

隱喻與建築

——柄谷行人與德希達的解構思想對話

黃雅嫻*

摘要

曾受解構思想影響的日本思想家柄谷行人 (Kojin Karatani, 1941-) 認為西方哲學是「以建築為隱喻」的基礎上發展起來；即西方哲學話語的高度形式化，既為其他學科的發展奠定地基，同時也宛如建築物向上發展。因此，「作為隱喻的建築」並非分析建築物的空間配置與空間關係，相反地，這是以話語作為分析對象的拆解過程，即建築乃是作為思想的隱喻而出現。就解構策略來說，柄谷一方面指出這高度形式化的建築之局限性，同時引進他者與文本內部進行交流，從而避免了封閉的可能。

另一方面，以解構思想聞名的法國哲學家德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 向來以為解構是一種發生在文本內部的事件，換言之，在「作為隱喻的建築」裡，他採取的策略是從文本內部證明自然語言不可避免且高度形式化的不可能。因此，語言內部本身就存有他者。

本文試圖討論柄谷與德希達對於解構策略的差異，此外也藉由這一對話，分析柄谷行人由外部引進他者，以解構西方思想中的建築意志的可能性。

關鍵詞：柄谷行人、德希達、隱喻、建築、解構、他者、哲學話語

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究學者 (yahsien.huang@gmail.com)

投稿日期：2013.02.27；接受刊登日期：2013.10.15；最後修訂日期：2013.10.15

Metaphor and Architecture — A Dialogue About the Deconstruction Between Kojin Karatani and Jacques Derrida

Ya-hsien Huang^{*}

Abstract

Influenced by deconstruction, Kojin Karatani thinks that the development of western philosophy relies on “the architecture as metaphor.” In other words, the formalization of western philosophical discourse on the one hand has established a solid foundation for other disciplines. On the other hand, it can be considered as a building that is built up continuously. Therefore, “architecture as metaphor” does not analyze the space planning, or the relationship among different spaces in a building. It is rather a process of deconstruction, in which discourses are the target of analysis. That is, the concept of architecture as metaphor occurs in the philosophical discourse. Concerning the strategy of deconstruction, Kojin indicates the limit of the architecture’s formalization and introduces *others* (autrui) for the purpose of communicating with the inside text, thereby preventing the closure of the system.

Known for his deconstruction, Jacques Derrida thinks that deconstruction never occurs outside but inside the text. In other words, in “architecture as

^{*} Postdoctoral Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica
Received February 27, 2013; accepted October 15, 2013; last revised October 15, 2013

metaphor”, Derrida intends to prove the inevitability of natural languages and impossibility of discourse formalization through the inside text. Therefore, for Derrida, the inside language itself consists of others.

In this paper, I attempt to discuss the strategic differences of deconstruction between Kojin and Derrida. Additionally, I will analyze the possibility that Kojin tries to introduce others from the outside text to deconstruct the will of architecture in the western thoughts.

Keywords: Kojin Karatani, Jacques Derrida, metaphor, architecture, deconstruction, others, philosophical discourse

壹、前言

作為二戰後日本左翼的思想家柄谷行人 (Kojin Karatani, 1941-)，在 1974 年以《夏目漱石論》獲得《群像》雜誌的評論獎之後，1978 年出版的《馬克思主義其可能性的中心》一書，獲得廣大迴響，並大抵奠定了其思路方向。另一方面，他也曾在七〇年代後期訪問耶魯大學，並與保羅·德·曼 (Paul de Man, 1919-1983) 相交，受其理論影響，並在一定程度上熟悉德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 所從事的解構思想。柄谷行人在《馬克思主義其可能的中心》一書出版後兩年，陸續出版《日本現代文學的起源》(1980) 以及本文要討論的《作為隱喻的建築》(1983)，都可以看做其致力於日本文學史以及思想史的成果。有學者以為，柄谷的思想可以分作三部分：一是對康德、馬克思的解讀；二是以維根斯坦為主的語言哲學分析；三是從語言學的角度討論日本文學以及思想史。¹ 這個分法有助於我們了解其議題關懷以及思想進路。

柄谷行人在《作為隱喻的建築》一書的英文版序言中，很明確指出，他在此書中所要做的，即是「從建築的角度來思考解構……結構概念本身就是一個建築術語。也就是說，後結構主義中充斥著建築的隱喻。」²。但這不意味著柄谷從建築物本身思考建築術，或者反過來從建築工法思考建築物，而是說，「解構只有在徹底結構化之後才成為可能，否則它就會止步於語言遊戲的層面。」³ 換言之，他要回溯至西方哲學最古老的傳

¹ 林少陽，《「文」與日本的現代性》(北京：中央編譯出版社，2004 年)，頁 278。

² 柄谷行人著，應杰譯，《作為隱喻的建築》(北京：中央編譯出版社，2011 年)，〈英文版序言〉，頁 1。英譯 Kojin Karatani, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, translated by Sabu Kohso, edited by Michael Speaks (Massachusetts: The MIT Press, 1995). 本文以中英譯本為主要閱讀文本，引文部分則以中譯本為準，參酌英文譯本，略有調整，以下引文頁數均為中文譯本，不再贅述。

³ 《作為隱喻的建築》，〈英文版序言〉，頁 4。

統，對這思考傳統進行反思。如此看來，建築乃是作為思想的隱喻而出現，其中介點乃是語言。

柄谷引用柏拉圖於《會飲篇》(Symposium)裡，哲學家負責組織所有製造者的隱喻，說明西方哲學向來是輕視製造重視生成，因為製造僅屬於技術層次，而技術總是要服膺於觀念的指導，知識的組成則由觀念指導，而哲學又是所有觀念的基礎，可以說，自柏拉圖之後，所有哲學家莫不是致力於健全知識基礎 (fondement)，進一步往上建構 (construction) 思想體系的大廈。很明顯地，思想的建築之所以可能，其知識地基的保證人乃是形上學，是形上思想防止了偶然性的枝蔓雜生，從而保證大廈的穩固性，不致於傾倒。對柄谷行人來說，在「作為隱喻的建築」這個主張底下，首先要澄清的便是建築如何可能？換言之，建構是如何形成的？要回答這個問題，先要便是釐清「生成如何優於製作」？即，形上學如何取得支配的地位？形上學不僅支配了建築的可能，連帶地也支配著作為思想大廈的支持關係網絡的語言。形上學對語言的支配，在法國的結構主義那裡達到了最頂峰，儘管當時「文本」取代了「建築」一詞，作為語言的編織體。但說到底，語言雖然已經脫離作為思想表達的工具角色、抹去主體（作者），甚至我們可以說語言就是思維的結構 (structure)，但這不意味著「作為隱喻的文本」真的取代了「作為隱喻的建築」思維；而是說在結構主義者那裡，文本就是建築。

柄谷以為，在柏拉圖的哲學裡，建築不僅是製造，它實際上有一半屬於建築師的意志，因此有屬於生成的一半，而不只是製造技術。另一方面，在生成的問題上，要分析概念如何形式化、結構化，有賴於對「關係」問題的考察，在這問題上，柄谷把文學指向關係形式。他以為，我們不能天真地以為柏拉圖把詩人逐出理想國就順便把文學與數學對立起來，因為「數學並非像浪漫主義所想的那樣只是處理數與量，而是處理

關係或者說只處理關係——數量是關係的形態之一。當我們不把文學作為素材而是作為素材與素材的關係看待時，文學就是數學的對象了。問題的關鍵在於，『關係』是否與『物體』一樣存有。」⁴換言之，對柄谷而言，柏拉圖之所以把生成看做優於製作，關鍵在於連結起觀念的關係需要被形式化、結構化。

我們發現柄谷並沒有持續從內部解決／批判柏拉圖的形式主義問題，而是選擇了從外部／他者的觀點討論生成問題。關於這一點，柄谷坦承他走入了思想的死胡同，他原本希望透過徹底的形式化走向形式的外部，但沒想到徹底的形式化將不可能有外部，因為「僅僅依靠生成是無法對『建築主義』（constructivism）構成批判的。」⁵柄谷以維根斯坦的集合論重新思考數學問題。他以為集合論優點在於它不能也沒必要為數學提供一個統一的基礎，這一點也說明了「數學終究是歷史實踐的產物」⁶，透過集合論的非統一性從內部走向外部。但真正使得柄谷徹底將建築開放出來的，還在於對俗世性（secularisation）的進一步衍伸。所謂俗世性，乃是將建築當做事件，以偶然性處理，也就是說，實際的建築總必須是與他者交流，總是處於瓦解中。因為「這種偶然性是指離開與他者（業主）的關係，建築師就無法確定自己的設計。他們面對的是難如己願的他者。總之，建築是一種交流。而且無需贅言，這是與並不共有規則（體系）者的交流。」⁷

另一方面，柄谷也沒有忽略康德的建築術。康德以主體帶著某些形式與範疇投入對世界的認識建構，並以爲「物自身」不能被主體認識，

⁴ 同上，〈英文版序言〉，頁 4-5。

⁵ 同上，〈英文版序言〉，頁 6。

⁶ 同上，〈英文版序言〉，頁 9。

⁷ 同上，〈英文版序言〉，頁 10。

構成人類認識世界的方法。然而，在康德的學說中，無論如何不能忽略的還有「假象」(doxa)。對康德來說，假象不只來自於感覺，更有些正是來自理性。在柄谷看來，物自身、現象以及假象這三者就構成了一組康德學說中無法棄置任何一方的結構，這組結構正是康德的建築術。然而，在柄谷看來，一方面康德也不免用「建築」這個修辭說明其哲學事業，這對講究精確、避免歧義的哲學來說，處處比喻反成了康德批判哲學的特色。另一方面，康德的哲學並非要通過「批判」來建立「體系」，而是要指明無論是何種體系，如果不事先對大廈的地基進行深度勘查，以防止任何一部分坍塌，就無法免於可能全面倒頃的危機。⁸柄谷以為，「從隱喻的角度而言，『康德式轉向』應該是向以物自身（太陽）為中心的思維方式的轉向。……用俗世語言來說，『物自身』就是『他者』。與其說，這是認識論問題，不如說這是倫理性的問題。」⁹

至此，我們可以歸結柄谷行人的思路是在診斷出西方哲學體系的結構之後，尋求外部／他者的出路，以回過來批判此一結構的問題。正如他自己所言，「實際上我所進行的，是對作為隱喻的建築的批判（反思），是要指明其『局限』。」¹⁰

另一方面，柄谷認為他要從建構即建築的角度來思考解構，儘管以解構聞名的法國思想家德希達曾言明，「解構不是一種你從文本外部（outside）加以運用的方法或工具。解構是一種發生在文本內部的事

⁸ 康德著，李秋零譯，《判斷力批判》，收入李秋零主編，《康德著作全集第5卷》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁177。本文以中法譯本為主要閱讀文本，引文部分則以中譯本為準，參酌法文譯本，以下引文頁數均為中文譯本，不再贅述。

⁹ 《作為隱喻的建築》，〈英文版序言〉，頁14-15。此書中譯將康德的「物自身」譯為「物自體」，我們則調整為臺灣學界慣習的用語，以下皆同。

¹⁰ 同上，〈英文版序言〉，頁11。

件。」¹¹但解構活動則毫無疑問是建築的，因為在重構文本之前，拆開那些有問題的織體之時，便可以看做是一種拆毀（*destruction*），而重構文本時便是將拆下的編織細線再行編織。有問題的部分，只在於對這命題：「建築乃是西方哲學體系的隱喻」是否隱含形上學的想像的建築構造。

毫無疑問，重構文本確含一種轉換（*transformation*），這種轉換我們可看做一種廣義的翻譯活動。所謂翻譯，並非僅是兩種語言的平行移轉（*transmission*），也不是譯文忠實地反映原文本。而是對原文本與譯文使用語言的雙重破壞，換言之，這翻譯活動本身，並不是對原文的重新詮釋。詮釋乃是對原文本的註解、解釋，並以力求客觀、科學的態度把握原作者的意圖、趨近原文本的語意。但對德希達來說，他的解構卻必須先拆開文本織體，這是一種破壞，而不是趨近與註解，換言之，在翻譯的兩端都不是純粹且未經污染的。此外，正因為解構的活動不是留下被毀棄的編織線，因而負有責任者是譯者而不是原作者，也就是說，翻譯／解構的活動不是對原文的鏡像反射，也不是再現，因此譯者的承諾也就承擔了責任。

如果說柄谷如他所宣稱的，以解構為方法，意在翻轉西方古典哲學傳統，以「製作」的觀點替代「生成」，並且引進「他者」參與建構的完成，而不是建築師按著藍圖，僅憑一己的意志與理念，獨立完成建築物；那麼，西方哲學以建築為隱喻，也就必須改寫。另一方面，我們不以德希達實際分析建築的文章與柄谷對話，因為柄谷並不真的分析建築物的空間配置與空間關係，而是拆解哲學話語作為基礎的建築結構。換言之，柄谷的著重點是「建築的隱喻」，且這隱喻是以形上學為意志的建築話

¹¹ John D. Caputo, ed. with a commentary, "The Villanova Routable: A Conversation with Jacques Derrida," in *Deconstruction in a Nutshell* (New York: Fordham University Press, 1997), p.9.

語。這也是為什麼我們將分析的重心放在「解構、建築與翻譯」上的原因，因為翻譯作為話語轉換的關係，如前解釋，不是再現原文本，而是對原文本的轉換，這個轉換我們可看成一個新的建築體。

如果以上的假設是成立的，那麼我們就要接著問，翻譯，這個內在轉換如何可能？內在邏輯為何？這是第一個需要思考的問題。事實上，如果有一個可遵循的轉換邏輯，則又回到形上概念，而無視於每個個別文本內部思維以及重構後關係特殊性。因此，我們只能將每一份文本看做獨立事件。即使如此，我們還是必須討論，哲學話語如何被建築為形上文本？或者說，建築如何成為哲學的隱喻？其次，我們將討論話語作為隱喻或者翻譯，如何進行轉換？如果不是對原文本的重現與鏡像反射，那麼翻譯的目的與價值何在？最後，柄谷引進經驗性的「俗世化」作為他者，與原文本進行交流，那麼這種手法能否稱上解構？

要使柄谷與德希達對話，對話文本的選用便成為了重要關鍵，在諸多的考慮下，筆者選用德希達所寫的〈巴別塔〉¹²這篇文章，作為與柄谷行人的對話文本。首先，如前所述，我們並非討論德希達對於建築空間的哲學思考，而是著眼於建築作為西方哲學的隱喻意志。其次，儘管德希達早期細緻地討論了胡賽爾的哲學，無論是〈《本原與結構》與現象學〉（«Genèse et structure» et la phénoménologie, 1959）、《胡賽爾的《幾何學起源》引論與翻譯》（*Introduction (et traduction) à L'origine de la géométrie*

¹² Jacques Derrida, “Des tours de Babel”, in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris: Galilée, 1987-2003), pp.203-235. 眾所週知，德希達曾參與 Parc de Villette 其中幾處亭子的設計，也曾為此寫過相關文章，包括“Point de folie — maintenant l'architecture,” “Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres,” 收錄於 *Psyché. Invention de l'autre*. 除了討論空間問題、建築書寫的可能條件，並對建築師 Bernard Tschumi 的作品進行實際的解讀，筆者以為若要一併分析這些實際建築的文章，恐不是目前能力與文章篇幅所能處理，故僅能捨棄此一部份的討論，以待來日研究。

de Husserl, 1962) 或者《聲音與現象》(*La voix et le phénomène*, 1967) 的確也都隱含了回應「西方哲學的建築意志」這個隱喻的可能，但胡賽爾哲學本身問題形成極為複雜，而德希達的分析也十分細膩，說明不易，在這考慮下，筆者擔心全篇文章恐有焦點模糊的問題，限於筆者目前能力，僅能選擇與「建築／翻譯／解構」等問題直接相關的文本討論之，並在遇到關鍵問題時，援引相關哲學家的分析，例如康德、海德格等，補充說明。

在方法上，顧及對話的可能性以及清晰地說明問題焦點，我們採取一來一往的交叉討論，也就是說，我們使發話者柄谷行人先行鋪陳問題，再由德希達「回應」。這麼做並非質疑柄谷的問題意識，也不是認為他引進馬克思、維根斯坦的思維有拼接之嫌，非選一哲學家一以貫之。另一方面，柄谷以「俗世化」提供西方哲學的純化內部一個出口，值得我們深入討論其可能性。其次，柄谷的作法也使我们感到好奇：解構是否可能來自事件外部？於是，這問題便有了對話空間與可能性。

貳、製造

柄谷行人以為西方思維存有一種：「對建築意志的東西。它不斷被重複著，每逢危機就會再起，而其『起源』通常可以追溯到柏拉圖。」¹³所謂「向起源追溯」，意味著透過歷史過程檢視事件最初的起因，包括組成要素。但柄谷提醒我們，詞源學的追溯卻是不可靠的方式，它最多只能指出變化，卻不能說明為何變化，真正的關鍵在於關係的建立以及關係網絡能否被抽象化、理念化，因為這才是構成建築的關鍵。

¹³ 《作為隱喻的建築》，頁3。

西方哲學起於希臘哲學。希臘人習於抽象化思維的最早文獻著作起於柏拉圖。對於柏拉圖如何思考建築，柄谷指出柏拉圖的建築思維關鍵在於「認為『製造』優於『生成』」。柄谷以為：「柏拉圖說：『製造 (poiesis) 一詞具有很廣泛的含義。無庸贅言，無論是何物，當它生產時，其產生的原因完全都是因為製造。因此所有屬於技術 (techne) 的製作都是製造，每一位從事製作的工作者都是製造者。』(《會飲篇》) 柏拉圖就這樣在作為隱喻的建築裡找到了以『製造』來對抗『生成』的立足點。」¹⁴儘管「製作」一詞也有創作之意，「製造者」也可做「詩人」解，但這不意味著柏拉圖讚揚詩人、實際從事手工藝的人，而是說他讚揚的是「製作」的理念。對理念的讚揚同時貶低實際從事製造技藝的人，例如建築工人，意即輕視個別且偶然的經驗性操作，並重視普遍、超越的概念。如果是對理念的讚揚，那麼唯有進行形式上的規範，才能克服偶然性的、經驗性的差異；另一方面，概念不是只找出單一事物的本質，而是對事物之間的關係，能否提出理念化的形態，而一門學科之所以能夠成立，就在於構成其學科內部的元素之間的關係能被概念化，進而從事對此門學問的結構性思考。如此一來，我們便可以理解，為何柄谷以為，無論是建築或者數學，它們之所以是超越的，並不在於數或者量的問題，正相反的是，「要否定理念，我們就應該對『關係』的存有論定位重新提出質疑。」¹⁵柄谷沒有掉入浪漫主義的錯誤設想，以為對理念化的矯正便是為其找一個混沌或者感受性的起源。在這一點上，他很明白，對理性的解構只能從理性內部著手，這也是他討論形式化的結構問題的原因。

¹⁴ 同上，頁 4。柏拉圖著作引文，出自《會飲篇》，205 B-C，中文譯本為「在創作這個詞的真正意義上——使從前並不存有的東西產生——創作的種類不只一種，因此每一種創造性的技藝都是詩歌，每一位藝人都是詩人。」見柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》卷 2（北京：人民出版社，2003 年），頁 247。此處註腳也提到：「事實上，『創作』的希臘文是 ποιέω，有製造、創造之意。『詩歌』(ποιητική) 是這個詞的派生字。」

¹⁵ 同上，頁 9。

如果形式化是結構主義的起點，那麼我們就不意外柄谷行人從兩方面討論關係的理念化問題，一是數學，另一則是語言。如前所述，數學之所以能以理念化思考，並非數或者量堆積起來的邏輯，而是其關係的理念化。也就是說，數學之所以被看做哲學建築的隱喻，不是因為數學是處理量或者數字，而是因為量與數之間關係能夠形式化、被抽象地思考；是因為數學內部高度的形式化，使得哲學基礎朝此模型構建。另一方面，在歷史中，我們先遭遇了詩歌、詩人被柏拉圖趕出哲學的領域；來到了康德，如前所述，在他的《純粹理性批判》中，先將哲學思考範圍縮限於主體自身的能力，即使是《判斷力批判》，康德也重申他的哲學任務在於探查理性能力的界限，「直到不依賴於經驗的諸原則之能力的最初基礎所在的位置」。¹⁶為了達到這個目的，柄谷以為，康德的哲學寫作風格具有決定性的意義，是康德的哲學寫作決定了往後的哲學寫作方式都只是透明、單義且有意避開隱喻的書寫。儘管康德的書寫方式有效地祛除了哲學文本裡的隱晦、不清晰、多義等問題，從而穩定了語意，但康德的寫作意圖卻帶著建築意志。也就是說，他讓自己的書寫風格以及目的，卻是以一種隱喻的方式表達，朝向了健全地基的方式建構起來，甚至他在《純粹理性批判》裡便有專章討論他稱之為方法論的〈純粹理性的建築術〉。於此，我們是否能說，西方哲學內部論述乃是依著建築論述構築起來的，且哲學概念的連結即是依著數學內部的關係理念化？這個問題包含著數學與語言的形式化問題，我們將隨著柄谷的主張，逐一進行討論。

¹⁶ 康德著，李秋零譯，《判斷力批判》，頁 177。在《實踐理性批判》裡，也不脫《純粹理性批判》範圍，康德在前言便很清楚地表示：「它[這部論著]應當闡明的只是**存有著純粹的實踐理性**，並且在這種意圖中批判其全部**實踐能力**。」康德著，李秋零譯，《實踐理性批判》，收入李秋零主編，《康德著作全集第 5 卷》（北京：中國人民大學出版社，2007 年），頁 4。引文粗體部分為原作者所強調。

就數學的形式化來說，柄谷以胡賽爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1939）為例，以其遭逢思想危機之時，尋求形式化的理性基礎，認為其最具代表性。所謂「危機」，指的是人文活動遭到外力介入而萎縮，尤其是哲學作為一門學科面臨了存續的邊緣。在胡賽爾時代的危機，除了有來自浪漫主義的躁動之外，還有來自技術發展帶來的人的異化問題，以及一次世界大戰之後，集體法西斯的不理性情緒。事實上，以上這些原因都屬於外部因素；真正使得哲學陷入存續困境的原因，還來自於哲學的內部。所謂「內部危機」指的是學科發展愈形精細，一直被看做支持哲學內部的結構形式的數學思維模式，也發展到了哲學家無需也無能介入思考與討論，便能自我發展。所謂自我發展，意指哲學已經不再能對此學科進行其內部的基礎構成元素的反思、提問，甚至質疑其構成合法性，此學科便能自行檢測上述一切構成元素的合理性。而我們要問的是，當物理學、心理學等學科，紛紛由哲學內部獨立出來，那麼，為何獨獨數學引起哲學家，如胡賽爾的憂慮？

正好是柄谷行人引用胡賽爾的《邏輯研究》段落裡，其中一小段，也是我們以為胡賽爾的問題之所在：

哲學的邏輯學家們在談到數學推理理論時喜歡帶著輕蔑的態度，但這種態度卻無法改變這個事實，即：在這些理論中和在所有嚴格發展了的理論中一樣（我們當然必須在嚴格的意義上來理解這句話），數學的探討形式是唯一科學的形式，只有它才能提供系統的封閉性和完整性，只有它才能為所有可能的問題以及解決這些問題的可能形式提供一個概觀。但如果對所有真正的理論探討都屬於數學家的研究領域，那麼留給哲學家的東西還有什麼呢？¹⁷

¹⁷ 《作為隱喻的建築》，頁 13-14。

具體來說，以歐幾里德體系發展起來的公理系統，帶有系統的封閉性與完整性，使得數學的討論形式為科學發展奠定了普遍有效的基礎。同樣地，數學帶有的普遍、有效性，即不具有經驗、個別以及偶然性，使得它與哲學對自我本身的設置形式的要求一致。這使得哲學內部結構的關係性宛如數學模式般發展。正好是這個特點，使得哲學與數學的領域產生重疊。因此，胡賽爾的工作便是從「還留存於哲學領域的剩餘之物」出發，這也是他的現象學起點，他希望通過現象學的還原法，形式化那些還留存於哲學的基礎性質，像是本質等，這也是為什麼胡賽爾又回到了柏拉圖的原因。

其次，就哲學語言形式化的問題而言，柄谷以為區分哲學與詩歌的始作俑者並不是柏拉圖，而是相反，「詩歌被哲學吸收了」。這不是說哲學文本使用詩歌的表現形式，也不是說詩歌成為哲學的討論對象。而是說，剛好是那些引入「詩歌才是本源」並以此觀點來批判柏拉圖的浪漫派詩人們，例如瓦雷里（Paul Valéry, 1871-1945），他們無意間貫徹了詩歌就是製造、使詩歌具有建築性的觀點。¹⁸在柄谷看來，瓦雷里之所以使詩歌脫離浪漫化的觀點在於，他「把徹底追求製造、建築觀點時所發現的局限或者說不可能性暫且稱作『自然』。」¹⁹也就是說，自然不與人相對立，而是把無法還原為人類思想構造之物的剩餘看做是自然之物，因此文本也就不可避免地是自然之物。更進一步說，「文本雖然由人類製造，

¹⁸ 同上，頁 19。

¹⁹ 同上，頁 20。同樣的情形也可以在城市的規劃裡看到，柄谷引亞歷山大（Christopher Alexander, 1936-）對城市規劃的分析，說明「自然發展」起來的城市較宜人居，由設計師、規劃師苦心製造出來的城市「人工城市」則因欠缺複雜的網絡機能，而只是樹狀結構，僅具上下的縱向關係，缺乏橫向聯繫，這種分布方式恰好是上對下的控制的典型結構，也是城市與組織毀壞的原因。亞歷山大認為，「在任何有機體內，過度的規劃以及內在要素的解離，就是將來毀壞的最初徵兆。解離在社會中表現為無政府主義，在個人中則是分裂症以及日益迫近的自殺的徵兆。」引自《作為隱喻的建築》，頁 28。

具有複雜、『過剩』的結構，因為它產生自『自然語言』素材。無論製造者如何控制，都無法避免語言帶有其他含義。在此意義上，文本就是『自然的製造物』。²⁰

如此一來，我們可以看到兩個後續的效應：首先，我們不意外哲學家爲了避免過剩的結構，以致於嚴格限制論證形式以及修辭，甚至於致力於發展人工語言，以求單義、無剩餘的思想構造系統。其次，藉此，我們也可以理解，何以柄谷批判結構主義是一種將人類思維歸類到封閉、沒有半點剩餘的系統。即，結構主義的語言學家雅各布森（Roman Jakobson, 1896-1982）認爲索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）的音韻論裡，僅指出了語言的差異，卻沒有進一步指出差異中的積極關係，因此雅各布森以爲索緒爾的語言理論僅表明了「混沌」而已。對他來說，這些混亂的音韻關係，都可以通過二元對立的集合加以秩序化：「不只是土耳其語的元音音素的差異，無論何種語言、何種特定語言、何種音素、何種差異都可以完全切分爲單純、不可再分的二元對立。……二元差異特徵的對立就是邏輯學所表示的真正的二元對立，這些對立中的每一個對立的特點是，兩項中的某一項必定包含其對立項。」²¹但事實上，正如柄谷所言，這些結構乃是在特定目的底下才被發現。同樣的理由，也存有於柄谷批判結構主義者對「數字零」的應用，因爲「結構主義者之所以認爲不僅不需要而且可以否定這樣的『主觀』，是因爲他們發現了如何將『人類製造』物之上的『剩餘』導入結構中的裝置，那就是零。」²²在柄谷看來，雅各布森引入零符號，其實是技術性質，是爲了使結構成爲結構的理論性要求而已；而不是如數學中的零，是爲了交換規則而存有的。

²⁰ 同上，頁 23。

²¹ 雅各布森，《關於音與義的六章》，引自《作爲隱喻的建築》，頁 30-31。

²² 同上，頁 33。

如果說，胡賽爾的全部事業致力之所在，是在各學科形成之後（形式化的完備），極力形式化那些留在哲學中的剩餘，那麼我們可以說柄谷的企圖就是在指出胡賽爾式的形式化必然導出其局限性與不可能性。如果情況確然如此，那麼胡賽爾構築起來的哲學建築，早在建築內部關係理念化之前，其建築素材早已自我純粹化、普遍化並且形式化了，因此也就不存有所謂的「剩餘的自然之物」。另一方面，結構主義以為不存有所謂的「作者」（主體），只有文本以及文本內部的差異系統。柄谷以為，正是因為如此，才更使我們看出內部關係絕對結構化、理念化與二元對立化的不可能性。因為，結構主義的建築體正好過度輕視了自然結構體的複雜性，而企圖構築一座人工的建築體，這種人為的結構體恰恰暴露出無法解釋偶然、例外以及經驗性現象的窘境。也就是說，企圖將自然之物歸位入建立在對立關係的結構裡，不但無法解釋剩餘，反而製造更多虛假的關係與結構。

參、理型、數學與語言

在柄谷的問題意識裡，哲學的封閉性借自數學的形式化，而二十世紀初的人文危機彷彿也印證了柄谷最初的主張。事實上，柄谷對胡賽爾的評論大致正確，即胡賽爾以為數學的高度形式性的確造成了哲學存續的危機，但卻有幾處值得商榷，即對於危機之後，向起源回溯的意志，胡賽爾具體主張的是數學裡的「幾何學」，卻不是討論數字關係的算術哲學，其中的關鍵乃是歷史性的問題。²³

²³ 在德希達的研究中，胡賽爾有兩次對起源問題的討論。第一次始於 1887-1891 年間對算術的起源描述，在這階段中，胡賽爾是以心理學的生成術語進行算術起源的研究，這一階段的研究成果集結於《算術哲學》（*Philosophie der Arithmetik*. 1890-1901）。在經過五十年的沉思之後，才又提出起源的問題，即以附錄形式出現於全集第六卷《歐洲科學危機與超驗現象學》（*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

在柄谷的設想中，數學作為高度形式化的學科，可看做理想的對象構成，但只要考察近代數學模型的推進，不難發現這個看上去是「同義反覆的堅固建築」²⁴，其發展仍然是歷史性的。更進一步說來，在柄谷的敘述中，「歐幾里德幾何學的缺陷在於，它的直線以及點無意識地依存於知覺或自然語言。非歐幾里德幾何學所帶來的，是數學不依存於真實存有以及知覺的認識。此外，它是作為努力使形式更加嚴密的結果而產生的。」²⁵對於歐幾里德幾何學的特點，柄谷的確精確地描述出來：其「直線以及點無意識地依存於知覺或自然語言」，但這是否能看做是缺陷？如前所述，數學在胡賽爾的哲學，佔有特權位置，因為數學始終是觀念性的對象。他先是思考數與量的關係，經過五十年之後，一直到了1936年才以《幾何學的起源》正式思考歷史如何進入現象學的問題。換言之，胡賽爾對數學的思考，剛好與柄谷對數學形式化的歷程的描述相顛倒。這顛倒當然並不意味著胡賽爾不明白數學形式性發展的歷史問題，剛好相反的是，在德希達看來，胡賽爾謹慎地處理了「絕對理念對象性的構造以及其表達」之間的問題，這個問題作為歷史性的一部分，的確觸及了「語言的肉身化」，也正是這部分才使得哲學得以維持與數學之間的隱喻依存關係。

Phänomenologie. 1954) (以下簡稱《危機》)。在德希達看來，儘管胡賽爾在《觀念I》(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1915-1920)中，已經嘗試從靜態的構造向生成構造過渡，但歷史性的問題一直沒有進入現象學，直到《危機》時期，德希達認為「當歷史本身突入到現象學之中時，一個新的問題空間被打開，這將使胡賽爾很難停留在他長期以來所規定的區域性的限度內。」見《胡賽爾的《幾何學起源》引論與翻譯》(*Introduction (et traduction) à L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris: P.U.F, 1962)，頁6-8，中譯本《胡塞爾《幾何學的起源》引論》，方向紅譯（南京：南京大學出版社，2005年），頁4-5。以下此書引文，以法文本頁數為準，參酌中文翻譯，不再贅述。

²⁴ 《作為隱喻的建築》，頁47。

²⁵ 同上，頁42。

因為唯有理解了哲學與數學之間這層隱喻依存關係，就一方面來說，我們才能明白西方哲學總是回到起源的意志問題；亦即我們必須先回到起源之處，在訴諸知覺的幾何學與使用自然語言表達之間，確定其超越的觀念性如何形成的問題。正如德希達所言：

幾何學之所以能被說出來，並不是出於一種外在的和偶然的跌入到話語的軀體之中或滑入到歷史運動之中的可能性。話語不再單純是對某個無話語的情況下已經是一個對象之物的表達（l'expression / Äusserung）：話語被重新置於其原初的純粹性之中，正是它**構造**了對象，它是真理的具體的合法性前提。²⁶

也就是說，在德希達看來幾何學與哲學之間的問題，並非只是簡單的以自然語言描述理想的知覺對象物而已。更好說是，幾何學的特點在於這個理想的對象物形成一方面是以純粹的目光取得了其永恆性，另一方面這觀念的構成也絕非止於某一人的語言表達，其可能性在於它必定得取得群體的共同約定，這個群體的共同約束又同時包含了兩個必要的要素：陳述（exposition）以及向他人訴說（communication à autrui），這也是為什麼胡賽爾以為「人類首先把自身意識為直接或間接的語言共同體」的原因。²⁷

在另一方面，唯有理解幾何學與哲學這層關係，這兩者不致於被簡化為只是邏輯與符號的關係。柄谷行人對數學模型的討論，並沒有在歐幾里德的幾何學那裡停留太久，便過渡到非歐幾何的公理系統。公理系統的模式剝除了知覺的「限制」，這麼一來固然擴大了其架構，但也把討論限制在語言層次的邏輯類型。但公理系統是否真的能免除自然語言的「干擾」，達到一理想的模型呢？無論是羅素（Bertrand Russell,

²⁶ 《胡賽爾的《幾何學起源》引論與翻譯》，頁 53。

²⁷ 同上，頁 54-55。

1872-1970) 的悖論，或者企圖使數學獨立於一切知覺、徹底使公理形式化的德國數學家希爾伯特 (David Hilbert, 1862-1943)，也都免不了需要自然語言補充元語言對數學系統的說明，這一點柄谷也引用歌德爾 (Kurt Gödel, 1906-1978) 的不完備定律破除希爾伯特的形式主義。²⁸

這正意味著哲學借用數學的高度形式化構築起來的建築，儘管能達到觀念對象的形式化，卻不能免除連同自然語言也一起作為建築的一部分。換言之，自然語言中帶有含混、不透明的語意，是無法也沒有必要從哲學語言中消除的。

肆、關係的關係²⁹

如果說哲學家對哲學語言近乎透明、單義的堅持，是為了鞏固哲學建築的地基，那麼我們也就不意外某些哲學家甚至企圖創造一套潔淨的人工語言，以避開任何可能引起的歧義與混亂。德希達曾以〈巴別塔〉一文討論西方哲學裡的翻譯問題。巴別塔不僅是《聖經》裡記載人類為通往天堂所建造的高塔，也是語言變亂的根源。這座始終沒有完成的高塔，顯示了一種建築系統、秩序、完善的不可能性；而語言變亂的根源

²⁸ 《作為隱喻的建築》，頁 42-47。這裡我們不打算深入討論歌德爾的不完備定律，僅以柄谷的概述略加說明：「自然數理論在形式化後得到的公理系統只要是無矛盾的，則該形式體系中存有既無法證明也無法證偽，即『無法確定』的邏輯公式。這一定理還存有如下的系：『即使包含自然數的邏輯 T 無矛盾，也無法在 T 中獲得證明。因此需要比 T 更為強大的理論。』」《作為隱喻的建築》，頁 45。

²⁹ 此一小節標題「關係的關係」意在說明德希達對於語言本質的討論在於多重關係的顯露，而非對「語言是什麼？」的本體回應，因為唯有前者的顯露，才納入他者，亦即通過多重關係的肯定，開放封閉的系統，才能擺脫構造出來的形式化的語言內部。在這一點上，柄谷與德希達均持同樣看法，唯不同的是如何引入他者的問題，因此我們在這一小節裡，分析德希達對「他者」問題；在下一小節「他者與裝置」中，專門討論柄谷的看法。

既意味著限制了翻譯的透明性、彼此的可理解性，也限制了語言內在結構的一致性。另一方面，上帝對人類建造的干預又意味著「打破了理性的透明性，也阻撓了殖民暴力或語言帝國主義」，因為閃族人想要把理性帶給世界，而理性化的世界則有強使他們的語言普遍化的疑慮，因此，「翻譯成了法則、職責和債務，但卻是不再能卸掉的債務。」³⁰為說明這無論如何不再能卸掉的債務，德希達分析了本雅明（Walter Benjamin, 1892-1940）那篇被視為翻譯理論的開山之作：〈譯者的任務〉（*Gesammelte Schriften IV*），並對 Maurice de Gandillac 的法文翻譯進行譯文的實際分析，也就是說德希達不只是關心翻譯的超驗律法，也顧及實際的律法。德希達簡單歸納了本雅明對譯者所負的任務要旨：首先，「譯者的任務並不是從接受的角度宣布或規定的。……其次，翻譯的本質不是交流。……第三，如果在被翻譯的文本與在翻譯的文本之間的確存有著『原文』與譯文的關係，那也不是再現的或再生產的。翻譯既不是鏡像也不是拷貝。」³¹說到底，本雅明認為，原文是獨立自生，不需倚靠翻譯就能延續生命、自我完成。另一方面，翻譯也不是一條直線的無限延伸，而是在翻譯中，觸及語言的邊界，並反過來改造語言；也就是說，這個改造摧毀了語言的內在秩序，並成碎片，譯者的任務便是要關注各處的碎片的每一個細節，並將散落的珍珠小心串起為一個整體。

翻譯的問題，一般而言，隱含了兩個面向：一是如何哲學地思考翻譯過程的轉化與創新；其次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。但我們要問，哲學難道不是具有普世性嗎？人類的認識難道是被地域所限制的嗎？怎麼語

³⁰ Jacques Derrida, "Des tours de Babel," p.210. 引文翻譯參酌陳永國譯，〈巴別塔〉，收錄於陳永國主編，《翻譯與後現代性》（北京：中國人民大學出版社，2005年）。

³¹ *Ibid.*, p.215. 引文翻譯參酌陳永國譯，〈巴別塔〉。

言版本的轉換，會引起同一性的問題？如果說人類的認識能力具有普世性，或者說，同在希臘思維影響下的歐洲人具有類同的普世性，那麼作為思想之書的翻譯，應能比照語言平行翻譯，精確地翻譯出來，因為理性作為歐洲人共同的語彙，具有超歷史、超文化的特質，應不受地域限制。也就是說，語言只是一種表述，而不是真正的語言，尤其，希臘化時代結束之後，各民族語言尚未出現之前，西方中世紀共通的拉丁文，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有差異？進一步說，這也是理想語言／人工語言可能或者需要與否的問題，更是一個現代哲學的起點的問題。

在思考翻譯的問題之前，有必要先簡略回顧存有於西方哲學中，海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）如何同時思考建築與哲學。因為海德格的哲學具有重要的樞紐位置，既承接康德的「建築術」，又往下開啓德希達對西方哲學的整體思考。海德格在 1951 年所寫的一篇文章〈築·居·思〉，便嘗試思考「建築、棲居與思考」三者之間的關係。海德格於此文章一開始便很清楚地表明，他將對棲居（Wohnen）與築造（Bauen）進行思考，「這種關於築造的思考並不以為能夠發明建築觀念，甚或給建築制定規則。這種思想嘗試並不是從建築藝術和技術方面來描述築造，而是把築造納入一切存有者所屬的那個領域中而來追蹤這種築造。」³²如果是這樣，那麼棲居就是築造納入了存有者所屬的領域。但問題在於「存有者所屬」，在海德格看來，卻非任意的建築物均屬之，而

³² Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken," *Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), pp.147-164. 孫周興譯，收錄於孫周興選編，《海德格爾選集》下卷（上海：上海三聯書店，1996 年），頁 1188。以下此書引文皆參酌此中譯本，並參考法譯本，不再贅述。另，對於 Sein / Seiende 中文翻譯我們均微調為臺灣學界習以「存有／存有者」的譯法。

是帶有本質性的居所，而不是建築物而已。顯然，我們從建築物的構造，得不出海德格意指的本質性居所。對海德格來說，如果我們想通過把築造與棲居分開來看，以得出它們之中的手段與目的，那麼這無非離本質性的關係更遠了。唯有事物本質的呼聲（Zuspruch），從語言而來走向我們，才有可能揭露這本質性的關係。也就是說，並非人構造了語言，而是人寄居在語言之中，唯有從語言中，才能獲致本質性的關係。

由此看來，我們可以發現，首先，海德格著重的不是對本質的析出，而是本質性關係的聯繫。關係的聯繫與建立，對海德格來說，具備著比所謂的本質定義更有優先性。正因為西方古典哲學自柏拉圖起便遺忘了存有，人與世界失去了本質性的聯繫，人只成了「理性的動物」，對於「有」（*Sein*; *Sein*）則只成了對不定詞的語法分析，這遺忘便是對世界的毀棄、對作為存有的基本特徵所有的澄明庇護的掩蓋，使得有限的人只以技術思考。如果說二十世紀科技快速發展，並主宰了人的思考，在海德格看來，那是西方迴避不了的命運，那麼西方哲學已經完成了它的任務，走向終結。哲學的完成，卻是「思」的開始，對海德格來說，

思從事於存有者的家之建立，存有的家起存有的組合的作用，存有的組合總是按照天命把人的本質處理到在存有的真理中的居住中去。這個居住就是「在世」的本質。《存有與時間》指出「在之中」就是「居住」。……存有就是守護；存有的真理使生存在語言中住家，而這種守護就如此這般地把在自己的生存的本質中的人守護到存有的真理中去。因此，語言特別是存有的家而且是人的本質的住家之所。³³

³³ Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus," *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000). 〈關於人道主義的書信〉，熊偉譯，收錄於孫周興選編，《海德格爾

海德格以「語言」入手，並不令人意外，因為西方哲學正是從 *logos* 發展起來。這字的原始意義豐富，帶有「話語」、「理性」等，乃至於後來的「邏輯」都是派生而來。問題在於，這個字逐漸失去了它的豐富性，走向單一與單義，一直到了最具技術層面的邏輯，這也是為什麼海德格如此強調存有的開顯。因為唯有存有不再被遮蔽起來，關係才能被確立起來，從而人與世界的關係才又建立起來，這是為什麼海德格強調「存有是守護」、「語言是存有的家也是人的本質的居所」的原因。顯然，與柄谷行人閱讀意義下的柏拉圖哲學十分不同，海德格對西方哲學的解讀卻剛好是從柏拉圖的毀壞開始，即康德所要健全的大廈地基——形上學——恰好卻是海德格以為存有被遮蔽、語言失去了它的住所的特徵。為了使遭到遮蔽的存有得以揭蔽，海德格以為我們需傾聽這語言本質現身的召喚，這語言不是別的，正是詩歌，他以為

在語言上取得的本真經驗只可能是運思的經驗，而這首先是因為一切偉大的詩的崇高作詩始終在一種思想中游動。但是，如果首要的事情是一種在語言上取得的運思經驗，那麼這種對詩意經驗的強調又是為什麼呢？那是因為思反過來又是在詩的近鄰行其道路。因此，最好是思考這個近鄰，思考這個居住在同一切近（*Nähe*）中的東西。詩與思（*Dichten und Denken*），兩者互相需要，就其極端情形而言，兩者一向以它們的方式處於近鄰關係中。³⁴

承接著海德格對西方哲學的拆解，德希達同樣將問題放在語言上，並且往前更推進一步。他以為，哲學的任務剛好不是對單義語言的建造

選集》上卷（上海：上海三聯書店，1996年），頁400、402-403。以下此書引文參酌法文翻譯以及中文翻譯，不再贅述。

³⁴ Martin Heidegger, "Das Wesen der Sprache," *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000). 〈語言的本質〉，孫周興譯，收錄於孫周興選編，《海德格爾選集》下卷，頁1076。以下此書引文參酌法文翻譯以及中文翻譯，不再贅述。

與嚮往，一如巴別塔的建立；而是剛好相反地，高塔倒塌之處才剛好是哲學顯示其必要之開始：

「巴別塔」不純粹是形容語言的不可簡約之多樣性的；它展示一種不完整性，對建築體系、建築說明、系統和建築學等加以完成、總體化、滲透、完善的不可能性。眾多習語所實際限制的不僅是「真正的」翻譯，一種透明的、充分的相互表達，還有一種結構秩序，一種連貫的結構。³⁵

如果哲學是建築意志的展現，且巴別塔可以看做哲學家對單一語言的願望投射，如同閃族想把理性帶給世界的投射，那麼德希達這段話可以看做他對西方哲學裡建築意志的整體性思考；也就是說，德希達的這段話不僅肯定了柄谷行人對西方哲學的看法，而且更進一步地指出這哲學建築內部概念的全然移轉的不可能性。因此，我們將德希達對西方哲學的建築意志的討論，分成幾個部分討論。首先是哲學語言的歧義問題，這其中包含了「命名」的問題；其次是修辭的可轉換性，這部分不僅涉及結構的搭建，更涉及了翻譯／隱喻的可能。

首先針對巴別塔的内部構築的物質性材料——語言——的特徵問題。和柄谷行人一樣，德希達同樣批判結構主義，但進路略有不同。德希達以雅各布森著名的〈論翻譯〉（*On Translation*, 1959），說明雅各布森封閉型的語言模式的問題。雅各布森在其論文中，區分了三種翻譯形式，分別是「語內翻譯」（*intralingual translation*）：同一種語言內的一些符號闡釋另一些語言符號；「語際翻譯」（*interlingual translation*）：通過另一種語言符號闡釋語言符號，這也是雅各布森以為翻譯自身（*proprement dite*）的東西；以及「符號間翻譯或變形」（*transmutation*），

³⁵ Jacques Derrida, "Des tours de Babel," pp.203-204. 引文翻譯參酌陳永國譯，〈巴別塔〉。

這是利用非語言符號系統闡釋語言符號系統，例如以手勢說明語言意義。就以「翻譯」這個詞來說，對於第一種形式「語內翻譯」，雅各布森都是以「定義性的同義語和另一個詞」來闡明翻譯是什麼，「符號間翻譯或變形」也是一樣。唯獨第二種「語際翻譯」，在德希達看來卻發生問題，即雅各布森無法解釋「翻譯」這詞的翻譯，他只是重複了「語際翻譯、翻譯自身」，並且預設了翻譯的經驗以及語言之間の同一與差異關係。³⁶一旦這問題出現在「巴別」這個專名上，就出現了理論上問題。即，「巴別」(Babel)既意謂著混亂，又意味著理性的透明。進一步說，

為了「給自己命名」，同時建立一種普遍語言和獨特的系譜，閃族人想要把理性帶給世界，而這種理性既意味著殖民暴力（因為他們可能會因此普及他們的習語），同時又意味著人類群體寧靜的透明性。相反，當上帝強加祂的名和反對祂的名時，祂打破了理性的透明性，也阻撓了殖民暴力或語言帝國主義。³⁷

那麼當我們進行「巴別」的翻譯時，我們很難確定這個詞是否真屬於一種語言？換言之，當一個詞面臨翻譯時，不同語言之間の內在關係既非如此自明，也難以全然移轉，在「巴別」這個詞上尤其如此，它訴說著一個為自己命名的過程、訴說著語言紛亂的過程以及概念運行無阻的普遍化的企圖。

其次，德希達以為字詞已經不可避免地帶有歧義性與多樣性，即便作為建築師的哲學家小心翼翼地遣詞用句，盡量使表達的概念透明化，然而一當論述構築起建築的架構，作為支持論述內部支架的修辭，卻未

³⁶ *Ibid.*, pp.209-210.

³⁷ *Ibid.*, p.210. 引文翻譯參酌陳永國譯，〈巴別塔〉。

必總是固定不動的，總是可以通過語詞的增補或置換來鬆動概念系統。³⁸一旦帶著建築意志的築構全然由理想語言或人工語言構成，再無隱匿、秘密或者多義的問題，但只要是作品，就會有讀者，因此這樣的建築體也還是要面臨閱讀與翻譯的問題。如此看來，唯一文字與概念都能保持透明的學科，恐怕只有數學具有普世性。但數學的問題，一如前述，在量的關係上，已經高度形式化了，而過度形式化的體系，不可避免地帶有封閉、不可交流、單向輸出的特徵。一旦我們面對作品，無論是不是哲學性質的文本，對問題進行思考，就免不了要進行對概念的再翻譯。有翻譯就會有擴展、再創造，因為譯文與原文之間的關係並非再現（*représentation*）。德希達引用本雅明的說法，以為「在原文中，內容和語言構成了一個確定的整體，就像果實和果皮一樣。翻譯的語言就好比寬大皺折的皇袍包裹著內容。因為它指代一種比自身語言更高等的語言，因而不適合內容，給人一種壓抑和陌生的感覺。」³⁹這並不是說譯文不如原作，缺乏一個如水果般，有果核、果肉以及果皮的整體，剛好相反的是，「最好的譯文宛如這件皇袍，與身體分離，但卻又與之相接合，正與之相交但還未圓房（*l'épousant sans l'épouser*）」⁴⁰也就是說，譯作有其獨立的生命，一如一件藝術織品，合身卻不是身體的一部分，能穿戴在外，卻又不與之交配繁衍下一代。換言之，譯作雖是原作的擴展，但其本身並無增生能力，譯作不增生，但這件藝術品卻不在繁衍原則中從屬於原作，而能夠獨立說話。這也是為什麼德希達認為組成論證的修辭，從來不如哲學家們所宣稱的那樣透明，即便論證裡的隱喻僅僅作為說明補充之用，也與原概念的意義不全然符合。

³⁸ Jacques Derrida, "La mythologie blanche," in *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), pp.249-324.

³⁹ Jacques Derrida, "Des tours de Babel," p.226. 引文為作者自譯。

⁴⁰ *Ibid.*, p.226. 引文為作者自譯。

柄谷的作法是看出哲學自我內部形式化的需求，指出並分析自指系統的封閉性，依此批判那些顛倒的建築體；德希達卻是直接進入體系內部拆解建築體本身。表面看來，德希達並沒有直接討論哲學論述形式化的問題，也沒有直接面對哲學的建築意志，而是從建築材料——語言作為質料被高度形式化的不可能，討論築構巴別塔的不可能。德希達引自笛卡爾言：

我希望讀者通過「沉思」來解決問題。語言，尤其是書寫的文本的那種語言（因此在笛卡爾看來始終是次要的，德希達按語）。我希望，人們不要滿足於僅僅是解讀（lire），而是一定要依照秩序（par ordre）來沉思。這樣的秩序不是解讀或書寫的那種，而是推理的那種——這也就是根本性的秩序。⁴¹

這樣一來，不是語言在講話，而是理性為自己發言了。至此，我們幾乎可以說，德希達對翻譯的討論就是如何面對他者的問題。

伍、他者與裝置⁴²

德希達直接從哲學建築內部突破形式性，他以為自然語言的特性、傳統哲學思考的對象，甚至一切我們能以哲學地思考的對象，都不是全

⁴¹ Jacques Derrida, "S'il y a lieu de traduire. II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots," *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), p.319.

⁴² 這一小節的標題，並不在引入他者作為體系（système）的一部分，而僅是作為裝置（dispositif），兩者的區別在於：「體系」畢竟還是概念關係的組成統稱，概念之間含有一定的上下派生關係，且內部關係組成乃或對稱、或類同，但盡可能是無矛盾。根據 Le Robert 字典，「裝置」的原始意涵為將物質材料等安裝到機器中，使其運作；但筆者以為此材料與機器的其他部分，卻不一定含有「類同」的概念相近性，更多是為了促使組織運作的效能。因此，筆者以為，他者的引入，對思想的整體來說，更具開放性與多元性，也更具多種創造的可能性。甚至於在柄谷的思想之處，他者裝置的引入，帶來了倫理學式的轉向，這一點可以從柄谷對馬克思學說的分析看出來，然而限於篇幅，我們僅能將柄谷與德希達之間有關於馬克思思想的對話，留待日後分析。

然封閉的形式化系統，從而就有了解構的可能。相對來說，柄谷的思路則分兩方面進行：首先是指出形式化的局限性，其次指出顛倒思考的關鍵為何。

一如前述，柄谷指出，任何有機體之所以無法維持全然封閉的形式化體系的原因，並不在於體系內部不夠邏輯性，而在於其不足以應付足夠複雜的情況，是體系崩解毀壞的前兆。⁴³但這並不意味著對形式化的體系要拒絕到底，相反地，正如柄谷所言，任何領域都免不了形式化，而所謂的自然，是在形式化之後才出現的。同樣地，「文本具有與表面意義相對立的意義，並非指在其『深層』隱藏有真正的意義。這並非因為文本通常是含糊的、多義的緣故，毋寧說解構性解讀是在認定文本可以形式化為單一意義的前提下成立的。」⁴⁴柄谷的意思並不是解構方法總是先將「自然的」文本形式化了，再進行解構；事實上，如果有一套方法使其閱讀對象形式化，再進行解構，那麼這套方法便先使自己形式化了，如此一來，這形式化的方法終究使自己陷入自指(self-referential)的問題，也使自己陷入該被解構的對象。這也是為什麼德希達一再言明，解構的閱讀方法不是一套可操作的理論。但我們也注意到柄谷表示，「解構性解讀是在認定文本可以形式化為單一意義的前提下成立的」，這是說，解構方法並非任意為之，而是在確認字面意義明確下才進行，因此，「這樣的文本是指我們試圖將其還原為結構時顯露出來的所謂『自然文本』。

⁴³ 對這部分的問題，柄谷以精神病患以及城市結構為例。在前者的情況中，他指出病患的問題無法區分隱喻的真假，是因為他們在元層級的交流訊息失敗，見《作為隱喻的建築》，頁 59-65。至於城市結構，我們曾於前文略微敘述柄谷引用亞歷山大對樹狀結構的批評，於此不再贅述。

⁴⁴ 同上，頁 53。

可以說它是自指的形式體系。正因為如此，將其還原為形式、結構的嘗試必然會遭遇不可確定性。」⁴⁵

「將文本還原為形式、結構的嘗試必然會遭遇不可確定性」，這是柄谷的解構之途，當然這也完全沒有背離德希達的方法，只是柄谷將此手法演示地更為簡潔、清晰。如前所述，海德格批判柏拉圖，認為其遺忘了存有。柄谷便由海德格反覆強調的「存有與存有者的差異」，以還原為形式的讀法，回過頭來分析海德格發問的形式。柄谷以為海德格對「存有與存有者的差異」的區分，並非邏輯主義那樣看成對象層級與元層級的差異，「海德格最終要尋找的，就是自指的形式體系，或者是自我差異的差異體系。即，他所稱的『遺忘存有』就是對自我差異其本身的遺忘。……海德格所說的『遺忘』正是指對產生無一基礎性、不可確定性、過剩的自指性的禁止。」⁴⁶正是這個自指性的禁止，指出了柏拉圖哲學的問題所在。從這個解構方式來說，柄谷無非就是找出使得分類失效的裝置，一如海德格對柏拉圖的批判，認為後者把存有者的存有當做理念找到向上建築的基礎。

正如柄谷自己所言，任何領域都無法避免形式化，所謂自然也的確是形式化之後才被發現的。如果是這樣，那麼問題只在於人們習於將形式化之後的概念看做具有優先性，顛倒了順序。在這問題上，柄谷十分激烈地將形式化的問題指向了哲學自己。他認為德希達主張應當恢復修辭在哲學中的地位，所採取的不停地挪移的策略，也同樣掉入他自己的批評中。即，德希達曾批判尼采，認為「尼采說哲學家仍被囚禁在語言之中時，比誰都偏激、明確，可是他同時卻探索一種實際上已經呈現半世紀之久的可能性——儘管這時屬於哲學興趣。在這種情況下，尼采的

⁴⁵ 同上，頁 54。

⁴⁶ 同上，頁 84。

話語同其他人的一樣，都不能脫逃挪用法則。」⁴⁷柄谷以為，德希達也不能從這一法則中脫逃。如果任何領域都無法避免形式化，而我們又不能不圈限問題的範圍，那麼是否還原被顛倒的體系才是解決之道呢？在柄谷看來，這仍無濟於事，因為「哲學的『意義』無法在哲學內部來決定。決定哲學意義的，是哲學的『外部』，或者說是形式的『外部』。」但柄谷也明白「『外部』只要被當做『外部』來理解，它就不是外部了。」⁴⁸那麼柄谷如何引入他者？

柄谷不將領域完全形式化，也就是說，他採取的方式是找出被排除的偶然性、不預設一個全體的目的性。他以維根斯坦的「家族相似性」來說明共有規則下，卻不排除偶然性，即把他人納入對話對象，作為他實踐的方針。回到作為隱喻的建築來說，柄谷以為柏拉圖之所以鄙視現實中的建築師，是因為實際的建築或者建築師總是暴露在偶然性之下，

這種偶然性並非指與作為理念的設計相比，……這種偶然性是指建築師不與他者（顧客）交流就無法決定設計。建築師面對的是難如己願的他者。總之，建築是交流，而且無庸贅言，是與沒有共同規則者之間的交流。⁴⁹

換言之，柄谷引進他者方法遠不是從「正視他者」跨一小步到「容忍他者」而已，他跨越的幅度遠遠大於此。他甚至將「他者」當做關鍵性的轉換裝置。也就是說，在他看來，「形式化的體系尋找外部」這樣的思考模式之所以不可行，問題就在於體系與外部之間欠缺真正的、實質的來往、交流；唯有將他者當做關鍵性的轉換裝置，才能在形成一個體系之前，避免僵化與封閉。

⁴⁷ 同上，頁 88-89。

⁴⁸ 同上，頁 90。

⁴⁹ 同上，頁 109。

陸、結論

柄谷以爲德希達以動態的邊界挪移，不斷地擴大哲學與其他學科의 交界，來避免體系封閉的問題。基本上，這個批評僅說對了一半。事實上，德希達的確不斷地質問哲學的邊界何在？思想的不可能性是什麼？我們甚至可以看到德希達對柏拉圖的閱讀，已經遠遠超出傳統哲學的閱讀方式。例如柏拉圖《蒂邁歐篇》裡的 *Khôra*，德希達不僅指出文本的多重皺折，具體分析 *Khôra* 如何作爲容器出現在文本中，形成一個多重套疊、多重敘事的文本；他更質疑在這文本中，那條哲學與文學的區分界線何在？⁵⁰德希達的用意很明顯，他的確不斷擴大、挪移哲學的界線，這麼作無非希望擴大哲學的思考範圍，將更多的經驗性材料引進已經劃分固定的哲學學科範疇。另一方面，這些經驗性材料，都可以看做是傳統哲學的「他者」。也就是說，除了德希達在九〇年代之後，開始思索的「他者」、「殖民」以及「異己」等偏向政治性議題之外，被傳統哲學排除於支配範疇外的經驗性素材，也逐漸成爲德希達關心的問題，例如文學中的死亡、馬拉美劇作等。

相對地，柄谷的解構方法也的確別出心裁，於此不再贅述。以「他者」作爲關鍵裝置的引入，也的確擴大了思考範圍的可能。柄谷的這個思考特徵，在《日本現代文學的起源》這本書，對日本文學的現代性的分析裡，尤其發揮的淋漓盡致。最後，便以柄谷自己的一段話，作爲其思想的註腳：

年輕的建築師們被虛擬似的建築所吸引也並非難以理解。毫無疑問，這會帶來新的可能性。但是，為什麼他們沒能像以往的現代

⁵⁰ Jacques Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 2006).

主義那樣帶來衝擊呢？這是因為他們致命地欠缺那種現代主義曾經具有的倫理性和社會變革的理想。⁵¹

或許，這段話正是柄谷何以將他者當做裝置，引入體系的最關鍵性的因素吧。

⁵¹ 同上，頁 163。

徵引文獻

- 林少陽，《「文」與日本的現代性》，北京：中央編譯出版社，2004年。
- 柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》卷2，北京：人民出版社，2003年。
- 康德著，李秋零譯，《純粹理性批判》，收入李秋零主編，《康德著作全集第3卷》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- ，《實踐理性批判》，收入李秋零主編，《康德著作全集第5卷》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- ，《判斷力批判》，收入李秋零主編，《康德著作全集第5卷》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- Caputo, John D., ed. with a commentary. “The Villanova Rountable: A Conversation with Jacques Derrida.” In *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
- Derrida, Jacques. *Introduction (et traduction) à L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris: P.U.F, 1962. 《胡賽爾《幾何學的起源》引論》，方向紅譯，南京：南京大學出版社，2005年。
- . “La mythologie blanche.” In *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- . “Des tours de Babel.” In *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987-2003. 〈巴別塔〉，陳永國譯，收錄於陳永國主編，《翻譯與後現代性》，北京：中國人民大學出版社，2005年。
- . “S’il y a lieu de traduire. II. Les romans de Descartes ou l’économie des mots.” In *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.
- . *Khôra*, Paris: Galilée, 2006.

- Heidegger, Martin. “Bauen Wohnen Denken.” *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 〈築・居・思〉，孫周興譯，收錄於孫周興選編，《海德格爾選集》下卷，上海：上海三聯書店，1996年。
- . “Brief über den Humanismus.” *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 〈關於人道主義的書信〉，熊偉譯，收錄於孫周興選編，《海德格爾選集》上卷，上海：上海三聯書店，1996年。
- . “Das Wesen der Sprache.” *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 〈語言的本質〉，孫周興譯，收錄於孫周興選編，《海德格爾選集》下卷，上海：上海三聯書店，1996年。
- Karatani, Kojin. Translated by Sabu Kohso, edited by Michael Speaks. *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*. Massachusetts: The MIT Press, 1995. 《作為隱喻的建築》，應杰譯，北京：中央編譯出版社，2010年。