

## 從德國浪漫主義看班雅明〈譯者天職〉

胡功澤\*

### 摘 要

班雅明〈譯者天職〉一文，原屬翻譯理論的範疇，不過，對於相關領域也多有啟發，也流傳甚廣，例如文學批評的德曼，解構主義的德里達，後殖民理論的尼南亞納（Niranjana）等都有專文引述這篇文章。本文則從翻譯理論的角度切入，嘗試更進一步瞭解「譯者天職」的文本。在解釋的過程中，特別引用德國浪漫時期的人文思想，來前後闡明班雅明該文的內涵：審視諸如「翻譯的等級」「為誰而譯」「可譯性」「後繼生命與純語言」「原文與譯文的關係」「翻譯與文學批評」「忠實與自由」「字譯」等概念。

我們會發現，班雅明該文乃是針對某特殊文體而闡述的翻譯理論，可以稱之為「宗教—神秘類」的文體。例如聖經以及其他宗教經典翻譯應該屬於這一類。因此在一般的翻譯文體分類，例如文學翻譯以及實用翻譯之外，應該加上神秘文類的翻譯理論，而班雅明該文即為其中之佼佼者。如果分清楚不同翻譯文體，具有不同目標與標準，將有助於全球化的和睦共融。

**關鍵詞：**班雅明、譯者天職、德國浪漫主義、翻譯理論、宗教—神秘文類

---

\* 輔仁大學德文系 副教授

## Benjamin's 'The Task of the Translator' in the Light of German Romanticism

Hu, Kung-Tze\*

### Abstract

Walter Benjamin's article 'The Task of the Translator' belongs to the most read essays in the translation theories and beyond. However, its particular way of seeing translation doesn't get along with the common view of translation. This paper attempts to understand Benjamin's article in the background of German Romanticism, especially some ideas of Friedrich Schlegel and Novalis can help us to see the connection between Benjamin and Romanticism. We tried to explain concepts like 'Translatability' 'Faithful and free translation' 'Translation and Literature Criticism' 'After life and pure language' 'Word-to-Word Translation' etc.

Benjamin's article shows us that he has one special type of text in mind: that of religious-sacred text like Holy Scripture. That's the reason why the aim of translation as well as the way how to translate a text in Benjamin's article is so different from those of literature translation and pragmatic translation. If we know how to distinguish the different types of translated texts, we will do justice to a more objective translation assessment.

**Keywords: Walter Benjamin, The Task of the Translator, German Romanticism, Translation Theory, mystic text**

---

\* Associate Professor, German Department, Fu-Jen University

# 從德國浪漫主義看班雅明〈譯者天職〉

胡功澤

## 1. 前言

班雅明 (Walter Bendix Schoenflies Benjamin) 於 1892 年 6 月 15 日在柏林出生，1940 年 9 月 26 日在法國和西班牙邊境小鎮坡埠 (Portbou) 去世。是位德國哲學家，社會理論家，文學批評家以及翻譯理論家。1920-21 年之間完成〈譯者天職〉(Die Aufgabe des Uebersetzers) 一文，做為出版他的 Baudelaire 翻譯的前言。<sup>1</sup>自從 1970-1980 年選集出版後，始漸漸受到世人的重視。其作品中常被提及的有〈論歷史的概念〉(Ueber den Begriff der Geschichte)<sup>2</sup> 以及〈機械複製時代的藝術作品〉(Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit)<sup>3</sup> 等等。近來由於後現代主義學者的重視，其文章〈譯者的天職〉亦成為極受注意的翻譯理論文章。本人注意到班雅明，則開始於 2000 邱漢平教授的文章〈凝視與可譯性：班雅明翻譯理論研究〉。<sup>4</sup>

許多翻譯理論的相關書籍，早就有班雅明的這一篇文章的存在，或者提到班雅明的翻譯理論。例如，1963 出版的翻譯理論的經典選集 Hans Joachim Storig: *Das Problem des Uebersetzens* 就已經有這篇文章。1975 初版的 *After Babel-Aspects of language & translation*，其作者 George Steiner 也已經深入分析了班雅明翻譯理論的來源。1982 Friedmal Apel 從歷史以及文學角度對班雅明多有闡釋。其他日期較近的翻譯論文選集裡面，班雅明的這篇文章就佔有更重要的地位了。例如 Laurence Venuti 所編撰的 *The Translation Studies Reader* 就以班雅明的這篇文章開始他的選集。而 2000 香港出版的，由陳德鴻和張南峰主編的《西方翻譯理論精選》，不但選有班雅明的這篇文章，而且還附上比較文學學者

<sup>1</sup> Apel p.167. 在此，Apel 也從班雅明的譯論出發，探視了班雅明自己的 Baudelaire 翻譯 p.177-92。

<sup>2</sup> Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Band 1. S.691-704.

<sup>3</sup> Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Band 1. S.431-470 (Erste Fassung) S.471-508 (Dritte Fassung).

<sup>4</sup> 邱漢平 (2000b) 〈凝視與可譯性：班雅明翻譯理論研究〉《中外文學》29 卷 第五期。13-38。

De Man 以及解構主義學者 Derrida 他們圍繞這篇文章所發表的論文。另外，德國翻譯理論功能學派創始人之的 Hans Vermeer 在 1996 還特別寫了一本厚達 268 頁的專書，專門討論班雅明的翻譯理論：*Uebersetzen als Utopie – Die Uebersetzungstheorie des Walter Bendix Schoeflies Benjamin*。<sup>5</sup>

從以上簡單的文獻介紹，我們已經可以看出，研究班雅明翻譯理論的，大都屬於對文化翻譯、文學翻譯或者純翻譯理論研究的人。因此我們也可以瞭解，為什麼以實務翻譯為導向的翻譯研究，就不容易看到班雅明的名字。即使在班雅明生長以及刊登文章的德國，也是這樣。例如德國有名的翻譯理論入門書 Werner Koller: *Einfuehrung in die Uebersetzungswissenschaft* 也僅僅只有一小段提到班雅明。<sup>6</sup>德國功能學派的翻譯學者，Katharina Reis, Christiane Nord 以及靠近該學派的 Paul Kussmaul, Hans Hoenig, 或者資深理論家 Wolfram Wilss, 又或者年輕一點的 Maria Snell- Hornby, Juliane House, Stolzer Radigunde 等都很少提到班雅明，更不論出自以前東德的，對於科技文體特別有研究的翻譯理論家們，如 Neubert, Kade, Jaeger 等。

為什麼是這樣子呢？難道班雅明的翻譯理論對翻譯實踐一點用都沒有嗎？而且，即使在文化、文學領域裡，班雅明的這篇文章究竟帶來些什麼啟發呢？在研究班雅明的學者當中，我們發現，每個人對這篇文章詮釋的角度與重點，都不盡相同。例如後殖民學者 Niranjana 就批評 De Man 和 Derrida 忽略了班雅明的物質主義的歷史觀，<sup>7</sup>而沒有全盤瞭解班雅明的翻譯理論。由此可見，研究班雅明這篇文章的複雜性。事實上，如果我們嘗試去讀這篇文章，如果沒有一點心理準備，而是帶著閱讀一般翻譯理論的心態，那麼馬上就會感覺到，我們一般的對翻譯的看法完全被「顛覆」了；這還是說，如果我們對該文章的內容，還能夠有一些瞭解的話。在後文中，本人將嘗試說明，班雅明的翻譯理論，應該屬於對於神秘語言的翻譯（translation of mystic language）之類，中文或許可以稱為「神秘」或者「密契」翻譯理論。

Steiner 在他的經典之著 *After Babel* 裡面，用猶太人信仰中的 Kabbala<sup>8</sup>主義

<sup>5</sup> 另外在以下與翻譯理論有關的書籍中，都有有關班雅明的討論：Rolf Klopfer (1967: 63-65). André Lefevere (1977: 102). Antoine Berman (1992: 124-126). Jeremy Munday (2001: 169-170)。

<sup>6</sup> Koller (2001: 38).

<sup>7</sup> Niranjana (1992: 4-5).

<sup>8</sup> 按照《劍橋百科辭典》：「喀巴拉，猶太教學說。喀巴拉原意為『傳統』。最初靠口頭傳述，具有神秘性質。有神秘教理。後沿兩方向發展：一為『實踐』路線，注重於禱告、反省和虔敬

的概念，來解釋班雅明的〈譯者天職〉一文的背景以及詮釋該文。<sup>9</sup>本文則準備從另一個角度切入班雅明的〈譯者天職〉一文。首先，本人是從一般翻譯理論的角度出發，然後，借用德國浪漫時期的一些與翻譯有關的思想，來瞭解該文。本文主要目的並不在於證明班雅明受到浪漫時期的某些思潮影響；本文要說的是，某些浪漫時期的思想可以幫助我們瞭解班雅明的這篇文章而已。

本文將以〈譯者天職〉一文為主軸，順著該文的發展而進行。當然本人的解釋，是已經經過個人的消化之後再回過頭來對該文所做的詮釋，借用德里達的話來說，這個前言實則是後語，同時必定有個人的限制在內。本文借用的德國浪漫時期的幾個思潮主要是施列格(Friedrich Schlegel)和諾瓦里斯(Novalis)的一些概念，例如「綜合美學之泛詩論」(Universal progressive Poesie)<sup>10</sup>等。

## 2. 翻譯的等級

〈譯者天職〉第一頁第一段的第一句，<sup>11</sup>班雅明就開宗明義，直截了當地說，沒有一個藝術品在創作的時候，會考慮接受者的接收能力。並且接著說明理由。因為對於接受者的考慮，乃是先要看你對接受者，也就是人的本質的定義為何。而這樣的前提，已經影響了創作的靈感。這一段的結論就是，翻譯不是為了不懂原文的人而進行的創作。我們且看一下原文：

無任何一個藝術作品，任何一個藝術形式，因為顧及接受者的接受能力而獲得益處。[...] 因為，沒有一首詩是為讀者而寫的，沒有一幅畫是為了觀賞者而做的，沒有一個交響曲是為了聽眾而譜的。那麼，翻譯是為了不懂得原著的讀者而做的嗎？

---

行為；一為『思辯』路線或『理論』路線，著重於用特殊解釋方法以發現猶太經典中隱含的神秘意義。」在此，顯然班雅明是採用其「理論」的路線。至於班雅明的這篇文章和喀巴拉之間意義上的聯繫，見 Steiner (1998: 66-68)。

<sup>9</sup> Steiner (1998: 66-68).

<sup>10</sup> Universal progressive Poesie 的中文翻譯要感謝輔大德文系所王美玲教授；另外也在此特別感謝裴德教授，鄭芳雄教授，劉永木教授提供關於浪漫時期的資訊。

<sup>11</sup> 本文所用中文翻譯，乃筆者本人直接從德文原文翻譯而成，有少數地方參考張旭東以及陳永國的中文翻譯。在本文內的頁數，乃從該文第一頁算起，在此的第一頁相當於原文在班雅明選集當中的第9頁。

在這裡，與其說我們瞭解到班雅明要說什麼，不如說，我們被完全的「顛覆」了，我們平常對翻譯的看法，一下子，從根本上受到了否定。我們一直認為，翻譯是爲了幫助不懂原文的人，在社會上，翻譯被歸類爲「服務業」。可是這種基本的假設，在這篇文章的一開頭，就被全然否決了。好像我們頓時失去了習慣了的立足點。一時不知該怎麼想才好。

不過，從第一段的上下文來看，我們還是找得出一點邏輯：那就是，班雅明把翻譯完全看作藝術品，也就是說，他討論的對象，是文學作品的翻譯。這在第一段的下半段得到進一步的說明。班雅明認爲翻譯可以分等，當然是在藝術的領域之內，而我們一般說的翻譯，特別是實用翻譯，傳達訊息的翻譯，班雅明認爲是次等的，是差勁的，是不好的。而藝術性質的翻譯，則是一種再創造，因爲文學的本質，是不可言說的，是意在言外的。

這種把藝術和學術的翻譯看做是高級的翻譯，而把一般的實用翻譯看成是次等翻譯的看法，這是浪漫時期相當普遍的看法。在此引用一段施萊瑪賀（Schleiermacher）的話，就可以看出這一點：「口譯者（指的是實務翻譯者）在實務的範圍進行翻譯，而真正的翻譯者主要地在藝術和學術的範圍進行工作。[... ] 因此在這個（實務）範圍的傳譯工作，幾乎只是一種機械的事情，只要對兩種語言具有中等程度的認識，每一個人都可以做。[... ] 在這裡 [真正的翻譯] 事情變得那麼地困難以及複雜啊！需要對兩種語言具有多麼準確的認識以及熟練的程度！」<sup>12</sup>

如果我們用現在翻譯理論的進展來比較文學翻譯以及實用翻譯，或許會有比較公允的說法。我們不妨借用 70 年代左右，Reiss 所開始提出的以翻譯爲導向的文章分類法。Reiss 指出，（在那個時候，即 70 年代德國，不過，目前也常有同樣的現象）許多時候，我們會用文學翻譯的標準來判斷實務翻譯的結果。這是不恰當的。因爲，文學翻譯以及實用翻譯各來自社會上不同的需求，有不同的翻譯目的，一個是爲藝術的欣賞，一個是爲實際的用途。因此，在翻譯評

<sup>12</sup> 原文如下：“Der Dolmetscher naemlich verwaltet sein Amt in dem Gebiet des Geschäftslebens, der eigentliche Uebersetzer vornaemlich in dem Gebiet der Wissenschaft und Kunst.[...] Deshalb ist das Uebertragen auf diesem Gebiet [Dolmetschern] fast nur ein mechanisches Geschaef, welches bei maessiger Kenntniss beider Sprachen jeder verrichten kann [...] Denn wie unendlich schwer und verwickelt wird hier das Geschaef! Welche genaue Kenntniss und welche Beherrschung beider Sprachen setzt es voraus!” 節錄自 Schleiermacher: Methoden des Uebersetzens. In: Stoerig.(1973.:42-3). 原文對這兩種翻譯有極詳細的描述，在此只做精簡的引用。

判的標準上，應該有所不同。在藝術的領域，文學翻譯有其特殊的重要性，但並不因此而可以說，要比實務翻譯更重要；同樣，二次戰後積極發展的翻譯理論，大多以實務為主，也不能說，文學翻譯不重要，不科學，這是領域的不同，不是可以公平相比較的。<sup>13</sup>

### 3. 為誰而譯？

我們回到班雅明的原文。在這裡，我們會發出這樣的問題：如果翻譯不是為了讀者，那是為了誰呢？其實這個問題在下面幾頁的文章中，常常出現。例如，就在同一段的結尾，班雅明又問：假若翻譯是為了讀者，那麼，原著也應該是為了讀者。如果原著不是為了讀者而存在的，如何能從讀者的角度來瞭解翻譯呢？在這裡我們看到，不只是翻譯，就是文學本身也不是為了讀者而存在的。這是一個圍繞整篇文章的主要背景觀念之一。

在這裡，我們回顧一下浪漫時期的文學觀。

浪漫時期的特色是，嘗試突破古典時期一切都講究秩序、規則的美學傳統，在個人主觀的想像力當中，馳騁發揮。特別是，找尋萬物一體的結合，以及萬物共同的根源，這個根源在所有學問之間的相互聯繫。所以浪漫主義者發展出一個強烈的歷史觀，認為一切目前世上的事物，都是在一個暫時，不完整的狀態，都在發展，追求一個更完美的境界，以非宗教的說法說，那就是歷史的終結；宗教的說法，那就是天鄉，天堂，或者默西亞的來臨。正如 Fritz Martini 在他的德國文學史(Deutsche Literaturgeschichte)裡所描述的：「浪漫主義者與費希特(Fichte)一樣，都持有這樣的看法：人類的本質不是在此世，而是在無限之中得到滿全。把一切固定的化解成移動的，一切存在化解成(通往無限的)過程，都符合這樣的想法。」<sup>14</sup> 文學的任務，就是幫助達到這樣的目標。與此任務無關的，就不能夠算是真正的文學。這也是施列格兄弟(A.W. and F. Schlegel)<sup>15</sup>在他們所主編的雜誌 Athenaeum (1798-1800) 所發展出來的「綜合美學之泛詩論」的概念。正如 Martini 所說：「在這裡(即 Athenaeum 雜誌)發

<sup>13</sup> 參考：Katharina Reiss (1971, 1986) 特別是 p.25。中文介紹：胡功澤(1998)；胡功澤(1991)。

<sup>14</sup> Martini p.320.

<sup>15</sup> 在下文中，沒有特別註明者，施列格均指 Friedrich Schlegel。

展出浪漫時期無限進程的概念（die Idee des unendlichen romantischen Werdens），需要信仰一個新的宗教……」浪漫時期的文學是綜合美學之泛詩論（eine progressive Universalpoesie）。它的目的不僅僅是要把所有分開來的文類再度結合起來，讓文學和哲學、修辭學相互接觸。[……] 它要文學生活化，社群化，而同時讓生活和社會文學化 [……]。諾瓦里斯稱所有的哲學都是在「思鄉」。在他的小說 *Heinrich von Ofterdingen* 裡，針對問題「我們到底要去哪裡？」他做了有名的回答：「總是回家」。因為，「別無他處，只在我們之內有永恆的眾多世界，有過去及將來」。這就是我們整個生命的文學化，同時，也擴展了我們主觀的感受以及體驗能力，可以將所有的僵化了的傳統重新活動起來。浪漫主義從開始就是一個宗教性質的運動。「把天主的國在地上實現開來，這個帶有革命力量的期望，是推動進步發展的動力，是現代歷史的開端。和這個天國毫無關係的東西，對於浪漫主義來說，都是次要的事務（F.Schlegel）。」<sup>16</sup>

#### 4. 班雅明與浪漫時期思想的關係

而班雅明與浪漫時期思想的關係，可引用翻譯理論家 Berman 的話來說明：「班雅明的翻譯理論，如果不考慮到他長期研究浪漫主義的背景，是無法理解的，因為他的翻譯理論只是更精確地道出浪漫主義的直覺而已。」<sup>17</sup> 關於這一點，在後面將從班雅明這篇文章的文字繼續說明。另一處，Berman 說明，到目前為止，還沒有人對浪漫時期的翻譯理論做過深入研究，之後接著說：「班雅明的《德國浪漫主義的藝術批評概念》*The Concept of Art Criticism in German Romanticism* 可能是至今對於 Athenaeum 最有洞見的研究，也是至今唯一的一位作者，深刻地瞭解到浪漫主義時期翻譯理論的重要性，而且是從浪漫主義的脈絡之下來審視的。」<sup>18</sup>

在〈譯者天職〉裡，班雅明曾直接論及浪漫時期的思想：

<sup>16</sup> 以上引言出自 Martini (1984: 321-325)。

<sup>17</sup> 原文為：「Walter Benjamin's theory of translation, which would be inconceivable without his prolonged engagement with the Romantics, only expresses their intuitions more purely.» Berman (1992: 100)。

<sup>18</sup> 原文為：「Walter Benjamin, in *The Concept of Art Criticism in German Romanticism* – perhaps the most perspicacious work on the Athenaeum ever written – remains the only author who has fully measured the importance of the subject [the translation theory of the Romantics] and who has situated it in the larger context of a reflection on Romanticism.» Berman (1992: 20)。

在此，「反諷」兩字為的是要想起浪漫主義者的思想。他們比別人更清楚作品的生命，而翻譯正是這個最高生命的一個證明。當然，他們並沒有認識到翻譯的這個層次的意義，卻把全部的注意力放在文學批評上面，當然文學批評也是作品後繼生命的一種——雖然是次等的一種。不過，即使他們的理論並沒有指向翻譯，但是他們偉大的翻譯作品卻體現了翻譯形式的本質與尊嚴。（第七頁）

根據這段話，Berman 正確地指出了班雅明在翻譯理論的瞭解上，要比浪漫時期的思潮更為徹底：「浪漫主義罕有的對於翻譯的論述，即使班雅明低估它們的價值，他還是正確地規範出在浪漫主義者心中，翻譯所佔有的位置。更進一步，班雅明自己對翻譯的看法，可以看作是把諾瓦里斯和施列格的直觀，演繹得更為徹底。」<sup>19</sup>

浪漫時期的幾個主要思想家，並未直接道出翻譯的任務。班雅明在他的這篇文章裡，則做了更進一步的發揮，發展出浪漫時期還沒有達到的高度以及清晰度。那就是在後面一點班雅明將要提出的「純語言」的概念。而翻譯者的任務，就是在達到這個純語言的境地。我們有了以上的瞭解，或許可以比較懂得班雅明所說的「可譯性」。

## 5. 可譯性

〈譯者天職〉的第一頁下方，班雅明說：「翻譯有一個結構形式。要瞭解這個形式，需要回到原著。因為這個形式的法則包含在原著的可譯性裡面。」<sup>20</sup>關於這個可譯性，就和浪漫時期的文學一樣，他們的目的，都是先驗存在的。一個文章可不可以翻譯，就要看在這個文章裡面，有沒有那種「元素」，好讓譯者將它帶往班雅明在〈譯者天職〉一文所要提到的純語言。所以，這裡所提到的

<sup>19</sup> 原文為 "Even if Benjamin underestimates the value of those rare texts which the Romantics devoted to translation, it still remains that he has circumscribed exactly the space it occupies with them. Furthermore, his own view of translation may be considered as a radicalization of Novalis's and F. Schlegel's intuitions." Berman (1992: 21)。

<sup>20</sup> 關於班雅明使用 Form 這個詞的義意，可參考 Vermeer (1996: 181)。

「可譯性」不是從語言或文化角度來看的。而我們也就會懂得班雅明在第二頁針對可譯性所說的話。釐清了上面的觀點之後，應該提出下面的問題：是否有些特定的文字要求去被翻譯。因為，這是一條定律：假如翻譯是一個形式結構，可譯性就必然是某些作品的一個本質。所以，一篇文章如果按照我們上面所說的可譯性的定義，具有被翻譯的條件，那麼班雅明就認為，那篇文章不只是可以被翻譯，而且必須去翻譯它，它要求我們去翻譯它。這也是班雅明說翻譯有一個形式的意思。

## 6. 譯文與原文的關係

接著在第二頁下方，班雅明指出譯文和原文之間的關係。這一點也要順著上面所說的來理解，才能夠說得通，否則也是難以瞭解的。班雅明說，譯文與原文的關係，它們之間的聯繫，就是那個「可譯性」而已，除此之外，原文與譯文沒有任何關係，兩者之間，關係愈淡愈好。因此，我們一般的概念，譯文是原文的模仿也好，再寫（re-writing）也好，再創作也好，都進不了班雅明譯論的框架裡面。我們看班雅明接著的話：

可譯性是某些作品的一個本質，這並不是針對翻譯和這些作品本身的關係而說的，而是說，原著中的某些特定意義，在可譯性中顯現出來。任何翻譯，即使再好，也不能對原著具有任何意義，這是很明顯的。但是，透過作品的可譯性，翻譯和原著之間具有密切的關係。甚至可以說，當作品與翻譯的關係對原著不再具有意義時，這份關係就變得更為緊密。

這份關係是一種自然的關係，更正確地說，是一份生命的關係。就好像生命的各種表現與生存者極緊密的關聯著，但是對生存者卻沒有什麼意義，翻譯就是這樣出自原著。不過正確地說，並不是出自原著的生命，而是出自原著的「超越的生命」（Ueberleben）。翻譯本來就遲於原著，對那些著名的作品來說，由於它們從來沒有在其產生的時代找到被蒙召喚的譯者，翻譯總是表示作品的後繼生命（Fortleben）的階段。

在這裡，關於藝術作品的生命與後繼生命的想法，完全不是比喻的講法。(第二至第三頁)

接著，在第三頁後半部班雅明又說：

當一個著作在其後來的生命裡，達到它的聲譽的時代，也就出現了那種不只是傳達訊息的翻譯。因此，翻譯既不是為原著服務——這是次等的翻譯者認為他們應該做的事——，也不將自己的存在歸功於原著。在這種翻譯裡面，原著的生命經過不斷更新，達到其最新的，最全面的發展。

這個發展，是一個獨特的，高尚的生命的發展，並且由一個獨特的，高尚的目的來決定。

在第四頁，班雅明又重複強調，譯文與原著之間不能有彼此類似的關係：

要瞭解原著和翻譯之間真正的關係，可以參考完全類似的一個思考過程：認識批判理論(Erkenntniskritik)證明複製模仿理論(Abbildtheorie)是不可能的。認識理論證明了，如果「客觀」就是模仿複製外在的事實的話，那麼，就不可能有客觀的認識，連這樣一個期待都是不可能的；同樣地，這裡也可以證明，如果翻譯最後的本質，就是要追求與原文的類似性，那麼，翻譯就是不可能的。

因為原著在其後來的生命裡有所改變：原著的生命必定有所變動與更新，否則就不能稱為後來的生命。

## 7. 後繼生命以及純語言

在此，班雅明提出他那現在已經為一般人常用的「後繼生命」的概念。班雅明的這個概念有其特殊的意義，要在他的前提之下去瞭解：因為在歷史的盡頭，有一個和諧完整的純語言，是所有語言的大結合，翻譯的工作就是把存在於原著之中的這個純語言的成分，發掘出來，予以更純淨的呈現。原著，作為

純語言成分的載體，將在它的翻譯裡，變成純語言更好的載體，這樣的翻譯，是原著的後繼生命。

初步解釋了翻譯與原著之間的關係之後，班雅明接著進入語言之間相互關係的部分，以便帶出「純語言」的概念。在第四頁開頭處，班雅明說：

因此，翻譯的最後目的是說出眾多語言之間最內在的相互關係。這層隱密的關係的本身，不是翻譯可以完全展現，也不是能製造出來的；但是翻譯可以表示這份關係，把這份關係以初步萌芽的方式，或者濃縮的方式或多或少地實現在翻譯中。[...]

前面所提到的，所想像的，眾語言之間最內在的密切關係，是一種獨特的交集。就是，各種語言彼此並非陌生，相反，在先天上，並且不受任何歷史因素的影響，從所要說的東西的角度來看，各個語言是相互親近的。

接著，班雅明還繼續說明譯文和原著不必也不能相似的理由，在第五頁下方，再繼續說明眾多語言之間的關係：

翻譯可以顯示語言之間相互的親屬關係，但那不是透過原著和模仿複製之間鬆散的相似性。這個道理非常明顯，就好像在親戚之間，不一定看起來都相像。而且就狹義的親戚的定義來說，單是有共同的身世淵源，在以上的兩種情況之中，都不足夠確定其親屬身份，當然對狹義的親戚的定義來說，共同的祖先仍是不可少的一部分。——除了歷史的親族關係之外，還可以在哪裡找尋兩種語言之間相互的親族關係呢？至少可以肯定一點，從兩個作品的相似性，以及作品文句之間的相似性出發，都不會有什麼結果。[...]

相反地，所有語言之間超越歷史因素的親族關係在於：每一個語言以整體為單位，每一次都在意指同樣的一個東西，而且，意指這個東西，不是一個語言單獨就可以做到的，而是要將所有語言意指此物的意圖，相互補充之後所構成的全體，才能夠做到，那就是：純語言。

緊接著，班雅明就舉出德文和法文表達「麵包」的字：Brot, pain。在此。

班雅明要我們把意指的意圖，也就是要指說麵包的意圖，與意指的方式，也就是各個語言要指說麵包的文字，分開來瞭解。在文字上，各個語言不同，但在意圖上，各個語言可以互補。

構成語言的個別的因素，例如單字，句子，連接方式等，將語言和語言相互隔離，但是，這些語言卻在意圖的層面上，相互補充。若要確實瞭解這一條語言哲學裡的基本規律，則要把意指的意圖，和意指的方式分開來看。「Brot」和「pain」兩個字，意指的是同一個東西，但是，意指的方式，卻不一樣。這兩個字，從意指的方式看，兩個字對德國人和法國人，各自表達不同的意思，因此，兩者不能互換，甚至到最後兩者力求排斥。但是對於意指的東西，絕對的來說，兩者表示同樣的一個東西。

雖然意指的方式在這兩個字裡面如此地互相抵觸，但是在它們所屬的語言之中，意指的方式卻互相補充。也就是，在兩個語言當中，針對那樣意指的東西來說，意指的方式互相補充。個別的，還沒有相互補充的語言，永遠無法完整地獨自觸及那意指的東西，就好像個別獨立的單字或者句子一樣，相反地，那意指的東西始終在變動著，一直要等到所有的意指方式和諧地互相補充之後，成為純語言，才得以出現。在此之前，這個東西就隱藏在語言之內。因此，這些語言要一直成長到它們歷史的默西亞的終點，而翻譯的工作就是——因為翻譯不斷地從作品永恆的後來生命，以及從語言無限的新生命當中得到生命力——不斷重新地針對語言這個神聖的成長做一番測試：被語言所隱藏的東西離開完全的展現還有多遠，在此距離之下，可以把隱藏的東西展現到何種程度。

不過，在此必須承認，所有的翻譯只是對陌生語言的某種暫時的處理。對於這些陌生的部分只能提出一個受時間限制的，暫時的解決方案，一個立即的，最後的解決方案，人類無法做到，或者至少無法立刻達到。間接的話，要透過各種宗教的成長，讓隱藏在諸語言裡的種子，朝向一個更高超的語言成熟發展。

## 8. 翻譯與文學批評

在接下去的第六頁，第七頁，班雅明繼續說明譯文與原文的關係，譯文透過表達純語言的文字，把原著帶到更高的境界。班雅明從純語言的觀點出發，把翻譯看得比文學批評更為重要：（第七頁下）

在此，「反諷」兩字為的要想到浪漫主義者的思想。他們比別人要更清楚作品的生命，而翻譯正是這個最高生命的一個證明。當然，他們並沒有認識到翻譯的這個層次的意義，卻把全部的注意力放在文學批評上面，當然文學批評也是作品後繼生命的一種——雖然是次等的一種。不過，即使他們的理論並沒有指向翻譯，但是他們偉大的翻譯作品卻體現了翻譯形式的本質與尊嚴。

接著班雅明又清楚地劃分了翻譯者與文學作家的任務範圍，在此班雅明運用了那個森林的例子：

就如同翻譯是一個獨特的形式，翻譯者的任務也是獨特的，可以同作家的任務清楚的分別開來。

譯者的任務是，在譯語內找出那個意圖，這個意圖可以在原作內喚出迴響。這裡有一個翻譯和文學作品完全不同的特色，因為作品的意圖，從來不是針對語言本身，不是針對整個語言，而只是直接針對語言內容之間的特定關係。但是翻譯，不像文學作品好像在語言的山林之內工作，而是在山林之外，面對著山林，但沒有踏進去，翻譯向原作裡面呼喊，向唯一的特定地點呼喊，而每一次，其迴響可以在外語的作品當中引起反應。

翻譯與文學作品的不同，不只在意圖的方向上面，也就是，翻譯從一個單一的外國語言的藝術作品出發，朝向一個語言的整體。此外，其意圖的本身也不一樣：作品的意圖是質樸的，初始的，形象式的，而翻譯的意圖則是推理的，最後的，概念式的。

因為翻譯者工作的偉大動機，在於整合眾多語言成為一個真正的語

言。在這個語言裡，雖然個別的句子，文學作品和評論，從來無法溝通——也因此它們一直要依靠翻譯——但是在這個語言裡，各個語言本身卻能在意指方式上，透過的互相補充與協調達到一致。

假如另外有一種真理的語言，即使靜默地，但合諧地，保存著一切思想所追求的最後秘密，這就是一個真理的語言——一個真正的語言。能夠先見以及描述這個語言正是哲學家所企盼的唯一的圓滿的目標，這個語言它就豐富地隱藏在翻譯裡面。（第八頁）

## 9. 忠實與自由

從第九頁開始，班雅明說明在翻譯當中，忠實與自由的意思。也是在這個脈絡之下，班雅明提到那個有名的瓦片互補的例子。

忠實與自由——自由地再現原意，忠實地翻譯字詞——這是有史以來每一次討論翻譯都出現的概念。對於一個追求其他東西，而不是重現原意的翻譯理論，忠實與自由好像就派不上用場了。雖然這兩個概念在一般使用的時候，始終糾纏不清。因為，偏偏是忠實，他在重現原意的時候，到底能提供什麼？在翻譯裡，忠實個別的字詞，就幾乎從來不能把它在原文中的義意完全重現出來。因為原著的文學意義，不在於被指涉的東西，而在於這個東西以何種方式透過這個字詞被指涉。關於這個情況，我們通常會說，文字帶有感情。

特別對句法來說，字譯的話，會完全顛覆每一種重現原意的可能，而且直接導致不可理解的危險。以十九世紀來說，賀德林的索福克勒斯（Sophokles）的翻譯，就讓我們看到一個這種字譯的駭人的例子。（第十頁）

總之，忠於重現原文的形式，會增加重現原意的困難，這是不言可喻的事實。因此，對於字譯的要求，不可能來自保持原意的需要。差勁譯者毫無節制的自由翻譯，更能夠保持原意——這對文學以及語言而言，當然就更無助益。

因此，對於字譯的要求，雖然這要求很容易懂，而其理由則深藏不露，不得不找出更合理的解釋。就好像一個容器的碎片，為了黏合起來，最小的細微處需要相配合，但是不必相同，同樣地，翻譯也不必製造和原文相似的意義，而是細心地，注意到最微小的細節，在自己的語言裡塑造原文指意的方式，就好像是同一個器皿的兩塊碎片一樣，讓人看出來，兩者是同一個更大語言的兩塊碎片。

關於碎片結合的思想，在浪漫時期的施列格那裡也可以找到類似的傳統：「所有的文學作品都只是人類所受到的頭一個啓示的碎片，都是一種努力，把這個唯一的，偉大的，原來的詩作說出來，表達出來。所有的藝術，應該喚起這些古老的回憶，並且做出貢獻，做出一個完整的一體。從這個角度出發，所有的文學家，要回到最古老的，原來的文學作品，對此原始的文學來說，他們總是模仿者。」<sup>21</sup> 在此我們見到浪漫時期那種追溯源頭，回到源頭的信念與努力。一切文學，藝術都以此信念作為出發點。

## 10. 字譯

也是在這裡，班雅明提出「字譯」(Word for Word)的主張。而這也是從純語言的角度來看的。(第十頁)如果不從這個角度出發，是很難瞭解為何班雅明要強調「字譯」。正如班雅明自己說的，這種字譯，是一個駭人的不能夠溝通的結果：「特別對句法來說，字譯的話，會完全顛覆每一種重現原意的可能，而且直接導致不可理解的危險。以十九世紀來說，賀德林的索福克勒斯的翻譯，就讓我們看到一個這種字譯的駭人的例子。」(第九頁下)

因此，班雅明所要說的「字譯」，不是一般語言或者文學上的意思，因為，班雅明並不在於探究語言在溝通上的用途，它不要翻譯文字的語意。他所說的翻譯，是把文字引向那最後的純語言境界：

<sup>21</sup> 此段為筆者翻譯，原文如下：“Alle Dichtungen sind nur Bruchstuecke der ersten Offenbarung des Menschengeschlechtes. Bestrebungen, dieses einzige, grosse urspruengliche Gedicht ganz auszusprechen und darzustellen. Alle Kunst soll diese alten Erinnerungen zurueckrufen und dazu beitragen, das Ganze vollkommen wiederherzustellen. In dieser Ruecksicht muessen alle Dichter auf die aeltesten urspruenglichen Dichtungen zurueckgehen und insofern urpruenglich immer Nachahmer sein.”(引自 Apel 1982: 97)

相反地，透過字譯所保證的忠實的意思是，翻譯作品能夠說出追求語言互補的渴望。真正的翻譯是透明的，不會遮蔽原著，不會遮住原作的光芒，而是讓那透過翻譯的媒介而增強了的純語言，更圓滿地照耀在原著之上。這特別是透過句法的字譯來達到，而正是這種翻譯為我們證明，譯者的原始材料是單字，而不是句子。因為句子是原著語言前面的牆壁，而字譯則是升堂入室的拱門。

這個「字譯」的傳統，與語言的神秘傳統密不可分。從這個傳統，可以幫助我們對班雅明的瞭解。在闡釋浪漫時期諾瓦里斯的語言觀時，Apel 說道：「但是，對於神秘者(Mystiker)來說，既沒有約定俗成的語言，也沒有言談(Diskurs)理論當中所謂的再現問題。所有人類的語言，是天主創造性的語言的迴響。即使是(希伯來的)法典(Tora)，也只是天主的名字的一個翻譯，每一個字都能打開無限的含意，啓示所有事物之間的相互關係。歷史就是從天主的語言那裡不斷的翻譯出來，然後又回到天主的語言。每一個語言對於天主語言的反射，就是語言之間的可譯性。可譯性指的不是語詞之間彼此對稱的意思，而是那些透過神秘經驗所傳達的字詞，它們和天主的語言之間的關係。正是那些對我們理性不能瞭解的，晦暗的，陌生的，另類的東西，表示著帶有無限的義意。所以，行對行的字譯方式，絕不是出自簡陋的語言觀，雖然在各種神秘傳統當中語言觀都獲得極高度的發展，而是一方面出自於對於神聖經典文字的敬畏，另一方面，也是因為，字詞要脫去約定俗成的一般義意之後，所釋放出來的無限的聯想的空間。」<sup>22</sup>

## 11. 翻譯的自由

從這個角度出發，班雅明要解釋翻譯的自由，不過首先，他要把「語意」的意思以及在他的翻譯理論中的地位澄清，這也就是本文開頭班雅明所說的，翻譯不是為了傳達語意訊息的真正意義所在，這都是從純語言的角度來看的。

在一切語言和其圖像裡，除了可傳達的訊息之外，還有不可傳達的東

西，是一個象徵性的東西，或者，被象徵的東西，端看所處身的上下文而定。象徵性的東西只存在於語言有限的圖像裡面，被象徵的東西則存在於語言的轉變之中。

在語言轉變之中所欲表達的，甚至所欲建構的東西，就是那純語言的核心。當這個核心，以被象徵的東西本身出現的時候，雖然是隱藏和零碎的方式，只能夠象徵性的住在語言的圖像裡面。

既然語言的最後本質，也就是純語言的本身，在語言裡都是束縛在語言的圖像裡面，以及在語言的轉變之中，那麼，在這些圖像裡面也總是被附著沈重和陌生的意義。解開這些附著的意義，把象徵性的變成被象徵的東西本身，透過語言的轉變塑造找回純語言，唯有翻譯具有這麼強大的能力。

這個純語言，不再指涉什麼，不再述說什麼，而是無所敘述，但同時具有創造力的言詞，是所有語言所意指的東西，在這個純語言的層面，終於所有的訊息，所有的語意，所有的意圖，都在此相遇，而且，都將在此消逝。

正是從純語言的角度出發，翻譯的自由，獲得了一個新的，而且更高的權利。翻譯的自由，並非來自訊息的語意，因為這正是忠實翻譯所要解除的部分。自由是為了純語言的緣故而對自己的語言而說的。把純語言從被放逐的陌生語言裡拯救回來，將被束縛在作品裡的語言，透過重寫解放出來，這是翻譯者的任務。(第十一頁)

## 12. 關於德文翻譯及理論

在第十二頁，班雅明針對德文的翻譯作品及理論做出評論。

他贊成突破本國語言的藩籬，擴展語言的深度與廣度。班雅明所謂的純語言，希望從一切人間的意義當中解放出來，這也難怪他要堅持說，翻譯要字譯，他指的當然是那屬於純語言的字譯。他以賀德林的翻譯為例子，並且最後，提出聖經的字對字的翻譯方式作為翻譯的理想方式。(第十二、三頁)

一個翻譯符合其形式本質的程度，客觀上是由原著的可譯性來決定。

<sup>22</sup> Apel (1982: 102-3).

原著語言的價值和尊嚴越低，就越成為一種傳達訊息的文章，那麼，翻譯從其中得到的收穫就越少。一直等到訊息的份量完全超重，遠遠地無法舉起一個符合形式的翻譯時，就完全不可能翻譯了。一個作品愈是高尚，即使與其意義僅僅輕輕的接觸，也是可以翻譯的。

這當然只是針對原文說的。相反的，翻譯之不能再被翻譯，不是因為附著了累贅的意義，而是因為附著在翻譯裡的意義太過稀薄。關於這一點，賀德林的翻譯，特別是兩個索福克勒斯的悲劇翻譯，就像在所有重要的方面一樣，提供了證明。

[…]

面對這樣的文字，翻譯需要有無限的信賴，就好像在這種文字裡語言和啟示配合無間，在行與行的逐字的翻譯中，字譯與自由也是毫無間隙地相互配合。因為任何偉大的文章，特別是宗教的經典，在行與行之間，包含了它們可能的翻譯。神聖文本的行與行之間的逐字翻譯，是所有翻譯的原型或模範。

### 13. 結語—神秘語言的翻譯理論

從目前眾多的翻譯理論來看，我們在上面所瞭解到的班雅明的翻譯理論，和其他理論有很大的，基本上的不同。班雅明從純語言的概念出發，導出一個不以傳達人間訊息為目的的翻譯理論，實在應該屬於一個特殊的類別。在此，我們發現浪漫時期諾瓦里斯的一段話，很可以為這樣的翻譯做一個分類。

「一個翻譯不是文法的翻譯，就是轉變的翻譯，或者神秘的翻譯。神秘的翻譯是最高級的翻譯。他展現了個別藝術品最純淨、最完美的樣子。他給我們的，不是一個真正的藝術品，而是藝術品的理想。就我所知，還沒有這樣完整的藝術品。但是在一些藝術批評或者對藝術品的描述當中，我們可以清楚地看到這種痕跡。這需要一個腦袋，能夠把文藝的精神和哲學的精神，完全地融會貫通。在某種程度上，希臘的神話是其民族宗教這樣子的翻譯。現代的聖母（Madonna）也是一種這樣的翻譯。

文法翻譯指的是一般的翻譯。它需要許多的學識，但只是一般傳達訊息的能力。

最高級的文學精神屬於真正的轉變的翻譯。他很容易變成拙劣的模仿，例如畢格（Buerger）用抑揚格所翻譯的荷馬，波普（Pope）譯的荷馬，以及所有的法國的翻譯。真正的這種譯者，必須自己是詩人，能夠把整個的內涵，任意地用這種或那種方式，表達出來。他必須是詩人的詩人，能夠同時按照自己的想法以及原著詩人的想法表達自己。這種關係，就好像人間的天才與每一個個別的人的關係。

不只是書籍，一切事物都可以用這三種方式來翻譯。」<sup>23</sup>

借用這一段話，我們可以將翻譯分為三大類：實用翻譯，文學翻譯，與神秘翻譯。當然這樣的分類，是相當概約的。這樣分三大類的主要理由就是要把神秘類的翻譯以及理論獨立出來。事實上，雖然 George Steiner 在他的 *After Babel* 裡面，不是在做嚴格的分類，他也稱呼班雅明的翻譯理論屬於 *gnostic tradition*。<sup>24</sup>實用類翻譯可以大致包括目前的商業翻譯，法律翻譯，科技翻譯，以及口譯等等；文學翻譯則包括各種類別的文學的翻譯；神秘類則有我們所簡介的班雅明的文章。其特色是：不顧及人類語言的實際用途，甚至也沒有顧及文學的社會功能，將一切論點建築在超越世界以及人類的聯繫。自然，這種聯繫，和宗教（各種宗教）有關係，因為根據一般的瞭解，宗教的終結是在彼岸，非在人間。

就西方來說，準確一點我們該說，就希伯來—基督宗教的傳統而論，那是對默西亞，天主，上帝的信仰。事實上，在此傳統之下，對於語言以及翻譯的

<sup>23</sup> 中文翻譯出自胡功澤。原文見 Stoerig (1973: 33). “Eine Uebersetzung ist entweder grammatisch, oder veraendernd, oder mythisch. Mythische Uebersetzungen sind Uebersetzungen im hoechsten Styl. Sie stellen den reinen, vollendeten Charakter des individuellen Kunstwerks dar. Sie geben uns nicht das wirkliche Kunstwerk, sondern das Ideal desselben. Noch existirt [sic.] wie ich glaube, kein ganzes Muster derselben. Im Geist mancher Kritiken und Beschreibung von Kunstwerken trifft man aber helle Spuren davon. Es gehoert ein Kopf dazu, in dem sich poetischer Geist und philosophischer Geist in ihrer ganzen Fuelle durchdrungen haben. Die griechische Mythologie ist zum Theil eine solche Uebersetzung einer Nationalreligion. Auch die moderne Madonna ist ein solcher Mythos.

Grammatische Uebersetzungen sind die Uebersetzungen im gewoehnlichen Sinn. Sie erfordern sehr viel Gelehrsamkeit, aber nur discursive Faehigkeiten.

Zu den veraendernden Uebersetzungen gehoert, wenn sie aecht seyn sollen, der hoechst poetische Geist. Sie fallen leicht ins Travestiren, wie Buergers Homer in Jamben, Popens Homer, die Franzoesischen Uebersetzungen insgesamt. Der wahre Uebersetzer dieser Art muss in der That der Kuenstler selbst seyn, und die Idee des Ganzen beliebig so oder so geben koennen. Er muss der Dichter des Dichters seyn und ihn also nach seiner und des Dichters eigener Idee zugleich reden lassen koennen. In einem aehnlichen Verhaeltnisse steht der Genius der Menschheit mit jedem einzelnen Menschen.

Nicht bloss Buecher, alles kann auf diese drey Arten uebersetzt werden.”

<sup>24</sup> “Walter Benjamin’s ‘Die Aufgabe des Uebersetzers’ dates from 1923. Though influenced by Goethe’s comments on translation in his famous notes to the *Divan*, and by Hoelderlin’s treatment of

神秘思想其來有自，從希伯來信仰的法典，到基督宗教聖經的「太初有道」，就有其源頭。而歷代從這個出發點作翻譯以及翻譯理論考慮的，也大有其人，例如聖經的翻譯者就屬於這一類。根據 Apel 的說法，在德國除了諾瓦里斯之外，在他之前就有 Hamann, Klopstock 等人從神秘角度研究翻譯<sup>25</sup>。

對於其他宗教呢？只要是期待，或者相信有來生的人，有一個西方極樂世界的人，或許這樣的問題，也不是太過稀奇：那就是，我們在那最後的境界，會說什麼語言呢？要用什麼方式溝通呢？或許在各宗教也有其自己的答案吧！那是否可以稱做是他們的「純語言」？因此，神秘語言的翻譯理論，應該歸屬於其獨立的範疇，一個雖然不是屬於實用的語言，但是做為完整的翻譯理論，也應該考慮的一環。

對於目前的各種翻譯理論來說，神秘式的翻譯理論可以擴大我們對於翻譯研究的範圍，事實上，班雅明的翻譯理論，也啟發了哲學式的翻譯省思（德理達）以及比較文學的省思（德曼）。

班雅明的這篇文章，讓我想到終極世界語言的興趣，重點不在於班雅明所說純語言到底是怎樣的，而是他那種堅信不移的信仰，相信有那麼一種純語言的存在。在那終極之境，人與人可以達到不用語言，或者僅用一種語言就能夠溝通的境界。而這種對於純語言的信仰，又符合一般人對於大同世界的嚮往。

對於全球化的趨勢來說，或許還有另一點值得注意，那就是，如果語言不只具有橫向溝通的層面，也就是人與人的溝通，還具有縱向的層面，也就是超越人類的境界，那麼，在全球化的過程中，不論是國與國，種族與種族，社會各階層，乃至最基本的日常的人與人之間的溝通之中，我們除了發展這些橫向溝通的各種技巧、策略之外，是否也要發揮縱向的語言因素，也就是每個人按照他們的信仰，對於其終極語言，即他們各自的純語言的關係。我們常聽說，而且這也是日常的經驗，單單是人與人的溝通，常有其限制，並不一定能夠達到溝通的效果，如果都能夠朝向各自宗教的純語言之境努力，或許有助於人際橫向溝通的不足呢？

---

Sophocles, Benjamin's essay derives from the gnostic tradition." (Steiner 1998: 66)

<sup>25</sup> Apel (1982: 102).

## 引用書目

- 三島憲一著。賈偉譯。《班雅明：破壞、收集、記憶》。河北：教育出版社。2001。
- 伊格頓（Terry Eagleton）著。李尚遠譯。《After Theory 理論之後》。台北：商周出版社。2005。
- 邱漢平。〈前言：翻譯理論與文學研究〉。《中外文學》29 卷第五期：4-12。2000a。
- 邱漢平。〈凝視與可譯性：班雅明翻譯理論研究〉。《中外文學》29 卷第五期：13-38。2000b。
- 胡功澤。〈二次大戰後西方翻譯理論發展的幾個方向〉。《中國翻譯》1993年2期：8-11。1993。
- 胡功澤。《翻譯理論之演變與發展—建立溝通的翻譯觀》書林譯學叢書—7。台北：書林。1994。
- 胡功澤。〈台灣地區翻譯批評初探〉。《翻譯季刊》（Translation Quarterly）第二十七期。香港翻譯學會出版：81-101。2003a。
- 胡功澤。〈功能翻譯德國學派評介〉。「台灣第五屆德語文學暨語言學國際學術研討會——歐洲的德國—整合與距離」論文集：227-238。2003b。
- 胡功澤。〈赫德（Johannes Gottfried Herder）與翻譯〉。《當代》第 119 期：51-59。2004a。
- 胡功澤。〈翻譯理論的發展與省思—以台灣地區為例〉。「第四屆亞洲譯者論壇」北京清華大學。2004.10.29-30。2004b。
- 陳德鴻/張南峰編。《西方翻譯理論精選》。香港：香港城市大學出版社。2000。
- 劉靖之編。《翻譯新論集》。香港：商務。1991。
- 赫胥黎著。嚴復譯。《天演論》。台灣：商務。1987。
- Berman, Antoine. *The Experience of the Foreign. Culture and Translation in Romantic Germany*. Albany: State University of New York Press. 1992.  
(Original: *L'Épreuve de l'étranger*. 1984. translated by S. Heyvaert)
- Hu Kung-tze. "Postcolonial Translation Theory: a Case Study" *Perspectives: Studies in Translatology*. Vol.12, No.4,2004. p.286-302. (A&HCI journal) 2004.
- Huxley, T.H. & Julian Huxley. *Evolution and Ethics 1893-1943*. (without date of

publishing and publisher)

- Lefevere, André. *Translating literature: the German tradition. From Luther to Rosenzweig*. Amsterdam: Van Gorcum. 1977.
- Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies. Theories and applications*. London/New York: Routledge. 2001.
- Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation – History, Poststructuralism, and the Colonial Context*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press. 1992.
- Steiner, George. *After Babel – Aspects of Language & translation*. Oxford: Oxford University Press. Third edition. 1998.
- Venuti, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. London/New York: Routledge. 2000.
- Apel, Friedmar. *Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Uebersetzens*. Heidelberg: Universtaetsverlag. 1982.
- Benjamin, Walter. “Die Aufgabe des Uebersetzers.” *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von Rolf Tiedemann et al. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1991.
- Kloepfer, Rolf. *Die Theorie der Literarischen Uebersetzung. Romanisch-deutscher Sprachbereich*. Muenchen: Wilhelm Fink Verlag. 1967.
- Koller, Werner. *Einfuehrung in die Uebersetzungswissenschaft*. Wiebelsheim: Quelle & Meyer Verlag. 1979, 2001.
- Martini, Fritz. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfaengen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kroener Verlag. 18. Auflage. 1984.
- Reiss Katharina . *Moeglichkeiten und Grenzen der Uebersetzungskritik*. Muenchen: Max Hueber Verlag: 1986.
- Stoerig, Hans Joachim. *Das Problem des Uebersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1973.
- Vermeer, Hans Joseph. *Uebersetzen als Utopie. Die Uebersetzungstheorie des Walter Bendix Schoenflies Benjamin*. Heidelberg: TEXT con TEXT-Verlag. 1996.

Von Wilpert, Gero. *Sachwoerterbuch der Literatur*. Stuttgart: Kroener. 8. verbesserte und erweiterte Auflage. 2001.