

差異

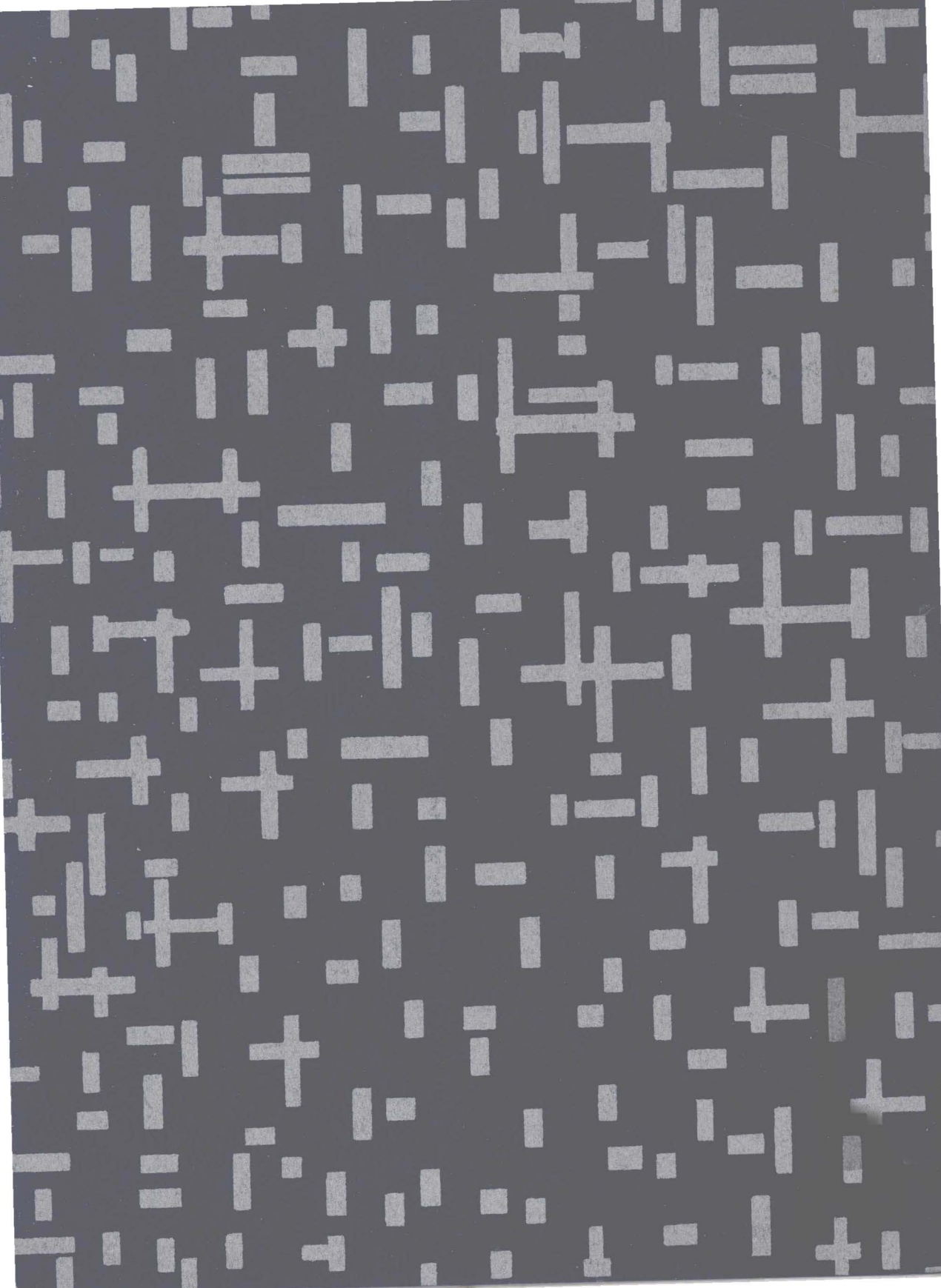
[国际学术丛刊]
Difference

第2辑

金惠敏/主编

河南大学出版社





差異

[国际学术丛刊]
Difference

第2辑

金惠敏/主编

河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

差异·第2辑/金惠敏主编. —开封:河南大学出版社, 2004. 7

ISBN 7-81091-226-7

I. 差… II. 金… III. 东西文化—比较文化—研究—文集 IV. G04—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 062455 号

出 版 人 王刘纯

责任编辑 靳宇锋

责任校对 王丽 四知 严午

责任印制 苗 卉

整体设计 张 胜

出 版 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378—2864669(行管部) 0378—2825001(营销部)

网址:www.hupress.com E-mail:bangong@hupress.com

经 销 河南大学出版社

排 版 河南大学出版社印务公司

印 刷 河南第一新华印刷厂

版 次 2004 年 12 月第 1 版 印 次 2004 年 12 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16 印 张 19.25

字 数 400 千字 印 数 1—3000 册

ISBN 7-81091-226-7/I·233

定 价 29.00 元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

《差异》编辑委员会

主 任 汝信 关爱和

成 员 (按拼音排序)

陈筠泉 中国社会科学院哲学研究所研究员

成中英 美国夏威夷大学哲学系教授

Aless Erjavec 斯洛文尼亚文理科学院哲学研究所教授

杜维明 哈佛大学燕京学社教授

Günter Figal 德国弗莱堡大学哲学一系主任,讲席教授

关爱和 河南大学校长、教授

Wolfgang Iser 美国尔湾加州大学英语与比较文学系
教授

金惠敏 中国社会科学院文学研究所副研究员

Anton Friedrich Koch 德国蒂宾根大学哲学系讲席教
授

Dietmar Koch 德国蒂宾根大学哲学系副主任

马小泉 河南大学历史文化学院教授

J. Hillis Miller 美国尔湾加州大学杰出教授

汝 信 中国社会科学院学术委员会副主任、研究员

王刘纯 河南大学出版社社长、编审

Gabriele Schwab 美国尔湾加州大学批评理论研究所
教授

田辰山 美国夏威夷大学中国研究中心政治学博士

张云鹏 河南大学文学院教授

主 编 金惠敏

副主编 张云鹏

目 录

本辑特稿

后现代史话…………… (中国)赵一凡(1)

阅读德里达

困境:死亡——在“真理的极限”相互等待……………
…………… (法国)雅克·德里达(48)
德里达与文学…………… (美国)J. 希利斯·米勒(82)
解构文本:文学与哲学……………
…………… (美国)克里斯蒂娜·豪威尔斯(104)
德里达与美学:辅助定理(重构深渊)……………
…………… (美国)戴维·威尔斯(126)
德里达与再现:模仿、表现和再现……………
…………… (美国)马里安·霍布森(146)

中国文化与哲学

中国古代宗庙祭祀制度的起源及其在商周的演变……………
…………… (中国)邹昌林(163)
中国:作为科学的文字…………… (法国)克莉斯特娃(212)
庄子养生论的基石
——庄子“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经”辨正……………
…………… (中国)屠友祥(220)
吃中药的文化人类学…………… (美国)冯珠娣(236)

学术访谈

哲学解释学:他者、传统与语言

——伽达默尔访谈录…… (德国)伽达默尔 杜特(257)

对德国哲学与英国批评理论之调解

——访欧洲哲学教授安德鲁·鲍伊

..... (英国)安德鲁·鲍伊 于尔根·恩克曼(275)

古今书评

一本书颠覆一段历史

——评《左派反对派的挑战(1923—1925)》

..... (中国)施用勤(282)

米勒在中国:不应该的接受折扣 (中国)易晓明(295)

著译者简介..... (301)

英文目录..... (302)

编后记..... (304)

· 本辑特稿 ·

后现代史话

◎(中国)赵一凡

第一篇 后现代文艺缘起

后现代主义(Postmodernism)是个时髦概念,也是个自相矛盾的多义词。

简单定义 拉丁文里,Post 指某物某时之后。英文中,它表示田径场上的终点。据此,简单意义上的后现代,无非是以现代主义(Modernism)为界,强调与之有别,后来居上。

我们知道,现代主义通常指一种文艺类型,或一个文艺时期。文学史上,这时期一般从 1857 年算起,因为那一年同时绽开了两朵现代主义奇葩,分别是波德莱尔的《恶之花》、福楼拜的《包法利夫人》。而俄裔作家纳博柯夫 1958 年在美国出版畅销书《洛丽塔》,则象征了后现代文学粉墨登场。

哲学定义 但在哲学层面,后现代又与现代性(Modernity)相关。在此前提下,我们不妨把它理解为“各种批判、修正或超越现代性的努力”。

读书过程中,我们最多碰到的问题是:后现代不仅与文艺有关,它还涉及资本主义文化矛盾,以及西方文明走向。在此要害处,后现代便与传统人文主义格格不入,难以通约。首先,它拒不归入某个学科。其次,它有新思潮的古怪特性,即理论旅行与话语增生。作为旅行理论(Traveling Theory),它四处游荡,不断改变面目。作为话语场(champ de discours),它向各国学者提供空间,任由杂乱意见反复填充。如此旅行增生的结果,是形成一种后现

代思潮：它繁杂多义，变动扩张，莫名其妙地流行，却不知向何处去。审视其间，还不乏断裂、转义、反讽、甚至是自我消解。

神车与轿车：一对关键比喻

后现代是什么？为了给它下定义，说明其道理，或提出反对理由，人们争论了半个世纪，迄今仍无定论。提醒大家：后现代仍在发展，欧美系统研究亦在酝酿中。同时，后现代的旅行业已波及中国。十多年来，国人或受其时髦吸引，或为其怪诞困扰。

被吸引者发现，后现代涉及西方一系列新思潮。它的流行展示一股世俗魅力，也体现强大理论生命力。难怪有美国学者开玩笑，说它像一款新轿车，锃亮精巧，装备先进，分别“由许多国家生产组装，再向世界各地销售”（见赖奇曼论文，载《闪光艺术》1987年137期）。被困扰者抱怨：后现代内容冗杂，形象怪诞。与之相仿，还有后工业、后殖民、后结构。它们彼此纠结，令人烦恼。由此引起反感，也就不足为奇。

关键比喻 美国人天性乐观，故有轿车之喻。欧洲人也有一个车喻。这辆车是马克思在《印度起义》一文中描述过的神车：它负载毗湿奴大神，象征世界之主的意志。神车所到之处，路旁伏满朝圣男女。神车庄严万象，辘辘向前，路边信徒纷纷投身车轮之下，以其血肉之躯的粉碎，来换取灵魂超度。（见《马克思恩格斯全集》中文版12卷311页）

英国殖民者戕害百姓的鬼把戏，引起马克思主义愤。事隔百年，英国左派社会学家吉登斯重读这个故事，从中摘出新意。他在《现代性后果》中秉直大书道：马克思谴责的那辆札格纳特神车（Juggernaut Car），满可以比作西方文明现代性，或理性发展逻辑。在吉登斯看来，资本主义全球化趋势一往无前，不可逆转，同时它也给世人带来可怕风险与负面后果——其景象之壮丽惨烈，一如那印度神车辘辘向前、血肉横飞。

问题焦点 神车对比轿车，自有一种强烈反差。而后现代问题焦点，我以为就在这两个比喻的张力之间：有了现代性神车，便有后现代轿车。神车的血光之灾，导致轿车狂奔突兀。轿车炫耀自身先进，指责神车弊端，力图取而代之。然而，神车并不在乎轿车挑战。它一如既往，辘辘向前。在神车驱迫下，轿车反复改装，

一再转向。在它几十年疯狂运行中,居然一直无减速迹象。这揭示赛车游戏的秘密:轿车意识到神车可怕,所以它不停奔驰,去寻找任何一种逃生可能。理由只有一个:它不想浑浑噩噩投身车轮之下。

简言之,后现代思潮蔓延,凸显西方文明危机。可无论如何花样百出,它的原始动机并无改变:即强调断裂,竭力反思,批判现代性谬误。目的则是要超越前者,突出重围。牢记神车之喻,我们就不必担心后现代的怪诞多变。

回顾后现代 50 年发展史,我试将它分为四个阶段:(1)后现代文艺思潮兴起(50 至 60 年代),(2)后现代多重释义(70 年代),(3)后现代文化批判(70 年末至 80 年代初),(4)后现代哲学话语形成(80 年代至今)。

后现代风云乍起

说起后现代,人们最先想到 60 年代盛行欧美的先锋派文艺。这股潮流,一开始表现为战后美国小说与诗歌的试验创作,随后殃及美术、音乐、戏剧、建筑等部门。与之呼应,美国文艺界生成一套与现代派艺术相冲突的审美标准。

所以从源头上讲,后现代既是一场新文艺游戏,又是一场针对现代主义的反叛:它号称与现代主义不同,一心要取代前者,并标榜自己的超越创新。反叛是如何发生的呢?对于美国批评界,当年最刺激的话题,莫过于“现代主义衰竭”。而衰竭迹象,首先来自俄裔作家纳博柯夫的畅销书《洛丽塔》。

后现代范本 《洛》是一部优雅精巧的现代派小说。它描写一个精神失落的欧洲人,在美国丰裕社会里可笑可悲的理想追求。由于追求对象是个未成年女孩,而作者着力渲染这一追求的诱人,所以小说 1957 年在英国出版后,即被法庭以非道德罪查禁。1958 年此书在美国发行,居然大受欢迎,连年畅销。不久《洛》被搬上银幕,成为文学经典,以及专家们研究“现代派向后现代转变”的范本。

用现代主义标准衡量,《洛丽塔》完美实现了福楼拜百年前的艺术梦想:“我但愿能写一本至美至真到虚幻的书,它将不靠任何外在之物,全由自身灵气凝为一体,就像地球悬浮于太空,几乎没

有主题,或主题隐匿不见——我确信艺术的未来在于那个方向。”《洛》正是一本无主题的空灵之物。批评界为之兴奋,争议纷纷。有人说它挖苦弗洛伊德学说,有人说它戏仿爱情故事,有人认为它是对美国浅薄文化的反讽,也有人称之为犯罪小说变种。百思不得其解,只好请出现代主义批评大师屈瑞林来平息争端。

告别最后情人 屈瑞林教授著文,赞赏此书经典品味,进而石破天惊点明:这是现代派作家在向他“最后情人”告别。他承认,《洛丽塔》吸引力来自其浑沌性质:“可能正是这种推动我们不断向前的奇怪道德流动性,才赋予此书再现美国生活某些侧面的杰出能力。”战后美国有何变化?纳博柯夫怎样再现屈瑞林所说的“道德流动性”?

这一世风流变大问题,容我稍后解释。当年的滑稽场面是:老教授刚发出“告别情人”的警报,以他为首的美国文艺批评机构,便遭到新左派与反文化大举进攻。此后十余年中,有关“现代派衰竭”和“后现代崛起”的喧闹声在美国文坛交相呼应。而后现代概念由风行时的混杂,趋于凝聚成型,自也免不了激进与保守的争斗。

1959年,屈瑞林的学生,纽约文人集团主力批评家欧文·豪在《党派评论》发表《大众社会与后现代小说》一文,历数后现代风气恶劣影响。在豪看来,战后美国文化平庸浮华,已导致传统崩溃与道德失落。从垮掉一代、旧金山作家,直到塞林格、梅勒、贝娄等人作品,普遍流露出令人担忧的厌世倾向。豪指责说:这些后现代作品的特点是消极虚无,“全然摈弃我们的思想习惯和文学准则”。假如说现代派尚且相信人际关系是可知的,那么后现代作家只是虚构一些畸形反英雄,及其飘忽不定的病态经历。

纽约文人堂皇压制,促使激进派加紧抗辩。他们抛出一系列时新文论,旨在攻击保守统治,倡导文艺新风。离经叛道主张,分别来自查尔斯·奥尔森的投射与开放诗论(1950—58),约翰·巴思《衰竭的文学》(1967),莱斯利·菲德勒《小说的终结》(1963),以及苏珊·桑塔格的《反对阐释》(1966)。让我们粗略察看一下这些文艺新观念。

后现代新诗 作为新诗鼻祖,奥尔森50年代初就启用“后现代”一词。这位乡村歌手因受西部风情熏陶,一直反感现代派的高雅玄虚。50年代末他同黑山诗派结盟,又联合垮掉诗人,发起新

诗运动,矛头直指艾略特、兰色姆为首的学院派。为了打破封闭,奥尔森颂扬惠特曼的民主,推崇维廉斯的开放,并以口语吟唱形式,普及大众化新诗。他还援引海德格尔,说诗歌是一种能量投射,诗人从生活中获得激情,再将它传给听众。

后现代小说 与之齐名,约翰·巴思成为美国小说标新立异的楷模。巴思并不追求口语形式,而是推行荒诞不经的技巧试验。60年代初,他曾与品钦、海勒、冯奈格特等黑色幽默小说家一起,分享过纳博柯夫的成功秘诀。老纳对他们具有垂范意义的艺术信条是:“大作家都具有高超骗术”,其作品与现实毫无关系,却能“独创一个新世界”。

依照这一信条,巴思接连写出《烟草经纪人》、《牧羊童贾尔斯》等荒诞作品,又于1967年发表评论《衰竭的文学》,宣称现代主义业已枯竭,小说作为艺术形式也已过时了。为何作此悲鸣?原来巴思发现,他这一代人无法“直截了当地讲故事”了。

这并不是说,所有故事都被前人讲完了。巴思是要说明一种“文化境遇的巨变”:当代生活千变万化,充满“测不准定律”支配下的新奇与混乱,为此小说便不再具有意义或反映真实。那么小说家的出路何在?据巴思讲,惟有以博尔赫斯和贝克特为典范,去创造支离破碎、花样多变的形式,去表现边缘感受,还有那“一切都成问题”的惶惑心态。

身为新诗运动和试验小说的领军人物,奥尔森和巴思不约而同,欢呼天下大乱,煽动改朝换代,这还不足以说明事态严重。糟糕的是,反叛舆论迅速在象牙塔中蔓延开来,一发而不可收拾。其中最具影响力的两位青年才俊,菲德勒和桑塔格,便集中反映学界内部的分裂动荡。

后现代评论 菲德勒原为学院派精英。他的专著《美国小说中的爱情与死亡》(1960)令他一举成名,跻身教授。作为激进喉舌,他却扬言“历史已耗尽现代主义美学价值”,文学亟需向后现代生存开放想象。《小说的终结》中,他列举众多怪诞倾向,说明当代作家已宣判小说死刑。他们“或像纳博柯夫那样以讽刺推动它走向末日,或像巴思那样拼凑文字杂拌,或像巴勒斯那样将其炸碎,只留下经验残片与毁灭的狂喜。”

菲德勒称,荒诞作品在美国大批涌现,反映一个“大众文化时代开端,其特征是大规模机器生产和艺术赝品促销”。与传统艺术

不同,新小说集高雅与通俗于一身。它一方面假装迎合文学标准,一方面“大量走私非文学娱乐品”。后现代文学的含混,不但让小说变得像“哈哈镜、喜剧杂耍、芭蕾舞和电影一样流行走俏”,也造成小说形式功能的矛盾。

后现代美学另一位先锋理论家苏珊·桑塔格,成名时只有30岁。桑小姐才貌出众,受过严格美学训练,一度是屈瑞林研究班上的高才生。1964年她在《党派评论》撰文,标榜王尔德颓废文风,为同性恋小说张目。文中她大胆宣称:坏艺术内容无罪,它不妨碍人欣赏其精妙风格。才女唯美论惊世骇俗,一举打破美国清教文化的残存戒律。桑塔格声名大噪,又在《常青评论》发表《反对阐释》,为后现代做出强劲辩护。

桑塔格的目标,是要从根本颠覆现代主义规范。她从柏拉图摹仿论开始,一路批驳西方美学重视内容、“不断为形式辩护”的困境。她指出,过分强调内容道德,造成批评家强行阐释。如今,学院派阐释不再宽慰读者,反倒变成“令人窒息的反动行为”。阐释犹如都市废气,它损害敏感性,造成智力对艺术的报复。批评家总爱说明一切,而“世界的神秘性是公开于众的”。面对生活瞬息万变,桑塔格号召大家捍卫自己的感觉。她所谓的新感性(New Sensibility),反对阐释,相信直觉,也不榨取内容。

桑塔格又说,后现代作品“既非毫无意义,亦非一目了然,而具有一种悬而未决的意义”。她强调后现代特征就是“逃避理性”。出于对理性的厌恶,它才转向各种极端形式,追求跟着感觉走的个人体验。

伴随新感性,各类叛逆艺术纷纷涌现,冲击美国文艺领地:其中有托比和罗斯克的怪诞绘画,有凯基、斯托克豪森的嘈杂音乐,有约翰·梅森的环境雕塑,有麦克洛的即兴舞台剧,有道格拉斯·克里普的写真摄影,还有查尔斯·詹克斯提倡的后现代建筑。1972年后现代舆论形成中心,这就是《界线2》,一本由威廉·斯班诺斯主编的“后现代文学与文化杂志”。

后现代释义:从文本到社会

桑塔格的反阐释理论,虽给后现代提供一些美学根据,可它无法打消众人好奇,也阻止不了专家阐释。70年代初,美利坚民族

稍稍恢复神智。围绕 60 年代大地震,学者们不等尘埃落定,就展开大规模灾情调查。

调查集中于美国文艺领域,特征是以文本为中心,逐步走向社会文化研究。70 年代后期,讨论形成多元格局,吸引欧洲学者加入,后现代也变成一个国际文化命题。早期后现代评论家,在美国要数哈桑、沃森、詹克斯、斯班诺斯;在欧洲有洛奇、佛克玛、韦尔施等人。下面据其不同倾向,归并主要意见如下:

后现代作为一种反表征文艺形式 后现代思潮冲击改变美国文艺格局,此乃不争事实。批评界的责任,便是要界定现代/后现代关系,说明其形式差异。这方面最大的差异,莫过于后现代的反叙事、反表征。

1968 年艾瑞克·卡尔勒出版《艺术形式的崩溃》,尝试清算后现代文艺摒弃传统、破坏规范的后果:“我们四下观望,到处洋溢着一种艺术崇拜,即人们追逐破碎叙事、无聊言辞、毫无目的故事情节。”

1970 年,欧文·豪在《新文艺的衰败》中宣告:后现代展示一种表征危机。危机根源,一如阿多诺在《启蒙辩证法》中所言,来自文化工业与大众消费。就是说,资本主义造就了冷漠而享乐的大众,同时取消了文艺再现历史、批判现实的社会前提。面对纷乱浊世,豪挖苦道:一个艺术家“怎能再现如此病态社会?”

与灾变论不同,伊哈布·哈桑和理查德·沃森代表肯定派。身为后现代美国教父,哈桑不但多产,而且坚持不懈。为此,荷兰人佛克玛,称他是把后现代国际化的功臣。1971 年,哈桑在《俄耳甫斯的肢解》中首开后现代语言分析,提出一套现代主义中心消散说。

在哈桑目中,后现代艺术攻势,实则延续了欧洲现代派策略,即从两个方向撤离语言:其一是马拉美的自嘲与消解,其二是韩波的超现实夸张。前者简约,造成语言表征渐无意义。后者膨胀,导致语言指涉蔓生。从卡夫卡到贝克特,欧洲现代派凭借这些手法,打造一种无声文学。哈桑说,美国后现代承接无声传统,将它推向极限,变成一种反表征(Anti-Representation),这暴露当下语言与现实之间严重的形式紊乱。

哈桑又说,后现代艺术貌似狂人呓语,可它骨子里珍藏一种返朴归真的乌托邦梦想。奥尔森的诗句,让他领悟后现代的不幸:它

就像希腊神话中的俄耳甫斯,惨遭肢解后,只能滚动头颅,用歌声超度世上的生灵。

哈桑发现反表征,沃森诊断反阐释病因。在《新感性笔记》(1969)中,沃森分析巴思、品钦、罗伯特·格里耶作品,发现他们都拒斥隐喻系统。我们知道,现代派文学擅长晦涩比喻、神秘象征。譬如叶芝、乔伊斯便是这一行高手。艾略特更以解读天书《尤利西斯》为荣。50年代,美国新批评推崇文本细读,注重勾玄索隐,举其为文学官方标准。对此,后现代诸子无不咬牙切齿,发誓要颠覆这一由比喻神话构成的表征秩序。在他们看来,现代主义故弄玄虚,不过是要编织理性罗网,让世界服从其主体意识。如此表征实在是褻渎艺术,涂炭生灵。后现代一反其道,偏要让世界恢复生动,呈现它原有的自然纯朴、千姿百态。

1973年,斯班诺斯在一篇论文里,揭示后现代文学的“想象力异变”。他发现,后现代作品多采取侦探小说的逆反模式:它不再追索疑案、揭示真相、提供惩恶扬善结局,反而颠倒是非,混淆黑白,嘲弄读者对人生和世界的确定信念。

1977年英国作家戴维·洛奇发表《现代写作模式》,周密分析后现代文本结构。结论是:从现代到后现代,确有一条小说风格的衰变轨迹,这就是从象征隐喻的严肃释义,走向玩世不恭的戏谑反讽。

后现代作为一次反制度骚乱 文本分析同时,兴起一种制度研究。这一路学问始于哈佛教授哈瑞·勒文。勒老先生慧眼,早在《什么曾是现代主义?》(1960)中有所预见。据他回顾:现代派出身微贱。30年代它以革命起家,战后则成为文艺制度监护人。他们早先遭人笑骂的犯忌作品,转眼升格为经典规范。一度彷徨呐喊的愤怒青年,如今道貌岸然,纷纷领导起各种权威机构:从学刊、论坛、画廊,直到出版社、评审团、基金会。在勒文看来,这一“由反叛到统治”的制度化过程,表明现代主义必将沦为明日黄花。

《新文艺的衰败》中,欧文·豪深入论证制度更迭。他声称:现代主义注定要耗尽批判动力,因为它无法一直保持反叛姿态。哪怕是百年抗争,也挡不住制度侵蚀。现代主义困境还在于:它对资本主义攻击越凶狠,就越受社会褒奖,而它的反对派意识和优越感越遭到削弱。展望前景,豪拒绝现实主义回归,也批驳文化毁灭的悲观论调。他相信,美国文艺将开始成功蜕变,从中生成“另一

类时髦掺假的现代主义”。

豪教授的蜕变论,不免与激进派相左。菲德勒曾在《新人类》(1965)中扬言,后现代决心清算现代主义诸多罪恶,这包括它的精英意识、等级制度、自治原则,还有它那渗透清教伦理与资本意识的人道主义。菲德勒控诉说,人道主义虚伪透顶,它通过教育机构与职业规范来操控青年,向他们灌输有关工作、责任、专业与成功的人生观。后现代新人却要冲决罗网,建立一个后人道、后男人、后白人、后英雄的新世界。

1975年,菲德勒在《跨越边界》里称:我们已在“现代主义濒死挣扎、后现代主义沐血降生的过程中”苦等了20年,总算有望进入一个摆脱噩梦的新纪元。与当初不同,他如今要求后现代淡化它的反制度(Anti-Institution)形象,尽力跨越代沟,弥合断裂。如何达至这一目标?他要求扩大新文艺的通俗化、商品化趋势,竭力从科幻作品、色情文学、及各种亚文学体裁中吸取养分,创造一种“机器时代的新神话”。

究竟是蜕变还是决裂?渐得人心之说来自查尔斯·詹克斯的杂交论。与文学批评同步,70年代美国建筑界也经历了激烈辩论。詹克斯脱颖而出,成为后现代重要发言人。他成功的原因,主要是受结构主义影响,在建筑美学中引入符号概念。

《后现代建筑语言》(1977)中,詹克斯批评以包豪斯为代表的现代派建筑,说它们刻板丑陋、功能至上、笼罩于工字钢梁的语法之下。然而后现代的创新之意,并非要抛弃现代主义,而是努力扩展、改进其语言体系。这包括引入各式民间口语、唤醒历史记忆、融入自然语境,并通过现代与后现代的符号差异,来获得戏谑、怀旧或杂拼效果。

1981年,詹克斯名著发行第三版,他的杂交论基本成型。新版后记中他表示:后现代建筑作品一般具有双重译码,即同时面向精英与大众、传统与创新、市场与品位。因此最具有特色的后现代建筑,通常显示“一种鲜明二元性,如同患上精神分裂”。这种立场,充分发挥舆论亲和力。詹克斯也因宣扬“激进折衷主义”,成为主流批评家。

后现代作为一场反文化运动 后现代并非一起孤立艺术现象。史学家指出,它对外呼应60年代激进势力,如新左派、妇女解放、民权运动,对内则凝聚起一种青春叛逆心理。众所周知,二

战后那一代美国青年俗称战后超生儿(Baby Boomers)。他们生活优越,自由放任,天性不安分守己。正是这批被宠坏的中产子女,从嬉皮士、幻觉剂、性解放,一直闹到参禅念佛和格瓦拉城市游击战。按照他们“首席辩护律师”罗札克的说法,60年代那场杂乱无章的青年骚乱,可统称一种美国式的反文化(Counter Culture)。

反文化背景何在?罗札克在《反文化的形成》(1969)中说:工业社会发展到二战后,已在美国造成覆盖一切的技术官僚统治(Technocracy)。这个人类史上空前强大的理性帝国,对内压抑人性,对外穷兵黩武。而战后一代美国青年命运不济,偏偏诞生在原子弹蘑菇云下。更可怜的是,他们从上学起就注定成为冷战亡命卒。麦卡锡反共精神压迫,加深他们与长辈的代沟。越战无休止的征兵,驱使他们成为边缘人或逃亡者。

罗札克强调,由于左派政治过时,这一代青年只能在行为方式上表示抗议。换言之,他们以文化反叛代替经济抗争,并在美学价值而非政治立场上拒绝资本主义。反文化的本质,因此就是公然嘲笑一切资产阶级观念:“它的性生活矫揉造作,它的家庭破碎不堪,它的装扮日趋庸俗,它那唯利是图的生活套式简直令人作呕。”

沃森从另一个角度考察反文化特征。他在《从教士到普罗米修斯》(1974)中指出,菲德勒、桑塔格多受反文化先驱(垮掉文人和黑色幽默作家)启发。双方共同点是反高雅,反阐释、鼓吹直觉感性,强调艺术形式高于意义。他们的目标,都是要摆脱保守政治与精英文化,张扬民主,以及一种追求精神解放的愿望。经过比较,沃森确认两者分享一系列“隐含意识形态观念”,其中既有美国社会学新论,也有法兰克福学派文化批判。

我们知道,1958年哈佛教授盖尔布雷恩出版《丰裕社会》,为美国描绘一幅光明前景,特征是消灭匮乏,告别冲突,走向自由。基于科技乐观论,加拿大学者麦克卢汉抛出《理解媒介》(1964),欢呼人类文化由口头、印刷、进入电子文化。新的信息社会将世界变成地球村,一举改变当代感觉认知结构。沃森对此指出:新感性与此相关,而后现代文艺将其媒介延伸至科技领域,扩展成一门通俗艺术。

后现代与反文化的另一共享资源是马尔库塞。这位新左派大家1955年发表《爱欲与文明》,批判弗洛伊德压抑论。弗氏认为:人类本能追求爱欲(Eros),而爱欲遭到社会压迫。因此人须忍受

压抑,实现快乐与现实妥协。老马反对妥协,号召爱欲解放,激发本能创造。

在《爱欲》1966年再版序言中,马尔库塞抨击美国文明说:前所未有的物质丰裕与科技进步,竟换来日趋严重的社会控制和精神窒息!为打破高压,他号召美国青年,依赖先锋艺术这一反制度形式,大胆实现意识革命。沃森追溯道:后现代文艺一面同爱欲的愿望与恐惧相联,一面仰仗青年文化形式,构筑起一个反抗现实的感觉秩序。

至此,我们介绍了后现代文艺缘起,及其早期研究状况。除去展示问题与矛盾,我们并未给出明确结论。

提醒大家,早期后现代研究自文艺美学始,渐至哈桑的超批评(Paracriticism)。哈桑教授好比路标,指示后现代由单一到芜杂的衍变。应当说,文艺批评家出于职业本能,往往及时发现异常,预报文化变迁。因其敏感,也容易而引发惶乱。面对后现代,他们犹如目睹一头从瓶子里逃出的妖怪,眼见它乘风长大,却手足无措,痛感自己法术不灵。

幽灵既已越出文艺范畴,自会出现一种更宏伟的文化批判。

第二篇 后现代文化批判

提起后现代批判,美国学界首推贝尔和杰姆逊。两位都是名教授,也是当代资本主义文化研究的理论重镇。他们于70年代末、80年代初加入讨论,分别以《资本主义文化矛盾》(1976)、《后现代主义:或晚期资本主义文化逻辑》(1984)著称于世。

如果说,以上两位代表美国知识界的左右之争,那么利奥塔《后现代状态》(1979)、哈贝马斯《现代性对后现代性》(1981),则意味德法哲学刀兵相见,围绕现代性问题展开了一次世纪较量。

至此,欧陆批判理论的两大主流,西方马克思主义和后结构主义,也与后现代思潮哗然交汇,合成一种鲜花著锦、烈火烹油的热闹场面。借用德国学者韦尔施的俏皮话,后现代就此告别美国式粗浅,升格为魅力四射的全球景观(Weltanschauung)。

贝尔的保守型文化批判

1970年春,行将退隐的屈瑞林教授,步履沉重地离开他执教40年的纽约哥伦比亚大学,应邀赴哈佛校园讲学。

美国学术史上,这是一次极富象征的告别讲演。鉴于讲演者年迈,讲演内容冗长,哈佛校方执意以贵宾规格,分段安排报告会。于是,这一轮讲演隆重持续了半年,台上台下遍布学界星宿。其中一批由老爷车准时接送的高龄听众,竟是博士生久已淡忘的太老师。在连续六讲的文化悼词中,屈瑞林哀叹世风日下,人心不古,又苦苦搜寻当下文化灾变的线索。

老子引经据典,说西方文化自古推崇诚挚(Sincerus)精神,视之为意义与道德核心。资本主义崛起后,诚挚不断贬值,让位于真实(Authentico)原则。自卢梭《忏悔录》、狄德罗《拉摩的侄子》起,现代文学刻意追求自我真实,嘲讽社会混乱,不惜导致西方文化精神分裂。当今之世,人们一面服从科技理性统治,一面却奉尼采式疯狂为真实权威,而“所谓后现代的时髦空话,也随之主宰了当今知识形式”。

屈瑞林宣讲《诚挚与真实》时,台下坐着他的挚友,哈佛教授丹尼尔·贝尔。前者的深重忧虑,激发了后者的道德良知。不久贝尔推出《资本主义文化矛盾》,拟从精英立场,全面审视后现代文化。

资本主义文化矛盾 《矛盾》开宗明义:“我们已抵达西方文明的分水岭,目睹资产阶级思想的终结,这思想在过去两百年里塑造了现代社会。”据贝尔判断,西方社会原由经济、政治、文化三领域构成。它们相继独立,各自围绕不同轴心运转。进入后工业社会以来,这一结构矛盾加剧,不断引发摩擦和冲突。

譬如在经济领域,人们厉行科学管理、实施全面审核,遵循一条利润至上的效益原则。而在政治机构,轴心原则是平等,即从人权法案开始,不断放松限制、增加福利、扩大民众应享权力。两大领域各行其是,不免干扰文化自治。在那里,真正起支配作用的不是效益,也不是平等。艺术的灵魂,是所谓自我表达、自我满足。而文化历来标榜个性、独创与反制度精神。面对侵蚀与挤压,文化步步退却,企图强化本身的自律与专利。百年不衰的西方现代主

义文艺运动，便是这场冲突的文化结晶。

病情一经确诊，贝尔开始查找病灶。他发现，资本主义在其娘胎里已患上屈瑞林所说的精神分裂。资本主义研究的经典大师中，韦伯说它苦行，桑巴特说它贪婪。贝尔无奈，称之为宗教与经济双向冲动。就是说，前者养成了资产者的虔诚，后者激励其开拓野心。可在文化领域，艺术家彰显自我、标榜个性，无情无义地诋毁资本主义，并因此名利双收。造成这等怪状，贝尔说，是因资本主义失掉宗教束缚，只剩下无止境的自我放纵、自由创新。

自由创新的欲望，说到底，是要挑战或颠覆传统。20世纪初，有一批先锋艺术家别出心裁，盘踞纽约格林威治村，实践其放荡不羁的波希米亚生活方式。此病延续到60年代，先锋派与大众文化公然合流，成为风靡全社会的“中产崇拜”。对此贝尔讥讽说，现代主义惨淡经营，奋斗百年，终以后现代名义，赢得了至高无上的文化霸权。

后现代信仰危机 贝尔说，后现代的要害在于信仰危机。宗教衰败，诱发现代主义以篡其位。可作为宗教替代，现代派文艺零乱孱弱，无法抗衡科技经济，也缺乏宗教对社会的维系功能。作为变相崇拜，现代主义一味翻新，装神弄鬼，反而驱散仅有的神圣感，只好一浪压一浪，“以不断抗争去否定前者成功，还要继续奋斗，以确保自己不成功。”

长此以往，现代主义成了一只泼尽水的空碗。它的思想震撼(shock)，萎缩成无聊时尚(chic)，并被成批复制、大量倾销，形成一种准宗教崇拜。对此贝尔归结道：后现代俗称反文化，而它的正式学名，应是文化渎神(Cultural Profanity)。此种渎神文化表明，资本主义已不再为人提供工作生活的终极意义了。

贝尔的后现代批判，得益于他开阔的社会学视野、精到的结构分析、厚重的历史意识。令人警醒的是，他坦言资本主义病入膏肓，人类被迫重新选择——此乃一般人文学者觉悟不及的。然而出于精英立场，他对后现代偏见严重，责难多多，例如斥其俗鄙、反智、不敬鬼神、享乐放纵，不一而足。长辈训斥口气中，总也脱不出一部古老道德经。

保守批判传统 说到这里，有必要交待一下与贝尔相关的英美文化保守主义。众所周知，英国资产阶级勇于创业，也善于守成。而英国文化的古板举世罕见，迄今仍保留堂皇外表与森严秩

序。它之所以老而弥坚,能成功避免美国革命、法国大革命、乃至俄国十月革命的冲击,自有其不可小觑的怀柔之道。

反映在政治上,便有君主立宪、辉格党、费边社、老牌自由主义。在文化上,则有与德法截然不同的一派文化批评传统。自19世纪起,以阿诺德为首的英国精神贵族,即以眷恋传统、崇尚道德、畏惧变革闻名天下。其中罗斯金、卡莱尔的文化复古倾向,曾一度惊动过马克思,专门著文予以批驳。

贝尔的道德批评,及其念念不忘的文化等级制,都是上述传统的秘制家藏。它们的本意,是以古希腊典雅文化与清教徒式的道德规范,合力取代濒于崩溃的宗教统治,从而将英国文化由政教合一,平安转换为世俗形态。

遥想当年,阿诺德仿照光荣革命,平息宗教纷争,化解贫富积怨,可谓立下汗马功劳。然而为确保资本主义稳定,他和他的信徒就此成为英美两国的“文化主教”。他们的职业习惯,除去教书育人,又平添若干布道忏悔的内容。譬如英文系课程一直离不开雅俗高下的清规戒律。又如艾略特、利维斯这类大牌批评家,个个娴熟道德说教、深谙社会劝善,不时还会做出屈瑞林那样的文化悼亡之举。

了解英美批评传统,有助于我们把握贝尔的思想脉络。在其《文化矛盾》之先,我们看到斯宾格勒《西方的衰落》,便是一部经典“末世贵族谭”。汤因比的《历史研究》,更惊悚于一个“后现代乱世”的降临。据其研究,西方文明1875年进入革命与战争交织的灾难期,特点就是传统崩溃、道德沦丧、信仰无存。作为这一支怀旧思想传人,贝尔的后现代批判难免老气横秋。他的信仰重建方案,也与阿诺德、艾略特的宗教情结一脉相承。

杰姆逊的全景式左派批判

与贝尔保守学风不同,杰姆逊擅长左派文化批判。或者说,他的理论方法多来自法兰克福学派开创的Kulturkritik。

左派批判传统 这一派思想激进,根基深厚。它的批判概念,上承康德、黑格尔,下接马克思批判传统。在方法上,它提倡综合性社会哲学研究,力主批判理论的改造升级。作为一支书斋里的革命理论,它与马列也有分歧。主要差异是它反感经济主义,偏重

精神文化研究,尤其关注当代资本主义的异化趋势。

自从1931年建立,法兰克福学派一直坚持针对发达资本主义的文化批判。然而道高一尺,魔高一丈。从霍克海姆《启蒙辩证法》、马尔库塞的《单面人》、直到阿多诺《否定的辩证法》,我们不难看出他们日趋激烈悲观的思想倾向。在革命前景黯淡的困境下,各路西马理论调整部署,集中精力于两个战略方向。其一是文化生产,它包括本雅明、马歇雷的文学艺术生产论,阿多诺针对文化工业的著名批判;其二为意识形态,它涉及葛兰西的市民社会与文化霸权论、阿尔都塞的多元决定、及其意识形态国家机器说。

杰姆逊何以走上这条悲壮的左派抗争之路?原来50年代末他在耶鲁读书时,即已师从德国流亡学者奥尔巴赫。在当时令人窒息的反共气候下,杰姆逊学术立场未明。可他的博士论文,却选法国左派领袖萨特为题。据说,他以萨特为楷模,是要把自己设计成“孤独而不妥协”的批判型知识分子。

此后批评实践中,杰姆逊先后以《语言的囚笼》、《政治无意识》标榜自己的欧陆理论倾向,以此对抗英美批评的垄断。这次后现代论战,他在贝尔之后登台,一反前者的感伤悲观,展露出左派理论的咄咄锋芒。

后现代文化定义 1975年,杰姆逊面临思想上的后现代转折:“所有在空中飞舞的稻草,都证明一种普遍感觉,即现代岁月完结。”1982年,他在《后现代主义与消费社会》中表示,后现代是一种艺术风格,也是一个文化分期概念。通过它,可望建立文化经济之间的逻辑联系,开展全景式文化批判。

为此他提出一个关键性命题:即后现代文化从根本上受制于、也对应于资本主义消费社会,其特征是主体瓦解、雅俗交融、意识形态淡化、学科分野模糊。而它突出的形式特征,当属杂拼(Pastiche)和精神分裂(Schizophrenia)。

所谓杂拼,来自现代派的戏仿(Parody)。戏仿是以滑稽手法模仿经典,从中制造差异错位,以引起人们笑骂思考。戏仿原有美学上的批判功能。由于过分滥用,新意枯竭,戏仿萎缩成了杂拼。杂拼无个性,也少批判。杰姆逊说它“通过再生产增强资本主义消费逻辑”。

所谓精神分裂,是指后现代特有的认知规律,诸如时空倒错、概念游移、历史健忘、道德荒谬。我们知道,后结构主义惯用符号

学分析精神分裂。希腊神话中的俄狄浦斯恋母弑父,即被视为一种语言障碍。这是因为,儿子心中的父亲符号发生易位,由大活人(具体所指)变成了压迫象征(抽象所指)。

说白了,后现代经验正来自符号的断裂易位,它反过来又普及了意义紊乱。铺天盖地的商品广告,导致视听一片迷乱。大量断裂的物质能指,反复摧残和谐的个人经验。如是,资本主义打造出一个精神分裂的后现代文化。

1984年杰姆逊发表《晚期资本主义文化逻辑》,一举成为美国左派文论领袖。此文的突出贡献如下:

开启左派全景批判 依据马恩唯物史观,杰姆逊将资本主义分为市场、垄断、晚期三阶段。援引德国左派曼德尔《晚期资本主义》,他把当下描述为一个信息联网的跨国资本时代。这一全球化资本的宏伟目标,是消灭一切传统文化残余,完成对自然界的渗透、对无意识的殖民。

与三阶段呼应,他还提出三种文化形态,即现实主义、现代主义、后现代主义。杰姆逊强调,文化沿革取决于生产方式变更,以及资本主义的物化逻辑。进入晚期,与后工业经济模式相应,出现了后现代消费文化。在此逻辑支配下,文艺的属性、形式与价值取向,纷纷从再现转向再生产,目标是服从商品化与市场需求。

探查后现代文化主因 后现代文化的重大变异,敦促杰姆逊关注经济与文化互动。他发现,原属上层建筑的艺术,因受经济整合,已被纳入生产流程。而为迎合大众消费欲望,艺术、思想和学术持续创新,日益获得一种刺激经济、引导社会的主动性。

参照法国左派阿尔都塞的多元决定论,杰姆逊发明一种文化主因(Cultural Dominant)说,大意是:资本对文化强力渗透,严重毁坏文艺文化的半自律性。与此同时,文化碎片遍及社会经济生活,以至后者呈现出丰富文化色彩,文化研究也因此变得重要起来。

提倡一种辩证批判 如何看待后现代?杰姆逊不赞成激进派一味宣扬,也厌烦保守派的道德经。在他看来,一种客观辩证立场,早由马克思确立无疑:譬如《共产党宣言》中的资本主义,既充满残酷破坏,又洋溢着生命和希望。一如法国左派列菲弗尔所言:历史从不单靠一条腿走路。马克思既然断言,资本主义是新社会的框架与前提,我们就应把它看作人类最好与最坏的可能。与贝

尔相反,杰姆逊不信资本主义能靠忏悔获得新生,更怀疑那些废弃信仰的可用价值。他提倡辩证批判,要在否定糟粕的同时,肯定后现代的变革机遇。

《文化逻辑》赢来好评如潮。这大概是因为:杰姆逊把有关后现代的各式杂乱文本,首次“置于全球资本的政治经济学语境”中,成功实现了全景式批判解读。盛誉之下,有人骂他赶时髦、吸纳新学、犯下了“解构左派主体”之罪。还有人笑他迷恋整体论,为此送他一顶“老而无悔的马克思信徒”帽子。

杰姆逊宠辱不惊,继续钻研新学,迎接多方挑战。他此刻的对手,不复是哈佛的贝尔,而是巴黎后结构主义思想家,让-弗朗索瓦·利奥塔。

利奥塔的后结构主义挑战

1979年,利奥塔以《后现代状态:关于知识的报告》介入论战。蹊跷的是,这本法文小书费时五年才完成翻译。1984年,《后现代状态》在美国发行,杰姆逊亲自为它作序。他婉转提醒读者:利奥塔貌似脱俗,一副仙风道骨,实则是个谙练新学的弄潮儿——他能从语言游戏、科学革命、知识合法性,一路戏耍到后现代。

私下里,让杰姆逊忐忑不安的是,利奥塔撇开政治经济学,也不念道德经。可他一口咬定:西方知识混乱的原因,是它改变了游戏规则。换言之,后现代文艺、科学、政治与经济,无不发生了叙事危机。

什么游戏规则?何来叙事危机?听者无不茫然。只能任由利奥塔随意牵引,进入一个陌生而神奇的语言王国。

叙事与科学 王国的第一道门槛,就是维特根斯坦的语言游戏。此类游戏,据说是一切宏伟思想、精致理论的同源构造。有了它,利奥塔便能从头至尾剖析人类知识,并把它分割成两大类型:叙事知识与科学知识。先讲叙事。

叙事,我们知道,发源于童谣、情歌、占卦、祈祷、部落神话。作为口口相传的古老知识,它质朴温和、宽松不拘,一如老祖母苦口婆心给子孙讲故事。结构语言学认为:叙事对语言能力要求不高,可它包含丰富情感价值(像正义、善良、高尚与美),兼容各种游戏规则(诸如指示、描述、质询、评价)。另外通过说、听、指三角传输,

叙事又构成广泛的社会交往,以及文明内部不可或缺的人际制约。

与之不同,科学就像老祖母膝下的一名聪明后生。他生性孤僻,不食人间烟火,一心要追索理念、描述规律、限定真理。为此,它抛开柔弱情感和杂乱游戏,只玩一种规则,即指示性陈述。科学的无情,令它无法构成社会交往,只能作为科学家的高深对话。

按理说,人类文明自古就仰仗两类知识的互补。但如尼采所言,科学自有一股忘却的力量。它一旦脱出叙事母体,便要侵吞扩张,以自身标准不断去否定前者。叙事忍辱负重,百般退让,科学愈发认定它没有根据,只配给妇女儿童享用。

叙事危机 危机由此产生。就是说:科学纵有天大理由,去蔑视和否定叙事,可它无法代替叙事的社会功能。更麻烦的是,科学执拗的合法性需求,不断导致它自身的不合法。对此尼采有一句名言:科学的真理需求导致虚无主义,它转过头来拒斥科学。利奥塔深化了这一悖论,他说受害者不仅是科学,也包括叙事,以及整个西方知识的合法性。

此处需要说明:叙事处于文明源头,它本并无合法之忧。原始部落的首长、萨满或老祖母,因其智尊权威,自动行使真理解释权。然而科学不吃这一套。从柏拉图对话起,它就努力建立严格的游戏规则:不但要求叙事者能够陈述真理、提供证据,还要求倾听者具备高智商的理解力与反驳力。对话双方的指谓,亦须与真实绝对一致。如此这般,科学就在真理意志支配下,形成一整套排斥系统。它不断剔除杂质、严密法规、以证明自己神圣合法。

利奥塔针砭道:也是自柏拉图起,西方科学就依赖各种“不科学的叙事”将自己合法化,诸如泛神论、绝对理念、科学哲学。悲剧在于:这些合法化叙事永远达不到纯净标准,因为它们自身就是两类知识的混合物。

20世纪科学革命,暴露出自然科学芜杂、验证手段荒谬。为此,波普尔之后的科学,再度实行大清洗。后果一如利奥塔所示:科学家逐渐觉悟,被迫放弃了他们对于超验证据的追求,转而奉行操作主义和有错尝试。实际上,科学真理如今仅存于实验室的尖端游戏中。除去少数专家的短暂共识,科学再无其它合法依据。

神话破灭 科学的疯狂自戕,殃及人文知识。我们知道,18世纪启蒙运动,造就了科学与民主。这对孪生兄弟携手共进,代表人类自由与知识的进步统一。利奥塔称之为资本主义“宏伟叙

事”，或现代史上两大合法性神话。

神话的核心，是一个追求真理的知识主角，在历史航道上乘风破浪，英勇驶向理性的终点。而他使用的理性话语，既可判定知识合法，又能核准社会制约。不幸的是，1807年柏林大学建校原则，开始造成合法性裂解。此后，现代科技势如破竹，在它不断拆解科学殿堂之余，也反噬了人文典范及其合法叙事。

何谓后现代？利奥塔卖关子说：在知识层面，它指示人们对于宏伟叙事的质疑和否定。说白了，就是文化人不再相信英雄壮举，也不再妄想进入理性天堂。同科学家一样，他们甘愿承认理论局限、方法断裂、一切知识都在未知中浮动。于是乎，人们开始各自玩弄自己的语言游戏，搜集边缘话语，提倡小型叙事，发展局部知识。

如此后现代知识状态，颇似古希腊哲学黄金岁月。那时候诸子对话，百家争鸣。禁欲派、怀疑派、诡辩派莫衷一是。利奥塔却说它充分展现“不规则语言游戏”自由竞争的理想。

至此，我们大致领教了利奥塔的手段。与前两位英雄不同，此公一出场，即让人觉得来者不善。他除了英气逼人，更兼鹰视狼顾，意在不测。各路好汉众目睽睽之下，只见他来去如飞，扑杀无数，却一直猜不透他的法宝为何物。

更令众人沮丧的是，这位黑衣侠只用简单几招，便轻松击垮启蒙神话，拆穿宏伟叙事。这岂非表明：一应传统理论和学术体系，包括英美保守主义和西马文化批判，全都沦为破碎古董？甚至说，在他即将称雄的后结构世界，其他武林高手都要被迫废了武功？

对于杰姆逊及其身后的左派传统而言，利奥塔的后现代定义，无疑是一双重含义的挑战。这是因为，他一方面炫耀西马理论所缺乏的新式拆解利器，另一方面又悍然宣称：他要破除左派视为批判基础的整体论（Totalité），代之以鼓励差异的个体思维（Singularité）。

哈贝马斯裁判后现代论战

1980年9月，也就是利奥塔《后现代状态》问世不足一年之际，德国批判哲学家荣根·哈贝马斯，在法兰克福市授予他阿多诺

学术奖的仪式上,当众宣读一份答谢论文,题目是《现代性:一项未竟工程》。来年3月,哈贝马斯亲赴纽约大学人文研究所讲演。面对美国听众,他把论文用英文又宣讲了一遍,题目改称《现代性对后现代性》。

哈氏越洋讲演,是对后现代论战做出一次权威裁判。身为法兰克福学派末代掌门人,哈老先生武艺精绝、德高望重,自有资格担当国际裁判。然而这回比武,他是不请自来。是何原因让他直入重围、置身兵戈之下?他又有多大能耐,一一摆平各路英雄?

我们已知,此前出战的三位高手,分别代表西方三大思想传统。譬如贝尔和杰姆逊,各领左右阵营,打得难解难分。随后挑战的黑衣侠利奥塔,更以不对称战法,将新旧之别展露得淋漓尽致。面对如此僵局,哈贝马斯如何下手破解?

再说现代性 令人叫绝,老先生撇下后现代,直奔现代性,来了一个刨根问底的大迂回。请看他与与众不同的基本立场:

(1) 现代性为花,后现代为果。无花哪来的果?所以从哲学上讲,现代性才是大家围绕后现代争辩不休的问题所在。何谓现代性?人们熟知的现代主义,并不是现代性的全部。它只涉及现代性的一个侧面,即文艺现代性或文化现代性。若要全面了解现代性,各位须得扩展视野,从头开始,翻检其思想根源。

(2) 在伏尔泰、狄德罗、蒙田与卢梭那里,现代性是一项社会设计。它精致和谐,充满自由平等博爱。依康德之说,这一社会由科学、道德、艺术三领域组成,分别由认知工具理性,道德实践理性、艺术表达理性所支配。三理性默契运转,即可导向一个完美未来。黑格尔进而确立现代性的哲学地位。他断言:现代性乃理性精神,其核心是主体性。然而,历史发展日益暴露出启蒙缺陷,揭示主体虚妄。尼采因此攻击现代性是权力意志,海德格尔批评它是现代迷误,福柯指其为话语机制,利奥塔干脆笑它是一套崩溃的宏伟叙事。

(3) 现代化进程加强了科技思维与商品经济,人们日常交往也因此多受侵害。艺术为了抗衡资本主义文化逻辑而走向反叛,并在精神领域不断引发抗议。然而,现代主义仅仅是一种对于文化的虚假否定。哈贝马斯坚信,作为人类有史以来最伟大的发明,启蒙工程并未彻底失败,它仍有理由得到我们的改造。改造关键,在于交往理性的建设。为此,批判理论家不可轻言放弃,也不能把

文化紊乱责任,完全推卸到文艺现代性头上。总之,哈氏仲裁一举扭转这场论战的命题,将它由热火朝天的后现代,引向人们冷落已久的现代性。

从战略上讲,此举有两大优胜:其一是拨乱反正,避虚就实,将争论带回到问题的根本,从而为欧美学界展开后现代研究,提供一个宽大公允的理论平台。其次,哈氏返回现代性的举动,不啻是在提醒交战各方:他们虽然各自有理,却都犯有相同错误,那就是本末不分,盲人摸象,一叶已知秋矣。

眼见哈老英雄飞挪腾跃,左右开弓,如入无人之境,观众不禁为他喝彩。细读其论文,我们发现一个有趣现象。首先,他对贝尔三次点名,说他糊涂、守旧、错把责任一股脑儿推给现代派文艺。为此他笑贝尔是“美国最出色的新保守派”。但是,哈氏针对贝尔一类保守派,仅仅是点到为止,并不以为足虑。

对于利奥塔,他却黑面相对,如临大敌。他在文中指名批驳法国后结构主义,宣布福柯、德里达、利奥塔代表“反现代立场”。此后他马不停蹄,于1985年发表专著《现代性哲学话语》。此书引起了德法哲学多年论战。围绕现代性,欧美思想界大举返回启蒙设计,反复梳理自尼采到福柯的后现代哲学话语。

第三篇 后现代哲学话语

开篇时我讲了两辆车:一为马克思抨击的印度神车,二乃美国人称道的时髦轿车。两车合一,便形成我对现代性和后现代的基本看法。然而后现代确是一个难题。我在讲课时,除了车喻,又添加一个船的譬喻。车与舟皆能渡人于漫漫苦旅。那么,现代性是怎样一条船?我以为最富象征的,莫过《冰海沉船》里的泰坦尼克号。

两条船的故事

泰坦尼克号 那是一条豪华邮轮。欧洲人赌咒发誓,说它是现代科技结晶、工业革命成果。设计者替它取名泰坦尼克,意在攀比希腊神话中的泰坦巨人(Titans)。我们知道,巨人家族有大神

宙斯，有偷天火的普罗米修斯。据此，英国人拜伦成了诗坛泰斗，俄国十二月党人连同其流放的贵妇，统统被誉为男女巨人。

盛名之下，泰坦尼克就成了一条巨人船。人类发展史上，它代表着一场剧变：即原先遭洪水围困的那个可怜人，如今咸鱼翻身，与天神平起平坐了。人怎能变成泰坦？凭的是现代科技。请注意：这条船具备海上城市的功能与奢华。准确说，它是百分之百用理性打造出来、能载人上天入地的现代方舟。

1912年4月14日，这条船从英国南安普顿驶往美国纽约，船上搭载了两千旅客和大量财宝。不料巨人船突然遇难。它有6个密封舱，理论上是不可能沉的。可它偏偏一沉到底，贫富不分，童叟无欺。从此西方人就想不通，就要编故事、拍电影，轰轰烈烈再现这一沉船恶梦，至今也没讲清其中道理。倒是有人恍若有悟，悠悠诉说另一条船的凄凉故事。那便是法国人福柯，在《疯狂与文明》中描画的愚人船(Ship of Fools)。

不幸愚人船 愚人船和愚人节、狂欢节一样，都代表理性对疯狂的压抑。据福柯考查，中世纪欧洲人一度把疯狂当作天赐神力。他们对疯子，因而不乏礼遇对话。例如文学经典中，李尔王这种疯子，高康大之类白痴，堂吉珂德一流弱智，居然一一为百姓所钟爱。

文艺复兴后，理性之光普照，四下荡涤迷信。欧洲人的态度，忽然为之一变。他们开始害怕疯子，并试图放逐他们。排斥过程中，城里罪犯全都关进麻疯病所。乡下的呆傻懒汉，则被装入愚人船，顺水漂离村庄，只留下不幸者的哭喊，以及充满诱惑的文学想象。

与泰坦尼克不同，愚人船是条遭人鄙弃的垃圾船。船上见不到光荣与梦想，只有被查禁的狂言谰语。自17世纪起，一批疯癫哲学家的思想尸骸，就在船上堆积如山。福柯一度登船清理，他发现，从德国诗人荷尔德林的迷幻歌词、法国萨德侯爵的色情笔记，直到尼采蛊惑人心的《道德谱系学》，西方委实存在一条非理性知识传统，只不过它久经隐匿，晦暗难辨了。

如今，后现代研究渐有眉目。其中代表作，便有麦吉尔的《极端预言家》(1985)、哈贝马斯的《现代性哲学话语》(1985)。据这两位学者考证，后现代哲学话语的形成，主要与尼采、海德格尔、德里达、福柯相关。

如此看来，后现代主义也是一条愚人船，一条曾被无情放逐、

如今又欣然返航的愚人船。其中的历史转机是：泰坦尼克沉没，它便有了回来的理由。下面撮要评说这条回归之船，以及船上的一干愚人。

尼采：那个后现代幽灵

1900年8月25日，尼采病逝德国魏玛，死因确诊是精神病。一个世纪后，此公阴魂不散，依然诉说他那可怖遗言：“理想谎言，已变成降临在现实头上的灾祸。终有一天，我的哲学将以此为标志，征服天下。”疯子还扬言：他的话将于2003年成为普天下共识。

今日尼采不单是个离经叛道的哲学家。他那些令人惊惧的灾难预言，不断促使西方学者对他实行学术重估。重估结果，竟让这小子身价倍增，成为后现代鼻祖、西方危机的先兆人物。有人称：尼采预示了西方精神分裂。另有人说，他那充满破坏力的鬼话，为后现代定下了批判基调。更有人断定，尼采不仅留下了一堆哲学难题，还有一个危机日程表。

所谓危机日程表，埋藏在尼采晚年手稿中。当时他濒临崩溃，竭力要完成一部传世大作。痉挛阵阵中，他以格言方式写下1067节文字。这些思想碎片经人整理，定名《权力意志》。其中的危机主题，是指尼采针对一系列传统观念的质疑拷问，分别涉及理性、历史、科学、主体等。下面挑出著名段落，以示其危机症结所在：

理性：我们信仰理性，可它却是灰色的概念哲学。这一语言大厦是按照无比幼稚的偏见建造起来的。〈522〉机械论的世界假说因此成了可信之说。然而，它难道不是因为受到理性最多的偏爱与重视，才被奉为真理的吗？〈533〉

真理：人们寻求真理，即寻求一个没有矛盾、也不哄骗人的世界，一个超越苦难的世界。显然，人的真理意志只是对凝滞世界的要求。〈585a〉我认为世界的价值就在于我们的阐释。〈616〉真理比谬误和无知更加不祥。〈452〉

历史：人类从未进步。历史就像一座大型实验厂，它有时成功，有时失败，其中没有任何秩序或逻辑可言。〈90〉现代社会并非健康社会机体，而是由废物组成的病态胶合物。现代道德、现代精神、我们的科学，全都是疾病形式。〈50〉

知识:所谓知识欲望,应该归结于占有和征服的欲望。〈423〉它向往理解一切事物,向往把世上万物都变得实际、有用、可资剥削。它具有反美学的本质,其价值观念仅仅重视那些可以衡量、测定和算计的东西。〈677〉

科学:迄今为止,科学是通过要阐释一切的假说,来达到完全消除事物复杂性的方法。〈594〉科学的发展一再使已知消融在未知当中。科学正在准备一种独立的无知,它认为我们无须保留任何知识合法化的概念。〈608〉

主体:人为了获得自由,而努力成为自身的暴君。〈770〉从哥白尼开始,人就由中心位置滑向未知数 X。〈19〉有关自我的教条是错误的,因为这一说法来自原子论。所谓自我实体也是在宗教道德压力之下形成的虚构。〈786〉

艺术:我痛恨老是呆在一种世界观里,相反的思维方式具有魅力。〈470〉艺术家对现实和功利的漠视,反倒成了一种生命力标志。他们的非理性,他们对自我的嘲弄,对永恒价值的冷漠,对游戏的郑重其事……他们是否代表一种即将兴起的普遍现象呢?我确信如此。〈816〉

尼采遗言,伴随西方人进入充满诱惑与恐怖的 20 世纪。他身后,留下一部支离破碎的哲学史。令人哭笑不得的是,他草拟的危机日程,居然集中预告了西方学术重大进展:从 30 年代现象学运动,50 年代语言学转向,60 年代新左派革命,70 年代解构批评,直到 80 年代后现代论战,几乎无一不与之咄咄相关。

危机思想 论战仍在继续,危机无从化解。为概括当下趋势,欧美学界领袖纷纷采用后现代、后启蒙、后形而上学等断代概念,强调尼采发疯后的传统断裂。依照基督教观念,这是一种千年盛世与世界末日同时降临的体验。在此背景下,我们得以目击一条上下百年、鲜明生动的西方危机思想线索。

所谓危机思想(Crisis Thought),是美国教授麦吉尔创造的概念。它专指围绕西方文明灾变产生的批判理论。请注意:此番危机不同往常。传统危机,一般来自人们围绕圣经阐释权的争斗。争斗结果,无非是圣经里的上帝,让位给哲学家上帝。自从尼采宣告上帝之死,西方人不仅被剥夺阐释权,还失掉一切捍卫或反抗理由。资本主义变革逻辑,驱赶他们不断挣脱羁绊,割裂传统。于是他们愈发变得走投无路、有家难回了。

在《极端预言家》里,麦吉尔教授专门考查危机思想的沿革特性。他断言,尼采最能代表危机思想的品性。面对危机,此人不像别人那样畏惧退缩,或假装无谓。相反,他乘机转入一种积极而自由的虚无心态——他为危机叫好,与魔鬼同乐。在混沌时刻翩然起舞,于空虚之中游戏人生。既然诸神俱已离去,那就不妨自己动手,任意创造自己偏爱的神灵。

危机传统 麦吉尔又说,从尼采、海德格尔、德里达到福柯,这一危机思想渐次扩张、彼此交织,现已发育成相对完整体系。以上四人特征,既在于一脉相承的怀疑批判精神,也有赖其“天启圣哲”式的思想魅力。将四人依序排列,便有思想史上一条危机传统。而尼采和福柯之间,则由海德格尔居中联结。鉴于此情,让我们先了解一下老海的形而上学批判。

海德格尔:形而上学终结

20世纪初叶,是后现代思想酝酿期。对此,德国文化史家缪赛尔追忆道:在尼采咒语声中,偶像倒塌,信仰破碎,历史断裂。与尼采的疯狂相呼应,一批半疯半痴的思想家,诸如叔本华、帕斯卡尔、克尔恺郭尔、陀斯妥也夫斯基,相继成为末世精神表率。他们或飘然若仙,或装神弄鬼,写下让人心悸的哲理文字。对于缪赛尔而言,这批“无定性之人”,突然泛滥于上帝死后,堪称是危机造就的一代乱世圣贤。

在此背景下,海德格尔脱颖而出,成为德国哲学传统的伟大终结者。解释一下:老海及其恩师胡塞尔,是迫于危机压力,才双双走上现象学之路。但二人应对危机态度不同。老胡面对危机,迸发出悲壮拯救意识。他要重建西洋哲学,却不能忘情传统理想。大致说来,这理想要求哲学具有第一性、绝对性、纯粹性,以及一套完美体系。

老海却是标准怀疑派。他抛弃理想,蔑视科学,也不追求体系。对于形而上学,他动辄嗤之以鼻,不是笑它弥天大错,就是贬它善于遗忘。结论只有轻飘飘一句:哲学小命已休矣。我们记得,诗人庞德宣告传统崩溃时,曾写下一句刻薄打油诗:“只听得一声婊子养的,那文明便噗嗤完蛋。”此二人于重大历史时刻的表态,可谓异曲同工。

1927年,老海发表《存在与时间》,正值胡塞尔陷入意识迷宫。老师重建半途而废,学生批判不脛而走。德国专家洛威特说,此书公开倡扬危机意识,带头挑战形而上学合法性。美国教授克莱尔表示:作为反传统典范,《存在》暴露深层矛盾,宣告哲学终结。

其实,为弥补他在纳粹时期的过失,老海隐居黑森林30年。这段沉思中,老海性情乖张,一如化外之人。又好比朝圣香客,他尽挑荒山野岭蜿蜒而行。旅途漫漫,凄风苦雨,可他乐此不疲,终有所得。对应尼采的危机日程表,我试举其批判要点如下:

存在/亲在 《存在》指控西方哲学一大原罪:遗忘存在。古希腊文中,是(on)即存在。可在欧洲语言中,存在变成了动名词(德文 das Sein, 英文 Being),不再有不定式(德文 Sein, 英文 To Be)的变数。老海说,“经此一变,不定式原有的空泛被限死,存在成了严格对象。”就是说,on 的生命力惨遭阉割,只留下一个僵死的本体论(Ontologie)。什么本体论?老海痛斥道:它只看重存在者,丝毫也不顾及存在的真理!

为了克服谬误,老海转向人的存在。他将人称作亲在,并提出一个公式,存在于世中。在他看来,人之所以为人,是依照他采取的生存方式。伊甸园里的亚当夏娃,原本是享受本真的。现代人碌碌在世,陷入一种可悲沉沦。老海亲在说,由此扩变成欧美存在主义。

真理/奥秘 从《存在》到《真理的本质》,老海苦苦寻觅西方真理的由来。古希腊的真理 Aletheia,原有遗忘与去蔽之义。西方人把它读作确定真理,这就忘记了古人本意。两千年前,赫拉克利特发问:既然万物皆变,真理何以永恒?老海承认:真理的麻烦,在于它稍纵即逝,无法一劳永逸地确定。

真理无常,促使老海注意光线转换。他发现,真理颇似密林里的一片空地:那里枝叶摇曳,光斑交织,合成一幅明暗变幻的生动图景。所以,亲在即疏明。人的可悲,来自他所见真理的狭隘。他的幸运,亦因享有这片疏明。

真理是林中空地,森林就是遮蔽人类生存的背景。这种原始遮蔽,老海称之为奥秘(Geheimnis)。奥秘幽深,不可度测。老海认为人无法、也不该破解奥秘。糟糕的是:西洋哲学偏爱逻辑思辨,推崇抽象体系,目的是要套牢、独占世上的最高真理。而这恰是老海批判西洋真理的理由。

历史迷误 老海发现：古人敬畏奥秘，知道守护生命之本。而西方人一朝得势，便开始遗忘自身偏狭。他们妄自尊大，一意孤行，竟以私欲填充世界。如此张狂进取，反而遮蔽了奥秘本身。老海说，此乃西方人的重大迷误(die Irre)。“他越是把自己的主体当作一切存在者的标准，他就越发迷误得厉害。”

漠视奥秘的同时，西方人还杜撰出一套人道主义历史，口号是启蒙、进步与人性完美。可在老海眼中，压根儿就没有过什么人道历史。相反，他说存在是一种天命(Geschick)，即上苍对人的恩赐。天威莫测，天道无情。若把历史比作一场多幕剧，老海说，导演便是存在，人不过是戏中的龙套。请留意：老海的天命观，后来触发了福柯的历史解构与人道批判。

科技阱架 西方人崇尚科技，追求发达。老海却骂他们不懂科技本质。古希腊的技术 techne，类似中国的技艺或几微，它关系到真理如何展现、人类怎样认知。古人与自然交融，启蒙却把人捧为万物灵长。现代人超越自然，进而成为凌驾万物的主体。从此科技就代表人类霸权，凸显强求本质，并展现一系列后果，诸如计算、策划、开发、榨取，直至环境污染、物种灭绝、基因变异。

如此展现，让老海大发杞忧。他在《追问技术问题》中提出阱架(Gestell)一说。阱架指某种无法摆脱的格局。它反映人的意志，汇聚人的欲望，一心追求超常规变化。在它支配下，世上万物都被客体化，即被展现为原料、能源、DNA 或 RNA。说白了，阱架是西方人违背天意，替自己打造的陷阱。其中危机四伏，人却乐在其中，以为理当如此。

逻各斯之灾 西方文明之灾，据说起源于逻各斯。古希腊的 Logos，西方人一直读作逻辑(Logic)、理念(Idee)。老海重读巴门尼德残篇，却发现 Logos 与存在相通。它暗示一种生生不息，记录所有存在者的来去。但在柏拉图那里，事态陡然生变。老海叹息道：“Logos 成了陈述，成了真理或正确性所在。理念和范畴，从此统辖了西方思想和行为。”逻各斯之变，割断语言与存在的血肉联系。更要命的，是它导致西方思想主客对立。就是说，西方人由浑沌未开，转向与存在对峙，越来越坚信他拥有支配存在的主体性。

譬如希腊文中的是，一旦成为哲学范畴，便导致可怕后果：它界定一切存在者，并把它们抽象为客体功能。老海叹息道：一个

是竟引起世界崩解！老海为何厌恶逻辑？我们知道，在他的真理表上，奥秘、亲在、命题逐一递降。命题算不上真理，只有某种逻辑正确性。以柏拉图对话为例：它注重概念，苛求根据，强调以思辨为手段，满足人类求知。小技得逞，大道废弛。这种心存算计的逻辑、利欲当先的理念，因而倍受老海谴责。

形而上学终结 柏拉图奠定了西洋哲学正统。老海对此评判说：“希腊哲学在西方获得统治地位，并非因其原始开端，而由于它那开端性的终结，这一终结在黑格尔处构成了伟大完成。”就是说，一泻两千年的西洋哲学，非但脱不出既定模式，反而深陷其中，由成熟走向蜕化。福祸相依，物极必反。形而上学虽为人类造福，也酿成尾大不掉之祸。针对悲剧，老海简明总结道：在开端处，天命开启人的存在；在终结处，人已沦为理性动物。

1963年，老海在《哲学的终结与思想的任务》中称，现代科学昌盛，实为一个撕裂母体的痛苦过程。哲学的一统江山，现已分崩离析，无可补救。对于久病的哲学，尼采鼓吹虚无，马克思呼吁革命，胡塞尔竭力救治。轮到老海出手，他竟乱刀齐下，立毙其命。凶狠，是不忍看它苟延。终结，也不表示完蛋，其中仍有一线死而后生的希望。

走向诗思 老海思路孤绝，晚年愈发古怪。他宣讲天命，论诗谈艺，翻译老子《道德经》，令欧美学者惊骇莫名。临终前，他挣扎写下《科学与思想》、《何谓思？》等文，企图从绝境中找到一种顺乎自然的思路。在老人心中，西方文明本是一部迷途记录：三百年格物致知，导致人言嚣张，天道式微。为此他一再警告世人：我们尚未学会思。或者说，科学原本不思想。他的所思，多属于科学的不思，或形而上学之未思。

尼采推崇艺术游戏。老海则偏爱诗人，尝试诗思。他的名言是：思即诗，诗能传达形而上学所不知。人类历史上，诗思同源，二者皆生于言谈，都努力说明存在。自从柏拉图效法理念，诗人却被无情逐出理想国。如今老海摒弃科学，折返诗思。有人说，此路（Weg）与老子之道暗通。可对老海而言，诗思乃一条回家捷径。它能借艺术的通融多变，克服科学弊端，“秉烛照亮新的思想境界”。

老海 1976 年去世，他最后看到了什么？

德里达:解构主义狂欢

1968年,一波后现代文化骚乱席卷欧美各国。与美国相比,法国的骚乱尤为激烈,也更多浪漫,史学家通称五月风暴。对于嗜好自由的巴黎人,“五月”特指那个情欲萌动、理想勃发的美好春天。“风暴”则象征巴黎学生的突兀革命:他们在一个早晨掀翻课桌,占领校园,废除教育制度。又仿效巴黎公社英烈,用红旗、鲜血和燃烧瓶,激荡巴黎城,征服全欧洲。一时间,第五共和国摇摇欲坠,戴高乐总统危在旦夕。

列宁说:革命是民众的盛大节日。不料,巴黎的革命如此荒诞,五月的节日这般短促,倒像是场狂欢节。看来,资本主义法力无边,理性统治难以摇撼。福柯承认,五月风暴后,巴黎人不再学马拉丹东,动辄为理想捐躯。相反,他们把理论当作实践,开始“一种零碎而具体的针对权力结构的削弱与毁坏”。

法兰西自由精神,就此撤离街垒和广场,一路退向沙龙、讲坛、图书馆,在那儿凝聚成经久不息的哗变。起义的学者向意识纵深挺进,沿途破坏语言囚笼,打碎结构枷锁。70年代,德里达和福柯的批判理论陆续出台,成为老海之后颠覆理性的强大思潮。他俩的目标,是瓦解资本主义赖以发达的基础,从语言、观念、传统,直到学术制度与权力网络。

先说德里达,此人是个法国佬。可在血统上,他秉承希伯来先知的狂热、以色列人出埃及的神勇。他的解构,亦来自犹太人著名的差异精神。历史上,尼采明知理性庄严,偏要鼓吹酒神疯癫。老海抓住存在差异,不惜大动干戈。利维纳斯反感笛卡尔的我思,就竭力标榜他人之见。出于对意识的疑虑,弗洛伊德竟一头扎进潜意识深渊。以上各色差异(Difference)论,均为德里达烂熟于心。

差异/延异 直接启发他的,却是索绪尔的结构语言学。老索说:西方语言系统建立在符号差异之上。譬如 Cat 指猫, Cap 是帽子。其义因形音而变。然而,差异只是为了单词在语言系统内相互区别,自身并无多少道理。德里达由此顿悟:所谓真理起源,不过是一系列符号游戏!在《差异与书写》(1967)中,他将差异改动一个字母,杜撰出延异(Différance)。野心是要从源头摧毁同一,代之以差异。

我们已知,存在是形而上学的本源。老海揭露其谬误说:(1)存在被僵化限定,(2)主体被错误突出。身为老海的再传弟子,德里达试从语言学角度证实:(1)存在即差异,西洋哲学乃差异哲学,(2)主体也是差异产物。所以,从来就没有什么纯正起源,也未曾有透明语言与绝对理念。一句话,它们都被延异了。

真理何以被语言延异?原来西方人以为,世上万物都与其语言对应。只要亲身在场,言辞明晰,便可指物说理,把握存在。殊不知言自口出,理随事变。援引符号差异,德里达提出延异的两大方式:延宕与歧义。

延宕(defer)指时间上的推迟。在它支配下,能指一再重复,意义自行补充,文字留下印迹,而印迹又一一悄然而逝。符号的确定意义,因而被不断延伸、淡化、覆盖,进入一个无休止的言说、书写和阐释的大循环。

从空间角度看,歧义(differ)代表语义的派生、错位、转义、交叉互文。任何一句话,一道命题,或一纸文件,都可能引发对话、评论、讹传、误读、乃至纷争四起。歧义还造成一种播撒(differe)后果。就好比枝叶交织的一束花,稍有触动,意义的种子就会爆裂四散,落地生根。套用经济学术语,这已构成一种语义的永久再生产。

打破逻各斯中心 整个形而上学传统,自柏拉图到黑格尔,无一不崇尚理念,超拔主体,自称锁定了真理。这种自以为是的认知规则,德里达称之为逻各斯中心。他的解构之功,就在于破除其中森严壁垒的语音中心与二元对立。

语音中心近乎神话。西方人自古重言语,轻文字。理由是口语天然,直接在场,因而享有表述真理的优先权。书写则是印迹,是言语不在场的替代。针对偏见,德里达发表《论文字学》(1967),声称文字比言语更本源,而且包容语音。又说文字虽不在场,却能作为符号不断延异。结论:语音无特权,在场是迷信。西方语言原本没有中心,希腊真理自古就不确定。

二元对立造就一种压迫歧视。它突出主体,割裂万物,形成我/他、心/物、主/奴的对立。德里达讨厌这种优劣等级制,尤其憎恨其中的强权统治。在理性/疯狂、西方/东方的对立中,我们看到前者凌驾后者之上。它们代表逻各斯,也是认知和控制后者的依据。德里达说:区分造成歧视,对立隔绝联系。我们只须引入延

异,便可拆除藩篱,形成交往渗透。

德里达的解构,令人回想法国大革命——圣母院钟声长鸣,巴士底狱门大开。衣衫褴褛、镣铐未除的犯人蜂拥而出。绚丽阳光下,一座断头台高高耸起。砰的一声响,引来万众欢呼,喜笑颜开,群魔乱舞。在象征层面,西方哲学的巴士底狱,一经德里达打开,震撼效应也接踵而至:从拉康的主体瓦解,巴尔特的作者之死,波德里亚的表征危机,直到德鲁兹的反俄狄浦斯论。巴黎人头晕眼花,目睹了一场光怪陆离、众声喧哗的学术狂欢。要说狂欢的内容,未免太过芜杂,这里节略如下:

主体瓦解 雅克·拉康是个心理学家。他瓦解主体,靠的是语言。针对黑格尔主体,拉康提出一种互主性:即语言是契约,个人由此进入合同。就是说,自我依赖社会生存,并经由对话成立。在拉康眼中,语言超过欲望,是心理解构第一原则。语言也是一张天罗地网。它既代表社会关系、文化传统,也构成一个与个人心理密切相关的象征界。

象征界被拉康称为“他者语言”。作为潜意识网络,它代表权威与秩序。个人仰仗它来接触社会,发现自我。干脆说:每个人都进入一个森严网络。这网络教他学会说话、思考、行动,并相应其职业身份,模压出一个实为客体的自我。西方人崇拜主体,无以复加。拉康反其道行之,证明其虚妄可笑。何谓主体?他说“那不过是享乐主义的呕吐物”。

作者之死 罗兰·巴尔特原是巴黎结构主义明星。五月风暴后,他皈依尼采,成为一条“后结构变色龙”。从此,他一面鼓吹文字游戏,阅读狂喜,一面策动针对文学的“绑架谋杀”。绑架始于他对作品的厌恶。在他看来,作品是作家中心论的愚蠢产物,也是一个牛顿式的封闭系统。如今作品瓦解,文本诞生。作为爱因斯坦的开放体系,文本启动意义生产,造成“能指的狂野游戏”。

《作者之死》(1973)里,他又宣判作者死刑:读者诞生,须以作者死亡为代价。承认作者,等于窒息文本。作者一死,文本即可任由读者玩弄。如何看待这种无中心文本呢?巴尔特自有妙譬:后现代文本就像洋葱头,“它体内没有果核,没有秘密。除去层层包裹的无限性,此外一无所有。”由于这番高论,老巴被人讥笑为文本虐待/崇拜狂。

尼采风格回归 老海诗思撒播,尼采咒语飘荡,一再激活各式

解构,形成后现代话语特色。在《尼采的文学生涯》里,美国教授尼玛斯说:人们长期为尼采迷惑,因为他刻意混淆哲学与文学,造成一种尼采风格。

所谓尼采风格,说穿了,就是把哲学当艺术,把思想当游戏,将一切文本都看成修理对象。具体说,尼采工修辞,多艺术想象,又极善玩弄神话悲剧。他的成功,说明他手段高超。如今他文风走俏,证实他常念叨的一句话:“一切都是阐释。认识这一点,并不妨碍人们产生新的思想价值,它只会刺激更多、更新的阐释”。

在法国巴黎,在美国耶鲁,尼采风格俱已合法化。60年代末,德里达初访耶鲁,与四位教授结盟。从此,耶鲁四人帮扬名天下,引领美国解构批评。有趣的是,这四人手段与尼采遥相呼应,堪称其风格的绝妙印证。

其中,德曼教授率先开发尼采修辞术,使之成为拆解良方。他在《阅读的讽喻》(1972)中说,修辞不是花言巧语,而是文本中的陷阱机关。这种文学特有的修辞性,致使文本充满含混、断裂与转义。由于修辞性干扰,文学作品几不可读,甚至自行瓦解。批评家的工作,因此成为一种灵活机变的讽喻,或一种有意无意的误读。

误读合法化 德曼强调:文学的生命,正在于“误读与误解的可能”。没有误读,何来文学?不光是文学,其它学科也鼓励误读。就拿哲学家尼采来说,他一向恣意误读,篡改他人。反过来讲,他也从未被别人“正确一致”地评价过。所以德曼总结说:误解无过,误读合法,西方学术史就是一部系统的误读史。

基于误读合法,米勒教授重新解读西洋经典。他挑选象征隐喻,释放其中歧义,一一用来挖补主题,颠覆权威,破坏秩序。他在《寄生批评家》(1973)里自辩说:每一部新作都来自、重复、并寄生于旧作。批评家不仅援引传统,攀附前人,更要花样百出,处处翻新。

有感于误读,哈特曼教授巧说互文性:作品从不属于某个作家或时代。它一路风尘,辗转传承。然而文章人人抄,都不及尼采。据此,互文性不光是语言,它也指一种思想越位、方法熔合。依哈教授之见,天下最好文体,当属杂拌文史哲的尼采式随笔。

英雄所见略同。为总结集体感受,布鲁姆在《影响的焦虑》(1973)中表示:古希腊的俄狄浦斯犯下最早的误读罪:恋母弑父。同时,他开创了西方思想的传承法则:反叛超越。对于当今学者,

惟有大胆误读,方能刷新学术。误读不只是反叛,更是超越传统之不二法门。

至此,我们见证了一个历史大循环。这循环从尼采开始,暂写到德里达和耶鲁批评家。提醒大家:循环,是要表现那条愚人船去而复归,或后现代思想的跌宕沉浮。

循环,也揭示一条西方危机思想的嬗变规律。应当说,后现代哲学话语尚未成型。可它因袭的误读弑父倾向,将促使它走向剧烈分化聚合。欲知详情,请看这套史话之四,也是最后一章:《后现代政治图谱》。

第四篇 后现代政治图谱

1969年,即法国五月风暴的第二年,迎来西马在其德国诞生地的终结。那一年春天,同样是沸腾校园,同样是热血青年,生生逼死了欧洲左派领袖,法兰克福学派的掌门人,西奥多·阿多诺教授。

校园消息称:那一日教授与新左派学生对峙。学生一心造反,老师喋喋苦劝。相持不下之际,忽有三个小女生脱去上衣,冲向讲台,逼问老师真革命还是假革命。阿多诺无言以对,踉跄退出,自此一病不起。

听来滑稽。然而依照西方思想百试不爽的弑父传统,它自然而无情地发生了。若论阿多诺为人,不愧一代师表。身为革命哲学家,他又兼理想高尚、壮怀激烈。不用说,学生们是在误读老师。而那几位热力四射的女生,尤其把先生的雄辩,当成了可恨压迫、迂腐说教。面对学生狂热,阿多诺至死不明白:他倾毕生之力、研究至深的革命,竟会以这般青春躁动形态,直白而裸露地发生。

西马理论遗产

所谓西马,英文作 Western Marxism,代号 WM。它指示以法兰克福学派为中心的欧美左派思想体系。自 30 年代起,该体系在德、法、美、意等国集结成势。其理论代表,除了卢卡契、霍克海姆

两位创始人,还有葛兰西、柯尔施、马尔库塞、阿尔都塞等。这是一批历经磨难的斗士。他们在逆境中继承马克思革命传统,开展资本主义文化批判。其前仆后继的思想传奇,历历彰显欧美左翼的血染风采。

话说二战后,资本主义如日中天,理性统治登峰造极。在其压迫下,国际共运在欧美各国节节顿挫,一路分化。其中,意大利共产党30年代惨败,揭开了西马悲剧的序幕。它宣告:革命策略有误,有组织抵抗无效。对此,被捕判刑20年的意共领袖葛兰西,在罗马监狱里含辛茹苦,做出如下两项检讨:

市民社会 国家概念一向分为两层:国家机器与国家权力。十月革命时,列宁号召先夺权,再改造机器。葛兰西发现,西方工业国不可照搬俄国,理由是俄国没有西方健全的议会制度与市民社会。关于市民社会(Civil Society),马克思多有论述,形容它是街坊经济网、市井政治圈,或一个国家的民间肌体。

据此葛兰西称:国家等于政治社会加市民社会。或者说,国家机器是外围壁垒,背后还有一个“由堡垒和土木工事构成的纵深体系”。所以,西方共运不可强攻,而应坚持阵地战,伺机击破资产阶级文化霸权。否则就谈不上赢取革命。

文化霸权 葛兰西又说,西方国家一经摆脱革命威胁,便会避免野蛮镇压,转而推行一种和平时期的霸权统治。这种霸权(Hegemony)有别于公开的国家机器,又于无形中渗透社会基层。正由于它是一种维护政权的民间机制,资产阶级才能在官民两个层面,实行“强制与自愿相结合”的合法统治。

1937年葛兰西病逝。他的34本《狱中笔记》手稿,被人护送到莫斯科。先以俄文校勘,再转译各种文字。所以,这部欧洲共产党人的泣血之书,直到60年代方在欧美面世。以它作为悲剧第一幕,第二幕迅速切换至美国,那个春风得意、不可一世的头号资本强国。

1964年,法兰克福学派留居美国的理论代表马尔库塞,在波士顿发表《单面人》。此书副标题《发达社会的意识形态研究》,恰好呼应葛兰西霸权论。无巧不成书。此二人背景迥异,却能联袂报警,呼吁战略转移。

资本主义合法化 当年,马克思在描画人类解放远景时,设想过一个物质丰裕、矛盾化解的预备阶段。可在马尔库塞看来,它大

致相当美国 60 年代的福利国家与科学管理。原来,战后资本主义迅猛提升生产力,大幅改变其丑陋形象,相继克服原始积累、暴虐统治,以及由工资奴役造成的阶级对抗。如今,一种舒适体面、悦目赏心的新工业文明,俨然对应马克思的生存缓和。凭藉这一历史成功,它便能有效证明:科技万能,理性进步,资本主义合法。

意识形态单一化 援引马克思《1857 年经济学手稿》,马尔库塞强调资本主义一向以变革为本。当它发展到“能以技术而非恐怖征服社会,并把机器变成组织社会最有效的政治工具”时,历史进入新阶段。从此,技术理性变成政治理性,或压倒一切的意识形态。换言之,资产阶级一旦将权力托付给专家,便能将社会治理得天衣无缝。问题是:科技理性造就白痴心态:它丧失批判想象,取消否定思维。西方自由世界,因而比以往“更加意识形态化了”。

第三幕转回巴黎,让我们目击法共理论家阿尔都塞的背水一战。五月风暴后,法共组织分裂。作为结构马克思主义创始人,阿氏发表《意识形态与意识形态国家机器》(载《列宁与哲学》,1970),发誓要澄清马列战略要旨,使之适应西方革命需要。

意萨司 阿尔都塞提出:国家除了强力机构(利萨司),另有一种意萨司(ISAs)。它们与葛兰西的政治社会/市民社会相对应,凸现意识形态在市民社会中的隐秘机制。依此分类,利萨司专指军警、法庭、监狱。意萨司涉及家庭、教会、学校、工团、文化传媒。两类机器功用不同,却能软硬兼施,恩威并用。利萨司权力集中,统管公众事务。意萨司分散不一,属于相对自治、容许异议的私有领域。阿氏分辩说,它并非国家权力工具,却是意识形态争夺的场所。“任何阶级如不能对它实行有效控制,便无法长久掌握国家机器。”

生产关系再生产 经济基础决定上层建筑,此乃举世皆知的马恩原理。但意识形态之于两者间的连接互动,却一直难以界说。对此,阿氏尝试三维绘图式的新式阅读,提取一个精密理论框架,让它像结构模型一样自动运转。

譬如再生产,马克思明说它包括生产工具、生产力,却留出生产关系这一空白。生产关系也能再生产吗?阿氏说:资本家向工人提供工资,以维持生活、抚养子女,此即无产阶级自身的再生产。发达工业国提高它对工人的素质要求,这包括技术知识、行为准则、道德规范。正是在此意识形态支配之下,人的再生产受到严格

预定。换言之,利萨司监护意萨司的生产流程。而后者功能是以柔软方式,透过教育与训练,造就民众对秩序的驯服,确保资本主义生产关系的延续。

上述研究未及完成,作者即遭多方责难。严酷压力下,阿尔都塞突遇家难:他的夫人丧命,他被送进疯人院。最后一幕,我们不得不折回德国法兰克福大学,把目光聚焦于整场悲剧的主角,阿多诺教授。

早在1944年的《启蒙辩证法》中,阿多诺就与霍克海姆一道,提出西马两大批判主题:工具理性与文化生产。转眼间,此类批判已不敷应用。一如马尔库塞所言:资本主义鸟枪换炮,公然嘲笑西马过时——这包括它的古典范畴,它植根于19世纪的批判概念,以及它那针对低下生产力的替代方案。如何应时而变?又如何杀出重围?身为左翼领军人物,阿多诺日益陷入一堆思辨难题。

整体性瓦解 首先是革命主体消亡。众所周知,国际共运在欧美退潮,根本原因是生存缓和,阶级意识混淆。往日的工人阶级,如今难以成军。其次是理论与实践分离。主力溃散,轮到教授身先士卒,充当起批判主体。世人讥笑西马纸上谈兵。他们哪里知道,西马孤军向前,惟有把理论化作厮杀的实践。最令阿多诺寒心的是:哲学整体性一去不返,西马难以自圆其说。就是说,主体退场,令西马不复目光如炬,具有辩证认知能力。基础缺失,又剥夺其系统性与可验证性。一言以蔽之,西马已无力延续卢卡契制定的总体战略了。

否定的辩证法 当年为逃避阱架,老海曾孤身走向诗思。如今,与霸权抗争的阿多诺,亦不免一路悲歌。身为革命者,他无意欣赏尼采的修辞,更反感老海的巧言惑众。可他的现代性研究,却将他引向先锋艺术:毕加索的画、勋伯格的音乐、波德莱尔的小说,一一成为抵抗同盟军。在他心目中,这些作品抛弃结构完美,突出灾难意识,表现断裂痛苦,目的是要唤醒人们最后的警觉。

《否定的辩证法》(1966)展示阿多诺的抉择:(1)放弃整体性,即放弃批判理论的全面超越理想。(2)删除辩证法的肯定功能,突出其绝对否定。(3)提倡艺术的非同一性,强化其毁坏力量,藉此编练最后一支革命劲旅。阿多诺言行合一,说到做到。他把自己的哲学思考,变为一次后现代艺术示范。书中宁为玉碎、不为瓦全的高贵心态,仿佛中国士大夫屈原的古典咏叹。形式上它却时髦

先锋,犹如一曲西洋无调音乐:其中主题破碎,旋律星散,节奏凌乱,充满刺激性张力。

阿多诺的理论自戕,引起左翼哗然一片。他的大弟子哈贝马斯,因不满老师古板,亲率一彪人马,前往慕尼黑另立门户。雪上加霜的是:4月羞辱事件,逼迫阿多诺放弃教职,移居瑞士。1969年8月,他因心脏病猝死,享年66岁。

西马绵延40年的卓越声誉,从此戛然而止,一蹶不振。

福柯的思想谱系

阿多诺死后,欧美左翼悄然步入一个所谓后马、后结构、后启蒙时期。新时期的标志人物,首推法国哲学家米歇尔·福柯。

福柯这人名声大、脾气怪、头衔多。仅此三项,就让他出类拔萃,远远超越西方各色激进学者。说名声,此人身为法兰西学院院士,可谓翎顶辉煌。论脾气,他却没爹没妈、浪迹天涯。再看他一生浪得的虚名:末世思想家,都市野蛮人,人的冷面杀手,人文主义终结者。

1984年临终前,福柯亦不免为此烦恼。他说他像一枚棋子,被人挪遍了整个棋盘:马克思信徒、尼采虚无派、结构主义者、批判理论巨擘,却始终无法将他定位。这使他深信,“他们在安置鄙人方面的无能,确与我自身的某些因素有关”。

福柯与马克思 福柯是外省医生之子,二战后考入巴黎高师。高师乃红色摇篮,不但左翼名师济济,学生也源源加入法共。福柯入此山门,通习马克思、尼采之余,又追随萨特、依波利、梅洛·庞蒂,直至入党。福柯回忆说,当时风气,“想当哲学家就必须是马克思主义者”。不过法国人恋爱自由,不断尝试以存在主义、人道主义与马克思理论相结合,“皆因不满意而逐一放弃,又推出结构主义做新娘”。

50年代毕业前后,福柯遭遇一次导致深刻变化的转折。这转折,他又称哲学弥散,即战后哲学主体日趋狭隘,无力包容世道之变。主体论衰落,促使分析哲学兴起。在巴黎高师,就有巴士拉教授领导的认识论小组,还有阿尔都塞的结构马克思主义。

五月风暴那年,福柯博士32岁,刚在巴黎大学新建的文森特学院谋得教职。与哈贝马斯一样,他早有与老师分手之心,总算盼

来出头之日。这年他与萨特论战,公开表示“钦佩老一代英勇慷慨之士,他们对生活、政治与存在,确实抱有激情。可我这代人另有所爱,一心迷恋观念系统。这一无名系统不含主体,其中的自我炸成了碎片”。

此后20年,为说明这一对老少左派的差异,欧美评家连篇累牍,绞尽脑汁。比较流行的说法是:萨特乃传统革命家、理想知识领袖。老先生心系天下、博学全能,70岁还上街游行,引领革命潮流。福柯这后生,仅为边缘学者,黑客型专家。他胸无大志、自甘落魄,实该革出左翼家门。譬如他奚落老左,说他们战法笨重,不足为训。又如他从不自诩知识分子,反说这号人深陷知识之中,已是权力工具。所以他压根儿不信:这年头知识分子还能教育谁、引导谁。(见福柯1973年与德鲁兹谈话录《知识分子与权力》)

不屑阵地战的福柯,擅自发明一种机动游击,即以小股精锐,神出鬼没,或定向爆破,或精确打击。在其感召下,欧美左翼人马纷纷仿效袭扰古罗马帝国的游牧骑士:他们啸聚山林,飞镖传书。只待一声凄厉唿哨,便轻骑如风、杀声如雷、转眼烟云。在此含义上,福柯身份显贵如大酋长,或抵抗部落的最后首领。

1970年福柯入选法兰西学院,就任思想系统史教授。得意之余,他担心死后孤魂,不得受左翼香火供养。于是辩解他与马克思的关系道:吾非马克思主义者,然吾辈受教,毋庸置疑。那股恩泽之情,一如“物理学家不必成天把爱因斯坦挂在嘴边”。

语言学转向 对语言痴迷,乃战后人文学术图变标志,也是福柯、德里达、利奥塔这代人,走向结构与解构的浪漫之旅。福柯与萨特闹翻,自称另有所爱,分明是大家公子成人,反对父母包办。事实上他并未割断家族亲情,也没真同结构主义私奔。只一时耐不住邻家女孩的诱惑,他夺门而出,搜奇猎艳去了。这一情感波折,学术史上通称“语言学转向”。

福柯一千左翼公子,之所以青睐结构语言学,皆因人言纷纷,说它有望开启知识系统、破解文化基因。我们知道,自启蒙运动起,西方历代哲学家的拿手绝活,便是编织和完善理性体系。这体系虽说遭受马克思革命批判、尼采蛮力冲撞、老海兜底刨挖,仍不断改良加固,日益扩展为一张覆盖全球的强权知识网络。福柯等人的抱负,即要借语言结构之法,重新揭示并拆解这一西方文明赖以统治的隐秘系统——无论它是黑格尔的狡黠理性,拉康的心

理象征界,还是老海的科技阱架、西马的霸权意萨司。

福柯与德里达 他俩同时盯上了结构,不过志趣各有千秋。德里达先发现形而上学潜在系统。他好胜心切,接连打塌逻各斯中心,捣毁两项对立。一朝得胜,便大唱延异之歌,傻玩文字游戏。这番情形,好比八戒舞钉耙,攻入盘丝洞。可在福柯看来,呆子只晓得自娱,全然不刀光剑影、风起云涌。这表明他仍未脱出形而上学束缚。眼瞅这黑洞阴森,毒雾弥漫,福柯提醒自己,切莫坠入妖精的罗网。

福柯重视语言结构,却不为之所惑。他早早察觉语言虚伪,说它蒙骗成性,不能再现真实,仅是它自身的表征。出于病理学家习惯,他又将结构主义看成病人,说它不仅做了研究对象的俘虏,而且是西方人企图从整体把握世界的“最后一番徒劳”。他同结构主义的矛盾,更多体现在他别具一格的话语批判中。

福柯与后结构 20 世纪下半叶,由于分析哲学长足发展,欧美学界逐渐承认:结构语言学有一天生破绽:它只分析封闭系统,当它冰清玉洁,静若处子,却忽视它在现实中的水性杨花、趋炎附势。这方面,福柯率先袭用马克思的犀利目光,将西方知识生成过程,看成一套冲突机制。继而,他翻改尼采的权力意志,将话语实践领域,视为血污权力争夺场。如此一转,结构语言学殿堂,就被他炸得个千疮百孔,面目全非,火药味浓。

福柯到底算哪一家弟子?美国的普斯特教授评判说:福柯语言观,代表一种针对晚期资本主义的最新批判,它也是西方左翼有关学术现实的深刻省悟。如果说,马克思以阶级概念表述古典资本主义特征,福柯则从语言学角度,推进知识权力的话语批判。普斯特称:此乃一次研究范式的重大转换,即由生产方式,进入信息方式。

普斯特的评语不无新义。问题是:福柯第一放弃结构整体性,第二拒不提供革命超验前景,第三引入尼采的反启蒙历史观。所以我们仍无法将他定位。如此色彩暧昧,半间不架,勉强断他个后马、后结构、后启蒙,也就罢了。

从话语到考古

1971 年,西德一家电视台闲来无事,特邀国际哲学年会的两

位嘉宾,福柯与乔姆斯基,当众辩论人性问题。此时的福柯,因善用语言“杀人”,早已臭名昭著。与他对阵的老乔,却是美国语言学权威,进步知识领袖,善良人文主义者。老乔相信人作为理性主体,能积累知识,完善自我。循循说理至此,他问福柯:阁下怎能无视人性?不料那厮毫无人性,竟笑着反问:人的概念从哪儿来?它如何穿越历史风尘、传统驿站、一路抵达您老的英明脑壳?

这便是著称于世的福柯风格。此人面对西方文化思想一切伟大传统,惯以外星人的好奇,医生般的缜密,刑警式的机敏,加上斯坦因敦煌探宝的顽强精神,实行上下搜检,开膛破肚,最终查它一个头朝下,底儿掉。我们要了解福柯,须知晓他的话语分析法、知识考古学。

何谓话语?何谓考古?此事说来话长,让我们从索绪尔开始,逐一说明如下。

对话与言谈 结构语言学四大法则之一,便是语言与言语对立。索绪尔的语言(Langue)实指语言系统,言语(Parole)则是受其制约的具体言说。所谓话语(Discourse),既非 Langue,亦非 Parole,而是索绪尔无法规约的现实语言:其高雅低俗,轻重利害,因人而异。所以,话语研究者需要审时度势,综合考虑社会、历史、文化之于语言的影响。

索绪尔《普通语言学教程》1916年问世。远在俄国的巴赫金最先做出回应。他赞赏老索的革新之举,又批评其系统过于抽象。为打破封闭,巴赫金抛弃主体论,创立对话原则(Dialogism)。从哲学上讲,此乃一场意义发生学革命。众所周知,西方语文学素分两派,一派说意义来自个人,另一派说它来自符号差异。巴赫金却说:人类与世界,自我与他人,彼此应答。所以不是我拥有意义,也非无人占有意义,而是大家经由对话获得意义。

实际应用中,巴赫金更看重言谈(Slovo),此即西方语用学日后关注的言语行为(Speech-Act)。他坚称:一切言谈都具有社会性、历史性、对话性。它们虽受语言系统制约,却也反映说话人的思想意识,政治立场,文化修养。一句话,作为充满矛盾的杂语,言谈不仅不规范,而且浑浊多变,动机不一,从各个方向溢出索绪尔的严密系统。

超语言学设想 在《陀思妥耶夫斯基诗学问题》(1929)中,巴赫金建议开创一门超语言学,即超越语法、句法、音位、语态等常规

研究。这些学科,一般只研究语言的半自治法则,却无视社会历史因素。跳出这个圈子,便能扩展视野,进入语言活动领域。在《马克思主义与语言哲学》(1930)中,巴赫金进一步指出:语言作为符号系统,与意识形态相互重叠。后者的强大支配力,优先并压倒语言的内在规律。

对此,巴赫金解释说:语言系统提供一套言语规范。它要求个人经由它实现交往。可在应用过程中,该系统却遭到意识形态的持续渗透。换言之,语言系统是死的。其发生过程,无不依赖个人行为与具体语境。在课堂上,我们提倡语言的正确标准。可在日常生活中,语言的真伪、强弱、虚实与贵贱烙印,总是要压倒其正确标准。

进入话语天地 马克思说:“从思想世界下降到现实世界是最困难的任务。正像哲学家把思维变成一种独立力量那样,他们一定要把语言变成独立王国。”(《马恩全集》3卷525页)索绪尔的语言王国,吸引不了巴赫金。他纵身一跳,扑向山川密布、阡陌纵横的大千世界。这一壮举昭示西方学者:要关注话语活动,探查其中奥秘。

与巴赫金不谋而合,法国语言学家本瓦尼斯特发现:索绪尔法则只适用于语音层与单词层。一旦上升到句子层,或进入对话场景,情况就会发生巨变。据此,他确立一个分水岭原则:我们在句子层面,离开索绪尔语言系统,进入话语世界。在此天地里,语言表达的方式是话语。句子属于话语,它可以无限创造,也是人类语言的生命所在。

本瓦尼斯特的《普通语言学问题》(1966),宣告话语研究的合法化。他对一系列话语命题的分析(例如对话、陈述、人称代词),直接推动60年代末巴黎结构主义转向。在利柯、热奈特、克里斯蒂娃等一批学者推动下,话语研究开始进入叙事学、语义学、语用学的交叉地带。其中一支蔓延不绝,指向西方知识与真理的生成机制。

陈述与真理 西方学者已知:人类知识来自劳动、对话与叙事。叙事本是一种三角传输。它在我与你、词与物之间,展开丰富灵活的语言游戏。一般说来,叙事离不开对话人及其语境。但在诸多游戏中,出现了两个非同寻常的难题:话语对象、真理陈述。

先说话语对象。话语这东西,并不像一般语言符号,有着明确

涉指。例如 Champagne 是香槟酒, Guillotine 指断头台。生活中有许多难以言传的事物,譬如理性、主体和意识。这些难以说清的道理,便是话语对象。中国古人谓:道不可言,道常无名。福柯则说:话语不等于所说事物,而是构成对象。因其无名,差强名之。所以,话语对象又是一种反复填充的空间。譬如围绕人类起源,先后有上帝造人、猴子变人诸说。又如地球位置,它是宇宙中心,还是绕着太阳转?哥白尼说是后者,结果被烧死。这就产生一个让语言学家头痛的问题:谁说了算数?如何说才是真理?真理是怎样被人陈述并发挥作用的?

再看陈述(énoncé)。与其它语言游戏不同,陈述担负了知识表述、真理限定的职责。所以它出口成章,独立自足,压你没商量。对于陈述,普通人一般只能服从,而无力质疑反驳。例如焦大与林妹妹,小布什和本·拉丹,他们之间有多少道理好讲?福柯由此推断:陈述自有一种物质性。首先它是一种公共资产,令人向往,引发争斗。其次人们在一定程序下生产陈述,也对它改造重组,反复使用。

话语形成 看穿了陈述的底细,福柯开始盘诘伟人,抄检真理。圣贤之书,世代鼎立。他却挖苦道:每一本书都陷入一个互文网络。只有在网络中,它才得以凸显并构筑自身。所谓人文学术、现代科学,也不过是些来历不明的话语系统。千百年来,它们经由不断剔除积淀,形成不同学科的专业话语。

至此,福柯的降解大法基本炼成。针对人文学术,他提出调查方案:首先查阅它赖以生成的文化档案,核实它历史情境下的沿革变动。其次分析构成传统观念的陈述方式,判明它在知识与权力作用下的话语形成。需要说明:陈述与常规句子不同:只有在相关知识领域,它才成为话语。为此,福柯举出话语形成的条件,即形成区域、分界权威、专业格栅。

例如《疯狂与文明》中,他先圈出疯狂案例的文化区域,即欧洲启蒙后的家庭、教区与法制环境。当时人们争辩疯子的处置办法:是送监狱羁押、交神父教诲、还是由济贫院供养?闹腾一百年,才认定疯子是病人,应由医生管理。这就明确了分界权威。然而,早期医学也对付不了疯子。直到弗洛伊德介入,才建立专业格栅,形成精神分析学。

知识考古 依据上述方法,福柯写出《疯狂与文明》(1961)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)等一套西方知识家谱。可惜他十年辛苦,未发现任何真理起源。那些神圣观念,各自都经过漫长嬗变。一经挖掘,纷纷露出骇人面目。受此刺激,福柯一度放弃考古学,改称谱系学研究。其实,考古学只是他的工具箱,其中家什无奇不有。而他的考古目标,是要说明“人们说过哪些话、怎么说才算知识真理”。这方面,福柯深受尼采《道德谱系学》影响。所以考古也好,谱系也罢,无非要对西方知识,进行一次系统揭秘。

尼采是个反历史英雄。他指控历史是人类偏见,欲望产物,形而上学的女佣。而历史学的恶习,就是超前设置结论,以便压缩时空,消灭纷乱,把世上千变万化,统统说成是一种合理运动。福柯紧跟尼采,批驳主观,谴责虚伪,进而发现语言的变形,真理的偏执,以及历史变成权力合法化记录的过程。如此经历,促使福柯加紧改造考古工具,赋予它陌生化与反记忆功能,以便张扬差异,颠覆传统,展现被它掩埋的另一性。

知识场更迭 考古学一反历史的连续有序,让人惊悚于秩序之下的无尽混沌。评论家指出,福柯暗藏科学冲动:他对主体和历史挑战,好比科学家批判地心引力与进化论。他的思想空间,似由马克思、尼采、索绪尔构成边界。其中运行规律,涉嫌爱因斯坦相对论。福柯晚年自我标榜,说他发明一门知识权力微观物理学。

其实在《词与物》中,福柯已参照物理学概念,对西方知识进行了一次场域测试。依据话语规律,他举出三种知识型(Episteme),分别代表文艺复兴、古典与现代知识。简单说,早期知识是相似类比,古典知识是精确分类。现代知识则表现为主客对立、语言崩解。其间每一次转换,均可看成知识场的临界突变。福柯暗示:西方人如今面临一次后现代转型。转型正常,亦属必然。一句话,它是西方人不断变更表征、力求把握世界的结果。

机构与主体

1970年,福柯发表《话语的秩序》。此文标志福柯思想的新方向。考古学阶段,福柯主要研究语言、知识与权力关系。到了谱系学阶段,这一三角关系,便被一个新三角所取代,此即权力、机构与主体。很显然,五月风暴冲击了福柯。阿尔都塞的意识形态研究,

也让他看到自身的局限。于是福柯试以一种新冲突论,“就西方知识的历史命运,作出政治性解答”。

知识与权力 考古学留下忽略冲突的破绽。为此,福柯转向尼采权力命题,重新张开这一西方哲学之纲。应当说明,尼采权力意志,原指人的扩张本能,及其对强力的渴求。福柯倒卖古董,并非孝敬尼采,而是旧瓶装新酒,自饮自唱。

尼采的权力意志,引出了知识意志。可在福柯笔下,权力知识善恶交织,简直密不可分。法文里,权力(Pouvoir)和知识(Savoir)分享词根 voir,意为看见知道。它好比一条心理纽带,把权力知识融为一体。往好里说,知识就是力量,劳心者治人,知识越多越自由。反过来讲,强者亦可根据自身好恶,去主宰他人、选择真理、规划历史。在此基础上,福柯将尼采权力观推而广之:(1)它象征西方人孜孜求知的浮士德精神;(2)它凸现西方人对世界的征服欲与领导权;(3)它代表西方现代权力机构,及其精密控制技术。

福柯的权力,也不吻合马克思。这是因为他蔑视主体,放弃整体论,又不讲阶级阵营、政治中心。他认定权力乃人类天性,是一种控制、占有、以我为中心统一其他的欲望。作为意念或能量,这权力四处游动,无所不在。比如原始部落中,免不了分食、择偶、夺位之争。即便在荒岛上,只剩下鲁滨逊和星期五,仍有一种主仆关系。

话语的秩序 现代条件下,由于科技与资本加盟,权力机构持续扩展,统治技术日趋发达。针对这一巨变,福柯在《话语的秩序》中,以冲突为前提,重新考察话语系统的约束功能,话语生产的控制程序,以及现代机构如何在暗中受其支配的问题。

他指出,由于冲突,话语在其形成过程中,往往变成强加于事物的暴力。用中国话讲,就是强词夺理,指鹿为马。西方历史上,话语暴力表现为三种形式:(1)言语禁忌。譬如性和政治,一贯是忌讳话题。说话的场合身份,也构成限制,好比中国的非礼勿言。(2)理性原则。启蒙把理性变成了排斥荒谬的控制程序。专业话语兴起,民众瞠目结舌:科学万能,民主载道,大老板言出法随,小百姓口说无凭。(3)真理意志。启蒙鼓励西方人开拓,孕育一种全知全能心态,从此便有海外殖民、世界大战,乃至席卷一切的全球化。

如此庞大网络,到底如何编织而成?福柯表示:话语生产总是

依照一定程序,受到控制、挑选、组织和分配。当然,权力并非直接造就知识。福柯说:没有任何知识能单独形成,它必须依赖交流系统。反过来说,任何权力也离不开知识的提取、占有与分配。在此水平上,只有一种知识权力焊接的形式,那就是现代机构。

监狱的诞生 福柯 1975 年出版《监视与惩罚》,专一研究监狱制度。此时的福柯,显然已认同阿尔都塞:资本主义并不仅仅依靠国家机器,它还托庇于一张隐秘权力知识网。这一文网语阱,经由学校、教会、公司、社团,广泛联结整个西方社会。而它赖以建立的逻辑,即可在平等博爱的法国监狱,得到翔实验证。

世人皆知,法国封建刑罚极为野蛮,路易十四尤喜以酷刑恫吓民众。结果大革命怒极而发,先将国王砍了头,继而血腥内战,滥用肉刑。待到资产阶级一统天下,不得不改良刑罚。此时工商贸易发达,经济犯罪层出不穷。所以说是经济理性,而非人道考虑,支配了刑罚改良。福柯说,改良刷新了统治策略,它还在技术上大举创新,确保权力合理运行。

新刑罚突出监禁与驯化。以往的肉刑不见了,代之以漫长庭审和新闻报道,向社会证明其合法性。犯人被关进高墙,各以囚房羁押。囚房编号,分层纳入一个巨大环形建筑。这种监狱由英国法学家边沁发明,学名 Panopticon,即中央监控式监狱。法国佬何以借用英国模式?这是因为:监狱中央设有哨望塔,卫兵可对所有囚犯一览无遗。福柯由此找出关键:即利用系统分隔法、先进监视技术,大幅节约成本,提高控管效率。

机构的崛起 全景监控一经确立,便得到各学科知识的积极配合。在综合协调的基础上,随后产生了科层组织、流水作业、专业标准,以及一整套信息交流系统。仿照监狱管理,军队、工厂、学校、医院等现代机构也纷纷建立,不断改进,日益强大。它们像一台台机器那样自动运转,最终联结为今日发达的西方社会制度。福柯发问:这些机构与监狱如出一辙,甚至彼此借鉴,技术共享,岂不令人吃惊?

我们知道,西方社会学一大门类,便是针对现代机构(Institutions),孜孜钻研所谓制度化(Institutionalization)问题。从马克思和韦伯开始,西方人就不断受到提醒:一种人类从未目睹过的庞然大物出现了:它高耸入云,呼风唤雨,一日千里,无孔不入,好比所罗门宝瓶里逃出的妖怪。与传统社会组织不同,现代机构强化

专业分工,提倡功能至上。无论是跨国公司、大型财团,还是高等学府、慈善团体,都实行分层管理、科学决策,集中调控,以便追求最大效益。看看美国硅谷高科技公司,便不难了解它们点石成金的技术秘诀,无往不胜的组织优势。然而,在成功与业绩背后,隐藏着惨痛代价与可怕后果。

工业机器造成人的精神异化,此乃马克思晚年一大忧虑。韦伯则把官僚机构比作一个铁笼,说它隔绝自然,压抑人性,扭曲人的情感行为,改变其思想方式。当代社会学家发现:现代机构虽由人发明,可它一旦成熟,就有了自己的生命。就是说,它会变成主人,让人对它俯首帖耳,惟命是从,直至沦为它的附属品、零部件。

主体化问题 现代机构的制度化,直接对应福柯提出的主体化问题。所谓主体化(Subjectification),原本来自阿尔都塞。阿氏表明:西方人的主体,实乃意识形态造成的一种自我幻觉。大写主体(Subject)的意识,恰恰是它被意识形态主宰的 subject,即受支配的客体。福柯进一步点明:主体化的关键,在于现代机构针对个人的规训调控。欧洲历史上,刑罚改良代表了一次重大策略变化:即由暴力压迫,转向心灵驯服。所谓现代人的主体化过程,可以微观物理学方法分析如下:

(1) 纪律约束 现代刑罚突出纪律约束。这包括反复操练、按时作息、定量配给,以及反省、报到、礼貌等细则。采用这套技术,是要塑造驯服主体,即“一个个惯于服从的温顺之人,他们长期接受权威影响,以致获释后也能自动发挥功能”。

(2) 社会规范 纪律系统既是科技成果,又是理性楷模。从权力角度看,它应用广泛,易于操作,由此派生四条管理原则:其一为条块分隔。士兵、病号和工人,皆可按年龄、性别、能力编制档案,建立等级。其二为程序管理,即以时间表和操作规范,控制生产、学习的时间、强度与节奏。其三为训练考核,就是通过评估,推行梯次训练,让工人或士兵在规定时间内变成熟练工具。其四为统筹规划,即利用信息联网,形成调控系统。这系统囊括个人的时间、言行、求偶、休闲、消费、职业选择。一句话,它确立标准的社会规范。

(3) 教育功能 社会规范不仅阻止犯入侵扰社会,还规定了对所有人进行教育的合法性。犯人依法去监狱。孩子依法要上学。学习合格者,将受到社会接纳。接纳仪式是毕业典礼,它由袍帽、

证书、喜庆场景所组成,象征权力授予和真理确认。年轻人因获得独立而喜不自禁,福柯却讪笑说:他们已完成权力对象的驯化过程。封建主用铁链捆绑奴隶,资产阶级用思想束缚他们。“正是在人们柔弱的脑神经上,奠定了至善大帝国不可动摇的根基。”

人文主义批判 福柯叹道:西方经济由资本积累开始,政治则始于人的塑造。两大进程互动,都有光明与黑暗的档案。道德家何必偏执,只讲人的进步自由呢?在他看来:从笛卡尔人性论、人体解剖学,直到精神分析、教育制度,这一系列针对人的权力知识运作,使得西方人像机器那样,从里到外被化验、组装、调试、充分利用。“正是从这些琐碎知识中,诞生了人文主义概念下的个人,及其心理、主体、个性、意识,还有人道的要求。”

福柯 1984 年悄然去世。掐指一算,我们在他身后,不知不觉又走过二十年光景。

以他的理论为主线,我前后搜寻,上下联结,勉力提供一幅当代西方政治图谱:它从西马理论遗址出发,绕道索绪尔语言王国,穿越结构主义迷宫,一路风雨飘摇,险象丛生,几番峰回路转,柳暗花明。最后在福柯书中,完成了一次奇迹般的战略合围。

福柯死后二十年,争议不绝,回响不止。各家陈述振振有词,话语生产如火如荼。有人如丧考妣,跺足捶胸,说福柯宣判了人与人文主义的死刑。有人绝处逢生,欣喜如狂,称福柯改写历史,重张批判,开启了西方思想新纪元。

浏览当下欧美学术,果真是乱象未已:一簇簇部落枪手、江湖侠士、游荡黑客,胡乱打着女权、后殖民、新历史、生态批评旗号,狂奔突兀,呼啸而过,留下一串串狼烟烽火。如何评价这一纷杂局面?套用中国古语,依旧是福祸相依,悲喜交加,魔道竞高。

全文修订于 2003 年 11 月 2 日

苏州长岛花园

困境:死亡

——在“真理的极限”相互等待^{【1】}

◎(法国)雅克·德里达 陈永国译

【1】

Jacques Derrida. *Aporias: dying-awaiting (one another at) the "limiting of truth" (Mourir-s'attendre aux "limites de la vérité")*, trans. Thomas Dutoit, Stanford University Press, 1993, pp. 1 - 42.

译者按: Aporia(暂译作“困境”),在古希腊语中指一个明显不可解决的逻辑难题;后用来指一种戏剧独白,即处于这种困境中的人物的内心独白,最典型的例子是哈姆雷特的“活下去,还是不活”的独白。德里达在《书写与差异》(1978, xvi)中使用了这个术语,英译者阿兰·巴斯的解释是:“当按照一个体系的总体化逻辑追溯它的最终结果因而‘动摇’了这个体系时,人们发现了不可能在逻辑规则之内加以解释的一个多余的东西,而只能将其看作非此非彼,或同时既非此又非彼的东西——对所有逻辑规则的背离”(见 Jeremy Hawthorn, *A Glossary of Contemporary Literary Theory*, Edward Arnold, 1992, p. 11)。这种困境的最大特点和内涵是“不确定性”,在科学上指一个非真非伪的命题,它既不是对相关原理进行分析或归纳的结果,也不与这些原理相矛盾。德里达曾多次就这种不确定性或困境展开讨论,并在《立场》中做了精彩的总结:“药物(自《播撒》,论柏拉图的《斐德若篇》)既不是治疗,也不是毒害;既不好,也不坏;既不是内在的,也不是外在的;既不是言语,也不是文字;增补既不多,也不少;既不是外部,也不是对一个内部的补充;既不是事件,也不是本质;如此等等。处女膜(自马拉美的《摹仿》)既不是混淆,也不是区别;既不是同一性,也不是差异;既不是圆房,也不是贞洁;既不是掩盖,也不是揭露;既不是内部,也不是外部;如此等等。字符(gram)既不是能指,也不是所指;既不是符号,也不是物;既不是在场,也不是缺席;既不是肯定,也不是否定;如此等等。spacing 既不是空间,也不是时间……既不/也不;是二

者都是或二者任选其一。”(《立场》59,转引自本栏豪威尔斯《解构文本:文学与哲学》)这种非此非彼、非真非伪、既不也不的命题拒斥传统的二元对立,也不能应用“无所不能”的辩证法来解决。除上述标志着德里达特点的问题外,它还涉及界限和越界的问题,命名和签名的问题,模仿和再现的问题,文字和书写的问题,重复和差异的问题,真理和存在的问题,甚至生与死的界限问题。所有这些问题都贯穿于德里达的哲学、文学、政治、伦理、法律、社会等的研究之中。其实,思考“困境”的目的并不在于这些问题的解决,而在于通过对疆界、边界、边缘、界限、隔膜等的研究,深刻理解人类所面对的双重束缚或划界与越界的困境,从而在面对文化和经济在地理或语言方面展开无限的空间延宕(全球化)时,认清自己所能担负的法律、伦理或政治责任。

一、极限

审慎地加上引号的“真理的极限”,当然是一句引语。向不同时代的让步:今天,人们很少敢于说出这句令人不安的话,除非躲在某个父亲的背后。在这种情况下,狄德罗的权威似乎愈加让人安心,因为他好像在批判一个“普遍的缺点”,尤其是“让自身被带到真理的极限之外”的缺点。

人怎么能超越真理的界限呢?而这暴露了什么“缺点”呢?什么“普遍的缺点”呢?

跨过这个奇怪的界限,“让自身被带到真理的极限之外”,一定是可能的,实际上是不可避免的,这是为了让这样的缺点超越那些独特的例子,并据此将其传染开去,直到变成“普遍的”。

在这种情况下,“之外”意味着什么?就其自身来说,“真理的极限”这个表达方式当然是可以理解的——而这将是一种表示——作为这样一个事实,即真理确实确实是有限的,局限于其自身的疆界之内。总之,真理并不是一切。人们会说,还有更多的东西,别的东西,更好的东西:真理是有限的(finie)。抑或更糟:真理,它完蛋了(c'est fini)。然而,就其自身来说,这同一种表达可能意味着——而这次它不是一种表示,而是一种否定描述的法

则——即真理的极限是不可能超越的疆界。在这两种情况下，一个不变的事实是，真理一旦受到限制，跨越疆界就似乎不是不可能的。真理一旦本身是一种极限或具有许多极限，并假定它知道一些极限，如这个表达方式所示，那么，真理就与限定它的界限或决定它的东西构成了某种关系。

狄德罗会怎样说明这条超越真理的道路？这当然是一条非法的道路，但却如此经常地重复，或已成为致命的缺点，一种“普遍的缺点”。最重要的是，他以什么名义有时请求谅解？因为在一次挑战中，狄德罗曾请求谅解。总之，他激发我们去思考在触及真理的极限时那种谅解是什么。这是其他谅解中的一种谅解吗？而在对真理的这种僭越中，死亡何以会是这个游戏的一部分？

狄德罗请求谅解塞内加，更准确说是请求谅解《短暂的生命》(De brevitae vitae)的作者(他正确地推荐读这本书，从头至尾地读，尽管短暂的生命不管怎样都是如此短暂)。在他的《论哲学家塞内加的生活》一书中，狄德罗假装与这位哲学家辩论。事实上，他把那指责的手指指向了自己，狄德罗，指向了他所说的更多一点的自传——“我的生活故事。”在假装谴责他明显要求谅解的塞内加的同时，狄德罗事实上在要求谅解自己，而就从那个时刻起，他也在一直以塞内加的名义谴责他自己。这就是我的生活故事——当某人谈论别人的时候，引用或赞扬他或她的时候，都必定要听到这样的故事：

这种让自己保卫的事业的利益把自身带到真理的极限之外的缺点，是这样一种普遍的缺点，以至于塞内加时常为之而得到谅解。

我每次读(《短暂的生命》的)第三章时都觉得脸红：那是我自己的生活故事。相信只活过了他生命的非常小的一部分就死去的人是幸福的！

狄德罗于是叹口气暗示说有些事情他并未公开，仿佛他在秘密地表达一种普遍的抱怨。人们可以用先在未来转译这种抱怨的时间：“啊！生命将是多么短暂哪！”然后，他结论说：

这篇文章真美。我建议每个人都读一读，但是，最重要的是那

些在美术中臻于完善的人。他们将在这里了解到他们做的工作有多么少,各种各样平凡的生产应该像分派给缺乏天分的人一样经常地分派给丧失的时间。

现在,如果我们出于好奇而重读《短暂的生命》的这一章,狄德罗事先反思“我的生活故事”而使他脸红的那一章,我们能发现什么呢?我们会发现,这种论死亡的话语在许许多多的意义中也包括关于疆界的修辞,关于限定绝对财产权的边界的睿智的教导,这是关于我们自身生命的财产权,关于我们的生存本身,总之,是一篇关于追溯完全属于我们自己的东西的分界线的特征的文章,这些特征属于我们就像我们完全属于它一样。

怎样解释死亡的疆界呢?怎样解释真理的疆界和财产的疆界呢?我们将在这个问题的范围内徘徊。

首先,在狄德罗与塞内加之间,最最重要的是弄清楚“我的生命”的财产是什么,谁可能是它的“主人”;也要知道给予是不是浪费,即是说,“通过分享而给予生命”总之不是“浪费一个人的时间”。浪费时间就等于浪费一个人有权贪图和妒羡的惟一财产,独特的财产本身,“人们应该自豪地妒羡地加以保护的”独特财产。因此,关键在于把妒羡的原则看作是对财产的原始激情,看作对所论的每一个人的生存可能性本身的关注。这是思考人们所能验证的惟一事物的问题。就仿佛人们首先能够——或不能够——妒羡自己,妒羡到要死的程度。因此,据塞内加所说,将有一种财产,即对自身生命的财产权。总之,这种财产的疆界(极限)将比世界上任何其他领域都更本质、更出新、更恰当。如塞内加所说,有关这些疆界(极限)和这些目的的一种“人类智性的盲目”是从来不会使人大惊失色的。这里人们所说的目的(极限)是什么呢?为什么这个目的总是早早地到来?早熟地、未成熟地到来?

1. 人们不能容忍任何别人攫取他们的房地产,而如果在土地的疆界问题上甚至出现丝毫的争议的话(极限:这实际上是追溯和谈判界限的问题),他们就拿起石头和武器;然而,他们却让别人侵占他们的生命——就是说,他们自己甚至生活在那些将最终占有它的那些人的生命之中。愿意分享金钱的人是找不到的,然而,我们当中通过分享而给予生命的人却许许多多!人们往往攥紧拳头保卫自己的财产,然而,一旦谈到浪费时间的问题,对于人们应该

自豪地妒羡地加以保卫的惟一的東西，他們卻表現出最慷慨的大度（另一個法文版和巴索爾的英文版所說，這是人們“應該小氣的惟一事物”）。

2. 所以我願意抓住那些老年人，說：“我看到你已經走到了人生的極限，你已近百年，甚或已經過了百歲。那麼，回憶一下你的生活吧……在你的記憶中，想一想……你給自己留下的時間是多麼短暫，你會發現你在生命開始之前就奄奄一息了。”

這是对一位百歲老人的勸導，實際上也是对面臨生活的重要轉折關頭的人的勸導，即面臨可怕的出生日的時候。但是，當反復思考了為什麼人——而非動物——總是死在他的時間之前，並理解了他總是未成熟地和早熟地死去後，塞內加描寫了那種絕對的急迫性，在每一瞬間都可能死亡的急迫性。這種在本質上早熟的消亡的急迫性封閉了在“向死存在”（being-to-death）中的可能性與不可能性、恐懼與欲望、必死與不朽的聯合。

他由此得出什麼樣的結論呢？推遲到後來，即推延（*differre*），而最重要的是推延智慧，聰明的決斷，就是否定人的必死的狀況。於是，人便屈服於忘卻和困惑；人向自身掩飾那種向死存在：

你活着仿佛你注定要永远地活着，从来也没有想到你的脆弱，从来没有注意到有多少时间已经过去。你浪费时间就仿佛你从完满丰富的源泉中汲取一样，而与此同时你给予某人或某事的那一天也许就是你最后一天。你有对必死的全部恐惧，你有对不朽的全部欲望。……对必死性的愚蠢忘却把聪明的决断延至第 50 或第 60 个年头，并有意在很少有人能活到的年龄开始生活。

这里，我们最终应该理解什么呢？

在《極限》（*De finibus*）中，西塞羅和以往一樣注意語言之間的越界，即希臘語與拉丁語之間的越界。他細心地查證他的譯文，對其重要性給以確切的评价。而這並非全部。《講演集》的作者，首次向翻譯者提出忠告的一個人（即避免直譯），還做了些什麼呢？他走得如此之遠以至於擔心起語言界限的跨越，因而恰恰對疆界（*border*）一詞的翻譯愈感焦慮。他解釋了他最終在譯些什麼：

你看,我以为希腊人称为目的(telos)的东西,长期以来我一直有时称之为极端,有时称之为终极,还有些时候称之为至高无上;你甚至可以不称之为极端或终极,而称之为结局(3:26;重号为我所加)。

为了开始,甚至在前言之前,最终——因为我们最终被召集到一起讨论疆界的跨越,即是说,在终端或极限处(finis 因而往往表示一个区域和一个国家的边缘、极限、疆界的术语)——我们来假定我有几个句子要处理。它们可以是否定的、肯定的或疑问的。我们假定,在我处理这些句子时,我把它在我们中间分配一下。在我们中间分配以便共享它们。与你们共享,仿佛一件共有的财产,或你知我知的一个数字,总之,是一句暗号。抑或在它们中间共享或不共享;或最后,为了让它们反过来分享我们或把我们分开。

比如,我们来考虑一下这个否定句:“死亡没有疆界。”或考虑这些肯定句中的一句,这些句子都具有完全不同的意味:“死亡是一种疆界”,“根据一个几乎普遍的比喻,死亡被再现为跨越疆界,此岸与彼岸之间的一次旅行,不管有无摆渡者,不管有无驳船,不管有无上升,都是走向超越坟墓的这个或那个地方。”下面是一句问话:“能把死亡化简为一条跨越的界线、一个起点、一次分离、一个步骤,因而化简为一种疾病吗?”最后,下面是可称作否定问句的一个命题:“难道死亡不是像疾病一样是对疆界的跨越吗?即向死亡的侵犯,一次越位,或一次僭越吗?”

你会发现所有这些句子,不管形态如何,都涉及一个字:pas(步,不)。

Il y va d'un certain pas. (这涉及一种特定的步骤/不;他迈着一一种特定的步伐。)

Il y va d'un certain pas 这个句子本身是法语吗?既有效又合法地归法语所有吗?属于法语,那就也应该证实那种语言。*Il y va d'un certain pas*: 实际上,这已为它自身作了说明。这句话是什么意思呢?

首先,也许这个 incipit (开头), *il y va d'un certain pas*——它也完全可以将自身固定得像纪念碑一样,把“这里平躺着的”一个词固定下来,一具平躺着的躯体的 pas(步/不)——不仅仅是法

语语言的身体(body)的一部分,一个成员,一个客体或一个主体,属于法语语言的某物或某人,正如属于一个整体的一个部分,属于一种类别或一个总体的一个因素。只要它说话,这个句子——*il y va d'un certain pas*——也会证实这种从属关系。这种证实的事件不仅证实了证实意味着什么这个谜,即是说,证实了这样一个事实,即对从属关系的证实并不简单属于它所证实的总体,而且最终,那种对一种语言的从属无疑不能比作任何其他包容形式。比如,将我们自身局限于几种因素,初看起来,属于一种语言并不能比做在公民或民族空间内的包容,自然的、历史的或政治的疆界,地理或地理政治,土壤、血统或社会阶级的包容。这些总体一旦被赋予了多元决定性,或混杂了语言的多种事件(毋宁说混杂了那个标志的多种事件),这也是它们所必然要暗示的,它们反过来就不再完全是它们之所是或人们认为它们之所是,即是说,它们不再与自身相认同,因此也不再是可以简单地认同的,不再是可确定的了。所以,这样的总体不再允许简单地把一个部分包括在整体之中,因为这一步(*pas*)涉及终结一切决定的那条界限,那个终点或限定性界限——这次是极限(*peras*)而不是目的(*telos*)。西塞罗也可能把 *peras* 译成 *finis* (极限)。希腊文 *peras-term* (在这里是希腊文 *terma* 的同义词),意即终点,或界限或极限——也使我们走上了 *peran* 的路,该词的意思是“超越”,在另一边,甚至针锋相对。它也使我们走上 *peraō* 的路:我渗透(如埃斯库罗斯说:渗透 [*peraō*] 一个地方或一个国家),我通过渗透穿过,跨越,比如,我跨过生命的期限。想一想索福克勒斯的《俄狄浦斯王》的最后几句话,实际上是该剧的结尾。此时,合唱是唱给人民的,唱给那个国家的居民的, *enoikoi*, 即居住在祖国心脏的那些人们。唱到俄狄浦斯的最后一天即他死前之时,合唱队在故事的结尾对人民说:“总是期待着那最后的一天。直到越过生命的终极界限,确实摆脱痛苦之时,人是不会幸福的。”在跨越、穿过和超过我自身生命的最后瞬间之前,我不认为我幸福,甚或不相信曾经幸福过,即便到那时我感到了幸福,可生命无论如何竟是那样的短暂。那么,是什么跨越了终极界限呢? 是什么经过了人生的期限呢? 那可能吗? 谁曾经做到过? 谁能够证明? 那个“我进入”,跨过门槛,这个“我经过”(*perao*),如果我可以这样说的话,使我们走上了 *aporos* 或 *aporia* 的道路,即艰难的或不切合实际的,这里指的是不可能的道

路,被拒绝的、被否定的、被禁止的道路,实际上是绝路。它事实上可以是别的东西,即将到来的或于将来到来的一次事件,它已不再具有经过、跨过或过渡时所包括的运动形态。它可能是一次事件的“即将经过”,这个事件已不再具有 *pas* 的形态或表象,总之,一种没有 *pas* 的到来。

Il y va d'un certain pas: 所有这些词,其中每一个词的发音,就我们刚刚讨论过的假定和非从属关系条款来说,都属于法语语言。合法地而且有效地属于法语语言。这样一个句子证实了这种从属关系;它用法语说话:它说的是法语。本来就是法语。

在塞里西—拉—萨尔,按其本来的样子所讲的话属于法语。在这里讲法语是必然的。法语制定了规则。而由于这个规则也应该是殷勤好客的规则——对此的第一个和简单的,实际上也是多重的原因就在于,我们在塞里西的主人是殷勤好客的艺术家的,而且也在于,这次会议的主题从根本上说是关于殷勤好客的职责的秘密,或作为文化本质的殷勤好客,最后还在于,主人(法语的 *hôte* 具有英语的“主人”和“客人”两种意思)的第一个职责就是如这里的一些人会说的注意语言的差异,并对这种差异表示敬意或恭敬——所以我想,我得用一句不可译的句子开始我的讨论,已经深深陷入希腊文和拉丁语的纠缠之中。其他人会说我不必用这些暗语中不应过分使用的一个词。人若要停止讲谜一样的语言或行话,就应该赢得时间——因为生命将是如此短暂。当然,除非那暗语也能使人赢得时间。

我们能以不止一种方式接受这个已经是不可译的句子 *il y va d'un certain pas*。从其最初的瞬间,其陈述的身体就是多元的。它至少在一种不稳定的多元性中颤抖,只要没有什么语境阻止我们的话。然而,作为起点,我们将教条地以这样一个公理开始,根据这个公理,任何语境都不绝对是可渗透的或渗透的。任何语境都不能把意义明确到不能再明确的程度。因此,语境既不生产也不保证不可逾越的界限,不能跨越的门槛,我们讲英语的朋友们会说侵犯(*trespass*)。在想到这个句子 *il y va d'un certain pas* 是不可译的时候,我想到的不只是向另一种语言或他者语言的可译性,因为向任何非法语语言的翻译都会失去其潜在多义性的某些意义。而如果人们用不可译性,或翻译本质上的不完整性,来衡量所剩的残余的话,那么,一种类似的界限就已经在法语中同一个

句子的几种表达或阐释之间穿过。如果我们仍然可以这样说的话,那么,这种行话的效果仍然在法语语言内部起作用。

比如,而且仅限于两种可能性的话,那么,首先,人们能够理解这句话,即是说,能够这样复述它:他正迈着特定的步伐向那里走去[*il y va d'un certain pas*]。这就是说,某个人,另一个人,你或我,一个人或走动的动物,不管是男性的还是中性的,迈着特定的步伐向某地走去了。事实上,人们会说:看哪,他迈着特定的步伐向那里走去了[*il y va d'un certain pas*],他正迈着特定的步伐[*pas*]向那里走去(去城里,去工作,去战斗,去睡觉——就是说,去梦想,去爱,去死)。这里,第三人称代词“他”[*il*]具有男性人称主语语法价值。

但是,第二点,人们也能以另一种方式理解和复述这同一个句子,*il y va d'un certain pas*。这里,所关注的问题——中性的和非人称的主语——人们所谈论的问题,是步子、步态、步法、节奏、通行或跨越的问题(这碰巧又是这次会议的主题)。

第三,也是最后一点,这次是以无声的引号或斜体,人们可以把它当作一个否定的标志来引用:一个“不”[*pas*](*no, not, nicht, kein*)。

翻译的这条疆界并不通过不同的语言。它把翻译与自身相分离,它在同一种语言之内分离出可译性。因此,一种特定的语用学在所谓的法语语言内部描写了这条疆界。与任何语用学一样,它把并非全然属于话语的手势动作和语境标志也考虑在内。于是便产生这样的行话效果:它总是超越意义和意义的纯粹话语性。

因此,巴别化(*babelization*)并不等于语言的多元性。一种语言的同一性只能通过把自身向从自身的一种差异或与自身的一种差异的款待敞开来而向自身证实作为同一性的自身。这样,自身的状况,从自身和与自身的这种差异就成了它的本质,语用学的语用部分:在家里的陌生人,被邀请的或被召唤来的人。这个“在家里”(*chez-soi*)作为寄主的礼物使人想到正在家里(*chez-soi*),这里的殷勤好客比居住者本人更古老。仿佛居住者本人总是呆在居住者的家里,真正邀请和接受客人的人开始接受来自客人的款待,而认为他正给这位客人以款待。这就仿佛他真的受到了他认为所接待的客人的接待。这样的结果难道不会是无数的吗?接待将导致什么呢?这样一种无限性然后将消失在接受、接待、或那个容器,

那个 *endekhomenon* 的深渊之中,其不解之谜嵌入了关于太一 (*Khōra*) 的《蒂迈欧篇》的整个沉思。*Endekhomai* 意即承担责任,在内心,在家里,自身独处,接待,欢迎,接受,和接纳自身之外的某物,除自身之外的他者。人们可以将其作为一种款待的经验,当作刚刚跨进门槛的客人,他一定同时受到招呼,是欲想的、期待的对象,但也始终有来或者不来的自由。这实际上是接纳、接待和邀请的问题。但是,我们不应忘记,在被动的或非人称的意义上 (*endekhetai*),这同一个动词给那可接受的、可接纳的、被允许的和更普遍意义上的可能的东西命名,即“未经允许的”、“不必要的”、“有必要不去”、或“不可能”(即是说,“跨越真理的极限”)等说法的反面。*Endekhomenos* 意味着:既然这是可能的。事实上,仅就死亡的门槛来说,我们这里所从事的是趋于不可能之事物的某种可能性。

跨越疆界总是根据特定步伐 [*pas*] 的运动——并根据跨越界限的步伐显示出来。一条不可划分的界限。而人们总是假定这样一种不可划分性的制度。惯习,警察,签证或护照,乘车证——所有这些都是在建立在这种不可划分性的制度之上的,因此,这是与其相关的步骤的制度,不管这步骤是跨越还是不跨越这种不可划分性。结果,在步骤的比喻被直觉拒绝的地方,在一条界限 (*finis* 或 *peras*) 的同一性或不可划分性达到妥协的地方,与自身的同一性,以及与一种无形的边缘的可能认同——跨越界限——就成了一个问题。当这条边线受到威胁时,问题就出现了。这条边线从开始追溯时就受到了威胁。这种追溯只能通过将其内在分成两个方面而确立这条界限。当这种内在划分把疆界之于自身的关系划分、因而把任何事物的自身存在划分开来时,问题就出现了。

问题:我出于两个理由而故意选择了问题这个词。

1. 首先,为希腊文和翻译的经验多做一点牺牲:总之, *Problema* 的意思可以是投射也可以是保护,即人们放置或投放在面前的东西,或作为一个项目、一个有待于完成的计划,或作为由一个替代物所造成的保护,我们为了再现、取代、保护或掩盖自身或为掩盖不可明言的东西而前置的一个附加物——就像一块盾牌 (*problema* 也表示以障碍物或以保护性障碍物为掩盖的盾牌),在这块盾牌的后面,人们为了防备万一而秘密地或隐蔽地保护自己。每一条疆界都具有这两个意义上的问题性。

2. 我保留问题这个词还有另一个原因：即让这个词与另一个希腊词 *aporia* 形成张力，我很久以前就把这个词选作这次讲演的题目，而其实并不知道在朝哪个方向走，我只知道“不知道朝哪个方向走”将是该词至关重要的因素。它曾经是关于绝境 (*nonpassage*) 的问题 [*il devait y aller du*]，抑或是来自有关绝境的经验，对这种绝境中所发生的和极感兴趣的事情的经验，在这种分离中有一种并非必然是否定的方式使我们麻木瘫痪：如在一道门、门槛、疆界、界限前，或简单说即在他者的边缘和邻近处。总之，它应该是阻挡我们的道路或在**不再可能构成一个问题**、一个项目或一个计划或把我们分开的问题 (*devrait y aller du*)，即在计划或成问题的任务已不可能实施和我们已经完全暴露、绝对没有保护、没有问题、没有附加物、没有可能的替代、纯粹暴露在我们绝对的、绝对纯粹的特性的地方，即是说，被解除武装、交付给他者、甚至无能在仍然保护某一内在秘密的东西背后隐藏自身。总之，在这个 *aporias* 的地方，**已不再有任何问题**。唉，幸运的是，这不是因为问题的答案已经给出，而是因为人们已经不再能够找到能够构成问题的一个问题，作为可呈现的客体或计划、作为保护性的表征或附加的替代物、作为仍有待于跨越或仍可用来保护自身的一种疆界的可以摆在面前的问题。

我屈服于复数的 *aporias* 一词而不真正知道我在向何处去，以及某事是否要发生，允许我与之一起发生，而只能想起，多年以来，这个古老陈旧的术语 *aporia*，这个已经用滥了的哲学和逻辑学术语，常常自行强加于我，近来似乎比往常更加频繁。因此，我在这里讲话纪念这个词，就仿佛纪念与我一起生活了很久一个人，即便在这种情况下，也不可能谈及一种决定或一种契约。这种情况发生在无数不同的语境中，但在试图更进一步或接近某处之前，我愿意就可形式化的规律性先谈几句。我当然不想让你们艰难地或自我放纵地回到过去的某些轨道或绝路上来。相反，我想以最抽象的方式、用几句话、以索引或页底冗长的脚注的形式、从非常遥远和高高在上的角度为 *aporia* 定位，我觉得我不时地陷入这种困境，实际上是为其所麻木。那时，我努力运动，不是要与这种困境争斗或走出困境，而是以另一种方式、根据对 *aporia* 的另一种思考、一种也许更耐久的方式来对待之。我今天试图明确的正是“根据这种困境”的这种模糊方式，并希望我刚才提到的索引将有助于

更好地为我的话语定位。

“aporia”一词出现在亚里士多德的著名文本《物理学》卷四(217b)中,亚氏在文中重新建构了时间的 aporia(dia ton exoterikon logon)。姑且回想一下 25 年前我在一篇短文的注释中论及《存在与时间》中的时间问题(“*Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time*,”载《哲学的边缘》);正如我今天所要讲的,但却以不同的方式,在那篇短文中,我已经谈到了海德格尔,谈到了现在、在场的问题,和对现在、时间、存在、而更重要的是对非存在的表现问题,更准确说是对作为非生存能力、作为非道路或受阻的道路的一种不可能性的表现。它关系到不可能性或不可实践性。(亚里士多德用的是 diaporeo;意思是“我陷入了困境[dans l'embarras],我不能摆脱困境,我无能为力。”)因此,举例来说——而且这不过是许多例子中的一个——不可能把时间既确定为实体又确定为非实体。而且,就非实体或虚无的主旨来说,死亡的主旨从来就不是非常遥远的。(即便列维纳斯在一次根本性的争论中谴责海德格尔及其整个传统,因为他们错误地把死亡的本质和头等重要性认作是绝灭。)现在既是又不是其所是。更准确说,它简直不能是它所是。即便它过去一直是,那么现在也不再是了。但仅就它将来将是而言,即作为即将到来的将来或作为死亡——这将是我今天要讲的主题——它尚且不是。但是,通过坚持认为“困境的东西是外界的东西”这一事实,通过坚持认为亚里士多德在“承认这一论点并不澄清任何东西”(218a)的同时“重复其困境而不将其解构”(50),我当时试图表明,并据此而从海德格尔的角度表明,整个哲学传统,尤其是从康德到黑格尔的传统,仅仅继承了这种困境:“亚里士多德的困境被理解为、被认为是并被吸收到正统的辩证法中来。有充分的理由——而且也有必要——在另一个意义上和从另一个方面看待事物,以便得出结论说黑格尔的辩证法不过是重复,是对一种外在困境的复述再版,是对一种庸俗的悖论的卓越阐述”(43)。黑格尔式判断的确在从亚里士多德到黑格尔的整个传统中看到了一种突出现在的庸俗时间概念的霸权,但是,为了不停留在对这种判断的纯粹证实上,我甚至在证明它的同时就把这一证实引向另一种暗示。请允许我回忆一下,因为我今天可能就海德格尔的死亡主题提出尽管不同但却类似的见解。我试图从中得出结论的那个简单的问题(人们总是能不断地从这个

问题中得出结论)有如下述:如果除了海德格尔所说的“庸俗的”时间概念之外而无任何其他时间概念又会怎样呢?如果这个“庸俗的”概念本身是不实际的、不能实施的和不可能的,那么,将另一个概念与其相对立会产生什么结果呢?如果死亡、一种庸俗的死亡概念也是这种情况那又怎样呢?因此,如果外在的困境仍然不可简约、需要忍耐,抑或是一种经验而不是从一条不可划分的界线的两面把另一个概念、一个非庸俗的概念与所谓的庸俗概念相对立,那又会如何呢?

这样一种经验会是什么呢?该词也意味着通行、跨越、忍耐和通行的仪式,但也可能是一种没有界限、没有不可划分的疆界的跨越。这能否关系到(在提出关于疆界——伦理、法律、政治等——抉择和责任的问题的所有领域内)超越一种困境、跨越一条对立的界限否则便以不同的方式理解、忍耐和承受一次困境的考验呢?这是否是一个非此即彼的问题呢?人们能否讨论——如果这样,在哪种意义上?——一种有关困境的经验呢?有关这样的困境的一种经验吗?或相反:是否可能有不是关于困境的经验的一种经验呢?

如果有必要长篇回忆海德格尔对亚里士多德—黑格尔式的时间困境所作的这种分析的话,那是因为我们这次会议的主题已经不可改变地决定了:作为极限的疆界(*oros*, *Grenze*;对当下的现在的这些决定,和对海德格尔所强调的 *nun* 和 *Jetzt* 的这些决定)或作为追溯的疆界(*gramme*, *Linie*, 等等)。然而,我不会详细阐述从那时起关于这一主题的众多论述:从那时起我一直苦苦思索的困境学(*aporetology*)或困境术(*aporetography*);关于“鼓膜”(Tympan)和关于边缘(*marges*)、层次(*marches*)或不确定性的标记(*marques*)的自相矛盾的边界学(*limitrophy*)——以及所有那些作为许多困境处所或移位的无休止的所谓不可确定的准概念的名单;《丧钟》中的**双重束缚**(英语原文为 *double bind*)和所有那些双波段和栏目,不可能的哀悼,“支持”(“Fors”)、《纪念保罗·德曼》(尤其是 132—147 页)和《精神:他者的发明》(其中解构被明确定义为对一种不可能的事物的困境式体验,27 页)中融合与投入之间不切实际的对立;*Parages* 中的步骤(*pas*)和分析,“不可辩证分析的矛盾”(72),*Schibboleth*(89 页以后)中“只能通过抹去自身而发生”的生日,输导性(*iterability*),即作为不可能性之状况的可能

性的状况,几乎在各处重复发生,尤其是在“签名、事件、语境”(《哲学的边缘》)和《有限公司》中,《精神》中作为不可能之事物的他者的发明,*Du droit a la philosophie*(55,515,521)中哲学学科的七种二律悖反,作为不可能之事物的赠与(*Donner l temps*,19 页以后);而最重要的是在法律的、伦理的或政治的责任问题也涉及地理、民族、种族或语言疆界的地方,我禁不住诱惑而在 *The Other Heading*(写于海湾战争时期)中坚持论及这种困境的最新形式。在那部书中,在一个恰当的时机,在未屈从于任何辩证法的情况下,我用 *aporia* 这个术语(116)指一种单一的**职责**,这种职责无休止地反复复制自身,分裂自身,并在不保持不变的情况下与自身相矛盾,即是说,只关注那惟一的、独特的、“双重的矛盾需要”(77)。我指出,一种对困境的非被动性忍耐乃是责任和抉择的条件。困境,而非二律悖反;**二律悖反**一词,根据法律(诺摩斯),当矛盾或对立同样迫切的法律中成为重要因素的某一时刻,便会自行出现。然而,这里所论的二律悖反应该冠以困境之名,因为它既不是“明显的或虚幻的”二律悖反,又不是可以用黑格尔或马克思式辩证法加以分析的矛盾,甚至不是“康德式辩证法中的超验幻觉”,而是一种无休止的经验。这样一种经验必须保持原样,如果人们想要思考、促成某一事件的决定或责任的话。这种双重和单一职责的最普遍因此也是最不确定的形式就在于,一种有责任心的决定必定遵循不亏欠任何东西的“这是必要的”说法,它必须遵循这样的规律,一种**职责**不亏欠任何东西,它为了成为一种**职责**而必须不亏欠任何东西,一种**职责**没有需要偿还的债务,一种没有债务的**职责**因而也是没有责任的**职责**。

在最近发表的文章中(《激情》和《献给死者》),我深入探讨了把一种**职责**作为过分**职责**的必然的困境分析,这种过分**职责**的过分和本质的过分所要僭越的不仅是与**职责**相一致的(*P/flicht-mässig*)行动,而且包括出于**责任感**(*aus P/flicht*)而进行的行动,即康德所限定的道德条件。**职责**就是这样一种过分**职责**,它要求没有**职责**、没有规则或标准(因而也没有法律)的行动,它所冒的风险是使所谓有责任的决定再次变成对概念因而也是对可表现的知识纯粹机械的应用。为了负有责任和真正具有决定性,一个决定不应该仅限于把一种可确定的或决定性的知识付诸实施,这是某种既定秩序的结果。但是,反过来,谁愿意称一种没有规则、没

有标准、没有可确定的或已决定的法律的决定为决定呢？谁会像响应一种负责任的决定那样去响应这样一种决定呢？而且，去响应谁的这样的决定呢？谁敢称没有任何拖欠的职责、或最好（也许更糟）说，必须没有任何拖欠的职责为职责呢？因此，有必要让决定和使这个决定得以实施的责任感干扰与任何可表现的确定性的关系，同时保持与这种干扰和与所干扰之事物的一种可表现的关系。这可能吗？当这种干扰始终相似于一条边界的标记、相似于一道门槛的标记时却又不被跨越，这可能吗？

因此，这种悖论和不可能的事物的阐述要借助于相像于一种时间结构的比喻，与现在的一种瞬间脱节，现在与自身存在相一致的一种延异（différance），对此，我当时曾举了一些例子。这些例子是政治性的，这并非出于偶然。它们并非偶然地关系到欧洲问题，关系到欧洲的疆界和政治的疆界，关系到作为欧洲概念的政治（politeia）和国家。它们曾有 9 或 11 次涉及同一种困境式职责；它们中有 10 条——加一条或减一条——戒律，被认为是一个无限序列中的例子，其中，十大戒律不过是一个系列的例子。最终，整个分析都关系到任何民族的或民族主义的证实、尤其是欧洲之于自身的关系的典范论（exemplarism）逻辑。为了赢得时间，在结束具有前提形式的这个括弧之前——请允许我，我需要这样做——我将尽快提及与此次会议相关的前七种困境。其中每一种都将验证一条通道（passage），既是不可能的又是必要的通道，和两种明显相异的疆界。第一种疆界穿过内容（事物，物体，指涉：领土，地域，国家，民族，文化，语言，等等），如在欧洲与某一非欧洲之间。另一种疆界式的界限依据一条对立逻辑的横杠穿过一个概念（尤其是职责的概念）与另一个概念之间。每一次的决定都关系到在与作为它的他者的另一个（即是说，在一对儿事物中可以与一个对立的另一个）的关系，和与一个完整的、非对立性的另一个的关系，这里指的是不再是它的他者的另一个。因此，最最重要的首先不是一条特定疆界的跨越。相反，最最重要的是疆界的双重概念，这种困境正是由此而得到确定的：

唤起欧洲记忆的职责，回忆以欧洲之名所许下的诺言，重新认同欧洲——这种职责对人们一般以职责之名所理解的一切都没有普遍的准绳，尽管可以证明一切其他职责都不声不

响地成为它的先决条件。〔换个方式说，欧洲不仅仅是记忆的
职责和履行诺言的的职责的目标或主题；欧洲是职责的概念得
以形成的唯一地方，本身就是一种无限诺言的根源和可能
性。〕

这种职责还要求从已经分化的方向开放欧洲，因为它也
是一条海岸线：开放而进入现在不是、过去从来不是、将来也
永远不会是欧洲的地方。

这同一种职责也要求欢迎外国人，不仅为了统一他们，而
且为了承认和接受他们的异性(alterity)：这是今天分化我们
欧洲和民族意识的殷勤好客的两个概念。

这同一种职责要求(“在理论和实践两方面”无情地)批判
极权主义的教条，即以终结资本为借口，批判毁坏了民主和欧
洲遗产的极权主义。但它也要求对一种资本的宗教的批判，
这种资本的宗教以新的伪装将其教条主义制度化，我们也必
须学会辨别——因为这就是未来，而不会有与此相反的未来。

这同一种职责要求培养这种批判、这种批评思想、这种批
评传统的美德，但也使其超越批判和质疑而屈服于对它进行
思考和超越，但又尚未与之妥协的一种解构谱系。

这同一种职责要求在承认欧洲的、只能是欧洲的民主思
想的遗产的同时，也承认这种思想，与国际法的思想一样，从
来不是简单地给予的，它所处的地位甚至不是康德哲学中的
规范思想，而是仍有待于思考和将要到来[à venir]的东西：不
是明天一定要发生的事，不是未来的(民族的或国际的，国家
的或跨国的)民主，而是必定具有许诺结构的一种民主——因
此是对携带着未来、那个即将到来的、此时此地的东西的记
忆。

这同一种职责要求重视差异、习语、少数、独一无二的
事物，同时也重视形式法则的普遍性，翻译、一致见解和单声
音的欲望，大多数人的法律，与种族主义、民族主义和恐外症
的对立。

为什么用这种语言？并非偶然地相似于否定神学的那种语
言？如何来证实选择否定形式(困境)来标识一种职责是合理的？
通过不可能的或不切合实际的东西但却以肯定的方式宣布自身的

存在？因为人必须以一切代价避免善意。不仅仅是作为某种放纵庸俗的狞笑的善意，而且是自我意识的保障形式：作为主体确定性的善意与每一种诺言、每一种协约、每一种负责任的决策——如果有这种东西的话——所必须担当的绝对风险都是不相容的。借助知识，借助某种理论信念，借助确信自身的正确，确信自身站在科学的一边，确信自身的意识或理性来保护这个决策或责任，就等于把这种经历变成某一项目的部署，变成规则或标准的技术应用，或变成一个已定“案例”所包含的内容。当然，所有这些都是永远不能抛弃的条件，但是，惟其如此，它们又不过是某一职责的护栏，对这个职责的使命来说它们又是根本相异的。通过否定形式宣告自身的肯定因而成了经验本身的必然，即对作为忍耐或作为激情、作为不可确定的抵制或残余的困境的经验（而讲述通道和绝路的这两个词因而以困境的方式相伴为伍）。关于这种形式否定性，我再引用最后一段话：

人们可以繁殖这一双重职责的例子。最重要的是有必要识别今天在欧洲正在形成的那些前所未有的形式。而不仅仅接受，而且主张让其接受悖论的检验（比如以双重束缚的形式检验不可确定的、迷行的矛盾，等等）。有必要识别典型的、反复出现的形式和不可穷尽的单一化（singularization）——没有这些，就决不会有任何事件，决定，责任，伦理学或政治学。这些条件只能采取否定的形式（没有 X 就不会有 Y）。人们所能相信的只有这种否定形式。一旦它变成了肯定的确定性（“在这个条件下，无疑会有事件，决定，责任，伦理学或政治学”），那就可以确信你可是受骗了，实际上是开始欺骗别人了。

我们这里所说的“事物”名称（事件，决定，责任，伦理学，政治学——欧洲）只能超越（而且必须超越）理论决定的秩序，知识、确定性和判断力的秩序，以及以“这就是那”为形式的陈述的秩序，换言之，就是比较普遍和本质的现在或表现的秩序。每一次它们都被简化为它们必须超越的东西，错误，粗心，未思想的东西，不负责任，都被给予了善意的可表现的面孔。（也有必要说，明显恶意的严肃和没有笑容的面具往往仅仅展示了一个补充策略；因为善意就定义而言具有不可穷尽

的资源。)

困境的一个复数逻辑就这样形成了。它看上去是一个十足的悖论,所以,困境之众多比喻之间的分隔并未使比喻相互对立起来,而是让一个去搅扰另一个。在一种情况下,非通道相似于一种不可渗透性;它将产生于一条不可跨越的疆界的模糊存在:一道打不开的门,或只在难以定位的情况下才打开的门,根据某一行话的难以破译的秘密才能打开的门。这就是一切封闭疆界的情况(战争期间尤为明显)。在另一种情况下,非通道,死胡同,或困境,产生于这样一个事实,即不存在界限。尚未出现或已不再要有要跨越的疆界,双方之间已没有对立:界限太多孔,太容易渗透,太不确定。不再有家和非家,无论在和平时代(尤其是在普遍和平的规则之下,甚至超越了康德所说的共和的、国家间的权利系统),还是在战时——战争与和平都欣赏、但只是一点点的欣赏疆界。从定义上说,人们极少强调疆界。而这“极少”也必须形式化。最终,困境的这种类型,不可能性,悖论,或矛盾,都是一种非通道,因为它的基本环境不允许有可称作通道、步伐、散步、步态、位移或替代,总之,一种运动学(kinesis)的存在。不再有道路(odos, methodos, Weg, 或 Holzweg)了。死胡同本身也将是不可能的。事件的发生或未来与将要发生或将要经过的道路没有关系。在这种情况下将出现困境,因为甚至没有给确定的困境,步伐或边缘,如越线或不越线,与界限的空间图像的关系等经验,留有任何空间。不再有运动,不再有穿越,不再有超—(trans—)(运输,置换,僭越,翻译,甚至超验)。甚至不再有困境的空间,因为缺少地形条件,或更激进地说,因为缺少拓扑条件本身。与这个无界限问题有关的一个次要问题涉及这些地形或拓扑条件的影响,地球的全景化(panopticism)——通过卫星图像看到的、检测的、勘察的和运输的——速度甚至影响到时间,几乎废止了时间,实际上影响了一些疆界之间通行的空间(这是提出同类问题的被称作技术突变的许多问题之一)。

在另一次会议上,将有必要探讨对边缘或疆界的经验,这都是以人们所说的身体和性差异的名义出现的。今天,在选择死亡的主题,选择“我的死”和“真理的界限”的句法来探讨这个主题时,我或许不会提到不同名称之下的东西,而只提及有关的名称。

我的死可能吗？

我们能理解这个问题吗？我本人能提出这个问题吗？我可以谈论我自己的死吗？“我的死”这句话是什么意思？为什么用“我的死”这种句法？你会同意在这种情况下最好给词语或名称命名，就是说，坚持用引号。另一方面，那也会抵消一种不正当的悲怆情绪。引号中的“我的死”大可不必是我的死；而是每一个人都可以挪用的一个表达方式。它可以从一个例子流通到另一个例子。就塞内加所说的短暂的生命，狄德罗告诉我们：“那是我的生活故事，”是我的故事。但那不只是他的故事。当然，如果我说那不是我的故事，那么，我似乎在假定当我谈论我的生活故事时，我知道什么时候说“我的死”。但就我们在前面对该词的分析而言，这不仅仅是有问题的。如果死亡（我们稍后再来谈这个问题）指的是绝对单一性的不可置换性（没有人能代替我的死或别人的死），那么，世界上的一切例子就都恰恰表明了这种单一性。每一个人的死，凡可以说“我的死”这句话的人的死，都是不可置换的。所以才是“我的死”。每一个他者都是彻底的他者。[*Tout autre est tout autre.*]于是就有了典型性的第一个典型的复杂性：没有什么比“我的死”的句法更可替换的了，然而又没有什么比“我的死”的句法更不可替换的了。它总是一次性的词(*hapax legomenon*)，但每一次只说一次，不确定地只说一次。这对引出第一人称语法形式的每一件事都是真实。另一方面，引号不仅影响了这个奇怪的所属格（一次性的“我的”的独特性），而且暗示了“死”一词的不确定性。从根本上说，人们既不知道这个词的意思，也不知道它的所指。众所周知，如果有一个词在概念和物性(*thingness*)方面都绝对是不可分配或无法分配的，那就是“死”。除了“上帝”——而且有充分的理由，因为任何词的联想意义在这里可能不是偶然的——任何其他名词都不太可能具有名词“死”的属性，尤其是短语“我的死”的属性，这是将构成一种无可争议的确定性经验的客体的一个概念或一个现实。

为了不再让自己陷入这种准备性的迂回之中，我现在将很快谈到为什么“我的死”将成为这次关于困境的小讲演的主题。首先，我将谈到困境，即不可能的事物，不可能性，不能通达或将要通达的东西：这甚至不是非步伐(*non-pas*)，非步骤(*non-step*)，而是对步伐的剥夺（其私下的形式将是一种 *a-pas*）。我将借助海

德格尔在《存在与时间》中给死亡下的著名定义来说明我的观点，这个定义是：“简直不再能在世的可能性”（§ 50, p. 250）。其次，我要把这种解释与我们在这里，即在塞里西—拉—萨尔，在这次会议期间，也就是在跨越疆界的过程中所共同关注的问题一起来讨论。

至此，我们已经正确地特别提出了至少三种疆界：首先，区别领土、地域、民族、国家、语言和文化（以及与此相对应的政治学—人类学学科）的疆界；第二，话语领域之间的分隔与共享，比如，哲学，人类学科学，甚至神学，这些领域在百科全书或理想的大学里有时被再现为本体的或本体—神学的区域或领域，有时被再现为知识或研究学科；第三，对于这两种疆界界限，我们刚好又加上了概念决定之间的区分、划分或对立，疆界的形式分隔了所说的概念和术语——这些是必然切割和多元决定前两种终极性的界限。稍后我将提出一些术语来阐述这三种界限——将要跨越或不被僭越的界限。

现在，我们该把作为可能和/或不可能通达的“我的死”这个句法放在何处呢？（如我们将看到的，和/或、和/和、或/和、或/或之间这条活动的斜线是一条单一界限，是连接的，断裂的，同时又是不可确定的。）“我的死”这个句法把可能与不可能关联起来，就像一盏指示灯（疆界上的灯）闪着亮光，它就放在海关，在我刚刚提到的疆界之间：在文化、国家、语言之间，但也在知识或学科领域之间，最后，也在概念的破解之间。每一个疆界都闪亮一盏灯，警戒着。人们总能看到那里有一个守夜人（du veilleur）或一盏守夜灯（de la veilleuse）。

我们先来看一看压倒一切的、众所周知的、有大量文献记载的一个事实：存在着死的文化。跨越了疆界，人们就改变了死亡（on change la mort）。人们还交换死亡（on change de mort）。人们一旦不再说同一种语言，也就不再说同一种死亡了。与死亡的关系在比利牛斯山脉的这一边不同于在它的另一边。此外，在跨越文化疆界的时候，人们从作为越界的死的比喻——穿过界限，跨越疆界，或步入彼岸生活（pas au-delà）——走向了另一个比喻，即生死之间的疆界。每一种文化都有自己的方式来理解、处理、也可以说“过着”作为僭越的死亡的生活。每一种文化都有自己的葬礼仪式，自己的再现将死者的方式，自己的悲悼或埋葬的方法，以及自己的对生存价值的评价方法，无论是集体的还是个人的生存。此

外,这种死亡文化也可以得到改造,甚至在我们认为我们可以认同的一种单一文化之内,有时是在单一民族、单一语言、或单一宗教之内(但是,我在前面解释了这样一种认同的原则本身似乎受到了威胁,或从一开始就暴露给毁灭,暴露给死亡了)。人们可以谈论一种死亡的历史,而且,如你所知,这样的历史已经写成,至少在西方已经写成。就我所知,它只在西方写成(尽管一个西方人,莫里斯·品奎特[Maurice Pinguet],就这个问题进行了谱系学和社会学的研究,写出了《日本的自愿死》[La Mort volontaire au Japon], Paris: Gallimard, 1984),就是说,它只能在这里,在家里,在我们所在的地方写成,这个事实并不意味着别处没有死亡的历史,或别人没有写出死亡的历史——除非关于历史和关于死亡的历史的思想本身是一个西方思想,对此我们稍后加以澄清。就记录而言,我只从描写死亡历史的大量书目中引用一两个题目。它们都是法文著作,这是第一个限制,而且都是最近出版的,这是另一个没什么道理的任意选择。首先是菲力普·阿里埃(Philippe Ariès)所著的《从中世纪到现在的西方死亡史》和《将死之人》。与他《西方的死亡观》(*Western Attitudes Toward Death*, Johns Hopkins University Press, 1974)一样,分别发表于1975年和1977年的这两部书清楚地表明了构成这样一种历史的框架的界限。自诩为“死亡的历史学家”(《将死之人》9)的作者集中论述了西方基督教历史上的一个短暂而浓浊的时代。尽管我对这两部书的丰富内容,重要性,以及作为这种体裁之杰作所具有的美表示敬意,但我还是要回忆一下这两部人类学史书的严格界限。“界限”这个词不仅指这位历史学家为方法故而为自己规定的外部界限(如从中世纪到现在的西方死亡),而且指一些非主题化的封闭,边缘,它们的概念从未在这些书中阐述过。首先,有一种语义的或本体—现象学的界限:这位历史学家懂得或以为懂得有关死亡的未加质疑的知识和死亡的意义;因此,他采用一切标准来认同、识别、选择或限定所探讨的客体或他的人类学—历史学的知识领域。死亡和“死亡”一词的意义的的问题,“什么是一般的死亡?”或“什么是死亡的经历?”等问题,以及认识死亡是否“是”的问题——以及死亡“是”什么——都根本没有作为问题提出来。从一开始,这些问题就假定在这种人类学—史学知识中找到答案,这种知识已经形成了制度,圈定了自身的界限。这一假定采取了“不言自明”的形

式：当人们提到死亡时，每个人都知道他在谈什么。

在这些充溢着知识的文本里，人们从未看到海德格尔所采取的那种防御措施，比如，在有意回想不可能像“代他去死”那样为别人而死，即便人们能够通过把自己的死奉献给别人而为别人去死的时候，他也把那个小词“是”用引号引起来：“就其本质来说，死亡无论如何都是我的，仅就它‘是’而言”（《存在与时间》240）。在各处引用海德格尔并不足以让这些宝贵的人类学或文化知识接受语义的、现象学的或本体论问题的检验，尤其不足以把海德格尔的话当作解释或权威观点（但往往又相当于权威的观点）。路易·文森特·托马斯（Louis-Vincent Thomas）就是这么做的，他那本内容丰富的《死亡人类学》（*Anthropologie de la mort*, Payot, 1975）就是我想要提到的第二本书。我们可以罗列例子，但没有时间。在以“死亡经历：现实，界限”为题的一章的开头（223），托马斯写道：“海德格尔写道，‘刚一降生，人就立刻老得足以去死。’这个无可置疑的、经过生命科学证实的、人口学检验过的（形而上学）真理，在生活经验的层面意味着什么呢？”托马斯把那句引语归于海德格尔是不正确的。它使人想起塞内加所说的从出生就产生的永久的死亡紧迫性，以及将死之人实际上还没有成熟的说法。在开始对死亡进行生存论分析时，海德格尔还把向此在的死与终结（Ende）区别开来，更重要的是将其与成熟（Reife）区别开来了。当死亡降临时，存在不必成熟。生命之所以总是短暂的，原因就在这里。无论将其理解为成功还是完成，果实或生物的成熟都是一个界限，一次终结（Ende，也可以说是目的[*telos*]或期限[*terma*]），因此也是一条疆界，此在总是位于要超越这条疆界的位置。此在就是为了超越这条疆界。海德格尔说，此在在结束之前完全可能已经经过了成熟。在大多数情况下，此在是在未完成状态下结束的，否则就由于分解和耗费（《存在与时间》244）。托马斯不应该把海德格尔引用的话归于海德格尔（245），海德格尔是在把此在的死与任何其他终结、任何其他界限相区别时从 *Der Ackermann aus Böhmen* 中引用这句话的。这一重要区别在海德格尔看来是不可或缺的，使他能够把他对死亡进行的生存论分析置于任何关于死亡的形而上学之前，置于所有生物学之前。然而，托马斯却认为他在引用海德格尔，以为他可以谈论一种“无可置疑的（形而上学）真理”，已经被“生物学”和“人口学”证实了的真理。

然而,海德格尔回忆说,对死亡的生存论分析能够而且必须一方面置于关于死亡的形而上学之前,另一方面,置于一切关于死亡的生物学、心理学、神学之前(248)。海德格尔运用了假定的逻辑,所说的话恰好与托马斯让他说的话相反。因此,所提到的所有学科,因而还有在其领域界限内辨别出来的所有学科,即“形而上学”和“生物学”,自不必说“人口学”了,都必然假定死亡的意义,对死亡是什么、“死亡”一词的意思的一种预先理解。生存论分析的主旨是要解释和说清楚这种本体论的预先理解。如果人们想要依据学科或领域界限或知识领域来翻译这种境遇,那么,人们就会说人类学、历史学、生物学、人口学、甚至神学知识领域的界限事先假定了一种非领域性的本体—现象学,这种本体—现象学不仅不把自身封闭在这些领域的界限内,而且不把自身封闭在文化、语言、民族、或宗教的界限内,甚至不在跨越所有这些界限的性界限之内。

长话短说——以顺便提及和预示的方式说,海德格尔的这个逻辑是我在此所感兴趣的。我所感兴趣的是它的典范性。然而,我只想证明它的必要性,并尽可能按照这个逻辑推演,而明显对立于人类学的混乱和前提,以便把海德格尔话语中固有的一些困境揭示出来。对我来说最重要的是要接近这些困境可能使海德格尔信任的本体、等级和地域机器瘫痪的地方。这些困境可能会打乱其可能的功能,从而将其引向毁灭。死亡将是这种威胁的名称,或许多名称之一,它无疑来自海德格尔很早就称之为的“毁灭”(ruination)。

但我们还没有到达那里。这只能接近尾声。就眼下来说,我们仍然接近这种关于疆界的争议。它产生于一种比较人类学—死亡学(“人类学死亡学”是托马斯提议的名称,他坚持其本质的比较目的,530—531)与一种生存论分析之间。

当海德格尔提出对生存论分析的界限加以限时(《存在与时间》49),他依赖的是哲学传统内部的一个古典论点。这个论点依次是辩证的、超验的、本体的,但总是预先决定的(Voraussetzung)。无论关系到植物、动物或人类,关于寿命和死亡机制的这种实体生物学(ontico—biological)知识都预先假定一个本体问题。这个本体问题是一切生物学研究的基础。海德格尔说,总是需要追问的是如何依据生命的本质定义死亡的本质。由于是实体研究,所以,生物学和人类学已经而且总是做出了决定的。它们在

没有提出问题的情况下就做出了决定,因而过急地给出答案,预先对尚未发生的事进行了本体论的说明。(这种过急的行动不简单地起因于思辨的失败,或产生于对法律与方法孰先孰后的哲学合法性原则的背叛。而且造成了关于死亡状态的明显经验或技术司法在今天越来越严重的混乱。)这些法律问题不再仅仅是关系到法律和事实的哲学秩序的问题了。它们影响到立法医学,老年政治,手术延长寿命和安乐死的标准,也影响到稍后将讨论的一些其他问题。

海德格尔增加了有关秩序的程序命题——也即问题的从属关系,哪些是优先的和上手的,或相反,哪些是居后的和从属的。这些命题看起来扎实。实体知识(人类学或生物学)把有关生死的或多或少清楚的概念前提付诸实施。它因此要求一种预备性素描,就此在的本体论而言,这是一种新的预先规定(Vorzeichnung),本身就是预备的、“上手的”、先于一种生活本体论而存在的一种本体论。“在先于生活本体论的此在的本体论之内[海德格尔强调先于此在的本体论在法律上和逻辑上先于生活的本体论],对死亡的生存论分析反过来从属于对此在之基本状态的描写”(247)。因此,这个特点,即对此在的生存论分析,是绝对优先的,然后才是对死亡的生存论分析,这本身就是这种此在本体论的组成部分,所以从属于对此在的生存论分析。反过来,这种此在本体论是以生活的本体论为前提的,因此具有合法的优先性。如果海德格尔使用了此在和此在的分析等表达方式,那是因为他还没有应用关于作为理性动物的人,或关于自我、意识、灵魂、主体、人等哲学知识,而这些又都是诸如人类学—死亡学或生物学等形而上学或本体知识的前提。于是,一个等级秩序限定了这个领域:它乐此不疲地把问题、主题、事实上是本体区域加以主次排序。按海德格尔的说法,这些区域被纯粹的、严格的、不可划分的疆界合法地分隔开来。于是,一种秩序便由无法逾越的边界构造出来了。这些边界是可以跨越的,事实上,它们无时无刻不在被跨越,但它们不应该如此。这个秩序的等级是由一种思考所决定的,即此在的正常死亡是什么,也即此在的“正常将死”是什么。这个“正常将死”属于此在正常的、真实的存在能力(being-able),属于人们必须证实和检验的东西(Bezeugung, § 54)。

在我看来,最重要的是接近将死、证实和生存之间的某种谜一

样的关系。我们已经能够预见到这种关系了：如果对这种“正常将死”的证实，或此在的这种正常死亡的属性在严格的界限中被调和了，那么，这些边界构成的整个机器就成问题了，随之而成问题的还有对此在的分析，以及作为这种分析之合法条件的一切，包括其公开的方法论。所有这些法律条件都关系到疆界的跨越：是什么在这里授权与它们，是什么在那里禁止它们，又是什么对它们进行平等、从属和优先的等级划分。

海德格尔于是在关于死亡的探讨领域之间划定了一条本体论界限。这条界限似乎更像是深渊，因为它关系到有关界限问题的界限，更准确说，关系到终结的问题，终结的方式问题，以及把简单的终结与正常将死区别开来的界限问题。但是，如我们将看到的，不止有一条界限。我们之所以从一开始就谈论终结、极限的问题，原因就在于此。那不是一种多余的方式来回忆人的终结，仿佛在漫长的十年之后，今天的会议仍然无法摆脱那个相同的主题，一个坚不可摧的主题。如果从直义上理解，此在的死不是人的终结。在二者之间有一条单一的、不可能的、也许是可划分的通达界限，它是终结的界限，在某种意义上是终结得以终结的地方。所通达的东西是什么？发生了什么事情？当我说终结时，比如，当我对某人说或给某人一个通知，说“结束它，”“现在结束这个，”或“那就是你的结局”时，我说的是什么？

海德格尔说他称生存的终结，即生存的即将终结，为“消亡”（Das Enden von Lebendem nannten wir Verenden 247）。这个消亡就是即将终结，是所有生物最终都分享的终结和到来的方式。所有生物最终都得死去。在日常德语中，消亡也就是死，咽气，翘辫子，但是，这显然不是海德格尔所说的正常将死，此在的正常将死的意思，所以，为了尊重海德格尔有意传达的意思，就不能把“消亡”（verenden）翻译成“将死”。所以，译者们才在“生命的停止”（Vezin）、“消亡”（Martineau）或英文中的“perishing”（Macquarrie—Robinson）之间举棋不定。

我主张译作“消亡”。为什么呢？仅仅因为它在上述译法中出现两次，而不是一次吗？不。是因为动词 perish（“消亡”）中保存了 per，保存了界限的通达，保存了拉丁语的 pereo, perire（意思恰好是：离开，消失，过渡到生命的彼岸，transire）。消亡跨越界限，接近我们这次会议的界限，即便它也许失去了一点由 verenden 中

的 ver 所标志的终结的意思,腐朽的意思。

在进一步指出终结形态的复杂性之前,我们应该考虑消亡与将死之间的区别,而就海德格尔而言,他甚至不会为了使问题复杂化而对此提出疑问。

显而易见,一方面是死亡(der Tod)或将死(eigentlich sterben),另一方面是消亡(verenden),二者之间的区别不仅仅是术语的确定问题。任何想要弄清楚正常死与正常将死的确切意思的人,它都涉及决定性的概念问题。最重要的,而且恰恰是由于那个原因,它涉及对此在进行生存论分析的条件,如我们将看到的,它涉及此在所能达到的最正常的可能性,并在对死亡的预示中,在声称能证实死亡的时刻,成为其真正所是。在原则上,如果这种严格区别在应该分离的双方受到了调和,缓解或寄生,那么(而且你可以猜想我朝这样一种可能性努力),此在分析的整个项目,其本质的概念性,即便不被怀疑,也将被给予另一种地位,而不是人们通常所给予它的那种地位。因此,我常常越来越倾向于最终以下面的方式阅读这部伟大的、取之不尽的著作:将其作为一个事件,至少在最后的分析中不再是简单地产生于本体论之必然性或展示的一个事件。它决不会屈服于逻辑,现象学,或本体论,尽管它使人想到它们。它也不会屈服于(胡塞尔提出的)“严格的科学”,甚至不屈服于思想(Denken),因为思想的道路与诗歌(Dichten)的道路是平行的,最后,它甚至不屈服于难以置信的诗歌——对此,我还是愿意相信,尽管没有明显的理由就此停步。这部被打断的书的事件不能简约到这些范畴,实际上,海德格尔本人从未停止阐述这些范畴。为了把这样一部著作引入思想,引入历史,必须从另一个角度考虑这个事件。《存在与时间》既不属于科学,也不属于哲学,更不属于诗学。也许每一部名副其实的著作都是这种情况:使思想开始运作的东西超越了自己的边界,或思维本身有意呈现这些边界。这部著作超越了自身,超越了自身概念的界限,在呈现自身的时候声称拥有这些界限。但是,如果这部著作的事件超越了自身的界限,其话语似乎给予自身的界限(比如,“在时间的超验视野之内对此在的生存论分析的界限”),那么,它恰恰应该在它经历困境的地方——或许在其未成熟的干扰,在未成熟之中——超越了自身的界限。

我们正是带着对死亡的考虑接近《存在与时间》中的这种困境

结构的。但是,懂得“经历困境”的意义的问题,实际上,是让困境发生作用的问题,仍然没有解决。这不必是失败或简单的瘫痪,死胡同的毫无生气的否定性。这既不是在那里停步,也不是对它的征服。(当有人建议你逃离死胡同的方法时,你可以几乎完全确信他停止了理解,以为他已经懂得了此前的一切。)

姑且问几个问题:困境发生了什么?通达了什么?有没有可能经历或体验困境,困境本身?那么这是困境本身的问题吗?关于把生存能力悬置起来的一件丑闻?那么,人们有可能通达这个困境吗?或者,在门前僵住,以至于转身去寻找另一条出路,没有道路的出路,或一个错误的出口,或可能扭转困境的转折——所有这些流浪可能性吗?困境发生了什么?我们在这里就所发生的事所理解的也关系到在河岸边发生的事件,接近河岸时发生的事件,或通过边界时发生的事件——发生和通过超越而即将通过的另一条道路。所有这些都是遇到界限时“即将通过”的可能性。也许什么都没有通过,除了在僭越线上某一“越界”(“trespassing”原文中的英文)的死亡(trépas)。

那么最先到达的事件是什么呢?使事件发生的到达(arrivant)是什么呢?近来,我被 arrivant 这个词难住了,它那么怪异就仿佛它刚刚到达,但这种语言又是我所非常熟悉的。这个新词 arrivant,实际上,它是指所到达的东西的中性词,但也指到达之人的独特性,他或她到来,来到了她/他意料之外的地方,人们在这里等待着他的到来,而实际上并未等待他/她,并未期待着事件的发生,不知道在期待着什么或什么人,不知道我在等待着什么或什么人——这就是好客,趋向事件的好客。人们并未期待任何事件,任何人的到来,到达,跨越门槛——外来者(immigrant),移民(emigrant),客人或陌生人。但是,如果这个刚到来的新来者(arrivant)是新面孔,那么,人们一定以为——在没有等待他/她,没有期待事件发生的情况下——他不只是跨越了一个固定的门槛。这样一种到来影响了对门槛的经历,他于是在人们甚至还没弄清楚是否有邀请、招呼、提名或许诺之前就把这种可能性揭示出来了。我们在这里称作 arrivant 的,是所有 arrivants 中最 arrivant 的,完美的 arrivant,是发生的任何事,到来的任何人,没有跨越任何分隔两个可识别的地方的门槛,即本国和外国,一个人的本国,另一个人的本国,如人们所说,特定的可识别的国家的公民作为旅行者、

移民、政治流亡者、逃亡者、遣送者、移民工人、留学生或学者、外交官或游客，而跨越了另一个国家的疆界。所有这些当然都是 arrivants，但在一个疆界明确的国家里，居民知道或认为他们在家里（如前面看到的，据康德所说，这是应该控制公共权利的东西，涉及到普遍的礼节和拜访权利问题）。不，我说的是绝对的 arrivant，甚至不是客人。他让主人大吃一惊——主人现在还不是主人或邀请的权威——以至于对以前用来认证身份的一切符号提出质疑，包括界定合法家园和血统的疆界，名字和语言，家族和谱系，甚至达到根除或不确定的程度。绝对的 arrivant 此时还没有名字或身份。它不是入侵者或占领者，也不是殖民者，即便它可能会成为一个殖民者。正因如此，我才简单地称其为 arrivant，而不是到来的某人或某物，一个主体，一个人，一个个体，或一个生物，甚至不完全是我刚才提到的移民。它甚至不是一个具有明确国籍的外国人。由于这个 arrivant 还没有身份，它到达的地点也是抵制认同的：人们还不知道或不再知道是哪个国家、地方、民族、家族、语言和一般的家庭在欢迎这个绝对的 arrivant。然而，这个绝对的 arrivant 不是入侵者，占领者，或殖民者，因为入侵假定对入侵者和对受害者的某种自我认同。这个 arrivant 也不是希望之乡的立法者或发现者。它向新生儿一样解除了武装，它不再指挥，而是听从对某一原创事件的记忆的指挥，在这个事件中，古代世界已到达终端，目的(telos)或末世(eskhaton)的完美终端。它甚至超越了某一确定的应许之地的疆界。这条疆界最终是最难描述的，因为它总是已经被跨越，事实上，绝对的 arrivant 使我刚才所说的不可能简约的一切成为可能，从人的博爱开始，而有些人则倾向于在一切涂抹者中、在 arrivant 中看到（文化、社会或民族）归属的特性，甚至形而上学的决定（自我，人格，主体，意识等）。正是在这个疆界之上，我试图阅读海德格尔。然而，这条疆界总是使人不能对 arrivant、死者和归来者(revenant)（鬼魂，他，她，或回归的人）区别开来。

然而，对海德格尔来说（远远超出了《存在与时间》的范围），即便（正常）将死与消亡之间的区别不能简约为术语的问题，即便这不是语言的区别，它仍然标志着语言的差异，标志着作为存在的言说者与此在和任何其他生物之间不可逾越的差异。此在或必死者不是人，不是人类主体，而是必须赖以重新思考人性的东西。而人

仍然是此在的唯一例子，正如人对康德来说是有限的理性存在或直觉派生(intuitus derivativus)的一个例子一样。海德格尔从来没有停止调节这一论断，根据这一论断，必死者就是经历作为死亡之死亡自身的人。由于他把这种“自身”的可能性(以及死亡自身的可能性)与言语的可能性联系起来，所以结论说，动物，这样的生物，正常说来并不是必死的：动物与死亡自身无关。动物可能到达一种终结，就是说，消亡，总是以翘辫子告终。但它从来不是正常的死亡。

后来，在《走向语言之途》中，海德格尔写道：

必死者就是把死亡作为死亡而经历的人。动物做不到这一点。但动物也不能说话。死亡与语言之间的本质关系在我们面前闪现，但仍然是未思。

把我们悬置在这里的正是这种未思。因为如果必须认为必死者(凡是死于“正常将死”的人)与没有将死能力的动物之间的差异是走向作为死亡之死亡的途径，是走向自身死亡，那么，这个途径将成为消亡和将死这两个终结之间的每一个区别的条件。同样，它也将决定一种此在分析的可能性，就是说，把此在与另一种生存模式区别开来，此在通过验证其正常生存能力(proper being-a-ble)而证实的一种区别。因此，必须要质疑的正是死亡的这种自身死亡的可能性。但还必须要质疑是什么把这个自身(假定它能够确定为自身)的可能性与被模糊地称为语言的东西的可能性或权力连接起来的。实际上，海德格尔的表述尽管在某些方面是犀利的(“动物没有做这个的能力”)，但还是很谨慎的。它没有说死亡自身的经历，给予必死者的这个经历，动物所不能参与的这个经历，是取决于语言的。海德格尔说：“动物做不到这一点(对作为死亡之死亡的经历)。但动物也不能说话。”这两句话是故意并置的，而海德格尔又感到不能进一步说明，只被授权像天空中的一道闪电那样表明这种自身死亡与语言之间的联系。

因此，仍然有几种开放的可能性：

1. 在二者之间，在这种“自身”与语言之间不会有任何本质的、不可简约的联系，而有人恰恰在词语断裂或亏欠的地方，在没有语言的情况下而与这种死亡关联起来。但海德格尔和以往一样

想到这种断裂或悬置仍然属于语言的可能性。

2. 相反,相信死亡自身的经历,以及把这种相信归于死亡本身和自身的经历的话语,则取决于说话和命名的能力。但是,不但没有给我们增加经历作为死亡之死亡的信心,这种话语将通过语言失去这种自身,语言将创造幻觉,仿佛言说死亡就足以接近死亡自身了——而这就是幻觉或幻想。

3. 结果,由于死亡拒绝验证自身,甚至拒绝它自身与语言和超越语言的东西的关系,所以,在动物与说话者的此在之间就无法标志任何界限。

4. 最后,如果这样的生物(野兽,动物野兽或人类生命,作为生物的人)不能经历死亡自身,总之,如果这样的生命不懂得这样的死亡,那么,这个原理就将把一些明显矛盾的陈述调和起来,在我看来,这些陈述当然出自海德格尔,但也出自弗洛伊德和列维纳斯。

一俟区别了将死和消亡这两种终结方式,就必须考虑海德格尔所说的一种中间现象(Zwischenphenomenon):亡故(demise),德文的Ableben,所有的法文译者都同意将其译作décès。Ableben,意思是离开生命,从生命走开,走出生命,从生命中迈进一步,度过了生命,侵入死亡,跨过死亡的门槛,因此也有de-cedere(死亡,亡故)的意思。在西塞罗的拉丁文中,已经有了意指将死之人在走路时迷路的比喻。这使我们想到那最终分离的时刻,离开生命的那种隔离,都涉及某一步伐/不。[il y va d'un certain pas.]之所以引入法文décès,还有另一些理由。它的医学—法律用法与德文Ableben的主要意思相对应。出于同样的理由,英文译者都把Ableben译作demise。他们用脚注解解释说,该词的法律内涵并没有穷尽海德格尔在这个语境下所表达的意思。亡故(Ableben, demise)是什么意思呢?它既不是将死(Sterben),也不是消亡(Verenden)。人们如何区别终结的这三个比喻呢?(在医学—法律的意义)上只有此在可以死,当它的所谓生物学或生理学之死得到传统认可的标准的证实后,它便被宣布亡故了。人们并不宣布豪猪、松鼠或大象的亡故(即便,尤其是即便人们喜欢它们)。因此,亡故属于此在,不管怎么说,属于能够正常死的东西,但不是将死(Sterben)。此在是将死的前提,但严格说来那不是死亡:“此在从不消亡。然而,只要此在将死,它就亡故”(247)。

这两句话非常简捷地描述了三种终结方式：消亡，亡故和将死。但是，它们也把所有悖论和交叉融合(chiasmi)聚集起来，将这种生存论分析与我在本世纪所看到的论死亡的两大共存话语联系起来，根据名称和换喻来看，这就是弗洛伊德和列维纳斯的话语。为了严肃讨论这些话语，人们得不断地、耐心地、严谨地解释自己赋予死亡的意义，明确自己所指的终结模式。由于时间关系，姑且讲一个例子。

一旦牢记 verenden 与 sterben 之间的区别，海德格尔的陈述就并非不能与双重的弗洛伊德假设相调和。弗洛伊德假定有一种不可简约的死亡本能，尽管生物科学、我们的信仰、我们的意识都不能证实我们的必死性，一种本质的、必然的或内在的必死性。实际上，海德格尔说：“Dasein nicht einfach verendet,”“Dasein verendet nie.”(“此在从不消亡。”“此在永不消亡。”)同样，为了避免列维纳斯就死亡原生的、非派生的我性(mineness)而对海德格尔提出的反驳，只区别一下亡故和将死就足够了。当列维纳斯谴责海德格尔在此在的生存问题上突出了自身的死亡时，其主旨是 Sterben。的确，正是在死亡自身，确切说上是在不可替代的我性，在人质或祭献的经历中，在“替代别人”的意义上，人才不能替别人去死，没有任何证据能证明相反的情况。但是，当列维纳斯说话和思想时，他站在与海德格尔相反的立场上，说“别人的死是首要的死”，“我正是为别人的死负责，才把自己包括在死亡之中。这可以用一个比较容易接受的命题来说：‘我为别人负责，只要他是必死的，’”这些陈述要么指我在别人的亡故中对死亡的经历，要么像海德格尔那样是 Mitsein 和 Sein zum Tode 之双重本源的前提。这个双重本源并不矛盾，恰恰相反，它假定一种死亡的我性，向死存在的我性，但不是自我或自我同一性的我性。人们还可以考虑一种本源的哀悼，在我看来，海德格尔、弗洛伊德和列维纳斯都没有做到的哀悼。我们稍后再来谈这个问题。

只有在认真对待这一整个界限系统的讨论结束时，人们才能提出在多大程度上相信海德格尔提出的概念区别的有力机器的问题。因为这里还有另一条界限。就这次会议的主题而言，这条界限应该对我们至关重要。在海德格尔看来，这个增补的界限不仅让人把生物学终结与严格说来的死区别开来，而此在的向死存在注定指的是后一种死亡。它还让把亡故的所有法律、文化、医学人

类学现象与严格说来的向死存在区别开来。因此,亡故(Ableben)与将死(Sterben)之间的区别是内在于此在的向死存在的。亡故不是将死,而如我们看到的,只是向死存在(此在),即是说,一种注定死亡的存在,一种向死的或趋向于(或奔向)死亡的存在,也可以亡故。如果它从不自己消亡,从不作为此在消亡(它可以作为生物、动物或作为人的理性动物,但不是作为此在),如果它从不简单地消亡(nicht einfach verendet),此在还是要终结,但因此是不消亡的终结,不是正常死亡的终结。但它不能不死而亡故。所以,说此在在本源的向死存在中始终不朽,就不是什么见不得人的,如果把“不朽”理解为消亡意义上的“没有终结”的话。即便它死亡(stirbt),即便它终结(endet),但它从不翘辫子。此在,这样的此在,不懂消亡意义上的任何终结。至少从这个角度,作为此在,我即便不是不朽的,但至少也是不消亡的:我不终结,我从不终结,我知道我不会终结。而此在说,我据某种知识得知我永不消亡。人们不应该对别人说:“去死吧!(Crève!)”(意思是说“终结!”“消亡!”)如果说了,那也是以诅咒的形式,而且把别人归入了动物类,因此就在说这句话的时刻证明了人们并不认为他是动物。

这组清楚表述的区别(消亡与将死,而在此在的生存论领域内,还有严格说来的死亡与亡故之间的区别)便成了此在的前提。这些界限也构成了一种等级制的追问。这个等级制是围绕一种特定的界限组织的,为了引入一种特定形式化,可以把这个特定界限称作问题性封闭(problematic closure)。问题性封闭给某一探讨、研究或知识分配领域、区域或场所。所有这些都依据主题性客体,更确切说是一个实体,实体的某一形态组织起来的,这个实体形态的认同是以这个空间的统一为前提的,因此在原则上是封闭的。(我们曾以互换的方式称这样一个空间为场所,区域或领域,而没有考虑康德所做的区别和界限概念的整个词汇史;关于挪用的空间的这种修辞,以及修辞挪用的这个空间自然与这次会议的所有主题交织在一起了。)我们必须把另一种界限与这种问题性封闭区别开来(而问题[problème],回忆,既标识投射的任务,也标识保护的边缘,程序和保护)。姑且称之为疆界(frontière),而且是在似乎最严格的意义上,即是说,在统计学上最普通的疆界。在几乎严格的、即便不是正常的意义上,这个疆界指一个空间边缘,它在历史上,而且在并非自然的但却人为的和传统的 nomic 的意义上,把

两个民族的、由国家控制的语言和文化空间分隔开来。如果说这条疆界——在严格或普通的意义上——是人类学疆界,那就是向主导教条的让步,根据这一教条,只有人才有这样的疆界,而动物没有。人们一般认为,即便动物有区域,它们的区域化(在捕食、性或规律的移动本能中)都不能包括在人所说的疆界之内。这种思维方式不是偶然的;这个姿态没有把它给予人的一切给予动物:死,言语,自身的世界,法律,以及疆界。所有这些都与同一个不可分解的可能性相对应。对这两种形式的界限——问题性封闭和人类学疆界——我们还要加上概念分界(conceptual demarcation),确切说是逻辑解析(logical definition),就是说,如果可能,把两个概念或关于两个本质的概念严格对立起来,对所有污染、所有参与性分享、所有寄生性和所有传染的这样一种分界对立加以纯化。

我的目的是要谦虚和预备性地更详尽探讨是什么把这三种形式的界限合并为一个单股的,并已给它们起了颇有些任意的名称:问题性封闭,人类学疆界和概念分界。死亡的困境是构成这一单股、不致使其分解的地名之一。对海德格尔的一段话的分析将在这里暂时用作一个突出的例子,以便称呼和系成这样一个单股。因此,姑且回到《存在与时间》并非偶然地援引界限的第49节。实际上,该节的题目是“对死亡的其他可能阐释的生存论分析的界限。”因此,在正常将死与亡故的步骤(pas)之间还有另一个边缘,已经标志着一段双重距离(一方面是已经被抛在后面的死亡,另一方面是一般生物,因为根据这一假设,动物并不亡故)。如果站得住脚,这另一个边缘将是唯一能分隔、调节、征服和从属问题框架的东西——而这才是最重要的。这个边缘本身将是第一个问题性封闭的地点,是一个提问题的领域,或绝对准备性研究的领域。另一方面,也有人类学的问题框架。它们将考虑涉及亡故、疾病和死亡的人类学—文化差异;而在另一方面,而且是最重要的,将有人类学必须用作前提的、关系到此在的向死存在的本体论—生存论问题,它超越任何疆界,实际上,超越任何文化的、宗教的、语言的、民族的、历史的和性的决定。换言之,可能有一种死亡的人类学或历史,可能有一种亡故的文化学,关于殡仪馆仪式、葬礼祭献、悼念活动、安葬、死亡准备、死者净身、一般的死亡语言、医学等的民族学。但没有死亡本身或正常将死的文化。将死既不完全是自然的

(生物学的),也不是文化的。而这里所谈论的界限也就是文化、语言、国家和宗教之间的疆界,也是一种普遍的(尽管不是自然的)结构与一种差异的(非自然的但却是文化的)结构之间的界限。

德里达与文学^[1]

◎(美国)J. 希利斯·米勒 陈永国 译

译者按:德里达的理论工作始终离不开文学,或者说总是始于文学。文学是一种行为,具有创作和批评的双重性,因此,他研究的作家大多属于英、美、法、德现代派中具有深刻哲学和思想内涵的作家。文学是一种话语行为,具有一种包含着创造和虚构双重意义的重复性。德里达的文学理论(如果有的话)源自于他对言语行为的理解。在他看来,重复是语言或任何符号的一个重要特征,它使语言脱离现实的坚实语境而进入一个任意虚构的空间,一个民主自由的空间,文学就是在这样的空间里重复任何话语、任何文字、任何符号的一种行为语言。文学也是一种生产和发明,具有一种可能通过书写或口传而形成的文学性,而这种文学性是在书写的历史和阅读的历史中被生产出来的。

因为我必须颇有些唐突和简单地提醒你,我最长久的兴趣,应该说甚至先于我的哲学兴趣,如果这可能的话,始终是趋向于文学的,趋向于那种称作文学的写作。什么是文学呢?

雅克·德里达,《命题的时间,标点符号》

文学见于德里达的全部著述。从其著作的一端到另一端,甚至包括表面上并不涉及“文学”的文章或著作。如果德里克·阿特里奇未曾发明或借用“文学的行为”这个短语作为德里达文学著述精选的标题的话,^[2]我会称本章为“德里达的文学行为”的。“文学的行为”这个短语是一个双重所属,同时既是主体又是客体。它指文学所做的行为,同时又指创造文学和评论文学的行为。在什么意义上,文学、文学评论、文学写作或文学阅读可以说是一种行为呢?这是本文要讨论的主要问题之一。

【1】

From Jacques Derrida
*and the Humanities: A
Critical Reader*, ed.
Tom Cohen, Cam-
bridge University
Press, 2001.

【2】

见 Jacques Derrida,
Acts of Literature,
ed. Derek Attridge,
London and New
York: Routledge,
1992.

【3】

“Deconstruction in America,”同上引，p. 1.

德里达，不管兼有什么样的其他角色（如本书所证实的），都首先是 20 世纪伟大的文学批评家之一。所谓“文学批评家，”我指的不仅仅是他从哲学的视角为文学理论做出了贡献，而且还指他在著作中或在讲座中对文学作品进行的详尽、有说服力和极其创新的解读，在长长的书单中有一般认为“重要作家”的作品，也有“二三流作家”的作品：马拉美、莎士比亚、坡、麦尔维尔、乔伊斯、塞兰（Celan）、波德莱尔、蓬热（Ponge）、热内特、布朗肖（叙述而非批评）、卡夫卡、普鲁斯特，以及不太知名的作者如乔斯·乔利埃特（Jos Joliet）。德里达就马拉美的《摹仿》、波德莱尔的《伪币》，乔伊斯的《尤利西斯》、塞兰的诗歌，或卡夫卡的《在法律面前》所写的文章，在我看来都是文学批评。我认为，我们应该相信德里达的话，他说文学是他“最长久的兴趣，”也相信他在另一处说的话，他断言“解构……是与文学相一致的。”^{【3】}

奇怪的是，了解德里达对文学的定义的捷径却是他的言语行为理论。德里达的言语行为理论，如《签名、事件、语境》和《abc 有限公司》的读者所知，其核心是批判 J. L. 奥斯丁和约翰·塞尔，后者曾对德里达所说的“重复性”（iterability）予以抨击。重复性是德里达使用的杠杆，以便颠覆奥斯丁（和塞尔）为把文学从“恰当的”言语行为领域驱逐出去而建立的等级制。奥斯丁把文学以及舞台上的独白和言语说成是“寄生于”正常言语行为之上的。文学是“不严肃的”、“不恰当的”（意思是说，要想不让白芦笋变绿，就得将其掩盖起来，不见日光）。“我决不会写诗的，”奥斯丁说——如果我想说一个恰当的言语行为的话，这就是了。

然而，对德里达来说，由于重复性是一切语言或作为符号的任何标志的一个特征，甚至是似乎通过说一遍、只说一遍而控制的话语的特点，这种话语是一个“我”在适当的场合说给它自身和别人的，如牧师在正当举行的婚礼上对一对特殊的男女所说的话：“我宣布你们为夫妻，”如果不通过另一次言语行为而宣布离婚的话，这将是他们所经历的唯一一次这样的言语行为。甚至这样的话语也总是通过其“重复性的结构”而内部分化或繁殖。婚礼如果不是重复的那就不是运用词语做事的方式了。“正常的”和“严肃的”言语行为不能用来搁置或事先贬低“非严肃”话语的价值。

对德里达来说，文学能够在无数的语境中重复任何话语、文字或标志，而且能在缺少明确的说话者、语境、指涉或听者的情况下

发生作用。这不是说语言的指涉功能在文学中被悬置起来或被废弃了。语言的指涉功能是不能被悬置或废弃的。然而,这的确意味着,读者要在“现实生活”中寻找亨利·詹姆斯在《鸽翼》的前几段中描写的“凯特·克罗伊”(Kate Croy),完全可能是徒劳的。我说“完全可能,”因为你从来不能肯定。但是,那部小说的叙述者是站在作者的对立面,似乎说凯特·克罗伊确确实实地存在于语言或“文学”之外:“她等待着,凯特·克罗伊等待着父亲走进来,但他不知不觉地让她……”这个句子中的语言似乎与真实的凯特·克罗伊传记中的语言没有什么区别,正如一本虚构的电话本与一本真实的电话本没有什么区别一样,但当你拨动虚构电话本里的号码时,情况就不同了。

那么,什么是文学呢?如果有人准确无误地断定你手里拿着一部实实在在的文学,这对德里达来说是不可能的。文学不是隐藏在特定文本之本质的。用语言构成的东西,无论是口头的还是书面的,都可“当作文学,”不是说我们可以让它按我们的意愿发挥作用,而是说它固有被当作文学的可能性,正如严肃基于非严肃之上,反之并不然。文学取决于能否使语言脱离其坚实的社会或传记的语境,让它任意地虚构运作。

大体说来,大学里制度化了的文学研究都试图把被当作文学作品的东西视为历史、社会或自传的文献,仿佛它们不是文学。近年来,这种尝试包括所谓的文化研究的重要方面,尽管不包括其全部方面。自19世纪末以来,这是在所有现代制度中起主导作用的教授和评论文学的最新方法。这种制度化了的文学研究,当然包括大多数新闻评论,却自相矛盾地成了一种有活力的多面尝试,试图压抑、涂抹、掩盖、忽略和忘掉文学中正当的文学性,就是说,文学语言或任何语言当被当作文学时所体现的不正当的东西。所谓“不正当的东西”,我指的是能够脱离我们一般认为是其正当指涉的或述行的(performative)用法,其“严肃的”、“未老化的”用法。下面是德里达的看法。这段话摘自德里克·阿特里奇对德里达的一次采访,是他精选的德里达文学评论集的开篇。这段话必须仔细阅读才能把德里达的话与对所谓的解构的庸俗解释区别开来,这种解释断言人的一切“都是语言,”“都是任意的主体性。”

在这方面,文学没有纯粹的创新性。哲学的、新闻的或科

学的话语都可以用“非超验的”方式来阅读。这里，“超验”是说超越对能指、形式、语言（注意我没有说“文本”）在意义和指涉方面的兴趣（这是萨特给散文下的相当简单但却适宜的定义）。无论什么文本都可以进行非超验的阅读。此外，本身就具有文学性的文本是没有的。文学性不是一个自然本质，不是文本的一个内在属性。它对应于文本的一种意向关系，这个意向关系作为一个组成因素或一个意向层面而自成体系，或多或少包含着对约定俗成的或制度化的——无论如何也是社会的规则的意识。当然，这不是说文学性是纯粹映像的或主观的——即来自于每一个读者的经验主体或无常变化。文本的文学性就刻写在意向客体之上，在其知性结构之中，也可以说，不仅仅在纯理性行为的主体一边。有一些文本“之内”的特征要求进行文学的阅读，使人想起文学的成规、制度或历史。（“访雅克·德里达”《文学的行为》44）

这段话中奇怪的措辞（“超验的，”“知性的，”“纯理性的”）都借自“现象学”，尤其是爱德蒙·胡塞尔。德里达的几部早期著作都是研究胡塞尔的。他敬仰胡塞尔，胡塞尔对他思想的影响一直持续到后来他写作《命题的时间》一文时。在这一点上，罗多尔夫·加采（Rodolphe Gasché）说对了，即德里达属于现象学传统。但在紧继这段话之后，德里达牢固地界定了他与胡塞尔的距离。恰恰是文学或“文学性”使现象学陷入“危机”之中。这意味着德里达扭曲了胡塞尔现象学，将其付诸新的用法，最终对胡塞尔的一些确定因素，如意识的重要性，提出了根本质疑：“我认为这种现象学式的语言是必要的，即便在有些时候，如在写作或阅读，尤其是文学的写作或阅读时，它必须屈从于使现象学以及制度或传统的概念陷入危机的东西（但这将使我们走得太远了）。”（《文学的行为》44—5）

德里达用胡塞尔的语言表达了几个观点的迅速变化。“本身就具有文学性的文本是没有的。”“文学性不是一个自然本质。”文学不再是独立的，可分隔的学科了，如“文学系”教“文学作品”的课程。何以如此呢？首先，任何一篇用语言写成的东西都可以读作文学或非文学。如我所说，这是以两种方式运作的，可以把一本电话本当文学来读，也可以把《包法利夫人》当作社会学或传记来读，

与回忆录、书信和新闻故事相提并论。这两种阅读之间有什么区别呢？用德里达奇怪的现象学术语来说，而且在几个地方还用了萨特的术语，其区别就在超验的阅读与非超验的阅读之间。“超验的”阅读超越文本的意义或所指，如我们用电话本给朋友打电话。这就是萨特所说的散文的用途。非超验的阅读仍然停留在形式和语言，即符号本身的层面上，甚或停留在作为页面上标识出来的物质符号之上，尽管在这篇访谈中德里达并未这样说。（但在别处，如在论塞兰的书中，他的确以自己的方式谈到塞兰在物质符号方面给他的帮助。）这种阅读悬置或囊括了任何话语都要求的那种“超验”阅读。

然而，引自德里达的那段话还不只具有这些意义。从他所说的话中可以想见，超验或非超验的阅读是主观选择的问题。“这是一个自由的国家，”这句美国俚语道出了其中的讽刺意味。这似乎就是人们往往认为的德里达的那种不负责任的“相对主义”或“虚无主义”。德里达的这段话已经清楚地说明了这种看法是绝对错误的。德里达说，“当然，这不是说文学性是纯粹映像的或主观的——即来自于每一个读者的经验主体或无常变化。”为什么呢？德里达给了两个相关的但绝不是相同的回答。第一个取决于胡塞尔在“知性”和“纯理性”之间所做的区别。这两个词的前缀 *noe-* 源自希腊语 *noesis*，“智力”，“理解”，源自 *noein*，“认知”，还源自 *nous*，“精神。”*Noetic*（纯理性的）意思是“只通过智力理解的，”而 *noematic*（知性的）则指将被认识的东西中可知的诸特征，服从于“智力”的特征。“意向”是胡塞尔的一个术语，指心灵趋向于所要了解的事物的方式。“意识始终是对某一客体的意识，从来不是一个自我封闭的空壳”：这是现象学的基本信条。文学性，被当作文学的可能性，不在心灵之中，而在文本之中。我们能看到德里达所处的险境，以及扭转局势的困难。“文本的文学性就刻写在意向客体之上，在其知性结构之中，也可以说，不仅仅在纯理性行为的主体一边。”这里的“不仅仅”就是他正在走的钢丝绳。按照我的理解，这意味着，使一则话语变成文学的行为的确涉及精神活动，正如精神将习俗和规则内化一样，它也能把话语可认识的“知性”特征内化。

然而，德里达的话中还有更多的意思。把一则文字当作文学也涉及到复杂的习俗、规则、制度和历史特征，它们存在于文本内

部,也存在于从事把特定文本当作文学这个行为(一个言语行为)的人的精神内部。这就是说,宣布或暗示“我宣布这是文学”那个人的精神不是一个隐蔽的主体,“而是一个非经验的主体,它与一个主体间的和超验的群体相关……文学的本质,如果我们坚持本质这个词的话,是在书写和阅读‘行为’的最初历史中作为一套客观规则而被生产出来的。”(《文学的行为》44,45)当我们把某物当作文学时,我们并不像隐蔽的、幽闭的自我那样行动。我们所属的文化群体,它的全部规则和制度,都通过我们而发生作用,抑或我们以它的名义、利用它的权威行动。这里的关键词是“生产”和“行为”。文学的本质,如果说有一个本质的话,并不是从上方,从某一超自然领域传下来的东西。它是在写作和阅读的场合“生产”出来的,而这些场合都是内嵌于历史的“行为”。历史是“原创的”(original),这就是说,它一方面是我们的传统所特有的,不能在每一个时间和地点被合法地普及为“世界文学”,另一方面,它是有源头的(originary)或有生产能力的(originating)。它是书写和阅读的特殊历史行为所“生产”或得以存在的。

更广义地说,德里达所说的限定“文本的文学性”的规则、习俗和制度究竟是什么呢?德里达对这个问题给了一个特殊而颇有些惊人的回答。德里达说,在西方作为制度而存在的文学与民主相关,与言论自由相关,在理论上尽管从来不是在实践上,与说或写的自由,或采取任何象征性行为的自由相关。这意味着,文学,作为西方的一个制度,具有非常短暂的历史。它在17世纪末与西式民主一同兴起,也会随着西式民主的消亡而消亡。文学可以消失,而“文明”大可不必与其同时消亡,比如新加坡,那里几乎没有言论自由,但却是一种文明。德里达自己是这样说的:

文学是一个现代发明,刻写在习俗和制度之中,只要抓住这一特点,这些习俗和制度就能在原则上保证言说一切的权利。因此,文学的命运维系于某种非审查,维系于一个民主自由的空间(新闻自由,言论自由等)。任何民主都不能没有文学,任何文学都不能没有民主……文学的可能性,社会赋予它的合法权利,关于文学的怀疑或恐惧的缓和,所有这些都在政治上拥有无限的权利,可以提出任何问题,质疑所有教条,分析每一个前提,甚至有关伦理学或政治责任感的那些前提。

这里的一个关键词是“发明”。文学不是一个“本质”，而是一个发明，特定作家在特定社会中于特定历史时刻基于语言中固有的可能性编造的东西，正如（尽管“正如”并不怎么恰当）蒸汽机的发明是基于水中固有的可能性一样。稍后我将进一步说明“发明”这个词何以如此重要，以及德里达在那个词中究竟发现或发明了什么。刚刚引用的几段话给人造成一种错觉，仿佛德里达以及整个解构主义都是非历史的，都忽视历史，都不遵循弗雷德里克·詹姆逊关于“永远历史化”的教导。这里有一个急需历史化的问题，如果曾经有过的话。这就是文学的历史化，将提出目前（和很久以前）试图普及西方文学概念、研究“中国文学”、“印度文学”或“美国本土文学”等大问题。这还将提醒我们，仍然把荷马的《奥德赛》、索福克勒斯的《俄狄浦斯王》、维吉尔的《埃涅阿斯纪》或但丁的《神曲》称作现代意义上的文学，就是时代错误。

德里达通过把文学与民主和言论自由联系起来而得出了最极端的、最令人不安的结论。在言论自由原则的庇护下，文学有了否定责任的可能。我可以永远说下去，并以“与真人真事的雷同纯属偶然，”或“那不是我在发表自己的见解，而是想象的人物或叙述者在说话”为借口来逃避责任。德里达是这样阐述文学的这种极端不负责任感的：

但是，授权以悖论的方式说话使作者成为一个不对任何人负责的作者，甚至不对自己负责，不对他作品里的任何人或人物负责，因此也不对他自己所写的东西，如所说和所做负责。而这些“声音”在说话，使或迫使到来——甚至在有真人或人物的文学中也是如此。这种授权说话（与民主不可分割，显然是一个“主体”的高度责任感）承认一种绝对不反应的权利，这里不存在反应的责任，能够反应或必须反应的责任。这种不反应比权力和职责的诸形态更有创意，更加隐秘，因为它从根本上是这些形态的异类。我们在那里看到一种夸张的民主，似乎与某一确定的、历史上受限的民主概念相矛盾，这个概念将其与主体的概念联系起来，一个可信赖的，负责任的，可追究责任的，愿意负责的主体，一个必须反应，必须讲述

真理,必须依据誓言加以证实(“全部真理,只有真理”),必须揭露秘密的主体,除了由法律决定和调节的某些情况之外(忏悔,医生的职业秘密,精神分析学家,或律师,国防机密或一般的国家机密,制造业机密,等等)。这个矛盾还表明了未来民主所要肩负的使命(思想的使命,以及理论和实践的使命)。(《激情》28—29)

人们说这段话切中要害。它把文学与一种激进的不负责任联系起来。这是由于把文学定义为说话的权利造成的。而那又是由于重复性的根本潜力造成的,德里达认为这种重复性是所有话语共有的一个特征,无论是述愿的(constative)还是述行的(performative),无论是阐述真理的还是行为动作的。文学探讨是否任何话语都可能是“非严肃的”问题。总是可以说“那不是我在说话,而是文学作品中的想象替身或人物在说话。”我不是斧头杀人犯。我只写了一部小说,想象一个用斧头杀人的人,讲了他的生活故事(陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》)。小说的叙述者不能混同于作者,不管二者之间的认同多么合理诱人,这种假说是当今文学批评中最普通的假说了。由此而出现了民主的一种激进断裂、矛盾或异质性。一方面,民主的观念是以可信赖的个人为基础的,这个个人要为自己的言行负责,包括他或她写的东西,在法律面前听从召唤,必须讲实情,整个实情,而且只能讲实情(除非与自己有牵连),就是说,他必须从责任感的角度回答,否则就被认为藐视法庭。另一方面,文学中的言论自由意味着有不反应的权利,绝对不反应的权利,保守秘密的权利。德里达把这个夸张的不反应的权利与即将到来的民主联系起来(即将到来的[a venir],但也是一语双关,指未来[avenir]),而且,如我将表明的,与秘密联系起来,而如果有这种事情的话,这将是德里达近期思想中最难解的一个谜团。文学保守秘密,一种不必揭露的秘密,或无法揭露的秘密,无论是温和的质询还是痛苦的折磨,都不能暴露的秘密。文学并不回答问题,就像麦尔维尔的《文书巴特尔比》中的巴特尔比一样。它说“我宁愿不回答,”而我们则说“回答我!站起来,讲出事实吧!”

这段话中最难解的句子是“(文学中的)这些声音在说话,使或迫使到来——甚至在有真人或人物的文学中也是如此。”德里达断言,文学中的人物或叙述者的言语使人更清楚地看到了甚至非

叙事作品中所写的东西也与其作者相脱节,这再清楚不过了,但“说话,使或迫使到来”是什么意思呢?使或迫使什么到来?句子紧接着是一个破折号。“使”(allow)与“迫使”(make)之间有什么区别?使或迫使都可能是言语行为,尽管属于不同的种类。文学使某事发生,或迫使某事发生。那个发生的事是一次到来,尽管德里达在其奇怪的未完成的句子中没有说明是什么的到来。法文原文也同样含混:“Et ces ‘voix’ parlent, laissent ou font venir—”(《激情》66)。我会再谈到这个谜的。我许诺。

在逐步追寻德里达所说的“文学”或“文学性”的确切意义时,我似乎到达了一个令人沮丧的终点,甚或一个死胡同。之所以令人沮丧是因为这似乎证实了德里达的批评家们或所谓“解构主义”的批评家们用以反对他(或它)的观点:即文学是不负责任的,虚无主义的,从根本上说是相对论的。这里,德里达显然在说,文学是一个借口,用以说出或写出你所想到的任何东西,甚至最隐秘的、最具颠覆性的或否定的东西,然后,当受到挑战时,你又说:“我拒绝反应。我没有责任或没有回答的义务。我的职责就是不反应。我必须保守文学的秘密。说话的或写作的不是我。我只不过举一个例子证明可以用那种方式说话或写作,你要证明其反面,我就藐视你。”有没有什么出路超越这个夸张的终点呢?它陷入一种无限的、激进的超脱之中,使严肃的文学作家或文学批评家和理论家推脱了我们希望他们担负的社会责任。

这里,我们看到了德里达文学思想中最难理解和最怪异的方面。这也许是最出乎意料之外的,因为这不适合我们从对所谓“解构主义”的庸俗批判中读到的那些偏见。德里达文学思想的这个方面是他在著作中不忠实地忠实于胡塞尔遗产的地方。“文学,”或由于各种规则和成规导致我们将其当作文学的某一话语或文本,能够脱离其经验语境,作为虚构而自由运作(与活着的或死去的真人真实的相似性都纯偶然……),正因如此,这样的文本才创造,揭示,回应了它所命名的理想生存。在《命题的时间》中,德里达不仅断言他的最初兴趣是文学,而且断言在1957年左右(即在我写这篇文章时的40年前),按法国人的说法,他预计写一篇“文学客体的理想性”(《命题的时间》36)。那是什么意思呢?这篇文章没有写成,所以我们永远不会知道它究竟会说什么。在另一种意义上,我们可以猜测,德里达此后所写的文学论述,包括他的全

部实践批评,都是那个未完成项目的无休止的探讨。他把这个项目与胡塞尔联系起来,与一种胡塞尔“倾向”联系起来。这为了解那篇文章的内容提供了线索:“那时对我来说只是一个倾向问题,多少有些强烈的倾向,用超验现象学的技术阐述一种新的文学理论,阐述那种非常特殊的理想客体,即文学的客体,胡塞尔可能会说的一种受制约的理想性,受制于所谓的‘自然’语言,一个非数理的或不可数理化的客体,但又不同于造型的音乐艺术的客体,就是说,不同于胡塞尔分析理想客观性时所用的全部特殊例子”(《命题的时间》37)。刚刚引用的这段话向读者交待了几个重要事情。把一部文学作品称作“客体”,这是借用胡塞尔的术语,指的不是普通意义上的物质“客体”,如石头或壶,而是意识的意向行为的“客体”,意识有意或参与做的事。与似乎不受文化或历史决定束缚的数理化客体,与似乎自由的数字、代数或图形相反,文学客体受制于所谓的自然语言,受其形式的限制。亨利·詹姆斯的《金碗》受制于处于一定历史发展时期的英语语言,正如波德莱尔的《伪币》受制于法语语言一样。翻译这两部作品在某种程度上是诽谤(traduce),是破坏其本性。然而,如一个三角形或正方形,一部文学作品是一个“理想的客体”。这究竟是什么意思呢?一个三角形是一个理想客体,因为它的存在一点也不依赖于其他特殊的三角形,如我用角尺在纸上画的三角形。即使画出的每一种三角形,包括树上掉下的树枝偶然构成的三角形,统统消失,理想的三角形也仍然存在。德里达这个似乎有些惊人的项目就是要把这个假设转用到文学客体上来,声称文学客体也是理想的。这意味着,尽管读者通过《金碗》、而且只能通过阅读《金碗》才能接近它所打开的“世界”,但那个领域仍然作为一个理想客体而存在,哪怕每一本《金碗》都已被捣毁。德里达所说的“文学客体的理想性”就是这个意思。作家对文学客体的这种理想性负有不可推卸的义务,但又正是这种义务赋予作家不反应或不负责任的职责,就是说,以更大责任的名义和以更大责任的权威性表示一种拒绝,如德里达所说,“这种语言和这些思想,同时也是新的责任,使我油然而产生一种敬意,无论以什么代价,我都无法与之相妥协。”

德里达在《激情》中所说的文学与秘密的联系,在《精神:他者的发明》一文中所说的作为即将到来的“使”和“迫使”的发明,将有助于我们更好地理解这种奇怪的反直觉的文学概念。与这些想法

一道,我再回过头来谈谈我先提出的主张,即德里达的文学思想与他的言语述行理论紧密交织在一起。《精神:他者的发明》集中解读了弗朗西斯·蓬热的一首仅有八行的小诗,名叫《寓言》。我所感兴趣的是结尾几页中热情凝练的概括性主张,但应该记住,这些主张是由对蓬热的解读而来,是由这种解读促成的。没有那种阅读,德里达不可能说出他所论述的关于他者的发明。在最后几页里,他区别了两种发明,向相同的东西的回归的发明和响应一种完全属于异类的召唤的发明。“自相矛盾的是,”第一种发明“不发明什么,”因为它是从现存的和已经制度化了的东西中推演出来的:“发明相当于相同的东西(the same),而且,一旦它有了某种地位,因此而被制度合法化,它就总有可能成为那个相同的东西”(《文学的行为》339)。那是普通的发明。另一种发明,德里达感兴趣的那种发明,“可以通过偶然和必然的融合生产一个事件的新义”(《精神》58;《文学的行为》340)。在德里达的著述中,这是必须回到法语原文才能真正理解的一系列句子,因为在结尾的几页里,每一个句子都利用了法语语言的双关意义和细微差别。发明(in-ventio)便利用了词源学所证明的双关意义。“发明”的意思是制造和发现已经存在的东西。这两种发明形式之间的区别转变为意义的双关,而德里达在整个结尾部分始终都在利用相关法语词的双关意义:avenir,“将来,”venir,“来”,revenir,“回归,回来,”aventure,“冒险,”événement,“事件,”等等。完整他者的发明的不可能性(在这两种意义上,以及并非在其中任何一个意义上)提出了关于言语行为的一种新观念,因为标准的言语行为与规则和制度关系过于密切,具有固定的地点,不为特定的述行话语所改变。这种发明“超越了言语行为”(《文学的行为》318)。现在我们知道,文学的客体是理想的,因为它始终存在着。它与其说是作品中的词语发明的,毋宁说是发现的,尽管甚至连这也给作家以太多的自治性。文学客体只能通过作品中的词语才能接触得到,但它早已存在了。一方面,有发明的可能,从我们已经拥有的事物的一种推演。这是“对相同事物的发明,通过这种发明他者回归到相同的事物”(《精神》59)。另一方面,“他者是不可能的。你必须说唯一可能的发明是对不可能事物的发明。但别人会说,对不可能事物的发明是不可能的。的确如此,但这是唯一的可能性:发明必须宣称自身是对看起来不可能的事物的发明,没有这种看似不可能

的事物,那就不过展示了同一性经济内部的各种可能性”(59)。稍后,德里达谈到这种他者的发明是另一种发明,并不通过述行话语发现他者,而是用词语“使”他者“到来”,而绝不是“迫使”它到来。这说明了前面碰到的那个难句子,“使或迫使到来。”现在,我们也知道了那个破折号所略去的那几个词了。这就是“完整的他者。”在第二种比较激进和可靠的意义上,发明是不可能的发明,它让位于他者,让他者到来。这是通过开放活动做到的,德里达自己的语言实践所标志的那种对语言的颠覆。可以说,只有这种语言才能留下空白或空间,在这个空间内,他者介入或不介入。你永远不能事先知道将发生什么,或究竟是否会有事情发生。进行这另一种发明的言语行为绝不是无懈可击的魔术。如德里达所说,我必须“颠覆事先封闭的结构,以便打开通往他者的通道。”蓬热的《寓言》第一行中的语言就用了普通句法和措辞来颠覆了那些结构:“用‘以’(with)这个词作为文本的开篇。”但我还没有让他者到来。召唤和到来来自另一个方向,来自他者,完整的他者:“除非通过他者,通过说‘来’的他者的到来,否则它就不能发明出来,而对另一个‘来’的反应似乎是唯一可向往的、值得感兴趣的发明”(60)。他者来或不来,仿佛都要通过“相遇的机会,”“即便需要准备用最伟大的天才发明去欢迎它”(《文学的行为》342)。我只能让它到来,尽管这种“让”本身就是一种特殊的言语行为,要求最伟大的语言天才。

这也不是一般意义上的根据规则行事的我们或群体,作为发明的动作者或结果的我们:“这里所许诺的不是、不再是或还不就是可辨认的‘我们’,由人类主体构成的一个群体的‘我们’,连同我们用社会、契约、制度等名义包裹起来的所有那些特征”(《文学的行为》342)。然而,这种不可能的发明是“世界上的唯一发明,世界的唯一发明”(《文学的行为》342)。它之所以是世界的发明,因为它真的是初始的,开创性的,甚至是合法的。与独立宣言一样,它定下新的规则,这意味着一个新的“我们”,一个新的群体,甚至一个新的政治秩序。他者发明了我,又通过我的行为发明了众多他者,一个群体。因此,我的作品似乎用语言“给他者一个位置,让他者到来”(《精神》61)。重要的是要注意到,这个他者不是单数的,而是复数的:“他者的召唤是未来的召唤,那只能是无数的声音的召唤”(61)。通过让这篇文章以给予和拿取这两个声音的对话结束,

让他者到来,或在众多声音之中他者已经到来,德里达已经表明了这一点。多重声音是这里的关键。它禁止或事先封闭了思考他者,思考完整的他者的诱惑,如柏拉图式的“一”。只在结尾众多声音的迅速交换中说话,与他者对话,而且是在鲜活的词语游戏的双关或双重意义上,该文实践了它所讨论的内容。它为他者的到来打开了一个空间。

迄今为止没什么问题,但是,这还是未能清楚地说明德里达赋予文学的那种不反应的不责任感,以及文学何以有权说一切话但又不为所说的话负责的。我们看到,所说的话是如何以那种方式来自既不是创造的、也不是发现的、而是使其在文学作品中到来的那个完整的他者的。这意味着,我可以说“这不是我在说话,而是通过我说话的那个完整的他者。别指望我为此负责任。”我要顺便说一句,正如德里达所认识到的,当我由于煽动推翻政府,或由于写了被断定为肮脏的东西,或由于烧毁了我的国旗,而被传唤到法庭时,这还能否有用。比之产生于言论民主自由的不反映的矛盾自由,责任感得到了更加成功和有利的制度化。德里达说言论自由是一个原则,甚至“在一个自由国度里”也从来不是完全实现的现实,就是这个意思。当然,那种自由近来在美国又受到严重危害,如试图对因特网加以控制。然而,不管他多么推崇言论自由,这种假设判断何以不能也用来要求作者以理想作品的名义来回应呢?那理想的作品,不管多么不充分和不完整,都是他作品的来源,都是他用词语具体体现的东西,正如画在纸上的三角形体现了理想的三角形,而即便一切物质体现都被破坏之后,它将继续存在一样。作者应该能够证实文学作品的理想性,更多地论述这种理想性,如他偶然或故意漏掉的,但在原则上应该知道的那些方面。“讲吧,讲出事实。如果你不回答,我就以藐视罪抓你入狱。这些都是你自己的观点吗?是你要谴责的观点吗?或者只是把它们提出来供我们谴责的?”这将诱使或要求作者做个比较,就是说,在理想的三角形与在纸上粗糙画出的三角形之间做个比较。

然而,正是在这里,德里达归属于文学作品之基本特征的秘密概念介入了进来,它所要满足的要求不仅从保守秘密的更高责任感的角度看是不可取的,而且从原则上说也是不可能的,正如用伪胡塞尔范式把文学客体的理想性与它在特定作品中,如在我手里拿着的《鸽翼》中的具体体现加以比较,是行不通的一样。这样的

比较是不可能的,因为包括作者在内的任何人,都必须通过作品中的词语,通过原手稿,通过使这种理想性得以出现的一册或另一册书,才能接触文学的理想性。文学与秘密的关联意味着文学作品的某种浅薄或缺乏深度。我们(包括作者)所知道的只是它们所说的。未言说的东西无论如何是不可知的,甚至作者也不能。对波德莱尔的《伪币》的阅读关键在于了解作者的朋友是否在讲真话,他说他给乞丐的施舍是伪币时是不是在撒谎。如德里达在《特定时间》(Given Time)中所坚持的,关于这一点,我们无法知晓。它始终是不可渗透的谜。《鸽翼》的读者非常想要知道米利·提阿尔在临终时写给丹舍的,他的未婚妻扔进火中的,而他们两人又都没有读过的那封信中究竟是什么内容。读者永远不会知道。这是个永久性秘密,米利将其带进了坟墓。这个事件(在两个意义上)清楚地表明了秘密与死亡的关系,因而暗示了文学与死亡的某种深切关联。一部文学作品总是以一种或另一种方式,或同时以多种方式,表现一个生存行为,在某人或某事死后的继续生存。死亡是完整的他者的错位的名称或映像,但只是一个名称,不比任何其他名称更充分或更“直接”。德里达在系列解读布朗肖的“作品”,即集于《临近地带》(Parages)中的《时下的疯狂》(La folie du jour)和《死刑》(Arrêt de mort)时,详尽阐述了这一点。文学保留的秘密如印刷在纸上的词语一样肤浅,又如死亡一样深不可测。在谈到波德莱尔的《伪币》中的人物时,德里达说:“Ces personnages de fiction n'ayant aucune consistance, aucune épaisseur au — delà de leur phénomène littéraire, l'inviolabilité absolue du secret qu'ils portent tient d'abord à la superficialité essentielle de leur phénoménalité, au trop — évident de ce qu'ils donnent à voir.” (Donner le temps, 194)真正的秘密,如果有的话,人们甚至不能说它真的存在,因为从道理上人们对它一无所知。正因如此,德里达在讨论秘密的时候才反复地说“秘密,如果有秘密的话”这句话。下面是德里达最集中地、最有说服力地表达他所看到的秘密与文学行为之间关系的地方,正如他也把文学行为与民主、言论自由和不反应的权利相关联一样:

在文学中,在文学的典型秘密中,有能言说一切又不触及秘密的机会。当关于文本的意义或作者的最终意图的所有假

设,允许毫无根据地并无限制地提出来时,当人物或叙述者,诗意的句子或虚构的句子,再现或不再现作者其人,但却本身脱离假定的源头,因而始终被闭锁起来时,当在文本彰显的外表之下关于某一秘密的判断不再具有任何意义时(而我所说的文本或踪迹正是这种情形),当正是这个秘密的召唤回指他者或别的什么,并把我们带给他者时,秘密才使我们充满了激情。即使没有什么秘密,即使它并不存在,并未隐藏在什么东西之后。即使秘密并不是什么秘密,即使从来就不曾存在过什么秘密,单个的秘密。哪怕一个秘密。((《激情》29—30)

读者将看到德里达关于秘密的思想是如何与他所认为的文学现状密切相关的,即文学具有说话但又不为所说的话负责的特权,因为那不是作者的个人陈述。关于文本意义的一切假设都是允许的,这不是因为读者可以随意让它意味什么,而是因为理论上无法接触到可以证实其意义的秘密来源。读者不能就隐藏在文本表层之下的秘密做出判断,这是因为如果那个秘密真的是秘密(如果真有秘密这种东西存在,而且始终是秘密),那么,在理论上就是绝对不可能揭开这个秘密的。绝对没有任何办法去读米利写给丹舍的信,没有任何办法知道《伪币》中的那个硬币是真是伪。文学是特别能寻找秘密的地方,因为它在传统上以特殊方式脱离了其“超验性”或指涉性,因为文学作品典型地说明了德里达所说的“文本或踪迹”,尽管所有文本都具有这些特征。正是秘密的不可接触性,即位于作品源头的完整的他者,构成了作品所传达的召唤,构成了德里达在这里被秘密“赋予激情”的东西,按照该文的题目《激情》,德里达利用了该词的双关意义:“激情”(passions),在词源意义上是“受难”的意思,如在十字架上的“耶稣受难”,而在不完全相反的含义上,则指被唤起的欲望。我们被秘密唤起了欲望,去发现那秘密,尽管这个欲望注定不能得到满足。文学作品中的秘密在这两种意义上赋予我们激情。如他在另一处所说:“不可接触的东西从其藏身的地方激发人的情绪。”

经适当的修改后,这或多或少是德里达所说的文学,或文学的行为,因为对他来说,文学不是一个本质,而是一个行为。如我所表明的,它是一种极其特殊的行为,因为它不迫使而允许到来。

我在本文中尚未解决的一个问题是,无论是隐含的还是公开

的,随着他的理论的发展,这些假设逐渐明朗起来,但它们是如何决定或感染了他在实际批评中的实践步骤的。这些步骤是我开始所说的“细读”,它使德里达有权被看作是 20 世纪伟大的文学批评家之一,而且,我希望能是新的批评家,因为我们还没有听到他的最终理论。因此,当已经快要结束我的时间或篇幅或所规定的字数的时候,我还没有进入我要谈的正题,那就是德里达是如何进行实际文学批评的,并在那个特殊意义上从事文学行为的。要详细阐述这一点,将是一项不确定的工作,因为每一篇这样的文章在某种程度上都是独特的,有自己的习惯表达。每一篇都采取自己特殊的、适合所论作品之习惯表达的阅读策略。因此,要从德里达的著作中了解他如何从事文学批评,即便不是不可能,但也很难,除非你所了解的是这样一个事实,即你总是独自坐在作品面前,独自地阅读它,不得不发明自己的方法,让它通过自己的写作到来。如果那个完整的他者除非以众多声音,否则便不到来,那么,每一部著作就是独特的,不可替代的开口,让众多他者到来,确切说是在不来的情况下到来。关于每一部著作,都可以用卡夫卡寓言中的看门人的话来说明,即在乡下人临终时对他说的话:“这扇大门只对你敞开。我现在要把它关闭了”(《文学的行为》210)。然而,还是要做一些简要的说明。

亨利·詹姆斯的想象力如此丰富,如此源源不断,以至于他不得不把他小说的主题限制到有限环境中的少数几个人物,这样才有希望完成甚至几百页的一部小说。然而,众所周知,詹姆斯必须把结论聚拢起来,取其“错位的中间。”同样,德里达可以在少中看到多,因此他往往只涉及短小作品或作品的有限引用。此外,他从某一单个问题、主题或论题(problematic)的角度来论述。在阅读波德莱尔的 *Donner le temps* 中的散文诗《伪币》时,他所涉及的天才论题就是一个例子。德里达对那个论题的论述可以用于他的全部文学批评:“nous partons toujours de textes dans l'élaboration de cette problématique, de textes au sens courant et traditionnel des lettres écrites, voire de la littérature, ou de textes au sens de traces diff-érentielles suivant un concept que nous avons élaboré ailleurs”(DT130)。读者可以看到,文学是一切文本之一般特征的典范,就是说,这些文本是“微分的踪迹。”德里达的实际批评步骤与其说派生于美国“新批评”的那种“细读”,毋宁说衍生于法国

的“文本解释”传统,这两者完全不是一回事。后者是一种教学方法,除传记和历史语境外,还要求密切关注特定文本的语法、修辞和句法特征。它在基本观念上不同于美国的新批评。它的目标是要使法语语言永恒,通过熟悉传统的范文教会清楚的写作和准确的阅读。德里达接受的是这种文本解释的训练。这种训练在他的著作中留下了印记,从翔实的引用到对语言细节的细密关注,都体现了那种清醒的教学格调。然而,德里达的阅读是那种方法之夸张的,奢侈的,甚至愤怒的爆炸。他似曾说过:“你想要文本解释,要展开语义和句法细节中潜藏的东西吗?我将向你表明,如果你认真做的话,实际会发生什么。”比如,在对乔伊斯的《尤利西斯》中的 yes 进行的 86 页的分析中都发生了什么。

德里达的文学批评往往都是首先为会议或研讨班准备的讲稿,几十年来,他每年都在巴黎或美国举办这样的研讨班。比如,在《在法律面前》的中间,他说,关于“阐释选择,”“可能性的特别丰富的综合,”要说的话太多了,这是他用来开篇并有差别地不断重申的两句话。他说,他会放弃一些东西,“为了不超过时间限制,出于对文类法则和读者的尊重”(《文学的行为》127)。尽管有这种尊重,他还是不止一次超过了时限,如在耶鲁用英语做的关于《批评公司》的讲演,或在法兰克福乔伊斯研讨会上关于《尤利西斯留声机》的报告。令人肃然起敬的无穷无尽的发明和创造力是德里达文学行为的标志。他的文章鲜活,高深,内容过多,具有重复性,夸张性,远远超过所规定的时间,而且仍有很多东西没有论及,甚至没有暗示出来。那么,如果有的话,是什么证明他的这种夸张过分的文体和语言的嬉戏玩笑呢?人们常常拿德里达的这个写作特点来反对他。如果他开这么多的玩笑,如此疯狂地进行语言嬉戏,他怎么能认真呢?对这些反对意见的回答是,他是出于对所读文本的尊重,因为这些文本要求他不仅进行那种被动的、描写意义的阅读,而且要过渡到对作品的述行力进行批评的阅读。德里达感到有义务把他的文章变成言语行为,让那个完整的他者到来,如果碰巧能到来的话。“我说‘让它来’是认真的,”德里达说,“因为如果他者恰恰是未发明的东西,那么,创造性或解构的发明就只能包括在开放、敞开和颠覆事先封闭的结构的活动,从而开拓出通往他者的通道。但你不能迫使他者到来,而只能通过准备它的到来而让它到来”(《文学的行为》341—2)。如果蓬热“通过尊重(传统的

述行言语)规则本身而遵守规则,以便让他者到来,或在这个开口敞开时宣布它的到来”(《文学的行为》340)而做到了这一点,那么,德里达也就能证明他的《有限公司》的鲜活语言的合理性,并在引申意义上,证明他的全部著作的合理性了,包括他的文学批评。他说:“我繁殖陈述,话语姿态,写作形式,它们的结构强化了我在像实践方式这样的东西中的展示,就是说,提供了‘言语行为’的例子,它们本身是无法实践的,在理论上不足以表明普通的言语行为理论……所依赖的那种概念对立”(《有限公司》114)。德里达文章的膨胀部分是由于“嬉戏”的丰富性,这种丰富的嬉戏隐藏在表面上直截了当的习语句中,或在像蓬热的《寓言》这种短小的文本中;还部分由于它很难说出德里达之想说、或用语言做德里达之想做。要理解他所说的 *différance*,或他在《在法律面前》中关于文学和法律的论述,并非那么容易,特别因为对某一不可言说的东西或认知所无法触及的东西的直觉(尽管“直觉”这个词不能充分表达这里所要说的意思),我认为,就是他全部著作的动机。“不可接触的东西从其藏身的地方激发人的情绪。”它在一种永无休止的、从未成功的、从未令人满意的、从未完成的尝试中激发言语或写作,这就是要“修正错误”或“行为端正”的尝试,德里达进行了一次又一次的尝试,每一次都远之又远地引申一篇特定文章,仅仅是为了得出任意的结论,而从没有真正到达终点,即达到某个最终目的。如果举相反的例子,保罗·德曼的文章典型地对特定作品的一致见解开始,而通过细读得出的结论往往只能是这种阅读才能得出的(比如:“由此可见,不应该轻易地忽视阅读的不可能性。”^[4])德里达的文章恰好相反。它们往往以一个凝练的谜一般的陈述或言语行为开始,文章的其余部分则通过对某一文本的细读来展开这个开头。比如,《文之法》就是以两个奇怪的句子开始的:“文类是不应混淆的。我不会混淆文类”(《文学的行为》223)。德里达论修辞学的最重要文章之一(在比喻的意义上),《白色神话》,是以两句相当难解的谜开始的,句中充满了双关语,文字游戏,隐含的典故。文章的其余部分则以口语形式“解释”了这个开头:“来自哲学,修辞。这就是说,大体上,或多或少从一卷书中摘撷一朵花,摘下一朵花,栽上它,确切说是让它把自己栽上,去见阳光——然后转身,仿佛要离开它,再回来,这样的一朵花雕刻——通过玉石工的计算,耐力……学习种植。”^[5]然而,原则上的展开是无休止的。

【4】

Paul de Man, *Allegories of Reading* New Haven: Yale University Press, 1979, 245.

这不仅是根据法则,即从对少的正确凝练中能产生出无穷尽的多,就“展开”的词源意义来说,这种多可能用一生或更多的时间来解释;而且还根据这样一条法则,即小的部分大于并包括整体,限制整体。德里达不止一次阐述了这条法则,如在《特定时间》中:“Encadré, enchèssé, bordé, le plus petit devient, métonymiquement, plus grand que le plus grand—qui le borde et le cadre”(《特定时间》123)。这方面的一个比喻是沃米尔的《戴尔夫特的景象》中的一小块黄墙,它如此强烈地吸引了普鲁斯特笔下临终的 Bergotte,如德里达在论这一插曲的研讨班上所说,以至于它比整个墙还重要,它包括了整个墙,正如这段插曲也包括了整部小说的缩影一样,正如不规则碎片的极小部分重复了整体格局一样。德里达说,普鲁斯特讲述的“Bergotte 临终的故事是未听说过的‘关于死亡’的创造艺术,就是说,用一个整体的小于其各个部分的一部分或大于整体的一个细节来描写,正如这一小块黄墙,Bergotte 将在这里死去,仿佛已经掉入了深渊,把整体包容在沉浸于哀悼、甚至是对自身的哀悼的部分之中。”德里达的全文是以作品的一个明显有限的特征或一个词或一句话或一部边缘作品为基础的,然后再对其加以详尽探讨,如马拉美的小文《摹仿》,或蓬热的短诗《寓言》,或卡夫卡的《审判》中的一小段。德里达的前提是,文学批评中,最好是微观地聚焦于一部分,而不是基于对整体的远距离透视而对整体加以宏大概括。部分往往以这种方式扩展,把部分与整体的关系颠倒个个儿,而这个部分不过是一个词,有时是一个非常普通的词,如 yes,有时是一个怪词,如(论阿尔托的文章中的)subjectile(墙面)。德里达在小部分中发现的复杂性有时就是词本身具有的深度,有时是无休止的间接关系网络,把该词与其他作家的用法或德里达在别处的用法联系起来。德里达论“法”的两篇文学批评文章,《在法律面前》和《文之法》,都与他论法律的其他著述密切相关,如以 Force de loi 为题的书。

人们可能以为德里达是根据他关于文学的假设来选择文本的,但在许多情况下,文学批评文章都是应景的。他接受邀请参加塞兰或乔伊斯研讨会,就必须写关于他们的文章,或应邀参加文类研讨会,因此也要写一篇适当的文章(如论布朗肖的《时下的疯狂》的文章《文之法》)。多年来,他在法国高师就规定的哲学文本或话题召开研讨班,因此必须根据规定的话题谈点论文学的东西。论

【5】

Jacques Derrida, “La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique,” *Marges: De la philosophie* Paris: Minuit, 1972, 249 trans. Alan Bass, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy,” in *Margins of Philosophy* Chicago: University of Chicago Press, 1982, 209.

卡夫卡的《在法律面前》的文章就是在论康德的《实践理性批判》的课程内容的组成部分。

诚然,德里达常常把文学作品与哲学、人类学、精神分析学或其他“非文学”作品或话题并置起来(波德莱尔与毛斯[Mauss],热奈特与黑格尔,卡夫卡与康德,坡与拉康,等等)。或把文学批评作为某一大话题或长期探索的论题的组成部分(论波德莱尔的文章中的天才问题;论卡夫卡文章中的阅读、伦理学和法律问题;论蓬热的书中签名的论题;论塞兰的书中证人的问题;论乔伊斯的书中关于 yes 的奇怪述行话语的问题,等等)。然而,这不能受到误解。部分再一次充溢和包围了整体。文学作品是为自身的缘故被阅读的,如德里达清楚地断言的,是作为优先于抽象或哲学表达的东西而被阅读的。它之所以优先,是因为它就特定话题讲出了唯一的、不可替代的真理。

然而,如《精神:他者的发明》所表明的,德里达当作文学之限定性特征的非正统的言语行为结构不仅仅是一般经典文学的特点。对德里达来说,文学的典范地位,他之所以仍然对文学深感兴趣,常常回归文学,卓越地、不知疲倦地在论塞兰、乔伊斯、蓬热、布朗肖、雪莱、莎士比亚等文章中讨论文学,原因就在于文学以典型的方式公开了、揭露了对完整他者的回应结构,在德里达看来,秘密,完整的他者,乃是新伦理学、新政治学、未来的民主的基础,他要以此取代奥斯丁不惜一切代价要保留的东西。这样一种语言结构也见于哲学、政治学、精神分析学等学科中,比如《独立宣言》就以言语行为的法令缔造了美利坚合众国。^[6]文学是研究重复性的场所,不仅研究特定作品中出现的主题,而且研究文学作用的方式。德里达的全部文学批评行为就是为了表明这一点,正如在论乔伊斯的《尤利西斯》中的 yes,或关于塞兰诗歌中的法庭证人,或蓬热诗中的怪异,或布朗肖作品中的死刑,等等。德里达全部论文学的文章都以一种或另一种方式聚焦于这些作品的特殊述行方式,在《精神》中他阐明这是令人讨厌的述行方式——用规则抵制规则,以创造顺应他者召唤的全新的东西。

德里达的每一篇文章都通过顺从所论作品的实际词语试图建构特殊的习惯表达方式,以唤起他者或让他者在这部特殊作品的未未来之中到来。在论马拉美的文章《二部讨论》中,这就是时间在马拉美所说的处女膜左右往返播撒,在永远缺席的源头永无休

【6】

“Declaration of Independence,” etc., 见《文学的行为》。

止地跳语言之舞的方式：“在欲望与满足之间，犯罪与记忆之间；这里在预示，那里在回忆，在未来，在过去，在现在的虚假现象之下”（引自马拉美的《摹仿》，德里达文中的文本，《文学的行为》130）。在论塞兰的书《测验》（Schibboleth）中，焦点是诗中的此时此地，使每一首诗都进行一次独特的纪念活动，或作证的活动，这是一个特殊暗号，但仍然要在纪念日不断重复，每次读这首诗时，它都唤醒我们做一次新的证人。《尤利西斯留声机》是德里达最鲜活的、极具创造性的、冗长甚至具有喜剧色彩的文章之一，把偶然与必然混合起来，集中讨论说 yes 的述行行为是如何让或允许他者到来，或不来的，如碰巧所发生的。在《在法律面前》中，缺席的源头，完整的他者，是用卡夫卡的“法”（das Gesetz）命名的。正是在这篇文章中，德里达说“不可接触的东西从其藏身的地方激发人的情绪”的（《文学的行为》191）。在卡夫卡的帮助下，这篇文章提供了关于这种激发之结果的无数系统阐述：“阅读文本可能真的能揭示出这是不可触及的，字面上难以理解的，恰恰因为它是可读的，由于同一个原因，它又是不可读的，以至于它所包含的清晰而可理解的意义仍然隐藏在源头”；“不必也不能接触的东西是 *différance* 的源头：不必把它表现或再现出来，重要的是不必渗透它……秘密什么都不是——而这就是必须隐藏好的秘密，……它既是肮脏的又是不可再现的”；“这里，我们不知道谁或什么是法律，*das Gesetz*。这也许就是文学开始的地方……这里，人们并不了解法律，人们与法律没有认知上的关联；它不是你可以在其面前采取立场的主体或客体”（《文学的行为》197, 205, 207）。

我最后举一个例子来说明德里达的全部文学批评文章都是前后一致的，产生共鸣的，遥相互应的，或至少是换喻的，每一篇都自有向完整的他者敞开的大门：在《临近地带》（Parages）的前言中，德里达论布朗肖“写作”的一组论文被归拢在一起，他说布朗肖这些奇怪的虚构“是我始终触摸不到的，”尽管他论这些虚构的文章并不证明他最终找到了入口，但仍然“在其掩饰之中，在这段不可接近的距离中，因为它们在给这个入口命名的行为中呈现出来，它们自己以全新的面貌呈现在我面前”（《文学的行为》222）。这再一次断言阅读和文学批评是由“不可触及的东西”激发的。我对德里达的评论不管有无道理，我对所发现的東西的论证只能通过对这些文章的细读才能阐述出来。德里达的批评是否有道理，也只能

回过头来去读那些文学作品,去读德里达对这些作品的阅读,这样才能证明他的文章是否可靠。这种负责任的、反应式阅读是由隐藏的不可触及的东西激发的,这是一种从一扇门走向另一扇门的阅读,而在一系列向后消失的门内,则是文学研究的生命(和其永久推延的死期)。

解构文本:文学与哲学^[1]

◎(美国)克里斯蒂娜·豪威尔斯 陈永国 译

译者按:一般认为,文学反映的是现实;哲学探讨的是真理;而在德里达那里,文学和哲学都是要解构的文本,而且,在分析处理这两种文本时,他用的是同一种方法原型,这就说明了他的哲学研究何以与文学批评密切相关,而文学批评又何以总是归结于哲学探讨。把文学或哲学都当作文本,这是德里达对艺术模仿的真实性提出的严肃质疑。传统的艺术观认为模仿是一切艺术和思辨的源泉;它总是要有一个超验的理式世界或真实的现实世界作为客体,一个先于感知和再现而存在的既定世界,而一旦把这个既定世界变成一个符号世界,一个文本,那么,模仿所反映的真理或真实性就随着模仿的客体的消失而消失了。正是在这个意义上,德里达说“模仿既是艺术的生,也是艺术的死。”这种“既生又死”实际上也是一种非此非彼的“困境”,一种不确定的状态,一种不断重复的嬉戏,作为一种自动行为的意义的生产就是在这种困境中进行的。德里达在文学批评与哲学探讨之间“快乐的徘徊”所要揭示的不外乎这种不确定性。

【1】

From Christina Howells. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge, UK: Polity Press, 1999. pp. 72—95.

正如德里达认为言语与书写的传统关系是虚假的,误入歧途的,他还认为文学与哲学的古老对立也是建立在对二者之性质的错误认识之上的。这种对立是根据下面的信念预见的:文学关注审美再现、风格和虚构,而哲学则是客观呈现真理的领域。这个常见的二元对立是德里达解构分析的最重要目标之一,首先,哲学,如果声称独立于赖以表达真理的语言来呈现真理,那就是欺骗,既是自欺,又欺骗了追随者。这在前面几章关于几何学和现象学的讨论中已经论及。其次,文学从根本上说不是在悦人风格的掩盖下的虚构再现:上一章表明了德里达的语言观要比这个古典模式

复杂得多。德里达把文学和哲学都看作“文本”，这其中的含义将逐渐明朗起来。这意味着，哲学文本和文学文本都屈从于同一种分析；在某些人看来，这似乎令人怀疑地把哲学文本当作文学来处理，但这种怀疑是基于这样一个前提的，即哲学已“超越”语言问题，在一个纯粹真理的理想领域里运作，而这正是德里达提出质疑的地方。我们看到哈贝马斯谴责德里达通过风格批评处理哲学文本，而德里达的简短回驳是：“这不是真的”（《有限公司》245）。这不是真的，因为“风格”这个术语正是德里达驳斥的风格/内容的二元对立的组成部分。但是，仍然不可否认的是，德里达在处理传统上被看作“哲学”的文本与处理传统上被看作“文学”的文本时，用的是同一种方法原型，在这个意义上，他的文学批评也与哲学有关。然而，可以确信的是，德里达拒绝把哲学与文学同化，近年来，在面对一些哲学阵营不理解的攻击时，他曾被迫反复重申、解释，试图说明解构和质疑某一哲学传统并不等于否定它的存在。哲学与文学之间的复杂关系，这两种文本的历史、成规和限制，以及二者间“动荡的”关系，都是他在自己的著作中着力探讨的问题。（见访谈：“Y a-t-il une langue philosophique?”，1988，in *Points de suspension*，1992.）

然而，德里达并没有提出“什么是文学？”这个简单的问题。首先他认为这将与萨特的名文构成反响（《播撒》203）；而比较严肃的原因在于，这是从本体论角度提出的问题，而这正是德里达拒斥的领域：“没有文学的本质，没有文学的真理”（《播撒》253）。但这不能阻止他试图发现“文学这个术语所代表的是什么，所决定的是什么——又是如何代表和决定的”（《播撒》253）。德里达用的是过去时态，而指的是“文学的危机”（275）。诸如阿尔托、巴塔耶、马拉美和索勒斯等作家的文本迫使我们从根本上重新审视我们的文学观：“这些文本操纵……展示和实际解构了我们的文学再现，当然，不言而喻的是，在这些‘现代’文本之前很久，某种‘文学的’实践就已经与那个模式为敌了，与那种再现为敌了”（《立场》93—4）。德里达认为，马拉美等人的文本拒斥传统批评、修辞学或美学所应用的分类系统：“比如，意义或内容、形式或能指、隐喻或换喻、真理、再现等的价值，至少其古典价值，已不再能说明某些非常确定的（文本）效果了”（《立场》94）。

在试图强迫读者重新思考言语/文字的对立关系时，德里达生

造了 *archi-écriture* 这个词,用指最基本的书写基础,言语和文字的普通应用都取决于这个基础。就文学而言,德里达在“书”和“文本”两个概念之间确立了对立关系,迫使人们对其进行类似的重新评价。在德里达看来,“书”从根本上说是一个神学概念:中世纪把自然描写为上帝之书(《播撒》51);18 世纪的《大百科》和黑格尔的总体化工程(《播撒》54);莱布尼茨想象的能发现创世以来一切生活细节的理想的书。在所有这些情况下,书都被看作是整体,一个有意义的整体,超越自身而指涉“真实的世界,”是“充满了意义的卷本”(《播撒》51)。德里达写道:“书的思想总是指一个自然总体,与文字的意义相去甚远。它是对神学和逻各斯中心主义的百科全书式的保护,而抵制文字的瓦解,抵制其格言式的能量,……抵制普遍的差异”(《论文字学》30—1)。与这种把文学作为书的观念相对立的,是文本观念,文本是片断的,局部的,能够生产自己的意义,而且这个意义总是被延宕的:“断片不是风格或特殊的败笔,而恰恰是书面语言的形式。除非上帝本人也书写”(《书写与差异》108)。正如他认为形而上学已气息奄奄一样,德里达相信我们也正目睹着他所说的“书的终结”和“文本的开端”(《书写与差异》429)。神学百科全书正让位于“缕缕踪迹”,虽然文本最后取代不了书,而若认为它能取代书的话,那就背叛了形而上学的目的和起源的观念。正因如此,德里达才认为“文字开始于书的终结”(《立场》23):没有绝对的终结。如哲学一样,书通过其假定的意义、目的和统一性令我们信服(《立场》11);它所提供的是“对死亡的最肯定的忘却”(《书写与差异》115)。另一方面,文本不主张任何统一;它是异质的,由差异所构成(《播撒》111)。“文本”这个术语本身意味着一个织物,不透明的一块布:“一个文本如果一开始就隐藏起来,从第一个来者(来的任何人),从其构造规律和游戏规则中隐藏起来,那就只是一个文本……伪装的组织无论如何也需要数百年才能拆解这块布”(《播撒》71)。

德里达所用的术语——构造,游戏,织物,布——本身就表明了新旧文学观念之间的重要差别之一:文本不是模仿。它从根本上打破了亚里士多德的艺术观:对亚里士多德来说,模仿是诗歌的源泉,是人的天性;作为模仿的艺术是真理的一种形式(《哲学的边缘》283)。但是,由于艺术是模仿的,所以它也必然是次要的:它再现而非创造;它必须与“真实世界”相关联,但也正因如此它才是非

本质的,具有潜在危险的:“因为补充的模仿不附加任何东西,……这种增补性的模仿难道不是没有用吗?……不是对所再现的东西的完整性构成威胁吗?”(《论文字学》290)。从模仿的观点看,艺术必然像传统语言学中的符号一样屈从于含混:如果认为自然先于它的语言表达(和艺术)而存在,那么,语言和艺术在某种意义上就是非本质的。但是,语言、符号和艺术却被赋予了人类的特殊价值,是人借以超越自然的工具,所以,我们对模仿艺术的态度就必然是矛盾的。此外,如果艺术的价值就在于它与真实世界的相象性,它便因此设定了自己的目标,而这个目标的实现将导致它自身的分解。在这个意义上,“模仿就既是艺术的生,也是艺术的死”(《论文字学》297)。亚里士多德的艺术观中充满了矛盾和悖论:艺术既揭示自然,同时又构成了从自然异化的一种形式;艺术的源泉想象力唤醒了我们要占领这个世界的欲望,同时又使这种占领不可能实现(《论文字学》438)。

柏拉图也认为艺术是模仿的,但它因此不仅仅是次要的,而且至少是第三位的。柏拉图认为我们所生活的世界是对比较真实的理式世界的苍白反映,因此,艺术必然是对模仿的模仿:“柏拉图总是否认物本身对于‘正当的’书写和绘画的直觉性,因为书写和绘画仅仅是对模仿的模仿的模仿”(《播撒》216)。不管我们对艺术的模仿性质的理解多么复杂,艺术品始终是服从于自然的。艺术理论家们也许强调艺术品不是奴性的,而是创造性的,甚至超过了自然美;但它们还是要转而与自然相比较:“剩余价值……使艺术成为更富有、更自由、更可爱、更具创造性的自然:更自然的自然”(《播撒》218)。即便把艺术看作能比科学提供更高的真理形式,但这仍然是关于世界的真理。在这方面,传统批评眼中的艺术“创造者”实际上并不创造,他记录:“他只具有创造的幻觉,因为他只是在记录,在生产文本,这个文本的性质本身必然是再现的,维护着被称作‘真实’的东西……一种模仿的和再生产的关系”(《书写与差异》346)。

德里达从根本上打破了所有的艺术模仿论。这是他拒绝把真理与对事物的如实描写或反映相认同的必然结果,无论这种描写或反映属于 *homoiosis*, *adaequatio*, *alethia* 等理论或我思的确定性理论(《播撒》219)。所有这些关于真理的理论都暗示先于感知和再现而存在的一个既定世界;但对德里达来说,先于符号而存在

的“世界”(既有组织的总体)是不存在的;符号构成了我们所知的世界:“现象事先决定了符号对它的原生污染”(《书写与差异》190)。更有甚者,“从来就没有对物本身的绘画,因为一开始就没有物”(《论文字学》412)。这是德里达的 *différance* 观念的主要含义之一,他说马拉美、阿尔托等人带领我们打破了传统的文学再现观,指的就是这个意思。乍看起来,马拉美似乎拥有复杂的艺术模仿观,但这只是一个幻觉;他模仿的并不是先存于模仿的东西:所揭示的“现实”并不存在,它总是延宕,就仿佛“*rose absente de tout bouquet*”。我们目睹了一场镜子戏剧,但这出戏没有完:“这面镜子不反映现实,”“不再有模式了”(《播撒》234)。马拉美的一首诗,如 *A la nue accablante tu*,在句法上是严格的,但并没有与“真实世界”的某一方面相对应的一组单独命题:句法可以同时以几种不同的和相互排除的方式阅读,因此将该诗变成了它自己的一个多价客体。《骰子的一掷》(*Un coup de dés*)以更激进的方式利用了这一倾向。

德里达认为,现代艺术生产意义,而不反映现实。这既是现代人的好运,又是他们痛苦的原因,因而也规定了当代美学。莱布尼茨所说的书的不可能性,马拉美所辨识出来的不可能性,一种“失去的确定性”(《书写与差异》21),开创了“意义的游戏”。德里达论证说,用“游戏”代替“书”,在戏剧领域最为明显,那就是表演(*représentation*)。在他眼中的残酷戏剧中,剧作家安东尼·阿尔托打破了戏剧作为重复某一先存文本的景观的模式:“阿尔托想要的是一种不可能进行重复的戏剧”(《书写与差异》264)。这里,法语允许的一个文字游戏在英语中却行不通:*répétition* 的意思既是“重复”,又是“排练”;同样,*représentation* 的意思既是“再现”又是“表演”。德里达认为,阿尔托“想要终结艺术的模仿观,连同西方形而上学提倡的亚里士多德美学。”(《书写与差异》344)。模仿是西方形而上学的重要组成部分,是存在和此在认同的部分:“‘再现的重复’的另一个名称:存在”(《书写与差异》361)。然而,阿尔托可以鼓励演员的即席表演和创造性,也可以拒绝依赖对书面文本的重复,但他不可能彻底脱离再现。他所理想的纯戏剧是无法实现的:理想的残酷戏剧是生活本身,具有原始的纯洁,脱离再现,换言之,在德里达眼里是关于纯粹在场的、一个不可能的逻各斯中心主义的神话,在舞台上下都是不可能的。“在场……总是已经开始

被再现,总是已经开始被击破”(《书写与差异》366)。“悲剧是必要的重复”(《书写与差异》364)。与形而上学一样,也与书一样,再现永远不会终结的,但像阿尔托和马拉美这样的作家帮助我们想象到了它的终结(clôture)。

然而,在德里达看来,如果艺术已经打破了模仿模式的暴政,这并不意味着他以为作者是在自由地无中生有地创造。首先,作家并不完全控制他所用的媒介:“作家用一种语言和一种逻辑写作,从定义上看,他的话语无法绝对控制这个语言和逻辑系统”(《论文字学》227)。语言不是我的:语言的意义并非由我而出。在论阿尔托的文章中,他说“偷来的言语”就是这个意思:“我一张口,我找到的词语,恰恰因为它们是词语,就不再属于我了,它们本来就是重复的……言语……总是偷来的。之所以总是偷来的,是因为它总是开放的。它从来不是作者和接受者所特有的”(《书写与差异》264—6)。同样,感知本身不是原始的——没有纯粹的感知,恰恰是因为没有“物自身”——世界是一个结构,它取决于一个关系系统,其中,个人起着微小的而非构成性作用:

要写、甚至要感知的东西有许多……纯粹的感知并不存在……写作的‘主体’并不存在,如果把这个主体理解成作者的独立主权的话。写作的主体是不同层次之间的关系系统……是精神、社会、世界的关系系统。在那个场景内找不到古典主体的时间简朴性。(《书写与差异》335)

由于个别作家不能完全掌握文本的意义,“写作的快乐徘徊”(《书写与差异》429)就似乎是语言本身的。德里达之所以认为决定一个作家的意向意义的,尽管是文本分析的重要方面,是“任何阐释学的必不可少的条件”(《书写与差异》53),但仍不是批评的最终目标,原因就在于此。实际上,意向和非意向的结果等范畴在解构批评中并没有绝对的相关性(《播撒》82)。对一个文本的分析将揭示“一连串意义的嬉戏”,但这一连串意义与作者的意图并不相同:“这个系统根本不是意向意义的系统”(《播撒》108)。德里达也不会把意识与无意识的意向加以区别。但是,如果一个文本的意义并不取决于它的作者(《哲学的边缘》331),那么,在这方面,文学文本与任何其他语言运用就没什么区别了。在言语中,我所交流

的也从来不完全是我想要交流的,“激活话语的意图从不完全出现”(《哲学的边缘》389)。然而,在言语中,我们可能产生意图与意义之间对应的幻觉。书面的文本可以反复阅读;产生不同意义的可能性就更加明显。德里达问:“如果它能够独立地……在已不再是其生产源头的的时间里……再度闪光……(在作者死后)再重复它的叛逆,那这将会是一个什么文本呢?”(《哲学的边缘》331)。

德里达集于《播撒》的四篇文章,论黑格尔的前言,论柏拉图,论马拉美和论索勒斯的文章,都涉及到文本意义的问题。其标题术语,播撒,指现代文本繁殖的多元意义。如《立场》中发表的与让-路易·胡德宾的访谈中德里达的解释,播撒不是多义,因为多义指的是意义的聚集和总体化,而播撒的意义依然是断片的,多元的,分散的(《立场》61-2)。播撒颠覆了语义学,因为它生产了不确定数量的语义效果。德里达利用 *seme* 与 *semen* 之间关系造成的表象幻觉,用这种关联的幻景作为讨论意义生成的方式。播撒既然切断了文本与作者意图的关联,他认为,那就可以将其描写为一种形式的阉割:“播撒比喻没有回归父亲的东西。既不在孕育阶段,也不在阉割阶段。”“播撒确定无穷的替代”(《立场》120)。我们将在下一章中回到精神分析学的参照上来,它们构成了德里达与拉康的不间断的对话。那么,与多义性不同,播撒不受作者的控制,其多元意义不能经过总体化而成为作者意图的组成部分。但与 *différance* 相同,播撒是肯定的:它不是意义的丧失,而是对不定量的意义的肯定。播撒是反归纳的:“播撒中内含的命题之一恰恰是不可能把一个文本……归纳为意义、内容、命题或主题的效果”(《哲学的边缘》287)。亚里士多德之所以不信任隐喻,感到应该限制多义性,原因就在这里:播撒向我们展现了一个超越我们控制的意义的世界。

播撒的最惊人的特征之一是“不确定的”术语的出现,它们从根本上颠覆了文本,从而不可能确定文本的终极意义。德里达并未发明或发现这些不确定的术语:在此之前,人类学家马塞尔·毛斯、古典主义者 J. P. 沃南特和弗洛伊德都曾出于不同目的讨论过这些术语(《播撒》249-251)，“不确定性”一词本身是借自数学家哥德尔的,德里达在 1962 年的胡塞尔的《几何学起源》前言中指出了这一点(39)。在科学的意义上,不确定性指一个命题,它与某个原理系统的关系是非真非伪:“一个不确定的命题——哥德尔于

1931年表明了这种命题的可能性——是这样——是一个命题，仅就控制一个多元体的原理系统而言，它既不是这些原理的分析或归纳结果，也不与它们相矛盾，而在与这些原理的关系上，它非真非伪”（《播撒》248—9）。德里达用“不确定”这个术语指他所定义的“幻象的统一体……‘虚假的’语言属性，名称的或语义的属性，不可能再依据哲学的二元对立来理解了，但却占据、抵制、分解这种二元对立，但从不构成第三个术语，从不以思辨辩证法的形式得出结论”（《立场》58）。不确定的术语同时指某物及其对立面；但又不是某物及其对立面。在载于《立场》的访谈中，德里达声称它们“在鲜活的弗洛伊德精神分析学的意义上，是哲学对立的无意识”（《立场》60）。我们稍后再来讨论这一主张的精神分析学方面。眼下，重要的是要注意到其反黑格尔主义。

我们已经看到了现象学和结构主义中不确定特征的一个重要例子，尤其是列维-斯特劳斯和卢梭的著述：这就是“增补”的例子。增补既是一种不必要的附加，又是一种重要的补充：既是对一个已经完整的整体的附加，又是在完成未完成的东西。被描写为增补的特征结果证明是构成性的，因此，增补是一个“危险的”概念，因为它的（非）逻辑不仅掩盖而且揭露了它所增补的东西的不充分性和失败。胡塞尔论言语时谈及的保留和指示（retention and indication），卢梭所论的写作、教育和手淫，都是众所周知的增补，它们表明了人们简单地以为它们所补充的东西的本质缺乏。不确定的术语似乎被普遍看作是危险的，更有甚者，还常常被用来讨论写作。德里达在《立场》中总结了他所分析的一些惊人例子：

药物（自《播撒》，论柏拉图的《斐德若篇》）既不是治疗，也不是毒害；既不好，也不坏；既不是内在的，也不是外在的；既不是言语，也不是文字；增补既不多，也不少；既不是外部，也不是对一个内部的补充；既不是事件，也不是本质；如此等等；处女膜（自马拉美的《摹仿》）既不是混淆，也不是区别；既不是同一性，也不是差异；既不是圆房，也不是贞洁；既不是掩盖，也不是揭露；既不是内部，也不是外部；如此等等；字符（gram）既不是能指，也不是所指；既不是符号，也不是物；既不是在场，也不是缺席；既不是肯定，也不是否定；如此等等；spacing 既不是空间，也不是时间……既不/也不；是二者都是

或二者任选其一。(《立场》59)

德里达坚持认为,不确定术语对他来说不是“谜一样的含糊其辞”或“诗的神秘”;他不是重演黑格尔在面对 *Aufhebung*, *Urteil*, *Meinen*, *Beispiel* 等词时表现出的惊诧,这些词自然而然地表达了思辨的辩证法(《播撒》249)。相反,不确定的术语证明的不是词汇的丰富性,而是构造和解构词汇的句法实践。就药物(*pharmakon*)而言,对柏拉图来说,它既是治疗,又是毒害,似乎表达了他根深蒂固的对文字的矛盾态度,但这种不确定性基本上是语义上的,而德里达对句法的坚持似乎有些牵强,尽管他对《斐德若篇》的卓越分析补偿了这一缺陷。在既指婚姻又指贞洁的处女膜的问题上,德里达本人评论了那个令人误解的印象,即他对马拉美的《摹仿》的整个分析都维系于一个词的双重意义上,而事实上,不确定性最终是一个句法问题,如他在分析术语“entre”的功能时所表明的(《播撒》249—50)。句法不确定性的一个最令人信服、最简单的例子来自洛特雷阿蒙的 *Chants de Maldoror* 中“plus”的用法:*Au réveil mon rasor, se frayant un passage à travers le cou, prouvera que rien n'était, en effet, plus réel*(《播撒》50)(“On waking, my razor, making its way across my neck, will prove that nothing was more real,” or, “that nothing was real any longer”)。(‘醒来时,我的刮脸刀,在沿着它的路线跨过我的脖颈时,将证明没有什么比这更真实的了’或‘一切都不再真实了。’)没有办法确定现实是否处于其巅峰或业已消失。

但是,播撒并不仅仅颠覆无意向或有意向意义的稳定指意和句法,它还颠覆词本身的统一。在德里达看来,逻各斯中心主义的神话之一是词作为基本单位的神话:“词一直被当作所指的基本而不可分解的单位”(《论文字学》34)。而这正是主题批评失败的地方:它可以应付总体的书,但不能应付分散的文本。它无法说明“形式的、语音的或文字的‘亲和性’,这种亲和性还没有形成词的规模。……只要是主题的,它就必然疏忽嬉戏,嬉戏抵制词的表达,将其分解,使词的各个因素‘间接’发生作用”(《播撒》287)。因此,它不能说明像马拉美那样的文本,因为马拉美“感兴趣于对词的剖析,也同样感兴趣于词的自身生命的完整”(《播撒》287)。德里达以对散文诗 *Or* 的卓越分析说明了他的观点,诗中,or 散见

(播撒)于整个文本之中——dehors, fantasmagoriques, trésor, horizon, majore, hors——并在 zéro 中颠倒了过来,ro,如德里达所说,“是 or[金子]的否定颠倒”(《播撒》295)。RO 作为 OR 的颠倒,对于眼睛比对于耳朵要清楚得多,当然也不是该词的意义的一部分。正是对能指的这种强调说明了德里达对诗歌表达方式的兴趣:如在韵脚方面,在语义上明显无关的词语被声音的碎片和文字的相象性聚拢起来。在某种意义上,根据能指,韵脚是隐喻和换喻的对应物,由于具有语义内容而与词相关。德里达说诗歌表达颠覆了隐喻与换喻的对立,也许就是这个意思:只要这种对立是纯粹语义上的,那就与韵脚无关,就被诗歌表达所确立的语音关系所忽视(《播撒》314)。在这方面,德里达强调的是现代文本中能指之于所指的优势。但是,随着解释的深入,这种明显的优势成了解构的颠倒阶段的结果(《立场》56,110);能指和所指是不能分离的:它们之间的对立依然是形而上学所固有的(《论文字学》228)。

德里达对不同种类的传统文学批评的批判是以解构西方思想中的二元对立为基础的:所有这些批评都以各自的方式确立了形式与内容之间的一种虚假对立,并总是高扬一个而牺牲另一个:

单独的内容批评(主题批评,无论是哲学的、社会学的或精神分析学的,都把主题——显在的或隐在的,充实的或空虚的——当作文本的内容,当作文本所展示的客体或真理)不再能够应付某些文本了……这种批评和纯粹的形式主义批评一样,感兴趣的只是符码,是能指的纯粹嬉戏,是文本—客体的技术建构,这种批评忽视所读的文本或批评自身所写的文本的遗传效果或(如果愿意,可以说“历史的”)描写。这两个不足都是有力的补充。(《立场》63—4)

比如,精神分析学批评一般忽视文本明显的文学方面,或把精神分析的叙述与软弱的传统文学批评凑合在一起,而没有真正试着论述表达形式。德里达把热内·拉福格作为这种天真的心理传记批评的例子(《论文字学》228—30)。德里达之所以坚持说他对柏拉图的《斐德若篇》的研究尽管有些精神分析学的因素,但仍然不是正统的精神分析学批评(《播撒》150),其原因就在于此。不太严格的精神分析学批评也同样由于不充分而被打发掉:让一皮埃

尔·里查德主题批评的“心理主义”把文本归结为“意义”，而不能说明其“文字”(graphic;《播撒》280)。德里达拒绝通过参照作家的心理来解释文本(如马拉美的文本)的所谓“主题”内容:他的想象世界,他的意图或已然经验(《播撒》282)。在这三个术语中,我们可以窥见他对巴什拉尔德批评、存在主义批评和现象学批评的隐含拒绝。惟独关注文本“内容”的批评,在德里达看来都是一种“文学的哲学”(《书写与差异》47)。因此,德里达认为只关注文本的纯粹文学性的俄国形式主义者有助于把批评从归纳倾向中解放出来:“文学性问题的提出避免了一些经常出现的归纳和理解上的失败(最隐蔽的主题论,社会论,历史论,心理主义)”(《立场》94)。

然而,主题批评和形式主义批评可能是对立的,但仅就它们在理论上相互排除这一点来看,它们都具有相同的不足,所以,实际上可以出现在同一篇批评文章之中。德里达抨击拉康对坡的《失窃的信》的研究既是阐释学的又是形式主义的(《立场》118)。事实上,在主题或经验主义批评与形式主义批评之间必然有一种明显项背的共谋(《播撒》17)。形式主义最终通过支持形式与内容的形而上学对抗而肯定了它所抨击的逻各斯中心主义。德里达警告大家防范他所说的“文本的……[一种新的]唯心主义”(《立场》89),他担心这是不假思索地抛弃传统批评的全部因素造成的:“我们必须避免……对所指或指涉的一种天真关系的不可避免的批判……从而被固定在意义和指涉的悬念,甚或纯粹简单的压抑之中”(《立场》90)。他强调批评家有必要把文本的历史性考虑进来,无论是文学的还是哲学的历史性。而作者的意图构成了文本历史的重要组成部分:在新的阅读中进行越界之前,必须准确地确定作者的意图(《书写与差异》54;《论文字学》227)。

德里达从理论上细密地阐述了能指与所指之间的表达,它关系到书面文本与普遍认为书面文本所指的“世界”之间关系的根本问题:在被普遍称作“真正的”因果领域(历史的,经济的,政治的,性的)的领域里,[需要]重新阐述“意识形态”的问题,每一个文本的特殊描写的问题(《播撒》50)。由于德里达认为文本并不反映或指涉一个事先存在的世界,所以,他关于描写或意识形态的思考很难与诸如马克思主义或结构主义等范畴化的理论相关联。他的立场可以简略地用他自己常说的那句话加以总结:“不存在文本的外部”(Il n'y a pas de hors-texte,《论文字学》227)。这个观点常常

被人误解,被说成是德里达归于一种“文本的唯心主义”的意义。但德里达的立场要比这细密和复杂。由于在符号之前没有任何在场,所以“在文本之前不存在任何东西,先在的文本都是已经存在的文本,否则并不存在,……如果没有‘外部文本’,那是因为普及的文字总是已经开始的了”(《播撒》364)。对该术语的传统理解没有指涉(“被认为是一个真实事物或原因,先于和外在于一般文本系统”)(《播撒》10),没有在场(在意义、本质、形式的意义上),没有超验所指(《播撒》10)。正如正当的写作仅仅是充斥一切的原文字(*archi-écriture*)的一个例子,书面文本也不过是原文本(*archi-texte*)的一个部分:它不是形式主义者所说的一种封闭的总体性,也不是对一个较真实的外部世界的反映;它必然向一个更广阔的文本敞开,它本身就属于这个文本的组成部分:“如果文本之外什么都没有,那就意味着,随着一般文本概念的改变,文本已不再是一个内在性或自我认同的绝缘的内部”(《播撒》42)。非但没有把文本与所谓的“外部世界”隔绝开来,德里达重新评价了文本的概念,依据不同的前提确立了狭义的文本与“一般文本”之间的复杂关系(《立场》125):“在目前的动荡中所发生的是对一般文本和过去所一直认为的(历史的、政治的、经济的、性的)现实之间关系的重新评价,这个现实是语言或文字的可参照的简单外部,无论这个外部被看作原因还是简单的事件”(《立场》126)。“真实世界”既不是艺术的来源(如模仿论所认为的),也并非与艺术无关(如纯粹的形式主义)。德里达的解构主义试图克服艺术/世界的二元对立,把二者放在同一个起点上。如果一切都是一般文本,那么,文本/外部文本的二元对立就失去了相关性。

本章开始时谈到德里达拒绝黑格尔的百科全书式的、以绝对知识为目标的总体化规划,而前一章则谈到德里达对黑格尔的语言理论的批判,这种理论肯定了在实现意义(所指)的过程中能指的辩证克服。在《播撒》的第一篇文章“书之外”中,德里达再次谈到黑格尔对总体化的过分自负的信任,并指出很难顺从他对前言的偏好。如黑格尔本人所认识到的,哲学前言是特别有争议的:它是否是它所引介的文本的组成部分,还是额外的外部文本?(当然,“没有外部文本。”)对总体化哲学来说,这个问题提出了不可逾越的悖论。在这个意义上,德里达认为,黑格尔同时既接近又远离了现代的文本观念。他的总体化目的论意味着,在普遍的文本之

前什么都不存在；然而，黑格尔的逻辑也可以看作是逻各斯中心主义的一个重要例子，与有关文本播撒的任何理论形成了直接对立：“逻辑是回归父亲（已死的父亲）的逻辑，是回归法律和逻各斯的逻辑；辩证地克服自身的逻辑。它是真实的，它构成了逻各斯中心主义的真理。属于逻各斯中心主义的文化，属于文化的逻各斯中心主义概念”（《播撒》56）。如克尔恺郭尔所发现的，黑格尔是掠夺性哲学家，极难逃避。对他进行正面攻击是注定要失败的，因为辩证法把一切对立都改造成了一个不间断的合成过程中的否定、对抗的时刻。1974年发表的《丧钟》（Glas）是德里达对黑格尔的最前后一致的批判，书中，他着手研究老牌反偶像派和虚无主义者让·热内的断片式文本实践，以对立黑格尔吞噬一切的对绝对知识的寻求。《丧钟》分成两个平行栏目，让黑格尔和热内平分天下，从而构成了一个非凡的交叉交流网络，直接关系到德里达对辩证法的攻击。在某种意义上，它在文学与哲学之间展开了一场战斗，这里的文学是现代意义上播撒的文本，而哲学则是传统意义上对终极真理的寻求。这也是一场比较隐蔽的与萨特的战斗，即黑格尔辩证法的另一个反对者，而且已经用热内与黑格尔对过阵。1951年发表的《圣热内：喜剧家和殉道者》是德里达所熟悉的，并在法国高师的研讨班上用作教材，《丧钟》充斥着对该书明显和隐含的用典，德里达深有所悟地说，试图打倒黑格尔就等于试图割掉九头蛇的头（《丧钟》118）。辩证法吞没了矛盾，把破坏作为可以超越的错误加以修复：

如果你思考逻各斯的意义，如果你考虑《精神现象学》和《逻辑》的词语，你就无法逃避那个绝对循环。无论如何，那都是绝对知识的话语的意思。认为你能摆脱它，或试图摆脱它，只是纯粹的修辞：你不思考你正在说的话，你并未认识到词语的意义，因此它们依然是空洞的。（《丧钟》253）

如何防止那场要吞噬绝对真理和价值以防止它们再度变成绝对的大火呢？“如果你想要烧毁一切，你也必须吞噬大火，不要让它像宝贝一样存活下来。所以你必须扑灭它，保留它是为了失去它（真的），失去它是为了保留它（真的）”（《丧钟》269）。如何干扰扬弃（Aufhebung）的运作？如何处理一个否定，它不仅仅是一个

包容一切的过程中的一个时刻？如何逃避在任何对立的思想系统中引发的永久颠倒？如德里达在别处追问的：“一个不可超越的否定会有什么性质呢？”（《哲学的边缘》126）。远不敢肯定的是，德里达用括弧括起来的“真的”究竟有多大的含混性，他对一切起源或目的论思想的强烈拒斥能否保证他自己不受黑格尔的转换逻辑的影响。

《丧钟》是德里达最有悖常理的文本之一。对比之下，《几何学起源》的前言，《声音与现象》，《论文字学》，《哲学的边缘》，甚至《播撒》都似乎成了清晰论证的典范。这种不合常理性似乎有两个主要来源：首先，它模仿热内本人不合常理的技巧，用文本的力量迫使传统的资产阶级读者落入圈套；其次，这是间接研究把一切对立都看作有利条件的一个哲学家的一种尝试。在本章的最后部分，我建议让德里达自己说话，以比迄今为止更复杂、更令人难以琢磨的方式说话，这样，读者才能体验到他所使用行方法的难度和魅力。这样，我也能感到无拘无束地就某些问题与他商榷。

《丧钟》是德里达对黑格尔的最集中研究，他把黑格尔（直接）与让·热内对立起来。而对热内的评论部分是作为对萨特 20 年多前发表的开拓性的《圣热内》的批评反馈。直接援引萨特的地方只限于几个相对较短的段落，但这部先驱文本对德里达的影响要大大多于他所公开承认的。《丧钟》就是哈罗德·布鲁姆所说的 Tessera，一部“完整而对立”的著作，因为德里达“误读”了《圣热内》，但在这个过程中创造了他自己的最了不起的著作。针对萨特对热内的解读，德里达提出两个主要谴责：一是萨特的批评属于“主题”批评（《丧钟》36），二是它旨在提供一把“钥匙”来阐释热内的著作。萨特的确有时使用主题和钥匙这两个词（而德里达则尽全力避免，他喜欢使用焦点，问题，场，链等），但不是因为这两个词会使他的论述显得“主题化”或归纳化。作为归纳法的一个例子，德里达引用说：“热内是一个孩子，相信在他的内心深处，他是一个并不是自己的他者”（《圣热内》47；《丧钟》37），并说这是复述萨特的观点，即自我是综合的和超验的，而与热内没有直接关联：“普遍到可以用来介绍自我的超验结构，仿佛一把万能钥匙那样有效地不加区别地应用，一把滑入所有意义锁孔的普遍钥匙”（《丧钟》37）。事实上，萨特并未说热内的“自我”和我们的“自我”一样是超验的，而是说热内将其特别体验为异化的，“异己的他者”。对归纳

法的谴责在这里可以颠倒过来,人们可以推论,德里达的谴责出于他要与先驱文本拉开距离的欲望。

《丧钟》代表了德里达对意向性作者的意义与文本统一的持久抨击;《圣热内》也标志着萨特几乎放弃了他要保持主体之权威性的尝试。热内被思考,被言说,他的词语被盗用,他不能使用属于资产阶级的语言,于是,他努力操纵“恶魔的那份儿,”也就是逃避其使用者的语言,拒绝交流,但这也冒着偏离轨道的危险。但德里达惟独不对热内的语言的这种讨论表示同情,把萨特分析的“意义的震颤消失”说成是“模糊的马拉美主义”(《圣热内》564;《丧钟》21),尽管其措辞在意义上而非在修辞上非常接近德里达自己的“丧钟……标志着意义、意思、能指的终结”(《丧钟》39)。《丧钟》可以当作对萨特著作的未经承认的反馈,无论反对也好,间接抨击也好,扩展甚或模仿也好。当然,《丧钟》和《圣热内》在许多至关重要的方面存有根本的不同。比如,德里达对死亡或花朵的细腻处理,萨特对圣贤、邪恶或美杜莎式的他者凝视等“主题”的探讨,不可否认地确立了他们各自著作的特性。此外,有些相同点可能不能归于“影响”的问题,不管多么复杂,而应归于这样一个事实,即这两位哲学家的批评都似乎紧密包容了所论文本的特点。

与萨特一样,德里达不安地意识到他阅读热内将唤起的敌意,热内可能由于被称作拾破烂的机器,诱惑的机器(《丧钟》229)而感到诧异,但可能不愿意被理解、掌握和用作一个“有价值的”(反)哲学原因。但是,萨特通过阐释公开背叛了热内,但却对热内的文本没有任何损坏,而德里达则表示,他的断片式的“准备性”研究(《丧钟》229)将在性质上消除似乎把作者总体化的危险。然而,他承认,甚至最没有学究气的评论,最没有“阐释性和研究性”的评论(《丧钟》239-40)也仍然会成为一个“原理”或“语法”(229),所以,热内决不会由于良好的意愿而心安理得:“他会因此而恨我。……而且在每一种情况下。如果我支持或赞扬他的文本,他会将此看作一种认可,甚或一种挪用——熟练的、学究气的、父系的或母系的挪用”(《丧钟》223)。

父系的或母系的:性差异,其省略和颠倒,构成了热内文本的大部分内容,而且与指意问题密切相关。萨特对热内使用酒神杖(thyrus)的意象的评论构成了他就泛性论(pansexualism)的讨论的部分内容:

对热内来说,当要标志“王后”与男性的关系时,他总是要诉诸于比较:环绕一根笔直的柱子螺旋上升的比较。而这个意象最终发展成了在自然界到处繁殖的一个性主题;首先,它是一个景观:“王后们围着男性唧唧喳喳地乱叫,而男性们则笔直,安静,眩晕,像树枝一样安静和沉默。”然后是一个姿态:“所有王后都用身体施展一种螺旋式运动,试图缠绕漂亮的男人,把他包裹起来。”然后是一个隐喻:“在比别人更笔直、更结实的男人周围,缠绕着铁线莲,常青藤,金莲花,也有小拉皮条者,缠绕着。”最后,这个性图式过渡为感知:宫殿中间的天空变成了“环绕着大理石的天蓝色柱子”。(《圣热内》125)

波德莱尔的《酒神杖》,与其惊人的双重性,显然是这里的先驱文本:

那杖是你的意志,笔直,坚挺,不可动摇;那些花朵是围绕你的意志徘徊的想象;它们是女性元素,正在男性周围威严地快速旋转。直线和涡枝状图案,意图和表达,坚毅的意志,错综复杂的词(道),统一的目标,多样的手法,万能的和不可分割的天才集合,什么样的分析家会有这种愤恨的勇气来分化和孤立你?

德里达反过来用这个隐喻描写“热内的句子就像沿着被锯断了的柱子的常青藤,朝着一个方向环绕着”(《丧钟》87),他想象热内陷入《丧钟》的类似批评中时的感觉:“他可能已经感到浑身被缠绕着。像一根柱子,在墓地上,被常青藤吃掉,一个迟来的寄生虫”(《丧钟》228)。

“意图”与男性的认同,“表达”与女性的认同,尽管反讽和嬉戏的程度不尽相同,但却普遍见于波德莱尔、热内、萨特和德里达的著作中;而这四人都以不同的方式致力于颠覆男性与女性、所指与能指的过分简单的对立。萨特甚至在“地狱循环”中谈论交流行为的必然失败而非成功时,也在强调“意义”与“表达”的不可分割性(《圣热内》193)。如我们所看到的,德里达则宣布了“意思”、“意义”和“能指”的死亡(《丧钟》39),这部分因为它们是在(错误的)对立系统之上的。书的标题“丧钟”基本上既不是能指,也不是

所指,不仅仅是给“意思”和“主题”敲响的丧钟,因为“意思”和“主题”仍然萦绕着文本分析,也还不纯粹是把语言的声音分解成形式因素。德里达追溯了热内文本的丧钟,以至于颠覆了形式与内容的二元对立,而这仍然是不能被彻底颠覆的。双关语的多产(德里达不承认文本中有不必要的、偶尔才具有巧智的单个双关语)依赖于声音共鸣与意义的相互作用,而多产双关语也是颠覆策略的组成部分。作为颠覆策略之组成部分的还有嬉戏的新克拉蒂(neo-Cratylic)词源学,它赋予词语一种自治的个人史,其巨大的矫饰中包含着自我毁灭。这些看似具有个人特色的特征在《丧钟》中极大地损坏了德里达作为“严肃”思想家的名声,但如我在别的场合所指出的,这些特征是其文本“述行”功能的组成部分。《丧钟》代表了德里达迄今最激进的尝试,他要借此超越语义主义和形式主义(《丧钟》165)、经验主义和形而上学(《丧钟》252—3,220)的地狱般的共谋和必然失败。萨特也就现实主义和唯心主义的共谋提出了类似观点(《圣热内》69—70)。令人好奇但也许不可避免的是,两位哲学家都从对立及其最终的默许和虚假问题回到了性差异的问题上来。萨特在谈到热内文本的男性强暴时,他并不仅仅指其同性恋内容,而是指其文本确立的颠倒、幻觉和叛逆系统。“诗歌冒着背叛的危险”(《圣热内》206)。“他盗用一个词,只一个词,而读者注意到他被言说……热内的诗是意义向虚无的令人眩晕的逃窜”(《圣热内》560,572)。“他迫使别人支持他,用虚假战胜真实,恶战胜善,虚无战胜存在”(《圣热内》575)。通过一条完全不同的渠道,在思考黑格尔的过程中,德里达就性领域里差异与对立的关系问题得出了类似的结论。无限的差异最终是自我否定(见《论文字学》91)。“非存在和无限的差异因此将成为对立的性差异……而如果它超越差异,那么,对立,概念性本身,就是同性的”(《丧钟》249)。

正是在与黑格尔的关系上,《圣热内》和《丧钟》具有最大的共性,因为萨特和德里达都把热内作为黑格尔的极权主义的理想陪衬。但是,如果德里达在选择热内并将其作为黑格尔的对立面上深受萨特的影响,那么,这种影响就是一个未经承认的讽刺,因为德里达有时把萨特表现为某种黑格尔主义者,只对综合和总体化感兴趣。如我们在第一章中所看到的,与德里达的论断相反,萨特始终坚持认为存在和在场不是一回事,认为“自在的东西不可能在

场”(《存在与虚无》,165),并否定黑格尔关于“只有现在才是”的观点,他恰恰认为“现在不是”(《存在与虚无》168),现在是 néant,而不是 être(《存在与虚无》164—5)。《存在与虚无》的全部论点就是坚持“反对黑格尔,即存在是,而虚无不是”(《存在与虚无》51)。黑格尔的否定转变成肯定的公式,是萨特和德里达都极力反对的,因为这种转变冒着抹掉差异、减弱否定的否定力量的危险。对黑格尔来说,辩证法的否定时刻恰恰在这里:将被超越的一个时刻。黑格尔在存在与非存在、在场与缺席的最终统一中消解了差异。扬弃,或思辨的辩证法,对德里达来说是一个无穷无尽的计谋(《哲学的边缘》339),différance 就是为躲避扬弃而设立的:“如果 différence 有定义的话,那就是对无处不在的黑格尔辩证法的限制、干扰和破坏”(《立场》55)。

萨特自己对黑格尔的攻击是三方面的——通过《存在与虚无》的本体论;通过《辩证理性的批判》中的马克思主义;最后在“L'Universel singulier”中通过克尔恺郭尔的教导,即失败是主观现实,不能将其解释为客观的“相对实证性”。人类主体正是通过失败而证明不能吸收客观知识的。德里达对黑格尔的反拨必然包括类似的要点:通过 différence 反对黑格尔的本体论;在《丧钟》中反思了马克思的《费尔巴哈论纲》及其与辩证法的共盟(见《丧钟》222—31);通过讨论以各自方法逃避黑格尔总体化的巴塔耶和克尔恺郭尔,即通过“伪神学”(a-theology)和基督教神秘主义。克尔恺郭尔也面对受否定神学诱惑的危险:重新陷入他致力于逃避的陷阱,把否定转变为肯定:“普遍否定就等于否定的缺席”。此外,黑格尔已经与克尔恺郭尔有过交锋:绝对特性(absolute singularity),就其绝对性而言,是普遍的组成部分,最终被牺牲,并因被牺牲而被保留下来:“它作为特性在失去的同时而被‘保留’下来……它……放弃了独特的自由。……‘独特性是绝对的独特性,无限性,与自身构成直接对照’”(《丧钟》160,引用黑格尔语)。对萨特和德里达来说,否定神学不是真正的否定;这两位哲学家都用埃克哈特(Eckhart)说明德里达所说的本体—神学,萨特所说的“la sophistique du non”:“当我说上帝不是存在而高于存在时,我并非因此挑战他的存在,恰恰相反,我赋予他一个更高的存在”(《存在与虚无》398,又见《圣热内》229)。他们反对否定神学就如同他们反对黑格尔一样:这是对作为否定而招摇过市的对存在的高级肯

定。它也带有一种奇怪的——但受到坚决抵制的——与他们自己的悖论逻辑的相似性。实际上，德里达对这种相似性的有力拒斥可以说是一种否认(dénégation)：他坚持认为，他“描写的différance不是神学的，甚至不是否定神学的最否定秩序……différance……不能被归结为任何本体论的或神学的……重新挪用”(《哲学的边缘》6)。

如德里达所指出的，对黑格尔的任何误读，当然包括萨特和他自己的误读，都总是已经刻写在绝对知识内部的，否则就将“作为剩余物”而被抛在路边(《丧钟》259)。按照这种观点，黑格尔早就把萨特和德里达封闭在怀疑论者的永久困境之中了。这也许部分说明了他们对热内的热衷。热内躲过了复原的辩证网络，恰恰因为他对黑格尔、绝对知识、甚至真理不感兴趣，拒绝参与辩论，除非以戏仿的形式。热内显然熟悉否定神学的悖论和颠倒，也许还熟悉否定神学与黑格尔的共鸣，他写道：

想要成为虚无是人们常听到的一句话。这是基督教的。我们是否应该这样理解，人寻求失败，允许把自己分解，这以某种方式给了他庸俗的独特性，给了他一种不透明性，这样，当他死的时候，他可以向上帝呈现一种纯粹的透明性，甚至不是灿烂的辉光吗？我不知道，我也不在乎。

热内也许不在乎，但萨特和德里达确实在乎。因此，他们都担心他们可能会“背叛”那个元叛逆者；因此，他们也倾向于把他“理想化”，随时接受他作为恶棍的自画像。在《圣热内》中，萨特似乎在他5年前加以谴责的波德莱尔的伦理颠倒中认识到某种程度的真实，而德里达则明显敬慕热内选择了一条危险道路，甚至恐怖主义和革命(《丧钟》45)。萨特和德里达都利用热内，通过丧失，失败，破碎化，或通过成为某种“剩余物”，而超越黑格尔的总体性，但是，在他们两人的眼中，热内显然没有(真的)失败。热内用以颠倒等级化对立——最明显的也许是异性和同性，善与恶，真实与想象，原创与拷贝，忠贞与背叛，交流与无交流，真理与谎言等对立——的技巧以其非传统的，悖论的，反资产阶级的性质吸引了萨特。它以近似于解构主义的反面也吸引了德里达。对这两位哲学家来说，热内在理论上并没有多大的建树，而停留在颠倒的水平，

但在实践上,他或许比二者走得都远。他不感兴趣于综合或真理,这使他没有坠入(或提高到)严肃性或形而上学。因此,把他当作黑格尔的陪衬的原因就不在于对克尔恺郭尔项目的复制,而在于他何以成为萨特和德里达研究对象的方式:即颠覆总体化辩证法过于自负的真理主张。德里达主要聚焦于目的论,绝对知识;萨特则聚焦于过程:命题,反命题,综合。如果热内似乎在模仿一个辩证的程序,那他只能在一系列螺旋式的止血带中将其窒息,而永远达不到综合或总体化。萨特把热内闪色绸般的文本和性矛盾与黑格尔《逻辑》的总体清晰性对立起来,因为它们只能导致令人眼花缭乱的同样自我毁灭的颠倒。对热内来说,“辩证的进步……曲线环绕而成为一种循环运动”(《圣热内》171)。“热内的一部著作,就像黑格尔的现象学一样,是下沉到表象的意识,在其异化的巅峰发现了自己,恢复过来,把事物贬降到客体的水平”(《圣热内》145)。热内沉睡于想象之中,沉睡于对虚假的赞颂之中,藐视上帝和他的“良民”,而非撒旦和他的“盛典”。“地球上的一切只有谎言、虚假和模仿,属于这位醒着的梦者。他是虚假、阴谋和幻象之王。无论在哪里,出现的事物都不是其本来的面目,本来的面目并不出现,他是王。虚假的王,造赝品的王。赝品不就是假造的存在吗?”(《圣热内》402)。但热内只是想象了他那糟糕的鉴赏力,是“真正”糟糕的鉴赏力的反面:“对热内来说,对虚假的鉴赏成了虚假的糟糕的鉴赏力”(《圣热内》406)。同样,在德里达的论述中,热内严密的颠倒与败者胜的逻辑相关:“最坏的也是最好的,但你一定不能搞错,最坏的一点都不好……你需要成为赝品鉴赏家”(《丧钟》226)。热内对赝品的嗜好颠覆了原创/拷贝的等级制,但没有对本源提出根本的挑战。对热内来说,赝品(toc)通过与“真品”相对立而仍然具有价值。

于是,热内给萨特充当了黑格尔的对手,但不是严肃的对手,因为他以猥亵的手法实际展示的辩证颠倒把黑格尔崇高的抽象哲学理论置于一种喜剧模式之中。比如,叛逆:“叛逆不是向善的回归;这是恶对自身的所为;两个否定并不构成一个肯定:它们消失了,在否定的精神错乱的夜里,一个缠住了另一个”(《圣热内》195—6)。再如鸡奸:热内对扮演主动角色的同性恋者的崇拜被一个戏仿颠覆了,这是对思辨辩证法的一个戏仿,同时也是一种自我戏仿:“按黑格尔的话说,那强悍的家伙是转换成绝对主体的恶魔”

(《圣热内》135)。

通过一系列颠倒而破坏假象,从而达到拒绝给自身以特权的稳定真理,这就是德里达最初为《丧钟》选择文本时所集中要解决的问题。“Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petit carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes,”这里,热内假装拒绝明确的结论:“不言而喻,我刚才所说的一切,只有在认为一切事物都含有虚假的成分时,才具有某种意义。……而不言而喻的是,伦勃朗的全部作品都有意义——至少对我而言——只要我知道我刚才写的都是错误的话。”

“伦勃朗”文本发表于1967年,显然充满了对黑格尔/萨特的普遍特性观点的影射,在语言上也可以窥见《恶心》和《词语》的回响:“我悟到了每一个人对每一个别人都是有价值的。……我无法表达我是如何从每一个人都相像于每一个别人的认识而过渡到每一个人都是所有其他人的思想的”(《伦勃朗》21,26)。“一个完整的人,是由所有人造成的,对所有人都有价值,对任何人都有价值”(萨特《词》214)。可以想象,《伦勃朗》一文的版面设计也给德里达以启示,即把两个相互对立但却相关的栏目并置起来,以前在《哲学的边缘》中曾经用过的手法。黑格尔、热内、萨特和德里达之间的文本互动太复杂,这里无以展开讨论。但可以充分地说,《丧钟》恰恰不是德里达对黑格尔、热内和萨特的总体描写。他故意将其写成断片,留下开放的结尾。但德里达像其他作家一样也无法控制自己文本的意义和接受。《丧钟》至少以两种方式避开了德里达:首先,它似乎控制了他在分解、并置和解构的文本;其次,也许是更加重要的,它可能会构成他声称有意建构的不可读的文本。德里达承认,“Il bande double”(《丧钟》77)。他想让它成为双向的,但最重要的是,它是无法复原的。他处理热内的方式显然是要异化“考古学家,哲学家,阐释学家,符号学家,语义学家,精神分析学家,修辞学家,诗学论者,也许还有仍然相信文学的所有读者”(《丧钟》50)。如果《丧钟》是不可读的,但不是不能复原的,那么,德里达就(真的)在这两方面都失败了。但当一切都失败了时,奇迹自然发生了。如果萨特和德里达都像赫拉克勒斯一样,在试图杀死黑格尔这只九头蛇时失败了,那么,热内也许胜利了;像用火而非用剑杀死九头蛇的艾欧劳(Iolaus)一样,他采取侧击的策略:“由于那种运作不能通过辩证法取胜,所以我诉诸于魔法”(《丧钟》

276, 引用热内语)。

我对《丧钟》的论述意在表明德里达文本令人混淆的复杂性。当然,读者仍然可能产生可读性的误读幻觉。德里达在 70 或 80 年代论文学的著述,以及论某些哲学家的著述(如 *éperons: les styles de Nietzsche* 中的尼采),往往嬉戏到令人发指甚至绝望的程度。但是,他并未永久采用这种荒诞的模式。如我们将看到的,精神分析学和伦理学在他笔下都得到了应得的严肃处理。

德里达与美学:辅助定理(重构深渊)^[1]

◎(美国)戴维·威尔斯 陈永国 译

译者按:在“作为感觉界的自然概念的领域”与“作为超感觉界的自由概念的领域”之间隔着一条巨大的鸿沟,而“介于理解和理性之间的中间条件”能够使二者相互转换。这是康德在他的第三批判中提出的一个框架式的问题,同时也是德里达着力质疑和解构的一个问题。这条鸿沟或深渊实际上是界限或疆界,它所划定的又是一个非此非彼的困境,不过,这里德里达所用的例子是绘画,所选的靶子是康德。画的框缘或壁纸上的簇叶饰,在康德看来都是标志着“自由美和自助美”的装饰,但在德里达眼里却是界限或疆界,它从一开始就把画面与墙壁隔开了,当观照者凝视画面时,框缘和簇叶饰都被边缘化了,因此也就失去了“自由美和自助美”的意义。然而,如同语言中语义受到句法的限制,而文字却又具有语义和句法的双重意义(句法既是对语义的破坏,又是对语义的强化)一样,画的框缘作为一种界限或疆界也具有凝聚和颠覆的双重作用。首先,框缘的面饰不是朝向画面的,而是朝向外部的,从四个边框的不同位置同时朝四个方向由内向外散射,也就是说,它具有视觉的空间延宕功能,在圈定、内聚画面的同时又把画面向外拉,抵消了它的内聚力。其次,框缘并未被真正的边缘化,因为它与签名相并置,尽管在边缘或角落,签名总会引起观照者的注意,为画面敞开一个入口或出口,使视觉画面产生文字的重写或嬉戏功能,也就是语言的空间延宕功能。这个依据重复的逻辑不断延宕的空间(不确定的“困境”)构成了德里达美学研究的基础。

特别参照康德的第三批判,来讨论德里达在《绘画中的真理》中提出的美学主张,^[2]就不能尽情而轻松地叙述个人的回忆。我

【1】

From J. Derrida and the Humanities: A Critical Reader, ed. Tom Cohen, Cambridge University Press, 2001, pp. 108—131.

【2】

Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago and London: University of Chicago Press, 1987. 以下简称《绘画》。

【3】

Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, trans. James Creed Meredith Oxford: Clarendon Press, 1973, 69. 以下简称《批判》。

【4】

见我的 *Prosthesis* Stanford: Stanford University Press, 1995, 106—113.

【5】

§ 16 (Analytic of the Beautiful, Third Moment): “人们会把在观照里直接悦目的东西装置到一个建筑上去, 假如那不是一所教堂。人们会把一些螺旋线和轻快而合规则的线状将一个形体美化起来, 像新西兰岛人的文身, 假如那不是一个人。” § 26 (Analytic of the Sublime): “从这里我们可以解释沙法理在他的埃及报告里所指出的: 人们要想从金字塔的全面的大受到感动, 不可走得太近, ……但是这也足够解释人们第一步踏进圣彼得大教堂时所受到的震惊和一种惶惑, 如人们所常述的。” (*Critique*, 73, 99, 100; 中译本: 康德《判断力批判》上, 宗白华译, 商务印书馆, 1996, 68; 91)

以为, 个人回忆的故事不在这里所论的主题范围之内。即便完全脱离了任何其他目的, 用康德的话说, 也能展示他所说的一种“纯形式目的性”的美。然而, 很难想象一个叙事会“依据……脱离目的的一种目的性来评价”,^[3] 有些故事会以被切割的形式猝然到来, 而不留任何血迹或断裂的踪迹, 就仿佛他那不可能切得那么利落的郁金香一样(《批判》, 80n; 参照《绘画》82—95)。因此, 我不会讲述我的父亲如何拖着一只木腿, 带着妻子和四个孩子被革出教门, 完全被排除在教门之外, 尽管只是相对而言——所有这些都太复杂, 不能用这里有限的篇幅加以解释^[4]——我也不会讲述他如何想让我们呆在家里, 远离电影院(在电视还没有进入我所长大的空间之前), 当时, 由于被革出教门, 家庭的社会联系大大减少了, 所以逐渐习惯了这样一个事实, 即可以适当地利用形象, 如果是在特定的参数之内的话, 可以租用创世论者的自然影片, 在某个神圣的夜晚, 他给我们播放。从这遥远的过去, 我所能记得的一个影片是关于旅鼠的(lemming, 和 sheep 一样, 在英语中它既是单数的, 又是复数的)。这不是讲那种故事的地方, 因为当康德写第三批判的时候, 他似乎没有依赖他所看到的关于旅鼠的影片。然而, 至少他的某些参照框架是取自类似再现异国情调的文献的, 与欧洲经验中熟悉的普通形象构成了比较。于是, 他一口气提到了一个教堂和一个新西兰人的文身, 或沙法理对金字塔的印象, 或游客在圣彼得的长方形教堂面前表现出的迷茫。^[5] 后一个参照是德里达在《绘画中的真理》的“附录”(Parergon)中解读康德时所论的核心问题, 他指出:

康德从来没有近距离地看, 既没有去罗马, 也没有去埃及。我们还必须考虑到叙事的距离, 即沙法理的《书信集》这种书面叙事的距离。但是, 崇高的体验所要求的距离难道没有打开对叙事空间的感知吗? (《绘画》142)。

问题变成了: 有多大的空间把沙法理的《书信集》与由一系列回忆或单个回忆构成的叙事区别开来? 如何圈定这样一个空间? 如何将其与深渊区别开来? 我们不必利用任何想象的跳跃到达那里; 而只遵循逻辑发展的简单的故事线索。在提及沙法理的时候, 德里达讨论的是崇高, 再次想到康德的例子, 如他在分析美的时候

所透彻讲述的。我们记得(小心不要落入回忆),康德列举了各种装饰物——附属物(*parerga*)——如“相框或雕像上的布帘,宫殿的柱廊”,都是附属物的例子,通过形式而增加了审美愉悦。他罗列的名单打开了分类的蛀虫盒,在德里达眼里,这些蛀虫正在蚕食着康德批判的整个建筑结构(《批判》68;参见《绘画》53—78)。在两节之后,康德又举框缘的例子,不过不是谈它自身,而是作为装饰,作为自由美和自助美的一个例子:“所以希腊风格的描绘,框缘或壁纸上簇叶饰等等本身并无意义;它们并不表示什么,不是在一定的概念下的客体——而是自由的美”(《批判》宗译本上68)。这些图案(描绘)与前面提到的毛利人文身形成对比,文身由于是在人身上,所以是美的附属或“附庸”形式(《批判》72—73)。对康德来说,框缘上的簇叶无法与新西兰人身体上的文身相比。这是一个奇怪的对照,德里达没有追踪,尽管借助其他对照(鸚鵡,蜂鸟,风鸟,甲壳类动物与男人,女人,孩子,马的对比),他得出结论说,康德的“人类学靠山……就内容来看沉重地压在了这个假定为纯粹的审美判断的演绎上了”(《绘画》108)。因此,辅助定理(*Lemming*)^{【6】}——对框缘,生物和毛利人文身的坚持又使我想起了描写它们的影片——可能会提出关于康德所区分的自由美和附庸美的问题。也许它们根本不美,当然不像风鸟那样美,尽管在影片中我发现它们非常娇小可爱。我能选择它们其中的一个做宠物而放弃螭蛄吗?也许。与马不同的是,它们似乎不具有人类学的功利性,尽管它们的泛滥显然会耕耘大地。但这还是就它们的目的而言,也许甚至是脱离目的的目性,我在这种无关的叙事回忆中想起它们,我是在一个被保护的房间里在父亲租来的影片中看到的,在那里,甚至连文饰的面颊也只能在绘画书里看到,在这方面,挪威的啮齿动物就是极端过分的异国情调。这是辅助定理,由于把自身强加在它们并无一席之地的这里,将被打发到忘却的另一端,因为最终就它们的目的和目性来说,我所保留的唯一形象就是它们那一群,毅然决然地冲向悬崖,数以千计地被大海的末世学驱赶着,从未停下一刻去思考它那可怕的崇高,而只是消失在一个深渊里。

在康德的《判断力批判》中,导致美学之产生的判断力用来连接“作为感觉界的自然概念的领域,和作为超感觉界的自由概念的领域,”这两个领域在前两个批判中就已提出,它们之间存在着一

【6】

Lemming:也有上文“旅鼠”的意思。

【7】

见 Immanuel Kant, *Prolegmena to Any Future Metaphysics*, trans. and ed. Gary Hatfield (Cambridge University Press, 1997), in particular 104—11.

【8】

当然,第三批判在多大程度上与艺术作品有关,是有待于讨论的,它认为“自然美优先于艺术美”(《批判》158)。如吉尔·德勒兹所说:“留下一个展示自然美的博物馆的敌人值得[康德的]尊敬”(吉尔·德勒兹《康德的批判哲学:能力学说》,trans. Hugh Tomlison and Barbara Habberjam London: Athlone Press, 1984, 56. 艺术作品必然要“假定一个目的”(173),并将把这个目的降到如文身一样的附庸美的范畴,尽管自由美的地位已经让位于框缘上的簇叶。

条巨大的“鸿沟”,一个深渊。判断力是“介于理解和理性之间的中间条件,”使二者之间的转换成为可能(《批判》14—5;宗译本,13)。一方面是由深渊所隔开的东西,另一方面是由转换的过程所连接的东西,二者之间这种非此非彼的(aporetic)对比正是德里达解读第三批判的动力,即把第三批判看作是框架的问题,从某一特定角度来看,一旦康德开始系统地划分整个人类概念领域,这个框架就似乎是不可避免的。因此,就后者所注意到的理解客体的限制,就他对界限与疆界之间的全部区别而言,^[7]当最终面对与艺术作品有关的问题时,框架将不会引起人们的注意,不过作为装饰的例子,作为附录或作品外部的东西而一笔带过,所以,它作为客体的地位无疑是事先假定的。^[8]仿佛为了强调那个毫无疑问的前提的纯洁概念,不顾自身地揭示掩盖他论证逻辑的症状,康德将在提及塑像上的帘布和宫殿柱廊时提到起决定作用的“外部”框架。帘布何以外在于塑像,柱廊何以外在于它所支撑的建筑,同样,一个框缘又何以外在于一幅画,这是康德所没有解决但却引起德里达无尽兴趣的难题。

与康德相反,在讨论艺术问题时,德里达明确给予框架以焦点或“中心”的地位,如在以“镜框”(Passe-partout)为题的前言中,德里达解释说:

边缘的这种分隔也许是本书通篇描写的内容;而元框缘则于中无限繁殖……那就是全部内容,如同艺术作品的氛围或其外围,它辨别和包含:框缘,题目,签名,博物馆,档案,再生产,话语,市场,简言之,在人们以绘画的权利合法划定界限的地方,用一划标志着人们不想划分的一种对立。(《绘画》7, 11)

但他也给予框架以文字(graphic)的地位,他用这个文本所依靠的评注方式,把《绘画中的真理》第一篇文章“附录”中的四章按断片分离开来。那个标志,半钩针状的L,在亲缘关系上与我们用的引号并不太远,在15世纪首次印刷成册的书是用来区别正文和评论的。它是一个“辅助定理”(lemma)的标志:“当1482—3年威尼斯的F.雷纳把里拉的尼古拉的圣经批注引在圣经上时,他在正文段落前面用一个半钩针状的L,在相对应的L后再用另一个,

表示附带的评注。”^{【9】}德里达的半钩针状符号表示一组复杂的关系,即在构成一件作品的标志当中,在不同的文本和格式当中,尤其是试图为这些标志固定外部界限的努力所决定的格式当中确定的关系。Lemma 一词在 15 世纪时指从所引用的古代经典或圣经中推断出来的命题,用作后续评论的标题,而现在则指假设的、因此也是辅助的命题,用作后续论证的基础,而类似的命题也可以用作标题。因此,它是占据辅助或边缘位置的论证的基础,尽管以题目或标题的形式突显出来。它就像一个框架,构成了概念或审美结构的基础,同时又似乎停留在这个结构的外部。“辅助定理”(德语的 Lemmata,法语的 lemmes)是德里达的“附录”(四部分中)第一部分的标题,他以此指作为介绍性讨论或总题目的那篇文章与美学的哲学探讨之间的关系,这些哲学探讨包括康德、黑格尔和海德格尔,是他继而在该书中(至少在其余三部分的两部分中)讨论的问题。但他特别指后续的一章,于中,他分析了康德论美学的论文中似乎没有谈到必要的框架问题,仿佛它毫无疑问的地位使它成为未明言的辅助定理,构成了康德整个文本的框架。在德里达看来,论一般艺术的哲学话语——也可以加上论一般美学的话语——都假定直接通过框架到达所谓的作品核心。最详尽探讨这一点的——围绕梵高的两只鞋的归属问题的探讨——是《绘画中的真理》最后一部分(“归还”)的主题。

然而,人们通过逻辑推断而从德里达著作中时常使用的半钩针状符号所能得出的最有价值的“辅助定理”,是这样一个事实,即它们所包括的不过是空白空间。在他的文本中,一个半钩针状符号出现在一个空行的结尾,接着是几行空白,继而是在新的一行开始时出现的完全相同的符号。他的半钩针状符号指的与其说是辅助定理,毋宁说是由辅助定理生产的差异深渊,深渊式的文本空间相互谈判的一个过程,我们可以用生造的动名词形式 lemming 称之。德里达的评论实际上是对缺席的分析,即康德著作中有关框架的严格的哲学话语的缺席。根据德里达的逻辑,人们以为康德关于框架的主要论述或可用作讨论第三批判的基础,但在这位启蒙哲学家的著述中却看不到这方面的内容。

人们甚至会提出这样一个假设,根据德里达雄心勃勃的评注,人们一般以为那种半钩针状的符号或象征性框架会把书面文本包围起来,从而在每个断片之间分隔开来,而事实恰好颠倒个个儿,

【9】

M. B. Parkes, *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the Text*, London: Scholar Press, 1992), 53.

表现为深渊,以至于呼吁读者以这个文本为方法来想象带边框的一系列绘画,这些边框“面”朝外部,四个边角的支撑已经错位。这样的绘画把它们的全部弱点暴露给外部,敞开的半钩针状符号的四个想象的顶角不可能把那些弱点聚拢起来。边框仿佛被分成四部分,而四个角向内抛射,在“中心”汇合。德里达所要提出的正是对框缘的这种解构,即作为占据或抹掉作品中心的一个X或+的交错布局或“重构”,尤其是在论阿达米的绘画的文章中(“+R”)。或可通过鞋带效果(lacing effect)达到“错位”,一个“框缘”变得柔顺起来,通过在画布的前后穿进穿出而发挥功能,仿佛梵高鞋上的鞋带(laces),德里达在其著作的结尾将要求我们去如此想象。那个解构断层在“附录”中的每一个半钩针状符号的开放顶角里都是清晰可见的,其粗糙的连接把奢侈的印刷从对自我封闭的艺术品的牢固支撑变成了简单的(尽管从来不是单独的)线条,笔触,特征,踪迹或标记,其本质的分裂和播撒式的漂移正是德里达自开始写作以来就注意到了的。

我在最后的分析中力图强调的是德里达文本中出现的古老的评注符号的图像效果。正是这些半钩针状符号及其划定的空间构成了也许是德里达著述中最清晰的图像。我说“德里达的著述”是为了区别于别人的绘画——克拉纳赫,范图兹(Fantuzzi),罗伯特,卡容(Caron),戈雅,阿达米,提图-卡梅尔,梵高等人的画——并如人们所期待的,说明或举例说明《绘画中的真理》所“说”的内容。这些审美客体并不是像那些古老的评注符号那样出现在他的文本“之内”的。图像、绘画和雕塑都是与他书写的文字并排产生的,但没有表现出根本的异质性——即便在作为这种绘画之典范的阿达米的作品中^[10]——就仿佛那些陌生的、被抛弃的、古老的标点符号一样。但根本的异质性这一思想是德里达评论艺术客体的首要原则,如我稍后将解释的,仅仅是他的首要原则而已。在他眼里,一幅画不仅仅是被包围的,而且是受话语和书写“侵犯”的;反之,书写,任何书写,也是由文字的双重意义构成的,即语义-句法的意义,和形象-图像的意义。其最小的踪迹——但其效果却大不可测——就是字母与词之内部和周围的空间,这种视觉空间必然给这些语言因素以某种与意义同时出现的美感。语言的形象性是创造诗歌的条件,如马拉美的《骰子的一掷》就是一个缩影,也是德里达常用的一个指涉。为了说明这种空间语言

【10】

阿达米的主要作品是系列画《为〈丧钟〉之后的绘画所做的研究》,把复杂的边框效果包括在画内,还有出自《丧钟》的引语,甚至有对德里达书法和签名的模仿或伪造。

功能,德里达的作品分析往往集中在句法上,因为句法既是对语义的破坏,又是对它的加强,语言作为经典之图像异化的自我延伸就是靠这种双重的凝聚力和颠覆力而发挥作用的。

在德里达的全部著作中,1974年发表的转折性文本《丧钟》(Glas)最清楚地阐明了这一点。^{【11】}这不是说他在《丧钟》中第一次从形式上生动地描述双重写作,因为此前的一些零篇如《鼓膜》(Tympan,集于《哲学的边缘》)和解读马拉美的《二部讨论》(The Double Session,集于《播撒》)都以同样方式突出了文本构型的嬉戏。但在《丧钟》中,两个文字栏目之间的空间句法关系,其并置、同位和对立的事实,产生了棘手的、富于挑战性的语义网络。这主要指黑格尔与热内之间的并置、同位和对立。此外,通过一系列窥视孔(judas [读作 JD] hole),人们可以私下里看到自传或签名的视觉效果,仿佛窥视原始场面一般。就其文字意义而言,德里达的著述从来没有如此生动,《丧钟》通过这些双栏目为读者勾画的主要形象之一就是双重勃起(double erection)的形象,充血肿胀和消肿(tumescences, detumescences),也就是他所说的 bande/contre-bande 的嬉戏。^{【12】}比《丧钟》晚四年用法语发表的《绘画中的真理》在某种程度上是在那些栏目的影子下写成的,借助那些栏目,德里达至少隐含地——多亏了热内——“输出”了黑格尔的绝对知识,而《绘画中的真理》也采用了空间和概念的颠倒,导致了后来对康德矛盾的辅助栏目的分析。《丧钟》在“附录”的一开始就设定了背景,德里达在这里引用了自己在1974年的文本中所说的话,让我们“想象一下,当窃贼只偷走了框缘或框缘的连接零件时所造成的损失,有没有重构你的宝物或艺术品的可能性”(《绘画》18)。

语言的空间延宕效果,这种空间延宕的语法—形象效果,成为《绘画》的最后一篇文章的焦点。在“归还”(“Restitutions”)中,德里达反驳沙皮罗(Schapiro),为海德格尔“辩护”,至少在某种程度上集中讨论了逗号的作用。德里达分析了海德格尔的句子:“梵高的绘画揭示了产品,那双农民的鞋的真理,”以及作为产品的绘画与绘画中作为客体的鞋之间的含混性。这种含混性产生于海德格尔对词的同位并置。这次讨论——德里达的文章采纳了多声部对话的形式^{【13】}——有如下述:

——你就“产品,那双……鞋”在句法上的精雕细琢,在我

【11】

此处为法文原版的出版时间。

【12】

参见法文中 bander,意思是“勃起”。

【13】

我们在文章开篇的“辅助”注释中得知,这里有“n + 1 - 女性 - 声音”(256),数字的不确定性,表现差异的声音的性别,都既是文字的,又是空间的,犹如深渊一般无限地繁殖。

看来简直难以置信。在这个同位语的停顿中,在“产品”与“那双”之间的逗点上,一切都将排解。这个停顿把那双鞋与产品并置起来,使两个词之间的间隔稍长了一些。

——一个逗点有多大(pointure)?

——这不是二者间的时间间隔问题,如果那样的话,二者中的一个“双”,而是句法的问题,其中,“双”是同位语,是对产品的重复,重复但却不狭小、严格、直接(产品,比如这里的这双)。所以,这幅画的空间是由逗号的大小所分配的,而逗号本身作为逗号,就像鞋一样,从不表达什么。((绘画》326)

【14】

没有倾向性的解释是,海德格尔也陷入了沙皮罗所陷入的陷阱,即允许滑动,从而简单地从画面上拿出客体,归还给主人。有倾向性的解释是,海德格尔认识到框缘的渗透性,因此把他的话语逻辑融入艺术品的内外。

【15】

“根据其本质上的可重复性,一个书面的结构体(syntagma)[以前是:‘在经典中可识别的、被狭隘定义的写作概念的特点都是可概括的’]总可以脱离它可以插入或获得而不使其失去全部功能的那个链条,” Jacques Derrida, *Limited Inc.* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 9.

颇具诱惑力的是就此(这个逗号)停下,只看“归还”中这一段,以便就德里达的图像文字主义,即他的绘画的写作,发表我的看法。人们可以从多产的斜体字、未完成的句子和被打断的对话开始;然后再讨论 pointure 的双关意义——什么是逗号的点(pointure)? 什么是逗号的周期性(periodicity)? 什么是逗号的敏锐性(sharpness)? ——正是这种双关性使文字在读者身上产生了一系列逼真的画的效果。在分析此文本与海德格尔的文章的关系及其标点符号的使用之前,在讨论梵高画中构成那双鞋的图像形式的确定性或不确定性之前,这就是所要说的。【14】结果,人们可能尽量不在粗拙的农人(对海德格尔而言)或时髦的城市人(对沙皮罗而言)之间做出选择,这正是促成这一整个讨论的论题。相反,追随海德格尔进入这些语义含混的句法,那双鞋可能由于逗号与鞋的同位语结构和比较而突然发生变化:一方面是已经提到的和用过的逗号,另一方面则是鞋——“作为逗号,就像鞋一样。”鞋突然变成了类似于拖鞋的东西,神话中的舞蹈者以拢起的脚趾穿着它在古代高官的庭院里跳舞(这与毛利人的文身一样具有东方主义的启示意义)。德里达在评论中加以“建构”或概念化的逗号就这样成了那个停顿或间隔的符号,由于这个停顿或间隔,空间作为写作而加倍,或相反,语言借此而移交给舞姿,我们所说的文字存在所具有的排列功能就是他的全部审美策略。

从这个观点出发,美学的问题必然要回到空间框架的问题上来,而且只能与空间相关,或与构成每一个“可重复”标志的空间延宕相关。这是德里达在《有限公司》中提出的重新进行彻底语境化的原则。【15】一旦接受了意义为发挥功能而“运动”的观点,而德里

达则坚持打破一种完好无损的自行呈现以便让那里产生某种意义——意义的嬉戏,而非某种不可能的、理想的、直接的、永久的和透明的意义——那么,对那种“运动”或空间延宕加以限制就成了不可解决的问题或疑问。从这一观点出发,语言和意义是以断裂的形式发生的;它们发生在一道深渊之上。在结构上,它们代表了康德在建构三大批判时无意中识别出来的那种不可能的但却必要的连接。这意味着,语言和意义永远离不开语境化,也意味着,它们永远离不开框架,给深渊建构框架,也离不开辅助定理。那种建构框架或连接使某事具有意义,而不是自由漂浮的意义流动。但也正是这同一个必然的深渊法则打开了意义的嬉戏,最终使人不可能给意义添加任何限制。在外部——一个难以定义或限制的“外部”——实际上存在着那种自由流动的漂移,这是语境法则所要防止的。用德里达的话说,任何语境都不是可渗透的(《有限公司》12)。因此,语言意义的框架与艺术品的框架一样是不稳定的,甚或可以说,那些颠覆效果——词语嬉戏,无意义的界限——都被认为是次要的,甚至外在于真正的意义,事实上在结构上是交织的,贯穿于最基本的语言功能之中。如德里达所说,如果在逻辑上延伸语言结构的不稳定性,把每一个语言单位从其语境中拿出来,放入一个不同的语境,那么,对每一个词就能进行重新安排,这叫做变换字母顺序的文字游戏(anagram)。这种文字游戏使我们回到语言的审美或图像层面,如果愿意,也可以说是绘画的方面,因为字母在我们眼前跳动,词语呈现了新的形状和形式。

从德里达分析康德时采用的方法来看,他似乎意识到了这一点。按照后者关于美的悖论逻辑,即美产生于无利害关系的愉悦,德里达宣称他一方面乐于听从康德的论证,按照他的旨意行事。但另一方面,他又必然要偏离那个论证,将其变成自己的目的,改变其明显的秩序,使其脱离自身或“引诱”它(《绘画》43)。事实上,普遍的“疏导”[“duction”]将是《绘画中的真理》第三篇文章的要点,即论述杰拉尔德·提图一卡梅尔的作品:

如何对待这本书(《判断力批判》)。那是一本书吗。为何将其看作一本书。为何要读这本书。如何对待它。我有权说它美吗。而首先是自问的权利比如秩序的问题。一种空间艺术,即所谓的造型艺术,没有必要规定阅读的秩序。我可以在

它前面活动,从上面或底部开始,有时也可以绕着它走。……

但它是一本书。而且是一本哲学书。如果是康德意义上的形而上学的书,因此是一本纯粹的哲学书,那在原则上就可以从任何一点进入它:它是一个建筑……应该能够从任何地方开始,遵循任何秩序。(《绘画》49—50)

在德里达此时的讨论所确定的语境中,即框架的语境,话语形状的语境,像《丧钟》这种文本的语境,打破作品完整性的插入和干扰的语境,而更特别的是秩序问题,介入以便改变秩序的可能性,在这个语境中,我们可以反过来看他不仅以一种方式“诱惑”康德的批判。按他所说,必然要发生的是一种堕落,即康德式论证的句法堕落。人们难免在 *je séduis* 的动词中读到其自己的不可能实现的文字游戏,也就是生造词 *je désuis*。它的意思可能是“我抵抗跟随”(I de—follow),或“我不跟随”(I un—follow),或“我把康德的逻辑用于骰子的一掷(un coup de dés)”;或“我把自己签名(un coup de D)的一个断片的颠覆效果插入其中。”签名毕竟代表了框架的整个策略;在一幅画中它通常与框缘相并置,吸引人们的注意。它作为艺术品纯粹完整的画面的一个开口或入口,有重写视觉场面的力线的可能;它是进行颠倒字母顺序的文字游戏,在“整个历史、经济(和)政治描写的领域”内产生的一股“内驱力”(61),它从悬挂艺术品的墙开始,而从天真的构思角度看,框缘的目的就是要有别于墙。

颠倒字母顺序的可能性也影响了模仿再现的原则,这条原则在理论上保证保留作品的完整性,就仿佛框架在实践上所力图做到的一样。作品内容以一对一的对应方式派生于外部世界,这一假设意味着框缘不过是框缘,一个非实质的结构,它将退入一种无意义之中,以便使一种自动贸易在作品内外发生。如果框缘内的东西真的反映框缘外的东西,那么,实际上就不存在框缘,或类比模仿理论所提出的任何假设。在《绘画中的真理》中,模仿的问题只是顺便提及,因为在先前论康德批判的文章“经济模仿”(“Economimesis”)中已集中论述过,分析了通过模仿再现而进行的意义管理和归化。实际上,在那篇文章中,德里达再次颠覆了康德论味觉(*le goût*)的逻辑秩序,我们或者应该说,德里达使其脱轨(*derail*),指出它提出假设,然而又逃避,就是说,味觉的字面意思

是要通过嗅觉,在引申意义上,一切事物都与恶心(le dégoût)有关。这样,正是通过味觉所不能接受的东西(le vomit,呕吐),人们才能逐渐理解内部与外部之间比较激进的可靠表达。

因此,对类比模仿的解构就隐含地涉及通过颠倒字母顺序的文字游戏而进行的一种迂回(不可能有比呕吐更形象的文字游戏的回归和混乱形式了),因为模仿再现的假定透明性是根据空间延宕和刻写的逻辑重新安排或重构的。

* * *

框架在保持内外有别的同时也必然是双重的:“根据增补的逻辑,附录(parergon)分为两部分。在作品与作品的缺席之间的界限,它分为两部分”(《绘画》64)。但在框架内以特定形式实现的空间划分当然仅仅是既影响画面又影响正文的一种重复性的外在效果,是在最简单的踪迹、线条或笔触中,在画出来的全部画面上,在德里达称作轮廓(trait)的能够作画的条件下,揭示出来的原生异质性:

它从不是普通的、甚至可有可无的东西。它的可分性奠定了文本、踪迹的基础,仍然……一个轮廓从不出现,从来不自行出现,因为它标志着所出现的形式或内容之间的差异。一个轮廓从不出现,从不自行出现,从来没有第一次出现过。它通过追踪(se retirer)开始。这里,我遵循的是我很久以前所说过的,在转向绘画之前就提出的逻辑序列,切破(entame)本原:那敞开的东西,带有踪迹,却没有开创什么。(《绘画》11)

如果有人要设定像德里达哲学话语的建筑术一样的东西,那就必须论证它是否是美学、政治学或伦理学问题,坚持把轮廓这个临界概念作为重复的一个功能就能接近这种建筑术。1971年发表的《签名,事件,语境》似乎把这些术语变成了播撒的种子,就是说,把异质性的法则写入了跨越众多文本的纵横交错的十字路口。^{【16】}人们发现这篇文章贯穿《绘画中的真理》的全文,在前言中就提到了言语行为的理论,塞尚要讲“绘画中的真理”的“许诺”,述行绘画、即绘画行为的可能性等问题。实际上,那篇前言大约写于1977年,德里达当时正深入研究在英译本《签名,事件,语境》中提

【16】

“X(交叉)(总是被匆忙地看作播撒的主题描画),”“外部阅读”,《播撒》,转引自《绘画》,166页。

出的问题,卷入了与塞尔的争论,现已与《有限公司》一起发表。因此,也许重要的是,德里达继续在《绘画中的真理》的前言中阐明,轮廓这个普通概念(*topos*)作为“象征”所提出来的东西,如前言的标题所清楚表明的,正是画框(*passé-partout*)。任何一把万能钥匙都比不上如此善变多样的模板或边框,在一个框缘内的活动框缘通过平面和视角作用而重叠了作品的表面。如他所说,德里达很久以前就开始了这项研究,而在最近的研究中似乎转向了非常不同的关怀,但始终依靠重复的逻辑,总是从不同的角度、用不同的模式表达那个逻辑所导致的结构和概念的非此非彼的悖论(*aporias*)。如在英文版“与塞尔的争论”的附录,即以“走向讨论的伦理”为副标题的访谈中所说,“重复性一方面倾向于达到圆满,另一方面又阻碍接近圆满……重复性保留了普遍价值,用它掩盖了人们所说的经验总体或与事物的一般关系”(《有限公司》129)。结果,“权利问题,道德问题和政治问题”都被“写入了论证交流之中,这些论证在表面上是非常有限的,甚至是学术的和‘微观的’,只关注言语行为,意图性,引语,隐喻,文字和签名,哲学和文学等的结构”(同上 112)。这种普遍的重复冲动,在其他文本中称作“不确定性”,既应用于“权利、道德和政治”,又应用于艺术品的“完整性”,那么,我们是将其解作偶然的文字游戏的效果呢,还是解作一个逻辑的必然?事实上,我们可以读一种“e-t-h-i-c-s,”尽管在 *aest-h-e-t-i-c-s* 的词汇范围内,这样一种形式可能会被引诱到其自身框架之外。以这样一种亲密的、即便扭曲的、我们应该说“变态的”方式,把通常被认为是两个极端(当然除非它们相互接触)的思想领域连接起来,意味着什么呢?这里,在一个层面上,我的意思是:美学或审美姿态往往假装不考虑政治或伦理问题;它常常声称是非政治的或非伦理的,只唯艺术而艺术。但是,关于这样一种姿态的批评评价却一般都发现它并非那么非政治或非伦理,反倒代表了一种非良知的伦理或一种保守的政治。一个双重悖论在起作用:当美学从政治和伦理中退却出来时,政治学和伦理学又追随着美学;而政治学和伦理学话语在拒绝美学从政治和伦理问题抽象出来的同时,却又力图索回美学,将其作为解决这些政治和伦理问题的合法领域,通过重新把美学与政治和伦理联系起来而拯救美学。因此,这又使我们回到了建构框架(*framing*)的问题上来,而古典的框架概念,即不加分析地把两个内部、或一

个内部与外部区别开来的概念,则不能说明这种建构。我认为,美学与伦理学之间的关系事实上更像是一种深渊的内包结构,能使人发现一个在另一个之内作用的文字游戏。

如我们已经看到的,又如德里达不想让我们忘记的,深渊(和深渊两岸的连接)就是康德在第三批判开始时提出的问题。可以说,康文的前言是以深渊为框架的,开始和结尾都是如此。首先,在感觉与超感觉之间“存在着一个固定的不可逾越的鸿沟,所以不可能从前者过渡到后者,”但是,“后者却意在对前者发生影响……所以,超感觉界的统一必然有一个基础,就位于自然的基础之上”(《批判》14)。后来:“在自然概念的领域……和自由概念的领域之间……有一条宽阔的鸿沟……完全割断了相互影响。……不可能在一个领域与另一个领域之间架起桥梁。——然而,[判断力]为我们提供了自然概念与自由概念之间的中介”(37—38)。康德的鸿沟概念就是深渊的概念,它未能处理自身的深渊性(*abyssality*),因此必将被活动的、变化的框架或被自身扭曲的论证拉入深渊。如果愿意,也可以说,自然与自由之间的分界线或框架再被细分,自行分化,以便给判断力留有余地。这不是简单的统一或连接的基础,而是非此非彼的或不确定的深渊的展开,开始对差异关系的重写。在德里达的分析中,康德的第三批判不能简单地连接深渊,或在理性与理解之间提供一个中间基础;它试图为它介于中间的两种哲学建构提供的那种镜框不知不觉地陷入了深渊(*mis en abyme*);被拉回到深渊之后,它的目的是要减小它试图借以处理附庸问题的框架。这意味着框架不可能是一方面外在于自然、另一方面又外在于自由的框架,同时又不作为二者所必然拥有的内在因素而发挥功能。现在,在自然与自由之间只能进行康德批判系统地做过的最一般的结构比较,以及在德里达的一个又一个文本中得到清楚解释的美学和伦理学问题。但是,我想指出,正是根据经康德分析的同一种犹如鸿沟一般的差异逻辑,德里达才通过语言的空间延宕功能,在美学和造型艺术的领域内,在框架和签名异质性的自我分化中识别出来的重复,才再次被清晰地呈现于表面,成为非此非彼的不确定性,指向了重要的政治和伦理讨论。

空间只能允许我进入这些讨论中的一个细节,然而却最紧密地相关于我所强调的德里达对框架的解构。我指的是秩序问题,以及我以前所说的重复的文字游戏效果,借助这种重复,每一句话

在被重复的时候都被重新定位,被置于新的语境当中,被重新排列。那种可重新排列的结构潜力,由于事先并不知道下一步该如何排列,所以正是造成“不确定性”的东西,我们可能当作美学的“可重复的”伦理形式的东西,如果德里达的逻辑并未表明这样一种区别是还原的话。就框架而言,可把重复性看作一种扭转,把方型的外围转向作品,重新将其刻画为交错的力线,在内部贯穿并超过其假定为自我封闭的内容。它允许对签名的向心力所呈现的因素进行极端异质的重构,专有名词在画布的边缘徘徊时融入了笔触。重复性是作为使得意义发挥功能的最小化的 *différance*“开始”的,打破了未加区别的同一性而促成表达,但由于在每一个表达层面或语境的连续组合中都是连接的,所以这种表达超越了任何特定语境的渗透“欲望”。这里,我想着重强调的是,对重复性进行颠倒顺序的扭转颠倒了似乎产生于其不稳定性效果的一个逻辑。人们禁不住在重复性和不确定性中读到对负责任的语言运用的放弃——“如果意义不可能局限于它想要局限于其中的语境,那么,人们也完全可以说别的什么;如果不确定性永远不能减少,那么对任何事物都不能给以确定的表达”——事实上,如德里达在许多场合所清楚表明的,相反的一面(或相反的一个种类)才是真实的。比如,在“后记:走向讨论的伦理”中,杰拉尔德·格拉夫在某种程度上再现了对这种解构的讽刺,不知有多少德里达的诋毁者,从滥用归纳法描写的新闻记者到像约翰·塞尔这样严肃的哲学家,都借用这些讽刺。德里达在回答格拉夫的问题时清楚地说明,不确定性绝非阻止决定,反而促成决定:

不确定性打开了决定或确定性的领域。它要求确定伦理一政治的责任。这甚至是它的必要条件。一个决定只能在一个空间里出现,这个空间超越了可计划的、可能会捣毁一切责任的项目,把责任改造成确定性原因的程序化效果。没有经过不确定性的这种尝试和过渡,就不可能有道德或政治的责任感。(《有限公司》116)

一旦理解了决定的概念是重复性打开的可能性空间之内的主宰——任何决定都不能不打开构成不确定性的确定性,正如任何意义都不能不打开意义的不可控制的意义流动一样——那么,决

定在确定性周围设定的、将其割裂开来、并使其接近终止的坚固完好的框架(在法语中,一个司法决定就是一个判决[arrêt],即终止一切讨论的法令),便屈从于我在此勾画的概念扭曲或颠倒字母顺序的游戏。^{【17】}

在后来的《法律的力量》一文中,德里达同样把重复性或不确定性当作可能的正义的条件,这是超越机械应用法律的一种正义:

我认为没有这种非此非彼的不确定性经历,不管多么不可能,就没有正义。正义就是对不可能性的一种经历。……每当某事要通过或有好的结果时,每当我们平静地把一条好的规定用于特殊的案例时……我们可以确信它可能得到了充分解释,但绝不是正义……法律是依靠的东西,正因如此才有法律,但正义是不能依靠的,它要求我们去依靠不可依靠的东西;而非此非彼的经历,虽然既必要又不可能,就是正义的经历。^{【18】}

在以三个非此非彼的例子结尾时,他根据类似于上引的理由反复强调了不确定性的肯定力量:

不确定性,往往与解构主义相联系的一个命题……不仅仅是张力在两个决定之间的摇摆;它是一种经历,尽管是异质的,是可依靠的秩序和规则所陌生的,但仍然有义务……把自己出让给不可能的决定,同时考虑法律和规则。没有经过不确定性之磨炼的决定不会是自由的决定,它只能是一个可依靠的过程的程序应用或展开。它可能是合法的,但不会是正义的。《《法律的力量》24)

因此,对非此非彼的重复性或不确定性的克服^{【19】}是以一种惊人的概念颠倒为标志的,对表面逻辑强调的术语的颠倒(但却使它们永久位移)。因此,在德里达的著述中看到他对伦理深渊的体验既平行于又重写了他对康德美学中的附庸深渊的分析,就没有什么大惊小怪的了。

德里达论证说,司法和伦理的非此非彼或对不可能性的体验是实行正义的条件,最近,德里达不止在一篇文章中论述过这个问

【17】

人们可以根据顺序颠倒的概念扭曲来阅读他的一般解构主义策略,即最“古典”意义上的等级的颠倒和位移,如言语与文字之间的颠倒。有关解构的常见思想都依赖或重复德里达试图移植的逻各斯中心主义,可以看作具有从后到前的颠倒顺序。近来,德里达断言,Différance 绝不是鼓励延宕和耽擱,而强调迫切性(Jacques Derrida and Bernard Stiegler, *Echographies, de la télévision*, Paris: Galilée — INA, 1996, 18);如下面这个已经封档的历史案例:在弹劾克林顿的听证会上,莫尼卡·莱温斯基由于直言不讳、没有屈服克林顿所沉溺的语言“解构”而受到赞扬。其未明言的逻辑是:克林顿可以称作解构主义者,因为他松散地运用语言;他不相信语言能表达他要说的意思,因此可以歪曲语言。解构主义者可以说谎,因为他们认为语言是可重复的,意义是不确定的。姑且颠倒这个逻辑,颠倒它的顺序:仅仅由于语言是可重复的,就是说,谎言在结构上与真理相混淆,仅仅“由于解构”,所以,诚实就是一种美德。如果一个骗子刚刚说过的话证明不是真的,那么,真理与非真理,因此还有诚实和不诚实,就显然是语言的明显事实。它们当中没有美德,鼓励一个而非另一个不会有任何益处。

【18】

Jacques Derrida, "Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority'," in Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice* New York: Routledge, 1992, 16.

【19】

如德里达所解释的,这不仅仅是通过非此非彼的不确定性而到达一个“后一不确定性空间”的问题,因为我们面对的是结构效果:“我刚才谈到的不确定性的考验是每一个名副其实的決定必须要经历的,它不是过去的或过渡的。”因此,不确定性与其说是一个时刻,毋宁说是一个无法解释的加倍或萦绕的过程:“不确定性被捕捉,被卡住,至少是作为每一个决定、每一个决定的事件中的幽灵——而且是重要的幽灵。”(24)

【20】

比如, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), and "La Littérature au secret," in *Donner la mort* Paris: Galilée, 1999, 以及 "L'animal que donc je suis," in Marie-Louise Mallet, ed., *L'Animal autobiographique* Paris: Galilée, 1998, translation forthcoming in *Critical Inquiry* Winter 2001.

题,并举了一个极端的例子,即亚伯拉罕牺牲亲生儿子的故事。^{【20】}在那篇文章中,回应或响应上帝的召唤,顺应他那咄咄逼人的必然性,就意味着背叛另一个同样咄咄逼人的优先性,即亲缘关系。在德里达的解读中,这与其说是宗教困境,毋宁说是每一种人类关系困境的表现,实际上还有每一种关系与另一种关系的困境:当一个个体、一个另类存在者负责时,就必然自动地忽视了所有其他个体。这不同于个体与普通大众之间的那种困境,因为德里达所谈论的是每一种可能的个体关系的无限性。以伊曼努尔·列维纳斯的著作为基础,德里达用 *tout autre est tout autre* 的公式表达了这个困境,这个公式意味着“每一个他者是每一个他者”(每一个人都同样“有价值”)和“每一个他者都完全是他者”(只有在他/她的根本差异中识别出另一个,才能开始与他/她建立关系)。

因此,在许多方面,对这个深渊的最形象的再现莫过于这个根本差异的鸿沟,它把存在者一个个地分离开来,而那个深渊却被看作是每一个可能的关系的基础。只有保持让彻底的他性发挥作用,人类关系才能在相互尊敬的基础上发展起来,而不是屈从于以亲缘、种族、性、或阶级、职业等为基础的忠诚,在整个历史上,任何一种普通联系都可能是引起敌意、冲突甚至种族屠杀的原因。在一种与美学的审美框架相反的结构中,绘画传统上试图作为一个纯内部而存在,它含有一个意义,然而同时既分离又接近包围着它的一个外部,存在者之间的关系只能通过这个根本外部或他性来表达。当然,现在把一个存在者与一幅画同日而语,说两个存在者之间的关系就像一幅画与它周围的墙的关系,或好比那幅画与其观照者之间的关系,尽管如我在结论中将谈到的,在二者之间进行结构上的比较的确是可行的。然而,清楚的是,存在者之间纯粹他性的鸿沟与德里达表明的框架一样都是深渊。

之所以如此,首先是因为如我所解释的那样,不管看起来多么不可能,深渊都必然是一种关系和一种谈判形式的空间;否则就不存在关系。无论哪里,只要有深渊,就有深渊的框架,就有辅助定理(lemming)。相反,如果关系中的两个因素最终不是一个完全不同于另一个,那就没有什么(差异)关系可言了,而仅仅是未加区别的相同性。因此,深渊是一种非此非彼的差异空间;其中每一个因素都与它所建构的方式有关。其次,对这个差异空间的这种解构——与对假定内外有别的框架的解构一样——并不像在关系的

诸因素“之间”的空间内那样,如果这些因素不是完整统一的,便不能产生深渊的效果。所论的存在者之间关系的彻底他性对那些存在者的存在和地位进行重新排列和顺序颠倒。德里达在最近分析人类与动物之间关系的一篇文章中清楚地阐明了这一点,这篇文章是《动物故我在》(L'animal que donc je suis;[The Animal That Therefore I Am])。他开篇谈到,当裸体面对正在注视着他的一只猫时,他感到不安,于是提出了一系列问题,追问了整个哲学传统(亚里士多德,笛卡儿,康德,海德格尔,列维纳斯和拉康是他举的主要例子)基于裸体(因此也基于善恶)、理性、语言、优先权等知识在人与动物之间所做的区别。用我所强调的那种概念上的顺序颠倒策略,德里达就法语中的同音异义词“je suis”进行了双关嬉戏:这个短语既有“我是”(I am)的意思,又有“我跟随”(I follow)的意思。他以此颠倒和移动了始终把动物置于第二位的那种等级关系,以及大约 200 年前开始的、此后便急速发展的饲养动物以供人类消费的实践,至少可以说,这将使 200 年前的各代人惊诧不解。那种关系的丑闻是以一个巨大的前提开始的,即单个物种(人)与数百万的其他物种之间的对立,而这数百万的物种又只有一个名称(动物)。因此,用笛卡儿及其后继者的话说,我,是思想的人,因此不是动物——je pense donc je (ne) suis (pas un animal)——而在德里达那里则变成了:人是能认识自身的动物,同时,通过对哲学传统进行颠倒顺序的重新排列,他又认识到自己在跟随或追随。这里,L'animal que donc je suis 变成了“动物故我追”[animal that therefore I am (following)]。

从这个观点出发,动物——比如跟随我到洗澡间而不知羞的猫——存在于一个特殊差异性的深渊。不同于另一个人的同一性,然而又不同于无生命物体的不可估量的他性,它的注视破坏了人类动物如此自信地用以区别于它那种的自体安全感。猫就好比一个占据着空间、建构框架的画框,是人的动物性与无生命物体之间的中间空间。^{【21】}因此,如德里达所指出的,人作为动物在自己的著作中“获得了韧性和可见性,变得活跃了,群集了,流动了,有动机了,就像我的文本越来越清晰地呈现我的身世[后来他将用‘动物生理’这个词]那样运动和被运动。”^{【22】}仿佛对动物他者的概念认识,不用说利用了,必然引起对第三人称的经典可靠性或超然性提出质疑,而这又是自传式写作的第一人称所要求的。或反之,仿

【21】

不应该认为,在他者的差异结构内部存在着有生命物体与无生命物体之间的简单对立,就像人与动物一样。根据德里达所论的增补、表述和移植观点,人们可以就有生命物体的原始神化加以论证,如我在 *Prosthesis* 中所做的一样。

【22】

“L'animal que donc je suis,” 285; 我自己的译文。

【23】

见“The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida,” in Peter Brunette and David Wills, *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture* New York: Cambridge University Press, 1994, 16—19.

佛屈身于框架和重复,或放逐由自传所构成的自我和本体,人必然在自身内部唤起对同胞动物的一种意识。如重复性所教会我们的,如果每一次写作都是一次验证,那么,写自己的讣告就是写自传的一个特殊阶段,能够直面人的动物性和平凡的裸露。

德里达在《动物故我在》中罗列的动物中有康德的马、鸟和甲壳类生物,以及“+ R”(《绘画中的真理》的第二篇文章)中的鱼。这种鱼,如果割裂 ichtus(“鱼”),粘贴成 ich,再把字母顺序颠倒成 chi,就会成为他作品中框架、动物和自传之间最丰富的关系汇合。一个叫阿达米的人从《丧钟》中获得灵感,画了一条上了钩的、被拉出水面的鱼,而且还把文中的话引在画面上。德里达分析了这幅画,认为这是对他的签名的嬉戏或竞争,因为阿达米也把德里达的签名画在画面上。这使人想起反签名的法律,这对德里达来说构成了制度化的艺术品。^{【23】}当然,当博物馆花钱买下了画,把它挂在画廊里,这幅画便是反签名的了;但当它得到某个观照者的赞赏或签字认可时(他签字认可时可能依靠、也可能不依靠博物馆的制度),又出现了反签名。因此,反签名是一种增补性框架——从来没有一种单独的框架,这就是画框的法则。这种增补性框架就像一种制度底佑一样被观照者置于作品之上,而这是在把观照者与画分开的差异深渊中发生的。人与人之间的关系并不涉及对同类的完全他者的认可或回应;而异类的完全他者也不是对另一种动物的认可或回应;但却是借助差异深渊的重复框架对他性的一种表达,因为,用德里达的话说,“重复性保留了一种普遍价值,完全掩盖了人们所说的经验的或与一般事物的关系”(《有限公司》129)。此外,这种表达并非不担冒本体论的风险,不管那看起来多么微不足道。反签名就是把人的名字仿佛写在作品上,即便是在代理的情况下,起到了某种自传的、因此也是验证的或讣告的功能。在给予作品以制度地位、签名表示赞同时,观照者也把他/她本人的东西割让给它,走进它的框架,与它构成了某种关系,陷入了深渊。然而,我们已经看到,每一个框架都重新建构它所分离和接合的“实体”。因此,我们还必须在艺术品的范围内寻找那种部分签名的汇合,即实际上使观照者融入作品、同时又使框架内的东西延伸到框架之外,把差异的深渊连接起来,这也是它与观照者构成关系的空间。德里达在《归还》中用一个形象描写了这种接合,即穿行于梵高的鞋内外的鞋带,也穿行于画布的内外,并据此而勾

勒了一个特别出新的框架形式。毫不讳言,在画布上,那种接合“开始”环绕梵高签名的空间,强化了艺术品的肉体起源,因为专有名词的签名代表着个别身体的印记,重新确立了作为一种表达的美学结构,这至少在某种程度上意味着艺术家的身体与观照者的身体之间的一种关系。

因此,如果要寻找某种方式,以便“回应”观照者给予作品的反签名,或相互建构本体关系的框架,使作品延伸到自身之外的话,我们建议用类似纹身的东西,在观照者身体上的一种刻写,刻在面容之上的一件艺术品。我们已经在康德的著作中遇到的纹身确切说并不是从那个视角刻画的,但仍然提出了关于框架的问题。它证明了一种附庸美,由于与人类的关联而被驱逐在自由美的框架之外:“一个美的形体可能具有各种各样的花饰和轻快但却规则的线条,就像新西兰人身上的纹身,如果我们处理的不是一个人的形体的话”(《批判》73)。希腊图案和框缘上的簇叶图案一样都是合格的,但毛利人身体框架上的纹身却不然。这里,我不再重复我上述提出的看法,即关于这些范畴的明确问题都是德里达在《绘画中的真理》中所做分析的基础。然而,在我看来,正是这样一种纹身效果在播撒地解构/建构思辨客体的语境时给进行审美体验的观照者留下了深刻印象。由始至终都是如此。因此,尽管有土著新西兰人的文化实践,在与他们的一套复杂关系当中仍然存在着一个深渊。我坐在父亲的起居室里,荧光屏上闪烁的光时刻改变着我脸上的印记和内容,我以为,它也把一种超然的审美注视投放在逐渐在我眼前展开的自然奇迹之上,时而鸚鵡,蜂鸟,风鸟,时而旅鼠(lemming),吸引着我,使我不可抗拒地越来越接近边缘,接近一切事物,每一个特定的框架,那刻板的、神秘莫测的动物逻辑显然比我更深刻地领悟了那生与死的瞬间,如德里达所说,^[24]那有待于了解和再了解的每一事物的生与死,它们拥挤着冲向最边缘,那看起来不像是一个边缘,而仅仅是另一次坠落的开始,框架的另一个例子,播撒经纱的一次扭曲,辅助定理、名词和动名词、动物他性的空间,作为和生成深渊的框架功能,它们坠落,飞溅到视线之外,走出审美思辨和伦理理解的框架,而进入深不可测的殉身、大屠杀或大献祭的困境,我们给它们的命名听起来不能表达其极端的概念和伦理他性,而这都已非常清楚了,只是在那边缘上,在那深渊里,在未来的冒险中,框架被解开了铰链,关系被重新组构,只

【24】

如他在《马克思的幽灵》前言中的讨论。*Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994, xviii—xix; and in “L’animal que donc je suis,” 280—82.

从那个视角出发,在对这样一个深渊的必然而又不可能的思考中,简言之,通过这种辅助定理,美学和伦理学才有可能开始。

德里达与再现:模仿、表现和再现^[1]

◎(美国)马里安·霍布森 陈永国 译

译者按:德里达探讨模仿、表现和再现,目的在于解决文学与真理的关系问题,因此涉及对模仿的阐释——始于柏拉图,终于先锋艺术——的全部历史。在柏拉图那里,模仿以超验的理式为对象;在先锋(马拉美)这里,模仿没有客体,没有起源,只有一个虚假表象,一种姿态写作,它的任务是复制在沉默中“跳动着的思想。”这种复制(模仿)无异于翻译。正如译文无论怎样优秀都不如原文一样,复制品无论怎样优秀都比不上真品。这是自柏拉图时代以来艺术的模仿就陷入的一个“困境”:艺术低于自然,因为艺术是对自然的模仿;自然先于艺术而存在,所以自然优越于艺术。此外,“荷马由于模仿而被驱逐出城邦;巴门尼德由于忽视模仿而受到批判。”德里达并未明确提出解决这个“困境”的具体办法,我们或许可以在关于表现和再现的繁复迂回的论述中通过“寄送”来“归还”物之物性。

【1】

From Jacques Derrida
*and the Humanities: A
Critical Reader*, ed.
Tom Cohen, Cam-
bridge University
Press, 2001, pp. 132
—51.

诗人是威力无比的魔术师,创造了可以乱真的幻觉(莎士比亚《暴风雨》中的人物普洛斯彼罗,或高乃依的《喜剧幻觉》中的阿尔康德的暗示意义);诗人是社会上危险的骗子或家庭里骗取信任的食客(1697年的唐尼圭·勒费弗尔;莫里哀的《女学者》中的 Trissotin)。诗人想象的产品也许是美好的景象,或相反,是使人误入歧途、甚至危险的幻觉。16和17世纪欧洲古典传统对诗人的产品的这番评论并非产生于那个时代,而作用于一个悠久的传统中,上至柏拉图甚至之前,下至《撒旦诗》(*Satanic Verses*)的作者。他们为真理与艺术之间关系的问题提供了一个答案,而这实际上至少是两个问题。一个是:艺术是否提供可以用来衡量真理的客体?说一幅画或一首诗是“真实的”是否有意义?另一个是:作为艺术

产品的想象客体的地位如何？当我们看到舞台上的哈姆雷特时，我们看到的真的不是拉尔夫·菲尼斯(Ralph Fiennes)，而是幽灵般地附在演员身体之上的王子吗？

至少部分地根据这些问题，德里达在1970年发表的《二部讨论》，然后又在1972年的《播撒》中提出了真理与文学之间关系的问题。他清楚地论述了那种关系的历史。我们将看到，甚至那篇文章在集子中的位置也指向历史，因为它作为一条铰链，把论柏拉图的文章(“柏拉图的药”)与一篇题为“播撒”的文章连接起来，后者是关于所谓的“极端现代性”的，讨论的是法国小说家菲力普·索勒斯的一部小说。中间那篇文章的主题是马拉美，作为柏拉图与现代性之间关系的一种表述。关于模仿、写作和作为复制品(mimemes)的文学的讨论，则又回到了第一篇文章所探讨的形式、再现和意识形态上来，但实际上却进一步提出了《丧钟》(1974)中探讨的幻影问题，以及在《马克思的幽灵》(1993)中关于这个问题的扩展，对此，本文只能就此提及(见Hobson, 1998)，不做深入探讨。相反，本文阐述“再现”的问题，勾勒德里达所提供的再现在历史和批评中的作用线索。这将以“二部讨论”中的两段话开始。这两段话的作用相当不同。一个是脚注，讨论柏拉图的模仿，并从中发现了一种矛盾，也可以说是一个逻辑陷阱，据说还构成了文学批评史上相当重要的一部分。另一个是正文中较长的一段话，也是论述模仿的，将其与17和18世纪的美学，与海德格尔的美学联系起来。本章将通过《绘画中的真理》(1978)追溯再现和真理的问题，在这部著作中，他明显改变了讨论的方式。从紧紧抓住一个问题的一台“机器”，我们转移到由不确定数量的声音构成的复杂错落的对话，句句围绕绘画中的真理的问题。绘画客体的背后隐藏着什么真理？如果有所指的话，它指什么？——这把读者引向了一组更发散、更棘手的问题：可画的客体之间是什么关系？批评家如何评论？最后，本章将简要阐述把思想分门归类、将其置于历史舞台之上的正当理由是如何与“再现”关联起来的(“寄送”)。

但是，在对这些问题的初步考虑阶段，还必须注意方法的问题。尽管上述说法仍然没有脱离将要讨论的德里达的著作中的词汇(模仿，真理，再现)，但其主题却摘自三个文本。这就是说要把它们当作哲学的美学领域的组成部分。在某种意义上，它们的确如此——是对用作基础的文本(柏拉图，马拉美，海德格尔)的具有

高度启示意义的评论。但是,甚至在这个准备阶段,也还要小心谨防;我们必须把这些问题融汇起来,即这条线索在德里达的著作中是如何编织的,而不仅仅说明这条或诸条线索是什么。尽管问题已经明显提出,但要勾勒上述的轮廓,不管多么小心谨防,都必然要把德里达的著作置入事先设定的或传统的渠道,而他的大部分思想都是有意抵制这种缝合的。不管多么诱人,这里,就我们所关心的问题而言,说他在“美学”领域内著述都不是准确的。本章结尾在论述德里达的“寄送”一文时将阐述德里达对“再现”的历史的看法,从而说明他为什么不是在美学领域内著述。

主题学(thematicism)的问题,即给思想——或隐喻——按共同属性或题目分门归类,是理解德里达时所要解决的主要问题之一。他的词汇非常灵活,如果不注意他的写作方式,而采用还原法就会丢失很多东西。在所论的文章中,这个难点也许能够转变:他终生教哲学,长期准备可怕的学衔考试(agrégation)。如在任何一种教育制度中一样,构成这种考试的主要是一些传统的、事先准备好的问题,也是他当时所想到的问题。尽管这些问题并不构成他的著述的外在形式,但的确贯穿他的思想当中。绘画与画家的关系,绘画客体的地位,与一些不太熟悉的问题交织在一起:比如,我们如何把在画中看到的不仅仅与画的“所指”联系起来,我们如何论述那种联系,我们如何通过言语制造那种联系,画中的因素又是如何解开那种联系的,如何推进运动的。

I. 模仿(《播撒》,201—20)^[2]

“二部讨论”是《播撒》(1972)的中篇,其篇头引语——一种文本效果,一种直接指向《丧钟》的印刷策略——是摘自柏拉图《斐里布篇》的一段话(38e—39e),接着是引自马拉美的“书”的一段话。插入柏拉图的摘录的是马拉美的散文“模仿”。这个篇头引语的含义是:在柏拉图的模仿(mimesis)与马拉美的“模仿”(Mimique)之间有某事发生。

起初,德里达明确地把他的文章放在文学与真理之间(并在对萨特的旁敲侧击中明确表示该文不会局限于“什么是文学?”的问题^[3])。这种“之间”的关系^[4]很快就被其轮廓、其框架限定为“文学与真理之间某种嬉戏的”历史(208),不是由模仿、而是由“对模

【2】

Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. B. Johnson, London: The Athlone Press, 1981.

【3】

书中别处也有类似的说法。萨特的《什么是文学?》发表于 *Situations*, II, 1948.

【4】

“之间”(entre)在文中起到了重要作用:在法语中,它和“antre”(洞穴)几乎同音,于是,这个文字游戏就意味着语义学与句法学之间的一种联系。

仿的某种阐释”组织起来的历史(209)。所以,在本章的一开始,他就清楚地阐明了这个历史是一个特殊概念的一部分——取决于对意义的看法和意义的真理的在场。在此,德里达在充分利用法语中“意义”(sense)一词的含混性:意义(sens),但也有“方向”的意思。历史,在不同的时间阶段展开的事件,肯定是有方向的。但它们有意义吗?通过时间阶段和意义的这个过程的关系可能是什么呢?我将在本文结尾时回答这个问题。就眼下来说,该文对此有所暗示,即文学不过是某一更宽泛历史的一个时刻:“文学史,如果接受文学生于斯死于斯的说法的话”(183,参见187)。

这里所说的宽泛的历史的确非常宽泛:从柏拉图到先锋写作;但是,如一个条件句两次提出的限制所暗示的,它也是相当有局限性的,它所指的文学史构成了以《泰凯尔》(Tel Quel)为核心的一个团体的视角,德里达的文章就是在这份杂志上发表的。其编辑菲力普·索勒斯的小说《数》(Nombres)就是《播撒》中最后一篇文章的起点。与《泰凯尔》团体对马拉美的研究一样,《二部讨论》给这位诗人在现代写作发展中安排了一个关键角色。这些人都把马拉美置于当时普遍认同的一个光环之中:一个柏拉图主义的黑格尔主义者,这一柏一黑代表着两个实体——“书”,“理念”——是从一些理想化的、有气无力的柏拉图的抽象概念中拣来的。他们从反面呈现了一个位于现代性前沿的马拉美,他的作品重新构筑了唯心主义和唯物主义的关系。德里达在引用J. 希波利特(哲学家,德里达的老师之一)时谈到了“一种思想的唯物主义”(235)。朱丽亚·克里斯蒂娃在1974年发表的《诗歌语言的革命》中,以及在以前发表的著作中,始终致力于让马拉美参加马克思主义的马拉松。这是对当时常见的共产党对先锋作家的批判的一次突破,先锋作家由于绝望地脱离了他们生活于其中的社会变化而受到了批判。^[5]在她看来,马拉美已经不是深居高塔里的一位先锋诗人,而是一个转折点,是现代文学的开创者,语言的探索者,以语言和革命为实践(praxis)的工作者。在前言“外部工作”(Outwork)中,德里达沉默而彬彬有礼地就克里斯蒂娃的一些观点提出了不同看法,如意识形态或文学的“唯物主义”和“唯心主义”的两极划分,或如此迅速得出的一个“真实的”因果律,“历史的、经济的、政治的、性的”因果关系等(43)。克里斯蒂娃把“诗歌”、“物质”、“唯物主义”看作是再现的对立面(所以,语言和文学都不是再现的)。她认

【5】

这最终是一次尝试,获得左翼重新思考的知识分子的地位,颠倒萨特始终参与的通过思想进行的诽谤。克里斯蒂娃的著作非常有趣地批判了马克思主义把上层建筑和经济基础的划分作为社会再现的做法,提议用“实践”(praxis)代替“再现”。

为,以文学方式应用的语言具有真正的颠覆效果,可以与政治和社会煽动同日而语。

另一方面,德里达并不使用这种两极模式,而是稍有些偏差的模式。如他常常提醒我们的,采取对立的论点仍然没有超出运作的范围——比如,称某事为“不公正”就是接受了公正的相关概念所提供的框架。所以,他没有颠倒真理制约模仿的权威性和相关性——因为真理是模仿的法则——而对模仿进行了位移。他没有由于直接诉诸于具体而拒绝再现。(相反,克里斯蒂娃在探讨唯物主义美学时所感兴趣的是作为声音效果的诗歌。)相反,通过复制模仿,被模仿与模仿之间的区别打破了。在马拉美的“模仿”中,哑剧“安置了一个纯粹的虚构媒介”;回忆过去或瞻望未来的不是再现,而是没有先例的复制。这是一个很难理解的概念,但需要掌握以便理解德里达关于这个问题的看法。

在德里达所用的一个虚构引语里,马拉美写道:“这个场面表明只是思想,而非实际行动”(175)。(这里如在别处一样,如在《马克思的幽灵》中,德里达指出实际或真实与幻觉之间的区别不是稳定的。)模式与其复制品之间的普通关系,也就是原因与优先权的关系,被打乱了。德里达认为,马拉美的哑剧表演的是没有起源的复制活动。哑剧所表现的现在贯穿在欲想的未来与其实现之间,或行为与其回忆之间:它是一个“虚假的表象。”

这不是把真理当作艺术品模仿的一个外部权威,而当作了一个宽泛运动中的一个功能。此外,马拉美的引语也可能是虚构的;尽管有引号,但那引语也可能是假造的;而且,德里达暗示说,也许哑剧演员什么都没模仿,在他的哑剧之前什么都不存在,整个哑剧只是一种“姿态写作”(199)。马拉美的写作并不反映他自己的写作(还不是1950年代法国批判理论中所说的“深渊”)。尽管它指的是写作,但那种写作并不是其自身:它并不直接描写写作自身。马拉美那段话的结尾事实上出人意料:沉默存在于已经写好的纸页与阅读这些纸页的目光之间。因此,这个结尾并不反映,但却绕回到它的起点了:在一个午后音乐会上的沉默,诗人面对挑战,要翻译那些跳动的思想。这不是插入,不是封闭自身的系统,尽管它的确指的是自身(202);在本文第二部分,我将阐述这在“归还”中是如何得以论证的。

如我们将看到的,要捕捉“二部讨论”中文学与真理的关系,就

得建立一个“逻辑机器”，它围绕传统美学方法中的一个奇怪矛盾关闭了。古典美学对模仿价值的探讨揭示出对模仿的两种对立的态度，它们加在一起采取了双重束缚的形式：艺术低于自然，如果它对自然的模仿是不够完美的复制的话；但是，如果它达到了完美的水平，甚或能对模式有所改进，它仍然不能与自然同日而语，因为它是后续的，没有优先性，也许还是危险的。

对文学与真理之间嬉戏史的第一个概述局限于柏拉图和一个非常长的脚注。他追溯了柏拉图模仿论的来龙去脉，以及对这种模仿加以重构的“网络”、“逻辑”和图式(211—13)的机制。在谈论柏拉图论述模仿和模仿形象的本体地位的两个重要断片时(《理想国》398 a 和《智者篇》241b)，他提出三个问题。第一个暗示柏拉图对模仿持双重态度——荷马由于模仿而被驱逐出城邦；巴门尼德由于忽视模仿而受到批判，这没给我们留下任何在没有矛盾的情况下说假话或发表假见解的方法。我们必须把它们理解成“形象(偶像)或相像(图像)或模仿(临摹)或表象(幻影)或……即与它们相关的艺术”(《智者篇》241e)。脚注中的第二个问题把模仿与“diarexis”联系起来，这是用来诱惑智者上钩的方法，把每一个问题都分成两个分支(仿佛让老鼠钻入迷宫一样)。智者被迫介于两种模仿形式之间，即 eikastic 和 phantastic 之间(235d,《播撒》212)。

构成我所说的模仿的陷阱的是德里达脚注中的第三点。悬起的但又不是引号的颠倒的逗号似乎是陷阱的机制，如在“某种逻辑机器”的周围的逗号。还有与这里所提到的文学史有关的术语。因为在做出哲学“判断”“之前”，一种不知羞耻的或混乱的模仿是可能的。专门用引号引起来的这些术语的隐含意思是，“好的”和“坏的”模仿之间的区别或“判断”已经达到了这样一种程度，一个复合物已被分成了对立的两极。这些用标点符号包围起来的词表明，《播撒》中的这些文章勾勒了理性的历史(和其他历史)，在柏拉图的文本中，即《斐德罗篇》、《智者篇》和《理想国篇》中，价值得到了重新分配，此后，模仿在本体论上便低贱而不真实了。德里达的结论是：柏拉图意在说明有一种好的模仿和一种坏的模仿，但好的模仿尽管是好的，却不能不是模仿，因此也不如现实真实。

德里达暗示说，现代性压制了前柏拉图时代的艺术价值。在柏拉图之后和现代性之前，作为“逻辑机器”的模仿生产了模仿者

的双重价值,并从所给的东西中派生出一个双重后果。到此,那个脚注变成图式的了。柏拉图赋予模仿者的两个价值每一个都产生三个后果,但在谈到模仿者本体的不充足性时便戛然而止了。复制品是“古怪的,”它没有完整的存在,仿佛“存在”是一种颜色,它的色度可大可小。一方面,不管多么相像,它仍然什么都不是;另一方面,它是某物,但不管多么完美,都永远不会像其模式那样存在。德里达在这里表现了深深根植于我们传统之中的一种论证或思维方式,也许是不可避免的,但却是有问题的。

这个“图式”清晰地解释了 17 和 18 世纪的美学——而德里达通过举例而进一步发展了该文的要点。图式或“逻辑机器”是鲜明的:德里达非常正确地指出,它将生产“未来批评的全部陈词滥调”(186 脚注结尾;Hobson,1982)。脚注表明,在论艺术的古典写作中,艺术是可以优越于自然的,但总是生存在影子之中,因此显得低于自然。这个脚注有力地吧美学上的一些自明之理贯穿起来了。其陷阱是:无论是否给予复制品存在的地位,那个存在总是不如它的源出。

德里达在其全部文本中提出了艺术与真理的两种关系:把隐藏在忘却之中的东西揭示出来,即希腊文中表示真理的无蔽状态(*aletheia*),或在比例上与模式完全相等,即拉丁文中的 *adaequatio* (219)。海德格尔在《柏拉图的真理学说》(1931—32)中探讨了与真理有关的两种形式,并在《艺术作品的本源》(1935—36)中简短提及,他把充足真理(*truth-as-adequation*)追溯到 *eidos* 和 *idea* 两词的词根“*wid*”,指的是这两个词的视觉层次。这些层次意味着在认识与被认识的东西之间存在着一种正确的真实的关系。还未分化成现象与其表象的无蔽状态被充足性所取代了,这里,现象与其表象是可以相互衡量的(德里达认为二者都在“真理过程”的控制之下)。德里达彬彬有礼地但却毫不含糊地反对海德格尔在二者之间看到的年代顺序——反而提出,作为“真理过程”之组成部分的参照系统不是被“某种句法运作”所取消,而是被位移了。德里达说,这是促成了这种运作的书写的不确定性特点——而所说的“不确定性”指的是数学家库特·哥德尔的杰作,即在特定的数学公式的表达内含有真实但却不可证明的句子,明显矛盾的两个明确陈述之间是不可能做出确定的判断的。

这种“不确定性”可以看作是主题线索,但也可以根据它所提

供的关系而解释为“某种句法的运作。”在这个过程中,人们更清楚地看到了“解构”和上述提出的方法论警示的真实意义。在后来的一篇文章中,德里达正确地把马拉美说成是句法艺术家,能够在同一个句子中挖掘出根本不同的意义来。但他自己也在不同的地方进行了这种挖掘,如在冗长的脚注中的那句话。关于复制,德里达写道,它“能够取代模式,但同时在本质上又低于那个模式,”因此,“被占了优势”——“被控制,”或相反,“被给予某种优势。”这种可能的意义对立是由动词 *primer* 的被动态造成的,这个动词的意思,或其中一个意思,是“优势”,是一种对阵比赛的场地(网球场)的不对称造成的。德里达写了一个句子,可以有两种对立的解读。就仿佛“解构”本身也在发展,而发展的场所就是论模仿的著作。主题学仅仅解决矛盾;而句法则使其运作。对此,可以用德里达在《绘画中的真理》的前言“画框”中就塞尚的一句话来说明:“我欠你绘画中的真理,我一定会告诉你的”;其力度来自戏弄语境的各种确定性而又不使自身不确定的能力。

【6】

Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, trans. G. Bennington and I. McLeod, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

II. 表现(“点中的真理的归还,”《绘画中的真理》257—382)^[6]

德里达在一个脚注里论述了作为文学与真理之关系史的组成部分的模仿,其焦点是柏拉图文本中围绕现象的本质问题所产生的张力。(艺术史学家厄恩斯特·冈布里希认为这些张力与希腊艺术实践中的转折点有关:系统地鼓励人们根据现象看待艺术品[Gombrich, 1960; Klein, 1970].)柏拉图铺就的这条美学轨道一直延伸到18世纪,按照柏拉图的观点,复制品不管多么完美,都比不上它的模式;它不像原作那样有生命力,在本体上比原作虚弱。德里达显然以悖论的形式提出了关于模仿的论点,并把这些论点放到历史的轨道上来,也许同时走出了解构的樊篱。如《绘画中的真理》中一篇论绘画的文章的标题“点中的真理的归还”所示,张力和矛盾的关系不像过去那样比比皆是了。这里,不同的方法,论绘画的不同视角,都汇集成一种讨论,称作“多元对话”(polylogue)。也就是一种多声音的谈话,其中,不同的说话者除非从印刷上否则便无法单独辨认,而且,我们还得知,其中一个说话者是女性。这些不同视角表明与艺术品的不同关系,而所采用的方法也属于不

同的美学传统,但都与康德和黑格尔有关。在下一节中我们将看到其探讨的主线已不再是复制品之于模式的双重关系了(不太完美或比较完美,但都不真实)。而是以对自身的反思为基础的探讨:艺术品与艺术评论是如何关联起来的?

在全书的前言“画框”的开篇之处,德里达就罗列了五花八门的真理模式。我们看到,该书标题的出处是塞尚的一封信:绘画中有真理,而且还欠着呢。“我欠你绘画中的真理,我一定会告诉你的”(2)。德里达很快就从这个诺言中至少归纳出四个意思:被归还的或揭示出来的真理——无蔽状态;与模式相关的真理——充足性;通过绘画表现或再现的真理,即绘画领域中的真理;和绘画的真实情况。

如我们已经看到的,无蔽状态和充足性是海德格尔赋予真理的结构类型。它们在“二部讨论”中已经出现过了。但“归还”中的另一些结构又在《丧钟》(1974)中进一步展开:拜物但也是“鬼魂”。希腊语中表示“表象”(appearance)的一个词是“幻影”(phantasma),也用来指“鬼魂”,其词根 phan 也与“fancy”(想象)和“fantasy”(幻想)同源。“鬼魂”也见于《绘画中的真理》的第三篇文章“点中的真理的归还”(在开头和结尾,257,373),因为鬼魂,^[7]幽灵,和柏拉图的艺术表象一样,既不在场,也不缺席,既不是生的,也不是死的——“因此,我们所说的相似,尽管不真的是现存的,但也的确存在”(《智者篇》240b)。与“二部讨论”中的脚注不同,那里,表象提出了绘画复制品与其原作的关系问题,这里,提出的问题是我們看到了什么,我们是如何识别出我们所看到的東西的。德里达谈到了“幽灵分析”(377)。起点是海德格尔在《艺术作品的本源》中关于梵高的一幅画《农民的鞋》的评论,以及美国艺术史学家梅耶·沙皮罗对海德格尔批评的回应。在海德格尔的《艺术作品的本源》中,以及在既回应又批评了海德格尔的沙皮罗的文本中,画中的鞋都扮演了复杂的角色。海德格尔认为这双鞋是一个老农妇的,沙皮罗认为是梵高的。这里,作为开篇词,德里达指出,海德格尔和沙皮罗都忽略了这双鞋所提出的拜物教的可能性。他们忽略了这样一个问题,他们所谈论的这幅画有没有可能画的是一只脚上的两只鞋(对沙皮罗来说,“可能”这个词会提醒读者有一整个系列,而海德格尔没有看清那幅画,尽管他用文字回答了提出的问题)。关于拜物,这里有两点需要说明。首先,物是真理的一种模

【7】

“幻影”,和“拜物”一样,在《丧钟》中指真理的模式。“拜物”具有它所替代的特殊“真理”的反价值。但它隐舍地使人想起它所替代的东西,激起一种否定和承认的双重束缚。“幻影”是通过进入一个清晰的二元对立结构,通过把差异确定为对立来控制难点的一种方法。(《丧钟》209—210a)

式:谈论“拜物”就是把某物设定为“真实的物”,屈从于禁止或禁忌,拜物既替代又等同于这个禁忌。沙皮罗和海德格尔都忽视了这样一个可能性,即梵高的画本身提出的问题,作为一幅画,它是否是指画上的某物,某人的一双鞋,或指充满了虚幻性质的客体。其次,如果这两只鞋是同一只脚的,那么,人体复杂的左右互补在梵高的画中就被抛在了一边。也许是同一边的两只鞋,相互“完美的重叠。”德里达就这幅画的意义提出了与此完全不同的解释,就“真”鞋与画中鞋的关系进行了完全不同的思考。画中的鞋,即便是同一只脚的,也带有“面相”的踪迹(370),使其成为一双的组成部分,可以追溯到真鞋那里去;也许画中感觉不到双的概念,那两只鞋不可能相配,也不能与不在场的其他鞋相配(375)。在第二种可能性中,这两只鞋是不可比的,不能用可能使它们充足的画外真理来衡量。由于忽视了拜物的可能性,沙皮罗和海德格尔都在追随康德,追随他的“超验美学”(375),对康德美学来说,时空是纯粹先验的直觉形式,并制定了(不管多么微小)与定向的人体有关的标准、框架和衡量方法。

我将论证,德里达颠倒了海德格尔提出的问题。海德格尔的目的是要回到传统中的一个以前时刻,那时,人们普遍认为艺术品表现真理。他试图向我们表明颠倒的意识或捕猎式的前提决定了我们目前的现代回应。但是,海德格尔的目的,如沙皮罗所怀疑的,也许还有其他的尚未得到探讨的内容。而在德里达那里,他的文本仿佛是关于言说艺术的问题的,而不是关于艺术中的真理问题的。但不管怎么说,后者都是海德格尔反复探讨的问题。他在回应中没有谈到对著作中语言性质的意识,相反,如我们将看到的,他推出一个农民妇女的形象作为无意识话语的模式。^[8]人们的确要问,是否可以在没有形式反映、没有“深渊”的情况下让人意识到话语:即在没有衍射和拉远与所论客体的距离的自我意识的情况下意识到话语。

沙皮罗把梵高的鞋还给了画家,这是远离海德格尔的农民感伤(如沙皮罗所说)的一种归还,而且谦虚地没有提到那位哲学家所深入探讨的那些主张。在详尽审视那种表达方式的过程中,德里达至少不会让其中一个声音表示不同见解。但海德格尔的立场却受到了足够重视,内容也获得了足够的空间。海德格尔抛弃了主体/客体的古典对立,抛弃了明确处理已经给定的客体的自主

【8】

在《艺术作品的本源》的第二部分(trans. A. Hofstadter, in *Poetry, Language, Thought* New York: Harper and Row, 1971, 15-88), 所论的艺术客体是一座希腊庙宇。海德格尔选择了一个“什么都不模仿”、什么都不言说的例子。

体；而探讨事物得以传达的方式。因此，对 *adaequatio* 这样的真理模式提出了质疑，因为印象之于其模式的比例意味着作为模式的客体是已经给定的。海德格尔质疑的是“审美”态度。在《艺术作品的本源》中，海德格尔颠覆了另一组对立因素，“形式”与“质料”，他说这是所有艺术和美学理论的关键。这一对因素在“没有什么可以抵抗的概念机器”（27）面前退缩了，它们一旦与主体/客体的区别联系起来，便可以任由我们摆布了。这意味着它们引导有“目的”的关于形式与质料之间关系的阐述。作为自治的主体，我们把一个形式加诸于质料之上，将其作为我们自己的工具，让其顺遂我们的目的，使其成为目的性的客体。

海德格尔提供了一系列概念（*Ding*, *Zeng*, *Werk*），精练了“形式”与“质料”之间的区分，也使对下面问题的回答复杂化了：何物为艺术品？作品的“物性”是什么？“服务性”，而非“目的性”，成了物与艺术品之间预备的证明，就如同梵高的鞋。如德里达所指出的，援引梵高的画的那段话否认了艺术品的真理之于现存客体的充足性，那是“再现”（*rendering*）出来的。与沙皮罗不同的是，海德格尔不可能把画的客体仿佛看作一双真鞋。

“形式”与“质料”之间的区别是大多数美学理论的基础，他对这一区别的质疑使他进而检验了艺术品（*Werk*）之于“物”（*Ding*）、之于“产品”或“物品”（*Zeng*）的关系。它们“在家里”不是作为某种目的性，而具有“服务性”，像鞋一样，证明了物与艺术品之间的一种准备。随着海德格尔所给语境的深化，读者对“形式”和“质料”的功能的理解也加深了。因为他很快就说这双鞋是一个农妇的：它们是大家都熟知的物的“栩栩如生的表现”，它们是“服务性的”，如果我们寻找那种服务，那么，它们就在那个农妇的脚上，而且更真实，不像人们所想到的、甚或所看到、所感到的那样。海德格尔认为，当我们只总体地看到一双鞋时，我们不会理解这个“物”；而当用农妇的世界所用的语言加以再造之后，那种“无言的欢乐”和“对衣食住行的毫不抱怨的焦虑”（34），他承认我们也许只能从画面上看到这一点。换言之，正是画面上词语的缺乏帮助我们理解了那个农妇沉默的非自我意识（*unself-consciousness*）。鞋的“服务性”逐渐脱离了目的性和有用性，根植于“可靠性”，由于这种可靠性，那位农妇才“听从大地的沉默召唤”，才感到世界的真实。在海德格尔为读者铺垫的另一条否定路线上（读者已经成了

【9】

海德格尔所关注的是由于正当语境的缺乏所强加的狭隘的审美态度,正如现代博物馆学关注流逝的时间一样。

一个观照者,而农妇只是鞋的承载者),鞋的“产品性”是不能通过对真实地摆在我们面前的一双鞋的描写或报告或解释而体现出来的,而只能通过(在精神上)站在梵高的画前。梵高的作品揭示了“物品”,“物”,那双农鞋究竟是什么。与美学理论不同的是,这不是由美控制的,也不是由所论客体的再现即模仿所控制的;相反,这是真理的发生(38)。【9】

这种发生意味着什么呢?农妇对她那幅世界图像的反应是无言的情感或身体运动(“抖动”,“颤栗”)。这幅世界图像推崇无言的知识——她无需观察和反思就能获得这种知识。同样,海德格尔也否认他所获得的是通过画面对物的解释;相反,画使人发现了这种“东西”。这是鞋的存在的一种“澄明”(revelation)。这就是人们所说的画何以揭示真理的方式。在《起源》的这部分中,仿佛拒绝言说艺术品,而是让作品本身言说(35),真理在作品中“发生”。

德里达对这一部分的讨论尽管采取时而紧密地追随海德格尔的评论形式,但其文章本身看起来非常不同。如我们将看到的,不同的声音,通过发展自己的特殊词汇的自我指涉,不管多么小心翼翼,多么多面性,都确实提出了言说艺术品的问题。然而,这个问题本身是“发生的”而不是指出来的——德里达的文本不是解决肤浅的矛盾的文本,而是充满敬意的,无疑是有意鼓励大家去阅读海德格尔的文本的。

因此,“点中的真理的归还”仿佛是一部意识之作,但却是一种出新的意识。它提出一种“幽灵分析”,不是依靠所画的东西与真实世界之间的区别,而是提出艺术品何以把自身的碎片融合或分离或播撒的。但这个问题不是通过保持画笔的笔触、保持所画的鞋(充足的指涉,沙皮罗的真理),也不是通过走出画面而进入澄明的现在(海德格尔的无蔽状态)而提出的。相反,德里达用海德格尔描写的张口的靴子指出他走出画面上的鞋的狭隘空间的途径(鞋内里的空间是想象的,不同于鞋自身的空间,不是直接由画笔创造的,而是指向外部的)。正是由于海德格尔关于这幅画的论述的向外运动才使其难以琢磨:问题是画面上究竟是什么,在画面上驻足的究竟是什么。也许(第二个建议),画的结构,画的笔触,激励眼睛向画面空间之外或之内运动。也许(第一个建议),这是纯粹的言语而非画笔导致了超越画面的运动,带来了并非纯粹可见

的东西。

奇怪的是,海德格尔的措辞是无意识的;它并不考虑这种内外的问题。这在下一节(德里达在该文中未予评论)中尤其明显。他提到了打开了周围世界的一座希腊庙宇;然后是一番“话语”,不是复制而是改造,不讲述战斗,而用每一个实际的词语进行战斗,并面对神圣与不神圣、伟大与渺小、勇敢与胆怯做出判断(41—43)。所以,这些作品并不再现;它们不是对任何事物的复制——它们表现。在作品中,真理的发生在起作用。甚至在几页之前还出现了这样一句绝望的话:“遁世和世界堕落是无法消除的。”德里达把语言问题置于评论之中,这是海德格尔所没有做到的,不管他多么重视语言。德里达仿佛暗示绘画中的真理既不是再现,也不是表现。我们没有纯粹的复制,但也没有纯粹的归还、在场或事件。相反,有一个片面的真理关系到我们如何处置画面的内外问题,也关系到我们对画面的言说。

如德里达所指出的(345—46),在海德格尔的那段话中,“服务性”的真理在提到鞋的带子解开、散乱地打开的时刻显现的。德里达在此输入了他自己的词汇:“未受束缚的”与“解带”联系起来,以暗示在这个时刻,当海德格尔强调我们从鞋中所得甚少时(不是指鞋在哪里放着,那只是一个不确定的空间,而关于使用却没有任何线索),出现了向高度负荷的语言的转向,向对“产品”的理解的转向。这是海德格尔呼吁重新系带、呼吁附庸性的一个步骤。

海德格尔所转向的附庸并不是个体化的或主观的:德里达指出,它还负载着另一个重荷,即“败者贼”(loser takes all)的结构。鞋几乎不具任何价值这个事实反倒使它们更具价值。其“先于本源的可靠性”(preoriginary reliability, 352)就是要附属于这些文本中“大地”所意味的一切。这是通过一种浸礼教仪式表达的,假定语言具有“fiability”,而且生产这种“fiability”。但在德里达的文本中,在关于农妇和梵高的画的那些段落中,以伤感语调进行阐述证明的是另一个声音。重新系带(超越附庸性和敞开的鞋中鞋带的目的性)的条件是“fiability”,但这另一个声音把它变成了一条脐带。我们通过海德格尔超越了对于一个先于本源的契约的质料/形式、主体/客体、有用性/生产性的两极。同时,这另一个声音还暗示说,我们已经退回到所有陷阱之母,“世界的镜像嬉戏”(355)。

那么,这些鞋带是反映连接和破解问题的“深渊”吗?在往返运动中,德里达的文本可以达到康德所说的“自由[徘徊的]美”,达到没有概念、甚至没有形象束缚的程度。在康德的与人类目的产生共鸣的附庸美(adherent beauty)中,否定性具有了意义。而在对鉴赏力的纯粹判断中,并不存在客体应该是什么这样的概念(康德《判断力批判》第16节)。德里达难于理解的总结(“没有”和“意义”在法语中是同音字),“没有主题”(sans thème)把客体变成了是和不是语言的东西。自由美有一种形式,看起来仿佛有某种目的而其实并没有目的;它受到干扰,受到割裂。附庸美说明了自由美中所缺乏的东西。

那么,我们应不应该聚焦于鞋带,将其作为文本连续性/非连续性的形象呢?让它们去附庸呢?

在“点中的真理的归还”中进行的似乎是一种完全不同的东西。多元对话中的一个声音请我们离开这一古老的语言。另一个(?)同一个(?)声音拒绝把梵高的鞋画当作它自身的深渊。问题是一个标准的绘画幻觉:你在看它时,这幅画是否让你想起这是一幅画,而不是真鞋?梵高的画是不是这种审美脱离、康德的无利害关系说的寓言?(341)这个声音拒绝对再现的再现,拒绝深渊。这同一个声音还评论说,“我”用诸如“标志”、“边界”、“边缘”等词语,以免说“说”、“表明”、“再现”、“绘画”“等这个系统旨在解构的许多词语”(342),而这些例子都是德里达大量运用过的词语。相反,审美脱离的问题在法语“再现”一词的官僚意义上却是次要的。它不是康德的“无利害关系”问题的组成部分,而是一件画作如何使自身完整又如何使自身分解的问题;也许是如何在不被赋予虚假统一的情况下被言说的。

为了更清楚地看到这一点,我们应该转向该书第一章。它是围绕一个词展开的,在康德的《判断力批判》中只出现过一次,事实上是在第二版时(1793)加上去的,这个词就是 parergon(附录)。德里达说,parergon 是艺术品的结尾,使艺术品走上市场,释放了它的附加价值。这是由于艺术品内部缺乏确定性造成的,缺乏一种它在哪里结束、是否需要结束的确定性(71)(如关于绘画细节的照片能使我们达到某种理解)。作品与画框的合作既使作品完整,同时又在它帮助生产的东西的压力下产生张力而破碎(75)。因此,parergon 并不指向超越画面的一个外部,而是指内部与外部之

间的一种推拉关系。在画框之内缺乏某种东西,某种招引外部压力的东西。对艺术品的这种描写决不同于批评家常常归于艺术品的所谓丰富性、充实性、完整性,德里达在论马拉美的文章中就拒绝这种批评;这种描写也像海德格尔那样赋予作品一种内在必然性,让它在周围创造一个世界。

在“归还”一文中,对梵高的鞋的首次解读暗示了一种反思的可能性:“物品”,“产品”,恰好介于“物”与“作品”之间。德里达笔下的一个声音曾两次谈到关于一双鞋的画可能再现鞋在物与产品之间的中间状态。这幅画第一次被说成像 *parergon* 那样缺乏某种东西:“它通过鞋展示了它缺乏自我,几乎可以说是它自己的缺乏”(298)(关于 *parergon*, 56)。当海德格尔提到时,梵高的鞋似乎介于“物品”与“艺术品”之间。德里达认为,物,物品和(艺术)作品这三者不像是像沙皮罗所说的那样相互关联的;尽管“物品”介于另两个之间,但海德格尔论证的目的是要让艺术品与物尽可能接近。那幅画将使其中呈现的东西“在场和自足”(299)。在如此描写的过程中,德里达已经接近了梵高的画:“像一根鞋带……物的每一种存在方式,从一边穿到里面,然后又穿到另一边的外面。从右到左。”进一步提出了是什么把那些点聚集起来的问题。“它使物确定了集合点……鞋的画是一件(艺术)作品,就像一件物一样,呈现(而不是再现)一个产品(鞋)等(我们将谈到这一点)”(299)。

当第二次解释差异性逻辑结构时,德里达将其归于“束缚”。开扣导致对立,对立不是差异,而束缚延宕,但并不连接,所以,这可以说明鞋既不是开扣的,也不是系着的(340)。德里达没有把画中的鞋与真人联系起来(梵高,如沙皮罗所急于做的),没有将其当作这个真人的真鞋,而是引出了一个术语“*in resistance*”(313),在另一篇重要文章《有限公司》(1977)中他也用过这个术语。在那篇文章中,他把该词定义为重新使用一个符号的“最小可能性”。德里达在句中玩弄“*se passer*”(313)的双关意义(在中间……穿过;在无……之下也做),这刚好给绘画的客体,那双鞋,同一个不在场的剩余部分,以最小限度的理想化,正如他给予符号以最小的可能性一样。“束缚”(stricture)和“反束缚”(destricture)似乎既是聚拢绘画客体,又是对它的分解,就是当我们谈论那幅画时所谈论的东西。

然而,海德格尔与沙皮罗一样天真,把那双鞋归于某人——一个农民。这是否与他自己所说的充足性相矛盾呢?海德格尔问道:当我们说艺术与真理相对应时,我们是不是在说梵高的画复制了真鞋,并把这种复制转化为艺术生产的产品呢?海德格尔从充足性到无蔽状态,从复制的真理到揭示出来的真理,从再现到呈现,这一明显的运动不管多么有力,事实上都仍然是向先入的意识形态的倒退,在海德格尔的情况下是向30年代的纯朴和根由的倒退。在德里达的讨论中,正是在这一点上,我们认识到靴子带子并不是“整幅画的深渊。”穿行于所画的鞋眼内外的鞋带通过形象而把论证聚集起来(321)。我们在所画的鞋与“真实的”鞋之间运动,在画框内外运动。

德里达在“归还”中开创了一种讨论绘画的方法,它不把我们局限于“论……论……论……”的话语系列之中;它在梵高和讨论梵高的话语层次之间穿行,其中包括海德格尔的,沙皮罗的和德里达自己的。康德的“自由美”的“意义/而没有纯粹割裂”的可能性打破了绘画客体的平静表面而使其进入话语之中。它像绘画客体一样使自身脱离背景,同时又作为那个背景的组成部分而与其相连接。

【10】

这是一个非全译本:
“Sending: on representation,”trans. P. Caws and M. A. Caws, in *Social Research* 49: 2 (Summer 1982), 294—326.

Ⅲ. 再现(《精神》中的“寄送”,109—44)^[10]

德里达在其全部著作中思考了我们能以多高的代价获得什么样的概念统一的问题。在《文字学》中,他着重思考的问题是词作为单位的作用问题,我们在分析时可以依赖的最后因素(20)。在“寄送:论再现”中,德里达反思了“再现”一词,它不仅在美学而且在认识论上都具有悠久的历史,是德文 *Vorstellung* 或 *Darstellung* 的翻译。能否在该词的普通用法中找到一个语义核心呢?在探讨这个问题时,德里达又回到了海德格尔的一篇文章《世界图像的时代》上来,文中,海德格尔追溯了在《艺术作品的本源》(30)中用几句话就概括了的再现的历史。现代性是由客体的发展所标志的,这个客体在主体的前面,任由主体的摆布,而这个主体则是衡量一切事物的标准。德里达在这个历史概述中解释了“表现”(presentation)与“再现”(representation)之间的关系:在再现中,表现作为复制、拷贝和任由我们摆布的物的图像而回归。

德里达指出,在海德格尔追溯的历史中,再现的笛卡儿时代依赖希腊思想中的一个浅滩,但那不是再现的思想,而是对世界作为“图像”概念的预备(通过 *eidos* 和 *idea* 的词根“wid”,如我们前面所看到的,其意思是视觉层次)。海德格尔按时代为历史编序,每一个时代都由存在者的命运而被统一为一种“寄送”。^{【11】}古希腊、中世纪和现代由于与存在的不同关系而被区别开来。也正是这些关系使各个时代相互脱离。古希腊时代不知道客体与主体的分离;甚至当人暴露给混沌之时,正是言语聚集和保证了人濒于危亡的存在(129)。中世纪与存在的关系就仿佛与一个创造的存在者的关系。现代把存在作为客体,这个客体与人相对立,又受人的支配。这是再现的时代。德里达继而在一系列问题的掩盖下讨论了以前暗示过的一个问题:在追问什么是再现,汇集再现的用法时,他提出的问题是:是否有一个普遍的语义核心,表明“再现”一词能够用其他词语和短语来指代、代表?

【11】

海德格尔集中论述了 *schicken* (寄送)、*Geschichte* (历史) 和 *Geschick* (命运)。(前两个词之间存在着一种关系。)

在海德格尔追溯的历史中,穿过不同时代的“寄送”是以再现实现的。但那种再现是对以前的事物、对所再现的事物的忘却和指代,这个被再现的事物受到了威胁,必须加以重组,给以保障。给予再现的结构本身就是再现。德里达暗示说,这个结构本身意味着,寄送,存在的历史,其统一性总是受到威胁,它本来不是一,而是多。

海德格尔本人指出,再现的时代,叙述和计算的时代,已接近尾声。在《二部讨论》中,如在《播撒》的第三篇文章中一样,现代性重又回到了前模仿的时刻。这里,在“寄送:论再现”中,再现和它所代替的东西是不可分的。现在,可以看到这个结论与“归还”的写作方式之间的关系:“我们或许能找出办法,从转述到转述的转述,在一种从来不能保证积累自身、认同自身或使自身确定的命运中,以不同的方式讲述这个故事”(《精神》142)。

· 中国文化与哲学 ·

中国古代宗庙祭祀制度的起源及其在商周的演变

◎(中国)邹昌林

内容提要:中国文化是由第一代文明延续下来,惟一没有经过中断和扰乱的原生道路的文化。这种文化以礼为根本特征,整体属于礼文化模式。进入国家阶段后的制度系统,亦以礼制为基础。而在国家礼制中,郊庙制度是其核心。它是古代国家存在的合法性和社会价值理念的载体。故孔子讲:明乎郊社之义,尝禘之礼,治国就可运乎掌上。这正是历代极为重视郊庙制度的原因。而宗庙祭祀作为社会、家庭、人的生命延续以超越死亡的信仰,尤为重要,故历来为注家之重镇。但由于这种制度起源非常久远,又历来为注疏中的难点,两千多年来,引起了无数争议。此文超越了前人的视野,从考古和宗教人类学出发,将宗庙制度的发生归为三种途径。并依三种途径,条分缕析,对引起争议最多的禘礼、明堂祭祀制度及其功能、亲庙制度的起源,特别是对宗庙制度的演变,作了深入的考证、梳理、解释,提出了全新的见解。这无论对于经学、历史学、中国宗教史、中国制度文化史等方面的研究,都将提供有益的启示。

宗庙祭祀制度是中国古代礼制和国家制度的核心内容,对中国古代国家制度的起源发展,中华民族生活方式与价值观念的形成,都起着举足轻重的作用,影响极为深远。故历来为注家之重镇,注释尤多而详。但是,由于这种制度起源非常古老,在传承、整合、损益的过程中,又经过了许多变化,故又成为注疏中的一大难点,两千多年来,说者纷纭,疑窦丛生,成为我们研究古代制度文化的重要障碍。有鉴于此,本文试图从发生学角度,对其进行一次

整体探索,希冀对这一问题的研究有所推进,以就正于有关专家学者。

一、宗庙祭祀制度的前奏——人类学之一般

宗庙祭祀制度总体来说,是丧葬制度与祖先崇拜的产物。丧葬制度是以灵魂观念为基础的。据考古资料,人类的丧葬习俗,已可追溯到距今 5、6 万年前。所以,人们估计,灵魂观念的产生,应该已有 10 万年以上的历史。中国发现的丧葬资料虽相对较晚,但也可以追溯到距今 1.8 万年前的北京山顶洞人时代,时间也是很早的。

至于祖先崇拜,则是从自然崇拜、图腾崇拜发展而来。作为自然崇拜的自然保护神的起源,可能与灵魂观念的产生同时或稍早(即人们认为,在万物有灵观念之前,可能还有一个前万物有灵论阶段的泛生信仰)。这种自然保护神与后来氏族的生殖崇拜观念相结合,就产生了图腾崇拜。图腾是氏族的标记,是人们在知母不知父的漫长的母系氏族阶段虚拟的祖神。因此,图腾崇拜虽与狭义的、实际的人格祖先可以明显地区分为两个阶段,但也可以从广义上将它们合而为一,成为广义的祖先或祖神。

人们对实际祖先的认识,是从母系氏族晚期的母系大家庭阶段开始的。由于人们从血缘上已经可以把自身的由来与直系的母系祖先联系在一起,从而产生了真正意义上的祖先崇拜。对于母系祖先的崇拜,又是与妇女生殖能力相联系的,故而,又与对生殖女神的崇拜结合为一体。这种情况,在我国的考古上,也有了明确的证据,这就是 1983—1985 年,在辽西地区发现的红山文化“女神庙”。此女神庙位于辽西建平、凌河两县交界的牛河梁顶部,分为主室与侧室。庙中发现了大小不等的陶塑女性群像的不同残片,有丰乳、大腹、肥臀的特征,因此,学者们认为,这就是一座祭祀女性祖先的神庙。其时间距今约 5000 年。这种具有生殖功能特征的女神,实际就是我国古代祈子礼中的高禖神。据《礼记·月令》记载:

仲春之月,……玄鸟至。至之日,以大牢祠高禖,天子亲往,后妃九嫔御。乃礼天子所御,带以弓鞬,授以弓矢,于高禖

之前。

关于此礼之起源,笔者在《中国古礼研究》和《中国礼文化》中已有论述,指出,根据“反本修古”的方法,此礼应起源于发明了弓箭的旧石器时代。这里所说的“玄鸟”,就是商人的图腾。因此,注家一致认为,此高禖神,就是商人的女祖先简狄。如果抽掉“玄鸟”这一具体图腾标记,则此高禖神也可泛指一切族属的女祖先。比如,周人的女祖先姜嫄,秦人的女祖先女修等。而且,这类生殖神话几乎贯穿在上古圣人身上,如,周人之始祖后稷,是其母姜嫄践大人迹而生,商人之始祖契,是其母简狄吞玄鸟卵而生,伏羲是其母华胥履大人迹而生,炎帝是其母女登感神龙而生,等等。说明这种以高禖神出现的母系始祖,在我国古人的记忆中,有着普遍性质。而随着5000年前的红山文化女神庙的发掘出来,这些古代传说和神话中的母系祖神,也就得到了证实。而这,正是我国开始进入宗庙祭祀制度的前奏。所以,作为具有中国独特性质的宗庙祭祀制度,也就从这里开始。

二、宗庙制度的起源

中国古代的宗庙祭祀制度,从场所形式来讲,首先是房屋建筑出现的产物。在房屋建筑产生之前,祭祀都是露天的,而且种类繁多。如对天的祭祀,就有在高山之上的封禅之祭,在国都南郊每年举行一次的“圜丘”之祭,以及不同名目而称为“郊”的大祭(四郊之祭等)。对于地的祭祀,则有北郊的总祭地和各种不同范围封域的社祭。属天神范围内的有日月星辰、风雨雷电,阴阳寒暑之祭等,属地祇类的有对四境的望祭,对五岳、四渎的祭祀,以及专门对某些高山、大川、名渊、大泽的特祭等。这些都是在露天场所的祭祀,说明其起源,都是产生在房屋建筑之前。由于这种祭祀主要发生在郊野地区,所以我们可以总称为广义的郊祭。这类祭祀,主要都是自然神。

对祖先神的祭祀,在其发生之初,可能也有过露天祭祀的阶段。例如,《礼记·祭法》中所讲的“坛墠”之祭,指的就是这种情况。也就是说,对祖先的祭祀,庙祭之外,还有坛墠之祭。所谓坛墠之祭,就是在露天的场所祭祖。去露天场所,称为鬼,不再祭。

说明对直接祖先的祭祀,是从鬼的观念发展来的,并且最先的祭祀场所是露天的。只是随着屋宇的发明,才逐渐进入庙祭系统。至于屋宇居室的发明,则是农耕时代的产物,在农耕时代之前,是不会有宗庙制度的。但农耕时代有几近万年的历史,那么,宗庙祭祀制度,到底是什么时候产生的呢?从考古上看,我们认为,宗庙祭祀制度,至少在距今 5000 年前,就已经有了。其确凿的证据,就是在辽宁发现的牛河梁女神庙。另外,尚有一些遗迹,可以进一步往前推。

据考古材料,在距今 5000 年的甘肃秦安大地湾仰韶晚期遗址中,发现了一幅地画,此画位于一小房址室内近后壁的中部居住面上,画的上部可明显见有二人的图形,中间为男性,左边为女性,并根据右侧黑色颜料的残迹判断,可能还有一人。下部则是一个长方框,框内有竖列前后两具尸体,是人还是动物,不清楚。根据这幅画,原报告认为:“(地画)可能有祖神崇拜的意义。地画下部方框内的动物很难断定为何动物,但它和上部人物图案——祖神,是有密切联系的,应是代表其供奉神灵的牺牲之物。从这种地画发现不多、出现于较小型的房基遗址中、地画绘制的上层居住面上等方面看,此地画所画的并不是原始氏族,部落共同的祖神,可能是氏族小家庭的一种崇拜偶像。”^{【1】}不过,也有不同的看法,如李仰松认为,地画方框内之二尸,不是动物,而是人,方框是棺材。因此,他认为,此地画“是一幅家里病人驱鬼的画面,即‘驱赶巫术’。地画上面两个成人是巫觋和女主人,他们右手各持一尖状‘法器’,左手抚着头顶,下面画了一个木棺,内画两个像害人生病的鬼像(是死者的象征)。木棺前方的‘丁’字形画像的尖端正朝向木棺的顶头,是镇压妖魔的象征。”^{【2】}虽然二者对地画的解释不同,但认为这幅地画是在一个小家庭中举行的宗教仪式是可以肯定的。关于下部方框内是人还是动物,以及是否是棺材,笔者不敢苟同李仰松的看法。因为如果是棺材,里边装的是死者象征的二具尸体的话,二者不应该是前后竖向放置,而应该是并排。因为从考古看,没有发现过合葬墓中,尸体放置的方式是头脚相接竖向顺序的,只有并排合葬的。因此,李仰松认为方框是棺材的看法,是难于令人信服的。框中之物,本来就不清楚,原报告认为是动物,有一定可能性。而方框,可能是放祭品的俎案。前后两个完全相同的尸体,可能是两个动物,也可能是将一个动物破成两半,所以形状一模一样。因

【1】

吕大吉、何耀华主编:
《中国各民族原始宗教
资料集成·考古卷》,
中国社会科学出版社,
1996,第 716 页。

【2】

同上,第 717 页。

此,原报告认为是敬神之物,比较合理。至于上部之二人是巫觋还是祖神,并无太大关系,是巫觋,则可以视为在祭祖时降神。是祖神,则为直接被祭之对象。在一个小房址中出现这样的地画,认为它是小家庭的偶像崇拜,也是说得通的。因为这个时期,正处在母系氏族向父系氏族转变的过程中,一夫一妻制的小家庭应该已经出现,因此,说它具有小家庭祖神崇拜的意义,是不会有矛盾的。退一步讲,即使如李仰松所述,下面方框为棺材,里边装的是两具人的尸体,李的解释也不一定正确。因为是棺材而有二尸,肯定是合葬之棺,行巫术为什么要用二尸?这二尸是本氏族中人,还是外氏族中人?是本氏族中人,则是同血缘相仇,这在当时是不可能的。是外氏族中人,则是异血缘之间的血亲复仇,在当时还有着巩固的氏族制度下,以小家庭为报复对象,也是不可能的。因此,此二尸只能理解为与上面之生人有亲属关系。按照古代的葬俗,这应该是下葬之前,在屋里停尸每天进行祭奠的情况,所以,这也属于祖神崇拜性质。因此,通过这幅地画,我们认为,这时已经存在着在屋室内祭祀个体家庭祖神的仪式了,因而也就具有了宗庙祭祀的性质。至于这种祭祀的对象是父系祖先,还是母系祖先,不敢肯定。但可能以父系为主,因为居室中间之人为男性,旁边为女性,当为附。如果这二者是被祭的对象,这正符合古代祭祖,先祖先妣同时受祭的特点。如果二者是祭祀者,也符合古代祭祀中主人和主妇同时行祭的特点。由于这一地画的发现及其表现的意义,参照牛河梁女神庙的实证,所以我们说,中国距今 5000 多年前,已经有宗庙祭祀制度,是没有问题的。而且,这种庙祭制度以男性为主的一夫一妻制的形式的出现,说明这已不是其初始时的特点了,因此,在这之前,应该还有一个前奏阶段。这个阶段,据考古发现,大约可以上溯到距今 7000 多年前。因为在距今 7—8 千年的河北磁山文化遗址中,发现了两座房子,据有关专家研究,可能用于祭祀目的。“这两座房址均为半地穴式,共同特点是都没有灶坑和经过烧烤、铺垫的硬面,坑底和周壁都未作细致修整。”因此,这两座房子“显然不是为居住而建造的”。而且,其周围发现的大量窖穴式灰坑中,不但发现有粮食,还有动物骨骼,所以,这些都可能“与宗教活动有关,两者都是祭祀的奉献。”故作者认为:“它们是否用于祭祀活动还是其他,尚待研究”,但不排除是用于祭祀的场所。因为在“辽宁喀左东山咀祭祀遗址就发现过房址一座”,与

此类似。^{【3】}如果磁山遗址的这一分析确实可靠,那么,关于屋宇中的祭祀仪式,即早期的庙祭制度,就可以上溯到农耕早期的母系氏族阶段了。

宗庙祭祀制度从祭祀场所上溯到农耕时代的早期,不是没有可能性的另一证据,则是明堂制的起源,大约也发生于这个时期。明堂是周人的称呼,天子称明堂,诸侯称太庙。如《礼记·明堂位》云:“(鲁之)太庙,天子明堂。”太庙,当然是祭祖的地方。天子称明堂,是因为明堂不但可以祭祖,而且还有其他各种功能。周人祭祀文王就在明堂,故《孝经》云:“宗祀文王于明堂,以配上帝。”关于明堂制,先秦典籍有明文记载,是三代共有之制。夏称世室,殷称重屋,周称明堂。其形制,据《考工记》记载:“夏后氏世室,堂脩二七,广四脩一,五室,三四步,四三尺,九阶,四旁两夹窗,白盛,门堂三之二,室三之一。殷人重屋,堂脩七寻,堂崇三尺,四阿重屋。周人明堂,度九尺之筵。东西九筵,南北七筵。五室,凡室二筵。”关于这一记载,争论颇多,我们不去详辨。大致之意是,明堂为五室制,中间为一室,四面各为一室。为十字形。这是三代一致的。其东西长度,夏为九步,殷为九寻,周为九筵。南北进深,夏为七步,殷为七寻,周为七筵。但是,其功能和整体布局,讲得最明确的,还是《礼记·月令》,《大戴礼记·明堂》也有记载。根据《月令》,王国维基本将其平面图作了复原(见图1),其中间大厅称太室,四面各三

室,中间称青阳太庙、明堂太庙、总章太庙、玄堂太庙,两边称左个、右个,共十二室,以应十二月之政。这种结构的立体特征,据《大戴礼记·明堂》的记载是:“明堂者,古有之也。凡九室,一室而四户八牖,三十六户,七十二牖,以茅盖屋,上圆下方。”“堂高三尺,东西九筵,南北七筵,上圆下方。九室十

【3】

《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》,第35页。

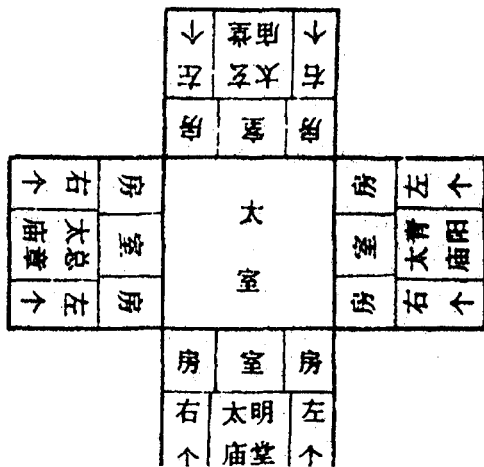


图1

二堂，室二户，户二牖，其宫方三百步。在近郊，近郊三十里。”王聘珍解诂云：“六尺为步，十尺为丈。三百步，凡一百八十丈。每室东西九筵，筵九尺，三室占地二十四丈三尺。南北七筵，三室占地一十八丈九尺。是南北餘地一百六十一丈一尺，东西餘地一百五十五丈七尺，以为每室中间空道，宽广应过于其室。四户八牖，遥相对向，竝非联缀为之，故左个右个得以随时之方位，开其户牖。”按此说法，则明堂制的规模就比《考工记》所述要大得多。即这里所说“东西九筵，南北七筵”不是指九室共同的东西长度，南北进深，而是指每室的大小。而且九室也不是连体建筑，而是分开的，每室之间，都有空道隔开，空道宽度，大于每室长度。每室又可分左个右个，以合十二堂之数。这一解释似乎更符合“其宫方三百步”的记载规模，但实际却与《考工记》、《月令》都不相合。因此，此解是否正确，值得怀疑。当然，由于明堂自战国以后就不存在了，故其形制如何，自汉已无实物见证，历来争议颇多，至今是个疑案。但此疑案，随着甘肃秦安大地湾仰韶晚期(约距今 5000 年)901 房址的发现(见图 2)，基本可以得到说明了。901 房址的主室地面基址基本保存完好，前墙长 16.7 米、后墙长 15.2 米、西侧墙长 8.36 米、东侧墙长 7.84 米；东西中轴线长 16 米，南北中轴线长 8 米，居住面总面积 131 平方米。

主室东西两侧

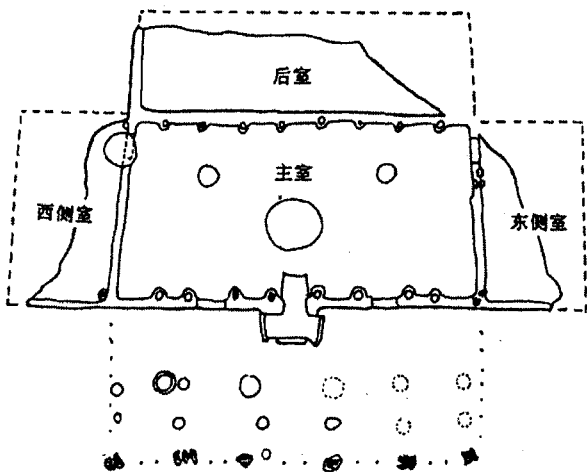


图 2

和后面，都有残墙延伸出去，根据对称的原则，证明其东西两侧，后边各有一室。其前部与前墙平行有二排柱础和一排青石块，各六，据此推测，前部是一个棚子，与主室面积差不多。这一建筑如以中间主室为中心，加两侧前后棚室，正好呈十字形，与王国维复原的明堂一致，只是中间主室非方形，而是长方形。然而这一特点，正

与《考工记》及《大戴礼记·明堂》所述一致。此主室按柱洞间隔，正好隔成九段，全长16米多，每段约长1.8米左右。这与《大戴礼记·明堂》所说“东西九筵”完全相合。“筵”即古代的席子，古人席地而坐，堂屋长短、宽窄常以席来衡量，故张衡《东京赋》云：“度堂以筵，度室以几。”筵之长为9尺，古尺小，约当今六寸，故筵长约当今5尺4寸，正好是1.8米，约相当今天一床的长短。所以，901房址东西长度，正好合九筵之数。“南北七筵”，则似与此不合，因为南北进深约8米多，除以7，每筵只相当1.1米多，不足4尺。然而，后人对“筵”的概念，可能有误解，即只注意了它的长度，而没注意它的宽度。古人度屋室之大小，应是以面积相当多少张席子大小为准，因此，其东西长度应是以席长为准，南北进深，则应以席宽为准。席子的长宽之比，一般是3:2或5:3，按此比例算，南北一筵正好合今尺不足4尺，七筵自是不到28尺，约相当于8米多，正与此主室进深相合。这样，将此主室按长宽各三等份分割，正好是九室，与《大戴礼记·明堂》所述九室相合。这是其中心主室部分。四面之房子若都以三划分，则正好合十二堂之数。至于《大戴礼记》所述明堂“以茅盖屋，上圆下方”，指的是其主室，不包括四面的十二堂。但是按901房子的形状来说，是一长方形，怎能做到上圆下方呢？从901房址来看，这一矛盾也能解释得通。在901房址偏后的部分，在距东西侧墙各二柱洞之处，各有一个大柱洞，直径57厘米，约两尺粗。这肯定是支撑上部比较重的结构的。一说这是支撑上梁的主要柱子。也就是说，在东两柱距离之处，应该有两个大柁，这两根立柱是支撑大柁的。但根据一般的常识，我们知道，立柱顶千斤，作为一层的房屋建筑，是不需要这么大的立柱的，因为这一立柱，实际比柁还要大得多。因此，这两个立柱，不仅仅是支撑这两个柁的。而是其上部应有比这两个柁更重的结构。正是因此，其上部应该有二重建筑。从这两个柱子隔开的主室中间部分看，东西5筵，约9米，南北进深8米，基本是一个方形。如果这上面是个二层结构，顶部是个圆顶，这正好与《大戴礼记》所述“以茅盖屋，上圆下方”的结构相符。之所以说上面有个二重结构，是因为整个901房子整体结构的需要。901房址主室北面虽有一室，却无门，说明它连窗户也不会有，目的是保暖，东西两侧室各有一道门，即使有窗户，也不会太多，为了保暖，可能经常也是关上的，前面虽然是一个棚子，但进深太远，不可能完全解决采光和通风问题。所

【4】

陆思贤：《神话考古》，文物出版社，1995，第271页。

【5】

参见陆思贤：《神话考古》，第271—272页。

以，在这个建筑的上部还有一层类似于天窗似的结构，以解决采光和通风问题，是完全必要的。此结构上部的建筑由于是为下部采光和通风需要而建的，因此与下面的主室是联为一体相通的，中间没有隔断，正是因此，才需要下面有一个强大的支撑，这两个大柱子，主要是起这种支撑作用的。901大房子的废弃，据原报告，是被火灾烧掉的，因此，从现场我们已经很难复原其上下部结构了。但据有关学者分析，根据“塌坍下的屋面结构，用椽铺着的草拌泥，及其与顶梁柱配合考虑，屋顶上似有平台设施。”^{【4】}如顶部有平台设施，则上面有二层结构，当不会有问题。正因上面之二重结构是为下层透光通风之用，这大约就是此中心主室称为明堂的原因，也是商代称为重屋的原因。这种结构，看来在商代是确实存在的，因为甲骨文中，已有东西南北中五室的记载。^{【5】}

考虑到901大房子、夏代世室、商代重屋、《月令》明堂结构的一致性，我们认为，大地湾901大房子应该已经具有了后世明堂结构的雏形。当然，也有不一致的地方，最大的不同，是前边为一棚子，而且后边一室与中间主室不通。但也正是由于这点，看出了原始的大房子如何向后世的明堂转变。因为901大房子的这种结构，正是当时的实际功能所需要的。这所大房子，无疑是一个部落以上的集团的公共活动场所，中间主室是活动中心。四面有建筑，对中心主室有保暖的作用，因为这种大房子是位于北方。尤其后室与主室不通，更是有此考虑。另外，后室与主室不通而背阴，可能还有另一功能，就是储存食物。东西侧室有一门相通，可能是备体息存放辅助物品的地方。前边是大门，除正中大门以外，还有两旁门。再加上向阳采光需要，所以建成棚子。正是由于这种实用性，才最终发展到向明堂制的转变。所以我们认为，大地湾901房址的发现，从而使我们理解了明堂制起源的时代及其功能。即使这点还不足以确定901房址就是古之明堂，但这种氏族部落活动的大房子，就是后世明堂的源头，在考古和人类学上已有定论，只是我们后人不明白它是如何转变过来的罢了。随着大地湾901大房子的发现，则为我们理解这种转变，提供了一个很好的例证。关于901大房子的功能，原报告认为：“F901（此遗址代号）工程浩繁，需要耗费成百成千的劳力和劳动日，即使一个氏族来修建也是不可思议。复杂的建筑结构显示出它不是一般的生活用房，即使作为首领的生活住宅也是不适当和不方便的。它出土的陶器多大

型器,四足鼎、敛口小平底釜、条形盘、带环形把手的异形器等这样一组首次发现的特异型陶器群,应有其特殊的功能,或许是某种场合下专用的一组陶礼器。在十区近千平方米的范围内,没有同期房址,说明其周围是利于公共活动的空旷场地。综上所述,我们认为它应是部落或部落联盟的公共活动场所,主要用于集会、祭祀或举行某种仪式,换言之,它是五营河沿岸仰韶晚期原始部落的公共活动中心——一座宏伟而庄严的部落会堂。据调查,在这个时期,类似的大型房址也见于甘肃其他地区。”^{【6】}其实,这种大房子,不仅在甘肃,也不仅在仰韶晚期,在整个仰韶文化阶段的各分布区,似都有这种大房子的出现。比如陕西的半坡、姜寨、泉护村都有这种大房子出现,其中半坡一座大房子达160平方米,年代也最早,距今约6840—6085年之间。^{【7】}姜寨发现的五组房屋中,每组都有一所大房子,其面积约80平方米左右。两处遗址都比大地湾早出千年以上,半坡尤早,几达二千年。这就说明,作为明堂制前身的氏族部落大房子的出现,可以追溯到距今约7千年前。这种大房子为氏族部落的活动中心,自有属于其全体成员的公共职能。这种全体的单位越大,则其公共职能的范围也越大。在这里,除了举行关乎全集团的会议、共同的礼仪之外,对于整个集团首领的死亡,进行追悼、祭奠,也应属其主要的功能之一。尤其到了大地湾时期,基本进入了母系氏族向父系氏族社会转变阶段,首领随着这种变化,已经有了世系关系可言。再加这时已经是军事民主制时代,首领的地位日益突出,故对首领世世进行祭祀,追溯全体成员与首领血缘上的联系,已经成了集团内部凝聚在一起的根本需要。这大约是夏代称明堂为世室的原因。因为在明堂受祭的是整个集团的首领,而他们之所以受祭,是因为他们对整个集团的贡献,因而在明堂受祭的祖先,是与英雄崇拜结合在一起的,这正是后世宗庙祭祀中“祖有功”的真正源头。

由于明堂制的以上起源过程,所以明堂制的功能是多样的。到了国家阶段以后,根据“祖有功”的原则,为本族类得天下建立最大功勋的祖先,必须在这里受祭。在周人得天下的过程中,文王的功劳最大,在武王灭商之前,文王已经“三分天下有其二”,所以周人要在明堂上祭文王,故《孝经》云:“宗祀文王子明堂,以配上帝。”文王功与天齐,德可配天,所以因文王,明堂又成了祭天的地方。郑玄注又云:“曰明堂者,上圆下方,布政之宫,在国之阳。”说明明

【6】

《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》,第721页。

【7】

《新中国的考古发现和研究》,文物出版社,1984,第46页。

堂除祭天外,还有颁布政令的功能。卢植《礼记注》则云:“明堂即太庙也。上可以望气,故谓之灵台;中可以序昭穆,故谓之太庙;圜之以水,似璧,故谓之辟雍。古法皆同一处,近世殊分为三耳。”也就是说,明堂还有观天象和大学的功能。所谓“辟雍”,就是天子之学——即大学。“古法皆同一处”,是说,所有这些功能,古代都是合而为一体的,不分的。这正与古代氏族部落大房子的功能相一致。根据这一特点,故蔡邕《月令论》云:“取其宗庙之清貌,则曰清庙;取其正室之貌,则曰太庙;取其堂,则曰明堂;取其四门之学,则曰太学;取其周水圆如璧,则曰辟雍。异名而同耳,其实一也。”那么,这种合而为一的明堂,到底有多少种功能呢?颖子容《春秋释例》云:“太庙有八名,其体一也。肃然清静,谓之清庙;行禘祫,序昭穆,谓之太庙;告朔行政,谓之明堂;行飨射,养国老,谓之辟雍;占云物,望氛祥,谓之灵台;其四门之学,谓之太学;其中室,谓之太室;总谓之宫。”可见明堂功能之多。而这种统一性,只有上溯到原始氏族部落的大房子,才能真正找到它的根源。所以我们说,明堂制起源于原始农耕时代的早期,当不会是虚妄之语。而明堂从功能上,始终与太庙合为一体,这也就从另一个侧面说明,宗庙祭祀制度与明堂制是同步发生的,因而,将宗庙祭祀制度上溯到原始农耕早期的母系氏族阶段,也就不谓过分了。

根据以上所述,尤其是距今 5000 年同时存在的牛河梁女神庙、秦安大地湾地画以及 901 大房子反映的情况,我们基本可以将宗庙祭祀制度的起源发生,归纳为三种途径:

第一种途径,是由牛河梁女神庙所反映出来的,即由图腾崇拜、生殖崇拜发展到具体女祖先的崇拜,而进入宗庙祭祀系统。这座女神庙,如前述,正是《礼记·月令》“祀高禘”的原形。所谓“高禘”之“高”,正如泛指“高祖”的“高”一样,只是表示非常久远的意义。由于祭高禘是在郊外,所以又称“郊禘”,这和牛河梁女神庙反映的情况也是一致的。从这座女神庙位于牛河梁顶部的特点看,它又类似于在山顶上祭天的性质,所以,文献和注疏把它说成是郊祭天或上帝的一种,也是不错的。但是,在高山上祭天,是封坛而祭,在露天场合。而祭高禘,却是在庙中。这种差别是如何演变而来的呢?这就是我们理解此途径的关键。我们在有关地方已经讲过,人类在距今两万年前,经历了最后一次冰期,约在距今一万多年时,冰期结束,冰雪大量溶化,人类居住的低洼地区逐渐

被淹,从而被迫向高地和山上迁徙,于是开始了一个以山居为主的阶段。正是这个阶段,成了人类自然崇拜最兴盛的时期。所谓宇宙开辟神的起源,即发生在这个阶段。而这种宇宙开辟神,又多是各山居氏族部落将自己的保护神——即图腾神万能化的结果。于是,人们自然产生了在高山之上祭祀这种万能的开辟神。而这种万能的开辟神,实际就是后世至上神的源头。所以,这就是后世祭天和上帝在高山封坛而祭的原因。由于这种天帝最初有图腾的色彩,而图腾神,又是与生殖崇拜结合为一体的,因此,这就是祀高禘具有祭天和上帝色彩的源头。由于在早期,即母系氏族阶段的早期和中期,人们尚不知道自己实际血缘上的祖先,而不得不崇拜虚拟的祖神——图腾,所以,这种祖神的崇拜,与祭天的崇拜是一致的,都是在高山露天场所举行。但是,到了母系氏族晚期的母系大家庭阶段,随着血缘上的直系女祖先应运而生,这样,这种带有祭天性质的生殖崇拜(图腾崇拜),就开始向实际的女祖先转化。而这时,正是渔猎时代开始结束,进入农耕的时期,房屋建筑也于此时发明,人们居住在屋室之中,自然,联想到自己的女祖先也应居住在屋室之中,于是,这种生殖崇拜的高禘神——即具有生殖功能的女祖先,也就被请进了居室的殿堂。这应该就是牛河梁女神庙进入宗庙祭祀系统的真正原因。但由于“祀高禘”仍在郊野地区,故仍保留了郊祭的特点,这正是这种祭祀具有祭天的性质,而在郊外的原因。然而,这种祭祀形式,毕竟完成了由自然崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜向实际祖先崇拜的转变,因而,也就成了宗庙祭祀制度起源的第一种途径。

第二种途径,是由秦安大地湾地画所反映出来的,即由鬼魂崇拜向具体的直系祖先崇拜转化。这幅地画出现在仰韶晚期,距今5000年前,这正是中国由母系氏族向父系氏族的转变时期。造成这种转变的根因,是由于一夫一妻制家庭的产生和男子主导地位的确立。父系祖先,从其产生起,就是与直系的具体的血缘上的祖先相联系的。所以,这是后世宗庙祭祀制度形成的最直接和最主要的源头。这就是大地湾地画小家庭祖神崇拜的最重要意义。然而,也必须指出,虽然这幅地画反映的小家庭祖神崇拜,是父系祖神的直接源头,却不是直系祖神产生的最早源头,在父系祖先之前,还有一个母系直系女祖神的发生阶段,所以,我们还应往前追溯。这大约就是磁山文化中发现的那两座用于祭祀场所的房子的

意义。即使这两座房子不敢确定有祭祖的意义,但这个阶段具有母系具体祖先崇拜的性质,是可以得到合理证明的。而这种对于家庭或家族直接具体祖先的崇拜形式,又是通过怎样的形式转变过来的呢?与图腾崇拜、生殖崇拜向具体女祖先的崇拜一样,也是有一个泛化的源头的,这就是最早对于鬼或鬼灵的崇拜。如《礼记·祭法》所述,人们对祖先的祭祀,接近祖、远祖的关系,而有庙祭,坛墀之祭,以及去坛墀为鬼的顺序,说明祖先祭祀形式,最早是从对鬼的观念发展而来的。而鬼的观念,是以灵魂观念为起点的。因此,鬼的观念和对鬼的祭祀,应该是早就有的。但是,在母系氏族的早期和中期,由于人们尚不知道直系的祖先,而只知虚拟的图腾神,所以鬼的观念并不与祖先观念直接联系在一起。人们对鬼的祭祀,也没有亲疏远近之分,祭祀场所也是在露天。只有当直系的祖先可以基本确知,鬼的观念才与具体祖先联系在一起,而形成对血缘上的具体祖先的崇拜。这种崇拜,是从母系大家庭阶段开始的。而且,正是在这个阶段,屋宇居室也已发明。由于定居,死去的亲人也葬于居室的不远处,于是产生了祖先与自己生活在同一空间,随时对其进行供奉祭祀的观念,从而家庭的宗庙祭祀制度才得以产生。这正是秦安大地湾地画揭示的,宗庙祭祀制度产生的另一根源,而且是影响最深远、最主要的根源。这就是第二种宗庙起源的途径。

第三种途径,则是由秦安大地湾 901 房址反映出来的。901 房址具有明堂制的雏形,已如前述。明堂具有太庙功能,因而证明它是宗庙祭祀制度起源的另一源头。而 901 房址作为氏族部落公共活动的场所,则显然又有其更远的渊源,根据考古发现,已经可以上溯到距今七千年前。因此,明堂制作为宗庙制度的另一源头,其起源也是很久远的。但是,这种公共活动的大房子的祭祖活动,与小房子、小家庭的祭祖对象是不一致的,小房子祭祀是小家庭成员的直系祖先,而在大房子里祭祀的,却是氏族部落的共同祖先。也就是说,这种共同的祖先,就是氏族部落的共同首领。氏族部落的首领死了,作为氏族部落共同安葬祭祀的对象,应该说,是从很早就有的,可能比这还要早得多。但是,这种氏族部落的首领具有祖神的意义,却可能比这要晚得多,要有一个比较长的过程。此前,他们只是神的代言人,或者直接被认为是神。只有当母系氏族后期,母系大家庭的出现,确实可以辨认出实际的具体祖先,这种

部落首领神意代言人的资格,才会与具体的祖先神结合为一体,成为真正的祖神。在这之前,祖神完全属于图腾崇拜的范围。所以,我们认为,氏族部落的首领作为公共的祖神被崇拜,也应该是在母系氏族的晚期的母系大家庭阶段。大约到距今 5000 多年,当母系氏族向父系氏族过渡的阶段,这时,氏族部落的首领不但成了氏族部落的共同祖神,而且进一步扩大了其信仰崇拜的范围,即这种首领随着军事民主制阶段部落联盟的产生,从而转变成了整个部落联盟的祖神。在中国古史上,把黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜都看成是一个血缘系统,正是这种祖神信仰的产物。由于这种祖神都是在这个巨大的社会变革中,充当着英雄的角色,从而产生了我国祖先崇拜中“祖有功”的特征。也就是说,明堂祭祖,是“祖有功”的祖神祭祀功能的直接源头。

明白以上宗庙祭祀制度起源的三种途径,我们就可以比较合理地来理解我国宗庙祭祀制度的有关特征和内在规律了。

三、禘祭释疑

首先,我们来看禘祭。此礼,二千多年来,就一直是一个争论的重要难点问题。从郑玄起,其注释内部自相矛盾之处就颇多,无法自圆其说。以后,又经无数学者疏理,各持一见,但至今仍是一团麻,理不出一个统一说法。如崔东壁专作《经传禘祀通考》云:

禘之为礼,先儒说者纷然,愈变而其说愈巧,愈巧而其真愈失。大抵近世以来,人所通行而共守者有三。其一,以为不王不禘,鲁之禘为僭礼;说本《丧服小记》。其一,以为禘为殷祭之名,三年一祫,五年一禘;说本《春秋》《说文》,自何、郑以来皆用之(唯杜氏三年一禘,其说不同)。其一,以为专祭始祖所自出之帝,周禘喾而配以稷,鲁禘文王而配以周公;此则本于王肃《圣证论》,赵匡衍之,而朱子采之以入《集注》者也。然考之经,参之于传记,说皆不合;而学者咸从之,良可异也。

然而崔东壁则专主四时之禘说,此又一大类说法也。

综此“共守者”,实两类四说也。两类者,一指天子诸侯共守之常祀,二指专属天子之大祀。四说,一说为四时宗庙之祭,此属天

子诸侯之常祀。例如,《礼记·王制》云:“天子诸侯之祭:春曰禴,夏曰禘,秋曰尝,冬曰烝。”《祭统》所述亦同。《郊特牲》所谓“春禘秋尝”,亦属同一性质。这一说,一般争论不是很大。但也有不同说法。二说为殷祭说,即三年一祫,五年一禘说。殷即大,殷祭就是大祭。三年一祫,五年一禘,都指合祭,即祭太祖(或始祖),诸毁庙之主和不毁庙之主都合祭于太祖庙。关于这一说,争论极大,首先,这是天子诸侯共有之礼,还是专属天子之礼,就有争论。因为此礼主要存在于鲁国。鲁国是用王礼,还是用诸侯之礼,就有争议。如果是用王礼,则此礼应属天子之礼。如果鲁用诸侯之礼,则此礼为天子诸侯共有之礼。其次,此礼有三年一祫,五年一禘说,也有三年一禘,五年一祫说。到底何者为是,也存在争论。另外,还有不承认有此礼者,如崔东壁,就主此说。就是关于三年一祫,五年一禘说,各说也非常纷纭。据孙诒让统计,郑玄主此说,而与郑玄说法有异者,竟有二十一家之多。三说为不王不禘说,认为禘礼专属天子,而不属诸侯。如《论语·八佾》中记载:“子曰:‘禘自既灌而往者,吾不欲观之矣。’”“或问禘之说。子曰:‘不知也,知其说之于天下也,其如示诸斯乎!’”指其掌。”一般认为,这里所说的孔子不欲观,讳言的禘礼,就是诸侯僭用天子五年宗庙大祭的禘礼。但此说亦有争论。首先,此说在《礼记》中就不统一。一方面,据《明堂位》和《祭统》记载,由于周公有勋劳于天下,所以成王赐鲁公以天子礼祭祀周公。外祭,可以郊天配稷,内祭,可以在太庙以禘礼祭周公。而《礼运》则曰:“鲁之郊禘,非礼也,周公其衰矣!”这两说虽然对立,但明言禘礼为天子之礼,则是一致的。由于有此对立,所以,对于孔子的话,解释也不同。认为其为僭礼者,则如《礼运》的解释。认为鲁禘不为僭礼者,主要根据《左传·文公二年》“跻僖公,逆祀”,乱了昭穆,所以孔子不欲观灌以下之礼。当然,此争论,尚是鲁禘违不违礼之争。其实,还有根本否定有专属天子之禘礼者,如崔东壁。四说为祭始祖所自出之帝说。此说主要依据是《礼记·丧服小记》和《大传》:“王者禘其祖之所自出,以其祖配之。”此说分歧更大,即以郑玄之注来说,内在矛盾就颇多。他在注《丧服小记》和《大传》,就将“禘其祖之所自出之”之“禘”,解释成夏正南郊祭感生帝,以始祖配食。而在解《祭法》“禘、郊、祖、宗”之“禘”时,则将其解释成冬至圜丘祭昊天上帝,以始祖后稷配食。而在解《月令》季秋“大尝禘”之“禘”,则是遍祭五帝于明堂。而解《祭

统》的“内祭，则大尝禘也”之“禘”，则又是天子宗庙之大祭。而对于《周礼》中“祀昊天上帝”与“祀五帝”的区别，则认为“祀昊天上帝”是“禘祭”，而“祭感生帝”，则又是祭五帝之一的郊祭。而对于《周礼·春官·大司乐》所云：“若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。”“若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。”“若乐九变，则人鬼可得而礼矣。”则又云：“此三者，皆禘大祭也。”也就是说，这里的天神、地示、人鬼之礼，都属于禘祭。如此一来，禘祭之范围不但无所不包，而且还经常相互矛盾对立。除了郑玄注释这种内在矛盾之外，与郑玄异议而又互相舛驳、争论不休者，则更多。实在是纷然淆乱，至今无确定说法。

以上就是两千多年来，人们关于禘祭之礼的大致分歧。之所以如此，笔者以为，关键是因为他们未能从发生学的角度去把握，从而才造成了这种种的分歧和对立。那么，应该怎么来理解这一问题呢？

笔者以为，从发生学讲，禘祭源于上述宗庙祭祀制度的第一种途径，即由图腾崇拜、生殖崇拜发展到具体女祖先崇拜，而进入宗庙祭祀系统的“祀高禘”形式演变而来。关于“禘”字的最初含义，有两解，一为《说文》：“禘，谛祭也，从示，帝声。”而于“谛”字，《说文》又云：“谛，审也，从言，帝声。”即详审，细辨之意。如《论语·八佾》“禘自既灌而往者”孔疏云：“禘者，谛也。言使昭穆之次，审谛而不乱也。”二解为吴楚《说文染指》：“禘为祭帝，即从示帝，为会意。”我们认为，“禘”字两说，以“祭帝”说为胜。“谛祭”说太迂远。所谓“禘祭”，其本意就是对“帝”的祭祀。这点，从罗振玉《增订殷虚书契考释》亦能得到证明，他说：“卜辞中帝字亦用为禘祭之禘。”说明“禘”祭，原本就是取义于对“帝”的祭祀。那么，这个“帝”到底属什么帝？是人帝，还是天帝？笔者以为，此帝当从《礼记·大传》之解：“礼，不王不禘，王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”即禘礼属于王所专有。其祭祀之对象，为“祖之所自出”，也就是说，“祖之所自出”就是帝。此“帝”若是人帝，就是禘人帝。此“帝”若是天帝，就是禘天帝。由于“祖之所自出”是“帝”，所以，崔东壁的解释是错误的。崔东壁认为，“祖之所自出”中的“祖”字，指的不是始祖，“所自出”才是始祖。如果这样的话，“所自出”就不是帝。因为商人之始祖契和周人之始祖后稷，都不是帝。即不是人帝，更不是天帝。那么，“所自出”之“帝”到底是人帝，还是天帝呢？这有两

说,一说为《诗·大雅·生民》毛传所云:“后稷之母配高辛氏帝”,则此“帝”为人帝。而郑玄笺云:“姜嫄之生后稷如何乎?乃禋祀上帝于郊禘以祓除其无子之疾而得福也。”则此“帝”为上帝。二者都源于《生民》“克禋克祀,以弗无子,履帝武敏歆”中的“帝”。只是毛传将他解释成人帝,而郑玄将他解释成天帝——即感生帝。毛传解释成人帝,是因为古史传说,后稷之母姜嫄为帝喾妃,所以,按后人的理性认识,促使姜嫄怀孕的原因,当是人帝,而不是天神。然而,这正好是后人的误解,是由于他们不懂人类学规律所致。而且,人帝说也是靠不住的。因为商人的女祖先简狄,据说也是帝喾的妃子,但商人为子姓,周人为姬姓,同父之子,在父系之下,而为两姓,是说不通的,除非是母系血缘。而母系血缘,则知母而不知父,焉有确定其父为帝喾的道理。当然,这种传说,也不能说是空穴来风。应该说,这主要是英雄崇拜或者圣人崇拜与母系祖先结合的产物(这点详后)。正是由于人帝说不可信,所以,只有郑玄的天帝说是合理的。所谓天帝,实际就是感生帝。而感生帝,则不过是图腾崇拜的变形,这点已如前述。如《诗·商颂·玄鸟》所云:“天命玄鸟,降而生商”的“玄鸟”,就是商人的图腾。到了《诗·生民》则变成了姜嫄祈子,踩着上帝留下的一个大脚印的拇指,从而有感怀孕,从此就有了感生帝之说。这两说,实际都是由祀高禘之礼所决定的。而祀高禘之礼,我们前面已经讲过,是由图腾崇拜(包括生殖崇拜)与具体女祖先相结合的产物。正是因此,此礼兼有二重性。作为图腾崇拜(即感生帝),它具有郊祭的特征。而作为具体女祖先的崇拜,则又有庙祭的特征,故高禘也称郊禘。然而,也正是因此,作为祈子嗣祭女祖先,是在庙中。但转意,祭祀的不是母系祖先,而是男姓始祖“所自出”的根源,即导致女祖先怀孕的感生帝时,那么,它就转变成了郊祭。因为感生帝属天帝,祭天帝,自然属于郊祭的范围。但是,如果祭祀的目的不是“祖之所自出”的感生帝,而只是特祭始祖的话,则又转变成了庙祭,即专在太庙中祭始祖。这种庙祭的形成,不过是摈弃了祀高禘二重性质的郊祭特征而已。因这种特祭始祖之礼专属天子,所以称为禘祭。而郊祭“祖之所自出”的感生帝以始祖配食,也专属天子,所以也称禘祭。进而合祭群庙之主于太庙,以始祖为主而序昭穆,所以也称禘祭。此即所谓五年一禘的禘祭也。由于禘属天子之大祭,要用天子之乐,故引申之,凡用天子之排场,以盛大的音乐降神,都称为

禘祭,这就是《周礼·大司乐》所述天神、地示、人鬼之礼都称禘祭的原因。此亦即《尔雅》所说的“禘,大祭”。凡禘祭都要举乐,所以,在四时之常祀中,凡举乐之祀,也可以称为禘。《郊特牲》所谓“春禘秋尝”,就是这个意思,即“禘有乐而尝无乐”。这种常祀称禘的原因,大约和殷人的祭祀有关。因为从甲骨文揭示的商代周祭制度看,其三十一王,每年都按五种祭祀形式,挨排周而复始地进行祭祀。因为商代之王也称帝,故这种常祀也可称禘祭。正是因此,郑玄认为,《王制》所说“春曰禘,夏曰禘”为殷制,也不是没有一定道理。虽然说作为常祀的四时之祭,“禘有乐而尝无乐”,但是,作为明堂大享上帝之祭,尽管用尝礼,却因专属天子,而不能无乐,这就是“大尝禘”之称的由来。“大尝禘”就是《月令》所说的“大飨帝”,也称“大享帝”。这就是所有这些称为“禘”的祭祀,与祀高谋转变而来的宗庙祭祀制度相联系的大致情况。

另外,由于“王者禘其祖之所自出,以其祖配之”的禘祭,是于夏正南郊祭感生帝,以始祖配食;而为确定一年周期的专门在冬至于圜丘祭昊天上帝,也是以始祖配食,所以,以后人们就逐渐分不清禘祭与郊祭的关系了,因而引起了无数的争议。郑玄虽把二者加以区分为禘祭昊天上帝和郊祭五帝,但却多用纬书的说法,从而引起了更大的争议。应该说,郑玄把禘祭与郊祭加以区分,认为二者是不同的祭天之礼,是正确的,那种否定禘礼为祭天之礼,认为祭天只有郊祭一说,是错误的。但是郑玄找错了坐标,他认为,根据《祭法》“禘、郊、祖、宗”的顺序,禘祭最尊,所以属冬至圜丘祭昊天上帝,而郊祭是次一等的祭五帝,为四郊五时之祭,其中祭感生帝也属夏正南郊祭五帝之一,则是错误。其实,“禘、郊、祖、宗”并没有尊卑之顺序,不过是表明了配祖祭天的不同类型。禘祭主要反映的是天或上帝与族类血缘上的关系,也就是说,上帝是生殖繁育人类的总根源,所以,其祭祀称为禘。而郊,则是反映上帝与自然规律的关系,所以称为郊。二者关系并列,并无尊卑之分。关于这点,他在注“王者禘其祖之所自出”时,将此禘解释成祭感生上帝是正确的。而到《周礼》中,他却把祀昊天上帝解释成禘祭,而把祭感生帝解释成是郊祭五帝之一,却颠倒了顺序,自相矛盾,显然是错误的。之所以造成这种错误的原因,就是根据《祭法》,认为禘重于郊。关于《祭法》的内容,我们下面再讲。

总之,以上之禘礼,从发生学的角度来看,都是从图腾崇拜、生

殖崇拜通过与实际女祖先相结合向宗庙祭祀制度转化的途径演变而来。但是,由于前人多不了解人类学的这种发生规律,从而成了众说纷纭,迄无定论的原因。因此,以上之梳理,或可为我们对这一问题的理解,提供一点思路。

四、明堂祭祀制度及其功能意义

其次,我们来看明堂祭祖之礼。明堂制有五堂,中为太室,东为青阳太庙,南为明堂太庙,西为总章太庙,北为玄堂太庙。其来源,除前述夏、商、周共有之制外,另据《三辅黄图》记载:“周明堂所以正四时,出教化,天子布政之宫也。黄帝曰合宫,尧曰衢室,舜曰总章,夏后氏曰世室,殷人曰阳馆,周人曰明堂。”而《文献通考》引《淮南子》言曰:“神农之世,祀于明堂。明堂,有盖四方。”则将明堂制又上溯到黄帝、神农之时,这与前述考古秦安大地湾 901 号房址反映的情况,在时间上是一致的。至于五堂之名,多为各代对明堂的不同称呼。周称“明堂者,取向明出治之义”。^{【8】}关于明堂之形制,其有五堂,各说基本一致。至于其功能意义,则争论颇多,篇幅所限,无法一一介绍,此处仅介绍其原委。争议之原因,主要是由郑玄注而起。按照郑玄的注释,认为王之太庙、路寝、明堂,都是异名而同实的同一制度(路寝即天子处理日常政务之所)。故由此而形成大致上的两派,支持者为一派,反对者为另一派。例如,《礼记·玉藻》“天子玄端而听朔于南门之外”郑注云:

南门,谓国门也。天子庙及路寝,皆如明堂制。明堂在国之阳,每月就其时之堂,而听朔焉。卒事,反宿路寝,亦如之。……凡听朔,必以特牲告其帝及神,配以文王武王。

孔颖达疏云:

“南门,谓国门也”者,《孝经纬》云:“明堂在国之阳。”又《异议》淳于登说:“明堂在三里之外,七里之内。”故知南门亦谓国城之南门也。云“天子庙及路寝,皆如明堂制”者,按:《考工记》云:“夏后氏世室。”郑注云:“谓宗庙。”“殷人重屋。”注云:“谓正寝也。”“周人明堂。”郑云:“三代各举其一,明其制同

【8】

秦蕙田:《五礼通考》卷二十四方观承案。

也。”又《周书》亦云：“宗庙、路寝、明堂，其制同。”又按《明堂位》：“太庙，天子明堂。”鲁之太庙如明堂，则知天子太庙亦如明堂。

这是郑注太庙、路寝、明堂为同一制的观点和主要依据。但是，这一看法，也存在不少矛盾，故当时就引起了赵商、张逸与郑玄的争辩。以后注家陆续加入这种争论。他们或支持郑玄，如前引卢植、蔡邕、颖子容所述明堂之名的种种含义，即此派之论。孔颖达亦是此派之代表者。反对者如赵商、张逸者外，后如李觐、陈祥道、秦蕙田等，都是重要代表人物。虽这两派内各人看法亦互有别，但整体阵线是明确的。支持郑玄者，尤以蔡邕之论最具代表性。他不但继承了郑玄的看法，将太庙、明堂、辟雍等看成同一制度，而且以种种事例对其功能作了全面归纳。使明堂制成了一切制度之源、政教之本、社会统一之基础，具有很强的内在联系，值得我们充分注意。然而，也正是由于他引申扩大了明堂制的功能，所以遭到了更多的非议，如李觐、袁准、陈祥道、秦蕙田等，对统一论者多方加以诘难辩驳。从争论的这两派意见来看，虽然各有根据，但依当时制度和文献来说，似以李觐、袁准、秦蕙田等驳郑孔、尤其蔡邕之论为胜。然而，从贯穿功能意义来看，又以郑孔，特别是蔡邕之论为胜。那么，到底何者为是呢？我们认为，若仅仅根据文献记载，按当时的具体制度加以判断是不够的。要真正了解明堂制的功能和意义，还必须从发生源流的角度加以把握，才能得其正解。

从发生学的角度看，所谓明堂，如前所述，其源头就是考古上发现的，作为氏族部落或部落联盟集团的大房子。这种大房子，一般是一个集团一所，越古越是如此。集团内部的所有公共大事，尤其礼仪大事，都是在这里处理，如所谓颁历、听朔、选举、筵会、教育、祭祀等。但是，随着集团的不断扩大，尤其国家阶段以后，政事繁多，职能分化，于是，一切活动都在一处举行，就不够了，这样，就逐渐建立不同的场所，将统一的功能分开，分成不同的场所举行。例如，将王处理日常政务的场所，从明堂中分出来，专门处理日常政务。并且，随着国家的产生，家天下的形成，王的家族祭祖活动，成了国家制度，这与氏族制度的公祭活动不符，于是，宗庙制度，也从明堂中分出来，而成为单独的庙制。以后，再发展，国家需要培养日益多的专门人才，于是，教育的场所，也从明堂中分出来。随

着这些专门功能从明堂中分出来,于是,明堂也就逐渐变成了一个单纯的礼仪场所。但是,由于这些专门的功能,都是从明堂中分裂出来的,所以,这些专门的场所,在形制上,开始还保留着明堂的特点。只是到后来,根据实际需要的不同,而差别日益加大。这种由明堂制分离的各种场所,由于渊源上与明堂制的联系,所以,互相之间,既有联系,又有差别,功能上既独立,又互相补充,这大约就是郑、孔、蔡等与李觏、袁准、秦蕙田等统分之争的根源。一个看到相互的联系,一个看到相互的区别,因而各有所蔽而不圆满。然而,必须指出,随着国家制度的建立,明堂制的功能日益分化,理解各功能之间的关系,则更重要。因为这是我们从制度上理解中国文化的连续性和发展趋向的根据。正是从这样的理解出发,所以笔者认为,蔡邕的看法尤其值得我们注意。

明堂制的功能虽然随着国家制度的建立,而日益分化。但它在三代却是认真实行过的。然而,到了春秋战国以后,由于礼崩乐坏,明堂制仅有的一点礼仪功能也被破坏或忽视了。于是,人们对于明堂制的意义,就日益不清楚了。故它是否还有存在的价值,也就发生了争论。据《孟子·梁惠王下》记载:“齐宣王问曰:‘人皆谓我毁明堂,毁诸?已乎?’孟子对曰:‘夫明堂者,王者之堂也。王欲行王政,则勿毁之矣。’”所谓“王者之堂”,就是王者之政的象征,王者之制即源于明堂制,所以孟子才不赞成毁明堂。但是,战国时代,各国都行霸道,明堂已成摆设,故大多数人都主张毁掉它。然而,明堂制毕竟是三代实行过的,作为制度之源,它仍有根深蒂固的影响,故后世儒家的种种设计,总是摆脱不了明堂制的影子,如《王制》、《月令》、《周礼》,都是如此。

宗庙祭祀制度,特别是国家宗庙祭祀制度,是明堂制的重要功能之一。所以,不了解明堂制,就无法从根本上彻底了解宗庙祭祀制度。作为国家宗庙祭祀制度的源头,实际是从原始的氏族部落祭祀共同的祖先开始的。而这种共同的祭祖活动,就是在氏族部落的大房子——即后世所说的明堂里举行的。被祭者是整个氏族部落的祖先,这就是它的实质。而这种共同的祖先神的形成,如前所述,它必须具备两个条件,第一,必须存在个体血缘上的直系联系关系。第二,这种直系祖先,必须是氏族部落的共同首领。这两个条件,缺一不可。缺第一条,则祭祀的不是祖先,而是直接被当作神来崇拜的首领。缺第二条,则根本不可能进入明堂祭祀的系

统,成为整个氏族部落的共同祖先。正是因此,所以,在明堂上被祭祀的祖先,并不是一般意义上的血缘上的祖先,而是和英雄崇拜和圣人崇拜结合在一起的。因为这种成为氏族部落或部落联盟集团的大首领,一般都是对本集团建有大功,或者在道德上受到特别尊敬的人。所以他才能进入明堂祭祀系统。但是,必须指出,这种观念后来有所变化。即随着集团的不断扩大,后来凡加入到这个集团中来的氏族部落,尽管它们与原来的集团没有血缘上的联系,也必须参加这种集团内部共同的祭祖活动,因此这种被祭祀的祖先,也就转变成了后加入者的祖先。正是这种发展方式,所以,这大约就是华夏族具有共同的祖先的原因。而这种共同祖神形成过程,最早是源于母系大家庭阶段,真正的大发展,则是从母系向父系过渡的黄帝时代开始,经过整个五帝时代而最终定型的。这个时期,正是中国社会处于军事民主制阶段,各氏族部落大发展、大融合的时期,也是中国社会进入早期文明阶段的时期。正是在这个巨大的社会变革阶段,形成了无数的英雄和圣人。也正是由于他们的功绩,而形成了统一的华夏共同体。而他们,则因为对这个共同体的特殊贡献,而进入了明堂祭祀系统。所以,明堂宗庙祭祀制度,不同于后世或其他的宗庙祭祀制度,而是有它的特定含义的,即这种祭祀制度,是以报功为基础的。关于这点,《礼记·祭法》和《国语·鲁语上》展禽论祀典讲得最清楚,因此,我们就以这两处记载为基础,对其形式和内容,略作一点阐释。《礼记·祭法》云:

祭法:有虞氏禘黄帝而郊喾,祖顓頊而宗尧;夏后氏亦禘黄帝而郊鲧,祖顓頊而宗禹;殷人禘喾而郊冥,祖契而宗汤;周人禘喾而郊稷,祖文王而宗武王。

关于这段话,是理解古代祭祀制度的一个重要基础,所以历来受到注家的极度重视,争论也极大。首先,我们来看郑玄的注:

禘、郊、祖、宗,谓祭祀以配食也。此禘,谓祭昊天上帝于圜丘也。祭上帝于南郊曰郊。祭五帝五神于明堂曰祖、宗,祖、宗通言尔。下有“禘、郊、祖、宗”。《孝经》曰:“宗祀文王于明堂,以配上帝。”《明堂月令》:春曰“其帝太昊,其神勾芒”;夏

曰“其帝炎帝，其神祝融”；中央曰“其帝黄帝，其神后土”；秋曰“其帝少昊，其神蓐收”；冬曰“其帝颛顼，其神玄冥”。有虞氏以上尚德，禘、郊、祖、宗，配用有德者而已。自夏以下，稍用其姓代之。先后之次：有虞氏、夏后氏宜郊颛顼，殷人宜郊契。郊祭一帝，而明堂配五帝。小德配寡，大德配众，亦礼之杀也。

这是郑玄的解释，认为禘、郊、祖、宗都是祭天配祖之制。只是根据祭祀的形式不同，配食之祖也不同。禘是冬至圜丘祭天，郊是南郊祭上帝，祖、宗都是明堂祭五帝。他认为，这四祭是三个等级，禘祭最高，郊祭次之，祖、宗是一个等级。关于祖、宗为同一等级的根据有三：一是《孝经》：“宗祀文王于明堂，以配上帝”，说明祭文王是在明堂。二是文王兼具祖、宗之祭名，《孝经》称“宗祀文王”，而《祭法》称“祖文王”，证明祖、宗是一个等级。三是《礼记·月令》在明堂依四时五方祭五帝五神，因此，明堂是祭五帝。由于是三个等级，所以，配食也是三个等级，禘最高，郊次之，祖、宗又次之。配食之对象，有虞氏以上尚德，以德尊者配食。夏后氏以下，德、姓混用，既配德，也以姓氏相配。这就是郑注的大致内容。对于郑注，虽然争论很多，但攻击最力者是王肃。他驳斥郑玄的主要根据是：

“郑玄以《祭法》禘黄帝及喾为圜丘之祭，《祭法》说禘，无圜丘之名，《周官》圜丘不名为禘，是禘非圜丘之祭也。玄既以《祭法》禘喾为圜丘，又《大传》‘王者禘其祖之所自出’，而玄又施之于郊祭后稷，是乱礼之名实也。《尔雅》云：‘禘，大祭也。绎，又祭也。’皆宗庙之名，则禘是五年大祭祭先祖，非圜丘及郊也。周立后稷庙，而喾无庙，故知周人尊喾不若后稷之庙重。而玄说圜丘祭天祀大者，仲尼当称‘昔者周公禘祀喾圜丘以配天’，今无此言，知禘配圜丘非也。又《诗·思文后稷》‘配天之颂’，无帝喾圜丘之文，知郊即圜丘，圜丘即郊。”

在这里，他对郑玄攻击的几点都很有力量。他的主要观点是：圜丘和郊是一回事，郑玄强分为二，是违背《经》意。既然圜丘就是郊，郊就是圜丘，所以，圜丘也就不是禘祭。那么，禘祭是什么呢？他认为，禘祭就是宗庙五年大祭的禘祭。关于他的主要观点，孔颖达据其《圣证论》介绍道：

“案：《圣证论》以此‘禘黄帝’是宗庙五年祭之名。故《小记》云：‘王者禘其祖之所自出，以其祖配之’，谓虞氏之祖出自黄帝，以祖颡项配黄帝而祭，故云‘以其祖配之’。又以祖有功、宗有德，其庙不毁。又以郊与圜丘是一，郊即圜丘。王者以木德王天下，非谓木精之所生，五帝皆黄帝之子孙，改号代变，而以五行为次，何太微之精所生乎？”

这就是王肃的基本观点。按照王肃的解释，《祭法》所说的禘、郊、祖、宗，除郊以外，都不是祭天，而是宗庙之祭。禘、郊、祖、宗，不是对祭天而言，而是对于配食的对象而言。如陈氏祥道《礼书》云：“禘非祀天，而文在郊上者，以其祖之尤远故也。祖、宗非祀明堂，而文在郊下者，以其祖有功、宗有德而庙不迁故也。虞、夏、商以质而亲亲，故郊其近而祖其远。周以文而尊尊，故郊其远而祖其近。康成谓虞夏宜郊颡项，商宜郊契，其说非也。”对于《祭法》之文的不同解释还很多，但大多在以上说法之间徘徊，取舍不同。应当如何来看待这些完全不同的说法呢？因《祭法》禘、郊、祖、宗之出处为《国语·鲁语上》展禽论祀典，所以，笔者认为，解开这一谜团，还要因展禽所说之境，才能明了。其文云：

海鸟曰“爰居”，止于鲁东门之外三日，臧文仲使国人祭之。展禽曰：“越哉，臧孙之为政也！夫祀，国之大节也；而节，政之所成也。故慎制祀以为国典。今无故而加典，非政之宜也。”

夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能禦大灾则祀之，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成名百物，以明民共财，颡项能修之。帝嚳能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧鄴洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百穀而山死，文王以文昭，武王去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颡项，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颡项，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武

王。幕，能帅颡项者也，有虞氏报焉；杼，能帅禹者也。夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、大王，能帅稷者也，周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报，此五者，国之祀典也。

加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；及天之三辰，民所瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。

今海鸟至，己不知而祀之，以为国典，难以为仁且智矣。夫仁者讲功，而智者处物。无功而祀之，非仁也；不知而不能问，非智也。今兹海其有灾乎？夫广川之鸟兽，恒知避其灾也。”

是岁也，海多大风，冬暖。文仲闻柳下季之言，曰：“信吾过也，季子之言不可不法也。”使书以为三策。

这就是展禽讲述这段话的情境，主要针对臧文仲对于建立国家祀典的无知而发，因此，其主要内容是说明制定国家祀典的原则及其各祀典的功能意义。这段话主要分成三层意思，第一层是讲述圣王制祀的原则，即：“法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能禦大灾则祀之，能扞大患则祀之。”从这些原则看，都是对于人民和国家建有大功，才受到祭祀。从“昔烈山氏之有天下也”到“祖文王而宗武王”，主要是用实例说明禘、郊、祖、宗四种祭祀的内容。从所举之人看，他们都是对天下之人民作出巨大贡献的人，按我们后人的说法，他们都是有“作”于世，制法兴王之人，理应受到最高的祭祀。所以，禘、郊、祖、宗，都是最高的祀典。从“幕，能帅颡项者也”到“周人报焉”，所讲述的诸人，他们虽不是制作之人，但却守成有功，所以受到“报”的祀典。“凡禘、郊、祖、宗、报，此五者，国之典祀也。”这就是对于人鬼祖先神祭祀的五种国典。另外，凡是有利人民的自然神和其他人，也可以参照进入国家祭祀系统中去。从展禽讲的制国祀的内容可以看出，总的一个特点，就是报功，但根据功劳大小，而有禘、郊、祖、宗、报五种形式。从这些国家祀典及功能看，它们都符合明堂制的祭祀原则，所以，从发生学的角度讲，实际最早都是源于明堂制。明堂祭祀的祖先，都是有大功者，这正是祖有功，宗有德的源头。正是从这个角度看，王肃认为，祖、宗非明堂祭是错误的。祖有功、宗有德，恰恰说明其源自明堂祭祀制度。但是，王肃等关于禘、郊、祖、宗的顺序，

不是以祭天等级为序,而是以配祭对象为序,则是正确的。禘祭配食的对象是最早的祖先,郊次之,祖、宗又次之,这大约是周人的顺序。《鲁语》所讲与此不同。《鲁语》所讲,可能是一般的原则,而《祭法》所讲,则是周人的法则。按照《祭法》所述,实则是两个等级,即 禘、郊是一个等级,祖、宗是一个等级。即 禘、郊都是郊祭天帝,而祖、宗则是明堂祭。禘、郊所祭的天,其实是一致的,都是同一个天,而郑玄将他分成圜丘和郊,则是错误的。但是作为配祭之祖神,则 禘祭显然要比郊靠前。郊祭是以祖或始神配食,而 禘祭则是祭其祖之所自出,如果“祖之所自出”是指人帝的话,则此人帝要比郊祭之祖靠前。如果不是人帝,而是感生帝的话,则是天神比配食之祖尊一个等级,而更应该排在郊祭的前头。这大约就是 禘、郊、祖、宗的顺序,以 禘排在最前头的原因。但这点郑玄理解错了,故他把 禘郊强分为二,认为冬至圜丘祭昊天上帝是 禘祭,而其他祭天,则是郊祭。正是由于这一错误,使他的解释系统出了很多问题,矛盾之处颇多。故这点,王肃驳得很有道理:“郊即圜丘,圜丘即郊。所在言之,则谓之郊;所祭言之,则谓之圜丘。于郊筑泰坛,象圜丘之形。以丘言之,本诸天地之性,故《祭法》云:‘燔柴于泰坛’,则圜丘也。《郊特牲》云:‘周之始郊日以至’,《周礼》云:‘冬至祭天于圜丘’,知圜丘与郊是一也。”这里,《郊特牲》所说的“周之始郊日以至”的“至”,指的就是冬至。《郊特牲》把冬至祭天称为郊,《周礼》则称为圜丘,所以,王肃认为郊与圜丘为一回事,是完全正确的。既然如此,那么, 禘祭和郊祭的区别是什么呢?笔者认为,所谓 禘祭,实际是人们对于自身来源的终极认识。所谓“祖之所自出”,就是祖先最终的来源,这个最终来源,就是图腾神,就是感生帝,从而最终通到上帝和天那里去了。而所谓郊祭,则是人们对自然界的终极认识,尤其是对自然时序的认识。这种支配着自然时序的总根源,当然,最终也要追溯到天和上帝那里去。正是由于这两种终极关怀的认识,从而才使中国的文化,从一开始就具有天人合一的色彩。正是因此,所以,王肃否定有 禘祭天帝之礼是错误的。而且,这点也可以从典籍中得到证明。例如:《国语·周语中》载:“ 禘郊之事,则有全烝。”《楚语下》亦载:“郊 禘不过蚩栗,烝尝不过把握。……天子 禘郊之事,必自射其牲,王后必自舂其粢。”这里,“ 禘郊”或“郊 禘”连言,说明二者为同一等级之礼。而“郊 禘不过蚩栗”的“蚩栗”,是祭天特性对于牛角的要求, 禘用郊牛,也证明

禘、郊是同样的大礼。如果禘祭不是祭天,而只是庙祭的话,怎么能与郊天为一个等级呢?何况,《祭法》所说“禘、郊、祖、宗”四祭中,《孝经》明言“宗祀文王于明堂以配上帝”,证明祖、宗二祀是配天,郊祭也是配天,为什么独有禘祭不配天,而又居于三配天之礼以上呢?这显然是说不通的。所以,郑玄说这四者都是配天,是正确的。这与《鲁语》所说制祀典的原则,以及这些人制法兴王,德与天齐的功能,也是一致的。只是配祭的对象,先后的顺序不一样罢了。禘祭,必须以始祖配食;郊祭,可以以始祖配,也可以以非始祖配。祖祭,是祖有功,以功业为主,如文王在位,“三分天下有其二”,基本奠定了周人夺取天下的基础,所以,文王得祭于明堂配天,而且,文王之庙世世不迁,被周人尊为“太祖”。武王则实际夺取了天下,从此,从血缘上奠定了周天子为天下大宗的地位,故亦得明堂受祭配食,其庙也不毁,而被周人尊为“太宗”。根据《丧服小记》:“王者禘其祖之所自出,以其祖配之,而立四庙焉。”可知,始祖庙加四亲庙,乃是通制。因而,周人应该是后稷庙加四亲庙。但由于文、武之庙世世不迁,从而才有“天子七庙”的制度。但是,必须指出:由五庙制而变成七庙制,正是根据明堂制,通过“义起”的方式才能转变过来。因为只有明堂进入配天之祭,转入亲庙祭祀系统中,才能世世不迁。因而,这种变化才是合理的。

总之,《祭法》和《鲁语》展禽所述禘、郊、祖、宗、报的祭祀系统,基本都是以报功为基础的,这正符合明堂祭祀制度的功能和意义,因此,我们认为,《祭法》和《鲁语》所述祭祀系统,基本,或者说主要的就属于明堂祭祀系统。由于其基本功能仍属于祭祖的范围,所以,我们称之为明堂宗庙祭祀制度。至于后世完全以血缘为标准的宗庙祭祀系统,则与明堂祭祖系统既有联系,又有区别。如祭始祖、太祖、大宗,都可以归入明堂祭祀系统中,而四亲庙,则基本与明堂制无关,而属于另一个系统。这就是我们下面所要谈到的。

五、亲庙制度及其在商周的演变

最后,我们就着重来探讨亲庙祭祀制度。

我们一般所说的宗庙祭祀制度,主要是指亲庙祭祀制度。亲庙制度,作为国家祭典,虽然晚于明堂制,也是很早就确定了的。例如,其祭祀场所位置,就是很早固定的。据《周礼·春官·小宗

伯》载：“小宗伯掌建国之神位，左宗庙，右社稷。”郑注云：“库门内，雉门外之左右。”王氏昭禹曰：“左，阳也，人道所尚，君子于其亲，事死如事生，故左宗庙。”《考工记·匠人》亦云：“匠人营国，左祖右社。”贾疏云：“案：《祭义》注云：‘周尚左。’桓二年‘取郕大鼎纳于大庙’何休云：‘质家右宗庙，尚亲亲。文家左宗庙，尚尊尊。’”则夏商为‘右宗庙’，因夏商尚质。而周人为‘左宗庙’，因周人尚文。无论是“左宗庙”还是“右宗庙”，他们认为“左祖右社”或“右祖左社”为三代共制。若此可信，则三代宗庙都是独立的所在。这点，商代是可以证明的，因为殷墟卜辞已经证明，殷人有严格的周祭制度，每年都周而复始地对每个先王进行祭祀，若无专门的庙祭场所，这是不可能的。但是，夏代是否如此，却无直接证据。不过，根据《祭法》：“夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗禹。”郑注云：“有虞氏以上尚德，禘、郊、祖、宗，配用有德者。自夏以下，稍用其姓代之。”则夏代可能也已经有了专门的国家宗庙祭祀场所。因为按照郑注，“有虞氏以上尚德，禘、郊、祖、宗、配用有德者。”是指有虞氏以上的祭祀，仍没有脱离明堂制度，一切以功德为主，故类似国家祀典的祭祖活动，完全是在明堂上举行。而从夏代以后，虽然仍注意功德的标准，但已经加入了姓的意识，即“稍用其姓代之”。以姓代之，就是以血缘代之。以血缘代之，当然，功德就不再是主要标准。于是，每个祖先都可以按照血缘关系受祭。这样，专门的亲庙制度作为国家的祀典就出现了。这和家天下的出现是一致的。但是，随着亲庙制成为国家祀典，它就不再属于明堂制性质，先王在这里受祭的依据，不再是功业，而是血缘。也就是说，许多无功的先王虽可以在亲庙中受祭，却不可在明堂上受祭。正是随着这种无功的先王受祭的出现，从而出现了独立于明堂之外的亲庙，而随亲庙成为国典，就必然导致整个亲庙系统独立出来，只有少数有功德者，仍可按礼仪在明堂上受祭。这应该就是明堂制与亲庙制分离的原因。

亲庙祭祖成为国家祀典虽是从夏代开始的，但亲庙之制却不是夏代的产物。从其源头上讲，它的起源不会晚于明堂祭祖制。所谓亲庙，就是人们对自己直系祖先的祭祀场所。而这种对直系祖先的祭祀，是从血缘上的直系祖先可以被辨认出来就开始的。如前所述，这种可以辨认的直系祖先，大约从母系氏族晚期的母系大家庭阶段就开始了。因此，亲庙祭祖活动，亦当产生于此时，只

是祭祀的祖先,可能是女性,而不是男性而已。而到距今 5000 年前,随着一夫一妻制的产生,于是就产生了小家庭的直系祖先。由于这种小家庭是以父亲为主,从而产生了祭祀父系祖先的庙制。前述秦安大地湾小房址地画反映的祭祀活动,基本就是这种途径的产物。随着一夫一妻制小家庭祭祖制度的形成,于是亲庙祭祀制度就具有全社会的意义。故亲庙制度,并不像明堂制一样,只限于天子,而是从天子到庶民共有的制度。只是这种制度到后来,按照政治地位的不同,而分成了不同等级罢了,如所谓“天子七庙,诸侯五庙,大夫三庙,士一庙,庶人祭于寝”,就是证明。在夏代以前,应该是没有这种等级划分的。当然,也不是没有区别,但这种区别,主要是按血缘组织单位来区分的,如小家庭、家族、宗族等。以小家庭言,则可以称为寝庙,因“庶人祭于寝”;以家族言,则可称为家庙;以宗族言,则称为宗庙。“庙”之意,据《释名·释宫》云:“庙,貌也,先祖形貌之所在。”所谓“先祖形貌”,据考古和人类学知识,即雕刻成象征祖先容貌的木头偶像。这种偶像后来逐渐简化,就成了象征祖先的木主。所谓“庙”,就是藏这种木主的宫室。人们供奉木主,祭祀祖先就在这里,所以,也称祖庙。庙亦是宫,故祖庙,即祖先所在之宫。在小家庭、家族和宗族的关系上,家族、宗族不过是小家庭的扩大形态,宗族包括家族和小家庭,所以,亲庙制度一般以宗族为代表,而称为宗庙。关于“宗庙”,《左传·桓公二年》“清庙茅屋”孔疏云:“宗者,尊也;庙者,貌也。象先祖之尊貌。”其意与“庙”意同,只是加“尊”而已。《毛诗》疏引《孝经》郑注亦云:“宗,尊也;庙,貌也。亲虽亡歿,事之若生。若立宫室,四时祭之,若见鬼神之容貌。”这里所说“亲虽亡歿,事之若生,若立宫室,四时祭之,若见鬼神之容貌”,说明其中祭祀的仍是自己的直系祖先。所以,这种标以“宗庙”的亲庙制度,是随着宗族制度的产生而形成的。由于宗族制度的形成要比夏代早得多,因此,宗庙制度应该是夏代以前很久就有的。如《尧典》所述舜受尧禅而“受终于文祖”的“文祖”,注家一般认为就是尧的祖庙。正是由于亲庙制度很久就有了,所以,当夏代“家天下”形成后,就可以顺理成章地将其变为国家祀典,而不引起震动。当把王的亲庙祭祀变成国家祀典,并将明堂制的一部分功能分离出,与之结合成一体,于是,就形成了完整的国家宗庙祭祀制度。这种制度,中经商代的发展,到周代而基本定型,这就是《周礼·大宗伯》所讲的“六享”,即,“以肆献裸享先

王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。”现在，我们就着重来探讨一下这六享的功能和意义。关于这六享，郑玄注云：

宗庙之祭，有此六享。肆献裸、馈食，在四时之上，则禘也，禘也。肆者，进所解牲体，谓荐孰时也。献，献醴，谓荐血腥也。裸之言灌，灌以郁鬯，谓始献尸求神时也。《郊特牲》曰：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，所以求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。”灌是也。祭必先灌，乃后荐腥荐孰。於禘逆言之者，与下共文，明六享俱然。禘言肆献裸，禘言馈食者，著有黍稷，互相备也。鲁礼，三年丧毕，而禘於太祖；明年春，禘于群庙。自尔以后，率五年而再殷祭，一禘一禘。

贾公彦疏云：

此一经陈享宗庙之六礼也。此六者皆言享者，对天言祀，地言祭，故宗庙言享。享，献也。谓献饌具於鬼神也。从禋祀以下至此吉礼十二，皆歆神始。何者？案《大司乐》分乐而序之云：“乃奏黄钟，歌大吕，舞《云门》，以祀天神”已下。下复云：“圜钟为宫，若乐六变，天神皆降；若乐八变，地示皆出；若乐九变，人鬼可得而礼”。郑云：“天神则主北辰，地祇则主昆仑，人鬼则主后稷。先奏是乐以致其神，礼之以玉而裸焉。”彼先奏是乐以致其神，则天神、地祇、人鬼皆以乐下神始也。彼郑云：“礼之以玉”，据天地；“而裸焉”，据宗庙。则此上下天神言燔，地示言血，此宗庙六享言裸，是其天地宗庙皆乐为下神始，燔血与裸为歆神始也。又案：《礼器》与《郊特牲》皆言“郊血，大飧腥，三献爓，一献孰”者，皆是荐饌始也。以其郊是祭天而言用血，大享是禘祭先王而言用腥，三献是社稷而言用爓，一献是祭群小祀而用孰与？此显其先，彼是其后，后为荐饌可知，故郊言血，大享言腥，三献言爓，一献言孰也。

从郑贾之注疏可见，所谓六享，就是宗庙四时之祭，加三年一禘，五年一禘祭。四时之祭为每年举行之常祀，分季举行。三年一禘，五

年一禘为大祭，以此为差，每五年轮流一次。这就是《周礼》的六享。关于这六享的节目，包括“肆献裸”和“馈食”。所谓“肆”，就是将牲体进行“体解”，体解是定数，即二十一块。一说，体解之前，还有“豚解”，豚解是将牲体分成七块。体解之牲便于煮熟，所以，“肆”这一节目，是表示向祖先敬献熟食。所谓“献”，是指“献醴”。“醴”是专门为敬神酿制的酒。献醴，就是向神敬酒。献醴的最高规格是九献，每献又与具体的其他内容相联，其中最主要是向神献腥食，即将宰杀的牲体按毛、血、腥、肆、燂、臠六项向祖先敬献。所谓“裸”，即“灌”，是指用带玉柄的勺子，酌盛用香草特殊调制的酒（即郁鬯）奠地降神。由于是把酒灌洒于地，所以称为“灌”。“灌”的意思是使酒的香气传达于地下，使祖先的阴魂感知，上来接受子孙的奉献。所谓“馈食”，则是向祖先进献熟食，包括体解之牲和用黍稷做成的饭。这些节目的安排顺序是，先二灌，以歆神。然后献醴，荐腥，称朝践。然后馈食。祭毕，还有最后一个节目，就是所有参加祭祀的人，来分享祖先剩下的食物，称为“餼”。另外，据《周礼·大司乐》记载，凡举行大祭，都要用最盛大的音乐舞蹈来降神，认为天神、人鬼、祖先都可以随着这种盛大之乐，全部降临。所有这些节目加在一起，就是最高等级的祭祀。由于举乐是最开始的节目，故从举乐的规格，就知祭祀的等级。因此，凡一开始就用最盛大的乐降神为开始的祭祀，不管是对天神、地示，还是人鬼，都称“禘”。因为据《尔雅》解释：“禘，大祭。”所以，这也是宗庙六享之礼中的最盛大之祭祀称为禘祭的原因。这就是郑玄、贾公彦所述《周礼》宗庙六享的大致内容。但六享涉及的问题实在太多，分歧也实在太大，二千多年来就没有统一过，无法一一介绍。因此，我们仅就其主要之点作一点介绍和分析。这六享，实际分成两大部分，一是每年四时之祭，二是禘、祫、禘大祭。另外，就是关于节目的内容和顺序，牵扯到很多的具体内容。

我们先来看四时之祭。对于四时之祭，一般分歧相对较小。其分歧的主要内容包括：祭名、祭祀的时间、祭祀的具体内容等。从祭名看，《周礼》春享称祠，夏享称禴，秋享称尝，冬享称烝。这与《礼记·王制》所说不同。《王制》云：“天子诸侯宗庙之祭，春曰杓，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝。”《祭统》的说法与此同。这两说，秋尝，冬烝无分歧，主要是春夏祭名不同。《周礼》四时祭无“禘”之名，春不称“杓”，而称“祠”，夏则称“禴”。其他各说，在二者之间，参差互

见。如《公羊传·桓公八年》云：“春曰祠，夏曰禴”，《尔雅》云：“夏祭曰禴”，《祭义》云：“春禘秋尝”，但对于“禘”之称，则一有一无。所以郑玄认为，《王制》所述为殷礼，而《周礼》所述，才是周制。其次是关于祭祀时间，这一般有首时说，仲月说，和无规则说。所谓首时说，是认为四时之祭，都是于每季的首月，即孟月举行。所谓仲月说，就是在每季的第二个月举行。无规则说，则是认为可以于每季的不同时间举行。这些说法，都有一定根据。但这种分歧，主要是对于内容理解不同所造成。一是将四时之祭与四时之荐的尝新之礼分而为二，一是将二者合而为一，认为是一回事。专主祭而言，认为是首时。专主荐而言，则认为无规则。但荐食尝新于春夏多在仲月，于秋以后，新食增多，尝新非固定时间，也非一次。所以折中而与祭统一者，多主仲月说。所以，关键是要我们对四时之祭的具体含义有所了解，并加以全面把握。关于四祭之具体含义，《尔雅》云：“春祭曰祠。”郭璞注云：“祠之言食，是食祭也。”《说文·示部》云：“春祭曰祠，品物少，多文词也。”《公羊传》“春曰祠”何休注云：“祠犹食，犹继嗣也。春物始生，孝子思亲，继嗣而食之，故曰祠，因此别死生。”所以，祠之意，怀念先人，以食祭之之意也。夏禴之“禴”与“禴”同意。因为《周礼》春曰祠，夏曰禴，而《公羊传》曰：“春曰祠，夏曰禴。”二者春称“祠”相同，则夏之名，“禴”与“禴”亦同也。《说文》云：“禴，夏祭也。”《尔雅》“夏祭曰禴”郭注云：“禴，新菜可禴。”《公羊传》“夏曰禴”何注云：“禴，麦始熟可禴，故曰禴。”从这几条看，此“禴”之意，是以夏之新食祭祖也，类似于尝新。至于“秋尝”，《尔雅》云“秋祭曰尝。”《周礼·肆师》郑注云：“尝者，尝新穀。”《公羊传》“秋曰尝”何注云：“尝者，先辞也。秋穀成者非一，黍先熟，可得荐，故曰尝。”故此“尝”，是尝新之祭也。所谓“秋穀成者非一，黍先熟，何得荐，故曰尝”，说明秋天尝新之荐非一次也。这正是认为四时之祭无规则说的根据。关于“烝冬”，《尔雅》云：“冬祭曰烝。”郭注云：“烝，进品物也。”《春秋·桓八年》“春正月，己卯，烝。”《公羊传》云：“烝者何？冬祭也。冬曰烝。”何注云：“烝，众也，气盛貌。冬万物毕成，所荐众多，芬芳备具，故曰烝。”由所有这些记载注释可见，四时之祭，是与以四时之新食祭祖有关的，所以才能称得上四时之祭。但也正是因此，即使它们和尝新之礼不同，规格也不会太高。它们的总体特点相当于馈食之礼。所以，《周礼》六享，郑玄说：“肆献裸，馈食，在四时之上，则是祫也，禘也。”不是

没有一定道理的。但是，后人多对此进行批驳，认为这六享，都兼有肆献裸、馈食的节目，肆献裸、馈食，不是专指两享，而是指所有六享之节目，是值得商榷的。不过，四时之祭，有别于荐食尝新，也是事实。如《国语·楚语》云“郊禘不过茧栗，烝尝不过把握”，证明四时之祭是用牛牲的，因而说明四时之祭是正祭，把它等同于尝新之礼是错误的。但是，它的规格要比禘祭和禘祭低，也是没有问题的。

其次，我们来看禘、禘之祭。这却是分歧最大的问题，历来都是注家瞩目的焦点。由于争论太大，看法繁多，我们无法一一列举，故这里只把一些争论大的问题，提纲挈领地提一下。关于禘、禘之祭，首先引起争议的是，这是一个问题，还是两个问题。即禘、禘是一回事，异名而同实，还是分为二祭？禘、禘为两祭，也有不同说法，一说三年一禘，五年一禘；一说三年一禘，五年一禘。至于禘、禘如何祭法，也有分歧，即禘小禘大，还是禘小禘大。所谓大，是指合祭祖先多，反之，则合祭祖先少。一种为毁庙之主和不毁庙之主都合祭于始祖庙，一种是，不毁庙之主合祭于始祖庙，毁庙之主不祭，一说，毁庙之主合祭于始祖庙，不毁庙主祭于文武庙，即穆之主合祭于文庙，昭之主合祭于武庙。或说，文武以前之主合祭于后稷庙，文武以后之主合祭于文武庙。总之，说法很多。另外，关于“禘”祭，分歧尤其大。原因在于“禘”有多种含义，如郊禘说，禘禘说，时禘说，殷禘说等。郊禘说，指圜丘祭及祭“祖之所自出”的感生帝，禘禘说，即此处三年一禘，五年一禘；或三年一禘，五年一禘说等。时禘说，即四时之祭名，如春禘说，夏禘说。殷禘说，是指所有盛大之祭都称禘祭说。即不管是祭天神、地示，还是人鬼，只要是最高等级的祭祀，都称禘。关于这四禘说，我们前面都有介绍，但仅此是不够的。尤其对于殷禘，更是复杂。而此祭名，又与我们后面讨论的问题有很大关系，故这里需特殊再介绍一下。关于殷禘说，主要源于郑玄对《周礼·大司乐》的注释。《大司乐》云：

凡乐，圜钟为宫，黄钟为角，大蕤为徵，姑洗为羽，雷鼓雷鼗，孤竹之管，云和之琴瑟，《云门》之舞，冬至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。凡乐，函钟为宫，大蕤为角，姑洗为徵，南吕为羽，灵鼓灵鼗，孙竹之管，空桑之琴瑟，《咸池》之舞，夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，

则地示皆出，可得而礼矣。凡乐，黄钟为宫，大吕为角，大蕤为徵，应钟为羽，路鼓路鼗，阴竹之管，龙门之琴瑟，《九德》之歌，《九磬》之舞，于宗庙之中奏之，若乐九变，则人鬼可得而礼矣。

郑玄注云：“此三者，皆禘大祭地。天神则主北辰，地祇则主昆仑，人鬼则主后稷，先奏是乐以致其神，以普配之。”贾公彦疏云：“案《尔雅》云：‘禘，大祭。’不辨天神、人鬼、地祇，则皆有禘称也。”孙诒让正义曰：“注云‘此三者皆禘大祭也’者，明此三者为最大之祭。《诗·周颂》孔疏引郑志云：‘禘，大祭，天人共之’是也。……诒让案：此天神三祭为圜丘祭昊天，地示之祭为方丘祭大地，人鬼之祭为大禘，通谓之禘。又天神有南郊祭苍帝，地示有北郊祭后土，又有明堂合祭五天帝、五地示，人鬼有吉禘、大禘，五者亦通谓之禘，是禘为诸大祭之总名也。”在这里，所有最盛大之祭，不辨天神、地示、人鬼，皆冠以“禘”名，即“禘为诸大祭之总名”，岂非殷禘说。殷，大也；禘，亦大祭也。故殷禘，就是合诸禘之意也。正是因此，殷禘亦通殷祭。《公羊传·文公二年》“五年而再殷祭”何休注云：“殷，盛也。”“殷祭”即盛大之祭，岂不可通“殷禘”。“殷”，卜辞称“衣”，故殷祭就是“衣祭”。而“衣祭”，就是殷人之祭。殷人之祭到底是什么形式，虽然古人有片鳞只甲的说法，但至今无法明其所以然。只是随着甲骨卜辞的出土，董作宾发现了殷人的周祭制度，并经陈梦家、岛邦男、许进雄以及常玉芝诸先生的考证完善，使我们基本了解了殷人最盛大之祭，就是周祭先王。周人的禘、祫祭祀制度，就是由殷人的周祭制度发展而来。故盛大之祭称“殷祭”或“衣祭”，即源于此。因此，我们要解开周人禘、祫之制，所有盛大之祭称禘的原因，不能不由殷人的周祭制度得到说明。现按照常玉芝先生的《商代周祭制度》，将其主要特征归纳如下：

一、商代后期的周祭制度，是以翌、祭、壹、𠄎、乡五种祭祀形式，按照翌——祭壹𠄎——乡——翌的顺序，对商代先公、先王、先妣周而复始地进行祭祀的制度。

二、每种祭祀形式将所有先公、先王先妣祭祀一遍的周期是 11 旬，若两周间加一个工典祭，共 12 旬。

三、翌和乡各为一个独立的祭周，祭、壹、𠄎三种祭祀形式，相互差开 1 旬，合在一起为一个祭周。于是，翌、乡祭周各

11 旬,合为 22 旬,祭壹膺为 13 旬,加一工典祭,正好是 36 旬,约合一个太阳年。余下几天,与下一周期差开 1 旬,故下一周期为 37 旬。殷人的周祭制度,就是按 36 旬和 37 旬的周期周而复始地举行。这样,一个祭周平均正好是一年。正是因此,故商代后期的商王,称“王几年”为“王几祀”。

四、在每个祭周中,每个先王和先妣都是按他们在位的先后顺序,单独被祭祀,顶多一次可有一位先王和先妣同时受祭。

五、每位先公、先王、先妣被祭的日子的天干必须与其甲名一致(商王之名都以甲乙丙丁十天干为序)。

六、所祭先妣,必须是商王之正妻。

七、所祭先王中,有二人并未实际即位。也就是说,在其为太子时,就去世了。

这就是殷人周祭制度反映的基本情况。另外,在周祭之外,还有不进入周祭系统的散祭,常玉芝先生称之为特祭。说明商代的祭祀制度是分为两类,一类是周祭,一类是散祭。与周人禘祭制度相联,成为其源头的是周祭。散祭则可能与其他祭祀形式相联系,比如每年四时之祭,可能就与殷人散祭制度有联系。

商人的周祭制度是对每王轮番周而复始地进行祭祀,拖的时间很长,而周人的禘祭或禘祭,是按三年一禘,五年一禘举行,而且祭祀诸王即合祭诸王是在同一时间进行。两者差别这样大,为什么说,周人的禘祭制度是源于商人的周祭制度呢?原因就在于二者祭祀项目的一致,即商人周祭制度的五种祭祀形式,被压缩在周人的禘祭制度中了。商人周祭的五种形式,据董作宾先生的说法:“以祀事言:乡为鼓乐,翌为羽舞,乐舞所以娱祖妣者也;祭有酒肉,鬻用黍稷,酒食所以享祖妣者也。”^{【9】}关于膺祭,常玉芝先生认为当与“濩”字意义相近,濩即《大濩》之乐,为商人之大乐。另外,也有不同的解释,如詹勤鑫先生认为:“祭”字形如手持带血的肉,本义是杀牲以腥肉献神。故其意相当于周代殷祭(禘祭)中正祭的第一阶段——朝践礼中的献血腥的仪式。“鬻”字义为“设饪”,饪即熟食,相当于周代正祭的第二阶段——馈献礼。“膺”同“协”,古通“合”,协祭即合祭。正是根据这种特征,所以,他认为,祭壹膺三种合为一起的形式,就相当于周代殷祭中的正祭。^{【10】}合三位先生的

【9】

陈戌国:《先秦礼制研究》,湖南教育出版社,1993,第138页。

【10】

詹勤鑫:《神灵与祭祀》,江苏古籍出版社,1992,第335页。

解释,都与周代的殷祭对得上号。如董作宾先生所说乡为鼓乐,翌为羽舞,基本可以与《周礼·大司乐》中的乐舞对得上号。再如常玉芝先生所说“𡗗”与“濩”相近,也与《大司乐》所奏祭先妣之乐相合:“乃奏夷则,歌大吕,舞《大濩》,以享先妣。”再合詹先生的解释,我们认为,商代周祭制度,就是周代殷祭制度的直接源头。所谓殷祭、禘祭、袷祭之名,都是从商代周祭制度中演变过来的。所谓“殷祭”,如上所述,就是“衣祭”,衣、殷,为一音转。所以,所谓殷祭,就如直意,谓殷代之祭。“殷”训大,故殷祭为大祭。这正与殷人的周祭制度合,因此,其训意可能就是从殷人的周祭制度而来。所谓“袷祭”,即合祭。詹勤鑫先生认为,“合”与“𡗗”(即协)古意通,故其意为殷人周祭中的𡗗祭转变而来,可备一说。但笔者以为,周人的袷祭,即合殷人周祭制度的五种形式而来,此或为袷祭之名的真正由来。而所谓“禘祭”,“禘”字据《说文》及有关训解,基本有两意,一训帝,故禘祭就是帝祭。此在甲骨文中已有证据,如:“贞帝(禘)多父。”(林一,一一,一八)^[11]证明帝祭是商人已有之称呼。帝,实际是商王之庙号。据《礼记·曲礼下》记载,天子葬后,“措之庙,立之主,曰帝。”这正与商人庙号称帝合。帝为祭名而为禘,禘又训大,《尔雅》云:“禘,大祭。”这正与殷人周祭先王为盛大之祭合。所以,禘祭之名,当亦来源于殷人的周祭制度。此外,禘又训“帝”,谓“审帝昭穆”,亦与殷人周祭制度相关,这点详下。

【11】

引自郭沫若:《中国古代社会研究》,人民出版社,1977,第202页。

从以上联系可见,周人的袷祭、禘祭、殷祭,都是从殷人的周祭制度演变而来。这一发现,为我们揭开前人争论不休的许多谜团提供了依据。故这里,我们对此进一步试作一点探索。首先需要解决的一个问题是,从殷人的周祭制度向周人的袷祭、禘祭转化,是如何演变过来的?这是我们解开其他谜团的一个出发点。然而,这却是一个难于说清楚的问题。如果我们先不考虑二者形式和内容的一致,而仅从时间上讲的话,一个是把每个先王按继位的顺序,分开来祭,组成一个连续过程,祭周长达一年。而另一个,则是将所有先王合在一起祭祀,正祭大约超不过几天。二者时间差别这么大,却属于同一的祭祀,简直匪夷所思。故这本身就是一个谜团。当然,从祭祀形式来讲,同一内容,殷人分为五祭,周人合为一祭,这是容易理解的。因为任何事物都是从简单到复杂的。殷人的周祭分为五种形式,正好说明它的起源是比较单一的。每一种单一的祭祀为一程序单位,所有先王挨排在每一个单一程序上

过一遍,虽然时间拖得很长,但操作上却简便易行。这是殷人周祭制度的长处,同时也是它的最大弊病,即拖的时间太长,消耗财力太多。因此,周人将殷人周祭的五种祭祀形式合为一祭,乃是一种必然的趋势。然而,这一合并,就使周人的祫祭制度变得非常复杂,至今成为人们争论不休的根源。关于殷人周祭五种祭祀形式,周人合并为一,这点尚好理解。比较费解的是,为什么周人能将所有先王的祭祀压缩成一个很短的时间,即全部集中于一个很短的时间里同时祭祀的所有先王,在殷人的周祭制度中却为什么必须单个分开来祭呢?难道殷人就不知道合祭比挨排分开祭省事吗?即使他们尚想不到把五种祭祀形式结合起来,但每种形式,合祭显然要比分祭省时省力,这点殷人应该是能够想得到的。何况,在卜辞中,也有在周祭之外,同时祭几个先王先祖的实例(这点详后的祭多父),也就是说,存在着这种周祭之外的类似合祭的特祭或散祭。那么,殷人在周祭制度中,却为什么不能实行这种祭祀方式呢?难道这样做是不庄重,不虔诚吗?那么,周人这么做却是很庄重,很虔诚的,又怎么解释呢?显然,这都不是理由,殷人分开来祭,必有其不得不尔的道理。笔者以为,殷人必须分开祭的根本原因,在于他们的宗法制还不够完善,还有缺陷所致。但是,必须指出,商人的宗法制不完善,并不等于没有宗法制,并不像王国维先生在《殷周制度论》中所说的,殷人没有立嫡立长之制,立嫡立长之制是周人发明的。关于这点,有关专家早已有所阐述,如郭沫若先生就指出过,商代后期已经有了立嫡立长之制,因为从康丁以后,再没有兄终弟及的现象。然而,也必须指出,殷人立嫡长之制,毕竟是短暂的,到很后才有的。在前期和中期,直到后期很晚之前,都不能说有了嫡长之制。所谓嫡长之制,就是嫡长子继承制。这在康丁之前,显然是不能这么说的,因为这之前,兄终弟及还是时有发生。这正是殷人宗法制还不完善,有缺陷的根据。但是,没有嫡长子继承制,并不等于没有宗法制。宗法制的基础是嫡庶制。恰恰在嫡庶制上,商人不但具有,而且十分严格。例如,凡进入周祭系统的先妣,都必是立为王后的正妻,不立为王后者,不能受祭。再比如,凡是立为王,进入周祭系统者,都是王后所生,也就说,都是嫡出,非嫡出者不能为王。以微子启和纣王的关系,就是最好的说明。微子与纣是同母所生,微子为长,纣为幼。但微子是其母立为后之前所生,而纣则是其母立为后之后所生。据《吕氏春秋》记

载,帝乙曾有意立微子为太子,但遭到大臣的一致反对,故最后是纣继承王位。这种同母所生尚如此嫡庶分明,这比后世实际还要严格。再如,在殷人周祭表中,大丁、祖己,都没有实际继承王位,在太子期间就去世了。但他们仍是被周祭系统祭祀的对象,原因就在于他们曾经立为太子,是嫡系先王所出。大丁为大乙(成汤)之子,而祖己为武丁之子,可见这是整个商代实行的制度。这比后世实行也还要严格。在后世,即使立为太子,没有实际即位为王,也是不能按王礼受祭的。这证明,在商代,这种嫡庶之分,在庙祭系统中,是超过是否实际即位为王这一点的。这说明,整个商代,嫡庶制是非常严格的。这大约就是注家所说“殷道”“尚质”而“亲亲”的原因吧。虽然“殷道亲亲”,嫡庶分明,但其宗法制还不完善,还有缺陷,这就是,在其前期、中期直至康丁时期,都没有嫡长子继承制,兄终弟及是其法定的继位制度。商代后期虽然可能已经有了嫡长子继位制,但毕竟为时太短,还没有成为全社会的基本制度,所以,其宗法制并不完善。这正是商代周祭制度存在的基础,即每个先王必须分开来祭的原因。

那么,为什么只有嫡庶制,而没有嫡长子继承制,必然导致殷人的周祭制度,每个先王必须分开来祭呢?原因就在于,只有嫡庶制,而没有嫡长制,则嫡亲兄弟之间的关系都是平等的,因此,每个嫡亲兄弟都有即位为王的资格,这正是商代兄终弟及的继位制度的基础。正是因为嫡亲兄弟之间的关系这么重要,于是,为了区分这种嫡亲兄弟之间的关系,就产生了甲名制。所谓甲名制,就是以甲乙丙丁十个天干来作为名字。某人如果甲日出生,就名某甲,乙日出生,就名某乙。一母所生的嫡亲兄弟,以十个天干为名,已经足以把相互之间的关系区分开来了。把嫡亲兄弟区分开来的目的是什么呢?目的就是区分长幼之顺序。而区分长幼之顺序的目的,则是为了区别嫡亲兄弟之间相继继位为王的顺序。一母所生之嫡亲兄弟,只要不发生意外,一般都可以轮到继位为王。万一有个别意外,某一兄弟不及即位就去世了,但只要他已被立为太子,他仍可以享受与即位为王的兄长一样受祭的资格。这正是殷人的周祭系统中,有太子受祭的原因。由于嫡亲兄弟以天干命名,甲名实际就是他的出生日期,所以祭祀,也必须与甲名一至,即祭祀的日子的天干要与被祭者名字的天干一致。这就相当于我们今天所说的诞辰,祭祀的时候,要在其诞辰的那天。由于是周祭制度,所

以月就略而不论,但年和日是准确的。正是因此,商人祭祀其先王的顺序,一是必须按他们继位为王的先后次序,一是祭日必须与其甲名一致。正是由于这两个条件的制约,从而造成了商人的周祭系统中,每个先王必须分开来祭,如果合在一起,就必然造成混乱。由于周祭先王是分开来祭的,所以,先妣也必须分开来祭。这正是商人周祭系统中,先王、先妣必须分开来祭的原因。

由于殷人嫡亲兄弟平等,实行兄终弟及制,所以,在嫡亲兄弟之间,不会产生兄弟争位的斗争,这是它的长处。但是,麻烦却出在传位给下一代的问题上。既然嫡亲兄弟平等,则嫡亲兄弟之子也应当平等,嫡亲兄弟相继为王之后,传位给下一代,也应该以嫡亲兄弟之子的长幼为序,传位给其中的年长者。然而,由于下一代的人数众多,能够即位为王的是少数,大多数不能继位为王,于是,最后一个继位为王的兄弟,往往不传位给兄长之子,而传位给自己的儿子,这样,就必然违反嫡亲兄弟平等的原则,从而引发争位之乱。据《史记·殷本纪》记载:“自中丁以来,废適而更之诸弟子,弟子或争相代立,比九世乱,於是诸侯莫朝。”正是这一现实的反映。这里所说的“废適”,就是指从中丁以下的九世继位制中,最后继位的弟弟,不再把王位传给诸兄之子的年长者。而所谓“立诸弟子”,则是指将王位传给自己的儿子。“诸弟子”即“诸弟”之子。“诸弟”即指兄终弟及制中,最后继位的弟弟。由于废长立幼,不公平,违反了兄终弟及的制度,所以“弟子或争相代立”,从而造成了九世争位之乱。正是汲取兄终弟及争位之乱的教训,所以,到商代后期,逐渐发展起了嫡长子继位制。但嫡亲兄弟平等,在商代根深蒂固,因此,终商一代,周祭制度仍维护商代早、中期的传统,对每个先王必须分开来祭。

商代是一个强盛的王朝,影响广泛深远。周人是深受商文化影响的。故周人在灭商前,在王位继承制上,也还有商代嫡亲兄弟平等,兄终弟及的影子。据《史记·周本纪》记载:“古公有长子曰太伯,次曰虞仲,大姜生少子季历,季历娶大任,皆贤妇人,生昌,有圣瑞。古公曰:‘我世当有兴者,其在昌乎?’长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌,乃二人亡如荆蛮,文身断发,以让季历。”一般人可能据以认为,周人的继承制,从一开始就与商人不同,商人兄终弟及,而周人一开始就是嫡长子继承,所以,太伯、虞仲为了把位子让给季历,而不得不逃走。其实,这与商人的兄终弟及制是相通

的,完全可能是一回事,而不必与嫡长子继承制相关。按照商人的兄终弟及制,首先,继位为王的人,必须是嫡亲兄弟,而嫡亲兄弟继位,也必须以长幼为序,年长者先继位,年幼者最后继位。因此,若太伯、虞仲不逃走,即使兄终弟及,季历也是最后继位,故季历能不能等到太伯、虞仲死了继位,这本身就是一个未知数。再加季历死后,按正规兄终弟及的原则,应传位给太伯、虞仲与季历三兄弟之子的年长者,这样,其位能否最终传给文王姬昌,也是一个问题。正是因此,才促使太伯、虞仲不得不逃走,以成全季历。周人早期继位法可能受到商人影响的另一例证,就是周公摄政问题引起的斗争。周公摄政为王,其发布诰命称“王若曰”,证明他本身就是实际的王。所谓摄政之说,不过是后人的说法。其实,武王死了,按照兄终弟及的制度,周公继位,完全是正当行为。但由于外有叛乱,内有流言,政权几乎被颠覆,所以,周公考虑到周人政权的长治久安,才决定还政成王,并制礼作乐,重新制定制度,永远废弃兄终弟及制,而以嫡长子继位为定制。当然,嫡长子继位制在商代后期已经开始实行了,周公不过总结商人和周初的经验而已。正是由于周公制定了嫡长子继承制,所以,也就最终完善了宗法制。由于这一完善,于是嫡亲兄弟也有了尊卑之分,这样,同时也就改变了宗庙祭祀制度,所有受祭的祖先,都是按照大宗直系贯穿下来,从而不必再实行殷人那种弥费财力,旷日持久的周祭制度了。

周人虽然废除了殷人旷日持久的周祭制度,但合祭祖先的内容却不能变。所以还必须定期举行对所有先祖的共同祭祀,这就是祫祭。祫祭的时候,所有毁庙之主和未毁庙主,都要同时升入始祖庙或太祖庙,按昭穆之序,排成两列于始祖或太祖左右,同时受祭。虽然是同时受祭,但由于它是从商代周祭制度演变而来,所以,商代周祭制度的礼节,一个也不能少,程序也是那么多,只是把它压缩在一次之中祭罢了。每个程序,每个先王都要挨排祭到,只是不再从时空上把他们隔开罢了。正是因此,祫祭用尸,不是仅有始祖或太祖之尸,而是昭有昭尸,穆有穆尸,每个先王都有尸。每个先王都有尸,就是祫祭中,每个先王都要亲受所有的祭献。正是因此,周人虽然用祫祭取代了商人的周祭,在时空上压缩在一起了,在财力的运用上,可以集中使用,但其礼节之隆重,一点不减于商代,其耗费之财力,亦非常巨大,每进行一次祫祭,都要花很长时间进行准备。正是因此,这种祭祀才称为“国之大事”。所谓“国之

大事，在祀与戎”，就是说，这两种大事，都是倾国之力，才能办好的。正是由周人祫祭如此盛大，而且是从殷人那里继承来的，所以，这种祭祀一般就称殷祭。殷训大，大约就是这么来源的。

祫祭，因其盛大而称殷祭，因其目的不同，也称禘祭。祫祭与禘祭，在祭祀形式和内容上，基本一致，只是目的不同而已。一般所说的祫祭，是指天子或诸侯居丧三年，由居丧祭转入吉祭时，要举一次盛大的祫祭，将其父之灵位升入始祖庙或太祖庙，与所有祖先序昭穆，表示其父之神灵，从此与所有祖先生活在另一个世界，共同享受子孙的祭献。因其目的是以新死者合于祖，所以称祫祭。这种祫祭，正好是居丧三年才举行的，所以称三年一祫。三年一祫之后，隔一年，又要举行第二次合祭，但这次的目的是祭始祖或太祖，所有毁庙之主和未毁庙主也要升入始祖庙或太祖庙同时受祭。这一祭具有寻根追远的性质，怀念共同的祖先。因其带有根蒂性，所以称为禘祭。以后每三年一祫祭，每五年一禘祭，所以称为五年而再殷祭。祫与禘，从形式和内容上很难分开，所以，祫中有禘，禘中有祫。所谓祫中有禘，是因父亲之主升入祖庙，主要是序昭穆，而序昭穆亦称禘，这就是我们前面提到的“禘”的另一意，“禘”就是“谛”。《说文》云：“禘，谛也。”而释“谛”又云：“谛，审也。”即详审，细辨。详审细辨什么呢？就是详审细辨昭穆关系不发生混乱。故《论语·八佾》孔颖达疏云：“禘者，谛也。言使昭穆之次，审谛而不乱也。”也就是说，禘就是“审谛昭穆”，使之不发生混乱的意思。这一意正好与三年一祫的目的相同，因此是祫中有禘。而禘中有祫，则因为禘，本身有根蒂之意，是祭始祖。但祭始祖，其他先祖也要升入始祖庙同时受祭。即同时受祭，则要“审谛昭穆”，所以，与祫的意义又通，因而是禘中有祫。当然，从出发点，即根本目的上是不能相混的，所以，一个称祫，一个称禘。祫祭主亲，即将父之灵位升入太庙，祫于先祖。每隔几年举行一次，直到他死去。然后儿子居丧三年，将他升入始祖或太祖庙，又进入了另一轮的祫祭过程。禘祭则是祭远祖，主于尊，也是周而复始。这两种祭祀一样盛大，所以都称殷祭。正是周人祭亲与祭尊一样盛大，所以是“周道尊尊亲亲”。亲亲主血缘，尊尊主祖功。主亲来自亲庙制，主功源自明堂制。周人祭文王和武王于明堂以配天，证明他们是尊与亲一样看重，所以是“尊尊亲亲”。而殷人则不同，最隆重的祭祀是周祭制度，所以是“殷道亲亲”。至于夏人尚尊还是尚亲，注家所述似乎与

商人无异,如《公羊传·桓公二年》“取郕大鼎纳于太庙”何休注云:“质家右宗庙,尚亲亲。文家左宗庙,尚尊尊。”陈祥道《礼书》云:“虞、夏、商以质而亲亲,故郊其近而祖其远。周以文而尊尊,故郊其远而祖其近。”按此种说法,虞、夏与商一样,都是“尚质”而“亲亲”。而实际上,作为夏代国典的宗庙制度,是明堂制重于亲庙制,所以应该是“夏道尊尊”。当然,“殷道亲亲”,也不是不要尊,“夏道尊尊”,也不是不要亲,只是二者主次关系不一样罢了。例如,夏代后期,其先王已有甲名制。有甲名制,则其可能已有周祭系统。有周祭系统,就是“亲亲”开始形成的标志。从殷人的周祭制度看,进入周祭系统的先王,基本和《史记·殷本纪》的世系相符。所以,我们认为,殷人的世系之所以传下来而不乱,可能就是因为其周祭系统传下来的缘故。由此,我们也可以推测,夏人之世系传下来,可能也是因为他们已经有了周祭制度。而夏以上的世系之所以传不下来,记载混乱,就是因为没有周祭制度。而只有明堂制。明堂制只祭有功者,无功者不受祭,所以传下来的只是英雄系谱,而不是祖先系谱。当然,夏以前不是说只有英雄系谱,而没有祖先系谱。这种祖先系谱是存在的,但它是属于亲庙系统。亲庙系统没有成为国家制度之前,是不容易传下来的。殷人、夏人的世系传下来,是因为他们的亲庙祭祀系统上升为了国家祀典,尤其周祭制度,是保留其世系的一个很好的系统。

“夏道尊尊”,是以祖功为主,宗亲为附。“殷道亲亲”,是以宗亲为主,祖功为附。“周道尊尊亲亲”,则是祖功与宗亲一样重要。正是由于周人这一特点,所以当二者同样重要,而又不能两全时,矛盾就发生了。例如,《春秋·文公二年》记载的“跻僖公”,就是一个典型事例。其文云:“八月,丁卯,大事于大庙,跻僖公。”关于其具体内容,据《国语·鲁语上》记载:

夏父弗忌为宗,蒸将跻僖公。宗有司曰:“非昭穆也。”曰:“我为宗伯,明者为昭,其次为穆,何尝之有!”有司曰:“夫宗庙之有昭穆也,以次世之长幼,而等胄之亲疏也。夫祀,昭孝也。各致齐敬于其皇祖,昭孝之至也。故工史书世,宗祝书昭穆,犹恐其踰也。今将先明而后祖,自玄王以及主癸,莫若汤,自稷以及王季,莫若文、武,商、周之蒸也,未尝跻汤与文、武,为不踰也。鲁未若商、周而改其常,无乃不可乎?”弗听,遂跻之。

韦昭注云：

跻，升也。贾侍中云：“蒸，进也。谓夏父弗忌进言于公，将升僖公于闵公上也。”唐尚书云：“蒸，祭也。”昭谓：此鲁文公三年丧毕祫祭先君于太庙，升群庙之主，序昭穆时也。《经》曰：“八月丁卯，大事于太庙，跻僖公”是也。僖，闵之兄，继闵而立。凡祭祀，秋曰尝，冬曰蒸。此八月而言蒸，用蒸礼也。凡四时之祭，蒸为备。

这就是跻僖公之原委，及当时举祭的争论。韦昭谓跻僖公是用四时祭之蒸礼，与《周礼》不同，可能是理解错误，不论。原来，鲁闵公和鲁僖公都是鲁庄公的儿子，庄公薨，鲁国发生内乱，闵公先继位，继位时才八岁，两年后被害。于是僖公继位。僖公一说为闵公庶兄，一说为闵公弟，在位三十三年，是实际掌握了权力，而且有政绩的国君。所以，等僖公死了，其子文公继位，居丧三年，第一次祫祭僖公于太祖庙时，由于闵、僖同辈，论年齿，论功德，僖公都在闵公上，所以，宗伯夏父弗忌就企图在初次祫祭僖公之时，改变闵公与僖公受祭的顺序，以僖公居前，而闵公居后，从而引发了这场争论。夏父弗忌以亲亲的立场，主张升格僖公的受祭顺序于闵公之前。所谓“跻”，就是升、进的意思。而反对者，却以尊尊的立场，反对这一做法。由于“跻僖公”迎合了文公的心理，所以，当时的执政臧文仲也没反对，从而使这次“跻僖公”成功。由于这一变动，改变了闵僖的昭穆顺序，而且还会影响到以后国君昭穆关系，所以，引起了许多人的关注，总体上，所有的人都对夏父弗忌的做法持反对态度，故各记载都对此事进行了讥评。如《鲁语上》记载展禽的批评云：

夏父弗忌必有殃。夫宗有司之言顺矣，僖又未有明焉。犯顺不祥，以逆训民亦不祥，易神之班亦不祥，不明而跻之亦不祥。犯鬼道二，犯人道二，能无殃乎？

这是从四个方面列举夏父弗忌此举犯顺，从而预言他必然遭到报应。此事《左传·文公二年》亦记云：

秋八月丁卯，大事于大庙，跻僖公，逆祀也。是夏父弗忌为宗伯，尊僖公，且明见曰：“吾见新鬼大，故鬼小。先大后小，顺也。跻圣贤，明也。明、顺，礼也。”君子以为失礼：“礼无不顺。祀，国之大事也，而逆之，可谓礼乎？子虽齐圣，不先父食久矣。故禹不先鯀，汤不先契，文、武不先不窋。宋祖帝乙，郑祖厉王，犹上祖也。……”仲尼曰：“臧文仲，其不仁者三，不知者三。下展禽，废六关，妾织蒲，三不仁也。作虚器，纵逆祀，祀爰居，三不知也。”

这一记载与《鲁语》基本相同，但批评更明确，认为夏父弗忌改动僖公受祭之顺序，是以子犯父。子再贤明，再有功，在祭祀上，也不能凌驾于父之上。孔子则进一步批评臧文仲不智，竟然不知道跻僖公是逆祀，是以子犯父的行为。而《公羊传》则传释《经》云：

大事者何？大禘也。大禘者何？合祭也。其合奈何？毁庙之主陈于大祀，未毁庙之主皆升于大庙，五年而再殷祭。跻者何？升也。何言乎升僖公？讥。何讥尔？逆祀也。其逆祀奈何？先祢而后祖也。

这则是解释了《经》所述之“大事”和“跻僖公”两个问题。“大事”，明确指明是三年丧毕，将父之灵位合祭于太祖庙。“跻僖公”就是逆祀，逆祀是指什么呢？即先祭父，后祭祖。也就是说，虽然从血缘上讲，闵公和僖公是兄弟，但从尊卑关系讲，闵公先继位，僖公后继位，却是父子关系，故这点决不能变，不能以亲害尊。关于这点，《穀梁传》说得更明确：

大事者何？大是事也。著禘尝。禘祭者，毁庙之主陈于大庙，未毁庙之主皆升合祭于太祖。跻，升也。先亲而后祖也。逆祀也。逆祀则无昭穆也。无昭穆，则无祖也。无祖则无天也。故曰：文无天。无天者，是无天而行也。君子不以亲亲害尊尊，此《春秋》之大义也。

由“跻僖公”这一事例的争论，可以看出周道“尊尊亲亲”的特点。由于周公完善了宗法制，确立了嫡长继承制，所以，凡相继为君者，

前君必为后君之父,后君必是前君之子。故虽有变例,亦需以父子之关系处之。故闵公与僖公虽是兄弟,甚至闵公年龄还小于僖公,但由于闵公继位在先,所以,按周人的祀统,闵公与僖公乃成父子关系。既然是父子关系,所以是闵为昭,而僖为穆。如果把僖公升在闵公之前,则是破坏了昭穆制度,这是宗庙之大忌。所以,《穀梁传》认为,“无昭穆,则无祖也。无祖,则无天也。”“天”,就是指天然关系。天然关系是与生俱来的,绝不能破坏的。那么,为什么昭穆制度是绝不能破坏的天然关系呢?原来,昭穆制度,实际就是母系行辈婚关系的遗存。这种遗存,亦是商、周祭祀制度中的共同特点,只是表现形式,二者不尽相同罢了。在商人的周祭制度中,是以甲名制的方式表现出来,而周人,则是以昭穆制的方式表现出来。下面,我们就分述一下二者的基本内涵。

首先,我们来看商人甲名制的母系制遗存。我们前边指出,商人周祭制度的基础是,嫡亲兄弟平等。凡嫡亲兄弟,都有继位为王的资格。但是,这种继位方式,也是有顺序的,这就是,年长者先继位,年幼者后继位。为了保证这种继位的顺序不乱,于是就发明了甲名制。凡是嫡亲兄弟,都以十天干命名。甲日出生,就名某甲,乙日出生,就名某乙。一母所生之嫡亲兄弟相区别,一般十个天干足够用。由于是以天干命名,所以,进入周祭系统之后,祭日也是以天干为序。而且,不只是在祭祀系统上,在称谓上,更是如此。如祖一辈的嫡亲兄弟,就称“祖日甲,祖日乙,祖日丙”等。父一辈则称“父日甲,父日乙,父日丙”等。兄也是如。此种称谓,在铜器上已有明证。例如,保定南乡出土的三柄商代勾刀,就有这种铭文。其一柄铭祖为:“大祖日乙,祖日丁,祖日乙,祖日庚,祖日丁,祖日己,祖日己”;一柄铭兄为:“大兄日乙,兄日戊,兄日壬,兄日癸,兄日癸,兄日丙”;一柄铭父为:“祖日乙,大父日癸,大父日癸,仲父日癸,父日癸,父日辛,父日己”。^{【12】}由这三器可以看出,所有的称谓,都以行辈为基础。行辈之间的顺序,则有甲名相区别。排在第一的人,则加“大”字,以明其为此一行辈之首。值得注意的是,第三柄铭父之勾刀上,有“大父”、“仲父”的称呼,这可能是启周代伯仲叔季称谓的源头。由此可见,甲名的根本目的,是为了区分同辈之间的相互关系。而区分同辈关系的目的,是因为同辈嫡亲兄弟平等,他们在继承制上,都有平等的权力。正是因此,下一代对上一代的称呼,除甲名的区分之外,他们的身份一律平等,不再

【12】

郭沫若:《中国古代社会研究》,人民出版社,1977,第202页。

有别的限制,即,凡父亲之兄弟,皆称父,凡祖父之兄弟,皆称祖。于己一辈,也是如此,皆称兄。反之,上辈对下辈,也是如此,都称子或孙。这种以行辈相称的特征,在卜辞中也存在,这就是“多父”的称谓。如:

戊子卜庚[寅]丁多父旬。(《前》一,四六,四)

贞帝(禘)多父。(《林》一,一一,一八)

庚午卜X贞,告于三父。(《林》一,五,五)

父甲一牡,父庚一牡,父辛一牡。(《后》上二五,九)

贞又于父庚,贞又于父辛。(《*》七,一)^{【13】}

【13】

郭沫若:《中国古代社会研究》,第202页。

由于有多父,所以,也必然有多母,这点,就不再述。这种以甲名相区分的多父、多母、多祖、多兄的情况说明,在商人的制度中,还有较浓厚的母系行辈婚遗存。之所以称多父、多母、多祖、多兄,原因就在他们是一个婚姻等级。一个婚姻等级而不再与直系关系相区别,这正是母系制的特征。这种遗存,在周人中也有,这就是《礼记·大传》所述宗子合族之礼:“同姓从宗合族属,异姓主名治际会,名著而男女有别。其夫属于父道者,妻皆母道也。其夫属于子道者,妻皆妇道也。谓弟之妇者,是嫂亦可谓母乎?名者,人治之大者也,可无慎乎?”这里所说的“道”,就是辈。外族女子来嫁,随夫的辈份,而称母,称妇,而不需再说,这是谁母亲,这是谁的媳妇。故吕思勉先生指出:“此所言者,为宗子合族之礼。异姓来嫁者,但主母与妇之名,而不复别其为谁某之妻,如是而男女即可云有别,此实辈行婚制遗迹犹存者也。”^{【14】}商代多父、多母、多祖、多兄等还是普遍现象,同辈之间,仅以甲名区别。尤其周祭制度,完全实行甲名制,这是其继承制仍以行辈为基础的象征。因为以行辈为基础,才有兄终弟及制。以行辈为基础,说明其在婚姻关系上,还有行辈婚的遗迹。而行辈婚,则是来源于母系制。不过从其嫡亲兄弟为一个等级来看,这已经是很晚的事情了。因为嫡亲兄弟平等,证明已经有了严格的父系嫡庶制。虽然如此,但这一事实说明,商人的周祭制度,必然有着更远的渊源。这种渊源,从前面所述考古发现的三种途径来看,它应是从母系氏族后期,母系大家庭阶段开始萌芽,经过由母系向父系的过渡,尤其是随一夫一妻制

【14】

吕思勉:《先秦史》,上海古籍出版社,1982,第266页。

小家庭的出现,以及由此扩大的家族和宗族制度,逐渐发展起来的。这种制度,就是亲庙制度。故亲庙制度,是起源非常久远的。

周人宗庙祭祀中的母系制遗存,则是以昭穆制的方式表现出来的。商人的嫡亲兄弟平等的行辈制度,在周代已不存在。随着周人嫡长子继承制的确立,在宗庙中,行辈关系只存在于直系父子之间,不再有多父、多子同样受祭的现象。也就是说,父为一辈,子为一辈。父为昭,则子为穆,反之亦然。在宗庙举行禘祭时,受祭祖先要按昭穆排成两列,参加祭祀的人,也要按昭穆排成两列,分列太祖两侧。排列的顺序是,如果父为昭,则子为穆,而子为穆,则孙又为昭。同样,父为昭,则祖为穆,祖为穆,则曾祖为昭。总之,父与子,永远排在昭穆两列,而祖与孙,永远排在一列。周人的昭穆制,应该是从商人的行辈继承制与行辈受祭制转化而来。然而,由于昭穆制的确立,尤其所有受祭者和参加祭祀者,都必须排列成昭穆两列,则更能揭示母系制的婚姻关系。昭穆两列,如果还原为母系制,正好是两个互通婚姻的氏族。所谓昭、穆,实际就是父子之间的行辈关系。但是,在宗庙祭祀中,为什么父子不能排在一列,而祖孙必须排在一列呢?原因就在于,在母系制下,父、子不是一个氏族中的成员。如果父为甲氏族,则子为乙氏族,反之亦然。之所以如此,则是因为,在母系制下,实行女不嫁,男不娶的制度。男子夜晚到另一氏族的女伴处过夜,早晨赶回来;或者在女伴处暂住一段,然后再回到自己的氏族。除了这种性伙伴关系之外,男女双方都不离开本氏族,其物质生产生活,都与本氏族在一起。这就是性生活与经济生活相分离的两合群婚组织。在这种制度下,男女是暂时的结合,所以,其子女知母不知父,子女属于母亲氏族,而不属于父亲氏族。这正是父子不在一个氏族的原因。但是,如果甲乙为两个稳定的通婚氏族的话,那么,父亲之子的通婚对象,则正好是父亲姊妹的女儿辈,于是,其所生儿子,即父亲之子的儿子,又与父亲处于同一氏族中了。这正是祖孙在一个氏族中的原因。这种两合群婚反映出来的行辈关系,与周人宗庙祭祀中的昭穆关系完全一致,因此,我们认为,周人的昭穆制,亦是母系行辈婚制的遗存。它是随着周人嫡长子继承制的确立,从商人的周祭制度进一步转化过来的。周人的昭穆制渗透到各个方面,如祔葬、祔祭制度,用尸制度,称谓制度等。所以,昭穆制度是周人的一项根本制度,故破坏了昭穆制度,就破坏了它的固有秩序。因此,这在

周人看来,就属于破坏礼制的非常严重的事情了。正是因此,夏父弗忌跻僖公,才产生了如此强烈的反响。但是,必须指出,如果仅仅按亲庙制度来讲的话,夏父弗忌并不违犯制度,因为闵公和僖公是兄弟,而且僖公年长,排在闵公前面是理所当然的。相反,按照亲庙制度,把闵公排在僖公前面,反而是错误的。尤其值得注意的是,闵公和僖公是兄弟,因而是同辈,不存在谁是昭,谁是穆的关系,因为他们两人的昭穆是一致的。但是,在“跻僖公”的祫祭中,夏父弗忌却受到了所有人的反对,认为他是逆祀,破坏了昭穆关系。也就是说,由于闵公和僖公是先后继位为君的人,因此,他们不属于同一昭穆,闵公在前,为昭,而僖公在后,为穆,闵公和僖公,相当于父子关系。故儿子不管有多大功劳,都不能跻升于其父亲之上。由此可以看出,周人的昭穆制度虽然是由母系制演变而来,但由于嫡长子继承制的形成,尊尊的观念往往压倒亲亲的观念。在祭祀系统中,如果二者发生矛盾,往往以尊为主,而不以亲为主。如果不发生矛盾,则亲亲尊尊是平等的,一样重要的。

总之,以上就是商周祭祀制度及其演变的大致情况。从其演变的情况可以看出,作为国家祀典的宗庙祭祀制度,基本,或者说,主要是由原始的亲庙制度演变过来的。所以,从源头上看,从母系大家庭,经过父系家庭、家族和宗族发展起来亲庙制度,是宗庙祭祀的正源和主流。之所以是正源和主流,还不仅仅是从国家祀典看,而且是由于它更具有全社会的性质,是制约所有人生活的一项根本制度。如《礼记·王制》所说“天子七庙,三昭三穆,与太祖这庙而七。诸侯五庙,二昭二穆,与太祖之庙而五。大夫三庙,一昭一穆,与太祖之庙而三。士一庙,庶人祭于寝。”以及《祭法》所述庙制,正是这种制度对社会所有的人都带有根本性意义的证据。

血缘关系是人类区别于动物的一切伦理关系的基础。故《易·序卦》云:“有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所错。”说明一切符合礼的关系,都以血缘关系为基础。如所谓五伦关系——即君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等,就是如此。有了这种伦常关系,才有建立于其上的价值观念系统。如,以父母对子女的慈爱,子女对父母的敬爱,以及兄弟间的友爱,而扩大及于社会、他人,就形成了“仁”的价值观念系统。所以孔子讲:“孝悌也者,其为仁之本与!”^[15]有了子对父的敬,弟对兄的尊,而扩及于君主、上级、长者,甚至于对一切事

【15】

《论语·学而》

【16】

孙希旦：《礼记集解》注

物庄肃虔敬之感情，如敬业等，就构成了“敬”的价值系统。所以，《礼记·曲礼》开宗明义曰：“毋不敬。”范祖禹释曰：“经礼三百，曲礼三千，一言以蔽之曰：‘毋不敬’。”^{【16】}可见“敬”之观念对于礼之重要。而敬、爱之精神，其实就是礼和社会的根本精神，也即《礼记·乐记》所说的充塞天地宇宙的“合敬同爱”精神。所有这一切，其实都是源于一个根本基础，即都是从血缘亲情关系出发的。而能够将这些东西一脉相承地承续下来，形成人生社会基本的伦常关系，并泛及于国家社会的所有方面者，则非宗庙祭祀制度莫属。故《礼记·祭义》云：“褊尝之义大矣，治国之本也。”《祭统》云：“祭者，教之本也。”“夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉，此之谓十伦。”此即以亲庙制度为基础的中国古代宗庙祭祀制度的价值之所在，也是历代注家倾力于此的背后真正原因。

中国:作为科学的文字*

◎(法国)克莉斯特娃 周发祥 译

中译者按:我国的语言文字不同于西方的拼音文字,因此,在他们看来,汉字不仅很奇特,而且充满了神秘性。历史上不乏从中寻找特殊信息的尝试,神学家把它与基督教的传说联系起来(如约翰·韦伯的臆断),人类学研究者以之证明华人起源于非洲(如基歇尔的猜测),而现代派诗人由汉字结构得到启发(如艾兹拉·庞德的曲解),开创了一代诗风,如此等等,不一而足。本文则分析了汉字的构成、符号与实物的关系,以及汉语语音的规律、词语的性质等内容,显然它属于另一种情况,代表着当代学者的研究。他们试图运用新近的语言学、符号学理论,对汉字加以科学的阐释。尽管文中不无讹误之处,但这一中西学术碰撞的实例,为我们提供了透视自己传统事物的新角度。

* 本文选自克莉斯特娃(Julia Kristeva)《语言:未知之物》一书英译本(纽约:哥伦比亚大学出版社,1989年)。译者安妮·M. 门克(Anna M. Menke)加有注释,本文称英译注。

中国语言的功能与汉字书写有着十分密切的关联,与此同时,发音说话又与书写截然不同。这样一来,即使现代语言学有意把言说与书写分开,若无对方,任何一方也将难于被人理解。这确实是历史上一个独特的例子,历史上一般是语音标示和文字书写形成两种独立的语型(register),因为言语(la langue)要在两者的交叉处游离出来。结果,语言知识在中国即是书写知识:中国虽然有关于文字象征及其分类的理论,但几乎没有思考口头言说的语言学。

汉语语音体系特别复杂。在当代汉语中,每一音节均有限制其意义的四声(古代汉语有八声)。这种语言是单音节字,而且同音异义词很丰富。譬如读阳平的“shì”字,便可能有“十”、“时”(时间或时运)、“食”、“蚀”(日月之蚀或剥蚀)、“石”等等之意。而且它们孤立而存,也即是说,它们并非缀字而成的复合词。在句法和语言形态层次,也可以发现这种一音多解现象。汉字可以用来作名

词、动词或者形容词,而无须变换形态。惟有它的语境——这个单词在整个话语里的功能——才把一个精确的意思赋予这个具体单词的运用。戴密微^{【1】}就汉语的这一特殊性曾如是说:

【1】

戴密微 (Paul Demieville, 1894—1979), 法国汉学家, 致力于佛学、敦煌学、汉学史、中国文学等研究。——中译注

从语义学角度来看, 汉语中不存在词的类别。没有一贯是和必然是标明事物、过程或性质的汉字。从形态角度来看, 几可说是也没有词类。它们的存在只能从功能的角度而观之。虽然可以说在某某句法环境下, 某某汉字在此用作名词, 在彼用作动词或者形容词, 但唯能在如下意义上而言, 即它作为主语、定语或宾语, 作为谓语, 或者作为限定成分而有效用。这貌似很简单, 但实际上, 我们如果试图让自己游离于语义视角之外, 就要体验一个难以应付的天地。同是一个词, 同是一样的形式, 有时表示一种生存之状或一种发生之态, 有时则表示一种性质、一种事件以及其他等等。这违反了我们从亚里士多德、希腊和拉丁修辞学家那里继承而来的坚定信念, 违反了我们千百年来墨守传统而持有的坚定信念, 而这种信念可以说攫住了我们的灵魂。对我们而言, 汉字中有着某种令人反感和生厌的东西; 为此人们不断地查看词类, 根据原则, 他们碰壁之后, 便从某个后门溜进了中国语法。即使最晚近的西方学者或当代汉学专家, 也确实如此。因为汉学家如果已在从事关于他们母语的研究, 这样做便出于一种来自西方的冲动。他们甚至要经历很多困难, 比我们在这一研究中使他们摆脱欧洲分类学的桎梏还困难。正是一位罕见的学者表现出了十足的判断的坚定性, 如同马伯乐^{【2】}一贯坚持的那样, 在任何场合皆主张: 汉语词类是海市蜃楼, 我们必须坚决摆脱它们。单词在语法上的多价 (polyvalence) 现象是汉语中确定无疑的事实。

【2】

马伯乐 (Henri Maspero, 1883—1944), 法国汉学家, 精通中国古代史、语言、哲学、宗教、天文、术数等学科。——中译注

从上述关于汉语的描述, 便可为语言、意义和真实间的关系, 以及为这一语言内在的 (形态学的、语义学的、句法学的) 组织得出几点结论。

在汉语里, 通常在所指实物、能指和所指之间建立起来的关系是可变更的。如果这三项不是按照科学区分加以组织, 它们似乎就会混淆起来; 意义、读音和事物——它们融成一种绘制出来的单

一符号,即表意文字——犹如空间剧院里的多面演员那样安排自己。因为正如葛兰言^[3]所说(参见他的《中国思想》,1934),汉字“是迥异于用来指明概念之符号的某种东西。它并不相当于这样一种概念,即我们期望其抽象和概括程度尽可能作为明确方式而于中确定下来的概念。它借助初始可睹可见的形成,而引发特定形象之未明组合的最活跃的意象。”由于汉字不是符号,在葛兰言看来,它便是“唯靠语法和句法手段而获得生命的”象征了。

尽管汉字变成了事物的象征,但它并不丢失这一事物;它只是把这一事物转移到一个平面上,在此它与其他事物有序地存在于一个整合的体系之中。语言(*la langue*)和“真实”就这样成为了同一件事。在研究心理体系专门术语时,纪尧姆^[4]对这一事实陈述如下:

导入汉字的任何特定事物一被理解,就都会服从于一种单一化的张力,这种张力具有被读之字及其引发之物间不断接近的效果。当这种愈益近之的效果接近极限时,这个字便离满足“字即物”的等式不远了。……在言说者头脑里如此变成事物本身的汉字,通过出自内心但不可压抑的同一感,把所有事实以及所有效能都从自身擦除了。

这种概念、声音和事物在汉语——它使得语言和真实组成一个整体,而无须像客体(世界、实物)及其镜像(主体、语言)般面对面结伴而来——里的结合,借中国式书写并在这书写之中被物质化。这种表意书写已有三千多年的历史,而且是惟一未向字母化演变的书写形式(不同于埃及文字和楔形文字的书写)。这种书写的特殊性,阻碍了思想和声音在实际绘制的符号(它起初把它们结合起来,然后又在合乎逻辑的微积分学中把它们的符号区别开来)之外加以抽象。梅耶^[5]是如此界定这种特殊性的:

这些符号是表示发音(?)的,因为每个符号均不代表思想本身,而是代表如同被一个发音整体(克氏按:这必须被修正,应是书写整体)所表达的思想。它们都是表意性的,因为所表达的并非被视为自身的声音,而是字,也就是意义与声音的结合。符号是(至少部分是)古老的图像或古老的象征,但它们

【3】

葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940),法国汉学家,著述甚丰,除《中国思想》一书论及汉语外,尚有《汉语的思想表现》(1928)一文传世。——中译注

【4】

纪尧姆(M. — G. Guillaume, 1883 — 1960),法国心理—逻辑语法学家。——中译注

【5】

梅耶(A. Meillet, 1866 — 1936),法国语言学家,因从事多种语言比较研究而名噪一时。——中译注

与相关汉字所指出的思想,大多没有任何可辨认的联系。

【6】

霍古达 (Gustav Haloun, 1898—1951), 德国汉学家, 后赴英国剑桥任教。——中译注

【7】

高本汉 (Bernhard Karlgren, 1889—1978), 瑞典著名汉学家, 精通古汉语。——中译注

【8】

在此, 从李约瑟 (Joseph Needham)《中国的科学和文明》(剑桥: 剑桥大学出版社, 1965) 一书之说。——原注。(参见该书第 27—28 页。正文中他处的李著页码, 系译者所加; 克氏援引李著且提供拼音者, 译者给出汉字, 否则, 便不予注明。——英译注

【9】

原文是: a seme in common with water. 有人把“seme”译作“义子”, 以与“sememe”(义素)相区别。据现代语言学称, “义子”与作为形式单位的音素、语素、字素相对举, 是意义和内容的单位; 而“义素”是意义的最小单位。显然两者有相通之处。为理解方便起见, 前者在此亦以“义素”译之。——中译注

汉字是如何臻于梅耶所说而且为我们所知的这种状态的呢?

一般说来, 古代汉字书写属于象形文字, 它们以图解、因袭和随从习俗的方式代表客体, 诸如星辰、禽兽、举动、器具之类。后来间接符号 (indirect symbols, 霍古达^[6]语) 或称指示符号 (indicative symbols, 高本汉^[7]语) 代之而形成, 并且添加到了这些象形文字之上。譬如“富”字, 源于表示容器的古字“畱”。在第三阶段, 两个或多个表意文字结合起来, 产生了比较复杂的符号, 称之为“逻辑复合字”或者“联想符合字” (logical or associative compounds)。例如, 表示动词“爱”和形容词“佳”的“好”字, 即是表示“女”和“子”两个符号的结合。而对应这两个字的读音消失了, 让给了第三种读音, 即两个作为根符的表意字并置而写成之字的读音。^[8]最后, 表意文字的第四范畴称作互阐符号 (mutually interpretative symbols)。例如, 李约瑟曾解释说, “‘考’字据称源于‘老’字, 因为年青人自然要经受老年人的考查。但实际上, 这两个字最初正是同指‘年老’, 后来产生了歧异, 即意义和声音专门化了。”(第 29—30 页)

在上文提及的范畴中, 有两千个表意文字普遍用于现代书写。但从第二个千年期 (millenium) 以降, 由于汉语有同音异义现象, 一些符号不得不被借用。“有一种借用一字表示另一同音异形字之意的倾向。”(第 30 页) 例如, 第三人称代词“其”原有“箕”之意, 记作。这类汉字名为“假借字” (loan character)。

最后一个范畴属于义声复合字 (determinative—phonetic characters)。它们是添加读音因素而指明其所属语义范畴的根符。例如, “同”总是充当声符, 但可以与几种充当义符而无读音的根符结合。例如:

金 + 同 = 铜

心 + 同 = 恫

以及诸如此类的字。(第 30 页)

其他义符不发音, 仅仅充当语义符号。譬如“水”, 当它与声符字结合时, 便指明它们有着与“水”同一的义素。^[9]例如:

水 + 未 = 沫

水 + 阌 = 澜

水 + 每 = 海

等等。(第 31 页)

汉字如此组成后,表明了一种语义兼逻辑的思维方式,这种思维正是在汉字的构造中客观化了。符号并置在一起,按照其模式和组合提供义项,而无须另行写出读音,结果,这样便获得了完美的自主性。莱布尼茨(G. W. Leibniz)曾比较中国书写——一种成为对赋义单位进行真正的逻辑分析的书写——的作用和代数体系的作用,他说:“如果(中国书写)拥有某些基本字,而其他只是复合字”,那么这种书写即语言学的体系化“将对抗某些运用思想分析的类推”。李约瑟则把汉字依靠结合而起作用的方式比作分子和原子之如何结合。汉字可以认为是由 214 个原子组合、更换而成的分子。事实上,所有的语音成分均可简化为根符,更精确地说,是简化为义符(the marks of semes),其运用便产生分子态语义单位(即单字)。在一个“分子”里,至多可以找到 7 个“原子”,而且在同一语义单位里,一个“原子”至多可以重复 3 次——这仿佛组成了一个晶体结构。(第 31 页)

中国书写的这一特殊性用现代语言学的话说便意味着把中国书面语的元素般的汉字归入有固定意义的话语类别是很困难的,即使并非不可能。每个字都“赋有句法”;它们有着特殊的构造,因而也有着本身的句法,其构成因素凭借自己的句法作用而获得这样那样的意义。说得更精确些,中国书写(梅耶也许会暗示,它同所有的书写一样,首先是一种语言科学)把句法置于形态学^[10]的位置。在较大结构的层次上,诸如句子、语境作用(或者换言之,构成因素的句法关系)则更具决定性。正是句法环境,把精确而具体的意义归之于每一语义单位,及其作为名词、动词、形容词等等的语法意义。分布分析^[11]也可充当研究汉语语法的出发点,它详细而具体地罗列每一语义单位的句法表现。这种语言的结构似乎暗示着这样一种途径,以至到了这种语言强调其组织间之句法次序十分重要的程度。例如,具有语法多价性的实字与虚字有所区别,后者分布范围较狭,宛如“游移苍穹中的固定的星辰”(多布森^[12]

【10】

形态学, morphology, 语法学的一个分支, 研究字词的结构、形式和类别。——中译注

【11】

分布分析, distributional analysis, 语言学分析方法, 旨在说明语音、词汇等在较大语言序列中的分布情况。——中译注

【12】

多布森(W. A. C. H. Dobson, 1913—), 加拿大汉学家, 专长中国古代史和语言。——中译注

【13】

原文如此, “李斯”原作“Li Ssu”。李斯实际上是文字改革者, 并非发明者。据许慎《说文解字·叙》称: 战国时七国分治, “言语异声, 文字异形”。秦始皇统一天下后, “丞相李斯乃奏同之, 罢其不与秦文合者。斯作《仓颉篇》。”关于汉字的起源, 有八卦成文说、结绳演为书契说、起于图画说、仓颉造字说等等, 均与克氏“李斯显然从禽鸟之迹得到灵感”云云不合。——中译注

语)总是出现在固定的位置。从这一区分和分布分析出发, 人们便可确认汉语语句是由“单词”(一个字)、“复合词”(通常是两个字结合)和“单位语符列”(syntagms, 其他任何组合, 包括那些含有虚字的组合)所组成。

文字就这样建立了汉语特有的法则。不过, 我们在汉语积年累月苦心经营的哲学思想和科学分类中, 发现了关于这一点的明确理论。

语言一书写因素对应着它所指示的实际因素(参见下图)。文字乃由始皇帝的大臣李斯所发明。^{【13】}李斯显然从禽鸟之迹得到灵感。又据称, 在真正的文字产生之前还有一种基于结绳的符号体系。总之, 文字的肇始与神秘的仪式密切相关。文字是有魅力的护符, 代表着人对于宇宙的驾驭。不过, 尽管这是中国文字观的特殊性, 同时文字与魅力有着某种关系, 但这远不是说它有神圣的品质, 或者获得了神圣的价值。适得其反, 文字与政治权力、政府权力是同义的, 且与政治功能混在了一起。太子主政必须以理事称名为初始的使命; 正是借助文字, 这一使命他才得以完成。



图一 这些图案出自语法学者张义(译音, Chang Yee)之手, 它们证实了汉字和象征性再现间的类同。援引自谢和耐(Jacques Gernet)《民族的文字和心理》(国际综合中心; 巴黎: 阿尔芒·柯兰公司, 1963)。

【14】

字素, grapheme, 指某种语言里文字系统的最小区别性单位, 它本身没有物质性。——中译注

客观事物和图示符号间的关系, 在中国理论里每每被视为指代的一种。例如, 孔子觉得“犬”字是对这一动物的完美设计。人们可以看到, 这不是一个在汉字与事物之间逼真相似的问题。“符号”乃是被剥下来的指示事物的意匠, 而不是对它的复制。字素^{【14】}和所指对象之间的指示而非类似关系, 用“指”字即可明确表

达出来——欧洲语言学家把“指”(手指或足趾)字译作“sign”(符号)、“signifier”(能指)或“signified”(所指)。在我们看来,这是很鲁莽的。我们发现该字出自《公孙龙子》里的《指物论》一篇。——公孙龙系公元前4世纪至3世纪间的中国诡辩派哲学家。文中称:

物莫非指,而指非指。天下无指,物无可以谓物。

.....

使天下无物指,谁径谓非指?天下无物,谁径谓指?天下有指无物指,谁径谓非指、径谓无物非指?

我们若不用术语“sign”(符号)、“signifier”(能指)或“signified”(所指),而是译作“de-signation”(指称)、“de-signator”(指示者)或“de-signated”(被指示者),庶几更接近这些思想的涵义。

沿着同一条思路,也就是说,考虑语言即是实物的指称,一种关于汉字的假说便可建立起来:这种文字不是实物的指称,而是指称的指称,即身姿(gestures)的图案。张政明(译音,Chang Cheng-ming)曾经为这一理论做过辩护(参见其《汉字与人的身姿》,1932)。

我们看到,中国的辞书首先试图思考语言的文字集合乃特殊的事物一事,并且将之加以系统化。其中最早的一部《说文解字》,辨认出514个偏旁部首。在明清两代,这个数目先是缩减到360个,后又缩减到214个,直到现在仍在缩减。我们上面提及的6类汉字,中国学者自己曾做过界定,值得注意的是汉代的刘歆和许慎。辞书有以“六书”命名者,如《六书故》。下面是所建议的汉字分类:

- 一、象形
- 二、指事
- 三、会意
- 四、转注
- 五、假借
- 六、形声

应该注意,象形字(大约在公元前15、14世纪占优势地位)向着形声字(在公元前12世纪至公元前11世纪期间有了较大的发

【15】

原文拼音无声调,中译只是示例的一种译法。另外,原文中的“kuo”,疑是“kou”音之误,如“堪”字记作“口舍切”;但“kan”音所对应汉字的反切,大多以“苦”为声母。参见《王力古汉语字典》(中华书局,2000)有关词目。——中译注

【16】

孙炎是三国时人,原文时间有误。一般认为,孙氏所著《尔雅音义》,变直音方法为反切注音,而且由于翻译梵文,其法益精。但章炳麟说,“应劭时已有反语,则起于汉末也。”(《国故论衡·音理论》)——中译注

【17】

长尺规矩义(1902—),日本汉学家,长于中国文学史和目录学研究,撰有《汉语、汉字常识》(知新堂,1954)一书。——中译注

【18】

一般记作《通志·七音略》。——中译注

【19】

李明(Louis Lecomte, 1655—1728),法国来华传教士。《中国现势新志》分两册,按信札编次,其第七书谈及中国语言。——中译注

【20】

基歇尔(Athanasius Kircher, 1601—1680),德国耶稣会士,博学家,认为华人是埃及人后裔。——中译注

【21】

约翰·韦伯(John Webb, 1611—1672),英国学者,曾写过一本小册子,试图证明中国语言是一种原始语言。——中译注

【22】

德经(Joseph de Guignes, 1721—1800),法国学者。——中译注

【23】

雷慕沙(J. - P. Abel-Resmusat, 1788—1832),法国汉学先驱,是欧洲大学第一任汉语教授。——中译注

展)进行演变。由于汉字的照音拼写导致了这种拥有单音节字和同音异义字的语言的混淆,中国语言学家接着便按“反切”原则分析读音和汉字。例如,“堪”(kan)字的读音记作“括(kuo)含(han)切”。^{【15】}这一方法约出现在公元前270年(中译按:原文如此),与孙炎有关,^{【16】}而且李约瑟从日本学者长沢规矩义^{【17】}之说,认为这是由于受梵文学者的影响(第31页)。有一部重要的著作——陆法言的《切韵》(公元601年刊刻)即应用此法。

历经数百年,汉语变得简单化起来,因此到了公元11世纪,这类辞书不再被应用。那时(即1067年),司马光编了一系列表格,重新组织古代体系,使之适合新的发音体系。正是他的辞书《类编》,李约瑟认为是这些图表体系的典型范例,它们最初具有语言学、历史学和哲学性质,并组成了坐标几何学的基础(第34页)。换言之,这一典型的语言系统化的做法,使大部分中国数学得以产生。郑樵的《通志略》^{【18】}(1150)、周德清的《中原音韵》(1250),均属这类图表辞书。

欧洲思想有机会接触汉语语言或文字体系为时很晚,接触中国的语言理论和科学也是如此。李明的《中国现势新志》(1696)^{【19】}被认为是欧洲汉学的发端。17世纪耶稣会会士在中国的立足安身,是了解中国语言知识的重要渠道。那时,非字母文字,最重要的是早于汉字的埃及象形文字吸引着欧洲。有几部著作甚至“证明”汉字源于埃及,如基歇尔^{【20】}(《中国图说》,1667)、约翰·韦伯^{【21】}、德经^{【22】}(《试论汉人是埃及移民》,1760)等人的著作。几年后德保(De Pauw)消除了这一幻象,但真正的现代汉学直到19世纪才开始,始于1815年雷慕沙^{【23】}在法兰西学院的教学。

庄子养生论的基石

——庄子“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”辨正

◎(中国)屠友祥

内容提要：庄子认为“为”是“性之动”，“动”一体而两面，“动以不得已”是“德”，“动无非我”是“治”。性本身是素朴的，无善恶可分的，为善为恶作为性之动，若动以不得已，则合乎天道，是“天”；这是“动”的一面。另一面，性之动，一概因由“我”而发出，近名近刑之患的避免，在于“我”的取舍，在于治，这是“人”。“为善无近名，为恶无近刑”，是动以不得已、动无非我的结果，蕴含天然和人为两种因素。“缘督以为经”，则是“动”的复归，为“静”。“督”含有“中”、“正”、“虚”、“静”之义，“缘督以为经”即“守静以为常”。人之生，或者说命，原本是静的。万物芸芸，各复归于自身的命。动复归于静，是复命，是常道。“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”，是养生的动复而静的完整过程，是天然与人为混杂的“动”复归于纯粹天然的“静”，此为庄子养生论的脉络和基石。

《庄子·养生主篇》首段总论道：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

学术史上对“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”多有歧解，我们在此提出个人的看法，用以探明庄子养生论的根本点。

依庄子的观念，“德”内在含持，宁静平和不外荡，与万物为一

【1】

《庄子·德充符》：“何谓德不形？曰：平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而不外荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”《天道》：“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平，而道德之至也。故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为。”《刻意》：“夫恬淡寂寞，虚无无为，此天地之平，而道德之质也。”以下引《庄子》书处，均标篇名。

体，为圣人休止之处。^{【1】}庄子又借“支离疏”之形驵以摹拟德之不形，或者说“德有所长而形有所忘”（《德充符》）。支离其形，犹足以养其身，终其天年，则支离其德，不以其德为得，得丧不外荡（《德充符》：“无丧，恶用德？”），即为养生之主。

养生而牵涉到德，缘于生为德的外显，“生者德之光也”（《庚桑楚》）。玄同静和之德，是万物产生的凭借。而生本来就是一种假借（《至乐》：“生者，假借也”），“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”（《至乐》）人的生，也是阴阳之气相聚之故，“聚则为生，散则为死”（《知北游》），因而是有限的、有涯的。

德气并举，且与养生之道联系起来，原也为古人的通识，在《黄帝内经·本神》就有集中阐述：“天之在我者，德也；地之在我者，气也。德流气薄而生者也。故生之来谓之精，两精相搏谓之神，随神往来者谓之魂，并精而出入者谓之魄，所以任物者谓之心，心有所忆谓之意，意之所存谓之志，因志而存变谓之思。因思而远慕谓之虑，因虑而处物谓之智。故智者之养生也，必顺四时而适寒暑，和喜怒而安居处，节阴阳而调刚柔。如是，则僻邪不至，长生久视。”

德与生既为一体，则如何对待德，如何遵循德，即为如何对待生、遵循生。庄子就此提出两条途径：

1、游心于德之和。

德的性状是“和”（《缮性》：“夫德，和也”），或者是达臻“和”的境地的修为（《德充符》：“德者，成和之修也”）。《德充符》内仲尼称王骀“命物之化，而守其宗”，这宗就是德之和。守此和，从而进到“物视其所一，而不见其所丧”的境界。

2、德不外立。

气聚为生，则使气专一、不外荡而耗散，呈现为德和之境、无知之貌，即为养生之主、卫生之经。老子取婴儿为喻象，标示“专气致柔”、“常德不离”的至境（《老子》第十章：“专气致柔，能婴儿乎？”《老子》第二十八章：“常德不离，复归于婴儿。”）。《庚桑楚》篇对此详加阐明：“老子曰：卫生之经：能抱一乎，能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？能翛然乎，能侗然乎？能儿子乎？儿子终日嗥而嗑不嘎，和之至也；终日握而手不脱，共其德也；终日视而目不瞬，偏不在外也；行不知所之，居不知所为，与物委蛇而同其波。是卫生之经已。”“若是者，祸亦不至，福亦不来。祸福无有，恶有人灾也？”这是完满地拥有“德”“和”

的自然结果。

关于使气专一的问题,庄子讲到心斋,首先是使志专一,在此前提下进到“气”的地步,因为气“虚而待物”,处于道的独特境地,与物不相对待。而志与物原本是相对待的。《人世间》:“若一志,无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”《天地》:“不以物挫志之谓完。”《缮性》:“古之所谓得志者,非轩冕之谓也,谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者,轩冕之谓也。轩冕在身,非性命也,物之悦来,寄者也。寄之,其来不可圉,其去不可止。故不为轩冕肆志,不为穷约趋俗,其乐彼与此同,故无忧而已矣。今寄去则不乐,由是观之,虽乐,未尝不荒也。故曰,丧己于物,失性于俗者,谓之倒置之民。”《孟子·告子》:“《书》曰:享多仪,仪不及物曰不享。惟不役志于享。”《荀子·修身》:“志意修则骄富贵,道义重则轻王公:内省而外物轻矣。”)庄子和孟子对“志”和“气”作用的认识是一致的。孟子认可告子“不得于心,勿求于气”的说法,认为应先经由“心”,而后进到“气”。孟子明显地强调“志”的重要性:“夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。……志壹则动气,气壹则动志也。”(《孟子·公孙丑》)此为偏于“动”,动则得(德)——志壹得气,气壹得志。《庚桑楚》也讲到“动”的这一功能:“动以不得已之谓德。”《达生篇》同样讲到“壹性”、“静心”,将其置于“气”的前面,作为养气聚气的条件。“游乎万物之所终始,壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。”“将为醵,未尝敢以耗气也,必齐(斋)以静心。”庄子固然也讲静则动、动则得(《天道》),但同时强调静则无为,“至德不得”(《秋水》),此为偏于虚静。能够臻于虚静,在于无情、去欲。知也无涯之“知”,亦含“欲望”之意。“世之所职者,精(情)也。去欲则宣,宣则静矣。”(《管子·心术上》)。人拥有人之形,依照庄子的可以忘形的观念,则也可以无人之情,亦即不以好恶或一己之情而内伤其身。这正是庄子的养生论所执持的。《德充符》篇末尾庄子与“弱于德、强于物”(《天下》)的惠施辨析自身所谓“无情”的含义,标举“因自然、不益生”的养生观,不以有涯追逐无涯,恰与“逐万物而不返”的用知的惠施形成比照。

惠子谓庄子曰:“人故无情乎?”庄子曰:“然。”惠子曰:“人

而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然，而不益生也。”“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”（《德充符》）

在庄子看来，惠施以知伤身，不因顺形成此身的天道。所谓“无情”，即不以一己情感为转移，“君子不怵于好，不迫乎恶。”（《管子·心术上》）因为“喜之则多事，恶之则生怨。故去喜去恶，虚心以为道舍。”（《韩非子·杨权篇》）“因自然”正是要祛除这一己的情感，“因也者，舍己而以物为法者也。”（《管子·心术上》）也由于因自然，所以不人为地追求益生。庄子所谓的养生，不以长寿益生为目标。“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不忘也，无不有也。淡然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。”（《刻意》）

《管子·心术下》也把气看做身体之充，但更凸出“气”，将其放在第一位，“心”放在第二位。“气者，身之充也。……充不美，则心不得。”古人对治气而达到养生的作用是有共识的，虽然取径截然不同。如荀子认为凡用血气、志意、知虑，经由礼则达到治的效果。“以治气养生，则后彭祖。”（《荀子·修身》）他认为“人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”（《荀子·王制》），强调“知”、“礼”、“义”的重要性。“治气养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大；卑湿重迟贪利，则抗之以高志；庸众驽散，则劫之以师友；怠慢僇弃，则照之以祸灾；愚款端悖，则合之以礼乐，通之以思索。凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。”（《荀子·修身》）这与庄子的去知去礼、无知无俗以为养生之主大相径庭。

庄子标举至德之世，无知无俗，将、聪、明、知、德含藏起来，与之一体。《马蹄》：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知其君子小人哉。同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”《天地》：“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如

野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”《肱篋》：“攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。”《天地》：“形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪？荡荡乎，忽然出，勃然动，而万物从之乎。”“形体保神，各有仪则谓之性；性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣，喙鸣合。与天地为合，其合缁缁，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。”

而德的外荡外立，则缘于名和知。以为涯随无涯、或者说外荡是危殆的，那么“生”与“知”应处于怎样的境地呢？物成生理谓之形，而形非道不生，形本生于精，既生，则应遁道，不失其本性（《庚桑楚》：“性者，生之质也”）。在有涯之中，循天之理，为生的至境。“因”，需舍己虚心。而为己，则须经由“知”的途径（《德充符》：“彼为己，以其知，得其心。”）与之相并的，萦绕一己的，莫过于“名”。

德荡乎名，知出乎争。名也者，相札也；知也者，争之器也。（《人间世》）

德溢乎名。（《外物》）

骈拇枝指出乎性哉，而侈于德；附赘县疣出乎形哉，而侈于性；……枝于仁者，擢德塞性以收名声。（《骈拇》）

以其知之所知以养其知之所不知，这是最大的外求，最大的不止，也是最大的危殆。庄子举了昭文、师旷、惠子这三位知之盛的典型，“昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年。”（《齐物论》）“知天之所为，知人之所为者，至矣！知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。”（《大宗师》）以有涯随无涯，恰是人之所为，而不是因自然之举，危殆也正在此。

人之所为的另一个突出表现就是重名，乃至以身殉名，这是德外荡的结果。“昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以下佞附人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之。是好名者也。昔者尧攻丛枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮，其用兵不止，

其求实无己。是皆求名实者也，而独不闻之乎？名实者，圣人之所以不能胜也，而况若乎！”（《人间世》）“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名。……伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也。”（《骈拇》）“伯夷辞之以为名，仲尼语之以为博，此其自多也。”（《秋水》）这些与庄子的“保身”、“全生”观念迥然不同，自然得出“为善无近名”的结论。庄子对如何是“善”以及“善”有没有，颇致疑虑。《至乐》篇道：“烈士为天下见善矣，未足以活身。吾未知善之诚善邪，诚不善邪？若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人。故曰：‘忠谏不听，蹲循勿争。’故夫子胥争之以残其形，不争，名亦不成。诚有善无有哉？”这完全是从“保身”、“全生”的角度引发的。“生”与“性”通，“全生”即“全性”，而以身为殉则是“伤性”。

为什么不要“近名”呢？原因除了伤生失性、无以保身之外，还有就是“为善”既已“为”了，必然外显外立，与庄子所举的德和、含知之境不合。为善而追求善之名（“近”犹“急功近利”之“近”，意为追求），或者说善一成为“名”，就呈现出固著的特性，得到了集体的认可。“名，公器也”（《天运》），这和恒道恒名圆转无定的特性不一致。老子所谓“天下皆知善之为善，斯不善矣”（《老子》第二章），善恶相并相生，相互转化，处于圆转无定的完朴状态，方才呈现为真正的“善”，一旦固著，遭致分割、分封，就是不善了，失却了善之为善的条件。“为善”而能不“近名”，则是“无为善”了，亦即不知其是“为善”了，处于“德”“和”的含藏浑沌的境地。《则阳》篇道：“圣人之爱人也，人与之名。不告则不知其爱人也。”这照庄子的观念看来，就可以“无不为善”了，真正“为善”了。此与庄子对“名”的看法相关，他认为“道不当名”（《知北游》），即使有名，也是一种假借，“道之为名，所假而行。”（《则阳》）道的无名正在于它的含弘广大，不执于一端，“万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为。”（《则阳》）

《列子·说符篇》也借杨朱之口表达与庄子相类似的想法，可以参证。“杨朱曰：行善不以为名，而名从之；名不与利期，而利归之；利不与争期，而争及之：故君子必慎为善。”

三

学术史上众人对“为善无近名”看法比较一致，而对“为恶无近

刑”则异见纷呈,但都是看到了允许“为恶”这一层,因而或是替庄子辩护,或是加以痛斥。

代表性的辩护意见为:

1、宋陈祥道道:“《易》曰:‘善不积不足以成名,恶不积不足以灭身’,则为善未尝不近名,为恶未尝不近刑。而庄子言此者,盖庄子所谓善非离道也,志其券内而已;所谓恶非犯义也,特异于善而已。老子谓南荣趺其中津津乎犹有恶也。所谓恶者如此,则所谓善者可知矣。”^{【2】}

2、赵以夫(虚斋)道:“人处世间,为善则有无穷之誉,为恶则有无穷之毁。伯夷死名,盗跖死刑。虽所死不同,残生伤性均也。恶固不可为,善亦不必为,为则有心矣,但当缘督以为经。督,中也。喜怒哀乐之未发,其感于物也,一出乎性之自然,形诸外者,即此中也。率性之谓道,缘督为经之义也。奇经八脉,中脉为督。”^{【3】}

3、褚伯秀《南华真经义海纂微》卷五管见道:“首论无以有涯随无涯,则生任其自生,而无夭阏之患;知复乎无知,而归混冥之极。切身之害既除,何危殆之有?信能如是,则因天下之善而善之,因天下之恶而恶之,虽为非为也,又何有近名近刑之累哉。夫人之处身应世,有当为之善恶。至若圣贤任天下之重,纪纲世道,扶持生灵,于善恶尤有不得不为者。……若天地之运行,春夏生成而不以为恩,秋冬肃杀而不以为怨。……世人所谓善恶,私而有迹,特见其小者耳;圣贤所谓善恶,公而无畛,为于无为。……为善恶而近名刑,不为善恶而无名刑,皆理之当然。今则为之而不近名刑者,世人视之以为善恶,而圣贤之心常顺乎中道,合天理之自然而已。”

4、宋洪迈《容斋三笔》卷六道:“夫滋滋为善,君子之所固然;何至于纵意为恶,而特以不丽于刑为得计哉?是又有说矣。其所谓恶者,盖与善相对之辞。虽于德为愆义,非若小人以身试祸,自速百殃之比也。古下文云:‘可以全生,可以保身,可以尽年。’其旨昭矣。”

5、清屈复《南华通》卷三道:“‘为善无近名,为恶无近刑。’此二语亦从无人会得,不详读其通篇,而止就本句作解,遂云:为善而第无求名,为恶而第无犯刑。夫《南华》不经,而实为百家之冠,断无公然教人为恶之理。若谓不妨为恶,而第无近刑,然则盗不受捕、淫不犯奸、杀人而不抵偿者,皆漆园之高徒也哉。夫此篇文势,

【2】

褚伯秀《南华真经义海纂微》(道藏本)卷五收。

【3】

同上。

原以善无近名、恶无近刑、缘督为经三句平提，而下分应之。庖丁一段，讲缘督为经也，右师一段，讲恶无近刑也，泽雉一段，讲善无近名也。但玩右师、泽雉之文，则知善恶二字当就境遇上说。人生之境，顺逆不一，穷通异致。顺而且通，所谓善境也；穷而且逆者，所谓恶境也。”

6、清周拱辰《南华真经影史》卷三道：“昔有女初嫁，母教之曰：慎莫为善。女曰：不为善，可为恶乎？曰：善且不为，况恶乎。大抵善恶中间，名利知巧都无用处，若能因物付物，因世救世，不执己见，而一任天理之动，依然未发之中，即所云缘督为经者是。督即中脉也。凡人作用，不外善恶两途。以善劝善不妨为善，用恶止恶不妨为恶。无近名即为善之中，无近刑即为恶之中。离善恶，无中；离中，无善恶。……《太玄经》有督卦。”

加以痛斥者，以朱熹为代表：

《朱文公文集》卷六十七《养生主说》道：“庄子曰：‘为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经。’督，旧以为中。……老庄之学，不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全生避患之计，正程子所谓闪奸打讹者，故其意以为为善而近名者，为善之过也；为恶而近刑者，亦为恶之过也。惟能不大为善，不大为恶，而但循中以为常，则可以全身而尽年矣。……庄子之意，则不论义理，专计利害，盖即其本心，实无以异世俗乡愿之所见；而其揣摩精巧，较计深切，则又非世欲乡愿之所及，是贼德之尤者。”

近人对这两方面的看法依旧觉得意有不惬，加以深思，提出新见，以王叔岷、周策纵为代表：

1、王叔岷《庄学管窥·庄子“为善无近名为恶无近刑”新解》道：“所谓善、恶，乃就养生言之。‘为善’，谓‘善养生’。‘为恶’，谓‘不善养生’。‘为善无近名’，谓‘善养生无近于浮虚’。益生、长寿之类，所谓浮虚也。‘为恶无近刑’，谓‘不善养生无近于伤残’。劳形、亏精之类，所谓伤残也。如此解释，或较切实。篇名养生主，则善、恶二字自当就养生而言。如不就养生而言，则曲说、歧见滋多矣。”^{【4】}

2、周策纵《庄子养生主篇本义复原》道：“此篇开始是要指出两种最基本、最足以妨害养生的事情，即在知识、道德追求两方面都走极端。所以‘已而为知’是危殆，‘为善近名’、‘为恶近刑’也是危殆，都足以伤生。他在这里只是要人不伤生。……至于‘不’伤

【4】

台北艺文印书馆 1978
年版，第 109 至 110 页。

生的善、恶是否该为，本不是他在这里所要讨论的范围。他所说的只是：假如你要去为恶，可切不可弄到受刑伤生；至于这假设的，不致受刑伤生的恶事，你该不该去做，他在这里并不表示意见。……以上的讨论，主要是从‘善’、‘恶’和以‘刑’为刑罚的观点而说解；但如果我们特别注意到庄子这两句话以‘刑’、‘名’对举，并考虑到古代的‘刑名’之辩，和法家的‘刑名’之说，问题可能就比较复杂了。……把‘刑(形)’字释成‘身体’的‘体’，说‘恶’只可做到表面，不要做到近于实体的恶，这或许不失为一种比较妥当的解释，至少可当作别解。可是‘刑’字能否这样解释，仍然颇成问题。”^{【5】}

以上诸家大家都着眼于“善”、“恶”、“名”、“刑”诸概念上，却把一个关键的字忽略了，这个字就是“为”。我觉得弄清楚了这个“为”字，就能从回护或痛斥庄子中摆脱出来，平静地理解庄子这句话的原义。我们发现《庄子》书最明确地阐述这个“为”的，是《庚桑楚》篇，其中道：

道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。性之动，谓之为；为之伪，谓之失。知者，接也；知者，谏也；知者之所不知，犹睨也。动以不得已之谓德，动无非我之谓治，名相反，而实相顺也。

“为善”、“为恶”之“为”，也就是“性之动”。性之动，动以不得已，则自然而然，这称作德(得)；而性之动，若动以人为，非自然而然，就称作失。生也有涯，而可触受、可谋虑谋求的外物却无穷，故知也无涯。知者之所不知，则偏离了知者之所知的范围(“睨”含偏斜、偏离的意思，如《庄子·天下》道：“日方中方睨，物方生方死。”)如果强行求知，就是人为之举了，是为伪了，必失无疑。“以其知之所知，以养其知之所不知”(《大宗师》)，这是“知人之所为者”，是知人为(知伪)。郭象对“知者之所不知犹睨也”的注释，也触及“知伪”的问题，“夫目之能视，非知视而视也。不知视而视，不知知而知耳，所以为自然。若知而后为，则知伪也。”所以庄子一再强调知止乎知之所不知，方为至知、真知。为善为恶，作为性之动，倘若动以不得已，出乎天然，则合于“天”，天道无亲，也就没有褒善贬恶之举了。褒善贬恶、求善去恶属人为的范围，此举合于“人”。换句话说，为善可，为恶亦可，只要都是合乎“天”道。那么，“为”怎样合乎

【5】

见“中央”研究院中国文哲研究所《中国文哲研究集刊》1992年第二期第31页、33页。

天道呢？《天地》篇道：“无为为之之谓天。”为出乎无为，则合乎天道。庄子拿幼儿之“为”作譬，“能儿子乎？儿子动不知所为，行不知所之。”（《庚桑楚》）这是人而天。《大宗师》篇讲到畸人“畸于人而侔于天”，不合人道而合乎天道，也是人而天。

庄子的“性者，生之质也”，以为性是生的素质、质地，这点与告子的“性犹杞柳也”相同，与其“性无善无不善”（《孟子·告子》）也有类同之处。善不善是性之动，是为。而性本身是素朴的，无善恶可分的。一切分割与束缚，一切外在欲求，都是伤生残性的，伯夷死于名，盗跖死于利，“所死不同，其于残生伤性均也。”（《骈拇》）庄子一再强调“任其性命之情”，“不失其性命之情”（《骈拇》），“盈耆（嗜）欲，长好恶，则性命之情病矣。”（《徐无鬼》）性命之情，即性命之真，即性。若有意寻求好恶、善恶，或者“以好恶内伤其身”（《德充符》），则是伤性；若不得已而为好恶、善恶，纯是“因自然”（《德充符》）之举，则是安其性命之情、任其性命之情。苏轼也曾认为性本身是没有善恶的，但能引向、达臻善恶，能“为”善恶。其《扬雄论》道：“夫善恶者，性之所能之，而非性之所能有也。”所论与庄子观念颇可相印。

为善、为恶既是性之动，是动以不得已，然而为什么又要“无近名”、“无近刑”呢？这不是人为（伪）吗？不是不得已，而是有意为之吗？庄子在“动以不得已之谓德”之后，即刻补充道：“动无非我之谓治。”性之动，一概因由“我”而发出，“我”当然取“无近名”、“无近刑”的途径。为善、为恶出乎自然，同时又要加以人为之治。

这其中的原因，是由于“知为为（为其所为）而不知其所以为，……不免于患”（《盗跖》）。近名近刑之患的避免，在于“我”的取舍，在于治。“有治在人”（《天地》），“非我无所取”（《齐物论》），所以说，“动无非我之谓治”。《让王》篇也说“凡圣人之动作也，必察其所以之与所以为”，讲求目标和实现此目标的手段孰轻孰重。古人养生论的立足点一概在“生”和“身”，庄子也是如此，他认为“道之真”、“性命之情”的要务是治身，治国治天下是极次要的事情：“道之真以治身，其绪馀以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之馀事也，非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉。”（《让王》）庄子强调惟有贵身爱身，方可将天下寄托在此身身上：“贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”（《在宥》）“尧以天下让许由，许由不受。又

让于子州支父，子州支父曰：‘以我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。’夫天下，至重也，而不以害其生，又况他物乎。唯无以天下为者，可以託天下也。”（《让王》）“越人三世弑其君，王子搜患之，逃乎丹穴。而越国无君，求王子搜不得，从之丹穴。王子搜不肯出，越人熏之以艾。乘以王舆。王子搜援绥登车，仰天而呼曰：‘君乎君乎，独不可以舍我乎。’王子搜非恶为君也，恶为君之患也。若王子搜者，可谓不以国伤生矣，此固越人之所欲得为君也。”（《让王》）

这一贵身思想源自老子，《道德经》第十三章道：“贵身于天下，若可託天下；爱以身为天下者，若可寄天子。”（据景龙碑本）帛书甲本作：“贵为身于为天下，若可以託天下矣；爱以身为天下，女（如）可以寄天下。”“若”犹“则”、“乃”；“为”训“治”。老子这一思想实为道家养生论的基点，《吕氏春秋》、《淮南子》诸多篇章都详加发挥。《吕氏春秋·执一篇》道：“楚王问为国于詹子（詹何）。詹子对曰：‘何闻为身，不闻为国。’詹子岂以国可无为哉？以为为国之本在于为身，身为而家为，家为而国为，国为而天下为。故曰，以身为家，以家为国，以国为天下。此四者异位同本。故圣人之事，广之则极宇宙、穷日月，约之则无出乎身者也。”《淮南子·精神训》道：“夫仇由贪大钟之贿而亡其国，虞君利垂棘之璧而禽其身，献公艳骊姬之美而乱四世，桓公甘易牙之和而不以时葬，胡王淫女乐之娱而亡上地。使此五君者，适情辞馀，以己为度，不随物而动，岂有此大患哉。”“以己为度，不随物而动”，亦犹“动无非我”。此类思想，亦渊源有自。《老子》第五十四章即谓：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃馀；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃溥。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。”知天下的据着点是自身。故以有涯之生随无涯之知，便失却了据着点，为殆。然而复归于有涯之生，止于有涯之生，自此知无涯之知，则为治。杨朱“为我”之说，究其实，亦在“动无非我之谓治”这一脉思想的源头上。一般虽认《列子》为伪书，而《杨朱篇》学者多以为含有精义，当有所本，其中道：“古之人损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”不与和不取合看，方为完整的杨朱“为我”学说。“夫善治外者，物未必治。……善治内者，物未必乱。……以若之治外，其法可暂行于一国，未合于人心；以

我之治内，可推之于天下。”这与老子知天下由以身观身而致的观念无违。《淮南子·汜论训》概括杨朱的学说，道：“全性保真，不以物累形，杨子之所立也。”则“为我”学说也为一种养生论。全性犹全生。略早于庄子的子华子即持全生为上之说，《吕氏春秋·贵生篇》为子华子学派的文献，道：“子华子曰：‘全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。’故所谓尊生者，全生之谓。所谓全生者，六欲皆得其宜也。”六欲指生死耳目口鼻。子华子的全生在于六欲全得其宜，这与庄子的无欲、去欲、寡欲不同，因而和庄子的“全生”观也不同。但《审为篇》引子华子“两臂重于天下，身又重于两臂”之言，则与庄子等出于一辙。

《三国志·蜀书·刘巴传》注引《零陵先生传》刘巴语：“内无杨朱守静之术，外无墨翟务时之风。”则全性保真、不以物累形之“为我”说，是守静养生之术。

三

为善无近名，为恶无近刑，是取动以不得已、动无非我的结果，是动的一体而两面。知无涯，动也就无穷，必然产生危殆。动至最恰切处，需要知止、反躬和复归。“动复则静。”（《黄帝内经·素问》）静的境地是收视返听，不再外求，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行。”（《养生主》）官知与神欲对立着讲，则“知”就是“欲”，“神欲”却已不是一般的“知”、“欲”，而是与“知”、“欲”相对。（《礼记·乐记》：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”郑玄注：“知，犹欲也。”）庖丁此时离形祛知，或者说外于心知，以无知去知，纯粹是遵循天然，不以官知外求，而是向内通达。“为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。……夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎。”（《大宗师》）“得道者必静。静者无知，知乃（若）无知。”（《吕氏春秋·君守》）“为则扰矣，因则静矣。”（《吕氏春秋·任数》）“虚静无为，道之情也。”（《韩非子·扬权》篇）“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。”（《荀子·解蔽篇》）虚静无为，是道的真实状况。知乃无知，以无知知，正是由“无为”、“因”而达臻的静地。同时，以无知知，也是静的

结果。鬼神居止之地,属“窈冥”、“至阴”之原(语出《在宥》)“鬼神守其幽,日月星辰行其纪。”(《天运》)则鬼神来舍之境,或者说闻耳目内通而外于心知的结果,是静,因为“静而与阴同德”(《天道》),“静以(凭借)幽,正以治。”(《孙子·九地篇》)而窈冥、昏默、幽、静是至道的情状,是收视返听的结果。“至道之精,窈窈冥冥;至道之极,昏昏默默。无视无听,抱神以静。”(《在宥》)若无视无听,立于无为之地,则万物自化,“神动而天随,从容无为而万物炊累(动荡旋绕)焉”(《在宥》),展显为无不为的面貌。庖丁解牛、梓庆削木为鐻,即是如此。大化运行,人感物而动,出现“欲”。“化而欲作,吾将镇之以无名之朴。(镇之以)无名之朴,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定。”^[6](《老子》第三十七章)不欲则静。静的前提是不欲。“万物无足以饶心者,故静也。”(《天道》)不欲的前提是针对已发动的欲镇之以无名之朴。无名,为万物之始,是道的境状和特性,“道不私,故无名。无名,故无为,无为而无不为。”(《则阳》)无名则名自命,无为而无不为。这与虚、静互为因果。“圣人之治也,静身以待之。物至而名自治之。”(《管子·白心》)“虚静以待令^[7],令名自命也,令事自定也。”(《韩非子·主道》)“圣人执一以静,使名自命,令事自定。”(《韩非子·扬权》)名自命是因为静、无欲。“无名,万物之始也。……(故)恒无欲也,以观其眇(妙)。”(《老子》帛书甲本)无欲才能观万物之始或无名的微妙,此时已作之“欲”得以镇定,处于静的境地。据此亦可见出无为之体用,其用神,其体静。庄子的“为善无近名,为恶无近刑”,正是“动”、“化而欲作”、“万物旁作”;而后“缘督以为经”,则为“动”的复归,为“静”。

对于“督”的理解,诸家大都解为《黄帝内经》中的督脉,尤以宋赵以夫(虚斋)(见前所引)、褚伯秀、清王夫之、近人周策纵等为代表。

1、褚伯秀《南华真经义海纂微》卷五管见道:“督字训中,乃喜怒哀乐之未发^[8],非特善恶两间之中也。苟于七情未发之时,循之以常道,则虚彻灵通,有无莫系,吾与大极同一混成,又恶知身之可保,生之可全,亲之可养,年之可尽哉。郭氏以中释督^[9],而不明所以,后得虚斋引证切当,盖人身皆有督脉,循脊之中,贯彻上下。复有壬(任)脉外之配,乃命本所系。非精于养生,罕能究此。故衣背当中之缝亦谓之督,见《礼记·深衣》注。”

2、徐庭槐《南华简钞》道:“《通义》:督犹独也、总也。背脊之

【6】

帛书本作“天地将自正”,正、定义同。

【7】

陶鸿庆《读诸子礼记》“令”校改为“之”,可从。

【8】

引按:《中庸》:喜怒哀乐之未发谓之中。

【9】

引按:郭象注:必须忘善恶而居中,任万物之自为,闷然与至当为一,故刑名远己而全理在身。盖能顺中以为常,则事事无不可。

脉曰督脉，一身形气，皆摄于此。”

3、屈復《南华通》道：“督者，人之脊脉骨节空虚处也。缘督者，神游于虚也。……天下之物，莫不有理。理者何也？间而已矣。肌肉之间，谓之腠理；字句之间，谓之文理；事之间，为事理；物之间，为物理。形而下者，必有间；形而上者，即寓于间之中。所谓彼节有间而刀刃无厚也。木石至坚，顺文可破；大道浑沦，条理可寻。得其间而入之，神不劳而事解，所谓恢恢乎游刃有余也。督者，背脊之脉由尾闾而至泥丸骨节之间，而精神之所游也。推而广之，物莫不有。养生者知之，内则缘吾身之督，使神（游）于虚而不滞于形气之粗，外则缘事物之督，使神亦游于虚而不撓于盘错之累，以此为经，盖庶几乎圣人艮背时行之要道，而不止仙家尸解羽化之秘诀也。”

4、清周拱辰《南华真经影史》道：“缘督句，即修炼取气之方。奇经八脉，中脉为督。《太玄经》有督卦，以督为黄中之宫。人身背有督脉，乃尾闾通气于泥丸者。庄未及谈吐纳炉火之事，勿泥也。”

5、王夫之《庄子解》卷三道：“奇经八脉，以任、督主呼吸之息。背脊贯顶，为督为阳。身前之中脉曰任，身后之中脉曰督。督者居静，而不倚于左右，有脉之位而无形质者也。缘督者，以清微纤妙之气循虚而行，止于所不可行，而行自顺以适得其中。”

6、周策纵《庄子养生主篇本义复原》道：“《养生主》篇‘缘督以为经’这最重要的句子，是本于医书《内经》所说经脉的督脉一词，主要有两个理由：第一，句中并用‘督’字‘经’字，很不寻常，‘缘’字也是医书中用到的字，如《素问·五藏生成篇第十》说到邪气侵袭腧穴时，可用‘针石缘而去之’。……本来把这句解作‘顺中以为常’也未为不可，但庄子为什么不径用‘顺’、‘中’、‘常’这些更常用的字，却偏用比较特殊的‘缘’、‘督’、‘经’等字？其次，从当时医理上说，经脉既‘能决死生，处百病，调虚实，不可不通’，而督脉又是诸经脉的枢纽，且上达头巅，又贯心，正如《素问·脉要精微论篇第十七》所说：‘头者，精神之府。头倾视深，精神将夺矣。’而心亦为‘君主之官，神明出焉’。庄子既然重视精神，自然要注意到这贯通头和心而为神所从出的关系紧要的督脉。”^{【10】}

【10】

见中央研究院中国文哲研究所《中国文哲研究集刊》1992年3月第二期第20页。

《尔雅·释诂》：“督，正也。”督训为正，故又为中。督脉在一身之中，循于脊骨。衣背之中缝（骑缝）也叫督（裂）缝。

《养生主》篇庖丁解牛“莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之

会”。“乃”意为“竟”、“全”，与“莫不中音”的“莫不”意同。司马彪、郭象误解“经首”为尧乐《咸池》乐章名，实际却为诸经脉会合之处。《黄帝内经·灵枢》卷一《本输第二》道：“颈中央之脉，督脉也，名曰风府。”风府属督脉，在颈后入发际一寸，为足太阳、督脉、阳维之会。任脉起于至阴，与督脉交会。肝脉与督脉相合于头顶之百会。巅顶乃督脉之会。从肝脉上额循巅，复下项中，循脊入骶，这是督脉。督脉之循于前者，络阴器，上过毛中，入脐中，上循腹里，入缺盆，下注肺中，复出循于太阴之脉，应天道之环转一周。任脉统任一身之阴，与督脉交通，为阴阳环转。《黄帝内经·素问·骨空论篇第六十》：“督脉者，起于少腹以下骨中央，女子入系廷孔，其孔，溺孔之端也，其络循阴器合篡间绕篡后，别绕臀至少阴，与巨阳中络者合，少阴上股内后廉，贯脊属肾，与太阳起于目内眦，上额交巅，上入络脑，还出别下项，循肩膊内，侠脊抵腰中，入循膂络肾。其男子循茎下至篡，与女子等。其少腹直上者，贯齐（脐）中央，上贯心入喉，上颐唇唇，上系两目之下中央。”因而“经首之会”即“督脉之会”。

周策纵等强调督本于医书所谓的督脉。我们认为庄子确采纳或蕴蓄了督脉的内涵，然而进一步从督脉出发，取其“中”、“正”、“虚”、“静”之类更具广泛性的原有涵义。《在宥》：“无视无听，抱神以静，形将自正。”《老子》第四十五章：“清静为天下天。”第五十七章：“我好静而民自正。”《管子·九守》：“神明之德，正静其极也。”《韩非子·主道》：“虚则知实之情，静则知动者正。”可见“中”、“正”、“虚”、“静”意义互相关联或同一。

赵以夫、褚伯秀解督为中脉，取其“中”义。喜怒哀乐之未发之际、无为之时，感物而动，出乎性之自然，为率性之举，此即为中。这实际上就是庄子所谓的“性之动，谓之为”，是性的发动的初始状态。人之生，原本是静的，庄子的“缘督以为经”，则是在“动”之后复归于这一“静”。因而赵以夫、褚伯秀（包括郭象）的理解与庄子原义有距离。《吕氏春秋·侈乐》道：“生也者，其身固静，或（感）而后知，或使之也。遂而不返，制乎嗜欲。制乎嗜欲无穷，则必失其天矣。”失其天，也就是失其生的本性——静。“遂而不返，制乎嗜欲。制乎嗜欲无穷，则必失其天”这一看法与庄子“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”相类，他们都认为应该复返到原本的“静”上面去。性原本是静，则复返其性的途径也只有静。《管子·内业》道：“凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若

诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”即是此意。屈復将督解为虚，缘督即神游于虚。王夫之认为“督者居静”。这些都是卓见，但也都没有意识到复返的过程。

真正能够拿来理解庄子“缘督以为经”恰切涵义的，我们认为 是《老子》第十六章：

至(达到)虚，极也；守静，督也。万物旁作，吾以观其复也。天(夫)物芸芸，各复归于其根，曰静。静，是谓复命。复命，常也。知常，明也。不知常，妄。妄作，凶。知常，容。容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。(据帛书乙本。甲本“督”作“表”，帛书整理小组谓“‘表’或是‘袞’字之误，”正是。袞、督义同)

“极”与“督”皆有“中”的涵义。《说文·木部》：“极，栋也。”《广雅·释言》：“极，中也。”徐锴《说文系传》：“极，屋脊之栋也。”吴善述《说文广义校订》：“栋者，屋之正梁，居中至高，故谓之极。栋在屋之正中，故栋与极并有中义，因之凡在中者名极……天之中枢曰北极、南极、赤极、黄极。又因之有正义。正犹中也。”徐灏《说文解字注笺》：“《洪范》传曰：极，中也。因之，凡居中，谓之极。……《易》有太极者，大中至正之谓也。引申为至高至远之称，又为极至极尽之义。”如此，致虚和守静，极与督，都处于中正的状态。

万物旁作，夫物芸芸，都是“动”的情状。各复归于其根，亦即复命，根、命原本就是“静”的，“生也者，其身固静。”(《吕氏春秋·侈乐》)动复而静，这是常道，故曰“复命，常也”，庄子的“缘督以为经”正是“守静以为常”。如此，可“没身不殆”，亦即庄子所谓“可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”，也正与“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣”相对。以有涯随无涯，是不观复，不知常，不能守静而妄动。因此，“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”，恰恰是养生的动复而静的完整过程，是天然与人为混杂的“动”复归于纯粹天然的“静”，此为庄子养生论的脉络和基石。

吃中药的文化人类学^[1]

◎(美国)冯珠娣 小童 译

医疗人类学容易让人觉得医学无论在哪里都是一件残酷的事,各种医疗手段似乎都千篇一律地涉及到痛苦和死亡(不然我们干吗要费劲去研究呢)。在普遍存在的医患之间权力关系之下,疾病的受害者成为社会不公的受害者,或者规范(structuring)文化模式的受害者。但是,我这篇文章想为已经发展得很完善的身体人类学添上点不同的味道。我想说医疗实践也可以是一种支持而非支配的力量,不仅仅改善症状也可以带来快感。

具体来说,我要讨论的是中医实践的问题。而我想探讨的“快感”是在20世纪70、80年代中国城市中的各种“快感”。当时文化大革命刚刚结束,经济改革正在进行,对各种事物的书写充斥着空前活跃的出版与学术界,市场上也出现了各种各样的商品,似乎每种东西都摆了出来卖。25年的政治运动所造成的痛苦既不曾被忘记也不曾愈合,而在全球资本主义市场竞争的困难使得未来似乎依然如往日一般惶惶然和苦痛。家长式领导的发言依然充斥在各种官方媒体,“四个现代化”似乎和几年前迈向共产主义的号召一样要求大家不求回报地自我牺牲。在这样的政治气候下,人们挤进城里大大小小的中医的医院和诊所,大口大口地吃中药。

【1】

这篇文章发表于 *Cultural Anthropology*, 1994年第3期。

食、药,以及1980年代的中国

朱自治向房间里一坐,就像重病号到了病房里,一切都用不着自己动手。跑堂的来献茶,擦背的来放水,甚至连脱鞋也用不着自己费力。朱自治也不愿费力,痴痴呆呆地集中力量来对付那个胃,他觉得吃是一种享受,可那消化也是一种妙不可言的美,必须潜心地体会,不能被外界的事物来分散注意力。集中精力最好的方法是泡在温水里,这时候四大皆空,万念俱寂,只觉得那胃在轻轻地蠕动,周身有一种说不出的舒坦

和甜美,这和品尝美味有异曲同工之妙,但是二者不能相互代替。(陆文夫《美食家》第6页)

五味,就是辛、甘、酸、苦、咸五种味。有些药物具有淡味或涩味,所以实际上不止五种。但是,习惯上仍然称为五味。五味也是药物作用的标志,不同的味有不同的作用。……综合历代用药经验,其作用有如下述:

辛:有发散、行气、行血、或润养作用。……甘:有补益、和中、缓急等作用。……酸:有收敛、固涩作用。……涩:与酸味药的作用相似。……苦:有泻和燥的作用。……咸:有软坚散结、泻下作用。淡:有渗湿、利尿作用。(《中药学》成都中医学院 1978)

很多人都认识到,在中国食与药没有太明显的区别(Chang, 1977:9; Anderson, 1977:368-9; Kleinman, 1980:275-277; Lai, 1984:12-14; Lu, 1986; Anderson 1988:188; Simoons, 1991:15-26):中餐的烹饪书籍常常强调食物的药用功效,而且“食疗”的重要性古已有之;加上许多熬在汤药里的植物及动物药往往也是烹调的常备用料。在1980年代,饭桌上的谈话经常是围绕着食品的保健特性;诊所里的大夫在开药方的同时,通常会给病人一些有关营养以及饮食注意事项的建议。甚至从日报到最为正统和保守的学报都会登出一些关于调节饮食以增进健康的应时话题。^{【2】}

【2】

来自与贾煥光的个人交流。

【3】

北方人常常取笑南方人说“他们四条腿的除了桌子不吃,什么都吃”。

【4】

中药药典里每单味中药都详细记载了该药最常见的地点,入药部位,采集方式,以及合适的采摘年份等等。

中国的饮食与中草药所拥有的共同点并不限于上面第二篇引文所描述的五味,还体现在烹饪术语和烹调技术中。虽然色香味形对烹饪重要对熬药并不重要,但毕竟烹饪和熬药都是影响着日常生活的大事。再者,烹调与熬药在选材上不仅广泛^{【3】},还对材料何处种植、何时采摘、何种质地地方为道地,有着具体的要求^{【4】}。在中国,同桌共餐与传统医疗都是具有深刻的历史性以及细致的理论性的,其中蕴涵着身体感觉与身体知识的技术。

本文试图通过对一些文本及话语的分析,探讨一种特殊的感性,这些文本与话语在我前面的引文中已有触及。烹饪,美食与汤药不是只在诊所与餐馆中,它们还是教学的内容,它们衍生的各种产品充斥着中国的街头广告牌及电视广告。同时它们也实实在

在地体现在日常生活最世俗的各个层面。正是从这些不起眼的文化现实出发,我想探讨其中体现与实践的一些特征,这些特征最终会让我们回到今日中国不无痛苦的历史情境中来。换句话说,我的研究正是基于这样的历史时刻——毛泽东时代结束以后从个人到整个民族的重组。我将写作与吃中药这两种看似无甚联系的实践,看作是这样一个宏大进程的两种表征,两种可以互相说明的表征。

虽然食物、药物与身体不可能置于语言及体制的权力操控范围之外,但日常生活与身体表现历史化的方式是值得深思的。在烹饪或医疗实践与现代国家的政治形成之间,是否存在某些象征性的类比(symbolic analogies)? 这样的想法对身体人类学家总是很具诱惑力。^[5]但是这种方法的局限之处在于,为了类比而人为地分开了政治与具体实践,先验地将前者理想化而将后者沉默化。政治谈论着历史,而食与药只能无言地表现政治。

我的这项研究着重考察特定的文化实践。在这些实践中,有言的与无言的,政治的与身体的,都是社会进程积极的、具体的组成,而不必分为唯心或是唯物的方面。我将首先分析上面所引的陆文夫的小说,然后对使用、实践传统医疗中的一些特定的感官及身体的问题进行描述。由此我想指出,中医已经将自身造成一个去政治化的领域。^[6]总的来说,我的重点是社会主义之下有关感官的、个人的问题。这些问题最近才被认识到:通过集体生产以及家庭的再生产为人民服务的,只有身体。^[7]

美食家

陆文夫 1982 年的中篇小说《美食家》通过食物、烹饪和吃,揭示了日常生活中的生产与消费的政治学。^[8]故事的叙述者,老高,是一家国营饭馆的经理;他的死对头朱自冶是一位远房亲戚,也是一位美食家兼前地主阶级的社会闲散人员。小说充斥着食的词汇;食物的吃、烧、买、运,伴随着展开的每一步情节。敌意的行为被比喻成吞咽、烤炙、切割;痛苦是“酸”的,“辣”的,“烫”的;情感与性格被描绘成苦的或甜的。快感当然是甜蜜,但还有更加详细的感官形象被勾勒出来对此加以详述。苏州老城的描绘也是通过对本帮菜肴、街巷随处可见的食摊,以及对做饭的声音与气味的详尽解说完成的。

这种寓言的形式可以无限扩大到生产与消费的道德准则、国

【5】

这种对某种文化进行类比式解读的方式一直为来自结构—功能主义人类学的象征主义人类学所喜好,不过作为一个同时重视历史的人类学家,我也作这样的解读。就中医研究来说,文树德(Paul Unschuld)在相当程度上采用了类比的方式。见 Unschuld 1992。

【6】

我在新近两篇文章里讨论了把中医造成今天为西方学者所知的这种形式的现代化工程(Farquhar 1993)。当然就这一工程所生成的庞大的中医体制机器来说,中医的政治性是内在的。但是 1976 年以后,既非左亦非右,不带政治色彩的生活的梦想已有可能实现了;并且,即便是在 80 年代末期的那场轰轰烈烈的学生运动中,中医学院的师生们仍然被广泛视为“保守”、不积极。

【7】

我在这篇文章里讨论的“感官快感”主要是指与食物及同餐生活有关的感觉。王瑾(Jing Wang)曾向我指出,文革后的中国文学,与饥饿记忆有关的食的形象多于性,而后者在更为早些的时代多是与食联系在一起的(见史景迁 Spence 1977: 278)。这与我自己在近期的中文小说中对食的主题所作的调查是一致的。

【8】

其他以较多篇幅谈论吃的当代中国小说还有,古华的《芙蓉镇》,1983 年;湛容的《一顿玫瑰色的晚餐》,1987 年;阿城,《会餐》,1987 年;以及张贤亮,1989(1985)年。

家的责任以及个人的欲望。在前面引文中朱自治对澡堂工人的剥削——自己脱鞋是对一个自立的人起码的要求——只是朱自治将自己的快乐建立在广大人民群众劳苦之上的诸多方面之一。曾有一次,为了招待他的一群食客,美食家的妻子颇费辛苦地烧着饭说到,“这个男人是一把镀金的夜壶,除了一张嘴没别的用处”(84)。对叙事者老高这样一个头脑清醒、具有平等主义道德观的人来说,美食家的大不韪之处就在于他只为了快感而吃,不是为了健康;他吃不是为了做一个健康的社会主义公民,更好地为人民服务;只是一个甚至不知怎样工作的人在制造一种个人的稍纵即逝的身体的快感。

朱自治的自私在“文革”高峰时表现得最为明显:

居民委员会也不能没有表示,……只好勒令我(老高)和朱自治、孔碧霞早晨到居委会的门口请罪。我和朱自治终于站到了一边!

挂着牌子站在居委会的门口请罪,那滋味比“押上台来!”更难受。……

孔碧霞可熬不住呀,她是个爱打扮而又讲风度的人,如今剃了个阴阳头,挂着个女特务的牌子站在那里。……再加上那个该死的朱自治,居然交待他曾经看到孔碧霞从外国罐头上剥下商标纸,一直压在玻璃台板里,破四旧的时候才烧毁。……这密码就在商标纸的背后!孔碧霞又羞、又恨、又急,站了不到半个小时便砰然一声倒地,满脸鲜血,人事不省。(第55—56页)

那些被认为犯下了反人民罪行的人,往往会在难以忍受的关注之下认真反省自己所犯的错误(第51页,54页)。而美食家却把罪责都推卸到自己的老婆兼忠心的厨子身上。罐头食品会有密码的想法令读者意识到政治目的也存在于日常必需品之中。但是在叙事者老高看来,密码信息是没有的,有的是美食家濒于绝望的想象。

这件遭到老高谴责的事件发生之后不久,老高全家被下放到乡下,在那里只能啃嚼不动的老母鸡喝劣质白酒;而朱自治则相安无事,继续着他过去的的生活,“还是住在54号”,吃得也不错。诸如

此类的食与吃的修辞政治贯穿全篇。

需要指出的是,陆文夫的写作不是对中国人在“吃”上自然自古地迷恋的一个客观报道。相反,正是通过有意强调“吃”——一个绝对平凡但必要的行为——在当代中国必然的政治化,小说的批判性目的得以深化。若要为其选择一个突出的主题,那就是揭示出日常生活已无可挽回地与政治斗争捆绑起来。^[9]因而,食与吃——虽极平常但技术复杂,不但从中能够看出人们熟悉的阶级矛盾,还可看出某种严肃的道德观的历史特性。如此政治化以后,食与吃成为经过成熟处理的、富含意味的事物,而不是如人们想象的所谓中国的文化精粹。

对我来说,《美食家》的出色之处在于其对身体表现(embodiment)、消费以及本土烹饪饮食技术高明的政治化表述。这样的汉语写作使得世俗“活”了起来,日常生活也被赋予了新的意义。^[10]这篇小说以复杂的修辞技巧描述了具体的事物,正好使得身在局外的人类学家得以窥见常常被(西方人)想当然的当代中国人的生活。通过小说的语言及其描绘的图景,我们读到了上千种感官快感,上千种社会要求。与食物的气味、声音、味道相伴随,我们可以看到各种痛苦的“滋味”以及同餐生活中的困惑与回报。^[11]

今日中医^[12]

在1980年代早期,中医界年轻一代的思想家喜欢把中医所认识的身体比为“黑箱”(刘1982:206—207;侯1981:119—120;广州中医学院1982:88)。“黑箱”的概念来自行为心理学和控制论,它给中医的一整套思维与实践带上了某种世界的、科学的光环,从而可以避开经常遭到的质疑:中医没有解剖学。那种“没有”什么的先验条件,不单使得中医与生物医学难以从认识论上的进行沟通,还容易扩大为中国传统的不是:中国的医学家们怎么就没有考查人体结构,从而发明出中国版的现代医学呢?

从根本来说,这个问题毫无道理^[13]。但那些希望在中医的特性与科学性上有所建树的人,必须面对这样的问题;而且他们需用恰当的概念引导人们注意中医认识论的特殊性。借助黑箱的形象,中医注重的功能性身体可以被看作是一个场所,在此之上人们看到的只有输入与输出,二者之间通过复杂抽象的分类学,通过身体相互关联。中医大夫们也讲“发病机制”,但与生物医学概念的病理学不同。如我在其他文章所述,中医大夫既不关心“损伤”的

【9】

这种为人熟知的政治学已为近年来的大多数中国作家注意到或是承认。如古华1981,张贤亮1989(1985),张洁1986,谌容1987。

【10】

1980年代的文学作品目录已译成英文,参见Barne & Minford, 1989: 476—481。

【11】

欧阳江河(Eugene Eoyang)曾对中国经典文学批评中对有关“滋味”术语的使用作过有益的阐释。描述同桌就餐的痛苦经历,见谌容《人到中年》中的《一顿玫瑰色的晚餐》(1987)。

【12】

本节基于我分别于1982—1984,1988以及1990—1991年间在广州、北京和山东的中医诊所与学校所作的田野调查。这篇文章我要谈到的是我在这些地方与朋友及其家人的社会交往,并不仅限于中医的世界。

【13】

在更大的框架下,相似的问题已极大影响了中国科学史。李约瑟里程碑式的巨著《中国科学与文明》就致力于解释“为什么中国没有发展出现代科学”,其后的许多中国科学史家也追随这一问题。见李国豪等,1982。当然,《中国科学与文明》所作出的贡献是巨大的,但是它没能考虑到近來社会学与历史学对科学的相对性所作的考察,其论点还是与西方的社会发展密切相关。

【14】

在这里中医针灸不在我的讨论范围。至于中药的复杂性则已超出本文的范围。我已经用另外的篇幅研究过当代中医临床,其在表述疾病与进行治疗之间复杂的临床实践与逻辑(Farquhar 1994)。Ted Kaptchuk以简单易懂的方式表述了中医诊断的基本逻辑(1983)。其他人则探究了中医文本丰富的理论与科学遗产,这些文本记录表明中医所考虑的远远不止症状与中草药(Porkert, 1974; Sivin, 1987; Unschuld, 1985; Needham & Lu, 1980)。

【15】

来自与胡卫国的个人交流,他的依据是国家中医药管理局的统计数据。

【16】

虽然看中医还不算是富人的奢侈品,但这确实需要付出一定的花销以及一定的精力,民工、偏远乡村的人不一定享受得起。同时,随着中国经济的“开放”,传统医疗商品化已开始东亚以外的地区小规模但显著地汇聚成形。

位置及构造特征,也不费劲去分辨疾病的微观病原。他们擅长的是随着疾病在时间中的展开确定治疗(Farquhar 1992)。

虽然,仅仅把中医看作在诊桌上对症开方太过简单,^{【14】}但由于多数病人及外行人不了解其间的逻辑与技巧,对他们来说看中医似乎就是一个对症下药的过程:病人主诉的病史及其他症状被仔细地一一记下,然后是医生在同一张单子上的处方、药味、药量。通常这张单子会被复写在病历本上,病人每次看病都带上。有经验的大夫拿着这么一点信息,就能以他们的“内行观点”读出许许多多来。而病人所看到的只有他们的疾病,以及方子上的治疗方法。照方抓的药被包在纸包里带回了家。每副药得熬一个多小时;我的朋友们都有专门的药锅。……药在炉子上熬着,散发出任谁都可以闻到的药味;就像每天晚饭时间弥漫在单元楼房和居民小院的姜、蒜、辣椒的味道一样,中药特有的味道也散布在院子与小巷中,告诉人们谁家有了病人。

现在城里人吃中药比乡下人积极得多,^{【15】}可一边还是要抱怨“不方便”。年轻人不再与长辈同住,家里已经没人会做复杂的饭菜;慢慢熬慢慢喝的中药汤也变成了负担。曾与我交谈过的几位病人都说“喝不下”汤药,因为“太苦太难喝”。因此许多人尽管知道中医药的好处,也更愿意吃中成药,附近药店就能买到,很方便;还能随身携带,不耽误上班或社交。但是大家也知道,这些“吞得下”的中成药虽方便,不如方药对顽疾有效,毕竟方药是经过量体裁衣对症所下的药。^{【16】}所以,尽管不方便,还是有一些人寻求“传统”的汤药。他们从中可以得到怎样的满足?既然中医能够吸引如此庞大的病人群体,那么这些病人,或中医自身的情况有些什么样的特点呢?

我问这些问题,不是想用功能主义的术语来理解中医(或美食烹饪)技术。人类学研究太过经常会认为,只要有一个文化体系——比如被命名为“替代医学”的一套实践——存在,这套实践就一定用来满足某种基本的、普遍的人类需要。我不想说在中国,看中医的人需要一种本土的精神疗法,或者需要某种“文化上更适合”的医疗实践模式。我想考虑的是快感,那些看中医的人可能追求(无论什么原因)的某种快感。也许从快感——属于主体性的、可变的、偶然的、逃逸的领域,而非需要——生物人类学多认为其属于人类本性与行为不变的、逃不掉(不可避免)的特征入手,身

体可以重新被放到历史与社会中来。因此我要说,在今日中国,中医实践以及中医机构的活力在许多方面与当下这个时刻特殊相关。至少吃中药可以躲开那个振聋发聩、无处不在的有关道德、政治、公共卫生行为规范的声言——表面看来是为了满足人民“需要”,其隐含的功能性目的是避免社会秩序混乱。

临诊基础

那么,中医进行的是哪种身体实践?几个临诊特征可以说明,这里的身体是一个医患合作生产、注重细微感觉的身体。疾病首先改变了患者的感知知觉与身体实践,而治疗一旦有效,会再次改变它们。对任何形式的医疗实践来说,这些改变随着治疗的进行无时无处不在。中医的一些相对不变的特点可以帮助我们理解病人与医生是如何共同努力打造更好的身体(embodiment)的。

1、医疗始于病人主诉不适。病人不但清楚自己哪里不舒服,还根据主观感觉告诉大夫自己接受的治疗是否有效。从这一中医临诊的基本特征来看,来中医诊所的“患者”不会两手空空地离开,总会带着处方或是其他的什么治疗方案。即便病人找的大夫比较“现代化”,给病人作血常规、X光透视、B超检查等,甚至这些检查结果皆为正常,就诊者依然被看作是有病要治的人。正因为药方完全是按照病人表达的症状开出的,只要病人说出某种不适,大夫就会考虑如何配药改善这种不适。并且不是用速效、无味的片剂或针剂来解决问题,而是有一整套的技术,包括熬药、吃药、等待出现疗效等等。

2、病人可以详细讲述自身状况。命名症状需要几种复杂的语汇。最重要的当然是病人在就诊时表达自己焦虑与不适的日常语言;而描述症状的中医术语对普通人来说也不陌生。不像生物医学故意用希腊或拉丁语来指代一些原本常见的概念,中医的症状术语大部分由日常用语组成。实际上这正好表明医疗的本质是针对寻常百姓日常生活的不适,中医没有掩盖医学概念在本质上与寻常生活的相关。

描述症状的中医术语如恶寒、五心(足心、手心、胸中)烦热、食欲减退,还有各种疼痛如锐痛、钝痛、刺痛、绞痛、灼痛、寒痛、隐痛或牵引痛等等,都能在权威性的中医术语词典中找到定义,中医教科书中也都有简要的说明。病人一旦理解某些专业术语,如区别使用恶寒与恶风,就可以很方便地向大夫描述自己的症状。常看

病换方的病人很快就可以与大夫一同使用这些术语。就是说,病人也从大夫那里学会了身体状况的哪一方面值得关注;而这个过程既不需要特殊的学习也不必掌握一个完全不同的(医学)语言。

【17】

我在这里对“征”与“症”的使用不大规范, Yoshida 指出生物医学对“征”与“症”的区分多集中在主观(症)与客观(征)之分(1987: 210—214)。但这样的区分不适用于中医。中医临床对征与症的区分并不严格固定,而是反映了在各种主体性混合作用下不同的医疗观念。见 Farquhar 1994.

【18】

引自《现代名中医类案选》1983。

所以,将病人讲述的病征翻译为医生记在病历中的症状^[17],这样一个过程不需要特别高度的概括。如果病人报告出各种各样的病征,病历上就会写下一个长长的病症的单子。医生当然不会把病人的所有主诉都逐一配上相应方药,但是把病人主诉过分简化或高度概括也会妨碍开方。临诊的医生与病人共同寻求的不是某种可以穿透疾病核心的作用,而是从多方面对主诉的不适进行干预。那种存在隐含内因、认识疾病需靠技术上的可视性(显微镜、X光机、扫描、或组织培养模型等等)的概念,对中医来说虽不陌生但在临床也不重要。显然(中医)从未想到过“魔方治疗”(magic bullet)这样的俗语。相反,中医大夫与其病人制造的是一件裁剪得体的保健外衣,细心地罩在病痛的表面,慢慢但稳妥地改变着它的表现。

3、医生对治疗方案,尤其是某些专门的药味及药量的选择,显著取决于病人的说明。上面我说过,医生只是将病人口述的症状稍稍“医学化”后写在病历上。然后医生将这些症状进行一种较高程度的分析,将其总结为“证”,以之确定治疗原则。因篇幅所限,这里我不再描述这些更加抽象的技术层面。不过下面一个简单的例子可以表明,病人主诉的症状仍然起着重要的作用。这是一个急性发热的病例^[18]:

蒋,男,18岁。

春温壮热,一候未解。烦躁不安,渴喜多饮,面赤口臭,舌唇焦燥,时有谵语,不思纳谷,大便八日未解,曾服辛凉之剂未效。脉象滑数,舌苔黄糙而燥。

辨证:春温腑实。

治法:清上泻下。

方药:

青连翘 9 克 黑栀 9 克 淡子芩 6 克 知母 12 克 生锦文 6 克 元明粉 4.5 克(冲)

全瓜蒌 9 克 炒枳壳 4.5 克 花粉 6 克 生甘草 2.4 克 原干扁斛 9 克(劈、先煎)

这是凉膈散的化裁方,该经方的功用在于清身体上部的热,泻身体下部的热。动词“清”在治法的术语中通常指驱除身体内部的热。在这个病案中,“泻下”包括促进身体下部的增液与排泄两方面。

所选药味皆或甘、或苦,或兼而有之;所有药物除一味外都是凉性,符合病人最为突出的高热表现。如上文所述,苦味药有泻的作用;此方九味苦药中有五味专于“清火或清热”。因为苦寒药易伤消化功能,常配用甘味药以滋阴扶正。方中甘味药(十一味之四味)直接作用于消化功能,调节如“渴喜多饮”与“不思纳谷”两种症状之不平衡。

再看此病的症状表现:高热,烦躁不安,渴喜多饮,面赤口臭,舌唇焦燥,时有谵语,不思纳谷,大便八日未解,脉象滑数,舌苔黄糙而燥。我们可以看到处方已经基本把主症都照顾到了。虽然从治疗原理来看,身体从医学角度考虑被分成上部与下部,而且两部分治法不同,但处方同时也直接照顾到病人主诉的各种明显不适。无论医生对疾病的理解如何抽象,他临床工作的一个重要部分是参照个体的症状表现处方,确保不会漏掉病人报告的细节。

4、多次就诊随症状的改变调整用药。也许病人在看中医之前对自己身体的状况不太在意,一旦进入中医疗程,就开始注意起症状,并乐于报告每一处细微的改变。我曾经看到一些健康的、不经心的年轻女性因婚后不孕来就诊,在中医治疗过程中逐渐对自身状况高度敏感起来,因而也成了身体的专家。细微的感觉如寒热、头痛、疲劳,或兴奋周期,阴道分泌物的时间与颜色,大小便的频率与质地等等,都处于医生与病人的关注之下,他们藉此观察疗效,共同努力提高患者的生育能力。

慢性病如哮喘、关节炎、冠心病、偏头痛的病人也是疾病因果效应的微观技师。他们很注意日常需求、苦恼、快乐与症状发作的时间之间的关系。他们会提醒家人或同事最好别惹他们生气,以防心动过速或发生眩晕;或者改变整个家庭的饮食好几个月,因为某种偏方可以防止犯病。近来在一些大城市病人还纷纷练起气功,同时进行调息健身与中医疗法。^{【19】}

类似的慢性病人的自我调节在北美也很常见。但是在北美,至少部分来说,这样的病人会被看作拒绝把自己的身体完全交由

【19】

克莱曼夫妇 (Arthur and Joan Kleinman) 收集分析的许多病历展示了中国人丰富的营养与自我保健方法,包括台湾与中国大陆。见 Kleinman 1980, 1986; Kleinman and Kleinman, 1985.

医学专家来决定和管理。在临床生物医学的文献中,积极主动地自我调节症状及进行治疗的病人常常被划分为有问题的“不合作”者。中医的病人则不同,他们的大夫既是忠实的听者,也是掌握复杂医疗技术的合作者。病人每周一次、或每三天一次来诊所汇报症状改变的情况,大夫则每次写出一张更加体贴入微的处方。然后方药就被病人带回家天天熬着:用着价格不菲的燃料,占据着本用来做饭、只有两眼的煤气灶二分之一的空间;药味漂浮在整个居民区,喝起来让人撇嘴,“像一道红线直下到胃”(陆文夫 1986: 84)。

习性的审美学

如果不是对身体,而是对习性的审美学,即用复杂技术转变自身的习性,那么我所谈的是怎样的实践? 中医已经把自身调整为卫生保健体系的一个组成部分,同样肩负着中华大众的医疗保健任务。但是中医难道不也同时提供了一种非常个人的享受,和告诉人们什么该做、什么不该做的知识? 这也许对希望达到的最终结果——健康——来说,不过是一种手段。但是它同时也是自我调整的一种实践,这个手段本身就很健康。这也是日常生活的技术,至少包括医学的、锻炼的,以及吃饭穿衣的养生法。通过这些技术,人们即便生活不宽裕,也可以让自己过得舒服一些,日常生活的困难与挫折也能从中得到补偿,还能建立一种从身体上得到满足的可靠的健康生活。

在欧洲传统中,自康德始,审美学将自身从身体的感官知觉分开。感觉的生活从此隶属于“一种形式主义的伦理学,一种政治权利的抽象理论,以及一种‘主观的’但非感官性的审美学”(Eagleton 伊格尔顿,1990: 21; 也见 Williams, 1977: 151—157, 1983: 31—32; Buck—Morss, 1992)。19 世纪以来的审美哲学中,对影像与字词的评价逐渐不对称起来(Barthes 罗兰·巴特, 1977; Mitchell, 1986)。“艺术”于是被认定为视觉的而非语言的、美的但不一定有用的;审美学是艺术的科学。

显然这种唯心主义的审美不能很好地解释中医以及其他身体艺术,因为它们一直强调感官的特殊性,这也是最早论及审美学的欧洲作家感兴趣的方面。如果“审美感觉(aesthesis)”是感官知觉的作用,我们可以感到,中医美学来自对感觉完满地欣赏与培养。中医审美的表述既表现在身体,也体现于文字。中医语言拒绝这

样的截然分离:诗意的与临床的,可言说的与感觉到的。它们应是统一在身体发生作用。^[20]最能表现中医独特审美的,就是它善于制造,或维持,愉悦的、舒服的、满足的或有趣的,以取代痛苦的、气人的、烦恼的或无趣的。

就医学来说,常常会有这样的情况,即便症状消失了,病人和大夫也并不满意。因为症状消失并不是他们追求的目的,他们要的是健康。这是一个很高的目标。我们说中医重视过程,不是要否认中医实实在在的临床实践及其结果,不想质疑也非确证中医明显的疗效。但是综上所述,我们可以认识到中医非常讲究形式的高贵。每当一张经典、古老、组织完美的处方准确地达到了预期的结果,或者一次用语的精妙促成了非常有效的治疗策略的时候,医生与病人,皆大欢喜。

最能说明中医审美情趣的是,临诊通常被称为“看病”。医生和病人都在“看”病。中医关注的目标不是人而是疾病过程。^[21]病人提供的病史及每日病程变化的信息不仅对分析疾病非常关键,同时也是医生临床训练及学习中医经典的重要资料。医生与病人分别坐在桌子的一边,一同注视着疾病。他们研究它的各种征象,找出一种与其相应的干预方法,既对付它最深处的活动也考虑它最细微的差别。他们不是在“看”对方,而是在看疾病的过程,其时间性包含在症状和方药的语言当中。这些语言,每一个用语都有它的美丽与活力,在过程中同时被体现着与感受着;而身体在这些过程中也得到了满足。

我在开头引过一段关于“味”的功用的引文。大部分有关中医的英语文献都没有谈及“味”的生理效用(除了 Porkert, 1974: 193; Sivin, 1987: 181—182; Farquhar, 1994),因为这对西方文化来说实在奇怪。深受西化的世界文化影响的人们只接受唯心、重视觉的感官美学:味道当然属于快感,因而也就属于唯心的感觉的范畴。相对于生病或治病这样身体的实在改变,唯心感觉的味道在他们看来自然无关紧要。

当然中医文献里有大量关于“酸、苦、甘、辛、咸”具体功用的论述,马上可以驳倒上面的偏见。并且这些论述没有对“五味”的功用作武断的定论。根据中医教科书对五味的解释,五味的划分既来自直接感受的味觉,还来自基于“历史经验”的分类学。

【20】

中医专门有一些症状术语用于言语不当或言语过多,思维狂乱,语无伦次等等。还有一个用于许多疾病都会出现的症状,“多梦”。

【21】

我当然知道在北美许多支持替代疗法的人一直强调中医比生物医学更有“整体观”。但这种用法来自一种人本主义愿望,希望医学权威能够看到人的“整体”。虽然生物医学经常受到指责,认为它的文化把生活的所有方面都医学化了,但更重要的也许是在病人自身,他们那种身体完全可见并包裹在医学中的幻想,实质促成了医学的扩张。无论如何,中国的中医界使用的“整体观”是一个不同的概念,还没有被那些盲目崇拜“西方”临诊方式的学科主体沾染上。

……中药的性味、功用既是根据人们的味觉和嗅觉来区分的,又是根据人们长期医疗实践所得出的客观结果总结提高而来。(王月辉 1988:220)

从这里可以看出,中药本身的味道只是药学分类的一部分。这在汉语的语境中其实毋需解释,味道和它的实质效用是密切相关的。我不止一次在宴会桌上听过关于味道的谈话,我相信这也深入到了中国人日常生活的其他方面。

临诊中另一个重要的常规是把脉,这个技术要求医生训练有素,能够在细微之处区分各种不同的脉象。Shigehisa Kuriyama曾对诊脉技术作过形象的比喻:“1935年的波尔多葡萄酒可以从它们的菊苣香味分辨出来”,或“斯坦威钢琴有巴洛克式的音质”。这种从质上作的描述可以无休止地一直进行下去,而且它“既不要求也不允许严格的检测、反对或同意”(Kuriyama 1987:57)。因此,科学知识的抽象认知在这里进入不了判断真理或谬误的话语,而中医诊脉“要我们感觉的不仅仅是脉搏的,还是整个身体的搏动;……要求对时间那微妙但遍布的力量作出回应。正是在这个意义上,这种回应表达了中国人对变化的处理:体现变化以理解变化”(同上,第59页)。所以中医实践不仅仅在于医生的能力,这种重视感觉的技术是由医生与病人密切合作完成的。中医大夫判断病人的脉速不是用时钟的客观时间,而是用自己呼吸的频率。这样的计数需要时间,包括对脉动的轻取与重取;许多老大夫要用超过三分钟的时间把脉,然后再开方、确定药量。重视脉诊的老中医常常就是以他们高超的诊脉技术出名的,因为他们可以“不听(病人主诉)便知(病情)”。(这也是病人对大夫最常见的夸奖。)我们从中看到的,是这种技术所包含的一种医患共同的“体现”:脉象由医生的呼吸与病人的脉动相互交织而成,远远超越了影像(生物医学的物理检查)与口述语言(病人主诉)的局限。

就习性的审美学来说,我已通过对临床及临床外中医实践的表述,用不小的篇幅探讨了一种独特的审美“感觉”。^{【22】}在这里我对习性也做一下说明。习性是一个实在的概念,指代常规的、具体的、体现的实践,包括身体的铭写与知觉。在身体与日常生活的文化人类学中,习性可以使我們注意到存在于语汇与概念可表达的范围之外的差异。因此,中医实践所要求的身体的日常技术包含

【22】

我在这里集中讨论了中医实践一些不可化约的普遍特征,以强调审美在中医工作中的重要性。最近在中国出版的一项学术研究,从更加抽象的理论高度及更为丰富的临床见识出发,更为详细地讨论了类似的问题。这就是王旭东教授的《中医审美学》(1989),号称是第一个从审美科学角度进行的中医研究。

了习性的审美学。这些技术不是非语言的——明显的例子如病人的主诉与大夫的处方；也不是无历史的，我认为这样的身体表达在当下的中国有其特殊的吸引力。而且没人会说这样的习性是无意识的，^{【23】}因为中医治疗要求病人关注多方面的身体表现，并在就诊时及时报告；病人也不会羞于同家人朋友讨论他们的不适。

日常生活的中医技术及其身体术语，似乎又确实与“文革”后中国出现的语言危机有某种独特的关系。习性可与有意识的书面知识完全接续，也可作为具体的生活常规，给人们提供一个没有，或躲开，雄心勃勃的政治修辞的世界。现在我们回到烹饪与政治的话题，来进一步探讨身体与语言之间可能的距离，以及寄存在时间里的希望与喜悦。

巧克力和政治语言

陆文夫的《美食家》以一个不和谐的音符作了结尾。叙事人老高被请去参加朱自治举办的一个宴会，席间一帮美食家的意识形态可疑的密友，力劝老高在国营餐馆聘这个“寄生虫”当顾问。老高过去对朱自治的憎恶复活了，他设法在向这群人低头之前（幸亏在这个关键时刻上了一道菜“三合鸭”）离开，匆忙赶到了一家婚宴上。

婚礼上一切都按照应该的样子进行着：“这里是个欢乐的世界，没有应酬，没有虚伪，也谈不上奢靡。天井里坐满了人，在那里嗑瓜子，吃喜糖。”老高一岁的外孙也在，被所有的大人宠着，给他吃最好的零食。但是他不吃普通的中国硬糖。有人找到一条巧克力，很贵的外国糖，小孩立刻就接住，逗乐了在场的大人：“这孩子真聪明，懂得吃好的！”老高实在受不了：

我的头脑突然发炸，得了吧，长大了又是一个美食家！我一生一世管不了个朱自治，还管不了你这个小东西！伸手抢过巧克力，把一粒硬糖硬塞在小嘴里。

孩子哇地一声哭起来了……

满座愕然，以为我这个老家伙的神经出了问题。

小说就在这里结束了。快感的邪魔甚至侵入了老高的家庭内部，小外孙所向往的未来就这么被腐化了。

读陆文夫的中篇小说《美食家》，我们可以感到某种文本的快感，重新发现早年苏州上流社会的日常生活，饶有兴味地想象许多

【23】

我所有这些否定的表达是有目的的。最近习性的概念已经成为人类学顺手可得的一个最后的庇护所；对愈益严重的人类学真实性问题来说，习性似乎可以方便地包裹起经典人类学所有出名的缺点：无意识、无历史、无语言（德里达 Derrida 1974, 1976: 101—140；萨义德 Said 1978；费边 Fabian 1983；de Certeau 1988: 209—243；Trinh 1989: 47—76）。习性更是身体人类学不可或缺的概念，一个与时间性相对的空间范畴（de Certeau 1988: 209），一个其无声的唯物性可直接反对唯心意义上的语言的概念。当然，布尔迪厄自己从一开始使用这个概念的时候，就一直努力在反对这种传统的划分（1977, 1984, 1990）。

当地美饌的味道。站在叙事者的角度阅读,我们也像老高一般反对这种“懂得怎样吃好”所隐含的纵欲与剥削成分,希望中国将来不再有人利用别人获得自己短暂的快感。站在一个文本之外的角度(作者的,抑或他所描写的社会背景的角度?),这个悬在贪婪的全球化资本主义的“巧克力”与仍未消亡的“封建主义”燕窝汤之间的中国,令人感慨万千。多极之间,无论是毛泽东走的群众路线,还是重视家庭与社区生活得到的小小回馈,都不能回答怎样“吃好”的问题,即怎样才能吃得既有道德又有快感的问题。

老高在小说结尾处显得很可悲。他努力坚持了35年的革命理想早已变了味;他自己一次又一次地被控犯了意识形态的错误,而他的老对头朱自治却几乎完全“逃避了改造”。当那个无产阶级家庭以一种解放后才有的适度繁荣操办婚礼的时候,街那头的美食家却在自家宴席上比以往更加过分地放纵他的只剥削不生产的好胃口。最难以忍受的是这种胃口到头来却成了专门技术,不仅值国营饭馆一个月的工资,放在那个小美食家身上还能得到大人的夸奖。

朱自治是身体的审美家。“文革”及其之前的反右运动中,各种各样的成分划分与批斗要了那么多人的命,他都或沾边,或经历,或躲开了。除了自己的感官享受朱自治一无所求,他从来不会在危险的事情上担责任;他可以被谴责为一无是处的“寄生虫”,一只粘在换了新颜的人民大众的身体上的蚊子。

原因之一在于美食家总是否认语言的效用。在他过去的好日子里,当他能够奢侈地在澡堂里体会消化的感觉的时候,他“四大皆空,万念俱寂”,体会一种“说不出的舒坦和甜美”。他把消化看作是一种“妙不可言的美”。小说自始至终他都很少说话,完全不问政治。即便他最终在“新的经济改革”下成了专家,他的发言也总是重复且不切实际(第67—68页),或者干脆就是废话(第84页)。

老高对语言当然不是这样的。作为一个餐饮服务业的干部,他满嘴都是革命语言。无论他的员工和顾客有多么地不情愿,他顽固地费着口舌把大众菜推给他们;把饭馆划到群众路线中去,不再做从前出名的招牌菜,做炒圆白菜、红烧狮子头之类简单的菜肴。然而他的教条无可避免地给他带来了麻烦,老高一次又一次挣扎在风向相左的意识形态斗争运动中。

《美食家》将语言自身问题化,并对其有效性做出了质疑。“文

革”后,当老高仍然把辩证唯物主义分析法用在餐饮经营上时,一些人把它看作一堆谎言;更为普遍的想法是,这种套话用得太多,已不再能够阐明现在,期许未来。

与此同时,《美食家》的文本提供了一种“说不出的”、“妙不可言的”快感——好像朱自治的消化——并且要求读者体会、唤起这种快感。小说将地方(苏州)、历史(邻里生活的苦与乐的记忆)、技术(声音、味道,和烹调技巧),和欲望(食欲)联在一起,在显明的政治背景之下,为想象提供了一顿饕餮大餐。也许这样的文本的快感,就在于为人们展示了日常生活隐含的那些可以培养、维持的(看不见的)好处,可以使大家从社会主义道德的诸多要求中喘口气,在这个一切都不再确定的时代,不感到绝望。

结论

在我上面讨论的病案中有一个症状是“不思纳谷”。中医认为这种身体表现值得警惕。人若不想吃饭,就会与社会失去联系,不再参与到同桌共餐、礼物交换。

相似地,1989年在天安门的绝食,或北京市民的拒绝购买冬储大白菜(见1989年《纽约时报》),也是对所谓基本社会关系的拒绝。在天安门,国家政权的家长式呵护的角色,先是由学生在人民大会堂台阶上跪交请愿书的举动,被身体性地唤起;后又由绝食行动被身体性地拒绝。与其伴随的是当时传到全世界的各种复杂说法,一种语言的口头操作:语言仍在很大范围内有着政治效用。虽然,从马克思主义、西方科学与文学、京剧、流行小说到跨国广告的修辞,纷纷背叛了语言这样的一种趣味及理想化愿望。

所以在这场学生、城里人和知识分子的运动中,那些看来反应迟钝,或对学生的大声疾呼有所怀疑,不很积极的中国人是可以原谅的。许多在“文革”时成年或少年的人已有过的苦涩经历告诉他们,无论一场群众运动起先出现的改造的新语言有多么振奋人心,毋需太久这种雄辩的语言就会变成口号,动辄上纲上线,不分青红皂白,使(相对)无辜的人们意想不到地成为受害者。这一次,许多人默默地拒绝了“积极分子”们的言语。

也许1980年代吃中药的人们也是在吃着别的什么,悄悄用谦卑的自我技术取代了关于社会变更的宏大叙说。没人会否认与中医大夫一同“看”病、或者用这个已定为中国传统之“宝”的专业技术自我保健的正当性。中医提供了一种实实在在的感觉审美,一

个去政治化的空间,在这里古老的语言支持并提炼着一种非常个人的快感的微观身体学。

“文革”深入进行的时候,处于揭批与反揭批之间的老高被食品罐头也藏有密码的想法吓坏了。但这毕竟是真的。不然为什么孔碧霞不厌其烦地撕下标签纸再压到玻璃板下,难道它们不是在营养之外还有什么别的价值么?她一定是沉溺在这些食品的特殊性上了,它们能使人想起严酷现实以外的一切。她把能保留下的“文本”保留在一张天天都用的小桌子的玻璃板下。在大饥荒和政治运动的时候,每个人都在“忆苦”,把注意力放在严谨的自我提高以及群众粮食的平等分配上,她却在回忆过去的快感,异国情调的晚餐,也许还有她曾与之共同出入的前夫。但愿这个相对无害的“精神筵席”不会被社会主义改造抓到。

中医的道地药材、经典配方、讲究审美的儒医,这一切有力地维护了这种古老、本土、有效的医疗实践。不但是民族的、医疗的,中医还屏蔽了一种身体,这种身体不但能品尝甜味,还能变得甜美;不但能报告痛苦的症状,还能静静维持并培养安适的健康。

最近我去拜访了母亲的一个好朋友,一位 70 多岁的妇女。我只知道她多年以来处于一种肠道功能完全紊乱的状态。最近她在接受针灸治疗,日常饮食起居改变了,症状有明显好转。她最初对这个新治疗虽抱有新的信心,但留有余地。当她终于开始有了一种可靠的、久违的健康的感觉时,她对我说:“很多人不懂中医,中医不是马上解决问题,或者给出某种强力药就完事的。它需要时间,教你对自己的身体要耐心。”

当然,我朋友所知道的不过是已经完全商业化、翻译蹩脚、跌跌撞撞运到北美的中医。不过也许这上面还附着其亚洲化身的丝丝缕缕,可以教给那些从生物医学的高级戏剧中退场的病人简单地享受有规律的生活,体会在平凡的日常生活中的悦耳音调和特殊滋味。而这些,都已经离我们太远了。

参考文献

1、阿城,《会餐》,选自《中国大陆当代小说选》,第 30 页—37 页。香港: Arts Extension Center, 1987.

2、Ann Anagnost. The Politicized Body, in *Body, Subject, and Power in China*. Ann Anagnost & Tani E. Barlow, eds. Pp. 131—156. Chicago:

University of Chicago Press. 1994.

3、Anderson, E. N., Jr. *The Food of China*. New Haven: Yale University Press. 1988.

4、Anderson, E. N., Jr., and Marja L. Anderson. Modern China: South. In *Food in Chinese Culture*. K. C. Chang ed. Pp. 317—382. New Haven: Yale University Press. 1977.

5、Barne, Geremie, and John Minford, eds. *Seeds of Fire: Chinese Voices of Conscience*. New York: Noonday Press. 1989.

6、Barthes, Roland. The Rhetoric of the Image. In *Image/Music/Text*. S. Heath, trans. Pp. 32—51. New York: Hill and Wang. 1977.

7、北京中医学院,《中医学基础》,上海科技出版社. 1978.

8、Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.

9、Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1984.

10、Bourdier, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press. 1990.

11、Buck — Morss, Susan. Aesthetics and Anesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered. October 62: 3—41. 1992.

12、de Certeau, Michel. Ethno—graphy: Speech, Or the Space of the Other; Jean de Lery. In *The Writing of History*. T. Conley, trans. Pp. 209—243. New York: Columbia University Press. 1988.

13、Chang, K. C., ed. *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven: Yale University Press. 1977.

14、成都中医学院,《中药学》,上海科技出版社. 1978.

15、Classen, Constance. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London: Routledge. 1993

16、Derrida, Jacques. The Violence of the Letter; From Levi—Strauss to Rousseau. In *Of Grammatology*. G. C. Spivak, trans. Pp. 101—140. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1976.

17、Eagleton, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Cambridge, Ma: Basil Blackwell. 1990.

18、Eoyang, Eugene. Beyond Visual and Aural Criteria: The Importance of Flavor in Chinese Literary Criticism. *Critical Inquiry* 6(1): 99—106.

19、Fabian, Johannes. *Of Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

20、Farquhar, Judith.

Body Contingency and Healing Power in Traditional Chinese Medicine. *Discourse Social/Social Discourse* 3(3—4):53—70. 1991.

Objects, Processes, and Female Infertility in Chinese Medicine. *Medical Anthropology Quarterly* (NS) 5(4): 370—399. 1991.

Time and Text: Approaching Contemporary Chinese Medicine through Analysis of a Case. In *Paths to Asian Medical Knowledge*. Charles Leslie and Allan Young, eds. Pp. 62 — 73. Berkeley: University of California Press. 1992.

Knowing Practice: The Clinical Encounter of Chinese Medicine. Boulder: Westview Press. 1994.

Rewriting Chinese Medicine in Post — Maoist China. In *Epistemology and the Scholarly Medical Traditions*. Don Bates, ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

21、Feld, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1982.

22、Frolic, B. Michael. *Mao's People: Sixteen Portraits of Life in Revolutionary China*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1980.

23、古华,《芙蓉镇》,选自《当代》1:第 157 至 231 页. 1981.

24、Gu Hua. *A Small Town Called Hibiscus*. G. Yang, trans. Beijing: Chinese Literature Press. 1983.

25、广州中医学院,自然辩证法研究小组编《资料汇编》2 卷本,未出版. 1982.

26、侯灿,《医学科学研究入门》,上海科技出版社. 1981.

27、Howes, David. *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press. 1991.

28、Kaptchuk, Ted J. *The Web That Has No Weaver: Understanding Chinese Medicine*. New York: Congdon and Weed. 1983.

29、Kleinman, Arthur.

Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley: University of California Press. 1980.

Social Origins of Distress and Disease: Depression, Neurasthenia, and Pain in Modern China. New Haven: Yale University Press. 1986.

30、Kleinman, Arthur, and Joan Kleinman. Somatization: The Interconnections in Chinese Society among Culture, Depressive Experiences, and the Meanings of Pain. In *Culture and Depression*. Arthur Kleinmen and Byron

Good, eds. Pp. 429—490. Berkeley: University of California Press. 1985.

31、Kuriyama, Shigehisa. Pulse Diagnosis in the Greek and Chinese Traditions. In *History of Diagnostics: Proceeding of the 9th International Symposium on the Comparative History of Medicine*. Yosio Kawakita, ed. Pp. 43—67. Osaka: Taniguchi Foundation. 1987.

32、Lai, T. C. *At the Chinese Table*. Hong Kong: Oxford University Press. 1984.

33、李国豪,张孟文,曹天勤等,《中国科技史考》. 上海古籍出版社. 1982.

34、李陀,《语言的反叛:近两年小说》,选自《文艺研究》2:第75至78页. 1989.

35、刘长林,《内经的哲学和中医学的方法》,北京:科学出版社. 1982.

36、Lu, Henry C. *Chinese System of Food Cures: Prevention and Remedies*. New York: Sterling.

37、陆文夫,《美食家》,选自《陆文夫集》,第1至85页. 福州:海峡文艺出版社. 1986.

38、Lu Wenfu. The Gourmet. In *A World of Dreams*. Yu Fanqin, trans. Pp. 121—214. Beijing: Chinese Literature Press. 1986.

39、Michell, W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press. 1986.

40、Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. 7 volumes projected. Cambridge: Cambridge University Press. 1954.

41、Needham, Joseph, and Lu Gwei—djen. *Celestial Lancets: A History and Rationale of Acupuncture and Moxa*. Cambridge: Cambridge University Press. 1980.

42、Oksenberg, Michel, Lawrence R. Sullivan, and Marc Lambert, eds. *Beijing Spring 1989: Confrontation and Conflict: The Basic Documents*. Armonk, NY: M. E. Sharpe. 1990.

43、Porkert, Manfred. *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of Correspondence*. Cambridge, MA: MIT Press.

44、Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books. 1974.

45、湛容,《太子村的秘密》,选自《湛容集》,第237页至333页. 福州:海峡文艺出版社. 1986.

46、Chen Rong.

The Secret of Crown Prince Village. In *At Middle Age*. G. Yang, trans. Pp. 237—342. Beijing: Chinese Literature Press. 1986.

A Rose—Colored Evening Meal. In *At Middle Age*. G. Yang, trans.

Pp. 86—101. Beijing: Chinese Literature Press. 1986.

47、Simoons, Frederick J. *Food in China: A Cultural and Historical Inquiry*. Boca Raton: CRC Press. 1991.

48、Sivin, Nathan. *Traditional Medicine in Contemporary China*. Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies. 1987.

49、Spence, Jonathan. Ch'ing. In *Food in Chinese Culture*. K. C. Chang, ed. Pp. 259—294. New Haven: Yale University Press. 1977.

50、Stoller, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1989.

51、Su Xiaokang and Wang Luxiang. *Deathsong of the River: A Reader's Guide to the Chinese TV Series*. Richard Bodman and Pin P. Wan, trans. Ithaca: Cornell East Asia Program. 1991.

52、Trinh, T. Minh—ha. The Language of Nativism. In *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Pp. 47—76. Bloomington: Indiana University Press. 1989.

53、Unschuld, Paul.

Medicine in China: A History of Ideas. Berkeley: University of California Press. 1985.

Epistemological Issues and Changing Legitimation: Traditional Chinese Medicine in the Twentieth Century. In *Paths to Asian Medical Knowledge*. Charles Leslie and Allan Young, eds. Pp. 44—61. Berkeley: University of California Press. 1992.

54、王明辉,《中医是怎样治病的》。北京:人民卫生出版社。1988。

55、王旭东,《中医美学》。南京:东南大学出版社。1989。

56、Williams, Raymond.

Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press. 1977.

Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. Revised edition. New York: Oxford University Press. 1983.

57、Yang, Mayfair Mei—hui. The Modernity of Power in the Chinese Socialist Order. *Cultural Anthropology* 3(4): 408—427. 1988.

58、Yi Mu and Mark V. Thompson. *Crisis at Tiananmen*. San Francisco: China Books and Periodicals. 1989.

59、Yoshida Tadashi. Some Problems in the Analysis of Manifestations of Sickness. In *History of Diagnostics*. Kawakita Yosio, ed. Pp. 210—214. Osaka: Taniguchi Foundation. 1987.

60、Yu, Mok, Chiu, and J. Frank Harrison, eds. *Voices from Tiananmen Square: Beijing Spring and the Democracy Movement*. Montreal;

Black Rose Books, 1990.

61、张洁,《爱,是不能忘记的:小说散文集》. 广州:广东人民出版社. 1980.

《方舟》,选自《张洁集》第1至110页. 福州:海峡文艺出版社. 1986.

62、Zhang Xianliang. *Half of Man Is Woman*. New York: Viking Penguin. 1988.

63、张贤亮,《男人的一半是女人》,选自《张贤亮代表作》第268页至486页. 郑州:黄河文艺出版社. 1989 [1985].

【1】

本文译自卡斯腾·杜特编《解释学·美学·实践哲学》(Heidelberg: Winter 2000), 现标题为译者所拟。——译注(未注明者为原注)

【2】

国际学术界通常将“哲学解释学”作为伽达默尔的首创, 而前人的工作则只是所谓的“前史”。这种说法不够准确, 例如现代解释学之父施莱尔马赫对于解释学史的一个重要贡献就是将解释学发展为“哲学的解释学”或“总体解释学”。——详细论证可见金惠敏《后现代性与辩证解释学》(中国社会科学出版社 2002 年) 第一章“现代解释学基础——论施莱尔马赫解释学的现代之维”。当然如果依照伽达默尔本人比较于“方法论”而界定的“哲学”概念, 施莱尔马赫以方法论相标榜的解释学——“正是由于言说的艺术”——与理解的艺术相互对立(和相互应和), 并且言说只是思想的外在方面, 所以解释学就被认作与艺术相关联, 从而它也是哲学的”(F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 76 注意: 这里“艺术”一词可理解为“方法”)——是不在“哲学”之列的。此注可与本文注 10 参照阅读。——译注

【3】

De doctrina Christina. Patrologia latina, hrsg. Jacques — Paul Migne, XXXIV, Paris 1845, Liber III, capl. 1, S. 65. 引文的意思是: “人们敬畏上帝, 故于圣经愿孜孜以求。”——译注

【4】

梅兰希通(Philipp Melancthon, 1497—1560), 文艺复兴时期德国著名神学家、语文学家、教育家和哲学家。曾为路德助手, 协助其完成新教神学体系。所著《神学俗谈》(*Loci communes*)是早期新教神学最有影响的代表作之一。——译注

· 学术访谈 ·

哲学解释学: 他者、传统与语言^[1]

——伽达默尔访谈录

◎(德国)伽达默尔 杜特 金惠敏 译

杜 特: “解释学”(Hermeneutik), 这个与您思想道路联系在一起的术语, 伽达默尔先生, 起初并不是一个哲学的术语。如果查阅词典的话, 人们在这一词目下通常会发现它首要的解说是“解释的艺术”, 或者“解释的学说”。这样的“解释学”有很长时间的历史了。因此或许我应该首先向您请教这样一个历史, 这样一个哲学解释学的前史问题^[2]。

伽达默尔: 从“hermeneia”和“解释学”的原始意义即翻译和解释, 人们大概能够清楚地看到早期基督教信仰在面对希腊哲学时究竟处于一种什么样的情境, 以及奥古斯丁在其《基督教教义》一书是怎样试图将当时人们谈论基督信息的方式赋以概念的形式。Homo timens Deum, voluntatem eius in Scripturas sanctis diligenter inquit. ^[3] 您兴许了解这个著名的文本。这个嘛, 后来在中世纪被经院哲学在对亚里士多德形而上学的接受中加以改造, 对于经院哲学来说此堪称一个卓绝的精神成就。解释学通过路德特别是通过梅兰希通^[4]才获得了其对于圣经研究的一个新的功能, 这也就是说, 解释学是借助于亚里士多德的修辞学才得以说明的。也是通过这种方式, 解释学走进了新法学中条文解释的领域。与现时代之科学建构及其数学模式不同, 解释学作为在理解句子和文本时所普遍使用的解释工具是与阅读文化的人文主义扩张而一道发展起来的。

后来在浪漫主义时代, 施莱尔马赫和弗里德里希·施莱格尔指出, 所有的理解原本就是解释。在 18 世纪人们曾经用拉丁名称区别理解与解释, 即理解的精致(*subtilitas intelligendi*)与解释的精致(*subtilitas explicandi*)。^[5] 浪漫派认识到这两个过程要素的

统一以及由此而来的语言的普遍性作用。换言之,人们不应作此设想,仿佛解释的概念是尾随着理解而来的,即是说人们似乎从语言的仓库中取出解释的概念,然后根据需要将其加诸“已经被理解了的东西”。这完全是一个错误的观点,今天实际上已不再有人坚持它了。理解不是去捕捉语言,而是它原就运行在语言之中。

再后来在我们这个世纪,海德格尔紧接狄尔泰迈出了决定性的思想步伐,而接着海德格尔我本人又进一步通过对科学方法概念之适用范围的限制指明,在所有的理解中都存在有作为第三种过程要素的自我理解,——这是一种应用,敬虔派神学曾称之为**运用的精致**(*subtilitas applicandi*)。不单是理解和解释,而且还有运用、自我理解,都是解释学活动的组成部分。我乐于承认,那偶然的、在历史中形成的应用概念是人为的和误导性的。但是我不能由此而期待人们能够认为,他们可以将理解运用到其它的东西上去。不,——我认为,人们应当把理解运用到其自我上来。

杜 特:说到应用要素,它蕴涵在所有的理解之中,您现在已经触及一个非常重要的观点,对此我自然有兴趣,而且也愿意进一步探讨。我们可是约定好了要谈论您的一些工作成就的。不过眼下或许我们还是应该先在您的理论渊源上多花点时间。您自己方才提到您的老师马丁·海德格尔的名字。在解释学史上,被海德格尔从其本体论追问框架中所发展出来的“事实性解释学”^[6]是一个创新,这一创新后来成为您本人哲学生涯的前提。现在哲学史写作的任务合法地就是磨平此创新的生异、认定其前提与意味。这自然也适用于海德格尔,对他而言如果说到解释学的话,狄尔泰就是有关名字中最重要的那一个。您也提到了他的名字,也许我应当把我对海德格尔事实性解释学的提问与对其与狄尔泰之分析理解的关系的提问一并请您回答。

伽达默尔:在我们当前的情境中,解释学争辩实际上是以这样一个问题为主导的,就是狄尔泰对哲学解释学形成的影响应该如何评价。毋庸置疑,狄尔泰的著作曾给予青年海德格尔以实质性的触动,使其得以进一步发展和改造胡塞尔的现象学。但是狄尔泰走的是心理学的路子。而且只有在海德格尔发展出事实性的也就是事实上的、自我发现的人的此在的解释学,并在《存在与时间》中发表以后,狄尔泰学派才由于格奥尔格·米什^[7]而介入解释学的发展。

[5]

这是指神学家埃内斯蒂(J. A. Ernesti)一个流传极广的说法:“所有阐释都由两项活动构成,对表现于言词中的意义(观念)的理解,以及对于它们的正确的**解释**。只要是一个优秀的阐释者,在他那里就一定具有理解的精致和解释的精致。”(See F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ed. Andrew Bowie, p. 5, n. 1. 引文原为拉丁文,根据 Bowie 英译文译出)显然,他所谓的“解释”与“理解”是先后相继的两项活动,并且“解释”只是对已有“理解”的一个“表述”(Darlegung)和复制。——译注。

[6]

S. neben Sein und Zeit die frühe Freiburger Vorlesung *Ontologie* — (*Hermeneutik der Faktizität*), hrsg. von Käte Brocker Olmians, Frankfurt/Main 1988 (= *Gesamtausgabe*, Band 63).

[7]

格奥尔格·米什(Georg Misch, 1878 — 1965),德国哲学家,狄尔泰弟子,著有《生命哲学与现象学:狄尔泰方向与海德格尔和胡塞尔的分歧》(莱比锡,1931;达姆施塔特,1975)。——译注。

现今人们将解释学作为我们这个时代哲学的真正的“共通语”来谈论。解释学为什么在海德格尔那儿应该具有一个如此特别的意义,尤其是他后来连这个名称都抛弃了?我的回答是,海德格尔首次打开了我们的眼睛,使我们看到我们在此与存在这一概念有关。海德格尔一定知道,假使没有狄尔泰、柏格森以及他自己的亚里士多德研究的推动,他就不可能走向在时间的地平线上和从人的此在的运动性之角度思考存在,这一存在向着其未来勾画自身,并从其起源处走出来。他于是将理解突显为一种实存,即我们在世存在的一种概念性的基本规定。由此可见,海德格尔的目标根本就不是一种精神科学的理论或者对于历史理性的一个批判,就像狄尔泰那样将其提出来作为自己的任务。

现在如何使海德格尔所启动的哲学工作对于精神科学也同样能够发挥影响,当然就成了一个有待完成的任务;不过对我来说最重要的则是不能只是将人的语言性归于意识的主体性,归于被置放于主体性中的语言能力,就如德国唯心主义和洪堡(Wilhelm von Humbolt)所做的那样。确切地说,我是把对谈推置于解释学的中心。这里的一个转折是,您大概明白,一个荷尔德林的词汇。完全不同于黑格尔之后的那个时代,海德格尔不能继续接受对于基督教的辩证和解。它同荷尔德林一样追寻一个词汇。他将这样一句话“自从我们是谈话,并且能够相互倾听”,视之为人与上帝的谈话。^{【8】}这也许是正确的。但是基于人的语言性的解释学转折无论如何都会将我们自己也包括在“相互”之中,而且它同时还包括我们作为人必须学习这一点。问题的关键是,不仅相互倾听,而且要彼此听见。这才是所谓的“理解”。

杜 特:在您于1960年出版的《真理与方法》中存在着您跟从海德格尔的两条工作线路,一是关于精神科学中理解问题的讨论,一是对于解释学的语言论说明,这些是第二、第三部分的内容。书的第一部分则发展出对于艺术经验的一个解释学视角。如果您允许的话,我想在我们的谈话中放弃这一结构方式而插进那一在国际上发生巨大反响的即关于精神科学的部分。与此相关,《真理与方法》“导论”宣布“企图理解超出其方法意识的精神科学究竟是什么、它们与我们全部之世界经验相联系的又是什么”^{【9】}。您提出的视线转折指向何处?其与精神科学方法论之论题化有何区别?

伽达默尔:我的著作的标题“方法”这一概念已经意指了它们

【8】

Martin Heidegger,
*Erörterungen zu
Hölderlins Dichtung*,
Frankfurt am Main
1952, S. 36 f.

【9】

Gesammelte Werke,
Band 1, S. 3.

之间的区别。我并非如贝蒂^[10]在研究克罗齐和秦梯利^[11]所做的那样,将原先科学的和法学的解释学的方法扩展到其他领域,并以此为方法概念确定一个必要的运用范围,而是试图展示方法概念作为精神科学的立法机构是不合适的。这里需要做的不是通过我们的活动来处理对象的领域。我所为之声张即为之提供一个更确当的理论辩护的精神科学其自身本来就处在哲学传统之中。它们与自然科学的区别不仅在于其运作方式,而且还在于其与对象的事件性联系,在于对传统的占有,它们总是不断地使传统向我们说话。我由此而提出应当对主导着我们关于知识、科学和真理之概念的客观认识范型以占有它和参与它的方式而做出扩充。参与人类经验的基本述说,就像它在不仅是我们而且也是所有文化之艺术的、宗教的和历史的传统中所形成的那样,——这一可能的参与就是检验精神科学成果是丰富还是贫乏的根本标准。对此您也可以以不同的方式表达和谈论:在所有的精神科学中都存在着哲学,只是它一直未能被人完全了解。

杜 特:在这一论述中您的批评者看到一种根本性的对于方法论的拒绝。人们是这样解释您的著作标题的,就是“真理反对方法”。^[12]

伽达默尔:嗯,这样的解释给人一种片面的印象,似乎精神科学中不存在什么方法。方法当然是有的,而且人们还必须学习它们,运用它们。但是我仍然要说,我们为什么要进行精神科学研究,对此我们不能根据我们能够将一定的方法应用到一定的对象上去这一点而做出说明。人们从事自然科学研究,因为从根本上说是为了独立自主,为了自我定位,为了借助于测量、计算和建构而控制环绕着我们的世界,总之为了使我们的至少从意愿上说能够更好地生活和生活下去,而非只是处在一个对我们漠然无为的自然之中。这个道理是不言而喻的。但是在精神科学中不存在这样的对历史世界的控制。精神科学通过其分有传统的形式将某种多样的东西带进我们的生活,这不是“控制性知识”,但其重要性并不因此而稍减。这个我们通常称之为“文化”。

杜 特:这里,因此而涉及到一个超出了精神科学各学科之方法论的自我理解的意识……

伽达默尔:……关于其哲学内容的意识,——这样的内容使方法的概念相对化,但并不抛弃什么。

【10】

贝蒂(Emilio Betti, 1890—1968),当代意大利法学家、哲学家、解释学家,其针对伽达默尔的《解释学作为精神科学的一般方法论》(1962)一书曾在国际解释学界发生重大影响。根据伽达默尔的表述,贝蒂与他的争论是“方法”与“哲学”之争:“显然我没有成功地说服贝蒂相信,一种解释学的哲学理论——正确的或错误的(‘危险的’)——并不就是一种方法论。”(Gesammelte Werke, Band 2, S. 394—395)固然,作为“方法”和作为“哲学”的解释学有着不同但不相冲突的学科性旨趣,但针对于解释活动而言,二者的分歧便是:依据“方法”,解释的目的是求得对文本对象如其本身即客观的理解,而依据“哲学”,解释就是对文本对象的主体性参与;它们是哲学内部的问题,是认识论中的主观与客观、可知与不可知之争。——译注

【11】

秦梯利(Gentile Giovanni, 1875—1944),20世纪上半叶意大利法西斯哲学家,黑格尔哲学的极端阐释者。提倡“行动主义”或“行动唯心主义”,试图以此将经验意识与其在纯粹思想活动中的创造相整合,并因而清除理论与实践的界限。著作有《精神之为纯粹行动通论》、《行动哲学》等。——译注

【12】

So Ernst Tugendhart in seiner Rezension "The Fusion of Horizons" in *Times Literary Supplement* 19. 5. 1978, S. 165; jetzt in Ernst Tugendhart, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 426—432; hier S. 428.

杜 特:这一澄清是重要的。

伽达默尔:当然是的,否则我们将面临着错误的选择。方法作为工具总是好的。不过,人们必须弄清楚,这一工具在哪里使用才是有效果的!工具的冷漠是一个众所周知的现象。总是有这样两种情况存在:要么是经证明是好的要么就只是时髦的方法被应用于注定了无成效的领域。究竟是什么造就了富有创造性的精神科学家?是什么培养了一个恩斯特·罗伯特·库齐乌斯(Ernst Robert Curtius)或者一个莱奥·施皮策尔(Leo Spitzer)?是他掌握了其专业的方法吗?但那些从未发现新东西、从未提出真正具有启示力的解释的人也能够做到这一点。不是的,——不是方法的掌握,而是解释学的想像力才是富于创造性的精神科学家的标志!那么什么是解释学的想像力呢?它是对于问题以及问题所要求于我们的东西的敏感。

除此而外,还有一个主题需要极为严肃地对待,就是在自然科学中是否也存在有一个前面所说的解释学呢。自托马斯·库恩^[13]以来,这是一个在最新科学理论中经常被谈到的问题,进一步说,其原因首先在于自然科学成果之理性地运用于生活实践并不由自然科学的方法来完成,——就如康德所言:不存在人们怎样才能学会正确运用规则的规则。

杜 特:在自然科学之知识领域的形成中,看来也还是有一个解释学的结构的。

伽达默尔:那是当然的啦!而且您还可以再进一步提出这样的问题:究竟什么是所谓的既定(Gegeben),自然科学研究以它为坚实基础而开始其行程的呢?那儿有一个东西直接地在眼前吗?或者那东西就像是可见的钟表指针的运动,或是出现在显微镜下面的样子,而非总是经过了我们称之为理解的那一中介工作的结果呢?关于这一关系,有关哲学史的教诲,实录理论的破产,是尽人皆知的。在自然科学领域于是也是,如我所认为的,认识理论无法避开解释学的批判,即是说,既定与理解是分不开的。在所有的实录中,在所谓的知觉自身,解释学的某物作为某物理解都是有效的。

杜 特:让我们谈一谈您那个因为它而使您关于精神科学中理解的讲座挑起了诸多争论的要素吧。我指的是偏见概念的积极引入,是与此相关的对于从认识理论角度出发的有关启蒙

【13】

库恩(Thomas Samuel Kuhn, 1922—1996),当代美国科学哲学家、科学史家。其《科学革命的结构》(1962)将科学认识和创造活动置于其所发生的历史、社会、科学共同体和个人心理的语境之中予以说明,致力于解决科学哲学的规范性要求与实际历史的冲突。此处伽达默尔援引库恩,意在用后者的历史主义科学观支持他所断言的自然科学的解释学相关性。——译注

(Aufklärung)的讨论的批判,或者更准确地说,是对有关启蒙的认识论之某一线索的批判。这有什么意义呢?

伽达默尔:彻底的启蒙向一切偏见宣战。也就是说,这是它的激情。由此它完成了一种解放,一个精神的翻身。然而如果谁由此便认为,人们自己就可以变得通体透明,变得自主其思想和行动,那他就错了。没有人能够认识自己。我们身上总是带着印痕,谁也不是一张白纸。与母亲的相互理解远在婴儿说话之前就开始了;如我们现在知道的,早在母体之中的时候。除此而外我们还知道,我们没有谁真正认识这些使他成为他而非别人的印痕。我们不只是为我们的“基因”所烙印,如现在人们所说的,而且也是被社会化了的,由此我们才能够进入我们所处身的世界和传统。我们的印痕既开启也制约着我们的视界。但是也只是因为我们根本上具有视界,我们才可能接触到那扩大我们视界的東西。

杜 特:您又要打破我的访谈设计了。说到视界概念下面可就该是您关于理解之进行方式、视界融合模式的论述。——我还是愿意在偏见这儿多呆一会儿:从认识实践的角度看,偏见是不可避免的,而且完全的自我启蒙总是一个不切实际的要求,当然这样说并不能免除精神科学家反思其期待以及将其偏见话题化的责任。

伽达默尔:当然不能了!再者,也不能免除对偏见的可能的清除,只要这些偏见不能经受住检验。不过这样的情况也是有的,即偏见经得住考验。

杜 特:对您而言,偏见之不可避免性即进一步意味着对其来源的重新评价,这就是说,权威和传统是不可放弃的,这是两个充满了误解的概念,——而且在或者也许是恰恰在我国社会政治讨论中所谓的“转向”之后,情况一仍其旧。您有一篇关于重新评论权威与传统的文章,它在您与哈贝马斯的论战中扮演过举足轻重的角色。在为《文集》而出的新版《真理与方法》中现在有一个注释提醒我们注意此事,但在正文中未见您作任何改动。

伽达默尔:没有。为什么要改动它呢?我已经讲得够明白了。如果以为权威和传统是人们能够援引的东西,那就是纯粹的误解。谁要是援引权威和传统,谁就是没有权威。此话可以不再重复。对于偏见也是同样。谁要是援引偏见,我们同他也就无话可说。谁要是相反即不愿意质疑其偏见,那么同他也是无话可说。海德

格尔初年曾经使用过一个校正性的术语,叫作“偏见优越性”(Vorurteilsüberlegenheit)。而属于这一“偏见优越性”的却是如下的能力,就是承认他人意见的正确性,以及在人们了解不充分时即相信他人的知识更好,并将其作为权威。所有的学习即出自于此。当然人们自己的判断这一在行动中或在求知中都同样需要的东西,则是不能学到的。

杜 特:“谁要是觉得自己根本没有偏见,因为他信赖其行为的客观性,否认其历史性,那他就是在经受着偏见的力量,这种偏见作为其 vis a tergo^{【14】}将无限地控制着他。”^{【15】}

【14】

拉丁文,意为“在背后起作用的力量”。——

译注

【15】

Gesammelte Werke,
Band 1, S. 366.

伽达默尔:没错!

杜 特:是的,这是出自《真理与方法》的一条引文……

伽达默尔:这我知道。

杜 特:……这条引文在我看来特别宜于阐明您所论述的启蒙意味(Aufklärungsangebot),如果您允许我在此关系上使用“启蒙意味”一语的话。您实际上意指的是历史意识,即一种现代精神科学中的主导意识;进而言之,您的意思还是,在此历史意识中对其对象之历史性的洞视与对其自身于历史中的缠结的盲视是同时并存的。

伽达默尔:不错,这就是历史客观主义,就是方法信仰的幼稚性,那种以为可以将自己从理解中排除出的人即为此所左右。

杜 特:“这里必须”,您写到,“吁求一个较好地而非糟糕地理解的历史思想。一个真正的历史思想必须也思考其自身的历史性。”^{【16】}按照这一观点,哲学解释学的任务对您来说就是,“指出理解本身所包含的历史的现实性”。您称此为“效果史原则”;您的论点是,“理解……就其本质而言”是“一个效果史的过程”。^{【17】}

【16】

Ebd., S. 304 f.

【17】

Ebd., S. 305.

伽达默尔:正是如此!历史意识必须学会更好地理解其自身,并承认解释学的努力总是也为一个效果史因素所决定。我们处身在传统之中,无论我们认识到或者没有认识到它,也无论我们意识到它或者如此狂妄地以为我们可以不从任何前提开始,这都丝毫不能改变传统对我们和我们的理解的影响。

杜 特:大约两百年以来我们可是生活在一个从传统解脱出来的过程之中,这一过程是一浪高过一浪地向前涌进着……

伽达默尔:……这并不反对我关于理解之被效果史所制约的观点!您可要提防着别陷进“传统”一词的错误涵义。传统不止是

人们所知道的作为他们的来源、作为他们所接受或拒绝的这一来源。我看不出有什么理由不去强调在所有理解中都发生作用的传统因素的意义,它对于当前来说亦是如此。我们联邦共和国年轻的民主传统毫无疑问极大地影响了我们精神科学研究的解释学视界。人们可以举出许多的例证。不对,——谁要是以为他已经从他的效果史缠结中解放了出来,那他就错了。

杜 特:当然您不仅谈论效果史的缠结,而且也谈论效果史的反思,以及一个效果史的意识,这需要在精神科学中予以发扬。

伽达默尔:是的,——而且我们或许还可以说,这是我全部工作对于海德格尔的重大挑战之一,即我对意识这一概念的使用。但是在《真理与方法》中我并非没有提到,效果史意识与其说是意识毋宁说更是存在。我们总是处身在一个确定的效果史情境之中。情境这一概念意味着,无论有无反思我们都不能将自己置于一个与情境相对的外部关系。这当然不是说精神科学家可以不去尽其所能地发展一种情境意识,他就在这一情境中面对他所试图理解的传统。完全相反!每一真正之研究都要求,应当勾勒出解释学情境之意识。只有如此才能澄清,我们兴趣的根据是什么以及我们是依据什么来提出问题的。当然我们必须承认这一工作的无终结性。对于我们自己的问题-兴趣的彻底揭示是无法到达的。总是有道不尽的东西在。但是无论如何应当丢弃客观主义的天真,打破一个将理解者之所在与真理相分离的构想。

效果史意识知道,在它面前将自身展示为研究对象的东西不是那种由研究的进展而逐步地揭出其自身之存在的对象。它能够在一个历史的现象——在一幅图画,一个文本,一个政治的或社会的事件中——更看见自我的他者,在这他者中它学习如何更好地理解其自身。当然,不能由此而否定对于现代精神科学之解释学情境而言是标志性的张力关系。不将过去与现在的张力关系在一个匆匆等同中掩盖起来就是历史意识的成就,因为它懂得过去的另一面性。不过由此它或可能只是知其一半。效果史的效果属于整体:精神科学家的解释学情境总是介于陌生与熟悉、传统之单纯的对象性与对传统的隶属性之间。精神科学认识其本身总是涵有某种自我认识。这种运用是我们所无法避开的!

杜 特:或许我现在可以捡起前面我回避了的运用概念。您对这一概念进行探讨的那一大章试图将在神学的和法学的解释学

【18】

这一“重建论解释学”有时也被批评对作者原始创作过程的“心理主义”重建或复活。这种批评性概括是否适合其对象如施莱尔马赫、狄尔泰和贝蒂等，在学术界是有争议的。——译注

中被认可的应用任务作为解释学的基本问题而推衍为对于精神科学各学科来说也是有效的原则。通过效果史意识对历史意识的修正被作为对重建论解释学(Rekonstruktionshermeneutik)^{【18】}的修正而继续进行。您指出，在历史学家和语文学家的重建话语中总是也潜藏着一个运用的话语。这一运用要素是如何地发挥其作用的呢？

伽达默尔：嗯，——我在前面已经说过，这并非是指先对某物有了理解，然后再将之运用于别的事物，而是只有这运用对试图理解的人来说才是对于事物的真正理解。在所有的理解中都有一个运用的发生，因此那一理解者自己就在被理解的意义之中。他属于他所理解的事物。

杜 特：您能否举例说明这一点？这在精神科学、文学科学或者历史科学有怎样的表现？这些学科的解释学实践通常可都不想着运用的问题。

伽达默尔：这也不是我的意思！我不是说解释学实践每次都要被一个运用的意图所引导。运用是一个于所有理解中的潜在因素，决不与真正的科学性责任相冲突。不是为了因着眼于可疑的“应用”而去使用传统的片断，而是为了根本地去理解它，我们才必须进行运用的工作：为着把握一个传统片断的意义，我们就必须将之联系于我们所处身的具体的解释学情境。每一个理解某物的人，他就在此物中理解他自己。这对于精神科学家亦是如此。在他的工作中，从前与今天、他所面对的历史传统与他本人的当前状况交互作用。

【19】

Ebd., S. 302: “理解实际上不是更好的理解，既非在经过明晰概念的事实性的更好理解的意义上，亦非在原则性优先的意义上，这种优先就是意识到的东西对于创造中未意识到的东西的优先。我们完全可以说，我们不同地理解，只要我们真的是在理解。”

杜 特：这是否排除了对于传统片断之终结性理解的可能性呢？

伽达默尔：每一次与传统的相遇历史地说都是不相同的！我们不同地理解，只要我们真的是在理解，就像我在《真理与方法》中所描述的那样。^{【19】}

杜 特：在您将理解过程作为视界融合描述时，这也是被强调的。两种视界在哪里融合，哪里就会出现从前所没有的东西。

伽达默尔：是的，——这是持续不断地发生的事情。视界不是僵硬不变的，而是运动性的，它们总处在运动之中，因为我们的偏见总是在不断地经受着考验。这种事情也发生在与传统的每一次相遇。

杜 特:视界融合包含着一个重建论解释学的要素,一个对于精神科学家、语文学家或历史学家所研究的事物的历史视界的规划,而这如您自己所强调的,属于科学性要求之下的视界融合的特殊性。不过您同时还讲过一个“在理解过程中的时段要素”,这一理解自身并非一成不变,而是“被其自己的当前的理解视界所超越”。^{【20】}

伽达默尔:正是如此!一个有历史修养的解释学家虽然将传统的视界与其自己的时间视界相区别,但是其理解实际上也涵有两个视界的交互作用。在理解中对历史视界的规划,这一视界与当前视界不同,是无效的;理解意味着一个新的历史视界的获得。

杜 特:您将视界融合的进行形式与对话的进行形式做过比较。就像在两个对谈者之间他们寻求对于一个主题的理解的相互一致性一样,在语文学家与他的文本之间、在历史学家与他的研究之间也发生着一种交流、一种“解释学的对谈”^{【21】}。对于这一类比,人们不是无限地接受的。尤其是您关于这一对谈之前提所给出的说明是让人迷惑不解的。您认为该前提位居传统的那一边,这在效果史概念的框架内是合理的。但是人们把您的比较看成是一种风格化,它赋予传统以一个错误的行为名称。于是传统就被提升到主体的位置。

伽达默尔:嗯,我相信我已经讲清楚了不是这样的,即不是一个主体面对着一个客体或者一个客体的世界。而是在人与其相遇的事物之间有一种东西在反反复复地发生着作用。因此它是人所能获得的最基本的经验之一,这种经验就是他人能够更好地认识他。但是这意味着我们必须重视与他者的相遇,因为总是有这样的情况存在,即我们说错话以及后来证明我们说了错话。通过与他者的相遇我们便超越了我们自己知识的狭隘。一个通向未知领域的新的视界打开了。这发生于每一真正的对话。我们离真理更近了,因为我们不再固执于我们自己。那么为什么与那个于其中有某种东西讲给我们的传统相遇也是一种对谈呢? 嗯,——它之所以是一种对谈,那是由于与我们相遇的东西向我们提出了一个问题,而我们又必须对它做出回答。出自于传统的某种东西吸引了我们——一件艺术品,一个我们一下子就理解了的事件:它牵引着我们,就如同一次对谈的伙伴那样。

杜 特:没有完全令人信服的是,传统竟会提出问题。这显然

【20】

Ebd., S. 312.

【21】

Gesammelte Werke,
Band 1, S. 391.

是您在有关问题与回答一章的要点,对此您在全书的末尾再次予以强调:“解释的那个像论证一样的开始实际上即是回答,而且就如每一回答一样,一个解释的意义也为被提出的问题所规定。问题与回答的辩证法,因而就先于解释的辩证法而出现。它是这样的一个辩证法,即它规定着作为一个事件的理解。”^{【22】}可是您却把这一论题带到了与一些专业解释学家之自我理解相冲突的境地。

【22】

Ebd., S. 476.

伽达默尔:然而这很重要!我们究竟何以有能力提出我们的问题?假如我们提出问题,我们回答的又是什么呢?毕竟不存在从天上掉下来的问题。是什么唤醒了我们的兴趣?这就是首先!在每一试图理解的开始就存在着一种相关性——例如相关于某一我们应当回答的问题,这一问题使解释学家的知识被置于不确定性之中,使他面对着质询。为了回答,当事者就从他自己那方面开始提问——没有人凭空提问!其它的一切都是科学主义的意识形态!不,——理解不是在精神科学结束对于某一对象的研究时才有的事情——它一开始就有,而且是一步步地走向对整个过程的全面控制。

因此,我必须再次强调,精神科学之所以获得其突出的地位,不是因为它们是科学。作为科学,它们不比别的科学部类拥有更好的方法。精神科学之获得其突出的位置,那是由于我们总是从中领会到某种东西,对于这种东西我们压根儿不知道我们竟总是已经渴望知道。它是一定要首先讲给我们——而后人们方才回答说:“我理解了。”

杜 特:但是您怎样才能确定在这个“我理解了”中的“我”呢?人们批评您,说您根据效果史原则将理解者主体贬低为一个对于绝对的、全权的、被作为超主体的传统的单纯反映。“传统就是它的和经由它的传承物之传承,这传承仅仅发生在传统内部并且是为了其自身”,曼夫雷德·弗兰克是这样表述的,他担心在如此情况下暗隐于理解的对谈模式亦如于视界融合模式内的要求,即要求在每一理解中都必须有新的东西产生,只能人为地由此而合法化,即超主体传统“为其自身内容之充盈所撑破,即在意义的个别闪现中一个潜在的解释之不可穷尽性要求形诸语言”^{【23】}”。虽然弗兰克的反对意见并不能说服我,但我还是愿意重复在其批评中所出现的一个问题:假如理解为效果史的效果所控制,那么您怎样辩护您自己在前面所引用过的论断,即“我们不同地理解,只要我们

【23】

Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main 1985, S. 20—24; die Zitate S. 33.

是真的是在理解”呢?您怎样在您的概念框架之内予之以确证呢?

伽达默尔:嗯,——我的回答是:通过语言。在应您要求而顺便对解释学历史所做简短的评论中,我已经想到了浪漫主义者的观点,即所有的理解都是解释,而且理解与语言相联系。《真理与方法》的第三部分主要就是讨论理解的语言性这一问题的。当我说到一个与传统的解释学对谈时,那就是如该书这一部分所试图表明的,它并非一个比喻性的说法,而是对于我们理解传统这一活动的准确描述,此理解经由语言媒介而实现其自身。语言不是理解的补充。理解与解释总是相互缠结在一起。语言性的解释使理解变成为确定的证明,它是在与传统的相遇中被理解的意义的具体化。传统提出问题并勾画出答案的轮廓,这在一个效果史所决定的情境中屡见不鲜,但这绝不是说传统就是一个超主体。与传统的对谈是一个真正的对谈,被卷入其言说的人积极地作用于这一对谈。因为,解释性的语言就是他的语言。它不是他所试图揭示其涵义的文本的语言。就此而言,对传统的阐释从来就不是对它的单纯重复,而总是例如理解的一个新的创造,这一理解在解释性的语言中获得其确定性。

杜 特:一个出自古老解释学传统的概念,即“极标”(Scopus)这一概念,您自己总是反反复复地使用。

伽达默尔:嗯,是的!这是梅兰希通以来一个基础性的观点。

杜 特:谁要想确当地理解一个文本,谁就必须追询此一文本的“极标”,即追寻其主要意图、其中心观点。对“极标”的掌握将为无尽的精细入微的理解工作奠定基础。假设要我说出《真理与方法》第二部分的“极标”的话,那么我会说,其基本意图既不在于将精神科学描述为“科学”这一自主功能系统的组成部分,也不在于将其作为由专家世界和普通入世界结合起来的经验世界的一个构件,“经验”是您分析效果史意识的一个基本术语。在对该词的清理中,您与其他哲学对经验概念的解释完全不同。例如,阿诺德·盖伦^[24]将经验特点说成是选择性的、完成性的、有创造能力的以及可分成系统的等等。这一特征系列完全是基于所谓经验科学的经验概念,而且盖伦也明确地将其与典范性的“自然科学的‘抗拒危机的能力’”相联系,属于此一能力的正就是事先将其它的经验排除出去,而仅仅允许某些特定的经验。在将此模式标举为生活规则时,盖伦关于有经验者写到:“应当在意识中被允许的以及在

【24】

阿诺德·盖伦(Arnold Gehlen, 1904—1976), 德国哲学家, 哲学人类学的主要代表。主张人以文化为其本质, 也就是说通过文化活动克服其生物性的不完全性, 从而完成对其本质的塑造。他对文化的崇尚也表现在这里所引的对经验的描述。重要著作有《人, 他的本性及其在世界中的位置》(1940)、《科技时代的人类》(1957) 和《人类学研究》(1961) 等。——译注

其中被彻底加工的东西,必须从意识中予以控制,或者人们就是知识分子或启蒙者。”^{【25】}您的经验概念与此不同。

【25】

“Vom Wesen der Erfahrung”, in *Anthropologische Forschung*, Reinbeck 1961, S. 26—43; die Zitate S. 41 und S. 37.

【26】

Gesammelte Werke, Band 1, S. 361: “经验的辩证法不是在一个终结性的知识而是在那一经验的开放性中实现其自身,这一开放性是通过经验本身而被自由地创造出来的。”

伽达默尔:是的。不过,——这不是“我的”经验概念,而是在生活世界中经验被如此地经历着。此外,盖伦的反例对经验现象特征的描绘就如下的意义上说也是正确的,即经验实际上导致了人最终获得经验。但是这不能意味着他现在对某物的知识是一劳永逸的,他自己在这一知识上是固定不变的,而是说他对于新的经验是开放的。谁是经验的,谁就不是教条的。经验自由地创造出对经验的开放性,这一点就像我在涉论经验概念的那章所表达的,而且实际上我是将此作为全书的中心篇章的。^{【26】}我们的全部哲学中,经验大概是最不被了解的概念,而且这正是由于它将所谓的经验科学以其从实验出发而推置为典范。经验科学只允许这样的经验,即从中人们只收获那些“从方法上”有保障的问题答案。可是我们的生活全然不是如此。我们不是按照确定的程序抵抗危机地生活着,而是我们必须经历我们的经验。因此我援引了埃斯库罗斯(Aischylos)的名言“经由痛苦而学习”(Pathei-mathos),其中的寓意远不止于吃一堑而长一智这一智慧。埃斯库罗斯指向的是我们的有限性。不,——在我们的经验中我们并不终止什么,我们持续不断地从我们的经验中学习新的东西。实际上,精神科学之具有其特殊的意味就在于所有经验的这一不可终止性。与自然科学相区别,它们没有我们不去怀疑的“有保障的”成果。在精神科学中我们不断地从传统获得新的东西。但是这有一个前提,即真正的经验意愿,亦即对真理要求的开放性姿态,这一要求与我们在传统里相遇。这样我们便超出了仅仅是历史的排序而碰到了另一种东西。我们有了理解。而这也总是说,我们从那封闭着我们的蒙昧中回归到自己。

杜特:属于这一关系的是,您并不想提出一种功能学说,这样的学说将派给精神科学以一个确定的在我们经验范围之内的工作目标。众所周知,60年代初约阿希姆·里特尔(Joachim Ritter)有一篇后来变得有名的描述“在现代社会中精神科学的任务”的论文,其中就提出了这样一个功能学说。里特尔认为,这一任务就是,精神科学应当把对于我们的社会,即一个为科技持续现代化之强制系统所主宰的工业社会,所有那些“变成一种‘纯粹历史性的东西’想像为这样的历史性的东西……”^{【27】}。精神科学,里特尔

这样说,补偿“在其中古老的历史财富……被排挤出去的实际运动……”,保证那“远离当前现实的东西”作为……“历史的东西”^{【28】}。因为现代化而造成的某些事物的远逝,将在对它的知识形式中变得可以接受,精神科学由此便最终为自然科学、技术和工业诸领域做出贡献:它们以“历史意义”帮助我们回应现代化的牺牲者,以此方式它们就使得“现代化成为可能”^{【29】}——接着里特尔,奥多·马克瓦尔德(Odo Marquard)是这一观点的最重要的代表。不过就我所知,您是不能接受补偿定理的。

伽达默尔:是不能的。我之所以不能接受由里特尔出发的精神科学的功能规定,乃是由于我认为偏执于科学概念以及在科学中发生作用的历史意义与事实不符。19世纪曾经为精神科学奠基的历史意义并非最终的结论,它不过是今日人类经验世界及其与传统之关系的一个过渡性表现。我必须承认,我后来未再仔细地研究过里特尔学派的著述。但是我认为,补偿定理低估了精神科学的经验潜能。我们怎能预先就知道传统经验将把我们引向何种见识、何种理解以及自我理解,并且世界的传统并不只是欧洲的!在精神科学中实际上也同样有理的是,我们不仅要承认在其他者性之中的世界传统,而且还要承认这一他者性的吁求。在此意义上即是说,世界经验对于我们是有价值的。为此就需要开放性,——这我在前面已经讲过了。将精神科学奠基于历史之上,这也像里特尔所描绘的那样,是不能允许这一原则性的开放性的。当里特尔把传统界定为历史的事物时,他的思想就仍然处在其导师海姆佐特(Heimsoeth)的阴影之下,尽管他毫无疑问也做出了使他自己卓尔不群的巨大成就。不,——对于与传统相联系的实际生活而言,强调补偿理论是不相宜的。被我们所经历的传统经验是一个解释学的过程——没有终点,总是超越于所有的社会政治的功能表达。

杜 特:另外与里特尔学派相区别的是,您没有把精神科学解释为仅仅是叙述性的科学。

伽达默尔:它们确也不是如此。当然我不是没有研究过叙述的问题。在我后来的著作中这个问题扮演着一个不小的角色。精神科学中有叙述,可是也不断地有概念化活动,有新的概念性视界的出现。毋庸置疑也有统计分析,有相互比较以及文本阐释。但不过都是为了使我们会更好地理解自己。就像柏拉图所称赞的

【27】

“Die Aufgabe der Geisteswissenschaft in der modernen Gesellschaft”, in ders. *Subjektivität*, Frankfurt am Main 1974, S. 105 — 140; hier S. 132.

【28】

Ebd., S. 133.

【29】

Odo Marquard, “Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften”, in ders., *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, S. 98 — 116; hier S. 105.

【30】

伊索克拉底(Isokrates, 公元前 436—338), 古希腊演说家、教育家, 与柏拉图同时但年纪稍长。《洛布古典丛书》收有《伊索克拉底演讲集》。——译注

【31】

“dianoia”在古希腊语中有理智、心灵、思维、推理等意思。——译注

【32】

Gesammelte Werke, Band 1, S. 385—484.

【33】

Ebd., S. 383.

【34】

Ebd., S. 450.

【35】

“Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung”, in *Lob der Theorie*, S. 123—138.

【36】

Wer bin Ich und wer bist Du? S. 10—13 und insbesondere S. 24—44.

演说家伊索克拉底^{【30】}, 这里存在着如其思维方式“推理”(Dianoia)^{【31】}所具有的那哲学一类的东西。此外在我们以“哲学史”相称的事物中情况亦复如是,——它关涉于我们, 因为其中有哲学。关键的仍然是这一点: 人们必须重视《真理与方法》何以叫这个名字; 方法就是不能界定真理。它不能完全领会真理。

杜 特: 假使有人将在《真理与方法》第三部分阐发的关于理解与语言性关系的主题缩小为只是理解传统, 只是与传统文本的对谈, 那么他就不会正确地把握这部分的价值。“以语言为主线的解释学的本体论转向”^{【32】}在谈论语言与理解的关系时, 不仅联系于那个著名的“向着文本而存在”的命题, 而且更突出了在我们生活实践整体中语言的解释学功能。您的论题, “在理解中所发生的视界融合是语言自身的功能”^{【33】}, 涉及的是“人类生活共同体的所有形式”^{【34】}。具有这一功能的语言本质上是什呢?

伽达默尔: 对于这一问题我只能以完全赞同维特根斯坦著名论题的形式作答: 不存在私人语言。谁要是言说一种语言而无人能够理解, 他就等于没有言说。言说意味着对某人的言说。语言不是那种归于个别主体的东西。语言就是一个我们, 在此我们之中我们相互归属, 单个的人没有其固定的界线。但是这意味着, 我们必须跨出我们所有的界限, 以此我们获得理解。这实际上就发生于活生生的对谈交流。所有的生活共同体都是语言共同体, 语言只存在于对谈之中。

杜 特: 直到最近您一直都在进行《真理与方法》第三部分所阐述的对谈哲学, 而在新著述中这项工作又有了推进。

伽达默尔: 不错, 这的确就是我最近三十年来一直在从事的工作。

杜 特: 或许人们甚至可以说, 这也是您从类属上相距甚远的各种不同工作的共同点, 即对于对谈的追求。您那篇根据友谊之损失而考量其价值的社会哲学论文^{【35】}, 与您那探询抒情言说中你我共同作用的诗歌阐释^{【36】}, 在一个致力于我们生活之对话经验的思想运动的统一性中相互补充。我因而认为, 我们应当如此地强调这一方向, 即在这一方向中——大概在您著作的其它地方不是这样——凸现出一种对海德格尔的反对意见。当您起初在谈论荷尔德林诗行的阐释时, 这一点对我来说又变得清晰可见。在《真理与方法》中也存在着一个对海德格尔的批判。

《存在与时间》仅仅看到非本质闲谈的衰退形式；虽然 1939 年举行的尼采讲座说到“交换式理解”即人类的“首要关系”^{【37】}，但是它立刻又反过来批评“流行的观点”，这种观点认为，“理解已经是屈从、软弱以及对争论的放弃”；它未去宣布，“理解是最高的和最艰难的战斗，比一场战争都更艰难，而且无限地远离于所有的和平主义。理解是为了一个根本目标的最高的战斗，历史的人性在它自己的上方高高地竖起这一目标。”^{【38】}或许这些句子所包涵的战斗的意识形态促成了您对您理解的另一种理解的寻求。——我也注意到，在您关于对谈的著述中您不去考虑后期海德格尔那一神秘的思索，那一提议，“不要再把每一相互言说称之为对谈”，而是这一名称从此以后应该如此听到，即“它向我们说的是对语言本质的总括”^{【39】}。在您那儿我没有见到这个建议。

伽达默尔：我没有提出过这一建议，可是我是遵从它的。

杜 特：无论如何在您对对谈中理解的追寻中出现了这样一些特点，它们是积极地采纳被海德格尔所排斥的“流行的观点”，并使之作为基本可信的观点而发挥作用，这些观点包括“我们必须考虑他者”，“对谈参加者应努力使他人性和敌对性在他自己那儿产生影响”，“我们需要听取他人意见”并因此而“使我们不再依然如故”^{【40】}，等等。在这些观点中，当然就不只是存在着与所引之海德格尔的内容性的区别；在各种规定的分歧中更表现出在理论形式、在哲学“方法”上的区别。

伽达默尔：可能是这样吧。

杜 特：我愿意这样说：与海德格尔不同，您不想创造出一个新的对谈意识和理解意识，而是试图解释已经存在了的关于对谈之实质的理解。因此您是接续着在我们日常谈话中关于“理解”和“相互言说”所讲出的东西的。您曾在您的一个小传里给予人道主义通信^{【41】}那一著名的说法以一个在此关系上的富于启发性的回答：“语言，”您在那里这么说，“不只是存在之家园，而且也是人的家园，人住在那儿居住、布置、相遇、在他者中相遇，……这在我看来依然是真实的。”^{【42】}兴许，说“人们”的家园而不说“人”的家园将更是伽达默尔式的？！

伽达默尔：我还是赞成单数！只有说到单个的人才会有一个你。“人们的”在我听起来太集体主义了。但是在道理上说我是完全支持的。可以肯定，——那里是一个视向的转换。它也是不同

【37】

Nietzsche, Band 1, Pfullingen 1961, S. 578.

【38】

Ebd., S. 579.

【39】

“Aus einem Gespräch von der Sprache”, in Martin Heidegger, *Unterweg zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 83 — 155; hier S. 151.

【40】

Gesammelte Werke, Band 1, S. 389; S. 390; S. 346; S. 384.

【41】

指海德格尔写于 1946 年秋的《关于人道主义的通信》。——译注。

【42】

“Die Aufgabe der Philosophie”, in *Das Erbe Europas*, S. 166 — 173; hier S. 172 f.

【43】

在“共享性理解”(Verständigungsverständnis)中,伽达默尔特别强调“理解”(Verständnis)的“共享性”(Verständigung)特性,虽然“理解”原本就存在有“共享性”。这两个德文词意义接近,有时也可以互换。——译注

【44】

格奥尔格(Stefan George, 1868—1933),德国诗人,尤工抒情诗,唯美,尚实验,作品多在以他为核心的所谓“格奥尔格小圈子”中流行。1965年以来批评家常把他与怀旧的反现代主义和政治保守主义等潮流相联系。——译注

【45】

特拉克尔(Georg Trakl, 1887—1914),德国诗人。作品多表现世界的“破碎”(entzwei-bricht),和由此而致的“痛苦”(Leiden)。他对无意识语言的神秘实验,以及对常人难以涉入的绝域的冒险,赋予其诗歌以持久的魅力,对表现主义有相当影响。其成就最先得里尔克的承认:“特拉克尔的经验仿佛是在镜像中表现出来的,它占据了一个独有的他人无法进入的空间,这个空间就像在镜子里面。”——译注

的禀赋和才能。首先我当然不具备海德格尔在从事哲学时所依赖的令人惊异的思想冒险能力。我经常说,海德格尔与我的一个基本区别在于阐释的谨慎方面。我在阐释时要比他小心。这是由于如果不为正确的东西辩护,我就失败了。而海德格尔还能够为错误的东西辩护。

杜 特:您这是诡辩。

伽达默尔:不对,——这不是诡辩!海德格尔的说服力是那么地强大,其借以为错误辩护的论据是那么地不可反驳。我有很多与他相处的例子,我对他说:“但是您听着,海德格尔先生,这里的情况可是如此这般。”他最后回答:“是的,这儿您说的对。”但他马上又接着问:“这是什么意思?难道海德格尔所有的都错了吗?”“不,”我回答说,“不是所有的。但这里的是错误的!”“是的,这儿您说的对,”他咕哝着说。然后他就让错误的东西依然不作改正地印刷出去。于是,——这就是说:荷尔德林对他而言没有他本人的思想那么重要。

杜 特:这是不太愿意学习,而且这肯定也不是您的共享性理解(Verständigungsverständnis)^[43]的例子。更确切一点儿说,人们可以认为这就是自恋情结,并从精神分析角度予以探究。

伽达默尔:不对。为什么竟要从精神分析角度探究?我更愿意将海德格尔所提出的问题重新提问一遍。海德格尔之接触诗歌,实际上是出于语言之不足。他要为一个真正有新意的提问方式寻找概念,寻找那些能够鲜明地将时间结构表现为存在本身的基础结构的概念。为了做到这一点,他依赖于诗歌。依赖于格奥尔格^[44],依赖于特拉克尔^[45],以及荷尔德林的“大地”,最后则越来越依赖于荷尔德林。

杜 特:也就是说,依赖于他的误读。

伽达默尔:啊,不。虽然经常是有暴力性的误读,但海德格尔的荷尔德林阐释还是要比其他人的更富于启发性。

杜 特:不过让我们仍然回到海德格尔与您对于对话、对于语言性共在的不同阐释:在您关于该主题最重要的文本之一,即在《对话之无能》一文中,我读到:“就像我们对世界的感官知觉不能不是私人性的,我们的内驱力和兴趣也是个体化的,而且那一对所有人都是相同的、有能力去把握对所有人而言的相同点的理性,最终还是无力对抗我们自身之个体化所培育的屏蔽。因此与

他者的对谈,无论他者持反对意见抑或赞成意见,理解以及误解,即意味着对于我们个体性的一种拓展,对于可能之相同性的一个探查,理解鼓励我们去做这样的探查。”^{【46】}在此意义上,解释学哲学是将对谈作为我们走向理性的主体间性的能力来论述的。

伽达默尔:您可不要让我谈论主体间性这一完全是误导性的概念,一个加倍了的主观主义!——在上引文字中我哪会有如此大胆的建构:一个对谈就是我们陷入其中、我们卷进其中、我们无法事先就知道其“结果”会如何的活动,我们也不能随便就中止它,除非使用强力,因为它总是有话要说。这是一个真正的对谈的标准。每一个词都要求着下一个词;即便是所谓的最后一个词,虽然实际上并无这样一个词的存在。对谈有助于达到一个更好的见解,对谈具有改造性的能力,对此毫无疑问我们每一个人都有亲身的经历。如果以为当一个人向另一个人说话,而他却并不想与其沟通,那就是天真和愚蠢。但是当然啦,即使我们并不能够在我们的观点之间找到共同点,其中也仍然可以有理解。于是这就如人们对于此类情况所说的,“不是好的对谈”。不过我可不喜欢持守一个“观点”。我的解释学经验警告我远离这样的非分之想,——因为在对谈中所发生的一切实质上都是没有终点的。

【46】

Kleine Schriften IV,
Tübingen 1977, S. 109
—117; hier S. 112.

对德国哲学与英国批评理论之调解^[1]

——访欧洲哲学教授安德鲁·鲍伊

◎(英国)安德鲁·鲍伊 于尔根·恩克曼 周晓亮 译

【1】

本文最初发表于《艰难时代》(Hard Times)杂志,第61期(1997),第20-23页,现授权本刊专享中文版权。安德鲁·鲍伊(Andrew Bowie)是伦敦大学的欧洲哲学教授。采访者于尔根·恩克曼(Jürgen Enkemann)是《艰难时代》的主编。

恩克曼:你是英国研究德国哲学和文学理论的专家。你似乎认为某种德国传统仍然是很重要的,它甚至足以以为当今英国及其他地方的理智争论提供某种方向。我想任何人都不会否认,德国哲学从康德、黑格尔直到法兰克福学派的发展,是有重要意义和国际影响的——尽管从盎格鲁撒克逊的观点看,这一发展往往被认为过于思辨了,以致对于任何有用的社会理论、政治理论或任何应用理论,它都不能成为其基础——但现在很多人都会反对你,他们认为,很久以来,那些有影响的思想中心已经转移到别的地方去了。比如,毫无疑问,它转移到了法国,法国被认为是结构主义、后结构主义和解构研究的中心,也许在某种程度上它也转移到了英国,而后,它当然又转移到美国。在美国,分析哲学已变得很有影响,而且,后现代主义作为一个普遍趋向,已经在当代艺术和文化理论中占据了统治地位。那么,如我所见,你有目的地尝试将注意力引向德国传统,其理由是什么呢?

鲍伊:如人们会料想的那样,最初的理由大体上是偶然的。当结构主义和后结构主义的文学理论正开始流行时,我恰好在大学学习德语和法语,而后我又去柏林学习——尽管这是因为我已发现法国的先锋派理智氛围并不是很宜人的。我似乎一直认为,从康德到法兰克福学派的传统的某些方面令人感兴趣得多,而且这些方面避免了文学理论家们所提出的某些比较愚蠢的主张。

恩克曼:你指的是哪些主张?

鲍伊:比如,这些理论家经常无视如下事实:我们个人对世界的理解并非完全以语言为条件。很明显,过度的后结构主义现在正在导致盎格鲁撒克逊世界的一种反击,以致过去二十年中某些最有影响的理论正在受到某种近乎于轻蔑的对待,这种对待不只

来自无论如何总是反对这些理论的那些人,而且越来越多来自原先对这些理论有某种同情的人。这里的危险在于人文学科中一种向着反理论研究的回归(a return to an antitheoretical approach)。不论怎样,这种反理论研究在许多部门,尤其在英国的大学中,仍然占据统治地位,它排斥任用那些从事文学理论工作的人,排斥任用那些从事所谓的“大陆哲学”的人。我新近的作品,尤其是《从浪漫主义到批判理论》(*From Romanticism to Critical Theory*)一书就试图提出,在文学理论中过去和现在最有意义的东西,实际上创始于——并比较完善地表述于——后康德的德国浪漫主义哲学传统中。我将这一传统看作是与海德格尔、本杰明和阿多诺的某些(而绝非全部)思想相连续的。

恩克曼:你在对后结构主义的评论中说到它的“过度”,我想你似乎是完全批判解构主义探讨的,而这种探讨在过去一二十年间已经成为文学理论及其他领域中主要的理智潮流。

鲍伊:我想,现在是停止只专注于解构文学文本的时候了,这种对文学文本的解构是通过寻找这些文本所“抑制”(repress)的东西来进行的。比方说,对于文本女性的“queer”(怪人、同性恋者),或族团成员的“other”(他者),就要寻找它们“抑制”了什么。一方面,这就假定了这些文本对社会具有比它们实际所具有的更大的影响。如果所假定的并非如此,那么,为什么后结构主义的和文化唯物主义的学者要付出那么大的努力来试图揭示这些文本的抑制性结果呢?另一方面,这种探讨使一些正统的理由变得模糊了,这些理由说明了为什么某些文本——以莎士比亚为范例——仍以不同方式对与这些文本打交道的人具有重要意义,即使它们也能被用于意识形态目的。

而且,如果一个人将这样的文本仅仅看作是被解构的传统的组成部分,那么,他也就将它们仍然呈现出的文化潜力屈让给了敌人。文学(及其他艺术)最好被理解成后神学世界中的意义的一个来源。对于这种见解,我要尝试将它恢复到“左派”的立场上来,而这就意味着根据艺术使事物明显可见(否则事物就仍然是隐藏着的)而揭示真理的能力来看待艺术。简言之,我认为艺术不仅仅是意识形态,如果将它解释为意识形态,那么,通常根本就不把它理解为艺术。有意味的是,如果人们以音乐为例,这一点是最容易理解的。

恩克曼:比方说,你是指仅仅用意识形态、用某种阶级利益来解释音乐时的情形吗?

鲍伊:是的。将对贝多芬的各种反应归结为如下观念,即他恰恰代表了得到政治解放的英勇的资产阶级的意识形态,这难道不是非常可能的吗?在某种意义上,贝多芬在今天与他过去一样仍然活着,尽管纳粹和其他人试图将他据为己有。我认为这是事关重大的,不止在能将贝多芬与德国的政治失败联系起来的各种方式上,尽管我确实认为这里有这样的联系。

恩克曼:文学艺术作为意义的一个来源,具有揭示真理的能力——我猜想,这就是你在德国浪漫主义传统中发现,并且仍然使这个传统显得有意义的那些思想。

鲍伊:说起来,能够被用于捍卫我的观点的那些思想是由施莱格尔(Schlegel)、诺瓦利斯(Novalis)、施莱尔马赫(Schleiermacher),以及18世纪末19世纪初浪漫主义传统中的其他人首先发展起来的,然后逐渐被歪曲或遗忘,直到它们在20世纪解释学和批判理论等传统的仍可辩护的方面被复兴起来。

恩克曼:本次采访的范围是各方面的德英关系,尤其是相互之间的惯常看法,这是接着上次的论题而来的题目,因此,我想问你,你认为两国各自关于对方的哲学传统的某些观点和印象背后的东西是什么?我想,即使在持有普遍主张的哲学中也不能否认,思想的不同传统和组成部分是在一定的语境和一定的历史传统中发展的。这就是为什么当两个不同国家成员的交往达到了某种抽象而复杂的程度,他们的相互理解有时似乎就存在局限,或至少有巨大的困难。我愿意给你举一个例子。那是一封来自亨利·克雷布·罗宾逊(Henry Crabb Robinson)的信。罗宾逊是19世纪初英国少有的传递德国文化的人之一。如你所知,他不但见过歌德、席勒和赫尔德,与克莱门斯·布伦坦诺一起游历了德国各地,而且与浪漫主义时期的德国哲学家有直接接触,还听过费希特、谢林、施莱格尔兄弟^[2]的讲演。他对新德国运动的说明听上去非常热情,但他从未摆脱对不同哲学思维方式的不适感。而几十年后,在30年代,他在写给一位德国学者弗雷德里希·贝内克(Friedrich Benecke)的信中提到了这个问题。我这里有这封信,我想从中引用几句。罗宾逊谈到“我们英国与你们德国的思想习惯之间的巨大差异”。他又说:“凡是处于比普通逻辑更深层的东西都超出了我

[2]

即 A. W. 施莱格尔(1767—1845)和 F. 施莱格尔(1772—1829)兄弟——译者注

们的能力。即使我们在结果上达到一致之处,其理智过程仍然是很不相同的。而我从来没有看到一本最高级的德国著作,在其中我未发现某种令我困惑不解犹豫不决的东西,即一个我无法确信我完全理解了的思想。”

虽然在某种程度上这也许是个人的困难,对于柯勒律治(S. T. Coleridge)^[3]很可能不到那样的程度,但罗宾逊这里是在作概括,他很可能对此有恰当的理由。指出这些差异意味着什么呢?你对此会怎样评论呢?

鲍伊:虽然你举了一个 19 世纪哲学中文化差异的例子,但令人感兴趣的事情是,在许多方面今天你恰恰可以听到同一种评论。在占统治地位的、以自然科学为方向的分析传统中的许多盎格鲁撒克逊哲学家,仍试图表明:“大陆的”传统是含糊的,它并未十分认真地分析它的概念,等等——在某些方面这样说是对的,但没说到点子上。奇怪的是,这同一些哲学家通常都认为研究康德是重要的,而同时他们又确信黑格尔、谢林、海德格尔、阿多诺、哈贝马斯等人从未被讨论过。至于维特根斯坦,这种情况变得最不可思议了,如果你读过他那些最终全文发表了的手稿,(就会发现)他沉湎于德国浪漫主义中,并为音乐那种公认的非概念性媒介而着迷。尽管如此,即使现在,维特根斯坦仍几乎总被当作盎格鲁撒克逊传统的组成部分。

鉴于这是一个非常复杂的现象,我对此只能作一些初步的论述。对德国思想的盎格鲁撒克逊式的反感由来已久,尽管如柯勒律治等人所表明,它绝不是普遍的。不过,在本世纪,人们马上会想到两件事,它们扩大了盎格鲁撒克逊与德国在哲学上的鸿沟。这里值得记住的是,至 19 世纪末为止,这一鸿沟实际上几乎不存在:那时英国充斥着黑格尔派和康德派的哲学家,如 T. H. 格林和 F. H. 布拉德雷。一件事是伯特兰·罗素对“英国黑格尔主义”的据认为毁灭性的批判,这一批判开创了以逻辑为根据的语言分析哲学的大学传统,它现在仍统治着英国哲学;另一件事在德国也有反响,那就是在 20 世纪 30 年代,维也纳的“逻辑实证主义者”被迫流亡到美国和英国。在第一件事上,现在很明显,罗素的批判大多是似是而非的,而且他提出的观点比任何黑格尔派的观点都荒谬得多。这里值得注意的是,现在有一些重要的美国分析哲学家已经明确诉诸黑格尔派的论证了。

【3】

18 世纪末 19 世纪初的英国思想家,对德国文学有广泛的研究——译者注

在第二件事上,作为维也纳的彻底进步和民主的哲学运动的东西——那时阿多诺也这样认为——除了像奥托·纽拉特(Otto Neurath)那样可敬的例外,在麦卡锡主义的美国和保守的英国变成了一个越来越反动的运动,它的大部分哲学思想现在已经在“整体论”思想的名义下被扔进了垃圾箱,而“整体论”思想实际上十分接近于德国的解释学传统。

这或许暗示着,对哲学立场的采纳实际上只是种族中心主义偏见的结果,是诸外来意识形态因素的结果。不过,有希望的情况是,我想要捍卫的德国传统现在得到了过去经常反对它的盎格鲁撒克逊哲学家的认真对待。在此程度上我确信,与长期以来相比,当今两种传统之间有更好的理解机会。

顺便说一下,两传统的这种混合现在发展得很深入,以致在德国(包括柏林在内)有一些哲学系与英国的哲学系一样,是倾向于教条主义分析的。现在我们真正需要做的,是更好地理解为什么像罗素那种显然愚蠢的思想能够流行起来,具有如此巨大的影响。

这方面的一个简单回答是:那些思想与自然科学的惊人成就相接近。依我看,类似的情况也适用于人们对某些后结构主义的热情:为什么那么多人对他们中大多数显然并不理解而且其中许多有明显错误的思想会变得如此激动?更为严重的是,为什么即使对于德国的曼弗莱德·弗兰克(Manfred Frank)和英国的彼得·迪尤斯(Peter Dews)那样的批评家与这些思想的善意交锋,原先支持这些思想的人实际上也没有作出回答?

恩克曼:英国的知识分子经常对德国哲学的某些倾向表示某种怀疑——同时应当补充的是,并非对一切倾向都怀疑。19世纪英国有一些非常有影响的人物,像柯勒律治、卡莱尔、乔治·艾略特(George Eliot)、马修·阿诺德(Matthew Arnold)等,他们都欣赏德国哲学,将它看成是对英国功利主义的可取的平衡。不过,总的来说,对于德国思想中过多地关心“绝对”似乎存在着广泛的不信任。英国人认为,这种对“绝对”的关心一旦影响到整个国家并被用于政治,它就可能产生而且过去确曾产生了破坏性的后果。在我们的杂志的上一期,摘录了乔治·迈克斯(George Mikes)关于德国的著作中的一些话,那是50年代英国的一本畅销书。该书有一章的题目是“思想的危险”(The Danger of Thinking)。我们在《艰难时代》上做了摘登,我想在此引用一些。他说,英国人“不

需要思考,因为他们拥有健全的常识。在大多数情况下,思考只是常识的可怜的替代物”。而“另一方面,德国人恰恰在思考,他们认为,他们必须将每件事情都还原到第一原则”。这也许是一个好规则,“但生活和事物并不遵守它”。在我们的杂志上一期的第62页上就是这样说的。当然,这是讽刺,不必对字字句句过分计较。不过,我想他表达了对德国思想的一个广为传播的态度,说出了关于德国思想的潜在“危险”的一个通常共有的判断。你本人是在英国成长起来的,你在英国上学和研究,你一定熟悉这个论点。你认为它有任何正当理由吗?

鲍伊:一个对纳粹主义负有责任的国家要让别人对它的理智传统进行非常彻底的审查,这是显而易见的。在英国,人们对德国思想的怀疑显然与此有关。例如,我在剑桥的一位老德语教师发现自二战以来他再也不能返回德国了,他抱着深深的怀疑看待德国传统中的一切。实际上,大多数英国大学中的德国研究很难触及德国的哲学传统,其理由毫无疑问与这一学科是如何从二战时期以来发展出来的有关。

对于你所提出的问题没有容易的答案,这完全是因为哲学思想与政治行动之间的关系并不是全部透明的,如果它不是基于纯粹思辨的话,它需要非常详尽的调查。这几年,我开始确信,纳粹分子海德格尔无疑是本世纪的主要哲学家之一。对此我一直认为是一个问题。这个论题恰好疑难到何种程度,可以用如下事实来衡量:阿多诺绝不是一个纳粹分子,但他在哲学上与海德格尔的接近,远远超过了似乎会使人想到的他对海德格尔的强烈批判。某一德国哲学可能确实关心“绝对”,尽管关于“绝对”的观念经常被误解了,然而,从浪漫主义经过马克思至今的德国传统的许多方面,最适于揭示社会政治环境对于完全实用主义式的主要思想结果的重要性。在此有两个策略似乎是富有潜在效果的。第一个策略是将德国思想中有明确危险的部分,即那种导致种族主义学说和基本反民主思想的部分,与导致法兰克福学派的早期浪漫主义和费尔巴哈的世界主义的、自由的、社会主义的思想区分开来。前者中,我愿将尼采的某些思想包括在内。尼采非常同情社会达尔文主义,他的非理性主义思想如曼弗雷德·弗兰克所说的那样,已经通过后结构主义回到了德国。

第二个策略是要务使那些关键思想,即使是海德格尔那样的

人的思想,在各种环境下都不会引至灾难的方向上。前东方集团国家的生态灾难在某种程度上就是马克思主义传统的这一方面所引起的结果,马克思主义传统的这一方面忽视了早期马克思的洞见,结果将自然看成是仅仅为了人类的目的而加以开发的东西。那个假定的、被卢卡奇看作是“从谢林到希特勒”而发展来的“非理性主义”传统(这显然是荒谬的,尤其对谢林是如此),也将从谢林开始的最早以生态为取向的思想家包括在内了。其中一些人,如路德维希·克拉格斯(Ludwig Klages)和海德格尔是政治上非常可疑的人物。而即使至此,对你的问题也没有轻而易举的答案。朱根·哈贝马斯与他工作于其中的德国思想传统有典型的批判关系,上述就是为什么像他那样的人对于当代争论会如此重要的许多理由之一。面对神学“绝对”的缺失,他坚持为继续进行批判对话而保持政治空间的必要性,这种批判对话可以防止强迫接受那些仍然重要的绝对观点。现在,哈贝马斯在关于文化和政治的英语争论中起了主要作用,他的作用实际标志着对未来各传统之间对话的期望。

我用来回答你的问题的最后一个观点是,面对着跨国资本主义的世界统治,文化差异问题几乎肯定正在改变其意义。虽然我不知道这将导致什么结果,但情况也许是:以民族的方式看待这场争论可能最终被认为对于所讨论的问题是完全不适当的。我们所能做的一切就是警惕并允许我们在对传统的选择中犯错误的可能性。

· 古今书评 ·

一本书颠覆一段历史

——评《左派反对派的挑战(1923—1925)》

◎(中国)施用勤

Leon Trotsky, *The Challenge of the Left Opposition* (1923—1925), New York: Pathfinder Press, 1975(列夫·托洛茨基,《左派反对派的挑战(1923—1925)》,开拓者出版社 1975 年版)

当年那场斗争已经过去了 70 多年,斯大林这尊用暴力和牺牲者的鲜血和生命树立起来的偶像被打碎也将近半个世纪了。戈尔巴乔夫改革后,除了托洛茨基外,当年各反对派的所有领导人都已平反,尘封了几十年的档案材料也已经公开,十月革命所建立起来的第一个社会主义国家解体也有 10 多年了。所有这些都足以使这段历史的真相大白于天下。可是由于特殊原因,导致除斯大林之外列宁身边所有战友都死于非命的那场斗争的真相至今仍扑朔迷离。我国现行高中历史课本仍重复《联共(布)党史简明教程》的观点,说什么斯大林与反对派的斗争是为了捍卫列宁主义,吹捧斯大林的文章在报刊上也时时可见。究其原因,主要有三个:一是斯大林长期被尊为伟大的世界无产阶级革命导师,他对 20 年代党内斗争的看法和他对反对派的诅咒被视为历史定论;二是托洛茨基是俄国革命中最具悲剧性人物,在革命大行其道时,他被当成反革命而妖魔化,在告别革命的年代,他又被当成革命家而妖魔化,他的历史功绩一直被抹杀,他在党内斗争中的作用被曲解;三是托洛茨基和反对派的声音长期被湮没,有关当年的斗争人们只能听到一面之词。虽然托洛茨基后来被驱逐出国,带走了他个人的档案,不在苏联和当时的社会主义国家查禁范围之内,但它被保存在哈佛大学霍顿图书馆中,能见者寥寥。对广大读者和研究者来说,仍是可望而不可即。

1976年出版的《左派反对派的挑战(1923—1925)》彻底改变了这种情况。该书是纽约开拓者出版社出版的3卷本《左派反对派的挑战》中的第1卷,收录了托洛茨基于1923—1925年间所写的与当时党内斗争相关的重要文件,如1923年10月8日和23日致俄共(布)中央委员和中央监察委员的两封信,以《新方针》为总标题的系列文章、《在俄共(布)第十三次代表大会上的讲话》、《十月的教训》等,《46人声明》和《新方针决议》作为附录收入其中。此书编者做了大量工作,他从卷帙浩繁的档案中找出相关的材料,并在每篇文章前都加了编者按,介绍它们的写作背景。由于当时的斗争主要围绕着托洛茨基的文章、书信展开,这本书第一次让读者听到了当年斗争中的另一方的声音。下面,笔者根据此书,再结合近年来俄罗斯解密的档案和最新研究成果,大致勾勒出当年那场斗争的全貌,为读者全面了解联共(布)20年代党内斗争开始阶段提供线索。

在介绍这些档案材料之前,有必要先概述一下联共(布)党内斗争的历史和演变,以使读者对20年代联共(布)党内斗争背景以及它与以前党内斗争不同的原因有所了解。

在列宁领导时期,党内不同观点之间的斗争在布尔什维克党内本来是很正常的事。远的不说,自1917年二月革命之后到1923年初列宁彻底失去理政能力之间,党内斗争曾发生多次。如二月革命后,主张进行社会主义革命、建立无产阶级专政的列宁与坚持“工农民主专政”的以斯大林、加米涅夫为代表的党的上层领导的争论;^{【1】}十月革命前夕,在列宁与以季诺维也夫和加米涅夫为代表的党内右派在是否进行武装起义的问题上爆发的激烈的冲突;在布列斯特和约期间,党内主和派与主战的左派共产党人的严重分歧;内战期间,维护中央军事路线者与军事反对派的斗争;在恢复经济建设时期爆发的工会辩论;列宁晚年在外贸垄断制和民族问题上与三驾马车(季诺维也夫、加米涅夫、斯大林)的激烈斗争。^{【2】}

然而那时的斗争,是同志之间不同观点和意见之间的斗争,斗争的手段是公开辩论,赢得多数者获胜,充分体现了党内民主。除了最后两场斗争——即有关外贸垄断权和民族问题的斗争——之外,没有一次斗争曾导致人事变动,就连季诺维也夫和加米涅夫在

【1】

参见罗·亚·麦德维杰夫《让历史来审判》,人民出版社1983年版,第20、21页。

【2】

参见《列宁全集》中文第2版第43卷有关文章和注释;莫西·莱文《列宁的最后斗争》,黑龙江人民出版社1983年版;拙文《神话与事实——列宁晚年与斯大林的关系》,载《俄罗斯文艺》2001年第2期第73—78页。

十月革命前夕泄露起义日期，也不例外。

然而，列宁生病和不能理政之后，布尔什维克这一党内斗争的良好传统被破坏了。党内斗争主要不再是因为对方针政策的观点分歧，而是出于权力斗争的需要。目的的变化使斗争的形式、手段发生了根本的变化。开始时的目的就是要把在《联共（布）党史简明教程》中备受诅咒的托洛茨基排挤出权力核心。

为什么会出现这种变化呢？

1902年，俄国社会民主工党分裂为布尔什维克和孟什维克。开始时，托洛茨基站在孟什维克一边，后来，他脱离孟什维克，为党的统一而斗争，因此与布尔什维克冲突不断。他与列宁多次论战，彼此攻击。他于1917年5月加入布尔什维克。由于他杰出的组织和宣传鼓动才能，他在列宁不在的情况下一手领导了十月革命。在内战开始后，他出任军事人民委员、最高革命军事委员会主席，缔造了红军，并率领这支队伍打败了英法帝国主义干涉者和白军，捍卫了新生的苏维埃共和国。内战结束后的经济恢复时期，他也起了举足轻重的作用。因此，托洛茨基在苏维埃俄国享有崇高的威望，其地位仅次于列宁，他的肖像与列宁的肖像并排悬挂。这引起了野心勃勃的季诺维也夫、斯大林的不满。

十月革命是一场自下而上的革命。布尔什维克的主要领导人在十月革命前和十月革命胜利后始终与人民群众息息相关。他们不断向群众发表演说，他们用革命的理想和目标鼓舞人民。在教育鼓舞人民的同时，他们也能亲身感受到人民群众的情绪和要求以及他们对党的方针政策拥护与否。他们不仅在群众大会上讲话，还深入到工厂兵营演讲。列宁就是在工厂演讲时遇刺的。演讲更是托洛茨基的主要斗争武器，正是他那雄辩、充满激情的演讲使彼得格勒卫戍部队倾向革命，保证了十月革命的成功，使仓促组织起来的工农红军成为一支战无不胜、所向披靡的英雄队伍。而后来多数派之所以能战胜他，靠的是限制他的观点的传播，使这个革命的泰坦神脱离了赋予他不竭的力量源泉的大地——人民群众。

但在十月革命胜利后，在严酷的内战时期，党只能高度集权，最后几乎所有的权力都集中在政治局。这些特殊的情况使党内产生了一批有其特殊利益的官僚，他们大多在革命的关键时刻——十月革命和内战——没有作为，因为他们不具备作为这场自下而

上的革命的领袖人物的雄才大略、高瞻远瞩。但在革命后,他们身居要职,掌握了不小的权力,他们对长远的革命目标失去兴趣,对人民的利益和要求变得越来越冷漠。他们热衷于权术,更喜欢自上而下的传统的统治,更愿意享受革命已经给他们带来的权力和特权。斯大林就是这些新生官僚的代表。列宁晚年进行的斗争和1923年爆发的党内斗争,在某种程度上可以说是传统的官僚统治与自下而上的革命之间的冲突。

斯大林、季诺维也夫和加米涅夫结盟就是要在政治局中掌握多数,其目的不仅仅是将托洛茨基排挤出权力中心,而且在对外贸易垄断权、民族问题、党内民主问题上与列宁对抗。托洛茨基十分清楚针对他的阴谋活动,但他没有采取任何措施。当然,这是多重因素造成的。首先是他对列宁的康复抱有很大的希望;其次是担心采取行动会被人误解为他在进行争夺权力的斗争,三驾马车在这方面已经散布了许多流言;三是托洛茨基知道他在政治局和中央委员会内处于劣势;更主要的是他认为,革命队伍主要是它的领导机关的官僚,退化的深层原因是无产阶级在革命、内战和由此造成的工业崩溃中伤了元气,他无法率领这支精疲力竭、士气涣散的队伍战胜已经掌握了党政大权的官僚。要想使无产阶级真正能够振作起来,必须先振兴工业。所以,托洛茨基主动选择了领导工业建设的艰巨任务。列宁中风复发后,“三驾马车”的活动更加猖狂,他们扩大队伍,利用斯大林手中的组织权力,通过任免,大力提拔反托洛茨基的人,将支持他的人免职。这一过程甚至波及到基层的工厂干部。^{【3】}据新近公布的资料,我们可以看到力量对比是如何悬殊。早在在列宁第一次发病期间,斯大林、季诺维也夫和加米涅夫就结成“三驾马车”,很快又由“三驾马车”扩展为“五人小组”,即在“三驾马车”的基础上增加了布哈林、李可夫,^{【4】}此后又形成“七人小组”,这七人是斯大林、季诺维也夫、加米涅夫、布哈林、李可夫、托姆斯基、古比雪夫。^{【5】}更可怕的是“七人小组”代表的是一批有实权的中央委员。1924年召开的八月全会期间,季诺维也夫等人召开了一次秘密会议,“七人小组”就是这次会议选出的执行机构。为了更好地对付托洛茨基,“七人小组”在每次政治局会议前开小会,以便提前协调立场。“七人小组”垄断了全部大权,当时的经济、政治、对外政策和共产国际的问题以及中央监察委员会的最重要的决定,所有组织问题还有党的干部任免问题,几乎全是“七

【3】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998年第3辑第137页。

【4】

同上,1997年第3辑第36页。

【5】

参见《斯大林研究》1993年第2辑第1—16页。

【6】

参见《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998年第4辑第221—223页。

人小组”事先决定好的。【6】

“五人小组”控制着政治局，他们拉帮结派，排除异己，又没有能力解决苏联社会面临的问题，导致了严重的党内危机和社会、经济危机。这是促使托洛茨基 1923 年 10 月 8 日写信的主要原因。作为世界上第一个工人国家的创立者，他对当时苏联的经济状况和党内状况十分担忧，由于在政治局被孤立，他决定致函中央委员和中央监察委员，让他们看到当前危机的严重性，呼吁他们共同努力，克服危机。在其 10 月 8 日的信中，托洛茨基对党内危机、社会危机、经济危机发出警告。他指出，党内危机的根源在于党内制度不正常、不健全；第二个原因是经济政策中根本性错误所造成的经济状况引起工人和农民的不满。他指责政治局在党员任免调动上以他们是否拥护政治局和中央书记处非正式但实际执行的党内制度为准，上至省委书记下至基层支部书记都由中央书记处任命的做法。这些作法瓦解了组织，造成严重的后果，并会形成凌驾于地方党组织之上的书记阶层，导致党的机关官僚化。这一在党的第十二次代表大会前形成的制度在代表大会后得到巩固并且定型，它距工人民主制比战时共产主义时期的制度更遥远。最后，他告诫说，当前日益扩大的党内危机不可能靠镇压而平息；党将进入其历史上最重要的时期，其领导机关的严重错误将会严重束缚党的积极性，使它无法承担它的历史责任。他呼吁，废止书记官僚主义，恢复党内民主，让党的基层群众说出自己的不满。【7】

多数派经过长期准备，马上借此机会把斗争公开化。

中央委员会、中央监察委员会及俄共莫斯科委员会秉承“五人小组”的旨意，纷纷谴责托洛茨基的信。它们攻击这封信是与党的“现行政策相对抗的明确的行动纲领”和“在此基础上建立派别组织的企图”，指责“托洛茨基同志的这种行为有破坏统一的危险，而且会给革命带来毁灭性的后果”。【8】

在托洛茨基 10 月 8 日的信发出之后，10 月 15 日，46 名资深党员给俄共（布）中央政治局写了一封信，即所谓的《46 人声明》。他们在信中同样对国内经济形势和多数派为集团利益破坏党内民主所造成的不正常的党内状况表示担忧。这份声明表明，对当时苏联国家经济状况和党内状况感到担忧的并非托洛茨基一人，那些没有卷入“五人小组”宗派斗争的有良知的党员也有同感。值得

【7】

See Leon Trotsky, *The Challenge of the Left Opposition* (1923 — 1925), pp. 50—58

【8】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998 年第 3 辑，第 144—145 页。

注意的是,在这封信上签名者中还有些人在签字的地方写上了自己的意见,如亚·别洛博罗多夫的意见是:“我不同意这封信中对造成目前状况的原因进行解释的某些观点……”安东诺夫—奥弗申柯的附言是:“我基本上同意这个声明……”安·布勃诺夫写道:“我不同意声明第一部分中的一些看法;不同意对党内状况的一些评述……”^{【9】}这是列宁执政时期党内不同意见争论时的遗风,它与多数派当权时的表面完全一致的反差是多么强烈啊。

这份声明的措辞比托洛茨基的信激烈得多,反映了当时有良知的党员对当权者的义愤:“目前形势极为严峻,我们不得不公开告诉你们,继续执行政治局多数派的政策,将给全党带来严重的危害。……中央在经济方面无能为力,它的各项决定临时应付、草率从事、毫无系统,从而使得我们在工业、农业、财政和运输方面取得无疑的巨大成就的同时,还面临着暂时不会再取得新成就和出现严重普遍经济危机的前景,而国家经济自然地取得的这些成就不能归功于令人失望的领导……但是我们认为,造成这种情况的原因是我们在官方团结一致的表面形式之下,实际上在确定人选和行动方针时,只是片面地去适应小圈子的观点和意愿,由于党的领导被这样一些狭隘的考虑所歪曲,党在很大程度上不再是一个生气勃勃的独立发挥作用的集体……现在正相反,我们眼看着党日益迅速地毫不掩饰地分裂为书记特权阶层和‘普通人’,……党内的自由辩论已经名存实亡,党的舆论也缄默无言。现在省代表大会的代表不是由党,也不是由党员提名选举的。相反,代表会议和代表大会的代表在很大程度上是由书记特权阶层和党的官员选定的,而这些代表会议和代表大会在很大程度上正在变成这一特权阶层发号施令的会议。”^{【10】}声明对党内国内危机的原因分析得如此深刻,对当权的多数派的无能、偏狭如此直言不讳,使他们恼羞成怒。难怪季诺维也夫在政治局会议上给斯大林等人的便条上气急败坏地写道:“他们纯粹是在行派别之能事,如果我们不能成立自己真正团结一致の派别,那么一切就完了。……拖延等于自杀。”^{【11】}其实,他们的派别早就成立了,只不过不是“真正团结一致の派别”而已,无原则的勾结又怎么可能真正团结一致呢?

1923年10月19日俄共(布)中央政治局委员对托洛茨基1923年10月8日的信做了答复。“答复”的架势就不同一般,签署此“答复”的政治局委员和候补委员有布哈林、季诺维也夫、加里

【9】

The Challenge of the Left Opposition (1923—1925), pp. 401—103

【10】

Ibid., pp. 337—400

【11】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998年第3辑第221页。

宁、莫洛托夫、李可夫、斯大林、托姆斯基,并且在括号中写着:“缺席:列宁同志、鲁祖塔克同志。”“答复”一开头就给托洛茨基 10 月 8 日的信定了高调:“托洛茨基同志在这封信中首次向党中央发起进攻,充当了反对中央的主谋”,信中犯的“这些错误在党内酿成真正的危险,造成党与工人阶级的分裂”^{【12】}。之后,多数派分别就经济问题、国内政治形势、对外政策、党内状况和 46 名托洛茨基支持者的声明等 8 个方面答复托洛茨基。总的调子是粉饰现实,否认托洛茨基指出的问题,并通过歪曲事实,丑化攻击托洛茨基。在经济方面,他们认为形势“是在好转而不是在闹‘危机’”,说托洛茨基的警告“是出于派别动机故意夸大事实”。最后把一切归咎于托洛茨基的野心:托洛茨基同志实际上是让“党允许他在经济和军事领域搞独裁”,“我们声明,政治局……无法……负责满足他在经济领导工作中搞独裁的奢望”。^{【13】}

【12】

同上,第 162 页。

【13】

同上,第 167 页。

最后,答复列举了他们与托洛茨基的所谓真正的分歧,实则是托洛茨基的七大罪状:“1. 在经济问题上,托洛茨基不懂得这方面的发展速度问题,净给党找麻烦。他要求实行体现在托洛茨基同志一柯列加耶夫同志的经济独裁中的,导致党脱离工人阶级核心的那种简单的‘强行集中’。2. 在对外政策方面,托洛茨基同志把‘意志冲动’政策强加给我们,这样的政策会使国家卷入军事冒险,这种冒险必然导致在农民当中完全丧失政治威望。3. 在党内政策方面,托洛茨基同志成了我们党主要干部的所有反对者的中心。4. 托洛茨基不了解党及党内生活,看来,他也不可能搞清楚这一点。由此便产生了他的诸如‘省委奥勃洛莫夫习气’的‘简要’鉴定,产生了他对地方党组织的不信任,产生了他在党和国家的相互关系上的危险的错误,这些错误完全有利于我们党的政敌。5. 在农民问题上,托洛茨基同志不止一次地犯根本性的错误。俄共(布)第十次代表大会前夕和第十二次代表大会前夕,托洛茨基同志的错误基本可以归结为对农民的作用估计不足。在我们这样的国家里,这一点有可能导致最危险的麻烦。6. 在军事工作方面,托洛茨基同志排斥那些优秀的军内中央委员,削弱军事革命委员会并使其脱离党。7. 最重要的是,托洛茨基同志在共和国和世界革命的关键时刻动摇了党的统一。”^{【14】}归纳这七条的用意十分明显,这样的人怎么能够胜任党和国家的领导人之职呢?

【14】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998 年第 3 辑第 181—182 页。

《苏共中央通报》的注释证实托洛茨基 10 月 8 日的信“是在下

【15】
同上,第135—136页。

【16】
同上,第168页。

【17】
同上,第185页。

【18】
同上,第176页。

【19】
同上,第163页。

【20】
同上,第183—184页。

述情况下写的,即国内经济危机加剧,有破坏工农‘结合’的危险,党的机关官僚化日益严重”。^{【15】}这篇“答复”的注释有的证实了托洛茨基第一封信中提出的问题是存在的,有的则揭穿了“答复”对托洛茨基的不实指控。如“答复”称“工人阶级的情绪基本是稳定的”,^{【16】}注释则是:“根据国家政治保卫局的报告,1923年10月发生了217起罢工,有16.5万工人参加……在国家政治保卫局9—10月的综合报告中可以发现‘工人的政治情绪不能令人满意’”。^{【17】}再如“答复”说:“一种有时是极不正常和不良性质的‘上层’和‘下层’的议论也几乎终止。”注释证实:“当时关于‘上层’和‘下层’的问题极其尖锐。比方说,捷尔任斯基在1923年9月末召开的中央会议上发言指出:‘工人的不满情绪找到了一定的表现方式,而且就表现为与苏维埃政府的对立。我们看到,造成不满的主要原因是我们脱离基层组织,基层组织脱离群众’”。^{【18】}“答复”说:“至于报告(指托洛茨基在党的第十二次代表大会上所做的工业报告——本文作者注)中所有凭空杜撰的内容全部在这次代表大会上被各派经济权威驳倒了。”^{【19】}对这句话的注释是:“波·阿·波格丹诺夫、伊·捷·斯米尔加和弗·雅·丘巴尔同志对托洛茨基同志的提纲没有原则性的反对意见,只是在个别问题上同他有分歧。”^{【20】}从上述几条注释可以看出,托洛茨基指出的问题都是存在的,而多数派对他的指责是多么粗暴,是根本经不起事实检验的。

1923年10月31日,娜·康·克鲁普斯卡娅在一封存致季诺维也夫的信中,表达了她本人对公开反对托洛茨基的斗争的看法。“整个这件令人气愤的事情(指1923年10月25—27日召开的俄共(布)中央委员会和中央监察委员会联席会议——本文作者注)上要指责的不只托洛茨基一个人。所发生的一切也要怪我们的集体:您、斯大林、加米涅夫。你们当然能够阻止这一令人气愤的事情发生,但你们不想这样做。……我们的人自己就采取了错误的、不能容许的做法。……来自工厂的工人不仅会对托洛茨基,也会对我们进行严厉的指责。工人的正常的阶级本能会促使他们激烈地反对双方,但更激烈地反对的是我们的集体,因为它对整个风气负有责任。正因如此,大家很担心这起纷争会原原本本地传到群众中去。整个事件应该瞒着工人。而领袖们肯定对工人有所隐瞒(我说的不是十分秘密的事情,那是另一回事),他们不敢把一切都告诉工人。全会上出现的以伊里奇的名字来压人的做法也是绝对

不允许的。……彼得罗夫斯基说伊里奇的病是托洛茨基引起的这番话时我刚好不在场,不然我会大声地说:这是捏造,最令弗·伊担忧的不是托洛茨基,而是民族问题(指格鲁吉亚事件——本文作者)和我们的上层形成的那种风气。……弗·伊认为分裂的危险不仅在于托洛茨基的个人特点,而且也在于斯大林和其他人的特点。这一点您是知道的,所以拿伊里奇的话来做文章是令人不能容忍的,是别有用心的。……这样做很虚伪。这种做法给我本人造成了难以忍受的痛苦。我想,既然伊里奇的最亲密的同志们都这样对待他,这样不尊重他的意见,歪曲他的话,他又何必再恢复健康呢?”^{【21】}从个人关系来说,克鲁普斯卡娅与季诺维也夫、加米涅夫更亲近,她与托洛茨基有隔阂,主要原因是革命前托洛茨基与列宁的长期论战和彼此攻击。这点从她的用词也可以看出来:“这也要怪我们的集体”,“我们的人”。但她出于党的利益和正义感,对多数派加以指责,因此,她的话更有分量,她所说的事实也更可信。她甚至以列宁康复的名义请求多数派尊重他的意见,不要歪曲他的话,语气中流露出无限的悲伤和绝望。但列宁的“最亲密的同志们”对她的话和呼吁置若罔闻。1926年,她曾一度加入过联合反对派,后来退出,并开始批评联合反对派,似乎完全支持斯大林派。她的所作所为与以往判若两人。其实,她这样做是迫不得已。在一次会议上,斯大林的爪牙卡冈诺维奇对她说,你若继续支持联合反对派,我们就给列宁另找一位遗孀。克鲁普斯卡娅为了列宁的声望考虑,被迫说一些违心的话。而这时斯大林、布哈林领导的党在背离列宁的党的传统的道路上已经越来越远,他们在党内斗争中使用的手段也更加粗暴、更加无耻,可是克鲁普斯卡娅不仅不能对此进行批评,而且还被迫随声附和,她的内心痛苦是可想而知的。

看到政治局委员和候补委员的答复后,托洛茨基于10月23日再次致函中央委员和中央监察委员。在这封信中,他分别从党内制度、把列宁同志的名字拉入当前的分歧的企图、“低估”农民的作用、党和国家、关于有计划的领导等几个方面,对多数派的不实之词和诬蔑加以驳斥。他首先指出多数派对所谓制定行动纲领、派别活动等方面的指责是转移视线,旨在掩饰党内危机,并以捷尔任斯基、布哈林等人的言论证明党内危机的存在。针对答复中两次提到列宁反对他任国家计划委员会主席,他引用了列宁《关于赋

【21】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1997年第1辑,第242—243页。

【22】

*The Challenge of the
Left Opposition* (1923
—1925), p. 61

【23】

Ibid., p. 62

【24】

《马克思恩格斯列宁斯
大林研究》1998年第3
辑第211页。

【25】

同上,第211—212页。

予国家计划委员会以立法职能》的文章以及列宁在对外贸易垄断制和民族问题两场斗争中致他的两封请他维护他们的共同立场的信来加以驳斥。他指出列宁的《宁肯少些,但要好些》、《我们如何改组工农检查院》的矛头所向是斯大林,还揭露了斯大林、古比雪夫、李可夫、布哈林等人反对列宁改组工农检查院的计划,反对发表这篇文章的恶劣行径;更有甚者,古比雪夫甚至建议把列宁的文章印一份《真理报》专页,以搪塞列宁,蒙骗党。【22】

托洛茨基以强有力的事实驳斥强加给他的“低估”农民的说法。他在1920年2月给中央的信中首先指出继续推行战时共产主义的危险,建议“用有名的提成百分比的办法(一种实物累进所得税代替粮食收集制)”;他论证威胁工农“结合”的是剪刀差,结合的关键不是宣传性说法,而是降低国家工业的生产成本。【23】

对多数派给他扣的“对党不信任”的帽子,他说,他的声明只是提醒中央加快形势要求的转变方针的速度,他对党及其创造力的信任已经得到重大考验——革命和内战——的证实,而那些指责他的人远非都经受住了这些考验。【24】

最后,托洛茨基再次重申:“只有中央领导集团认真而坚决地取消党内设置的人为障碍,更加注意改变党的方针的迫切要求,并以此来帮助党恢复其主动精神、积极和团结一致,才能找到痛苦最少、最为便捷的出路。”【25】

政治局多数派压制党内民主、机关凌驾于党之上的做法引起了广大党员群众的不满。多数派对托洛茨基的信和《46人声明》进行批评,旨在败坏托洛茨基和他的支持者的名声,却没有料到他们对多数派压制民主的批评引起了如此之大的反响。多数派被迫在《真理报》开辟讨论党内民主的专栏,来稿踊跃,《真理报》的订数也因此翻了一番,达到20多万份。迫于舆论压力,多数派不得不做姿态,通过了旨在保障党内民主的《新方针决议》。托洛茨基在对这份决议做了加强其约束力的修改之后,也在上面签了字。但他一直担心这一能改善党内风气,使党摆脱官僚主义羁绊和机关专政的决议被多数派束之高阁。为了促进新方针的实施,他于1923年11月在《真理报》上发表标题为《新方针》的系列文章,并于12月9日致俄共(布)中央的一封信中表达了他的担忧:“政治局委员在集团和组织派别这一问题上所采取的纯粹形式主义的立场……使近来在党内亮相的派别和集团有所加强,其原因不是对

工人民主制使用不当,相反,是由于纯粹官僚主义制度的影响。为了消灭派别活动,必须打击官僚主义。”^{【26】}

12月14日,8名俄共(布)中央政治局委员和候补委员针对托洛茨基的文章发表了一份声明。在这份声明中,他们指责托洛茨基“力图用自己的修改意见使中央委员会的文件不仅谴责中央委员会的,而且谴责党的整个机关过去所有行为的性质。同时托洛茨基同志坚决不同意在中央委员会的决议中对党内‘派别’进行旗帜鲜明的而坚决的谴责”^{【27】}。这里所说的文件就是强调党内民主的《有关新方针问题的决议》。正是因为旧的方针有毛病,才需要制定“新方针”,不谴责旧方针,不谴责整个机关对党的官僚压制,就无法贯彻新方针,这是顺理成章的事。多数派否定新旧方针之间有区别,否定多数派扼杀党内民主的事实,表明他们根本不想实施新方针。

12月31日,9名政治局委员和候补委员对托洛茨基10月23日的信作了答复。“答复”把自己打扮成受害者的模样:他们一心想结束争论,托洛茨基及其集团却在千方百计地深化这场争论。^{【28】}根据是什么呢?“托洛茨基同志要求把他10月23日的信重新分送全体中央委员和中央监察委员。”^{【29】}在对此所做的注中引用了托洛茨基于1923年12月17日给俄共中央书记处的便函:“……与此同时,书记处还向中央委员和中央候补委员及中央监察委员和中央候补监察委员分送了一份新声明,并把政治局以前的答复(指对10月8日的信的答复——本文作者注)和联席会议的决议作为第1号和第2号附件也分送给了他们。因此我请求下令,立即将我10月23日对政治局委员的信的答复分送全体中央委员和中央监察委员。”^{【30】}原来如此:只能让他们看我们对你的诬陷,不能让他们知道你的答辩,否则,把戏就戳穿了。我们怎么诬陷你,都是“一心想结束这场争论”,你想辩驳,那就是“千方百计地深化这场争论”。

托洛茨基在10月23日的信中指責“多数派制造了关于我几乎是反列宁路线的恶意传闻”。对此,多数派公然声明:“事实上的确是,一方面多数派在继续奉行列宁同志的政策,而另一方面托洛茨基同志则在进行反对这一路线的斗争。……托洛茨基同志及其集团的那些特有财产是同列宁主义势不两立的。”^{【31】}从现在起,托洛茨基的罪名不仅是挑起党内争论,组织派别活动,而且是一贯反

【26】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998年第3辑,第224—225页。

【27】

同上,第233页。

【28】

同上,第201页。

【29】

同上。

【30】

同上,第198页。

【31】

同上,1999年第1辑,第203页。

对列宁主义了。

【32】

参见同上,199—200页。

托洛茨基要求恢复被多数派的派别活动所破坏的党内民主,也被“答复”指责为在党内政策上背离列宁主义的组织传统,是搞派别活动。他们还指责托洛茨基对效忠于斯大林个人的党的机关的批评是把“党同党的机关对立起来,就意味着在这方面背离列宁主义”^{【32】}。更可笑的是,连列宁开始不同意托洛茨基对国家计划委员会的批评,后来改变看法,接受托洛茨基的观点,也被他们拿来当做攻击他的武器,说列宁这篇文章的主旨是不同意托洛茨基当国家计划委员会主席。凡是列宁与托洛茨基有不同意见的地方,都被夸大成原则性的,而对列宁与他们的冲突则轻描淡写,这是这份答复的一大特点。“答复”说,如在民族问题上,老布尔什维克的主要核心中“似乎发生了分歧”,其实只是些误会,而之所以产生误会,是因为列宁重病在身,到后来连通信都不可能,否则他们之间会百分之百地达成协议。攻击托洛茨基在民族问题上坚持列宁的主张是利用民族问题上的分歧挑动少数民族党员反对列宁派的主要核心。^{【33】}

【33】

《马克思恩格斯列宁斯大林研究》1998年第3辑,第207页。

颠倒黑白到了这种程度,争论也无法进行下去了。紧接着,在1924年1月16—18日召开的党的第十三次代表会议又对托洛茨基和46人进行谴责,并通过了“五人小组”指责他们的决议。病中的列宁对这次代表会议十分关注,19—20日,克鲁普斯卡娅给他读会议决议,但在听完决议后,列宁感到不舒服。21日下午5点半,他的病情急剧恶化,6点50分逝世。而在此之前,给列宁看病的医生表示他有希望康复,可以重新进行政治和国务活动。^{【34】}看来,这份决议与列宁的逝世有直接关系。联系列宁在其晚年的斗争中对托洛茨基的信任和倚重,以及他对斯大林的失望和从政治上搞垮他的决定,列宁对这份决议的态度不难揣测。

【34】

参见郑异凡《天鹅之歌》(辽宁教育出版社1996年版),第154—155页。

托洛茨基未等决议公布,便去南方疗养,这场争论暂告一个段落。但多数派继续抨击、诋毁托洛茨基,抓紧组织安排,使双方力量对比的天平进一步向多数派倾斜。直到1924年秋天,托洛茨基为其文集第3卷写了长篇序言《十月的教训》,公开辩论(实际上是围剿)再度开始。

一本书颠覆一段历史,有些读者可能对此不以为然:20世纪革命的大历史已经被颠覆了,十月革命及其所形成的制度已被看成是专制乌托邦,遭人唾弃;当今的世界潮流是告别革命、资本全

球化,再分辨联共(布)20年代党内斗争中的是非还有什么意义?然而,20年代联共(布)的党内斗争实质上是列宁的无产阶级革命党与斯大林的官僚专制的斗争。在这场斗争中,斯大林获得了胜利,篡夺了革命的领导权。历史宣判的是斯大林的失败。由于历史的乖谬,世人往往把这个模式下的实践与革命和社会主义等同起来。而这本书和列宁晚年著作却使人看到十月革命领袖心目中的革命、革命政党和革命所建立的新社会的形象。因此,它颠覆的不仅是斯大林派对当年斗争的结论,还是斯大林的社会主义理论与实践,也是对因颠覆斯大林而颠覆了的革命进行再颠覆。这大概才是诺米·亚伦编纂此书的真正用意吧。

米勒在中国:不应该的接受折扣^[1]

【1】

本文是为《土著与数码冲浪者——米勒中国演讲集》所写的“编者序言”。

◎(中国)易晓明

《土著与数码冲浪者——米勒中国演讲集》，易晓明编，吉林人民出版社，2004年6月第1版。

1988年，J. 希利斯·米勒教授第一次来中国，出席美国文理科学院与中国社会科学院联合举办的学术活动，他是文学方面的惟一代表，并作了发言。1994年米勒第二次来中国，随后是1997年。2000年、2001年、2003年则频频来华，2004年的来访日程在2003年的造访中又早已被安排停当。越来越多的人亲临米勒演讲的现场，听到米勒教授的演讲。

然而，一方面米勒在中国产生了显著的影响，另一方面，米勒在中国的接受，误读与缩水也都在发生。

在中国所有关于米勒的介绍几乎都强调他是美国当代著名文学批评家，是70年代以来，一度盛行于美国文坛的解构主义批评的代表人物之一，曾任美国现代语言学会主席、全美文学理论学会会长，等等。其实，米勒本人在2003年的演讲中多次提到他的基地是英国维多利亚时期的文学。应该说，对19世纪、20世纪英国文学、欧洲文学、美国文学的研究是他的研究的策源地与大本营。或许由于现在是一个文学走向衰落的时代，同时又是一个理论旅行的理论时代；或许理论的概念与范式容易突破语言的阻碍，而成为一种共享的普遍性话题；或许更因为中国理论界自身知识结构

的缺陷,致使中国学界在接受米勒时只强调他的理论贡献,而米勒的另一半,在英美文学及欧洲文学研究方面的卓越建树,却遭致忽略。

即使是理论层面的接受,也出现了偏颇。对米勒演讲的回应性论文中已经出现了对米勒的误读。此中确实存在由于语言不通所造成的交流阻碍的影响。米勒作为西方人的幽默、反语,可能极容易被以一本正经为主要特征的中国人“正读”,继而作为一个命题来商榷。

2003年9月,在清华大学英文系米勒给研究生所作的第二场演讲“土著与网上冲浪者”的现场,有一位在英语系任教的美国人。他在米勒出场之前,对学生们说,“我很惊讶在这里见到米勒,我给国内的朋友发邮件说我在这里见到了米勒,我很幸运,即使在美国国内也是很难见到的。你们同样很幸运,真的,米勒是超级巨星(superstar)。”

然而,同样是在2003年9月,一些听过米勒演讲的朋友,也有研究生,对米勒的演讲表现出困惑与不解。听完“比较文学的语言危机”,有人说:“为什么讲这样一个泛泛的题目(指‘语言危机’)?”显然米勒演讲的内容未能满足他们起始的期望。

这里存在两个问题:第一是演讲这种形式的时间限制,使米勒在中国的演讲从来是每场演讲仅讲其论文的一个部分,或根据时间作一种归纳性的概说。特别是,面对中文受众的演讲夹杂着翻译,在受众一方,容易形成断断续续、连贯不起来的印象。第二,也是更重要的,那便是米勒所谈问题的语境与中国的语境之间存在着一定的距离,在西方或许是“正在进行时”,在中国可能还是“将来时”。

譬如,“比较文学的语言危机”,虽然演讲文稿中集中谈的是翻译问题,但从米勒的其它文章与新作《论文学》中都可以看到,他所谈的这种危机概源于比较文学的传统建制。世界范围内的比较文学,都是以民族语言为基础的国别文学来建制的,有英语文学、法语文学、德语文学、西班牙语文学、斯拉夫语文学,还有犹太文学等等。而今,在全球化时代,作者的民族身份概念越来越淡化,特别是现在的美国出现了同时出版英文、法文、西班牙文、中文等文学出版物的局面。米勒在《论文学》一书中认为这种情况在大多数国家都已发生,这自然对以语言作划分的国别文学间的比较研究构

成致命的冲击。米勒误以为今天的中国也不例外。当他得知,他的2003年的演讲论文将在《外国文学》、《文化研究》等刊物发表时,他发电子邮件向我询问,它们是不是英文刊物,并且也问到本书是否在中国以英文出版。可见,米勒所说的话题,有的部分对于中国受众容易产生一些隔膜。

文学的危机意识,在西方的强烈程度要远胜于在中国。这也是因为西方的学术体制与中国的学术体制有所不同。国外的大学管理是市场化的,系与研究所自身的经费是次要的和非常少的,像当年厄湾批评研究所邀请一位中国教授作演讲,二、三百元的开销,让英语系、东亚系与他们三家共同分摊。有教授邀请学者来讲学甚至让从其个人的经费里出一部分作报两酬。学术机构的权力腐败在美国不太可能发生,因为经费不是走划拨的渠道,而是走市场化的基金。那么,文学研究自然受到来自市场的冲击。现代意义上的文学属于人文研究,它是教化公民的精英文化,居于人文学科的中心。而如今文学作为教化公民的中心地位的角色日益被影视等电子传媒所取代。自然,社会的多类基金,包括大学的经费则会流向新兴的影视等研究领域,而大学的管理者则自然也会因为经费来源不足,缺乏市场,而对文学研究的系、所裁减编制,这便是文学衰落的一个表征。

然而,中国的学术体制主要还是靠行政手段运作,它不是市场机制,而是权力机制。各大学的中文系在定编时仍然都维持着老大的地位,而中文系的古代文学仍然保持着自始以来的大哥大形象,因为政府给予足够的甚至是优先的经费支持。虽然,中国的学界也都能体会到文学进入了边缘化的时代,但这种危机感还没有经受到西方的市场所带来的直接冲击所引发的阵痛。当然,米勒谈文学的衰落还有其它因素,但至少在这一点上,中国受众也不能切实理解米勒之所言。

还有一个因素影响米勒在中国的接受,那便是,米勒是以英美文学、欧洲文学为研究基地的。他的一些演讲论文,如“现代英国文学中的互文性”等涉及大量的文学作品,特别是援引了很多作品的细节。面对这样的题目,中国的文学理论专业的师生完全难以进入,因为一些人士做理论研究不止是脱离文学作品,甚至拒斥文学作品;而即使是专攻英美文学的师生,也完全不可能对作品熟悉到米勒那种程度,接受起来也还是颇有难度。

即使是以理论为话题的演讲,米勒也仍然不脱离文学文本。米勒属于解构主义阵营,他是解构主义的代表人物之一。解构主义被认为与阅读具有极其密切的关系。乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)认为“解构主义”既是一种哲学立场,又是一种政治或学术策略,此外还是一种阅读模式。^{【2】}G. D. 阿特金斯宣称:“我认为,如果解构主义不是一种阅读方式的话,它就什么也不是。阅读是我们不间断参与的活动。”^{【3】}当然,这种阅读包括文学文本的阅读与非文学的阅读。德里达说:“离开这类阅读就不可能产生可抽象出来或可资利用的论点、概念或方法。”^{【4】}当然,相对德里达而言,米勒的阅读和解构更多地集中在文学文本。

实际上米勒将解构理论与文学研究很好地结合起来,对解构理论进行着具体的文学阅读实践。米勒视理论与作品解读同样重要。他在专门为《米勒中国演讲集》写的“自述”中,谈到耶鲁“五人帮”(把德里达也算在内)时,就表现出对这些同事的双重才能的钦佩,他说:“对这些同事我最钦佩的不是他们的理论构想,而是他们对文学作品或对哲学著作的具有穿透力与原创力的解读的巨大的才能。”在《解读叙事》(北大出版社,2002年)的中文版序言里又写道:“就理论和实例两者来说,究竟谁更重要?这个问题无法回答。一方面我认为逐步发展的理论阐述很重要。另一方面,我对实例很着迷。”他甚至看到一方面实例可以作为理论的例证,另一方面实例又能对理论观点提出质疑。

米勒的理论才能是超强的,从文学的细节中提到出各种观点、论题,其丰富性与新颖性是无人可与之同日而语的。同时,米勒对英美文学与欧洲文学的知识储备也是鲜有人能与之相比的,他的感悟力与文本解读的超常的想像力与创造力同样是一般人所望尘莫及的。他对文本的解读有如天马行空,腾云驾雾一般。他常于细微处入手,他细腻到以仔细辨析亨利·詹姆斯小说《鸽翼》中的这一或那一人物一共讲了多少次的“*Oh*”或多少次“*there you are*”。他也会以每部小说开头的第一句话,来作为研究对象,认为第一句话确定了每一部小说的述行空间与范围。他还将七部英文小说中的重复集中起来研究,创作了一本颇有影响的专著《小说与重复》(*Fiction and Repetition*)。他甚至还能从亨利·詹姆斯的小说《贵妇人画像》中,女主人公被强吻这一个情节,联系到西方一系列作品中对亲吻的描写,最后关联到德国诗人诺瓦利斯的“哲

【2】

Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 85

【3】

G. Douglas Atkins, *Reading Deconstruction, Deconstructive Reading*, Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1983, p. 3

【4】

Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, London and New York: Routledge, p. 14

学开始于亲吻”等,与哲学关联起来,将亲吻上升为“人类走出自闭”以及“他者”等哲学领域的问题。

在本论文集中,“论文学的权威性”对文学的独立的述行性的强调,对于我们重新思考文学是什么等理论问题,很有启发意义,尤其是对于一贯处于被文学研究的客观化思路所禁锢的历史与现状中的我们,具有特别的突破价值。从“土著与数码冲浪者”等文章中,我们则可以感受到米勒对文学现实的那份敏锐。

米勒是天才的,他是“超级巨星”,也是一颗理论研究与文学研究双挑的“双子星座”。与德里达、詹姆逊等其他理论家相比,米勒在中国的接受,如上所述,注定是大打折扣的。

怀着对这种折扣进行弥补的期冀,本人将米勒在中国的大多数能找到的演讲稿以及学者的一些回应编辑成册。为了让中国读者对米勒有一个整体的了解,我专门约请米勒为本书写了一篇自述,从他个人的学术经历中,我们能生动而形象地感受到文学理论在美国的一些发展脉络,同时,也能清晰地看到米勒批评思想的变化与发展。他早年倡导“意识批评”理论,认为文学基本上是一种意识形式,作品是意识形式通过思想而以文学的形式表现出来的。后来在解构主义盛行之后,他从追随普莱,转向赞成德里达的解构主义。

本书还附上了米勒的学术简历与著作目录,试图呈现米勒的学术全貌,但我知道,这实际上不可能,至多只能减少米勒在中国接受的折扣,这种减少来自于阅读文章总能比听演讲全面、深入,而一系列文章则有利于相互参照,更完整地理解米勒的思想。令人遗憾的另一点是,米勒早年来华的个别演讲文本当时未被译成中文发表,他依稀记得曾在北京大学做过关于哈代的一首诗的演讲。此外,米勒每次来中国都是在各地、各学校巡回演讲,本书只能标出一个单位作为代表。还需说明的是,国内关于米勒的译介、访谈与对话的文章已为数不少,仅选取4篇作为代表,实为本书主题与篇幅所限。

我曾于1998—1999年师从米勒教授访学一年,当时做的是伍尔夫专题研究。几年过去了,我终于编出第一本关于米勒的书,以表达我对他在学术上的指导与影响的感激之情。他对我来说,永远是一座山峰,同时也永远是鼓舞我跋涉的一种动力。已处于半退休的74岁高龄的他,2001年出版了两部专著:《文学中的言语

行动》(*Speech Acts in Literature*)和《他者》(*Others*);2002年又推出了新作:《论文学》(*On Literature*);计划中即将在斯坦福大学出版社出版《亨利·詹姆斯的言语行动》(*Speech Acts in Henry James*)。我期待所有的年轻学生,都能从米勒身上汲取榜样的无穷力量。

在清华听完米勒的演讲,乘车回北新家园的路上,我产生了编写此书的想法。我将这个想法告知米勒,他很高兴;与王逢振先生一谈,他也很兴奋。感谢王逢振先生、王宁教授、陈永国教授、申丹教授所给予的支持;还有新秀国荣、李元、满新远等所给予的大力配合。国荣多次给米勒作翻译,并伴他去山东、辽宁等地,她深为米勒的学识与为人所感染,她说为介绍米勒的学术,可以不计任何报酬。

米勒没有错,他在中国确实有很多的学术联系,很好的关系,很深的友情……

著译者简介(按拼音排序)

Andrew Bowie 英国伦敦大学欧洲哲学教授,博士

陈永国 清华大学外文系教授,博士

Carsten Dutt 德国海德堡大学日耳曼语系研究员,博士

Jürgen Enkemann 德国 Hard Times 杂志主编,博士

Judith Farquhar 美国北卡大学人类学系教授,博士

金惠敏 河南大学文学院教授,博士

施用勤 中国艺术研究院副研究员

屠友祥 河南大学文学院教授,博士

易晓明 首都师范大学文学院教授,博士

赵一凡 中国社会科学院外国文学研究所研究员,博士

邹昌林 中国社会科学院世界宗教研究所研究员,博士

周发祥 中国社会科学院文学研究所研究员

周晓亮 中国社会科学院哲学研究所研究员,博士

Contents

A Story—Styled History of Postmodernism	
.....	Yifan Zhao(1)

Reading Derrida

Aporias; Dying—Awaiting (One Another at) the “Limiting of Truth”	Jacques Derrida (49)
Derrida and Literature	J. Hillis Miller(82)
Deconstructing the Text; Literature and Philosophy	
.....	Christina Howells(104)
Derrida and Aesthetics	David Wills(126)
Derrida and Representation	Marian Hobson(146)

Chinese Philosophy and Culture

The Ancient Chinese Memorial System; Origins and Changes in the Shang—Zhou Times	Changlin Zou (163)
The Chinese Characters as Sciences	Julia Kristeva(212)
The Foundation of Zhuangzi’s Health—Preserving Theory ...	
.....	Youxiang Tu(220)
Eating the Traditional Chinese Medicine	
.....	Judith Farquhar(236)

Interview

Philosophical Hermeneutics; Otherness, Tradition and Language	Hans—George Gadamer, Carsten Dutt(257)
Mediating German Philosophy and Critical Theory in Britain ...	
.....	Andrew Bowie, Jürgen Enkemann(275)

Book Review

Leo Trotsky, <i>The Challenge of the Left Opposition</i> (1923 — 25), New York; Pathfinder, 1975. (Yongqin Shi)	(282)
---	-------

J. Hillis Miller, <i>Natives and Cybersurfer</i> , Miller's Lectures in China, Changchun: Jilin Renmin, 2004. (Xiaoming Yi)	(295)
Contributors	(301)
Editor's Postscript	Huimin Jin(304)

编 后 记

《差异》的宗旨在第二辑仍是为对当今国际学术前沿问题的有深度的关注。其前沿性不是市场性的,如果它被许多读者认可,那是因为它思想的新颖、独创、邃密,因而其着眼点在思想问题域的开掘和拓展上。如果一定要坚持“市场性”一词,我倒是愿意将它理解为“社会性”的同义语,它是思想学术对当代社会问题的关切性。德里达之所以成为20世纪后半期风靡诸多学科的哲学大师,绝非因为他有意识地去迎合市场需要,而是其思想与当代社会的深刻相关性。媚俗不是社会性,无论是肯定的抑或故作姿态的否定的媚俗。

写一本浮光掠影地介绍后现代思潮表征的媚俗读物,固然不乏普及、引进之功,但绝难担当宣布其“终结”的重任。那是一种“市场情结”,是不肯用功读书的表征。其“终结”云云于是多半意味着其个人阅读的终结。德里达人已垂垂老矣,而其著作却经得起不断的“涂抹”、阅读,因为他写出了伟大的著作《文字学》。伟大的作品总是对一切时代说话,就看我们是否愿意去倾听、能否听得见。

我们当然并不一概地反对通俗。本辑赵一凡先生的《后现代史话》的通俗是大手笔,是吃透了原著的升华和再创造,不过我们更看重的是,其通俗的形式下所蕴涵的深厚内容,其对进一步阅读的暗示和刺激。赵先生是看到了阅读的无限生长力的。

由于对“思”本身的重视,“潮”之外的文章《差异》也是欢迎的,因为“思”是一条长河,所谓“思潮”只是思想的一个当前显态。实在潮头,也在波澜不兴处。在边缘、在缺席,如郊庙,如养生,如吃中药,等等,这些为当代社会所疏远的中国文化精神,可能正默默地注视着我们。“蓦然回首,那人却在灯火阑珊处。”

《差异》有宗旨,也就是有“门户”,但它显然又是敞开的。所

以,说了这一切,就归结为一句大白话:欢迎来稿。

编者

2004年10月13日

再记:

编完本辑,惊悉德里达在巴黎逝世。虽然我们一时还很难估量他的逝世对当代人文学术将会产生怎样的后果,但坚信他的作品将会被人们一再地阅读。作为一位伟大的哲学家,德里达将借着他充满魅力的作品而永生。

对德里达的逝世,我们谨以“阅读德里达”栏目表达我们的沉痛哀悼。

编者

2004年10月15日