

1997-98年大陸學術譯著 選評

• 王 倪

這幾年學術譯著的出版又逐漸升溫，雖然這時候已不乏商業操作的成分，但從選題取向上看，很多的譯著已不像當年那樣流於單純的譯介，而是能構成中國學術思想問題域中一個有機的分子了。對於我們這十幾年泥沙俱下的境況而言，這不能不算是一個確實的進步。

如果說1984、85年的文化熱中，西學的引進是一個主要熱源(卡西爾Ernst Cassirer的《人論》一年內能印近20萬冊，在今天是做夢也不敢想了)；那麼，90年代上半期的學術譯著就好比一條死狗，大多都在中國書店、街邊地攤上以低於同篇幅古籍好幾倍的價格被賤賣着。不過，風水似乎真是輪流轉，這幾年學術譯著的出版又逐漸升溫，雖然這時候已不乏商業操作的成分，但從選題取向上看，很多譯著已不像當年那樣流於單純的譯介，而是能構成中國學術思想問題域(儘管這個問題域恍惚得很)中一個有機的分子了。對於我們這十幾年泥沙俱下的境況而言，這不能不算是一個確實的進步。本文選擇的評述對象主要是近一兩年出版的譯著，並選出其中十餘種重點評議，這裏主要考慮的是該書在國際學術界中的重要地位及其對於中國思想發展的價值；在選擇時，特別考慮該書對於一般知識界的意義。因此，本文盡可能

選擇那些超越了專門化的學科壁壘，對整個人文科學和社會科學界的學者都有所裨益的著作。我們還針對譯文質量做了一些評點，這些評點可能會顯得過於苛求，但我們仍希望其不乏善意，因為我們深知翻譯(尤其是學術翻譯)實在是件吃力不討好的事，而真實的批評對於譯者、讀者都會是樁好事。

—

韋伯(Max Weber)的論著在80年代「文化熱」中起了相當大的作用。而在今天看來，韋伯充滿多重複雜性的著作已經構成中國學術思想的一個重要資源，《經濟、諸社會領域及權力(韋伯文選第2卷)》(甘陽編，李強譯，北京：三聯書店，「社會與思想」叢書，1998)的出版也可謂正得其時。這部著作(即通常所謂《經濟與社會》)的結構和價值，在戰後德國的韋伯學研究中曾一度引起

了激烈的爭論。雖然今天它已不再被視為韋伯的「社會學遺囑」，甚至不再被看作是「一本」書，而是一系列著述，但它仍與韋伯的《宗教社會學論文集》、《政治論文集》和《科學學說論文集》一同構成韋伯著作的主體。這本韋伯選集的中譯本，無論「編選」還是翻譯，都能夠以紮實的學術研究為基礎，體現了嚴謹認真的學風；儘管我們認為個別地方仍有值得商榷之處，如書名中的「諸社會領域」似當譯作「諸社會秩序」。而商務印書館厚厚兩卷的《經濟與社會》（林榮遠譯，北京：商務印書館，1998），大概要比三聯書店這個單薄的版本更有勇氣。但全書僅正文第一頁譯註中介紹的五個人名，就幾乎都與學術界常見的譯法不同，頗令人懷疑譯者在專業知識方面的素養。而全書混亂的專業術語譯名，諸多令人費解的句子，大概都提醒我們：在這個學術譯介面臨日益緊迫的市場壓力的情況下，「小的是美好的」。

韋伯兩篇演講的結集《學術與政治》（馮克利譯，北京：三聯書店，1998）也在去年底推出，本書不僅是理解何謂「天職」的範例，同樣也是理解整個韋伯思想與個性的關鍵。以充滿激情的清醒態度來勇敢地面對現實，也許是我們這個世紀最欠缺的美德和能力。而閱讀韋伯這兩篇演講，即使不能因此就掌握這樣的美德和能力，也至少可以感受到它們的力量。這兩篇演講曾有中文譯本，但現在的翻譯可以說是最好的。儘管略有小疵，但翻譯的嚴謹、認真和流暢，在拙劣翻譯盛行的今天，頗為難得。但譯者撰寫

的「代譯序」，卻多少令人遺憾。其斷定韋伯對科學不能建立價值表示失望，韋伯的「信念倫理」與「責任倫理」水火不容，以及韋伯的所謂實證主義精神和對文藝復興時代完美個性的懷戀，大概更多是譯者不太恰當的揣測之詞，也許會對不夠認真的讀者有所誤導。本書的另一個優點是在書中收入了有關韋伯的一些研究文章，這對讀者會有所幫助，不過如果能將德文版韋伯全集中施路赫特（Wolfgang Schluchter）撰寫的編者導言一併收入，那就更好了。

神學家巴特（Karl Barth）可說是韋伯的同時代人，他在1919年出版的《〈羅馬書〉釋義》和韋伯的兩篇演講其實針對的是同樣的時代境遇。巴特以徹底的「神人二元論」立場，改變了當代西方神學思考和言說上帝的方式。《教會教義學（精選本）》（何亞將、朱燕冰譯，北京：三聯書店，「歷代基督教學術文庫」，1998）雖不像他的《〈羅馬書〉釋義》一樣聞名遐邇，卻也堪稱當代新教神學的奠基之作。也許是過於突出上帝之言對人類之言的優先地位，直至巴特油盡燈枯，該著仍然是未竟之作。中文版《教會教義學（精選本）》的問世，必將為漢語神學言說上帝之言提供更多的思想資源。中文翻譯寓典雅於平實，準確再現了巴特宏闊的神學敘事。

二

自由主義現在是知識界的熱門話題，但也只停留在話題的水平上；至少在我們看來，一些自由主

神學家巴特可說是韋伯的同時代人，他在1919年出版的《〈羅馬書〉釋義》和韋伯的兩篇演講其實針對的是同樣的時代境遇。巴特以徹底的「神人二元論」立場，改變了當代西方神學思考和言說上帝的方式。《教會教義學（精選本）》雖不像他的《〈羅馬書〉釋義》一樣聞名遐邇，卻也堪稱當代新教神學的奠基之作。

義的古典著作在中文學術界還沒有得到充分的學理上的研究。然而，購買的熱情卻是高昂的，甚至出版社也沒有預料到現代自由主義鼻祖亞當·斯密(Adam Smith)的《道德情操論》(蔣自強等譯，北京：商務印書館，1997)在中國學術市場中會有如此好的銷路。不過，如果脫離了滲透着自然法精神和斯多亞氣質的道德哲學，亞當·斯密眼中的「看不見的手」大概就真的會變成布羅代爾(Fernand Braudel)筆下充滿陰謀的「資本主義」。因此，亞當·斯密的這本書不僅對於理解亞當·斯密的整個社會理論具有重要的意義，而且對於我們的現實也不乏針對性。遺憾之處在於這本書的中文譯本拖了十幾年才問世。不過，似乎為了證明這樣的拖延還不夠長，書中連最重要的概念「道德情操」都沒有統一的譯法，儘管全書翻譯總體質量不錯。也許保留「歧譯」的唯一理由是有的譯者和筆者一樣，覺得「道德情感」是一個更好的譯法。

《法國革命論》(柏克著，何兆武、許振洲、彭剛譯，北京：商務印書館，1998)中譯本的出版似乎也應合了現在這種保守與自由混為一談的氣候。柏克(Edmund Burke)的思想在世紀末的時候在中國大行其道，既有世界範圍內思想潮流的影響，也源於國內對保守主義的關注。不過如果從一種極端迅速邁向另一種極端，大概與柏克傳統倡導的精神貌合神離。在法治的精神下以和平寬容的方式面對政治與思想上的複雜性與分歧，大概才是柏克背後英國普通法的精義，儘管柏克有時也不能做到這一點。譯者的盛

名給我們很大的期望，可惜的是，譯文中的許多句子冗長拗口，令人難以卒讀。而將全書的第一句話就譯反了，大概很難稱得上「認真」二字吧。

《自由秩序原理》(弗里德利希·馮·哈耶克著，鄧正來譯，北京：三聯書店，「憲政譯叢」，1997)在中國為哈耶克(Friedrich August von Hayek)贏得了前所未有的名聲，但不幸的是，真正把它當作一本書認真閱讀的，可能除了譯者之外，沒有幾個人。這個譯本也是中國比較少見的研究性翻譯之一，從書名的譯法到哈耶克思想的來龍去脈，譯者本人做了大量的研究和闡釋。或許這是最值得稱道的：學術翻譯並不是一項外文與母語之間的簡單語言置換，學術翻譯的目的也並不只是為讀者掃清閱讀上的困難，如果我們能把它與自己的研究結合起來，那就有可能把這件事從一件「差事」變成一樁「樂事」。不過從思想的角度來看，那些想更明快地了解哈耶克的讀者，最好還是先看他的《個人主義與經濟秩序》。《自由秩序原理》雖然涉及到經濟理論、法理學和政治哲學，但並不是一本「集大成」式的作品，如果不了解哈耶克的思想脈絡，以及他在序言裏所說的「個人的背景情況」，幾百頁蹣跚的閱讀下來可能一無所獲。

也許是由於法學的研究傳統日益專門化，職業法學家們的著述很少能夠對法學領域之外的學者產生影響。但是，《認真看待權利》(德沃金著，信春鷹、吳玉章譯，北京：中國大百科全書出版社，「外國法律文庫」，1998)使得法學家德沃金

《自由秩序原理》的翻譯或許是最值得稱道的：學術翻譯並不是一項外文與母語之間的簡單語言置換，學術翻譯的目的也並不只是為讀者掃清閱讀上的困難，如果我們能把它與自己的研究結合起來，那就有可能把這件事從一件「差事」變成一樁「樂事」。

(Ronald Dworkin) 成為討論當代政治哲學或倫理學時不可或缺的人物。當然，在我們看來，德沃金的貢獻與其說是主張決不能因為社會利益而犧牲個人權利，還不如說是他的那種「腳踏實地」的論證方式，即圍繞一系列民權訴訟展開的權利實踐來闡明其觀點。正是運用這種方式，德沃金將普通法的法律實踐技術帶入了法理學與整個政治哲學的問題域中。正如一位學者所說，這是一種「審判」視角的法律理論。這本書的翻譯不僅有助於理解法律、自由、平等、權利和正義等問題，而且對於理解中國目前社會轉型過程中利益的衝突與重新分配所引發的種種問題，也不無裨益。遺憾的是，目前中國的學術界，無論是自由主義的「簡單捍衛者」，還是關心社會正義的所謂「新左派」，可能都無暇顧及德沃金。這樣，在這些紛紛嚷嚷的討論中，不僅缺失了思考權利的切實視角，更喪失了這種「腳踏實地」的學風。看來，我們在急急忙忙想成為某種社會利益的代言人時，首先得「認真對待知識份子的權利」。《認真看待權利》全書翻譯質量不錯，但如果譯者能夠對分析哲學更熟悉一些，漢語表達更流暢一些，就更好了。

三

社會理論在80年代以來已經成為國際學術界的「顯學」；在某種意義上說，社會理論也有助於救治所謂「80年代中國學術空疏乃至意識形態化」的弊陋。而幾部重要的社會理



法國理論家布迪厄(圖)只是在80年代後期才開始在國際學界中成為「知名人物」，但不過十餘年，卻在90年代中國的學術界產生了很大影響。究其原因，他倡導將深入的理論探討與細緻的經驗研究結合起來的學風，大概對於當今中國學界，確有救治的功效。

論著作的翻譯出版，於此也就顯得頗為緊要了。不過，作為英國社會理論大家的吉登斯(Anthony Giddens)，其「結構化」理論的代表作——《社會的構成》(李康、李猛譯，北京：三聯書店，「學術前沿」叢書，1998)，並沒有「學術前沿」裏一併推出的《民族國家與暴力》、《現代性與自我認同》的影響大，這實在不足為奇，畢竟對一般社會理論感興趣的讀者，本來就沒有對實質問題感興趣的讀者多。實際上，無論嘗試對近代民族國家進行歷史社會分析的吉登斯，還是試圖研究現代性盛期的吉登斯，都並非相關領域最重要的學者，對這些問題感興趣的讀者，倒不如去讀蒂利(Charles Tilly)或是鮑曼(Zygmunt Bauman)的書。而真正代表吉登斯理論水準的著作，除了未譯成中文的《歷史唯物主義當代批判》(尤其第一卷，《民族國家與暴力》本是其中的第二卷)以外，大概就要算《社會

埃利亞斯《文明的進程》中譯本的問世有點出人意料，這位94歲去世的老人直至垂暮之年才獲得世人近乎趕時髦般的承認和效仿。不過，如果把此書簡單地歸為通常文化社會學或是社會史著作，未免視野有限。好在首卷中收入了作者1968年的自序，可加細讀。

的構成》了。儘管該書不乏折衷色彩，但仍與布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的《實踐理論大綱》、盧曼 (Niklas Luhmann) 的《社會系統》、哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的《溝通行動理論》一同成為繼帕森斯 (Talcott Parsons) 的《社會體系》以來最重要的社會理論著作之一。

法國理論家布迪厄只是在80年代後期才開始在國際學界中成為「知名人物」，但不過十餘年，卻在90年代中國的學術界產生了很大影響。究其原因，他倡導將深入的理論探討與細緻的經驗研究結合起來的學風，大概對於當今中國學界，確有救治的功效。他的《實踐與反思》(李猛、李康譯，北京：中央編譯出版社，1998) 中文譯本的出版也引起普遍的重視，儘管此書並非布迪厄的代表之作，但比起《實踐理論大綱》或《區隔》等書，它確實簡要明晰地介紹了布迪厄的基本思想。此外，讀者還可以通過該書中布迪厄與眾多學術流派之間的對話與辯詰，了解整個西方社會理論界的思想狀況。

埃利亞斯 (Norbert Elias) 的《文明的進程》(第一卷，王佩莉譯，北京：三聯書店，「學術前沿」叢書，1998) 中譯本的問世倒有點出人意料，這位94歲去世的老人直至垂暮之年才獲得世人近乎趕時髦般的承認和效仿。不過，如果把此書簡單地歸為通常文化社會學或是社會史著作，未免視野有限。相信即將面世的第二卷會使讀者看清作者的宏大思路：畢竟他絕非一位只知爬梳典故趣聞的民俗搜集者。好在首卷中收入了作者1968年的自序，可加

細讀。譯者苦心經營(如將書中大量中世紀訓言勉力譯作四言古文)，譯筆流暢，但也許由於英文功底不如德文，所以出現一些人名(如伊拉斯謨)、概念(如制度、系統)和書名(如《意識形態的終結》)不符通譯的情況。有一處由於將各學科的「博士」按字面直譯為「哲學博士」，遇上真正的「哲學博士」時只好強自譯出「雙重哲學博士」，但這樣的「忠實」至少能讓讀者知道錯在何處，總好過滿篇不知所云的纂改。

沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 的《現代世界體系》(第一、二卷，羅榮渠、龐卓恆等譯，北京：高等教育出版社，1998) 是一部近二十年來被社會科學各學科廣泛引用的多卷本著作，其學術地位自不待言。但中文版的問世未免過於坎坷，好在譯者們最終眾志成城才完成了這件於學術界大有功德的好事。這部難度很大的譯作，儘管譯文質量不錯，但依然有不少缺憾，最嚴重的問題是全書譯出了詳細的文內註釋，卻不附總書目，讓讀者無從查考(這倒反映了國內學界忽視學術通例和學術積累的通病)。其次，譯者眾多，專有名詞錯漏、矛盾之處頗多，比如費弗爾／費夫爾，拉杜里／拉迪里，勒費弗爾／勒費布里等，這些多是史學大家，照理不應有異譯。更有將「滿洲」譯作「滿洲里」，韋伯印作“Webb”，漢學家狄百瑞 (William Theodore De Bary) 在正文、註釋和索引中有不同的譯法，但無一譯對，而“Thomas Mun”被譯作了「托馬斯·曼」。看來，由多人合作完成的翻譯工作，校者和編輯應該更加認真負責地進行審核，否

則僅僅署名，就很難保證譯文的質量。當然，此書與韋伯的《經濟與社會》、布羅代爾的《菲利普二世時代的地中海和地中海世界》(唐家龍、吳模信等譯，北京：商務印書館，1996)一樣屬於鴻篇巨製，擺在書架上頗有些氣派，故上述微瑕倒不影響其聲勢。

四

中國的「西學」研究喜好時尚、缺乏積累的「惡疾」在薩特(Jean-Paul Sartre)的命運中就可以看得一清二楚。80年代，薩特與存在主義幾乎席捲中國，筆者手邊的《存在與虛無》就是在路邊的書攤上買到的，而今天又有幾個人，除了「存在先於本質」這句口號，還記得薩特說過些甚麼？薩特在撰寫純哲學著述時，很少能夠像他的小說和戲劇那樣，以一種近乎殘酷的尖銳衝突觸及現代社會這個「鐵籠」中的困境與掙扎。不過，《辯證理性批判》(林驥華等譯，合肥：安徽人民出版社，「薩特文集」，1998)也許是薩特最具「小說」精神的哲學著述了。這部著作對於未來社會理論究竟具有多大意義，可能取決於有沒有富有想像力的學者能從全書不時用陳詞濫調堆砌起來的沙堡中找到「黃金」。我們盼望有朝一日能夠看到本書譯者翻譯的《辯證理性批判》的第二卷。

80年代的「美學熱」產生了「美學譯文叢書」和一大批文論方面的譯著，但現在看來，其影響似乎薄如青煙，其中許多重要著作亟待置於更廣闊的視野中來重新解讀。而加

拿大學者弗萊(Northrop Frye)的《批評的剖析》(陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯，天津：百花文藝出版社，「博學叢書」，1998)如果和以往一樣，只有文學批評領域的學者閱讀，那就太遺憾了。這本煌煌巨著，不僅在二十世紀文學理論的歷史中佔有不可取代的位置，同樣也是探索西方觀念與思想方式的「原型」的精深之著。自出版以來，這本書的影響就早已波及歷史學、人類學與社會理論諸領域。美國歷史學家亨特(Lynn Hunt)有關法國大革命的經典研究就曾借用這本書的基本思想。本書的譯文儘管在一些概念的譯法上有可商榷之處，但全書質量是不錯的。

在進口無數「思想家」之後，把巴赫金(Mikhail M. Bakhtin)也視為「本世紀最重要的思想家之一」，可能會招致一片噓聲。不過這對理解巴氏其人其思原本無關緊要。生活在肉身與思想雙重壓迫的年代，巴氏雖置身學術「邊緣」，卻廣泛涉足哲學人類學、文化歷史學、語言學、符號學和詩學等諸多領域，終因其頗富爭議的「對話」理論而在風燭殘年被西方學者推向「中心」。由白春仁教授領銜翻譯的《巴赫金全集》(共六卷，錢中文主編，石家莊：河北教育出版社，1998)行文流暢、忠實可信，不知它能否為中文的「思想家」一詞最終正名。至於福柯(Michel Foucault)這樣一位無法歸類的人物，其人其著對西方思想、乃至漢語思想的根本挑戰，中國學術界恐怕還未能有確實的感受。而《知識考古學》(謝強、馬月譯，北京：三聯書店，「法蘭西思想文化叢書」，1998)大概是福柯最難讀的著

《知識考古學》大概是福柯最難讀的著作，畢竟這是福柯唯一一本沒有歷史分析、單純反思方法的專著。不過，中文版的《知識考古學》也許是世界上最難讀的《知識考古學》，譯者幾乎完全沒有讀懂福柯的論述。

近幾年的學術譯著，在數量上雖然比不上80年代，但在學術關注上則有所收斂，不再那麼泛濫肆意；不過，我們的翻譯確實還沒有當年陳康先生翻譯柏拉圖《巴曼尼得斯篇》時的雄心和信心，而實際上要獲得這樣的雄心和信心，則有待於我們自身學術思想的發展。

作，畢竟這是福柯唯一一本沒有歷史分析、單純反思方法的專著。他在書中闡述的「話語分析」，明確地將自己的研究方式與現象學、分析哲學、結構主義、解釋學和傳統的觀念史研究區分開來，並界定了自己的研究與年鑒史學和法國認識論傳統之間的關聯。不過，如果讀者沒有從中文版的《知識考古學》中看出這些來，也不足為奇。因為，中文版的《知識考古學》也許是世界上最難讀的《知識考古學》，譯者幾乎完全沒有讀懂福柯的論述。福柯儘管有時不免艱深（其實與許多人的印象相反，福柯的表述華麗而且嚴謹，儘管有意採用語言遊戲，動用隱喻，但卻很少流於晦澀與笨拙），但大概也不會創造出「緩坡歷史」（實際上是指年鑒史學關注的「緩慢變動的歷史」）這樣離奇的說法。而在譯者的筆下，福柯那句滿懷激情的格言：「通過寫作來擺脫我的面孔」，倒像是福柯的自嘲：「像我這樣寫作是為了丟面子的遠不只我一人」。這樣看來，譯者將遍布全書的年鑒史學的重要概念「系列」譯做福柯畢生厭倦的「體系」一詞，就不足為奇了，畢竟還有比這更糟的翻譯。而我們需要的是一本讀者能夠看得懂的《知識考古學》。

置於我們這篇文章最後的（但絕非最不重要的），是尼采（Friedrich W. Nietzsche）這本不足百頁的小冊子——《歷史對於人生的利弊》（姚可昆譯，北京：商務印書館，1998），本書只不過是他著名的《不合時宜的思想》中的第二篇，這本書在最初出版時影響並不大，但今天，本書已經被視為尼采兼具激情與敏銳的文

字的範例。尼采在書中對實證史學危險的診斷，不僅對在十九世紀為「歷史主義」左右的德國文化是一次強有力的反省，而且對今天淹沒在各種喧囂的歷史話語中的「我們」來說，同樣展現了一種真正富有洞察力的預言才具有的震撼力量。據說，當年福柯閱讀尼采正是從這篇文章開始的，而福柯本人獨特的譜系學方法，正是要在最微小的歷史細節中找尋那些試圖給歷史帶入生命的氣息的力量。

由我們的眼光看來，近幾年的學術譯著在數量上比不上80年代，但在學術關注上則有所收斂，不再那麼泛濫肆意；不過，我們的翻譯確實還沒有當年陳康先生翻譯柏拉圖《巴曼尼得斯篇》時的雄心和信心，而實際上要獲得這樣的雄心和信心，則有待於我們自身學術思想的發展。尼采在《歷史對於人生的利弊》結尾處比照了德國和古希臘文化的狀況，他的話也許正宜於作我們這篇評議學術譯著的小文的結尾：「曾經有幾個世紀，希臘人的『教育』和宗教幾乎像是現在『德國的教育』和宗教，是全部的外國的和全部古代在自身內鬥爭着的渾沌。雖然如此，希臘文化並沒有成為混合物，這有賴於那句阿波羅的格言。希臘人漸漸學會了組織渾沌，由於他們按照德爾菲的教導——『認識你自己』而又想到了自己，想到了他們真正的需要，他們在和他們自己艱苦的戰鬥之後，成為那些承襲來的寶物的最幸福的富裕者與增產者。」

王 倪 自由撰稿人