

## ※ 文哲論壇 ※

# 文化肌膚或翻譯中的世界

高長空\* 著 陳奕傑\*\* 譯

### 導 論

這篇文章首先要向劉國英先生致敬，他的貢獻在於將現象學建立為一種將來臨之哲學的跨文化 κοινή（通用「語言」）。他的著作《現象學與文化交互理解：邁向一種新的文化肌膚》（*Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*）開啟了一種世界哲學的視域，此世界哲學的任務、概念與風格不再只能在所謂的「西方」傳統中被汲取窮盡。如果說此一任務特別落在現象學的肩上，那並不是出於巧合，因為自胡塞爾始，現象學已經深度地思考了劉國英先生計畫中的兩個基礎概念：主體性與世界。當現象學將這兩個概念放置在論辯的中心的同時，它業已調動與發展了此二概念在傳統中被賦予的意義。因而，在以胡塞爾為出發點的思想家的哲學思考中，正是主體與世界這兩個概念——在所有胡賽爾現象學的諸概念遺產當中——引起了最多的探問，這也並非是一種巧合。

透過將「主體」與「世界」這兩個概念作為導引線，本文試圖探問劉之著作的幾個面向，特別是關於他所建立的主要觀念：文化肌膚。這個觀念讓我們值得重新探究所謂的「文化主體性」與世界二者之間的諸多關聯。更重要的是，此一觀念之所以值得我們探究，也在於它動搖了現象學創建者的諸歐洲中心主義的預設。如人們所知道的，一如其他眾多先行於他的哲學家，胡塞爾拒絕將「哲學」這個殊榮給予如中國與印度等思想<sup>1</sup>。如果對於胡塞爾而言，哲學只有希臘一個起源，那麼

---

\* 高長空 (Héctor G. Castaño)，國立政治大學華人文化主體性研究中心博士後研究員。

\*\* 陳奕傑，法國巴黎第十大學博士生。

<sup>1</sup> Kwok-ying Lau 劉國英, *Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh*

它自其誕生時所創造的理性與解放性的任務今天就會被等同於一種「歐洲人性」(humanité européenne)的命運<sup>2</sup>。然而,「文化肌膚」的觀念正試圖反對此種族裔中心的敘事,此敘事同時也忽略了構成哲學的諸多異質的源頭,這些源頭同時參與了哲學的誕生及其歷史發展。這是因為,這個「肌膚」的觀念讓我們得以發現那種我們(援用梅洛龐蒂的術語)可以稱其為一個文化在另一個文化中必要的「共現」(co-présence)的東西。換言之,整個文化存在的形式,在於其「文化認同」當中自我構成之前總已經蘊含了與諸他者的關係——一種本質的開放性與一種先在的「污染」(contamination)。

伴隨著「文化肌膚」此一觀念,劉因此接續著梅洛龐蒂在〈到處與無處〉一文中所表達的對於中國與印度哲學的誠摯的興趣<sup>3</sup>。或者他也接續著德里達對於歐洲思想的諸重要文本的尖銳批判,這些批判讓德里達得以標示出諸多的結構性的(或形上學的)維度,而這些維度支撐著歐洲中心主義與哲學國族主義的歷史再生產。在本文中,筆者試圖提出兩個方向,此二方向或許讓我們可以深化「文化肌膚」此一觀念所開放出來的問題。一方面是關於問題的出發點,這是基於語言的不可化約的異質性與翻譯的關係的不可避免性;簡言之,探問文化肌膚是否具有可被稱為「文本的」面向。另一方面,從此種對於翻譯的探問出發,我們將回到「世界」的概念,而此世界的概念正是文化肌膚讓我們得以發現的。

## 一、作為文本的肌膚

### (一)「雙重懸擱」與學術單語主義

我們首先必須指出,《現象學與文化交互理解》一書乃是對於一種特定的處境做出迴響:在人文領域中的西方研究者與非西方(特別是亞洲的)哲學相交錯的旨趣。誠然,如果我們想到,例如像叔本華這樣的哲學家對於印度思想的反思,或者

(Dordrecht: Springer, 2016), pp. 24-26, 54-55.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie,“ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. von Walter Biemel, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, Band VI (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), S. 314-348.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, “Partout et nulle part,” *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 158-200.

十七及十八世紀對於中國哲學的發現在諸歐洲哲學當中引發的論辯，那麼對於亞洲的興趣並非什麼新鮮事。然而，雖然幾世紀以來中國哲學的觀念已經形成——那種如同畢來德所批判的關於「哲學的中國」(Chine philosophique) 的觀念<sup>4</sup>，這種異國風情且非常化約的形象今天已經開始被動搖。它不再顯現為那個遙遠的、具有一種頑固的他異性的世界，而是一種語言、文化與歷史的實在，且其高度的複雜性為人所認識。然而，新世代的西方學者面臨了巨大的資源缺乏：只有少數的翻譯（相對於華語與日語世界從至少一世紀前就已經開始大量的翻譯西方著作）存在、許多根深蒂固的先見與誤解（例如關於華語書寫的誤解），除了這些問題之外，也存在著漢學研究與其他人文學科（特別是哲學）在建制上的斷裂。換言之，在多數的歐洲哲學的系所中，非但學生們幾乎不學習華語、日本或印度哲學，亦幾乎不學習阿拉伯或猶太哲學，而教授這些哲學的課程亦不多見。

在這樣的脈絡之下，劉的著作首先在於面對這些西方學者發言，並邀請他們以一種更加細緻的方式觀看其亞洲的「他者」，特別是中國的他者，同時質疑某些刻板印象；這些刻板印象仍舊支配著對於這些他者的「屬己的」文化場域與遺產的理解。事實上，這本著作以英文寫就，這已經回應了一種溝通的需求——與那些試圖逃離英語的全球霸權所施加之語言與概念框架的限制的人們互相溝通的需求；雖然，為了達成這樣的溝通並幫助他們逃離此霸權，他們仍然必須使用此種學術研究的通用語 (lingua franca)。

在其〈導論〉中，劉國英論及「雙重的懸擱」(double epoché)，他必須進行此種雙重的懸擱，以使得他的研究能夠被華語或（他同時也身處在的）法語世界以外的人們所企及。他因此指向了這個現象學的方法，「懸置」某些關於世界或關於主體的確定性。就第一重的懸擱所懸置的乃是其母語，亦即使得他與世界關聯在一起的首要語言工具。華語的研究者必須「放棄其母語……言說一種國際性語言，在大部分的情況中這種語言是英文」<sup>5</sup>。然而這並非只涉及語言與翻譯的問題，因為這本書的目標——如同其標題所言——並非「跨文化溝通」，而是「哲學中的跨文化理解」<sup>6</sup>。因為這個原因，研究者必須要對其使用的諸概念施行第二種還原。劉以一種

<sup>4</sup> Jean François Billeter, *Contre François Jullien* (Paris: Allia, 2014), pp. 42-43.

<sup>5</sup> Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, p. 23.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

反諷的提問對此加以解釋：「如果不使用或不將原本華語脈絡中的概念、主題或問題組（在哲學意義上而非在語言的意義上）翻譯為那些被視為來自西方哲學的概念、主題或問題組，我們還能夠想像一個人能夠與西方哲學聽眾溝通交流，進行那些對中國哲學議題的反思嗎？」<sup>7</sup>

正是因為於此種「雙重還原」（亦因為那些歷史與建制的處境，這些處境使得此還原成為必要的），筆者自認為具有一定的條件來閱讀與回應其文本。此外，正是透過另一種新的還原（這次是仰賴一個翻譯者的幫助），我才能以中文——既非英文，亦非法文的語言——來向劉國英先生進行評論。然則，對於我所使用的大部分概念，很有可能沒有任何還原是嚴格上必要的，因為長久以來的翻譯工作與適應過程已經先行於此，這使得華語的讀者對於西方概念的熟悉程度，更勝於西方讀者對於華語概念的熟悉程度。這幾乎就彷彿是華語的讀者「已經」透過翻譯來閱讀其自身的語言。

## （二）翻譯中的肌膚

這本書的中心概念「文化肌膚」本身就完全處在翻譯的問題性當中。此處的「翻譯」所指的並非只是單向的從華語到英語的翻譯——這種單向的翻譯就如同劉國英在論及「雙重還原」時所意指的「翻譯」那樣<sup>8</sup>。我認為此著作最主要的貢獻之一，即在於它展示出翻譯替一種文化交互理解或跨文化的理解提供了基礎，而且此種文化交互理解並不屈服於英語的語言霸權（更廣泛地說，是希臘—日耳曼—拉丁傳統的概念霸權）。誠然，「傳統」此一概念並未在這本書中明確地被討論，但筆者意在指出，它對於劉先生所提出的分析來說是不可分離的。

作者將 *chair*（英文的 *flesh*）翻譯為「肌膚」或「肌膚存在」。事實上，肌膚這個現象學觀念已經經過了翻譯。*chair* 與 *flesh* 是來自胡塞爾德文文本中的 *Leib*，而法文與中文的這兩個「肌膚」概念都涉及了翻譯的問題。一般的慣例中，不論是 *chair* 或 *flesh* 都更適合翻譯另外一個德文詞彙 *Fleisch*。這個詞，除了其「肉」（*viande* 或 *meat*）的意思之外，亦含有基督宗教的意涵。在《聖經》傳統中，*chair* 與 *flesh* 指的是塵世存在的肉身條件，亦即希臘文中的 *σάρξ*。胡塞爾以 *Leib* 的概念

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23, 斜體為筆者所加。

<sup>8</sup> 劉國英已經意識到了這樣的問題，我們在此則欲將其更加顯題化。

作為 Körper（不活動的、物質的身體）的對反，Leib 指的是專屬於動物（亦包涵人）的那種既是物質的也是具有感覺能力的存在形式。雖然我們習慣於將 Leib 這一概念譯為 chair 或 flesh ——後兩者的宗教意涵是不可化約的，然而，現今這樣的翻譯依然造成許多直接的批判。雖然許多現象學者更傾向於使用不那麼有問題的表達方式（如「肉身」、corps propre 或 body proper），然則，以梅洛龐蒂為例，他則是選擇有意識地大量使用「肌膚」這個字，這個字讓他得以將胡塞爾對於 Leib 的反思帶向存有學問題的領域。這使得他被批評為將現象學基督宗教化，例如德里達就如此批評：

的確，並非所有關於「肌膚」的意涵都指向了基督宗教的語義，若主張所有關於「肌膚」的意涵都是基督宗教的，將會是荒謬且輕率的。然而，忽略這個語義銼刀般的銼動作用也是同樣輕率的，即便當使用這個字的人完全不是「基督徒」，亦從未意圖將其言論有意地建立在服務於基督教的肌膚概念之上。<sup>9</sup>

在《觸摸，讓—呂克·農希》一書中，德里達探問了基督教的道成肉身母題與其所謂的「觸摸中心的直觀主義」（亦即，以觸覺經驗作為哲學確定性的根本來源的主張）之間的結構性關係。雖然他的探問也納入了對於非現象學（從亞里斯多德到農希）的思想，但他主要是從現象學的角度出發，以胡塞爾及其法國的繼承者為分析的中心。然而，德里達對於梅洛龐蒂的「肌膚」概念的批評依然太過機遇性 (circonstancielle)，主要僅限於《知覺現象學》與過渡性的文本如《哲學家與其陰影》，幾乎不論及梅氏晚期書寫的複雜思想運動。事實上，雖然法語中的「肌膚」概念無可避免地帶有對於作為「道成肉身」的基督教身體概念，然而同樣真確的是：梅洛龐蒂關於肌膚思想絕不能被化約為一種「基督教的連續主義」——如同德勒茲在《無器官身體》當中所指出的那樣<sup>10</sup>。

為了回應此一批評，也同時為了使得「肌膚」此一概念更容易被華語讀者理解，劉國英提出了我們先前論及的「肌膚存在」此一翻譯。相反於將 chair 或 flesh 以更加字面上的方式翻譯為「肉體」或「肉身」，「肌膚存在」並不帶有對於身心二元論的指涉，並使我們可以重新思考對於梅洛龐蒂將現象學基督宗教化的批評。

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris: Éditions Galilée, 2000), p. 262.

<sup>10</sup> Ibid., p. 143.

為了朝向此一目標，劉國英暫時中止了他先前施行的雙重懸擱，並在本書的英文行文中引入了「肌膚」這個中文語彙；這個字以非常圖像的方式描述了梅洛龐蒂的 *chair* 的本性及其物質性與可感性的雙重特徵，而此特徵也已經可以在胡塞爾的 *Leib* 觀念中找到<sup>11</sup>。劉國英這樣子解釋其翻譯的選擇：「『肌膚』中的『肌』，是取其有少許厚度、光澤、彈性，以至柔韌度。『膚』則取其可柔滑可粗糙，特別是可受傷害；但也恰恰因為它是會受傷害的，使它有從事抵抗的動機，具備在一定程度上和一定範圍內抵禦壓力的潛能。」<sup>12</sup> 接著他提及了此翻譯並非指向道成肉身的那一方面，而毋寧是處在法語中 *chair* 一詞所具有的肉欲與感官意涵的那一方面：「法語中與 *chair* 相關的 *la relation charnelle* 一詞，指稱愛欲現象中的親密關係，以漢語『肌膚之親』來翻譯更是不二之選。」<sup>13</sup> 換言之，雖然「*flesh* 通常承載著基督教形上學中對反於『精神』的脈絡意涵」，然而梅洛龐蒂的「肌膚」讓我們能夠以歐洲哲學傳統基督教框架以外的方式重新詮釋物質與精神的對立<sup>14</sup>。

透過將這個華語翻譯嫁接上其著作的英文「身體」，作者轉化了梅洛龐蒂哲學中的中心概念。但是這個翻譯的操作卻走向了西方讀者所習慣的意涵的相反方向。此處，翻譯不再作為語言概念上進行同質化的（換言之，進行支配的）工具，反之，翻譯顯現為一種批判的事件，轉化了讀者的語言：翻譯邀請讀者重新思考其語言概念世界的限制，且邀請他轉化其對現象學的理解，以便在此種理解中迎來新的思想的可能性。

### （三）翻譯與文化債務

然而，以「肌膚存在」來翻譯 *chair*，對於不諳華語的讀者來說並非自明的。此翻譯要求一種再一翻譯、適應與轉化其屬己語言的工作。德里達對於翻譯的名言「沒有東西是不能翻譯的——但也沒有東西是可翻譯的」<sup>15</sup> 概括了此種所有翻譯活動中內在悖謬的特性。翻譯，並不是找出一種外於語言的意義，而這個意義分別在兩種語言中各有一個字加以表述，然後根據這同一個意義將一個語言中的一個字替換

<sup>11</sup> Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, p. 17.

<sup>12</sup> 劉國英：《法國現象學的蹤跡：從沙特到德里達》（臺北：漫遊者文化公司，2018年），頁247。

<sup>13</sup> 同前註。

<sup>14</sup> Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, p. 17, n. 42.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* (Paris: L'Herne, 2005), p. 19.

為另一個語言中的一個字。翻譯毋寧是在可翻譯者與不可翻譯者之間無盡的協商，同時發生在能指的序列與所指的序列之上。德里達致力於批判一種「基督教式的」或「關聯的」翻譯之模式，亦即在一種對於能指身體的黑格爾式的「揚棄」(relève; *Aufhebung*) 當中找到其關聯性（英文的 *relevance*）的模式，在這種模式下，翻譯被理解為「那無視於身體的東西」<sup>16</sup>。

此外，因為對於「肌膚」的翻譯之重要性，首先在於一種肉身存在的哲學，筆者認為應從一種觸摸的類比出發來思考翻譯的事件。我們知道，對於身體現象學與對於交互主體性的現象學來說，「觸摸」此一經驗是非常重要的。一如梅洛龐蒂的分析，我同時察覺自己正在觸摸與被他人觸摸。在《哲學家及其陰影》中，梅洛龐蒂透過對於胡塞爾《觀念 II》的評注而如此解釋：

我的右手參與了我左手中主動觸摸的到臨。這無異於當我握他人的手的時候，他人的身體在我面前活動著……我的雙手「共現」(*comprésentes*) 或「共存」(*coexistent*)，因為這是一個身體的兩隻手：他人也藉由此種共現的擴展而顯現，他與我就如同一個交互身體性的諸多器官。<sup>17</sup>

跟隨著梅洛龐蒂對於《觀念 II》的閱讀，「觸—被觸」在屬己身體中（在主體的身體中）的經驗與對於他人肌膚存在的承認同時發生。「觸—被觸」使得主體得以避免被封閉在自身當中，他使得此「觸—被觸」對質於其屬己的在世的在存在，也使其對質於對「唯一的交互肉身性」的歸屬——他及他人歸屬於此交互肉身性。誠然，梅洛龐蒂的這個段落亦顯示了諸多詮釋上的困難，因為他似乎將此種共現同一於一種明見性的形式：「在握他人之手的同時，我擁有了其此在的明見性。」<sup>18</sup> 這使得德里達對於此段落提出了一個批評，並指出在《觀念 II》中，與他者的關係嚴格地被描述為一種中介的關係，這種關係建立在胡塞爾稱為「附現」(*apprésentation*) 或「類比統覺」(*apperception analogique*) 之上，而非建立在一種直觀的或無中介的關係之上<sup>19</sup>。但撇除德里達與梅洛龐蒂對於《觀念 II》的不同詮釋，我們可以肯定

<sup>16</sup> 在這種模式中，「身體」最終乃是被揚棄掉的。參見德里達著，張寧譯：《書寫與差異》（臺北：麥田出版社，2004年），頁421。

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre," *Signes*, pp. 212-213.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch. phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hg. von Marly Biemel, *Husserliana*:

的是，對於兩位作者而言，「在觸中被觸」<sup>20</sup>的現象構成了對於一種不可能的同質性的證明，此種不可能的同質性既存在於自我對他者的關係中，也存在於自我對自我的關係當中。

現在，若我們回到關於翻譯的討論，我們難道不能說「肌膚存在」這個華語詞彙的出現「觸摸了」英語文本的身體，以至於它顯示出一種純粹的語言同質性的不可能性——亦即，只仰賴「雙重懸擱」與支配這種懸擱的單語主義，而試圖完成文化交互理解之任務的不可能性？換言之，這個翻譯的事件邀請讀者承認他需要另一種語言，以便能更好地理解那些首先是以他自己的語言被說出的東西？

伴隨著這個事件，英語讀者突然身處於與一個中文文本的關係中，也身處於與另一個「文化肌膚」的關係中。我們要如何描述此關係？這是關於一種互相承認的關係嗎？或直觀的溝通？或無限的交流？或陌生性？或是支配？交互—文化關係的諸多可能性，端看我們如何決定此「交互」的方式而定，因而有著許多不同的哲學策略，例如三種現今最為流行的策略：比較主義、交互文化主義與跨文化主義。而對於翻譯的哲學反思，就其自身的角度出發，也提出了一種理解諸「文化肌膚」之間關係的方式。班雅明 (Walter Benjamin) 在其著名的文章〈譯者的任務〉中認為，文本整體都結構性地對於其未來的翻譯有著債務（無論這些翻譯最終有沒有真的實現）<sup>21</sup>。在此，筆者無法重構班雅明用以得出此一結論的全部論證，但我們在劉國英先生的著作中所討論的例子，在某種程度上向我們展示出，梅洛龐蒂思想中的 *chair* 概念不只對於德文的 *Leib* 負有債務，也對其中文的翻譯「肌膚存在」負有債務。

當劉國英在討論文化交互理解時，他也提出了這樣的一種債務關係，文化交互理解的其中一個重要的任務正好是在於更新活化「我們自身文化的文化債務，以便能真正地返還那些我們虧欠別的文化的东西」<sup>22</sup>。劉國英給出了幾個例子（例如茶文

---

Edmund Husserl – *Gesammelte Werke*, Band IV (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952), S. 162-166; Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, p. 217.

<sup>20</sup> 法文 *se toucher touchant* 同時可以有「在觸摸中被觸摸」跟「在觸摸中觸摸自己」兩種意思。

<sup>21</sup> Walter Benjamin, „Die Aufgabe des Übersetzers,“ *Gesammelte Schriften: Band IV: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, hg. von Tillman Rexroth, Rolf Tiedemann, und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972), S. 9-21.

<sup>22</sup> Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, p. 15. 斜體為筆者所加。



化)來說明此種無一文化能避免的事實性債務。但同樣地,「肌膚存在」概念與梅洛龐蒂的親緣關係讓我們理解到,此種債務關係同時是「結構的」,因而先於任何文化(不論是「屬己的」或「他人的」文化)所有的經驗決定性。翻譯是那些處理此種本性上是「交錯的」(或以德里達的術語來說,「準先驗的」)債務關係的一種方式。

假設現象與翻譯的技藝之複雜性與型態繁多的特性嚴格地都在一種現象學的框架中被描繪分析<sup>23</sup>,那麼,一種關於翻譯的現象學思想讓我們得以探問諸文化肌膚之間關係的經濟維度。此種關係乃是立基於一種既無法迴避的又相互的結構性的債務之上。這個債務——至少理論上而言,也就是說,如果我們將真實存在的諸力量關係進行抽象的話,文化之間的債務將會是「互相的」——將兩個文化肌膚之間的交錯決定為一種無限責任(*responsabilité infinie*)的相互關係;因而,並非是一種屈從與支配的關係,一如在國際(交互—國族, *inter-national*)經濟中的「主權債務」所示例的那樣<sup>24</sup>。這的確是關於一種經濟的關係,此種關係的交換結果並非預先決定的,而是要求一種持續的協商,此協商唯一的界限乃是那償還債務的不可企及的視域。

總結來說,從「文化肌膚」觀念之翻譯的重要性出發,我們可以肯認的是,此觀念展示出了一種文本的特性。但若此觀念的翻譯只能在諸「還原」的條件下進行,而這些還原又懸置與轉換了某一特定語言的概念結構,那麼這正是因為「文化肌膚」具有一種不可化約的文本維度。「肌膚」並不僅是一個待我們翻譯的詞彙,而也同時是一種翻譯中的存在(*existence en traduction*)的概念。

<sup>23</sup> 我們必須讓現象學與另一種反思互相對質,這種反思乃是從翻譯的悖謬性經驗出發,並問題化「主體」的概念遺產,參見 Sakai Naoki 酒井直樹, *Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp. 1-16。此外,我曾多次提及「翻譯的事件」。或許正是翻譯的事件性(其所蘊含的對於整個意義視域的挑戰),才說明了將翻譯放置在現象學的嚴格框架當中的困難。

<sup>24</sup> 對於債務之問題的批判與解構詮釋,參見 Samuel Weber, *Inquiétantes singularités* (Paris: Hermann, 2014)。

## 二、翻譯中的世界

讓我們在這樣的閱讀中邁進一步。在這個層次上，我們很難知道誰是負債最多的：是「肌膚存在」這個翻譯虧欠於法文的原文，或者 *chair* 這個字虧欠於其中文翻譯？此外，結構性的債務意味著我們必須簽署新的債務契約，方能償還那些我們已經欠下的。例如，我們能說華語翻譯所帶來的對於「肌膚」之理解的轉變，亦邀請我們重新思考現象學的其他觀念嗎？劉國英特別探討了《老子》中的「道」之概念與梅洛龐蒂的原初自然 (*nature primordiale*) 之概念之間的關係<sup>25</sup>。筆者則提出對於「世界」的相關概念的分析，其目標僅在於描繪一個筆者尚不清楚如何立即給出其答案的問題性，但筆者認為這個問題性使我們必須在「文化肌膚」的啟發之下進行工作。更為重要的是，隨著我們理解「世界」問題（特別是世界的統一性此一問題）的方式之不同，文化肌膚的「文本」維度可能具有非常不同，甚至彼此對立的特徵。

### （一）世界的複多性

讓我們從另一個方向來思考「肌膚存在」對 *chair* 的翻譯。撇除基督宗教的幽靈之外，是什麼東西使得此翻譯衝擊了我們對梅洛龐蒂的哲學的理解？在所有可能的翻譯中，這樣的翻譯亦指向了肌膚與世界之關係，且更指向了梅洛龐蒂所謂的「世界肌膚」(*chair du monde*)。劉國英對此的討論特別提到，「世界肌膚」比「世界之肉」更好地翻譯了 *chair du monde*：「這是因為『肌』還取其有肌理的意思，用以表達世界肌膚是作為世界底層的肌理，是世界最基本的組織方式。」<sup>26</sup> 換言之，「肌膚存在」已經指向了世界肌膚的這個存有學向度，此一向度構成了一個文化或「文化主體性」(*subjectivité culturelle*) 在其複雜性中發展的土壤。梅洛龐蒂對於肌膚概念的關注，引領我們從一種以主體為中心的現象學哲學通向一種以世界為中心的存有學哲學。

因為筆者在此探討的乃是文化肌膚的文本性維度，我們便可以提出這樣的問題：文化肌膚與「世界肌膚」、「前客觀世界」或「野性世界」這些經驗的共同基

<sup>25</sup> Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, pp. 42-52.

<sup>26</sup> 劉國英：《法國現象學的蹤跡》，頁 248。

石，此二者之間的關係是什麼？對於一個「文化肌膚」而言，與原初世界的關係是否先於其與語言及其他文明的產物之間的關係？從自然主義、歷史主義或演化主義的觀點出發，答案無疑是肯定的。劉國英亦認為野性存有 (*l'Être sauvage*) 的世界「並非只是先於客觀主義理解下的存有或自然概念，而是它也同樣先於所有其他文化觀看的諸可能形式」<sup>27</sup>。然而，從邏輯的觀點來看，「文化肌膚」的概念似乎已經蘊含了諸文化（其語言與產物）之間不可化約的異質性。從概念的觀點來看，被這個世界所共享的經驗似乎與語言差異同樣必要。事實上，我們如何能構想一個（至少在最低的程度）未被文化差異決定的文化肌膚呢？

此一問題需要長時間的努力來加以澄清。特別是需要分析胡塞爾與梅洛龐蒂對於世界的諸多概念及其相應的對於語言與文化的反思。這並非筆者能在此處完成的。前客觀或野性世界似乎並非一種實體 (*entité*)，而是一種差異的場域，此場域要比所有已構成的文化還要更加原初。劉國英只提出了當我們揭開這個場域的面紗，我們將得以看見「那些在他者當中對我們而言陌生且不熟悉的東西，以便學著去看見那些在我們自身當中陌生且不熟悉的東西」<sup>28</sup>。在劉國英的論點與「翻譯中的肌膚」的觀念的交會中，筆者只能草擬出初步的問題：不同文化肌膚所建構出的對於世界的不同構想，是否是一種本質性不變項的諸多變樣，此本質性不變項就是「這一個」世界？還是其實是與此全然相反的情況呢？世界在語言當中的扎根定錨——亦即，當我們把世界視為「原初世界」時它具有的交錯特性 (*nature chiasmaticque*)——難道不正蘊含了一種本質的「複多性」，一種世界的複多性，此種複多性乃是世界的經驗的起點。這正是追問梅洛龐蒂的肯定（一直追問到其存有學的根源）所帶來的成果，根據此種肯定，「可感世界與歷史世界總是許多交互一世界」<sup>29</sup>，這些交互一世界扎根於存有當中，但此存有不能被理解為實體，而應該被理解為交織與交錯。

另一方面，當梅洛龐蒂（特別是在《可見與不可見》中）描述此「世界肌膚」的「前客觀」的維度（亦即，先於任何文化、科學、技術等決定的世界）時，他特別留意到，不能簡單地預設此世界是前語言的。當他分析啞世界 (*monde*

<sup>27</sup> Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, éd. Claude Lefort (Paris: Gallimard, 1964), p. 114; 參見 Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, pp. 32-34, 223-225。

muet) 到言說世界 (monde parlant) 的過渡時，他如此說道：「開啟可命名者與可讀者的視域，話語承認它自身在其中有其位置，因為沒有任何人在言說時不先讓自己也成為受話者，就算只是自身的受話者；也因為，說話者在同一個行為中，將對自身關係的循環與對他者關係的循環都完成了，且他同時也創制了不言說者 (délocataire)，那些被說出的話語：他〔言說者〕將自身與整個話語都交付給了一種普遍話語 (parole universelle)。」<sup>30</sup> 因此，當語言出現的那一刻，它已經在此原初世界當中有其位置，而此原初世界創制了諸多從自我到他者的關係、從可見到不可見的關係：「我們將我們的眼光投向不可見的文化事物，我們根據那些超越可見者的意義而分節連接<sup>31</sup> 可見者——但這些意義已經在它〔可見者〕之中運作著了。」<sup>32</sup> 因而我們必須賦予語言一種邏輯優先性，此優先性乃是相對於客觀化與理念化的諸運動的優先性，而這些客觀化與理念化的運動概念性地結構了我們與世界的文化關係。科學、宇宙起源說與一般而言的諸多「文化世界」的必要條件都在語言的「不言說」的維度中——亦即在言說自身，或者在讓自身成為自身的對象的那種語言的能力中。因而，〔能將事物〕客觀化的世界之思想在語言中就有其根源，同樣地，語言也在世界的肌膚中有其根源。

在這個從前客觀世界到文化世界的過渡當中，我們可以在哪個環節將交互主體性的關係（包括諸多文化肌膚之間的關係）視為某些翻譯的關係呢？讓我們對梅洛龐蒂提出這樣一個直接（或許有些魯莽）的問題。當他在其死後出版的筆記中提及「邏各斯的野性原則」(principe sauvage du logos)<sup>33</sup>，或當他強調邏各斯並非人的屬性時<sup>34</sup>，簡言之，當他將邏各斯放在相對於既有語言的優先位置時，那麼此「邏各斯」（作為一個詞或一個概念）是在哪種語言當中被說的？如果我的討論足夠清楚的話，讀者會意識到我對「邏各斯」提出的問題，跟我一開始對「肌膚」所提出的一樣：那麼它的「文本性」呢？它的存有學維度與其對於一種語言或一種既有文化

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 200.

<sup>31</sup> Articuler, 指並置兩個不同的事物，但並置的動作本身將帶來其新的價值。

<sup>32</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, éd. Emmanuel de Saint-Aubert et Stefan Kristensen (Genève: Metis Presses, 2011), p. 170.

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 260.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 322.

的歸屬之間的邊界在哪裏<sup>35</sup>？

## (二) 世界的諸邏各斯

假若我們將野性世界與「邏各斯」視為對於一種先於語言多樣性的統一體 (unité) 之構成，那麼翻譯自然是從此統一體當中派生而來的。換言之，這個世界就作為意義的整體 (totalité)，此整體可以讓我們確認兩種語言之間的一個翻譯是否是適切的。如果「肌膚存在」是對於 chair 的一個好的翻譯，這會是因為這兩個觀念都指向同一個前語言或超語言的實在，這個實在就是此「世界的肌膚」或此「原初世界」。

然而，「文化肌膚」的觀念則讓我們從完全相反的方向進行思考。劉國英給了「文化」的觀念一個在肌膚層面上的存有學基礎，並也對語言多樣性——因而也對翻譯——進行了同樣的奠基。「文化肌膚」的觀念只能蘊含諸多邏各斯 (logoi) 的原初的複多性，因而也蘊含了諸多文化世界的原初的複多性。最終，這正意味著對「邏各斯」與「世界」此二觀念的翻譯進行考驗。

讓我們首先思考在歐洲哲學傳統中，用以形象化世界的詞彙的複多性：希臘文的 κόσμος、拉丁文的 mundus 或德文的 Welt，它們都指稱一個且同一個世界嗎？他們的世界是否是一種「普遍者」(uni-versum)？那麼中文字彙，特別是那些今天用來翻譯 monde 的字彙，像是「世界」、「天下」、「天地」或「人間」（這些概念都只能被翻譯為“monde”，即便我們知道它們可能完全指的是別種東西）又是如何呢？透過簡短地提出這些不可譯者所帶來的哲學契機，我並非意圖要神秘化各種語言差異，也不意在以這些差異之名來證成相對主義論述的自滿。但是，翻譯中的世界 (ce qu'est le monde en traduction) 究竟是什麼？對於跨文化的現象學研究而言，這是一個無可迴避的問題。為了避免將現象學轉變為一種新的狡獪（德里達稱其為「全球－拉丁化」[mondia-latinisation; globa-latinization]）<sup>36</sup>，這種狡獪只不過是使得諸多文化的全球性的廣袤 (immensité)，臣服於其中一種文化所具有的語言與概念

<sup>35</sup> 關於 logos 中文翻譯的問題，參見 Yijing Zhang 張逸婧，“Le logos est-il un nom propre?” *Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise*, éd. Barbara Cassin et Françoise Gorog (Paris: Demopolis, 2016)。

<sup>36</sup> Jacques Derrida, *Foi et savoir* (Paris: Éditions du Seuil, 2000); “Faith and Knowledge,” in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, trans. Samuel Weber (New York: Routledge, 2001), pp. 42-101.

結構。事實上，如果文化肌膚蘊含著翻譯關係的不可避免性，那麼關於野性世界或前客觀世界的問題就會跟著被提出。這個問題是否是一種「場所」(milieu)，此場所能夠被作為「溝通渠道」並因而保證從一個語言到另一個語言的轉移呢？抑或是相反地，因為原初世界的交錯且非統一的特徵，它從一開始就施加了一種不可翻譯性，因此也是一種語言差異相對於溝通的優先性？梅洛龐蒂哲學——特別是在《可見與不可見》當中——恐怕不能讓我們對於這兩種顯然不可調和的可能性給出肯定的 (affirmative) 答案。

一方面，某種對於世界觀念的存有學意義的堅持，或許蘊含了理想地透明的文化溝通的可能性。這個可能性就植根於世界的統一性（世界作為統一體）此一觀念當中。肌膚的文本性因而就在意義的一種詮釋學的視域中被理解。替文化交流所建立基礎的解釋關鍵 (clé interprétative) 將會是那個被視為有機整體的脈絡<sup>37</sup>。正如此一世界（文化肌膚由這個世界而得出）一樣，每個文化肌膚都自身構成了一個有機的統一體。這也意味著諸文化（相對的）封閉性，這些文化被視為一種對話交流的兩端，其交流的成功或失敗，因而取決於想要分享 (mettre en commun) 那些先在於其遭逢的諸意義結構的決心。與他者的遭逢或許是不可迴避的，但這些遭逢相對於文化認同或文化統一性來說，總是派生的。這一在此的世界 (monde-là) 不需要被翻譯：它將一種普遍溝通的視域，給予了任何可以說世界的邏各斯的人。

另一方面，我們並不把前客觀世界視為一個透明的場所，而是將它視為一種差異的場域、一個異質性的世界，在此世界中的各種關係有著交織或交錯的形式<sup>38</sup>。這個原初的世界如何能成為溝通的基礎呢？如同 Claude Shannon 所描述的，溝通的過程只能透過確保場所的同質性以及雜訊的減低才能達到其目標——資訊的傳遞。「文化肌膚」的文本性維度意味著，相反地，某一文化元素在一並非其所誕生之場所中被移置或嫁接的可能性。這個世界造就了翻譯的機會 (chance de la traduction)，因為它本身就是翻譯中的世界、交互－世界的網絡，其存在首先就是跨文化的。如同劉國英指出的，交流的視域並非對一話 (dia-logue)，而是複一語 (poli-logue)。這

<sup>37</sup> 參見 Emilio Lledó, *El silencio de la escritura* (《書寫的沉默》)(Barcelona: Austral, 2011), p. 79。在這本著作中，Lledó（高達美的西班牙弟子）以嚴格的方式呈現了文本性與書寫對於高達美詮釋學所提出的諸多挑戰。同樣參考 *El surco del tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria* (《時間的皺紋：關於柏拉圖書寫與記憶神話的感想》)(Barcelona: Austral, 2015)。

<sup>38</sup> 參見劉國英：《法國現象學的蹤跡》，頁 224。

並不僅關涉於交流當中參與者的數量，也涉及交流只能在言說不只一種邏各斯的條件下才能發生。

這兩種可能性構成的張力存在於在梅洛龐蒂哲學中，這種張力就體現在兩種優位 (*primat*) 之間：一種優位是在〈交織－交錯〉一文中，可見者優先於不可見者的和統一 (*unité*) 優先於分散 (*dispersion*)；相反地，另一種優位是不可見者及分散所具有的優位，這一觀點出現在他死後出版的手稿中。但關鍵之處並不僅在於這個有點過於簡化的化約，將對梅洛龐蒂哲學化約為這兩種可能性，而德里達的批評即明確地建立在這個化約之上<sup>39</sup>。相反地，這個批評的關鍵之處，是在於另一個德里達自己僅順帶提到的面向，但這個面向構成了他和梅洛龐蒂論爭的真正賭注：世界的統一性之問題。在〈哲學家及其陰影〉當中，德里達透過評論我與他人「同一世界」中的「共－顯現」而給出他的批評：

在不正面地與全面地反對它的情況下，我們難道不應該以另一種方式來思考所謂的「同一個世界」（如果真的有這麼一個世界的話）？這世界將不是且永遠不會是「同一個世界」？……考慮到聯繫於言說語言的整個歷史（從人類化到社會化）及其實用上的諸多條件等等，我能使「全世界」明白每一個人的世界都是不可翻譯的，且根本而言永遠不會有「同一個世界」。<sup>40</sup>

在這個總結了德里達對於現象學源頭的「回返」的姿態中，這個批評試圖重拾胡塞爾的動機：世界消亡的假設，以及重拾 Eugen Fink 的相反的動機：主體會是世界的起源。在《牡羊》中，透過對策蘭 (Paul Celan) 的詩“Die Welt ist fort – ich muss dich tragen”的批評，德里達接續了這個發問，並強調，相對於哀悼與妊娠的經驗，世界的統一總是次要的與派生的<sup>41</sup>。換言之，主體與死亡的關係，或者母親與孩子的關係，蘊含著一種無限責任的形式，這種形式不能被化約為一種在世界中的 (*intra-mondain*) 關係。與其假定一個共同的世界，這些關係的力量只在世界的缺席 (*absence du monde*) 的假定之下才能被解釋。

<sup>39</sup> 這個批評的模型近似於德里達對海德格及其對於集合（而非分散）的偏好的批評，見《馬克思的幽靈》。劉先生已經很充分地解釋德里達在《觸摸》當中對梅洛龐蒂的批評的缺點。參見 Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding*, pp. 202-206。

<sup>40</sup> Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, p. 220.

<sup>41</sup> Jacques Derrida, *Béliers: Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (Paris: Éditions Galilée, 2003).

世界的缺席，這並非一個哲學玩笑。在倫理—存有學層次上，它所迴響的乃是我們今日所面對的除魅化的深化。這個單數的世界如今自身顯現為一個科學對象（科學的世界），顯現為經濟軍事操作的框架（全球化），或者全球性災難的獨一場所（氣候變遷）。胡塞爾對於這個除魅化的回應，即在於回到生活世界，梅洛龐蒂的回應則是重新發現野性世界，而德里達的回應則是要求諸獨一世界 (*mondes singuliers*) 的複多性，這些獨一世界建立在一種先於世界的關係之上。

劉國英的著作及「文化肌膚」的觀念，提供我們思考翻譯中的世界的機會。儘管我提出的討論稍嫌抽象，翻譯只在其每個具體事件當中才有其意義。在結構性債務（亦即，這個世界總是有待翻譯的）以及每個翻譯事件中，諸文化彼此間的關係的重新定義之間，這兩者的關係或許給予了現象學研究其最為當代的維度？劉國英將歐洲十七世紀與十八世紀對於中國的興趣，視為世界之概念遺產的轉捩點。舉例來說，《莊子》當今在西方所引發的論辯則可能構成新的契機，使得歐洲的文化肌膚及其與世界的關係有新的轉變。此外，《莊子》邀請我們「藏天下於天下」<sup>42</sup> 以讓「恆物之大情」可以更好地顯現出來。在這個現象學與跨文化的探問脈絡中，我們能夠說這正是關於「藏天下於 *κόσμος*」，或「藏 *κόσμος* 於 *Welt*」，抑或是「藏 *mundus* 於世界」等等，以便讓我們能更好地翻譯嗎？

<sup>42</sup> [清] 郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007年），頁269。