

眾聲喧嘩： 一個翻譯理論的考量

◎張上冠

摘 要

奧斯汀 (J. L. Austin) 將語言區分為 constative 以及 performative，前者描述事情／實，後者則用來執／踐行語言所描述的行動。德希達 (J. Derrida) 對於奧斯汀的這種「語言行為理論」(speech act theory) 採取批判的立場。德希達認為使用 performative 的說話者其「原始意圖」在不同的語境中已經不復存在，因此所謂「本意」總已在「延異的活動」(movement of différance) 中，一再不斷地被新的意圖／義所置換。

如果文學理論可以被視為一種語言的實踐活動，那麼當不同的語境出現時，任何特定的文學理論將不可避免的在此新語境中展現差異的軌跡。翻譯理論／行為在這一點上自然也不例外。拿巴赫定 (M. Bakhtin) 的術語 *reznorechie* 為例。這個著名的術語先經由英文的音譯再轉至英譯的 *heteroglossia*，然後再轉至中譯的「眾聲喧嘩」，在輾轉翻譯之間理應出現意義的變化。然而「眾聲喧嘩」的差異性往往不被我們所意識到，「重述」(iterability) 活動的圖跡經常遭受壓抑、塗抹、甚至刪除，結果我們總是毫無異／疑義的全盤接受這個理應具有「執／踐行效力」(performative effects) (卻消失不見) 的術語。

就某種知識權力關係的比喻而言，「眾聲喧嘩」的「喧」，弔詭的，和中國封建制度裏皇帝藉太監召喚朝臣的「宣」產生了奇特的關聯。引申來說，當我們宣揚／傳西方理論的時候，我們似乎全成了西方的知識太監；我們的「宣」淪為回聲，甚至回聲的回聲，我們無能在「宣」的行為之中讓差異浮現。如此一來，「喧嘩」，尤其諷刺的，「眾聲喧嘩」，成為

了我們自我羞辱的象徵。然而「喧嘩」可以轉為「宣華」，也可以轉為「喧譁」或「宣譁」以及其它的可能性，而理論翻譯或／及翻譯理論的契機也就有機會展開。

關鍵詞：奧斯汀(Austin)、語言行為理論(speech act theory)、德希達(Derrida)、眾聲喧嘩(zhongsheng xuanhua/reznorechie/heteroglossia)

眾聲喧嘩：一個翻譯理論的考量

“The problem is rather that Derrida’s Austin is unrecognizable. He bears almost no relation to the original.” This is true, but what is unrecognizable, bearing no relation to the original, is not simply Austin, but indeed “Derrida’s Austin.”¹

—Jacques Derrida, “Limited Inc abc...” 88

raznorechie heteroglossia 眾聲喧嘩²

奧斯汀(J. L. Austin)認為語言除了可做為事情／實的描述

¹ 值得注意的是這段引文是「話中有話」、「引中有引」：我援引了德希達也同時援引德希達對奧斯汀的援引。在某個意味上，這段引文中同時內含了三種甚至三種以上的聲音。

² 這裏出現的文字排列並置顯然造成了某種問題。在「正常的」了解下，Bakhtin當然是raznorechie這個觀念的「原創者」(creator)，但是heteroglossia及眾聲喧嘩這兩個英譯和中譯，在嚴格的意義下，卻不能算是Bakhtin的產物。從實際書寫的角度來看，難道我不才是這些文字的真正「作者」(writer)嗎？甚至弔詭地來說，那位重製／現我手稿的不知名的「印刷者」(printer)不也是「作者」(maker)嗎？或者荒謬地以詭辯的方式來論，那個具備印刷功能且完成付印工作的機器也可以分享著作權？當文字符號(如這個引文)可以重複出現時，它的「意旨」(signified)以及使它「表意的意圖」(intention of signification)不是已經脫離了先前暫居的意義脈絡而重新被嵌入一個新的「語境」(context)嗎？在這種考慮下，到底raznorechie, heteroglossia和眾聲喧嘩(特別是以論文裏的這種排列並置的組態出現時)，其意義將會以何種圖跡展現／逃離「本篇」論文的論述空間就成為一個令人關心的問題。德希達曾說簽名如果能「作用」(function)且能被「辨識」(readable)，簽名除了必須要有“repeatable, iterable, imitable form”之外，簽名尚須能被“detached from the present and singular intention of its production”。如果我們把raznorechie, heteroglossia和眾聲喧嘩視作一種廣義的簽名，德希達上面這句評語同樣地可以適用於這些簽名和其在／不在的簽名者之間複雜關係的討論上。

(statement of affairs)，例如：「這朵玫瑰是黃的」，還可被用來執／踐行某些語言所描述的行動，比如：「我現在宣告你們為夫妻」。奧斯汀稱前者為 constative，後者則為 performative——兩者的區別在於 performative 涉及說話者的「意圖」(intention)以及他／她對所說之事的「服膺／奉行」(commitment)。³ 在奧斯汀看來，一個「適當／貼切的」(felicitous) performative 必須符合一些「適合的條件」(felicity conditions)：真誠的意圖、正確的(語言)形式、適當的場合等，才能成立，否則就成為「空洞／虛」(hollow/void)或「不嚴肅的」(non-serious)語言行為。舉例來說，「我現在宣告你們為夫妻」這句證婚辭必須要由牧師(或有類似權能之人)依法向一對想結婚的男女在教堂(或類似的場合)當面說出才有其「效力」(effects)。但是如果這句話是在電影裏、舞台上、或詩歌中這些被奧斯汀認為是「寄／衍生的」(parasitic)情況下出現，那麼這句話就不算是「適當／貼切的」了。

德希達(Jacques Derrida)對奧斯汀的這種「語言行為理論」(speech-act theory)抱持批判的立場。⁴ 德希達認為「使用」performative 的說話者其「原始」意圖在不同的語境已經不復存在；換句話說，原說話者的「本意」因為語境的改變總已在「延異的活動」(movement of difference)中一再地被新的意圖／義所置換。⁵ 對德希達來說，語言的「自由戲耍」(free play)不會受任何個別意圖的規範或限制而使得語言意義以隱／確定的形態／貌出現。語言的「重述性」(iterability)——那個德希達宣稱能使語言從一個語境轉移至另一個語境的「可能性」(possibility)——根本上否認了說話者的意圖和語言之間存有天衣無縫的連繫。這也就意味著意義

³ 有關奧斯汀的「語言行為理論」(speech-act theory)，請參閱其著作*How to Do Things with Words*。

⁴ 德希達的批判集中在“Signature Event Context”這篇論文，首先刊載於*Glyph*, I (1977)，頁172-197。此論文後收錄於*Margins of Philosophy*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982)，頁307-330以及*Limited Inc.* (Evanston: Northwestern University Press, 1988)，頁1-23。

⁵ 德希達在其論文“Différance”中，說明différance為deconstruction中最重要的(非)觀念之一。

永遠無法被簡化為意義在任一特定時刻的「出現」(presence)，反而意義總是在無盡的「意釋過程」(signifying process)中不斷地延遲並產生差異。奧斯汀企圖對“the total speech act in the total speech situation”的「闡明」(elucidating)，⁶ 在德希達看來，弔詭地，正由於可能有無窮的語境且由於語境有無窮的可能，所以不論是在實際上或理論上都是無法達成的。如此說來，前面奧斯汀為「適當／貼切的」performative 所設定的條件其實並非充分且必要的，因為那些不符合條件而被奧斯汀視為出現在「特殊情況」(special circumstances) 裏(所以必須予以排除在外)的「寄生的」／「不正常的」performatives 仍然是在某個語境中真實地被使用。要想建立一個「普遍通用的語言行為理論」(general theory of speech act)來闡明「所有的」(total) 語言行為與語境卻又同時限制了此理論的普遍性，這在邏輯上陷入了一種曖昧不清的窘境。

德希達在“Signature Event Context”一文中對於奧斯汀的「語言行為理論」所提出的批評一方面澄清了一些意圖與意義之間的糾葛，另一方面卻也引發了一些原文「無法預料的」(un-pre-dict-able)⁷ 問題。如果前面有關無窮語境／語境無窮的說法可以被接受，那麼我們就無法否認不同的語境可以不必在同一語言之內出現，而是有可能發生在不同的語言之中。在這種情況下，假如(文學)理論可以被視為是在某個特定語境中語言的實踐活動，那麼當此理論出現在不同的語境之時(比如在中文裏)，到底它將會在這不同的意義「網路脈絡」(network/grille)裏呈現何種差異的軌跡？這個問題實際上牽涉到理論(的)翻譯／翻譯(的)理論如何在不同的文化場域中(被)產生以及(被)接受的複雜現象。然而當我們企圖對上述問題提出解決之道時，我們不要忘記德希達在批評奧斯汀時對我們的啟示，此即：理論的建構經常是一種修辭的活動，

⁶ 奧斯汀的原文為“The total speech act in the total speech situation is the **only actual** phenomenon which, in the last resort, we are engaged in elucidating” (148, emphasis mine)。

⁷ Up-pre-dict-able這個字裏的字根-dict暗示了無法預料的問題事實上是語言／義(間)的問題。德希達對奧斯汀的批評所導致的結／效果，就本論文所意圖呈現的來說，顯然不會是德希達原先所預期的。換句話說，在德希達的批評中總有「什麼未被說出的東西」(something unsaid)，可以在不同的語境中被「挪用」(appropriated)。

而理論所代表的「真理」往往是藉著掩蓋／抹去「比喻性言說」(figurative discourse)的軌跡來獲致呈現，結果「普遍的理論」通常只是種「(遭)概化的理論」(generalized theory)。⁸ 基於這個理由，我們自然無法天真地以為可以在毫無條件下提出一個「普遍的」理論來「闡明」「所有」不同語言之間「理論翻譯／越界」的特(殊)／(個)別現象；相反地，我們必須承認我們只能在此「有限度地」針對中文這個「特殊情況」裏的一個「特例」——「宣」這個傳統朝廷的用語來做「局部的」說明。

「宣」——以「傳喚」、「傳呼」、「召喚」之義來瞭解時——是中文裏一個簡短有力的命令用語。在傳統的朝廷禮制的規範下，當皇帝不視朝而朝臣意欲求見皇帝時，朝臣必須先請太監轉達晉見的意圖；如果皇帝願意見他，皇帝即下達「宣」的諭令以傳／召喚朝臣入內。然而值得注意的是皇帝此時並非直接向朝臣下達進宮之令，而是由太監間接／代為傳達聖意，因此做為皇帝與朝臣之間「溝通」(communication)的「媒介」(medium/mediator)，太監扮演的角色是相當微妙的。從語言行為理論的觀點來看，不論太監「轉述」的是朝臣晉見之詞還是皇帝傳喚之語，太監只不過是在「援引／重複」——即奧斯汀所說的citation這種「不適當的」performative——先前已經被「單一且顯現的意圖」(the singular and present intention)所主宰的話語，因此太監雖然「使用」了performative，可是卻不產生真實的效力，因為太監可以說是處在一個「寄生的」語境中而其話語不屬於「普通的／日常的／一般的語言」(ordinary language)。這種看法當然有其保羅·德曼(Paul de Man)式的盲點：如果「宣」是由太監在未經授權下自行下達，那麼由於太監並不具備皇帝的「權威」(authority)，「宣」的效力，在不符合「適當的」performative的成立條件的情況下，自然不見。這就和瑟爾(John Searle)在說明performative as declaration時所舉的例子——開會中主席宣佈「散會」可以有其效力，但與會者即使重複「散會」一詞卻不能導致相同的結果是類似的(548)。

⁸ Christopher Norris曾經評論：“Deconstruction can never have the final word because its insights are inevitably couched in a rhetoric which itself lies open to further deconstructive reading”(84)。顯然，deconstruction永遠存在自我解構的可能性，而在這意味下，一個以大寫D出現的Deconstruction(做為無限上網的指導理論)是不可能建立的。同理也無大寫T的Theory。

但是問題顯然沒那麼簡單，因為與其質疑太監是否有被授權（反正按照語言行為理論，不論授權有無，其「宣」的結果都是 performative power 的消失），我們或許更必須去探討太監這個機制是如何運作，甚至為何存在。在一個弔詭的意義上，不正是因為皇帝「不能」（按照宗法禮制）而非「無能」直接諭令朝臣，而「必須」藉著太監以傳其聖意的緣故，太監的「代表／再現」（representation）的「必要性」才得以凸顯嗎？皇帝的「宣」所意欲的終極對象雖說是朝臣，但「宣」的諭令卻是直接下達給太監的，因此太監可以說同時擁有 receiver 和 sender 的雙重身份。有趣的是，這個雙重身份使得皇帝的「宣」對太監產生了某種特殊的「雙關意義」（double entendre⁹）：一方面太監聆聽到皇帝的諭令（聽／話），一方面太監也瞭解到服從命令（聽話），亦即傳旨的必要。皇帝的話中其實有話，皇帝的「宣」一開始就要求一種理解的深度／深度的理解，以便意義能在更大的空間中活動而不是一個攤平的平面上被固置，因此皇帝的「宣」被太監的「宣」所置換時，「宣」的意義同時也起了變化。在原始的「宣」中，皇帝的意圖是：要太監傳達皇帝其召喚朝臣入宮的旨意，但是在轉述的「宣」中，太監的意圖卻是：要傳達皇帝其召喚朝臣入宮的旨意——換句話說，因為太監的意圖並不是皇帝那個原始的意圖，而是傳達那個意圖的（新）意圖，所以在轉述的「宣」中出現的意圖其實已和原始的「宣」中的意圖分離開來。如此說來，在「宣」的語言行為中，無論太監是否「忠／不實地」傳達聖意，太監永遠不會是個透明的媒介。縱使太監不像皇帝那樣彷彿是真實權力的本源，但權力卻必須經過／假藉他才能運作。在這一點上，太監等於擁有了一種「虛擬的權力」（simulacrum of power），而他同時也獲得了使用／操縱這個權力的機會，隨時可以顛覆、推翻、僭奪原先真實的權力，以遂行私欲／意——比方，假傳聖旨、模糊聖意、篡改聖詔，或者以延遲、節錄、遺失、湮滅、扣留等歷史中常見的手段「玩弄」皇帝必須待傳的意圖。當然，與此相反的情形也有可能，虛擬的權力不但無法導致預期的結果，反而經常引發玩火自焚的危險。

⁹ 在法文裏entendre同時有hear和understand的意思。

以上述的討論為參考，再有一種戲謔的心情（還是說必須以一種嚴肅的態度？）來觀察我們這些從事宜揚／傳西方文學理論的知識份子，我們不禁懷疑我們是否是一種現代的知識太監。雖然這個比喻或許有些「離奇」(uncanny) 而顯得「不適當」，但是它的「怪異」(anomaly) 不也正好是種誘惑，且提供了一個思考與討論的空間，讓我們再一次地去探索「宣」的可能意義嗎？對於一個現代的知識太監而言，「宣」的傳統問題其實並未消失，它只不過是以不同的面貌出現在現代的場域之中，或者我們更應該說「宣」的問題是一直在歷史中被延宕著……。在現代知識交互流動、相互滲透、彼此消長的混沌圖景中，「宣」深化了矛盾也引發了更多的問題：到底我們這些知識太監宜揚／傳的西方理論其系譜與脈絡是什麼？我們需不需要獲得合法的授權以進行宜揚／傳的工作？我們承受西方理論的文化場域如何成形？我們所宜揚／傳的動機是什麼？目的是什麼？而我們宜揚／傳的手段又是什麼？這些問題顯然沒有簡單的答案，甚至根本沒有答案；即使答案存在，我們大概也不至於天真地以為可以藉由一個「普遍通用的理論」來一次解決上述所有（出現與未出現的）問題。於是，我們不得不再次的以一個例子——巴赫定 (M. M. Bakhtin) 獨創的「眾聲喧嘩」(raznorechie/heteroglossia) ——以局部的、有限度的處理來企圖「顯現」我們對上述問題的回應／意圖。

由於我對俄文的知識極端有限（是否我該為此事道歉？），為了「瞭解」巴赫定這個 “perhaps even inextricably tied to the language and culture of its country of origin” (Miller 7)¹⁰ 的原創術語，我必須「引用」（援引／重複，不是嗎？）別人的「解／釋」（一種現代的「宣」的表現，不是嗎？）才能「聽／懂」(double entendre, 不是嗎？) 巴赫定的「眾聲喧嘩」¹¹，不是嗎？

‘Heteroglossia’ is a fundamental concept, most clearly defined in Bakhtin’s “Discourse in the Novel” (written 1943-1945). The term

¹⁰ 米樂的論文和巴赫定沒有直接的關聯，但是在“grafting”（「接枝」）的情形下，論文這段話仍舊可以被轉移到不同的語境中來呈現和米樂原先所意圖的並不全然相同的意義。

¹¹ 在這裏存在著一個具反諷性的問題：到底巴赫定「原」／「獨」創的「眾聲喧嘩」（參考注釋2）中有沒有可能在單／統一的聲音裏隱藏著其他／它的聲音？

refers to the basic condition governing the production of meaning in all discourses. It asserts the way in which **context** defines the meaning of utterances, which are heteroglot in so far as they put in play a multiplicity of social voices and their individual expressions. (*A Reader's Guide* 39)

假如這段英文引文不能「直接」(direct-ly)幫助我們瞭解 *raznorechie*，下面這段用中文「直接引用」Bakhtin自己的話的譯文是否就足以讓我們了解原文？

在歷史存在的每一刻，語言都有著從上到下的雜多性：它表現了社會與意識形態衝突與矛盾的共存。這些衝突和矛盾包括過去與現在之間、過去不同時代之間、現在不同社會思想集團之間，不同傾向、學派、團體之間的有形的衝突。眾聲喧嘩中的這些語言，以各種不同方式互相交叉，形成了新的具有典型社會意識的語言。(劉康 220)¹²

還是說我們需要一段「簡短有力的」、用白話中文或普通話寫的，清楚明白的「宣／傳」文字：「眾聲喧嘩……是巴赫定獨創的一個俄文詞，用來描述文化的基本特徵，即社會語言的多樣化、多元化現象。眾聲喧嘩存在於社會交流、價值交換和傳播的過程中，凝聚於個別言談的生動活潑、千姿百態的音調、語氣之內。」(劉康 207)。¹³

上面這三段「引文」都不是原文(「引」文顯然不是「原」文，literally speaking，不是嗎？)但也都是「原文」：這取決於我們所認為的原文是

¹² 巴赫定當然不是這段(中譯)引文的「說話者」。引文的「原文」(英譯)為The Dialogic Imagination (11)，中譯則為劉康版本。在某個並非不嚴肅的意味上，我們可以說(中文的)巴赫定以不同的回聲回應了(英文的)巴赫定以不同的回聲回應了(俄文的)巴赫定以不同的回聲回應了……。

¹³ 這段用白話、普通話(卻不是國語)的中文所寫的文字也是一種回聲：它「宣／喧」傳了巴赫定的聲音，即使它並沒直接地「翻譯」巴赫定。

指巴赫定的俄文原文，還是此引文原作者的原文，還是我在這篇論文中所撰寫的原文，還是這裏以印刷文字形式出現不知道是誰「再製」(reproduce)出來的原文。正如皇帝的「宣」其實話中有話，這裏的原文原來另有原文，這需要我們這些現代的知識太監以一種深度的解讀／解讀的深度來開展其中層層蘊藏的空間，以便意義展開自由的戲耍：第一段引文對 heteroglossia 的解釋似乎給這個「專有」名詞 (nom propre, 德希達式的) 提供了一個來源／出處，然而這個明顯的來源／出處卻弔詭地指向一個似乎才是真正的來源／出處——(用英文表示的) Bakhtin's "Discourse (vyskazyvanie / utterance?) in the Novel"——而停擺在括弧中的時間 (written 1934-1935)，也弔詭地指出這「一而異的」文本不同來源之間的時間距離 (以及這段引文被我書寫和被你我閱讀的不同時間之間的距離)。這些佈滿紙上「意」有所「指」的文字「符」號真正指向何處？它們真正的「語境」(不正像引文中那個粗體的 context 所意味的嗎？) 又在哪裏？第二段引文其實是語言的翻譯／翻譯的語言，或者換個方式說，是「宣」的「翻譯力量」(translating power) 的展現。引文真正的聲音屬於誰？是巴赫定／汀？是「原」說話者 (引文的作者)？還是在閱讀時的你和我？音調如何？語氣如何？是誰在聆聽？這裏發生／聲的是獨白還是對話？這裏有語義雜糅 (hybridization?) 或者雙聲的 (double voiced?) 現象嗎？這裏存在有多語 (polyglossia?) 以及多音 (polyphony?) 的情形嗎？難道這裏有／沒有一個統一的声音 ("a single voice giving the impression of unity and closure")？這段看／聽起來具有「複調」性質的引文「形成了新的具有典型社會式的語言」——眾聲喧嘩——不是嗎？第三段沒被凸顯的引文或許不像其所使用的白話或普通話所暗示的那樣言簡意賅：「眾聲喧嘩〔不〕是巴赫定獨創的一個俄文詞，〔不能〕用來描述〔中國／台灣〕文化的基本特徵，即〔中國／台灣〕社會語言的多样化，多元化現象。眾聲喧嘩〔不〕存在於〔不同的〕社會交流，〔不同的〕價值交換和傳播〔可能失敗的〕過程中，〔即使〕凝聚於個別言談的生動活潑、千姿百態的音調、語氣之內。」(我有必要為這段引文再加上括號嗎？誰在引用誰的引文？) 下面這段引文和巴赫定無關，但也可以有關，畢竟它是出現在我們 (我?) 討論「眾聲喧嘩」的論文之中：

Literary theory . . . in spite of its high degree of apodictic generalization, is tied, perhaps even inextricably tied, to the language and culture of its country of origin. Though theory might seem to be as impersonal and universal as any technological innovation, in fact it grows from one particular place, time, culture, and language. It remains tied to that place and language. Theory, when it is translated or transported, when it crosses a border, comes bringing the culture of its originator with it. (Miller 7) ¹⁴

現在，我們應該如何瞭解「我們的」「眾聲喧嘩」？

「眾聲喧嘩」，像許多被「忠實」翻譯「誠意」引介進來的理論術語，是不曾呈現差異的（或者說其差異是不被意識到的），因為我們相信既然這個（英文／俄文）名詞是以 *good faith, true sincerity* 和 *correct form* 來翻譯／宣傳，「眾聲喧嘩」——即使轉變成為中文的句子——理當足以「適當地」傳達原文「原先意圖的意義」（*originally intended meaning*）。我們「無法」想像「原始的意圖」總是隨著「意圖傳達原始意圖的意圖」被再現出來而「重複」事實上「總已」（*always already*）是「重述」（*iterability*）活動的圖跡，因此差異「自然」（*nat-urally*）遭受壓抑、塗抹，甚至刪除。結果，當西方的理論被（翻譯）引入我們的學術領域時，我們經常有種錯覺以為這些理論是以原裝進口的形貌輸入進來，而不是以「異株接枝」（*grafting*）的方式被「嵌進」（*inscribed*）截然不同的文化場域。這些原本在不同的「時、地、文化與語言」所孕育出來的理論毫無異議／疑義地被我們全盤接受並經常以本土理論的模樣出現（而非再現）在我們的學術語言之中。就拿我們當代的翻譯理論來說，其實它更像是「翻譯的翻譯理論」（*translated translation theory*），可是當我們在翻譯翻譯理論時，“Translation is the sheer play of difference” 這句警語卻經常地喪失它「執／踐行」的效力」（*performative effects*），因為我們以為它只是一種

¹⁴ 同樣地，因為“grafting”的可能性，第十個注釋所指涉的英文引文「重新地」出現在另一個新的語境之中。

constative，而我們對這句話其實根本缺乏「服膺奉行的意圖與決心」(intention and commitment)。我們不慣去反省理論翻譯／翻譯理論裏出現的差異是如何滲透並改變我們的思考，我們更不慣去思考如何透過這個差異逆向回去解構原先產生理論的源頭。如此，我們的「宣」(揚／傳)只是一種回聲，甚至回聲的回聲，我們的「宣」不構成一個 speech act，無法“perform its function to bring about the fit between words and [our world]”。我們甘願做一個聽話且服從的知識太監而不是企圖藉著此種“subaltern position”(à la Gayatri Spivak)善加運用“a simulacrum of power”以達成差異的“as-sign-ments”(enseignements)。「挪用」一下Derrida的用語：我們不敢在「宣」的過程中 function as a dangerous supplement，縱使我們早已具備潛力成為 la liaison dangereuse (或者不可能的le liaison dangereux?) 不斷地在「宣」中「圖謀不軌」。

即使身為現代的知識太監，我們「無能」(in the sense of impotence) 在「眾聲喧嘩」中產生差異其實也是出於一種不自覺。差異事實上總已出現／隱藏在那兒——在被翻譯、被再現、被重複／述的時刻，在那個Derrida大概會說的“simulacrum of instant”的時刻。「眾聲喧嘩」is like heteroglossia，「眾聲喧嘩」is heteroglossia，然而「眾聲喧嘩」is not heteroglossia。要使明喻、暗喻、否定暗喻之間的差異根本／完全消除，只有神的「超自然之宣」(supernatural declaration)¹⁵ 才有此效力(Searle 547-550)。問題是：「神話」畢竟不同「人語」，那麼「眾聲喧嘩」和 heteroglossia 和 raznorechie 的差異是什麼？

我必須再次地為我對俄文的無知以及對巴赫定整個理論的有限知識致歉——真心的、誠懇的、in good faith and in all sincerity，而且希望道歉的方式及場合是適當的。我只能談論(中文的)「眾聲喧嘩」。

我們注意到「喧」這個漢字是由「口」部加上「宣」字所構成，這使得「喧」和「宣」之間存在著空間差異——不只是這兩個字所占據的

¹⁵ 對Searle而言，“supernatural declaration”和其它由“witches, wizards, magicians”所發出的「命令」(咒語)一樣並不須要一個“extra-linguistic institution”來使之有效。比方說：God says, “Let there be light!”，這不是一種「承諾」(promise)也不是一種(一般意義下的)命令，因為God並不是對某個對象做出承諾或命令。“It makes it the case by fiat that light exists”(549).

「自然世界」(physical world)的差異,同時也是這兩個字不同的「文義世界的」(world-ly)差異——以及時間差異(不只是 synchronic,也是 diachronic)。Difference讓「宣」與「喧」的相同speech呈現了writing的差異圖跡,différance讓「喧」解構了「宣」特定時刻特定意義的「自行呈現」(self-presence)。「喧」has a history of absence only present in「宣」,and vice versa。(。)在「喧」與「宣」的差異中實際上浮沈著一段「沈默的歷史」(“silent history”) ¹⁶

……在清朝與列強的接觸日趨頻繁的十九世紀,大清政府設置了「鴻臚」以為對外的交涉機構。「鴻臚」,昔之官名,掌朝賀慶弔之贊導相禮,鴻,聲也,臚,傳也,然對大清而言,乃圖其「大傳呼」之義。「傳呼」者,「宣／(喧)」也,此乃取其命令之形以為語言之用,此即如先前所述,皇上以口令下達太監朝臣俾令其聽話、服從、尊命之聖諭。換言之,「傳呼」隱含「聆聽」,而呼聽之間,其上下之分,尊卑之別,炎黃華夏豈容夷戎蠻狄悖亂上國天朝刑名法度之心,不言而喻矣。由此觀之,「鴻臚」is de facto a politico-linguistic institution which the Qing government believes fideliter sed simpliciter can facilitate the extension of its political sway over all foreign countries. By the establishment of 鴻臚, a real institution with self-claimed authority, the Qing government seems to acquire an imaginary force, i.e. a simulacrum of (super) power, with which the government **wishes** (a performative, is it not?) to restore its sovereignty that has suffered infringement. Therefore, it is in the name of 鴻臚, in the coup of force (Kraft) of the name, that is, and in the declarative act of 傳呼／宣 (喧), that the Qing government seems able to redeem itself. 藉著鴻臚,藉著傳呼,藉著宣,不,應該說是藉著喧,事實上是在那個「附加著」「口」的喧中,權力的位階在speech / writing的差異中被保留同時也被顛覆,因為那個「危險的附加物」——口——修飾、改變、扭曲、貶抑了所有代表「外國」(the foreign/the alien)的語言文字:啞咕喇、啡囉晒、嘶噶囉,

¹⁶ “silent history”是Miller的用語。Miller認為西方每個重要文學理論所使用的“conceptual words”都是複雜的,因為這些字(例如allegory)後面隱藏著的歷史深度常是我們視而不見的。見Miller,頁10。我借用了Miller的觀念來說明「宣」與「喧」同樣具有類似的歷史深度。

¹⁷ 彷彿創造了這些「囑」字就足以讓列強無法對我們上國天朝的潔淨純正做出任何物質或精神的污染。然而，啖咭喇、啞囑晒、嘶噶囑 not only look like Chinese characters, but they are (metaphorically and ontologically) Chinese characters, despite their un-Chinese character-istics. Those unchinese words / characters selected / invented to represent the aliens are in fact “representatively inscribed” in Chinese, and therefore it becomes paradoxically true that the aliens come not only from the outside but also from the inside: Qing is (an) alien-[N] ation. . . .

啖咭喇、啞囑晒、嘶噶囑——這些「是又不是」漢字的囑字——一方面顯示了大清對列強的鄙夷，一方面同時也暴露了大清對外強的恐懼。這些遭排除而遊盪在「普通」(ordinary) 漢字領域之外的「寄生的」(parasitic)、「蒼白的」(etiolated)、「不正常的」(abnormal)「孽字」被想像可以用來抵抗列強的入侵以保持大清的完璧，然而孽字／子的產生早已暗示玷污的無可避免，而這些 invented words，這些被創造／傷的野／雜種文字，由於畢竟還是漢字的變種而取得了某種「非身份」(non-identity)，終究將擁有文化的繼承權並從「此」——從那個「語義雜糅」之處／時——改變(更新、破壞、保存、恢復、顛覆……)原先的文化形態：啖咭喇／英吉利，啞囑晒／法蘭西，嘶噶囑／蘇格蘭，在無盡的「意釋過程」中，difference 讓 invented words 成為 inventive words。

這樣看來／如此說來，「喧嘩」，「非常」令人「訝異」的，bears and shows all signs of being able to play the play of representation and the game of difference. In comparison and contrast with 啖 and 啞，嘩 ambiguously manifests / obscures its “original” sign-ificance. 嘩 is not Chinese; it is bar-bar-ian; it is translation; 嘩 is supposed to be reserved for the non-Chinese. But 嘩 is Chinese—of Chinese, by Chinese, and for Chinese—in all cases. When we 喧嘩 we virtually make a preternatural (or quasi-supernatural) declaration characterized by self-denial, self-effacement,

¹⁷ 「西域文字，每於字旁加口，啖、咪各夷人名地名，亦往往加窩口旁。」這個處理外國文字的原則明顯地反映出大清的「天朝」心態。引文出自《籌辦夷務始末(咸豐朝)》，〈籌辦夷務始末凡例〉的最後一條。

and self-de (con) struction as if we had cast a spell and were held spell-bound at the same time. In 喧嘩 we seem to have betrayed ourselves. 我們是「鴻臚」的「末日聖徒」(latter-day saints)，只不過這一次我們的咀咒「意外地」反轉回來。在逆向對內的喧嘩中，我們似乎變成了 Chinese bar-bar-ians，中國國中的「異鄉人」。And when we unanimously 眾聲喧嘩，more and more of us have transformed into aliens sounding our “barbaric yawp over the roofs of the [Chinese] world” (“Song of Myself” 1132)。

然而，「眾聲喧嘩」畢竟翻譯了 heteroglossia，它已經將那原本就已經是再現結果的 heteroglossia 輾轉越過另一個語言的邊界而進入一個新的國度，並且暫時定居下來。這個由於因緣際會而「落戶」的「眾聲喧嘩」，由於並沒宣誓效忠（又是一種 performative，不是嗎？）因此也沒真正歸化，而它流浪的本性終究會在某時、某地、某次語言「野性的呼喚」中甦醒過來。

告白與致歉

讓我在此先做個告白，「真心的」、「誠懇的」，“in good faith and in all sincerity”。論文第十二至十三頁的敘述其實不完全是事實，不過這個遭我強行「接枝」卻仍能產生某種「結果」的不實之處，倒不至於就等於謊言。就算是謊言，它也應該說是一種「善意的謊言」：¹⁸ 大清在十九世紀並未設置「鴻臚」，而是設立了「總理各國事務衙門」（1861），以為對外之交涉機構。然而「鴻臚」卻也不是純粹虛構之物，它正式的名稱是「鴻臚寺」，在大清一朝隸屬禮部。在皇帝接見外國使臣時，鴻臚寺的官員（鳴贊、序班）是擔任引見之職的。如《大清會典事例》卷三九五禮部，朝貢，朝儀記所記載的：「設案於暢春園九經三事殿階下正中，聖祖仁皇帝〔康熙〕御殿升座，禮部鴻臚寺官引貢使率表陳案上，退，行三跪九叩首禮。」或者如《欽定禮部則例》卷一八〇所記載的：「鴻臚寺傳贊序班，引使臣就丹墀西，北面，行三跪九叩首禮如儀。」（方豪 4-5）。由此

¹⁸ 「善意的謊言」並不就是「沒有惡意的謊言」（white lie）。這個謊言中善意的積極性和本篇論文敘述的方式當然有其密切的關聯。

可見鴻臚寺的官員其功能及職掌大抵不離引見、轉諭、代奏之類，他們扮演的是一種「傳聲筒」的角色，只不過對國人為「宣」，對外夷則為「喧」。

我存心／有意在論文中犯錯，說（寫）了一個聽（看）起來似乎合理的謊言，為此我「真誠地」致歉。（只是這一次你們會相信我嗎？）說謊的動機並不太複雜，我「非常」好奇地想知道：這個「善意的」謊言（以正確的語言形式發表在這適當的論文場合？）其所「真正」意圖的是否在謊言初／出現之時就能被明白識破？同樣的，論文中我「故意」忘列出處或「有意」模仿變造的引文，還有那些被我「任意」挪用或「隨意」解釋的術語，甚至有可能我「無意」犯錯卻依然出現的文字——這些在我「意中」以及「意外」的東西——其所意圖的是否始終清楚透徹？這個謊言和從其衍生而出的文字如果真是「沈默的歷史」（我不是已經明說了嗎？），我們如何能聆聽／閱讀出其意義？而弔詭的是這個理應沈默的段落中竟然出現了一些不同的、雜亂的文體、文字、語言、字體、標點，甚至聽不見的語氣與音調。如此我可以說是在「執行」某種「眾聲喧嘩」的工作嗎？讀者們又將如何接納／排斥我自以為是的「喧嘩」呢？如果反應是負面的，我（們）可有別的選擇？也許：喧譁？宣嘩？喧華？宣譁？宣華？

引用書目

- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press, 1963.
- Bakhtin, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trs. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1985.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Tr. Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- . “Signature Event Context.” *Margins of Philosophy*. Tr. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. 307-330.
- . “Différance.” *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*. Tr. David Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973. 129-160.
- Miller, J. Hills. “Border Crossings: Translating Theory.” 「第三屆美國文學與思想研討會」。Taipei: IEAS, Academia Sinica, 1991. 1-29.
- Norris, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen, 1982.
- Searle, John R. “How Performatives Work.” *Linguistics and Philosophy* 12 (1989): 535-558.
- Selden, Roman and Peter Widdowson, eds. *A Reader’s Guide to Contemporary Literary Theory*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Whitman, Walt. “Song of Myself.” *Leaves of Grass*. New York: Modern Library, 1921.
- 方豪。《中國近代外交史》(一)。台北：中華文化出版事業委員會，1955。
- 劉康。《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》。台北：麥田出版社，1995。
- 《籌辦夷務始末（咸豐朝）》。北京：中華書局，1979。