06 2007

出生地：巴别塔

Rada Iveković / Boris Buden

苏哲安**2008**年夏季于台北翻译

布登：我希望跟妳讨论翻译作为性别概念的问题。第一，大部分的译者其实都是女性。我认为这样的现象其实应该牵涉到传统观念把翻译视为正本的复制，致使译本因而缺乏自主性与正宗性。译者之于原作者，就像（传统）社会里女性之于男性那样生活在男性的「阴影下」一般，因为后者被视为诸般社会与文化创意的「自然」主体。然而，我的想法有别于传统女性主义的理解方式，将翻译视为性别劳动的一种，而是想集中在女性作为社会复制、政治权力与文化生产等特定历史类型的隐喻，也就是说，作为翻译的隐喻。只要社会强调原创性，女性与翻译之间的等同号似乎无法回避。然而，我们今天再也不相信原文与译文的关系是二元对立的，更是不会诉诸原本认同的概念来了解社会能动者。因此，当前翻译与性别的关系到底应该怎么理解？

伊夫科夫齐：且让我一开始反问吧：假设把这个情景倒过来思考的话，有何不妨呢？难道一切都要看提问者如何自我定位吗？虽说女性一直处于男性的「阴影下」，或译者处于原作者的阴影下，可是根据翻译的另外一种理解，原作者反而才是处于译者的阴影下啰！据说，明治时代的日本刚开始对外开放时曾经如此，何况中国近几年亦复如是，兴起了一股

翻译上的暴食症，对来自于西方语言（甚至其它语言）的一切进行全面翻译[1]。然而，他还是们十分明白逐字般的文本翻译远远不够，脉络也是需要翻译的。

那么，翻译纵使有其必要性，从根本上就不可能万无一缺的圆满，何况它本来就是非常个人的东西，即使想要充分加以脉络化也是截然不同的问题了。于是，译者试图将缺席或实质不同，却不可或缺的文化讯息呈现在标的语言文化的脉络里。只是，与文本或译本相比，脉络更是个受到诸如个人、文化、历史等等因素影响的交织场域。凡是字句都可能指涉无数的脉络与意义，也就是李欧塔所说的「众句子的诸多程序」（regimes of sentences）。即使某种程序是无法回避的存在，可是程序本身无法定义，无法限定。虽然都会相互串连，但那是事先无法预期的。即使「打开窗户」如此简单的句子也有无数的组合。其可能的脉络包括：「很热」，「很冷」，「我受不了冷气」（就像住在21楼的上海居民会说一般）；「将鸟放出来」，「她听不见」，「着火了」，「我在买菜」（像在在伊斯坦堡那样，住在三楼的人用绳子将菜篮拉上来一般）；「我们正在换百叶窗」，「现在就是子夜了」（就像在罗马那样，在12月31日准备将盘子从窗户丢出去以庆祝）；「罗蜜欧来了！」（就像朱丽叶跟她的仆人说的那样），「我需要从外面来擦干净」（就像办公室里拉贾斯坦来的工友向其女儿所说那样）。以上这些例子中，译者向来发挥一种必然的自由，把不熟悉的脉络纳进来给读者了解。这样的作法其实形同猜谜一般。他们的「译文」就这样加入了许多其它的料，与其说是「翻译」不如说是「诠释」。翻译、诠释与阅读之间的界线何在？根本就是摸不着，而没有人可以确定。主要在于「感觉」，就像艺术的「感觉」那样，或者像烹调中的香料（*sazón*）那样，适量放入或许就能加强菜肴的*tateo*[2]（风味——译注），不一定。

翻译的质量虽然在文本上或者脉络化上均有某种度量的可能，但是根本就没有什么绝对的标准可言，何况绝对的翻译[3]。译者不仅将文本与脉络翻译出来，他／她同样也把作者翻译出来，尽管可能造成作者的不舒服。最后，连他／她自己也都要翻译，就像佳肴中有师傅的烙印，或画像中显示画家的一部份那样，对他们／她们而言更是不好受吧！

所以，译者有时候，尤其在亚洲（其它地方大概亦复如是），就会严重背离「原文」，并由此把译文或明或暗地卷入一种共同著作的情结。译者如此根据自己的能力，抑或基于读者的期待或理解，窜改原文的内容一事随着时代或地区的需求，即被视为正常。翻译的「忠诚」概念并不是随时随地一定都会存在的基本前提。这才是相似性高、亲属关系强的语系或文化之间的翻译，很可能就是属于西方的，所产生的标准。跟某种持久力有所关连。再者，即使翻译的真实性这个理念站得住脚，到底谁有判断的资格，尤其经过诸如脉络、语言、文化与时代等等因素皆已时移势易。忠诚翻译的概念不可能化约为逐字逐句的单义性翻译。在某一些文化里，外来名字的记取或发音（想要记住外文名字就需要事先会话接触，否则不行；正因此，我们的台湾朋友，如同其它地方的朋友一般，就会取个西方名字对我们做出夸张的礼遇，方便我们把他们认出...），译者的影子可能就会影射到作者的身上并「套住」他／她。你就是因为透过某某译者／共同作者才会知道某某作者。即使如此，译者对原作者可能有所不苟同，甚至直接驳斥。由于自己并非汉学家的局限，所以我无法确定的，就是在东亚地区翻译现在是，还是曾经是，大量由女性完成的，以及那个地区的女性跟翻译文化[4]的关系是否类似？这并不代表说我认为亚洲社会现在是或曾经是更不父权：它们肯定就是不一样的父权，甚至可能使用其它不同的隐喻。当代印度的作法跟西方差不多，翻译主要

是女性的工作。然而，这是否意味着女性在那边也是翻译的隐喻呢？我完全不知道。有可能不是，但是这点必须留给他人定论。在亚洲语言当中，翻译是个很古老的活动，就像玄奘[5]把梵文的大藏经译成中文那样。显然，您把问题—「社会对文本所伸张的原创性」正确地认出来了，而我对此只想补充一下：社会本身的「原创性」大概才是背后的真正焦点。在此，「原创性」无论在（关键的）时间上还是质量与份量上，其实都代表诸如第一手的抢先与先知的优先权等等特性。历史化的倾向可能只不过是支配与主导的技术，其目的在于伸张某种「本土性」以便引进诸如族群化、种族化、认同化与性别化等等问题。

对翻译的这种理解很容易招致性别化的原因就是因为其中有着一个物质或物质性的面向。然而，我不敢断然说中国及其相关的文化圈就如同古代希腊以及由此诞生的西方的想象那样[6]，男性比女性向来更成功地把本土的象征性占为己有。虽然中国历史父权的存在是无庸置疑的，可是中国历代社会的社会（与政治）面貌很可能透过其它方式掌握并掌控社会，而不见得都利用了以男性为主的象征秩序。反正这是我的揣测。在印度与中国和西方的比较当中，这团谜的确值得研究：即使在西方以外的象征秩序或脉络里，即使存在以女性为始祖的理想、象征与想象性的可能性（甚至这种思想流派自古以来一脉相传），也还是都找得到高效的父权制度。在这样的脉络里，女性作为翻译中的物质赌注这个隐喻可能行不通。翻译可以不分男女来进行（更加取决于社会史因素，例如公共教育的普及度）—我也真的不知道—抑或完全交付给女性完成（作为低薪工作），然而，即使如此我们的隐喻可能还是不适用，就算译者的社会条件不论男女就跟我们的条件足以构成（或者不足以构成？）对比。

翻译与性别的问题可以用翻译文体的问题重新提出。翻译到底是否自成一个（文学的等等的）文体？在许多文化里，尤其是在中国、韩国与日本都是如此。我们为什么不能把它视为一种文体？毕竟，不仅翻译，文体也有其性别化的一面。再者，此两种概念的起源一致，在法文的说法也一模一样。于是，女性历来最卓越的文体包括诸如儿童文学、诗歌、（英国作家的）歌德式小说、罗曼史言情小说、日本小说、小说本身、短篇小说、科幻小说与翻译等等。不同文体针对不同读者群。「性别」（Gender）其实是个相当暧昧的术语，在英语那边确实扮演了一定的角色，强调「男」跟「女」其实都是相对性的概念，以及各自均有一定的社会、历史建构的性质。然而，该术语即使在政治目的上有用，也是有限度的。如同性属一般，它也可以轻易被本质化，甚至被利用，就像性属一样，被拿来指定女性而不是那份关系本身。性属与性别之间的界线好比利瓦伊·史特劳斯所提文化与自然的界线那样，在理论上都站不住脚。自然的概念就是因为透过文化才有，性属与性别亦复如是。这其实就是一种虚假的对称关系，也就是我称之为「理性的分享」（partage de la raison）的状态。「我们拥有性别的50%」就是危地马拉热带雨林采胶工骄傲提出来的口号，意思就是说我们的一半是女性。假设两性之间平等与对称的话，性别的概念就会变得不需要，因为根本无关紧要。

布登：在语言的王国里有一位杰出的女性从巴别塔的废墟里钻出来：她就是母语的母亲。他之于语言学就像圣玛丽亚之于基督教：一种膜拜。我们一起来，对此膜拜进行批判的反思吧。我要提的问题是：她到底是谁的妈妈？她是个什么样的女人？既然生出国家来了，她难道还真的是处女吗？

伊夫科夫齐：我真的不相信我们都只有一个母语。每个人都有数个或多个，因为凡是语言都是多重的。语言从根本上就是一个离我们逃逸的东西，远在我们前面一直奔跑，让我们总是在后面跟追。

我们不妨强调一下，在基督教里头上帝的妈妈却没有什么福音，也就是说，没有什么故事讲，没有什么文本教训。她的故事并未以自身的讲法记载。然而，因为她的故事终究给其身边的男人打造出来，而根据那些掌握正确属性来命令真理的人之意，她就像任何「上有圣贤下有洞穴」（这就是拉刚对女人的理解）的女人一样，生下了以耶稣为形式的逻各斯。在这样的脉络里，逻各斯就是文字与思维，容器与内容物。她以身躯来「叙说」的材料与人体故事，都是典范的（男）人（类）（一半是神）的身体，而这个身体—耶稣创造了历史，创造了一个自他皆有其位的社会阶序来当作大家的一般历史。所以，她没有语言：凡是语言都是媒介、讨价还价；有了它就会有诸如逃离、抵抗、不确定的与另类的意义、不同的故事与情景、不同的宇宙等等可能性。她反而生下了一神论的【意义】，旨在给我们下定论的那种。那样的翻译就是绝对的，当然也是集权的。真理的语言禁止交给圣玛丽亚（并在象征意义上给所有女性），因为它就是一种翻译；所以她才没有自己的福音。

当然，把母语限定为女性的隐喻进而使用一事其实又好玩又务实。或许您的观点有所不同。难道妈妈的语言就是母语吗（然而，其社会意义在父权社会里其实就是父语）？它是不是妈妈所讲的并传授给儿童的（父长的）语言吗？（当然，大家都知道反例也很多，例如，当爸爸妈妈之间的语言不相通之际，在继承问题上视当地情况不同而定，什么语言起着主导作用的问题，不论是母方还是父方，常常取决于什么语

言在政治意义上占有上风）。还是，母语是不是所有的语言之母？这当然有差别。而我个人对后者比较有兴趣。我认为翻译才是语言之母，并因此就构成了无法族群化的自己的母语。身为印度学专家之我也很清楚，有人曾经幻想着梵语就是一切（印度欧洲语系）语言之母，抑或幻想着印度欧洲语系上曾经有过一个早已失传的共同语言。诸如此类的概念在政治上固然已经休耕了，但是在语言学意义上曾经一时结过果。我另文早已指出，翻译其实就是自己的母语。翻译一向在「先」，它发生在任何语言之「前」，并内在于一切语言的原理。凡是语言，假设无法翻译的话，那就不是语言了。「可译性」并非语言的意外属性而是语言本身的根本因素。这并不等于说每一种语言里头均没有「不可译」的因素，而是说，它们根据具有原则性的可译性并存。可译性就是语言的生命。一旦无法翻译，它们就牵动不得并无法受到演变与进化的渗透。不可译的因素同样也是绝对根本的，因为就这样才能确保多义价值。不可译的因素不但不妨碍翻译，而且就是它的动力，也是我们的福报。我们就是因为并尽管这些不可译的因素才能进行翻译。所以，我们就有了脉络了！然而，在根本上，翻译先于翻译目标语言的存在，因为在沟通中你必须把自己翻译出来给对方，你必须相互里在外地进行翻译。同时你还要把各式各样的社会意义、政治规矩、制度、习惯与行为均译成语言并反之亦然。这并不是一种唯我主义的活动：所有人类都如此做。这超越了任何特定的语言，并且在一个包揽时空的复杂网络内，甚至以外，进行。这就牵涉到我们生老病死的历史存在（作为不可译的个体），以及我们的超验存在（作为跟其它种互动的种）。当然，翻译即使在同一种语言内也照样进行（就算「同一种语言」真的可以限定；毕竟，除非任意，否则怎能把两种语言区隔开来？）。「语言」和「方言」之间的区别毕竟是政治的（跟权力有关），而并非语言学的问题。

我们或许就可以利用巴别塔的隐喻来形容宇宙中的众多宇宙，抑或一个特定的语言当中包含着所有其它语言的种子，因为那都是由翻译长出来的。假设只有一个绝对的语言和一个单一的翻译的话，那么我们大家都会死了。就像副总司令马诃士所说：「el mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos」[7]（我们想要的世界就是一个许多世界的调和——译注），而语言也是如此：一个语言当中就可以包含着许多语言。

布登：您个人是否拥有一位如此「母语」的母亲呢？只有一个吗？凡是感情关系均有点暧昧。您跟她也是吗？她爱您是否跟您爱她一样？即使今天，您都还记得她吗？

伊夫科夫齐：我跟我自己的母语之间的关系向来暧昧有问题，而每个人多少如此。为了方便我还继续把它称为塞尔波克罗埃西亚语，因为我并不想随着不同国族（坦白说，那也都是国族主义的）计划联想改变其名称（反正那仅是一个标签），特别因为我个人对它们的态度就是一个都没有支持。正因为我并不相信语言与方言的区别，以及坚持把语言视为一种翻译（并由此限定我的母语，因为翻译就是人类的母语），所以我就不需要在这些名称之间做出抉择。身为利用那个语言来说话、书写并出版的我，也早已碰到了这个语言认定的问题，并且早已碰到了由「lektori」──官方「读者」（他们其实就是校对者，在那个把我们视为文盲的官方公共领域里扮演着语言警察的角色）强硬操作那些历经多年演变支离破碎的标准化用法。我们把这个语言称为*naški*──也是「我们的」；但是我的好友史蒂凡诺·必安其尼（Stefano Bianchini），因为基于部分跟我不同的理由所以不必做出选择，也称之为「*štokavski*」──「史托卡维安俚语」。言下之意

就是一个不言自明的政治语言上的原罪，需要穷追猛打。在那样的语言（塞尔波克罗埃西亚语）环境里，界线反复划来划去并不断经过诸如建国狂的lektori、语言学专家与政客等等角色的正名，加上电视媒体，贯穿我的整个书写生活数十载，于是强制进行官方拼字的政治正确与语言净化主义很快就成为一种专业了。我还记得曾经有过一系列的合格标准化动作，但我却停留在其中一个更且拒绝接受往后的任何官方变化。结果，我的出版物根据某某lektor的严格度还是出版社的语言政策（每家不一）的不同，所呈现的标准化状态相当多元。我个人履历包括在贝尔格勒与萨格勒布两地生活工作的经验，而我年少时该语言的两种形式还真的都会操之自如，甚至在跨族群的社交场合都有点尴尬。通常这边的人即使跟那边的人在一起，也都会照样操着他们这边惯用的语言形式。但我在两地生长，很早就学会了两种方式。这样算是塞尔维亚语跟克罗埃西亚语之间的翻译吗？我跟法国人操法文，英国人操英文，同样的道理也跟克罗埃西亚人操克罗埃西亚语，跟塞尔维亚人操塞尔维亚语...后两者之间的区别显然非常任意并完全取决于当下的官方标准（而这些标准时而改变，尤其在克罗埃西亚人这边，净化主义日益明显，

越来越多的细微差异就被引进来，使得它们听起来染上历史古早感的样子）。这也可能是个个人感觉的问题。当然，您也说的对，母语的膜拜十分荒谬，但是这毕竟还是国族与国家建制的荒谬，反正都跟权力的操纵扯上关系。正因为语言是如此微妙的规训工具才能充当一个争取自由的潜在利器。语言的这些能量其实就会延伸至语言里所内嵌的部分，例如文学与书写。

如今我主要以第一母语之外的语言来写作，但是即使如此我的问题依然如故，或者说，任何语言一样所给出的通顺度往往都是透过难题与怨恨。没有任何语言可以说明一切，因为

语言就是属于一切！基本上我们就会感到任何语言都有不足之处，而翻译亦复如是。

即使很小的语言也有单语主义的梦想！跟语言净化主义相关并且在某种意义上相似，就是法文一个颇有代表性的特征：一种单语主义的恐惧症。当然我完全同意戴维·海勒罗阿岑所说：「我抗拒承认凡是语言都是一个语言并且具有本身的认同」[8]，以及他指出凡是语言都指向或回响着其它的语言；换一句话，就是我所说的凡是语言都是翻译！所以，任何语言都不足，不完整并充满着「不可译的因素」，却必然偏向翻译，就好比一种尚未完成的计划或承诺。巴别塔不但很难懂，语言的网络不但神秘而挠人，而且即使单一的语言内部里也是如此，甚至该语言当中的任何一句、字词、音节都是。我们永远不可能拥有确定不变的意义，也就是说，即使我们都在翻译中，可是我们也无法完全被译出来。海勒罗阿岑因此就正确地认为，巴别塔并不在过去而是语言的现实。就算仅是「神话」我还想补充，我们的居所就在那里，而我们居住其间。然而，逃离是不可能的，而神的问题，抑或语言的所谓神圣性，均依然存在。在不同形式上，不同文化或语言都给出不同语言模型或语言模版，以传达超验性所给出的「神圣文本」、「启示」

或「真理」。一神论宗教在这方面似乎走的最远，以文本来建立多少具有基本教义派倾向的教士政权甚至是神权政治（两者常常重迭）。特别是一神论宗教，因为它们特别能够把宗教权力与国家权力连结起来。当然，也有其它的宗教权力模式嵌入语言之中，但是这些不一定需要透过国家。卡丽斯·哈伦史密特（Clarisse Herrenschmidt）指出，在闪族语系（也就是产生了强硬一神论宗教的语系[9]）里，上帝就是看不见的部分——元音的护卫者。因此，至少就那个部分而言，语言看不见的部分（例如闪族语系的元音，吠陀经的四之

三）的位置至少就在主体之外，在一个受到上帝（诸神）监护并无法达到的超验性那儿。「无元音者虽然可以书写，但是说不出口来。一个没有子音的语言有可能，但是没有元音就不行了。为了讲话，我们就需要呼吸」[10]。根据这样的观点，如同希伯来语子音文字让他们享受一种可能性那样，该语言在一个被遮掩的部分就可以「重新发明」（对于如此以为希伯来语因此就容易「复活」的政治预设而言，我的态度其实相当保留。问题在于，它是否真的经历过历史上的「复活」，还是原本就一直持续生存，尽管蒙受某种强势神话般的「复活」创始论述）。根据该作家指出，发明的空间全在于语言没有完全被文字所猎取。我也称之为翻译，政治与社会上的协商等等。在那样的「发明空间」里，我就看得出一种远远超出语言的可能政治空间（因此也是自由或奴隶的空间）。根据我的看法，这种理论之所以有意思的原因还有其它原因—这就是因为语言理论足以支持一种政治阅读，以及透过语言来了解殖民关系。在这样的理论里—但是这点我还不确定，我还需要阅读更多她的著作—把语言理解为翻译的视野是不存在的。然而，像她那样指出一种如同欧洲语言（或者，我觉得必须补充，许多亚洲甚至其它地区的语言）那样以完全拼写主义（子音与元音均标示）来书写的语言，对相关的哲学脉络给出了一个建构主体的可能性（或者引用她的说法，就「给主体一个声音」）一事非常有意思，尽管相当令人怀疑。只是，如此的事情是否应该视为正面的呢？我们还不如先不要下结论，而这不仅是因为跟阿拉伯语—根据哈伦史密特的观点，阿拉伯语与欧洲语言（希伯来语呢？）相比较，前者比较不利于主体〔的形成〕—的比较的缘故（为什么又没有跟闪族语言展开对比呢？）。把主体性连结到文字当然很有问题，否则仅是指涉支配性的、中心主义的主体性。我一样也可以回到以上所举出古代印度哲学本身并不利于主体建构的观点，但是这显然就是一种实定的

（positive），也就是说自主的，早期文明的选择，跟早期印度的「语言转向」有关（对此我也并不想下一个评价，无论是正面（positive）或负面的）[11]。在文字以外的范围，以印度为例，主体的非建构（这不应该视为否定性的事实）就可以追溯到口头传承。虽然文字当时存在了（而大部分都具有完整的元音），在古代印度里它们确实被拿来充当其它并非记忆法的目的，例如「神圣」经典的传承[12]。文字上不同用法所意味的差异，与其说跟元音标示出来与否有关，不如说，至少我这么认为，就牵涉到是否把文字当作「神圣」文本的记忆法，也就是说，当作跟权力有关的东西。假设哈伦史密特愿意朝这个方向迈进（这点并不确定），我可能就愿意支持：假设企图有效并永久殖民，进而将殖民推动为世界系统（而不仅是疯狂的侵略），后而称之为全球化的话，那么也许我们真的就需要一个书面语，一些神圣的经典。她的观点好像意味着因为我们没有深层的普世神话，尤其在新科技时代里更是如此，所以我们才会缺少一个全世界的社会或是全球公民社会。这样一来，在一个不但去语义而且还部分被去符征化（或者缺乏当代神话）的世界里，我们彼此之间无法摆平世界意义的问题。然而，巴别塔到底算什么神话，除非就是一个仍然超越了全球化破碎作用的根深蒂固的神话？难道我们真的需要一个统一的神话吗？也许就不需要了。

布登：也许我们其实完全不需要神话。或许根深蒂固的神话在一个全球化的世界里完全无用。然而，对普遍性完全没有什么概念，难道真的可以吗？我们是否应该放弃普遍性的概念本身？难道那也仅是神话吗？

伊夫科夫齐：显然神话本身，以及它们嵌入语言的状态，均

有益于抒解永远潜在的暴力。但是这就需要一个有效的象征域。当前的处境就是我们拥有许多不同的象征域，虽然其中一个都没有普遍性的起源，但是全部都力图伸张普遍性，导致我们所面临的状况就是这样，新的尚未成形，旧的正在崩溃中。对一个哲学家而言，这通常就意味着我们需要重建并重构普遍性（还是诸般普遍性？）并且让它以不同的方式发展。我对这个问题的公式又简单又复杂，但是我可以推荐巴里巴（Etienne Balibar）与拉克劳（Ernesto Laclau）对普遍主义的理解[13]。我对阶序并支配性的普遍性之解构就是这样，以「男」与「女」为例，（男）人 = 男 + 女。这个公式的意义不言自明，而其翻译如此下：

普遍的次元：　　普遍

=

特殊的次元：　　普遍 + 特殊

注：其中一个特殊性就被称为「普遍」；特殊性虽然甚多，但是我们只需要拿两个就能充当多重数的最低数

这个公式也可以写成 A(A+B)。普遍性的力道在于它掌握了等式的两边，它又「普遍」又「特殊」，因此可以随时换层次并欺骗我们。在特殊性的次元上完全没有什么问题；在那个次元上我们不同而平等。问题只会发生在关系上。因为，普遍应该（吊诡地？）视为普遍与特殊（们）之间的关系。不包含特殊的普遍性是没有的。倘若翻译的话，这就代表每一步就需要重组霸权，反复组合并再拆开；但是我也不想执着

于霸权这个标签的死胡同（拉克劳与慕芙）。我宁可把它视为政治空间（*le* politique）的永续活动；这就是我们的机会，尽管我们的机会常常就会引起我们（或者他人）的毁灭了。风险才是无法回避的，差错的风险本属政治的一部份。我并不认为我们可以期待一个「对于发生在我们身上的事情的共同解释」（「*explication commune à ce qui nous arrive*」哈伦史密特语）。特别当我们都住在巴别塔之际更是不行。这么多新的事情都在这么快速地发生，而这样的加速感致使我们再也不懂得我们这个世界，其中价值与标准均随风而去，新的也尚未健全。然而，再疆域化接着去疆域化平行展开，就像去符征化的离散空间与时间均会引起缓慢却持续地再符征化之铺盖。唯有，这些现象只能事后，而不是在现时中，加以指认。 而且，因为全球巨大的离散中还是存在着普遍的全球连结，所以一切意义、一切符号、一切语言均没有顿失，而是在崩溃进行中的同时经历异样的重建。这就是巴别塔的状况，以及我们大家所拥有多重「母语」的状态。语言的矛盾与奇迹就在于它又是个人的，又是跨个人的，同时也超越时空。假设不是一种翻译的话，语言就不可能如此奥妙。

显而易见，我们之所以需要翻译就是因为我们浸泡于历史条件之中[14]。我曾经另有撰文，分别针对殖民与后殖民状况在语言政治上的差异，以及法文跟英文的差别，因为唯有后者才变成了全球语言。仍然还在使用这些语言的国家，无论是宗主国还是旧时的殖民地，所面临的政治后果相当大。印度知识分子的在地语言（英语就是他们在地语言之一）刚好就跟全球语言重迭，他们因而蒙受其益，可以直接进入美国的研究所；相比之下阿尔及利亚人的处境根本就不同，因为他们的殖民语言并未全球化，所以无法以世界性的角度获取知识。安德雷·谢福隆（André Chevrillon）很有说服力地指出，英语比较有利于表达「流变」与时间的流逝，而法文则

比较有利于「存在」与静止不动，轮流接续的大块时间[15]。即使如今，或者说，尤其是时至今日，这两种语言似乎都会引发不同程度或强度的虚拟当下化。这两种语言之间同时存在着各式各样的断裂与串连，就像任何语言一样，总是内怀其它的语言，而且这种现象，与过去和现在之间所存在的（不）共可能性（(in)compossible）的断裂与串连一事往往存在着一种平行的关系。归根到底那都是全球化现存状况的问题。主权的侵蚀与管制规定的撤销都跟新的「集合」（assemblages，翁爱华（Aihwa Ong）、莎珊（Saskia Sassen）语）或布置（法文agencements，德勒兹语）同时并存，而在新的宇宙—政治性互连网里面（the new cosmo-political），这些都会创造新的网络与无法预期的关系和组合。这样一来所创造出来的种种新的生活方式、政治、生产、公共领域、隐蔽领域、非正式的政治、新式的主权（包括建立在战争上的那些）、非直线性的发展，以及无法预期的结果、想象、新的意义与新的象征域等等—这一切通通都是翻译。这些来自全球层次的翻译还是有可能渗透到国家的层次：从民族国家的层次到全球层次的翻译[16]，抑或到个人的层次，甚至反之亦然，都还是有可能，即使有所保留，有所误差，以及有许多由无法预期的因素所填满的交叉与空缺。不仅是文本如此，连脉络都会变动并召唤翻译。政治的现象学亦复如是。单靠普世的主张，就像单靠特殊性一样，统统都无法面对世界的现实。各种抗议运动，包括女性的，都曾经提出过这两种主张—然而，还是都不够。在普遍性所意味的关系被重新划出新的框架之际，或许我们应该探究的就是普遍的特异性（universal singularity）。诸如巴里巴（Etienne Balibar）、南西（Jean-Luc Nancy）、洪希尔（Jacques Rancière）、巴丢（Alain Badiou）等等思想家，还有其它人，都曾经从各自不同的角度处理过这样的问题。面对公共、社会与政治空间的种种封圈时，我们要如何冲破并超越？当前最迫切的问题之

一就是如合，从政治的角度，去理解迁徙[17]？政治上应该怎么办？无论在分析还是在知觉上，我们要如何才能把政治主体性与想象认同之间的交叉加以拆开。我曾经提出「缺席的公民」这个概念来让这个阶级变成看得见的：例如欧洲或者澳洲的缺席公民，或者那些在大海溺死或者被遣返的人，我们应该把他们实定地（positively）视为自成一个范畴（要不是因为受限于我们的愚蠢与短见，否则就可能对我们的团体做出贡献）。基进神学、革命或理论方案固然不是相互排斥的选项，即使都曾经尝试过了，之所以也没有解决这个吊诡的原因，或许就是因为，它们都没有给普遍性划出新的框架。「基进」的解决方案，在远离理论界的政治运动，或在基进校园的安全角落，时而创构一些虚荣的标签与排名单。伸张受害者的身份（我的受害经验对上您的）而受到冻结的国家和各式各样可族群化的「认同」，均透过相互依赖阶序关系之错综复杂，时而更新的网络，形成结构。因此，消除一边的不正义从未意味着所有不正义的消除，因为新的不平等总是被复制出来。正因此，巴别塔就是我们的状况。

伊夫科夫齐写给布登
2007年6月29日
于雪梨

---

[1] Viviane Alleton, “Traduction et conceptions chinoises du texte écrit”, *Etudes chinoises*, vol. XXIII, 2004.

[2] Meredith E. Abarca, *Voices in the Kitchen. Views of Food and the World from Working Class Mexican American Women,* Texas A&M University Press 2006.

[3] Rada Ivekovic, « Resisting Absolute Translation like the Rhinoceros / Résister à la traduction absolue comme le rhinocéros », *Livraisons* 8, 2007.

[4] 我对此问题的理解有限，主要是来自民东朝的论文——"Translation as Crossing Borders: A Case Study of the Translations of the Word 'Feminism' into Chinese by the CSWS [Chinese Society for Women's Studies]"以及其它刊登在以下网站的论文： "Translating violence" http://translate.eipcp.net/transversal/1107

[5] 中文不需要这个脚注

[6] Nicole Lorraux, *Les enfants d'Athéna, Seuil* 1990; *La Cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, 2005.

[7] Marcos, *Cuarta declaracion de la selva lacandona*, www.ezln.org/documentos/1996/19960101.es.htm

[8] 参见其采访录： "La langue, l'éco, l'oubli" in *Le Monde* 27 april 2007, p. 12; 另外参见 Heller-Roazen, *Echolalies. Essai sur l'oubli des langues*, Paris, Seuil 2007.

[9] 虽然任何印度学专家都会知道，一神论与多神论的区别非常有问题，可是我们可以把这个非常重要的问题先搁置一边。

[10] C. Herrenschmidt, 采访录刊登于 *Liberation* May 31, 2007, "Livres", 页 III; 另外参见其著作 *Les Trois Ecritures : Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard 2007.

[11] 我在此强调，前后两次使用【positive】一字显然意指不同意义。

[12] 有关哈伦史密特指出印度与中国都缺乏货币数字的标准文字我因为不懂所以就无法置评：然而，假设印度人即使用了这些文字来记住为陀经，或者即使把它们同样印制在钱币上以显示数字之意（同时也因而就发明了所谓「阿拉伯」数字），都还不算的话，那么他们到底利用了这些文字来做什么？它们显然还有商业与日常的目的，难道印度人仅仅拿来做商品列名单吗？ 他们还使用了钱币。我正在努力抓出其中的整个意义，因为我还不是很了解，所以应该要做更多的研究。

[13] 参见Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée 1997 ，尤其最一个章节 « Les universels », pp. 419-455; 另外还有：“Sub specie universitatis”, *Topoi* (2006) 25 :3-16 DOI 10.1007/s11245-006-0001-6, ©Springer Science+Business Media B.V. 2006 ; 巴里巴回应巴丢的采访录：« On Universalism. In Debate with Alain Badiou », http://translate.eipcp.net/transversal/0607/balibar/en

[14] Vania Baldi, *Appartenenze sconosciute. Politiche della traduzione culturale*, Roma, ER 2007.

[15] *Trois études de la literature anglaise*, Paris, Plon 1921.

[16] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton: Princeton University Press 2006.

[17] Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga*, Ombre corte 2002 ; enlarged edition 2007.