

# 天賦—上帝的禮物： 一個有關翻譯的聯想

張上冠\*

## 摘 要

德希達 (Jacques Derrida) 在《論文字學》(*Of Grammatology*) 的第四章論及「字母和絕對再現」(The Alphabet and Absolute Representation) 這個議題時寫道：“The critical description of money is the faithful reflection of the discourse on writing.” 德希達認為字母「不隸屬任何特定語言」(“bound to no particular language”)，因此主張書寫符號能被利用而超越自身原先的文化及語言：“One may ... borrow graphic signs [and] make them safely emigrate outside of their culture and their language of origin”。同理，由於金錢藉自身為符號來代替實物，所以金錢如同符號也可跨越文化或經濟體：“Money replaces things by their signs, not only within a society but from one culture to another, or from one economic organization to another”。德希達這個論點在筆者看來可以挪用來討論翻譯做為書寫符號之間／內意義的交換變化以及金錢做為價值交換流通的象徵這兩者之間的類比關係。本篇論文先以《聖經》〈馬太福音〉的一則寓言 (parable)「按才幹受責任」，做為論述的起／啟點，探討個人才幹（或者說天賦），假若被視為某種上帝的恩賜／賦予／禮物時，所可能引發的問題。由於英文 talent 一字同時具有「金錢」和「才能」兩種字義，上述寓言隱約之中或可用來闡明德希達對文字符號和金錢之間的錯綜關係。論文並以米爾頓 (John

---

\* 國立政治大學英文系教授兼任翻譯中心主任。

Milton) 一首涉及上述喻言的詩 “On His Blindness” 做為對照，將文字／才幹做為上帝之禮物這個假設置入翻譯研究的範疇中予以討論。筆者主張語言文字是種「(非)禮物的禮物」，而譯者雖然有心發揮其文字語言的「天賦」並且盡力從事「可能／不可能的」翻譯，但譯者也應坦然面對意義不斷流變的不定性。譯者的天職其實是在實踐中維繫翻譯之禮，而翻譯之禮的目的則是對語言文字的「保存」。

**關鍵詞：**喻言、才幹／金錢、天賦／禮物、翻譯、信心

## Talent—the Gift/Present of God: Reflections on Translation

Shang-Kuan Chang<sup>\*</sup>

### Abstract

In the fourth chapter, namely, “The Alphabet and Absolute Representation,” of *Of Grammatology*, Derrida writes: “The critical description of money is the faithful reflection of the discourse on writing.” Derrida also contends that “one may ... borrow graphic signs [and] make them safely emigrate outside of their culture and their language of origin.” And by parity of reason, Derrida further argues that “money replaces things by their signs, not only within a society but from one culture to another, or from one economic organization to another.” In the light of Derrida’s theoretical inquiry, this paper aims to deal with the interrelations among money, language (writing), and gift/present within the context of translation as the act of “exchange” of meaning. Two texts, i.e., “The Parable of Talent” (Mathew 25:14-30) and “On His Blindness” by John Milton, will be compared and contrasted in order to make the point that (translation) talent as the gift/present of God is a “(non)present,” and that a translator, when encountering the (im)possibility of translation, can but accept the paradoxical motto that *In Translation We Trust*.

**Keywords:** parable, talent(s), gift/present, translation, faith

---

<sup>\*</sup> Professor of English;  
Director, Translation Center, National Chengchi University.

## 天賦—上帝的禮物： 一個有關翻譯的聯想

Money replaces things by their signs, not only within a society but from one culture to another, or from one economic organization to another. That is why the alphabet is commercial, a trader. It must be understood within the monetary moment of economic rationality. The critical description of money is the faithful reflection of the discourse on writing.

Jacques Derrida, *Of Grammatology*

### Pre-text

從字源來看，「寓言」(allegory) 源自拉丁文 *allegoria*，再可回溯自希臘文 *allegorein*，意思是「以另一種方式說話」(speaking otherwise)，大概接近英文 *in other words* 以及中文「換言之」，「換句話說」，「換個方式來講」這幾個表述方式。作為寓言的一種形式，《聖經》裡的各則「喻言」(parable) 因而也具備「多層意義」(polysemous meaning)。職此之故，任何一則聖經喻言不僅可能蘊藏中古文學裏所說的「四重詮釋的涵義」

(four senses of interpretation)，我們甚至可以再對其進一步加以不同的詮釋，俾使一則喻言自內展開分化，湧現「文（本）內的」(intratextual) 意義差異，而若這則喻言是以譯文的形式出現時，某種「語際」(interlingual) 的意義差異也進而成為可能。確立了這個論點，我們於是藉藉此檢視《聖經》〈馬太福音〉第二十五章 14-30 節那則「論才幹交付責任的喻言」(the parable of the talents)，嘗試從翻譯的角度來予以重新詮釋。

### Text

「天國又好比一個人要往外國去，就叫了僕人來，把他的家業交給他們，按著各人的才幹給他們銀子，一個給了五千，一個給了二千，一個給了一千，就往外國去了。那領五千的隨即拿去做買賣，另外賺了五千；那領二千的也照樣另賺了二千；但那領一千的去掘開地，把主人的銀子埋藏了。

過了許久，那些僕人的主人來了，和他們算帳。那領五千銀子的又帶著那另外的五千來，說：主啊，你交給我五千銀子，請看，我又賺了五千。

主人說：好！你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理；可以進來享受你主人的快樂。

那領二千的也來，說：主啊，你交給我二千銀子，請看，我又賺了二千。

主人說：好！你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理，可以進來享受你主人的快樂。

那領一千的也來，說：主啊，我知道你是忍心的人，沒有種的地方要收割，沒有散的地方要聚斂，我就害怕，去把你的銀子埋藏在地裏。請看，你的原銀子在這裏。

主人回答說：你這又惡又懶的僕人！你既知道我沒有種的地方要收割，沒有散的地方要聚斂，就當把我的銀子放給兌換銀錢的人，到我來的時候，可以連本帶利收回。

奪過他這一千來，給那有一萬的！因為凡有的，還要加給他，叫他有餘；沒有的，連他所有的也要奪過來。把這無用的僕人丟在外面黑暗裏，在那裏必要哀哭切齒了。」

### Counter-text

這則可能家喻戶曉的喻言傳達了基督教 (Christianity) 的一個重要教義：每個人不論才份高低，有責任／應該／必須善加利用上帝所賦予一己的才能（即論文題目中的「天賦」一詞），不能任其被埋沒荒廢。耶穌基督所講的這則喻言利用了一個雙關語 (pun) ——英文裏的 *talent* 同時指稱「金錢」和「才幹」——如此讓喻言字面上的意義與其喻／寓義得以相互穿梭而交織成一幅文字錦繡。然而，正如前面所言，喻言本身早已存在自我顛覆，自內穿鑿的解構力量，喻言於是同時包含了不斷踰越自己而且持續開放自身的可能。以下幾點或許可以提供一些線索讓我們摸／探索其意義開放的向量：

1. 這則喻言可以視為涉及「新教倫理」的喻言。三個僕人在主人不同的「賦予」(giving, gift, endowment) 下，本應各自發揮才幹以榮耀主人。

分別得到五千及二千銀子的僕人，雖然才幹高低不同，但在盡力努力下，各自以獲得一倍的利益來回報主人，只有那位得到一千銀子的僕人埋藏了銀子，然後將原本的一千銀子原封不動的還回主人。主人對前兩位僕人以「又良善又忠心」(good and faithful) 來稱讚，卻以「又惡又懶」(wicked and slothful) 來斥責第三位僕人。三個僕人的天賦差異映證了人的天賦或許不同，但只要盡心盡力求取各自才能所能達致的成就，主人不會以絕對的數量標準來衡量其努力。對於熟悉韋伯 (Marx Weber) 《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) 這本書的讀者而言，上述喻言在一定程度上映證了韋伯的觀念：新教徒視理性的追求經濟上的獲得以及從事達成此目的的世俗行為，不但不是一種貪婪的罪惡，反而是一種「救贖而得永生的象徵」，因為一個人經濟上的成就表示他／她是受神揀選之人。努力工作成了象徵贖罪得救這種「新教倫理」所衍生而出的「工作倫理」的作為上。韋伯認為這就是資本主義的精神所在，一種以宗教情操來合理化商業上、經濟上的獲利慾望。於是喻言中的僕人，不論賺多賺少都符合新教的工作倫理，唯獨無所作為的僕人違反了這個工作原則。問題是：萬一第三個僕人在盡心盡力尋求經濟成功的過程中仍然遭遇挫折失敗，結果連原先的一千銀子也全部喪失了，主人將如何看待這個情形？資本主義的社會中不是充斥著各種類似的失敗的經濟狀況嗎？換言之，縱使一個人天賦甚高，但因經濟大環境的不利，或著機運不佳，或著遇人不淑，都可能影響其成功（或失敗）的概率，因此我們要求這個人必得成功不能失敗，豈不是顯得強人所難甚至有些苛刻嗎？

2. 喻言不考慮天賦失敗的可能，只關注天賦成功的案例，這種看法顯然只注重回報的「多寡」而非回報的「有無」甚至「虧損」。就這點而言，主人和僕人之間似乎展現了某種交換經濟的特徵，一種「贈」，「受」，「回」的牟斯 (Marcel Mauss) 式的禮物交換於是成型。然而，正如塔斯特 (Alain Testart) 所批評的，並非所有的禮物贈予都有回報義務，主人對僕人的「賦予」若真是絕對的給予，主人自然無法一定要求有所回報；倘若要求回報，而這個回報是連本帶利的大於原先的賦予，那麼主人就彷彿是個高利貸者，因為他所要求的不只是「利息」(interest) 而已，而是「高利貸」(usury)。就類比而言，主人於是成為變相的「誇富宴」(potlatch) 者，僕人則成為被迫的回報者，而僕人若是無法做出回報，難道僕人必須以偷盜搶奪等方式來回應主人的給予以完成回報的責任？

3. 就個體經濟而言，三個僕人若被視為個別的經濟組織或個體，那麼其投資表現可以說其中兩個有所獲利的僕人是成功的案例，第三個僕人雖不成功但嚴格說來也不算失敗，因為其原先的資本並未損失。然而從總體經濟的角度來看，三個僕人在喻言中所從事的象徵性的經濟表現卻是相當不錯的。簡單的數學 ( $5000 \times 2 + 2000 \times 2 + 1000 \times 1 = 15000$  銀子) 顯示，若以八千銀子做為原始資本，那總體淨利將高達 85% 以上。這對任何資本主義社會的公司而言，是個非常績優的獲利表現。主人若是以整體收益來審視三個僕人總體的回報，他應該沒有理由覺得不滿意。

4. 喻言中值得深思的還有一個地方，那就是當主人斥責第三位僕人



時，說道：「因為凡有的，還要加給他，讓他有餘；沒有的，連他所有的也要奪過來。」此處有三點值得注意。一是三位僕人所付出的勞動價值並未使他們贏得實質的報酬，彷彿三者全做了白工，只獲得僅僅是口惠（甚至惡言）的交換價值獎勵，因此當主人認為前兩個僕人在「不多事上」成功，因而可以在「許多事」上被賦予責任，我們不免懷疑他們未來的工作「熱忱」(passion) 是否能夠一樣。尤其是那位被賦予一萬銀子的第四個僕人豈不壓力更大，因為按前面三個僕人之例，他必須獲取更大的利潤才能滿足「忍心的」主人。此外，三位僕人共同創造了七千銀子的「多餘價值」(surplus value)，但是這些利潤全部歸回給主人，彷彿勞力所創造的盈收利益自己無法分享而是讓資方給回收利用。這在資本主義社會中是一種典型的勞動剝削。第三，有的因加給更加有而無的因被奪而更加無，這點顯然不符合社會公平正義，因為 M 型的資本主義社會的弊病其成因之一正是如此的「不均」。

5. 主僕的關係是封建制度的常態，但這種不平等的勞動壓榨在資本主義的資方及勞方關係上也屢見不鮮。壓迫的一方總是要求被壓迫者做出犧牲，這是一種暴力經濟的結構。我們記得尼采 (Friedrich Nietzsche) 發揚主人道德 (master-morality) 而貶抑奴隸道德 (slave-morality)。尼采的說法若是合理，那麼這則基督教喻言所展現的道德觀反而成了一種對尼采理論的反諷。從尼采的眼光來看，僕人／（人類）的「權力意志」在此喻言中蕩然無存，反而是由主人／（上帝）來決定人類工作／生存的目的，如此，這則喻言雖然和尼采反對基督教道德的觀點呈現反調，但卻和尼采眼中的主人道德同調。弔詭的是，喻言中的僕人遭受壓迫卻

無反抗能力，這裏的主人道德顯然讓僕人永遠無法成為尼采理想中的「超人」(Overman)。原來反對基督教道德的尼采在此喻言中遭遇到理論的「絕路」(aporia) 或兩難，因為他所反對的反而／正好證實了他的反對是錯誤的。

6. 做為一則基督教的喻言，主僕之間的關係很自然的可以引申為神與人之間的關係。全知全能且無所不在的神，若真要創造，祂應該將人視作一律平等，分享同樣的神性。但是既然是全知全能且無所不在，神若真的想要創造不完美也並非不可能，只不過這樣將會造成「分享」(participation: *partem capere*) 完美神性的人成為神性不足或／及不完美的矛盾，而神性不足或／及不完美者無法擔當責任（如第三位僕人）這個事實，全知的神事先應該知曉。如此說來，主人對第三位僕人的斥責和懲罰顯然並不公平，因為祂事先知情，而神對人所給予的天賦其目的為何也就更令人覺得困惑了。神對人有所揀選(如喀爾文主義 (Calvinism) 的「五點」(Five Points) 裏所主張的 *predestination* 以及 *the elect*)，人卻無自由意志去抗衡，神完全決定了每個人蒙恩的可能。然而「選民」倘若不是從受格而是從主格來解釋，喻言中的僕人其地位就可以有不同的解釋。神對人所賜的恩典是「上帝的禮物」，是神絕對的特權 (*prerogative*)，不因人的任何強／請／哀求而給予或不給予。喻言中的主人同樣可以說揀選了他的三位僕人，但他的僕人卻無此特權。主人所給予的銀子數目事實上暗示了主人對每位僕人不同才幹的充分理解，然而這個對才幹的判斷卻和最後的結果起了矛盾；這似乎說明了主人對每個僕人的原先理解要不是不甚完整，否則就是主人另有目的，而後面這一

點可能導致主人成為一位苛刻的 (exacting) 主人 (如第三位僕人所抱怨的)。結果我們得到的道德教訓／悖論可能是：假若神可以創造然後拋棄某些未能獲青睞而成為選民者，那麼主人有意刁難然後再找藉口驅逐三位僕人之一就並非純然是不道德的行為。這個宗教上的絕路／矛盾無法輕易被解開。

### Meta-text

這則聖經喻言若能展現多重涵義，我們順勢將其轉換成一則有關翻譯的喻言應該並不為過。且讓我們「沿／襲」counter-text 部份所進行的思路，在其滿佈蛛絲馬跡和荊棘之路上，繼續尋索有關翻譯的相關議題：

1. 主人和僕人之間的關係或可比喻成原作者和譯者之間的關係，因為主人要求僕人做出金錢經濟上的回報，作者似乎也可對譯者要求某種「意義經濟」(economy of meaning) 上的回報。不過這個類比有個難點。就一般翻譯對意義必須忠實傳達的要求而言，過多的意義出現 (不論程度大小) 總是難免被視作「超額翻譯」(over-translation) (Vinay&Darbelnet 1958/1995)，而不足的意義表現同樣也會被視為翻譯的失敗，所以翻譯總已涉及「得失」(gain and loss) 這個說法，其實暗示了「忠實翻譯」(faithful translation) 的不可能。如此，這則翻譯喻言反而弔詭的突顯了第三位僕人不多不少／完全正確 (no more no less/ exactly the same) 的回報是可許的行為，因為任何譯者都必須如實的在翻譯經濟對質與量的絕對不減之要求下完成意義的產出。然而這點仍然有其令人困惑之處：第三位僕人回報的不正是原先主人賦予的那個銀子嗎？若是譯者將原文原封不動的歸還原作者，翻譯的行為豈不是完全不存在？而所謂的翻譯的工作倫理

又該如何去達成呢？我們在前面批評這則聖經喻言沒有考慮「懷才不遇」、「江郎才盡」、「天嫉英才」等種種失敗的可能性，而是以一種資本主義企業奉行的達爾文式的經營模式——工作表現佳者其報酬越高，而不適者則予以淘汰——來對待工作者，所以當我們批評這種嚴格行為可視為一種強求或苛求，我們是否也該批評原作者對譯者的要求同樣犯了「強索」(exacting) 的毛病？我們或許可以考慮下面的主張：倘若金錢經濟包括各種成功與失敗之間的各種經濟活動的結果，(翻譯的)經濟意義中的各種翻譯行為的結果是否也應同等視之？換言之，就翻譯本身而言，無論其翻譯的結果如何——gain or loss, gain and loss, gain & loss, no gain and no loss (指涉某種無法翻譯或不想翻譯的翻譯選擇)——所有的翻譯行為都展現了翻譯的現象。這個翻譯現象並不因翻譯的結果為何而被否定或取消，它反而是顯現了翻譯的各種可能與不可能。

2. 主人對僕人賦予銀子的行為並非一種德希達式的(不可能的)純粹禮物，而是一種要求有責任回報的交換經濟表現。但是如第一點所論述的，主人對回報的要求是一種「強索」，因為他要求的不是單純的、無論多少的獲利回報而是加倍的回報。就如同一個高利貸者，他所期待的獲利並非只是單純的利息而是高利。當主人斥責第三個僕人，責備他為何沒把銀子「放給兌換銀錢的人」，導致主人無法「連本帶利」的收回，主人的目標終究還是那個「利」的獲得以及獲利的「正確」方法，於是主人成為了一位 **exacting boss**。然而不正是那個 **exact-ing** 的 **exact** 字根，那個暗示「準確無誤，完全正確，不多不少」的字眼造成了語義及行為之間的矛盾嗎？就翻譯的意義交換而言，若是原作者以上述強索的

態度來要求意義的回報，原作者肯定無法如願，因為翻譯存在許多可能與不可能的變數，讓翻譯無法在意義交換經濟中單單呈現獲利活動的強制表現。德希達曾說過在翻譯的過程中總已存在“aleatory element”的干擾而使得翻譯如同送信的過程，總有無法達到目的地的可能。要求保證獲利就如同要求不能失敗的信件投遞 (delivery)，這就是一種強求的目的論 (teleology)。

3. 如前所述，三位僕人總體的回報表現仍然是優良的，縱使個別的賦予及回報的結果不盡相同。Talent 的拉丁字源 *talentum* 含有「金錢總數」(sum of money) 之意，如此，talent 的複數 talents 所暗示的「總和」意味更應指出總體經濟的重要性。同理，就翻譯的意義經濟而言，歷史中對某一原作的不同翻譯，縱使在某一特定標準的認定下呈現意義虧盈的表現，但我們從歷史的總體 (totality of historicity) 來看，到底最後的盈虧結算其結果為何恐怕無法在歷史的任何一個時刻遽下定論。此外，由於獲利的總數既然是由三位僕人得／失利的加總，三位僕人之間於是存在某種「同舟共濟」、「互通有無」、「生死與共」的合作共存關係，因為在不同翻譯的參考、比較、對照之下，我們這些繼起的譯者對於原作的本意（或原作者的本義）的理解多少有了知道如何切入的方便性。換言之，無論失敗或成功，任何／所有譯者皆提供了翻譯的教訓。

4. 三位僕人整體的回報雖然是個正數，但這裏存在一個獲利分享的問題，因為僕人的勞動所創造的多餘價值實際上只是回歸到主人，再由主人重新分配。從交換經濟來說，縱使這裏的勞動價值雖然看似替僕人

贏得 *good and faithful* 的讚詞，但實際上卻無實質的報酬。喻言中從「不多的事」到「許多事」的管理提昇仍然欠缺對勞動者實質的獎勵。換言之，主人表面上遵循著交換經濟互惠互利的原則，實際上還是進行勞動剝削，而主人的「凡有的，還要加給他，叫他有餘；沒有的，連他所有的也要奪過來」的分配方法更是反應了資本主義所謂獎罰分明的工作報酬正義。問題是正義的正義是什麼？成功獲利者可以「享受……主人的快樂」，但獲利失敗者難道不也是全體的一份子，因而也有分享快樂的權力嗎？從翻譯的角度來看，成功或失敗的翻譯傳統上往往是由是否忠實反映原意來決定。然而伽德瑪 (Hans-Georg Gadamer) 的哲學詮釋學 (philosophical hermeneutics) 教導我們翻譯並非「重製」(reproduction) 原文 (*Truth and Method* 347)，更無法重復原作者的經驗，而解構也提醒我們意義不斷「延異」的過程，所謂成功或失敗的翻譯無法用一種絕對的標準來衡量。試想每次所謂的失敗不也提供了一次翻譯的教訓，因而使得它弔詭的成為「成功的失敗」？而既然沒有那個成功的翻譯真正能符合德希達提出的翻譯經濟的質量原則，因此我們是否可能面對了，非常弔詭的，一次「失敗的成功」翻譯？而我們如果以類似主人那樣獎罰僕人的方式來處理翻譯天賦不同的譯者，那麼結果是我們看似公平的去獎勵「特定的」(chosen) 譯者，但同時不也徹底打擊了「無用的」譯者，讓他或她在翻譯「外面黑暗裏」「哀哭切齒」了？這裏顯然出現了「翻譯政治」(politics of translation) 所涉及的權利的生產、分配、流動，我們無法等閒視之為理所當然的作為。

##### 5. 尼采對「主人道德」與「奴隸道德」的區分在這則聖經喻言裏出

現了值得再思的類比。尼采將希臘貴族式的道德凌駕在基督教式的道德上，前者來自「一種凱旋勝利般的自我肯定」因而是種高尚尊貴的道德，而後者正好相反，是「受苦者，被侵害者，病弱者，醜陋者」才能被神所祝福的宗教文化機制（19，賴俊雄譯）。尼采將「奴隸道德」視為人朝向「超人」途中的障礙。弔詭的是被尼采所貶抑的基督教道德卻出現在這則應證（同時也反駁）了尼采論點的聖經喻言之中。喻言中的主人以強勢的，勝利者般的態度：「我沒有種的地方也要收割，沒有散的地方要聚斂」，決定僕人回報的程度並做最後的判決，這顯然充分反應了尼采式的主人道德。然而僕人無法拒絕回報的義務，反而暴露了泰斯塔所說的「債務奴役」(slavery of debt) 的壓迫而永遠成了我們可以稱之為「債務奴隸」(slave-indebtor) 的人。德希達認為「沒有能力去回應他者呼喚的人，本來就無須為他者負任何責任」，因此死人、窮人、弱者、低下者、受難者、犧牲者這類人豈不是不應該受制於回報的循環呢？無力拒絕回報責任且無能反抗的僕人在尼采眼中當然是無法成為超人的，但主人之所以能成為主人正是因為相對的有僕人的存在，兩者互相定義，互相綁束為一體。這也就是說，主人的成功難道不是建立在僕人的失敗之上嗎？以此觀點為基準，且讓我們回到翻譯的問題上。相對於原作者，譯者的身份一直都是翻譯史中的重要問題。霍拉斯 (Horace) 主張譯者不要成為「奴隸譯者」(slave translator)，要求譯者擺脫「字對字」(word for word) 的翻譯而改以「意義對意義」(sense for sense) 的翻譯，其目的是要求翻譯的改善 (refinement)。霍拉斯的主張其實反映了魚與熊掌的矛盾：翻譯的質與量譯者無法兼顧。反過來說，不正是因為譯者的這種遺憾是普遍的現象，所以原作者不但不應該寄望原作在質量上不變不減，反而應該

將原作視為無條件給予／讓渡的禮物並任憑譯者處置。德希達曾說作者和譯者「相互欠債」(indebted to each other)，一方面暗示譯者的債務是無法完全還清的，但另一方面也暗示原作者同時也虧欠譯者，因為後者的翻譯做為「在後書寫」(afterwriting) 是原作得以具有班雅明 (Walter Benjamin) 所說的「來生」(afterlife) (*Illumination* 71-73) 的根本動力所在。換句話說，原作者不應該將譯者的翻譯視為對其原始意義永無止息的償還，就如一個放款者不應該成為一個高利貸者，讓其債務人成為一個「債務奴隸」，永遠清償不了債務。放款是個給予信用 (credit-giving) 的救濟行為，就像現代的「微型貸款」(micro-lending) 或是傳統的 Islamic banking 的作法，不能設置回報／回收的不利條款，而是真正無條件的給予信用並提供救濟。真正高尚尊貴的主人道德不是在經濟利益上的謀求，而是將金錢視為經（世）濟（民）的媒介，如此才是「慈善」(charity/righteousness) 的精神所在。同理，翻譯經濟的目的並非對原作者原意的完全償還，也就是說，翻譯並不是恢復過去的原義／意，彷彿本來「在後」的「在後書寫」被要求在意義不斷向前／向未來的湧現過程中朝向過去回歸 (return to the past)。從解構的角度來說，「延異」的作用使得在後的翻譯所產生的意異／義是不斷的「回贈／歸」給未來 (return to the future)，縱使表面上翻譯所凝視的是過去已發生的原作。這個凝視是一種回眸的姿勢，因為在後的翻譯在時間軸上卻是未來的存在，因此回眸的翻譯天使其實是將原作（者）帶往不可知的未來。

6. 前述的主人道德與奴隸道德之間的弔詭關係或許還可以從另一個角度來觀察。主人道德與奴隸道德，在尼采看來，兩者之差異（其實



是高下)是重點,可是兩者之間共同點,也就是那個「道德」一詞,卻未被賦予同樣的關切。一個苛求責任回報,視僕人的勞力付出為「債務奴役」的主人在道德上是有所欠缺的。當然,一個只想閃避回報責任,不願付出勞力來善盡僕役之責的僕人同樣的有道德上的不足。主僕的關係引申為神人的關係,上述問題的癥結更為清楚。就一位全知、全能且無所不在的神來說,祂理應全曉人的一切行為優劣以及人之所行所為所導致的結果。換言之,無論是成功者,一事無成者,或失敗者,在神的眼中全都成為可能。如此,神似乎就有責任對不同的人的遭遇賦予不同的關切,而不能無視人的差異表現其終極原因仍然應該歸回到神自身,因為原因在於神性/天賦不公平的分配。換句話說,神不應該有「選民」(就其被神揀選之被動意義而言),因為未被揀選者可以宣稱既然未被神所恩顧那就不必負責,一切全都是神的旨意。相對的,就一個相信神的賦予是全然公平的人而言,神的恩賜並不表示一切由神的旨意來決定,反而是自己的選擇,某種自由意志的表現,也會直接影響到自己的行為方法及結果。換言之,神可以有「選民」(就其揀選之主動意義而言),但這位選民卻是有所抉擇並須對自己行為負責之人。同樣的,我們可以從上面的討論獲得一個翻譯的教訓。班雅明曾經說過:”For a translation comes later than the original, and since the important works of world literature never find their chosen translators at the time of their origin, their translation marks their stage of continued life” (71)。這裏出現的“chosen translator”,不論是指「該有卻沒出現的」,還是「根本不會出現的」,或是「該有卻還沒出現的」,還是「根本不曾出現的」,班雅明所關心的其實是翻譯行為本身為世界經典原作所帶來的「來生」。由於 chosen translator 同

時具有同時存在的可能與不可能，原作者無法單純預期而只能「盼望」其出現，而每一次的盼望要是不幸落空，原作者也只好繼續不斷的對 *chosen translator* 的出現懷抱「盼」望和「希」望，沒有哪位原作者可以如先知般的預言／告 *chosen translator* 的來臨／離開。此外，更重要的是，*chosen translator* 的存在與否涉及到一種「雙重的束縛」(*double bind*)：在 *chosen translator* 出現之前的所有翻譯將淪為無用或無效，而其之後也不能／不必有翻譯，因為他們全都不是「註定」的；然而 *chosen translator* 不會憑空突然出現，彷彿在它之前（或之後）沒有（或不會有）其他翻譯產生，它反而是在眾多翻譯者之中取得了獨一無二的被選身分。如此看來，不論 *chosen translator* 能否出現，他總是伴隨著其他的翻譯者共同出現在翻譯的過程中；被「選」者與被「棄」者同樣是譯者的必要組成份子。據此，我們應該對譯者的身分與功能做重新的評價。一位 *chosen translator* 事實上反映了德希達所提出的毒／藥性 (*pharmakon*) (Derrida 1981)。若是譯者真是 *chosen translator* 那麼他／她的翻譯作為（或不作為），顧名思義，都是正確無誤的。就如路德 (Martin Luther) 所提出的「因信稱義」(*sola fide*)，只要譯者相信自己是被揀選的、註定的，天命的譯者，其任何翻譯都是合理無誤的。然而，萬一譯者確知自己不是 *chosen translator*，那麼荒謬的結果是他／她根本不能翻譯，因為其所有的翻譯反正都是無用／無效。問題是：有哪位真實的譯者能夠完全確定自己是那位眾所期望的 *chosen translator*？我們做為譯者，有誰不是在翻譯的生涯中一點一滴的去探索翻譯的目的或／及譯者的功能呢？而當我們被交付翻譯的責任之時，有誰能夠在尚未翻譯之前就已確定了翻譯的結果呢？翻譯的「天賦」(*gift*) 即便是上帝的禮物 (*present/gift*)，有誰

可以證實這個禮物是／不是毒藥的偽裝？

### Meta-ta-text

〈馬太福音〉這則「論才幹交付責任」的喻言，「饒有**意味的**」(interest-ingly)，被米爾頓 (John Milton) 以「用典」(allusion) 的方式寫入他的一首充滿自傳／述意味的詩：

#### On His Blindness

When I consider how my light is spent  
Ere half my days in this dark world and wide,  
And that one talent which is death to hide  
Lodged with me useless, though my soul more bent  
To serve therewith my Maker, and present  
My true account, lest he returning chide,  
“Doth God exact day-labor, light denied?”  
I fondly ask. But Patience, to prevent  
That murmur, soon replies, “God doth not need  
Either man’s work or his own gifts. Who best  
Bear his mild yoke, they serve him best. His state  
Is kingly: thousands at his bidding speed  
And post o’er land and ocean without rest;  
They also serve who only stand and wait.”

就如同那第三位被賦予一個銀子的僕人，米爾頓也從神那兒獲得了

一個才能，只不過這個才能是 “death to hide/ lodged with me useless”。不同於僕人（由於害怕主人）對於銀子的消極（passive）處理方法，米爾頓對於造成他那應該可／有用卻不幸無用的才能多少是心懷嘀咕的。米爾頓提出的問題與其說是純粹的提問，還不如說是一個暗藏抱怨／懷疑／不滿等等種種複雜情緒（passions）的「修辭問題」（rhetorical question）。然而米爾頓也有自知之明，瞭解自己愚蠢提出的問題在神的眼中其實總是有個答案的。因此，那位以神為名（或代神發言），被擬人化的 Patience 提供了米爾頓其實是自問自答的回答：“God doth not need/ Either man’s work or his gifts. Who best/ Bears his mild yoke, they serve him best”。這裡出現的 work 以及 gifts，就本篇論文的主題而言，實在具有相當程度的德希達式的「關聯性」（relevancy）（Derrida 2001）。誠如米爾頓所言，人的天賦差異或是人所做的工的多少或成敗，在神的眼中，都不足以做為判斷的標準來決定何人最能服侍神，反而是以誰「最」能承擔神的「輕柔之軛」（mild yoke）。但是那個表示最高級程度的 best 難道不是對一種理想狀況的假設？我們想問：如果「有人」只能以 good at 或是 better at 的方式來服侍 the Maker，神會如何看待／處置這位無法達成極致服侍的僕人？假如詩的結論部分所提出的 “thousands at his bidding speed/ And post o’er land and ocean without rest” 這群勤奮者和 “who only stand and wait” 這群似乎是消極的等待者，兩者「一樣都服侍」（also serve）創造之神，那麼米爾頓透過 “Patience” 所暗示的「最好的」僕人（這讓我們想起喻言中主人所說的 “good and faithful” 是以普通級而非比較級或最高級來表達他對第一和第二位僕人的讚賞）的期待多少令人覺得前後矛盾。換句話說，我們如何知道，或更準確點來說，誰來決定那位／些

chosen servant(s) 到底是誰呢？米爾頓提出的 *Patience* 或許給了我們一些尋求答案過程中的蛛絲馬跡。

米爾頓詩中的 *patience/patient* 本是個多義的字：“bearing pains or trials calmly or without complaint; manifesting forbearance under provocation or strain; not hasty or impetuous; steadfast despite opposition, difficulty, or adversity; able or willing to bear; susceptible, admitting (of) (*Merriam & Webster's Collegiate Dictionary* 908)”。這些不盡相同卻相關的字義：忍耐、忍受；表現自／克制；不急於、不衝動；堅忍；能忍；包容，和詩中的 *bear* 以及 *stand and wait* 形成文本內的語義張力，表達一種坦／泰然的態度去面對神的旨意，一種或許類似「認（知天）命」的精神。話雖如此，細讀原詩之後我們仍然很難完全確定米爾頓的態度是積極的或是消極的。整首詩的語氣似乎比較支持後者，但是如果我們接受 *stand and wait* 也是一種動作的話，米爾頓似乎並非主張某種純然無所作為的消極態度。這種雙／多義皆存的現象可以說是一種語義的「絕路」或「兩難」。這是語義無法完全被確定的時刻，或用德希達的話來說——非常巧合的，幾乎令人無法置信的，竟然和本論文產生關聯的——正是這個「不確定性」(*undecidability/indeterminacy*) 讓米爾頓的這首詩形成了一個能引發／激起詮釋者其 *passion(s)* (我無法將其翻譯成任何單一的中文語詞) 的文本，彷彿詩中的 *patience* 藏有秘密，讓其意義無從被清楚捉摸。德希達說：

When there is no longer even any sense in making decisions  
about some secret behind the surface of a textual manifestation...,  
when it is the call [appeal] of this secret, however, which points  
back to the other or to something else, and holds us to the other,

then the secret *impassions* us. (Derrida 1995: 29; 粗體為筆者所加)

或者用米勒 (J. Hillis Miller) 類似的話來說：“Unfathomable secret in each literary work has the strange performative effect of arousing our *passion*”

(159; 粗體為筆者所加)。就字源來看，*patience* 和眾多其他相關的字詞全都源自拉丁文 *pati*: to suffer (和希臘文 *pema*: suffering 同源)，例如：*passion*, *sympathy*, *apathy*, *empathy*, *pathos*, *pathetic*, *pathology*, *telepathy*, *impassion* 等等。這些從字根源源衍生而出的各種字義雖不盡相同但卻共同交織成某種意義的網絡，讓字與字之間產生牽連與互涉現象，因而也使得米爾頓所指的 *patience* 變得更加複雜多端。當米爾頓提出了不屬於基督教傳統七個「基德」(cardinal virtues) 之中的 *patience*，並加以擬人化以強調它不是一個純粹抽象的觀念而是含蓄具體的，屬人的，特性之時，米爾頓心中真正的想法是什麼？這首詩的標題是“On His Blindness”，那個看似一目瞭然的 *His* 真正指涉的是米爾頓自己還是神？那個“blindness”指的是盲目／無視還是只是障／礙？而面對這個「米爾頓的祕密」，我們被引／激／惹／興／撩／燃／燒／點／喚／勾……起的詮釋的 *passion(s)* 應該如何去宣洩(？)、釋放(？)、昇華(？)……？

### Post-text

卡普托 (John Caputo) 在 *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* 一書中曾經對解構做了下面的評語：

Deconstruction proceeds in the dark, like a blind man feeling his way with a stick, devoid of sight and savvy, of vision and verity... where it is necessary to believe, where *the passion of faith*... is all you have to go on. (xxxvi; 粗體為筆者所加)

卡普托的評論是有「重視」價值的：他的評語讓我們對解構的倫理方法或實行策略以及解構所秉持的立論精神有了深刻的理解，他也在評語中提醒我們對解構的作為必須再次審慎認識，然而他的論斷同時也暴露了自己的盲點，因為解構者如果真是一位盲者，其外面環境的黑暗與否並不構成任何問題，而盲者的內在顯然也不會因為眼盲而處於黑暗無知。更重要的是，如果解構是在黑暗中行進的盲者，有誰在從事理論的探索時不是身處同樣的處境？卡普托的「洞」見反而暴露了他的盲點，因為他難道不也只是一位「摸象者」而已？儘管如此，我們仍然可以從卡普托的評語中擷取智慧的吉光片羽，此即他所提出的 *the passion of faith*——那個使我們在詮釋之路繼續前行的動力。

就本論文論述的範圍而言，*the passion of faith* 或可成為此論文之「眼」，雖然此「眼」不見得能洞悉／盡窺一切全景。如前所述，由於 *passion* 和 *patience*, *sympathy*, *apathy*, *telepathy*, *pathology*, *empathy*, *pathos*, *pathetic*, *pathology*, *impassion* 等字詞共同交織成一片意義的錦繡，因此 *passion* 的複雜性將使得所有面對文本的詮釋者無法輕率的宣稱能完全解開文本隱藏的祕密。史匹娃克 (Gayatri Spivak) 說得好：“The secrecy of the secret does not disappear with revelation” (22)。如果翻譯及／即詮釋的說法可以被我們接受，詮釋者的 *passion* 同樣可以用來說明翻譯者的 *passion* 是如何在原文的面前變化活動，難以全然把握。重點是

翻譯從來不是單一面向的事情，譯者「總是早已」(always already) 置身在（過去的）原文、原作者、原來的讀者、原本的文化社會以及（現在的）讀者、現在的語境、現在的文化社會情境所構成的複雜網絡之間，而譯者也必須隨時不斷地面向「未來」（那個德希達所說的 *l'avenir*）不可預測的來臨。任何從事翻譯的人無論其天賦多高，原文的秘密在過去、現在、未來三個交互變化的時間 (*troi temps*) 之流中終歸是一個「無／不／難解」之謎，彷彿它一直在要求譯者不斷向它靠近並提供解答，但是它同時也立下了一個警／敬告之碑：“*ne plus ultra*”，警／敬告譯者不能擅越雷池一步。這一點不禁讓我們想起德希達那段有關神、閃族人和巴別塔 (Tower of Babel) 的話：

Thus God, in his rivalry with the tribe of the Shems, gives them, in a certain way, an absolutely double command. He imposes a double bind on them when he says: Translate me and what is more don't translate me. I desire that you translate me, that you translate the name I impose on you; and at the same time, whatever you do, don't translate it, you will not be able to translate it. (Derrida 1985: 102)

翻譯「還是」(or) 不翻譯，翻譯「還是」(still is) 不翻譯 (and vice versa) ? / ! 這是個問題，但卻不僅僅只是「一個」問題，而是牽涉到翻譯信心／信仰／信念的問題，同時也是有關譯者抉擇的問題。譯者的天賦，如果真是上帝的禮物，對這個禮物的處置權仍然握在譯者手中，而譯者的抉擇所帶來的翻譯結果無論為何，譯者除了繼續相信翻譯是使意義輾轉變化



的作用動力之外，譯者「無法置信」，而這樣的譯者我們對他／她同樣也「無法置信」，因為他／她對翻譯的不／無信是自我矛盾的。事實上，正是譯者對於這個「信」(faith?) 所抱持的不同 passion 讓我們得以見證翻譯的詭譎多變與無窮創造，而我們對作者的原文和譯者的譯文所抱持的 the passion of faith 也會繼續不斷的在時間之中發酵變化。

**In Translation We Trust**。這個格言或許是所有從事翻譯的人漫漫長路的起／啟點。

## 引用書目

- 賴俊雄。《晚期解構主義》。臺北：揚智，2005。
- Benjamin, Walter. *Illumination: Essays and Reflections*. Ed. Hannah Arendt. Trans. Harry Zohn. New York: Schocken, 1969.
- Caputo, John. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana UP, 1997.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1974.
- . *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. U of Chicago P, 1981.
- . *The Ear of the Other*. Ed. Christie McDonald. Trans. Peggy Kamuf. New York: Schocken, 1985.
- . *On the Name*. Ed. Thomas Dutoit. Trans. Dacid Wood, John P. Leavey Jr., and Ian McLeod. Stanford: Stanford UP, 1995.
- . "What Is a 'Relevant' Translation?" Trans. Lawrence Venuti. *Critical Inquiry* 27 (2001): 174-200.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. Garret Barden and John Cumming. New York: Crossroad, 1976.
- Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. W.D. Halls. London: Cohen P, 1954.
- Miller, Hillis J. *Speech Acts in Literature*. Stanford: Stanford UP, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trans. R.J. Hollingdale. London: Penguin, 1973.
- "Patient." Def. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary. Springfield: Merriam-Webster Inc., 2003.
- Spivak, Gayatri. "Responsibility." *Gender Agents: Women and Institutional*

*Knowledge*. Ed. Silvestra Mariniello & Paul A. Bove. Durham: Duke UP, 1998.

Testart, Alain. “Uncertainties of the ‘Obligation to Reciprocate’: A Critique of Mauss.” *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York: Berghahn, 1998.

Vinay, Jean-Paul & Jean Darbelnet. *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. Ed. & Trans. Juan C. Sager & M.-J. Hamel. Amsterdam & Philadelphia: Benjamin Publishing Company, 1995.

Weber, Marx. *The Protestant Ethics and the “Spirit” of Capitalism and Other Writings*. Ed. & Trans. Peter Baehr & Gordon C. Wells. New York: Routledge, 2001.