行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

莒哈絲、白朗修與列維那斯：翻譯“無”托邦 II-I(第 2 年)
研究成果報告(完整版)

計 畫 類 別 ：個別型
計 畫 編 號 ：NSC 95-2411-H-032-016-MY2
執 行 期 間 ：96 年 08 月 01 日至 97 年 09 月 30 日
執 行 單 位 ：淡江大學法國語文學系

計 畫 主 持 人 ：蔡淑玲

報 告 附 件 ：國外研究心得報告
出席國際會議研究心得報告及發表論文

處 理 方 式 ：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 98 年 05 月 15 日

「造境」的美學與倫理---莒哈絲、白朗修與列維納斯

蔡淑玲

摘要

莒哈絲(Marguerite Duras)作品中各版本的「亞洲」，對應作家十八歲以前實際成長經歷的法屬殖民地，並非直接「再現」(représentation)的關係，而是在版本間彼此形成「同等」(équivalence)指涉的互文翻譯，褶褶相疊。那一個殖民時期的印度支那，若是實際生活經歷過的「現實」(réalité)，指涉的並非地理名詞上的地方概念，而是其間發生的人、事、物與地方相互影響而成的關係，無法以單一作品或單一回憶的認知侷限全然再現。此一概念上的「完整」猶如散佚的本源，回憶書寫的重覆，非但回復不了概念上完整同一的歷史現實，連思想或書寫主體，都在過程中意識到自己回憶的侷限、表達的侷限、以至於認知的侷限。作品間形成的回憶版本，則串連成一系列的「同等」關連，指涉的並非同一個已然形散的現實，而是那現實形散後的「空」、「間」。本文進一步結合法國思想家白朗修 (Maurice Blanchot)以及列維納斯(Emmanuel Lévinas)的思想，討論莒哈絲世界裡的「造境」的美學與倫理。

關鍵字： 莒哈絲、亞洲、白朗修、列維納斯、倫理學、「面容」

「造境」的美學與倫理---莒哈絲、白朗修與列維納斯[1]

蔡淑玲

身在洞裡，在洞底，處於幾乎絕對的孤獨中而發現只有寫作能救你。沒有書的任何主題，沒有書的任何思路，這就是一而再地面對書。無邊的空白。可能的書。面對空無。

---莒哈絲，《寫作》( )

本文擬從「造境」(mettre en condition)的概念探討莒哈絲(Marguerite Duras)的回憶書寫如何衍生不同的敘事版本，「莒氏亞洲」(Durasie) [2]又如何在其間衍化。我們以兩個系列作品爲主要文本：情人系列與印度系列。[3]「莒氏亞洲」，對

[1] 本研究成果感謝國科會計劃補助 (莒哈絲、白朗修、列維納斯：翻譯「蕪」托邦 95-2411-H-032-016-MY2)

[2] “Durasie”是 Claude Roy 在《情人》出版的同一年 (1984 年 8 月 31 日) 於《新觀察雜誌》(*Le Nouvel Observateur*)裡提出的名詞。指莒哈絲自己創造的亞洲，在世界地圖上找不到，自成一個真實的地理/心理圖式。法國學者 Michel Tournier 則以“Anatopisme”一詞，指稱作家以現實爲本，將地名任意指涉詩境或夢境。可參考 Monique Pinthon, Guilllaume Kichenon, Jean Cleder, *Marguerite Duras, Le ravissement de Lol V. Stein, Le Vice-consul, India Song*. Paris, Atlande, 2005。

[3]兩個系列可說是「創痛」的變奏。情人系列包括《太平洋防波堤》(1950)、《情人》(1984)、《中國北方來的情人》(1991)。主要重覆的情節源自莒哈絲十八歲以前在法屬印度支那(今越南)的生活經驗。母親在殖民地買地種米，希望成爲稻米女王。在殖民地官員的欺騙下，買到的卻是無法耕種的鹽漬地。貧困的家庭、親子兄妹關係、社會階級差異等主題之下，帶出女孩成長過程經歷的初戀愛欲。可參考李亞凡在《杜拉斯》(2006：68-75)一書中比較的三個版本裡的情人：《太平洋防波堤》諾先生(白人)、《情人》「他」(安南人)、與《中國北方來的情人》裡的「中國人」。印度系列之主要內容以兩名女子勞兒與安瑪麗史特德兒的愛情故事爲主，發展成五部作品。 在此引述王東亮：「在杜拉斯的“印度系列”中，《愛》(L’Amour)是處在中間位置的一個重要環節，一邊連接著兩部小說《勞兒之劫》和《副領事》，另一邊連接著《印度之歌》《恒河女》等幾部電影。[…]

《勞兒之劫》在沙塔拉，十七年前，一個叫蘿拉·瓦萊裏·施泰因的十八歲女孩與麥克·理查遜相戀、訂婚。之後，她的未婚夫在一次舞會上愛上了另一個女人，眾目睽睽之下棄她而去。因失戀而發瘋的蘿拉從此給自己改名爲勞兒，很快離開沙塔拉與另一個男人結婚生育，像一個“站著的睡美人”那樣生活。十年後回到故鄉，一對男女的一吻把她喚醒，她開始了與女友的情人的愛欲之旅，但是愛的傷痛沒有治癒，勞兒又一次病倒，真正地睡去了，“睡在黑麥田裏”。

又過了七年，到了《愛》的世界，沙塔拉荒蕪頹敗，不斷受著風暴和火災的侵襲。那曾經叫做“蘿拉”、“勞兒”的女子經兩次情愛劫難已被徹底摧毀，她跟在一個瘋子後面繞著沙塔拉

應莒哈絲十八歲以前實際成長經歷的法屬殖民地，並非直接「再現」(représentation)的關係，而是在版本間彼此形成「同等」(équivalence)指涉的互文翻譯，褶褶相疊。本文將進一步結合法國思想家白朗修(Maurice Blanchot)對翻譯的看法，以及列維納斯(Emmanuel Lévinas)思想精華中的「面容」(visage)，討論莒哈絲世界裡的「造境」的美學與倫理。

一 造境的美學

「造境」(mettre en condition)，不是指故事的背景或描述的環境，而是地方與地方的關連、人與人的關係、物與物的連繫，以至於人、地、事物整體所造的條件。造境，因而與現實世界地理概念上的地方維持一種**翻譯**關係。亞洲，若是我們現實世界地理認知上的一個地方，莒式亞洲就是這個專有名詞的譯本。譯出的內容形式是這個名詞在莒式敘事的各樣版本中，衍異而生的地理現實、文化氛圍以及政治經濟生態的表述模式。雖然起頭源自於她實際生長經驗過的三十年代殖民地時期，必須強調的是，在這樣的翻譯關係中，莒式亞洲各式版本之間，跟所謂三十年代殖民時期的法屬印度支那，並非直接現實的「再現」(représentation)，或文化「認同」 (identification)，而是「造境」之中經表述(expression)而成的現實。那一個殖民時期的印度支那，若是實際生活經歷過的「現實」(réalité)，各作品裡形成的版本，則串連成一系列的「同等」(équivalence)關連，指涉的並非同一個已然形散的現實，而是那現實形散後的「空」、「間」，不斷從原本認知語言主題化、畛域化後，再去畛域後的空間。此一空間的啓示則在指出： 視域的改變可導至現實造境的變化。所謂「同等」，並非原初現實與翻譯版本之間的先後關係，而是版本與版本之間的連結。歷史現實雖難以完整如實再現，卻也正因如此，在書寫造境中不斷迴返重述，改變審視的框架與觀點。而原初的創慟，亦在反覆表述下重組造境，終成創作動力。關於「同等」，在此以莒哈絲本人受猶太教影響的語言觀所提出的用法詮釋。本文第二部份，將以白朗修與翻譯相關的論述爲依據，進一步解釋。

1. 從歷史現實到書寫造境

《戰爭筆記》(*Cahiers de la guerre*)，由四本莒哈絲手稿組成。其中一本內容整整一百七十頁，記錄了她和家人在印度支那的生活，以及自己與男子 Léo 的戀情。這是目前出版的莒哈絲文獻裡，這段個人歷史最早的紀錄(Duras 2006：34)。[4]之後陸續以小說形式呈現了多樣版本：《太平洋防波堤》(*Un barrage contre le*

行走，常常睡在海灘或沙洲上，成了嗜睡如命的生物性存在，也同時成爲“絕對欲望的對象”：“誰要她都可以”，她不斷地懷孕，生下孩子被別人帶走，然後她又追隨著那個時常在沙塔拉放火的瘋囚犯…。

先前的“白馬王子”麥克·理查遜在“舞會事件”後，跟著那個讓他一見鍾情的女人[大使夫人安瑪麗思特德兒] 離開了沙塔拉，來到了印度支那（見《副領事》)。這段故事沒有異乎尋常的下文，他和另一個女人結了婚，生了兩個孩子。他多年後重回沙塔拉，打算拋棄一切，在曾經有過愛的地方結束自己的生命。但是，他在海灘碰到了她，曾被她當眾拋棄的未婚妻，那個因他的拋棄而瘋狂的勞兒。她現在沒有了記憶，也沒有了姓名，而他也忘記了許多，包括她的名字。(王東亮，《愛》2006：117-118。)

[4]勞爾阿德萊(Laure Adlre)也提到這份文件，原存於現代出版檔案館。(袁筱一譯，2006：85-87)。

Pacifique)(1950)、《情人》(*L'amant*)(1984)、《中國北方來的情人》*(L'amant de la Chine du nord*)(1991)等。在《戰爭筆記》裡，談及自己的生活景況時，莒哈絲使用「條件」(condition)、「同等」(équivalence)兩字的頻率特別高(Duras 2006：32-35)。自家處境相對於他人的社會階層與差異，是她當時自我認知的唯一指標。莒哈絲寫道：

> 在財富像磨菇一樣孳生的印度支那，種植橡膠的人賺幾百萬幾百萬的錢，殖民地的世界裡階級可說是最清楚的，一切以財富和外現的符號來分別。最上層的是種樹的，然後是高級公務員。錢是最高價值，所以海關靠偷運鴉片來賣錢，之後還可以光明正大到郵局首長家作客。若要進入所謂上流社會，就要靠金子買通路，為了一個榮耀的頭銜不惜重金代價。所有人都曉得，一個獎章要價一萬八千皮亞斯特(piastres)。(Duras 2006：33-44)

莒哈絲的母親是小學教員，在所有公務員中地位最低。搬到沙瀝(Sadec)之後，在法國社群裡，爲了不讓人恥笑，做母親的想盡辦法靠借貸撐日子，偷偷摸摸在晚上向本地放高利貸的人(chettys)低頭借錢。在這樣的境況下，女孩遇到了 Léo，一個富甲一方的中國男子。莒哈絲在《物質生活》(*La vie matérielle*)一書裡寫道：

> 當時，畢佛問我：為什麼跟這個中國情人在一起? 我說：為了錢 其實我應該再補充說：還為了那輛客廳一般舒適的大頭車，司機。隨叫隨到的司機和大車。還有他身上絲綢衣料帶出的性感味道，他的皮膚，要我說，就是這些愛的生發條件 (des mises en condition d'aimer)。(Duras 1987：40)

筆者在此將「mises en condition d'aimer」譯爲「愛的生發條件」，愛之造境，或說，愛之緣起形成的外在條件，時間空間的允納條件。愛之造境，使得「愛」得以具體形式呈現，經語言表述後落實爲認知的現實。至於愛本身是什麼？欲念是什麼？卻無可名狀。能掌握的唯有「愛之境」，是實踐的物質與歷史條件，**可造亦可滅**。愛的表述模式，在殖民的歷史語境下，以種族階級的分別標準詮釋並感知的世界，決定了愛的實踐條件。法國女孩和亞洲男子的戀情，在種族階級的條件下本不被接受，然而，這個條件裡的意義組成元素，本身其實就包含了創造另一種造境的可能：比如說，從強調**階級、經濟地位的語境(司機、大頭車)**轉移到感官接觸的語境**(皮膚的味道)**。這些可能的個人歷史的生發條件，之後，以小說的形式不斷在文字裡重新形變。

現實條件與社會歷史若是一時之「境」，其境之組成元素，以片斷的反覆形成複式的地理想像圖式。作家在這文學空間裡，重新造境/解境。除了人際關係與社會階級，地理認知也造境形變。我們可從訪談錄對話中印證。除了上述「情

人系列」的亞洲之外，在《對談錄》(*Les parleuses*)的第五次會談中，X.G.(學者 Xavier Gautier)和 M.D.(莒哈絲)談及「印度系列」[5]。X.G.很認真地發表了對作品的看法，尤其是《印度之歌》[6]和《副領事》的內容。副領事從拉合來加爾各答述職，大使夫人安娜瑪麗史特德兒渡假時常去島上的威爾斯大飯店，大使本人則去尼泊爾打獵…。莒哈絲突然問她：「可是，妳不覺得奇怪嗎?印地安那(Indiana)，應該是在拉丁美洲吧?」X.G 愣住了，選這個地名，莒哈絲說：「純粹爲了那個字[Indiana]的音」。[7]她接著解釋：

> 我必須趕快告訴妳書裡的地理都不對，完全不正確 我自己發明了一個印度，複數的印度，就像殖民時期，大家都這麼說。加爾各答不是首都，就一個下午是不可能從加爾各答走到恆河口的，至於那個島，錫蘭，其實是可倫坡，可倫坡的威爾斯王子大飯店，根本就不在那裡。那法國大使也不可能一天就跑去尼泊爾那裡打獵。至於拉合，很遠，拉合在巴基斯坦，只有稻田。正是， 在大河三角洲，一大片，除了米，什麼都沒有。(Duras 1974：185)

這些地理，完全錯置，X.G 才意識到莒哈絲的「內在邏輯」(logique interne)。莒哈絲驚訝地反問：「妳真的進入了我的邏輯嗎?進到我邏輯裡了嗎?」這句話反問所有讀者：如何進入她的內在邏輯?作家給了一個暗示，要靠一種「化學關係」，更進一步解釋，要進入莒氏造境的邏輯：

> 妳看，我幾乎可以編碼：A 地、B 地、 C 地、D 地。叫聲發生在 C 地，直達 A 地，可是 D 地卻聽不到，懂嗎? 她埋在英國墳地，我不知道恆河口在不在那裡，不過我看得見在那裡。(*ibid.*)

根據這樣的編碼邏輯，我們可以隨著莒哈絲作品中一再出現的女乞丐，來連結造境彼此的關係。女乞丐流浪行跡，跨界情人與印度兩個系列，縫接所有地點的關聯。女乞丐在《太平洋防波堤》裡出現，生了一個嬰兒被蟲子啃噬而死。《情人》裡，敘述者記得八歲的時候，被這個女乞丐驚嚇過：

> 忽然，我確信有人在身後跟著我跑。我一邊跑一邊回頭，我看見了。這是一個又高又瘦的女人，瘦的跟死神一樣，她一邊笑一邊跑。她赤著腳，在我後面跑著，要追上我了。我認出她來了，她是驛所的那個瘋女人，永隆的瘋女人。我頭一次聽見說她話，她只在夜裡說話，白天睡覺，經常睡在這條林蔭道上，在花園前面。她邊跑邊叫，

[5]跨及《勞兒之劫》、《副領事》、《恆河之女》和《印度之歌》。
[6]當時原名爲 *Indiana Song* 後改名爲 *India Song*
[7]莒哈絲喜歡用覆音節，以純脆音效製造的地方感：Savannakhet、Battambang 等

說著我不懂的一種語言。(王東亮譯 2006a.:106)

敘述者長大後與中國男子幽會，又再度看到她。這個女乞丐、瘋子，就像貧窮、饑餓、孤獨、死亡的化身，浪跡大半個亞洲，聯結了莒哈絲所有重要的女主角：

> 我感覺在整座城市隨時都可能看到林蔭道上的那個女乞丐。所有的女乞丐，無論她們來自城市還是稻田，無論是走在暹羅灣的小徑上，還是湄公河的岸邊，她們都令我想起那個讓我驚恐不安的瘋女人。她來自四面八方，總是要去加爾各答，不論是從哪裡來。(王東亮譯 2006a.:108)

女乞丐還常跟印度系列裡的大使夫人安娜瑪麗史特德兒一起出現。在永隆，《情人》裡的敘述者也聽聞了過安瑪麗特德兒：

> 人們稱為夫人的那個女人，她來自沙灣拿吉，她丈夫調到永隆任職。有一年的時間，在永隆看不到她。是因為那個年輕男人，沙灣拿吉的行政副官。他們無法繼續相愛。他用左輪手槍自殺。這段故事一直到傳到永隆的這處新驛所。從沙灣拿吉出發到永隆那天，當胸一顆子彈。陽光明媚，驛所的大廣場上。為了她那年紀尚小的女兒們，也因為她丈夫要到永隆任職，她對他說，他們之間該結束了。(王東亮譯 2006a.:111-112)

大使夫人早在沙灣拿吉就遇到過女乞丐。一起來到永隆，之後再一起出現在加爾各答。《副領事》裡，大使夫人跟朋友(Peter Morgan)提起女乞丐，朋友把故事寫成書：懷孕的小女孩被母親趕出家門，循著父親說的話：到群鳥平原去找人收容吧！於是，她被放逐在水天之間，順著水流的方向、饑餓和本能，尋找自己的方位。[8]

隨著女乞丐的腳步，莒氏地理以最基本的元素 (幾乎不帶形容詞的單字)組合呈現：湖、棕櫚樹、水塘、河流、芒果樹、香蕉樹、北、南、中間、和光、黃昏的光。這些元素以複數組合呈現，有時伴隨痲瘋病、網球場，或海灘等，人物活動的場景。女乞兒流浪經過之地，在世界地圖上都確有其名。讀者邊讀邊畫，想找出正確的地理方位，然後，跟著迷路。但地方不是重點，是因爲女乞兒的無助、饑餓、棄子、求生的悲慘境遇，因爲人的遭遇，人的浪跡天涯(因移動而「走」出來的空間)使地方連結而成地方。莒式亞洲亦如宇宙組成的基本元素，對應排

[8] 至此，大概簡述上述女乞丐的流浪過程：A. 沙灣拿吉－大使夫人與當地副領事相愛，大使調職，副領事自殺。B. 永隆－十五歲半的女孩與中國男子初戀。大使夫人隨夫調任於此。C.加爾各答－大使夫人再隨夫駐任，遇到從拉合來的副領事。。

列。在莒哈絲的作品裡，地方就是人，人就是地方。因爲人的物質存在而產生地方。

《副領事》結尾，大使夫人和四名男性友人來到島上臨海的威爾斯王子大飯店渡假。就當大家來到島上時，故事裡的女乞兒，經過十年的流浪，也來到了這個「群鳥平原」，一個水流入海的出口，傷痛場景的原型(母親買到的那塊鹽漬地)，所有傷痛的人都「走」到這裡。

b. 遺忘的原型與 「同等」版本的對應

莒式造境，讀者看的不只是在什麼地方發生什麼事，而是這些地方的關聯：地方與地方相對的關係和連結，人與人之間的連結也是如此。莒哈絲不談人與地方，或是人與人之間的認同，而是一種對應關係，「同等」的概念。不同的人物在同等的境遇裡，如一個原型流變轉譯於各式的處境。女乞丐還跟《勞兒之劫》裡的勞兒同等－莒哈絲書中所有女人的原型：「我書中所有的女人不論年齡大小都源自勞兒，或說源自某種自我遺忘。」[9]遺忘，是脫逸自原有自我認知之境，沒入存在之型的基本元素，放逐於通感之間，歷經形態的流轉。莒哈絲的女子際遇不同，但都身處同等之境。在突變的事件後，自原有的自我認知之境，脫逸而復歸存在的基本元素，如水的狀態。因爲存在於水的流轉形變，女人與水同等、與海同等、與地方(S.Thala 或 Thalasa)同等。水裡來的水裡去，如另一個同等勞兒的女子安娜瑪麗史特德兒。

這遺忘的原型，或說是精神分析裡的真實層 (le réel 或 *ça*) [10]，或說是上帝已死之後留下的空位，或說人類意識永遠無法收編的「界外」(le dehors)。總之，所謂的原型，指向一個永恆覆返的運動，一個謎洞。爲了表述這個意義的「空」間，語言的形式規則，不斷重組流變。若是了解莒哈絲的猶太形上學，所謂的原型，本是一個「空缺」，一個相對於另一個形上世界的「存有」(Etre pour soi)。但這存有本體，也是一個無法整合的概念，只能藉由在世的肉身存在(Existence)，在物質世界裡不斷地造境變型。藉由這些存在的模式 (mode d'existence) 與物質形式，再透過表述的代名詞「我」(Je)，在語言中，假想一個整體的我同 (Même)。在本文第二部份將進一步討論。

再舉例說，安娜瑪麗史特德兒和從拉合來的副領事同等，因爲兩者的所處之境同等。存在模式之間的「**同等**」，而非**等同**。莒哈絲如是說：

> 是的，兩者之間的同等多於認同。安娜瑪麗史特德兒的痛苦等同

9

[10]精神分析大師拉岡爲《勞兒之劫》向莒哈絲致敬，但莒哈絲卻更接近白朗修，試圖脫離本體論的侷限。這位致力書寫「空無」的作家爲她的另一本書《死亡之疾》(*La maladie de la mort*)寫了一章〈戀人共同體〉，其間提到 Eve, Lilith、Aphrodite，但說這些都是「套用的簡易象徵」，莒哈絲的女人更難以界定，或許是上述之名的綜合，代表了介於神人之間的一種「無以名狀」。(*La communauté inavouable*：1983)。其中猶太教影響的語言觀於本文第二部份再述。

> 法國副領事的憤怒，在她體內流著，妳懂嗎?就像一條河水流過她身上，像被一條痛苦的河流過，也可以這麼說。他的狀況剛好相反，像死亡的引擎吧!滿腹烈火，終於引爆，必須爆炸，迸裂出來，向外表達。在眾人之前，大聲地。可是安娜瑪麗史特德兒被安插在印度，卻是肉欲的內在的。(Duras 1974：174 筆者譯)

水相對火，靜默相對雷動。這樣的對應同等關係，是莒哈絲近乎宗教悲憫的同理心。必須進入這樣的同等對應，才能進入莒式歷史或莒式地理的真實。

「莒式亞洲」在莒哈絲作品裡，以各個主要人物之存在系列出現。同等的存在模式系列((série des mode d'existence)，相對於形上的空無原型(本體的存有)，猶如各式翻譯版本，衍繹「本同」(Même)的差異。是以，同等不是認同，也不相同。在「一」與「多」(un-multiple)之間，同「等」而不等「同」。女乞丐、勞兒、安娜瑪麗史特德兒各自透過「我」的認知建立存在主體的「我同」(Moi)，進而達成存有本體的本同(Même)。然而，所謂的「一」，或以空無對應的「原型」，卻不是「我同」反覆經由同等翻譯可能完成的「本意」(sens propre)。我們無法從中確任一個存有的終極意義，以至於主體性本身的建構，先於主體與客體認知的關係，成爲討論的焦點。他者的倫理應和造境美學，於焉開展。藉由同等的翻譯，反覆造境而成「事件」，導向他者的倫理。

二. 他者的倫理

莒哈絲同時處在兩種狀態：一邊是對現世清晰的介入，一邊是對他方無盡的懷想。她檢視人如何運用主體的權力製造各種生存的條件、生活之境，或不公不義，或幸福美滿。她也探索這些條件在什麼條件下分解潰決。造境，必然解境，在反覆中對著迴聲牆發聲：

> 莒哈絲，跟她喜愛的波特萊爾一樣，跟自認有某種親密聯繫的普魯斯特一樣，都可說是無可限量(illimitée)。無可限量是指，她創造了無限的通感(correspondence)，誠如波特萊爾所說，面容、事物的氛圍、人物的關係之間，就像現象的存在與世界的玄秘之間對應著一道迴聲牆。兩境之間， 她揭示了隱伏突發形變的可能[…] 。迴聲牆是一塊空白，一個無人認知之地，不斷呼應心靈的探尋者，給予他們認同或是庇護。(Vircondelet 121 筆者譯)

「就像現象的存在與世界的玄秘之間對應著一道迴聲牆。兩境之間，她揭示了隱伏突發形變的可能」，這句話點出了莒哈絲造境的主題與兩境間的空白。莒哈絲的人物幾乎都朝此荒蕪之境而來，歷經各式情感災難，流離逐地而來。這些主角，都像流水一般，純粹如水，流經之處，什麼也不帶走，什麼也沒留下。抓不住、

定不了、看不見、說不出，彷彿就只爲了往那迴聲牆而去。在彼，復歸重生。若說意識，這些人，像是被掏空了記憶的回想，只是「想」，單純的動作，純脆反覆的力道。想，卻是空想。在想的運動中，還是什麼也不帶走，什麼也沒留下。抓不住、定不了、看不見、說不出，因爲想要抓住的、定下的、看見的或說出的，都是造境一時如實的表述，而所謂「終極意義」則超出「我」的意識認知之外，超出「我」的表達能力之外，超出「我」的理解範圍之外。這樣的追尋若是所謂形而上的，或甚至是神學的，我們就必須反身關注塵世物質裡的生存條件，關心「我」抓住什麼？定下什麼？看見，或說出什麼？這僻境(傷痛場景的原生地)，既是摧毀之處，亦是重生之源。於此「他方」,「我」做過的事終將重來。一切都潰散到原初的基本單位，重新排列而生。

傅柯(Michel Foucault)認爲，「上帝已死」之後，哲學朝兩個方向發展：一者如海德格(Heidegger)，爲思想本身開啓了新的道路；二者[如傅柯自己]，扮演類似考古學者的角色，研究空間與其中衍繹的思想、形成此一思想的條件(les conditions de cette pensée)以及其成型的模式(son mode de constitution) (Foucault 2001：581) 。自尼采以降，上帝已死代表的或許是形而上的終結，「但上帝留下來的空位，絕不會由人取而代之」(*ibid.*)。這個上帝留下來的空位，將會是另一種形而上的開始。在一篇與西蘇(Hélène Cixous)論及莒哈絲的訪談中，傅柯以「沒有記憶的回想」(la mémoire sans souvenir)(1631)聯結了白朗修和莒哈絲的文本，認爲兩者的書寫開啓另一種形上的思索，對主體權限的質疑一路逼近所謂本源(origine)的探討。這樣的思想高度使文中呈現的回憶都成爲永恆重覆的運動，其間所有的記憶都被另一個記憶消抹，以至於記憶內容只不過是回憶活動暫時的論題化形式 (parole thématisée)。[11]於此，我們連結白朗修、列維納斯和莒哈絲---介於「神」與「人」概念生成之間，思索所有意義和語言的源頭。[12]何謂源頭？上帝若非本源，難道是海德格的存有本體(Etre ontologique)？或者，還有「其他」?本文將從同等的造境美學轉向列維納斯「去我執」(脫出本體論主體)的過程，帶進「面向他者」的倫理。

1. 走出「本同」面向「他異」

在上帝留下的空位，或說失去的本源上，列維納斯將所謂普世的、人類的中心，「複數化」(multiplier)爲看待他異的方式(manière de voir l'altérité)(Lévinas

[11]西蘇則稱此書寫爲「貧乏的藝術」(l'art de pauvreté)：一種逐步蛻去知識與主體權限的界限經驗(Foucault 2001：1631)。

[12]莒哈絲曾寫了一本《布拉格諸神》，追述在捷克斯洛伐克發生的事件，獻給白朗修，並把論述中心轉到猶太教(袁筱一 2006：490)。二戰期間，莒哈絲和丈夫羅伯特安特姆與好友迪奧尼斯，常討論如何將荷德林的哲學思考付諸實踐。爲同樣的理想熱情還加入共產黨，又因反對史大林精神大統一而被開除黨籍。但對滅絕猶太種族進行的分析，研究始終不斷，致使作品裡人物的痛苦方式，都很「猶太人」：以沉默隱藏對戰爭現代版本與陣發性的恐懼(264)。 因爲對猶太教的深入，莒哈絲研讀聖經。創世紀的景像，在母親買的鹽漬地之外，亦成爲她造境的原型。

1971：25-27)。西方的傳統中，所謂普世人類，往往意指以「我」(je)爲名，企圖以存在模式的「我同」(Moi)實踐存有的「本同」(Même)，[13]固著在自身的思考裡，在論題化的注視下，針對「非我」，意圖擁有客體。「我」以自身存在的方式(sa manière d'existence)自別於世界。「我」在自己居住的領地上尋求擁有一切「非我」。「我」自身的「我同」(Moi)由此建立，藉由「我」擁有的方式，建立自身的同一。列維納斯如是說：「我」有別於世界其他人的「樣式」，就在居住、自我認同、在自身裡存在(25)。在自身裡「居住」(chez soi)，指的是一個「我」可以行使主體權能的地方或範圍(le lieu 或 le milieu)。換句話說，「居住」是存有在世的實踐，是存在的形式，這個地方或範圍提供了具體的條件，讓「我」可以擁有、控制有別於「我」的其他人或物。列維納斯之後在《我們之間》(*Entre nous*)更進一步質疑的，正是此本同的意向性。這個一以貫之的「我」，或稱「本同邏輯」(égologie)，將「非我」簡化爲「我同」(Lévinas 1991：167)，化約爲同一共時軸上的再現。因此所謂普世的理性，不過是一個我同的內化，自絕於外在之眾，自我侷限於自己的地盤與真理之中。

七十年代莒哈絲出版印度系列，列維納斯則有三本著作《整體與無限》(*Totalité et infini*)(1971)、《論莫里斯白朗修》(*Sur Maurice Blanchot*)(1975)、《存有之外》(*Autrement qu'être)*(1978)。《整體與無限》開宗明義第一句話就說：「真實的生命並不在場」，[14]但我們卻生活在這個世界上(Lévinas 1971：21)。這個形上思考的弔詭，形成下列幾個關鍵字彼此的關聯：形上的「他方」(ailleurs)，和我們賴以生存的世界之間，是一種單向的關係。我們渴望那另一個「他方」，或另一種存在可能 (autrement)，但那「他方」永不回應。因爲那「他方」既不在俗世，也不是觀念、概念。以我們肉身存在(existence)的有限，無法思考那另一個世界大寫的「他異」(Altérité)，有別於存在世界上其他「非我」之小「異」(altérité)，如我吃的麵包、住的地方、看的風景，「他方」其實是一個大寫的「另一個」「絕對的他方」(Autre absolue)。我們對此「他方」的渴望和一般對其他「非我」的小寫欲望不同，是一個對(大寫的)他方(大寫的)渴望(23)。這裡形成第二度弔詭：我們唯有透過肉身的有限，才能思考無限。然而，既以有限思無限，這不對等的關係總造成誤識。在世的物質存在，不斷透過行動或語言，以「我」之名，佔據、擁有、解釋其他小寫的「非我」(autre、les autres)，從我同(Moi)的存在模式，企圖完整一個大寫的本同(Même)。然而，這大寫的本同，往往只是語言表述模式下匯聚的誤識，事實上無法肯定一個大寫存有完整的本體(Etre ontologique)。整個以「我」爲名的主體認同，不過是存有在世的存在物質模式，造境形變的欲望過程。唯一可以跳脫我同及本同誤識的機會，存在於與他者(Autrui)相遇的瞬間。[15]

---

[13]列維納斯以 Autre v.s Même (他方 v.s 本同)，Moi v.s Autrui (我同 v.s 他者) (*Sur Maurice Blanchot*：39)。

[14]中譯參考＜形上學與超越＞：「真實的生活其實並不在場」(汪素芳譯，賴俊雄校譯。《中外文學》第 36 卷，第 4 期，2007：39)。

[15]筆者在此分別幾個法文關鍵字的中譯。**Autre** [絕對的]「**他方**」，因非主體可思之觀念或客體，

白朗修爲莒哈絲的作品《死亡之疾》(*La maladie de la mort*)寫了一篇＜戀人共同體＞，其中提到了列維納斯「他者的倫理」與莒哈絲「不可能之愛」的關連。因爲愛的不可能，一種愛的倫理於焉而生：

> 對他者(Autrui)無盡的關注，一如「愛」人。因他或她的匱乏(dénuement 特別指生活物質條件的貧乏)，高於一切，使我感同身受救急若渴。此一義務使我依附歸屬，「抵押」自身(otage)，如柏拉圖早說過的，以一種超越所有可能的服從形式，甘願為僕。(Blanchot 1983:72-23)

這裡所謂的「責任」，並非道德義務上的要求或人爲的法律。白朗修在詮釋列維納斯的倫理時，特別指出這一點：「無限的奴役與關注」，不是指挑戰世俗道德之法的激情(passion)。所謂的倫理(éthique)，必須先跨越本體論。亦即，以本同爲基礎的本體論---將「他方」(Autre)收編爲本同(Même)的本體論---必須讓步，接受一個先於「我」的關係。在此一關係中，重點不在分別異於「我」的「非我」，而是因爲他者的存在，反身質疑「我同」的有效性與合理性，並因而以無盡的「責任」(回應、相待)，不斷「出離」自身原本的存在。這個責任，或說義務，並非源自道德之法或自然理性之法 (Loi morale ou naturelle)。在實踐的過程中，此法證明了自身不能被化約爲任何一種所謂合法 (formes de legalité)的形式。因爲我們常以此爲名，固著僵化此法，並以此誑稱其奇妙高超不可以任何既存的語言形式傳達(73)。名爲「法」者，均非「法」也。

白朗修與列維納斯，雖是思想極相近的好朋友，兩者之間的差異卻必須細細思量。彼此思想的同異因非本文重點，將另文探究。在此僅以莒哈絲作品相關的部份討論。對列維納斯而言，「面容」(visage)的相遇，是主體間際的關係(rapport intersubjectif)，猶如安瑪麗、勞兒、副領事與女乞丐之間同等的對應。(關於「面容」的意涵將在後文進一步探究)。不相干的陌生人，在相遇的時空「第三節點」(le troisième terme)(Levinas 1971：42)上，因我同出離原有的存在**模式**，因境遇的同等產生的同理心，而踰越。白朗修突顯的，卻是親密關係中，遭逢「節點」時，「出離」現身，原本的存在**模式**從共同體的相屬性各自脫離，獨自面對空無、不

代之之「方」，既可是「個體」(甲方、乙方)，亦指「空間」(地方、方位、方向)，也是「形式」(方法、方寸、方式) 或「譬喻、表述」(不可方物)。列維納斯《整體與無限》原文中自 23 頁(1971)後均以大寫 Autre 出現。Altérité [絕對的]「**他異**」，乃絕對他方不可思之異。「**非我**」的其他(**l'autre** par rapport à moi)、或「非我之異」(altérité)，通常是主體分別的客體對象。**Autrui**(「他者」，即他人，亦指其他思想或價值系統)。巴黎十大(Paris X Nanterre)繼 2006 年與聯合國教科文組織(UNESCO)合辦的研討會"Penser la différence：Lévinas et Blanchot"之後，於今年五月再度舉辦"Blanchot et la philosophie"研討會。筆者發表論文比較 Blanchot 與 Lévinas 的差異，提問時間特別就 Autre、autre、Autrui 的差別向與會學者請教。George Hansel (Lévinas 的女婿)等都提出分別 Autre /Autrui 的重要性，但是對 Autre 的解釋，則因哲學主張之不同而有差異，但大至都指向與現存世界與存在模式相異的「另一個可能」。學者 Michaël de Saint-Chéron (Lévinas 的學生)則在其出版的書中引述列維納斯，在希伯來文裡「一個神聖的母音 A 與其他的音 NON-A」爲分別 l'Autre/autre/Autrui 的基準("Le tiers exclu, c'est: Il y a A et Non-A"*Entretien avec Emmanuel Levinas 1992-1994*：36)。莒哈絲則提過，她所有的作品都在尋找一個字，「在兩個子音中顫動的母音」()。

可能(impossibilité)。在遭逢「節點」之前，無論是陌生人或是親密的人，都自以爲是地在主體認知的侷限裡，擁有自以爲擁有的世界。弔詭的是，這一點對白朗修和列維納斯而言，都是存在必然的困境。往往必須先在物質現象的世界裡，分別「非我」，以確立「我」的存在。在「我」藉助擁有的權能建立自己認知的領地之後，才會行進至邊界遭逢「節點」的災難產生。也只有當此災難發生，才有主體重新解境/造境的可能。

「節點」對白朗修而言，是親密關係裡體認到的疏離、空無。在列維納斯他者的倫理，「節點」上遭逢的「面容」是抽象、無限的具相呈現。筆者認爲莒哈絲的作品裡，同時表現了兩者的特質。造境/解境，一體兩面。這個介於人與神之間的「節點」或門檻，在莒式亞洲裡以大使夫人爲具相：一個自我付出、消耗卻什麼也不保留的女人。安娜瑪麗史特德兒不斷勾起男人的欲念。她就是欲念，屬於任何一個要她的人。紅棕頭髮，四十多歲。一個小伙子才爲她自殺，副領事爲她舉槍。從歷史斷裂的魔界脫逸而出，安娜瑪麗史特德兒就像莎樂美、碧雅翠絲、奧黑麗亞、梅呂奇娜、阿佛戴特或伊希絲，或像聖經裡的妓女末大拉馬麗亞。她既是愛洛斯，也是塔那托斯。西蘇指出：她的身體就像一個跨界的極限，在她的身上好像掌握了什麼，因爲有血有肉可以觸摸。但是一經過她的肉身，接著沒入的卻是無止無境的無限(Foucault 2001：1637)。

《副領事》裡，只有大使夫人安娜瑪麗史特德兒了解從拉合來的副領事的痛苦。因爲之前在永隆，她的情人，當地的副領事，因與她之間不可能的戀情，舉槍自殺。更早之前，安娜瑪麗史特德兒年輕時，還有一段威尼斯戀情種下的傷痛，輾轉至今。直到加爾各答，遇上了拉合來的副領事，在他的臉上認出了同等的哀傷。她說：「有時候，一樁慘事，不在應該發生的地方發生，可能等到了很遠的地方以後才爆發。你知道，就像眼前的海嘯，引爆的原點可在海底千里之外。」(Duras 1966：129)這句話則讓讀者立刻聯想，莒哈絲情人系列裡主要的災難境況：大海淹沒了母親耗盡一生積蓄買的耕地。每到夏天，原來滿懷希望可在秋天豐收的綠色稻田，全數被海水淹沒。這災難之境，同等於副領事與大使夫人在別處遭遇的傷痛。前者在拉合，後者在威尼斯，經過時空轉移仍無法治癒，一直來到加爾各答，因爲遇上了境況同等的人，隱伏在生活意識底層的傷痛，爆發。莒哈絲極少直接描述傷痛，哀傷者，除了睡眠、流浪等共同的生存型式，總是伴隨幾個基本造境元素反覆出現：綠色的稻田（risières vertes）、夏天的季風（mousson d’été）、海塘（marécage）、痲瘋病 (lèpres)、黃昏的光（lumière du crébuscule）、或單純的光（lumière）。

當殖民地其他白人都覺得拉合來的副領事怪怪的。有人問：他很像一個人，可是像誰呢？安娜瑪麗史特德兒回答：像我（Duras 1966：204）。此時，湖邊跑來那個女乞丐，禿著頭、光著腳。一路跟來的女瘋子，彷彿死神的化身，預告了傷痛終結之處。女乞丐再度連結了另一名女子愛情的傷痛，當初被安娜瑪麗史特德兒迷走未婚夫的勞兒。

《副領事》殖民地的法國人就因爲自我存檔在高人一等的殖民者框架裡，看

出去的印度支那，除了麻瘋病，就是炎熱的煩悶。生活的樂趣，除了所謂上流社會的聚會八卦，沒有其他。重複相同的思維模式、價值觀念、生活方式。只有大使夫人看到「另外的」亞洲，但在法國同胞眼中，她卻是一個不解之謎，界於內與外中間。即便如此，在框架裡，她們也只看得到大使夫人的「慈善手勢」：給麻瘋病人吃的喝的。透過此一「經典善行」，殖民地的法國女人自我存檔一個「印度」的概念，一個固著不破之境。這些白人無法流向印度的饑餓、痛苦與疾病，彼此之間毫無同等越界的可能。要如何打破此固著之境?莒哈絲說：要達到一種宗教的高度，沒入一個比自身更強烈的投射，從內在而發的 "ça"，超越自我。「當邏輯理性閉上嘴」，自然感官導至我執觀點的越界---有機的踰越(transgression organique)。(179)

同等的面容，境遇的類比。有機的踰越？必須先與他者相遇。列維納斯解釋：當我們與另一人相遇時，神之話語就刻印在他者的面容上 (Visage d'Autrui)。在我與他者的關係裡，「我聽見神的話語。這不是一個隱喻，這事不僅極為重要，而且字字真確不拐彎抹角。我不是指他者就是神。而是說在他的面容上，我聽見神的話語」(Lévinas 1991：120)。列維納斯進一步說明，與我相遇的他，不是介於神和我之間的媒介，而是讓神的話語得以迴響的**形式**(*ibid.*)。所謂「神」，是那形上「他方」的另一個代稱。因其「不可見」與形而上的高度，必須透過他者的面容呈現。面容，因而是形上他方的表述 (expression)，一個物質形貌。如是，面容、造境美學、他者倫理，將經由「不可見」他方，因語言的表述、翻譯連結在一起。

2. 絕對的「他方」與「他者」的面容

海德格思想中被拋擲到世界上的 "Da" ，開啓了列維納斯論述的出發點。這個在世界裡的 "Da" ，之為存在者(existant)，受歷史即時空限制，不再僅僅只是一個意向性，立足於超然絕對位階之上的意識。列維納斯更進一步有別於海德格的論點則是，在世界裡的這個存在者，必須被視為存有在世的一種「存在**模式**」(modalité d'existence de l'Etre dans le monde)(Lévinas 1971：43)。更重要的是，在世的各種存在**模式**，不終結為一完整的存有本體(亦即海德格本體論裡的大寫存有 Etre)，而是在與他者相遇的各個瞬間(instant)，衍繹為歷史物質形式或語言表述模式。他者相遇的瞬間，立即的物質存在彼此照面，化歸我同建構客體意義之前的刹那，曰「面容」[16]。無可名狀、也記憶不得。存在出離的瞬間(Ex-istant de l'Existence)，繁複為「超量滿溢」的過程 (processus de l'excédance)。這個向外溢出的存在，在歷史物質的瞬間**型塑而存在**，各形各色，同等，卻都不還原大寫的存有。

[16]梁孫傑在＜要不要臉?列維納斯倫理內的動物性＞一文中，整理出 Visage 下列各譯法：「臉龐」(賴俊雄)、「臉孔」(龔卓軍)、「面孔」(尚杰、鄭宇迪)、「面目」(于中先、關寶豔)、「面」(王恆)、「臉」(李永幟、馮俊、許麗萍)、和「面貌」(杜小真、林鎮國)。(《中外文學列維那斯專輯》，賴俊雄編：191-240)。

這裡筆者特別要強調的是列維納斯一再重覆的幾個字：**方式、樣式(mode、manière)**。強調的不僅是如何「看待他異」，而在**複數化**「看待他異的**方式**」。不僅是認同、或是擁有，而是認同或擁有的**方式或模式**。「我」和別人、他者的差異，在於**這些存在方式、模式、樣態**的不同。這些差異和視域(vision)有關也和表述的語言有關。在「我」熟悉的視域裡，「我」經常視而不見。絕對的他方(Autre)卻以他者的面容(visage d'Autrui)出現，突如其來迫顯了「我」原有自持的觀點與存在模式。所謂的面容，並非主體觀看的客體對象或影像，因爲不是一個可藉固定形貌外現的觀念，面容以其自身表述(Il s'exprime)(Lévinas 1971：43)。因其表述(expression)，必須透過形式的變化，改變論述的題旨，改變固著僵化的知識型態，來展現無法固定顯示的內容。因而，內容即是形式(*ibid.*)。與他者的面容接觸，「接受對待他人」 (recevoir)的意思，即「感受他者面容的表述」。此一感受，往往超出「我」認知語言的描述範圍；他者的面容是「我」的語言無法全然界說的「非對象」。

「不可見」與形而上的他方，必須透過他者的面容呈現。面容，因而是形上他方的表述(expression)，乃一物質形貌。所謂的表述，指的是一種先於語言的溝通關係，主體觀點客觀化認知對象之前的「神出而漾」(jouissance)，尚未被「我」「非我化」之前的「空」間(187)。面容是爲表述，其「感受內容」(contenu affectif)有別於「再現內容」(contenu représentatif)，並非觀點的呈現(perception)，而是另類的感官(sensation)，先於主體意識之前的「神出而漾」(jouissance)，是一先於主體/客體分別之前的形式結構(structures formelles)、一個容納卻又超量滿溢的「空間」結構(espace vide)；形式、空間、內容，終難分別(204)。這個「空間」雖是視覺的，但這視覺並非指主體意識的視覺觀點，而是一個被光照亮之「域」，提供了物與物之間連結的「條件」(La lumière conditionne les rapports entre données)(209)。這被照亮的「視域」，提供了「本同」主體觸摸、進而以語言描述事物關聯的條件(condition de la signification latérale des choses dans le Même)(*ibid.*)。在談論「面容與倫理」時，列維納斯寫道：「面容現身，但拒絕被容納爲內容。這麼說來，面容就無法被完全理解、完整地被掌握。無論是視覺或觸覺。因爲在[主體的]視覺與觸覺中，我的認同將包覆客體的他異性，簡化他異性而成[認知]內容。」(211)換言之，被包覆爲內容的，乃是經觸覺或視覺客體化的面容，而面容本身其實無法盡說。面容喚起的乃是本同主體的「我」被「感動」的能力(la capacité d'être affectée)，進而爲表述其尚未被認知理解的意義，而進入語言的反覆描述、翻譯的運動。這個空間由光點亮，形成探尋真理的條件。真理，因而，不能被直接思考描述，只能被置於條件下(la condition de la vérité)(43)。條件下的型變，提供了本文討論莒哈絲造境美學與倫理的基礎。

列維納斯特別指明：光照亮空間，讓事物得以從空無中顯現(Lévinas 1971：189)。那光，是物與物之間建立互涉關連的條件，形成物與物彼此交接重疊的界限。光即是「我」認知事物的條件，探求真理的條件與限制(189-194)。他者的面容被光照亮，提供了主體認知的條件。在光之中，「我」與他者建立一種論述關

係(rapport du discours)(213)，這個語言關係所表現的倫理意涵，就是體會到：他者的面容不會因「我」題旨化的界說而被固定。他者永遠脫逃於「我」的界說之外，一如形上的他方無法被認知的語言收編。他者的面容吸引我去論述、界說、付予內容，但卻永遠是「我」無法論述、界說、付予內容的「空間」。他者的面容，因此，不容以暴力權能侵犯、占有。這個提供論說的面容，因而，與「我」建立一種翻譯關係。任何一種界說，只是一種譯本。不同於西方傳統的人文主義，不強調加諸於他者的權力，而是關注相對於他者的「責任」。列維納斯認爲社會乃是複眾的共同體(communauté)，存在於遺忘的本源之外。列維納斯認爲，在本同與他者之間建立著一種存在模式的類比(analogie des modalités d'existence)，或說單子的類比(analogie entre des monades)。所謂的類比，不是指同一的複製(reproduction du même)，而是單子存在模式之間的變化與差異(Levinas 2006：66)。[17]所謂「共同體」 (communauté)，實質上指稱的，就是由單子存在之變化差異組成的社群。翻譯形成共同體，版本之間鞏固的不是單一普世的本源，而在反覆詮釋的運動中，創造更多樣的意義表述。

衍生自他者倫理的共同體，爲白朗修等人的政治介入定調。[18]六十年代初，莒哈絲和羅伯特(R.Antelme)、馬思科羅(D.Mascolo)三人一起，和白朗修[19] 加入了一本國際雜誌的創刊，表達對阿爾及利亞戰爭的看法。在一篇爲雜誌定調的文章中，白朗修特別說明了這本跨國期刊對翻譯的期待。後來因爲諸多因素，只出版了創刊號。白朗修強調：所謂的國際，並非爲尋求一個共同的想法。而是在相同的努力、遭逢的問題及擁有的資源上，結合匯聚。[ ]最重要的是因彼此的差異，可以讓各自超越原來固有的想法，刺激產生更多新的思維(Blanchot 2003：59)。由於文學、哲學、政治與社會問題受限於各種語言的歷史社會限制，在各個文化語境翻譯下，一個概念會產生不同的版本。但正是差異，使相遇成爲可能。重點在接受「自己的問題並不是只有自己才有獨家解決的權力與觀點」(52)。認知到自己的問題，也會是別人的問題，而接受協調的立場。翻譯的過程中，將顯現思想各式相異的版本。白朗修強調，每個語言都會遭逢結構上的限制，相對於某個主題，找不到說法，但卻可能在另種語言裡找出來。而同樣地，這個語言，又會在自己的結構限制裡，遇到另外的問題(66)。所謂的共同體，其實是加入一種語言的關係(rapport langagier)，針對問題，尋求自己的語言之外，其它表述的可能性。

在評論班雅明的＜翻譯者任務＞一文裡，白朗修強調了翻譯的弔詭：

> 因試圖消抹差異而必須以差異為本，因此事實上，翻譯根本不以消

[17] 列維納斯早期研究胡塞爾的現象學「還原」時，就提出「精神與單子」的關係如何走出 *cogito* 以主體意向客體爲出發點的認知。

[18] 關於列維納斯走出自我主義自戀情結以及共同體的看法，可參考賴俊雄＜倫理回歸：列維納斯的倫理政治＞(《中外文學》第 36 卷，第 4 期，2007：11-38)

[19] 另外有 Barthes, Butor, Leiris, Des Forets et Nadeau 等人。除了法國人、還包括義大利、德國、英國等作家。期刊當時規劃以多語譯本出版。

抹差異為使命，反而因差異而有效。在不斷製造差異已然消除的錯覺中，翻譯分解差異，然而，常常在揭露、甚或突顯差異之時，證明翻譯根本就是差異存在之所繫。(Blanchot 1971：70-71)

白朗修提出班雅明所謂「意義表述**模式**」(mode de visé)來解釋差異的運作。兩種語言，如德語和法語，相對於同一個「現實」(réalité)，Brot /pain，不單只是字面的轉換，而是分別表述兩種意義模**式**。若與本文「造境」的概念理解，班雅明所謂的表述模式，不僅是句型、語法、結構，更包涵兩種語系在特定時空的社會語境下，帶出的感覺觀念等物質與象徵系統。如「麵包」一字，聯想帶出的生活型態、價值意義等，隨特定時空社會文化不同而有差別。[20]而白朗修自己所謂的「差異」(différence)，可以分兩個層次理解：首先，是同一個語言系統裡，多於一種表述模式。再者，是指同一作品裡，本身就暗示了另一種語言；本身就收束了自身相異的可能性。莒哈絲的作品正是如此，以其自身延展的形態與關係，情人與印度系列中的每部作品彼此都互文指涉。白朗修如是說 ： 翻譯即是「變成」(devenir)(71)。在時空的生發條件下，找到表述模式而變成，因造境、同等而變成。

三 造境的倫理與美學

「同等」、「造境」的美學改變我們對自傳或自傳體的看法，莒哈絲以「事件」(événement)爲軸，環繞情感經驗之極限，揭露語言文字的力有未迨。在斷裂殘破的詞語裡流放潰決了所謂的主體意識，自然也使傳統的自傳定義與形式失效。[21]

---

[20] 當然，白朗修也提到班雅明翻譯理論的邏輯。所有的意義模式總合指向一個純語言的烏托邦想像，像是與神爲敵，企圖重建巴別塔。在天譴的人類語言分雜混淆的差異中，尋求翻譯的意義。而那純語言之不可譯，即爲翻譯的理由。本文不在此深入班雅明的理論，相關研討另請參考蔡淑玲，L'enveloppe de l' « U »topie---les modes de visée de Proust à Blanchot à partir de Walter Benjamin. 《淡江外語論叢》，No. 9, 2007。

[21]根據菲力浦樂熱納的 《自傳契約》(Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*. Paris: seuil, 1996.)，所謂自傳(autobiographie)的定義如下： 「一個真實的人以其自身的生活爲素材，用散文體寫成的回顧性敘事， 強調的是個人生活，尤其是作者的個性歷史」(自傳契約》， 楊國政譯, 北京: 三聯書局, 2001. p. 201)。 由於強調真實性， 關鍵在作者、敘述者和主人公必須同一 ，即使敘述以第一、二 或甚至第三人稱指稱，只要作者以其專有名字 (nom proper)證明敘述內容的真實，即與讀者簽訂了所謂自傳契約。若是作者故意否認或不肯定作者敘述者與人物的統一，則文本只能稱之爲 自傳體小說 (roman autobiographique) 。樂熱納在另一本稍早出版的《法國自傳》裡將莒哈絲的《情人》*(L'Amant)*與另外兩本《痛苦》(*La Douleur*) 、《中國北方來的情人》(*L'Amant de la Chine du nord*)同列爲自傳。本文自然不認爲如此。所謂真實性實與作家的主體觀、語言觀有密切的關聯，主體的一致性與完整性、語言相對於此一問題主體的表達效力、所謂真實性的社會契約關係、作家的介入立場與方式等恰恰是最值得研究的重點。樂熱納的研究方法以本維尼斯特(E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966.)和熱奈特(G. Genette, *Figure III*, Paris: Seuil, 1972.)的影響爲基礎 (陳述行爲和接受行爲的語法) ，亦援引了精神分析理解尋求身分認同的主體策略 (楊國政 297) ，樂熱納的自傳研究也因此逐年擴大範圍。隨著現代社會媒體網路的發展，對自傳的探索已經超越了文學研究的範疇，轉向話語社會史研究方向。不過更具啓發性的轉變是在 1986 年之後，因喬治佩萊克的 《W 或童年往事》 (1975) 樂熱納開始關注自傳的另一個面向： 循找迂迴的途徑來說不可承受之事。「在我們這個隔絕而慘澹的世界，人們如何談論自身」？(303) (節錄自蔡淑玲，輔仁大學文學教學研究成果報告 2004-2006)

莒哈絲作品中各版本的「亞洲」，並非直接「再現」殖民時期的印度支那，指涉的並非地理名詞上的地方概念，而是其間發生的人、事、物與地方相互影響而成的關聯。無法以單一作品或單一回憶的認知侷限全然再現。概念上的「完整」猶如散佚的本源，回憶書寫的重覆，非但回復不了概念上完整同一的歷史現實，連思想或書寫主體，都在過程中意識到自己回憶的侷限、表達的侷限、以至於認知的侷限。作品間裡形成的回憶版本，則串連成一系列的「同等」關連(équivalence)，指涉的並非同一的現實或真實，而是那現實形散後的「空」、「間」。

我們接者以同等回應面容，以造境回應列維納斯他者的倫理。不相干的陌生人，在相遇的時空節點上，因存在的出離溢出原有的存在模式，因境遇的同等產生的同理心，而踰越。列維納斯形上學以他者的面容點出我執的界限，質疑「我」以本同邏輯進行的佔領與擁有。在主體收編客體爲同一的過程裡，將在「第三節點」(le troisième terme)上，遭逢「絕對的可欲者」(le Désirable)(Levinas 1971：42)。所謂絕對的可欲者，將使欲望主體從自我的利益出離(des-intérésé)。那可欲者將中斷「我」以我同爲名，以權力侵占擁有的否定性。在第三節點上，我同的本同思考將越界沒入無限，朝向他者的面容。是以，他方亦即他者，因每一個他者都指向世界的另一種可能，使本同出離投身他者。是以，兩者之間，必有他方。

白朗修突顯的，卻是親密關係中，遭逢節點時，「出離」現身，原本的存在模式從共同體的相屬性各自脫離，重新加入語言的共同體，重啓自身語言表述模式之外的可能。「他方」亦即「無方」，「他者」亦即「無我」。跟列維納斯不同之處，白朗修不將他者放在本同的觀照下對待，但卻更強調與他者之間同等的距離，在與他者的對應關係中，保持一個非人稱的「第三者」。這第三節點對白朗修而言，是主體出離原有的思考框架，進入語言之境的極限。一切意義復歸空無，重新組合排列。我與他人維持永衡的非溝通(non-communication)，因爲溝通永遠須要距離。在《論莫里斯白朗修》一書中，列維納斯寫到：「書寫對他而言，就像在進行一種奇異的權能試驗。進行到某一點，在稱爲「靈感」(inspiration)的節眼上，權能轉向爲非權能(non-pouvoir)」(Levinas 1975：17)。在這「第三節點」上，所有「我」據以表達的物質(字或形像)，全部潰決爲最基本元素的單位(élémental)，如水，或光。這個朝向「非」、或「否」的旅程，相異於虛無 (Néant)，更不代表海德格本體論那個一以貫之的本源存有。對白朗修而言，只有書寫本身行進的運動，無止息地朝向那一個節點而動，至使語言中原本聽不見、看不見的基本元素現身。列維納斯特別指明，此一節點之爲權能轉向非權能的界限，有別於海德格和馬克斯的否定。意不在指示一種改變本質的工作，或是意圖改造社會的政治活動，而是一個標示著主體性構造內褶往外翻的動作。於此「第三節點」，放棄了意識選取的觀點與尺度；於此「第三節點」，推翻了實證經驗裡的「我」對所有物的定義與論述；於此，所有的意義元素重新洗牌。無論是列維納斯還是白朗修，上帝死後留下的空位，任何「人」都無法佔據。與白朗修更接近的莒哈絲，不僅與他者保持這個語言之境的距離，也和一個所謂的「自己」保持同等的

距離。

參考書目

Adler, Laure.《莒哈絲傳》，袁筱一譯。台北，聯經。2006。

Blanchot, Maurice. *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

----. *Ecrits politiques 1958-1993*, Paris, LIgnes &Manifestes, 2003.

---. La communaute inavouable, Paris, Minuit, 1983.

Duras, Marguerite. Un barrage contre le Pacifique, 1950, Paris, Gallimard.

----. L'Amant, 1984, Paris, Minuit.

----. L'Amant de la Chine du nordm, 1991, Paris, Minuit.

----. Le Ravissement de Lol V. Stein, 1964, Paris, Gallimard.

----. Le Vice-Consul, 1965, Paris, Gallimard.

----. L'Amour, 1971, Paris, Gallimard.

----. India Song, 1973, Paris, Gallimard.

----.*Cahiers de la guerre et autres texts*, POL/Imec, Paris, 2006.

----. *La vie matérielle*, Paris, POL.

----et Xaviere Gauthier, *Les parleuses*, Paris, Minuit, 1974.

《情人》，王東亮譯。台北，允晨。2006a.。

《愛》，王東亮譯。上海，上海譯文。2006b.。

De Saint-Cheron, Michaël. *Entretiens avec Emmanuel Levinas : 1992-1994.* Librairie Générale Francaise, 2006.

Foucault, Michel. *Dits et Ecrits I, 1954-1975*, 2001.

Hoppenot, Eric et Alain Milon, *Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, penser la différence*. Presses Universitaires de Paris, 10. 2008.

Lévinas, Emmanuel *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset&Fasquelle, 1991.

----. *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1975.

----.*Totalite et infini.* Martinus Nijhoff, 1971.

----.*En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris,Vrin, 2006.

Lejeune, Philippe. *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996.

Vircondelet, Alain. *Pour duras*, Calmann-Levy, 1995.

《中外文學列維那斯專輯》，賴俊雄編。36，4。 台北：2007，12。191-240)

蔡淑玲國科會計畫出國報告(2008 年)

計畫主持人：淡江大學法文系 蔡淑玲副教授
計畫名稱：莒哈絲、白朗修與列維那斯：翻譯“無”托邦(第 2 年)
計畫編號：NSC95-2411-H-032-016-MY2
本校流水號：9610005

主持人爲配合訪問學者 Alain Milon、Eric Hoppenot 在巴黎的時間，將赴法日期申請延後，自 7 月 29 日至 8 月 28 日，共計 1 個月。兩位學者均研究 Blanchot、Levinas、Duras，著作內容與方向與本人計劃息息相關。除了完成自己的研究論文之外，並與之商討訪台相關事宜。主持人於 2008 年 5 月 13-15 日參加巴黎十大(Université de Paris X Nanterre)主辦之「白朗修與哲學」國際研討會(Maurice Blanchot et la philosophie)，發表論文並榮幸結識兩位主辦者 Alain Milon、Eric Hoppenot，因研究領域相近，相談之餘，發現許多交流合作的可能，是以特此申請補助，安排兩位學者來台參訪演講。 兩位學者乃目前法國實具議題主導影響力之研究者，除共同主持「白朗修網站」 (site Maurice Blanchot)，連結研究成果、資料庫與策劃研討會等活動之外，歷年來，已舉辦數十場國際研討會，合作單位遍及美、歐、非等知名大學(如 UCBerkely)。2006 年，與聯合國教科文組織(Unesco)合辦「列維納斯與白朗修：思考差異」國際研討會(Lévinas et Blanchot: Penser la différence)，乃爲期五日之世界級學術盛事。之後負責專書出版，以及相關活動之製作等(法國國家文化傳播單位，如 Radio France、France Culture)。除了列維納斯、白朗修，兩位學者更深入德勒茲(Deleuze)、阿鐸(Artaud)等思想與活動的研究，著作豐碩。

主持人簽章：蔡淑玲

蔡淑玲國科會計畫出國報告(2008 年)

計畫主持人：淡江大學法文系 蔡淑玲副教授
計畫名稱：莒哈絲、白朗修與列維那斯：翻譯“無”托邦(第 2 年)
計畫編號：NSC95-2411-H-032-016-MY2
本校流水號：9610005

主持人爲配合訪問學者 Alain Milon、Eric Hoppenot 在巴黎的時間，將赴法日期申請延後，自 7 月 29 日至 8 月 28 日，共計 1 個月。兩位學者均研究 Blanchot、Levinas、Duras，著作內容與方向與本人計劃息息相關。除了完成自己的研究論文之外，並與之商討訪台相關事宜。主持人於 2008 年 5 月 13-15 日參加巴黎十大(Université de Paris X Nanterre)主辦之「白朗修與哲學」國際研討會(Maurice Blanchot et la philosophie)，發表論文並榮幸結識兩位主辦者 Alain Milon、Eric Hoppenot，因研究領域相近，相談之餘，發現許多交流合作的可能，是以特此申請補助，安排兩位學者來台參訪演講。 兩位學者乃目前法國實具議題主導影響力之研究者，除共同主持「白朗修網站」 (site Maurice Blanchot)，連結研究成果、資料庫與策劃研討會等活動之外，歷年來，已舉辦數十場國際研討會，合作單位遍及美、歐、非等知名大學(如 UCBerkely)。2006 年，與聯合國教科文組織(Unesco)合辦「列維納斯與白朗修：思考差異」國際研討會(Lévinas et Blanchot: Penser la différence)，乃爲期五日之世界級學術盛事。之後負責專書出版，以及相關活動之製作等(法國國家文化傳播單位，如 Radio France、France Culture)。除了列維納斯、白朗修，兩位學者更深入德勒茲(Deleuze)、阿鐸(Artaud)等思想與活動的研究，著作豐碩。

主持人簽章：蔡淑玲