

差異

[国际学术丛刊]
Difference

第3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3辑/金惠敏主编. —开封:河南大学出版社,2005.10

ISBN 7-81091-402-2

I. 差… II. 金… III. 社会科学—丛刊 IV. C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 108014 号

出版人 王刘纯
责任编辑 靳宇锋
责任校对 严 午
责任印制 王 慧
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	2005 年 11 月第 1 版	印 次	2005 年 11 月第 1 次印刷
开 本	787mm×1092mm 1/16	印 张	18.25
字 数	367 千字	印 数	1—2000 册

ISBN 7-81091-402-2/C·48

定 价 35.00 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

图像时代的文论碎片…………… 金惠敏(1)

阅读波德里亚

不可能的交换…………… (法国)让·波德里亚(11)

生产之镜…………… (法国)让·波德里亚(30)

论诱惑…………… (法国)让·波德里亚(52)

大众:媒介社会的内爆…………… (法国)让·波德里亚(71)

从物体系到拟像、仿真

——让·波德里亚思想导论 …… (美国)马克·波斯特(85)

从未来图绘当今:从波德里亚到赛博朋克……………

…………… (美国)道格拉斯·凯尔纳(93)

关键词:模拟、拟像、超现实、传播研究……………

…………… 刘玲华 张云鹏 译编(130)

专题论文

马塞尔·莱蒙与认同批评…………… 郭宏安(141)

维科与人文科学方法论…………… 聂敏里(172)

“只要我不是被迫进行表现”:伊泽尔的否定性美学……………

…………… (美国)加布里尔·施瓦布(201)

论全球文化多样性与政治理念多样性并存的合法性

——兼评当代美国推行的“自由民主”绝对主义和政治战争哲

学及对中国传统文化—政治理论的一些审思
..... 李鹏程(220)

哲学交往

评解构论与实用主义..... (美国)理查德·罗蒂(234)
也说解构论与实用主义:作为对罗蒂等评论的一个回应.....
..... (法国)雅克·德里达(240)

古今书评

徐干《中论》序录..... 党圣元(255)
现代日本思想史:抹去中国的先验存在.....
..... (日本)子安宣邦(270)
怎一个“现实主义”了得? 钱竞(273)

著译者简介..... (283)

英文目录..... (284)

编后记..... (286)

· 本辑特稿 ·

图像时代的文论碎片

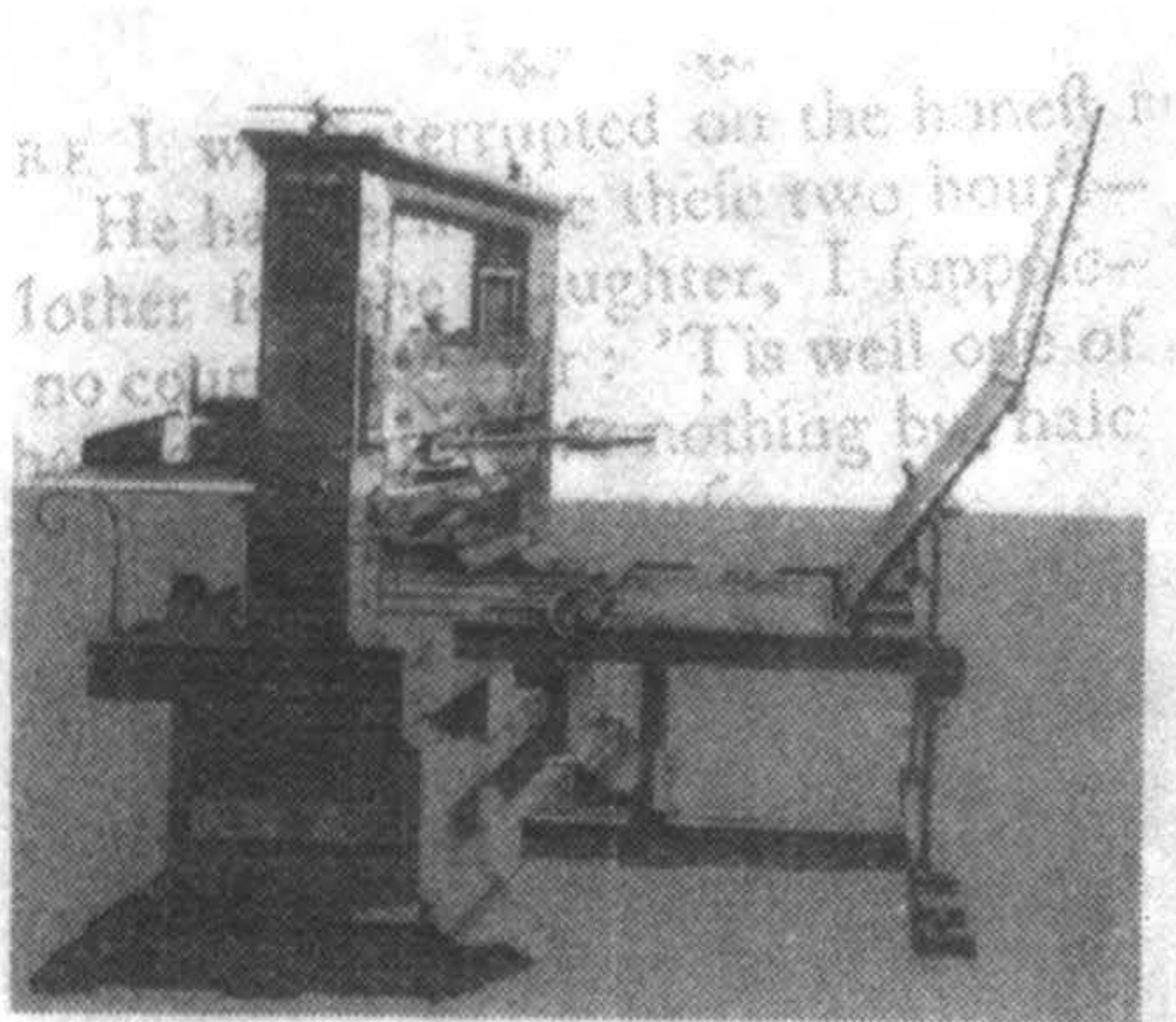
◎金惠敏

图像时代没有文学,更没有文论,文论与图像相遇只能使它化为碎片。这样的碎片或许就是图像时代的文论文体。

我想,写出《景观社会》和《景观社会评论》的德博尔早就意识到了这一点。

——作者题记

现代西方文明就是印刷机。而文学就是印刷物。



有研究者发现:“印刷创造了一个新的成年定义,即成年人是指有阅读能力的人;相对地便有了一个新的童年定义,即儿童是指没有阅读能力的人。”(尼尔·波兹曼《童年的消逝》)而“在中世纪,年幼者和年长者都不识字,……这正是当时不需要有儿童概念的原因所在,因为人人共享同样的信息环境,因此生活在同样的社会和知识世界里。……自从有了印刷术,未成年人必须通过学习识字进入印刷排版的世界,才能变成成人。”(同上)简言之,

是印刷机创造了识字与文盲、成人与儿童等二元对立概念。

这种由印刷机所生产的对识字能力的要求也是文学得以产生的重要前提,米勒指出,“西方文学总体上说即隶属于印刷书籍以及其它印刷形式如报纸、杂志和期刊的时代。文学与西方世界几乎是普遍的识字能力的逐渐兴起相关联。没有广泛的识字能力,就不会有文学。”(J. Hillis Miller: *On Literature*)

印刷术的出现被历史学家视为一场革命,尽管其发明者谷登

堡当时未曾意识到这一新技术的潜在后果。而这里我们所提请注意的将儿童与成年相区分的识字能力,也仅仅是印刷机所生产的诸多后果之一。

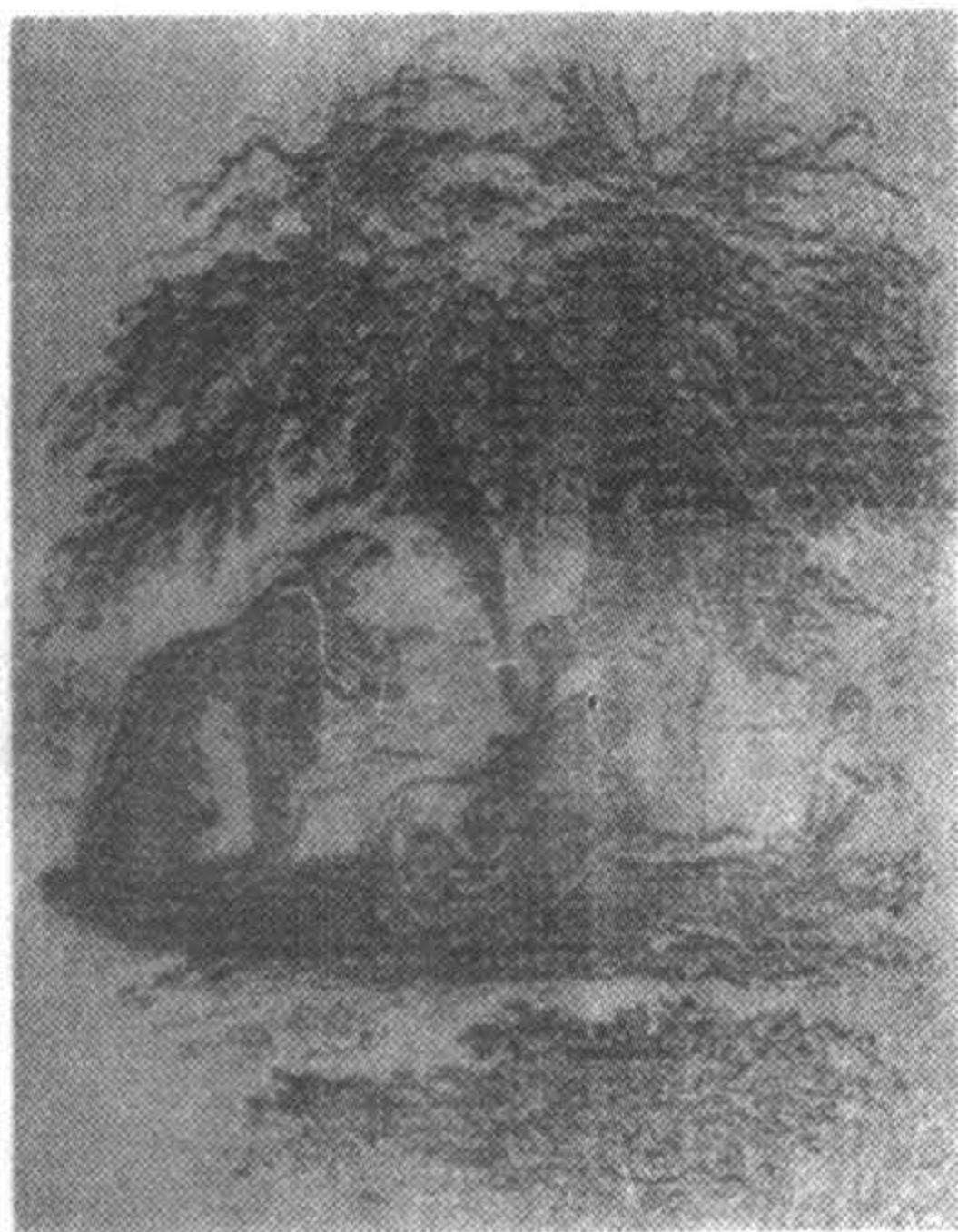
上页图为早期印刷机。

二

解构主义的诗情在德里达、德曼和米勒总是留给了作为“文学”的经典(例如,柏拉图、黑格尔、卢梭等)以及包括了“现实主义”形态的现代主义(一个原则上应该与“现代性”同义的概念)文本。他们热衷于对复杂文本的修辞性解读,或将文本复杂化这一智力操演活动:乔伊斯的一个“yes”竟令德里达流连忘返!所以且不管其态度如何,单看选择-对象这一点,解构主义内在里就隐约有着精英主义情结,或者说,它是一种特殊形式的精英主义。德里达与浪漫主义的藕断丝连,米勒对文学之人文教育功能的迂回守持,堪称铁证如山。

想一想文化研究这一曾经为解构主义所推助的思潮,其学术趣味是多么地不同啊!文化研究乃消费社会或大众语境下的学术生产,其关注的是文本的大众性和可消费性,更准确地说,文本自身没有意义,有意义的是其大众性和可消费性。如果说解构主义依然执著于一切意义均在文本或文本效能之内,那么文化研究则相信,文本之内空无一物,意义远在文本之外。因而对于文本,如果说前者试图索隐,那么后者则乐于“成显”。这一隐一显,实则是见证了纯粹哲学的迟暮和社会科学的英进。

右图为狄更斯小说《荒凉山庄》插图,是 Dedlock 夫人向其私生女 Esther Summerson 请求宽恕的场面,作者为 Phiz (即 Hablot K. Browne)。



三

肥皂剧那没完没了的开放式结构,毋宁说就是反结构,或许最能诠释作为现代传媒和日常文化形式的电视的本来意义。例如,《家有宝贝》(*All My Children*)每周五次,一连在 ABC 上播演二十几年,它深深植入了美国人的生活,或就是他们的生活,即便不



是全部,也是其主要部分,这是其一。深远的影响可能更在于,其二,它依据自身的游戏规则改造了日常生活,这个规则就是图像主义,就是审美化。因此费瑟斯通的“日常生活的审美化”决不简单地意味着审美在日常生活中的增量,而是有一种使之增量的背后的力量。它,就是电子媒介,电视是其中最重要的形式:这无关乎电视所传递的内容,而是电视这种媒介本身使然。

左图为《家有宝贝》女主角艾丽嘉·凯恩(Erica Kane),饰演者为苏珊·卢西(Susan Lucci)。

四

安迪·瓦侯宣称:“我要成为一架机器。……我觉得,要是任何人都一模一样,那该多棒。”这些丝网印刷出来的汤罐形象当然可以理解为他对“机械”“复制”的醉心、迷狂,但又何尝

不给人一种戏拟之感:因为没有哪家商场愚蠢到将同一商品一股脑摆出的地步。这件作品的真实性在于它戏拟地放大了消费社会在标准和效益大旗掩饰下的单一和重复。产品的独特性,例如“牛汤”、“鸡汤”、“青豌豆汤”等等,先是被归属于“汤”,然后又被统一为鲜艳夺目的坎贝尔商标形象。商品社会并非不生产个性,但生产个性的目的则是为了消灭它。坎贝尔商标,以及其它各种精心设计出来的商标,不可谓不独具匠心,然而它们之所以需要独特,则是为了通俗和流行,为了有能力无限地复制于人们的消费欲望之中。这就是说,独特的价值在于它能否演变为流行的独特,一种伪独特。

所谓时尚就是伪独特。

下页右图为瓦侯的《坎贝尔汤罐》。

五

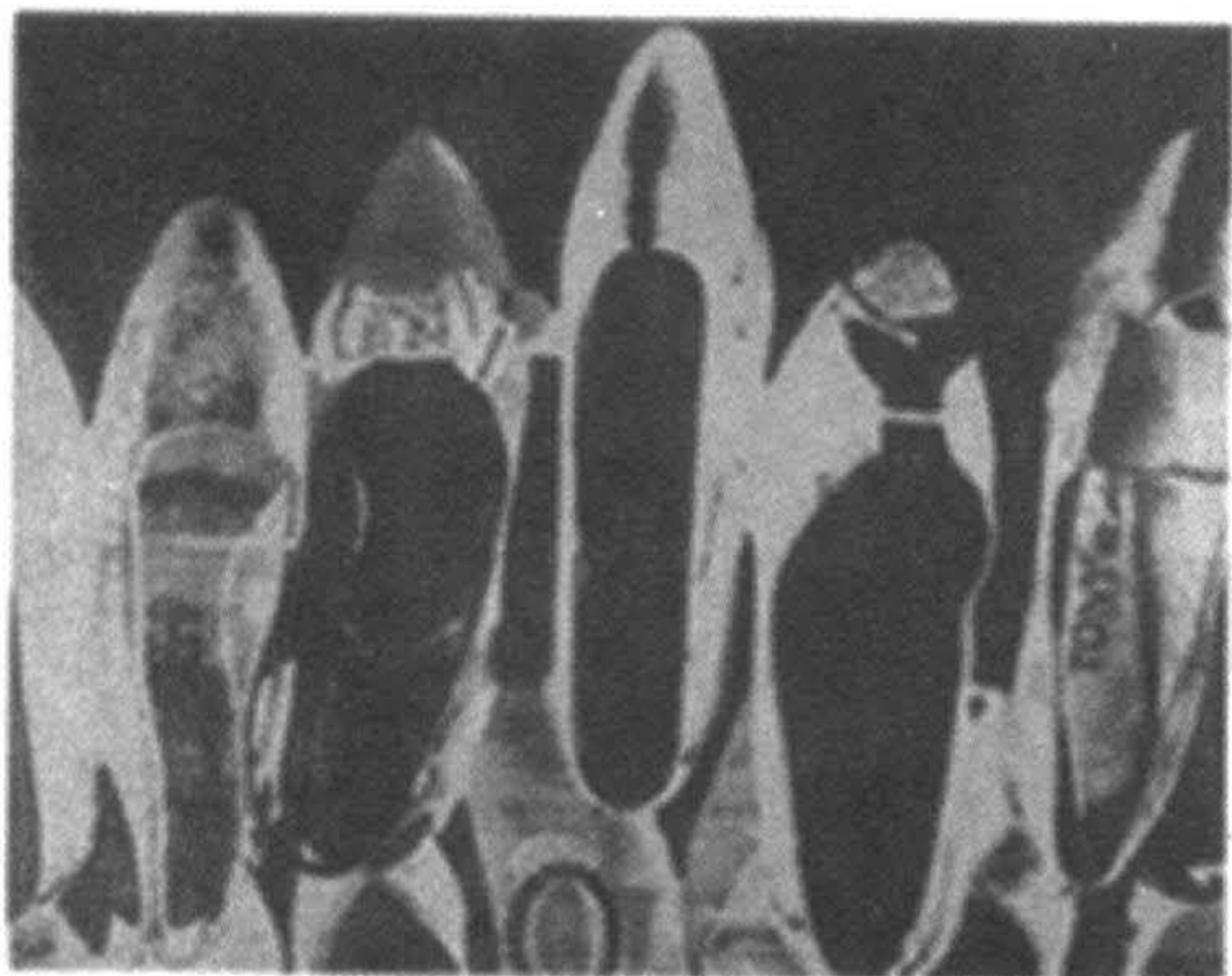
瓦侯表示:“要想知道我瓦某人的一切,那么只要看我绘画、电影以及我本人的表面就够了,我就在那儿。在它背后一无所藏。”杰姆逊是听着瓦侯的自我表白来重述其《钻石灰尘鞋》等作品的。

也够省事的了！

我们无法责备瓦侯居心不诚，因为作为艺术家，其表白本身可能就是一种话语行为艺术。杰姆逊犯了一个低级错误，他没有把瓦侯当作一个艺术家，而是将瓦侯的艺术品当成了一种存在论意义上的社会文化现象。虽然商业社会整个都在拒绝深度，但呈现社会无深度的艺术作品却是有深度的，其深度就是那个无深度。

我们知道，呈现即艺术，即认识论的距离，而在此距离间，一个灰色的区域，什么可能都会发生，认同即使有也只是一种可能，而且这一可能还要受到其它可能的解构。

下图为瓦侯的《钻石灰尘鞋》。

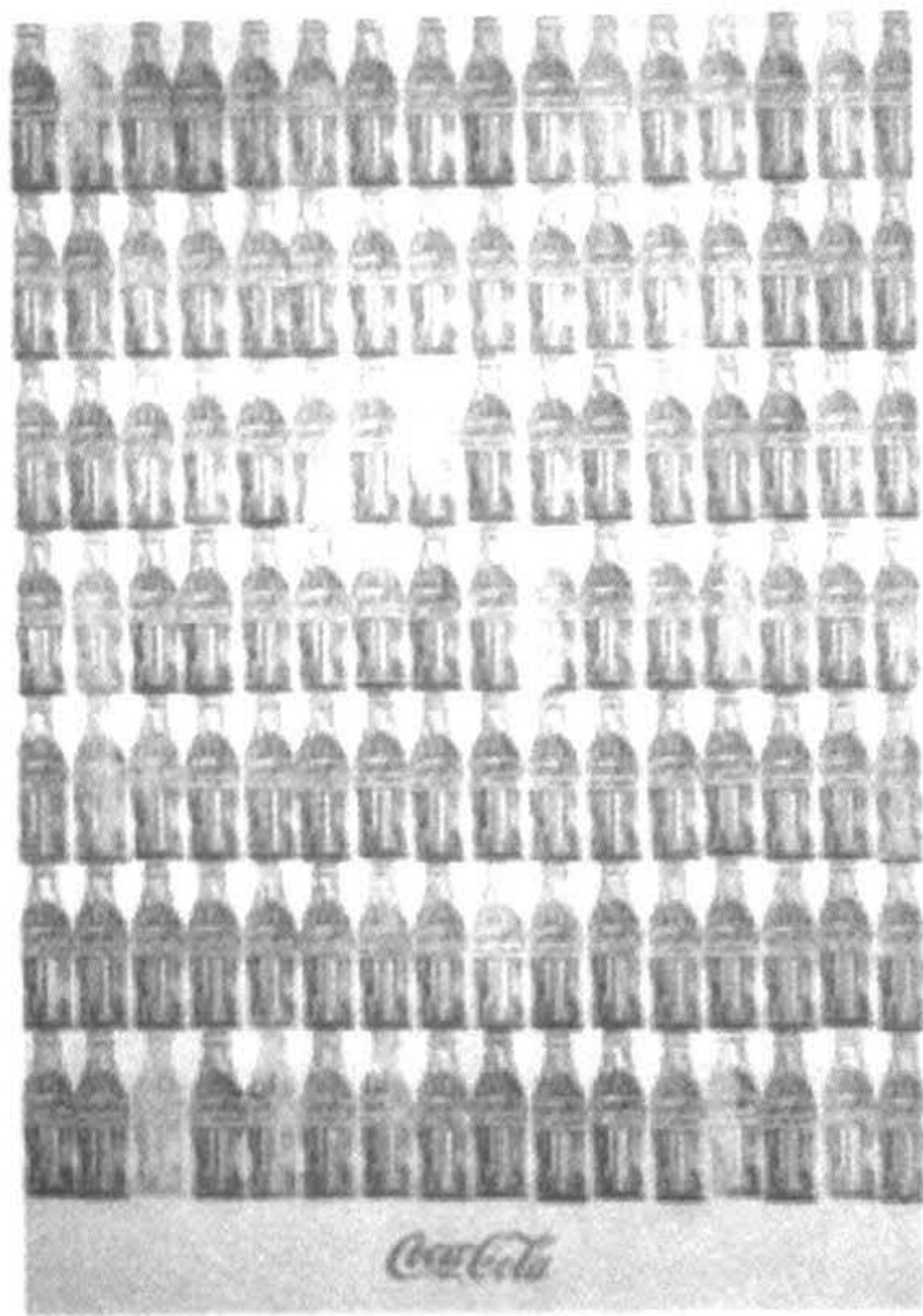


六

瓦侯发现：“美利坚这个国家的伟大之处在于它开辟了一个传统，其中最富有的与最贫穷的消费者实际上都在购买同一种东西。你可以看电视、看见

可口可乐；你能知道，总统喝可乐，李兹·泰勒(Liz Taylor)喝可乐；想想吧，你也可以喝可乐。可乐就是可乐，钱多并不能使你得到更好的可乐，不比街角的流浪汉所喝的更好。所有的可乐都是一样的，所有的可乐都是好的。”在生产领域，资本主义已经创造了足够的自由、民主和想象；转入消费社会，留给人们的个性空间是越来越少了。美国人的日常生活好像就是一条流水线上生产出来的，连要作案要堕落都由好莱坞影城的大师们给设计好了。制式美国！这个若是让托尔斯泰看到了，相信他老人家准会与时俱进，将他那个专属于19世纪的名言改写成：幸福的家庭是相似的，不幸的家庭也不是各有各的不幸。个性的时代已经一去不复返了。

下页左上图为瓦侯的《绿色可口可乐瓶》。



七

杰姆逊忽略了瓦侯的原创性在于对原创性的否定,且很执着。正是这种否定,这样的执著,将瓦侯送进了他毕生都在抗拒着的先锋伟人祠。但愿他的抗拒没有做秀的成分在内。

右图为瓦侯的《自画像》。



八

海德格尔所谈论的究竟是凡高的哪双鞋子,以及这鞋子是否为“农鞋”,更具体地说,是否为“农妇之鞋”,对于他所意欲论证的艺术即真理

这一命题其实无关紧要,因为意味深长的同类例子比比皆是:艺术总是有所揭蔽,——或是有意识的呈现,或是无意识的象征。

在这一点上,古典艺术与后现代主义、现代主义与后现代主义均无不同。西方人就一直未曾摆脱过再现的忧烦,或敬畏,或质疑,或解构,……所谓“念兹在兹,释兹在兹”。形式上的变化固然是醒目的,但对于解蔽对象的认识和态度则是根本的,决定了形式的形成或创造。安迪·瓦侯,例如说,是声言过或被宣布其作品没有深度的,然则,那是对没有深度的消费社会现象的极其



认真的摹写,而认真过了极限便会显露出戏谑的意味,所以最后是连主观都寓了进去的。

左图为凡高的绘画《一双鞋子》(1887)。

左图为凡高的绘画《一双鞋子》(1887)。

九

究竟是政治介入了商业和日常生活,抑或商业利用了政治? 看着这些烟标,不知谁笑得更开心些,是政治家还是商人? 或者他

们可能是一样地开心？这个要问当事人自己了。而我们只是知道，在古希腊人是政治的动物，现在人又成了商业的动物，例如有“我消费故我在”之高论，这就是说，人先后为政治和商业所构形（configuration）。消费者就是“大众”（the mass），在革命的岁月我们叫它“人民群众”。



上图为几幅老烟标。

十

调查证实，广告并不直接在销售额上产生多少效果。那么一个问题就是，商人何以能够仍然慷慨于广告呢？



其中的一个奥秘是，广告不仅为消费者，同时也为商人自己生产欲望乌托邦。广告是商人的诗篇，是铜币上美丽的图案。这不是因为商人的诚实，而是因为人性的诚实。美乃人之天性冲动，而冲动即表现，所以即便说文学消亡了，诗消亡了，但美是绝对不会消亡的。浩劫之后，如果说电信技术就是这样的浩劫，它会在其它形式中获得再生、新生。

不能说现代性计划尚未完成，不能说审美现代性尚未完成，事实是，它们永远就不可能有完成的那一天。

左图为 Lacoste 香水广告。



十一

当今雄心勃勃的总是那些商业巨头加技术精英,在他们的掌中,地球是变得越来越小了。

左图为基因工程公司 Promega 的一本促销宣传册,它向人们灌输的是只有技术才能拯救人类的信念。

十二

全球化总是首先表现为经济层面的全球化,其中不论是资本将人变成演绎其自身逻辑的工具或是人们利用资本的扩张寻求贪欲的欢乐,经济活动都是人或经由人的活动,在这一意义上我们又可以说,全球化是文化全球化。文化的背后是利益。

十三

自我的分裂是因为肉身有自己的意志。而分裂也一定呈现为不对称,在时间上和空间上,但不至于互不相干,否则分裂本身便无从谈起了。分裂是“我”的分裂,是“我”能意识到但又无力控制的分裂。执于前者是唯心主义,推重后者是存在主义。孔子是唯心主义,老庄是存在主义,道家演变成道教实则是对原始道家的背叛。

十四

什么是真实?人们想当然地以为就是那实际存在的或实际发生的,所谓“耳听为虚,眼见为实”者是也。这固然不为错,在日常生活中也屡屡有效,我们必须首先按着我们的知觉行事,在感觉的基础上迅速做出判断。但是,眼见之实只是最浅直的现实,——这里我们是排除了眼睛时有的对我们的欺骗的;这就是说,即使眼睛告诉了我们实际的形相,那也只是我们的一种真实观。

真正从深处支配我们真实观的不是“眼见为实”,而是“思考为实”,即只有经过“思”之“考虑”即分析、综合的事情对于我们才算是真实的。说绝对点,真实也得顺“我”者昌、逆“我”者亡。

中国习语“情人眼里出西施”和英文套话“爱情是盲目的”,都

带有批评和嘲讽的意味,自然其中也不乏善意,但显然是把当事人置于我们这些有正常判断力的人的对立面了:我们是旁观者清,他们是当局者迷。不过假使我们能够反省一下我们自身的话,我们对事物、对大是大非的判断何曾就达到了如旁观者那样的清亮、如事物本身那样的真实。2004年有一位老乡在京城劫车,警察将其堵在小营,结果疑犯被击毙。媒体曾热闹地争论过一阵子,焦点是在疑犯并无反抗意图或能力的情况下是否还应该将其击毙。城里人对此是有分歧的,不过对此抢劫行为则无不视为犯罪。而疑犯的乡亲们这边,却怎么也不能相信有此事发生:他们看着这孩子长大,他是那么地老实、善良、乐于助人,犯法的事哪会出在他身上呢?!这就是我们常见的,对于不可能的事情如果它真的发生了,我们不是去改变自己的看法,而是将其归于偶然、归于现象层次,那真实永远是超越于偶然、现象的,它是必然、规律和本质。

其实,哲学家们早就说过这样的话。柏拉图只认理念世界的真实性,亚里士多德宁信虚构的诗而不相信记实的史书。康德以“理性”代“自在之物”,只不过是形而上学的“理念”或宗教的“神”人性化、人道主义化,仍然有一个“先验的”理性在决定着我们的经验知识的普遍性即真实性,也就是说,仍然是“地心说”,一个所谓的“哥白尼革命”只是将“地”唤作“日”,称谓不同罢了。

文艺学家曾寄真实于“三突出”、“典型说”、“艺术真实性”等等,但是当支撑这些理论的权力话语和激情冲动消退之后,他们发现自己原先坚执不疑的真实竟是那么地虚幻、欺骗、害人害己。真实还得从头找起!

更残酷的是,这真实还得每代人、每个人不断地从头找起,前人“吃一堑”并不保证我们后人就“长一智”。那久被遗忘了的“典型说”如今不又活跃在消费社会的“拟像逻辑”中了吗?艾柯就发现,如今的电视观众要求新闻一定要像精致小说,“公众认为,只有生活在其眼里像是摆脱了偶然性并像故事情节一样串联起来、选择出来时才是真实的。”(《事件和情节——电视经验和美学》)再想到亚里士多德的诗学,想到老乡们的情感判断,对认识能否达到客观性,我们简直就要绝望了。

老黑格尔表示过对自我的认识须经过他者的意思,似乎很后现代了,但他也说过对自我的认识最终还是要通过自我,似乎又回到了理性主义。德国当代哲学家曼·弗兰克也曾坚定地告诉我,

自我不能通过他者认识自身。这话的部分真理是,自我真的如何最后还得自我来判断。脑袋长在自己身上,他人的意见究竟是不能越俎代庖的。

后现代主义怀疑理性、挞伐理性、放逐理性,因为根本就不存在那样能够主宰一切的理性。或许有什么“纯粹理性”,但一经运用,就一定是在具体的时空之中。不断被“还原”的“理性”不是被那个最后的“理性”所还原,而是被它之前的某一理性所还原,因而和拥有此理性和还原能力的“自我”就断不了俗缘。当然,如果有“神”造出“人”这样自上而下的事就好了。

黑格尔等人的错误就是将理性“神”化了。理性也是胡塞尔的“神”“明”。

理性永远是具体的,但要求有一定的时空范围,否则便显不出一定的普遍有效性。在时间上说,有“历史理性”;在空间上说,有“地域理性”;而综合地说,则有“文化理性”。作为理性的动物,我们以理性为真实、为得到这一真实而欣慰。有“心安理得”一说,传神地表达了我们对理性在精神和情感中的依赖。追随理性没有错,我们不能没有“理性”;但要时刻警惕的是,我们所得到的“理性”都是有限的,而通过这样的“理性”所见到的“真实”也是有限的真实。



理性的伟大在于它能够认识到自身的局限,从而予以超越。这是认识论早就告诉了我们的,而问题在于理性何以生而具有超越性却无往不在尘俗的枷锁之中呢。这是认识论所不能解决的问题。

左图为查尔斯·雷(Charles Ray)的《魔瓶》(Puzzle Bottle, 1995)。

十五

下页右图是由英国一家电视公司所发行的一张圣诞贺卡。他们的本意无非是想宣称电视正在改变人们的生活,以至遥远的澳洲土著的生活。这种叙事当然欢乐祥和,还隐隐地透着踌躇与傲慢,且异国情调更丰富了这一节日气氛;不过,对土著人自己的文化而言,这则意味着西方技术及其所携带的文化观念的入侵和殖民。从土著人那专注的神态里,我们可以读出全球化之现代性的魔力,强迫在此是相当内在的,仿佛就完全出于自觉自愿。这再次

印证了葛兰西意义上的“霸权”，现在，一个跨越了文化障碍的“霸权”。

十六

蓝色行星，20世纪末一个最流行的地球形象，它出现在各种公共空间，车站、码头、广场、咖啡馆、博览会，也点缀在私密的工作或休闲场所，或者被以个人化的方式带入公共空间，如穿戴着印有这一图案的衣衫和饰物招摇过市，……其中有什么触动了人们的神经？人们想寄托什么，想表达什么？研究者解读说，它传递的是一种混合的感觉：一方面是对技术进步的乐观，而另一方面是对人类自身能力的悲观——从外太空的视角看，人类竟是如此地渺小无谓！



这就是一个关于理性的悖论：在凡是能够以人力控制的地方，就一定有失控的危险。

据说左图为最早从外太空拍摄的地球图片。

· 阅读波德里亚 ·

不可能的交换

◎(法国) 让·波德里亚 张云鹏 译

一切都始于不可能之交换。世界的不确定性(uncertainty)在于任何地方都不存在等价之物(equivalent)这一事实;任何事物都不可能进行交换。思想的不确定性在于它不可能与无论是真理(truth)还是现实(reality)进行交换。是思想使世界进入不确定状态的,还是世界使思想进入不确定状态的呢?这本身就是不确定性的一个方面。

世界上没有等价之物。人们甚至可以说这是对世界的定义,或者说是世界的匮乏之物(lack)。没有等价物、没有完全的相似、没有代表、没有能反映真相的东西。任何反映无论怎样都只不过是世界的一个组成部分。不可能既有这个世界,同时又有它的完全相似物。因此,也就不可能有对于这个世界的证实。的确,这一点就成为“现实”为什么是一种欺骗(imposture)的原因所在。由于不可能进行证实,所以这个世界就是一种根本的幻觉(fundamental illusion)。无论从局部能够得到怎样的证实,但世界的不确定性,从整体上来说,则是不容争辩的。没有关于宇宙的整体性微积分学(integral calculus),或许就是一种微积分学(A differential calculus)?“宇宙,由多套装置组成,但是它自身却不是一套装置”(Denis Guedj)。

任何一种体系都是这样。经济领域,所有的交换领域,从整体来看,都不可能与任何东西交换。无论何处,都不存在经济的超经济(meta-economic)等价物,因为没有什么东西可以如此与之交换,也没有什么东西能在另一个领域里将它兑换。从某种意义上说,它是没有抵偿能力的,并且对于全球的智力而言,无论如何也是不能解决的。因此,它也属于一种基本的不确定性的规则。

这是它试图回避的。但是,这种不确定性在经济领域中心引

起了平衡与公设的起伏波动,并最终导致这一领域的投机,它的标准和因素都疯狂地互相作用。

其它一些领域——如政治、法律以及审美等——同样具有这种非一等价物特点,因此也同样具有这种偏离性(eccentricity)特点。这些领域确实在它们自身之外不具有任何意义,而且不可能把它们交换成任何其它东西。政治充满了种种符号与意义,但是从外部看去,它却什么也没有。用通常的标准,没有什么东西可以证明它是正当的(在形而上或哲学层面上建立政治学的所有尝试都已经失败)。它吸收了进入它范围的任何东西,并且把它们转变成成为它自己的实体,但是它不能把它自身转变成能给它意义的更高的现实,或者在这更高的现实中得到表现。

在此,这种不可能的等质性在其范畴、话语、策略以及问题的日益增加的不可判定性(undecidability)中再一次得到表现。政治——连同它的背景(mise-en-scène)与话语——以其根本的幻觉性成规模地增生扩散(proliferate)。

甚至在所有生物与生物学的范畴中也存在着极大的不确定性。种种遗传学的试验和研究方案正在变得分歧重重,它们的分歧越多,就有越多的至关重要的问题没有答案:比如谁支配生命?谁控制死亡。就像这一问题可能具有的复杂性那样,生命现象也不可能交换成任何最终的目的。一个人不可能既想象生命,同时又设想生命的最终目的。而且这种不确定性萦绕于整个生物领域,使得生物领域随着每一个更深层次的发现,也变得也越来越具有推测性(speculative)了——不是由于科学上的某些暂时性无能为力,而是因为它正在步入这种成为其绝对视域(absolute horizon)的有决定性的不确定性之中。

对一个整体系统的复制和“客观的”估价,最终就像用无以计数的吨(tons)来称量地球的质量一样没有多大意义——这是一个除了计算地球系统的内部之外毫无意义的数字。

从形而上的角度来说,也是一样的道理:我们所描绘的种种价值、目的和理由,仅仅对于人的思维形式来说是正当的,——所有的一切都过于人性化了。而它们对于任何其它的事实却都是不相关的(甚或对于字面意义上的[tout court]“事实”也都是不相关的)。

真实领域的东西自身已与符号领域不可能进行交换。正如流

通中的货币一样,真实领域与符号领域之间的关系正在变得越来越难以判定,而且它们的交换比率也变得愈加随意。两者正在变成思辩性的东西,各自都居于自己的空间之中。现实(Reality)日益变成技术的和功效的;一切可以做的都在做着,虽然不再具有任何意义。而且,现实的元语言(metalanguages of reality)(人与社会科学,技术与操作语言),也在模仿着它们的客体的样子,偏离中心地发展着。至于符号,它正在走向虚拟世界(virtual world)的纯粹的思辩与仿真(pure speculation and simulation)——一个完全屏蔽化(the total screen)的世界,在此,真实与“虚拟现实”(virtual reality)一旦分离、各行其路,那么同样的不确定性就笼罩在它们之上。这种真实不再拥有作为符号的任何力量,同时这些符号也不再拥有任何意义的力量。

任何体系都为自己创造了一套平衡法则,如交换与价值,因果关系与目的等,它们对确定的对立双方起作用:如善与恶、真与假、符号与所指称对象、主体与客体等。这是差异与控制的整个空间。在差异间,只要控制起到作用就能确保整个系统的稳定性和辩证运动。做到了这一点,一切都是顺利的。但当这种两极关系破裂、并且当系统自身发生短路(short-circuits)时,它就会产生它自己的临界量(critical mass),并且从指数上发生转变。当不存在任何内部的可以产生交换的参照系统时(例如,在生产与社会财富或者在新闻报道与真实事件之间),你就会陷入一种指数状态,即一种推测性的混乱状态。

经济领域的幻觉,在于它渴望要把现实与理性的原则建立在遗忘不可能交换这一最终情况的基础之上。然而,这一原则只有在人为地进行限制的范围内才是有效的。超出这一范围所存在着的是根本的不确定性。并且正是这种被放逐的、被排除在外的不确定性,萦绕在各个系统之中,从而产生对经济、政治等等的幻觉。对这一点缺乏理解,就会把系统引入支离破碎、过度膨胀的状态,同时,从某种意义上说还会导致系统的自我毁灭。因为正是从内部,由于弄巧成拙,因此才使系统为它们自己的假设燃起堆堆篝火,从而毁灭自己。

换另外一种方式来表达:从具有稳定的连贯性与拥有普遍目的和意义的价值结构的含义上来说,曾经存在过任何的“经济”吗?从绝对方面说,答案是否定的。曾经真正存在过一种“真实”吗?

在不确定性这一深渊里,真实、价值和法则都是例外的现象。而幻觉则是基本的规则。

企图要把自己交换成某种东西的任何事物,最终都会意外地遇到不可能交换的屏障。试图使世界从价值的角度充满意义,即赋予世界以意义,即便是最协调的、计划最周密的尝试,都会在这难以克服的障碍面前遭到不幸。而且,那种不可能把自己交换成其它任何东西的事物都会无秩序地增生扩散。即便是那些结构最严谨的系统,由于纠缠于它们的“不存在”(Nothing)的反转回复,也只能使自己处于不良状态之中。并且不是在未来某次大灾难的后果之中,而是就在现在。此时此处,整个的价值大厦都可以交换成“不存在”。

当代虚无主义(nihilism)的真正的准则就在于此,而不在任何哲学或道德的考虑范围之内:这是价值自身的虚无主义。这就是我们的命运,并且最令人感到幸福和最为有害的结果都从这一主干滋生。可以说,本篇即为一种探索,首先是对“致命性的”(fateful)结果的探索,而随后——通过诗的转变——来探索幸运、幸福的结果,最后,则是探索不可能之交换。

从某种意义来说,作为对价值交换的一个看不见的副本,在价值交换的背后,在达到实质性经济顶点的狂热推测的背后,在某种东西的交换的背后,我们在当时、也是始终拥有“不存在”的交换。

到处都是死亡、幻觉、缺席、否定、邪恶等被诅咒的参与,它们运行于所有交换的表面之下。甚至正是“不存在”的这种延续性给予“交换之巨大游戏”(Great Game of Exchange)的可能性以牢固的基础。所有的通用策略归结到这一点:环绕于债务、信誉、不真实,以及你不可能摆脱掉的难以形容的所有东西。尼采(Nietzsche)从这些方面分析了上帝的策略:在弥补人类的罪过中,上帝这个巨大的债权人,通过牺牲他的儿子,从而创造了一种债务人永远不能还清债务的情况,因为债权人已经补偿了债务。这样,他就创造了债务可以永远无休止循环的可能性,而这债务却成了人类将永远承受的罪过。这就是上帝的诡计。但是,这也是资本的诡计,同时,由于资本也把世界拖进了比以往任何时候都更大的债务之中,因此它同时又起着偿还这一债务的作用,这样它也就创造了一种永远都不可能取消,或被交换成其它任何东西的情形。真实与实质(the Real and the Virtual)的情况也是一样:实质无休

止的循环将创造一种真实永远不可能被交换成其它任何东西的境遇。

如果说正是对“不存在”的遗忘和否定造成了系统的灾难性失控(catastrophic deregulation),那么就没有办法通过附加某种魔术般的矫正装置(*ex machina*)——这是我们所看到的在物理、生物和经济等科学中起作用的一种控制,在这些科学中,新的假设、新的力量,以及新的粒子正在持续不断地被创造出来,以支撑起这些平衡——来避免这一过程。如果说这就是“不存在”,其不在场之作用消匿了,那么,就应当推促这种不存在冒着内在灾难持续出现的风险发挥(或者使其恢复)作用。

激进的不确定性对所有领域的侵入和确定性那令人鼓舞的世界的终结,完全不是一种否定的命运,只要不确定性自身成为这种游戏的新的规则,只要我们不企图通过注入新的价值、新的确定性去纠正不确定性,而是让它作为基本规则来运行。在此,意志(*the will*)也是一样:只有通过一种(诗的)转换成另一事物的游戏,永远不要求解决它的终极目的和它的对象的问题,你才能解决意志问题。正是在这种“不存在”、幻觉、缺席、非一价值等的持续性与相互的交换中,某种事物的连续性才能建立起来。

在这一意义上,不确定性成为思想的分离本性(*divided nature*)的重要前提。正如物理学中的不确定性最终产生于这样一个事实,那就是客体也会反转过来分析主体,因此思想的不确定性也来源于这样一个事实,那就是我并不是孤立地思考这个世界——反过来,这个世界也思考着我们。

这种“不存在”是唯一的基础——或者说是唯一的背景——凭着这一基础我们才能领会和理解存在。它是缺席和无(*nullity*)的存在的潜能,但是,同时也是能量(*energy*)存在的潜力(这里存在着一种用量子空间进行的类推)。在这层意义上,事物总是无中生有地(*ex nihilo*)存在。正是由于“不存在”,事物才会存在。

某种东西一旦存在,“不存在”就开始存在了。这种不存在只是继续(不)存在于事物的表面之下。这即是 M. 费尔南德斯(Macedonio Fernandez)的“不存在的永久延续”(“*perpetual continuation of the Nothing*”)。任何存在的事物都将继续存在,在那同时又不再存在。这种自相矛盾超越了我们的批评性理解力的想象。

在虚无中的无中生有(Ex nihilo in nihilum):这是“不存在”的周期性循环。它也是——违背基于起源与终结的思想、基于进化与连续的思想——一种基于不连续性的思想。只有出于对终结目的的考虑,才允许我们去设想一种连续性,而且我们的科学与技术已经使我们习惯于从一种连续进化的角度去看待所有事物,一切事物都不过是我们自己而已——即我们那具有优越性的神学的形式(theological form)。然而,本质性的形式却是并不连续的形式。

在宇宙的任何地方,都可能只存在着不连续性。大爆炸(Big Bang)本身就是极好的典型。对那些鲜活的事物、事件、语言而言,其情况难道不正是一样的吗?虽然,从一种形式向另一种形式的过度可能是极小的,但那总是一种跳跃,一场大灾难——从这里,无论最终结果是什么,最奇怪的、最异常的形式出乎意料地继起不断。接近本国的地方,种种语言也提供了这种突出的不连续性的典型例证(从一种能指到另一种能指,从一种语言到另一种语言),它们在很大程度上以极其随意的方式在发展,没有任何持续的进步,或者以一种优势压倒另外一种。

对于分析性的思想而言,各种生物形式的进化和发展是唯一的可能性假设。如果这个世界有了一种历史,那么,我们就追求着对于它的最终的解释。但是,正如西奥兰(Cioran)所说,“如果生活有一种意义,那么我们就都会失败”。换句话说,终极目的论的(finalistic)假设是令人失望的。它强调了我们的失败,而且使我们陷入一种痛苦的不确定之中。另一方面,如果这个世界一下子就显现了出来,它就不可能具有任何确定的意义或目的。我们由于这一无意义而受到保护,从而免受世界终极目的的伤害,——这种无意义呈现出一种诗性的幻想的力量。于是,这个世界无可否认地整个变得高深莫测,但是,这种不确定性就像外观的不确定性那样,是一种令人愉快的不确定性。幻觉,作为出类拔萃的显现的艺术,作为从不存在中显现出来的艺术,它佑护着我们免受存在的伤害。作为“消散”(disappearance)的这种艺术,它佑护着我们免受死亡的折磨。这个世界由于其恶魔似的(diabolical)不确定性而受到佑护,不至于走向它的终结。

按照这里的另一个假设,生物的数量(biomass)一下子就出现了。从一开始它就以它的完整形式存在于这里,其复杂形式的随

后发展历史,对生命的大爆炸没有产生什么改变。这里的一切同它们与宇宙在一起时是完全一样的,在宇宙里一切都与它最初的瞬间是一样的。这完全就像在列维·施特劳斯(Lévi-Strauss)的思想里对于语言所作的解释:语言群(logomass),即语言的集合,是一下子就整体地出现了。从潜在信息的角度来说,没有对它增添任何东西。甚至可以说是信息太过于多——能指过剩,它们将(我们希望)永远不会减少。一旦它出现了,它就是不可毁灭的。就像世界的具体物质那样不可毁灭,或者说——更靠近我们——就像社会学上大众的物质性存在一样,其同样突然的出现也是不可逆的(直到它们的最后的崩溃,但是从我们有限的观点看,这种崩溃就像它出现时那样是不可预料的)。

天体量(Astromass)、生物量(biomass)、语言群(logomass)、社会群(sociomass)、符号量(Semiomass)——将来某一天,所有这一切毫无疑问都将注定要走向终结。然而它们不是逐步走向终结。而是如它们出现的方式那样突然地终结。就像各种文化,它们也是一下子被创造出来的。它们的出现,用进化的观点是无法说明的,而且,有时它们会由于某种看不见的原因而突然消失,就像其它生物种类一样。

至于我们的精神世界,毫无疑问,也是按照这同一种大灾难性的规则运行的:从一开始一切就在这里存在;并没有进行阶段性的转换。就像一套规则那样:它本身完美无缺;任何进步或改变的观念都是荒谬的。它无中生有地(ex nihilo)出现了;它也只能是猝然地(ex abrupto)突然消失。这种突然、这种从空无中的突然出现、这种并非事物自身的前辈继续在其历史展开的中心影响着世界的事件。建构了一种活动的东西,也就是破除所有居先的因果关系的東西。语言这一活动就是使它不可思议地每天重新出现的事情,正如作为完成的形式,超越所有先前的含义,甚至超越它通用的意义——就好像它从来没有存在过一样。戈斯(Gosse)的假设和罗素(Russell)的相矛盾。^[1]

然而,我们最终喜欢的是无有。我们喜欢那些从任意性中、从原因与历史的缺席中吸取其魔力的事物。与那些一下子出现或消失的东西相比,或者与充分让位于空虚相比,“不存在”给予我们的愉悦更大一些。幻觉就来自于这一有魔力的部分、这一被诅咒的部分,正是它通过消除原因、或者通过颠覆结果与原因,创造了一

【1】

波德里亚在此谈及的,并非通常所称的“罗素的自相矛盾”(这是惯常理论中的一种陈述),而是罗素在他的《心灵分析》(The Analysis of Mind)一书中的论点:“在这个假设中没有逻辑上的不可能:这个世界与‘记得’整个非真实的往事的人们一起,在5分钟之前突然产生了,完全就像它那时的样子。”实际上,19世纪英国自然学家戈斯(P. H. Gosse)就坚持认为,所有地质学的和化石的发现物只不过是一种模拟,是对5000年前上帝创造世界的那个时代的模拟——这显然是一种企图支持《圣经》所述的论点。

种突出的收益。

这种基本的不确定性就在于“不存在”的这一图谋、在于“不存在”的这一相类似的方法。

正在“战胜”这种不确定性的幻觉，仅仅是一种理解力的幻觉——一种潜藏于所有价值体系和客体世界的表现之后的幻觉，包括传统的哲学问题：“为什么存在着不是‘不存在’的某种东西？”然而，真正的问题应该是：“为什么存在的是‘不存在’，而不是某种东西？”

但是，如果“不存在”是所有东西的潜在结构，那么它就可靠地永远存在于那里，并且使“不存在”有利于我们，使我们什么都不用担心，不再因为它或者客体世界明显的霸权而担心。不管发生什么情况，“不存在”都将会认识到它自己，但是，这种“不存在”准确地说又不是事物的一种状态。事物的状态是外观的生动幻觉的产物。而且它是真理之事的注定的标靶，这种对真理的计划要证实世界并使这一世界具体化——这是用单独的现实一原则对世界进行的一种巨大的顺势疗法的处理——要终止生动的幻觉、用确定的一致性终结这个世界的神圣的不一致性，而这种不一致性是不能紧靠着它自己的最终目的来做衡量的，它真正只能相对于“不存在”来权衡。

如果这种“暗物质”（“dark matter”）不存在，我们的宇宙将会在很早以前就已消失于稀薄的空气了，这一事实不用再说。如果我们成功地将其消除，这的确是最有可能出现的结果。无论这种空虚（void）——这是具有反作用的相类似的宇宙、是不可化简于真实事实与理性的根本的幻觉——在哪里被消除，真实都会遭遇直接的大灾难。因为物质本身就是一种错觉，而这个物质性宇宙只是由缺失的质量（the missing mass）支撑着，质量的缺席是决定性的。被剥夺了反真实（anti-real）的真实成为超真实（hyperreal），它比真实还真实，并且化为了仿真。被剥夺了反物质（anti-matter）的物质注定要成为熵（entropy）。通过消除空虚，它被宣判为引力作用的崩溃。被剥夺了所有它者的主体塌陷入自身，而且沉浸于自我中心主义（autism）之中。对于非人性（the inhuman）的消除，使人类瓦解于憎恶与嘲笑（我们在人道主义的主张与自负中可以看到这一点）。

在伊什（Ishi. Ishi）的故事里，对于这种情况有一个恰好的比

喻,他是所属部落的最后一个印第安人,后来被带到圣弗兰西斯科,当他瞥见那里的庞大人群时,他被吓得目瞪口呆。他可能认为,所有已经去世的人——所有的代代前辈们——也都在这些活人中间。死者的确保护着我们不至于频繁地相互出现。如果你消除了死者,那么,由于完全的过度拥挤,活着的人也互相成为陌生的人。这就是在我们城市里人口过剩、信息过剩、交流过剩的状态中所发生的情况:整个空间由于这种超一在场(hyper-presence)而变得令人窒息。这就是大众国家(the mass state),在这里只留下活着的死人。

然而,问题仍然存在:我们为什么如此热心于驱逐并消除空虚、缺席和死亡?为什么幻想着驱逐这种黑色物质,使一切都成为显明的,使一切都变成真实,而且强制性地表达那些并不愿被表达的东西,强制性地来发掘那些确保着“不存在”与秘密的连续性的仅有的东西?为什么我们如此拼死地不惜一切代价而对透明性、同一性以及实在(existence)情有独钟?这是一个不能回答的问题。但是,或许对待所有这些秘密的这一倾向,就有着它自身的一个秘密的目的?

在过去,通过创世和大自然,上帝很自然地就成了善的煽动者,正如一个天意的超然存在把自己创造出来一样。上帝自然是善,而人类,按照其现代的、卢梭主义者(Rousseauist)的观念,也基本上是善的,我们没有必要改变这个世界,使其变成积极的,而且,恶只不过是一种偶然之事。

只是从上帝死亡之后,世界的命运才成为我们的责任。既然它现在不再能于另一个世界里得到辩护,我们就必须在此时此地对它进行辩护。上帝天国的等价物——也就是说,一个全然积极世界的内在性(而不是一个理想世界的超然存在)——必须通过技术手段才能产生。而从神学的观点看,创造这样的等价物是一个完全异端的。期望善的王国(the Reign of Good)是一种残忍的诱惑,因为这样做,实际上是在为绝对的恶(absolute Evil)铺平道路。如果善成了这个世界的垄断者,那么,他者将是邪恶的垄断者。我们将无法回避价值的颠倒,这个世界将成为转移上帝之死的场所。

对于我们堕落的另一种解释是我们已经得到了这个世界。那么现在,我们就必须能够把所得到的予以归还。在过去,我们能够

对给予我们的这个礼物表示感谢,或为此做出牺牲。现在,我们已没有人可以感谢了。但是,如果我们不再可能以任何东西来与这个世界交换,那么这是不可接受的。

因此,我们将不得不清理这个既定的世界。通过代之以一个在拼凑中建构的人工世界的方式,将其毁灭,这是一个我们再也不用向任何人解释它的原因的世界。于是,我们就有了为在其所有形式中消除自然世界(the natural world)的巨大的技术过程。由于逆一赠予(counter-gift)这一符号规则及不可能的交换,所有自然的東西都将完完全全地被否定掉。

但是,通过这种相同的符号规则,我们将必须为这一人工创造付出代价,向我们自己清算新欠的债务。如果不是通过破坏——这是对此新的境遇唯一可能的反补偿(decompensation)、唯一让我们不再寻找答案的未来活动——那么,我们将怎样才能不再为这个技术世界和人工的无限威力(artificial omnipotence)偿还债务?

于是,我们所有的体系都结合在一起,努力逃避根本的不确定性,用魔法般地驱除不可能交换的必然的、宿命的真相。商业交换、意义交换、性交换——一切都必须成为可交换的。对所有的东西,我们都必须找到最终的等价物,必须为它们找到一种意义和目的。当我们找到了这一目的,这一等式、这一意图,那么,我们就与这个世界两相对等;所有的一切都得以兑换,所有的债务都得到偿还,而且根本的不确定性也会随之终结。可是迄今为止,所有的体系都失败了。在过去起作用的那些有魔力的、形而上的和宗教的体系,现今都成了已死的文字(dead letter)。但是,这一次我们似乎已经有了最终的解决办法,确定性的等价物:在它的所有形式上的虚拟现实(Virtual Reality)——数字、信息、普遍性计算、克隆。简而言之,代之以一个完美有效的、技术的制造物,这样一来,世界就可以交换成它的人造的相似物(artificial double)。这是一个比其它任何解决办法都更根本的办法,因为再也没有必要一定把它交换成为源于别处的某种超越性或终极性,而是用它的一个相似物进行代替的方法,把它仍然交换成它自身,这种代替物无限性地比真实世界更“逼真”(“truer”),更“真实”(“real”)——因而,就结束了现实性(reality)的问题,从而也就结束了要赋予它以意义的任何倾向。这是一种在世界缺席情况下对这世界的机械书写

(automatic writing)。整体的等质化,全面的屏蔽化,即最终的解决办法。网络观念全面联合成为壁龛(niche),一切都很容易消逝于其中。国际互联网在思我。有效性在思我。我的相似物漫游于网络,在这里我将永远也见不到他。因为那个相似的领域与这一个没有什么关系。它仅仅是它的一个假造的翻版、一种回响,但又并不反映它。这种有效不再是潜在的真实,像它曾经所是的那样。非一指称(Non-referential)——进入轨道的和离开轨道的——它将永远不会打算再一次与真实世界相遇。由于已把原来的世界同化掉了,它生产出一个不可判定的世界。

但是,这一相似的世界——它本身就建立在他者消失这一基础上——其自身不是注定要消失吗?而且,难道它自己不就是不可判定性的牺牲品吗?或许,它只不过是这个世界的一种派生物(outgrowth),玩笑般地复制着它自身,在这种情况下这个世界继续像现在一样存在,而且我们也仅仅是在表演着这种实质(the Virtual)。这正如在宗教的“彼岸世界”(ulterior worlds)里,我们表演着超越,尽管在此时我们将表演内在性、起作用的权力,表演独特的思想(*la pensee unique*)以及对这个世界的机械书写。换句话说,在此,体系再一次注定要失败,这个变幻不定的场景,没有能力避开不确定性以及与不可能交换相继发生的变幻无常。

在我们的普通人类学中,只有在人的世界里才存在着意义。只有当故事(story)适合事件的某种演变、某种理性目的时,它才具有意义。除非作为这一成功的进化论的一个部分,历史没有原因,理性也不存在原因。

衡量生活要通过它的意义。

衡量事件要借助于历史。

衡量思想要通过真实。

衡量符号要借助于事物,如此等等。

而不是按照世界来衡量自身,不是按照事物衡量自身,不是按照思想来衡量自身。

我们所到之处都要有助于消除非人性、走向人类学的完善主义(integrism),其目的在于使一切都服从于人的权限。这是一项人化进程的计划,它打着人类权利、道德人类学和普遍生态学的旗帜,已经延伸到了动物、自然以及所有的其它物种,——普遍生态学率先展开了一场活动,在人类的这种独特思想(*pensee unique*)

上添加了非人性。一个在其所有形式中消除非人性的星球计划(planetary project),一个驯化处于我们自己领地之外所有现实的完善主义计划——这是帝国主义的极端转折,具有讽刺和自相矛盾的是,通过这一转折,我们丧失了自己的这些所有关于人的思想。因为我们只能从非人性那里得到这一点。只有在我们的观点根本发生改变的基础上,我们才能具有关于我们自己和这个世界的远见——不是陷于无意义的领域,而是要在这个世界来假定意义的权力,并在这同一运动中成为所有权力的场所之前,恢复它的潜能和创造力。

在这一过程中,思想必定发挥着它自身的作用。它必定显示出一个飞跃、一次转变,一种强化。这一点不再把体系抛入内在的矛盾之中(即我们所熟悉的,它是在矛盾的螺旋式运动中获得新生),但是,却通过一种病毒的——或者换句话说,即非人性的——思想的渗透而使其发生动摇,这种思想使它自身以非人性的观念来思考问题。

从根本上说,难道这种思想不是已经是一种非人性的形态,一种通过对进化做出估量并诱使它进入自己想象之中的,违反一般生命进化的,放纵的功能紊乱(luxurious dysfunction)吗?而头脑神经原的发展不是已经由进化与物种的观点建立了一个批评性的开端吗?那么,为什么不加快这一进程并且促进其他一系列互相联系的事物,其他一些形态——即那些我们简直一无所知的客观命运的形态呢?

这种对非人性的排除,意味着从现在开始,真正思考我们的是非人性。我们只能从外在于人性的终止点、从对我们而言具有陌生吸引力作用的那些客体和假设中来领会世界。以前,思想在非人性的边沿已不期然地碰到过这类客体——例如,就像遇到原始社会那样。然而,在今天我们无论如何要比这种批评性思想——它是西方人本主义的派生之物——要看得远一些,一直看到那些更远的陌生客体,它们是根本的不确定性的携带者,而且,无论怎样我们都不能再把我们的观点强加于这些陌生的客体之上。

思想的会聚已经不再是与真理的会聚,而是与客体的一种共谋(collusion),也是与在此主体已不再控制的一批规则的会聚。

那么,这里所提出的所有这些假设本身到底是什么呢?它们具有一种等价物、一种使用价值、一种交换价值吗?绝对没有;不

可能对它们进行交换。这些假设只能撞击在世界的防御之中的这些薄弱环节,思想也只能将自身毁灭在思着它的客体中,同时,这就像思想也毁灭了它思着的客体那样。这就是思想逃避真理的方式。现在,我们无论如何都有逃避真理。而要逃避真理,无论你做什么,你决不能相信主体。你必须把问题留给客体及其奇异的吸引力,留给世界及其确定的不确定性(definitive uncertainty)。

所有的问题就是放弃批评性的思想,这是我们的理论文化的重要本质,但是它又属于一种过去的历史、一种过去的生活。

传统世界中的主体与客体、目的与方法、真与假、善与恶,已不再与我们这个世界的情况相配了。那些“正常”范围的问题——如时间,空间,确定,表现等,从而还有批评的、反思的思想——都是欺骗性的。我们所展开的心理学、社会学以及意识形态,它们的话语世界即是一个陷阱。它仍然在欧几里得的几何学中发挥着作用。现在,我们对已经成为量子论领域的东西几乎没有什么理论上直觉的知识,根本没有明确地意识到它——正如我们对仿真的程序仅仅只有一种模糊的理论意识一样,我们的现代世界很早以前就已经不知不觉地进入了仿真世界,而只是留下了对客观现实的观念的一种盲目信任。我甚至可以这样说,正是这种对于真实和现实原则的——这一滞后作用——的迷信信仰,成为对我们这个时代的真正的欺诈。

我们已经确定性地分析了一个确定性的社会。今天,我们还必须非—确定性地分析一个非—确定性的社会——一个不规则碎片的、具有随意指数的社会,这是临界体和极端性现象的社会,一个完全被不确定性关系所支配的社会。

这个社会的一切都居于不确定的符号之下。结果,我们再也不可能从社会确定性的角度接近它,即便我们是批评性地去这样做。转折点总是带来它的那种紧张与矛盾;这是我们历史的自然运动。但是,我们不再处于这种危机之中;我们处于一种灾难性的过程之中——这不是在一种具体的启示的意义上,而是在颠覆所有规则的意义上。大灾难是某种不再按照规则来运行的事物的侵入,或者说是按照我们还不知道的规则、或许是我们永远也不会知道的规则来运行,在这种情况下,“不存在”(“Nothing”)仅仅是矛盾的对立因素或者说是无理性的;一切都是荒谬的。要超越目的——进入超现实(the excess of reality),超肯定,超事件,超信

息——就是要进入一种荒谬的状态之中，一种不再能满足于传统价值复原的状态，而且这种状态需要一种它自身即是荒谬的思想：这种思想不再服从真理原则，而且，它甚至还接受那种实证的不可能性。

我们已经超越了非—还原点(point of no-return)，而超越了这一点，事物就彻底沿着另外的线路发展。线性发展的观点已不再适用。一切事物都被抛入一种紊乱状态，这种状态使得控制成为不可能，包括对时间的控制，因为世界信息的同时发生——所有地方的透明性(transparency)瞬时之间就被置放在了一起——就像按时犯下的一个完美的罪行。

不确定性原则认为，不可能同时既计算一个粒子的速度，又计算它的位置，这一规则不仅仅局限于物理学。它还适用于下述情况：当一件事在信息媒介中出现时，我们不可能既评价事件的现实性，又评价这件事情的意义，在一个特别复杂的过程中，不可能同时辨别其原因与结果——不可能区分恐怖分子与人质(在斯德哥尔摩综合症[the Stockholm syndrome]中)，也不可能从细胞中识别病毒(在病毒病理学中)。这正像在亚原子物理学的试验中，不可能把主体与客体分开一样。我们的每一个举动就像用显微镜才能看见的微粒一样处于不稳定的阶段中：你不可能同时既评价它的目的又评价它的手段。你也不可能同时既计算一个人生命的代价，又计算它统计学上的价值。不确定性渗透到生命的各个区域。而且这不是参数复杂性的产物(对此，我们始终能够成功地进行应对处理)；这是与数据的矛盾性有联系的一种确定的不确定性。如果我们不能同时既把握事件的起源，又把握事件的奇异性，既抓住事物的外表又领会它们的意义，那么二种进程就同时向我们敞开：或者是我们掌握了意义，但是外表却逃避了我们；或者是意义逃避了，但却顾全了外表。由于外表的突出作用，事物距离它们的意义就越来越远，而且也抵抗着阐释的暴力。

然而，情况也许是我们生活在真实的与理性的确定性秩序之中，但是当我们身处此境时，这些事物似乎又展示出一种“例外状态”(state of exception)。我们生活在双重的约束之中：具有一种双重的忠实、一种双重的义务。在大多数情况下，我们生活在牛顿学说的世界里，但是，我们基本上又受着非—决定论者各种因素的支配。难道就不能摆脱这种不一致性吗？社会物理学中的事物与

在自然物理学中的相同：宏观现象也与确定性的分析相一致，但是微观现象却并不以这种方式来运转。在物理进程的层面上，没有非常突出的矛盾出现：在牛顿学说的范畴内，我们的一切进展顺利。但是，在社会学和历史学领域内——这是关联重重的世界——行为表现与分析之间的失谐错位正变得越来越突出。社会功能这一整个领域仍然与一种确定性的分析，一种“现实主义者”的社会学（马克思主义的、经验主义的、行为主义的或者统计学的社会学）相一致，而且我们在很大程度上是在这种对“真实”（“the real”）的注册中运行的。但同时，另一种机能——或然论的、相对论的、偶然性的运行——正在获得优势，而且“现实主义的”领地已经隐秘地渗入到这一领域。在这一发生动摇的社会空间里（它依然还是一种社会的或历史的空间吗？），传统的分析已经不再具有任何价值了，而在这个层面上所制定出来的解决方法，在普遍的不确定性基础上遭遇重创，这一点与古典计量方法在量子物理学中所遭受的重创方式是完全一样的。

已不再存在任何社会决定论。速度的增加使所有的境况（positions）都成了不可能，在排斥的领域内，你不可能同时既测算个体所处的境况又测算他或她排斥的速率。对于一种特殊类型的工作或状况（或者一些特殊的股票或股份），你不可能在测算真实价值的同时又测算贬值的比率。对于所有的范畴，你不可能既测算它们的发展进程又测算它们实质性的退步（就像妇女的进步就伴随着所涉职业的逐渐淘汰而发展，这种淘汰会取消已经获得的社会优势）。对于那些符号，你不可能在测算它们的意义的同时又测算它们的废弃。对于普遍意义上的任何事物，你不可能既测算它在真实时间里的效果，又测算它的持续时间。这对于社会的不确定性来说，也是一样。

迄今为止，从明显对立的角度诸如资本和劳动看，确定性历史形式的分析已经被赋予了一种优先权。然而在今天，劳动的范畴已经变得模糊不清，而且这一概念本身也已失去了它的定义。正如卡耐基谈到历史时所说的，我们已经超越了社会的“盲点”（blind point），同时也微妙地超越了资本和劳动以及它们的敌对动力。社会机器现在运行于一个普遍的循环之中，或更准确地说，是按照莫比乌斯带（Moebius strip）在运行，而社会参与者总是处在契约的两边。

“社会破裂”(social fracture)这一术语本身,就是为更新有关资本与劳动的陈旧的客观状态所作尝试的组成部分。正如 19 世纪的乌托邦们在工业繁荣时期所尝试的对与土地以及工艺劳动相关联的价值的复活那样,我们也是努力在信息技术与实质性现实时代复活与工业时代有关联的社会冲突与社会关系。同样的乌托邦,同样的视觉幻想。如果权力与辩证的矛盾关系的黄金时代必将逝去,那就太糟糕了。马克思的分析本身就属于冲突与历史的确定性的简化秩序,但是,它与一种上升的曲线和一种确定之否定的可能性相联系:社会和无产阶级依然属于注定要超越和否定自身的概念。他们与我们当前语境中的社会与劳动的实证主义神秘化没有关系。在我们这种“互相行为主义者”(interactivist)的社会性中已经消失的,恰恰就是否定的成分,以及客观性状况(objective conditions)的确定之否定的可能性。已经不再有“客观性的状况”了。更概括地说,信息的本质不再提供现实的确定之否定的可能性。不再存在任何“客观的”现实。我们不妨接受这一事实,而且不再幻想一种很早就已经死亡的状况。我们不再处于否定和历史之中,我们处于权力关系和社会关系或多或少地都把它们的生命力让位于它们实质性的相交之处以及弥散的集体表演,在这一点上,所有的投机性流动竞相交叉——有雇佣的流动、资本的流动、信息的流动。但是,我们必须把这种情况看作是空前的,而且,如果历史已经成为——正如马克思所提出的——一部滑稽剧,那么这部滑稽剧很可能通过它自身的复制而成为我们的历史。

这种现实原则的一个伤脑筋的修改,这种知识原则的一个伤脑筋的修改。后者总是假定主体与客体之间存在着一种辩证关系,主体控制着一切,由于是主体创造了客体。

而现在,游戏规则必须改变,或者变成不确定的,或者我们必须失去对规则的控制,或者客体必然拒绝按照我们已经设立的条件对自身进行解码,因为知识玄妙地变成了不可能。而且这不只是形而上的不可能:正是在现今,科学已经不可能使明确的状况与种种科学的客体相一致。

这种客体已经不是它以前的样子。在所有的领域里,客体都在规避着我们。在电脑屏幕上,客体只是作为一种飞逝的痕迹出现。在科学试验的最后,那些最先进的科学也只能记录着客体的悄然逝去。在此,我们难道没有面对这种客体的一种讽刺性的报

复、一种制止的策略、嘲弄般的试验礼遇以及对主体地位自身的主体性的剥夺吗？

从根本上说，科学从来没有停止过要千辛万苦地做出一个使人消除疑虑的脚本，即世界在越来越多地被理性的发展所解码的努力。这就是我们用来“发现”这个世界、原子、分子、粒子、病毒等等的假设。然而，从来没有任何一个人提出过这样的假设，即在我们发现事物的同时，它们也发现了我们，而且在这种发现中存在着一种双重关系。这是因为在客体的创新性上，我们不了解它。我们把它视为一种被动的、等待着我们去发现的事物——有点像西班牙人发现美洲。但是，事物并非如此。当主体去发现客体时——无论那客体是病毒还是原始社会——那种相反的、以及从来就不是无辜的发现也产生了：即客体对主体的发现。今天，他们说科学再也不会“发现”它的客体，而是“创造”客体。那么，我们应该说客体也不是仅仅“发现”我们；它完全彻底地“创造”了我们——它思着我们。我们似乎已经成功地从客体平静的状态、从中立性，以及掩蔽它的秘密中攫取了它。但是在今天，在我们的眼前，世界那不可思议的本性正在唤醒它自身，决心努力保持其神秘性。认识是一种决斗。而且，在主客体之间的这场决斗带来了主体统治权的丧失，使客体自身成为它消失的地平线。

无论怎样，现实似乎对任何真理都表现出中性姿态，丝毫不在意通过观察和分析它而获得的知识。一种顺服的——如果不用驯服，的确可以说是超—顺服的——现实屈从于所有的假设，而且不加区别地证实所有的假设。对于现实来说，这一切都仅仅是浅薄地和临时地套上了海德格尔意义上的一种“框架”(enframing, *Gestell*)而已。现实本身已经成为模拟的，并给我们留下了它的一种基本的晦涩难懂的感觉，这种东西已没有什么神秘性可言，但是，更确切地说它似乎又具有讽刺性。由于现实已经达到了极度的状态(the paroxystic state)(正如这个名称所意味的，恰好是终结前所处的状态)，因而，它使自身漫不经心地进入到了一种拙劣模仿的讽刺状态——这种讽刺和拙劣模仿是现实在消失之前向我们发出的最后的闪烁，是客体从它深深的神秘中向我们送出的最后的符号。

批评性思想把自己看作是向世界高高举起的一面镜子，但是，世界知道没有镜子时期。因而，思想必须超越这一批评性阶段，从

而到达那种客体在思着我们、世界在思着我们的更进一步的隐蔽阶段。这种客体—思想(object-thought)不再是反映性的,而是可逆性的。它只是在世界随后阶段中的并且再也没有普遍性特权的一个特殊情况。就世界的这种不能比较的事件(虽然它无疑具有奇异的魅力)而言,它没有任何的特权。它在任何情况下,都不能削减主体意识。在世界的无序状态中,思想作为物种的一种异常属性和命运,对于主体意识来说如此珍贵,以至于无法减少。因而,我们可以说,在思想与这个世界之间存在着一种互相的影响,这与真理的交换没有任何关系——而且,我们的确可以说,是在假设这样的不可能交换。

客体—思想(object-thought)、思想成为非人的,这是一种思维形式,它实际上是与不可能交换达成协议的思维方式。这种思维方式不再试图阐释这个世界,也不再把这个世界交换成各种观念;它选择了不确定性,不确定性就成为它的规则。它成为正在思着我们的那个世界的思想方式。在这样做的过程中,思想改变了世界的进程。因为虽然在思想与世界之间不存在可能的等价物,但是超越任何批判的观点,就会在事件与思想之间存在着一种彼此互惠的改变。因此,这种境遇就被颠倒过来:在客体世界里,如果一旦主体建构了一个事件,那么今天,在主体领域里,客体也就建构一个事件。如果意识的突然出现在世界的进程中建构了一个事件,那么今天,这个世界就在意识的进程中建构一个事件,这是就它已经构成了它的具体命运的一部分、实质命运的一部分、因而也构成其根本的不确定性的一部分而言的。

由意识引起的这个世界的物理性变化,由这个世界引起的意识的形而上的变化:没有理由要问这是在什么地方开始的,也没有理由要问“谁在思考谁”。每一个都同时在起作用,而且各自都依其目标而使另一个发生偏转。难道人性最终不就是以它的先天意识、它的模糊性、它的象征秩序和它的幻想能力去改变宇宙,以及用其自身的不确定性去影响或感染它吗?难道人性最终不就是用它的非存在、用它不在这个世界存在的战争去污染这个世界吗?

由于超出改变其客体的试验之外——这些试验现在作为一个普通例子被引用——在很多领域,人类都面临着被思想震动而且已经改变了的领域,因此这就提出很多关于知识的相关性的问

题——而且不仅是古典知识方面的问题,还有量子论,盖然论科学方面的问题。(Diran)甚至已经提出,如果存在着这一领域的客观规律,那是因为这些规律既不能用公式明确地表达出来,也不能在事实中进行操作。不是人性使理性进入一种无序领域,而是人性借助于它的知识行为、思想行为,从而成为混乱状态的带来者,构成了一种突然的强行占有(coup de force);在这领域之外建立一个点(甚至制造一种模拟的),从这个点观看领域、反映领域。如果这一领域没有一个替代品,既然在领域之外什么也不存在,那么要使这样一个点存在的唯一尝试就相当于要把它结束掉。

生产之镜

◎(法国)让·波德里亚 张云鹏 译

为了完成政治经济学的根本性批判,仅仅揭示出那些隐藏在消费概念之后的东西即需求与使用价值的人类学是远远不够的。我们还必须进一步揭示出隐藏在生产、生产方式、生产力、生产关系等概念之后的所有内容。马克思主义所有分析的基本概念,从其自身的根本性批判要求与对政治经济学的超越开始,都应该受到质疑。关于生产力或者有关引起所有革命理论的生产方式的辩证起源(dialectical genesis),怎么能是不言自明的呢?关于人作为劳动力的类的丰富(generic richness)、关于历史的原动力(motor),或关于历史本身——它仅仅就是“人类为他们的物质生活所进行的生产”——所有这一切怎么又是不言自明的呢?“因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身。同时这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的(现在也和几千年前一样)一种历史活动,即一切历史的基本条件。”^[1]

把对生产力的解放与人的解放完全混淆了:这究竟是一种革命的规则,还是政治经济学本身的规则呢?几乎没有人曾经怀疑过这种最终的根据,尤其是马克思更是如此,对于他说来,“一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候(这一步是由他们的肉体组织所决定的),他们就开始把自己和动物区别开来……”^[2]。(为什么人的使命始终是要把自己区别于动物?人本主义[Humanism]实际上也是来自于政治经济学的一种定见[idée fixe]而已。可是,我们却把这一定见余留于今天。)但是,人的存在是一种目的,难道为此他就必须发现手段吗?这些简单的短小习语已经成为理论性的结论:把目的与手段相分离是对人类所作的最原始而且也是最天真的假定。人有需求。人的确有需求吗?他决心要满足这些需求了吗?人是劳动力(通过把自己作为

【1】

The Germ Ideology
New York: International Publishers,
1947, p. 16.

译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年第1版,第32页。

【2】

Ibid., p. 7.

译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷第25页。

“劳动力”，人把作为手段的自己与作为其目的的自己分开)吗？这些支配着我们的体系的庞大隐喻是政治经济学的一种神话，这一神话再次告知，一代代革命者被这种政治经济学的概念性病毒(viruses)所感染，甚至在其政治激进主义(political radicalism)中亦复如此。

对使用价值和劳动力之批判

在区别交换价值和使用价值的过程中，马克思主义在显示出其力量的同时也流露了它的缺点。使用价值的假设——这是超越交换价值抽象化的一种具体价值的假设，即对商品在与一个主体的使用性发生直接关系的瞬间商品所具有的人类目的的假设——仅仅是交换价值体系的结果而已，使用价值是由这种交换价值体系产生和发展的一种概念^{【3】}。使用价值远非要标示一个超越政治经济学的领域，相反它仅仅属于交换价值的视域(horizon)。一种激进的对于消费概念的探究开始于需求与产品的层面。但是，这一批评要达到它所有涉及的视界，它一直扩展到其它的商品，即劳动力。因而，正是生产的概念必须成为根本的批评的概念。

【3】

Cf. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* Paris: Gallimard, 1972, and chapter 4 above.

我们决不能忘记，按照马克思本人的观点，其理论的革命性独创源于把劳动力概念从作为一种独特之商品的地位中解放出来，——这种劳动力商品是以使用价值的名义进入生产的循环之中，带来了X成分(X element)，即产生了剩余价值和整个资本过程的一种有差异的额外—价值(differential extra-value)。(资产阶级经济学则只是简单地把“劳动”作为经济过程中其它要素之中的一种生产要素而已)。

马克思关于劳动力使用价值这一概念的来历颇为复杂。亚当·斯密(Adam Smith)用劳动的概念抨击重农主义者(Physiocrats)和重商主义者(exchangists)。而到了马克思，又把劳动解构成劳动力商品(labor power commodity)这一双重概念：抽象的社会劳动(交换价值)和具体劳动(使用价值)。马克思强调，在其所有实质上必须坚持劳动力的这两个方面。只有把它们连接起来才能有助于客观地解释资本主义的劳动过程。A. 瓦格纳(A. Wagner)曾指责马克思忽略了使用价值，对此，马克思曾作出回答：

这个 *vir obscurus* 忽略了,就在分析商品的时候,我并不限于考察商品所表现出的二重形式,而是立即进一步论证了商品的这种二重存在体现着生产商品的劳动的二重性:有用劳动,即创造使用价值的劳动的具体形式,和抽象劳动,作为劳动力消耗的劳动,不管它用何种“有用的”方式消耗……在商品的价值形式的发展、归根到底是货币形式即货币的发展中,一种商品的价值通过另一种商品的使用价值,即另一种商品的自然形式表现出来;论证了剩余价值本身是从劳动力特有的“特殊的”使用价值中产生的,如此等等,所以在我看来,使用价值起着一种与在以往的政治经济学中完全不同的重要作用,但是——这是必须指出的——使用价值始终只是在这样一种场合才予以注意,即这种研究是从分析一定的经济结构得出的,而不是从空谈“使用价值”和“价值”这些概念和词得出的。(附加地加以强调)。【4】

在这一段里清晰地表明,劳动的使用价值失去了它的“自然性”(naturalness),而在交换价值的结构功能中则具有一种相应“特殊的”(specific)价值。为了在具体的、质性的劳动与抽象的、量化的劳动之间维持一种辩证的均衡,马克思给予交换价值(特定的经济结构)以逻辑的优先(logical priority)。但是,在这样做的过程中,马克思保持了某些政治经济学的明显倾向:使用价值的具体肯定性——一种在政治经济学结构中的具体的前提(concrete antecedent)。马克思并没有使这个图式(the schema)激进到去完全改变这一现象的地步,也没有激进到把使用价值揭示为是由交换价值的作用产生的。我们已经表明了关于消费产品的这一方面;对于劳动力的情况而言也是一样。把产品视为是有用的,并且是对需求所作出的回应,这一解说是对抽象的经济交换所进行的最富才性、最为内在的表达:这是其主观性的终止。把劳动力视为“具体的”社会财富的源泉,正是对劳动力进行抽象处理的完全表达:资本的真理最终在把人作为价值生产者的“根据”(evidence)上达到了顶峰。从追溯的角度认为交换价值起源于使用价值,并从逻辑上认为它终结于使用价值,这种看法真是曲解。换句话说,这里所指的“使用价值”仍然只是一种符码结果(code effect),是价值规律的最终沉淀物(final precipitate)。因此,仅仅从使用价

【4】

“Notes on Wagner” in *Theoretical Practice* 5 (Spring, 1972) 51-2. 译文参见《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年第1版第414页。

值出发分析交换价值的量的抽象实施是远远不够的,还必须阐明这种实施过程的可能性条件:即劳动力本身的使用价值概念的产生,生产性的人所具有的一种特殊的合理性概念的产生。如果没有这个一般性的界定,就不可能有政治经济学。最后,这成为政治经济学的基础。这个一般性的界定必须散落于量与质这种“辩证法”的揭示之中,在其背后潜藏着价值领域里确定的结构制度(definitive structural institution)。

劳动的具体方面:质与量的“辩证法”

“直到18世纪,劳动在欧洲被普遍化之后,劳动的量的方面才可能出现……直到那时,活动的不同形式才具有充分的可比较性……于是劳动也以各式各样的质的形式出现。”^{【5】}在工匠生产方式(artisanal mode)的历史时期里,定性劳动的区分往往是与劳动过程、劳动产品以及产品的预定目的相联系的。而在随之而来的资本主义生产方式中,劳动被置于一种双重的形式下进行分析:“生产交换价值的劳动是抽象一般的和相同的劳动,而生产使用价值的劳动是具体的和特殊的劳动,它按照形式和材料分为无限多的不同的劳动方式。”^{【6】}在此,我们又一次发现了使用价值的要素(moment):具体的、有差异的(differentiated)以及不可比性。与劳动力的定量测算形成鲜明的对比,劳动的使用价值(labor use value)只是或多或少地具有一种性质的可能性(qualitative potentiality)而已。劳动的使用价值是由它自己的目的、它所从事的劳动材料加以指定的,或许这仅仅是由于它是某一特定主体在某一特定时间对精力能量之消耗的缘故。劳动力的使用价值体现于其自身现实化的时刻,体现于人与他自己有用性活动的消耗发生关系的时刻。它主要地是一种(生产性的)消费(consumption)行为;并且在这种一般性的消费过程中,这一时刻一直保持着它的所有独特性。在这一层面上看,劳动力并无可比较性。

此外,在马克思理论的整个清晰的表达中,存在着一种深不可测的谜(profound enigma):剩余价值是怎样产生的?劳动力又是怎样通过质的界定而能产生一种可以测算的现实化(measurable actualization)?由此可见,人们必将假定,这种量与质上的“辩证的”对立,只是仅仅表达了一种表面上的运动而已。

【5】

Pierre Naville, *Le nouveau léviathan* Paris: Riviere, 1954 p. 371.

【6】

Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy* New York: International Publishers, 1904 p. 33.

译文参见《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年第1版,第24—25页

事实上,质及其无可比性的这种结果(*effect*)再一次带有政治经济学表面运动(*apparent movement*)的性质。在18世纪,产生劳动的普遍化并且因而将其再生产(*reproduces*)出来的,不是通过抽象的、量的劳动来对具体的、质的劳动进行归纳,而是从一开始就是对这二者进行结构上的连接。劳动(*Work*)在这种“区分”(fork)的基础上真正变得普遍化了,它不仅仅是作为市场价值而且是被作为人类的价值。因而,意识形态也总是由于一种二元的、结构上的分离而继续发展,而且这种二元的、结构上的分离在此也使得劳动之纬更加普遍化了。通过分离(或者说再次分离成质的结构的作用,即一种符码作用),量的劳动即在所有可能存在的领域内延展开来。自此以后,就惟有劳动而已:质的劳动或量的劳动。在抽象价值中,量的劳动仍然仅仅指称所有劳动形式的可比性(*commensurability*);但是,质的劳动则以不可比性(*incommensurability*)为借口而走得更远。它意味着在生产和劳动方面所有人类实践的可比较性。或者更准确地说:商品劳动力之抽象的和形式上的普遍性即是质的劳动之“具体的”(concrete)普遍性的支撑者。

但是,这个“具体的”是对这一词汇的滥用(*abuse*)。因为它似乎是在区分的基础之上与抽象相对立,但是,在事实上,这种区分本身却是建立抽象化的基础。在这二者的游戏中,劳动的自主化(*autonomization*)被确定了:从抽象的到具体的;从质的到量的;从劳动的交换价值到劳动的使用价值。在能指的这种结构化游戏之中,劳动与生产能力的拜物主义具体化了(*crystallize*)^{【7】}。

然而,劳动的这一具体方面到底是什么呢?马克思说道:

对任何种类劳动的同样看待,以一个十分发达的实在劳动种类的总体为前提,在这些劳动种类中,任何一种劳动都不再是支配一切的劳动。所以,最一般性的抽象总只是生产在最丰富的具体的发展的地方,在那里,一种东西为许多所共有,为一切所共有。^{【8】}

但是,如果一种类型的劳动不再支配所有其它的劳动,这是因为劳动本身就支配着所有的其它领域。劳动被用以取代财富和交换的所有其它的形式。对于确定的劳动(*determined labor*)漠不关心,

【7】

有一种更为重大的分裂成为政治经济学批判的转换点:即技术与劳动的社会分工之间的分裂,它属于相同的分析。将技术分工转变为社会分工的两个方面,这就保留了劳动的理想分配这一谎言、一种具体的“非异化的”生产力的谎言;而且,它将技术方式与技术理性普遍化。这样一来,即生产力—生产关系的辩证法:在所有地方,“辩证的”矛盾就像一条莫比乌斯带(a Moebius band)那样终结了。但同时,这一矛盾也限制了生产的领域,并将其普遍化。

【8】

Contribution to the Critique of Political Economy pp. 298—9.

译文参见《马克思恩格斯全集》第12卷,人民出版社1962年第1版第754页。

就相当于以劳动更加全面地确定社会财富。而且,完全被置于劳动这一符号之下的社会财富的概念,如果不是使用价值,那么到底又是什么呢?“最丰富的具体的发展”实际就是各种使用价值的质和量的增殖。

历史地自行产生的需要即由生产本身产生的需要,社会需要即从社会生产和交换中产生的需要越是表现为必要的,现实财富的发展程度便越高。财富从物质上来看只是需要的多样性。^{【9】}

【9】

Grundrisse, trans. M. Nicolaus London: Pelican, 1973, p. 527.

译文参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年第2版第524页。

难道这不是高度发达的资本主义社会的程序表(program)吗?除了建立一个基于劳动和生产的模式之外,马克思主义未能构想出一种社会财富的模式,因此,它从长远的时期看不能提出一个取代资本主义的真实的办法。假定了生产和需求的这个一般性图式(the generic schema),就必然包含一种通过价值规律而对社会交换进行难以置信的简化(simplification)。恰当地来看,这一奇异的主张以其着眼于人们在社会中的身份地位(status)而显得既任意又怪异。对所有原始的或古代的组织所作的分析,都与这一主张相矛盾,封建制度的象征秩序(symbolic order),甚至我们现在的各种社会秩序也是如此,因为由生产模式的种种矛盾所展现的所有观点(perspectives)驱使我们无望地走进政治经济学。

生产的这种辩证法仅仅在于强化了政治经济学的抽象与分离(abstractness and separation)作用。这把我们引向了对马克思主义的理论话语的根本性质疑。当马克思最终把抽象—具体(abstract-concrete)的辩证关系定义为“科学表述与真实运动”(“scientific representation and real movement”)之间的关系时(阿尔都塞[Althusser]将其准确地分析为一种理论客体的生产),这一理论的生产——其自身已接受了表述的抽象性——显然仅仅是对它的客体进行了双重强调(在这种情况下,即为政治经济学的逻辑和运动)而已。在理论与对象之间——而这不仅仅只是适宜于马克思主义——实际上存在着一种不利意义上的辩证关系:它们(理论和对象)被封闭入一个纯理论思辨的死胡同之中^{【10】}。而要超越这种形式生产(form production)或形式表述(form representation)之外进行思考,则显然是不可能的。

【10】

当讨论到马克思主义理论与工人运动之间的关系时,我们将回到理论和客体的这一相互的中立化问题。

人的双重“类”(“generic”)面孔

事实上,正如产品的使用价值或者所指(signified)与所指称对象(referent)的自主性(autonomy)那样,劳动力的使用价值并不存在。同样的虚构支配着生产、消费与意义(signification)这三种规则。交换价值使产品的使用价值呈现为它的人类学视野(anthropological horizon)。而劳动力的交换价值则决定着它的使用价值、劳动行为的具体起因和目的,并显现为其“类”的借口(“generic”alibi)。这就是能指的逻辑,它产生所指和所指称对象的“现实”(reality)的“根据”(evidence)。在任何一种情形中,交换价值都使具体的生产、具体的消费和具体的意义仅仅以被扭曲的、抽象的形式来呈现。但是,它把这种具体作为自己的意识形态的外层质(ideological ectoplasm)、自己的起因与超越(dépassement)的幻觉(phantasm)。在这种意义上,需求、使用价值和所指称的对象“是不存在的”^{【11】}。它们仅仅是由交换价值体系的发展所产生、并且被投射进一个类的维度中的一些概念而已。

通过同样的表达,人的双重潜能就化作了需要(needs)和劳动力(labor power),一般性的人(universal man)所具有的这种双重“类的”(generic)面孔,只不过是政治经济学体系所生产出来的人而已。而且,生产能力(productivity)主要地并不是一种类的维度(generic dimension),不是从资本主义的生产关系中(永恒的经验主义者的幻觉)抽取的所有财富的人类和社会的核心。相反,只有把这一切都推翻,我们才能看到,使生产自身的概念以人的运动和类的目的(或者更准确地说,是把人的概念作为生产者)出现的,正是生产力(政治经济学高度发展的形式)既抽象又普泛化的发展。

换句话说,这种政治经济学体系不仅仅是把个人作为被出售和被交换的劳动力生产出来:它还生产出作为人类基本潜能的劳动力这一特别的概念。政治经济学的这一体系比对自由地在市场上出售他们自己劳动力之个体的虚构更为深刻,这一体系植根于个体与他们的劳动力认同和个体与“按照人类的目的改造自然”的自身行为的认同基础上。总而言之,人不仅被作为一种生产力在量上受资本主义政治经济学体系的剥削,而且也被政治经济学的

【11】

这并不意味着它们从未存在过。因而,我们面临另一种悖论,后面我们要讨论到它。

【12】

类似于对待自然：按照政治经济学的符码，不仅把自然作为一种生产力加以剥削，而且把自然过分规定为所指称的对象、规定为“客观的”现实。

符码从形而上学的意义上武断地定为一种生产者^{【12】}。在此，这一体系最终使它的权利合理化了。而且在这一问题上，马克思主义援助了资本的诡诈。它使人们相信，是由于出卖了自己的劳动力他们才被异化的(alienated)，从而审查更激进得多的假设，那就是他们作为劳动力可能被异化，而通过他们的劳动又成为创造价值的“不被异化的”(inalienable)力量。

如果从一方面说，马克思感兴趣的是劳动力的随后命运(later fate)，即在生产的过程中劳动力作为抽象的社会劳动(劳动作为它的交换价值)被客观化，那么另一方面，马克思主义理论从不对人类的生产能力(精力的、身体的和才智的)提出质疑，这种生产能力也就是每个人在任何社会里“把他的环境转变成对个人或社会有用的目的”的生产潜力，即德语的 Arbeitsvermögen(劳动能力)。奇怪的是，批评和历史在这种人类学的假设面前受到抑制：这是马克思主义观念的一个古怪的命运。

相同的命运也发生于需要概念的这种处理上(即使用价值的消费)。它呈现出与劳动的具体方面相同的特性：独特性，差异性和不可比性——简言之，即其“品质”(“quality”)。如果说其中的一个(劳动的具体方面)可以定义为“一种生产其自身产品的特定的行为”的话，那么另一个(需要)则可以定义为“一种寻求它自身满足的特定的趋向(或其它的心理学动机，因为所有这一切都只不过是愉快的心理而已)”。需要还把“物质和形式，……无限地分解成各式各样的消费”。在具体的劳动中，人为自然提供了一种有用的、客观的目的；而在需要中，他为产品提供了一种有用的、主观的目的。需要和劳动是人的双重潜能(double potentiality)或者双重类的品质(generic quality)。在这同一的人类学领域中，生产的概念被概括成“人类存在的基本运动”，这与界定适合于人的合理性和社会性一样。而且，这两者合乎逻辑地在最终的视点上合为一体：“在公共社会(communitary society)的高级阶段……劳动将不单纯地仅仅是一种谋生的手段，而且将成为生命存在最根本的、最重要的需求本身”^{【13】}。

【13】

1844 *Manuscripts*. [I have not been able to locate this quotation. Trans.]

马克思主义理论在其逻辑上对资本的分析是激进的，但是，在其最终的形式中(从18世纪资产阶级思想那里获得)它却与西方理性主义所做出的选择(options)保持着人类学的一致观念。科学、技术、进步、历史——在所有这些观念中，我们有了一种总体性

的文明,而这种文明把自身理解为对其自身提供发展,并且把它自己的辩证力量拿来按照总体性和快乐的原则来完善人类。然而并非马克思创造了这些有关起源(genesis)、发展(development)和终结(finality)的观念。他并没有改变基本的观念:比如关于人是在其无限的决断(determination)中展现自身,并且不断地向着他自己的目的超越自身的观念,对此他并没有做出什么变革。

马克思是把这一概念转译(translated)成为物质生产的逻辑和生产方式的历史辩证法。但是,生产方式的区分使生产的根据变得如同决定性的情况(determinant instance)一样无可质疑。它把这种经济学的理性方式扩展于人类历史的整个的宽阔区域,将其作为人类发生的一般性模式。它把整个人类历史限定在一个巨大的仿真模型(gigantic simulation model)之中。不知为何,它极力通过把最微妙的而且也是资本自身所精心构建的意识形态幻觉(ideological phantasm)用作一种分析手段,来与资本的秩序相敌对。这是一种“辩证的”颠倒(“dialectical” reversal)吗?在此,难道这一体系不是在继续它的普遍性复制(universal reproduction)的辩证法吗?如果一个人假设,除了由资本主义政治经济学——一个只有与产生它的经济结构有关系时才有意义的概念(当然,是与分析这一经济结构的理论有关系)——所控制的单一的生产方式之外,从来没有而且将来也永远不可能有任何东西,那么,即使对这一概念做了“辩证的”概括(generalization),也只不过是这一体系之基本假定(postulates)的意识形态的普遍化(universalization)而已。

劳动的伦理(Ethic of labor);游戏的审美

物质生产的逻辑、生产方式的辩证法,总是超越历史,把人作为辩证的存在而做出类的界定(generic definition);即一种只有通过自然的对象化过程才能够理解的概念。这种主张的重要结果即在于,即使横贯人类历史的兴衰变迁,人(他的历史也即是他的“产品”)也将受到这种清晰和确定之理性(reason)的支配,受到这种起着绝对哲学(implicit philosophy)的辩证图示的支配。马克思在《1844年经济学哲学手稿》(1844 *Manuscripts*)中曾对它展开阐发。马尔库塞(Marcuse)在他关于经济学的劳动概念之批判中重

新提起了这一观点：“劳动是人类存在本身的一种本体论概念”。他引用了斯泰因(Lorenz von Stein)下面的一段话：

【14】

“On the concept of labor,” *Telos* 16 (Summer 1973) 11-12.

【15】

Easton and Guddat eds, *Writings of the Young Man on Philosophy and Society* New York: Anchor, 1969 pp. 321, 332.

译文参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年第2版,第320、332页

【16】

Capital, vol. I Moscow: Foreign Languages Publishing House pp. 42-3

译文参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年第1版,第56页

【17】

Ibid., p. 177.

译文参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年第1版,第201-202页

【18】

恩格斯始终是一位自然主义者,他竭力提高劳动在从猿到人的转变中所起到的作用。

劳动就是……在所有方面,通过个体人格(individual personality)的自我—设定(self—positing),从而使一个人的无限的确立得以实现,(其中,个性本身)使得外在世界的内容成为了它自己的东西,并且以这种方式迫使外在世界成为它自己的内在世界的组成部分^{【14】}。

马克思写道：“劳动是人在外化范围之内的或者作为外化的人的自为的生成,[也就是,人的]自我产生、自我对象化”^{【15】}。在《资本论》中,马克思甚至这样写道：

因此,劳动作为使用价值的创造者,作为有用劳动,是不以一切社会形式为转移的人类生存条件,是人和自然之间的物质变换即人类生活得以实现的永恒的自然必然性。^{【16】}

此外还有：

劳动首先是人和自然之间的过程,是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质,人就使他身上的自然力——臂和腿,头和手运动起来。^{【17】}

所有这一切的辩证顶点都是把自然作为“人的无机身体”(the inorganic body of man)的概念:人的自然化(the naturalization of man)和自然的人化(the humanization of nature)^{【18】}。

在这一辩证基础上,马克思主义的哲学从两个方面展开:即劳动的伦理和非劳动的审美。前者贯穿所有的包括资产阶级和社会主义的意识形态。它把劳动提升为价值、它自身的目的和绝对的命令(categorical imperative)。劳动丧失了它的否定性,而且被提升到一种绝对的价值。但是,这种人的类生产能力的“唯物主义”论题迥异于劳动这一“唯心主义的”(idealist)神圣化吗? 无论如

何,对于这一指控,它都是危险重重地容易遭受到攻击。在同一篇文章中,马尔库塞这样说道:

在它们把“需要”的概念和它对物质世界的满足作为起点这一范围内,所有的经济理论都不能认识劳动的全部的实际内容……劳动的本质性实际内容并不是建立在物品匮乏的基础之上,也不是建立在可任意使用和可以利用的物品世界与人类需要之间的中断(discontinuity)之上,与此相反,而是建立在对人类生存的本质性超越之上,人类生存的这种本质性超越会超越它自身与世界的任何一种可能发生的境遇。^{【19】}

【19】

Marcuse, “Concept of labor” p. 22.

在这一基础上,马尔库塞把游戏(play)分离出来作为第二种行为:“从结构的意义上来说,在人类存在的整体性中,劳动必然地而且也常常是‘先于’游戏:就游戏恰恰是对于劳动的中止(breaking off),并且也是对于(for)劳动的一种恢复(recuperation)而言,劳动构成了游戏的起点,是游戏的基础,同时也是它的法则。”^{【20】}因此,恰恰是劳动把这个世界铸造成为客观的(objective),并且使人成为历史的(historical)。简而言之,劳动建立了一种关于超越(dépassement)和臻于完备(fulfillment)之真正的辩证法。甚至在形而上的意义上讲,它也证明着劳动的那种令人痛苦的特点具有合法性。“在最后的分析当中,劳动的压抑性特点仅仅表达了植根于人类存在之本质中的否定性:人只有通过他物(otherness)才能实现其自身本性:即通过‘外在化’(externalization)和‘异化’(alienation)。”^{【21】}我之所以引用这么长一大段,仅仅是想表明马克思主义的这一辩证法多么可能走向极其纯粹的基督教伦理(purest Christian ethic)。(或者是走向它的反面。当今,在对异化的这一超越和在努力战胜这种内在世俗的禁欲主义——即韦伯[Weber]确定资本主义精神的基本萌芽之所在——的基础之上,存在着对这两种观点的普遍化拼凑。)我引用这一段,也是因为对劳动所进行的这种异常的神圣化,从一开始就一直是马克思主义的政治和经济学策略的隐秘缺陷。这一观点曾受到本雅明(Benjamin)的激烈批评:

【20】

Ibid., p. 15

【21】

Ibid., p. 25.

对于德国的工人运动来说,没有什么比随波逐流的感觉更堕落的了。它把技术上的发展误认为是潮流,并相信这就是它正在飘忽的方向。由此,要想象工业劳动表现了一种政治上的业绩,就只需向前迈出一步。对于德国工人而言,旧的耶稣教徒的劳动伦理以一种世俗的形式庆祝它自身的复活。《哥达纲领》(The Gotha Program)就具有这种混淆的痕迹。他把劳动定义为“所有财富和文化的源泉”。对此,马克思甚至更糟,他提出反对,说人仅仅拥有他们的劳动能力,等等。但是,这种混淆却传播得越来越广;而约瑟夫·迪特斯根(Joseph Dietzgen)宣布,“是现代社会的救世主耶稣(the Messiah)。现在,存在于劳动改进之中的财富,就能带来没有哪个拯救者已经成功地能给予人类的东**西**。”^{【22】}

【22】

Walter Benjamin,
Poésie et révolution
Paris: Denoel, 1971 p.
283

【23】

Paul Lafargue, *The Right to be Lazy*,
trans. C. Kerr Chicago:
Kerr, 1917 p. 9.

【24】

诸如把人想象为灵与肉的统一体——这种观念在基督教中世纪里臻于极其特别的“辩证的”绝境。

【25】

但是,这种自治化是使马克思主义走向社会民主政治、走向其现在的修正主义以及其整体的实证主义衰落(这包括官僚政治的斯大林主义和社会民主自由主义)的关键。

这就是本雅明(Benjamin)所认为的“世俗的”(“vulgar”)马克思主义吗?这与拉法格(Lafargue)在《懒惰的权利》(*The Right to be Lazy*)中公开抨击的“奇异的错觉”一样的“世俗”:“一种奇异的错觉缠绕着受资本主义文明支配的各民族的工人阶级。”^{【23】}显然,“纯粹的和不妥协的”马克思主义本身是在劳动否定性的保护(auspices)之下来宣扬生产力的解放的。但是,同这种劳动福音的“世俗的”唯心主义相比,这难道不是一种“贵族化的”(“aristocratic”)唯心主义吗?前者是实证主义的,而后者则把自己称作是“辩证法的”。但是,它们二者对于人的生产天职有着共同的假设。如果我们承认这种假设重新提出了最纯粹的形而上学^{【24】},那么,在“世俗的”马克思主义与“其他的”马克思主义之间所具有的唯一差异,将是一种大众宗教与一种哲学理论之间的差异而已——但是,这一差异并不是很大。

与劳动的绝对的(*absolute*)唯心主义相比较,辩证唯物主义或许仅仅是一种关于生产力的辩证的(*dialectical*)唯心主义。我们将回到这一点来看一看,在以对自然的改造原则为中心的**有**关方法与目的的辩证法那里,是不是已经不在实质上意味着方法的自治化了(*autonomization*,科学、技术和劳动的自治化;生产作为类行为的自治化;辩证法自身作为发展的一般图式的自治化)。^{【25】}

这一劳动伦理的复归特性(*regressive character*)显然与它所压抑的东西有关:即马克思对劳动双重性的主要发现(他关于抽象

的和可测算的社会劳动的发现)。在马克思主义思想的这些杰出论点中,与这种劳动伦理相对立的,是以量和质的辩证法为基础的非劳动的审美或游戏本身。这超越了资本主义的生产方式和对劳动的数量测算,是共产主义社会确定的质之转变的图景:即异化劳动的终结与人的自身力量的自由的对象化(*free objectification*)。

事实上,自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸。

……这个领域内的自由只能是:社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之中,而不让它作为盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样,这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发展,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来。^{【26】}

即使马尔库塞(Marcuse)很少回到清教徒(黑格尔派哲学)的概念,然而,这些概念在整体上仍是哲学化的(席勒的审美哲学),他说道:

作为文明的原则,游戏和表现(*Play and display*)所意味的不是对劳动的转化(*transformation*),而是劳动对自由地发展人及自然之潜能的完全服从(*subordination*)。关于游戏和表现的这些观念揭示出了它们完全脱离生产性(*productiveness*)与操作性(*performance*)的诸价值。游戏之所以是非生产性的(*unproductive*)和无效用的(*useless*),完全是因为它取消了劳动与闲暇之压抑的和开发的特性……^{【27】}

这一超越了被称作游戏、非劳动(*nonwork*),或者非异化(*non-alienated*)劳动的政治经济学的领域,被界定为一种没有目的之目的的统治领域。在这种意义上,我们说这种领域是并且将继续是

【26】

Capital, vol. 111, pp. 799—800.

译文参见《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年第1版,第926—927页。

【27】

Marcuse, *Eros and Civilization* New York: Vintage, 1962 p. 178.

一种**审美的**(*aesthetic*),在康德哲学(Kantian)的极端意义上,暗含着所有资产阶级意识形态的内涵。虽然马克思的思想清算了资产阶级的道德伦理,但是,马克思的思想在资产阶级的美学面前仍然是无能为力的,其含混性更加微妙,但是它与政治经济学的一般体系的共谋关系却同样是意义深远的。在其策略的中心,以及在其量和质之间的分析性区分中,马克思主义的思想继承了资产阶级思想的美学及人文主义的毒素,因为所有的最终目的都重重地压在了质(*quality*)的概念之上——无论是使用价值的那些具体目的,还是那些无止境的理念与超验的(*transcendent*)最终目的。在此还有游戏、自由、透明性,或反异化(*disalienation*)等所有概念的缺点:这是**革命想象**(*revolutionary imagination*)的缺点,因为在游戏的这些理想形式中,在人类本能的自由游戏中,我们都仍然处于一种压抑的未能升华(*repressive desublimation*)的过程之中。实际上,游戏的领域被定义为是对人类理性(*human rationality*)的实现,是人类对自然不断地进行对象化活动以及人类与自然进行交换的控制所达到的辩证的顶点(*dialectical culmination*)。游戏领域预示了生产力的完满发展;它“紧跟着”现实原则和对自然进行改造的“老路”。马克思明确地指出,只有当它建立在必然王国的基础之上,这种游戏才能兴旺发达。尽管游戏的领域希望自身能超越劳动,但是它却又存在于劳动的延续之中,因此游戏的领域始终只是对于劳动给予人之强制约束的一种审美上的升华而已。伴随着这一概念,我们仍然植根于必然与自由的问题之中,这是一种典型的资产阶级的问题,这种问题的双重性意识形态的表达一直是一种现实原则(压抑和升华,劳动的原则)和它在理想超越中从形式上获胜的惯例。

劳动与非劳动:在此是一个“革命的”主题。这显然是上面已经讨论过的二元结构性对立形态之最微妙的形式。通过劳动所拓展的目的的目的正是对非劳动的颠倒的迷恋,是对自由时间(*free time*)的颠倒的幻景(强迫性时间—自由时间,全部工作时间—空闲时间:这是另一种确定时间状态——而这一状态始终只是生产的状态——之霸权的范例)。非劳动也仍然仅仅是对劳动力之压抑的去升华作用(*repressive desublimation*),是充当可供选择的一种对立面。非劳动的地位即是这样:即便它不是紧密地与闲暇及其当下的官僚组织(*present bureaucratic organization*)所合并,但

在这种领域里,死的欲望(desire for death)、屈辱感(mortification)和它通过各种社会机构所进行的管制,都如同在劳动领域之中那样的强大;即便是以一种激进(radical)的方式来看待它,也不能把它视为“整体可自由支配性”(“total disposability”)的模式,或个体把自己作为价值进行“生产”的“自由”,个体对“自身进行表达”的“自由”,把自己作为一种(意识的或无意识的)可信内容“从而使自己得到解放”的“自由”;简而言之,就像把自己作为最终将通过他或她的自由而得到满足的一种空洞形式那样作为时间与个体的理想。价值的终极目的性始终就在那里。它不再像是在生产活动领域中那样被描述为被确定的内容;自此以后它是一种纯粹的形式,虽然它不再具有决定性。完全像绘画、艺术和戏剧等纯粹的体制形式在反绘画(anti-painting)、反艺术(anti-art)和反戏剧(anti-theater)中由隐而显地闪闪发光那样,它们失去了内容,劳动的形式是在非劳动中闪闪发光。虽然非劳动的概念因而可以被幻想为是对政治经济学的废除,但是这种概念作为符号,而且仅仅是作为符号,作为其废除,一定会回过头来再次陷入政治经济学的领域。它已经逃离了进入“新社会”(“new society”)原定之域的革命。

马克思与价值的象形文字

朱莉娅·克莉斯特娃(Julia Kristeva)在其《符号学》(*Semiotica*)一书中写道:

从社会分配(social distribution)和(交换)消费的观点来看,劳动始终是一种使用价值或交换价值……劳动是可以按照它所具有的价值而不是以其他方式进行测算的。而价值是按照生产的社会必要时间量来进行测算的。但是,马克思却明确地勾勒出另一种可能性:劳动可以被置于价值之外进行理解,也就是置于被生产出的商品及在交换链中流通的立场上进行理解。在此,劳动不再表征任何价值、意义或者指称。它仅仅是一个身体与释放(*a body and a discharge*)的问题。^{【28】}

【28】

Julia Kristeva, “La sémiotique et la production,” *Semiotica* 2.

马克思写道：

上衣、麻布等等使用价值，简言之，种种商品体，是自然物质和劳动这两种要素的结合……因此，劳动并不是它所生产的使用价值即物质财富的唯一源泉。正像威廉·配第所说，劳动是财富之父，土地是财富之母……如果把生产活动的特定性质撇开，从而把劳动的有用性质撇开，生产活动就只剩下一点：它是人类劳动力的耗费。^{【29】}

【29】

Capital, vol. 1, pp. 43-4.

译文参见《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年第1版，第56—57页

在马克思的理论中，有一种与有用性目的的生产概念（即在政治经济学的框架中把劳动典范地定义为价值，而在人类学上则把它定义为人类的终极目的）不同的劳动概念吗？克利丝蒂娃把一种以身体（the body）、释放（discharge）、游戏（play）、反价值（anti-value）、无实用（nonutility）、非终极目的（nonfinality）等等为中心的、从根本上完全不同的想象归于马克思。她要让马克思在写作之前就阅读了巴塔耶（Bataille）的著作——但是在合适的时候却又忘记他。如果说有一种东西马克思没有考虑到，那就是释放、耗费、牺牲、挥霍、游戏以及象征论。马克思关切生产（不是一件坏事情），而且他是按照价值的方法去思考生产的。

没有办法规避这一点。马克思主义的劳动是在某种自然需要的绝对秩序（absolute order）与其辩证的克服中被定义为生产价值的理性活动。被生产的社会财富是物质的（material）；它与象征的（symbolic）财富毫无关系，象征财富——它嘲笑着自然的必要性——相反地却产生于破坏（destruction）、对价值的解构、犯罪（transgression）或者释放。财富的这两种概念是不协调的、矛盾的，彼此之间甚或是排斥的；试图尝试特技的转换（acrobatic transfers）是徒劳的。按照巴塔耶的理论，牺牲经济学或象征交换是排斥政治经济学的（而且也排斥政治经济学的批判，其批判只不过是对它的完成而已）。然而这仅仅是对政治经济学提出了归属于它的东西：劳动的概念与政治经济学是同质的，因此不可能把劳动的概念转向任何其他分析的领域。最重要的是，它不可能成为一门自称要超越政治经济学之科学的对象。因此，“符号的劳动”，“生产的互文性空间”（“productive intertextual space”）等等，都是暧昧之隐喻。在价值与非价值之间可以进行一种选择。劳动显

然处于价值领域之中。这就是为什么马克思的劳动概念(如像生产、生产力概念等等一样)必须作为一种意识形态的概念而受到根本的批评(radical critique)。由于它具有其整个的模糊性,所以,要把它概括成为一种革命性的概念还不是时候。

从克莉斯特娃引述于马克思理论的那些话语当中,根本没有她所赋予它们的那些意义。由劳动—父亲和土地—母亲在生殖上的结合所产生的这种财富之源,的确复原(reinstates)了一项“常规的”生产性生殖图式(productive reproductive scheme)——即做爱是为了要孩子而不是为了快乐。这一隐喻是生殖的、再生的性特征的比喻,而不是在享受快乐中对躯体之释放的一种比喻!但这仅仅是一个玩笑而已。马克思说到的人类能量的“释放”(“discharge”)并不是一种纯粹耗费的释放,一种在巴塔耶意义上的(搏动的,性欲的)象征的释放:这仍然是一种经济学的、生产性的、最终完成的释放,准确地说,是因为在它与他者结伴的过程中,产生了一种叫做土地(或物质)的生产力。它是一种有用的释放、一种投资,而不是一种无理由的和欢宴式的对身体能量的活跃加强,也不是一场与死亡的游戏,或者一种脱离欲望的表演。此外,这种“身体的释放”并不像在游戏中(性方面或者其他方面的)那样,在他人身体中做出它自己的反应,它的回应是在交换中游戏和释放的一种本性。它不建立一种象征的交换。在劳动过程中,人类给予他自身的东西,从来都不是自然以一种互惠的方式所给予或浪费或补偿的。劳动的目的仅仅就是“使”自然“产出”(“yield”)。因此,这种释放直接就成了对价值的一种投资,一种价值生成(*putting into value*),这与所有象征的进入游戏(*putting into play*)的状态——就像在赠予或者释放中那样——是相反的。

克莉斯特娃提出了超越价值以重新界定劳动的问题。实际上,正如高克斯(Goux)所表明的那样,对于马克思来说,在使用价值与交换价值之间划定了一条价值的分界线。

如果我们把价值形成过程和劳动过程比较一下,就会知道,构成劳动过程的是生产使用价值的有用劳动。在这里,劳动只是从质的方面来考察,从它的特殊的方式和方法,从目的和内容方面来考察。在价值形成过程中,同一劳动过程只是表现出它的量的方面。所涉及的只是劳动操作所需要的时

【30】

Ibid., p. 195.

译文参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年第1版,第221页

【31】

例如,从马克思的这段文字中,我们可以看看他对社会的象形文字的论述:

“价值没有在额上写明它是什么。不仅如此,价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来,人们竭力要猜出这种象形文字的涵义,要了解他们自己的社会产品的秘密,因为使用物品当作价值,正像语言一样,是人们的社会产物。”(Capital, vol. 1, p. 74 译文参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年第1版,第91页)

对价值神秘性这一整个分析是十分重要的。但是它不仅仅适用于分配和交换中的劳动产品,它甚至适用于作为一件“有用物品”的劳动产品(和劳动本身)。有用性(包括劳动的有用性)已经是一种由社会生产和决定的象形文字的抽象。关于“原始交换”的所有的人类学,都迫使我们排斥自然的有用性根据并重新考虑使用价值的社会的与历史的起源,就像马克思对交换价值所做的那样。只有在这时,象形文字才能被完全解码,而价值的符咒才能从根本上予以废除。

间,或者说,只是劳动力被有用地消耗的时间长度。^{【30】}

因此,价值的抽象仅仅在交换价值的第二个阶段才开始。这样一来,使用价值也就从价值的生产领域中分离出来;否则,超越价值的领域就与使用价值的领域相混淆了(这是高克斯的阐释,在他的论述中,他把这一命题扩充到了符号的使用价值)。正如我们已经看到的,这是对具体的和质的劳动过程所给予的一种严重的理想化,而且从根本上说,也是对政治经济学的一种妥协,这种妥协甚至使整个理论上的投入和策略在于价值领域之内的分界线变得明确了,然而同时却使政治经济学领域的“外在的”终止线变得隐蔽化了。通过把使用价值置于交换价值之外的领域,所有的超越都与价值领域之中的单一选择紧密衔接。已经成为理性的、肯定的终极目的;对自然的改造就成了质的生产在有用的符号支配下而对象化的理由(人类的劳动情况也是如此)。甚至在交换价值以及通过抽象社会劳动产生等值物的阶段之前,劳动和生产就根据象征交换的丰富性而建立了一种抽象、归纳(reduction)和惊人的理性化(rationalization)。这种“具体的”劳动支撑着所有压抑、升华、客观终极性(objective finality)、“与目的的一致性”(“conformity to an end”)以及性欲和自然的理性驯服等各种价值。关于象征交换,这种生产性的爱欲(*productive Eros*)表现出真正的破裂,——马克思把这种破裂转移并定位于抽象的量的劳动与具体的质的劳动之间。“稳定物价”(“valorization”)的过程是与自然的有用转换过程、劳动作为类的终极目的(*generic finality*)的未饱和性(*in saturation*)以及使用价值的阶段等一起开始的。真正的破裂不是存在于“抽象的”劳动与“具体的”劳动之间,而是存在于象征交换与劳动(生产,经济学)之间。劳动与交换的这种抽象的社会形式仅仅是资本主义政治经济学完成了的形式,这种形式很早以前就已经被确立,它是一种理性的物价稳定措施和生产计划形式,它打破了交换的每一种象征性组织。^{【31】}

克莉斯特娃非常乐意摆脱掉价值,但却既没有摆脱劳动也没有摆脱马克思。任何人都必须做出选择。劳动(在人类学和历史学上)被定义为身体和所有相互矛盾的与象征性质的社会交换的缩减(*disinvests*),使它们成为一种理性的、绝对的、单方面的投资。在走向生产、积累和占有过程的象征的释放中,生产性的爱欲

(productive Eros) 压抑了意义和交换的所有可供选择的品质。为了对迫使我们服从于政治经济学之命运和价值之恐怖统治的过程提出质疑, 并且重新考虑释放和象征交换, 就必须把那些由马克思所发展的生产与劳动的概念(不必提及政治经济学)作为与价值的一般体系相互关联的意识形态的概念来加以解决和分析。并且, 为了能够找到一个超越于经济价值的领域(事实上, 这是唯一革命性的观点), 那么, 这个在所有西方形而上学中都被得到反映的生产之镜(*mirror of production*)就必须被打碎。

认识论 I

在马克思主义概念的阴影中

历史唯物主义、辩证法、生产方式、劳动力——通过所有这些概念, 马克思主义的理论试图去粉碎诸种资产阶级思想概念的抽象普遍性(如自然与进步、人与理性、形式逻辑、劳动、交换, 如此等等)。然而, 马克思反过来却又用一种与他者一样强烈的“批评的”帝国主义(“critical” imperialism)将这些概念普遍化。

一个概念不只是一种解释的前提, 而且也会转换于普遍活动, 这一主张依赖于纯粹的形而上学。马克思主义的一些观念也难以避免此种失误。因此, 要想符合逻辑, 历史的概念本身就必须被视为历史性的, 并重新回到它本身, 而且也只是在阐明通过废弃其自身而创造了它的语境(context)。但是相反, 在马克思主义中, 历史却被超历史化了(transhistoricized): 即历史强化了自身(redoubles on itself), 从而被普遍化。严格地讲, 辩证法必须辩证地超越自己, 消解自己。通过使生产和生产方式等概念在特定的时刻激进化, 马克思在交换价值的社会秘密上取得了突破。因而, 这一概念从这一突破中获得了它所有战略上的力量, 通过这一突破, 它剥夺了政治经济学中的虚构的普遍性。但是, 从马克思的时代以来, 当它被作为一种解释原则时则又失去了这种优势。如此以来, 它通过使自身普遍化, 并退回到占统治地位的符码形式(普遍性)和那种政治经济学的策略形式, 便取消了自身的“差异”(“difference”)。认为历史的概念是历史性的, 辩证法的概念是辩证的, 而生产的概念也是由它自己生产的(也就是说, 应该通过某种自我分析的方式进行评价), 这一切并不是同义反复。更正确地说, 这

只不过简要地指出了这些批评概念所具有的爆炸性、致命性、即时性的形式。这些概念一旦被建构成普遍性的，它们也就不再是分析性的，而且意义的宗教(reigion of meaning)也就开始了。它们变得典范化，而且进入到理论表述一般体系的模式之中。并不意外的是，在这种情况下，它们还呈现出其科学的特色(scientific cast)(正如把从恩格斯到阿尔都塞的那些概念作为科学上的圣典是一样的)。它们把自身的建立看作是为了表达“客观的事实”(“objective reality”)。它们变成了符号：即一种能够指向“真实”所指的能指。在鼎盛时期，虽然这些概念曾经只是被作为概念进行使用，并没有把自己作为事实，但是随后这些概念却落入了对符号的想象(imaginary of the sign)之中，或者是关于真理的领域(sphere of truth)之中。它们已经不存在于解释的领域，而是走入了压抑性的仿真(repressive simulation)之域。

从这一点起，这些概念就只让自己出现于如下一系列概念的一种模糊的转喻过程之中：人是历史的；历史是辩正的；辩证法又是(物质的)生产过程；而生产是人类存在的真正运动；历史又是生产方式的发展历史，如此等等。这种科学的和普遍主义者的话语(符码)随即就成了帝国主义的。它号召所有可能存在的社会都起来做出反应。也就是说，参考马克思主义的思想看看“没有历史”的社会是不是处于“史前”的(“pre”-historical)时期，是否处于尚未完全成熟状态的社会(chrysalis)或幼年社会(larva)。生产领域的辩证法还没有得到充分地发展，但是，通过等待也不会有什么东西失去——马克思主义的蛋卵准备着孵化。此外，心理分析的蛋卵也处于一种相似的状态。我们就马克思主义的那些概念所做的分析也都适合于无意识、压抑、恋母情结(Oedipus complex)，等等。不过，可以在此更准确地说：波洛洛人(Bororos)^{【32】}比我们更接近于原始的发展过程。

这构建了一个非常令人惊异的理论畸变(aberration)——也是一个非常反动的理论畸变。在原始社会里，既不存在生产方式也不存在生产。还有，在原始社会中既无辩证法也没有无意识。所有这些概念只是用来分析属于我们自己的社会，因为我们的社会受政治经济学的支配。因此它们仅仅具有某种自食其果的价值(boomerang value)。如果精神分析谈及原始社会的无意识，我们就应该对是什么压制了精神分析提出质疑，或者对已经产生了精

【32】

波洛洛人(Bororos)是南美洲部落社会的一支，列维-斯特劳斯在《忧郁的热带》(Tristes Tropiques)一书中对它进行了研究。

神分析自身的这种压抑也提出质疑。当马克思主义谈及原始社会的生产方式时,我们就会质疑,这一概念甚至也不能说明我们自己的现在的有史社会(所输出的理性)所达到的程度。而且,在所有的理论家都是按照他们自己的概念来探索使原始社会最终定型并且使其理性化的奥秘——即对原始社会进行编码——的地方,我们就会质问,是什么样的人迷使他们看到这一终极目的、这一理性化和这一符码竟当着他们的面爆炸了。我们不是在输出马克思主义和精神分析(更不用说资产阶级意识形态,虽然在这一层面上并不存在什么差异),相反,我们把对原始社会的所有力量和质问都施加给了马克思主义和精神分析。或许这样我们将破除这一入迷,即破除西方思想的这一自我盲目崇拜(self-fetishization)。或许我们将结束一种马克思主义,这种马克思主义与其说是行进在通向革命的道路上,还不如说它是处于资本主义绝境中的一种专家思想;或许我们也将结束一种精神分析,这种分析与其说是穿行在欲望的小径上,还不如说它是处于里比多经济(libidinal economy)的绝境中的一种专家思想。

政治经济学的批判已基本完成

马克思创造的武器把自身理解为一种优于资产阶级政治经济学的关于生产的理性化形式,但是却转而反对他自身了,并把他的理论推上政治经济学的辩证的极顶。在一个更高的层次上,马克思的批判在他自己的反对之下蹒跚踉跄地走向费尔巴哈,费尔巴哈对宗教的内容的展开了激进的批判,但是却完全是在宗教的形式之中。马克思对政治经济学展开了一种激烈的批判,但却依然是在政治经济学的形式之中。这些都是辩证法的计谋(ruse),毋庸置疑也是所有“批判”的限度。在西方,批判的概念是与政治经济学的概念同时出现的,而且,作为启蒙运动理性化的典范,它或许只是这一体系扩大再生产的微妙的、长期的表达。辩证法不能避免任何一种批判的命运。或许,唯心主义的辩证法倒置成为唯物主义的辩证法仅仅是一种变形(metamorphosis);或许政治经济学、资本和商品的逻辑都是辩证的;而且,或许在产生其致命的内在矛盾的假借之下,马克思基本上只是提出了一种叙述性的理论(descriptive theory)。表征的逻辑——即对其客体对象的复制的

逻辑——萦绕于所有的理性推论之中。每一种批评理论都被这种隐秘的宗教缠绕着，这一欲望与对其客体的建构具有密切的关系，这一否定性被它所否定的形式巧妙地缠绕着。

这就是为什么马克思说在费尔巴哈之后对宗教的批判基本上已经完成的原因(参见《黑格尔法哲学批判》)，而且这也是马克思为什么说，为了克服这种不明确的界限——超越了它批判就不可能再向前进行(重新转换不值得批判的宗教形式)——必须坚决地走向一个完全不同的层面：准确地说就是走向政治经济学的批判，只有这种批判是根本的，而且能够通过显示出真正的矛盾而最终解决宗教问题。关于马克思，我们在今天完全处于同一点上。对我们来说，政治经济学的批判已经基本完成。唯物主义者的辩证法在重新产生其形式的过程中已经耗尽了它的内容。在此层面上，其情形就不再是一种批判了：这真是难以解决的问题。同时，追随与马克思一样的革命运动，我们必须走向一个完全不同的层面，即超越其批判，容许对政治经济学的最终消解。这一层面就是象征交换及其理论的层面。正如马克思所认为的，必须通过法哲学的批判来扫清通往政治经济学批判的道路那样，在当前整个批判的意识形态范围内，对这一领域的根本性变化所做的初步工作，就是对能指和符码之形而上学的批判。由于缺少一个更好的术语，我们就把这叫做符号的政治经济学批判。

论 诱 惑*

◎(法国) 让·波德里亚 张云鹏 译

神圣的外观视界

诱惑就是从话语(discourse)中汲取意义并且将它从其真理中转移(detracts)出来,因此,它与精神分析学在显见的(manifest)和潜在的(latent)话语之间所进行的区分相对立,因为潜在话语并不是把显见话语从它的真理那里转移出来,而是移向它,并且使显见话语说它本不想说的内容。它揭示出那些确定(determination)和确定的深层缺乏。它总是怀疑着破裂(rupture)背后的深度,也总是怀疑这线条(the bar)背后的意义。显见话语具有一个不自然的外观状况,并被意义的浮现所否定。解释就是——在打碎显见话语的外观和游戏中——通过与潜在话语的重新连接而使意义获得自由。

与此相反,在诱惑中显见话语——即话语最“表面性的”方面——却以某种方式按照潜在的禁律(意识的或无意识的)活动,以便使它无效并且以外观的魅力与陷阱将它替代。这些外观根本不是无意义的,它们是游戏的场所,是激情于这种转换之所的可能性,——在此,诱惑符号远比任何真理的出现都更为重要。实际上,转换话语、在字面意思上“诱惑”话语并且使它具有诱惑力的,都恰恰是其外观:即偶然的(aleatory)、无意义的,或者是谨遵仪式的(ritualistic)与拘泥细节的(meticulous)、符号在表面的循环;它的各种变形(inflexion)及其细微差别(nuance)。所有这一切,都消除了意义的内容价值(teneur),而这是诱人的。相比之下,解释性话语的意义从未能诱惑任何人。任何一种解释性话语(discours de sens)都想要超越那些外观,这是话语的错觉(illusion)和骗局

*

关于本文的主旨,马克·波斯特曾谈到:“在《论诱惑》(1979)中,波德里亚又转向怀疑解释学的后结构主义者的批评。那些否定事物表面‘外观’(the surface ‘appearance’)、赞同潜藏结构或者本质的理论,那些如同马克思主义、心理分析和结构主义的理论,都在受到攻击。这些理论的阐释策略都给予理性(rationality)形式以特权。与它们相反,波德里亚颂美尼采哲学对‘真理’(‘truth’)的批判,并且赞同建立在他称之为‘诱惑’(‘seduction’)基础上的那种模式。诱惑闪现于向那些越过显在而趋向潜隐的种种理论进行挑战的表面。诱惑的这种范型预示着波德里亚后来的术语——‘超现实’(the hyperreal)——以及所有其后现代主义的内涵。在这部作品的末尾,波德里亚颇为踌躇地提出,诱惑或许是取代生产模式的另一种范式。”

(fraud)。但是,超越这些外观是一种不可能实现的任务:每一种话语在其自身的外观中都不可避免地要被显现,从而服从于由诱惑所强加的那些赌注(stakes),并因此常常遭受其自身作为话语的失败。或许,每一种话语都隐秘地受到这一失败与使人们对其目的产生疑问、使其真理效果变成表面效果的诱惑,——这些表面效果就像一面镜子那样吸收和吞没着意义。这就是在话语诱惑其自身的最初时刻所发生的情况;这是话语为了更好地使他者着迷,从而吸收意义以及使自身腾空意义的最初方式,即语言的最初诱惑。

在意义的这种诱导和在解释的这种诱惑性策略上,全部话语都具有同谋关系(complicit);如果一种话语不这样做,那么其他话语就会取代它的地位。不管是有意还是无意,所有的外观都共同起来(conspire)对抗意义,都要根除(uproot)意义,并按照游戏的其他一些规则(这次则是一些武断的规则)和其他一些难以捉摸的仪式,把它转变成一种游戏。这比对意义的把握更具危险,也更加诱人。话语可以不必如此激烈地反对潜意识的秘密,就像反对其自身外观的表面深渊(superficial abyss)那样。同时,如果话语必须战胜某种东西,那么这种东西既不是幻想也不是幻觉(hallucination),——它们充满了意义和反意义(counter-meaning),而是无价值话语的闪亮表面与它可能产生的所有游戏。但是,为了以“严肃的”错综复杂的问题群(无意识的问题群和解释的问题群)取代它,直到最近我们才能够消除诱惑的危险,——诱惑的领域是神圣的外观视域。但是,没有什么东西能够保证,这种置换或由精神分析引发的对潜在话语——这种潜在话语是把解释的暴力(violence)和恐怖行径(terrorism)扩展到各个层面的等价物——的着迷本身并不是脆弱的和短暂的(fragile and ephemeral)。也没有谁会知道这种策略——在此之内我们已经消除或者说探索着去消除所有的诱惑——本身不是一个非常脆弱的仿真模型(simulation model),即那种为了隐藏选择的效果、那些已经对它进行威胁的诱惑的效果而仅仅假装是一种无懈可击的结构模型。毕竟,对于精神分析来说,最糟糕的事情实际上是潜意识的诱惑。它诱惑以梦。它通过它的概念进行诱惑。当“潜意识言说时”(“the id speaks”),当潜意识渴望言说时,它进行着诱惑。无论何处都存在着一个双重结构(double structure)。无论何处都存在着一个平行

的结构(parallel structure),在这一平行结构中,来自于潜意识的那些符号与它们的交换取得默契——这种默契吞没他者、潜意识的“作品”以及转移和反转移(transference and counter-transference)的纯粹而简单的过程。整个精神分析的大厦由于在此过程中诱惑自己和诱惑他者而崩溃。让我们作一会儿分析家,也让我们说这是弗洛伊德的原初压抑(primary repression)——即诱惑的压抑、一种在精神分析作为一门“科学”出现时的起源阶段的压抑——的回返。

弗洛伊德的著述在两极之间展开,——这两极从根本上挑战着他的居间结构(intermediate construct)。这两极就是诱惑与死亡之本能(death instinct)。先前,我在《象征交换与死亡》(*L'échange symbolique et la mort*)中已经论说到,死亡本能是向精神分析学的早期论题或经济模式的一种回复(reversion)^[1]。关于诱惑——它通过某些潜在的吸引力与另一极相连接——我们应当说,它保留了精神分析学所丢失的对象的某些内容。

把弗洛伊德于1897年放弃诱惑理论的行为看作是精神分析理论的创立和使诸如像潜意识幻想(unconscious fantasy)、心理现实(psychical reality)、自发性婴儿性欲(psychical reality)等等概念处于显著地位的决定性一步,这种看法是传统的观点^[2]。

作为原始形式的诱惑发现它自身被归入到“原初幻想”(“primal fantasy”)的一种条件之中。因此,它被作为——是按照不再是其自身的逻辑来进行——残片(residue)、痕迹(vestige)以及烟幕来看待,并且是在自此以后凌驾于精神的和性的现实(psychical and sexual reality)之上的一种逻辑与结构的意义上。与把诱惑降级到发展过程中的这么一个正常状态的境地相反,我们必须把它看作是一个至关紧要的和充满重要性的事件。正如我们所认识到的那样,诱惑最终将从精神分析的话语中消失,或者即使在这位大师自己对这一建设性行为的否定的合乎逻辑的重复中再次出现,诱惑也只能再次被埋葬和被忘记。诱惑不仅仅只是作为与更为重要的成分——诸如幼儿的性特征、压抑、恋母情结(Oedipus complex)等等的比较中的次要成分而被消解。更确切地说,诱惑是作

【1】

Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort* Paris: Gallimard, 1976. 本书被部分翻译为: *Simulations*, trans. P. Foss, P. Patton, and P. Beitchman, New York: Semiotext(e), 1983 is a translation of *Simulacres et simulations* Paris: Galilée, 1981 pp. 9 — 68 and *L'Échange symbolique et la mort*, pp. 77 — 117; also “The structural law of value and the order of the simulacra,” in *The Structural Allegory* ed. J. Fekete and trans. Charles Levin Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, contains selections from *L'Échange symbolique et la mort* some of which have been reproduced and supplemented in the present volume (chapter 6). [英译者注]

【2】

Jean Laplanche and J. — B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith New York: Norton, 1973 p. 405.

为一种危险的形式而遭到公开指责，——这对于未来体系的发展和一致性(coherence)可能潜在地具有致命性。

索绪尔与弗洛伊德的情况恰相一致。在《字谜游戏》(Anagrams)中,索绪尔也是从认同一种语言形式——一种对意义与价值进行解构的注重细节和仪式的形式或者语言的废除开始的。于是,为了转向语言学的结构,索绪尔结束了所有这一切。焦点的这一变化是由于获得真实知识的明显失败,还是由于有利于对意义产生模式进行建设性的(constructive)、持久的和科学的分析,以避免其可能出现的灭绝而放弃了对字谜的挑战呢?无论怎样,都没有什么关系。语言学从这种不可改变的转换方向中开始了,而且这也成为那些延伸索绪尔研究的所有研究人员的基本规则和公理。我们不可能再回到已经被破除了的东西那里去。而且,忘记这最初的谋杀是科学之合乎逻辑的和取得成功发展的组成部分。所有表示哀悼和死亡之物的能量,都将被转换为现存活动中的一种模拟的复活(simulated resurrection)。然而,我们还是应该提到,索绪尔最终——他至少——还是感受到了这种语言学计划的失败。他带着摇摆不定的对不确定性的感觉(sense of uncertainty)而去,这种感觉让人们瞥见了一个弱点,即索绪尔那非凡的置换结构(mechanics of substitution)中可能存在的瑕疵。但是,他的继承者们满足于对规则(discipline)的运用,缺少这样的踌躇不决(scruples),而这些踌躇能够揭示出对字谜游戏进行暴力的和过早(violent and premature)的埋葬的暗示(hints)。他们可能再也难以想象语言的这种深渊(abys of language)、语言诱惑的深渊,同时也难以想象一种在根本上完全不同的吸收意义——而非意义的生产——的过程。语言学的石棺(linguistic sarcophagus)已被完好地尘封,再一次躺在能指的蔽帐(veil of the signifier)之上。

同样,精神分析的蔽帐、隐蔽之意(hidden meaning)的面纱以及隐蔽之意义过剩(surplus)的遮幕,劫掠着诱惑,以损害外观的表面深渊(superficial abyss),损害有吸收性的表面(absorptive surface),即由诱惑所确立的符号交换与竞争的惶恐—诱导(panic-inducing surface)的表面(歇斯底里只不过是一种“征兆性的”显现,这种显现已经被征兆的潜在结构[latent structure]所浸染,因而它成为前精神分析[prepsychoanalytic],并因此而被贬低。这也是它何以曾经充当了精神分析之“转换基质”[“matrix of con-

version”]的原因所在)。为了以非凡的关于解释的操作机制和性压抑的机制——它提供了客观性和一致性的所有特性——取而代之,弗洛伊德废弃了诱惑(如果我们漠视精神分析所有的内在变形,无论是个人的还是理论的,那么这样一种完美的一致性怎么会被挫败?而深深地被掩藏在严密话语之中的每一个挑战和每一种诱惑,又怎么能够像活与死(living-dead)那样设法再次出现?——但另一方面,要求恰当的意义,这意味着精神分析依然富有生命。无论如何,弗洛伊德告别了诱惑,并且支持解释(直到在其最后的元心理学[metapsychology]观点中,他才极其明确地做出了这一告别)。但是,在这种令人钦佩的立场取向中受到抑制的一切,又在精神分析历史的种种冲突和兴衰变迁中重新出现。它在每一个治疗对策的过程中都被重新加以制定(我们将永远不会听到歇斯底里的终结!)。在拉康的著作中能看到诱惑席卷了整个精神分析学,真是一件让人高兴的事。在能指游戏的幻觉般形式(hallucinatory form)中,拉康主义的精神分析(Lacanian psychoanalysis),以严密的苛求和由弗洛伊德所赐予的形式,标志着精神分析的死亡,这一点正如其体制上的琐碎化(institutional trivialization)那样令人确信。

拉康主义式的诱惑(Lacanian seduction)当然是一种假冒牌(imposture),但是,它以它自身特有的方式,纠正、修补和补偿了弗洛伊德原初的假冒牌,即排除诱惑/形式,并非有益于科学。拉康的话语,提升了精神分析关于诱惑的看法。从某种意义上说,它是对这种排除诱惑的报复,但是,从形式上说,它自身又受到精神分析的浸染;也就是说,总是在(这种符号的)法则的严格束缚之下。事实上,这是诱惑的一种徒有其表的形式(specious form)。它总是运行于法则的束缚之下,并处于耶稣基督(the Master)的模拟像(effigy)之中——耶稣基督用圣经(the Word)统治歇斯底里的民众(hysterical masses),他们不能有世俗的满足(sensual gratification)……

毕竟是精神分析的死亡成为与拉康争辩的问题,这种死亡是由成功带来的,然而这种成功却是由最初被否定之物的死后的复苏带来的。难道这不是一种命运的实现吗?从一个大否定(Great Denial)开始,精神分析将至少拥有结束大冒牌(Great Imposture)的机遇。

我们应该感到激动和安慰的是,曾经建立起来的意义与解释的最非凡的体系在它自身符号的重负和游戏之中正在坍塌,这些符号已经成为无限制之诱惑(unrestrained seduction)和无限制之术语(unrestrained terms)的伪装,在具有同谋关系的和缺少意义的交换中(甚至在治疗的过程中),它曾经充满意义。这至少是一种我们不在意于真理的符号(同时也仅是欺骗者何以统治之原因所在)。看来显示出心理分析失败的只不过是诱惑,正如在意义的任何重大体系中,都是冒着失去所有意义的危险而把自己丢失于自身的图像之中。这显然是一种来于它自身之原始诱惑的灰烬(ashes)中的再生(rebirth)和外观的报复(revenge)。那么,这种冒牌又何在呢?由于精神分析从一开始就拒绝了诱惑的形式,它或许只不过是一种幻想(illusion),即对真理的幻想、对解释的幻想,而这又是拉康主义的诱惑之幻想所进行批驳和予以矫正的。如此以来,就完成了—一个循环,或许这一循环为其他的质疑(interrogative)和诱惑的形式提供了一种出现的机遇。

对于上帝(God)和革命(the Revolution)来说,情况也是一样。偶像破坏者们(Iconoclasts)曾经幻想,通过摧毁外观偶像,上帝的真理将普照着闪出光芒。既然没有上帝的真理——偶像破除者或许私下里知道这一切——那么,他们的失败就是因为他们具有与对图像的崇拜者们(idolaters)同样的前提所导致的:我们只能以一种被改变的真理(altered truth)观念来生存。这是与真理同在的唯一方法。这种选择是无法忍受的(准确地说是因为真理就不存在)。我们不能希望去破除外观(即图像的诱惑)。如果我们必须阻止真理的缺席(absence of truth)在我们面前爆发——或者是上帝的缺席,或者是革命的缺席——那么这一方案就必然遭遇失败。只有每一个人都反对它时革命才会存活,尤其是那种模仿的(mimetic)和具有模仿特征的计谋,如斯大林主义。斯大林主义之所以不朽,是因为它将永远存在于那种掩盖革命、革命的真理并不存在这一事实之中。它也因此而重建希望。Rivarol说道,“人民不想革命,他们仅仅想要这种景观(spectacle)”。这是保持革命之诱惑的唯一方法,而不是在其真理中将诱惑废弃。

“我们不相信,在真理被揭去面纱之后它还依然是真理。”(尼采)

幻像或施魔的仿真^[3]

祛魅的仿真(disenchanted simulation):色情文学(porn),比真实还真实,以及仿真的顶点。

施魔的仿真(enchanted simulation):幻像(trompe-l'oeil),比假的还假,以及外观的奥秘。

没有虚构的故事,没有叙述,没有写作。没有场景,没有剧场,没有情节。幻像(trompe-l'oeil)忽略所有这一切,并用某些对象的细微轮廓(slight figuration)消除这一切。它们出现于所有时代的伟大作品之中,但是在此,它们却是独自出现的,就好像它们已经废除了绘画的话语。其结果,它们不再被“表现”(represented),不再有对象,不再有明确的客体。它们是社会、宗教和艺术的反—表现(anti-representation),那些单调的与空洞的符号是反—成规(anti-formality)的表达。它们对社会生活的碎片(detritus)产生反应,并且滑稽地模仿其戏剧性(theatricality):这就是它们为什么散乱一片(scattered)被并置(juxtaposed)于它的随意性外观中的原因所在。但即使这样也是意味深长的:这些客体已不再是客体了。它们并不描写熟知之事(familiar reality),如同一幅静物画(still life)。它们描写的是在每一个表现性等级(representational hierarchy)中所发现的空无(void)和缺席(absence),这种表现性等级组织起一幅画的诸种基本要素,正如它在政治领域中所做的那样。

这些不纯粹是从主要的场景(principal scene)中被置换的替代物(stand-in),而是萦绕于场景之空无(emptyness)上的再现(reappearances)。这种诱惑不是一种审美诱惑——如一幅绘画和一种类似之物(likeness)——而是一种剧烈的(acute)和形而上的(metaphysical)诱惑,它来源于对真实的离弃(nullification)。这些神出鬼没和形而上学之对象的虚幻倒置(unreal inversion)与文艺复兴时期的代表性空间形成了鲜明的对照。

它们的无意义性(insignificance)是令人生厌的(offensive)。仅仅是些无所指称的对象、脱离了语境的客体——就像这些陈旧的报纸、年久的书籍、老铁钉、旧木版、食物碎屑那样——这些只是困乏和孤立的(destitute and isolated)物体,在从所有话语中宛如

【3】

幻像(Trompe-l'oeil)从字面意义上是指一幅绘画远看时所呈现出的现实的幻觉(leurre),在借喻手法上是指一种虚假的外观(a false appearance),关于这种幻像的表征结构,参阅 Michel Foucault, *This is not a Pipe* Berkeley: University of California Press, 1983.

[英译者注]

【4】

From Pierre Charpen-
trat, "Le trompe-
l'oeil" *Nouvelle revue*
de psychanalyse 11
(Autumn, 1971) 161.

[英译者注]

幽灵般消除(deinscription)的过程中,能够描绘出一种失去现实的情绪基调,就像萦绕于某一个体和他或她的自我意识(self-awareness)之上的一种先前的生活。“幻像往往用在场(presence)的僵硬的晦涩性(inflexible opacity)来取代艺术爱好者所期待的明晰与引喻的(transparent and allusive)图像。”^[4]没有透视角度的拟像(simulacra)，“幻像”的图像意外地出现,并伴随着恒星般的精确性(sidereal accuracy),仿佛被剥离了意义的氛围(aura),沐浴在空洞的太空(empty ether)一般。纯粹的外观,这种反讽即是其现实的过剩(excess of reality)。

在幻像里,也不会再现大自然。没有片片风景,没有层层天空,没有条条飞行线路或者缕缕自然之光,没有任何的面容;同时,既没有心理状态也缺乏历史性。这里的所有之物都是人工制品(artefact)。一种直立的背景之幕——由于这些纯粹的符号——塑造了从它们所指称之对象的语境中孤立出来的那些物体。

超透明性(translucidity)、悬而未定、脆弱性(fragility)、废弃(obsolescence);如此坚持书写、要求字面(在周缘加以缘饰)、执着镜子(mirror)与注视(watch)——所有这些都是超然存在(a transcendence)之失去的和疏远的符号(lost and distant signs),这种超然存在已消失于平凡(quotidian)之中。一块破旧厚木版的映像,它的节疤和年轮标识着时间的流逝,就像一个没有指针的时钟,让我们去猜测时间。所有这一切都是一片片飘散如烟的往事,一段段逝者如斯的时间。只有时代错误(anachrony),即时间与空间的混乱图像,突显出来。

在这里,没有水果,没有肉类或鲜花,没有花篮或花束,也没有任何(静)物的组成成分。大自然是世俗的(carnal),世俗地排列在水平面上、在地面上或者在桌子上。即使有时是以变形失真、模糊对象的边界以及含混它们的用途等来进行,但是它总是保持着真实事物的引力(gravity),而且它总是被地平线(horizontal)所强调。然而,这种幻像是在失重状态(weightlessness)下起作用,在垂直的背景下出现,这里的所有事情都是悬而未定的(suspense),无论是时间还是物体,甚至光线和透视角度也都是如此。虽然静物以古典的形态和阴影构成作品,但是幻像的阴影却没有一种真实的光源所提供的深度(depth)。就像物体的废弃一样,它们是光之眩晕的符号,是对先前生活、对优于现实的外观的眩晕。

这种没有来源的神秘之光——它那偏斜的光线已不再真实——像一个浅水池，一汪凝滞的水池(stagnant pool)，触摸起来很柔软，像自然地死去那样。这里的事物不再有阴影(一种实体)。照射在这些东西上的阳光是非常不一样的。太阳就是一颗更为明亮的星球，它没有一丝空气，或者说它只有一个不折射的天空。或许是死亡直接照亮了这些事物，而且这便是所有阴影所意味的吗？这一阴影不随太阳的移动而移动，它不在日落时伸长，它根本就不移动，它是一种僵硬的条带(inflexible band)。这不是明暗法(chiaroscuro)的结果，也不是阴影与光亮的复杂的辩证关系(因为这些仍然是美术的效果)，而仅仅是物体的透明性作用于黑色太阳的结果而已。

我们感受到，这些物体正在接近黑洞(black hole)，从这个黑洞中，现实，这个真实的世界以及正常的时间浮现出来。这种向前移动以散离中心(decenter)的结果，以及物体折射向着遭遇主体方向的前行，正是处于无意义客体之形式中的外观，是引起诱惑和愉悦效果的双重的外观，这就是幻像的典型特征：一种触觉的眩晕，它叙述着主体要抓住其自身形象、尔后消失的疯狂的欲望。因为只有当我们失去了我们的同一性，或者只有当现实作为我们幻觉的死亡而再次出现时，它才会引起人们的注意。

一种虚弱的想要抓住事物的自然欲望(physical desire)，但这一欲望本身是悬而未决的，并因此也是形而上学的，幻像的这些物体，具有与儿童发现他或她自己的形象时同样突出的轻松愉悦，就像直接的幻觉优先于感知那样。

如果在幻像中有奇迹，那么也绝不是通过现实主义而取得的，就像苏克斯(Zeuxis)所描绘的葡萄那样，是如此真实以至于一些鸟儿竟飞来啄食。这很荒谬(absurd)。当然，奇迹也不是从现实的过剩(surplus of reality)取得的，而是相反，它是从现实的突然断裂和被淹没于现实之中的眩晕取得的。对客体的这种超现实的(surreal)熟悉是对真实情景的这一突然消失的表达。当赋予眼睛和视觉以特权的这种空间的等级组织(hierarchical organization)，即这种透视角度的仿真——因为它仅仅是一种拟像——分崩瓦解之时，某些其他东西就会显现出来。我们将此表述为一种接触(touch)——因为找不到更好的术语——一种对事物的可触知的超存在(hyperpresence)，“就好像我们可以抓住它们”。但

是,这种有触觉的幻想(tactile fantasy)与我们的触觉感毫无关系,它是对“攫取”(seizure)的一种隐喻,即对所表现的场景和空间的湮灭(annihilation)。其结果,这种攫取又反弹回我们称之为“真实的”周围世界,向我们揭示出“现实”只不过是一个舞台化的世界(staged world)按照深度规则(rules of depth)变得客观化了。也就是说,这一规则就是限定着一个时期的绘画、雕刻和建筑的法则(principle),但也仅仅是一个法则,是由幻觉进行的实验性超级仿真(experimental hypersimulation)所破坏的一种拟像(simulacrum)。

幻像并非试图要把其自身与真实相混淆。由于充分意识到了游戏(play)和技能,它通过摹拟三维、质疑三维的现实性,并且通过摹拟和超越现实的效果从根本上质疑真实的法则,从而生产出一个拟像。

通过其外观的绝对过剩,达到了对真实的解放(Release)。客体与它们的现实情况极为类似,而且这种类同之处宛如一种第二状态(second state)、它们的真实深度。这种类似是通过讽喻的类同之处(allegorical resemblance)和对角明暗分布(diagonal lighting)而对过剩现实的讽刺。

深度在这方面被颠倒过来:与文艺复兴时期的所有空间形成对照,——按照飞行的后退线路(receding line)进行组织——,幻像的透视效果,从某种意义上说则是一种前行的设计。与在仔细查看的眼睛之前(这是显示全景之眼的特权)全景式地逃避不同,在此客体对象是通过某种内在深度(internal depth)来“愚弄”眼睛(“tromper” l’oeil):不是通过创造一个真实世界的幻觉,而是通过躲避那种凝视所具有的富于特权的位置(privileged position)。眼睛,不再是一个有结构的空间的来源,而仅仅是为了使客体集中收敛的内在的追逐点。另一个世界急速向前,一面不透明的镜子置于目前,而在它后面一无所有——没有地平线,没有水平状态。这是明确的外观之域,在这里什么也看不见,但在此,事物却在看你。事物不从你那儿溜走,它们在来于别处的光线中竖立于你的面前,并且伴随着永远不会给予它们以真实三维的阴影(shadows)。因为这一维度——即透视角度之维——也仍然是与现实相关联之符号的一个糟糕的保证(bad faith)。而且,正是由于这一糟糕的保证,所有从文艺复兴时期以来的艺术都已经衰败。

与审美愉悦不同,幻像创造了一种令人烦扰的陌生性(*disturbing unfamiliarity*),为崭新的、在文艺复兴时期成功出现的西方的现实投射出一束奇怪之光:它的反讽式拟像(*ironic simulacrum*)。对于20世纪的功能主义革命(*functionalist revolution*)来说,这正是超现实主义的实质,因为超现实主义也只不过是功能论法则的反讽式谵妄(*ironic delirium*)。超现实主义像幻像一样,都不真正是艺术或者艺术史的一个部分,它们都具有形而上学之维(*metaphysical dimension*)。风格方面不是它们所考虑的问题。它们断裂了与现实或功能性的碰撞点以及与意识的碰撞点。它们的目的是颠倒和回复变异(*to reverse and to revert*)。它们破坏世界的确定性。这就是为什么它们的愉悦和诱惑是激进的,即便是不重要的,因为它们来自于外观之中的极度的惊异,来自先于真实世界的生产方式的生活。

今天,幻像已不再局限于绘画领域。就像它同时代的拉毛水泥(*stucco*)一样,幻像可以做任何事情,摹拟任何事情,甚至拙劣地模仿任何事情。在16世纪,它成了对外观进行恶意使用的原型(*prototype*),——一种稀奇古怪的游戏,而这种游戏最终消除了绘画、雕刻和建筑之间的界线。在文艺复兴与巴洛克时期的壁画和天花板绘中,绘画和雕刻融为一体。在这种壁画或洛杉矶幻像街上,建筑受到幻想的欺骗并被击败,空间的诱惑被空间的符号所欺骗。关于空间的生产,我们已经谈论了很多,难道现在不是探讨空间诱惑的时候了吗?

还有政治空间也一样,诸如尤比诺公爵(*the Duke of Urbino*)和弗雷德里戈·德·蒙特费尔特(*Frederigo da Montefeltre*)的公寓,在尤比诺和格比奥(*Gubbio*)的公爵宫殿中:微小的幻像圣所,位于宫殿那巨大空间的中心。这是颇有识见的建筑透视角度的胜利,是按照规则配置空间的成就。这座公寓是一个颠倒的小世界(*reverse microcosm*):与建筑物的其他部分相隔离,没有窗户,简直是没有空间,因为在这里,空间在仿真中被现实化了。如果这座宫殿作为一个整体构建着典型的建筑行为,即艺术(与权利)的显在话语,那么我们又怎么来理解那种与小教堂毗连、宛如另一个有点儿魔力的神圣之地的小型公寓房呢?在空间的组织中,因而也在安排宫殿与共和政体的整个代表性体制的组织中,到底在发生着什么,这还不十分清楚。

真正私密的(*privatissime*)空间乃是公侯的特权,正如乱伦和越界是国王专有的权利一样。游戏规则的完全颠倒实际上就在这里,即通过幻像的寓言,它将讽刺性地引导我们去思索宫殿的外部空间,以及从宫殿而到城市的空间,还有政治空间即权力的实际所在地,或许这种颠倒只不过是一种透视角度的效果。这样危险的秘密,这样根本性的假设,公侯必须保守秘密,只有他自己知道,处于严格的保密状态:因为这实际上是他的权力的秘密。

自马基雅弗利(Machiavelli)以来,政治家们或许已经知道,对一种仿真空间的掌握就是权力的源泉,而且政治不是一种真实的活动或空间,而是一种仿真模型——这种仿真模型的表现形式即是所实现的效果。外观的真正奥秘可以在宫殿的盲点中发现,即在建筑学和公共生活这一隔离之处找到。从某种意义上说,这一切支配着整个体系,当然这一支配不是通过直接限定的方式,而是通过某种内在的回转变异,或者秘密地完成对规则的废除,正如在原始社会里所做的那样。现实中的一个突破口或者一种反讽的变形,即隐藏于现实中心的精确仿真,在其所有的作用中,现实依赖于这一仿真。

因此,罗马教皇,这个最高的宗教法庭长,以及重要的耶稣会士或神学家们,他们都知道上帝并不存在。这一点是他们的秘密,也是他们的力量。同样地,蒙特费尔特在幻像中的公寓是现实中心里不存在之事(nonexistence)的一个反转的秘密:“真实”空间,包括政治空间里总是可能存在的意义深远的可逆性秘密;政治统治的秘密已经完全消失在大众的“现实”幻想之中。

秘密与挑战

秘密:即那种诱人的和起始的性质(initiatory quality)是不能言说的,因为它没有意义(meaningless);尽管它到处弥散,但是却没有被说出来。因此,尽管我知道他者的秘密,但是却不揭示出它,而且他也知道 I 了解这秘密,但是却不让这秘密公之于众:两者之间的这种强度(intensity)只不过是秘密的秘密而已。这种共谋关系(complicity)与一些隐藏的信息毫无关系。此外,即使这些合作者希望揭示这个秘密,他们也不可能如此,因为无话可说……一切可以被揭示的东西都处于这秘密之外。因为秘密不是一个隐

藏的所指,也不是揭开某事的关键;它在所有可以被言说的事物中循环往复与来回游移,正如诱惑流动于言语的猥亵(*obscenity of speech*)之下那样。秘密是信息交流的对立面,然而却与它分享着某种东西。只有以一直保持不言说为代价,秘密才可以保持着力量,正如诱惑是由于永远不被说出或永远不会得到满足,从而才能行使其诱惑的职责那样。

被隐藏的和被压抑的东西往往都有一个要表明它自身的趋向,然而秘密却根本不这样做。秘密是一种导引性和内爆性的形式(*introductory and implosive form*):我们走进秘密,但是却不能退出。秘密永远不被揭示,永远得不到交流,甚至从未“被藏匿”(secreted)^[5]。秘密是从交换的暗指与仪式的能力(*allusive and ritual power*)中获得自己的力量。

因而,在克尔凯郭尔的《一个诱惑者的日记》(*Diary of a Seducer*)中,诱惑就呈现出一种需要揭开的谜一样(*enigma*)的形式。这个年轻的女孩儿就是一个谜,为了诱惑她,那人就必须成为对她有诱惑力的一个谜;那是一场谜一般的决斗(*enigmatic duel*),而且诱惑是在不揭露秘密的情况下来解决它的。假如秘密万一被揭露了,那么这种揭露将显示性的特征(*sexuality*)。这个故事的真实意义——如果它有的话——必然是关于性的,——但是,实际上它根本就没有这种意义。在意义本应该存在的地方,在性的欲望本应该发生的地方,在词语所指定的地方,以及其他认为它应该存在的地方,实际上什么也没有。同时,秘密的这种非存在(*nothing*),诱惑的这种无所指,在词语和意义之下循环,流动得比意义还快:它就是在言说还未影响你之前所影响你的东西,在这段时间它们突然消失。在话语之下的诱惑是看不见的(*invisible*);从符号到符号,它一直是一个秘密的循环(*secret circulation*)。

确切地说,这是心理学关系(*psychological relation*)的对立面:分享另一个人的秘密并不是去分享它们的幻想和欲望,也不是分享一种未言说的存在。当“它”(伊德, *the id*)言说之时,实际上它已不是诱惑人的。一切来自于有表现力的能量、压抑,或者潜意识的事物,所有想言说的事物与自我(*ego*)必须出现的地方——所有这一切,都属于开放公开的常态(*exoteric order*),并与秘密和诱惑的奥秘(*esoteric*)形式相矛盾。

然而,潜意识、潜意识的“冒险”似乎是要在无秘密的社会里虚

【5】

Zemplyny, *Nouvelle
Revue de Psychanalyse*
14.

构(fabricate)秘密的雄心勃勃的最后努力。于是,潜意识就成为我们的秘密,成为我们在一个公开表白的和透明的社会里的神秘之物(mystery)。但是,它实在不是个秘密,因为它仅仅只是心理学上的。它自身并不存在,因为潜意识是在创造精神分析学的同时而被创造出来的;也就是说,是伴随着汲取精神分析的那些程序和使秘密陷入其深层结构的技巧而创造出来的。

但是,或许某种东西正在对所有的解释报仇,而且以一种微妙的(subtle)方式才能够瓦解它的过程?它完全不希望被说起,而是要作为一个谜,不可思议地拥有着它自身的决定,并因而只是热望于坚守秘密和享受秘密。

尽管尽一切努力要揭开秘密、泄露秘密,使它有所指,但语言还是返回到它的秘密诱惑。我们总是返回到我们自己不能解释的愉悦那里去。

诱惑并未走红,也没有属于诱惑的时间,但是它有一种节奏,没有这种节奏,诱惑将不会发生。与工具性的策略——这种策略是通过居间调节各个方面来进行的——不同,诱惑是在单独的运动中瞬间性地产生作用,并总是成为它自身的目的。

在诱惑中循环从不消歇。为了诱惑他者,你可以去诱惑这一个人,但是也可以为娱乐而诱惑他者。引导着从某一个走向另一个的幻想(leurre)^{【6】}是微妙的。它是在诱惑还是在被诱惑,这就是诱惑?然而,被诱惑更是诱惑的最好方式。这是一首永无止境的歌(endless strophe)。在诱惑中没有主动或被动,也没有主体或客体,甚至也没有内在或外在之分:它在没有把两侧分开的边界各侧起作用。如果他们从来没有受到他们自己的诱惑的话,那么也就没有任何人能够去诱惑另一个人了。

既然诱惑从不停止在符号的真理面前,而是通过欺骗和保密发生作用,那么,它就开辟了一种循环的模式,这一模式也是秘密的和仪式性的,是一种只按照它自身的规则进行游戏的直接指引(immediate initiation)。

受到诱惑就是从某一真理那里被转移走。诱惑则是把他者从他的真理那里转移走。于是这一真理就成为逃离他的秘密了^{【7】}。

诱惑是直接可逆的,而且这种可逆性是由它所暗含的挑战以及它被吸引的秘密构成的。

这就是吸引与娱乐(attraction and distraction)的权力、专注

【6】

Leurre 是一个诱惑性的词汇,其多重含义的复调性(polyphony)回响于这一文本的各处,时而以“幻觉”的面目出现,时而作为“蒙骗”来用,并始终作为“lure”(诱惑,吸引力)。尽管“lure”这个词在英译本中没有出现,但它总是在文本的表面之下(il court sous)出现。读者应当留意。[英译者注]

【7】

Vincent Descombes,
L'inconscient malgr lui
Paris: Minuit, 1977.
[英译者注]

与人迷(absorption and fascination)的权力,它不仅是性崩溃的权力,而且也是一般意义上的真实崩溃的权力,同时还是挑战的权力。它绝不是性与言语的经济学,而是魅力和暴力的一种增加,一种瞬间的激情,即性可能出现的一个瞬间。但是,诱惑在挑战和死亡的过程以及在把它与本能相区别的根本上不确定性中,完全可能同样容易地把它自身耗尽。虽然不确定与其客体相关,但是本能却被确定为力量和起源。诱惑的激情是没有实质和起源的:它不是通过一些性欲的投资(libidinal investment),或由它获得强度的欲望所产生的一些能量,而是通过纯粹的赌博(gaming)和欺骗的(bluffing)形式。

同样地,挑战也是一种双重形式(dual form),它瞬间把自己耗尽,并从这种直接的逆转中得到其自身的强度。它也是使人着迷的,就像无意义的话语,由于这一荒谬的原因,对于它,我们只能作出反应。我们为什么要响应一种挑战?这同样是一个神秘的问题,就像:到底什么在诱惑呢?

什么又比挑战更具有诱惑力呢?挑战或者诱惑总是使他者发疯,但又是在彼此相互的眩晕中;疯狂来于由于那种把他们联合起来的眩晕的缺席,并来于他们的相互牵连。挑战的必然性就是如此,我们只能对挑战作出反应的理由从而也是如此:因为它开辟了一种疯狂关系,而这种关系与交流 and 交换十分不同;这是由无意义的符号处理的、但是却由一种基本规则及其秘密的遵守(secret observance)连接的一种双重关系。挑战终止所有的契约、所有由规律(自然规律或价值规律)控制的交换,而且用一个非常传统的和仪式化的协定(pact)取代它。一个要作出反应并要完胜(out-do)的坚持不懈的义务,受到游戏的基本规则的支配,并且按照它自己的节奏进行。与总被雕刻在石头上、记在心里或者悬挂在空中的规律相反,这种基本规则永远不需要说明;它永远也不能够被陈述。它是直接的、内在的和不可避免的(而规律则是超越的和外在的)。

永远不可能存在一种诱惑的契约,或一种挑战的契约。因为诱惑和挑战要存在,所有的契约关系都应当使其失效,以有利于一种双重关系。由秘密符号组成的关系远离开交换,并且从形式的区分(formal division)和直接的反应(immediate reverberation)中得到它们的强度。同样,诱惑的魅力终止了所有的里比多经济学

(libidinal economy)、所有性的(sexual)和心理学的契约,在其位置上以一种可能性反应的令人惊讶的开放性(staggering openness)来取代。这绝不是一种投资,而是一种冒险;绝不是一个契约,而是一个公约(pact);绝不是单个的行为,而是双重的行为;绝不是心理学的,而是仪式上的;绝不是自然的(natural),而是人为的(artificial)。它不是一个人的策略(strategy),而是一种命运(destiny)。

挑战与诱惑极其相似。然而它们之间就没有差异吗?挑战在于在你的力量范围之内引出他者,——这也是他或她的力量,——假设可能存在一种无限的扩大(unlimited escalation)。然而诱惑的策略(?)在于在你的弱点范围内引出他者,这也是他或她的弱点。一种是可计算的失败(calculated failure);一种是不可计算的失败:即向可能被欺骗的他者提出的挑战。弱点或失败:难道黑豹的气味(panther's scent)不是一个弱点、一个其他动物糊糊涂涂地去接近的深渊吗?实际上,具有神秘气味的黑豹在事实上就是死亡的中心,而且微妙的香气就从这一弱点出现。

诱惑就是削弱,诱惑即是踌躇(falter)。我们以弱点诱惑,而不以强大的力量和符号诱惑。在诱惑的过程中,我们展现这一弱点,并通过这一弱点使诱惑获得其自身的力量。

ence of knowledge, or in the absence of meaning.

我们利用我们的死亡、我们的脆弱和萦绕着我们的空无(void)进行诱惑。其秘密是要了解在缺乏凝视、缺乏姿态、缺乏知识或者缺乏意义的情况下,如何利用死亡。

精神分析宣称:“假定被动性,即假定弱点”;但是,为了促进恢复活力的、精神和谐的发展,把它们转变成为顺从与接受(resignation and acceptance)的形态,在措辞上几乎仍然是宗教的。无论如何,诱惑以它自身的规则来利用着弱点,嘲笑着弱点。

所有的一切都是诱惑,而且仅仅是诱惑。

它们想使我们相信,一切事物都是生产。世界变革的主旨、生产力的作用都是控制种种事态的流程。诱惑仅仅是一种放荡的(immoral)、轻佻的(frivolous)、肤浅的和多余的过程而已,即处在符号和外观领域之内,完全致力于愉悦和对无用身体的使用权。如果所有的一切,与外观相反的一切——实际上,是按照外观的秘密规则——都受到诱惑(原则的)操作,那会怎么样呢?

诱惑的瞬间
诱惑的悬念
诱惑的冒险
诱惑的意外
诱惑的狂乱
诱惑的中止

生产仅仅在积聚,而且绝不离开它的目标。它以一种幻觉即它自己的幻觉,来取代所有的幻觉:它的这种幻觉已经成为现实原则。生产像革命一样结束了外观的流行。但是,诱惑是不可避免的。没有任何人要逃避它——甚至已经死亡的人,也通过他们的名字和他们的记忆,来进行诱惑。只有当这个诱惑他们的世界再也没有人对他们做出任何反响时,并且当所有的仪式再也不会公然反抗他们的存在时,他们才是真正的死亡了。

对我们来说,只有那些再也不可能进行生产的人才是死者。实际上,只有那些再也不希望进行诱惑而且也不被诱惑的人,才算是死者。

但是,诱惑无论如何总是牢牢地抓住他们,正如它总是牢牢地控制着所有的生产并最终将它消灭一样。

因为这种空无——即在任何点上被所有符号的意外结果所挖空的缺席、作为诱惑之意外魅力的无意义性——也是不带任何幻觉地等待生产达到其极限的东西。所有的一切又回到这个空无,包括我们的词语和我们的姿态。但是,有些则是在他们消失之前拥有时间——提前利用他们的死亡(demise)——来实施一种他者从不知晓的诱惑。诱惑的这一秘密,就存在于对他者的这种唤起与再唤起(evocation and reevocation)之中,存在于种种活动之中——它们的迟缓和悬念是富有诗意的(poetic),就像一件物体下落或一次爆炸的缓慢运动的电影镜头一样,因为某些东西在它完全实现自己之前拥有时间逃脱,而且,如果真有这样一种东西的话,那么它就是“欲望”的尽善尽美(perfection of “desire”)

诱惑,它是命运

我们必须理解诱惑的这种弥漫形式(diffuse form)吗? 它没

有魔力,没有利害关系(stakes),诱惑的这个幽灵没有秘密地萦绕于我们的周遭,没有感情地游荡于我们的幻想中,没有接触地徘徊于我们的联系网络中,这是纯粹的形式吗?当舞台和舞台的魔法已经消失的时候,这种令人惊诧的无意义演出(happening)与其参与和表现的现代形式,会是戏剧的纯粹形式吗?或者说,那种假设的和超真实的对现实(在这种现实中,客体、结构与幻觉场景已经消失)的干涉模式——行为图画(acting pictures)、大地艺术(land-art)、身体艺术(body-art)^[8]——将会是绘画和艺术的纯粹模式吗?

【8】

这些词语在原著里全为英语。[英译者注]

事实上,我们的确生活在这些纯粹的形式之中,在根本的猥亵之中,这就是说,是可见的和无差别的(visible and undifferentiated),先前则是在秘密的和截然不同的(secret and distinct)外形之中。对于社会的真实情况而言也是如此。在今天,社会也是以其纯粹的形式来进行统治,这种形式就是淫秽和空洞。对于诱惑也是一样,在诱惑的实际形式中,已经失却了所有的冒险、悬念以及呈现出一种模糊的和未分化的淫秽形式的魔力。

【9】

Walter Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction," *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt New York: Schocken, 1969 pp. 217-52. [英译者注]

我们有必要谈论沃尔特·本雅明(Walter Benjamin)^[9]有关艺术作品及其命运的系谱学(genealogy)论述吗?首先,艺术作品具有仪式性客体(ritual object)的身份,与祖先的祭仪形式相关。其次,它呈现出文化的和审美的形式,是一种较少有义务的体系,它仍然保持着单一性品质,不再像在仪式性客体中那样是内在的,但是它却是超越的和个性化的。之后,审美形式又让位于政治形式,在政治形式中,作品本身消失在机械复制之不可避免的命运之中。尽管在仪式的形式中,独创性是不为人知的(在祭祀中很少关心祭仪客体的审美独创性),它却再一次消失于政治的形式之中,完全变成了没有原创性对象的一种繁殖。这是最大之流通(maximal circulation)与最小之强度(and minimal intensity)的形式。

因此,诱惑具有其仪式阶段(双重的、魔力的、争论的);有其审美阶段(反映在诱惑者的“审美策略”中,其影响接近于女性的和性特征的范围、反讽与凶暴的范围——只有在那时它才呈现出对我们的意义:转移、策略、“可能受到诅咒的”游戏以及外观);最后是它的“政治的”阶段(采用本雅明的术语,在此有点暧昧),是诱惑的原创性完全消失的阶段,是其仪式的和审美的形式完全消失的阶段,以有利于无限的传播。在此诱惑变成了政治的非正式形式,难

以捉摸的政治学的递减式结构,它完全致力于无内容之形式的无止境复制。(这种非正式形式与其技术方面的本性密不可分,是网络的特性,正如客体的政治形式与连续的复制技术是不可分的一样。)正如它以前是客体的情况那样,这种“政治的”形式相当于诱惑的最大之传播和最小之强度。

这就是诱惑的命运吗?或者为了反对这种错综复杂的命运,我们可以接受作为命运之诱惑的挑战吗?是生产如同命运,还是诱惑如同命运?这是与深层结构的真理相对立的外观的命运吗?无论怎样,我们都生存在无意义之中,并且,如果仿真就是其祛魅的形式,那么诱惑就是其施魔的形式了。

解剖学不是命运,政治也不是命运:诱惑是命运。正是它仍保留着命运、冒险、魔力、宿命和眩晕,也在可见效率与稳定性的世界里保留着安静效能。

世界是无遮蔽的,国王也是无遮蔽的,种种事物都是清晰的。所有的生产与真理本身,都意欲揭示各种事物,而难以忍受的性的“真理”即是这一状况的新近结果。幸运的是,这无足轻重,而诱惑依然从真理本身保持着最具预言性的答案,这一答案就是,“或许我们只能希望去揭示真理,因为很难把真理想象成为无遮蔽的”。

大众:媒介社会的内爆

◎(法国)让·波德里亚 张云鹏 译

时至今日,对于媒介(当然是作为大众媒介)的分析一直存在着两种截然相反的看法,一种是乐观主义的,而另一种则是悲观主义的。乐观主义的看法一直呈现出两种主要的论调,这两种论调之间也存在着很大的差异。其中一种便是马歇尔·麦克卢汉(Marshall McLuhan)的技术乐观主义(technological optimism):对他来说,电子媒介新开辟了一种普遍化的全球交流(generalized planetary communication),而且单是通过新技术对智力的作用(mental effect)就能引导我们超越古腾堡星汉璀璨(Gutenberg galaxy)的原子化理性(atomizing rationality),而达到地球村(global village)、趋向新型电子部落(electronic tribalism)——信息与交流已经达到的一种透明性。另一种看法则更加传统一些,是由革新主义者和马克思主义思想激发起来的辩证的乐观主义观点:媒体组成一种新型的巨大生产力,并且服从于生产力的辩证法。尽管它们一时会被异化,而且也必须服从于资本主义的法则,但是它们的迅猛发展最终会破除这一垄断(monopoly)。汉斯·汉岑斯贝格尔(Hans Enzensberger)写道:“在历史上,媒介第一次使大众即时参与社会的和社会化的生产过程成为了可能,而且这种参与的实际手段就掌握在大众自己的手里。”^{【1】}这两种观点,或多或少地可以说,一种是技术的,另一种是意识形态的,它们都激发了对媒介的整体分析和它的当前实践。^{【2】}

汉岑斯贝格尔的乐观主义更为独特一些,以前,我曾在“媒介挽歌”(Requiem for the Media)中对此以坚定的悲观主义观点来对抗。那时,我把大众媒介描述为“没有回应的言说”(“speech without response”)。大众媒介的特色表现在,它们反对居间中介(mediation)、具有不及物性(intransitive),它们虚构出非交流(noncommunication)——如果是把信息交流界定为一种交换(ex-

【1】

Hans Magnus Enzensberger, “Constituents of a Theory of the Media,” *New Left Review* 64 (1970) 13 — 36.

【2】

Armand Mattelart, *De l'usage des média en temps de crise* Paris, 1979.

change)、定义为言说与响应的交互空间并因而也是责任空间的话。换句话说,就是并不把它界定为信息的简单发射/接收(emission/reception)。现在,媒介的整个当前的结构体系(present architecture)就建立在这一结论性的定义之上:媒介是最终禁止回应的东西,是使任何交换过程都变得不可能的东西(除了回应的仿真形态之外,而对回应的仿真本身就已经被并入了发出过程,而且它对信息交流的单边性没有任何改变)。这便是对大众媒介的真实概括(abstraction)。而且,正是在这种概括中,使人们找到了社会控制和权利体系的根据。为了恰如其分地理解回应(response)这一术语,我们就必须从强有力的、象征的,同时也是原有的基本含意上去领会它:权利属于给予权利的人,也属于没法给予回应的人。给予,而且以无法进行回应的这样一种方式给予,就是要中止对于一个人的自身利益的交换,从而建立一种垄断:社会进程由是而失去平衡。相反,给予回应则是要打破这种权利关系,并且在对抗性的互惠(antagonistic reciprocity)基础之上,恢复象征交换的循环运行。这在媒介领域也同样适用:在此,言说是以一种根本不可能有回应的方式出现的。若要还“回应”这一可能性的本来面目,就必须颠覆整个的现行结构(present structure);即便往好处去说(比如在1968和1970年代开始出现的情况),也必须来一场“反媒介”(antimedia)斗争。

事实上,即便是我不同意麦克卢汉的技术乐观主义,我也始终承认并认为,他在媒介的分析上所引起的真正的革命是一笔财富(而在法国,这一点却大多都被忽视了)。另一方面,尽管我也不十分赞赏汉岑斯贝格尔的那些辩证的希望,但真实地说罢,我也不是一个真正的悲观主义者,因为我坚信,对上述媒介编码进行颠覆是有可能的;而且我也相信,有可能出现一种交替性言说(alternate speech)和象征性交换的根本性互惠(radical reciprocity)。

下面,我以民意测验(opinion polls)为例,这些民意测验本身就是一种大众媒介。据说,民意测验构成了对民主的操纵。的确如此,这不过就是宣传广告即为需求与消费之操纵的一个案例而已。它也产生需求(或者说它也要求如此)和引起需求,正像民意测验生产种种答案从而引发未来的行为那样。如果的确存在着一种需求的客观事实、一种客观真实的民意,那么所有这一切都将是严肃的。显而易见,在此我们需要极其留神。如果我们确信,与媒

介相对还存在着一种可信的人类天性、一种可信的社会本质与其自身的需求、其自身的意志、其自身的价值、其自身的终极目的的话,那么宣传广告的影响、民意测验的影响、所有媒介的影响,以及一般信息的影响都将是戏剧性的。因为这将提出其根本性的异化问题。而且,甚至只有在这种形式之中,传统的批判才能得到表达。

与此相比,问题既可以说不那么严重,也可以说更加严重。这种围绕着民意测验的社会影响和政治影响的不确定性(它们操纵民意还是不操纵民意呢?),如同围绕着宣传广告之真实经济功效的不确定性那样,将永远不会被彻底地解除——不过这也没有关系。这是由于存在着一种混合物,即两种不同种类体系的混合,而这两种体系中的那些数据不能够从这一种移植向另一种。这两种体系其中一种是操纵体系,它是统计学的(statistical)、基于信息的(information-based),而且是仿真的(simulational),它被投射于一种传统的价值体系之上,投射于表征(representation)、意志(will)与民意的体系之上。这种互不相干的拼贴(collage)、这种两者间的串通(collusion)引起了一种不确定的和无价值的辩驳。由于一个简单的理由即在意义体系与仿真体系之间并无关联,所以我们既不会同意那些赞扬媒介具有有益用处的人,也不会同意那些大叫大嚷着要抗议操纵体系的人。宣传广告和民意测验根本不可能异化任何人的意志或意见,即使它们希望而且声称要这样来做时也是这样,这是因为,宣传广告和民意测验不是在人们的意志和表征时一空中产生效果的,——而判断却是在此领域中形成的。由于同样的原因——尽管是相反的——宣传和民意测验根本不可能有助于完完全全地了解公众的看法或个人的意志,因为它们不是在一个公众的空间里或在一个有关公众空间的舞台上产生作用的。它们是些不习惯于公众空间的局外人,而且它们确实实地希望拆除掉这个公众空间。宣传和民意测验以及一般意义上的媒介只能被想象出来;它们仅仅是在一种消散(disappearance)的基础上存在,——即从公众空间、从政治场景、从既具有戏剧性又具有代表性形式的表现公众意见的舞台上消散了,宛如公众意见在早期时代被颁布的那样。因此,我们可以打消疑虑:它们不可能摧毁公众空间。但是,我们也不应该心存任何幻想:它们也不可能重建公众空间。

正是这两种体系之间缺乏关联(lack of relationship)使我们陷入了当今的迷惑(stupor)状态。这就是我说过的状态:迷惑。为了更加客观一些,我们将不得不提到下面这一点:关于我们自己的欲望、我们自己的选择、我们自己的评判、我们自己的意志等等的一种根本的不确定性。这是整个媒介周围最清晰的结果,是从各个方面向我们提出要求、而且实际上也就等于勒索的信息的结果。

我们将永远不会了解,一条广告或民意测验是否曾经对个人或集体的意志产生了真实的影响,但是我们将永远不会了解,假如真的没有了民意测验或广告,那么又会发生些什么情况。

这种情况不再允许我们把现实或者人的天性作为一种基本变数(fundamental variable)而孤立起来。所以,其结果并非是要提供任何附加的信息或者使现实清楚明白地显示出来,而是正好相反,因为在未来,我们将永远不能够把现实与其在媒介中之统计学上的、模拟的投射(simulative projection)分别开来,与一种关于现实的悬而未决(suspense)的状态和最终的不确定性(definitive uncertainty)状态分别开来。而且我再说一遍:这是关于不确定性的一个全新种类的问题,这一问题不是由于缺乏信息导致的,而是由于信息本身,甚至是由于信息过剩导致的。产生不确定性的是信息本身,因此,这种不确定性,与总是可以消除的传统的不确定性相异,是无可挽救的(irreparable)。

这就是我们的命运:受着民意测验、信息、宣传、统计数据等的支配;经常遭遇到对于我们行为的这种预先的统计学的确认,而且被这种持久的对我们的那些最小行为的折射作用所吸引,我们不再面对我们自己的意志。我们甚至也不再被异化,这是因为要那样的话,主体本身就必然要被分开,要面对他者(the other),成为对立物(contradictory)。然而在这儿,没有了他者存在的地方,他者的情景就像政治和社会存在的情景一样,已经烟消云散了。每一个个体,不管是他自己或是她自己,都被迫进入统计数字那未被区分开的一致性之中。在此,有一种对于一台台电脑之透明度的积极的专注,而这是比异化更糟糕的事情了。

正如在宣传的运行中那样,在民意测验的运行和在普遍存在的民意测验中,也存在着一种猥亵(obscenity)。这不是因为那些民意测验有可能泄露意见的私密性和意志的隐私性,也不是因为

它们有可能违反有关个人生存的某些不成文的法则,而是因为它们展示了社会的这种冗余信息(redundancy),这是一种与其自身有关的持续不断的团体性窥淫癖(voyeurism of the group);社会必须时刻明白它自身需要什么,了解它在想什么,而且还要知道它的最小需求,它的最小震颤(quivers),不断地在统计数字的视屏(videoscreen)上了解自己,经常地以某种忧郁症般的疯狂注视着它自己的体温表。这样的社会变得痴迷于它自身;通过这种自动信息(auto-information),这种持久的自体中毒(autointoxication),它已经成了它自身的罪恶、它自身的堕落。这是真实的猥亵。通过这种反馈(feedback)、这种不停的预先清算(anticipated accounting),社会失去了自己的舞台。社会不再扮演其自身;它已经没有更多的时间去扮演其自身;社会也不再占据一个特定的空间,无论是公众的还是政治的;社会开始与它自己控制的屏幕相混淆。由于过分的信息流通(Overinformed),社会显示出向内生长的肥胖症(ingrowing obesity)。失去其场景的所有事物(像肥胖身躯一样)都由于这同一理由而变得猥亵。

在某种意义上说,大众的沉默也是猥亵的。因为当信息所做的一切就是为了把能被描述的(representable)这种空间搞得混乱纷纭,并且以一种沉默的等值(silent equivalence)方式消除(annul)其自身的时候,大众也便是由这种声称要教导大众的无价值的超信息(useless hyperinformation)构成的。并且,我们又不能过分地反对大众与信息的那种猥亵的环环相连(circularity)。这两种现象相互适应:即大众没有看法,而信息也不告知大众。由于缺少一个展现社会意义的场景,它们两者便连续畸形地互相满足着——正如信息反复出现的速度不断地增大着大众自身的分量,但却并没提高他们的自我意识(self-awareness)那样。

所以,如果我们进行民意测验,并且采取由民意测验引起的关于社会真实原则和那种猥亵、那种由民意测验把我们引向统计学色情描写(statistical pornography)的不确定性——如果我们认真地对待这一切,如果我们以信息和社会本身所要求的终极目的(finalities)勇敢地面对所有这一切,那么所有这一切似乎是非常具有戏剧性的。然而,还有另一种处理事情的方式。这种方式并不为民意测验带来更多的信誉,但是从嘲笑和游戏的角度来看,这种方式还是为它们重建了一种地位(status)。实际上,我们可以

考虑这些民意测验结果的非决定性(*indecisiveness*)、它们的测验效果的不确定性以及它们的无意识幽默(*unconscious humor*)，这一点与气象学的不确定性非常相似(例如，同时核实诸多矛盾的事实或种种趋向的可能性)；此外，我们还可以考虑那种每一个人都在使用民意测验的不经意的(*casual way*)方法，私下里不同意民意测验，尤其是如果民意测验在正确地核实某一个人自己的行为(没有哪一个人接受一种对自己可能发生的完美的统计学之评价)。这是给予民意测验可信性的真正的问题。

作为对可行性的一种客观估计，统计学明显地排除所有的随意选择的机会和任何个人的命运。这就是为什么——再往深处说——我们中间没有哪一个人会相信它们的原因，正如赌徒不信赖机会而只是相信运气那样(拥有资本，即格雷斯的等价物，而不是更低等的情况，即概率的等价物)。下面这条消息为顽固否认统计学的机会提供了一个有趣的例子：“如果这将再一次向你保证，我们已经计算出来，60年来每天赶两次地铁的50个人中，仅仅只有一个处于被袭击的危险中。那么，就没有理由说这个人应该不是你！”统计学的美好不在于它们的客观性，而在于它们所具有的无意的幽默(*involuntary humor*)。

所以，如果一个人以这种方式对待民意测验，他就可以据此把民意测验设想为一种游戏(*game*)、一种景观(*spectacle*)，作为一种既嘲弄社会也嘲弄政治的手段。民意测验在竭力破坏作为意志和表征的政治、作为意义的政治，恰恰是通过仿真与不确定性的效果来实现——这一事实只能够给大众的反讽无意识(*ironic unconscious*)以快乐(也给我们个人的政治无意识以快乐，如果我可以采用这一表达方式的话)，其更为深层的动力即在于对政治等级的象征性谋杀、对政治现实(*political reality*)的象征性谋杀，而且这种谋杀是由民意测验以其自身的方式产生的。这就是我在《沉默之众》(*Silent Majorities*)中为什么写大众——他们总是为政治表征提供一种辩解——会通过让他们自己承认这种政治场景上的戏剧性表征从而替他们复仇^[3]。这些人已经成为公众。他们甚至允许自己一天天地尽情享受奢侈，就像在家庭影院里那样，在每天阅读民意测验时，他们自己的观点起伏波动。

只是在这种程度上，他们才相信民意测验，我们大家也才相信民意测验，正如我们相信一种怀有恶意(*malicious*)的预言游戏那

【3】

Jean Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses* (Paris, 1978).

【4】

Roger Caillois, *Man, Play and Games*, trans. Meyer Barash (London, 1962), ch. 8.

样,在政治舞台的绿色厚毯上,要么债务加倍要么一笔勾销(double or quits)。自相矛盾的是,正是作为一种游戏,才使民意测验重新获得了一种合理性。一种不可判定的(undecidable)游戏;一种可能性的游戏;一种政治舞台上具有不可判定性(undecidability)的、所有倾向有相同结局(equifinality)的游戏;一种在问与答的循环中关于事实结果的游戏。或许我们在此可以了解被 Caillois 称之为运气(aléa)^[4]的这些集体游戏形式的一种幽灵(apparition)——闯入民意测验这种本身就是开玩笑的、碰运气的过程之中,政治舞台上为大众(而我们大家都属于这个大众)使用的这一面反讽的镜子,在它自己设下的圈套中被抓住(因为这些政治家们显然与那些民意测验专家一起,是唯一相信民意测验的人,正如唯一相信宣传的人就是那些宣传员一样)。

在这一点上,人们可以为民意测验重建一种实际性的意义:它们将是当代文化转变的一部分,是这个仿真时代(the era of simulation)的一部分。

考虑到这种后果,我们只有向我们自己为民意测验的失败而表示庆贺,而且为这种使民意测验变得不可判定和不确定的扭曲表示恭喜。我们决不会遗憾于此,我们必须考虑到,存在着某种命运或者邪恶的魔头(社会自身的魔头?),它把这台过于美好的机器弄得出了毛病,并且阻止其达到它想要实现的目标。这些扭曲远非是信息折射在惰性东西和不透明东西上的角度不好而产生的结果,因此,我们也必须质疑这些扭曲,是不是社会自身的一种攻击性抵抗对其调查——这种形态是由在民意测验专家与被测验的对象之间、在信息与接受信息的人们之间存在的神秘的决斗(occult duel)所形成——的必然结果?

这便是基本原则:总是认为人们是心甘情愿地参与到真理的游戏中、信息游戏中。已达成的共识认为,总是可以说服对象相信信息的真实性;难以想象的是,接受调查的对象即民意测验的接受者,一般来说,会不采用分析主体、民意测验专家的策略。当然也可能存在一些困难(例如,调查的对象不理解调查的问题;因为问题与他们无关;问题是不确定的;对问题的答复是按照采访者的思想方法,而不是纯粹从该问题出发来考虑,如此等等),但是人们都承认,民意测验分析者能够调整从根本上来说在哪一方面还存在着与分析机构相对应的主要缺陷。然而我们又从来无法表明这

种假设,即假设所有这一切都是调查对象的攻击性(而不是防御性)反策略(counterstrategy)的结果,远非一种边缘而陈旧的残余(marginal, archaic residue);总而言之,在某些方面调查对象可能拥有一种独特的、积极的或者说是获胜的策略,这种策略与主体(在这种情况下,主体就是民意测验的专家或者任何其他消息的制造者)的策略是对立的。

这就是人们所称之为的客体的邪恶魔头、大众的恶魔、社会自身的恶魔,它经常不断地引起对社会真实及其分析的失败,而且也是由于这一理由,该恶魔对于进行这种分析的占用者们来说,是无法接受的,甚至是不可思议的。

为了像镜子一样折射出他者的欲望、折射出它的需求,甚至对此做出预期:很难想象在这一类型的回应中存在着什么欺骗的权力、同化的权力、背离的权力——简言之,狡黠的报复权力。这就是大众在这一特别的镜子中,在这些被设计出来专门用以俘获大众的仿真策略中,逃避现实的方式。此外,这也是事件自身消失于电视屏幕之后、或者说是信息的更加普遍的屏幕之后的方式(因为真实情况是,事件除了在这一偏离的屏幕上——这种屏幕不再是一面镜子——之外,它没地方存在)。当异化(alienation)这面镜子和屏幕是一种生产(想象的主体)模式时,这种新型的屏幕只不过是其消失的模式。但是,消失是一种非常复杂的模式:客体,即单个的人,不仅被宣告消失,而且消失也是它自身的一种策略;这是对于俘获策略、网络策略以及强迫认同策略所做出的反应方式。对于录音节目的这种负极外观(cathodic surface),个人或大众借助消失之嘲弄式滑稽模仿的(parodic)行为进行回应。他们是什么?他们做什么?在屏幕之后他们到底会成为什么?他们把自己变成一种不可测知的(impenetrable)和毫无意义(meaningless)的外观,而这便是一种消失的方法。他们遮蔽了(eclipse)自己;他们以如此这般的方式消融于表面的屏幕之中,以至于他们的真实及他们活动的真实,就宛如物质粒子的真实那样,如果没有对他们行为的可能性分析产生任何基本的改变,将会受到根本的质疑。实际上,在网络的这种“客观的”防御工事之后,在相信它们能够俘获大众、而且所有的人或者说所有的分析家和观察家们都相信它们能够俘获大众的模式之后,传递着一股嘲笑的浪潮、一股颠倒的浪潮和一股拙劣模仿的浪潮,这是富有活性的利用,是由其消失模式

的客体自身进行的嘲弄式滑稽模仿的设定。

在以传统的主体哲学范畴对媒介和整个信息领域的分析中，总是存在着、并且将始终存在着较大的困难，这些传统的哲学范畴包括：意志、表现、选择、自由、深思(*deliberation*)、知识及欲望。因为，显而易见，它们与媒介是完全抵触的；而主体在整个媒介领域的统治中完全被异化了。在信息领域与道德法则之间存在着对原则的变形，道德法则仍然支配着我们，而且它的律令就是：你应当了解你自己，你应当了解你的意志是什么和你的希望是什么。在这方面，媒介、甚至技术和科学，根本不可能告诫我们什么；在很大程度上，它们已经限制了意志和表现的界限；它们已经将各种纸牌(*cards*)杂乱相混，而且剥夺了任何主体对他或她自己的身体、欲望、选择与自由的支配。

但是，关于异化的这一观点，或许只不过是哲学家为了利用假定的大众而持有的一种理想化视角而已。这种观点也只不过仅仅表达了哲学家自身的异化，换句话说，即把他自己或她自己思考为他者(*thinks himself or herself other*)。关于这一论题，黑格尔在他对启蒙(*Aufklärer*)、启蒙运动时期的哲学(*philosophe*)的评价中已经论述得非常清楚，公然抨击“过失帝国”(empire of error)并对其采取鄙视态度。

理性希望通过揭示欺骗而启迪愚昧的大众。它要探索着如何能够让大众理解真正使暴君生存的是大众自己，而不是暴君，正如大众相信他们何时服从暴君一样。对于启蒙者(*demystifier*)来说，轻信的意识对于它本身是误解的。

启蒙运动认为，似乎是欺诈的牧师们借助于玩花招迅速而神秘地带走了意识的存在，他们用绝对属于外在的和其他的東西取代意识，同时，启蒙运动提出这种外在的东西是意识的一种本质，意识信赖它，相信它，力图取悦于它。^{【5】}

【5】

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel
*Phänomenologie des
Geistes*, ed. Johannes
Hoffmeister, trans.
M. M. (Hamburg,
1952) pp. 391-2.

黑格尔说道，这里明显地存在着一种矛盾：一个人不可能像信赖自己一样信赖他人，对于自己也不可能搞错，因为当一个人相信另一个人时，他必须证明他同另一个人在一起是安全的，结果是，意识——据说是被神秘化了——非常清楚地知道什么地方是安全的，什么地方是不安全的。因而没有必要纠正仅仅在启蒙者自己

身上存在的错误。黑格尔断定,把自己误认为是另一个的不是意识,而是启蒙者自己把自己误认为是另一个人,——即与普通人相比,极力想使其认识到自己的愚蠢所在的另一个人。“当人们提出是否能够欺骗一个民族这样的问题时,人们一定会说,这是一个没有价值的问题,因为你是不可能欺骗一个民族它自身的。”^{【6】}

【6】

Hegel, *ibid.*, p. 392.

因此,颠倒大众被媒介异化的观点,以评价整个媒介领域——或许还有整个技术领域——在多大程度上是这种大众的(据说这种大众是被异化的)秘密策略的结果、是意志拒绝的秘密形式的结果、是向一切事物(它们需要哲学的主体)进行非自愿挑战——也就是说对于选择的所有合理性以及对于意志、知识和自由的所有实践的挑战——的结果,做到这一点就足够了。

在某种程度上,这将不再是革命的问题,而是大规模的权利转移(*devolution*)的问题,是欲望、选择、职责等权力的大规模授权的问题,是对各种机构——无论是政治的或者知识的,技术的或者操作的机构——的授权问题,所有这一切事情的管理职责已经转移给了这些机构。大规模地消除意志(*de-volition*),即大规模地终止意志,但是这种消除不是通过异化,也不是通过自愿的奴隶状态(这种奴隶状态的神秘——是现代政治学中不可思议的地方——自从 La Boétie 以来一直未加改变,因为这一问题是按照主体对他自身的奴隶身份的允诺而提出的,但对于这一事实没有那种哲学会做出解释)。我们也许可以辩论,还存在另一种缺乏意志的哲学,即一种激进的反形而上学(*antimetaphysics*),这种反形而上学的秘密是大众深深地意识到关于他们自己以及这个世界,他们没有必要一定做出决定;他们也没有必要一定提出他们的愿望,而且他们也没有必要一定理解他们自己和这个世界;还有他们也没有必要提出要求。

最深层的欲望或许是把一个人所欲望的职责给予其他人。一种对于他者、或者他者们的讽刺性投资的策略;对他者的策略,不是据为己有的,相反却是逐出的,是哲学家和有权人的驱逐,一种对于责任的消除、对永恒的哲学、道德和政治范畴的消除。为此,就出现了职员,还有那些专业人员,概念和欲望的典型拥有者们也是如此。宣传、信息、工艺学、整个知识分子和政治阶层,它们都在告诉我们什么是我们所需、告诉大众什么是他们所需——而且从根本上说,我们十分欣赏这种对职责的彻底转移,这或许是因为,

可以非常简单地讲,我们想要我们需要的东西并非易事;或许是因为,非常简单地讲,知道我们想做出什么决定、期望得到什么亦非乐事。如果不是那些哲学家们,那么谁会把所有这一切、连同欲望之需强加给了我们?

选择是一种奇怪的必须履行的责任(imperative)。任何指派人去行使他的意志的哲学,只能使人陷入绝望之中。因为对于意识来说,如果没有什么比知道它需要什么更讨人喜欢的话,那么相反,对于他人的意识(无意识?)——这种意识是朦胧的但却是至关重要的,它使幸福依赖于意志的绝望——来说没有什么比不知道它需要什么、解除选择的负担与从它自己的客观意志中转移更具有诱惑力了。依赖于某种无关紧要的或有力的实例,要比依赖于一个人自己的意志或必要性选择要好得多。Beau Brummel 有一个仆人就适合于此。面对一幅点缀着几多美丽湖面的壮丽风景,他回过头问自己的贴身男仆:“我更喜欢哪一汪湖水?”

甚至宣传也在抛弃个人意志和欲望的无力假设中发现了优势(advantage)。人们不仅不愿意让别人告诉自己他们想要什么,而且毫无疑问,他们也不想知道他们的欲望是什么,甚至对人们是否要有所希望这一问题也是毫无把握的。面对着这样的诱导,是他们的邪恶天资告诉他们,既不要想要任何东西,也不要最终依赖任何去“说服”他们、为他们建构一种选择的宣传或信息机构(或依赖于安排种种事物的政治阶级)——这与 Brummel 与他的仆人的关系正好相同。

这一圈套威胁到谁呢?大众知道自己什么也不知道,而且他们也不想知道。大众知道他们什么也不可能做,而且他们也不想去做任何事情。由于具有愚蠢和被动性这一特征,它受到了强烈的责备。但根本不然:大众是非常势利的;大众的行为就如 Brummel 的一样,而且以一种至高无上的方式,借助于一种无责任感的、讽刺性挑战的、完全缺乏意志的、秘密诡计的游戏,把选择的能力委托给其他人。所有的中介体(媒介之人、政客、知识分子、启蒙时期轻蔑大众的各类哲学的所有继承人)真正地只适合于这一目的:通过授权、通过代理,来控制这种乏味的权利与意志的问题,表白大众的这种超越是为他们的更大快乐,并使它成为对他们利益的一种展示。替代别人的(Vicarious):——转述 Thorstein Veblen 的概念——,这将是这些所谓的有特权阶级的身份,从某种意

义上说,他们的意志将背离他们自己,走向他们所轻蔑的这些大众的秘密终结。

我们全都主观地生活在最荒谬的模式之中,因为对于我们、对于每一个人来说,这种大众是与知识分子和那些谴责及轻视大众的有自由意志的人(voluntary being)共存的。没有人知道真正与意识相对立的是什么,除非可能是精神分析已经强加给我们的压抑的潜意识。但是,我们真实的潜意识或许就处于这种非欲望、非知识、沉默、吸收所有权力、驱逐所有意志的所有权力、所有知识、所有意义——被嘲笑的晕圈包围着的代理人所赋予——的非参与的讽刺性权力之中。于是,我们的潜意识将不是由驱动力(drives)、推动力(pulsions)构成的,——它的命运是悲哀的压抑;它将完全不再被压抑了;它将由这种快乐的对所有阻碍存在与意志的上层建筑的驱逐来构成。

我们一直都是用一种悲哀的眼光来看待(被异化的)大众,我们也一直用一种悲哀的眼光看待(被压抑的)潜意识。这种悲哀的相互关系对我们所有的哲学都有影响。即便是仅仅为了有一点变化,它也乐意把大众、客体—大众(object-mass)设想为一个最终归于虚幻的、不可靠的与暗指的策略、与讽刺的、快乐的与诱惑性潜意识相关的储藏室仓储地。

关于媒介,你可以坚持两种对立的假设:它们是权利的策略,其中能够发现把大众神秘化和强加其自身真理的方式。要不然它们就是大众诡计的战略之域,大众在其中实施着它们拒绝真理的具体权利、否定现实的具体权利。此刻,媒介只不过是一种绝妙的动摇现实(the real)与真实(the true)、所有历史的或政治的真实的工具而已(因此不可能有什么媒介的政治策略:这在术语上是一个矛盾)。而且我们对媒体的沉溺即没有媒体我们就无法做事,就是这一现象的深层结果:它不是对文化、对交流和对信息的强烈欲望的结果,而是颠倒真理与谬误的结果,是在媒介的运行过程中对意义的这种解构的结果。展示的欲望、仿真的欲望,它们同时也是掩饰的欲望。这是一种至关重要的反应。这是对历史理性和政治理性之最后通牒的一种自发的、整个的反抗。

今天,评价这种双重挑战是实质性的:这种挑战即通过大众以及他们的沉默(这种沉默绝对不是一种消极的抵抗)向意义提出的挑战、对来于媒介和他们对媒介的迷恋的意义所提出的挑战。所

有介乎二者之间的恢复意义的选择性努力,都是第二位的。

显然,在大众与媒体的这种解不开的纠缠中存在着一种自相矛盾的论点:是媒介抵消了意义并产生出这种“无定形的”(formless)(或明达的,informed)大众,还是大众以转移或吸收媒介所提供的信息但却不作任何答复的方式,从而大获全胜地抵制了媒介?大众媒介在操纵大众的过程中是站在权力的一边,还是站在消除意义、对意义采取暴力行动的大众一边?究竟是媒介迷惑着大众,还是大众使媒介转变成为善于表演的技巧?媒介摇摆于感觉和非感觉周围;它们同时又操纵着全部的感觉。没有人能够控制这一过程:媒介是仿真的媒介物,它从属于这一体系,同时,按照一种循环逻辑,它又破坏着这一体系,这完全像一条莫比乌斯带(a Möbius strip)一样——也许更好。对此,人们没有选择、没有符合逻辑的解决办法。仅只是一种符合逻辑的恶化和一种灾难性的解体。也就是说,这一过程是无法回转的。

然而,在最后,我必须有所保留。我们与这一体系的关系是一种难以解决的“双重困境”——完全就像孩子在他们与成人世界的要求之间所处的关系一样。在他们被告知要把自己作为一个自律的主体,具有责任、是自由的和有意识的同时,他们还要将自己培养成为顺从的客体,即不活泼的、孝顺的和墨守成规的人。孩子在所有的层面上进行抵抗,并且对这些自相矛盾的要求,他或她用双重的策略进行回应。当我们要求孩子成为客体时,他或她以所有的违抗、反叛、解放的实践来对付;总而言之,是用主体的策略。当我们要求孩子成为主体时,他或她就以像客体一样倔强的和成功的抵抗来对付;也就是说,要真正成为成人的对立面:即具有幼稚症、超一致、全部的依赖、被动性、白痴行为。这两种策略中没有哪一种比另一种具有更多的客观价值。主体的抵抗在今天被赋予了一种单方面价值,并且被认为是积极的——同样,正如在政治领域一样,对解放、摆脱束缚、表达、自我建构等实践,作为一种政治主体,被认为是有价值的和具有颠覆性的。这并没有考虑对客体所有实践的均等的和或许更高级的影响、对主体和意义的放弃——准确地说,就是大众的实践——对此,我们用异化和消极性这样轻蔑的术语将其埋葬。这种解放性实践与此体系的一个方面是一致的,与要求我们把自己构建成纯粹的客体给我们所下的永久性最后通牒也是一致的;但是这种解放性实践与对我们的其他要求却

一点也不一致,如要求把我们自己建构成主体,要求我们以任何代价解放、表达我们自己,投票、生产、决定、言说、参与、游戏;勒索和最后通牒等等,所有这些都与另一个一样的严重,或许今天更加严重。对于其论点就是压迫和抑制的体系来说,这种策略上的抵抗实际上就是要求知道主体的解放性权利。但是,更确切地说,这似乎是反映了这种体系的早期阶段;而且即使我们现在仍然面对着该体系,但这一体系不再是一个策略领域;这一体系目前的论点是最大限度地使用语言、最大限度地产生意义、最大限度地参与。因此,策略上的抵抗就是对拒绝意义和拒绝语言的抵抗;或者对这一体系的机制过分一致的仿真(hyperconformist simulation),这是借助过分接受的方式(overacceptance)进行拒绝的另一种形式。这是大众的实际策略。这种策略不包括另一种,但是它却是今天胜利的一种,因为对于这一体系的当前阶段来说,这一策略是最适合的。

从物体系到拟像、仿真

——让·波德里亚思想导论

◎(美国)马克·波斯特 张云鹏 译

波德里亚提出了一种理论,它使发达工业社会扑朔迷离与复杂重重的诸多方面变得易于理解,这一理论即整个媒介通信系统的增殖(proliferation)。这种新的语言实践既不同于面对面(face-to-face)的象征交换,也区别于印刷品(print)之交流。新的媒体运用电影(异于印刷物)的蒙太奇法则和时一空距离(time-space distancing)^{【1】}(异于面对面的交谈)来建构一种独特的语言现实(linguistic reality)。波德里亚从新媒介(new media)的制高点来建构理论,他认为一种新的文化已经显现出来,它不受各种陈旧的反抗形式的影响,而植根于传统形而上学诸种假定(metaphysical assumption)的各色理论亦难以奈何于它。波德里亚认为,文化现在是被没有稳固起源、没有所指对象、没有域场范围或者基础的种种仿真(simulation)、物体和话语所控制。在这一意义上,瓦尔特·本雅明所说“机械复制时代”^{【2】}的一切,都已由波德里亚适用于日常生活的所有领域了。

波德里亚把马克思主义对资本主义的批判延伸到了生产方式的理论范围之外,他是以《物之体系》(1968)和《消费社会》(1970)的著述开始这种努力的。他逐渐离开了马克思主义。在波德里亚文集的字里行间,留下了他沿着与福科和德里达等后结构主义者有密切关系的路线来发展自己思想主张的踪迹。波德里亚发现,马克思主义的生产论隐喻(productivist metaphor)已经不适宜于对战后时期商品状况的理解。他认为,只有符号学模式(semiological model)才能够解释现代商品的意义结构。但是,这种商品具体表现为一种与对符号的传统理解迥异的交流性结构(communical structure)。在商品中,字词、图像(image)或者意义和所指对象间的联系被断裂和重组,因而其影响力是被控制的,并非

【1】

Anthony Giddens 在《社会机构》(*The Constitution of Society*, Cambridge: Polity, 1984)一书中特别地论析了这一概念。

【2】

Walter Benjamin:《机械复制时代的艺术作品》(“The work of art in the age of mechanical reproduction”)。见 *Illuminations*, Harry Zohn 翻译, Hannah Arendt 编 (New York: Schocken, 1969), 第 217—252 页。

指向使用价值或效用(use value or utility)的所指对象,而是指向欲望(desire)。

与后结构主义者那样,波德里亚也坚决抵制关于所指对象的传统假说。正如利奥塔所提出的那样,既往的总体叙述(metanarratives)已经崩溃,产生了一种新的理论语境,在此语境中总体叙述的观念不再能够妄求控制或支配它的对象。^[3]在波德里亚的理论语汇中,“超现实”(“hyperreality”)是新的社会语言学状况,表现出依然依赖于唯物主义的简化论或者理性主义者的所指对象性理论的贫乏无力。在这些方面,波德里亚的著作对于批评理论的重建意义重大;同时,更进一步地说,它们对于试图把握 20 世纪晚期文化所独有的幻想与欲望的奇异混合物的人们来说,也极富吸引力。

波德里亚文集所选入的主要篇章,再现了他写于 1968 年至 1985 年的一些具有相互联系的著述,它们大部分选自作者的一些主要著作。约有一半数量的论著在先前曾被转译但也收录于此,因为这些论著不是已经售罄绝版就是难以觅得。而我的目的在于,通过这本文集将使波德里亚的著作对于非法语读者来说可资借鉴,并且因而激发起对波德里亚著作的批评性接受。由于波德里亚的立场在其生涯轨迹上游移转换,因而所选著述依编年顺序排列。而以下按其思想嬗变轨迹所展开的简短引论,以及关于他与其他一些法国和德国知识分子运动趋向的相互联系所作的叙述,对于不谙这些颇具疑难费解之处的材料的读者来说,或许不无裨益。

在《物体系》(1968)这本著作中,波德里亚开始从一个新马克思主义者(neo-Marxist)的视界,以弗洛伊德主义和索绪尔主义的理论对消费社会这一论题进行全面的再思考。他探究消费已经成为社会秩序与其内在分级的首要根据。他认为,种种消费对象制定出对行为和团体进行编码的一种分级体系(a classification system)。同样,这些消费对象必须通过运用语言学的范畴来加以分析,因为它们优于马克思主义或自由经济学(liberal economics)的、弗洛伊德学说或行为主义心理学的、人类学或者社会学理论的种种范畴。这些消费对象通过语言学的符号功能在建构行为中产生其影响。广告通过把它们与其他一些产品区别开来、从而使对象成为一个系统的符号而对产品进行编码。当这种(消费)对象经

【3】

Jean François Lyotard: 《后现代状况:关于知识的报告》(*The Post-modern Condition: A Report on Knowledge*, G. Bennington 与 B. Massumi 翻译; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. xxiv.)。

过向个体消费者转移其“意图”(“meaning”)而被消费时,它便具有了它的效能。因而在它为个体提供一种自由和自主决定的幻觉过程中,符号潜在地所具之极大作用也就开始产生了,它决定着社会。《物体系》通过系统地引入语言学的范畴来揭示编码之影响力,从而超越了对消费社会的早期讨论。

在《消费社会》(1970)中,波德里亚提供了众多的作为一种编码的消费对象的具体例证。他还对在经济学和社会学领域进行的关于消费社会的讨论展开了批判。这些学科不能应对商品消费的新异变化,因为经济学背负着教条的人类经济学(*homo economicus*)重负,——自由个体在市场上起作用;而社会学又受着个体趣味(*individual taste*)的观念与决定论者(*determinist*)的社会概念的牵制。与这些立场相反,波德里亚有力地表明,符号学的分析揭示出消费对象建构了一种区分人群的符号体系(*system of signs*)。如果每个符号只涉及各自的对象,那么这种符号的体系就难以成为可理解的,相反这只能通过各个符号间具有差异的作用。在波德里亚写就的极其显著的一些章节里,他说明了消费对象是多么如同歇斯底里的症状;它们不是作为对某个特殊需要或者问题的一种反应而被更好地理解,而是作为各种游移能指(*floating signifiers*)的一个网络而被加以理解的,——这些游移能指具有其无可穷尽的激发欲望的能力。波德里亚仍是一个马克思主义者,他依然认为,生产方式的再生产还是依赖于消费的扩张,依赖于消费行为的再生产,因而开辟了资本主义历史的一个新的时期。

《符号的政治经济学批判》(1972)作为马克思主义的一个补充,在发展激进的语言理论方面做出了独特的尝试。其标题文字可称作结构主义的一种杰出的“解构”(“*deconstruction*”)。在索绪尔的符号理论中,能指或词既区别于所指(*the signified*)或精神意象(*mental image*),也不同于所指称的对象(*the referent*)。因而,索绪尔对能指与所指之间联系的任意性大为惊异,并且表明了符号的一种价值如何被与其他一些符号的结构联系所决定。波德里亚颠倒了这种策略:索绪尔问题的提出,首先在于他以所指和所指称的对象作为“辩解”(“*alibis*”)区分了符号的各个要素。政治经济学具有类似的策略:它把商品区分为交换价值(价格)和使用价值,只有具有使用价值才能对交换价值做出辩解。就像马克

思在政治经济学的商品理论背后所揭示出的策略那样,波德里亚通过悉心削弱形式主义的符号理论基础而相同地揭示了符号理论的策略。这样,波德里亚就为作为资本主义内部之含义模式的符号的历史分析铺平了道路,这是《生产之镜》所完成的使命。在打开通向语言的社会批评之路上,《符号的政治经济学批判》与列斐伏尔、巴特、《原样》团体(the *Tel Quel* group)或者巴赫金相比,都更进了一步,因为它在符号的结构与社会两个方面都作到了历史化。

《生产之镜》(1973)标志着波德里亚与马克思主义方法的分道扬镳。自此以后,符号的政治经济学批判不再以政治经济学批判的附庸面目出现,而是作为它的继承者,作为批判的社会理论之新的基础。这本著作再次以不同于波德里亚面目的力量和体系写就。马克思的每一个主要立场(诸如劳动概念、辩证法、生产方式理论、资本的批判等)转而被表现为资本主义的镜像(mirror images)。在波德里亚的行文中,马克思主义不是作为对资本主义的一种激进的批判而出现,而是作为它的辩护或者意识形态的最高形式显现出来的。举例来说,资本主义的人类学(the anthropology)即人类经济学(*homo economicus*);马克思主义的人类学则是人类作为自我生产者(self-producer)。在这两种情况下,人类都等同于劳动。马克思主义与政治经济学并无很大的概念上的距离,波德里亚坚决主张要成为其理论的掘墓人。

波德里亚没有停止对马克思主义的批评;他继续拓展到或许是他早期著述的顶点;一种关于符号结构的历史理论。索绪尔的结构语言学(structural linguistics)与巴特符号学(semiology)的缺陷在于他们的非历史性(ahistoricity)、他们所用范畴的形式主义。波德里亚通过略述当代语言使用构成的结构性发展进程对这一缺陷补偏救罅。他不乏怀旧地认为,前工业社会(pre-industrial societies)维持着一种对于交往的“符号性”结构:符号包含着附着于所指称对象并在一种语境中发出的词汇,这种语境通过其他词汇保持敞开它们可能发生的反向。在文艺复兴时期,语言开始失去其相互关联性,那时类似于钱币的一种抽象代码,慢慢地改变了它们。^[4]从此,就形成了符号的时代。波德里亚在经济学的层面上把资本主义理论化为这一转换的映像,一种内含模式之历史的从属面貌。在20世纪晚期,各种符号完全地与它们所指称的对象分

【4】

这一观念先由 Jean-Joseph Goux 在 *Economie et symbolique* (Paris: Le Seuil, 1973) 中加以发展;之后又由 Marc Shell 在 *The Economy of Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) 里再予伸论。

【5】

见波德里亚与 Maria Shevtsova 的访谈(收入 *Thesis Eleven* 10—11 [1984/5] 166—75), 《知识分子, 承诺与政治权利》(“Intellectuals [sic], commitment and political power”)。波德里亚提出了他有关政治学的一些观点。在这方面饶有兴味的还有 Robert Maniquis, “Une conversation avec Jean Baudrillard,” *UCLA French Studies* 2—3 (1984—5) 1—22.

【6】

应当特别指出, 波德里亚以这种符号的概念来抵御种种心理学的理论。参见他在《超越无意识: 符号学》(“Beyond the unconscious: the Symbolic,” *Discourse* 3 [1981] 60—87) 中对精神分析所作的批判。

【7】

见 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1984, originally published in 1981).

离开来, 最终导致一种类似于信号(signal)的结构: 就像具有交通指示灯效果的各种能指, 它们发出没有语言反映的含义。这类能指的复合构成被波德里亚定义为代码, 这是一个他从未充分地加以界定的概念。这种代码通过从社会析取所指, 在作为“游移的能指”(floating signifiers)的媒介内重新部署它们而起作用。电视广告尤为特别(但也不是专有)地建构了一种新的语言形态, 在这种新的语言形态中, 代码把各种能指传输给易受这种“恐怖性的”(“terroristic”)含义模式影响的大众。

《象征交换与死亡》(1976)引出了代码理论的带有悲观的蕴涵, 在波德里亚的政治态度上标志着一种转变。^{【5】}就像六十年代的政治出现后退那样, 波德里亚的激进主义也呈现了退敛之势: 他从坚定的左派观点的立场逐渐转向具有阴郁的宿命论(fatalism)色彩的态度。在《象征交换与死亡》中, 他绝望地探求以没有牢固的决断向具有体制的吸收能力挑战的激进主义的根源, 这是一个任何事物都能成为别的东西, 万事万物对别的一切都既相当又无关紧要的世界, 简而言之, 是一个受控于代码的数字逻辑的社会。波德里亚哀婉忧郁的结论便是只有毁灭才能逃避代码, 也只有毁灭才是没有相等之利润、价值之交换的行为。毁灭意味着种种符号赠予的可逆性(reversibility), 一种真实的违抗幻影(simulacra)、模型与代码世界的行为。^{【6】}

波德里亚著述的这种总体特性使其著作不免瑕疵。但瑕不掩瑜, 其价值熠熠生辉, 精致幽雅, 它为我们提供了波德里亚的一些早期著作的诸多论题。在这本著作中, 波德里亚紧紧抓住以前从未涉猎的问题, 即在被媒体控制的世界里所具有的交往结构的特性。从1976年之后, 这一被批评理论完全忽视的重大问题成为他著述的核心内容。尽管波德里亚是以一些夸张的和缺乏明晰的表述方式来阐释这一论题, 但他还是形成了一条对于重建批评理论来说成为重要基础的思想主线, 虽然这一领域的研究规划与哈贝马斯的新近研究有些近似之处, 但波德里亚着力于媒介的交往结构, 而他的德国同行追踪的是界定“理想的言语境遇”之狂想家式的结局, 一种对于当代的社会批评理论来说是一种进行启蒙(the Enlightenment)式形而上学基础训练的未必能有效证实的理论工作而已。^{【7】}

在《诱惑论》(1979)中, 波德里亚又转向怀疑解释学(the her-

meneutics)的后结构主义者的批判。那些否定事物表面“现象”(the surface “appearance”)、赞同潜藏结构或者本质的理论,那些如同马克思主义、心理分析和结构主义的理论,都在受到攻击。这些理论的阐释策略都给予理性(rationality)的形式以特权。与它们相反,波德里亚颂美尼采哲学(the Nietzschean)对“真理”(“truth”)的批判,并且赞同建立在他称之为“诱惑”(“seduction”)基础上的一种范型(model)。诱惑闪现于向那些越过显在而趋向潜隐的种种理论进行挑战的表面。诱惑的这种范型预示着波德里亚后来的术语——“超现实”(“the hyperreal”)——以及所有其后现代主义的内含。在这本著作的末尾,波德里亚颇为踌躇地提出,诱惑或许是取代生产范型的另一种范式。

在《拟像与仿真》(1981)中,波德里亚延伸了——有些夸张地说——他的商品文化的理论。代码不再成为考虑的重点乃至优先于消费对象。对象与表现、事物与观念之间的差别不再有效。在它们的处所,波德里亚深入探求着一种前所未有的新的世界——它建构于除了它们自己,在任何“现实”中都毫无指称对象或者基础的范型或幻象。仿真不同于虚构(fiction)或者谎言(lie),它不仅把某种缺席(absence)表现为一种在场(presence),把想象(imaginary)表现为真实(real),而且也潜在削弱任何与真实的对比,把真实同化于它的自身之中。取代商品“真实的”机体——它以某种方式被无数“虚幻的”广告图像越过,波德里亚现在所洞悉的只有超现实,一个自我指称(self-referential)的符号世界。他已经从无论如何都从未完全抹去它所恳求的电视广告,转移到了只要能叙述就产生新闻的电视新闻广播,或者那些日常事物对许多观众而言既是所指称的对象又是真实事实的肥皂剧(the soap opera)之中。

假如波德里亚的超现实论点还不乏合理之处,那么,新批评(the New Critics)和解构主义者(deconstructionists)就必须认真地对待了。语言的自我所指性(self-referentiality)——它们是因文本分析的关键而在与唯物主义者、现象学家、现实主义者和历史主义者的对立中发展起来——到波德里亚的手中变成了高度发展的资本主义时期社会存在的第一法则。当没有什么可以专横,没有什么在受控制,并且也没有从统治中获得解放这一法则的地盘存在时,批评理论面临着揭示出居于统治地位之结构的艰难任

【8】

见波德里亚《命定之物或可逆之祸：超越不定性法则》（“Fatality or reversible imminence: beyond the uncertainty principle,” *Social Research* 49. 2 [Summer 1982] 272—93），其中讨论到在与超现实世界的联系中，偶然性/必然性的区别。

【9】

见由 Hal Foster 编辑的《反美学：论后现代文化文选》（*The Anti-aesthetic: Essays on Post-modern Culture*, Port Townsend, Washington: Bay Press, 1983），尤其是由 Fredric Jameson 所写的杰出篇章。应当特别指出的是，波德里亚本人乃这本文集的一个撰稿人。

【10】

同时也可参见波德里亚, *A l'ombre des majorités silencieuses...* (Paris: Utopie, 1978), 通用的英文版为 *In the Shadow of the Silent Majority* (New York: Semiotext(e), 1983)。

务。如果奥斯威辛集中营(Auschwitz)就是生产死亡的整个暴政的符号,那么这种“超现实”的世界则是回避了生与死之间的差异。^{【8】}

《拟像与仿真》的悲观意味也被《致命的策略》所验证。在此,波德里亚试图从物体的观点来思考社会领域,一种表面上的矛盾修饰法(a seeming oxymoron)。宛如后结构主义者那样,波德里亚假定表现性主体的时代已经过去。人们不再能理解世界,就好像时间、空间、因果关系等等康德哲学的范畴是通向真理必需的、普遍的道路。波德里亚以此来暗示主体不再提供关于现实的优势地位。具有特权的位置已经转换于客体对象,尤其是超现实客体、拟真客体。代替主体的逻辑性,波德里亚提出了一种客体的逻辑性,而且这即是他的“致命的策略”。正如读者能够发现的那样,被波德里亚所揭示的这个世界,即客体内部的世界,看上去极其像从后现代主义者的立场所发现的世界。^{【9】}

波德里亚并不争辩琐屑不足道的问题,即其原因是不言自明的,举例来说,假如我想到达下一个街区,我可以假定牛顿学说之域(普通感官),设计一种行动路线{直行 X 公尺},实施这一行为,最终到达上述地点,实现我的目的。值得疑义的是这种思想通常使从历史观点上说对当前的既定把握成为可能的方法。而依照波德里亚,却不是如此。超现实通过媒介并发性的传播与自由主义者和马克思主义政治学作为宏大叙述的坍塌,使其具有进入真理特权的理性主体丧失了。在重要的意义上个体不再是公民,热衷于公民权利的最大化;无产阶级也不期望着共产主义的爆发。他们更确切地说是众多的消费者,并且因而是作为被代码限定的客体对象的牺牲品。在这一意义上说,只有作为客体对象观点的“致命的策略”提供了对当下境遇的所有的理解。

在新近的论文《大众：媒介社会的内爆》中,波德里亚重述了他1980年代著作的要旨:媒介产生了一个置无论是马克思主义还是自由主义的理性主义批评于不顾的拟真的世界。媒介呈现毫无节制的信息,而且它们是在通过强烈的感受性而消除回应的意义上如此我行我素。这种拟真的现实没有所指称的对象,没有范围,也没有来源。它在表现性的逻辑之外操作运转。但是,大众发现了颠覆它的一条出路:沉默或者被动服从之策。^{【10】}波德里亚认为,通过承受媒介的种种拟真,通过失掉回应,大众逐渐削弱代码的基

础。^{【11】}无论这一立场的价值如何,它毕竟对理解媒介产生的冲击影响提出了一种新的方法。代替对媒介异化或代码恐怖的抱怨,波德里亚指出了一条道路:沉默。当然,批评家们将不会对波德里亚自相矛盾的革命性策略保持沉默。事实上,更多一些富有启发性的反驳质疑的方法已由布尔迪厄(Pierre Bourdieu)和德塞都(Michel de Certeau)提出。在《日常生活的实践》一书中,德塞都认为,大众的顺从意味着他们在媒介中,在消费对象里,在城市街区规划上的呈现。^{【12】}德塞都的反对立场似乎比波德里亚的态度更具有启发性,也更明智一些。

波德里亚的著述对几种批评而言具有开放性。他对其使用的一些主要术语缺乏界定,比如代码;当需要恰如其分之时,他的写作风格却是夸张的和宣言式的,常常缺乏持续一致、系统分析;他总括他的各种洞见,拒绝限制或者界定他的主张。他抒写独特的体验、电视映像,就像社会中没有其他当紧之事,从有限的基础之上推断出一种关于世界的悲凄观念。他忽视相对立的证据,诸如由新的媒介提供的许多有益之处,像对于平民(越南战争)与以外来者的人性化图像抵制偏狭观念。即时性、全球性的有效信息始终改变着人类社会,或许会永远如此。

然而,波德里亚的著作对于开始理解诸种新的信息形式对社会所带来的冲击影响,其价值难以估量。他引入了一种对各种新的社会经验进行基于语言的分析模式,这种经验必将日益成为发达社会的特性。他的著作颠覆了现有社会批评理论的基础,展现了它们把多少特殊的荣幸给予劳动,而且它们的理性主义认识论对于媒介和其他一些新的社会活动的分析是多么地不充分。在这些方面,他的批评属于德里达对于逻各斯中心主义(logocentrism)的批判和福科对于诸种人类科学的批判之列。与这些后结构主义思想家不同,波德里亚缺乏对于他所引入的认识论之新奇事物(the epistemological novelties)的深思反省,使他的著作对上述各项问题悬而未解。对于这些批评理论,波德里亚只是表现出一种思想线索的开始,它还有待于其他一些人来加以拓展和悉心的发挥。

【11】

见波德里亚的几篇论文:“What are you doing after the orgy?”, *Artforum* (October, 1983) 42-6; “Astral America,” *Artforum* (September, 1984) 70-4; and *L'Amérique* (Paris: Grasset, 1985)。它们描述了在新的媒体世界里、尤其是在美国的生活,在那里,波德里亚所讨论的趋向最为鲜明突出。

【12】

见 Michel de Certeau 所著《日常生活的实践》(*The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendell, Berkeley: University of California Press, 1984)。也见 Pierre Bourdieu 所著 *La Distinction: critique sociale du jugement* (Paris: de Minuit, 1979) 或者 Richard Nice 的译本 (Cambridge: Harvard University Press, 1984)。

从未来图绘当今：从波德里亚到赛博朋克^{*}

◎(美国)道格拉斯·凯尔纳 闫玉刚 译

*

本文译自麦克·甘恩(Mike Gane)主编《让·波德里亚》(Jean Baudrillard)四卷本文集之第二卷第289—324页。

译者按：本文以“内爆”的方式对波德里亚和赛博朋克(cyberpunk)小说进行了比较分析。凯尔纳认为，波德里亚和赛博朋克小说二者都为我们当代高科技媒介文化的灿烂场景提供了一种认知图绘。因此，可以将赛博朋克小说作为一种社会理论进行阅读，同时也可以将波德里亚的后现代理论解读为一种关于未来的科幻小说。在波德里亚的后现代理论中表现出一种浓厚的悲观主义色彩，与此不同，赛博朋克小说则以一种形象的方式为当代高科技社会所可能具有的未来前景进行了描绘。赛博朋克小说也存在着这样或那样的缺点和不足之处，但是它并未“过时”，在我们向新的世纪快速行进的时候，赛博朋克的故事应该被继续讲述和创造下去。

让·波德里亚被认为是1970和1980年代早期最重要和最有启发意义的媒介文化理论家。他对于仿真、内爆、超现实以及新的交流、信息和媒介技术效果的研究为当代社会理论提出了新的洞见，并对占统治地位的正统理论提出了挑战。他与当代社会决裂的宣称为他在全世界的先锋理论圈中赢得了后现代性预言家的美誉。波德里亚声言，在当代社会中，主体、政治经济学、意义、真理和当代社会形式中的社会等等都已经不复存在；这一巨变过程需要一种全新的理论和概念对之加以描述，以揭示其迅速的进化过程和当代的新奇景象。^{【1】}

波德里亚对围绕仿真进行组织的新的后现代社会的出现进行了描述。在这一全新的后现代社会中，模式、符码、交流、信息等都与现代社会有着巨大的不同。在他迷狂的后现代乐园中，主体性已经变得零散化并消失不见，与此同时出现了一种新的经验王国，

【1】

有关波德里亚的论述参见凯尔纳1989b，贝斯特与凯尔纳1991和凯尔纳1994。在本章中，我引用了某些我以前对波德里亚的论述，但也提供了某些新的视角，并将波德里亚和赛博朋克小说并置，以显示他的贡献和局限之处。

这使得原有的社会理论变得毫无用处。波德里亚的世界是一个剧烈内爆的世界,其中,阶级、性别、政治差异以及曾经自治的社会和文化领域都已经互相内爆,在后现代的万花筒中消除了边界与差异。他的风格与写作目标也是内爆的,来自不同的领域的材料和来自媒介文化的例子互相结合,共同镶嵌在一种全新的后现代理论模式之中,摧毁着几乎所有的理论边界。波德里亚的后现代世界同时也是一个超现实的世界,在这一世界中,模式与符码决定着思想和行为,娱乐、信息和交流媒介所提供的经验远远多于日常生活的陈腐意识。在这一后现代世界中,个体放弃了“现实的荒漠”(desert of the real),转向了超现实领域和由计算机、媒介与技术经验所创造的新王国。

多年以来,波德里亚一直是一个边缘的高科技社会理论家,也是最富有启发意义的当代思想家。但是,截至1980年代,波德里亚停止了在前几十年曾经为他赢得广泛关注的对于新的后现代场景的令人振奋的分析。他的热情已经燃烧殆尽,原来的愤世嫉俗也不复存在,只是平庸地重复了以前的观念,结果是,在他的思想中出现了为当代社会中客体(Object)战胜主体(Subject)而欢呼的荒诞玄学。^{【2】}他的信手涂鸦、游记、笔记的水平令人惊奇地降到1970年代的作品之下,对许多人来说波德里亚变得令人厌烦和毫不相关。对于一个被认为是先锋性的后现代理论家来说,这委实是一种罪过。^{【3】}

1980年代末至今,当波德里亚飘忽不定的时候,赛博朋克小说(cyberpunk fiction)却成为一种文学潮流,并被纳入许多先锋理论的视野。对许多赛博朋克小说爱好者来说,威廉·吉布森、布鲁斯·斯特林、卢迪·拉克、约翰·雪莱、格莱格·别尔、莱维斯·施恩纳等人提供了引人入胜的人物形象,对我们所处的当代高科技和媒介文化进行了精彩的描绘。特别是,威廉·吉布森的《神经浪游者》(Neuromancer, 1984)* 被认为是近年来最重要的小说之一和赛博朋克小说运动中的重要文本。实际上,《神经浪游者》是一次辉煌的登场,赢得了科幻小说的每一个重要奖项。对于有些人来说,吉布森创造了一个新的神话,并为技术时代提供了一种哲学视角。蒂莫西·勒里认为,吉布森“创造了人类进化下一个阶段的潜在神话和中心传奇。他在展示一种哲学功能,就像但丁为封建主义,曼、托尔斯泰和麦尔维尔……为工业时代所做的那样。”^{【4】}吉

【2】

特别是波德里亚1990 [1983]和凯尔纳1989b第六章的讨论。荒诞玄学(pataphysica)即是阿尔弗莱德·加里(Alfred Jarry)和他的“学派”;见凯尔纳1989b的讨论。

【3】

当然,人们可以争论说波德里亚从来就不是一个“后现代”理论家,他的思想经常是来源于某种法国对立思想,而这一思想又来自于19世纪的浪漫主义和波希米亚传统——这些思想可以在尼采、德博尔和情境主义者那里看到(类似观点可参见麦克·甘恩的著作)。但是,我的观点与此不同,我坚持认为波德里亚的兴趣来自于他所宣称的对于当代现象、趋势和经验的理论化,而他的文化力量 and 影响也恰恰是来自于他对新技术、文化和社会形式的新奇描述,对这些经验来说,“后现代”已经是一个人们普遍接受的标签(见凯尔纳1994)。奇怪的是,正当波德里亚丢弃这一理论的时候,吉布森和赛博朋克小说将它拣了起来,开始了他们对于波德里亚曾经探索过的未来世界的探索。

*

《神经浪游者》中译本为上海科技教育出版社1999年版,雷丽敏译,本文有关小说引文部分据中译本有所改动。——译注。

【4】

Mondo 2000, No. 7 (1990):56. 科幻小说迷和后现代文学的皈依者也不缺乏热情。见麦卡弗里(MaCaffery)1991年的文章。另外,近年来,对于吉布森的赛博朋克小说,在文学和文化杂志、期刊以及计算机公告板已经有无数的充满赞誉性的分析和讨论。

布森的其他作品也同样引人入胜。他的短篇小说集《燃烧的铬》(*Burning Chrome*, 1986)提供了新型工业社会的一个强有力的视角,在这样的世界中,人类和机器经常是内爆的,人类自身有了极大的变异。他接下来的作品《读数归零》(*Count Zero*, 1986)和《蒙娜丽莎超快感》(*Mona Lisa Overdrive*, 1988)继续了《神经浪游者》对赛博朋克小说的探索,运用某些相似的人物和情节进一步探寻他的主题:急剧变化的技术环境及其对人类的影响。吉布森与布鲁斯·斯特林合著的小说《差异引擎》(*Difference Engine*, 1991)以19世纪英国为背景,对工业进化的世界进行了一种想象性重构。《虚拟现实》(*Virtual Reality*, 1993)从21世纪早期的视角出发,将当代的加利福尼亚呈现为一个技术梦魇,小说中,犯罪集团努力争夺新技术的统治权。

这些小说文本提出了一个自1970年代波德里亚主要文本以来最为引人注目问题:高科技社会中人类的命运问题。同波德里亚最好的文本一样,它们用概念、隐喻和形象呈现了当代社会的场景。波德里亚的作品和赛博朋克小说都打破了哲学、社会理论、文学和媒介文化之间的边界,力图以文本的形式捕捉新的高科技社会中令人眼花缭乱的兴衰变迁。重要的是,它们都是通过对现在已经初露端倪的未来趋势的分析来展示当今。

实际上,吉布森自己也宣称,《神经浪游者》“是关于当下的。它并不是一个想象的未来,我们所生存于其中的世界促使我怀着一种敬畏和恐惧的心情将它描述出来。”(*Mondo* 2000, No. 7 [1990]: 59)我的观点是,吉布森是从他想象的未来的有利点出发来图绘当今,展示当代发展趋势的可能性后果。特别是,他正在图绘新技术对人类所产生的影响,这一影响创造了新的个体和技术环境——而这恰恰是波德里亚1970年代作品的主题。

然而,从某种意义上说,波德里亚的作品和赛博朋克小说都成为一种媒介文化现象——媒介文化为一个越来越被媒介和信息所主导的社会提供了理论或虚构的景象。二者都描绘了一个新技术和媒介无所不在的世界,在这个世界中,人类与技术融合为一,失去了对于本来是作为自我延伸的技术和新技术环境的控制。同时,吉布森/赛博朋克小说和波德里亚也成为一种媒介文化的流行现象,被那些对媒介文化的复杂性一无所知的大众奉为先知,并为之欢呼雀跃。

在本文以下的篇幅中,我将力图表明,尽管在1970年代和1980年代早期波德里亚是最重要的媒介文化和新技术理论家,然而却是吉布森和赛博朋克小说为我们的当今社会及其在未来几十年的发展趋势提供了某种重要的图绘。尽管吉布森和赛博朋克小说中描绘的场景是建立在波德里亚的后现代景观之上,但它们在某些重要方面也摆脱了这位法国理论家的控制。在我看来,波德里亚的作品和赛博朋克小说,都为当下的媒介和高科技社会及其并不遥远的未来的不确定发展轨迹提供了某种图绘,为我们正在经历的深刻的社会变迁提供了重要的洞见。

在这些图绘中,当下都是通过一种在现在的经验和趋势中已经可以预见的未来视角进行描述。从这一视角,赛博朋克小说也可以被作为一种社会理论进行阅读,同时,波德里亚描绘未来的后现代社会理论也可以被当作科幻小说。^{【5】}这一视角也是对存在于文学和社会理论之间的尖锐对立的一种解构。它表明,社会理论也包含着某种叙述及对当代或未来社会场景的呈现,同时,某些类型的文学作品也提供了对当下环境或未来趋势的令人信服的图绘——比如赛博朋克小说。因此,我的主张是,吉布森可以被当作一个社会理论家加以阅读,同时波德里亚也可以被当作一个科幻作家,二者都可以被看作是为我们当代高科技媒介文化的灿烂场景提供了认知图绘(cognitive mappings)和诗意象征。^{【6】}

从波德里亚到赛博朋克

布里安·麦克黑尔曾经对过去10年中后现代小说和科幻小说之间的互惠影响进行了描述。^{【7】}这种互相转化可以看作是波德里亚认为后现代社会的特征是其中的各种现象互相内爆的一个具体例证。因此,赛博朋克小说也涉及到现代主义和后现代主义小说写作技巧、科幻小说体裁、其他的大众媒介模式与朋克运动的风格和形象以及其他反叛的城市亚文化之间的内爆。在赛博朋克小说中,后现代景象发现了它范式化的文学表达,并反过来向当代文化播撒它的洞见,由此得到其进取的动力与锐气。

赛博朋克作家第一次被称作像不守法的技术专家、神经错乱者和镜像组织(因为镜像是赛博朋克作品中反权威的主要象征)一样的人物。以此种形象为资本,布鲁斯·斯特林出版了一本题为

【5】

实际上,在1989b:203f中我就是建议人们这样去解读波德里亚的。

【6】

术语“认知图绘”来自于詹姆逊1984和1991;见凯尔纳在1989c的讨论以及贝斯特和凯尔纳1991中对图绘当今时代之困难性的讨论。

【7】

见McHale in McCaffery 1991 and McHale 1992.

《镜像》(*mirror shades*)的赛博朋克小说选,它描述了科幻小说作家迈克尔·斯万维克(Michael Swanwick)的大吹大擂:

他们都是狂热的年轻的语言领航员只想着带上四万吨重金属散文并在一个急速的俯冲中将它直接投到地上激起火花和文字的混乱只是在最后可能所有的语法爆炸时的刻不容缓的羞耻中有所收敛只想在最后的燃烧中看到文明人苍白倒错的脸上的惊悸。

这种紧凑夸张的文风就是赛博朋克小说家们的典型风格,他们力图在其白热化的写作方式、边缘人物和快节奏的叙述中抓住当今的节奏,同时描绘出经常使我们处于焦虑之中的可怕的当今和未来。

最终,他们抓住了“cyberpunk”这一术语——尽管有人反对这一标签。“cyber”是希腊语词根,意为“控制”(control),这个词也被吸收到“cybernetics”(控制论)之中,意指一种与计算机、新技术和人工智能相结合的技术控制系统。词根“cyber”还与“cyborg”(电子人)有关,用来描述新的人机合体,一般是指边缘的高科技人工合成物和经验。词根“punk”来源于朋克摇滚运动,意指边缘的、低劣的城市生活,性、毒品、暴力以及生活方式中的反权威斗争、流行音乐和时尚等。两个词根合在一起组成“cyberpunk”,指高科技亚文化与低级街区文化的联姻,或者将具有艺术地位的技术(state-of-the-art technology)与意识和心灵的异化结合起来的技术意识与文化,以及与波希米亚亚文化相联系的亚文化。

作为一种亚文化现象,赛博朋克一般是指对于技术和文化的先锋姿态,它急于拥抱新事物并与既成结构和权威决裂,以获得新的经验和使新技术得到应用。“路并不只是一种走法”,吉布森喜欢这样说。并且,作为一种运动,赛博朋克一般在法律之外行动,反对集权化的国家和公司结构,以便更多的非中心亚文化运用科学和技术为个体服务。然而,许多科幻小说倾向于关注主流的、相似的人物形象,这些人物一般在既成的机构和法律秩序内活动,与此相比,赛博朋克的文学作品和电影倾向于表现边缘化甚至是低下的人物形象。嬉皮士、朋克和以前的反抗亚文化具有反技术的倾向,而赛博朋克文化则拥抱技术,这些技术是被用于个人自己的

目的(尽管通常是反对既成机构的兴趣和目的)。

作为一种体裁,赛博朋克作品可以被解读为一种遥远的警告系统,一种审慎的道德童话。它警告我们,在未来的发展中,人类并不能控制技术和运用技术来达到自己的目的。因此,在赛博朋克文学作品和玛丽·雪莱的19世纪小说《弗兰肯斯坦》(*Frankenstein*)之间有一种重要的平行,该小说也对新技术的迅猛发展提出警告。赛博朋克小说站在新技术革命的开端对其发展提出了警告,正如《弗兰肯斯坦》曾经警告我们工业和科学革命有可能失控一样。^[8]但是赛博朋克展示了一个已经处于一种高度混乱并向一个可怕的未来迅速发展的宇宙,在这个宇宙中,一切都是可能的,而生存本身却受到越来越多的挑战。

赛博朋克小说不像以前的某些科幻小说和科幻电影一样具有一种消极的启示录色彩。吉布森等赛博朋克作家强调,技术具有消极和积极两个方面的潜能,技术未来既不是技术恐慌也不是技术爱好主义的。相反,许多原来的科幻小说是技术爱好主义的,它们欢庆技术的胜利,却没有对其进行批判的反思。另外一些带有启示录色彩的文学作品则对技术表现出一种纯粹的消极态度,认为技术只能导致一个混乱的未来。与这些作品相比,大部分赛博朋克小说显得更加辩证——尽管在某些作家那里还具有悲观的残余。

作为一种文学现象,赛博朋克作家受到了威廉·巴勒斯、菲利普·狄克、托马斯·品钦等人的影响,同时,摇滚乐、毒品文化和计算机文化也对赛博朋克作家有着重要的影响。赛博朋克作家来自各种不同的背景,有的来自科学领域、有的来自文学领域、有的来自摇滚乐领域,在反文化这一点上他们具有共同性。尽管他们的视野、政治、风格和态度各有不同,但赛博朋克作家们都对当代高科技社会具有一种普遍的根深蒂固的意识。赛博朋克作家们不是对外银河和时间帝国的命运感兴趣,而是关注我们自己世界的现实。他们的写作风格既有强烈想象的堆积,也有惟妙惟肖的描绘和诡计多端的情节,小说中,怪异的、充满暴力的人物为权力和在当代城市世界中的生存而斗争。速度和能量(*energy*)是赛博朋克作品叙述的主要特点,它是快节奏的,充满了怪异的人物、曲折的情节和不可思议的惊奇——恰如高科技社会中的生活本身。

以前的科幻小说通常是由中西部作家所写,与此不同,《神经

【8】

有趣的是,威廉·吉布森和布鲁斯·斯特林合力撰写了一部有关工业革命不同路径的小说《差异引擎》(1991)。这部小说设想计算机在更早的时代出现,工业革命时期,以拜伦勋爵(Lord Byron)为首的技术激进主义者统治着英国,英国工人阶级革命勉强地被避免——尽管小说假定在美国提前几十年发生的美国南北战争中南方取得了胜利,美国南部力量占主导地位,得克萨斯是一个独立的国家,曼哈顿是由卡尔·马克思和他的追随者们统治着。

浪游者》和一些其他的赛博朋克小说都是描写城市,处理犯罪、毒品、性、摇摆舞、高科技和商业化的环境、下层生活和地下亚文化等等为自身存在而斗争的新的城市经验。赛博朋克小说一般都会提供一种关于未来的紧迫的恶劣场景,其中,大公司为了不良目的控制着生活的各个方面,而技术一般都会使得控制系统更为严密,但它又经常被下层的和反文化的力量所抵制。在小说中,每一件东西都商品化了,生命肮脏而廉价(比如,在吉布森的小说中,被雇用的杀手一般都具有积极多面的性格,并经常会为给出的价格而去杀人)。

在很大程度上,赛博朋克是1980年代技术大爆炸——技术进步,媒介、计算机和新技术不断增殖——的产物。赛博朋克作品受到科学、技术和消费文化对文化和日常生活不断渗透的影响,这些作品中呈现了一种高科技和大众文化重叠的王国。正如布鲁斯·斯特林所说:

从传统来讲,在科学和人文之间存在着巨大的断裂:一道鸿沟横亘于文学、艺术、政治的世界与科学、机械和工业的世界之间。

但这道鸿沟却正被一种不曾预见的方式所打破。技术文化摆脱了控制。科学的进步是如此的深刻迅速、如此的令人吃惊、沮丧和具有革命性,以至于它们不能再受到局限。传统的权力结构、传统的机构失去了对变化节奏的控制。(Sterling 1986: xii)

赛博朋克小说对这种状况做出了回应,力图图绘当代技术、经济、社会、政治和文化的现实,抓住这种巨大的变化,它的强度和动力,以及由此所带来的新的可能性和对人类的威胁。因此,和后现代理论和文化一样,赛博朋克小说是对技术和大众文化爆炸性增殖的一种回应,这一点已经嵌入了赛博朋克小说的风格和主题之中,并反过来得到阐释。因此,后现代理论、后现代文化与赛博朋克小说都是新的高科技环境的产物,并且都力图对这一高科技现实加以图绘和阐释。

从这一视角来看,后现代理论是第一个有关高科技社会的理论,而赛博朋克小说则是为计算机和媒介时代中已经疲惫不堪的

民众所提供的一种新的高科技文学。赛博朋克作品同时还是对里根、布什、克林顿时期无限贪婪掠夺的资本主义的一种回应。赛博朋克小说和电影中所表现的资本主义形式一般都是全球化的资本主义,在这一全球化的资本主义形式中,混杂的文化和语言【如《银翼杀手》(*Blade Runner*)和《神经浪游者》】,扩展到全球的同质化的大众文化和市场空间,来自全球各地的产品、文化形式和琐屑小事等等,共同构筑了地球村和日常生活。这种资本主义形式也是一种技术资本主义,一种将技术与资本相结合的社会组织。在这一社会中,技术(特别是媒介、信息和交流)成为资本,而资本也越来越由技术所主导。实际上,在吉布森的世界中,信息是最具特权的资本形式,也是财富和权力的源泉。^{【9】}

同样,赛博朋克小说所描绘的社会也是一种毫无限制的资本主义,反映了由1980年代的传统政治领域——里根/布什、撒切尔、科尔等等——所刺激的大公司的放纵。在社会达尔文主义的世界中,资本与道德无关,只有最恰当的生存和繁荣,大批的下层阶级在充满暴力的城市中为了生存而斗争。波德里亚的《仿真》(*simulations*)一书对完全无关道德的资本主义也曾有过描绘。在书中,波德里亚将资本主义描述为“非道德的和肆无忌惮的”;它的“最初场景”(“*primal scene*”)涉及“瞬时的罪恶、不可理解的暴力、根本的非道德性……它是一个巨大的、毫无原则的事业,就是如此。”(波德里亚1983a:28—9)^{【10】}

托马斯·品钦对由神秘的集团阴谋所统治的世界景观也进行过描绘,他是对赛博朋克小说具有重要影响的一个小说家。^{【11】}在赛博朋克小说中,毫无节制的资本主义将社会变成了一个屠宰场——环境破败,每一件东西都越来越是人工制造的,经验由技术所控制。赛博朋克小说中另外一个重要的波德里亚式主题是生物学和技术之间的内爆——身体的各部分很容易被技术产品所置换,人格是程序化的,神经化学塑造了智能和人格,大脑和计算机界面互相内爆,个体进入怪异的新技术世界。另外,人工智能为权力而斗争,个体通过低温技术寻求不朽,或者将自己的个性在计算机结构中进行永恒化。这恰恰就是波德里亚在1970年代和1980年代早期作品中所描绘的情形:仿真现象、人与技术之间的内爆、媒介和信息社会的增殖与播撒。

因此,波德里亚是由赛博朋克作品所探索和描绘的全新技术

【9】

有关技术资本主义(technocapitalism)的概念,可参见凯尔纳1989a第七章和第八章。

【10】

在较早一些的时候,波德里亚曾经断言了仿真世界中“政治经济学的终结”(见波德里亚1976:20ff以及凯尔纳1989b:61ff中的讨论),这一断言中断了对资本主义的正确的典型化过程。这些文章表明了波德里亚思想的马克思主义来源,即使在波德里亚最为激进的论辩中它也没有被完全压抑。

【11】

有关品钦对赛博朋克小说的影响可参见McHale1991:315ff。吉布森也经常提到品钦是他文学影响的主要来源;见对Timothy Leary的采访中的讨论,op. cit.:62f and with McCaffery 1991:267。关于品钦对当代资本主义的描绘可参见贝斯特1992。

【12】

赛博朋克小说的先驱之一 J. G. 巴拉德也给波德里亚留下了深刻的印象,波德里亚曾为他的小说写过一篇热情洋溢的评论。

世界的先知和预言者——尽管赛博朋克小说强调了被波德里亚所忽略的主题。^[12]在以下部分,我将相应地展示波德里亚作品和吉布森的《神经浪游者》之间的共同之处,以此证明吉布森为波德里亚的某些抽象范畴提供了具体形象的表述。在波德里亚作品和赛博朋克小说之间也存在哲学上的密切关联:同波德里亚一样,赛博朋克小说也对主体的观念提出质疑;随着赛博空间观念的引入,(传统的)现实、时间、空间等概念也存在着问题;个体和技术的内爆推翻了人类(humane being)的概念;传统价值观的侵蚀也提醒人们关注这样的问题:什么样的价值观应当保存下来,什么样的新价值观和政治有助于产生更好的未来?实际上,波德里亚和赛博朋克小说都对当代社会、文化、价值观和政治提出质疑,迫使我们不得不面对主要的理论和政治问题。

《神经浪游者》与波德里亚的观点

波德里亚的主要范畴——如超现实、仿真和内爆等——在《神经浪游者》中都有所表现,在对待我们所游戏、经历和死亡于期间的高科技社会的看法上,波德里亚和《神经浪游者》之间存在着有趣的相似和不同之处。二者都对一种高科技的信息社会进行了描述,在那里,所有类型的边界——不同文化之间,生物学和技术之间,现实与非现实或仿真之间——都内爆了。在这一世界中,仿真替代了“现实”,人的身体与主体性也被新技术所改变。在下面的讨论中,我将对波德里亚的后现代理论和吉布森的赛博朋克作品之间的相似和不同之处进行梳理。

波德里亚的作品在某种程度上是抽象的,吉布森则描绘了一个具体的世界,在那里,仿真和超现实无处不在,程序和计算机控制着个体身份,个体可以通过基因工程进行重构和变化,物理现实和虚构现实之间只有一条模糊的边界,并伴随着一种本体论的疑惑和不确定性——这恰好是波德里亚幻想的令人信服的文学具体化。因此,波德里亚和赛博朋克小说都描绘了一个主体性、现实和身份受到质疑的世界,但吉布森没有波德里亚那种强烈的虚无主义,他把对价值观、身份的探寻放在重要位置,将对人的个性的追求作为他的未来世界的主要结构和动力。波德里亚这样的(反)理论家倾向于抽象和零碎,而吉布森的文本则表现出对客体对象、文

本结构和具体特殊事物的热情。正如我们将要看到的,吉布森抓住了某些被波德里亚所抛弃的范畴,特别是这样一种观念:独立自主的主体力图控制他周围的环境,并在一个充满危险和变化不居的世界中努力维持自己的霸权。

在詹姆逊所表述的意义上,吉布森《神经浪游者》的风格是“后现代的”,他将传统的叙事方法和现代主义文学技巧结合起来。后现代的吉布森粉碎了高雅文化和低俗文化之间的区别,打破了大众小说与类型电影的惯例。从其情节、人物和叙述方面看,《神经浪游者》是传统的而不是超小说的(metafictional),但是,从其混和、内爆了各种小说类型,将科幻小说和侦探小说、犯罪故事、高科技探险故事、西部小说(小说的主人公凯斯被描绘为一个计算机牛仔)、神话和荒诞剧等类型结合起来这一方面看,它又是后现代的。和侦探小说一样,赛博朋克小说的情节包含着不断被诡计所打断的罗曼史因素,从来自犯罪集团的高科技强盗,到街区皮条客、枪手和诡计多端的女人、朋克一族和对立的亚文化、错综复杂的公司结构、乱伦的家庭丑剧,以及科幻小说的幻想角色(如人工智能)等等,他/它们都想控制世界和计算机结构,并在计算机赛博空间中获得“现实”。

小说故事主线是有关凯斯的历险,凯斯是一个计算机数据和信息的窃贼,作为盗窃老板的惩罚,他的神经细胞被生体毒素烧坏了。一个神秘人物叫阿米蒂奇,他具有特种部队的背景,雇佣凯斯从事一项重大任务,并为他提供了一次非法的黑市手术——这使凯斯能够通过他的头脑和计算机控制台重新进入赛博空间。凯斯和一个名叫莫莉的职业罪犯搭档,她有许多移植器官——包括指甲中的刀片。在凯斯和莫莉的第一次历险中,它们将力量联合起来从一家大公司中盗取一个计算机结构,在他们的下一步行动中将会用到它。计算机结构 Dixie Flatline 是一种重构的人类计算机智能,它教给凯斯如何去盗取计算机数据,并有助于抢劫另外一家更大的公司。

第二次主要的历险是一次到自由之岸^[13](它属于泰西埃—阿什普尔家族)的旅行,自由之岸的大厦中有一种人工智能神经浪游者——温特穆特(Wintermute,《神经浪游者》中的一个角色——译注)打算和它融为一体。凯斯和莫莉需要渗入大厦,在这里,小说中有很长一段是各种角色的剪辑集合:一个名叫的里维埃拉家

【13】

这一意指或许也是在向巴勒斯的《赤裸午餐》(*Naked Lunch*)表示敬意,小说中,巴勒斯创造了一个“自由之岸共和国(Freeland Republic),这是一个自由之爱已经停止的领地”(Burroughs 1959: 21)

伙能够运用全息术,并受雇去诱惑泰西埃—阿什普尔家的小姐 3 简;一些拉斯特法里人提供肌肉和支持;小说的最后,人工智能温特穆特以好几种形式出现。行动目标包括从泰西埃—阿什普尔大厦中偷取人工智能神经浪游者 Straylight,用 3 简所拥有的钥匙打开储存神经浪游者的房门,一次抢劫需要莫莉的专业技术和凯斯的计算机技术来破坏计算机安全系统并引导莫莉“解放”神经浪游者,以便它能够与温特穆特相结合。

小说叙述和形象感觉是高度影像化的。在一次访谈中,吉布森承认了他对犯罪影片的倚重和《银翼杀手》对他所产生的影响。^[14]在小说结尾部分,《神经浪游者》还具有一种传统小说的揭秘性质——尽管结论仍然具有神秘色彩并模糊不清,难以用高度现代主义的方式进行解码。虽然有人认为它的形式和主题是后现代主义的,但同现代主义文本一样,《神经浪游者》也需要一种积极的阅读;实际上,复杂的现代主义小说形式和历险主题、惯例、类型的内爆本身就是“后现代的”,它将现代主义与传统文学的形式、风格和特征结合起来。

《神经浪游者》的主题和观念是高度波德里亚化的,它以完全内爆的社会中民族文化的内爆为特征,在那里,技术和自然之间的区别也不复存在了。小说的开头以技术的想象抹去了自然的景观:“港口上空的天色,如同没有节目时的电视屏幕一般。”(吉布森 1984:3)^[15]在小说所展现的世界中,种族、文化、民族性等等都内爆为一个如同《银翼杀手》一样的高科技未来文化。国家边界已经不再重要,语言、话语互相内爆,片断零散的语言——特别是英语、日语、法语和德语词汇——产生了一种国际化的通晓多种语言的人。小说还将计算机和高科技话语、毒品隐语、商业和犯罪语言、亚文化语言(最主要的是塔法里教的语言)、媒介文化语言同对音乐、绘画、舞蹈及其他艺术形式的深奥暗示结合起来。

在波德里亚(1993)看来,美学已经渗入了日常生活的方方面面,在《神经浪游者》中也是如此。在小说开头凯斯被描绘为一个“职业艺术家”(artista),而小说中的每一个人物也都是某一方面的艺人。现代主义艺术的术语和指称也很多。莫莉用的假名是“Rose Kolodny”,它本是现代主义画家杜尚的一件作品;舞蹈、雕塑和音乐的隐喻也经常被用于描绘各种人物的行动,由此,小说内爆了艺术和专业主义(professionalism)。实际上,甚至是《神经浪

【14】

见 McCaffery 1991 中对吉布森的访谈;有关《银翼杀手》和科幻电影可参见凯尔纳和 Ryan 1988 中的讨论。

【15】

在以下部分中,有关《神经浪游者》中的引文不再一一注明。如果读者没有读过《神经浪游者》,我建议他(她)在读我的文章之前先找来阅读一下。

游者》中的商品世界也被现代主义艺术形式所渗透。^{【16】}为了寻找他是否会被谋杀的消息,凯斯拜访了朱利叶斯·迪恩的办公室,迪恩已经 135 岁了,早年接受过 DNA 重置和基因检测。进入他的办公室:

凯斯身后的那堵墙边,放着一个积满了灰尘的新阿兹特克书柜。一对球茎状的迪斯尼风格的台灯,非常别扭地放在一张低矮的康定斯基式样的红色金属咖啡桌上。一只达利钟挂在书柜之间的墙上,那变形的钟面垂到了没铺地毯的水泥地面。全息指针可随钟面弯曲的程度而改变,但这钟从来没显示过正确的时间,屋子里堆满了白色玻璃钢货箱,还散发出一股浓烈的姜味。

由此可见,和波德里亚的作品一样,在吉布森的小说中,美学风格也已经渗入了日常生活,高雅文化和低俗文化在一个商品世界中内爆。但最为重要的是,《神经浪游者》描绘了一个由整形、外科手术、器官移植、毒品、人造器官、人造大脑和基因工程所充斥的高科技社会中人与技术之间互相内爆的场景。为凯斯服务的酒吧服务员拉策有一条假手臂,“在往托盘中的杯子里倒麒麟啤酒时,他那条假手臂单调地抽搐着。”他的牙齿是“东欧网状钢材的杰作,有着褐色的龋齿。”莫莉的“眼镜是通过手术嵌进去的,封住了眼窝。银色镜片好像从颧骨上那光滑苍白的皮肤上长出来似的”。她的枪看起来就是她身体的一部分,在介绍性的场景中,她“伸出双手,手掌朝上,白色手指微微张开,‘咋’的一声,十把四厘米长的锋利的双面刀片从紫红指甲盖里滑了出来。”

在他的三部曲作品的最后,吉布森宣称他的小说并不仅仅是关于计算机的:

……在更为广泛的意义上说,它们是关于技术的。从个人来讲,我期望它们是确实是关于工业文化的;关于我们对机器所做的一切和机器对我们所做的一切,以及这一切是怎样在无意识(并且通常是非法的)的情况下完成的,是这样,也将是这样。(吉布森 1991:564—5)

【16】

在吉布森以后的小说中,技术与艺术之间仍然是一种内爆的关系。《读数归零》的情节涉及到对一个神秘对象的寻找——它是收藏于芝加哥艺术机构中的一副约瑟夫·康奈尔的作品。在《蒙娜丽莎超快感》中,一位主人公斯里克·亨利在有人进攻他的住所时是将机器人雕塑作为武器。人类于技术之间的内爆是吉布森所有作品的重要特征之一。

【17】

吉布森曾经卖过古董，在作品中他也表现出对特别古老的艺术品的偏爱。他类似的怀旧情绪还涉及到古老形式的个体性和人性——这是在当前的技术社会中已经消失了的。和奥维尔的《1984》一样，吉布森也表现出对独特客体的感伤，这些客体意指一个更加幸福、更加简单的时间，为当代堕落的社会生活形式提供了一种批判。

*
拉斯特法里派(Rastafarian)是指崇拜前埃塞俄比亚皇帝 Haile Selassie 为神，并信奉黑人终将获得救赎重返非洲的牙买加黑人教派，在宗教仪式中使用大麻，禁止理发。——译注

许多当代科幻小说对人及其向波德里亚意义上的客体的转化进行了描绘，或者呈现了人的消失、人被技术所取代以及新的生命形式等，但在吉布森的观念中人依然存在，人的感情仍然是主人公的主要动机——特别是恐惧、憎恶、神圣感，或许还有爱——尽管在吉布森的赛博朋克世界中爱是成问题的。

因此，在对待个体主义以及在一个由技术和大公司所统治的世界中个体掌握自己的命运、为自己的主权而斗争等方面，吉布森坚持了一种浪漫观念。然而，吉布森的浪漫个体主义更像是席勒的浪漫主义，它不像布莱克和某些英国浪漫主义者那样为自然战胜文化而欢呼雀跃，而是充分展示人、文化和技术之间关系的多样性、反讽和复杂性。然而，在吉布森那里也表现出了对过去、对人的感情和情操的某些怀旧因素。^[17]另外，在吉布森的作品中也有某些恐惧的因素，表现出对技术失去控制和代替人类成为世界主人的担心。在某种意义上说，《神经浪游者》是对计算机或人工智能占据统治地位的幻想。小说揭示出，在情节诡计之后的是一个名叫温特穆特的人工智能，它希望与神经浪游者结合，创造一种具有新的信息和个性的 ROM 和 RAM 的合成体，实际上它成了上帝——一个新的超存在(superbeing)和一种能够控制宇宙的智能。

凯斯和他的搭档在锡安(Zion)的殖民地停留的情节，为事件提供了一种技术情调。锡安被以前的拉斯特法里教派*旅游者所统治——他们仍然住在那里。“锡安的长者”预言了即将到来的世界终结，并设计了一艘飞船——马库斯·贾维号(Marcus Garvey, 飞船名字来自于1920年代非洲黑人运动领袖)。他们将 Maelcum(或许它是暗指美国黑人运动领袖埃克斯·马尔科姆)设计为保镖和救助者。作为一种宗教主题的技术的胜利被编码成有关世界终结的宗教预言。具有寓言性的是，他们的预言可以被解读为：世界的终结=现代性的终结(在现代性中，主体占据统治地位，或者是他们认为自己占据统治地位)。接下来，计算机和人工智能程序将会按照波德里亚的方式进行统治，这就意味着人类的霸权即将终结。

波德里亚和吉布森都采用了一种后现代视角，它是对现代方案的反拨，现代观念将技术看作是人的延伸，人类运用技术落控制和主宰自然。然而，当今，技术已经反过来控制了人类，人类不得

不为了自己的自由、权力、自主性和人性而斗争。实际上,在《神经浪游者》的结尾,技术取得了胜利,人类前途叵测。这一主题在电影《2001 太空漫游》(2001)中也有所预见(在电影中,计算机·Hal控制了太空飞船)。然而,在《神经浪游者》中,吉布森描绘了个体英雄的斗争,他依然具有欲望、希望、恐惧、向往、憎恶和记忆,依然为了控制他周围的环境而努力抗争。因此,吉布森也沿袭了雷蒙·钱德勒的硬汉小说传统,在硬汉小说中,钱德勒描绘了个体在一个腐化的世界中为荣誉和主权所进行的斗争。与钱德勒的小说一样,吉布森小说中的英雄人物也具有自己的价值观,并按照自己的节拍奔赴战斗,毫不顾忌那些试图控制他们的技术和集团力量。

确实,吉布森的主体性很容易受到责难、也有很多瑕疵,但是它们表现了个体自我在一个受到威胁的社会中力图生存、保持控制甚至是为了维护荣誉与尊严而进行的努力。这种对个体性的表现代表了一种与波德里亚的重要决裂。对波德里亚而言,主体是一个处于终结状态的词汇,消失于对交往的迷恋之中。在波德里亚看来,主体“不再是作为演员或剧作家、而是作为一个多极网络的终点而存在。”(ibid)相反,吉布森的人物则具有标准的人类情感,在浪漫、阴谋、交易中历险,要求身份、权力和意义,他们的身体已经不是很重要,主要生存于“赛博空间”之中。

1982年,吉布森在他的短篇小说《燃烧的铬》中首先使用了“赛博空间”(cyberspace)一词,在小说中,它用来指由计算机所控制的虚拟现实。现在,赛博空间已经成为一个普通的词汇,用来指各种由计算机所控制的空间——如各种信息服务、交流系统和虚拟现实系统(由计算机所控制的听觉/视觉/触觉经验、遥在等)。这一概念也被1982年的电影《电子世界争霸战》(*Tron*)所运用,在电影中,主人公进入计算机世界进行探险。其他的一些电视连续剧和好莱坞电影——如《电脑幽灵》(*The Ghost in the Machine*)等——也运用了赛博空间的概念。

在《神经浪游者》中,吉布森将“赛博空间”定义为:

每一个国家中的数十亿合法操作者每天都会体验到的一种交感幻觉……从人体系统的每台电脑存储体中提取出来的数据的图像表示。复杂得难以想象。一条条的光线在智能、数据簇和数据丛的非空间中延伸,就像城市中的灯光一样渐

然而,将赛博空间定义为一种“交感幻觉”会产生某种误导,因为现在这一术语一般被用于描述当前实在的现象,如计算机数据库系统、电子邮件、计算机在线交流、卫星电视以及虚拟现实游戏和机器等。这些现象既非幻觉也非主体,而仅仅是高科技媒介社会的空间和网络。^{【18】}

【18】

最初,并没有什么东西和吉布森的赛博空间相似,只有一些它的粗糙的类似品——如仿真设备或虚拟现实眼镜等。但现在有关赛博空间和虚拟现实的研究正在增加,这使吉布森成为这种新的空间和经验的预言家。在各种数据库里,我发现有上百篇报纸和杂志文章对当代的赛博空间形式进行了描绘,这也对吉布森的最初概念进行了发展。这是一个很明显的例证:有人将一个术语和一个观念融合起来,发明家接着创造了它的实际的具体形式。

【19】

有关信息窃贼可参见 Hanfer and Markoff 1991 and Sterling 1992。

在吉布森的小说中,金钱、数据、软件、专利、政府记录、部队机密、个人档案及其他的重要数据都储存在赛博空间中,计算机牛仔可以通过控制台和在头上接一根叫做“trodes”(该词可能是 electrode 的简写,它能够使个体心智和计算机世界互相接触)的电线而进入其中。对吉布森来说,赛博空间具有多彩的建筑和形式;他将之想象为三维的和可操纵的,这就是高科技变化的速度,也是“现实”对最狂热的虚构进行的模仿。公司将数据储存在图表矩阵中,运用安全系统预防窃贼、意外侵入和计算机病毒。^{【19】}在任何情况下,赛博空间中的信息世界对吉布森而言都具有一种形式和结构,它是一个指向自身的宇宙现实。

在吉布森的小说中,通过计算机进入的赛博空间比日常经验的世界更加现实,也更具相关性。凯斯认为自己的身体只是“一堆肉”和“肉体的牢笼”,对他来说,身体经验(包括性)都是无趣的和无关紧要的;他的快感被描述为:“他感到一阵悲凉,就像置身于矩阵般巨大的无时间性空间里。”只有进入赛博空间的时候他才好像是真的活着,对凯斯来说,进入计算机世界的渴望代替了为宗教迷狂(或者由毒瘾所带来的狂躁不安)所进行的努力。

尽管吉布森确实没有沉湎于尼采主义对生命的哀婉和对身体的庆祝,但他却重复了权力意志的主题。同尼采一样,吉布森的世界也是充满斗争、自我超越和变化不居的。并且,尽管对凯斯来说,人际关系和爱相对来说是不重要的,但是一种浪漫主义的残留还是贯穿了吉布森的作品。在浪漫主义缺席的年代里,吉布森的作品展现了对浪漫之爱的向往。真诚、出卖和男女关系是吉布森作品的一个重要主题——正如在赛博朋克小说的同类侦探小说中一样。

吉布森作品中的人物往来穿梭于赛博空间和“现实”之间,它们就像波德里亚作品中那些正在消失的主体一样,居住在一个很

难区分仿真和现实的世界之中——波德里亚称之为“现实的荒漠”（1983a:2）。在整个小说中，很难分清人物是在“现实”的空间、还是在计算机空间，是在移植的记忆里、还是在 simstim（一种计算机的现实仿真）中，或者是在其他的赛博空间中。因此，现实的概念消失了，正如波德里亚的描述：“现实”和其他经验维度之间的互相内爆，产生了一个新的、多维的、令人迷惑的经验王国。

虽然吉布森运用了波德里亚仿真和超现实的主题，但相比而言，《神经浪游者》中的赛博空间要复杂得多，它充满了神秘、多维和历险的场景，而波德里亚对交往的迷恋则是扁平的、单维的、外在的，它没有神秘的深度，充满了可见和“污秽”。波德里亚的后现代世界是冷的、操作性、理性化和功能化的，没有秘密和惊奇；吉布森的世界是热的、暴力的、不透明的、神秘的，充满了秘密、惊奇和威胁。

对吉布森来说，技术是人性化的——比如汽车可以说话、自动驾驶，计算机结构具有人格等等（87f），^{【20】}而人是技术化的，器官移植、外科手术、毒品、基因工程等等改变了个体的本质，创造了一个全新的人与技术的混和体。实际上，《神经浪游者》就是一个技术寓言，将波德里亚客体胜利的观念具体化了。另外。像波德里亚一样，吉布森并不是仅仅重复技术狂热的冲动，而是描绘了一个全新的帝国，其中，技术获得了比人更多的权力和统治地位。在一个情节中，法国警察逮捕了凯斯，并起诉他因为为一个人工智能工作而出卖了自己的同类。受浮士德寓言的启发，一个法国代理人对凯斯说：

你从来没有关心过你的同类。几千年来，人们梦想着和魔鬼签订合约。但是只有现在，这些事情才成为可能。你要多少回报？为使这样的事变成现实，你到底要价多少？

然而，吉布森没有表露出对这种境况的同情，读者被预先确定了要为凯斯的逃离而鼓掌。

《神经浪游者》还涉及权力和某种永恒时，集团公司、计算机以及与技术连成一体之个人都有可能获得它们。在凯斯的世界里，“权力”就是集团公司的权力和公司对于信息和技术的控制。塑造人类历史进程的大财阀和跨国公司已经越过了旧有的障碍，作为

【20】

波德里亚（1983:b）想象了一种与汽车的交流式互动，它代替了陶醉的快感和速度的力量，吉布森则提供了这种发展的下一阶段，并为这种幻想创造了一种具体的形象。有趣的是，在一次滚石杂志（*Rolling Stone*）的采访中，吉布森谈到他一边听布鲁斯·斯普林斯汀（Bruce Springsteen）的《城镇边缘的黑暗》（*Darkness on the Edge of Town*）一边写作《神经浪游者》：“我对一件事情感到惊奇：是不是真的不能有一种和斯普林斯汀的汽车神话相同的计算机神话呢？”（*Rolling Stone*, December 4, 1986: 107）

一个有机体,它们获得了某种程度上的永恒性。“你不能通过谋杀十几个决策者的方式毁掉一个财阀;因为还有很多人正等着往上爬来填补空缺,进入巨大的公司记忆库。”在这个世界中,泰西埃—阿什普尔“是一个属于传统的家族公司”,它要在家族结构内部保留对财富和权力的占有。因此,泰西埃—阿什普尔家族表现为一种早期的资本主义形式——家族资本主义,在如今全球化和跨国资本主义的语境中它已经过时了。

【21】

在基督教中,肉体复活是一个十分深奥的主题,可以在《圣经》中找到,但一般来讲它不会上升为教条。然而,佛教的某些部分却以非常具体的词汇描写天堂或涅槃,在那里,复活的身体享受着肉身的欢乐(可参见收藏于东京日本国家博物馆的绘画作品《天堂》)。

【22】

吉布森接下来的赛博朋克小说描绘了许多相同人物后来的历险,但他没有关注温特穆特/神经浪游者后来的发展历程(不管他们的领地是仁慈的还是压迫性的),这表明巨大的程序分裂为复数的无中心的程序。然而,吉布森后来的小说暗示出,人类仍然具有某种程度的统治地位——尽管它经常受到集团和技术的威胁。

从这一角度看,人工智能温特穆特代表了一种新型的技术资本主义,其中,计算机和个人公司控制着信息和权力,而个体按照他与公司和公司数据库的关系获得权力。在对待未来公司的结构方面,3 简的母亲玛丽—弗兰斯与她的父亲有着完全不同的看法,她的这种观念也被作为一种程序输入了人工智能神经浪游者,她的母亲想象“我们与人工智能处于一种共生关系,我们的公司为我们做出了这样的决定。泰西埃—阿什普尔家族将会永生,一个蜂巢,我们每个人都是一个更大的实体的一部分。”尽管老阿什普尔杀死了他的女儿,最终女儿的看法却取得了胜利,因为这种战略已经被输入神经浪游者——他最后与温特穆特结合了。

从这一意义上来看,《神经浪游者》也是一个关于新型资本主义战胜家族资本主义的寓言,在新型资本主义中,技术被假定处于统治地位。同时,它也是一个技术战胜人类的寓言和对永恒性的质疑。人工智能温特穆特想要成为更大的事物的一部分,并最终与神经浪游者结合,以成为一种新的更加高级的智能和具有更高生命力量的个体:上帝——而不是上帝之父。另外,在这种计算机全能的形式中,技术变成了上帝,没有了基督教和佛教中那样的肉体复活。^{【21】}温特穆特或许获得了人格,但没有迹象表明它拥有肉体,也没有暗示它将会成为怎样的神灵。

由此,技术取得主导地位的未来被作为一个公开问题展示出来。吉布森没有沉迷于技术恐慌和带有启示录色彩的恐惧,而仅仅是描绘了一种计算机看起来已经占主导地位的境况。^{【22】}计算机结构 Dixie Flatline 只有进入计算机并且程序开启时才活着,才能活动,才能在赛博空间的领地中漫游,或许这也为温特穆特的未来和命运提供了某种暗示。它表明,计算机的不朽根本就不是什么真正的不朽,没有肉体的复活就不会有永恒的幸福。或者,它是暗示人类接线方式的局限,没有计算机可以在没有身体的情况下快

乐地生活,这就是人类特有的框架和密度?另一方面,我们知道(吉布森也明白),所有的技术都会很快过时,成为博物馆中的一部分——吉布森在他的三部曲电子版的序言中表明了这种观点。

另外,老泰西埃—阿什普尔族长还对他的低温永恒感到不满——尽管也许是3简的控制引起了他的不满。在小说结尾,凯斯好像也获得了某种计算机永恒性,小说结尾这样写道:

他用瑞士银行账户上的钱换了一副新的胰腺和肝脏,省下的钱买了一台新的小野—仙台(计算机控制台)和一张返回斯普洛尔的票。

他找到了工作。

他找到了一个自称名叫迈克尔的女孩。

在一个十月的夜晚,当他正在跳过东海岸核裂变管理局的猩红色阶梯时,他看见三个很小的身影站在一个数据台的边缘。尽管人影很小,但他还是能看清男孩子的笑脸、他的粉红色的牙床,还有维埃拉纳长长的闪亮的灰眼睛。琳达还穿着他的夹克;他经过时,她挥了挥手。第三个人影紧跟在琳达身后,手臂搂着她的肩膀,那正是他自己。

看起来,凯斯作为一种计算机结构获得了某种不朽的形式,在赛博空间中永远活下去。在小说结尾,它仅仅呈现了某种神秘,没有欢庆,也没有任何形式的探究。它将一种新时空环境中的境况寓言化,并由此意指一种超越当前的后现代性,在那里,技术以一种矛盾和不确定的关系与人类同在。

也许,吉布森《神经浪游者》的主要局限就是对温特穆特和神经浪游者之间的结合表现得不够,小说中对这一结合的表现是十分抽象的,没有多少具体的细节。在最后摊牌的时候,神经浪游者让凯斯的大脑死亡,并将他抛入了一个赛博空间,在那里,凯斯与一个以巴西男孩形式出现的神经浪游者相遇。神经浪游者以一种抽象的、诗意的语言告诉凯斯他的名字,并且告诉他,“玛丽—弗朗斯,我的女士,是她准备了这条路”(也就是将他程序化),“但是,在我没有读到他的书时,她就被父亲掐死了”(即,在你能够认识到她在技术的控制下重构公司时,她就被父亲杀死了)。这个人工智能接着解释说:“神经(Neuro)是源于神经(nerves),银色的道路。浪

漫的幻想者。我召唤死者……我就是死者，就是他们的归宿……留下吧。如果你的女人是一个魔鬼，这事她将不知道。你也将会不知道。”

神经浪游者接着告诉凯斯“你可以做出选择”——就像凯斯能够决定他是想要一种(死)永恒还是回到自己的肉体存在一样。凯斯回到了他的肉体存在，但小说并没有说明是为什么，也不清楚神经浪游者到底给了凯斯什么。正如前面指出的，小说没有说明温特穆特和神经浪游者之间结合的意义是什么，或者，ROM与RAM、智能与人格之间结合的意义是什么。神经浪游者这一形象没有得到充分的发展，也很难确定它为被技术所控制的人类储存了什么，以及，在一个技术世界中人类的命运到底如何。^{【23】}

【23】

吉布森接下来的一篇小说《读数归零》的故事发生在《神经浪游者》故事7年之后，小说中，人工智能的整体的智能感觉分裂为互相敌对的上帝的多样性，像伏都教神性的万神殿一样出现。就像中心不能保持，未来因为复活了互相冲突的神性的战争而受到谴责：这恰恰是马克斯·韦伯的现代性观点。

吉布森既没有赞扬也没有谴责人工智能膨胀自身的尝试。温特穆特(Wintermute)是一个死技术的符号，“winter”意指冷的和无生命的，而“mute”意指沉寂；于是，Wintermute在就在死的技术和活的人之间建构了某种二律悖反——但没有尼采式的对生命、人类生命高于一切死亡之事物的优越性的哀婉。毕竟，凯斯同时也将他的身体描述为“肉”，小说中也没有对自然或身体的欢庆；实际上，赛博朋克小说的场景看起来是一种大破坏后的景象，在那里，自然已经枯萎死亡，动物十分稀少，某些物种——如《神经浪游者》中的马——已经灭绝了。对吉布森而言，“人的本质”仅仅是记忆，仅仅是诸如恐惧、生气、憎恨之类的人类情感，以及在与技术的内爆中采用新形式的变异的身体。

因此，尽管与波德里亚不同，吉布森坚持了一种浪漫的个体主义，但吉布森不是任何感伤式的“人道主义者”，也不是一个技术恐惧主义者。然而，赛博朋克小说也建议了一种新式的不朽：如果一个人的大脑、智能可以被克隆，他就能够永存。《神经浪游者》描述了一种作为人类复制品的人工智能的产生(如Dixie Flatline和凯斯)，他们在赛博空间中获得了控制论形式的永生。现在，这确实是人类历史上的一次断裂：如果客体控制人类主体并产生另外一个生存现实空间的话——后期波德里亚式的幻想也出现在了吉布森的作品中。随着超越死亡所越过的局限，人类将必定消失，因为人类最深的情感必定要涉及对死亡和那些威胁人类生命的事物的恐惧与憎恨。另外，在波德里亚和吉布森的世界中，技术能够极大地重塑和改变人自身——不管是内在的还是外在的。随着人变得

日益技术化和技术变得日益人化,一种人与技术的新的内爆将会在赛博空间中产生一个人类历史的新时期,同时也会出现一种新的历史主体(或者消失在客体的世界之中)。这样的世界应当以后现代断裂加以描绘,也将在历史上形成一次根本性的断裂。

然而,或许《神经浪游者》也给我们提出了某种建议:没有肉体复活的永久生命不能令人满意,或者,人工智能在没有肉体 and 人类形式的情况下也可能很幸福。谁知道呢?从任何意义上说,吉布森的世界都是开放的。很难确定下一步将会发生什么,技术的未来也无从知晓。但是,只要知道巨变已经发生,我们就会比生存在过去的幻想中获得更多生存和繁荣的机会。

图绘未来,阐释当今

吉布森的《神经浪游者》以及其他的赛博朋克小说为从现在到未来的可能性发展轨迹提供了一种有意义的图绘,它们指出,技术的发展有可能产生一种完全不同的未来。赛博朋克小说为结构我们世界的力量提供了一种坚定的和现实的展望,在技术如何结构我们的经验方面提出了一些重要的问题。在新技术时代,对从工业社会向媒介和信息文化转型过程中人所起的基础性作用提出了自己的思考。因此,赛博朋克小说和卢卡奇、詹姆逊曾经描绘过的传统历史小说之间存在着有趣的区别,后者力图通过对过去的批判性视角来阐释当今(马尔克斯和卡彭特等“魔幻现实主义”作家也是如此)。但赛博朋克小说却恰恰相反,它通过强调当今的一些重要运动及其可能产生的影响,对未来提供一种视角,并以此来阐释当今。^{【24】}

因此,吉布森和波德里亚都提供了一种有关未来的考古学,以阐明当代的结构、趋势和动力。这些“遥远的警告系统”提供了一种审慎的道德童话,指出了某种当代趋势和现象在未来所可能产生的后果。像1984年的《勇敢新世界》(*Brave New World*)以及其他一些富有预示性的作品一样,波德里亚和赛博朋克小说既提供了有意义的图绘,也提供了一种治疗性的功能。对当今技术、文化和社会趋势及其未来所具有的可能性后果的探索,有助于个体认识当今纷纭复杂的社会现实,并培养一种应对未来冲击的能力——有朝一日,这些冲击可能会不可避免地以电子信息的速度

【24】

现代理论也试图通过过去的视角来理解当今;想一想孔多塞有关历史阶段的散文、孔德的历史三阶段说、马克思的历史阶段化、尼采的历史谱系和比较历史、韦伯的大部头历史论文等等,安东尼奥和凯尔纳对此有所论述(即出)。从这一意义上讲,福柯是一个现代理论家,波德里亚早期的《仿真》也是如此。从未来的立场来理解当今应该是后现代姿态的一部分——至少是对赛博朋克来说是如此。

和核爆的力量出现在我们面前。

吉布森和赛博朋克小说也并不像波德里亚或者赫胥黎、奥维尔之类的未来预言家那样消极绝望。在对待技术方面,赛博朋克小说比它的先辈们要积极得多,它们不是技术爱好主义的,但更不是技术悲观主义的。在对技术所可能产生的后果方面,它们的评价显得更加辩证,既看到了技术爆炸与当代社会中技术、文化和人的内爆的消极的一面,也看到了它积极的一面。赛博朋克小说本身就是技术消费文化——包括个人计算机、录像机、随身听、民用波段收音机、卫星电视以及其他一些高科技消费社会的随身用具等等——的产物,因此,它看到了技术的无所不在,既看到了它为个体提供了休闲和自由的新的可能性,也看到了它的解构和奴役的性质。

《神经浪游者》和其他的一些赛博朋克小说还提出了一些深刻的哲学问题,这涉及到现实、主体性和高科技社会的本质等等,比如:在人和技术之间的界限日益模糊的情况下,什么才是真正的人?如果人的身份是一种程序的话,那么什么才是人的真正身份?在人和技术内爆的情况下,真实和身份的观念还剩下什么?如果能够产生如此之多的仿真,那么什么才是“现实”?在今天,“现实”受到了怎样的侵蚀以及相关的后果是什么?很显然,吉布森并没有回答这些问题,但他的作品只是提出了这些问题,并迫使我们不得不对此进行思考。

【25】

参见我在 1989b 中对波德里亚政治的批判性评价。

【26】

参见吉布森和斯特林 1991 中对工人阶级革命的极端消极的描写。

同波德里亚一样,最终吉布森作品的政治是最成问题的。^{【25】}吉布森的赛博朋克英雄们并不是政治或文化抵抗的现实模式。如果有什么的话,就是他们对一切都适应得太好了,他们将自己完全投身于和新技术的互动之中。的确,他们都是一些边缘角色,也经常不遵守法律,并且吉布森的书中也经常描绘一些反文化团体,但吉布森小说中的主人公从来不进行政治抵抗,在描述政治抵抗时,吉布森往往会使用消极的笔触。^{【26】}尽管吉布森在“现代黑豹”(Panther Moderns)系列中对亚文化抵抗进行了积极的描绘(它将 1960 年代黑豹党人的肖像画法和英国摩登派亚文化团体结合起来),但在吉布森主要的政治文化和技术世界中却很少有政治革命者。

吉布森对浪漫个体主义和过去物品的怀旧情绪与政治的缺乏是矛盾的,然而,与波德里亚相比,在对待技术和人类为自己的目

的运用新技术方面,吉布森和其他大多数赛博朋克作家一样,显得更有信心。在某种意义上说,吉布森是非常美国化的——较之于社会和经济力量,他更加相信个体统治。在对待科学和技术的挽救力量上,吉布森也是十分美国化的。对吉布森来说,超越边界就意味着有新的机会,在他的小说中经常有一种理想和目标。正如希瑟里—罗尼指出:

吉布森和他的一系列小说中的主人公们都要求保存价值和意义。与以前现代小说中的主人公相比,他们更有有利条件,因为赛博空间给出一种承诺,使得人工建构卓越成为可能。因为赛博空间在以前已经吸引了与神圣和价值相关的效果和客体,所以,对于吉布森的主人公来说,除了人工建构的卓越之外别无选择。(1992:226)

波德里亚与赛博朋克

相比之下,波德里亚在对交往的沉迷中消解意义和客体,不屑于个体的有效行动,甚至在一个客体统治的世界中拒绝任何主体自主的可能性。他在一个后人类(posthuman)的世界中看到了技术的胜利,对技术世界中人性的消除没有表现出任何的怀旧情绪。波德里亚并不寻求任何的卓越,并且看起来满足于记录当代的不足和愚蠢。对这个疲惫不堪的法国人来说,太阳底下没有任何新的东西,他已经看到所有的东西,或者他认为所有的事物都已经被言说、展示过了,我们所能做的只有玩弄碎片。^{【27】}

在1980年代后期的作品中,波德里亚展示了一个异化的欧洲知识分子探索现代性瓦解的场景,在文本中他对现代性很冷酷地、充满反讽地进行了编年史式的追溯。他对当前时代的虚无主义和愤世嫉俗的看法在游记《美国》(1988)^{【28】}中清晰可见,这本游记记载了波德里亚的美国之旅,他通过美国的今天看到了它的未来。或者,换言之,波德里亚将今日之美国看作科幻小说,看作预示着西方未来命运的符号场景(signscape),在波德里亚看来,美国的现在就是欧洲乃至全世界的未来。波德里亚对美国今天科幻小说般的超现实不断进行评论。盐湖城“具有清晰的、超自然的、来自另一个世界明晰性,它俨然就是来自外太空的东西。”在托利峡谷的

【27】

在1984年的一次访谈中,吉布森对后现代进行了这样的描述:“这个世界的特征是其中没有更多界定的可能……人不再处于一个艺术或形式的历史之中。它们已经被解构、摧毁了。在现实中,没有更多对形式的意指。这些都被做完了。这些可能性的极端界限已经到达。它已经摧毁了自身。它已经解构了它的整个世界。因此,剩下的只有碎片。待做的只有玩弄碎片。玩弄碎片——这就是后现代。”人们也可以说赛博朋克小说(它恰好出现在波德里亚变得武断的时候)是某种新的、出乎意料的事物,也可以说它是在玩弄当代文化碎片,因此用波德里亚的话说也是“残余的游戏”。

【28】

本文以下引用《美国》的部分将不再一一注明。

【29】

与我对波德里亚《美国》的解读不同,麦克·甘恩(Mike Gane)对我的“症候”阅读进行了攻击,他认为我没有真正运用这样的解读方法。实际上,我是将波德里亚的《美国》解读为他的符号拜物教的症候,解读为他的客体“美国”的符号想象计划。因此,甘恩是一个可怜的解读,完全歪曲了我的批判,麦克·甘恩接着也提出了他的毫无希望的混乱的“解读”,作为“波德里亚自己写作形式的镜子,那是致命的、诗意的”。让人难以捉摸的甘恩强迫读者注意一个脚注,以便读者明白他所说的“致命阅读”(fatal reading)的“恰当的经验形式”:这仅仅是阅读的一个时刻:紧接着就是一个(明显地)退化到命定的认识论和总体的一部分。接着是上升到诗意的沉迷。然而,这成为不正当的,按照波德里亚的思想就是:一个纯粹的集合。甘恩自己的书是一种简单的对于波德里亚碎片化涡流的“纯粹集合”,他的批评没有一贯的主张、一致的组织 and 相同的阐释主题。在我看来,甘恩混乱的文风和对于坚持一贯观点和阐释的无能为力对意义的崩溃作出了贡献——波德里亚本人对此已经有过很好的描述了。

研究机构,“所有未来的生物戒律都已经被设计出来了”;纽约的马拉松是“世界终结秀……为人类带来大灾难的信息。”对波德里亚来说,西部大沙漠是“另一个星球的碎片(至少先于任何的人类生命形式)……在它上面你就像在富含盐分的水面上一样漂浮不定。”

波德里亚《美国》中的短文表明他继续着迷于符号学和符号,他将美国解读为符号的星云,解读为一个“星形的美国”(astral America)。【29】波德里亚的符号拜物教将美国的复杂性和冲突降低为符号的游戏。早期的波德里亚十分沉迷于符号学、符号和能指系统的研究。尽管他拒斥许多符号学的形式主义和客体主义,但他仍然坚持将世界简化为符号的模式。当波德里亚宣称美国是一个“巨大的全息场景”、其“有关全体的所有信息都包含在其元素之中”的时候,这种庸俗的符号学观点便暴露无遗。遵循这一原则,波德里亚毫不犹豫地将他的理论客体总体化。美国是“硕果仅存的原始社会”;它是一个“现实的乌托邦”;并且它也是一个文化的沙漠和废地。他将沙漠作为阐释美国的主要隐喻,并且将“美国的奇迹”描绘成一种猥亵,其中的每一件事物都是可见、在场和毫无遮掩的。这种浅薄、肤浅的社会以“意义虚无的沙漠”为特征,并且,他的美国之旅产生了“一种几乎察觉不到的意义蒸发”。

因此,“美国”是一个有关国家的寓言,对波德里亚来说,这种国家是一种规避意义、目的或价值的纯符号表演。波德里亚将美国简化为沙漠,简化为虚无的空间、无意义性,简化为纯粹的结构和事件,其部分原因是因为他崇尚速度的方法论选择。他将驾驶作为接近客体的方式,同时,他喜欢沙漠而不是城市。波德里亚匆匆穿过美国,车里的立体声音响大声地放着音乐,再带上一瓶质量不错的威士忌做伴,就这样,他遣散了意义,提供了一种纯粹速度的景观,这是一种漠不关心、毫无意义的纯粹旅游、是一种纯粹的符号漂移。

然而,不能总是坚持这种苦行僧式的方法论原则,波德里亚也不时地减慢速度——特别是在城市里的时候,于是,他所看到的每一件事物又都意指着某种东西,成为其他事物的符号。当霹雳舞演员在地上旋转、就像在为自己打一个洞的时候,他们对波德里亚来说就成为一种能指,流露着“反讽的、懒惰的死亡姿态”;加利福尼亚的慢跑“像……许多其他的事情一样……是一种自愿奴役状

态的符号”；欧文(加利福尼亚南部城市)松鼠“微笑的眼睛”透露了一种“冷酷的、残忍的野兽对我们围猎的恐惧”；波特维尔宾馆空房间中的电视“表明了自己的真相：一个另外世界的视频，对人根本没有什么吸引力，它传送着自己的与人毫无关系的形象，对自己的信息也毫不关心”；高速公路旁的路标是“一个命定的符号”。给人印象最深的是波德里亚美国的微笑的分析：

免疫性的微笑，广告的微笑：‘这个国家很好。我很好。我们是最好的。’这也是里根的微笑——全美国自我满足的极致……你向别人微笑，别人也会对你微笑。微笑表明你是多么的透明、多么的真诚。如果你没什么话说，那就微笑吧。最重要的是，不要掩饰这样的事实：你无话可说，但也没有对别人漠不关心。就让这种空洞、这种深刻的漠不关心在你的微笑中自然地表露出来。把你的空洞和漠不关心也给别人，用零度的欢欣去照亮你的脸，微笑，微笑，微笑……美国人或许没有身份，可他们确实有很好的牙齿。

在将科幻小说的启示录和他陈腐的符号学结合起来时，许多事情对波德里亚来说都意味着“世界的终结”——包括纽约的马拉松比赛，加利福尼亚的器具、慢跑、知识分子的文字处理工作、政治派别以及那些超重、厌食和在大街上游荡的神经有障碍的人。然而，波德里亚也感觉到，尽管美国“是一个完全堕落的社会——有着财富、权力、高龄、冷漠、清教徒主义、心理卫生学、贫穷与浪费、技术无用和无目的的暴力，”但“它也有某些东西预示着世界的黎明”。另外，他也经常说，美国是世界的中心，是世界其他地方正在朝之迈进的模式。

波德里亚尽管在其文本中很少运用后现代这一范畴，但他经常将美国等同于现代性，将其作为现代社会的原型——它是一种没有封建主义和传统限制的社会，将现代性呈现为其最纯粹的形式。因此，波德里亚在美国经常体验到的“世界的终结”也可以解读为现代性的终结，新世界的曙光可以被认为是一种新的后现代性。然而，波德里亚没有对这些进行讨论，因此他的反思也就仅仅是一些皮毛的评论，这暴露了一种从未完全表露的、隐含的、富有启示录色彩的想象。

在某种程度上,波德里亚的《美国》表现了他的气势汹汹的符号想象。这个法国旅游者将每一件事物都减缩为符号,没有看到它们的物质基础和效果。实际上,符号是嵌入社会结构之中的,并且只有在历史中符号和结构才能产生。波德里亚的符号缩减在对“乌托邦实现”(“Utopia Achieved”)的研究中表现得尤为明显,在研究中,波德里亚将美国、欧洲和世界上的其他地方进行了比较。对波德里亚来说,美国是“现代性的原初版本”,它没有传统或历史,“它生活在永久的仿真之中,生活在永久的符号呈现之中”。相反,欧洲拥有历史、政治和文化传统(因此也具有政治和文化),还有深度。然而,美国

或许可以被称为文化水平和反文化力量的零度。我们是否努力适应都毫无用处,他们对于世界的观念经常超出我们的把握能力,就像欧洲先验的、历史的世界观(weltanschauung)经常超过美国一样。第三世界将永远不能把民主和科技进步的价值观内化。有些差异是定型的、不可通约的。

【30】

实际上,波德里亚后期转向了一种他早期曾批判过的基于二元思想的形而上学想象,他后期围绕男性至上主义和种族主义进行评论的作品就是建立在这一基础之上。他也完全没有看到美国的地方种族主义,并以这种方式抹除了种族主义:“众所周知,美国着迷于那些黄皮肤的人,从他们那里,美国人感觉到一种更高形式的狡诈,一种更高形式的真理缺席——这一点使他们非常害怕。”在此,波德里亚中止了他的偏见和恐惧,就像他所说的这些在美国真的是“众所周知”一样。

在此,我们应该注意波德里亚是如何运用美国、欧洲和第三世界的理想形态的,他仍然坚持了他的纯粹性,宣称某些区别和差异不可超越。当然,这种本质主义的理想化思想也是为后现代理论家所拒斥的、现代理论最糟糕的地方,然而,波德里亚也陷入了文化原型和种族主义的陷阱。^{【30】}对波德里亚早期对内爆的分析——这包含在对当代社会中种族内爆的分析之中——来说,这一点是十分古怪的。

赛博朋克的观念

如前所述,对种族、文化和世界各部分互相内爆的观点是吉布森赛博朋克作品的核心观念,当然,这一观念也对美国、欧洲和第三世界之间界限的实际打破进行了描述——而这正是当今的一个趋势。然而,在对待同化方面有两种相反的取向:一种是要打破种族和文化边界,同时,在另一方面,也有越来越多的人强调种族主义以及文化与民族差异,并以此来反对社会和文化的匀质化。但波德里亚和吉布森更倾向于民族和文化内爆的观点,因此他们并

没有恰当地看到当前时期差异和冲突的增加。

吉布森和赛博朋克小说具有比波德里亚更为准确和更具启发性的观点,后者仍然坚持对理想类型的一种陈腐有害的模式(比如种族和性别),并且避免了对政治经济学、阶级和资本主义的分析。^{【31】}相反,赛博朋克小说的世界是由技术资本主义的新形式——特别是美国和日本的公司——和新技术的增殖构成。赛博朋克的世界是一个高科技的世界,其中,信息是最具吸引力的商品,计算机和赛博空间使得新经验的获得成为可能,毒品和器官移植在人和技术之间创造了新的内爆。这恰恰也是波德里亚 1970 年代的理论世界,但后来他放弃了对美国“现实的荒漠”的探索,也放弃了对当代其他一些意义、主体、历史、政治和现实消失的地方的探索。

与符号想象的还原论相反,人们需要一种社会理论的多重视角,需要将政治经济学、社会学、文化、哲学和激进政治结合起来——确切地说,就是赛博朋克和最好的后现代理论的结合,如福柯、德勒兹、瓜塔里、詹姆逊等。与此相反,波德里亚转向了一种单向度的符号还原论(one-dimensional semiological reductionism),转向了符号拜物教。他将美国和当代世界现实的复杂性缩减为几个可供选择的符号,对波德里亚来说,这就意味着世界的终结和无知与无意义的统治。从此以后就是荒漠,并且永远是荒漠。

然而,波德里亚在美国所发现的无意义性、漠不关心和无知却恰恰是他自己的无知与异化。与波德里亚的断言相反,最先进的美国文化形式和赛博朋克一样,表现了新的技术社会的活力,表现了新技术应用的快乐和力量,表现了新信息获得和致力于新交流形式所带来的力量,表现了看到来自于世界各地的影像和艺术品(包括电影和电视)的欢欣——这一切就在你的指尖之上。然而,赛博朋克小说也描绘了新技术社会的衰落——贫富和力量之间的差异正在增长的事实,下层阶级的不断增加,犯罪和暴力的爆炸,犯罪力量和毒品文化的增加等等。

《美国》中有关“乌托邦实现”的章节反复宣称美国缺少文化,由此,波德里亚想要说明的是欧洲的文化更为高级。波德里亚从来没有真正研究过美国文化,比如爵士舞、蓝调音乐、打击乐或者任何一种流行音乐形式;波德里亚倾向于认为美国艺术完全低于欧洲艺术形式;尽管他不断强调好莱坞电影的重要作用,但他将电

【31】

波德里亚确实提到了美国是“一个先进的资本主义堡垒”,但没有在任何地方对美国资本主义进行过分析,他通过宣称“资本主义从来不能在当前现实中被真正地抓住”(因此它也就是规避理论的)而为自己为什么没有这样做寻找借口。由此,波德里亚断言经典马克思主义立场就是“绝对初期的资本享乐作为历史事件”,但毫无诚意的宣布对它进行理论化的不可能性。

影、电视和其他的美国文化形式看作是单纯的空间、速度和美国“生活方式”的一部分，并因此没有欧洲意义上的真正的文化。这样一种二元对立思想（高雅对低俗、欧洲文化对美国文化）是很值得怀疑的，也受到了大多数后现代理论和实践的拒斥，它表明了波德里亚对欧洲精英现代主义的回归。相反，赛博朋克小说着迷于大众艺术形式——同时它也是现代主义的。

最为重要的是，波德里亚游历的是中产阶级和奢华的美国，他将之描述为“乌托邦实现”。他很少看到穷人、下层阶级或美国社会中致命的种族主义和男性至上主义。他没有看到对中产阶级来说日渐恶化的社会状况，对他们来说，美国生活并不是什么乌托邦，他们生活标准的下降也导致了1992年乔治·布什选举的失败。波德里亚也看到了那些在大街上游荡的神经失常者，但他并没有认识到流离失所的普遍问题，以及在里根和布什的保守政治中这一问题的根源所在。在某一点上，他确实看到了贫穷的问题。他认识到，加利福尼亚/美国轻易获得的乌托邦生活

不懂得怜悯。它的逻辑是没有怜悯的逻辑，如果乌托邦已经实现，那么不幸就不会存在，贫穷就不再可信。如果美国是能复活的，那么印第安人大屠杀就不会发生，越战就不会发生。里根频繁地出现于西部富裕的农场主和制造商之间，但他从来没有关于穷人存在的一点模糊意识，也没有和他们做哪怕是一丁点儿接触。他只知道反复强调富裕和权力，并将之向国家的尺度放大，或者，实际上是向全世界放大。穷人将会面临着被遗忘、放弃或者只是单纯不再出现的命运。这就是“必须存在”(must exist)的逻辑：“穷人必须存在”。

波德里亚接着讨论了穷人的不可解放性，他们落入了“第四世界的荒漠地带”，就像“最终判决已经生效”一样。这恰当地描述了里根主义的逻辑和心态，但实际上这种心态是认为自己是历史的受害者，而不是像波德里亚所分析的那样，将之作为政治转型和历史转型中的理想模式。然而，在1992年期间，这种“第四世界”在洛杉矶和其他一些美国城市中变得十分明显，并在拉普音乐（这也是被波德里亚所忽视的一种文化形态）中找到了自己的文化声音。另外，贫穷、流离失所和其他保守政治的牺牲品也是里根、布什与共

和党经济、政治失败的产物(克林顿和民主党在这些方面能否做的更好还需拭目以待),对此,波德里亚也没有进行任何分析。

另外,这篇文章也是波德里亚在全书中对贫穷和下层阶级进行反思的惟一一篇。在大多数游记中,波德里亚匆匆地穿过沙漠和城市——有时是一个人,有时是和那些邀请他做演讲的学术界人士一起。相反,赛博朋克小说深入地研究了下层阶级和那些被资本主义富裕所拒斥和抛弃的人们。它还对那些垄断财富和权力的公司组织和力量进行了描绘,并且指出,信息和技术正在成为财富和权力的新的仲裁者。赛博朋克小说还对技术中介经验的新模式的强度、可能性和效果进行了探索,而波德里亚却匆匆穿过西部的古老景观,对沙漠、城市的无知和世界的终结进行着陈腐的反思。

从整体上看,波德里亚在他的美国游记中表现出简化的、毫无希望的保守,显得十分陈腐和欧洲化。波德里亚这个令人厌恶的老家伙,对知识分子的文字处理进行了嘲弄,却不知道他们正在进入赛博空间,正在以以前难以想象的速度获得大量的信息,通过电子公告牌、电子邮件、计算机数据库和在线讨论致力于新的交往模式,并且以新的速度和强度进行写作。与此相反,波德里亚在书中表现了一种更为消极的态度,满足于速度,满足于他在汽车上所做的旅行——这是一种他自己曾经宣布过时的经验。^{【32】}他的速度、汽车、沙漠的个人方法论甚至产生了陈腐的激情,这种陈腐的激情被威士忌所触发,正如他当时所写的:

死亡峡谷(Death Valley)一如既往地巨大神秘。火,热量,光:所有献祭的元素都可以从这里找到。你通常需要带一些东西到沙漠之中,将其作为祭祀品呈献给沙漠。一个女人。如果某些东西必须消失,某些东西符合沙漠的美,为什么不是一个女人呢?

或许有人反对我把波德里亚的《美国》解读为一种原初的社会理论(proto-social theory)——它仅仅是文学、仅仅是游记,存在矛盾的只是波德里亚所运用的修辞而已,他们会指责说:你太拿它当回事了。^{【33】}然而,我会坚持自己的观点:波德里亚和赛博朋克都为当代社会提供了某种具有启发性的视角,它们都在对当今的主要趋势和现象进行描绘,它们都在以某种重要的方式图绘我们生死于

【32】

在《交往的沉迷》(*Ecstasy of Communication*, 1983b)中,波德里亚将现代性神话(如速度和驾驶汽车)与后现代性经验进行了比较,运用实例说明了对“交往的沉迷”——特别是通过媒介、计算机和新技术进行的交往。然而,他后来却迅速沉浸于他曾断言已经“过时”的经验模式之中。

【33】

波德里亚确实认识到了他正陷入“美国的虚构”,正在进入“作为虚构的美国”。在后来的一篇文章中,波德里亚也认为他对美国的反思“基本上是一种虚构”。然而,我的观点是,波德里亚的文本提供了一种美国社会模式,一种有关美国的理论观点,并且,他的文本与赛博朋克小说一样解构了虚构与社会理论之间的二分。但是,正当赛博朋克小说为当代社会的新趋势、过程、经验和问题提供洞见的时候,波德里亚1980年代后期的作品所呈现给我们的更多的是他自己而不是他所描写的客体,同时,他也放弃了当代美国社会的起源、新技术和新技术经验模式的增殖等方面的主题——对此,他在早年曾充满兴趣地、敏锐地加以进行过追踪和描绘。

其中的世界,因此,它们都对社会理论做出了贡献——即使它们没有遵循既有思想学派的规约或方法论。近年来,有许多人提倡说,为了试验新的理论话语和分析模式,我们应该拒斥现代的社会理论模式,我认为,对于波德里亚和赛博朋克小说我们也应据此进行解读。我的主张是,即使是波德里亚的哲学游记和诸如《冷酷记忆》(*Cool Memories*)这样的日记也是一种社会理论形式,对于它们,我们应当根据其对社会趋势、现象和经验的理论化和阐释所作的贡献做出评价,或者因其蒙蔽、漠视或抛弃当代社会现实的程度而提出批评。

因此,从某种意义上说,即使是波德里亚的反理论也是理论视角和图绘的形式。波德里亚正在提供一种新的话语,它将社会理论话语、故事叙述、文化观察、文化批评和格言警句结合在一起。然而,他经常宣称他正在为当代社会境况提供洞见,宣扬他的新颖性和与过去的决裂,宣布现代现象的死亡、新理论战略的需要以及对现代消失做出回应。

尽管波德里亚为我们分析媒介文化提供了某种必要的工具,然而,他却并没有对产生超现实、内爆、仿真和影像、信息增殖以及人们沉迷于交流的机制进行分析,而正是这些因素导致了后现代的断裂。对政治经济学和生产的抹除,使得波德里亚对当代文化和交流的任何理论化的尝试都显得力不从心。因此,今天的批判理论应该抛弃波德里亚对政治经济学的“超越”,并创造政治经济学、符号学和社会理论的新的理论结合体,以对当代社会的新颖性和冲突进行恰当的图绘。

因此,要研究当代媒介文化的兴衰流变,赛博朋克小说和许多后现代理论的图绘还需要加上批判理论,并将艺术品及其效果语境化。与此相反,波德里亚将一种对于交流的平面的、无深度的、肤浅的沉迷理论化,在影像和话语超现实的空间中盘旋,失去了与现实的所有联系。有趣的是,这恰恰就是他的理论自身的命运,他也承认自己的理论是一种仿真,它在一个超理论的空间中漂浮、变异,越来越脱离现实和日常生活的重负。他的理论虚构将理论爆裂为碎片和片断,波德里亚相信,只有如此才能够抓住今天高度片断化和碎裂的社会。然而,这样做的同时却也失去了某些信念,即理论可以抓住现实——不管以什么样的形式。

波德里亚的赌注——理论的碎片,理论断裂和仿真——能够

做到那些更为同一、更为理性化的旧的社会理论所做的事情：为我们的当代社会状况提供图绘，为思想和行为指明方向，帮助我们应付社会的变化和社会生活的冲突。然而，波德里亚自己的理论却没有抓住当前的社会现实，使得批判理论和民主政治毫无用处。因此，赛博朋克小说走到了先锋理论的前台，试图图绘当代社会现实，将社会理论和文化研究结合在一起以使自己的洞见、图绘和盲点理论化。

因此，在某种意义上说，波德里亚做了现代社会理论自从19世纪以来就在做的事情——标示一个新时代（当时是现代）的兴衰变迁，只是，波德里亚在做这些事情的时候采用了一种全新的方式。我曾经指出，从这一意义上来说，吉布森的作品和赛博朋克小说也包含了一种社会理论的形式，并且在最近几年，这一理论形式在分析和理解我们当代社会方面比波德里亚的理论更有用处，对此，我将在本文的总结部分进行论述。

文学、社会理论与政治

基于詹姆逊的认知图绘理论，我在前面已经指出，波德里亚的理论和吉布森的科幻小说文本都图绘了从当今到未来的发展轨迹。从这一视角来看，基于从现在到未来的探索，某些理论（如波德里亚）图绘了当今社会状况、趋势和可能的未来——某些文学模式也是如此，特别是科幻小说和赛博朋克小说。另外，我的观点是，它们正是通过对未来的分析而图绘了当今的现实，指出了在当今什么才是新奇的和重要的，以及它们在未有什么样的潜在趋势。我认为，波德里亚1970年代的作品和吉布森等人的赛博朋克小说都图绘了当代高科技媒介社会的突出方面，运用理论话语、隐喻、叙事、寓言和其他技巧对当代社会的突出特征及其向未来的飞速发展进行了阐释。

无疑，当代社会是一个紧张时期，新技术正在摆脱人类的控制，社会—政治制度和相应的机构（共产主义世界）坍塌，或者看起来不能应对当代（资本主义世界）提出的挑战。相应地，当前时代也很适合那些凄凉的、悲观的观点，波德里亚和吉布森为当代的悲观情绪和对未来的焦虑提供了恰当的表述（同样的情绪和焦虑也曾出现在品钦和巴勒斯的作品中），并且对那些引起当代病症的力

量进行了图绘。

赛博朋克激进主义

吉布森并不像波德里亚那样阴郁和绝望,他认为自己的书是乐观的,在他看来,未来并不像《神经浪游者》所描绘的那样充满敌意。^{【34】}另外的批评家也认为吉布森的书是乐观的,在新的人与技术的互动中为未来提供了希望(Leary 1990:53f)。总的说来,赛博朋克小说并没有对技术的本质(per se)进行攻击,而是集中关注那些利用技术进行解构和罪恶目的的社会力量。在吉布森的作品和其他一些赛博朋克小说中,技术和交流系统被呈现为权力的一种基本方式,对民主控制来说也是一种重要的力量。因此,赛博朋克运动具有一种民粹主义的性质,它支持个体为自己的目的运用技术并致力于媒介和技术激进主义。

实际上,一种全新的“黑客”伦理已经出现,它支持信息为大众服务,与那些控制和垄断信息的集团进行斗争。新的计算机数据库和公告牌为信息和交流提供了新的来源。在计算机公告牌上,人们之间有着强烈的互动——从古典音乐的讨论到肥皂剧和政治,对主流来说,这些已经是清晰可见的了。这些公告牌是互动的新来源,创造了多样的信息和交流形式,它允许人们在参与性和互动性的公共讨论中表达自己的观点(它是作为对由广播交流系统所创造的单向交流的反动而出现的)。

另外,还有许多对于技术民主创新来说具有颠覆性的潜能——如家庭计算机和其他出现在赛博朋克小说中的技术,在赛博朋克运动中,这些技术正被用于加快人类的变化。便携式摄像机使得个体能够拍摄政治暴力——在著名的罗德尼·金被殴事件(Rodney King affair)中,一个业余摄影者快速地拍下了警察殴打一个被捕黑人的过程。如今公众能够接触电视、社区、民用波段无线电、公告牌、互动计算机系统等等,这使得个体能够发表他们的观点、讨论相关事件、参与社会和文化对话。因此,这种技术方便了个体参与,并使双向交流成为可能。我们不能确定那种面对面的互动是否是由公共领域的解放政治理论所决定的,但是,对当代政治的未来来说,一种处于新的计算机化和媒介化公共空间中新的交往模式与以前解放民主的公共领域同样重要。

【34】

吉布森认为,杰里·福尔维尔(Jerry Falwell, 美国著名牧师——译注)和激进右派等会使未来的恐惧变得令人厌烦(Mondo 2000, Nr 7: 59)。

赛博空间民主——新的计算机和媒介交流空间——使公共领域中更多的参与成为可能,使政治和文化表达获得了更多渠道,使现在比前计算机社会具有了更多的不同声音和观点。因此,公共领域的王国已经得到了拓展,这使民主获得了生命——几十年来,这种民主已经衰落并处于危机之中。

与赛博朋克的激进主义相反,波德里亚表现出对技术的恐惧和对政治的厌恶,他表现的是技术统治和主体消失的未来,而没有对新技术提高主体性和产生新的经验、信息、民主参与和互动的途径进行探索。波德里亚蔑视替代性媒介(alternative media),同时也轻蔑地提到了“消极的无线电沉迷”——其中,替代性媒介正在表达它们的观点和立场。在1980年代后期的作品中,波德里亚根本没有了文化政治,而在早期他却提高了不同的对立的文​​化形式。^{【35】}

另外,吉布森和赛博朋克小说对控制技术的集团力量进行了一种批判的图绘,这也提出了有关技术所有权、技术控制、技术的运用和滥用的问题。吉布森还描绘了资本主义的持续力量,指出,在一个竞争的资本主义世界中,对利润和权力的渴求是人类的基本动力。因此,对吉布森来说,资本积累的需要和对有限资源的争夺仍然是当今社会的组织原则。由此,吉布森的图绘也提出了另外一个问题,那就是,在一个信息和知识就是权力的世界中,谁应该接触信息和谁应该控制信息的问题。进一步说,即:什么是对赛博空间、人工智能和基因工程的潜在的合理运用,什么又是对它们的滥用?吉布森将这些发展看作是不可避免的,看作是就发生在我们面前的事情,它迫使我们面对我们当前正在经历的信息和技术爆炸所具有的内蕴。

波德里亚在描述高科技控制系统时却排除了权力和主体性的问题,也从不讨论控制技术的力量、组织和个体。通过将政治经济学从理论概念框架中抹除的办法,波德里亚最终落入了技术决定论的陷阱。在波德里亚的后期作品中极少涉及政治经济学和资本主义的问题,看起来他正在描述一种新的技术秩序,其中占据统治地位的只有技术,它无情地将自己的戒律和要求强加于人类,人类无力控制技术这种自己的造物。

相反,吉布森的文本引导我们对技术如何提高人类生活和作为一种结构力量进行反思。实际上这正是技术未来对我们所发出的“挑战”:我们怎样才能运用技术改善人类生活、促进民主并创造

【35】

参见波德里亚早期在《生产之镜》(*Mirror of Production*, 1975)和《仿真》(*Simulations*, 1983a)中对文化政治重要性的强调。然而,从1970年代后期开始,波德里亚对所有的文化和媒介激进主义变得越来越轻蔑。

一个更加美好的未来？尽管吉布森的小说没有对这些问题做出回答，但这些小说帮助我们对当代社会的本质以及将来我们会面对什么样的挑战和危险等问题进行思考。然而，也有人认为赛博朋克运动已经过去，现在它已经是一种陈腐过时的东西了，如今我们应该关注新的问题。

遗忘赛博朋克？

在有些人看来，尽管赛博朋克小说或许在科幻小说的领域内产生了影响，但现在它已经过时了。^{【36】}对此，拉里·麦卡弗里的学术文选《狂攻现实演播室》(Storming the Reality Studio, 1991)^{【37】}进行了很好的分析。这些文章会告诉你你所想知道的有关赛博朋克小说的一切——它的文学和电影的前身，它的起源和发展轨迹，它的主题和迷惑，它的社会学停泊地，它与科幻小说和后现代文学的关系等等。这本文选告诉读者很多有关赛博朋克小说作品的风格、感受、强度等方面的知识，以及它对电影、MTV、毒品文化和计算机世界的赛博空间的意识。读过赛博朋克小说的人会产生一种感觉：主要的行动都已经做过了，最初建立的文本已经确立了赛博朋克小说的肖像画法、它的行话、主题和风格，于是，以后所出现的一切都只能是派生的了。希瑟里—罗尼说道：

一个有着(移植器官/修复器官/技术天分)的具有破坏性却十分敏感的年轻主角，使得那些代表着现代文明的(风俗习惯/时尚)的、有着各种奇怪的(分歧/家庭丑闻/摇滚乐/性错乱/毒品/罪恶的小电子物件/充满威胁的武器/具体化的幻觉)的罪恶的(大公司/警察国家/精英奢华的领地/古怪的空间站)处于衰退的终点，这些主角最终与那些满口污言秽语的(年轻人/人工智能/摇滚迷)相勾结，这些(年轻人/人工智能/摇滚迷)所具有的不是(社区/社会主义/传统价值观/卓越的观念)而是至高的、用生命肯定的嬉皮文化，他们追随着机器的流程，反对颠覆世界的(人工智能/跨国集团网络/罪恶天才)的幽灵。像上面这种程式化的故事，一个人可以读完多少呢？即使是从斯特林文选中最好的作家来看，对赛博朋克来说，“嬉皮就是全部”^{【38】}(1991:84)

【36】

Csicsery — Ronay (1991) 与 Fitting (1991) 都持此种观点。

【37】

也可参见 *Mississippi Review* Nos. 47 — 8 and *Critique* (Spring 1992).

【38】

麦卡弗里的读本(1991)还通过对赛博朋克小说中越来越多的重复进行了阐述，这些小说大多是由吉布森的小说派生而来，或者是对巴勒斯和品钦小说的模仿。

实际上,赛博朋克小说的创造/传播/同化是如此之快,以至于后来的模仿作品都成为了一种标准化的叙事程序。例如,卡西·埃克就在《无感觉帝国》(*Empire of the Senseless*)中创造了一种对于《神经浪游者》的拙劣模仿。像波德里亚一样,赛博朋克小说有自己的时机,有自己杰出的突破,也有令人厌烦的重复。这两种先锋写作/理论都有自己的高潮与低谷,都有自己的成功和失败,因此,现在或许应该是转向一种新的不同方向的时候了:超越波德里亚,超越赛博朋克。这种新的东西或许是更加生态学、更加女性化、更加公共化和更具创新性的,它正视那些我们以前所没有看到的写作、生活和关联模式。正如李维斯·辛纳在他对赛博朋克的告别辞中所指出的,赛博朋克并没有真正强调当前国家对于精神价值的需要,并没有处理家庭分裂、酗酒以及对于毒品、烟草和性的沉迷等问题。赛博朋克小说不是回答当代的价值和意义问题,而是提供了“我们从计算机游戏和诸如《第一滴血》(*Rambo*)和《异形》(*Aliens*)等电影大片中所获得的相同的快感颤栗和权力幻想。它们给出了死亡的本质,认为暴力和贪婪不可避免,增强了对孤独的崇拜。”【39】

或许,辛纳(和我们)应该对赛博朋克小说更加宽容一些。因为,在我们向一个充满威胁但令人愉快的未来迈进的时候,处于民族写作与图绘之边缘地带的赛博朋克小说具有自己的优点。确实,赛博朋克小说马上就开始重复和拙劣地模仿自己,它是一个沉迷于高科技力量幻想和低俗生活亚文化崇高的男孩俱乐部,也是对一个史无前例的社会时期——里根/布什年代——的回应,对现在来说,这个年代已经成为历史了。但是,赛博朋克小说也抓住了那一时期正在变化着的“世界精神”(Weltgeist),并对其进行了十分精确的图绘和表达。吉布森的许多走在时代之前的幻想如今已经成为现实,无疑,在技术的速度、惊奇和梦魇方面,明天将会超越今天。【40】

另外,尽管赛博朋克小说或许已经过时并耗尽了创造力,但是,作为一种情绪、态度,甚至是作为一种替代性的技术和生活方式的文化运动,它也应该继续一段时间。有关赛博朋克小说、文化和技术应用的书和文章正在增加,而且,有关赛博朋克的争辩和讨论的计算机数据库和广告牌也很普遍。作为一种广义的文化现象,赛博朋克仍然具有创造力和影响力。况且,我们也正在寻找能

【39】

Lewis Shiner, "Confessions of an Ex-Cyberpunk," *New York Times*, XX, 1991, op-ed page.

【40】

在访谈中,吉布森也曾提及计算机黑客和病毒恐慌是如何正是了他的幻想,他所坚持的是他的想象的形象化,而不是从技术知识中退却。

够指引我们生活的哲学、能够图绘当代历史轨迹的理论以及能够对抗我们所能想象的最坏境况的政治和能够创造最好未来的政治。无疑,波德里亚和赛博朋克是那种图绘和视角的一部分(但也仅仅是一部分),它并不是可有可无的。因此,在创造新的理论和政治的时候,我们或许不应该遗忘赛博朋克,未来或许还有很多新的惊奇和发现,后现代理论与赛博朋克只是故事的一部分,当我们向下个世纪快速行进的时候,这个故事应该被继续讲述和创造下去。

Reference

- Antonio, Robert and Douglas Kellner (forthcoming) *Modernity and Its Theorists*. London: Sage Books.
- Baudrillard, Jean (1981[1975]) *Toward a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis: Telos Press.
- *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage, 1993.
- (1983a) *Simulations*. New York: Semiotext (e).
- (1983b) “The Ecstasy of Communication,” in Hal Foster, ed. *Anti—Aesthetic*. Seattle: Bay Press.
- (1984) “Interview: Game with Vestiges,” *On the Beach*, 5 (Winter): 19—25.
- (1988) *America*. London: Verso.
- (1990) *Fatal Strategies*. New York: Semiotext (e).
- (1993) *The Transparency of Evil*. London: Verso.
- Best, Steven (1992) “The Apocalyptic Imagination: Pynchon’s Gravity’s Rainbow,” *Centennial Review*, Vol. XXVI, No. 1 (Winter): 59—88.
- Best, Steven and Douglas Kellner (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. London and New York: Macmillan and Guilford.
- Burroughs, William (1959) *Naked Lunch*. New York: Grove Press.
- Csicsery—Ronay, Istvan (1991) “Cyberpunk and Neuromanticism,” in Larry McCaffery, ed. *Storming the Reality Stu-*

- dio. Durham; Duke University Press.
- (1992) “The Sentimental Futurist; Cyberpunk and Art in William Gibson’s *Neuromancer*,” *Critique* (Spring 1992): 221—40.
- Fitting, Peter (1991) “The Lessons of Cyberpunk,” in Constance Penley and Andrew Ross, eds. *Technoculture*. Minneapolis; University of Minnesota Press.
- Gane, Mike (1991 a) Baudrillard; *Critical and Fatal Theory*. London; Routledge.
- (1991 b) *Baudrillard’s Bestiary*. London; Routledge.
- Gibson, William and Bruce Sterling (1991) *The Difference Engine*. New York; Bantam.
- Hanfner, Katie and John Markoff (1991) *Cyberpunk: Outlaw and Hackers on the Computer Frontier*. New York; Simon and Schuster.
- Jameson, Fredric (1984) “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism,” *New Left Review*, 146: 53—93.
- (1991) *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham; Duke University Press.
- Kellner, Douglas (1989 a) *Critical Theory, Marxism, and Modernity*. Cambridge and Baltimore; Polity and Johns Hopkins University Press.
- (1989 b) *From Marxism to Postmodernism and Beyond: Critical Studies of Jean Baudrillard*. Cambridge and Palo Alto; Polity Press and Stanford University Press.
- ed. (1989 c) *Jameson/Postmodernism/Critique*. Washington, D. C. ; Maisonneuve.
- (1990), *Television and the Crisis of Democracy*. Boulder, Colorado; Westview.
- ed. (1994), *A Baudrillard Reader*. Oxford; Blackwell.
- (1995) *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. London; Routledge.
- Kellner, Douglas and Michael Ryan (1988) *Camera Politica: The*

- Politics and Ideology of Contemporary Hollywood Film.*
Bloomington, Ind. : Indiana University Press.
- Leary, Timothy (1990) "Quark of the Decade," *Mondo 2000*,
7: 53—6.
- McCaffery, Larry, ed. (1991) *Storming the Reality Studio.*
Durham: Duke University Press.
- McHale, Brian (1992): "Elements of a Poetics of Cyberpunk,"
Critique, Vol. 33, No. 3 (Spring): 149—76.
- Sterling, Bruce ed. (1986) *Mirrorshades.* New York: Ace.
- (1992) *The Hucher Cruckduam.* New York; Bantam
Books.

关键词:模拟、拟像、超现实、传播研究^[1]

◎刘玲华 张云鹏 译编

模 拟(Simulation)

模拟是对一个系统或程序的再现或建模。随着电脑的出现,模拟开始变得重要起来。电脑的模拟是指使用编程电脑对一个系统或程序功能的模仿性再现。电脑建模开辟了科学研究的崭新领域,同时也影响了整个工业的设计、测试和生产的方式以及科研方法。

电脑辅助设计(CAD)广泛应用于从建筑、航空到集成电路的每一个结构上,它避免了昂贵的实验成本。把电脑运用于从经济学、生物进化到人类学、语言学论题中的问题格式化,实质性地影响了每个学科领域里的理论和实践。在批评理论中,模拟概念已经被用来描述新的媒体对于传播和文化的影响。

混沌理论和复杂性科学代表了模拟的主流边缘。在一些领域,如非线性研究的洛斯阿拉莫斯中心和圣达菲研究院,研究者编写程序摹仿复杂的适应或股票市场的波动情况;不规则几何学——应用数学模型仿效自然界中的结构,和虚拟现实——使人感觉似乎进入了三维电子图像中——是电脑模拟产生的重要新现象;畅销电脑游戏 SimLife 和 SimCity 模拟了生态环境和城市规划;控制论和人工智能应用以含糊逻辑著称的工业技术来寻求突然出现的样式,编程这种技术是电脑用来模拟人类决策程序的一种方法;文学理论研究与叙事功能和意义生成相关的混沌和复杂性。

模拟是艰深科学追随后现代小说主流的罕有例子。威廉·吉布森在其 1984 年的科幻小说《神经浪游者》中描述了网络空间,即人脑在电脑相互作用期间所占有的半真实空间。软件开发者将此描写视为虚拟现实研究的蓝图。网络空间对于网络作者和网络文化是一个极其重要的概念,在后现代主观性的发展方面也是一个构成要素。

在文化理论和媒介研究上,让·波德里亚移用了“模拟”这一术语来描述一种不再受制于再现逻辑的社会新情况。他假定了一

【1】

根据 Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, ed; Encyclopedia of postmodernism, London: Routledge, 2001.

种模拟、客体及话语支配下的超现实文化,这种文化缺乏固定的指称对象或指称范围。模拟通过模型的优先地位被特征化,通过媒体的作用预期实体,波德里亚把此称为拟像序列。波德里亚基于浮动能指提出了符号学认识论,这与符号说的传统理解相背离。

由于观念的自动化,法国后现代哲学家维希里欧也广泛地研究了军事武器和民用媒体联合企业方面对感觉自动化的模拟现象。在后现代术语中,模拟更普遍地被描述为再现系统中的相互作用。在这点上,雅克·德里达关于言辞的写作模拟调查研究,构成了对解构主义理解和言语中间主义批评的基础。

拟 像 (Simulacrum)

拟像是一种影像、相似物或者复制品。在当代最普遍的用法中,“拟像”这一术语意味着“影像、类似物;模糊再现,相似物;纯粹矫饰,伪制品。”然而,至少有三种不同的拟像理论在后现代理论中被提及。

“拟像”这一术语的首次使用是作为一个技术概念由法国作家皮埃尔·克罗索夫斯基提出,他在其四、五十年代研究希腊神话和宗教习俗的文章中扩展了这个概念,尤其当这些研究出现于诸如 Tertullian、Hermes、Trigemisters 和 Varro 之类作家的作品中时。在后罗马帝国时代,“拟像”一词用来专指神的雕像,这些雕像常见地排列于城市入口处。然而,就这些雕像来说,我们认为雕塑家所要“模拟”(拉丁文作 *simulare*)的是神的外部相似性小于神的内部超凡(神性的)力量,而“模拟”这一点能够让观众理解。

克罗索夫斯基在其艺术和哲学理论中采纳了这种类似拉丁文的术语,它摈弃了神权语言,代之以肉体的内在“冲动”和所有冲动的强烈起伏(大起大落……)。尽管个体明显受制于冲动,但标志为个体“不可改变的特性”,克罗索夫斯基称之为“幻影”则更准确;摆脱不了的影像本能地产生于生命冲动中,它本身是无法传达和表述的。接下来,拟像成了幻影的有意识复制(例如,以文学、图示或者雕塑形式),幻影模仿灵魂无形的兴奋。但是拟像(譬如,艺术作品或者哲学概念)喜欢微带复杂的情形,因为它仅仅能够通过出卖幻影的行动来使幻影现实化,通过表述灵魂的奇特以使之能够传达,却必然地颠倒和扭曲了灵魂的奇特。克罗索夫斯基的艰深

著作,如代表作《尼采和恶性循环》,探究的就是冲动、幻影与不同作家眼中的影像之间迷宫般的关系。

在克罗索夫斯基的影响下,哲学家德勒兹(Gilles Deleuze)在20世纪60年代撰写的大量具有重大影响的文本著作中,提出了略微不同的拟像概念(著名的“柏拉图及拟像”与《不同和重复》),这个概念主要集中在尼采的“柏拉图主义的颠覆”问题上。他认为,柏拉图提出的这种本质性的区别比原型和复制或者理念和摹本之间著名的纯理论区别更加意义深远。区别越深刻,它在两种拟像(或幻想)之间的迁移就越可行:真实“副本”(肖像),由于其与理念的内在相似性,从而变得合理化;虚假“拟像”(幻影),它避开了理念强加的准则,但是通过计策或者说诡计获得了同样的结果或效果。

虽然拟像并不是图像的对立物或他者,但它却是更加让人困惑和晕眩的事物:同一物,完美的重叠,极其相似的事物,幽灵,光的天使,它们的欺骗蒙蔽如此彻底,以至于无法分辨出替身(诡辩家,撒旦,早晨之子)和本体(苏格拉底,上帝,救世主)。在基督教思想中,拟像后来成了鬼神学的对象,它代表着与神学“象征”(Paul Tillich, Mircea Eliade)的截然不同,“象征”一直是形象的,是先验实例相似表现。

柏拉图主义可以根据其意志来定义,这种定义是为了在每个领域中追溯和排除拟像。它的目标是一种“象征主义”,是象征模拟成功地超越幻影拟像。基督徒的不同教义是由奥古斯丁制定的,他旨在解构贪心统治(拟像)而支持博爱统治(复制)。对于德勒兹来说,柏拉图主义的颠覆要求给予拟像本身以概念,拟像不仅仅是作为一种消极的影像,而是要有其自己的自主性(作为无相似之处的景像;基于不同的样式而非同一性;以“疑问的”方式进行理解等等)。在后来的著作中德勒兹主要抛弃了拟像概念,取而代之以能动作用(“集合”)的概念。

法国社会学家波德里亚是最有影响力的拟像思想家,70年代末和80年代初,他围绕拟激增提出了一个完整的社会理论。依照波德里亚的观点,后现代世界是一个以模拟控制论模型取代生产模型(马克思主义者)的世界,是一种社会“控制论化”。他很简单地将拟像定义为对真实的复制和再现,同时拟像遵循这样的步骤,逐渐地呈现出一种自主地位,从真理中脱离出来(“它是基本实体

的映象。它掩饰和歪曲基本实体,并掩饰基本实体的缺席。它与实体没有任何关系:是其自身纯粹的拟像”[1981:6])

历史地看,波德里亚概括了现时代中拟像的三个“级别”,每一个级别都标志着与中世纪封建社会秩序决裂的加剧,带有确定的等级迹象:1. “第一级别”拟像仍指原作,如巴洛克式仿造品;2. “第二级别”拟像经由工业革命的机械化进程制造,它产生了精确复制品的装配线式系列,所有的复制品都有一个等效价值;3. 后现代时期的“第三级别”拟像,主要同媒体以及信息相连,它导致了模拟的超现实,即“比真实更真实”,同时没有了任何指称对象。波德里亚的整个作品提供了大量的例子,即模仿代码怎么开始支配当代社会生活中高度多变的不同领域,如媒体、时尚、艺术、建筑、性别、设计、消费主义和政治(如权利实体何时被权利模仿代替,“狗摇尾巴式”综合症)。

尽管波德里亚的拟象概念可能比克罗索夫斯基或者德勒兹少一些哲学经验,但对于当代的后现代化讨论来说,其社会分析已经成为不可或缺的试金石。这三种理论,既相互联系,又有其独特之处:拟像多种多样,是“幻影”的模拟(克罗索夫斯基),是柏拉图主义“理念”的模拟(德勒兹),或者是“真实”的模拟(波德里亚)。

超 现 实(hyperreality)

“超现实”这一术语由法国理论家让·波德里亚(1929—)提出,用来描述凭借对现实加以模仿或者复制获得比原型自身进一步的合理性、价值性和权力性。波德里亚的早期作品试图表示一种清楚的新马克思主义立场,更准确地反映当前的后现代消费社会。在《拟像和模拟》(1981)一书中,波德里亚将其超现实理论明白地表述为一种理论状态。在此理论状态中,表述物和原始指称对象之间的差别不再存在。他声称商品不再包含马克思所定义的使用价值,但是必须被理解成索绪尔所说的符号价值。这种分析思路带给了波德里亚最终的结论,即后现代状况已经从其相关指称对象中消失了所有痕迹。后现代状态,即新后工业时代,已经坚决地切断了同通讯、信息和媒体科技的新形式之间的联系。超现实构建于波德里亚所称的与现实无关的样式或拟像,但却存在于一系列无历史意义的复制中。拟像通过假托存在向客体、真理以

及现实实体发出挑战,这个于超真实内被复制的“实体”比实体本身显得更加真实。根据超现实的逻辑,就是没有“实体”,只有拟像。因为这些模拟物显得真实,而且事实上获得了实体的样子,它们绝不仅仅是虚构的。虚构,由于它依靠可信的或者真实的客体,因而不可与超现实理论用同一标准来衡量。

新技术的激增,尤其是大众媒介,组成了超现实的基础。20世纪末的后现代阶段促成了诸多理论家的探讨内容作为代表性危机的方面。在这些假想危机中,自主主观性消匿于大众,客观实体遭到质疑,同时象征在塑造世界方面担任了主要角色。最后,波德里亚看到了这一历史阶段以意义本身的消亡而告终。了解了这一点,超现实就是这样一种理论,它理解通过大众媒介和西方传统认识论危机同步促进所产生的现象。也就是说,超现实恰恰是对西方理性主义的一个冲击,因为它基于客观的、科学的实在和主观的、对实体的虚幻模拟的相异基础之上。超现实试图通过分析拟像如何瓦解现实和虚幻之间的二元对立来向当前后现代时刻妥协,然而它没有超越或解决在这种张力中的固有矛盾。这些矛盾仅仅是无意义的复制,因为超现实溶解了现实和虚幻之间的人为分界线。没有了这样的界线,就没有必要去调节拟像与原型之间的对立;对于实体来说,也就没有必要用理性主义者的话语为自己辩护。因此,超现实由媒介产生的模拟组成,这种模拟脱离和免疫于理性主义者的批判。模拟激增在超现实中也没有任何可靠的原始指称对象。在波德里亚看来,这种媒介中的“模拟超现实”比真实表现得更多;它们产生和定义新的实体,而该实体却通过自身的缺席来被定义。

在《模拟》(1983)中,波德里亚提供了几个拟像的典型来展示超现实情景。他指出,迪士尼乐园和水门丑闻最能够描述模拟的最佳模型。迪士尼乐园很明确扮演者幻想和想象世界的角色,而且推测是其虚幻特性吸引了观众。然而,根据波德里亚的观点,恰恰迪斯尼乐园这个客体和美国现实之间的联系才是吸引游客之处。迪士尼乐园作为想象的世界呈现给观众,仍为了维持墙外所有东西是真实的这一表现现象。与此相类似,任何政治丑闻都在暗示,当政治本身是道德和民主的理想时,政治内部的腐败就是不正常的。波德里亚认为这些“超现实的模拟”产生了社会和政治空间,这一空间排除了真理和谬误、现实和虚幻之间的差别。此理论

为理解后现代性的条件和影响提供了有用的背景,然而波德里亚否定物质实体和个体作用的方面也遭到了许多批评。

传播研究(Communication Studies)

传播研究是一个在系列背景中(人际的、种族的、文化的、政治的、体制的、国际的),经由多种多样的媒介(口传、印刷、广播、电影、计算机网络)关涉到生产、运输和消费意义的多面学科。因此,传播是一个跨学科的研究领域,它囊括了从社会科学和人类学中得来的多种途径和方法论。这个领域在诸多学科(值得注意的有新闻学、演讲和戏剧、修辞学和著作、心理学和社会学)上具有历史根基。从传播研究的学术成就看,后现代主义理论色彩已经减弱而批评色彩日益浓厚。然而,在90年代,一些学者开始强烈抵制后现代理论,主张在其它形势下,后现代传播研究也应该将自己引向缓和社会不公正的批判项目上来。

变动与分化

因为传播研究的多样背景,试图在其内部确认共同点实不可取。寻求反面说法的读者可能会争辩,传播研究领域的结构才能反映后现代的转向。在《传播理论:认识论的基础》中(1996),詹姆士·安德森考虑了七种传播理论的教科书内容,并确定了其中的249种不同“理论”。而这些理论中,仅仅有22%出现于七种书里的一种以上,只有7%的理论被三种以上的书概括进去。学科如此零散,试图去描述这个领域的历史则不可避免地带有片面性。不同的历史记叙体和不同的“主导范式”被学者经常性地加以建构和解构,以期维护他们自己的样式,这种横贯整个领域统一性的缺乏甚至导致了一些学者对学科的未来产生了疑问。一些理论家由此呼吁一个更加全面的传播理论,而另一些则认为,当传播已经历史性地发展了时,传播学者必须围绕“传播”这个术语来组织,而不是传播领域。然而,这样的呼吁并不能真正解决“传播”在术语上的哲学模糊性,也不能分辨出那些信奉经验主义研究方法的学者和那些擅长于解释学及人种学方法的学者。同时,随着主流民族化和国际化组织中一些新部门和行业组织的出现,学科的日益分化贯穿了整个80、90年代。期刊数量激增而读者群似乎有所减少。但是,根据近年大学生和研究生中传播学取得的普遍欢迎度,

学科的分化看来并未影响到传播领域的流行。

传播研究和后现代主义

“后现代主义”这个术语于 80 年代末融入传播学科。《传播学国际大全》(1989)没有收入这个词,尽管 1998 年《传播》杂志的一期专刊专门讨论了这个话题,但《传播摘要》文献直至 1990 年才有关于这个词的介绍。自 80 年代末以后,几种传播期刊逐渐越来越多地关注后现代主义问题。在《文本和行为季刊》(17:58—68)里,阿兰·索卡尔书局、弗雷德里克·克雷出版物以及托马斯·纳卡亚玛 1997“性文本”,都引发了很多关于后现代学术价值的争论,包括专门的小组研讨,出版物及在线讨论。然而,超越表面层面,“后现代主义”这一术语在传播研究中的使用很少能够坚持,并且,使用这个词的学术质量也相当不同。学者们似乎乐于在“新”学术成就方面共享兴趣,即可能反映“后现代时代”或者“后现代境况”的学术成就;然而,对于后现代传播学术研究应该是什么样却鲜有共识。另外,尽管很多学者对学科内的后叙事及总结话语吹毛求疵,但不同的后叙事仍正式地得到了人们的认识。

尽管如此,传播学学者论述后现代主义的著作仍有不少共同点。首先,对有限数量学者的引用要合理一致。其中波德里亚、布特勒、德勒兹、德里达、福柯、伽达默尔、墨菲和利奥塔最经常性地同后现代主义术语联系在一起。第二,大多后现代主义的重要论战都具备理论性质,作为一种学者式传播方法,它通常关系到其价值评估(或价值的缺乏)。事实上,后现代主义拥护者和批评者之间经常发生的热烈论争占据了传播研究中的大部分文章。大多数致力于后现代主义讨论的传播文章都对方法十分挑剔。于是,尽管学科处于分裂状态,但在学者中间仍存有共识,即后现代理论对传播领域来说缺乏它的真实意义。实际上,从各种方法论的、理论的和政治的观点而来的学者工作,似乎在他们的拒绝后现代主义这一点上取得了一致。第三,例子经常被用来阐明后现代主义的一个特殊方面,学者们却很少鼓动持续的传播现象分析。第四个共同特征是,随着大多拥护者将后现代理论视为一种技巧,这种技巧增强种族、性别、性特征、阶级以及其他不同种类的不公正,几乎所有连接后现代和传播的尝试已经采用了一种政治立场。

考虑到关于“后现代主义”这一术语的极大不明确性以及众多后现代理论批评,得出在传播学研究领域内存有一个可辨别的后

现代“分支”这一结论是令人误解的。然而,面对无数的批评,一些学者已经试图为后现代传播方法进行辩护和详细论证,而且这一术语的其余部分将考虑到这些论证。

后现代传播研究

Mumby(1997)在强烈抵制后现代主义批评的同时,也试着描述后现代主义对传播研究的有用性。他坚持一个基本观点“传播的(不)可能性”。对于传播学者来说,这个主张构成了后现代主义最有争议的方面,因为它似乎暗中破坏了学科的地位。然而,正如Mumby所解释的那样,后现代传播研究较少涉及传播的非可能性,而是倾向于着重研究通过可选择的阅读展现出的以及传播的复杂性和产生了预期信息与一种社会既定的和漫无目的的构建的接受者之间的误解。这种理论主张在传播领域拥有悠长历史。研究“发烧友”亚文化的著作,比如《文本入侵者》(1992),其中亨利·杰肯斯的《漫漫星路》发烧友研究,于不同的阐释流派中为创造性的“文本偷窃”提供了人种学支持。另外,传播的认知方式揭露了研究者的信息理解及“心智模型”——信息接受者构建于接收时刻——之间的显著差异。再者,大众传播研究中也存有一个很长的媒介接受史,它说明了信息反映的差异,是组织成员中分歧的结果。后现代主义的一个持续批评理论,创立于特别是批评性的传播学者中,即后现代主义采用了一种接近解码的“庆祝式”姿态(参见哈姆斯和狄肯斯 1996)。后现代主义者声称,因为后现代主义者过于强调消费者推翻主流意识形态的能力,从而产生了政治进步读物的无穷供应,也行使了作为“自由多元论”辩护者的职责。尽管詹姆逊关于后现代主义和大众媒介(以“真实性”最著名)的著作,可能提供了对波德里亚方法论中批评性和文化性研究中不足的矫正,这种不足是由约翰·费思克和斯图尔特·霍尔之类的学者发现的,但此争论丝毫没有减弱的迹象。然而,波德里亚的模仿和超现实后现代理论却被传播学者最经常地加以引用和批评。更周密地考虑,抵制主流话语与某些后现代学者的建议相比,可能最不经常,而且从统计学角度看,边缘阅读也不应被视为必然进步。

无主观传播

确实,意义在不同的解释流派成员中变化,然而此观点后存有一个更具争议性的观点,即“传播是(不)可能的”。Chang(1996)发展了这个观点,“只存有语境,一个有限数量的语境,没有任何绝

对的固定中心”(1996:200)。他坚持没有任何话语在接近真理方面具有特权,而且无穷的指号过程在传播中总危如悬卵。尽管后现代主义者能够揭示一种潜在的特殊话语的假设,他们自己的方法却不能免于固定假设。这是众多传播学者发现的不合意的反本质主义传播方法。后现代主义者将毫无疑问地消除这样一种反作用,这种反作用受期望支配,期望从可选择的解释困境中解救出一种特殊的认识范畴。实际上,批评学者对此非常明确,因为缺乏后现代主义的政治魄力及其非授权的自反性,他们经常性地对后现代主义加以谴责。假设没有任何阐释是具有特权的,批评学者就会问,为什么要为阐释进行斗争? 响应这种批评,Mumby 辩论说,后现代主义并不等同于完全的相对主义,但保留了一种政治学立场,能够描述“人们既定话语内表达得力的话语复杂系统”(1992:21)。Mumby 暗示,后现代传播“涉及了社会及政治的不公正现象以及被剥夺了公民权力的处境,同时发展了意义、同一性及权力之间联系之复杂的和细微差别的传播概念”(1997:3)。于是,后现代质疑“根据基于其他主义之上的某些建构优先权,满足(不满足)谁的利益”(1997:22)。罗斯(1988)提出了一个类似主张,声称没有任何政治可以免于总体假定,但它能够“公认同一性的历史性影响”(1988:253)。在这样一种理论环境内,本质主义范畴,例如种族、性别和阶级,应视为有用的政治行为,但是,如果深信这种范畴不是形成于推论的相互作用之中,又是错误的,甚至是危险的。

这些论点在传播研究中也受到了激烈论争。对一些论点来说,否认后叙事是自相矛盾的,但对于另一些观点,同时又为自己建构了新的政治后叙事。Mumby 对后现代理论政治学这一主张的响应,似乎是后现代主义应被视为一种“弱势话语”(1997:14),这种“弱势话语”已经“放弃权威话语”而支持一种持续性自我批评方法。由于本质主义话语经常导致审查和暴力的不同形式,因此这种观点当然具有积极的一面。然而,一些学者论争,后现代主义是否如 Mumby 所暗示的那样脆弱,他们把后现代主义视之为对知识分子批评无动于衷的理论写作流派。另外,这类学者指出,经验主义研究方法已经在思想中被构思成了“弱势性”。例如,他们的反应就是,公开研究方法和研究结果——以致结果能够被复制而且可争辩的研究假定,也成了“放弃权威话语”的更好方法。再

者,接受一个思想独立现实(能够消极地驳斥理论)的观点,并没有强迫学者接受一个本质主义的现实理论,但它为解决反对真理的主张提供了一个主体间机制。没有这样一种机制,暴力的不同形式就是解决解释性流派之间争论的唯一保留方法。这种论争正如火如荼,但如果后现代主义打算成功地回答多种批评的话,仍需要更进一步的具体规范。

一个不同视点

既然主观性和传播之间的非本质主义关系代表了传播研究的一种不同方法,那么从“传播的(不)可能性”观点中人们就能够得出几种重要见解。约翰·斯图尔特得出结论,即后现代思想质疑了传统传播模型的四种中心假设。符号假设(传播包括传送和符号的接受)受到了质疑,因为后现代学者视语言为“对话伙伴协商共组的世界的一个社会事件”(1991:364)。解码假设(个体能够将认知转换为代码,根据转换可以将代码表述为他者)同样受到了质疑,因为“从后现代视角来看,主体解码假设的观点在一个自主自我反思过程中,反映了启蒙信仰的一种朴素思想”(1991:366)。相互交涉作用假设(传播是相互作用的)也迟迟得不到后现代学者的支持,他们认为“相互作用”暗示着意义呈现于传播过程中,而不是作为意义从一个到另一个的简单传递。最后,精确假设(根据发送者和接受者传播之间的一种“适合”,传播能够被考虑)在几个方面也受到了质疑。首先,传播分析揭露了传播目标可以是含糊的或者是容易让人误解的,且可以反复的改变,因此任何“适合”在传播过程中总是需要重新协商;第二,真理主张和合法机械论经常视语境具体标准而定,这些标准也是共同构建的。斯图尔特见解颇为深刻,他将后现代方法看作对传播中相互作用的方法——沃兹拉维克、本威、杰克逊在1967年《人类传播语用学:交涉作用模式形式、病状和悖论的研究》中提出——的一个详尽阐述,斯图尔特近期关于“清晰接触”的理论继续更加详细地发展了这些观点(见斯图尔特1996)。后现代主义提供了一种引人兴趣的焦点转变,即脱离传播是为了自我表达的观点而转向传播是自我构成的观点上来。于主观性边缘放置无穷的指号过程,允许学者认为传播包括了本体的一种动力驱动。这种见解仍然存有争论,同时它暗示了一种新方法,即学者获得进入传播的相互作用性质的方法。后现代主义为某种传播现象也提供了暂时性的解释,比如类似性(这种

观点即,随着时间的推移,传播者倾向于分享各自背景、看法和利益的人们)。后现代主义还涉及了心理学家的巨大困难,他们试图为跨情景本身的存在促成牢固的经验主义支持。这种存在认为,后现代主义仍然是一种指定控制下的传播方法。传播学者可以探究,例如,自反性是否能够通过某个可解释团体内一定程度的一致性进行解释,或者检查对自反性的倾向性和情境性压制。对一些学者来说,这些思想不足的尝试,即试图将散漫的强制内容界定为可试验的经验主义主张,被认为是暗中破坏了后现代主义传播的价值。对于另一些学者来说,则认为这种尝试恰好是后现代主义能够有益于传播这一学科的唯一方法。因此,后现代传播研究是否应该实现仍有待观测。

· 专题论文 ·

马塞尔·莱蒙与认同批评

◎ 郭宏安

内容提要:所谓“认同”,是指“与某人某物视为同一、与某人某物同化”。也就是说,在文学批评上,批评者要与他的批评对象达到意识上的同化。显然,这种同化隐藏的是批评者对批评对象的欣赏和钦佩之情。《从波德莱尔到超现实主义》描述了法国现代诗的进程,进程是历史的,内容却是哲学的:全书没有一句话涉及诗人的生平和诗产生的社会环境,论述的重点在于诗所引起的哲学的反思。诗人与社会的人相比,诗人是主要的;诗与诗人相比,诗是主要的;诗的表层意义和诗的内在含义相比,诗的内在含义是主要的。这与当时还在法国占有主导地位的实证主义批评大相径庭,已经显露出新批评的模样。马塞尔·莱蒙的批评显示了独特的批评的目的论和方法论:意识批评和认同批评。

1927年,马塞尔·莱蒙30岁。按照我们中国人的说法,30岁是一个“立”的年龄。应该说,马塞尔·莱蒙是一个“三十而立”的人。

这一年,马塞尔·莱蒙出版了《龙沙对法国诗歌的影响(1550~1580)》。这是一部全面论述龙沙的诗及其影响的厚厚的著作,充满了细密的考证和精到的分析。至今,关于龙沙的研究,这部著作仍是每一个龙沙的研究者必须参考的一本书。但是,他自己并不满意,嫌它实证主义的气味过于浓厚,他说,倘若减少四分之一的篇幅,他的论文可能会好一些。这其中包含了对巴黎索邦大学的批评:“索邦大学令我失望。更确切地说,是法国文学的教学令我失望。人们教给我一些事实,这是新索邦大学的猎物,或者一些句子,这是老索邦大学的回忆,或者一些不关本质的文本分析。”^{【1】}然而,这是莱蒙1976年79岁时出版的一本回忆录中的文

【1】

马塞尔·莱蒙:《盐与灰烬》,约瑟·科尔蒂书局,1976年,第47页。

字,而那本《龙沙对法国诗歌的影响》正是他在索邦大学的教授指导下写成、提交给索邦大学并获得通过的博士论文。

法国文学批评界,特别是20世纪50年代以后的批评界,各种不同倾向的批评流派,如结构主义批评、精神分析批评、现象学批评,甚至马克思主义的社会学批评,等等,把矛头一齐指向了实证意味甚浓的朗松主义,指向了居斯塔夫·朗松,他们都有意无意地忽略了《龙沙对法国诗歌的影响》的存在。追求新理论、新方法,反对实证主义的新批评家们把注意力投向马塞尔·莱蒙于1933年出版的新作《从波德莱尔到超现实主义》,把他看作是一个反对实证主义的先行者,从而把他推向倡导意识批评或主题批评的所谓“日内瓦学派”的创始人的位置。他们大部分人没有认识到,假如没有《龙沙对法国诗歌的影响》,就不大可能有《从波德莱尔到超现实主义》,没有实证主义,就不大可能有马塞尔·莱蒙的认同批评。马塞尔·莱蒙与实证主义或文学史方法的关系远非“反对”一词所能了结,就是他自己也未必认识得很清楚。罗马尼亚文学批评家米塞亚·马丁指出:“马塞尔·莱蒙的第一本书(指《龙沙对法国诗歌的影响》——笔者注),从某种意义上说,和他的第二本书(指《从波德莱尔到超现实主义》——笔者注),是一个双重的共同经验的连续的结果:没有它们相互投射的光亮就不能完全地理解它们。但是,《龙沙对法国诗歌的影响》同时又是一本独立的书,本身自有价值。作者在写作中暴露了自己,结束之时已经具备了构思下一步的能力。”^[2]他说得有道理。

马塞尔·莱蒙是1920年到巴黎索邦大学求学的,准备将来做一个中学教员。他于1916年在日内瓦大学文学系注册,在一次考试中,他解释亨利·贝克^[3]的《乌鸦》未获通过,于是便改修历史并以一篇史学论文获得学士学位。在他的课程表上,法国文学不过是一门选修课,他选择了16世纪的诗歌作为研究对象。他在论述龙沙的一首十四行诗时,获得了最好的分数,这大概坚定了他从事文学批评的信心。同时,他从阿尔贝·蒂博代^[4]的一篇文章中受到启发,从而决定了他在巴黎的研究方向:龙沙对法国诗歌的影响。但是,他的主要兴趣不在古典文学,而在现当代文学,波德莱尔以后直至当代的诗人的作品成了他心爱的读物,特别是纪德、克洛代尔、瓦莱里和普鲁斯特处于他和同学们讨论的中心。他和几个同学组成了一个阅读的团体,从中获益匪浅。他说,他从这种共

【2】

《阿尔贝·贝甘和马塞尔·莱蒙学术研讨会论文集》,科尔蒂书局,1979年,第189页。

【3】

亨利·贝克(1837~1899),法国剧作家,代表作是《乌鸦》、《巴黎女人》等。

【4】

阿尔贝·蒂博代(1874~1936),法国30年代最著名的文学批评家,论文注重作家的独特个性和历史、地理环境之间的综合,以同情和品鉴为要。

【5】
《盐与灰烬》，第 26 页。

【6】
同上，第 31 页。

【7】
同上，第 32 页。

【8】
同上，第 35~36 页。

同的阅读和交流中“学会了自由地思想”^{【5】}。在他看来，文学就是他的生活，他的生活就是文学，文学并不是一种抽象的、游离于生活本身之外的活动。

巴黎的生活清苦而孤独，唤醒了他的“人的意识”，对他来说，“人剥削人”，“劳动者的异化”等，不再是一些抽象的空洞词汇了。他的父亲对他说：“你成了个社会主义者。”^{【6】}但是，他的社会主义只不过是给工人们讲一讲关于罗马历史的认识，而并不付诸任何的行动，他的“社会主义”因“个人主义”而丧失了一切实践的意义。他是一个反抗者，而不是一个革命者。他是一个渴望解放的年轻的资产者，一个极左派的自由主义者，一个无政府主义者。他说：“某种大拒绝聚集在我的心中。”^{【7】}因此，他满足于做一个社会的反对者，一个孤身作战的“骑士”。

他开始写作了，写散文，写诗，甚至写小说，但是他自认缺乏想象力，与社会现实没有直接的联系，对人与人的关系也少有足够的经验，因此，他对文学批评，所谓文学的文学感到更为亲切。他在 1919 年 9 月的一篇日记中写道：“缺乏想象力使我感到不快，我没有表达和思想的勇气。勇气，我理解为创新的能力；我认识到我永远也不能成为另一个人，我只能成为一个教师。这已经不少了，但我希望更多。更多的什么，我知道吗？当然，不是希望文学的光荣，只不过是声望，甚至也不是声望，只是名声，但这不也是发疯吗？做一个好教师，就是阐述、解释和评论别人思想的东西，别人创造的东西。只有一个目的，只有一种抱负：与他人有足够的认同，用展示他的肌肉的秘密的联系和导致言辞的思想的隐秘喷射来模仿他的行动，重复他的话。这是批评家的才能，胜于教师的才能，因为这的确是一种才能。我意识到，如果我放弃一切的话，我就什么也没有放弃。如果我有这种批评家的才能的话，也是在一种很低的水平上，因为真正的批评是一种创造，是再造一件艺术品，比原来的艺术品更清醒，更透明。”^{【8】}他写下这些话的时候，正是他准备学士论文之时，也是他打算在执教中学的过程中向文学批评迈进之时。在他的心目中，认同的努力，模仿的行为，对研究对象的意识的把握，再造一件比原来的艺术品“更清醒，更透明”的艺术品，已经成为文学批评的目标。“认同”（s'identifier, l'identification）一词第一次出现在他的笔下。所谓“认同”，是指“与某人某物视为同一、与某人某物同化”，也就是说，在文学批评

中,批评者要与他的批评对象达到意识上的同化。

这一切的哲学基础,是柏格森主义。早在中学时代,马塞尔·莱蒙就已经接触了柏格森的著作,例如,《论意识的直接材料》、《论笑》和《形而上学引论》等。他说:“在我看来,柏格森的思想是非体系化的思想的典型,它建立在最直接的经验之上。我觉得我是从泉源上汲水。”^{【9】}“非体系化”,投合了他的内心需求,正是他日后批评的一个显著的特点。他从这种思想中听到了一种流动的、持续的、迷人的音乐,所有的意识的和潜意识的状态在人的心灵深处相互交流、融合。这种思想告诉他,有两种方式认识一事物:“围着一事物,或者进入它。”第一种认识,止于相对;第二种认识,则有可能达到绝对。柏格森的话:“我们把这种同情叫做直觉,通过这种同情,人们进入对象的内部,以便和对象独具的、因此也是不可表达的东西相一致。”使他认识到,批评要以直觉为起点,直接地进入作品的内部,与作品同呼吸、共生死,批评的过程就是一种主客认同的过程。但是,柏格森说,经由同情而获得的直觉认识的出发点不是“观察的角度”,不以任何“象征”为支撑。马塞尔·莱蒙不能接受这种观点,巴黎观画的经验告诉他,必须选择一个“排他性的”角度,才能打开“最广阔的视野”,而象征性的表达方式正是诗人所特有的方式。不过,他真正不能接受的,是柏格森的乐观哲学,其中没有给悲剧性,例如死亡,留下任何位置。不容否认,他与被研究的作品认同的愿望,来自柏格森,柏格森是他当时的导师。柏格森对马塞尔·莱蒙的影响是深远而持久的。

【9】

同上,第41页。

1923年是最灰暗的一年,因为马塞尔·莱蒙要开始撰写论文了。这是一篇穷尽一切现存资料的论文,要对所有与龙沙有关系的大小作家及其作品进行透彻的分析和评述,对作品的来源及其影响作全面而客观的考证和梳理。但是,工作进行得颇为不顺,除了没日没夜地在巴黎国家图书馆里查阅资料,有时像没头的苍蝇到处乱转,还要时时给自己打气,因为他缺乏把握一个巨大的主题的勇气和热情。1924年3月28日,他在一则日记中写道:“今天,我确认,我不是博学的材料。但是酒已打开,必须喝掉。也许有一天我不会因写了这一篇论文而遗憾。难道这是两年多来我感到不舒服的惟一原因吗?应该承认:从我开始深入这项巨大的工作那个时刻起,我就不再对生活、对观念真正地感兴趣了,我不再为它们而感到激动了。但是,强大的精神搅动了物质,具体地说,超越

【10】

同上,第46~47页。

了博学而回到了观念!显然,如果我感到被压倒了,那是因为我缺乏综合的能力。另一方面,我意识到,并非只是我的弱点使我不能在博学方面成功,还有我的品性:我不能约束自己,我不能对一件既不关我的情感又不关我的观念的事情感到乐趣。我不应该着急,我应该咬住另一件工作,批评的或创造的工作,而不是历史的工作。不过,远景已经开始展开了。”^{【10】}他认为,文学批评是一种创造的工作,不是历史资料的堆积和整理。不过,他终于按照当时大学的要求,完成了厚厚的两部论文,主论文是论述龙沙的诗及其影响,副论文是关于龙沙的论文索引。他决定不向日内瓦大学而向索邦大学提交自己的论文,结果论文以优异的成绩获得通过,论文的导师是阿贝尔·勒弗朗。

阿贝尔·勒弗朗教授是一个本性大度和正直的人,厌恶哗众取宠,不摆权威的架子。在马塞尔·莱蒙最困惑的时候,是勒弗朗教授给了他最亲切的关怀。阿贝尔·勒弗朗的理论是,批评在任何文学作品中,都要找出“真实的成分”,找出取之于作者生平中或者作者可以作为见证的东西。他崇尚的是博学和作品的来源,可是马塞尔·莱蒙恰恰觉得正是这博学和来源压得他喘不过气来,他追求的是文学的感觉和阐释的权利。我们不知道马塞尔·莱蒙为什么选择一个性格和追求完全不同的人来做他的导师,但是,我们知道,他在实证主义统治一切的风气中完成了并通过了他的论文,并且获得了一致的好评,说明他对实证主义的精髓有着深刻的理解。不过,他在论文中也隐约地表达了他的独特的追求,他说,“有时候方法不能不让位于个人的阐释”^{【11】}。我们知道,所谓“个人的阐释”包含有价值的判断,这是实证主义的方法所绝对不能允许的。这句话的含义是,他对实证主义的方法(某种程度上也就是文学史方法)的接受是有条件的,条件是不能排除个人的阐释,而个人的阐释中所包含的“自由”是他从事文学批评伊始就萦绕脑际的一个概念。所以,“个人的阐释”,实际上为他以后的认同批评埋下了一颗种子。

【11】

见马塞尔·莱蒙《龙沙对法国诗歌的影响》序言,日内瓦:多洛兹出版社,1965年,第3页。

在法国,直到上个世纪的50年代,文学研究的主导方法仍然是实证主义的文学史方法,即以客观的、可以验证的“真实”(事实)为基础,以尽可能详尽、周全的考证为先行,通过围绕着作品的社会、历史、文化甚至政治、经济等因素来考察文学作品的方法。文学研究的文学史方法是与居斯塔夫·朗松的名字联系在一起的。

上个世纪初年,居斯塔夫·朗松完成了他的主要著作,并于1904年担任法国文学史研究会的副会长,把他的名字“和文学史的科学方法联系在一起,紧密得不可分开”,在法国文学史的理论 and 实践方面产生了持久而深远的影响。其方法论的哲学基础是实证主义,因此被人称做“朗松主义”。一种方法一旦被人冠以姓名,往往就是走向极端的开始,操作有了严格的程序性,本来具有相当的灵活性的方法也就失去了新鲜的活力。居斯塔夫·朗松与朗松主义的关系就是如此。朗松提出了文学研究的原则、问题、困难和需要警惕的错误,不再专注于考察作家的生平,也不再致力于构筑大规模的人类精神体系,但是,他强调的是研究者必须首先沉潜于作品的“品鉴”。他说:“谁也不能仅凭化学分析和专家报告,自己不亲自尝一尝,就对一种酒有所认识。文学也是一样,任何东西都无法代替‘品尝’。艺术史家必须面对《最后的审判》或《夜巡》进行观察,任何目录上的描写和技巧分析都代替不了眼睛的感觉,我们也只能先直接地、老实实在地领略一部文学作品的功用,才有资格确定它的资质,衡量它的分量。”^{【12】}因此,他在文学研究中为印象主义保留了适当的位置。所谓“印象”,乃是一个读者对文学作品的直接的感受,所谓“适当”,就是文学研究要清除主观的成分。但是这种工作“也不能做得太彻底”,因为“真正的印象式批评可以让人看出一个心灵对一本书的反应”,而这种反应是进行文学研究的必要的前提。他的弟子们恰恰忘记了这一点,他们追随的是朗松主义,而不是朗松,居斯塔夫·朗松与朗松主义是有区别的,不可混为一谈。马塞尔·莱蒙的论文《龙沙对法国诗歌的影响》正是在朗松主义甚嚣尘上的氛围中写成的,但是他也在行文过程中不由自主地表达了些许个人的感受和阐释的自由,可以说,他得之于朗松的远远超过了朗松主义。

【12】

见居斯塔夫·朗松《法国文学史》,巴黎阿歇特书局,1951年,第41页。

1928年至1929年,马塞尔·莱蒙在德国莱比锡大学讲授了两年法国文学。在德国的两年打开了他的眼界,原来他在巴黎感到不满足的东西,在德国的大学里已经不新鲜了,例如以精神史研究为特征的“新批评”正在那里如火如荼地开展着。19世纪末期以来,法国文学批评界追求科学化,要求事实,而且是可以验证的事实,结果实证主义大行其道,意义的阐释,精神的自由,只在大学以外的批评中可以见到,例如雅克·里维埃、夏尔·杜波斯、拉蒙·费尔南德斯,甚至阿尔贝·蒂博代的批评。而在德国的大学

【13】

《盐与灰烬》，第 81 页。

【14】

当时德国的一位哲学教授。

中，批评却是浪漫主义的，有时甚至是柏格森主义的，沿着狄尔泰的阐释学开辟的方向发展着，浪漫的、印象的、直觉的倾向得到保护和发扬，批评要阐发精神的力量，最后要达到对于各种形式的艺术的哲学理解。马塞尔·莱蒙阅读了大量的、法国读者闻所未闻的语言学家的著作。德国的批评家们在歌德提出的“世界文学”的概念的鼓舞下，打破了文学和艺术、和哲学之间的壁垒，力图做出新的综合。不管成功与否，这种努力给了马塞尔·莱蒙非常深刻的印象。他说：“我面前有两条道路：一条是进行形式和风格的分析，一条是我瞥见了精神科学的幻影，它建立在思想和艺术的创造之互为条件的观念之上，这种观念要比种族、环境、时代的理论具有无可比拟的灵活性。”^{【13】}也就是说，德国的批评以其“无可比拟的灵活性”吸引了他，帮助他最后战胜了实证主义。于是，他选择了“幻影”，从此他的著述和教学都在这“幻影”的照耀下进行，“形而上的焦虑那时就在我的工作中获得了公民权”。对他的影响和支援最大的有两本书，一本是狄尔泰的《体验与理解》，一本是贡道尔夫的《莎士比亚和德意志精神》。第一本书说明了诗歌是一种生命体验，是一种诗学想象的现象学表现。第二本书告诉他，一件伟大的艺术品具有无限的创造性，一代一代的人像在镜子里一样从中看到他们自己的面目，新的作品通过嫁接产生于以莎士比亚为源头的生命本原。狄尔泰带给他的是一种形而上的心理学，而贡道尔夫带给他的则是与强烈的活力论结合在一起的具体化象征的含义。他从汉斯·德里埃什^{【14】}那里知道，意识总是有一个对象，人们总是意识到什么东西，也就是说，他有了胡塞尔的现象学的基本知识。这时，他看待文学，就不仅仅看它的历史，也看它的形而上的意义。于是，文学批评的目标有了变化，批评不再寻求建立关系，理清继承的脉络，解释文学的现象，而是寻求与一种现实进行直接的接触。德国思想从此成为马塞尔·莱蒙的思想的一个有机的组成部分，法国思想和德国思想的交汇给了他的批评思想以强大的动力。

从德国回来以后，马塞尔·莱蒙在巴塞尔谋得一个教职。德国两年的经验，巴塞尔生活的寂寞，产生了一部在诗人而非批评家中间引起颇大轰动的著作：《从波德莱尔到超现实主义》。他开宗明义，亮出了当时非常新鲜的旗帜，说：“重要的是，创造出一种做法，它与教训相反，不给传记任何地位，把历史的成分压缩到最小。

……永远要揭示出每一个诗人、每一首诗的特性,把它最准确地表达出来,而不做泛泛之论。对于事实的参照应该委婉地暗示出来,应该以最直接的方式抓住根本。”^{【15】}在本书的一篇很长的《引言》中,马塞尔·莱蒙指出,在法国诗歌运动中,存在着两条线,一条从波德莱尔开始,经过马拉美,再到瓦莱里,这是“艺术家”的传统;另一条从波德莱尔开始,经过兰波,再到以后的冒险者,这是“通灵者”的传统。艺术家和通灵者两大传统交替发展,代表了自波德莱尔始、到超现实主义止的法国诗歌的运动轨迹。19世纪下半叶以来,诗歌渐渐地变成一种伦理,一种获得形而上的知识的“非正规手段”,它渴望着“改变生活”,渴望着改变人并使之抓住存在,渴望通过象征超越自我与世界之间的二元对立,从而到达一个区域,在那里语言不再是抽象的符号而直接参与事物,参与精神和心理的现实。但是,现代的诗人要脱离真实的世界,就意味着他要失去某些东西,所以,“真实,如果愿意的话,也可以说是绝对,不可能在概念或辩证法的连环的尽头找到,而只能在精神的具体中才能发现。一种新的、无比微妙的、朝向源于一种元心理学的现象的感觉,这才是现代诗人特有的能力,这种能力帮助诗人在自我中发现世界,并想象这个世界的意义”^{【16】}。人们意识到,在最高的和最低的之间,在无意识的要求和高层的渴望之间,存在着一种深刻的联系,即意识到了精神生活的统一性。例如波德莱尔,他进入了一种主客交融的“普遍的一致”的境界。波德莱尔的诗的“精神性”要远远超过其“情感性”,它更多地向“灵魂”或者“深层的我”而不是向“感情”倾诉,它试图搅动我们的精神的更隐秘的区域,这个区域比我们的感觉更深刻。波德莱尔、马拉美和兰波梦想着“超越生活”、“超越人”,但是他们都失败了,留待后人继续他们的足迹。

法国的现代诗歌运动以《恶之花》为充满活力的源头,所以,自波德莱尔以来的历史作为远景笼罩全书(本书所涉及的历史自波德莱尔始到超现实主义止,实际上主要谈的是20世纪的第一个25年),纷繁复杂的诗歌创作和诗学观念则按照时代的顺序聚集为三大序列:《回潮》、《寻求法国的新秩序》和《冒险与反抗》。这三大序列有一个共同的基础,即波德莱尔、马拉美和兰波,“他们犹如三盏灯塔,……其光芒扫过一块块处女地,另有一些人继他们之后前进在这些处女地上”。“但是,本书的目的并不在于讲述历史的顺序;我们不必去确定因果关系,或者弄清楚师承和影响。对我们

【15】

《盐与灰烬》,第92页。

【16】

马塞尔·莱蒙《从波德莱尔到超现实主义》,科尔蒂书局,1940年,第45页。

来说,问题在于要看到相当一部分幸运的人曾参与或正在参与的一次冒险或一场悲剧的基本主题,在于指出一种辩证法的前提,这种辩证法在历史的过程中发展,在人类的延续中为其完成借得地方和可能,以求在精神的层面上画出理想的循环、一套做法和期望,其间显露出一一种神秘的协调。”^{【17】}也就是说,本书的目的在于描绘现代诗人在如何把诗变为一种“生存的行动”的冒险或悲剧中所经历的欢乐和痛苦。

【17】

同上,第13页。

从《波德莱尔到超现实主义》的第一部分题为《回潮》,四章:《关于象征主义》、《罗曼派和自然派》、《一个年轻的世纪的诗》和《在带头盔的密涅瓦的影响下》。《回潮》覆盖了象征主义阶段,针对众说纷纭、人言言殊的象征主义,马塞尔·莱蒙提供了一种富有启发性的说明:“精神的深层生命的含义,对神秘和现象外的某种直觉,从本质上抓住诗并从中引出教训和感觉的激动的一种新的意志(至少是在法国)”,这就是象征主义诗歌的“来源”。^{【18】}所谓“回潮”,是指20世纪初的诗歌虽然花样翻新、光怪陆离,但是其基本精神仍可在19世纪前半期的诗歌中找到它的源头。就是说,1900年前后的诗歌在试图一新其面目的时候,仍需要在波德莱尔、马拉美、兰波等人的作品中汲取营养,以为发扬其反抗和冒险的精神准备土壤。他指出,1885年和1890年一代的诗人,即所谓的象征派的诗人,是一批“探索者”,他们沿着前辈诗人即波德莱尔、马拉美和兰波开辟的道路深入挖掘,试图探到诗的本质。正是这三位诗人“大胆地把诗提到了生存的水平,把诗当作了一种超验的活动”,而他们的继承者中大部分人却把诗又“拉回到文学的水平上”,^{【19】}虽然他们并不自知,也不自愿。这大部分人的领袖是让·莫雷亚斯,他在1886年发表《象征主义宣言》,又在1891年发表第二个宣言,倡导“罗曼派”,声言:“法国罗曼派要求恢复希腊、拉丁的原则,这是法国文学的根本原则,它盛行于11、12、13世纪的行吟诗人,16世纪的龙沙及其诗派,17世纪的拉辛和拉封丹的诗中。14、15以及18世纪中,希腊、拉丁的原则中断了其灵感的源泉,只表现于几个杰出的诗人如纪尤姆·德·马寿、维庸和安德烈·谢尼埃的诗中。是浪漫主义在观念上和文体上破坏了这个原则,使法兰西诗神不能继承她们的合法的遗产。法国罗曼派接续了这一被浪漫主义及其后代帕纳斯派、自然主义和象征主义中断了的高卢链条……”^{【20】}。罗曼派从诗歌的意象、韵律、节奏、语言、

【18】

同上,第49页。

【19】

同上,第55页。

【20】

同上,第58~59页。

感情和观念诸方面全面地回到了古典主义。稍晚些,有另一种新的潮流渐渐明确起来,那就是对自然的崇拜。1895年,莫里斯·勒布隆发表文章《论自然崇拜》称:“够了。人们欣赏波德莱尔和马拉美的时间已经够长了!……我们的前辈颂扬对非现实的崇拜、梦的艺术和对新的震颤的追寻。他们喜欢有毒的花、黑夜和幽灵,他们是一些没有条理的唯灵论者。对于我们,彼世感动不了我们,我们相信巨大的、辉煌的泛神论。……在宇宙的拥抱中,我们愿意使我们的个人变得年轻。我们回到自然。我们寻求健康的、神圣的感情。我们嘲弄为艺术而艺术……”^{【21】}无论是罗曼派,还是自然崇拜派,他们都试图摆脱世纪末的象征主义,一个回到传统,一个融入自然,而在象征主义中,“人们看到一种诗,它试图表达事物的‘灵魂’,从一种耐心的分析工作中产生出深层生命的运动,看到一个诗人,他想要‘暗示神秘’而脱离真正的神秘,通过兴趣,对珍奇、谜一般的事物的爱好来创造别的神秘”^{【22】}。因此,针对这种转向自我、逃避社会、充满了恐惧、疲倦和厌恶的诗,罗曼派和自然崇拜派提供了明朗、自然、热爱生活的诗,虽然是一种短暂的存在,却对后来的诗人产生了持久、深远的影响。20世纪初年前后的代表性诗人是让·莫雷阿斯、夏尔·莫拉、亨利·德·雷尼埃、维埃雷—格里芬、弗朗西·雅姆和埃米尔·凡尔哈仑。莫雷阿斯和莫拉主要在理论上阐明了罗曼派诗歌的观念,认为部分和整体、词语和句子、句子和篇章、篇章和书之间的内在的依附关系是一切美的条件,而美是和谐、形式和风格。“一切价值存在于人类的行动之中,而行动是由理性照亮和决定的。”^{【23】}雷尼埃的诗以已经被时间和传说诗化的往昔、从梦中浮现出来的梦幻的往昔为主题,一种返祖的回忆纠缠着诗人的想象力,在诗人身上反映着它们彼此的应和。维埃雷—格里芬以戏剧诗和轻史诗著称,其活力、完美的节律和自由的诗节的艺术引人注目,不重孤立的诗句,而把功夫下在更为广阔的运动上面,这运动仿佛是人类举动的风格化和自然声音的抑扬。雅姆的意图似乎是使关于理想和意识深处的诗回到事物和简单的情感的世界之中,在他清澈的目光前面,象征和寓意消失了,事物不以诗人的思想为转移地重新活跃起来,一种新的春天萌发了,大自然像露珠一样新鲜和无邪。凡尔哈仑则在道德层面上反对现代世界,致力于“价值的转换”和表现痛苦的欢乐,这种外向的巨大运动与第一次世界大战前的象征主义时代的精神变化彼此呼

【21】

同上,第65~66页。

【22】

同上,第57页。

【23】

同上,第61页。

【24】

同上,第78页。

【25】

同上,第113页。

【26】

同上,第119页。

【27】

同上,第158页。

应。总之,这些诗人的主题是“生活、自然、现实、人性”。^{【24】}这些古典主义或称新古典主义的追求与波德莱尔、马拉美和最优秀的象征主义诗人的追求并无二致,“在这片土地上,旧美学和新美学有益的相遇应该产生出一种波德莱尔和马拉美的艺术传统所代表的美学”^{【25】}。

《从波德莱尔到超现实主义》的第二部分题为《寻求法国的新秩序》,五章:《新象征主义》、《新旧美学的婚姻》、《保尔·瓦莱里或象征主义的古典派》、《保尔·克洛代尔或总体世界的歌者》和《善意的人们的诗》。1906年7月,《法朗吉》杂志创刊,标志着一种新流派——新象征主义——的诞生,吹响了向法国新秩序进军的号角。作为杂志的主编,让·卢阿耶尔捍卫了波德莱尔取自艾德加·坡、马拉美发扬光大并得到瓦莱里支持的一些诗歌观念,例如“纯诗”的观念。他说:“象征主义过去是、现在仍然是深入诗的本质的一种意志。”“诗原本是高傲的,哲学的,因为它充满了观念,诗的观念,也就是说,感性的观念;还有,它是宗教的。它的本质上的晦涩来源于它是灵魂的历史,它想保持其神秘;然而这晦涩是明亮的……”^{【26】}《法朗吉》杂志鼓励了一种新印象主义,一种以海洋和天空为主题的诗浸透了“现代的地理感”。诗歌首先致力于发现“地下的源泉”和“精神的深度”,于是,诗歌成为一种认识事物的方式,这正是波德莱尔、马拉美和兰波的诗歌所要求的。在纯诗的美学和古典主义之间出现了一种整合的努力,一种新的综合,只不过是这种象征主义和古典主义的相遇主要是在形式方面进行的。

这个时期有三个主要的诗人,他们是保尔·瓦莱里、保尔·克洛代尔和“善意的人们”的代表儒勒·罗曼。瓦莱里是象征主义中的古典主义者,具有极端清醒的意识,他的每一首诗都是“做”出来的。“为了达到对自我的绝对意识,必须脱离自然和生活,必须在自我身上不断地否定它们。从这个角度看,人们可以把瓦莱里界定为一个奇特的神秘主义者,极其注意把自己从一切感情和精神生活中解脱出来,一个自我意识的神秘主义者。”做诗,对于瓦莱里来说,实在是一件不得已的事情。他说:“我宁可完全有意识地、完全清醒地写某种贫瘠的东西,也不愿意在精灵附体、不能自己的情况下创造最美的东西。”^{【27】}他乐于接受诗律和诗法的一切严格的规定,并且认为严格的束缚是产生杰作的必要的条件。他拒绝非理性和无意识,追求知识(认识),但是,他所追求的知识(认识)并

不是那种定型化、体系化的知识(认识),而是一种初起的知识(认识),一种萌芽的思想,一种无意识和意识之间的过渡状态。“诗,特别是关于知识(认识)的诗,只能产生于精神和事物、意识和无意识、理性和非理性的相交处和相切点上”^{【28】}。如果它们相遇的话,那只能发生在试图“生活”、试图忘却、试图消失的时候。例如,“在《年轻的命运女神》和《海滨墓园》,在许多方面还有其他一些主要的诗中,总是出现同样的主题,在两种姿态中发生争斗:一种是纯粹(绝对)的姿态,在其孤独中茕茕孑立的意识的姿态;另一种是相反的姿态,或者不纯粹的姿态,这种精神接受生活、变化和行动,它放弃其完全融入的梦想而被事物所诱惑,纠缠于它们的变化”^{【29】}。因此,在这两首诗中,最后的胜利者是生活。“真正地生活,就是迷失在其欲望和行动之中,合二而一,不再看见对方。”所以,“写一首诗,就是认识自我。诗的艺术同时也是自我完成的艺术,其方式是产生一首诗的行动,同时也是战胜‘熟悉的混沌’(心理生活的混乱)、给由于自然而缺乏的东西、给思想以形式和风格的艺术”^{【30】}。瓦莱里并不是一个新诗的开创者,毋宁说他是一个新诗的完成者。他的立场已是绝境,任何使精神进一步纯洁化的企图,都只会带来精神的死亡。“对于今日诗歌来说,瓦莱里的影响可能是一种反作用的影响。”^{【31】}

如果说瓦莱里的诗是一座纯粹意识的孤岛的话,那么保尔·克洛代尔的诗就是一系列坚实而具体的纯粹事物,由万能的上帝创造和加以圣化的事物。他选择了一条通往上帝的道路,不仅仅是为了得救,而且是为了能够生活,能够相信世界,能够完成一个诗人的使命。“美学观和神秘观彼此认同。因为事物首先生活在上帝身上,具有一种绝对的生命,它们有上帝的局部的、可以理解的、令人愉悦的形象。为了抓住赤裸的真实,诗人必须使这些事物摆脱习惯和古老的俗套的厚厚的组织。”“他的使命是消除精神和世界之间的对立。”^{【32】}因此,由于自我的信念和牺牲,世界和生命同时给予了诗人;相反,世界和生命的牺牲也成为一种新的生命的存在的钥匙。浪漫派的颂扬自我的诗被超越了,克洛代尔的诗的唯一目的乃是人与世界的冲突。诗人是众人之中的选民,他从上帝那里获得了参与、见证和在精神上聚集所有形象的特权,因此,诗人是教士,也是通灵者。“总之,一种神圣的精神在他身上,分享语言的某种能力,他为一种事物命名,他召唤它,创造它……”^{【33】}

【28】

同上,第 168 页。

【29】

同上,第 162 页。

【30】

同上,第 158 页。

【31】

同上,第 169 页。

【32】

同上,第 174 页。

【33】

同上,第 177 页。

一首诗是一种释放,一种解脱,其工具是词语和节奏,“诗的创作从原则上说是一种本质上生死攸关的反应”。克洛代尔的诗是一种巨大的综合,为此他独创了一种诗体,叫做“诗节”(le verset),不求押韵,没有格律,但节奏十分明快,他甚至不惜采用散文的做法。“比喻的强度,句子的结构,直到语法的技巧,总之,一切区别于克洛代尔的辩证法和通用法语、学院派法语的东西,大部分都可以从诗人的意愿中得到解释,这意愿便是使语言和诗的所有资源都服务于他意图表达的全部现实。”^{【34】}表面上看,克洛代尔是一个杂乱无章的诗人,他什么也不放弃,什么都要表现,但实际上,规范着他的是一种平衡,一种生动的平衡,一种对于相互对立的冲动的清醒的控制,一种化解不同的文学传统的冲突的意图,一种寻求超越一切矛盾的新秩序的方式。“他的诗,他的神秘的现实主义,他的光焰四射的天主教,他的悲剧感,他的创作甚至是抒情的创作的戏剧性面貌(常常是高贵的戏剧性),他的激情,激励着他的紧张,这一切都有助于使他成为一个伟大的巴洛克诗人,具有法国式的和谐,浸透了人道主义的多种潮流。”^{【35】}总之,“克洛代尔是法国自有雨果以来最强有力的诗人”^{【36】}。

【34】

同上,第183页。

【35】

同上,第187页。

【36】

同上,第188页。

儒勒·罗曼代表着一些彼此间倾向很不相同的诗人,但是他们都试图摆脱象征主义和理智主义的束缚。他们大部分出入于克雷泰伊修道院,他们提出了一致主义。这些诗人不能拒绝世界,不能屈从于人造天堂的吸引,不能心甘情愿地追述传说的往昔。对他们来说,现在,真实等等,都是明明白白的可感之物,使他们心神愉悦或痛苦。正如杜阿梅尔所说:“必须放弃书本上的灵感的艺术,说出我们的切身的体验。”所谓“体验”,“说的是一种可靠的感觉,它深入整个存在,像启示一样使之激动;一种惬意的状态,它好像把世界给了人,使人相信拥有了它”。^{【37】}对他们来说,“诗不在梦中,不在虚幻中,不在想象中,而在现实中,在真正体验到的现实中,在没有被简单化的、传统的现实中”。^{【38】}总之,一致主义的诗人们宣称,一切事物都包含着灵魂的养料,看起来最不幸的人的生活都有其隐秘的高贵,这是他们最基本的信条,而他们的目的则是人道主义。在儒勒·罗曼看来,“一切都是不可见的存在,秘密的运动,潜在的吸引,无形中的有形的开始,精神活动的聚集,而文学的问题在于使这一切变得具体、可触可摸”^{【39】}。所以,罗曼用他强有力的手创造了一个巨大的宇宙,人牢牢地居于其中,感到有力的、

【37】

同上,第194页。

【38】

同上,第195页。

【39】

同上,第201页。

英雄般的幸福,于是,“诗成了对于宇宙的‘诗的认识’的一种行动”,而这种认识是“绝对”的,是“一种真实宇宙的深刻的直觉,非理性的、立即可感的直觉,或者至少是一种接近这种直觉的精神”。^{【40】}总之,“最狭窄的意义上的一致主义,或更确切地说,这种激励着修道院的伙伴的‘友好’的诗的精神,在形式上不是诗的作品中散布开来,因此,人道主义的信息渐渐地获得了一种很广泛的兴趣”,也就是说,“‘善意的人们’,就这群作家来说,首先是伦理的憧憬的原则”。^{【41】}20世纪初年,一致主义的诗在以下两种倾向上发生了影响:其一,社会和人道主义的诗,这些诗是讽刺的,战斗的,革命的;其二,现实的完全的表现,其中团结了倾向不同的作家。“在这两种情况下,作家的举动有着超文学的、道德的、全方位‘生命的’目的,其后果是有助于一种史诗般的抒情性的产生”^{【42】}。

《从波德莱尔到超现实主义》的第三部分,也是最后的部分,题为《冒险和反抗》,七章:《新诗的源头,纪尤姆·阿波利奈尔》、《走向一种现代行动和生活的诗》、《精神自由的作用》、《达达》、《超现实主义》、《超现实主义诗人》和《超现实主义之外》。20世纪初年,无论诗人对新的生活,也就是现代世界,采取什么态度,是热情地拥抱,还是讴歌无所不在的上帝,都在“具体的事物”中寻求某种“生存的力量”,他们在其中生活,并显示诗人的权利。意大利未来主义诗人马利奈蒂的话颇有代表性。他说,未来的诗人只歌唱“现代都会中革命的多种色彩、多种声音的激浪,在黑夜强烈的电灯下兵工厂和工地的震动,聚集着喷火的蛇的贪婪的火车站,浓烟滚滚的高抵云天的工厂……”。但是,在这种征服的欲望中,飘荡着一种不易察觉的“尘埃”,这尘埃是来自浪漫主义和象征主义的“梦幻”。因此,在诗的活动中,有两种相反的倾向:“一方面,是试图适应实在的现实,适应我们时代的‘机械’世界;另一方面,是封闭在自我的中心、梦幻的世界中的愿望。”但是,这两种倾向并非彼此隔绝封闭的,或者逃离,或者隐藏,两种运动根据情况可以成为征服或逃遁的道路,这在很大程度上调和了现实与想象、实证与非理性、生活与梦幻之间的矛盾,于是打开了自由精神的王国,事物之间产生了一种神秘的联系,一切都趋向于混为一体。“内在生活和外在生活之间产生了遇合;内在和外在之间有和谐彼此呼应,符号应答着符号;一种隐而不彰的统一体,其中所有的物体和存在都化为乌有,渐渐地,在要求一种意义的现象之外、在构成梦幻的形象之

【40】

马塞尔·莱蒙:《从波德莱尔到超现实主义》,第202页。

【41】

同上,第205页。

【42】

同上,第212页。

【43】

同上,第 223~224 页。

【44】

同上,第 229 页。

【45】

同上,第 233 页。

【46】

同上,第 236 页。

【47】

同上,第 238 页。

外得到理解。”^{【43】}纪尤姆·阿波利奈尔在 1905~1920 年的法国诗坛上,可以被看作是一个崭新的诗人。尽管他声称只有“我”是真诚的,但是他有一种神秘化的倾向。“他首先是一个思想的冒险者,而且这个词应该在其完整的意义上来理解;他把自由、危险、冒险等概念做成了真实的、刺激的、危险的事物。”^{【44】}他的诗源于象征主义,取古典的形式,充满冷僻的词语,声音响亮,但是其内部却混乱不堪,句子仿佛自我生成,远离一切固有的模式,由此“创造出意外和偶然”。“而这偶然,阿波利奈尔远非如马拉美那样试图消灭它,而是崇拜它。他必须说明存在于思想和语言之间的神秘的相似性,通过哪怕是人为的方式方便其交流。总之,他必须体验偶然,体验本质上是武断的、无法预见的诗学,体验任何推理所不能产生的联想,体验新的发现,体验醉酒的鸟儿所带来的从未见过的美丽形象。”在如此稀薄的空气中,阿波利奈尔所代表的艺术能否“坚持和生存”?这是现代艺术提出的一个“最有魅力的问题”。^{【45】}为了直面当代火热的、新的生活,他必须从传统的诗法中解脱出来,必须抛弃过去、回忆和纠缠着他的梦幻。“《区域》中有一些所谓立体的、综合的、‘同时的’的诗篇,在一个唯一的平面上,并立着一些没有远景、没有过渡、没有表面的逻辑联系的杂乱的元素、感觉、判断和回忆,它们在心理生活的起伏中混合在一起。”于是,“现实变成了幻觉,而幻觉被感觉为现实。这幻觉创造着事实,或者强加于诗人,具有一种不再是纯粹的虚构、不再是谎言的色彩。它在醒与梦之间的过渡平面上发展着,人们不能依附于它或保持清醒,陷入一种冒险而从此必须经历它。”^{【46】}这是一种值得仔细研究其心理过程的特殊的行为。“在摧毁了一种固定的游戏的所有可能性之后,他的关于任意和惊奇的诗学,他的为了碰运气而随时抛掷色子的愿望,这一切都要求千方百计地避免失败的诗人有丰富的、微妙的、能够从事物中解脱出来但又贴近于它们的想象力,能够和它们的表达同时产生出一切怪物和幻想的想象力。”“总之,这位革命者并非一个纯粹的否定者,在他身上有着预言家和‘通灵者’的成分。如果他鼓励了‘大胆的文学体验’,那是因为这些体验应该向他提供他所谓的‘新现实主义’,即超现实主义,他是第一个这样说的。”^{【47】}

1909 年是现代主义狂飙突起的年代,人们醉心于“决不会第二次看到”的粗暴的伟大和瞬间的魅力。“是战争引起了与旧世

界、与事物的亘古不变的存在方式的断裂”。抽象的、濒于死亡的景物,大量的钢铁,突然变成国际性的、倾尽全力于过剩的生产的城市,既是‘机械的’又是军事的胜利,所有这些不同寻常的事物使得一些人相信和听命于过去,使另一些在这段时期内成年的人感觉到他们与旧世界的联系一个个崩溃,他们看到的是一个需要解读其面目的文明。在他们的思想中,新的神话发现了一块可以耕种的并且翻得很深的土地,这些神话是战争、革命、机器、速度、人与物的联系、体育运动等等,总之是现实中的行动。这个时期的诗,句法贫瘠而词汇丰富,科技的、行话的、民间的词汇大量出现,视觉的形象和原动的形象层出不穷。人为物役,还是物为人役?这是诗人面临的问题。现实生活由奇妙转为噩梦,“至少许多的年轻诗人,他们接受机械文明的冒险的愿望落空了”。逃往物的世界的企图突然停止了,建立在物质进步之上的意识形态露出了破绽,在由其工业创造的物的世界中,人反而受其控制,关于人的力量的幻想破灭了。“诗的演变在某种程度上是受到时代的命运控制的”^{【48】}。到了超现实主义兴起的1924年,诗的这种倾向已经开始式微,总之,这种倾向产生不了好的诗。“诗除非发现了一种形式,它的形式,与诗共存的内在的秩序,否则是不能存活的。”^{【49】}这种形式,这种秩序,这个时期的诗都不见存在。

【48】

同上,第249页。

【49】

同上,第250页。

在阿波利奈尔周围出现并发展了一种看起来非常自由的诗,对可感的事物和人类的一切遗产都充满了不信任,其作用仿佛是在生活和梦幻之间寻求一条通道,在战时为1914年和1919年的先锋派之间建立联系。阿波利奈尔和马克斯·雅可布一类的诗人所追求的是从现实中解脱出来,正如雅可布所说:“人认不出来的,正是他的自我。”精神拒绝相信任何事物,宁愿“什么也不是”,它的一种自卫的反应,就是反讽。雅可布的“精神的自由”可能只不过是无能的反面,他什么也不能拥有,什么也不能创造,但是,他确实需要创造什么东西,确实需要使什么存在活跃起来,只要这个“东西”和这个“存在”不是他自己。“重要的是观察的角度,在这个角度下,出现了景物、事件、表面上毫无意义的社会新闻。一切都仿佛存在着一个精神的地方,人们从那儿在纯粹诗意的面貌下发现了事物,也就是说,在完全抽象和新颖的面貌下。”^{【50】}诗人的任务乃是把他整个的一生化作一系列的冒险,化作一系列的状态,最终使他相信世界的永久的奇异性。诗并不产生于词汇、节奏,或者某

【50】

同上,第258页。

种炼金术,形象往往被直接的符号所代替,可以说,诗产生于口头的表达。“重要的是,聚合几个足够深刻地脱离根底的、周围有着充足的空白的心理事件,以便它们一下子就能暗示在现实的中心存在着非理性的元素、不安的先兆,甚至科学世界的补偿世界。”^{【51】}但是,雅克布这样的诗人并不否定作诗的艺术,表示要通过“有选择的方式表达自己”,他甚至提出过散文诗的规律,写过一本《诗艺》。

【51】

同上,第 260 页。

1919 年 3 月,以特里斯当·查拉为首的一批年轻人创办了一份杂志,名为《文学》,其实他们的目的是反对和否定一切文学传统,甚至文学本身。这就是达达运动。“生活摧毁了他们对于‘现实’世界的一切幻想:既成的道德,迷路的宗教,在弹道的计算中获得全胜的科学,人类历史从未见过的对最大的‘士人的背叛’,这就够了。”达达运动表现为一种狂热的、系统的怀疑主义,直接指向否定一切的思潮。人什么也不是,任何行动都毫无意义,任何词汇的意义都不是固定的。否定一切之后,达达主义的诗全部淹没在遗忘之中,但是总有一些留下来,它们表现了人的生存条件的脆弱,在接受或拒绝其命运之间徘徊的人的痛苦。“在一片白板之上,还有一种现实留下。当然不是理性,不是智力,也不是情感,而是一种滋养着生命的、控制着我们的最高的行为的无意识的隐秘源泉,即精神。”^{【52】}达达主义的先行者彼埃尔·勒韦尔蒂说:“诗人的处境是困难的,常常是危险的,在非常锋利的两种刀刃的平面相交之处,一种平面是梦幻,一种平面是现实。他困于表面现象,被局限在这个世界之中,而这个世界纯粹是想象的,满足于庸常的,他得超越其障碍而达到绝对和真实;在那里,他的精神可以悠然自得地活动。”^{【53】}勒韦尔蒂深入梦与醒之间的缝隙之中,他的精神在其中像梦游者一样悠然自得地漫步,他自称认识了“未知的事物”,即真实。勒韦尔蒂把他的诗称作“造型诗”,一种精神的造型,没有别致的偶然性及其表现,破碎的感觉,其关系则是排除了一切逻辑性,正如人类的一切价值。事物及其运动的意义隐而不彰,一切都没有命名。万事万物都将重新开始,这是年轻诗人的唯一的希望。但是,勒韦尔蒂和后未来主义者的行动指向不同,“前者提供了一种直觉艺术的榜样,通过某种第二视觉寻找与完全内在的真实的一种联系;而后者则要求诗人转向现代世界,通过其感觉塑造自己”。^{【54】}绝对的达达派的诗给人一种无条理的印象,用词自由,句

【52】

同上,第 272 页。

【53】

同上,第 274 页。

【54】

同上,第 276 页。

子破碎,结构支离,有时甚至采用现代广告的方式。这种追求导致了达达运动的灭亡,而这种灭亡正是达达运动的本意,它同时也使达达运动发生了变化,获得了新生。

1924年,安德烈·布勒东不满于“精神上的虚无主义”,脱离了达达主义,开始走上了一条新的道路:“梦幻的浪潮,新奇和完整诗的欲望,对存在之物的仇恨的呐喊,精神的完全的自由渴望,这一切在一个时而专横时而怀旧的‘宣言’中胡乱地滚动着”。^{【55】}严格地说,超现实主义是一种写作,宽泛一点说,它是一种哲学态度,同时也是一种神秘学(或者曾经是),一种诗学,一种政治活动。所谓“完整诗”,如同瓦莱里的纯诗,不过是一种象征而已。实际上,超现实主义的诗的特点是对“惊人的形象”的无节制的、充满激情的运用,所谓惊人的形象,乃是一些挑战常识的形象。在一些绝对的超现实主义者眼中,什么样的形象都是可能存在的,形象越来越远离事物,越来越不能说明可感的世界,也就越来越不可理解,越来越独立奇特,渐渐地变成一种固有的创造,甚至变成一种“启示”。在梦幻中,各种存在都可以相互取代,而并不影响其本来的存在,也丝毫不丢失其具体的力量。每一首超现实主义的诗都事先假定了一种混沌,在这混沌的中心慢慢地出现一种朦胧的超自然的东西,在最不相干的词汇之间,通过一种突然出现的惊人的组合,产生出新的综合的可能性。这种惊人的组合,是通过“自动写作”来实现的。其实,自动写作不过是一种方法而已,这种方法可以使事物充分地展现出来,可以使无意识以形象和象征的形式浮出表面,但是,这种方法并不是必然的、万无一失的。在超现实主义者看来,打破习惯的语言联系,就是对平常的形而上确实性的冲击,就是摆脱对事物的抽象的、因袭的看法。实际上,他们希望打开窗户,进入一个精神能够无限自由的世界。超现实主义表现了浪漫派的最近的企图:与现存的事物决裂,代之以其他的、充满活力、正在崛起的事物,其变动不居的轮廓隐藏在存在的深处。“呼吁精神的完全的自由,肯定生活和诗在别处,必须冒着危险一个一个地、一个通过一个地争得它们,因为它们为了否定这个虚假的世界,为了证实游戏尚未结束、一切还有待拯救而首尾相连、混成一体,这就是超现实主义发出的基本的信息。”^{【56】}

如果要勾画出法国自波德莱尔到超现实主义的诗坛面貌的话,舍弃超现实主义之外的诗人的活动,显然是不完整的。马塞

【55】

同上,第281页。

【56】

同上,第292页。

尔·莱蒙指出,在超现实主义之外,有一批诗人游离于团体和流派,达到了成熟的年龄,给了战后的法国诗歌以“真实的面貌”。他们的代表人物是雷翁—保尔·法尔格、圣—琼·佩斯、彼埃尔—让·儒弗、儒勒·絮佩维尔。他们力图各自听从使之彼此接近的命令,需要从他们的想象力的产物中进行选择,在仿佛从古典的和浪漫的传统中所得甚少的诗中建立一种活跃的、个人的秩序。法尔格是一位巴黎诗人,巴黎在他的诗中是一个灰色的、民众的大都会,有更多的人情味,也有更多的痛苦,但是,对于精神和感觉来说,其形象不是来自客观事物,而是一种幻觉的、五光十色的、纠缠不休的景象。他写作自由体的诗,他的诗看起来是即兴之作,实际上他控制着杂乱,并使之和谐。他说:“诗是唯一不应该做梦的梦。”总之,“法尔格过去的诗是唱出来的,而现在的诗是说出来的”。^{【57】}圣—琼·佩斯的诗深受兰波、马拉美、克洛代尔和纪德的影响,并从亚洲的抒情诗人那里获得过灵感。他与事物有着亲密的联系,这是大地上和遥远的海上的事物,是具体的、成熟的、隐秘的、古老的、新生的和有血有肉的事物。例如在《阿纳巴斯》这首散文诗中,“曲折的运动,漂泊的柔情,感情的吐露,都服从于结局,史诗的结局”^{【58】}。人们可以看到,圣—琼·佩斯和瓦莱里一样,都试图把象征主义和古典主义结合起来,达到一种新的综合,尽管其结果完全不同。彼埃尔—让·儒弗的诗给人的印象是干旱的岩石上的一口自流井,从中有清冽的水涌出。在他的诗中,宗教的灵感,诗的灵感,是合二而一、融为整体的。他认为诗不多不少正是一种精神的操练,是在启示的突如其来的闪光中瞥见世界、到达爱的神圣层面的一种可能性。在这个层面上,一切地上的事物的本质上是虚荣的矛盾都消失了。“彼埃尔—让·儒弗的诗以闪电般的笔触在寂静和绝对缺席的背景上描绘一个恐怖的或迷醉的灵魂的热狂,这个灵魂失去了它的根基,面对内心的深渊、上帝或上帝的反面,即罪恶的精神,这时他的诗是最动人的。”^{【59】}儒勒·絮佩维尔是一个相信灵魂转生、相信生命的变化、相信神秘的心灵感应的诗人,他需要空间和时间、过去和未来、生和死、广阔的星际之间的虚空和最初的混沌,他需要这种借助一种寂静之后的低沉的声音交织成一片的奇特的遭遇。“赋予这种诗的原则是世界和存在的形而上感觉,是形而上焦虑。人们不能想象骄傲的态度,不能想象普罗米修斯式的冲动。”絮佩维尔是一个情感的诗人,氛围的诗人,其语言

【57】

同上,第 318 页。

【58】

同上,第 322 页。

【59】

同上,第 327 页。

是深刻的、直接的、简单的,洗尽了铅华。他的诗是委婉的,暗示的,毫不生硬的,但是具有一种庄严、随意和无与伦比的谦恭,渐渐地在一
片晨曦中形成灰色的形象。总之,“法尔格、儒弗、圣一琼·佩斯和絮佩维尔‘回到了诗的想象力的源头’;他们使精神摆脱了表面现象,在现代幻想的自由空间的中心投入到冒险之中,正是在这种冒险中,精神的中介作用才显现出来。”^{【60】}他们当中没有一个人声称要“无动机地写作”,要委身于“精神的迷失”,他们可能会忘我,但那是为了在明亮的夜晚找回自己。在存在仿佛自主、自决的时刻,他们的诗从自身中汲取最优秀的成分。

【60】

马塞尔·莱蒙:《从波德莱尔到超现实主义》,第333页。

《从波德莱尔到超现实主义》有一个独立的部分,在本书的三大部分之后,题为《诗的现代神话》,可以被视为全书的总结。马塞尔·莱蒙指出:在人感到安全的,受到理性、道德、社会、警察的保护的世界中,诗人是一个播种不和的人,一个制造混乱的人,他的第一个使命就是使人感到困惑,他揭示给世人的是世界的原本的无意义,它使人经常处于非理性之中。“布吕纳介曾经给出的诗的定义今天获得了它的最充分的意义:一种心灵中变得可感的形而上学,它通过形象表现出来。”诗人像上帝一样,填平深渊,激励人心,播撒一种暂时的、超人的平静的种子。诗以一种明确的力量深入我们的内心,搅动了我们全部的生命甚至我们的智力。但是,如果诗绝对地封闭于外界,没有丝毫的意识,全部地退入无意识、梦和自由的想象之中,那就会像用我们不懂的语言做的演说一样,那就会像清风一样掠过我们,留不下任何痕迹。所以,“诗不是形而上学,它首先是一支歌”,“它可以被培养,但它首先是自发的,必须活着,必须存在”。^{【61】}诗的使命是指向人的最深处,暗示一个非理性的世界的存在,所以,我们应该把它看作是“一个神话,而不是一个历史的事实”,虽然它的读者不多,也常常使他们气馁,“但是它记录下最轻微的氛围的变化,它做出了其他人模仿、发展的举动,它第一个说出了等待已久的话”^{【62】},而“诗人的使命则在于克服外在世界和内在世界的二元论,在自己身上培育对于外与内、它们之间的应和、它们最终融合为一种混沌深邃的统一体的形而上的认同感”^{【63】}。马塞尔·莱蒙在评述和分析了从波德莱尔到超现实主义的诸多流派的基本特征之后,终于“摊了牌”^{【64】}:诗是“一种神话”,所谓神话,是指:“思想的反常的形式,幻想,欲望,伴随我们的‘清晰’概念的许许多多混乱的东西,所有这一切一时间内都以如

【61】

同上,第358页。

【62】

同上,第348页。

【63】

同上,第339页。

【64】

《盐与灰烬》,第94页。

【65】

马塞尔·莱蒙：《从波德莱尔到超现实主义》，第341页。

【66】

《盐与灰烬》，第94～95页。

【67】

让-伊夫·塔迪埃：《20世纪的文学批评》，第76页，彼埃尔·贝尔封出版社1987年版。

此奇怪的方式变得五光十色，形成了一种对如此动人的构思来说如此复杂的神话，人们不再犹豫给这种构思一种意义，突然在其中看到了一种语言。”^{【65】}无论对于艺术论者，还是对于通灵者，他们都在不同的程度上认为，诗不再“表现”内心的世界和生活的场景，它不再同它的创造者、创造者的情感和精神状态进行交流，它变成了一种自为的、自足的存在，仿佛从陌生的星球飞来的一块陨石。总之，诗是“一种根本的不安，与一种对我们的文明的压迫和谎言所具有的忧患意识相关联”^{【66】}，诗人则通过诗寻求人的命运的答案。“我们的文明的压迫和谎言”一语，透露出马塞尔·莱蒙作为一个“社会的反抗者”对西方文明所采取的批判的姿态。难怪一位法国文学批评家指出，《从波德莱尔到超现实主义》的出版，在当时就有“一种政治色彩”。^{【67】}

从《引言》到《回潮》，到《寻求法国的新秩序》，到《冒险与反抗》，再到《诗的现代神话》，马塞尔·莱蒙一步步地描述了法国诗从19世纪80年代到20世纪30年代半个多世纪的历史进程，囊括了象征主义、罗曼派、自然崇拜派、新象征主义、未来主义、达达主义、超现实主义等诸多流派，还有在这些流派之外的独立的诗人。然而，进程是历史的，描述的内容却是哲学的：没有一句话涉及诗人的生平和诗产生的社会环境，论述的重点在于诗所引起的哲学的反思。诗人与社会的人相比，诗人是主要的；诗与诗人相比，诗是主要的；诗的表层意义与诗的内在含义相比，诗的内在含义是主要的；这与当时还在法国占有主导地位的实证主义批评大相径庭，已经显露出新批评的模样。马塞尔·莱蒙的批评显示了独特的批评的目的论和方法论：意识批评和认同批评。

比利时批评家、“日内瓦学派”这个概念的创造者（幸还是不幸？）乔治·布莱评论马塞尔·莱蒙时说：“从法国方面说，莱蒙的独创性几乎是绝对的。在《从波德莱尔到超现实主义》出版的时候，法语批评中最为新颖的就是这种以意识行为为原则的批评方法。”这种新的批评目的和方法就是：“通过放弃自己的思想，批评家在自身建立起那种使他得以变成纯粹的他人意识的初始空白，这种内在的空白将以同样的方式使他能够在自己身上让他人的真实显现出来，并且不再以任何客观的面目显现，而是超越那些充塞着它、占据着它的形式，如同一种裸露的意识呈现于它的对象。”乔治·布莱说：“也许莱蒙对他那个时代的批评的本质贡献正在于

此。”^{【68】}我们注意到,布莱在谈到莱蒙的绝对的“独创性”时,前面加了一个“几乎”,在谈到莱蒙的“本质贡献”时,前面加了一个“也许”,这两个词表明布莱在进行明确的判断时有一种犹豫。

【68】

乔治·布莱《批评意识》,第89~90页,广西师范大学出版社2002年版。

乔治·布莱第一个深刻指出并总结了马塞尔·莱蒙的批评思想,他说:“它在试图认识一种意识的对象之前,就已经发现、认出、重建了此意识的存在,并竭力与它重合,与它的纯粹主体的真实认同。为了成功,还要使自己置于这样的时刻,即意识还处于一种几乎是空白的状态,还不曾被它那一团芜杂的客观内容侵犯和打上印记。这样,莱蒙的批评就应该首先界定为对于意识的意识,其含义是,就其角度和方法而言,此种批评首先捕获到一种意识,并且重复一种自身意识行为,而这种自身意识行为乃是从内部被认知的一切人类存在之不变的出发点,在此之前是一片虚无。”因此,“在他以后,任何批评不可能不是对一种意识行为的批评了”^{【69】}。在他的《批评意识》一书中,马塞尔·莱蒙处于一种承前启后的地位。他前承斯达尔夫人、波德莱尔、普鲁斯特、雅克·里维埃和夏尔·杜波斯,后启所谓的“日内瓦学派”及形形色色的新批评派,区别只在于批评意识和主体意识认同与否罢了。这部《批评意识》发表于新批评和传统批评之间论战正酣的1971年,它的作者没有料到两种批评论战的结果是势均力敌。到了70年代末,想要战胜的没有战胜,反而吸取了传统的因素,想要压制的没能压制,反而借鉴了新批评的方法,新批评获得了蓬勃的发展,传统批评也出现了新的繁荣,因此,文学批评出现了合流的趋势。正是在这种新批评气势汹汹要战胜传统批评的氛围中,乔治·布莱对传统批评的存在视而不见,借着新批评眼看着要一统天下的势头,他才断言在马塞尔·莱蒙之后,“任何批评都不可能不是一种对意识行为的批评”。实际上,马塞尔·莱蒙的批评的独创性是在传统批评和新批评的对立中,才得以完全表现的。早在1966年于巴黎召开的主题为《批评的目前倾向》的国际研讨会上,乔治·布莱作为主席,他的发言就题为《一种认同批评》,把认同批评的先驱者划定为阿尔贝·蒂博代、夏尔·杜波斯、雅克·里维埃、马塞尔·普鲁斯特等人。其中蒂博代“最后背离了一切真正的批评的本质和内容,即对他人意识的意识”,而里维埃等人的批评才不是停留在被批评的思想的外部区域,而是要不断地、清醒地参与进去,“在法国,第一次出现了一种批评思想,这种批评不再是报道的、判断的、传记的或印象

【69】

同上,第90页。

【70】

《批评的目前倾向》，第8~9页，法国联合出版社1968年版，在《批评意识》中有几乎同样的表达。

【71】

转引自乔治·布莱：《论认同批评》，载《阿尔贝·贝甘与马塞尔·莱蒙国际研讨会论文集》，1979年。

【72】

蒂博代的《批评生理学》中译本作《六说文学批评》，赵坚译，三联书店1989年出版。

【73】

昂利·拜尔编《居斯塔夫·朗松：方法、批评和文学史》，中国社会科学出版社1992年版。

主义的，它要成为被研究的作品的精神上的复本，一种精神世界在另一种精神的内部的完全转移”。^{【70】}这是里维埃等人的批评，这种批评思想大约出现在20世纪的20~30年代，其中里维埃在1925年已去世。马塞尔·莱蒙在1965年的一次演说中，承认里维埃对他的影响，他说：“对我来说，雅克·里维埃是一位永远也不能完全不看的领路人。实际上他有一种足够新的方法通过模仿他所研究的艺术家的意识的运动来超越所谓印象主义的批评。”^{【71】}阿尔贝·蒂博代则在1922年连续做了六次关于文学批评的演讲，1930年又结集出版，题为《批评生理学》^{【72】}，提出文学批评的分类：自发的批评、职业的批评和大师的批评，并分别代表以下的三种功能：判断和趣味，建设，创造。他的结论是：三种批评各有擅长的领域，但是它们又各不相让，彼此攻讦不已，理想的状态是各安其守，同时吸取对方的长处以壮大自己。蒂博代本人的批评是同情、品鉴、建设和创造的批评，兼有实证和趣味两方面的所长。这个时期，法国文学批评的主导倾向是所谓的朗松主义，即传统批评，指的是由圣伯夫开创、中经泰纳改造、由朗松集其大成的实证主义的批评方法。这种批评被新批评派称为“外围批评”，又被夏尔·贝玑讽刺为“大包围圈式的批评”。但是，朗松本人却不是一个朗松主义者，他批评了圣伯夫的“传记批评”，又不满泰纳的“科学的批评”，他在批评中为趣味、感受、想象等读者对作品的反应保留了位置。正如美国耶鲁大学昂利·拜尔教授在所编《居斯塔夫·朗松：方法、批评及文学史》一书的“编者导言”中所说：“研究文学，当然要借助历史、社会学和心理学；如果朗松出世较晚，他还会加上精神分析学，加上加斯东·巴什拉尔的观点，加上风格学以及今天的莫里斯·布朗休、乔治·布莱、让-彼埃尔·里夏尔。文学的对象如此广泛，如此多变，在这一场跟复杂性的决斗中，就跟在波德莱尔的散文诗中一样，评论家在被战败以前吓得连声哀叹，对提供的援助是不会嫌多的。每一个评论家的天性各有不同，有的是传记的爱好者，有的是捕捉形象的猎手，有的喜欢发现象征或情结，有的甚至拿魔棍探测地下的水源，还有的是烦琐哲学家，有的则是普普通通的耽于声色之徒——不论是谁，都应该受到欢迎，欢迎他们带着自己的禀赋，带着自己的问题来接触艺术作品。如果向整整一代人或整个阶级都推荐同样一种会把个人气质的独创扼杀掉的僵硬的方法，那文坛就只会日益贫乏了。”^{【73】}我们看到，在马塞尔·莱蒙

的《从波德莱尔到超现实主义》出版的 1933 年,实证主义的大厦的根基已经开始出现了裂缝,各种对传统批评的攻击好像都已准备就绪,不仅朗松主义与朗松之间的分歧日益明显,而且蒂博代也以“同情”和“品鉴”为标榜,显示了一种不同于实证主义的批评倾向,更有里维埃、杜波斯一班人提倡“参与的批评”。正是在传统批评频频出现危机的苗头、准备着迎击各路新军的发难的时候,在 1933 年,马塞尔·莱蒙发表了《从波德莱尔到超现实主义》,打响了清算实证主义的第一枪,因此,在法国 20 世纪文学批评史上,《从波德莱尔到超现实主义》的发表具有划时代的意义。虽然如此,考虑到这本书出版的来龙去脉,乔治·布莱在谈到马塞尔·莱蒙的“独创性”时加了“几乎”二字,谈到马塞尔·莱蒙的“本质贡献”时加了“也许”一词,减缓了口气,降低了判断,还是实事求是的。

从方法论的角度看,《从波德莱尔到超现实主义》描述了一种阅读的体验。马塞尔·莱蒙说:“我的方法是‘体验’。”直接进入作品,不经任何中介,所以,他的老师是诗人,而不是批评家。他要认识的是诗人,而不是社会中的人;他要体验的是诗,而不是诗人,因此,他拒绝会见诗人,拒绝他们的谈话。他要避免过多的“人情味”,他确信诗人已经将其最好的东西放进了作品,他宁愿想象他们不存在于白纸黑字的后面!“眼睛盯着!余皆不存。试图忘掉自己,平息静气,让诗自在地呼吸,自主地生活。善于从近处看,也善于从远处看。因为一件作品的核心,血从那里流出来,一件作品的中央,一切从那里辐射出来,(核心和中央)有时候是从远处暴露出来的。……人们自觉深入到有结构的语言组织内部,在那里,一切都由中心结合到一处,最微小的形式的因素都与整体有关系,根据这一整体对读者起作用。联系是相互的,从整体到部分,到表面上看最无效的细节。在这里,缓慢自然是一种善。……不可或缺的是高声朗读、使耳朵驯服、用舌和腭接触字词的肉体。可以说,一切都从一种‘文本解释’的延长和深入中产生出来。”^{【74】}忘我,吸

【74】

《盐与灰烬》,第 94 页。

带有总结的性质。其实,早在1919年莱蒙22岁的那一年,他在日记中谈到文学批评时,就已经用到了“认同”、“模仿”、“重复”的字样了。他1924年准备写《龙沙对法国诗歌的影响》时,就已经把批评看作是一种“创造的工作”而非“历史的工作”了。1927年,他在这本书的《前言》中,已经含蓄地表示出对实证主义的不满,要为“个人的阐释”争一席之地了。到了1933年,他有了两年德国的经验,狄尔泰告诉他,诗是一种“生命的体验”,贡道尔夫告诉他,伟大的艺术品具有“无限的创造性”,批评要阐发精神的力量,要达到对于文学艺术的哲学的理解。他终于摆脱了传统批评的影响,取其精华,去其糟粕,超越了实证主义,写出了《从波德莱尔到超现实主义》。马塞尔·莱蒙很少对他的批评思想作理论的表述,但是我们不难从这本书中看到,认同批评已经成为他的方法论了。

在《从波德莱尔到超现实主义》的《导言》里,马塞尔·莱蒙谈到法国浪漫派诗歌的时候,一直追溯到让-雅克·卢梭,并非要把他当成“当代诗人的先驱和老师”,而是在他那里“首先出现了一种非常特殊的伦理和神秘的氛围,这种氛围本身有助于精神粉碎其桎梏,使诗成为一种‘生存的’行动”。^{【75】}卢梭对自我和自然、精神和世界之间的融合做了臻于忘我的描绘,正体现了认同批评的精华。“关于自然的情感,刊落虚华,达到了它最强大的威力,仿佛产生于精神和世界的渐进的融合之中。正如他在《漫步遐想录》的《漫步之五》中所表达的那样,自我掌握了它的无意识的力量,吸收了事物,而事物也‘凝固了梦幻者的官感’。主观感受和客观感受之间的界限消失了;宇宙听命于精神的控制;思想参与所有的形式和所有的存在;景物的变化被察觉,或者更确切地说,被从内部感觉到:‘浪的声音和水的激荡’,潮起潮落形成一种节奏,不再与心的节奏和血的节奏有分别。那喀索斯转向自身,将全部身心集中于自我之中心,很快不再有自观的愿望;在他的狂喜中只有关于存在的混乱而美妙的感觉尚存”^{【76】}。这是一种纵浪大化、物我两忘的境界,“‘释放他的灵魂’,重获‘自然的状态’,这种希望如果不是半浸在无意识之中的一种古老的梦想的结果,又能是什么呢?那是梦想着有一个神奇的世界,在那里人不会感到他与事物有什么区别,精神不必通过任何中介、经过任何理性的途径来支配现象”^{【77】}。卢梭在这种近乎忘我的境界中体会到幸福的状态:“假如有这样一种境界,心灵无需瞻前顾后,就能找到可以寄托、可以凝

【75】

《从波德莱尔到超现实主义》,第13页。

【76】

同上,第13~14页。

【77】

同上,第15页。

固它全部力量的牢固的基础；时间对它来说已不起作用，现在这一时刻可以永远持续下去，既不显示出它的绵延，又不留下任何更替的痕迹；心中既无匮乏之感也无享受之感，既不觉苦也不觉乐，既无所求也无所惧，而只感到自己的存在，同时单凭这个感觉就足以充实我们的心灵：只要这种境界持续下去，处于这种境界的人就可以自称为幸福，而不是人们从生活乐趣中取得的不完全的、可怜的、相对的幸福，而是一种在心灵中不会留下空虚之感的充分的、完全的、圆满的幸福。”^{【78】}卢梭作为主体观照美丽的大自然，大自然的美景侵入卢梭的心灵，两相作用，现实的痛苦（肉体上和精神上的痛苦）渐渐消融于景物的吸引，达到主体和客体浑然莫辨的境地，主体不拘于事物的纠缠，客体不在乎人的观察，洋洋乎，泄泄乎，与上帝等同、与天使为伍的幸福之感油然而生。马塞尔·莱蒙所描述的当代的诗人们已经完全失去了这种幸福感，而他们费尽心力苦苦追寻的恰恰是这种“失去的天堂”，这就是诗为什么在他们那里成了一种“生存的行动”，而这种生存的行动为什么“成了一种特殊的、平行科学的认识手段”。文学（诗）不再是自足的了，它超越了传统的愉悦、提升灵魂的功能，而是在真假之外预感或者领会到一种“真实”，“仿佛这种真实是一种绝对的精神，外部世界和内部世界的现象皆消融在其中，人处在两个世界之中，正在它们的连接点上。诗人的使命则是克服这种二元性，或至少是在他自己身上培育这种内部和外部之间的形而上认同、这种‘应和’、这种在‘混沌深邃的统一体’中的最终融合，从而力图克服这种二元性”。^{【79】}他说，波德莱尔的主要贡献之一，就是作为一个“孤独的漫游者”深入到或美或丑的大街小巷、华屋斗室中，向它们打开心扉，完成“灵魂的神圣出卖”，达到“包罗万象的交流”的高度：主体和客体交融无碍。作为一个批评者，他能把作者与世界的关系说得这样细腻入微、圆融无碍，他与作者在精神上不也得做到融洽无间吗？

1948年，马塞尔·莱蒙在日内瓦大学做了一次演讲，题目是《品质的意义》^{【80】}，主题是“面对一件艺术品，特别是一件语言艺术品，读者、观照者的最初的态度，他可以期望达到的认识形式”。马塞尔·莱蒙首先指出，艺术品是我们惟一可以“直接认识”的真实，“艺术品是真实存在和一直活着的过去的惟一证明”。但是，这一证明只是可能的存在，有一重睡眠的纱包裹着它，只有“爱好者”才

【78】

卢梭《漫步遐想录》，徐继曾译，第68页，人民文学出版社1987年版。

【79】

《从波德莱尔到超现实主义》，第339页。

【80】

《品质的意义》收在马塞尔·莱蒙的《存在与言说》中，瑞士拉巴考尼埃出版社1970年版。

能揭开,而爱好者的原本意义是“有爱的能力、对艺术品显示其在场、全身心地承受其作用的一些人”,绝非不关痛痒的外在的“观察者”。诗人把他的全部放在了作品之中,我们不可能只以一个观察者的态度、用一种只根据我们表面的能力或智力进行的考察来认识它。为了认识一件艺术品、一首诗,“一个读者,必须首先剥除一切不是他自己的东西,屏弃他的自尊心和感情的起伏,与自尊心和感情有最经常的联系的是回忆或社会的活动。要紧的是,通过某种苦行进入一种深刻的接受的状态,在这种状态中,人的内心极端的敏感化,渐渐地让位于一种穿透性的同情。最后,试图上升到一种独特的认识的状态”。所谓“苦行”,乃是一种去妄得真、破除我障、以见我之妙静本体的过程。读者(批评家)读诗,必先经历此种苦行,抛弃怀疑、抵制、批判等心态,破除一切与原初清净之我不相符合的东西,例如个人的经历、苦难、幸福、回忆等政治、经济、社会、文化之类的活动,以一个赤裸裸的我迎合、拥抱作品。也就是说,批评家必须采取退让、丧我、谦逊的态度,才能进入一种“接受”的状态。这并不是说历史学、语义学、词汇学等提供的知识是无用的、可以抛弃的,而是说接近艺术品的道路是艰难的,有许多障碍需要克服。没有一种历史学家向我们提供的知识是可以事先弃之不顾的,但是需要我们加以鉴别,然后方能为我们所用。“接受”是一种主体针对客体的退让、消极、开放、承受影响的回应状态,首先就是“人的内心极端的敏感化”,正如乔治·布莱所说:“一切都仿佛是在最有利的情况下,通过可感的经验,主体和客体突然平起平坐,自由交流,好像有电流通过。换一种说法,莱蒙说,在这种有利的情况下,‘感觉像一种魔术一样活动,这种魔术既有认同的作用,又有统一的作用,使我们可以经由同一种运动进入我们自身和事物之中’。”^{【81】}在马塞尔·莱蒙看来,从感觉到观照要经过主客相融的“一条晦暗的道路”,这条道路就是“同情”。关于同情,他引用了柏格森的这句话:“我们把这种同情叫做直觉,通过这种同情,人们进入对象的内部,以便和对象独具的、因此是不可表达的东西相一致。”柏格森说的是哲学,马塞尔·莱蒙说的是文学批评,“但是,无论哪种情况,说的都是认同的过程”。^{【82】}认同的终点是“试图上升到一种独特的认识的状态”,这种“独特的认识”乃是一种“观照的认识”,是与“思辨的认识”相对立的一种认识。思辨的认识是一种通过智力活动而获得的认识,只能得到真实的影像,因为智力有

【81】

乔治·布莱:《论认同批评》。

【82】

《盐与灰烬》,第42页。

它的语言,这语言就是传统。观照的认识则不同,它不排除体验,反而以体验为前提。“观照”一词,从它的词根看,首先表达的是一种“对于神圣行动的参与”,说明真正的观照绝不是一种消极的态度,它是一种“行动”。因此,我们走出了反映的、符号的世界,进入了一个象征的世界,感到与诗有一种几近于完美的和谐,观照的认识终于结出了它的果实:“与客观事物的认同”。观照的认识实际上并不是观念、思想、概念等真实的反映,而是一种体验。读者(批评家)的体验如若真实深切,只能与诗人的体验相重合,“如同它在作品中表现的那样,如同人们可以希望领会的那样”。观念、思想之类是可以讨论、可以辩驳的,惟有形式、风格是不可辩驳的,它不是一件包裹着事物的衣服,而是像“灵魂”一样控制着整个的作品,给它以形式,使它成为它原本的样子。我们面前的世界,真实和美不再有区别,普遍和个别认同于独特的创造。当然,这种“观照的认识”,在其绝对的、理想的形式上看,是一种与客体认同的产物。实际上,马塞尔·莱蒙指出,“这种认同的产生永远也不会是完美的,主体和客体之间总是存在着不易察觉的内在的距离,哪怕是在最好的情况下。但是,最有经验的、最精微的智力的工作应该保证这种对于艺术品的接近;通过适时的退让和停顿,智力应该在完成其珍贵的效劳之后使这种在场的行动成为可能”。^{【83】}

总之,对于这些问题,马塞尔·莱蒙在1965年的洛桑大学演讲中做了论述,他自称“比较满意”,话很长,但是值得引用:

“我感到不安的是,一个作者或一部作品被讨论,而且是被一个审讯者讨论,他竭力要通过一种有成见的阅读来控制它,俯视它,他的意识充满了不可告人的想法和预先的假定。这很危险,因为作者和作品将只为方便刻板的真理之证明而存在。他们极其熟练、极其巧妙地随意摆弄它。但是,评论倾向于代替作品,使之难以辨认,或者使之几乎被人遗忘。由于分析,它事先被分成碎片。人们看待原材料就像生物学家在显微镜下检查一个器官的细胞一样,但从来也不是整个的器官。然而,作品可以与一个完整的组织相比,每个部分都活着,呼吸着,必须跟随其动作、感情,这些动作和感情逐渐地使其成形。批评家所具有的智力工具不能代替直觉,综合的直觉;学者(和科学)若代替人则不能不带来损害。

就一位作家的“存在于世的方式”来说,一件语言的艺术品不能归结为物的状态,或者单纯的材料。它是一种存在,应该试着与

【83】

马塞尔·莱蒙:《品质的意义》,第279页。

它生活在一起,在自己身上体验它,但是要符合它的本性。这就是说,解释不能是纯粹分析的,或穷尽的,更不用说论证的了。它是一种体验的结果,是一种试图完成作品的结果,说得更明确些,是一种在其独特的真实上、在其人性的花朵上、在其神秘之上的诗。而这种体验因一种苦行、一种活动、一种接受和极端注意的活动而是可能的。理想的状态并非闭着双眼沉浸在一种模糊的、两者融合为一的狂喜之中……如果这样的话,那就只能走向沉默,或得到某个不能传播的真理。综合的直觉在作品中寻求有生命力的中心,它需要每时每刻得到控制,通过细节的最清醒的检验和语言的、节奏的、风格的特性加以校正。这里,批评家进退两难,因为他的活动接近于悖论。神学家说,为了理解必须相信,但是,为了相信必须理解。细节因整体而有价值,但是整体是由千百个细节构成的,它们彼此相关,‘互相应和’。批评家的眼睛从中心到边缘,也从边缘到中心。他眼睛盯着的,是在最高的、最强的、最明显的真实性上抓住作品,但是这种明显可能是笛卡儿主义之外的东西。

简言之,无论是诗还是散文,一旦人们面前是一件艺术品,作家为了创造它而投入了全部的力量,那就应该全身心地投入,竭尽全力去发现这部作品最本质的东西。困难的是这本质的东西并不总是在同一个点上,也不总是可以加以准确地界定的,但毕竟是在其运动中、在其内部加以追寻的。我没有忘记哲学家们今天竭力让我们相信人是没有‘内在生活’的。如果所谓内在生活是指一种与世界没有关联的、在世界之外的生活,这些哲学家说得有道理。我们知道得很清楚,人身上有一种最隐秘的东西,是可以在一片云的颜色中、在一朵花的香气中、在亲人的目光中看出来的。因此,他能意识到,一种多少清楚的、或是含蓄的、或是有形的意识。常常是不自觉地人们就会碰上‘通往内心世界的道路’。”^{【84】}

【84】

《盐与灰烬》,第 272~274 页。

这就是马塞尔·莱蒙的认同批评:批评家与批评对象之间的认同。然而,这批评对象是作品呢,还是作者?是作品中的作者,还是作者笔下的作品?

乔治·布莱在 1977 年的卡尔蒂尼研讨会上,将马塞尔·莱蒙所实践的认同批评看作是需要仔细加以区分的两种认同:一种是客观的认同,即作者与他所描绘的客观世界之间的认同;一种是主观的认同,即批评者与作者之间的认同,然后由这种认同到达与作

品的认同。这就是说,“莱蒙所实践的认同是一种双重的认同,他自己,第一个主体,慢慢地与第二个主体取得一致,然后与第三个实体认同,这第三个实体是客观的(或者由客体滑向主体)”。^{【85】}所谓“第三个实体”,就是作品,乔治·布莱认为,马塞尔·莱蒙的认同批评是经由作者再到作品,其终点是批评者与作品的认同。1977年,这是一个必须记住的年份,因为乔治·布莱得出了“双重的认同”这样的观点,是经过了1973年的一次争论的。

早在1966年,乔治·布莱就提出了以认同批评为核心的新批评观:“新的批评(我不说是‘新批评’)首先是一种参与的批评,更确切地说,是一种认同批评。没有两个意识的遇合就没有真正的批评。”所谓“两个意识”,指的是批评者的意识和作者的意识。乔治·布莱没有明确指出所谓“作者的意识”乃是通过作品反映出来的,这就为他后来的一系列观点埋下了伏笔。1971年,他在《批评意识》一书中这样写道:“同情不满足于钦佩地观照其客体,而是在其深处并通过一种独特的行动来再造精神的等价物,只有在这种情况下才会有活的批评。这就是马塞尔·莱蒙的参与的批评。”还有一段话具体地说明了马塞尔·莱蒙的认同批评,上文中已经引用过,为了阅读的方便,不妨再次引用:“通过放弃自己的思想,批评家在自身建立起那种使他得以变成纯粹的他人意识的初始空白。这种内在的空白将以同样的方式,使他能够在自己身上让他人的真实显现出来,并且不再以任何客观的面目显现,而是超越那些充塞着它、占据着它的形式,如同一种裸露的意识呈现于它的对象。……它(批评)在试图认识一种意识的对象之前,就已经发现、认出、重建了此意识的存在,并竭力与它重合,与它的纯粹主体的真实认同。为了成功,还要使自己置于这样的时刻,即意识还处于一种几乎是空白的状态,还不曾被它那一团芜杂的客观内容侵犯和打上印记。”到此,乔治·布莱一直认为,他自己的认同批评的概念“全部来源于马塞尔·莱蒙”,马塞尔·莱蒙的认同批评与他自己所实践的认同批评是一样的,即批评者的意识认同于作者的意识。直到1973年,乔治·布莱在他与马塞尔·莱蒙的通信中各自阐述了关于认同批评的观点,发生了一场争论,这才恍然大悟,原来马塞尔·莱蒙所坚持的认同是批评者和作品的认同,而不是他所实践的“只能出现在纯粹主观性的层面上”的认同,即批评者和作者之间的认同。所以,他才修正了自己的观点,提出了“双重的

【85】

乔治·布莱《论批评的认同》,《贝甘与莱蒙学术研讨会论文集》,第37页。

认同”的看法：先是两个主体（批评者和作者）之间的认同，后是主体（批评者）和客体（作品）之间的认同。然而，马塞尔·莱蒙似乎并不完全赞同乔治·布莱的说法。首先他对于主体间的认同未置可否，其次他强调了批评者与所批评的作品之间的认同，再次他认为这种认同不可能是完全的、融洽无间的，始终处于一种“渐进”的状态。他说：“您试图认同于另一个主体，而不停留在他的思想所依附的形式。对于我，这种精神的活动是我所力不能及的。我需要抓住语言的、风格的现实。否则，我很怕我会弄错。我从边缘到中心，从中心到边缘。还有，可能文本分析（实证主义的潜在的影响！——作者注）的实践多少有些败坏了我，我自然地想到一件作品，而您自然地想到意识的状态。”^{【86】}实际上，马塞尔·莱蒙的批评是从阅读作品开始的，而不是从了解作者开始的。他试图穿透笼罩在作品之上的团团迷雾，直接深入到作品的内部抓住实质，揭示作品得以产生的“诗学”。在他看来，作品就是一件完成品，而不是一件正在形成的东西，也不是一份意识状态或运动的材料或见证。因此，他是在“从边缘到中心，从中心到边缘”的反复的运动中来把握作品的。马塞尔·莱蒙说：“我从已经完成的作品出发，再到作者存在于世的方式。本着这种精神，我写了《瓦莱里》、关于卢梭的一些文章，也许还有我的《塞南古》。但是我一直确信一个作者留给我们的东西是不能放在一个水平上的。出于真正的体验的作品是最有启示性的。在一个生命中有崇高的时刻；在一部作品中有高峰，作者，艺术家因此而袒露了自己，因为他在创作，因为他最深刻的东西在一种形式中实现。这大概就是为什么当我碰到一首诗或一篇文章时，我就要‘解释’。然后我又回到了我的出发点。”^{【87】}他关注的是“崇高的时刻”，是“高峰”，是“出于真正的体验的作品”，从作品出发又回到作品，着重挖掘作品的含义而不是简单地说好说坏，这大概是真正的批评家和什么书都评的书评家的主要区别。

【86】

《马塞尔·莱蒙与乔治·布莱通信集》，科尔蒂书局，1981年，第242页。

【87】

同上，第172页。

维柯与人文科学方法论

◎ 聂敏里

内容提要:本文是从人文学科方法论的角度对维柯哲学思想的一次深入探究,而且为了凸显维柯人文学科方法论在整个近代启蒙主义运动中长期被忽视的重要地位,本文有意识地把它放在了以培根、笛卡尔为代表的近代自然科学方法论的大背景下,企图通过这一对比,在自然界日益被抽象化和实证化这一现代性的大的主题下,展现维柯思想的独特性和它所内涵的丰富的人文主义思想资源。本文广泛深入地探讨了维柯在《论我们时代的研究方法》、《论从拉丁语词源发掘的意大利人的古代智慧》以及《新科学》等一系列著作中所体现出来的人文学科方法论思想,并且在具体的分析和论证中指出,随着认识的深化,维柯明确地意识到,人文学科区别于自然科学真理的关键不仅在于它的具体性和生动性,而且在于它的历史性,也就是说,人文学科的真理在本质上是历史真理,从而对人文学科方法论的探究必然要转变为对历史科学方法论的探究。

人文学科方法论的问题,或者说,人文学科的对象逻辑的问题,自从狄尔泰以“精神科学”(Geisteswissenschaften)的名义提出这一问题,^[1]并且最终在伽达默尔的《真理与方法》中在诠释学的范围内得到更为深入、更为广阔的讨论以来,就已经作为一个被意识到的问题广泛地存在于现当代哲学的各个领域之中,显示出来是一个真正的问题,一个带有根本性的问题。事实上,这一问题之所以被提出,并得到学者们广泛而热烈地讨论,既是缘于对自然科学自近代以来所建立的一元话语霸权的反抗,也是缘于对现代状态下人类日趋异化的生存状况的关切。进入近代以来,随着工业化进程成为一个普遍的世界进程,随着资本主义的生产关系成为

【1】

参考 Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, Wayne State University Press, 1988, 78 页以下。

一种笼罩性的生产关系,不仅人与人之间的关系发生了根本的变化,而且人与自然的关系也发生了根本的变化,这最终反映在思想观念层面,反映在人类对世界基本的观看方式上,按照韦伯的说法就是,世界被普遍祛魅了,一种建立在单一的理性基础上的、重视事物的功利价值的、现实主义的观照世界的方式成为人类认识的常态,古人的到处充满精灵和宇宙神秘联系的、极具生命情意的多样化的世界从此消失了。这当然是人类文明的一次重大转折,因为它意味着对人与自然的有效控制,意味着将生活纳入一种可预测的、固定的轨道中从而实现对生活本身的驾驭,但这不是没有代价的,因为它同时也就意味着生活从它最为丰富、最为多样的状态中被分离了出来,置于一个单一的维度之中,由此,无论是人还是自然都成为一种抽象的存在。这种基本的观看世界的方式的重大变化,当它以理论的样式出现,就显著地表现为自然科学方法论的一元统治的建立,因为,现代意义上的自然科学正是适应了世界的普遍祛魅这一现实和需要而出现的。从理论上考察这一重大变化,当然是哲学史研究的一个重要的任务,但是本文的兴趣点尚不在于此。本文在这里所试图做到的就是,在近代初期培根和笛卡尔所开创的自然科学方法论日益成为主流的理论话语这一大的背景下,对其中一种完全不同的声音的监听和审视,这就是维柯在他的一系列文章、著作中所深刻地体现出来的一种独具魅力的人文科学方法论。这当然是一种迥然不同的声音,它长期以来被抑制,只是在进入到19世纪以来,才逐渐获得了人们的关注和重视。但是在人们通过《新科学》一著正确地把维柯领悟为历史科学的开创者时,却忽略了维柯思想中人文科学方法论的要素,而本文认为这恰恰是审视维柯的一个重要的视角,在这个方面维柯作了重要的、不容忽视的研究,表现出了一种卓越的思维穿透力。

—

进入近代以来,一个首先需要引起我们重视的时代巨变就是,人和自然的关系发生了根本的变化,自然成了人改造和支配的对象。这当然根源于资本主义生产关系的逐渐发展。不管这一发展在初期是多么稚嫩,它毕竟将一种新的因素引入到了人和自然的关系之中,这就是人的劳动。资本主义工业生产方式所产生的巨大生产力,使得人的劳动被作为一种有效的、被意识到的中介因素

引入到了自然生成的过程之中,从而,“自然”(phusis)不再像古希腊思想所理解的那样是一种自己运动、自己生成,相反,却像工业制品一样被看作是人的劳动的产物,而这就使得改造和支配自然这样一种工业主义的观点第一次出现在了人类的思想史中。

关于这一点,我们只需要看看培根对印刷术、火药、指南针这三大发明的赞扬就可以明白了。培根曾在多处地方赞扬过这三大发明。例如:在他早年所写的一篇消遣文章“培根先生颂扬学术”中,他这样说:“印刷术是一件粗浅的发明;枪、炮是一件不太奥妙难测的东西;指南针是一件前人已知道一点的东西;可是这三件发明在我们的时代已经使世界有了多大的变化!一个在学术上,另一个在军事上,第三个在财宝、商品和航海上。”^{【2】}这一思想稍加修改后出现在后来成熟的著作《伟大的复兴》中。在那里,在《新工具》箴言 129 中,培根这样说:“应该观察一下某些发明的力量、效果和影响。最足以显示出这几点的莫过于在那古人所不知的,虽然发生在近代而来源不明的三个发现上,就是印刷、火药和指南针。因为这三件发现改变了全世界的整个进程和事物的情况;头一件在文学上,第二件在军事上,第三件在航海上,由此产生了无数的变化,以致似乎没有一个帝国、没有一个教派、没有一个星宿曾经比这些变化加给人类事务以更大的力量和影响。”^{【3】}在这里,培根显然已经意识到了技术以及以技术为依托的工业生产在改变人和自然关系上的重要意义。他赞扬了三大发明,而他所以赞扬的一个重要的理由就是,它们“改变了全世界的整个进程和事物的情况”。他并且认为,就此而言没有任何政治的、宗教的、军事的力量可以与之相比。班加明·法灵顿因此正确地指出,这是一个对于人类历史动力的新判断,它向人们向来看作是历史中头等重要事件的政治、军事、宗教、哲学提出了挑战,把无名的技术力量看作是推动历史前进的真正动力。^{【4】}而还是在箴言 129 中,培根把技术带来的进步置于一切民事之功之首,指出技术的本质就在于它是对上帝工作的模仿,是一种重新创造。他引用古罗马诗人卢克莱修的诗来说明这一点:“脆弱的初民不知道耕稼,雅典人民首先播种真伟大,从此生长出油油的田禾,再造了我们下界的生活”,在这里,人的生活被明确为是人的劳动的创造物。他又建议人们可以就此去对比一下欧洲最文明的区域和新印度最野蛮的地方之间人们不同的生活,指出这种生活质量的根本的差异“无关于土壤,无

【2】

转引自班加明·法灵顿:《弗兰西斯·培根》,三联书店,1958年,第27页。

【3】

培根:《新工具》箴言 129,转引自班加明·法灵顿:《弗兰西斯·培根》,第4页。

【4】

参见班加明·法灵顿:《弗兰西斯·培根》,第4页。

【5】

培根：《新工具》，商务印书馆，1997年，第103页。

【6】

参见班加明·法灵顿：《弗兰西斯·培根》，第6~28页。

【7】

培根：《新工具》，第103页，译文稍有修改。

【8】

笛卡尔：《谈谈方法》，商务印书馆，2000年，第49页。

关于气候，也无关于人种”^{【5】}，而只在于技术。这样，很显然，对于培根来说，世界相对于人的劳动的生成无疑就是一个已经被意识到了的真理，他引用“人是人的上帝”这句话来表达这一思想。考虑到培根本人的清教家庭的背景，和他本人对工商业利益的重视，以及他那个时代工业作为实业开始逐渐获得政府的鼓励，他产生这样的思想自然就是不奇怪的了。^{【6】}由这样一个思想出发，从观念上转变向来的人和自然的关系，把自然看作是人改造和支配的对象，就是顺理成章的。培根正是这样去做的，在箴言129中，他对比了王权、霸权和人类对自然的统治权这三种权力和野心，出于上述新的价值观，他将前两种权力和野心视为鄙陋和充满贪欲的，而对第三种权力和野心予以了高度的赞扬。他这样说：“但是，如果有人力图面对宇宙来建立并扩张人类本身的权力和领域，那么这种野心（假如可以称作野心的话）无疑是比前两种较为健全和较为高贵的。而说到人类要对万物建立自己的帝国，那就全靠技术和科学了。因为我们若不服从自然，我们就不能支配自然。”^{【7】}这样，在技术的力量下，人和自然的关系发生了重大的变化，人开始把自然不是视作自己的母亲，而是视作自己力图征服和支配的敌人。

这一思想并不孤立地存在于培根那里，在笛卡尔的《谈谈方法》中，我们读到了类似的一段话，在这段话中笛卡尔谈到要将他的物理发现公之于众造福于人，他这样说：“我认为，如果秘而不宣，那就严重地违犯了社会公律，不是贡献自己的一切为人人谋福利了；因为这些看法使我见到，我们有可能取得一些对人生非常有益的知识，我们可以撇开经院中讲授的那种思辨哲学，凭着这些看法发现一种实践哲学，把火、水、空气、星辰、天宇以及周围一切物体的力量和作用认识得一清二楚，就像熟知什么匠人做什么活一样，然后就可以因势利导，充分利用这些力量，成为支配自然界的主人翁了。我们可以指望的，不仅是数不清的技术，是我们毫不费力地享受地球上的各种矿产、各种便利，最主要的是保护健康。”^{【8】}这里，一种目的指向实际的工业应用和现实福利的所谓实践哲学被提了出来，而笛卡尔清楚地意识到了它将带来的是在人与自然关系上的根本变化，这就是，人将上升成为自然的主人。

这样，我们必须承认，在进入近代以来，人和自然的关系发生了根本的变化，而这一变化自然也就带来了在对自然的研究上的变化，而一个显著之点就是实用的、功利的目的被纳入到了自然科

学研究之中。这当然是和古人的研究方式完全不同的。古人也对世界进行理智的探究,但是古人从来没有企图成为自然的主人公,更不要说利用技术的力量对自然实现改造和征服了,相反,自然作为大宇宙,是人这个小宇宙所力图与之相谐和的,人被原始地包容在自然之中。从而,恰如培根的讽刺性语调所揭示的,古人的科学研究是不事生产的,古人仅仅满足于对自然的单纯的静观和沉思。对此,亚里士多德在《尼各马可伦理学》中描述古代哲学家们和他们所从事的事业的如下一段话是富有代表性的,他这样说:“他们对自身得益之事并无所知,而他们所知的东西都是罕见的、深奥的、非人之所能及的,但却没有实用价值。因为,他们所追求的不是对人有益的东西。”^{【9】}整个古代的自然科学研究没有超出亚里士多德所规定的目的。

【9】

亚里士多德:《尼各马可伦理学》1141b6~10

人和自然关系的重大的变化,以及实践的目的被明确地引入自然科学研究之中,自然也就根本地造成了自然科学方法论上的根本变化。近代初期方法论研究蔚然成风,重要的思想家都有方法论方面的著作,例如,培根有《新工具》名世,而笛卡尔也有《探求真理的指导原则》和《谈谈方法》两部著名的方法论著作,斯宾诺莎则有《知性改进论》一书,而在某种意义上,从洛克开始的近代认识论研究本身也可以说就是方法论方面的研究。因而,如果我们对此加以适当的总结的话,那么我们可以说,除了延续了自柏拉图、亚里士多德以来希腊哲学将自然科学首先界定为是一个理论知识的体系这一重大的方法论成果以外,近代自然科学方法论较之古代有了许多根本的不同,由此才铸就了现代意义的自然科学。

首先,在基本指导思想上的一个根本变化就是,在对自然的研究过程中,由对自然背后的实体和动因的研究,转向了对自然过程的现象联系的实证的研究。关于这一点,伽利略《关于两种新科学的数学对话和论证》提供了最具说服力的例证。在那里,当伽利略着手对自由落体问题进行研究时,他选择了一条务实而正确的研究途径,即,只描述加速运动这一现象,而不去探讨其背后的原因,从而就避开了在这个问题上长期以来的众说纷纭所带来的晦暗不明。因为,按照由亚里士多德而来的一种形而上学传统,现象是不值得重视的,能够说明现象的只能是现象背后的起支配作用的形而上学原因,从而,例如在对运动的研究中,自然科学长时期内就将研究的目光集中在对运动现象背后的实体动因的探究上,驰骋

其想象,而忽略了对运动过程本身的准确描述。由此,形形色色的带有神秘主义和目的论因素的内容便渗透到了自然的解释系统中来。现在,伽利略坦率地承认,对于他而言,惟有现象是自明的,从而他所能做的工作就是对现象的准确描述。针对传统的形而上学的研究方式,他这样表述他所选择的研究途径:“现在似乎还不是寻求自然加速运动的原因的恰当时机,关于这方面的原因,许多哲学家已经提出了各自的看法,有一些用趋向中心的吸引力来解释;另一些人则用物体的各细小部分之间的斥力来说明;还有些人把它归之为(物体)周围介质中的某种张力,这种张力在落体尾部闭合而驱使它改变其位置。所有这些以及其他的设想都应该接受检验,但现在并不真正值得这么做。此外,本书作者的目标反限于探索和论证加速运动的某些性质(不管这种加速的原因可能是什么)……”^{【10】}这里,通过方便和不是时候这样的借口,伽利略就轻易地摆脱了传统的研究范式,而将科学带上了一条务实的道路。沿此道路,随着自然科学的进一步成熟,牛顿当然就可以把这一研究方法上升到一个原则的高度,把他当作自然哲学研究所必须遵循的基本准则,这就是:“除那些真实而已足够说明其现象者外,不必再去寻求自然界事物的其他原因。”^{【11】}

【10】

伽利略:《关于两种新科学的数学对话和论证》,转引自艾伦·G.杜布斯:《文艺复兴时期的人和自然》,浙江人民出版社,1988年,第144页。

【11】

牛顿:《自然哲学的数学原理》,引自H.S.塞耶编:《牛顿自然哲学著作选》,上海译文出版社,2001年,第3页。

【12】

《马克思恩格斯选集》第二卷,第28、29页。

我们说,这是近代以来自然科学朝着实证科学的一次重要转向,它的一个基本的成果就是将形而上学的因素、乃至神学的因素从自然研究中清除了出去,从而将科学研究从抽象玄想的泥潭中解救了出来,置于了事实观察的平地之上。这无疑是社会生活日益向着工业化方向发展的结果。工业作为一种现实的力量,有力地扫除着人们头脑中的神秘思想,使人们看待世界的眼光日益地趋向于一种只重视实际利益的现实主义方式。在这里,马克思在《政治经济学批判》“导言”中的一段话是经典性的,他在谈到希腊艺术和现代的关系时这样说:“成为希腊人的幻想的基础、从而成为希腊(艺术)的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点,能够同走锭精纺机、铁道、机车和电报并存吗?在罗伯茨公司面前,武尔坎在哪里?在避雷针面前,丘比特又在哪里?在动产信用公司面前,海尔梅斯又在哪里?任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化;因而,随着这些自然力实际上被支配,神话也就消失了。在印刷所广场旁边,法玛还成什么?”^{【12】}可见,正是工业在实际地完成着对世界的祛魅化工

作,而表现在思想观念的领域,就不仅是神秘主义的观看世界的方式被消除了,而且是诉诸实体、动因的那种形而上学的解释世界的方式也被消除了。

其次,现代意义上的实验被引入了自然科学研究之中,从而使自然科学获得了实证的基础。我们知道,实验是早在文艺复兴时期就取得的一个重要的科学方法成果,在文艺复兴时期的炼金术士的著作中我们就已经读到了对实验的重要性的陈述。例如,14世纪的炼金术士费拉拉的布努斯(Bonus of Ferrara)这样说:“如果你希望知道胡椒是热性的,醋是冷性的,药西瓜和苦艾呈苦性,蜂蜜是甜的,草乌含有毒素,磁能吸铁,砷能使黄铜变白,而锌土则能使它变成桔色,对这些事例中的任何一个,你必须通过经验来确证其可信性。……和其他所有类型的现实的自然观一样,这种对真理和公正的探求必须用实在的实验来加以验证。除此而外,无论如何是实现不了这种探求的。”^{【13】}但是,必须指出,这种建基于单纯经验观察基础上的实验仍不能称之为现代意义上的科学实验,它和古人的科学研究仍旧不能构成根本的区别。因为,古人虽然不重视实验在科学研究中的重要性,但是古人同样也进行经验观察。亚里士多德的《动物学》就是建立在大量的经验材料的基础上的。那么,构成现代科学实验和古代经验观察根本区别的是什么呢?关于这一点,只要稍稍审视现代科学实验就可以发现,使现代科学实验之所以被称之为“现代”的就在于,现代科学实验是主动的和受控的,而古代的经验观察则是被动的和随意的。从而,虽然现代科学实验在本质上仍旧是一种经验观察,但是它和单纯的、普通的经验观察已经有了根本的区别。例如,建立在大型离子对撞机基础上的现代物理实验,其基本特征就是,在精密仪器的协助下主动地对自然实施技术的干预,整个过程是在严格的程序和规则的控制下进行的。而在地球的物理条件下,我们知道,仅凭单纯的经验观察,是永远也不可能观测到一个中子轰击原子核的情况的。从而正是主动地对自然施行干预,并且把自然现象纳入到精心设计的程序和轨道上来,现代自然科学才取得了古人梦都未曾梦到过的巨大成就。

而现代科学实验的这两个基本的特征是在培根那里首先得到理论的阐述的,从而培根当之无愧地赢得了近代实验科学之父的称号。在《新工具》箴言 82 中他这样说:“谁要正确地把情况想一

【13】

转引自埃伦·G. 杜布斯:《文艺复兴时期的人与自然》,第 26 页。

【14】

培根：《新工具》，第 59 页。

下，就会看到这样一件很可诧异的事：从来竟不曾有一个人认真地从事于借一种布置井然的实验程序径直从感官出发来替人类理解力开辟一条道路；而竟把一切不是委弃于传说的迷雾，就是委弃于争论的漩涡，再不然就是委弃于机会的波动以及模糊而杂乱的经验的迷宫。”^{【14】}在这里，实验的受控性就被培根注意到了。而在箴言 98 中，培根对以往的经验观察提出了批评，指出以往纵使有经验观察，也是建立在对自然单纯的静观的基础上的，从而针对亚里士多德的《动物学》，他指出，它是为编纂而编纂出来的自然史，因而是对自然素材的随意的搜集和整理，从来没有企图对所搜集到的事实进行验证，更不要说基于一定的设计来主动地对自然实施技术的干预，以使自然的秘密显露于人前。他是这样说的：“现在，在自然历史当中找不出一个事物是适当地查究过，证明过，算过，衡过或量过的。当然，凡在观察中是粗疏模糊的东西在指教时就一定是欺罔和无信的。……须知，为作自然史而作的自然史与那种为对理解力提供消息以期建立哲学而集成的自然史是迥不相类的。二者之间有许多不同之处，而特别是这一点：即前者仅仅包含着各式各样的自然种属，而不包括着机械性技术的种种实验。而正如在生活事务方面，人的性情以及内心和情感的隐秘活动尚且是当他遇到麻烦时比在平时较易发现，同样，在自然方面，它的秘密就更加是在技术的扰动下比在其自流状态下较易暴露。”^{【15】}在这里，培根就明确地提出了要对自然采取技术的手段进行主动地干预。这样，我们说，在培根的大力鼓吹下，进入近代以来，自然科学在方法论上的一个重要的变化就是现代意义的实验进入了科学研究之中，成为自然科学研究的一个基本的方法。而由此一来，相应地也就助长了对自然的抽象研究。因为，正是在这种按照理性的方式对自然所作的符合理性设计的主动的干扰和所谓的中立的观察中，自然从它的基于人类历史生活的具体而多样的情境中被剥离出来了，被纳入到了一种单一的存在方式之中。

【15】

培根：《新工具》，第 77、78 页。

第三，数学分析被引入了科学实验之中，由此自然科学就摆脱了对自然现象的单纯的定性描述，而进入了定量描述的水平，自然被数学化了。我们知道，以数学的方式来对世界进行基本的理论建构，这是自古希腊以来的西方科学的传统。毕达哥拉斯学派早就提出了“数是万物的本原”的命题，这就意味着世界在本质上是

的这一伟大的思想虽然在柏拉图的学园中得到长期的延续,但是在实际的科学研究中却始终没有结出丰硕的果实。这里面的一个重要的原因就是,古代的数学始终停留在一种宇宙神秘数论的水平上,抽象的玄思多于实证的研究,这当然是由于古人神秘主义宇宙观作祟的缘故。进入文艺复兴以来,由于实验方法的引入,从而就为数学分析方法的切实运用提供了基础。伽利略无疑是这方面的开创性人物。他的著名的加速度实验,不仅具备了现代实验的主动性和受控性这两个基本的特征,而且更具历史意义的是,他将测量引入了实验之中,从而就将整个自然过程置于了数学的精确分析和描述之中。就此而言,伽利略被称之为近代科学之父,无疑是当之无愧的,因为现代实验科学的全部要素在他那里都具备了。伽利略由此认识到数学在整个自然科学研究中的重要性。他这样写道:“哲学被写在那部永远在我们眼前打开着的大书上,我指的是宇宙。但只有学会并熟悉了它的书写语言和符号以后,我们才能读它。它是用数学语言写成的,字母是三角形、圆以及其它几何图形,没有这些,人类将一个字也读不懂。”^{【16】}这样,对于伽利略来说,自然已经被数学化了,它成了一个抽象的、可精确化的数学实体。而从这种可精确化的自然知识出发,很自然地,伽利略就将人的认识提升到了可与上帝的认识媲美的高度,他这样说:“人类理智可以理解某些命题,即某些相当精确的数学科学命题,并由此具有了如同大自然一样的绝对确定性。当然,神的理智能够得知远比我们所知的无限多的命题,因为他知晓一切。但仅就人类理智所知的这些有限命题而言,我相信,其知识的客观确定性是与神所知的命题相等的——因为它成功地理解了必然性,而除此之外再也不可能会有更大的确定性了。”^{【17】}这无疑是极具现代性的一种认识上的僭越之举,从此,人类就可以脱离于日常的生活经验来对自然界进行抽象的研究了。

【16】

转引自柯林伍德:《自然的观念》,华夏出版社,1990年,第111页。

【17】

转引自科廷汉:《理性主义者》,辽宁教育出版社,1998年,第1页。

在文艺复兴时期这一大的科学背景下,笛卡尔进一步提出“普遍数学”(Mathesis Universalis)这一概念就是顺理成章的了。在《探求真理的指导原则》中,笛卡尔明确地指出:“谁要是更细心地加以研究,就会发现,只有其中可以觉察出某种秩序和度量的事物,才涉及数学,而且这种度量,无论在数学中、圆形中、星体中、声音中,还是在随便什么对象中去寻找,都应该没什么两样。所以说,应该存在某种普遍科学,可以解释关于秩序和度量所想知道的

【18】

笛卡尔：《探求真理的指导原则》，商务印书馆，1995年，第18页。

一切。它同任何具体题材没有牵涉，可以不采用借来的名称，而采用已经古老的约定俗成的名字，叫做普遍数学(Mathesis Universalis)，因为它本身就包含着其他科学之所以也被称为数学组成部分的一切。它既有用，又容易，大大超过了一切从属于它的科学。”^{【18】}这样，数学就被作为一种普遍的方法系统地引入了自然科学研究的一切领域，并成为衡量一门知识是否有资格被称为科学的基本标准。而这样一种方法论原则的普遍运用，其结果自然是惊人的，这就是说，自然被整个地数学化了，在笛卡尔的解析几何的坐标系中，世界被以数学的方式得到了精确的表达，成为了抽象的时间和空间以及发生于其中的抽象的运动形式。

第四，当把自然科学看成是一个理论的系统，那么贯穿于其中的则是一种基本的理论建构方法，这就是分析和综合的方法，也就是力图将复杂的自然现象还原到单一的、最基本的事实层面上，用现代逻辑实证主义的话来讲，也就是原子事实的层面上，在这一层面形成基本的概念和原理，把它们看成是自明的，是绝对客观中立的事实，然后再从这些概念和原理出发，通过逻辑的合理的演绎，再重新上升到现象的层面上，从而就构成了一个能够有效地解释现象的理论的模型。在《探求真理的指导原则》中，笛卡尔以直观和演绎这两个概念阐释了这一方法对于科学研究的重要性。例如，在原则五中，笛卡尔这样说：“全部方法，只不过是：为了发现某一真理而把心灵的目光应该观察的那些事物安排为秩序。如欲严格遵行这一原则，那就必须把混乱暧昧的命题逐级简化为其他较单纯的命题，然后从直观一切命题中最单纯的那些出发，试行同样逐级上升到认识其他一切命题。”^{【19】}而在原则六中又说：“要从错综复杂事物中区别出最简单事物，然后予以有秩序的研究，就必须在我们已经用它们互相直接演绎出某些真理的每一系列事物中，观察出哪一个是最简单项，其余各项又是怎样同它的关系或远或近，或者同等距离的。”^{【20】}显然，按照这样一种方法来研究自然，自然毫无疑问就被抽象化了，它被纳入到一种单一的事实逻辑之中，而它从属于人类历史生活的无限丰富和多样的文化特征由此就丧失了。

【19】

同上，第21页。

【20】

同上，第23页。

近代自然科学方法论上的这一系列变革其意义无疑是重大的，从此一个抽象的、完全数学化的、建立在所谓中立的观察事实基础上的宇宙就出现在了人们的面前，自然不再是一个历史生活

的世界,基于这一世界的自然的历史文化的特性也被丧失了。笛卡尔已经向我们展示了这一世界,在笛卡尔的仅剩余广延性的物质世界中,机械力和机械法则成为了宇宙的主导力量。从而与古人宇宙是大生命,人作为小宇宙其生命融合于宇宙整体的生命律动之中的世界观不同,对于笛卡尔来说,他毫不讳言在他的理论视野下,宇宙仅仅是一架庞大的机器,而人同样也是一架机器,它们都按照类似于钟表的精密机械性运转着。笛卡尔的这一机械论的世界观其影响是深远的,以后的思想家们,纵使用以观察世界的科学理论不同,但无论运用怎样的理论,所展现出来的世界总不是一个历史生活中的世界,而是一个抽象的物理世界。这一世界观上的转变对于人类命运来说是至关重要的,因为这不仅仅是一种单纯的方法论的变革,相反,它意味着工业文明的来临,意味着机械的社会分工和盲目的技术力量对整个世界(人与自然)的全面的、蛮横的宰制。人不再居停于自然的怀抱之中,也不再居停于自身之中,而是出离其外,成为一个抽象的、孤立的个人。

显然,近代自然科学方法论上的这一变化直接冲击的是古代的世界观,而表现在历史上,则是对文艺复兴以来以彼得拉克、萨卢塔蒂、瓦拉等人为代表的人文主义传统的直接挑战。因为,在新的哲学、科学观下,传统的人文学科,诸如历史学、修辞学、文学、法学显然成为虚幻的,因为它们所展示的是人的丰富多彩的历史生活世界,而非单一的物理世界,近代启蒙主义思想家普遍认为在这之中找不到真理,因为前者是变动的,而后者是永恒的。时代风气的这一变化自然会引起身居人文主义传统中的敏锐之士的感应,维柯正是在这一背景下展开他的思考的。

二

扬巴蒂斯塔·维柯 1668 年出生于那不勒斯,1744 年在那里去世。在这里讨论他的生平是不重要的,但是将他的生平同作为近代哲学创始人的笛卡尔的生平相比较却是有意义的。笛卡尔生于 1596 年,卒于 1650 年。笛卡尔的第一本方法论著作《探求真理的指导原则》发表于 1628 年,时年笛卡尔 32 岁,而维柯那篇在人文学科方法论史上具有重要意义的那不勒斯大学开学典礼演讲词《论我们时代的研究方法》则发表于 1708 年,时年维柯 40 岁。这样,维柯的学术活动时间与笛卡尔相比,无论如何要晚半个世纪以

上。而这半个多世纪,正是笛卡尔的思想成为“主义”在欧洲广泛流行的时期。维柯锐感到了时代风气的这一变化,在他亲笔撰写的自传中,他这样自述道:“临到维柯过完了九年之久的幽居生活时,他听说笛卡尔的物理学已使前此一切物理学体系都黯然无光了,……”,“维柯……回到那不勒斯,他竟成了他父母之邦的一个外来人,发现在文人学士之中,笛卡尔的物理学的声威已达到顶峰,而亚里士多德的物理学由于本身的缺点,更由于遭到经院派学者们的大量窜改,在学术界已成为一种笑柄了。至于形而上学在16世纪已把一系列名人——从玛什利阿·腓契诺(Marsilio Ficino)到玛佐尼(G. Mazzoni)和帕特理粹(F. Patrizi)抬到最高的文学宝座上,对诗歌,史学和雄辩术的贡献都顶大,以至文化鼎盛时期的整个希腊已在意大利复兴起来了,而现在这种形而上学却被人认为只配禁锢在教会修道院里了,至于柏拉图则只偶尔有些零星片段被人在诗里引用,而目的也不过是用来炫耀博闻强记而已。经院派的逻辑学被人唾弃了,代替它的是受到赞许的欧氏《几何学要素》。……”^{【21】}显然,这样一种时代风气是与深受文艺复兴时期人文主义传统熏陶、更重视的是史学、诗歌、法学、修辞学的维柯格格不入的。维柯考量笛卡尔学派的原理,对笛卡尔的机械论的宇宙观感到深深的不满,认为“这种体系只有相信世界受制于盲目命运的人们才可以接受”^{【22】},而这就更坚定了维柯走自己的道路的决心。在《自传》中他这样写道:“由于上述这一切理由,维柯就自幸不曾拘守一家之言,而是落在一片荒野森林里凭自己的才能去摸索出自己的科研大道,就循此前进,不受派系成见的搅扰。”^{【23】}而这一孤独探索的最初成果,就是他的一系列发表在那那不勒斯大学开学典礼上、以人文教育为主题的演讲词,其中具有划时代意义的就是发表于1708年开学典礼上的《论我们时代的研究方法》这篇重要的人文学科方法论论文。维柯本人充分意识到了他这篇文章的重要价值,在《自传》中他评价它是“一篇对学术界是新颖的有创造发明的论文——这种愿望是值得列入培根在《新工具论》中所提的那些项之中的。”^{【24】}

这是一篇具有方法论上的开创意义的论文,它虽然是以不系统的方式论述了与以培根、笛卡尔为代表的近代自然科学方法论迥然有别的人文学科独特的研究方法,但是只要细心加以考察就会认识到,在这篇文章中,人文学科研究区别于自然科学研究的

【21】

维柯:《自传》,见《新科学》,人民文学出版社,1987年,第628、632页。

【22】

同上,第629页。

【23】

同上,第633页。

【24】

同上,第644页。

独特性已经得到了充分的重视,人文学科方法论上的一些具有至关重要的意义的特点已经被把握住了,从而这也就为《论从拉丁语源发掘的意大利人的古代智慧》一著中著名的维柯式的“真理—创造物原理”的提出,以及在后来的《新科学》中这种人文学科方法论朝着历史主义方向的发展奠定了基本的理论前提。

具体说来就是,在这篇文章中,维柯在充分肯定培根、笛卡尔的研究方法在运用于近代自然科学研究过程中所取得的重大成果的同时,敏锐地意识到了这种以分析和还原为主的方法所可能存在的问题,这就是,它虽然在一定的工具的协助下,使我们对自然的把握更加精确和细微,但是在另一方面它却使我们在对世界的认识上陷于抽象,从而它所必然破坏的就是我们基于生活常识的那种对世界认识的具体性、生动性和完满性。在这里,对维柯的常识概念作出解释是必要的。维柯这里所说的常识绝不是自然科学意义上的那种基于单纯的经验观察的有关世界的简单的物理事实的所谓科学常识,而是指的人在具体的社会生活中基于各种具体的社会历史化情境所形成的有关一定生活事件之意义的正确的思想领会,以及由此而形成的一套社会成员所共有的思想信念。在利昂·庞帕编译的《维柯著作选》所提供的术语注释中,他是这样来解释“常识”这一概念的,它指的是:“一个群体或社区的成员共有的一套信仰,他们由于信奉这套信仰而成为这个群体或社区的成员。在这些信仰中,有对于无论何种形式的稳固而持久的社会生活都是必不可少的信仰,即包含在维柯所提出的宗教、婚姻和葬礼这三个最初原理中的那些信仰;也有只是在理想的永恒历史所描绘的过程的某些阶段上才展现的那些信仰,它们构成了高度组织化和高度分化的社会的凝聚与分化的进一步原理。”^{【25】}庞帕的这一解释显然主要依据的是维柯《新科学》中的思想,撇开维柯是否在他早期的文章中已经发展出了象《新科学》中对“常识”概念的这样一套系统的理解不论,一个明显的事实是,常识在维柯那里始终是与具体的社会历史生活形态密切相关的,是对社会历史生活事件的意识,而非对物理事件的意识。而对于这样的意识,无疑,具体性、生动性和基于形象的完满性是其根本的特征。维柯认识到,笛卡尔的以分析和还原为主的批判方法虽然可以使我们在思想中达致对世界基本原理的直观认识,但是却是以丧失常识的具体性、生动性和完满性为代价的,它使我们的认识远离丰富、生动

【25】

利昂·庞帕编《维柯著作选》,商务印书馆,1997年,第21页。

的生活常识,而偏于抽象、干枯的一隅。由此维柯便呼吁保护常识,呼吁在青年的头脑中尽可能早地发展起常识来。他这样说:“……应当首先向青年人反复灌输常识,……必须小心别让它在他们身上被批判方法所窒息。……常识是所有实践智慧的法则,它也是雄辩的法则。……因此,危险在于,我们的批判方法可能使青年人不善辞令。”^{【26】}在这段话中,通过把常识确立为实践智慧的根本法则,确立为政治生活中所必需的雄辩术的法则,维柯就强调了保持这样一种独特的社会历史意识的重要性,而这正是与分析的、还原的所谓理性主义的方法相对立的。

【26】

维柯:《论我们时代的研究方法》,见利昂·庞帕编《维柯著作选》,第69、70页。

而在常识之外,维柯又批判了自然科学方法将抽象的原则置于具体的形象之上的弊端,认为这样就无异于剥夺了对于青年来说是无比重要的想象的能力和记忆的能力,因而他就呼吁在发展青年人抽象推理的能力的同时,绝不应当忽略对更具人文气息的想象力和记忆力的培养,因为它们所把握的正是具体形象的生活真理,而推理能力相反则把握的是抽象、僵死的东西。他这样说:“青年人富于想象,而老年人长于推理。绝不应当剥夺孩子们的这种想象能力,因为人们向来认为想象能力是未来天才的最重要标志。至于记忆力,它无疑同想象力不完全一样而几乎一样重要。……我们绝不应当使这些艺术才能变得迟钝,因为在那些艺术中,即在绘画、诗歌、修辞或法学中,想象力、记忆力或两者同时发挥着巨大作用,而作为一切艺术和科学的批判方法也不应当成为任何人的绊脚石。……古人顺乎自然,他们教给孩子的科学,如无构成形象的敏锐能力就不可能恰当理解,这样,孩子就缓缓地而不违反天性地习惯于按照他们的年龄能力来推论。”^{【27】}在这里,与自然科学诸学科相对,得到维柯重视的则是传统的人文科目,而这些学科,它们区别于自然科学的根本特点就在于,它们是对人类社会历史生活经验的记录和总结,受教育者浸润于其中,所获得的不单纯是知识的增长,而是一种高尚人格的养成,和对社会历史生活的敏锐洞察,而在这个过程中,想象力和记忆力发挥着远比抽象推理的能力更为重要的作用。从而,维柯在这里提及这些学科,并把直接把握形象的想象力和记忆力看作是从事这些学科的重要能力和素质,就无疑是对人文学科不同于自然科学的特性的自觉意识和强调。

【27】

同上,第70页。

在对自然科学方法论作进一步批判的过程中,维柯更指出,时

代的研究方法的一个最大的弊端就在于,“在倾全力于自然科学时,我们忽略了伦理学,尤其是忽略了涉及人类心灵及其激情的本性以及它们之同公民生活和雄辩术的关系的部分学说。我们还忽略了伦理学的另一些部分,它们分别关于美德与恶行的特征、善与恶的艺术、由年龄、性别、条件、命运、种族和国家等所决定的习惯的特点以及合乎礼仪的行为即难度最大的艺术。结果,一门高尚而显要的学科,即政治学说实际上被我们放弃和忽略了。”^{【28】}这段话对于自然科学来说,无疑是中肯的。因为,对于自然科学来说,无论是经典物理学还是现代物理学,人类的政治生活、宗教生活、道德生活以及体现于其中的个人生活的特殊命运总是个别的、偶然的,从而是无足轻重的,而重要的始终是一些永恒的、单纯的、普遍的物理原则,一句话,自然科学要消除的是时间性,而人文学科的命脉却恰恰系于时间性。因为,人类的心灵和激情所涉及到的内容不是别的,就是人类社会历史生活中的各种具体的细节。从而,恰恰是这样一些具有特殊时间性的东西,对于人类生活来说是重要的,维柯这样说:“我们按照称为‘境遇’的那些流逝的时刻和事物细节来评价生活中的行为”^{【29】},这些东西诚然为自然科学所忽视,但对于我们的生活来说却恰恰是重要的,不容轻视的。它们构成了我们生活的具体的境遇,我们的有意义的行为正是基于这些具体的境遇而发的,它涉及到的是一种机敏行事的能力。维柯重视这种能力,理由就是生活是不确定的,如果我们总想用某种一贯的原则来把握生活,那么就会使我们在生活中落败。他把这种机敏行事的能力称作“实践智慧”,并指出与科学知识“寻求用一个原因来解释许多自然结果”不同,“那些在实践智慧上出众的人则寻求用尽可能多的原因来说明一个事功。”^{【30】}

我们当然可以把这当作是对人文学科方法的一个重要的理论总结,因为,考察自然科学我们确实可以发现,自然科学始终在寻求的就是用一个简单的法则对纷纭的世界万象作出最终的解释和说明,从而自然科学在本质上就是将复杂的東西予以最大程度的简化。而人文学科却恰恰相反,细节对于人文学科来说是无比重要的,正是在细节中生活的具体的场景才逼真地再现出来,并最终展现为具体的生活真理。从而对于人文学科来说,在方法上它恰恰是要将简单的东西复杂化,这当然不是基于逻辑构造上的复杂化,而是基于想象力和记忆力基础上的细节的不断增多的复杂化,

【28】

同上,第74页。

【29】

同上,第75页。

【30】

同上,第75页。

通过这样一个方式,我们获得了关于具体生活事物的正确领会。维柯很显然抓住了这一主题的全部重要意义,因此,他继续在科学知识和实践智慧的对比中来深化他的认识。他这样说:“知识追求最高真理,而实践智慧追求最低真理。……轻率的学究从最高真理引出最低真理;而智者则从最低真理引出最高真理。……从普遍真理直接进到特殊真理的轻率学究,竭力通过生活的迷宫。但是,智者盯住在生活的转变和动荡不定之中的永恒真理,走一条间接道路,因为直接的道路是不可能有的,他在事物本性允许的范围内,准备长远会取得成功的计划。”^{【31】}在这里,很显然,最低真理和最高真理分别是就具体性和抽象性而言的。当考虑到维柯在后面紧接着的一段中指出,当人们错把自然科学的方法运用到实践智慧的领域便会造成绝大的错误^{【32】}时,那么,很显然,维柯是把具体性看作了实践智慧的根本特点,而这也就是人文学科方法论上的根本特点。

【31】

同上,第75、76页。

【32】

同上,第76页。

这样,对于维柯而言,在他每年一次的开学典礼演讲词中,他已经逐渐形成了对以伦理学、政治学、修辞学、法学等等为主的传统人文学科在方法论上之区别于以培根和笛卡尔为代表的主流自然科学研究方法的特殊性的完全领会,这就是,这些学科在方法是根本地奠基于对具体的社会历史生活事件的把握,与变动的人类生活相适应的认识之具体性恰恰是它们的灵魂。维柯把宣讲这一点作为他的使命,而他在《论从拉丁语源发掘的意大利人的古代智慧》中所发展起来的所谓“真理—造物原理”则是对这一认识的更为深刻和全面的阐明。

三

“真理—造物原理”是独具维柯特色的真理理论,自《论我们时代的研究方法》第一次简单地提到它,一直到他的巨著《新科学》,这一理论在维柯的整个思想体系中始终占据着枢纽的地位。维柯在许多地方对它都有所论述,但是对它最为集中和鲜明的阐释则是在《论从拉丁语源发掘的意大利人的古代智慧》一著中。在那里,维柯从词源学的角度考察了拉丁语的“真理”和“造物”两词,指出“真理”verum就词源学的意义来说是可以和“造物”factum一词互换的,从而就确立了“真理就是造物”^{【33】}的思想。人们也许会认为维柯仅仅通过一种词源学上的联系就贸然在真理

【33】

维柯:《论从拉丁语源发掘的意大利人的古代智慧》,见利昂·庞帕编《维柯著作选》,第83页。

理论这一重要的领域提出看法是一种轻率的行为,但是如果我们
对这一理论予以充分的考察,那么我们会发现,维柯的这一理论不
仅卓然自成一家,而且对于从巴门尼德以来所奠定的形而上学真
理观具有颠覆的意义。

具体来讲,维柯是从理解过程和创造过程的内在同一性的角
度来揭示这一原理的。理解,对于维柯来说,就是“集合一个事物
的所有要素,借助这些要素能够表达最完全的观念”^{【34】}的过程,而
这一过程不是别的,同时也就是一个创造事物的过程。因为,秉承
一种非常传统的创造观,在维柯看来,创造就是实际地做成一个作
品的过程,而这也就是将构成这个作品的各个要素完美地结合在
一起的过程。从而,当一个人在创造的时候,他也就同时在思想中
完成对他所创造的东西的理解,而当他在理解的时候,他实际上也
就是在心中对这个事物进行创造。这样,创造就与理解、与认识相
一致,而创造的结果——造物因此也就与理解、认识的结果——
真理相一致。这就是维柯“真理—造物原理”的基本的内涵。他
在对其他拉丁语词的词源考察中进一步发挥了他这一理论。例
如,在维柯看来,阅读同时也就是一个创造的过程。这不仅是因为
perfecte legere(完全可读)与 intelligere(理解)从词源学上看是可
以互换的,而且是因为阅读本身就是一个将文字要素集合起来形
成语词的过程^{【35】}。又如,在考察拉丁语“原因”一词 *caussa* 的词源
时,维柯指出它与“操作”(negotium)是可以互换的,而这就表明,
我们通过原因来证明一个真理的过程,也就是通过具体的操作“整
理质料或事物的未成形的要素,以及把以前分离的东西综合为一
体”^{【36】}的过程,从而对于维柯来说,“论证等同于操作,真理与创造
物相同”^{【37】}。

深入思考,维柯的这一“真理—造物原理”不仅是真实的,而
且是深刻的。因为,我们可以尝试问这样一个问题:谁是一个作品
的最好的理解者?那么无疑,回答将是:一个作品的创造者同时也
就是它的最好的理解者,从而一个人如果想要完整、全面地理解一
个东西,那么最好的办法就是将它重新创造一遍。这当然不导致
一种作者享有作品的绝对解释权的理论。因为,创造是所有人的
基本能力,维柯说,“ingenium(创造力)与 natura(本性)在拉丁语
中意义相同。……人的创造力是人的本性”^{【38】},从而作品作为创
造物是向所有人开放的。这也就是说,把真理同造物等同起来,

【34】

同上,第 83 页。

【35】

同上,第 83 页。

【36】

同上,第 101 页。

【37】

同上,第 101 页。

【38】

同上,第 109 页。

不仅没有把真理封闭在他的直接创造者的手中,相反却是把他交付到了所有创造者的手中,呼吁所有人来参与对这个作品的创造。而只要我们亲身参与创造一个作品,那么,我们不仅将有可能达到他的直接创作者的理解高度,而且还可以达到比他的直接创作者更高的理解高度,我们在努力的创造中将把握更为完满的真理。这当然是符合现代诠释学的所谓“比作者更深地理解文本”的主张的。这样,“真理—创造物原理”不导致真理的封闭,而是导致真理的开放。从而我们可以说,“真理—创造物原理”绝非维柯的凭空臆造,而正是从我们理解的实际出发的。他把握住了真理发生的更为本质的内核,这就是它的基于人的实际的创造活动的理解的内在性和具体性。由此,我们当然可以得出一个结论,这就是,真理的理解、从而是真理本身,只发生于亲身的创造过程中,相反仅仅外在地去观察一个事物,而不亲身去创造它,那么,对这个事物的理解就永远是外在的,也就不可能获得关于这个事物的完满真理。在后面我们将看到,这是维柯对更深一层次理论思考的基本立场。

但我们在这里一旦领悟到这一点,那么我们就会在思想上进入到更深的一层,这就是,维柯的这一理论在一种特定的意义上开启了真理与实践的关系维度。因为,创造在根本上就是实践,从而当把创造的过程同真理认识的过程相联系,那么这无疑就是把对真理的认识嵌入到了具体的历史实践过程之中。这样一种基本立场的转变其理论意义是巨大的,因为,通过将真理与具体的历史实践活动相联系,它的一个首要的结果就是使真理具体化了。因为,实践是具体的,它是人与人、人与自然的一种具体的交往活动和交往关系,从而它总是表现为一些具体的生活事件,而这些生活事件又总是发生在一定的、具体的生活情境之中的。因而,当把真理置于这样一种情境化的实践活动之中,把它看作是这种实践活动的具体的生成物,那么这无疑就意味着真理本身的情境化,它不再是一些通过分析、还原、归纳、概括等自然科学手段所获得的一些抽象的原则、教条和基本事实,相反,它体现为具体的生活场景,这些生活场景诚如维柯在《论我们时代的研究方法》中所指出的,是由一系列具体的细节和特殊的时刻构成的。这样,我们说,当把真理与创造与实践相联,首先它就被具体化了,它成为了作品,而不是教条。维柯显然明确地意识到了这一点,我们看到,在对拉丁语

certum 一词的解释中,他这样说:“Certum 意谓两者:一方面,指的是确实无疑的东西,另一方面,指的是与共通的东西相对立的特殊东西,似乎特殊东西是确实的,而共通的东西则是可疑的。……似乎凡是依赖于属的东西都是虚假的,而事物的基本殊相则是真实的。”^{【39】}这样,具体性和特殊性成了真理的根本标志。

【39】

同上,第 100 页。

这当然也就构成了对传统的形而上学真理观的根本挑战。因为,在传统的形而上学真理观看来,真实的不是这些具体的、情境性的生活事件,却是通过单纯的静观和抽象的分析与还原所得出的一些基本的自然事件,由这些自然事件就构成了一个自然事实的世界,而在这个世界的基础上,通过概念的推演和逻辑的架构,就造成了一个理论的世界,而这样的世界才是一个真实的世界。它的本质特点就是抽象性和普遍性,这就是说,这样一个世界是不受时间和空间的特殊性的局限的,它是超越时空的。我们说这种形而上学的真理观最初是在巴门尼德那里得到奠定的,而经过柏拉图、亚里士多德这样一些巨人的努力,它便获得了最初的理论形态。进入近代以来,随着自然科学的发展,它便在伽利略—笛卡尔的数学化的物理世界中得到了具体的展示,这就是说,在物理世界中得到展示的那个抽象的自然才被认作是真实的。但是,现在,当真理通过同我们具体的生活世界和生活事件相联系而成为具体的,那么这无疑也就意味着是对这种传统的形而上学真理观的否认。我们看到维柯正是这样来看待问题的。他基于他的一个特定的理由从而根本否认了这个在物理世界中呈现出来的自然的真实性。

原来,对于维柯来说,既然真理就是创造物,那么一个显而易见的推论就是,有关自然的第一真理就不是在人这里,而是在上帝手里。因为上帝是自然的第一创造者,自然是他的作品,从而他理应对自然葆有最生动、最具体和最丰满的真理。维柯这样说:“真理就是创造物。因此,第一真理在上帝那里,因为上帝是第一创造者;第一真理是无限的,因为上帝是万物的创造者;真理是完全的,因为既然上帝包容万物及其所有要素(无论外部的还是内部的),所以它体现了他。”^{【40】}而与此相应,由于自然不是人的作品,那么另一个显而易见的推论就是,人不可能拥有对于自然的真理。人由于外在于自然的创造过程,从而他对自然只能做非常有限的、外在的观察,“人类的心灵是有限的,外在于它自己以外的一切事物,

【40】

同上,第 83 页。

【41】
同上,第 84 页。

【42】
同上,第 84 页。

【43】
同上,第 86 页。

【44】
同上,第 87 页。

【45】
同上,第 101 页。

【46】
同上,第 99 页。

故只集合事物最外在的要素,而不是全部要素”^{【41】},这样,在认识上的一个结果就是,作为完满的真理,自然在上帝那里是一个整体,是活的,但在人这里则是片面的,是死的。维柯对此打了一个生动的比喻,他说:“神的真理是事物的立体表示,如同一座塑像;人的真理是一张素描即平面表示,犹如一幅绘画。……神的真理是立体的,因为上帝把握万物;人的真理是平面的,因为人仅仅把握事物的外表。”^{【42】}接着又说:“上帝所以知道一切事物,是因为他在自身中包含他由之综合万物的要素,而人力图通过分析来认识它们,因此,人类知识是对自然作品的分解。”“我们所讨论的事物——存在、统一、形状、运动、理智和意志——在上帝那里是一个整体,而在人那里,它们则是分割开的。在上帝那里,它们是活的,在人那里则是死的。”^{【43】}而最后,“在我们那里仅是理论的东西,在上帝那里则是作品。”^{【44】}这样,显然,对于维柯来说,与持有传统形而上学真理观的人们的观点相反,我们最不可能拥有正确知识的领域就是物理学,理由就是,“我们不可能根据原因来证明物理学,因为自然事物的要素在我们之外。”^{【45】}这无疑是对传统形而上学真理观的一个最沉重的打击,它摧毁了他们关于真实的一切想法。因为,根据上面的理由,最不真实的恰恰就是在物理世界中所呈现出来的那个自然了。

从上述的认识出发,在方法论上,维柯便认为在对真理的把握中,应当始终注意克服的就是一般性和抽象性,而应当培养的则是一种对具体情境的敏锐的把握能力。他这样说:“用普遍的语词来说话,是儿童和野蛮人的习惯做法。在法学中,每每因为按照成文法本身或顺从法规的权威来行事而犯错误。在医学中,那些刻板应用理论行事的人更关心的是,它们的体系应当完好无损,而不是应当治愈病人。在日常生活中,那些试图靠理论度日的人不是经常误入歧途吗?用来称呼这种人的希腊名词——吸收到我们的方言之中,我们把它们叫做‘空论家’(thematics)。”^{【46】}这便是对传统的真理观在方法论上过于注重抽象和一般的批判。而与此相反,维柯认为,在对真理的认识中,却存在着一种更为高级的认识能力,他这样说:“在法学中,不会(仅仅)因为某人博闻强记,成文法、一般或最高法规烂熟于心,而对他推崇备至。相反,人们尊重这样的法官,他以敏锐的判断力去深究案件具有法律价值的细枝末节和实情以及不能搬用一般法律的特殊情况。照西塞罗的看法和说

法,最优秀的演说家并不作老生常谈,而是 *haerent in propriis*(审时度势)。(同样地),有作为的历史学家也并不提供关于事实的不精确说明和一般原因,而是探究基本事实情况,揭示具体原因。在模仿艺术,如绘画、雕刻、模型制作和诗歌中,出类拔萃者不是用通常的而是用新颖精彩的细节来美化取自普通自然界的原型,或者用他们自己高超的细节来装饰已由其他艺术家表现过的原型,使它成为他们自己的作品。”^{【47】}很显然,这是一种把握具体的能力,维柯以此强调了在认识中对具体细节的把握要远远重要于对一般原则的把握。在别的地方,他用实践智慧来指称这种特殊的认识能力,认为它的本质在于:“实践智慧本身不过是洞察合适的东西的能力,智者借此在每个新情境中言行都适合于最恰当的考虑。”^{【48】}而运用这种实践智慧于现实,在维柯看来获得的首先不是知识,而是一种精神素养。他这样说:“因此,智者长期广泛地经历高尚而有用的东西,从中培养了敏锐的心灵。在这个过程中,他获得了对于新事物的清晰而明确的概念,这使他在一切问题上都能言行自如而又高贵,并能处变不惊。”^{【49】}这句话是重要的,这表明人文学科方法远远不止于是一种方法,相反,它最终将返归人的存在,它将表明接受人文教育的过程本身就是它的目的,在这个过程中我们的人性得到了提升,我们被教养成为人,一个真正富有人性的人。

【47】

同上,第98页。

【48】

同上,第98页。

【49】

同上,第98页。

这样,我们说,具体真理观就是维柯的“真理—创造物原理”与传统形而上学真理观相反对的第一个积极成果。但是,与此同时,需要立即指出的就是,当真理通过与实践相联而被具体化的同时,它也就被历史化了。因为,我们的实践活动不仅仅总是一定的生活情境中的实践活动,而且还总是一定的历史情境中的实践活动。生活情境,那些具体的、显现出特定的面貌的生活之画面,在本质上是历史性的。无历史的生活情景不过是一种抽象,是一种毫无内容的空洞物。因而具体性,如果它想要成为真实的而非空泛的具体性,那么它就必须进入到历史之中,使自己成为历史中的具体性。从而,显然,历史性是具体性的灵魂。真理不仅体现为具体的生活事件的真实,而且在根本上还体现在历史事件的真实中。我们只是在历史性中才能够找到真理。只有在这样的意识中,人文学科方法论才能摆脱与自然科学方法论的基于所谓的特殊与一般、具体与普遍的僵硬对立,向着真正超越传统形而上学真理观的

方向前进。而这个将具体的真理向着历史的真理的至关重要的转化,维柯是在他的巨著《新科学》中完成的。在那里,维柯以他的独特的逻辑论证了真理的历史本质,从而就构成了对传统的形而上学真理观的一次更为致命的打击。

四

迄今为止,人们已经从许多方面对维柯的《新科学》给予了高度的评价,但是还很少有人从一种与传统形而上学真理观完全不同的历史真理观的角度来理解这部著作。但是,这却是维柯的“真理—创造物原理”的题中应有之义。因为,根据这一原理,如果说真理只是在具体的创造过程中获得的,人们只有对他亲手创造的东西才有真正的理解,那么,一个显而易见的结论就是,真理必然是历史生成的。这样说的根据便在于,创造在根本上是一种基于历史的生成活动。因而,当把真理同创造物相等同,一个直接的后果就是,真理历史化了,它使真理从属于历史自身的内在生成的逻辑,成为在时间中到场的具体。而这也就是说,真理不再是一些抽象的原理、无时间的永恒存在,而是历史中的人与人、人与自然的一种具体的历史性交往活动和交往关系,而这也就是人的生活世界和其中的生活事件。

在这样一种崭新的真理观下,显然,对于所谓的自然,我们便只拥有浮表的、片面的知识,因为我们外在于这个自然的整个创造过程。而对于我们人类自己的生活世界,我们却必定可以拥有确凿无疑的知识。这是一种什么知识呢?对于维柯来说,这就是人关于自己的创造物——人类社会历史的知识。人类社会的历史是人自己的创造物,从而就像上帝对自己的创造物——自然拥有最具体、最生动、最完满的真理一样,人对人自身的社会历史也能拥有最具体、最生动、最完满的真理。维柯在《新科学》第一卷第三部分“原则”中阐述了这一对于当时人来说还是十分新颖的见解。他这样说:“民政社会的世界确实是由人类创造出来的,所以它的原则必然要从我们自己的人类心灵各种变化中就可找到。任何人只要就这一点进行思索,就不能不感到惊讶,过去哲学家们竟倾全力去研究自然世界,这个自然界既然是由上帝创造的,那就只有上帝才知道;过去哲学家们竟忽视对各民族世界或民政世界的研究,而这个民政世界既然是由人类创造的,人类就应该希望能认识

它。”^{【50】}在这里,维柯就指出以往的思想家们重视对自然的研究是一条歧路,相反,对于人来说,更为重要、也更有希望在知识上获得成就的道路是对人类社会历史的研究,理由就是,人类社会历史是人类自己的创造物,它的全部原则蕴含在人类心灵的各种变化之中。而在第四部分“方法”中他这样说:“这个民族世界确实是由人类创造出来的,所以它的面貌必然要在人类心智本身的种种变化中找出。如果谁创造历史也就由谁叙述历史,这种历史就最确凿可凭了。这种情形正像几何学的情形。几何学在用它的要素构成一种量的世界,或思索那个量的世界时,它就是在为它自己创造出那个量的世界。我们的新科学也是如此,(他替自己创造出民族世界),但是却比几何学更为真实,因为它涉及处理人类事务的各种制度,比起点、线、面和形体来更为真实。”^{【51】}在这里,维柯就提出了哪种知识更为真实的问题,是自然科学知识还是社会历史知识?而答案是显而易见的,由于社会历史是人类的创造物,人类就生活在一个历史的世界之中,从而相比于人类关于自然的认识,人类关于自己社会历史的认识就更为真实。从而,真理,对于人来说,必然是社会历史性的。

这不能不说是传统形而上学真理观的又一次沉重打击。因为传统的形而上学真理观恰恰是反历史的,历史是被从真理中清除出去的。巴门尼德,作为形而上学真理观的肇始者,在他的著名的残篇中早已将时间的因素、从而是变化与生成的因素从存在的领域驱赶了出去,他这样说:“存在者无生无灭,因为它是整全的、不动摇的和完满的;它既非曾在也非将在,既然它整个地同时现在,单一、连续;因为你将为它探求什么样的起源呢?它又将以何种方式从哪里生成呢?……”^{【52】}“如此存在者怎么可能毁灭呢?又怎么可能生成呢?因为假如它曾经生成,那么它现在便不在,假如它将要存在,那么它现在也不在。这样,生成便消灭了,而毁灭也不可听闻。”^{【53】}我们说,这是形而上学真理观奠基性的言论,通过把存在牢牢地确定在永恒的现在,并且将生成和毁灭这些属于时间的因素从存在中清除出去,真理就作为永恒的存在者居停在无时间的真空之中了。

巴门尼德的这一奠基性的观点为柏拉图学派所继承。在柏拉图看来,我们对动变的感觉世界是不可能获得真知的,真理只存在于永恒、不动的理念世界之中,从而历史当然也就被摒除于知识领

【50】

维柯:《新科学》331,第135页。

【51】

《新科学》349,第146页。

【52】

残篇 8. 3~7。译文据 K. R. 本古希腊原文直接译出。G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1957.

【53】

残篇 8. 19~21。译文据 K. R. 本古希腊原文直接译出。

域之外。在古希腊人的反历史的思想传统中,亚里士多德的观点是最具代表性的,在著名的《诗学》第九章中,他把诗置于历史之上,认为诗是“一种比历史更富哲学性、更严肃的艺术”,理由就是,诗能表现普遍性的真理,而历史却只倾向于记载具体的事件,从而在历史中只有令人绝望的混乱的偶然性。^{【54】}

【54】

亚里士多德:《诗学》
1451b5~10,商务印书
馆,1996年。

不管这种反历史的形而上学真理观在中世纪是否发生过根本的变化,但是进入近代以来,在笛卡尔学派那里,它却持续发生着影响。研究者常常提到笛卡尔在《谈谈方法》中那段著名的话:“到目前为止,我认为我在研究古代的语文,了解古代的作家以及他们的历史和著述方面,已经付出了足够多的劳动。和更早时代的人们生活在一起,就好像是在异域旅行。知道一些其他民族的风尚,以便更加不偏不倚地判断我们自己的,而不像那些从未到过自己本国以外的人们会鄙视和嘲讽与自己不同的任何东西;——这是有用处的。但是那些旅行得为期太久的人,结果他们在自己的本乡倒变成了外人,而那些过分好奇地研究古代行为的人,却对我们自己中间今天所作出的事情懵然无知。何况,这些著述所说的事情是不可能像它们实际所发生的那样发生的,因而就在怂恿着我们去尝试超乎我们能力之外的东西,或者去希求超乎我们命运之外的东西。即使历史书籍是真实的,既不夸张又没有改变事物的价值,也还是略去了较卑下和很少尊严的那类情况,以便更值得读者去注意;因此,它们描述的那些事情从来都不是恰好像它们所描述的那样,而那些想要以它们为自己榜样的人,就都倾向于浪漫的骑士狂并思索着铺张扬厉的业绩了。”^{【55】}在这段话中,笛卡尔所提到的“古代的语文”、“古代的作家以及他们的历史和著述”,所指的就是传统的人文学科,但是,对于笛卡尔来说,它们仅仅是一些奇闻轶事或者异域风俗,是一些超出了支配我们的自然律的东西,这样基于亚里士多德式的理由,即,历史不提供带有普遍性的真理,笛卡尔就根本否定了人文学科的价值。而柯林伍德在《历史的观念》中则更为详尽地指出,笛卡尔在这里表达了对于历史的四个基本的否定性看法,即:“(1)历史的逃避主义:历史学家是一个远离故乡而生活的旅客,对他自己的时代倒成了一个外人。(2)历史的怀疑主义:历史著述是对过去的不可靠的说明。(3)反功利的历史观念:不可靠的著述不能真正帮助我们了解什么是可能的事,因此也就不能帮助我们在目前有效地行动。(4)历史是幻想的结构:历

【55】

笛卡尔:《谈谈方法》,
转引自柯林伍德:《历史
的观念》,中国社
会科学出版社,1986年,
第68、69页。

史学家——即使是在最好的时候，——歪曲历史的方式就是使它显得比它的真实面目更加光彩。”^{【56】}这样，很显然，历史不能提供真理，真理绝不是历史性的，从而，对于知识来说，我们唯一剩下的就是关于自然的知识，因为在数学化的物理世界中我们获得了无时间性的永恒的真理。

【56】

柯林伍德：《历史的观念》，第69页。

但是现在，这种真理观却在维柯的“真理—造物原理”中遭到了根本的颠覆。因为，当维柯在《新科学》中宣布我们关于自然的知识是不可能真实的，而只有关于人类社会历史生活的知识才是真实的，那么这无疑就意味着，在传统的形而上学真理观看来是微不足道、其中没有丝毫真理可寻的具体而变动的人类社会历史生活，就不仅具有了研究的价值，而且还是远比自然界更为真实的存在。而这是因为，我们人类并不生活在一个纯粹的自然世界之中，所谓纯粹的自然世界不过是脱离历史的一种抽象；相反，我们人类是生活在一个充满了活力和创造力的、变化生成着的具体的历史世界之中，历史世界构成了我们的现实生活世界。从而，对于人类来说，真实的就不再是那个在抽象的物理世界中所呈现出来的自然世界，而就是我们具体的历史存在。而这对于人类来说不是别的，它在本质上就是一个人文世界，它包括各种典章、制度、风俗、文物、语言和行为，所有这些东西在本质上都是历史性的，这也就是说，它们是时间中具体的。在关注宇宙抽象、普遍、恒定的原则的自然科学看来，它们似乎是琐屑的、微不足道的，与以亿万光年计的宇宙发展过程相比，人类动变生灭的历史不过只是沧海一粟，萤火之光，但是，对于人类来说却是无比重要的，因为这就是我们每个人所最可宝贵的人生，一切世代的人的人生就构成了历史。这样，在自然科学对世界的抽象化、形式化和逻辑化中所失落的世界的生命生活的内涵，在人类的社会历史生活的世界中就再度被恢复了，鉴于历史世界和自然世界的根本不同，一个生动、具体，基于特定的历史化情境，一个则抽象、一般，是孤立于历史生活之外的，因此，维柯就完全有理由把他的对人类社会历史生活的研究称作是一门与自然科学完全不同的新科学。在《新科学》第五卷的最后他这样自豪地宣称：“因此，我们不禁要用一个惹忌妒的头衔，把这部作品命名为《新科学》，因为我们不应该不公正地欺骗世人，不让本书得到它本应享受的权利；它所论证的涉及世界各民族的共性是带有普遍性的，它具有每一门具有完善理想的科学所应有的

【57】

维柯：《新科学》1096，
第562页。

特性，这种完善理想曾由塞涅卡用这样辉煌语言表达过：‘世界会是微不足道的，除非它能为全世界人提供探讨的资料。’”【57】

这样，在《新科学》中，人类的社会历史生活就被挑明了是真理唯一存在的领域。而这当然就意味着真理的历史化。从而，《新科学》就构成了维柯人文学科方法论研究的一个新阶段，在这里，维柯将他在他早期著作中所形成的人文学科的真理观进一步深化为历史科学的真理观。这就是：真理不仅仅是具体的，而且还是历史的。依据这一原理，从而，在对真理的探究中，我们就不仅要在具体的生活情境中来把握活的真理，避免真理的抽象化和一般化，而且还要时刻注意到真理的时间维度，使得真理的具体性体现为它的历史性。也就是说，我们必须把真理作为特定社会历史情境中的特殊真理来把握，否则，真理的具体性将成为空洞的具体性。维柯把这一点作为历史科学的首要原则来加以强调，在《新科学》中多次讨论了这一原则。

例如，《新科学》的第二部分“要素”，在整个《新科学》的体系中其地位相当于欧氏几何中的公理部分，就是在这一部分的一开始，维柯首先批评了历史研究中一个通常的错误，这就是研究者常常不加检查地把自己时代的思维方式、社会制度、生活模式套用到对过去时代人类生活的研究中去，从而他们就不能够正确地理解过去时代的人们们的生活情况。维柯这样说：“这条公理是一切民族乃至后来一切学者们对于人类起源的一切错误看法的无穷根源。因为整个民族既已注意到人类起源时，学者们就动手研究它们，他们就根据他们自己的既已开化的那种宏伟的世界情况，去就人类起源进行判断，而人类起源，就事物的自然本性来说却一定是微小的，粗陋的而且很渺茫幽暗的。”【58】而在后面针对自然法学家格劳秀斯、塞尔敦和普芬道夫的古代自然法研究，维柯这样批评道：“部落自然法的学说中的三大领袖格罗特（按，即格劳秀斯）、塞尔敦和普芬道夫……都相信诸异教民族在他们最初创始时就已懂得完备的自然公道，他们竟不想一想任何民族创始之后还要经过两千年左右哲学家们才出现。”【59】“这方面理论的三大领袖格罗特、塞尔敦和普芬道夫本应以诸部落的起源为出发点，因为这才是他们的题材的起点。但是在这一点上三人都犯了同样的错误，都从中途开始，也就是从已开化的各民族的最初时期才开始（所以是从自然理性已充分发展的有文化教养的人们才开始）。从这些开化的民

【58】

《新科学》123，第83
页。

【59】

《新科学》329，第133
页。

族中哲学家们已涌现了,在对关于公道或正义的一套完整理念进行思索。”^{【60】}这样,对于维柯而言,历史的真理首先奠基于历史性中,而非仅仅是具体性中,忽略了研究对象在历史的坐标系中所处的位置,就必然会造成对研究对象的错误理解,使其成为一种抽象的存在。基于此,在第三部分“原则”中,维柯便相应地提出了他的新科学研究所遵循的一条基本原则,即:“凡是学说(或教义)都必须从它所处理的题材开始时开始。”^{【61】}而在第四部分“方法”中,作为一种研究方法,维柯指出:“本科学必须从它所处理的题材开始处开始,像我们在公理 314 条里已说过的。所以我们必须和语言学家们一道回到杜卡良和庇娜的石头,回到安菲翁的岩石,回到从卡德茂斯的犁沟里生长出来的那些人,或是回到维吉尔的硬橡木去找这种开始。我们还要和哲学家们一道回到伊壁鸠鲁的蛙,霍布士的蝉,格罗特的傻子们,回到没有天神的照顾而投生到这个世界里的那些人。……研究起点应该是这些动物开始以人的方式来思维的时候。”^{【62】}维柯承认要做到这一点是困难的,他说他为了发现古代世界的状况和古人思维世界的方式,“曾不得不从我们现代文明人的经过精炼的自然本性下降到远古那些野蛮人的粗野本性,这种野蛮人的本性是我们简直无法想象的,只有费大力气才可以懂得。”^{【63】}

正是在这一系列的论述中,维柯奠定了历史科学的基本原则。从而,历史科学是从维柯开始的,维柯也正因为此而被称为历史科学之父。当然,如果稍加审视,那么我们会发现这种历史原则中所存在的一个根本性的问题,这就是它忽略了历史研究者基于历史生成而合理具有的一种审视历史的特定视角,正是这种视角决定了历史远不是像维柯所想象的那样客观。但是,不容置疑的是,这种归属于诠释学的历史视域并不能为一切主观性解释大开方便之门,同时也不能取消历史真理的时间维度。正是就这个意义而言,维柯在《新科学》中所奠定的这一历史科学的基本原则是深刻的。关于这一点,我们只要把它同以文德尔班、李凯尔特为代表的德国西南学派的历史哲学加以对比就清楚了。

我们知道,正是在文德尔班、李凯尔特那里,一种为历史科学的可能性寻找先验的认识论基础的任务被提了出来。但是,不幸的是,他们对历史的全部理解是建立在兰克学派的历史学实践的基础上的。而兰克学派的历史研究方法,我们知道,其根本的特点

【60】

《新科学》394,第 173 页。

【61】

《新科学》314,第 129 页。

【62】

《新科学》338,第 139 页。

【63】

同上。

【64】

兰克：《论十九世纪》，见《历史理论与史学理论》，商务印书馆，1999年，第226页。

在于，尽可能地搜集历史事件中的人物的第一手材料，以详尽地描述这一事件的始末。从而事件和人物的个性是兰克学派所首先关注的，而当他们沉迷于这样一种具体性研究中时，历史的基于时间的必然性逻辑就被遗忘了，从而摆在我们面前的就是一幅幅关于永恒的人性的画卷。（“这一人类永远带有下列特征：既善良又邪恶；既高贵又兽性；既有教养又粗野；既企求永恒又沉湎于一时欢乐；既幸福又悲苦；贪得无厌，永不满足。”^{【64】}）正是从这样一种历史观出发，文德尔班和李凯尔特就仅仅将历史理解为具体性和个性任意出没的场所，在这里，历史的时间维度失去了对具体历史事件的规定意义，似乎每一历史事件都是无时间的，都是一些永恒的具体性、个性的闪光。而理论探索的焦点也就集中到了具体性上，集中到了“关于历史的个别而非一般的叙述是如何可能的”这样的假问题上。从而，不是将具体性归结为历史性，相反，却是将历史性归结为具体性。像这样一种历史哲学，在它对具体性的抽象强调中，所导致的必然是对历史的时间逻辑的根本破坏，因为它必然按照一种单一的、永恒的人类理想生活场景来设想人类一切世代的历史生活，并以此来组织、整理历史材料。从而，古人将按照今人的思维方式、生活模式思想、生活，这当然是对历史真实的有意无意的歪曲。

【65】

参见 Peter Munz, “The Idea of ‘New Science’ in Vico and Marx,” in *Affinities and Contrasts*, ed. Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983.

而维柯根本反对这样一种历史研究方法。他不仅提出了与之完全相反的历史科学的正确原则和方法，即从题材的开始处开始研究，而且在实际的研究中也贯彻了这一原则和方法。在他看来，整个人类历史可以分成三个时代，这就是所谓的神的时代、英雄的时代和人的时代，而这三个时代又各自分别对应着三种不同的自然本性、习俗、自然法、政府（或政体）、语言、字母（文字）、法学、权威（或所有制）、理性和裁判。从而显然，我们就不再可能按照一种单一的模式来理解不同时代的人和人类生活，相反，在对任何时代的人类社会生活的研究中，我们都必须密切地关注它所处的特定的历史时代所规定的特殊的社会生活逻辑，按照这一特殊的逻辑来描述特定历史时代的人类社会生活。这就是所谓的维柯的《新科学》的历史观对启蒙主义的无历史的历史观的克服。^{【65】}只是按照这样一种历史观，我们才真正实现了历史研究的具体性，这就是真实而不空洞的具体性。

但是，在充分肯定维柯对历史科学的这一贡献的同时我们却

又必须指出,维柯不仅认为历史存在着这三个时代,而且还认为这三个时代的演进具有不以人的主观意志为转移的必然性。例如,在第四部分“方法”中,他这样说:“如果我们试想一想各种制度的建立多么顺理成章,它们出现的场合又大不相同,有时和人们所祈求的正相反,可是它们自己终于井然就序,各得其所。……试就各种制度互相比较,考察一下它们出生的时间和地点,应该在此时此地出生就在此时此地出生,应该在另时另地出生就留到另时另地(贺拉斯认为一切秩序的美就全在于此)。……最后,还试想一想,在这类场合、地点和时间,我们是否可以设想会出现另样的神的福泽,考虑到人类的特殊弊病和特殊需要,会使人类社会治理得更好些或保存得更好些。”^{【66】}这段话看似杂乱无章,但实际上维柯在这里的真实意图是想从社会制度演进的必然性、社会制度发生的客观条件以及社会制度变革的历史合理性三个方面来说明历史存在着某种必然性,以表明历史是按照某种单一的逻辑结构运行的,而这单一的逻辑结构就体现为他自己所概括的三个历史时代的彼此的更迭。而在其他地方,维柯还把这样一种历史结构称之为“理想的普遍的人类历史”,并且把它作为一种必然性归之于所谓的神意,说什么“……我们的科学必须证实天神意旨在历史中所做的事,必须是一部天神意旨在没有人类认识或意图而且往往违反人类计谋的情况之下,颁布给人类这个伟大城邦的一些制度的历史”^{【67】}。我们说,这就是历史主义,这样,正是在《新科学》中,维柯在奠定历史科学的基本原则的同时也在无形中奠定了历史主义的基本原则,这就是把历史看成是一个处于某种必然性逻辑支配之下的单一而且普遍的历史进程。这样一种具有鲜明的历史决定论特征的历史观对于整个历史科学的影响有多深,我们只要看看黑格尔的历史哲学就可以明白了,因为,正是在黑格尔的历史哲学中,历史被明确地、形而上学地规定为是与逻辑的统一。从而,历史科学的基本原则和历史主义的基本原则的交织共生,这就是维柯《新科学》独特的现象,是足以让我们再三反省的。

【66】

《新科学》344,第 143 页。

【67】

《新科学》342,第 142 页。

但是,不管怎样,在我们对《新科学》作出上述检视之后,在人文科学方法论方面,一个应当为我们倍加珍视的结论就是,人文科学必然最终要转化为历史科学,人文科学的具体性只有作为历史科学所关注的人类社会历史生活的具体性,才是真实的,而且是对人有益的。

“只要我不是被迫进行表现”：伊泽尔的否定性美学

◎(美国)加布里尔·施瓦布 艾彦 译

【1】

参见沃尔夫冈·伊泽尔《前景：从读者响应到文学人类学》(*Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*), Baltimore, 1989, 第 275 页。(本文中引用的所有同名学术著作均系同一版本,第一次出现时标出原文各种有关信息,以后只注明书名和页码。——译者注)

【2】

参见沃尔夫冈·伊泽尔《阅读活动：审美反应理论》(*The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*), Baltimore, 1978, 第 230 页。

【3】

参见沃尔夫冈·伊泽尔《前景：从读者响应到文学人类学》，第 267 页。

【4】

同上引书,第 267 页。

一、虚构性和否定性：伊泽尔著作中的联系性论题脉络

就其与经验世界的关系而言,作为他在性(*otherness*)而存在的想象是一种神圣的迷狂,这种迷狂不是背离这个世界,而是干预它。^{【1】}

否定性提供了构成本文与读者的互动之基础的结构。^{【2】}

本文所选择的这两段题词,以概要的形式包含了伊泽尔的著作所具有的、最恳切急迫的关注。作为“神圣迷狂”的一种工具,文学是作为一种文化中介而表现出来的,这种中介的主要作用是干预这个经验世界。通过向本体论提出挑战,伊泽尔断言说,就其对读者的强烈影响而言,虚构是最具体的:“虚构越是回避本体论,它根据自己的用法对它自身的呈现就越不容易出现错误。只要它不再限于发挥某种说明功能,它的强烈影响就会变成它最突出的特征”^{【3】}。不过,我们怎样确定这种强烈影响呢?伊泽尔几乎是简明扼要地写道:“人们总是假定虚构能够产生各种实在。”^{【4】}不过,根据他的下列主张来看,即否定性构造存在于本文和读者之间的互动过程之中,他那一贯坚持的问题“人们为什么需要虚构?”就会导致一个类似悖论性的答案:各种虚构都变成了我们的奇异怪诞的双重物,都对我们反映了我们在其他情况下不可能感知的某种东西。这种“神圣迷狂”,这种无法逃避的、对我们自己造成的各种双

重物的吸引,永无休止地重新创造我们的世界,尽管其所产生的是差异而不是相似性。我们永远不能通过用我们的心灵反映某种东西来进行观看或者充分地把握,文学永远会把我们悬置在某种具有生产力的否定性之中,永远会把我们悬置在某种“存在于”可知和未知之间的“空间”之中。这种“空间”需要保持不受各种经验性表现的干扰的状态,但具有悖论色彩的是,它本身却是通过我们的经验世界表现出来的。

通过引用伊泽尔的读者—响应理论,所谓我们为什么需要虚构这个问题,就可以不仅把他的著作的不同阶段和年代联系起来,而且还能接下来昭示他最近进行的,走向文化人类学的转向。对这个问题的任何一种回答,都会拥有一种使文学研究合法化的前景——当读者反应批评在60年代出现,70年代繁荣的时候,都会拥有一种被深刻地感受到的关注。在我们这个世纪之交,当各种“虚构”似乎已经被媒体文化劫持的时候,正是这种关注呈现出新的迫切性,而且,人们经常认为美学学科是某种陈旧的人文主义遗产的剩余物。不过,“我们为什么需要虚构”这样一个问题却非常倔强地存在于我们的内心之中。它还处于近来在文学研究中出现的人类学转向——当新的文化范式出现,并通过断言其具有跨学科的杰出性而对本文论者的霸权提出挑战的时候,这种转向就出现了——的核心部位。正是通过指出人类就其最根本的层次而言需要虚构这样一点,沃尔夫冈·伊泽尔的著作预示了这种“人类学转向”,并且在最近的文学研究和文化研究领域出现的各种争论中,保持了它的重要意义和生命力。

在伊泽尔看来,这种对虚构的需要是与其对某种不惜以任何代价加以保护的、具有生产力的否定性紧密联系在一起,就文学的写作和阅读来说,情况都是如此。然而,这样一种对否定性的信仰却导致了某种困境——在其《无法命名者》之中,萨缪尔·贝克特(Samuel Beckett)曾经最简捷地表达过这种困境:“只要我不是被迫进行表现。”^{【5】}在伊泽尔系统论述其各种理论的历史时刻,这种“对表现的抵制”标志着某种独特的、具有代表性意义的文化感受性。由于来自某种影响深远的哲学和认识论方面的怀疑论,这种无处不在的对表现的怀疑,要求伊泽尔寻找某种崭新的思考形式和写作形式——就这种寻找而言,贝克特变成了最富有启发的源泉。对于注定要弃绝有关具体表现的各种陷阱,最终颠覆所有

【5】

参见萨缪尔·贝克特《无法命名者》(The Unnamable), New York, 1978, 第10页。

各种确定性形式之基础的伊泽尔的新的否定性美学来说,贝克特发挥了某种典范作用。伊泽尔自己“对表现的抵制”是以循环的方式出现的,这种循环持续不断地限制他那些陈述,后者既标志着其著作的认识论前提和基本政治立场,也标志着其情绪性能量或者潜在的心境。伊泽尔的下列人类学主张非常简要地总结了这种心境,即“确定性……使我们感到失望。”或者正像他在《阅读活动》之中所说的那样:“语言所说出的东西被它所揭示的东西超越了,而它所揭示的东西则表现了它的真实意义。”^{【6】}在意义的生产过程中,确定性发挥着双重限制作用——既对所指发挥限制作用,也对能指发挥限制作用。因此,在伊泽尔的否定性美学中,意义既是反参照的,也是高度流动的,是对语境非常敏感的和容易发生变化的。这样一来,不确定性便占据了这种最基本、最富有生产力的审美范畴的地位。^{【7】}

出于同样的情绪,《虚构和想象力》通过揭示“什么东西被从知识和经验之中排除了”,把“上演”(staging)当作一种引进不确定性的人类学方式突出表现了出来。^{【8】}我们可以非常清楚地看到,这种“关于双重意义的美学”所偏爱的是没有说出的东西,而不是已经说出的东西。通过一种要求读者发展阅读言外之意的“否定能力”的“中间性空间”,“未被系统表述的东西”就获得了高于被系统表述的东西的优越性。审美经验参与了一种具有生产力的否定性,把阅读当作一种创造性活动、而不是当作一种接受活动来进行。正是存在于一部文学作品之中的沉默——未曾说出之物——在作为一种“能动的空白”而发挥作用,这样一来,一种具有生产力的本文能量就在意义的建构过程中变成了发挥决定性作用的力量。在伊泽尔看来,沉默也可以预先防止本文所表现出来的绝对权威。与参与某种(其规则是由本文权威和解释性共同体协商的结果的)权力游戏不同的是,伊泽尔的“隐含的读者”所参与的是一种由共鸣和差异组成的游戏。在这种框架之中,虚构性和否定性是作为两种根本性的,所有各个时代的人们都用来重新构造其世界的人类学方式表现出来的。伊泽尔认为,这种重新构造过程本身就是一种人类学需要,是从一种偏离中心的,把认识其必死性的负担强加到人们身上的地位之中产生出来的,而且,这种地位还阻止他们,使他们永远无法充分地认识自己。

【6】

参见伊泽尔《阅读活动:审美反应理论》,第142页。

【7】

也可参见伊泽尔《散文虚构中的不确定性和读者反应》(“Indeterminacy and the Reader's Response in Prose Fiction”),该文载《叙述面面观》(*Aspects of Narratives*), J. Hillis Miller 编, New York, 1971, 第1—45页

【8】

此处引文系本文作者自行根据德文原文翻译,参见 *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven Literarischer Anthropologie*, Frankfurt, 1991, 第508页。

二、阅读活动和隐含的读者

如果一部文学本文没有某种特殊的意义,那么,这种“一目了然的缺陷”实际上就是具有生产力的、能够使本文在各种不同的语境之中都富有意义的母体。^{【9】}

在估计伊泽尔所具有的历史意义和国际意义的过程中,人们应当回忆一下他的文学响应理论——在以他和汉斯·罗伯特·姚斯为最杰出代表的所谓“康斯坦茨学派”崛起的过程中,这种理论曾经获得过国际性声誉。在胡塞尔现象学、英伽登美学和伽达默尔解释学的强烈影响下,这种理论运动——由于“诗学和解释学”这个跨学科研究团体,它的范围和影响已经扩大了——所关注的,恰恰就是为文学研究、批判理论以及更加一般地说,为有关解释的实践重新确定取向,重新运用概念进行说明。

正是伽达默尔的对话解释学,为根据人类学对阅读活动和解释活动的思考提供了各种基础。根据伽达默尔的对话模型来看,解释是作为一种人类学存在形态而表现出来的,其目的在于促进人与这个世界之间的调解。然而,由于这样的调解永远不可能提供任何封闭性结果,或者说永远不可能完成,所以,对于解释的需要也就像每一种新的历史表现都需要新的调解一样,具有潜在的无限性。在《本文和解释》(*Text und Interpretation*)一书中,伽达默尔曾经提醒过我们,“解释”这个术语来源于翻译者所发挥的作用,后者在不同的文化的语言之间发挥调解作用。在这样的调解过程中,各种本文都是作为中介性对象(*Zwischenprodukte*)而发挥作用的;而在不断进行的对话过程中,它们那作为书写过程而存在的各种表现则发挥着暂时性的阻滞(*stasis*)的作用。

事实已经证明,就康斯坦茨学派对这种模型的批判性利用而言——也就是说,就伊泽尔的读者响应理论和姚斯的接受美学对这种模型的批判性利用而言,它确实是卓有成效的。在伊泽尔近来的著作中,其对作为不同文化语言之间的调解手段而存在的解释的关注,受到了存在于文学研究之中的文化转向和人类学转向的推动。人们认为,伊泽尔近来和桑福德·巴迪克(*Sanford Budick*)共同编辑的他自己的论文集《文化的可翻译性》^{【10】},就是为了

【9】

参见伊泽尔《阅读活动:审美反应理论》,第231页。

【10】

The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between, ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser, Stanford, 1996.

回应这种转向对有关文化翻译和文化可翻译性的种种争论所提出的挑战。通过把优先权赋予不可言说和不可翻译的东西,使之高于文化和历史方面的确定性,伊泽尔的文化人类学接受了这种挑战,这是意料之中的。伊泽尔论证说,文学并不反映各种文化确定性,而是对各种文化的边界进行调解,是使人们从各种身份规定之中解脱出来,而不是使人们墨守这些规定。

如果回过头来看一看康斯坦茨学派的接受美学,那么,我们就可以非常清楚地看到,在这个早期阶段,伊泽尔的阅读模型就已经在很高的程度上把文化传递和文化协商放在了远高于个人接受的地位上。虽然伽达默尔和姚斯一样,都把他们的文学接受理论建立在某种人际对话模型的基础之上,但是,相比较而言,伊泽尔的“隐含的读者”概念所强调的却是各种本文本身内在固有的沟通维度。根据伊泽尔后来的著作来看,人们也可以论证说,作为一个范畴的“隐含的读者”所具有的推动力量,已经把文化调解突出出来了。伊泽尔已经具体表明,各种本文本身都包含着它们自己的模型,它们也都试图根据这样的模型来塑造它们与读者的相互作用。与诉诸某种个体——无论是一个文学本文的经验性个体,还是理想性个体——不同的是,“隐含的读者”这个范畴所提出的是本文的沟通策略。

从另一个不同的角度来看,伊泽尔是根据下列假定进行其研究工作的,即无论就各种本文的修辞学手段而言,还是就它们所具有的沟通方法和沟通技巧而言,这些本文都把某种想象的读者当作它们自己的变化性(alterity)的接受者而包含在其中了。由于从来不对这个世界进行简单的复制,所以,各种文学本文都总是以某种变化性为标志的。虽然一个本文的各种引导手段都会通过激发某些特定的响应而实施某种控制,但是,个别的阅读却永远不会完全与“隐含的读者”所具有的那些参数保持一致。与这种保持一致不同的是,各种实际阅读过程都是由一些偶然性和特性(idiosyncracies)塑造的——这些偶然性和特性决定了使这些实际阅读过程得以在其中发生的历史情境。这样一来,通过存在于隐含的读者和具体读者之间的空间,阅读活动就揭示了某种以文化互动和文化协商的动态性为标志的空间。换句话说,“隐含的读者”是某种本文性的中介,它可以能动地肯定、妨碍、或者破坏一种文化所具有的那些为人们所熟悉的沟通模式。肯定了一个本文不可能

适应个别的读者,个别的读者也根本不可能通过面对面的情境验证他们的响应,接下来,伊泽尔便把其研究兴趣转向了作为传递、加工、调解/翻译过程而存在的阅读过程所具有的互动性质。

从某种认识论观点出发来看,存在于读者和本文之间的、不断继起的互动过程,从隐喻角度涉及存在于某种提供各种路标和边界的本文中介,和积极地对本文进行“加工”的读者之间的交换。否定性和不确定性推动着某种具有生产力的互动过程。正像一部成功的本文会打破文化确定性和历史确定性的各种边界那样,具有生产力的阅读也能够“加工”,因而也能够积极地改变一个本文所“表现”出来的东西。无论就一次阅读而言,还是就一部本文而言,确定性都会使我们失望。在这个方面,伊泽尔的立场与任何一种认同性政治学都是截然相反的。文学并不作为某种反映手段而发挥作用,毋宁说,它的作用是搅乱人们预先想好的,有关认同的各种文化建构过程,同时开发我们对于这些建构过程的需求。

当然,我已经认识到,在强调伊泽尔的“隐含的读者”理论包含的他在性和文化调解所发挥的作用的过程中,我自己也进行了某种解释学调解过程。我突出了某种可能存在的,对于“隐含的读者”的理解——尽管这种理解已经理所当然地包含在伊泽尔的概念之中,但其重要意义却只有在当前的文学研究中存在的人类学转向之中,才能具体表现出来。在《隐含的读者》产生最直接的强烈影响的20世纪70年代早期,人们曾经认为,他充分强调各种文学本文都具有无法还原的变化性的观点,是对那些以传统的模仿概念为基础,或者以文学实在论为基础的美学理论提出的某种挑战。另一方面,也有人认为,伊泽尔通过具体证明,一个本文的语义构成过程恰恰依赖于读者的参与及其与读者进行的各种相互作用过程,正在突破纯粹的形式主义美学或者结构主义美学所具有的局限性。

伊泽尔与各种具有竞争力的文学理论——无论它们是模仿论美学、形式主义、结构主义、后结构主义,还是各种文化研究——的对抗,总是遵循同一种逻辑,即采取某种反对“封闭”的立场。这里恰恰是伊泽尔自己的政治立场的立足之地——这是一种为根据某种反对模仿的偏见进行理论说明开辟新空间的立场,是一种对审美领域的不可还原的开放性的坚持,也是一种有分别的、对于差异进行协商和调解的需求。在这种模型之中,文学被放置在某种“介

于”各种文化表现之间的“空间”之中,而阅读过程的运作则非常像一个跨越各种边界的游戏。

当然,这样一种深刻地反对模仿论的文学理论,也会采取某种强硬的,反对各种认为完全存在于本文之中的权威高于意义和解释之权威的阅读理论的立场。伊泽尔指出,这些理论都由于某种还原性的,关于读者和本文之间的相互作用的概念而饱受折磨。正像他所系统论述的那样,“人们经常认为,本文向读者的‘传递’完全是由本文造成的。不过,任何一种这样的、成功的传递——尽管这种传递是由本文引起的——都取决于本文激发个体性读者的感知能力和加工能力所能够达到的程度。”^{【11】}

【11】

参见伊泽尔《阅读活动:审美反应理论》,第107页。

在这种语境之中,加工过程是作为一种具有高度动态性的响应而出现的。与简单地接受本文就知识或者快乐而言所提供的东西不同的是,在加工文学作品的过程中,我们实际上必定会参与分解和重塑我们自己的过程——其中包括参与分解和重塑我们那些文化形态的过程。换句话说,这种加工过程从实存的角度出发,既使我们介入我们的存在和文化环境的结构之中,也使我们介入对这种存在和这些文化环境进行构造的过程。伊泽尔断言,通过虚构“不断使我们自己双重化(doubling)”,我们就可以对我们自己进行“分解”,以便逃避由历史决定性、文化决定性、或者心理决定性构成的牢笼。

三、文学人类学

【12】

参见伊泽尔《前景:从读者响应到文学人类学》,第283页。

文学是一种具有决定性意义的,塑造文化实在的手段。^{【12】}

在从阅读理论走向文学人类学的过程之中,伊泽尔坚定地避开了那种支持更加传统的、主要以普莱斯纳(Plessner)、格伦(Gehlen)的观点为依据,以及最近以埃里克·甘斯(Eric Gans)的观点为依据的人类学的文化人类学模型。这种选择并不令人惊讶,因为他所关注的是否定性和不确定性;而且,它还可以解释,伊泽尔为什么不是对文化传递这个概念进行扩展,而是走向一个新的、来自戏剧和表演理论的概念。这样一来,在确立虚构和想象力的关系的过程中,“上演”就作为一种根本性的人类学活动被突出表现出来了。在《前景》一书中,伊泽尔写道:“由于自从有文字记载的

时代以来,文学作为一种媒介一直在某种程度上伴随着我们,所以,它的存在大概必定会满足某些人类学方面的需要。”^{【13】}

通过具体列举这些人类学需要,《虚构和想象力》对《前景》的理论轨迹进行了扩展。现在,通过用更富有潜意识色彩的“上演活动”补充“阅读活动”,伊泽尔就把文学的人类学功能建立在各种表演活动的基础之上了;而通过这些活动,各种个体和——我们还可以补充说各种文化——就可以通过虚构而使自身双重化了。由于被理解成为某种调解过程,而不是被理解成为模仿活动,所以,这种双重化过程开辟了某种表演性空间——在这里,作家和读者都可以规定存在于“存在”和“自我作为(having oneself)”之间的差异。伊泽尔从普莱斯纳的人类学那里借用了这种区分,为的是把内在的,存在于人们内心之中的,由下列事实造成的间隙勾勒出来,即他们永远无法完全知道究竟是什么引起并推动了他们的行动——或者用普莱斯纳的话来说,究竟是什么刺激并驱动着他们的“存在”。

通过诉诸普莱斯纳的“自我作为”概念,伊泽尔再一次强调指出,与其说他所关注的是文化或者符号的变化性,还不如说是那种内在的,来源于普莱斯纳和弗洛伊德——更加彻底地——称之为人们的偏离中心地位或者去中心地位的变化性。与弗洛伊德形成对照的是,普莱斯纳抑制了对这种去中心的主体性进行界定的欲望,这样一来,伊泽尔也就有可能把这种无意识空间当作某种纯粹的空白,而不是当作某种压抑的领域、冲突的领域、或者争论的领域来描述了。正是这种存在于“存在”和“自我作为”之间的差异——或者像伊泽尔所系统表述的那样,在他看来,正是“人们对他们自己的这种无能为力性”——导致了人类那意味深长的,进行自我开发和自我表现的欲望,而人类学对虚构的需要正是从这种欲望之中产生出来的。

我们又一次遇到了下列概念,即文学能够使人们体验他们在其他情况下不可能理解的东西。根据这种根深蒂固的反模仿论概念来看,文学是通过间接化过程(indirection)发挥其作用的,这种过程可以激发出在其他情况下不可能表现出来的东西。伊泽尔在《阅读活动》(这部著作的德文版是20年以前面世的)中写道:“‘想象过程’取决于通过意象表现出来的东西的缺席。”^{【14】}1991年出版的《虚构和想象力》重申了这个概念:“被上演的东西就是某种不可

【13】

参见伊泽尔《前景:从读者响应到文学人类学》,第263—264页。

【14】

参见伊泽尔《阅读活动:审美反应理论》,第137页。

【15】

参见伊泽尔《虚构和想象力》(*The Fiction and The Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore, 1993),第298页。

【16】

参见伊泽尔《虚构和想象力》,第298页。

【17】

参见伊泽尔《虚构和想象力》,第299页。

【18】

参见伊泽尔《前景:从读者响应到文学人类学》,第212页。

能被表现出来的东西。”^{【15】}通过这种否定性模式,文学并不复制或反映存在于其自身之外的任何东西,而毋宁说会针对各种具体的历史性表现,展示那些无限的、潜在的抉择——无论这些抉择究竟是人类的主体还是各种文化,情况都是如此。这样一来,作为一种人类学活动而存在的,“通过文学而对生活的重新规定”,就可以针对把各种具体的历史决定性强加于人的心理势力或者文化势力,补充、干预、或者揭示各种可能存在的抉择。

正像我们所能够看到的那样,这些陈述隐含着某种强有力的认识论主张。如果下列观点是正确的,即通过“上演”各种虚构的世界/自我,文学就可以展示人们在其他情况下不可能理解的、对于“生活中的实在”的各种表现,那么,人们就有可能得出以下结论,即书写和阅读导致了一种可供迭代的,与其他领域的知识截然不同的文学知识。伊泽尔写道:“这样一来,当作为展示世界之手段的知识和经验达到其有效性限度的时候,上演就会变成一种可以最大限度地发挥作用的方式。”^{【16】}在这种情况下,上演就作为一种“可以声称自己拥有与知识和经验的地位相同的地位的人类学方式”而表现出来,“只要它能够使我们觉察到知识和经验所无法洞察的东西,情况就是如此。”^{【17】}

我们从这些评论出发可以看到,在研究某种有关心灵和知识的认识模型的时候,伊泽尔把文学放在了某种与这样的认识模型有关的,具有极限性的地位之上。在他的文学人类学之中,上演的操作性维度所发挥的作用是,展示某种存在于认识性经验边界之外的领域。在《前景》一书之中,伊泽尔写道:“这些无法理解的领域标示出了使这些体系在其之外便不可能发挥作用的某些边界,而且,它们本身并不具有任何特征。它们抵制有意识的心灵对它们进行概念说明,因而只能通过诸如人们在文学之中发现的各种语言那样的语言进行的各种安排,暂时以适当的形式加以想象。”^{【18】}

就这个方面而言,伊泽尔的文学人类学再一次对存在于生产性美学和响应性美学之间的界线,采取了骑墙观望的态度。他根本没有放弃他在《阅读活动》之中系统论述的各种视角,反而是试图通过《前景》和《虚构和想象力》这两部著作,努力把这些视角所包含的潜能充分实现出来。因为文学既不对这个世界和我们自己加以完成,也不对之进行补偿,所以,它通过使我们接触我们不可

能自觉地认识、或者说不可能自觉地经验的东西,便使我们能够主动地塑造这个世界和我们自己。或者正像伊泽尔在《前景》一书之中所指出的那样:“文学所涉及的,都是一些受到压抑的东西、无意识的东西、无法想象的东西,甚至有可能是无与伦比的东西。”^{【19】}

四、问题和选代性轨迹

我们并不准备接受认识过程的各种局限,因此,我们需要各种把未知的东西反映出来的意象。^{【20】}

这就是对我自己那作为一种特殊的文化接触形式而存在的阅读理论影响最大的思想的轨迹。^{【21】}而且,这也是我为了继续长期研究伊泽尔的著作,而希望系统论述一组介入和问题所由之出发的视角。我的第一种介入所应对的是阅读理论,特别是伊泽尔关于读者“对本文进行加工”的概念。伊泽尔并不是对各种具体的,已经从历史角度、文化角度、或者心理角度得到确定的加工方式加以区分,而是集中注意加工过程本身所具有的一般结构。在这种非常抽象的层次上,“加工”是作为一种有意未作任何区分的传递而表现出来的。然而,如果人们所感兴趣的是表现、而不是那些实际上发挥作用的响应,那么,加工就不再作为某种中性的“传递”(transfer)而表现出来,而是作为一种承载内容极多的“转让”(transference)而表现出来了。

“转让”这个概念使人们能够把文学本文当作某种中介来觉察,这种中介可以激发出某种“有节制的推测”形式。这种转让模型虽然保持了认为阅读过程涉及两种中介的观念,但是也考虑到了下列事实,即本文这种中介所发挥的作用,并不同于作为中介的读者所发挥的作用。因此,各种本文都被认为是主动的、能够在其接受者那里产生某些主体效应的中介,它们也因此而能够引发一种使这两种中介都在其中受到影响的互动和交换过程。这样一种转让模型也同样坚持了伊泽尔那些关于文学的变革功能的、反模仿论的假定。然而,在探索推动这样一种变革过程的各种动力的过程中,这种转让模型主要依赖的是文化意象的运作及其无意识的加工过程。这就像在伊泽尔的传递模型中那样,“能动的空白”也是持续不断地作为某种具有生产力的中介而发挥作用的。然

【19】

参见伊泽尔《前景:从读者响应到文学人类学》,第211页。

【20】

参见伊泽尔《前景:从读者响应到文学人类学》,第282页。

【21】

参见加布里尔·施瓦布《阅读,他在性和文化接触》(“Reading, Otherness and Cultural Contact”),该文载我的著作《镜子和杀手女王:文学语言中的他在性》(*The Mirror and Killer-Queen: Otherness in Literary Language*, Bloomington, 1996),第1-46页。

而,尽管根据伊泽尔的“传递”概念来看,空白可以导致读者对意义构成过程的积极参与,但是,在这里的转让模型中,这种能动的空白却被认为是某种承载着文化内容和政治内容的协商过程的诱因。这样的反应并没有摆脱人们通常所说的“解释的暴力”。另一方面,就一次成功的转让——亦即某种并不完全陷于仅仅“对本文加以实现”的过程的转让——而言,读者与本文的“能动的空白”进行的相互作用,也有可能促进对其预先想好的那些意象、意识形态、空想以及幻觉所进行的变革。在引导读者经历某种“解释的暴力”的过程中,文学的转让也有可能形成对符号秩序、或者对符号确定性所具有的暴力进行分解的悖论性效果。简而言之,虽然伊泽尔的传递模型描述了某种主动参与过程所具有的一般结构,这种转让模型却探索了解释的暴力,探索了本文所具有的、提出和使读者努力度过这种暴力的力量。然而,运用这样一种经过更加具体地界定的,有关转让的概念进行研究,而不是运用某种意义并不明确的传递概念进行研究,需要某种具有心理学基础的阅读理论。此外,如果人们把转让设想成一种既通过集体又通过个体而发挥作用的过程,那么,这样一种基础就必定要么诉诸某种文化心理学,要么诉诸某种文化人类学。由于心理学的影响而发生变化的文化人类学并不提供某种迭代方案,而是会对伊泽尔的理论进行卓有成效的补充。

我的第二种介入所应对的是伊泽尔的下列论断,即文学为人们对付去中心的主体性提供了某种特殊的手段。我们还可以回想起他的下列主张,即在知识和经验达到极限之处,“上演”可以最大限度地发挥其作用。如果文学确实与某种内在固有的,其本身不可能被人们所认识或者体验的变化性建立了某种接触,那么,文学人类学最重要的任务似乎就是系统论述一种动态的,有关——能够对推动这样一种接触的互动过程进行描述的——无意识之物(the unconscious)的概念。这样一种关于无意识之物的概念,并不一定变成一个心理分析方面的概念。正像我们已经知道的那样,在弗洛伊德之前和以后,都曾经存在过许多不同的,关于无意识之物的概念,其中包括某些近来通过认知心理学而得到系统发展的,关于无意识之物的概念。但是,为了对否定性、对无法言说的东西,以及对人们在阅读活动中,或者根据某种文学人类学来看的内在固有的变化性所发挥的作用进行概念性说明,理论需要对

存在于文学知识之中的无意识之物的地位加以界定。在伊泽尔的理论之中,无意识之物仍然是某种有待填补的、纯粹的空白或者间隙。然而,为了说明伊泽尔所提到的,所谓存在于知识和经验之中的“间隙”会变成某种驱动力这个事实,人们也许必须诉诸某种有关无意识之物的,更加富有动态色彩的概念。

在把无意识之物还原成没有结构的空白的过程中,伊泽尔的理论必定会使矛盾情绪和暴力所发挥的作用黯然失色,这种作用无论在解释的个体层次上还是在解释的文化层次上都是普遍存在的。德里达曾经对伽达默尔提出过类似的指责,因为后者的解释学未能认识到就阅读和解释过程而言,矛盾情绪、权力、冲突、否认,以及压迫,都是至关重要的力量。^{【22】}正是由于回避了某种关于无意识之物的动态概念,伊泽尔的理论才能从根本上与解构理论截然不同,否则,它就会与这种理论共同坚持对表现的抵制了。虽然德里达为了以他自己的术语来运用无意识之物这个概念,在很大程度上利用了弗洛伊德关于无意识和解释的变化无常的理论,但是,伊泽尔却避免完全直接地对抗心理分析,或者说避免完全对抗可供选择的关于无意识之物的各种认识理论。我甚至希望冒险得出下列结论,即把无意识之物当作表现来抵制的做法,构成了伊泽尔著作所具有的政治性无意识之物的组成部分。

这种回避也与伊泽尔的文学人类学所具有的各种文化含义,与这种理论和文化变化性的关系有关。人们所内在固有的变化性,是如何与他者——与另一个人,与某种文化方面的他者,或者与某种符号的变化性——联系起来呢?我们甚至可以问,这种内在固有的变化性是如何由这样的他者构成的呢?我认为,在某种文化使它那些他者联系起来所依据的各种模式,和我们在与一个文学本文的变化性发生关系的时候所遵循的各种模式之间,存在着某种联系。如果像伊泽尔在《隐含的读者》之中所论证的那样,各种本文本身就包含着它们用来塑造读者的响应的模型,那么,它们本身也会包含着某种潜在的、有关文化接触的模型,或者如果人们乐意,也可以说它们本身就包含着某种“隐含的他者”。这样一种“隐含的他者”从结构角度来看是操作性的,在我看来,它既存在于本文的否定性层次之上,也存在与读者的内在变化性层次之上——甚至在人们对那些具体的历史性“加工”方式和心理性“加工”方式进行区分之前,它就已经存在了。伊泽尔那相对来说

【22】

参见雅克·德里达(Jacques Derrida)《善良的强力意志 I: 向汉斯-格奥尔格·伽达默尔提三个问题》(“Guter Wille zur Macht I. Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”),该文载《本文和解释》(Text und Interpretation), Philippe Forget 编, Munich, 1984, 第 56—61 页。

未加具体区分的,关于变化性的概念,是把他者当作某种空洞的范畴来安排了。然而,在与文学进行的任何一种直接的互动过程中,这样一种他者都会呈现出某种不可避免的具体化,都会把人们通常意识不到的某种文化的精神性集中发泄(cathexis)所产生的种种效果,强加到阅读过程和互动过程之上。

我已经充分意识到,伊泽尔所选择的,有意将其理论说明模型置于高度抽象和高度集中的层次之上的做法,可以回避我在提出这些问题的时候所依据的具体性层次和表现层次。然而,恰恰是这种昭示了伊泽尔理论模型之具体结构的抽象模型,同时却在伊泽尔自己的理论中开辟了某种空白性的空间,为那些截然不同的,镶嵌在历史和文化之中的文学理论留下了存在的空间——即使这样的空间并不是它们所主动要求的,情况也是如此。这种抽象模型也决定了伊泽尔与那些不断相互竞争的理论模型的交锋。从某种意义上说,他的理论发挥了某种元评论性的(metacommentary),对其他理论进行吸收和转化的作用。伊泽尔的思维方式和理论说明方式突出了那些可以激发人们进行理论建构的抽象模型。他对认识过程、审美反思过程、自我反身性的强调,以及他对思想的各种抽象表达和各种关系模式塑造人类心灵之方式的兴趣,都决定了他自己的方法论。伊泽尔并不是从论战角度涉及其他理论的,毋宁说,他先采纳各种各样的理论模型,然后把它们转化到他自己的理论框架之中,使它们转化成为有关阅读的解释和方法的变量。对于具体的表现来说,论战本身似乎已经是某种过分的限制,它是否定性的精神的产物,而不是否定性的产物。从这种意义上说,伊泽尔的理论说明方式也同样具有存在于文学本文的生产和接受过程之中的,被他称之为“上演”的那种运作方式的至关重要的特征。就像受到了潜移默化的传染那样,他那些理论也与其所试图加以说明的东西产生了共鸣,这样一来,它们便扮演了有可能被人们认为是某种关于否定性的理论美学的角色。

因此,我们可以根据伊泽尔自己的理论来解读伊泽尔,不断填补其各种空白,把历史的、文化的、个人的具体内容赋予他那些思想模式。即使这样一种接受,也有可能改变伊泽尔沿着这种思路确定的某些前提,因为这种思路是与他自己那关于作为创造的阅读的概念、而不是作为重复的阅读的概念相一致的。伊泽尔很可能还把下列任务,进一步赋予了处于人文科学的当前的历史情境

之中的文学人类学：“也许它（即文学人类学）可以构成人文科学中所有从事解释的学科都需要完成的某种任务的出发点——这种任务就是，努力把某种文化理论设计出来。”^{【23】}

五、政治和意识形态

正像人们从本世纪已经发生的，骇人听闻的大屠杀出发已经非常清楚度看到的那样，具有自主性的艺术并不会使人变得高贵。相反，人文主义的意识形态所导致的，却是一张具有整体性的欺骗之网。^{【24】}

这段引文构成了非常罕见的，伊泽尔在其中间接提到他所认为的，其理论所处的历史时间和地点场合之一。对表现的抵制作作为一种抵制意识形态和意识形态话语的欲望而具体化了。伊泽尔是在第二次世界大战的阴影下，在战后德国所经历的浩劫中，开始系统论述他那些理论的，而这样的理论则包含了某种独特的生活哲学。那时的许多学者和知识分子，都避免在其著述中直接面对这段历史，然而，他们的沉默却在此后的几代人之中引起了反响。仅仅根据这场浩劫的纯粹的不可理解性和无法言说性，是不可能充分说明这种沉默的。那些认为 Shoah^{【25】}“不可言说”的理论——即使这种观点从某种根本的意义上说无疑是正确的——必定会面临下列困境，即沉默始终受到“保持沉默”这个幽灵的纠缠，因而作为一种政治立场即使不具有共谋的色彩，也仍然处于极其含糊的状态。负罪感和羞耻感，或者说亚历山大（Alexander）和玛格丽特·米特舍里希（Margarete Mitscherlich）所诊断出来的，由压倒一切的集体负罪感造成的“哀伤的无能为力”，都无法解释这种沉默在实际生存方面和文化方面的具体表现。

德国人在这场浩劫之后出现的沉默，必然会给此后出现的所有各种知识的生产打上印记，因而也必然会与伊泽尔的否定性美学及其对表现的抵制有关，并且对这些方面施加压力。战后的许多学者和知识分子，都通过拒斥政治和拒斥参与政治活动而处于逃避现实的状态之中。这种反应表现了战后德国普遍存在的某种情绪，这种情绪是由下列欲望产生出来的，即在现实之中寻找某种避难所，从而使人们可以超越所有各种色彩的政治和意识形

【23】

参见伊泽尔《前景：从读者响应到文学人类学》，第281页。

【24】

参见伊泽尔《前景：从读者响应到文学人类学》，第206页。

【25】

《圣经》中的一个术语，中文可以翻译为“献祭”；但在这里的特定背景下，它意指德国纳粹在二战期间对成千上万犹太人、特别是对无辜儿童的虐杀，故应当翻译成“浩劫”。——译者注。

态的幻想有所归宿。战后出生的一代人,很可能已经不再拥有这种可以保持对政治不闻不问的状态的欲望,也很可能不再相信某种摆脱了意识形态的、非政治的“空白性空间”。不过,这里还存在另一种沉默,它来源于人们把政治怀疑主义转化成彻底的认识论怀疑主义的过程——在战后德国和德国之外的知识氛围之中,这种转化过程给所有各种主要的理论运动都打上了深深的烙印。我们所不能简单地加以忽视的,正是战后这一代人必须加以承认、评估并当作某种文化遗产来应对的这种认识论的怀疑主义。我认为,诸如贝克特、阿多尔诺、伊泽尔,以及德里达这样一些形形色色的理论家、哲学家和作家,实际上都坚持着这种认识论的怀疑主义——尽管他们这样做有着各自截然不同的保留和目标。

通过运用间接化过程以及/或者彻底的自我反身性进行论述,包含着这种彻底的认识论怀疑主义的“沉默”,便在其试图冷酷无情地面对言语和表现所具有的认识论陷阱和道德陷阱的过程中,涉及了悖论。正是在这种历史语境和哲学语境之中,我觉察到了存在于伊泽尔著作之中的沉默。我所试图提出的主张是,伊泽尔的著述和理论在这种时代所采取的这些形式,以及他一再反复重申的这些步骤,都暴露了某种对第二次世界大战的对抗——尽管这种对抗是通过某种深思熟虑的,有时甚至是通过某种不顾一切的间接化实践过程表现出来的。正像我们已经从贝克特——他曾经在法国抵抗组织中工作过,可以为伊泽尔的研究工作提供最深刻的启发——那里了解到的那样,沉默是有许多种形式的。伊泽尔的著述与贝克特式的沉默产生了共鸣——这是一种来源于惧怕信仰某种具有肯定性的东西的沉默,而这种东西则是人们永远无法充分认识其后果的东西,是可以适合于不同目的的东西,或者像伊泽尔有可能指出的那样,是某种可以适合于各种意识形态目的的东西。我认为,伊泽尔的沉默是这种更加一般的,从属于这个时代的倾向和情绪的知识分子版本。如果把它转化成某种关于否定性的哲学,那么,它甚至会回避任何一种明确的、与这种——曾经暗中给它打上烙印的——历史语境的联系。

从这种意义上来看,在伊泽尔的著作之中,沉默是作为某种针对过去遗产的防卫机制而发挥作用的。在某种层次上,它是来自某种地穴的沉默,是来自某种在现实和言语之中被封存起来,被排除出去的东西的沉默。把这种不可言说之物从使之得以产生的历

史情境中封存起来,这种为伊泽尔所特有的理论说明方式表明了一种彻底的尝试,即超越政治之物和意识形态之物的尝试。归根结底,存在于伊泽尔的著作之中的空白性空间所追求的,只不过是历史的超越——我还可以通过扩展而补充说,对道德的超越——而已。尽管人们已经认识到这种超越只不过是一种发挥促进作用的虚构,但是,它的追求却能够把某种无限的,有时令人兴奋不已的生产力赋予生活过程。由于以对政治的最彻底的怀疑为基础,所以,存在于沃尔夫冈·伊泽尔的否定性美学之中的沉默,同时也是哲学方面、认识论方面,以及道德方面的沉默。只有某种空虚的心灵所具有的这种沉默,才能倾听某种处于限制、形式、或者实体之外的东西的低语。贝克特指出:“我的心灵很平静,这也就是说,很空虚。”^{【26】}认识论怀疑被转化成了一种使人们与客体的关系蒙上色彩的生活方式和思维方式——无论就生活而言还是对于理论来说,情况都是如此。和贝克特一样,伊泽尔也惧怕把他者,把无与伦比之物还原成某种为人们所熟悉的东西。贝克特的《无法命名者》三部曲在即将结束的时候指出:“我不知道为什么,应当加以避免的东西却是体系的精神。”^{【27】}根据这种情绪,人们也许可以把伊泽尔的理论描述成摒弃体系的确定性的,最富有体系色彩的尝试。

【26】

参见萨缪尔·贝克特《无法命名者》,第31页。

【27】

参见萨缪尔·贝克特《无法命名者》,第4页。

通过避免被他认为是一种把某种色彩赋予对象的活动的理论的运用或者挪用,伊泽尔进行了一种使人们觉得极不熟悉的理论说明——我们也许可以把这种说明描述成某种先发制人的,通过人们所熟悉的思想人物进行的“循环往复”。通过这种对“其他”理论或者说“异己”理论的不断迁入迁出过程,这些理论便由于一种摒弃其意识形态包袱的努力而被剥离得一丝不挂了。剩下的东西,亦即某些思想形式的轮廓或者抽象的推理形式,便被用来强化否定性的运动、强化削弱某些陈述或者立场之基础的运动。从某种意义上说,反身性变成了一种处于核心部位、与发挥能动作用的沉默的共鸣。

我会永远记住一位灰头发的日本学者对一次讨论伊泽尔著作的学术会议的参与,他当时指出,伊泽尔关于否定性的思想使他想起了禅宗哲学。不过,正像就贝克特而言所出现的情况那样,伊泽尔走向这样一种心灵的空虚性的运动,是一种以永远不可能达到其目标为标志的运动,也是一种永远变动不居、永远循环往复的、

受人谴责的运动。从这种意义上说,伊泽尔的思想方式也和贝克特的思想方式一样,都是从影响深远的西方精神之中产生出来的,这种精神的标志是由反身性构成的螺旋线,而不是禅宗的沉思所具有的,具有玄思性的空。然而,非常引人注目的是,贝克特和伊泽尔在某种沉默上走到一起了——它就是那种受到摆脱表现的欲望纠缠的沉默。他们虽然永远都不可能欣然接受关于神秘的沉默的概念,但是,他们那由否定性构成的螺旋线,却隐含着某种心照不宣的、有关终极性沉默和心灵纯洁性的梦想。然而,他们永远都会被迫推迟这种梦想的实现,而且,从这种意义上说,禅就变成了贝克特和伊泽尔的螺旋线的无法企及的他者。这种栖居在他们那漫无边际的循环往复之中的沉默,并没有保证某种玄思性的超越的存在,而是激发出了永无休止的生产力。

这样一来,作为一种能动力量的沉默,就创造了这种永无休止的,作为贝克特和伊泽尔的著作之特征而存在的循环性思想。这是一种对任何有关存在的、已经受到意识形态羁绊败坏的表达都持怀疑态度的、狂热的活动。“只要我不是被迫进行表现。”我们是不能忽视这种令人烦恼的、由如此激进的政治怀疑主义和认识论怀疑主义留下的遗产的——尽管对于伊泽尔的某些研究者来说,这种遗产意味着,要想冒险从历史上的不同位置出发进行言说,就需要经历这些循环和沉默。根据伊泽尔的思想来看,曾经被迪特尔·亨利希(Dieter Henrich)称之为“形式对抗自身”^{【28】}的东西,现在变成了某种强加给所有各种表现的挑战。如果我们不顺从各种不断发挥证伪作用的强加“形式”的过程,也就是说,如果我们不顺从各种不断发挥证伪作用的,我们从历史角度来看可以利用的,强加各种思维方式和言说方式的过程,那么,我们能够撰写历史、或者能够重新撰写历史吗?如果不进行这样的强加过程,避免了詹姆逊(Jameson)所谓的“形式的意识形态”,那么,我们还能够撰写某种东西吗?在抵制自己的欲望,抵制发挥能动作用的幻象的过程中,伊泽尔已经多次肯定这里的答案是“不”。然而,他同时也强调指出,这种观点并不会使人们摆脱下列责任,即无休止地对那些强加形式的过程、强加表现的过程、强加区分的过程提出质疑。

【28】

参见迪特尔·亨利希《当代艺术和艺术哲学——对于体谅黑格尔的思考》(“Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart — überlegungen mit Rücksicht auf Hegel”),该文载《内在论美学——审美反思》(Immanente Ästhetik — Ästhetische Reflexion),沃尔夫冈·伊泽尔编,《诗学和解释学》(Poetik und Hermeneutik)第二卷, Munich, 1966, 第30页。

六、以书写对抗死亡

没有一种哭喊,甚至可以说所有各种哭喊,都不是温文尔雅的,都不是有关死亡的艺术和编码的功劳。^{【29】}

归根结底,这些问题所挑战的是我们那些最基本的生活方式。生活就是表现,就是区分过程。从这种意义上说,也可以把伊泽尔那以沉默为中心的、无休止的循环,看作是一种对抗死亡的言说方式——即使在它冷酷无情地探讨死亡的时候,也可以把它看作是一种藐视必死性所强加的负担的生产力。这就可以使人们回到“抵制表现”上来了。和贝克特一样——或者说就这个问题而言和德里达一样,伊泽尔从不满足于对某种具体的思想,或者对具体的论断进行无法避免的暂时性表现。似乎每一个论断都包含着使之超越自身的驱动力那样,他总是不断走向更加精致的、由抽象构成的螺旋线,总是在不断强调文学帮助我们使自己摆脱,甚至超越各种具体的历史表现的方式:“通过各种影像(simulacra),(文学)可以使我们沉迷于塑造可能之物的反复无常性,使我们监视那持续不断的,把我们自身展现成可能存在的他在性的过程。”^{【30】}但是,在使我们“变成他者”的过程中,难道文学只不过是把我们设计成“可能之物的反复无常性”吗?或者说,难道它不是同时也使我们与那对于我们来说作为“他者”而存在的东西——无论这种东西是外在的还是内在的,是内在的变化性还是文化的变化性——联系起来吗?在提供一个能够推动想象力与他在性相遇的超越性空间的过程中,难道文学不是也为了使我们能够置身于一个更大的世界之中而对我们进行变革吗?

伊泽尔是通过提出下列论断作为其文学人类学的结尾的,即文学能够帮助我们对付有关我们自己的必死性的知识。在他看来,恰恰是这种知识,存在于我们对虚构的需求的根源之中。当无法命名者说出他那句“只要我不是被迫进行表现”的时候,它就是在不断地推迟某种终结——即使不是死亡本身,情况也是如此——的意思的同时,对这种终结进行无休止的想象。伊泽尔论证说,通过以开玩笑的方式把来源于人类内在固有的变化性的口是心非付诸实施的过程,我们就可以“赢得那使人们忘记终结的无

【29】

参见萨缪尔·贝克特《无法命名者》,第36页。

【30】

参见伊泽尔《虚构和想象力》,第303页。

【31】

参见伊泽尔《虚构和想象力》(Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven Literarischer Anthropologie), Frankfurt, 1991, 第 515 页。

【32】

转引自沃尔夫冈·伊泽尔《终结的存在：论〈麦克白〉中的李尔王》(“Die Praesenz des Endes. King Lear — Macbeth”), 该载《终结：一种思想形式的形象》(Das Ende. Figuren einer Denkform), Karlheinz Stierle 和 Rainer Warning 编, Munich, 1996, 第 383 页。

【33】

参见萨缪尔·贝克特《无法命名者》，第 179 页。

限。”^{【31】}这样一来，伊泽尔就通过涉及一个古老论题“为了不死而讲故事”的人类学基础，而结束了他的文学人类学——在《一千零一夜》中，正是这种古老的论题激发了讲故事者的精力。在福柯看来，“为了不死而书写”是文学的潜意识色彩最浓厚的驱动力。从某种字面的意义上——当然，这也就是说，从比较愚蠢的意义上——来看，如果我们不是被迫进行表现，我们也就不会被判决去死，这一点当然是正确的。但是，这样一来，我们难道不会像这个无法命名者那样，在某种永恒的中间性空间之中，在那些根本没有出生者或者生不逢时者所居住的地狱边缘徘徊吗？

正像我们还记得的那样，伊泽尔说：“确定性使我们失望”，他坚持认为，只有不确定性才能保证流动性和灵活性，并且因此而为生活提供保证。不过，正像伊泽尔也曾经间接地断言过的那样，这种生活是一种被有关必死性的知识的阴影笼罩的生活。文学使我们保持着与这种知识的联系，但同时却告诉我们，我们也许只有通过某种否定性的方式才能拥有这种知识。从这种意义上说，虚构是我们所拥有的，对付我们在其他情况下很可能难以忍受的这种知识的唯一防御手段。或者，正像乔治·斯坦纳(George Steiner)在伊泽尔用来结束其最近论述终结之存在的论文的一段话中所写的那样：“只有超出了我们能够利用的其他任何一种方式之可能性范围的审美之物，才是我们感受到的某种对必死性进行否定(从严格的意义上说，无论这种否定多么不完全，多么富有‘象征色彩’)的具体形态。”^{【32】}伊泽尔指出，由于无法体验死亡，所以，我们必须找到某种间接的、以某种虚构的方式使有关终结的感觉上演出来的知识，同时却使死亡本身永远处于不确定的状态。“它将是沉默，我在哪里，我并不知道，我永远也不会知道，就这种你并不知道的沉默而言，你必须坚持下去，我无法坚持下去，但我也会坚持下去。”^{【33】}

论全球文化多样性与政治理念多样性的合法性

——兼评当代美国推行的“自由民主”绝对主义和政治战争哲学及对中国传统文化—政治理念的一些审思

◎李鹏程

内容提要:本文基于“文化共同体是人民生活根基”的观念,论述当代跨文化—政治关系以及建构合理的世界文化—政治秩序的可能途径。论文以美国布什政府的全球政治战略为评论对象,研究从“冷战”结束以来美国的文化—政治哲学的基本走向以及它们与布什“帝国”战略的关系,阐明其必然破产的逻辑命运。论文认为,作为美国单边主义和世界霸权主义政治战略的学术理论支持——所谓“自由民主”普遍主义理论,是欧洲历史上的政治绝对主义的当代哲学变种,它是当代美国国际政治理论向17—19世纪专制主义大倒退的表现。福山的“历史终结论”与罗尔斯关于《万民法》的设制,是有害于当代人类政治进步的。论文认为,与美国当前的绝对主义“民主”理论相比,中国传统政治哲学中关于“仁”、“和合”、“和而不同”、“夏夷之辨”等思想资料,经过当代政治思想家的批判性的合理阐释,可以对解决当前世界政治难题、建构当代世界政治新秩序有所启迪。

导论:

文化共同体对政治的奠基性 导致多样政治理念并存的合法性

当代大多数政治—文化哲学家普遍认为,文化共同体是人民生活的根基。人脱离了文化共同体,就不会有现实的人的生活,也就不会有现实的人的社会、人的政治体制(institutions)。其实,这种理念也是地球上不同地方的人民共同具有的日常生活知识,尽

管不同的哲学家和人民对于文化共同体的理解千差万别。

把文化共同体的概念引入政治哲学,不但丰富了政治文化研究的内容,而且必然导致两个重要的结论:

其一:文化共同体是政治文化的实际基础,是人类社会任何时空条件下、任何政治共同体赖以形成和持存的实际社会—历史母体。不是文化以政治为根据,而是政治以文化为根据。

其二:既然我们承认世界上人类文化的多样性,承认各种文化自身存在的合理性和合法性,那么,以各种不同地区的文化及其理念为根据的各种不同的政治理念和政治体制,就都有其合理性和合法性。尤其在当今历史时代,不同地区的不同文化生成了不同政治理念和政治体制,其多样性共存的合理性与合法性,应该是一种不足为奇的思想常识。

然而,在一些曾经有光辉的文化史和卓越的政治哲学思想成就的民族中,当今却有人对第二个论点持一种漠视的态度,在他们的著作中表现出了政治思维的狭隘、混乱和不能自圆其说。这种令人惋惜的思想状况,使我们强调研究文化共同体对于政治理念和政治体制的奠基性作用,讨论由此而生的多元文化的合法性导致的多元政治理念与多元政治体制的合法性问题,就显得尤为重要。

美国的“自由民主”只是一个 从属于“地区性文化”的政治理念

“自由民主”作为欧美国家及其地区共同体的政治文化,作为一个有区域性意义的政治哲学理念,它产生于欧洲。从其本原上说,其根基和存在条件是欧洲文化。在欧洲一部分人移民北美占据北美大陆后,也成为美国政治文化的要素。应该认为,它对于欧美文化圈的政治事物来说,具有重要的历史传统意义和指导现代政治思想和政治制度演化的实际意义。例如它对欧洲中世纪和近代早期的“专制”政治的优越性,是欧洲政治历史进步的体现。实际上,欧洲的社会历史进步,尤其是近代以来,在许多情况下多依赖于“自由民主”观念的发展。我们作为欧美文化圈外的人,尊重欧美人的“自由民主”思想,尊重欧美人对自己的政治理念的积极信念和文化主张。同时,在当今世界已经成为一个“地球村”的情况下,东亚政治文化也应该主动地考察和了解欧美的这种文化和

政治哲学理念,像对待世界上各地的一切其他政治文化一样,学习它的有益的东西,为我们建构适合于我们自己的政治文化传统与主动推进其发展进步有关的政治理念提供借鉴。在这个意义上,我们肯定自由民主,并尊重自由民主。

但是从文化人类学的角度看,自由民主充其量只能算一种地方性文化的话语。这是因为,人类除了有欧美文化外,在其余的几大洲的历史和现实中,都存在着与欧美文化不同的其他文化。比如阿拉伯文化、印度文化,还有东亚儒、道文化。这些非欧美文化存在的合法性,在后殖民时代的今天,人所公认。上述每个文化都形成了自己特有的政治思想、政治理念和传统政治体制,它们的一些理念,例如中国的“仁政”、“德治”和“民本”理念,在自己文化内部,与欧美的“自由民主”理念在欧美文化内部具有同等的重要性。

但是,欧美的一些“自由民主”思想家和政治家,对这个理念的看法,有一种奠基于“欧美文化中心论”的普遍主义志向,他们把在自己文化内部形成的“自由民主”等政治理念,看成全世界其他文化地区都应该无条件遵从和承认的政治理念,把它定义为一种“普世的”政治理念和原则性的政治模式,不遗余力地向全世界推广,甚至强制推广,像欧洲天主教和基督新教把自己积极向世界各个其他文化区推广一样。欧洲启蒙运动以来的这种扩张自由民主理念的政治“传教活动”,几乎写满了欧洲向世界进行野蛮的殖民扩张历史篇章的每一页。20世纪后半叶以来,这种“政治传教活动”并未随着殖民主义在全球的瓦解而匿迹,反而在这个世纪的最后10年,藉着“冷战”格局的解体而变本加厉。

福山的“历史终结”论与 “自由民主”对其他政治文化理念的排斥

在1989年夏天这个全球政治风云激荡的季节,美国政治学家弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)以其特有的敏感,觉察到了正在来临的全球政治格局大变化的趋势,他在美国《国家利益》(*The National Interest*)(季刊)杂志夏季号上发表了长文《历史的终结?》(*The End of History*),对这种变化进行了极度乐观的预言,认为这场大变化是一切非美国自由民主模式的政治价值和政

【1】

The End of History and the Last Man, New York: Free Press, 1992.

【2】

参见中文本《历史的终结》，呼和浩特：远方出版社 1998 年 7 月第 1 版，第 1 页。

【3】

同上书，第 4 页。

【4】

同上书，第 10 页。

【5】

黑格尔：《历史哲学》。三联书店 1956 年 12 月版，第 148—149 页。

治制度的终结，从此以后全世界一切地方将是美国式的自由民主制度的永恒统治。1991 年，他把这种很有一些哲学深度的思想作了进一步发挥，写成了一本 440 多页（英文）的专著——《历史的终结和最后的人》^{【1】}。该书概述并发挥了他在 1989 年的思想。福山写道：“自由民主可能形成‘人类意识形态进步的终点’与‘人类统治的最后形态’，也构成‘历史的终结’。换言之，以前的统治形态有最后不得不崩溃的重大缺陷和非理性，自由民主也许没有这种基本的内在矛盾。……自由民主的‘理念’已不能再改良了。”^{【2】}而且，在他看来，这“自由民主”似乎已经是整个人类的政治普遍主义的范型，“目前已及于全球的不同地区与文化，成为惟一一贯的政治憧憬对象”（第 4 页）。正是基于这样强烈的政治普遍主义的信心，福山“要再度提出人类是不是有‘普遍史’（universal history）的问题”^{【3】}。他明确地认为，在他所说的“普遍史”中，欧美以外的“宗教、民族主义和一个民族伦理习性与习惯的复合体（即文化），在传统上都被认为会妨害自由民主政治制度与自由市场经济的建立”^{【4】}。在这里，福山的思想没有任何新意，他所说的，无非是黑格尔《历史哲学》中的话语的重复。黑格尔第一个提出了“世界历史”的概念，并把它看作是“绝对精神”自我进行文化教化的发展过程。但是，黑格尔的世界历史是以所谓的“历史的地理基础”为框架的不同地域的文化“转化”为“更高的”它种文化的“进化”史。黑格尔设定东方文化为最低级的历史，希腊罗马文化是高一层次的历史，而日耳曼文化则是最高的历史，是历史的终点，普鲁士君主制是“人类”最美好的政治制度。黑格尔写道：“世界历史从‘东方’到‘西方’，因为欧洲绝对地是历史的终点，亚洲是起点。……东方从古到今知道只有‘一个’是自由的；希腊和罗马世界知道‘有些’是自由的；日耳曼世界知道‘全体’是自由的。所以我们从历史上看到的第一种形式是专制政体，第二种是民主政体和贵族政体，第三种是君主政体。”^{【5】}福山没有照搬黑格尔用晦涩的哲学话语鼓吹的日耳曼文化优越论，而以另外一种晦涩的现代话语、用黑格尔历史哲学把地理区域文化转变为文化历史等级的建构方法，把美国的自由民主规定为人类政治历史的最高发展“环节”（Moment），以此论证美国式民主政治的优越性、普世性，即把它强加给西方世界以外的其他国家和民族的合法性。黑格尔的“历史终结论”的哲学逻辑并没有挽救普鲁士君主制的灭亡，福山能够比黑格尔更高明

吗?

从文化—历史哲学到文化—政治哲学的跃升： 罗尔斯《万民法》与美国的政治霸权主义

在福山的“历史终结论”出炉 10 年后，其关于“自由民主”绝对理念的历史哲学观点，被美国当代大名鼎鼎的政治哲学家约翰·罗尔斯(John Rawls)以政治哲学的话语方式作出了精彩的表达。

罗尔斯在 1999 年出版了其最后一部名著——《万民法》(*The Law of Peoples*)。把福山的自由民主绝对论发展到了政治霸权主义和军事霸权主义的理论高度。所有这一切，表现了美国思想界面对一个多元文化的世界政治地图一意孤行文化“普遍主义”和政治“单边主义”的决心。

罗尔斯在他以新自由主义的话语取得了美国政治哲学学术界的制高权凯旋之后，表现了雄心勃勃地要为全世界进行政治立法的“使命感”。在《万民法》中，罗尔斯以其在《正义论》中把“作为公平的正义”“扩展到国际法”、把“社会契约的一般观念扩展到万民社会”的思路^{【6】}，进行为全世界万民法立法的壮举。

他说：“把正义的自由理念从国内体制扩展到万民社会，是很重要的事情。”(第 10 页)并要以此为理论根据“制定合理正义的自由万民之外交政策的理想与原则”。这个原则的要点，就是“服从”(compliance)：全世界必须“服从”罗尔斯个人根据他的“正义的自由”的原则制定的万民法。

根据这个自我扩张原则，他提出了“法外国家”(outlaw states)的概念。“法外国家”就是那些“拒绝奉行合理的万民法的‘某种体制’”(第 5 页)。为了在具体的政治行为中确定哪些国家是“法内国家”哪些国家是“法外国家”，罗尔斯提出了“人权”标准。他写道：“人权是在合理万民法当中扮演特殊角色的权利种类：这些权利限定了战争及其行为的正当理由。”(第 84 页)因而，在罗尔斯看来，实行美国政治家所说的人权，是全世界一切不同文化的民族和国家的责任和义务。以美国人权理论为核心的万民法，“约束所有的人民和社会，包括法外国家”(第 86 页)。如果法外国家不服从、不顺从美国人制定的万民法，不遵守其规定的人权标准，那么，“法外国家将受到谴责，在严重情形下可能遭到强行制裁甚至

【6】

见该书第 4、5 页。罗尔斯：《万民法》。吉林人民出版社 2001 年 1 月版。后同。

干涉”(第 86 页)。同时,罗尔斯对“法外国家”作了一个将其妖魔化的敌意判定。他写道:“法外国家富于侵略性和危险性”,因而,如果这样的国家“被强迫发生变化,所有的万民们都会更加安全”(第 86 页)。由此看来,要“强迫”美国人定义的那些“法外国家”发生变化,确实是全世界安全的必需之举了!美国向海外出兵进行干涉和侵略的合法性就不言而喻了。

上述罗尔斯的精彩思想,为美国违反国际法、对它认为的“法外国家”发动侵略战争提供了理论依据。在罗尔斯去世后四个月差四天,美国当政人物就把他的“锦囊妙计”付诸现实,对伊拉克发动了战争。我们只要把战争发动者对这场战争的必要性的头头是道的宣传言论与罗尔斯的理论相对照,后者的“强行制裁甚至干涉”的现实的现实意义就一清二楚。

《华沙宣言》与当代“民主宗教”

福山对民主的“终极性”及其覆盖其他政治价值的合法性的论证,把“民主”包装为一个黑格尔式的“绝对理念”,其“绝对性”就成为美国政治价值的形而上学,罗尔斯的《万民法》以其“正义”政治学的逻辑设定,更强化了其现实国际战略的功能,从而使得“民主”成为美国看待和评价世界其他各个文化圈的国家政治理念的依据和标准。实际上,在哲学兴趣并不很大的美国政治家那里,民主难道只是福山和罗尔斯等人的哲学话语!它已经被包装成类似于神圣宗教教义那样的东西,因而它是绝对应该奉行和遵从的,其绝对性是不能怀疑和讨论的。基于这种宗教教条式的信念,“民主”被美国政治家依据宗教思维来表达,于是就出现了诸如“十字军”等宗教话语。

2000 年夏天,在后来成为美国 2003 年侵略伊拉克战争的惟一的东欧支持国的波兰的首都华沙,由美国策划召开了一个“世界民主大会”。这个大会会有 107 个国家参加,不可谓不盛大也。大会在 6 月 27 日通过了一份宣言:《迈向民主世界共同体》(Toward a Community of Democracies)。这份文件被当代国际政治史称为“华沙宣言”。该“宣言”确认:民主制适用于全世界。为落实这种所谓的适用性,大会还确定了衡量民主国家的世界统一标准。《宣言》中写到:宣言的签署国“决心联合起来推动和加强民主”,“确保

民主制度和民主程序得到巩固”。这次大会还提出,要求联合国机构以及其他一些国际组织设立“民主工作小组”,都担负起向全世界推行“民主”的责任。

但此次会议的实际情况并不像美国人所设计的那么完满。法国政府拒绝在宣言上签字。法国外交部长韦德林对“宣言”的宗旨提出了质疑,认为美国有把民主制造成一种“宗教”的倾向,并企图强迫所有其他国家改信这种宗教。韦德林认为,这次大会的目的,不过是想强迫一些非自由民主国家接受自由民主,胁迫签字国“以集团名义”履行义务。他声明,法国人不愿意再重新组建一个排除和挤压非自由民主国家的阵营。如果按照美国的这种意图办,必然会导致国际社会以“民主”划线,排除异己,形成新“冷战”的世界政治形势。针对韦德林的这些揭露和批评,会议的实际策划者、时任美国国务卿的奥尔布赖特不假思索地把美国民主强加给世界上的每一个人,然后以此为证据,要把世界变为一个美国民主的共同体。她强硬地说:“既然我们每个人都认为自由民主是人类普遍的基本权利,既然我们要让每一个公民都能享受到这种权利,我们国际社会就应该是一个共同体。”

当代“十字军”东征“法外国家” “民主”文化对别国的“武化”原则

为实践和落实罗尔斯在《万民法》中以美国民主为标准对世界各国政治质量等级的划分,布什在其2002年“国情咨文”中明确提出“邪恶轴心”的概念。要对这些“邪恶国家”一一进行“先发制人”的打击。伊拉克首当其冲。

被法国外交部长韦德林关于“民主宗教”的揭露不幸而言中,2003年2月26日,布什在美国企业研究所的讲话中,把即将进行的伊拉克战争称作是一场“十字军东征”。被后来辩解为“说漏嘴”的这句话,恰好确切地表达了布什主义为“民主宗教”进行侵略战争的真正用意。这场“宗教战争”的目标,就是要用美国的“自由民主”政治观念来征服那些不信奉美国民主宗教的“异教徒”,首先改变中东和中亚的政治秩序。他说:“中东有充满希望的渴求自由的迹象。阿拉伯知识分子呼吁阿拉伯国家的政府解决‘自由差距’的问题,使阿拉伯人民能够赶上我们这个时代前进的脚步……伊拉

克的新政权将为这个地区其他国家的自由树立一个鲜明和令人鼓舞的榜样。”

民主宗教的“十字军东征”，打着为世界普及自由民主的旗号，实际上是在为美国的一己国家利益而进行野蛮屠杀。美国国务卿鲍威尔坦率承认：“对伊拉克战争能够重整中东秩序，使之符合美国的利益。”美国国防部副部长保罗·沃尔福威茨则一语道破了这次“十字军东征”打败全世界反民主的异教徒、而为把民主宗教普世化的“神圣”目的：“伊拉克战争是为了实现政权变更。一个自由民主的伊拉克将为中东国家的人民树立一种典型，伊朗、叙利亚人民将从中得到启示，此外，沙特等国也会为其政权形式而不安，从而实行改革。”

人类文化和文明已经发展到了 21 世纪，当代人的理智已经制定了国际法。根据现代国际法，国家作为国际社会唯一的主权行为者，享有得到国际广泛承认的自主和领土完整权利，因而任何破坏一国政治主权和领土完整的外来行为，都是非法行为。如果使用武力来这么做，则是侵略行为，而侵略是第一次世界大战以来、尤其是第二次世界大战以来国际社会公认的罪行。联合国大会于 1965 年通过的《关于不允許干涉各国内政的宣言》写道：“没有任何国家有权利为任何原因直接或间接地干涉任何其他国家的内外事务。”布什为推行自由民主普遍主义（实为维护美国一己利益）所进行的“十字军东征”，其思想和道德水平就欧美文明史而言，至少退化了 700 年。这不能说不是美国政治思想史和政治史的奇耻大辱。

早在 1821 年，约翰·昆西·亚当斯在独立节的演说中就为美国确立了一个应该恪守的政治美德。他强调：美国不应当到国外去搜索和打击“恶人”。如要这样做，“它也许会变成统治世界的独裁者，但它将从此失去自己的灵魂”。1901 年，美国著名作家马克·吐温针对美国充当“救世主”角色的“世界情怀”，写过一段话。他说：“我们是继续把我们的文明强加于那些坐在黑暗中的民族呢，还是给那些可怜的人以喘息的机会？”马克·吐温诙谐地嘲笑了老牌帝国主义向别国人民进行“文明强加”的不文明行为。这种调侃多么鞭辟入里啊！如今，重温亚当斯和马克·吐温的话，使我们对美国的政治文化传统有了一些别样的了解。如果把布什主义放到这种传统中来考量，我们不能不为当代美国思想文化从其欧

洲传统算起的 700 年大倒退而感到悲哀。

现在,布什的“十字军”在进行了一场践踏国际法的野蛮战争之后,已经在伊拉克陷入了进退两难的境地。由于有罗尔斯、福山等人多年的深刻哲理“教化”和政治界—企业界的利益相关者的鼓吹,美国国内仍然不乏对这场“圣战”的支持声浪。但是,对上述理论和政治决策持异见的人士在美国早已存在。哥伦比亚大学战争与和平研究所国际关系学教授杰克·斯奈德(Jack Snyder)在布什发动伊拉克战争的同时,在发表于美国《国家利益》2003 年春季号上的论文《帝国的诱惑》中冷静地检讨着世界历史。他写道:“随着帝国的过度扩张程度的升级,许多大国决定发动更多的预防性战争以解决它们面临的安全困境。它们的努力从未获得过成功。为巩固其欧洲占领地,拿破仑和希特勒都进军莫斯科,却双双被俄罗斯的冬天吞噬。德国皇帝威廉二世试图通过无限制潜艇战来突破包围圈,却导致工业大国美国的参战。日本帝国在面临中国战场的泥沼与美国的石油禁运的双重困境时,采取了侵略印度尼西亚的油田和偷袭珍珠港的行动,最终却遭到惨败。所有上述国家都企图通过扩张来寻求安全,但最终都以帝国的灭亡而告终。”他警告说:“美国可能会步几乎所有的现代帝国最终走向衰亡的后尘。”任何稍有世界历史常识和当前生活常识的人,都会毫不犹豫地施奈德教授有同样的看法。

重返世界文化史的理性道路: 摒弃“武力政治”而重建“和平政治文化”

用武力打击别的民族国家以推行一种文化思想(包括政治思想),无论是 11—13 世纪的罗马教皇国为推行基督教义对伊斯兰民族进行的十字军东征,还是布什为推行“自由民主”宗教教义发动的伊拉克战争,都是一种野蛮行为。任何以推广“最好的”文化价值观念为由,或者以自己所持有的所谓全世界“最好的”价值观念受到威胁为借口,而发动侵略别国的战争,都是一种很不正义的行为。力图以摧毁“异端”文化(包括政治文化和政治理念)为手段而建立自己的“优秀”文化对全球的清一色的普遍统治,这是 21 同当今这个认同多元文化共同存在的时代潮流背道而驰的。摧毁一个民族的政治理念,就是摧毁它的文化;而摧毁它的文化,就是摧

毁它的共同体赖以存在的根基,就是摧毁它的民族和国家,这是21世纪当代人类国际战争犯罪的特有形式。

武力输出民主,由于这种“民主文化”在被输出国不是自生型的,而是被动型的,它就必然导致世界上出现“民主宗主国”、“民主半殖民地”和“民主殖民地”的三类划分。这与罗尔斯的“reasonable liberal peoples”、“decent peoples”、“outlaw state”等的五类划分的意思基本吻合。这种从主动到被动的文化思想分级状况(也即自我意识状况 Selbstbewusstsein)实际上必然导致世界文化格局回归到黑格尔所批判的“主奴关系”(Herrschaft und Knechtschaft)状态。^{【7】}就欧美世界自身来说,这种状态,不言而喻地是对其进步的启蒙文化传统中的自由民主真义的反动。启蒙运动的伟大思想家康德1797年在其出版的《法的形而上学原理——权利的科学》一书中写道:“一切国际战争,既不可能是‘摧毁性的战争’,甚至也不可能是‘征服的战争’。因为这会导致一个国家精神上的灭亡,它的人民或者完全被那征服的国家所融化而成为一个大群体,或者沦为奴隶。这种做法并非获得和平状态的必须手段”^{【8】}。康德明确反对用武力建立国际秩序的做法。他写道:“如果这种关于用武力来建立一种法律状态的周密论调始终被认可,那么,整个世界就仍然处于一种没有法律的状态。”^{【9】}如果康德这些杰出思想仍然应该被当今世界普遍认同的话,那么,美国政治家用武力向全世界推行民主的作法,只能表明他们缺乏西方民主文化的真正素养。

与福山以及罗尔斯不同,塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)虽然站在美国利益的立场上论述世界文化冲突,但他对世界政治文化形势的观察远比前二人要明白得多。亨廷顿在1997年12月6日为《文明的冲突与世界秩序的重建》中文版所写的序言中强调,文化在塑造全球政治中的主要作用应该唤起人们对文化因素的注意。他承认:“在未来的岁月里,世界上将不会出现一个单一的普世文化,而是将有许多不同的文化和文明并存。”从而,“在人类历史上,全球政治首次成了多极的和多文化的。”^{【10】}在一定意义上,亨廷顿预先批评了罗尔斯。他说:“文化的共存需要寻求大多数文明的共同点,而不是促进假设中的某个文明的普遍特征。在多文明的世界里,建设性的道路是弃绝普世主义,接受多样性和寻求共同性。”^{【11】}。

到此为止,“弃绝普世主义”而“接受多样性和寻求共同性”的

【7】

参见黑格尔:《精神现象学》。商务印书馆1962年版,上卷,第127页及其后。

【8】

参见该书中文版,商务印书馆1991年9月版,第183—184页。

【9】

参见同上书,第191页。

【10】

见该书,新华出版社2002年1月第3版。中文版序言第2页。

【11】

见同上书,第369页。

现实态度,使我们从布什的 13 世纪思想状态回到了欧洲启蒙运动的契约论。

建构全球文化—政治共同体的文化—政治哲学： 契约论与交往理论

关于“寻求共同性”的思路,欧洲“契约论”传统可以作为一种参考。欧洲契约论作为一种政治哲学模式,它力图解决人的个体特殊性间的沟通、并形成真实普遍性的问题。它的前提是以生活经验的类似性为基础,对不同“人”们的共同性和可沟通性的“有信念地”假设。契约论的基本精神首先是承认对方与他者的存在如自己的存在一样地合理。也就是认同、尊重对方与他者存在的合理性与合法性,尽管自我与对方以及他者的存在方式千差万别。如果说启蒙运动的契约论(不管是以“性恶论”为基础的早期契约论还是以“性善论”为基础的后期契约论)是讨论个人之间的关系的话,那么,它在当代的新用处,就是作为在不同文化—民族和不同文化—国家间相互认同的基础上建立双边关系以及多边关系的范式的思想方法基础。这时候,契约论的单元已经不是个人,而是文化、民族和国家。尽管契约论对于建构民族国家主体间的文化关系来说,在当代来看已经是一种比较粗糙的思想形式,但它仍然是国际政治关系的合理模式,与美国“民主宗教”鼓吹者推行的“主奴关系”模式相比,它是一种比后者优秀得多的政治文明。实际上,在当前国际关系和世界公共事务的处理上,它是被普遍公认的基本准则。

在考察和处理当代不同文化—政治间的关系的时候,我们还应该看到于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)“交往理论”在理解和处理不同文化—政治间事务和问题的思想意义。面对“9·11”及其后的国际形势,哈贝马斯提出了一种新的“交往”设想,那就是在“宗教社会”与“世俗化了的社会”之间“寻求大家都能接受的解释的努力”。这位当代德国著名的思想家说:“不同的世界必须超越恐怖主义者和导弹无言的暴力,而发展出一种共同的语言。面对着冲破一切国境的市场经济所带来的全球化,很多人期待着另一个政治的回归:不是在霍布斯最初设想的那种全球化的治安国家——即在警察、情报机关和军队的层面上,而是一个全世界

的、推动着文明化进程的建设性政治。”哈贝马斯提出了西方“世俗化社会”与伊斯兰“宗教社会”互相寻求文化—政治理解的努力的重要性。他说：“只有当世俗社会也能明白宗教语言的表述方式时，那种寻求大家都能接受的解释的努力，才不会导致将宗教不公平地排挤出公共生活，世俗的社会也才不会与自己重要的思想源泉发生隔绝。世俗的解释与宗教的解释之间的分界本来就是模糊的。因此，划定这个有争议的界限的这项工作应该被当作一种合作，呼吁双方也同时采用对方的视角观察世界。”^{【12】}

【12】

哈贝马斯：《信仰与知识——2001年10月14日在德国书业和平奖颁奖大会上的答谢辞》。

“多”如何保持自身并生成“一”？

多元政治理念共存的合法性以及文化—政治世界化的中国经验
“仁”的理念导致无界开放和宽容

在重视欧洲本土处理不同文化—政治间关系的思想经验、积极寻找不同文化间对话机会的同时，我认为，适当重视中国传统政治文化处理中华文化中的不同亚文化之间的关系的思想，会给当代全世界政治哲学家思考不同文化—政治理念之间的关系、从而寻找一条名副其实的建构全世界文化—政治共同体的道路以建设性的启迪。

中国之大，就是一个“世界”。中国传统文化生成的历史，就是中华民族各个族群文化进行逐步融合的历史。如梁启超所说：“华夏民族，非一族所成。太古以来，诸族错居，接触交通，各去小异而大同，渐化合以成一族之形，后世所谓诸夏是也。”^{【13】}

【13】

《饮冰室合集》第11册。

在这里，中华的“一”由“多”而生成，但这个“一”包含了诸“多”的规定性。例如龙作为中华文化的普遍性符号，它在各地有像龟、像鱼、像鹿、像猪等各不相同的地方形象。^{【14】}

【14】

参见罗愿：《尔雅翼·释龙》。

同时，中华文化的一元，不是一个封闭的块状实体，而是一个“核心加辐辏”的开放结构。其核心不是空间位置的中心点或者中心区域的概念，而是思想理念。儒家思想作为多元中的一家，成为后世的主干文化，但它也不是“独尊”的。儒家的基本思想理念就是人伦的道德精神，并以顺应“天道”的“道家”的自然主义来补充之。

儒家的“仁”的思想，被作为中华民族进行内部个人修养的文化教化的最高价值，被作为人与人之间、族群与族群之间处理相互关系和存在问题的最高准则。所谓中华文化，就是仁的文化。历

史上一些朝代为什么被灭掉？就是因为它们违反了仁。秦虽然统一了中国的版图，但是它“仁心不施”，“废王道而立私爱，焚文书而酷刑法”（贾谊《过秦论》），“举措暴作而用刑太极”^{【15】}，很快就土崩瓦解了。

【15】

《新语·无为》。

中华民族的文化以其“仁”而不排斥其它文化形式作为它的补充或者激活它的内在丰富资源的方式和手段。如赵武灵王（公元前325年建元）懂得守元变用的灵活性，“观乡而顺宜，因事而制礼，所以利其民而厚其国”^{【16】}。华夏族群一般都采取宽容吸纳以至积极学习其它民族的态度。例如中国历史上的唐之所以强盛，就是因为它在南北朝胡汉民族冲突与融会的基础上，以无所畏惧的胸怀，不设“胡”、“汉”界限，积极吸收胡文化，给华夏民族输入了新鲜的文化血液，重振了民族精神。实际上，唐宗室本身就是胡汉混杂的血统，高祖李渊、太宗李世民、高宗李治的母亲都是鲜卑人，所以，李世民只有二分之一的汉族血统，李治只有四分之一的汉族血统。这充分反映了中华民族的人类融合性的文化特点。

【16】

参见《史记·赵世家》。

“和而不同”的文化共同体建构： 以文化理念而不是以人种特征为基础

同时，中华文化核心形态的价值理念特点，在古代就已经逐步消减了民族的人种学特征，超出了狭隘的人种界限。孔子说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”^{【17】}在《公羊春秋》中，夷狄与华夏都是可以互变的：“曷为不使中国主之？中国也新夷狄也。”^{【18】}族群或者民族以文化为核心，以文化为转移，这是中华民族的有特色的民族（族群）观念。

【17】

《论语·八佾》

【18】

《左传·昭公二十三年》。

中华民族的开放性态度表现主要为：坚持“天下一家”、“天下大同”的仁爱观念；正因为此，政治制度失范并不导致民族的灭亡，而是造成了族群融合的可能性空间。失范期震荡使得“华夏制度”融入了更多的“夷狄”因素，因而具有了崭新的文化活力，以一种新的文化姿态形成了向自身的“复归”。中华文化的这种特点，造成了东亚大地上许多族群的文化融合。中华民族实际上就是东亚诸多族群以不断共同创新的华夏理念为共识的一个融合过程。其二，坚持“君子和而不同”^{【19】}的族群自由一统一观。“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽

【19】

《论语·子路》

【20】

《国语·郑语》史伯答
郑桓公

乃弃矣。”^{【20】}在这里，“和”指相互的协调一致；“同”则是指绝对的机械的同一。中华民族各族群在处理相互关系的时候，在大多数情况下采取和平交往的政策，采取互相吸收和融合的态度。孔子说：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”即要求在族群交往中，哪怕一些族群的物质生活和精神生活水平相对比较低，华夏族群也应该尊重他们，以礼待之。

中华民族与伊斯兰文化和睦融合的情况，在今天尤其值得重视。它对当代世界处理文化间可能发生的冲突具有现实意义。中国“回族”的形成，并在东亚土地上与原有各族群共存，就是一个有力的证据。中国的回族在教理上以会同东西为宗旨创立了凯拉姆体系，并“援儒入回”，形成具有中国特色的教义解释系统；在教制方面，创立了“教坊”社区制；在节庆方面，称“古尔邦节”为“忠孝节”；在宗教建筑方面，摆脱了阿拉伯式的建筑风格，而采用了中国的楼阁庭院式风格，并置中华文化的传统符号龙、虎于清真寺门前。与西方基督教文化的排他性和封闭性相比，中华文化不但包含了族群的融会而化合，也包含了对不同族群根据自己的意愿所进行的在相互模仿和相互学习中的自我发展的多样性的相互承认。

中国人的“文化民族”共同体的观念，以无种族歧视、无族群歧视的人类平等观，以博大胸怀和积极善意的交往态度，以吸纳、好学的灵活原则，以相互尊重和共存的宽容行动，形成了中华民族尚同而多彩的文化风格，铸造了生动而具有极大活力的华夏文化。应该说，它是全球人类的宝贵文化财富。在天下纷乱的 21 世纪的今天，它应该值得关心全球世界文化—政治前景的人们重视。

(2003 年 9 月 2 日星期二写完, 9 月 3—7 日再改)

评解构论与实用主义^[1]

◎(美国)理查德·罗蒂 刘志兵 译 易晓明 校

在美国和英国,保守的排外党把德里达解读为一个轻浮的、玩世不恭的、对常识和传统的民主价值观念不屑一顾的人。在英语哲学界,我的很多同事都赞成这种解读,试图把德里达驱逐出哲学的专业领地。

与此相反,美国文学系中德里达的崇拜者却把他看作一位改变了我们对语言及自身的观念的哲学家。他们认为德里达论述了某些重要命题的真相,对这些命题的洞识将瓦解我们理解自身、理解所读书籍的传统方式。他们还认为,德里达为我们提供了一种阅读文本的方法——解构法:它帮助我们认清文本到底关涉了什么,在其中实际上发生的是什麼。

我觉得这两种解读德里达的方式都一样地可疑,下面我将依次做出评论。

我认为,第一种误读所以较容易发生是基于下列事实:由于时机的偶然性和大众传媒的需要,德里达与福柯曾经被放在一起,并被标榜为“法国后结构主义”。在我看来,这两位原创性的思想家几乎没有什么共同之处,他们只不过和尼采一样,都怀疑过西方哲学的传统——美国的实用主义者也持有这些怀疑。^[2]

福柯与德里达之间的巨大差异在于,德里达是一个多愁善感的、心中充满着希望的、浪漫的理想主义作家;相反,福柯似乎总要尽其所能地避开任何社会理想和人类情感。人们很难想像德里达会期望那种“抹去面孔”的写作,就像很难想象尼采会这样做一样。尽管德里达预言“书”将被“文本”所取代,但对其所评注的文本背后的伟大作家们,他却极其钦佩;他对自己或他们的作者性(authorship)没有怀疑。尽管他确实质疑了形而上学对自我以及书写本质的阐述,他却无意于解构那些充溢着伟大的人类想象力的

【1】

本文译自 *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, London & New York: Routledge, 1996, pp. 13-18. ——译者注

【2】

将实用主义与尼采相提并论似乎令人震惊,其实这种做法很早就存在了。见 René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste*, vol. 1, *Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, Paris, Felix Alcan, 1911. 贝特洛效法威廉·詹姆斯的实用主义,称尼采为“德国的实用主义者”。——原注

著作,因为这些想象力大都转化成了书中隐匿的、无根的、自由漂移的“话语”。

与福柯的力求超脱相反,德里达把自己抛入他所评论的文本的怀抱之中。玩世不恭的超脱虽然不是福柯生平事迹的全部,却是其中不可替代的部分。然而在德里达的任何看似真实的轶事中却没有这种超脱——就像不存在轻浮一样。过去我曾把德里达描述为“游戏的”(playful),这常常被理解为一个否定的形容词——暗示着他的某种无足轻重。但是,我也会用这个形容词来描述柏拉图和尼采,并且是在相同的意义上。席勒是在赞同的意义上使用“游戏”一词的——比方说,人只有在游戏的时候才会成为一个完全的人——这与排外党所谓的“轻浮”不是一回事。

继而我再谈一谈德里达的英语崇拜者对他的误解。我认为德里达被其崇拜者描述成一个人道主义的批判者,这是一个很大的不幸。“人道主义”(humanism)可以指柏拉图—笛卡尔—康德对人应该是什么的某种哲学论述。但是,它也可以看作,或者对蒙昧者来说它特别传达出的是,对启蒙运动之种种理想的参与——尤其是这样一种理想,即人类一旦把上帝和上帝的各种代理人搁置一边,就可能学会依靠自己的浪漫想象力和自身的才能为了共同的利益而相互合作。

在后一种意义上,我觉得德里达几乎就是一个与穆勒或杜威一模一样的人道主义者。当德里达说到解构预示着“即将到来的民主”的时候,在我看来,他似乎要表达一种那些早先的空想者所曾意识到的乌托邦的社会理想。当德里达说他期盼着那男人和女人能够成为朋友的一个时代——即一个摆脱了被阳物逻各斯中心论(phallogocentric)之形而上学所缠结的“男性同性恋”(virile homosexuality)的时代,我看他似乎正在表达着同类的乌托邦理想。这两个主题在他论文《友谊政治学》中的错综交织,使这篇非常动人的文字成为我最喜爱的文本之一。

如同马克思和弗洛伊德长时间地被文学批评者所运用一样,德里达的英语崇拜者也典型地将他用于同样的目的。他们认为德里达提供了新的改良了的工具,借着它可以揭露作者和作品真相——展示假相背后实际发生的情况。我认为,一个处于尼采和海德格尔传统中的形而上学的批判者,不应该被如此解读。因为假如没有传统的形而上学概念,人们也就无法搞清楚表相—真实

的区分,而没有了这种区分,人们也就不能搞清楚“实际上发生的是是什么”的概念。没有形而上学,也就无所谓揭露真相。

这些崇拜者同时认为有一种叫做“解构”的方法,人们可将其运用于文本或教学。我至今也没能搞清楚这种方法是什么,在教学时除了告诉学生诸如“发现一些可被引申为看似自相矛盾的方面,声称这种矛盾是文本的核心意思,进而对其进行某些改变”这样的一些箴言外,也就没有别的什么了。20世纪七八十年代,美国和英国的教授们运用这一箴言创造了成千上万的文本的“解构式的阅读”——这些解读与另外那些成千上万的文本解读一样,格式固定且单调乏味,后者忠实地运用了这一箴言:“发现一些能被引申为看似一个无法解决的俄底浦斯情结之症候的东西。”

在我看来,解构行动的阵阵疾风似乎对我们理解文学没有什么积极作用,对左派政治也没有什么贡献。相反,它不关注现实政治并且助生了一个自我满足、与现实隔绝的学术左派——就像20世纪60年代的左派一样——使这个左派引以为豪的是它没有被纳入到体制之中,因此使得它能够较少地改进这个体制。欧文·豪(Irving Howe)那个被大量引用的嘲讽——“这些人不想接管政府;他们只想接管英语系”——在我看来,似乎仍然是对这个学术左派的重要批评。

我认为,德里达的意愿与被称作“解构”的行动之间没有什么真正的关联,并且我希望解构一词从来就没有用于描述过德里达的著作。我从未找到或者说从未能够创造一个对那个词的令人满意的定义。我经常把这个词用作“德里达所做的那种事情”的缩略语,但是我这样做实在是没有什么更好的办法(*faute de mieux*),并且带着一种自我开脱的无奈。在一篇题为《解构》的文章中(刊登于《剑桥文学批评史》第8卷),我声称德里达自身的动机和兴趣与保罗·德曼的有着很深的差异,后者是文学批评学派的创始人,这个学派曾一度在美国占据主导地位(在“文化研究”出现之前)。我论证了德曼阅读文本的方式——作为对“虚无的在场”(the presence of a nothingness)的证明——与德里达解读文本的方式有着很大不同。

关于开头提及的对德里达的这两种对立的误解我就谈这么多。现在我谈谈德里达所做的那种事情与实用主义的关系。

实用主义起源于达尔文的自然主义——这种自然主义将人类描绘为进化的偶然产物。这个起始之点使实用主义者如同海德格尔和德里达那样,对西方形而上学中那些重大的二元对立产生了怀疑。达尔文主义者同尼采一样怀疑柏拉图的彼岸世界(otherworldliness),并确信诸如精神—肉体、客观—主观之类的区分必须重新加以定义,以清除其中柏拉图的预先假定成分,赋予它们坚实的自然主义意义。就像德里达主义者一样,自然主义者不需要德里达称作“游戏之外的全面在场”的东西,他们同德里达一样不相信各种各样的所谓可以起到这种全面在场作用的上帝—代理人。这两派哲学家都认为任何事物皆由其与他物的关系建构而成,并没有什么内在的、必然的本质。一个事物是什么取决于它当下关联的事物(或者与它不同的事物,如果你愿意这么想的话)。

在语言问题上,实用主义者认为晚期的维特根斯坦、奎因和戴维森突破了二元论的、弗雷格的种种思维模式的束缚,这些模式曾经左右过《逻辑哲学论》和早期的分析哲学。他们认为,在语言问题上德里达所做的与维特根斯坦在《哲学研究》中所做的在很大程度上是一致的,都对笛卡尔/洛克/胡塞尔的“语言是思维的表现”的观点进行了批判。他们并不认为德里达和维特根斯坦发现了语言的本质,或其它什么事物的本质,二者只不过帮助人们消除了一种误导性的无用的图像——也就是奎因称为博物馆神话的图像:在那儿有一件展品,即意义;在它旁边的是标签,即语词。

实用主义者发现德里达与他们最大的格格不入之处,是他对经验主义和自然主义的怀疑——他断言经验主义和自然主义都是形而上学的形式,而不是形而上学的替代物。换句话说:他们不能理解为什么德里达要显得超验,为什么他总是严肃地对待那些寻找可能性条件的计划。所以当实用主义者被“解构主义者”告知:德里达已经“证实”,作为 X 的可能性条件的 Y,也是 X 的不可能性条件时,他们认为这是对某一观点的不必要的夸张表述,它可以更加简练地表述为:如果你不能运用词“B”,那么你也不能运用词“A”,反过来也是如此,尽管可能不存在既是 A 又是 B 的事物。

我在研究德里达的专著中强调:虽然我们可以断定德里达有着与杜威一样的乌托邦理想,但是并不能够因此就认为他的著作会以明确的或直接的方式推助这些理想的实现。我把哲学家非常粗略地划分为两种:一种是主要为了达到公共目的而写作的哲学

家(如穆勒、杜威和罗尔斯),一种是主要为了达到私人目的而写作的哲学家。我认为尼采—海德格尔—德里达对形而上学的攻击只是为了满足某些人的个体喜好,这些人深深地沉醉于哲学之中(因此也就必然沉醉于形而上学),但是,这种攻击并不为了产生什么政治后果,即使有也只是以相当间接的方式或者从长远的观点来考虑的。因此,我认为诸如《明信片》的《邮品》(Envois)这样的著作最能说明这个问题,德里达与他的两位先师即弗洛伊德和海德格尔的私人关系在其中最为清晰地表现出来。

德里达的英语崇拜者特别把诸如《论文字学》这样的著作看作是对哲学的、超验的真理的论证。与此相反,我则把他们看作是初步的知识。德里达早期较少独特风格的、更为“严格意义上的哲学的”作品——特别是关于胡塞尔的著作——对他能够有声音、站稳脚跟并得以闻名于世是不可或缺的。但是,尽管这些著作非常有价值,我却不把他们看作是“对哲学的贡献”,就是说它们不是那种一劳永逸地论证了某些命题的著作。我认为,它们是这样一类著作,在其中德里达勾画出了他与对其来说意义最大的那些人的私人关系。我偏爱诸如《邮品》和《割礼忏悔》(Circonfession)一类的文本,其原因在于,对我来说,这些文本较之于那些通过文本阐释而可能达致的个人自我创造是其更生动、更有力的表现形式,尽管有时这种阐释也是特别地出色和原创。

由于我以这种方式阅读我所喜爱的德里达文本,要让我抓住其思想中特别具有勒维纳斯特色的倾向就不是那么容易。特别是,我无法将勒维纳斯的无限情致(pathos of the infinite)与伦理学或者政治学结合起来。在我看来,伦理学和政治学——与文化政治学相反的真正政治学——是对抗的利益之间达成妥协的问题,是以平常的、为人熟知的术语进行细致考察的对象——这些术语不需要哲学的分析,也没有哲学上的预先假定。

与做哲学相反,杜威在谈论政治学时所提供的建议是如何避免拘囿于传统的行为方式,如何重新描述可以据其而促成妥协的情境,以及如何迈出较小的、改良主义的步伐。勒维纳斯的无限情致与激进的、革命的政治学相协调,却与改良主义的、民主的政治学迥异——我认为只有后种政治学才是英国、法国和美国这些富于宪政精神的民主国家所需求的。

总之,我认为德里达在《友谊政治学》中表达的那种浪漫的和

乌托邦的理想是服务于其个人的自我塑造的,这也同样对他的某些读者有效(很明显,也包括我自己)。但是,我并不认为《友谊政治学》这类文本会对政治思想产生什么积极贡献。在我看来,政治是一个实用的、短期内的改良和妥协问题——在一个民主的社会里,我们必须提出和捍卫这样的妥协,但不一定非要采用我们克服在场形而上学时所诉诸的那些神秘的术语。政治思想的焦点是试图建构一些关于如何以及在什么样的条件这些改革可能受到影响的假说。在私人问题上,我护卫的是激进主义和感伤的一面;在与他人交际的问题上,我坚持的则是改良主义和实用主义的一面。

也说解构论与实用主义：作为对罗蒂等评论的一个回应^[1]

◎(法国)雅克·德里达 艾彦 译

首先,我希望指出的是,即使这样做会使你们之中的某些人感到震惊,即使在理查德·罗蒂说我感情用事、说我确信幸福(happiness)的时候,我自己用双手捂住了脸,我仍然要说,我认为他是正确的。这件事情非常复杂,我希望到后面再回过头来加以讨论,不过,我非常感谢理查德·罗蒂,因为他坦率地谈到了某种几乎触及我内心深处的、对于我正试图做的事情来说也至关重要的东西。即使从表面看来,这样说似乎显得非常具有挑衅性,即使我当时是以抗议作为开始的,我仍然认为,我那时是错了。我非常感情用事,而且我确信幸福;此外,我认为,这一点在我的著作中具有绝对的和决定性的地位。有必要加以回应的、内容丰富和复杂的问题太多了,我不可能以即兴发挥的形式对当时所涉及的所有问题都做出回应。我可以在几种可能性之中进行选择,因而我打算做出的选择是:我首先提出某些具有引论性的一般评论,然后再努力对分别由西蒙·克里奇利(Simon Critchley)、欧内斯托·拉克劳(Ernesto Laclau)以及理查德·罗蒂所提出的问题之中的某些问题做出回应。

我将说法语,我是这里第一个用法语来讲的人,而且,我这样做既是为了节省时间,也是因为在我看来,对于我们在这里正在讨论的所有问题来说,语言问题都是至关重要的。实际上,如果说我们之间存在某些差异,那么,这些差异实质上都是由某种语言问题造成的,而不是从人们有可能加以大量论述的不同思维传统和民族差异的意义之上来说的:比如说,我无法理解美国正在发生的事情,无论这种不理解涉及罗蒂的思维过程、涉及正在美国解构主义内部发生的某种事情,还是这种不理解源于我自己对他们的传统的无知,情况都是如此;不过,这一点尽管非常重要,但却不是我所

【1】

译者按:本文译自 *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, London & New York: Routledge, 1996, pp. 77-88. 原标题为“Remarks on Deconstruction and Pragmatism”,为区别于罗蒂的那篇,根据内容改为现在的标题。本文有一原注如下:该文原来以法文面世,由西蒙·克里奇利翻译成英文;在这种翻译过程中,译者没有尝试消除其原来具有的任何口语表述特征。

要坚持强调的。毋宁说,我打算坚持强调的是,我要尽可能严肃地对待语言这样一个事实,以及下列具有偶然性的、即使我并非天生的法国人也无法估量其各种后果的事实,即我只能使用法语,而且我非常希望在有关思维过程和政治的著作中认真考虑这一点。这种关于语言的问题导致了某种由一些后果组成的整体性的世界;在进行过这些论述之后,我将会努力回到我们的论题上来。

首先,关于论证问题。我们之所以在这里,是为了进行讨论,是为了把各种论断当作尽可能清晰的、没有歧义的、可以沟通的东西进行交流。另一方面,人们经常提出的有关解构的问题,也就是关于论证的问题。有人指责我不进行论证、或者不喜欢论证等等,就像他们指责其他解构主义者那样。这显然是一种诬蔑。不过,这种诬蔑是由下列事实造成的,即这里存在不断的论证,也常常是因为在像目前这样的讨论语境之中,某种命题形式、某种类型的命题形式发挥着支配作用,因而某种类型的细节性研讨必然会受到冲淡或者消除,人们对语言的注意必然会受到压缩,所以,论证也就显然是必不可少的了。而且,显而易见,我所感兴趣的是另外一些基本语句(protocols)、另外一些论证情境——在这里,人们之所以并没有明确地放弃论证,只不过是因为他们拒绝在某些条件下进行讨论。因此,我认为,关于论证的问题在这里是至关重要的,讨论在这里也是至关重要的,而且,人们经常针对解构提出的各种指责,都是由下列事实造成的,即这些人并没有把它对各种论证之利害关系的提升考虑在内。这种事实也就是说,它始终是一个关于重新考虑各种基本语句和论证语境的问题,始终是有关进行讨论的能力和所使用的语言的问题。

我认为,解构——请原谅我常常使用这个语词——在很大程度上与实用主义坚持某些共同的主题,而西蒙·克里奇利已经非常出色地指出了这一点。为了更加简捷地进行论述,我进行了下列回忆,即从一开始,这种关于踪迹(trace)的问题就是与某种关于劳动、关于做事(doing)的概念联系在一起的,而且,我当时所谓的元文字学(programmatology)也曾经试图把文字学(grammaratology)与实用主义联系起来。此外,我希望指出的是,已经由西蒙·克里奇利在其论文之中进行过非常彻底地考察的、人们对这种表述维度所付出的全部注意力,也是使解构与实用主义之间的亲合力得以存在的多种场合之中的一种。

由于本书的论题之一涉及公共性(the public)和私人性(the private)之间的区分,由于西蒙·克里奇利所提出的各种问题恰恰都是由这种问题确定取向的,所以,我希望表达我的感谢——尤其是针对理查德·罗蒂,因为我非常感谢他曾经对我的许多文章进行过的、非常及时和宽宏大量的解读。不过,我必须指出的是,我显然不可能以他在涉及我的著述时运用这种公共/私人的方式,来接受这样一种区分。这种区分具有悠久的历史,它的谱系学尚未达到广为人知的程度,不过,假如我曾经尝试过不使某种经验维度——无论我把这种维度叫做“唯一性”(singularity)、“私密性”(the secret),还是叫做其他什么,情况都是如此——涉及公共领域或者私人领域(我到后面还会论述这一点),那么,我就不会把这种维度叫做私人性维度了。换句话说,在我看来,私人性并不是由唯一性或者私密性来界定的(我在这里不打算说个人性[personal],因为我发现这是一个多少会使人产生混乱的概念)。即使在我试图把绝对不可能被还原成公共性的私密性维度,当作论述主题进行说明的时候,我也同样拒绝把公共性/私人性区分运用于这种维度。

让我们以文学为例,因为就西蒙·克里奇利曾经谈论过、而罗蒂现在似乎断然加以拒绝的“发展的论题”而言,罗蒂已经把我早期的、被认为富有更多哲学色彩的著述,与我后期的、被断言具有更多文学成分的著述区别开来了。当罗蒂说必须从出版重新使大学得到保障的著作开始、而这也是一个有关政治和编辑合法化的问题的时候,他又回到这个论题上来了。这是对的,不过,问题并不限于此。我认为,我的早期著述——我们可以称之为更富有学术性、或者从哲学角度来看更富有重新提供保障的色彩——也已经完全超出了有关社会合法化的编辑领域,因而对于我此后出版的论述来说,也是某种具有理论性和论证性(我在这里不打算说“根本性”或者“基础性”)的条件,也是某种具有不可逆转的必然性的条件。不仅假如没有《论文字学》(De la grammatologie),出版《丧钟》(publish Glas)就是不可能的,而且,如果没有这部早期著作,写作《丧钟》也是不可能的。恰恰是在这里,存在着关于某种不可逆转的哲学的——或者说准哲学的——轨迹。对于我来说,我那些从表面看来更富有文学色彩、与各种自然语言现象更加紧密地联系在一起的著述,诸如《丧钟》或者《明信片》(La Carte post-

ale),都不是有关我倒退到私人性的证据,它们都是从表述角度来针对这种公共性/私人性区分提出问题的举措。我们可以举出一些例子:就其方式而言,可以把《丧钟》对黑格尔有关家庭与公民社会和国家的关系问题的讨论,看作是在某种理论的、哲学的和政治的层面上,对私人性进行的表述性详细说明;它并不是某种向私人生活的倒退。恰恰就其所具有的结构而言,《明信片》是一部使对于公共性和私人性的区分在其中无法理所当然地得到确定的著作。而这种无法确定性则不仅从哲学角度对哲学提出了一些问题,也提出了一些政治方面的问题,诸如公共性本身是什么意思、政治性本身是什么意思;就目的地(destination)这个概念和命运的安排而言,它也向海德格尔提出了一些问题;而且,当人们谈论目的地和目的地那无法还原的不确定性的时候,即使我们假定人们能够把文学和私人性区别开来,我们也并不仅仅是在文学和私人性内部进行这种区分的。

我之所以希望坚持并强调这一点,是因为它是一种反复出现的指责,而且,鉴于时间和语境的各种限制,我不得不以多少有些粗鲁的方式指出:我不仅从来不曾试图把文学与哲学混为一谈,也从来不曾尝试把哲学还原成为文学。对于空间、历史、各种历史性仪式、逻辑、修辞、各种基本语句,以及论证的差异,我都是非常关注的。我努力尽可能多地关注这种区分。文学对我有吸引力——假定我以自己特有的方式实践它、或者以其他方式研究它,就像研究某种与有关私人生活的表达完全相反的东西那样,那么,情况就是如此。文学是近代人发明的一种公共制度,其历史相对来说比较短,并且受到了与法律的进化过程联系在一起的所有各种惯例(conventions)的支配——从原则上说,这些惯例并不禁止作家们表达任何观点。因此,在欧洲历史的某种范围内,对文学本身加以界定的东西是非常深刻地与法律和政治方面的某种革命联系在一起的:这就是有原则地认可任何一种可以进行公共谈论的东西。换句话说,我无法把文学创作和文学的历史,与民主制度的历史区别开来。以虚构为借口,文学必定能够讲述任何事情;换句话说,人们是不可能把它与人权、与表达的自由等等区别开来的。如果时机合适,人们也许有可能考察文学所具有的这种讲述任何事情的权利的历史,并且考察被强加到这种权利之上的、许许多多的限制。显然,如果说民主制度仍然有待于出现(à venir),那么,即使

就文学而言,这种用于讲述任何事情的权利也就是尚未得到具体实现的、或者说也就是尚未得到具体化的。无论如何,文学从原则上说都是用于讲述任何事情的权利,而且,只要文学允许人们提出那些在某种哲学著述之中经常受到压制的意见,其最大的优势就在于它是一种在政治、民主制度和哲学方面直截了当地发挥作用的运作过程。文学的这种虚构性既可以使人们承担责任(我可以讲述任何事情,因此,我不仅不是直截了当地说我喜欢的事情,而且,我也会提出那涉及我要对之承担责任的人的问题),同时也会使人们并不承担责任(我可以随心所欲地讲述任何事情,但我是假借一首诗、一个故事、或者一部小说来进行讲述的)。在文学所具有的这种可以讲述任何事情的责任之中,存在着某种关于认识谁、为什么、针对谁承担责任的经验。这是一种意义重大的好运,它与民主制度的历史性探险联系在一起——这一点就欧洲的某种制度而言特别明显,而且,人们所进行的政治和哲学方面的反思绝不能对它无动于衷,因此,我们绝不能使文学局限于私人领域或者家庭领域。

就这一点而言,我还想谈论一下私密性,因为据说,可以用于讲述任何事情的权利——同时——也就是保持私密性。例如,在《明信片》中任何事情都可以讲述,但没有一个人告诉我应当讲述什么,而私密性却与此同时得到了绝对的保护。而且,这种私密性并不是我保持在自己内心之中的东西;它并不是作为对象的我(me)。这种私密性并不是人们可以选择并决定不加讲述、而是将其隐藏在自己头脑之中的再呈现(representation)的私密性,毋宁说,它是一种与有关唯一性的经验有着共同存在范围的秘密。私密性——尽管我并不把它称为私人领域——是既不可能被还原为公共领域,也不可能被还原为公共性(publicity)和政治化的,不过,与此同时,私密性却是使公共领域和政治领域得以开放并保持开放的基础。只有以私密性为基础,我才能重新讨论有关民主制度的问题,因为这里存在着作为开放性的政治概念和民主制度概念——在这里,所有的人都是平等的,公共领域对所有各种人都保持开放,而这种概念却往往会否定、消除、或者禁止私密性;无论如何,它都倾向于把人们对于私密性的权利限制在私人领域的范围之内,并且因此而建立一种关于隐私(privacy)的文化(我认为,在西方的政治史之中,这是一种发挥支配性作用、具有霸权意味的趋

势)。这是一个非常严重的问题,而且,正是针对这种对于民主制度的解释,我曾经试图思考公共领域对之既没有权力、也没有支配力量的、关于私密性和唯一性的经验。我认为,即使我们可以举出有关必胜色彩最浓厚的极权主义的例子,对于公共领域来说,私密性领域也仍然是无法接近的和异质性的。而且,人们是不可能使这种异质性非政治化的,毋宁说,它恰恰是政治化的条件:它恰恰是人们开始讨论有关政治的问题、有关这个概念之历史和谱系学的问题所使用的方式,并且可以因此而得出最具体的结果。

在进行过这些为数不多的一般性评论之后,现在,我要开始讨论由西蒙·克里奇利、欧内斯托·拉克劳,以及理查德·罗蒂所讨论的论题之中的某些论题了。正像西蒙·克里奇利在某些场合所评论的那样,关于先验性(the transcendental)的问题已经得到了“准”(quasi)这个术语的限定,因此,即使先验性在我看来是重要的,我也根本不是在其古典意义上这样看的(尽管我对这种意义仍然非常感兴趣)。正是由于先验性所具有的这种非常不可靠的、多少有些异乎寻常的特征,所以,我在《丧钟》中用的是“准先验性”(quasi-transcendental),鲁道夫·加谢(Rodolphe Gasché)也对这种“准”进行过大量的创造。因此,人们就这种“准”而言所能够提出的问题之一,就是它与我刚刚谈到的虚构问题和文学之间的联系是什么。我刚才究竟是以某种讽刺的、滑稽的、或者嘲弄性模仿的方式谈论这种“准”,还是指它是关于其他某种东西的问题?我认为这两种可能性都存在。这里既存在讽刺,也存在某种其他的东西。正像西蒙·克里奇利在引用罗蒂的话的过程中所指出的那样,我似乎是在故弄玄虚地谈论这两者。现在,我以某种绝对无条件的方式宣布,我有权力对这两者进行这样的谈论。我绝对要拒绝任何一种为我指定某种单一的编码、单一的语言游戏、单一的语境、单一的情境的话语;而且,我声称我具有这种权力,并不完全是出于心血来潮、或者是因为这样做符合我的品味;而是出于伦理和政治方面的原因。当我说准先验性既是讽刺性的、同时又具有严肃性的时候,我确实是真诚的。就学术传统、哲学传统的严肃性,以及大哲学家们所扮演的角色而言,我所做的事情——而我希望这种事情可以从政治角度得到辩护——显然具有讽刺的意味。不过,尽管在我看来,讽刺对于我所做的事情来说是不可或缺的,但我同时——而这是一个有关记忆的问题——也极其严肃地对待有

关哲学责任的争论。我所坚决主张的是,我是一位哲学家,而且我希望自己是一位哲学家,因而这种哲学责任是某种对我发挥支配作用的东西。我从哲学史上那些伟大人物那里所学到的东西、特别是从黑格尔那里所学到的东西,就是必须不断提出各种——并非为了抑制某种无能为力的经验主义话语的脆弱性而提出的——先验问题,因此,人们之所以永远有必要重新从先验角度提出问题,目的就在于避免经验主义、实证主义和心理主义。但是,这样一种提问过程必须是通过把虚构、偶然性和或然性的可能性考虑在内而不断加以更新的,这样一来,它就可以不断保证这种新的先验提问形式,仅仅呈现古典性的先验严肃性的幻象,同时却并不声明放弃那存在于这种幻象之中的、构成某种至关重要的遗产的东西。我认为,我以前对于虚构和文学进行的论述,是对这种准先验性进行详细阐述所不可或缺的。当我回忆起在过去的30年间、在涉及截然不同的问题的时候,我怎么会一再回到下列必然性上来,即不得不把可能性的先验条件也界定为不可能性的某种条件,这种情况就更加引人注目了。这是我不可能加以抹煞的事情。显然,从传统的先验视角出发来看,把可能性的功能界定为不可能性的功能,也就是说,把一种可能性界定为它的不可能性,是极其不符合规矩的做法,不过,当我回到关于难题(*aporia*)的致命性的问题上来的时候,这却是一种反复出现的现象。我认为,关于应当从某种政治观点出发来看待先验性问题,我是完全同意欧内斯托的观点的。

现在,我要对关于解放的重要论题略加评论。西蒙·克里奇利曾经宣称,当我在《法律的力量》一文中评论说我拒绝放弃伟大的、关于解放的古典话语的时候,我说了某种令人惊讶的东西。我认为,就这个世界和社会的所有各种领域而言,今天要实现解放都有极其大量的事情要做。即使我并不希望把这种关于解放的话语铭刻到某种目的论、某种形而上学、某种末世论,或者说甚至某种弥赛亚主义之中,我仍然认为,如果没有我非常乐意指出的,对解放、对有关解放的话语,甚至——我还想补充说——对弥赛亚状态(*messianicity*)的“肯定”,任何一种伦理—政治方面的决策或者姿态就都根本不可能存在。在这里,有必要对我所谓的弥赛亚状态的意思稍加说明。

弥赛亚主义的问题,并不是人们可以轻而易举地用犹太教—

基督教术语、或者用伊斯兰教术语来翻译的，而毋宁说是它与某种从属于全部语言的弥赛亚结构(messianic structure)有关。任何一种语言都会具有关于允诺(promise)的操作性维度，无一例外——只要我一开口说话，我就怀有允诺。即使我说“我并不相信真理”或者其他什么话，只要我一开口说话，就有某种“请相信我”在发挥作用。即使在我说谎的时候、或许特别是在我说谎的时候，也同样有某种“请相信我”在发挥作用。因此，这种“我向你保证我正在言说真理”就是某种弥赛亚式的先验之物(apriori)、就是某种允诺——即使这样的允诺没有兑现，即使人们知道它是根本不可能兑现的，这样的允诺也会出现，并且作为(qua)允诺而具有弥赛亚色彩。从这种观点出发，我根本不了解的是，如果一个人抛弃了有关解放和弥赛亚的各种主题，他/她怎么还能够提出关于伦理学的问题。今天，解放又一次变成了涉及广阔范围的问题，因而我必须指出的是，我根本不能容忍那些对关于解放的宏大话语进行讽刺挖苦的人——无论他们是不是解构主义者，情况都是如此。这种态度向来使我痛苦和恼火。我并不希望抛弃这种话语。

用我注意到的、西蒙·克里奇利和理查德·罗蒂在几个场合使用过的词语来说，我并不想把这种态度叫做乌托邦。我所谈论的弥赛亚经验就在此时此地出现了；也就是说，有关允诺和言说的事实，就是在此时此地发生的某种事件，而不是乌托邦。这种情况是通过独特的参与事件而发生的，而且，当我谈论即将到来的民主制度(la démocratie à venir)的时候，这并不意味着明天就可以实行民主制度，也不是指某种未来的民主制度，而毋宁说，它指的是就民主制度而言存在某种参与，而这种参与就在于在这种弥赛亚的时刻，就在于在“它^[2]即将来临”(Ça peut venir)的时候，承认这种允诺的不可还原性。未来是存在的(il y a de l'avenir)。即将来临是存在的(il y a à venir)。这种事情能够发生……这种事情能够发生，而且，我通过展示未来、使未来处于开放状态而做出允诺。这并不是乌托邦，它正是此时此地正在发生的事情，我正是经常试图通过某种此时此地与在场(present)断绝关系。在这种语境之中，尽管对这一点进行简要的说明非常困难，但是，我仍然试图使关于此时此地正在发生的唯一性的论题，与关于在场的论题分离开来，因而在我看来，即使并不存在在场，某种此时此地也可以存在。

【2】

这里的“它”指下面的允诺。——中译者注

就有关霸权和权力的问题而言,我完全同意欧内斯托·拉克劳所论述的观点,而且,我也同意下列观点,即在最能够使人消除敌意和解除武装(disarming)的讨论和劝说过程中,权力和暴力也都是在场的。不过,我仍然认为,在开放某种论证和讨论语境的过程中,是存在某种对解除武装的指涉的——尽管这种指涉并不为人所知、也是不确定的,但却是人们可以思考的。我同意下列观点,即,即使在劝说过程的最平静温和的时刻,这样的解除武装也不是单纯地存在着的,因此,虽然某种权力和暴力是不可还原的,但是,人们却只能根据某种非暴力、某种易受伤害性、某种暴露(exposition),使这种暴力本身付诸实践并且表现出来。我并不相信非暴力是一种描述性的、可以确定的经验,毋宁说,我认为它是某种无法还原的允诺,并且作为某种本质上是非工具性的东西而涉及与其他人的关系。这并不是有关某种圣洁温和的关系的梦想,而是关于某种友谊经验的梦想——不仅今天的人们或许认为这种经验匪夷所思,也是历史上的西方人在确定什么是友谊的时候从未思考过的。这是一种排斥暴力的友谊,我有时候也称之为aimance(和蔼可亲);它是一种即使不存在暴力的情况下也会出现的、与他者的非占有性关系,而在这种关系的基础上,所有暴力本身就都会分解、就都可以得到决定。

因此,而且这正是我当时所要强调的,与欧内斯托·拉克劳有关的关键之处,一旦有人保证说暴力实际上是无法还原的,那么,拥有与权力有关的各种规则和惯例,以各种方式使权力稳定下来,就是必要的,而这正是政治学的关键之所在。解构观点所要表明的只不过是,由于惯例、各种制度和共识都是进行这种稳定的过程(有时候是一些持续时间很长的过程,有时候则是一些微观的稳定过程)。因此,这意味着,它们都是使某种本质上不稳定的、混乱的东西稳定下来的过程。因此,使某种东西稳定之所以是必要的,就是因为稳定性并不是自然而然的;正是因为存在不稳定性,稳定过程才是必要的;正是因为存在混乱状态,人们才需要稳定性。因此,这种具有根本性、基础性并且无法还原的混乱状态和不稳定性,自然而然地直接就是最坏的,就是我们运用各种法律、规则、惯例、政治和暂时性霸权与之进行斗争的东西,不过,与此同时,它也是一种机会,一种进行变化的机会,也是一种消除稳定状态的机会。如果存在持续不断的稳定性,那么,人们就不会需要政治了,

正是因为稳定性并不是自然而然的、本质性的、或者实体性的,所以,政治学和伦理学才有可能存在。混乱状态既是一种危险、同时也是一种机会,因而,恰恰是在这里,可能性和不可能性发生了相互交叉。

我希望回到欧内斯托·拉克劳对于主体和决策所论述的观点上来。这里的问题在于,一个人究竟是否通过进行决策,就可以变成决定某种事情的主体。尽管面临着在别人看来具有挑衅性的危险,我仍然要指出,一旦一个人以这种形式提出问题,并且设想谁和这种主体的什么可以预先决定,那么,决策就根本不可能存在了。换句话说,即使这样一种决策能够存在,它也必须中立化(neutralize),否则,它就不可能预先提出谁在决策、针对什么进行决策。如果一个人知道这些,如果恰恰是主体知道谁在决策、针对什么进行决策,那么,这种决策就只不过是某种法则的运用而已。换句话说,如果某种决策存在,那么,其预设前提就是这种决策的主体尚未存在,而且决策的对象也同样不存在。因此,就这样的主体和对象而言,任何一种决策都将永远不会存在。我认为,这种说法基本上没有对欧内斯托·拉克劳——在指出决策以识别过程为预设前提的时候——所提出的问题做出多少总结,也就是说,这种主体并不是先于这样的决策而存在的,而是当我作决定的时候,我发明了这种主体。只要一种决策是可能的,那么,每当我进行决策的时候,我都会发明这种谁都会决定谁将决定什么事情;在这个时刻,问题并不在于谁或者什么,而是关于这种决策的——只要这样一种东西存在,情况就是如此。因此,我同意识别过程是不可或缺的,不过,这种过程也同样是某种不加识别(disidentification)的过程,因为如果决策就是识别过程,那么,这种决策也同样会摧毁自身。

因此,人们必定会说,在这种与他者——决策确实是以他者的名义、通过与之发生关系而做出的——的关系之中,他者仍然并非为这种识别过程所专用。我之所以要说正是先验主体表明了决策是不可能的,原因就在于此。当某种诸如先验主体的东西存在的时候,决策就会受到禁止。为了把事情说得更清楚一些,我所要指出的是,如果人们把责任设想成某种单纯的、存在于绝对命令和某个可以确定的主体之间的关系,那么,这种责任就会受到规避。如果我根据康德意义上的责任进行活动,那么,我就没有进行任何活

动,而且也不是按照责任进行活动。我们很容易看到的是,这里出现了许多悖论和难题。也就是说,即使诸如决策这样的东西是存在的,我们也不可能以某种事物的名义来理解它。例如,即使一个人说决策是以他者的名义进行的,这也并不意味着,当我说我总是以他者的名义进行决策的时候,这个他者将会承担我的责任。以他者的名义进行决策,无论如何都根本不会减轻我的责任,与此相反,而且勒维纳斯关于这一点的论述是非常富有说服力的,我的责任由于下列事实而受到了指责,即我的决策恰恰是以他者的名义而做出的。与人们赋予这个术语的古典性意义相比,这是一种更加根本的异化(alienation)。即使不存在这种多少可以减轻一些我的责任的情况,我也可以以他者的名义进行决策;与此相反,即使不能根据某种身份来确定他者的存在,他者也是我的责任的源泉。决策是从某种更加根本的变异性(alterity)视角出发宣告自身的来临的。

现在,就解构这个语词的用法而言,我希望尽可能快速地直接回应一下理查德·罗蒂所提出的观点。一方面,我过去经常说我并不需要使用这个语词,而且,我经常感到奇怪的是,它为什么会引起那么多人的兴趣。然而,随着时间的不断流逝,当我看到有如此之多的人竭力试图摆脱这个语词的时候,我又问自己,其中是否并没有包含某种东西。我想问你们,你们怎样才能解释为什么这个语词——我在这里同意罗蒂的观点,它由于某些根本性的原因而既是没有意义的,也是没有什么指涉的——会硬缠着你们吗?对于某些行动者来说,某种既不具有稳定的意义、也不具有任何指涉的事物“x”,怎么会在某个时期、在某种有限但却是开放的语境之中,变成不可或缺的东西呢?

当你们说,你们并没有看到存在于解构和实用主义之间的必然关系的时候,我要说“是,也不是”。我在下列意义上与罗蒂的感受完全相同,即就人们利用解构并使之发挥作用的方式而言,它始终是一种非常不稳定的、几乎没有任何内容的主题。而且,我要强调指出的是,任何一个人都可以以他们所喜欢的方式,利用这种主题为截然不同的政治观点服务,而这似乎意味着,解构从政治角度来看是中立的。不过,解构从政治角度来看表面上是中立的,这个事实一方面允许人们对政治事件的本性进行某种反思,另一方面,这也是我对解构感兴趣的地方,它是一种超级政治化(hyper-po-

liticization)。解构是一种按照各种路径和编码进行的超级政治化过程,而这些路径和编码显然不是传统性的,因此,我认为,它是以上面提到的方式来激发政治化过程的,也就是说,它通过保证我们拥有不使我们被政治现象和民主现象屏蔽所必需的空间,而使我们得以对这些现象进行思考。要想继续提出有关政治现象的问题,人们就必须从政治现象中抽取某种东西,并且为了民主制度而保留某种东西,当然,这也就使民主制度变成了某种悖论色彩非常强烈的概念。

接下来,我要对罗蒂在讨论有关美国政治左派的不断削弱的过程中所提出的问题做出回应,这需要进行大量的分析,也许罗蒂看待这样一种削弱过程的观点是正确的。不过,即使罗蒂是正确的,作为一个左派成员,我也仍然希望就那些并非单纯学术性的职位而言,解构的某些成分将会、或者说——特别是由于存在于美国的这场斗争仍然在继续——将有助于这种左派的政治化或者重新政治化。我希望存在于美国、法国、或者其他任何地方的大学之中的政治左派,都能够通过运用解构而在政治上获益——如果我能够为此而做什么贡献,我会感到非常满足。从某种程度上说,这是一种已经开始以某种不平衡的方式进行的运动。

我并不像罗蒂那样,认为有关责任的无法确定性、或者有关无限责任的问题具有浪漫色彩。当然,我能够理解人们怎么会把这些主题与某种具有戏剧性的、浪漫的怜悯性(pathos)联系起来,不过,我个人更倾向于认为情况并不是这样。我认为,通过对伦理决策或者政治决策进行分析,就可以非常冷静地把通过思考而无休止地全面研究无法决策性(undecidability)经验的必要性具体表现出来。如果我们以冷静的方式分析决策概念和责任概念,那么,我们就可以发现,无法决策性在它们那里是不可能被还原的。如果一个人并没有对无法决策性进行严格的说明,那么,因此而出现的情况就不仅是这个人无法进行活动、无法做出决策、或者无法承担责任,而且,他甚至还将无法思考有关决策和责任的观念。回到关于决策的问题上来看,这是一个可以进行争论的主题,我也非常希望在这种关于决策的问题上进行一番争论。就责任而言也是如此——无论这是勒维纳斯提出的一个问题、还是我向他那里借来的问题,情况都是这样。我认为,我们不可能像罗蒂似乎在其论文结尾的时候所做的——在那里,他认为勒维纳斯在我的著作中是

一个盲点 那样,对无限责任这个概念感到绝望。我要既代表勒维纳斯、同时也代表我自己而指出的是,如果你们放弃了责任的无限性,责任就根本不存在了。正是因为我们在进行活动、我们就生活在无限性之中,所以,与他者(*autrui*)有关的责任是不可还原的。如果责任不是无限的,如果我每一次都必须做出某种与他者(*autrui*)有关的伦理决策或者政治决策,而这样一种情况并不是无限的,那么,我就无法对每一种唯一性都心怀感激了。我自己对任何一种唯一性都心怀感激。如果责任不是无限的,你们就不可能有道德和政治方面的各种问题了。而道德和政治方面的各种问题确实存在着,而且,当责任无法得到限定的时候,这个时刻,这种情况就会导致各种现象的出现。因此,无论我可能做出的选择究竟是什么,我都不能出于真诚的良心说,我已经做出了一个好的选择或者我已经承担了我的各种责任。每当我听到有人说“我已经做出了一个决策”或者“我已经承担了我的各种责任”的时候,我都会产生怀疑,因为如果责任或者决策确实存在,人们是不可能决定它们本身、或者拥有与它们有关的确定性抑或真诚的良心的。如果我自己涉及某个人时候行为举止特别得体的话,那么,我知道,这对一个他者来说是有害的;就国家而言,是一个国家对另一个国家有害;就家庭而言是一个家庭对另一个家庭有害;就我的朋友而言是一些朋友对另一些朋友、或者对那些并非朋友的人有害,等等。这就是本身镶嵌在责任内部的无限性;如果情况不是这样,那么,各种伦理问题或者决策就根本不会存在了。无法决策性之所以并不是一个应当加以否认或者克服的关键环节,原因就在于此。与责任有关的各种冲突——而且,只有责任会陷于冲突之中——都是没有休止的,即使当我做出了决策并且做某种事情的时候,无法决策性也没有寿终正寝。我知道我所做的是不够的,然而,道德、历史和政治都恰恰是通过这种方式而持续存在的。政治化或者伦理化(*ethicization*)之所以存在,就是因为无法决策性并不纯粹是某种——因为决策出现而——可以得到克服的关键环节。无法决策性持续不断地抑制决策过程,而后者也没有完全与前者切断联系。与他者的关系本身并没有封闭起来,正因为如此,历史才能存在,人们才尝试从政治角度进行活动。

例如,当罗蒂指出他并不认为变化具有戏剧性,各种事情就是它们所存在的那个样子的时候,我是可以理解他的话的。的确,就

我们自己的私人生活的行为举止而言,就我们与历史和政治方面的重大事件的关系而言,我们通常做出的反应就是说,c'est comme celà,即事情本身就是这样。人们具有这样的印象,即各种选择和决策都是无关紧要的——我们可以提供一千个与此相关的例子。但是,事情本身就是这样,这个事实并不意味着选择只是某种附带现象(epiphenomenon)、或者它根本不涉及无限的责任。我认为,我们应当努力把“事情本身就是这样”与无限的责任,与不可能进行的选择和疯狂放到一起来思考。我并不认为我们可以对这两种可能的选择进行挑选,而且,我们也不能得出下列结论,即根据“事情本身就是这样”这个事实来看,任何选择都根本不可能存在。罗蒂曾经声明过放弃选择问题吗?在最后的说明中,他说过下面的话吗,即选择根本不存在,而且,尽管人们使用选择这个语词,但实际情况也不过是“事情本身就是这样”?当谈论我们与选择、决策和责任的关系的时候,我虽然经常使用 *s'il y en a*(如果它存在)这样一种表达方式,但是,这并不意味着这些事情并不存在、或者它们都是不可能的,毋宁说,它所指的是,我们与诸如选择、决策和责任这样一些问题的关系,并不是某种理论性的、断言性的(constative)、或者限定性的关系。它始终是一种受到悬置的关系。即使当我认为自己已经选择了某种决策的时候,我也并不知道我实际上是不是采取了某种决策,不过,我求助于这种决策所具有的可能性并且思考它,*s'il y en a*(如果它存在),这一点却是必然的。关于责任,我也会这样说,因而这是与我上面关于“准”的论述联系在一起的。当事物存在的时候,我们与它们有某种关系,而对于这种关系来说,某种限定性的或者断言性的真理、某种断言性的在场,都是不可能的,而且,与此同时,我们都无法声明放弃这些事物,我们也不应当声明放弃这些事物。

我之所以这样说是为了强调如下一点,即当罗蒂把哲学当作祛政治化(depoliticizing)过程来谈论的时候,我不会同意他的观点。我还会非常迅速地回到罗蒂就《友谊政治学》所论述的观点上来,以之作为最后的结论,并且阐明下列情况,即当我把男性同性恋当作讨论友谊和政治所必然涉及的一个支配性概念来谈论的时候,我所感兴趣的是下列事实:虽然从历史上流传下来的关于爱和友谊的概念基本上都是指异性间的,但是,女人之间是不可能存在友谊的,只有男人之间才存在友谊。这就是一直支配着传统的、被

人们界定为同性恋的和男性的、关于友谊的阳物逻格斯中心论概念,它总是把政治责任与青年男子联系起来。一直支配着传统的正是这一点,而且,我那时认为有问题的也正是这一点。

徐干《中论》叙录

◎ 党圣元

【1】

《四库全书总目》卷九十一，子部儒家类一。

【2】

据《后汉书·郡国志》，北海国剧县属青州，其地在今山东乐昌县东，潍坊西南。

【3】

《中论·序》，龙溪精舍本卷首。

【4】

《中论·序》。

【5】

《中论·序》：“于时董卓作乱，……君避地海表。”又谢灵运《拟魏太子邺中集诗》八首《徐干诗》代叙干之生平云：“伊昔家临淄，提携弄齐瑟。置酒饮胶东，淹留憩高密。”又《文选》卷四十杨修《答临淄侯笺》李善注亦谓：“伟长淹留高密。”胶东、高密皆近海之地，故称海表。盖徐干旧居临淄，以战乱迭起，临淄牢落，故往胶东半岛一带避之。又《中论·序》：“于时董卓作乱，幼主西迁，奸雄满野，天下无主。圣人之道息，邪伪之事兴，营利之士得誉，守道之贤不彰，故令君誉闻不振于华夏，玉帛安车不至于门。考其德行文艺，实帝王之佐也，道之不行，岂不惜哉！君避地海表。”

【6】

《中论·序》：“君避地海表，自归旧都。州郡牧守礼命，踧踖连武，欲致之。君以为纵横之世，乃先圣之所厄困也，岂况吾徒哉？有讥孟轲不度其量，拟圣行道，传食诸侯；深美颜渊、荀卿之行，故绝迹山谷，幽居研几，用思深妙。以发疾疫，潜伏延年。”

《中论》是产生于东汉末年的一部子书，由徐干撰写。该书是一部政论性著作，其意旨“大都阐发义理，原本经训，而归之于圣贤之道。”^{【1】}所以，历代史书除《宋史》将其列入杂家类而外，其余者均将其列入儒家类。

徐干，字伟长，北海剧^{【2】}（今山东乐昌县东）人，生于东汉灵帝三年（170年），死于献帝建安二十二年（217年）。“建安七子”之一，汉魏之际著名的文学家、思想家，传附《三国志·魏书·王粲传》。徐干出身于庶族，“其先业以清亮臧否为家世”^{【3】}。他少有才气，好学成癖，能苦读，善沉思，年纪极轻时就已经博览群书，对儒家典籍非常熟悉，并且出口成诵，下笔成章，具有不同凡俗的文学才华。时人赞评他：“含元休清明之气，持造化英哲之性。放口而言，则乐诵九德之文；通耳而识，则教不再告。未志乎学，盖已诵文数十万言矣。年十四，始读五经，发愤忘食，下帷专思，以夜继日。父恐其得疾，常禁止之。故能未至弱冠，学五经悉载于口，博览传记，言则成章，操翰成文矣。”^{【4】}汉献帝初平元年（190年），董卓乱起，徐干离开临淄，避乱海表。^{【5】}后复归临淄，仍旧幽居隐迹，勤学冥思，屡拒州郡礼命。^{【6】}建安中，应命归曹操，辟为司空军谋祭酒掾属，又转五官中郎将文学^{【7】}。建安十九年（214年）为临淄侯文学^{【8】}，后以疾休息，又除上艾长，亦以疾不行。曾数次随军征行，亦曾多次参与邺中游宴活动，并撰有诗、赋以纪之。建安二十二年（217年）染时疫，与陈琳、刘桢、应玚等一时俱逝。

徐干是一个性格恬淡的人。东汉末年，“国典堕废，冠族子弟，

结党权门,交援求名,竞相尚爵号”,然而徐干则“闭户自守,不与之群,以六籍娱心而已”。^[9]后虽然被曹操征用,有过五六年的从戎征行经历,但终因不堪俗务之劳而托病请去。去官归隐之后,徐干更是“潜身穷巷,颐志保真,淡泊无为”,“养浩然之气,系羨门之术”,^[10]并且开始了《中论》一书的撰写。^[11]由于徐干一生轻官忽禄,不耽世荣,惟以读书著文自娱,因此“擅名于青土”^[12],在士林中颇有影响。徐干死后次年,曹丕在《与吴质书》中对他的为人和才学作了如此评价:“观古今文人,类不护细行,鲜能以名节自立。而伟长独怀文抱质,恬淡寡欲,有箕山之志,可谓彬彬君子矣;著《中论》二十余篇,成一家之言,辞义典雅,足传于后,此子为不朽矣。”又《三国志·魏志·王粲传》注引《先贤行状》亦评论徐干曰:“干清玄体道,六行修备,聪识洽闻,操翰成章,轻官忽禄,不耽世荣。”徐干的思想 and 人生价值观,主要以儒家正统思想为基调,这从他在《中论》一书中对儒家仁义道德观念和政治学说的种种强调可以得到印证。他崇尚孔颜乐处之人格精神,忧道不忧贫,在非常困顿的情况下,“统圣人中和之业,蹈贤哲守度之行”^[13],以十分平和的心态完成《中论》一书的撰写,说明他是一个忠实的儒者。但是,徐干在思想性格上又有渴望出世之一面,并弃官归隐,他的这种行谊与《中论》一书中所表现出的对于社会、人生的道义感、责任感似乎有所矛盾,则又说明在人生理想方面,他也受有道家思想的影响,而这种现象在汉魏之际的士人中是相当普遍的。

关于徐干的生卒年,说法不一。《三国志》卷二十一注引《魏略》云:“(建安)二十三年,太子(曹丕)又与质书曰:‘岁月易得,别来行复四年。三年不见,《东山》犹叹其远。况乃过之,思何可支?虽书疏往反,未足解其劳结。昔年疾疫,亲故多离其灾,徐、陈、应、刘,一时俱逝,痛何可言邪!’”按照《三国志》及曹丕《与吴质书》所言,则徐干应当是生于东汉灵帝建宁三年(170年),卒于献帝建安二十二年(217年)。而《中论·序》则云:“(徐干)年四十八,建安二十三年春遭疠疾,大命陨颓。”依此说,则徐干应当生于东汉灵帝四年(171年),卒于献帝建安二十三年(218年)。又傅璇琮、沈玉成《中古文学丛考》以为《魏略》所云“二十三年”当作“二十四年”,如是则可证《中论·序》之说成立。两说并存,其中必有一误,但是考虑到夺去徐干等人生命的那场瘟疫发生于建安二十二年,所以《三国志》和曹丕《与吴质书》中的说法较为可信。

【7】

《三国志·魏志·王粲传》:“干为司空军谋祭酒掾属,五官中郎将文学。”案:司空军谋祭酒无掾属,此处疑脱去“丞相”二字。又《三国志·魏志·武帝纪》:“(建安)十六年春正月,天子命公世子丕为五官中郎将,置官属。”《晋书·阎瓚传》:“昔魏文帝之在东宫,徐干、刘楨为友,文学相接之道并如气类。”

【8】

徐干为临淄侯文学事不见《三国志·魏志·王粲传》。然《晋书·郑袤传》云:“魏武帝初封诸子为侯,精选宾友,袤与徐干俱为临淄侯文学。”又《三国志·魏志·郑浑传》注引《晋阳秋》亦谓袤:“初为临淄侯文学。”事当可信。

【9】

《中论·序》。

【10】

《中论·序》。

【11】

《文选》卷四十吴质《答魏太子笺》:“至于司马长卿称疾避事,以著书为务,则徐生庶几矣。”又《文选》卷二十四曹植《赠徐干诗》:“顾念蓬室士,贫贱诚足怜。薇藿弗充虚,皮褐犹不全。慷慨有悲心,兴文自成篇。”李善注:“蓬室士,谓徐干也。”朱绪曾《曹集考异》卷四:“‘兴文自成篇’,指《中论》也。”

【12】

曹植《与杨德祖书》,《文选》卷四十二。

【13】

《中论·序》。

传本《中论》一书分上下二卷,共计二十篇,从《治学》至《爵禄》十篇为上卷,《考伪》至《民数》十篇为下卷。又《群书治要》辑有《中论》逸文《复三年丧》、《制役》两篇,今本《中论》多附录之,可见今本《中论》已非完本。通过分析历代官私书目对《中论》一书的著录情况,可知该书是在宋代出现残缺情况的。

关于《中论》的历代著录情况,《隋书·经籍志》著录六卷,《旧唐书·艺文志》、《新唐书·艺文志》以及《崇文总目》也作六卷^{【14】},而晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》则并作二卷^{【15】},《文献通考》、《四库全书总目》亦作二卷^{【16】}。曾巩曾经校勘《中论》一书,并序云:“始见馆阁及世所有徐干《中论》二十篇,以为尽于此。及观《贞观政要》,怪太宗称尝见于《中论·复三年丧》篇,而今书此篇阙。因考之《魏志》,见文帝称干著《中论》二十余篇,于是知馆阁及世所有干《中论》二十篇者,非全书也。”^{【17】}又晁公武《郡斋读书志》十谈到《中论》的著录情况时云:“今此本亦止二十篇,中分上下两卷。按《崇文总目》六卷,不知何人合之。李献民云‘别本有《复三年》、《制役》二篇’,乃知子固时尚未亡,特不之见尔。”分析历代书目对《中论》一书的著录情况,尤其根据曾巩、晁公武所提到的《中论》的《复三年丧》和《制役》两篇逸文的情况来看,我们可以知道,直至宋仁宗景祐元年编撰《崇文总目》之时,《中论》一书应该尚有完本存世,但是到了南宋时期该书即已残缺不全,并且出现了将所存二十篇合并为上下两卷的本子,而晁公武、陈振孙、马端临等人的著录所依据的就是这一本子。此外,我们还可以知道,《中论》一书在北宋时即有不同的版本,曾巩明言所见《中论》为二十篇,则说明他所见之版本已经缺少了《复三年丧》和《制役》二篇,而曾经编撰《邯郸书目》的李献民所见之“别本”,则比曾巩所见之版本多出了《复三年丧》、《制役》两篇。到了南宋高宗绍兴年间晁公武编撰《郡斋读书志》之时,他所依据的是已经合并为上下两卷的本子,说明其时《中论》已经不复有完本行世了。所以,《四库全书总目》在讲到《中论》的版本情况时云:“是书隋、唐志皆作六卷,隋志又注云:‘梁目一卷。’《崇文总目》亦作六卷,而晁公武《读书志》、陈振孙《书录解题》并作二卷,与今本合,则宋人所并矣。书凡二十篇,

【14】

《隋书·经籍志》三:“徐氏《中论》六卷,魏太子文学徐干撰,梁目一卷。”又《旧唐书·经籍志》下:“徐氏《中论》六卷,徐干撰。”又《新唐书·艺文志》三:“徐氏《中论》六卷,徐干。”又《崇文总目》三:“《中论》六卷,徐干撰。”

【15】

晁公武《郡斋读书志》十:“《中论》二卷。右后汉徐干伟长撰。”又陈振孙《直斋书录解题》九:“《中论》二卷,汉五官将文学徐伟长撰。”

【16】

《文献通考·经籍略》:“《中论》二篇。”又《四库全书总目》九十一:“《中论》二卷,汉徐干撰。”

【17】

见《曾巩集》卷十一《徐干〈中论〉目录序》。

……曾巩校书序云：‘始见馆阁《中论》二十篇，及观《贞观政要》，太宗称尝见于《中论·复三年丧》篇，今书独阙，又考之《魏志》，文帝称于著《中论》二十余篇，乃知馆阁本非全书。而晁公武又称李献民所见别本，实有《复三年丧》、《制役》二篇。李献民者，李淑之子，尝撰《邯郸书目》者也。是其书在宋仁宗时尚未尽残阙，巩特据馆阁不全本著之于录，相沿既久，所谓别本者不可复见，于是二篇遂佚不存。’综合我们在前面征引的材料所述的情况，可知《四库全书总目》所云与实情相符。

《中论》有原序一篇，然不著作者姓名，所以究竟出之于何人之手，似乎难以确考。但是，根据《中论·序》结尾的一段话，可以推断该序应系徐干同时代人所作。《中论·序》有云：“余数侍坐，观君之言长怖，笃意自勉而心自薄也。何则？自顾才志不如之远矣耳。然宗之仰之，以为师表。自君之亡，有子贡山梁之行，故追述其事，粗举其显露易知之数，沈冥幽微、深奥广远者，遗之精通君子，将自赞明之也。”从这段文字所透露的信息可知，该序之作者曾经与徐干有所往来，对徐干的道德文章非常景仰，对《中论》一书十分推崇，徐干故世之后，其出于对亡者的思念以及担心《中论》一书从此湮没，便特意作了此序。所以，断定该序作者系徐干同时代人应无疑义。正因为有《中论·序》中的这么一段文字作佐证，所以陈振孙、严可均以及《四库全书总目》均以为该序系徐干同时人所作。^{【18】}又，《中论·序》与《中论》之注的作者是同一个人，也就是说，这个与徐干同时代之人不但为《中论》作序，而且《中论》之注也是出之于他的手笔。姚振绪《〈隋书·经籍志〉考证》二十四云：“案《中论》旧序末云：‘故追述其事，粗举其显露易知之数，沈冥幽微、深奥广远者，遗之精通君子，将自赞明之也。’此数语，则为注其书者之所作，可知也。”至于这个为《中论》作序和注之人的具体姓名，虽有是“任嘏”的说法，但因缺乏文献方面的佐证，故实难以考定。唐人马总《意林》五云：“《中论》六卷，徐伟长作，任氏注。”既然《中论》之序与注皆出自同一人之手，那么按照马总此说，则《中论》之序便也应该是这个姓任的人所作了。但是，此任氏是否就是与徐干同时代的任嘏呢？虽然任嘏是徐干同时代人，本人亦善于著述，但是关于他为《中论》作序及注一事，因史书及历代书目中均没有记载，故而尚且无法确认之，所以严可均《全三国文》卷五十五注云：“任嘏与干同时，多著述，疑此序文及注皆任嘏作，不敢定之。”

【18】

陈振孙《直斋书录解題》九云《中论》：“《唐志》六卷，今本二十篇，有序而无名氏，盖同时人所作。”严可均《全三国文》卷五十五注云：“此序徐干同时人作，旧无名氏。”《四库全书总目》九十一云：“又书前有原序一篇，不题名字，陈振孙以为干同时人所作。今验其文，颇类汉人体格，知振孙所言为不诬。”

应该说,这是一种比较审慎的说法。

《中论》之版本有《汉魏丛书》本、《四部丛刊》影印明黄省曾本、胡维新《两京遗编》本、小万卷楼校勘本、龙溪精舍本等。其中,小万卷楼本钱名培据《汉魏丛书》本校以《群书治要》、《意林》及唐、宋类书,并作《札记》二卷,又依《群书治要》补《复三年丧》、《制役》二篇,最为完备。又,中华书局出版的俞绍初辑校之排印本《建安七子集》,附录有《中论》校点本,其校勘亦较为精审。

三

关于徐干著《中论》一书,《中论·序》云:“(干)从戎征行,历载五六。疾稍沈笃,不堪王事,潜身穷巷,颐志保真,淡泊无为,惟存正道。环堵之墙,以庇妻子,并日而食,不以为戚。养浩然之气,习羨门之术。时人或有闻其如此而往观之,或有颇识其真而从之者,君无不容而见之。厉以声色,度其情志,倡其言论,知可以道长者,则微而诱之,令益者不自觉而大化,阴行其所匡济,亦已多矣。君之交也,则不以其短,各取其长,而善之取,故少显尽己之交,亦无孜孜和爱之好。统圣人中和之业,蹈贤哲守度之行,渊默难测,诚宝伟之器也。君之性,常欲损世之有余,益俗之不足,见辞人美丽之文,并时而作,曾无阐弘大义,敷散道教,上求圣人之中,下救流俗之昏者,故废诗、赋、颂、铭、赞之文,著《中论》之书二十二篇。”可见,作为现存建安七子唯一的一部“子书”,《中论》一书是徐干有感于时人疏离儒家思想价值原则,竞相追逐“美丽之文”,为了“求圣人之中”、“救流俗之昏”,而“废诗、赋、颂、铭、赞之文”,即放弃诗、赋、铭、赞等文体的写作,在离群索居、远隔尘嚣的情况下撰写而成的。《中论》全书分前后两卷,大体而言,前卷十篇论个人德行修养,后十卷讲帝王之术和治乱之策。书中辞义典雅,谨守儒家的思想价值标准,多祖述先王、孔孟之言,体现内圣外王思想,应该说很好地完成了作者“阐弘大义,敷散道教,上求圣人之中,下救流俗之昏”的著述目的。

徐干将其著作称为《中论》,体现了他对儒家“中”的思想价值观念的强调。关于“中”之意义,《中论》中多有阐发之处,如《贵言》篇曰:“言有序,不失事,中之谓也。”又《赏罚》篇曰:“故先王明恕以听之(案:此处之“恕”字,疑为“哲”字之误),思中以平之,而不失其

节也。”指出“中”即是“有序”、“不失事”、“不失其节”。为此，他在《贵言》篇中还特意举仓梧丙娶美妻让兄，以及尾生与妇人约会的事例来说明之：“昔仓梧丙娶妻美，而以与其兄，欲以为让也，则不如无让焉。尾生与妇人期于水边，水暴至，不去而死，难为信，欲以为信也，则不如无信焉。”在徐干看来，仓梧丙以美妻让兄，不如不让；尾生与妇人约会，大水淹来死守不去而死，不如无信，二人所为均事与愿违，就在于做事过于极端，失去度数，以致背离了“中”的原则。这也就是说即使是做好事，也要把握一定的度数，不能失“中”。正因为如此，《寿夭》篇又指出凡事“得其所则尊荣，失其所则贱辱”，所以一切事情都要本着适“中”、得“所”的原则来处置，在制定行为准则之时必须要“原事类之宜而循理”。此外徐干在《核辩》篇中的一段话也体现出他对“中”的原则之执着追求：“君子之辩也，欲以明大道之中也。是岂取一坐之胜哉？人心之于是非也，如口于味也。口者，非以己之调膳则为美，而与人调之则为不美也。故君子之于道也，在彼犹在己也。苟得其中，则我心悦焉，何择于彼？苟失其中，则我心不悦焉，何取于此？”徐干所强调的“中”，既是一种思想价值观念，又是一种思维认识过程中的方法论原则，就其思想资源而言，其明显受到了《黄帝内经》、《淮南子》中“适宜”、“有度”思想的影响，包含有朴素辩证法的因素。

徐干是在东汉末年政治腐败、道德沦丧的社会背景下，为了矫正时弊而撰写《中论》的。所以，书中的种种议论，以及所提出的一系列见解，都是针对当时的社会现实而发的，其目的则是为了达到治国致平之政治目的。同样，书中所表现出的重新建立儒家政治理念和伦理道德规范的强烈意念，也是出于革除政治弊端和疗救社会风气败坏这一现实需要。比如，土地兼并和蓄奴是东汉时期的两个极其严重的社会问题，由此而引发了一系列政治危机，是造成社会动荡不安的根本原因。针对此，徐干提出要限制“纡青拖紫”的“贵者”兼并土地和广蓄奴婢，他认为社会的贫富不均，士人的贫困不足，都是由官僚贵族们的兼并、掠夺造成的，为此应“令蓄田宅奴婢者有限”^{【19】}。需要指出的是，徐干的主张限制“贵者”蓄奴，除了出于为了增加国家财富，缓和社会矛盾，以达到治理天下之政治目的而外，又与他的坚持“人为贵”的民本思想有一定的联系。他曾提出“天地之间含气而生者莫如人”^{【20】}的观点，而奴婢生来也同样是人，故也应以“博爱”^{【21】}态度来对待之。所以，《制役》

【19】

见《中论》逸文《制役》篇。

【20】

《中论》逸文《复三年丧》篇

【21】

见《中论·智行》篇。

【22】

见《中论》逸文《制役》篇。

篇云：“夫奴婢虽贱，俱含五常，本帝王良民，而使遍户小人为己役，哀穷失所，犹无告诉，岂不枉哉！”为了治理乱世，挽救社会危机，徐干提出了劝学、崇礼和严明赏罚的施政主张。他认为治理天下必须依循圣王的礼法而行，而圣王的礼法则是“贵有常尊，贱有等差；君子小人，各司分职”，只有如此才能“下无僭上之愆而人役财力能相供足也”^{【22】}。此种认识往往成为徐干分析和解决社会问题的指导思想，这也说明他是一个儒家政治理念和社会理想的坚决的信奉者。徐干非常重视赏罚对于治理国家的重要性，将其提到了“政之大纲”的高度，故《赏罚》篇云：“赏罚之不明也，则非徒治乱之分也，至于灭国而丧身，可不慎乎，可不慎乎！”虽然民性都畏刑乐赏，但是一定要善于运用，不可一味地严刑厚赏，于此《赏罚》篇又云：“赏罚不可以重，亦不可以轻。赏轻则民不劝，罚重则民亡惧；赏重则民侥幸，罚重则民无聊。”同时，赏罚也不可以疏、数，即太少或太滥，因为“数则所及者多，疏则所漏者多”，均起不到赏罚的作用，而正确的做法应该是“思中以平之，而不失其节也”。这又体现了他主张实行“中道”的思想原则。

由于东汉以来社会极端黑暗、腐败，使得一些士人对政治产生了非常鄙夷、蔑视的心理，更有人因此而对社会、历史抱悲观、虚无的态度，并且形成了颓废、享乐的人生观，而放弃了自己的社会责任，以及士人所应该承担的对社会的批判职责。而徐干则有所不同，他除了针对当时的社会现实状况而提出了自己的政治主张之外，同时还强调士人要奋发图强勇于进取，《爵禄》篇中提出士人应该积极地谋求爵禄和功德，便是他的这种思想的集中体现。所以，徐干在《中论》中所阐发的思想观念和政治主张，实际上代表了当时一批出身于庶族阶层，具有积极进取精神的士人对于社会的批判意识，以及他们为了争取社会、政治地位而在政治上所提出的诉求。但是，在门阀世族势力垄断仕途的情况下，出身于庶族和平民者的仕进与上升道理又毕竟是异常崎岖艰难的，所以在《中论》中，徐干又难免表现出些许来自于思想深处的迷惘与痛楚。《爵禄》篇云：“故良农不患疆场之不修，而患风雨之不节；君子不患道德之不建，而患时世之不遇。《诗》曰：‘驾彼四牡，四牡项领，我瞻四方，蹙蹙靡所骋。’伤道之不遇也。岂一世哉，岂一世哉！”这里因感慨时世难遇而体现出的迷惘和悲哀的思想情绪，正是社会资源严重不足的庶族士人在欲谋求功业和爵禄而不得时所产生的的一种人生悲

哀。《爵禄》篇又认为,对于爵禄只能抱“求之有道,得之有命”的态度,并以为:“舜、禹、孔子可谓求之有道矣;舜、禹得之,孔子不得之,可谓有命矣。非惟圣人,贤者亦然。”承认有不可把握的支配人之命运的存在,而且最为奈何不得。又《考伪》篇云:“君子者能成其心,心成则内定,内定则物不能乱,物不能乱则独乐其道。”此番言语正好可以用来解释徐干为什么“有箕山之志”,“颐志保真”、“恬淡寡欲”、“清玄体道”,以及修炼“羡门之术”之原因,同时也反映了老庄思想对他的人生态度的影响,以及他的政治、道德理念与人生态度之间在某些方面并非完全吻合。

四

《中论》一书所体现的徐干的社会、政治理念以及人生姿态已如上述。由于追求得“中”、适“宜”,《中论》在持论析理方面非常平实、圆融,这自然是其一大优点。但是如果过于执中,便会影响思想和理论批判的锋芒,将徐干的《中论》与同时代的仲长统的《昌言》相比较,便可看出徐干之作在辞义典雅方面胜过仲长统之作,但在批判锋芒方面则略显钝了一些。正因为如此,《中论》在中国传统思想史研究中一直被重视不够,在许多中国哲学史、思想史著作中甚至不被提及。事实上,《中论》在思想方面还是有其独到之处的,在许多哲学问题的认识上有一定的推进之处,对于考察汉魏之际的思想演变更是有其独特的价值。这里,分别从天道观、名实论、人才观和学习论四个方面,对《中论》所体现的徐干的哲学思想谈一些看法。

天道观 在天道观方面,徐干的思想明显地受到了王充的影响,也是持“天道自然”的认识立场。一方面,他同王充一样,认为:“天道迂阔,暗昧难明。”^{【23】}对于凌驾于人之上的自然和社会力量感到一定的神秘莫测、迷惘不解;另一方面,他也同样认为天是无目的、无意志的,并不能主宰人事。在徐干看来,自然界和社会存在着“常道”和“变数”,事物的规律就由此“常道”和“变数”构成,所以不能因为“变数”而否定“常道”之存在及其作用,亦不能因为“常道”而否定“变数”的存在和作用。比如人的生命之长短与其性格、心理以及修养状态是有关系的,孔子所说的“仁者寿”应是一种“常道”,不能因为存在着颜渊仁而夭死这一“变数”而否定“常道”之存

【23】

《中论·天寿》篇。

【24】

《中论·天寿》篇。

在。徐干又认为,人世间的祸福并非天所施予,而是人类自身行为的结果。比如比干、伍子胥由于重道义而坚持自己的信念,违背了君王的意旨,苦谏获罪而受戮,这是“已知其必然而乐为焉,天何罪焉?”^{【24】}在徐干看来,天纵然有祸福人的意思,也没有实现的手段,既然人们不会对自然界出现的反常现象予以非难,那么对于人世间的祸福所表现出的偶然性和盲目性也应如此。所以,徐干指出,在观察事物和分析问题之时,不应该被偶然性、盲目性所遮蔽,而必须考察同类事物的正常、适宜情况,依据事物之道理来立论。又比如,在“治世”即正常的情况下,“行善者获福,为恶者得祸”,此为“常道”;而在“乱世”即反常的情况下,“行善者不获福,为恶者不得祸”,此为“变数”,我们不能因为有非常情况而怀疑正常情况,这叫“知者不以变数疑常道”^{【25】}。

【25】

《中论·修本》篇。

名实论 名实之“名”指名称、概念,“实”指事实、实在。其是中国思想史上的一个传统问题,早在先秦时期各家各派就开始予以讨论。汉魏之际,受王充“疾虚妄”的诘辩之学的影响,社会上兴起了“重证验”、“重思考”的学术风气,名实理论问题又得到当时思想家的普遍关注,仲长统《昌言》、徐干《中论》以及刘劭《人物志》等均将此作为一个重要的问题予以讨论。先秦名家对名实关系的辩论,还仅只停留在一般概念的表达与理解上,并没有与社会现实政治问题联系起来,而汉魏之际的名实理论却是与对汉末社会实际问题的讨论联系在一起的,其所针对的对象是汉代“以名立教”思想统治措施导致的在取士用人方面出现的种种“名不副实”的政治弊端,因而具有明显的意识形态批判的特点。也就是说,其时的名实理论,不仅仅或者说主要不是一个逻辑理论范畴的问题,而是一个政治、伦理道德范畴的问题。可以看出,仲长统、徐干、刘劭等人,对惠施、公孙龙的著作并没有太多的兴趣,他们更多地是接受了王充、王符、荀悦等人讲求“验实”的思想传统,从讨论名实问题入手,对汉末因名立教、注重“名检”的政治思想展开尖锐的批判。

名实思想在《中论》中占有重要的位置,《考伪》、《贵验》、《谴交》、《核辩》均涉及了名实辩言问题。徐干在《考伪》篇中指出,社会政治腐败的一个突出问题就是求名之风甚盛、尚名之人相诈的“虚伪浮华”风尚,对于许多人而言,“苟可以收名而不获实则不去也,可以获实而不必收名则不居也”。“父盗子名,兄窃弟誉,骨肉相诒,朋友相诈”,几乎成为一种普遍的社会现象,而随着这种现象

的出现,“真伪相冒,是非异位”也就在所难免了。对于这种可称为是“邦家之大灾”的崇尚虚名、轻视实务的恶风陋习,徐干提出了自己的“实立而名从”的名实思想。他说:“名者,所以名实也。实立而名从之,非名立而实从之也。故长形立而名之曰长,短形立而名之曰短,非长短之名先立,而长短之形从之也。仲尼之所贵者,名实之名也。贵名乃所以贵实也。夫名之系于实也,犹物之系于时也。物者春也吐华,夏也布叶,秋也凋零,冬也成实,斯无为而自成者也。若强为之则伤其性矣。名亦如之,故伪名者皆欲伤之者也。人徒知名之为善,不知伪善者为不善也,甚惑矣。”在这里,徐干将名实之间的关系,以及伪名废实的危害阐述得非常清楚了,他认为,概念之名乃反映客观物事的实在之有,故而物先而名后,实立而名从,其位置次序是不容颠倒的。从这一名实观念出发,徐干对当时社会上的种种伪名废实现象提出了尖锐的批判,并认为:“夫名者,使真伪相冒,是非易位,而民有所化,此邦家之灾也。”于是,强调“考伪”,反对“求名”;强调“贵实”,使名实相符。因于痛恨伪名,徐干又发挥王充的证验思想,在《贵验》篇中明确地提出了证验的原则:“事莫贵乎有验,言莫弃乎无征。言之未有益也,不言未有损也。”所谓“无征”之言,即是诡辩浮夸的言说,与实不符、与验无征的空谈。又《谴交》篇曰:“名有同而实异者矣,名有异而实同者矣,故君子于是伦也,务于其实,而无讥其名。”所谓“务于其实”,同样体现了对证验之强调。徐干在《核辩》篇中关于辩必须以实验为目的的议论,也体现了他“贵实”思想,其曰如:“俗士之所谓辩者,非辩也;非辩而谓之辩者,盖闻辩之名而不知辩之实。故目之妄也。俗之所谓辩者,利口也。彼利口者苟美其声气,繁其辞令,如激风之至,如暴雨之集,不论是非之性,不识曲直之理,期于不穷,务于必胜,以故浅识而好奇者,见其如此也,固以为辩,不知木讷而达道者,虽口屈而心不服也。夫辩者,求服人心也,非屈人口也。故辩之为言别也,谓其善分别事类,而明处之也,非谓言辞切给,而以陵盖人也。”这里把“辩”的作用定位于一种分析工具,其作用是为了“论是非之性”,“识曲直之理”,而不是只顾说得痛快,而不能明白处断。

人才观 讨论人才评价标准和如何选人、用人,也是《中论》的重要内容之一。东汉时期,实行名教之治,从中央到地方,采用荐举征辟的选士用人制度,以“孝悌”、“孝廉”作为评价人才和选用官

员的依据,十分注重操行。所以,砥砺名节、崇尚德行,遂成风俗。但是其流弊,往往矫情过甚,甚至走向虚伪。汉魏之际,在人才价值观方面出现了与传统观念不同的新思想,就是偏重才智而轻视德行的人才评价观念。这种思想在《中论》一书的《治学》、《智行》、《审大臣》等篇中也有所体现。徐干认为,评价人才,录用官员,首先应以“才”为依据。《智行》篇云:“或问曰:‘士或明哲穷理,或志行纯笃,二者不可兼,圣人将何取?’对曰:‘其明哲乎!夫明哲之为用也,乃能殷民阜利,使万物无不尽其极者也。圣人之不可及,非徒空行也,智也。伏羲作八卦,文王增其辞,斯皆穷神知化,岂徒特行善而已乎?’……或曰:‘苟有才智而行不善,则可取乎?’对曰:‘何子之难喻也。水能胜火,岂一升之水灌一林之火哉。……且管仲背君事仇,奢而失礼,使桓公有九合诸侯、一匡天下之功,仲尼称之曰:微管仲,我其被发左衽矣!召忽伏节死难,人臣之美也,仲尼以比为匹夫匹妇之为谅矣。是故圣人贵才智之特,能立功立事,益于世矣。如愆过多,才智少,作乱有余而立功不足,仲尼所以避阳货而诛少正卯也,何谓可取乎!汉高祖数赖张子房权谋以建帝业。四皓虽美行,而何益夫倒悬?此固不可同日而论矣。”在这里,徐干明确地回答了德行与智慧二者孰为重要的问题。他反对传统的一味地重德行轻智慧的人才思想,提出了智慧重于德行的新观点。在徐干看来,圣人之所以为圣人,“非徒空行也,智也”。圣人是最能“尽聪明”,发挥聪明才智的人。圣人并非是空有德行,而是有智慧才能。圣人最看重有特殊智慧的人,他们能立功、立事,有益于世,至于德行方面即使有些缺陷也不大紧要。相反,隐居独处的德行之士,虽有美行,但对社会却没有什公大的贡献。当然,德行极差而又少才智,作乱有余而立功不足者,也是不可取的。在《智行》篇中,徐干特别强调的一点是智慧能生财富民,能解救人民的苦难,最大限度地肯定了智慧推动社会发展进步的积极意义。

徐干重才轻德的人才思想,批判了汉代阀阅世族势力陈腐的人才观念和选士用人标准,为出身于庶族、平民的士人跃登政治舞台鸣锣开道,具有解放思想的重要作用。他对才智和才智之士之作用的肯定具有振聋发聩的意义,对于传统儒学构成了强烈的冲击,有利于人们从虚伪、僵化的儒家经义、教条的束缚中解脱出来,并且为后来曹操推行“唯才是举”^{【26】},选拔“不仁不孝而有治国用兵之术”^{【27】}的用人政策提供了思想、理论方面的依据,因而对于历

【26】

《三国志·魏书·武帝纪》。

【27】

《三国志·魏书·武帝纪》裴注。

史的发展起了积极的作用。

学习论 徐干非常强调学习的重要性,在《治学》篇中专门论述了学习的意义以及学习的方法。徐干认为,学习是君子修身养德、建功立业,从而达到“身没而名不朽”的惟一途径。学习之所以具有如此重要的价值,在于其可以“疏神达思,怡情理性”,故而圣人视之为“上务”,即第一要紧之事。在学习的内容方面,徐干认同的是儒家的教育传统,以为学习应以“六德”、“六行”“六艺”,^{【28】}即儒家之所谓“三教”为主要内容,用他的话来讲,就是“三教备而人道毕矣”。他认为这样的学习,对于一个人的全面发展具有重大的意义,故曰:“学犹饰也,器不饰则无以为美观,人不学则无以有懿德。有懿德,故可以经人伦;为美观,故可以供神明。”

徐干反对汉儒的训诂章句之学,在《治学》篇中,他嘲笑“鄙儒”的所谓“博学”,仅仅是“务于物名,详于器械,矜于训诂,摘其章句”,认为这样的学习,并不能“统其大义之所极”,也无法“获先王之心”,结果只是“劳思虑而不知道”,“费日月而无成功”。因此,他强调学习应以认识、探求“道”为首要目的。徐干认为,“学者求习道也”,故而指出:“凡学者,大义为先,物名为后,大义举而物名从之。”又指出:“故君子之于学也,其不懈犹上天之动,犹日月之行,终身亶亶,没而后已。”在他看来,学习之成败在于能否“立志”,“志者,学之帅也;才者,学之徒也。学者不患才之不赡,而患志之不立。”所谓“立志”,就是要勤勉努力,坚持不懈,至于学习的目的,应该是达到“心明”、“身修”,“智慧”和“德行”二者要兼备。

五

徐干的著作,除了《中论》而外,《隋书·经籍志》著录有《徐干集》五卷^{【29】},《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》亦均著录有《徐干集》五卷^{【30】},《北堂书钞》卷九十八引《徐干集序》云:“干聪识博闻,操翰成文。”可见隋本《徐干集》有序一篇。但是该集已失传,今只存辑本,较常见的辑本有:《徐伟长集》六卷(含《中论》),明代杨德周辑,见清代陈朝辅增《汇刻建安七子集》;《徐伟长集》一卷,见清人杨逢辰辑《建安七子集》;《徐伟长集》一卷,见丁福保辑《汉魏六朝名家集初刻》。又严可均辑徐干文人《全后汉文》卷九十三,逯钦立辑徐干诗入《魏诗》卷三。注释本则有吴云主编《建安七子

【28】

“六德”:智、仁、圣、义、中、和。“六行”:孝、友、睦、婣、任、恤。“六艺”:礼、乐、射、御、书、数。

【29】

《隋书·经籍志》四:“魏太子文学《徐干集》五卷,梁有录一卷,亡。”

【30】

《旧唐书·经籍志》下:“《徐干集》五卷。”《新唐书·艺文志》四:“《徐干集》五卷。”

集校注》所含《徐干集》等。又中华书局刊行有俞绍初辑校《建安七子集》，其中辑录《徐干集》一卷，除收录了徐干的诗、赋、文作品而外，并且附录有徐干著作考、徐干佚文存目考、徐干年谱，以及《中论》校点本，是目前所见收录徐干著作最为完备者。

徐干的诗作数量不多，计有《答刘桢诗》一首，《情诗》一首，《室思》一首，《为挽船士与新娶妻别》一首，另有《赠五官中郎将诗》一首已佚，仅有《文选》卷二十三《答何劭诗》注中保留“贻尔新诗”四字。《室思》为一组诗，《玉台新咏》将全诗分为六章，而《广文选》、《古诗纪》以前五章为《杂诗》，末一章为《室思》，皆不可从。《室思》为拟作之思妇诗：

沉阴结愁忧，愁忧为谁兴？念与君相别，各在天一方。良会未有期，中心摧且伤。不聊忧餐食，慊慊常饥空。端坐而无为，仿佛君容光。

峨峨高山首，悠悠万里道。君去日已远，郁结令人老。人生一世间，忽若暮春草。时不可再得，何为自愁恼？每诵昔鸿恩，贱躯焉足保。

浮云何洋洋，愿因通我词。飘飘不可寄，徙倚徒相思。人离皆复会，君独无返期。自君之出矣，明镜暗不治。思君如流水，何有穷已时。

惨惨时节尽，兰叶复凋零。喟然长叹息，君期慰我情。展转不能寐，长夜何绵绵。躑履起出户，仰观三星连。自恨志不遂，泣涕如涌泉。

思君见巾栉，以益我劳勤。安得鸿鸾羽，覩此心中人。诚心亮不遂，搔首立悁悁。何言一不见，复会无因缘。故如比目鱼，今隔如参商。

人靡不有初，想君能终之。别来历年岁，旧恩何可期。重新而忘故，君子所尤讥。寄身虽在远，岂忘君须臾。既厚不为薄，想君时见思。

“室思”犹“闺情”。诗的前五章写女子对远方的爱人的思念、盼望、失望之情，末一章写希望对方不忘旧情。也有人认为此诗别有寄托，作者在诗中以夫妇喻君臣，表现对朝廷的向往之情，但是以徐干“轻官忽禄，不耽世荣”之生活态度，该诗恐怕是难以作出

“以夫妇喻君臣”之解释的。整个组诗写的流利婉转,情致缱绻,娓娓道出,淳厚质实而不失自然清畅,故历代多有佳评,如谭元春即以为此诗“宛笃有《十九首》风骨”^{【31】}。又徐干在该诗中多用虚字,如“端坐而无为”、“自君之出矣”之类,成为《室思》的写作特点之一,亦得评家赞许,如黄子云评曰:“伟长用虚字作骨,弥觉峭劲,七子中另成一格。”^{【32】}《室思》在邺下文人同类作品中属佼佼者,对后世影响不小,自刘宋孝武帝始,取“自君之出矣”一语以为题,另创乐府新歌,继作者不绝,直至唐代张祜,总共十五人之多。钟嵘在《诗品》中将徐干诗列为下品,并评曰:“白马与陈思答赠,伟长与公干往复^{【33】},虽曰:‘以莛扣钟’,亦能闲雅矣。”“莛”,小木枝;“以莛扣钟”,即用小木枝撞钟。刘向《说苑·善说》:“子路曰:建天下之鸣钟,而撞之以莛,岂能发其声哉?”又东方朔《答客难》:“语曰:以管窥天,以蠡测海,以莛撞钟,岂能通其条贯,考其文理,发其音声哉?”钟嵘在此以“钟”喻曹植和刘桢的诗,“莛”喻曹彪和徐干的诗,认为他们二人回赠曹植、刘桢的诗,犹如用小木枝撞大钟。但是,他们的诗毕竟还称得上“闲雅”,所以仍得以“预此宗流”,列为下品。钟嵘对于刘桢、徐干二人诗的高下的区分,后人曾有异议,如明代胡应麟云:“以公干为巨钟,而伟长为小莛,抑扬不已过乎!”^{【34】}清代王士禛亦云:“建安诸子,伟长实公干,而嵘讥以其莛扣钟,乖反弥甚。”^{【35】}

清人严可均《全后汉文》辑徐干文一卷,其中有《齐都赋》、《西征赋》、《序征赋》、《哀别赋》、《嘉梦赋序》、《冠赋》、《圆扇赋》、《车渠碗赋》、《七喻》,以及失题文一则,共十篇,大多系残文,其中之《冠赋》,实系《齐都赋》之佚文而误立,实九篇。又徐干还曾作有《行女哀辞》、《仲雍哀辞》,^{【36】}已佚。徐干的辞赋写作也相当出色,在当时已颇有名气,曹丕《典论·论文》评价说:“王粲长于辞赋,徐干时有齐气,然粲之匹也。如粲之《初征》、《登楼》、《槐赋》、《征思》,干之《玄猿》、《漏卮》、《圆扇》、《橘》赋,虽张、蔡不过也。然他文未能称是。”刘勰在《文心雕龙·诠赋》中列述魏晋时期赋的创作时,于建安作家仅提及二家,而徐干即为其中之一,曰如:“及仲宣靡密,发端必遒;伟长博通,时逢壮采。”又《文心雕龙·才略》篇亦云:“徐干以赋论标美。”认为他的辞赋和论说文同样为人们所推重,这里的“论”,应该就是指《中论》。徐干的《齐都赋》中有这样的描写:“其川渚则洪河洋洋,发源昆仑。九流分逝,北朝沧渊。惊波沛厉,

【31】

见谭元春《古诗归》卷七。

【32】

见黄子云《野鸿诗的》。

【33】

“白马”,指曹彪,系曹植异母弟,魏文帝黄初元年(226年)封白马王。曹植有《赠白马王彪》诗一首,曹彪有《答东阿王》一首。公干:刘桢字公干,“建安七子”之一。刘桢有《赠徐干》诗一首,徐干有《答刘桢诗》一首。

【34】

《诗薮·外编》卷二。

【35】

《渔洋诗话》卷下。

【36】

《北堂书钞》卷一〇二引挚虞《文章流别论》:“建安中,文帝与临淄侯各失稚子,命徐干、刘桢为之哀辞。”建安二十一年(215年)夏,曹丕、曹植各失幼子,徐干和刘桢奉命各作有《行女哀辞》、《仲雍哀辞》。

浮沫扬奔。南望无垠，北顾无鄂(边)。”在描绘手法上有汉赋夸张扬厉的特点，这就是刘勰所说的“时逢壮采”。

他者化中国的现代日本思想史

◎(日本)子安宣邦 赵京华 译

子安宣邦,《东亚论——日本现代思想批判》,赵京华编译,吉林人民出版社,2004年9月第1版

译者按:此文系日本思想史学者子安宣邦为他的著作《东亚论——日本现代思想批判》中文版所作的序言,题目为编者所加。子安宣邦,1933年生于日本川崎市。东京大学毕业,文学博士。曾任教于横滨国立大学、大阪大学等,担任过日本思想史学会会长,是著名的思想史和文化理论学者。主要著作有《作为“事件”的徂徕学》、《近代知识考古学——国家、战争与知识分子》、《江户思想史讲义》、《“亚洲”是怎样被叙述的——近代日本的东方主义》等。

从我们自身的体验中去追寻,何谓20世纪的“近代”、何谓“亚洲”乃至“日本”?这是我作为思想史学者的使命。这种想法的产生是从世纪转换即将来临的时候开始的。出生于1933年(用日本的年号来讲就是昭和八年)的我,其生活的大半是在20世纪的昭和这一时代之中度过的。1942年,当时还是小学四年级学生的我,有一天听到年级任课的女老师说“日本长期以来在战争”。我一直认为在前一年的1941年12月所发动的与英美的战争才刚刚开始呀,老师所讲的“日本长期以来在战争”,还是头一次听说呢。后来,得以理解这“长期战争”的意义,是在终于迎来了1945年战争终结之后。就是说,对于1942年当时日本的孩子们,不,毋宁说对大人们来讲,“满洲事变”“支那事变”并非战争,战争意味着的不是与亚洲的战争,而是与英美的战争。

然而我懂得,在这个孩提时代的小插曲里,蕴含着一些重大的问题,这些问题与1930年代以后到战败,或者直至今天的日本,其

对亚洲、对中国的关系问题有关。那时,日本强使朝鲜半岛屈服,在满洲建立伪傀儡国家,向中国大陆推进其军事力量;可是,在孩子们的意识中,有的只是与欧美发达国家相抗衡的日本帝国那光辉的自我形象。根据自己的经验,我所要追究的也就是这个自我形象。而目前所面临的世纪转换正是一个千载难逢的机会:将规定了20世纪我们日本人的知性和意识的、对我们来说是历史性先验存在的东西暴露于光天化日之下,去追问这个世纪中的我们自身。一生的大半处于20世纪的我们这一代人,的确具备反思这个世纪我们自身的优势和特权。可是,这个源自我们这一代的历史性体验的特权和优势,也同时负载着沉重的伦理性。20世纪于世界中无辜至死和被杀害的人实在太多太多,每想到这个20世纪,背负着不能再传给下一代的这份负面遗产的我们这代人的特权和优势,实在不是可以高声夸示的过来人之特权和优势。与无意味而死去的那些死者一道,去质疑覆盖在他们身上的被赋予的虚伪意义和价值,剥下其假面,我们的特权和优势就是这样一种背负着伦理性债务的沉重的任务。

成为近代日本人的意识之先验存在的,乃是近代国家所共有的一国中心主义意识。日本的一国中心主义与脱亚入欧的历史意识同时形成。而日本一国的近代意义上的确立,也是对亚洲的压抑,对亚洲的遗弃。可是,对于东亚和日本来说,中国乃是一个先在的国家,一个远比自己久远的文明。因此,中国对于东亚和日本来说,正是一个先在的、历史性先验存在。没有中国,也就不会有日本的存在。然而,近代日本是如何将大国中国从自己的意识构图中抹消掉的,日本是怎样确立起自己的一国中心主义的呢?可以说,日本的近代史,也就是把东亚中的中国从日本的政治地理上,或者从日本人的意识层面上如何抹消掉的历史实验过程。身处世纪的转折点,我所要做的就是重新追问构成日本和日本人的这个历史先验认识,而且是在与试图抹消和遗弃的亚洲,特别是与中国的关系中来追问这个“日本”。

我始于所谓日本战后50年即1995年前后的上述重新追问日本近代的论述,最早是以《近代知识考古学——国家、战争和知识分子》(岩波书店,1996)结集出版的。进而,在迈入新世纪之后,我又出版了《“亚洲”是怎样被叙述的——近代日本的东方主义》(藤原书店,2003)和《汉字论——不可避的他者》(岩波书店,2003)。并

在最近对《近代知识考古学》一书做了修订增补,以《日本近代思想批判——国知识的成立》的书名,列入岩波现代文库书系中而于去年问世。我当初就有一个愿望:这些著作中我的批判性工作的成果能同时为中国的读者和日本的读者所共有。我的这个愿望,因了中国友人的努力,马上就要付诸实现了。从历史学、政治学到民俗学和国语学等等,我的工作所涉及的问题领域实在是多方面的。而对于将这些译成中文,在不到一年的时间里就完成了这项困难繁复工作的中国社会科学院赵京华博士,我惟有深深的敬佩。拙著得以在中国与新的读者见面,我含着这份喜悦从心里感谢赵博士所付出的辛勤努力。

2004年3月10日

怎一个“现实主义”了得？

◎钱 竞

埃里希·奥尔巴赫《摹仿论——西方文学中所描写的现实》一书的中译者在介绍该书时说到：“作者从美学的角度出发，用文学史家的眼光，对西方三千年来最具影响的经典文学如荷马史诗、教会文学、骑士小说以及法国、西班牙、德国、英国文学中具有代表性作品中的各种不同写实风格及其发展脉络作了精辟的分析，其着重于‘表现严肃性、冲突性或悲剧性的尺寸和方式问题’的分析方法已广为学术界所重视。”^{【1】}这一介绍是相当负责的，但是无论如何都不能与细细阅读这部著作所获得的巨大愉悦相提并论。

【1】

见该书“内容提要”（在版权页的下页）。下引该书，只注页码。

对于一些甚或是许多理论家来说，现实主义就仅仅是一个概念，一个定义，往往会首先考虑它在概念上精确与否，注意把握其内涵外延，框架结构。看上去是在进行很严肃的逻辑思考，甚至于自认为这才叫理论思维。但是，我们不应该忘记，我们不是一般意义上的哲学家，逻辑学家，而是与文学这个天底下最生动，最活跃的精神现象共生的学者。说文学理论家偏重于逻辑，并不等于说理论家就从来 unread 作品，而是说久而久之，我们会丧失触摸文学感性的能力，也因此反而丧失了综合思考，深入研究的能力。举例来说，谈到现实主义的时候，理论家们除了弄明白这个概念的起源与定义之外，也会考虑到文学史事实的，但是主要考察的却往往是哪一些文学作品比较符合或是不符合现实主义标准。最简单的处理就是将李白归为浪漫主义，而将杜甫划为现实主义。有的文学理论书上就会这样大而化之地说，如果说《西游记》和《牡丹亭》是积极浪漫主义的代表之作，那么，《儒林外史》和《红楼梦》就是现实主义的现实之作。在这样的理论思维之中，文学的活泼灵动不见了，只剩下枯燥干瘦的规章条条。对于读者或是文学系学生而言，

即使是知道了这样的原则区分,又会增长多少有效的知识呢?由此就可以对《牡丹亭》和《西游记》了解得更深刻,欣赏得更细致吗?而更为可能的是,这种简单归类打包的方式会将学生训练得很粗疏。一些声称有理论兴趣的学生除了学会满口术语,学会贴标签对号入座之外,再也没有多少真本事了。

其实,所谓理论,所谓概念,绝不是理论家凭空想象出来的,用我自己常用的说法就是,逻辑中沉淀着历史;历史为理论所归纳。历史与逻辑,统一的基础只能是历史事实。至于我所希望看到的现实主义文艺学,其主题,就是在文学史事实中展开的,以写实为原则的文学理念。而我所见到并乐于推荐的一个范本就是奥尔巴赫的这部大作。也许可以说,这是一部研究欧洲写实传统的专著。它的叙述方式就是有趣的,引人入胜的。

全书开头的第一句话就是,“读过《奥德赛》的人一定记得第十九卷那个经充分酝酿的、激动人心的场面,曾经是奥德修斯奶妈的老女仆欧律克勒亚从腿上那块伤疤认出了远出归来的奥德修斯。”(第1页)现代读者会猜想下边一定会进入戏剧性的情节高潮。可是与这样的期待相反,荷马就此转移到伤疤来历的追述,平静地讲述少年奥德修斯到外祖父家探望,打猎时为野猪咬伤的故事。而且,既然涉及外公奥托吕科斯,又话锋一转,让听众了解一下他老人家的身世及亲友关系。然后再转回到欢迎外孙的洗尘宴会的段落,接着是第二天清晨如何前去打猎,如何受伤而又如何包扎伤口。然后再到奥德修斯回到自己家后如何向父母叙述以上一切。讲述这么一段又一段的小故事之后,才回到开头的叙述,让老女仆因为这伤口而认出奥德修斯,又在惊喜之下松开了手,那只已经抬起的脚啪嗒一声掉进脚盆,顿时水花四溅。奥尔巴赫认为,“荷马作品的整个素材始终是传说性的故事,而旧约全书的素材则随着故事的进展越来越接近历史。”(第21页)传说故事有着“平静而和谐的事件,主体简单化,人物性格稳定化,避免冲突、起伏和发展。”(第23页)

然而,在圣经故事中的人物如亚伯拉罕、雅各甚至摩西则远为具体,更令人感到亲切。这不是因为圣经在感性描写上更为出色,恰恰相反,这是因为在圣经故事中,人物是在具有内在紧张的矛盾冲突中被表现的。接下来,我们将会看到奥尔巴赫出色的分析研究能力。这一次他讲述和评论的,是《创世纪》的故事。上帝为了

考验亚伯拉罕,发出了训喻,要他把独生子以撒作为祭物燔祭。上帝指示了地点——摩利亚地区的亚路埃尔,告诉他路上要走三天。到达了目的地,亚伯拉罕与以撒两个人就上路了。以撒问:火和柴都有了,祭祀的羊羔在哪里?他还不知道,将要用刀杀掉然后放在火堆上燔祭的牺牲,就是他自己。他的父亲做出了著名的回答:“我的孩子,上帝会自己准备羊羔的。”(第11页译者注)在这个故事里,对于上帝,绝不会有荷马史诗那样的描写,不会交待他是否像宙斯一样住在一个具体地点例如奥林匹斯山上。希腊诸神是神人同型的,有着与人一样的喜怒哀乐,好嫉妒,爱发火,捉弄人,总之是人类身上有的他们都有。而圣经故事里的上帝,是无形的,孤独的,高高在上和深不可测的。即使是对于非神圣的普通子民如亚伯拉罕,如那个更令人关切的以撒,圣经的作者(保罗与早期基督徒)都不会像荷马那样做出活灵活现的描写。这些人物的身材外表高矮胖瘦,是聪明还是愚笨,是善良还是尖滑,都是一句不说的。在这个燔祭故事里,叙述是平直的,但实际上却充满了紧张感,具有事实上的戏剧性。我在这里的转述自然是尽可能地简略,而在奥尔巴赫那里围绕着两个故事的分析评论,在中文版中竟然占去了二十页,大约有一万四千多个汉字,其详尽细致程度可想而知。笔者乐于引述的内容实在是不可胜数,只是与如今的写作体例不合,不得已而舍弃了。

透过这样的分析研究,奥尔巴赫得出的结论是更上层楼了。他说:

我们对两篇文字,接着又对其代表的两种文体进行了比较,试图获得欧洲文化对现实进行文学描述的出发点。这两种文体表现出完全不同的基本类型:一个是详尽的描述,着墨均匀,各部分联系紧密,表述自如,发生的一切均在幕前,一目了然,在历史发展及人类问题上有限;另一个是突出几个部分,淡化其他部分,支离破碎,未完全表达的东西具有强烈的作用,后景化,含义模糊,需要诠释,世界历史的要求,历史发展观念的形成及问题的深化。(第26页)

在奥尔巴赫看来,正是这作品所代表的两种文体,在它以成形姿态呈现出来的时候,“便对欧洲的写实主义产生了非同寻常的影

响。”(第27页)

这就是奥尔巴赫探讨欧洲现实主义的范例。在这里完全不是从概念出发,不像我们有的教科书,一谈现实主义,一谈模仿论就即刻想到柏拉图,想到亚里士多德,赶紧用名人名言来注释概念(我们的文学理论的关键概念往往就是一长串名人语录,不但有文人学者,还少不了政治领袖)。当然,存在这两种不同的阐述方式当然也有受到时间篇幅限制的因素。一般而言,教科书是不能采用奥尔巴赫那样丝丝入扣,层层剥茧的写法的,那样的话,一本文艺学教科书将会有没人拿得动的份量。但是,我还是想要着重指出,这里存在着两种理论家,存在着两种思维方式,存在着两种关于文学事实与概念之间关系的认识,也就是我说过的逻辑与历史关系的认识。说得周全一点,我希望的是在讲到现实主义,讲到模仿论的时候,最好对于两个方面都能够照顾到,既能够很专业地介绍概念的历史,也有能力从恰当的文学作品分析中去概括提升,用理论阐明其中所蕴藏的原理。这样就会让学生不仅得到更多的知识,也从中学会如何思考问题,明白应当如何研究文学,而不是仅仅会死记硬背定义,不仅仅是在确定了概念之再去为定义找例子。就像前面提到的那种说法,宣称《儒林外史》、《红楼梦》是中国古代现实主义的“代表”,这就大有事先确定概念,然后寻找例证的嫌疑。这样的判断似乎是斩钉截铁,不容置疑的,实际上这个结论能否成立还非常可理论,以及用这种理论在课堂上教授的习惯还应当安固不摇地延续下去吗?

过去的一些文学理论著作如今声名暗淡,摆放在图书馆里覆满灰尘而无人问津,除了时过境迁的缘由之外,也多少有一点咎由自取。我们的文学理论实在是太笨拙,太生硬,甚至是太粗浅平庸了。而且无论是高深还是平庸,都有同样的缺点,就是可读性太差了。我绝不否认理论有它特定的抽象性,即使是在专业圈子里我们自己也会对那些哲学美学著作感到晦涩艰深,难道读黑格尔,读康德,读海德格尔,是轻松好玩的事情吗?在这里并不是要提倡写法一律,都要通俗有趣才行,我的本意是像在前面说过的那样,认为文学理论著作、教科书能够有多种多样的面貌,能够千姿百态才好。比如说,我们的文艺学,可以有蔡仪的逻辑谨严(例如他的《论现实主义问题》),也可以是朱光潜那样的潇洒明澈(《给青年的十二封信》),既可以如同钱钟书先生《谈艺录》那样的宏博宽广、精彩

纷呈,也要有程千帆《文论十笺》那样与中国古代文学史保持密切联系的文艺学成果。当然,我对于在精研中国文学尤其是传统文学的基础上浓缩的文艺学著作更感兴趣。比方说,是否可以从中国古代的叙事传统中去提炼,去抽象,就像奥尔巴赫这《摹仿论》一样?在这里没有可能详谈,但是也不妨对于研究思路加以简略的探讨。

我们是否可以先选择一部得到公认的叙事著作作为重点对象,比如说,选《史记》如何?众所周知,司马迁的这部巨著既是开辟鸿蒙的史籍,又是纪传体文学的开山。这双重身份使得它成为研究中国写实传统比较合适的对象。还可以选择如《水浒传》、《红楼梦》这一类曾经被公认为写实主义或是自然主义的作品。在中国早期的历史著述中,精确描摹人物,叙说生动故事的,司马迁当属第一人。即使不是时间上的,也是成就上的第一人。对于我们这些文学理论方面的学者来说,是否可以暂且放下那些专业术语而不计成败地投入到对《史记》的精深研究中去呢?我们能不能做得和奥尔巴赫一样好呢?能不能认真参照这位德国学者的路径来研究《史记》呢?这里说的是“参照”而不是照搬。例如,在西方古典学者那里,或者说在古代西方的文学传统里,有文体高低的“二分说”。描写日常生活题材的,属于低级文体;而特意描摹崇高的,如希腊悲剧那样的作品才是高级文体。这是一个极其重要的价值判断。正是从这个判断出发,才会有16世纪末17世纪中的鼓吹模仿的新古典主义学派以及他们创作的悲剧。这个文体二分的区隔往往会在一个作家的作品中鲜明地表现出来,莎士比亚就是最恰当的例子。他用悲剧来处理的,都是高贵的人:国王、贵族、骑士……而平头百姓诸如士兵、酒保、仆人、无赖、骗子登场的时候,就采用低等文体,嬉笑怒骂,插科打诨,无所不用。而后来的19世纪的浪漫派,司汤达、巴尔扎克的写实宗旨,都是对于前人遵循的“新古典主义”的颠覆,是对于文体二分模式的冲击。正是现实主义,确切地说是法国现实主义打破了坚冰,将日常真实与具有严肃性、悲剧性、问题型及批判性的创作融会到一起。中产阶级(如于连·索黑尔,欧也妮·葛朗台,高老头),以及在社会底层的人们(伏脱冷那样的罪犯,小癞子、吉尔·布拉斯这样流浪汉出身的钻营者)才从此以主要人物或者重要人物的身份进入了严肃文学,而不再是以前只能充当悲剧舞台边上合唱队员那种仅仅是捧场呼应

的角色,或者只能是阿里斯多芬粗鄙喜剧里插科打诨的家伙。(这才应该是巴赫金研究狂欢节传统的深层缘由。他当然不只是希望底层人们只在狂欢的短短几天里以戏谑方式过一把“颠覆”的瘾!在这层意义上,他是一位真正的革命者。)在上面简单陈述的西方文论中的文体二分传统之后(也就是奥尔巴赫以《奥德修纪》与《圣经·创世纪》分别为代表的这两种文体之后),我们就有必要考察在我们的文学传统中是否有过同样的经历。如果我们认真地观察《史记》,阅读先秦两汉的叙事类作品,就会发现,在我们的叙事文学中,并不存在这样截然对立的两种文体,这是完全不能以西方模式来硬套的。

第一,在文化身份上存在重大区别而影响到了叙事。无论是在叙事规模还是叙事理念上均因此而不同。《史记》就是中国人的史诗,它不像荷马史诗那样承续游吟诗人的讲唱传统。如果说荷马,或者以荷马为总名的游吟诗人是依靠沿路说书而谋生的话,司马迁却是一个帝国的太史令,分别属于不同的阶级。在古代,无论是在中国还是在希腊,阶级就是阶级,它在社会地位、文化教养、审美趣味上差别极大。司马迁抱定的写史宗旨是,“究天人之际,通古今之变,成一家之言。”就是说,司马迁是一位史家,而不是一个以讲故事来愉悦听众的人。最重要的是他有他自己的宇宙观、历史观、人生观这样的观念系统,因此他才可以将自己同先秦的诸子百家平等地放在一起,去努力成为其中毫无愧色的一家。荷马或者说荷马们则是依赖听众的,因此他们不可能惜言如金,讲求精炼,反而只能是力求详细地,平稳地讲述故事,而且绝不避讳渲染铺陈,总要让人听个明白,听个仔细,不能有任何重要的缺漏。所以才会有讲到洗脚说伤疤,提到伤疤说打猎,讲到打猎说宴会。这样从一段小故事,连接到另外一个与此相关值得追述的小故事,完全是一种重视交待来龙去脉的叙事方式。这种口头的讲唱被记录下来以后,才由“语体”转变成奥尔巴赫说的“文体”。所以说荷马史诗的种种“体性”,是由游吟讲唱的特定方式决定的。因此,也就格外注重口味——大众口味。用今天的标准衡量,荷马讲唱的英雄传说已经是古代希腊的文化商品,讲唱吟诵已经是一种进行交换的市场行为。在这层意义上,司马迁的《史记》与荷马的《伊里亚特》、《奥德修纪》是绝不能同日而语的,尽管在现代汉语里用的是同一个词——史诗。而司马迁的《史记》从一开始就是书面体。

如果用荷马的叙事方式,那可真是“罄竹难书”。所以,在中国的这部大型史诗里,讲求的是精炼,是精彩,是一以当十,是画龙点睛,不能不考虑文字效率最高的写法。无论是状物,还是叙事,或是模拟人物声腔口吻,事实上反倒合乎典型化的观念。也许可以说,这才是《史记》的主要叙事特征。

第二,与此相呼应的另一个叙事意义上的特征,就是“写人艺术”,或者说是一种以塑造人物为中心的叙事方式。这样来概括司马迁如今看来也只是寻常,传记文学已经蔚为大国了。但是回到秦汉时代,这种“列传”问题却是一次重大突破。在《史记》之前虽然已有《国语》、《左传》、《战国策》,在刻画人物上也颇有成就,但是就通篇而言,是侧重于用编年体来记事,或是以国别体来记言。真正将人物作为这样一种大部头系列史籍的核心位置,确实是前无古人的。而且司马迁在人物选择上是非常精心地设计安排的。整部《史记》所记载的人物有四千之多。可以留下深刻印象的也就是在文学描写上取得了伟大成就的则至少有一百余人。人物的身份上至帝王、卿相、将帅、循吏、酷吏;下至刺客、游侠、学者、商人、方士、倡优,乃至揭竿而起的领袖、异族部落的首领,然而,更重要的在于这些在司马迁笔下有了生命的人物尽管社会地位、历史作用有很大的不同,却都可以用“豪侠俊杰”,“奇人异士”来概括形容,他们都有非常鲜明独特的个性特征。这一点粗粗一看会以为与荷马专门讲唱英雄传说正好相同。其实不然,司马迁自有他的宗旨打算,不只是单纯写出长篇的英雄传奇故事,更重要的在于记录总结王朝国家的成败兴废,评断纷纭变幻的社会历史,进而探讨天地间的命运真谛——即所谓“究天人之际”。这英雄豪杰、奇人异士正是立于天地之间,集聚着浩然之气的代表。应当特别指出的是,在司马迁的关注中,他特别称颂了那些无论地位高低却都能勇敢捍卫自己人格尊严的人物:渑池会上一怒冲冠的蔺相如,负荆请罪的廉颇,耿介孤高的屈原,壮烈自刎的李广,忍辱负重的韩信,还有舍生取义的荆轲……令人肃然起敬的是,在两千年前的中国就生成养育了这样有血性、有尊严的男儿,而他们也正是凭借司马迁的如椽大笔得以流传千古!司马迁这种抱负、气度、眼光、手笔无论在史家还是文家中都是很少有人能及的。在这一层意义上,即使是荷马也难以望其项背。如果拿希腊的史家如修昔底德等人的著作来考较,那也可以说他们在立意宗旨,史笔艺术上均有不少的距

离。

第三,如果放在西方美学范畴里讲,可以说《史记》具有强烈的悲剧性,其中包括人物的失败命运,包括紧张的冲突,包括精神气质的崇高。在这方面,它似乎与圣经故事而不是荷马史诗有更多的相似性。正如前面所述及的亚伯拉罕用以撒献祭的故事,情节虽然并不复杂,却深深地埋伏着紧张。对于浑然不觉的以撒,对于不得不瞒着真相一路上时时面对即将成为牺牲品的独生子亚伯拉罕,我们不会不受到心灵的震撼。这种强烈的情感在我们阅读《李将军列传》结尾的时候,阅读荆轲一击不中“倚柱而笑,箕踞而骂”的时候,阅读《平原君虞卿列传》中那位高风亮节,舍生取义而战死沙场的李同故事的时候,甚至,在我们吟诵《报任安书》读到“人固有一死”的时候,也会油然而生。但是也正如前所说,司马迁时代的中国是没有什么崇高文体与低级文体之严格分野的。说到这里,对于在西方文学史、文论史、美学史上如此重要的“崇高”,我们在上文讨论浪漫主义时已经有所涉及。现在有必要从文体问题的角度再一次完整地介绍当代西方学者的有关论述:

公元一世纪的希腊有一篇论文《论崇高》,后来把作者算到一个假冒朗吉努斯的人头上。这篇论文主要关注文学的表现质量(expressive quality)。在寻求究竟是什么使得“伟大文学”成为伟大的时候,这个所谓的朗吉努斯认为,诗作之所以优秀,全在于作者情感与智慧的深刻性和严肃性。换句话说,“崇高”作为一种精神的效能、一种情感的激动要高于一切。惟有如此,作者的灵魂才能与读者的灵魂结合起来。他说:“崇高是伟大精神的回响。”有意思的是,这个“朗吉努斯”的论文并没有在当时的文学思想上留下什么堪称伟大的标记,而是到公元七世纪后期,在探讨情感的崇高(loftiness)的时候才产生深刻的影响,正因为这一点,此刻就成为将崇高视为文学基本属性的一大开端。由此产生的结果就是:开始将文学对象化和心理学化了,由此崇高也就成了读者情感体验的一种标记;开始出现“天赋才能”之自由精神的观念;因此之故,也就相应地出现了浪漫主义的发展,美学也由此成为哲学的一个新颖的独立分支。^{【2】}

【2】

Peter Widdowson, Literature, London: Routledge, 1999, pp. 35-36.

这就是说,崇高作为一个重要的价值范畴出现以及被接受和广泛使用,是欧洲中世纪时期的事情,而作为文学的基本属性来认定则是更为晚近的变化了。在理论认识上的这种进展,当然与远在此前的荷马史诗或圣经故事的创作思想毫无关系,但是对于后世学者包括我们在内,在文学识别评断上则大有影响。我们显然会以此为绳墨而评估中外古典文学作品,发掘和阐述古典作品的崇高内涵,这样,关于崇高的理论就真正地成为了重要的研究工具。在我看来,崇高所涉及的诸多内容之最核心的一点是,高贵者(近代以前的阶级意识中的身份高贵)尤其是灵魂高贵者(在早期基督教观念中以及启蒙时期以后的平民意识中的道德高贵)所经历的磨练考验,这常常集中地浓缩于矛盾冲突之中。在前边曾经提到《史记》与圣经故事有更多的相似性,也正是基于人物总是在紧张的冲突中经历考验。关于《史记》在这方面的特色在前面已经有所涉及,但使用这个标准衡量却也有新的发见,在司马迁这里,社会阶级身份并没有放在绝对地位上。在他的笔下,上层的悲剧人物与下层的悲剧人物是不分轩轻的。程婴与公孙杵臼不过是赵朔手下地位并不算高的门客,而荆轲则更非出自豪门,竟以一介平民愤然而起挺身接受刺秦之大任。当我们面对着这些为了铲除世间不平,为了捍卫人格尊严而不惜性命的人之时,就一定会引起我们强烈的悲剧感。高乃依与莎士比亚鉴于文体二分而不会将下层社会人物纳入崇高范畴,而在比他们早一千多年的太史公却没有这样的禁忌。也许可以说,这是经历过春秋战国持续大变动而形成处士横议,布衣蜂起的局面使然,但是即使是在这样思想比较自由的情况下,司马迁的写作依然需要极大的勇气。当然,对于《史记》所拥有的这些优长之处,也不需要过分夸张其词,司马迁毕竟不是巴尔扎克或是莫泊桑、左拉,在他所生活的时代,他还不可能以关注下层,描写平民社会,将日常生活场景细节作为自己观察书写的对象。所以,非要说司马迁已经进入“现实主义伟大作家”行列,也还是皮相之见。司马迁与《史记》的伟大,不需要冠以“现实主义”的光环,而是要依靠中国学者自己去另行概括。但是,说《史记》有着强烈的悲剧性则是当之无愧的。司马迁是一个探求者,也是一个质问者,如果他不是对当时社会提出怀疑和批评,这部史籍就不会有那么浓重的悲剧色彩;如果他不能对诸多豪侠俊杰深深的不幸加以不尽的追究,也就不会有《史记》这样的作品诞生。真

正的悲剧永远是一个深深的疑问号,一个用鲜血和生命书写的疑问号!

埃里希·奥尔巴赫:《摹仿论——西方文学中所描写的现实》,吴麟绶、周新建、高艳婷译。天津:百花文艺出版社,2002年

著译者简介(按拼音排序)

党圣元 中国社会科学院文学研究所研究员

郭宏安 中国社会科学院外国文学所研究员

霍桂桓(艾彦) 中国社会科学院文化研究中心研究员

金惠敏 河南大学文学院教授,博士

李鹏程 中国社会科学院哲学研究所研究员,博士

刘玲华 中国社会科学院文学研究所研究人员

刘志兵 中国社会科学院研究生院文学系硕士研究生

Mark Poster 美国加州大学尔湾校区历史系教授,博士

聂敏里 中国人民大学哲学系副教授,博士

钱 竞 中国社会科学院文学研究所研究员

Richard Rorty 美国斯坦福大学比较文学系教授,博士

Gabriele Schwab 美国加州大学尔湾校区英语与比较文学系教授,博士

闫玉刚 中国人民大学中文系,博士

赵京华 中国社会科学院文学研究所副研究员,博士

张云鹏 河南大学文学院教授,博士

子安宣邦 日本著名的思想史和文化理论学者

Contents

Fragments of Literary Theory in An Age of Image

Huimin Jin (1)

Reading Baudrillard

Impossible Exchange Jean Baudrillard (11)

The Mirror of Production Jean Baudrillard (30)

On Seduction Jean Baudrillard (52)

The Masses; Implosion of Media Society Jean Baudrillard (71)

An Introduction to Jean Baudrillard Mark Poster (85)

Mapping the Present from the Future: From Baudrillard to Cyberpunk

Douglas Kellner (93)

Key Words for Reading Baudrillard: Simulation, Simulacrum, Hyperreality, and Communication Studies

Linghua Liu, Yunpeng Zhang (130)

Treatises

Marcel Raymond and Identity Criticism Hong—an Guo (141)

Vico and the Methodology of Humanities Minli Nie (172)

"If Only I Were Not Obligated to Manifest": Iser's Aesthetics of Negativity

Gabriele Schwab (201)

The Validity of Diversity of the Global Cultures and Their Political Ideas

Pengcheng Li (220)

Philosophical Communications

Remarks on Deconstruction and Pragmatism

Richard Rorty (234)

Remarks on Deconstruction and Pragmatism;

A Response to Richard Rorty and Others. Jacques Derrida (240)

Book Review

Xu Gan, Zhonglun (Shengyuan Dang, 255)

Koyasu Nobukuni, The East Asia: A Critique of the Modern Japanese Thoughts, Changchun: Jilin Renmin, 2004. (Jinghua Zhao , 270)

Erich Auerbach, Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, trans. Linshou Wu et al, Tianjin: Baihua Literature & Arts Press, 2002 (Jing Qian, 273)

Contributors

(284)

Editor's Postscript

Huimin Jin (286)

编 后 记

本辑《差异》原属于第二辑，排版后发现篇幅过大，所以一分为二，就有了本该归在第二辑的第三辑。第二辑已经于2004年12月出版。

由于这一原因，读者自可把第二辑的“编后记”也当作本辑的来读，但分开之后，内容自不相同，且主打问题亦相当独立，所以写一篇新的编后记，简单交待一下本辑的主题也就有了一定的必要。

本辑的焦点是图像问题。我们能否断言一个“图像时代”或一个“读图时代”的来临？这涉及一个如何做理论的问题。否定的意见是，难道由于图像增殖我们就不再需要“文字”或“阅读”了吗？确实，它们都没有消失，似乎也永远不可能消失。但是，图像增殖及其对我们日常生活的重构则是一崭新的问题。已故美国媒介批评家尼尔·波兹曼比较着指出，如果说印刷术是广泛传播书面文字的理想工具，——“事实上，印刷术从来没有被专用于、或大量用于复制图像”；而电视作为一种媒介则主要是为了传播图像。“虽然人们在电视上听得到语言，虽然语言有时也确实重要，但正是图画在主宰观众的意识，传播最关键的意思。用一句最简单的话来说，就是人们是看电视。人们不阅读电视。人们也不大会去听电视。重要的是看。”当然印刷术还在，还在蓬勃发展、更新换代，“读书”人还在，还在支撑着最终的人文价值准则，但“看”显然早已燎原为最日常的生活方式，它积聚了足够的能量来挑战“读”的权威。这是印刷时代所不曾有过的新景观，那时“看”在剧院，在博物馆，也就是说它远离生活，而且对象也较单一、固定。即算民间也有“看”，那不是日常生活，那是节日庆典。

做理论不能固执于我们已有的（例如现代性的）经验，要留心一下生活中出现了哪些新的变化。理论的立身之本就是能够对新现象做出敏感的反应，哪怕这新现象在生活中所占的分量尚不足

够。理论因而总是预警的,总是所谓的“杞人忧天”。波德利亚的危机预言如果从中国古人的观点看,就是一个典型的“杞忧”,但是在臭氧层日益恶化、军备竞赛直冲霄汉的今天,对“杞忧”的嘲讽恐怕要反过来成为一个新的被嘲讽的对象了。麦克卢汉当年在加拿大被目为疯子,波德利亚如今仍有人蔑之为大乌鸦,但媒介扩张的现实将最终使人将他们回想为智者、先知,即使不是弥赛亚。由于他们,“媒介”“图像”对于我们才显现为值得警觉的“问题”。

原“学术访谈”对话两篇被归入了第二辑,于是本辑补之以“哲学交往”两篇,形式虽略有不同,内在里仍是着眼于思想的对话。至于他们是否真的“对话”了,我们不敢妄断,但至少于对方的观点是回应了;即使有些自说自话,也是自我表白了,让对方听到了。“对话”是一种理论行为,但更是一种实践行为,想要在一次对话中说服对方何其难哉?

其他老栏目的几篇新文章亦各有胜状,相信读者自会观览,用不着我再啰嗦了。明智的是,赶紧就此打住。

问各位暑安。

编者

2005年7月29日于北京