

流變與空白

與廖朝陽談理論

訪問和修訂：蕭立君*

錄音與逐字稿整理：王榆晴**

前言

如同筆者在今年三月號的〈編輯室報告〉裡所預告的，《中外》已著手策畫「理論系列訪談」，希望透過返視理論研究代表性學者的著述及相關議題來梳理理論知識在台灣近幾十年來在人文領域（特別是外文學門）的發展軌跡，並思索理論當前的挑戰與未來之可能性。《中外》不僅曾扮演理論思潮之在地推手的角色，至今仍在不少人心中留有「重理論」的印象（儘管這樣的描述是褒是貶很難說），但從期刊本身到整個相關領域卻鮮少在理論典範遞嬗頻繁、知識疆界重劃之後，試圖去全面審視、爬梳與反思理論知識所形塑的人文研究新地景。然而，書寫「理論的歷史」不但對期刊來說是不可能的任務，這樣的書寫也不可能只是將出現過的理論學說做客觀、實證性的整理，因為它同時涉及理論源頭的知識系譜與在地脈絡的多重參照、疊合與杆格；而當吾人將理論的對象（關乎既有學科分際）以及「何謂理論」這個最根本也最棘手的大問題納入考量時，這項知識史工程的挑戰將愈形艱辛。¹《中外》「理論系列訪談」因而強調的

1 Ian Hunter, "The History of Theory," *Critical Inquiry* 33. 1 (2006): 78-81.

* 國立臺灣大學外國語文學系副教授暨《中外文學》總編輯。

** 國立臺灣大學外國語文學系博士生。

中外文學・第44卷・第3期・2015年9月・頁223-246。

是下列**雙重目標**：既是理論知識的歷史性回顧和梳理，也是以當今理論思考上的挑戰為切入點，去探索一些促使理論反思自身「來時路」與其未來可能性的議題。

無可諱言地，今日無論是台灣或歐美的理論研究者，面臨的都是和前一代非常不一樣的知識氛圍與學術體制（歷史、政治、社會脈絡的迥異自是不在話下）；然而在理論「後黃金時代」普遍的危機感下，許多不同背景的學者對「理論」的認知及「理論」這通稱的可能意涵是有歧異、甚至有相當程度落差的。比方說，有些文化研究學者或許刻意強調自己與某類型「做理論」的學者不同，但對於像伊果頓（Terry Eagleton）這樣將「理論」等同於「文化理論」的人而言，此種區隔似乎沒有必要。再者，吾人在當今貌似傳統的文學文本分析研究中往往也能看到理論語彙的滲透或應用，理論因而儼然成為新的學術論述基底，但若細究各家研究者所認知與指涉的「理論」，其中之差異很難令人相信這個無所不在的「理論」是各種學術論述的穩固基礎，更遑論「共識」了。這一系列訪談目前的假設是：分疏、脈絡化前述對理論的認知、定義和指涉之多元、分歧及可塑性正是我們反思台灣理論知識發展的重要起點。²「理論是甚麼」這個難以界定的大問題或許只能透過「做理論」及「為何理論」的問題意識來趨近。筆者認為，與西方學者相較，台灣鑽研理論研究的學者當中有不少人在常見的理論知識系譜位置上有多重的身分及非典型的跨越（或位移），而廖朝陽教授即是一個顯著的例子。筆者也很期待其他在西方理論研究上卓然有成的學者也能在類似的中外版面上貢獻所學，接力思考與回應。若其他構想中與探詢中的訪談也能順利進展，或可構成一系列對台灣在地理論論述之前世與今生更多面向、更深刻的探究。

此次訪談除了現場的問答、討論與紀錄，亦在逐字稿完成之後，由筆者就初稿部分內容再提出延伸問題，以筆談方式請廖朝陽老師進一步

2 蕭立君，〈批評的常識／常識的批評：理論、常識、與改革〉，《中外文學》43.1（2014）：22。

回應。非常感謝廖老師在受訪之餘，還在百忙之中抽空深思、詳答，並在非常有限的時間內配合校稿。

理論的時代

蕭立君(以下簡稱「蕭」): 很高興廖朝陽老師能夠接受我們的訪談。我先將「何謂理論?」這個大問題拋出來,但廖老師不需要馬上回答,因為這樣的提問若要能引起一些比較有意義、有建設性的回應的話,個人認為還需要借助一些其他的參考點——而我在稍後的提問中將會帶出這樣的參考點。在趨近前述大問題之前,容我以「理論從何開始?」問起。這裡的「何」指涉的既是時間軸也是空間軸,而我相信您對個人知識發展軌跡的描述也能相當程度地反映您所經歷的那個時空。西方學界對於理論的發端已經有長久的辯論了,但我們是希望能夠嘗試由從台灣在地的理論知識的脈絡裡去尋找一些答案。所謂「理論」跟先前西方思潮的各家學說、甚至跟在地的思想傳統有何不同,導致我們稱之為「理論」,而之前的思潮卻沒有這樣的通稱?是不是因為最新思潮源頭的西方是這樣叫它們的?是不是我們只能夠回溯理論的源頭去看待、思考這問題?

此外,如果用我們熟悉的西方理論系譜分類來看的話,廖老師從完成普林斯頓博士學位回台任教之後開始發表的著述,最常被歸類為精神分析理論,特別是拉岡學派這個標籤;當然後來你也轉向德勒茲(Gilles Deleuze)哲學、最近這十年來的後人類研究、以及阿甘本(Giorgio Agamben)學說;在你最新的一些研討會論文與收錄於這期《中外》的文章中,佛學經典的詮釋結合一些理論的語彙似乎也是愈來愈明顯的趨勢。這個變化約式的描述應該符合學術社群一般對你的印象,但我特別感興趣的——而這也是很多人已忽略的——是你早期對法蘭克福學派的引介,及它在你論述當中所佔的位置。當然班雅民(Walter Benjamin)的論點現在仍散見在你的文章裡,但整個法蘭克福學派的思想,特別是齊默(Georg Simmel)對他們的影響似乎是你早期著作一個重要的思想資源。若法蘭克福學派是你理論論述的開端的話,你後來在拉岡精神分析

理論方面特別倚重紀傑克(Slavoj Žižek)的詮釋之發展似乎也合情合理，也適合一個比較介入性(interventionist)論述的模式。然而，你後來的著述似乎漸漸脫離這樣一個介入性論述的模式，特別是有關台灣政治議題介入。我比較好奇的是，你後來的轉向與這個早期思想資源被淡化有關嗎？在學理上、關懷上、方法論上，是否或有一套自覺的理由去做這樣的轉變？

廖朝陽(以下簡稱「廖」): 轉向的話，應該算有吧。如果是轉向的問題，比較是因為不同階段會因為不同環境裡面的趨勢而受到影響。其實我最早應該不是從法蘭克福學派開始的，還在讀書階段時我比較有興趣的是德希達(Jacques Derrida)，再更早的話就是一般的新批評理論，或者是一些比較屬於英美文學研究的理論。80年代我在美國讀書的時候，還是停留在解構，或許會稍微擴大一點，對整個後結構思想有興趣。這裡面比較大的轉折，應該是在1989-90年間我到哈佛燕京學社訪問，開始接觸到馬克思學說之時。如果要說轉向的話，應該在那個時候開始。這背後的原因，我現在回想，應該與在當學生時開始接觸到佛教有關，雖然這看起來有點奇怪，但現在回顧起來也許是有影響。佛教傳統在漢學研究裡面，或者是整個東亞區域研究裡面，算是比較特別的一塊。在當時的知識氛圍裡，我覺得它跟我對理論的興趣有一些可以相通的地方：佛教不受領域的限制，沒有按照知識領域區分各種不同的知識。文學的話，至少在後結構主義之前是分得很清楚——文學本身要建構自己的獨立自主的傳統，在大學的各種知識分工中取得它的合法性，所以它必須要去遵守很多知識分工的規則或常識。

當然理論興起之後，傳統文學研究裡稱為外緣研究的東西，從結構主義開始就不再是外緣，而是離不開文學研究的基本原則——這是從結構主義延續到後結構主義的改變。我開始接觸德希達之後，應該就是被他這個部分所吸引吧，雖然當時不太有明確的自我意識。那個時候比較像是有新的流行，我們就去接觸看看。可是接觸了之後，會被吸引就會被吸引，不會被吸引就比較痛苦一點，需要有各種調整的過程，在那

個時期是這樣子。同時，因為我是讀東亞系，所以我也接觸到一些跟英美文學或西方理論比較不一樣的材料，這一部分的材料在傳統的漢學裡面也有它比較被分工的制度、體系所限制的部分。比如說你要研究中國的東西，那你大概就是要處理歷史——不論是研究知識史、傳統哲學的斷代史、或者體制史，都有類似當時西方文學的分工，儘管情況並不完全相同。也就是說，漢學的領域是相對保守很多，所以你要在其中從事那種不受拘束的研究方向，採取比較像西方理論那樣的方法，是很困難的，因為它整個規矩都已經訂在那邊。在文學部分是稍微開放一點，因為當時美國漢學在研究文學的時候還是盡量以西方的文學研究為典範，所以它的開放性會比較接近西方的文學研究；當然，在這樣的開放性裡面還是會有很大的限制，而那個時候後結構主義也是剛出現不久，也有很多爭論。

蕭：那時候東亞系有很多人像你一樣讀德希達嗎？

廖：基本上沒有。

蕭：我之前不曉得你這麼早就對德希達有興趣，雖然從你後來的著作可以看得出對其學說的熟悉度，但既然你鑽研德希達在先，那後來怎麼會轉向法蘭克福學派呢？從你90年代到現在的著述中，不難看出你有一個很清楚、持恆的對後結構思想中某些面向的批判：譬如某些人對德勒茲哲學中「流變不居」說法毫無保留的推崇，以及常被視為後結構主義核心概念的「去中心化」。這種對後結構思想的批判，是在什麼時候種下因緣的？與法蘭克福學派的關聯是甚麼？

廖：這應該還是要回到當時的流行。解構是那時候的流行，在那個流行的情境底下，我想最初應該是一種解釋觀點的問題，也就是說我要怎麼去解釋德希達的理論。現在回去看的話，一開始大家有一個(美國化的)一般解釋，可是逐漸地就會發現，有些地方好像不一定要這麼解釋。簡單說就是理論帶有逼近現實的動力。雖然經過美國翻譯、介入之後的德希達很偏向嬉遊，可是這也會涉及當時情境裡面比較複雜的一些因素。整個理論的發展並不是說好像只有一種傾向，或一種力量，而

是各種因素都在發生作用。那時候理論為什麼會流行的很大的一個原因是研究生喜歡。那研究生為什麼喜歡基本上是因為理論給他們一個傳統文學研究所不能提供的東西，那個東西就比較像是說，文學的知識能不能向更大的環境開放的問題，也就是說讀了很多文學的東西到底有什麼用？你要怎麼解釋文學是有用的、對社會有貢獻的，或至少對人類是有貢獻的？早期的理論因為跨領域的性質，在這個部分會給研究生比較具體的回應，讓他們可以去正當化讀文學這件事——我讀文學不是在象牙塔裡面，或是作一些比較封閉的詮釋、只關心個人的閱讀樂趣。這是一種力量，但是那個力量當然很快會被證明是錯誤的預期，後來不太能實現。也就是說理論的討論專業化之後，好像還是回到比較傳統分工架構下面的型態。如果真的是要跟著潮流走的話，應該是沒什麼問題。可是如果是當初被吸引的原因，是比較偏向文學不應該只是單純的、封閉起來的領域這個假設的話，那麼對這個情況就會開始有些不同的想法。後來我到哈佛之後，因此就特別想要去聽一些不一樣的課，或者往某些以前沒有接觸的方向去走。

蕭：所以法蘭克福學派是到哈佛才又開始接觸的？

廖：是。

蕭：我注意到這當中其實有至少有兩個脈絡：一個是美國那邊的脈絡，一個是你回來台灣之後的脈絡。我自己也是留學美國的，有時會意識到這兩者的差異，但有時反而會因為留美經驗而忽略了（至少在個人層次上）兩個脈絡的重疊與衝突。去政治化的德希達這種讀法，基本上可以和新批評精讀文本的傳統安全接軌（儘管精讀對象不再限於文學文本），而美國學界70至80年代轉向理論，也可以解釋為對60年代的反控，以更加遁世、內斂（self-reflexive）的理論生產方式來聚焦於獨立於現實之外的語言問題。台灣當時雖然正值政治體系開始鬆動，知識分子對現實議題也想大鳴大放，但台灣知識圈明顯受美國文化影響，特別在解嚴之前雖然已經有那種開放的氣氛了，可是有些東西也會自我設限。譬如德希達可能比較容易被接受，第一是因為他沒有很直接地去處理到現

實政治的問題；第二，對於文本層次的開放也是一種精神上的解放，很多人認為這是一個替代性的出口。那時候有不少人——包括我自己——都覺得德希達的學說非常的基進(radical)。

所以就你剛剛提到大環境而言，我在猜想會不會有可能是80年代末期、90年代初解嚴後的台灣也至少間接地促使你去思考一些後結構思潮的某些根本問題，去反思你之前讀的德希達，而後你或許從法蘭克福學派又找到另一個思想的靈感？

廖：一定是有的。或者應該是說，在解嚴之前、80年代之前，對理論的立場選擇大概就已經分好了。也就是說你以後會不會關心哪一類的問題，已經透過切身經驗的篩選分好了：比較接受體制內意識型態的那一組，跟不太想接受這一套的另外一組。我大概是屬於後者。並不是什麼二二八遺族之類，只是對殖民狀況下的日常生活的反應。所以在接觸文學之後——在當時的台灣，文學領域一般而言是相對比較保守的——我等於是把一個比較跟別人不一樣的背景帶入到這樣的環境裡面來。在這環境裡面也許一般的方式也可以適應，可是底下總是有一些不安的因素，而這在整個後來發展理面，我想應該是有起到一些作用。到了解嚴前後，也就是我剛拿到博士，開始要尋找一些未來的方向的時候，那大概還是各種因素綜合在一起而使得我就走往那樣的方向。這裡面有理論逼近現實的動力，不過從個人更早經歷來看的話，大概不算有什麼奇怪的地方。

而且那個情況裡面(這是台灣比較特殊的、跟美國不一樣的地方，而且我想會跟後來理論的發展也有點關係的)，要在台灣尋找比較能突破性地談論現實議題或者能介入現實狀況的元素的話，其實不需要理論。你透過那種傳統的人文主義或者新批評的東西，就會覺得裡面有很多反抗的能量。就系譜來講是有點不一樣，不過就早期台灣的情況來講，應該可以說它的開放性距離西方的已經成型的那種模式太遠了，所以會有特殊的接受模式。這當然不會影響潮流本身的變化，因為西方流行的我們當然也會去追，但是後來去追的部分對一般台灣學者而言，大

概不太能分出來說人文主義的傳統跟左派的傳統有什麼不同，或者後來的理論的講法有什麼特別，反正都是放在西方、現代的大架構下。對理論接受的一般狀況來說，這樣也算是合理的反應。但對我們這種比較是怪怪的人，就不太一樣，就會走向另一個方向去。

蕭：你這邊似乎已提出一套讓理論思考可以順理成章的與自己關懷的現實議題脫鉤的說法，不過還是希望廖老師能稍微再具體、直接的回答我稍早的問題——也就是說你如何慢慢脫離一個介入性的理論論述模式（至少在表面論述層次和處理的題材上），在你後來發展的著述中沒有那麼直接介入現實政治，或者關心台灣的政治、文化、社會議題？我不覺得廖老師的立場有什麼轉變，尤其在狹義政治方面，但是就學理、方法論而言，這是一個自覺性的選擇嗎？

廖：你說的自覺性選擇指的是甚麼？

蕭：選擇脫離介入性理論論述的立場。

廖：剛剛講的那段時間當然跟當時的氣氛有關係，解嚴之後的氣氛，比較關心現實情況的知識份子都會被那種氣氛吸引而做一些選擇。可是比較長期的看起來，這些選擇應該不能完全就停留在現實，而是應該回到這個做學問的人跟學問本身的關係是怎樣的問題。所以應該不算是自覺的選擇，而是在沉澱之後遵循整個知識驅力的大方向。當然你也可以說阿扁執政使整個殖民效力的展演轉移到不同的層次，但我比較想回到前面提到的，解構或理論與佛教思想的微妙連結。佛教思想在傳統上也是比較弱勢的，被漢學的主流知識所壓抑的一塊，但也因為邊緣的位置而接近某些容易被主流知識忽略的真實。所以宗教本身——我想包括基督教也一樣——總是比較能夠去破除各種限制，各種分類的限制或分工的限制，因為在宗教面前人人平等。這個平等涉及逼近現實的不同方式，面對現實裡特殊性的繁多變化，特別必須回到最簡單的存在條件，在那個基礎上去考慮。所以主流社會也可能會覺得宗教是一種逃避或者是傾向遁入某些比較封閉的領域——後來就變成理論也是這樣。可是追根究柢來說，它其實是跟整個知識的開放，跟要求介入現實那種力

量是有關係的。理論或宗教總是會想搞清楚介入之後(或之前)，可能更真實的其他層次，把它變成資源。

工具、流派、以及佛教與精神分析的邂逅

蕭：很高興你剛剛提到說你應該算是漢學科班出身的，只是你自己走出一條自己的路。其實我接下來要提到的理論論述或挪用模式，跟你個人的發展軌跡有關，但是我認為應該對整體的理論發展也有一些值得我們參考、釐清的地方。華語學術圈中有一群跟你學術背景類似(與外文系有淵源，同時熟悉西方與中國文化傳統，並受西方學術訓練或在歐美的學術界研究中國文學和文化)的學者，在理論於歐美學界興起後，試圖在傳統漢學研究的方向與比較偏理論的研究取徑間，找出第三條進路或平衡點——古添洪與陳鵬祥出書所標示出的「比較文學中國學派」就是最明顯的例子。³ 此外，包括Andrew Plaks、葉維廉、鄭樹森、袁鶴祥等人也都強調，他們的這種作法，不僅只是應用西方的方法；他們也要在這援引西方理論讀古典文本的過程當中，去反思、修正西方理論的那些方法或工具。我觀察到的是，他們往往聚焦在西方批評或理論中的一個詞、術語或概念，然後試著在中國文學傳統裡面尋找有什麼可能相通、對應的詞彙或概念，儘管它們不見得是完全equivalent，完全可相等、互通的。這樣的取徑就表面上來看的，似乎跟你論述生產的方式有某種程度的類似，處理的材料同質性也較高，但我總覺得你在根本上仍跟他們有一些區別。你如何看待其中的異同？

廖：類似的地方應該是有。通常你描述的這種做法叫「格義」——找一個相對應的術語或概念格一格，看能不能通。這比較像是一種工具性的，幫助我們研究或思考的東西。格義現在常被看成是比較是負面的，因為有可能亂格，有時候比較牽強附會。但是很多情況裡面，如果不是

3 古添洪、陳慧樺編，《比較文學的墾拓在台灣》(台北：東大，1976)。陳慧樺為陳鵬翔之筆名。

太僵硬的去使用這個策略的話，應該都是有幫助的，特別是在比較文學這樣的框架下。在不一樣的文化之間要做溝通，大概總是需要這一類做法。但是我覺得早期台灣中國學派的侷限是在於他們對理論不太敏感。他們基本上是把比較文學看成是建立在國家文學上面，有點受到傳統的分類架構的影響，所以他們比較的框架基本上是這邊也分工，那邊也分工，分完之後再把兩邊湊起來。可是我前面已經提到，理論與佛教傳統的銜接點就是打破界限——包括國界都可以打破，因為整個佛教的運動有分不同的宗派，但是國界或者不同文化之間的差異並不構成問題。傳統的中國學派比較不是這個路線，基本上還是重視正統的作家或作品，也不太注意次要傳統。等到後來美國的比較文學理論化，變成不比較的時候，中國學派會重視的問題就不太有人會再去談。台灣的比較文學有點亦步亦趨跟著美國，所以當美國轉向之後，台灣的比較文學大概也就變成讓理論加入，然後不談國界等等。後來的發展當然也有它的問題，而中國學派比較傳統的作法，在現在來講仍有一些可以學的地方。我們回去讀這些東西，多少還可以知道傳統的比較文學是什麼樣子，就像我們回去讀奧爾巴哈(Erich Auerbach)這類學者的書就會知道傳統歐洲的比較文學是怎麼樣子。後來的比較文學大概也跟後結構主義一樣，有時會走入比較封閉的，自己在一個範圍之內不斷的嬉遊這樣的方向。這跟理論所能帶出來的動力是有距離的。當然這是因為理論本身後來就走偏了，不太能夠在比較文學裡面帶出一些比較新的動力。所以比較文學比較特殊的地方，算起來是接近不存在了。整個比較文學跟理論之間的關係，就不太能達到影響外面的環境那樣的結果。

蕭：是不是可以這樣解釋：比較文學中國學派在運用西方的工具時，忽略了或從來沒有仔細去思考到，事實上這些工具、或使用工具的方法也應該會帶來認知、認識論層次上的改變？如果是這樣的話，我比較好奇的是，你覺得這種理論工具可能帶來認知層次上的改變，不會發生在佛教傳統跟西方理論之間嗎？

廖：我認為也會。我用西方的某些觀點看佛教的時候，我可能就不會遵循佛教裡面某些固定的講法，反過來也可能一樣。

蕭：那麼可以請你再稍微具體一點為我們勾勒出，(西方)理論觀點在佛教經典詮釋方面帶給你甚麼樣的顯著改變？而這樣的改變又如何不同於紀傑克(應該是一位曾經對你學思過程有一定影響力的理論家)對佛教思想的批判？

廖：由於我並不是先接觸佛教思想再接觸理論，很難說理論改變了我對佛教的理解。細節上當然有些例外，例如精神分析的的空白主體確實是較晚讀到。但是整體來看，要說理論跟佛教的關係，我的情況還是比較接近紀傑克，也就是把佛教傳統當成重要的思想資源。這時理論直接帶來的改變在佛教思想就像在其他領域一樣，主要就是閱讀、解釋等活動可以脫離原來的脈絡(例如不再以傳法、修行為目標)，所以文獻的用途擴大了，舊資源也可能因此得到新生。紀傑克喜歡引用日本佛教與戰爭的關係，如無我觀抽離情感，利於殘酷行為的執行等等。這大致來自鈴木大拙的禪論。禪也可以用在戰爭，可以說明「歪讀」到處存在，並不是理論家的發明。紀傑克在做的可以算是透過理論來延續、擴大佛教乃至京都學派與軍國主義關係的檢討。

當成資源已經與當成工具不同，但這種轉移還不是最深層。最深層是要回到傳統本身的改變，那就不只是「歪讀」而已，而是要回到傳統本身的主體性，例如要先問這個傳統是不是活的，是不是還有在接觸問題，解決問題，在當下有沒有遠離「初衷」。當然，在當前環境的現實裡，紀傑克所關心的基督教與佛教都有失去活力的危機，幾乎可以說須要進入續命模式。這個情況下跨界連結在啟動自體轉變方面必須扮演比較重要的角色。像中國傳統的「判教」論述我一向敬而遠之，但在本身的時空環境下可能也是跨越宗派界限，啟動思想生機的重要活動。反過來說，在當代宗教靈修與資本操控互相結盟的情境下，像「批判佛教」這類還在斤斤計較法統真偽的論述就會比較欠缺吸引力。或者可以這樣說：紀傑克曾經因為誤認「菩薩」是人名而引起議論，但是當政治人物講出「我要當觀世音」，我會比較想知道的是紀傑克這類理論家會如何回應，而不是菩薩行的永恆、正確描述。

蕭：談到紀傑克，當然就不能不談對廖老師個人一個相當重要的理論學派，就是拉岡派的精神分析。然而，有個蠻有趣的現象是，包括你在內的許多國內外精神分析學者，在「理論的年代」過後都轉向其他理論流派，或者不只做精神分析，或者將精神分析「背景化」。流派的消長當然與潮流、趨勢有關，但我以精神分析為例是想指出一個不只限於精神分析的理論發展情形：對個別理論學說的細部脈絡、其專用語彙、以及其整套學理內建的要求，我們到底要熟悉到什麼程度，要進到多深，才能夠抽離、跨越到其系統外的理論？在這抽離、跨越的過程中，又如何能不受限於個別的學說跟其他理論學派的系譜關係——至少西方理論思想的那種系譜關係（譬如有人或許認為精神分析與德勒茲思想的基本假設有根本上的衝突，因此不可能跨兩邊）？這其中的拿捏、判準，應該不能只以某個學說內部的要求來衡量，不是嗎？精神分析由於其專業上的要求，職業與業餘的反差更明顯（國外也有部分非科班出身的精神分析學者，以取得分析師資格的方式來回應）。我個人認為海德格的學說幾乎只能以他發明的語彙來談，好像預先將你抽離的空間堵死了。所以，我比較好奇的是你對個別理論的涉入，以及你如何後來在一些流派之間遊走，很難清楚的去定位你做什麼。這是一個必然的發展嗎？還有你怎麼樣去看待精神分析的例子？

廖：我想這就是理論教給我們的——在後結構之後的整個環境裡，所有理論所以能取得合法性，都是因為他們要打破一些僵硬的界限。可是這樣的原則起碼也要適用到理論本身，所以在理論裡面去區分學派的話，就必須從比較開放的角度來看。也就是說你要說熟悉一個學派熟悉到什麼程度，這個是個人的選擇，都可以啦。不管是哪種程度都可能有它的作用，只是說那個作用要怎麼進入到一個實際的情境裡面去產生影響，這只能回到每一個人具體的情境裡面去。我的觀念大概比較不是說我要忠於哪一個學派，或者我要是接受某派的前提規範，就只能停留在那樣的範圍。因為理論教給我們的不是這樣，而是要打破疆界，重新組合。這個重新組合的過程可能有點像隨意取用：就是把來源不太一樣的

東西(包括東方與西方)，不管是用格義或不格義的方式，讓它們產生關係然後幫助我的思考，讓我想要解決的問題得到某些釐清。理論跟其他研究方法不太一樣的地方，應該是在這裡。不同來源的東西在排列組合之後，產生無窮的可能性，在無窮的可能性裡面怎樣找出比較有意義的組合才是重點。這是理論活動的重要面向。通常我們還是會區分哪些人屬於哪一派，可是論述在被分類之後能不能弄出一些新的東西來，通常是跟能不能打破界限是有關係的。這是80年代之後整個理論指出的方向。現在因為理論比較不受重視了，它可能會有些變化，它的形態可能會比較多樣，但是理論運動本身真正特殊的地方就是在這裡。

這種操作方式當然有它的危險，特別是像精神分析這種比較有專業「規格」的領域。所以也不全然是說就這邊拿一點，那邊拿一點，你還是可以很深入去理解某學派相關的理論。到了某個程度之後，需要有一個整體的掌握——拉岡派的精神分析是什麼樣子，它的基本假設為何等等。有了這個掌握之後，如果不想停留在精神分析本身的專業範圍，也可以把它當成一個條件或是背景，也就是向理論偏移。接下來就是怎樣去使用，做為一個知識的生產者，怎樣在相關材料中產生一個比較有意義的結果，這才是重點。

理論與空白

蕭：一般談理論議題，要求在某些既有且明確的學說、框架或系譜裡去談，當然有其合理性。這一方面是紮實做學問的基本功，另一方面也能避免將一些關鍵詞或概念去脈絡化而導致其中某重要意涵無法被理解(例如quodlibet譯為whatever並不代表可以「隨意」解)，或者因為使用同一名詞的論者之間其實有不同的指涉——比方說，常識性理解的the real與拉岡學派的the Real之間，甚至後者跟巴迪烏(Alain Badiou)講the real of situations的區別。然而，這些參考點以及事事參照的習慣(尤其在扮演理論接受或消費者的非西方學界中更明顯)似乎也意味著某種自覺或不自覺的假設：我們的理論思考內容，使用的概念、詞彙，甚至整個

論述都是可以投射在既有的理論觀點與系譜裡來表述；⁴ 或者說，即使我們意識到有某些東西是無法在現有西方理論體系中找到對應位置的話，那也不是我們能在理論層次上去處理的問題。這樣的預設很可能就導致我們也只能在已經架設好的參考座標裡尋求自身的定位，無法脫離所參考理論的框架與視野之外，頂多就是在不同的立場間做選擇。⁵ 從你剛才所說的，理論應該打破一些既有、僵硬的界線，且理論本身也應適用於這樣的去疆域化的原則來看，你應該是少數很早就跳脫上述模式，並假設有某些概念、詞彙或思考中的問題是無法被既有的理論學說所包含的學者。

我之所以做這樣的描述(若你認為這描述不適用也儘管釐清、指正)，是因為我從你早期到晚近的著述中察覺到，有一些跡象似乎可以印證這樣的觀察。我最感興趣的一個例子就是「空白」這個概念／詞在你的整體著作中的顯著位置：從九〇年代「空白主體」的提法、到談災難無意識與後現代空間的文章(2002年)、你發表於知識／台灣學群工作坊會議的論文(2012年)、一直到刊於這一期《中外》的有關阿甘本的最新文章，「空白」涉及不同理論有關空白的說法(精神分析真實層、衍生自阿甘本學說的「緣定空白」)，對應的不僅是英文的void(或其他語言中的典型對應詞)，且可能觸及在相同語彙基礎上不可免的演變(巴迪烏及阿甘本哲學中的「空白」、科幻片中的虛擬空白、佛家的「空」等等)。

因此，可否請廖老師解釋一下「空白」在你的理論思考中的位置與意

4 當然，我們都知道大部份傳統漢學學者及反理論的學者(包括西方學界保守派及反西方的異文化論者)的論述，也都極可能質疑、拒絕類似的假設。這裡先暫時不論這些基於非常不同的理由而質疑理論適用性和普遍性的立場。

5 筆者並非認為理論家本身沒有其參考座標，不能在系譜中被安排一個位置，但他們與理論學說的關係，或是對某學說的假設，似乎跟我們大相逕庭。撿現成的理論來進行文本的閱讀當然屢見不鮮，但即使在思索理論問題或現實議題時，似乎較少人假設說有某個概念可能是無法被既有的講法所包含的，或有某種東西可能是無法以現有的理論所能解釋的，所以應另闢蹊徑，發展另一套理論；反而是一直試圖將自身思維投射到已建制化的理論體系中來尋求答案。

義，並回顧一下「空白」在你的知識軌跡或思考過程中的演繹，及它與不同脈絡及參考點之間的關係。是不是可以說，「空白」對你而言，除了具體的、已形諸文字的理論內容之外，也代表或指向(尚)未能被各家理論(包括你自己的)說盡的部分？

廖：就來自理論的參考座標、框架這部分來說，你的提法其實可能有兩種不同的進路。通常我們可以把文化特殊性看成是一種牢房(柏拉圖說的「洞窟」)，而理論基於普遍規律的穿透力，保有帶領思維「逃逸」的力量。這樣理論分類的純粹性就是一種工作「方法」，可以確保理解、推論停留在參考系統的普遍效力之內。但是再進一步看，因為這個普遍性多少有其想像性，逃逸也可能失敗，這時理論就可能被文化特殊性或個人的特殊觀點同化或滲透，本身就變成拘禁思維的牢房，而且因為在系譜傳遞的過程中累積了許多他人的經驗片斷，更接近人為的虛擬。對我來說，「空白」有趣的地方就是在它可以將特殊「還原」到特殊化之前的共同。這時觀念空白，但是物質當中已經有孕生觀念的潛勢存在，因為自由而成為延續到後來，成為主體欲望的源頭。

由最表面的層次來看，如果理論變成拘禁或變成逃逸也是一種特殊化，那麼理論也可以成為一個空位，裡面可以擺拘禁型理論、逃逸型理論等等。這樣說好像把理論形而下化了，但同時也投射出理論(或一般化就是思維)的跨界也有層次之分，不是那麼簡單。單純的跨界、逃逸總是預設先有一個被拘禁的狀態，所以是被擺在外力決定的位置上，不會真正符合一般「批判」所要求的自主性。從空白的角度來說，在跨界、逃逸之前另有一個無所謂跨界、無所謂逃逸的層次，這才是不可忽略的重點。這樣的空白當然指向各家理論尚未窮盡的部分，但更重要的是它也離開已經進入拘禁的現實片斷，保留理論或語言文化特殊性自我轉變的可能。這樣的自我轉變涉及支撐觀念的基礎，用佛教的話來說就是「轉依」。單純只是把理論當成工具來用的話，要到達這個層次是比較困難。

在這個觀點下，理論或跨文化、跨領域研究並不一定比非理論或單一文化、單一領域研究高明。即使在單一思想框架、文化系譜裡面，如

果條件成熟，操作者也可能找到各種方式來突破拘禁，啟動自我轉變。反過來說，即使遊走在各種框架、典範之間，也可能只是像你描述的那樣，在不同的牢房之間瀏覽消費、撿現成。跨界還是有正面的作用，但比較應該是一種形而下的輔助，透過參考不同模型來擴大轉變可能。就像某些動物會因為看到同類形體而啟動內在能力。我在各種情境下談空白也是這樣，不是把空白當成某種核心觀念或固定的程序，而是像觀察自然一樣，按各種對象本身的紋理或潛勢來想像它們的「無所謂」這樣那樣的狀態。這些談法很難說有什麼秩序或系統，因為其中的空白總已經是物質的一部分，離不開對象的特殊性。就像西谷啟治的〈空與即〉談天空，談詩句中的「空翠」、「空林」，重視的是其中所投射的感官性，真的是離不開天空或植物，卻都可以納入「空」。即使延伸到比較抽象的事物，或文化、民族認同，應該也都是如此。觀念層次的思維是有其明確性與方便性，但必須跟隨事物本身投射出來的關係與秩序，而不是去規範它。以我自己為例，我對佛教的空原本偏向觀念認知，但是有了精神分析空白主體的對照，觀念認知會被推向觀念之前，讓我認識到空白也可能在許多看似不相關的地方出現，這時空還是空，但是背後多出另一個層次，是從我自己的特殊知識經驗產生出來的東西，但同時也開始形成各種空白經驗的共同性，成為觀念的「依」。這是既開放又特殊，只有自己才能體會的理論基底，後來隨著其他理論觀念加入——德勒茲的外部、阿甘本的潛勢、史蒂格勒(Bernard Stiegler)的技術等等——而更加清晰。近年來我比較偏向由潛勢的角度來看空白，就理論系譜來說確實有其階段性的轉移，但因為接受勢的存在，應該不會受困於平板化的局部決定。這是按照我自己的理論來解釋。

理論的底蘊

蕭：廖老師你當然是很難被清楚界定是某一個學派的代表性人物，或僅僅是限於個別學派的專家，這樣講絕對是褒而不是貶。由於我們一直在討論一個比較不限於個別理論學派、較抽象化的「理論」，我接下來

要問，理論的基底到底是什麼？我在這邊要引用你2012年在一場研討會中所說的一段話：你強調你將「理論當做一個跨越各種領域界線，如國界、地方的一個底層、基礎的論述層次」，而不只是一個輸入或應用的問題。⁶我對你這段話的解釋是，這論述的基底並不是我們想像中的某種交集或穩固不變的地基或共識，而是帶有未知成分的底層交會點。這樣的解釋如果（暫時）可以接受的話，能不能請你再闡述、描繪一下這個論述的基底？

廖：我講的這部份是說，理論作為一個運動，帶給我們或留給我們的比較特殊的地方，也就是說經過一番起伏之後，它留給我們的東西裡面，比較重要的是哪一個部分，我要講的是那樣的東西。那個部分不一定要講的像是有有一個很具體的層次區分，或很實際的內容存在，而是說底層有點像是你在做所有知識活動的時候，都會附加在裡面的一個層次。即使你做的是傳統的作家研究、版本研究等，通常還是會覺得你的研究要遵循某種典範，比如你做版本學的研究，到底版本學有哪些原則？怎樣找問題？怎樣把問題放在更大的脈絡裡面，從什麼地方找證據支持你的論述，這些大概都會有一套所謂的方法論。可是通常在實際的研究過程裡面，這部份基本上比較像是一個隱藏起來的部分，就是你預設它，預設完大概就是按照那樣的規矩去進行。理論比較特殊、不一樣的是：這些預設的東西都必須把它翻出來重新看看：這個預設的原則有沒有應該改變的地方，或這些預設的原則能不能放到比較表面的層次，跟其他層次、我們比較看得見的那些過程，混合使用。例如本來預設性別差異有什麼樣的作用，會在文學的生產裡面產生什麼樣的結果，那是你的預設。但是在過程中如果能把這些預設擺在比較明顯的地方，應該比較可以讓這部份跟其他關於性別的問題產生一些關連。如果預設裡面有可以調整的地方，那我們很容易可以知道問題在哪裡。這樣在所謂底

6 廖朝陽，〈理論與虛空〉，第一屆知識／台灣學群工作坊會議，國立臺灣大學文學院臺灣研究中心，國立臺灣大學外國語文學系舊總圖會議室，2012年9月22日。

層加進來之後，我們的知識過程就比較像是立體的，而不是平面的。平面的意思就是說，我把某些層次蓋起來，因為這樣比較方便，而蓋起來的結果就是理論預設會比較像實用的工具，直接拿來就可以用。可是把底層也帶進來立體化之後，工具還是可以用，可是在用的同時，我也在重新檢討工具，考慮這個工具要不要改變一下，或者需不需要新的工具，或者能不能用一個不同的方式來使用它。因為有立體感，所以即使把它當成工具來用，我也可以在工具本身的層次，也就是還沒有用到對象去的時候，在這個層次就做一些處理，產生一些有意義的結果。

蕭：這樣的解釋非常的清楚。所謂的立體感或把它立體化，是理論一個很重要的作用。但是我們之前在講，如果理論不能為個別的理论學派所限，往往最後還是講到一個沒有對象的大寫的理论(也就是很多人批評理论研究的標靶)。如果用你所謂的立體感、立體化那一套講法來談的話，大寫理论是不是也是讓它平面化？怎麼要去看待同時需要一個對象，但這個對象又不能限制住理论思考、理论論述本身？

廖：你說平面化是什麼意思？

蕭：如果順著你那樣講，我覺得如果抽掉了實體、對象的話，會不會又是回到另外一種形式的平面化？我記得你在前述那場研討會提到，其實是應該有需要這樣一個無特定對象、抽離開來的層次的理论在那邊。

廖：如果真的只停留在無對象層次，那立體感好像又回到比較像是一個平面。意思是立體感的講法好像總是假設那個純理论部分不太能獨立存在。通常在講純理论的人(其實不太會有這種人)，即使是很專業的哲學家，也是要舉這個例子、那個例子來說明自己的想法。這一點還是回到你喜歡講的default的問題，⁷ default當然是一個fault，可是這個default會有某些作用，會驅動我們去做更多的連結，把不足的地方補充

7 這裡的default 衍生自史蒂格勒於 *Technics and Time, 1* 一書中所提的講法。由於筆者在不同的研討會場合曾加以延伸、挪用，而廖朝陽在訪談稿中也藉此名詞進一步發揮，故暫不將其中譯，以保留詮釋此名詞之各種可能。

起來，比較像是這樣子。所以理論在這個層次真的要把它扁平化也是可以，但是扁平化就會代表進一步分工之後，我只管純理論的部份，而純理論能不能產生作用，大概還是要靠別人去做一些連結。不然只是純理論，不太會產生什麼影響，就可以忽視。通常如果是扁平化，扁平化之後還是理論家自己要把它帶回到比較立體的情境裡面去，所以工具化或有沒有工具化其實比較不是問題。即使是純理論，也可以拿來當成工具，只是說在工具的使用或方法的使用過程當中，有沒有一個比較可以有感的層次。那個層次是脫離實際情境的，可以把一些本來隱藏起來的預設條件，把它們攤開在桌面上讓我們可以去檢視觀察。

蕭：論述的基底這個預設條件，理論化思考的預設條件，我們要攤開來——這點當然沒錯。然而，這個論述的底層似乎也因為帶有未知成分，不能是（也不應是）穩固不變的地基或共識，所以對一些對理論研究頗有微詞的人而言（至少在外文學門是如此），「理論」雖然已無所不在（儘管已散落在不同次領域與各種知識生產模式），卻也無法被完全掌握。⁸ 他們對理論的看法或批評，有點像是我們在看看不懂的數學那樣。這個論述的基底應該是什麼？這種論述的基底是不是會讓理論研究自外於其他相關的研究？

廖：為什麼會在相關的研究之外？

蕭：有些人就是看不懂理論研究在做什麼。

廖：看得懂、看不懂，這大概是一個投射的問題。相對論大部分的人都看不懂，但是有些人可以去解釋，讓更多的人看得懂。這變成是一個層次的問題，我如果是做純理論，等於是先把立體壓縮到一個平面，可是這並不是說我只能做純理論而已，而是說這個理論如果要有意義的話，它就必須要能夠投射到別的情境裡面去。純理論能不能投射到別的平面去，跟懂不懂、好懂不好懂是有關係的。如果他只是要做純理論，

8 蕭立君，〈批評的常識／常識的批評：理論、常識、與改革〉，《中外文學》43.1 (2014): 30。

那大概別人都不用看，因為他只是純理論而已。但是有些人知道純理論比較有用的地方，就可以把它投射到比較具體的情境裡面來。

你剛剛講的理論受到批評的情形，其實蠻重要的。我覺得現在我們會聽到人文學科的沒落，甚至於文學研究陷入瀕死狀態等等這些講法。如果我們回到大的環境裡面來看，應該是因為純研究逐漸地不被重視，所以質疑理論的立場跟質疑人文研究，甚至純科學研究是有關係的。在成熟的資本主義架構下，變成所有的東西都要實用化，要去計算它的價值、有沒有用等等。這樣的情境下人文研究整體的位置跟理論整體的位置，其實是分不開的。也就是說，理論是設定一個default狀態，透過default狀態去投射更大的能量。人文學傳統裡用來支撐傳統研究的講法，大致也是採用同樣的論述：大概就是說人文研究看起來沒什麼用，可是它跟你的創意有關係，跟人的社會生活有關係，跟整體國力有關係，那些能力通常都可以結合產業的需求。你要去爭取人文研究的經費，都要提這樣的論述，也就是提出如果沒有人文研究的話，可能街上會出現很多瘋子，會有各種的社會問題等等這樣的說法。人文研究看起來沒什麼用，可是它是在比較沒有用的層次維繫了某種的秩序，這反而是產業需要的。在台灣的情境裡面，這一點特別清楚——傳統的外文系畢業生都不走文學的路，都到企業去了。企業會發現他們很有用，因為他們的語言能力好、有創意、有思考能力，在企業裡面可以發揮很大的作用。這是傳統的外文系考試排名總是很前面的原因，這就是一種default，你研究的東西都沒有用，所以你反而進入企業之後會更有用。但現在的問題是，這樣的論述愈來愈脆弱，企業的要求就是我馬上要用，不能再等你的創意慢慢發展，我沒有時間去等你。這是整個資本主義發展到現在的情況，人本身愈來愈扁平化。

在這樣情況裡，前一階段的理論算是失敗的，因為它沒有能改造文學研究的本身。如果這個改造可以完成的話，應該是可以延續語文能力或人文能力的說服力，並且在實際情況裡投射出跟傳統不一樣的能力。現在大家排斥理論，回歸到一個比較傳統的文學研究，可是這個傳統的

文學研究在人文研究裡算是最沒有用的部分，可能是企業最不喜歡的。事實是在各種環境因素交互影響之下，前一階段的理論不太能發揮它應有的改造知識傳統或疆域界限的能力。人文研究如果不想在這方面尋找新的講法，在目前的情況下是比較難去推銷自己的，這是很實際的問題。所以如果碰到有人問理論有沒有用，那我會反問：研究文學有什麼用？同樣的，如果弄不懂理論是問題，前提應該是所有「人」都應該懂，才算是人文，這是非常管理導向的問法（我不懂所以我否定你的存在）。那我也會反問，文學或人文學什麼時候變成「懂」的問題——為什麼有人就是弄不懂人文學的重要性，弄不懂二十一世紀的人為什麼要讀幾百年前的莎士比亞？為什麼許多地方的大學管理者要不斷緊縮人文學領域？答得出來我們再談別的。

理論的參照與翻譯

蕭：最後我想請廖老師談一下理論的參考點或參考座標的問題。在台灣做理論研究，我們的參照指標好像一定只能外求，沒有辦法座落於台灣的脈絡裡面——也許不是沒有辦法，但大家好像無意在台灣在地的知識脈絡裡面去探索一些參考點。當然，大家也可以質疑，為什麼一定要發展出自己的一套理論，為什麼有這樣的焦慮，覺得理論一定是外來的，或這外來的理論會讓你覺得不安？或者類似你的提法，也可以說理論已經被拉到另一個層次，應該在一個抽象的層次是全球共享的，而不是被地域、國界、文化界線所限。我想問的就是你個人是怎麼樣去看待理論的參照指標？講到這裡我也想舉一個例子：韓國的知識圈（尤其是外文系加哲學系這塊）近十幾二十年來最紅的一個學說大概就是德勒茲的理論了。我問我的韓國朋友，為什麼你們韓國人特別喜歡德勒茲的學說，他回答是，因為德勒茲很強調immanence。他們覺得要轉向德勒茲是因為immanence。這當然是一種自我的肯定，可是這還是有點吊詭——你需要一個進口的理論來講immanence。當然這不是說完全否定他們的immanence，只是這中間理論的權力關係，大概也很難去避免，而

我們能夠做什麼來改變此狀況，大概也是一個很棘手的問題。我不曉得你如何看待這樣的問題，或者，你覺得這是一個問題嗎？這就類似說，我們講 the universal，好像很難不用康德或黑格爾的理論來講，似乎很難去脫離那一套參考座標，然後來獨立講一些理論的議題，是不是這樣子？

廖：這可能還是要分一下層次，如果理論留下來的最有價值的部份，是那個所謂底層或某種預設層次能不能成為我們觀察的對象，那麼這樣的關係，就是說理論跟對象也就是自己之間的關係，基本上是要脫離各種界限的，不管是國界、文化、個人癖性的界限，而這就不一定是所謂 universal 的部份。因為我們剛剛講的底層等於是一個附加在所有內容的層次，是所有內容的一部分。所以理論的本身有某種的共同性，可是這共同性並不是一種普遍原則，不是可以抽離出來的，比較超越的一組關係。Immanence 的意思反而是說這樣的共同性並不需要加入別的地方、別的關係。比方說，如果我是著眼於韓國文化，我在韓國自己的經驗裡面就可以得到這樣的理論層次。所以這樣的理論層次算不算是有韓國的特殊性，就是一個問題。如果這是韓國的對象跟別的對象的共同的地方，這個共同的意思是什麼？它有相同的地方，但也是很獨特的，是在韓國的材料裡面發現的，類似這樣。也就是說，我比較會偏向將 immanence 的意思解釋為，它所指的理論就不需要分在裡面還是在外面，或者是普遍的或是特殊的，而是說每一個具體的現象當中都有理論。這是我前面說的「事物本身投射出來的關係與秩序」。當然，在實際的情況裡面怎樣去操作又是一個問題：用了德勒茲的理論，好像總是會指向一個多餘的向度，可能涉及有人想要用外來想法合法化這個尋找共同性的動作。可是如果把外來的理論當做是觸發某種連鎖反應的基礎，它也可以是一個初步的動力。動力一旦產生，就會在特定環境裡帶出僅此一次的變化，這樣就比較不會去在意說這是外來的，還是在地產生的理論。就像我看到月亮，你也看到月亮，月亮是經驗的共同基礎，也可能衍生不同的文化意義，但我們通常不會說月亮是一種普遍性。把感官的現實投射到觀念的真實，大概就可以得到理論的共同性。如果要講台

灣理論，我大概也會覺得台灣基本上不太需要去特別強調這是自己的理論還是別人的理論，因為在我的假設裡，理論本身就是以移除各種界限作為它最重要的原則。

蕭：他們對 immanence 特別感興趣，我覺得這態度涉及一種文化翻譯。我現在想要從廖老師這邊聽到的是有關翻譯理論語彙的問題。如果他們找到一個韓國自己的詞，不管是發明的還是原本就有的字，來翻譯這個 immanence，有可能像是你講的，是觸發之後發展出一些東西。這大概是目前我能想到的、解決我之前提到的理論參照焦慮的問題：這是一個理論知識在地化問題。在地化當然牽涉到一些轉化的問題，所以可能就是希望一些翻譯的語彙，能夠改變在地的一些語彙，譬如說發明一些新的詞或促成新的使用辭彙的方式。此外，我從廖老師的著作裡面看得出你一直非常的在意語彙的翻譯。你的翻譯可能會跟一般人想像的不大一樣。這類的譯法是不是有意識的，是一種理論知識在地化的實踐？

廖：應該是有關係。我覺得通常我們在一般理論詞彙的翻譯裡面，看到的比較像是對應式的翻譯，對應式的翻譯有時候就會變成說有沒有掌握到詞彙本身的脈絡，是決定於讀者對於原文的理解，也就是說用中文來論述或者來翻譯，但如果不讀原文，或至少是英譯本，如果不讀西方文字表達的時候，這個理論的詞彙還是被懸置起來的意思。所以我認為在詞彙的翻譯裡面，我們比較需要去動用中文本身的資源，除了詞彙的對應之外，中文的詞彙本身要怎麼跟中文裡面原有的語言情境產生一些關連，這是它的重點。如果翻譯只是對應到原文的詞彙，詞彙帶給我們的聯想就只能靠原文。不管是音譯或固定化的對應詞彙，大概都只能依賴原文本身的意義連結，就像中文「道」譯成 tao。我對翻譯的觀念比較像是說，除了對應關係之外，應該還有一些可以強化詞義的資源，不同的語言有不同的資源，這是翻譯面對的大問題。我們把西方的詞彙翻譯成中文，原先的資源我們往往沒有：希臘文字根之類的關聯對中文讀者大多不會有意義。不會有意義就回到 default 的狀態，既然是 default，那我要怎麼樣去填補它的不足？一般文字翻譯不太會有這種填補不足的

考慮，大概只有文學翻譯才会有。我的立場有一點像是把文學翻譯的原則擴大到思想翻譯，字本身我希望它也是立體的，這個立體感不一定跟原文一樣，既然是翻譯，我總是要找一個在翻譯裡面叫做對等的東西。這對等的東西要包括比較多的面向，這對我們接受西方的理論是很重要的。如果你是把原文的詞彙簡化到像是字典查到的意思，理解上會有很大的問題，因為讀者讀譯文所接收到的訊息，跟讀原文所接受到的訊息，相差是很大的。在英文、歐洲各種語言之間，傳達那些附加的資源比較容易。可是中文跟西方語言的距離比較大，所以在這樣的翻譯活動裡面，我覺得比較需要用別的方式來強化這個被削弱的部份，這就是為什麼我總是會提出一些看似怪異的譯法。這也是我對班雅民所謂「字對字」翻譯的理解：「字對字」不是形而下的字典對應或所謂「直譯」，而是以上帝的「字」為準，對人來說只有在認知對象的整體還可以找到一點痕跡。