

經典的馴服與解放

——從利科的《論翻譯》說起

The Discipline and Liberation of Canons:
A Reflection Beginning from
Paul Ricoeur's *On Interpretation*

汪 海

WANG Hai

作者簡介

汪海 格拉斯哥大學博士後

Introduction to the author

WANG Hai, Post-doctoral fellow, University of Glasgow

Email: hai.wang.china@gmail.com

Abstract The process of being canonized is also a process of being disciplined. However, the reason why some texts are canonized is that those texts are able to provide us with abundant potentialities to liberate us from all kinds of identities and deconstruct the discipline caused by canonization. One important means of deconstruction is the act of “translation” that can constantly generate differences.

Keywords Canon; identity; difference; translation

本文要提出的是一個看起來悖謬的判斷，“經典”之名的賦予和經典序列的確立，實際上是在馴服那些被稱之為經典的文本，而解放經典以及經典解放“我們”的途徑恰在走向他者的“翻譯”，一種利科（Paul Ricoeur）在《論翻譯》一書中所說的“好客的翻譯”（hospitable translation）。

將“經典”經典化的努力總透露出同一化“經典”的強烈欲望，或者說，這一經典化的努力總帶有建立某種同一性或身份的危險，以至於“經典”的經典化實際上是對“經典”的馴服。然而“經典”之為“經典”，或許就在於它提供了抵抗同一性的無限可能，所以“經典”通過不斷生成差異的“翻譯”，總是召喚着對“經典”的解構。

因此本文的標題“經典的馴服與解放”就具有雙重含義，第一、“經典”可能具有的馴服與解放效果；第二、對“經典”的馴服和解放。一是說當“經典”被經典化之後，它就會成為對差異的馴服，而在它被“非經典”之後，就會成為對差異的解放和生產；二是說，我們對於經典的詮釋與翻譯可能造成的對經典的馴服與解放，差別就在是否把差異和他者放在首位。

一、同一與身份——語言的“法西斯主義”

每個存在者的存在都是獨異的。因此阿倫特說，存在的是複數的人而不是一個單數的大寫的人類；因此在德勒茲（Gilles Deleuze, 1925 - 1995）由“差異”與“重複”構成的哲學本體論中，主導原則是偷盜與贈予中體現的不可交換性；而南希在海德格爾和巴塔耶之後說存在者是不可犧牲的；列維納斯提出存在是多重的，無法被總體化，從而以存在的無限性反對形而上學中認定的存在

的總體性。不僅如此，存在者存在的這種獨異“本身”也是無法被總體化的，無論“內在的”、“我思”或者“三省吾身”，還是“外在的”歷史，又或者最本己之可能性的死亡，都不可能將其總結。用利科的話說，在自我的深處也有一個他者，這個他者是複數的，它表現為潛意識、身體、良心，以及與他人關聯的痕跡等等，以至於“本身”這一提法對於存在的獨異來說也是不成立的。所以，這裏所說的存在者存在的獨異性，絕不是時下個人主義所鼓吹的“張揚個性”或者“不要丟失自我”，那不過是笛卡爾“我思”主體的唯我主義幻覺，錯誤地以為一個內在的有意識的“自我”就是存在的主人和佔有者，以為作為主體的“我”能夠直接與存在者的存在同一。

因此，無論是對於存在者“自身”——“他們不知道他們所做的”，還是在存在者之間，差異都是絕對的。這一無限的差異在列維納斯那裏被稱之為外在性（*exteriority*）或者他異性（*alterity*），即差異或外在性本身永遠不能被思想所直接關照，也不可能被認識所窮儘，永遠在知識之外。男人/女人，丈夫/妻子，中國人/外國人，黃種人/白種人，東方/西方，內向/外向……人們用儘語言中的各種概念和陳述極力捕捉、確定以及固定這些差異，最後馴服差異，給它們一個身份－同一性，因為“似乎隻有在它（差異）被馴服的時候它才變得可以被思考。”^①更重要的是潛在地將某一價值判斷與性別、族裔、膚色、地域、階級等等身份相關聯，將各種同一性－身份當作差異本身，或者造成差異的唯一原因，從而形成刻板印象，建立起等級秩序以及權力的網絡。所以身份之爭並不是差異帶來的，反而是試圖同一差異產生的惡果。

羅蘭·巴特稱此為“語言的法西斯主義”，並認為這源於語言中必然出現的兩個範疇：“斷言的權威性和重複的群體性”，表現為

^① Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 262.

語言的一般性、群體性與道德性。^①德勒茲將理性馴服差異的方式歸納為四種：概念上的同一，斷言上的對立，判斷中的類比，認知上的相似。^②本來豐富、流動的世界在總體性和同一性的征服下，變成處處板結的貧瘠的土地。這絕不僅僅是一個隱喻，因為它不隻造成了人們觀念上的板結，它還一直現實地導致了生活空間的“板結”，權力結構上的“板結”，乃至人們存在方式的“板結”。“你是哪個單位的？”這句質詢不隻會對人們的心理產生衝擊。因為“單位”的同一性還化成了城市中的大院、圍牆和不能通行的街區，城市交通中的梗阻。大城市中步行的艱辛一直丈量着存在者在社會流動中的艱難。列維納斯在《總體與無限》的序言中分析道，這種總體化的“板結”將在戰爭狀態下達到極致，存在的外在性或者它異性將在戰爭狀態下被削減乃至破壞。^③“個體在這一總體之外是看不見的，個體的意義來自於總體。每一個當下時刻的唯一性都不斷犧牲給了未來，有待未來賦予它客觀的意義。”^④

所以必須意識到，差異本身或者存在的外在性永遠在具體的概念和詞匯的意義之外。如果真的試圖“認識你自己”的話，就必須敢於開始一段歷險，這段探險以遭遇“他異性”為目的。然而一旦把握了“他異性”，也就是等於馴服了它，因此探險也就必須重新開始，永無止境。但至少，我們知道“認識你自己”的歷險就是不斷地認識到“你（主體）不可能真的認識你自己”，用利科的話說，“言說自我（self）就是不去言說我自己（myself）”，^⑤或者用他學生科尼

① 羅蘭·巴特：“法蘭西學院就職講演”，見《羅蘭·巴特文集：寫作的零度》，李幼蒸譯，北京：中國人民大學出版社，2008年，第183-184頁。[Roland Barthes, “Inaugural Address to the College de France,” in *Corpus of Roland Barthes: Writing Degree Zero*, trans. LI Youzheng (Beijing: Renmin University of China Press, 2008), 183-184.]

② Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, 262.

③ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 21-22.

④ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, 22.

⑤ Paul Ricoeur, *Oneself As Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 180.

(Richard Kearney) 概括他的話說，“從自我走向自我最短的途徑就是通過他者，”^①即自我必須通過符號、象徵、隱喻、神話、敘事、行動等等的迂迴遭遇他者才有可能認識自己，然而“自我”已經被這一迂迴豐富和擴充，差異又一次產生了。^②

二、經典與同一

甚麼是經典？通常的漢語詞典給出的解釋是“指具有典範性、權威性的著作”，並給出三個義項：(1) 舊指作為典範的儒家典籍；(2) 指宗教典籍；(3) 權威著作；具有權威性的。將經典二字分開看，在《古代漢語詞典》中，“經”的第一個義項——很可能也是它的“本義”，是“紡織物上的縱線”。由此引申，產生了一個隱喻性的義項：“南北走向的道路或土地”，再進一步就衍生出“道，正道，根本”的意思來。然後“正道”演變為“常規、原則”，乃至用作動詞“治理，管理”，最後就成了本文所要討論的“經典”之義——“作為思想、道德、行為等標準的書，亦稱宗教中講教義的書，或稱某一方面事物的專著”。典的第一個義項是“可以作為標準的書籍，”然後抽象為“標準、法則”。^③

英語中與漢語“經典”意義接近的詞匯大概是“canon”。“canon”來自於古希臘語 *kanon*，原意指“直的杆，或者可以使……直的東西，用來作為標準，測量線”，後來指基督教會的教規，基督教會認定的《聖經》，後來也泛指公認的重要作家和作品。漢語和

① Richard Kearney ed., *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1996), 1.

② Paul Ricoeur, *On Translation*, trans. Eileen Brennan (New York: Routledge, 2006), x.

③ 參見陳復華主編：《古代漢語詞典》，北京：商務印書館，2006年。呂叔湘、丁聲樹主編，《現代漢語詞典》，北京：商務印書館，2009年。[Cf. CHEN Fuhua, ed., *Classical Chinese Dictionary* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2006); LU Shuxiang and DING Shusheng, eds., *Modern Chinese Dictionary* (Beijing: The Commercial Press, 2009).]

英語中對於“經典”的理解,都包含了“標準和法則”之意,也就是說一旦某些文本,宗教的或者世俗的文本,被認定為“經典”的話,是不是潛在地就被寄希望於用來標定、治理和管理……甚麼呢?

經典一詞通常總是會與某一宗教信仰、民族、國家、文化(文學經典)或意識形態(紅色經典)……相連,但各種“經典化”應該是來自於對宗教文本經典化的效仿。值得注意的是,那些被稱為經典的文本總是早在被經典化之前就已經產生,並創造了文本的共同體。那麼被經典化又意味着甚麼呢?

從儒學文本的經典化過程看,儘管可能是《莊子》最早稱孔子教授弟子的《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六部書為“經”,但真正的“經典化”或許應該從漢武帝建元五年(公元前136年)算起。四年前,董仲舒建言:“《春秋》大一統者,天地之常經,古今之通理也。今師異道,人異論,百家殊方,指意不同,是以上無以持一統,法制多變,下不知所守。臣愚以為,諸不在六藝之科,孔子之術者,皆絕其道,勿使並進。邪辟之說滅息,然後統紀可一,而法度可明,民知所從矣。”^①武帝從言,正式罷黜百家、獨尊儒術,隻設立五經博士。從此後開始了儒學文本的經典化進程,以及隻儒學一派是中國絕大多數朝代之官學的歷史。《漢書·儒林傳》說:“自武帝立五經博士,開弟子員,設科射策,勸以官祿,訖於元始,百有餘年,傳業者浸盛,枝葉蕃滋,一經說至百餘萬言,大師眾至千餘人,蓋祿利之路然也。”^②經學從一開始就與權力的掌握和運作有着緊密的聯繫。

從基督教文本的經典化歷史看,馬西昂(Marcion)是第一個規定哪些文本是基督教經典文本的宗教領袖。而正是為了應對馬西

^① 班固:《漢書·董仲舒傳》,顏師古注,北京:中華書局,1999年,第1918頁。[BAN Gu, “Biography of Dong Zhongshu,” in *Book of Han*, annot. YAN Shigu (Beijing: Zhonghua Book Company, 1999), 1918.]

^② 參見《漢書·儒林傳》,第2684頁。[Cf. “Biographies of Confucian Scholars,” in *Book of Han*, 2684.]

昂教派的經典化行動，羅馬天主教會才開始確定他們認可的經典，並從此開始了區分正統與異端文本、詮釋和思想的歷史。

所以或許可以說，經典化就是一個重要的排斥儀式，通過馴服或者排斥那些已經變得日漸重要的文本，建立同一性，確立某種身份，設置一個封閉且具有等級秩序的共同體。或者說“經典化”是一種將權力等級關係滲透到信仰或思想表達，知識建構和教育規訓中的操作。

結果直到今天，從宗教經典到文化經典、文學經典，人們還是習慣於從身份－同一性的角度去思考“經典”，基督教的、伊斯蘭教的、西方的、東方或中國的經典、“少數人”的經典……列書目，排次序，排斥他異性，力圖將各個獨異的文本、聲音總體化為一個文本、一個聲音，所以經典文本的共同體要馴服的對象不僅是各個獨異的共同體成員，還有各個獨異的文本，乃至文本中蘊含的多聲部。但還有一種情況，處於話語邊緣狀態的群體，試圖通過提出“自己的經典”，在某些文本中尋找自己的聲音，主體化自身，比如女性主義經典、同性戀經典等等。這樣“經典化”同時還是一個存在者獨異之存在“被代表”、“被言說”的過程。

正像是“國學”這一稱謂，將漢族古代文化典籍與“國家”相連，哪怕季羨林充滿好意地以“大國學”概念包含中國境內所有民族的經典，但是試圖將學術與國家名號連接的做法，不僅涉及各民族、各文化的國家“代表權”問題，還事關作為學術之根本的自由——這是不是試圖將某一派學術官學化？不僅如此，把學術做成“土特產”或者一國之商標的做法，也帶有古老的殖民主義獵奇色彩，並有將學術思想納入資本主義文化生產的危險。“越是民族的就越是世界的”錯在把“民族的”身份當作獨異性和創造性的起點。

三、經典與差異——好客的“翻譯”

在宗教學、文學乃至文化研究中，曾經很流行“比較”的研究方

法。對國內學界來說，最常見的或許是中西比較，或者自稱東西比較——把中國天然地當作“東方”的代表，而經典往往就會成為比較分析的具體對象，這樣東方－西方或者各種差異又被經典代表了。

“比較”的前提是比較的對象具有“可比性”，然而現在人們越來越意識到被比較的對象很可能是不可通約的。而且，“比較”的結果無論是相似還是對立，如德勒茲所說，實際上已經將參與比較的“差異項”同一化了。然而，即便現在強調“中國”相對“西方”的特殊性，即不可比，也還是忽略了“比較”造成的另一個後果：對“中國”（以及“西方”）本身的同一化。即這個宏大概念掩蓋了太多“內部”的豐富差異，而且設定了一種優先的大身份，假定差異隻是附屬於這一總體的小差異。

所以說，儘管我們反對了“東－西”的同一化，可還是在同一、身份和“代表”的思想框架下思考差異。結果經典隻是比较的工具，身份（最常見的是國族主義或者東西二元對立的形而上學）才是核心。那麼如何才能儘量擺脫同一性的思路，在身份立場之外重新閱讀那些被“經典化”過程束縛的文本？利科（Paul Ricoeur, 1913—2005）提出了一種本文稱之為“好客的翻譯學”（hospitable translatology）的方法作為模型。

利科所理解的“翻譯”有兩種：一種是不同語言之間的翻譯，這源於人類語言的多樣性，另一種是同一語言共同體內的理解，如洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767 - 1835）所說“理解就是翻譯”，這是一種更加本體性的“翻譯”——在自我與他者之間的“翻譯”。

從第一種翻譯——語際翻譯中，我們可以意識到“巴別之後”（after Babel）是人類生存的基本條件，即在上帝使人類開始說不同的語言之後，語言是多樣的，不可削減為某種“完美語言”，也不可還原為“源始語言”。而且，被語言建構，通過語言感知的世界也是多樣的。而第二種翻譯——語內翻譯，使我們認識到即便在同一語言共同體內，也需要“理解”，需要換一種方式說同一件事的努

力，存在“不可譯”——“言不儘意”、“不可表達”。也就是說，差異也是絕對的。因此翻譯是絕對的，無論是否跨語言。

語際翻譯的實踐將能為我們更清晰地揭示被“同一性 - 身份”遮蔽的自我與他者之間的關係。因此我們將通過語際翻譯的模式提出一種新的激發“經典”文本，解放差異的方式。

對於語際翻譯的探討，我們將集中於可譯與不可譯，忠實與背離兩個維度進行。首先翻譯沒有絕對理想的翻譯，這是“巴別之後”的語言多樣性所致。譯文隻能以“與原文對等”為目標而不是“同一”，因此永遠存在重新翻譯的空間，永遠存在再詮釋的餘地。“可譯”意味着自我必須抵抗對他異的抵觸和敵意，打破自我的同一性，款待他者——利科稱之為語言學的好客。但是正因為“可譯”所能抵達的隻是“對等”而非“同一”，所以翻譯永遠會遭遇“不可譯”，永遠會有“錯譯”和“誤讀”。必須指出的是，即便是語內“翻譯”——詮釋與理解，也不可能實現同一。“錯譯”和“誤讀”是必然的，因此“背叛”是必然的，背叛也是一種權利。同時，隻有承認自己的背叛，才是對朋友、對他者的忠誠，才能儘量避免對他者的挪用。忠實於他者的甚麼呢？忠實於他者不可言說的秘密，他者永遠無法被征服的他異性。

因此，如果“經典”的語際翻譯隻是為了文化傳播，甚至是建立起源語言使用者相對接受方的權威和等級秩序，那無疑有淪為文化擴張和文化殖民的危險，而這就是“經典化”同一秩序的暴力所在。

“一千個人眼裏有一千個哈姆雷特。”或許“經典”文本之所以為眾人關注和不斷解讀，就是因為這一永遠保持敞開的公共空間能夠產生無儘的差異，進而人們總能在這一公共空間中聽到和發出不同的聲音，並不斷打破各種身份的束縛。正如《聖經》從僅限於猶太人到非猶太人，從隻有希臘語、拉丁語的版本再到歐洲各地俗語的版本，從西方文化背景下的宗教文本發展成為非洲的、亞洲的等等不同地域的宗教文本，衝破一個又一個種族、地域、文化身

份的限制。套用德勒茲的話，“經典”文本應該是“小(少數)文本”(minor texts)。而翻譯正是讓主體失去主體地位，在一個他異性的語言中成為少數民族。

所以“經典”文本的語際翻譯應從生產差異的角度被重新解讀。利科認為，從一種語言跨越到另一種語言，是一個源語言乃至自我身份分散和混淆的過程，翻譯是對語言同一性的分散和拆解。而且也隻有通過遭遇他語言的異質性，才能對自身語言的異質性有所感知，因此翻譯是對源語言乃至自我的反思，不過更重要的是，用翻譯去保衛那永遠不可翻譯的——它的名字之一是友誼。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Oneself As Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *On Translation*. Translated by Eileen Brennan. New York: Routledge, 2006.

中文文獻 [Works in Chinese]

- [漢]班固：《漢書·董仲舒傳》，顏師古注，北京：中華書局，1999年。[BAN Gu. "Biography of Dong Zhongshu." In *Book of Han*. Annotated by YAN Shigu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1999.]
- 陳復華主編：《古代漢語詞典》，北京：商務印書館，2006年。[CHEN Fuhua, ed. *Classical Chinese Dictionary*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
- 羅蘭·巴特：“法蘭西學院就職講演”，見《羅蘭·巴特文集：寫作的零度》，李幼蒸譯，北京：中國人民大學出版社，2008年。[Barthes, Roland. "Inaugural Address to the College de France." In *Corpus of Roland Barthes: Writing Degree Zero*. Translated by LI Youzheng. Beijing: Renmin University of China Press, 2008.]
- 呂叔湘、丁聲樹主編：《現代漢語詞典》，北京：商務印書館，2009年。[Lü Shuxiang and DING Shusheng, eds. *Modern Chinese Dictionary*. Beijing: The Commercial Press, 2009.]