

※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（上）※

跨文化翻譯的倫理限度—— 以朱利安和德希達為例

黃雅嫻*

要去翻譯，但翻譯不等於去確保某種透明的交流。
翻譯應當是去寫具有另一種命運的其他文本¹。

德希達

一、前言

此文起於「朱利安思想工作坊」並加以擴充而成。朱利安 (François Jullien) 認為他的跨文化工作是希望能打開兩個文化或者文本之間間距，並使之有生命，他稱之為「孕育」。然而，孕育需要條件，對於孕育的種種條件探討，即是本文的起點；亦即對於孕育的可能，相關倫理問題的分析。因此，圍繞著跨文化概念轉換問題，我們以「翻譯」稱之。在這篇文章中，「翻譯」除了泛指跨文化的概念轉換本身之外，更還討論原文本（原文化）、譯文（被創造出來的新文化 / 新文本）以及譯者三方之間的關係，唯有如此，我們才能更進一步探究孕育新文化的可能及其條件。

有鑑於此，我們首先分析孕育的內涵為何？其次，有關孕育的條件，我們先探討原文本（原文化）與譯者之間的關係為何？這一部分，我們想引進德希達 (Jacques Derrida) 的一篇長文〈巴別塔〉，作為跨文化翻譯問題的討論，德希達這篇

* 黃雅嫻，本所博士後研究人員。

¹ 張寧著譯：〈關於漢譯《書寫與差異》的訪談〉，《解構之旅·中國印記》（南京：南京大學出版社，2009年），頁32。

對班雅明 (Walter Benjamin) 的文章〈譯者的任務〉的分析，同樣涵接了我們下一個問題的討論，即第三，如果翻譯是必要的，那麼與譯文（被創造出來的新文化／新文本）之間的親緣性何在？

另一方面，就語言的轉換而言，翻譯永遠不可能複製原文，也就是說，無論如何忠實的翻譯都不可能透明、無耗損地傳遞原文，因此對原文中的不可譯，就帶有抵制、抗拒被翻譯的特質。但這並不是說翻譯初始的允諾是無效的，而是指這允諾先天地就是有限的，正是這有限性，才使得譯者能為其債務負責、能清償他一開始欠下的債務。

二、孕 育

對於朱利安的思想，我將以底下的一段話，作為發問的起點，他提到：「間距 (l'écart) 的本性——對我而言，這點是最基本的——乃在於它之後不像差異那般，它不是表象的或描述的，而是有生產力的 (productif)。……間距的形象不是整齊排列存放，而是打擾，因而它所凸顯的不是認同，而是我稱之為有孕育力 (fécondité)。」²

有別於法國當代哲學家極力討論的「差異」思想（無論是德勒茲 [Gilles Deleuze] 還是德希達的），在朱利安有關「間距」的思想中，他以為最具關鍵性的差異當屬孕育能力。他也在同一篇文章明白地表示：「間距所造成的張力產生——製造 (produit) ——孕育力，但差異（我重述它與間距相反），除了下定義之外，什麼也不生產 (ne produit rien)。」³ 顯然，孕育與生產，乃是其思想的關鍵，也是取道中國的原因，對此，他稱之為地理上的「外在性」(l'extériorité)，是這個外在性，形成了彼此的間距，進而產生了張力而使得孕育得以可能。

朱利安以為，正因為中國（或者遠東）外在於歐洲，外在於希臘思想，使得它在思想與文化上，恰如它的地理位置，與希臘傳統拉開了距離，這使得之間

² François Jullien, *L'écart et l'entre: D'une stratégie philosophique, entre pensée chinoise et européenne* (Paris: Galilée, 2012), p. 36. 中譯本：朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（臺北：五南圖書公司，2013年），頁37。此譯本為法中對照，前為法文頁碼，後為中譯本頁碼，不再贅述。

³ Jullien, *L'écart et l'entre*, p. 40 (中譯本，頁41)。

(l'entre)⁴ 成為可能；也因為這可能性，使其提起動力，想前往歐洲人眼中的神祕之地 (l'antre)⁵，進行一趟間距的開採之旅。也因為中國屬於歐洲的外部，無論思想、文化或者地理，因此這趟取道之旅，需要進入 (entrer)⁶ 中國。為了孕育，需要進入；而進入，意味著兩者之間的關係將是親密的，不論這進入是出自愛還是暴力。沒有進入，不可能孕育。

進入是刺穿 (pénétrer)。在孕育的可能上，進入首先遇到的是承諾與責任。這承諾，決定了受孕之後的系譜是出自愛還是暴力；換言之，承諾意味著責任，保證了受孕者究竟是受暴力玷汙？還是雙方共同 (ensemble) 孕育愛的結晶？這承諾，從進入刺穿開始，便銘刻於孕育的起始 (genèse)，刻寫於親子關係裏 (filiation)。使得刺穿成為可能的，的確是「之間」。之間，不是一個概念，因為它從來只是介系詞，不因人稱、性別而有所變化，也沒有自己的屬性，它不承諾什麼。從語言上來看，「之間」也不為形上學所吸收、滲透甚至改變，因為它無所指，也不是能指，因此不承載意義。相反地，位置的變化，改變了它所屬的意義。處在「之間」位置者，便是處女膜 (hymen)。在處女膜尚未被刺穿之前，亦即進入之前，意味著貞節、潔淨與神聖；處女膜被刺穿之後，則意味著被玷汙、婚嫁以及孕育。

處女膜位置的奇妙，早在德希達分析馬拉美 (Stéphane Mallarmé) 的小詩裏，便提出來：「『處女膜』首先是個融合的符號，一個婚姻的圓滿，兩種存在的最高認同，兩者之間的混合，在兩者之間不再有任何區別，唯有同一。在這個融合中，在慾望（對旨在實現、執行慾望的充分此在的等待）與此在的實現之間、在距離與非距離之間再沒有距離；在欲念與滿足之間不再有差異。不僅慾念與滿足之間的差異被消除，而且差異與非差異之間的差異也被消除。非此在（即欲念那個擴張了的空穴）與此在（即享受的臻於完成）達到相同的程度。同樣，在意象與事物之間、空洞的能指和充實的所指、模仿者與被模仿者之間不再有文本上的差異。……處女膜，現時和非現時之間的混淆，連同它所包含的所有對立系列中的非差異 (indifférence)：（感知 / 非感知，記憶 / 形象，記憶 / 欲念，等等），產生一種

⁴ Entre，法文，原為介係詞，「之間」之意，等同於英文中的 between；這裏我使之為名詞使用，因而加上冠詞。

⁵ Antre，法文，陽性名詞，本義為「洞穴」、「山洞」之意；轉義為「神祕、危險之地」。發音同 entre。在其後的分析中，我將表明何以使用此字。

⁶ Entrer，法文，動詞原形，「進入」之意。

中介的效果（一種同時包含兩個術語之因素的中介；一個介於兩個術語之間的中介）。它是運作的過程，既在對立物之間散播混亂，同時也立於對立物之間。這裏的『在中間』很有意義，即處女膜的在中間性。那處女膜『發生』在『中間——』（L'hymen “a lieu” dans l'entre），在欲念與實現之間的空間裏，在犯罪與其回憶之間。但中間這個媒介與中心毫無關係。」⁷

處女膜所處的「之間」，的確在空穴之中。根據字典，entre 也容易以 a 寫成 antre，在德希達的後續分析裏，antre 亦有空穴、山洞或者石窟之意。「Entrer（進入），這中間的間隙，即處女膜的中介（性），我們也許想把這些都視覺化為凹陷，或河谷的底部，捨此則無山，就像帕那斯（Parnasse）山兩側的神聖河谷一樣，那是繆斯女神的居住地和詩歌產生的地方」⁸。根據 Littré 辭典，Antre 與 entrer 在法語字源上，同屬一脈⁹。此外，處女膜在字源上也的確是織體之意，它可指針腳（syuman），也與 huphaino（織、蛛網）、huphos（紡織）以及 humnos（織物）等有關，在德希達的研究裏，在文字普及度不高之時，此字字根大多數時候用來指一部詩歌作品的詞都是從織造、建築等藝術借用來的¹⁰。

我們花了很大的篇幅討論處女膜的性質、位置、字源與視覺意象，無非是想討論這「間距與之間」的親密關係以及它們所可能引起的任何效果，當然最重要的還是在於能否生育的問題。

朱利安否認間距是為了同一的任何可能，因為間距旨在引起反思，他尤其以為反思便足以具有生產性，便足以孕育。因此，他採取不固著於任何一處，一如蘇格拉底的無固定處所，四處擾亂。這種擾亂是考量了間距思想為一切文化與所有思想帶來的「回收效益」（rendement）：「思想若是挖掘的（forant），文化便顯為條紋的（sillons）；思想若是醞釀的（faisant germer），文化則顯為礦脈富源（filons）。」¹¹ 由此可以確知，對朱利安而言，文化的確是醞釀的土壤，思想也不是符號遊戲。

⁷ Jacques Derrida, “La double séance,” *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972), pp. 237-238, 240. 「那處女膜『發生』在『中間——』（L'hymen “a lieu” dans l'entre）」這句話，德希達使用了雙重表達。表面上的意思即是「處女膜發生在中間」，但 lieu 此字也是「地點」之意，因此這句話也可以作「處女膜處在『中間』」的空間意。

⁸ Ibid., p. 241.

⁹ Ibid., pp. 241-242.

¹⁰ Ibid., p. 242.

¹¹ Jullien, *L'écart et l'entre*, p. 42（中譯本，頁 43）。

儘管若然，漢學對朱利安而言，只是為了打開反思的空間，以供挖掘或者醞釀嗎？若不然，那麼作為可能的父親又如何使之有孕？產生後代？蘇格拉底的隱喻並非偶然，如前所述，處女膜也指織體 (tissu)。被刺穿的織體，難道不正也是使得異性與之交媾，以孕育後代？散開的織體，難道不也是接受另一股異質的絲線 (filet)，繼續編織下去，以求能孕育的親子關係 (filiation)？若然，那麼親子關係成立的最初，即受孕的那一刻，正如我們前面所言，承諾與責任便一起銘刻於親子的關係裏。這承諾與責任，才正是使得進入與被刺穿的兩方彼此開發，孕育才得以可能。因此，使得孕育成為可能的各種條件，便成為本文關懷的核心；換言之，問題不在於「間距」要不要／能不能打開？而在於可不可能交織／孕育？生發的新文本如何命名？交織／孕育的內部關係為何？因此，與其說孕育是形上學議題，不如說是倫理的關懷。

三、債務關係

孕育，需要生命力。枯死、萎縮甚至乾癟的文化與語言無法自我孕育之時，文化與語言便自行面臨死亡。所謂無法自我孕育，意指它不再流傳、不再使用，不再讓人說，不再有異質、偶然與經驗的因素加入，於是沒有後代，無法傳承。朱利安清楚這一點，他把活化文化與語言的媒介，給了譯者，也就是說，譯者承擔了活化語言、使不同的語言有交流的可能與責任。他認為：「譯者的本性是盡其可能地保持『挺立』(tenir) 在語言之間間隙 (brèche) 上面，譯者……不再定位於任何一方；只有付上這樣的代價，譯者才可能讓語言流通 (laisser passer)。」¹² 是這個流通，才有了生存的可能，「氣」得以流通，才能孕育。一如《莊子》中的庖丁解牛，游刃有餘，氣在牛骨中流動。

「翻譯」問題，總讓我們想起班雅明著名的文章〈譯者的任務〉¹³，以及德希達回應前者所寫的〈巴別塔〉¹⁴。無論是班雅明或者德希達的論點，原文與譯文的關係的

¹² Ibid., p. 78 (同前註，頁 79)。

¹³ Walter Benjamin, "La tâche du traducteur," *Walter Benjamin, Oeuvres I*, trans. Maurice de Candillac (Paris: Gallimard, 2000). 引文中譯我們採陳永國主編：《翻譯與後現代性》(北京：中國人民出版社，2005年)，並對照法中翻譯。

¹⁴ Jacques Derrida, "Des tours de Babel," *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987-1998), pp.

確也在「生命的延續與流動」上，同朱利安一樣，也與譯者的任務分不開。但在討論生命延續與流動的可能性之前，卻有必要先清理原文、譯文與譯者三者之間的關係，亦即為什麼需要翻譯？翻譯，意味著什麼？從一個語言到另一個，難道不就是为了交流嗎？

正如朱利安所言，翻譯，無論是文字還是文化，總是要回到源頭。巴別塔正好是西方文化的起源，對於巴別塔長久以來總是意味著「混亂」，對此，朱利安倒是認為那是人類思想上的「好運」，因為語言本身就是「資源」(ressource)¹⁵。但這有關巴別塔帶來的資源是什麼呢？朱利安沒有述及。但解構總是一種對過去歷史系譜的疏通與清淤，沒有這一層，也就難以確認自身所接收的遺產是正向的積累還是負有債務？這遺產是毫無條件的贈禮，或者是清償不了的債務？沒有這一層的清理，也難以確認對他者／異文本的拓路、礦脈何在？同樣地，沒有這一層清理，雙方共同孕育未來的條件，便更顯得不可能。這也是為什麼對巴別塔的敘述不僅重要，更是必要。

根據德希達引用啟蒙時期哲學家伏爾泰 (François-Marie Voltaire, 1694-1778) 的《哲學辭典》對「巴別塔」這個詞條的引述：

我不知道為什麼在《創世紀》中的「巴別」意味著變亂。在東方語言中，Ba 的意思是「父親」，Bel 的意思是「上帝」；「巴別」指上帝之城，即聖城。古人就是這麼稱呼他們的首都的。但無可置疑的是，巴別的意思是變亂，可能是因為建築師們在看到他們的傑作竟然高達八萬一千尺時而瞠目結舌，要麼就確實是找不到適當的語言了。顯然，從那時起，德國人就不再懂中文了；顯然，據學者博沙德所說，中文與正宗德文原本是同一種語言。¹⁶

由此看來，「巴別塔」這名，具有兩義：既是混亂，又是來自作為父親的上帝之名。亦即，正如德希達所言：「這座城市將採納上帝聖父之名，和被稱作變亂的城市的父親之名。」¹⁷ 巴別塔的兩面性，並不來自上帝的恩賜，相反地，正是因為上帝的憤怒與嫉妒，才使得這個偶然行為寫進了歷史，使得各種族之間無法以一種語言溝通彼此，陷入多語言的混亂。造成上帝憤怒的，不是別的，正是閃族人竟自以為

203-235. 中譯本：德希達：〈巴別塔〉，收入陳永國主編：《翻譯與後現代性》。

¹⁵ Jullien, *L'écart et l'entre*, p. 46 (中譯本，頁 47)。

¹⁶ Derrida, "Des tours de Babel," p. 204 (中譯本，頁 14)。

¹⁷ Ibid. (同前註)。

是，以為自己有能力，想替代上帝的位置、權力，把理性、透明的話語，帶給全世界。一旦閃族人成功地實行他們的計畫，那麼可以預見的是，「理性」將成為唯一的價值，通行於全世界。換言之，上帝對可能來臨的理性殖民暴力，進行了干預；而另一方面卻也使得語言不再具有透明性，而巴別作為聖名，因為上帝自己的憤怒與嫉妒，使得祂自己的名既混亂又多價、多義，甚至是裂解的。換言之，因為語言的不透明性，使得完全翻譯成為不可能；但翻譯又是必要，也是推卸不掉的責任，而這責任，隨著上帝作為父親的權力，以他之名，代代傳遞下去。於是，正如德希達所言：「這個〔即巴別塔〕故事主要講述了語言混亂的來源、眾多方言的多元性、翻譯的必要與不可能的任務，作為不可能的必要性。」¹⁸ 在德希達看來，譯者的任務，是隨著上帝出手干預理性殖民暴力開始，便被寫進命運之中，成為無可避免的責任。

然而，上帝贈予人類的禮物，又怎樣成為人類卸不掉的債務？德希達以為，出自嫉妒與憤怒，上帝收回了祂贈予人類以語言的這份禮物，作為普遍性的語言遭遇到上帝自己的親手拆毀與裂解，因而翻譯便是眾語言生來便已經注定的命運，命運意味著必要、非如此不可，但另一方面，作為命運的翻譯卻又不可能完全達到。因此，翻譯帶來兩面性，它除了是必要卻又不可能的法則 (*la loi*) 之外，也是職責 (*le devoir*)，並且還是卸不掉的債務 (*la dette*)；它除了使譯者承擔清償不完的債務之外，還賦予了責任。

圍繞著翻譯的法則、職責以及債務，隨著德希達對班雅明文章標題「任務」二字的分析，譯者需要完成的內容，便不只是忠實傳遞符號、完成兩個語言與文化交流這麼簡單。德希達以為：「『任務』 (*Aufgabe*)，總是註定要完成的（由其他人所賦予的）使命 (*la mission*)、承諾 (*l'engagement*)、職責、責任 (*la responsabilité*)。這裏已經涉及了一條法則，譯者必須回應的一條命令 (*une injonction*)。」¹⁹ 正因為「翻譯」已經寫入眾語言的命運裏，譯者便背負了這一無可逃遁的使命與職責，並且承擔起歸還意義的責任，這也是德希達為什麼說譯者必須回應這條法則或者命令的原因。因為必須回應命令，使得譯者像是欠了債務必須償還 (*rendre*)。所謂償還，乃是對原文本意義的掌握、傳遞與重建的歸還 (*restitution*)，因為「*Aufgabe* 這個字，

¹⁸ *Ibid.*, p. 208 (同前註, 頁 18); 譯文略有調整。

¹⁹ *Ibid.*, p. 211 (同前註, 頁 21); 譯文略有調整。

一開始便有 Wiedergabe, Sinnwiedergabe 的意思」²⁰。一旦翻譯的任務成為使命與責任，那麼債務之所以卸不掉，乃是因為完全「償還」的不可能，即語言意義全然歸還於原文本的不可能。這也是為什麼德希達認為受到上帝限制的普遍理性，還同時意味著「被禁止的透明性以及不可能的單義性」(transparence interdite et univocité impossible)²¹。

對於文化間的翻譯債務，朱利安很清楚歐洲內部的希臘與猶太傳統消長問題。在朱利安看來，歐洲文化的內部，若是有人想擺脫或者與此希臘形上學傳統保持距離，那麼他立刻選擇加入另一個傳統。朱利安在他的書裏點明從海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 到德希達便有這樣的「未思之債」(dette impensée)²²。然而，朱利安自己似乎不打算回應源頭的問題，也不認為他有債務的問題，即繞道中國、取中國思想以回應他自己關心的歐洲問題，而對中國思想負有債務。也因此，上述的使命、承諾、職責與責任，並不在他的「間距」哲學之中。

相對於朱利安，德希達則以為在翻譯的債務關係裏，譯者不必如班雅明文中以為，僅居於次要地位，而更是一件嚴肅且重要的事情。亦即在班雅明看來，儘管譯者負有任務，但那是原文本對翻譯的呼求、原文本本身即含有「可譯性」。這「可譯性」在班雅明對翻譯的想法中，已經先於譯者，早一步產生於原文本的內在法則了，所以它是必要、先在的，這一點在他文章的一開頭就已經明白宣示了。但對德希達來說，翻譯關係的本質在於債務，因為「如果原文的結構要求翻譯，那就已經定下了這樣一條法則，即原文一開始就負債於譯者。原文是第一個負債者 (débiteur)，第一個請求者 (demandeur)；它從一開始就缺乏什麼，就請求翻譯」²³。這種請求之所以含有近似命令的成分，除了根植於眾語言的命運之外，更還有上帝的

²⁰ Restitution, 此字在法文中同時有「歸還」、「修復」與「重建」之意。Ibid., p. 212 (同前註)。

²¹ Ibid., p. 210 (同前註, 頁 20)。

²² Jullien, *L'écart et l'entre*, p. 20 (中譯本, 頁 21)。朱利安也很明白,「未思之債」出自 Marlène Zarader 的書 *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque* (Paris: Seuil, 1990)。對於「繞道中國思想」,朱利安在這本書裏也很清楚地表示:「這個外在 (dehors) 所得到的利益——用處——不在於『離鄉背井』,而在於回到我們歐洲思想據以發展的成見,那些被深埋的成見,沒被揭開的成見,歐洲思想已經把它們轉化為『自明性』(évidence)的事實。……經由中國來反思歐洲,乃企圖有策略性地從側面切入,從背面捕捉歐洲思想,以觸及我們的未思。」Jullien, *L'écart et l'entre*, p. 18 (中譯本, 頁 19)。

²³ Derrida, "Des tours de Babel," p. 218 (中譯本, 頁 26)。

參與，亦即巴別的神聖與混亂之名的雙重參與，使得翻譯活動與文字從一開始就被寫進了詩性與神聖文本中。而這也更接近班雅明關注的藝術、文學文本的翻譯，從而擺脫了翻譯只是交流的低階活動。這也是為什麼德希達接著上文提到：「這個要求不僅是對巴別塔的建造者們提出來的，他們想要給自己一個名，建立一種自己翻譯自己的普遍語言；而且也制約著巴別塔的解構者。由於給了自己的名，上帝也要求翻譯，不僅在突然變得繁多和混亂的語言之間，而且首先要求翻譯祂的名，祂所宣布的、給出的名，應該將其譯作有待理解的混亂，從而讓人明白翻譯很難，理解也很難。在祂把律法強加給那個部族，把祂的律法與那個部族的律法對立起來時，祂也在請求翻譯。祂也是負債者。……祂需要一個譯者。」²⁴ 上帝也需要譯者，祂自己也請求翻譯，祂使自己陷入自己一手製造的混亂與債務關係裏，這使得翻譯活動參與到了神聖的約束性中。或者，更好是倒過來說，帶有約束性的法則，都含有請求翻譯、解釋的命令。至此，我們看到德希達對翻譯的債務關係問題，彼此錯綜複雜地糾結在一起。更精確說來，他顛倒了班雅明對翻譯的活動。

對班雅明而言，翻譯活動的關鍵如我們前面所提示，在於生命的延續，而這一開始便根植於原文本的要求中，因為班雅明在文章一開頭便言明，文學作品同任何藝術品或者藝術形式一樣，從來就不是為了讀者（接受者）而作，它的本質屬性不是交流或者傳達什麼信息。那麼，原文本與譯文的關係又在哪裏？班雅明以為，原文本內部早就隱含了可譯性 (*la traductibilité*)，也就是說，原文中已經隱含了對翻譯的召喚，是原文本本身便自行使得自己的生命通過譯文得以延續。這也是為什麼德希達以為班雅明的翻譯論，建立在生命的延續上。

四、生存關係

相對於班雅明或者德希達細膩地討論「原文本、譯文與譯者」三者之間的關係，朱利安對此談得不多。他也不曾言明譯者所冒的險究竟是什麼，但可以肯定的是，他認為譯者進行的是一種類似拓路 (*frayer*) 的冒險，是譯者使得拓路產生通道，通道之間有氣流經過，從而有了生命。因此對朱利安來說，譯者的任務僅僅在於開出間隙，這中間當然也包含了對原文的拆解與再縫合的過程，以他的話來說，

²⁴ *Ibid.*, pp. 218-219 (同前註, 頁 26-27)。

譯文就是拆解原文的範疇並重新再範疇化的結果。

相對朱利安的拓路孕育說，班雅明的〈譯者的任務〉則要複雜許多。如前所述，在德希達看來，班雅明的文章乃是以延續生命為明喻，支持其論述：「正如生命的各種顯示與生命的現象緊密關連而對生命沒有什麼意義一樣，譯文源出於原文——與其說源自其生命，毋寧說源自其來世的生命。因為譯文比之原文而晚到，又由於重要的世界文學作品在其發源的時代都沒有發現它們選中的譯者，所以，它們的翻譯便標誌著它們生命持續的階段。」²⁵ 由這段引文來看，譯文的生命無疑地由原文所給，班雅明也說得很清楚，譯文僅是原文的延續。毫無疑問地，在班雅明的想法中，譯文帶有生命。但如果回過頭來看待朱利安的思想，我們也必須問：譯文可否看作原文孕育後的結果？如果可以，那麼與誰交媾？如何孕育？如果不是，那麼譯文的生命由誰賦予？

班雅明並不否認，在某些時候並不忠實於原文、對原文進行某種程度的改寫、具有創新特徵的譯文才是使得原文生存的可能與關鍵：「在生存的進程中，當一部作品到了聲聞遐邇的時候，不純粹傳達主題的譯文便開始問世。因此，與不稱職的譯者的主張相反，這種譯文與其說符合作品的需要，毋寧說作品由於譯文而得以存在。在譯文中，原作的生命獲得了最新的、繼續更新的和最完整的展開。」²⁶ 但按著班雅明的看法，無論是原文靠著譯文重生，或者譯文僅是原文的延長，在這生命明喻中，他以為重點始終不在於生命本身的存在與否，而是生命本質的表達，含義的再現 (*la représentation de sa signification*)。最終來說，翻譯靠的還是表現語言間內部關係的目的，而這關係的再現則依賴胚胎 (*germe*) 或者強化形式的實現。因此，在班雅明看來，翻譯胚胎的說法，首先在於表達「語言內部的親緣關係」(*le rapport intime entre les langues*)，「因為各種語言絕不是相互陌生的，而是先驗地 (*a priori*)、除了所有的歷史關係之外而在它們所表達的東西上互相關連的」²⁷。其次，儘管語言之間有內在的親緣性，卻不意味著譯文最終要在本質上相似於原文，「因為在其來世生命中——如果不是對話的東西的某種改造和更新的話，就不能如此稱呼之——原文歷經了一次變化。甚至具有固定意義的詞語也歷經了一次成熟的過程」²⁸。從胚

²⁵ Benjamin, "La tâche du traducteur," pp. 246-247 (中譯本, 頁 4)。

²⁶ *Ibid.*, pp. 247-248 (同前註, 頁 5)。

²⁷ *Ibid.*, p. 248 (同前註)。

²⁸ *Ibid.*, p. 249 (同前註, 頁 6)。

胎到成熟，正如德希達所言，班雅明採取了一種生物遺傳學式的發展，一如他在其後提到的，內容與語言在原文中的關係，從胚胎成熟後，便如同水果與外皮，構成了統一性²⁹。

對朱利安來說，譯者承擔了使生命流通的使命，或者更精確一點說，是譯者使得原本有了譯本，是譯者——這個有限的人，而不是被寫進大寫的、永恆的歷史，延續了原本生命。但對班雅明來說，卻是原文就召喚了翻譯，這召喚一開始就被書寫進原本，先驗地在種子之中，成為遺傳的線索。換言之，在班雅明那裏，原文自己就保證了來世、保證了自己另一形式的生命，並且保證了屬於自己的歷史，唯有如此，對原文的延續才能維持在獨一無二的狀態。

儘管在班雅明的想法中，原文通過譯文得到了來世的生命，但我們要問的是，這另一形式的生命，是自然的、有限的，還是大寫的、永恆的？這問題的重要性在於，對班雅明來說，他所關心的作品屬於文學與藝術，此二類的價值在於獨特性，而這獨特性並非只是經驗上的偶然，而是價值上的獨特。然而，班雅明通篇的胚胎生命喻，在轉換的過程中，卻出現了比喻中斷突兀的問題，亦即在稍後的段落裏，德希達質疑班雅明的生理遺傳說卻突然一轉，竟夾帶了黑格爾的圖式。班雅明提到：「生命並不僅僅局限於有機的形體。……只有在擁有自身歷史的，而且不僅僅是歷史背景的每一事物都被給予生命的情況下，才能給生命的概念以公正的對待。歸根結底，生命的範圍是從歷史的觀點而非從自然的觀點來決定的，更不是由感覺和靈魂這種脆弱的因素所決定的。哲學家的任務是通過更具包容性的歷史的生命來理解全部自然生命。」³⁰也就是說，班雅明在此，突然脫離了先前以胚胎成熟的「自然」生命明喻，轉向以「概念」理解生命，而這種轉向是抽象化了的歷史概念系譜中認識生命，不是在活生生的歷史經驗中體驗出來的。

但我們也可問，班雅明的胚胎生命喻與作品上的價值是否衝突？或者，更進一步問，何以德希達抓住這看似不要緊的一個比喻呢？如果這個明喻是至關重要的，那麼重要性何在？也就是說，在德希達看來，是比喻本身決定了班雅明通篇的真正意圖？或者，那不過是作者對比喻的不小心所產生的疏漏，卻被德希達拿來小題大做呢？

在〈譯者的任務〉這篇文章的稍後段落裏，班雅明提到了譯文裏意義的再生

²⁹ 有關語言的內容與形式的問題，我們將在後面的章節裏細論之。

³⁰ Benjamin, "La tâche du traducteur," pp. 247-248 (中譯本，頁 4-5)。

產不再是決定性的，亦即譯文裏要緊的，不是對原文的信實，因為「翻譯中個別詞語的『信實』幾乎永遠不能再生產原詞的意思。……一件容器的碎片若要重新拼在一起，就必須在極小的細節上相互吻合，儘管不必相互相像」³¹。在這段容器碎片的比喻中，重新拼整後的容器儘管來自先前容器的碎片，卻阻絕了模仿與複製，然而關乎遺傳與後代。也就是說，譯本的骨血儘管來自原本，但有自己的生命。我們已經在前面的章節討論過譯文生命的肯定與來源，有趣的卻是在容器碎片的例子之後，班雅明再提及譯文與原本之間的關係，直指譯文沒有再生產性並且「必須克制想要交流的願望」³²。他接著說，我們必須把「原文的意圖不是作為再生產，而作為和諧，作為對自行表達的語言的補充，作為它自身的那種意圖來表達。……由直譯而保證的『信』的重要性在於，作品反應了對語言互補關係的強烈渴望」³³。這意味著原本需要譯文，需要譯文的補充，有了譯文，原本才是真正完整。另一方面，由這一段引言來看，譯文雖有自己的生命，卻不能繁衍後代，亦即原本與譯文的關係既是派生，不是複製，而是從種子到成熟階段的需求與渴望。再由容器碎片來看，譯文的可能僅止於原本的補充，並沒有繁衍、孕育的能力。更進一步說，在班雅明的想法中，譯文是派生，而不是複製。如前所述，原本與理想譯文之間的關係不是直譯，因此翻譯不可能透明且等值。譯文只能在事先被限定語詞中發展起來，一如胚胎種子，譯文的諸種可能早已經被寫入種子發芽成熟的基因裏，不可能生長成無關此胚胎的後代。因此譯文只能是補充，而無繁衍能力，這是因為容器的形式先行限制了碎片重新組合為其他容器形式的可能。原碎片重合後的容器，儘管與原容器（原本）無法全然同一，但卻不彼此互斥，相反地，所謂互補，也就意味著和解 (*la réconciliation*)。如此一來，親緣性也就不必然意味著相似性，但無論如何，對同源（即容器本身、胚胎種子）的回溯卻是必要的。

然而對德希達來說，問題卻不只如此。他以為翻譯的契約在於：「處女膜或婚約，生兒育女的承諾，其種子將產生歷史和發展。……班雅明說得很清楚，在翻譯中，原文擴展了，它擴展自身而非繁殖自身。我還要加上一句：像孩子一樣，無疑它是自己的孩子，卻有自己獨立說話的能力 (*la force de parler tout seul*)，這樣，孩

³¹ *Ibid.*, pp. 256-257 (同前註，頁 9)。

³² *Ibid.*, p. 257 (同前註)。

³³ *Ibid.* (同前註，頁 10)。

子就不是屈從於繁殖法則 (la loi de la reproduction) 的一個產品。」³⁴ 德希達的意思很清楚，他同意班雅明的種子成熟說，也同意譯文出自原文，兩者的關係的確存在親緣性，他以婚娶親子關係的比喻，做更進一步的延伸。一方面，德希達賦予了譯文（即孩子）自主的可能，亦即不僅在受遺傳的基因中長成起來，還有無法預期發展的偶然可能性。另一方面，卻又設下了譯文與原文互相調和，但相似於原文的不可能條件：「這一承諾暗示一個王國的出現，它既是『應許允諾的樂土，又是禁地，語言將在那裏得到調和和圓滿』。……翻譯從未到達、觸碰、足踏過這個王國。有些不可碰觸的東西，在這個意義上，調和只是許諾 (la réconciliation est seulement promise)。但許諾並非空談，不僅僅標誌著它缺乏並有待於完成的東西。作為承諾，翻譯已經是一個事件了，而且是契約的決定性簽名。」³⁵ 更進一步看，德希達將翻譯事件看作契約，除了保證後代生養的合法性之外，更還有履行契約的責任問題。在討論合法性與責任的限度等問題之前，我們還必須注意到，這契約的成立是以簽名標誌著譯文的獨立性與獨特性。所謂契約的責任問題，也就是我們前面所分析的債務問題；換言之，契約本身就意味著以法則來規範承諾與雙方的責任。

至此，我們可以看出德希達對班雅明的翻譯論的角度，或者更好地說，通過分析班雅明的翻譯論，德希達發展了自己的觀點。亦即，我們以為德希達看待原文本與譯文的關係是，通過「補充性」來達到「統一性」，而調和則是這統一性的視域；更進一步說，德希達認為班雅明的翻譯論是以生命延續為基調，並以兩個例子說明這種先後代的統一性：「果核與果皮」以及「皇袍」。

五、親緣性

朱利安喜歡用門內的月光流動的比喻，來說明他打開門之後那種思維上的熠熠生輝：「透過間距在眾項 / 元素 (les éléments) 之間打開之間，使它們彼此之間有張力而『支撐』 (“tenir”) 關係。完全像一座建築物的架構的中央棟樑，同樣地用樑柱之間的張力——就技術而言，還不是引申義——來支撐整座建築物，以其字面義『事物之間互相支持』 (entre-tenir)。……我們查看表示『之間』 (entre, jian, 間) 這

³⁴ Derrida, “Des tours de Babel,” p. 224 (中譯本，頁 31)；譯文略有調整。

³⁵ Ibid. (同前註)；譯文略有調整。

個表義字。兩扇門之間有月光穿透照亮。……該字表示逍遙遊，人在之間流通，虛位以待，其息深深。」³⁶ 間距能從文本開展世界，這確無置疑，法國哲學家呂格爾早就以此開展他的詮釋學理論。朱利安想通過地理上的文化差異拉開文本間距，以發展其思想世界，也是詮釋學的做法。然而，引起我們關注的則是對於細節的交代，亦即建築物如何挺立？如何使光透入？由行文來看，朱利安似乎是表示唯有人／譯者才是使得氣流流動、月光通過的關鍵因素，換言之，人是挺立的關鍵。易言之，他以為，具有孕育力的「間距」，乃是在兩個文化中的移動(déplacement)，而「翻譯」則是在原文與譯文兩種語文之間打開「間距」，因為「翻譯就是同時進行同化與異化(assimiler et désassimiler)，以便讓他者通過同化與異化『之間』。……因為間距、距離使翻譯語言思考、重新鑄造、開始打開皺褶或者至少開始重新思考自身。當然，翻譯語言不再有它一切的習慣用語和適當的表達方式，這種翻譯也許看起來不再如人們所說的流利、雅緻、『自然』。但是只有付出這樣的代價，一種語言的可能才能默默地在另一種語言裏進行，用另一種語言打開這一種語言，因此逐漸地抵達可理解的共有(commun de l'intelligible)」³⁷。然而，若要深入追究對於翻譯、對於跨文化、對於思想取道的挺立、架石與透光，甚至於「可理解的共有」如何而可能，朱利安卻又僅止於此，沒有深入發展。另一方面，這建築樑柱的張力與月光透亮的比喻，讓我們想起班雅明那著名的拱廊牆的比喻。

在進入這有關生存延續的兩個隱喻之前，我們可以看到班雅明談到對原文、譯文的語言形式與內容規範的問題，最終來說還是從語言之間的親密關係發展起來，這也是解開班雅明式的拱廊牆(l'arcade)的關鍵³⁸。班雅明曾經以拱廊與光的比喻講述翻譯中的語言問題，他以為：「作品表達了對語言補充關係的強烈渴望(l'oeuvre exprime le grand désir d'une complémentarité des langages)。真正的翻譯是透明的；它並不掩蓋原文，並不阻擋原文的光，而是讓彷彿經過自身媒體強化的純語言更充足地照耀著原文。這主要可以通過句法的直接轉換，這種轉換證明詞語而非句子才是譯者的基本因素。如果句子是擋在原文語言前面的那堵牆，那麼直譯就是拱

³⁶ Jullien, *L'écart et l'entre*, pp. 86, 88 (中譯本，頁 87、89)。

³⁷ “À mes yeux, à la fois assimiler et désassimiler pour laisser dans cet ‘entre’ passer l’autre.” Ibid., p. 78 (中譯本，頁 79、81)。

³⁸ 德希達在這裏解班雅明的親緣性的字謎，用上了班雅明所寫的 *Paris, Capitale du XIX^e siècle* 這本書對巴黎頗具建築特色——「拱廊街」的描寫，談論班雅明對語言的藝術態度。

廊。」³⁹這裏雖然談的是翻譯中的信實 (la fidélité) 的問題，卻也帶出了班雅明對原文本裏深藏不見的果核的隱喻。易言之，對班雅明來說，原作裏有種隱藏在果核裏，無法觸碰也看不見的部分，翻譯雖無法揭示出來，但能再現其中的關係。

德希達以為，對班雅明來說，整個親緣之謎 (l'énigme de la parenté) 的關鍵就在「名稱、符號、真理與字母」(Il y a du nom, du symbole, de la vérité, de la lettre) 上，而對翻譯來說，其基本要素是詞 (mot)，而不是句子也不是句法表達 (non la proposition, l'articulation syntaxique)。德希達對這隱匿的果核，是這樣以為的：「句子 (la proposition, Satz) 將是『擋在原文語言前面的那堵牆』，而詞，逐字翻譯的詞，將是『拱廊』。牆在支撐的同時，也在隱藏著什麼（它擋在原文的前面），而拱廊則在支持的同時讓光線通過，於是原文顯現出來（我們離『巴黎拱廊』已經不遠了），詞這個特權顯然支持命名的特權，以及專有名詞本身的性質，這是翻譯契約的要素與可能性。」⁴⁰ 透過德希達的闡釋，我們也更好理解使得譯文與原文互相補充的關鍵在於語詞的增生、擴大，同時譯文又不溢出、扭曲原文本。而常見譯文對原文本的語法與句子的破壞與歸還呢？顯然在這裏，德希達認為原文本已經通過了語言的形式規範了話語的意義，亦即陶罐的碎片即使不能完全吻合原先的陶罐，但其碎片卻也能重構整體，即使細節不完全一致。因之，即使在直譯中，譯文的句子作為擋在原文之前的牆，譯文裏的語詞也必須令光通過。

如前所述，班雅明對於「果核與果皮」的比喻，來自原文與譯文的胚胎生長成熟論；更進一步說，這胚胎的長成僅止於成熟，發展成果實為止。事實上，在班雅明的文本裏，這個比喻僅僅出現了一次，且僅僅一小行，但在德希達看來，卻占有相當重要的位置，不只因為它支持了翻譯生命延續論，更還因為這一比喻規範了原文與譯文的語言形式與內容的問題。

班雅明以為：「在翻譯中，……它〔原文的語言〕以一種獨特而感人的至深的方式至少指出了通往那個區域的途徑：即語言預先注定的、迄今無法接觸的和諧、圓滿的領域。原文不可能完全進入那個領域，但是在這個區域裏的確出現的是譯文中超越主題傳達的那個因素。這個內核 (noyau) 最好應該定義為譯文中不能進行進一步翻譯的那個因素。……內容與語言之間的關係，在原文和譯文中相當不同。一

³⁹ Benjamin, "La tâche du traducteur," p. 257 (中譯本，頁 10)；譯文略有調整。

⁴⁰ Derrida, "Des tours de Babel," p. 221 (中譯本，頁 29)。

方面，內容和語言在原文中構成了一種統一性，如一個果實與其外皮 (*comme celle [unité] du fruit et de sa peau*)，而譯文的語言則像寬鬆的皇袍圍包著內容。因為它指代一種比自身更尊貴的語言，因而不適合內容，給人一種壓抑和陌生的感覺。」⁴¹

儘管班雅明說的是原文與譯文在內容與語言的不同，德希達卻看出這兩個比喻的不同，他以為果殼（即原文本）的比喻是自然的統一；皇袍（即譯文）則是象徵性統一。在深入探討這兩個統一的差異之前，德希達注意到，在上述引文中，班雅明提及原文本有塊區域是難以觸及的，這區域恰好與果核的隱喻十分一致。德希達以為，儘管我們可以以「本質與形式」或者「能指與所指」的關係來說明原文與譯文的「內容與形式」，這兩個關係並無助於說明班雅明想要傳達的那個難以觸及的語言區域問題，毋寧是通過果實的比喻更能看出班雅明對原文本的矛盾。亦即，作為無法觸及且不可見的果核，正好是班雅明以為吸引翻譯卻又抵制翻譯的區域，它也正好位於果實的中央並且托起整個果實之所在。相對來說，指著內容與形式的果實與果皮卻是稠密、嚴實，緊緊依附為一整體。據此，德希達質疑道：「不能肯定本質的果核與果實指的是相同的東西，本質的果核在翻譯中是不可譯的，它不是內容，而是內容與語言之間、果實與果皮之間的緊密依附。這似乎奇怪且前後矛盾（在果實與果皮之間怎能放置果核呢？）。」⁴² 班雅明這個比喻雖略有瑕疵，但我們仍可從行文中讀出：「果核是第一個隱喻，用來比喻第二個隱喻中兩個術語的統一。」⁴³ 德希達以為，撇開這個瑕疵，對原文本用果實這個有機物進行比喻恰好呼應著先前的胚胎生長論；亦即班雅明對於原文本如同有機物一樣可以生長，作為果皮的形式，最終來說可以由果實上剝離，但兩者皆出自果核、指向果核。

另一方面，班雅明的第三個隱喻，即譯文宛如寬鬆的皇袍包裹著內容。對此，德希達以為，國王的身體意味著譯文本的內容，而不是原文本，「這身體只是許下的一個諾言，由翻譯所宣布和掩蓋的諾言」⁴⁴。國王的身體與皇袍合體，卻不似果核與果皮緊密依附，「這不是弱點：最好的譯文相像於這件皇袍。它與身體分離，卻

⁴¹ Benjamin, "La tâche du traducteur," pp. 252-253 (中譯本, 頁7)。De Gandillac 將「果皮」譯為 *peau*，德希達則譯為 *enveloppe*。

⁴² Derrida, "Des tours de Babel," p. 226 (中譯本, 頁33)。

⁴³ Ibid. (同前註)。

⁴⁴ Ibid. (同前註)。

又與之相接合，正與之相交但還未圓房 (*l'épousant sans l'épouser*)」⁴⁵。德希達的意思很清楚，他明白作為譯文形式的皇袍，儘管可以為其刺圖繡案，但終究來說，皇袍並非國王的身體，其形式與內容雖然相接觸，還是保持一定的距離。也就是說，譯作有其獨立的生命，一如一件藝術織品，合身卻不是身體的一部分，能穿戴在外，卻又不與之交配繁衍下一代。更進一步說，譯作雖是原作的擴展，但其本身並無增生能力，譯作不增生，但這件藝術品卻不在繁衍原則中從屬於原作，而能夠獨立說話。

回到我們先前對班雅明的引述：「生命的一切目的性顯示，……在於生命本質的表達，在於其含義的再現。因此，翻譯最終為滿足我們的需要而達到表現語言間內部關係的目的。」⁴⁶ 通過德希達對班雅明對原文本與譯本的兩個隱喻的分析，我們在此可以理解所謂「果核的顯露」更深一層的意義。亦即隱藏在果核內部，無法被看見且無法觸及的原文本，倘若沒有翻譯作為再生產與原文本相互補充或和諧，那麼仍會被隱藏遮蔽起來。對此，德希達以為：「顯露，以及更重要的開發，是語言成長的原因 (*Sortir et surtout développer, faire croître*)。總是依據相同的母題（在現象有機論或生機論中），可以說，每一種語言都在孤獨中萎縮、貧瘠、停滯、病態。由於翻譯，即由於這種語言的互補性 (*supplémentarité linguistique*)，一種語言給予另一種語言它所缺乏的東西，而且是和諧地給予，語言間的這種交叉保證了語言的成長。……翻譯導致的這種永久的復活，這種恆常的再生 (*Fort- et Aufleben*)，與其說是一種啟示，啟示本身，毋寧說是一次宣告、一次聯合、一次承諾。」⁴⁷ 至此，我們或可說，在德希達對班雅明的翻譯概念的闡釋中，含著使得一套語言增生、成長與擴大的經濟學。這套經濟學，並不許諾無限度的繁殖與不負責任的蔓延，而是通過語言的親緣關係的絲線，錯綜複雜的擴展起來。使得擴展的核心，便是果核的顯露。但另一方面，象徵譯文的皇袍儘管華美富麗，卻也須與身體緊密貼合，亦即剪裁總不脫國王的身體型態。但譯文的修辭，即這皇袍繡案，雖然出自原文，卻不能輕易忽視，德希達在〈白色神話學〉這篇文章裏，就暗示過我們，即便是修辭，也能形成它自己的哲學，有其獨立的生命，儘管沒有能力繁衍子孫。

⁴⁵ Ibid. (同前註)。

⁴⁶ Benjamin, "La tâche du traducteur," p. 248 (中譯本，頁5)。

⁴⁷ Derrida, "Des tours de Babel," p. 233 (中譯本，頁39)。

六、結 語

無論是朱利安還是德希達，雖然沒有直接提出跨文化交流的原則，但從幾篇文章中，還是可以看出其中的種種可能。

朱利安將譯者放入他的「之間／間距」哲學最重要的位置，因為唯有譯者才是打開地理上的外部的可能。在他的設想中，間距的張力關係是活化歐洲文化的可能。所謂活化歐洲思想，都是取道中國、東亞，以漢學的養分餵養歐洲；至於對漢學本身的影響，似乎不是朱利安的關懷意圖。因此對這間距哲學，他並不承諾什麼。而對於孕育的種種可能，由上文分析看來，他也不將孕育的條件放在語言上，儘管我們也看到他在另一本著作《進入思想之門：思維的多元性》⁴⁸一書中，專章強調了語言在印歐語系以及漢語裏面的差異，他以為以希臘為代表的文化中，其語言思想的方式是工具式的，而漢語則是屬於格式的；前者是思考性的、關係性的、推論性的；而後者則是讓人使用、反思辨、不冒險且不重視「真」，而在於通以及有效⁴⁹。在拉大這兩者的間距之後呢？在隨後而來，以「翻譯」為名的章節中，儘管朱利安評論了尉禮賢對《易經》的翻譯，但仍是重複打開門，墊上門檻，以使氣流通過的基調，並不往下分析這兩種差異彼此交錯的可能。似乎，朱利安在意的是作為哲學家的譯者，能從漢學中汲取多少養分，以反思出新的概念。

相對來說，德希達對於廣義的翻譯，一開始便十分警醒地提出了上帝的兩面性與閃族人對理性暴力的意圖，也是因為上帝親手將混亂寫入巴別之名中，才使各種翻譯有了需求與客觀的基礎。由此而來，債務關係便緊緊地環繞著他的論述。換言之，德希達很清楚，無論是上帝還是閃族人，一旦進行翻譯，承諾與責任便被寫進了原文與譯文當中，成為卸不掉的債務。這種纏繞著錯綜複雜的關係，連同語言內部的語法構成，一同編織入他的親緣關係網絡中。自然，承認債務關係，也就意味著承認了承諾與責任，但另一方面，複雜的網絡編織關係，也使得原本與譯文的兩方的關係難分難解。而這也正是跨文化交流翻譯的複雜之處，亦即每條被編入的絲線均與其他原有的絲線一同織就出一張與原有不同卻有絲線相通的織錦。

⁴⁸ François Jullien, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit* (Paris: Gallimard, 2012). 卓立譯：〈希臘工具／中國格式〉，《進入思想之門：思維的多元性》（北京：北京大學出版社，2014年）。

⁴⁹ Jullien, Ch. XIII, "Outil grec/Formulation chinoise," *Entrer dans une pensée*, pp. 135-149.