

 **另类视野**  
文化 / 社会研究译丛

活动的秩序  
马克思主义与语言哲学  
语言：斗争之场  
为翻译定位  
跨文化研究的语言问题  
翻译的政治  
翻译理论中的性别  
翻译与文化身份的塑造

# 语言与翻译的政治

*The Politics of Languages and Translation*

许宝强 袁 伟 / 选编

中央编译出版社



# Alternative Perspectives

责任编辑 李 燕  
封面设计 田 晗

ISBN 7-80109-389-5



9 787801 093899 >

ISBN 7-80109-389-5 C·58 定价: 25.00元

 **另类视野**  
文化 / 社会研究译丛

# 语言与翻译的政治

*The Politics of Languages and Translation*

许宝强 袁 伟 / 选编

中央编译出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

语言与翻译的政治 / 许宝强, 袁伟选编.

- 北京: 中央编译出版社, 2000. 9

(另类视野: 文化 / 社会研究译丛)

ISBN 7 - 80109 - 389 - 5

I. 语…

II. ①许… ②袁…

III. 翻译理论 - 研究 - 文集

IV. H059 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 45085 号

语言与翻译的政治

许宝强 袁伟选编

---

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: 66117130(编辑部) 66171396(发行部)

E - m a i l: cctp\_edit@sina.com

经 销: 全国新华书店

照 排: 北京京鲁排印部(63044503)

印 刷: 北京星月印刷厂

开 本: 850 × 1168 毫米 1 / 32

字 数: 320 千字

印 张: 13.625

版 次: 2001 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

印 数: 1 - 5000 册

定 价: 25.00 元

---

## 另类视野：文化/社会研究译丛

### 编委成员

汪晖 宋伟杰 袁伟 许兆麟 孙歌  
许宝强 陈顺馨 刘健芝 戴锦华 罗永生

### 编辑顾问

#### **Giovanni Arrighi**

*Department of Sociology, Johns Hopkins University, USA*

#### **Taai Barlow**

*Women Studies Program, University of Washington, USA*

#### **Chen Kuan - Hsing**

*The Centre for Cultural Studies and  
The Department of Foreign Languages and Literature,  
National Tsing Hua University, Taiwan*

#### **Mito Ichijo**

*Pacific Area Resource Centre, Tokyo, Japan*

#### **Mushakoji Kinhide**

*Faculty of International Studies, Meiji Gakuin University,  
Yokohama, Japan*

#### **Meaghan Morris**

*Fellow of the Australian Academy of the Humanities*

#### **Ashis Nandy**

*Director, Centre for the Study of Developing Societies,  
New Delhi, India*

#### **Sathy Prasertsai**

*Faculty of Economics, Chulalongkorn University, Thailand*

#### **Sherry Simon**

*French Department and Humanities Doctoral Program  
Concordia University, Canada*

#### **Tejaswini Niranjana**

*Centre for the Study of Culture and Society, Bangalore, India*

#### **Immanuel Wallerstein**

*Fernand Braudel Center and Department of Sociology,  
SUNY - Binghamton, USA*

# 前 言

## ◆ 孙 歌

有关语言与翻译的政治,是我们大陆学人思考中的一个盲点。这个盲点并非来自知识的不足,而是来自实感的缺乏——当不具备自身紧迫的问题意识时,知识永远是身外之物。或许,如何阅读这本译自西文的论文集,倒是对于我们自身的问题意识构成了一个考验。在这本以理论形态呈现的论文集面前,最容易犯的错误就是“理论性阅读”。假如我们不具有切肤的问题,那么这本译文集也不过是不断累积着的西方知识库存中的又一个无关痛痒的知识点而已。

被翻译过来的这本讨论语言和翻译的论文集,提出的并不仅仅是“他们”的问题。在“他们”与“我们”之间,所有人造的“东西方”鸿沟都在复杂的历史和现实关系以及对于权力关系的解构中暴露了它的虚构性和遮蔽性。正如本书中惟一的一位大陆出身的在美学者刘禾所指出的那样:“因为存在着许许多多的中介,这就使我们不可能自称拥有一个物化的过去。”“我们或许更应该关注的是,在历史偶然性的关键时刻,西方和中国过去的思想资源究竟是怎样被引用、翻译、挪用和占有的,从而使被称为变化的事物得以产生。”(本书第 249 页)

或许这也是对于我们当下知识情境的一种描述。在又一次面对翻译的高潮,面对西方思想资源被引用、挪用和占有的时候,我

们或许也正在面对近代中国知识人曾经面对过的那一“历史偶然性的关键时刻”。在这里面,不仅仅传统与西方这一问题预设缺少问题性,而且,对于这一问题预设虚假性的揭示本身也隐藏着虚假性的陷阱:当思考不再能够以否定一方来确立对立的另一方的时候,我们不得不同时抵御来自文化本位主义的思考惰性和所谓“全球化”世界描述对地域性紧张关系的遮蔽性,更何况,我们又不可能摆脱在打破这两种思考格局的同时利用它们造成的某种思维定势建构新问题的宿命。于是,这无可摆脱的张力就形成了多重的张力场,于是我们面对的问题就分外复杂:语言与翻译的政治,它对于今天中国大陆的学人来说,是一个什么样的问题?它与其他问题的关系是怎样的?对于中国知识界的思考来说,它能否带来新的刺激和生长点?许许多多的“中介”,是以什么样的方式、在哪个层面上介入了我们的思考,重塑着我们的现实感觉?

## 一

本书的翻译从福柯开始。这似乎构成一个隐喻,为解读有关当代话语和翻译的政治确定了从一开始就注定要被质疑的起点——很少有人像福柯那样一针见血地指出“起点”的不可靠和诱惑性:“我想很多人都有类似规避开端的欲望,以求从最初即在话语的另一边,这样便无需从外部考虑话语的奇特、可怖和邪恶之处。体制之于这一常有愿望的答复却是讽刺性的,因为它将开端神圣化,用关注和静默将其围绕,并强加仪式化的形式于其上,似乎是为了使其在远处亦能更为容易地辨认。”(本书第2页)

在福柯日益被东方知识分子符号化为一个不可质疑的“起点”的时候,倾听福柯本人的这种提示就不可能仅仅意味着对于福柯谱系学的理论阐释;至少不无讽刺的是,我们完全可以从这段话里

联想到福柯本人在东方是如何被神圣化并且被强加以仪式化的形式的：似乎引用福柯变成了一种标签和通行证，它使得引用者获得了某种在远处容易辨认的“起点”。但是，在此我没有余地讨论福柯在东方知识界的偶像化过程，更迫切的问题是，在这部论文集的阅读中，福柯这篇论文在排列上所构成的这个“开端”，是否可以为我们提供一个与他的谱系学相似的充满“断裂”和“异质性”以及“偶然性”的思考基点？

福柯在这篇短文里以浓缩的方式提出了他在几部主要著作中所讨论的基本问题。我们可以看到他对于话语权力和话语霸权的体现方式、控制话语的程序、作者功能的阐释等等熟悉命题的再度揭示；可以从他对真理意志的质疑中获得极具现实性的启示；但使我尤其感兴趣的是他对于“话语实在性”或曰“话语事件”的阐释：在本文乃至本论文集中，它获得了一种不断释放的能量，使得我们不能不把习惯的思路稍加收敛，以图“沿着初看是悖论性的非物质性的物质主义方向前进”。

福柯论述到：西方思想似乎警惕着只让话语在思想和语言之间占据尽可能小的空间，使得它变成了透明的沟通桥梁而不具有自身的实体性；而福柯则强调话语的具体实在性，从中引出两个相互关联但很少为哲学家们在哲学规范中加以定位的概念：事件和断裂性。

“事件不是实体亦不是偶然，不是质量亦不是过程；事件不属于有形的物体范畴。但它也不是非物质的东西；它总是在物质的层面产生功效，成为结果；它有自己的处所，位于物质因素的关系、共存、弥散、交叉、积累和选择之中。它不是实体的行动或属性；它是作为物质弥散的结果而产生，且在物质弥散桩中。”

“如果话语事件必须被按照同质但遮彼此关系上又断裂的系列来处理，那么我们将给这种断裂以什么样的地位呢？当然这不



是吮间上的瞬间连续性问题,也不涉及不同思维主体的多元性。这是一个关乎打破瞬间并把主湾散布于多种可能的位置和功能之中的那些停顿(caesurae)的问题。此种断裂敲击并取消俾些传统上被承认且最难加以质疑的最小单位:瞬间和主体。”(本书第22—23页)

福柯在别处论述“由来”概念被用于分析人种和社会形态时的谱系学意义的时候强调过:“微妙的、独特的、隐藏于个别之下的各种各样的痕迹,交错于个别之中、亦足以构成难以拆解的网结的痕迹——确认所有这一切才是问题所在。这种起源,与相似关系的一个范畴完全不同,它整理相异的所有痕迹,使得它们有可能区分为完全不同的东西。”<sup>[1]</sup>

在对起源的传统式兴趣中,通常隐藏着欲望是归结相似关系和揭示这种关系在历史脉络中的连续性,福柯的知识考古学揭示了这种欲望本身的历史性特征,即它亦是建构起来的从而隐含着知识权力关系;而福柯的兴趣其实更在于提供一套“不在真理之中”的新的概念工具和新的理论基础,因为它不在真理之中,所以它也谈不上是谬误,然而它却容易为真理或谬误所回收。

最容易被回收的就是福柯这种谱系学所导致的问题意识:它是否是“反历史的”成为了一个问题。其实只要我们如此发问,我们就远离了福柯:福柯用“考古学”或“谱系学”为历史重新命名其实并不重要,重要的是,当他通过“断裂”敲击并取消瞬间和主体的时候,福柯同时开启了一个使瞬间从固定时态中解放出来的缝隙,使得我们能够进入那个充满了纷纭和不确定的“痕迹之网”,这就是福柯意义上的历史,它通过断裂的缝隙使过去、现在、将来发生了关系,拆解了线性的时间秩序:“当历史在我们的存在自身中导入非连续性的时候,它就变成了‘实际的东西’;实际的历史分割着我们的诸种感情;把我们的诸种本能型塑为活剧;使得我们的肉体

多样化,并使得肉体与肉体自身相对立;具有安定性的、给予我们有关生或者自然的那种安心感的一切,都不能够存在于我们之下。”<sup>(2)</sup>福柯的历史感觉,就存活于这种没有起源没有坐标的无数被遗失了的事件之中,历史因而就不再仅仅意味着过去,它具有穿透力地指向了将来。只有拥有了这种与其说接近哲学,不如说更接近医学的历史感觉,话语的不透明性才会呈现。

福柯是一个使用结构主义策略的解构主义者,或者说他是一个反结构的结构主义者。但是这种他本人所反感的定位只有与他上述基本的问题意识结合起来才能具有意义——诚如福柯所言,抽象讨论“结构主义”之类的问题不会引出任何问题。在此我们不能不追问的问题是,福柯为什么要使用断裂来敲击主体与瞬间,这与他所强调的“痕迹”和“相异性”究竟有什么关系?

在福柯的知识谱系学里,“历史”不是由连续性的确定事件构成,而是由不确定的,如同船只驶过水面之后那种波纹般的“痕迹”组成。尽管福柯使用了结构主义式的二元对立模式为自己的论述确定了明确的对立面,但是他关注的这种痕迹和断裂却使得他不可能成为真正的结构主义者:他彻底地解构了结构主义给我们的那种安心感。而“主体”和“瞬间”就在这种安心感的瓦解之下被敲击,从而变成了“实际的东西”。

福柯指出,由于断裂被赋予了话语事件“连接体”的意义,主体就被散布于多种可能的位置,于是,那个所谓不同思维主体多元共存的预设就被打破了。当主体不能再充当传统意义上的最小单位时,我们面对的问题就发生了根本性的变化。我们追究的不再是能否建立主体性的问题,也就是不再追究是否建立了主体性以及此主体与彼主体的共存关系问题,而是追究作为主体的自我被建构过程,以及看似矛盾的主体存在方式所包含的多层次内涵。在理论和实践层面,福柯强迫我们面对不确定的差异关系时,我们便

面对了主体的非整合性开放状态从而面对了话语与翻译的政治。

没有任何一个领域如同翻译话语那样更能够体现主体性的这种内在的“断裂”。在大量的话语实践中,翻译话语的“主体”所面临的是最不安全的处境。对于主体,它意味着对于自我整合性的否定,意味着进入陌生的区域使得主体失掉这种整合性而发生“弥散”。在“主体”不再能够自足的时候,“他者”也不再能够自足,而主体与他者的这种同时发生的弥散和聚合,就以话语事件的非物质性为自己的存在空间:它为这弥散提供了场所。正是在此意义上,福柯称话语事件“总是在物质的层而产生功效”。发生在话语事件中的,正是主体对于绝对自我认同的质疑,于是,那些由于自我认同而被舍弃的所谓“个别性”和“偶然性”的事件,便突然获得了它们的意义。

福柯并没有正面讨论翻译的政治,但是他对于主体性断裂的论述却暗示了一个进入翻译政治的基本途径。主体在什么情境之下才是“实际的东西”?这是福柯向我们提出的问题。这里的麻烦在于,我们并不能以传统的作为最小单位的“主体”概念去而对福柯的提问(我相信,这正是福柯易于被误读的关键所在),主体必须在被敲击和断裂之后才能进入福柯的问题。也就是说,发生了弥散自我与他者的再次组合,已经不能够简单回归原来那种具有整合性的自我了,新的自我具有多种可能的功能和定位,它因而不得不自我开放,冒着不再是自我的危险。在本书所收的斯皮瓦克的论文中,这种危险得到了更充分的论述;结合对于福柯的阅读,或许更容易理解斯皮瓦克为什么要把“他者”更名为“她者”。假如我们把他者作为与传统意义上的主体相对应的最小单位,那么,弥散就不会发生,断裂和痕迹就失掉了它们的“分割”功能,历史就变成了形而上学的工具,而翻译的政治性,就被整合进了对于相似性和连续性的建构过程中,它所可能发生的对于主体的“敲击”功能,

也由于这种整合而丧失殆尽。反过来,这时话语与翻译的政治性,就体现为它们对于那个作为“最小单位”的主体的认同与共谋,通常这也就意味着它们放弃福柯所强调的那种“作为物质弥散结果”的作用,不以自己的文化功能促使主体散布于多种功能之中。

但是,福柯对于主体性的取消绝对不意味着他对于主体性的否定。假如把这个问题放在福柯的“非结构主义的结构主义论述方式”中思考,可以看到福柯其实一直在追究主体可能具有的“实际样态”,他反对的是整合性的形而上学主体,却不是体现在谱系学里的历史性主体。就后者而言,断裂、弥散、差异和不确定构成了主体可能存有的形态,但是它们本身足够扰乱我们对于主体的固定感觉从而使人感到主体无法存在。或许只有进入实践层面,只有面对所谓的“文化冲突”和翻译的种种困境,福柯在理论上很难进行到底的这种对于主体的论述才能呈现它的价值。也正是在此意义上,德里达、斯皮瓦克这样的解构主义者的理论武器更有效地显示了主体性追求过程中的两难之境。在本书福柯与斯皮瓦克的论文之间,是否可以整理出有关主体性建构问题的内在关联,或许是一个值得讨论的问题,但是至少在思考结构主义与解构主义理论的生产性功能时,福柯与斯皮瓦克表面上没有直接关联的论述从不同的角度提醒我们,避免以二元对立的方式曲解围绕着主体性问题形成的上述理论探讨,谨慎地对待诸如“断裂”、“差异”、“偶然”和“痕迹”等等概念,可以有效地避开那些把旧理论贴上新标签的可怕陷阱。

在本书的隐喻之中,话语和翻译的政治由于福柯文本的这种他本人最不情愿的“开端”位置获得了“你得继续,我不能继续,你得继续,我将继续”的特征。尤其是当这种讨论必须首先透过翻译本身——而翻译得依靠话语的修辞功能,如斯皮瓦克所言,修辞一旦被收编,它的功能就被破坏殆尽——进行的时候,福柯最大限度

地提醒了我们脚下这块基石的不可靠。或许正因如此,我们才有可能追问一个问题:在轻松地进入这本译文集的阅读之时,我们正在被什么样的“真理意志”所支配?而福柯以他的话语秩序理论向我们要求的,又是一个什么样的“新的概念工具和新的理论基础”?那些难以被约定俗成的真理或者谬误所回收的知识遗产和批判武器,在当今社会的话语实践中,究竟是否能够生根?

## 二

使我对福柯发生兴趣的,其实是一个并不属于福柯的问题:在今天这个时点上,作为“东方”知识分子,我们为什么要谈论话语和翻译的政治?

这似乎是个不言自明的问题,因为今天人人都在谈论“西方文化霸权”和文化多元主义的副作用。不过事情似乎没有那么简单:事实上,对于霸权理论的知识今天正和各种形态的霸权意识并行不悖,“井水不犯河水”。其实“西方文化霸权”究竟在何种程度上来自“西方”已经是一个疑问,更何况在东方这个虚拟的时空中,“西方”也在很大程度上是一个虚拟的话语。当“东方”与“西方”日益变成一种符号的时候,所谓“西方文化霸权”体现的往往是东方文化自身的等级结构。在此意义上,翻译的政治首先并非来自“外部”对“内部”的入侵,它来自本土知识精英权力乃至利益的分配关系,来自知识精英与政治之间的错综复杂的纠葛。而问题的复杂性在于,除掉被日益定格化的“霸权”政治之外,那些被我们所忽略、却渗透于社会生活本身的潜移默化的“政治”往往被知识的面貌所遮蔽,特别是当它以话语的形态呈现的时候。而这一切,恰恰是福柯所关注的那种“微妙的、独特的、隐藏于个别之下的各种各样的痕迹”,它们以非政治的姿态或者惊人的政治无知性显示着

“话语的秩序”，这秩序本身就是政治的痕迹。

话语的秩序首先体现为翻译的现状。中国大陆的翻译状况一直是令人不满的，不仅翻译的水平参差不齐，译者队伍素质不高，而且在选题与构想方面也存在许多明显的缺陷。但是，这些令人不满的基本状况是可以弥补的，而且近年来已经得到了相当程度的弥补；所以我认为这并非是翻译现状的核心问题。核心的问题是在这一切背后活动着的那个系统，那个以中国大陆的外语教育体系为基础的外语教育和翻译的理念，那个把语言视为传达思想的工具的古老传说。正是这一切，在把话语透明化的同时，不露痕迹地抹掉了话语和翻译的政治性。

有一个很典型的情况可以象征中国大陆的外语教学，那就是同声翻译的训练。一个掌握了双语的翻译要接受同声翻译的训练，要点是把自己“清空”。据说经过是这样的：首先，接受训练者要经过一段“鸚鵡学舌”的过程，就是通过耳机不断接收母语信息，再以最快的速度不断把它用母语传达出来。这是同步传达，同步而不翻译。当他习惯了这种程序之后，在事实上自我意识已经被“清空”，他变成了一个传声筒。接下来，耳机开始传达外语的语词信息，接收者用母语把它表达出来，接收者的要点是迅速对译关键词。反过来，接收母语表达外语也是同样的要点。我有几位很优秀的同传朋友，据他们介绍，其实他们翻译过的大部分内容他们不甚了解，也不需要了解，甚至有时一场翻译下来，他们几乎不记得自己究竟听过和说过什么。除掉那些他们自己感兴趣的内容之外，公事公办的翻译不需要使用头脑。

也许这种表述有些违背了我们的常识，尤其对于没有接受过这类训练的人的来说，这不啻于天方夜谭。我们无法判断一个人传达那些不进入自己的理解程序的话语时是何种感受，因为作为每天使用语词的人，我们没有办法理解与理解脱节的识别，也没有

办法理解与内容脱节的“形式”。但是千真万确,假如同传翻译尝试理解,他就很难工作了。

然而同传训练中却隐藏着一个重大的真实,它指示着翻译的政治所处的隐蔽位置:当意义可以通过识别加以传达的时候,意义的政治性就有可能被最大限度地遮盖起来,于是传达变得安全和很少被质疑。识别,就这样成为了意义的同谋,或者反过来,成为意义的暗杀者。

在当今中国大陆的外语教学中,语法和语音训练依然构成教学的基本骨架。正如本书的《马克思主义与语言哲学》一文所指出的那样,这种教学教会学生的是“识别”而不是“理解”。被识别的是“信号”而不是“符号”,“在任何情况下,信号都不会与意识形态领域发生联系,它属于技术手段的世界,与广义的生产工具有关。”(本书第 59 页)“如果我们把同意识形态内涵割裂开来的语言形式加以物化(reify),就如同第二种思潮的某些代表人物所做的那样,那么,我们最终面对的就不是语言一言语符号,而是信号本身。”(本书第 61 页)

我亦有些大学本科毕业于外语院校的学生,他们传达给我的苦恼就与这种“识别式教育”直接相关。当他们在我的课上不得不面对符号而不是信号,面对福柯所说的那种被西方思想所警惕着的、带有实体性的“话语事件”的时候,这违背了他们的学习习惯。假如放弃识别信号而转向理解符号,这就意味着对他们大学四年里所受教育颠覆。

然而这些例子还只不过是例子而已。外语教育作为一种体制,它不断再生产着的这个识别信号的过程,包含了一整套不可动摇的思维习惯。这种习惯不仅把话语视为透明的载体,而且确信两种语言的话语之间是可以对译的。与此相对应的,就是“直译”的盛行。符号的可变性与可塑性,在一个变化流动的语境中话语

的流动性与创造性,都被规范一致性所取代。而在一对一的语词转换过程中,话语不再有可能面对它自身;它的实体性越稀薄,它才越可靠。正是在这样一个翻译思想的操纵之下,可以对译的准则也就转换为译者最大限度的安全系数;译者在“清空”了自身的同时,也“清空”了不对等的两种话语之间的复杂张力关系,还进而“清空”了一种话语内部的复杂张力关系。正如语法构成语言教学的骨架一样,逻辑构成了翻译的支柱。译者可以堂而皇之地丢失掉很多东西,那是在逻辑的周围构成了解构逻辑的“特殊修辞”,只要它不能“对译”为另一种语言,它的丢失就是合法的。

国内翻译界经常发生有关翻译的争论,在我的阅读范围内,这些争论从来没有超出过“识别信号”的层次而进入思想和意识形态的层面。要言之,有关翻译的争论总是围绕翻译的准确性而展开,被举出来的不准确翻译的例子,也总是那种着实低劣的译文。并不是说这些争论没有意义,至少在技术层面,我们需要揭露那些滥竽充数的翻译以确保“意译”不会变成“乱译”;不过这种争论仍然是有问题的,因为它从来不去追问一个根本性问题:什么才是好的翻译?

其实,有关好翻译的标准早就语焉不详地被人们接受了,那就是严复本人也不曾遵守过的“信、达、雅”(对于严复本人的翻译实践,我觉得应该进行更慎重和周密的讨论,在此只能从略;但本文最后一节将要提到,严复在信和达雅之间有着复杂的摇摆,不能简单忽略)。我并不想在此对这个标准进行挑战,毕竟在前辈翻译大师的译作中,我们能够找到足够诠释“信、达、雅”含义的例证——而且它们总是让我们感觉到某种面对复杂时的愉快。可是恰恰是这一翻译标准,最大限度地抹掉了话语与翻译的政治性,遮盖了它们本身作为思想和意识形态的紧张度,把对翻译这一行为的理解引向了教养与知识。事实上,“信、达、雅”标准不能孤立于时代的



文化政治关系之外去定位,仅仅从字面上,我们无法看到它隐含的复杂历史内容。

然而,假如在现行的外语教育体系当中为“信、达、雅”的基准定位,就不难发现一个明显的置换:在以语法语音和词汇要素为基本教育框架的学术训练(沃洛希洛夫称这种源自欧洲的语言学思想是“在对书面语言尸体的关注上形成和成熟起来的”)之中,这个曾经被老一辈翻译家实践过的复杂标准,不得不被最大限度地简化乃至抽空——它赖以存在的关注两种语言各自的张力关系以及它们之间的张力关系的能力,如今已经被简化为语词的置换与选择,在此基础上成形的“外国研究”,完全无法找到自己的立场。我在此要说的是,外语教学与研究所处的极为复杂的文化位置,本来应该具有单语文化视角所不具备的思想生产能力,然而情况恰恰相反,双语教学与研究所凭借的立场,仅仅是对母语文化立场(甚至仅仅是意识形态立场)或者是另一种文化立场的简单复制,而不言而喻,这两种复制不仅不具有原创性,甚至就复制本身而言,它也往往有鹦鹉学舌的拙劣之嫌。由此,我们遇到了困扰着福柯的主体性问题:假如主体无法处于弥散状态,它就无法处理所谓的主体之间多元化问题,具有整合性的主体与所谓“他者”之间的关系,至多不过是“井水不犯河水”的和平共处,其直接效应就是遮蔽主体存在的真实状态。一个有趣的现象是,比起本土研究来,我们的外国研究离文化冲突更远,更难于处理两种文化边缘处的复杂张力问题。

现今的外语教育和与其直接相关的翻译体系,就这样在被“清空”的状态下至少面对一个尖锐的问题,那就是“我在何处?”尤其是当译者不甘于仅仅做传声筒的时候,这个矛盾就变得尤其尖锐。在外语教学中被用做教材的原文文本,也因而变得身份可疑——它们要么变成课堂上至高无上的权威,要么变成遥远而陌生的他

人的领地；而无论是哪种情况，学习者都不能找到自己正当的位置。当今外语教学最易培养两种类型的学者：要么是毫无头脑鹦鹉学舌的文化买办，要么是极端而简单的民族主义者，就是因为它不能解决这个问题：“我在何处？”如果进一步追问下去的话，这个问题就变成了“我能否放弃主体的整合性去面对主体开放的弥散状态”？

然而不幸的是，这种外语和翻译的现状远远不能够被问题化。话语和翻译的政治，并不能够真正成为我们切身的问题。我想再一次回到本文开头的问题：我们思考中的这个盲点并非来自知识的不足，而是来自实感的缺乏。而为什么在我们的话语世界里，有关话语和翻译的政治问题，不能作为实感真正建立？

思考这个问题需要回顾的不仅仅是一个多世纪以来的翻译史。翻译在文化格局中的定位服从的是文化政治的逻辑，这一逻辑植根于对民族文化与世界文化关系的设计。当“越界”对于主体的冲击被简化成“自我”与“他者”（我们最习以为常的就是“他山之石”的思路）的并存关系时，翻译的政治无法获得自身的定位，只能成为主体自足性的同谋，从而使主体感到安全。外语教育的思维方式正服从于这样一个使文化主体保持安全感的前提，由此才使得“同传式外语教育”成为其主导教育方式。当被清空的状态成为翻译的佳境的时候，当外语教育把识别信号当成第一目标的时候，抹煞翻译政治性、稀释话语实体性的操作过程就被悄然合法化了。话语与翻译似乎天然地与意识形态领域不搭界，它们仅仅成为技术性的手段。这正应了福柯的说法：“任何教育制度都是维持或修改话语占有以及其所传递的知识和权力的政治方式。”（本书第17页）以非政治的方式，外语教育体现了它的政治性：通过“清空”，使受教育者成为思想和语词之间尽可能透明的桥梁，成为出色的“传声筒”，一个受制于不同文化又跨越不同文化，因而可能具有最大

思想生产能力的领域,就这样被有效地消解掉了。

### 三

我想再回到不确定的起点上,重新思考话语和翻译的政治。在此,我希望援引斯皮瓦克的例子。

斯皮瓦克在《翻译的政治》中提出了语言的“三面结构”这一概念,即修辞、逻辑、静默构成了语言的重性或三面结构。但是,这一结构不具有任何静止的状态,它呈现为这三重要素之间的流动性而且往往是破坏性的互动关系:

“在能动者的产生过程中,修辞会破坏逻辑,从而显现从内部激发着修辞产生的静默(silence)的暴力。逻辑使我们得以依据明确标明的连接把言词串联起来,而修辞则必须在言词之间及言词周围的静默中活动,试探着怎样才起作用,效力有多大。”(本书第279页)

斯皮瓦克并且指出,假如无视上述这一结构的存在并且不在作为翻译对象的另一种语言中建构起这样的模式来,翻译工作就会变得易如反掌。

这种易如反掌的翻译在我们的周围见得太多了,只不过由于外语教育的定位问题,我们习惯于把译者的轻率看成是“技术性”的原因,而很少从斯皮瓦克的角度去考虑,翻译媒介的风险和暴力有什么政治含义?在三面结构之中,译者的两难之境是什么?当斯皮瓦克试图传达她的这种“冒险”感觉的时候,我感到接近了翻译本身的越境真实。

斯皮瓦克提出了一个意味深长的比喻,那就是“如织好的布匹一般的语言的织边在松脱、散落成轨道”。这是一个只有逼视翻译的越境真实并为这种逼视所苦的人才会提出或了解的比喻。当语

言的织边松脱时,被破坏了的是已然排就的话语次序和思维程序,还有潜在于其后的政治暴力——来自不同语种之间的等级次序,或者来自同一语言结构内部的话语霸权。而问题在于,这种织边的散落也倚仗着另一种暴力,斯皮瓦克把它描述为潜藏于话语逻辑周围的“静默”。当修辞借助于静默的暴力破坏已然排就的话语秩序时,另一种“轨道”也在悄然形成,尽管它未必意味着新的秩序和结构,但是它却把读者(译者)的理解引向了一个新的方向,赋予读者(译者)以一种新的理解可能性。

福柯不无讥讽地说:“让那些词汇贫乏之人说——如果他们发现此一术语更为方便,而不是更有意义的话——这一切都是结构主义。”(本书第27—28页)而斯皮瓦克对于织边的描述也使我感到了词汇贫乏,尽管我不想说“这一切都是解构主义”!

然而即使词汇贫乏,我依然不得不追问斯皮瓦克的问题:在织边散落的过程中,她以自己的“爱意”体会到的,是什么样的越境真实?

斯皮瓦克是在女性书写的前提下讨论翻译的,这样的预设不但没有使她缩小讨论的范围,相反,她比福柯更接近了翻译的政治所具有的复杂内涵,因而把翻译的问题推向了更为广阔的视域。当斯皮瓦克说她对把德维的书写视为“印度妇女”的写作感到不安时,她不仅把女性主义的范畴与种族的立场和地域政治的立场区别开来,而且也提供了一个大胆的“播散性”的视域:她比福柯更清楚地意识到,这样的播散是无法控制的:所谓反本质主义的文化立场,只有在这种情境下才是真实的。因此可以了解,为什么在文章开头处斯皮瓦克说要把超出想像能力的“他者”冠以“女人”之名——在女性视野之中,所谓“他者”的问题从一开始就与那种“共同一致性”的假设针锋相对。让我们在此记起福柯对于主体性的刻意消解;在斯皮瓦克这里,“他者”被“共同一致性”消蚀了其反本质

主义的功能,从而进入了凝固主体的怪圈,因此斯皮瓦克不打算对这个已被污染的词汇进行清洗,她规定了它的新的使用范围(斯皮瓦克并不是这一规定的始作俑者,尼采也曾经这样规定过,但由于笔者缺少此方面的研究,没有能力在此论及二者的关系);在中文里,这个被清洗了的词被译为另一个形态得以区别于原来的状态:“她者”。斯皮瓦克说,坚持妇女的共同一致性让妇女付出了代价。在她看来,由于这种假设变成了一种不受质疑的前提,它消解了所有可以思考的张力关系。而只有从这个假设往前迈出“第二步”的时候,人们才能了解共同一致性“能走多远”。于是,斯皮瓦克为共同一致性的“出发”规定了一个必要条件,那就是对于差异的承认和“贴服”。在此,斯皮瓦克强调“学会别的语言”的重要意义,她显然认为不具有双语能力(这种能力必须达到宁愿使用别种语言表达复杂事情的地步)的人就不具有讨论她者问题的真实能力。这种规定把话题转到了实践的层面,提示了话语多样化所具有的实际的风险;这种风险性潜藏在斯皮瓦克所引用的福柯的“认知的能力”这一概念中,它不仅指向了权力/知识,而且指向了习俗制度。只是在这种风险性里,对于一致性的讨论才能具有生产性。我特别感到兴趣的是,斯皮瓦克认为不具有此种风险性的“妇女的共同一致性”概念“应该连同人文主义的普遍性概念一起好好地埋葬掉”(本书第293—294页),这使她的女性主义视角最大限度地向当代的精神世界开放,使她的问题真正跨越了女性主义最容易被人误读和指责的性别本质主义陷阱。当斯皮瓦克进入这个问题的时候,她是从“蒙昧的善良意图的局限处”(本书第292页)入手的。她暗示我们,普遍人道主义和妇女共同一致性的假设,都是借助于人们对于政治的无知才得以充当思考前提的,它们的抽象性导致了这些“文化立场”的似是而非的“易解性”,而易解性又反过来强化了被普遍化了的这些价值的抽象性。斯皮瓦克由此拒绝了那些

东方大都会的女性主义者,因为那些往往被后殖民主义所同化了的  
的女性是如此草率地接受和翻译女性主义那诱人的现成结论;而  
同时,她也拒绝了以抽象的正义消解具体政治关系的人文态度,不  
言而喻,这远远不是仅仅属于女性这一性别的困境。斯皮瓦克让  
我们领会了女性主义真正意义上的“身体性”——它绝非体现为大量  
被复制于女性主义论文中的“身体”概念,而恰恰是不需要借助于  
作为概念的“身体”这一语词来书写的实际感觉——在这篇论文里,  
斯皮瓦克让女性主义的身体实践去体验了抽象共同一致性的  
“可疑的政治含义”(本书第 293 页),从而展示了福柯在他的谱系  
学里难以碰到的问题,这就是民族、人种、国家和性别之间的相互  
颠覆又相互缠绕的关系。斯皮瓦克准确地指出了这些前提的矛盾  
共生状态,警告人们小心那些似是而非的陷阱:她不仅指出在一种  
语言里看似反抗性的东西,在另一种语言空间里则可能是保守的,  
而且指出,她希望那些以阿拉伯或越南语写就的女性文本有权以  
与德里达抱怨法语和英语之间转换困难时同样的尊严来抱怨同样  
的困难。

这才是斯皮瓦克以爱意贴服原文文本的越境真实。就此,我们  
可以推断她为什么会**对福柯的著作提出严厉批评**,而又不拒绝  
采用福柯的有效观察视角。当今采取反对各种意义上的文化霸权  
的正确立场不仅不困难,而且反倒成为新的时髦,而这一切没有经  
过修辞与静默的暴力性洗礼的政治正确性,没有找到“织边散落”  
所构成的新的思考轨道的结论,其实往往倒是它所反对的敌手的  
同谋——它们正在形成新的霸权。

但是问题至此并未中止,它还得继续往前走。当斯皮瓦克把  
本书中的这篇文献给了《钟爱》的作者时,她完成了一个多重性  
的开放:把女性视域向人类的基本问题开放;把种族与后殖民问题  
向摸索中的世界文化格局开放;把翻译问题向广义的政治开放;把

自我向他者开放(赘言一句:在此我特地使用了“他者”一词,意在强调这个词本来应该具有的那种弥散交叉的特性。毕竟我们不该把婴儿与洗澡水一起泼掉)。

每一重开放都需要很多的解释和例证,因为斯皮瓦克绝对不是在进行理论建构,理论只是她不得不使用的策略而已;但是我没有能力在此追随斯皮瓦克的思路,因为我不能够共享她的孟加拉语经验。透过译自英文的中文文本,我所能够抵达的,仅仅是斯皮瓦克借助于修辞的破坏性所暗示的那个解构“极致”的立脚点:冒着从她者处发言而界分再次倒转过来的危险,同时拒绝让没有说出来的归于沉寂。

从自我处发言是安全的,从他者处发言也是安全的。当自我与他者的关系被确立为物质性对立关系时,这些语词就被自足的主体收编了。如同西方被确定为东方之外的对立面会使东方反过来获得安全感一样,物质性地讨论自我和他者之间的关系也不会给自我带来任何困惑。这些已经被收编了的修辞如今已经不再具有破坏语词逻辑的功能,除非你赋予它们以新的上下文和新的不确定性(事实上人们似乎懒得这么干)。但是“她者”,这一散落的织边暗示着的不确定的轨道,使得惯常的思维习惯尚且不能够简单收编这一修辞(我很不情愿地想像,或许用不了多久,她者也与“他者”一样避免不了这一被物质化的命运)。斯皮瓦克出的难题不亚于福柯,她在问每一个试图进入这个问题的人:你如何绕过自己的身份限制而敏感地找到语词所指示的“自我的界限失落之处”?她者向每一个语焉不详地接受了“他者”概念收编过程的人提出的挑战是,你能不能冒险使自己处于“倒转界分”的状态?你能不能在自我界限的失落之处发现那些真正意义上的紧张和破坏性的暴力关系?

当斯皮瓦克给“他者”冠以女人之名时,她所立足的基本问题

意识是德维那种不同于她的场景的女性立场,还是所谓的妇女共同一致性?这个看似明确的问题其实常常易被忽略,而“她者”的被收编就有可能从这种忽略开始。当“她”这个性别被冠以“女性”的统称时,斯皮瓦克的良苦用心就付之东流了。至少,我们在体会斯皮瓦克那散落织边式的论述的时候,不能忘记她倾心于德维的理由:她并不代表她所处的文化,也不代表印度妇女!

这是斯皮瓦克给予我们的真正启示。她向我们展示的,是修辞作用打断连接性的真意所在:这种“扰乱力量”展示的随机、偶发和分崩离析,就是斯皮瓦克所说的逆流的、反主流的作家所完成的功能:“有意思的文学文本,可能恰恰不会告诉你一个民族国家关于主流文化再现或自我再现的主流观点”(本书第290页)。而斯皮瓦克没有说出来、但是我们有可能“超越和扩展的”意思还在于,这种逆流的反主流的修辞如果拒绝被收编,就必须保持它的断裂性质,这也就是福柯所告诫的“不在真理之中”的立场。有趣的是,在此我们可以发现斯皮瓦克与福柯之间的一个不谋而合,那就是他们的断裂都敲击主体性而关注自我界限的失落之处,而不意味着与主流话语的简单对峙。假如在对峙意义上理解修辞的断裂,那就意味着被某一文化主流的对立面收编,这种收编往往发生国际政治关系之中——斯皮瓦克告诉我们,跨文化话语的最大陷阱往往在于一种语言里看似反抗性的东西在另一种语言里的却是保守性的。你只有跨出了一种文化的限度,才会明白在一种文化里所谓的对抗常常是如此虚假和脆弱;对此没有警觉而把边缘化理解为对主流话语的简单对峙,就往往会使人落入与另一种主流话语同谋的陷阱——而修辞所指向的断裂,就植根于对这种陷阱的警惕之上。

于是,翻译的处境可以获得一个相对清晰的勾勒了。借助于斯皮瓦克和福柯,我们发现了一个不能被任何一种既定的范畴和



归类方式所容纳的空间,它在文化的边界、在语言的尽处同时对两种话语和它们建构的文化前提进行了质疑,并在话语的层面与其重新建立了关系。当斯皮瓦克说印度妇女不能成为女性主义范畴的时候,当她强调说不能按照“我”来想像她者的时候,当她说她选择德维就是因为她不同于她的场景的时候,她颠覆了我们依然奉行的思维习惯。在我们已有的归类方式里,其实并没有给主体的开放预留想像的空间,当民族国家乃至我族中心主义文化视角构成了思考出发点的时候,就出现了斯皮瓦克所批评的那种情况:“如果你只是草草学懂一门语言,以为翻译就是传达内容而把别的什么东西给了读者,那么你便是背叛了文本,且透露了颇为可疑的政治含义。”事情的要害在于,当翻译者完全认同于某一种话语体系的时候,他认同的可能就是既定的权力秩序,只是由于福柯所说的“认知能力”的贫瘠,这种认同甚至不会被意识到和感觉到而已。

的确,事情要比文化帝国主义的问题更为复杂。既然如斯皮瓦克指出的那样,本土空间的阶级性常常带着和帝国主义相联接的痕迹,那么旧人类学那种把某个个体视为文化代言人的潜意识就很难成立了。福柯正是在这一意义上以“断裂”敲击了“主体性”,新的翻译政治由此得到了揭示:恰如德维与她的场景之间的差异所象征的那样,文化认同不再是主体性的基点,甚至主体性本身也开始变得可疑和需要重新审视。这样,面对的问题悄悄发生了变化,当以一种文化的代言人自居的立场不复有效时,个体的文化认同也发生了问题,“漂流”又成了新的课题。与主流和非主流的对抗关系充斥着陷阱一样,“漂流”也充满了陷阱,从一开始,它就不得不面对虚假的国际主义和人道主义态度,如何把自己与这另一种类型的“文化帝国主义”相区别?

斯皮瓦克正是由于此种困境而不得不在她的翻译论中两面出击。她对于妇女的共同一致性和人文主义的普遍性所表示的怀

疑,从一开始就拒绝了那种无根而快意的漂流所可能导致的混乱。斯皮瓦克的“漂流”是有根的,她了解语言在国际上的地位从来就不是平等的;她了解第三世界知识分子在开始漂流之际,是如何容易以反对我族中心论和文化本质主义的名义坠入强势话语帮凶的陷阱。她以几乎是过激的敏感把那些通常不被第三世界的文化精英们视为问题的问题尖锐化,指出孟加拉语里的翻译腔受到操英语的孟加拉人的嘲弄批评这一事实暴露了他们身处“占据统识地位的语言”这一状况。无根的漂流永远是强势者的共谋,斯皮瓦克无情地剥下了“漂流”温情脉脉的面纱。她警告说,在个人生活细节里体验到的对正确文化政治的深刻认同有时是不够的,你必须了解语言的历史和用于翻译的语言的历史,还有文本所处的历史时刻:这一切构成了她所强调的个体偶合作用形成前作用着的力场,对这一力场的轻视导致翻译活动中民主的法则变成强权的法则。

对于断裂和个体偶合作用的强调使得翻译的政治找到了一个立脚点。在打破了翻译就是从一种文化里传达一些东西到另一种文化里去的定见之后,翻译获得了新的定位,这就是通过斯皮瓦克所强调的贴合原文的过程创造一个多重性的话语空间。这个空间不以单一文化为特征,更不以单一文化之间的冲突为特性,它从一开始就拒绝以某一文化为本位的思考方式。但是与此同时,翻译又不能不否定抽象人文主义的单一性立场,这种立场以虚假的超越性简化了翻译空间的多重性以及紧张关系,遮蔽了翻译所面对的不同文化境况。要而言之,翻译的政治性存在于它的多重张力与现实政治张力之间的不简单对等关系之中,在现实政治张力场中,国民国家、社会制度、阶级、种族、性别等等构成了基本的论述和思考框架,而在翻译的多重张力场中,它们仅仅构成了语言交汇的要素,而不是这个交汇场所的基本结构。在这样的语言交汇场

所里,基本的框架是福柯所说的“话语事件”或者斯皮瓦克所说的“翻译的三面结构”,由于它们不可能与现实中的政治关系直接对等,它们有可能揭示被现实政治关系(尽管它们具有相应的政治正确性)所遮蔽的那些问题,通常这种揭示被现实政治的视角似是而非地称作“边缘化”,但是只有在与现实政治建立对等关系的前提下,才存在边缘化与否的问题,而翻译空间与现实政治空间的关系是不可能对等的,它的政治性恰恰存在于这种不对等的错位中,而并非存在于主流话语的边缘地带。只有进入了这一与现实政治的不对等关系层面,翻译才具有它自身的政治性。在这个话语空间里,我们可以找到的也就不仅仅是表面上的解构功能,至少循着斯皮瓦克所强调的从狭义翻译学到的东西可以大大扩展的思路,我们可以发现在现实政治关系中的许多基本要素重新结构为新的问题。新的问题的提出,使得我们有可能重新反思自身的知识处境,把那些失去了面孔的伦理主体重新唤回,再一次追问,我们讨论和介入这个世界的方式,是否应该做必要的调整?

## 四

对于外语教学的批评如果仅仅与翻译现状结合,那是以偏概全的。翻译是否意味着从一种语境中搬运东西到另一种语境中,其实还不取决于外语教学本身的方式,而是取决于文化理念本身的框架。近代以来翻译在中国的定位问题,其实是一个尚未得到充分讨论的问题,近现代史中丰富的翻译论资源,还未得到正面的检讨和梳理。而这一工作一旦展开,或许会提供一个重新认识我们的近现代历史的新视角。

一个重要的线索是晚清翻译家的不忠实。有趣的是,在不忠实这条线索上,存在着一个对照性的阅读效果,这就是严复的桐城

气息十足的译作与林纾大量的改写和挪用所造就的西方文学作品的中文本。虽然同是使用古文翻译,而且其实在“信”的程度上,林纾远不能与严复相比,但是林纾的文学翻译却由于他彻底的不懂外文以及译作的规模而在特定历史时期里获得了特殊的位置,这是严复所无法与之相比的。正如学者刘纳所分析的那样:“林纾的功绩是不可替代的。他脍炙人口的译品先声夺人,既显示了古文最后的风采,又昭示了西方文学诱人的魅力。”<sup>(3)</sup>刘纳援引了郭沫若、钱钟书的例子指出,林译的不忠实不但没有引起这些学贯中西的大学者的不满,相反倒是给了他们比那些忠实的译作更大的满足感。而严复的运气却没有这么好,那似乎不仅因为他所译的世界名著在现代中国新文化形成过程中所占有的位置远重于林译小说,而且更因为他的翻译是翻译而并非简单的挪用。因此,他的译文是否以“达”和“雅”压倒“信”的问题成为后来人的指责焦点。鲁迅曾在《关于翻译的通信》中为他一辩,指出“他的翻译,实在是汉唐译经历史的缩图。中国之译佛经,汉末质直,他没有取法。六朝真是‘达’而‘雅’了,他的《天演论》的模范就在此。唐则以‘信’为主,粗粗一看,简直是不能懂的,这就仿佛他后来的译书。”<sup>(4)</sup>当严复被力主白话文的瞿秋白置于与赵景深同等的位置上加以批评的时候,鲁迅认为有必要对二者加以区别:“严老爷和赵老爷,在实际上,有虎狗之差。极明显的例子,是严又陵为要译书,曾经查过汉晋六朝翻译佛经的方法,赵老爷引严又陵为地下知己,却没有看这严又陵所译的书。”<sup>(5)</sup>但即使是鲁迅,也不能不在为严复辩护时表面上附和瞿秋白的说法,在强调严复在翻译上所下的功夫时,也承认说商务印书馆翻印“严译名著”没有什么意义。

严复作为晚清翻译家,表面上的“不信”决非今日的“乱译”,更非简单的挪用。所以,把他和林纾的翻译活动以及社会效果对照起来讨论将是一个有意义的课题。恰恰是在严复而不是林纾那

里,暗示了一条起自翻译佛经的翻译史线索,而鲁迅对于严复翻译动机的具体分析告诉我们,对于信达雅这一翻译标准的追求和理解是历史性的而不是理论性的。<sup>[6]</sup>

今天很少有人讨论严复与林纾之间的差异,以及他们的译作引起的社会效应的差异;相反,严复在更多的意义上被与林纾相提并论。其实这里存在着一个潜在的分歧,那就是林纾的单语性和严复的双语性。<sup>[7]</sup>我个人的看法是,恰恰在晚清这一翻译标准极其混乱、译作极不标准的历史时期里,中国的翻译呈现了它最丰富的可能性。而不论是福是祸,中国的翻译后来走的不是严复的路,却是林纾的路。换言之,中国的翻译后来走的是从一种语言里为我所用地搬运内容到母语里来的路,而不是斯皮瓦克所说的那种“贴合”原文因而感觉到举步维艰的翻译之路(严复的翻译是否能够象征此种取向是一个需要讨论的问题,但他个人在“信”和“达雅”之间表现出来的进退两难却至少暗示了这种理解可能性)。因而,翻译的政治在现代语境里是与中国的“大政治”重合的,这就是说,它基本上是在单一文化框架内以“引进”的方式进行运作的。除掉许多其他要素之外,不能不承认的是,林纾的不能算做翻译的“翻译”之所以获得如此重要的价值,与这种框架的需求是直接相关的。

当鲁迅与新月派之间就“硬译”展开论争的时候,一些基本的翻译问题已经呈现出来了。在20世纪30年代初发生的这场论争,把“硬译”变成了现代汉语的一个新词,这件事情本身或许比论争的内容更加重要;鲁迅以他咄咄逼人的论战态度,把翻译的技术性论争巧妙地转变为政治性问题;从1930年3月他发表《“硬译”与“文学的阶级性”》开始,几年内鲁迅连续发表的有关翻译的杂文与通信,在某种意义上以福柯所说的“断裂”的方式在翻译史的谱系上增添了重要的一页。如今回过头来重新阅读鲁迅的翻译论,令人惊讶的是,里面竟然隐藏着如此丰富的翻译理论资源,它

们所显示的翻译问题的轮廓,与本论文集的基本问题竟然如此相通。

收入《鲁迅全集》第10卷中的《译文序跋集》,是鲁迅在非论战状态下写就的文字,把它们与鲁迅有关翻译的论战文字合起来阅读,有助于理解鲁迅对于翻译的复杂态度和二三十年代中国翻译理论的一个基本的层面。在这些为译本所写的序跋中,鲁迅充分地表现了他作为一个贴合原文的译者的基本文化立场。值得注意的是,他的翻译论的立足点暗示了翻译的政治与现实政治关系之间的不对等关系,而鲁迅是相当自觉地以此为翻译定位的。

在1920年1月发表在《新青年》上的为武者小路实笃所作剧本《一个青年的梦》的译本所写的两篇《译者序》中,鲁迅强调了这样一个基本思想:尽管中日两国正在交恶,但是“现在国家这个东西,虽然依旧存在;但人的真性,却一天比一天流露”;而当鲁迅对孙伏园说在两国交恶之际翻译日本人的反战剧本怕未必有人高兴看的当晚,“想起日间的话,忽然对于自己的根性有点怀疑,觉得恐怖,觉得羞耻。人不该这样做——我便动手翻译了。”<sup>[8]</sup>他还特别指出:“但我虑到几位读者,或以为日本是好战的国度,那国民才该熟读这书,中国又何须有此呢?我的私见,却很不然:中国人自己诚然不善于战争,却并没有诅咒战争;自己诚然不愿出战,却未必同情于不愿出战的他人;虽然想到自己,却并没有想到他人的自己。”<sup>[9]</sup>由此可以窥见鲁迅对于“自己根性的怀疑”的内涵,那就是他对于单纯认同于现实政治关系的翻译态度的拒绝。

在五四运动同年的8月里,鲁迅动手翻译日本白桦派人道主义知识分子的剧作是需要相当的勇气和自觉的,他的动机固然在于窃别人的火煮自己的肉,但是鲁迅之为鲁迅的深刻处却也在这两篇短序中呈现。当他强调了武者小路的反战意愿对于“南北还没有议和”的内战中的中国的意义时,也没有忘记表述他对于武者

小路的看法持有保留态度,这表现了鲁迅对于白桦派在大正时期日本的处境的清醒认识,也是他得以区别于周作人式人道主义的地方。事实上,鲁迅对于白桦派的保留态度恰恰与战后日本知识分子对于白桦派的“抽象人道主义”的批判<sup>[10]</sup>形成了内在的呼应,历史证明,鲁迅贴合日本的方式与周作人贴合日本的方式有很大区别,用一个不太贴切的比喻来说,鲁迅是“双语者”而周作人却基本上是一个反向的“单语者”,鲁迅比周作人更为深入地介入了翻译政治与现实政治之间的不对等关系,并以悖论的姿态在这一不对等的关系层面建立了他的包括翻译立场在内的文化立场,而周作人的文化立场却基本上是在这个关系之外。

正是在此意义上,我们才能准确理解鲁迅的“拿来主义”的真正含义。在鲁迅进行了诸如在五四时期翻译武者小路实笃这样的大量翻译实践之后,他在1934年发表的《拿来主义》<sup>[11]</sup>就不再可能被简化为对于“为我所用”的态度的倡导了。在这篇短文里,“拿来”被置于“送去”与“送来”的上下文之间,它体现了鲁迅对于国际政治关系中翻译地位的清醒认识。比斯皮瓦克早半个世纪,鲁迅已经在处理不同语言在国际上的不平等地位的问题了。“拿来”的态度,由于其针对的是“送去主义”的无端自大和“送来”的强权威逼,它表现的是跨文化问题在中国的紧张关系。细读这个文本,可以发现所谓“拿来”是建立在现实政治与翻译的政治的不对等关系之上的。就现实政治而言,“送去”和“送来”都会因不平等的国际政治关系使得中国人作为一个国家的国民受到利益损害,而“拿来”的行为,不仅仅区别于“送去”和“送来”,也区别于对“送去”和“送来”的对抗姿态:“如果反对这宅子的旧主人,怕给他的东西染污了,徘徊着不敢走进门,是孱头;勃然大怒,放一把火烧光,算是保存自己的清白,则是昏蛋。不过因为原是羡慕这宅子的旧主人的,而这回接受一切,欣欣然蹩进卧室,大吸剩下的鸦片,那当然更

是废物。”<sup>[12]</sup>

拿来主义的基本立场并不是功利主义的,鲁迅使用形象的比喻表述的正是与现实政治关系不相重合但又密切相关的文化立场。由于主人是新主人,宅子也就成了新宅子,而现实中不可逾越的“国家这个东西”和“人的真性情”之间的矛盾只有在这样的文化立场中才能结构出新的可能性,鲁迅描绘拿来主义者对待鱼翅、鸦片、烟枪和姨太太等的态度时,已经清楚地表达了这一点。重要的是,拿来主义与早些时候发生的有关“硬译”的论争相通,它在非常严酷的时代里显示了斯皮瓦克所说的“具备对原语言场地的鉴别能力”是多么的艰难,更揭示了这种鉴别能力的生长会遇到的阻力其实来自对于民族国家主流话语的简单认同。<sup>[13]</sup>

发生在鲁迅与“新月派”文人之间的关于翻译的论争是围绕翻译是应该“顺”还是应该“信”展开的,“硬译”本是梁实秋加给鲁迅翻译的一个否定性判断,它的潜台词是“死译”;但是鲁迅把它反过来作为自己的武器,强调“硬译”不同于“死译”,因为无论它多么难懂,它仍然有读者。而硬译的功能,正如瞿秋白在给鲁迅的信中所强调的,除了介绍其内容给中国读者外,还有创造新的现代言语的功能。<sup>[14]</sup>在通过“硬译”为本土话语输送新的成分这一点上,瞿秋白表现了他的卓识,然而在他强调“绝对的正确和绝对的白话”这一点上,他暗示了其后一直存在于中国翻译界中的一个误区,那就是“翻译应当把原文的本意,完全正确地介绍给中国读者,使中国读者所得到的概念等于英俄日德法”。<sup>[15]</sup>鲁迅在回信中一方面表示了对于瞿秋白的认同,一方面又委婉地表达了他的不同看法,是颇有玩味余地的。鲁迅之所以把瞿秋白的翻译论引为同道,是因为相对于新月派文人,瞿秋白不仅主张引入无产阶级文学理论,而且坚持通过这种引入建设中国的白话文,这与鲁迅的立场一致;但是鲁迅察觉到了瞿秋白的翻译论中存在着简化的倾向,这种简化



来源于他试图在翻译的政治与现实的政治之间建立对等关系的意图。鲁迅委婉地强调“绝对的正确和绝对的白话”是无法做到的，瞿秋白所说的用中国人口头上讲得出来的白话进行翻译就足以避免不顺的方案是行不通的：“中国的文或话，法子实在太不精密了，……这语法的不精密，就在证明思路的不精密，换一句话，就是脑筋有些糊涂。倘若永远用着糊涂话，即使读的时候，滔滔而下，但归根结蒂，所得的还是一个糊涂的影子。要医这病，我以为只好陆续吃一点苦，装进异样的句法去，古的，外省外府的，外国的，后来便可以据为己有。”<sup>[16]</sup>由此，鲁迅才强调他“宁信而不顺”的翻译观。换言之，鲁迅固然承认“不顺”并非翻译的理想状态，也再三承认“硬译”是不得已而为之的权宜之计；但是他并没有因此而预设一个绝对正确地进行翻译的前提，他强调的是不可译这样的基本事实和由此而来的“硬译”所起到的重构文化的作用。

在几次与新月派文人的论战中，鲁迅都坚持了他“硬译”的立场，以此把翻译的问题转向了文学和文化重构的政治性问题。在此基本的分歧是，硬译与文学的阶级性相连，使得文化立场的建构脱离了“我们”和“他们”的对立而转向了复杂的内部和外部的互动关系。有几篇关于翻译的短文透露了这方面的信息：

1931年发表的《几条“顺”的翻译》举出几条看似合情合理但是却显然与事实不符的自然科学著作的翻译为例，提出了这样的看法：“译得‘信而不顺’的至多不过看不懂，想一想也许能懂，译得‘顺而不信’的却令人迷误，怎样想也不会懂，如果好像已经懂得，那么你正是入了迷途了。”<sup>[17]</sup>

1932年发表的《再来一条“顺”的翻译》，则以1930年8月3日《时报》译自日文报纸的一条攻讦共产党对俘虏“以针穿手、以秤秤之”的报道为例，指出这看似很“顺”的翻译好像很合中国的国情，但是与原文相对，却露出马脚，这马脚在于，同是出于意识形态

目的而造谣,却各自因为本国的“国情”不同,而谣言的内容也不同:“文明国人将自己们所用的文明方法,硬栽到中国来,不料中国人却还没有这样文明,连上海的翻译家也不懂,偏不用铁丝来穿,就只照阎罗殿上的办法,‘秤’了一下完事。”<sup>[18]</sup>

鲁迅对于“顺”的翻译耿耿于怀,固然是由于很具体的论战对象的主张存在,但是他基于对“硬译”与“死译”及“乱译”的区别所提倡的与“顺译”针锋相对的翻译论,却隐含了后日被人们冷落的重要原则,那就是翻译不可能是从一种语言里搬运内容到另一种语言中来的行为,它面对的至少有两重困境,一是为求合乎情理而拘泥于本土语言的习惯,从而对原文进行望文生义的改造,这导致了“知识”的虚伪;二是意识形态与现实政治关系是跨国界的,当本土的阶级和政治冲突借助于翻译呈现的时候,翻译的政治便体现为跨国界的“里勾外连”,“顺”的翻译便尤其有害,因为它迎合本上最易被接受的思维定势,而它往往是保守的。

在本论文集集中刘禾的论文讨论了中国现代翻译中语词的功能问题,她强调说她的目的在于“扩展历史的观念,也就是说把语言、话语、文本(包括历史写作本身)视为真正的历史事件,其中很重要的一点是话语行为在构造历史真实的过程中所具有的制造合法化术语的力量。”(本书第251页)历史地看,话语行为在获得合法化的过程中有着微妙的被选择和被定位的差异,这差异构成了中国翻译的政治的基本取向。我在上文中说林纾的翻译传统比严复的翻译传统在后来的历史中更占据主导地位,倒不是强调后来的翻译在准确程度上有问题,相反,日益精确的翻译在原则上所奉行的,恰恰是极不准确的林纾的翻译所奉行的“单语”原则,那就是引进外来的话语使其贴合本土的需求,在此过程中建构“中国”的新的文化传统。正如刘禾指出的,这个“传统”其实是不能对立于所谓“外来”的。而引人深思的是,就算是今天没有人敢理直气壮地

宣布说自己是文化本质主义者,为什么我们仍然不能在翻译的领域体会当年严复在“信”和“达雅”之间体会的矛盾,不能体会鲁迅主张“硬译”时的复杂内容?为什么在进入具体问题的时候,翻译就失掉了它与现实政治的不对等关系,变成了一种传声筒?

或许我们应该全力追求的,并不仅仅是一种正确的理论(当然,我一点也不否认包括本书在内的理论工作的重要性),而同时更是一种对于现实问题的敏感,一种撕下假面和伪装的能力。鲁迅留下的这个传统是否得到了继承?翻译之于我们,是否有可能意味着新的文化立场的建构?我期待着对于本书的阅读有可能引出这样的问题,那将是理论的生命力所在。

## 注 释

[1]福柯:《尼采·谱系学·历史》,季刊《エピステマ-Ⅱ》0号,朝日出版社,1984年12月,第215页。

[2]同上,第221—222页。

[3]刘纳:《嬗变——辛亥革命时期至五四时期的中国文学》,中国社会科学出版社1998年9月,第37页。

[4]《鲁迅全集》人民文学出版社1998年版第4卷第381页。

[5]同上,第380页。

[6]在《关于翻译的通信》里,鲁迅指出严复以桐城古文体译《天演论》的动机是为了表明自己不是只会讲鬼子话的留学生,而是足以“音调整辘”的“士”,靠《天演论》打开市场之后,严复其实更注重的是“信”而非“达雅”。参见《鲁迅全集》第4卷第381页。

[7]对此需要进行更为周密的考索和解释。但是由于笔者尚需要进行有关研究,所以无法进行深入的分析,在此只能满足于对问题进行最初步的勾勒。林纾的单语性表现为他把对另一种语言的责任放到了谙熟该语言的人身上,而他仅仅依靠自己的文言文功力依据原文的线索进行再创造;而

严复的情况显然在方向上是不同的。鲁迅注意到了这种复杂性,所以才对他对于《天演论》和《穆勒名学》的不同评价:前者是以六朝的达雅译经为范本的“再创作”,而后者则取法唐译佛经的以“信”为主。在严复身上,至少同时显示了两种翻译方向,那就是对原文的忠实与背叛。笔者尚无法判断这种忠实与背叛之间的关联以及它与后世翻译论争的内在关联,不过至少可以指出的是,严复是在一个极其复杂的层面上进行翻译尝试的。他的“信”之不成功,体现了那个时代的包括语言不成熟在内的诸种基本格局,但是是否应该将其仅仅视为翻译的准备期,似乎是个需要讨论的问题。

[8]《鲁迅全集》第10卷第192—193页。

[9]《鲁迅全集》第10卷第195页。

[10]参见竹内好:《中国文学的废刊与我》,(《中国文学》第92号,1943年3月,第353—362页)、《中国的近代与日本的近代》,(1948年,后收入《竹内好全集》第4卷筑摩书房1980年版第128—171页)等。在这两篇文章中,竹内好坚持了他一贯性的批判态度,抨击了日本知识界以“人道主义”和“自由主义”自居的知识分子的观念性立场导致的对现实的不负责任和无批判的态度。尤其值得提出的是,在后一篇著名的文章中,竹内好批判日本的现代性的问题点时抨击了日本式“人道主义”的虚假理想主义,而此时他援引的思想资源是鲁迅的《聪明人和傻子和奴才》。事实上,竹内好对于日本式近代的批判基本上是以鲁迅和中国现代文学作为参照系的,这构成了一个饶有兴味的事实。至于竹内好在日本所进行的有关翻译的论争,也是一个讨论翻译的政治的宝贵文本,在此只好割爱。

[11]《鲁迅全集》第6卷第38—41页。

[12]同上,第39页。

[13]当斯皮瓦克强调她选择德维作为翻译对象是因为“她不同于她所处的环境”的时候,她强调人与她所处的文化背景之间并不必然地存在同一性;而鲁迅在一个民族国家认同更为强有力的时代里已经清晰地传达出了这种认识,并且把瓦解个体与民族国家的简单同一性的工作与不得不承认民族国家的有效性的认识结合起来,提示了一个非常复杂的认识视角。应该强调的是,鲁迅的文化立场始终不是设定在打破民族国家的主

体性这一“非主流”的基点上的,与此同时,他也从来不曾在单纯的改造国民性层面上工作。基于此种微妙的“对场地的鉴别能力”,我认为鲁迅的文化立场应该定位于与现实政治的不对等关系之中。

[14] 见《关于翻译的通信·来信》,《鲁迅全集》第4卷第371页。

[15] 同上,第375页。

[16] 同上,第382页。

[17] 同上,第344页。

[18] 同上,第350—351页。

# 目 录

前 言	孙 歌	1
1. 话语的秩序		1
米歇尔·福柯(Michel Foucault)著		
肖 涛 译		
2. 马克思主义与语言哲学		32
沃洛希洛夫(V. N. Volosinov)著		
曾宪冠 顾海燕 胡龙彪 译 曾宪冠 校		
3. 语言, 斗争之场		108
贝尔·胡克斯(bell hooks)著		
王 昶 译		
4. 为翻译定位		116
特贾斯维莉·尼南贾纳(Tejaswini Niranjana)著		
袁 伟 译		
5. 跨文化研究的语言问题		204
刘 禾 著		
宋伟杰 译		

<b>6. 翻译的政治</b>	<b>277</b>
伽亚特里·斯皮瓦克(G. C. Spivak)著 许兆麟 郝田虎 译 刘健芝 校	
<b>7. 翻译理论中的性别</b>	<b>309</b>
谢莉·西蒙(Sherry Simon)著 吴晓黎 译 陈顺馨 校	
<b>8. 翻译与文化身份的塑造</b>	<b>358</b>
劳伦斯·韦努蒂(Lawrence Venuti)著 查正贤 译 刘健芝 校	
<b>编译后记</b>	<b>383</b>

# 1. 话语的秩序\*

◆ 米歇尔·福柯(Michel Foucault) 著

◇ 肖 涛 译 袁 伟 校

## I

我希望我本可以悄然滑入今天,以及将来许多岁月里,我在此地所必须说的话中。我宁愿被言语包裹而远离所有可能的开端,亦不愿成为始作俑者。我更愿意意识到在我之前早已有一无名的声音在诉说着,如此我便只需加入,接过其已开的话头,置身于其裂隙间而不为人所知,就好像是它短暂停顿以召唤我。如此则不会有任何开端,而我也不是话语的缔造者,相反却听命于其偶然的开绽,一个微小的空隙,话语可能消失的那一点。

我企望在我身后有一早已开始言说的声音,预先复制我将言说的一切,此声音将会说:“你得继续,我不能继续,你得继续,我将继续,你得念念有词,只要还有词可念,直到他们发现我,直到他们说到我,异样的痛楚,异样的罪愆,你得继续,也许这已完成,也许

---

\* 本文原题“The Order of Discourse”, by M. Foucault, trans Ian McLeod, in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 51 - 76. 译时参考法文原著 *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.



他们已谈论过我,也许他们已把我带近我故事的门槛,在开启我故事的门之前。如果它真的开启,我将倍感惊奇。”

我想很多人都有类似规避开端的欲望,以求从最初即在话语的另一边,这样便无需从外部考虑话语的奇特、可怖和邪恶之处。体制之于这一常有愿望的答复却是讽刺性的,因为它将开端神圣化,用关注和静默将其围绕,并强加仪式化的形式于其上,似乎是为了使其在远处亦能更为容易地辨认。

欲望的表白:“我不喜被迫进入这危险的话语界;亦不喜卷入它的专横决断里;而愿话语如同一平静、深缈的透明体,萦绕我四周,无限地开放,其间别人亦会迎合我的期望,真理将一一从中呈现,我惟一可为的是随波而行,在其中或在其旁,如同一快乐的残骸。”体制的回复:“你不应该恐惧开端;我们在此即为向你表明话语属于规则范畴,我们长期以来一直在监视它的出现;已经为它准备好一予其荣誉却也缴其械的处所;话语也许某些时候具备些许威力,却也是从我们这儿,也只能从我们这儿获得。”

但也许这一制度与这一欲望只是针对同一种焦虑的两种相反的回答:关于话语作为言说或书写之物,其物质性实在是什么的焦虑;关于此一诚然注定会被抹去,但其发展的时间之维又不归我们所有的短暂性存在的焦虑;当感到在这一话语活动(虽然它单调、苍白)之下存有难以想像的权力和危险时的焦虑;当怀疑到这许多言词虽经长期使用而失去棱角,但正是通过它们进行过斗争,取得过胜利,造成过伤害,行使过控制和奴役时的焦虑。

人们言说,其话语可无限扩散,那么在这一事实中,到底存在什么危险呢?而危险又在哪里?

## II

这是我今晚为了确定我的工作领域——或是“临时舞台”——而提出的假设：在每个社会，话语的制造是同时受一定数量程序的控制、选择、组织和重新分配的，这些程序的作用在于消除话语的力量和危险，控制其偶发事件，避开其沉重而可怕物质性。

在我们这样的社会，排斥(exclusion)的程序是为人所熟知的。最明显和熟悉的便是禁律(prohibition)。我们明知我们没有谈论一切的权利，一些话题在某些场合是不能谈及的，也并不是每一个人都有权随便谈论个什么。在言语对象的禁忌，言语环境的仪规以及言语主体的特权或独享的权利上，我们看到三种禁律的运作，它们相互交叉、加强或互补，构成一不断变化的复杂网络。此刻我仅指出这张网织得最严密，亦即黑色方块最多之处，就是性和政治的领域；好像话语远非一透明或中性的环境，性在其中可被绥靖而政治亦得安抚，相反，它实际却是性和政治以一种特有的方式来行使它们非常可怕的力量场所之一。话语本身显得无足轻重此点不用过虑，因为围绕它的禁律会很快揭示它与欲望及权力的联系。这一点丝毫不令人感到惊奇，因为心理分析早已表明话语并非仅是显现(或隐藏)欲望——它本身亦是欲望的对象；历史也经常教导我们，话语并非仅是斗争或控制系统的记录，亦存在为了话语及用话语而进行的斗争，因而话语乃是必须控制的力量。

在我们社会中还有另一排斥原则，不是禁律，而是区别和歧视。我所指的是理性和疯狂的对立。自中世纪中期以来，疯人的话语既已不能像其他人的那样流通。他的言语会被视为无效，不具备任何可信性和重要性，不能作为法律证据，也不能用以认证合

同或契约,甚至不能在做弥撒时完成圣餐变体<sup>①</sup>。但在另一方面,人们却又把常人所不具备的奇特功能赋予疯人的言语:能够说出隐藏的真理;预示未来;能够在幼稚中见到其他人的智慧所不能感受的东西。奇怪的是在欧洲的很多世纪里,疯人的言语不是充耳不闻就是被当作真理之言。它不是在说出的时候即遭排斥而落入虚空,就是人们在其中发现了素朴或狡黠的理性,比正常人的理性更为理性的理性。无论如何,不管是被排斥或是被秘密地赋予理性,严格地讲,疯人的言语是不存在的。人们正是通过其言词而确认了他的疯狂;其言词是区别理性和疯狂的场所,但它们从未被记录和聆听。18世纪末以前,没有任何医生考虑过决定了这种区别(疯狂和理性)的言语到底所言何物,又是怎样说和为什么说的这些问题。疯人众多的话语仅被视为纯粹的噪音,他只会被允许在舞台上象征性地言说,无害而又顺从,因为它扮演的角色是面具下的真理。

你会告诉我此种情况今天已经或即将结束;疯人的言语已不再是在区别的另一边;不再是无效的;相反,它让我们警觉;我们现在已开始探寻其意义,寻找某一作品的大纲或残迹;我们甚至到了在自我表述时也有这种疯言疯语的时候,即在那结结巴巴中,我们亦不知我们所说何物。这些对于疯言的关注并不表明旧的区别已不再起作用。你只需考虑我们借以识辨那种言语的整个知识框架,以及允许某些人——医生或心理分析学家——来倾听,同时亦允许病人说出他们可怜的言词,或绝望之时便不说出来的整个制度网络。你只要想想这些便会怀疑此一区分并没有被抹去,只是运作的方式不同,路线不同,通过的是新的体制,有着截然不同的

---

① 圣餐变体为天主教的一种仪式,使面饼和葡萄酒化为耶稣的身体和血。——译者注

效果而已。即使医生的角色只是聆听最后自由释放的言语,他也仍是在那同样的区别背景下来倾听的。他所倾听的话语是被赋予了欲望的,自认为具有可怕的力量,这便给它带来了更大的欢欣或更大的痛苦。如果理性的沉默乃是治愈魔鬼所必需,则此种沉默保持警觉即可。也正是在这里,理性和疯狂的区分仍然保存着。

把真理和谬误之分视为第三种排斥系统,同前面提及的那些并列,这也许是冒险从事。怎能将真理的约束同那样一些区分相提并论?那些区分起初就是任意的或至少是围绕历史偶然性而组织的;不仅是可修正的,也处在不断的变动之中;是由一整套强制推行和延续它们的制度系统来维持的;以限制的有时是暴力的方式来运作的。

当然,若从命题的层次,从话语的内部来看,真理和谬误之分既不是任意的,也不是可修正的;既不是体制性的,也不是暴力的。然若我们换一尺度,当我们询问贯穿我们话语的这个真理意志(*this will to truth*)——这真理意志已在我们的历史上流传了很多世纪——曾是什么,又通常是什么,一般是什么样的一种区分控制着我们的求知意志(*notre volonté de savoir*)时,则我们看到成形的也许就是类似排斥系统的东西,一种历史的、可修正的和制度性的限制系统。

毫无疑问,此种区分乃是历史的建构。对于公元前6世纪的希腊诗人而言,真实的话语(就这个词增强意义而言),即激起崇敬和畏惧的话语;因其具支配力故而人们必须服从的话语,乃是由有权言说之人根据一定仪式来表述的;此种话语施与公正并给每人应得之份;它在预示将来之时不仅预言将要发生什么,而且助其发生,它摄住人的心灵,如此便把自己织入命运之维。然一个世纪以后,最高真理便不再取决于何为话语或话语所为,而在于它所说为何:这一天来临了,真理与仪式化的、行之有效且公正的言语行为

相分离,而转向言说(utterance)本身,其意义、形式、对象,以及其与所指的关系。在赫西俄德(Hesiod)和柏拉图之间划定了一种区分,把真实的话语和虚假的话语分别开来:一种全新的区分,因自此之后,真实的话语不再珍稀可贵,它不再与权力的操作联系在一起。智者被放逐了。

这一历史的区分也许赋予了我们求知意志以普遍形式。然而它从未停止过转变:有时科学思想上的巨变也许能被认为是新发现的结果,但也可视为真理意志新形式的出现。毫无疑问,19世纪的真理意志与典型的古典文化时期的求知意志是不同的,不管是在所采取的形式上,还是在研究对象,以及其赖以为基础的技术上。回溯稍远一点:在16世纪末期(尤其是在英国)出现了一种求知意志,为其预想的实际内容构画出了可能的、可观察的、可测量、可分类对象的各种框架;这种求知意志在一定意义上先于一切经验把某种位置、某种视线和某种功能(是观察而非阅读,是证实而非评论)强加在认知主体上。这是一种受技术水平(但以一种普遍的方式而不是由特定的工具)规定的求知意志,此种技术水平要求知识必须投入进来以便能被证实和变得有用。真理意志,似乎自伟大的柏拉图式区分以来,便有着自己的历史,却不是种种强制性真理的历史,而是关于所要认知的对象、关于认知主体的功能和位置、关于知识的物质性、技术性和工具性投入的历史。

真理意志,如同其他排斥系统,得依靠制度的支持:它由各层次的实践同时加强和更新。教育自不必说;还有图书系统、出版、图书馆;过去的学术社团和现在的实验室。但它无疑亦在更深的层次上被一个社会里运用知识、评估知识、分配知识,以及在某种意义上归属定性知识的方式所更新。这里让我们仅仅象征性地回想一下那个古老的希腊原则:民主城邦尽可教授算术,因其教导的是平等的关系,然在寡头政治中却惟几何可教,因其展示的是不平

等下的比例。

最后,我相信这种如此依赖于制度的支持和分配的真理意志往往会向其他话语施加某种压力和某种制约性的力量(我仍然谈的是我们所处的社会)。我想到的是多少世纪以来西方文学是如何寻求将自己建立在自然、“逼真”(vraisemblable)、真诚、以及科学之上——一言蔽之,在“真实”话语之上的。我也想到被编码成信条或方法最终成为道德的西方经济实践是如何自16世纪起就在一种财富与生产的理论中寻找根据,使自己理性化和合法化的。我还想到像刑罚系统这样规定性的集合是如何寻求其基础和合法化根据的——起初当然是在正义理论中寻找,然后自19世纪起,便在社会学、心理学、医学和精神病学的知识中寻找:在我们的社会里,好像连法律都只能从真理话语处获得权威性。

在这三种形塑话语的排斥系统中——禁止的言语,疯狂的区分和真理意志——有关第三种我论述最多。事实是几个世纪以来其他两种都不断向第三种靠拢。第三种日渐加强对其它两种的同化,以修正它们,同时给它们提供基础。前二者变得越来越脆弱和不确定,现已到了被真理意志侵蚀的地步,而真理意志本身却是日益强大、深入、更加顽固。

但我们无疑又甚少论及真理意志。仿佛对我们来说,真理在其自身必然的显露中掩盖了真理意志及其变化。原因也许在于:虽然自希腊人以来,“真实”话语不再是满足欲望的话语,或行使权力的话语,但在真理意志,在要言说这“真实”话语的意志中,如果牵涉的不是欲望和权力,又能是什么?“真实”的话语,因其形式的必然性而脱离了欲望和权力,便不能辨认渗透于其间的真理意志;而真理意志是长期强加于我们身上的,结果它所想要的真理便会成功地将其掩蔽。

如此,我们眼前呈现的便是被视为具有丰赡、富饶特征的真

理,一种温和却隐隐普遍的力量,相形之下我们于那真理意志,那庞大的排斥机制,却毫无意识。在我们历史上不时有人试图勾勒出真理意志,并在真理着手使禁律合法化和界定疯狂之时,就依照真理来质疑真理意志。所有的这些人,从尼采到阿托德(Artaud)和巴塔耶(Bataille),现在都必须成为我们日常工作的路标,当然是崇高的路标。

### III

当然还有其他控制和限制话语的程序。到目前为止我们所谈论的在一定意义上都是在外部起作用。它们有着排斥系统的功能。它们一定是与话语里关乎权力和欲望的那部分相关的。

我相信我们能指出另一组来:内部程序。因为这是话语本身自行控制,即充当分类、排序、分配原则的那些程序,此时似是要控制话语的另一维度:事件和偶然性。

首先是评论原则。我猜想——但不是非常确定——几乎没有一个社会没有不被说明、重复和变换的主要叙述;以及条文、文本和在明确情境下被记诵的仪式化的话语;那些一经说出即被保存的东西,因为人们怀疑其后藏有秘密或珍宝。简而言之,我们可以怀疑在所有的社会中,一致都有一种话语的等级:有在日常生活和交往中所言,一经说出便即消失;有能衍生、延续、变化或评论它们的一定数量新的言语—行为(speech-act)的话语,总之,是那样一些话语,除其表述之外,还被无限评说,现在仍被评说,将来亦有待再被评说。我们在我们自己的文化系统中就可见识到它们:它们是宗教和法律文本,也包括那些被称为“文学”的文本(奇特的一种,当我们考虑到它们的地位时);在一定范围内,还有科学文本。

这种区分自然不是稳定、恒常或绝对的。并不存在一边是永

久性的基本或创造性的话语，一边是大量复述、诠释和评论的话语这种情况。大量的主要文本逐渐模糊和消失，有时是评论占据了主要的地位。但其应用之处尽可改变，而功能却依然如旧；区分的原则仍在起着作用。根本抹去此种等级划分的只能是游戏、乌托邦或痛苦：博尔赫斯式的评论（不过是被评文本逐字逐句庄严而如期待中那样地重现而已）；永远谈及一本并不存在的作品的批评游戏；那田园诗般的梦想，企望话语在每一点都能有绝对纯粹的新生，以及始终不断源于事物、情感或思想的崭新呈现。热内（Jante）的病人体验的那种痛苦，对于他，点滴言说都是福音真理，蕴有无可穷尽的意义，值得无限复述、重新开始和评论：“我想到，”他阅读或倾听时会说，“想到这个句子会像其他句子一样遁入永恒，而我也许还没有完全理解它呢。”

但谁会注意不到若这样则每次只会消除关系中的一项而不会废弃关系其本身？此种关系是经常随时而变的；在一定时期也有多种不同的形式。法律解释和宗教评论是非常之不同的（此种情况存在已很久）。同一文学文本会同时引发诸多不同类型的话语：《奥德赛》作为主要文本，在同一时期，在伯拉德（Bérard）的翻译中，在无尽的“对文本的诠释”中，以及在乔伊斯的《尤利西斯》中不断地被重述。

此刻我只想指出，在广义的评论中，主要和次要文本间的等级扮演着两个相互支撑的角色。一方面它允许（无限）建构新的话语：主要文本的主宰之势，其永久性，其作为可被永远重复之话语的地位，人们赋予它在多重或隐蔽的意义，以及归属于它在本质上的缄默和丰富，所有这些都构成了谈论的广泛的可能性。但在另一方面，不管使用哪一种技巧方法，评论惟一能做的却是最终说出在文本那里被默默表述的东西。一个它总在回避却从未能躲开的吊诡是，评论必须第一次说出已被说过的东西，必须不知疲倦地重



复还从未说过的话。评论无尽的波动乃是通过伪饰的重复之梦从内部激起的：在其视野之内也许只有出发时的东西——纯粹照本宣科而已。评论给话语以应有之物从而消除话语中的偶然因素；它允许我们说文本之外的东西，但这必须得以谈论文本本身为条件，在一定意义上是对文本的完善。开放的多样性、偶然因素，都被评论原则从很可能说点什么转移到了重复的次数、形式、面具和环境之上。新事物不在于说了什么，而在其重复的事件中。

我相信还存在另一种话语冲淡(rarefaction)原则。它在一定程度上补充着第一种，此即作者。当然这不是指说出或写下文本的言语个人，而是指话语的分类原则，被认为是其意义的统一和来源，是其连贯性的焦点。此原则并不是在每个地方均起作用，也不是恒定不变的：在我们周围有着大量不用从作者处获得意义或功效的话语，如立即被抹去的日常言语；只需签字而无需作者的律令或契约；无名的四处传递的技术说明书。但即使是在约定俗成要求作者署名的领域——文学、哲学、科学，它扮演的角色也明显并非总是相同。在科学话语界，一个文本在中世纪时必须归之于一位作者，因为这是其可信性的标志。一个命题的科学价值甚至被认为是从其作者处获得的。17世纪以后，作者这一功能在科学话语里日渐丧失：现在它只被用来给定理、效应、例证或症候命名。但在文学话语界，也是自17世纪以来，作者的功能却是日渐加强；在中世纪至少能以相对无名氏之名流传的传说、诗歌、戏剧或喜剧，现在都被询问(也必须得说)是从哪里来的，是谁创作的。作者被要求对置于其名下作品的统一性负责。他要揭示，至少要保证文本中隐含意义的可信性。他要把作品与他的实际生活经验以及创作的历史相联系。作者是赋予令人不安的虚构语言以统一性、连贯性，以及使之与现实相连的人。

我知道我会被告知：“但你所说的作者是由批评事后所重建

的,在他死后只留下大堆难解的涂鸦;在此种环境下肯定得引入一点秩序,办法就是设想一规划(project)、连贯性,以及要求一个作者(也许确实有点虚构性)的生活和意识所具有的主题结构。但这并不意味着真正的作者就不存在。正是他闯入了这些陈词滥调之中,把他的天才或无序赋予了它们。”

否定存在写作和创造的个人,这当然是很荒唐的。但我相信——至少是从一定时期以来——当个人着手写出一个文本,而可能产生的著作就在眼前的时候,他便担当起了作者的职能:他所写所没写的,他勾勒出的著作的大纲,哪怕是临时的草稿,他认为是大白话而放弃的——这整个分别的变幻是由他从其时代接过,或自己又加以修正的作者一功能(author-function)所规定的。他尽可颠覆传统作者的形象,但不管怎样,他都是从一新的作者一位置(author-position),从他所能说及生活中每时每刻他所说的,来剪裁出他作品的仍在颤动(不定)的大纲。

评论原则通过采取重复和相同这种形式的同一性作用来限制话语中的偶然因素。而作者原则限制同样的偶然性因素则是通过采取个性和自我这种形式的同一性作用。

我们还必须认出另一种存在于所谓“学科”而非科学中的限制原则:此原则本身是相对而灵活的:它允许建构,却只能在一狭小的限定之内。

学科的组织与评论原则及作者原则都不相同。与作者原则相异的是,学科是由一个对象领域、一套方法、一组所谓的真实命题、一套规则、定义、技术和工具加以界定的:所有这些构成一无名的系统,有谁需要或能够使用它,则尽可使用,而无需将其意义或有效性与碰巧发明它的人联系起来。与评论原则不同的是:不像评论,在学科里,最初的前提不是一有待重新发现的意义,也不是须得重复的同一性,而是建构新的陈述的必要条件。若要有一学科,

则必须有无限提出新命题的可能性。

但还有更多的东西；而更多无疑是为了更少：一门学科并不是关于某一事物的真理性陈述的总和；甚至不是符合某种连贯或系统性原则的一切可以接受的相关陈述。医学并不是由关于疾病的全部正确陈述构成；植物学也不能由有关植物的所有真理来定义。原因有二：首先，植物学和医学，如同其他学科一样，包含真理，也包含谬误——谬误不是残余或异物，而是具有积极的功用和历史效力，其角色与真理的角色不可分离。另外，一命题若想被纳入植物学或病理学，则得符合一定的条件，比符合单纯的真理性条件要严格和复杂得多；但无论如何都是真理性之外的条件。它必须是针对对象的一个确定的面：比如，自17世纪末起，一命题若想成为“植物学的”，则得是关于植物可见的结构，其邻近或远处类似植物的系统或是有关其流质的机制；它再不能像在16世纪那样保留其象征涵义，或远古时赋予它的那套功效和特质。但在不属于任一学科的情况下，一命题还必须使用一种明确的概念性或技术性的工具；19世纪以来，一命题若运用了同时是比喻性的、定性和本质性的概念术语（比如梗塞，肿胀，发酵液体或脱水固体），它便不再是医学的了——它掉到了“医学之外”，只具个人的幻想和普遍意象的地位。相反，它可以也必须使用同样是比喻性的、但却建立在另一种模式上的概念术语，一种功能和生理学模式（如组织的刺激、发炎，或退化）。不仅如此：为了成为学科的一部分，一命题还得顺应一定的理论潮流：只需回忆一下对原始语言的探求，这直到18世纪还是一完全可被接受的主题，到了19世纪下半叶，却尽可使任何与之有关的话语陷入——我犹豫说是谬误——臆想和梦魇，沦为十足的语言学怪胎。

在其自身的界限之内，每一学科都承认有真命题和假命题；但它却把整个知识畸形学(teratology)推出了它的边缘。一门学科

的外部既比通常所认为的拥挤些,又不如常常想像的那么拥挤;当然有直接的经验,有永远传承和延续远古信仰的想像性主题,但也许在严格的意义上并不存在什么谬误,因为谬误只能在一确定的实践中出现并被断定;相反,是有怪物在徘徊游荡,其形态随知识的历史而变化。简言之,一命题必须符合复杂和苛刻的要求才能融入一学科;在其能被认定是真理或谬误之前,它必须如冈奎莱姆(Canguilhem)所言,先“在真理之中”。

人们常常奇怪,19世纪的植物学家或生物学家怎么竟能看不到孟德尔(Mendel)所说的正确性。但那是因为孟德尔所研究的对象、所用的方法,以及所置身于其间的理论视界均与当时的生物学格格不入。在他之前的诺丹(Naudi)当然已经提出遗传特征乃是互不连接的观点,但不管此原则多么新颖和奇特,它至少还可作为一个谜纳入生物学话语,而孟德尔所做的却是把遗传特征建成一崭新的生物学对象,这是多亏了一种以前从未使用过的筛选方法:他把遗传特征与物种,以及传继它的性别相分离;而他进行观察的领域则是繁殖无限开放的系列,其间特征依据统计规律出现和消失。这是一个新对象,要求新的概念工具和新的理论基础。孟德尔所说是真理,但他不是在当时生物学话语的“真理之中”:生物学的对象和概念当时不是依据这样一些规则形成的。而要让孟德尔进入真理,让他的命题看起来(大体上)正确,生物学便需彻底改变标准,部署一系列全新的研究对象。孟德尔是一个真正的怪物,这意味着科学不可能谈论他。而大约30年前,在19世纪中期,施莱登(Scheiden)依据当时的生物学话语而否定植物的性别,却只是得出一学科内的谬误。

在广袤的外部空间言说真理总是可能的,但要“在真理之中”,却只能遵循话语的“监督”(policing)规则,得在每一次话语中恢复其作用。

学科是一控制话语生产的原则。学科通过同一性的活动来限制话语,其形式是规则的永久重新启动。

我们习惯于在作者的丰赡性、评论的多样性以及学科的发展中见到创造话语的诸多无限的资源。情况也许如此,但它们仍然还是限制原则;如果不考虑它们的禁锢和限制功能,则我们很可能便无法解释它们的积极和多样化的角色。

## IV

我认为还有第三组限制话语的原则。这次不是控制它们的力量或改变它们出现的不可预料性,而是决定话语的应用条件,对话语持有者给予一定的规范,这样便不是随便什么人都能使用话语了。这次是对言语主体的冲淡;若不符合一定的条件或一开始就不具备资格,则谁也不能进入话语界。更准确地说:不是所有话语领域都是同样开放和可进入的;一些是大半禁止的(它们被区分,也有区分之功用),而另一些则似乎是对所有人开放,不论是何等言语主体,也没有预先限制。

关于此点我想讲述一非常恰当的插曲,以致人们一想到它也许是真实的便会感觉害怕。它把话语所有的限制都纳入在一个人的形象之中:限制话语力量的那些;掌握其偶然出现的那些,选择言语主体的那些。在17世纪初,日本幕府将军听说欧洲在航海、商业、政治和军事技术上的优势全是由于他们的数学知识所致。他渴望掌握如此宝贵的知识。他被告知有一个英国海员通晓这神奇的话语,便把他召到宫廷,供养起来。将军一个人听他授课,从而学会了数学。他一直掌握着权力并以高龄而逝。而日本是直到19世纪才出现了数学家。但故事并没有到此结束:欧洲那边还有一半。故事中的英国水手,威尔·亚当斯(Will Adams),是一自学

者,他是在船厂做木匠活时学会的几何。我们应把这故事看作欧洲文化诸多伟大神话之一的表现吗?在欧洲是普遍的知识交流和无限自由的话语交换,与此相反,在东方专制暴政下,知识则是秘密的,被人垄断的?

这个观点肯定是站不住的。交换和交流是在复杂的限制系统之内运作的积极姿态,也许离开限制系统便无法起作用了。这些限制系统中最表面和明显的是由可以被统称为仪规(ritual)的东西建构起来的。仪规界定言语个体所必备资格(在对话、询问或记诵中谁必须占据什么位置且作出什么样的陈述);界定必须伴随话语的姿态、行为、环境,以及一整套符号;最后,它确定言词被假设具有或强加给的功效,其对受众的作用,以及其限制性能量的范围。宗教的、法律的、治疗学的,以及在很大程度上也包括政治的话语,都不可能摆脱仪规的控制。仪规把言语主体的具体特征和约定的角色都给确定了下来。

另一种有些不同的控制法为“话语社团”(the societies of discourse)原则。它保存或制造话语,但其目的是令话语在一封闭的空间流传,且根据严格的规则来分配它们,言语主体却不会因此种分配而被剥夺了权力。一个古老的模式便是行吟诗人,他们掌握了要被记诵或可能要被变化改造的那些诗歌知识。掌握这一知识的目的虽然只是一种仪式性的吟诵,但这知识却受到其所蕴含的常常是极其复杂的记忆技巧的防卫保护,被保存在一特定的圈子里。学徒期满,你便可进入圈子并分享那为吟诵展现却未泄露的秘密;话语行为中听说双方的角色是不可互换的。

现今,这种“话语社团”,连同其对秘密与曝光的暧昧操作,几乎已不复存在。但我们可不要受其蒙骗:即使是在“真实”话语界中,在被印刷出版并摆脱了仪规程式的话语界中,仍然有着各种形式的对秘密的挪用(appropriation)和不可互换的角色在起作用。

写作行为,现今已在书本、出版系统以及作者这一角色中制度化了,如此,它完全可能发生在一个虽然弥散但却肯定是制约性的“话语社团”里。作者与其他言语和写作主体的区别(作者本身经常强调此一区别),他的话语具有(据他所称)的不及物性,他一直赋予“写作”的根本独特性,以及断定存在于“创造”与对语言系统的随便使用之间的不对称性——所有这些说法(而且往往延伸至实践活动中)都表明了某种“话语社团”的存在。但仍有很多其他的,根据完全不同的排斥和曝光规则而起作用的控制手段:如技术或科学秘密,或医学话语散布和流传的形式,或那些占用了政治或经济话语的人。

初看起来,“信条”(doctrine)原则(宗教的,政治的,哲学的)似乎与“话语社团”截然相反。在“话语社团”中,言语个体的数量,即使不是固定的,也往往受到限制。只有在那些人中,话语方能流通和传播。相反,信条却往往是扩散的,且正是通过拥有同一个话语集合,个人(你想有多少就有多少)得以界定他们相互之间的忠诚。表面上,惟一的要求是对同一真理的认可并接受与有效话语(或多或少灵活)保持一致的规则。若信条仅只是这样,则与科学学科便无很大差异,且话语限制只能作用于陈述的形式或内容,而不是言语主体。但信条忠诚实际却是把陈述和言语主体同时都牵连了进来。一个通过另一个。它通过陈述且以陈述为基础,牵扯出言语主体,这可通过当言语主体提出一个或几个不可接受的陈述时便会出现的排斥程序和歧视机制得到证实;异端和正统并不是对信条机制的狂热夸张,它们根本就是其中的一部分。反过来,信条原则也以言语主体为基础而牵扯出陈述。因为信条总是作为忠于某一阶级、社会阶层、民族、利益、反叛、抵抗或接受的标志、表现和手段。信条原则使个人囿于某一类型的表达从而禁止其他类型的表达;但它也反过来用一定类型的表达把个体之间连接起来,并藉此

把他们和其他人区别开来。信条原则带来的是双重服从：言语主体服从话语，话语又服从于（至少是事实上的）言语个体群。

最后，我们必须在一更大的规模上认识一下存在于不妨称之为话语的社会性占有之中的巨大划分。虽然教育按理来说尽可是一种工具，在我们这样的社会里，每个人都可凭此而接触任何话语，但这并不妨碍它如众所周知的那样，在其对话语的分配和取舍上，遵循由社会距离、对立和斗争所标明的路线。任何教育制度都是维持或修改话语占有以及其所传递的知识和权力的政治方式。

我很清楚，我把话语仪规、话语社团、信条原则和社会性占有分开来讲是非常抽象的。大部分时间里，它们是相互联系的，从而构成种种宏伟架构以确保把言语主体纳入不同类型的话语，以及把话语占有分配给某些类型的主体。一言蔽之：这些即是限制话语的主要手段。说到底，教育制度究竟是什么呢？它无非是对言语的仪程程式化，无非是赋予言语主体以资格并固定其角色，无非是在形成具有某种信条的群体（无论是如何扩散），无非是在分配和占有蕴含知识和力量的话语。而“写作”（écriture）（“作者”的写作），如果不是一类似的控制制度，又能是什么呢？其所采用的形式也许略有不同，但形式的主要划分却是相似的。难道法律制度，难道制度化的医疗系统不是也同样构成了（至少是在它们的某些方面）类似的控制话语的制度吗？

## V

我在想，哲学中是否就没有与这些限制和排斥活动相对应，或许还加强它们的一定数量的主题呢？

它们首先是提出一理想真理作为话语的法则，提出一内在的理性作为它们呈现的原则以为对应；它们还重新引入一种知识伦



理,允诺只把真理赋予对真理本身的欲望以及能思考真理的权力。

然后它们通过一般否定话语的具体实在性来强化限制和排斥。自从智者(诡辩家)的伎俩和影响被驱逐,自从他们的吊诡被多多少少安全地钳制以来,西方思想似乎就警惕只让话语在思想和言语之间占据尽可能小的空间。西方思想似已小心确保话语行为只是思维和言语之间的桥梁(*apport*)——是披上符号且为语词所显现的思想,或反过来,就是启动并产生意义—效果(*meaning-effect*)的语言结构。

这一在哲学思想中对话语实在性的忽略在历史过程中采取了诸多不同的形式。我们在最近的一些熟悉的主题中又见到了它。

也许创建性主体(*the founding subject*)的概念即是忽略话语实在性的一种方式。的确,创建性主体所被赋予的任务是用其目的来直接激发语言的空洞形式;正是他在穿越空洞物的厚重和惰性时,凭直觉抓住了藏匿于其间的意义;同样是这创建性主体奠定了超越时间的意义领域,历史自此之后便只需对其进行阐释,而命题、科学和演绎集合(*deductive ensemble*)亦将在那里发现其最终的依据。在其与意义的关系中,创建性主体可支配符号、标志、痕迹、字母。但它无需通过话语实例来彰显它们。

另一相对的主题,原初经验(*originating experience*),扮演着类似的角色。它设想,在经验的基础上,在它被以一种我思(*cogito*)的形式掌握之前就已有先验的意义——可以说是业已说出的东西——在世上游荡,让世界围绕在我们四周,从一开始便将其对一种原初认识开放。这样,我们与世界的共谋关系便构成了我们有可能评论它、置身其中、标识和命名它、判断和最后以真理的形式了解它的基础。如果还有话语存在,它若不是—种审慎的阅读,那其合法的存在又能是什么呢?事物已在呢喃着意义,我们的语言只需收拾而已;而此种语言,从其最基本的规划开始,就已

在向我们诉说着一种语言仿佛其肋骨的存在。

普遍中介(universal mediation)的观念,我认为是忽略话语实在性的另一种形式,虽然其表面恰为相反。因为初看起来,通过在每一处重新发现那把特性上升到概念并允许直接意识在最后展现世界整个理性的逻各斯(logos)的活动,人们似乎是把话语本身置于思辨的中心了。但此逻各斯事实只是已被持有的话语,或更确切地说,是在展现其自身本质的秘密时把本身悄然变成话语的事物本身和事件。如此,则话语不过是真理在自身凝视下诞生的过程中发出的光芒而已;当每一事物都能采用话语的形式时,当任一事物都能被言说时,当话语能论及任一事物时,那是由于在显现和交换意义之后,所有事物都可返回它们自我意识的沉默的内部。

这样,在创建性主体、原初经验和普遍中介的哲学中,话语仅是首先作为书写,其次为阅读,然后为交流的游戏,且此交流、阅读、书写亦只是涉及符号而已。这样,话语为能指所支配,其实在性便遭否定。

什么样的文明比我们的看起来更尊重话语?话语在其他什么地方被赋予过更多、更大的荣誉?它在哪里看上去是更加彻底地被从其限制中解放出来并加以普遍化?然而在我看来,在这对话语的表面尊崇,在这表面的语言嗜好癖(logophilia)之下,隐藏的是某种恐惧。就像禁律、阻碍、门槛和限制之建立乃是为了,至少是部分,控制话语的衍生,是为了从其丰赡之中除去那最危险的部分,也是为了根据可以规避其最难驾驭部分的格式(figures)而将其混乱组织起来。似乎我们试图抹去其闯入语言和思想活动的所有痕迹。毋庸置疑的是在我们的社会里,我想,在所有其他的社会里(但遵循不同的大纲和划分),都有一种巨大的语言恐惧症(logophobia),一种无声的恐惧,针对的是这些事件(events),是这大量被言说的事物,是所有这些陈述的涌现,以及其所有暴力的、

断裂的、好战的、无序和危险的特征——是话语这一连续而无序的巨大轰鸣。

我们若意图——我不是说，抹去此种恐惧，而是——对其条件、活动和效果进行分析，那我们就必须——我相信——下决心采取三个决定：这些决定是我们今天的思想倾向于抗拒，且和我们已提过的三组功能相对应的：我们必须诘问我们的真理意志，恢复话语作为事件的特性，最后还得摆脱能指的统辖。

## VI

这些即是指导我今后在这里要做之事的一些任务，或不如说是一些主题。我们可马上见到它们在方法论上的一些要求。

首先是反向原则(a principle of reversal)：传统在那些似起积极作用的格式，如作者、学科、真理意志中看到的话语的源头，其密集的丰富性和连续性的本源，而我们在那里则必须辨认出对话语进行切割和冲淡的消极活动。

然而，一旦我们注意到这些冲淡原则，一旦我们不再视它们为基本和创造性的事例，那我们在其下能发现什么呢？我们必须承认一个未被中断的话语世界的潜在的丰富完整性吗？在此我们必须引进其他方法论原则。

其次是断裂的原则(a principle of discontinuity)：存有冲淡制度的事实并不意指在它们之下或之外有一连续、沉默、不受限制的巨大话语，遭到冲淡制度的压制，而我们的任务就是恢复其言语之力以让它抬头。我们不可想像存有一庞大的未被言说或未被思考之物，它贯穿了整个世界且与其所有的形式和事件相系连，而我们最后得言说或思考之。话语必须被当作不连续的实践来对待，彼此互相交叉，有时相互比邻，但同样可以相互排斥或彼此全无意识。

特殊性原则(a principle of specificity):我们不能把话语融入一套预先存在的意义之中,不可幻想世界给我们一张清晰的面孔,而我们所需做的只是破解辨认而已;世界不是我们知识的同谋;根本就没有先于话语存在的造物主按我们所愿安排这个世界。我们必须视话语为我们强加于事物的一种暴力,或无论如何是强加于其上的一种实践;而正是在此种实践中,话语事件发现了它们的规律性。

第四种规则是外在性原则(a principle of exteriority):我们不要走向话语隐秘的核心内部,走向被认为在其中得以表明的思想或意义的中心;而是在话语本身的基础上,在其表面和规律性上走向其外部的可能性条件,走向引发这些事件偶然性系列以及确定其界限的东西。

因此,有四个概念必须作为分析的指导原则:事件、系列、规律性、可能性条件。术语间一一对应:事件对创造,系列对统一性,规律性对独创性,可能性条件对意义。这后四个概念(意义、独创性、统一性、创造)大体上主宰了传统的观念史,人们在那里一致寻找创造之要点,一部作品、一个时代或一个主题的统一性,个人独创性的标志,以及埋藏意义的无尽宝藏。

我只补充两点。一点关涉历史。人们常常称赞当代历史不再像过去那样注重单个事件,而是揭示了更长历史时段的结构。事实也是如此。但我不能肯定这些历史学家的工作就是遵循这一方向,或更确切地说,我不认为关注事件和分析长时段之间是成反比的关系。恰恰相反,似乎正是通过穷究事件的纹理,把历史分析的解析力延至长年累月不断察看的官方价格表、公证证书、教区登记、港口记录,历史学家才超越战争、敕令、朝代或议会,面看到了跨度一百年或几百年的庞大现象的轮廓。今天的历史研究并没有脱离事件;相反,它不断扩大它们的领域,挖掘新的层次,或浅或

深。它不断抽出新的事件组合,其间,它们有时是繁多、密集和可互换的,有时又稀少而具决定性:从几乎是日常的价格变化到百年左右的通货膨胀。但重要的是历史不会在考虑事件时而不去界定它所从属的系列,不去具体说明此系列所源自的分析模式,不去试图找出现象的规律性和它们突现的可能性限制,不去探求曲线(graph)的变化、拐折和角度,不想去确定它们所依赖的条件。当然,历史很早就已不再试图用一套因果关系在具有模糊的同质性或严格等级化的巨大生成变异的无形式统一体中来理解事件了;但这一变化不是为了重新发现先于事件、外异于事件而与事件敌对的结构,而是为了确立形形色色的系列,它们相互交叉,又常常分离但却不是自主的,它们使我们能够标出事件的“轨迹”(lieu),其偶然性变化的边缘,以及其出现的条件。

我们现在所需的基本概念不再有关意识和连续性(以及与它们相关的自由和因果性问题),也不再是有关符号和结构的那些概念,而是有关事件和系列以及与它们相联系的那一套概念:规律性、偶然(aléa)、断裂、依赖、转化;正是通过这样一套概念,我想做的话语分析才得以阐明,当然不是靠昨日的哲学家们仍视为“活的”(living)历史的传统主题,而是靠历史学家的有效工作。

但也正是在此点上这种分析提出了哲学或理论问题,并且很可能是难以解决的。如果话语首先必须被视为多套话语事件,那将赋予事件这一很少为哲学家所考虑的概念什么样的地位呢?自然,事件不是实体亦不是偶然,不是质量亦不是过程;事件不属于有形的物体范畴。但它也不是非物质的东西;它总是在物质的层面产生功效,成为结果;它有自己的处所,位于物质因素的关系、共存、弥散、交叉、积累和选择之中。它不是实体的行动或属性;它是作为物质弥散的结果而产生,且在物质弥散之中。让我们说,事件哲学应该沿着初看是悖论性的非物质性的物质主义方向前进。

另外,如果话语事件必须被按照同质但在彼此关系上又断裂的系列来处理,那么我们将给这种断裂性什么样的地位呢?当然这不是时间上的瞬间连续性问题,也不涉及不同思维主体的多元性。这是一个关乎打破瞬间并把主体散布于多种可能的位置和功能之中的那些停顿(*caesurae*)的问题。此种断裂性敲击并取消那些传统上被承认且最难加以质疑的最小单位:瞬间和主体。在它们之下,且独立于它们,我们必须构想出这些断裂性系列之间的关系,它们不是在一个(或多个)意识中的那种连续(或同时性);我们必须为主体和时间哲学之外,阐发出一种断裂系统性(*discontinuous systematicities*)的理论。最后,如果这些断裂的话语系列,每一个在一定的范围之内都确有其规律性,那么要在它们的建构成分之间建立机械的因果联系,或理想的必然性,便无疑是不再可能的了。我们必须接受把偶然性(*aléa*)作为事件产生的一个范畴而引入进来。在那里我们再次感到缺乏一种理论可让我们来思索偶然和思想之间的关系。

结果便是:我们要在思想史里启动的那个狭小空隙(其用不在处理话语背后可能有的表征,而是关乎作为有规律而又有别的事件系列的话语)——此狭小的空隙恐怕看起来就如同—微小(也许可憎)的机器,使我们能够在思想的根部引入偶然、断裂以及物质性(*materiality*)。这是一种三重的危险,某种形式的历史试图通过叙述一个理想必然性的连续展现来避免它。这是三个应该能让我们把思想系统的历史与历史学家的实践联系起来的概念。它们亦是理论建构要遵循的三个方向。

## VII

遵循这些原则,以此前景为参照,我计划要做的分析将可分为

两组。一组是“批判性”(critical)分析,将运用反向原则:试图把握我刚才所说的排斥、限制和挪用的形式;展示它们如何应需而形成,怎样被修正和置换,它们实施了怎样的限制,在何种程度上被规避。另一组是应用其他三个原则的“谱系”(genealogical)分析:话语系列是怎样通过、不顾或借助于这些限制系统而形成的;它们每一个的具体标准是什么;它们出现、发展、变化的条件又是什么。

首先说批判分析。最先的一组分析可以涉及我所说的排斥功能。我以前曾研究过其中之一,是特定时期的一个:古典时期疯狂和理智的区分。以后我也许会尝试分析一个语言的禁忌系统,即16到19世纪对性的态度。目的不是为了表明这种禁忌是如何被逐渐和幸运地抹去的,而是要看看它是如何被置换和重新表达的,从忏悔(其间此种被禁止的行为被明白地命名、分类和等级化),直到19世纪的医学和精神病学中性主题那最初还是羞答答和姗姗来迟的出现;当然,这还只是些象征性的方位标,但我们已能肯定区别划分之处并不是我们认为的那些,而禁律也不总是处在我们所想的位置。

在不久的将来,我想去研究第三种排斥制度;我预想有两种方法。一方面,我想弄清楚真理的选择(我们困陷其中但又不不停地更新它)是怎样形成的——但也包括它是怎样被重复、更新和置换的。我将首先考察智者(诡辩家)时期,及其苏格拉底或至少是柏拉图哲学的开端,以分析灵验的话语、仪式化的话语、带有权力和危险的话语,是如何逐渐服从于真理和谬误话语之间的划分的。然后我要考察16世纪末,其时出现了,尤其是在英国,一个有关注视、观察、证实的科学,一种自然哲学,这与新政治制度的建立当然不可分,也与宗教意识形态分不开;这无疑是一种新型的求知意志。最后,第三个方位标将是19世纪初,其时有建立现代科学的重大举动,工业社会的形成及与之相伴的实证主义意识形态。这

些将是我们求真意志形态的三个断面,我们庸俗无知的三个阶段。

我还想再次论及同一个问题,但从一不同的角度,即估量——自称具有科学性的话语——医学的、精神病学的,还有社会学的话语——对由刑罚系统组成的那套实践和规定性话语的影响。此一分析的出发点和基本材料是对精神病鉴定书的研究以及它们在刑罚实践中所起的作用。

仍从这批判的视角来看,但是在另一层面上,我们应对话语限制程序进行分析。刚才我已指出了其中的几个:作者原则、评论原则和学科原则。我们可以从这个角度设想一些研究。比如,我想到,可以对16到19世纪的医学历史进行分析。目的不是要准确描述所取得的成就或使用的概念,而是为了掌握在医学话语的建构之中,以及在支持、传播和强化它的整个制度中,作者原则、评论原则和学科原则是怎样被使用的。此种分析意在发现伟大作者原则是怎样运作的:希波克拉底(Hippocrates)和盖仑(Galen)是自然包括在其中的,但也包括帕拉切尔苏斯(Paracelsus)、塞登海姆(Sydenham)或博哈夫(Boerhaave)。它将试图找出格言和评论是怎样继续起作用的,甚至直到19世纪末期,以及它们是怎样为病例、病例的收集,以及使用具体案例进行临床培训的做法所取代的。最后,它要找出医学是根据怎样的一种模式试图把自身建成一门学科的,先是借助于自然历史,然后是解剖学和生物学。

人们还可考虑18和19世纪的文学批评和文学史是如何利用、修改和置换宗教阐释、《圣经》批评、圣徒传记、历史的或传奇的“生活”、自传和回忆录的手段来建构作者其人和作品形象的。有一天我们还要研究弗洛伊德在精神分析学知识中所扮演的角色,这肯定与牛顿在物理学中(以及所有学科奠基者)的角色很不相同,也与哲学话语领域里作者的角色很不一样(即使他像康德,开创了一种不同的探讨哲理的方法)。



这些便是在批判分析的那一面,分析话语控制实例的几个课题。至于谱系分析方面,它关注的是话语在此种控制界限之内、或之外,或更多时候是同时在界限两端的有效形成。批判分析的任务是分析冲淡的过程,但也包括重组和统一话语的过程;谱系分析则将研究它们那同时是分散的、断裂的和有规律的形成。事实上这两种任务是不可能完全割裂的;不是说在一面是拒绝、排斥、重组或分配,而在另一面,在一更深的层面,则是话语的自然涌现,只是赶在其彰显之前或之后再被选择和控制。话语的规律性形成在一定条件下,在某种程度上,可以包含控制程序(比如,一门学科获得科学话语的形式和地位时即发生此类情况);而反过来,控制的格式亦可在话语形成之内成形(如文学批评作为建构作者的话语);故任何批判分析,在考虑控制实例时,必须同时分析它们得以成形的话语规律性;而任何谱系描述亦必须考虑在真实形成过程中起作用的诸种限制。批判分析和谱系分析的区别不在于对象或领域之不同,而是在攻击点、视角和界限方面。

先前我提到一项可能的研究,即关于影响性话语的禁忌的研究。如果进行这项研究的同时不分析性在其中被讨论、命名、描述、作隐喻解释和判断的各种话语——文学、宗教或伦理、生物学或医学以及法律的话语,那将会很困难,无论如何也是很抽象的。我们远没有形成一种统一和规律性的性话语;也许永远都不能,也许这并非我们前进的方向。这没关系。在文学话语和医学话语之中,在精神病学话语和意识指向话语之中,禁忌的形式不同,作用亦不同。反过来,这些不同的话语规律性也以不同的方式加强、规避或置换禁忌。故此种研究只能依据系列的多元性来进行,其间有至少是部分不同的各种禁忌在起作用。

人们还可考察 16—17 世纪关于财富和贫困、金钱、生产、商业的话语系列。我们在那儿要处理的是极为混杂不同的陈述,有富

人的和穷人的,有知识阶层的和无知者的,有清教徒的和天主教徒的,有国王手下官吏的,商人的或道德家的。每一种都有其自身的规律形式以及限制系统。它们中没有一种真正预示了后来具有学科模样、先是被称为“财富分析”,然后叫“政治经济学”的那另一种形式的话语规律性。然而,正是在此种系列的基础上,一种新的规律得以形成,汲取或排斥,证实或抛弃它们的这种或那种言说。

我们还可设想有关遗传话语的研究,比如我们可以发现的直到 20 世纪初仍分散在不同学科、观察、技术和处方之中的那些话语。我们的任务将是展示这些系列是通过何种阐发最终重新组合进在认识论上连贯一致且为制度所承认的遗传学之中的。这即是弗朗索瓦·雅各布(François Jacob)才刚完成的工作,其卓越和渊博堪称无与伦比。

这样,则批判性分析和谱系分析便须相互交替,相互补充,依次支持对方。批判性分析针对的是包围话语的制度,以求确定和掌握这些规范、排斥的原则,以及话语的稀缺。让我们说——玩个文字游戏——它所采用的是一种刻意的随意性。在另一方面,谱系部分针对的则是话语在其间有效形成的系列:试求在其肯定的力量中掌握它。我所说的这种力量不是指与否定相对的那种力,而是指建立对象领域(人们缘此领域可以确定或否定真假命题)的那种力量。让我们称这些对象领域为实在之物;让我们说——再玩一次文字游戏——如果批判的风格乃刻意的随意,则谱系分析的基调便是快乐的实证主义(happy positivism)。

无论如何,必须强调一点:这样理解的话语分析不是揭示意义的普遍性,而是揭示带有根本肯定力量、被强加硬予的稀缺的活动。稀缺和肯定;最后,肯定的稀缺,而不是意义的连续的丰富,也不是能指的独裁。

现在,让那些词汇贫乏之人说——如果他们发现此一术语更

为方便,而不是更有意义的话——这一切都是结构主义。

## VIII

我知道,若非借助于一些模式和支持,我是不可能进行刚才我给你们勾勒的这些研究工作的。我应感谢乔治·杜梅泽尔(Georges Dumézil),因为是他在我仍认为写作是一种欢娱的年纪时敦促我去工作。但我也从他的著作受惠良多。他的那些著作今天仍主宰着我们。如果我歪曲了它们的意义或偏离了其严谨性,希望他能原谅。是他教会我以一种不同于传统诠释方法或语言形式主义的方法来分析话语的内部结构;是他教会我通过互相比较来观察话语之间的功能联系系统;是他教会我怎样描述话语的转化及其与制度的关系。如果我试过把这方法用于不同于传奇或神话叙述的话语,那也许是因为在我之前已有科学史家的著作可供借鉴,尤其是乔治·冈奎莱姆(Georges Canguilhem)。正是从他那里我理解了这样一个洞见,即科学史不一定得囿于一抉择中:要么是罗列科学发明,要么是描述与科学的模糊起源沾边,或与被科学驱逐下外的东西相关的观念和意见,而是有可能且必须把科学史写成一套既连贯又可转化的理论模式和概念性的工具。

但令我受惠最多的还是让·希波莱特(Jean Hyppolite)。我很清楚,在很多人眼里他的研究应归于黑格尔的旗下,而我们整个时代,不管是在逻辑学还是在认识论里,不管是在马克思还是尼采那里,都在试图逃离黑格尔。我刚才关于话语所说的即是对黑格尔式逻各斯的背离。

但要真正逃离黑格尔,其前提便是我们对脱离他的代价有一精确的评估,知道黑格尔(也许是诡秘地)离我们有多近;知道在能让我们反对黑格尔的东西中又有多少仍是黑格尔式的;以及能够

衡量出我们用以反对他的手段在多大程度上也许正是他用以反对我们的一个策略,而在其尽头,他等待着我们,一动不动,心不在焉。

如果我们中许多人均受惠于希波莱特,那是由于他为了我们并在我们之前不知疲倦地探索着一条道路,人们借此可以脱离黑格尔,拉开距离,结果发现自己又循着这条道路被带回到他那里,但方式不同了,然后又被迫再次离开他。

首先,希波莱特不辞辛劳地让我们看到了黑格尔那巨大而幽灵般的阴影,这影子自19世纪以来就已四处逡巡,而人们亦常在暗中与之较劲。他是通过翻译《精神现象学》而令黑格尔现形的,而黑格尔自身也完全真实地就在这个法文译本里。证据便是,甚至德国人都要查阅它以便更好地理解德文版本说的是什么,至少是在某一时刻。

然而,让·希波莱特探求和走遍了所有走出这个文本的途径,好像他所关注的是:我们还能够在黑格尔已不再可能的地方进行哲学探讨吗?哲学若不是黑格尔式的,则是否还能存在?我们思想中非黑格尔式的成分是否也必然是非哲学的?反哲学的是否一定是非黑格尔式的?故他不是试图对黑格尔的这一存在仅作个细致的历史描述:他是想使其变成现代性的一个经验纲领(在黑格尔的模式里去思考科学、历史、政治和日常的痛苦,这可能吗?)。而且反过来,他想用我们的现代性来检验黑格尔主义,以此检验哲学。对于他,与黑格尔的关系是一实验场所、一种对抗,他从不肯肯定哲学能从中胜出。他没有把黑格尔体系当作令人放心的宇宙来用;他在其中看到了哲学所冒的极端风险。

所以,我相信,他所进行的置换,不是在黑格尔哲学之中,而是在其之上,在黑格尔所认为的哲学之上。于是也就有了主题的一个完全逆转。希波莱特不再视哲学为最终能够在概念的运动中思

考自身并掌握自身的整体性(totality),而是把它变成了依托无限视域的一项没有尽头的任务:虽然总是早起,但他的哲学却并不准备自我完结。无尽的任务,故也是永远重新开始的任务,沉溺在形式和吊诡的重复之中:哲学,作为不可企及的大全的思想,对于让·希波莱特,便是经验的极端不规则中的最可重复的东西;它是作为在生命、死亡和记忆中不断重复出现的问题而给予又被拿走的东西。这样他便把黑格尔的自我意识完结主题转化为一重复诘问的主题。然而哲学,由于是重复,并不是在这概念之外;它无需追求抽象之大厦,它常得控制自己,与其已获得普遍性脱离,重新回到与非哲学的联系之中。它应该非常靠近的不是那完成它的东西。而是在其之前的东西,那还没意识到其焦虑的东西。它得处理历史的单一性、科学的区域理性、意识里记忆的深度——不是为了约减它们,而是为了思考它们。这样就出现了一种沿着其与非哲学的联系而存在、不安、活动,但又仅因非哲学而存在并揭示其之于我们的意义的哲学主题。如果哲学就在此与非哲学的重复接触中,那哲学的肇始是什么呢?哲学是否已在那儿,秘密地存在于非哲学的事物中,开始在事物的细语中低声地表述自己?但也许哲学话语以后不再有存在的理由;抑或它必须从一同时为随意和绝对的基础上开始?这样,黑格尔的直接性所固有的运动主题便被哲学话语的基础主题以及它的形式结构所取代了。

最后是让·希波莱特对黑格尔哲学所做的最后一个置换:如果哲学必须从绝对话语开始,那历史呢?在一个社会、一个社会阶层,以及斗争中以单一个体开始的开端又是什么呢?

这五个导向黑格尔哲学的边缘、且无疑把它推向其自身限制另一边的置换,一一唤起了现代哲学的巨人们,希波莱特从未停止拿他们与黑格尔对抗:马克思之于历史问题;费希特之于哲学绝对起源的问题;柏格森之于与非哲学相联系的主题;克尔凯郭尔之于

重复及真理问题；胡塞尔之于哲学作为与我们理性历史相联系的一个无限任务的主体。在这些哲学巨人之外，我们可以发觉让·希波莱特围绕他自己的问题而唤起的所有知识领域：有揭示欲望奇特逻辑的心理分析；数学与话语的形式化；信息论及其在生物分析中的运用；简言之，即人们据之可以提出那永不停止结系和解开它们之联结的逻辑和存在问题的——一切领域。

希波莱特的工作一般是表述在几本主要的著作里，但更多是体现在他的研究、教学和坚持不懈的关注中，在他经常保持的敏锐和大度中，在其表面上是行政的和教学的而实际却是加倍政治性的责任中。我相信他的工作提出了我们这个时代最根本的问题。我们中的很多人都从他那里受益无穷。

正是因为我无疑是从他那里借来了我的工作意义和可能性，也因为他常常在我于黑暗中摸索之时给我以启悟，所以我想将我的工作归之于他的名下，想用唤起他的名字来结束我就工作计划所作的发言。正是在其指引下，朝向这一空白——我能在其中感受到他的缺席和我的无能——我的问题现在才得以交汇。

因我受他的恩惠如此之多，故你们决定邀请我来此执教在很大程度上即是对他表示敬意。我感谢你们，深深地感谢，为你们所赋予我的荣誉，但我同样感谢他在此项选择中所起的作用。虽然我感到我不足以继他之后，但在另一方面，我也知道，如果这样一种幸福今晚能赋予我们，则他会用他的宽容来鼓励我的。

现在我更理解为什么先前我发现开个头是如此之难了。我现在知道本喜欢有谁的声音在我之前，带着我、邀我言谈，并置身于我的话语之中了。由于我是在曾经聆听他教诲的地方发言，而他却不再在此听我说话，我便知道开讲之可怕在哪里了。

## 2. 马克思主义与语言哲学\*

◆ 沃洛希诺夫(V. N. Vološinov) 著

◇ 曾宪冠 顾海燕 胡龙彪 译 曾宪冠 校

### 第一章 语言哲学的两种思潮

语言的实际存在方式问题。语言哲学第一种思潮(个体主观主义)的基本原理。第一种思潮的代表人物。语言哲学的第二种思潮:抽象客观主义。第二种思潮的历史根源。抽象客观主义的当代代表人物。结论。

语言哲学的研究对象到底是什么?在哪里?其具体而实质的存在又是何等模样?用什么方法去把握它的存在方式?

在导论中,我们完全避开这些具体的问题,而着重处理语言的哲学、词语的哲学。然而,什么是语言?什么是词语?

我们心中当然没有任何结论性的定义,这样的定义(就所有科学定义都可以称为结论性定义来说)可能会在研究终结时得出,但却不是在研究开始的时候。着手进行研究之时,需要制定的是方

---

\* 本文译自 *Marrism and The Philosophy of Language*, by V. N. Vološinov, trans. L. Matejka and I. R. Titunik, Harvard University Press, 1973, pp. 45 - 106.

方法论原则,而不是定义。首先必须感觉一下实际的问题——要探讨的对象;必须把它从周遭的现实环境中分离开来,给它作初步的规定。研究开始的时候,引路指南的并不是能够制定准则和定义的智力,而是尝试去感受实际存在对象的双眼和双手。

不过,在我们的情况下双眼和双手会无所适从:看不到、触不着任何东西。耳朵呢,似乎处境优越,因为它可以听到词语、听到语言。的确,肤浅的语音经验主义在语言科学中甚具威力。对语言声音方面的研究在语言学中占有大得不成比例的地位,往往替语言学定了调,且在大多数情况下,是在与语言作为意识形态符号(ideological sign)的真正本质不相关联的状态下展开的。<sup>[1]</sup>

要认清语言哲学的真正研究对象,绝非易事。界定了研究对象,把它简约成为一个确定而且可供勘察的复合体之后,便会失去它符号学和意识形态的本质。倘把声音单独视为一种纯粹的音效现象,我们便无从抓住语言。声音完全属于物理学的范围。即使加上声音产生的生理过程和声音接收的过程,我们也仍然未靠近我们的对象半分。要是再加入说话者和聆听者的经验(内在符号),我们也只不过多得两个(在两个不同的精神生理生物中进行的)精神生理过程,以及一个(其自然形式受物理定律左右的)声音复合体。语言作为特殊研究对象,还是与我们无缘。但是,我们已经触及了三个现实范畴——物理范畴、生理范畴和心理范畴,而且还得到一个构造相当复杂的复合体。然而,这个复合体由一堆彼此互不相干的实体组成,没有一个内在的、普遍的统御力量把它们连结起来形成一个统一体,让这个复合体变成真正的语言现象;这个复合体欠缺的是“灵魂”。

那么,我们要给这个已经相当复杂的复合体添加点什么呢?首先,这个复合体须被置诸一个更为广阔而全面的复合体——有机的整体社会交往——之中。要观察物质燃烧,便要把物质放置



在空气中。而要观察语言现象,便要把声音的发出者和接收者放置在社会环境中。说话者和聆听者必须同属一个语言社群——一个按特定方式组成的社会。还有,这两个个体必须处身于当下社会情境的统一体之中,也就是说,他们必须在一个具体的基础上,一个人对一个人的接触。无论这个共同基础是如何客观,如何地受情境的宰制,只有在具体的基础上,语言交流才是可能的。

因此,我们可以这样说,社会环境统一体以及当下社会沟通活动的统一体,是把我们的物理—心理—生理复合体和语言、言语联系起来的绝对必要的条件,只有这样,这个复合体才成为一个语言—言语事实。两个有机体在纯粹的自然状态下,是产生不出言语事实的。

不过,我们的分析结果并没有让我们的研究对象获得理想的规定,反而使之极度臃肿、更形复杂。这是因为物理—心理—生理复合体以及当下社会沟通情境所处身其中的有机社会环境极端复杂,并且具有多种多样的联系,但并不是每一种联系都同样重要,都是语言的成分。最后须要处理的,就是要把这整个多样化体系的特点和联系、过程和产物,归结为一个共同点:把它们辐辏到一个中心——语言过程。

上文给语言问题作了说明,也就是说,展开了问题本身,并且揭示了问题的内在难点。那么,语言哲学和普通语言学为解决这个问题,作过哪些尝试呢?在解决问题的途中,又有些什么路标可以帮助我们寻找方向?

对语言哲学和普通语言学进行详尽的历史研究,甚或是掌握它们当代的状况,都不是我们的目的。我们将仅就现代哲学和语言学思想的主流作出分析。<sup>[2]</sup>

在语言哲学以及相关的普通语言学方法论中,可以发现解决上述问题——即如何对作为一种特定研究对象的语言进行识别和

界定的问题——的两种基本思潮。它们在面对这一问题时出现的分歧,当然也意味着它们在所有其他语言研究问题上的根本分歧。

第一种思潮可以称为个体主观主义(individualistic subjectivism),而第二种思潮则可称为抽象客观主义(abstract objectivism)。<sup>[3]</sup>

第一种思潮认为,语言(指一切语言表现)的基础是个体的创造性言语行为。语言的根源是个体的心灵。语言创造性的规律——此种倾向假设语言是一个持续的过程、不间断的创造——也就是个体心理规律,而这些规律正是语言学家和语言哲学家应该研究的。解释语言现象,也就是把语言现象当成是有意义的(尽管通常并不严谨)个体创造行为来看待。语言学家此外所做的一切,只是初步的、提纲挈领的、描述的,或者是分类的工作,为以个体创造行为解释语言现象作准备,或为语言教学的实用目的服务而已。这样来看,语言便与其他意识形态现象,特别是艺术——审美活动相类似了。

因此,第一种思潮的语言观可以归纳为以下四点:

(一)语言是体现在个体言语行为中的活动、一个不间断的创造过程(活动[energeia]);

(二)语言创造的规律即个体心理规律;

(三)语言创造是有意义的创造,好比创造性的艺术;

(四)语言作为一种现成的产物(成品[ergon])、一个稳定的系统(词汇、语法、语音),是语言创造的僵硬外壳、凝固的熔岩,语言学家从中制造出一个抽象的建构,作为实际语言教学的现成工具。

洪堡(Wilhelm von Humboldt)<sup>[4]</sup>是这种倾向最重要的代表人物,也是其奠基者。

洪堡强有力的思想,影响远远超乎上述倾向之外。时至今日,所有后洪堡语言学可以说仍受他的影响。毋庸赘言,洪堡的整个思想非上述框架所能涵盖。他的思想更为广阔、复杂,也包含更多的矛盾,但也恰恰是这个原因,使他成为众多思潮和流派的宗师。<sup>[5]</sup>然而,洪堡思想的核心仍可作为第一种思潮的基本取向最为有力和最有深度的表述。

布德尼亚(A. A. Potebnja)及其追随者是这种思潮在俄国语言学界最重要的代表人物。<sup>[6]</sup>

在洪堡之后,第一种思潮的代表人物没有达到洪堡哲学的广度和深度。特别是这种倾向基本采用了实证主义和准经验主义的方法后,就变得更加狭隘。在斯坦托尔(Steinthal)那里,已经没有了洪堡的视野。取而代之的,是方法论上的精确和系统化。而斯坦托尔也是把个体心灵视作语言的源头,而且认为语言发展的规律即心理规律。<sup>[7]</sup>

第一种思潮的基本原理,在规模上被温特(Wundt)及其追随者的经验主义心理主义(empiricistic psychologism)大大削减了。<sup>[8]</sup>温特的立场是,一切语言事实皆可以用建基于唯意志论的个体心理学来解释。<sup>[9]</sup>和斯坦托尔一样,温特也认为语言是一种“民族心理学”(Volkerpsychologie)或“种族心理学”的事实。<sup>[10]</sup>然而,温特的民族心理学是由无数个体的心灵组成的,对于温特来说,只有个体才是全部的现实。

总之,他对语言行为、神话以及宗教的所有解释,是纯粹的心理学解释。至于纯粹的社会学规定性(sociological regulatedness)(不能化约为个体心理学的法则,但却是一切符号所具有的属性)则在他的视野之外。

语言哲学的第一种思潮晚近排除了实证主义的约束,在福斯勒(Vossler)学派中,再次得到有力的发展,并且扩展了对自身任

务的看法。

福斯勒学派(即所谓“唯心主义新语文学”)(Idealistische Neuphilologie)无疑是当代哲学语言学思想流派中最具影响力的,其追随者对(罗曼语和日尔曼语语文学中的)语言学所作之积极和专业的贡献,也异常巨大,这些人包括斯皮策(Leo Spitzer)、洛奇(Lorck)、莱尔卓(Lerch)等等。我们以后还有机会提到他们。

上文归纳出的四个基本原理,充分概括了福斯勒及其学派的一般哲学语言学的观点。福斯勒学派的首要特色是拒斥语言实证主义(rejection of linguistic positivism),此种取态明确而有理论根据,指出实证主义只看见语言形式(基本上,语音形式是最“实证”的形式),及其基本的心理生理生成行为。<sup>[11]</sup>于是,福斯勒学派突出语言中有意义的意识形态(meaningful ideological)要素。语言创造的主要动力是“语言品味”——一种特殊的艺术品味。语言品味是语言存在的真相,是语言学家想要真正了解并解释任何语言表现时所必须弄清楚的。福斯勒写道:

惟一有资格称为科学的语言史能够包罗一切实际关系、因果关系,以便达至审美关系,从而使语言思想、语言真实、语言品味以及语言触觉,或洪堡所谓的内在语言形式,在其物理的、心理的、政治的、经济的,以及一般而言,在其文化的作用形态中,清晰可解。<sup>[12]</sup>

可见,从福斯勒看来,所有对语言现象有决定性影响的因素(物理、政治、经济及其他因素),对语言学家均无直接意义;重要的只是语言现象的艺术意义。

这就是福斯勒纯审美语言观的性质,用他的话来说就是:“语言思想本质上是诗的思想;语言的真相就是艺术的真相,就是有意

义的美。”<sup>[13]</sup>

可以想见,对于福斯勒来说,语言的基本表现、本质并不是一个沿袭下来直接可用的现成形式(语音、语法及其他)系统,而是**个体的创造性言语行为(Sprache als Rede)**。因此,从语言生成的观点来看,言语行为所必不可少的特点并不在于语法形式(语言里全部言说所共有的、稳定的、直接可用的形式),而是在于这些(使言说个性化和独特化的)抽象形式的具体格调化和变型。

只有这种存在于具体言说中的个性化的语言风格,才是历史的、创造性的。语言便是这样产生,然后固定为语法形式的:任何**语法事实都曾经是风格事实**。这就是福斯勒风格先于语法的意思。<sup>[14]</sup>福斯勒学派的所有语言学研究都建立在语言学(狭义的)和文体学之间的分野之上,他们不断努力去认识每种语言形式的有意义的意识形态根源。

这基本上就是福斯勒及其追随者的哲学语言学观点。<sup>[15]</sup>

在第一种思潮的当代代表人物中,意大利哲学家、文艺批评家**克罗齐(Benedetto Croce)**是不得不提的,因为他对当代欧洲语言哲学和文学研究的思想有重大影响。

克罗齐的观点在很多方面都接近福斯勒。对克罗齐来说,语言也是一种审美现象。他基本的、主要的字眼是**表现(expression)**。任何表现,归根到底是艺术的。因此,作为对完美表现(语言媒体)的研究,语言学就是美学。这即是说,对克罗齐而言,个体的语言表现行为也就是基本的语言表现。<sup>[16]</sup>

现在轮到讨论语言哲学思想第二种思潮的特点了。

在第二种思潮中,使所有语言现象成为语言科学独特对象的重心,转移至一个完全不同的要素之上——**语言系统,即语音、语法和词汇等语言形式的系统**。

如果语言对于第一种思潮来说是一条语言行为的**不息之流**,

其间没有什么固定不变、始终如一的,那么,对于第二种思潮来说,语言便是弯弯挂于这条河流上空的一道静止的彩虹。

每个个别的创造行为,每个言说,都是殊异的、独特的,但是,每个言说所含的要素与同一个言语集团中其他言说所含的要素是相同的。而正是这些要素——同一的(identical),从而对于所有言说来说是规范的(normative)语音、语法和词汇要素——确保了一种语言的统一,而且可以为特定社群中的全部成员所理解。

语言中的任何声音,例如 rainbow 里的音素 /b/, 均由个别有机体的生理器官发出来,对于每一个说话者而言都是殊异而独特的。rainbow 里的音素 /b/, 有多少人就有多少种发音(尽管我们的耳朵会抗拒或辨别不出它们的不同之处)。毕竟,生理声音(即个别生理器官发出的声音)就像一个人的指纹,或像一个人的血液成分那样地独特(虽然科学还未能给出个人血液成分的分子式)。

然而,问题是:从语言的观点看,所有这些在念出 /b/ 时所带的独特性——可以假设这些独特性受个人舌头和口腔的形状影响——有多重要呢? 答案当然是:毫不重要。重要的是在念出 rainbow 这个字的所有情况下所包含的规范一致性(normative identity)。就是这种规范一致性(毕竟不存在事实一致性)构成了一种语言的语音系统(在其生命中某一刻)的统一,并且保证了念出的字为语言社群的全部成员所理解。这个规范上始终如一的音素 /b/, 可以说是一个语言事实,是语言科学的特定研究对象。

以上的说法对于所有其他语言要素来说也是适用的。我们随处可以发现这种语言形式的规范一致性(例如句型),以及这种语言形式在单个言语行为中个别具体的实施和充实。前者属于语言系统,后者属于受生理、主观心理以及所有其他像这样无法加以精确解释的偶然因素(从语言系统的观点来看)所左右的个别说话过程。

显而易见,上述的语言系统是完全独立于个体的创造行为、意图,或者动机的。从第二种思潮来看,说话者有意义的语言创造是完全不可能的。<sup>(17)</sup>语言是竖立于个体面前神圣不可侵犯、不容置辩的一套规范,个体只有接受的份儿。倘若个体不能将语言形式视为铁一般的规范,则语言形式对他而言便不成其为语言形式,而只不过是他的个体精神物理机能的一种自然而然的可能性。个体从其言语社群中,获得完全现成的语言系统。这个系统的任何变动,都与个体意识无关。个体的发音行为只有服膺(在特定时间)固定不变、(对于个体)颠扑不移的语言系统,才能成为语言行为。

那么,语言系统的法则具备怎样的性质呢?

这些法则具有一种纯粹内在的、独特的性质,不能化约为其他任何诸如意识形态、艺术等法则。所有语言形式在任何特定时刻,也就是说,在其共时性上,都是互赖互补的,由是而将语言转化成一个为独特语言性质所渗透的有序系统。这种独特的语言系统性,有别于意识形态(认知、艺术创作和道德)系统性,不能成为个体意识的动机。个体必须接受并完全认同这个系统;其中不容有价值和意识形态上的歧异——例如是好是坏、是美是丑,诸如此类。事实上,也只有一个语言标准:正确还是不正确,而语言正确只能是指语言形式与语言规范系统相一致。因此,不必讨论像语言品味或语言真相等一类东西。从个体的角度看,语言系统性是任意的,也就是说,压根儿欠缺任何自然或意识形态(例如艺术)的可能性或动因。因此,在一个词的读音和它的意义之间,既没有自然的联系,也没有艺术上的呼应。

倘若语言这个形式系统完全无关乎个体的创造力或创造活动,那么,语言便是集体创造的产物——一个社会实体,从而和所有社会制度一样,是每个个体需要遵循的规范。

然而,这个语言系统在任何特定时刻,也就是说,在其共时性

上,都是确定不移的统一体,的确也在言语社群的历史发展过程中演化。上面所确立的音素的规范一致性,在语言发展的不同时期,毕竟是不一样的。简言之,语言确实有其历史。那么,第二种思潮是如何理解这个历史的呢?

语言哲学思想第二种思潮的首要特点,就是假设**语言史和语言系统**(即语言的非历史和共时性方面)之间存在一种特殊的**断裂**。从第二种思潮的基本原理来看,这种二元性断裂是绝对无法克服的,因为语言形式系统的逻辑和这些形式的历史发展逻辑(或“非逻辑”),并无共同之处。两种逻辑,非常两样;或者说,倘以其中一种为逻辑,则另一种便为非逻辑,即把既有逻辑彻底破坏。

实际上,构成语言系统的语言形式,彼此之间的关系就正如数学方程式里的项一样,互赖互补。方程中的一项有所变化,即形成一条新的方程,同样,系统中的一员有所变化,即形成一个新的系统。至于在一条方程式中主宰着项与项之间关系的内在联系和规律,当然并不,也不能够,延伸至这条方程或系统与其他方程或系统之间的关系上。

一个粗略的比方可以充分说明语言哲学第二种思潮对语言史的看法。且把语言系统类比作牛顿的二项式解法。在牛顿的这个方程式中,有一套严格的规则,方程式中的每一个项都归这套规则管,并获分配固定的功能。假设现在有个学生误解了这条方程式(例如把不同的指数或加减号混淆了),这样,便会产生一条新的方程式,而这条方程式也有其内在规则(当然,新方程式不再是二项式的解法,但这不关乎这里涉及的问题)。第一和第二条方程式各自有其内部项与项之间的数学联系,但两条方程式之间却没有数学上的联系。

语言的情况也一般无异。同一语言系统中两个语言形式之间在某一特定时刻存在着系统关系,而这两个语言形式中的任何一



个与其后来在历史发展中的变化也存在着关系,只是这两种关系之间全无共同之处。迟至 16 世纪,一个德国人才制定出“是”的过去式:ich was; wir waren。现代的德国人用的则是:ich war; wir waren。Ich was 变成了 ich war。在 ich was 与 wir waren 之间,以及在 ich war 与 wir waren 之间,均存在系统联系和互补性。它们之间互相联系、互相补充,更确切的说,它们是同一个动词的第一人称单数和第一称复数的关系。但是,在 ich was 与 ich war 之间,以及在 ich war(现代)与 wir waren(15 及 16 世纪)之间,则存在着不同的、截然分开的关系,跟头一种系统关系全无共同之处。Ich war 是由与 wir waren 的类比而来;在 wir waren 的影响下,人们(单个的人)开始造出 ich war 代替 ich was。<sup>[18]</sup>这个现象日渐扩散,结果个别的错误变成了一个语言规范。因此,在以下两组关系之间存在着深刻的、根本的区别:

(1) ich was—wir waren (在 15 世纪的共时剖面上),  
或 ich war—wir waren(在比如 19 世纪的共时剖面上)

(2) ich was—ich war

└───┬───┘  
      |  
      └───┘  
      wir waren(促成类比的因素)

第一组关系——共时关系——受互赖互补的要素之间的系统联系性主宰,作为无可置疑的语言规范,是独立于个体之外的。而第二组关系——历史关系或历时关系——则受其特殊的原理主宰——严格来说,即由类比所造成的错误主宰。

语言史的逻辑——个别错误或偏差的逻辑(从 ich was 变成 ich war)——不属于个体意识的范围。这种变换并不是故意为之,而是在不知不觉之中进行,也惟其如此,变换才能完成。任何

时间只能有一种语言规范：不是 ich was，就是 ich war。而一个规范只能给破坏，却不能与另一个彼此矛盾的规范并存（所以在语言里不可能有“悲剧”）。假如这样的破坏没有给发觉，结果也没有给纠正过来，又假如这样的破坏有条件成为普遍的事实——上例中的类比情况足以成为有利条件，则这种破坏便会成为下一个语言规范。

因此，语言形式系统的逻辑与其历史演化的逻辑之间，并无共同之处——没有联系。支配着这两个领域的，是完全不同的两套原则和因素。在共时性方面给语言以意义和统一性的东西，在历时性方面则给忽略排挤掉。语言的当下状况和语言的历史，并没有，而且也无法有沟通的余地。

我们终于看到语言哲学第一和第二种思潮之间的基本分歧。事实上，对于第一种思潮来说，语言的本质恰恰是展露在其历史之中；语言的逻辑完全不是再生产一个规范一致的形式那么一回事，而是通过其风格无法重现的言说把那规范的形式不断地加以创新和个性化。语言的本质，其实就是它的创造过程。语言生命中的任何时刻和其历史之间，完全可以互相沟通。两者之中贯穿的是同样的意识形态动机。用福斯勒的话讲，任一时刻的语言的统一性都是由语言品味创造出来的；而创造和保证语言历史演化统一性的，同样也是这个语言品味。由一种历史形式向另一种历史形式的过渡，基本上发生在个体的意识之中，因为正如我们所知道的，对于福斯勒来说，每个语法形式本来都是自由的风格形式。

第一和第二种思潮之间的区别在以下的对比中，表现得十分鲜明。语言系统（成品）不可移易，它由具有同一性的语言形式构成，对于第一种思潮来说，这些语言形式只不过是语言的实际生成过程，亦即语言的真正本质的僵硬外壳，而语言的真实本质乃体现于不可重复的个体创造行为之中。另一方面，对于第二种思潮而

言,语言的本质却正是这个具有同一性的语言形式系统;对于这种思潮来说,个体的创造性折射和变异,只不过是语言生命——或者说是语言典范——的浮渣,是在基本而固定的语言形式以外变幻不定的泛音。

第二种思潮的观点总体而言可以归纳为以下的基本原则:

(一)语言是一个由规范上具有同一性的语言形式构成的稳定而不可移易的系统,对个体意识而言是现成的,并且无可置疑。

(二)语言规律就是在一个封闭的语言系统中,把语言符号联系起来的特定的语言规律。对于任何主观意识来说,这些规律都是客观的。

(三)特定的语言联系和意识形态含义(艺术的、认知的以及其他)无关。语言现象并非建基于意识形态动机。词语与其意义之间,不存在自然的、可以为意识所理解的,或者艺术的联系。

(四)个体的说话行为,从语言的观点来看,仅仅是规范同一的语言形式偶然的折射和变异,或简单直接的扭曲;但语言形式的历史变化,却有赖这些个体话语行为来解释,而从语言系统的观点来看这些变化本身是非理性的,并无道理可言。语言系统与其历史之间,不存在联系,也没有共同的动机。彼此相互排斥。

大家可以看到,这四个描述语言哲学第二种思潮的基本原理,恰好和第一种思潮的四个基本原则相对立。

追溯第二种思潮的历史发展,要困难得多。第二种思潮在我们这个时代伊始并没有一个相当于洪堡那样的代表人物或奠基人。这种思潮的根源必须追溯至17和18世纪的理性主义,回到笛卡儿(Descartes)那里。<sup>[19]</sup>

第二种思潮背后的理念,在莱布尼茨(Leibniz)的普遍语法思

想中,获得最初而且最清晰的表达。

语言的因袭性和随意性,是理性主义的典型观点,同样,把语言类比为数学符号系统,也是理性主义的典型做法。让富于数学头脑的理性主义者感兴趣的,并不是符号与其所反映的现实以及其所来自的个体之间的关系,而是一个封闭系统中符号与符号之间那被接受且认可的关系。换句话说,他们感兴趣的,只是符号系统本身的内在关系,完全撇开了给这些符号以内容的意识形态意义,正中代数的情況那样。理性主义者并不抗拒考理解者的观点,但却老大不愿意考虑作为表达自身内在生命的主体的说话者的观点。这是因为,数学符号最不便被解作是个体心灵的表达——而理性主义者心目中所有符号,包括语言符号在内的理想却正是数学符号。这就是莱布尼茨的普遍语法观点。<sup>[20]</sup>

这里应该注意的是,把理解者的观点置于说话者的观点之上,一直是第二种思潮的特征。也就是说,在这种思潮的基础上,无法处理表现问题,从而也无法处理思想的语言生成问题和主观心灵问题(第一种思潮的基本问题之一)。

视语言为一个系统,由基本是理性的因袭而随意的符号组成,这种思想在18世纪启蒙时期的代表人物那里,以某种简化了的形式被提了出来。

源于法兰西的土壤,抽象客观主义的思想仍笼罩着法国。<sup>[21]</sup>我们且跳过第二种思潮的中间发展阶段,直接去描绘一下它的现代状态。

抽象客观主义在现代最为人所瞩目的例子,是索绪尔(Ferdinand de Saussure)的日内瓦学派。这个派别的代表人物,特别是巴利(Charles Bally),在现代语言学中地位非常突出。而这种思潮的所有观点,都被索绪尔梳理得异常清晰明确。索绪尔所表述的语言学基本概念,可以说是语言学概念的经典。此外,索

绪尔从他的思想大胆推出结论,给抽象客观主义各个基本原则以异常清楚而严格的定义。

和福斯勒学派不同,索绪尔学派在俄国很流行,也很有影响。俄国的语言学思想家,可以说大多都受索绪尔及其弟子巴利和薛施藹(Sècheyaye)的深刻影响。<sup>[22]</sup>

鉴于索绪尔观点对整个第二种倾向,尤其是对俄国语言学思想具有根本的重要性,我们将详细讨论这些观点。然而,我们的讨论也将只集中在哲学语言学的基本观点方面。<sup>[23]</sup>

索绪尔的起点是把语言划分为三个方面:言语活动(langage)、作为形式结构的语言(langue),以及个体的言语行为——言说(parole)。语言(在langue的意义上;一个形式系统)和言说(parole)构成言语活动(langage),而言语活动则是语言活动实现过程中各种现象——物理、生理和心理——的总和。

根据索绪尔的看法,言语活动(langage)不能成为语言学的研究对象。言语活动缺乏作为一个具有自主性的实体所应有的内在统一性和有效性;它是一种驳离不纯的混合物。言语活动内部成分之间的矛盾,使它难于处理。在其基础上,要给语言事实下精确的定义,将是不可能的。言语活动不能成为语言分析的起点。

那么,索绪尔认为怎样才是确定语言学特定研究对象的正确方法论程序呢?就让他自己来说明好了:

我们的看法是,要解决所有这些困难(即以言语活动作分析起点所造成的困难——引者)只有一条途径:首先必须立足于语言(langue)之上,并把它作为一切言语表现(langage)的准绳。事实上,在众多的二重性中,看来也只有语言能够有一个自足的定义,提供一个令人满意的支点。<sup>[24]</sup>

在索绪尔眼中,言语活动(langage)和语言(langue)之间又有什么根本区别呢?

整体而言,言语是多面的、驳杂的,同时横跨几个领域——物理、生理和心理,属于个人的领域,也属于社会的领域。我们难以把它归入任何一个人文事实的范畴,因为根本不知道怎样去给它理出一个统一体。

相反,语言本身是一个自足的整体、一个分类原则。一旦在言语事实中给语言以首要的地位,我们便给这堆无法进行其他任何分类的东西引入了一种自然的秩序。<sup>(25)</sup>

因此,索绪尔的主张便是必须以规范上同一的形式系统作为起点,而一切言语表现均必须从稳定和具有自主性的语言形式这个角度来说明。

把语言和言语(即一切言语活动表现的总和,也就是 langage)区别开来之后,索绪尔进一步把个体说话行为,即言说(parole),和语言区别开来:

区别语言(langue)和言说(parole),也就同时区别了(1)什么是社会的,什么是个人的;(2)什么是基本的,什么是从属的和多少是偶然的。

语言并不依赖于说话者而存在,而是要个体被动接受的成品;事前考虑和事后反思从来都不必要,在分类活动中思考才派上用场——我们在以下会讨论这个问题。相反,言说却是个体的意志和智性行为,其中应该区别开:(1)说话者运用特定的语言规则来表达他个人思想所依赖的组合;(2)让他得以表达这些组合的精神物理机制。<sup>(26)</sup>

索绪尔所理解的语言学不能以言说作为研究对象。<sup>[27]</sup>构成言说的语言要素,就是存在于其中的规范同一的语言形式。其他任何东西都是“从属的、偶然的”。

索绪尔的主要命题是这样的:语言和言说相对立,正如社会与个体相对立。所以,言说被视为一个完全属于个体的实体。我们将在下面看到,这一点包含了索绪尔观点以及整个抽象客观主义思潮的虚质子(pseudos proton)。

个体的说话行为——言说(parole),虽然被断然排拒于语言学之外,但是,它的确又以一种基本要素的姿态再次回到语言史中。<sup>[28]</sup>在第二种思潮的精神之下,索绪尔把语言史和语言共时系统尖锐对立起来。历史受“言说”的个性和偶然性主宰,所以,适用于语言史的是一套截然不同于适用于语言系统的原理。索绪尔称:

因此,共时“现象”和历时“现象”毫无共同之处……共时语言学涉及的是把同时存在的各项连结在一起以构成一个系统的逻辑关系和心理关系,比如说由同一个集体意识所认识到的这些关系。

相反,历时语言学必须研究那些把先后连续出现的各项连结起来的关系,这些关系没有被集体意识所认识,彼此间相互替代,不构成一个系统。<sup>[29]</sup>

索绪尔的历史观极具理性主义特色,这样一种理性主义精神仍然主导着语言哲学里的第二种思潮,它把历史看成是一种扭曲语言系统逻辑纯洁性的非理性力量。

索绪尔及其学派并非我们这个时代抽象客观主义的惟一高

峰。隐现在索绪尔学派一旁的还有另一个学派——涂尔干(Durkheim)的社会学学派,梅耶(Meillet)是其在语言学方面的代表人物。这里不打算详述梅耶的观点。<sup>[30]</sup>这些观点和第二种思潮的基本原则是完全吻合的。对梅耶来说,语言也是一种社会现象,但并不是就其作为过程的一面而言,而是因为它是一个稳定的语言规范系统。语言具有强制性,而且外在于个体意识,这些对梅耶来说,都是语言的基本社会特征。

以上便是语言哲学里第二种思潮——抽象客观主义倾向的种种观点。

毋庸赘言,语言学中还有很多学派和倾向,有些甚至是非常重要的,并不吻合于上述两种思潮的框架。我们的意图只是要勾勒出主要的脉络。哲学语言学思想的所有其他表现,要么跟上述思潮结合或妥协,要么完全没有任何明显可见的理论倾向。

就拿新语法运动为例,这是19世纪下半叶一个相当重要的语言学现象。就其部分基本原则而言,新语法学家们与第一种思潮相关,且偏重生理方面。对于他们来说,创造语言的个体基本上是一个生理生物。另一方面,他们也的确尝试在心理生理的基础上,建构语言恒常不变的自然科学规律,完全去除任何说话者的个体意志。新语法学派的语音规律(Lautgesetze)概念,便是由此引申而来。<sup>[31]</sup>

语言学和任何其他学科一样,都有两种方法来避免作精思明辨、富有理论色彩,以及因而是哲学性的思考这样的义务和麻烦。第一种方法是全盘接收所有理论观点(学术折衷主义),第二种方法则是拒不接受任何一种理论观点,而是宣称以“事实”作为任何知识的终极基础和标准(学术实证主义)。

这两种避免哲学的方法其哲学效果其实一样,因为在第二种方法中,一切可能的理论观点,同样可以而且的确在“事实”的幌子



下悄悄溜进研究里。至于研究者会选择哪种方法,则完全视乎他的性格而定:折衷主义者一般比较乐观;实证主义者则比较诡秘。

语言学里有许许多多的发展和诸多完整的学派(这里所说的学派带有科学和技术训练的意味)都避开了哲学语言学取向之麻烦。当然,这些发展和学派是不在我们当下概述之列的。

我们稍后将分析言语互动以及意义的问题,届时还会提到本章中未有提及的某些语言学家或语言哲学家——例如,底特里希(Otto Deitrich)和马蒂(Anton Marty)。

在本章开头,我们提出了如何对作为一种特定研究对象的语言进行识别和界定的问题。我们试图要把以前语言哲学里的思潮在解决这一问题的道路上所竖立的路标纳入到我们的视野之内。结果,我们发现面前有两组方向截然相反的路标,个体主观主义的论点和抽象客观主义的相反论点。

那么,语言本质的真正核心是什么?是个体的言语——言说,还是语言系统?语言的实际存在方式又是怎样的?是一个不间断的创造生成过程,还是一些确定不移的同一规范。

## 注 释

[1]这主要是指实验语音学,它研究的不是语言中的声音,而是发音器官所产生的和耳朵所接收的声音,完全不理睬这些声音在语言系统中,或在言说(utterance)构成中所占的位置。其他语音学流派也勤勤恳恳、仔仔细细地搜集了大量事实材料,只是这些材料并没有在语言中获得方法论上的定位。

[2]直至目前为止,还没有出现语言哲学的专门研究。只有对古代的语言哲学有基本研究,例如,斯坦托尔(Steinthal)的 *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* (1890)。至于欧洲的语言哲学史,则只有关于个别思想家和语言学家(洪堡[Humboldt]、温特

[Wundt]、马蒂[Marty]及其他人)的专著。我们会适时提到他们。读者在卡西勒(Ernst Cassirer)所著 *Philosophie der symbolischen Formen: Die Sprache* (1923)一书中,可以读到语言哲学和语言学的历史概要,这是同类著作中至今惟一扎实的一部。见该书第一章“Das Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie”,第55—121页。

俄语文献中有关语言学和语言哲学当代状况扼要而实质的描述见诸索尔(R. Sor)的文章,《当代语言学危机》(“Krizis sovremennoj lingvistiki”),载于 *Jafetičeskij sbornik*, V(1927),第32—71页。对于语言学中社会学研究的一般观察,可参考M. N. Peterson的文章《作为社会现象的语言》(“Jazyk kak social'noe javlenie”),载于 *Učenyje zapiski instituta jazyka i literatury*, Ranion(莫斯科,1927),第3—21页。语言学史方面的著作这里就略过不提了。

[3]正如类似术语通常出现的情况,这两个术语也不能完全涵盖有关倾向的范围和复杂性。下面将可看到第一和称呼尤其如此,但我们也想不出更好的。

[4]就以这种倾向而言,汉曼(Hamann)和赫尔德(Herder)是洪堡的先辈。

[5]洪堡在“Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues,”

*Gesammelte Werke*, VI(柏林,1841—1852)一文中表达了他的语言哲学思想;俄语译本早在1859年即已由P. Biljarskij译出,题为“O različii organizmov čelovečeskogo jazyka”(《论人类语言有机体之区别》)。关于洪堡的文献如汗牛充栋,海咸(P. Haym)《威廉·冯·洪堡》(*Wilhelm von Humboldt*)一书可以一提,此书有俄译本。晚近则有史柏兰格(Edward Spranger)的《威廉·冯·洪堡》(*Wilhelm von Humboldt*)(柏林,1909)。

评论洪堡及其在俄国语言学思想中地位的俄语著作,见于安格尔格特(B. M. Engel'gart), A. N. Veselovskij(彼得堡,1922)。施佩特(G. Spett)新近出版了一本发人深省而又有趣的书,名为《词语的内在形式(洪堡主题的操练与变奏)》(*Vnutrennjaja forma slova [itjudy i variacii na temu Gumbol'dta]*)。斯佩特在书中尝试从长期累积的传统诠释中,恢复原本的、真正的洪堡。施佩特对洪堡的主观看法,再次证明洪堡的复杂和矛盾;“变奏”也确实非常随意。

- [6]布德尼亚最基本的哲学著作是《思想与语言》(*Mysi' i jazyk*)。他的追随者,即所谓的萨科夫学派(Xar'kov school)(Ovsjaniko - Kulikovskij、Lezin、Xarciev 等等),出版了一套名为 *Voprosy teorii i psixologii tvorčestva* 的不定期丛书,收入布德尼亚的遗作,和他的学生所写关于他的文章。在布德尼亚的基本著作一卷中,有关于洪堡思想的说明。
- [7]在斯坦托尔思想背后的是赫巴特(Herbart)的心理学,这种心理学试图以通过联想结合起来的思想要素建构出整个人类心灵。
- [8]在这一点上,与洪堡的联系就变得很少了。
- [9]唯意志论把意志作为心灵的基础。
- [10]提出“种族心理学”这个术语,而不直译德语 *Volkerpsychologie* 的是施佩特。原来的用语实在完全不能令人满意,而施佩特的建议似乎对我们十分合适。参看施佩特《种族心理学导论》(*Vvedenie větničeskuju psixologiju, Gosudarstvennaja Akademija Xudožestv i Nauk* [莫斯科, 1927]),该书对温特的观点有坚实的批评,但施佩特自己的体系则毫不可取。
- [11]福斯勒第一部,也是纲领性的哲学研究著作 *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* (海德堡,1904),便是试图批判语言实证主义的。
- [12](俄译本)《语法与语言史》(“Grammar and the History of Language,”) *Logos*, I, 1910, p. 170。
- [13]同上注, p. 167。
- [14]我们稍后将批判这个观点。
- [15]福斯勒在 *Positivismus und Idealismus* 之后所作的哲学语言学基本研究,收集于 *Philosophie der Sprach* (1926)一书中。该书展现了福斯勒哲学观及普通语言观的全貌。可显示福斯勒方法特点的,则数他的 *Frankreich Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung* (1913)。福斯勒至 1922 年为止的著作总目,见诸 *Idealistische Neuphilologie. Festschrift für K. Vossler* (1922)。福斯勒的两篇文章有俄译本:《语法与语言史》(“Grammatika i istorija jazyka”), *Logos*, I(1910), 以及《语言史与文学史的关系》(“Otnošenje istorii jazykov k istorii

literary,") *Logos*, I-II (1912-1913)。两文皆有助了解福斯勒的观点。俄语语言学文献中并无任何讨论福斯勒及其追随者观点的著作。只有 V. M. Zirmunskij 在一篇有关德国文学的文章 (*Poëtika*, sb. III, "Academia," 1927) 中提到过他们的观点。在上述索尔所作的概述中,也只是在注释中提及过福斯勒一次。我们会在适当地方谈谈福斯勒追随者们所写的有重要哲学和方法论意义的著作。

- [16] 克罗齐《美学:表现和普遍语言学的科学》(*Aesthetics as a Science of Expression and General Linguistics*)第一部分已经译成俄语(莫斯科,1920),克罗齐有关语言和语言学的总体观点在这个部分中已有详尽表达。
- [17] 不过我们将会看到,语言哲学第二种思潮的这些基本要点,从理性主义出发,的确认为语言是人工建构的、逻辑的、普遍的。
- [18] 英语是 *I was*, 试加以比较。
- [19] 毫无疑问,第二种思潮与笛卡儿思想,以及新古典主义的总体世界观和这种世界观对自主的、理性的、固定的形式的崇拜,有深刻的内在联系。笛卡儿本人并没有研究过语言哲学,但在他的信札中可以发现他的独特观点。见卡西勒 *Philosophie der symbolischen Formen* 一书,第 67—68 页。
- [20] 要了解莱布尼茨相关的观点,可参考卡西勒 *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (马尔堡,1920) 一书。
- [21] 令人奇怪的是,与第二种思潮相对,第一种思潮发轫于德国,而且仍然主要是在德国的土壤上发展。
- [22] 索尔《语言与社会》(*Jazyk i obščestvo*) (莫斯科,1926) 一书体现着日内瓦学派的精神。她在前面提及过的《当代语言学危机》("Krizis sovremennoj lingvistiki") 一文中,更以索绪尔基本思想的忠实辩护士姿态出现。语言学家文诺格拉多夫(V. V. Vinogradov)也可以说是日内瓦学派的追随者。至于俄国语言学里的福耳图那托夫(Fortunatov)学派和所谓的喀山(Kazan') 学派(Kruševskij 和 Baudouin de Courtenay),其语言形式主义的鲜明表述,都和我们所描述的语言哲学第二种思潮的框架完全吻合。
- [23] 索绪尔的基本理论著作,是在他身后由他的学生出版的《普通语言学教

程》(*Cours de linguistique générale*)(1916)。我们所根据的是1922年出版的第二版。令人费解的是,尽管其影响甚大,但他这本书迄今未翻译成俄语。前注所引索尔的文章,以及Peterson《普通语言学》(“*Obščaja lingvistika*”),*Pečat' i Revoljucija*, 6 (1923)一文中,有关于索绪尔观点的扼要描述。

[24]索绪尔:《普通语言学教程》(译按:本文所引索绪尔《普通语言学教程》之中译,参考过高名凯的译本[北京:商务印书馆,1982]。),第24页。

[25]前引书,第25页。

[26]前引书,第30页。

[27]事实上,索绪尔的确保留了可能的空间给一种特殊的言说语言学(“*linguistique de la parole*”),至于这是何等样的一种语言学,他则没有说明。以下是他的有关说法:

两条路必择其一。它们必须分开走。如有必要,这两门学科都可以保留语言学这个名称,我们可以有一种言说语言学。但是,不要把它和严格意义上的语言学混为一谈,后者以语言结构为惟一的研究对象。(前引书,第39页)

[28]索绪尔说:“语言中凡属历时的,都只存在于言说之中。所有的变化都在言说中萌芽。”(前引书,第138页)

[29]前引书,第129、140页。

[30]关于梅耶的观点和涂尔干的社会学方法原理之间的关系,在前引Peterson《作为社会现象的语言》一文中有所说明。该文也包括了一个书目。

[31]新语法学派的基本著作包括:奥斯杜夫(Osthoff):*Das physiologische und psychologische Moment in der Sprachlichen Formenbildung*(柏林,1879);布勒曼(Brugmann)及德布勒克(Delbrück):*Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*,五卷(第一卷,第一版,1886)。新语法学派的纲领在奥斯杜夫及布勒曼合著的*Morphologische Untersuchungen*,卷一(莱比锡,1878)的前言里有详细说明。

## 第二章 语言、言语和言说

语言作为规范的、具有同一性的形式系统,可以被视为一个客观的现实吗?作为规范系统的语言与说话者所意识到的实际的语言观。什么样的语言现实构筑了语言体系的基础?陌生词语、外来词语的问题。抽象客观主义的谬误。归纳与总结。

在上一章节里,我们试图对语言哲学的两种思潮进行完全客观的描述。现在我们有必要给它们一个彻底的批判分析。只有这样做我们才能回答在上一章节末尾提出的问题。

让我们先从第二种思潮——抽象客观主义开始。

首先,让我们提出一个问题:具有同一性的语言规范系统(即第二种思潮所认定的语言系统)在多大程度上可以被视为一个真正的实体?

自然,没有任何一个抽象客观主义者会认为语言系统具有具体的物质实在性。尽管,语言体系总是通过物质形态——符号来表达的,但是作为一个在规范上同一的形式系统,它的实在性只体现在社会规范的职能中。

抽象客观主义者通常强调——这也是他们的基本原则之一——语言体系是一个客观的现实,它外在于并且不依赖于任何个体的意识。但事实上,只有通过个体意识并从个体意识的角度出发,语言才显现为具有同一性的(self-identical)、确定不移的规范体系。

实际上,如果不考虑与语言系统(即对个体意识是无可争辩的规范系统)相对的主观和个体意识,如果用一种完全客观的方式

——旁观,或更准确地说,俯视——来观察语言,我们将看不到什么具有同一性的静态的规范系统。相反,我们将发现自己面对的是语言规范无休无止的生成过程。

完全客观的观点意味着以一种与任何特定个体在任何特定时刻所见完全不同的方式来看待语言。语言于是呈现为一道生生不息的生成之流。以客观的、俯视的立场观察语言,则语言从不会形成共时系统。

因此,从客观的角度来看,共时系统并不与不断生成的历史过程中的任何一个时刻相对应。而事实上,从语言史学家的历时观点来看,共时系统不是一个真正的实体:它仅仅是一个常规的尺度,用以衡量每一真实时刻所发生的偏离。

所以,共时系统可以说只存在于某个历史时刻某个言语群体的某个说话者的主观意识之中。从客观的角度来看,在任何一个历史时刻都不存在这样的系统。比如说,我们可以认为,当凯撒在写作的时候,拉丁文对他是固定不变、无可争议和具有同一性的规范系统;但是对于拉丁语历史学家来说,在凯撒使用拉丁语的每一刻,语言都在不断地发生着变化(不论拉丁语历史学家是否能明确地指出这些变化)。

任何社会规范的系统都有着类似的属性,它们只是对受具体社会规范制约的个体主观意识来说才是存在的。这就是伦理规范、法律规范、审美趣味规范(实际上的确有这样的规范)等等规范系统的特点。当然,这些规范也是有差异的,它们的强制性存在着差异,同样,它们的社会适用范围和意义(取决于它们同经济基础等的关系是否密切)也存在着差异。但是,作为规范,它们存在的性质却是一样的——它们仅仅对于特定群体成员的主观意识面言是存在的。

这是否意味着,主观意识与作为客观、无可争议的规范系统的

语言之间不存在任何客观的联系？当然不是，我们可以把这种联系恰当地视为一种客观事实。

如果我们宣称语言作为一个无可争议、确定不移的规范系统是客观存在的，我们就犯了一个大错误。但是如果我们宣称语言，对于个人意识而言，是一个确定不移的规范系统，宣称这是语言在任一语言群体的任一成员中的存在方式，那么，我们就在两者之间建立了完全客观的联系。至于事实是否被正确地建构，语言对于说话者的意识来说，是否是一个固定不变的规范系统，则是另外一个问题，我们暂时不做结论。但在这里关键的问题是，无论如何，客观的联系是可以建立起来的。

那么，抽象客观主义者自己是怎么看待这个问题的呢？他们是认为语言是一个客观的、无可争议的、具有同一性的规范系统呢，还是意识到这仅仅是语言在说话者的主观意识中的存在方式？

最好的回答莫过于这样说：大多数抽象客观主义者都倾向于认为，语言作为一个规范上同一的形式系统，是一个无中介的实体和无中介的客观存在。在这些抽象客观主义者那里，抽象客观主义直接地变成了具有实体化倾向的抽象客观主义(hypostasizing abstract objectivism)。抽象客观主义的其他代表人物(比如梅耶[Meillet])则更具一些批判性并且确实考虑到了语言系统的抽象和因袭性质。然而，没有一个抽象客观主义者能够清楚而又明确地指出语言作为一个客观的系统所具有的那种实在性到底是什么。在大多数情况下，他们只是在两个有关语言体系的“客观”概念之间走钢丝：一个不妨说是被打上引号的(从说话者的主观意识来说)，一个没有打引号(从客观的角度来说)。顺便说一句，这也是索绪尔(Saussure)处理问题的方式——他也没有给出明确的解决问题的办法。

现在我们要问的问题是：对于说话者的主观意识而言，语言真



的是以客观的、无可争议的、规范上同一的形式系统存在的吗？抽象客观主义是否正确地理解了说话者的主观意识？或者换一个问法：语言在主观言语意识中的存在方式真的象抽象客观主义所说的那样吗？

对于这个问题，我们必须予以否定的回答。说话者的主观意识与作为规范上同一的形式系统的语言根本就没有任何关系。这个系统仅仅是一个抽象的概念，是花费了许多功夫，在明确的认知与实践的关注中所达致的。语言体系是对语言进行深思的结果，但这种深思并不存在于使用母语者的意识中，而且与说话的直接目的完全无关。

实际上，说话者关注的只是他所做的具体和特定的言说(utterance)。他所关心的是把这个规范上同一的形式(让我们暂时假定，存在这样一种东西)运用到一个特定的具体的语境中去。对他来说重要的不在于形式的同一性，而在于具体语境下所获得的新的和具体的意义。说话者看重的不是语言形式在任何情况下，不论情境如何，始终保持同一不变的这一面，而是语言形式可以在具体特定的语境中表情达意的这一面，是语言形式得以成为充分描述具体特定情境的符号这一面。

我们可以这样说：语言形式作为一个稳定的、始终等一(self-equivalent)的信号(signal)，对于说话者而言并不重要，重要的是，语言形式是变动不居、适应力很强的符号(sign)。这是说话者的角度。

但是说话者难道不是也要考虑到听者和理解者的观点吗？难道这里，不正有可能是语言形式的规范同一性起作用的地方吗？

这也并不尽然。理解的基本任务完全不是要识别出说话者所使用的为我们所熟悉的、“一模一样”语言形式，一如我们清晰地辨认出，比如说，一个我们还不太熟悉的信号，或者我们知之甚少的

语言形式那样。不,理解的任务基本上不是要识别出所使用的形式,而是要在一个特定具体的语境下理解它,在一个具体的言说中理解这个形式的意思,也就是说,理解它的新异性,而不是识别它的同一性。

换句话说,属于同一语言群体的理解者,也相应地把语言形式看成是可变、可塑的符号(sign),而不是一个固定的、具有同一性的信号(signal)。

无论如何,不能把理解的过程同识别的过程相混淆。它们是两个完全不同的过程。只有符号(sign)能被理解;而信号(signal)只能被识别。信号是一个内在固定的、孤立的东西,它实际上不代表任何别的东西,也不能反映或折射任何东西,而仅仅是一个技术性的手段,指示这个或那个物体(某个明确的、固定的物体),这种或那种行为(同样也是明确的和固定的)。<sup>[1]</sup>在任何情况下,信号都不会与意识形态领域发生联系,它属于技术手段的世界,与广义的生产工具有关。而反射学所涉及的信号,与意识形态的关系就更远了。这些与动物的有机体发生联系的信号,即专为动物而设的信号,与生产技术没有关系,就这一功能而言,它们甚至不是信号,而是某种特殊的刺激物。它们只有在实验者手里,才会成为生产工具。相信“信号”,并几乎把它视为理解人类语言和人类心灵(内部言语)的钥匙,这完全是机械论思维的严重错误和积习所造成的。

如果一个语言形式在理解者那里依然仅被视为一个信号,那么,语言形式对他来说就不是语言形式。即使在语言学习的早期阶段,纯粹的信号性(signality)也并不明显。在这里语言形式也是因语境而定向的,它也是符号,尽管此时信号性因素和相关的识别性因素仍然在起作用。

因此,语言形式的构成因素如同符号的一样,在于它具体的多样性,而不是信号那样的同一性;理解语言形式的关键,不在于识

别那个“一模一样”的东西,而在于真正意义上的理解,即在具体的、特定的语境中和具体的特定的情境下的定位——在动态的生成过程,而不是在不变的状态中的“定位”。<sup>[2]</sup>

但是,并不能从上面的话中得出,信号性因素和与之相关的识别性因素在语言中不存在。事实上它们在场,但它们不是语言本身的构成因素。它们被符号(即语言本身)的新属性辩证地抹去了,在说话者的母语中,即对具体的语言群体成员的语言意识而言,信号—识别(signal-recognition)当然是被辩证地抹去了。在掌握外语的过程中,信号性和识别可以说仍然能被感觉到,仍然需要被克服,因为语言仍然没有充分地成为语言。掌握一门语言的理想状况是以纯粹的符号性同化信号性,以纯粹的理解同化识别。<sup>[3]</sup>

在活的言语的实际运用中,说话者与听者—理解者的语言意识所关心的完全不是抽象的规范上同一的语言形式系统,而是语言—言语(即使用某个语言形式的全部可能的语境)。对于一个使用母语的人来说,词语不是词汇表上的一个条目,而是一个在不同的场合被共同的说话者A、B、C等广泛地施于言说的词语,也是说话者本人所广泛施于言说中的词语。如果一个人要把这种词语转化为属于语言字典系统的具有同一性的词语,即字典词语,则需要一个特殊和专门的定位。正因为如此,某个语言群体的成员通常不会觉得自己处于无可争议的语言形式的压力之下。只有在极其例外的冲突中——这种情况对言语活动来说并不典型(对于现代人而言,几乎只是与书写活动有关)——语言形式的规范意义才会显现出来。

这里,还须加上另外一个极其相关的考虑,说话者的言语意识通常与语言形式本身或语言本身没有关系。

实际上,正如我们上面所说,语言形式对于说话者来说,只有

在具体的言说语境中,因而也只有在具体的意识形态情境中,才是存在的。在实际生活中,我们并不说或者听词语,我们所说和所听的只是正确的或错误的,好的或坏的,重要的或不重要的,令人愉快的或令人不快的。词语总是被行为或者意识形态注入了内容和意义,这就是我们理解词语的方式,只有那些能对我们的行为或意识形态产生影响的词,才会引起我们的反应。

只有在特殊的、非正常的情况下,我们才会去判断言说是否正确(比如说在语言教学中)。语言的正确标准通常要被语言的意识形态标准所覆盖:言说正确与否的问题在真实还是虚假,诗意还是平庸的考虑面前就显得不重要了。<sup>[4]</sup>

语言在它实际运用的过程中,与其意识形态或行为的内涵是不可分的。把语言同其意识形态或行为的内涵抽象地割离开来则需要一种完全特殊的定向——一种不为说话者意识目的所左右的定向。

如果我们把这种分离上升到原则的高度,如果我们把同意识形态内涵割裂开来的语言形式加以物化(reify),就如同第二种思潮的某些代表人物所做的那样,那么,我们最终面对的就不是语言一言语符号,而是信号本身。

把语言形式同其意识形态内涵割裂开来是抽象客观主义最严重的错误之一。

总的说来,对于说话者的意识而言,语言不是作为规范上同一的形式系统而存在的。站在说话者的意识及其社会交往的实际活动的角度,根本就不可能直接接触及抽象客观主义所谓的语言体系。

那么,在这样一种情况下,这个体系又是什么呢?

从一开始就很清楚,这个体系是通过抽象的方式获得的,它包含了从言语之流——言说——的现实单元中抽象出来的原素。任何抽象的东西,如果想取得合法性,就需要具体的理论和实践的目

标来支持。一种抽象可能是有效的,也可能是无效的,也可能对某些目标和任务有效,而对其他的无效。

那么,这种导致了共时语言体系的语言抽象又是建立在什么样的目标之上的呢?这种体系从什么角度可以被视为有效的和必要的?

语言被视为规范上同一的形式系统,导致这种认识的语言学思维模式的基础在于,研究者在理论上和实践上关注的都是对保存于书写记录中的僵死的陌生语言的研究。

这种语文学的定向在很大程度上决定了欧洲世界语言学思想发展的整个进程,我们必须尽可能地坚持强调这一点。欧洲语言学思想是在对书面语言尸体的关注上形成和成熟起来的;几乎它所有的基本范畴、基本方法和基本技巧都是在唤醒这些尸体的过程中发展起来的。

语文学主义不可避免地成为整个欧洲语言学的独特标志,这是由语言学出生和发展的历史变迁决定的。不论我们在语言学范畴和方法的历史上回溯到多么久远的地方,我们总是可以发现语文学家的身影:不仅亚历山大学派,而且古罗马人——如同古希腊人(亚里士多德是典型的语文学家)那样,都是语文学家,还有古印度人也是。

我们可以明白地说:语言学随时随地随语文学需要的产生而产生。语文学的需要产生了语言学,它哺育着语言学,它把自己的长笛裹在语言学的襁褓里,以为这个长笛能够唤醒死亡,怎奈它缺少足以掌握在现实中持续生成的活的语言的音域。

N.雅·玛(N. Ja. Marr)非常正确地指出了印欧语言学思想的语文学本质:

印欧语言学的研究对象已然确立,而且早已成形——历

史上的印欧语言。此外,它的出发点又几乎全在僵化的书面语言——首先是死去的语言——的形式上。因此,印欧语言学本身自然无法阐明言语的一般产生过程和它的各种语种的源起。

(Marr 1926: 269)

在另一段中他写道:

[研究原始言语——沃洛希诺夫注]最大的障碍不是由研究本身的困难造成的,也不是因为缺少详实的材料,而是在于我们的科学思维被传统的语文学观点或文化史所束缚,未能从语言学和人种学对处于无尽自由而富于创造力的消长变化下的活生生言语的揭示中获得滋养。

(Marr 1926: 94 - 95)

玛的话当然不仅说出了为当代所有的语言学定下了基调的印欧语言研究的症结所在,而且就有史以来的整个语言学研究而言,也是中肯之论。正如我们说过的,无论在哪里,语言学总是语文学的孩子。

受语文学需要的引导,语言学也总是从完结的独白式的言说——古代的书写记录出发,并把记录本身看成终极的真实。语言学所有的方法和范畴都是在研究这种消亡的、独白的言说中阐发出来的,或者说是通过研究一系列纯粹以普通语言来构成语言学素材的言说而阐发出来的。

但是,独白式言说毕竟已经抽象化了,尽管它肯定是一种“自然”的抽象。任何独白式言说,包括书面记录,都是语言交流不可分割的一部分。任何言说——完结的、书面的言说也不例外——

都是对某些东西的应答,并且反过来,也预期得到应答,它不过是言语行为连续环节中的一环,每一个记录都承接着先前的记录,与它们争论,期望着积极、活跃地理解它们,反过来,也期待自己得到这样的理解。每一个记录都是科学、文学或者政治生活不可分割的一个组成部分。这种记录,同任何其他独白式言说一样,是被放在当下的科学生活和文学活动的语境中被感知的、即在具体的意识形态领域(记录本身便是它的一个组成部分)的生成过程中被感知的。

而语文—语言学家把记录从现实的领域中撕裂出来,并视作仿佛一个自足的、孤立的实体。他对它做的不是一个积极的、意识形态的理解,而是一种完全消极的理解,其间,没有闪烁出一点应答的火花,像在任何真正的理解里会闪烁出来的那样。语文学家把这孤立的记录看成是语言的文献并在这种语言的普遍层面上把它同其他记录联系起来。所有语言学思想的方法和范畴都是在对这些孤立的、独白式言说进行语言层面上的比较和联系的过程中形成的。

语言学家所研究的僵死语言自然是一种陌生语言。因此语言学的范畴系统不可能是说那种语言的人的语言意识进行认知反思的产物。这里所说的反思与说母语者对自己语言的感情无关,不,这种反思乃是一种心智为闯进一种外来语言的陌生世界并开辟通道而进行的反思。

语文—语言学家对语言的消极理解不可避免地投射到他从语言角度所研究的记录中去,仿佛那个记录就是为他的那种理解而设计的,也仿佛它是为语文学家而写的。

其结果就是产生了一个根本错误的理解理论,不仅构成了语言学解释文本的方法基础,也支撑着整个欧洲的语义学。消极理解的错误观念(对词语的理解事先便在原则上排除了积极的应答)

完全渗透了它对词语的意义和主题的看法。

我们以后将会看到,这种内在地排除了应答的理解,事实上根本就不是那种适用于语言一言语活动的理解,后者不可分割地是与一种积极的观点结合在一起的,这种观点充分考虑已经说了什么和什么正要被理解。消极理解的特点恰恰在于对语言符号同一性因素的独特感觉,即把语言符号看成是人工的信号,相关地,则是把识别性因素放在了优先的位置上。

因此,死亡的、书面的和陌生的语言是对语言学思想向来所关注的语言的真实描绘。

从语言和实际的语境中割裂出来的孤立的、完结的独白式言说,并不向任何积极的反应敞开,而仅仅向语文学家做出的消极理解敞开——这便是语言学思想最根本的前提和起点。

语言学思想在掌握死亡的和陌生的语言中形成,目的是为了科学研究,它还另有一个教学上的目的,并不是去破译(decipher)语言,而是去传授早已被破译的语言。记录于是从一种可资探索的文献变成了讲堂上经典的语言模式。

语言学的这第二个基本任务——提供传授被破译的语言所必备的工具,按讲堂传授的目的进行编码——在语言学思想上打下了深深的印记。语音学、语法学、词汇学是语言体系的三个分支,也是语言学范畴的三个组织中心,它们就是在语言学的这两大任务——探索和教学中成形的。

那么,什么是语文学家?

从古代印度的祭司(priest)到现代欧洲的语言学者,虽然在文化和历史的面貌上存在着巨大的差异,但是语文学家不论在何时何处都是陌生的、“神秘的”文本和词语的破译者,和已破译且传承下来的语言的传播者和讲授者。

无论在哪里,最初的语文学家和语言学家都是祭司。历史上



没有哪个民族的神圣著述和口述传统不在某种程度上用的是俗界感觉陌生而难以理解的语言。因此,破译神圣文字就是祭司—语文学家所要承担的任务。

正是在这些基础上,古代的语言哲学诞生了:有古印度(吠陀)关于字词的教导,有古希腊智者们的逻各斯,有古希伯来《圣经》里的文字学说。

要正确地理解这些哲学素(philosopheme),人们必须记住一点:它们都是陌生词语的哲学素。如果一个民族仅仅只懂得自己的母语,如果对那个民族而言,词语总是与该民族生活的母语字词相一致,如果没有任何陌生、神秘的词语,没有任何外来词语进入该民族的视域,那么,这个民族就不可能创造出任何类似这些哲学素的东西。<sup>[5]</sup>这是一个令人惊奇的现象:从遥远的古代到今天,词语的哲学和语言学思想都是建立在对外来的、陌生词语的具体感受之上,建立在恰是那种词语呈现于人的心智中的任务——破译和传授已破译的语言——的基础之上的。

《吠陀》时代的祭司和当代的语文—语言学家在他们对语言的思考中都被同一种语言现象所迷惑和俘虏,那就是外来的、陌生的词语。

一个人对他母语的感觉是完全不同的,或者说得更确切一点儿,一个人通常不会感觉自己的母语里塞满了在语言学思想中生成的和在古代哲学—宗教思想里生成的诸种范畴,母语字词是他的“亲朋”,我们像感觉一件身上的便服那样感觉它,甚至,像感觉我们惯常生活在其中并呼吸着的空气那样感觉它。它对于我们没有任何神秘可言,除非是从他人的口里说出——假设他人在等级上同我们有距离,比如:长官、祭司等等。但是在那种情况下,如果它还不是从一开始就是出自征服者长官嘴里的外来词,那么,它也已经成了一种与母语不同的语言,因外部原因而发生了变化且脱

离了日常生活(比如在日常生活中使用的禁忌语或者言语中的古词)。仅仅在这一刻,“词语”诞生了,仅仅在这一刻,哲学开始了,语文学开始了。

语言学和语言哲学以外来的和陌生词语为导向,这并不是一个偶然,也不是语言学和哲学的突发奇想。不,这种导向表现了陌生词语在所有历史文化形成过程中所扮演的重大角色,从社会政治领域到日常生活的行为方式,陌生词语在意识形态创造活动的各个领域都毫无例外地扮演了这个角色。事实上,正是陌生的外来语字词带来了文明、文化、宗教和政治组织(正如苏美尔人之于巴比伦的闪米特人<sup>①</sup>,迦腓基人<sup>②</sup>之于古希腊人,罗马人和基督徒之于野蛮人,拜占庭人、瓦罗吉人<sup>③</sup>和南部的斯拉夫部落之于东部的斯拉夫人一样),陌生词语总是或通过外来的军事力量和组织方式进入历史舞台,或就摆在一个一度强大的古老文化的年轻征服者的面前,而且可以说是从墓穴中伸出手来,攫住了这个后来者的意识形态。陌生词语的这一巨大的组织作用使它在各民族历史意识的深处与权威观念、强力观念、神圣观念和真理观念紧密地结合

---

① 苏美尔人,位于底格里斯河和幼发拉底河之间,美索不达米亚平原的最南部,被视为最早的人类文明的起源之一,后被阿莫里特人征服,但把自己的文化留给了闪族的继承者。闪米特人,古代包括巴比伦人、亚述人、希伯来人和腓尼基人,近代指阿拉伯人和犹太人。——译者注

② 大致指居住在欧洲高加索及附近亚洲地区的古代居民。——译者注

③ 一是指9世纪进入俄国的斯堪的纳维亚人,他们建立了第一个俄罗斯王朝;一是指11—12世纪进入拜占庭为其充当士兵,守卫君士坦丁堡的人,包括俄国人、斯堪的纳维亚人和其他的北欧民族。——译者注

起来,并且规定关于词语的种种概念应是首先指向陌生词语的。

然而,语言哲学和语言学从来没有,至今也仍然不能,客观地认识到外来词语在历史上所扮演的重要角色。不,语言学仍是它的奴隶,语言学代表的仿佛是陌生言语曾经肥沃泛滥而及于我们的最后一波,是它过去专制而又创造文化的角色的最后遗留。

正是出于这个原因,语言学(本身是外来语的产物),便远远不能恰当地理解外来语在语言和语言意识史上所扮演的角色。相反地,印欧语言学已经对语言历史形成了一种对陌生语言的角色不作真正评价的理解范畴——而这个角色,显然却是相当重要的。

玛十分明确地把语言杂交(crossing)视为语言演化中的一个基本因素,他同时也认识到语言杂交在解决语言起源这一问题上的重要性:

杂交是新的种类形成的源泉,因而是不同语种,甚至是不同类型的语言出现的一个因素。所有迦腓基语言里的杂交现象大体上都被发现,并作了考查,这是迦腓基语言学的一个重要成就……要点在于,现在或以后我们将会看到,在过去,根本就没有什么完备语言的原始型,根本不存在仅仅属于某一个部落的语言,也不可能存在过。语言是社会性的创造,社会性是在部落间基于经济需要所产生的交流的基础上发展而来的,它总是多部落的,而语言正是这种社会性的结果。

(Marr 1926:268)

在他的《论语言的起源》(On the Origin of Language)这篇文章中,玛说了这样一段与我们的论题有关的话:

简单地说,从所谓的民族文化角度出发,把这种或那种语

言视为全体人民的大众母语,这种方法是不科学的,也是不切实际的。普世的、无阶级的民族语言仍然只是一种虚构。不过,这还不是最重要的。正如同人类发展的早期阶段,部落生出等级制一样(或其实是在本身也绝非简单的部落形成中产生的),具体部落的语言,或者更加如此的民族语言,也是通过杂交终而体现了混种的语言,是简单要素的结合(每一种语言都是这些要素以这种或那种方式结合而成)而成的混种。对人类言语所做的古生物学的分析只是明确了这些部落要素,但是,迦腓基理论却以十分坚决和明确的方式包容贯通了这些因素,结果语言起源的问题便被归结为这些因素的产生问题,而这些因素——不是别的,正是部落的名字。

(Marr 1926:315—316)

这里我们只能注意陌生词语对解决语言的产生和演化问题的意义,而这些问题已经超出了我们现在的研究范围。对我们来说,陌生词语的重要性在于它是左右语言哲学思想及其所衍生的范畴和方法的重要因素。

现在,我们不妨把关于陌生词语<sup>[6]</sup>的原始思维特征以及上文中提及的词语的古老哲学素放在一边,而把目光仅仅投向那些持续了数个世纪并对当代语言学思想产生决定性影响的关于词语的思想。我们可以有把握地说,在抽象客观主义的原则中,得到最清晰而明确的表达的就是这些范畴。

在下面扼要列出的诸假定中,我们将试图把构成抽象客观主义基础的对陌生词语的认知特性重新系统地表述出来,并对前面的论述进行总结,再做某些重要的补充。<sup>[7]</sup>

### 1. 语言形式稳定的同一性因素优先于它们的变动性。

2. 抽象优先于具体。
3. 抽象的体系性优先于历史的现实性。
4. 部分的形式优先于整体的形式。
5. 把孤立的语言因素加以物化(reification), 无视言语的动态性。
6. 把词语的意义和音调单一化, 无视其生动活泼的多样性。
7. 把语言视为代代相传的、现成的人造品。
8. 无法理解语言的内在生成过程。

下面, 让我们对以上受陌生词语主导的思想系统的每一个特征进行简要的讨论。

1. 第一点不需要更进一步的解释了, 我们已经讨论过理解自己的语言不是要识别言语中的同一性成分, 而是理解它们新的语境意义。因而只可以说在破译和传承一种陌生语言的过程中, 建立一个具有同一性的形式系统才是一个必不可少而且十分重要的阶段。

2. 第二点我们也已经说得很清楚了, 事实上, 完结的独白式言说是一个抽象的东西。只有把一个词语放在最初使用它的实际历史的语境中, 才有可能把它具体化。提出这样一种孤立独白式的言说实际上是切断了言说与完整、具体的历史生成语境之间的一切纽带。

3. 任何思维, 若只着眼于现成的、且不妨说已成为关注对象的事物, 其典型而鲜明的特征就是形式主义和体系化。

这种思维特征有许多不同的表现形式, 典型的特征是, 被体系

化的常常(如果不是全部的话)是他人的思想,而真正的创造者——新意识形态趋向的倡导者一般都不会是形式主义的体系论者。当某一时代认为自己掌握着某一种现成的、代代相传的权威思想时,体系化的思想才会出现。一个创造性的时代首先必须已经过去,然后,而且只有在那时,形式主义体系化的差事才会开始——典型的后继者和模仿者的工作,他们都觉得自己拥有了前人的东西,只不过这里是无声的语言罢了。以动态的生成过程为取向就不可能是形式化和体系化的。因此,形式化、体系化的语法思想只可能在陌生的、死亡的语言材料上充分发展壮大,且只有当这种语言在相当程度上失去了影响力——它的权威和神圣的特性时,才有可能。至于活的语言,系统的语法思想不可避免会采取一种保守的立场,即把活生生的语言看成是现成的完美无缺的语言,因而对语言上的任何创新都抱有敌意。形式化、体系化的语言思想与对语言的充满活力的、历史的理解很难相容。从体系的观点来看,历史似乎总是由一系列偶然的越轨行为组成的。

4. 我们已经看到,语言学面向的是孤立独白的言说,语言学的记录构成了研究的材料,而影响这些材料的是语文学家的消极理解,于是所有的工作都局限在某种特定的言说范围内,至于把这个言说标为一个整体的那些界限,其存在只是隐隐约约地被感觉到,有时还根本没有感觉。语言学研究完全成了对言说内部内在联系的研究,而言说的外部关系可以说依然不在研究领域之内,于是,任何联系,只在溢出了独白式言说的界限之外,就会被忽视。由此,人们完全可以料到,言说的整体性特点和这种整体性会具备的形式都被置于语言学思想之外了。实际上,语言学思想根本没有超出独白式言说的构成因素。语言学最远所能达到的界限不过是一个复合句的结构(一个完整句),而对于完整言说的结构,则留给

了其他学科,比如修辞学和诗学。语言学对于言说的整体构成形式完全束手无策,因此,在构成言说诸因素的语言形式和言说的整体形式之间,不存在任何直接的转换过渡,事实上,什么联系也没有!我们只有跳出句法才能进入合成的问题,这是无法避免的:构成一个言说整体的形式只有在与同属某个意识形态领域的其他全部言说相对比的情况下才能被理解。因此,举例来说,文学的表达形式,一件文学艺术作品,只有在文学生活的统一体里,在与其他文学形式的紧密联系中,才能被理解。如果我们把一部文学作品归到语言体系的历史里,或者仅仅把它看成是语言的记录,我们便无法了解它作为文学整体的形式是怎样的一种形式。一个是把作品归诸语言体系;一个是把作品归诸文学生活的具体的统一体,两者之间存有天壤之别,而这种分别在抽象客观主义那里是无法解决的。

5. 语言形式仅仅是从动态的言语行为整体——言说中抽象出来的一个要素。这种抽象在语言学派给自身的特定任务中当然是完全合理的,然而,抽象客观主义也为语言形式的物化提供了基础,它把语言形式变成据称是可以从现实中提取出来的因素,据称可以孤立地存在于历史中。这是完全可以理解的:作为整体的系统毕竟不能有历史的发展。在语言学那里,也不存在是完整实体的言说,结果剩下的只有系统的组成因素,也即孤立的语言形式。于是,能发生历史变化的一定是它们了。

于是,语言的历史成了撇开整体系统、脱离具体言说<sup>(8)</sup>而发展的孤立的语言形式(语音学、词法学或其他)的历史。

福斯勒非常正确地概括了抽象客观主义眼中的语言史:

粗略地说,按照历史语法所授,语言史就像服装史,它不

是从时尚概念和时代品位出发,而是按照时间和地域给我们开了一张纽扣、挂钩、袜子、帽子、丝带等的清单。在历史语法里,这些纽扣和丝带之类的东西则变成了轻音 e 和重音 e,清音的 t 和浊音 d 等等。

(Vossler 1910:170)

6. 词语的意义完全由它所处的语境决定,实际上,有多少语境就有多少词义。<sup>[9]</sup>但同时,语词仍然是一个单一的实体,它没有,姑且说,就一个语境分裂出一个词语来。词语的统一性当然是有保证的,这不仅是由于其语音构成的统一性,而且也是由于其所有词义所共有的统一性要素的支持。那么,词语的统一性是如何与词语固有的多义性相互协调的呢?提出这个问题等于概要和初步地提出了语义学的基本问题,对于这个问题,只能以辩证的方式来回答。但是,抽象客观主义是如何解决这一问题的呢?对于他们来说,词语的统一性因素是凝固的,与它的意义所固有的多样性是脱离的,这种多义性被视为单一而明确词义的偶然的弦外之音。语言学的关注所在与现实中身处特定言语之流的说话者的理解焦点截然相反。当语文-语言学家比较同一个词语出现的不同语境时,他们往往把注意力放在词语使用的同一性上,因为对他们来说,重要的是能够把词语从被比较的语境中抽出,给它一个离开语境的定义,即造出一个字典的词目。这种把一个词语从语境中分离出来并赋予它固定含义的做法,在对不同的词语进行比较,即尝试找出一个词在另一种语言里的对等词时,更加盛行。在语言学的论述过程中,意义仿佛是在至少两种语言接壤的地方建立起来的,而语言学家又虚构了一个与具体的词语对应的单一和实存的客体,这便使得他在意义建构方面的这些努力变得更为复杂了。正是这个单一又具有同一性的客体,保证了意义的统一。而对词



语的文字实义的虚构又在更大程度上促进了意义的物化,在此基础上,要求得意义的统一性与多义性的辩证结合便是不可能的了。

抽象客观主义另一个重大的错误在于,把一个特定词语的不同使用语境放在同一个层面,并认为这些语境构成了一系列封闭、自足、且指向同一方向的言说。而实际上却远非如此:同一个词语的不同使用语境之间往往是相互对立的。典型的例子就体现在对话中。在双方语言交替回合的地方,同一个词可能会出现在对话双方相互冲突的语境中。当然,对话仅仅是多向语境最鲜明的例子。实际上,任何真正的言说总是以这样或那样的方式,在这种或那种的程度上,表达了对某些事物的赞同或反对的意思。各个语境并不是一字排开在那里,彼此之间没有意识,而是处于持续的张力之下,或处于不停的相互作用和冲突之中。词语在不同语境中的评价性腔调(evaluative accent)的变化完全被语言学忽视了,在其关于意义统一体的理论中也完全没有反映。这个腔调是最难加以物化的,而正是词语的多调性(multiaccentuality)使这个词成为一个活生生的东西。多调性的问题应当与意义的多重性问题紧密联系,只有把它们联系起来,才能同时解决这两个问题。但抽象客观主义恰恰完全排除了这种联系,语言学已经把这种评价性腔调连同独特的言说(言语)一起抛弃了。<sup>[10]</sup>

7. 按照抽象客观主义的说法,语言是代代承传的现成的东西。当然,第二种思潮所说的语言遗产的承传,即语言作为一个人工制品的承传,是一个比喻,但是,在他们那里,这种说法又并不仅仅是个比喻。当抽象客观主义把语言体系加以物化,并把活的语言视为一种死亡和陌生的语言时,他们实则把语言看成了外在于言语交流的东西。言语交流之河源源流淌,而语言则像球一样从一代抛给另一代。事实上,语言也是随着言语交流之河一起流动的,

与之不可分离。恰当地说,语言不是被继承下来,而是延续(endure)下来的,但它是作为一个不断生成的过程延续下来的。个体并不是接受一个现成的语言,而是走入言语交流之中,事实上只是在交流中,个体意识才开始活动;只有在学习一门外语的时候,才会出现源于母语的准备充分的意识面对一个它只需接受的准备充分的语言的情况。实际上,人们并不是“接受”他们的母语,他们是在母语中第一次有了自觉。<sup>[11]</sup>

8. 抽象客观主义,正如我们所看到的,无法把语言抽象和共时的一面与语言的演化结合在一起。对说话者的主观意识而言,语言是一个规范上同一的形式系统,但仅仅对历史学家而言,它才是一个生成的过程,这就排除了说话者的意识与历史演化过程发生任何积极联系的可能,在此基础上,必然与自由以及必然与,姑且说,语言学责任自然是完全不可能辩证地结合起来的。纯机械论的语言必然性概念在这里占了上风。毫无疑问,抽象客观主义的这个特点也是与它在潜意识里对死亡和陌生的语言的固著分不开的。

我们剩下来要做的就是给对抽象客观主义所做的批判分析下一个总结。我们在第一章开头提出的那个问题,即作为一个特定和完整研究对象的语言现象的实际存在方式,现在看来,并未在抽象客观主义那里得到正确的解答。语言作为一个规范上同一的形式系统是一种抽象,这种说法只有在破译和教授一种死亡的陌生语言的情况下才可能在理论和实践上成立。这种系统无法作为理解和阐释实际存在和生成的语言事实的基础,相反,它只会使我们远离活生生的、动态的语言现实和它实际的社会功能,尽管抽象客观主义的拥护者声称在他们的观点里也包含了社会学的意义。抽象客观主义的理论基础是唯理论和机械论世界观的那些预设,这

些预设完全无法提供人们正确理解历史的基础——而语言，毕竟是一种纯粹的历史现象。

这是否意味着，第一种思潮，个体主观主义的基本立场就是正确的呢？也许个体主观主义已经抓住了语言一言语的真实情况？又或许正确的观点不偏不倚正处于两种思潮的中间，是个体主观主义的论点和抽象客观主义的相反论点的妥协？

我们相信，无论在何处，正确的结论都不是一种中庸之道，也不是两个对立观点之间的妥协，而是超越于它们之上和之外，从而同时否定了两个对立面，即辩证的综合。我们将会在下章看到，第一种思潮的论点同样经不起批判性的检验。

在此，让我们把注意力集中到这个问题上：抽象客观主义沉溺于语言系统并视之为语言现象全部的关键所在，从而把言语行为——言说——看成个人的东西而加以排斥。我们曾经说过，这是抽象客观主义的虚质子(proton pseudos)之所在。而在个体主观主义那里，语言的全部关键恰恰在于言语行为——言说，但是个体主观主义同样也把这种行为看成是个人的，故而试图从说话者个人精神生活的角度来加以解释，这便是它的虚质子所在。

实际上，言语行为，或者说得更准确一点儿，它的产物——言说，无论如何都不能视为严格意义上的个人现象，是不能从说话者的个体心理或者心理—生理状况的角度来加以解释的。言说是一种社会现象。

在下章里我们将详细阐述这一观点。

## 注 释

[1] 想要知道信号或信号组合(如海上旗语)与同句法问题相关的语言形式或语言形式组合之间巧妙而有趣的区别，可以参见 K. 布勒(K. Bühler)的

《句法的本质》“*Vom Wesen der Syntax*,”《卡儿·福斯勒纪念文集》(*Festschrift für Karl Vossler*)pp.61—69。

- [2]我们后面将会看到,这种真正意义上的理解,即对过程的理解,乃是应答的基础,即言语互动的基础。在理解和应答之间不可能划出一个明确的界限。任何理解行为本身就是一种应答,也就是说,它把正在被理解的东西转变成一个能对之作出应答的新语境。
- [3]这里提出的原则是一切切合实际的传授活生生外语方法的基础(尽管没有真正的理论自觉)。其关键是让学生只在具体的语境和情景下熟悉每一种语言形式,例如,学生只是通过某个词语出现的种种语境来熟悉那个字词。由于这种方式,识别同一个字词的因素便同该词语在语境中的可变性、多样性和生成新意义的能力辩证地结合起来并被掩盖于后者之中。可以说,一个词语从语境中抽离出来,写在练习本上,并由学生把它和它的俄语译文一并记诵在心里,这个词语便经历了信号化的过程,它变成了一个特别明确的东西,而识别因素在理解的过程中也被强化。简单地说,在一个完善而又切合实际的教学法中,语言形式的消化吸收不应当着眼于它同抽象的语言系统的关系,即作为具有同一性的语言形式,而应当着眼于具体的言说结构,即作为可变和可塑的符号。
- [4]在这个基础上,我们将会看到,人们很难同意福斯勒(Vossler)的这个假设:在每一个言说中,除了具体的意识形态“品味”——审美的、认知的、伦理的或其他的品位以外,都存在着一一种孤立的、独特的语言品味。
- [5]根据古代雅利安人的宗教,神圣的词语在具有“灵智”的神圣祭司的用法中,成了包括上帝和人在内所有存在的主宰。这里,祭司—灵智被界定为一个能够控制词语的人,而他的权柄就存在于词语之中。含有这层意思的教义在《梨俱吠陀》(Rig Veda)中已有记录,古希腊人的逻各斯定理和亚历山大学派的逻各斯教义也是十分著名的。
- [6]因此,在相当大的程度上,是陌生词语决定了古代人类对词语的神秘的认识。在这一点上,我们指的是所有一切相关的现象。
- [7]我们不要忘了,新型的抽象客观主义表达的是陌生词语在相当程度上失去了权威和效力后所处的境况。而且,对陌生词语的认识这一特征,在抽象客观主义那里已经减少了,因为,抽象客观主义的思想范畴已经扩展到

对活的和本土语言的认识上去了。语言学总是把活的语言当成死的语言来研究,把母语当成陌生语言来研究,这就是为什么抽象客观主义的假设与陌生词语的古老哲学素难能不同的原因。

[8]言说仅仅是语言形式变化的中性媒介。

[9]我们暂时把主题和意义的区别搁置不管,放在第四章中处理。

[10]我们将在第四章进一步申述这里提出的观点。

[11]孩子学习母语的过程也是他逐步参与言语交流的过程,随着参与过程的发展,孩子的意识逐渐形成,并注入内容。

### 第三章 言语互动

个体主观主义及其表达理论。表达理论批判。经验及表达的社会学结构。行为意识形态的问题。言语生成过程中的基本单位——言说。解决语言实际存在方式问题的途径。作为完整实体的言说及其形式。

我们已经看到,语言哲学的第二种思潮与理性主义和新古典主义相关。第一种思潮——个体主观主义——则和浪漫主义相关。在相当程度上,浪漫主义是对外来词及其提倡的思想范畴的反动。说得更具体直观一些,外来词文化势力曾在文艺复兴和新古典主义时期最后一次卷土重来,而浪漫主义便是对这次复活的反动。浪漫主义者是最早的母语语文学家,是试图大刀阔斧重构语言学思想的开先河者。他们的重构基于这样一个经验,即母语是意识和思想生成的媒介。的确,浪漫主义者仍然是严格意义上的语文学家,要对数百年来逐渐形成并延续下来的思考语言的方式进行重构,他们当然难以胜任。但是,新的范畴还是被引入了原有的思维模式,而且正是这些新的范畴成为第一种思潮的特色。甚至个体主观主义晚近的代表也是现代语言——主要是罗曼语——方面的专家(福斯勒、利奥·斯皮策、洛奇等),这就很能说明问题。

然而,个体主观主义也将独白式言说当作终极实在,并把它作为考察语言的出发点。当然,语文学家是消极地去剖析独白式言说,而个体主观主义则是从内部,也就是从说话者和表达者的角度去研究。

那么,在个体主观主义看来,独白式言说意味着什么呢?如我

们所见,它纯粹是一种个体行为,是个体的意识,也就是它的雄心、意向、创造性冲动以及趣味等等的表达。对个体主义而言,表达是言语行为——言说——可以归入其中的最高最宽泛的范畴。

但什么是表达(expression)呢?

最简单、粗略的定义便是:以某种方式在个体心灵内部成形和得到界定的东西,借助某种外在符号而外向客体化以呈现给他人。

因此表达具有两个要素:某种可表达的内在的东西和它为了别人(也可能是为自己)而作的外向客体化。任何表达理论,不论其形式如何复杂精微,都不可避免地预先设定了这两个要素——表达的全部过程便是在它们之间展开的。结果,任何形式的表达理论都必然预先设定:可表达的东西独立于表达而形成并存在;它首先以一种形式存在,后来又转换为另一种形式。实际情况必须如此,否则,如果从一开始可表达的东西就存在于表达形式之中,两种要素间只存在量变关系,即只存在清晰和分异程度等方面的差异,那么全部表达理论就会解体。表达理论不可避免地预设了内在与外在要素的某种二元对立,而且因为每一个客体化的行为(表达)都是由内向外,它也明确预设了前者的优先地位。表达的源头在内部。唯心主义和唯灵论成为个体主观主义和一切表达理论的基础,这并非毫无缘由。一切具有重要意义的事物都是内在的。外在要素只有在成为内在要素的容器、成为精神的表达时才具有重要意义。

当然,通过外在化、通过向外表达自身,内在要素也的确发生了变化。毕竟,它必须控制独立于它、并拥有自己合法性的外在材料。在这取得控制的过程中,在操纵外在材料、将其转化为表达的驯服媒介的过程中,经验的、可表达的要素本身便也发生了变化,并被迫作出某种妥协。因此,全部表达理论赖以建立的唯心主义基础也包含了这样一条规定,即断然否定表达,认为它损害了内在

要素的纯粹性。<sup>[1]</sup>在任何情况下,表达的创造力及组织力都是内在的。一切外在的东西都仅仅是受内在要素控制的被动材料。表达基本上在内部形成,然后转移到外部世界。据此推理可以得出:对某一意识形态现象的理解、阐释与解释也必须指向内在;这个过程必然与表达的过程刚好相反。从外在的客体化开始,解释必须走向内在的组织基础。个体主观主义就是这样理解表达的。

语言哲学的第一种思潮所包含的表达理论根本是站不住脚的。

我们知道,经验的、可表达的要素及其外向的客体化都产生于同一材料。说到底,脱离符号的经验是不存在的。因此,认为内在要素与外在要素之间存在着根本的、质的区别,这一划分从一开始就不能成立。更进一步说,组织及塑成的中心不是在内部(也就是说,不是在内在符号的物质里),而是在外部。不是经验组织表达,恰恰相反,是**表达组织经验**。表达首先赋予经验以形式和具体的方向。

的确,不论从什么角度去考虑,表达一言说都是由特定言说的实际情境——最主要的是它当下的社会情境——决定的。

我们知道,言说是在两个具有社会性的人之间展开的。在缺少真正的听话人时,听话人即被预设为和说话人属于同一社会群体的普通成员。**词语指向(orient)听话人**,指向听话人可能具有的身份:是否是同一社会群体里的成员;地位较高还是较低(听话人的等级地位);是否与说话人有着密切的社会关系(父亲、兄弟、丈夫等等)。抽象的说话人、人本身,是不存在的。如果存在,那么不论从字面意义还是从比喻意义来说,我们都不可能拥有共同语言。即使有时我们自以为能普世性地去经验并言说事物,实际上,我们还是通过周围具体的社会环境这一三棱镜来考察整个世界的。大多数情况下,我们都预先设定一个典型而稳定的**社会界域(social**



purview),我们所在的时代及所处社会群体的意识形态创造活动都指向这个社会界域。也就是说,我们假设受话人在文学、科学、道德及法律上是我们的同代人。

每个人的内心世界和思想都有其稳定的社会受众,这些受众构成了形成理由、动机、价值等等的环境。一个人越有教养,他的内在受众就越接近意识形态创造所指向的标准受众。然而,无论如何,理想的受话人都不能超越特定阶级和特定时代的限制。

词语指向受话人这一点具有极其重要的意义。事实上,词语是一个双面行为,它同时由谁说和为谁说这两个因素决定,二者难分伯仲。词语完全是说话人和听话人、发话人和受话人双向互动的产物。每一个词语都表达相对于“他”的“我”。我根据他人的视角——归根到底,是根据我所属的群体的视角——使自己获得语言上的赋形。词语是连接我与他者的桥。如果桥的一方依赖于我,则另一方取决于我的受话人。词语是发话人与受话人、说话人和听话人共同拥有的领土。

但作为说话人意味着什么?即使词语不完全属于他,而仿佛是构成了他与受话人的交界区域,它仍然还是部分地属于他。

在一种情况下,说话人是词语无可争议的所有者,并对词语拥有全部权利。这便是词语运用的生理行为。但由于这一行为纯粹是生理的,占有也就无从谈起。

如果我们撇开发音这种生理行为,而将词语的运用看作符号活动,则所有权的问题将变得极为复杂。不仅词语作为符号是说话人从社会库存的可供选择的符号那里借来的。而且,个人在具体的言说中对这一社会符号的运用也完全是由社会关系决定的。福斯勒学派所说的言说在风格上的个人化反映的是社会相互关系,这些社会相互关系构成了言说形成的情境。当下的社会情境和更广泛的社会环境完全决定了——而且是从内部决定了——言

说的结构。

的确,不论何种言说,甚至那种没有指涉的信息(狭义的交流),而只是某种需要——比如说饥饿——的言语表达,我们都可以肯定它是完全指向社会的。首先,它由言语事件明确或隐含的参加者直接决定,而且和具体的情境相联系。这一具体的情境形塑了言说,决定它听起来是这样而不是那样——像命令或是像请求;像坚持权利或是像乞求宽恕,风格华丽或平实,语气自信或犹疑等等。

当下的社会情境及当下的社会参加者决定了言说的“偶然”形式与风格。而说话人与之相联系的更稳定、更基本的社会关系则决定了言说结构更深的层面。

即使我们要考察的言说还只是在“心灵内部”处于形成阶段,它也不会改变问题的实质。因为经验的结构与它的外向客体化的结构一样,也是社会性的。经验可被感知和表述的程度以及它具有的清晰程度与其社会指向的程度成正比。

事实上,对某一感觉——比如说,尚未表达出来的饥饿感——的最简略、最朦胧的领会也不能不带有意识形态的形式。毕竟,任何领会都必定具有内在言语、内在语调和内在风格的萌芽:人们领会饥饿时可以感到抱歉、厌烦、生气、愤怒等等。当然,我们指出的仅仅是内在语调可能采取的较为粗略明显、较为异乎寻常的方向。实际上,赋予某个经验以语调具有极其微妙而复杂的可能性。大多数情况下,经验的外在表达都延续着内在言语已经采取的方向及其所蕴涵的语调,并使之更加明晰。

赋予内在的饥饿感以何种语调取决于饥饿者总体的社会地位及这种经验所处的当下情境。毕竟是这些情境决定了饥饿的经验在什么样的评价背景及社会界域里被领会。当下的社会情境将决定饥饿的意识和经验可能指向的受话人——或是朋友,或是敌人,

即决定饥饿的意识和经验是否包含对残酷的自然、对自己、对社会、对社会某一特定的群众、或是对某一具体的个人等等的不满。当然,在经验的社会指向中,可被感知的程度、清晰程度及其分异程度可能不尽相同,但没有某种评价性的社会指向,经验就无从说起。甚至襁褓之中的婴儿的啼哭也“指向”他的母亲。饥饿的经验还可能染上政治色彩,此时它的结构将由潜在的政治诉求或是政治骚动的原因所决定。它可能会被领会成某种形式的抗议,等等。

潜在的(有时甚至能显著地感觉到的)受话人可以划分为两级,经验在此两极之间得到领会,并获得意识形态结构。它时而移向一极,时而移向另一极。我们称这两极为“我的经验”(I-experience)和“我们的经验”(we-experience)。

“我的经验”事实上趋向消亡:它越接近自己的极限,它的意识形态结构以及相应的可被领会的性质就丧失得越多,从而也就越回复到动物的生理反应状态。在趋向这一极限的过程中,经验放弃全部的潜力和所有可能出现的社会指向,从而也丧失其言语描述。单一的经验或众多的经验都可能趋向这一极限,并在此过程中放弃意识形态的明晰性和结构性,而且证明意识不能扎下社会的根。<sup>[2]</sup>

“我们的经验”决不是模糊不清的群体经验。它已经有了分异。而且,意识形态的分异,即意识的发展,和社会指向的坚实性与可靠性成正比。个体定位自身于其间的集体越强大、越有组织、分异越明显,他的内心世界就越生动复杂。

“我们的经验”可以有不同程度、不同类别的意识形态结构化过程。

我们可以假设这样一种情形:一群互不相干的饥饿者中有一个人感到了饥饿。此人也许时运不佳,也许是个乞丐,诸如此类,不一而足。他的饥饿纯属偶然。这个落魄的孤独者的饥饿经验必

然会染上某种色彩,并将获得潜在范围非常广泛的具体的意识形态形式:他的经验将获得谦卑、羞耻、忌妒等等评价性声调。决定经验发展方向的意识形态形式可以是流浪汉个人的抗议,也可以是悔悟者神秘的听天由命。

现在我们假设另一种情况:饥饿者属于某个集体,在此集体中饥饿并非偶然,它的确具有集体性质——但是,由这些饥饿者组成的集体本身并不具备物质上的紧密联系,其每个成员都是在独自感受饥饿。大多数农民就处于这种境况。人们“普遍”感到饥饿。但因在物质关系上处于分离状态,缺少能将他们联合起来的经济联系,每个人都在自己狭小而封闭的世界里忍受饥饿的煎熬。这样的集体缺少联合行动所必须的统一物质框架。此种情况下,人们领会饥饿时通常是听天由命,并不感到羞耻和卑微——“别人都忍受了,你也得忍受”。哲学或宗教上的不抵抗主义或宿命论体系由此奠基(早期基督教、托尔斯泰主义)。

另一类型的集体则有截然不同的饥饿经验,这种集体的成员客观地在物质上联合在一起(一团士兵;工厂里联合起来的工人;大型资本主义农场的雇农;发展成“自为阶级”的整个阶级)。此时,饥饿的经验不再具有谦卑驯服的语调,而是显著地带着积极而自信的抗议色彩。这是经验获得意识形态上的明晰性与结构性的最有利条件。<sup>(3)</sup>

所有这些类型的表达各自都有其基本的语调,它们都有大量相应的言说用语及形式。在所有情形中,社会情境决定言说采纳哪些用语、隐喻及形式来表达具有特定语调的饥饿经验。

至于个体主义的自我经验(self-experience),则具有某种特殊性质。它不属于上述严格意义上的“我的经验”,个体主义的经验是非常分异和结构化的。个体主义是资产阶级“我们的经验”的一种特殊的意识形态形式(依此类推,同样也有封建贵族阶级个体

主义的自我经验)。个体主义类型的自我经验源于坚定而自信的社会指向。个体的自信、个体的价值感并非来自内部,也不是来自个人的人格深处,而是来自外部世界。它是对个体的社会认可和依法享有的正当性的意识形态阐释,是对整个社会制度提供的客观安全保障与正当性的意识形态阐释,也是对个体生活的意识形态阐释。和集体经验的结构一样,自觉的个体人格的结构也是社会性的。它是投射在个体心灵之中的、对复杂而稳定的社会经济状况的一种特殊阐释。但是,在这种个体主义的“我们的经验”以及与之相应的制度里,存在着一种内在矛盾,这种矛盾迟早会摧毁它的意识形态结构。

相类似的结构也出现于孤独的“自我经验”里(义无反顾的力量和勇气),它是由罗曼·罗兰发展起来的,托尔斯泰在一定程度上也玉成其事。包含在这种孤独之中的自尊,也依赖于“我们”。它是“我们的经验”的一个变体,是现代西欧知识分子精英的特色。托尔斯泰指出两种思想:“为自己”和“为大众”。这只不过是将对“大众”两种不同的理解并置在一起。托尔斯泰的“为自己”仅仅是他对受话人的另一种独特的社会理解。如果不指向可能的表达,并由此离开此表达及相关思想的社会指向,思想根本不存在。

因此,说话人的人格,虽然可以说是内在的,实际上却完全是社会相互关系的产物,不单它外在的表达,连它内在的经验也都是社会领域。结果,从内在经验(“可表达的”)到其外向客体化(“言说”),其间的通道穿越的完全是社会领域。当经验在充分展开的言说中得以实现,它的社会指向由于针对话语当下的社会情境,尤其是实在的受话人,便更具复杂性。

我们的分析为前面探讨过的意识及意识形态问题提供了新的视角。

**离开客体化,离开具体的物质体现(姿势、内在言词、抗议),意**

识即为乌有。它是从社会表达的具体事实中抽象出来的不恰当的意识形态建构。但是,经过组织和物质化表达(词语、符号、会话、颜色、乐音等意识形态材料)的意识,则是客观的,具有巨大的社会力量。当然,这样的意识不是超乎存在的现象,不能决定存在的构成。它本身即是存在的一部分,是存在的力量之一。因此它具有功效,并在存在的领域内占有一席之地。当意识作为表达的内在言词的萌芽,仍然处于有意识的人的思想里,它还只是一个极小的存在,活动范围也非常小。一旦它经过社会客体化的所有阶段,进入科学、艺术、伦理或法律等权力体系,它即成为现实的力量,甚至可以反过来影响社会生活的经济基础。当然,意识的这一力量是在具体的社会组织中体现的,和表达的稳定的意识形态形式(科学、艺术等等)相协调。但即使在隐约的思想与经验的初始而模糊的形式里,它也已经构成小型的社会事件,而不是个体的内在行为。

经验从一开始就指向充分实现的外在表达,并从一开始就朝此方向发展。某一经验的表达可能会实现,也可能被抑制。在后一种情况下,经验就是被抑制的表达(我们且不去探讨抑制的原因及条件这一极其复杂的问题)。实现了的表达反过来又会对经验产生强大的反向影响:它将内心世界结合起来,并赋予它更明确而恒定的表达。

结构化的、稳定的表达对经验(即内在表达)的反向影响有极其重要的意义,必须始终把它考虑在内。可以说,不是表达来适应我们的内心世界,而是我们的内心世界去适应我们的表达的潜能,它的可能途径与方向。

为了将它和既定的意识形态体系——艺术、伦理、法律等等——区分开来,我们将生活经验和与之直接相关的外在表达的总体称为行为意识形态(behavioral ideology)。行为意识形态指的

是那种尚未体系化、尚未固定下来的内在与外在言语的氛围,它给我们每一行为、行动以及每一“有意识的”状态赋予意义。基于表达及经验结构的社会性质,可以说我们所理解的行为意识形态和马克思主义文献里的“社会心理学”大致相应。在目前的语境里,我们还是倾向于回避“心理”这个词,因为我们关注的完全是心灵及意识的内容。这一内容完完全全是意识形态的,它不是由个体的、有机体的(生物或生理的)因素决定,而是由具有纯粹社会性质的因素决定。意识内容的基本特色就是创造性的、活生生的,对它的理解与个体的、有机体的因素全然无关。

行为意识形态固定下来,便成为社会伦理、科学、艺术和宗教等既定的意识形态体系。这些固定的体系回过头来又对行为意识形态产生巨大的影响,通常是确定它的声调(tone)。同时,这些已经形式化的意识形态产物又从未间断地和行为意识形态保持最具活力的有机联系,并且从中汲取养分;如果没有这一联系,它们就会死去。正如任何文学作品或者认知观念,如果没有对它们活生生的评价性理解,它们也会死去。这一意识形态的理解是通过行为意识形态的语言实现的。仅仅是由于这种理解,一切意识形态事物才能够存在,而且的确存在。意识形态事物被行为意识形态纳入某一具体的社会情境。它和理解者意识的全部内容相结合而且只是在这一意识情境中获得统觉理解的价值(apperceptive values)。它在意识(理解者的意识)的特殊内容里得到阐释,并因之而获得新的意义。这便构成了意识形态生产的活力。在其历史存在的每一时期,意识形态事物都必须与变动不居的行为意识形态发生密切联系,为它所浸润,并从中吸收养分。一个意识形态事物,只有和某一特定时代的行为意识形态发生了不可割裂的有机联系,才能在那个时代生存(当然是为了特定的社群)。离开和行为意识形态的联系,它就无法存在,因为它无法被经验为有意识形

态意义的事物。

我们必须区分行为意识形态的不同层面。这些层面由量度经验和表达的社会尺度决定,或者由它们必须指向的社会力量决定。

我们知道,经验和表达产生于其间的界域,范围可大可小。经验的世界可能狭窄而模糊。它的社会指向可能是偶然的、短暂的,只对少数人偶发的、松散的联合才具典型性。当然,即使这些飘忽不定的经验,也是意识形态的、社会性的。但它们处于正常与病态的交界地带。这样的经验依然是经验主体的心理生活中一个孤立的事实。它不会扎下坚实的根,不会得到分异的、充分的表达。的确,如果它缺少稳定的社会听众,又怎能找到分异和最终完成的基础呢?这样偶发的经验被写下来或者成为印刷文字的可能性甚至更小。这样的经验来自暂时的、偶然的事态,当然不可能有机会产生进一步的社会影响和功效。

行为意识形态最低级、最不稳定且变化最快的层面就是由这样的经验构成的。所以,一切模糊的尚未得到发展的经验、思想以及偶然在脑海里闪现、没有实际意义的言词,都属于行为意识形态的这一层面。它们都是流产的社会指向,没有主人公的小说,没有观众的表演。它们缺少任何逻辑或统一性。在这些意识形态的碎片中很难发现社会学上的规定性(sociological regulatedness)。在行为意识形态这一最低的层面,只能找到统计学意义上的规律性。也就是说只有通过大量诸如此类的事物,才能揭示社会经济规律性的轮廓。毋庸赘言,要想在任何一个这样偶然的经验和表达里寻找它的社会经济前提,几乎是不可能的。

行为意识形态的较高层面,也就是和意识形态体系更直接相连的层面,则更富于活力、更严肃、且具有创造性。和既定的意识形态相比,它们的活动性及敏感性要大得多:它们更迅速而鲜明地揭示社会经济基础的变化。正是在这里,创造性的能量得以积聚,



而意识形态体系也通过它们的作用得到局部或彻底的重构。新兴的社会力量只有在行为意识形态的较高层面获得意识形态的表达并且成形之后,才能在某一有组织的、正式的意识形态领域起主导作用。当然,在这一斗争过程中,在它们向意识形态的组织(新闻、文学、科学)逐渐渗透的过程中,行为意识形态的这些新生潮流,不论其多么革命,总会受到既定意识形态体系的影响,并且在一定程度上吸收了现存的形式、意识形态实践及方法。

通常所说的“创造性个性”,不过是某一个人基本的、基础坚实而且一贯的社会指向的表达。这主要和内在言语(行为意识形态)最高的、充分结构化的层面相关,每一内在言语的措辞和语调都经过了表达的阶段,因此也可以说是通过了表达的检验。因此,这里涉及的词语、语调、内在词语的姿态,在大致比较充分的社会程度上都经历了外在表达,也可以说,因为社会听众的反应与回应、抗拒或支持,而获得了很强的社会色彩。

在行为意识形态的较低层面,生物—传记因素的确具有重要的意义,但随着言说更加深入地渗入意识形态体系,它的重要性便不断减少。因此,虽然在经验及表达(言说)的较低层面生物—传记解释具有一定的价值,在较高的层面它们的作用是极其有限的。此处起主导作用的完全是客观的社会学方法。

因此,个体主观主义的表达理论应予抛弃。任何言说、任何经验的组织中心都非内在而是外在的——即在个体周围的社会环境中。只有动物无意义的呼叫才是真正在个体生物的生理器官内部组织起来的。这样的呼叫缺少与生理反应相对的积极的意识形态因素。然而,即使个体有机体发出的最原始的人类言说,从它的内容、含义、意义来看,也是在此有机体外部,在社会环境这一超有机体的条件下组织起来的。言说本身纯然是社会互动的产物。近而言之,它由话语的当下情境决定;广而言之,则是由特定的说话人

群体赖以运作的全部条件的总和决定。

撇开抽象客观主义的主张不管,个别的言说(言语)也决不是因其个别性而不能作社会分析的个别事实。如果它确是如此,不论是这些个别行为的累加,或是它们共同拥有的抽象特征(“规范同一的形式”),都不能生成社会的产物。

个体主观主义认为个别的言说构成了语言实在而具体的现实,认为言说在语言中的确具有创造性价值,在这两点上,它是正确的。

但是个体主观主义错在未能理解并忽略了言说的社会性质,却试图从说话人的内在世界导出言说,认为它是个体内在世界的表达。不论是言说还是被表达的经验,其结构都是社会性的。言说的风格型塑(stylistic shaping)是社会性的型塑。言说的言语之流——即语言的具体现实,是社会之流。它的每一点一滴都是社会性的,它的全部生成动力也是社会性的。

个体主观主义认为语言形式与其意识形态内容密不可分,这也完全正确。每一个词语都是意识形态的,每一次语言的应用都包含着意识形态的变化。但个体主观主义认为词语的意识形态内容来自个体心灵的状况,这又是错误的。

和抽象客观主义一样,个体主观主义也将独白式言说当作基本的出发点,这是错误的。诚然,某些福斯勒派学者也已开始考虑对话的问题,从而也对言语互动有了更正确的理解。这方面非常典型的是我们前面已经引用过的利奥·斯皮策的一本书——《意大利语口语》。该书试图紧密结合话语的情境,尤其是受话人的问题,去分析意大利语口语的形式。<sup>[4]</sup>但利奥·斯皮策使用的是描述心理学的方法。他没有从分析中得出其中隐含的本质上是社会性的结论。因此,对福斯勒学派而言,独白式言说仍然是最基本的现实。

底特里希(Otto Dietrich)明确而清晰地提出了言语互动的问题(*Die Probleme der Sprachpsychologie*, 1914)。他从批评将言说作为表达的理论入手,认为语言的基本功能不是表达而是交流(严格意义上的)。这使他开始考虑听话人角色的问题。根据他的观点,语言实现的最起码条件是双维的(说话人与听话人)。然而,和个体主观主义一样,底特里希也采纳了普通心理学的假设。因此,他的研究同样也缺少明确的社会学基础。

现在,我们可以回答第二部分第一章的结尾提出的问题了。语言一言语的实质不是语言形式的抽象系统,不是孤立的独白式言说,也不是它所进行的心理—生理活动,而是一个社会事件,是在言说中实现的言语互动。

因此,言语互动是语言的基本现实。

狭义地说,对话当然只是言语互动的一种形式——自然是一种非常重要的形式。但是,对话也可以广义地去理解。它不仅可以指人们之间直接的、面对面的有声的言语交流,也可以指任何形式的言语交流。一本书,也就是付诸印刷文字的言语运用(verbal performance),同样是言语交流的一个要素。它可以在实际的、现实生活的对话中讨论,但除此之外,它也是为了积极的理解,包括专心致志的阅读以及心灵的反应而设。同时,它还为特定言语交流环境中各种有组织的印刷的反响而设(像书评、批评研究、对后来作品的决定性影响,等等)。此外,这种言语运用不可避免地指向同一环境中先前的言语运用,既包括同一作者,又包括其他作者的运用。它不可避免地从一个具体状态出发,这个状态涉及一个科学疑难,或者一个文学风格。因此,以印刷形式出现的言语行为可以说是参与了规模庞大的意识形态对话:它对某事作出反应、反对某事、肯定某事、预期可能的反应与反对、寻求支持,等等。

**任何言说,不论其有多大分量,是多么完整,都只不过是言语**

交流持续不断的过程中的一瞬。而这持续不断的言语交流本身，又只是特定的社会集体持续不断、包容一切的生成过程中的一瞬。这马上就引出一个很重要的问题：即对具体的言语互动和超言语情境——当下的情境以及通过它而到达的更广泛的情境——之间联系的研究。这一联系的形式不尽相同，而且某一情境中不同的因素也可以因为和不同的形式相联系而具有不同的意义（比方说，在文学或科学交流情境中，因素不同，这些联系也就不同）。离开和具体情境的联系，言语交流就无法理解、无从解释。言语交往和其他类型的交流相互交织，密不可分，它们都源于生产交流的共同基础。毋庸赘言，词语不可能和交流这一生生不息的统一过程割裂开来。言语交流与某一情境具体联系，非言语性质的社会行为（劳动、礼仪中具有象征意义的行为、仪式，等等）总是伴随着它，而且它常常只是这些社会行为的附属品，只起着辅助作用。正是在具体的言语交流里，而不是在语言形式的抽象语言系统里，也不是在说话者个人的内心世界里，语言才获得生命，才历史地发展演化。

从前面的论述可以看出，在方法论基础上，语言研究应该遵循下列顺序：（1）和具体语境相联系的言语互动形式和类型；（2）具体言说的形式，具体言语行为的形式，它们都是密切联系的互动的要素——也即是由言语互动决定的、人类行为及意识形态创造力中的言语行为的类型（genres）；（3）在这一新的基础上，重新审视语言形式的一般语言面貌。

语言的实际生成过程遵循这一顺序：社会交往生成（来自经济基础）；在社会交往中言语交流及互动生成；在后者之中，言语行为的形式生成；最终，这一生成过程反映到语言形式的变化之中。

在前面的全部论述中，浮现出一个极为重要的问题，那就是言说作为一个整体的种种形式。我们已经指出，当代语言学缺少研

究言说本身的方法。它的分析来到构成言说的要素便裹足不前。与此同时,言说却是构成语言—言语河流的真实单位。为了研究这一真实单位的形式,一定不能将它孤立于言说的历史河流之外。作为完整的实体,言说只在言语交往的过程中进行。整体毕竟是由它的界限界定的,而这些界限则位于特定的言说与其超言语和言语(由其他言说构成)环境的交界处。

第一个词语和最后一个词语,实际生活中的言说的起点与终点——这便构成了整体的问题。言语的过程广义地说来就是内在与外在言语生活的过程,它恒常不断,无始无终。外在实现的言说是内在言语这一无边无际的大海中升起的一座岛屿。这座岛屿的各个方面及其形式是由言说的具体情境及其听众决定的。情境与听众使内在言语得以实现,成为具体的外在表达,此外在表达又被直接纳入尚未言语化的行为语境之中,并在此语境中因其他言说参与者的行动、行为或语言反应而得到充扩。充分展开的问题、感叹、命令、请求——这些都是行为言说中最典型的整体的形式。它们(尤其是命令和请求)都需要超言语的补充乃至超言语的启动。这些小型的行为类型(behavioral genres)所取得的结构形态,是由其与超言语环境及其他词语(即其他人的词语)相遇的效应决定的。所以,命令采取的形式是由它所碰到的阻力、所期待的服从程度等等决定的。在这些情况下,类型的结构会与行为情境偶然且独特的特征相一致。只有当社会习俗及情境使行为交往的某些形式固定并稳定到相当的程度,人们才可以谈论行为言语类型的具体结构类别。举例来说,在某个客厅里,人人感到“无拘无束”,且聚会的人群(听众)中最基本的区别是男女之别。此时,轻松的漫谈的类型已获得某种完全特殊的结构。我们在此发现了暗讽、半吞半吐、对故意不甚严肃的小故事的引用等等这些特殊的形式。夫妇、兄妹等之间的谈话,结构类别就不一样了。当毫不相干的人

聚到一起——排队或是在做事情时——其陈述和交谈的终始及构成则会采取另外一种截然不同的方式。乡村妇女缝纫小组、城市居民的狂饮、工人午餐时的闲聊，都有其特殊的结构类别。每一情境都由社会习俗确定和维持，都主导着其听众的组成，因此也就有其特殊的一整套小型行为类型。行为类型处处都和派给它的社会交往渠道吻合，并成为它的类别、结构、目标以及社会构成的意识形态上的反映。行为类型是社会情境——假日、闲暇、会客室或工作室里的社会交往等等——的一个事实。它和社会情境相吻合，且其内部的各个方面都为社会情境所界定和定义。

劳动生产的过程和商业的过程在构成言说时也形式各异。

至于严格意义上的意识形态交往形式——政治演讲、政治行为、法律、法规、宣传等等的形式，以及诗学话语、科学论文等形式——它们都曾是修辞学和诗学专门研究的对象，然而，如前所述，这些研究一方面和语言问题相割裂，另一方面脱离了社会交往。<sup>(5)</sup>只有将个别言说视为纯粹的社会现象，才有可能对作为言语现实单位的言说整体的形式作出富于成效的分析。马克思主义语言哲学应当而且必须严格地将言说当作语言一言语的实在现象，当作一个社会意识形态的结构。

在对言说的社会结构作了一番概要的论述之后，我们回头再看哲学语言学思想里的两种思潮，并作一个最后的总结。

R.索尔(R. Sor)，一位莫斯科语言学家，语言哲学中第二种思潮的拥护者，在对当代语言学状况作了一番概述之后以下列话作结：

“语言不是人造的产物(ergon)，而是人类自然的、天赋的活动。”——19世纪的浪漫主义语言学家如是说。现代理论语言学则不然，它认为“语言不是个体的活动(energiea)，而是

人类的文化—历史遗产(ergon)”。

(Sor 1927: 71)

这一结论的偏颇与片面令人惊诧。它在事实方面是完全错误的。毕竟,现代理论语言学也包括德国当代语言学思想中最具影响力的思潮之一,福斯勒学派。不能将现代语言学只与它的一种思潮等同起来。

从理论上说,索尔的正题与反题都应该被抛弃,因为它们都不足以说明语言的真正本质。

让我们归纳出以下命题作结:

1. 将语言作为一个规范同一形式的稳定系统,只是一种科学的抽象,它只有在和某些实践和理论的目标联系起来时才具有生命力。这一抽象不能说明语言的具体现实。

2. 语言是在说话人的社会—言语互动过程中进行的连续不断的生成过程。

3. 语言生成过程的规律绝对不是个人心理的规律,但我们也不能将它与说话人的活动割裂开来。语言生成的规律是社会性的规律。

4. 语言创造同艺术创造及其它任何类型的意识形态创造都不相同,但是,离开了充溢其中的意识形态意义及价值,语言创造又无法理解。正如任何历史的生成过程一样,语言生成过程可以视为盲目的机械必然性,但它一旦成为自觉的、欲求得到的必然,它就成为“自由的必然”。

5. 言说的结构是纯然的社会结构。言说本身存在于说话人之间。个体的言语行为(严格意义上的“个体”)是矛盾的说法。

## 注 释

- [1]“说出来的思想是撒谎”(特留采夫)，“啊，如果我们能不用言词而直接用心灵说话，那有多好”(费特)。这些都是唯心主义的浪漫主义者极其典型的观点。
- [2]有关一系列人类的性经验在脱离社会情境后，可能同时失去言语认知的问题，参看我们的《弗洛伊德主义》(1927)，第135—136页。
- [3]有关饥饿的表达的有趣材料可见于利奥·斯皮策的《意大利战俘书信》和《饥饿概念的界定》。这些研究关注的基本问题是词语和形象对特异情况的调节适应能力，但作者并没有采用真正的社会学方法。
- [4]在这方面，该书的编排就很典型。该书分成四章，各章标题分别如下：1. 谈话开始的形式。2. 说话人与听话人：(1)礼貌(体谅搭档)，(2)表达的简约与铺排，(3)赞成与反对的互动。3. 说话人与情境。4. 对话的结束。研究实际生活话语条件下的对话，赫尔曼·温德利希(Hermann Wunderlich)是斯皮策的先驱，参见他的著作《口语》(1894)。
- [5]文学艺术作品和艺术交流的情景相割裂，导致作品的僵化，有关这方面的研究，请参阅《星》1926年第6期《生活中的词语和诗中的词语》。



## 第四章 语言的主题与意义

主题与意义。积极理解的问题。

评价与意义。意义的辩证法。

意义(meaning)的问题是语言学最困难的问题之一,解决这个问题种种努力,已经非常醒目地暴露出了语言学上片面的独白主义。消极理解的理论把任何切近语言意义之最为本质和重要特征的可能性都给排除掉了。

限于当下研究的范围,我们只能对这个问题做一个十分简略和草率的检视。我们将仅仅试图把对于这个问题所做的富有成效的讨论的主要思路梳理出来。

一个明确而又统一的意义,一个统一的含义(significance),是任何作为一个整体的言说所具有的属性。我们把一个完整言说所具有的含义称为主题(theme)<sup>(1)</sup>。这个主题必须是统一的,否则,我们便没有基础来谈任何一个言说。言说主题本身是个人、无法重复的,就如同言说本身一样。主题表达的是产生言说的具体历史状况。“现在几点”这个言说在每一次使用的时候都有不同的意思,用我们的术语来说就是有不同的主题,要视具体的历史情境(这里的“历史”是从一个微观的维度来说的)而定,因为它是在具体的历史情境中被明确发出的,而且从本质上来说,它也是其中的一部分。

因此,言说的主题不仅由语言形式诸如词语、词法、句法结构和语音、语调所决定,也被情境中的超语言因素决定。忽略了这些情境因素,就如同忽略了它最重要的词语一样,无法理解言说。言说的主题是具体的,如同言说所属的历史时刻是具体的一样。言

说只有作为充实而具体的历史现象,才具有主题。这就是言说的主题所包含的意思。

然而如果我们把自己限制在具体言说及其主题的历史的不可重复性和统一性之中,我们就成了非常蹩脚的辩证论者。伴随着主题,或者说,在主题之中的还有属于言说的意义(meaning)。与主题截然不同,我们所说的意义,乃是指言说可重复的且在所有重复中同一的那些方面。当然,这些方面都是抽象的:它们在人为的、孤立的形式中没有任何具体、独立的存在,但与此同时,它们的确是言说本质的且不可分割的一部分。言说的主题在本质上是不可分割的,而意义却恰恰相反,它分散在构成言说的诸种语言要素中每一种要素所具有的一组意义里。“现在几点?”这个言说的主题是不可重复的,又因为它与具体的历史情境的不可分割的联系,不能再划分成更小的要素;而“现在几点?”的意义(在它所从出的任何历史情境中当然都是一样的)则是由词语的意义、词法的形式,和句法的组合形式以及疑问语调等要素构成的,它们共同构成了这个言说的结构。

主题是一个复杂的、动态的符号系统,它试图充分表达生成过程的一个特定时刻。主题是意识在其生成过程中,对存在的生成过程所做的反应。而意义是实现主题的技术性工具。当然在主题与意义之间,没有绝对和机械的界限,没有无主题的意义,也没有无意义的主题。进一步说,如果不把意义看成主题的一个因素,即如果不构造一个“示例”的言说,我们甚至很难传达一个特定词语的意义(比如在教另一个人学外语的时候)。另一方面,主题必须把自己建立在意义的某种稳定性上,否则,它将会与前后的主题失去联系,即它将会完全失去含义。

对史前人类语言的研究和现代语义考古学已经就所谓史前思维的“复合性”(complex-ness)得出了一个结论。史前人类可以用

一个词来指称众多的现象,这些现象以我们现在的观点来看完全是互不联系的,而且,同一个词还可以用来表示截然相反的意思——上与下、天与地、好与坏等等。玛宣称:

一句话,当代语言考古研究的成果使我们有可能追溯到一个部落只用一个词来表达人类所意识到的所有意义的时代。

(Marr 1926:287)

有人可能会问:“但是这样一个包含了所有意义的词是一个词吗?”是的,的确是一个词。相反,如果某个声音组合只有一个单独的、固定不变的意义,那么,这个组合就不是一个词,也不是一个符号,而仅仅是一个信号了。<sup>[2]</sup>意义的多样性是词语的构成特征。至于玛所说的全义词,我们可以说:这个词在本质上实际并没有意义,它所有的只是主题。它的意义和使用它的具体情境是不能分开的。情境每次都不同,意义也每次都有别。所以,主题便把意义归于其下,把它分解开来,不让它有任何凝聚成型的机会。但是,随着语言的进一步发展,随着声音组合数量的不断增多,意义又会根据社群生活中基本和最常见的方式凝固起来,以适应这个或那个词语的主题表达。

主题,正如我们说过的,是只有完整的言说才具有的特性:一个孤立的词语也可以具有主题,但它必须是一个完整的言说。比如说,玛所说的全义词就总是一个完整的言说(因此没有固定的意义)。另一方面,意义从属于与整体联系的某一个要素或者多个要素。当然,如果我们完全忽视了这种与整体(即与言说)的联系,我们就会完全抹杀了意义。这就是为什么在意义与主题之间难以划出明确界限的原因。

要描述主题与意义之间的关系,最准确的说法莫过于:主题是语言含义较高的和实际的界面,实质上,只有主题是明确的;意义是语言含义的较低界面。意义在本质上是空洞的;它只包含着潜在的可能性——在具体的主题中具有某种意义的可能性。考察一个语言要素的意义,从我们的界定来讲,可以循着两个方向:或者朝较高的界面,走向主题,也就是在具体的言说情境下考察一个具体字词的语境意义;或者朝着较低的界面,即意义的层面,也就是对某个词语在语言系统中的意义进行考察,或者,换句话说,考察一个词语的字典词汇意义。

区分主题与意义之间的差别并正确地理解它们之间的关系,是建立一门真正的意义科学的必要步骤,但是,直到今天人们仍然没有意识到它们的重要性,那些诸如词语的通常意义和偶然意义,中心意义和边缘意义,内涵和外延等等区分,是根本不能令人满意的。构成这些区分的基础的,是这样一种基本的倾向,即抬高意义中心的、一般的方面,假定这一方面的确存在而且很稳定——这是完全错误的,而且,它无法解释主题,因为主题自然是不能被归到词语的边缘或偶然方面上来的。

主题与意义的区分在与理解的问题相联系的时候,就显得特别清晰,我们下面将要扼要讨论这个问题。

我们已经谈过了语文学式的消极理解,它事先就排除了应答(response)的存在,而任何真正的理解都是积极的,都包含了应答的萌芽,只有积极的理解才能抓住主题——一种生成过程只有借助另一种生成过程才能被掌握。

理解另外一个人的言说意味着确定自己与它的关系,意味着在相应的语境中为它寻找一个合适的位置。在理解一个言说的时候,对于其中的每一个词,我们可以说都准备了自己的一些可以回应的词,这样的词越多,分量越重,我们对它的理解就越深入、越充

分。

这样,不论是作为一个完整实体的言说,还是言说中任何一个鲜明的表意要素,在我们的意识中,都被转化到另一个活跃的和反应灵敏的语境中。任何真正的理解在本质上都是一种对话。理解之于言说好比对话的一方之于另一方。理解者总是用一个对应的词语来呼应说话者所使用的词语。只有在理解一个外语单词时,人们才会试图在母语中寻找与它“一模一样”的词。

因此,说意义属于词语本身是没有道理的,本质上,意义属于往来于说话者之间的词语,也就是说意义只有在积极的、活跃的理解中才能实现。意义并不是栖居于某个词中,也不是安坐于说话者和听者的心中,意义是在说者与听者之间通过特定的声音结合体而产生的互动效应。这就好像是只有当两个不同的电极互相接触时才会迸射出电火花来一样。那些忽视主题(只有积极和活跃的理解才能达至它)和那些试图界定词语意义,仅达至其较低的、静止而具有同一性层面的人,实际上是想在切断电源之后再开灯。只有言语互动的电流才能够赋予词语以意义之光。

现在,让我们来讨论意义研究中一个最重要的问题:意义与评价的关系。

任何在实际言语中使用的词,不仅包含这个词在指涉(referential)或内容上的主题与意义,而且也包含价值判断在内,即在活的言语中出现的一切指涉内容都是以特定的评价腔调(evaluative accent)说出或写出的,不包含评价腔调的词是没有的。

那么,这种腔调的性质是什么呢?它与意义的指涉方面有何关系呢?

词语中所体现出来的社会性价值判断,其最显而易见同时也是最表层的一面就是那借助于表意语调(expressive intonation)所传达出来的东西。在多数情况下,语调是由当下的而且往往是转

瞬即逝的情境决定的，当然较为本质的语调也是可能的。下面就是在现实生活的言语中，使用这种语调的经典例子。陀思妥耶夫斯基在《作家日记》( *Diary of a Writer* )里记述了下面的故事：

一个星期天的晚上，将近凌晨时分，我偶然发现自己不知不觉地跟着六个微醺的手工艺人们走了一段路，在彼时彼处，我开始相信所有的思想、所有的感情甚至所有的道理都可以借用一个名词，一个本身至简单不过的名词，表达出来（这里陀思妥耶夫斯基说的的是一个被广泛使用的猥亵词——沃洛希诺夫注）。事情是这样的：先是第一个家伙用强调的语气、刺耳的声音说出了这个词，以表达他对刚刚争论过的某个观点的轻蔑的否定。第二个家伙把第一个家伙说过的词重复了一遍，但是用了一种完全不同的语调和意思——也就是说，他对第一个家伙的话不以为然。第三个家伙对第一个家伙愤愤不平，突然插进他们的对话中，冲着第一个人大叫起来，说的还是那个名词，但用了一种贬抑和谩骂的意思。第二个家伙被第三个家伙的无礼冒犯激怒了，猛地打断他，大致是说：“你这样嚷嚷到底想干什么？我和菲尔卡正在安安静静地交谈，你却横插进来乱嚷一通！”实际上，表达这一大串意思，他仍然用的是那个被沿袭以久的词，仍然用了那个简洁得不能再简洁的说法，仅此而已，只不过第三个家伙同时还举起了手，抓住了第二个家伙的肩膀。第四个家伙，也是他们中最年轻的一个，一直沉默着，可此时他突然醒转过来，显然是找到了解决先前引起这场争论的那个问题的办法，他半扬起手臂，用惊喜的语调大声地说——你猜他说什么？“我发现了！”“我找到了，我找到了！”不，他根本没有说什么“我发现了”，“我找到了”之类的话，他仍然把那个难登大雅之堂的话重复了一遍，

还是那个词,仅仅是那一个词,不过他是带着狂喜和兴奋的尖叫,而且显然有点儿过分了,因为第六个家伙,性格粗鲁的,也是他们中最大的一个,觉得这样不太合适,便马上转身遏止住了这个小伙子兴奋的情绪——用粗暴的、告诫的低沉噪音重复了那个词——对,还是那个不便在女士们面前使用的名词!但在这里又明确无误地表示了这样的意思:“你干吗这样嚷嚷?看把你的血管都快嚷爆了!”他们仅仅使用了这一个词,但在他们六个人把这个小小的、明显为他们所钟爱的词语轮番重复的过程中,他们完完全全地理解了对方。

(Dostoevskij 1906:IX 274 - 275)

尽管这六个手工艺人都使用了同一个词,但他们的“言语行为”是不同的。这个词在当时的语境下基本上是传达语调的工具,这个对话在表达说话者价值判断的语调中进行,这些价值判断和与其相应的语调完全是由他们交谈时所处的当下的社会环境决定的,因此,他们不需要任何指涉来支持。在活的言语中,语调通常具有独立于言语的语义结构之外的意义。蕴积在我们心中的语调往往就在与它完全不相称的语言结构中得以释放。在这种情况下,语调并不影响语言结构中那些知性的、具体的和指涉的含义。我们在表达感情时都有这样的习惯:把某个突然出现在我们意识中的词——通常是无意义的感叹词和副词——赋予表意的语调。几乎每一个人都有他偏爱的感叹词和副词,有时甚至是在语义上很成熟的词,人们习惯于在日常生活的某些不重要的场合和氛围(有时也并非不重要)中使用它们,完全就是为了表达一种语调,诸如“还行”,“是啊—是啊”,“这一—这”,“嗯—嗯”等等通常是当作“安全阀”来用的。在这些表达法中,词语的叠用显示了声音意象的人为延长,其目的在于让蕴积的语调完全消散。这些小巧、可爱的词

语当然每一个都可以用各种各样不同的语调传达出来,以同生活中种种不同的场合和氛围相适应。

在上面的例子中,作为每一个言说特性的主题(六个手工艺人的言说,每一个都有自身的主题),并没有借助词义或语法,而完全是靠表情达意的语调实现的。但这种价值判断和与之相应的语调不能超出它所发生于其间的当下情境和关系密切的社会小团体的范围,因此这种语言评价可以理所当然地被称为语言意义的伴随物和附属现象。

然而,不是所有的语言价值判断都是这样的。随便找来一种言说,例如,包含了极多的语义内容,拥有极广泛的社会听众的言说,我们仍将看到,在它里面,评价还是极其重要的。自然,在这种情况下,价值判断不容通过语调得到哪怕是最底限度的充分表达,但价值判断却对选择和组织承载言说意义的基本要素具有决定性的作用。没有价值判断,就没有言说,任何言说首先都是一种评价取向(evaluative orientation)。因此,活的言说中的任何要素不仅有意义,而且还有价值,只有那些存在于语言系统而无法在言说结构中被认识的抽象因素看上去才没有价值判断。由于大多数语言学家只把他们的注意力集中于抽象的语言系统,所以他们才把评价同意义割裂,并把评价仅仅看成意义的附属因素,看成说话者对其论述对象所表达的个人态度。<sup>[3]</sup>

在俄国学术界中,G.施佩特(G. Spett)把评价看成词语的内涵,他的特点在于把指涉性外延和评价性内涵做了严格的区分,并在现实的诸多领域,找到了这种分别。这种区分是完全不能成立的,根源在于没能看到评价在言语中更为深远的功能,指涉的意义是由评价塑造的,毕竟,是评价决定了哪些特定的指涉意义可以进入说话者的视阈——特定社群的当下视阈和更加广阔的社会视阈。如果联系到意义的变化,那么,恰恰也是评价扮演了创造性的



角色。意义的变化本质上总是一次再评价：把特定的词语从一个评价语境移置到另一个评价语境中去，词语或者被提高到更高的层次，或者被降低到更低的层次。把词语的意义同评价分离，不可避免地会剥夺意义在活生生的社会中的位置（在那里，意义总是被价值判断所渗透），结果把它本体化为一种脱离了历史生成过程的观念的存在。

正是为了理解主题和实现主题的意义，才有必要把社会评价考虑在内。语言含义的生成过程总是与具体社群的评价视阈的生成过程联系在一起的，而评价视阈——指对特定群体具有意义和重要性的一切事物的集合——的生成完全是由经济基础的扩展决定的。当经济基础扩展时，人所能掌握、理解并且对人来说也是十分重要的生存领域也得以扩展。史前的牧人差不多对什么都不感兴趣，所以，事实上也很少有什么东西能够影响他；而在资本主义时代后期，人们则正好对每一件事都有兴趣，他们关注的目光伸展到地球最偏僻的角落，甚至达到最遥远的星球。评价视阈的扩展是辩证的，新的生存面一旦进入社会兴趣的领域，一旦与人的词语和情感发生了接触，便不能与早先进入的其他要素和平相处，而是与它们发生矛盾，重新评价它们，并改变它们在评价视阈统一体内部的位置。这种辩证的生成过程就反映在语言的语义特性的生成过程中：一种新的含义从旧的含义中产生，并且是借助后者的力量而产生，但这是为了新的含义能够与旧的发生矛盾、对抗，并最终对它进行重构。

其结果就是在存在的每一个语义部分 (semantic sector of existence) 中都发生着腔调之间持续的对抗。在含义的结构中，没有任何东西可以说是超越于生成过程、独立于社会视阈的辩证扩展之外的。社会在生成过程中不断扩展它对存在的生成过程的认识，在这里，没有什么东西能够说是绝对固定不变的。于是便出现

了这样的情况：意义——一种抽象的、具有同一性的要素——被主题所涵盖，并为主题的活生生的矛盾所撕裂，以便再度以新的意义形象出现，也还像从前那样，带着暂时的稳定和同一性。

## 注 释

- [1]这个术语，当然权宜的。我们所说的主题，也包含了它的实现，因此不能把我们这里的主题与文学作品中的主题混淆。应当说，“主题性统一体”（thematic unity）这个概念更接近我们的意思。
- [2]显然，即便如玛所提到的最原始的词语，也不是信号（许多研究者都企图把语言化约成信号）。因为，包含所有意义的信号只能在最低程度上发挥一个信号的功能。信号适应情境变化的能力是很差的，一般说来，信号的变化只意味着用一个信号代替另一个信号。
- [3]安托·马蒂（Anton Marty）也是这样定义评价的，而正是马蒂对词语意义进行了最精确和细致的分析，参见他的 *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*（Halle, 1908）。

## 参 考 书 目

- Marr, N. Ja. (1926) *Through the Stages of the Japhetic Theory*
- Vossler (1910) *Grammatika I istorija jazyka*, Logos, 1.
- The Complete Works of F. M. Dostoevskij*, Vol. IX.
- Marty, Anton (Halle, 1908) *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*.
- Bühler, K. "Vom Wesen der Syntax," *Festschrift für Karl Vossler*.

### 3. 语言, 斗争之场<sup>\*</sup>

◆ 贝尔·胡克斯<sup>①</sup>(bell hooks) 著

◇ 王昶译 刘健芝校

语言像欲望一样捣乱作弄, 拒绝囿于界域之内。语言不让我们的意志操控, 自己言说, 用自己的语词和思想闯入甚至侵扰我们身心最深层的私密处。大学一年级的時候, 我读到了艾德里安娜·瑞奇(Adrienne Rich)的诗《烧的是纸不是孩子》(The Burning of Paper Instead of Children), 这首收在她的诗集《寻求变革的意志》(The Will to Change)中的诗, 言说的是反抗支配控制、种族主义、阶级压迫, 力图形象地说明, 制止对人的政治迫害和折磨, 比取消审查制度、不再焚烧书籍更为重要。其中一行诗句感动并拨

- 
- \* 本文原名“this is the oppressor's language / yet I need it to talk to you: Language, a place of struggle”, by bell hooks, in Anuradha Dingwaney and Card Maier eds. *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, University of Pittsburg Press, 1995, pp295 - 301.

① 贝尔·胡克斯(bell hooks), 原名格罗里亚·瓦特金丝(Gloria Watkins), 著名黑人女性主义理论家、奥伯林学院(Oberlin)英文和妇女研究副教授。主要著作:《女性主义理论:从边缘到中心》(1984);《顶嘴》(1989);《欲望:种族、性别和文化》(1990)等。——译者注

扰了我心中的某些东西。我感动极深,以至于第一次读到这首诗以后,就一直未曾忘记它。或许,即使我曾试图把它从记忆中抹去,也不能把它忘掉。这正说明了我在本文开头几句话里要说的意思——语词强行做主,抗拒我们的意志,深植于我们的记忆之中,正如这首诗的词句在我的记忆中生成了生命,而我无法打掉或改变它。

现在,当我发现自己在思考语言时,这诗句又出现了,好像它一直在那里等待着来向我挑战,给我支援。我发现自己在脑海中一遍又一遍地默诵着它,如此强烈,仿似着魔般。诗句说:“这是压迫者的语言/可我需要用它和你说话”。它惊醒我,震动我,使我意识到语言和支配控制之间的联系。我一开始还反对“压迫者的语言”这个概念,认定这种说法有可能使我们当中那些刚学习说话,刚学着把语言称作我们确立自己为主体之场所的那些人丧失力量。“这是压迫者的语言/可我需要用它和你说话”。瑞奇的诗句。那时,当我第一次读到这些语词之时,以及现在,它们都使我想到了标准英语,想到了我们学习拒绝黑人方言,学习拒绝一个被夺去所有、流离失所的民族用的支离破碎的话。标准英语人不是被放逐者的言语。它是征服和统治支配的语言。在美国,它是一副面具,遮蔽了众多土语的丧失:形形色色的本土社群的声音,伽勒语(Gullah),意第绪语(Yiddish),以及其他许多未被记住的土语,我们永远也听不到了。

思考瑞奇的诗句“这是压迫者的语言/可我需要用它和你说话”,我认识到并不是英语本身伤害了我,而是压迫者利用英语的所作所为——他们如何将英语形塑为一个设定限制、作出界定的领域,如何使英语变成一种羞辱、作践、殖民的武器——伤害了我。格劳里亚·安扎杜娃(Gloria Anzaldua)在《疆界》(*La Frontera*)中提醒我们这是怎样的创痛,她断言道:“如果你真的想伤害我,那

就中伤我的语言罢”。被逼迁徙的、被卖为黑奴的、以及自由的非洲人,他们自己跑来美国,又或被强迫卖到美国,他们对丧失本族语言而学习英语的感受如何,我们所知甚少。只是站在一个女人的角度,我才开始思考这些黑人与语言的关系,思考他们的创伤:在欧洲殖民文化里,外族的声音不能有,是非法的土语,是变节的言语。黑人被迫目睹了自己的语言失去意义。当我认识到美国白人花费了那么长的时间才承认美洲土著民的多种多样的语言,不接受被他们的殖民者先辈们称为不过是豕哼吃语的那些话也是真正的语言时,我便很难不在标准英语里总是听到屠杀和征伐的声音。现在我想到了那些流离失所的“无家可归”的非洲人的辛酸,他们被迫生活在另一个世界里。在这里,他们看见了许多像他们一样的伙计——同样的肌肤,同样的境况,但是他们之间却没有共同的语言用以交谈,他们不得不需要“压迫者的语言”。“这是压迫者的语言/可我需要用它和你说话”。当我想像在奴隶船的船舷上、在拍卖台上、以及住在陌生的种植园里的那些非洲人的恐惧时,我认为这种恐惧超出了对惩罚的害怕,它还存在于他们听到一种无法理解的语言而产生的焦灼苦恼之中。英语的音韵本身无疑就使人感到恐怖。我想到黑人们相遇在一个远离令他们彼此有别的各式语言和文化的空间,为环境所迫,在一个不是语言、而是肌肤的黑色成为亲密联系空间的“新世界”里,找寻着彼此用语言交流的途径。如何记忆,如何再唤起这种恐惧?如何描绘那对非洲人来说肯定有过的恐惧——他们之间最深厚的纽带是在共同的言语之地历史地铸就而成,现在却被突如其来地移置到了一个他们的母语之声完全丧失意义的世界里。

我想像他们在英语口语中听到的是“压迫者的语言”,但我又想像他们也意识到这种语言必须被他们掌握、使用、成为抵抗之场。我想像他们意识到由被殖民者的舌头抓来和说出的“压迫者

的语言”可以成为亲密联系空间时的那份快乐。因为有了这个意识,也就意味着明白了亲密的关系可以重建,抵抗的文化可以形成,被奴役的创伤也就有了愈合的可能。于是我想像非洲人第一次听到的英语是“压迫者的语言”,再听到的就是潜在的抵抗场所。学习英语,学说异族的言语,是被奴役的非洲人在被统治的境况下开始重新夺回个人权力的一个手段。黑人们可以通过掌握一种共同的语言,再次寻找到结成社群的途径,以创造进行抵抗所必需的政治团结。

他们需要压迫者的语言相互交谈,然而他们也改造并重制了这语言以使其所言所说可以超越征服和统治的疆界。在所谓“新世界”的非洲黑人口中,英语被改变、改造,成为了不同的言语。被奴役的黑人说着断断续续的英语,不完整的片言只语,弄成了一种反语言。他们以特别的方式把词语组合,迫使殖民者不得不重新思考英语的意义。虽然当代文化中普遍谈论奴隶们创造的音乐(特别是黑人灵歌)所浮现的抵抗信息,但很少有人论及这些歌词的句法结构。这些歌曲使用的英语常常反映出奴隶们破碎断裂的世界。当奴隶们唱着“nobody knows the trouble I see”(没有哪个懂得俺碰见的麻烦)的时候,他们用的词不是“no one”,而是“nobody”,后者的内涵丰富得多,因为正是奴隶们的身体(body)承受着具体的折磨。而当解放了的黑人唱灵歌的时候,他们就没有改变我们祖先的语言和句法结构。因为在词语的不正当使用中,在词语的不正确放置中,有一种要把语言变成反叛场所的精神。以一种割裂标准语言惯用法和意义的方式使用英语,造成白人经常不能理解黑人的言语,这便使得英语不再仅仅是压迫者的语言了。

在流离失所、身遭奴役的非洲人那破碎的英语和黑人们今天使用的各种各样的黑人方言之间,存在着未曾断裂的联系。在这

两种情况中,标准英语的碎裂,过去和现在都为造反和抵抗创造了条件。黑人改造了压迫者的语言,造就了一种抵抗的文化,创造了一种表达亲密关系的言语,可以说出比在标准英语的界限之内所允许的多得多的东西。这种言语的力量并不仅是使抵抗白人优越权势成为可能,它还为另类的文化生产和另类的认知——对于创造反统识的世界观至关重要的各种歧异的思考和认知方式——开创了空间。黑人方言的革命性力量在当代文化中不致丧失是绝对关键的,这个力量就是黑人方言有能力干预标准英语的界限和制约。

在当代黑人通俗文化中,有一些地方对黑人方言的使用可以招来占支配地位的主流文化的倾听——听取——并在一定程度上使之发生变化,打击唱乐(Rap Music)就是其中之一。不过,这种文化翻译的尝试有一些危险,其中之一就是使黑人方言被低贬矮化。当白人小子模仿黑人言语,暗示这种言语是属于暗哑愚笨之人,或者当他们仅仅是热衷于娱乐,又或只是为寻开心时,这种言语的颠覆力量就被破坏了。在学术圈内,无论是教学还是写作,都很少有人要去使用黑人方言,或就此而言,除了标准英语之外的别种语言。有一次在课堂上,我问修读“黑人女作家”课程的来自不同族群的学生:为什么在教室中只能听到标准英语?学生们一时无以言对。虽然标准英语对她/他们当中的许多人来说是第二或第三语言,但他们就是没有想到可以用另一种语言、另一种方式来说话。也就怪不得我们又想到:“这是压迫者的语言/可我需要用它和你说话。”

我意识到我正处于丧失我与黑人方言关系的危险之中,因为我经常参与的专业和社交场合均以白人为主,我也很少使用黑人语言,于是我开始着手把从小在不同场合听到的和讲的特殊的南方黑人的方言结合起来使用。最困难的是在写作中,特别是为学

术刊物撰稿时,融入黑人方言。我开始在评论文章中加入黑人方言时,编辑就把用标准英语修改过的文稿退还给我。使用方言意味着它可能需要被翻译成标准英语,如果作者希望有更广泛的读者理解她/他所说的意思的话。在教室里,我鼓励学生用母语发言,然后将其翻译,这样使得学生不必感觉到接受高等教育就一定要疏远她/他们最熟稔的语言和文化。毫不奇怪,当黑人女作家课上的学生们开始用各种各样的语言和话发言时,白人学生常常抱怨。有人使用黑人方言时更是这样,这特别令白人学生不安,因为他们可以听懂这种语言,却无法理解其含义。在教学上,我鼓励他们把无法听懂某人说话的时刻视为学习的空间;这样的空间不仅提供了不带“支配操控”,不通过传译来拥有或占有语言而去聆听的机会,而且也是聆听非英语词语的经验。这样的课程在一个仍然是白人至上,把标准英语用作压制和审查的武器的多元文化社会里似乎特别重要。琼·乔丹(June Jordan)在《候命》( *On Call* )中提醒我们这一点,她宣称:

我谈的是一个民主国家中多数人的语言问题:语言这个通用物,被某人偷窃、藏匿,然后同一化为一种官方的“英语”,只能表达无人负责的、并没有什么大不了的事,或者谎言。如果我们是在生活在一个民主国家里,我们的语言肯定就会碰撞、飞翔、诅咒、歌唱,在所有普通美国人的名字中,在这里每一个人都参与的那不可抹煞且各具特色的所有声音当中。我们就不会忍受强权者的语言,以致失掉了对词语本身所有的尊重。我们会使我们的语言符合我们众多自我的真实,会使我们的语言引导我们进入一个民主国家必须能体现的权力的平等之中……这不是一个民主国家,而我们竟容忍了它。



黑人女作家课上的学生们压抑不用标准英语说话的渴望,却没有把这种压抑看成是政治性的,这正显示了我们是如何毫无意识地就在与压迫的文化合作共谋。

最近关于多样性和多元文化主义的讨论,往往淡化或忽视了语言问题。批判性的女性主义写作密切关注差异和声音的问题,已经作出了重要的理论介入,呼吁要承认那些经常被消灭、审查或边缘化的声音的重要性。要对多种声音以及多种语言和言语给予承认和/或颂扬,必然会扰乱标准英语的至高地位。当女性主义的倡导者们第一次谈论希望妇女运动要有多样化的参与时,她们并没有讨论语言的问题,而是简单地以为标准英语仍将是传达女性主义思想的首要工具。现在女性主义写作和发言的受众变得越来越多样化了,很显然我们就必须改变常规的思考语言的方式,创造多种声音可以用非英语词语或者断续的方言/土话言说的空间。这意味着在一个讲座甚至在一本著作中,将出现并非对每一个人来说都能或不能理解的片言只语。转变我们怎样看和怎样用语言的方式,必然会改变我们认知我们所知的方式。现在在讲座中,我有可能使用南方黑人方言,我家乡特有的土话;我也可能用浅白的言语结合非常抽象的思想,以适应各种各样的听众;我这样是在暗示我们不必听到和了解完整的讲话,不必把叙事当作一个整体来“掌握”和征服,我们可以只了解一些片断。我们可以从沉默的空间中学到东西,正如我们从言语的空间学习一样。在我们耐心聆听他种言语的时候,我们可以把那主张所有欲望都必须即时得到满足的资本主义的狂热和消费文化加以颠覆;或扰乱破坏那主张只有用标准英语讲话的人才配倾听的文化帝国主义。

艾德里安娜·瑞奇以这样的陈述结束了她的诗:

我深夜在打字机前写作,想着今天。我们都讲得多好呀。

语言却绘出了我们的失败 弗莱德里克·道格拉斯 (Frederick Douglass)写的英语比弥尔顿(Milton)的更纯正。人们在更深重的贫困中煎熬。有办法但我们不用。“圣女”贞德不识字,说的是某种农民的法语。一些痛苦是:难以讲出真相;这是美国;现在我触摸不到你。在美国,我们只有现在时。我现在有危险,你现在有危险。焚烧一本书引不起我的激动。我知道焚烧很疼。马里兰州的坎顿围有汽油弹的火焰。我知道焚烧是很疼。打字机太热了,我的嘴在燃烧,我触摸不到你,这就是压迫者的语言。

认识到我们在语言中相互触动,在我们这个社会似乎尤其困难,因为这个社会要让我们相信的是:激情的经验是可羞的,有深沉感觉是低等的。因为在西方的形而上学二元对立的思想中,理念总是比语言更为重要。为了愈合心灵和肉体的分裂,被边缘化被压迫的人们试图在语言中复原我们自身、复原我们的经验。我们寻求一处发展亲近关系的空间,在标准英语中无法找到,所以我们创造了断裂的、破碎的、不羁的方言土语。当我需要说的话不仅是镜子般地反映主流的现实,以及或是针对它而发的时候,我便讲黑人方言。那里,在那个地方,我们让英语做我们想让它做的事。我们拿来压迫者的语言,然后让它反戈一击反对它自己。我们使我们的话成为反统治的言语,在语言中解放我们自己。

## 4. 为翻译定位

◆ 特贾斯维莉·尼南贾纳(Tejaswini Niranjana) 著

◇ 袁 伟 译 许宝强 黄德兴 校

### [1] 导 言

#### 翻译里的历史

对英语知识的酷爱已经渗透到了印度最最偏僻边远的地方。一些土著男孩在往返于恒河中下游间的汽艇上行乞。他们不是讨钱,而是要书……有一帮男孩从一个叫麦考里的偏僻地方上了船,缠住了几位要来加尔各答的先生。孩子们要起书来的那份热切劲让他们大感惊讶。有一本柏拉图的书就放在桌子上。一位先生便问一个男孩,给他这本行不行。“行啊!”那孩子叫道,“随便什么书都行。我就要一本书。”这位先生情急之下终于想到了一个办法。他拆开一本旧的《评论季刊》,把文章分给了他们。

——查尔斯·特里维廉  
《论印度人民的教育》

---

本文译自 *Siting Translation: History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, by Tejaswini Niranjana, University of California Press, 1992, pp1-86.

## 定位翻译

在后殖民的情境下,翻译的问题系(the problematic of translation)成了引发有关再现、权力以及历史性这诸多问题的一个意义重大的场点。所谓后殖民情境指的是百家辩驳争鸣,竞相解释或描述存在于不同民族、不同种族和不同语言之间的不对称和不平等的关系。殖民基业里所隐含的驯服/主体化(subjection/subjectification)的行径,并非仅仅是通过帝国的强制机器得以实施的,它们同时也借哲学、历史、人类学、语文学、语言学以及文学阐释这种种话语得以推行。有鉴于此,殖民“主体”(the colonial “subject”)——由权力/知识的应用或实践<sup>(1)</sup>而成的建构——便是在多重话语网内且是在多个场点之上产生出来的。翻译就是这样一个场点。作为一种实践,翻译构塑了殖民状态下不对称的权力关系。在此利害攸关的是被殖民者如何得以再现的问题——给他们的面目必须是能够为殖民统治开脱的,还要叫他们自己来讨英文书。在这样的殖民情境下,构成翻译问题系的一组相关问题便导致了某种概念体系的产生。从传统上讲,翻译是建立在西方哲学有关实在、再现以及知识的观念之上的。实在被视为是毫无疑问“存在那里”的东西,知识是关于这实在的再现,而再现则可不经中介,直达透明的实在。然而,经典哲学的话语并不是简单地先产生出一种翻译实践,然后这种翻译实践再为殖民统治所用。我认为,在殖民情境下的翻译同时也产生并支撑了一个概念体系,而这种概念体系又逐步渗入到西方哲学的话语里,成了一个哲学素(philosopheme)(哲学概念性的基本单位)。如雅克·德里达(Jacques Derrida)所论,形而上学的概念并不囿于或单单产生在哲学之“场”;相反,它们是在多个语域,从各式各样话语中产出并流通其间,构成了一个“概念网络,哲学本身即是在此间而得以赋

形”(Derrida 1982a:230)。在构塑某种主体的过程中,在给被殖民者以特定样版的描述中,翻译带来了关于实在和再现的根本性的概念。这些概念以及我们由此而能够产生的思维推断,就把伴随殖民主体建构过程中的暴力完全给遮蔽了。

因此,翻译产生的是种种遏制之策。通过运用再现他者的某些程式——他者也因此而得以出现——翻译强化了对被殖民者所作的统识性的(hegemonic)描述,促成其取得爱德华·萨伊德(Edward Said)称之为再现或无历史之客体的地位。<sup>[2]</sup>这些描述成为**事实**,进而对殖民地的事态产生影响:且看托马斯·巴宾顿·麦考莱(Thomas Babington Macaulay)在1835年把印度的传统教育当作过时且不相干的东西加以排斥,此举即为英语教育的引入铺平了道路。

在制造连贯又明晰的文本和主体的过程中,翻译经由一系列的话语,参与了对殖民文化的定型过程,使其看上去不是历史的产物,而似乎是静止不变的东西。翻译的功用在于透明地表现一个业已存在的东西,不过“本原”实际却是由翻译而带出来的。吊诡的是,翻译也还为被殖民者在“历史”里提供了一席之地。得翻译之助而出头的黑格尔的历史观,鼓吹一种目的论的模式,把不同文明分成等级,依据的便是“精神”之“觉悟”,而对此项发展,非西方文化据称并不适宜或尚未做好准备。翻译就是这样为不同话语——哲学、历史编纂学、教育、传教士的著述以及游记——所遣,以为延续和保持殖民统治之用。

我在此所关注的是通过对一组相关文本的解读,探讨翻译在当代欧美文学理论(在广义上使用这个“学科”之名)中所处的位置。我认为,在殖民和后殖民的情境下,“翻译”的派用向我们展示了对后结构主义一些理论要素的一种质疑之道。

第一章概述翻译问题系及其与后殖民状况的关联。通过解读

形形色色殖民译者的文本,我要表明它们是如何把对非西方他者的统识性的描述制造出来的。由于有了强有力的翻译理论学说为根基,这些描述即便在后殖民的情境下,也仍然被视为是对“我们土著民”衰败或堕落的真实写照。在前殖民地国家,统治阶级的权力依然被英语教育所合法化,而正是通过这种教育,经由翻译而传播开来的占主导地位的表征再现,使逐渐被视作是“自然”且“真实”的东西。要质疑这些再现,还必需对支撑它们的历史决定论的信条作一番检讨。因此,我将就对历史决定论的批判与正在经历非殖民化的世界之间的相关性展开讨论。黑格尔式的对非西方的表述固然影响深远,背后还有目的论的历史发展模式的支撑,但对这种模式的质疑或仍可倡导出一种新型的翻译实践来。

在第二章里,我将检讨“翻译”在传统译学话语和民族志著述里的状态。这两方面对文学理论在某种程度上可说无甚紧要之处,但研讨一番或许仍可帮助我们提高对翻译的批判认识。翻译研究里常用忠实和背叛一语,假定了一个毋庸置疑的再现观,译学困陷其中,不能自拔,便未能去问一问翻译的历史性问题。而在另一方面,民族志最近已经开始对再现的纯真性以及长期存在着的翻译中的不对称关系这两个方面都展开了质疑。

在第三、第四和第五章里,我的论述将主要围绕保罗·德曼(Paul de Man)、雅克·德里达以及瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)的著作而展开。(本雅明乃一较早的批评家,如今对后结构主义的思想家们正变得日益重要起来。)我以分析表明翻译是如何在这三位思想家那里起着一个“比喻”(figure)的作用,与每个人的主要关怀或同义或关联:在德曼是讽喻或文学;在德里达是再现和意向性的问题系;在本雅明是唯物主义的历史编纂问题。我一面指出本雅明著作里翻译与历史的整合形态,一面描述德曼与德里达对其《翻译者的任务》这篇重要文章所作的解读。我的论点

是,瓦尔特·本雅明早期就翻译所作的论述都意味深长地化为喻说,转入了其后期有关历史写作的文章里,而德曼和德里达都没有认出这层转喻。(我用“喻说”[trope]一词来表示一种包含了重喻[re-figuring]和置换的隐喻过程。)两位解构的主要倡导者拒不理会本雅明文中的历史问题,这便让人想到了他们理论中的一个重大缺陷,也许还表明了何以解构从未处理过殖民主义的问题。

在最后一章,借助从印度南部的卡那达语(Kannada)译成英语的一段文字,我将讨论在后殖民空间里后结构主义的“用途”。通观全书,我的论述遍及了殖民统治下翻译“发挥作用”的所有语域:哲学的,语言学的和政治学的。假使在哪里我似乎专论其一,那完全是出于一种策略性的考虑。

在一个迅速非殖民化的世界里,结构主义和后结构主义对文学研究的影响导致“英语”出现了“危机”,本书便是处在这样一个较为宽广的背景之中。自由人文主义的意识形态鼓吹殖民主义的教化使命,其自身也因此而得以延续,在遵循阿诺德(Arnold)、利维斯(Leavis)和艾略特(Eliot)传统的“文学”和“批评”的话语里,也还依然被继续宣扬着。这些学科压制了自身得以合法建立的基础,即德里达借海德格尔之言,称之为逻各斯中心主义或本体神学的形而上学,所有关于再现、翻译、实在、整体和知识的概念都包含在其间。<sup>[3]</sup>

对“英语”或文学或批评,很少有从后殖民角度给予系统质疑者,更不用说还是吸收了当代理论洞见的后殖民视角。<sup>[4]</sup>为了能有助于对这些话语与殖民和新殖民统治之间的共谋性展开质疑,我打算以检讨翻译之“用”作为一个适度的开场。自欧洲启蒙运动时起,翻译就一直被用来支撑着种种主体化的阐述,对被殖民民族来说,尤其如此。在这样一个情境下,对翻译进行反思便成了一项重大的课题,对于要把早已活在“翻译里”、被殖民视角一再设想的

“主体”弄个清楚的后殖民理论,具有极大的迫切性。这样一种反思试图通过解构翻译并重新刻写其作为抗争之策的潜能来重塑我们对翻译的认识。

鉴于“后殖民”是以分散形态存在的,我们将不得不通过各种不同的关节点去理解它,即现在与殖民压迫历史的交汇点<sup>[5]</sup>;殖民“主体”的形成;市民社会里统识(hegemony)的运作<sup>[6]</sup>,以及业已开始了的建设性的解构工作(affirmative deconstruction)<sup>[7]</sup>。

在着手描述后殖民的时候,我们或许可以重述一下殖民主义的一些严酷的事实。自17世纪末年一直持续到二战以后,全世界几乎都被英国和法国,还有次一等的西班牙、葡萄牙、德国、俄国、意大利以及荷兰所控制——统治、占领和剥削。到了1918年,欧洲列强已把地球上85%的地方都变成了其殖民地。<sup>[8]</sup>一直到一次大战以后(有些非西方的史学家把一战称为欧洲的内战),非殖民化的进程才露端倪。当然,我们在此不能说从殖民到后殖民社会存在着一个迅速或完整的过渡期,因为那样便会把殖民历史断裂的复杂性降低到了无足轻重的地步。非殖民化一词只能是粗略地指称那在民族解放斗争的语言里被叫作“权力移交”的东西,通常是从统治的殖民政权转移到本土实力阶层的手里。

政权之移交固然有其不可忽视的重要意义,但假如据此便把它看作是殖民统治“结束”的标志,则未免天真了一些,因为殖民话语的力量正在于它所具有的巨大伸缩性。我所谓的殖民话语,指的是用于建构并驾驭“殖民主体”的那套知识、再现方式、权力策略以及法律、规训等等。这里话语的用法,在意义上与米歇尔·福柯(Michael Foucault)的概念并无多大的不同,但是,我对这一术语的运用又不完全是建立在福柯体系之上的,这一点在本章的余下部分将会得到明示。殖民的权力关系常常就在那只能称之为新殖民的状态下又被再生了出来,且有些时候,前殖民地的人民对“英



文书籍”的渴望一如其祖先一样的强烈。<sup>[9]</sup>

因此,所谓后殖民者(主体、国家、语境),依然还深深地带着一个外在的殖民主义的烙印。在经济和政治上,前殖民地仍要继续依赖从前的统治者或“西方”;在文化领域(文化在此不仅指文学和艺术,而且还包括主体化之种种实践),虽然民族主义的豪言壮语广为人用,但非殖民化的成效却是极其缓慢的。我认为,通过考察翻译,我们或许能对殖民话语的经久能量理解得更加深刻一些,进而学会颠覆之。

至此应该清楚明白的是,翻译一词在我这里并非仅指一种跨语际的过程,而是对一个完整问题系的称谓。它是一组问题,也许是一个“场”,充斥着所有用以陈说难题、解释翻译的术语要义,甚至也包括了传统译论的用语在内。拉丁文里的 *Translatio* 和希腊文里的 *metapherein* 立即使人联想到运动、扰乱和置换。德文里的 *Übersetzung* 也一样。法文里的 *traducteur* 处在 *interprète*(口译者)与 *truchement*(代言人,媒介)之间,表明了或许可以合阐释与阅读之力造就一种语言转换的实践,其所具有的扰乱力量要比其他两项行为的大出许多。置换的要义在其他一些拉丁文词语如 *transponere*, *transferre*, *reddere*, *vertere* 里也可见到。在我的笔下,翻译一指与某些经典的再现和实在观相互支撑的翻译问题系;二指由后结构主义对这一问题系的批判所开启的问题系,这便使得翻译总是成为“增益”(more),或德里达所谓的添补(supplement)<sup>[10]</sup>。添补有两重含义,既指补缺,也指“额外”添加。德里达是这样解释的:“能指的过剩(overabundance),其添补性(supplementary character),乃是一个有限性(finitude)的产物,也就是说,是一个必须得到添补的缺漏的产物。”(Derrida 1978)不过,在必要之时,我会点明翻译一词的较为狭义的法。

我对翻译的研究,完全不是要去解决什么译者的困境,不是要

在理论上再给翻译另立一说,以便能够找到一个“缩小”不同文化间之“隔阂”的更加保险可靠的“办法”。相反,它是要对这道隔阂、这种差异作彻底的思索,要探讨如何把对翻译的执迷(obsession)和欲望加以定位,以此来描述翻译符号流通其间的组织体系。关于翻译的论述是多种多样的,但它们却都没有或缺乏或压制了对历史性和不对称的意识。就这一状况进行考察,便是我的关怀所在。虽然欧美文学上的现代派如伊兹拉·庞德(Ezra Pound)、葛德·斯泰因(Gertrude Stein)和撒缪尔·贝克特(Samuel Beckett)都坚持不懈地凸显了翻译问题,但由于他们的著述至少已被主流的文学批评家们广泛地讨论过,又因为我的考问核心不是诗学,而是当今被称为“理论”的诸种话语,所以我对他们的著作未有论及。

后殖民对自由人文主义关于进步的辞藻和对普世化宏大叙述所持的怀疑态度,与后结构主义有着明显而密切的关联。<sup>(11)</sup>比如德里达对再现所作的批判,使我们能够对“再一现”(re-presentation)这个概念进行质疑,进而对那需要得到“再一现”的本原或原本概念本身展开质疑。德里达认为“本原”本身就是分散的,其“特性”无法确定,因而一个再现不是“再一现”一个“本原”,相反,它所“再一现”的总是那已经得到再现的东西。这一观点可以被用来推翻那些关于“印度人”的统识性的“再现”,比如说,由G. W. F. 黑格尔和詹姆斯·穆勒(James Mill)所提供的那些例证。(Hegel 1837:203-235; Mill 1817[1972])。

后结构主义对反思翻译意义重大的另一面,在于其对历史决定论的批判:它揭示了传统历史编纂学所具有的谱系性(溯源)和目的论(设定某种目的)的特征。我已经指出过,所谓“历史决定论”,其实是将**历史的东西**(因而既非不可避免也非不可改变)表现为**自然的**东西,这一点与我对殖民主义主体化行径的关注有着直接的关联。对历史决定论的批判或许可以给我们展示一条把穆勒

和黑格尔笔下那“怯懦”又“狡诈”的印度人加以解构的方法。当然,我在此关注的不是所谓对“印度人”的错误再现;确切地说,我是要对拒不承认相互关联性且把“差异”本质化(约翰尼斯·费边[Johannes Fabian]称之为拒不承认同时共代性[coevaelness])进而导致对他者的定型化建构的做法展开质疑。如霍米·巴巴(Homi Bhabha)所说:“定型的简单化并不是因为它对某个特定的实在作了虚假的再现;它之所以为简单化,乃是因为它是一种固定不变的再现形式。这种再现否认差异的活动变幻(经由建构他者而行的否定使之成为可能),对于如何在精神和社会关系的确切意义上再现主体构成了一个问题。”(Bhabha 1983:27)

查尔斯·特里维廉(Charles Trevelyan)本就是积极支持对印度人实施英语教育的,他在1838年描述的那些“土著男孩”被殖民主义话语“召唤”(interpellated)或塑造成了主体。特里维廉不无自得地向我展示了印度的青少年是如何在没有任何外力的强迫下乞求英语的。<sup>[12]</sup>

关于对被殖民者的文明教化,黑格尔式的哲学家、穆勒式的史学家、威廉·琼斯爵士(Sir William Jones)式的东方学家都制造出了统识性的文本,部分地保证了主体对于屈从的“自由接受”(free acceptance)。<sup>[13]</sup>这些“学者”的话语(文学翻译是其概念性的象征)帮助维系着殖民统治的压迫,而殖民统治又通过对其“主体”的召唤来支撑这些话语。殖民主体的建构要经历一个“他者化”的过程,包括了一种目的论的历史观,即把殖民地的知识和生活方式看作是在“正常的”或西方社会里所有之物的扭曲或不成熟的翻版(Inden 1986:401 - 446)。因此,西方的东方学家的知识盗用了“再现东方之权力,不仅向欧美人,而且也给东方人自己翻译并解释他和她的思想和行为。”(同上:408)

## 翻译行召唤之责

18世纪末,英国想方设法地要了解东印度公司商人手下属民的情况,翻译在此即明显构成了东方主义殖民话语的一部分。爱丁堡大学一位名叫A.马克诺奇(A. Maconochie)的学者,在1783年和1788年两次敦促英国君主采取“或许是必要的”措施“来发掘,搜集并翻译所有现存的印度人的古籍”(引自 Dharampal 1983:9)。马克诺奇是希望通过这些翻译来促进欧洲的天文学、“古文献学”以及其他科学的发展,但是在1783年抵达印度,坐镇加尔各答最高法院的威廉·琼斯的事业里,翻译明摆着是要为“归化东方,进而使其成为欧洲学术的一个分支领域”服务的。(Said 1978:78)

作为翻译家和学者,琼斯一手把一个文本化了的印度介绍到了欧洲,且影响最大。上任不出三月,亚细亚学会(Asiatic Society)即召开了第一次会议,琼斯任会长,沃伦·黑斯廷斯(Warren Hastings)为赞助人。亚细亚学会成员本都是东印度公司组建的印度政府里的行政官员,也主要是通过这些人的努力,翻译将助上一臂之力,把东方“收拢”(gather in)并“圈围”(rope off)起来。(同上)

琼斯精通波斯语文法,做过翻译,在来印度之前,已经是享有盛誉的东方学家。他在一封信里坦陈雄心抱负,立志“要了解印度,要博大精深胜于古往今来的任何其他欧洲人”。<sup>[14]</sup>据说,18世纪西方识字的人几乎都读过琼斯的译作(Arberry 1960:82)。同代的作家,尤其是德国作家,如歌德(Goethe),赫尔德(Herder)等,都仔细研读过他的作品。当琼斯有新作抵达欧洲时,各类期刊都热切地摘选一些短小的篇章,立即予以刊登。他翻译的迦梨陀娑(kālidāsa)的《沙恭达罗》(Śākuntala)一版再版。乔治·福斯特

(George Forster) 据此在1791年出了他那著名的德文译本。其后,该剧还被译成其他几种欧洲文字。正如20世纪一位学者所说:“说他改变了我们(即欧洲人)对东方世界的整个概念也并不夸张。假使要写一篇有关琼斯影响的论文,我们则可以自吉本(Gibbon)到丁尼生(Tennyson)的注脚里搜集到大部分的材料。”<sup>[15]</sup>琼斯对研究印度的数代学人的持久影响,甚至在1984年印度出版的琼斯演讲和文章集里都可见到。在文集的前言部分,编辑莫尼·巴格齐(Moni Bagchee)指出,印度人应该“沿着威廉·琼斯爵士规划的道路,努力准确地保存并阐释民族的遗产”。<sup>[16]</sup>

我研究琼斯的文本,主旨并非一定是要拿琼斯的《沙恭达罗》或《摩奴法论》的译本去与所谓的原著作一番比较。确切地说,我要做的是研究琼斯译作的“外围文字”——如前言、他每年向亚细亚学会所作的演讲、他给加尔各答大陪审团的指示、他的信件以及他写下的“东方”诗章——以便展示他是如何参与建构一个历史决定论和目的论的文明发展模式的。这种模式与以透明再现为先决条件的翻译观汇合一处,协助建立起了关于“印度人”的强大描述。后代的论者,其哲学和政治流派虽有不同,但却都把这种描述几乎是浑然一体地纳入到了他们的文本之中。

琼斯著作里最富意味之处包括:1)由于土著民对其自身的法律和文化的阐释不足为信,所以必需由欧洲人来作翻译;2)极想做一个立法者,给印度人制定他们“自己的”法律;3)极欲“净化”印度文化并代为其言。这些执迷欲望间的内在关联极其复杂,但它们都可被视为是注人在一个召唤殖民主体的、更大的关于改进和教育的话语里。

琼斯构建出来的“印度人”是一付懒懒散散、逆来顺受的样子,整个民族无法品味自由的果实,却祈盼被专制独裁所统治,且深深地沉溺在古老宗教的神话里。他在一封信里指出,印度人“无法享

有公民自由，”因为“他们当中极少有人有此概念，而知道的人也并不想要自由”(Jones 1970:712)。琼斯本乃 18 世纪一正直的自由派人士，反对“邪恶”，但却承认印度人有“接受独裁统治的必要性。”看到土著民在英国治下比在他们从前的统治者手下要“快乐”得多，他的“悲伤”得到了“极大的抚慰”。在另一封信里，琼斯告诫为他所羡慕的美国人，别“像我身边这些上当受骗、迷迷糊糊的印度人那样，你若把自由给了他们，他们非但不以为福，反以为祸；他们会把它当作一瓶毒药那样甩掉，而如果他们能够品尝一下，再消化掉，其实是会成为生命之源的。”(847)

英国的统治是必要的；自由是“不可能”交给印度人的，琼斯有此信念，那厌恶之情便不断得到了缓解。他反复提出了“东方人”惯于专制统治的观点。在对亚细亚学会发表的第十年度演讲中，他说，一个阅读“历史”的人必然会注意到，由于长期专制统治的作用，人之所以异于食草牲畜的那些官能都已麻木退化了。他要把古往今来大多数亚细亚民族那明确无疑的劣根性都归因于此”(Jones 1984:99)。印度人是“顺从的”；他们没有自由的能力；土著法律不容提出自由的问题——这些想法就这样被集合在了亚洲专制主义的概念之下。这样一种专制统治，再由英国人接掌下来，只能去填满东印度公司的金库：“在印度人的这些领土上(上苍将其投入英国人的怀抱以求保护和福祉)，土著民的宗教、风俗和法律甚至连政治自由的想法都给杜绝掉了。不过……从这个温顺民族的勤勉之中，吾国所获甚丰甚巨。”(Jones 1984:99 - 100)

依照琼斯的说法，印度辉煌灿烂的过去是包裹在迷信之中的，“被神话和隐喻的奇形怪状的长袍标识妆点着”(Jones 1984:100)，但如今这些“蜕化”且“堕落的”印度人也确曾“以知识渊博著称于世过”(Jones 1984:7-8)。承认印度曾有黄金时代，这种看法似乎与琼斯所坚称的印度社会的不变性相互抵牾：“我所

谓的印度,指的是印度人的原始宗教和语言在今天依然多少带着其远古纯洁遗风所盛行的整个国土”(Jones 1984:6)。然而,通过把未经改变的“宗教和语言”同衰败了的“艺术”、“政府”和“知识”(7-8)区分开(虽然两者之间的界限含糊暧昧),他像是避开了矛盾。琼斯的区分似乎维持了殖民话语的那种自相矛盾的做法,即一边把土著民的没落“自然化”(事情一直未变),一边又将其“历史化”(事情变糟了)。我们在史学家詹姆斯·穆勒那里将会看到同样的手法,不过他没有接受琼斯关于印度早先存在一个黄金时代的观点,而是设想了某种一成不变的野蛮状态。

印度人不仅狡诈,而且“天生地”女人气——这样的表述在琼斯的著述里时常是一并出现的。在一篇论述东方诗歌的文章里,他描绘波斯人的特性是“柔弱、追欢逐乐、好逸恶劳,还女人气十足,这些特征使得他们轻易就成了所有西方和北方民族蜂涌侵袭的猎物。”<sup>(17)</sup>照琼斯的说法,波斯诗歌对“柔弱、纵欲,但却狡猾又虚伪的”印度人影响甚大。<sup>(18)</sup>土著民的虚伪和不诚令琼斯念念不忘,萦绕于心,成了他著作里通常与翻译相关的一个喻说(trope),最早出现在其1777年的《波斯语文法》一书中。撒缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)还给沃伦·黑斯廷斯送了一册去。在这本语法书的前言里,琼斯强调了东印度公司官员学习亚洲语言的必要性。在论及对波斯语日益增长的兴趣时(波斯语在印度是法庭用语),他把它归因于英国官员在收到他们看不懂的信件时所产生的挫折感。琼斯道:“现已发现,土著民之诚不足以信,雇佣他们做翻译是件极其危险的事。”<sup>(19)</sup>

身为印度最高法院的法官,琼斯担当起了翻译印度法的古老文本——《摩奴法典》的任务,这也成了他最为重要的工作之一。事实上,他开始学习梵文,主要就是为了能够核实协助他工作的印度婆罗门学者对印度法所作的解释。他在一封信里写道,很难对

好几部法典的土著译员进行核查和控制。他说,“在婆罗门学者〔精通梵文与印度教的法律、哲学和宗教〕和大毛拉〔印度伊斯兰教的法律专家〕里,几乎难寻诚实方正之士。没有谁给出的意见里不带有该当责备的偏见”(Jones 1970:720)。在开始学习梵文之前,琼斯给已经把《摩奴法典》译出三分之一的查尔斯·威尔金斯(Charles Wilkins)去信说,“印度法的源流要纯净,这一点至关重要,因为我们对梵文一窍不通,全凭土著律师的衷心尽责”(666)。有趣的是,这位著名东方学家要揭示印度昔日伟大辉煌的企图,常常表现为英国人或欧洲人负有把没落了的土著民的文本翻译过来并进而使之净化的职责。这种浪漫的东方学家的宏图大业,几乎是不为人知地就滑入了以英语教育来“改进”土著民的维多利亚时代的功利主义事业里。<sup>[20]</sup>

甚至在到印度之前,琼斯就已经制定出了一个解决印度法翻译难题的方案。在1788年写给康沃利斯勋爵(Lord Cornwallis)的信函里,他再次提到了土著律师的狡诈和他们的意见不足为信。“离开英国之前,”他写道,“我就已经想到了革除这一恶习的明显的一招”(Jones 1970:795)。当然,这明显的一招就是用英国人自己的翻译来代替印度人。与他的赞助人沃伦·黑斯廷斯一样,琼斯坚决赞成以印度人自己的法律来治理印度人。然而,由于这些“上当受骗”又“迷迷糊糊”的印度人不以自由为福反以为祸,由于他们肯定不能管理自己或行使好自己的法律,所以得首先把这些法律从他们手里拿走,经“翻译”之后,才能使他们受益。土著民不诚实的另一个表现是琼斯所说的“伪证频仍”(Jones 1999[1979]:vol. 7)。“一个低贱的土著所发之誓”,几乎没有任何效力,因为作起伪证来,人人都“全无一丝内疚之意,仿佛能作伪证便是机灵智慧的证明,甚或还是一种美德”(同上,7:280)。琼斯希望通过再借翻译之力,一劳永逸地解决从印度人那里取“证”的办法(682),从而使



这种伪证行为罪不能赎,让他们受到自家(经过翻译的)法律的制裁。

琼斯把编纂和翻译《摩奴法典》看作是“〔他的〕印度研究的成果”,这一点是明白无疑的。因为他希望,对于“八百万”生活在英国于不知不觉间从命运女神那里得来的一个王国里的“纯朴有用之人”,这项成就就会成为“正义的标准”(Jones 1970:813)。法律话语在此的作用是把殖民冲突的广泛暴力掩盖起来。经过翻译的法律会规训并调教“数百万印度教臣民”的生活,“其勤劳勉力经妥善引导将会大大增加英国的财富”(927)。因为,按照这位翻译家的说法,“那些法律实际是被对欧洲的政治和商业利益极为重要的一些国家当作上帝之言加以敬奉的。”<sup>[21]</sup>琼斯的翻译出过四版,重印了数次,最后一次于1880年在马德拉斯面世。虽然在东印度公司治下的后期岁月里,以及在不列颠王国政府的直辖下,印度法表面上是依据西方模式来制定的,但时至今日还存在着因应不同宗教而制定的不同民法规则却表明,这些法律实际是从东方学家对“印度教”和“伊斯兰教”经文的释义建构和翻译中得出的。

按照琼斯的逻辑,给印度人以他们自家的法律会带来更高的效率,因而也会给英国带来更大的利益。除此而外,使用印度法或许还有另一层原因。在其第十周年的演讲里,琼斯指出:“土著民的法律甚至连政治自由的想法都给杜绝掉了”(Jones 1984:100)。这种观点被认作是对“原”文本的一个可靠(因为是西方的)解释,经由一个与“透明”再现论相互支撑的翻译观的启动之后,便开始在各式各样的话语里流传开来。我认为,翻译的如此派用,是配合了一个目的论的等级文化模式的建立,或为之创造了条件。这种模式把欧洲置于文明的顶端,如此也为被殖民者找到了一个位置。

威廉·琼斯要净化印度的法律、艺术和哲学的欲望乃是英国人的进步话语的翻版,这一点我先前已有提及。一心想为“印度人恢

复其自家文明之辉煌”的琼斯，在《太阳颂》(1786)里描述了他的使命。《太阳颂》是琼斯一系列“印度”颂歌里的一首，在欧洲广为流传，由逝去了的黄金时代里的人物、衰败且无知的现在和来自远邦的译者组建成章：

“要是他们〔神祇〕问：“声声慢慢是何人？”

……

你就说：银色的岛上天颜温柔更开怀，

他从那遥远的地方来。

不吐梵天语，

自是潺潺圣堂曲；

踏过了恒古之偏道僻径，穿越过久远之堵塞洞穴。

深潭清泉里把东方知识来汲取。<sup>[22]</sup>

在有些诗如《恒河颂》(1785—1786)里，琼斯改变了用第一人称代词称谓自己的做法，转而给被殖民者开出了一个主语的位置，让“印度人”夸英国人，说他们“保存了咱们的法律，又终止了咱们的恐惧”(Jones n. d. :2:333, 着重号为笔者所加)。这里，法律话语似乎凸显了暴力，但结果却把这暴力放在了殖民以前的年代里，或者，换一种说法，是为了表明英国人的到来导致了印度人自家法律的正确贯彻和实施，结束了“专制的”暴力和“恐惧”。

在18世纪末和19世纪初，印度文献的译者分为两大类，一类是像威廉·琼斯这样的行政官员；另一类是像威廉·凯里(William Carey)和威廉·沃德(William Ward)这样属瑟兰波浸礼会教派的基督教传教士。这后一类属于最早把印度教著作译成欧洲语言的人之列。那些个文本常常是被他们通过编订“标准本”而亲自校勘过了的，其基本准则便是西方关于统一性和连贯性的经典概念。

依据这些权威的译本,传教士们斥责印度教徒没有虔诚地实践印度教。<sup>[23]</sup>传教士们会接着声称,他们惟一得救的希望就是皈依西方更加高级、发达的宗教。传教士的神学乃是源于一种在传统与现代、欠发达与发达之间建立一系列对立的历史决定论模式。这种把线性的历史叙述强加于不同文明的做法,明显地是把殖民压迫合法化并推展了开来。

威廉·沃德在其三卷本的《印度人的历史、文学及神话综述》(Ward 1822)的前言里,恶毒攻击土著民的堕落和不道德,读来很能说明问题。在沃德的笔下,土著民的宗教、生活方式、风俗习惯和制度,一如其他异教徒的一样,都带有“淫秽”和“残忍”的特征。这一点在“印度人”的身上表现得最为“令人恶心”和“骇人”(Ward 1822:xxxvii)。作者对“土著民”的性活动念念不忘,声称曾亲眼目睹过无数个“淫秽”场景,因为印度的习俗制度就是“淫秽之温床”,且庙堂里的礼拜仪式都呈现出“淫秽的诱惑”(xxxvi—vi)。然而,与威廉·琼斯所不同的是,沃德并不把印度人的现状看作是背弃了从前那个黄金时代的堕落。相反,同詹姆斯·穆勒一样(穆勒经常赞同地引用沃德的话),沃德眼中的印度人天生腐败,缺乏教育和改进的办法。他提出印度人的“精神和道德之改进”乃是不列颠民族的“崇高使命”。一旦印度“文明开化”起来,哪怕是独立了,她也会“大量地消费掉英国的产品”,从而“更好地促进英国的大繁荣”。沃德论及一件“非常奇怪之事”,即印度每年从英国购买的产品,“连从我们港口里开出一艘货船都填装不满”:

但是,且让印度得到她所需要的那更加高等的文明吧,她是可以开化的;且让欧洲的文学注入到她所有的语言里去吧。然后,你再看,从英伦各港口到印度之间的海面上,将会布满我们的商船。精神教化和科学将会从印度的中心向亚洲各地

延伸扩展开,一直到缅甸王国和暹罗,到百千万民众的中国,到波斯,甚至远及阿拉伯半岛去。

(Ward 1822:liii)

然后,整个“东半球”都会信仰基督教。在资本主义扩张的时代里,阐释和翻译在帮忙为欧洲的商品开拓着市场。传教士的文本有助于我们明白的是,翻译自出现伊始,便为宗教、种族、性及经济等多元话语所决定了。这不仅仅是因为多元力量作用于它,而且还是因为它也带来了多种多样的实践。由翻译所肇始的种种遏制之策因而为一系列的话语所用,致使我们可以把翻译称为殖民压迫的一项重要技术手段。

沃德著作里所流露出来的那种自以为是的厌恶之情,在詹姆斯·穆勒的“世俗”历史编纂学里得到了非同寻常的回应。穆勒从沃德、琼斯、查尔斯·威尔金斯、纳撒尼尔·哈尔海德(Nathaniel Halhed)、亨利·科尔布鲁克(Henry Colebrooke)以及其他翻译的文字里构建出了关于“印度人天性”的一种说法。其所著《英属印度史》于1817年以三卷本的形式面世,直到最近一直被当作印度历史的一个范本。<sup>[24]</sup>在穆勒看来,印度人,不论印度教徒还是穆斯林,都有着不诚实、撒谎、背信弃义和惟利是图的品行。他说,“印度教徒就像太监一样,”“具有做奴隶的非凡品质。”他们同中国人一样,“言行虚伪,奸诈无信,好撒谎,其品行之卑劣甚至超出了野蛮社会的通常标准”。他们还很怯懦,冷酷无情,自以为是,且身体不干不净(Mill 1817:486)。<sup>[25]</sup>在界定印度人的过程中,穆勒企图在对比之下,画出一幅“高等”欧洲文明的高尚风貌。如萨伊德指证所说,“东方作为可资对照的形象、观念、人格和经验,帮助了对欧洲(或西方)自身的界定”(Said 1978:1-2)。

穆勒声称,“弄清印度人在文明等级上的确切状态”对英国人

来说具有极大的现实意义。要先弄懂他们,然后才能恰当地治理他们。若是以为他们已经高度文明开化了,那将是一个严重的错误(Mill 1817:456)。为了证明自己的观点,穆勒常常巧妙地引用持有黄金时代论的东方学家们自己的著述,来把他们置于可疑之地。他的策略是,首先要推翻印度曾有历史的说法,然后提出,印度人的状态堪与证明人类处于其孩提时代的原始社会相比(包括英国自身的过去)。这成熟—幼稚,成年—童年的对立正好增强了殖民情境维系下的改进和教育话语的生命力。

穆勒有言曰:“原始的民族爱称自己拥有一个遥远的古代,似乎从中得到一种特别的满足。东方民族特好浮夸虚荣,爱自吹自擂,所以,它们在大多数情况下都把自己的历史追古溯源得离谱之极”(Mill 1817:24)。穆勒的《英属印度史》就是建立在这么一番言论的框架之上的。书中从头至尾,一而再,再而三地用**原始、野蛮、凶残和粗野**这些字眼来形容“印度人”,就这么全凭重复之力,形成了与东方学家的古老文明假说相对抗的一种话语。

穆勒声称,东方学家们提供的证明印度人有过高度文明的那些描述,都是“虚妄的证据”。比如,印度人所具有的“女性的柔弱”与温和,过去被看作是一个文明社会的标志。然而,在穆勒这里,他却提出文明的**开端**既与举止的“温文尔雅”相符,也不排斥行为的“粗暴有力”。如同北美的“野蛮人”和南海的岛民们所表现的那样,温和常常是与“人类生活最原始的状态”联系在一起的(Mill 1817:287-88)。至于印度教所规定的那些禁欲苦行,则往往是与一个原始民族的宗教里对“最为松弛的道德观”的鼓励共生共存的(同上,205)。对于印度人使用的工具虽然粗糙但活却做得熟练又利索,一个东方学家或许会称道几句。穆勒对此的评论则是,“能够熟练地使用自己那些并非完善的工具,乃是原始社会的一个普遍特征”(同上,335)。要是有人提出印度人有优美的诗歌,穆勒则

回答道,诗歌表明的是人类文学的初始阶段,印度人的文学似乎还依然停留在那里(同上,365)。

人性之外表虽然多种多样,但在不同的社会阶段却呈现出一种“惊人的一致性”(Mill 1817:107)。穆勒就是利用他所谓的自己对人性的这种了解,来进一步地巩固他的世界历史目的论的发展模式。比如,印度法所规定的酷刑审判,就常见于“我们野蛮祖先的习俗制度里”(108)。穆勒似乎是捡起了,比如说,威廉·琼斯关于欧洲文明的印度—雅利安人的起源理论,且如此运用起来,实际是给我们道明了这些理论的意识形态基础。东方学家和功利主义者的话语,最终产生的都是同样的历史决定论模式,且是以一种非常近似的方法来把殖民主体加以构建的。穆勒说摩奴那里的创世记述乃是“一片模糊晦暗,语无伦次,前后矛盾又混乱不堪”(163),且印度人的宗教思想也是“含混、模糊、摇摆不定、隐晦不明又前后不一的”。说这番话时,他实际上是直接援引了琼斯对印度法的看法。“无边的神话”和“那标志着无知之人宗教的一连串无谓的颂扬”(182),乃是原始的头脑喜好制造离谱、“荒诞又无谓愚蠢”之物的典型特征(163)。且把这同琼斯在其《摩奴法典》译本前言里对由“描述和祭司干预”所造体系的描写比较一下吧——“它充满了玄学和自然哲学的奇思怪想,充满了无聊的迷信……到处都是微不足道又幼稚的繁文缛节,是通常荒诞且常常可笑的仪规虚礼(88)。

穆勒所著《英属印度史》的第一章有 28 个脚注,其中近一半提到了威廉·琼斯。第二章的脚注主要为哈尔海德翻译的《泰卢固人法典》(Halhed 1777)和琼斯翻译的《摩奴法典》所占。穆勒从这两个文本里(还有科尔布鲁克的《印度合同与继承法汇编》)(Colebrooke & Tarakapanchanana 1864)慎征妙引,论证了印度法律荒诞不经又不公正。他引用哈尔海德在《泰卢固人法典》译前

言里的话,意思是说印度人的操行道德同印度人的法律一样粗鄙无文,因为后者之劣乃前者之果(Mill 1817:125 页注 90)。从查尔斯·威尔金斯翻译的《五卷书》(一本寓言选集)里<sup>[26]</sup>,穆勒获得了一幅“卑贱可鄙”、“卑躬屈膝”的印度人的画像,其自惭形秽之状向他证明了印度的专制状况。当然,从威廉·沃德那里,穆勒获得了“大量有关印度宗教伤风败俗”以及由此而产生的“深重堕落”的证据。

穆勒对翻译过来的铭文碑颂的运用是有选择性的(Mill 1817:496,504 页注 30)。溯古或称贵之词立刻即被当作胡编乱造打发掉,而任何显示了印度人堕落的东西,都被视作是正当合理的证据。穆勒把《往世书》(神话传说)贬为一钱不值的伪历史,但却愿意从《沙恭达罗》这出戏里接受有关那个时代的政治协议和法律的证据(133,473)。历史被斥为虚构而见弃;但虚构——经过翻译——却被当作历史来接受。穆勒在文中从威尔福德上尉(Captain Wilford)(威氏也是一位研究黑格尔的权威)刊登在《亚细亚研究》上的文章里摘引出几句,写道:“印度的地理学、年代学以及历史学体系全都是同样可怕而又荒谬绝伦的东西”(40)。因此,有关印度人的历史知识全部加起来也超不出几张四开印刷纸的篇幅(423)。其言辞同不到十年后的麦考莱谴责印度教育所用之语极其相像。正如史学家拉纳吉特·古哈(Ranajit Guha)所指出的那样,穆勒于其《历史》的开篇文章说的是印度人的古老历史,然后便中断行文,用了近 500 页(或九章)的篇幅来谈论印度人的“天性”(也就是说,他们的宗教、习俗、生活方式等等)<sup>[27]</sup>这九个章节普遍用的是现在时,其作用是把印度人的处境非历史化,从而既为他们在文明的等级上找到了一个位置,也确立了他们永恒不变的本质。

不仅世俗的历史编纂学和历史哲学参与到了殖民话语里,西方的形而上学本身(“历史决定论”是其象征标志),似乎也在某个

年代从殖民翻译里露了头。比如,黑格尔的世界史的理论,就是建基在 18 和 19 世纪迻译非西方文本的翻译家所传播开来的再现观之上的。

保罗·德曼说,不管我们承认与否,不管我们知不知道,我们都是“正统的黑格尔派”<sup>[28]</sup>。德曼所关心的是对传统的历史决定论展开批判,这种决定论是由黑格尔关于精神之觉悟的目的论体系所提出来的。黑格尔说,在印度,“绝对的存在表现得……像是在一种梦寐的痴迷状态下”,且由于“印度人天性的一般要素”就是这种“精神处于梦寐状态的特征”,所以印度人还没有获得“自我”或“意识”(Hegel 1837:204-225)。由于在黑格尔看来,“历史”指的是“精神的发展”,又由于印度人不是能够有所行动的“个体”,所以“印度文化的传播”是在“史前”,是“一种哑然无声、没有行动的扩张”(Hegel 1837:206);所以“亚细亚帝国屈从于欧洲人便是其必然的命运”。(207)

黑格尔一方面愿意承认印度文学把其人民描写得性情温和、纤弱、且多愁善感,另一方面却又强调说这些特征常常是和绝对欠缺“灵魂的自由”以及“个体权利意识”联系在一起的(Hegel 1837:225)。所谓印度人“胆小怯懦”,“女人气”,受着亚洲专制统治者的压迫,最终将不可避免地为西方所征服——这种看法乃是黑格尔式历史哲学的一个组成部分,这种历史哲学不仅召唤殖民主体,而且也为殖民翻译所支撑认可(authorized)。黑格尔谴责印度人狡猾奸诈、惯于“欺骗、偷窃、抢劫、谋杀”,这与詹姆斯·穆勒的著述,科尔布鲁克、威尔金斯以及其他东方学家们的翻译是同声一气的。

我已经指出过,穆勒的历史模式参与到了拥有麦考莱和特里维廉这样热情支持者的英国人的改进话语(discourse of improvement)里。“功利”和“效用”的意识形态鼓吹者们,利用了部分是由东方学家的翻译事业所造就的传统与现代之间的对立,



来达到取消传统教育和引进西方教育的目的。

詹姆斯·穆勒自 1830 年起担任东印度公司在伦敦的检查官或首席行政长官,对公司一系列方针的修订发挥了影响。其子 J.S. 穆勒在《自传》里写道,其父发往印度的信函,“继其所著之《历史》之后,对促进印度之改进,教会印度官员弄清其职责,可谓贡献良多,前人所为无出其右。”<sup>[29]</sup> 当威廉·本汀克(William Bentinck)在 1828 年就任总督之时,他承认自己是詹姆斯·穆勒的信徒,深受其影响。穆勒对正规教育的效用虽然怀疑(Stokes 1959[1989]:57),但对“有用的知识”,却很是热衷,因而对本汀克引进教育改革的努力,还是给予了支持。在本汀克看来,“英语”是“通往一切改进的钥匙”,且“普遍教育”的实施将会促成“印度的再生”。<sup>[30]</sup>

福音会教徒出于对雅各宾派无神论的恐惧,在迅速巩固的大英帝国的版图内,四处推广传教活动,激进的或功利主义的话语因此而得以增强。像威廉·威尔伯福斯(William Wilberforce)和查尔斯·格兰特(Charles Grant)(克拉彭派[the Clapham Sect]成员)这样的福音会教徒及其支持者们,不仅在东印度公司,而且也在政府里占据着要津。然而,由于英国人害怕改变人的宗教信仰会激怒土著民,所以威尔伯福斯在 1793 年提出准许基督教传教士进入印度的动议在议会未获通过。只是凭借 1813 年出台的一部特许法案(the Charter Act),福音会教派才赢得了一场大胜利。该法案虽然延长了东印度公司的经营特权,但也同时允许了自由贸易的开展,从而打破了东印度公司的垄断地位,并为传教活动进入印度铺平了道路。福音会教派信奉以教育变革人性,坚信皈依基督需要一定的学识,所以他们在 1813 年法案上取得的胜利还包括了每年提供一万英镑来促进对土著民的教育。(Stokes 1959[1989]:57)

然而,早在 1797 年,查尔斯·格兰特(东印度公司董事之一,且

任董事长多年)就向董事会提交了一份私下印刷的论文,主张在印度开展英语教育。<sup>[31]</sup>文章题为《关于大不列颠治下亚细亚属民社会状况的几点意见——特别针对道德问题及改进方略》。格兰特在文中认为,“堕落可悲又可鄙的印度人”,身受“邪情淫欲的控制”,且只有一丁点儿“微弱的道德责任感”,由于自身宗教的缘故,已经“身陷悲惨之中”了。格兰特从东方学家和传教士翻译的印度文本里旁征博引,来证明自己的论断。他声称惟有英语教育可以把印度人的思想从他们祭司的专横控制下解放出来,使他们得以培养起个人意识。<sup>[32]</sup>格兰特料到其反对者要说英语教育教会印度人来要求英式的自由,于是便坚称开展教育将会最有效地实现英国人来印度的“初衷”,即“拓展我们的贸易”。格兰特指出,英国的商品在印度之所以卖不出去,乃是因为印度人民还没有“养成使用它们”的品味;此外,他们也没有能力来购买。这一套说辞我们在威廉·沃德及后来的麦考莱那里都听到了回应。实施英语教育将会唤醒印度人的创造力。他们不仅会“喜欢上”欧洲的精美产品,而且也会在自己的家园里开始进行“种种的改进”。在格兰特看来,一如其后的麦考莱所想,这乃是“最最崇高的一种征服”:“我们或许敢说,我们的原则和语言所到之处,我们的贸易就会跟进。”<sup>[33]</sup>在一个被罗摩克里希纳·慕克吉(Ramakrishna Mukhejee)描述成从商业资本主义向英国工业资产阶级垄断过渡的时期里,格兰特的言论似乎特别地相宜。<sup>[34]</sup>“责任”与“自身利益”的结合将会给英国的贸易带来极大的好处(见 Stokes 1959[1989]:33)。

关于1813年法案拨出的那笔教育经费是用于土著民的传统教育还是用于西式教育,“东方学家”和“英国语言文学专家”之间激烈争吵了多年。<sup>[35]</sup>最终,迫于东印度公司管理性质的不断变化,在本汀克任内出台了1835年3月7日的决议案,宣布所供教育经费,“自此而后应作以英语为媒介,向土著民传授英国文学及科学

知识之用”。<sup>[36]</sup>于是,英国人建起了各式学校和学院;英语取代波斯语成为这个殖民国家的官方语言和高等法庭上的用语。因此,本汀克推行的行政体制的“西方化”,是与推翻康沃利斯的排斥政策而把更多的印度人引入统治集团(英语教育使之成为可能)同步进行的。鉴于英语有此非常明显之“用”,公共教育委员会(主席是麦考莱)遂把重点放在了用英语进行的高等教育上,而对大规模的小学教育则不管不问了。

麦考莱并不认为全体印度民众都有学习英语的必要。英式教育的目的是“要塑造可以在我们(英国人)与被我们所统治的百万民众之间充当翻译的一个阶层。这个阶层里的人,其血液和肤色一如印度人的模样,但其趣味、见解、道德观和智识却都是英国人的。”<sup>[37]</sup>麦考莱是个同威廉·琼斯一样的立法者,也还是印度刑法的制订人。他谈到了印度或许有朝一日会成为独立的国家,到那时,英国人将会留下一个常盛不衰的帝国,因为那是“由我们的艺术和道德、我们的文学和法律所组建起来的永垂不朽的帝国”。<sup>[38]</sup>

麦考莱的妹夫——查尔斯·特里维廉曾论及土著实力阶层的影响会如何保障由西方教育所带来的变化“永存下去”：“我们的臣民们已经踏上了一条新的改进之路,他们即将获得一种新的性格”(Trevelyan 1838: 181)。而推动这一变革的媒介将是“英国文学”,它会使印度人谈起英国伟人时同他们的主人一样热情洋溢：“受过同样的教育,喜好同样的东西,与我们有着同样的追求,他们的英国味会变得比印度味更浓。”他们把英国人视为其“天然的庇护人和恩主”,因为“他们(印度人)的最大野心就是像我们一样”。(同上,189-192)

麦考莱酷爱穆勒的《历史》,他在1835年关于印度教育的备忘录里声称,还没有发现哪个东方学家“可以否认欧洲一间尚好的图书馆里的一架书,其价值可抵印度和阿拉伯半岛的全部本土文

学”。<sup>[30]</sup>特里维廉附和道,后者“比毫无用处还要糟糕”(Trevelyan 1838:182)。英国人对英语教育的推广普及,最终的结果便是迫使并怂恿殖民地人民“一起来摧毁他们自己的表达工具”。(Bourdieu 1981,引自 Thompson 1984:45)

如高里·维斯瓦纳坦(Gauri Viswanathan)所指出的那样,英语教育的引进可以被视作“对历史和政治压力的一个防御性的回应,即是对英国议会与东印度公司之间、议会与传教士之间、东印度公司与土著实力阶层之间的种种紧张关系的回应”(Viswanathan 1987:24)。把她的这一论点再推展一步,我想指出,殖民化的翻译实践为通过引入英语教育而具体解决这些紧张关系提供了话语上的条件。本是为西方读者所准备的印度文本的欧洲语言译本,却给“受过教育”的印度人提供了一整套东方学家的意念想像。即便当英国化了的印度人不说英语时,由于英语所能传达的象征力,“他”也还是会喜欢通过在殖民话语里传播的翻译和历史文本来接触自己的过去。英语教育还使印度人熟悉了逐渐被当作“自然如此”而接受下来的种种观看之道、翻译的技巧,或再现的模式。

翻译的哲学素为多种多样的话语打下了根基。这些话语不仅是从殖民情境里产生,而且也还反馈到殖民情境中去。翻译为多元决定的产物,殖民统治下的“主体”也是一样——由多种话语在多个场点之上制造出来,继而引发出多种多样的实践。被殖民者对英语教育的需求,明显不是一个简单的承认“落后”的问题,或只是政治上的一种权宜之计。这是由众多历史因素的盘结交错而产生的一种复杂的需求,一种由殖民翻译制造并维持的需求。

殖民主体的建构是以皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)所说的“象征型宰制”(symbolic domination)为前提的。象征型宰制及其暴力通过确认(reconnaissance)与不识(méconnaissance)的结

合,有效地再生出社会制度。得以确认的是占主导地位的语言是合法的(我们再次想起了英语在印度的使用)。“不识的是这种语言……之主导性乃是强制推行的结果。象征型暴力的作用之所以如此不为社会的参与者所明见,恰恰是因为它存在的前提便是受其苦害最为深重之人的合作共谋”(Thompson 1984:58)。布迪厄的分析表明,被殖民者,或甚至后殖民人,以其自身对“日常生活中话语实践”的参与,便一再再地把自己重新加以殖民化了。正是这些日常生活中的话语实践,而不是什么自上加压下来的强大制度,维持着殖民主义典型的不对称关系。

“土著男童”乞讨英文书的故事里暗含的就是自我殖民化的概念。对此我们可以运用安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)的统识(hegemony)概念作更深入的探讨。葛兰西在国家机器与“市民社会”之间作了一个区别:前者指国家的整个强制性的机制,包括军队、警察和立法机关,而后者则包括了学校、家庭、教会和传媒。统治集团凭借国家机器,运用武力或强制手段来实施压迫,而在市民社会则是通过共识(consent)来巩固权力,凭借意识形态的制造来确保统识。<sup>[40]</sup>

殖民社会是展现统识文化运作的一个有力的例证。<sup>[41]</sup>教育、神学、历史编纂学、哲学以及文学翻译这诸多话语渗透了属于殖民统治意识形态结构的统识机器(hegemonic apparatuses)。我们可以再回到葛兰西的著作里,去求助一个摆脱了传统“伪意识”观的意识形态的概念。<sup>[42]</sup>在葛兰西看来,意识形态铭刻于种种实践之中(比如,建构殖民主体的实践)。意识形态制造“主体”,因而具有一定的物质性。<sup>[43]</sup>影响广泛的翻译(比如,18世纪从梵文和波斯文转换成英语的译本)召唤了殖民主体,把某些关于东方的描述加以合法化或权威化。这些描述继而便逐渐获得了“真理”的地位,甚至在创造了“原”著的国家里也就是如此。西方教育的引进是得到

了特里维廉所谓的“神学院”的帮助的。它们是由政府资助的传教士开办的一些学校。欧洲的传教团在把殖民地悄然纳入全球格局的过程中,发挥了重要的作用。在其他一些殖民社会里(比如在比利时治下的刚果),传教团常常是掌管了整个教育系统。这种在欧洲以外的世界里,不取决于“个人”参与意愿而存在于人类学家、传教士以及殖民行政官员之间的系统配合,乃是统识性殖民话语运作的典型特征。<sup>[44]</sup>因此,在主体化实践的形成过程中,传教士充当的乃是殖民统治的代理人。这不仅见于他们行牧师和教师之责的时候,而且也还体现在他们从事起语言学家、语法学家和翻译家的工作的过程中。<sup>[45]</sup>

殖民话语为了遏制而去翻译,又因为象征型宰制同有形压迫一样至关重要,便为了翻译而去遏制和控制。殖民话语的这种欲望在殖民传教士对“未知”语言文法的努力编纂上得到了明证体现。欧洲的传教士是最早着手为印度的大多数语言准备西方样式的词典的人。他们由此便加入了殖民政权赖以根基的收集和编纂整理的巨大工程里。像琼斯和哈尔海德这样的行政官员以及亚细亚学会的成员们,都把撰写出版的语法书看作他们的第一部重要学术著作。琼斯的波斯语文法出版于1777年;哈尔海德的孟加拉语文法(率先采用了孟加拉语的书写系统)出版于1778年。哈尔海德在这本书的前言里,抱怨孟加拉语的拼字法“无规律性”,很难把欧洲的语法原则用于一个似乎已经丧失“其普遍基本原则”的语言上头去。<sup>[46]</sup>加尔各答的威廉堡学院(College of Fort William)同亚细亚学会有着密切的联系,致力于向东印度公司雇员提供“东方的”教育。这家学院的成立对翻译家和语法学家是一个极大的鼓舞。如大卫·考普夫(David Kopf)所说,“到了1805年,学院已经成为一座名副其实的实验室。在这里,欧洲人和亚洲人制订出新的语言转换方案,把口头语规则化,变成准确的语法形式,并用

在欧洲还相对不为人知的语言来编写词典”(Kopf 1969:67)。当1812年的一场火灾烧毁了瑟兰波传教团(威廉·凯里是其中的一员,在威廉堡学院授课)的印刷所时,焚毁的手稿里就有一部“囊括了已知的各种东方语言字词”的多语种词典。(同上,78)

要研究、编纂并“了解”东方——这一欲望所运用的乃是被德里达和德曼这样的后结构主义者加以批判了的经典的再现观和实在观。与此相关,德里达和德曼等人的著作也提供了在后殖民情境下具有重要意义的对传统历史决定论的批判。对历史决定论的批判或许有助于我们提出一个复杂的关于**历史性**(historicity)的概念,文本的“效应史”(effective history)就包含在其间。这一词组涵盖的是这样一些问题:谁使用/解释文本?如何使用?为了什么目的?<sup>(47)</sup>对再现论和历史决定论的批判都使得后殖民理论家能够对被霍米·巴巴(Homi Bhabha)(效法福柯)称之为殖民权力的种种技术作出一番分析(Bhabha 1985:144-165)。这些批判也还使翻译的问题系得以重新登录;对殖民化文本及其“白色神话”(white mythology)的解构,有助于我们看清翻译是如何把种种再现观和实在观制造出来的。这种再现观和实在观不仅支撑着文学批评的话语,也还支撑着西方哲学的基本概念。

## “历史”的问题

撒缪尔·韦伯(Samuel Weber)新近撰文,评论弗雷德里克·杰姆逊(Fredric Jameson)的《政治无意识》。他指责杰姆逊摆出一副“利用大写历史”的架式来对付“‘后结构主义’思想的挑战”(Weber 1987:40-58)。“后结构主义”的捍卫者们同指责它否定“历史”的人(包括左右两派)之间的小吵小闹由来已久了,韦伯的批评只是最新发出的一连串的炮弹中的一枚。早先由艾伯拉姆斯(M. H. Abrams)以及其他一些人对解构所作的攻击,现在读起来

就像是传统文学史家面对凶猛破坏性的尼采主义的攻势,执意要维护他们关于传统、连续性以及历史背景之种种观念而发出的绝望的喊叫。<sup>[48]</sup>然而,杰姆逊却始终不断地力图要与结构主义和后结构主义的思想达成妥协,他对历史化的要求乃是源于他给“马克思主义的释义体系”所赋予的“头等重要的地位”。(Jameson 1981:10)

如后结构主义者们(我指的是德里达,尤其是美国的解构主义者)所发现的那样,要求他们面对“历史”的呼声日益是来自“左派”,尤其是从那些已经在多种意义上同解构“交上手”(杰夫·本宁顿语)的人(见 Attridge et al. 1987)。虽然关于“历史”的争吵这样厉害,但奇怪的却是无论后结构主义者,还是对他们采取敌视而又赞赏态度的那些人,竟都对历史意指何物持有非常僵化的单一观。如果前者辩难指责历史是“男权逻各斯中心主义”(phallogocentrism),那么后者则指出它是一个“不可超越的视野”(untranscendable horizon)。谁也没有说清道明这里所说的“历史”,是指一种历史写作的模式(对过去的某种构想),还是指“过去”其本身。

我在此所主要关注的不是去细说时下在欧美理论界正在上演着的“历史”大战,而是要从一个策略性的“偏颇”视角,去问一系列的问题。这便是一个正在崛起的后殖民实践的视角,它一方面愿意得后结构主义的洞见之益,同时在另一方面也要考问历史写作的方式,以便能够弄清主体化的运作之道。

鉴于殖民话语的典型步骤之一(如在东方学里)是把殖民主体表现得一成不变且不可改变,历史性——包含变化的观点——便是一个需要认真加以对待的概念。就我所用来说,历史性是指——不过并非没有问题——效应历史(尼采的“真实历史”[Wirklich Historie]或伽达默尔的“效应历史”



[Wirkungsgeschichte])或者说仍然在现在起着作用的那部分过去(Nietzsche 1957;Gadamer 1975:1985)。效应史这个概念有助于我们去逆向地解读琼斯在18世纪末所翻译的古老的梵文文本。它还提出了倘若我们在二百年后重译那些文本所可能会面对的种种问题。因此,历史性一词包涵了翻译/重译在过去/现在是如何起作用的,为什么这个文本过去/现在被译,以及过去/现在是谁在译这些问题。

由于我所关注的是“局部的”(local)种种翻译实践(或如福柯所称的微观实践),它们本就无需什么大一统的理论来涵盖,所以我用历史性一词来避免勾起人们对大写历史的联想。如福柯宣称的那样,“效应历史证实知识就是视角”,它也许可以被看作是一种极端的“现在主义”(presentism),我们或许能够以此为研究的起点(Foucault 1977:156)。以前我曾指出,后殖民人完全有理由对目的论的历史决定论保持一种怀疑的态度,这种历史观已被德里达正确地说成是西方形而上学<sup>[49]</sup>的一个体现了。但是,既然“历史”的事实对后殖民人不可避免,既然对历史的关注在某种意义上是应后殖民状态之所需,那么,后殖民理论就不得不在解构策略以外再提出一种叙述策略(narrativizing strategy)。运用历史性/效应历史或可帮助我们绕过线性的形而上学。

我们也许还会发现,路易·阿尔都塞(Louis Althusser)对历史决定论的批判能够派上用场。这种批判,按杰姆逊的话来说,使他提出了“历史是一个没有目的(telos)也无主体的过程,”是“对宏大叙述及其孪生的叙述终结(narrative closure)(目的)与人物(历史主体)这两个范畴的批驳”(Jameson 1981:29)。这后一个假定或可被视为是对个人主义主体论的攻击,阿尔都塞自己的主体论就对其进行了解构。杰姆逊进一步指出,在阿尔都塞看来,历史是一个“虚在的动因”(absent cause),像雅克·拉康(Jacques Lacan)的

“真实”(Real)一样,“我们只能在文本的形式里接近它”(Jameson 1981:82)。我们“只能通过其效应来理解”历史(102)——这一见解对一个试图像福柯的系谱学家那样去理解“压制的运作”和“屈从体系”的理论家来说,是具有直接相关意义的(Foucault 1977:148)。福柯论道,系谱学家“需要历史来驱散本原的种种虚构”(Foucault 1977:144)。一种起源于后殖民情境的理论,当它试图去实践一种反本质主义的历史写作方式时,便需要同对本原与目的(telos)的批判结合起来。在这一课题里,瓦尔特·本雅明的著作提供了另一种支援。本雅明认为,史学家(我们或许甚至能说翻译家)所领悟的过去形象是与现在融汇一体的。我们所建构的过去的断裂性也许可以促使我们去讨论翻译之“动机”,以及它是如何把效应历史来体现的。<sup>[50]</sup>也许,后殖民理论能够表明我们需要的是去翻译(即扰乱或置换)历史,而不是去解释它(以阐释学的方法)或“阅读”它(以一种文本化的方式)。

所谓本原其实总是已经包含了多种异质成分而并非什么纯粹、统一的意义之源或历史——这一见解是德里达的著作给后殖民人提供的最为深刻的洞见。史学家(historiographers;文学的或其他门类的)若是去指责殖民化的再现“虚假”或“不充分”,那就会犯下错误。若是据此再去追求充分之再现,那便会使后殖民的写作陷于一个在场的形而上学之中,陷于德里达称之为时代的“派生问题”(the generative question),即再现的价值问题里去了。<sup>[51]</sup>

在其论述胡塞尔的文章《言语与现象》里,德里达写道:

当我实际上有效地使用字词时……我必须从一开始就在一个其基本要素只能是表现性的(representative)重复结构(之内)运作。如果我们用事件来指一个不可替代又不可改变的经验的个别事例,那么一个符号就决不是个事件。只出

现“一次”的符号不会是个符号……既然这种表现性的结构就是意指(signification)其本身,那么若不从一开始就卷入到无限的再现之中,我便无法进入“有效的”话语里。

\*(Derrida 1973:50)

德里达在此断言的是不存在什么继而被“再”现的原初之“先在”,再现之“再”并不是降临在本原之上的。正是这种再现论压制了业已存在于所谓本原之内的差异,并为整个西方的形而上学奠定了基础。这是一个在场的形而上学,同一性之绝对接近的形而上学”(Derrida 1973:99),自我在场(presence to oneself)的形而上学。也许,在场形而上学的最主要的特征就是认为声音和言语优于“书写”(écriture),德里达将其称为语音中心论或逻各斯中心主义。依照此说,书写乃是一种派生形式,摹本之摹本,最终成为对一个遥远的、丢失了的或断裂了的本原的意指。德里达是反对这种说法的。他揭示出任何有关单一、中心或原初的概念总是已经具备了不可简约或难以超越的多元异质之特征的。

在对胡塞尔、海德格尔、索绪尔、列维-斯特劳斯以及卢梭的一系列详细解读中,德里达展示出再现——及书写——是如何已经属于了符号和意指(signification)的范畴:“在再现的这番作用下,本原之点变得无从把握了……再没有一个单一本原的存在了”(Derrida 1974:36)。至于就欧洲人根深蒂固的关于文明摇篮(亚洲或非洲)的种种历史陈述以及后殖民地人民的自身形象而言,这种分散的本原观会有什么影响,推测一番也是蛮有意思的事。

为了解构逻各斯中心论的形而上学,德里达建议我们按他重新予以登录的方式使用书写这个概念。德里达的“书写”是对本原里存在差异的另一种称谓。它意指“那最难以克服的差异。它从最近处威胁着对活生生言语的欲望追求。它从里面且从一开始

就把活生生的言语给破了”(Derrida 1974:56)。在德里达看来,本原的符号乃是一种书写的书写,它只能表明所谓的本原便是本原的翻译。德里达说,形而上学试图要通过再现之充分性、整体化的表述(totalization)以及历史这些概念来重新占有在场。笛卡儿—黑格尔式的历史就像符号的结构,只能在它所延宕之在场的基础上、并在人们想重新占有的被延宕之在场的视野内才是可以想像的”(Derrida 1973:138)。这里,德里达指的是历史决定论对本原和目的的关注及其要构建一个整体化叙述的愿望。“历史”在后结构主义的文本里,是一种抹杀差异的压制性力量,属于那包括意义、真理、在场以及逻各斯在内的系列。我们在后面将会看到,瓦尔特·本雅明是如何在对大一统的历史陈述进行的类似批判中,另用唯物主义的史学来作为打破稳定之手段的。

由于德里达对再现的批判同时也意味着对传统翻译观的批判,因而对后殖民理论便有了重要的意义。其实,这两组问题系在德里达的著作里总是紧密相关的。他不止一次地指出过翻译或许逃出了“再现之轨”,因而是个堪称“典范的问题”(Derrida 1982b:298)。如果说再代表了对在场的重新占有,那么翻译便成了那指代德里达会称之为“播撒”(dissemination)(Derrida 1981)的符号。然而,我们必须对同属再现、充分性和真理层面的传统翻译观细加质疑才行。

对于支持了帝国主义的霸业,伴随着对被征服民族历史性的否定而产生,且为了以历史面目出现而压抑历史的种种历史叙述,后殖民理论是会乐于屏弃的。与此同时,它也意识到一直业已活“在翻译里”的后殖民“主体”的处境,也需要某种历史观来阐发自身。因为由加尔各答威廉堡学院的学者们所作的从多种印度语言转换成英语的翻译,在构建殖民主体的过程中,给一代代的欧洲人提供了“亚洲人”(Asiatik)的再现形象。

问题不仅仅是要批评这些刻画描述“不够充分”或“有失真实”，我们还应该力图去证明这些再现形象与殖民统治之间的共谋关系，以及它们在维系帝国主义的不对等关系里所扮演的角色。后殖民对“历史”的欲望是一种要了解那个“过去”之痕迹的欲望，其所处之情境里至少有一桩事实是无法简约的：殖民主义及其以后。在这样一种形势下的历史编纂学，就必须提供从过去追回被掩盖了的形象的方法，以解构殖民和新殖民的种种历史叙述。比如在印度，庶民研究(Subaltern Studies)小组就已经开始了这样一种重写历史的计划，现正努力克服本质主义和再现的概念问题。

在一篇论说从事庶民研究的史学家的文章里，伽亚特里·斯皮瓦克(Gayatri Spivak)认为他们的做法与“解构”近似，因为他们提出了一个“变化是符号系统间功能置换场所的理论”，而这是“一个所可能有的最广泛意义上的阅读理论”(Spivak 1985)。斯皮瓦克的文章试图对存在于这些后殖民史学家与后结构主义课题之间的相似之处(以及一些差异之点)作出解释，虽然有点儿操之过急，但也仍然是有说服力的。她指出从事庶民研究的史学家们所关注的焦点在于“符号功能的置换场所”上，这是“对阅读作为过去与将来之间的积极相互作用(active transaction)的别称”，且这种“相互作用的阅读(也许我们还可称之为翻译)或可指示出行动的可能性来”(Spivak 1985:332)。由此，斯皮瓦克提供了一个有用的类比。

鉴于翻译的问题系与历史写作之不可分割的联系是我论点的一部分，我将简要地列出斯皮瓦克论述庶民研究史学家的主要观点。这些史学家对后结构主义思想的策略性的运用(无论是公开宣称的，还是斯皮瓦克从他们的著作里读出来的)，或可有助于我们更加清楚地看到我所希望予以重新登录的历史观和翻译观是如何不仅因后殖民的历史编纂学批判而得以实现，而且可能会进一步地加强这种批判。

斯皮瓦克所指的后结构主义意义重大的“主题”，包括本原批判、书写、对语音中心论的攻击，对资产阶级自由人文主义的批判，关于“开创性”话语失败(“enabling”discursive failure)的概念以及“建设性解构”(affirmative deconstruction)的思想。庶民研究史学家们所关心的是揭示出一种经由对历史性的压抑而产生出来的(殖民或新殖民主义的)历史的话语性(discursivity)。他们用庶民一词“来称呼南亚社会里普遍的归顺性(subordination),无论是体现在阶级、种性、年龄、性别和职务上的,还是表现在其他方面上的(Guha 1982:vii)。实力集团的历史编纂学,通过精心构建叛乱庶民的形象以及一系列持久的错误认识,拿出了声称是“公正”且“真实”的历史,而后殖民的史学家们则试图去证明这种话语场(discursive field)是如何建构起来的,以及,按斯皮瓦克的说法,“大写历史之缪斯”是如何与反叛乱“串通共谋”的(Spivak 1985:334)。或许,历史与翻译同在那再现、真理和在场的法则之下运作,通过压制差异来制造条理连贯且透明的文本,由此而参与到了殖民压迫的过程中去。

按斯皮瓦克的说法,庶民意识的问题在这个小组的工作里是“作为一个形而上学的方法论的前提而起作用的”,但是这里“总存在着一个平行对照的暗示”,即“庶民意识为实力集团的欲力投入(cathexis)所控,根本无法完全得到复原。它总是从它公认的能指里歪斜出去,实际上甚至在它被昭示出来的时候也就被抹去了,它是难以克服的话语建构”(Spivak 1985:339)。我在本章的第一部分里曾试图指出,由18和19世纪在印度的殖民主义者所作的英语翻译,不仅向“西方”,而且也给其(由此召唤的)主体,提供了权威性的关于东方人自我的描述。1835年以后英语教育的引进以及本土传统教育的式微,保证了后殖民人会在构成殖民话语的翻译和历史里去寻找他们无法追回的去。庶民也只存在于“翻译

之中”，总是被殖民压迫集中欲力而锁定过了的。

斯皮瓦克把庶民史学家对本原的批判挪为己用，这一手法在一些人眼里，或许自有一种帝国主义的嫌疑：“看起来似乎是殖民化庶民之历史困境的，可以用来当作一切思想、一切审慎意识之困境的象征，虽然实力阶层声称不是如此。”(Spivak 1985:340,着重号为原文所加)她这里所指的是对作为一种“主体—效果”(subject-effect)的庶民的制造，是主体—效果在一个巨大的“间断网络”(discontinuous network)或“文本”里像主体般地运作。为了能像主体那样发挥作用，它被赋予了一个“至高无上且是决定性的”角色。一个实际是果的东西被说成了因——用了一个置换转喻。斯皮瓦克指出，庶民研究著作里的基本成分“让人可以作这样一种解读，即把那追回庶民意识的事业看作是要推翻历史编纂学上的一个巨大置换转喻并给作为庶民的主体之效果加以‘定位’的尝试”。(Spivak 1985:341—342)

这样，意识这个概念便是策略性地、刻意而不带怀旧情绪地被用于替“一个正大光明的政治利益”服务(Spivak 1985:342)，来指称一种“正在崛起的集体意识”，而不是自由人文主义的主体意识。策略性地运用本质主义的概念是斯皮瓦克和德里达会称之为“建设性解构”的特征标志。德里达在《书写学》(*Of Grammatology*)里的一段议论，为了解后殖民理论需要如何给自己定位提供了一条重要的线索：

解构行动不是自外而内地把结构摧毁。解构除非寓居于那些结构之内，否则便不可能且不会有什么结果，也找不到准确的目标。要以某种方式寓居于结构之内，因为人总是有所寓居的，当他没有意识到这一点时，更是如此。由于一定要从里面下手，从旧的结构里借来一切战略和经济资源用于颠覆，

是结构性的借用,也就是说,由于不能把它们的种种元素和原子挑出来,解构之大业便总是在某种程度上为其自身的作业所害了。

(Derrida 1974:24)

所用之概念恰为自己所批,当此情形之下,理论或翻译,又如何能够避免身陷再现的法则里呢?德里达会说应该以那种“既留下标记又回头在标记上划过不可判定的一笔”的书写为目标,因为这种“双重的记号逸出了真理的相关性或权威”,在不把它推翻的情况下又将其重新刻写了。这种置换不是一个事件(event);它没有“发生”过,它只是“写/被写”的东西(Derrida 1981:193)。德里达提到的这种双重刻写与瓦尔特·本雅明的举例或引用的策略有类似之处。在本雅明看来,历史唯物主义者(批判性的历史编纂学家)不加引号地引用,手法近似蒙太奇。这是揭示一个过去年代与现在所形成之聚合的一种方式,它不为单一的历史连续性所制约,不为本原和目的的法则所左右。

德里达的双重书写可以有助于我们对种种殖民化的历史叙述和翻译里明显存在着的“主体化”的行径和压迫提出质疑。但是,这种质疑将不会是以恢复一个丢失的本质或一个未遭损坏的自我的名义来展开的。相反,混杂的问题将会贯穿于我们的解读之中。如巴巴所说:

混杂性(Hybridity)是殖民权力生产力的标志,是它的变换力量和永恒固性(shifting forces and fixities),它是对以否定来行压迫的过程(即那保证权威之“纯粹”和本原性的歧视性身份的制造),作策略性翻转的别称。混杂性是以重复歧视性的身份效果来对殖民身份之假定所作的重估。它展示的是



所有歧视和压迫场点的必然形变和置换。

(Bhabha 1985:154)

殖民话语虽然替那些被它以权力的凝视所固定住的人制造了身份,但在其权威之源,却是极度暧昧的。混杂性导致的是避开了歧视目光“监视”的差异的扩散。“面对其对象的混杂性”,巴巴说,“权力的在场暴露出一副与其识别准则所坚称的不同的面目”(Bhabha 1985:154)。当我们开始理解殖民权力是如何最终产生混杂化的时候,“占支配地位的话语条件”便可以被转变成“干预之基础”了(154)。因此,混杂(主体或情境)包含着翻译、变形、置换。如巴巴所仔细指出的那样,殖民的混杂性不是一个可以用相对主义的方法加以解决的文化身份问题。确切地说,它是“殖民化的再现和个体化的一个问题系,这个问题系把殖民主义的否定效应翻转过来,以便其他‘被排拒的’知识进入主导话语并离间其权力之根基”(156)。<sup>(52)</sup>

混杂性这一概念不仅对传统翻译观的批判而且对庶民的历史编纂学批判都有着极其重要的意义。显然,它既“模糊不清而又具有历史的复杂性”(Clifford 1988:16)。如果把“混杂性”或我称之为“活在翻译之中”的框限于后殖民的实力阶层,那便是在否认由殖民和新殖民压迫所造成的跨越阶级界限的变革的普遍性,不管其成分是如何地多样不一。这样说并不是要提出一个全球同质化的元叙述,而是要强调有必要以非本质化的方式彻底改造抗争的文化。因此,我们可以把混杂性视为在指向一种新的翻译实践的同时又颠覆了本质主义阅读模式的一种后殖民理论的标志。

## 注 释

- [1]福柯说,“[权力]产生知识……一方直接隐含了另一方”(Foucault 1979: 27)。他进一步指出,“个人”或主体是由权力技术或主体化的实践所“制造”出来的。
- [2]萨伊德,与尤吉尼奥·多纳托等人的讨论(Said 1979:65—74)。
- [3]比如,后浪漫主义文学批评所依据的文本概念是把文本看作可被批评家“再”现或释义的一个统一、连贯、象征性的整体。德里达会说文本“总是已经”带上了再现标记的,它并非是经由其“作者”的“原创性”突然就产生出来的。
- [4]但请参见高里·维斯瓦纳坦(Viswanathan 1987)。维斯瓦纳坦在其《征服的面具》(*Masks of Conquest*)(哥伦比亚大学出版社1989年)一书里,对殖民印度时期英国文学的意识形态派用作了精确细致的讨论。在此我还应该提到恩古吉·瓦·蒂翁哥(Ngũgĩ et al, 1972)对英语文学所提出的著名质疑。其他可参考的著作包括 Achebe 1975 和 Chinweizu & Madubuike 1980[1983]。
- [5]历史同翻译一样,是在本书里一直受到质问的一个词。我将在后文中指出它在后殖民情境下的一些相于用处。
- [6]统识(hegemony)和市民社会(civil society)是安东尼奥·葛兰西用的两个词。其定义将在后面的讨论里给出。葛兰西的名著是收在 *Quaderni del carcere* 里的一系列片言断语,英译文叫《狱中札记》(Gramsci 1971)。我所给出的关于“主体化实践”的例证,主要根据自传性的著作,其中大多是来自殖民和后殖民的印度。
- [7]关于翻译作为建设性解构的例子,见 Niranjana 1992:ch.6。
- [8]关于帝国强权野心的生动描述,见爱德华·萨伊德的经典名著 *Orientalism* (Said 1978)。
- [9]虽然许多帝国主义批评家把当代第三世界的社会描绘成“新殖民主义的”,但我将使用后殖民一词,以免低估了活跃于这些社会里的反抗殖民和新殖民压迫的力量。在这里我特别指的是印度这个情境,所举大部分

- 例子也都来自那里。再者,经济学家要比文化理论家更有可能用**新殖民主义**一词。这样说并不是要假设两个独立不同的分析领域,而仅仅是想表明在一个角度层面上适用的词在另一个之上也许就不那么准确了。
- [10]在《立场》一书里,德里达(Derrida 1981)把**添补**界定为一种“不可确定”之物,无法再“被包含在哲学的(二元)对立之中”,但它又是在“从不建立第三项的情况下”,抵制并瓦解着哲学的二元对立。“……添补既不是加,也不是减;既不是外在的,也不是内在的补充;既不是偶然的,也不是本质之所在。”(第43页)
- [11]事实上,即便是**后殖民**和**第三世界**这两个词,我用起来也不无犹豫,因为它们也可被一个无视多样性的整体化的叙述所用。
- [12]在殖民统治下,“个人作为一个(自由)主体被召唤,以便他将自愿地屈从于主体的指令,即以便他将(自愿地)接受他的屈从状态,即以便他将‘完全由他自己’来作出屈从的姿态和行为。”(Althusser 1971:182 着重号为原文所加)**召唤**是阿尔都塞用来描述意识形态用语言“建构”主体的一个词。
- [13]我并不是要把黑格尔的唯心主义、穆勒的功利主义和琼斯的人道浪漫主义混为一谈。但是他们的文本却都建立在异常相象的关于印度和印度人的预设之上。有关这些预设是如何最终导致了英语教育引进印度的讨论,请参阅拙文《翻译、殖民主义及英语的兴盛》(Niranjana 1990)。拉杰斯瓦里·松德·拉坚(Rajeswari Sunder Rajan)对我要把翻译同“英语”在印度的开端联系起来的尝试,提出了富有见地的批评,在此谨表谢意。
- [14]《致阿尔索坡二世斯宾塞伯爵的信》(1787年8月17日)收于 Jones (1970:2:751);着重号为原文所加。
- [15]R. M. 荷威特(R. M. Hewitt),引自 Arberry(1960:76)。
- [16]巴格齐(Bagchee)为琼斯的《演讲及文章》(Jones 1984)所写的前言。
- [17]琼斯著:《东方语言译文集》(Jones n. d:348)以下简称《译文集》。“土著”的女性化在殖民话语里是个引人入胜的喻说,不过在此将不作展开讨论。
- [18]《译文集》第2卷第358页。
- [19]琼斯著:《波斯语文法·前言》(Jones 1771[1823]:vii)。对“不忠”的反复强调间接表明,在被殖民者这一边存在着一个虽被压制但却是历史悠久的抵抗传统。我希望在别处探讨这个问题。

- [20]“东方学家”和“英国语言文学专家”对于殉夫自焚(Sati)的习俗有一些共同的假设。有关这一方面的讨论,请参阅 Mani(1987)。维斯瓦纳坦在《英国文学研究之开端》(Viswanathan 1987)一文中提出,把对印度人的教育英国化的措施实际是利用了东方学的种种“发现”。有关詹姆斯·穆勒与托马斯·麦考莱两人态度之精细区分比较,还可参阅 Stokes (1989[1959])。斯托克斯认为穆勒根本就不是个英国语言文学专家,因为他并不认为英语教育符合“功利”的标准。他也绝对不相信正规教育的效用。但是,我在此所关注的是一种较为宽广的功利主义关于教育的话语,这种话语贯穿于英国在印度教育方针的变革之中。
- [21]琼斯:《印度法典·前言》载于 Jones (1799[1979]vol. 7:89)。
- [22]《译文集》第 2 卷第 286 页。原文标点法。
- [23]有关以殉夫自焚为背景而对印度宗教文本化的讨论,请看 Mani(1985, 1:107—127)。
- [24]穆勒的著作今天仍被用在印度历史的课堂上。人们多半甚少提及他的种族主义立场,而对其在描述印度人性格上所表现出来的智慧倒是每每可悲地表示了赞赏之意。
- [25]德国印度学家麦克斯·穆勒(Max Müller)宣称,穆勒的《历史》“要对在印度发生的一些最大的不幸负责”(见古哈(J. P. Guha)为《英属印度史》1972 年重印版所作的卷首语,第 XII 页)。
- [26]见亨利·科尔布鲁克的《五卷书》校勘本, Colebrooke(1804)。
- [27]拉纳吉特·古哈:《评殖民印度下的权力和文化》(手稿)第 59 页。
- [28]De Man (1982)。桑吉·帕什卡尔(Sanjay Patshikar)就这一问题以及第一章中的其他相关点同我作过讨论,在此谨表谢意。
- [29]J. S. 穆勒《自传》,引自斯托克斯著《英国功利主义者与印度》(Stokes 1959 [1989])。
- [30]本汀克(Bentinck),引自 Spear(1970, 2:126)。
- [31]格兰特(Grant)的论文在 1813 年被作为议会文件重新印制,1832 年三度印刷。
- [32]关于克拉彭派“利益”的讨论,见 Stokes(1959[1989]:30—33)。
- [33]格兰特,引自罗摩克里希纳·慕克吉著《东印度公司兴衰史》(Mukherjee

1973:421)。

[34]同上,散见各处。

[35]关于这一争论的广泛讨论,见 Boman-Behram(1942)。达兰姆帕尔提出,英国人要根除传统教育,可能是因为害怕印度传统教育的文化与宗教内容会对抗拒殖民统治提供一些立足之地(Dharampal 1983:75)。查尔斯·特里维廉(Charles Trevelyan)在 1838 年写道,指望英国人来赞助本土的传统教育是毫无道理的:“要我们来把可以激起人性所能有的对我们最为强烈的反抗之情的系统知识加以普及推广,这正是我们的死敌所求之不得的事。”(Trevelyan 1838:189)

[36]《印度历史》第 2 卷第 127 页。埃里克·斯托克斯认为,早在 1813 年,东印度公司便无法为其贸易垄断辩护了。印度的“布匹”在欧洲已经有了市场,且随着东印度公司变成为一个“纯粹的军事及行政机构”,它把一切所能得到的税收余额都吃掉了(Stokes 1959[1989]:37—38)。英国统治现在在印度所能做的不是去纳贡,而是要为英国商品开辟一个新的市场。此外,1818 年马拉地人落败以后,对英国人的最后抵抗也就土崩瓦解了。如何有效地治理东印度公司得来的大片领土便成了主要的任务(同上,第 xv 页)。英语教育不仅会产生出大批的本土官僚,而且还可开始培养出对欧洲商品的嗜好。

[37]麦考莱(Macaulay):《印度人的教育》(1835 年 2 月 2 日备忘录)载于 Young(1967:729)。

[38]麦考莱:《1833 年 7 月 10 日演讲》载于 Young(1967:717)。

[39]麦考莱:《备忘录》载于 Young(1967:722)。

[40]昌达尔·穆菲(Chantal Mouffe)在《葛兰西的统识与意识形态》一文中对葛兰西思想作了很有启发性的讨论。见 Mouffe(1979)。

[41]但是请参阅拉纳吉特·古哈在《没有统识的统治及其历史写作》(Guha 1989)一文中的观点。古哈提出,描述殖民社会,用“宰制(domination)”比“统识(hegemony)”更为合适,因为“统识”暗含着所有阶层同意认可(consent)之意,而殖民统治只是得到了实力阶层的“准许”。在我看来,古哈似乎没有对甚至被麦考莱看出是起着渗透作用的现象给予足够的解释,即殖民统治的不同形态对被殖民者各个部分的弥漫渗透。不过,

我得承认,这个概念也许并不适用于所有的被殖民社会。殖民统治可以是统治性的,如巴巴多斯的情况,但牙买加的就不同;马提尼克岛是那样,但瓜德罗普岛就不是,如此等等,不一而足。

[42]以意识形态为伪意识是经典马克思主义的观念,意指对“实在”的歪曲再现。葛兰西的概念强调意识形态的“物质性”,对检讨殖民话语的持久性更为有用。

[43]Mouffe(1979:199)。阿尔都塞援引葛兰西的意识形态观提出了召唤理论。

[44]我在第2章以较长的篇幅讨论了人类学家与殖民统治之间的关系。关于“系统”配合(systemic collaboration)的讨论,请参阅 Fabian(1986)。

[45]英国在印度的第一个统治中心是孟加拉。有关传教活动与帝国霸业在这一地区交汇的全面描述,请参阅 Kopf(1969)。

[46]哈尔海德:《孟加拉语文法》引自 Kopf(1969:57)。

[47]见本章下节我对历史性/历史概念的讨论。

[48]例如请参阅 Abrams(1977:425—38)。

[49]德里达运用此词来指西方哲学的宏伟建构,即建立在至今仍然未被质疑的第一原则或基础之上的一个思想体系。德氏把“解构”这支撑整个西方文化的一套假定视为己任。

[50]关于对本雅明的翻译与历史观的进一步讨论,见 Niranjana(1992: chapters 4,5)。

[51]Derrida(1982b)。把殖民主义的再现视作“虚假”的另一个问题是,殖民主义的“实在”可以说是由殖民者**制造**出来的,比如,对一个“行骗的印度人”的再现,隐含地带出了一个“行骗”于其中可以构成对殖民统治的一种反抗形式的现实。也许,我们该做的,不是去指责殖民主义再现的虚假,而是要看看其**效应**,说明不同的再现可以导致其他能给人以更多可能或力量的效应。

[52]关于对混杂的深刻描述,请参阅 Ahmad(1986)。

## [2] 再现文本与文化:翻译研究与民族志

现已发现,土著民之诚不足以信,雇佣他们来做翻译是件极其危险的事。

——威廉·琼斯  
《波斯语语法》

狭义的翻译——即把某物从一种语言变成另一种语言,或叫语际翻译——自来便被西方的文学批评家们(至少自文艺复兴以降)视为沟通不同民族间之隔阂的一项崇高使命,是典型的人文主义的事业。<sup>[1]</sup>社会人类学家和民族志(ethnography)的研究者们,自其学科在19世纪肇始发端起,便志在为他们的(西方的)读者提供一套关于“陌生”民族的知识,也把自己的工作视为人文主义的体现。这项工作,人类学家自己会界定为不同文化间的翻译,或叫把一种文化翻译成另一种文化能够明白的语言的活动。<sup>[2]</sup>

然而,那些对翻译非西方文本感兴趣的人(比如基督教的传教士),以及那些从事于“人”之研究的人,参与了19和20世纪欧洲殖民主义的发展扩张,这种历史共谋性却是仅在最近才开始为人所讨论的一个问题。翻译研究<sup>[3]</sup>和民族志所提出的种种问题以及所采取的种种解决之法,在其本质上可有什么有助于或认可那支撑帝国主义霸业的殖民话语,或从中有所借用的东西?

在本章,我将就与翻译相关的这两种非常不同的话语里的争论展开讨论。<sup>[4]</sup>翻译研究是对传统译论及其当代论述的总称;民族志指的是文化/社会人类学家的著述。他们直到最近,还多少是毫无疑问地把自己研究的对象视为“人”,把自己的使命看作是翻译。

民族志的讨论,由于产生了对其事业里所隐含的种种不对称的内部批判,因而对我们这里的意图将最具启发性。而在另一方面,翻译研究似乎大体上还没有意识到应该要对“不平等的”语言间的关系作出一番解释来。

依我之见,我们有必要对构成“翻译研究”作为一个学术领域的那些问题引起关注。对于这些问题,人们通常是不加考虑的,因为一经思索,人们所要考问的正是那以翻译为一项“人文主义的”事业。翻译研究的自我认识里深深地浸透了德里达所称的一种“在场的形而上学”,其文本观、作者观及意义观都是建立在一个不加疑问而又幼稚的语言再现论之上的。稍后我将就这些盲点的含义加以讨论,并探讨它们与拒不考虑权力和历史性的问题这种做法之间的关联性。

## 翻译研究与人文主义

在初步勾勒了翻译问题系对一个后殖民情境的重要性之后,我们现在可以开始揭示翻译的,或有关翻译的话语了。我们的任务将是去研究翻译的场点(Site)与符号之用,并要看一看通过翻译提出了哪些问题,以及哪些问题被置换、遭到排除、或被压抑了下去。

虽然翻译研究与传统意义上的文学批评都是在同样的充分(adequacy)和忠实观的统领之下,但是翻译研究与翻译实践之关系与文学批评同“文学”之关系却并不是一回事。翻译论家一直关心的是如何翻译,其品评和判断实际是属于“方法”的问题。几乎所有关于翻译的思考都是以译者前言的形式附在具体文本里的,其语调从辩解性的到积极规范式的,各色不等。译者是把自己放在了德里达会称之为其著述之“题铭处”(exergue)或“本外之文”(outwork)里面。这种定位也许间接地表明了他们对自身的边缘



性意识。然而,划出边缘,为文本划界的也正是他们自己。他们把自己似乎排除于外的那部作品,是由他们的历史性之踪迹所构建起来的,而他们作出的排除姿态却使得文本可以被表述成是一个统一且透明的整体。

西方关于翻译的著述至少可以追溯到犹太—基督教时代的开端伊始。但是,似乎从未有过多少人尝试要规划一门学科,或建立一个制度性的机构来规范译者。仅仅是在当今这个世纪——与后结构主义在文学研究中的兴起同时,但大体上未被其所注意——通过出版翻译学刊和成立专业组织,才有人努力要赋予翻译一个制度性的地位。<sup>[5]</sup>然而,翻译研究这个崭新领域的自由人文主义的概念体系与多少个世纪以来充斥于有关翻译的争论里的思想,实在是相差无几。因此,我们也许有充分的理由认为正是这些争论导致了这门学科的“建立”,而这门学科又把这些争论加以明确化并延续了下去。

我所打算要做的是挑出翻译著述里的一些执迷关怀(obsessions),点明它们似乎与怎样的文本、作者和意义的概念有关。在过去25年左右的时间里,间或有一些关于翻译的书和文集面世。然而其论争辩驳的用语自最早对圣经翻译的讨论起,一直并没有多大的变化。<sup>[6]</sup>“在大约二千年的争论和规诫中,人们对翻译性质所表达的信念和争吵几乎相同”,乔治·斯坦纳如是说,“一模一样的论点、熟悉的步骤和反驳在论战中反复出现,从西塞罗和昆提连至今,几乎概莫能外”(G. Steiner 1975:239)。当然,最为重要的执迷是体现在忠实与不忠、自由与奴役、忠诚与背叛之间的对立上。它表明的是在关于“实在”和“知识”之间摹仿关系的经典思想下所产生的一个“文本”和“释义”观。

迅速环顾一下翻译研究,我们便会发现,在过去几个世纪里,对翻译的思考依然是在一个经验—唯心主义的思想框架内进行

的。这样一个思想体系由葛兰西所称的“常识”构建而成,又反过来支撑着人文主义的前提预设。我在上一章里曾提出,翻译/民族志的人文主义事业是建立在一个幼稚的语言再现论基础之上的,且在关于这种事业的概念与自由人文主义“文明教化”的意识形态之间,可能会存有一种联系。如凯瑟林·贝尔西(Catherine Belsey)所指出的那样:

常识提出一个建立在**对世界作经验—唯心主义解释之上的人文主义**。换句话说,常识要求“人”是意义、行动及历史的本源和由来(人文主义)。我们的思想和知识被认为是经验的产物(经验主义),而在这经验之前并解释这经验的是心智、理性或思维——先验的人性特征,其本质是每一个主体之属性(唯心主义)。

(Belsey 1980:7)

“英国的”经验主义与“德国的”唯心主义在人文主义的释义解读中走到了一起,其思想框架支撑着东方主义的经典,同时也从那些经典里面得到支持。人文主义的前提预设——已被后结构理论明白地加以问题化了——产生了建立在贝尔西称之为表现现实主义理论之上的阅读和翻译观。这种理论提出,“文学是按一个(特别是天才的)个体所感知的那样来反映经验的**实在的**;个体把它表达在话语之中,让其他个体能够认出它是真实的。”(同上)这里我们又遇见了建立在关于作者、意义及艺术作为摹仿的经典思想之上的再现论。我们发现这个观念在关于翻译的争论中,或明或暗地,被广为采用。

乔治·查普曼(George Chapman)是“第一位自觉地运用英语的诗歌翻译家”(T. R. Steiner 1975:11)。他在1608年出版了《诗

人中之王子荷马》一书(《伊利亚特》第1—11章),在其译文的前面,他附上一首诗——“致读者”,里面颇多对翻译活动的洞见。查普曼关于翻译的思想还见于他为全本《伊利亚特》(1611)所作的散文序言和为其中十卷诗章所写的评论里。他对约翰·德纳姆爵士(Sir John Denham)、亚伯拉罕·考利(Abraham Cowley)以及其他在英国提出新古典主义翻译原则的人影响甚大。一般认为他走的是介于意译(sensum—sensu)与逐字翻译(verbum—verbo)、“太过自由”与“拘泥过甚”之间的路子,一条被认为是合乎经典规范的路子。T.R.斯坦纳指出:

查普曼的独特成就[在于]他从字词本身……转向了原作者的整个艺术世界,转向了充满母语韵味与自然表达之灵魂的整个作品……查普曼最终展望的是在译者与原作者之间达成精神交流、一种移情的艺术……译者试图要进入那个创造出这一特定作品的意识里去。<sup>[7]</sup>

斯坦纳对查普曼关于翻译所作评论的摘选和“翻译”,织起了一套表现现实主义(或经验—唯心主义)的语汇,还带着对“进入”原作“意识”,对译者取得与原作“艺术世界”同感共鸣的现象学的关注。这种关注与现象学批评对完全在场的追念近似<sup>[8]</sup>,避开了德里达所称的铭刻书写的要求:“就像单义性一样,透明是最高的价值之所在”(Derrida 1978:27)。德里达关于现象学的论述在这里可以顺理成章地被推展及于翻译研究的执迷上。按斯坦纳的说法,17和18世纪的翻译理论要求忠实的译者同原作者认同合一,要求他运用想像吸纳作者的意识:“内心意气悄融通/忠实的镜子照出的是志趣相投。”<sup>[9]</sup>

查普曼的翻译实践有一个重要的标志,在我看来,是对忠实和

认同的说法构成了威胁的。或许正为此故,斯坦纳在从查普曼的诗《和平之泪》里引出一段后,便不赞一词地放了过去。诗中写荷马的幽灵对其译者道:

……你确实承继了  
那时我精神里的真实之意;  
而我无影无形,一个劲地提醒你:  
绿叶青枝好美丽,你把我英国化了在那里。<sup>[10]</sup>

在最后这半句话里,我们看见一个先兆,预示了 100 多年后由查尔斯·威尔金斯、威廉·琼斯以及其他与东印度公司有关之人所作翻译的性质何在。甚至在路德的著述里,这也是个主题。路德把翻译圣经,将其日耳曼化视为自己的职责。在其 1530 年关于翻译的传阅函件(Sendbrief)里(传阅函件一词让人想起德里达对播送[Sendung]、再现以及翻译的思考)(Derrida 1982b:294-326),路德是把 uebersetzen(翻译)与 verdeutschen(日耳曼化)当作同义词来用的。<sup>[11]</sup>

远在查普曼之前,法国人艾蒂安·多莱(Etienne Dolet)就在 1540 年发表了一篇论翻译原则的文章,题为《做好从一种语言向另一种语言翻译转换的方法》。多莱谈的是忠实于作品的“意图”,而与他同时的若阿香·迪·贝雷(Joachim du Bellay)则强调一个“神”(Spirit)字。这两位论者以及其后 17 世纪初期的翻译理论家们,都没有跳出对忠实的根本执迷。追随贺拉斯和西塞罗诠释传统的论者主张在译作与原作之间达成完全的对等,而其他一些人则要求翻译要有“艺术水准”(artistic altitudo)(T. R. Steiner 1975:13)。问题依然没变:译者应以字面为准还是该放开手脚?应该忠实还是不忠?

17世纪中叶,考利的《品达颂歌》(1656年)问世。在其译本前言里,他阐发了他的“摹仿”论。此论后成为新古典主义的一个重要文类(genre)。考利宣称,他所希望的不是忠实于原作的字而是忠实于原作的“说话方式和风格”(T. R. Steiner 1975:66)。与他同时的德纳姆则指责翻译中的“一味摹仿”和做忠实译者的平庸气。考利和德纳姆的翻译观,同西塞罗的追随者们一样,都是建立在这样一种观念之上的,即不同的语言有着明确界定的界限和特性;用这些语言写出的作品是由作者来控制其意义的,而翻译处理的就是这些界限被控制和规定了的的作品。在这样的语境下,翻译一词明显地支撑起了一整套关于“作品”、“作者”以及“意义”的基本预设,而这一套观念,虽然历经释义模式反复不断地变化,直到最近,实际一直是未经质疑的。

这些预设存留在有可能非常直接地影响了像威尔金斯和琼斯这样的早期东方学家的新古典主义的翻译原则里。新古典主义者的典范约翰·德莱顿(John Dryden)讨论了三种形式的翻译:逐字翻译(metaphrase)(一行对一行;一词对一词)、意译(paraphrase)(有“自由度”的翻译)和摹仿。他声称自己的做法是介于前两种形式之间。<sup>[12]</sup>在其《伊利亚特》译本的前言里,威廉·库柏(William Cowper)表示“忠实确实是翻译之本”。<sup>[13]</sup>撒缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)(琼斯是其限制谨严的朋友圈子里的一员)在1759年宣称:“能同样优雅的传达同样的思想,且当翻译之时,但作语言变更,舍此私毫无犯者堪当最高赞誉”(引自 T. R. Steiner 1975:120—121)。在德国(将成为东方学家们的另一处庇护之地),与约翰逊同时代的约翰娜·雅各布·布赖廷格尔(Johann Jacob Breitinger)提出,各种语言都是“完全相等的字词和惯用语的大量集合。这些字词可以互换,彼此之间在意义上完全对等一致”。<sup>[14]</sup>很清楚,翻译在这里是建立在一种抹去语言物质性的摹仿论之上

的,语言随之仅成了一个根本意义的传声筒。

如芭芭拉·约翰逊(Barbara Johnson)指出的那样,翻译“一直是意义的翻译”(Johnson 1985:145)。所指与能指可以分离的观点不仅贯穿了经典的翻译观,也贯穿了经典的哲学观。德里达早就断言,作为意义之传递的可译性正是哲学命题其本身。在他看来,作为西方形而上学一个基本概念的先验所指观,“是在一个绝对纯粹、透明、且毫不含糊的可译性的视野之内形成的”(Derrida 1981:20)。奠定西方形而上学的这个翻译观,也就是统辖东方主义话语开端的翻译观。在人文主义和普世论的信念下,两者都不愿意承认有异质性(heterogeneity)自开端伊始便污染了“纯粹的意义”,同时也阻隔了翻译的事业。

传统译论之所以看上去令人信服乃是因为意义在其间所被赋予的角色:好的翻译应该保留意义。有人已经提出,“在德里达之后”,“认识论的考虑”构成了意义所扮角色的基础(Matthews 1985:162)。假使,如本雅明在《翻译者的任务》里所指出的那样,真理的语言藏于翻译之中,那么对它的阐发也许就是哲学所能够希望的全部作为。鉴于意义之不“在场”,认识论“如果终要实践的话,现在就必须在限度以内来进行”(同上,161)。如我在第四章里对本雅明的解读所示,他是从自己的翻译理论里推出了一个历史写作的理论,其间,被延宕了的认识论的翻译欲望转喻成了对政治干预的需求。

在其著名的《论翻译的语言层面》(“On Linguistic Aspects of Translation”)这篇文章里,罗曼·雅各布森(Roman Jakobson)宣称“任何语言符号的意义就是其被译成一些别的可供选择的符号”(Jakobson 1959:232-233)。雅各布森也许是当时惟一一位意识到了后索绪尔语言学之含意的翻译论者。他指向了一个后结构主义的关于意义被永远延宕的概念,否认存在一个语言符号所指称

的先验的所指。

然而,雅各布森这句话的重大意义,在以后翻译研究的论述里大体上并没有引起注意。这或许是因为他把翻译划分成语内、符号之间和语际(或“严格意义上的翻译”)这三类是德里达所称的一种“令人安慰的三分法”,它假定了我们有能力“去严格确定一种语言的整体性和特征,其可以决定的界限形式”。<sup>[15]</sup>有一本勾勒翻译领域发展的近著倒是指出了“要求一个决定性的译本……毫无意义,因为翻译是与产生它的情境密切相关的”(Bassnett - McGuire 1980:9)。然而,这一洞见从没有被任何论者推展开来,结果是我们又绕回到了叛逆者与忠实译者、摹仿者与直译者之间的对立上,回到了那个老掉牙的建议,即译者应通过也许是个人的直觉、天份、技巧以及运气的共同作用,走一条介于两个极端之间的道路。应该再明显不过的是,充斥于翻译研究里的关于文本的概念(统一的、“完整的”,一个整体)、关于作者和译者的概念(统一的主体,作为意义之源的个体)、关于语言的概念(诚然有点不透明,但最终能够达致经验的“直接性”)——要之,种种这些概念都有效地阻止了论者把构建他们领域的古老的争论加以问题化。

1961年出版了一部翻译论集,里面收录的文章在翻译研究里依然被广泛引用。其间,威廉·阿罗史密斯(William Arrowsmith)提到了极端的“令人无法容忍的直译”和极端的以假乱真的“自由”;让·帕里斯(Jean Paris)论及“极度自由”和“极度拘泥”<sup>[16]</sup>。与这忠实用语结伴的,毫不奇怪,自然是“对等”的概念。安东·波波维奇(Anton Popovič)提出了四种对等:语言上的(字对字)、词形变化上的(在语法层面)、文体风格上的(意义不得走样)和文本上的(在外观形态层面)。(Popovič 1976)

最近出版的一部关于翻译的著作,用了整整一章的篇幅来谈论忠实、神韵和真实的问题(Kelly 1979),结论是“好书被无数次

地翻译”，每一次都呈现出不同的见地。然而，“这些个译本浮在失败译作的泥潭之上，在那里，时间、语言和读者之间能量的流动转移被异样的价值所扭曲，造出了虚假的信息”（同上，218）。这种真实与虚妄、充分与欠缺的用语表明，当今的翻译理论依然是在先验所指的旗号之下发展运作的。理论家们即便愿意承认权威译本实不存在，也还是一再地回到了忠实这个主题上来。

对“原著”要忠实的观点阻碍了翻译理论去思考一下译作之力（force）。比如，很少有人去检讨从非西方语文翻成英语的译文与得其助益而产生的殖民统识之间的密切关系。路易·凯利虽然谈到了“美国人是在人类学研究和基督教传教活动的背景之下发展翻译理论的，而英国人则是为了配合殖民统治之需”（同上：225），但他未必是在以此来开启对殖民主义或翻译理论的批判。在亚洲和非洲的欧洲传教士属于最早强调翻译重要性的人。他们编纂的许多亚洲及非洲语言的双语词典，不仅急其自己的工作之需，而且也满足了商人和行政官员之需。<sup>[17]</sup>

虽然有些论者也承认了现代翻译研究的殖民化的开端<sup>[18]</sup>，但迄今为止，尚未见有人认真探讨过这样一层关系：一面是由翻译研究所引发的种种争论（及其内含的基本预设）；一面是这些争论和预设同自由人文主义的殖民主义辞藻的合作共谋性。詹姆斯·穆勒称印度必须抛弃其所以为印度的特性才能文明起来。<sup>[19]</sup>《鲁拜集》（*Rubaiyat*）的译者爱德华·菲兹杰拉德（Edward Fitzgerald）在1851年道：“这些个波斯人，我拿他们想怎么着就怎么着，实在是开心得很。他们……虽说也是诗人，但还没到让人不敢恣意妄为的地步，而且他们也确实缺乏一点艺术来塑造自身。”<sup>[20]</sup>两人的言论明显相像，我们从中看见了把现代与原始、西方与非西方、文明与野蛮、文化与自然严格对立的苗头。如我在第一章里所论，殖民话语运作的一个方式，就是建立起这一系列的对立，并把它们加



以“自然化”或非历史化。这样做还有一个作用,那就是可以把不同语言间存在着的历史的不对称加以自然化,直至翻译理论家们可以轻松地谈论起“普遍原则”的地步。这些个普遍原则“能够被确定下来,并加以范畴化,且最终不管涉及何种语言,都可被用于文本—理论—文本的循环之中”(Bassnett - McGuire 1980:11,重号为笔者所加)。类似这样的言论似乎没有注意到隐含在翻译之中的权力关系。

类似的盲点还可以在像路易·凯利或乔治·斯坦纳这样的阐释学派的翻译理论家那里找得到。他们声称翻译状态是一种“对话”,要达到的是“你我之间的一种平衡”(Kelly 1979:214)。斯坦纳提出忠实的译者“创造出一种深具意味的交流局面,意义的指向,文化、心理上的裨益是双向的。理想地说,无遗漏的交流是存在的”(G. Steiner 1975:302)。如此这般立论,在殖民情境下可说毫无效力,这一点,我是无需重申的。在殖民情境下,“交流”远非平等,“裨益”也极其可疑,帝国的统治把不同语言间的不对称延续保持了下去。

翻译研究所忽略的似乎不仅是贯穿于翻译里的权力关系,而且还有译本的历史性或效应史。著名描述性翻译研究(descriptive translation studies)理论家基甸·图里(Gideon Toury)表示,“从出发文本和出发系统来看,译本几乎完全没有意义……它们不仅已把出发系统丢在了身后,而且也无法影响它的语言和文本的规则及标准、它的文本历史、或出发文本其自身”(Toury 1985:19)。译本的互文性、某些译本的典律性(canonical nature)及其对殖民主体化实践的参与、殖民时期从欧洲语言主要是单线的借用——这些都属落在图里之“描述”范围以外的问题之例。在他看来,描述属“一门经验科学”(即翻译研究)的“一个系统的科学分支”。然而,译本构成的是一张互文网:东方学家从梵文

所作的翻译——查尔斯·威尔金斯的《薄伽梵之歌》、威廉·琼斯的《沙恭达罗》、琼斯和威尔金斯的《摩奴法典》、H. H. 威尔逊的《迦梨陀娑》——这些译本构成了典律, 召唤了殖民主体, 构建了印度人的性格、印度人的心灵和印度人的生活方式。翻译这门“经验科学”, 实际是由压抑了贯穿于不同语言间关系中的不对称的权力关系而产生出来的。

如果要去寻找翻译论者论及“政治”的地方, 其收效将会寥寥无几。本世纪最早在翻译论述中直接提及政治的一个地方见于沃纳·温特(Werner Winter)的《作为政治行为的翻译》一文(Winter 1961:172)。整篇文章谈的是斯大林之后苏联的翻译活动, 论及苏联的种种“教条灌输”及其通过把亚洲国家的文学译成俄语来博得这些国家好感的险恶用心。行文带有一种明显的歇斯底里症状。马西娅·妮塔·多伦(Marcia Nita Doron)和玛丽莲·加迪斯·罗斯(Marilyn Gaddis Rose)新近发表《翻译的经济和政治》一文, 谈及译者的贫困状态, 并对翻译出版市场的政治作了一个简单化的分析(Doron & Rose 1981)。考虑到翻译研究的种种内在局限, 要指望它能开启或保持对翻译的政治性(这里政治性意为翻译陷于效应历史和权力关系之中)的认真探讨, 未免也太勉为其难了。

翻译理论对翻译人文主义性质的执迷, 似乎使论者反而看不清自己对翻译与帝国主义梦想间共谋关系的洞见了。比如, 乔治·斯坦纳在《巴别塔之后》一书里曾提到, 伊兹拉·庞德和阿瑟·威利(Arthur Waley)在翻译中“发明了”中国。欧洲人对汉语所作的翻译, 遵循的便是如此相似的传统, 以致于各种译文之间的相像远远超过了它们与汉语文本的相像。斯坦纳对帮助西方译者“绕到”遥远的非西方语言“背后”的“简化历史”和“程式化、典律化的标签”提出了批评。<sup>[21]</sup>然而, 他没能循着这些洞见继续走下去, 最终依然是陷入了理想主义的“无遗漏交流”的梦想里, 陷入到了人文

主义事业的幻想中去。关于这后一点,撒缪尔·丹尼尔(Samuël Daniel)有诗替他作了总结——“……妙笔/无论海洋、沙漠、岩石或沙子/都不能阻碍思想的交流。”(引自 G. Steiner 1975:248)

在其论述文艺复兴时期法国翻译理论的著作里,格林·诺顿(Glyn Norton)赞同地谈及了“人文主义主要的超验冲动,即翻译事业(*translatio studiorum*)的信条,或曰缩短时空上相隔遥远之文化间的隔阂”(Norton 1984:18),诺顿声称:

在人文主义的思想里,翻译仅仅是一个更加广泛的超验冲动的象征。受其支配,帝国与学问(*imperia and studia*),人类意识的各个部分,都站出来与现时之明确阐发的经验相融合……每一次翻译都注定要成为一件新事物,成为文化和语言大潮里波动的一刻,这文化和语言的大潮便是人类意识的统一性。

(同上,335-336)

虽然诺顿附带指出意义和文化“不纯”且不稳定,但他的书,从整体上看,还是在颂扬那些强调“人类意识统一性”的翻译理论家。这种普世论妨碍了他去处理当帝国与学问融合一处时会发生什么问题。如威廉·琼斯(此公坚持不懈地强调东方学研究和翻译对有效管理英国殖民地的重要性)在其波斯语语法书的前言里所指出的那样,要好好地学习亚洲的语言,因为那样我们“将会对东方民族的风俗和情操了然于胸,我们的知识将得以扩展,其范围不会亚于我们帝国的疆界”。(Jones 1823:vii)

鉴于翻译研究同传教士的活动、人类学家的工作以及殖民官员的角色之间存在着密切的联系,在我们转向讨论民族志及其对翻译问题的关注之前,简要地看一下“西方大部分翻译理论和实

践”是如何“直接源于那传播福音书、要用其他语言来布说圣经之需求”(G. Steiner 1975:245)的,也许会有一些用处。虽然这里谈的是基督教的早期活动以及圣经向欧洲语言的逐译,但鉴于20世纪翻译理论著作里大量引用了圣经翻译的例子,所以有关议论也是切合我们这个时代的。

尤金·A. 奈达(Nida)的《圣经翻译所示范的翻译原则》一文,在1959年出版的经典文集《论翻译》一书里位列首篇。其地位如此突出,颇值一番玩味。奈达指出,世上现有1109种语言版本的圣经(至少是其中的一部分),大多数翻译都是在19和20世纪的上半叶完成的(Nida 1959:11-14)。当然,他没有提及这段时期也还是欧洲殖民主义兴旺发达的日子,因此,他得把这大规模的翻译现象归因于圣经所具有的“广泛魅力”。T. H. 萨伏里(Savory)的《翻译之艺术》常常被人引用。他在书里用了一整章的篇幅来谈论圣经的英语翻译,行文中也完全没有提及过去二百年间圣经翻译在改变宗教信仰上的功用(Savory 1968)。

希拉里·伯洛克(Hilaire Belloc)的《论翻译》是20世纪翻译理论的一本经典之作。伯洛克把翻译本身视为“受宗教决定的一个因素”,因为它“对在人间维护宗教起到了至关重要的作用”。作者认为宗教——从上下文看只能是指基督教——是“普世的”,“要适用于不同的社会,就必须将其基本教义译成每一个社会的地道用语。要译得使所有的译文都能有助于思想的统一。”(Belloc 1931:6)

还是走向整体化,还是欲求单一性和透明度,不过这一次的特点是深刻地表现在要抹去差异,要把福音书“应用”于“不同社会”的殖民暴力上。翻译(Traducir)在西班牙语里既指翻译,也有使人皈依之意。<sup>[22]</sup>传统翻译理论所建基于其上的关于文本和意义的概念宣扬的是自我在场和同一性,明白了对此目标的追求,也就是

在某种程度上了解了翻译所有过的广泛影响。翻译研究拒不对这些概念起问质疑,也就是拒不愿对翻译的政治后果作严格的检查。

## 民族志里的翻译

雅克·德里达的《人文科学里的结构、符号和游戏》向英美理论界介绍了他的思想,并一举永远改变了其争论的性质。在这篇如今已是名满天下的文章里,德里达谈到民俗学(ethnology)<sup>(23)</sup>在“人文科学”里所占据的一个优越的地位:

可以假定,民俗学只可能是在一个中心发生解构的时刻作为一门科学而诞生的,其时,欧洲的文化——以及随之而来,形而上学的历史及其概念史——已经失位错乱(dislocated),被赶出了其中心的地位,不得已而不再把自己视为基准文化了。这一刻并不首先是个哲学或科学话语的时刻。它也还是一个政治的、经济的、技术的等等的时刻。我们可以完全有把握地说,对我族中心主义的批判——民俗学产生的真正条件——竟与对形而上学历史的摧毁系统而又历史地同时发生,这决不是件偶然的事……不管它会怎样同传统概念作斗争,[民俗学]主要也还是一门运用传统概念的欧洲科学。因此,不管他想要还是不要——这一点是由不得他来决定的——民俗学家在他谴责我族中心主义预设的那一刻,便也把它们纳入到自己的话语里去了[着重号为笔者所加],这是无法克服的必然。

(Derrida 1978:282)

德里达精确地指出,对欧洲我族中心主义的质疑是民俗学在1920年代“诞生”或作具有自我意识之系统表述的必要条件。<sup>(24)</sup>他

把这对我族中心主义的批判看作是与西方“形而上学”批判“同时发生”的现象。比如,在《书写学》里,他就展示了一个解构形而上学的方法,所取的典型人物例证包括了人类学家克劳德·列维-斯特劳斯在内(Derrida 1974)。在引入对列维-斯特劳斯著作的讨论过程中,德里达想提出“话语的地位问题,这种话语是从传统里借来用于解构那个传统本身所必需的资源”(Derrida 1978:282)。正像哲学发现极难从其界限里“向外”跨出一步一样,民俗学也被它所继承的概念给限定住了。

人类学的话语遗产把它紧紧地拴在了再现观之上,这种再现观,在德里达看来,就是假定存在一个“实在”或一个本原之物,然后它“降临”其上,予以“再”现。这种对于意义或真理的追求以及知识型(epistēmē)的概念(组织一个特定时代认知的话语结构),是属于一个逻各斯中心论的和怀旧的形而上学的范畴。人类学诞生的前提就是动摇或“勾引”(soliciting)形而上学的根基。但是,人类学,由于其出身的本性,难道不是仍然滞留在逻各斯中心主义的轨道里吗?难道它的“知识”来源不是建立在反过来表明它与自由人文主义或经验-唯心主义的用语具有共谋性的关于翻译、再现以及实在这些概念之上的吗?难道这些概念和这一套词汇最终不是为本质是殖民话语的压迫用语服务的吗?

列维-斯特劳斯对人类学与形而上学历史的关系作了缜密彻底的思考。但即便是他,德里达说,也对表音字母文字里的我族中心主义依然缺乏意识。<sup>(25)</sup>他的结构人类学得以翻译其他文化,便是他对这种书写观的运用使然。列维-斯特劳斯最终还是陷入了这样一种知识型之中——“其间,一切西方的分析、阐述、阅读或释义之法,在没有就书写提出根本问题的情况下,就被创造了出来。”(Derrida 1974:46)

通常都以为,人类学研究的是“没有书写文字的社会”,人类学

家自己的看法尤其如此。这种观念是建立在德里达称之为普遍的或我族中心主义的错误认识之上的,即书写仅指的是表音和线性的符号,殊不知任何一个能够叫出专有名称、能够“利用类别差异”的社会,都可以说是在运用书写。列维-斯特劳斯拒不明白巴西的南比夸拉人已经拥有了广义上的书写,遂以为是他(即西方)硬给他们上了“一堂书写课”,以这种激烈的教学手段,打破了原初的纯朴世态。<sup>(26)</sup>列维-斯特劳斯的分析一面是拒不承认“非字母符号”具有“书写的尊严”,同时在另一面,又是“[以]这同样的姿态,”嘲讽了“(字母)书写是言语的卑贱的工具,还梦想着其完全的充分和自我的在场”(Derrida 1974:110)。德里达指出,列维-斯特劳斯的这一姿态是从卢梭和索绪尔那里学来的。

列维-斯特劳斯称,南比夸拉人不会书写。当他给了他们纸和笔的时候,他们拿来划出了弯弯曲曲的线条。这位人类学家对此的解释是:这一举动解释为他们在摹仿他的书写行为但却并不知道书写的意义。“他们把书写叫做 iekariukedjutu,即“划线”。<sup>(27)</sup>面对这桩语言证据,即存在一个描述书写行为的字词,列维-斯特劳斯还是坚持重申南比夸拉人不会书写。如德里达就此所论:

我族中心主义往往急于满足于某些译法或本土的某些对等词,结果却总是因此而露出了马脚,难道不正是这样的吗?只因可以把一个民族用来指称铭写行为的词译成“划线”,便说这个民族不会书写,难道这不就像用“喊叫”、“吟唱”、“叹息”甚至是“结结巴巴”来翻译他们相当于说话的字词从而否认他们具有“言语”吗?……中文里的“文”除指狭义上的书写外,还可指称许多东西,难道因此就该断定中国人是个没有书写文字的民族吗?

(Derrida 1974:123)

列维-斯特劳斯翻译里的我族中心主义是以一个关注殖民暴力的反我族中心主义的面目出现的。这样说并不是苛责他个人或<sup>[28]</sup>其他人类学家或传教士所怀有的善良意图。我所关注的是有自由主义反我族中心论参与其间的更大的帝国主义的话语形成。<sup>[28]</sup>

欧洲文化错位之际,也就是人类学作为一门科学的诞生之时。通常被视为这个学科“奠基人”之一的布洛尼斯洛·马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski),本身就是一个“错了位的”欧洲人。他宣告,专业化的、科学的民族志摆脱了早期话语文类(如传教士或殖民官员所写的游记和见闻记述)里的我族中心主义色彩(Pratt 1986)。然而,如马林诺夫斯基的著述所表明,且如德里达本人所指出的那样,民族志学家接纳我族中心主义的预设“就是在他抨击它们的那一刻”(Derrida 1978:282)。这种接纳对于学科的发展,其影响要比德里达对列维-斯特劳斯的讨论所表明的远为厉害得多。说其厉害,乃是着眼于其话语在非洲和澳大拉西亚殖民统治的权力关系中那有意和无意的串通共谋。这两个地方的居民通常一直是民族志研究的对象。

民族志或明或暗地,一直把自己的作业看作是翻译。在其于法兰西学院所作的就职演讲里,列维-斯特劳斯强调翻译这个概念及其与意指(signification)的联系:“在考虑某个信念体系时……我们问自己的问题其实是‘所有这一切是什么意思或意指(signify)着什么?’而要回答这个问题,我们就得迫使自己去把原本是在一个不同编码里所陈述的规则翻译进我们的语言里。”<sup>[29]</sup>

这种翻译模式是建立在什么之上的呢?乔治·斯坦纳受列维-斯特劳斯的启发,给出了自己的模式。按他的说法,结构人类学“把社会结构看作是通过词语、女人和物品的交流取得动态平衡的尝试。一切劫掠行为都要在事后作出赔偿……在语义交流的范畴内,翻译乃是……最生动、最根本的公平交流”(Steiner 1975:



302)。因此,对斯坦纳来说,翻译是一个“复式分录行为”,其间,“借贷双方必须平衡才行。”由斯坦纳(还有列维-斯特劳斯)的结构模式提出的“无遗漏的交流”,似乎陷入了德里达在《书写学》和《结构、符号和游戏》一文里所告诫要提防的经典非历史主义的窠臼里,因为它没有对被殖民遭遇所延续下来的语言间的不平等状态作出解释。列维-斯特劳斯的翻译观同他在《人类学的范围》一书里所提倡的“新人文主义”是有着明显联系的。德里达敏锐地把卢梭称为列维-斯特劳斯的-一个前辈,这样便有助于我们把人类学的翻译模式同18世纪在印度的东方学家们的事业联系起来。这些东方学家本身就是法国哲学的继承者,是从伏尔泰和卢梭的人文主义的普世预设里汲取灵感的。

人类学的任务就是翻译——戈弗雷·林哈特(Godfrey Lienhardt)明确提出了这一点:

当我们同野蛮人住在一起、说他们的语言,学着按他们的方式来向我们自己表述再现他们的经验时,我们是尽我们所能地接近了像他们那样思维同时又不失掉我们自己。

最终,我们试图用我们从小就学习使用的逻辑概念来系统地表述他们的观念……

向别人描述一个遥远部落的成员如何思维,这个问题……开始显出大半是个翻译的问题了,是个如何把原始思维在它真正存活的语言里所具有的连贯性尽可能清楚地在我们的语言里表现出来的问题。

(Lienhardt 1961:96—97,重号为笔者所加)

林哈特说,在理解或翻译原始思维所具有的“连贯性”的过程中,“我们是在他们的思维习惯(与他们在一起时为我们所掌握了

的)和我们自己社会的思维方式之间调停斡旋;这样,我们所探究的最终便不是什么神秘的‘原始哲学’,而是我们自己的思想和语言的更大潜能。”(同上)

林哈特的文化相对主义隐含了对某些人类学家排斥“原始心态”和“前逻辑思维”的批判。<sup>[30]</sup>然而,在强调人类意识统一性的过程中,他采取了现在已为人所熟识的步骤:“原始思维……真正存活于内的”语言必须用“我们的”语言(这里指英语)加以翻译、转化和阐明。“原始”成了人类学家要文明教化的他者。原始社会的科学,由于不靠逻辑或一致性,所以“与我们的相比,便显出了缺陷”(Lienhardt 1961:100)。人类意识的统一性并不排除——实际上还有助于建立——一个内在的等级制:原始思维必须译成现代思维,因为它是那不够现代的东西。这样的等级制也向我们表明了一个目的论历史模式的作用。

今天的民族志批评家们,一方面称赞林哈特关于人类学家要去探究她/他的“自身思想和语言”的观点,与此同时,也指出这是民族志学家常常无能为力或不愿去做的事(Asad 1986:141—164)。虽然实地考察作为一个专业化民族志的最高方法已被制度化,从而保证了人类学家要与他们最终所论述的民族呆上一段时日,但民俗学转变为一门科学学科也给实地考察者配备了专业性的“工具”,使他们能够在与一个部落有一到二年接触的基础上,建构起完整的宇宙观来。每每强调的一点是,人类学家不必具备非常娴熟的外语技能:当地的译员总是可以依赖的。在这样的情境下,关于翻译的概念就成了要获取透明的知识并使西方读者直接接触到“原始思维”这种愿望的一个转喻。想要翻译就是想去建构原始世界,予以再现,并代为其言。<sup>[31]</sup>然而,民族志话语在传统上所压抑的,却是对殖民者和被殖民者之间不对称关系的任何一点儿意识。而正是这种不对称的关系使得这门学科得以发展,并为

翻译提供了相关的环境。

从 E. E. 伊文斯-普里查德(Evens - Pritchard)到埃德蒙·里奇(Edmund Leach),论者无不强调翻译之“种种难处”。他们把翻译视为民族志学者的中心问题。里奇指出,社会人类学家“全力以赴所要了解的不仅是与他交往的民族的口头语言,而且还有他们的全部生活方式。这件事本身是个翻译问题,是要在他自己的思维方式里找到可以与他所录下的综合眼观事实相符匹配的范畴来”(Leach 1982:53;着重号为笔者所加)。这里完全没有提到当代的表征危机。<sup>[32]</sup>用“观察”和“记录”这种词语便是假定了实在是某种“外在于那里”而由人类学家予以“再”现之物的概念。“实在”的本质乃是一种建构,或总是业已被再现了的。认识到这一点,可使我们在接受由这些理论家所担保的翻译时小心谨慎起来。

人类学所产生的“知识”只是在最近才受到质疑,尤其是来自长期作为其凝视对象的那些人的质疑。这类知识实际上帮助制造了不同语言及文化间不平等的关系,而其透明度和单义性却起着掩盖这一真相的作用。作为翻译事业预设前提的实在观与再现论不仅使人类学家,而且也让史学家和翻译家们,能够得出一个整体化、目的论的通用历史观。如果说民族志学家掌握了卢梭的话语遗产,那么史学家(和东方学家)便是继承了孟德斯鸠、黑格尔和马克思的统识性的著述。德里达对列维-斯特劳斯的解读表明,后者所师承的乃是卢梭关于原始社会是人类之过去,以及原始纯朴世态遭文明或书写侵害的观点。诸如“封建制度”或“狩猎期”这样的概念,常常是不加思索地就被留在了人类学和历史研究之中,假定了一个欧洲中心论的历史观。那些对拥有(狭义)书写的非西方社会进行研究的人,用从黑格尔和马克思那里学来的腔调,把“亚细亚生产方式”或“东方专制主义”说成是某些文明所“固有的天然本性”。当然,伴随这自然化、非历史化手法的,是把“原始的”或

“东方的”定位于一个表明它们是精神或存在之不完全体现的目的论的模式里。面对这些运用了经典知识论、实在论和再现观的强大压迫话语,任何人要提出一个新的翻译观将首先得把这些话语所压抑的东西考虑进去,即不同语言之间那不对称的关系。

后殖民的翻译实践一定必须意识到,在一个翻译的问题系对其至关重要的话语(民族志的话语)——而且还是个同构成殖民主义的权力关系有着历史联系的话语里,这个问题系是如何加以处理的。我们现在将要转向的,就是利用最早对民族志的批判,来快速地检讨一下这些联系。

1968年,美国人类学家凯瑟琳·高夫(Kathleen Gough)把民族志描述成“西方帝国主义的产儿”(Gough 1968:403)。然而,民族志学家们“普遍表现出一种奇怪的不愿对自身学科成形于其间的权力结构去作认真思考的倾向”(Asad 1973:15)。殖民列强与被殖民文化间不平等的关系为二战以前社会人类学的兴起创造了条件;而人类学研究分析的成果也毫无困难地就被纳入了殖民主义的话语里。专业人类学并没有去兜售那老一套的关于原始民族的我族中心主义的观点。同印度学和其他东方学的话语一样,人类学就其对象的社会/文化风俗制度提供了大量详尽的、通过仔细搜集得来的情报。殖民官员和传教士们都开始意识到这些情报对推进他们的目标所具有的价值。在《别样文化》一书里,约翰·贝蒂(John Beattie)问那拥有包括“客观性和公正”这样“现货”的社会人类学能为行政官员、商人以及传教士们做些什么。他指出,对于殖民基业这三个重要支柱具有重要意义的新“事实”可以借助人类学家的“理论与比较知识”的体系加以发现。<sup>[33]</sup>贝蒂的书(今天在世界许多地方仍被用做大学课本)似乎完全没有意识到他的“公正”科学所深陷其中的权力关系。

1920年,政府官员与来自大学及大英博物馆要求成立帝国应

用人类学系的代表会聚一堂,会上通过了一项决议,从中可见帝国与学术之间的紧密联系:

着眼帝国之最高利益,须扩充与完善大不列颠大学里人类学教育之组织,[以便有志投身帝国前哨之士]日后可正当而准确获致吾王皇帝陛下所辖东方与非欧洲种族之习性、风俗……社会和宗教思想及理想愿望。<sup>(34)</sup>

英国人想加强学术与行政管理之间的联盟,这已不是第一次了。1800年,时任印度总督的韦尔兹利勋爵(Lord Wellesley)在加尔各答建起威廉堡学院,来为行政部门培训年轻的英国人。成立学院的建议是由韦尔兹利的前任,沃伦·黑斯廷斯提出的。黑氏还同威廉·琼斯一起,成立了第一个东方学机构——皇家亚细亚学会。黑氏精通南亚数种语言,相信行政管理的效率取决于对治下属民文化的了解。他拨出了大笔款项用于把印度教和穆斯林的法律译成英语,以备东印度公司官员之用。他还出资赞助把东印度公司的规章译成印度的数种语言。<sup>(35)</sup>

一俟威廉堡学院建立,东印度公司招募的雇员下船走上码头便被接往学院,在那儿一住就是三年,学习波斯语(莫卧尔人的法庭用语)、乌尔都语、兴都斯坦语以及其他印度语言。将与学院建立密切联系的亚细亚学会,在威廉·琼斯的领导下,搜集、编纂并翻译手稿,撰写亚洲次大陆的新“历史”,历时已有十多年了。琼斯与黑斯廷斯两人皆属于18世纪的精英阶层,受着伏尔泰和法国哲学的影响,其文化相对论与后启蒙时代列维-斯特劳斯或林哈特这类人的思想态度颇多共同之处。<sup>(36)</sup>虽然侵略性的帝国主义在1820年代占了上风,威廉堡学院最终也遭解散,但文化“理解”的方针政策在1857年发生“叛乱”、不列颠王国政府直接接管印度之后再次

得到了贯彻实施。在这前后两个时期里,对印度文化的翻译都是用来加强英国“间接统治”之技术手段的。

所谓“间接统治”乃是指“英国通过把殖民前的统治阶层笼络进新的殖民统治集团,从而得以廉价地控制其殖民地的一种策略。”(Onoge 1979:47)在“间接统治”的这一原则得到明白阐发的年月里,人类学也与之发生了直接的关联。这条原则是在《英属热带非洲的双重统治》(1922年)一书里被阐述出来的,其作者路加德勋爵(Lord Lugard)成了在伦敦的非洲语言文化国际学院执委会的首任主席。路加德勋爵提出的压制措施得到了马林诺夫斯基的完全赞同。马林诺夫斯基认为“人类学的一项重要任务就是为促进殖民统治提供科学的处方”。<sup>(37)</sup>

马林诺夫斯基提出,人类学应研究在殖民形势下的“文化接触”和“变化中的土著民”。但他把这门新兴的学科同殖民管理连在了一起,以便能够促进欧洲的统治向更广更深处的发展。这种深化的控制,不仅仅以欧洲人那令“土著民不得不叹服、乃至为之震慑”的“无可置疑的军事优势”为基础,而且也是建立在旨在稳定和维持殖民体系的科学政策之上的。马林诺夫斯基的文化功能主义有什么政治意义呢?最为重要的一点似乎是它把殖民前的历史当作神话加以排斥,并把历史性抑制在“平衡的时刻”(Feuchtwang 1973:73)里。批评家们认为,人类学的这一势头源于一个殖民的格局,并继续存在于新殖民主义的社会之中。

不承认殖民前的过去是“历史”,即意味着人类学家给它冠上了“自然”之名。列维-斯特劳斯自称是反殖民又反我族中心主义的,但即便是像他这样一个文化人类学家,也不断重复着从卢梭那里继承下来的非历史化的姿态,把非西方民族打上“自然人”的标记。功能主义者(马林诺夫斯基)和新浪漫派(列维-斯特劳斯)都提出了一种目的论,包括了“那个完全直接在场之梦”和“对差异与

对立的抑制”。<sup>[38]</sup> 弗朗兹·法农(Frantz Fanon)等人已就被殖民者所掌握的历史意识之革命性的潜能作过一番论述。<sup>[39]</sup> 这种意识对殖民/后殖民情境下的翻译实践也是至关重要的。通过对殖民史学研究的逆向解读,译者/史学家可以发现对立和无声抗拒之处。这些地方一经辨别出来,便可被用于去对抗关于被殖民者的统治形象。非洲殖民前的过去是“野蛮的”,印度殖民前的过去是“东方专制统治”,伴随着这任意一种贬斥法的都是在被殖民者的课程里以欧洲人的历史来替代当地的历史。这种替代又因,比如,把英语作为殖民地高等教育语言的引入而得到巩固和加强。因为如此一来,欧洲文本通常是“受过教育”的殖民主体惟一可得的课本。

伴随着贬斥殖民前历史而来的是制造人类学研究对象的静止形象。当这些得天独厚的“再现”开始为政策制订者所用时,它们便获得了事实的地位。功能主义派的方式是要找到一个“没有对立的整体化”,其价值,按马林诺夫斯基的描述,在于传授“不同风俗制度的相对重要性,它们如何相互融合一体,传教士、殖民当局以及在经济上要开发利用野蛮人贸易和野蛮人劳力的人该如何来处理它们”(引自 Harris 1968:558)。马林诺夫斯基的“整体化”使人想到了一种天衣无缝的知识、一个透明传达的“实在”。他的翻译事业把知识和权力结合在了一起,这一点与早期东方学家们的所作所为近似。他们像威廉·琼斯一样,不仅是译家,而且也还是立法人和行政官员。

随着二次大战的爆发,英国人类学的翻译事业因得国家赞助而变得专业化了起来。一时间,突然需要保证殖民地的属民们起来配合作战,而随着民族主义斗争的日益高涨,殖民政府已准备放弃直统转而去为不在场的殖民统治(absentee colonialism)创造条件了(Feuchtwang 1973:86)。行政官员与人类学家共同制定殖民政策,双方配合得比以往任何时候都要紧密。马林诺夫斯基写

道,行政官员的“专业且隐含的职责是替那些不参与,也不能参与决定自身命运的土著民们看护他们的利益(转引自 Feuchtwang 1973:91)。这种功能主义的家长制与列维-斯特劳斯对“新兴创立之国”的担忧是一致的。这些国家“在书面文字的使用上缺乏足够的训练,”因而“难敌”宣传蛊惑。<sup>[40]</sup>

在马林诺夫斯基 1929 年所写的一篇文章的基础上,路加德勋爵所领导的非洲语言文化国际学院提出了一项科学地研究变化过程的计划。传教士和殖民行政官员可获经济资助,以学习人类学方面的课程,其中许多人是到伦敦经济学院,在马林诺夫斯基的手下学习。研究语言变化和“文化接触”的社会科学家们将享有研究基金的资助。

社会人类学称其主要所关注的乃是变化中的原始社会。然而它对非西方“部落”所作的详尽翻译却把它们放在了一个共时的现在时间里,把它们的习俗制度加以本质化,压抑了正迅速改变部落社会的殖民政权背景。已经有人指出,由于殖民政府(以及后来由跨国公司建立的国际基金会)是人类学研究的主要资助者,所以民族志学家们对殖民统治给他们的研究对象所造成的破坏,往往会持一种谨慎的缄默之态(见 Feuchtwang 1973)。

社会变化研究卷入到获取平衡的政策之中,常常便把土著民的反抗翻译成“与环境失调”(如 S.F. 纳代尔[Nadel]在其著名的苏丹研究中所为)。在人类学家的眼里,拒不纳税或对由殖民政府所支持的首领抗拒不从,乃是一种对变化无法适应的症状,必须通过治疗加以消除(Faris 1973:165)。民族志与东方学“拒绝就欧洲是如何把自己的强权及对公正政治制度的一己之见强加于人的问题展开讨论”,其所建构的关于非洲及伊斯兰教的政治传统形象便是在为殖民统治的合法化助了一臂之力。(Asad 1973:118)

路加德勋爵和马尔克姆·海利爵士(Sir Malcolm Hailey)是不



在场的殖民主义和间接统治的设计师。他们凭借治理印度帝国的经验来制定非洲的政策。而人类学家们则是以他们的翻译帮助着这两个大陆上的行政官员。事实上,当印度的民族斗争在1940年代达到顶峰之际,英国的人类学家就把兴趣从亚洲这个次大陆转移到了英属非洲的殖民地上。很明显,民族志学家们不能去对殖民主义或他们自身话语的前提预设进行分析,因为“他们”是把殖民界限颠倒过来,复写成了一个殖民的“我们”去解读或再现一个被殖民的“他们”(Feuchtwang 1973:98)。如果承认“原始人”或“东方人”具备“能动性”或反抗能力,那就会打破民族志或东方学对一个无变化社会所拥有的知识的连贯性,而无变化的社会可是这些话语所宣称的“实在”。<sup>[41]</sup>

对殖民统治下的社会所存在着的变革原因既予承认又行压抑,与此并行的则是人类学家所采取的自然化、非历史化的手法。民族志的话语里充斥着自然与文化、原始状态与现代特性的对立,透露出的乃是一个隐秘的进化论,其产物就是本世纪人类学里反复出现的那个主题——永恒的民俗学的现在(the timeless ethnological present)。在从非西方语言向西方语言转换的翻译策略里,也保留了这一系列的对立。

要把“历史”变成“自然”,这一企图是同人类学所用的时间观联系在一起的。约翰尼斯·费边(Johannes Fabian)认为,犹太—基督教时间的世俗化、普遍化与全球化是与殖民主义的兴起同时共生的。按他的说法,人类学在建立与“他者”之关系中,对于“时间工具”(temporal devices)的运用是“对差异便是距离的认定”(Fabian 1983:16)。在民俗学的话语里,“原始的”或“传统的”不是研究的对象,而是西方思想的时间范畴。这便导致了对于同时共代的否定(denial of coevalness),即用时间使被观察者远离观察的人,其作用是自相矛盾地为人类学的写作与实地考察(这对民族

志学家和研究对象来说意味着某种同时共处的存在),制造出不同的时间来。否认同时共代便是把他者从“对话场景”中排斥了出去,并进一步从思想上为殖民主义辩护开释。

人类学在殖民年代的兴起促成了把实地考察立为一种重要的方法论,因为帝国统治及其“产物”帮着把“原始”世界替民族志学家们弄得安全无虞了。<sup>[42]</sup>对实地考察的这一特别关注,表明了赋予观察技巧和记录“事实”的重要性。这种认识论的模式是建立在经典的实在和再现观之上的,似乎把实地考察与要在“西方”和其“他者”之间建立起一种不平等关系的系统努力连在了一起。费边指出,维持并延续这种关系需要“同时一直承认他者是权力/知识的对象”,而为这种关系辩护并使之合理化则“需要异构时间分距的框架”(schemes of allochronic distancing)或否认同时共代性(Fabian 1983:149)。翻译的事业,不管是文学的,还是民族志的,都是陷在这样一种双重的动向之中。

对人类学翻译事业的批判(有时表现为试图写出一种不同的民族志),一直主要是针对这一学科在维护欧美与非西方世界间殖民和新殖民关系中所扮演的共谋角色进行的批判。人类学家追求经验的直接性以及她/他“整理成文”的考察成果的透明性(克利福德·吉尔兹把伊文斯-普里查德的明析研究称为“非洲的透明状”)(Geertz 1983:62—80),这种追求却是与其对于土著译者的依赖及其对“同时共代”的否认抵牾不一的。种种的透明状表现出的是超越时间、被共时呈现的、独立自足的社会,其间,由殖民统治所造成的激烈变化或为民族志学家所忽视、或被化作是迈向平衡的一个步骤。自然化、非历史化的倾向是殖民话语的一个特征,不仅见于民族志里,而且也出现在其他种类的翻译之中。在一种翻译里反复出现的喻说(tropes),或许可以提醒我们注意到在另一种翻译里也存在着相似的手法,也带有相似的共谋性。

有些论者对民族志翻译的条件和背景提出了批判,与此同时,另一些人则让人注意到了构建起民族志的翻译的喻说。<sup>[43]</sup>与民族志的早期批评家们相比,这些理论家在其取向上是后索绪尔式的(甚至是后结构主义的)。他们知道对人类学作为一门学科的形成条件所作的批评不够在哪里。他们认识到通过把关于文本、作者及意义的经典观念加以问题化从而对民族志文本的地位进行质疑的重要性。他们似乎是间接地表明,这样一种问题化的做法将有助于我们理解殖民话语的持久力量,并开辟出逐渐削弱它的途径。他们接受了宣称“再现的透明性”和“经验的直接性”的启蒙运动意识形态的瓦解和终结。<sup>[44]</sup>传统的意义理论支持着这样一种观念,即符号是毫无疑问地再现实在,使之“在场”。然而,把符号视为反映或再现,便是否认了罗兰·巴尔特(Roland Barthes)所说的语言的生产性以及德里达会称之为“书写”的东西。新一代的民族志学家受后结构主义的文学理论启发,强调书写“对人类学家的所作所为至关重要”,强调语言不是一个透明的媒介,因为民族志并非是再现文化而是把文化来加以发明。<sup>[45]</sup>在这些论者中,有一些人提出,文化翻译著作作用的乃是文学手法,而文学手法所影响的不仅是民族志的写作,而且还有民族志的阅读。<sup>[46]</sup>揭示了文化翻译的建构性质,也就是表明了翻译如何总是在制造而非仅仅是反映或摹仿一个“本原”的。

然而,经典民族志却是把自身建立在了那抹去本原之异杂性的再现和实在的观念之上。一个消抹的策略就是对民族志的权威性加以文本化的刻写,迫使读者接受人类学家的翻译。这种“权威性”的展现是同民族志学家所用的修辞手段(常常是从较早的体裁如游记和传教士及殖民官员的回忆录里转借而来)连在一起的。玛丽·路易丝·普拉特(Mary Louise Pratt)举出了首次接触,或曰“到达场景”(arrival scene)里乌托邦式人物的例子,从路易·德·布

布维尔(Louis de Bougainville)(1767年)到雷蒙德·福斯(Raymond Firth)(1936年),这一形象一直未有改变,很是引人注目。我们在理查德·伯顿(Richard Burton)(1868年)那里见到的那个勇敢的维多利亚时代殖民探险者的身影又在像伊文斯·普里查德的著述那样的经典民族志里浮现。另一种话语常规是把说话的或体验经历的主体从人类学的科学文本里面完全抹掉,且把它移入到个人叙述的文类里去。普拉特让我们看到虽然有此置换,但民族志的权威性如何依然“扎根于主观性的经验之中”,其原因就在于实地考察乃是一个方法上的规范。(Pratt 1986:32)

建立民族志学家的权威性被看作是运用种种话语常规的一个至关重要的时刻。在经典民族志的著述里,每一个民族志学家都“不受质疑地在文本中以真实之提供者的面目出现”,把一个充满权力关系、多元决定的文化碰撞”简化为一个连贯一体的小天地(Clifford 1983:120)。抬高注重“观察”,强调的是经验的直接性,但却忽视了文本、语言和文化的物质性。人们想当然地以为“研究者的经验可以作为该领域里权威性的一个统一的源泉”(同上,128)。结果,实地考察所具有的对话性的方方面面、决定人类学家与其研究对象之间相互作用性质的权力关系,都从由考察笔记译出的文本里消失了。

当然,把实地考察的笔记译成民族志是带有费边称之为异构时间分距(allochronic distance)或否认同时共代性之特征的。“整理成文”作为一种既定惯例,使用的乃是隐喻的或文体上的传统手法,这些手法可以把经民族志学家译出的“不平等文化”的诸多方面很容易地加以同化、“排除、或缩减其意义”(Asad and Dixon 1985:1:176)。辨别翻译上的这些喻说手法,能够有助于向我们展示如何把民族志对非西方“他者”的再现加以问题化。

这种辨别或许还会展示出当代人类学即便在批驳其话语遗产

的同时,常常又是如何予以再生的。充斥于当今人类学的“悔恨自责之情”,激发起了对于我族中心主义的批判。但是这种批判“每每只是要把他者构塑成一个天生且自然之善的楷模”(Derrida 1974:114),这样便又把民族志的“对象”从“历史”中请出,放进了“自然里”。明摆出一副声称要承认差别的姿态,而实际上却否认了它。比如,在列维-斯特劳斯的著作里,我族中心主义“就在它将是已经深刻地起了作用的时刻”会显得似乎已被避免了过去(Derrida 1974:121)。像克利福德·吉尔兹这样具有自我意识的当代民族志学家们,用只有西方读者可以明白的双关语和典故,在人类学家与读者之间制造“一种共谋关系”,从而建立起了权威性。两个世界之间的等级差别把人类学家及其读者放在了最高一级(Crapanzano 1986:65)。即便像以马内利·勒鲁瓦·拉杜里(Emmanuel Le Roy Ladurie)这样在文本里使用复调的论者,也被证明是以这种手法来建立民族志的权威的。史学家或民族志学家与其对象间的关系依然是“对权力关系和文化差异麻木不仁的”(Rosaldo 1986:82)。

照塔拉尔·阿萨德的说法,民族志学家的个人权威要比他/她的“社会权威”次要一些。一个民族志学家对一个文化所作的翻译,作为“科学文本”占据着一个优越的地位,不仅比人民记忆要强大有力,而且还把人民记忆来加以构建。如阿萨德所指出的那样,“人类学家的专著或许会再经翻译返回一种‘较为弱小的’第三世界的语言里”。人类学家的社会权威往往会把“从属社会的隐含意义”加以限制和简化,因为文化翻译的过程不可避免地是陷于权力关系之中的——“专业的、民族的、国际的”关系(Asad 1973:163)。

在阿萨德看来,文化翻译所意味的不仅是译成英语,而且还是译成学界所确立的话语规则之中。同样,语际翻译——比如,从梵文译成英语——也意味着译人带有自己的惯例准则的一整套关于

东方的话语里。阿萨德说,文化翻译的民族志常规并不是那么富有弹性的,所以在民族志的表述上,孤立、个别的实验可能不会对它们造成什么持久的影响。一个技巧稚嫩西方译者“也许会朝着自己‘强大’语言的方向加以简化”(同上,1587)。针对林哈特所谓译者一定要挖掘其自身思想和语言之潜力的观点,阿萨德强调指出,民族志学家/译者是无法单凭一己之努力来决定何去何从的,因为这受着制度性的权力关系的制约。阿萨德的翻译观虽然引起了人们对不同语言间不对称关系的注意,但他似乎以为再现非西方他者的欧美人士就是惟一的译者。那么在后殖民情境下的一些双语译者通过重译来对抗早期的西方译本,这又是什么性质的举动呢?难道在后殖民时期通过逆向解读统识性的再现以重写历史的举动,就不能归在翻译实践的名目下吗?阿萨德的文化翻译观为以翻译作抗争行动之用所留下的空间,实在是太小了点儿。

即便在把后现代的民族志加以理论化的努力尝试中,译者的“身份”也一直未被问题化。斯蒂芬·泰勒(Stephen Tyler)似乎以为用呼唤(evocation)代替再现(representation)就会改变依然约束着他的话语遗产。他把后现代的民族志看作是构塑“一个由话语碎片组成的相互配合发展起来的文本,意在于读者和作者的脑海里唤起一个正在浮现的关于一个潜在的常识现实世界的幻象来,并由此去激发一种将具有医治疗效的审美整合”。泰勒在这里所提出的乃是人类学将发挥“诗歌”的功用,借助与“神秘行为”的遇合而把参与者加以“神圣化”。虽然泰勒主张后现代民族志应是一个“相互配合发展起来的文本”,但这种协同配合在他看来似乎总是在“民族志学家与其本土同伴之间展开的”(Tyler 1986:125, 127)。即便新的民族志否认有殖民人类学典型的追求统一性的整体化的冲动,泰勒对于由谁来撰写民族志的想像和展望还是把这一门新兴学科牢牢地钉在了一个新殖民主义的框架里。像阿萨德

一样,他没有指出可能会出现由“土著民”自己动手来翻译这样一种情况。虽然他宣称,人类学必须把“其自身的背景基础变成问题的一部分”,但他对后现代民族志的构想并没有使我们能够提出宰制或权力关系的问题。泰勒对于对话性的关注,如同阐释学派翻译理论家的关怀一样,都没有把殖民主义话语遗产的统识性力量和持续性充分考虑进去。

新的人类学批判接受了文化和文本无一是统一体的观点。两者都深陷在权力关系之中;两者都有不止一个主体。认识到主体/作者的分裂本质,也就是考虑到了在构建“主体”和“实在”的过程中语言所起的作用,进而对透明的语言观进行质疑。人类学批判的成果之一,就是在对这一学科的殖民建构的讨论中,它仔细认真地关注了权力关系和历史性。批评家们意识到了经典民族志文本所具有的统识力量,以及要把产生这些文本的条件加以问题化的必要性。他们帮助我们看到,人类学对于历史和历史性的拒斥及其对权力运作的执意任性的漠视,是与其自我宣称的翻译事业携手相连的。人类学批判承认,把非西方文化重新加以历史化并就民族志的翻译事业形成一个后殖民的视角,具有重要的意义。但是在新的民族志里,也存在着一种会导致不断把“政治”转喻成“诗学”的倾向。<sup>[47]</sup>德里达说,列维-斯特劳斯之错,就在于他不知不觉滑入了“典型的非历史主义”之中,其标志便是对于修辞手段和“辞藻”的关注,也许这就是我们这里所说的这种倾向所显示的东西?

在《结构、符号和游戏》一文里,德里达对民族志的批判使他得出了一种抛弃了对本原及在场的关怀转而试图超越“人文主义”的“释义”观。但是,我们已经看到,西方最近对人类学的批判,尽管声称是反对我族中心主义的,似乎仍然是出自这样一些人之手——“面对迄今为止还不可名状之物时,他们就把脸掉了过去,而那不可名状之物正向世人宣告着自己的存在,且只能是在无以归

类的种类之下,以无声无形、稚嫩又骇人的怪胎形象宣告着,一如每当有生命即将出世时所必然出现的那样。”(Derrida 1978:293)德里达的这番深刻的见解也许能有助于我们叫出这不可名状之物的一个名字来,那就是对人文主义的辞藻保持警觉、充满对日的和本原的批判精神、留神权力关系和历史性的一个正在崛起的后殖民的翻译实践。

## 注 释

- [1]这里我们不可忘记,人文主义事业的概念是以压抑“西方”内部异质性为前提的。帝国主义使得西方可以把他者想象成外在于它的东西,从而把自己构建成一个统一的主体。
- [2]“向别人描述一个遥远部落的成员是如何思维的问题……开始看上去大半是个翻译的问题了”(Lienhardt 1961:96)。
- [3]安德烈·勒夫维尔(André Lefevere)于1978年在结集出版的1976年卢汶文学与翻译研讨会论文纪要的附录里提出了这个名称。
- [4]现在应该清楚,我是“在删除号下”使用**翻译**一词的。在德里达《书写学》的译者前言里,伽亚特里斯皮瓦克这样解释了**在删除号下**:“写下一个字词,把它划去,然后把字词和删除号都印出来……在检讨熟悉事物的过程中,我们得出了非常陌生的结论,以至于我们的语言其本身,甚至在其引导我们的同时,就被扭曲、被压弯了。‘在删除号下’写作便是这种扭曲状况的标志”(Derrida 1976:xiv)。在以后的行文里,我将不断有机会来质疑人们使用**翻译**一词的种种方式。
- [5]比如,美国文学翻译家协会于1978年成立;专论翻译的学刊有《巴别塔》(*Babel*)、《翻译评论》(*Translation Review*)以及现已停刊的《德洛斯》(*Delos*)。
- [6]约瑟夫·格雷汉姆编的文集《翻译中的差异》(Graham 1985)是个例外。所收文章试图把后结构主义纳入思考之中。以后我还会再提及这本书。
- [7]T. R. Steiner(1975:10—11),着重号为笔者所加。



- [8]现象学批评一词指让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)、乔治·布莱(Georges Poulet)以及让-皮埃尔·理查德(Jean-Pierre Richard)等人的著述。
- [9]托马斯·弗兰克林:《翻译:诗一首》(1753),引自斯坦纳的《英国翻译理论》(T. R. Steiner 1975:114)。
- [10]查普曼,引自(T. R. Steiner 1975:10)。
- [11]路德:《口译员传递函件》(*Sendbrief vom Dolmetschen*)(1530),引自安德烈·勒夫维尔的《翻译文学:从路德到罗森茨威格的德国传统》(Lefevere 1977:7)。
- [12]德莱顿(Dryden):《奥维德书信集·前言》(1680),引自 T. R. Steiner (1975:68)。
- [13]库柏(Cowper):《荷马伊利亚特·前言》(1791),引自 T. R. Steiner(1975:135)。
- [14]布赖廷格尔(Breitinger)著:《批评诗艺》,引自 Lefevere (1977:7)
- [15]德里达:“Des Tours de Babel”载于 Graham (1985:173)
- [16]阿罗史密斯:《麻烦的翻译俗规》;帕里斯:《翻译与创造》载于 Arrowsmith and Shattuck (1961:124;60)。
- [17]关于这是如何导致了相关语言“混杂化”的问题,有一个引人入胜的讨论。见 Fabian (1986)。
- [18]巴斯奈特-麦克基尔(Bassnett - McGuire) (1980)提出,译者与一个“劣等”源语文化间的专制关系是与19世纪帝国主义的兴起相一致协调的。然而,她对自己这番话的含义也没有深究下去。
- [19]麦考莱也有类似的说法,建议印度人“英国化”以便掌握文明。参见《印度教育备忘录》载于 Macaulay (1967)。
- [20]《菲兹杰拉德致康威尔信函》(1851年3月20日),引自 Bassnett - McGuire (1980:3),着重号为笔者所加。据说,菲兹杰拉德是靠威廉·琼斯的波斯语词典开始波斯语学习的。
- [21]G. Steiner (1975:359—361)。关于庞德眼中的“翻译”与“现代主义”发展的关联,这里将不作讨论。但请参阅 Pound (1973)。
- [22]此论借自汶森特·拉菲尔的《上帝和语法:西班牙对菲律宾他加禄人殖民

化过程中的翻译政治》(Rafael 1986)。

- [23] 遵循近来对人类学批判的共同做法,我把民俗学(ethnology)、民族志(ethnography)和(社会和文化的)人类学(anthropology)作同义词来使用。
- [24] 斯蒂芬·福伊希特万:《学科及其赞助者:英国社会人类学的殖民主义组成》(Feuchtwang 1973)。福氏指出,在英国,社会人类学作为一门学科是1920年代中期提出来的,至1940年代后期完全建立成形。这似乎也是欧洲人类学的普遍状况。阿萨德所编文集被我广泛引用,以后行文中再引时,简称《人类学》。
- [25] 在《书写学》第1版的“题铭处”,德里达指出,逻各斯中心主义是“表音书写(比如字母文字)的形而上学”,在他看来,这“就是最原初且强大的我族中心主义”(Derrida 1974:3)。
- [26] 在承认德里达的批判正确有效的同时,我们也应对或许看上去要把殖民遭遇之暴力抹擦掉的解构分析依然保持警惕。无可否认,列维-斯特劳斯特没有忘记这种暴力。
- [27] Derrida (1974:123)。这番议论是列维-斯特劳斯特在就南比夸拉人所作的论文里写下的。其《忧郁的热带》一书也描述了同样的事件,但却省去了这番评论。
- [28] 见列维-斯特劳斯特在其近作《眺望之景》(Lévi - Strauss 1986)里对我族中心主义的辩护。
- [29] Lévi - Strauss (1967:80),着重号系原文所有。此篇演讲作于1960年。
- [30] 尤其是吕西安·莱维-布律尔(Lucien Levy - Bruhl),引自 Lévi - Strauss (1967:41)。
- [31] 这与东方主义相似之处应是一目了然的。
- [32] 关于表征危机是如何被作者称之为“释义人类学”所处理的讨论,见 Marcus and Fischer (1986)。
- [33] 贝蒂(Beattie 1964)。贝蒂尊师,20世纪人类学一大家伊文斯-普里查德(Evans - Pritchard)读了此书手稿,深表赞许。
- [34] 《人》(Man)(1921年第21期),引自 Lackner (1973:139)。
- [35] 关于黑斯廷斯文化政策的详细讨论,见 Kopf (1969),第1部分。

- [36]列维·斯特劳斯拉梭式的怀旧与威廉·琼斯对印度黄金时代的“发现”相当。不过，琼斯得意扬扬的欢乐之情在列维·斯特劳斯那里化作了内疚负罪之感。
- [37]Onoge (1979:47)。今天的印度人类学家也提出了非常近似的解释。他们把部落印度人看作是没有开化的他者。
- [38]然而，功能主义的目的论会提出走向的是“现代化”，而新浪漫派则会说走向的是“堕落”。德里达在《书写学》里分析了列维·斯特劳斯的姿态。这里所引词语出自《书写学》第115页。
- [39]这一点奥诺哥(Onoge 1979)在《非洲研究里的反革命传统》一文中给予了有力的申说。
- [40]Levi-Strauss (1977:338)。斯皮瓦克在《书写学》(从列维·斯特劳斯这里引了同样一段)的译本里用“尚未做好受启蒙教化的准备”代替了“在书面文字的使用上缺乏足够的训练”。
- [41]见罗纳德·英登(Inden 1986)在《东方学的印度建构》一文里就东方主义否认能动性所作的卓有见地的讨论。
- [42]这些产物包括蒸汽机、电报、改进的步枪和奎宁(接着是青霉素的发现)。关于殖民主义与技术进步之关系的有益讨论，见Headrick (1981)。
- [43]见Clifford and Marcus (1986)。该书不仅对经典和现代民族志作了批判，而且还提出并评估了人类学写作和文化翻译的新方法。
- [44]詹姆斯·克利福德：《前言》(Clifford and Marcus 1986:2)。
- [45]同上。
- [46]请特别参阅Pratt (1986)和Pratt (1985:119—143)以及Crapanzano (1986:51—76)。
- [47]参见Niranjana (1992)第4章对保罗·德曼与瓦尔特·本雅明的讨论。

## 参 考 书 目

Abrams, M. H. (1977) "The Deconstructive Angel," in *Critical Inquiry* 3, no. 3 (Spring 1977):425—38

- Althusser, Louis (1971) "Ideology and Ideological State Apparatuses," tr. Ben Brewster, in *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, 127—88, New York: Monthly Review Press.
- Arberry, A. J. (1960) *Oriental Essays; Portraits of Seven Scholars*, London: George Allen & Unwin.
- Arrowsmith, William & Roger Shattuck, (1961) *The Craft and Context of Translation*, Austin: University of Texas Press.
- Asad, Talal (1973) 'Introduction' to *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad, New York: Humanities Press.
- (1973a) 'Two European Images of Non-European Rule', in *ibid.*
- (1986) 'The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,' in James Clifford and George E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Asad, Talal & Dixon, John (1985) 'Translating Europe's Others,' in Francis Barker et al. (eds.) *European and Its Others*, Colchester: University of Essex Press.
- Attridge, Derek, Geoff Bennington, and Robert Young eds. (1987) *Post-structuralism and the Question of History*, New York: Cambridge University Press.
- Bassnett-McGuire, Susan (1980) *Translation Studies*, London: Methuen.
- Beattie, John (1964) *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, New York: Free Press of Glencoe.
- Belloc, Hilaire (1931) *On Translation*, London: Oxford University Press.
- Belsey, Catherine (1980) *Critical Practice*, London: Methuen.
- Bhabha, Homi (1983) "The Other Question," *Screen* 24, no. 6 (November-December 1983): 18—36.
- (1985) "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree outside Delhi, May 1817," *Critical Inquiry* 12, no. 1 (Autumn 1985): 144—65.

- Brower, Reuben ed. (1959) *On Translation*, Mass.: Harvard University Press.
- Clifford, James (1983) 'On Ethnographic Authority,' *Representations* 1, no. 2 (1983).
- (1988) *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Clifford James & Marcus, George E. eds. (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent (1986) 'Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description,' in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*.
- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena*, tr. David B. Allison, Evanston, Ill.: Northwestern University.
- (1974) *Of Grammatology*, tr. G. C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1978) 'Structure, Sign, and Play,' in *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- (1981) *Positions*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- (1982a) "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy," *Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- (1982b) 'Sending: On Representation,' tr. Peter and Mary Ann Caws, *Social Research* 49, no. 2 (Summer 1982): 294-326.
- (1985) "Des Tours de Babel," in Joseph F. Graham (ed.) *Difference in Translation*.
- Dharampal (1983) *The Beautiful Tree: Indigenous Indian Education in the Eighteenth Century*, New Delhi: Biblia Impex.
- Doron, Marcia Nita, and Marilyn Gaddis Rose (1981) "The Economics and Politics of Translation," in M. G. Rose (ed.) *Translation Spectrum*.

- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other*, New York: Columbia University Press.
- (1986) *Language and Colonial Power*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fans, James (1973) 'Pax Britannica and the Sudan; S. F. Nadel,' in *Anthropology and the Colonial Encounter*.
- Feuchtwang, Stephan (1973) 'The Discipline and Its Sponsors: Colonial Formation of British Social Anthropology,' in *Anthropology and the Colonial Encounter*, pp.71—100.
- Foucault, Michael(1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, tr. Alan Sheridan, New York:Random House, Vintage Books.
- (1977) "Nietzsche, Genealogy, History," in Donald Bouchard (ed.) *Language, Counter-memory, Practice*, 139—64, Ithaca: Cornell University Press.
- Gadamer, Hans-George (1975) *Truth and Method*, tr. Garrett Barden and John Cumming, reprint (1985), New York:Crossroad.
- Geertz, Clifford (1983) 'Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies,' *Raritan Review* 3, no. 2 (Fall 1983):62—80.
- Gough, Kathleen (1968) 'New Proposals for Anthropologists,' in *Current Anthropology*, 9(1968):403.
- Graham, Joseph (ed.) (1985) *Difference in Translation*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Guha, Ranajit ed. (1982) *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi:Oxford University Press.
- Harris, Marvin (1968) *The Rise of Anthropological Theory*, New York: Crowell.
- Headrick, Daniel R. (1981) *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, New York:Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1837) *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree, New York:

- Colonial Press, [1899], reprint, New York: P. F. Collier.
- Hermans, Theo (ed.) (1985) *The Manipulation of Literature*, London: Croom Helm.
- Inden, Ronald (1986) 'Orientalist Constructions of India,' *Modern Asian Studies* 20, no. 3 (July 1986): 401-46.
- Jakobson, Roman (1959) "On Linguistic Aspects of Translation," in Reuben Brower (ed.) *On Translation*.
- Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Johnson, Barkara (1985) "Taking Fidelity Philosophically," in Joseph Graham (ed.) *Difference in Translation*.
- Jones, William (1823) *A Grammar of the Persian Language*, (1771; 8<sup>th</sup> ed.), London: W. Nicol.
- Kelly, Louis (1979) *The True Interpreter*, New York: St. Martin's Press.
- Kopf, David (1969) *British Orientalism and the Bengal Renaissance*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lackner, Helen (1973) 'Colonial Administration and Social Anthropology', in Asad (ed.) *Anthropology and Colonial Encounter*.
- Leach, Edmund (1982) *Social Anthropology*, London: Oxford University Press.
- Lefevere, André (1977) *Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum
- Lévi-Strauss, Claude (1967) *The Scope of Anthropology*, tr. Sherry Ortner Paul and Robert A. Paul, London: Jonathan Cape.
- (1977) *Tristes Tropiques*, tr. John Weightman and Doreen Weightman, New York: Washington Square Press.
- (1985) *The View from Afar*, tr. J. Neugroschel and P. Hoss, New York: Basic Books.
- Lienhardt, Godfrey (1961) "Modes of Thought," in *The Institutions of Primitive Society*, Oxford: Basil Blackwell.

- Macaulay, T. B. (1967) 'Minute on Indian Education,' in *Prose and Poetry*, selected by G. M. Young, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marcus, George E. & Fischer, Michael M. (1986) *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: University of Chicago Press.
- Matthews, Robert J (1985) "What Did Archimedes Mean by 'χευσοσ'?" in Joseph Graham (ed.) *Difference in Translation*.
- Mill, James (1817/1972) *A History of British India*, New Delhi: Associated Publishing House.
- Mouffe, Chantal (1979) "Hegemony and Ideology in Gramsci," tr. Suzanne Stewart, in Chantal Mouffe (ed.) *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Nida, Eugene A (1959) "Principles of Translation as Exemplified in Bible Translation," in Reuben Brower (ed.) *On Translation*.
- Nietzsche, Friedrich (1957) *The Use and Abuse of History*, tr. Adrian Collins, 2d ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Norton, Glyn P. (1984) *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and their Humanist Antecedents*, Geneva: Libraire Droz.
- Onoge, Omafume (1979) 'The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology,' in Gerrit Huizer and Bruce Mannheim (eds.) *The Politics of Anthropology*, The Hague: Mouton.
- Pound, Ezra (1973) *Selected Essays, 1909-1965*, ed. William Cookson, New York: New Directions.
- Pratt, Mary Louis (1985) "Scratches on the Faces of the Country; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen," *Critical Inquiry* 12, no. (Autumn 1985): 119-43.
- (1986) 'Fieldwork in Common Places,' in James Clifford and George E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Propović, Anton (1976) *Dictionary for the Analysis of Literary*



*Translation* , Edmonton: Department of Comparative Literature,  
University of Alberta.

Rafael, Vicentel (1986) 'Gods and Grammar: The Politics of Translation in the Spanish Colonization of the Tagalogs of the Philippines,' in Norman F. Cantor and Nathalia King (eds.) *Notebooks in Cultural Analysis* , Durham, N. C. ;Duke University Press.

Rosaldo, Renato(1986) 'From the Door of His Tent; The Fieldworker and the Inquisitor,' in *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnology* .

Rose, M. G. (ed.) (1981) *Translation Spectrum* , Albany: State University of New York Press.

Said, Edward, (1978) *Orientalism* , London: Routledge & Kegan Paul.

Savory, T. H. (1968) *The Art of Translation* , Boston: The Writer.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985) "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society* .ed. Ranajit Guha, 330 - 63, Delhi: Oxford University Press.

Steiner, George(1975) *After Babel* , New York: Oxford University Press.

Steiner, T. R. (1975) *English Translation Theory, 1650-1800* , Assen / Amsterdam: Van Gorcum.

Stokes, Eric (1989) *The English Utilitarians and India* , Delhi: Oxford University Press.

Thompson, John B(1984) *Studies in the Theory of Ideology* , Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Toury, Gideon (1985) "A Rationale for Descriptive Translation Studies," in Theo Hermans(ed.) *The Manipulation of Literature* .

Trevelyan, Charles (1838) *On the Education of the People of India* , London: Longman, Orme, Brown, Green & Longmans.

Tyler, Stephen (1986) "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document," in *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography* .

Winter, Werner (1961) "Translation as Political Action." in William Arrowsmith and Roger Shattuck (eds.) *The Craft and Context of Translation*.

## 5. 跨文化研究的语言问题<sup>\*</sup>

◆ 刘 禾 著

◇ 宋伟杰 译 陈燕谷 校

严格地讲,旨在跨越不同文化的比较研究所能做的仅仅是翻译而已。翻译,作为一种在认识论意义上穿越于不同界限之间的喻说(trope),总是通过一种事物来解说另一种事物,虽然它必须自称是出于“信”(或者更确切地说,是出于“达”)的目的论来表述“真”。不过,倘若暂且不论“信”这一表示夫妻关系式的喻说与“真”的逻各斯中心主义概念(这两个概念都受到解构主义毫不留情的批评),那么关于翻译及其对于跨文化理解的意义,我们还能够知道什么或者说些什么呢?而且,如果某位当代学者试图跨越横亘在两种或两种以上的文化和语言共同体之间的“语言障碍”,那么对他(她)来说,这究竟意味着什么呢?

诚然,这里所涉及的决不仅仅是众所周知的本源语(source language)和译体语(target language)之间的语际相互作用。<sup>(1)</sup>我在着手处理本书的主题之前,就已经觉察到自己正面临着一些更大的问

---

\* 本文原题“The Problem of Language in Cross-Cultural Studies”,译自 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900—1937*, by Lydia H. Liu, Stanford University Press, 1995, pp. 1—42; 381—393.

题,如西方学术界在思考文化差异时表现出的某些根深蒂固的方式。举例来说,学术研究的学科界限以及我们习以为常的研究模式,在处理不同于自身的文化和语言时,常常造成一些困难重重的诠释问题。<sup>(2)</sup>使用谁的术语,为了哪一种语言的使用者,而且是以什么样的知识权威或思想权威的名义,人们才在形形色色的文化之间从事翻译活动呢?当人们从西方跨向东方,或者从东方跨向西方时,这一问题就变得尤其尖锐了。毋庸置疑,如果这种研究的对象本身,比如中国现代文学,并不是一个“未曾污染”的本土知识的处女地,那么,这里所说的解释方面的困难就会更加严重。就曾经“污染”过中国现代文学的那些历史力量而言,早在近现代时期它们就已经强制实现并且决定了我在上文所说的那种认识论意义上的穿越界限,即强制实现并且决定了对西方的翻译以及现代汉语的发明。虽然我不敢擅称能够解答这些问题,但我将不揣冒昧地进入这些多层次的交叉与穿越的地带,描述并展开这一主题的困境。<sup>(3)</sup>

也许,把我的问题系(problematic)重新放置在一个略微不同的语境中,可能会更有助于理解它的意义。这里我要简短地介绍一下人类学家当前正在展开的关于文化翻译之观念的论辩,我相信这场论辩对于文学研究、历史研究以及人文学科中的其他学科也具有重要的影响。多年以来,英国的社会人类学家,为了提出一种解释的观念,已经在其理论阐述的不同阶段使用了文化翻译的概念。他们的理想是,这种观念将能够解释他们自身的文化和他们所研究的非欧洲社会之间的差异。比如埃德蒙·里奇(Edmund Leach)是这样描述民族志研究中这个典型的转折点的:

让我扼要重述一遍。我们是从强调“他者”如何如何不同开始的——这不仅使他们显得与我们截然不同,而且显得非常遥远和无比低下。但是在情感上,我们却采取了相反的方法

式,认为所有人都是相似的;我们之所以能够理解特拉布理安德人或者巴洛特斯人,是因为他们的行为动机与我们的一模一样;可是这也没有什么作用,“他者”仍旧固执地保持为他者。不过现在我们已经开始发觉基本的问题是翻译问题。语言学家早已告诉我们,所有的翻译都是困难重重的,而完美的翻译通常是天方夜谭。然而我们也知道,出于实践的目的,某种差强人意的翻译总是可能的,不管“原文”多么佶屈聱牙,毕竟不是绝对不可翻译的。语言是各不相同的,但还不至于不同到完全无法沟通的地步。从这一态度出发,社会人类学家所从事的就是建立一种适用于文化语言之翻译的方法论。(着重号为笔者所加)<sup>[4]</sup>

人们大概会愿意像里奇那样信赖文化翻译的力量,可是“实践的目的”一语无意间露出了破绽。对我来说,问题的关键不在于不同文化之间的翻译(人们以各种方式从事这项工作)是否可能,也不在于“他者”是否是是可以了解的,甚至不在于某一晦涩的“文本”是否是可以翻译的,问题的关键在于究竟出于何种实践的目的或者需要(它们维系着一个人一整套的方法论),文化人类学家才孜孜不倦地从事文化的翻译。换言之,问题的关键恰恰是我在上文所提出的问题:用谁的术语,为了哪一种语言的使用者,而且是以什么样的知识权威或者思想权威的名义,一个民族志学者才在形形色色的文化之间从事翻译活动呢?

塔拉尔·阿萨德(Talal Asad)在其对于英国民族志传统的尖锐批评中,将文化翻译的概念置于权力关系当中,他要求我们在思考跨文化解释这个总论题时要特别关注下述现实历史情境,即民族志学者及其提供信息的土著在共同的历史环境中生活、但并不讲述同一种语言:

粗略来说,由于第三世界各个社会(当然包括社会人类学家传统上研究的社会)的语言与西方的语言(在当今世界,特别是英语)相比是“弱势”的,所以,它们在翻译中,比西方语言,更有可能屈从于强迫性的转型。其原因在于,首先,西方各民族在它们与第三世界的政治经济联系中,更有能力操纵后者。其次,西方语言比第三世界语言有更好的条件生产和操纵渴望占有的(desired)知识。<sup>[5]</sup>

阿萨德对于文化翻译概念的批评,对于比较研究和跨文化研究具有重要的意义。<sup>[6]</sup>它提醒我们,将一种文化翻译成另一种语言,这一事业与个人的自由选择或者语言能力并不相干,就算有关系,也是微不足道的。如果我们从福柯那里学到了什么,那么显然我们必须正视体制性实践的各种形式以及知识/权力关系,这些形式和关系在将某些认知方式权威化的同时,压抑其他的认知方式。生产关于其他人以及其他文化的知识的一种众所周知的方式,就是在既定的语言对等关系的基础上建构一套比较性的术语。可是,这种对等关系的基础本身通常并未受到检验。

## 对等关系的喻说,东方与西方

词典是基于这样一个假设——一个显然未经过验证的假设——即语言是由对等的同义词组成的。

——乔治·路易斯·博尔赫斯

各种语言都是相通的,而对等词自然而然存在于各种语言之间,这一思想当然是哲学家、语言学家和翻译理论家徒劳无功地试

图驱散的一个共同的幻觉。尼采在试图摧毁这个幻觉时指出,使不相等的东西相等,这仅仅是语言(自诩能够把握真理)的一种隐喻功能。“说到底真理究竟是什么?它是一支由隐喻、转喻和拟人修辞共同组成的移动的大军;简而言之,它是人类关系的总和,这些关系被诗意地而且修辞性地强化、变形、装饰,并且经过长期的使用之后,对于一个民族来说,它们似乎成为一成不变的、经典性的和有约束力的真理;形形色色的真理不过是人们已经忘记其为幻觉的幻觉。”<sup>[7]</sup>斯皮瓦克(Gayatri Spivak)指出,尼采认为隐喻的作用就是在互不相关事物之间建构同一性,正如尼采中文章使用的德文原词 Gleich machen(使相同)所表明的,它“提醒人们注意德文 Gleichnis 一词的意义——形象、明喻、讽喻、比方、比喻式的故事、寓言,这个词明白无误地指向一般意义上的修辞实践。”<sup>[8]</sup>富于反讽意味的是,通过德语和其他语言之间在隐喻意义上的对等关系,这位哲学家本人也未能逃脱被翻译转换成另一种幻觉的命运。双语词典这一繁荣兴旺的行业便依赖于这种驱之不散的幻觉——即它的权力意志。这一行业的所作所为恰恰是要让下述老生常谈永垂不朽:“所有语言都是由对等的同义词构成的”。<sup>[9]</sup>跨文化比较的意义在于试图证明,人们在形成有关其他民族的观点时,或者是为其他文化同时(反过来)也是为自身文化整体的同一性设置各种话语的哲学基础时,他们所依赖的正是那种来自双语词典的概念模式——也就是说,A语言中的一个词一定对等于B语言中的一个词或词组,否则的话,一种语言就是有缺陷的。我在这里要对海德格尔《从一次关于语言的对话而来》一文中,欧洲哲学家(海德格尔)与日本对话者(手冢富雄)之间一段著名的对谈略加分析,以此为例说明这个问题。下文摘自其对话录的后半部分(日指日本人,海指海德格尔):

日：您细细倾听于我，或者更好地说，您细细倾听着我所作的猜度性的提示，这就唤起了我的信心，令我抛开了那种犹豫，那种前面一直抑制着我，让我不能回答您的问题的犹豫。

海：您指的问题就是：在您的语言中用哪个词来表示我们欧洲人称之为“语言”的那个东西？

日：直到此刻，我一直未敢说出这个词语，因为我不得不给出一种翻译，这个翻译使得我们这个表示语言的词语看起来犹如一个地道的象形文字，也就是使之成为概念性的观念范畴内的东西了；这是由于欧洲科学和哲学只有通过概念来寻求对语言之把握。

海：日语里“语言”怎么说？

日：（进一步的犹豫之后）它叫“言叶”（Koto ba）。

海：这说的是什么？

日：ba 表示叶，也指花瓣，而且特别是指花瓣。请您想一想樱花或者桃花。

海：Koto 说的是什么？

日：这个问题最难回答。但我们已经大胆地解说了“粹”（Iki）——即是召唤着的寂静之纯粹喜悦，这就使我们较容易作一种努力来回答这个问题了。成就这种召唤着的喜悦的是寂静，寂静之吹拂是一种让那喜悦降临的运作。但 Koto 始终还表示每每给出喜悦的东西本身，后者独一无二地总是在不可复现的瞬间以其全部优美达乎闪现（Scheinen）。

海：那么，Koto 就是优美的澄明着的消息之大道发生（das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut）啰。

日：妙口生花！只是“优美”一词太容易把今天的心智引入歧途了。<sup>[10]</sup>



这段对话给人以多方面的启发。首先,它戏剧性地同时展现了东西方之间翻译的不可能性和必要性。欧洲探问者无疑意识到了存在着翻译的陷阱,但他仍旧坚持认为在日语里存在着和欧洲的语言概念相对等的词汇。其次,日本对话者被迫回答探问者关于在日语中表示“语言”的是哪个词这一问题——这种典型的句法必然造成的结果是,倘若不把对等词的不存在解释为某种“欠缺”,那么它就是无法想像的。但是,在回答这个问题之前,手冢解释了自己犹豫的原因(这一犹豫在几行文字之后,被置于括号之内加着重号重新引入进来,有效地搅扰了对话的流程)。日本对话者惟恐他的翻译会使日语与 Sprache(语言)的“对等词”看起来象是一个象形文字。这种担心不无道理,因为他接下来用德文对“言叶(Koto ba)的描摹,恰恰导致了他所担心的结果。第三,在其对话者进行了冗长的描述之后,探问者在总结 Koto 的涵义时,所强调的与这个日本词语的德文翻译有所不同。它作为一种挪用的姿态,被海德格尔用来解说他本人关于道说或者 Sage 的理论,日本对话者在后面把这种理论描述为:“Denn es müßte sich etwas ereignen, wodurch sich dem Botengang jene Weite öffnete und zuleuchtete, in der das Wesen der Sage zum Scheinen Kommt” (因为必定要有某个东西自行发生,借此为传信开启并照亮道说之本质得以在其中闪现的那个浩瀚境地)。<sup>[11]</sup>虽然“die Sage”(道说)、“der Botengang”(传信)和“zuleuchten”(照亮)这些词语似乎和他对于日语词汇“言叶”相当自由的翻译遥相呼应,即“**das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut**”(优美的澄明着的消息之大道发生;着重号为笔者所加),但是它们更为切题说到这位哲学家在其本人关于 Ereignis(大道发生)、Eigenen(居有)、lichtung(澄明)等问题的沉思中所使用的某些关键喻说。<sup>[12]</sup>通过翻译来阐明翻译的困境,海德格尔的语言展示了它所言及的挪用。

海德格尔晚年提出其关于语言的重要观点,即语言是“存在的家园”,在这位哲学家有关语言的论述中,《从一次关于语言的对话而来》占据着举足轻重的地位。然而,值得深思的是,如果这位哲学家已经学会日语并且用日语进行和转写这次对话,那么这场对话会变成什么样子?最有可能的是,这些问题压根就不会提出来,或者会以相当不同的方式予以阐述。这场对话凸显了现代历史上所谓的东西方交流中存在的许多问题,理论语言就是其中一个非常重要的问题。这种理论语言表达或暗示了一种普遍的关注,但实际上却暴露了欧洲语言本身的局限性。对我来说,将某种分析性的概念或者范畴不加区别地到处使用,就好像在一个地方可以理解的必然在别的地方也能被理解,这种想法似乎是荒诞不经的。

东西方语言之间的这种相互作用,其意义是多层面的。在某种意义上,穿越不同语言的边界,不再是一个纯粹的语言学问题,因为从事跨文化研究的学者需要各种各样的概念模式,经由这些学者之手,所有词语都能被轻而易举地翻译成分析性的(通常是普遍性的)范畴。这种情况几乎每天都发生在最近欧阳祯称之为“伪普遍性”的学术范畴。为什么中国文学没有史诗?中国有市民社会吗?等等。隐藏在这些比较研究的问题背后的偏见,有些比较含蓄,有些则不那么含蓄,与其说它们揭示了研究对象的问题,不如说暴露出研究者自身的问题。正如欧阳祯恰切地指出的:“相反的问题即便有,也很少被提出来。为什么西方没有断代史?为什么西方没有创造出《诗经》那样的作品?西方有没有和律诗或者杂剧相对等的文类?如果向西方文化的空白提出这样的挑战,多少给人以荒诞之感,那么我们也必须思考这样一种可能性:也许那些针对中国的问题同样不得要领。”<sup>[13]</sup> 欧阳祯将这些伪普遍性的问题归因子比较研究的前提和方法论中存在着一些基本的混乱。不过,在语言能够或者不能做什么这个问题上,是不是存在着某种更

为根深蒂固的信念,使得这样的混乱无法避免呢?我们必须正视海德格尔的对话录所提出的翻译问题。分析性范畴与它们在自身的语言中所运用的程度相比较,是否不那么经常地被翻译成其他语言?在诸如此类的翻译实例中究竟发生了什么?所得所失到底是什么?也许问题的症结并不在于分析性范畴由于无法具有普遍意义,就不能全面应用(实际上,翻译的冲动是不可遏制的);而在于分析性范畴跨越语言边界时,一如任何其他的跨越或者僭越,必定要遭遇各种各样的对抗和互相冲突的权力诉求。诚然,普遍性非真亦非假,但是声称具有普遍性的任何一种思想,都应该就其本身语言的特殊性和权威的来源,予以严格的检验。

让我们考察一下人文学科和社会科学各学科中经常使用甚至滥用的若干词语:“the self”(自我)、“person”(人)和“individual”(个人)。“Self”一词在汉语、日语和阿拉伯语当中的对等词是什么?这一令人烦恼的问题所赖以立足的假设前提是,可以轻而易举地在两种不同的语言之间建立意义的对等关系,双语词典的存在不就证明了这个事实吗?我们经常可以听到这样的说法:中国哲学传统中自始至终存在着“自我”这一范畴,这难道不是事实吗?儒家关于“己”等范畴的观念是怎样的?我发现这些问题是相当含混的,因为它们忽视了一个重要的事实:在英语“self”和汉语“己”、“我”、“自我”以及其他词语之间的“对等关系的喻说”,只是在近代的翻译过程中才建立起来并且是借助于现代双语词典而得以固定下来的。<sup>[14]</sup>因此任何现存的意义关联都来自于历史的巧合,这些巧合的意义则取决于跨语际实践的政治。这种联系一旦建立起来,某一文本就在翻译这个词通常的意义上成为“可翻译的”。此处我想强调一个怎么强调也不会过分的要点,如果一种跨文化的比较理论的基础是“自我”或者“个人”等本质性范畴,而这些范畴的语言同一性超越了翻译的历史,并且将自己的话语优先权强加

于不同的文化之上,那么就会产生一个严重的方法论问题。<sup>(15)</sup>如果我们假定在“己”、“我”、“自我”与“self”之间存在着某种同质性,那就不可避免地会遮蔽了每一个词的历史,以及“self”一词现代汉语中翻译的历史;因为,如果不首先将它本身展示在其得以生成的层面(这里表现引入语言之间相互作用的问题),那么,差异就无法在本体论的层面被想像出来。<sup>(16)</sup>在近期评论莱布尼茨《关于中国自然神学的信函》时,豪恩·骚西(Haun Saussy)指出,语言之间相互的可译性“只有当is(是)这个系动词已经被剥夺其意义之后”,才能得以保证。“一旦系动词的存在被取消,那么对于本体论者而言也就没有剩下什么东西可以争论了。”<sup>(17)</sup>

20世纪80年代前后,哲学家、人类学家以及社会学家已经在讨论,面对后结构主义的批评,自我、人格和个人的观念(无论怎样界定,而且无论怎样不稳定)是否还应该继续作为一个分析性范畴使用。查尔斯·泰勒(Charles Taylor)对西方哲学中自我、身份和语言问题的研究,以及他对能动作用、人的意义以及公共空间等问题的思考,最近在西方世界引起广泛的关注。<sup>(18)</sup>特别是其《自我的源泉》一书,通过多层面的、历史性地理解西方的自我,试图向批判西方主体性观念的解构主义提出挑战。泰勒对于现代身份之起源的探讨,以及他宽广的视野、整合性的思路,受到许多不同领域和学科的学者们的热烈拥戴。可是,在一个层面上似乎是对于解构主义的大有可为的批判,在另一层面上却转面再次确认了犹太教和基督教的价值观。这一点在泰勒的伦理学思考中强有力地表现出来,特别是当他允许犹太教和基督教传统排他性地宣称拥有善的理想的时候。尽管泰勒本人从来不曾忽略这些理想本身的历史涵义,但他更倾向于削弱与这些理想相联系或者是以这些理想的名义实行的历史实践的某些层面。<sup>(19)</sup>当泰勒以一个道德的终极目标结束他这本巨著时,读者会感觉到一种强烈的福音式的解决办

法：他告诉我们，人类道德救赎的希望寄托在“集犹太教和基督教于一身的有神论（无论其信徒在历史上曾经有过多么可怕的记录）之上，寄托在它对于人之神圣肯定的重要承诺中，它比无助无援的人类所能达致的境界要更为完整”（第 521 页）。如果历史的暴力能以加括号的方式来涵纳和压抑，那么人们不禁会怀疑，批判性思考的基础不也就一同销声匿迹了吗？<sup>[20]</sup>

首先，为什么自我要成为一个分析性的范畴？“很有可能的是，不必借助任何特定的人格观念，就可能成为人并以人的方式思考。”英国学者斯蒂芬·柯林斯（Steven Collins）对于自我的哲学范畴所做的批判，为把人格和自我观念奠基于现代学术系科之上的可能性打开了新视野。在重新评价法国社会学年鉴学派时，他指出，尽管强调经验研究或者社会学研究的涂尔干和马赛尔·毛斯谈到了发展与变化的范畴，但是二者都依仗康德的哲学范畴作为出发点。因此，即使当经验科学驱使毛斯去阐述一种非本质主义的人格观念时，他仍旧准许自我的意义凸显成为一个首要的哲学范畴。“如果这一范畴是必要的而且普遍的，并且在某种意义上是先验的”，柯林斯认为，“那么恰恰是在这个意义上，它不能有一种历史。”<sup>[21]</sup>

其他许多英法人类学家也都表现出同样的倾向，他们参与了对于社会学年鉴学派遗产的重新思考，特别是反思了毛斯 1938 年发表的影响深远的论文：《人类心智的范畴：人格观念；自我观念》。<sup>[22]</sup> 这些学者出于自身的普遍主义要求，批评了毛斯的欧洲中心主义以及他在运用哲学范畴时存在的问题，他们还试图在自己的学术研究中尽量克服马丁·哈里斯（Martin Hollis）所说的人格的“历史的和分析性的范畴”所具有的双重束缚。这样，他们就有效地强调了自我、人与个人在西方学术界得以确立并且自然化为分析性范畴的某些历史条件。<sup>[23]</sup>

出于各种原因，这种自我反思性批评几乎完全未能改变主流

学术的学科实践：人们仍旧一如既往地依赖自我、人格、个人等范畴，去获得关于另一种文化（作为他们自身整体化自我意识的对立面）的“本真”身份的知识。以这种方式获得的知识只能是同义反复的：要么说非西方文化在自我、人格和个人的概念方面是有欠缺的；要么说他们的概念与西方相对应的概念有着本质的区别。我的问题是，有关这种知识的先决条件是否在这些范畴本身被应用之前就已经存在了？或者这个前提是否真的那么重要？我希望给这一境况以关注，并不是因为我认为文化相对主义比超话语的研究方式更令人向往——没有人希望在这样的基础上使这个问题变得微不足道——而是因为这一境况关系到知识的条件作用，任何在不同语言和文化之间的穿越往来都要涉及这些条件。我们需要做的是对这些条件本身加以解释，而不仅仅是假定着这些条件。由此而来的问题：究竟是什么诱使西方学者在其他文化中寻找一个笼统的自我概念？除了专业化知识所造成的无法避免的权力作用之外，我相信这一现象也关系到西方语言哲学话语中，关于翻译和差异问题的某些由来已久的假设。

## 翻译差异——一个矛盾形容法？

我们正在掘巴别塔的坑。

——卡夫卡

*Traduttore, traditore*。这句意大利格言长久以来已经成为英语中的一句陈词滥调：“The translator is a betrayer”（翻译者即叛逆者）。然而，如果有谁要拿英语译文太当真，他即刻就会失足落入认识论的陷阱，即向必然会背叛格言原文的英译者表示敬意。

关于翻译之难的这一经典例证,罗曼·雅各布森曾在其《论翻译的语言层面》一文中评论道,这句意大利格言的英文翻译“从那句合仄押韵的意大利韵语中,剥夺了其所有的文字游戏的价值。所以一种认知态度会驱使我们这一格言转变为一个更加明确的陈述,并回答下列问题:是什么信息的翻译者?是什么价值的背叛者?”<sup>[24]</sup>此处,雅各布森所关注的仅仅是诗歌的不可译性,音节的类似与差别介入到语义关系中,因而有助于文本总体意义的生成。作为一名对诗歌研究贡献卓著的结构语言学家,雅各布森指出 *traduttore, traditore* 这一格言在意大利语言中言之成理,主要是因为这两个词以一种相邻的关系,被两相对照着并置到意大利语的音位学符码之内,这在英语中是无法复制出来的。结果是,英文翻译中意义的文字游戏层面或者诗的层面丧失殆尽,给了这句格言一种散文化的解释,即将其转变为一种平白的要表达真理的陈述:翻译者即叛逆者。

但是,我结合雅各布森的例子想要提出的问题,并不涉及背叛或忠实这个隐喻,因为德里达等人在批判西方形而上学逻各斯中心主义传统的原初性观念以及目的论在场时,已经有效地解构了这一点。<sup>[25]</sup>我也并非特别着意于音码的不可译性或者语码的文字游戏层面,对此,雅各布森和其他比较语言学家已经提供了洞见卓识。<sup>[26]</sup>在我看来,雅各布森所举的例子,在数百年来主导着西方翻译家、语言学家和语言哲学家的翻译理论中,引发了一个至关重要的问题系。我本人对这个问题的关注可以表述为:关于不同语言之间的差异性,除了技术性的语言理由之外,究竟是什么样的理论假设,促使理论家们一而再再而三地提出可译性与不可译性这一论题?

翻译理论家不厌其烦地讲述巴别塔的故事,象征性地用它来表达人类交往的混沌状态。巴别塔的故事本身(《创世记》11:6)似

乎预示着圣经翻译的漫长历史,它部分出于早期苏美尔人的传说,并经过改写和翻译,进入希伯来文的《圣经》之中。<sup>[27]</sup>巴别塔不但象征着由于语言的多样性而无法克服的翻译的不可能性,而且开创了对于尽善尽美、对于“太初”的逻各斯的渴望。正如乔治·斯坦纳(George Steiner)所指出的,一些语言神学家和语言玄学论者力求淡化第二次放逐,即从亚当的普遍语法中被驱逐出来,他们通常相信,“一种单一的原初语言,一种 Ur - Sprache(元语言),就隐藏在我们当前的无序状态的背后,隐藏在宁录(Nimrod)的金字塔坍塌之后随之而来的、突然变得冲突对抗的各种语言的背后。”<sup>[28]</sup>然而,当人们需要把《圣经》翻译成各种世俗语言时,对于太初之言(original Word)的信念并不能帮助人们解决在共同语言方面陷入的困境。《圣经》翻译的历史以及基督教的政治充斥着模棱两可的实践。这恰如巴恩斯通(Willis Barnstone)所指出的,“一方面,存在着一种神圣的观点,它坚信语言增熵的过程,即语言之间的任何穿越必然意味着浪费、混乱和重大的损耗。可是另一方面,又存在着历久弥新的道德说教式的、弥赛亚式的需求,要将上帝的词语传播给潜在的皈依者,《圣经》的翻译便成为一个必不可少的工具。”<sup>[29]</sup>

在古代关于翻译的神秘理解和现代关于语言的理性理论或语言学研究这二者之间,斯坦纳觉察到一种至关重要的联系,因为后者持续不断地争辩着翻译是否可能这一问题。在其学识渊博的专著《巴别塔之后》中,斯坦纳将西方翻译理论的历史分为四个阶段。第一个阶段的特征是以直接的翻译经验为焦点,从西塞罗公元前46年的《论演说术》以及20年后贺拉斯的《诗艺》一书对于西塞罗“不必逐字翻译”的论点的重申,一直到荷尔德林1804年对他本人翻译的索福柯勒斯的作品所作的评论。第二阶段的特点是理论研究和解释学研究,它由施莱尔马赫的重要论文《论翻译的不同方



法》所倡导,并被施莱格尔、洪堡、歌德、叔本华、伊兹拉·庞德、瓦尔特·本雅明等人所采纳。经过这个哲学—诗歌的理论阶段之后,苏联与捷克的学者,即形式主义运动的传人,带来了翻译理论的第三个阶段,他们将结构语言学和信息论应用到语际间交往的讨论。安德列·费多罗夫的《翻译理论导论》(莫斯科,1953)便是这一协力完成的科学成果的代表作。始于20世纪60年代的第四个阶段与科学化阶段有些重叠,这也是斯坦纳的分期理论无法避免的矛盾。本雅明最初发表于1923年的文章《翻译者的任务》在这一时期被重新发现,再加上海德格尔与伽达默尔的影响,最终导致了一种转向,即把解释学研究引进到翻译和诠释之中。<sup>[30]</sup>虽然斯坦纳的分期值得商榷,但他的批判性的考察对各种翻译理论的主要问题提出了不少洞见卓识。<sup>[31]</sup>比如他认为:

所有的翻译理论——无论是形式的,应用的,还是编年的——都仅仅是一个单一的、不可规避的问题的变体。怎样才能,或者说,才应该做到忠实?在本源语中的A文本与译体语中的B文本之间,最理想的关联是什么?这一问题两千多年来一直争论不休。圣杰罗姆曾经提出两种不同的要求:对于经典作品来说,只能逐词翻译,对于其他作品来说,则按意思翻译。此外,我们还有什么重要的话可说呢?(第261—262页)

斯坦纳的论述所承担的风险是,它对翻译理论状况的描述过于简单化。但他值得冒这个险,因为他的论述提出的许多问题足以补偿这种简单化的探讨。通过关注可译性这个历久弥新的问题在翻译理论中被提出的方式,斯坦纳历史性地批判了西方哲学传统的形而上学基础,特别是这个传统的普遍主义语言观。他的批

判使一个被人们普遍接受的假设成为问题,即:

语言潜在的基本结构,对所有的人来说,都是普遍的和共同的。人类各种语言之间的差异性本质上是一个表面现象。翻译之所以可能,恰恰是因为遗传方面、历史方面、以及社会方面这些根深蒂固的普遍特征是存在的,所有从这个基本结构中派生的语法都能够被有效地放置在人类使用的每一种语言之中并被人们所理解,而无论其表面的形式何等独特或者怪异。从事翻译就是要穿透两种语言表面的分歧,把它们之间相似的东西、归根结底是共同的存在根源揭示并发挥出来。(第73页)

斯坦纳是否有些夸大其词?读者也许会反驳道,萨皮尔(Sapir)和沃尔弗(Whorf)的文化相对主义就和这种整体化图景格格不入;实际上,萨皮尔和沃尔弗就是在致力于削弱对语言和现实的普遍主义理解。按照他们已为人所熟识的观点,没有任何两种语言能够充分相似到可以表述相同的社会现实的地步,而且各个不同的社会分别生活在各有其特色的、由语言所决定的世界中,它们决不是碰巧贴着不同标签的同一个世界。“思想世界”或者文化相对主义的这种元语言学(以其自己的方式渴望着某种普遍状况),已经在经验的和哲学的诸多思想阵线上受到了民族志学者和语言学家的抨击与批判。此处使我感到饶有趣味的,不是萨皮尔—沃尔弗对于特定共同体的语言世界观的假设是否有效,而是普遍主义者和文化相对主义者都继承了一种未经质疑的思维方式,亦即在表面上质疑翻译的可能性的同时,实际却又依托翻译建立了一种知识模式。这种矛盾状况不过是把可译性与不可译性这个古老的问题又从后门带回来了,沃尔弗在下面这段文字中清楚

地表明了这一点：

如果翻译成英语，霍皮人会说这些实物处于因果关系中“will come”（会来）或者他们——霍皮族人——“will come to”（会走向）这些实物。可是在霍皮人自己的语言里，没有与我们表示简单而抽象的运动，即我们纯粹的运动学概念“come”（来）或“go”（去）相对应的动词。此处被翻译成“come”的这几个霍皮语词汇指的是发生的过程，而没有将此过程叫做运动——这些词是“发生在这里”（pew'i）或者“因为它而发生”（angqo）或者“到达”（pitu，复数为 oki），最后这个词仅仅表示最终的表现形式，即真正到达某一个特定的点，而非表示之前的任何运动。<sup>[32]</sup>

通过对英语和霍皮语关于地点的词语进行逐字逐句的直译，沃尔弗恰恰在无意之间削弱了他本人关于界限明晰确定的种族—语言共同体的理论构想。人们也许会跟着斯坦纳发问：“如果语言仅仅是一些就其本质而言只能不和谐地描摹现实的单子，那么，我们怎样才能进行语际之间的交流？我们又怎样才能掌握另一种语言或者通过翻译而进入另一个语言世界？”<sup>[33]</sup>为了沿着语际间相互作用的政治这一方向把这些问题推进一步，情况似乎是这样的：沃尔弗赖以得出其结论（霍皮语是无法理解的，除非使用它自己的术语）的理论语言，在某种程度上也使他有权利将这种“异族”语言自由地翻译给英语世界的受众。

在此之际，我们来看一看本雅明的论文《翻译者的任务》，也许是不无裨益的，这不仅仅是因为本雅明对自己作为翻译者的角色时时刻刻保持着一种难能可贵的自我反思意识，而且还因为他对于跨语言交流的论述开辟了一种新的研究方式，从而使我们有可

能走出普遍主义和文化相对主义的老套套。我们将要讨论的这篇文章(是本雅明为翻译波德莱尔《巴黎风光》所作的导言)试图超越原文和译文的框架,重新思考可译性问题。“一部作品是否可译,这个问题有两层涵义”,本雅明指出,“其一是:在该作品的读者整体中,可能找到一位称职的译者吗?其二则更进一步:是否这部作品的性质便是适合翻译的,并且因而由于(翻译)这一形式的重要性,它也要求翻译?”<sup>[34]</sup>他不再把读者接受的因素,或者“理想的”接受者视为研究翻译理论的一个有效途径。按照本雅明的观点,本源语中的原文和接受语言中的译文必须服从于第三种概念, *die reine Sprache*, 或者说纯语言,它“不再意指或表达任何东西,而是就像那不可表达的、创生性的太初之言,在所有语言中都有意义。”<sup>[35]</sup>这一概念取代了忠实、原初性、在场以及本真性等概念,预示着法国解构主义理论的登场,这可以解释为什么本雅明会在我们时代的后结构主义者中间深得人心。<sup>[36]</sup>但是,在本雅明的思想中也存在着种种张力,它们似乎偏离了解构主义者关注的问题而转向了某种别的东西。例如,本雅明曾经说过翻译的终极目标在于上帝的弥赛亚式回归的可能性。<sup>[37]</sup>我们必须严肃地对待贯穿于本雅明全文的弥赛亚喻说,因为它表现了本雅明的思想与斯坦纳所描述的早期的理论/神学命题这二者之间的重要联系。什么是纯语言?纯语言将原文和译文同《圣经》那至尊的箴言联系在一起,纯语言属于上帝的记忆王国,原文和译文在那里以一种互补的关系共同存在着(德里达后来发掘了互补性这一思想)。正是在这个意义上,我们“应当考虑语言作品的可译性问题,即使可以证明人没有能力翻译它们。”<sup>[38]</sup>不足为奇,圣经的翻译可以作为“所有翻译的原型或者理想”。<sup>[39]</sup>当本雅明试图使翻译免除其对原文的依赖性时,无论是否有意,他毕竟揭示了他本人从巴别塔故事中所承受的深恩厚泽。

然而,难道我们就不能对巴别塔的故事本身提出质疑吗?这个故事难道没有被翻译成各种各样的语言吗?人们难道不是通过各种各样的语言来阅读这个故事吗?巴别塔的故事不是和起源的神话彻头彻尾地互相矛盾吗?德里达在其论文《巴别塔》中提出了这个问题。德里达用“互补性”的方式重新解读本雅明文章的法语译本(甘迪拉克译),为翻译理论提供了一种解构主义构架。他提醒我们注意,关于巴别塔故事最具有反讽意味的是,“人们对下述事实几乎视而不见:我们恰恰是在翻译中最经常地读到这个故事”,但人们还是重申翻译的不可能性。<sup>[40]</sup>我们从雅各布森关于翻译者即叛逆者的例子开始,兜了一个圈子又回到了原处,只不过有一个重要的例外,即结构语言学家对于原文及其不可译性的关注,现在被对于原文的形而上学地位的质疑所取代。

本雅明的互补性观念,在德里达重新思考翻译过程所包含的起源、意图的概念,以及不同语言之间的关系时,获得新的重要性。也就是说,翻译不再是“某一绝对纯粹的、透明和明确的可译性的视野内”语言之间意义转换的问题。<sup>[41]</sup>原文和译文互相补充,从而创造出比单纯的翻版或复制更为丰富的意义:“这些语言以一种前所未有的形式在翻译中相互关联。它们相互补足”,本雅明说道,“可是世界上没有任何其他一种完整性能够代替这样一种完整性,或者说这样象征性的互补性。”<sup>[42]</sup>就此意义而言,早期的理论家与结构语言学家所提出的可译性/不可译性的问题,就成为一个悬而未决的问题。各种语言不可化约的多样性,除了其自身之外,不能化约为任何东西。但是就像专有名称一样,这些语言必然要求诠释、翻译和互补。巴别塔和上帝就是这样的名称,它们要求翻译但同时又制止人们去翻译。

德里达对于本雅明的解读,其结果是以激进的方式重新思考翻译理论的问题系,斯坦纳会把这种做法称为当代西方的哲学一

诗学研究方式。在这里,翻译成为一个矛盾的形容法:由于没有任何东西可被化约成为它自身以外的东西,而且由于翻译只能通过一种事物解说另一种事物,这样一来认识上的暴力就成为无可回避的了——它成为制约着认知理解本身的条件,因此必须在适当的情境中加以理解。经由本雅明,德里达得以在对西方形而上学进行强有力的批判的同时,为一个古老的论题提供了新的洞见卓识。然而恰恰因为他把全部注意力都放在西方形而上学之上,他的批评就无法摆脱批评对象所具有的控制力,也就无法提出这样一个平平常常的问题:人们通常所设想的对等关系在具体的语言之间是如何建立并保持的?在历史上让不同的语言互相对等的行为究竟服务于什么需要?这并不只是人们有望在逐个个案研究中予以解决的技术性的或语言方面的问题;毋宁说,它们直接指向跨文化和跨语际研究中值得给以首要关注的实践与权力的各种形式。

我们现在所要做的,也许就是超越那个试图证明对等词并不存在的解构主义阶段,转而直接考察这些对等词是如何从无到有地生产出来的。因为翻译的一贯方法以及翻译的政治之所以成为可能,靠的就是在不同语言之间建立人们假定其存在的对等关系。例如,在历史上的什么时候通过什么方式,对等词或者等值关系的喻说得以在不同语言之间建立起来?某些对等词在实践的某些层面上是否有可能不再仅仅是幻觉?究竟是什么使这些变化成为可能?在什么条件下,差异性可以用“其他词语”来翻译?因为差异性铭写不同意义的对等关系的基础。当我们面对与印欧语系截然不同的语言如古代汉语和现代白话文的时候,为了理解翻译以及跨语际实践,应当如何从概念上把握这种差异呢?

举例来说,为了证明非欧洲语言和欧洲语言有着天壤之别,斯坦纳对中国语言(一种他并不通晓的语言)作了一番饶有趣味的描

述。“汉语主要是由单音节的单位组成的,每个单位都有许多不同的意思。汉语的语法没有明显的时态特征,汉字是方块字,许多汉字可以看得出从象形文字演变而来的痕迹。汉语注重意合,不注重形合,标点符号虽然也用来表示句子的逻辑关系和语法关系,但更主要的是用来表示停顿以调整呼吸。”<sup>[43]</sup>我对斯坦纳此处使用的资料的来源有些好奇,就去核实了他引用的文章,那是20世纪50—60年代知名的汉学家埃奇尔斯·方(Achilles Fang)所撰写的。我匆匆比较了一下方氏和斯坦纳两人的文本,发现方氏是在讨论中国古典诗文翻译之难,斯坦纳把它从具体的语境中抽取出来,以便概括汉语的一般特征。当然,方氏很可能从来不曾用过“缺少”这一动词,来说明古代汉语是如何地与欧洲语言截然不同,他也不会把汉语说成由单音节的单位组成的,就像他不会认为印欧语言充满了过多的语法单位。在他题为《关于翻译之难的几点思考》这篇旧文的语境中,方氏强调中国古文的翻译者应该关注修辞、典故和句读、情、抑扬顿挫、意念连接结构、虚词、上下文等要素。他批评一些汉学家“仍旧认为汉语(古汉语)是一种约定俗成意义上的语言”,与此同时,他也提出了语法问题。<sup>[44]</sup>有趣的是,斯坦纳恰恰忽视了方氏的文章当中隐含着的对于西方“语言”观的批判,而这一点本来可能会有助于加强斯坦纳本人对于西方语言哲学的批判。当然,为了在不同的语言之间进行真正的比较研究,人们不但需要掌握这些语言的第一手知识,而且必须小心不要轻易地假定在任何一对词语、惯用语或者语言之间存在着对等关系。

然而,还有一个相当棘手的问题:我们是否能够用英语来谈论“未受污染”的中国的语言观念?尤其重要的是,在经历了过去一个半世纪以来所发生的一切之后,我们是否还能用中文来谈论这个问题?语言变化着,汉语也不例外。自从19世纪下半叶以来,汉语、日语和欧洲现代语言之间大量的(单向的)作用和影响已经

发生。如果说汉语仍旧是最难翻译的语言之一,那么可能的情况是,这种难度恰恰在于汉语和其他语言之间假设的对等词的数量越来越多,而不在于缺少这种对等。现代汉语以及来自古代汉语(越来越多地以现代汉语为中介)的词语和概念,即便在表面上似乎是相对透明的,却也时常露出潜藏的陷阱。耿德华(Edward Gunn)的近著《重写汉语》通过描述世纪之交以来中国现代散文风格的一些重要的创新,对这个问题提出不少洞见卓识。他通过详尽的文体学分析发现在44种主要的创新类型(这是他根据语法、修辞以及句子的标准归类总结出来的),其中有21种之多是从欧洲语言和日语中翻译过来的。<sup>[45]</sup>

在外来词研究领域,中国语言学家高名凯和刘正谈确认了1266个新词语(或者说它们一度是新词语,但现在它们已经成为现代汉语主要词汇的一部分),其中459个复合词借自日语对于欧洲词语(主要是英语)的kanji(汉字)翻译。<sup>[46]</sup>这一开创性的著作付梓于1958年;语言学家王立达独自统计出588个从日语“汉字”翻译中借用的外来词。<sup>[47]</sup>基于这些语言学家的发现,日本中国学家实藤惠秀确定了830个从“汉字”翻译中借用的外来词,其中98%为名词(可是请注意,一个中文词通常可以属于两个以上的词类,许多实藤归类于名词的词语,也可作为动词)。<sup>[48]</sup>谭汝谦对于晚清和民国初年出版物的研究又在实藤的名单上增加了233个,使得借自日语“汉字”翻译的外来词总计达到1063个之多。<sup>[49]</sup>正如谭汝谦提醒我们的,即便如此,这个名单远远没有穷尽现代汉语里的外来词,但它有助于阐明19世纪以降改变中国语言的外来语新词汇融入汉语的程度。此外,这些词汇中有许多也在世纪之交进入了朝鲜语和越南语(长期以来中国的书写系统在这些语言中占据主导地位)。意大利语言学家马西尼(Federico Masini)最近的研究成果又将这一图景进一步复杂化了。他指出,曾经一度被视为



现代汉语中的日语外来词,其总数中几乎有四分之一实际上是在中国本土,由19世纪的新教传教士和中国本土的合作者在翻译通俗文本(主要是英语的)的过程中发明出来的,而且直到19世纪下半叶,日本人才开始在他们自己对于同一文本的二手翻译过程中采用这些新词语,并且造成他们自己的仿译词和语义外来词。<sup>[50]</sup>

毋庸赘言,词汇借用或者仿译词,无论对于中国还是整个现代时期,都不是独一无二的。日语早在19世纪与汉语之间双向的和相反的被借用的过程开始之前,就已经长期从古汉语中借用词汇。<sup>[51]</sup>来自中亚、阿拉伯和北亚的仿译词、语义外来词以及其他的借用,早在汉代就已经以各自的方式进入汉语,而六朝时代佛经的翻译,更为汉语带来了相当丰富的梵语词汇。<sup>[52]</sup>但是,19世纪后期和20世纪前二三十年新词语的大量融入,无论从规模上还是在影响的程度上,都是前所未有的。它几乎在语言经验的所有层面上都根本改变了汉语,使古代汉语几乎成为过时之物。这一境况不禁令人想起巴赫金对于16世纪欧洲白话文翻译的描述:“不同语言之间频繁的相互定位、相互影响和相互澄清,便发生在这个阶段。两种语言直率地、热烈地凝视着对方的面孔,每一种语言都通过另一种语言对自身有了更为清晰意识,意识到它自己的可能性与局限性。”<sup>[53]</sup>也许与16世纪的欧洲作这样一番类比显得不是非常恰当,因为汉语、现代日语以及欧洲语言之间的相互作用与其说是相互的,不如说绝大多数是单向的。<sup>[54]</sup>为了解释这种不平衡状况的原因和方式,我们迫切需要一种截然不同的方法,巴赫金对于欧洲语境中混杂的语言交流的研究,尽管非常出色,却也无法提供我们所需要的那种方法。

在本章前面部分,我曾经对某些当代学术领域中非历史地使用个人和自我概念提出批评。现在我想做的,是要探索跨文化研究和跨语际研究的另外一条途径,因为抛弃语言学基础上的普遍

范畴,并不能排除仍旧在同样的基础上谈论跨文化研究的可能性。让我再一次提出这个典型的问题,英语单词 X 或 Y 的中文对等词是什么?如果类似这样的问题似乎是无法回避的(这些问题在比较研究中的确是如此),那么,我们能否以一种有助于阐明,而不是假定,语言之间假设的意义对等关系——一种得到双语词典小心翼翼的捍卫的假设——的方式来提出这些问题?我在上文已经说明,非历史和非话语地使用分析性的范畴,是不可能真正地富有成效的。但我也并不认为文化相对主义在我们这个迅速缩小的世界上,提供了一种切实可行的解决方案,因为在这个世界里,地缘政治的边界常常被重新划分和跨越,对于那些以往几乎没有什么接触的人来说,翻译已经成为一种日益迫切的需要。在我看来,如果我们想要避免非历史/非话语的研究方式,同时又能避免文化相对主义,那就必须考察历史上实际发生的不同语言之间的接触、交流与翻译,以及词语和思想的旅行。

试举一例,姑且选用现代汉语中“个人主义”一词。它是英语“individualism”经由日语的“汉字”译法“个人主义”(kojin shugi),在汉语里创造出来的一个新词语对等词。在中国,“个人主义”话语演变的轨迹(我将在第三章里详尽论述),有力地证明了思想是通过翻译以及跨语际的实践,以复杂的方式运作的。在这里,人们能够在历史的/跨语际的语境中有意义地谈论“individualism”和“个人主义”之间的联系,而无需将其中的任何一个当作绝对的分析范畴。我本人的观点可以简述如下:跨文化研究必须考察其本身的可能条件。这种研究作为一种跨语际的行为,其本身便进入了词语、概念、范畴和话语关系的动态历史中,而不是凌驾于其上。要想弄清楚这些关系,就必须在常识、词典的定义甚至历史语言学的范围之外,严格对待这些词语、概念、范畴和话语。

## 旅行理论与后殖民批评

当一个词语、一个范畴或者一种话语从一种语言向另一种语言“旅行”时,究竟发生了什么?在19世纪的殖民话语和帝国主义话语中,从欧洲向其他世界旅行的思想和理论,通常唤起了扩张、启蒙、进步和目的论历史等观念。近年来,在形形色色的学术系科中将知识予以历史化和解殖民化的倾向,已经促使越来越多的研究课题去细察这些观念。“旅行”一词不再被视为纯真无邪的,而是常常被打上问号。爱德华·萨伊德“旅行理论”的观念在80年代流传甚广,并值得在此处进行批判性反思。这一观念倾向于把当代的马克思主义推进一步,从而超越生产、消费之类的主导模式到达一个更富于流动性的文学实践的意义层面。借助于他所命名的“批判意识”——一个不是界定很明确的概念,但是它能够让我们勇敢地超越于(不是外在于)理论之上开辟一处空间——萨伊德引入了文学实践的概念,它强调创造性地借用、挪用以及在国际环境中从此处向彼处的运动。<sup>[55]</sup>关于理论和思想旅行的方式,萨伊德发现了四个主要阶段:

首先,存在着出发点,或者似乎类似于一组起始的环境,在那里思想得以降生或者进入话语之内。其次,存在着一个被穿越的距离,一个通过各种语境之压力的通道,而思想从较早一个点进入另一种时间和空间,从而获得了一种新的重要性。第三,存在着一组条件——称之为接受的条件好了,或者是抵抗(接受过程必不可少的一部分)的条件——而抵抗的条件对抗着被移植过来的理论或思想,也使得对这种理论与思想的引进和默认成为可能,无论它们显得多么疏远。最后,现

在已经完全(或者部分)被接纳(或吸收)的思想,在某种程度上被其新的用法及其在新的时间与空间中的新位置所改变。<sup>[56]</sup>

介绍过他的一般性框架之后,萨伊德随即考察了三位重要的马克思主义文学批评家卢卡奇、戈德曼和雷蒙·威廉斯的思想发展,他在结尾处还顺带提到福柯,并对照着每一个批评家各自的历史背景,评价了他们的生平。但是出于某种无法解释的原因,萨伊德的讨论并没有超出一种通常的论点,即理论总是回应着变化的社会环境与历史环境,这样一来,他理论的旅行层面就被抛弃了。当我试图解释这一状况时,我发现也许正是这个观念本身缺乏一种思想严密性,也就难以实现其本身的功德圆满。的确,是谁在旅行?理论旅行吗?如果是,它怎样旅行?赋予理论这样一种主体性,引发了进一步的问题:交通工具是什么?是飞机、汽车、人力车、火车、军舰、还是太空船?克利福德在评论萨伊德的疏忽失察时,认为“他行文中卢卡奇式的马克思主义者似乎乘着移民船旅行;而当今的理论则乘着飞机旅行,有时候还带着双程往返机票。”<sup>[57]</sup>我将就这一点再推进一步:旅行理论的问题在于,它赋予理论(或者是萨伊德此书上下文中的西方理论)以羽翼丰满、来去自由的主体性,这样就过分肯定了理论的首要性,并且它未能成功地解释何为翻译的工具。通过压抑翻译的工具,旅行成为一种抽象的思想,以至于理论在哪个方向旅行(从西方向东方,还是相反),出于什么目的(是文化交流,帝国主义,还是殖民化?)旅行,或者使用哪一种语言、为了那些受众旅行,这些问题都变得无足轻重了。

似乎并不能说萨伊德本人在别的地方也很少关注翻译的问题。实际上,他影响深远的《东方主义》以及后期的写作,全都触及了西方的东方主义文本传统里面关于文化差异的表述与翻译,而

且萨伊德本人已经成为西方殖民史、帝国主义史以及我族中心主义历史等问题的首屈一指的当代批评家。<sup>[58]</sup>因此富于反讽意味的是,萨伊德旅行理论的观念通常被解释为,理论(可视为西方的理论)仿佛是欧洲流浪汉故事中的一名主人公,他开始旅行,途中遇到障碍,而结局往往是以或此或彼的方式受到东道国的接纳。<sup>[59]</sup>鉴于语言的相互作用常常是民族斗争与国际斗争中你争我夺的一块领地,我们必须重新思考把思想和理论的迁徙加以理论化的过程中首先要考虑的问题,我们必须向自己提出这样的问题,翻译以及相关的实践在建构所谓的第一世界与第三世界的权力关系时,究竟扮演着什么角色?而且在东西方相互遭遇的过程中,当各种语言碰到一起时,究竟发生了什么?语言之间的权力关系是否无一例外化约为统治与抵抗的模式?文化批评家很少承认这些相互作用里面非西方语言的能动作用,他们这样做难道不是太冒险了吗?

后结构主义研究与后殖民研究中的近期著述已经开始从历史的角度,对语言和翻译的问题进行了重要的反思。这类学术研究所使用的历史性的思想,与大写的目的论的历史(History)相对抗。它强调的是“效应史”,这是从尼采(wirkliche Historie)和伽达默尔(Wirkungsgeschichte)那里借来的思想,它所指的是当下仍旧在发挥作用并有意义的那一部分过去。<sup>[60]</sup>这样理解历史性使后殖民批评家提出了文本的“效应史”问题:“谁使用/诠释文本?文本是怎样被使用的,又为了什么?”<sup>[61]</sup>以这种方式提出问题,这些批评家并不想把历史简化为文本,而是强调文本作为一种社会事实(与其他事实一样),可以为了政治的或意识形态的目的而加以运用。正如普拉特(Mary Louise Pratt)近期研究旅行写作和欧洲殖民主义时指出的:

在欧洲扩张主义发展的各个特定时期,旅行写作和探险写作究竟是怎样为欧洲的读者制造出“其他世界”的?在关系到它可以称之为“其他世界”的那部分事物时,这种写作究竟是如何制造出各种不同的有关欧洲的自我概念的?诸如此类的表意实践是以何种方式把经济扩张与帝国统治的强烈愿望编码并合法化了的?这些实践又是如何背叛它们的?<sup>[62]</sup>

对语言的研究在这些形形色色的历史研究中获得了新的紧迫性。词语、文本、话语和词汇作为名副其实的历史描述本身,而不仅仅是作为关系着比它们自身更为重要的那些事物的历史信息的来源,进入了我们的学术研究之内。显然,福柯的著作深刻地影响了对亚洲、美洲和非洲范围内欧洲昔日的殖民地进行研究的那些人的这种思维方式。比如,在研究殖民控制与斯瓦希里语(比利时昔日殖民地刚果所使用的语言)这二者之间的关系时,人类学家约翰尼斯·费边(Johannes Fabian)用福柯话语观念的相关性来阐述自己的著作:

此处话语的观念具有方法论的价值,其基本假设是,表达并渗透殖民实践的各种思想与意识形态,是在关于文明行为(*oeuvre civilisatrice*)的谈论与写作的方式中得以阐述和持续存在的。把这样的论述作为话语来看待,人们所关心的并不是陈述的真理价值,比如人们不太关心某一作者是否真的表达了他的信仰,是否真的对事实进行了精确的报道等问题。人们在这里是试图通过发现关键性的概念及将其与用于立论的理论工具结合起来的种种规则,来理解一种“文体”的文献记录价值。简而言之,人们关注的是这样一些要素,它们决定着与个人意图无关的殖民思想的形式与内容。<sup>[63]</sup>

费边对于斯瓦希里语的语言手册以及与加丹加省有关的殖民文献所进行的分析表明,倡导这种语言,是倡导殖民统治的象征权力的非常重要的一部分。<sup>[64]</sup>也许有人会反对说,关于服务于政治以及意识形态目的的语言,它并没有提供什么新东西。<sup>[65]</sup>然而费边提出了一个至关重要的问题。他将语言实践置于殖民史的核心,并且将那一“效应史”联结到帝国主义一系列的扩张谱系,联结到作为科学学科的现代语言学 and 人类学的发展历程。<sup>[66]</sup>比如他提醒我们,在欧洲,为把非洲语言和亚洲语言纳入比较研究而最早开展的语言学事业之一是一项雄心勃勃的词汇搜集的计划,名为《世界语言词汇比较研究》(*Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*)。这一规划由俄国女皇叶卡捷琳娜二世构想并发动,由彼得·西蒙·帕拉斯(Peter Simon Pallas)完成(莫斯科,1787和1789年)。词汇表被送往俄罗斯帝国的各个总督手里,以便转交给官方的解释者和翻译家,而且通过俄罗斯驻马德里、伦敦以及海牙的外交使节,到达西班牙、英国以及荷兰所属的殖民地,甚至到达中国。乔治·华盛顿对此表现出一种个人的兴趣,他敦促美国各联邦州州长参与材料的汇集。<sup>[67]</sup>因此,“翻译被视为官方事业,词语表则成为国家的文献,盖着印章,署着签名。”<sup>[68]</sup>

尼南贾纳(Tejaswini Niranjana)在最近研究印度殖民地和后殖民性时,对于翻译问题提出了类似的观点,并将翻译视为“东方主义殖民话语的一部分”以及“英国为获得东印度公司商人治下的庶民之信息所作的努力”。她将殖民主义话语界定为“知识实体、再现模式、权力策略、法律、规训等等,所有这一切都被用于殖民主体的建构与统治”。基于对本雅明、德曼和德里达的饶有趣味的解读,她提出了一种后殖民的翻译和历史观,并在其“重新翻译”和“重写历史”的渴望中强调翻译和历史的关联。“在阅读现存的翻译时采取一种反其意而行之的方法”,她写到,“也就是要从后殖民

的视角解读殖民主义的编史学,一个批评家如果对于殖民话语之诡计有所警觉,他就能够呈现本雅明所说的第二个传统,即抵抗的历史。”<sup>[69]</sup>尼南贾纳对于殖民话语的再解读,通过她所命名的“后殖民视角”而成为可能。可是在这样操作的过程中,她无意识间让欧洲语言,作为主方语言(或者客方语言),享有一种决定意义的特权。如果这位后殖民批评家继续在其有关东西方语言相互作用的论述中强调欧洲语言的重要性,并且使那一历史/故事的未被说出的部分仍旧处于不可名状的状态,那么在她本人许诺的重写历史的道路上,她究竟能走多远呢?富于反讽意味的是,人们时常记忆着,结果却是遗忘。通过刷新我们对帝国主义过去的罪恶所保有的记忆,后殖民批评家无意间抹平了以往反帝斗争史的印迹,而他或她本该是属于那个历史的一分子。<sup>[70]</sup>为什么当德里达或者本雅明被描绘为与西方统识/霸权相对抗的声音时,毛泽东和甘地却常被遗忘?如果后结构主义作为一种驱动力,为当代对于殖民主义和帝国主义的批判提供了新的刺激与新的意义,那么我们也必须考虑到这样一个事实:对于“文化帝国主义”的批评具有其自身的谱系,而且长久以来它已经成为非西方人民反对帝国主义运动的遗产的一部分。

当一个欧洲文本被翻译成一种非欧洲语言时,究竟发生了什么?东西方之间的权力关系能否在这一个案中被重新发明(如果不是予以反转的话)?如果能够,那么是通过什么方式?这是拉费尔(Vicente Rafael)在对西班牙人在国外宣讲福音、皈依上帝的活动以及菲律宾他加禄殖民社会的出现进行研究时,试图处理的一些问题。他比较了他加禄语和卡斯蒂利亚语中不同的翻译模式,并指出这一差异使菲律宾本土皈依基督的过程变得极其复杂,而且还常常挫败了传教士的期待。当两种语言在这种转型时期被带入对抗的状态时,一些饶有趣味的事情发生了:



在语言开始运转的时候,翻译往往让意图随风飘散,时而奠定,时而颠覆着殖民霸权的意识形态基础。在传播上帝的词语时不得不使用土著的世俗语言,这样就限制了一种殖民—基督教的普遍化假设和整体化冲动。我们在他加禄人皈依基督的历史里所看到的正是由翻译而急速引发的这种矛盾的展现。<sup>[71]</sup>

拉费尔的洞见卓识是举足轻重的。他对于东西方语言相互作用的复杂性的敏锐理解,和我在此处所讨论的跨语际实践的概念并非没有关系。<sup>[72]</sup>然而,贯穿拉氏全书并在后殖民理论总体里面盛行的抵抗与颠覆的思想,却需要一种批判性再思考。后殖民批评家希望对过去数百年间主宰着世界的那些知识加以非殖民化,就此而言,抵抗描述了他或她本身存在的状况,也描述了他/她所描述的殖民世界的存在状况。但是,正如我在上文已经指出的是,这同一个思想也存在着如下的风险:即把东西方之间的权力关系简化为本土抵抗与西方统治的关系。<sup>[73]</sup>不管抵抗与统治的描述怎样复杂,把东方/西方的划分绝对化,仍然存在着一定程度的危险,因为东西方之间的边界常常是可以渗透的,而且随着条件的变化而变化。正如丽萨·罗薇(Lisa Lowe)在她对于西方与东方的观念所做的批评中恰切指出的,“当我们坚持一种静态的同一性与差异的二元论思想,而且高举二元论的逻辑来解释一种话语是如何表现统治与臣服的时候,我们便没能解释内在于每一个术语中的差异。”<sup>[74]</sup>在我本人对于跨语际实践的研究中,我认为非欧洲的语言并不自动构成一个抵抗欧洲语言的场所。相反,我认为人们极大地忽视了非欧洲语言所经历的统治、抵抗和挪用的复杂过程,我们可以在那一语言的语境之内,也可以在它与其他语言环境的关联中,来观察和解释这些过程。

## 主方语言和客方语言

我将在下文提出跨语际实践的观念,为我研究近代历史上中西语言的互动实践设置一个基础。由于中国现代的思想传统肇始于翻译、改写、挪用以及其他与西方相关的跨语际实践,所以不可避免的是,这种研究会以翻译作为其出发点。严复诠释性地翻译赫胥黎的《进化论与伦理学》(1898)以及西方的其他文本,对于中国发生了巨大的影响,并有助于改变整整一代的中国知识分子。<sup>[75]</sup>在文学方面,林纾风靡一时地将 100 多部外国作品转写成典雅优美的文言文,要比鲁迅第一个短篇小说的出版(1918)早许多年。<sup>[76]</sup>据文学史家阿英的估计,晚清最后十年间至少出版了 1500 余种小说作品,其中三分之二是外国文学的译文,而且大多是英国和法国的作品。<sup>[77]</sup>(“翻译”一词在这里应该被理解为改写、挪用以及其他相关的跨语际实践的一种简略的表达方式。)正如几位论者指出的,现代新闻行业以及主要的出版业务的兴起,比如中国大都市中心地带的商务印书馆,与翻译文学的逐渐流行有直接的关联。<sup>[78]</sup>中国大部分现代作家一开始都是在翻译方面初试身手,然后再转向其他的文学写作。<sup>[79]</sup>鲁迅曾经将大量的俄国和日本作品翻译成中文,他的第一部作品,即鲁迅与周作人在日本留学期间合作的产物,便是名为《域外小说集》(1909)的译文集。<sup>[80]</sup>在鲁迅的一生里他亲自翻译,即使在他自己不再从事小说写作之后,他也一直鼓励翻译外国作品。在五四文学其他的著名人物中间,郁达夫之译卢梭,郭沫若之译歌德的《少年维特之烦恼》,他们的现代白话文译本都迅即成为城市青年中的畅销作品。

然而,我必须补充几句,跨语际实践的关键并不是去研究翻译的历史,也不是去探讨翻译的技术层面,尽管当我们涉及这两个层

面中的任何一个时,都能够有所助益。<sup>(8.)</sup>我所感兴趣的是这样一些理论问题,它们可以导致对**翻译的条件**以及由不同语言之间最初的语际接触所产生的话语实践进行研究。如果进行宽泛的界定,那么研究跨语际的实践就是考察新的词语、意义、话语以及表述的模式,由于或尽管有主方语言与客方语言的接触/冲突,而在主方语言中兴起、流通并获得合法性的过程。因此,当概念从客方语言走向主方语言时,意义与其说是发生了“改变”,不如说是在主方语言的本土环境中发明创造出来的。在这个意义上,翻译不再是与政治斗争和意识形态斗争冲突着的利益无关的中立事件。实际上,它恰恰成为这种斗争的场所,在那里客方语言被迫遭遇主方语言,而且二者之间无法化约的差异将一决雌雄,权威被吁求或是遭到挑战,歧义得以解决或是被创造出来,直到新的词语和意义在主方语言内部浮出地表。我希望跨语际实践的观念使我们最终能够提出这样一个理论词汇表,帮助我们解释这些改写、翻译、引进的过程,还有归化这些词语、范畴、话语的过程,以及从一种语言转换成另一种语言的表述的模式,这个理论词汇表还应当有助于解释在主方语言的权力结构中传播、操纵、部署以及统治的模式。我的目标是在一组新的关系中重新提出“语言”这一总论题的概念,而这一组关系并非取决于当代语言理论那些耳熟能详的假设(倾向于把宗主国的欧洲语言视为出发点)。

我解释一下此处我所使用的一些术语。如果主方语言与客方语言的互动,总是由主方语言的翻译者或者其他实践者从客方语言中邀请、选择、组合乃至重新发明各种词语和文本而开始的,而且除此之外,如果主方语言的翻译者与他/她的接受者的共同需要决定着并且协商着从客方语言中抽取的文本的意义(即效用),那么,传统的翻译理论家用以命名与翻译直接相关的语言时所采用的术语,例如“本源语”以及“译体语/接受者”等,就不仅是不合适

的,而且会有误导作用。本源语的思想往往依赖于本真性、本原、影响等诸如此类的概念,其弊端在于它把可译性/不可译性这一由来已久的总论题重新引入到讨论当中。另一方面,译体语的观念暗含着一个目的论式的目标,一个有待于跨越的距离,以便达致意义的完足;因此它歪曲了等义关系的喻说在主方语言中得以构想的方式,并且将其能动作用降低到次要的地位。我不愿再介入这种关于本源语和译体语的形而上学思考,我将采用本书所使用的 host language 和 guest language(中文的对等词为“主方语言”和“客方语言”,甚至更彻底地改变了原文与译文之间的关系),这样,我就赋予主方语言以前所未有的重要性。就此面言,本章开头引用的塔拉尔·阿萨德以如此明晰的文字描述的知识/权力的二元组合,就应该予以重新考察,因为他的描述忽略了下述可能性,即一种非欧洲的主方语言可以在翻译的过程中被其改变或与之达成共谋关系,也可以侵犯、取代和篡夺客方语言的权威性。中西之间历史往来的过程中这些错综复杂的传介方式,是本书各个章节的主要关注点。

## 变化的理论,新词语,以及话语史

我的论点是,中国现代史的研究必须考虑到跨语际实践的历史。语言问题在中国的现代性想像中的重要性是毋庸置疑的。“中国现代历史与文学中,这个如此‘现代’的东西究竟是什么?”李欧梵在最近的一篇文章中这样问道,“五四一代及其前辈究竟是以什么方式,来界定他们与过去之间的差别,并且清晰表达出他们视之为‘现代’的那些全新的感受来?”<sup>[82]</sup>的确,李欧梵所强调的“现代”一词用引号括起来的状态,使我们意识到中西之间跨语际实践的历史中“翻译过来的”现代性问题。如果不再把传统与现代性当

作本质范畴来争辩,那么我们就不得不问,20世纪的中国人究竟如何命名他们的存在状态?他们使用何种语言来谈论各种同一性之间存在的差异?一方面是现代同一性与过去的同一性之间的差异,另一方面是中国同一性与外部力量强加的同一性之间的差异?究竟是什么样的修辞策略、话语组成、命名实践、喻说以及叙事模式冲击着中国人感受现代时的那些历史条件?

在过去数十年间,人们对这个历史研究的方法论问题并不是没有作任何考察。例如,柯文(Paul Cohen)便批评了自费正清和列文森(Joseph Levenson)以来美国关于中国的历史著述,他促使历史学家们重新思考他们在解释中国近代的历史变革时首先要解决的事项。柯文在其《在中国发现历史》一书里集中考察了三种主要的思想范式,并提出了他称之为“中国中心观”的替代模式。如果以相对简约的方式来概括他的深刻批评,那么,冲击—反应理论是他所讨论的三种范式中的第一种。这个范式强调中国对于西方挑战的回应,而且时常“促使历史学家将那些与西方的在场没有什么直接联系的中国近代史的各个层面,界定为不重要的,或者说只有当这些层面有助于阐明中国对于西方挑战的回应时,才是重要的”。第二种研究方法是传统—现代的模式,它深深地植根于19世纪我族中心主义,并且把一种外在的——“同时也是狭隘的——西方观点强加于中国历史,按照这种观点来界定什么是变化以及何种变化才是重要的。”第三种,或者说是帝国主义研究,落入了“非历史的陷阱,它假设中国历史本来有一个‘自然的’或‘正常的’发展过程,而这一过程受到西方(后来是日本)帝国主义的干扰”。<sup>[83]</sup>作为对上述范式的修正,柯文关注那些开始进行中国中心式研究的年轻一代历史学家的工作。按照柯文的观点,这种研究的益处在于,它是从中国语境中存在的中国问题(不管这些问题是由西方造成的,还是与西方毫无关系)开始,而不拘泥于那些外在

的标准。

这种新的研究取向有效地挑战了书写中国历史的一些既定的范式,而且对于文学研究也有重要意义。我们可以不再去作传统比较文学意义上的所谓影响研究,转而强调主方语言(在此处是现代汉语)在翻译过程中产生意义的能动作用,这样,客方语言要在新的语境中获得的意义,就用不着总是强调原文本意的权威性了。而在另一方面,至少在汉学研究中,研究者尽可是中国中心式的,但在对于学术研究什么重要什么不重要的问题上,却依照奉行西方中心的观点。这使我不禁想起不久以前周蕾所作的批评:“在历来强调‘遗产’的汉学以及中国研究里,对于西方的敬意,长久以来似乎是用一种相反的形式表现出来的,即理想主义地维护一种独立的、自足的‘中国传统’,以对抗西方的传统,因为中国的传统如果不是更伟大些,至少也是和西方传统同样伟大的。像这样的‘屏弃’西方,的确令人肃然起敬:通过高举‘中国’的大旗,它重复了它所屏弃的霸权色彩。”<sup>[84]</sup>

诚然,在20世纪后半叶,在本土中国的与外来西方的之间划出一道明确的分界线,在认识论上几乎是不可能的。为英语读者撰写有关中国的事情,这一事实使上述境况变得更加复杂化。有趣的是,中国中心观的理论冲动并不是产生在中国本土,而是从当代西方客观主义的社会学家和人类学家的著述中获得灵感和源泉。这些社会学家和人类学家强调,“区域研究”比他们已使其名声扫地的其他研究要更为有效。正如布迪厄恰当指出的,“此处的关键是这样一种权力,它通过各种划分(di-vision)原则推行一种社会化世界的幻象(vision)。当这些原则被强加给一个整体的时候,它们就确立了意义以及关于意义的共识、尤其是关于这个群体的特性和统一性的共识,这样的共识最后创造出这个群体统一性与特性的现实。”<sup>[85]</sup> 换言之,区域主义话语是一种述行

(performative)的话语,它试图把对于边陲(frontiers)的新界定加以合法化,这样一来,被命名为“区域”的现实就不再是“现实”本身,而是成为界定现实的斗争的场所。不难看出,理论边陲在这里再一次被当代西方的学术话语所设立并构造。<sup>[86]</sup>

另一方面,请设想一下这样一种状况:人们用中文完全是为中国的学术受众从事历史研究。人们使用的语言难道不是已经被新词语和新理论(这自然是拜中西百年碰撞之赐)彻底污染了吗?富于悖论意味的是,中国本土的当代学者甚至当他们讲述并且书写一种欧化的汉语时,也能够在他们自己的著作中假定一种“中国中心性”。<sup>[87]</sup>彼处与此处相差无几的是,“本土中国的”不再能够轻而易举地同“外来西方的”分离开来。考虑到这些形形色色的困难与限制,我的问题是,如果我们一方面不赋予西方、现代性、进步、或者其他启蒙之后的观念以特权,另一方面也不执着于一个本土中国的物化观念,那么,我们是否仍能谈论中国在20世纪所发生的东西方之间的变化与相互作用。

恰如胡志德(Theodore Hutters)最近指出的,自从列文森1969年去世以来,关于“西方的到来向中国展现的创伤性选择这一问题”出现了“一种奇怪的而且十分明显的沉默。这种沉默之所以引人瞩目,是因为中国现代文学传统上认为自身的发生肇始于这样一场运动,即抛弃本土的文学语言,转而青睐明显基于西方模式的文学语言”。<sup>[88]</sup>诚然,列文森关于儒教中国及其现代命运的整体化陈述已经行不通了,可是如何解释中国人与西方帝国主义发生暴力性遭遇之后所作出的“创伤性选择”,却没有轻飘飘地随风而去。它既是一个历史问题,也是对于当代学术研究的一个挑战。斯皮瓦克最近注意到当代南亚的历史学家发展了一种变化的理论,我也觉得它饶有趣味,而且与我在这里正在讨论的问题并非没有关系。

庶民研究(Subaltern studies)群体的工作提供了一种关于变化的理论。印度卷入到殖民主义中来,这通常被界定为从半封建主义转向资本主义奴役的一个变化。这种变化是按照生产方式的宏伟叙事来定义的,而且通过令人不安的暗示,是在从封建主义向资本主义过渡这一叙事中定义的。与此同时,这一变化还被视为被殖民者获得政治意义的开端。殖民主体是从一批本土精英那里浮现出来的,他们通常被松散地描绘成“资产阶级民族主义者”。而庶民研究的群体似乎正在修正这一普遍化的定义和理论。他们提出以下两点:其一,变化的契机是多种多样的,而且它们必须被看成对抗而不是过渡(因此我们只能把它们与压迫和剥削的历史联系起来看,而不是在生产方式的大叙事中看它们),其二,这样一些变化是以符号系统中的功能变化为其信号或标志的。<sup>[89]</sup>

南亚历史学家提出的理论模式是发人深思的,因为他们避开了“过渡”的思想,至少在斯皮瓦克对这种模式的解释中是这样,无论是从东方过渡到西方,从传统过渡到现代,还是从封建主义过渡到资本主义。现在他们转而关注“对抗”的观念。这个观念为我们理解自从东西方相互遭遇就已经开始的各种变化提供了一个新的视角。他们的研究使传统与现代这一陈旧的框架变得索然无味,从而为解释现代历史打开了替代的途径。<sup>[90]</sup>

有人会反对说,这种理论不能运用到中国的情况,因为印度是英国的殖民地,而中国不是。但我认为这里真正的问题并不是这种理论是否能够在“经验”的层面上适用于中国。这种反对意见自有其明显的真实性,但其背后是否存在着一种焦虑或者思想偏见,倾向于把欧洲理论视为意义与价值的普遍载体?然而,很少有人



依据同样的理由来反对把欧洲理论应用到中国研究的领域,也就是说西方理论不能应用到中国,是因为西方理论与其殖民主义/帝国主义的过去相关联,而中国则有完全不同的“经验”,即遭受帝国主义侵略的经验。与之相反的是,有关差异的那些术语,几乎总是以“西方理论”对“中国现实”这样的模式被构造出来的。<sup>[91]</sup>就此意义而言,庶民历史学家的工作是富于启发性的,因为他们并没有在西方理论与其他人的现实之间假定出一种统识性的划分。对他们来说,西方、印度以及其他地方的现实同样需要在相互牵连相互竞争的历史当中给予理论的批评和质问。毋庸讳言,这样一种批评所使用的术语有必要在这些不同的在地性(localities)之间进行不断的协商。

我所强调的是这些在地性之间历史的关联,而不是它们共同的特征,鲁迅在1907年写作《摩罗诗力说》时就已体察出了这种关联。他在论及中国同胞如何对待那些被帝国主义强权所殖民化的命运多舛的邻居或民族的时候,这样写道:

今试履中国之大衢,当有见军人蹀躞而过市者,张口作军歌,痛斥印度波阑之奴性;有漫为国歌者亦然。盖中国今日,亦颇思历举前有之耿光,特未能言,则姑曰左邻已奴,右邻且死,择亡国而较量之,冀自显其佳胜。<sup>[92]</sup>

鲁迅这里提到的是据说由改革者张之洞谱曲的两首颇为流行的歌曲《学堂歌》和《军歌》。第一首包含这样的词句:“波兰灭,印度亡,犹太遗民散四方。”第二首则有:“请看印度国土并非小,为奴为马不得脱笼牢。”<sup>[93]</sup>鲁迅在更为广大的殖民主义和帝国主义语境中,对中国人的自欺所作的批评,可以有效地提醒我们夸大中国的独一无二性所具有的危险,这种夸大代价是消除了中国与其他

地点和历史发生牵连(以及默契)的印迹。因此问题不在于谁是被殖民者以及谁不是,而是如何解释那些试图征服世界的人,与那些力图在这样的沉重压力下救亡图存的人,他们之间相关的对抗关系。

强调重心的转移,不可避免地将我们的注意力从现代历史的连续性或过渡这样的一些抽象的问题,转移到各个民族以及不同的人群之间每一个对抗的关头所存在的各种事件的偶然性、斗争,以及意外的扭曲和转折。在我对于跨语际实践的研究中,我所感兴趣的是中国、日本、以及西方在翻译的场地或者不同语言碰巧遭遇在一起的那些地点所发生的“对抗”得以产生的条件,因为这正是主方语言和客方语言之间不可化约的差异一决雌雄的地方,是权威被吁求或遭到挑战的领域,也是歧义得以化解或是被创造出来的场所。简而言之,这些对抗记录了一种意义生成的历史,后者影响到不同民族的语言和历史。

在跨语际实践的情境中,有关变化的喻说是新词语或者新词语的建构。各种语言之间的隐喻关系,在我们细察了现代的新词语,特别是中—日—欧的新词语的旅行并且最终在现代汉语里落地生根的实际旅程之后,将会更容易理解。<sup>[94]</sup>按照高名凯和刘正谈的说法,在19世纪末20世纪初进入中国文言文和白话文的仿译词、语义外来词、以及其他外来词汇遵循着一种典型的模式:日语用“汉字”翻译欧洲词语,这些新词语随即又重新被运用到汉语之中。这些借用词主要表现为三个类目:(1)只见于古代日语,而没有出现在古汉语中的由汉字组成的两个字的复合词,如人力车(rickshaw; jinrikisha),场合(occasion; baai),宗教(religion; shūkyō)。<sup>[95]</sup>(2)古汉语原有的词汇被日语借用来“意译”西方词语,这些日语词后来又返回到汉语当中,可是意义完全改变了,如

革命 (revolution; kakumei), 文化 (culture; bunka), 经济 (economy; keizai), 科学 (science; kagaku)。<sup>[96]</sup> (3) 与古汉语没有对等词的日语复合词, 如种族 (race; shūzoku), 美术 (art; bijutsu), 美学 (aesthetics; bigaku), 国际 (international; kokusai)。<sup>[97]</sup> 本书第二章[指《跨语际实践》]即着重考察一个特殊的外来词翻译的发展轨迹: national character 一词的日语“汉字”译法是 kokuminsei, 而通过这一外来词的翻译, 该词成为汉语中的“国民性”一词。这个词语属于深刻改变了 20 世纪几代中国人感受力的为数不多的话语事件之一。这里“事件”(occurrences)一词是在保罗·德曼曾经运用的意义上使用的。德曼是在讨论本雅明论翻译那篇文章时使用这个词的:“当路德翻译圣经时, 某些事发生了——在那一时刻, 某些事发生了, 并不是说从那以后发生了宗教战争, 然后历史的进程被改变了, 这些只不过是副产品。真正发生的是翻译。”<sup>[98]</sup> 正如第二章所表明的, national character 一词通过外来词而翻译成汉语, 恰恰是这样一个事件的范例。正是这个事件催生了另一个重要事件, 按照鲁迅的看法, 就是中国现代文学本身的诞生。

在高名凯和刘正谈鉴别出的三种类型的外来词当中, 第二种最具有透明性的假象, 因为这些“重返的书写形式的外来词”容易被误解为是直接从古代汉语中派生出来的。<sup>[99]</sup> 高名凯和刘正谈提醒读者应当谨慎从事, 不要把外来词简单地等同于它们在古汉语中的对应词。例如, “文化”(culture)的现代涵义源出于日语的“汉字”复合词 bunka, 汉语的“文化”与英语的 culture (法语的 culture; 德语的 die Kultur)之间的对等关系是通过借用的方式才确立起来的。在古代汉语中, “文化”指的是与武力或军事征服相对的“文治与教化”, 它完全没有今天通常与两个“汉字”组成的复合词用法相关的“文化”的民族志内涵。<sup>[100]</sup> 本书第九章旨在探讨

“文化”或 culture 的跨语际观念是怎样逐步发展为晚清和民国时期的知识话语中不同国家和民族之间意义与差异的重要载体的。

大量流入的语义翻译以及“重返的书写形式的外来词”，深刻改变了它们的意义和地位方式，打断(interrupt)了这些词的古代涵义。由于这种历史性的阻隔，我们无法绕过日语的 bunka 一词来说明“文化”的涵义，我们不能认为字形完全一样的古汉语词汇可以自然而然地解释其在现代汉语中对应词的涵义。当然，这些中一英的语义翻译和外来词的翻译所走过的词源学路程，正如高名凯和刘正谈所指出的，决不仅仅限于这三种语言之内。马西尼新近出版的研究成果表明，日语在 19 世纪从汉语借用了一些新词汇、仿译词以及语义翻译，这比汉语从日语借用词汇要早若干年。这些新术语的发明，得力于新教传教士及其中国助手在 19 世纪初期和中叶，同心协力翻译西方的世俗文本时的工作。日本人在他们的“汉字”翻译中采用了这些词语中的一部分，并且开始以类似的方式，用中国文字创造他们自己的新词汇。使这一局面进一步复杂化的是，汉语对欧洲术语的早期翻译的很大一部分在中国本土只有相对有限的影响；相形之下，日语的借用倒时常有助于这些词语在中华故土的广泛影响。事实上，日语在“双程”播散这些中华本土的新词语的过程中，竟然具有如此重要的作用，以至于这些词语的一部分竟被中国人自己视为来自日语的外来词。<sup>(101)</sup>

中国本土新词语的这种双程播散通常与来自日本的“重返的书写形式的外来词”所走的词形变化的途径难以分别，所以语言学家们难以确定现代汉语词库中有些词语的起源。试举一例，高名凯和刘正谈以来的学者一向认为，复合词“文学”的现代用法是来自日语 bungaku，即英语 literature 的“汉字”翻译的一个“重返的书写形式的外来词”。<sup>(102)</sup>然而，按照马西尼的观点，具有这种新涵义的“文学”一词至少早在美国传教士裨治文(Elijah C.

Bridgman)的《美利坚各国志略》(Short History of America, 1831)一书里即已出现。这是一部用汉语撰写的美国史,其中包括文学(literature), 贸易(trade), 法律(law), 火轮船(paddleboat powered by steam), 火轮车(steam - powered train), 火车(train), 公司(United East India Compony)等新词语。<sup>[103]</sup>这些词语以及其他一些汉语新词语在19世纪60和70年代旅行到日本, 日本人这个时候正开始翻译魏源的《海国图志》(1844), 这是一部多卷本文集, 其中收录了裨治文和其他传教士的作品的部分章节。“如果不是《海国图志》收录了这些文本, 那么这些作品和新词汇可能会仍旧局限在一个非常狭窄的圈子里。因此, 它们的命运与先是在中国、随后是在日本流传的魏源的著作紧密联系着。”<sup>[104]</sup>诚然, 对于这些新词语的词源说明, 与这些词语在中国、日本以及再回到中国的流传方式有着极为密切的关系, 所以我们在反思这些词汇的历史过程中不能仅仅依赖某个单一的起源点作为词义的惟一所在地, 而是必须考虑到词源的流动性。换言之, 流传的方式有时候恰恰与发明的时间同样重要。如果严复是在19世纪60年代以前发明了他的新词汇并且被翻译成日文, 那么他的发明就有可能通过日语这个中介保存下来一部分并且重新返回到汉语词库来。

“文学”, 这个由一名美国传教士发明的英文术语 literature 的直接的新译名, 也许不能归类为从日语重返的书写形式的外来词, 而应该说, 通过一个经由日本的双程流传过程, 这一术语广为传播, 并逐步发展为 literature 在中国的标准译法。<sup>[105]</sup>鉴于没有一个更好的术语, 我们可以称之为一个双程新词语, 以强调它与日语 bungaku 之间这种有趣的联系。本书第八章着重讨论在《中国新文学大系》这一现代经典的编辑过程中, 这种跨语际的文学概念的作用。这部出版于1935—1936年的著名选集把小说、诗歌、戏剧和散文视为“纯”文学, 而将所有其他写作形式降到非“文学”的地

位。这当然与古典的“文学”概念大相径庭,尽管在今天甚至古典文学也无法避免受到这种跨语际文学观念的影响。人们可以看到在20世纪,卷帙浩繁的中国古典“文学”史和选集接连不断地出现,诗歌、小说、戏剧和少量的散文被命名为“文学”,与此同时,其他古典文类则被重新分配到“历史”、“宗教”、“哲学”以及其他的知识领域,而这些知识领域本身也是在西方概念的新译名基础上被创造出来的。简而言之,中国古典“文学”被迫按照现代文学的观点,被全新地创造出来,中国现代文学同时也在创造着自己。

在现代汉语中安营扎寨的欧洲—日本的外来词,初来乍到有时是要同直译(音译)进行竞争的。附录F和G足以表明,有些新词语最开始是外文词语的汉语直译,或者至少是和欧洲—日本对同一词语的意译或外来词译法同时存在。不久以后,翻译占了上风,取代了直译。这种现象的原因可能是汉语书写系统的表意性,因为这种特性使汉语更适合于意译或借译,而不是根据音节的直译。<sup>[106]</sup>Democracy一词的翻译就是一个合适的例证。曾几何时,直译“德谟克拉西”和借译“民主”两种译法并行不悖,但借译很快就取代了使用不便的音译,成为当今使用的惟一一个被接受的democracy的对等词。借译词“民主”恰好与古代汉语中一个最为古老的语汇相吻合(参见附录),这就使情况更加复杂了。可是如果根据它们相同的书写形式,就把古代意义上的“民主”与借译词等同起来,那就会犯下严重的错误。古代的“民主”具有一种所有格结构(大意为“民之主”),这与现代复合词的主谓式语义结构(“人民做主”)可谓有天壤之别。<sup>[107]</sup>

毋庸赘言,并非所有的新词语都是音译或借译的。实际上,这个时期所发明的最迷人的新词语之一,就是书面汉语中第三人称代词的性别区分,这个词与日本无关,是直接在欧洲语言和汉语之间发明的。<sup>[108]</sup>汉字表示代词“他”的最初形式包含着一个没有性别

区分的“亻”字旁(指人种),对这个代词的性别区分来自翻译的环境。几千年来,中国人生活在“他”字没有性别区分的形式中,以及其他没有性别区分的指示形式下,并没有感到什么不适。突然间,他们发现汉语没有英语、法语以及其他欧洲语言中第三人称阴性代词的对等词。<sup>[109]</sup>有些中国人认为没有这个对等词是汉语本身的一个严重缺陷,他们作出种种努力设计新词来弥补这一缺陷。(在我看来,这种焦虑似乎反映了这样一种历史状况,它所感受到的与其说是汉语本身的缺陷,不如说是语言之间的不平等。举例来说,在把法语的阴性复数 *elles* 翻译成英语的没有性别区分的 *they* 时,人们没有感到什么不便。)经过几年地方形式的实验,如吴方言里的“伊”,中国作家和语言学家最终选定了带“女”字旁的“她”。<sup>[110]</sup>举例来说,鲁迅小说中第三人称的使用,便反映了这一有趣的实验阶段。正如有些学者指出的,鲁迅在早期的小说里交替使用通常不区分性别的“他”和吴方言的“伊”,来指称小说中的女性人物,如《明天》(1920)。<sup>[111]</sup>直到1924年发表的《祝福》,鲁迅才开始使用“女”字旁的阴性代词。一年以后,鲁迅在《伤逝》(1925)中开始采用另一个新词,“牛”字旁的“牠”来指动物。

阴性代词以及动物/中性代词的出现,成功地将原本无性别区分的“他”转化为一个阳性代词,尽管其不区分性别的书写形式没有任何形态变化。换言之,由于发明了区分性别的新词,迫使原来的“他”成为阳性代词,而这与其不区分性别的部首“亻”是相矛盾的。这个现象完美地体现了索绪尔的差异原则,即只有在语言要素进到类似与差异的关系中,才有可能产生意义。就“她”字以及相关的新词语而言,用来区分意义的,与其说是语音,不如说是书面汉语的形态。就发音而言,阴性的“她”和动物/中性的“它”以及阳性的“他”是无法区分的。

刘半农,阴性“她”的发明者,曾经试图在音节层面也引入一个

区分的要素。<sup>[112]</sup>他在1920年发表的《她字问题》里论述道：

最困难的,就是这个符号应当读作什么音?周作人先生不用“她”而用“伊”,也是因为“她”与“伊”,只能在眼中显出分别,不能在耳中显出分别,正和寒冰君的见解一样。我想,“伊”与“他”声音是分别得清楚了,却还有几处不如“她”:一,口语中用“伊”字当第三位代词的,地域很小,难求普通;二,“伊”字的形式,表显女性,没有“她”字明白;三,“伊”字偏近文言,用于白话中,不甚调匀。我想,最好是就用“她”字,却在声音上略略改变一点。“他”字在普通区域中,本有两读:一为t'a,用于口语;一为t'uo,用于读书。我们不妨定“他”为t'a,定“她”为t'uo。<sup>[113]</sup>

出于刘半农提及的原因,“伊”作为阴性第三人称代词很快就退出书面的白话文,而被广为接受的阴性代词“她”所取代,尽管刘半农建议的另一种发音从来没有被人接受。在这里,我们大致可以看到刘半农所说的“国语”或“普通语”是怎样获得凌驾于区域方言上的统识地位的。<sup>[114]</sup>另一方面,我们也必须时刻记住汉语书面语的表意性:即现代汉语的书面语和口语虽然有所重叠,但二者不能简单等同起来,它并不像罗曼语系的字母仅仅是用来表示发音的。例如,“女”字旁的“她”字,现在已经被说普通话和说其他方言的人共同视为汉语书面语的阴性第三人称代词,但就我所知,没有任何人能够创造出一种不同的发音,把“她”字与其阳性和动物/中性的对应词区分开来。

书面语中第三人称代词的性别区分,对于研究中国现代文学中性别的跨语际表述具有重要的意义。以往不区分性别的汉字“他”分裂为阴性与阳性的形式,引入了一个象征性现实的维度,而



这一点在汉语书面语中是从来不曾存在的。这并不是说 20 世纪以前的男男女女的性别差异没有被理解,或者是没有被归入“阴”/“阳”的范畴,而是说在代词的象征性层面上的这样一种裂解所导致的这一指示关系——表现为男人对女人说或者谈论女人,或是女人向男人说或者谈论男人——使得性别可以在新的语言中塑造社会性的权力关系。举例来说,我在第六章解读的沈从文的小说就包含一种阶级叙事,这个叙事的展开始终使用性别和欲望的指示结构。在这篇小说中,作者隐去一个绅士之女的姓名,只用“她”这样的称呼。同时叙述者用第一人称复数“我们”来谈论三个爱慕“她”的出身低贱的男子,在故事中他们被特意建构为男性的和下等阶级的。三个男子不敢奢望进入“她的”世界,因为横亘在“她的”阶级与“我们的”阶级之间的指示性鸿沟是不可逾越的。<sup>[115]</sup>或者考虑一下鲁迅的《祝福》,在这篇小说里,关于阶级和性别的指示性叙事呈现出一个相反的情境:出身于上层阶级的叙事者“我”与一个下层妇女“她”说话并谈论到“她”。在更为宽泛的意义上,指示性的性别建构,反映并参与了 20 世纪初就已开始实施的一个规模更大的性别化过程。在这个过程中,中国男人、女人和国家分别地同时也是通过对方发现这样一个利害攸关的问题,即应当如何建构性别差异,以及在中国寻求现代性的过程中性别差异应该或者能够释放出什么样的政治能量。<sup>[116]</sup>本书的第五、六、七章将详细论述文学批评所建构的各种立场之间的紧张关系。

现代汉语的新词语所承担的不仅仅是亲身经历历史的变化。我不禁想起阿多诺在不同的语境里所说的一段话:“每一个外文词都包含着令人耳目一新的因素,在它有节制的运用中包含这样一种知识,即那些直接的东西不能以无中介的形式言说,只能通过反思与中介作用才得以表达。”<sup>[117]</sup>在与外文词语的跨语际交流中,新词语和词语的建构猛然出现了,它们占据着过去与现在之间的一

个中介性位置,要求对历史变化进行不同的解读。首先,变化不可能是从未经触动的过去直接过渡到现在,因为存在着许许多多的中介,这就使我们不可能自称拥有一个物化的过去。<sup>[118]</sup>其次,本土语言的转型不能如列文森会辩称的那样,仅仅用外来冲击予以解释,因为外国词语和通过翻译传介的中国古代语言一样,都得服从同样的跨语际解读的逻辑。列文森在《儒教中国及其现代命运》里坚称,“西方可能带给中国的,是改变了它的语言;而中国对西方所做的,则是扩大它的词汇。”<sup>[119]</sup>虽然这种看法准确地捕捉到中国 与西方之间的权力关系,但列文森关于何谓变化以及变化如何发生等的假设前提,妨碍了他去严肃地或实实在在地(因为他用“语言”和“词汇”来作隐喻)对待语言传介的过程,也妨碍了他重新思考中国的能动作用。现代汉语中的双程词语和其他新词语包含着一种关于变化的思想,这种思想使历史的连续性和断裂性变得不那么重要了。人们可以不再讨论中国有多现代化(可以解读为西化),或者中国仍然多么地传统——这些问题是不同流派的学者频繁论述的两种对立的立场。<sup>[120]</sup>我们或许更应该关注的是,在历史偶然性的关键时刻,西方和中国过去的思想资源究竟是怎样被引用、翻译、挪用和占有的,从而使被称为变化的事物得以产生。我认为这种变化既不同于中国自身的过去,也不同于西方,但又与二者有着深刻的联系。

德里克(Arif Dirlik)在研究中国无政府主义的著作中,对这一有关变化的问题提出了有益的洞见卓识。<sup>[121]</sup>他指出,中国现代知识话语中的民族主义指向“一种新的普遍主义,当中国被迫按照民族国家的模式重新组织社会时,这种普遍主义试图超越民族国家的局限性。”在这里关键问题并不是列文森意义上的儒家秩序的崩溃,而是出现了一种关于民族与全球社会的新的辩证观点,从而有可能“把中国重新界定为世界民族之林中的一个民族”,与此同时

也引出了“其辩证对立的一个崭新的世界观,即所有的民族将再一次消失,而人类将发现一个统一的世界”。这样一种普遍主义的乌托邦目标所表述的并不仅仅是中国古代的“大同”(中国知识分子书写未来的时候常常使用的一个名词)理想。说得确切一点,正如德里克在讨论康有为的《大同书》时出色地描述的:

康有为的大同社会代表了一种经过家族主义和民族主义之后人类进程的最后阶段。虽然这种乌托邦的名称和特征来自中国本土的乌托邦传统,但它真正的灵感的源泉是得自未来的图景——而且它是这样一种未来,它超越了中国本身的世界,具有全球社会的视野,中国则是这个全球社会的一个完整的部分。<sup>[122]</sup>

的确,康有为重新解释和运用儒家思想,旨在解决中国如何在现代世界定位这一危机。他的弟子谭嗣同也是这样做的,他似乎是在“《礼记》中的‘大同’理想与贝拉美的(Edward Bellamy)《回望》(*Looking Backward*)”(第56—57页)之间建立了一种对等关系。这些把中国经典中的思想与从西方移植的概念等同起来的行为是意味深长的,因为它们引入了一个介于二者之间既非此又非彼的现实或变化的层面,而这一层面只有在等同行为实际作出后才会出现。

新词语和新词语的建构是有关变化的一个极好的喻说,因为创造新词语旨在同时表述和取代外国的词汇,而且由此确立了自己语言张力场中兼具中外于一身的身份。我们并不是在对等词之间进行翻译;恰恰相反,我们是通过翻译在主方语言和客方语言之间的中间地带,创造着对等关系的喻说。这个假设对等关系的中间地带为新词语的想像占据着,成为变化的基础,而这样一种变

化是不能被化约为按照本质主义理解的现代性的,原因在于非传统的并不必然是西方的,而所谓现代的也并不必然是非中国的。一个可能提出的问题是:我们怎样解释那些完全土生土长、未被新词语的外来词接触过的词语和象征性的建构?为了回答这个问题,我想重提我在本章前面提出的阳性代词“他”的性别化过程。从形态学的意义上说,这个字可谓毫无变化,可是由于阴性代词“她”和动物/中性代词“它”在整个现代汉语系统中所起的区别作用,这个词便失去其原有的广范的涵义,而只是用来表示阳性第三人称单数。在我看来,在表面上毫无变化的建构背后发生的这种关系的变化,也可以运用到现代书面白话文的其他方面。新词语的出现指向一个基础更为宽广而且更深层的革命过程,这个革命过程已经从根本上改变了中国的语言景观。

言语一行为理论的一个老生常谈是,词语的存在不仅是反映外在的现实,而且促使事物发生。我本人对于跨语际实践的强调,决不是要把历史事件化约为语言实践;恰恰相反,我的目的是要扩展历史的观念,也就是说把语言、话语、文本(包括历史写作本身)视为真正的历史事件,其中很重要的一点是话语行为在构造历史真实的过程中所具有的制造合法化术语的力量。<sup>[123]</sup>为了给以上讨论作一个总结,我提前对第三章的论点(即词语构造现实的权力)作一扼要的评论。这一章讨论的是“个人主义”的跨语际观念在民国初年现代民族国家的讨论中,其意义的变化过程。我在这里简略提及分析的要点。1949年以后,围绕着个人主义的意义所展开的话语斗争,在中国重新发明东西方之间的关系以及国家与知识分子的关系时,开始发挥引人注目的作用。国家向人民宣传个人主义不是中国的思想乃是出于政治上的考虑,其结果是这一思想成为反面化的西方的代表。具有悖论意味的是,中国反西方辞藻的最大功效却是在使其反对者以可以预料的亲西方的反抗姿态团

结在个人主义的周围。在这些无休止的拥护西方和反对西方的争辩里,容易被忽视、遗忘或者压抑的,恰恰是在中国内部围绕个人主义话语的那段重大的历史,那长达一个世纪、充满紧迫政治课题的跨语际实践的历史。迟至20世纪80年代中期,围绕批评家刘再复的文学主体性理论,<sup>[124]</sup>大陆掀起了一场大论战。这场论争以多种方式延续着早期个人主义论战的一些耳熟能详的调子,但是它还具有一种“文革”式的暴力性质。<sup>[125]</sup>然而,另一种暴力虽然不那么容易觉察,却更具有破坏性,那就是记忆缺失症,即对过去的话语史的遗忘。我本人和那一段历史有着深刻的联系,不仅因为我是在“文化大革命”中长大成人,更重要的是因为我有一种抵抗遗忘的乌托邦渴望。那么就让这本书成为这种渴望的化身吧。

## 注 释

- [1]翻译理论中这些传统概念在我阐述跨语际实践时,将会被“客方语言”(guest language)和“主方语言”(host language)所替代。
- [2]人类学家、社会学家以及后结构主义批评家已经就此层面讨论了文化的政治,而且就知识、权力、学术成果、学术规则提出了大量的问题。比如请参见布迪厄(Bourdieu)的《区分》(*Distinction*)以及《学术人》(*Homo Academicus*)。
- [3]简要交待一下我在本书中的个人立场。由于我同时以英语和汉语这两种语言进行写作,所以我发现自身占据着一个移动的立场;在这两种语言之间左右摇摆,并且学着协调那些不可化约的差异。因此,跨语际实践的概念,恰恰就像适用于我所探索的中国早期与西方的历史遭遇一样,也适用于作为一个分析者的我本人的境遇。诚然,本书如果是用中文写就,将会有另一副样子。可是为汉语读者而写作,正如我时时刻刻亲历的,并不会自动解决思想权威以及特定境况下个人的立场这一问题,它只是在不同的语境中提出了不同的问题,而且必须在那一语境中予以处理。

- [4]埃德蒙·里奇:《我们自己与他者》一文;引文见于塔拉尔·阿萨德:《英国社会人类学中关于文化翻译的概念》一文,收入 Clifford and Marcus,第 142 页。
- [5]阿萨德:收入 Clifford and Marcus,第 157—158 页。
- [6]虽然阿萨德批评的三主要目标是 Ernest Gellner,但这篇文章也提到该领域其他的人类学家,包括 Godfrey Lienhart, John Beattie, Edmund Leach, Max Glukman and Rodney Needham。
- [7]尼采:《论超道德意义上的真与伪》,收入《尼采全集》第 2 卷第 180 页。
- [8]斯皮瓦克:《译者前言》,见德里达:《论语法学》第 xxii 页。
- [9]博尔赫斯,第 51 页。
- [10]海德格尔:《走向语言之途》(Unterwegs zur Sprache)第 141—143 页;参见英译本 *On the Way to language*,第 45 页;参见孙周兴的中译本,收入《海德格尔选集》(下),上海三联书店。1996 年版第 1049—1050 页。
- [11]同上,第 153 页;英译本,第 53 页;中译本,第 1058 页。
- [12]有关海德格尔对于亚洲哲学的兴趣的讨论,参见 Park。
- [13]欧阳楨,第 238 页。
- [14]关于“对等关系喻说”这一概念,参见罗宾森(Robinson)。罗氏用这个概念批评传统的翻译理论和语言理论中盛行不衰的实质性对等关系(substantial equivalence)的思想。
- [15]试举几个例子。在何谷理(Robert E. Hegel)和 Richard C. Hessney 共同编辑的《中国文学中自我的表达》一书里,自我的概念是一个大标题,意在统辖讨论许多不同问题的文章:作者的心理,身份,个人,女性现象,文学性人物塑造,等等。饶有趣味的是,该论文集中似乎没有任何两篇文章共享着一种同质性的自我观,而且若干论点甚至相去甚远。这不但说明自我的概念是非常难以表述的——这是一种几乎无法用更好的定义予以补救的境况,因为意义不容固定——而且表明当人们把这一观念当作一个超越历史的范畴使用时,他们也许是踏在不甚牢靠的基础上。Anthony J. Marsella 等人所编的《文化与自我》试图通过将自我概念引入到社会科学理论之内,并且把它视为文化研究的一个比较的基础,从而批评逻辑实证主义。这本论文集的所有文章都表现出试图理解文化

差异(西方、中国、日本、印度、等等)的真诚愿望,但又不假思索地把自我当成一个普遍的范畴加以运用,这一点正如编者所言:“所有的文章都出于这一前提:自我是一个必不可少的建构,被用来解释那些出自人一语境关系的人类行为显露出来的特征。”(ix)然而,我们时常发现在比较研究中所运用的自我范畴只是近些时候才在西方的学术实践中逐步形成的。

- [16]美国最重要的儒家学者杜维明阐述了新儒家的“己”与西方自我观念之间的差异,他假定了这两个词语之间存在互译的可能性。实际上,他的人文主义式“己”的观念依据于这样一种思想:前者不必经过现代翻译史的斡旋,便可以轻而易举地翻译成英语的“self”。在他丰富的著述里,如《人性与自我培养:儒家思想论文集》和《儒家思想:作为创造性转化的自我》,杜维明似乎是作同义反复:虽然新儒家的“己”不同于(他指的是优越于)西方的自我观念,但它仍旧保留了一种“自我”的观念。对于新儒家在国际语境中的重新合法化这一问题的讨论,参见该书第九章《批判性反思》这一部分。

[17]Saussy,第185页。

- [18]早些时候,泰勒在一篇题为《人格》的文章里,将agent界定为这样一种人,他(她)包含各种目的,而且各种事物对他(她)具有意义(即人的意义),而公共暴露空间这一观念是与泰勒视语言为社会交往这一语言观联系在一起。

- [19]泰勒:《自我的源泉》,特别是《道德空间中的自我》,第2章,第一部分,第2—5页;以及《关于历史解释的题外话》,第12章,第二部分,第199—207页。在第12章里,泰勒先发制人,阻止别人对他的哲学的宗教的研究方式进行批评。他解释道,这种研究方式的优点是它突出强调了*idées-forces*(思想力量)的问题,而具有简化倾向的马克思主义尚未就此问题给出一个恰当的解释。然而并不清楚的是,泰勒为什么拒绝考虑阿尔都塞之后的马克思主义,后者已经超越了基础结构—上层建筑的范式。虽然泰勒似乎具有一种充分展开的“实践”观(第204—205页),但是几乎没有任何迹象表明这种观念与他对哲学思想的研究可以互相整合起来。

- [20] 泰勒的整体主义冲动有时导致了人的观念和人种观念之间的一种滑移，这种滑移引人瞩目地表现在泰勒本人的这一倾向上：即强调人与非人（与其说是 non-person，不如说是 non-human）的范畴之间的区别，就好像其关怀所在同启蒙哲学的是一样的，后者痴迷于人善之分以及其间的等级秩序。这一点在泰勒早期的论文《人格》里也是如此，在那篇文章里，他重新引入了一种虽然现代但却是普遍的、能够解释一切人类状态的人格概念。
- [21] 柯林斯：《范畴、概念还是困境？论毛斯对哲学术语的使用》，收入 Carrithers et al. pp. 68—69。
- [22] 参见 Marcel Mauss：《人类心智的范畴：人格观念；自我的观念》，第 1—25 页；J. S. La Fontaine：《人格与个人：若二人人类学的反思》第 123—140 页；Mark Elvin：《天地之间：中国的自我概念》，第 156—189 页；Martin Hollis：《论面具与人》，第 217—233 页；以及 Michael Carrithers：《自我的另一种社会史》，第 234—256 页；均收 Carrithers et al。
- [23] 参见 Martin Hollis：《论面具与人》第 217 页；收入 Carrithers et al。
- [24] 罗曼·雅各布森：《论翻译的语言层面》，收入同前，第 435 页。雅各布森（第 423 页）将“文字游戏”界定为“音位相似的词语所具有的语义对抗，不考虑任何词源上的关联”。
- [25] 德里达：《书写学》；参见 Barbara Johnson 第 142—148 页，以及 Niranjana 第 57—58 页。Antoine Berman（第 35 页）在研究现代翻译理论和德国浪漫主义时指出，Breitinger, Voss 和赫尔德在 18 世纪下半叶曾经赋予 Treue（忠实）以明确的夫妻关系色彩。几乎与此同时，法国翻译家却以某种多少有些自由的倾向持续着他们的美化和诗化的传统。同样，双重忠实的思想亦可回溯到 Rosenzweig 那里，他认为翻译要“服侍多位主人”：外国作品和外国语言是其一，本土的公众和本土语言是其二。于是，双重的忠诚持续不断地受到双重背叛的威胁，这一点自不待言。
- [26] 追随着雅各布森，当代比较语言学家已经做了许多类似雅氏在论文中就翻译过程所作的那种形式分析，包括可译性的技术问题。参见 Catford；Popovič 和 Mounin。
- [27] 关于巴别塔故事的史前史及其对于翻译理论的意义，参见 Barnstone 第



- [28]斯坦纳,第 58 页。
- [29]Barnstone,第 43 页。而且,围绕《圣经》翻译确实存有许多政治利害。众所周知的是,马丁·路德革命性地将《圣经》翻译成现代德语,成为德国新教改革运动的基石,他也被赫尔德和克劳普斯托克誉为一名伟大的作家,文学性德语的缔造者。
- [30]斯坦纳,第 236—238 页。
- [31]对于斯坦纳分期的批评,参见 Berman 第 2 页。
- [32]沃尔弗,第 60 页;转引自斯坦纳,第 90—91 页。
- [33]斯坦纳,第 94 页。
- [34]本雅明,第 70 页。
- [35]同上,第 80 页。
- [36]参见德里达:《巴别塔》,下文会有所讨论。还可参见德曼:《对理论的抵抗》第 73—105 页。
- [37]马丁·杰伊(特别是第 12 章,《翻译的政治:西格弗里特·克拉考尔与本雅明论布伯—罗森茨威格的圣经译本》第 198—216 页)将本雅明的语言放置在所谓的德国犹太复兴运动的语境之中,特别是放置马丁·布伯和弗朗兹·罗森茨威格的 20 世纪重要的《旧约》译本之内。
- [38]本雅明,第 70、82 页。
- [39]同上,他心中所想的是路德等人,正是这些人通过翻译“扩展了德语的边界”(第 80 页)。
- [40]德里达:《巴别塔》第 171 页。
- [41]德里达:《立场》第 20 页。
- [42]德里达:《巴别塔》第 201 页。
- [43]斯坦纳,357 页。
- [44]方,第 130 页。
- [45]我指的是耿德华的附录中从 3.1 到 4.12 的数目,第 217—270 页。
- [46]参见高名凯和刘正谈,刘宇宁和 Zdenka Novotna 提到并引用了高刘二人的一部分研究。在高刘所引证的年代(大约从 20 世纪初到 50 年代)直接借自印欧语言的词语所占的比例远远低于借自日语“汉字”的外来

词。参见其附录。

[47]参见王立达,第90—94页。

[48]参见实藤惠秀:《近代日中交涉史话》第311—327页。

[49]参见覃汝谦:《近代中日文化关系研究》第317—349页;及其《明治时期的日本与中国晚清的教育改革和语言改革》第71页。如果我们所包括的外来词的来源不仅仅限于日语的“汉字”,那么这些学者所统计的总数将有1600个左右。本书的附录包含了大约1800个外来词和新词语,这主要是因为我也收入了新词语的词缀的采样。

[50]参见马西尼,第157—223页。

[51]有关日语中的外来语词典和外来词研究,参见荒川物兵卫:《日语化的英语》以及他的《外来语词典》。还可参见史群,陈山龙的研究。在早期对于日语和汉语的比较研究中,米勒(第235—268页)提出一个奇怪的理论,“汉语,就其所有的历史形式以及现代汉语而言,通常是以这种极端保守的方式回应着外国语言的刺激,她乐于翻译那些由于同外部世界交往而变得必不可少的新词汇,而不愿意把它们作为外来词拿过来”(第236页)。就现代汉语而言,米勒的结论可以用语言学家及其他学者(如高名凯、刘正谈、实藤惠秀、耿德华、覃汝谦以及马斯尼)的研究很容易地给予反驳。

[52]参见高名凯和刘正谈,特别是第二章对汉语早期从波斯语、索格底语、梵语、蒙古语、满语和其他亚洲语言吸收的外来词的描述及词汇表。有关进一步的谈论,参见罗常培;Chmielewski;以及Mair:《佛教》。

[53]巴赫金:《拉伯雷及其世界》第465页。

[54]虽然伊兹拉·庞德对于中国诗歌的翻译和介绍标志着现代主义文学的一个转折点,但是当英语动摇了汉语的基础时,庞德的所作所为却并未动摇英语的基本原则。

[55]对于“批判意识”这一观念的批评,参见Dhareshwar。

[56]萨伊德:《世界,文本,批评家》第226—227页。

[57]克利福德,第185页。

[58]参见萨伊德的近著,《文化与帝国主义》。

[59]《铭写》杂志在1989年出版一期题为《旅行理论和旅行理论家》的专号,

我相信这是应用和修正萨伊德理论的一次重要的集体性努力。这期专号中几乎所有八篇论文以及三篇评论,都集中于方位问题。拉塔·玛尼的文章《多元传介:多民族接受时代的女性主义研究》通过比较美国、英国和印度对她本人所作的殉夫自焚的历史的不同接受情况,阐明了方位的政治。玛尼遵循的是莫汉蒂关于方位政治的界定:“为政治界定和自我界定提供基础的历史的、地理学的、文化的、心理的与想像的边界”,她强调“方位”并不是一个固定的点,而是一种“斗争的时间性”,方位政治具有“文化、语言以及意义和权力的复杂型构之间”的运动过程的特点(第5页)。通过聚焦于后殖民语境中理论家自我定位的复杂性,这一行为有助于修正萨伊德那新颖的旅行理论。可是与此同时,旅行理论却又被这位后殖民旅行理论家当作不同方位的多元传介里面一个有特权的主体而替换了。虽然方位这个吹毛求疵的观念有助于为后殖民理论以及生活在第一世界的第三世界的“家国之外者”开辟一个话语空间,就此而言它或许行之有效,但是对我来说它不甚明晰的地方恰恰是,后殖民理论家除了旅行进出“第三世界”,并指出“第三世界”与“第一世界”的差异外,她(他)又怎么能联系到“第三世界”呢?

David Scott 在同一专号中的文章《为人类学主体定位:其他地方的后殖民人类学家》分析了后殖民的状况,他认为后殖民人旅行的方向恰恰与她(他)离开一个地方前往另一个地方时方位的差异一样重要:

用 Derek Walcott 贴切的反讽之词来说,后殖民人现在是一个“走运的旅行家”。然而,就在我们承认对于后殖民版图(对于这一版图, Luise Bennett 在其诗作《相反的殖民化》中已经无与伦比地进行了讽刺)的这一不可逆转的重新分配时,我们也不应该视而不见这样一个事实:这些运动是朝这一个而不是那一个方向。殖民者和后殖民者过去和现在都在走向西方。(第75页)

富于反讽意味的是,当移民者大量到达西方的时候,理论也在同时渗透东方。Mary E. John 在其论文《西方思想领地中的后殖民女性主义者:人类学家并本土的消息提供者?》中指出,“这一词语的选择本身就颇

具意味——它不是移出的,而是移入的。”(第 57 页)

对这两种现象之间的关联我们是不可能视而不见的。就此意义而言,我们完全有理由怀疑后殖民状况与殖民时代的状况是否真的存在很大的不同。但我想把移民文化的主题留给那些家国之外的学者,他们出色的研究工作已经在美国越来越引人注目,我将把自己的注意力集中在东西方之间旅行理论的课题。我的问题如下:当一种语言生产的理论被翻译成另一种语言时,究竟发生了什么?

[60]参见 Niranjana, 第 37 页,关于 wirkliche 与 Wirkungsgechichte 的概念,参见尼采的《对历史的使用与滥用》,以及伽达默尔的《真理与方法》。

[61]尼南贾纳,第 35 页。

[62]Pratt, 第 5 页。

[63]费边:《语言和殖民权力》第 79 页。

[64]同上,第 137 页。有关非洲殖民主义的进一步讨论,参见 Chinweizu et al., vol. 1; 以及 JanMohamed。

[65]关系到现代民族国家的形成以及殖民主义和帝国主义的历史的各种语言发展,参见 Certeau et al; Mazrui; B. Anderson; Cooper; Burke and Porter; 与 Bourdieu:《语言和象征权力》;以及 Pratt。

[66]费边:《语言和殖民权力》第 73 页。还可参见费边的另一本颇有影响的著作,《时间与他者:人类学如何创造它的对象》。

[67]参见费边:《语言与殖民权力》第 1—2 页。

[68]Fodor; 转引自费边:《语言和殖民权力》第 1 页。

[69]尼南贾纳,第 11、7、172 页。在印度殖民地研究中,后结构主义与后殖民理论的合流在 1980 年代已经取得了一些令人振奋的研究成果。有关殖民时期英国文学的意识形态功用的一项很有价值的研究,参见 Viswanathan。

[70]Eric Cheyfitz 的《帝国主义的诗学》强有力地批判了欧洲现代文学的殖民主义和帝国主义冲动,该书也反映了我在这里所提及的一些问题。

[71]Rafael, 第 21 页。

[72]亦请参见 Homi Bhabha 在触及英属印度的问题时,就这一问题所撰写的文章,“Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and

Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817”, 收入 Gates, “Race”,  
*Writing, and Difference*, pp. 163—184。

[73]在研究后殖民历史的学者中, Partha Chatterjee 意识到了这一问题, 并试图在其 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* 一书中解决它。

[74]Lowe, p. 7.

[75]参见史华慈:《寻求富强》。

[76]参见李欧梵:《浪漫的一代》第 44 页。

[77]钱杏邨(阿英):《晚清小说史》第 1 页。林培瑞(Perry Link 第 135 页注 27)比较了阿英之研究的两个不同的版本——台湾人人文库版(1968)和香港版(1973)——他发现二者在估计的数目上有所差别。前者给出大约 1500 本书, 而后者提到的是 1000 部。林氏令人信服地指出, 台湾版更言之成理:“钱杏邨说, 据《寒风楼新书分类目录》所载, 共有大约 400 种翻译的小说以及大概 120 部创作的小说。他随即指出, 他本人的估计大约三倍于《寒风楼》索引中的数目。”在近期的研究中, 陈平原(第 20 页)提出 1898 至 1911 年间出版的小说总数为 1145 种。其中 647 部为翻译小说, 498 部为本土的创作。在陈平原这里, 翻译小说与本土创作之间的比率大约是三比二。

[78]有关晚清和民国时期现代出版机构的兴起, 参见林培瑞, 特别是第三章; Lee 和 Nathan; Barnett, “Silent Evangelism”; 钱杏邨(阿英)《晚清文艺报刊述略》; 张静庐:《中国近代出版史料》; 作者同前,《中国现代出版史料》, 第 1—4 卷; 作者同前,《中国出版史料补编》; 以及林语堂。

[79]文学史家倾向于强调《小说月报》(1910—1932)这一杂志在现代小说兴起方面所作的重要贡献——这一说法一部分是有关现代文学之兴起的一种官方表述——并且时常顺带提及该杂志对译介外国文学的用心尽力。实际上, 这一迹象还需要一种不同的解释。《小说月报》在 1921 年被文学研究会从一个鸳鸯蝴蝶派杂志改变为一个“严肃的”现代文学期刊, 直到 1932 年 1 月停刊, 在这期间该杂志开辟了各种栏目和为数众多的计划, 力图介绍外国文学、理论和批评。相比之下, 我们现在称之为“现代”文学的中国本土的小说和诗歌创作, 当时只占整个篇幅的一部

分。该杂志处于显著位置的几个固定栏目即有“翻译系列”“域外文学”专题,还有一个“批评”栏目。最后这个栏目有一多半文章是关于外国文学的讨论。此外,也有外国文学的系列研究,包括俄国文学(增补号,1921)和法国文学(增补号,1924);以及“受压迫民族文学专号”(1921),包括波兰、芬兰、希腊等欧洲边缘民族的文学作品的译作。有关俄国文学对于中国现代早期作家之影响的详实研究,参见 Ng。

[80]虽然这是一个众所周知的常识,但我所强调的是,当留日的中国留学生将为数众多的译本以及大量炮制出来的外来词和新词语带回到汉语之中时,现代日语在这一时期所发挥的重要作用。

[81]有关这一时期外国文学的中译本以及相关的出版物方面的研究,参见马祖义:《中国翻译简史》。

[82]李欧梵:《寻求现代性》第 110 页。

[83]柯文:《在中国发现历史》第 3—4 页,(中译本参见林同奇译:《在中国发现历史》,中华书局 1989 年版第 3—4 页,译文略有改动。——译者注)

[84]周蕾,第 xv 页。

[85]布迪厄:《语言与象征型权力》第 221 页。

[86]对于冷战时期中国学领域的社会科学以及区域研究方面的一种突出的批评,参见巴娄的(Tani Barlow)《战后中国研究》。

[87]中国现代所发生的一切并不仅仅局限于中国精英阶层,记住这一点是至关重要的。虽然精英阶层的确是新词语的介绍者和发明者,而且对他们来说,东西方的问题系一直是他们全神贯注的问题(这也恰恰是我们无论以何种方式批判东西方二元对立的说法时,必须严肃对待这一问题系的原因之所在),但是,词语并不就是呆在它们的发明者那里,而是同样也在其他的社会话语领域旅行和流通。与其他语言符号相类似的是,现代汉语中的新词语早已渗透到了中国社会的大众和底层当中。

[88]胡志德:《中国现代现实主义的意识形态》第 149 页。

[89]斯皮瓦克:《在他者的世界里》第 197 页。亦请参见古哈(Guha)和斯皮瓦克。古哈为该文集所作的序言总结了这种编史学的发生。

[90]这并不是要轻描淡写这个小组的历史写作中存在的某些疑难领域,例如他们对各阶级的形成所作的论述,O'Hanlon, Hershatter 以及陈小眉对

此有所批评。

- [91]最近的一个例证是《现代中国》(Modern China)第 19 期(1993)上关于公共领域和市民社会观念的讨论。
- [92]《鲁迅全集》第 1 卷第 196 页。科瓦利斯(Jon Kowallis)的译文。我感谢他允许我使用他未经发表的鲁迅早期论文的翻译。
- [93]《鲁迅全集》第 1 卷第 516 页注释 8。转引自科瓦利斯,第 4 页。
- [94]王力卫在最近的一篇文章中认为,日本人从 19 世纪传教士的词典,特别是马礼逊(Robert Morrison)的《汉语词典》(1815)中借用了英文词语的现代“汉字”的翻译,这远远发生在相反的过程发生之前。他(第 281 页)指出 1875 年(?)是这种单向的词汇借用让位于汉语大量输入日文的“汉字”复合词的时候;而且日文的翻译者很早就已经订购在华的新教传教士马礼逊、卫三畏(Williams)和麦都思(Medhurst)所编纂的双语词典,并且在他们的翻译之中对之大加依赖,这种状况一直延续到 1862 年第一本英日词典的出现。虽然王力卫的研究使我们对于中日之间新词语的流程的看法复杂起来,但是他也往往夸大了这一状况,认为早期传教士的这些词典在现代日语“汉字”复合词的兴起中起了更大的作用,而这已经超过了文本的证据所能充分证实的程度。我本人只能核实马礼逊的词典中数量有限的一部分早期复合词,是与高名凯、刘正谈等人所指出的中—日—欧外来词完全符合的。有关这些特定的复合词,参见本书附录的注释。日语从传教士的著述借用词汇的一个更为可靠的来源是他们对于魏源《海国图志》的翻译。参见下文的讨论。
- [95]高名凯和刘正谈(第 82—83 页)就这个范畴列表统计的结果总共是 91 条。母语是汉语的人通常也不知道这些词语中有一部分在 20 世纪以前的汉语中是不存在的。另外的例子还有不景气(recession; fukeiki),场所(site; basho),派出所(police station; haashutsujo),服务(service; fukumu),个别(individual; kobetsu),距离(distance; kyori),内容(content naiyo),支部(party branch; shibu)。在附录 C,我根据我本人以及其他学者的发现修正并更改了这个词语表。
- [96]“革命”一词(现在的意思是 revolution)在外来词出现之前的意思是“顺乎天命”;“文学”(现在意思是 literature)的古意是“文章博学”;“经济”

(现在的意思是 economy)古意为“经济民”。“科学”的古意为“科举之学”,高名凯、刘正谈和马斯尼都不认为这是“一个重返汉语的书写形式的外来词”,但我把它重新归入这一范畴(参见附录)。science 在明朝被翻译成“格致”,后来它被日语的“汉字”kagaku 和现代汉语的“科学”所代替。对于这个过程的一个有趣的解释,参见汪晖。高名凯和刘正谈(第 83—88 页)在这个类别中共列举 67 个词条。另外的例子还有文学(literature; bungaku),文明(civilization; bunmei),分析(analysis; bunseki),封建(feudal; hoken),法律(law; horitsu),自由(freedom; jiyu),阶级(class; kaikyū),劳动(labor; rōdō),政治(politics; seiji),思想(thought; shiso),运动(movement, undō),惟(唯)一(only/sole; yuiitsu)。马西尼已经对一些词语(如文学)提出质疑。参见下文的讨论,以及附录,特别是 A 和 D。

[97]这是三组外来词中数量最丰富的一组。高名凯和刘正谈(第 88—89 页)在这一组罗列了 100 个复合词;除了少数例外,所有词都是英语词汇的汉字翻译。其他例子还有议会(parliament; gikai),物质(matter/substance; busshitsu),反对(oppose/opposition, hantai),现实(reality; genjitsu),哲学(philosophy; tetsugaku)。参见附录 B。

[98]德曼:《对理论的抵抗》第 104 页。

[99]“重返的书写形式的外来词”是马西尼的命名。另一种命名“双程词语”(round-trip words)是由迈尔(Victor Mair)提出的(“Anthologizing and Anthropllogizing,” p.3)。这两个术语都有助于明确说明高名凯和刘正谈所划分的三个范畴的中—日—欧新词语。

[100]我并没有这样的意思,即“文化”的古汉语涵义和英语的 culture 一词在它们各自独立存在的时候,没有发生任何变化。后者当然有所变化(参见威廉斯:《关键词》第 76—82 页)。我在这里所做的仅仅是提请读者注意,19 世纪和 20 世纪初这一相对有限的时段存在的一种独特的历史状态。在这一时段中,既非其前亦非其后,经由日语对欧洲词语的“汉字”翻译这样一种中介,很多汉语复合词在很大程度上被重新发明了出来。

[101]众所周知,严复在上个世纪之交开始翻译约翰·穆勒、赫胥黎、斯宾塞、



亚当·斯密等西人的著述时,不得不捍卫汉语的词库以抵制日语外来词的流入。他喜欢使用古语,或者自创新词,但拒绝采用当时作品中那些现存的术语。例如,他用“母财”来翻译 capital,而没有采用重返的外来词“资本”(shihon),他还把 bank 翻译成“钞店”、“钞育”,或者“版克”(一种音译),取代当时已经流行的日语外来词“银行”(gioko)。有趣的是,尽管严复的翻译对他那一代人发生了极大的影响,他的新词语却由于日语外来词译法的逐渐风行,而迅速落伍和过时(史华慈:《寻求富强》第95—96页)。弗格尔(Joshua Fogel)在《近期翻译理论》一文里试图重新提出这个问题,即究竟应该如何联系当时的日语外来词看待严复本人特有的新词语?严复造出了声名遐迩的“天演论”一词来译 theory of evolution,但这一译法在汉语新词库里却很快就被日语词汇 shikaron(进化论)所替代,弗格尔在思考个中缘由时说道:

这些术语之所以在中国不能“奏效”,并不是因为它们太文学化了,或者是因为它们要求过于深奥的中国古典知识而被接除。在严复写作时,还没有广泛流传和使用的白话,而且能够阅读其译作的大多数读者毫无疑问都能理解他使用的典故(尽管这些典故背后的西方思想仍然半遮半掩)。严复是否知道他孜孜不倦地翻译的文本也有中村上民的日译本?是否曾经有人比较过中村和严复为了翻译西方的哲学、政治、经济概念而分别设计的词汇呢?

马西尼最近对汉语词库中晚清新词语和外来词的研究间接阐明了这些问题——所谓间接是指他没有按照弗格尔提示的方向直接处理比较的问题。他(第115页)指出,即使严复本人也发现,在自己的翻译中完全排除与日语相关的新词语,是困难重重的。他给出的例证是“议院”(parliament; giin)、自由(freedom; jiyu)、文学(literature; bungaku)等。(这里有必要指出,现代词语“文学”与“自由”不同,不是严格意义上的“重返的书写形式的外来词”;然而它通过日语 bungaku 这一中介所完成的双程播散,却与现代汉语中“文学”一词新的跨语际涵义的确立,关系十分密切。参见下文的讨论。)同样值得一提的是,马

西尼关于英语 economy 和 sociology 等词在严复那里的译法所表明的重要观点,恰恰证实了弗格尔的论点。严复的译法“计学”和“群学”很快被来自日语的“经济学”和“社会学”所取代,而且后者最终成为标准的译法。严复反对过日语外来词吗?抑或他并不知道它们的存在?就严复来说,结果可能仍是一样的。一个更有意思的问题应该是严复选择那些译法的复杂情境。马西尼指出,在他所考察的西方文本的早期汉语翻译中,即在严复 1898 年发明“计学”和“群学”之前,没有发现日语外来词“经济学”和“社会学”的任何迹象。如果这是真的,那么它将确立严复首先是一个创新者,而不仅仅是日语外来词的对抗者”(马西尼,第 115 页)。

[102]参见迈尔,第 3 页。

[103]马西尼,第 24—25 页。关于“公司”一词意义变化过程的一种有趣的解释,参见马西尼,第 174 页。

[104]同上,第 25 页。

[105]“文学”最初的涵义可以回溯到《论语》(11.2),意为“文章博学”。马西尼(第 204 页)认为,现代意义的“文学”一词应该进一步回溯到耶稣会传教士艾儒略(Giulio Aleni)的著作《职方外记》(1623)。他援引“欧罗巴诸国尚文学”一语为证,这个句子的英文翻译是 all Western countries highly esteem literature。我认为这种译法犯了年代颠倒的错误,因为在 17 世纪,literature 或意大利语的任何一个对应词,都比启蒙之后时代我们所指的 literature 一词覆盖着一个有所不同而且范围更广的语义范畴。

[106]但是仍然有一些直译的译名保留下来,没有被外来词的翻译所取代。参见附录 F 和 G。

[107]在“民主”成为 democracy 的标准译法之前,传教士丁韪良(W. A. P. Martin)1864 年出版的《万国公法》(即威顿(Henry Wheaton)的《国际法原理》)(*Elements of International Law*)的中译本),就已经用民主一词的现代意义“人民作主”来翻译 republic(现在译为“共和”)。通过翻译 republic 重新评估“民主”,对于颠倒这个词的古典意义是有间接的贡献的。马西尼(第 189—90 页)推测日本人可能是在 1865 年翻译

《万国公法》时,从中吸取了“民主”,并随后用它来翻译 democracy.

[108]这可能是因为指示词比其他词类,如名词和动词,更为紧密地联系到中国本土词语结构的逻辑。

[109]1920年围绕阴性单数第三人称的发明所展开的有趣的讨论,参见《时事新报》副刊《学灯》发表的下面一系列文章,其中有一篇是发表在《新人》杂志上:孙祖基:《她字的研究》;寒冰:《驳“她字的研究”》;孙祖基:《非“驳她字的研究”》;梦沈、寒冰:《这是刘半农的错》;以及刘复(刘半农):《她字问题》。关于现代汉语和古代汉语人称代词的比较研究,参见王力,2:第1—60页;高名凯;吕叔湘和黄盛璋。

[110]阴性代词的发明不能和同一个以“女”字旁书写的汉字相混淆,后者过去常常是一个名词,而且与“亻”字旁的“他”这个汉语最早的代词之间没有什么词源上的联系。

[111]参见山石。在发明阴性代词的同时,中性形式的“它”也被考虑到了;参见刘复:《她字问题》。

[112]耿德华认为周作人对刘复发明阴性代词“她”有一定的影响(第305页注24)。此外,鲁迅在《忆刘半农》一文里也提到这个事实,《鲁迅全集》,6:55。王力(2:351注22)引证了另外两个来源:胡适在刘半农的葬礼上致悼词时称他是这个新词的发明者,林语堂在《开明英文文法》一书里也指出,1917年是这个汉字诞生的确切的年份。

[113]参见刘复:《她字问题》。

[114]有趣的是,刘复在任北京女子学院校长期间,曾明令禁止女学生在交谈中使用英语 miss 的时髦音译“密斯”一词,他坚持采用中国本土的词语,如“姑娘”、“小姐”和“女士”。参见《世界日报》记者对他的访谈,1931年4月1日。

[115]添加在名词和代词后面的复数后缀“们”,是语言改革期间的辩论中另一个热门话题;参见耿德华,第266—268页。

[116]从后结构主义和女性主义的视角讨论现代国家主义的性别建构,参见巴娄,“Theorizing Women”。

[117]阿多诺,2:190页。

[118]关于现代民族历史中的传统的发明,参见霍布斯鲍姆和兰格。

[119]列文森,第157页。

[120]虽然梅茨格(Thomas Metzger)的连续性模式旨在批判列文森的冲击理论,但他和列文森运用了同样的二元对立模式:传统/现代;中国/西方。梅茨格认为(第17页)“在很大程度上,恰恰是那力匡从形而上学的、心理的、政治的以及经济的困境中摆脱出来的本土的、强烈的、持续数世纪之久的欲望,引导为数众多的中国人激情澎湃地将他们的一生奉献出来,以求推翻久被尊崇的传统制度,而采用奇异的外国方式。”然而偏爱一个无需解释的中国本土的过去,而削弱一个传介过来的西方的存在,这种尝试是无法解释“现代”和“西方”在中国20世纪的思想话语中获得合法性地位的过程的。

[121]anarchism有两种中文译法:汉语的音译是“安那其主义”,日语的“汉字”翻译是 museifushugi。“汉字”的译法在中文里的发音是“无政府主义”,后者最终取代了音译。参见附录F。

[122]德里克:《无政府主义》第50、55页。

[123]我所关注的是现实的秩序,这种秩序有时候和国家对于书面和口头词语的粗暴控制和操纵相合拍,但决不应该被拉平到这一层面。对于中国后一种状况的讨论,参见 Schoenhals。

[124]参见刘再复。最初发表于《文学评论》(1985年第6期,1986年第1期)。

[125]关于这场争论的讨论,见刘康“Subjectivity, Marxism, and Cultural Theory in China,”载 Liu Kang and Xiaobing Tang,第23—55页。

## 参 考 书 目

Adorno, Theodor W. *Notes to Literature*. Trans. Shierry Weber Nicholsen. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1991.

Arakawa Sōbe 荒川物兵卫. *Gairaigo jiten* 外来语辞典 (Dictionary of loanwords). Tokyo: Fukuyamabo, 1941.

——. *Gairaigo ni manabu* 外来语に学ぶ (Learning from loanwords). Tokyo: Shinsensha, 1980.

- . *Japanized English*. Rev. 4th ed. Tokyo: Kenkyūsha, 1931.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Trans. Michael Holquist and Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press, 1981.
- . *Rabelais and His World*. Trans. H. Iswolsky. Cambridge, Mass: MIT Press, 1968.
- Barnstone, Willis. *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1968.
- Berman, Antoine. *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*. Trans. S. Heyvaert. Albany, N. Y.: SUNY Press, 1992.
- Borges, Jorge Luis. *Twenty – four Conversations with Borges, Including a Selection of Poems; Interviews by Roberto Alifano, 1981 – 1983*. Trans. Nicomedes Suárez Araúz, Willis Barnstone, and Noemí Escandell. Housatonic, Mass.: Lascaux Publishers, 1984.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.
- . *Homo Academicus*. Paris: Minuit, 1984.
- . *Language and Symbolic Power*. Ed. John B. Thompson; trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Brower, Reuben, ed. *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
- Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes, eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1985.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Tokyo and London: Zed Books, 1986.
- Cheyfitz, Eric. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization*

- from "The Tempest" to "Tarzan." New York: Oxford University Press, 1991.
- Chmielewski, J. "Yi putao yici weili lun gudai hanyu de jieci wenti" 以葡萄一词为例论古代汉语的借词问题 (A study of loanwords in classical Chinese: the case of the word "grape"). *Beijing daxue xuebao: renwen kexue* 1 (1957): 71 - 81.
- Chow, Rey. *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading Between West and East*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Clifford, James, and George E. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cohen, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860 - 1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- . *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.
- de Man, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- . *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- . *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- . *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Derrida, Jacques. "Des Tours de Babel." Trans. Joseph F. Graham. In J. F. Graham, ed., *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985, 165 - 208.
- . *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

- . *Positions*. Trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- Dhareshwar, Vivek. "Toward a Narrative Epistemology of the Postcolonial Predicament." *Inscriptions* 5 (1989): 135 – 57.
- Dirlik, Arif. *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Eoyang, Eugene. *The Transparent Eye: Reflections on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Fabian, Johannes. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880 – 1938*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986.
- Fang, Achilles. "Some Reflections on the Difficulty of Translation." In Reuben Brower, ed., *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959, 111 – 33.
- Fodor, István. *Pallas und andere afrikanische Vokabularien vor dem 19. Jahrhundert*. Hamburg: H. Buske, 1975.
- Gao Mingkai 高名凯 and Liu Zhengtan 刘正谈, *Xiandai hanyu wailai ci yanjiu 《现代汉语外来词研究》 (Studies of loanwords in modern Chinese)*. Beijing: Wenzigai chubanshe, 1958.
- Gates, Henry Louis, Jr., ed. "Race, Writing, and Difference." Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Gunn, Edward. *Rewriting Chinese: Style and Innovation in Twentieth – Century Chinese Prose*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Hegel, Robert, and Richard C. Hessney, eds. *Expressions of the Self in Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neskar, 1959. Trans. Peter D. Hertz. *On the Way to Language*. San Francisco: Harper & Row, 1971.
- Hobsbawn, Eric, and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1983.

- Huters, Theodore. "Blossoms in the Snow: Lu Xun and the Dilemma of Modern Chinese Literature." *Modern China* 10.1 (Jan. 1984): 49 - 77.
- . "Ideologies of Realism in Modern China: The Hard Imperatives of Imported Theory." In Liu Kang and Xiaobing Tang, eds., *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1993, 147 - 73.
- Jay, Martin. *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Kowallis, Jon. "On the Power of Mara Poetry and Other Early Wenyan Essays by Lu Xun." Unpublished manuscript, 1994.
- Leach, Edmund R. "Ourselves and Others." *Times Literary Supplement*, July 6, 1973, 772.
- Lee, Leo Ou - fan 李欧梵. "In Search of Modernity: Some Reflections on a New Mode of Consciousness in Twentieth - Century Chinese History and Literature." In Paul A. Cohen and Merle Goldman, eds., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990, 109 - 35.
- . *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- Levenson, Joseph. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Liu Fu 刘复 (Liu Bannong 刘半农). *Bannong zawen erji* 《半农杂文二集》 (Random essays by Bannong), Vol. 2. Shanghai: Liangyou tushu gongsi, 1935.
- . "Fang Liu Bannong" 访刘半农 (Interview with Liu Bannong). *Shijie ribao*, Apr. 1, 1931.
- . "Ta zi wenti" 她字问题 (The problem of feminine ta). *Xue deng*, Aug. 9, 1920.
- Liu Kang 刘康. "Politics and Critical Paradigm: Reflections on the Study of



- Modern Chinese Literature." *Modern China* 19.1 (Jan. 1993): 13 - 40.
- Liu Kang and Xiaobing Tang 唐小兵, eds. *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China: Theoretical Interventions and Cultural Critique*. Durham, N. C.: Duke University Press, 1993.
- Liu Zaifu 刘再复. "Lun wenxue de zhuti xing" 论文学的主体性 (On subjectivity in literature). In *Liu Zaifu ji* 刘再复集 (Works of Liu Zaifu). Harbin: Heilongjiang Jiaoyu chubanshe, 1988, 72 - 125.
- Lowe, Lisa. *Critical Terrains: French and British Orientalisms*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Lu Shuxiang 吕叔湘. *Zhongguo wenfa yaolue* 中国文法要略 (An outline of Chinese grammar). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1942.
- Luo Changpei 罗常培. *Yuyan yu wenhua* 语言与文化 (Language and culture). Beijing: Guoli Beijing daxue, 1950.
- Mair, Victor H. "Anthologizing and Anthropologizing: The Place of Non-Elite and Non-Standard Culture in the Chinese Literary Tradition." *Duke University Working Papers in Asian Pacific Studies*, 2. Durham, N. C.: Asian Pacific Studies Institute, 1992.
- "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages." *Journal of Asian Studies* 53.3 (1994): 707 - 51.
- Masini, Federico. *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution Toward a National Language: The Period From 1840 to 1898*. Berkeley: University of California, Berkeley, Project on Linguistic Analysis, 1993.
- Metzger, Thomas. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1977.
- Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation: History, Post - Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Park, Graham, ed. *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of

- Hawaii Press, 1987.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992.
- Qian Xingcun 钱杏邨 [A Ying 阿英, Zhang Ruoying 张若英]. *Wanqing wenyi baokan shulüe* 晚清文艺报刊述略 (An account of late Qing literary periodicals). Shanghai: Gudian wenxue chubanshe, 1959.
- . *Wanqing xiaoshuo shi* 晚清小说史 (A history of late Qing fiction). Taipei: Renren wenku, 1968.
- Rafael, Vicente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- . *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Sanetō Keishū 实藤惠秀. *Kindai Nitchū kōshō shiwa* 近代日中交涉史话 (A history of modern Chinese-Japanese contact). Tokyo: Shunjusha, 1973.
- Saussy, Haun. *The Problem of a Chinese Aesthetic*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Schoenhals, Michael. *Doing Things with Words in Chinese Politics: Five Studies*. Berkeley: University of California, Institute of East Asian Studies, 1992.
- Schwartz, Benjamin. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
- Schwartz, Benjamin, ed. *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Scott, David. "Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in Other Places." *Inscriptions* 5 (1989): 75-84.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" In Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*.

- Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988, 217 – 313.
- . *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 1988.
- Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. London: Oxford University Press, 1973.
- Tam, Yue-him (Tan Ruqian) 谭汝谦. *Jindai Zhong - Ri wenhua guanxi yanjiu* 近代中日文化关系研究 (studies in modern Sino-Japanese cultural relations). Hong Kong: Xianggang Riben Yanjiusuo, 1986.
- . “Meiji Japan and the Educational and Language Reforms in Late Ch’ing China.” In James W. White, Michio Umegaki, and Thomas R. H. Havens, eds., *The Ambivalence of Nationalism: Modern Japan Between East and West*. Lanham, Md.: University Press of America, 1990, 61 – 78.
- Taylor, Charles. “The Person.” In Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, eds., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1985, 257 – 81.
- . *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- . *Humanity and Self - Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1979.
- Wang Hui 汪晖 “‘Sai xiansheng’ zai Zhongguo de mingyun: Zhongguo jinxiandai sixiang zhong de ‘kexue’ gainian jiqi shiyong” “赛先生” 在中国的命运——中国近现代思想中的“科学”概念及其使用 (The fate of “Mr. Science” in China: The concept of *kexue* and its use in modern Chinese thought). *Xueren* 1(1991): 49 – 123.
- Wang Li 王力. *Zhongguo yufa lilun* 中国语法理论 (A theory of Chinese grammar). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1947.
- Wang Lida 王立达. *Xiandai hanyu zhong cong Riyu Jielai de cihui* 现代汉语中从日语借来的词汇 (Loanwords from Japanese in modern Chinese). *Zhongguo yuwen* 2(1958): 90 – 94.

## 6. 翻译的政治\*

◆ 伽亚特里·斯皮瓦克(Gayatri Spivak) 著

◇ 许兆麟 郝田虎 译 刘健芝 校

英国社会学家米谢勒·巴雷(Michèle Barrett)认为:若把语言看作建构意义的过程,那么翻译的政治本身便是一个重要的课题了。本文的题目即来源于此。<sup>[1]</sup>

照我看来,语言或许是让我们得以了解事物、了解自身的众多要素之一。当然,这众多要素不仅包括身体语言和停顿,也包括偶然不定性,包括偏离思维中的语言活动(language-in-thought)常轨在个体偶合形成前作用着的存有的力场(subindividual force-fields of being),于不同情境中产生偶合,了解自己便产生身份(identity)。如果我们感到身份的产生不单是生产一般的意义,而是生产关于自我的意义,可它却像显微镜下的一滴水那么多样化,那么,在伦理政治之外,我们便不会总是安于独自“生发”思想了。(在伦理政治的领域里,把身份视为本原也是不无问题的,但本文恐怕不能兼顾这个问题了。)我[在别处]曾论说过,要抗拒资本主义多元文化主义的伸张自我的身份和参与竞争的号召,一种做法是把我们无法想像的她者(other)冠以“女人”之名。这里取法相

---

\* 本文译自 *Outside in the Teaching Machine*, by Gayatri Chakravorty Spivak, Routledge, 1993, pp. 179-200; 313-315.

同,而且采用了更易把握的方法。因为写作论说文章时,一个绕过自己“身份”限制的办法就是拿别人的题目做工夫,就像运用一种属于众人的语言一样。毕竟这正是翻译的诱人之处。翻译就是一出默剧,把对她者在自我之中的痕迹的感应(responsibility)活演出来。

因此,带着使人开放的对感应的理解来回应巴雷,我同意翻译不是传达一段段的意义。在此基础上,我想考察语言对于能动者(agent)——即行动的人——的作用,即便意向并非完全在自觉掌握之中。女性主义译者的任务是把语言看作揭示性别化能动机制(gendered agency)之运作的线索。写作的人当然是被她用的语言所书写。但书写作用于作者的方式有可能不同于身处英国女性主义历史中的英国女人/公民的能动机制所受的书写作用:她们所致力的是把自己从不列颠帝国的过去、其常常充斥着种族主义的现在和“英国制造”的男性压迫的历史中解放出来。

## 翻译就是阅读

译者如何细察原语言的特殊性呢?每一种语言都有其修辞性和逻辑系统,前者对后者又会造成干扰破坏。如果我们因为强调逻辑规范而排除修辞的干扰,我们是保险的。这里用“保险”很合适,因为谈论的是翻译的媒介要承受的风险和暴力。

我最近翻译18世纪的孟加拉诗歌,就正冒着这些险。从我的《译者序》中征引一段来说明:

我必须屏弃在学校所学的翻译技巧:用最近似的句法把最精确的同义词串起来就能得到最高分。我必须拒绝用英文的标准文体:维多利亚时期简洁的诗化散文所有的那种严肃

和“平白英语”的那种矫揉造作的简朴。……翻译是最亲密的阅读行为。我翻译时,让自己贴服于(surrender to)文本。这些歌在记忆清楚形成前,家人已天天在咏唱着。它们让我感到莫名的亲切。在这种境况下,阅读和贴服产生了新的意义。译者从自我最深处里记忆形成以前的她者痕迹博得犯界的许可。<sup>[2]</sup>

但语言不是一切。它只是一条关键的线索,指向自我的界线失落之处。修辞或喻说扰乱逻辑的方式本身表明,在语言旁边,围绕着语言,存在随机不定因素的可能性。这样的衍散(dissemination)不是我们所能控制的。但在翻译中,在意义于两种历史上得到名分的语言之间的广袤虚空里冒现中,我们便如履薄冰般很接近它了。修辞作用(rhetoricity)以没有必然关系的方式打断了连接性;通过掂量这种扰乱力,我们便感觉到如织好的布匹一般的语言的织边在松脱,散落成轨道(frayages or facilitations)。<sup>[3]</sup>尽管每一次阅读或交流都带有这种散落旁处的危险(不知怎么总又能凑在一起),但能动机制(agency)的执著投入限制了散轶生发,将其控制在最低程度,惟有在爱意中及有关爱的交流和阅读中才能突破执著。(“爱”在伦理中的位置是什么?伊里加雷(Irigaray)在这问题上曾下了一番工夫。)译者的任务是促进原文及其影子之间的爱,让散轶发生,免受译者的能动机制和她想像的或真实的读者对她的要求的牵制。在翻译非欧洲女性的文本时,由于译者不能和原文的修辞作用作出对应,又或缺乏足够的关注,以致其翻译的政治往往压抑了散轶发生的可能。

有些东西可能就是没有什么意义的,修辞系统通过把这作为在语言之外总可能存在的危险空间而加以控制。对此种控制的极其匪夷所思的演绎和挑战,便是与太空中的“外星人”进行沟通的

尝试。(绝对的“她性”(alterity or otherness)便这样被异延(differed-deferred)成与我们多少有点儿相似、可以与之沟通的另一个自我。)更平常的例子,则是发生在两个俗世语言之间。对来自一个不同文化环境里的陌生语言的“她性”力图控制,这种经验是既怪异又熟识的。

现在让我们设想一下,在那另一种语言里,在能动者的产生过程中,修辞会破坏逻辑,从而显现从内部激发着修辞产生的静默(silence)的暴力。逻辑使我们得以依据明确标明的连接把言词串联起来,而修辞则必须在言词之间及言词周围的静默中活动,试探着怎样才起作用,效力有多大。修辞与逻辑之间、获得认知的条件和获得认知的效应之间的不协调的关系,就是为能动者建构她的世界的关系,如此能动者才可有伦理的行径、政治的行径、日常生活的行径;如此能动者才可在世上以人的方式生存。除非能至少为那另一种语言建构起这样一个模式,否则就没有真正的翻译可言。

不幸的是,若完全不管上述要求,翻译工作就会易如反掌。我个人并不以为翻译要么是草率行事,要么就是认真仔细而煞费苦心。有感应/负责任的翻译没有理由必然更费时。译者作准备的时间或许要长些,而她对文本的爱或许需要耐心的阅读技巧。但真正下笔翻译,则不必非慢工不可。

在对语言的修辞作用缺乏认识的情况下,对非西方场景的一种新殖民主义的建构便开展了。以方便为理由在这里是没有说服力的。可似乎还总是那么个理由。这是我从巴雷对于后结构主义中语言问题的富有启发性的想法开步一路走出来的思路。后结构主义让我们看到能动者的出场要从语言的三层结构(即修辞、逻辑、静默)中去理解。我们必须尝试进入或指导这个过程,就像编导导演戏剧,或演员演绎脚本一样。这种努力与把翻译视为同义

词、句法和地道色彩的问题是不相同的。

只是批判而推迟行动,只等理想、完美的译者产生,是不切实际的。然而,当我听见德里达,即便同意用英语说话——“我必须说一种不是我自己的语言,因为那样更公正”——仍然无可非议地指出了法语和英语两者之间转换的困难时,我也想为用阿拉伯语或越南语写就的女性文本提出要求,要求有这同样不失尊严发出抱怨的权利。<sup>[4]</sup>

让最大多数的女性主义者能够读懂,这更为公正,所以这些文本必须用英语表达。当为数众多的女性主义者出于热诚,给予母语不是英语的女性主义者发言的权利时,采用多数人的语言——英语——则更为公正。然而就第三世界的非英语人士而言,这多数人的法则到底是礼仪之规,还是民主公平的法则,抑或是强权的“法则”呢?这里有一点混淆,我们不妨稍作澄清。西方女性主义的注视不一定有什么华而不实的东西。(把拉康从群体政治行为的角度所勾勒的注视心理结构加以“自然化”的做法,我总是觉得有点站不住脚。)但另一方面,多数人的法则也不见得必然高尚。这只不过是多数对少数行使“民主”的最省力的做法。在别种语言大量译成英语的时候,民主的理想可能会遭背弃,沦为强权的法则。一个例子就是把第三世界的文学统统译成流行的翻译腔,以致一个巴勒斯坦妇女的文学,其行文读来的感觉,竟和一个台湾男人的笔调相仿。汉语、阿拉伯语两者的修辞作用!高增长的资本主义亚太地区与遭掠夺破坏的西亚这两者的文化政治!这些差异所书写的、和正写人其中的性别差异!

在学生们看来,与莫妮克·维蒂希(Monique Wittig)或艾丽斯·沃克(Alice Walker)那样的作家所做的可观的文体实验相比,这种单调乏味的翻译腔是不会有有什么吸引力的。

让我们举例说明,如能留意作者在文体上的实验,弄出来的译



本便会很不相同。马哈斯韦塔·德维 (Mahasweta Devi) 的 Stanadyini 有两个译本。<sup>[5]</sup>其中一个以“乳房让予者”(Breast-giver) 来译小说的篇名,作者本人对此表示了嘉许,认为这照顾到了作者独特的文体。另一译本把标题译作“奶妈”(The Wet-Nurse),<sup>①</sup>这样便把作者在创造一个既看似熟识又是陌生的词里所寄寓的反讽效果抹煞掉了:新词和“奶妈”这个词颇为相似,足以使人联想到“奶妈”的词意,但同时又明显不同,使人悚动。这就好比要把迪伦·托玛斯(Dylan Thomas)那首名诗的标题和首行译作“Do not go gently into that good night”。<sup>②</sup>在德维的小说里,乳房既是拥有作为商品的劳动力的器官,又是带有转喻作用的部分对象,以代替作为对象的他者。<sup>③</sup>在如此处理此一主题之际,通过发生在女人身体的故事,小说也在玩弄着马克思和弗洛伊德。然而这一切甚至在你还没进入故事的时候就被《奶妈》的译者弄丢了。马哈斯韦塔还用了一些甚至在孟加拉语里都令人吃惊的俗语,《奶妈》的译者也全都省略了。这些透出泥土味智慧的粗野俗语,与小

---

① 斯皮瓦克在另一篇文章中谈及这个译法。她指出,马哈斯韦塔不用 Stanyadayini 即“奶妈”一词,而是用 Stanadayini 即“乳房让予者”一词,让乳癌成为被压迫被掠夺的能指。见《庶民之文学描写》(A Literary Representation of the Subaltern) *In Other Worlds*, 第 267 页。——译者注

② 原文是“Do not go gentle into that good night”。若以为 gentle 是误笔而以 gently 纠正,便失去了 go 在诗中的两重意义:变和步入; good night 在诗中有两重意义:夜晚和暮年。——译者注

③ 原文是“the breast as metonymic part-object standing in for other-as-object”,其大意是有奶便是娘的反讽,提供乳液养育下一代的乳房不但是有交换价值的生产工具,还是欲望的对象。所谓“娘”也只不过是她者——欲望要控制的对象。——译者注

说里受惠于现代化过程的特定阶级的现代作风形成对照,但译者却决定略去不译。实际上,如果对照阅读两个译本,便不难觉察到原文中那些富修辞作用力量的静默,在其中一个译本里被取消了。

由此,译者首先必须完全贴服于原文。她必须在文本中苦苦求索,穷其语言尽处,因为那修辞作用的一面会指向文本的静默,在那里语言不受限制地散轶开,而文本则是以其特有的方式去防止它的发生。有人以为这是关于文学或哲学的虚无缥缈的言论。可再强硬的说法也不能回避这一事实,即翻译是最亲密的阅读行为。译者必须付出努力赢取成为亲密读者的权利,否则便不能贴服于文本,不能对其特有的呼唤作出回应。

有一个关于女人的假设可能会妨碍译者达致贴服的任务。这个假设是:女人之间有一种天然的或叙事历史的一致性;任何一个女人或无区别的女人的故事,都拥有一些特质,可使她们不用学习对方的语言便能互通心声。矛盾的是,作为伦理的能动主体,我们是不能够倾尽全力<sup>①</sup>去想像他异性的。要实践伦理我们只能按照“我”来想像她者。但翻译时的贴服却是爱欲的关系多于伦理的关系。在这种情况下,出于良好意愿而把她看作“她和我一样”的态度是无济于事的。就米谢勒·巴雷不同于伽亚特里·斯皮瓦克而言,她们的友谊作为一种翻译的实践会有更大的作用。为了赢得享受这份友谊的权利或放下我的执著(surrender of identity),为了可以明白只要你投入文本里它的修辞作用就会给你展示语言的尽处,你必须与语言——而不仅与特定的文本——建立起不同的关系。

---

<sup>①</sup> 倾尽全力这里有双重意义:一方面是尽力,但同时又是尽弃我的成见,所以“倾”一方面是全力以赴,同时又是掏空,即取消着力点,让完全不同的东西走进来。——译者注

在从事翻译工作的过程中去了解翻译,我认识到,如果一个人与原语言的关系达到了有时更愿意用它来谈论亲密事物,那会在实质上很有帮助。这仅仅是个实践上的建议,而非理论要求;其所以有用,乃是特别因为不管是有意还是无意间成为“女性主义者”的女作家——当然并非所有女作家都是哪怕广义上的“女性主义者”——会以被界定为“私人的”的方式(因为这些方式也许会对更加公开的语言运用提出质疑),去和语言(在为能动机制作出编排)的三层互动相处。

让我们举例说明对媒介缺乏亲密感的情况。苏德希尔·卡卡尔(Sudhir Kakar)在《内部世界》(*The Inner World*)中,援引了19世纪晚期僧侣维域卡南达(Vivekanada)的一首关于卡莉(Kali)的歌,以证明印度男性的“原始自恋”心态。<sup>[6]</sup>(德维在谈及黑天(Krisna)和湿婆(Siva)时也略为提及此情况,但不是同自恋而是与性别歧视相连,且没有使用精神分析术语。)

在卡卡尔的描述里,人们不可能瞥见记述维域卡南达创作这首歌的独特情景的“信徒”是位做了罗摩克里希纳教派尼姑的爱尔兰白种女人,在她的周围都是印度男性僧侣和信仰者。<sup>[7]</sup>卡卡尔援引的那首歌就是由这名女子翻译成英语的。她亲近原语言的努力可谓不遗余力。在这一时期,印度与爱尔兰民族主义者之间有着强烈的认同感;尼韦迪塔(Nivedita)——这是她的名字——也接受了其所理解的、由维域卡南达阐释的印度哲学的生活方式。这种生活方式本身,正如许多人指出,是对帝国主义文化的一个独特抗拒的结果。对精神分析家如卡卡尔而言,这一历史的、哲学的而且也是与性有关的翻译文本应该是可供编写的材料。但在卡卡尔的手中,尼韦迪塔的翻译只是一个匿名“信徒”的翻译,其作用只是模糊地证明存在自恋这一陌生的事实。它不是语言交会的场所。

卡卡尔引文的开头提到了拉姆·普拉萨德(Ram Prasad;又作

Ram Proshad, 1718—1785), 并加了脚注:“18 世纪的歌唱家和诗人,其抒发对母亲(the Mother)渴望之情的歌在孟加拉很受欢迎。”我认为这一脚注也表明了我所谓的亲密感的缺乏。

维域卡南达尤其代表的是当时面对帝国主义的挑衅而产生的以建构光荣的“印度”来进行的那种特殊的抵抗。卡卡尔援引的段落里所说的拒斥“爱国主义”而投进“卡莉”的怀抱,在当时的历史舞台上,是以选择根植文化传统中的女性领域而不是殖民统治关系下的男性领域来进行的。<sup>[8]</sup>毫无疑问,普拉萨德“确是”为爱慕卡莉的人物提供了一个理想的自我形象。普拉萨德拿了退休金,从一个农村地主的文员工作上退下来时,英国人已来到了孟加拉,但还未正式提出领土要求。在引发东印度公司开始进行领土拓殖的那场战斗以后的那一年,一个农村大地主给了普拉萨德一些土地。在推行永久土地所有权政策前八年,普拉萨德辞世,没有受到这项政策带来的认知断裂的剧烈冲击。<sup>[9]</sup>换言之,维域卡南达与普拉萨德标志着殖民统治下产生的转化(translating)卡莉形象之话语的两个相关时刻。而卡卡尔那无用的脚注则使那充满活力的话语建构之复杂性落了空。

就印度教“多神信仰”中关于卡莉或其他女神的“身份”展开争论是没有用的。但为了澄清事情的关系,我要作出补充。上文引用的《译者序》是为普拉萨德的诗篇写的。他决不单是那个信徒对维域卡南达的“危机”所作叙述中的一个过时的舞台道具。这里且从我的《译者序》中再引几句:“普拉萨德摆弄母语,对带有最浓梵文涵义的词汇予以重新释义。但我无法领会诗人和卡莉之间那全新而绝对性别化的打情骂俏的语气”——它不仅仅、甚至主要不是“渴望思念”。除非尼韦迪塔误译了,不然,尽管都是从民族主义转向对“母亲”的歌颂,但普拉萨德与维域卡南达在语气上的区别却是具有其历史意义的。前者是带着创意的游戏,后者是充满强调民

族主义的凝重。翻译的政治变成了作出反应的本土主义的语言。这种转变从诗人声音的性别化中表达了出来。

当代多神信仰下的妇女们,如何看待这位独特的母亲?她当然不是卡卡尔基于马克斯·韦伯的误读而在精神分析里建构的坏妈妈,甚至也不是持续地进行严厉惩罚的母亲,而是一个孩子气的母亲。她惩罚时严酷激烈,但同时是一个带着道德和感情的监管者,是一般而非神圣的妇女。<sup>[10]</sup>为什么理所当然地认为,在一个历来是男性主宰的多神信仰的领域中,呼唤女神就比尼采或德里达主张以女人为楷模更为女性主义呢?我认为,所谓在卡莉崇拜的传统中,刚强有力的妇女必然以卡莉为其榜样的说法完全是西方和男性化的论调。

马哈斯韦塔笔下的乳房让予者/母亲杰绍达(Jashoda)比那个精神分析家对我说了更多关于女神与普通的坚强妇女的关系。这里还可举一个亲密的翻译恭敬“失误”的例子。20年代时,一个孟加拉艺术家的法国妻子翻译了一些普拉萨德的歌,来衬托她丈夫根据那些歌所作的画。她的翻译是为当时流行的东方主义所害。请比较一下“同一段”孟加拉语的两译文。即使没有成功,我至少是努力去捕捉原文中对自我和卡莉的毫不放松的嘲讽的:

Mind, why footloose from Mother?

Mind mind, think power, for freedom's dower, bind bower with  
love-rope.

In time, mind, you minded not your blasted lot.

And Mother, daughter-like, bound up house-fence to dupe her  
dense and devoted fellow.

Oh you'll see at death how much Mum loves you.

A couple minutes' tears, and lashings of water, cowdung-pure.

法文如下,我把它译成了在声调和用语上匹配相当的英文诗:

Pourquoi as-tu, mon âme, délaissé les pieds de Ma?  
O esprit, médite Shokti, tu obtiendras la délivrance.  
Attache-les ces pieds saints avec la corde de la dévotion.  
Au bon moment tu n'as rien vu, c'est bien là ton malheur.  
Pour se jouer de son fidèle, Elle m'est apparue.  
Sous la forme de ma fille et m'a aidé à réparer ma clôture.  
C'est à la mort que tu comprendras l'amour de Mâ.  
Ici, on versera quelques larmes, puis on purifiera le lieu.

Why have you, my soul [ *mon âme* is, admittedly, less heavy in.  
French ], left Ma's feet?  
O mind, meditate upon Shokti, you will obtain deliverance.  
Bind those holy feet with the rope of devotion.  
In good time you saw nothing, that is indeed your sorrow.  
To play with her faithful one, She appeared to me.  
In the form of my daughter and helped me to repair my  
enclosure.  
It is at death that you will understand Ma's love.  
Here, they will shed a few tears, then purify the place.

再看孟加拉文：

স্বপ্ন কের স্নান চরী-ছড়া ।  
ও স্বপ্ন, জার শক্তি, স্নান স্মৃতি, স্বপ্ন দ্বিতীয় জিও-দজা ॥  
স্বপ্ন থাকতে, না দেখলে স্বপ্ন, স্বপ্ন জেগার স্বপ্নদেগাড়া ।  
স্বপ্ন ওতে ছুটিতে, জেগার স্বপ্নে স্বপ্নে আশ্রি ঘরের বেড়া ॥  
স্বপ্নে মত জেগারস্নে, স্বপ্নে মত স্বপ্নে স্বপ্নে,  
স্বপ্নে দণ্ড-দুচার স্বপ্নে স্বপ্নে, শেষে স্বপ্নে গোরস্বপ্নে ।

我希望这些例子能够表明：在个人生活细节里所体验的对正确文化政治的深刻认同，有时是不够的。语言的历史、作家所处的历史时刻、以及翻译中和用于翻译的语言的历史，也必须予以玩味。

只求合乎情理，会使修辞作用被收编，被安顿下来，委派一个位置，使之只予人赏心悦目之感。之所以这样安顿修辞作用，乃是因为它具有扰乱秩序的能力。在男性主宰的社会里的妇女，当她们把性别歧视内化为常态的时候，便演绎了一出与此形似的违背女性主义的情景。逻辑与修辞、语法与修辞之间的关系，也就是社会逻辑、社会情理与社会实践中的修饰的破坏性之间的关系。这是我们的三面结构的前两面。然而，修辞指向语言存在随机、偶发性的可能，和语言的播撒、分崩离析，及事物也许并不总能通过符号组织起来的可能性。克里斯蒂娃及所谓“前符号”的问题是，她似乎想通过掌握语言也仅能指向的东西来扩张界定事物有意义的王国。可能不具备这种特定的三面结构模式的文化仍将会在语言和偶发性的交涉中形成一个主导领域。像伊非·阿马迪乌梅(Ifi Amadiume)这样的一些作家指出，能够不把此主导领域看成是由生理决定，也免不了在以主次性特性定义所界定的范围内进行思考，而在这样的框框内，相对于主导地位的次领域，只能是准主体

性的领域,不能完全地成为主体的分子的活动场所。<sup>[11]</sup>主导群体处理语言三面本体结构的方式也必须搞清楚——如果我们要揭示从属群体是如何运用修辞技巧的话。

所以,如果你对原语言的熟练程度已经到了你会选择或更喜欢用它来谈心的程度,那么对判定你是否已有充分的准备去做翻译,也许会有一些用处。这样,我又回到了上文的论点:我不能够明白,为什么要由出版商的便利,教学的便利,或在时间上方便那些没有时间学习的人等因素来为西方女性主义组建世界其他地方的图像。五年前,被指责为没有姐妹情谊时,我还会这样想:“算了,人应该多一点儿慷慨的”,等等。但后来我又再问自己:“我在让予什么,抑或是退让了什么?”当我保证你不用下什么工夫,只管过来拿好了,我是在对谁让予呢?我在试图促进什么呢?人们会说,你既然已经成功了,就不要装作边缘人。但我在这里要求更高的翻译标准,当然不是在把自己或原语言边缘化!

翻译德维使我认识到,三面结构在我的母语里与在英语里的运作是如何地不同。我又再次亲身体会到历史的反讽。过去,对殖民地或后殖民国家的英语学生来说,学英语要尽量与英语为母语者“一个模样”,这是至为重要的。我认为,第三世界翻译界人士有必要认识到时势现已逆转,那些后殖民地里真正能操两种语言的人现在反而占了些优势。但假如她只操母语,不是不折不扣的双语者,那么她作为译者就不会有什么实在的优势。毕竟,她那本土空间也是按照阶级来组织起来的。而这样的组织还常常带着和帝国主义有联系的痕迹,往往是与接近作为公众语言的俗语的方向相背的。这样,有关亲密贴近的要求便也让我们认识到了公共领域的存在。如果要翻译玛丽安·穆尔(Marianne Moore)或艾米莉·狄金森(Emily Dickinson),译者的标准就不能是“能够用原语言(这儿指英语)交谈的随便什么人”。若以相同的标准加诸第三



世界的语言上,其立足点根本便是我族中心主义的了。继而还要把这样的翻译让我们西方那些未有准备的学生阅读,好使他们能知道什么是女性的写作!

在我看来,来自第三世界语言的译者,对以该语言所从事的文学创作的情况应该有足够的了解,这样才能分辨女性写作中哪些是好的,哪些是坏的;哪些是反抗的,哪些是因循的。

她必须能够认识到,在英语空间看似具有反抗性的东西,在原语言的空间则可能是反动的。法里达·阿赫塔(Farida Akhter)曾说过,在孟加拉,妇女运动和女性主义的实际努力,正在为“性别化”的议论所损害。这些议论主要是由跨国性的非政府组织的妇女发展部门和当地一些学院派女性主义理论家们散布的。<sup>[12]</sup>她的一个直觉是,“性别化”一词无法译成孟加拉语。这个词在英语里也是个别扭的新词。阿赫塔与国际女性主义有很深的关系。而她的基地则是第三世界。我无法替她把“性别”翻译到美国女性主义的语境中去。在像阿赫塔这样卓越的社会文本阅读者和像我这样细心的译者兼朋友之间,竟然不能产生成功的翻译关系,这件事深化了我对译者任务的认识。

像所有标准一样,好与坏是可变通的标准。在此,后结构主义还可以教晓我们一些事情:不管怎样,标准总是会弄出来的。起监控作用的是那努力要充分证明这些标准正当合理的企图。所以,学校里的学科规训规定要考试,好让这些标准能得到证明。出版社常常就这些标准犯了唯物主义的混淆错误。译者必须能够以某种专家知识,而不仅仅是哲学信念,与这种大都市的唯物主义进行对抗。

换言之,译者对原文特定的领域要有极好的了解,这样才能打破所谓所有第三世界女性写作都是好的这一种族主义的预设。经常有妇女找我,说她们想编一本印度女作家的文集,希望把德维也

包括在内。我对此感到不安,因为“印度妇女”不是一个女性主义的范畴。(……我曾阐述过“知识建构(epistemes)”——建构知识对象的途径——也不应带上民族的名称。)有时,印度妇女的写作实际上是美国或英国妇女的写作,惟一说得上是印度的就只有她们的祖籍了。把她们统称“印度的”这种做法,包含了一个种族文化的议程,抹去了第三世界的特殊性,也否定了文化上的公民身份。我的第一个论点是译者的任务是贴服于原文语言的修辞作用。这一点虽然有更广的政治含义,但我们可以说忽视这一任务所带来的最小却又并非不甚重要的后果就是“书写的文学性、文本性和感性”的丧失(巴雷语)。由此讨论下来,便带出了我的第二个论点,即译者必须具备对原语言场地的鉴别能力。下面就此再多谈一点。

我选择德维为例,是因为她不同于她所处的环境。我曾听到一个英国莎士比亚研究者这样说,任何来自印度次大陆的莎士比亚评论,因为是来自这个次大陆,所以便具反抗性。这样的论断,同时亦取缔了我们批判的权利。过去把这次大陆置于奴役之下,并以精心设计的种种限制改造它,这当然很坏。但这并不等于说,在近50年前通过谈判取得的那次独立之后,印度这块地方的一切东西都必然是正确的。有一个过时的人类学假设(那是劣等的人类学):一种文化中的任何一人都构成了那种文化的完整代表。上述那位研究者的说法,正是这种过时假设的翻版。我仍然对那些逆流的、反主流的作家感到兴趣。我仍然相信,有意思的文学文本,可能恰恰不会告诉你一个民族国家关于主流文化再现或自我再现的主流观点。第三世界女性写作的译者几乎得比西欧语言的译者要更好地武装自己,因为在翻译这一行,过去的殖民态度,稍加改头换面,仍大量地充斥其间。后结构主义能够彻底地改变要准备的领域,以致单单在语言方面下苦功是不够的。译者还必须

注意作为生产能动机制的语言的出场演出所牵涉的特别关系。但后结构主义的议程主要还是在别的方面,而都市女性主义者对理论的抗拒只会把我们带进另一种叙述中。

对译者任务的理解与翻译实践是相互关联的,但却并不等同。让我总结一下我做翻译的步骤。首先,我飞快地译。如果我停下来考虑这英语到底是怎么搞的,如果我假定有特定读者,如果我把意向主体不只当作跳板,那么我便无法埋首其中,无法贴服其文了。我和德维的关系很随和。我能对她说:我是对你写作中的你贴服而非对作为意向主体的你贴服。友谊是另一种贴服。贴服于文本大多时候意味着忠于文本的字面。我这样译出来后,再进行修正,但不是从潜在读者的角度出发,而是依照摆在面前的那个类似一种英语的东西的法则。我一直希望,如果翻译时能留意语言的动态的出场演出,能忠于字面的贴服文本,而在修正第一译时,又能按照如此翻译所产生的非此非彼的话语的法则进而模仿文本语言的出场,学生便不能够把译本看作是社会主义的供应者。

这希望可能不切实际,因为要承担的责任是不同的。译出雅克·德里达的《书写学》后,我是第一次,也是最后一次,在一本重要期刊上被评论。至于德维的译作,我几乎不用顾虑我在这里的读者会准确恰当地评论我。这使翻译的任务更危险也更冒险。我觉得,这才是译德里达与译德维的真正区别,而不仅仅是解构哲学和政治小说间那更多是人为的区分。

反过来说情况便不大一样了,在第三世界有很多人懂旧帝国的语言。人们看当今欧洲语言书写的女性主义小说时,可能会通过相应的旧帝国的语言去阅读。对欧洲哲学亦如是。从原文到第三世界语言的翻译往往是不同的政治活动。写这篇文章之时,我期盼着能在加尔各答的贾达沃普尔(Jadavpur)大学用孟加拉语,向一班学养深厚的听众讲授解构学。这些听众通晓孟加拉语和解

构学(他们阅读英、法文的解构学著作,有时用孟加拉语撰写关于解构的文章)。我想,这将对后殖民译者的一种考验。<sup>[13]</sup>

把第三世界的语言译成英语时,民主的法则就变成了强权的法则,对第三世界的妇女尤其如此。这和她们与那姑且说是公众/私人之划分的特殊关系有关。完全反过来说也可以成立,设若某个第三世界国家首先主导了工业革命,继而随着其发展逻辑走上垄断帝国主义的拓殖资本主义的道路;因而得以将一种语言强制性地立为国际标准语。这有点儿像那个愚不可及的笑话:如果第二次世界大战是另一种结局,美国人现在便要说口语了。这种平等主义的正反面均成立的判断是典型的反事实的幻想。翻译仍然是取决于多数人的用语。一位杰出的比利时翻译理论家提出以下的说法来解决这个问题:他认为与其谈论充满感情纠葛的第三世界问题,不如举出欧洲文艺复兴的情形来讨论,因为那时候,人们进行了大量的跨文化翻译,把希腊罗马的古文献翻译过来。但这一提法却忽视了这段历史时期对原作赋予的绝对权威。梳理翻译的政治时,我们必须考虑语言在国际上的地位。孟加拉语里的翻译腔可以受到大批操英语的孟加拉人的嘲弄和批评。惟有在占据统识地位的语言里,心怀善意的人才不会思考他们那往往是蒙昧的善良意图的局限处。这一现象很难对付,因为所涉及的人是真心怀有善意的,而你则会被视为惹事生非。尤其麻烦的是碰到大都会的女性主义者(她有时是被同化了的后殖民分子)援引或翻译一个被过于草率普遍接受的女性主义对捉摸(accessibility)的观念。

要想使译文易于捉摸,那就试试为作者这样做。这时作者所处的不同风格的历史便让问题清楚浮现了。你要让人们捉摸到什么呢?可捉摸的层面是抽象(abstraction)的层面,这里作为个体的人已然形成,这里可以讲个人的权利。当你离开自己的语言世

界而泡在别的语言世界里,以致你在讨论一些复杂的事情时有时会宁愿用这另一语言来讲,这时你便已接近能以轻灵之笔让原文那寻常不为读者所及的一面展现给读者了。如果你只是草草学懂一门语言,以为翻译就是传送内容而把别的什么东西给了读者,那么你便是背叛了文本,且透露了颇为可疑的政治含义。

在此,如何衡量妇女的共同一致性呢?如果无法想像让人捉摸理解的交流是双向的,如何去断定她们有多少共同经验呢?我认为这个概念,作为认识的基础,应该连同人文主义的普遍性概念一起好好地埋葬掉。当我们去接近妇女时,把妇女看作互相之间具有共通之处,这是有益的,不然便不可能建立关系。这是重要的第一步。然而,如果你的关注是在了解是否存在妇女的共同性,那么试试从第一步向前踏出第二步如何呢?作为达致诸如地方性或国际性社会工作这一目的的手段,第一步所作的假设是恰当的。但第二步,与其想像妇女间必然具备可资辨认的共通的东西,不如谦虚地、切实地说,要了解共同一致性,我就首先必须学习她的母语。你即刻便会看到差异何在了。你还会在每天的努力学习中,越发感到那个一致性。你学习的那个语言是她自小在母亲膝下学习认识现实时掌握的语言。这是为亲密的文化翻译所作的准备。如果你坚持自己对共同一致性的看法,打算以此抨击别人,那么你就有责任试试上述的第二步,看看你的共同一致性能走多远。

换句话说,如果你有兴趣谈论她者,和/或自称就是她者,那么学会别的语言就很重要了。这种学习应该与为研究工作而学习语言的学术传统区别开来。我这里说的是,对于那些来自占统治地位的单语文化的妇女而言,学习别人的语言尤为重要,因为她们所坚持的妇女的共同一致性让妇女付出了代价,搞得每个人的日子都不好过。我对女性主义的共同一致性的说法感到不安。当所涉及的人都似一个模子刻出来的时候,这些说法便为人所赞颂。但全世界

的妇女是在无数种语言的不同环境中生活长大,成为女性或女性主义者的,而我们持续不断机械地学习的语言却都是欧洲的强势语言,有时是亚洲的强势语言,非洲的那些主要语言则绝少学习。当大量移民在主流国家,即我们自己的国家,苦苦挣扎求存时,我们则安稳自在得很,对社会有益又有用。只有必须跨过认知的障碍去创造知识的人类学家才会去学“他者”的语言。一般来说(虽然并不总是如此),他们对我们讨论的三面结构是不感兴趣的。

如果是把共同一致性当作一个理论立场来讨论,我们还要谨记,世界上并非所有的妇女都识字。由于我们和她们不是在同一语言中成长,所以对一些传统及处境我们依然难于了解。正是从这个角度出发,我感到学习不同的语言可能有助于弄清楚我们对使用“妇女”这一符号意旨何在的预设。如果我们说,事物应该可以为我们所捉摸,那么这个“我们”是谁?这个符号意味着什么?

虽然我一直以妇女的例子来讨论,但提出的论点却适用于各方。只是,妇女的修辞作用可能会受到双重的遮蔽。我看不出完全专注某一论题的好处,不过在讨论时必须有个实际上的先后。本章首次编进文集时,编者关心的是后结构主义及其对女性主义理论的影响。尽管一些后结构主义的想法可以适用于从语言的文学运作角度思考能动主体的建构问题,但由于两性的社会性分别,妇女文本运作的方式可能就有不同。当然这一点一般也适用于殖民情境。当恩古吉(Ngugi)决定用吉库尤语(Kikuyu)写作时,有人认为他把私人语言引进了公共领域。但是,一个为社区许多人共用的语言怎么会成为“私人”的呢?我刚刚谈论语言学习时就想到了那些所谓的私人语言。但即便在那些私人语言的范围内,我也相信,语言出场时上演的角色,不仅在赋予生理性别方面,还在社会性别规范方面,是存在着差异情况的,而且这种赋予主体某种中心化的演出,不断受到修辞作用的干扰,显示出偶然性的运动。

除非另有论证,我认为这就是形成主导和从属社会性别的条件及其效果。如果是这样的话,我们便有理由来专注于妇女的文本。让我们用“妇女”一词来命名那准主体的空间,此空间是由社会对首要和次要性别特征的刻写所界定的。这样我们就能够在不同语言的不同修辞策略里,谨慎地开始追溯同遭区别开来对待的某种共通点了。但就算是这样,仍要谨记阶级的历史优势。巴拉蒂·慕克吉(Bharati Mukherjee),阿妮塔·德赛(Anita Desai),和伽亚特里·斯皮瓦克(Gayatri Spivak)与文盲家仆之间并没有共同的能动机制的修辞表现。

通过由感应/负责任的翻译追溯共同之处,可以引领我们到达差异的领域和不同的区分状态。这也许很重要,因为在帝国主义遗留的传统里,和人类学及文学上的女性主体相比,法律上的女性主体让人看到了欧化失败的印记。例如,在现代阿尔及利亚,法国法典和伊斯兰法典的划分是按照对家庭、婚姻、财产继承权、合法性以及女性社会主体性等方面的看法。这些分别我们不能忽略。我们还必须承认在第一世界的少数族裔和第三世界的大多数民众之间存在着的区别。

在谈话中,巴雷问我现在是不是更倾向于福柯了。的确是这样。在《庶民可以发言吗?》(Can the Subaltern Speak?)一文中,我颇为严厉地批评了福柯的著作,当时这样做是我在一般意义上批判帝国主义的一部分。<sup>[14]</sup>但正如我在本书[*Outside in the Teaching Machine*]第二章所指出的,我确实发现福柯关于 pouvoir-savoir 的概念非常有用。福柯为法语献上了这一个普通用语 pouvoir-savoir(认知的能力),把它静悄悄地放在了 vouloir-dire(言说的意欲一意欲有所指谓)的旁边。

在最一般的层面上,pouvoir-savoir 是那可让人明白一般事理的共有的能力。它当然不只是 puissance/connaissance 意义上的

权力/知识。那些是积习而成的习俗制度。而人们明白事理的一般活动则是隐没在个体形成前的层面里。

从妇女的角度看 *pouvoir-savoir*, 我的一个着眼点是新移民及母女两代在母语和认知的能力上的变化。当女儿谈的是生育权而母亲重视的却是名节之事时, 这是翻译的诞生还是死亡呢?

福柯对照顾自我的伦理的新看法也很有意思。为要明白伦理的主体, 可能就有必要去研究在那有关的文化里, 一个人是如何被教导去照顾自我的, 而不是去接受帝国主义特有的世俗观, 把伦理的主体视作生而为人事实。这种世俗主义在结构上与被道德哲学漂白浆洗过的基督教思想相同, 伦理主体于其间已经没有了面孔。福柯从中脱出身来, 寻求通过其他途径去明白主体是如何进入伦理关系的。这样做之所以有趣, 乃是因为, 鉴于帝国主义与世俗主义的关联, 除了通过宗教, 几乎没有接触别种一般的声音的办法。如果不把宗教看作是产生伦理主体的机制, 我们就会陷入各种各样的“原教旨主义”(fundamentalism)。在文化政治领域及其与新的伦理哲学的关联中作业的人, 必须要关注宗教对产生伦理主体的作用。由于西方女性主义者一直以来只视宗教为文化差异的标记, 而忽视其文化手段的作用, 所以这方面有很多女性主义可做的事。目前我正在与B. K. 马蒂拉尔(Matilal)教授合作, 研究印度的行动伦理。他是开明的女性主义男人; 我是活跃的女性主义者。在他渊博的学识和开阔襟怀的帮助下, 我开始学会区分伦理的催化剂和伦理的发动机, 这即是在我尝试以不同于所有被认可的译本的方式翻译梵文史诗的一些片断的时候。因为这些尝试不单单是靠学识和“英文好”, 还要靠本文中长篇论说过的三面结构。我希望结果会令读者高兴。如果我们要去研究一种源自不同于历史世俗主义理想的某种东西的伦理——研究性别差异的伦理, 研究不用借启蒙主义之名进行辩解或排斥而能面对各色原教旨主义



崛起的伦理——那么，福柯的 *pouvoir-savoir* 与照顾自我便会给我们以启迪。这些“别的途径”又把我带回了广义翻译的问题上。

## 广义翻译

我和巴雷的谈话引发了以上的一番讨论，在此我想附加两节。我将援引英语中“文化翻译”的三个例子，来思考广义上的翻译的政治。我想说明，我们从狭义翻译学到的东西可以更加大大地展开。

第一个例子是J. M. 库切(Coetzee)的《敌人》(*Foe*)。这本书表现了主宰者赋予土著声音的欲望是不合适的。取自小说《罗克萨娜》(*Roxana*)的18世纪英国妇人苏珊·巴顿(*Susan Barton*)，试图教会失声的星期五(*Robinson Crusoe*中的人物)阅读和书写英语，但星期五却在石板上画了个无法理解的图案，又把它擦掉，隐瞒(*withhold*)起来。从一个单语优势的位置上，你是不能翻译的。作为白种克里奥尔人，库切把星期五表现为有所隐瞒的能动主体。

第二个例子是托妮·莫里森(*Toni Morrison*)的《钟爱》(*Beloved*)。<sup>[15]</sup>让我们看一看母语从母亲一代到女儿一代所起的变化。严格地说，不是变化，是失落，因为叙述的不是移民，而是奴役状态。小说的中心人物泽特(*Sethe*)记得：“南”——她母亲的同伴奴隶和朋友——“告诉她的事她已经忘了，南告诉她时所用的语言，她亦一并忘了。那是她妈妈讲的语言，会一去不复返了。但那个信息——当时的那个信息——却一直都在。”(《钟爱》原著第62页)这个信息，经过对死亡的忘却，到泽特女儿钟爱的鬼魂，其表达就是通过有所隐瞒传达下去的：“这不是一个要传下去的故事。”(《钟爱》第275页)

在母亲和女儿之间，有某种不能畅言的历史介于其中。如果

说新移民母亲和女儿间的情况引发了翻译是诞生还是死亡的问题,那么,这里作者强烈地表述了一个讲述生于死、死于生的故事,一个不要翻译或传下去的故事。严格地说,该是个两难困境(aporia)。然而,它还是传下来了,带着不可译的印记,在我们捧在手里的装订好的《钟爱》一书里。且把这与权力机构对可置于掌握中的信心相比一下,他们认为历史等着他们去恢复面貌。

母与女之间的暴力场面(由女儿泽特向她的女儿丹弗 Denver 转述并传下去。丹弗是个贫穷的白人女孩的名字,起这个名字部分是答谢妇女在产婴时的团结互助)便是《钟爱》的(不)可能性的条件。

她抱起我走到熏制室后面。在那儿,她解开衣服前襟,托起乳房,指着乳房下的地方。正好就在肋骨上,有一个圆圈和一个十字记号烙进了皮肤里。她说:“这就是你的妈妈。这,”她指着……“是,妈妈,”我说……“但你将怎么认出我呢?……也给我印个标记吧,”我说……“她烙了吗?”丹弗问。“她打了我一记耳光。”“为什么呀?”“我当时不明白,直到我有了自己的标记才明白。”(第 61 页)

把奴隶主的烙印称为属于自己的,要用分别为不同白种男性有产者所拥有的烙印标记所构成的这断裂的烙印链条,为一段不要传下去的历史的推动者——(受奴役)的女儿们,打造一条连贯的再记忆之链。这一场而必然和上述有关星期五的场面不同。在那一场里,白种妇人赐予星期五她“自己”的语言,以图创造历史,但星期五却对她隐瞒他的书写。这里让我们领会到的是广义翻译的(不)可能性。修辞所指向的,是绝对的偶发性,而不是时间的连续性,甚至不是季节的循环,而只是“天气”。“很快,所有的痕迹都

消失了。不仅是脚印,还有水及那里的一切都被忘掉了。剩下的只有天气。不是那被遗忘的与下落不明的人的呼吸”——痕迹消失后,不再有重构(妇女的?)历史的计划——“只有屋檐下的风声,只有春雪太快的消融。只有天气。”(《钟爱》第275页)

就此处提出的偶发性,(其间自然也许是“女人那没有器官的伟大躯体”),我们可以同威尔逊·哈里斯(Wilson Harris)站在一起了。对这位《圭亚那四重奏》(*The Guyana Quartet*)的作者来说,树是“地球的肺”。<sup>[16]</sup>他欢呼土著想像力的(再)诞生,认为这不但代表了人类能越过一种界线(trans-lation)<sup>①</sup>,更代表了人类的变体(trans-substantiation)。我曾以更日常化的语言说,译者必须能够运用两种语言里的修辞静默处的变戏法。哈里斯在指出了翻译加勒比英语的必要性时,也有这样的说法:

人骨造的加勒比骨笛,是加勒比人灵魂里的一粒种子。我们可以把这种原始技术倒转过来[翻过来(trans-version)?],让它把我们的种种偏执成见化去,让这骨笛助我们打开自己,而不是我们以另一种方式去解读它——视之为对吞食人肉行为的转喻。<sup>[17]</sup>食人和音乐的扣连形成一极致的吊诡(sublime paradox)。当骨笛的音乐打开蓬门,不在场登门而来;土著的想像力用不可预测的资源把构成量子世界即时性的材料拢合起来。

威尔逊·哈里斯称,加勒比作家一直忽视骨笛,因为进步现实

---

① 原文是 trans-lation,这里不把它翻成“翻译”,是按其强调组成这个字的两部分去考虑的。从字源看,trans 是跨越,lation 是旁边的意思,所以译作越过一种界线。——译者注

主义是写作获奖小说的一条极富魅力的途径。进步现实主义拿尺子来衡量骨头,进步现实主义就是把翻译看成传递内容,因而可轻而易举地捉摸得到。

西方的进步现实主义视土著想像力为拜物之源而贬之。黑格尔可能是这一举措的最重要的系统理论家。今天风靡一时的精神分析文化批评,有时以使人悚然的精确来衡量骨头。下面的引文关于黑格尔的阐释,和哈里斯的看法正好相反,这或许不是出于偶然。极致的吊诡和骨头在此段引文中导向把非语言看成没有动力的领域,其转化的结构只单单是逻辑的。高高在上的语言的权威使翻译变得不可能了:

因此,极致是某一物的吊诡——它就是在再现的领域里,以否定的形式让人看到了那不可再现的一面。所以骨头、头颅这样的物体,以其在场填塞了虚空,即主体表意的不可能性。在这个层面上,“财富即自我”重复的是“精神即骨头”的命题[两者都出自黑格尔]:二者乍看之下都显得荒谬、无意义,都是把不相容的两项等同起来;二者具有相同的逻辑的转化结构:在语言媒介(手势和鬼脸的语言,奉承的语言)中完全迷失的主体,在没有动力的非语言物体(头颅、钱)处发现了其客观存在的对应物。<sup>(16)</sup>

威尔逊·哈里斯的说法是抽象的,它把莫里森的“天气”翻译为量子物理学的海洋版本。但这一节提出的三个文化翻译的例子都是要我们注意在克里奥尔人的“英语”、奴隶女儿的“英语”以及加勒比人的“英语”中的修辞。这些“英语”的修辞作用为我们指出了翻译的尽处。让我们向这些出色的圈内/圈外人学习翻译,并把所学转入到其他语言的处境中去。

## 阅读就是翻译

最后,我想指出后殖民者以她的圈外/圈内人的身份,如何在阅读白人理论时进行翻译,以便能在原语言领域内作出鉴别。她应该挪用有用的东西。我也希望这对从事狭义翻译的人有所帮助。

“食人与音乐的扣连,形成极致的吊诡”,我相信威尔逊·哈里斯在这里用“极致”一词是带有某种程度的精确性的,显示了对作为现实主义的历史阐释者的西方进步主体的瓦解。英语话语里就美学上的极致所作的论述明显和骨笛有着很大的距离,那么其相关的理论阐释会有什么用处吗?作为回答,我要以我对彼得·德·博拉(Peter de Bolla)精彩的学术专著《极致的话语》(*The Discourse of the Sublime*)的阅读为例,来说明意气相投的阅读也是翻译。严格来说,这不是贴服的关系,而是保持一段距离的友善学习。

第4页:“何为18世纪的主体?”读一译者兴奋起来了。不列颠那漫长的18世纪述说的是国家发展为帝国的建构和转化的过程。我们要读这个故事吗?即便这本书要回避这个问题,但至少也会触及它。而妇女在她们能动机制的形成中将被认为不会有受到转向帝国这一变化的影响。该书对女性主义给予的大力支持只是从英国妇女作为性别关系的受害者来考虑的。但这文本的渊博让我们得以看到,这种修辞性阅读可能是打开以下问题的方法:“何为20世纪的后殖民英语读者?”《极致的话语》的典型读者是后殖民者。遵循的是尊重大多数人的法则还是强权的法则?

第72页:读一译者对柏克(Burke)关于极致的论说展开了讨论:

柏克文本内在的抗拒……限制了这一喻说〔权力……作为表达极致之技术的喻说〕的充分展现,进而使得从得以增势(enpowered)[原文如此]的主体角度独特地描述极致经验的做法落了空。简言之,柏克由于一系列的原因——其中必须包括政治意图和目的——放弃发展有关极致的论述,而把神学这个接近的话语的至高无上的权力恢复了;神学话语是在神性的范围内确立其自我证明的权力。

这是否也是因为柏克深深卷入了对在殖民地统治的英国人的内心隐蔽处进行的探索,从而对不同类别的主体有相当的理解,因此就像在康拉德(Conrad)笔下的库尔茨(Kurtz)一样,在得以极致增势的主体前惊恐地退缩回去? 这是否因为,如某个面对《中国妇女》的克里斯蒂娃(Kristiva)一般,柏克试图把奥达(Oudh)的贵妇想像为法定的主体,以致把自我证明的权力置于别处了呢?<sup>[20]</sup>《极致的话语》注意到了柏克与其他论述极致者的区别,这样便为其他读—译者打开门,让他们可以进行这样的学术思考,从而超越并扩展他的这本书。

第 106、111—112、131 页:读—译者读到英国国债的问题。英国殖民主义是对把民族和国家拉扯在一起的说法的粗暴解构。帝国主义把这个民族扬弃(升华)为帝国。这在《极致的话语》中看不到一丝指涉。他谈到了英国银行。英国银行创立于 1696 年;信用状的改革构成了现代支票的雏型,这些都与东印度公司的财产以及加尔各答在 1690 年的创立有着某种关系。国债实际上是危机管理的场所,在这里,倒过来成为意识形态主体的极致对象——民族,通过“接受总流通硬币与债务间永久的落差”,把“债务人”这个符号变为一个误用的词语或错用的比喻。英法战争当然是一个直

接的动因,它很快便被编织进了危机那更大的脉络里。《极致的话语》未能看到民族代替了殖民经济。正如在讨论性别化的种族特性一样,在关于跨国资本的论述上,其论点也只是限于内部,在英国之内,在欧洲的范围内。<sup>[21]</sup>读一译者嗤之以鼻,不满这样的做法。她在马哈斯韦塔把妇女的身体当作身体的苍白形象表达中找到了--一种安慰,而不去管这英国躯体的历史,在那里,身体被视作“减色去饰的手段,以便能找回其失去了的本真”。阅读就是翻译,在此处并不奏效。

第 140 页:读一译者遇到了老庇特(Pitt)。“尽管他的功能起初被看成是应民族合并之需而生”,在谈及庇特的声音时,至少不能不提到帝国:

庇特的声音……对时代的精神和特征的干预是双重的;它既是私人个体服务于国家的最高典范,又是被公共的、民族主义的、商业帝国的需要所抹煞的私人个体。在此意义上,庇特的声音成了这个世纪余下部分把身体文本化的最极端的例子。<sup>[22]</sup>

在《钟爱》里,我们已在身为奴隶的母女间看到了对身体表面加以文本化的实在的例子。我们看到母亲打了女儿,不让她以为那文本的符号能够传下去,而这个教训又要在受打击后才能汲取,即在女儿自身受了烙印的打击后才真能明白。读一译者应否期望读到,通过转喻意识的声音,把对身体内部的文本化,从老爷父亲传到少爷儿子的故事?小庇特通过制定 1784 年的《印度法》而走出了第一步,要把民族主义的帝国变成为帝国的民族。《极致的话语》能否构想出那极致的接力呢?还不行。但在此,超越和扩展的翻译却是可能的。

可以断定,读一译者在《极致的话语》的修辞作用中找到了落脚点。第十章开头写道:这一研究的第二部逐步检讨了“理论是如何为实践提供合法依据并控制它,理论又是如何制造出超越其法定范围的过度(the excess)并将其界限及极限的情况从中心移到边缘”。(第230页)对于实践解构的读一译者来说,这段话读起来像是那文本具有增势作用的自我描述,尽管在这本书的范围内,它描述的是其研究的对象,而非自己。等读到书末时,读一译者感到自己已被写进文本了:

作为那拒绝和反抗的历史,[本书]展示的是它自己的发生就是那个它要讲的历史,那个它想给予不同思考的思想的历史。因此,其结论摆出了指向尽处的姿态,冒着从她者处发言而界分再次倒转过来的危险,同时拒绝让没有说出来的归于沉寂,便反而是恰当的了。<sup>[23]</sup>

在这“闹着要得到一吻”的她者空间以外,便“只有天气”了。

在读一译者这一形象下,我尝试勾勒出某种秘密的后殖民阅读的政治,利用主导的符号编织出一种历史。这样,我们便发现了哪些书我们可以翻弄,哪些必须放到一旁。我可以用彼得·德·博拉的《极致的话语》来打开殖民主义的18世纪那些枯燥的历史。托妮·莫里森是精通当代文学理论的作家,她是被迫放弃了保罗·德曼的《失窃的丝带》吗?<sup>[24]</sup>

1874年,白人依然逍遥法外,在私刑的火焰中烧煮的人血完全是另一回事了……但这些都没有磨损他的活力……是这丝带……他以为是粘在他船上的一根深红色的羽毛。他把它拽下来,却发现执在手中的是一条红丝带,丝带的一头缠结



着一撮湿漉漉的卷发,还带着一小块头皮……他留下了丝带;头皮发出的气味缠磨着他。(《钟爱》第 180—181 页)

接着,莫里森使用了一种其织边如此散开了的语言,以致没有轨道可以促成完全的通过:“这一次,他虽然几乎完全不懂那些话在说什么,但他相信自己知道谁说了那些话。是那些断了颈椎的人,那些血在火中烧煮的人和丢了丝带的黑人女孩们。”(《钟爱》第 181 页)难道 18 世纪在日内瓦对种种许诺和托辞的那个解释没有进入这一声“吼叫”里吗?我不想查证,不想去量那骨笛。我只把这篇文章,以翻译之名,献给《钟爱》的作者。

## 注 释

[1]本文第一部分基于 1990 年夏与米谢勒·巴雷的一次谈话。

[2]加尔各答 Seagull Press,即将出版。

[3]“轨道”(facilitation)是弗洛伊德术语 Bahnung(开路(pathing))的英译,法译是 frayage。字典的定义是:

弗洛伊德提出心理器官工作的神经学模型时(1895)使用此语:刺激从一个神经细胞传递到另一个神经细胞时遇到某种阻碍,一俟通过,则阻碍便永恒消减,出现所谓轨道;相对于未开之路,刺激会选择已开通的轨道(J. B. Pontalis:《精神分析语言》[伦敦:Hogarth Press, 1973],第 157 页)。

[4]雅克·德里达:《法律的强力》第 923 页。

[5]《奶妈》见 Kali for Women(编):《真实故事:印度妇女故事集》(伦敦:Women's Press, 1987)第 1—50 页(首先由 Kali for Women 出版,德里, 1986)。《乳房让予者》见 Spivak:《在别的世界中》第 222—240 页。

[6]苏德希尔·卡卡尔(Sudhir Kakar):《内部世界:印度童年与社会的精神分析研究》第 2 版(德里:OUP, 1981)第 171 页及以下。这方面的部分讨论

- 以略微不同的形式收进我的“左翼阵地的精神分析；以及实地考察”(伦敦:Routledge,即将出版)。
- [7]理解这类人的女性主义尝试,见 Kumari Jayawardena:《白人妇女的他者的负担》(即将出版)。
- [8]关于印度民族主义的性别化的详细讨论,见 Partha Chatterjee“民族主义与妇女问题”,《重塑妇女》第 233—253 页,Kumkum Sangari 与 Sudesh Vaid 编;(New Brunswick:Rutgers University Press,1990)。
- [9]我提及这些细节,是因为拉姆·普拉萨德的时代与农村环境使其对外来者的认识模式显著区别于受过殖民教育、住在城市、曾参加共产党、非常民族主义/国际主义的维域卡南达。确实,后者通过其精神导师,出身农村、植根城市的有预见力的 Rama Krishna 而和诸如拉姆·普拉萨德的文本结缘,使其对文本的采用就是“引用”的最有力的意义,即“翻译”到一个错立的话语形态。本文首稿急就于剑桥,再现了深深根植于孟加拉意象的拉姆·普拉萨德的生命历程。我在本稿纠正了一些细节。
- [10]Max Weber:《印度的宗教:印度教和佛教社会学》,Hans. H. Gerth 与 Don Martindale 译(Glencoe,伊利诺州:Free Press,1958)。
- [11]Ifi Amadiume:《男性女儿女性丈夫》(伦敦:Zed Books,1987)。
- [12]关于阿旃塔的背景,见 Yayori Matsui 编:《妇女的亚洲》(伦敦:Zed Books,1989)第 1 章,但对于这位对现在的历史实行干预的她来说,已显过时。另见《减少孟加拉人口:生育力的政治论文集》(达卡:Naragratha,1992)。
- [13]对此我在一篇文章中作了阐述,“Acting Bits / Identity Talk”,《批评探索》18:4(1992 年夏季号)。
- [14]斯皮瓦克:《庶民能发言吗?》见《马克思主义与文化阐释》,Larry Grossberg 与 Cary Nelson 编(Urbana:University of Illinois Press,1988)第 271—313 页。
- [15]托妮·莫里森:《钟爱》,纽约:Plume Books,(1987)。
- [16]威尔逊·哈里斯:《圭亚那四重奏》(伦敦:Faber,1975)。引文出自哈里斯,“跨文化危机:意象、语言与直觉想像力”,联邦讲座:剑桥大学,讲座之二(1990 年 10 月 31 日)。

- [17]德里达在 *Glas* 一书中追溯了黑格尔和前黑格尔关于物神的话语轨迹。物神崇拜者吃人肉；上帝崇拜者吃圣餐。哈里斯通过土著想像力把物神倒转过来。
- [18]Slavoj iek:《意识形态的极致对象》,Jon Barnes 译(伦敦:Verso 1989),第 203、208、212 页。
- [19]彼得·德·博拉:《极致的话语:历史、美学与主体读本》(牛津:Blackwell, 1989)。页码在文中标出。
- [20]关于《Oudh 的穆斯林贵妇》以及《弹劾沃伦·黑斯廷斯》的讨论,见《爱德蒙·柏克的文章与演说》,P. J. Marshall 编(牛津:Clarendon Press, 1981),第 5 卷《印度:马德拉斯和孟加拉》第 410—412、465—466、470 页,及第 6 卷《印度:启动弹劾黑斯廷斯》。
- [21]见我的《阅读档案: The Rani of Sirmur》,收进 Francis Barker 编,《欧洲及其他者》(Colchester, University of Essex, 1985)第 1 卷第 128—151 页。
- [22]德·博拉:《极致的话语》第 182 页。
- [23]前引书,第 324 页。
- [24]保罗·德曼:《失窃的丝带》,又重印作《借口(自白)》,见德曼:《阅读的象征》(New Haven:Yale University Press, 1979)第 278—301 页。

## 7. 翻译理论中的性别\*

◆ 谢莉·西蒙(Sherry Simon) 著

◇ 吴晓黎 译 陈顺馨 校

所有的翻译,因为必然都“有缺陷”,所以“一般被认为是女性”。约翰·弗洛里欧(John Florio,1603)<sup>①</sup>用这样一个简洁的等式,总结了翻译与女性两者在传统中的低等位置。译者和女人在他们各自从属的等级秩序中历来居于弱势地位:译者是作者的侍女,女人低于男人。这一强迫性的伙伴关系在当代得到了回响:尼科拉·沃德·乔夫(Nicole Ward Jouve)声称译者(从文化上说)占居着“女性的位置”(Jouve 1991:47);苏珊娜·德·洛特比涅尔-阿伍德(Susanne de Lotbinière-Harwood)也响应地自我界定道:“我是一个译本因为我是一个女人”(de Lotbinière-Harwood 1991:95)。

无论被肯定还是遭谴责,翻译的女性气质是一个经久不衰的历史比喻。“女人”和“译者”同被归入话语的低等地位。原作对于再生产的译本所具有的等级上的权威与阳性和阴性的意象连接在了一起,原作被视为强壮而具有生产力的男性,而译本则是低弱的

---

\* 本文译自 *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, by Sherry Simon, Routledge, 1996, pp1-38;168.

① 生于16世纪中叶的英国辞典编纂家,法国作家蒙田作品的英译者。——译者注

派生的女性。我们毫不奇怪地看到描述翻译的语言援引主宰与低贱、忠实与不忠的形象,随意使用性别歧视(sexism)的词汇。其中最顽固持久的一种表述,即“不忠的美人”(les belles infidèles)一语,长久以来怂恿人们对一种富于文采然而有违“原意”的翻译采取怀疑态度。

女性主义翻译理论的目标是要识别和批判那些既将女性又将翻译逐入社会和文学底层的一团概念。为此,它必须探讨翻译被“女性化”(feminized)的过程,并且试图动摇那些维持这种联系的权威结构。

翻译维持并促进性别建构(gender constructs)的过程到底是怎样的?我选择从不同层面来回答这个问题。首先是概念层:翻译理论的场所(sites)是怎样暗暗地被性别化(gendered)了的?这种理论如何才能得以改造?这是导论一章的任务:集中讨论不同的理论家是如何打乱描述翻译的那些陈腐语言,而替之以能够所起传达身份在翻译实践中所起之积极作用的语汇。这是基于他们对语言的述行性(performative)而不仅仅是再现性(representational)之本质的理解。这样,女性主义的翻译便把贯穿于翻译史的一个徒劳无益的老问题——“忠实性”(fidelity)重新给予了表述。女性主义翻译认为,忠实既不是对作者也不是对读者,而是对写作方案(writing project)——一项作者与译者都参与的方案——而言的。

性别差异(gender difference)不但见于描述翻译的隐喻,而且贯穿于实际的翻译实践,表现在女性借以理解和从事她们的写作活动的特定社会和历史的形式中。社会角色与写作者角色之间的这种关系是怎样表述的呢(第二章)?一方面,特别是从欧洲中世纪开始,翻译是妇女进入文学世界的途径。由于长久被排斥在著述的特权之外,妇女便转而把翻译作为一种被允许的公开表达的

形式。直到 19 和 20 世纪,翻译一直是妇女学习写作的一种训练。(乔治·艾略特[George Eliot]在以小说家名世前,被称为“斯特劳斯[Strauss]<sup>①</sup>的女译者”。)此外,翻译是妇女参与其间的社会运动的一个重要部分,比如反对奴隶制的运动。女性主义的第一次浪潮与这次运动密切相关。妇女从事翻译是为了建立一系列交流网络,服务于进步的政治议题(agenda),以及文学传统的创造更新。19 和 20 世纪法国、俄国、德国现代主义的伟大作品,一半是由妇女翻译的。她们通过翻译表达了自己的政治信念。正如斯塔尔夫人(Madame de Staël)所清楚地表达的,她们相信,文学交流活动对于任何民族的民主生活都具有至关重要的意义。

把妇女被忽视了的脑力劳动和文学作品发掘出来;将“女译者”(translatress)阿芙拉·本(Aphra Behn)强有力的形象展现于世;让人们听见斯塔尔夫人为使翻译成为治疗文学僵化病的药方而发出的响亮呼吁;记住康斯坦丝·加奈特(Constance Garnett)和吉恩·斯达尔·翁特梅尔(Jean Starr Untermeyer)不同凡响的创造成果——这些都是关乎妇女切身利益的事。然而,这初步回顾考察的目的,与其说是要创建一个档案,不如说是要提示出可能建立起女性译者谱系的种种相互关系。回顾这些人物并非为了简单地提供妇女译者的一份名单,而是试图突出翻译成为女性一种强有力的表达方式的诸多时刻。这些时刻显示了译者的角色在何种程度上与社会价值融为一体,以及社会等级中的地位是如何在文学领域得以反映的。

玛丽·普维(Mary Poovey)论道:“对差异的定位和组织,对于一种文化的自我表现和它的权力分配,乃是至关重要的”(Poovey 1988:199)。勾勒出文学和社会领域之间相互依赖的一些方面,确

---

<sup>①</sup> 19 世纪德国基督教哲学家、神学家、传记作家。——译者注

实可以说明差异在不同社会层面究竟是如何“组织”起来的。文学和社会相互交迭的一个尤为显著的例子,是在英国文艺复兴时期翻译为妇女提供了一种表达手段,否则,当时的文学世界是将她们完全拒诸门外的。当妇女被禁止从事其他种类的公共写作活动时,她们却被鼓励去翻译宗教文本。妇女就利用了这一非常有限的着手点来达到自己的重要目标(Krontiris 1992)。这一例子凸显了写作角色的社会价值所受环境的高度制约,表现了在某一特定时刻贯穿性别位置的非常具体的张力。

妇女又是怎样理解她们作为译者的角色呢?她们常用激烈对抗或情融意洽等感觉来描述译者与她们所处理的文本——以及,推而广之,与作者——之间的密切关系。当性别差异也卷入其中,当翻译工作包括了两位作者之间的接触时,上述感觉就有可能更加强烈。有些女性主义者建议,女人的文本只让女人翻译,男人的文本只让男人翻译,说这样可能是对付一个消极遗产之种种麻烦的最佳方法,但这种解决手段并非长久之计。<sup>[1]</sup>洛丽·钱伯伦(Lori Chamberlain)争辩道:

女性主义译者应接受的挑战之一是超越作者和译者的生理性别(sex)问题。在传统的等级制度之下……女性作者的女性译者和男性作者的男性译者都被同样的权力关系所约束;必须加以颠覆的乃是翻译与性别建构合谋的过程。

(Chamberlain 1992:72)

20世纪的主要翻译家,翁特梅尔、薇拉·弥尔(Willa Muir)、海伦·洛-波特儿(Hellen Lowe-Porter)、苏珊娜·列文(Suzanne Levine),都曾经风趣机智地描述过工作关系所引发的创造性的困难。除了其趣味性以及作为翻译过程之记录的价值外,这些描述

显示了在语言转换活动中性别差异是如何表现的——有时候是建设性的,有时候则暗中作梗。

本书特别考察了涉及女性主义理论与翻译的两个尤为重要的领域。第一是跨越大西洋把法国女性主义者露丝·伊里加雷(Luce Irigaray)、朱丽娅·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)、埃莱娜·西苏(Hélène Cixous)的著述移置到英美知识界的情况(第三章)。这种交流昭示了当今智识语境的种种张力:国际主义的女性主义者的团结问题与民族归属之间的矛盾;淡化作者身份的解构运动与延续的文本权威结构之间的矛盾;学科界限的消失与不断重现的矛盾。法国女性主义理论在英美语境中通过哲学体系的逐渐相互渗透而被“驯化”了:一方是思辨性的欧陆传统,另一方则是更为经验主义的英美传统,而促进彼此调适过程的便是不同层次和程序的传介活动(mediation):评论、阐释和翻译。

法国女性主义思想跨越大西洋的旅程带来了曲解和挪用的效果。任何重要的观念运动都不可避免地有这些效果相随,它们源于那控制交流的种种利益和欲望,源于译入语言不得不作的再度表述和重新建构。西苏作品的接受情况也许就最好地印证了交流带来的曲解效果。人们一直基于她的一小部分作品对她进行理解阐释,直到最近才有所改变。

第二个领域是当代女性主义的《圣经》翻译(第四章)。尤为引人注目的是,女性主义者介入这一领域时并不把自己的翻译视为对一种天衣无缝的传统的一次偏离,人们也不常这样看待。毋宁说,女性主义表现了《圣经》翻译可以采取的另一种社会的和意识形态的立场,是可以追溯到72个犹太人(Septuagint)<sup>①</sup>的一个长

---

① 公元前3到前2世纪将《圣经》从希伯来文译为希腊文的一群犹太学者。——译者注



长的《圣经》翻译竞争者的序列里出现的一张新面孔。对《圣经》作女性主义及两性兼容语言(inclusive - language)<sup>①</sup>的阐释所引发的争论,在让人注意到性别化语言带来的冲突性含义的同时,也加强了我们对翻译作为内容丰富的阐释活动的理解。一方面强烈要求出版两性兼容语言的《圣经》译本(这导致牛津大学出版社在1995年出版了《新约》和《圣咏集》的此种译本),与此同时,也有女性主义者坚持呼吁出版更具历史根基的译本。教义与意义之间的相互作用显得格外密切,这也是《圣经》的通常情形。《圣经》的漫长历史放大了其翻译问题的重要性,也显示了这些问题的意识形态性。在大多数的文化传播领域中,翻译通常被当作一种机械活动,但《圣经》不同,搞这门学问的人一直意识到翻译附带着阐释的危险与希望。

在法国女性主义的移植与《圣经》新译这两个领域之中,性别和语言问题的汇合尤其发人深思。女性主义原则的自觉运用,通常见于翻译文本的种类选择上,这些联系让我们看到翻译如何构塑及指引着不断发展的智识传播(intellectual transmission)过程。传介的链接不是自动的,也不是某个公正的文化权威所强加或组织的。恰恰相反,译者与其处理的材料紧密相连,他们是全副身心地投入到翻译的过程中。

最后一章探讨了翻译研究和文化研究的结合可能采取的形式。顺着最近的女性主义理论的思路,这一部分将性别置放在文化身份议题这么一个更大的框架中去。性别是身份与经验的一个组成因素,它像其他文化身份一样,经由社会意识而成形。这方面的中坚人物是理论家斯皮瓦克,她的著述将翻译实践与后殖民理

---

① 例如对上帝不用性别化的代词,在上帝对子民的呼告语中,在“兄弟们”后加上“姐妹们”。——译者注

论联系在一起。像霍米·巴巴(Homi Bhabha)一样,斯皮瓦克是在一个疆界不断变化的领域内,对翻译的意义提出了质疑,强调了翻译在界定和表达他性[otherness]方面的力量。就像援引翻译的转化潜能(transformatory potential)的那些妇女的著述一样(比如尼古拉·布罗萨尔[Nicole Brossard]、爱娃·霍夫曼[Eva Hoffman]、克里斯汀·布鲁克-罗斯[Christine Brooke-Rose]),后殖民理论也对民族与语言之间的疆界提出了质疑。

以上各章分别考察了性别与翻译之间相互作用的一个特定领域,但并不代表每个特定领域中所有问题都涉及到了。这里讨论的译者大多以英语写作<sup>[2]</sup>,这说明当下的研究还是初步的。第一章和最后一章主要是理论性的,中间三章则为个案研究,希望能为这些领域的进一步研究提供资料性的帮助。不论性别与翻译之间的合谋是否会成为一种自觉的转化工程(例如女性主义的翻译理论和实践)的基础,或自社会地位和社会网络中现身而出,对性别与翻译间相互作用的研究都会给那些本是习以为常的领域带来出人意料的景观。

关于性别(gender)这一术语的意义,我想在此作一个初步评述。朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)以某种不敬的语调试图“扰乱”性别意义:

当代女性主义对于性别意义的争论不断带来某种扰乱之意,仿佛性别的不确定有可能最终导致女性主义的失败。也许扰乱并不必带有如此负面的价效(Valance)。

(Butler 1990:ix)

她争辩说,应该放弃对定义的追寻,而去采用系谱学批评法(genealogical critique):

系谱学批评拒绝追寻因压制而被遮蔽的性别起源、女性欲望的内在真相、真正的或真实的性特征(sexual identity);相反,系谱学要调查的是把那些身份类别定为本原和原因所蕴涵的政治利害关系。身份类别实际上是制度、实践、和话语的结果,具有多重、分散的源头……正是因为“女性”(female)不再显得是一个稳定的概念,它的意义像“女人”(woman)一样混乱、不固定,也因为这两个术语仅是作为关系术语才变得含义混乱,系谱学研究将以性别及其所提示的关系分析作为焦点。

(同上:xi)

因此,性别决不是从自我的深处浮现出来的原初身份,而是多方阐释的一种话语建构。就此次研究的情境而言,性别话语的历史多样性必须得到强调。虽然阿芙拉·本和芭芭拉·戈达尔德(Barbara Godard)都利用前言点明了她们女性译者的身份,这一身份的含义在二者各自的情况中却不尽相同。本指出自己的性别是为她缺乏古典文学艺术教育及对科学事物的无知而道歉,戈达尔德则强调她对作者的创造性构想的理解如何激励了她自己的工作。

此处凸显了译者让人关注她们的女人身份——或者更明确地说,女性主义者身份——的方式,为的是解释她们在翻译工作中感到的亲和力或挫败,也是为了阐明那些为了想像的或政治的目的而利用语法性别(grammaral gender)资源的文本。性别在翻译中并不总是一个相关因素。女人身上并没有什么先验的特征会使她们更胜任或不胜任翻译工作。性别身份是在译者将性别事实化入社会或文学议题的时候才起作用的。<sup>(3)</sup>

## 翻译研究中的性别

80年代以来,翻译研究中最激动人心的一些进展属于被称为“文化转向”的一部分。转向文化意味着翻译研究增添了一个重要的维度。不是去问那个一直困扰翻译理论家的传统问题——“我们应该怎样翻译?什么是正确的翻译?”——而是把重点放在了一种描述性的方法上:“译本做什么?它们怎样在世上流通及引起反响?”这一转向强调了译本作为文献这个现实,即它们的存在是物质性的和流动性的,且增加我们的知识积累,为美学上无止境的变化贡献一臂之力。

更为重要的是,这种转向使我们理解到翻译与其他交流方式之间存在着有机的联系,并视翻译为写作实践,贯穿所有文化表现的种种张力尽在其中。也即是说,这一转向将翻译界定为一个传介过程,它不是超越于意识形态之上而是穿行其中。

翻译研究的这一转向使得它日后在与女性主义思想相遇时擦出了火花。女性主义是最近几十年来通过语言和社会表述出来的最强有力的文化身份的形式之一。“妇女通过语言获得解放”是人们熟悉的70年代的号召;妇女的解放必定首先是语言的解放,也得从语言中解放出来。通过女性主义学者最近二三十年的努力,一个明朗的意识浮现了出来:语言是意义争夺的场所,是主体检验和自我证明的竞技场。因此,翻译研究在很多重要方面受到女性主义思想的滋养是不足为怪的。

借鉴女性主义进行翻译研究,其结果是多姿多样的,具有决定性的。在过去几年中,对语言中性别歧视的批评,已从主要是以行动为目关心纠正词汇用语(如同我们在露基·贝尔西雅尼克[Louky Bersianik]和玛丽·达利[Mary Daly]的作品中所见),扩

展到对语言中阴性特质的象征力量的检验上；注意力已从对单一的语言符码(英语、法语)的批评分析转向了旨在规范言语和写作中个体和集体介入行为的概念术语。

可以说,翻译研究与女性主义的结合是在一个共同的智识和制度的环境中形成的。作为出现于70年代而在80年代不断得到学术体制承认的研究领域,翻译研究与女性主义思想相仿,均是植根于那个突出了语言的时代之动态中。翻译研究受到许多女性主义核心课题的推动:对传统等级制和性别角色的不信任;对界定忠实的规则的极度怀疑;对意义与价值的普遍标准的质询。女性主义和翻译理论都关心“次等性”(secondariness)被定义和被典律化的方式;二者都是对语言中所表现的差异进行批判性理解的工具。对于这两个领域来说,最迫切的问题仍然是:社会、性(sexual)和历史的差异是如何在语言中表达的?这些差异又如何能在语言之间转换传递?就二者在各自等级制中所对应的更为强大的一方面言,人们期待于女性和译者的是什么样的忠诚?

在这些研究领域里,语言积极地介入到意义的创造之中。如同其他再现形式一样,语言也不单是现实之“镜”;它促成现实。我们知道,翻译指的是一个语际转换的过程,译者传达、重写、操纵一个文本以使它适用于第二语言的公众。她/他们因此可以使用语言作为文化干预的手段,作为改变支配性表述的途径之一,不管是在概念层面、句法层面还是术语层面。

## 性别化理论的产生

译者忍耐、服从、受制于人。小女人,即使有时候也强悍。被逮住,遭囚禁,上枷,受缚。身不由己。受奴役,遭压榨,被强取豪夺了本有的言语。他人的言语,作者的言语,高明的言语。译者是

在下,在后,后期的配音。译者用他的语言使作者得以面世,而他则可被遗忘。<sup>①</sup>

(Albert Bensoussan, 引自 Levine 1991:183)

虽然表达得很幽默,是对 70 年代法语写作中流行的词语游戏的一种戏仿,但阿尔伯特·邦苏桑(Albert Bensoussan)对译者作为女性的描述,却是与一个悠久的传统和谐一致的。翻译经常被人用一些隐喻性的词语来解释,一些比喻法——包括前面(第 1 页)提到的性别歧视的比喻——历久不衰。另外两个流行的说法是“财产”和“服装”的隐喻。翻译一贯被表现为角逐文本拥有权的输家:作者是地主,译者只是一个雇农。更为人乐道的是服装的隐喻,它所说的是外国作者如今换上了新装(Woodsworth 1986)。

当前一些关于使用隐喻描述翻译的讨论,指出了隐喻真正的解释价值。有人提出,翻译经验本身有些东西是要求用隐喻语言来说的(D'hulst 1992)。如果这是事实,我们可要对坚持用性别歧视的语言来描述翻译的做法问个究竟了。<sup>(4)</sup>如果隐喻被当作原始型理论(proto-theoretical)语言,那么翻译理论的语言的确已打下了深刻的性别印记。

弗洛里欧将翻译称为“女性”的做法结出了硕果。在大量的前言和批评文章里,包括最近的乔治·斯坦纳(George Steiner)的作品《巴别塔之后》(*After Babel*, 1975),作者与译者、原作与译本之间的关系都经常地被性别化了。钱伯伦指出,这些比喻证明的是为控制意义、确立对语言转换而产生的杂交产品的所有权而进行的斗争遭遇了挫折。钱伯伦的讨论清楚地说明,有关翻译的隐喻反映了西方文化更大的问题,尤其是在确立和保持疆界时的焦虑。

---

<sup>①</sup> 此段法语原文用了很多韵语。——译者注

一个宣称是属于美学范畴的问题,却以性、家庭和国家的字眼表现了出来,而始终在争议的就是权力……我想说翻译之所以被如此过度地符码化(overcoded),受到如此过度的规控(overregulated),乃是因为它有抹去生产与再生产之间的差异之势,而这种差异对权力的确立是必不可少的。

(Chamberlain 1992:66)

把翻译加以性别化的理论具有非同一般的历史延续性。钱伯伦谈到16世纪贺拉斯(Horace)的英译者托马斯·德朗特(Thomas Drant)如何使用《旧约·申命记》第21章第12—14节中一个极为暴力的形象,来解释自己翻译这位讽刺作家的方法:德朗特所引述的是,上帝命令以色列人给他们想要娶为妻的女战俘剃头发、剪指甲,以除去她们身上所有美貌的痕迹。伊丽莎白·卡斯特利(Elizabeth Castelli)指出,这一引述实际上可以追溯到杰罗姆(Jerome)<sup>①</sup>。这位《圣经》翻译之父也引用了同样的文字来解释他将《圣经》翻译为通俗拉丁文本的工作(Fiorenza 1993:195)。这个例子显示出把翻译加以性别化理论说明这一西方传统,有着非同一般的连续性。

“不忠的美人”一语,流传久远,为上述论点提供了另一个恰当的例子。这个由法国修辞学家梅纳日(Ménage 1613—1692)所引进的谚语宣称,像女人一样,翻译要么必须漂亮,要么必须忠实。这种说法之所以盛行,某种程度上在于它把忠实与美丽、规矩与优雅对立起来,使道德义务的单调乏味与文体的精妙(或婚姻的幸

---

<sup>①</sup> 347—419年,早期西方教会中学识最渊博的教父,将希伯来文《旧约》和希腊文《新约》翻译成拉丁文,后称通俗拉丁文本。——译者注

福)变得互不相容。在一个以翻译作为主要手段促使法语被承认为民族语言的时代,上述短语的创造自然不是偶然的。尼古拉·佩罗·达布朗库(Nicolas Perrot d'Ablancourt)及他一派的翻译家(被称为“不忠的美人”派)就是明目张胆地采用一种声名狼藉的、不忠的翻译策略。他和他的翻译同伴,其中很多是法兰西学院的成员,试图通过翻译古典作品来提高法国文学的声望,与此同时,他们希望巩固一种新生散文体的优雅规范(Zuber 1995; Cary 1963)。因此,他们的方案要求系统的不忠实的翻译。按照安托万·贝尔曼(Antoine Berman 1992)的意见,这一文体上的不忠已成为法国翻译传统的某种永久特征。然而,纠正这一文化偏见就要重新构想词与意义、字面意思与神韵之间的关系;还要重新评估受方文化按照自己的形象去铸造引进作品的权力。

美丽与不忠、字面意思与神韵之间的冲突可回溯至西方文化的记忆深处。我们用来划分生产和再生产的术语包含了我们的哲学词汇中一些最基本的概念。德里达(Derrida)阐明了这些反复出现的对立关系是如何源于性别概念与写作、模仿与忠实之间的合谋的。传统的翻译观设想了一个积极的原作和消极的译本;创造在先,被动的传递在后。但如果承认再现总是一个积极的过程,原作与它的原创意图也有一段距离,话语中根本没有说话主体的完全在场,进而把写作和翻译视为彼此密切相关和相互依赖的话,那又会怎样呢?(Derrida 1979)

如果没有一种原初的意义有待发现,如果翻译不是受制于一个深远的真实,那么忠实何以为据?“忠实”这一在翻译史上使人为难、倍受争议的术语在性别政治的历史上也产生了强烈的回响,这是毫不为过的。按照芭芭拉·约翰逊的观点,如果从它们最初的契约来考虑,婚姻的危机和翻译的危机则是同一的。



因为,尽管译者和配偶都曾被契约规定有爱、尊敬和服从的义务,尽管二者又无可避免地背叛契约,但目前对自觉控制的可能性和必要性的质疑却使这一契约似乎从一开始就受了糊弄且具有剥削的性质。

(Johnson 1985:143)

在这个电子复制的时代,绝对的忠实只能在复印与音响系统的科技中找到——甚至这些科技也日趋变得不能绝对保证这种忠实。当事关意识的不确定状态时,还能有衡量忠实的标准吗?

## 重解忠实

我们对忠实的传统理解是贫乏的,原因在于我们过分依赖一些僵硬的、彼此互证的二元对立关系。翻译被视为一种再生产行为,文本的意义通过它从一种语言转换到另一种语言。对于翻译过程中涉及的两极,我们都作了绝对化的解释,意义从一极换位到另一极。但是暗含在两种语言之间、原作与译本之间、作者与译者之间,以及,由此类推,男性与女性之间的对立不可能绝对固定;相反,这些二元的排比应置放在一个连续体(continuum)之中,在那里每一元都可被视为是相对的。就像苏珊·巴斯奈特(Susan Bassnett)所指出的,当代的翻译研究要打破的正是“把原作和译本视为两极这种陈旧的二元翻译观”,并反过来试图去把翻译视为一项与文化系统充分结合的动态活动(Bassnett 1992:66)。戈达尔德(Barbara Godard)强调指出了旧的翻译观是如何消除“文化痕迹和反射自身的元素”并剥夺译本的“事件基础”的。“译者被视为一个仆人,一只看不见的手,机械地将词语从一种语言转换到另一种语言。”(Godard 1990:91)只有摧毁两极的绝对性,我们才能

发展对社会和文学的种种关系的理解。注意力必须转移到那些具有不确定性的身份领域。当代翻译理论强调,翻译中的对等不可能是要求一对一的对应。翻译的过程与其他种类的写作相似,必须被视为一种意义的流动生产。写作角色的等级制就像性别身份一样,要日益被认为是变动的和述行性(performative)的。间隙(interstitial)现在成为研究的焦点,两极化的端点已被废弃了。

由于翻译是一项长期以来被以性别化了的等级位置字眼加以理论化的活动,对它的再思考必将推翻传统居于统治地位的词汇。尤其是,这种再思考要求拓宽对翻译主体的界定。谁在翻译?我们对忠实的理解必须结合对翻译主体的身份和其作为具有“双重作者”的文献签署者所承担的更大责任的重新认识。与此同时,围绕权威及能动性(agency)问题的一系列假设也终于受到了质疑。当意义不再是有待“发现”的被隐藏的真实,而是有待“再创造”的一套话语条件时,译者的工作便获得了新的维度。

正是在需要新词汇来描述翻译这样的背景下,戈达尔德主张女性通过或可被称作“转化”(transformation)的身份诗学(poetics of identity),“以笔发挥主观能动作用”(subjective agency)(Godard 1990:89,90)。女性主义写作和翻译相通,都极想在意义生产中突出女性的主体性。“女性主义译者坚持维护她那根本性的差异、她那无穷尽的再阅读和改写的快乐,把自己对操纵文本的标记昭示天下。翻译中女人驾驭(Womanhandling)文本意味着她要取代那个谦虚而自惭形秽的译者。[……]女性主义话语把作为言语行为的转化(transformation)表现为翻译的模式……这与长期占统治地位的、基于一种透明诗学而视翻译为对等的理论是相左的。”(同上,91)苏珊·巴斯奈特主张一种“高潮亢奋”的翻译理论,即翻译是一种“在愉悦、互敬的彼此相遇中把所有的成分融合进一个新的整体”的结果(Bassnett 1992:72)。

面对一些本身就对意义的形成方式提出质疑的文本,译者更加意识到她在决定意义的过程中所起的作用,以及她传达意义的责任。阿伍德(de Lotbinière - Harwood:1991)和列文(Levine:1991)以不同的方式解释了她们与作品之间具有创造性的互动关系会如何激发出新的意义。阿伍德响应法语作家那咄咄逼人的性别意识,尤其强调将英语再加性别化(re-gendering);列文则关注译者与文本、作者或文化环境所进行的相互冲突的“密切合作”会在译文里留下的印记。

## 权威与责任

女性主义翻译须处理权威的问题。谁来决定何时是那神秘的对等时刻?下面这一常被引用的例子,出自魁北克(Quebec)一群女性主义作家写于1976年的一部戏剧作品:“Ce soir, j'entre dans l'histoire sans relever ma jupe”(von Flotow,1991:69)。字面的翻译大概是:“今晚,我不撩裙子就进入历史。”女性主义译者林达·加博里安(Landa Gaborian)大胆地译得更冲:“今晚,我不叉开双腿就进入历史。”(von Flotow,1991:69)对等达到了吗?

路易丝·冯·弗洛图(Luise von Flotow)以上述例子开始对女性主义翻译作了有益的讨论。她强调:女性主义的文化和背景与魁北克和加拿大英语区女性所做的烈性和大胆的翻译是息息相关的。弗洛图列举并描述了女性主义翻译的三种实践方式:增补(supplementing)、加写前言和脚注(prefacing and footnoting)以及“劫持”(hijacking)。

为了弥补语言间的差异而作的增补,要求译者进行干预。弗洛图举了戈达尔德(Godard 1983)翻译尼古拉·布罗萨尔(Nicole Brossard)的小说《L'Amèr》的例子。“Amèr”至少包含了三个词:

mère(mother 母亲), mer(sea 海), amer(bitter 辛酸的)。戈达尔德传达书名中不可译的词语游戏的方法是把三个词汇:“The Sea Our Mother”(大海母亲)和“Sea (S)mothers”(大海溺爱者)及“(S)our Mothers”(辛酸母亲)结合为一个围绕大写字母“S”而形成的书法游戏, :左边是 The, 右边是 e、our 和 mothers 的竖排, 组成“These Our Mothers”(这些我们的母亲)或“These Sour Smothers”(这些辛酸的溺爱者)。

增补相当于一些理论家所谓的补偿(compensation), 一直被认为是翻译的一个合理的步骤。然而, 在我们这样的把透明、流畅的翻译视为主导模式的文化背景里, 凸显此类技巧可能就显得有文本表现癖之嫌。

弗洛图评论说, 加写前言和脚注实际上已成为女性主义翻译的常规。她再一次谈到了戈达尔德的作品, 这一次是描述她那既解释原文意旨又概括自己翻译策略的前言所扮演的教喻角色。前言和脚注在给予意想中的读者形象以真实感的同时, 也让人注意到了翻译的过程。

弗洛图的第三个技巧——“劫持”, 触及了翻译中更具争议性和构成问题系的一些方面。她谈到女性主义译者对一些并不一定具有女性主义意图的文本的挪用(appropriation)问题。她举的例子是阿伍德对丽兹·高文(Lise Gauvin)的《她人的信》(Letters d'une autre)所做的女性主义化的翻译。作者在她的文本里使用的是全称阳性词; 译者给予了“纠正”, 在译文借用法语形式的地方予以避免, 在原作热衷于使用“Québécois”<sup>①</sup>的所有地方, 译作一律替之以“Québécois - e - s”。<sup>②</sup>虽然大家知道作者是女性主义的支持

---

① 魁北克人, 阳性复数。——译者注

② 魁北克人, 词性中包含了阳性复数和阴性复数。——译者注

者,并与译者合作,阿伍德仍在她的前言里解释说:“我的翻译实践是一项政治活动,目的是使语言替女人说话。因此我在一个译本上署名意味着:这一译本使用了所有的翻译策略,要使女性在语言中清晰可见。”(Gauvin 1989:9)

这一解释引人注目的地方是译者的署名被赋予了与原作者同等的权威。如戈达尔德就此所论,在这个例子中,对署名的肯定不是一个解构行动,而是一次重建主导地位的尝试。阿伍德的自传体写作风格,她对署名作为“固定一个单独、具体的女性主体”的行为的强调,的确意味着她期望确立“个人”的位置而非“话语”(discursive)的位置(Godard 1995 b:80)。虽然我们不知道,在这个特别例子里,原作者似乎愿意放弃她的文本权威地位而支持译者对于语言更为激进的立场,但我们也想知道此种姿态在别的情况下会有什么结果。一个有意识地违背原作、明目张胆地改变原作意图的译本,它的结果将会怎样?

在此我们或能想起一些带有类似偏离意味的翻译案例。在新的民族文学形式出现的时候,翻译可能是扭转权威的历史关系的途径。例如,拉封丹(Lafontaine)的《寓言》在19世纪被翻译为海地的克里奥尔式法语(creole);莎士比亚在20世纪披上了魁北克英国化了的的城市俚语那大咧咧的风格外衣(Brisset 1990)。这种对高雅的写作形式的戏仿变成了文化调整的工具。读者受到激发,被迫去衡量传统的高雅语言与文学语言的新生形式之间的差距。

巴西的现代主义作家运用了僭越性再挪用的另一种样式。他们的“文化食人性”(cultural anthropophagy)运动利用翻译来实行跨文本化(transtextualization)实践。德·坎波斯(de Campos)兄弟、奥古斯都(Augusto)和哈罗尔多(Haroldo)的工作都具有透明的政治目的。他们只翻译那些他们认为给诗学形式带来了革命性

变化的作者,包括庞德(Pound)和乔伊斯(Joyce),以此试图使巴西的文学语言发生剧变。他们的“跨文本化”技巧包括将欧洲文学主题移置到巴西现代主义的词汇中去。这种对文学偶像的废黜、把它们从高级形式移置进低级形式的举措,包含了一种有意识的僭越冲动(Vieira 1994)。

这些某种意义上非正统的语言转换形式提醒我们,文学交流可以为广泛多样的文化议题(agenda)服务。其中部分实践可被视为弗洛图所谓的“劫持”。然而,要描述近期发展起来的大多数女性主义的翻译实践,这个词就显得不大合适了。这些实践中的每一件事都似乎表明,在文本、作者与译者之间存在着两厢情愿的共谋与合作。作者和译者在一种当代性的框架下操作,都参与了一种互为影响的对话。女性主义翻译意味着扩充和发展原文本的意旨,而不是损害它。此类实践的成功范例大多源自文本与翻译方案的珠联璧合,原因即在于此。

## 质疑语法性别

女性主义的翻译方案在处理那些自身也属于创新的写作实践的文本时最有用武之地。对于以语言为中心的法国女性主义作家如西苏、魁北克的布罗萨尔、弗朗丝·泰奥雷(France Théoret)、玛德莱娜·伽涅翁(Madeleine Gagnon)和贝尔西雅尼克,情况尤其如此。

贝尔西雅尼克的小说 *L'Euguélonne* (1976) 给写作与翻译策略之间的相互映衬提供了极好的说明。小说运用了讽刺、戏仿和寓言手法,考察和谴责我们社会的厌女症及其语言(Scott 1984: 2)。小说实际上是一位女性主义的“福音传教士”的故事,她的使命是揭露西方制度和传统中无所不在的父权的影响。故事不乏幽

默,可是也辛辣地揭示了人类“知识”(包括书中一个名为圣·西格蒙德[Saint Sigmund]的男人的理论)的性别歧视性。书的大部分内容谈的是语言,也就是法语,是如何发挥压迫妇女的作用的。贝尔西雅尼克强调指出了语言借以制定和维护社会的不平等并充当把父权合法化之工具的种种途径。

贝尔西雅尼克的写作,实际上是为了打破一个语言体系和一个西方哲学传统。在这样的体系和传统中,父权法则和男性取向的语法和词汇不断压制妇女并使之沉默无声,使她们间离于她们自己的历史和有意义的自我表达形式,最终相互间离。

(Gould 1990:156)

贝尔西雅尼克的批评无所不包,且像达利(Mary Daly)对语言所作的气概相仿的攻击一样,也援引了所有西方制度(包括教会)中的菲勒斯中心主义(phallocentrism),但她仍然坚持回到语言问题上来。她特别强调了语言的两个方面:命名策略、语法的性别标志。二者都涉及了翻译的两难困境,因为它们都运用语言特有的手法(language-specific devices)来突出法语用法的这些语法特征。

“性别”(gender)一词通常被认为出自普罗泰哥拉(Protagoras)<sup>(5)</sup>(Cameron:1992:89),是从一个表示种或类的词发展而来,源于希腊语名词中阳性、阴性、中性的划分。语法性别意味着名词的归类不是按照它们的意义而是按照它们的形式。这一形式决定了一个词在语法上与介词、量词、代词相适配的方式。语法性别是一个形式属性,与意义毫无关系。

拉丁语和希腊语有三种性别(现代德语也是);还有的语言有

两种(法语)或更多(班图语)(Bantu)(同上,90)。英语有“自然”的性别而非语法性别。这意味着性别不是归因于形式而是归因于意义。

对于翻译来说,性别一般并不是语言中的“关键”因素。因为语法上的类别属于语言的结构约束法,它们像组成语言结构的其他成份一样是无意义的。然而,罗曼·雅各布森(Roman Jakobson)指出,语法性别在某些情况下也被赋予了意义,比如当语言偏离它的工具或交流功能而使用于诗歌或神话的时候。当诗人希望强调一周中的每一天、黑夜和白天或罪和死这些词的神话起源和性别特征时,语法性别便获得了象征意义(Jakobson 1959)。在这些例子中,翻译必须考虑语法性别。

语法学家一直坚持语言中的性别标志纯粹出于惯例,女性主义理论家则追随雅各布森,为性别标志重新赋予了意义。她们希望展示的意义既是诗学的又(特别)是意识形态的。她们希望显示出性别差异以何种方式充当我们文化生活的不受质疑的基础。

语言中的性别差异发挥了一种有力的想像作用,即使是在只有“自然”没有“语法”性别的英语中。下面德波拉·卡默隆(Deborah Cameron)所作的“思想实验”的报告清楚地说明了这一点。实验向参加者提供了下面几组词:刀/叉,福特/雪佛兰,盐/胡椒,香草/巧克力;问他们每一对中哪个词是阳性哪个词是阴性。

真是奇怪,人们能够毫无困难地完成这一稀奇古怪的任务。更奇怪的是,几乎所有的人都对“正确”的分类有一个共识。刀、福特、胡椒和巧克力是阳性,而叉、雪佛兰和香草是阴性。这一现象被称为“隐喻的性别”(metaphorical gender)。

(Cameron 1992:82)



这一实验似乎表明“‘阳性’与‘阴性’概念可以与‘真实的’性别差异 (sexual difference) 无限分离”(同上:82)。它们与相应的诸如强/弱, 积极/消极这样的对比相连。这也显示出性别 (gender) 是关系性的, 实际上是渗透了我们所有思维的二元对立结构的扩展。其实, 本是一个连续体的诸多方面, 比如年老和年轻, 但在我们的教育里, 却被当作对立的两项来看待。

上述思考强调, 尽管英语缺乏一种严格的语法性别, 性别 (gender) 的区分仍然大行其道。实际上, 这些区别在语法学家的的工作中打下了标记。他们把阳性当作“不标记” (unmarked) 的形式, 是词的简单形式, 可以一般使用, 具有相对中立的意义 (同上, 97)。一种有影响的理解词汇的方法——成分分析, 将这一偏见植入了方法论。一些普通习语的例子表明, 即使英语代词在理论上是中性的, 它有时候也带着隐含的性别意味。像“国会议员和他们的夫人”或“格陵兰人经常交换妻子” (Scott 1984:13) 这些说法显示, 英语表面上的性别中立性与它将人类等同于人类中的男性的做法一直是矛盾的。英语“语法”性别的缺乏看来足以被“心理的”或“隐喻的”性别所弥补了。

这些思考构成了霍华德·斯科特 (Howard Scott) 把 *L' Euguelionne* 这样一本批评性别化语言的书从法语翻译过来时的工作基础。斯科特解释说, 作为此书的译者, 他的任务并非要为英语读者提供有关法语中性别歧视的一份博学的解释, 而是要提供一个等同的政治信息。贝尔西雅尼克提倡对语言实行“唯意志论的行动” (voluntarist action), 以及有意识地操纵语言符码以反映性别的现实, 这个号召也要在英语中化为同等——但有差异——的行动了。

这一切如何做到呢? 按照贝尔西雅尼克的看法, 法兰西学院坚持的是以阳性支配阴性的规则。以阳性为规范的语法造成了这

样一个羞辱性的后果:像“三百个女人和一只(雄性)猫走在街上”这样的句子将不得不在语法上按阳性处理。毕竟,语法规则说阳性词优先于阴性词。当贝尔西雅尼克小说中的法国妇女设纠察围住法兰西学院,要求结束阳性词那令人羞辱且不合逻辑的优越性的时候,斯科特译本中说英语的纠察员面对的则是“语法监护人”。因为在盎格鲁-萨克森文化中没有相当于法兰西学院的机构,不过仍然有语法学家、编辑、教师和其他各式各样的学究来维护规范(Scott 1984:26)。纠察员们问,当有三百个女人和一个男人在房间里时,说“Everyone please take off his boots”(请每个人脱下他的靴子)为什么是合逻辑的?(同上,112)她们提议准许使用模糊的“their”(他/她们的),即使是单数时。这样,上述要求就可以重新说成:“Everyone please take off their boots”(请每个人脱下他/她们的靴子)。这不是更公正、更合逻辑的表述吗?她们进一步问到:“为什么一个 master(主人)行使权威,而一个 mistress(女主人,情妇)则耐心等待她的情人和主人到来?”“这个行星上的大多数 cooks(厨子)都是女人,为什么 chefs(大厨)是男性?”诸如此类,不一而足。

在此书的另一段,堕胎的问题被提了出来。对于一个竟敢寻求堕胎的女人,折磨她的人希望强调女人的罪责。因此,他们说,“Le ou La coupable doit être punie”(罪人必须受惩罚),<sup>①</sup>这句话强调了罪人的女性身份,推翻了本应使名词成为阳性的规则。斯科特在译成英语时如法炮制,加了一个不期然的代词“*She*”(她):“The guilty one must be punished... whether she's a man or woman!”(罪人必然受惩罚...不管她是男是女)(同上,35)

---

① *coupable* 前用“或(*ou*)”连接了阳性(*le*)和阴性(*la*)两个定冠词,而 *punie*(惩罚)用的是阴性形式。——译者注

尽管人们或许以为贝尔西雅尼克对于男权制度权威所作的针对某种特定语言的批评(language-specific critique)是不可译的,斯科特还是证明了英语那顽固持久的“自然”性别使得贝尔西雅尼克的批评在这一语言里也同样适用。有时候,正是翻译实例说明所有的西方语言都充满了性别歧视。在 *L'Euguélonne* 中,有一长串按字母顺序排列的、几百个称呼女人的贬义词,同样长度的贬义词表在英语中也可以相当容易地排列出来:“Adulteress(奸妇)、Amazon(悍妇)、Babe(姑娘)、Bag(丑姑娘,妓女)、Battle-ax(悍妇)、Bird(姑娘)、Bitch(婊子)、Broad(下流女人)、Bunny(俏妮子)等等。”(同上,81—88)作为一部融幽默与说教为一体的虚构作品,作为女性主义第二次浪潮初期出现的深刻猛烈的批判之声,这部小说从这一创造性的转化中增强了力量。

斯科特对英语中顽固持久的性别标志(gender-marking)的重视得到了阿伍德的回应。她坚称,“我们需要让语言重新性别化(resex language)”(de Lotbinière-Harwood 1991:117)。贝尔西雅尼克和米歇尔·高斯(Michèle Causse:1989)的法语文本给了阿伍德发展一种翻译实践的机会,其“目的是使阴性词在语言中显现,从而让世人看见并听见女人”。这种做法揭露了英语表面中性的虚假。英语也是一种“‘他/男人’的语言,也就是说,它也使用了阳性代词‘he’和全称的‘man’作为普遍的能指”(同上,112)。当贝尔西雅尼克说,“Quel est le féminin de garçon? C'est garce!”(字面直解为“男孩的阴性是什么?是荡妇!”Garce并不真是garçon的阴性形式而是一个意为荡妇或妓女的贬义词),阿伍德译为:“狗(dog)的阴性是什么?是母狗(bitch)。”(同上,118)

法国女同性恋作家高斯将法语里按常规不阴性化的词语阴性化。她写过这样的句子:“Nulle ne l'ignore, tout est langage”(没有[女]人不知道,一切都是语言)(对“Nul n'est censé ignorer la

loi”(任何人都不能推托不知道国法)或“*Ignorance of the law is no excuse*”的戏仿)或“*Une muette parle à un sourd*”(女)哑巴对聋子说话)(de Lotbinière - Harwood 1991:123—124)如果不在英语中发明全新的语法词的话,此处无法翻译。阿伍德想出了一个独到的解决办法:在英语中用粗体的“e”来指示法语中对词性的突出。因此译为“*No one ignores [is ignorant of] the fact that everything is language*”和“*A mute one speaks to a deaf one*”(同上,123—134)。在其他地方,阿伍德通过大写让人注意文本的信息:“*HuMan Rights*”(人权)(同上,125)。

阿伍德翻译布罗萨尔的《毛乌沙漠》(*Le Désert mauve*)时搜寻有性别标志的每一个表述。对应于布罗萨尔在文本中自行加上的性别标志,她不断地寻找新方法将它们转换成英语:

我的翻译将“author”(作者)拼写为“auther”,作为翻译阴性化的 *auteure* 的一种方法,这个词被魁北克的女性主义创造,后被广泛采用;还有将美丽的 *amante*,女同性恋人,翻译为“shelove”。为了进一步将外国语言性爱化,“dawn”(黎明),法语中的阴性名词,在句子中被称作“she”(她):“黎明吸引人,这是肯定的,黎明很迷人。她是处于夜的边缘、灵魂边缘的一种宁静的自信,是对被变化和空想所折磨的双眼的抚慰。”……这些阴性化策略,通过给人物间的人际关系以某种英语正常语法所不允许的性别具体化(gender-specific)的处理,便使英语读者有可能识别文本中的女同性恋者。

(de Lotbinière - Harwood 1995:162)

## 翻译能指:布罗萨尔和戈达尔德

从斯科特和阿伍德的翻译作品中选来的例子,集中讨论的是语法性别和命名方面的问题。女性主义者以语言为中心的其他写作实践,运用了现代主义和后现代主义的技巧和概念来考察意义产生的过程。考察意义创造诸过程的最重要的当代女性主义作家之一是布罗萨尔,她是一位已获得世界声誉的魁北克女性主义作家。“与魁北克的其他任何作家相比,布罗萨尔更注意勾勒文学现代性和当代女性主义写作和阅读实践之间关键的交叉和歧异点”(Gould 1990:53)。她的写作之所以在此重要乃是因为其强有力的先锋派技巧。这些技巧使女性主义译者,尤其是戈达尔德的理论和实践,派上了大用场。

在此特别关注一下布罗萨尔的翻译者戈达尔德可谓恰到好处。她寻求新颖的方式以便表达译者的立场,这使她的工作对任何女性主义翻译阐述都具要义。这一项工作是通过译本、前言、理论文章以及最近的译者日记的形式而展开来的。

此外,先锋派妇女写作与翻译之间的合作共谋在戈达尔德写给杂志《特丝拉》(*Tessera*)的文章中清楚地表达了出来。那是加拿大一本联系讲英语和讲法语的女性主义者的期刊(参见 Godard 1994)。创办这本杂志实际上是为了加强加拿大英语区(特别是西海岸和多伦多地区)和魁北克的女作家与女理论家之间的对话。同人们可能有的期望相反,此种文学交流在加拿大并不常有,在那里,英语和法语的创作通常是在完全分离的制度和传统中运行的。这种交流也与加拿大其他类型的更为明确的符号翻译工程相异。《特丝拉》的编辑们有一种视翻译为创造性的相互交流、传播观念和形式、以至扩展为新的写作方案的强烈意识。这种不同文化间

对于疆界的质疑是伴随着要打破学术语言的孤立、强调创新的形式和说话主体这一强烈愿望而展开的。戈达尔德的翻译工作因此是与加拿大的文化交流环境协调一致的,这种交流要求对法语和英语的不平等价效(valences)给予必要的关注。

要理解布罗萨尔的写作,特别是《图像理论》(*Picture Theory*),与翻译过程相互作用的复杂性,一个办法是从戈达尔德的翻译日记摘抄入手(Godard 1995a)。戈达尔德在她的日记里记录了她同文本的思想和形式间关系演变发展的各个阶段。

记录翻译过程会是探讨意义的话语间(interdiscursive)生产——而那就是翻译——的一种方法吗?这一想法是我在三月翻译洛拉·托斯特文(Lola Tostevin)的一首诗时产生的。……那时我在翻译中遇到了麻烦——涉及词语游戏方面的困难。我原来的计划是就这首诗的翻译写一篇文章。现在写作和重写凑到了一起:一篇描述翻译过程的文章和翻译本身。

(Godard 1995a:69)

戈达尔德走上了翻译并探寻其过程的双轨道路。她一面阅读布罗萨尔小说中所引用的文本,例如维特根斯坦、格储德·斯泰因(Gertrude Stein)、乔伊斯(Joyce)、迪乌那·巴恩斯(Djuna Barnes)等人的作品,一面讨论具体的翻译问题——《图像理论》中最重要的是韵律和重复的问题。通过梳理有关的理论源头,以及把各种各样偶然看到的读物和巧遇与该书的主题联系起来,戈达尔德便在某种程度上重建了写作背后的思想过程。她发现了许多彼此迥异的影响源流,这使文本的操作变得清晰可见了:巴赫金论复调及小说的语言冲突,德里达论假面人的手势表情,弗朗索瓦·雅各布(François Jacob)对“实在的”(actual)和“实质的”(virtual)辨析,量

子论的不确定性和视差模式等。戈达尔德对自己知识足迹的追踪,和对自己思维活动的关注,恢复了翻译的本质所在:一个真正充满关联的过程,不断要求调动记忆和个人词库,是一次具有无限回弹潜能的对话。

翻译过程的多重维度构成了戈达尔德所理解的翻译的“转喻或随机(metonymic or contingent)特性的一部分。按照这一理论,翻译不是“传递意义,而是意义的重写(rewriting)”(Godard 1995a:73)。翻译不是一次简单的转换,而是意义创造过程的继续,是意义在文本和社会话语的互相依存的网络中的循环。记日记因此成为记录“意义的话语间生产”亦即翻译的一种方法(同上,2)。布罗萨尔的写作为这样的交叉影响探究提供了一块蕴藏丰富之地,为译者创造了许多切入点。

对于写作的话语间维度的关注,即将文本重置于其社会和知识背景之中,并没有妨碍戈达尔德细读文本的表层:动词形式,词语游戏,韵律。

这里的每一个词本身都是重要的,但也只是散文之网中的一个节点。每一个词,每一组词,一次再次地与新词一起使用,就会为那个词或词组制造新的语境。这是混淆两个词的“响亮的连音”,即一个音连接到另一个音之后,音本身就形成一个不断旋转的螺旋。“在我加以延长了的句子里,在那不属于我的痛苦深处”,布罗萨尔阅读和写作时学着斯泰因说,“韵律就是韵律还是韵律”。……既然词语建构现实,每一个词语本身便需要小心地加以建构,并在翻译中仔细给予重构,以逐步形成响亮而合乎句法的语义链,让词语达意和建构世界  
(for wor(l)ding)

(Godard 1995a:72)

重复是她所发现的最恼人的问题之一：原作中有一个词反复固定地出现，因而在翻译中也必须给予重复，可如何记住那些被挑选来翻译它的词呢？日记形式接下来便反映了译者的工作节奏，记录了她从每日定量任务的沉闷到突然灵光闪现的兴奋之间的情绪变化。日记那零碎和不定型的形式突出了写作和翻译作为“接近的艺术”(arts of approach)那不断的运动状态：

文本的终极译本根本就无法实现。我们可以做到的只是在不同的阐述交流条件下译出一些近似本。鉴于此，翻译关注的不是“译入语”和“达至”的条件，而是语言与文化之间确立关系的方式。翻译是接近的艺术。

(同上,81)

在为《图像理论》所作的前言中(Brossard 1991)，戈达尔德披露了翻译一种在科学、哲学和后现代主义的交叉地带展开的文本所遇到的难处，这种文本不是被叙述而是被不断在新的联合中重新成形的能指网络所组织起来的。《图像理论》出版于1982年，是当时集布罗萨尔创作之大成的一部雄心勃勃之作，由超过15卷的诗歌和实验散文组成。卡伦·古尔德(Karen Gould)将这部作品描述为“对通过小说显现的女性欲望之隐蔽性(invisibility)，对通过抽象化而在情感上得到‘真实’表达的女同性恋之爱欲场景的不可再现之狂喜(extase)所作的一次探索性的沉思”(Gould 1990:86)。戈达尔德将《图像理论》放在“关于黑夜的伟大的现代主义之作”的传统中，尤其是巴恩斯的《夜森林》(*Nightwood*) (Godard 1990:86)。然而它也是一部关于光、关于知觉的书，一部科学小说，它将叙述功能发展为全息图(hologram)。小说的第一章涉及四次重写



女同性恋爱情场景的尝试,而这一场景所蕴涵的深刻的揭示性真理是无法形诸语言的。因此文本便在记忆与写作场景之间、在快感的光明场景和城市责任的场所之间移动。贯穿了整个文本的是情感的强度与抽象化的可能性之间不断的相互作用,即生命经验中的狂喜时刻与其所释放的思想和抽象化的可能性之间存在着不可跨越的鸿沟。在这些地带之间是虚幻的表面:皮肤、屏幕。在如此重新构造“现实”与“词语”之关系的时候,《图像理论》突出的是能指作为“滑动的符号之网”的理论,一种展开了“超现实主义符号‘漂流’”的理论(同上,10)。

翻译《图像理论》的困难在于要以与原作相同的方式把重复的主题和发展和谐地结合起来,把片断和主题重新激活。戈达尔德强调了翻译的“转移过程”(transferential process),即阅读主体成为写作主体。像作者一样,译者使用了离散策略,拒绝使用统一化的语言。例如,布罗萨尔在她的法语文本里使用英语单词,以便打乱符号和加强某些词语的力量。戈达尔德将布罗萨尔以英语写作的段落用粗体标示出来。在别处,她将法语引进她自己的文本,但这一次没有用斜体或粗体,以便再现布罗萨尔的策略。例如,下面几个夹杂法语和英语的句子就是英语文本的一部分:“Habiter rue Laurier dans les bras de Claive Dérive (法), lightly dressed, thinking of writing (英)” ; “Le poème hurlait (法) **opening the mind** (英)” ; “Il neige, rue Laurier (法), our arms are crossed in such a way that the words we utter resonate from inside our breasts (英)” (Brossard 1991:128,153,144)。

译者的干预行为决不是单方面的,也是文本自身的要求和倾向。戈达尔德的翻译仿效的是布罗萨尔创造意义的方式,而非仅仅是这种方式所带出的表面的东西。这些策略包括图像化的表现模式——尤其是在 *These Our Mothers* 中:单独一个法语词被译

为两个不同的词(如“*défaite*”译成了“*defeat*”或“*de facto*” [Brossard 1983:177]),“*mère*”偶尔变成“*m ther*”(同上.19),以及在再造英语语义模糊性的过程中。“*Pour écrire, rêver est un accessoire*”(21)就变成“*Dreaming is an accessory to writ(h)ing*”(17),“*Chaque fois que l'espace me manque à l'horizon, la bouche s'entrouvre, la langue trouve l'ouverture*”(26)变成“*Each time I lack space on the her/i/zon, my mouth opens, the tongue finds an opening, (her eye zone)*”(22);“*La mère recouvrant la mer comme une parfaite synthèse*”(29)变成“(Mère) She covering (mer) sea like a perfect synthesis”(23)。只在很偶然的情况下戈达尔德才使用脚注,比如解释法语的 *élan* 这个词,既指感情的爆发又指麋鹿,第二个意思在布罗萨尔涉及打猎时很重要(81)。这里完全没有让人感觉到译者的注释破坏了书页平稳的清晰度:布罗萨尔自己就使用了各种图像设计使书页在视觉上变得复杂化。

戈达尔德自己的种种计策使英语文本的读者面对能指意义的模糊性,就像法语的一词多义使能指的意义变得模糊一样。“*Florence and Claire were lo(u)nging on the sand*”(71)并没有翻译法语句子中什么特别的词,然而,它暗示了躺卧在沙滩上的两个女人四目交投时所交换的情感的性质。戈达尔德强调类似“*text/ure*(文本/肌理)、*t/issue*([生]组织/论题)”之中物质与思想的错综相通(150)。同样的关系也见于“*the (f)actuality of words*(词语的真实性/现实性)”(152)。当戈达尔德写“*Lang uage is feverish like a polysemic resource*”(153)这样的句子时,我们知道,单词(*language*)中隔开字母(*lang uage*)的分离空间指示的是那驱动布罗萨尔自己文本的动力,是其自身对语言力量的自觉强调。

虽然这些显明的图像化干预从数量上来说并不重要(它们零

零落地散布在文本中),但它们却清晰地标志了文本中译者的存在。读者在同时阅读布罗萨尔和戈达尔德。这种存在在戈达尔德以文字游戏翻译布罗萨尔的其他作品时也很明显。*Amantes* (女情人)被译为 *Louhers* (真是一个奇妙的发现!),还有前面提到的把 *L'Amèr* 译为 *These Our Mothers*。这些词语游戏贯穿了文本,因而在 *L'Amèr* 中,“J'ai tué le ventre et fait éclater la mer” (20)变成了“I have killed the womb and exploded the Sea/Sour mother”(我杀死了胎儿,并把大海/辛酸母亲炸了)(14)。

如同布罗萨尔的其他作品和其他女性主义作家的作品一样,《图像理论》在它自身的写作中也凸显了翻译的工作。这一点是通过(有差别的)重复做到的,即同一场景以不同的方式描绘出来,重点放在“视角”(angle of vision)上。书中名为“Screenskintoo”的一节就是“screenskin”的回响。这一回响成为布罗萨尔后一部小说《毛乌沙漠》(见第158—161页)的基础,且支持了对于再现形式的批评。在《图像理论》中,全息图(hologram)成为这一自觉再现过程的独特象征,“连续曝光中多重影像的一种叠加,一种交叉叠盖,对于互文性、话语相互作用的一个比喻”,一个展示着事实的转换的虚像。

再现的屏幕是空白或性别化的身体表面,欲望于其上进行虚构的书写。全息图作为意义制造(meaning making)的形象,超越了维特根斯坦对于图像即事实的理解。全息图并不固定不变地描绘其形象化的外形,它演示(performs)它。

(Godard 1991:11)

女性主义译者的工作方案便是以这种方式与文本的动力达成一致,对词与客体、词与情感、词与词的最基本关系提出了质疑。

布罗萨尔的写作把转换(transformation)放在对于再现机制的综合关注的正中心。它启动了多义性和摹拟的活力,使线性和透明的意义不再可能成立。这种把写作与翻译及转化合并在一起的做法显然与长期占统治地位的、视翻译为固定意义之对等的理论相左。女性主义的写作和翻译实践一起提出了所有的写作均为重写(re-writing)、所有的写作都涉及主体性作用于其中的辞效(rhetoricity)的主张。

这些有关语言的积极本性、写作主体的决定作用的概念并不是女性主义理论所独有的。在文学符号学、后现代主义理论以及被统称解构的批评实践的信条中,这些观念都是核心。然而,就翻译而论,把这些观念令人极其信服地落实到实践之中的,还是女性主义的方案。在戈达尔德、阿伍德、卡萝·梅尔(Karol Maier)、列文、卡茜·麦兹(Kathy Mezei)、弗洛图和其他人的共同努力下,词语的力量以新鲜、有时是有意刺人扎心的面貌呈现了出来。

## 挪用的暴力

女性主义翻译者的观点和实践遭到某些反对是不足为奇的。然而,也许让人惊讶的是,对女性主义翻译最有说服力的批评是从激进解构主义的观点出发的。罗斯玛丽·阿罗约(Rosemary Arrojo)认为,女性主义翻译的理想主义看起来完全就是男性主义种种形式建构(masculinist configurations)的一个反面形象。她想知道是什么使“女性主义译者认定她们在没完没了地重读和重写”文本时所感到的“快乐”是积极和可取的,而斯坦纳(Steiner)的“男性”模式只不过是“暴力的”和“挪用的”(Arrojo 1995:73)。为什么男性主义的阐释模式是偏离背叛而女性主义的则使意义丰富?阿罗约的批评更进一步追问:对“和平主义的”(pacifistic)翻

译理论的追求,难道不是与人类“把握现实(因而也包括文本和客体),即争取权力以决定和掌握意义”的需要两不相容的吗?“既然它们总是想要代替或至少是增补其他的行动或其他的理论”,女性主义译者的这些行动和欲望,自身难道不必然也是暴力性的吗?(同上,74)阿罗约提示,“他性”(otherness)不能只投射到那些我们所反对的实践上,而是还须在它于“我们自己的领地”上面对我们的时候认出它来。

重新评价译者与文本之间的辩证关系的确是必要的。如何以一种避免重蹈主体性暴力之覆辙的方式重新构建阅读与重写、接纳与挪用之间的运动呢?有没有可能存在一种不会再带来虽新却仍是严格二分法的女性主体?

阿罗约的批评强调了在任何阐释和写作行为中暴力都是不可避免的。尼采和精神分析学从不同方面表明,任何阐释世界意义的尝试、任何使用语言以便控制语言之外无序状态的尝试都逃不脱暴力。然而,尽管将意义的追寻视为权力意志早已囊括了一切,我们仍必须对具体的写作关系进行探讨。无疑,在翻译忠实性问题上,众多男性主义的提法里,最该受到批评的是他们预设了一个“普遍的”主体。斯坦纳笔下的译者从来没有明确地被界定为男性,从来没有被嵌入具体的历史情境。斯坦纳提供的模式看起来是无性别的(gender-free),然而他的论说的整个“要旨”都假设了一种男性的视角。女性主义对翻译主体重新阐述的力量在于明确认识到了翻译关系的种种具体情况,其中之一就是文本和主体的性别特性(gendered nature)。女性主义译者坚持维护她在意义的创造中作为一个积极参与者的作用。在理论文章、前言、脚注中,她强调了意义的临时性,让人注意到她自己的工作过程。

女性主义理论所突出的是对翻译过程中能动性(agency)的更新认识。这一能动性不能被理解为来自一个自由的、不受拘束的

写作主体,相反,必须要与翻译主体界定自身的各种各样的场所(sites)相联系来理解。我们如何界定这些场所呢?我们可以说出一个地理位置,一个历史时刻,译者与作者之间的关系,等等。但也许译者的“阐发位置”(enunciating position)最重要的方面是“方案”(project)。女性主义者远不是不知道她们自己方案的政治和阐释的维度,相反,她们很愿意承认自己的干涉主张(interventionism)。这种承认给原作与译本之间的“差别”赋予了内容,使转换过程的特征得以界定,并解释了译文在新的环境中的流通方式。

## 意识形态上敌对的文本

上面指出,女性主义翻译的主要原则在应用于那些要求一个积极重写过程的文本时能得到最好的说明。随之而来的问题是:当女性主义译者面对不那么具有可写性的文本,或者更糟,面对那些在美学或意识形态方面让她反感的文本时,她会怎么样?

这个问题使人联想到一个更大的问题:译者只应该翻译“有共鸣的”(sympathetic)而非“对抗性”(antagonistic)的文本吗?是亲和好还是摩擦好,这是西方文学中一个始终存在的争议。人们已经承认,翻译是作家获得创作灵感的一种方法。翻译使作家走出她/他们的写作自我,换上另外一个作者的声音。挑出那些作品与自己的不同、甚至挑战自己的作品的作者,将是翻译工作的一个必然趋势。

女性译者为这一反复出现的主题增加了某些新的维度,她们指出性别(gender)是一个可以创造写作关系的新轴。尽管描述起来,用语常常充满了喜庆色彩,但女性主义翻译所构造的主体性相遇也并不是没有挫折的。弗洛图描述了安妮·丹图伦德(Anne

Dandurand)和艾尔弗雷德·杰林克(Elfriede Jelinck)的写作对自己的吸引力,以及她要把她们那颇为刺激的色情性(eroticism)引入英语世界之中的种种尝试。她将那一次相遇的力量归于普通感受的范围。她接下来的两次经验则不是如此。对于弗朗丝·泰奥雷(France Théoret)的《给斯大丽娜梳头的人》(*L'Homme qui peignait Staline*)和卞卡·扎戈利娜(Bianca Zagoline)的《窗边的女人》(*La Femme à la Fenêtre*),她感到不得不根据她自己的美学和女性主义的感受对文本做出改变。这种遭遇挫折后的反应在所有的翻译经验中都会出现,然而,一种女性主义者的感受却使弗洛图能够以一种格外敏锐和富有启发性的方式分析这些反应(von Flotow 1995)。

梅尔(Carol Maier)是20世纪80年代初期最早思考这一问题的人。她谈到译者尝试要让那些“提出了难题并打开了视界的文本开口说话并被人理解”的问题。她相信妇女译者应该深入到对抗性作品和共鸣性作品的“表皮之下”(under the skin),这样,她们就成为这些作品的独立并有“抵抗能力”的阐释者(Maier 1985: 4)。

梅尔给出了一个例子,说明翻译如何能够伴随作品并把它领入与第二公众的联系之中,同时也给译者提供了一个声音。在谈到奥克塔维奥·阿尔芒(Octavio Armand)的诗,特别是其中女人的朦胧存在时,她描述了自己与文本关系的发展。当她成为一个“更强壮、更具对抗力的读者和译者”时,她的认同就更少一些屈从性(Maier 1985:6)。她与文本最初的融合后来发展为一种现身的需要,要回应对她的嘲笑。对抗并没有导致决裂,而是导致了更深的投入。

梅尔的经验可以拿来与阿伍德的相比。阿伍德翻译过摇滚诗人和歌手卢西安·弗朗哥(Lucien Francoeur)的男子汉诗歌。她认

为,这次翻译经验是把她推进到女性主义议题之中的兴奋点。1979年,在为弗朗哥诗译本所写的前言中,阿伍德沿用了弗朗哥的风格,继续了他的追求:

卢西安和我,我们是魁北克人<sup>①</sup>。来自两条完全不同的道路,却在摇滚/美国梦中相遇,我们是百事可乐的一代,声音和图像让我们来劲儿,我们是美洲的白种黑人,摇滚是我们的文化,艾尔维斯,杰瑞·李,艾迪,汉克,吉恩,罗伊,约尼,<sup>②</sup>低沉的根音/狂热的节奏,按住弦孔的抑抑扬格:磁性的、边缘的、颠覆的、反叛的音乐,城市的游击音乐。历史地说,它就是它。<sup>③</sup>

(de Lotbinière - Harwood 1995:57)

阿伍德完全认同弗朗哥,认同对英语帝国主义的民族主义的反抗,这在她为《夜的霓虹灯》(*Neons in the Night*) (Francoeur 1981)所作的诗化导言中得到了极好的描述。阿伍德再造了弗朗哥原本糅合了美国摇滚文化和法国僭越诗歌的语调和精神。这是一种法式美国的节拍,转换自混杂的法语再回到英语里,而在这另一次的跨越疆界中再次被转化。

阿伍德解释说,弗朗哥是她翻译过的头一个也是最后一个男性诗人。在她翻译他诗歌的三年里,她意识到诗歌的立场、语言迫使她“以男性的方式说话……仿佛惟一可有的说话地方,惟一可能的听众,都是男性身体铸就”(de Lotbinière - Harwood 1995:64)。

---

① 此句为法语。——译者注

② 皆为摇滚歌手名。——译者注

③ 本段人名首字母和句首单词首字母都没用大写。——译者注



但是,女性主义的新情境和女性主义对于妇女与语言的关系的分析,使她意识到语言立场的压制力,也使她的归属感从摇滚精神转向了“姐妹情谊(sister-hood)的精神”(同上,1995:64)。

阿伍德的翻译受到了她采纳的不同主体立场的影响吗?当然是的。尤其当她着手处理自觉僭越的女性主义作家的写作时,阿伍德愈发感到有权(authorized,或者用她的词汇,autherized)在译文里补助阴性的符号——即使这一举动必然涉及对语法规范的某些违背。

## 国际社群

当代女性主义文学传播的一个特点是对翻译的政治性日益关注。而给翻译者的工作带来必要关注的正是那对跨越民族身份屏障的国际女性主义社群的构想。这样一个方案的一则实例是选集《印度妇女写作》(*Women Writing in India*)(Tharu and Lalita 1993)的出版。这是一部宏大的作品集,是一个旨在重新发现被遗忘的文本、重新开掘印度文学传统之基石的重要学术成果。第二卷出版于1993年,专收20世纪文学,主要是各种印度语言的翻译作品。我想说,选集中表现出的对语言的关注并不是由于编者特别敏感而产生的偶然结果。在女性主义要恢复被遗忘的声音的方案中,就存在着对写作的物质条件的必然敏感性。这种关注扩展到作品的传播条件也是顺理成章的事。

虽然大多数译作的导言都满足于自夸文本的精确和可读性,但这部选集的编者却对其中涉及的问题做了仔细的分析。他们评判一篇翻译的标准包括“翻译是在两个总是不平等的世界撞击之处发生的”这样一个事实,强调语言所代表的不同世界之间的不平等性(Tharu and Lalita 1993:xx)。当地方性的和区域性的语

言被转换为国际语言例如英语的时候,常常就有一个约简过程(reductive process)的发生。

因此,我们试着在翻译中(并不总是成功地)竭力避免这一过程所包含的约简和常常是陈规老套的同质化(homogenization)手法。我们倾向于那些没有把作品归化到泛印度(pan-Indian)模式或“普遍主义”(universalist)模式、反而要求读者把自己也“翻译”到另一社会历史的精神气质中去的译作。

(同上,xx)

这并不意味着为译文提供丰富的注解。读者需要自己努力进入这些世界,“随着她与女人长久生活于其中的世界里的各种事物、关怀和逻辑渐相适应”,慢慢地学习。

最为有趣的是编者承认,一些作品由于翻译上的“失败”而不能被收入。一个案例是,一位当代一流的印地语作家的语言,因措辞粗鄙、下流而被认为无法译成标准的英语。一位一流的乌尔都语作家的一篇小说被舍去,“因为大家对翻译不能达成一致”(同上,xxi)。可惜的是,有关这些失败再没有补充的信息。

对原作语言特性的关注,也在编者所记叙的另一次失败中反映了出来。他们起初打算通过音译来再现印度语言单词在原语言中的发音。这一做法意在将这些词重新置放在地方语言之内,从而尊重它们不同的起源。最终,这一努力的视觉效果被认为过分地陌生化和混乱。编者认识到,他们最怕再现出来的传统就是东方学家那种渊博的、拉开距离的凝视,便决定放弃这一做法。基于同样的理由,印度语单词在它第一次出现时用斜体,以后则不。“我们从这一切中获得的是一个适宜读者的页面,看起来不像是东

方学家制造的文本。我们所失去的——对此我们很遗憾——是地方语言的多样性。”(同上,xxii)

在意识形态关怀和成功的传播需要之间,有时候存在不可调和的矛盾,这个问题在这次讨论中被凸显了出来。一方面尊重文化特性的强烈愿望,与此对立的是把这些印度文本从东方学传统中抽离出来,重新框定在妇女写作的新国际主义之中的需要。就像我们将在斯皮瓦克对翻译的政治所作讨论(本书的第五章)中要看到的,后殖民情境给翻译过程加上了自己的限制。必须注意的不仅是交流的性别化方面的情况,而且还有铭记在发生接触的语言之中的那个不平等的传统。

## 历史维度

不同意识形态压力所导致的相反拉力,也可能成为在翻译从历史和文化上来说离我们较远的文本时所面临的一个问题。迄今为止我们讨论了译者与同时代的文本之间的关系,给这一问题加上一个历史的维度就增加了复杂性。让我们考虑一下这样一个译者的两难困境:他面前的文本在意识形态立场上与我们今天所认为正确的似乎不符,而在当时却被认为是激进的。由欧林普·德·古热(Olympe de Gouges)、克莱尔·德·杜拉(Claire de Dulas)和热尔梅娜·德·斯塔尔(Germaine de Staël)所写的、法国18世纪反奴隶制的作品即是这种情况,这些作品最近被多里斯·卡迪什(Doris Kadish)和弗朗索瓦兹·马萨蒂尔-肯尼(Françoise Massardier-Kenney)指导下的一群学者收集和翻译了出来,总名为《翻译奴隶制》(*Translating Slavery*) (Kadish and Massardier-Kenney 1994)。在一系列文章里,译者们凸显了其中的性别和种族问题,不仅针对原作家的立场,也对译者的立场提出

了疑问。译者应如何题写她对文本的矛盾心情,即她一方面对这些重要的法国女作家的政治积极性抱有热情,同时又感到有必要将她们所传递的矛盾交织的信息语境化?译者将如何在两个以不同的方式构造种族再现的历史时刻之间进行调解?

书的编者指出,这些文本虽然在它们的时代是进步的,但实际上都受着我们现在称之为西方恩赐态度和文化帝国主义的异国情调化形式的滋养。这些妇女中没有一位在她们的政治生活或小说中主张废除整个奴隶制,而仅仅是去努力减弱其中的残酷性。她们的文本使用了我们今天认为的贬义词来描述外国文化。马萨尔蒂-肯尼问,在前言里承认这一距离是否就足够了,或者对文本在它的时代的进步性的肯定是否应成为译文特性的组成部分?(同上,14—15)

虽然绝大部分译者都承认所涉及问题的微妙性质,也非常希望能够不带与时代不符的框框来评估这些妇女所写的反奴隶制的文字,但她/他们还是讨论了译者可能对文本进行的种种干预。德·斯塔尔夫人的《米尔扎》(*Mirza*)的翻译者们提出了一个非常新颖的建议:即如果把德·斯塔尔的文本更具体地建基于非洲的现实,它的某些异国情调化的动力就可能被削弱。在文本的一些关键时刻,译者引进了一种新的语言:沃洛夫语(Wolof)<sup>①</sup>。译者不是从法语译成英语,而是从法语到沃洛夫语,这是书中描写的非洲人物“实际”会说的语言。这些沃洛夫语的英语翻译在括号里给了出来。这样,译者就把一种在德·斯塔尔夫人的小说里只是暗示性存在的语言引进了文本,从而恢复了那些其交流能力被帝国语言通道所钳制的人物的声音。符码转换(code-switching)成为将多

---

① 尼日—刚果语系西大西洋语支的一种,为主要居住在塞内加尔的沃洛夫人使用。——译者注

元性写进一个被具有普遍规范力的再现模式所统治的文本之中的一种方法。

联系到对文化差异所作的历史的和当代的分析,译者的立场也许就非常清晰地被勾勒出来了。在选择一个比原文本更为复杂的语言表现形式时,译者让人们注意到她们对文本的干预。她们以译者身份对文本的闯入在这本文集所附的评注里清晰地显现了出来。在对性别和种族的双重关注中,她们的翻译利用语言引起人们对压迫形式的注意,从而试图颠覆文化压迫的效力。

我们或可借用弗洛图的用语,将这种行为称为“增补”策略,不过反对者也许更愿称之为“劫持”。它当然是一种非常显眼而明确的干预形式,不一定为文本自身所要求,但由于文本在它的时代所拥有的价值和意图与当代观念不谐调,它就变得切中肯綮了。毫无疑问,一个有历史维度的前言本来足以说明这种不一致了,然而将符码转换引进到文本之中则更增加了一种述行的力量。文本的历史完整性虽然没有得到尊重,但文本现在向语言的多元性开放,这很可能是让通晓多种语言的世界主义者德·斯塔尔夫夫人感到高兴的事。

## 伦理和翻译主体

为什么上述策略可以接受?只有对翻译伦理进行最深广的讨论,我们才有可能回答这一问题。对这一讨论,没有谁比贝尔曼作出了更有分量的贡献,这位法国翻译家和哲学家的英年早逝使翻译研究丧失了一个极端重要的灵感源泉。他的翻译伦理学考虑到了翻译发生的整个传介(mediation)情境,特别看重为一个全面批判方案所支撑的翻译活动(Berman 1995)。贝尔曼认为,评价翻译的基础既是伦理学的也是诗学的。译者成功地创造了一个审美

对象,这就确定了文本的“诗性”(poeticity):贝尔曼使用了“faire texte”(制造文本)或“faire oeuvre”(制造作品)这样的表述(Berman 1995:92)。这里并不存在一个翻译必须投身进去的特殊的审美模式,也没有什么非用不可的特殊方法,重要的是译者创造出一个审美对象。

翻译的伦理特征表现为对原作的“尊重”,这种态度在贝尔曼看来包含了对话甚至对抗。它还包括尊重读者及读者对复杂性的需求。贝尔曼因而能够提出这样一个简捷的准则:“只要译者把游戏摆上台面,他/她们就拥有所有的权利。”(同上,93)

换句话说,贝尔曼的意思是,翻译中没有绝对的真理场所,这与他在其颇有影响的第一本书《体验外异》(*L'Épreuve de L'étranger*)中所持的立场是相矛盾的。在出版于1984年的那本书里,他采取了一种坚决反对翻译中的我族中心主义的立场,特别批评了法国纯化翻译(edulcorating translation)的传统。然而,他最新的著作《翻译批评》(*Pour une critique des traductions: John Donne* 1995)却多少修正了这一立场。只要译者能够明白表达他或她的方案(project)并基于连贯的美学和伦理原则建构起翻译关系,那么译作就可以被认为是成功的。当然,这些原则必然意味着翻译是开放、扩大和丰富一部作品;而约简的、我族中心主义的翻译则不会被这一框架所接受。

撇开长期僵持不下的直译与自由之争、原语为本与译语为本之争,贝尔曼说,“每一个有意义的翻译都是基于一个方案,一个清楚表达的目标,这一图谋既被译者的立场也被原作的特定需求所决定。”(Berman 1995:76)这些目标并不一定要开宗明义地写出来,但它们却是更大的传介(mediation)过程的一部分,通过这些过程,文学作品和文化运动从一地传到另一地。另外,贝尔曼指出了决定翻译方案特征的“视阈”(horizon)。正是这一变化中的视

阈说明了重译的必要性,以及社会运动为语言交流工作提供滋养的千变万化的方式。

贝尔曼特别强调翻译主体的创造作用。他反对多元体系(polysystem)理论家的功能主义态度,他们遵从“规则”(norm)的至上权威,并以此解释翻译与写作实践的相互作用。在贝尔曼那里,译者远不是一个消极地将接受文化中的规则复制出来的中转站(同上,50—63)。译者的主体性必须被理解为传介活动的复杂过程的一部分,这种活动为积极的和批判性的干预留下了空间。

因而,就贝尔曼强调翻译主体提出伦理和美学目标的权力,以及承认翻译方案对于结果文本具有形成性的影响这些方面来说,他的观点与很多女性主义的翻译理论和实践是一致的。他会同意对于德·斯塔尔夫人的文本的创新翻译、那故意的时代错误(anachronisms)、那对于翻译视域的出人意表的扩展吗?这个问题刚好指出了把贝尔曼与从身份政治的角度开展工作的批评家区分开来的那些非常不同的视域。虽然贝尔曼肯定会同意女性主义译者关于翻译主体具有批判性权威的观点,但他可能不会同意这一权威所传达的具体内容。特别是,不能完全肯定,那些引发了对德·斯塔尔夫人文本作另类翻译而有意识地介入身份政治的做法会符合贝尔曼对创造一个审美对象的界定。当贝尔曼说翻译主体的“立场”时,他不是指英美语境所熟悉的身份政治的范畴,而是指在“神圣权威的(scriptural)”领地上译者自我意识(self-awareness)的建立(同上,74—75)。

然而,贝尔曼对建立“翻译主体”(同上,75)理论的呼吁得到了女性主义翻译理论家的响应。这一主体不应与译者个人相混淆,后者可能是一个公然自称的权威,惟一对意义的创造负责的人;它也不应该以一个超越时间范畴或先于话语建构的本质为基础。对这一不易把捉的复杂立场无法从内容上来定义。也许,像戈达尔

德、列文、阿伍德或弗洛图她们在其个人化的批评写作中所尝试的相互交叠的描述,最能表达这种主体性。在对翻译的认识、情感组成部分的勾勒中,她们让人看到了译者策略活动于其间的领域。通过对此地情状的探索,我们理解到:是译者与她的写作方案之间不断发展的关系——而不是任何一个预定的规则——为成功的翻译创造了条件。

## 注 释

- [1]这个解决方法并不是什么新主意。当托马斯·曼(Thomas Mann)与安德烈·纪德(André Gide)坚持要找男性译者翻译他们的一些作品时,他们在想什么?尽管这些作家的其他作品几乎全是由一位女性译者译的,即洛-坡特尔翻译曼,多萝西·布斯(Dorothy Bussy)翻译纪德(Thirlwall 1966; Tedschi 1983),但他们仍然相信,起码在一些情况下,需要特别为文本配对译者,而这种配对是不能由想像的投射来达成的。讽刺的是,曼选中来翻译其书的那位男译者死了,还得洛-坡特尔帮他译,结果是皆大欢喜。“性别不相匹配”的作家也“力可胜任”,或许我们从中可以设想诸如“跨写”(cross-writing)或“跨译”(cross-translating)这样一种范畴来?肯定的是,已经有足够的事实表明,写作允许自我对其他身份的想像投射,而天生就属于一种文化身份并不能保证亲和关系。
- [2]这也说明了相对法语和德语,英语的参考资料比较多。有关译者的资料,在托德(Todd, 1985)、布莱恩等人(Blain et al, 1990)的著作中能找到。
- [3]我不想就这点多说,但希望保证我的立场是清楚的。翻译中的性别议题是与男人和女人都相关的。男人可以采纳女性主义翻译理论的准则;女人则可以成功地翻译男人的文本。在这本书里,我只讨论了部分可以放入“翻译中的性别”这样一个框架中的问题。我选择集中在由女性主义引发的性别议题上,而这些议题是与绝大部分女性译者相关的。正如文化历史学家布鲁斯·罗素(Bruce Russell)向我指出的,另一个有趣的研究领域是性别身份如何在翻译中被伪装起来。他注意到19世纪阿拉伯同性



恋诗歌,在译入英语的过程中把性别特征掩盖了起来。

[4] 这样的例子很多,参见钱伯伦的《翻译的隐喻》(The Metaphors of Translation, 1992)。

## 参 考 书 目

- Arrojo, R. (1995) "Feminist, 'Orgasmic' Theories of Translation and Their Contradictions." *Tradterm*, 2:67-75.
- Bassnett, S. (1992) "Writing in No Man's Land: Questions of Gender and Translation," *Ilha do Desterro*, 28:63-73.
- Berman, A. (1992) *The Experience of the Foreign*. trans. S. Heyvaert, New York: State University of New York Press.
- (1995) *Pour une critique des traductions: John Donne*, Paris: Gallimard.
- Blain, V., Clements, P. and Grundy, I. (1990) *The Feminist Companion to Literature in English: Women Writers from the Middle Ages to the Present*, New Haven and London: Yale University Press.
- Brisset, A. (1990) *Sociocritique de la traduction: Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*, Longueuil: Le Préambule. (English translation forthcoming, University of Toronto Press.)
- Brossard, N. (1982) *Picture Theory*, Montreal: Éditions Nouvelle-Optique.
- (1991) *Picture Theory*, trans. Barbara Godard, Montreal: Guernica.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge.
- Cameron, D. (1992) *Feminism and Linguistic Theory*, New York: St Martin's Press.
- Cary, E. (1963) *Les Grands Traducteurs français*, Geneva: George et Cie.
- Causse, M. (1989) *A quelle heure est la levée dans le désert?*, Laval, Quebec: Éditions Trois.

- Chamberlain, L. (1992) "Gender and the Metaphorics of Translation," in L. Venuti (ed.) *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London and New York: Routledge.
- de Lotbinière Harwood, S. (1991) *Re-belle et infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin /The Body Bilingual: Translation as a Rewriting in the Feminine*, Montreal and Toronto: Les Éditions du remue-ménage and Women's Press.
- (1995) "Geo-graphies of Why," in S. Simon (ed.) *Culture in Transit: Translating the Literature of Quebec*, Montreal: Véhicule Press.
- Derrida, J. (1979) "Living On /Border Lines," trans. J. Hulbert, in H. Bloom (ed.) *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury Press.
- D'hulst, L. (1992) "Sur le rôle des métaphores en traductologie contemporaine," *Target*, 4, 1:33 - 51.
- Fiorenza, E. S. (ed.) (1993) *Searching the Scriptures. Vol. 1: A Feminist Introduction*, New York: Crossroad.
- Francocur, L. (1981) *Neons in the Night*, trans. S. de Lotbinière-Harwood, Montreal: Véhicule Pree.
- Gauvin, L. (1989) *Letters from an Other*, trans. S. de Lotbinière-Harwood, Toronto: Women's Press.
- Godard, B (1990) "Theorizing Feminist Theory /Translation," in S. Bassnett and A. Lefevere (eds) *Translation: History and Culture*, London: Frances Pinter.
- (ed.) (1994) *Collaboration in the Feminine: Writings on Women and Culture from Tessera*, Toronto: Second Story Press.
- (1995a) "A Translator's Diary," in S. Simon, *Culture in Transit: Translation and the Changing Identities of Quebec Literature*, Montreal: Véhicue Press.
- (1995b) "Translating (as) Woman," *Essays in Canadian Writing*, 55: 71 - 82.
- Gould, K. (1990) *Writing in the Feminine: Feminism and Experimental*

*Writing in Quebec*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Jakobson, R. (1959) "On Linguistic Aspects of Translation," in R. Brower (ed.) *On Translation*, New York: Oxford University Press.

Johnson, B. (1985) "Taking Fidelity Philosophically," in Joseph F. Graham (ed.) *Difference in Translation*, Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.

Jouve, N. W. (1991) *White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography*, London and New York: Routledge.

Kadish, D. Y. and Massardier-Kenney, F. (1994) (eds) *Translating Slavery: Gender and Race in French Women's Writing, 1783 - 1823*, Kent, OH: Kent State University Press.

Krontiris, T. (1992) *Oppositional Voices: Women as Writers and Translators in the English Renaissance*, London and New York: Routledge.

Levine, S.J. (1991) *The Subversive Scribe: Translating Latin American Fiction*, Saint Paul, NM: Graywolf Press.

Maier, C. (1985) "A Woman in Translation, Reflecting." Special Issue: Woman in Translation, *Translation Review*, 17:4-8.

Poovey, M. (1988) *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*, Chicago: University of Chicago Press.

Scott, H. (1984) "Louky Bersianik's *L'Euguétionne*: Problems of Translating the Critique of Language in New Quebec Feminist Writing," Unpublished Master's thesis, Concordia University, Montreal.

Steiner, G. (1975) *After Babel*, London and Toronto: Oxford University Press.

Tharu, S. and Lalita, K. (eds) (1993) *Women Writing in India: 600 B.C. to the Present. Vol. 11: The Twentieth Century*, Delhi: Oxford University Press.

Thirlwall, J.C. (1966) *In Another Language: A Record of the Thirty-year*

- Relationship between Thomas Mann and His English Translator*, Helen Tracy Lowe-porter, New York: Alfred A. Knopf.
- Vieira, E. R. P. (1994) "A Postmodern Translation Aesthetic in Brazil," *Translation Studies: An Interdiscipline*, Amsterdam: John Benjamin.
- von Flotow, L. (1991) "Feminist Translation," *TTK (Traduction, Terminologie, Redaction)*, 4,2:69 – 85.
- (1995) "Translating Women of the Eighties: Ethnicity, Eroticism and Anger," in S. Simon (ed.) *Culture in Transit: Translating the Literature of Quebec*, Montreal: Véhicule Press.
- Woodsworth, J. (1988) "Metaphor and Theory: Describing the Translation Process," in P. N. Chaffey, A. G. Rydning and S. S. Ulriksen (eds) *Translation Theory in Scandinavia: Proceedings from the Scandinavian Symposium on Translation Theory*, Oslo: University of Oslo.
- Zuber, Rober (1995) (1968) *Les "Belles Infidèles" et la formation du goût classique*, Paris: Albin Michel.

## 8. 翻译与文化身份的塑造\*

◆ 劳伦斯·韦努蒂(Lawrence Venuti) 著

◇ 查正贤 译 刘健芝 校

### 摘要:

翻译以巨大力量构建对异域文化的再现(representation),同时也构建着本土的主体。翻译产生的作用,可以是保守的也可以是逾越常规的。对异域文本的语言及文化差异性的压抑,常常将翻译抹杀,使之纳入目的语文化的主导价值之中,变得易于辨认,因而看上去就像没有经过翻译似的。异域化(foreignization)和归化(domestication)是两种主要的翻译策略。通过考察不同时期的几个翻译项目,本文论述翻译是如何形塑特殊的文化身份,如何使这些文化身份维持某种程度的连贯性和纯粹性的。本文引用的例子来自广义的文学文本,着重考察了如下例子:英译日本小说的我族中心主义的典律(canons)反映了本土对一个异乡情调的战前日本的[西方]忆念;亚里士多德《诗学》的英译及其对古典学术的影响;以及围绕杰罗姆(Jerome)的《旧约》的翻译在早期

---

\* 本文原名“Translation and the Formation of Cultural Identities,”in Christina Schäffner and Helen Kelly-Holmes (eds) *Cultural Functions of Translation*, Clevedon: Multilingual Matters Ltd., 1996, pp. 9 - 25.

基督教内所引起的广泛争议。本论文末尾讨论了翻译如何为文化的抗争、革新及变动提供了各种可能性。

## 导 言

翻译受双重制约,且由于这种制约而具有了产生广泛社会影响的潜能。一般而言,翻译者的目的在于传述一个异域文本,因而翻译工作便为一个变化多样的对等观念所制。这种对等是与对异域文本形式和意义的阐释相一致的,通常在翻译的过程中得出,而很少是脱离了过程的概念。然而由于这种阐释是由多种内在因素决定的,其中最有决定意义的,是译者对外国语言和文化的知识,以及它们与本土文化价值的关系,因此,一个译本传述的异域文本总是有偏颇的,是有所改动的,补充了译语的某些特质。事实上,只有异域文本不再是天书般地外异,而是能够在鲜明的本土形式里得到理解时,交流的目的才能达到。

因此,翻译是一个不可避免的归化过程,其间,异域文本被打上使本土特定群体易于理解的语言和文化价值的印记。这一打上印记的过程,贯彻了翻译的生产、流通及接受的每一个环节。它首先体现在对拟翻译的异域文本的选择上,通常就是排斥与本土特定利益相符的其他文本。接着它最有力的体现在以本土方言和话语方式改写异域文本这一翻译策略的制定中,在此,选择某些本土价值总是意味着对其他价值的排斥。再接下来,翻译的文本以多种多样的形式被出版、评论、阅读和教授,在不同的制度背景和社会环境下,产生着不同的文化和政治影响,这些使用形式使问题进一步地复杂化。

在所有这些作用中,我认为最重要的是对文化身份的塑造。翻译以巨大的力量构建着对异域文化的再现。对异域文本的选择

和翻译策略的制定,能为异域文学建立起独特的本土典律,这些典律遵从的是本土习见中的美学标准,因而展现出来的种种排斥与接纳、中心与边缘,都是与异域语言里的潮流相背离的。本土对于拟译文本的选择,使这些文本脱离了赋予它们以意义的异域文学传统,往往便使异域文学被非历史化,且异域文本通常被改写以符合本土文学中当下的主流风格和主题。这些影响有可能上升到民族的意义层面:翻译能够制造出异国他乡的固定形象,这些定式反映的是本土的政治与文化价值,从而把那些看上去无助于解决本土关怀的争论与分歧排斥出去。翻译有助于塑造本土对待异域国度的态度,对特定族裔、种族和国家或尊重或蔑视,能够孕育出对文化差异的尊重或者基于我族中心主义、种族歧视或者爱国主义之上的尊重或者仇恨。从长远来看,通过建立起外交的文化基础,翻译将在地缘政治关系中强化国家间的同盟、对抗和霸权。

然而,由于翻译通常是为特定的文化群体而设置的,它所引发的身份塑造便还有另一层作用。翻译在构建异域文本与文化的本土再现的同时,也构建了一个本土主体,这是一个可资理解的位置(a position of intelligibility),同时也是一种意识形态的立场。为特定的本土社群的符码和典律以及利益和关怀所形塑。译本在教堂、在国家机关、在学校里流通,能够有力地维持或者修改译入语的价值等级。对异域文本和翻译策略的精心选择可以改变或者强化本土文化里的文学典律、概念范式、研究方法、分析技能和商业践行。一个译本的影响是保守的还是逾越常规的,基本上取决于译者所运用的翻译策略,同时也与接纳过程中的诸多因素有关,包括出版印刷的版式设计和封面美术、广告样本、评论者的意见、译本如何在各种文化与社会机构中被应用,以及它如何被阅读和传授等等。通过参与对本土主体的定位,赋予它们特定的阅读实践,使它们附和特定的文化价值与文化群体,强化或者超越体制的界

限,这些因素调节着翻译所带来的冲击。

我想通过对过去和现在几个不同时期翻译项目的考察,来进一步申述这些看法。每一项目都以特别清晰的方式揭示了翻译中的身份塑造过程,以及它的多种多样的效果。我的目的在于考察翻译是如何塑造了特定的文化身份以及如何使它们维持一定程度上的连贯性和纯粹性,而它又是如何在任何历史时刻为文化的抗争、革新、变动创造了各种可能性的。这是因为,尽管翻译是用来处理异域文本在语言和文化上的差异的,但它对于催育或者压制本土文化中的异杂性可能同样有效。

## 异域文化的再现

1962年古典文学学者约翰·琼斯(John Jones)发表了一项研究,对希腊悲剧的主流解释提出质疑。他认为,希腊悲剧的主流解释不仅仅由学院式的文学批评所阐述,而且也刻印在亚里士多德《诗学》众多学术版本与译本中。按琼斯的看法,我们挪用的《诗学》是现代古典文学研究和浪漫主义的混合产物(Jones, 1962: 12)。浪漫主义的个人主义观认为,人的能动性是自决的。在这种观念的引导下,现代学者赋予亚里士多德的悲剧观念以心理学的色彩,从对行动的强调转到了对主角人物及观众情绪反应的强调。琼斯感到,这一个人主义的阐释掩盖了这样一个事实:“亚里士多德的说法重心在于情势而非个人”;古希腊文化认为人的主体性是由社会限定的,是在行动中实现的,通过它符合所属的“类型”和“身份地位”而获得承认和区别辨识(Jones, 1962: 16, 55)。尽管有人抱怨琼斯用了陌生的专业术语,语言颇为晦涩,但他的研究一经发表,还是得到了好评;此后20年,它在古典文学研究领域获得了巨大的权威性(Gellie, 1963: 354; Burnett, 1963: 177)。到1977



年,它已经在关于亚里士多德《诗学》与希腊悲剧里人物塑造的问题上确立了“新正统”的地位,取代了长期居主流地位的以英雄为中心的方法,并且在一流学者的著作中获得了认可与进一步的发展(Taplin,1977:312;Goldhill,1986:170-1)。

琼斯的研究之所以如此有效地导致了学科的修正,部分原因是因为他对亚里士多德专著的标准译本提出了批评。他敏锐地指证出学术译者通过词汇的选择,把个人主义的解释强加在了希腊文本上。从英格拉姆·拜沃特(Ingram Bywater)的1909年版本的译文中,他引述了亚里士多德讨论悲剧性错误(hamartia),即剧中人物所作的错误判断那一段。琼斯洞悉纤微地阅读了其英译部分,标出“差异”和偏离希腊原文的地方。这些地方暴露出译者的意识形态,即浪漫主义的个人主义:

拜沃特的译文与希腊原文之间有三处“差异”值得注意。他译成“一个好人”的地方,希腊原文是“好人们”;他译成“一个坏人”的地方,希腊原文是“坏人们”;而他所谓“英雄命运的改变”的地方,希腊原文是“命运的改变”。第一与第二处变动并非像看起来那样无足轻重,因为当亚里士多德的论述实际就从复数变成单数时,这译文头两处的变化就一起在暗示,亚里士多德心目中始终只有单独一个主要人物。这两处修改有助于为第三处改动铺平道路,就其整个意蕴来说是非常重大的。亚里士多德要求命运的改变由“中间类型角色”的戏剧性错误招致,这并不等于我们有权把此角色命名为悲剧英雄;因为把它称作英雄,只能意味着我们把它置于我们理想戏剧的中心——一个又一个评论者声称亚里士多德正是这个意思,于是,便把英雄强塞到了亚里士多德的专著中。

(Jones,1962:19-20)

琼斯很谨慎地强调说拜沃特译文中这些差异并不是无心之失,而是有意的选择,是为了“使亚里士多德毋庸置疑的意思比原先更加清楚明白”(Jones, 1962: 20)。然而,使意思变得明晰,就是使之年代倒错,把希腊文本纳入了一个现代文化的概念中,即“我们早已习惯于把行为看作是来自一个隐秘、内向、耐人寻味的单个意识中心”(Jones, 1962: 33)。同样浪漫主义的印记在希腊词 *mellein* 的学术翻译中也表现得非常明显。琼斯指出这个动词有多种含义,包括“即将要做”、“正要做”和“准备做”。拜沃特和杰拉尔德·埃尔斯(Gerald Else)(1957)都采取把亚里士多德关于悲剧行为的概念心理化的方法,把它译成蓄意的和内省性的“意图谋杀”、“意图背叛”、“正在谋划给予致命的伤害”等。

琼斯这一例子表明,不管对准确性的标准有多么严格的要求,即使是学术性的翻译也对外来文本与文化作着明显归化性的再现。而这些再现被赋予不同程度的制度性权威之后,便可以再造或者修订学术科目中的主流概念范式。翻译能突然引起学科修订,乃是因为它们所构建起来的再现从来就不是天衣无缝或者完美一致的,而常常是矛盾对立的,是由异质的文化材料——本土的和外来的、过去的和当今的——组成的。因而琼斯能够在拜沃特译本里探究出他所谓的“差异”,即那些标志着现代个人主义意识形态干预的与希腊文本的断裂。

然而,学科也会因为出现了对主流再现提出质疑的竞争性的再现而发生变化。虽然琼斯无疑是揭示了亚里士多德《诗学》与希腊悲剧中被忽略和歪曲的某些方面,但他自己也是在翻译,因而也是在构建一种某种程度上也是年代倒错的归化再现,虽然他的建构比当时的学院正统更令人信服。正如一些评论家指出的那样,琼斯提出的在制约中形成的主体性(determinate subjectivity)概念,暴露出了一种“存在主义的思维方式”,这种思维方式使得他既

能对古典人文学术的个人主义提出质疑,又能提出一个跨学科间的解读方法,不是心理学的而是“社会学”及“人类学”的方法(Bacon,1963:56;Burnett,1963:176—177;Lucas,1963:272)。在这许多点上,琼斯对正统解读的批评很明显地类似于尼采一类哲学家的思考方式。尼采对存在主义的出现是非常重要的。正如《论道德的谱系》认为自主的主体概念是“语言误导的影响”,“行动者”仅仅是“加诸行为之上的虚幻”,琼斯也指出了支持对希腊悲剧作英雄中心式理解的语法范畴:“行为的状态一定总是形容词性的:行为描述修饰;它告诉我们想知道的关于促成行动的单个个人的事,行为者的那些‘内心’状态”(Nietzsche,1967:45;Jones,1962:33)。琼斯的研究之所以能够在古典文学研究领域里确立新的正统地位,是因为它在文本证据和批判论争上符合学术标准,也因为它反映出存在主义作为一个强有力的潮流在战后文化中的兴起。他对权威英译希腊文本的批评,与他自己的翻译一道,从学科边界之外输入本土和外来的文化价值——特别是由海德格尔和萨特这样的德法哲学家所阐发,后经翻译而风行于世的有限主体性的概念——从而导致了学科的改变。

因此,一旦一个学术翻译构建起对异域文本与异域文化的归化再现,由于学科界限的可渗性,此种再现就能改变其所栖身的体制。虽然有严格明确的资格与惯例以及等级森严的主题与方法论的限制,但是一门学科却不能安安稳稳地让它们再生流通,因为它很容易受到来自学院内外的其他领域与学科的概念渗透。既然这些边界可以被来回逾越,文化价值之间的交流就会采用多种形式,不仅可像琼斯的例子所表明的那样在学科之间流通,而且可像学术界影响着出版界出版译本的数量与性质一样,从一个文化机构游移到另一个。这里,本土文化中特定的文化群体,控制着对本土文化中其他群体所作的异域文学的再现,抬高某些特定的本土价

值而排斥另一些,并确立起因其服务于特定本土利益而必然是片面的异域文本典律。

一个相关的例子是现代日本小说的英译。正如爱德华·福勒(Edward Fowler)(1992)指出,美国那些对文学价值与商业价值并重的著名出版商如格拉夫出版社(Grove Press)、阿尔弗雷德·诺福出版社(Alfred Knopf)、新航标出版社(New Directions),在50和60年代出版过许多日本长篇小说及短篇小说集。然而这些都是精心选择过的,集中在为数相当少的几个作家身上,主要是谷崎润一郎、川端康成和三岛由纪夫。到80年代后期,一个诗人兼翻译家的评论者说,“对普通的西方读者而言,(川端康成的小说)《雪国》可能是我们认为具有典型‘日本特色’的东西:难以捉摸,迷雾一般,不确不定。”(Kizer,1988:80)同样的文化形象也被另一个较自觉的评论家所认定,但在读了一本英译的日本喜剧小说后,他怀疑地问:“雅致、无言、难以捉摸又凄楚忧郁——我们认为这就是典型的日本特色,然而这样的小说有没有可能并非如我们所想像的那样的典型?”(Leithauser,1989:105)福勒论述说,美国出版商已确立了日本小说的英译典律,这一典律不仅没有代表性,而且是建立在一个明确的固定形象之上,这种定型大约把读者的期待限定了大约40来年。此外,由这一典律所实施的文化定型已经超出了英语世界之外,因为在同一时期,英译日本小说一般都被转译成了欧洲其他语言。实际上,“英语读者的趣味,整个而言,决定了整个西方世界对日本小说的口味”。(Fowler,1992:15—16)

关于这一典律的塑造,有许多可说之事,其中一个就是,这个英语世界的口味属于有限的读者群体,他们基本上是与商业出版商有联系的、研究日本文学的学院专家。谷崎、川端康成和三岛由纪夫的译本是由霍华德·希伯特(Howard Hibbert)、唐纳德·基恩(Donald Keene)、伊万·莫里斯(Ivan Morris)和爱德华·塞丹施蒂

克(Edward Seidensticker)这些大学教授们制造出来的,也是他们向编者建议选取哪些日本小说译成英语出版(Fowler, 1992: 12n25)。学院派译者和他们的编辑多样的兴趣所在——文学的、民族文化的、经济的——是由二战前后与日本的遭遇而最终形成的。他们确立起来的典律,构筑的是对逝去不可复得之过往的感伤忆念。不仅译过来的日本小说经常谈及传统的日本文化,而且有些还痛悼因军事冲突和西方影响而招致的断裂性的社会变化;日本被再现成为“一个被异外化、审美化了的完美的异域国度,这与其战前好斗黩武、近在咫尺的威胁性的形象完全相反”(Fowler, 1992:3,着重号为Fowler所加)。

这一典律所表达的对过去的忆念感伤明显是美国式的,日语读者并不一定有同感。例如,基纳,一位在英语文化里有相当权威的批评家和翻译家,就因文学和政治两方面的缘由与日本人对谷崎长篇小说不甚热情的回应相抵牾。“谷崎似乎不可能写出一行乏味的文字”,基纳在表达他对《卷冈姐妹》(*The Makioka Sisters*)——一部在40年代早期被军人政权封禁的小说——的特别欣赏时表达了这种感觉,“它以轻松悠闲的笔调描述战前日本,似乎因而激怒了要求文学应该给人以积极的告诫以配合时代英雄气质的那些人”(Keene, 1984: I. 721. 774)。因此,由上述典律所投射出来的怀乡意象,就可能传递着更大的、地缘政治学上的含意:“在日本几乎是,历史地说,一夜之间从太平洋战争期间不共戴天的仇敌转变成为冷战期间不可或缺的盟友之时,[存在于拟译小说中的]审美化了的国度正好提供了一个恰当的日本形象。”(Fowler, 1992:6)日本小说的英译典律为美国与日本的外交关系从本土给予了文化上的支持,这也是为遏制苏联在东方的扩张行为而设计的。

这一事例表明,即使翻译项目反映的是特定文化群体的兴趣

——此处指学院专家和文学出版商的精英集团——，由此而来的异域文化形象仍然可能占据全国性的主流地位，为本土文化内各种社会阶层的众多读者所接受。学院与出版业的联合，可以特别有效地铸造广泛的共识，因为这二者都拥有足够强大的文化权威，使非典律的文本在本土文化中处于边缘位置。例如，喜剧性的日本小说，或者表述一个更为当代的、西化日本的作品，便与战后的学院典律不符，它们就没有被译成英语，或者，即使译介过来，也被置于英语文学的边缘，由较小的、更专业化的出版商印行（如 Kodansha International, Charles E. Tuttle），发行量也有限（Fowler 1992:14-17）。而且，在七八十年代期间，这一典律并没有任何重要变化。英译小说数量普遍减少，削弱了任何旨在扩大可读英译日本小说范围的努力；在译成英语的语言等级次序中，日语排在第6位，居于法、德、俄、西、意之后（Venuti, 1995:13; Grannis, 1993:502）。而更重要的则可能是，旨在促进美日文化交流的机构项目，继续是由“大学教授和集团行政主管（后者大多为出版商与书商）”所主导，这些人的成长经验是被二战所形塑了的（Fowler, 1992:25）。结果是，被建议译成英文的日语文本仅仅是强化了已经确定的典律准则，其中包括对战争时期的特别强调，并反映了对于“‘高雅文化’和日本知识分子与社会精英之经验的关注”（Fowler, 1992:27）。

这意味着翻译项目能够对异域文化的本土再现带来变化，不仅是在它们修正最有影响力的文化群体的典律之时，而且是在不同社会情势下另一文化群体创制译本并对其作出反应的时候。到80年代末，日本小说的学院典律受到了新一代英语作家和读者的质疑。他们生在太平洋战争之后，长在美国遍及全球的霸权之下，对“那么多日本小说都是那种令人憔悴的忧伤”持起了怀疑态度。他们更愿意接受不同的形式和主题，包括那些表明了西方文化对

日本深刻影响的喜剧故事(Leithauser, 1989:10)。

编写选集看来在这种典律的变革过程中发挥了作用,正如安德烈·勒夫维尔(André Lefevere)所指出,“翻译过来的异域文学一旦达到了一定程度上的早期典律化”,“新编选集便可以接过正出现的典律,试图颠覆它,或者扩大它”(Lefevere, 1992a:126-127)。例如1991年,阿尔弗雷德·伯恩鲍姆(Alfred Birnbaum),一个出生于1957年、自少年时起就生活在日本的美籍新闻记者,编辑了一本名为《猴脑寿司》(*Monkey Brain Sushi*)的文集。如这一耸人听闻的书名所示,伯恩鲍姆寻求向学院典律挑战,并以其最新的日本小说去赢得更加广泛的读者。他在序言中清楚地表明他是有意避免“老生常谈”,例如谷崎、川端康成和三岛由纪夫等,而选择那些“全部在战后美国化的日本出生和成长”的作家,他们的著作是“大多数人真正在读的书”(Birnbaum, 1991:1;另有一个与此类似的翻译项目,见密兹伊鸥 Mitsios, 1991)。与确立学院典律的旧文集——即基恩的格拉夫出版社(Grove Press)的集子——不同的是,伯恩鲍姆的书由总部在东京的出版社 Kodansha 的美国分部出版,其主编和三个合作者都不属于学院机构。初期的情况表明,像《猴脑寿司》和海伦·密兹伊鸥的《新日本之声》(*New Japanese Voices*)这样的文集确实已经革新了广大读者的日本小说典律:这些书不仅出了平装本,而且继其之后,几个年轻日本作家的小说也被译成英语出版并获得好评和商业上的成功。

或许变化最明显的标志是曾在密兹伊鸥的选集中节选过的伯纳纳·吉本(Banana Yoshimoto)的《厨房》(1993)。吉本的小说曾由创造学院典律的重要出版社格拉夫出版,但并非根据学院专家的建议:编者是通过意大利译本了解到这部小说的——以往日本小说是通过英语在欧洲文化中传播,但现在已经起了变化(Harker, 1994:4)。《厨房》中的一部中篇和一个短篇,描绘了年轻

而又极端西化的日本人形象,这些特征在评论中屡被引作是小说的魅力所在。有趣的是,有些评论者把《厨房》这一篇与学院典律所突出强调的日本小说的那些方面归化在了一起:角谷美智子在《纽约时报》上说,“吉本女士的小说并不是异想天开的风俗喜剧,而是关于失落、忧伤和家庭之爱的美丽抒情故事”(Kakutani, 1993:C15)。热姆·阿尔克(Jaime Harker)对影响《厨房》创作与接受的诸种因素进行了研究,他把小说的成功归因于日本小说“中产阶级”读者的产生,这些读者与以往那些选择翻译文本的学院专家大不相同,尽管仍然显示出后者数十年主导地位的残余影响。在阿尔克看来,该译本引人人胜之处在于:

作者用生气勃勃的、含糊而令人兴奋且又不太艰深的哲理性主题,去打破日本文学那费解、乏味的形象;它随意地涉及美国大众文化,令英语读者有熟悉亲切感,译本可以让人读懂而又不失“东方特色”;它有精巧的包装与营销方式。从根本上说,《厨房》的成功来自于对“日本特性”的一般文化隐喻的有效利用和变形这两个方面。

(Harker, 1994:1-2)

如果说新一波日本小说的翻译将带来持久的典律变革,那么它也可能固化成为关于日本的文化定型模式——特别是如果日语在英译语种的等级中仍处于低位,而能够读到的日语文本范围又很窄小的话。很显然,这一定型将不同于它的前身,它既非异域化又非审美化,而它也会带有与战后时期意味不同的地缘政治寓意。新的小说投映出的是一个高度美国化同时又朝气蓬勃、充满活力的日本形象,因而,它在隐隐之中就回应了当代美国人对日本在全球经济中崛起而感到的焦虑,为此提供了一个令人安慰的亲切而



又十分沾沾自喜的解释:这一形象使人能把日本的经济力量视为美国文化优势对日本后起的战后一代影响的结果。因此,伯恩鲍姆在其修正典律的选集的导言里告诉美国读者,“尽管有贸易不平衡,日本人仍是西方语言热心的输入者”(Birnbaum, 1991:2)。吉本中篇小说的日文标题实际上就是英语“厨房”一词的日式音译(Hanson, 1993:18)。在新的小说投映出的当代日本文化形象里,也可以找到对已逝往昔的忆念,不过,这个过去是美国的而非日本的,指的是40年代中期到60年代末的那段时光,那时候,美国的霸权在国内外都仍然还要受到坚决的挑战。

## 本土主体的创造

在前面的事例中,翻译项目不仅构建着独特的异域文化的本土再现,而且因为这些项目针对的是特定的文化群体,它们同时也就参与了本土身份的塑造过程。当琼斯对亚里士多德存在主义式的翻译代替了主流学院式的解读时,它们便获得了很大的体制上的权威,终而成为古典文学学者的一项专业资格证明。研究亚里士多德和希腊悲剧的专家,需要在教学和研究出版物中表现出他们熟悉琼斯的研究。相应的,在对批评的各种概要介绍中,无论是关于悲剧类型还是特定的悲剧作家,琼斯总是值得一提的(例如Buxton, 1984)。他也影响着诸如荷马诗歌之类的其他古典文学领域的研究(Redfield, 1975:24-6)。同样地,战后英译日本小说的典律也塑造了投资于外国纯文学的出版商和对其感兴趣的读者的偏好。熟悉谷崎、川端康成和三岛由纪夫,成了由学者信誉所支持的、有鉴赏力又知识渊博的文学趣味的标志。

当然,实施这些翻译项目的文化人士,并非故意设计甚或期待诸如确立专业资格和制造文学趣味之类的本土效应。他们是学

者,译者和出版商,更直接关心的是各自学科和实践操作所特有的问题,诸如学术知识、艺术价值和商业上的成功。然而,翻译史也揭示出另有一些明确旨在借助异域文本促成本土文化身份的项目。在这种情况下,译本往往是高度文学性的,意在催化一场新的文学运动,通过附丽于特定的文学话语构建出写作主体来。

例如,埃兹拉·庞德(Ezra Pound)视翻译为一种培育诸如语言精确性这样的现代主义诗学标准的手段。1918年,他出版了对“诗歌新风”的“扼要概述与回顾”。其中他给有意成为现代主义诗人的人提供了一个自我教育的秘诀(Pound,1954:3),他说:“如果你在试图重写诗歌时发现你原初写下的东西‘游移不定’,那么翻译就是很好的训练。”(Pound,1954:7)诗的意思要加以翻译,便不能“游移不定”。像庞德这样的现代主义诗人所翻译的是给现代主义诗学语言以支持的异域文本:“在丹尼尔(Daniel)和卡瓦尔坎蒂(Cavalcanti)的艺术中”,他评述道,“我已经看见了在维多利亚诗人那里没有的精确性”(Pound,1954:11)。庞德把自己训练成为现代主义诗人翻译家,所用手法的一部分就是在他看重的诗歌上与维多利亚时代的译者展开竞争,在具体选译的诗歌上既摹仿又超越他们。他在介绍自己对圭多·卡瓦尔坎蒂(Guido Cavalcanti)的诗歌所作的翻译时承认,“就这些翻译和我对托斯卡纳(Tuscan)诗歌的了解而言,罗塞蒂(Rossetti)是我的父亲与母亲,但是没有人能一眼看出这一切。”(Anderson,1983:14)

庞德这一事例表明,译述不仅能够成为建构作者身份的工具,而且这种建构既是话语上的也是心理上的,是在可以给予心理分析的写作实践中发展起来的。庞德的翻译展示了一种俄狄浦斯式的反抗,通过翻译维多利亚诗人曾译过的卡瓦尔坎蒂对女人作理想化描写的诗歌,对罗塞蒂的经典地位提出了挑战(Venuti,1995:197)。在翻译过程中,庞德把自己界定为现代主义者和男性。他

认为他的翻译提供了罗塞蒂“错过了”的东西,即“旺盛的精力和雄性气概”(Anderson, 1983: 124)。即是说,在庞德自己看来,他抓住了一个异域文本里的女性形象,便胜过了他的诗歌之父。

因为翻译能够有助于本土文学话语的建构,它就不可避免地用来支持雄心勃勃的文化建设,特别是本土语言与文化的发展。而这些项目总是导致了与特定社会集团、阶级与民族相一致的文化身份的塑造。在18、19世纪,德语翻译在理论和实践上都被作为促进德语文学的一种手段。1813年哲学家弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)向其学界的德国听众指出:“我们语言中许多优美而富有表现力的东西,部分是通过翻译而来或是由翻译引发出来的。”(Lefevere, 1992b: 165)施莱尔马赫让翻译为布尔乔亚文化精英们服务,这是些相当专业的读者,乐意要一个基于经典文本之上的非常高雅的德国文学。然而,他和同代人如歌德与施莱格尔兄弟,都认为这些少数人的标准就是整个德意志民族的文化特性,从而把多种多样的大众化的体裁与文本——主要是最大多数德语读者更喜爱的感伤现实主义、哥特式故事、骑士传奇和说教式的自传排斥在了外面(Venuti, 1995: 105 - 107)。

1827年,歌德提到了“衰落的民族文学被异域文学复活”,继而他描述了在译述中塑造本土主体的映射机制(specular mechanism):

如果不能在异域文学的参与下更新,每一种文学最后都会变得乏味。对映照与反思所激起的奇异感,难道会有什么学者感到不快吗?映照在道德领域里的意味,每个人都有过经历,也许还是不自觉的;而如果停下来想一想,他就会意识到他自己一生中的身份形塑在多大程度上应该归功于此。

(Berman, 1992: 65)

翻译通过为“映照”或自我认识过程创造条件来塑造本土主体:读者先是认出通过特定的话语策略写进异域文本且激发了对这个异域文本选择的本土标准,由此,读者在译文中认出了他/她自己,这时异域文本便清晰可解了。自我认识是对构建自我并把自我确定为一个本土主体的本土文化规范与资源的认识。这一过程基本上是自恋性的:读者认同于一个由翻译投射出来的理想,通常是在本土文化中已占有权威地位并且主导着其他文化群体准则的那些准则。然而有时,这些准则眼下可能正处于边缘,但其势头又日渐上升,被动员起来向主流挑战。在歌德的时代,当拿破仑战争有把法国的控制权扩张到普鲁士的时候,一个有强大吸引力的理想,就是对文学文化如何具有鲜明德意志特色所作的民族主义的构想,这样一种文学文化将由尚待实现的对异域经典文本的翻译来承托。安托万·贝尔曼(Antoine Berman)这样评论歌德的思想:“异域文学在民族文学的内部冲突中成了折中调停者,并让它们看见了本来不可能看见的”,但——我们在此可以补充说——又极想看见的“自己的形象”(Berman, 1992:65)。因此,读者的自我认识也是一种误认:本土印记被当作了异域文本,本土主流的标准被认作是读者自己的标准,某一群体的准则被认为是本土文化里所有群体的准则。歌德对“学者”的提及提醒我们,由这种民族主义的翻译关怀所构建的主体,必然要求从属于一个特定的社会集团,在这里便是一个握有足够文化权威自封为民族文学仲裁者的少数集团。

翻译因此置读者于本土的可解可信状态(domestic intelligibilities)之中,这也是意识形态的立场,是一套套促进某些社会集团之利益而压制其他集团之利益的价值观念、信仰和再现。在翻译栖身于诸如教堂、国家政体、学校之类机构的情况下,由翻译文本所实施的身份塑造过程,以提供何谓真、何谓善和什么是可

能等判断,潜在地影响着社会的再生产(Therborn, 1980)。翻译通过让本土主体取得在体制中扮演某个角色或行使某项职能的意识形态资格,来维持现存的社会关系。但它们也可以通过修改上述资格,进而改变其在体制中的角色或功能来引发社会变革。翻译的社会影响力取决于其话语策略和其接受情况,而这两者都在身份塑造过程中发挥着作用。

可以考察一下早期基督教会中围绕圣经翻译所引起的争议。公元前3世纪由古希腊犹太人翻译的《七十子本旧约》(the Septuagint),大约六个世纪后仍拥有巨大的权威。它是所有神学和解经学玄想的基石,它取代了希伯来文本而成为后期罗马帝国基督徒广泛使用的拉丁文译本的源头。希波(Hippo)的主教奥古斯丁(Augustine),害怕杰罗姆直接从希伯来语翻译旧约的计划,因为它威胁着教会意识形态的统一性和制度上的稳定。在403年写给杰罗姆的信中,奥古斯丁解释说:“如果你的译本开始在众多的教堂里经常诵读,将会引发许多问题,因为拉丁语教会将会与希腊语教会格格不入。”(White, 1990:92)奥古斯丁接着讲述了一件事,表明早期基督徒的认同是深深植根于《七十子本旧约》以及由此而来的拉丁文译本的;引入杰罗姆出自希伯来语的译本则会把这种认同抛入危机之中,最终离间信徒而给教会组织带来灾难:

当我们一位主教安排在其教区内的一个教堂里诵读你的译本时,他们在你翻译的有关先知约拿的文字里碰到了一个词;你的译法与他们所熟悉的、经代代传诵而在他们记忆中根深蒂固的词大不相同。结果教徒中爆发出了喧嚣声,尤其是希腊教徒,他们批评译文并且激烈地斥责说那是错译,主教(这一事件发生在奥亚市[Oea])被迫请犹太人出来作证。不知是出于无知还是恶意,他们回答说,这个词的形式在希伯来

文的手稿中确实与在希腊文和拉丁文译本中的完全一样。简要地说,那位主教不得不修正你译本中的那一段,就当它译得不准,因为他不想因为这场危机而闹得他失去整个教区,这使我们怀疑你有时可能也会犯错。

(White, 1990: 92-3)

在奥亚市(Oea)使用的基于《七十子本旧约》的拉丁语译本,通过维持表明正统信仰的自我认识,塑造了基督徒的身份:教区成员认定自己为基督徒,是以他们所“熟悉”而又“在记忆中根深蒂固的”、具备制度有效性的译本为基础的。杰罗姆译自希伯来语的版本引起的骚动表明,制度的持续存在要求身份塑造有一个相对稳定的过程,它不仅仅由一个特定的译本来实施,而且还需反复运用它——“代代传诵”。同样也很清楚的是,制度为翻译确立了一个准确性的标准,从而保证了身份塑造进程的稳定性:教区的成员,特别是希腊教徒,在发现拉丁文旧约的译文与权威的希腊文《旧约全书》相一致时,便断定它是“正确”的。

但是像翻译这样的文化实践也能促成社会变革,因为主体与制度都不可能是完全一贯的,也不可能同流通于本土文化内的各种不同的意识形态隔绝开来。身份从来就不是固定不变的,而是相关的,是多元纷杂的实践与制度的一个节点,正是它们的异杂性为变动创造了可能性(Laclau & Mouffe, 1985: 105-14)。杰罗姆坚持回到希伯来文版本,部分是因为他的文化身份兼具拉丁人与基督徒二者,而且有着出众的极其高雅的文学品味:他在罗马受过教育,“那里的文化对外语有着固有的感悟力,他则成了那种文化的一部分”,所以“他能够欣赏非其母语作品里的艺术价值”,例如希伯来文圣经(Kamesar, 1993: 43, 48-9)。拉丁文学文化的多语主义与基督教信仰,共同激发了杰罗姆对希伯来文的研究,最终使

他能够发现权威希腊语译本与版本的不足:按照他对奥古斯丁的解释,他的拉丁文版,“在《七十子本旧约》对希伯来文版扩充发挥,或由奥利金(Origen)据狄奥多西(Theodotion)版本有所添加的地方”都作了印刷上的标示(White,1990:133)。杰罗姆复杂的文化构成导致了他去质疑《七十子本旧约》:尽管《七十子本旧约》在教堂神父中的权威来自对其神圣灵感的信仰及圣徒对其用途之赞许,但是,杰罗姆关注版本的完善与教义的纯正,因而断定它并非足本,其疏漏和扩充发挥都反映了异教徒庇护人的价值观,而后续众多版本的变异也损害了它的纯正性。

杰罗姆的译本最终还是取代了《七十子本旧约》,成为整个中世纪及其后时代的标准拉丁文版圣经,同时“不仅对宗教虔诚,也对西欧语言文学都发挥了难以估量的影响”(Kelly,1975:162)。这一成功很大程度上要归因于杰罗姆的话语策略以及他为其翻译辩护的前言和信函。他的翻译话语揭示了其文化上的多样性。一方面,他把无关联词的简单并列结构改为重悬复合句,用雅致的变体取代刻板的字词和短语的重复,从而把希伯来文的特色加以拉丁化(Sparks,1970:524-6)。另一方面,他重写了“许多段落,赋予它们以比在希伯来文里更加明显的弥撒亚或叫基督的寓意”,从而把犹太主题基督教化(Kelly,1975:162)。杰罗姆的译本采用这样的话语策略,迎合的是像他一样受过拉丁文学文化训练的基督徒的口味。

而且,在为其译文辩护时,他也预见到了像奥古斯丁这样的教会神职人员因害怕向希伯来文版回归会削弱体制的稳定性而要提出的反对意见。虽然他对《七十子本旧约》持激烈的批评态度,杰罗姆还是精明地声明他的拉丁版文本不是取代而是补充,如其他拉丁文本一样,它将有助于解释权威的希腊文译本,“并使基督徒免遭犹太人对他们不知真经的嘲弄和指责”(Kamesar,1993:59)。

这样,杰罗姆的译本就成了对体制的一种支持,有助于神学和解经学的思考,也有助于同敌对的宗教机构——对基督教文化权威地位持怀疑态度的犹太教堂——进行论争。

早期基督教的这些争论清楚地表明,由于翻译的定义就是对异域文本作本土归化,所以,翻译能改变任何社会体制的运作。这意味着翻译工作一定是无可避免地要依赖于同本土文化内所流行的根本不同的文化规范和资源。因此,正象奥古斯丁的信函指出的,奥亚市(Oea)的主教不得不求助于犹太人,以评估杰罗姆从希伯来文本翻译的准确性,尽管那准确性的标准(即对《七十子本旧约》的忠实)是在基督教会之内制定和实施的。基于同一理由,杰罗姆虽然背离了《七十子本旧约》,但偶尔也仿效出自犹太人之手、用于犹太人教堂的其他一些旧约的希腊文直译本(White, 1990: 137)。既然翻译的任务是为了使异域文本在本土语言里清晰可解,利用翻译的制度机构就易受那些来自不同的甚至不相容的文化质料的渗透。这些文化质料可能会对权威文本提出质疑,并修改翻译准确度的通行标准。也许只有当制度严格地规范翻译行为,以致抹杀并因而平息异域文本在语言和文化上的差异时,由翻译促成的本土身份才能够避免异域文本所引起的失位混乱(dislocation)。

## 翻译的伦理

如果翻译具有如此深远的社会影响,如果在塑造文化身份的过程中它有助于社会的再生产和变革,那么去问问这些后果有益还是有害,或换句话说,问问由此而构造的身份是否合乎伦理就显得很重要了。这里,贝尔曼关于翻译的伦理概念就很有用。对贝尔曼而言,糟糕的翻译是我族中心主义的(ethnocentric):“通常在



可传述性这一外衣下,[翻译]完成的是对外语著作陌生性的有系统的否定。”(Berman,1992:5)好的翻译实施“开放、对话、杂交繁育、非中心化”,进而迫使本土语言和文化去表达异域文本的异外性,以此来限制我族中心主义式的否定(Berman,1992:4)。

因此,翻译伦理就不能局限在忠实的观念上。不仅是翻译构建着对异域文本的一种诠释,并随着不同历史时刻里不同的文化情势而发生变化,而且准确性的典律也是在本土文化之内被阐发和运用的,因而基本上是我族中心主义的。由这些典律所统辖的伦理标准通常是专业化或者制度性的,由学院里的专家、出版商和评论家所确立并为译者所吸收。更进一步说,翻译伦理不能以为翻译能够摆脱其根本的归化性质,即以本土语言改写异域文本这一基本任务。问题毋宁说是在于如何转移翻译的我族中心主义的动向,以便将翻译项目所不可避免使用的本土文化习语加以非中心化。

在我们考察过的项目中,身份塑造的进程都反复不断地立足于本土意识形态与机构制度中。这表明它们都在对可能性进行我族中心主义的约化,不仅排斥了对异域文化可能有的再现,也排斥了构建本土主体的多种可能。然而这些项目中还是能找出区别的。例如,日本小说的英译典律,明显是贝尔曼所谓的坏的我族中心主义的。虽然它确实是把日本文本当作异域文本来加以再现的,但这种再现明显是美国式的和学院化的,反映的是[美国]国内对充满异国情调的战前日本的感伤忆念,而把那些并没有展示这种受到优待的异域概念的文本排斥了出去。一个非我族中心主义的翻译项目,会使异域色彩和美国化的东西(也包括其他遭到排斥的形式与主题)都得到表现。某种程度的归化当然是不可避免的,但与此同时,通过恢复以前被忽视的那些部分,日本叙事传统的多样性也得到了再现。

为了限制翻译中所固有的我族中心主义的倾向,翻译项目就不能只是考虑在本土文化中占据主导地位的一个文化群体的那些利益。一个翻译项目必须考虑到异域文本所由产生的文化,并且要面向本上内不同的文化群体。琼斯对亚里士多德的翻译,真正打破了学院版本的中心统治地位,这是因为他的译文是对英语学院之内所没有的异域文化价值观开放的:一度被现代英美个人主义意识形态所压制的古希腊文本的特点,透过现代大陆存在主义哲学的视角显现出来,在哲学论文和文学文本中传播开去。一个非我族中心主义的翻译项目就这样改变了误释异域文本、排斥本土不同文化群体的本土主流意识形态与体制的再生产。

然而,由于这样一个项目具有确立新正统的潜在可能,它也可能渐次具有我族中心主义的意义,因而将被后起的、旨在为另一个群体重新发掘异域文本的非我族中心主义的项目所取代。威廉·廷代尔(William Tyndale)1525年的英译《新约》,向杰罗姆拉丁语本在天主教会里的权威提出了挑战,这一挑战在促进一个不同的宗教身份——英国清教徒——的形塑中发挥了作用。托马斯·莫尔爵士(Sir Thomas More)很快领会到廷代尔向希腊文本回归所带来的意识形态非中心化的作用:在莫尔看来,“廷代尔之所以把‘教堂’(church)(即希腊语的 ecclesia)这个词换成了‘会众’(congregation)”,乃是因为他要质问何为教会,并宣扬路德的异端邪说,即我们应该相信和遵守的教会,并不是依然信奉基督的所有基督教王国的那个人所共知的中殿。

非我族中心主义的翻译改造了本土文化中占据主导地位的文化身份,但在许多情况下,这一改造随之发展成为另一主流、另一种我族中心主义。一项严格的非我族中心主义的翻译实践,似乎对本土意识形态与制度具有高度的破坏性。它也会促成一种文化身份,但这种身份却同时是批判性的、有条件的,它不断地评估本土文化

与异域他者之关系,也仅只依据不断变化的评估来发展翻译项目。这些项目,因在把本土意识形态非中心化上走得太远,故有不可解喻之虞;又因动摇本土体制之运作,而有被贬到文化边缘的危险。然而,既然非我族中心主义的翻译有可能对文化差异——不论是域外的还是本土的——更加开放,这种险还是值得一冒的。

### 参 考 书 目

- Anderson, D. (ed.) (1983) *Pounds's Cavalcanti: An Edition of the Translations, Notes, and Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Bacon, H. (1962) Review of Jones. *The Classical World* 57, 56.
- Berman, A. (1992) *The Experience of the Foreign: Cultural and Translation in Romantic Germany*, trans. S. Heyvaert, Albany: State University of New York Press.
- Birnbaum, A. (ed.) (1991) *Monkey Brain Sushi: New Tastes in Japanese Fiction*. Tokyo and New York: Kodansha International.
- Burnett, A. P. (1963) Review of Jones *Classical Philology* 58, 176 - 8.
- Buxton, R. G. A. (1984) *Sophocles*, New Surveys in the classics 16. Oxford: Clarendon Press.
- Bywater, I. (ed. and trans.) (1909) *Aristotle on the Art of Poetry*, Oxford: Clarendon Press.
- Else, G. (ed. and trans.) (1957) *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge, MA; Harvard University Press.
- Fowler, E. (1992) Rendering Words, Traversing Cultures: On the Art and Politics of Translating Modern Japanese Fiction." *Journal of Japanese Studies* 18, 1 - 44.
- Gelie, G. H. (1963) Review of Jones, *Journal of the Australasian Language and Literature Association* 20, 353 - 4.
- Goldhill, S. (1986) *Reading Greek Tragedy*, Cambridge and New York:

- Cambridge University Press.
- Grannis, C. (1993) "Book Title Output and Average Prices: 1992 Preliminary Figures and U. S. Book Exports and Imports, 1990-1991," in C. Barr (ed.) *The Bowker Annual Library and Book Trade Almanac*. New, Providence, New Jersey; Bowker.
- Hanson, E. (1993) Hold the Tofu. *The New York Times Book Review*, 17 January, p. 18.
- Harker, J. (1994) You can't sell culture; Kitchen and middlebrow translation strategies. Unpublished manuscript.
- Jones, J. (1962) *On Aristotle and Greek Tragedy*. London: Chatto and Windus.
- Kakutani, M. (1993) Very Japanese, very American and very popular. *The New York Times*, 12 January, p. C15.
- Kanesar, A. (1993) *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: A study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*. Oxford: Clarendon Press.
- Keene, D. (ed.) (1956) *Modern Japanese Literature: An Anthology*. New York: Grove Press.
- (1984) *Dawn to the West: Japanese Literature of the Modern Era*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Kelly, J. N. D. (1975) *Jerome: His Life, Writing, and Controversies*. New York: Harper and Row.
- Kizer, Carolyn. (1988) Donald Keene and Japanese fiction. Part II. *Detos* 1 (3), 73-94.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics* (trans. Winston Moore and Paul Cammack). London: Verso.
- Lefevere, A. (1992a) *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Liter Fame*. London and New York: Routledge.
- (1992b) *Translation /History /Culture: A Sourcebook*. London and New York: Routledge.

- Leithauser, B. (1989) An ear for the unspoken. *The New Yorker*, 6 March, pp. 105 – 111.
- Lucas, D. W. (1963) Review of Jones (1962). *The Classical Review* 13, 270 – 2.
- Mitsion, H. (ed.) (1991) *New Japanese Voices: The Best Contemporary Fiction from Japan*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Nietzsche, F. (1967) *On the Genealogy of Morals* (trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale). New York: Random House.
- Pound, E. (1954) *Literary Essays* (ed. T. S. Eliot). New York: New Directions.
- Redfield, J. M. (1975) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sparks, H. F. D. (1970) Jerome as Biblical Scholar. In P. Ackroyd and C. F. Evans (eds) *The Cambridge History of the Bible* Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taplin, O. (1990) *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Therborn, G. (1980) *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London: Verso.
- Venuti, L. (1995) *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London and New York: Routledge.
- White, C. (ed. and trans.) (1990) *The Correspondence between Jerome and Augustine of Hippo*. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press.

## 编译后记

海德格尔曾指责罗马人以狭义理解的 *natura* (自然), *substantia* (实体), 译介希腊人思想里意蕴邃旷的 *physis* (存在) 和 *parousia* (在场), 不仅凿丧义理, 毁了希腊词语的哲学力量, 更还直接使西方思想由此恶变, 蜕化堕人无思无根之态。<sup>[1]</sup> 罗马人对希腊文化的传承译介, 在翻译史上素来就有“横征暴敛”的恶名, 但如海氏这般言之凿凿, 且事关西方哲学正本清源之大端, 闻者仍不免悚然动容, 更令做翻译的人格外惕厉戒惧。诚然, 当代西方译论已在不容质疑地宣告: 翻译 of course 就是重/改写 (rewriting), 是服务于权力、充满变数的文本“操纵” (manipulation)<sup>[2]</sup>——乍望之下, 恐也难保不给饱受“信达雅”百年崇高桎梏的俗家弟子劈砸开脚镣手铐来, 但身为译者的我们最怕的仍是英国 19 世纪小说家巴特勒 (Samuel Butler) 那句刻薄无情的话: “误解作者, 误告读者, 是为译者。”<sup>[3]</sup> 毕竟, 对翻译现象作历史观照的结果并不等于给了现实中的从业人员任意重写作者、改写本意的特权; 历史中人所做之事, 所犯之谬, 也并不必然都有历史意义。贝尔曼 (Antoine Berman) 对翻译伦理的探讨虽然归结出一条甚为便利的准则——“只要译者把游戏摆上台面, 他/她们就拥有所有的权利”<sup>[4]</sup>, 但无知的懈怠恐还是永远无法摆上台面的游戏, 而以其昏昏使人昭昭怕也是永远说不出口的翻译方案。实际上, 本文集的一个根本性的揭示

——语言或话语的物质性或口作为话语“事件”的翻译之用——更使人意识到的乃是译者笔端所含责任、分量和潜能的巨大。我们既有意要把域外对于语言和翻译问题的一些新鲜思考介绍进来，便有义务穷究义理，明晰出之。惟可叹“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得，即有牵合，终嫌参差”——严复 100 多年前在《〈天演论〉译例言》里所发感叹竟可为我们借来一叹再叹；更可叹的是我们既无严复学贯中西之才之力，也少了他“一名之立，旬月踟蹰”的精神，虽然有心既奉原文，又尊读者，却难免还有无知懈怠、昏昏昭昭的时候。我们当然不能算是理想的译者，然而正如斯皮瓦克所说，一味挑剔而不见行动，但等理想、完美译者的产生，却也是不切实际的。<sup>[5]</sup>严复之叹，叹的正是翻译所固有的“认识上的暴力性”——“没有任何东西可被化约成为它自身以外的东西”，而翻译却“只能通过一种事物解说另一种事物”。<sup>[6]</sup>为此之故，作为译者，我们在对重要概念作勉力或差强“喻说”之后，往往即时付列原文字词，以减轻或至少标示这种无法避免的暴力；同时更为克服这种语言暴力的遮蔽之故，我们在此还将对若干重要概念再作一简要廓清和申说：

### Humanism

因其本身历史复杂，涵义多重且变动不居，简明界定 humanism 之难已是众所周知的事实。与此相应，中文译名也五花八门，计有“人文主义”，“人本主义”，“人道主义”，“人性主义”，“唯人论”等等，从未定于一统。我们无意再乱上添乱，遂从俗沿用“人文主义”译名。惟需指出的是，在经历阿尔都塞和福柯等人的“理论性反人文主义”（theoretical anti-humanism）的批判之后，“人文主义”一词在当今批评和文化理论的语汇里已经带上了“本质主义”，“人中心论”以及“我族中心主义”等负面的含义。

## **Ideology**

通译“意识形态”。但在《马克思主义与语言哲学》里,沃洛希洛夫显然不是在“伪意识”这个经典马克思主义意识形态观的意义上使用这个词的。他所说的“意识形态”似乎主要是指一种观念或思想体系,包括任一社会阶层或团体的信仰或世界观,甚至与后来的阿尔都塞的意识形态观也有神似相通之处(如“行为意识形态”behavioral ideology)。另据巴赫金英译者们的解释,ideology (ideologija)在俄语里就是指一种观念体系(an idea - system),人人都有,且在言语交流中都会暴露出来,所以人人都是“意识形态者”(ideologue/ideolog),而但凡言说(utterance),也无一不是“意识形态素”(ideologeme/ideologim)。<sup>[7]</sup>

## **Rarefaction**

译自法文 raréfaction,是福柯用以描述话语自律手段的一个词,包括“评论”原则“作者”原则和“学科”原则。然而值得注意的是,英译 rarefaction 与法文原词在内涵上并不完全相同。法语里的 raréfaction 不仅指空气的稀薄,也还含有食品供应日趋减少,匮乏加剧直至衰竭之意。<sup>[8]</sup>福柯援用此词意在揭示话语内在控制的三种手段实乃禁锢局限之道,带来的不是意义的丰赡,而是稀缺匮乏。在此语境下,中文里有译之为“冲淡”的,虽同样不尽如意,但我们一时也想不出更好的译法,遂加以沿用。

## **Supplement**

译自法文 supplément。卢梭称书写文字是对口头言语的 supplément,而德里达在此关系里发现了一种结构,称之为 supplément 逻辑。中文多译作“补充”。为凸显法文原词兼具“补缺”和“额外添加”这两层涵义,我们译为“添补”。然而这也远未达旨,因为 supplément 另还有“替代”之意,而德里达所谓的 supplément 逻辑更是与传统二元对立的逻辑大异其趣的。据芭



芭拉·约翰逊(Barbara Johnson)解释,说A是B的supplément,意思包括A是B的附加、补缺、替代;A毁了B的纯真;A是B得以恢复的必要前提,也是B因而丧失的途径;A对B构成威胁,也是B的解救良药等等十五六种关系。<sup>(9)</sup>这样一种广义的书写逻辑实际上贯穿了后结构主义对翻译问题的思考。

### **Symbolic domination**

此词为法国社会学家布迪厄(Pierre Bourdieu)所造,用以描述社会生活中权力运作的常规形式特征。布迪厄认为,日常生活中的权力行使往往并不表现为公然有形的暴力,而是转化为以象征形式推行的“温柔、无形之暴”(我们因此译为“象征型宰制”),诸如人际关系层面上的馈赠礼品、忠诚信义;客观制度层面上的教育体制乃至国家等,都是这种暴力或宰制的具体形态。馈赠礼品是以恩惠制人;教育制度则是以灌输对于学历和资格证书的价值信念来推行一种“文化专制”(cultural arbitrary),进而制造或再生着社会各阶层间的不平等关系。象征型暴力之所以无形而有效,原因即在受其宰制之人往往不识其暴力真面目,反面认定它有合法或合理性,也就是说,象征型宰制的根本前提是其宰制对象对权力价值体系的认同并且不自觉地积极参与宰制。布迪厄所着力予以揭示的是隐含在语言的等级制和实际使用中的暴力,因为在他看来,结构主义语言学往往无视决定语言生成和使用的社会历史因素,从而严重遮蔽了语言在制度层面上的政治宰制功能。<sup>(10)</sup>

### **Utterance**

虽然沃洛希洛夫将此词与索绪尔的parole并称,定义为“言语行为”或其“产物”,虽然我们也同以“言说”译之,但读者当知,沃洛希洛夫强调的乃是实际使用中的语言而不是作为系统的语言:utterance也超越了parole的纯粹个人属性,已然是特定历史情境下具有社会性和对话性且充满意识形态内涵的“言说”了。

## Writing

此词成为哲学、心理分析和文学研究上的一个重要概念乃是德里达、巴尔特(Roland Barthes)以及拉康(Jacques Lacan)等一批巴黎才俊在60年代对语言,或更准确地说,对 l'écriture 作批判反思的结果,其中尤以一代解构宗师德里达的贡献最巨。但中文里如何即义定名,却委实不是一件容易的事。坊间多译 writing 为“文字”,而将德里达研究 writing 的大作 *Of Grammatology* 译为《论文字学》,虽亦无不可,但终嫌遮蔽太甚。因为 writing 在德里达的笔下,并不单指狭义的文字符号,更重要的还是代称一种总已包含“他性”(alterity)痕迹,标识“在场”(presence)之无限“异延”(difference)或永恒“缺失”的结构;*Of Grammatology* 也不是简单地一反“逻各斯中心主义”之道,褒 writing 贬言语(speech),而是要揭示出一种寓于 writing 且无处不在的“添补逻辑”或“异延”运作,以颠覆西方传统哲学里二元对立的认知模式乃至其整个文化的根基,即所谓“在场”或“超验所指”的形而上学。为兼顾广狭两义,更为凸显这一新概念,我们多以“书写”译 writing,至于 *Of Grammatology*,据英译者斯皮瓦克解说,书名中的介词 of 即兼含“关于”(about)和“一部”(a piece of)两义,<sup>[11]</sup>这的确也像是德里达的一贯做派,无奈汉语中似乎缺少这样一个多功能的介词,我们只好发挥象形文字句法灵便、贵在意合的优势,以《书写学》含糊达之。吊诡的倒是,如此郑重其事且煞费苦心追求 writing 的精确中文译名实际竟是根本有违德里达关于 writing 真谛之宝训的。因为,倘若符号的“本质”,依斯皮瓦克的阐说,乃是“其一半总‘不在那里’而另一半又总不是‘那么回事’”,<sup>[12]</sup>则无论如何译介 writing,实际都是一样的结果:统统地不能达旨。或许,惟一精确的译法应是响应德里达“在删除号下书写”(écrire sous rature)的号召,把 writing 译为“~~书写~~”或“~~文字~~”? 再把

*Of Grammatology* 译成《~~书写学~~》? 那么 Derrida 这个法文名字的最贴切的中文译名是否就是“德里达”了呢?

不过,正如芭芭拉·约翰逊所说,德里达的 writing 理论实际乃是一种伸张 writing 物质性存在的阅读理论,且这种突破表层逻辑秩序和意义,潜入文本的空隙、边缘、修辞、静默及断裂和含混处的阅读策略,已经开辟出了探讨语言政治的一些极富成效的途径,阅读因此而发展成了对权力和权威的质疑之道。<sup>[13]</sup>这方面堪称典范的例子当然有西苏(Hélène Cixous)等所阐发的“女性书写”(écriture féminine),萨伊德(Said)对“东方主义话语”的批判,以及现代人类学对民族志学家再现“他者”文化所用手段之文本性展开的反思。<sup>[14]</sup>而在本文集里,尤其在尼南贾纳(Niranjana)对英国殖民主义表述印度文化的翻译文本所作的解构阅读,以及斯皮瓦克等所倡导的女性主义的翻译理论和实践中,我们也能明确看到 writing 理论作为批判武器的功效。因而,或译 writing 为“书写”或为“文字”,或为“写作”,尽可视语境甚或依习惯而定,真正重要的还在于我们能够意识到论者是在何种意义上使用 writing,而译者又是在何种意义上译之为“书写”或“写作”或“文字”的。

### **colonial“subject”; subjection/subjectification**

colonial“subject”(殖民“主体”)在经验世界中所指的对象是属民,即在殖民统治下的原住民,而作为政治上和法律上的用语,subject 是拉丁语 *subjectus* 的翻译,意指臣服,所以“属民”似乎是更恰当的翻译。但原文 subject 加了引号,示意不是从 colonial 在一般用语中的政治和法律角度来看待 subject,而原文又是在后殖民、后结构主义的语境中,讨论 colonial“subject”的历史性,以及其在张力作用下在建构中的状态,因而同时提出了 subjection/subjectification 这对动态用语,来勾勒 subject 的建构状态。

在后殖民、后结构主义的语境中,关于 subject 的讨论,主要是从西方现代哲学所继承并经营的 subject 的形而上学传统中解放出来。在这个形而上学的传统中,subject 翻译自拉丁语 subjectum,意谓抛在下面的东西,指作为基础支持用。Subjectum 译自希腊语 hypokeimenon,意谓位于底下之物,指终极的根基。承接着这个传统,在西方现代哲学的语境中,subject 等如(男)人,有自觉、自主、自由等不变本质之意,取代了存有(Being)或上帝的位置。“主体”是对作为哲学用语的 subject 的习惯译法,是对形而上学传统的认同。这里也采用了习惯译法,但却置换到后结构的语境中,因此“主体”不再是指什么先验的本质和超越历史的实体,而是指在经验、在历史中不断形成的果。colonial “subject”的 colonial 亦在说明这个“subject”只存在于特定的殖民历史之中,是历史的产物。

subjection/subjectification(驯服/主体化)就是殖民“主体”历史生产的两个主轴。这两个主轴是殖民基业配合强制手段的主要殖民策略。它们既是互相紧扣、互相配合,又不无紧张、矛盾。简单来说,subjectification 是生产殖民“主体”的手段,主体化是方便的译法。主体化策略就是通过建构高低优劣的价值差异,并使之内化于受作用的对象。这样,一个成功的殖民“主体”产物,一方面会驯服于殖民者所代表的文化、制度、种族的优越性,并且生出模仿欲望,同时又自贬于本身跟这个“他者”不同的东西,而殖民统治在执行主体化任务时,动用了很多方面的机制,以种种学术话语为依据而设计的规范及关于人性的假定模型,来组织种种包括学术在内的训练和社会生活实践上的程序安排。

概括来说,殖民“主体”是在由权力和知识编织出来的罗网中活出来。主体化就是在生活中的经验形成。殖民统治的主体化工程成功的话,便能生产出驯服的殖民主体。不过,在生活中活出来

的主体,形成的经验并没有切合殖民工程的欲望的必然性。事实上,罗网是由众人在众多不同的层面和情况下,参与生活,才可以在编织中发挥作用和扩张。因此,权力知识罗网是很复杂和不稳定的,非任何个人或权力集团所能完全掌握玩弄,所以活出来的殖民主体亦不是简单受支配的主体,这亦是用“主体”译“subject”的一个主要含义。

### **responsibility ;agency**

斯皮瓦克并不是把 agency 作为一个哲学或理论概念来用的,所以没有作出系统的阐述,亦没有刻意统一用法,不过仍可摸索到在不同场合运用此语时的连贯性:agency 不是在本质化或实体化的话语中的用语;总是在讨论“我”和“她者”(一般意义上的其他人或哲学意义上的她者)的关系的语境中谈论 agency,着眼点亦离不开对别人及对自己的责任。即是说,agency 是在讨论伦理政治实践时对保持醒觉、开放的批判态度的一个重要关注点,而在“我”和“她者”的关系中,这个“我”在经验世界层面上的讨论主要指关注弱势群体、社会改革的知识分子。

斯皮瓦克在一次访问中,把身份认同的运用和 agency 的运用区别开来。身份认同犹如点名似的,是对似乎共有某种特性的人们的一种操纵手段。agency 对斯皮瓦克而言,则是针对有解说理据义务的原则提出的,在这里有需要从对自己的行为负责出发,因而需要假定意向的可能性和主体性的自由。但斯皮瓦克这番话是针对把反本质主义简单看成是把一切视为出于社会建构的说法。这里带出了能动者(agent)的行为是建基在构成能动者进行行为的可能性条件上,以 agency 名之。能动机制是对 agency 的方便译法。

对斯皮瓦克而言,所谓的可能性条件绝不是先验的,而是在历史中、并且是充满帝国主义暴力的历史中形成的。她在一些场合

更称这些构成个体识辨、感觉、判断、决定能力的条件为强奸受孕而出生的子女。简单来说,暴力给予我生命及能力,包括不让它就这样支配我去认同它或逃避面对它的能力,不让它就这样轻易地在恶性循环中延续下去。

agency 和 responsibility 的讨论都是从这里出发:要打断恶性循环必须包括改变 agency 的可能性条件,改变它与它认同、内化的责任的关系。斯皮瓦克从她和现代社会最边缘、最受忽视的群体(特别是女性)的接触经验中,并且从参与改变她们的命运的工作的经验中,更深刻了解到在 agency 的构成中,“我”和“她者”的关系很关键。她更从那置身于多重宰制的匮乏环境中的女性身上学习到,不平等的性别机制的运作如何作用在她们的身体上,使她们把约束内化,视为女性的责任。因此,她提出性别化能动者(gendered agent),以面对在以集体身份认同团结起来的群体中的性别机制,跟支配这个群体的力量的共谋关系。在实践中不能不讲责任,不能不提出解说理据义务的原则,但这些东西都不是纯洁的,都沾满了历史暴力的印记,沾满了不平等性别机制的印记。它们都是要加以审视并改变的东西,从而让知识分子的“我”和“她者”互相改变。

这里又要回到能动机制中来谈“我”和“她者”的关系。“我”是在历史中通过经验形成,构成了中心化的认同机制,一切威胁及扰乱认同机制运作的都受到排斥或收编,即在“我”的意识中,它们是不存在、不重要或不是“我”能够接受的东西。它们说明了一股否定的力量寄寓于“我”。更确切的说,这股否定的力量是具体历史中打造“我”的力量,是在个体形成前已在的场,“她者”就是成就“我”的代价,但对“我”而言,“她者”是不可追溯的,不可通过重构来还其本来面目,她既不在又在,如祖先的鬼魂似的在“我”的现在及将来出没、缠绕着,只可在那些排除在“我”的中心以外的东西身

上发现“她者”的痕迹,要改变“我”的能动机制,便要抵抗否定力量的支配,向“她者”开放,尝试去了解不可能了解的“她者”,这样才能了解不可能了解的、作用于我、让我有能动能力的制约。

在斯皮瓦克来说,对不可能的体验是伦理的开始(ethics is the experience of the impossible),是一股肯定的力量,一股警觉着保持开放的力量。对不可能的体验说出了要向“她者”招手,又要留意“她者”的呼唤的责任,即是要能感应“她者”的痕迹中不在的在。所谓 responsibility 的开放理解就是说,承担责任不是只在于履行内化的制约,而是要同时不断追寻这些制约的那股排斥力量的机制,这便是对“她者”在“我”中的痕迹的 responsibility,即开放对“她者”的感应。

### **rhetoricity**

语言的 rhetoricity(修辞作用)在斯皮瓦克的《翻译的政治》中有关键的任务,一面针对学术界的第三世界热或弱势族群热跟跨国资本出版事业的共谋,邀请有良好意愿的女性主义者去思考翻译的政治和共谋的关系;一面又就翻译实践谈论语言的修辞作用,揭示在翻译的政治中“我”和“她者”的问题。

通过选择翻译谁给西方读者,西方女性主义者自觉或不自觉地决定了谁是第三世界弱势族群的代表。这种身份认同的政治,不但无视所谓第三世界妇女之间存在着种种等级关系的政治问题,往往更以西方女性主义的价值和角度,建构所谓第三世界的代表。这样的态度亦反映在对语言的态度上:某个地方的“标准语”代表了那里的人的语言,译者从来没有和那里的人交往过,也没有在计划翻译她的书写的那个妇女的生活世界居住过,只要掌握了“标准语”,就可以翻译;不懂用那妇女的语言来交谈,也不会是问题。

以官方和专家权威规定的“标准语”代表在那个地方的人生活

上的共通语言,亦是把语言看成一种标准工具。在这里,语言的修辞作用若不是完全被忘记了,便是被认为不需要重视。其实,把修辞作用边缘化,在西方的语言哲学中,已有很长的历史。自从中世纪把语言分为语法、逻辑和修辞三个部分来研究后,至今的语言哲学,主导的看法仍是以逻辑为本,即语言的基本特点可以根据逻辑来判定。逻辑世界是没有时间的世界,不会如经验世界般变化。因此,两者是截然不同的世界,所以语言也涉及截然不同的两面,一面是语言符号,一面是符号所代表的观念(idea)或意义。所谓观念或意义便是“存在”于逻辑世界中,互相之间的关系完全由逻辑决定。例如我们不能说“老顽童”,因为一个人不可能同时是老人和小童。当然以逻辑为本的语言观也可以容纳“老顽童”的说法,在经验世界使用。不过,对这种语言观而言,“老顽童”的修辞作用正是建基于在适当的时候和地方,有意地违反逻辑。换句话说,语言的理想世界优先于一切,所有生活上的修饰用语都是以这个理想世界为前提。同样的说话也可以用来说“标准语”。

这种以逻辑为前提,或以某种原初标准状态为前提的语言,不但要假设一个纯净的、超然于俗世的形而上世界,同时还要假设一个超然的形而上主体,不会因俗世缠身而受到蒙蔽。在假设了这个超然纯净的起点后,修辞作用便被收编驯服为是否恰当的修饰技巧,而翻译的主要功能则只是在于传播讯息或意义,自然谈不上翻译的政治了。

在以逻辑为前提的语言观中,意义在逻辑的安全伞下,亦成了超然确定的东西,一切都在理性的意向意识的把握中,但对于用心阅读、用心聆听的人来说,这和他们的翻译经验并不相符。

后期的维特根斯坦和德里达均在哲学上批评以纯净的理想逻辑世界为前提的语言观,一面指出这种二分法假设的不能自圆其说的地方,一面指出言语总是在人的活动当中运用,而所表达的意



义是取决于在那个场合所发挥的修辞作用。对他们来说,修辞作用是语言和意义的主要基础,逻辑是在此基础上派生的。

如果修辞作用是语言的生命,翻译的政治就必须考虑修辞作用。逻辑和“标准语”讲求普遍性、划一性。但修辞作用却是在具体的人互相作用下产生的,所以不能离开当时时空的特殊性,以及所涉及的人各自的历史在性别、阶级、种族、宗教等方面的特殊性,能够领略这些特殊性,才能领略修辞作用在社会关系张力下的政治。要体会这些在生活中成为常识的张力,便要去到这个“她者”的生活当中去体会,不能以为掌握了“标准语”就能把陌生的第三世界的“她者”让西方读者了解。这里不但是指字典的限制,更是针对所谓第三世界妇女的代表和通过了解这个代表便能了解第三世界妇女的说法。所谓代表就是说,她说和写的就是她们要说和要写的。如此,特殊的修辞作用和种种支配、强制力量的关系便被抹去了。

修辞作用除了在经验世界的层面,让我们思考翻译跟主导力量的共谋关系外,更让我们通过反思“我”和语言(意义)的关系,去反思“我”和“她者”的关系这一不能逃避的根本的翻译的政治问题。

若逻辑是以超然的主体为前提,修辞作用则让我们看到,这种看法是在修辞作用的基础上,通过约化、建构固定形态派生出来的,即是说修辞作用更指向在逻辑主导下形成的“我”和语言的关系前的状态。这是一个不可通过简约、物化的语言去命名的状态,斯皮瓦克称之为在“个体”得到命名而形成前的众存有(beings)交织的力场。这是绝对的“她者”的状态,“我”在这里失去了一切优越性,语言失效,记忆消散。“她者”是成就“我”的代价,留下隐蔽而抹不掉的痕迹,因为痕迹就是抹掉的痕迹。换句话说,在力场的作用下,“我”得以命名,“她者”则“消音”(silenced),所以斯皮瓦克

说修辞作用指向静默。在静默的暴力中,修辞作用突围而出,尝试给予“我”的世界秩序和意义。因此,在经验世界里,翻译的政治不是通过建构“代表”去认识“她者”,而是寻访“消音”的“她者”,静静地贴着她的修辞作用的起伏,才更能体会静默的暴力,才更能接近“我”的界限,从而更能接近开放“我”的犯险境界。简而言之,修辞作用让我们看到,翻译的政治在于来回经验世界的“她者”和“我”中的“她者”之间。

### Other

英文的 Other(他/她者)没有特别的性别含意,中文习惯以“他者”译 Other。据英汉字典,作为代名词的 Other 是别的人、别的东西,即他人他物之意。他人的“他”字有泛指人的意思,跟英文的 man 泛指 human beings(人类)一样。

在西方,对 woman 的关注是针对以 man(“男人”的形象)为模式来思考“人”的问题的人文主义传统提出来的。泛指女人的 woman 亦犯了泛指人的 man 的问题,误以为 woman 提出了具体的女人在共同的处境中所面对的普遍性的问题,而忘记了 woman 作为 man 的 Other 和 man 都同是符号,只在话语中占有位置,并不代表经验世界中的具体的人。

解构哲学家,诸如尼采及德里达等,从 man 的大一统的话语内部拆解其“谎言”和“遗忘”,以加了引号的“woman”来命名 man 的话语的真相(truth),即它要掩饰、忘记语言“是”“真相”的前提,而语言的前提,即语言的源头,更是语言表达的范围以外的领域。这不但是在说“真相”的“基础”不是通透明确而是不可确定的东西,以“woman”女人之名来命名这个不能把握的领域,更是要说明掩饰的策略同时是生产性别歧异的手段。

斯皮瓦克是在这个层面上肯定了解构主义 deconstruction (误)用“女人”之名对抗主导力量对“我”的收编,但同时“女人”之

名义不可避免地不能摆脱其在语言的历史中泛指有普遍共通性的具体的女人的习惯,因而不可避免地有把“女人”同一化的危险,因此提出进一步(误)用“女人”之名,以性别化的庶民 gendered subaltern(即最边缘化、最受漠视的妇女)为样式,来思考对抗主导力量的问题。

基于上述的情况,我们选择了“她者”而非“他者”来翻译 Other,除“他者”用在斯皮瓦克的语境中有点怪之外,亦考虑到斯瓦克是以性别化的庶民为样式来说明 Other 这个超乎我们想像和把握的领域。

## 注 释

- [1]陈嘉映:《海德格尔哲学概论》三联书店 1995 年版第 40—43、337 页。
- [2]Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theory* (London and New York:Routledge,1993).p.ix.
- [3]钱钟书:《翻译术开宗明义》,载罗新璋编:《翻译论集》商务印书馆 1984 年版第 30 页。
- [4]见本书第 350 页。
- [5]见本书第 280 页。
- [6]见本书第 221 页。
- [7]M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin:University of Texas Press,1981).p.429.
- [8]Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (Routledge & Kegan Paul,1981),p.49.
- [9]Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin (eds.), *Critical Terms for Literary Study* (Chicago:the University of Chicago Press,1994),p.45.
- [10]参考 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Harvard University Press,1991); John B. Thompson, *Studies in the*

- theory of Ideology* (Berkeley: University of California Press, 1984).
- [11] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1981), p. xxxvi.
- [12] *Ibid.*, p. xv.
- [13] Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin (eds.), *Critical Terms for Literary Study* (Chicago: the University of Chicago Press, 1990), p. 45 - 46.
- [14] 参见 James Clifford and Geogre E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

封面页  
书名页  
版权页  
前言  
目录  
正文