

《國立政治大學哲學學報》第五十一期 (2024 年 1 月) 頁 1-31

©國立政治大學哲學系

理性、語言與翻譯： 德希達的翻譯政治論

黃雅嫻

國立中央大學哲學研究所

地址：桃園市中壢區中大路 300 號文學三館 LS-302

E-mail: yhhuang.fr@g.ncu.edu.tw

摘要

本文擬探討德希達對於多語書寫的翻譯政治問題。德希達在解構了單一語言之後，便展開了多語之間的翻譯轉換問題的探討。首先便是通過對笛卡爾的著作以及若干書信的分析，討論笛卡爾思想中對理性的規定以及對語言的看法，進一步來說，德希達藉由對近代理性主義之父——笛卡爾——文本的重新閱讀，討論其哲學內部的形上學以及歷史出現的問題。在這問題中，德希達以其獨特的解構手法，分析隱藏在笛卡爾哲學中的神學政治觀。最後，我們也要藉由德希達對笛

投稿日期：2023.08.22；接受刊登日期：2023.11.14

責任校對：王尚、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.202401_(51).0001

卡爾看待人工語言的意見，來探討自然語言與人工語言之間的符號流動問題，這一點既呼應了德希達對笛卡爾的形上學語言分析，也顯露出德希達自己對於書寫問題所持的立場。

關鍵詞：德希達、語言、理性、翻譯、機構、笛卡爾

理性、語言與翻譯： 德希達的翻譯政治論*

壹、前言

在法國哲學家德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 於其著作《論文字學》(De la grammatologie, 1967) 裡發表了他對西方形上學的形成與語音中心有密不可分關係的看法之後，在對語言的思考上，就不再停留於對單一語言的解構，而是開始思考多語之間的翻譯問題。在這個問題中，德希達並不僅停留在兩個語言之間語詞概念內涵的對等，或者字詞的可譯性與否等的語法問題上，而是涉及了理性與語言之間的相互依賴與支持關係、國家等權威機構對該語言授與合法性的肯認 (reconnaissance) 問題，甚至更可以延伸至思想中的他者問題。更進一步說，德希達想討論的是通過理性決斷的真理，是否能順利地在多語之間轉換，是否能夠不受語言差異的干擾而具有普遍性？亦即，思考之時，也是理性運用之時，語言真的不構成差異的條件嗎？另一方面，以操所謂的「正統語言」與「方言」之間的差異來看，一個習於運用拉丁文思考的人，真的就與習於法文思考的人無所差別嗎？或者我們更進一步問，印歐語系的思維真的與習於漢語思維的我們無所差異嗎？如果有，那麼是語言本身造成的，還是思想的方法論使然？

* 感謝兩位審查人的細心閱讀，並給出諸多豐富的意見與修改方向。若本文還有未竟之處，均為筆者自己思慮未周，並期待來日能深入論證，俾使本研究能更加周全。

理性與諸種語言之間的問題使得德希達注意到了笛卡爾 (René Descartes, 1596-1650) 在其著作《談談方法》(*Discours de la méthode*)¹ 的末了，提到翻譯的問題。笛卡爾之所以提及翻譯，是因為其作品均以當時學術界普及的語言——拉丁文——寫成，唯獨《談談方法》以鬆散、閒談的方式，向自己的同胞講述自身經驗，因此他以法文而非拉丁文寫就，並直言：

我用本國語言法文寫這本書，沒有用師長的語言拉丁文寫這本書，那是因為我覺得那些單憑自己純粹的天生理性 (leur raison naturelle toute pure) 來判斷的人，一定善於評判我的看法，勝過只信古書的人；至於那些把良知 (le bon sens) 與學習結合起來的人，是我一心嚮往的公正評判者，我相信他們絕不會如此偏愛拉丁文，只因為我用通俗的語言 (langue vulgaire) 闡釋就置之不理。²

笛卡爾這段話有三個值得注意的地方：首先是語言的問題，亦即行之有年，已成傳統的拉丁文，其具有學術上的合法性又具合理性，相對於通俗 (vulgaire) 用語的流變且庸俗，拉丁文乃純淨、簡明且不受歷史、地理區域限制。其次是理性的問題，即笛卡爾認為凡關於知識構成、推理與判斷等，只與人天生的理性有關，無關語言使用種類。

¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux (Paris : Gallimard, Pléiade, 1953). 於本文中，筆者沒有採取學界通用的 AT 版 (Edition Adam-Tannery)，而使用七星文庫版，這是為了與德希達採取的分析文本一致。此外，有別於臺灣學界通稱的譯名《方法論》，筆者採取《談談方法》這個翻譯。原因有二：首先，此書書名為 discours 於法文中的原意本就為「話語」、「說話」，鬆散而隨意；若是有條理的分析、闡述與推理，一般而言使用 traité。其次，就此書內容而言，笛卡爾的論述形式並非提供一操作模式，以供人遵照使用理性，達到正確的思考；而是以傳記體的方式，向世人宣告其如何運用理性，如他自己所言，「只是一些例子、故事性的東西」，換言之，這些例證性的話語構成了整本書的表面形式。鑑於以上兩個理由，本文採取《談談方法》這個翻譯。

² René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, p.179.

第三則是笛卡爾寫此書的目的，即把良知與學習結合起來的方法。

對此，德希達認為，這意味著笛卡爾對於思維的養成與學習的看法，與語言息息相關，³ 而使用哪種語言、要不要翻譯等，其實還涉及了外在制度的對該語言肯認。其次，笛卡爾對於人的天生理性顯得信心十足，並以為語言應該為理性服務，那麼使用拉丁文與否應該無關對理智的使用，但是在當時笛卡爾卻對發明「普世語言」(le langage universelle) 的企圖嗤之以鼻。對此德希達以為笛卡爾對普世語言的批評，也無關語言，而是屬於外部的歷史與社會問題。第三，則是思想的方法論問題，德希達以為，無可諱言地，笛卡爾的確在思想的步驟上開出了一條道路 (frayer la chemin)，但與其說這是「方法上的發明」(l'invention de la méthode)，不如說是奠基在歷史之上的嘗試。以下我們將逐一討論上述問題。

貳、從混沌到秩序

在進入德希達對笛卡爾的討論之前，有必要先釐清德希達如何思考「我思與語言」之間的關係，這一個問題與他回應傅柯的文章中，對瘋狂問題的討論息息相關。簡而言之，德希達認為，理性並非對立於瘋狂，剛好相反的是，理性乃是通過混沌中建構起來的。

³ 德希達對於笛卡爾的討論，大體上分為三個階段：最早起自 1983 年發表的“La langue et le discours de la méthode”；其次則是於 1984 年所發表的幾篇對笛卡爾哲學的討論，後來收錄在《論哲學的權利》(Du droit à la philosophie, Paris: Galilée, 1990) 一書，此書書名有雙重意義，既可以是《論哲學的權利》也可以是《從權利到哲學》。最後，則是 1986 年的“Psyché. Invention de l'autre”，收錄於同名書中 (Psyché. Invention de l'autre, t. 1, Paris: Galilée, 1987)。限於篇幅，本文僅能討論德希達分析笛卡爾思想中的語言與翻譯問題。至於笛卡爾思想中的他者問題，只能有待來日，另起一篇專文討論。

傅柯認為，笛卡爾在《第一哲學沈思錄》中，確立我思之前，便排除了瘋子，這使得理性與瘋狂直接對立起來，瘋狂便全面由思想界消退。基於被排除的關係，人們自笛卡爾之後，不能再對瘋狂有所體驗，也因為瘋子無法替自己訴說，在這兩重的缺席的前提下，傅柯便以中世紀的癡瘋病人遭到囚禁為開端，著手進行對瘋狂的考古學。他一方面溯至古希臘哲學經典，考察當時的哲學家如何思考瘋狂問題，另一方面也挖掘大量的檔案，為中世紀時期人們如何對待這些癡瘋病／梅毒患者／瘋子等無法正常表述者，來考察他們的社會地位、道德評價、文學與繪畫形象。⁴

傅柯想要建立瘋狂的考古學，在德希達看來，是一項不可能的任務，尤其是他以笛卡爾作為分水嶺，認為在此之前瘋狂仍處於理性的視域之中、仍能有所體驗，可以訴說。首先，德希達質疑，要研究瘋狂本身的歷史，是要以理性的話語為本身無法發聲的瘋狂進行主題研究？還是讓瘋狂為自己發聲，建構起自己話語的考古學？顯然傅柯選擇的路徑是後者，但如此一來，是否有一套瘋狂本身既能為自己發聲，又能向他人訴說，正常人也懂的話語？因此，研究瘋狂本身的歷史，就只能是研究沈默的考古學了。⁵ 但即使如此，考古學本身難道不也是一種歷史嗎？一種靠著語言、有意義的符號、一組被解讀出來的句法與秩序？如果沈默本身能有它的歷史，那麼這只能是靠著預先設想好的結構裡的缺席，所空出來的位置，來設想瘋狂的歷史了。如果是這樣，那麼瘋狂並非是瘋狂，只不過是理性預設的話語底下，尚未出口的話語而已。其次，事實上考古學就是一段歷史，而所有的歷史，只能是意義的歷史，只能是由理性承認的歷史。德希達在一個

⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Gallimard Tel, 1972).

⁵ Jacques Derrida, "Cogito et Histoire de la Folie", *L'écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967), p.57.

長註釋中詳盡地解釋了何謂意義的歷史。他以為：

如果只有一般意義上的理性和意義的歷史，那就是說哲學語言從一開始說話，就是對它對瘋狂這種否定性的回取與遺忘。……真理的歷史因此正是這種否定的演變歷史 (l'histoire de cette *économie* du négatif)。……是否定性而非積極真理構成了歷史的非歷史性底色。指的是否定性消極到它無法再被如此命名。否定性從來都是由辯證法規定的——也就是說由形上學規定的，而後者乃是服務於意義建構工作 (comme *travail* au service de la constitution du sens)。以沈默肯定否定性，也就是進入一種分離思想和語言的非古典型態。⁶

德希達無非是要說，理性積極肯認意義，乃是一種提取，一種從否定性的非歷史底色中的提取與揀選，這種提取與揀選也是一面通過形上學的辯證法的肯定，一面通過它對那些消極否定的非歷史底色的遺忘而得來的。而即使是辯證法，也是對否定性的肯定而來。當積極肯認的肯定性想要回溯自己的歷史，只能得到肯定的肯定以及否定的肯定，這雙重的肯定的歷史。那些消極地否定性構成的非歷史的底色，即否定的否定，則已經在否定的肯定中，遭到遺忘。因此，當傅柯試圖以沈默來接近或者試圖喚起遭到遺忘的否定，他只能進入到思想與語言分離的時刻。瘋狂並非充滿於預先遭到理性禁錮起來的空

⁶ Jacques Derrida, "Cogito et Histoire de la Folie", *L'écriture et la différence*, pp.54-55. 參酌張寧中譯（臺北：麥田出版，2004），頁 94。粗體為原作者所強調，譯文略有調整。*Économie* 這個字，一般來說翻譯為經濟學，就詞源上來看，希臘文為 *oikonomia*，意為家庭、家務的管理；根據 Larousse 線上字典，此字意指攸關生產、分配與財富消費的人類集體活動的總和。在德希達的文脈中，指的是語言的生產、消失、合併或者歧異等等種種變化。然為了行文閱讀流暢起見，下文略微調整翻譯，並於文後括弧標明，不再贅述。

間，而是源源不絕、無以名之的溢出與漫漶，「理性就是明確地通過某種過度的生產 (the production of an excess)，建構起來的，其整體性會引起理性的反思活動與其限制性的定義化為增減變化 (economy)。」⁷ 最後，正因為理性起自這種無論是稱為過度的產生，或者德希達順著傅柯的指引而回溯的「古希臘人與踰越 (Ubris) 的關係」之中，傅柯尋找的那個理性與瘋狂分裂的決斷 (décision)，在德希達看來，那只能是一種邏各斯內部的自我分裂，一種來自內部的意見不合 (dissension)。這種來自內部的意見不合，正是「古典時代的理性與瘋狂曾擁有共同的根源 (une racine commune)，然而這個就是某種邏各斯的共同根源。……那裡應該有一個已經承載著中世紀自由貿易的基礎統一體，而這統一體也已經就是某種邏各斯，即理性的載體；當然，它也就已是歷史的理性，只是它比其他後來的古典形式要少些限定，因為它尚未受到『古典時代』的限定。」⁸ 由此看來，在德希達眼中，傅柯所說的笛卡爾開創了某種歷史結構，只是承襲至希臘羅馬時期，乃至於中世紀的某種歷史轉折而已，這種結構不僅是次要，也是沿習過去基礎上，加以限制與改造而已。

總之，對德希達來說，無論是笛卡爾還是傅柯，他們的問題意識在哲學史上都是獨特且占有特殊的位置。即使如此，他們開創出來的新問題的基礎，仍不能忽略奠基在邏各斯之上的悠久傳統。亦即所有的開創、開展、構造甚至發明等，即使不是由最自然狀態中梳理而來，

⁷ Dalia Judovitz, "Derrida and Descartes: economizing thought", in *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction*, ed. by Hugh J. Silverman (New York and London: Routledge, 1989), pp.39-40. "for Derrida, reason is constituted obversely through the production of an excess whose totality engenders the reflexive play of reason and its liminal definition as economy."

⁸ Jacques Derrida, "Cogito et Histoire de la Folie", *L'écriture et la différence*, p.62-63. 中譯本，頁 103。

也是在前人的積累中，去蕪存菁，修正得來的，而非從無到有的創造過程 (la création)。儘管如此，對笛卡爾來說，他謙稱自己沒有發明什麼方法，他的方法論只是指給人家看，在他所遵循的路徑中如何引導他的理智而已。⁹ 但德希達則以為，問題並非出在方法論是發明問題，或者技術問題，而在於笛卡爾如何造出規則律法來規範這些自然的天性。

參、官方機構規定下的自然語言

《談談方法》此書有別於笛卡爾其他著作，首先，他以法文，而非以當時的標準通用語拉丁文出版，顯得十分不尋常。其次，笛卡爾自稱以鬆散的形式寫作，而非條理論述的分析方式，提出操作步驟，以達到正確使用理性，最後獲得真理；因為不是嚴格的學術寫作，他以傳記的方式，講述自己的求學過程與經驗，因此是講故事的方式，構成了全書的表述形式。在此書的思考基調上，笛卡爾以為「數學的基礎這樣牢靠，這樣結實，人們竟沒有在它的上面造起建築來」。¹⁰ 換言之笛卡爾依循的思考方式不是學科分類，而是一種數學結構的思維。但這數學般的基礎，指的不是按照數與量的疊加或遞減，而是指其不受歷史沈積物的威脅，也不受個別人物、地理差異而有所差異。此外，在〈第二部分〉笛卡爾述及其遊歷日耳曼古城，見到房舍雜亂，街道曲折，全城宛若迷宮，心生感慨：「不如由一位工程師按著自己

⁹ René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, p.127. « ...je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau. ...mon dessin...de faire voir en quelle sorte j'ai tâche de conduire la mienne [raison]. »

¹⁰ René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, p.130.

的設想在一片平地上設計出來的整齊城鎮。……多數人的分歧意見逐漸拼湊堆積而成的〔沒有證據的學問〕，那就不能像一個有良知的人對當前事物自然而然地做出簡單推理那樣接近真理。」¹¹ 由此可知，對笛卡爾而言，未經形式化的思維或者未能發展一套普遍的思維方法，就如任由居民自由建造的城鎮，房屋四處蔓生，街道寬窄不一，蜿蜒無盡，毫無章法。為了從中構造思考的律則，笛卡爾認為唯有將思維數學化，才能抵擋這種蔓生的思考方式，這也是為什麼他訴諸數學的原因，因為唯有數學不受時空影響，也與使用何種語言並不相關。換言之，無論是拉丁文還是法文，數學式的思維都能以正確的、毫無耗損的方式表述出來。另一方面，也因為自然語言的變亂與雜多並不屬於真理的範圍，對真理的構成並不具威脅性，因此可以不予理會，在這種情況下也就沒有不同語言之間的落差問題。

然而，概念真的能在語言轉換之間，保持它的純淨無暇，毫無耗損嗎？真能在語言轉換之間，絲毫未受侵入與污染嗎？如果，拉丁文與法文的轉換之間，出現了概念的變化，那麼我們該看做是兩個語言內部各自的符號的對應問題？還是兩個語言之間 (*entre deux langues*) 的轉變過程問題？如果翻譯意味著概念的轉換、一個話語對另一個話語的譯寫（例如精神分析師對病人的話語的譯寫），那麼是否笛卡爾的思想就意味著不具有翻譯上的問題？是否意味著他的思想處在真空，不受歷史的侵蝕與積澱？這種理性至上的思想是否具有普世的價值？更進一步問，理性與語言是否均為透明，後者可以承載前者，並且作為轉換的工具？這中間有一個翻譯的過程。

所謂哲學上的翻譯，筆者以為這其中隱含了兩個面向：一是如何

¹¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, pp.132-133. 這裡的「良知」，法文為 *le bon sens*，並非中國哲學裡常見的道德意義，而是具有良好的判斷道理能力之意。

哲學地思考翻譯過程的轉化與創新；另一個則是哲學概念的翻譯轉換問題。前者意指語言轉換的過程中，引起意義的可能偏移問題，與譯文的風格創新。後者則偏重對「同一性」以及哲學概念如何轉化的探討。在本篇文中，剛好同時觸及這兩個問題。在啟蒙運動尚未發生、各民族語言尚未出現之前，西方中世紀共通的拉丁文，就已經為隱藏於語言之下的普世秩序觀打好了基礎。也就是說，作為觀念內部本身，是否還有需要「翻譯」？拉丁文與法文的觀念是否存在差異？進一步說，這也是理想語言／人工語言的可能與否，或者需要與否的問題，更是一個現代哲學的起點的問題。

由此來看，笛卡爾與德希達對語言的主張上，並不相同。對德希達來說，語言與理性同處一源，都是充滿變亂，通過歷史與社會發展之後，才漸漸梳理出秩序。語言與思維方式運用的差別在於：與後者相比，前者取得秩序的過程更為漫長，也更容易因為外力作用取得合法性，亦即語言秩序是在社會環境變動、商賈往來以及政治權力交疊的動態過程中，慢慢形成，也更需要經過法制機構的認證，才能取得其正當性與合法性。在德希達看來，西方思維中，在場的優先性規定使得我思與語言結合起來，一同取得了特權的位置，並鞏固起來，形成形上真理而具有了普遍性。¹² 這個特權位置也說明了笛卡爾對真理的信心，即在笛卡爾的體系中真理的普遍性超越一切經驗世界，這個超越性使他跨越法文與拉丁文的表述轉換。他以為：「人類的心靈稟賦著某種神聖的東西，有益思想的原始種子早就撒播在裡面，無論研究中的障礙怎樣使它們遭到忽視、受到窒息，它們仍然經常結出自行成熟的果實。」¹³ 另一方面，在笛卡爾於《談談方法》出版的第二年，

¹² Jacques Derrida, *De la Grammatologie* (Paris : Minuit, 1967), p.23.

¹³ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV, in *Descartes œuvres et lettres*, p.47.

即 1638 年二月，給任教於箭矢中學 (La Flèche) 的友人瓦提耶 (P. Vatier) 寫的信件中，可以看出他期待以此書教導婦女以使她們也能理解。¹⁴ 這一點顯示了笛卡爾對於自己方法上的信心，即使婦女天性脆弱，只要按著他的方法，女性也能習得思考，因為這是作為人的共同普遍的本性 (nature)。¹⁵ 此外，他在出版《談談方法》最後直言，這是以「他自己國家的語言——法文」來出版，法文於笛卡爾而言，難道不也是一種天生的語言 (la langue naturelle)？那麼，人的天生理性與自然而然的母語之間可以看成同一種自然與天生嗎？如果語言的起源從來受制於民族、區域而有不同，也因不同民族之間的接觸交流，使得話語因而流通變動，可以想像的是，我們一出生就講的母語從來不是永恆固定，那麼這些正統與流俗的語言是如何確立的？母語是如何影響我們對真理的探求？如果母語並非正統語言，那麼它們之間如何轉換？如何彼此譯寫？譯寫之後的話語／文字對原來母語或者被翻譯文字的影響是什麼？此外，母語與自己國家制定的國語之間也可能有權力角力的複雜問題，即流俗語言(方言)與正統語言之爭，而這種爭執並不始於今日，笛卡爾便剛好身在此一爭執風暴的時代中。由是，這語言的雙重面向使得笛卡爾的哲學產生了弔詭。

對於天生理性與自然語言這一問題，德希達以為「自然的」(naturelle) 一詞，用於「理性」(raison) 與「語言」(langue) 上的意義並不相同。自然語言從來就是歷史的 (historique)，流變的，不停受到外來文化影響，且與外部保持多樣的開放關係；一如巴別塔的故事既記載於西方基督宗教的聖經內，又是恰好說明了語言歷史的起源。¹⁶

¹⁴ René Descartes, "Lettre au P. Vatier, 22 février, 1638", in *Descartes œuvres et lettres*, p.991.

¹⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, p.126.

¹⁶ Jacques Derrida, "Des tours de Babel", *Psyché. Invention de l'autre*, t. 1 (Paris : Galilée, 1987), pp.203-235.

相對於自然語言，為了達到消弭差異的效果，「人工語言」(langue artificielle) 乃是建構的 (constructif)，建造的目的明確、並具備高度形式化的 (formelle) 特質，這使得這種語言是封閉的，與外部的關係是控制且單線式的，因而具有普遍的意義。顯然，笛卡爾思想中的天生理性較為接近普遍意義下的語言，而非自然語言。¹⁷

再就外部發展來看，在法語由地方性語言逐漸國家化的過程中，一般而言，可以分成三個階段：文藝復興到宗教改革時期、法國大革命時期以及現代科技化時代。德希達對笛卡爾文本的分析即在第一階段，理由無他，因為我們現在所處的時代並沒有與過去斷裂；而現在的我們其實是第一階段的延續與結果。換言之，無論是語言還是哲學，對德希達來說，都與當時的歷史環境脫離不了關係。在此情況下，哲學思維、語言的使用以及歷史環境，三者的交織都需要進一步考慮影響話語 (discours)、口說 (parole) 以及文字表意的符號 (signe) 背後的國家政策，甚至是基督宗教力量等造成的逐譯問題。就此而言，所有哲學學院 (機構) 內的論述與著作都是此一複雜力量下的顯現，這也是德希達的翻譯政治論之所在。因此，放到笛卡爾的時代來看，其身處的十七世紀，法國已然是強盛的國家 (état)，儘管在當時歐洲學術界、天主教教會仍然盛行拉丁文，但從拉丁文發展而來的法文已然發展成熟且對內也取得話語權。法語的成熟意謂著拉丁文逐漸在地化，並且以較為強勢的力量取得了當時法國境內諸多方言 (des idiomes) 的優勢位置，成為「國語」(la langue officielle)。換言之，如果語言的發展過程從來不是自然而然，總是在歷史的變化中，受到各種權力、機構、教育等話語的介入與干擾，那麼依此發展起來的語言，在分析話語與這些機構之間的關係的普遍問題之前，則有一個話語機

¹⁷ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie* (Paris : Galilée, 1990), pp.284-285.

構化 (institutionnalisation) 的歷程，此歷程即是所有問題所在，也是翻譯問題之所在。意即構成論述的話語也絕非僅作為心智的工具，而毫無溢出作者意圖的效果。再者，如果哲學論述本身具有哲學意義上的普遍性，那麼構成論述本身的話語如何取得機構內部的權威性與正當性？一如拉丁文如何取代希臘文成為支配西方世界數百年的主流語言？又如法文如何逐漸取代拉丁文成為國家的語言？承前，對德希達來說，「思考自己語言的論述，與在這語言內部並無二致」(un discours sur sa propre langue non moins que dans sa propre langue)，換言之，論述自己的語言並不意味著能超越該語言的限制，而是仍在這語言的內部，因此，對德希達來說，笛卡爾的《談談方法》並不是語言外部的權力角力，而是語言內部的逐漸機構化的暴力過程。簡而言之，德希達認為，就笛卡爾希望以自己國家的語言建立一套方法的語言 (la langue méthodique) 之前，自然語言必須先經過一段內化為機構化語言的過程。¹⁸

就法語成為國家語言而言，法文獲得「母語」的法理上的地位始於法王法蘭西斯一世 (François I) 時期於 1539 年頒定的法令 (Ordonnance de Villers-Cotterêts)，其中規定凡逮捕或法律訴訟等程序，都必須以法語母語 (en langage maternel français) 來聲明、記錄以及頒佈。¹⁹ 另一方面，宗教改革後，即便是仍屬於天主教會勢力之下的法國也需要自己語言的聖經譯本，因之，1523 年與 1535 年分別有兩個法文譯本問世，就連喀爾文 (Jean Calvin, 1509-1564) 於 1541 年的宣言《基督宗教建制》(Institution de la religion chrétienne)

¹⁸ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.287. 斜體字為原作者所強調。

¹⁹ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.290.

也以法文書寫。²⁰ 於此同時，大學氣氛仍保守的多，反抗法文做為法庭語言的運動此起彼落，學院裡仍以拉丁文教授法律課程，至於出版則不分學科均採拉丁文，一直要到 1624 年人們才以法文進行論文口試；等到以法文教授法學，已經是 1680 年才在 Colbert 手中創立起來。更具指標性的則是 1698 年法王路易十四 (Louis XIV, 1638-1715) 設立了義務教育，規定所有學校均為公立且免費提供，學童也有接受的義務。在這所公立學校裡，法文乃是傳授知識的唯一語言。²¹

德希達強調，他對法語成為國家語言這段機構化的研究，並非討論其語言學上的變化，而是要指出，在最寬泛的意義下，語言的關係即是間距的力量，以書寫開拓出來的主體，亦即這是一個方言掌握了權力之後，語言便取得了支配一個國家的權力的條件與過程。²² 更具體說，這段歷史恰好也是流俗語言（法文）與教會語言（拉丁文）交會的歷史，在圍繞著此二者的爭論而發展起來的問題以及相關的論據論題裡，並沒有隨著時代消失，時至今日都還遺留在西方社會裡，例如宗教儀式與國家權力之間的位階高低問題。²³ 事實上，聖經從拉丁文到被翻譯為法文的過程並非如此順利，其中不只是教會的保守勢力與王權爭奪統治權力，更還有知識分子的抗拒，其理由除了是拉丁文

²⁰ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.291.

²¹ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.301.

²² Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.301. « ce rapport de langue doit être déjà, en tant que tel, rapport de force d'espace, corps d'écriture à frayer. »

²³ 有關宗教與國家權力的角力，不妨回想法國社會近二十年來的論爭，如法國國家制定法令規定中小學生不准戴頭巾到校，理由是學校乃秉持政教分離政策，頭巾為伊斯蘭教的象徵物；而伊斯蘭教徒也要求十字架項鍊、耳環也應該一視同仁在禁止之列。

作為學界慣習語言，其中還有聖與俗、知識分子與平民百姓之間的對立問題，這問題連文藝復興晚期的文人蒙田 (Michel de Montaigne, 1533-1592) 也不例外，他以為：「其他人〔老百姓〕的完全徹底安安穩穩的無知比起他們〔將聖經拉丁文譯為法文者〕這種在字面上做文章、毫無用處、助長狂妄自大魯莽冒失的有知更有益處，更加明智。」²⁴ 我們可以看出，蒙田這段話與笛卡爾書寫時顧及心智較為脆弱者以及家境優渥、好學的女士們，如出一轍：人的能力高低與其階級、性別以及所講的語言有關。這一點也呼應了德希達的看法，即笛卡爾的這部作品甚至具有法國現代教育意義，這是一本如何教導心智較為脆弱者以及女士們的書籍，儘管這點與語言問題不具直接相關性，但教育問題卻涉及了才能的問題。²⁵

²⁴ 德希達便引用了蒙田的《隨筆》(*Essais*) 中的〈論祈禱〉(« Des prières »)：「有人以為把它〔聖經〕譯成了通俗語言，老百姓就能理會領悟，那真是可笑之至！他們不完全理解書上寫的東西難道只是文字的關係嗎？這還用我說明嗎？為了給百姓提供這麼一點點理解它的方便，他們將百姓推得離它更遠了。其他人的完全徹底安安穩穩的無知比起他們這種在字面上做文章、毫無用處、助長狂妄自大魯莽冒失的有知更有益處，更加明智。

我還認為，人人都來把這麼神聖這麼重要的經典任意翻譯成各種語言，其危險性大大多於益處。猶太人、穆斯林以及幾乎所有的其他民族，都接受和尊重最初用來寫他們的宗教奧義的語言並且禁止篡改和變動。那不是沒有道理的。知道嗎，在巴斯克和布列塔尼有相當多的裁判官能用他們的語言翻譯聖經的？普天下的教會沒有比作這樣的『裁判』更艱難、更莊嚴的了。在佈道和說話時，解釋可以含糊、隨便和變通，而且談的是一個部分；譯聖經就不一樣了。」轉引自 Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.303. 中譯參考《蒙田隨筆全集 上卷》，潘麗珍、王論躍、丁步洲譯（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁 394。

²⁵ 笛卡爾在《談談方法》出版後一年，即 1638 年寫給瓦提耶神父的信裡，卻又區分了男性與女性的理解力，換言之，在這封書信中，笛卡爾顯露了理性有性別之分：「婦女也能〔通過這本書〕得以理解某些事情，在此同時，也能為那些具有最敏銳的心靈的人們也能找到合適的方法於專注所想的事情上。」René Descartes, *Œuvres et lettres*, p.991. 粗體字為筆者所強調。

當我們再回過來看笛卡爾在《談談方法》的最後一段：「我以我自己國家的語言——法文書寫」時，翻譯的問題便不再只是由一個語言到另一個語言的轉換，或者只是由一種文法到另一種文法的重組，而是涉及了挾國家力量擴張的「現代」問題。這也是德希達何以認為，笛卡爾這部以法文書寫的作品並不具有外在於文本的問題，而是這外在已經銘刻於文本之中。因為一旦笛卡爾以法文書寫並以「je pense」（我思）翻譯「le cogito」，²⁶ 他就得要使用法文的語法與修辭、承認法文的法理地位，也同時參與了現代民族國家話語的形成過程、放棄威權的拉丁文並涉入當時法國的學術權威中心——索邦大學——的諸種複雜權力關係。由此看來，笛卡爾哲學的內部，並不如他自己所宣稱這麼具有理性的普世性，而是出現了許多的不一致。

肆、語言與理性

一般而言，對哲學家來說概念難度的思考以及生成先後的優先次序高於一切，因此語言的表述往往只是其筆下驅使的工具，這一點笛卡爾也不例外。德希達就在笛卡爾的這本書裡解析出次序的問題，不僅僅是文本自身的次序、理性的次序（son « ordre des raisons »）、計畫體系的次序，更還有一種介於語言事件（l'événement linguistique）與哲學議題整體的內部一致的次序。²⁷ 可以說，這涉及了笛卡爾在徹底

²⁶ 笛卡爾著名的「我思故我在」（“Je pense, donc je suis”，譯自拉丁文的“Ego cogito, ergo sum”）便首見於此書〈第四部分〉，René Descartes, *Discours de la méthode*, in *Descartes œuvres et lettres*, p.148.

²⁷ Jacques Derrida, “S’il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale”, *Du droit à la philosophie*, pp.306-307. 這裡面還有一個從法文到拉丁文的翻譯之間的悖論問題：當這本《談談方法》由法文翻譯成了拉丁文時，一直為我們徵引的那一段話：「我以我自己國家的語言——法文書寫」，便被抹消了去（“il (ce passage) est

的懷疑論之後，如何重構體系的方法問題，亦即如何在自然語言的雜亂中，建立起思維數學化的過程。因此，如前所述，語言，尤其是書寫的文本的那種語言，對笛卡爾來說就只是次要的問題。這一點，可由笛卡爾寫給席爾宏 (Jean de Silhon, 1596-1667) 的書信中可以看出：「對您們，先生以及與您們這些最聰敏的人來說，我希望人們得花點精神通過『沈思』來解決問題，不要滿足於僅僅是解讀 (lire)，而是一定要依照次序 (par ordre) 來沈思那些我早先思考過的同樣事物，並對每一個標點也能稍作停留，以便檢驗我是否陷入了錯誤，人們可以據此提出我早先下過的相同結論。」²⁸ 顯然這樣的次序不是解讀或書寫的那種，而是推理的那種——這也就是根本性的次序。

概念的先後順序、推論邏輯的重要性，自不待言，但對於德希達來說，使得概念得以表述並顯示其意義的語言問題，也絕非僅附屬於思想的工具性質而已。就跟討論解構的問題一樣，德希達也用「織體」(tissu) 表達語言的意義構成。他以為語言句法構成宛如織體構成，語

effacé”)。由學界所公認的笛卡爾全集版本 AT 版的法文本，雖印出了這段話但卻加註了一句話：「其實沒有必要翻譯。」(“il n’y avait pas lieu de (le) traduire en effet.”) 事實上，這句話恰好也是德希達從翻譯的問題討論笛卡爾思想的兩篇文章的標題。「是否有必要翻譯呢？」這是德希達的提問，也是問題的起點。在德希達看來，當弱勢語言(法文)在笛卡爾的同意之下被翻譯成拉丁文，隨著出版而盛行於拉丁文化世界，這段話語不僅從此消失在拉丁譯本裡，不會有人提起法語也不會有人以法語談論此書；通過翻譯，拉丁文本盛行之後，更不可能以拉丁文翻譯：「我講法文」。同理，德希達以為，一當一種較為初始(original)的語言談論著自己的語言，同時也以自己的語言談，那麼這等於它已經準備好了用翻譯自殺，因為這將使得它從全集／整體內部(dans le dedans du corpus)消失。如此看來，似乎也的確是沒有必要翻譯。由德希達的主張，我們可以推斷出「兩種語言之間的翻譯，近乎兩股力量的同一作用」，於他而言，是使差異消失的過程。更進一步說來，若非笛卡爾的《談談方法》法文版的最後一小段話，那麼這段法文取得國家法理地位的過程，也難以被看見。如此說來，翻譯既是使各種語言之間不再具有差異的過程，也暴露了它正在抹消的路徑。

²⁸ René Descartes, *Œuvres et lettres*, p.963. 笛卡爾思想中的次序問題，以數學最為基礎，亦可見其於《探求真理的指導原則》所言，尤其是原則四、以及原則十三，René Descartes, *Œuvres et lettres*, pp.35-119.

言的轉換猶如拆散先前的織體再重新編織，即便轉換後的概念近似，但語意織體卻已經全然改變。在笛卡爾的這例子裡，德希達以為：

但是，如果笛卡爾的句子具有清晰和明確的含義，那麼其表述的在場就與一種語言 (une langue) 有著不可簡化的聯繫，不用說，這種語言不僅形成了這種呈現的能指組織 (le tissu signifiant de cette *présentation*)，而且也形成了所指的主題：改變語言是，在這種情況下，取消「所指」的核心 (changer de langue, c'est, dans ce cas, annuler le cœur même du « signifié »)。也不會像人們在翻譯中經常冒的險那樣，在這樣那樣的比上改變能指、所指或它們之間關係的結構，而是純粹而簡單地破壞句子的基本範圍——以及整個段落，任何非常與它直接相關或不相關的文本。²⁹

換言之，笛卡爾的表述方式之所以能夠清晰且明確地指陳與表意，不全然是無視於能指 (le signifiant) 的變動，或者只需遵循數學式井然條列的思考方式即可；而在於語言中的組織賦予其嚴格地表述

²⁹ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.312. 「織體」(tissu) 是德希達用以表達解構運動裡，在歷史的積澱中所形成的概念，拆解織體則是拆開歷史中的錯織漏針，重新予以編織，由此看來，德希達以為「翻譯」也如同「解構」。德希達曾在一篇名為〈給一位日本友人的信〉("Lettre à un ami japonais") 中，回答這位向他提問「何謂解構」的友人道：所謂「解構」，也就是「可能」(possible) 與「也許應當」(devrait) 兩個詞。因為假如我們可以預料到翻譯的困難，那麼也許就不應該天真地相信「解構」這個字對某些清楚且單一的意義來說是充足的。表面看來，德希達講的是解構，但另一方面，他也補充了解構的問題也貫穿了翻譯的問題、概念的語言問題，以及西方形上學所謂的概念素材 (le corpus conceptuel) 的問題。也因此，對概念的拆解離不開語言構成，更進一步說，翻譯的問題就是解構的任務。詳 "Lettre à un ami japonais", *Psyché. Invention de l'autre*, t. 2 (Paris : Galilée, 2003), pp.9-14. 德希達在底下的注釋寫道，這封信首先由日文面世，其後被轉譯為其他文字，最後於 1985 年以法文刊載。而德希達於信中所提之日本友人，乃是日本知名的伊斯蘭教研究學者井筒俊彥 (Toshihiko Izutsu, 1914-1993)。引言斜體為原作者所強調。

概念／所指 (*le signifié*) 的可能。此外，如前所述，笛卡爾除了直接跳過了教學、哲學機構裡的各種認可與證成，直接採取了認識論真理優先的思維形式之外；德希達更直接指出，笛卡爾思想中那種帶有法的思維特徵，使他拉直了這些有著各種力與力的交會與較勁，以至於直接略過了各種宛如斜出旁逸、曲折隱晦，以及蜿蜒轉折的思維與歷史交會的路徑。³⁰ 亦即這種過度直正 (*rectitude*) 的思維，使得笛卡爾直接訴諸無中介的「自然法則」就可以達成真理。這直正的思維指導方針，進一步與「我思」(*Cogito*) 結合起來，「以言說授法，強加直言，服從於法的直正，剝奪思維與言說主體的語言能力和漫遊能力。」³¹

如果這種帶有過度直正的律法思維，支配了笛卡爾，那麼按理說一種超越特定語言（如法語）、可使相互理解不成障礙、且能充分交流的普世語言，應該會更加得到笛卡爾的支持才對。在其與梅森神父 (*Marin Mersenne, 1588-1648*) 的書信中，意外地透露了他對於語言以及前述的機構肯認問題。

在 1629 年 11 月的書信中，笛卡爾語帶嘲諷地回應了語言學家哈蒂 (*Claude Hardy, 1604-1678*) 有關造一人工新語言的想法。笛卡爾以為，不懂真正的哲學，是不可能做出一套新的語言，他以為學語言只不過是兩件事：即字彙的意思以及語法 (*la signification des mots et la grammaire*)。就字彙的意思而言，並沒有什麼好說的，不外乎需要字典的協助。反而是文法的困難阻礙了所有人們學會新語言。笛卡爾以為哈蒂的普世語言方案不過是來推銷他的假藥的，因為哈蒂並不說

³⁰ Jacques Derrida, "La langue et le discours de la méthode", *Recherches sur la philosophie du langage*, (Paris-Grenoble : Cahiers du Groupe de recherches sur la philosophie et le langage 3, 1983), p.50.

³¹ Olivier Dubouclez, "Politique de l'invention. Derrida s'expliquant avec Descartes", *Methodos, Savoirs Et Textes*, Open Edition Journals, 18, 2018, p.5.

學會這種普世語言到底要花多少時間，卻只說各族語將是普世語的方言版而已。也就是說，哈蒂就是把各族語都當做普世語言的原始字彙，普世語言的成立靠的是各族語為原始字彙而成立的，想要造一套普世語言也需要自然語言為基底。對於哈蒂的普世語言計畫，笛卡爾反覆強調，必定得在各種思想間找到「次序」，才有可能進入人類的精神。³²

在笛卡爾看來，所謂普世語言就有兩個缺陷：第一個缺陷乃是聽覺上的。所謂語言，而不是符號，必不能少音調的組成，這是人們面對新造語言的第一個不適感。普世語言的第二項缺陷則是學習這些字彙時遭遇的困難。因為對那些原始字彙來說，每個字彙都是利用它原來的自然語言（族語）形成的，這的確不用費太大心力即可學會，但它也可能僅能被自己國家的人理解。³³ 笛卡爾的意思是無需窮盡字典裡的所有用法、費盡功夫才能學會自然語言，因為自然語言本就根植於日常生活之中，而不是從字典裡造出來的。

由笛卡爾的兩個結論看來，他似乎反對人工語言，而以為通過語言就能抵達思想。亦即，要緊的始終是能指導思想的方法，只要有合

³² René Descartes, *Œuvres et Lettres*, pp.911-915. 笛卡爾以為，造一個新的語言，不外乎是動詞變化、性數格變化、以及造字；這項語言的字詞沒有缺陷，也沒有不規則，缺陷與不規則都來自於用法的曲解訛傳，甚至某些名詞或者某些動詞的變化以及構成也是通過詞綴造出來的，或在原始詞彙之前或者之後，這些帶有詞綴的原始詞彙在字典裡都被詳細列舉。對那些心智平庸者在六小時之內靠著字典的幫忙，組成這種語言，一點都不是奇觀，而這也是第一項主張的要旨。就第二項來說，即「一旦這種語言已經學會了，那麼其他的語言也能學得，宛如它的方言一般」（*cognita hac lingua, caeteras omnes, ut eius dialectos, cognoscere.*）。

³³ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, p.913. 笛卡爾以為這是因為字彙音調的差異來自於習慣用法，而這用法是為了避免錯誤而來的，因而即使哈蒂的普世語言計畫已經思考過了文法的問題，新語言的語調容或法國人聽起來沒問題，但對德國人以及其他國家的人則未必適合，這是普世語言的缺陷所在。

適的指引，「即便農人也能好好運用他們的理性」笛卡爾在同一封信中如此回道。

從笛卡爾所提的普世語言的兩個缺陷來看，德希達以為，與其說是嚴格意義下的語言學的次序問題，不如說是歷史的與社會的問題。就第一項缺陷而言，笛卡爾曾提及，如果我們能避開一兩種語言裡的不適感，那麼普世語言也對一個國家是可行的；緊接著又說：「我們不需要一個新語言，僅僅是為了與法國人交談。」³⁴ 從這裡來看，笛卡爾對語言使用的考慮始終與理性次序無關，而是對環境的習慣與否。在德希達看來，哈蒂的計畫之所以遭到笛卡爾的抗拒，表面看來是因為其構想不夠哲學性，因而有內外不一致的問題，但笛卡爾的抗拒卻剛好顯露出其對普世語言的期望是能構造一個大家共講一個哲學語言的烏托邦的想法。³⁵ 順此，剛好承接了第二項缺陷，德希達以為笛卡爾所標舉的新語言乃是符號標記系統，而不是普世語言。換言之，笛卡爾就是想造一套書寫系統來解決問題，這套系統指的不是聲調或者音節等問題，而是概念以及語意單位。換言之，笛卡爾感興趣的是一套用來防止自然語言不夠精確的問題而造的書寫系統，而不是普世語言。³⁶

顯然，即便笛卡爾表面無意造一套普世語言，但德希達看來，笛卡爾對哈蒂的批評以及他自己對方法論的堅持，實則建構了一套普世語言。在這封 1629 年給梅森神父的信件末了，笛卡爾直言：「我認為這種語言是可能的，……但決不希望它被拿來使用；這預示著事物

³⁴ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, p.913.

³⁵ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.336.

³⁶ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.337.

秩序的巨大變化，每個人都只能是人間天堂 (un paradis terrestre)，這只有在小說的國度裡 (dans le pays des romans) 才是適當的。」³⁷ 在笛卡爾的設想裡，這套普世語言之所以可能，就在於他將其建立在小說的國度。在這小說的國度中，也是「好科學」(bonne science) 之國，哲學在此具有至高無上的地位，符號的任意性與技術科學的理性就是那裡的律法。³⁸ 易言之，在德希達看來，這小說國度裡的普世語言的設置原則就是：

為了設置所有原始字彙以及相通的文字記號 (pour instituer les mots primitifs et les caractères correspondants) 的一種方法。這設置 (institution) 於此乃以最嚴格的意義定義之。這方法——人為智性、翻譯機器，既是語言，同時也是書寫——則可在短時間內自行學習。它最本質性的動力、它的新意、它的普世性連同它經濟的便利性，便是次序的原則 (le principe de l'ordre)、「次序的方法」(le moyen de l'ordre)。此外還有一種 *l'odos*、道路以及通道的確定。這是關乎「那些可以進入的人類精神的思想之間的次序。」〔笛卡爾言〕這些標記（語言上的與書寫符號的）起來的次序與結構可能就是意義與思想的次序。這一普遍的、單一的次序於此也仍是出自與數學，尤其是與算術的類比所保證。³⁹

笛卡爾依照哲學的次序原則設想出來的普世語言，是只能書寫、

³⁷ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, p.915.

³⁸ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, pp.339-340.

³⁹ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.338. « odos » 乃是希臘文的「道路」的意思。

無法用做交談，只運行在小說國度裡的語言，是一種純粹的語言。德希達對此批評道：「小說，小說之國，這也許是墮落之前天堂的語言：一種純粹語言的神話，純粹的語言，純粹的自然或純粹的人造。這都是一樣的。天堂的語言和方法的語言有共同點：普遍透明 (la transparence universelle)。它甚至不再需要方法了。」⁴⁰ 可以說，這種純粹語言的透明性甚至不是人造，作為在人間天堂 (paradis terrestre) 運行的語言是依照神聖起源的模型造出來，一種在巴別塔倒塌之前，沒有雜多與紛亂的天堂語言。這種語言不屬於任何說話的主體，所以純粹；因為不需要任何真正說話的身體，這種語言屬於虛構無身體的語言，因而也不須佔有一個真實的空間。德希達認為：「這樣的語法，在廣義上來自於字詞，其將形成一個概念、虛擬判斷、論證片段，修辭綱要等的系統。因此，沒有發明，只有一種在語言中合併話語的能力，並受到某種預先建立的社會契約和早一步就約束個人的限制。」⁴¹ 也正因为這種語言乃是經過設想的數學幾何式的語言，那麼這種純粹的語言本身就是方法論，同樣地，方法論引導一般人（包括笛卡爾所說的農夫以及婦女等）以數學方式思考問題就是這普世語言本身，這也是德希達為什麼會說「不再需要方法」的原因，因為「方法的語言」(langue de la méthode) 與「作為方法的語言」(langue comme méthode) 並無二致。⁴² 正因为數學式的語言本身既是作為方法的目的，又是它的手段，因此方法本身也猶如先驗的律則，預先規定了說話主體的方向以及言說主體的行為，這也是為什麼德希達認為笛卡爾的方法猶如法律般的直正。

⁴⁰ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.341.

⁴¹ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.288.

⁴² Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale", *Du droit à la philosophie*, p.287.

伍、結論

無論是《第一哲學沈思錄》還是《談談方法》，笛卡爾一心使得思維數學化：按著次序與步驟思考，其具有井然、透明，且超越地域、人種、性別、國家，甚至語言等限制的特點。這份雄心使得他直接略過具有言語行為的「自然語言」(la langue naturelle)，直接把語言區分為絕對自然語言 (le langage absolument naturel) 與全然的人為符碼 (un code totalement artificiel) 兩種，這兩種都是普遍的可理解語言。⁴³ 對笛卡爾來說，後者才是真正的哲學，正因如此，所以符號應該任意化，亦即人工化，⁴⁴ 如此才能通向理想的哲學。

至於，「絕對自然語言」與「自然語言」並不相同。前者指的是人類的聲音發出的叫喊與大笑，絕對自然語言之所以能跨越種族、國界等藩籬，是因為人類在面對某些情境的反應是類似的，因此是普遍的。後者指的是人們在日常所講的話語，由聲音與單詞符號所組成，組成來源紛雜，且受日積月累影響，如此而得來的意義總顯得模稜兩可，且常隨時間或地點而有所更迭。由此可以看出笛卡爾對於「絕對自然語言」的認可來自於符號加以表象後所達成的結果是普遍的。換言之，無論是絕對自然語言，還是全然的人為符碼，語言對他來說始終只是工具，「它由個人哲學行為無法支配的哲學語法組成」。⁴⁵

另一方面，笛卡爾對於自然語言的不認同，除了表現於其方法論

⁴³ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.340. "L'opposition de la nature et de l'art, de *physis* et de *tekhne* règle encore cette sémiotique." 斜體字為原作者所強調。

⁴⁴ 即 1629 年 12 月 18 日的信件。轉引自 Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots", *Du droit à la philosophie*, p.340.

⁴⁵ Olivier Dubouclez, "Politique de l'invention. Derrida s'expliquant avec Descartes", p.7.

能拯救前述講法語的農夫與婦女的心智之外，另也展現在訕笑哈蒂對於構造世界語的企圖上。對笛卡爾來說，這兩種並無分別，而哈蒂的構想可能更糟，因為他的世界語還是聯通族語所構成，換言之，在笛卡爾看來，只要哈蒂的世界語切不斷族語的來源，這世界語就不可能有其價值。

正因為笛卡爾這種抑制實際言說主體行為，又拒絕各族語自行「變亂」的語言觀，在德希達看來，笛卡爾更像是一名訴諸直覺主義的法律人，他的「我思」更像是一道律令，令言說主體屈從於法的規定性，從而失去了漫遊的可能，他以為：「笛卡爾以深刻的反語法（也許比反諷還要深刻）指出，可能出現的錯誤是由於別的原因，而不是由於缺乏明晰性、疏忽大意或者倉促行事——閱讀錯誤（une faute de lecture）。語言或者文字系統的價值不能以直觀的尺度，以觀念的清楚明白的尺度，或以對象明顯在場這一尺度來衡量。對這一系統本身就必須加以破譯（déchiffré）。」⁴⁶

此外，笛卡爾也反對發明自然語言，依此而言，他更像是巴別塔的擁護者，以其沒有身體的虛構語言造一座理性的高塔。德希達以為，這種對於話語身體的拒絕，已經事先拒絕翻譯，因為所有的言語行為都預先受到指引，都在限制底下預先被規定。這種對於思維方法與語言目的地的預先規定使得笛卡爾對於自然語言態度，更像是根植於神學政治論。可以說，在德希達看來，笛卡爾的語言觀，與其說是跳過了各種自然語言的限制，不如說是隱藏在自然底下的上帝之書。⁴⁷

⁴⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, pp.113-117. 德希達在此書中，論及萊布尼茲的普世語言的計畫時，也討論了笛卡爾對哈蒂計畫的訕笑，法文本，頁 114，參考汪堂家中譯（上海：上海譯文出版社，1999），頁 111。

⁴⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, pp.111-121.

作為西方近代主體哲學的開創者笛卡爾，就其在哲學上以及方法論上都沒有完全地擺脫中世紀的神學觀，無論是承繼了中世紀神學家安瑟莫 (Anselm, 1033-1109) 的上帝本體論，或者奧古斯丁 (Saint Austin, 354-430) 的懷疑論。通過德希達對其在語言上的解構也是一樣，隱藏在對主體哲學主張底下的笛卡爾，也不認為自然語言能為哲學帶來什麼創造的觀點，遠不如虛構起來的書寫系統來的純淨透明。通過解構笛卡爾的語言觀點，德希達要表明的無非是，所有人類歷史上曾出現的觀點與思想不可能憑空出現，忽略了歷史與社會發展的過程裡帶來的變化，就會帶來簡化與誤讀的風險，而這也是德希達之所以細心梳理文本的原因之所在。另一方面，也正是歷史與社會交流帶來的變化，沒有文字符號的記載，這些痕跡與變化就不可能留下來，因此自然語言的變亂與流動帶來的創造性也絕不亞於思維數學化之後的單一透明性，而其中決定著自然語言能夠留存與流動，至今仍為人所言說的，就是作為政治上的機構之所在，通過機構的權威與肯認，這些文字符號才能獲得正式的承認與後人的閱讀。

參考文獻

中文：

雅克·德里達 Jacques Derrida，1999，〈論文字學〉 *De la grammatologie*，汪堂家譯 Trans. by WANG Tangjia，上海 [Shanghai]：上海譯文出版社 [Shanghai Translation Publishing House]。

蒙田 Michel de Montaigne，1997，〈蒙田隨筆全集 上卷〉 *Montaigne Essais I*，潘麗珍、王論躍、丁步洲譯 Trans. by PAN Lizhen, WANG Lunyue & DING Buzhou，臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。

德希達 Jacques Derrida，2004，〈書寫與差異〉 *L'écriture et la différence*，張寧譯 Trans. by ZHANG Ning，臺北 [Taipei]：麥田出版 [Rye Field Publishing Co.]。

西文：

Derrida, Jacques. 1967a. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

———. 1967b. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

———. 1983. *La langue et le discours de la méthode. Recherches sur la philosophie du langage*, Paris-Grenoble: Cahiers du Groupe de recherches sur la philosophie et le langage 3.

- . 1987. *Psyché. Invention de l'autre*, t. 1. Paris: Galilée.
- . 1990. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- . 2003. *Psyché. Invention de l'autre*, t. 2. Paris: Galilée.
- Descartes, René. 1953. *Descartes œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard Pléiade.
- Dubouchez, Olivier. 2018. Politique de l'invention. Derrida s'expliquant avec Descartes, *Methodos. Savoirs Et Textes*, Open Edition Journals, no.18, available from <https://doi.org/10.4000/methodos.4962>。查閱日期：2023 年 1 月 7 日。
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard Tel.
- Judovitz, Dalia. 1989. Derrida and Descartes: Economizing Thought. In *Continental Philosophy II Derrida and Deconstruction*. Ed. by Hugu J. Silverman. 39-56. New York and London: Routledge.

Reason, Language, and Translation: Jacques Derrida's Politics of Translation

HUANG Ya-Hsien

Graduate Institute of Philosophy, National Central University
Address: No. 300, Zhongda Rd., Zhongli Dist., Taoyuan City 320,
Taiwan (R.O.C.)

E-mail: yhuang.fr@g.ncu.edu.tw

Abstract

This article aims to explore Derrida's politics of translation concerning multilingual writing. Derrida, after deconstructing a single language, discussed translation and conversion between multiple languages. Derrida started with the discussion of the rules of reason in Descartes' thought and Descartes' views on language through the analysis of Descartes' works and letters. By re-reading Descartes' works and letters, Derrida intended to discuss the metaphysics within Descartes' philosophy as well as historical issues. In this question, Derrida used his unique method of deconstruction to analyze the theological and political views hidden in Cartesian philosophy. This article also discusses the problem of symbolic flow between natural language and artificial

language based on Derrida's viewpoint on Descartes' view of artificial language. This discussion not only echoes the linguistic analysis of Cartesian metaphysics by Derrida but also reveals Derrida's own position on the issue of writing.

Keywords: Jacques Derrida, language, reason, translation, institution, René Descartes