

以利米勒：以米樂（J.Hillis Miller）為例 再思文化翻譯與翻譯倫理

張上冠*

摘 要

米樂對《舊約》〈路得記〉做了一個寓言式的閱讀。在米樂強力的閱讀政略下，〈路得記〉被比喻成一個跨越文化邊界的理論作品，它不但能在新的文化場域裏佔據一片新的領域，還能在新的語言裏為自身取得一方立足之地。米樂認為路得象徵了一個旅行的理論，在跨越了文化界限之後，發揮了新的踐履功能，並在新的文化場域中造成不可預知的意義變化。問題是路得的歸化是一個出於自願的行為，而即使路得終究遭受了以色列父權文化的馴/同化，路得自始至終卻從不在意她摩押文化的獨特性是否可以保留下來。這一點顯然和米樂所宣稱：越界/翻譯後的理論仍舊持有不可化約且根深蒂固的頑強性，這種看法有所矛盾。米樂觀念中那個越界歸化的理論雖然表面上也是出於自願，但它卻積極主動的想在新的文化場域中落地生根以便創生變化。這個積極主動性在一定的程度上反映了一種有意保存理論原生特性（因而也就抗拒全然歸化）的意圖，因此這個意圖所透露的就並非是一種真誠無私的開放——也就是說不是一種放任理論自由活動並願意讓其獨特性自由變化的精神。在這種情形下，越界的理論顯然無法宣稱無邪，因為它已經隱藏了某種入侵的暴力和顛覆的可能。

關鍵字：米樂、路得記、文化翻譯、翻譯倫理、禮物/毒藥

* 國立政治大學英國語文學系

Cultural Translation and Translation Ethics : On J. Hillis Miller on *Ruth*

Chang, Shang-Kuan *

Abstract

J. Hillis Miller provides the reader with an allegorical or parabolic reading of *Ruth* in the *Old Testament*. Miller contends that Ruth, a Moabitess, can be taken as an “allegorical figure of traveling theory” that may be translated to a new context and be “appropriated there for new uses,” thereby serving “a new performative function.” Moreover, Miller insists, to one’s surprise, that “literary theory has its own stubborn and recalcitrant particularity,” which in turn “resists full translation and assimilation.” Two points merit our attention here. First, Ruth’s decision to be assimilated/ translated, as exemplified by her oath of allegiance to Naomi, is a voluntary act; and second, throughout the story, Ruth neither anxiously shows any desire for preserving her Moabiteness nor aggressively seeks opportunity to transform the culture of Israel. Ruth is rather a simple, innocent woman who is ignorant of her future. In a symbolic way, Ruth performs a speech act whose result(s) she not only cannot foresee but, more importantly, she has no intention to foresee. It seems, therefore, that Ruth’s innocence and ignorance run counter to Miller’s allegorization of her as an active/aggressive figure of traveling theory that crosses border, occupies territory, and makes a place for itself.

Key words: J. Hillis Miller, Ruth, cultural translation, translation ethics, gift/ Gift.

* Department of English , National Chengchi University

米樂對中國大陸的興趣可從他多次造訪這個事實看出，而他對大陸學界的影響也在二〇〇四年出版，書名為《土著與數碼衝浪者—米勒中國演講集》這件事情上達致高峰。對於米勒的造訪及其後續影響，大陸學者的一般反應是欣喜中帶著一絲焦慮，欣喜者對米勒及其理論（特別是就有關文化研究及翻譯領域方面）展現學習的興奮與贊同的熱情，而焦慮者則憂心米勒在中國的「接受、誤讀與縮水」(易曉明 1)經常在發生，因而「與德里達、詹姆遜等理論家相比，米勒在中國的接受...注定是大打折扣的」(5)。

如果「理論的旅行」或者說「旅行的理論」可以比喻成文化經濟中貿易物品的進口與出口¹，上述「大打折扣」的說法或許展現出的是某種戲謔性的反諷—有誰不願意購買折扣更多的文化商品，只要商品本身是道地且無瑕的舶來品？但顯然評論者原來的意思不是如此；她擔心的是米勒的理論—不論是以英文或中文翻譯的形式出現—不能被大陸學界「切實理解」，因此如何對米勒本人做出「整體的了解」並能「更完整地理解米勒的〔理論〕思想」成了，非常弔詭的，不折不扣中國式的「譯者的天職」²。

問題是翻譯—或者廣義下的詮釋—從來不會是種獨占事業 (monopoly)，譯/釋者不會只有一個人，因此其天職也不盡相同。就算天職

¹ 賽蒙·杜陵(Simon During)曾經把傅科(M. Foucault)、波聚雅(J. Baudrillard)、德里達(J. Derrida)等在澳大利亞流行的外國理論稱為「進口修辭」(imported rhetoric)(引自Ashcroft, Griffin, and Tiffin 164)。

² 「譯者的天職」表面上指涉的當然是班雅明(Walter Benjamin)那篇經典的譯論“The Task of the Translator”，不過我同時企圖聯繫的卻是米樂在*The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*(1987)裏提到的「我必須」(I must)(4)的觀念。米樂認為譯者內心的那個「我必須」是符合康德(E. Kant)式的倫理意識，然而在我的「誤讀」下，「我必須」被挪用來說明一種逆向的且隱藏的對中國學界的倫理壓迫(coercion)：「你必須」「翻譯正確」，完成不折不扣的忠實翻譯。

一樣，每個人任務的達成過程以及最終結果也常因各種變數的出現而有所不同。換句話說，我們對米樂及其理論的理解終究是個閱讀經驗下的產物。

如米樂自己所言：“Reading always alters, disqualifies, or puts in question the theory used to read it, while being essential to that theory’s formulation”(Miller 1991:10)，³ 閱讀顯然是直接反映/影響理解為何的關鍵，尤其是在理論越界(border crossing/crossing border)之後，閱讀的行為，即一種重置(displacement)的現象，牽涉到理論在異地(different habitat)將以何種面貌出現的問題。同樣的，我們可以從米樂另外一句名言中得到類似的訊息：“A theoretical formulation is a positing that can be effectively re-posed or repositioned in many different situations and applied to many different texts”(27)。對於米樂而言—如果我們沒有瞭解錯誤⁴—這裏所提出的“re-posed or repositioned”其實是和翻譯息息相關的，因為翻譯正是理論得以從一地/點跨越邊界，然後「移居落戶」(set down)到另一地/點的推動力量。下面這段文字或許最能表示米樂上述的看法：“Any words in any language, but perhaps especially, within literary studies, works of theory, may be translated ... to a different context and be appropriated there for new uses”(2)。這段文字的意思算是清楚的，不過這裏顯然有個困境存在：如果我們真正瞭解米樂其人及其理論，我們其實不必擔憂「誤讀」與「縮水」與「折扣」，因為經過翻譯後的「在中國的米勒」當然不會全然相同於那位“Miller in/of/from America”，而由於“Translations of theory are ... mistranslations of mistranslations, not mistranslations of some authoritative and perspicuous original”(29)，因此“Miller’s theory”和經過翻譯的「米樂/

³ 論文上所引用的頁碼是根據米樂最初在中央研究院歐美研究所第三屆美國文學與思想研討會發表之“Border Crossings: Translation Theory”。此論文後來收錄在*EurAmerica* 21.4(1991):27-51；論文中譯則請見單德興譯。《跨越邊界：翻譯、文學、批評》。台北：書林，1995。1-32。

⁴ 修辭上而言，「如果我們沒有瞭解錯誤」和「如果我們瞭解正確」基本上是同義的，但是就理解米樂的理論而言，這兩句話似乎都有語病，因為要真確的理解米樂似乎就必須誤讀/解米樂。

勒理論」自然也不會完全一樣。⁵據此，翻譯似乎創造了差異，或者說，差異似乎在翻譯中出現，而反過來說(這當然是個有趣的位置)，如果我們真正想/能瞭解米樂其人及其理論，我們勢必會在各自不同的閱讀及翻譯之中「再現」出米樂本人都無法不「接受」(這當然是個逆向的，是中國在接受米勒之後回向給米勒的)的一位同中有異/異中有同的新米勒/樂。這符合了米樂自己對理論的「履行功能」(performative function)的說法，若不是，米樂將陷入自我矛盾的困境。“Theory’s openness to translation is a result of the fact that a theory ... is a performative not a cognitive use of language”(27)。如此推論下去，我們必須「面對」⁶的問題癥結似乎是如何去重新認識米樂及重新閱讀米樂的理論，特別是有關文化翻譯的那個部分。然而正如德希達在《絕路》(Aporias 1993)所提出來的那句名言所暗示我們的：“It involves a certain step/not”(6)，我們顯然無法在「重讀」⁷米樂時，幻想某種「絕對翻譯」(absolute translation)、「全面回應」(complete response)和「完全確定」(total identification)的可能(Davis 92-93)。所以在以下「逐步的」(step by step)論證中所浮現出來的一些「難題」(k-not-s)當然不可能隨著論證迎刃而解。⁸對於米樂這個他者(other)以及他者的所有(property)—在此即其理論—我們或許只能回應某種「對完全他者的職責」

⁵ 「米樂/勒理論」再一次說明Miller永遠不會是個德希達在“Des Tours de Babel”一文中所提到的「專名」(proper name)，反而是一個持續會跟其他意符產生關係的符號。

⁶ 「面對」並不一定是指一種vis-à-vis的關係位置。這裏的面包含了各種可能的面向：表面、側面、斜面、裏面、外面、正面、反面、前面、後面等等，不同的界面(interface)造成了不同的接觸與關係，即便是倫理關係也可以如此看待。在這一點上，我對以列維納斯(E. Levinas)的「面對面」倫理觀來閱讀〈路得記〉(請參閱朱崇儀所著〈與路得面對面：重讀《舊約》〈路得記〉2004)有不同的意見。不過主題所限，在此無法詳述，只能另文討論。

⁷ 「重新閱讀」、強調/彰顯某個「重點的閱讀」、或者類似「重聽」這種暗示某種「有問題的重度閱讀」-- 這三「重」都是「重讀」的可能。

⁸ 所有的刀劍都是兩刃的(double-edged)，因此迎刃而解顯然顧此而失彼。據此，所有的論證都必須在「全面理解」(total understanding)或「絕對知識」(absolute knowledge)前「止步」(Step not!)。

(call to the wholly other), 戒慎恐懼的去抽絲剝繭、嘗試去探索理解的頭緒。

米樂對理論越界(或廣義的文化翻譯)的討論基本上環繞在《舊約》〈路得記〉這篇敘述一位摩押女子(Moabitess)路得歸化以色列的故事。在米樂「具有穿透力與原創力的解讀」下,⁹路得本人成了“an allegorical figure of traveling theory”而其故事則被視為“a parable of the translation of theory”(21)。就某種意義而言,米樂對〈路得記〉的閱讀實際上映證了他以前的耶魯同儕哈羅德·布倫姆(Harold Bloom)在《影響的焦慮》(*The Anxiety of Influence* 1973)以及《誤讀圖示》(*A Map of Misreading* 1975)這兩本書中所提出的影響即是誤讀的理論。米樂另闢蹊徑,從理論越界/翻譯這個嶄新的角度來重讀〈路得記〉,以便從事「不同的評價與估量」(to esteem and estimate differently)來修正前人的批評和拓展文本的意義(Bloom 1975:4)。作為文本的一種,翻譯理論當然也不例外,因此當它以不同的語言出現在新的文化場域裏時,這個理論就有了一個米樂所說的「新的開始」(new start): 它將“cross borders, occupy a new territory, and make a new place for itself”(12)—不論理論本身是以原文或是譯文來被人閱讀。在接下來的論述中,如果我們謹守上述米樂的理論原則,我們勢必將對〈路得記〉以及米樂從其衍生而出的理論越界/翻譯的看法提出不同的解釋。然而正如論文前面所指出的,我們不同的解釋是在一種「困境」的氛圍中出現的,因此縱使這個解釋抵觸了米樂的看法,米樂仍然可以視之為其影響的結果。布倫姆說閱讀是一個「延遲的、幾近不可能的行為」(Bloom 1975:3)。這顯然是回應了德希達的différance這個強調意義 differ且 defer的(非)觀念;而這也應該是所有企圖沿循解構策略的論述所具有的特徵。不過在 differ 和 defer 之外,或許我們還可以增添不同於 differ/difference 和 deter/determent 的一個特殊意義,此即 defer/deference—某種「敬意」的表

⁹ 這句話本來是米樂用來稱讚他在耶魯的同儕: Paul de Man, Geoffrey Hartman, Harold Bloom, 以及 Jacques Derrida, 全都是具有特別閱讀才幹的批評家。米樂隸屬「耶魯四/五人幫」,這句讚詞自當受用。原文請見米勒為《米勒中國演講集》所撰寫的〈自述〉。

示，同時也展現一種矛盾的或非全然的「順從」——來「面對」米樂其人及其理論，同時也為這篇意圖討論翻譯倫理的論文定下一個基調。¹⁰換句話說，我們對米樂的重讀其實就是進行對米樂的翻譯，目的是想從米樂「原始的」(original)¹¹閱讀軌跡之中找尋那些被他有意或無心之中「排除及掩蓋」(excluded and effaced)的意義的蛛絲馬跡，並將其重置在新的意義網絡裡面。就本論文所援引的解構策略而言，我們當然希望這個對米樂的翻譯構成了德希達所提出的「相關翻譯」(relevant translation)¹²，不過它是否足以「公平對待」(do justice to)米樂其人及其理論，這恐怕只能引用德希達另一句話來回答：“Justice is an experience of the impossible”(Derrida 1990:16)。更重要的是無論公平與正義能否真正達成，我們對米樂的敬意並不減損，因為做為意義的散播者，米樂這個給予者(giver)及/即傳遞者(sender)帶來了(carried over)差異的契機，而這個他無法預知且在異地產生的差異正是我們回報米樂最好的禮物。

米樂對〈路得記〉的寓言式閱讀(allegorical/parabolic reading)專注在女主角路得身上(14)。對米樂而言，〈路得記〉講的是個「同化的故事」(a story of assimilation)是講「一個摩押女子移入以色列文化」(the “translation” of a Moabite woman into Israelite culture)，藉著歸化或(被)同化的方式融入了以色列的宗族血脈，最後在族譜關係上成了耶穌和大衛的遠祖(14)。米樂認

¹⁰ 在difference和deferment之外替différance再添補一個deference的意義，一方面讓the difference of difference在倫理的範疇中找到紮根的機會，一方面也是對逝世兩年的德希達表達一個來自中國文化的敬意。

¹¹ 這裏的「原始的」(original)當然必須「置於叉號」(under erasure)來理解。

¹² 對德希達而言，relevant translation是一種在譯入語(receiving language)中銘記(inscribe) “the most relevant equivalent for an original, the language that is most right, appropriate, pertinent, adequate, opportune, pointed, univocal, idiomatic, and so on”(Derrida 2001:177)的翻譯。德希達將“what translation is”的問題轉化成“what translation is obliged to be”的問題。這裏的obliged引發了責任、義務、誓言、承諾等將譯者和原文(及原作者)「相互綁束」(double bind)的關係。這也反映了德希達在*The Ear of the Other* 中所說的一種「翻譯契約」(translation contract)(Derrida 1985:122)。

為這個故事說明了理論越界/翻譯的現象，因為路得就像一個跨越(國家、民族、文化、語言)界限的理論，在越界之後發揮「新的履行功能」(new performative function)，並在新的場域中產生新的且不可預期的意義。就類比的關係而言，米樂暗示他的理論——我們必須在此強調是理論本身而不是米樂本人(這點稍後解說)——就如同路得一樣，一旦越界進入了中國的文化場域，勢必「在那兒被挪用於新的用途」(appropriated there for new uses)(2)。米樂這個看法對於中國學界憂心誤讀、縮水與折扣的人來說多少是有反諷意味的，因為無論是誤讀、縮水或折扣，它們就像是翻譯中永遠涉及的意義得失(loss and gain)，本來就是米樂所主張的理論越界/翻譯後的差異結果。真正值得關切的問題顯然不是該如何去消彌差異，而是質疑到底有無差異產生，詰問差異如何產生，以及探索差異究竟為何，並企圖瞭解差異對我們所造成的影響。這似乎才是中國譯者的職責，一種「負責的」(responsible)對米勒其理論的「回應」(response)，也表達了一定程度上對米勒本人應有的敬意，同時也是對翻譯倫理的重視。

然而，如我們在前面對difference所做的延異閱讀所指出的，deference雖然表示敬意，但卻非意味全然的順從而總是牽涉到矛盾。也就是說，當我們閱讀米樂閱讀〈路得記〉時，我們的閱讀對象同時包括了米樂以及〈路得記〉，因此對於米樂，我們抱持的詮釋姿態是一種特殊意義下的「以(己)意逆(他)志」，而對於〈路得記〉我們自然也不會只是在米樂解釋的麥田裏做個單純的拾穗者。¹⁴這個「逆」字具有意義上的「雙重束縛」(double bind)：一方面它追本溯源，一方面它也逆水而行。這表示我們的閱讀既不是完全同於也不是完全異於米樂的閱讀，而不做個單純的拾穗者則是因為，戲謔的來說，「米」樂的「麥」田裏本來就藏有可供翻譯的差異種子。〈路得記〉這篇「有〔潛/能〕力的文本」(powerful text)(24)永遠都是經得起——用米樂自己的話來說——「誤譯或粗暴的挪用」(mistranslation or violent

¹⁴拾穗者所撿拾的可以是麥穗也可以是稻穗。在「米」樂的「麥」田裏拾穗於是成為具有模擬兩可、雙關、雙義、曖昧不定、含糊、可疑的行為。

appropriation)(25)。因此，弔詭的來講，任何負責的解釋/翻譯者都必須是個失/瀆職者，因為他/她的天職正是創造誤解、誤讀與誤譯，而不是人云亦云，依樣畫葫蘆，或在重覆中無法展現差異。這當然就使得布倫姆的 *misprision* 成為一個德希達式的 *aporia* 的具體呈現，而任何人的閱讀也因此成為具有開啟差異的行為。

米樂對〈路得記〉的閱讀，就一個中國讀者的立場而言，恐怕是有令人困惑及不安之處的。在米樂強而有力的詮釋政略下，〈路得記〉是「一個理論作品如何跨越邊界、佔據一片新的領域、在新的語言中為自己取得一席之地」的寓言故事。¹⁵路得以她無私的奉獻、善行、與愛心，選擇了婆婆拿俄米所屬的國族，宗教，文化與語言，在無意之中延續且改變了以色列的血脈宗譜。儘管〈路得記〉這個故事曾經在女性主義觀點下出現了不同於傳統聖經詮釋的激進讀法，但米樂似乎並不重視。¹⁶他在意的是路得所象徵的履行/旅行功能：“In a new country a theory, like Ruth, is put to new uses that cannot be foreseen. These uses are an alienation of the theory, its translation into a new idiom and its appropriation for new indigenous purposes”(22)。換句話說，米樂強調的是理論的延異效果，一個無法預期的意義變化，而也唯有如此，理論才能展現不斷生成變化的「生命力」(vitality)(28)。不過，在此處履行/旅行功能的展現及執行，其關鍵就在於翻譯這個行為，因為翻譯讓理論產生變化且「在一定的程度上改變了理論越界進入的新文化」(to some degree transforms the culture it enters)(28)。米樂再三的主張原生的理論以及理論的原創者都必須對翻譯開放，任憑翻譯將其帶入「不可預知的新場域」(unpredictable new contexts)(28)，並在那

¹⁵ 這裏改用中文是想激發一種文化的危機感。米樂這句話裏的動詞所用的主動語態使得理論跨越邊界、佔據領域、(為自己)取得一席之地的行動沾染了或多或少的入侵與顛覆的暴力。

¹⁶ 米樂表示：“Ruth carries with it ... an immense history of interpretation and commentary in both the Jewish and Christian tradition”(Miller 1981:13)，並在頁 13-14 底下的注釋裏列舉多本參考書籍，但是其中沒有一本是從女性主義的角度來閱讀〈路得記〉的。

裡「促成，或者也許扭曲新的閱讀行為，縱使閱讀的作品用的是理論的原創者所不知道的語言」(enable, or perhaps distort, new acts of reading, even readings of works in languages the originator of the theory did not know)(28)。據此，我們可以說米樂的理論，在米樂自己的解釋下，似乎完全符合了他眼中的路得所扮演的角色，所以米樂願意讓其理論在中國被自由利用，也願意接受其理論在中國可能會遭受誤譯或粗暴的挪用這種，相當弔詭的，米樂「可以預期地無法預知的」(expectedly unexpected)結果，因為這個理論是米樂自己親自提出，而他也清楚知道在它越界/翻譯之後將會造成無法預知的結果。不過值得注意的是，米樂自己承認：“A theoretical formulation never quite adequately expresses the insight that comes from reading”(29)，並援引保羅·德曼(Paul de Man)在*The Resistance to Theory*中的說法，以為「理論本身即是對理論的抵制」(de Man 19)。因此，我們對〈路得記〉的閱讀—假如我們聽從米樂的教誨—就不得不另闢蹊徑給予不同的「重讀」。至於這個新的閱讀是否真能抵制甚至反駁米樂的理論卻是「不可預期地無法預知的」(unexpectedly unexpected?)，至少在論文目前的這個階段是如此，甚至在論文結束之後也可能是如此。

米樂將自己的理論暗喻成路得是有爭論餘地的。首先是同化與歸化所涉及的主動與被動(或被動與主動的問題)，因為同化與歸化都有方向以及意願的差別。一個主動想歸化某個文化的人有可能不被對方接納，而被某個文化所同化的人也不見得一定心甘情願被同化。相對的，一個主動願意歸化的人有可能仍然希望保持其原有的某些特性(singularity)而不至於被全然同化，但同時使得歸化成為不完全的行為；同理，一個被迫同化的人也可能依舊保有某些不會或沒被約化消除的特性以至於避免了被全然同化。同化與歸化顯然不是一種單向的、一廂情願的合併或融合。路得歸化以色列，不論她真正的動機為何，基本上仍是出於自願的，就連她在拿俄米的「設計」下在簸麥的場上躺臥在波阿斯的腳下一事還是出於願意而非被迫為之。在路得心中，似乎只要對拿俄米言聽計從，命運自然會指出她生命的方向。從〈路得記〉的敘述中我們感受到的是路德對拿俄米的言聽

計從，她絲毫沒想過在歸化(或被同化)的過程中，刻意的保留她原有的摩押文化特徵(即使摩押文化在她身上銘刻的獨特性在被同化後可能仍然繼續殘留)。這說明了為何路得在對拿俄米表明心意並決心與她一起「同歸猶大地」時所說的那段令人感動的效忠承諾(an oath of allegiance) (按米樂的推斷)是以希伯來語說出的，因為這更加强了路得和自己的文化(語言、信仰、國族)的疏離。路得甚至在發誓時也是以耶和華之名來展現歸化的決心：「不要催我回去不跟隨你，你往那裏去，我也往那裏去。你在那裏住宿，我也在那裏住宿。你的國就是我的國，你的上帝就是我的上帝。你在那裏死，我也在那裏死，也葬在那裏。除非死能使我我相離，不然，願耶和華重重的降罰與我。」路得身為摩押女子不但全然不去強調她根本的獨特性，更不去強力主張其獨特性在異文化中仍舊具有根深蒂固且不可化約的頑強性，這一點並不同於米樂把路得作為旅行理論的譬喻，並認定路得“brings something of her own, something that resists full translation and assimilation”(21)，因此就類比而言，任何理論“has its own stubborn and recalcitrant particularity”(22)，因為「理論仰賴的文本實例以及具有悠遠歷史的觀念術語和理論所從出的語言和文化間有著密切的關聯」(22)。¹⁷米樂突顯獨特性的淵源(他所謂的silent history)以及不可譯性讓他的理論成了異鄉的異客，雖然表面上願意歸化，骨子裡卻仍然不願意被同化。米樂的理論終究是個過客而不是歸人，他把自己的理論和路得相比，恐怕多少是個美麗的錯誤。

這個錯誤的類比引發了更多不容忽視的問題。米勒在中國的演講全是以英文為溝通的語言的，而米勒本人雖然精通法語及德語，但卻不諳聖經研究中的相對必要的希伯來、希臘、及拉丁語，因此他選擇使用自己的母語來表達本是無可厚非之事。然而問題出在這個母語的使用是在中國的文

17 米樂這個觀點只是從原文的立場來看的，可是當原文轉為譯文之時，它應該和譯文的語言 和文化有著同樣，如果不是更密切的，關聯，因為原文化此時等於消失而被譯文完全取代。米樂在意原文根深蒂固且不可化約的頑強性，卻沒給譯文同等的地位與關注。

化場域這個對米勒而言是深具反諷的語/情境上。米勒對著一群不熟悉西方作品、對英語語言感到隔閡甚至不通、對其演講話題及內容「完全難以進入」而「不能切實理解」的中國聽眾(易曉明 296-97)，我們很難想像米勒理論的歸化(以及被同化)該如何達成履行/旅行的效果。米樂並沒有意識到路得是以他者的語言將自己歸化於以色列的文化之中，所以當米樂引用路得的話“whither thou goest , I will go”來說明理論“opens itself to assimilation within other cultures and languages”(22)的時候，這裏的反諷意味實在濃的難以化開。此外，米勒在中國演講集的編著還透露米勒曾經詢問他的作品是否是以英文發表在中國的學術刊物，甚至還誤以為中國和其他歐美國家一樣同時可以出版不同語言的文學出版物，因此認為他的作品以英文發表是很自然正常之事。由此可見米勒不但沒有意識到強勢文化與霸權語言和其相對弱者之間存在著不平等的權力關係——此即文化帝國主義的癥結所在之一——他更是沒有意識到他自己全然不諳中文這件事情讓他宣稱的：“If theory is transformed by translation it also to some degree transforms the culture it enters”(28)成了一種捕風捉影且沒有履行效應的空話。米勒根本不可能知道他的理論在越界/翻譯之後到底在中國產生了什麼變化，而用英文發表在中國的語境這個想法讓自稱是歸化者的米勒/樂的理論隱約之中暴露了某種羅馬門神 Janus 獨特的兩面性。

從女性主義的角度來閱讀〈路得記〉，我們不難發現其結果和米樂的讀法更顯得有所出入。¹⁸路得的自願歸化在以色列那種「血親式的民族身分」的考量之下，其實注定是會被消聲或邊陲化的(Honig71)。路得雖然參予了以色列的血緣宗譜和民族文化，但她終究是在以色列的文化文本中以「隱形，消失，緘默」的方式被藏匿在文本之中，甚至被寫「出」文本之外，也就是說，路得的事蹟成了「一位外邦人的他性強遭壓制或消隱的故事」(李有成 19)。然而我們遍讀〈路得記〉，絲毫讀不出路得本人對此種

¹⁸ 請參閱朱崇儀所著之〈與路得面對面：重讀：《舊約》〈路得記〉〉。論文中對後現代女性主義的觀點有相當扼要的論述。

消聲和邊緣化的可能性存有任何顧慮或排斥。出於愛心與無私，路得選擇了自願歸化，她也從未考慮自己的獨特性是否能夠保留。反倒是以色列這個標誌了父權的文化濫用且僭奪了路得的純真，強行以同/馴化的暴力將她納入以色列的文化系譜之中，彷彿路得只是一個工具或一種荷妮珂指出的「填補」(supplement)(71)，無法享有完整的主體性。換句話說，對於以色列文化而言，歸化者的意願是主動還是被動，是積極還是消極，並不是問題。真正的關鍵其實在於同化是否能成功的將歸化者的異質性予以轉換以便「為我所用」(pro me)或「為我們所用」(pro nobis)—這正是殖民式或帝國式文化翻譯的特徵之一。試想路得如果是位外邦男子，以色列還會開懷笑納，以「純粹的好客或來者不拒的好客」(Derrida & Rondinesco 59)的態度來接待他者/異己嗎？由此可見，以色列的文化政略是單向的，只在意一種向內的同化(即馴化)他者並藉此消彌異己的獨特性，卻忽視另一種向外的歸化(或被同化)去讓自己的獨特性—亦即在他者眼中呈現的相對他性—成為被消彌的對象。〈路得記〉中，瑪倫(Mahron)和基連(Chillion)兩兄弟客死異鄉，從以色列父權文化的角度來看，正是失敗者的象徵，因為她們是反向的歸化者，是被他者同化的弱者。這就部分說明了為何兩人名字的寓意，一個是「羸弱」而另一個則是「憔悴」。在一定的程度上，這兩兄弟在以色列人眼中還不如母親拿俄米，因為她雖然身為女人—按外婚制(exogamy)本應歸屬他族—她卻一心想回歸祖國，並「設計」異族女子令其成為本族文化的成員。拿俄米在〈路得記〉的結尾搖身一變為路得兒子俄備得(Obed)的養母，而路得卻失掉對兒子的命名權，反讓「鄰舍的婦人」代她執行了起名的行為，再加上最後出現的以色列宗譜裏只見男人而無女人之名，這些事實實在在說明了以色列文化以父權為尊的特色連以色列女人都無法不受(或只得甘心接受)其浸染。如此說來，歸化與同化對以色列而言，只是具有單一獨特之義的。然而反過來看，歸化與同化所應有的交流和開放性也就同時喪失殆盡了。不過弔詭的是，我們注意到客死摩押地的還有一位以利米勒(Elimelech)—拿俄米的丈夫—他名字的寓意是「神是王」，一個充滿尊貴意涵之名而和瑪拉及基連這種沾染負面意義的

名字大不相同。如果瑪拉和基連象徵了以色列被同化的恥辱因而被賦予了惡名，那麼以利米勒的令名豈不帶來一些有關歸化和同化之間值得省思的事情？像路得那樣全心歸向他者且不在意自己的獨特性是否(或者說如何被)改變的女子，竟然可以造就了一段輝煌的文化歷史，以利米勒如果被賦予機會的話，是否也能發揮他「神是王」的象徵意義，以利他的精神(altruism)為摩押文化和民族做出不凡的貢獻呢？¹⁹

〈路得記〉反映的是以父權為基礎的以色列文化只專注在如何同化異族並消滅他性，但是卻沒考量到如果他者是自願的歸化，這個他性其實並不需要以色列主動的(或者說暴力的)處置——一種violent appropriation?——它仍然會自然而然的自行融入。當然弔詭的是，無論以色列如何努力去同化異族，異族的他性仍然可能不會消失殆盡而是終將在以色列的文化系譜上留存著他者的銘記。反過來說，以色列應該考慮的是自己的女子也有歸化和同化的問題，同化的暴力依樣可能在相反的方向運作。另外更值得深思的是，無論是外婚制或內婚制其實都是從父權的角度來衡量的，涉及的只是女子的交換——某種買賣制度，正如路得在一定的意味下是被波阿斯贖/買回的——而非公平的同時考量男女的關係。換句話說，在以色列的文化裏只有嫁娶的行為，而兩者之中顯然娶才是維護文化純正的關鍵。然而婚姻制度其實有多種形式，比方招贅與入贅這種反映母權/系社會文化的方式依然可以建立起正常的家庭，只不過在父權/系社會的壓迫下成了某種文化累贅以致於被排擠至邊緣的位置。²⁰就一個象徵的意義而言，瑪拉和基連其實可以被視為入贅摩押宗族的男子，但是父權思想瀰漫的〈路得記〉很明顯的將他們書寫成兩個「不具意義的」(insignificant)角色，因為他們

¹⁹ Altruism的字源正是來自拉丁文的alter，意思是other(他者)。以利米勒若能發揚其名字的寓意——「神是王」，以色列的神是唯一的神，也是所有人類的神——以利米勒自然不能不以此利他者的精神為異族犧牲奉獻。注釋1裏的以利米勒同樣的是遵循這個原則而被提出的。

²⁰ 這當然並非暗示招贅或入贅這種文化制度就能免於權力的運作。招贅和入贅其實是嫁娶的反對命題(antithesis)，一樣涉及權力的生產、分配與消耗，同樣會造成各種權力關係。

對以色列的血脈、宗譜、語言、文化的延續根本產生不了作用。就「語言行為理論」(speech-act theory)而言，瑪拉和基連代表的彷彿就是被奧斯汀(J.L. Austin)所刪除的那些「寄生在」(parasitic upon)正常語用上因而呈現「語言白化/枯萎」(etioliations of language)(Austin 22)現象的不適當的(infelicitous)語言。相對於正常/統的以色列語言，瑪拉和基連做為語言行為的象徵似乎成了被放逐在以色列語言的邊界之外且喪失了語言履行功能的無用東西。而就米樂的理論越界/翻譯的說法而言，瑪拉和基連於是構成了米樂理論中的一個失敗案例。但是，這個「反」例又不「正」好「反」映了一個事實：不是每一個越界或被翻譯的語言或理論一定能保證達到履/旅行的功能。米樂的理論之中顯然存有自行分裂與對抗的種子，也間接的印證了德曼「〔自己的〕理論本身即是對〔自己的〕理論的抵制」。

讓我們再回到米勒自我理論的比喻。做為一個強勢的西方文化的男性代表，米勒所想像的其理論在中國的歸化實在具有性別反諷的意味。²¹米勒或許懷有「真誠的意圖」，並在「適當的場合」發表他的理論，但是他天真的使用他以為「正確的語言形式」—此即英語而不是中國的語言—反而使得他自相矛盾，也因而使得其理論喪失了相當程度上的履/旅行功能—這恐怕不是米勒所預見/知的結果。米勒的理論實際上並不真得像路得，因為米勒仍「堅持」其理論有不可化約的獨特性，而路得卻是全不在意的。米勒的理論事實上也无法是路得，因為路得是女的，她的歸化是拋棄自我以無私的態度「嫁」至他者，而米勒的「理論」(theorie, Theorie)雖然可以是陰性的，²²但在米勒只靠她/他人翻譯而無自我翻譯，也就是說在英語的負載下，米勒理論歸化的誠意難免讓人起疑，因為米勒根本沒想

²¹ 米勒在中國各地演講時的主要譯者是位女性，「她深為米勒的學術與為人所感染，她說為介紹米勒的學術，可以不計任何報酬」(易曉明 6)。這種熱情與慷慨在歐美學界是相當罕見的。

²² Theory在英語中是無性的，在德、法語中卻是陰性的。米勒熟諳德語與法語，其理論弔詭的卻由他自己這位translator而非translatress攜帶跨界並宣稱願意歸化；和路得相比，米勒理論假想的陰性多少有些「不倫不類」：不符合翻譯倫理且難在中國找到同類。

放棄其理論的語言—那個他念念不忘並宣稱具有「不可翻譯性」(untranslatability)以及「地方特性」(local topographies)的「觀念語言」(conceptual words)(10)。相較之下，相較之下，路得那段感人肺腑，用希伯來語對拿俄米所做/說的「承諾」(一種符合語言行為理論且具有履行功能的語用實例，不是嗎?)更顯出路得的真誠如實。而米勒的理論在根本上也不能成為路得，因為路得是存有生命的人而非無機抽象的觀念。路得全身投入並奉獻給以色列，最終成為真正的歸化者—即使這個「歸」並非return而是具有改變功能的re-turn—且定居落戶在以色列的文化場域之中；路得體現的是一種鞠躬盡瘁、全心全意的「完整犧牲」(total sacrifice)。²³路得是位特別的歸人，她的思想和身體結合，但米勒的理論卻和米勒本人分離，前者在中國“cross borders, occupy a new territory, and make a new place for itself in a new language”(12)，主動積極的尋求定位並想改變中國，後者則在“movement of going, crossing borders, returning, and transferring”(18)之後仍舊維持他過客的身分。當然我們無法企求米勒本人「仿倣」(?)路得在中國「娶妻生子」(?)做個真正的歸化者，但是對於那個自稱會歸化效忠卻又唸唸不忘祖國的Miller's theory，我們恐怕還是得聽其言並觀其行，時時刻刻注意其變化才行。

米樂的例子提供了文化翻譯以及翻譯倫理一個反省的空間：任何跨越邊界而來的他者，無論是以人或物或事的形式出現，總帶著無限的可能：也許成為一個黑暗的遊標(dark cursor)惡意且恣意的引發破壞，也許成為一個閃亮的光點(guiding light)善意且隨時的指引方向，也許成為一個模糊的影子(a penumbra)在混沌迷離中迷失在路途道上，當然也有可能是上述可能的不同組合或者其它不同的可能。這些不同的可能與可能的不同將會如何實現具有根本的不確定性—無法預期也無法預知—但它們的實現

²³ 「完整犧牲」當然是既可能又不可能，和justice同樣的是“an experience of the impossible”。路得的獨特性—那個來自摩押文化制約的特質—並不會真正消失在向以色列的歸化中，但是「全心全意」標示了一種倫理的態度，一種「如實的」(Ruth's/faithful)真誠。

卻無法不維繫在做為給予者(giver)及傳遞者(sender)的他者自身以及面對他者的接納者(receiver)的態度上。換個具體的方式來說，他者做為一個跨越邊界的客總是以不同的面貌來到：訪客、來客、貴客、常客、惡客、駭客、賓客、奧客、人客、異客、怪客、稀客、不速之客，以及任何可能的(?)客，而這些身為他者的客既然被視為是客而非敵人，就應該如德希達所言「或多或少認同此歡迎他的地方所訂立的規矩」。²⁴做為客人，他/她的舉止²⁵—語言及/即行為，不是嗎？—對於主人以及主人的領地、家庭、疆域、語言都會造成影響，而這些影響往往都無法完全事先預期其最終的結果為何。即使懷著無比的誠意，或者相反的，帶著深沉的惡意而來也無法完全隨(客)意實現其原始的目的。²⁶如此說來，做為他者的客只能以臨淵履冰的態度，謹慎的跨越邊界，並對自己的行為及其後果負責。這個負責的態度體現的是一種負責的做客之道，而就翻譯的行為而言，這就是對翻譯的尊重，也是對翻譯倫理的達成所做的努力。²⁷誠如德希達所言：「我始終反對無條件的好客—純粹的好客或來者不拒的好客...我贊成給予受邀而來者好客知道」(李有成 23; Derrida & Roudinesco 59)。米勒是受邀至中國的貴客，當然值得盛情的招待，但是就做客之道而言，米勒的舉止，就論文所觸及之處來論，多少是有瑕疵的，縱使他可能是在無意之中為之。相對的，做為他者的接納者，中國在回應米勒的來訪一事上同樣的美中不足，沒能善盡主人的待客之道。中國學界以天真的態度一心想要「呈現米勒的學術全貌」並「讓中國讀者對米勒有一個整體的了解」(易曉明 5)卻對米勒的理論反而做出具有反諷結果的誤解，顯然未能發揮延/異

²⁴ 李有成的中譯。請見其所著之〈外邦女子路得〉。《中外文學》34.8 (2006年1月): 11-24。原文見Derrida and Roudinesco, *For What Tomorrow ... : A Dialogue*。以下引用這本書時均以李譯為主。

²⁵ 「他/她」仍然無法完全概括所有other的可能型態：祂、牠以及任何未被發現、正在成形、或者可能出現的other(s)都具有alterity的潛能。

²⁶ 就如同米勒是帶著誠意而來，然而其理論的履行和旅行卻發展成「不可預期地不可預知的」結果。Aim和end之間永遠存在著差異。

²⁷ 對於這句話我想表達的英文對應是in/with respect to translation。

(defer-differ)的作用，也減損了對米勒應有的敬意(deferment)。對他者的尊重，如前所言，並非是一種全然的順從，這就是為了避免待客之道淪為接客之道。「有朋自遠方來，不亦〔米〕樂乎？」或許點出了中國人濃厚的好客之心，但是「益者三友：友直、友諒、友多聞」，盡心做個能對朋友直言其過或諍言其錯的益友才是友誼真實與真誠的表現。米樂將自己的理論透過路得的故事來加以說/證明，而路得在希伯來文中正好意謂「朋友」(friend, companion)。米勒「在中國確實有很多的學術聯繫，很好的關係，很深的友情」(易曉明 300)—這些都是米勒理應享有的—然而這些聯繫、關係、和友情如果不能轉換成對米勒理論的善加挪用，以回禮的方式來回饋米勒—「以利米勒」—我們顯然辜負了他對中國的贈禮。然而禮物(gift)接受或餽贈不當也有可能成為毒藥(德語的Gift)，粗暴挪用的結果反而有可能導致了自身/他者文化的虧空與譯者的失職。弔詭的是，毒藥是毒也是藥，唯有一位負責任的文化翻譯者才能在這個「兩難困境」(aporia)中做出那個德希達式的「不可能的決定」(the impossible decision)來企圖決定是毒「還是」藥或者是藥「還是」毒，²⁸並承擔其不可知的後果。

²⁸ 毒還是藥?藥還是毒?然而在「還是」具有的多義性的催/摧化之下，這兩個要求某種決定的問句變成了：毒還是(still is)藥!藥還是毒!的驚嘆句，也同時使得原先的可決定性成了難以決定的困境。卡普托(J.Caputo)在解釋這種德希達式的 undecidability時曾說：“undecidability is the condition of possibility of acting and deciding”(Caputo 137)；對我們而言，這一點說明了翻譯的倫理立場 (ethical stance)總是涉及了“the ordeal of the undecidable”—此即一種對“the impossible decision”的經驗。

參考書目

- 朱崇儀。〈與路得面對面：重讀《舊約》〈路得記〉〉。《中外文學》33.10(2005年3月)：25-45。
- 米勒著。易曉明編。《土著與數碼冲浪者—米勒中國演講集》。長春：吉林人民出版社，2004。
- 米樂著。單德興譯。〈跨越邊界：理論之翻譯〉。《跨越邊界：翻譯·文學·批評》。台北：書林，1995。13-32。
- 李有成。〈外邦女子路得〉。《中外文學》34.8(2006年1月)：13-24。
- Aschroft, Bill, Gareth Griffiths, and Hellen Triffin, eds. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature*. London: Routledge, 1993.
- Austin, J.L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard UP, 1975.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford UP, 1973.
- . *A Map of Misreading*. New York: Oxford UP, 1975.
- Caputo, John. "A Commentary," in John Caputo ed. *Deconstruction in a Nutshell: Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham UP, 1997.
- Davis, Kathleen. *Deconstruction and Translation*. Manchester and Northampton: St. Jerome, 2001.
- De Man, Paul. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- Derrida, Jacques. "Des Tours de Babel," in Joseph F. Graham, ed. *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell UP, 1982. 165-207.
- . *The Ear of the Other*. New York: Schocken Books, 1985.
- . "Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority'," in Drucilla Cornell, ed. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York:

- Routledge, 1990. 3-67.
- . Aporias. Trans. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford UP, 1993.
- . "What Is A 'Relevant' Translation?" Trans. Lawrence Venuti. *Critical Inquiry* 27(2001): 174-200
- Derrida, Jacques and Elisabeth Roudinesco. *For What Tomorrow...: A Dialogue*. Stanford: Stanford UP, 2004.
- Honig, Bonnie. "Ruth, the Model Emigre: Morning and the Symbolic Politics of Immigration," in Pheng Cheah and Bruce Robbins eds. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Vol. 14, *Cultural Politics*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1998. 192-215.
- Johnson, Barbara. "Translator's Introduction," in Jacques Derrida, *Dissemination*. Chicago: Chicago UP, 1981.
- Miller, J. Hills. *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York: Cambridge UP, 1987.
- . "Border Crossings: Translating Theory," paper presented in Third Conference on American Literature and Thinking. Taipei: Academia Senica, 1991. Later published in *EurAmerica* 21.4 (1991): 27-51.