社会批判译丛

马克思，其可能性的中心

[日] 柄谷行人
[日] 中田友美 译 著

Karl Marx

the Heart of his Possibilities

中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press
CCTP

马克思，Karl Marx
其可能性的中心
the Heart of his Possibilities

●一部开拓了当代世界思想界新天地的惊世骇俗之作。
作者是通过解读马克思文本而恢复马克思本来面貌的思想先驱。

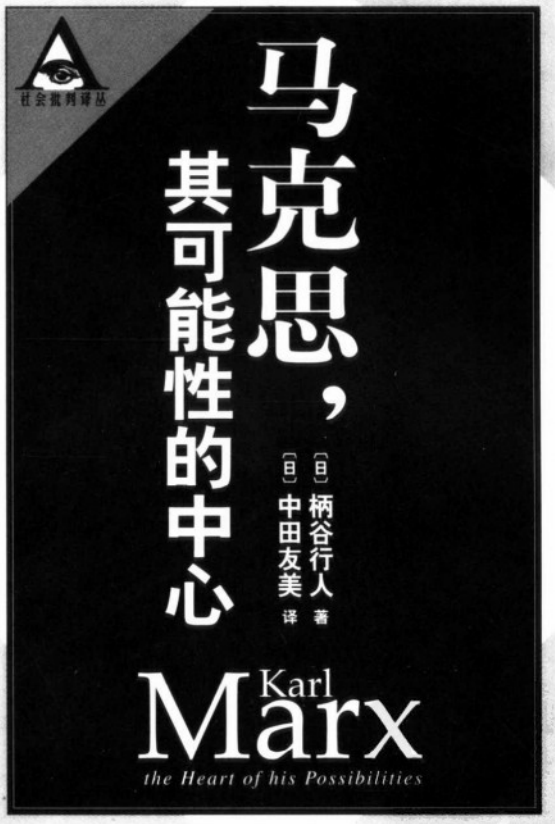
●在黑格尔主义终结的历史时刻，我们终于第一次迎来了“可以阅读”马克思的时代。
因为，只有马克思才是黑格尔所谓“历史的终结”之后的思想家。

●在这个差异性和外部性纷纷解体的“全球化”时代，柄谷行人通过对马克思价值形态论中“尚未被思考的”方面的解读，发现了马克思思想中“可能性的中心”。

组稿编辑／王吉胜
责任编辑／张阳升
版式设计／尹　珺
封面设计·田晗工作室 (010) 87733280

ISBN 7-80211-004-1
9 787802 110045 >

ISBN 7-80211-004-1/A·14
定价：19.80元



中央编译出版社
CCTP Central Compilation & Translation Press

本书根据日本株式会社讲谈社 1990 年 7 月 10 日第 1 版翻译出版
原书名:マルクスその可能性の中心
作者:柄谷行人
ⓒKojin Karatani 1990

图书在版编目(CIP)数据

马克思,其可能性的中心 /(日)柄谷行人著;中田友美译.
—北京:中央编译出版社,2004.9
ISBN 7-80211-004-1

Ⅰ.马…
Ⅱ.①柄…②中…
Ⅲ.马克思主义-研究
Ⅳ.A81

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 095037

马克思,其可能性的中心

出版发行:中央编译出版社
地　　址:北京西单西斜街 36 号(100032)
电　　话:(010)66509360　66509366(编辑部)　(010)66509364(发行部)
http://www.cctpbook.com
E-mail:edit@cctpbook.com
经　　销:全国新华书店
印　　刷:北京印刷一厂
开　　本:880×1230 毫米　1/32
字　　数:152 千字
印　　张:7.75
版　　次:2006 年 7 月第 1 版第 1 次印刷
定　　价:19.80 元

在黑格尔主义终结的历史时刻，我们终于第一次迎来了“可以阅读”马克思的时代。

因为，只有卡尔·马克思才是黑格尔所谓“历史的终结”之后的思想家。

本书是一部开拓了当代世界思想界新天地的惊世骇俗之作。

在这个差异性和外部性纷纷解体的“全球化”时代，柄古行人通过对马克思价值形态论中“尚未被思考的”方面的解读，发现了马克思思想中“可能性的中心”。

本书作者是通过解读马克思文本而恢复马克思本来面貌的思想先驱。

目录

Ⅰ 马克思,其可能性的中心 /1

序 章 /2

第二章 /19

第三章 /42

第四章 /58

第五章 /77

第六章 /104

终 章 /123

Ⅱ 有关历史的问题

——哀悼武田泰淳 /135

Ⅲ 有关阶级的问题

——地底的世界·夏目漱石试论(一) /157

Ⅳ 有关文学的问题

——漱石和文学·夏目漱石试论(二) /185

1978 年版本后记 /220

致学术文库版后记 /225

译者后记 /228

Ⅰ　马克思，其可能性的中心

人敢于面对的，从来只限于他自己所能解决的课题。

——马克思

人不能通过增长其知识来洞悉自己。只有在他面对自己所提起的课题时，他才能够发现自己。

——安德烈·马尔罗

本质性的思想家，往往只探究一个课题。

——海德格尔

序 章

一

评论一位思想家,意味着评论其作品。这看上去似乎为自明,但其实未必如此。比如,你想要了解马克思的话,只要熟读《资本论》即可。然而,人们往往通过接触史的唯物论或者辩证法的唯物论等的外在的意识形态,只为了确认这些,才翻阅《资本论》。我认为这些人的阅读态度根本谈不上对马克思的阅读。那么,何谓阅读?——除了"作品"之外,不预设任何哲学前提,也不把任何作家的意图当做前提来直接阅读。这就是我阅读作品的大前提。《资本论——政治经济学批判》在经济学史上已经是古典了,而这里的"古典"则意味着两项意义;一是它所表示的世界和知识本身的古旧;二是正如阅读伊壁鸠鲁或斯宾诺莎时那样,阅读"古典"的行为本身就意味着,读者除了放弃一切外在的意识形态而直接从文本里试图阅读出新的解读可能性之外,其它没有任何的选择余地。而这就是我所谓的"阅读出可能性的中心"之含意。

马克思在1858年5月31日致拉萨尔的书简中,曾经这样写道:

我在病榻上认真研究了你的《赫拉克利特》,

并且发现,根据保存下来的零散残篇,而恢复起来的体系,你作得很高明;而机智的论战,也使我感到不小兴趣。(我现在要提出的,主要的只是一些形式上的不足之处。我认为,可以在不损害内容的前提下,写的更紧凑一些。其次,我很想在这本书中,找到你对黑格尔辩证法采取批判态度的方面。既然这种辩证法无疑是整个哲学的最新成就,那么,另一方面,解除它在黑格尔那里所具有的神秘外壳,就是重要的。最后,在某些细节上,我不同意你的看法,例如,在理解德谟克利特的自然哲学方面。但是这一切都是次要问题。)你在写作中必须克服的困难,我尤其清楚。因为18年前,我对容易理解得多的哲学家伊壁鸠鲁进行过类似的工作,也就是说,根据一些残篇,阐述了整个体系。不过,我确信这个体系,(赫拉克利特的体系也是这样)在伊壁鸠鲁的著作中,只是自在的存在,而不是作为自觉的体系存在。即使在赋予自己的著作以系统的形式的哲学家,如像斯宾诺莎那里,他的体系的实际的内部结构,同他自觉地提出来的体系,所采用的形式是完全不同的。①

马克思的上述洞察并非仅仅适合于过去的思想家。他

① 《马克思恩格斯全集》,第29卷,人民出版社1972年版,第540页。

在《资本论》里所作的工作,无疑是针对于资本主义社会的"有意识的体系化"(=古典经济学)之批判,也是对于"资本主义社会的内在结构"之照明。由此可见,马克思在上述斩钉截铁式的"我确信"当中,隐藏着以前谁也从未想像过的某种省察。

不过,关于这些问题我暂且不谈。现在我要强调的是,他上述的话语同样适用于马克思的作品本身。正像马克思所说的,凭其外形的体系性或断片性来区别某个思想家,是完全没有意义的。即使是反体系的思想家,也在其内在逻辑上,其实都有体系性的,否则他不可能成为本质上的思想家。就是说,凡是进行过寻根溯源性思考的思想家,就其内在逻辑而言,都是体系化了的。

比如说,像蒙田那样的思想家,看来是反体系的思想家的代表。因此,我们无法总结蒙田的所有言说。在他那里既有享乐主义者、斯多葛学派,也有像帕斯卡那样的基督教徒等的言论。但是,蒙田却从不给人任何混乱的印象。只要我们仔细阅读蒙田,在他的《散文集》那里,就会发现其中有某种原理性的东西,或者有原理地探讨一切问题的精神动向。《散文集》之所以读来仍然新鲜,并非因为它既非体系化又充满着矛盾,而是因为在其根底里存在着敢于面对所有矛盾的一双新的眼睛。再说,至于他思考的断片性形式,其实呈现着他对于一切"超文本的意义"或者说某种

“透明的意义”之永不罢休的抗议意志。①

蒙田这样写道：

> “我呈现于此的是普通而且缺乏光彩的一生。这又何妨。道德哲学既适用于丰富辉煌的生活，也适用于平常家居的生活，每个人都是整个人类状况的缩影。
>
> 作家们往往通过某种特别的外在特征来把自己介绍给人们。而我是第一个向公众展示包罗万象的自我全貌的人；我作为米歇尔·蒙田，而不是作为文学研究者，诗人，或者法学家与他们交流。倘若世人抱怨我过多地谈论自己，我则要抱怨他们竟然连自己都不思考。”②

他这番话语无疑是反话。实际上，蒙田根本没写作过“自己”，也没思考过“自己”。相反，他在强调，世间的人们过分地拘泥于自己。当他说“恰恰是我，才第一次”时，他其实在讲述他得到的确信；他第一次发现了“自己”这个东西也可以成为主题。蒙田对以往的著作者们会如此说：

---

① 关于这一点，蒙田曾经说：“这里记录了各色各样变化多端的事件，以及种种犹疑不定、乃至互相矛盾的思想；或者是因为我已经成了另一个我，或是因为我通过另一种环境，用另一种眼光捕捉我描绘的客体。总之，我很可能会反驳自己，但是，事实，正如德马德斯所说，我绝不违背事实。倘若我的思想能稳定下来，我就不探索自己，而是总结自己了，然而我的思想始终处于学习和试验的阶段。”《蒙田随笔全集》，下卷，第19页，陆秉慧、刘方译，译林出版社，1996年。

② 《蒙田随笔全集》，第20页。

"你们没准自称为哲学家或诗人来曾经言语过人和精神吧,可依我看,你们等于什么也没说。什么说明、规定、解释……诸如此类的东西早已让我厌烦透顶。今后我会谈'自己'。我会谈谈这种普遍的,而且是非常奇怪的东西。我为此不会作出任何的叵测、踌躇和谦虚。"

蒙田在这里所描述的,不是有关"人"的以往种种的观念,而是其内在结构本身。有关"人"的任何观念,在蒙田面前都将崩溃、垮掉。但他之所以为此毫无感到一丝的担忧,是因为他相信,凡是宗教或哲学所发现的"人"其实不过是"被赋予意义的东西"。与其相反,他所发现的东西——即叫做"自己"的、奇怪的"赋与意义者"(=主题)——则在有关人的种种观念的内在结构的底层,而这就是他要强调的所有一切。换句话说,蒙田发现的"自己"既不是主体也不是自我意识,而是反倒派生出主体和自我意识的"自己",也就是他所引用的文本本身。①

马克思在《资本论》里曾经这样写道:

> "最初一看,商品好像是一种很简单很平凡的东西。对商品的分析表明,它却是一种很古怪的东西,充满形而上学的微妙和神学的怪诞。"②

---

① 蒙田自己清楚地说明了这一点:"我的书和我本人互相吻合,风格一致。对别人,人们可能撇开作者而推崇或者指责他的作品,对我却不可能;触及我的书即触及我本人。"引自上书,第21页。

② 《资本论》第一卷,第一篇,第一章,4.商品的拜物教性质及其秘密。人民出版社1975年版,第87页。

以往的经济学者只通过整理可见的范畴而完成了经济学的体系。马克思则一边继承那些诸范畴又一边对此加以批判来进行了重构。不过,就在最为单纯、再平凡不过的商品身上却发现"形而上学的微妙和神学的怪诞"——马克思如此的眼光,其实早已经不是所谓经济学家所能够具有的。任何经济学家,不,倒不如说恰恰是经济学家们,才把商品看作自明又平凡的东西,从而草草打发了事。

像莎士比亚在《雅典的泰门》里所省察过的那样,货币是能够代替任何东西的怪物,资本又是作为能"产生利息的资本"而自我繁殖的怪物,这是谁都容易想像得到的。但马克思还是从商品着手,即从"很简单很平凡的'东西'"做起探讨。毫无疑问,这决不仅仅出于叙述上的需要。对于黑格尔的体系来说,凡是"直接的东西"统统不过是抽象且空疏的东西,因而商品本该是不足为道的。然而,就在《资本论》里,这种最为单纯的商品之奇怪性,却一直存留在马克思叙述的任何阶段里,并且还不断变化也不断膨胀下去。所以,上面提到的《资本论》之一段,无非就是理解其整体的关键。

《资本论》的卓越之处,并不因它暴露了资本主义生产的秘密,而是在于马克思对这种极为不稀奇、极为平凡的商品之"极其奇怪的"性质所感到的惊讶。商品虽然看上去不过是个生产物,也不过是个具有使用价值的东西,但只要仔细去看即可得知,它居然是超越人的意志而行动,最终还直接拘束人的一种观念形态。而正是在这里,被内涵着所有一切。通过马克思把平凡视为奇异的眼光,既成的经济

学体系从此被完全看破。马克思可是第一次发现了“商品”和“价值形态”。

二

形成了马克思主义的人,就是恩格斯。恩格斯是对马克思文本的名副其实的最初读者,也是最初解释者。而问题就在于,恩格斯的确是有能力有水平的思想家,尽管在资质上和马克思不同。所以,不容分说地断言他歪曲了“真正的马克思”,这恐怕并不妥当。因为,如果没有恩格斯的天才,实际上马克思主义则不可能拥有那种神话般的宗教性力量。

这种情况多少类似于创造了基督教的圣保罗。是保罗重新解释的耶稣之死,而耶稣自身则无法成为基督教的创始者。马克思主义在现实里所拥有的影响力,大部分并非由于马克思的文本,而有赖于“意义的整体”——这种意义系统首先淹没了文本,从而使文本看上去在整体系统中只担任着一部分功能。而且这种意义系统,无论表现怎样地不同,归根到底都是从基督教和柏拉图主义所代表的西方思想史系谱中产生出来的。所以,如果在其系谱中阅读了马克思的文本,就始终难以看出马克思对意义系统挣扎着提出根本性抗议的姿势。

因此,问题并不在于批判这样那样的圣保罗式“教义”。任何教义无不都把作为“断片”的文本变成透明。教义只形成“全体”的意思,从而始终企图使文本变质。而马克思也就从阅读“文本”做起探究。他的独特性,并不在他

树立某种“哲学”的行为上得以表现,而在于他对文本的态度,也在于他对这种态度之坚持。《资本论》就是马克思对古典经济学文本的解读成果,除了这个意义之外,没有任何其它以上以下的意义。也就是说,向除了这个意义之外的地方寻求马克思的“思想”,那是错误的。换句话说,马克思这种解读文本的方法本身,无非就是马克思的“思想”。

实际上,我们在马克思的博士学位论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》[①]中就可以最早地发现他的这种解读方法。众所周知,马克思当时还不过是黑格尔左派中的一名。在使用的术语上,在其“意义系统”上,他完全属于黑格尔左派。但从阅读《资本论》的角度来看,倒应当注意到的是,在《资本论》里对黑格尔哲学展开华丽的颠倒之前,早在《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》那里,马克思对黑格尔《哲学史》中的一部分已经提出了微小的异议。——此时他早已向谁也没有走过的道路上迈了勇敢的一步。

值得一提的是,马克思并没有把古代唯物论者伊壁鸠鲁当做一种“意义系统”来阅读。而且,他又没有想要研究伊壁鸠鲁和德谟克利特之间的一般性的差异。他的考察则仅仅限于“伊壁鸠鲁和德谟克利特之间的自然哲学的差异”。

以往的哲学史通常认为,伊壁鸠鲁和德谟克利特的物

① 马克思的博士论文,收入《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年第1版。

理学是差不多的,伊壁鸠鲁不过是借用了德谟克利特的物理学而已,因而伊壁鸠鲁所添加的,顶多不过是个略微的变更,甚至是任意的拙劣修改。例如,德谟克利特认为原子的运动是必然的,而且是有决定性的,而伊壁鸠鲁却认为在此存在着偶然、漏脱和偏差。他这种略微的变更——即伊壁鸠鲁的发现,在今天已拥有不确定性理论的我们看来,是很有先驱性的。然而,直到马克思注意到这件事实之前,他的变更却一直被视为荒唐糊涂的。当然,马克思给伊壁鸠鲁所赋与的肯定意义其实并不是物理学家所谓的那种意义。马克思的见解是这样的:德谟克利特试图以决定论来直接理解自然界,而伊壁鸠鲁则为此强调了偏差,因为伊壁鸠鲁坚信,这种偏差恰恰孕育着"自我意识",因而有人的主体性或自由所产生的根据。

马克思对伊壁鸠鲁的这番考察尽管是在青年黑格尔派的"问题意识"语境内进行,但即使完全去掉其中的"黑格尔派气质"再来衡量,马克思的考察也仍然不会失去他的光彩——因为他的考察还内涵着极为重要的认识和视点。那就是,取代把人的"自由"和"主体性"作为先验的前提,马克思将人的"自由"和"主体性"放在自然的"偏差"上面。或许,对当时的马克思来说,争取确保"自由"和"主体性"才是他的重要课题。可早在这里,其实已经透露出马克思独特的视点:"自由和主体性是由自然的偏差所强迫出来的"。关于这一点,我下面将会再谈。

在这里重要的还有,马克思在他的研究里避而不谈伊壁鸠鲁哲学"全体",而是将焦点集中于伊壁鸠鲁自然哲学

与德谟克利特自然哲学之间的差异——而且他所关注的"差异"居然是通常被视为"同一"的因素内部的差异。

马克思在他的博士论文里说:

> "一方面人们有一个根深蒂固的旧偏见,即把德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学等同起来,并把伊壁鸠鲁所作的改变看作只是一些随心所欲的臆造;另一方面,就某些细节来说,我又不得不去作一些看起来好象是咬文嚼字的琐事。但正因为这种偏见是和哲学的历史同样的古老,而二者间的差别又极其隐蔽,好象只有用显微镜才能发现它们,——所以尽管德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学之间有着联系,但是指出存在于他们之间的极其细微的本质差别就显得特别重要了。凡是在细节上可以指出的差别,在这些关系以更大范围表现出来的地方就更容易指出了,反之,只作极其一般的考察,就会令人怀疑,所得出的一般结论究竟是否能在每一个场合都得到证实。"①

在这里马克思所强调的,不是一看就明了的哲学或实践上的差异,而是看来几乎相似的二者自然哲学之间的、细微的却是"本质的"差异。换句话说,马克思试图解体把伊

① 《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年第1版,第195—196页。

壁鸠鲁看做德谟克利特的追随者的、这种庞大的“同一性的‘场’(=意义系统)”本身。实际上,到了《资本论》,马克思的态度也依然没变。的确,他从古典经济学那里继承了许多,所以非马克思主义的经济学者通常把《资本论》只当做古典经济学的一变种(=追随者)。——在某种意义上,他们这种认识是对的。

然而马克思却和他们不同。不过,马克思之“不同”又不是在马克思主义者所谓的意义上的那种不同。——因为,凡是在马克思名义之下所提起的马克思之“不同(=独特性)”,其实归根到底都不过是古典经济学或黑格尔的专利。因为,马克思比如在使用“现象和本质”(黑格尔)或“劳动时间”(亚当·斯密)等概念时,不可避免地由他们的思考框架所融会。然而马克思主义者们还偏偏固执其拙见而从不移动其视点。所以马克思才始终被非马克思主义经济学家们视为黑格尔或者古典经济学的亚流(=追随者)。实际上,问题的重要之处根本就不在这里。重要的是马克思的独特性,并不在于他和黑格尔及亚当·斯密们之间的明明白白的差异里面,而恰恰在于看来似乎“同一”的部分里。在那里,才潜藏着马克思与他们之间的、“本质上”的分道扬镳。

这就是为什么马克思要强调,如果我们要阅读伊壁鸠鲁,那就首先要推翻“跟哲学的历史一样古老的偏见”。诸如伊壁鸠鲁是伊壁鸠鲁,德谟克利特则是德谟克利特,这种“同一性的‘场’”想象,其实就和哲学史一样具有很长的历史。而这种“同一性的‘场’(=掩盖差异)”无疑才是“哲

学”的秘密之核心。因为“哲学”本身,原来就是通过掩盖“断片”化的文本——掩盖自成“能指”的文本来得以成立的。

哲学史中的“伊壁鸠鲁”,已经成为了一种“概念”。而当马克思试图打破这些概念时,其实他不知不觉地参与了“观念”正在成立的现场。

尼采曾经这样说过:

> 在此我们特意思考一下有关概念的形成问题。
>
> 语言到底怎样变成概念呢?——其实经过如下的过程,语言则立刻成为概念:语言是通过一次性的而且有彻底的个性的原体验来发生。可是从概念形成的角度来说,各个语言所各自拥有的、对于其一次性的原体验的记忆却是不受重视的。为了形成概念,语言则需要无数的、或多或少互相类似的原体验。这些原体验从严格意义来看可能不是等同的,甚至会是完全不同的。但是,概念却强制要求共通。就是说,所有的概念都是通过把不等同的原体验加以等同化来形成的。就像一张树叶子实际上确定不可能完全等同于另一张树叶子那样,“树叶子”的概念确实是通过任意地丢弃各个树叶子的个性的差异性,也通过忘却它们种种的偏差点来得以形成的。这样形成过来的概念,至今还使人唤起,仿佛除了现实的种种的树叶子

之外,在自然中还存在着似乎称得上"树叶子本身"的什么东西似的观念。也就是说,概念还给予人们仿佛存在着、所有现实的树叶子都被穿梭、描述、测量、着色、缩小和配色了似的、某种称得上"原形"的东西的观念。(《哲学家书简》)

在马克思看来,"阅读"就意味着,针对于这种被概念所制造过来的"原形"化的伊壁鸠鲁,则寻找作为"差异性"的伊壁鸠鲁。如果说哲学性真理所志向的是"被磨平了的隐喻"(尼采)的话,那么,马克思的思考反而是隐喻的思考。只有将历史上被积累下来的"严密性"当成笑话的场合里,也就是只在敢于解开历史上所累积下来的严紧性之场所里,哲学才会从根本上受动摇。

三

对于马克思学位论文的讨论,就是为了提醒我们本来就应该注意的一点:这就是我上述所谓的马克思式的解读方法,特别是:马克思在其"政治经济学批判"的过程中,通过自身的工作,再次确认了这种方法。

例如,在《资本论》的序言中,马克思甚至说过同样的话:

以货币形式为完成形态的价值形式,是极无内容和极其简单的。然而,两千多年来人类智慧在这方面进行探讨的努力,并未取得什么结果,而

> 对更有内容和更复杂形式的分析,却至少已接近于成功。为什么会这样呢?因为已经发育的身体比身体的细胞容易研究些。并且,分析经济形式,既不能用显微镜,也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。而对资产阶级社会说来,劳动产品的商品形式,或者商品的价值形式,就是经济的细胞形式。在浅薄的人看来,分析这种形式好象是斤斤于一些琐事。这的确是琐事,但这是显微解剖学所要做的那种琐事。①

如果结合马克思的博士论文,我们在这里就立刻可以换成这样一个说法:对于货币或价值的偏见,是与"经济学史"一样有着古老的历史的。古典经济学向来几乎成功地阐明了在"以更大范围表现出来的"的经济现象,但是,在细微的部分里,即对于价值形态论,却几乎什么都没有做过。马克思《资本论》的主要的课题在于:通过对价值形态之显微镜性阐释,来打破与经济学或货币经济的历史一样有历史的、古老的"偏见"。而正是在所谓细微的东西里,才包含着货币形态的谜,细微的差异才是本质性的差异——或者说,恰恰在此处,才存在着马克思与古典经济学或黑格尔之间的"差异"。

的确,《资本论》的整体,看上去似乎是辩证法的叙述。但是,如果仔细去阅读《资本论》就会发现,在"价值形态

① 《马克思恩格斯选集》,第二卷,第一版序言,205—206 页。

论”中,尽管马克思的确讲述了“辩证法”本身是由怎样的颠倒而来的,但非常明显的是:马克思在此要阐述的道理,却已经不像是说:黑格尔的辩证法本身是头足倒立的,因此只要用脚直立在地上就可以了。①

当然,马克思并没有把这些意思直接说出来。他甚至还骄傲地宣称自己为“黑格尔的弟子”。不过,恰恰在这种时候,马克思才自由地从黑格尔解放出来。当叙述价值形态论或专注于“商品”那种奇怪的东西时,马克思的考察并不单单是“颠倒黑格尔”的。价值形态论确实看来似乎只是在证明“货币的必然性”,然而,尽管其论述的展开,像货币的自我实现那样,是具有黑格尔性质的,但是,马克思却还同时谈论并阐述着:“货币”的成立,如何会“遮蔽”商品或价值形态。

我已经解释过何谓马克思所说的“阅读”,其实,马克思对于古典经济学和黑格尔的阅读,和我们这里“阅读”马克思的方式是一样的。如果说马克思有批判黑格尔的性质,那么,这种批判其实恰恰就在于他在模仿黑格尔式叙述的地方。也就是说,马克思对于黑格尔的批判在于细微的差异上,或者说就在于略微的变更上,而并不在“根本性颠倒”上。马克思确实在许多地方批判过黑格尔,但这些批

① 马克思在这里是这样说的:“例如,用木头作一个桌子时,木材的形态就被改变了。不过,桌子还是木头,还是一种普通的可感觉的东西。但这个桌子一旦成为商品,它就成为了一个感觉的超感觉的物了。它不仅用脚直立在地上;在它对其他一切商品的关系上,它还用头倒立着,并从它的木脑袋,展开比桌子自动跳舞还不可思议得多的幻想。”《资本论》第一卷,人民出版社 1956 年版,第 52 页。

判我们几乎都用不着关注。我们应该关注的,或者说我们应该"阅读"的,也就是在那些跟黑格尔的观点几乎相似的地方,马克思为什么没有像黑格尔那样去"叙述"。

不过,为了这样阅读马克思,首先我们就要排除"《资本论》是一本经济学的著作,《德意志意识形态》是哲学的书……"诸如此类的区别。人们习惯于认同各学科之间互相的区别和划分,但是,这一认同本身,就掩盖着各学科之间由隐喻性类推来互相结合之事实。为了去除和揭示这种遮蔽,——正如上面所说的,我们就要隐喻地阅读,换句话说,我们就有必要把既成的、被"磨平"而固定的关系,重新放在任意性和差异性上去看。而这就是马克思所做的。这也就是马克思在致拉萨尔的信中所不断强调的——那种断片化的文本,无法被还原为透明的意义体系的文本的真知灼见。毫无疑问,马克思的价值形态论本身就是这种文本。当然,我并不否认以往经济学家和哲学家试图给它赋予理论性之一切努力的价值。可是,我要"阅读"的、我要追问的,反倒是:那种所谓"理论性的东西",它本身的起源究竟何在?

海德格尔说过:"当思想本身成为问题的时候,思想的工作越伟大,在思想的工作中的'没有被思维的东西'——即通过思想工作,或者只有通过这样的工作展现出来的'尚未被思维的东西'——就将会越是丰富。"(《有关"根据律"的演讲:Der Satz vom Grund》1955—1956 年)

马克思"价值形态论"的丰富性,就在于它能够使得"尚未被思维的东西"到来。一般的作者,在其使用的某个

语言/理论的意义上,都具有其固有的体系。但是,有些作品的丰富性则在于,在作者有意识支配的体系当中,却具有作者所"没有支配的"体系。而这就是马克思在致拉萨尔的书简中所说的意思。对我来说,"阅读"马克思就意味着,从他的价值形态论中,去阅读"没有支配的"、"尚未被思维的东西"。

根本上说,我不会在别的、其它意义上去阅读马克思。而我所谓从马克思的"可能性的中心"的角度来阅读马克思,莫过于这种意思。

第二章

一

马克思既然从“商品”的怪诞性说起,那么,我们也应该从这里出发。

谁都知道商品是什么,但是,除非去怀疑这一“知道”,你就无法发现“商品”之怪诞性。

比如说,针对于大肆宣扬《资本论》的马克思主义者,小林秀雄曾经如此说过:

马克思主义经常大肆谈论商品会支配世界。但是,这种马克思主义一旦作为一种“意匠”来开始横行于人们的脑海里,那么,马克思主义也就是一样堂堂正正的“商品”。而正是通过这种改头换面,才使得作为“商品”的马克思主义具有强大的力量,而这一力量,恰恰又使人忘却了“商品”之支配世界这种极为平凡的事实。(《样样的意匠①》)

这当然是说,马克思所谓的“商品”就是具有那种魔力的商品。一旦把“商品”假定为外在的某种具体对象,“商品”则瞬间消失。而在这里留下来的,不是商品形态,而是

① 所谓“意匠”,就一般意义而言,乃指“趣向·创意·设计方案”等。但在小林秀雄这部作品的语境里,倒不如直接按照字义来理解为“创造出指导性意识形态的‘工匠’”——即 ideologue。因为小林秀雄在这部文艺批评里所进行的,就是对于“种种 ideologue”的批评。——译者注

普通的物质,或者是人的欲望。毫无疑问,按照马克思的论断,普通的物质不是商品。那么,是欲望使之成为商品的吗?其实相反,正是因为它(=某物)以商品形态出现,人才会对它感到欲望。比如说,小孩子一看到别的孩子想要某种玩具,他(她)立刻就开始固执以求,尽管他(她)从前对它漠不关心。由此可见,不是他(她)的欲望使其玩具成为价值,而是因为它是价值,所以才唤起他(她)的欲望。就是说,不论从物质角度思考还是从欲望的角度看,都难以理解商品成为商品之所以然。

再比如,语言既不是物理学的声音,也不是对某种观念的表示。相反,先有语言,而后声音或者观念的表示才得以存在。那么,到底是什么东西使语言成为语言?——同理,我们也应该把同样的问题投到商品那里去问。据古典经济学解释,使用价值和交换价值乃是商品的两大因素。可是,使用价值也好交换价值也罢,如果某种东西不表现其商品形态的话,那就都不可能存在的。换句话说,古典经济学的这番解释,简直等于说"语言就是声音和概念的结合体"。这种解释实在无力让我们解开商品或者语言之谜。其实,有力量让人忘记商品就是个谜,这才是商品形态之真正的谜。不过,目前还是就从分析商品形态本身说起吧。

马克思说:

> 商品是当作铁、麻布、小麦等等在使用价值或商品体的形式出现的。这是它们的日常的自然形式。但它们所以是商品,只因为它们是二重物,既

是使用物品又是价值承担者。因此,它们表现为商品或具有商品的形式,只是由于它们具有二重的形式,即自然形式与价值形式。

商品的价值对象性不同于快嘴桂嫂,你不知道对它怎么办。同商品体的可感觉的粗糙的对象性正好相反,在商品不管你怎样颠来倒去,它作为价值物总是不可捉摸的。但是如果我们记住,商品只有作为同一的社会单位即人类劳动的表现才具有价值对象性,因而它们的价值对象性纯粹是社会的,那末不用说,价值对象性只能在商品同商品的社会关系中表现出来。我们实际上也是从商品的交换价值或交换关系出发,才探索到隐藏在其中的商品价值。现在我们必须回到价值的这种表现形式。①

由此可见,马克思所谓的"商品的拜物教(fetishism)",简单说意味着"自然形式"(=对象物)内涵着"价值形式"。不过,这种现象对任何符号来说都是常见的。因此,马克思也总把商品拜物教想象放在和语言的类推上进行论述:"给对象物予以价值的'规定',和'语言'一样,都是人类社会的生产物。"

而马克思这一点上的想法,还可以回溯到《德意志意

① 马克思《资本论》第一卷,第一篇,3. 价值形式或交换价值。人民出版社 1975 年版,第 61 页。

识形态》那里找出来:

> 但是人并非一开始就具有'纯粹的'意识。'精神'从一开始就很倒霉,注定要受物质的'纠缠',物质在这里表现为震动着的空气层、声音,简言之,即语言。语言和意识具有同样长的历史;语言是一种实践的、既为别人存在也仅仅为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样,只是由于需要,由于和他人交往的迫切需要才产生的。①

在这里,马克思否定了"纯粹意识",即先验性的意思(=概念<尼采>)之存在。马克思认为,纯粹意识从一开始就被物质所"纠缠"着、附体着。因而它无法与空气的振动那种"自然形式"(=对象物)隔离开来。不过,马克思也没有以这种物质来批判观念论(=形而上学)。震动着的空气层决不等于语言。那么,到底是什么东西使语言成为语言?而这个问题还完全等同于提问"究竟是什么东西使商品成为商品?"而在此时,马克思所提出的"价值形式"想象才成为问题。

二

索绪尔力图分析出使语言成为语言的条件,并想要把

① 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年版,第34—35页。

这些条件当做语言学的对象来加以明确化。索绪尔把“震动着的空气层”视为语音学(phonology)范畴的对象,因而把它从语言学排除掉。马克思也把具体商品视为“商品学”所专门研究的对象而排除掉。结果,索绪尔就从能指(=音韵)和所指(=概念)之间的结合那里发现了语言的本质。可是,索绪尔的发现其实不怎么新颖。而索绪尔唯一的新颖之处,则在于他试图“把语言当做价值”来进行思考。换句话说,索绪尔试图把语言放在“能指的示差关系”的系统那里进行思考。索绪尔这种实践还意味着,通过否认先验的意思,试想意思则是发生在差异化的系统当中,也是从语和语之间产生过来的。索绪尔这种视点,一旦把语言单独切开来思考,便不可能想出来。形而上学把“意思”作为先验的东西来理解,可这种理解则彻底忘却了,意思只存在于示差性关系的系统当中。

马克思说,古典经济学对使用价值和交换价值进行了区别,而与之加以区别的这种行为本身,无疑表现着古典经济学之对商品的孤立单独的思考模式。然而,使用价值和交换价值的区别,其实就从“商品等于商品形态(=示差的关系)”之事实那里派生出来的。

马克思在《价值形态或交换价值》这一节的论述中,曾经这样纠正过古典经济学:

> 我们在本章之开始,曾依照普通的说法,说商品是使用价值和交换价值。严格说,这种说法是错误的。商品是使用价值(或使用对象)和“价

值”。一个商品,只要它的价值采取一个特别的与其自然形态相异的现象形态,交换价值的形态,它就表现为这样的二重物了。在孤立的考察下,它是没有这种形态的。要有这种形态,它就须和第二种不同的商品发生价值关系或者交换关系。如果我们知道了这点,以上的说法就无害处,却有简便的好处。①

然而我认为,马克思上述的这种说法却还是应当说总是“有害处”的。唯有在明确排斥认为商品具有内在性价值之想法时,“价值形态”才能够看出来。然而马克思上面的说法却反而引导我们退回到古典经济学水准。

马克思说:

古典经济学的根本缺陷之一,是它不曾由商品的分析,尤其是商品价值的分析,发现那使价值成为交换价值的价值形态。没能从对于商品、尤其是商品价值的分析找出来使价值成为交换价值的形态,亚当·斯密和李嘉图,古典经济学派的最好代表,也把价值形态看作毫无关系的事,或把它看得与商品性质没有关系。”②

① 马克思,《资本论》第一卷,人民出版社 1956 年版,第 38—39 页。

② 这段话是马克思在《商品的拜物教性质及其秘密》一节,在批判古典经济学的时候加的一个很长的小注。见《资本论》第 65 页下的长注释。

古典经济学之所以没能够找出来使“价值”成为交换价值的形态,是因为他们把货币当做了自明的前提。货币始终给予人们一种幻像,仿佛每个商品都内涵着应当由货币量所表示的价值。[①] 就是说,货币形态会掩盖住,唯在价值形态即互不相同的使用价值之间的关系中,价值才被产生之事实。

众所周知,马克思于《资本论》开头部分说过,要两个不同的商品为等价,就必须有所谓“共通的本质”,而且马克思还指出,这“共通的本质”就是被商品所对象化了的人的劳动。但是,马克思的这种关于“共通的本质”的说法,只不过是对货币的另一种不同说法而已。而且,这样的看法,也不能说在多大程度上超越了古典经济学;他把等价的秘密还原到了诸商品的“同一性”,可这种同一性却恰恰由货币所实现的。唯有货币形态,才覆盖住价值形态。因此,当追问货币形态的起源时,马克思便立刻舍弃了“等价”或“共通的本质”等想法。因为,他自觉到了“等价”或“共通的本质”等的东西,其实都在货币形态掩盖住价值形态后才出现过来的。

首先,马克思把“单纯的、个别的、或者偶然的价值形态”说明为如下:

---

① 在这里,著者并没有引证马克思的这部分注释内容的全文,因而似乎对马克思这段话的理解并不全面。马克思其实认为,古典经济学家的注意力被“引向价值量的分析”因而注意到了货币。至于劳动生产物的价值形态,表现的是资产阶级生产方式的历史特征,是一种特别的社会生产,而古典经济学家的根本问题,则在于将这种特别的社会生产方式、阶级生产方式“当作生产方式最抽象的、并且是最一般的生产方式”,从而不感到“惊讶”。

X 量商品 A = Y 量商品 B,或说 X 量的商品 A 值于 Y 量的商品 B。

(亚麻布 20 元 = 一件上衣,或者 20 元的亚麻布值一件上衣。)

在上述的例子中马克思指出,当"亚麻布把自己的价值用上衣来表示"时,亚麻布呈现相对价值形态,而上衣则呈现等价形态。——我们在此要注意:马克思并不是在说"亚麻布和上衣是等价的",而是说"亚麻布的价值由上衣的使用价值所表示"。"一件商品的价值由其它商品的使用价值所表示。"——但是,这又不意味着亚麻布的价值决不是内在的,也不是超越论的存在。在这里只存在着亚麻布和上衣的"互不相同的使用价值",然而也就从二者互不相同的使用价值之间的关系中,所谓的"价值"才出现过来。

总而言之,正是这种关系才是价值形态(即相对的价值形态)和等价形态之间的结合。那么,这又是一种什么样的结合呢?马克思在谈到"相对价值形态与等价形态的发展关系"时,是这样切中肯綮地指出的:"相对价值形态和等价形态是互相依赖,互为条件,而不可分离的二要素,同时又是互相排斥、互相反对的,同一价值表现内的两极。"①

① 《资本论》,第 23 页。

在此借用索绪尔言说的话,相对价值形态便是"所指(signifié)",而等价形态则是"能指(signifiant)";而作为两者的结合体之"价值形态"乃是"符号(signe)"。——就上述的例子而言,上衣之使用价值则是能指。

三

接下来,关于"被扩大的价值形态",马克思作了如下叙述:

Z 量商品 A = u 量商品 B
Z 量商品 A = v 量商品 C
Z 量商品 A = w 量商品 D
Z 量商品 A = x 量商品 E

可看出,这是所有互不相同的商品之相对关系的联锁,因此在这里没有中心。换句话说,这是"没有中心的关系的系统"。马克思指出上面的相对的关系联锁的"缺陷",说:

> "第一,商品的相对价值表现是不完全的,因为它的表现系列是无穷无尽的。一个价值方程式和别一个价值方程式联结成的链锁,每当有新商品出现,供给一个新价值表现的材料时,就会延

长。"①

为此,马克思主张一般的价值形态或者货币形态——即承担"中心"的商品得以出现的不可避免性。然而,我倒是不能不说马克思这段的"叙述"其实颠倒了本末。此话怎讲?——正是这种"总体或者被扩大的价值形态"恰恰就是当实现"一般的价值形态或者货币形态的非中心化"时,才能够使人看出的"没有中心的关系的系统"。而对于符号学来说,索绪尔正达到了这一境地,而列维·施特劳斯则把它运用到人类学当中。

马克思之所以说这种形态"是不完全的",无疑来自于他把货币形态看做"完成态"的一种目的论式思考。可依我看,这不仅不是"未完成的",反而就是在"被完成的"系统当中尚未被迷失的"原初的光景"。在这里我们不要管马克思的辩证法的、目的论的叙述,反倒应该牢牢抓住马克思所发现的这个想象。因为,唯有在马克思对于这"价值形态=原初的光景"想象,才能够暗示我们:"本质或者概念等的超越论式的想象其实无非都是颠倒的想象"。

不过,马克思似乎把从"单纯的价值形态"至"货币形态"之发展,认作一种逻辑的必然来进行写作。

> 一看就知道,简单价值形态是不充分的。还是胚胎形态,必须通过一系列的形态变化,才能成

① 《资本论》,第43页。

熟为价格形态。

表现在某商品B上面,就是使商品A的价值,仅仅由它自身的使用价值区别出来,所以这种表现不过使商品A,与任一个和它自身不同的个别商品发生交换关系,但是,尚没有把商品A与一切其他商品间的质的均等和量的比例表示出来。①

然而,这种"简单价值形态",其实并非应当成熟为更加完成的形态之"不充分的"东西。通过和所有商品关系上的作为一中心的商品——即货币,所有的商品都由"质的均等和量的比例"所赋予其存在意义。"商品"决不从一开始就作为"商品"而存在。所以,所谓"共通的本质",才仅仅不过是一种潜在的货币形态。在与历史一样漫长的经济学史中,简单价值形态往往和"物物交换"被视为同一,而且被认为这种物物交换的扩大会产生一般的价值形态或者货币形态。事实上,甚至马克思也在第二章《交换过程》中如此叙述过。但毫无疑问的是,如果持有这种看法的话,价值形态的意义则将从根本上消失。而这一切都在表明,简单价值形态只通过对于掩盖价值形态本身的实施者即"货币(=一般等价物)"实行非中心化,才得以看得出来。

而就在这种"总体的、或者被扩大的价值形态"里,相对的价值形态(=所指)和等价形态(=能指)则决不拥有

① 《资本论》,人民出版社1956年版,第40页。

固定的关系。因为在那里，作为“所指”的商品，也会同时作为“能指”来出现。比如说，当叙述“亚麻布的价值由上衣的使用价值所表示”时，亚麻布和上衣的位置是完全可以替换的。换句话说，根本不存在什么“价值”，有的是互不相同的使用价值的关系，更贴切地说，只存在着“差异”的游戏。而就在这里，我们才能够跟马克思的叙述顺序相反地回溯到“单纯且偶然的价值形态”所内涵着的问题。

然而，仅仅靠把货币形态非中心化，我们的课题还依然不能得到完满的解决。问题是，到底为什么也究竟怎样地发生了这种中心化？换句话说，正是某一个商品（货币）的中心化，才出来取消那种能指关系的游戏也形成同一性，还使之赋予超越论的“价值”。所以我们还是不能像结构主义者那样，仅仅发现了“没有中心关系的系统”，就感到心满意足。

我们倒应该去怀疑“系统”和“结构”。即使我们成功地实现了货币（一商品）之非中心化，“中心”——作为位置的想象——也仍然残存于“系统”本身里。也就是说，在那里，依然潜在地残存着使得系统成为系统了的东西。而在语言系统（langue）里，像货币那种中心虽然不存在，但支撑着一种柏拉图式常识的——即普遍认为各个语言都各自具备其内在意思（＝概念）——还是一种“看不见的中心”。所以，索绪尔为了否定这种“中心”，才提起的“没有中心关系的系统”。可惜，索绪尔却没有试想过这种“系统”本身的由来。而结构主义者们，则为此反而设想来了使系统成为系统之“零符号”。不过，他们所想象的零符号本身呈现

着其超越性①。所以说,结构主义者们只不过在表面上否定了超越论的东西而已。

结构主义从而被囿于能指和所指,或者文化和自然等二分法。而且这种二分法依然是形而上学的。甚至马克思也逃不脱形而上学。只要他以使用价值和价值等二分法来思考,实际上都难免为"货币的形而上学"所束缚。上边我已经暗示过,底层里存在着的,莫过于使用价值(=能指)X和使用价值(=能指)Y等之间的任意的关系。由此可见,价值形态,说起来像个形象的语言。而它一旦到了声音的语言那里,立刻被隐藏起来。

例如,马克思针对于"因内涵着同等的劳动,异质的商品就为等价"之看法,则提出了反对意见。他说:

> 人们把他们的劳动生产物看作价值,使他们互相发生关系,不是因为这些物在他们看来不过是同种的人类劳动之物质的外壳。完全相反,是因为他们在交换中,把他们的不同的生产物看作价值,而使其均等,他们才把他们的不同的劳动,看作人类劳动,而使其均等。他们虽然不知,但是这样作了。价值不曾在额头上写明它是什么。它

① 结构主义的前提乃是变换规则。"结构"原本不指"形",而是指变换"形"之规则。因此即使其形不同,只要变换规则相同,乃判断为同形。所以说,结构主义所讲的"同一性"类似于拓扑学意义的同一性。那么,为了使其系统成为系统,针对于其变换规则,则需要"无可变换"想象(=零符号),从而放在其变换规则之根底。"零符号(=0)"尽管不是现实的存在,然而却支撑着结构主义的结构全体。——译者注

> 是把每一种劳动生产物化成一种社会的象形文字。后来,人们才想要说明这个象形文字的意义。他们自己的社会的生产物,就是在这个秘密后面出现的。使用对象当作价值规定,本来就和语言一样,是人类社会的产物。后来的科学发现——劳动生产物在它是价值的限度内,只是它生产上支出的人类劳动之物的表现——在人类发展史上,划了一个时代,但依然没有扫除劳动的社会性质之对象性的外观。①

当马克思说"他们虽然不知,但是这样作了"时,他其实几乎跟弗洛伊德同样的意义来谈起了"无意识"。雅克·拉康说:"无意识是和语言一样被结构化的。"同样,由货币形态所吞没的"价值形态",正像马克思所说的那样,归根到底就是"象形文字"。而我们的"意识"却早已察觉不到这个,我们则唯一能看到的,只是其结果。——弗洛伊德说:"'意识到'即指音声语言化"。——我们所意识到的,只有货币(=音声文字)。而经济学,则从这种"意识"出发。因此,我说经济学暗然以货币为前提,从而得以证明。任何严密的反省和分析,只要在早已被形成和完成的"意识"里进行,都不能不把结果误以为原因。

举个通俗的例子来说,当精神病患者对高处感到恐惧时,他可能会说"因为是高处,所以感到恐怖"。可是,高处

---

① 马克思,《资本论》,人民出版社 1956 年版,第 56—57 页。

决不是他恐惧的“原因”。同样,两个互不相同的生产物被等值化,也不是因为在那里共通的人的劳动被对象化。与那个高处恐惧症患者的例子同样,人的共通劳动被对象化只不过是被“意识”所隐蔽了的事情之“结果”。

由此可见,马克思如此自毫而骄傲地宣称价值形态论是人类史上最初的尝试,其所以然,只有把它放在这个语境里才能明白。我们为此必须回到“无意识”语境里思考。乍一看上去,马克思似乎采用了辩证法的叙述,好像他在说,使用价值和交换价值之间的“矛盾”只由货币形态所扬弃(=奥伏赫变)。但是,“矛盾”也好,“辩证法”也好,都不过是对于早已生成过来的东西再次加以生成之后又施与合理化之想象。因而哲学也不过是讲究一种神经症式的合理化的学问,为此我不能不说哲学还是一直在被“意识”(=‘货币=音声文字’之结果体)所支配,脱不出“意识”的框架。

“无意识”的概念竟以弗洛伊德的名义而声名远扬。而弗洛伊德的关心,就像在《释梦》及《歇斯底里研究》那里尤为突出的那样,也集中到这一点:“无意识”存在于一种语言性的因素那里。“……看来这件事是歇斯底里症状通过以语言表现为手段的象征化来发生之决定性的实例。”(《歇斯底里研究》)像拉康所批判的那样,如果精神分析学派早已完全迷失了弗洛伊德的这种视点的话,那么,人们对于马克思的《价值形态论》,则更加迷失了这种视点。而尽管马克思也在这里第一次提起了由货币形态(=前意识)所遮蔽的象形文字式的样态,然而后来马克思学派还是被

还原到了哲学般的东西。我们应当注意,马克思正是在这里要彻底批判"哲学"的,包括辩证法在内。

四

凡是探讨价值的,无不都碰到一个问题:某种两个素不相同的东西凭什么根据变成等价的?而这个问题不仅是经济学的问题,还包含着有关价值一般的普遍问题。

尼采说:"比如说'内疚(Schuld)',这非常道德化的主要概念,其实由来于叫做'负债(Schulden)'之极为物质化的概念"。尼采不同于任何道德主义者——他们要么断片地,要么系统地考察感情的诸形态——,尼采则从道德意识形态那里发现了债权和债务之间的"关系"。陀思妥耶夫斯基的作品人物说:"我为什么恨他?因为他对我很好,可我却对他做出了那样狠毒的事"。这和还不起债的人埋怨债主的道理没什么两样。就是说,罪的意识和债务感相同,而憎恶则是其否定表现,这是尼采的看法。

不过更加重要的是,尼采就从这种债权—债务关系的底层那里还发现了一种颠倒力量——即把完全异质的东西变为等价物的颠倒力量。比如,"人皆平等"之思想,就意味着种种异质的人们均为等价。我们对此的反应是:要么以为自明而接受,要么在"自然"的名义下予以否定。而尼采的考察之所以杰出,因为他不问等价还是不等价,而是从"何谓等价"这一根本性问题出发。与尼采相比,如卢梭和M·萨德等思想家,都不过把自然和社会抽象地对立起来思考而已,他们可错过了最为关键的问题。

有史以来,人类从不给做恶事的主谋者以让他负责其行为的后果为理由而施之刑罚,因而也从不以处罚其责任者为前提而施之惩罚。——不如说,就像父母惩罚孩子时至今仍看到的那样,刑罚则来自于人们对加害者所做出的损失的愤怒。——然而这种愤怒,后来由一种思想所限制而变形:认为所有的损失各个都必有与其相应的等价物,因而任何损失实际上都是可弥补的,因而也是可以报复的,即便通过给加害者施与苦痛等手段。——这种根深蒂固的、极为古老的、恐怕至今无法根绝的思想,即认为(受害者的)损失与(加害者的)苦痛为等价——这到底从哪里获得的力量?我已经透露出,其起源就由来于债权者与债务者之间的契约关系。而这种契约关系,大概与"权利主体"的存在同样拥有悠久的历史,而且这"权利主体"的概念,还将被还原为买卖、交换、磋商和交易等种种根本形式。(尼采《道德的系谱》)

父母责打孩子乃出于凶暴的愤怒,但父母却可能把责打行为当做教训或者教育。同样,刑罚虽然发自于对损失之愤怒,可还是被视为对罪犯之教育措施。而这种想法的典型、或者集大成者,乃无疑是黑格尔的《法哲学》:认为罪犯既然侵害了自己自身,因而施之惩罚莫过于帮他恢复自

我。而在这种看法的底层,其实隐藏着认为罪与罚——即损失与苦痛——为等价的思想。

认为所有的损失各自都必有与其相应的等价物,这种"根深蒂固的、极为古老的、恐怕至今无法根绝的"思想,到底来自于哪里?不用说,尼采则从买卖或交易的形式那里试图把答案寻找出来。虽然如此,我们却应该注意到,即使经过了这种"置换"(罪-恶→损失-苦痛→债务-债主→买-卖),问题也并非得到任何难度上的缓解。而且这种置换又不意味着问题之经济学化。相反,尼采的这种置换反倒使经济学——即以货币为自明前提的经济学,直接面临着根本性的疑问:何谓互不相同的商品之"等价形态"?[①]当马克思在《资本论》的开头部分提起这个问题时,等于他在那里凝缩了所有难以解答的问题。

尼采说:"所有的概念,均是通过把不等同的东西等值化来得以发生"。换句话说,任何概念都是从"隐喻(metaphor)"开始的,甚至只有在隐喻不再是隐喻的时候才发生的。所以,我们千万不要拘泥于经济学的概念或伦理学的概念等区别。我们应当对包容着所有学问的形而上学提出根本的疑问。

五

马克思在批判亚里士多德有关价值的考察时,曾经这样说过:

---

① 恩格斯说,马克思的这一疑问是"晴天霹雳"。

首先,亚里士多德明白说,商品的货币形态,不过是简单价值形态(一商品价值在任何别一种商品上取得的价值表现)的进一步发展的姿态。因为他说:"五床等于一屋",无异于说"五床等于若干货币"。

其次,他又看到,这个价值表现所包含的价值关系,一方面,要求屋必须在质的方面和床相等。没有这个本质上的等一性,这两者在感性上不同的物品,就不能当作可以公约的量来互相发生关系。他说:"没有等一性,就不能交换;没有可公约性,就不能相等。"但是,在此他就终止了,不曾进一步分析价值形态。"那实在是不可能的,这样不同种的物品,是不能公约的",那就是不能在质的方面相等。这种均等,只能是和物的真性质不同的东西,仅仅是"应付实际需要的手段"。

亚里士多德自己告诉我们,是什么阻止他的进一步分析。那便是价值概念的缺乏。是何种等一物或共同实体,使屋能在床的价值表现中表现为床呢?亚里士多德说,这是"实际上不能存在的。"为什么呢?必须屋代表二物(床与屋)内现实的等一物,它才对于床是代表一个等一物。并且,这就是——人类劳动。

亚里士多德不能从价值形态看出,在商品价值的形态中,各种劳动是被表现为等一的人类劳

> 动,为等一的。这是因为希腊社会是建立在奴隶劳动上,从而,有人间的不平等和人类劳动力的不平等作为基础。价值表现的秘密——一切劳动的等一性与价值性,因为一切劳动都是人类劳动一般,并以此为界限,——必须到人类平等的概念已经取得国民的信仰时,方才能够解决。这又必须到商品形态已成为劳动生产物的一般形态,人类彼此当作商品所有者成立的关系,已成为支配的社会关系时,方才是可能的。亚里士多德能在商品的价值表现中发现一种均等关系,这是他的天才闪耀。但他生活所在的社会的历史限制,使他不能发现这个均等关系"实在"是由什么构成的。①

简单去看,我们会觉得马克思在这里好象只揭示了亚里士多德的"历史局限性"。例如,互不相同的物质之等价,在亚里士多德看来这不过是个"应付实际需要的手段"表现,所以在亚里士多德那里,尚不存在该由等价想象所设定的"共通的实体"。而针对于此,国民经济学者(如亚当·斯密或大卫·李嘉图)则提出"共通的实体"为等价想象所内涵的人的劳动。而亚里士多德之所以没能看出来共通的实体,是因为他生前的社会尚基于奴隶劳动,因而他的思考没有根据"等同的劳动"之想象。——初看上去,马克

① 马克思,《资本论》第一卷,人民出版社 1956 年版,第 38 页。

思的确似乎这么讲。

但是,假如真正如此,那么,马克思为什么如此批判了古典经济学?——"(人们把他们的劳动生产物看作价值,使他们互相发生关系,不是因为这些物在他们看来不过是同种的人类劳动之物质的外壳。完全相反,是因为他们在交换中,把他们的不同的生产物看作价值,而使其均等,他们才把他们的不同的劳动,看作人类劳动,而使其均等。他们虽然不知,但是这样作了。)——后来的科学发现——劳动生产物在它是价值的限度内,只是它生产上支出的人类劳动之物的表现——在人类发展史上,划了一个时代,但依然没有扫除劳动的社会性质之对象性的外观。"①——马克思对于古典经济学的上述批判,究竟意味着什么?

就是说,从人及其劳动力的同一性去寻找价值的同一性,这是毫无疑义的同义反复,因而根本谈不上解决问题。这就好比——人家问你"异质的东西为什么又是同一的?",而你的回答却等于说"异质的东西是同一的"。还不仅如此,在这里还混杂着"人的平等"之思想。上面已述,这种思想本身从一开始就根据于"等价性",所以等于跳过了核心的问题——即异质的东西为何呈现出等价形态?——而只是绕开着进行同义反复。我们今天所谓的"世界宗教"是以古代城市即古代资本主义作为背景而产生出来的。所以"人的平等"因而是货币经济的产物。然而,人们却从来没有怀疑过"货币"本身的谜。那么,怀疑

① 马克思,《资本论》,人民出版社1956年版,第56—57页。

货币,没准就等于怀疑叫做货币之"唯一者(=神)"的根本依据。

社会主义据说是从"人的同一性"思想出发。众所周知,马克思彻底批判过这种社会主义的理想家。那就是因为他有关"价值"的思考具有更加追究到底的洞察。古典经济学把两个异质的使用价值能成为等价的根据,寻求于同质的人的劳动。其实,这恰恰就是以货币形态为前提的想法,而这种想法自然使货币内在于各商品之中。就是说,由于货币的成立,各商品才得以呈现似乎拥有"共通的实体"之貌,然而,那些社会主义理想家们却偏偏认为,各商品原本就拥有"共通的实体"。

这恰似基督教的想像。基督教的神和每一个人分别拥有关系,并通过这一个个关系来证明人们的同等性。所以马克思才批判普鲁东之"不要货币但要商品"式社会主义(《哲学的贫困》)。而马克思的这种批判,正和尼采批判"不要神但要平等思想"式社会主义之脉络同出一辙。否定货币,否定神,这些"否定"实际上没什么,也根本谈不上什么。——因为,这种否定顶多引导使货币内在于各商品也等于使神内在于各个个人心中。再说,不论自觉还是不自觉,人还是都这么做着。

马克思说,价值表现的"秘密",当"人类平等的概念已经取得国民信仰的固定时,方才能够解决"。毫无疑问,马克思在这里要说的是,"人皆平等"的思想决不是先验的真理,而是只有在"商品形态已成为劳动生产物的一般形态"这种社会里"方才是可能的"。也就是说,所谓同质的人的

劳动,也并不是从一开始就存在的,而是在货币经济之扩大之中才得以出现的。

在亚里士多德生活的时代,货币经济还不过是外在因素的一部分,所以他才能够对异质东西之间的同一性提出疑问。只有在这样的社会条件下,亚里士多德才能设想,每一个商品都并不拥有其内在的本质的价值。尽管如此,他却丝毫没有去怀疑在每一个"语词"的背后所存在着的超越论性的概念(idea)。尽管形而上学语词的意思只在示差性关系之上才存在,却把语词的意思当做具有超越论性质的概念。这样一来,所有货币形态以及根据货币形态而展开的思考也可言都是形而上学的;反过来说,凡是对于货币形态以及根据货币形态而展开的思考所进行的批判,都化为对于一切形而上学的批判。"货币形态"就在于形而上学的根底那里。而恰恰因为如此,探讨"货币形态"的起源才成为极大的困难,一不小心,总会陷落于形而上学的圈套。甚至马克思本人,在他采用辩证法的叙述的时候,也难以例外。

第三章

一

在上面的部分,我们集中检讨了货币形态所孕育的诸问题,而在这里,我们则思考一下货币形态问题为什么对《资本论》整体而言很重要。

当然,我无法在此讨论《资本论》的整体。可马克思主义经济学家总把马克思的价值形态论看做为了证明"货币的必然性"而写作的一个环节,从而简单了之。可我认为,正是价值形态论恰恰才是解开"资本"之秘密的根据,而且,只要抓住了他的价值形态论,即使没有"劳动时间"的假设,也就能够明了资本的根据。

商品的价值基于劳动,这一想法从威廉·配第以来就一直存在着。然而在亚当·斯密那里,配第所谓的"劳动"变成了"劳动时间",从而斯密用劳动时间来"量"地把握了商品的价值。而这种想法,只适用于那种消解了劳动的个人性差异和质量上的差异之机械性生产。然而,这种被马克思称为"在人类发展史上,划了一个时代的古典经济学的'科学发现'",却恰恰不能说明,这种"劳动时间",为什么还能适用于非机械性生产的生产物。换句话说,斯密的理论不能明确说明,作为机械性生产的资本主义生产,为什么还能够覆盖和包容所有的生产——包括不生产商品的生

产——进而还能够组织资本制社会。

所有的生产物通过货币形态都被授予和机械性生产同样的外貌。尽管机械性生产不过是整个生产之一部分,但所有的生产还仍然呈现出其资本主义生产的形式之外貌。其实,这些都是货币形态的所为。因此,为了阐明资本制社会,就应当探讨使如此的等值化为可能的货币形态之起源。再说,尽管马克思自己的确采取过古典经济学的"劳动时间说",但他还是提出了在劳动时间说以前的根本性问题(=谜)——即货币形态的起源。

> 流通把生产物交换所包含的时间上、空间上和个人身上的限制破弃了。在直接生产物交换上,本人生产物的让度,与别人劳动生产物的取得,有一种直接的同一性。这种同一性,在流通中,是分裂为买与卖的对立性了。①

那么,什么是马克思这里所谓的"直接生产物交换"呢?换成语言问题的讨论,"直接生产物交换",也就是口头语。同样的,马克思在这里所谓的货币,那无非也就是文字。比如说,口头语里面,必然存在听众。要是对方说出"狗"字,一般就可以确认他说的是什么样的狗。然而,对于"书写"出来的"狗"字,我们则无从知道他写的是什么样

① 马克思《资本论》第一卷,人民出版社 1956 年版,第 106 页。

的狗。[①] 再说,对于写出来的"狗"字,我们在任何地方、在任何时间都可以读它。因而,按照马克思的说法就是:正是"文字(书写)"将"说"和"听"之间的"直接同一性"分裂了,或者说,正象流通分裂了直接交换一样,语言的"直接的同一性",由文字而被分裂。

然而,如果说马克思这里的叙述还存在某些问题的话,那么,这种叙述让人看来似乎是,首先有直接的交换,而后出现媒介性交换的样子。当然,从叙述的顺序角度来说,马克思可能是对的。因为我们确实首先学会说话,而后学会写作。但是,在这里应该去警惕的是,这种顺序(先说后写=先有直接交换后有媒介交换)往往和"首先有内在的东西,而后把它外在化"的想象在逻辑上被视为同一。

我们到底为什么"写作"?那就是因为,我们通过"说话"而感到还有说不尽的什么意思在。这"说不尽的意思(=超越论的意思)"才是人们所谓的"内在的东西(=内面)"。而不识字的小孩子还没有这种"内面"。其实,"内面"是文字的结果。尽管如此,人们却认为文字离"内面"最为疏远。其理由来自于这种一般认识:文字是个音声文字,也只是对"声音"的标记。正因为如此,对于货币=标记声音的文字,我们更加应该从马克思所提出的作为"象形文字"的价值形态的角度去思考,而不应该从"内面"即内在于商品的价值的角度来思考。文字不是为了表示什么超越论的意思或价值而被发明的,恰恰相反,是文字带来的

① 这其实就是马克思所说的"直接的同一性"。

超越性的意思或价值。然而,“意识”的成立却掩盖了文字的颠倒力量,因为,意识恰恰是货币=音声文字得以确立的结果。

有关货币的一般考察,往往从把货币看作一种价值尺度开始,因而已经被束缚于形而上学。索绪尔也不例外。而他之所以能够抓住语言作为价值形态——即能指的差异关系,是因为他对“语言”本身的思考尚能排除这种俗论。然而,当他把语言放在与货币之类推上时,索绪尔却由缠绕着西欧思想史的“陈旧的偏见”所支配。

比如,索绪尔将汉字及其它文字排除出去,从而只限于拉丁字母——即表音文字来进行思考。可是,他如此的筛选本身就意味着他把文字理解为表示声音者,等于他把文字看做了从属者。把文字放在从属地位,这种思考早在柏拉图那里已常见。就货币而言,这种思考等于说货币为商品价值的表示,因而是一种尺度。古典经济学也就是通过其“劳动时间说”来同样把货币放在从属地位。因此,以为货币是多余的,只有货币才是各种坏事的根源——这种想法,也理所当然地被引导出来。

果不其然,普鲁东就根据古典经济学提出了废除货币,也提倡了“劳动货币”。凡是嫌弃货币的意识形态指导者,无不都以实现“直接的交换”为目标。就像柏拉图和卢梭嫌弃了文字那样,他们都想像着内在的、直接的交换(=交流:communication)。可是,他们所谓的内在的、直接的东

西,恰恰才是货币=音声文字的产物[①],而就在这种颠倒的透视法当中,其实存在着形而上学。

在货币形态(=语音文字=意识)里,价值形态早已被隐藏起来。不过,为什么说这种对于货币、语音文字的剖析是非常重要的呢?因为,尽管货币如此的性质恰恰就是"货币转化为资本"的根据,但货币如此的性质却总不出面——因为,货币一旦转化为资本,资本则瞬间遮蔽掉"货币",从而使得货币变成虽然看得见却看不见的存在。如果货币果真是专门"表示"商品价值的东西的话,则不可能成立"G(货币)-W(商品)-G′(G+ΔG)"之过程。也就是说,货币所有者购买商品后,通过销售其商品来获得"ΔG(剩余价值)",如果没有这个过程的话,资本是根本不可能存在的。

然而,凡是有货币的地方,都必有商人资本。这并不由于人人原本就都具有追究利润的普遍性质,相反,只有在"交换产生利润(=剩余价值)"的想象具有必然的根据的地方,才产生这种"人性"来。假如货币果真只是表示商品的价值的,那么,"G-W"也好,"W-G′"也罢,则都没有发生剩余价值的余地。即使勉强说"有",也顶多就是诈骗。而一时半会儿的诈骗,也其实成为不了资本即自我繁殖的

① 按照马克思的论述,在某种条件下、或者某种体系存在的情况下,正是货币、语音文字这些东西,使得直接的交换、直接的交往成为不可能。而这就是资产阶级社会的特殊性所在。也就是说,在资产阶级社会里,货币和语音文字其实是起支配作用的东西。但是,我们一旦脱离开资产阶级社会去抽象的透视,那么,这种在资产阶级社会里起支配作用的东西,却仅仅成了价值的"媒介"或者语音的"表示"。因此,马克思认为,这种抽象的透视,是一种颠倒的资产阶级意识。

货币之持续性的根据。由此看来,问题的关键只能在于 W－G 和 G－W′在时间上、地点上被隔离之事实。也就是说,货币决不是表示价值的单纯的"价值尺度",而是一种不透明的文本。马克思就从这种时间上和地点上的分离,想像出了社会经济危机的一般性的"可能性"。然而,危机的"可能性"和资本的"可能性",其实就在同一地点上。①

二

简单说,商人资本得以成立的基础在于,把在某一地点以廉价购买的东西,在另一个地点以高价销售。可是,商人既不是诈骗者,也没有进行不等价交换。一个商品的"价值"不是内在的,而不过作为和其它商品之间的价值关系上才存在。只是它一旦披上货币形态,就由数量来表示。同样的商品之所以在某一个地域里便宜,却在其它地域里昂贵,那是因为在每个地域里,这个商品与其它商品之间的关系各个都不同。但是,当这种关系被货币形态所消除之后,那个(被货币量所代表的)商品,则马上呈现出好像单纯地具有内在性价值似的模样。也就是说,本来作为关系的系统上的差异,由于货币,则仅仅作为"量"的差异而被表现出来。

---

① 马克思在这里是这样说的:"内在于商品之内的使用价值与价值的对立,私人劳动必须同时表现为直接社会劳动,特殊具体劳动同时只当作抽象一般劳动来发生作用,物的人格化与人格的物化——这种内在的矛盾,是在商品形态变化的各种对立中,取得它的发展了的运动形态。所以这种形态包含着危机的可能性,但也只包含着危机的可能性。"《资本论》第 106 页。

某一个商品在某一地域里便宜,而在其它的地域里昂贵,其原因,实际上只由来于其示差性关系的系统,而绝不是因为价值本身内在于商品。而且,其价值一旦由货币形态来"量"地变形,这种作为系统之差异,却被改变为商品在价格上的差异。而商人资本就依存于这种价格差。当然,为了形成价格差,这两种价值系统就要互相被隔离。

因此,商人资本只能存在于互相远离的、互不相同的系统(system)之"中间"。马克思说:"真正的商人,是象伊壁鸠鲁的神或散在波兰社会毛孔中的犹太人一样,只生存在古代世界的缝隙中。"①当然,商人资本并不仅限于"真正的商人"。比如说坂本龙马②,他发现了日本长崎、下关和大阪之间的价格差之后,便建立了商业船只组织。不过,商人资本的可能,还是只限于在各个地域互相被隔离并且各自拥有不同的系统之"中间"。

保尔·瓦雷里说:

---

① 马克思在这里的意思是,"商品生产者社会"与古代社会是不同的,其不同就在于,商品生产者社会的社会关系是抽象的商品关系,而不是如古代社会那样,是一个"生产有机体"。作为"商品生产者"的人,在古代社会并不明显,因此,即使古代社会的"商人",也不是那种"商品生产者社会"里的模样。古代社会的"商人",还生活在有机体的社会里,因此,在某种意义上,他还是"真正的商人"。而柄古行人的讨论,似乎仅仅是抓住了马克思的"缝隙"这个词句,而并非是在马克思的原意上进行的。——马克思的论述,见《资本论》第一卷,第63页。——译者注

② (1835—1867)。江户时代末期的"尊皇攘夷"(崇尚皇室排斥夷狄。由于幕藩体制的矛盾激化和对外危机,对天皇的绝对化和排外主义相结合,后来以至于成为皇权复古的幕府末期政治运动之大潮流)派的一名志士。与西乡隆盛等人组织"讨幕派",参与了从武士幕府到皇室之政权转移事业。——译者注

总之,艺术作品是个对象物,是人为了影响他人而被制造的、人工的制作物。每个作品,都是一种语言在物质意义上的物体,或者是像舞蹈、戏剧似的一种行为的连锁,或者是——像音乐似的——同样由行为来被产生的、连续发生的印象的总计。通过以这种对象物作为起点的分析,我们才能够尝试把我们的艺术概念明确化。而只有这种对象物,才是称得上为我们探究所需的确定因素。并且,通过对于这些对象物的考察,并且通过一方面回溯到其作者,另一方面回溯到它们所起感动作用的对象者,我们才能发现,名叫"艺术"的现象,原来是能够被变形为两个完全不同的形态,从而能够加以明确的区别的(这种关系是和经济学之生产与消费之间存在的关系一样的)。

极为重要的是,这种两个变形作用——一是从作者开始,到被制造的物体为终点的变形作用;二是物体(即作品)给消费者带来变化的意义上的变形作用——居然各自完全在独立存在着。作为其结果,我们应该把这两个变形作用分开来思考。

大家通常以"作者"、"作品"以及"观众或听众"这三项设定为命题。可是,这种命题实际上是没有任何意义的,因为大家决不会拥有能够把这三项综合起来观察的机会。……

我的结论是这样的,所谓艺术之价值(我之所以使用价值这个词,归根到底是因为我们正在研究价值的问题),而这种价值,在本质上从属于两个事实:一是我刚才提的那两个领域(即作者-作品以及作品-观察者)将无法视为同一;二是在生产者和消费者之间不得不设置中介项目的必然性。重要的是,在生产者和消费者的中间,存在着某种无法'还原'到精神的什么东西,因此直接的交往是不得存在的。而且,那个名叫作品之"介入体",根本不会给被它所感动的人们带来任何能够还原为有关作者的为人或思想之概念。……

我们也许永远不会得到方法,去严密地比较艺术家和他者(读者)这二者各自的内部到底发生了什么。不仅如此,如果真的在一方的内部所发生的事情能够被直接传达到他方,那么,整个艺术就会崩溃的。并且艺术所拥有的所有的力量也会消失。这表明,在艺术活动中,我们确实需要由能够影响他者的、具有不渗透性质的新的因素所介入。(清水彻译《有关艺术的考察》)

这样,瓦雷里把作品价值的最终性根据,追索于双方的过程互相分开因而不可透的因素。他所直接批判的,就是黑格尔式的美学。就是说,黑格尔的美学——马克思主义的美学也一样——则站在同时看得到双方的过程之地点,

因而在他们那里,历史也才具有透过性质的。

而在这里,瓦雷里所谓的价值,正好与马克思所谓的剩余价值一样。正像瓦雷里就被书写的作品而进行考察的那样,为了思考剩余价值,我们也要把"货币 =(语音性)文字"之事实放在心头上。比如说,索绪尔虽然把语言通过与货币的类推来进行思考,但就像他在其语言理论范畴里排除了文字来思考的那样,他还是把货币当做了单纯的价值尺度。就是说,凡是把"货币 = 文字"看做次要问题的,也就是把它当做附属物的,无论经济学还是语言学,统统会被引导到某种共通的误谬。

譬如说,面对 W(商品) - G(货币) - W′(商品)之过程,索绪尔把它看作"信息 - 代码(code) - 信息",而此时把代码作为语言(langue)来提出。而像塔尔科特·帕森斯那样的论者,则把货币当作代码(code)来思考。然而,帕森斯这种错误的起源,归根到底还是在索绪尔那里,索绪尔根本没有理解何谓货币。如果流通过程果真如此,那么,在 W(商品) - G(货币) - W′(商品)之过程的背后,怎么能又在发生着 G(货币) - W(商品) - G′(G + ΔG)的过程呢?语言学者往往设想"ideal speaker - hearer"。可是,这种理想性的透明的交往并不是由文字的媒介来不透明化的,相反,这种透明的交往(交换),恰恰就是音声文字 = 货币所产生的形而上学的抽象。罗曼·雅克布森很乐观地叙述过,语言学将会当为邻接诸科学的基础,而事实上,该去怀疑的,可是语言学的起源本身。

三

针对于商人从流通过程获得利润,宗教家或哲学家对之往往提出不等价交换或道德上不正当的谴责。不过,他们"等价交换"的想法,恰恰才是设想内在于商品的价值的形而上学,而这又同样验证着这些哲学家们把文字蔑视为派生物,蔑视为中介性/次要性的东西。

对于商人资本,即最为原初的、自古以来一直存在过来的资本,也即由流通过程 G－W－G 来存在的资本,其实马克思几乎根本没有进行过考察。当他叙述"货币转化为资本"的问题时,马克思之所以轻视了商人资本,是因为在他看来,重点则在于讲述产业资本的秘密,为此有必要去否定商人资本所给予的幻想,即流通过程似乎产生着剩余价值那种幻想。在这一点上,他受到了敌对于重商主义的理论家而出现的古典经济学的态度影响。

> 当然,诸商品售卖时的价格,可以和它们的价值相差离,但这种差离只表现为商品交换法则的侵犯。在它的纯粹姿态下,商品交换是等价物的交换,所以不是价值增加的手段。
>
> 所以,剩余价值的形成,从而货币到资本的转化,不能由卖者在商品价值以上售卖,或卖者在商品价值之下购买来说明。
>
> 一国资本家阶级,作为总体,不能侵占他们自己。所以无论我们怎样转弯抹角,也是不能把结

果改变的。在等价物互相交换时,不会有剩余价值发生。流通商品交换是不会创造价值的。(《资本论》第一卷第二篇第四章)

不过,马克思倒应该这样说,除了商品交换之外,没有其它东西能产生剩余价值。因此,生产过程也应该同样被放在商品所有者之"交换"层次上去思考。看上去马克思好像是想说,产业资本不是通过流通过程获得剩余价值,而是通过生产过程来获得它。但是,生产过程本身是和价值没有关系的,所以,价值,因而剩余价值也是,总是只有通过交换过程才被获得的。产业资本,以后我会再讲述,其实依存于购买叫做劳动力的"商品"而后再销售它实际生产的商品过程上出现的差额(=剩余价值)。所以说,有关商人资本的省察,才更能明确说明资本一般的性质。

交换(=买卖)始终成立于两者的同意之上。因此没有意识上的等价物交换,交换(=买卖)就不会成立。所以,交换,起码要在交换者看来是等价物交换。可是从原本看来,等价交换和不等价交换等的区别,只有在考虑一个商品的内在性价值时才是可能的。也就是说,当一个商品在以其内在价值以上或以下的价值来被进行交换时,成为所谓不等价交换。

但是,某一个商品的所谓内在价值,又只有在考虑两个互不相同的价值关系的系统时,才能够被想像出来。而在一个系统当中的商品的价值,仅仅是通过诸关系被决定的"相对价值",因此,等价交换和不等价交换等的区别,在同

一个系统里则没有任何意义。因而在一个系统内部的交换是不会产生任何剩余价值的。马克思所谓的"一国的资本家阶级,作为总体,是不能剥削自己的"——也就是这个意思。因此,不等价交换或剩余价值,只有在两个不同的系统被媒介的时候,才具备必然性而存在。

四

索绪尔把语言当作价值形态,来摧毁了"意思"。然而,在另一方面,他还讲述有关语词的、不同于意思的"价值"问题。比如,词语"tree",虽然在"意义"上跟"arbor"一样,但它们在各自的系统(langue)中的、它和其它语词之间的关系却是互不相同的。他说,就在这个意义上,它们的"价值"互不相同。不过,索绪尔的意思是,其实不存在什么"语言一般",一个系统呈现着其示差性关系,只针对于其它系统而存在。就是说,在这里他否定"巴别塔"的神话——该神话说,过去这个世界里,只存在一种语言系统。因为很明显,这个神话无非就是"一神教"即世界货币的理论性产物。

比如,柏拉图早已经提出过,就某一个概念而言,希腊语对它的表达和其它语言对它的表达是不一样的,所以说概念和语音之间的关系是具有任意性的。而索绪尔所谓的"任意性"也往往被理解为如此,然而其实不然。柏拉图所说的"概念",指的是在多国语言之间可以翻译的某种东西,有如当时的地中海商业里所通行的货币。而索绪尔所讲述的"任意性",则是强调各国语言都是从一开始就存在

的,而且根本不存在能超越它们的任何"概念"。

马克思也如此说过:

> 另一方面,我在前面已经谈到[①],产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方产生的,因为在文化的初期,以独立资格互相接触不是个人,而是家族、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中,找到不同的生产资料和不同的生活资料。因此,它们的生产方式、生活方式和产品,也就各不相同。这种自然的差别,在公社互相接触时引起了产品的互相交换,从而使这些产品逐渐变成商品。交换没有造成生产领域之间的差别,而是使不同的生产领域发生关系,并把它们变成社会总生产的多少互相依赖的部门。[②](第一卷第四篇第十二章第四节)

这就是说,马克思以互不相同的系统的存在为前提。这意味着,每个系统都具有针对性。国家之所以是国家,是因为它针对于其它国家而存在。譬如,哲学家们常常拿来共同主观性之概念,说文化是一种共同主观性的表现,因而知觉也根据文化之不同而不同。不过,这种所谓共同主观性,就我们的文脉而言,既是一种系统也是一种制度,而且

① 《资本论》,人民出版社 1975 年版,第 106 页。

② 同上,第 390 页。

它还以其它的共同主观性为前提，因而不存在超越各自共同主观性的、共同的“共同主观性”。而使人却感到似乎确实存在那种“共同的主观性”的，无疑是由于“世界货币”的存在。进一步说，正是世界货币在其宗教意义上产生了“世界宗教”。在这种“世界宗教”的鼓噪下，“世界货币”从而完全隐蔽了世界的差异性。

在这里，我们还应该思考“数”的问题。像马克思说的那样，一般性价值形态或货币形态，使得诸商品的“‘质’的同一性和‘量’的比率”成为可能。而这“‘质’的同一性和‘量’的比率”，无非就是“数”所存在的水准，当把“质”的差异抽象化并把它们放在同一性上时，“数”就得以出现。因此，数也会隐蔽价值形态。总体考察了“被压抑的差异性”的尼采，当然没有错过这个问题；

> 逻辑学所根据的是，现实世界里根本不存在的前提；比如等同物的存在，又如“一个物质即使被放在不同地点上还是同一的”等等。就数学而言，也同样如此。如果人们从一开始就知道，就严格意义而言，根本不存在直线和圆形，也根本不存在什么“绝对的量”的话，数学恐怕就不可能出现。（《人性的，太人性的》）

就是说，数量的表现是通过隐蔽价值形态来得以成立的。

在某一个系统当中的一个商品的价值是仅仅作为与同一个系统里的其它商品之间的价值关系而存在的，但它一

旦由货币所表现,它就作为价格,以量的形式得以表现。于是,商人资本家以价格购买这个商品,并把它拿到别的系统去。在那里,由于价值关系不同,这个商品的价格比以前涨高。因此,G－W－G′(G＋ΔG)是只有通过两个不同系统的不同价值关系体系之间的偏差才成为可能的。所以,甲方的 W－G 和乙方的 G′－W(这些是 G－W－G′过程的背后所进行的),尽管作为等价交换而存在,也仍然能够发生剩余价值。

第四章

一

商品经济的发展，消解着从前由地域所隔离的不同价值系统之间的差异，从而更加大规模地把世界上所有的生产“社会性”地连接起来。结果，以往由于隔离而基本上自足的地域，变成只能于世界市场的关系里方能生存，从而加速了其内部的贫困化、也促使其阶级性分化。其内部的生产越发转化为商品生产，由此就更加被卷入于商品经济当中。这种事情，就是由那些通过消解差异获得剩余价值之“商人资本”来推进的。

而“产业资本”，则只有在商品经济的扩大和世界市场的形成当中才得以成立。因此，我们对于资本的考察，首先应该把这种差异看做必然的“已知条件”即当做考察的出发点。尽管如此，对于资本来说，不论通过工业性生产与否，只要能够获得剩余价值即可，其来源倒是无所谓的。

关于这一点，我们还是应该首先思考一般性利润率问题。剩余价值和利润似乎是同样的，不过，年利润率实际上是不同于每次投资当中所讲的剩余价值率的。即使剩余价值率低，但只要资本的回转率高，年利润率也都会高的。（比如，通过一次航海所能获得的剩余价值极高，但假如这样的航海在一年内却只能进行两次的话，那么，与剩余价值

率比它更低但回转率更高的别的资本相比,其利润率却是一样的。)结果,各种类型的投资通过年利润率呈现平均化倾向。(反过来说,资本的投放由一般性利润率来受到约束。)从此,资本不再去关心获得其剩余价值之过程,而只关心其利润率。因而,与一般性利润率相关联,形成了利息率。马克思所谓的"贷款资本 G－G′"就是植根于这种一般性利润率,同时,还形成了"幻想"——资本与一切外在事情完全无关地"自我繁殖"。①

这种情况不单早已成立于产业资本以前,而且资本主义生产本身也就在其内部被促进,并成为了可能。因此,由机械性生产开始的产业资本,既不纯粹单独存在,也不覆盖所有生产。换句话说,资本一般,没必要为了获得剩余价值(要不然它就不是资本了),固执于特定的生产方式。

所以说,一般而言,剩余价值总发生于互不相同的价值系统之间的差额。就商人资本而言,看上去这是毫无疑问的。不过,就产业资本而言,也同样可以这么说。

像马克思说的那样,如果我们去设定同一的系统(system),就不可能有由流通过程 G－W－G′带来的剩余价值。产业资本获得剩余价值之过程则是与其不同的过程,即 G－W……W′－G′。这是资本家购买生产手段、原料以及劳动力,并销售由它们生产出来的生产物之过程。在这里,生产手段以及原料仅仅是普通的商品,因而可以设定在同一

① 参加马克思《资本论》第3卷,第1篇第2章《利润率》、第3章《利润率和剩余价值率的关系》、第4章《周转对利润率的影响》。

系统里它们不再产生剩余价值。所以,关键就在于叫做劳动力的商品。简单说,在这里剩余价值发生于资本家所购买的劳动力的价值与劳动者实际生产的生产物的价值(扣掉生产手段和原料部分后的)之间的差额。然而在这里,到底怎样发生差额?

马克思把剩余价值分为绝对剩余价值和相对剩余价值来思考。前者是通过劳动日的延长来获得剩余价值的,而后者则是劳动日不动,只通过提高劳动的生产率来间接地降低劳动力的价值,从而获得剩余价值。

就前者而言,靠劳动日的延长,即由劳动者超过其劳动力的价值,也就是超过社会上所需的劳动时间去劳动而产生剩余价值。——这种说法乍一看似乎是有道理的,但是,仔细去思考,就会发现这种说明却是难以行得通的。比如,某一个资本家破产,这就意味着他没能获得任何的剩余价值。但是,假如按照上述那样的道理而言的话,他既然没有获得任何的剩余价值,那么,可以说等于他没有"剥削"劳动者。这种诡辩之所以行得通,第一,是由于马克思所谓的"绝对剩余价值"的概念把"劳动时间"思考成实体性的东西;第二,则由于试图仅仅从"生产过程"当中寻找出剩余价值来。

据马克思的看法,劳动力的价值就是为了"生产"所需的、社会上所必要的劳动时间。[①] 但毫无疑问,这种社会性

① 马克思的原话是:"劳动力的价值,象其他各种商品的价值一样,是由生产这种特别物品,从而再生产这些特别物品所需要的劳动时间决定的。在劳动力是价值的限度内,它所代表的,就是对象化在它里面的一定量的社会平均劳动。"《资本论》第一卷,人民出版社 1956 年版,181 页。

是由货币形态所赋予的。因而不去思考货币形态,就无法思考社会上所需的劳动时间。实际上,把劳动分为"必要劳动"和"剩余劳动",还把劳动时间分为"必要劳动时间"和"剩余劳动时间",仅仅从实际的生产过程进行这种区分是不可能的,无论如何也得把价值形态或者价值系统一起放在心上。这样才能揭示剩余价值的秘密,

在这个意义上,马克思的做法,即他从绝对剩余价值去考察并提出丰富的实例的叙述,或者说他的这种论述方式,就很容易会引起误解。剩余劳动和必要劳动之间的区别,只有在封建的生产方式上是明显的。因为,为自己劳动和为地主劳动,在那里可以很明显地加以分离。但是,从封建生产方式拿来的类推去看资本主义生产,就不单会错过资本生产的特殊性,而且还远离了解开其神秘性的道路。

资本主义生产之特征,就在于区别必要劳动和剩余劳动之"不可能性"。这意味着,起码对于资本主义生产来说,劳动者和资本家在"法"的意义上是平等的,而既然他们之间的契约通过同意来成立,那么,劳动者则绝对不会由外在强制来不当地被迫工作,因而在他们的意识里(也在资本家的意识里)有着工资是相应着他们的劳动而被给付(否则还可以要求提升工资)之想法。就是说,在他们的意识里,"等价交换"已经存在着。要不然,资本主义生产只能和封建制体制一样由"经济外"的强制来所保持。

然而,资本主义生产的神秘性则在于,虽然在意识里那种"等价交换"是明明白白的,但是,这种自明的所谓"等价交换",其实并不是"等价的"交换。

因此,诸如"迫使劳动者从事超出其工资之上的劳动"等等常入世俗之耳的见解,虽然是流行在马克思同时代的社会主义者之间普遍的看法,但这种见解,却是丝毫不能阐明资本主义生产的神秘性的。因而,这种看法顶多也只能停滞于像"拥有财产等于盗窃"(普鲁东)等的政治性且道德性的口号上。

二

而马克思之所以必须从价值形态论说起,他的理由也就在这里。因为,资本主义生产的神秘性——等价交换的似是而非——的根源就在于,尽管商品的价值只存在于"关系的系统"之内,但却被视为单独分离出来的东西而存在。所以"工资"才看上去与劳动力的价值等同。但是,所谓"劳动力的价值",其实并不是单独分离出来而存在的,而是只有在和其它商品之间的关系上才存在的。

在资本制社会,劳动力成为商品。不过,准确地说,不是"劳动力成为商品",而是"劳动力"的概念本身——被区别于"劳动"——已经是从商品形态的分析那里演绎过来的。所以说,"劳动力是商品",这种说法因而不过是个赘言。而重要的是,这种商品(劳动力)的所有者出现于历史上。

马克思认为,前资本主义式"原始的积累"会产生如下的劳动者:

> 所以,货币所有者要把货币转化为资本,就必须在商品市场上遇到自由的劳动者。这所谓自

> 由,是二重意义上的自由。一方面,他当作自由的人,把自己的劳动力,当作自己的商品来处分。另一方面,他又没有别种商品可以出卖,没有实现劳动力所必要的一切东西,对于这些东西,自由到一无所有的地步。[①](第一卷第二篇四章)

当这种双重意义上所谓的自由的劳动者出现时,叫做"劳动力"之商品才成立。不过,这种在双重意义上的自由,原本就适用于所有商品所有者。第一,除了交换意义外,商品的所有者不会把其所有物转让给其他人。当然,也有可能被他者剥夺生产物(非商品)。比如在封建制度之下,地主会剥夺生产物。不过,只要它是商品,还是都以交换作为前提。[②] 再说,没有交换就无法取得他人的所有物之相互性(reciprocity),乃是"价值"存在的前提。正如马克思所说:"商品所有者必须互相承认对方为私有权。这种'法'的关系,不论法律发达与否都是一种契约,而且是两者之间的意志关系,也是两者之间的经济关系的反映。"因此应该说,在任何历史性阶段里,即使于未开化的社会

---

① 马克思《资本论》第一卷,人民出版社 1956 年版,第 178—179 页。

② 著者在他著作《NAM 原理》里指出:资本主义生产有三种"交换"类型: 一,"赠送 - 回报"式互酬性交换(农业共同体:地域性质:友爱精神): 二,"剥夺 - 再分配"式暴力性交换(封建国家:国家性质:平等精神): 三,共同体与共同体之间的货币交换(都市:资本·市场经济性质:自由精神)。至于第二种交换类型,著者说,所有交换本身就以"放弃剥夺"为前提,而为了"持续性"地剥夺,剥夺者则务必从其他剥夺者保护被剥夺者,因而要做出培养产业(公共事业、提供技术等)以及进行"再分配"。结果,国家再也不呈现剥夺者形象,并形成"超阶级"的"理性"的形象: 而被剥夺者也把税务当作自明的义务。——译者注

里,交换都根据于互相的合意和契约。

第二,商品对其所有者自身来说是没必要的,而除了转让它之外,他无法取得其之所欲。因此就"商品所有者"能言说的所有一切,都可以适用于叫做"劳动力"的商品所有者。也就是说,无产阶级并不是没有任何东西的人,而是一种商品所有者。当商品经济内涵了叫做"劳动力"的商品时,资本制社会才得以成立。但是,为了说明作为商品的劳动力所出现的所以然,倒没必要像马克思所做的那样插入"历史性条件"①。因为,这种在双重意义上的"自由的劳动者"是在商品经济的扩大过程中出现的,即一方面作为资产阶级"法"思想,或者作为新教教义的结果而出现,另一方面则是作为商品生产用的"圈地(enclosure)"之结果而出现的。由此可言,他们基本上是由于"商人资本"而出现的。而马克思轻视了"商人资本",因而才不能不插进去"历史性条件"。

在这里,无产阶级作为商品所有者之事实乃极为重要。无产阶级的商品价值,就在于与其他"商品"(即其他劳动者)之间的价值关系(差异)上。而这些道理,就在劳动力是商品的意义上,都只不过是通过以往的考察来必然引导出来的结果而已。而马克思,以使用"劳动时间"之术语来连接了劳动力和其它商品。

按照马克思的说法,商品的价值是为生产它所需的、社会性的"劳动时间",而叫做"劳动力"的商品价值,也同样如此。而社会性的劳动时间,又是由货币形态才所赋予的。

---

① 如18世纪的英国的手工业向大机器生产的转变——即产业革命。

所以马克思在此实际上想说的,只不过是"劳动力"就存在于与其它商品互相关系互相依存的价值系统当中。而且,当马克思就劳动力的价值说"在一定的国家,在一定的时代"里各不相同时,这又意味着劳动力的价值应当被放在"共时的"关系系统当中去思考。

三

那么,剩余价值到底如何成为可能?按上面的道理,剩余价值无疑是在资本家购买劳动力而销售其生产物时所产生的差额。可是,在这里如果不从工资或价格的角度去思考,而把视点放在"共时性系统"层次上去思考的话,那么,劳动力的价值和生产物的价值却是互相对等的,这里却根本不存在发生"差额"的必然性。尽管商人资本把这种差额就从互不相同的系统的"中间"那里寻找过来,但在"共时性系统"里头却找不到发生差额的必然性。这样一来,就像商人资本一直被人们所误解的那样,产业资本就是靠"诈骗"来成立的?——劳动者被迫使从事于超出其工资以上的劳动,这种议论即使多少能够暴露出"资本家的黑暗面"来,但还是不足以解答资本为什么超出"人的意志"而继续存在的问题。

马克思说:

> 所以,资本不能由流通发生又不能不由流通发生。它必须在流通中同时又不在流通中发生。——它由幼虫变为蝴蝶的发展,必须在流通领

域中进行,又必须不在流通领域里进行。这就是问题的条件。这里是罗多斯岛,就在这里跳吧![①]

重要的是,资本,因而是剩余价值,在发生于流通过程中的同时又发生于生产过程当中。而这又意味着它再也不能像商人资本那样,从流通过程——即"两个不同的系统之间的流通中"发生。而且,它又不能发生于单独的生产过程当中。因为,在一个系统里,剩余价值是绝对不会发生的。既然如此,马克思在这里到底是怎样"跳"的?

我简单的回答就是:去思考"两个不同的系统"到底是怎样形成的,即去发现同时生产两种以上的系统的、这种"生产过程"本身。这一问题当然不能由绝对的剩余价值(劳动日的延长)来解答。的确,马克思首先讲述了绝对的剩余价值,而后讲述了相对的剩余价值。可是,这并不是历史的顺序,而不过是马克思的辩证法叙述当中的逻辑顺序而已。实际上,以下我会再讲述,就绝对剩余价值和相对剩余价值之间的关系而言,只有以相对剩余价值作为前提,劳动日的延长才是可能的、也是必要的。也就是说,给产业资本予以特征的"剩余价值",其本质就在于相对剩余价值。

像马克思说的那样,相对剩余价值是靠劳动生产率的提高来发生的。其实,古典经济学从由"分工和协作"来获得的生产率的提高那里找出剩余价值来。马克思也继承了这种想法,因而把它叫做了"通过多数的力量融合于一个

① 马克思《资本论》,第一卷,人民出版社 1956 年版,第 175 页。

总和力量来产生的新的力量”。

但是,马克思在对这种观点的分析里却又说:

“部分劳动者不生产商品。而他们的共同生产物才转化为商品。”

“资本家支付100个独立的劳动力的价值,但不支付100个人结合的的劳动力。当作互相独立的人,劳动者是个人分立的。他们与同一的资本家发生关系,但彼此间没有关系。”

“但它(劳动力)的使用价值,是在以力的表现中成立的。所以,劳动力的让度和它的现实的表现(那就是劳动力的使用价值存在),可以在时间上分离。”①

① 而恰恰是上述这些零散的、但却是细部的分析让我们观察到:马克思在这里其实暗示了两个系统的存在:按照单个劳动力价值支付的“现存系统”,和全体劳动力创造的价值构成的“潜在系统”。资本家与单个劳动力订立契约时依照的“现存系统”,和实际劳动创造的“潜在系统”。马克思的原文分别见《资本论》第1卷第398—399页讨论《协作》的章节,在那里,马克思认为,“协作不仅提高了个人的生产力,并且创造了一种生产力”,资本家获得的,就是这种被集体创造出来的生产力,而资本家在市场上给劳动者的工资,却是按照“个人的独立分散的劳动力”来支付的,前者是全体劳动力创造的价值构成的“价值的潜在系统”,后者是按照单个劳动力价值支付的“价值的现存系统”,剩余价值就是从这两个系统之间的差额中产生。这就是马克思所谓“只要把劳动者放在一定的条件下,劳动的生产力,便可以不费一钱来展开。”所谓劳动力的让度和它的现实表现之间“时间上的互相分离”,是马克思在《资本论》第1卷第184—185页讨论《由货币到资本的转化》时所提出的,马克思解释这个意思时说:“在一切资本主义生产方式的国家,劳动力通常要已经在购买契约规定的期间发生机能以后,比如每星期末,方才有给付。所以,到处都是劳动者把劳动力的使用价值垫付给资本家,劳动者在受到劳动力价格的给付以前,已经把劳动力让给买者消费了。所以,到处都是劳动者以信用给资本家。这种信用决不是妄想的。不仅在资本家破产时,记在帐上的工资,往往会损失掉。”——译者注

劳动生产性的上升,不论由分工和协作还是由机械的改良,都潜在降低劳动力的价值。就是说,资本家不管商品的成本早已降低,还仍然把生产物投进到既存的价值系统当中。虽然在潜在意义上劳动力的价值和生产物的价值都已相对降低,但这种降低的事实却不会立刻露出来。所以说,在这里,价值的现存系统和价值的潜在系统,这两种系统同时存在着。这样一来,我们才发现,产业资本也原来和商人资本同样,就从"两个互不相同的系统的'中间'"获取着剩余价值。

我们在上面已经明白了"商人资本"通过从一种在"空间"意义上互不相同的两个系统——而且属于其系统内部的人们所无法看得到的——差额来发生;而产业资本,可以说,则通过提高生产率,从而形成在"时间"意义上互不相同的两种价值系统来获得差额——这就是产业资本的根据。

像马克思说的那样,对于通过各个劳动者的"结合"来生产的生产物,各个劳动者则不可以回溯到结合之前的状态来要求支付报酬。而就在这里,其实存在着通过时间性的前后关系来发生的不可避免的"不透明性"。产业资本的剩余价值之所以产生,因而不是由暴力或诈骗来产生,而是由于这种不可避免的"无意识"。

劳动生产率的提高,在现有的系统里再创造出潜在的系统。就因为如此,尽管有等价交换的外貌,可还是能够产生差额。然而,这种差额不久会被消解,由此新的水准的价

值系统被形成。所以,资本务必不断产生出新的差额。而这种逻辑循环,才使得产业资本主义时代具备未曾有的高速度技术革新之动机和条件。

和古典经济学者所做的一样,种种意识形态指导者,或者赞美这种技术革新,或者否定这种技术革新。不过,要紧的是,明确如此不断的技术革新之所以然。资本不是为了把世界文明化,而是仅仅为了自己继续存在,才以技术革新作为使命。即使是看来似乎无益的方面的技术革新,也为了资本自己的持续性才是不可缺少的。不是来自于人之"自然的"需要,而是来自于"价值"导致的颠倒。

为避免混淆而补充几句,所谓劳动力价值的降低,与工资的减少或贫困化没什么关系。只是说在现有的价值系统看来,"相对"降低而已。而且,这种差额也后来被消解。在新形成的价值系统——不用说这是关系的系统,降低了的劳动力价值对应着降低了的生产物的价值。所以从结果来看,劳动者的生存条件反而得到改善,劳动日也跟着缩短。再说,尽管如此,这种劳动者生活条件的改善和资本所获得的相对剩余价值之间,却丝毫没有矛盾。如果能理解所谓"价值"始终是相对的价值,剩余价值也始终是相对的差额,那么,资本主义生产的核心就在于靠劳动生产性的上升来创造出潜在的价值系统,这可是件非常明了的事情。

以上我讲述了,资本主义生产之胚胎于"使差异同一化"的货币本身的神秘性。所以说,放置货币而光讨论资

本制社会是根本没有意义的。要不然,我们则无法回答资本制社会到底从哪里来又到哪里去等问题。只要理解了货币即自然能看出,这种提问资本之社会的来源和去向之"问法"本身,原本就是错误的。走到资本主义社会之"发展",既没有理由又没有目的。相反,理由和目的恰恰都是资本主义经济所给予的。看上去很像"发展"的,其实是就在叫做货币形态的"颠倒"上所累积下来的颠倒,而且货币形态本身又遮蔽着其颠倒机关。因此,马克思之有关货币"起源"的价值形态的考察,不仅是《资本论》的决定性独创,同时还揭示出包括历史唯物论在内的一切历史哲学所具有的透视法式颠倒装置。那么,古典经济学为什么没能发现价值形态?或者说,马克思为何把价值形态当做了决定性关键?好像没有一个马克思经济学者回答过这个问题。比如说,马克思在《经济学—哲学手稿》里也批判过古典经济学。但那次批判和马克思在《资本论》里所做的批判之间,则有着非常重要的差异。如果用一句话来概括的话,二者之间的差异就在于,后者明确提出了"经济恐慌现象"①。《经济学—哲学手稿》,其缺陷就在于缺乏"经济恐慌论"意义上的批判,因此,无论它怎样批判古典经济学也只能停滞于古典经济学的框架之内。这正像青年黑格尔派怎样批判黑格尔也没能超越黑格尔一

① 恐慌:在日语里一般指"经济危机"或"金融危机"。比如,于1929年10月28日发生的世界性经济危机,日语叫做"第一次世界大恐慌"。而鉴于著者在以下的文脉里几处作为"经济危机"意义和"恐惧不安"意义的"双关语"来使用"恐慌"词,因此保留了原文"恐慌"。——译者注

样。

重要的事实是,不管在经济学还是在哲学,马克思的转变都是通过"恐慌"做媒介来发生的。当然,周期性经济恐慌是早就存在着的。但是,尽管经济恐慌现象以往也确实发生过,却没有被"知觉"。在古典经济学看来,经济恐慌不过是例外的反常事态,也被认为由失败政策所导致的毫无疑问的后果。而马克思的新颖则在于不把它看作例外,而把它作为资本主义经济所"固有的因素"来抓住的这一点上。这好似弗洛伊德的新颖在于试图把以往的心理学所认为例外的疯狂,放在了"人"的核心位置。

经济恐慌,这种现象本身就是对于古典经济学的批判。然而,古典经济学却把它当作例外的东西。他们将对理性的保证,乞灵于资本主义经济"正常"的工作。只要资本主义经济"正常"地工作,像亚当·斯密等的理神论[①]或者理性的支配就都会成立。

但是,"恐慌"恰恰从十八世纪那种"理性"秩序的内部发生。然而,"恐慌"所发生的根据在他们之言说的系统内部却是看不见的。而且,尽管"恐慌"在现实里确实发生,他们还是看不到。

理性主义者乞灵于"物质"和"经济"的"正常"——只

① 理神论(Deismus):在18世纪流行于启蒙时代的欧洲的,合理主义的自然神论。神虽然是创造主,但被创造后的世界则离开神的支配,而依照自己的法则运行,从而否定奇迹、预言、启示等的存在。

黑格尔在《宗教哲学》16第、259章说,"自然宗教,它只要在近代中关涉到悟性,它就被叫做'形而上学的宗教'。而这个,恰恰就是理神论。"——译者注

要“正常”地运行,经济既是自然的,也是自明的。而“恐慌”一旦出现,则瞬间照出那些所有一切其实都建立于幻想之上。恐慌同时还明确指示,经济不仅不是物质的,甚至是一种幻想形态。在从“正常”的侧面去看资本主义经济的同时,马克思还从看来是“例外”的、“异常”的侧面去观察,他这种视点体现在《资本论》里,才使得他对古典经济学之根本性批判成为可能,而且虽然马克思的这种批判没有以哲学固有的领域里的方式来表达,但是,《资本论》还是孕育着对于以往“哲学史”总体之批判。

恰恰是“恐慌”的概念,才要求马克思写作“价值形态论”。不过我觉得,在展开有关这个问题的论述之前,还是有不少事情要事先讲述。1850 年代的马克思曾经是明显的“期待恐慌论者”。他好几次预测了下一次的经济恐慌,也期待了其恐慌带来遍及全欧洲的革命。不用说,他的期待统统落空了。就是说,对于因 1848 年的革命失败而被迫延长其流亡生活的马克思来说,“恐慌”不过是作为他唯一的希望而存在着,而并不是他要阐明的课题。当然,这种“期待恐慌论”,在今日马克思主义者们心中还扎扎实实存留着。可是,历史的经验明确告诉我们,经济恐慌根本不和政治革命相连接,反而总是对反革命(法西斯)有利。至少说,除非放弃这种期待的幻象,则无法去面对“恐慌”所内涵的问题性。

根据恩格斯的作法,经济恐慌通常从“无政府的生产”或“‘生产’所具的社会性和‘财产’所具的私人性之间的矛盾”的角度来加以说明。可是,这种说明绝不能解开具有

某种规律性的周期性恐慌之秘密,甚至对于解释恐慌是不足为道的。而宇野弘藏批判了恩格斯的这番说明,并且试图把周期性恐慌从"劳动力是商品"的言说所内涵的矛盾的角度来加以解释。宇野弘藏的理论当然还周到些,但是,也丝毫没有明确指出,《资本论》把价值形态论当做必不可缺的构成因素之决定性的所以然。"劳动力"原本从一开始就是商品,所以决不是"劳动力成为商品"。就是说,"劳动力"的概念里,本来就隐藏着货币形态。马克思虽然把劳动力和劳动区别开来,而这种区别不过是将价值和使用价值的双重性换了个说法而已,而真正的问题则是像上述那样,这种双重性就是货币形态的产物。所以,怎样嚷嚷劳动力和劳动之间的区别,等于依然都停留在古典经济学范畴里,也依然都停滞于"劳动力成为商品"的异化论当中。这正与形而上学一模一样:当说"人的'类本质'被异化"时,本该率先明确何谓"类本质",然而形而上学却偏偏把"类本质"作为大前提。

经济学者丝毫没有抓住经济恐慌的问题性。而在抽象的实验室进行思考的新古典经济学——即所谓近代经济学——对"恐慌"连看都看不到就更不用说了。把恐慌或者萧条看作资本制固有的"病"来抓住的,乃是约翰·梅纳德·凯恩斯,他为此提出了非常积极的对症疗法。他的理

论比"终生期待恐慌论者"卓越得多。[①] 不过,在这里我要思考的,并不是有关经济恐慌的理论。要论述经济恐慌,就需要包含"信用"以及"景气循环"的总括性考察。我当然有这样的准备,可我在这里要说的,并不是到底为什么发生

① 凯恩斯主义与马克思主义对于经济危机解释的基本分歧在于:前者将危机归之于交换,后者则归之于生产(当然,这是从总体上说的)。进一步说,凯恩斯认为危机是因为生产出来的商品无法得到交换和货币实现,而马克思主义则认为是由于利润率下降,导致剩余价值无法被生产出来。因此,凯恩斯认为有效需求不足是经济危机的原因,而且财政政策能够(至少在原则上)使情况恢复正常。而按照马克思在《资本论》第3卷对经济危机的解释则是由于:资本主义生产的发展,既有利于提高剥削率和资本的有机构成,但是,它同时也导致利润率下降并抑制投资,从而导致了投资不足,生产停滞。因此,诸如凯恩斯把需求不足看作根本原因,就是误把病症当起因。即马克思主义坚持资本主义经济的核心是生产,而不是交换。对于政府的作用,凯恩斯认为,政府可以通过财政政策的调整,乃至作为最终购买者,使得情况恢复正常,而马克思主义认为,政府支出最多不过是构成利润源泉的剩余价值的排水渠,它不可能提供长期的解决危机的办法。特别是,马克思的"政治经济学"立场认为,资产阶级的政府就是建立在资本家利润的基础上的,它的"资产阶级资产管理委员会"性质,使得它不可能这么作,按照马克思的看法,一个资产阶级政府所最可能作的,倒是通过放任失业、结构调整、刺激生产领域利润的产生,特别是,政府的购买和投资最有可能被引向利润率最高的军工领域,在这个意义上,资本主义经济危机就会被引向帝国主义和法西斯主义。而这一点是由资本主义国家政府的资本家性质,或者资产阶级性质决定的。因此马克思主义经济学家如约翰·达雷尔对于凯恩斯的批评就是,他的《失业、利率及货币通论》是一本"经济学著作",而不是"政治经济学著作",它未能揭示资本主义生产的内在规律。讽刺的是:就当前中国的政府经济政策而言,则是既有鼓励消费、扩大市场、施行扩张性的财政政策的凯恩斯主义的一面,也有通过产业结构调整、加强新型产业投资以提高利润率的"马克思主义经济学"的一面。尽管,本书作者在经济学理论方面,有非常明显的凯恩斯倾向,但是,柄古行人在方法上又明显的与凯恩斯不同。这特别表现在本章中讨论恐慌的部分,他认为资本主义生产一方面有意识的通过生产扩大来消除各系统之间的差异,另一方面,又无意识地创造出一个差异的系统。而在这种抹平差异与创造差异之间,有一个时间/空间的差额,也就是类似于"延异"的东西,而危机就产生在抹平差异的持续中,或者说,产生在抹平—创造差异的时间/空间差之中。它表现为"抹平"就是危机,表现为"创造差异"那就是契机。这也是作者不断强调马克思的"价值形态"理论的原因,也就是他不断强调的"恐慌"的问题性。——译者注

恐慌以及怎样发生恐慌,而是经济恐慌的问题性——到底为什么也怎样地使得马克思转向到对于古典经济学和黑格尔哲学或者西方形而上学本身的批判。

现实的恐慌,并不意味着资本制之局限性的表现。恐慌在19世纪当时不过是个景气循环的一种形态,而且在20世纪后半期里,我们则已经拥有了能够使它缓解为不到危险程度的装置。只要把恐慌和革命连接起来去思考,我们都无法懂得恐慌所内涵的问题性。这正好与在精神分析作为一种治疗方法而得以普及时,弗洛伊德通过对精神病病例的分析来发现的"问题性"则反而被淡化一样。其实,至今连找到典型的古典型歇斯底里患者都很困难。

通过上面的讲述,我们应该可以说弄清楚了一件事实:马克思所谓"恐慌的可能性"的条件,同时也是产生剩余价值的条件。就是说,使得资本成为可能的条件,其实就是经济恐慌所发生的条件。换句话说,使"正常"成为可能的东西,同时也使得"反常"成为可能。所以说,当资本主义经济膨胀到了一定的规模时,资本主义经济就会产生"恐慌"。米歇尔·福柯说,在18世纪,"理性"形成了"选拔和排除"的结构,而此时,"狂人"才第一次作为狂人而出现。和狂人一样,恐慌也随着使得古典经济学成为可能的"产业资本主义"的确立,同时出现过来的。此时恐慌被视为例外,是毫无疑问的。不过,只要把恐慌当做该施与治疗的对象,或者期望恐慌会使"理性"崩溃,使得"恐慌"得以出现的因素则都不会受到任何的怀疑。在那里,货币形态继续被视为普遍的东西而自明化。按道理不可能发生"恐

慌”的计划经济系统,即“社会主义”国家,在那里由“理性”的暴力性统治之所以不能不贯彻到底,最终还是起因于把恐慌的问题性只把握成“经济学”的马克思主义。

恐慌是什么?——是价值的关系系统之“瞬间解体”。此时,“物”的内在性价值在刹那间消失。换句话说,恐慌把货币形态一直所遮蔽过来的价值形态——即其象形文字性质——顿时曝光出来。从此人们抛弃“商品”。所以说,“商品”不是“物”,而无疑是“商品形态”。尽管“物”就在眼前,他们却无法抓住它。——就像某种失语症患者无法把“物”知觉为“物”一样。

恐慌的发生,反而照射出货币形态之怎样得以成立。而马克思,和弗洛伊德一样,正是通过对恐慌的发现,回到了资本主义的“幼年期”,也向叫做价值形态之“无意识”的世界,迈出了一步。

第五章

一

自从《经济学—哲学手稿》被发现以来,“早期马克思”和“后期马克思”的关系问题,一直在引起世界性的论争。如果我们试着把这一旷日持久的争论单纯化,那么论争的核心可以集约于如下:要么在早期马克思的延长线上去想像后期马克思;要么认为在马克思早期和后期之间存在一种“断裂”,从而在这个“断裂”的想象上再去思考后期马克思。毫无疑问,这种论点与其说单纯地作为“马克思学(Marxology)”的问题而存在,倒不如说这些论点孕育着更加深刻的现实的政治问题。第一,早期马克思的想象之被强调,是针对于过度倾向于经济决定论—生产力理论的马克思主义所提出的反抗;第二,后期马克思的想象之所以被强调,则因为早期马克思主义提起的异化论往往把马克思主义还原到资产阶级式人学的水准。重复说的话,早期马克思主义是针对于斯大林主义所提出的抵抗想象,而针对于早期马克思主义的人道主义化,具反人学意味的后期马克思主义则被提出来。除了围绕着早期还是后期的争论还掺杂着依然具有强有力量的马克思主义整体和对马克思主义本身的否定以及对马克思主义的否定的再否定,这些论点彼此牵扯也形成着有关解读马克思文本问题的争论。

然而,这种争论的种种论点,归根到底都只有在试图把马克思文本以某种"意思"来包围起来的行为上才能产生。就是说,这些论点本身再次将人们拉回到历史主义。这种事实让我想起,人们有关"中世纪"和"近代"概念问题的种种议论。例如,从某种观点来看,欧洲 12 世纪就已经是近代,而从别的观点来看,则连 18 世纪还都属于欧洲中世纪。由此看来,要回答"'近代'从哪里开始?"之类的论争,除非我们去探讨制造出"中世纪"概念的时代本身,或者探讨"近代历史学"本身的"历史性"。除此之外,任何争论都没有任何意义。

同样,有关马克思从早期到后期之间的"连续"或"断裂"问题的争论,也是毫无结果的争论。因为我们可以说,这种论争从一开始就掉进了陷阱。也就是说,在阅读文本之前,人们事先早就设定好了马克思的"思想",并且人们竟然没有对自己所预设的"思想"本身加以任何的怀疑。但是,像我已经指出过的那样,"文本《资本论》"一点也不透明,相反,它倒把这种"不透明性"当作问题。因此,我们不去阅读《资本论》,怎能设定"后期马克思"?同时,我们不去阅读《资本论》,又怎能理解"早期马克思"?

马克思的确曾经说过:"人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙"[①](《经济学批判导言》)。但是,他的这段话很值

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷第 108 页。柄古行人在这里指出了一个惯常的阅读误解,即马克思其实并不是在肯定的意思上说这句话的。因为马克思接着就说:"但是,绝不是象那些抹煞了一切历史差别、把一切社会形式都看成资产阶级社会形式的经济学家所理解的那样。"但是,惯常人们都把马克思这句话理解为肯定了。——译者注

得考虑。我倒是认为,解剖马克思所倾注全部心血的《资本论》才是通到解剖马克思其它文本之关键,而没有与其相反的可能。实际上,在写作《资本论》的过程当中,马克思自己就并没有采用过类似于"从猿猴到人类"之历史主义的叙述方法。他在《资本论》开头部分里所发现的商品,不是原始时代所谓的商品,而是资本主义社会所谓的商品。

当我提起马克思的学位论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》时,我已经暗示过,我们要在"阅读《资本论》"的意义上去阅读它。在那里我所拒绝的,其实就是称做"从学位论文到《资本论》"式马克思思想发展那种历史主义的虚构。假如不存在《资本论》,谁会追溯到马克思的学位论文?谁会把它从尘封中找出来再仔细看一眼?——所以说,"早期马克思"的概念,与其说是《资本论》的"原因",不如说是"结果"。而且,该学位论文的"独自性",也只有通过阅读《资本论》才能被照亮出来,而无所谓在该论文所成立的当时时代里它所曾经拥有过的意义。文本《资本论》之所以如此重要,其实是因为,直到《资本论》出现,"文本"本身才第一次成为了问题。在马克思看来,商品(商品形式),莫过于文本。

马克思的学术事业,是从阅读伊壁鸠鲁和德谟克利特之片断性文本"开始"的。阅读伊壁鸠鲁和德谟克利特的片断化的文本,对马克思来说,比起当时他在脑海里所装满着的任何"思想"都重要,而且马克思自身到了后来也追认过这一点。就是说,作为"断片"的文本、意识性体系与"内在的结构"等的问题意识,才是马克思的"新颖"之处。而我

们既没有必要把他“新颖”的发现以年代史的方式来描述，也无法这么描述。要不然，等于放弃继承和发展马克思。

二

作者在作品上表现出某种看法或感觉，而读者则接受它。一般来看就是如此，也被认为如此。不过，初次彻底揭示了这种看法所内涵的神秘性性格的，就是瓦雷里。在他看来，“作品”不仅是独立于作者的，作品还创造出“作者”本身。而且，“作品的思想”不仅与实际的作者所实际想像的不同，它还不断地在制造出“具有‘作品的思想’”的“作者”。打个比方说，作者夏目漱石不断被改读。不管他本人或他的知己们说什么，除了实际的作者之外，其实还存在着被“作品”所回溯并还原的“作者”。进一步说，在严格意义上，其实只存在这种被“作品”所制造出来的“作者”。所以说，所谓“客观的夏目漱石形象”，其实只不过是以往人们所创造的“支配性表象”而已。马克思的形象也同样如此。“真正的马克思”，其实根本就不存在。

阅读使得作者变形。在这里，根本不存在真正的理解。如果说“真正的理解”是可能的，那么，“历史”本身便到此结束了。这就是黑格尔美学和黑格尔历史哲学之所以一同由“真正的理解”来结束的缘故。这就是说，凡是叫做“作品”的文本，如果不能得到或者不能拥有“不透明性”——不论由作者的意识还是由读者的意识，都无法还原的“不透明性”——那么，这种文本统统无法自立，从而它就像黑格尔的美学和历史哲学那样，会彻底结束。

马克思的学位论文没有从“伊壁鸠鲁的思想(Epicureanism)”出发,而是从似乎和德谟克利特同工异曲的自然哲学的文本出发。此时,以往仅仅被理解为“任意的差异”的伊壁鸠鲁和德谟克利特之间的关系,通过对“自然哲学的文本”的解读,相反地,开始互相关涉并得以变形,尽管二者的存在从前是毫无关系的。这就是说,马克思是通过对于早已独立于文本的伊壁鸠鲁“思想”进行解体,从而创造出称谓“伊壁鸠鲁”的“作者”来的。其实,除了这种“变形的解读”(梅洛-庞蒂)以外的解读,是不能存在的。

比如说,马克思在这篇学位论文里,没有把两者之间的差异从所谓“下层结构”角度来加以说明。这个事实恰恰告诉我们,马克思的方法上的独自性,就由来于他之“不具备”马克思主义的外貌。但这不意味着,马克思没有考虑下层结构,而是说,该学位论文里,马克思还真把“下层结构”当作了问题,只不过他没有把下层结构问题放到经济问题的领域而已。而且我们尤其不应该忘记另一事实是,在《德意志意识形态》里,当马克思强调经济的下层结构时,也只作为对文本的解读来进行的。

我在第一章里已经讨论过,马克思在他的学位论文里试图解构的是,遮蔽着伊壁鸠鲁和德谟克特的自然哲学之间的“差异”的,与哲学史一样具有悠久历史的、同一性的“场”。在这个意义上,哲学乃是意识形态,而《德意志意识形态》则是对哲学所隐蔽着的差异性之发现。

譬如,他说,推动历史的理念、神的意志、“人”以及时代精神等,统统不过是在叫做“历史”的文本背后所设定的

"被想像的主体"(=作者)。而只有通过否定这种"作者"和存在于文本之外的"超验性的意思(=所指)",经济的"下层结构"才得以发现。而非常明显,马克思的方法和历史主义的经济史有着根本上的不同。而且,马克思的以下认识更是极为重要的:历史——尤其作为哲学史而被讲述的历史——总在普遍的"真理"之名义下,遮蔽着种种的差异性。毫无疑问,他这里作为"历史真理"和"主体"的东西,无非就是在指"阶级"。但是,马克思所指的"阶级"又和自法国革命以来的"阶级斗争"概念不同,或者说——他恰恰是把"阶级",以与法国革命以来的"阶级斗争"相对立的形式来发现的。

> 然而,在考察历史进程时,如果把统治阶级的思想和统治阶级本身分割开来,使这些思想独立化,如果不顾生产这些思想的条件和它们的生产者,而硬说该时代占统治地位的是这些或那些思想,也就是说,如果完全不考虑这些思想的基础——个人和历史环境,那就可以这样说:例如,在贵族统治时期占统治地位的概念是荣誉、忠诚等等概念,而在资产阶级统治时期占统治地位的概念则是自由、平等等等概念。总之,统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。所有历史编纂学家,(主要是18世纪以来的历史编纂学家)所共有的这种历史观,必然会碰到这样一种现象:占统治地位的将是越来越抽象的思想,即越来越具

有普遍性形式的思想。[①]

换句话说,“自由”、“平等”之类的这些人们早就视为自明的观念,其实正好存在于被阶级性差异遮蔽着的地方。而在马克思那里,生产力和生产关系,同样不是作为说明历史的东西而被发现,而是作为被“历史”所遮蔽的东西得以发现。

而恰恰正是因为这种对马克思的错误理解,历史唯物论——马克思本人其实连一次都没使用过这个词——才得以成立。就是说,“历史唯物论”,无非是离开马克思的文本而被产生出来的“意思”,也就是恩格斯的“哲学”。

三

1844 年,马克思在流亡于巴黎时写了《经济学—哲学手稿》[②]。众所周知,《经济学—哲学手稿》的内容是把费尔巴哈的异化论扩大为国家论和经济学的,一种体系化的考察。而在第二年,马克思又被迫使流亡到布鲁塞尔,在那里则写作了《关于费尔巴哈的题纲》以及《德意志意识形态》。而马克思从 1844 年(他 26 岁时)到其第二年的时间里所表现出的、该叫做“理智的武装政变”(瓦雷里)之转变,并

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1972 年版,第 53 页。

② 关于马克思在 1844—1846 年之间的主要活动。1844 年 9 月,他与恩格斯在巴黎会见,11 月写成“对于批判的批判所作的批判”即《神圣家族》。1845 年法国政府在普鲁士当局的压力下,驱逐马克思出法国,马克思流亡到比利时布鲁塞尔,4 月《神圣家族》出版,9 月,马克思开始写《德意志意识形态批判》,因而停止了《政治经济学批判》第一卷的手稿整理工作。12 月,马克思得知普鲁士政府要求比利时政府再次驱逐他时,放弃了普鲁士国籍。——译者注

不能简单地全部归于他从倾向费尔巴哈转到批判费尔巴哈那种单纯的转变。比如,阿尔都塞从这里找到了马克思之"认识论的断裂",而广松涉则从这里找到了恩格斯对他所施与的影响。阿尔都塞和广松涉的共通之处,乃是把马克思的一大转变视为一种对于当时异化论的流行之反抗表现,还有,他们都试图从《德意志意识形态》寻找出马克思与黑格尔主义真正绝缘的历史唯物论凭据。

然而,马克思在从事学位论文工作时,他就是在青年黑格尔派鲍威尔(Bruno Bauer)之指导下进行写作的,他当时虽然还没有接触到费尔巴哈,但已经拥有了批判"哲学史"的独特视点,而这种视点又是远比"唯物论地颠倒黑格尔式观念论"更新颖的视点。那么,阿尔都塞和广松涉之要试图在时间意义上去确证,马克思之从黑格尔=费尔巴哈式的东西"断裂"开来的事实,简直是过于随意的行为。①

① 实际上,第一个提出通过文本阅读的方法才能理解马克思的是阿尔都塞出版于1965年的《读〈资本论〉》。该书开篇就指出:"——发现和领会最简单的生存行为如看、听、说、读的含义。这些行为使人们同他们的著作发生关系,而这些著作返回到人们自身,成为他们的'没有出现的著作'。——我们——只是通过马克思、弗洛依德和尼采这几个人才获得这种变更性认识的。我们只是从弗洛依德开始才对听、说(或沉默)的含义产生怀疑;这种听、说的'含义'在无辜的听和说的后面,揭示了完全不同的另一种语言即无意识的语言的明确的深刻含义。现在我敢说,我们只是从马克思开始,至少是在理论上,才对读和写的含义产生怀疑。——马克思之所以成为马克思,就是因为他建立了历史理论以及意识形态和科学之间的历史差别的哲学,而这一切归根到底是在破除阅读的宗教神话的过程中完成的——人们发现,在许多本书里包含的人的历史,并不是一本书所写下的文字,而历史的真实也不可能从它的公开的语言中阅读出来,因为历史的文字并不是一种声音在说话,而是诸结构中某种结构的作用的听不出来、阅读不出来的自我表白。"见路易·阿尔都塞和艾蒂安·巴里巴尔合著《读〈资本论〉》,李其庆、冯文光译,中央编译出版社2001年版。——译者注

事实上,马克思在某种意义上确实一辈子没能脱离开黑格尔式思考,但同时早在写作学位论文的时候就开始,马克思也确实在黑格尔派看来是异质的。如果从"异化"概念等的一般性的东西的角度来看,他的确不过是青年黑格尔派的一员。然而,如果采取固执于"细微"因素的角度的话,则就很明显可以看出马克思和青年黑格尔派之间的差异。再说,只有在这种差异之上,"马克思"才得以存在,而根本不存在所谓"这就是马克思真正的思想"之类的纯粹的东西。

与其说马克思思想的独创性就在于他从黑格尔=费尔巴哈式的东西"断裂"开来,不如说,马克思的"思想",就在于他之阅读文本的方法。因此,在《德意志意识形态》里所表现的马克思的"转向",其关键其实并不在于他是否提出什么新的哲学,而恰恰在于他解读出了所谓"哲学"之意识形态性。这种转变,与其说是"颠倒",还不如说是"移动"。马克思其实绝对没有放弃像在《经济学—哲学手稿》里表现的那种认识,也没有颠倒那些意识。他只不过是把自身移动了而已。那么,具体来讲,其"移动"到底是怎样的?

> 正确地评价这种甚至在可敬的德国市民心中唤起怡然自得的民族感情的哲学叫卖,而且还为了清楚地表明整个青年黑格尔派运动的渺小卑微、地域局限性,特别是为了揭示这些英雄们的实在干的事情和对于这些实在干的事情之幻想美化之间的令人啼笑皆非的显著差异,就首先必须站

在德国以外的立场上来考察一下这些喧嚣吵嚷的全体。①

这就是马克思从德国流亡出来而接触异国的现实后时的视点。要是恩格斯就姑且不谈,而偏偏由马克思来说出这种话,那就不能把它作为单纯的嘲笑。因为,就在那一年(1845 年)之前,他本身就处于那种"喧嚣吵嚷"之间。实际上,当时的马克思就在费尔巴哈的线索上刚刚写完《经济学—哲学手稿》后不久。而在当时那种情况之下的他,之所以突然转变为反倒开始批判费尔巴哈,按道理就应当还有其它不能仅仅以与恩格斯的邂逅事实来处理掉的内在过程。也就是说,在这段很有攻击性的文章里,可以说隐藏着马克思自身所负的"伤"。

比如说,马克思和 A. 卢格携手策划的《德法年鉴》,即试图把德国哲学和法国政治运动互相结合之尝试,结果被法国方很冷淡地置之不理。法国社会主义者——向来从现实经验来获取种种直接的感觉的——,他们根本不可能接受马克思从哲学演绎过来的理论。这并不由于单纯的民族性对抗意识,而是法国社会主义者们的实际经验不允许他们接受这个。而充满信心的二十六岁的青年马克思,则不得不领会到,就在自己的理论遥远的彼方所运转着的现实。

这些哲学家没有一个想到要提出关于德国哲

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1972 年版,第 21 页。

> 学和德国现实之间的联系问题,关于他们所作的批判和他们自身的物质环境之间的联系问题。①

但甚至马克思本人,当时也同样没能想到这种"联系问题"。而且,这种哲学和现实之间的、自身和物质的环境之间的联系问题,又和一种呆板的、似是而非的认识——即认为德意志哲学(上层结构)是被德意志的"物质性环境"所规定的呆板认识——混同在一起。如果按照后者的呆板认识来阅读,那么这段叙述无非就是"历史唯物论"的萌芽表现,但就马克思自身而言,却其实不然。马克思在这里所表现的,实际上则是被彻底撕破幻想,而终于领会了现实上自己算是什么东西、也不过是什么东西这种自我认识。

至今的透视法早已习惯于以马克思为中心而去察看当时的世界。可是,马克思事实上始终不是中心。在他的晚年,马克思还仍然不过是作为《资本论》第一卷的著者而被提名的一个存在。更何况《德意志意识形态》时代的马克思。——毫不留情地尝受到了在这个世界里他并不算什么的滋味,这才是离开德国的马克思切身所感到的自我认识。

> 社会结构和国家经常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人,而是现实中的个人,也就是说,这些个人是从事活动的,进行物质生产的,

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第24页。

> 因而是在一定的物质、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。①

这个世界并不是以完整的理念来覆盖住的。哪里都不存在作为理念的自我展开而能够得以整合的现实。在这里,"异化论"——即认为人是从类推的本质性诸力量所异化开来的,因而应该自我回复本该拥有的本质——这种"哲学"是行不通的。而马克思在这种哲学破产的地方所发现了具有多层结构的、由人来推动并且推动人的、"不随心所欲"的世界。而在这里,所谓的"类的本质"也根本不存在。"'人'是社会诸关系的总合"。换句话说,在马克思的眼里,映着脱落了理念的过滤的、既吞没着他又和他的意志毫无关系地运行的现实或说社会的诸关系。他所发现的,并不是什么客观的世界,而是跟他的想法无关地存在,并无论哲学家怎样加以解释都把这些当做耳旁风来运行着的,名叫"世界"的物体。

马克思早在巴黎曾经这样写过:

> "校长正确地描述了一个与外界隔绝的人的情形。三个人,如果对于他感性世界变成了赤裸裸的观念,那末他就会反过来把赤裸裸的观念变成感性的实物。他想像中的幻影成了有形的实体。在他的心灵中形成了一种可以触摸到,可以

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第29—30页。

> 感觉到的幻影的世界。这就是一切虔诚的梦幻的秘密,也就是疯癫的共同的表现形式。"(《神圣家族》)①

就意识而言,"思考"就等于"存在"。所以,一旦迷失了人在实际上怎样地"存在",即当陷入了"丧失外界"情况的时候,他就不能不成为把"思考"直接当作"存在"的精神错乱者。明克夫斯基把外界所远离的感觉视为分裂症的第一的特征,而上述的马克思的一段话也正好符合于这个。

当然,他们(青年黑格尔派)并不是在"个人"的名义上成为了精神错乱者的。那么,什么因素使得他们"被外界隔离"呢?那不是国境,这种"隔离"也不意味着他们不关心外界。他们当中的大部分,其实以前都是作为自由人而远比马克思更加激进的,也是更加具有破坏性质的。实际上,马克思之所以被推荐为莱茵报社的编辑,是因为他被那些资产阶级财东们视为稳健的人物。事实上,他的确批判过自由人和从法国进来的共产主义,可见在资产阶级财东们看来,马克思至少是个很保守的人。

马克思说,无论他们是多么激进的、现实的,也是客观的,他们自身也都处于自我解释的梦境里。他们虽然对外界的关心是充分甚至过多的,但在这个意义上又致命地丧失着外界。而且我们不应该忘记,马克思也就是其中的一个。而关键是,以后我再讲述,使得他们"被外界隔离"的,

---

① 《马克思恩格斯全集》,人民出版社 1961 年版,第 235 页。

既不是国境又不是心理的病,而是他们的语言系统本身。

四

自从开始从"外部"观察德国哲学以来,对马克思来说,哲学的言说成为了病理学的"症候"。而他为此进行的,并不是类似于从观念论到唯物论之类的"哲学的"颠倒。唯心论也好,唯物论也好,对他来说,一切哲学言说都是症候。因此,马克思所站的"外部"立场并不指一般意义的"客观的立场"。像胡塞尔说的那样,近代物理学所带来的所谓"客观性"依据于叫做"数学"的、一种超越论的共同主观性。因此马克思的"外部"不指客观观察东西的立场,而是指看破所谓"客观性"本身不过是"具有地域性质"的共同主观性之立场。所以说,他的立场必须始终使任何"立场"都不稳定,并要使任何"立场"都悬在空中。换句话说,使得哲学面临危机的,再也不是"否定"也不是"颠倒",而是马克思这种"移动"。为了明确起见,我再补充一下,他这种立场决不是所谓"马克思主义"的立场,相反,当一个立场——比如说马克思主义——出现于"世界"时,去解读其立场者一系列的言说实际上意味着什么。

> 哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。(《关于费尔巴哈的提纲》[①])

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年6月第二版,第61页。

马克思在这里所意味的是,所有哲学的言说都不外是"解释"。因此,我们这里暂时不要把这段马克思的用意误读为"从理论到实践、从书房到街头"的口号表现。马克思不断批判的是"解释"——是这种"解释"才支配着想要改变世界的人们。换句话说,马克思的工作是给作为"解释"的哲学再加以解释。哲学的中心性、普遍性以及其超越性本身才是症候,而马克思的工作的特征也就是在于解读其症候所掩盖的差异性和关系性。

当然,马克思这种态度,从某种角度看是很有可能会被视为一种意识形态论的。不过,我们不能把意识形态误以为"虚伪的意识"。凡是把意识形态看做好像塞满在脑海里的妄想者,无不都没有懂得何谓意识形态。意识形态者,乃是"真正的意识",也是"真理",或者是只靠"客观性"才得以存在者。因此,意识形态不如说是物。这就是马克思在《资本论》说明叫做"商品"的物的奇异性之理由,因而《资本论》也就是一种意识形态论。反过来说,不从《资本论》入手,则无法理解何谓意识形态。当"客观的"科学家说出"意识形态的终结"等的字眼时,我们应当得知,他们所谓的"客观性"已经成立于物象化的基础之上,而这就是马克思所批判的意义而言的"意识形态"。像库恩在科学史领域中明确指出过的那样,真理并不由客观的论据(data)所确立,相反,是以客观的论据为真理的"认识论的范式"才使之发现客观的论据。

意识形态,因而是"真理的意识"。马克思已经说过:"我们不说在这里有真理,所以你应该在这里跪下。我们

只是在明确表示我们是什么,也揭示我们被迫做什么"(《致卢格的信》)。不过,马克思在《德意志意识形态》里,还敢于"解释"向往真理的"意志"本身。这里他探讨的,与其说是"哲学",不如说是"哲学家"的存在。为什么哲学家成问题呢?——因为,向往真理的"意志"原本难以和"哲学家"之存在(=阶级)相分离开来。像尼采说的那样,问题不在于某种言说"在讲什么",而在于"谁在讲述"。毫无疑问,就是哲学家在讲述。尽管如此,以往谁也没有提出过"哲学家"存在本身的问题。就是说,"哲学家"把自身的问题一直隐藏在真理或本质里头。

> 黑格尔本人在《历史哲学》的结尾承认,他"所考察的仅仅是一般概念的前进运动",他在历史方面描述了"真正的神义论"。这样,现在又重新回到了"概念"的生产者那里,也回到了理论家、思想倡导者和哲学家那里,并达到作为哲学家的哲学家、作为思想家的思想家,他们自古以来就占在统治地位的结论。(《德意志意识形态》)①

这段话等于说,马克思从哲学家之颠倒过来的权力意志那里找来了哲学界的颠倒了的"解释"。人们仿佛想像这个想法是尼采的专利,可别忘记,这其实是马克思早就想到的。不管怎样,"哲学家"所歪曲的权力意志并不由特定

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第53页。

的哲学家所有,不如说是由“哲学”所固有的。因此我们不可以说,某种哲学——比如说唯心论,是颠倒的,而唯物论则是没有颠倒的。而是说,哲学本身就是通过“价值颠倒”来出现的。为此马克思把这件事实的起源就从“分工”概念那里寻找出来。

> 分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真正的分工。(与此相适应的是思想家、僧侣的最初形式。——马克思页边注)从这个时候起,意识才能真实地这样想象:它是某种和现实实践的意识不同的东西;它不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起,意识才能摆脱世界而去构造“纯粹”的理论、神学、哲学道德等等。(但是,如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾,那么仅仅是因为现存的社会关系和现存的生产力发生了矛盾。不过,在一定民族的各种关系的范围内,这种想象的出现也可能不是由于现在该民族范围内出现了矛盾,而是由于在该民族的意识和其他民族的实践之间,亦即在某一民族的民族意识和一般意识之间出现了矛盾——如像目前德国的情况那样。)(《德意志意识形态》)[①]

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第36页。

据尼采看,这无疑是僧侣阶级所进行的、对"生"的颠倒(=否定),也就是对于把根本不存在的东西放在比现实存在之上的、"价值"之创造。这样一来,不是哲学而是哲学家才成问题之所以然,从而就昭然若揭了。因为,在真理或说世界的本质(以及"何谓世界的本质?"的提问)里,都隐藏着由某一个阶级所颠倒的意志。哲学家(僧侣)就藏身在叫做"真理"的价值里。或者说,这种价值本身给他们赋予价值。哲学的"起源"被隐藏在其起源本身里头。哲学所隐蔽的"能指"无非就是哲学家本身。因此,关注哲学家的存在就等于暴露哲学的秘密。像马克思说的那样,概念、理想、普遍性……等等的东西,都是经过分工="精神的生产"的自立和对自己之超越化来出现的。作为诸学问的"中心"之哲学,与货币同样,通过自身的中心化来得以成立。与其相反,可以说,《德意志意识形态》以后的马克思的尝试,则是哲学的非中心化。当然,哲学的非中心化也不意味着经济学就能取代于哲学。

我的上述讨论提示过,关键就在于,马克思从作为普遍的"真理"=哲学的言说那里发现了"阶级斗争"。这是和早在马克思以前已经存在着的阶级斗争历史观则完全异质的。有着阶级和存在"阶级斗争",二者的意义截然不同。比如说,马克思在《德意志意识形态》论述"封建的或者身份的所有"问题。不过,阶级斗争并没有发生在贵族(地主)和农奴之间,而发生在贵族与教会和国王与市民(bourgeois)之间。恰恰因为如此,绝对主义的王权的确立才称得上资产阶级的胜利,而就在这个意义上,才可言就像 T.

霍布斯那样的思想家乃是资产阶级意识形态倡导者。当然,不是根本没有发生过地主和农奴之间的"斗争",但是,他们的斗争仍然被以宗教改革为其形式的市民意识形态所代表着。

阶级斗争应该彻头彻尾只从作为普遍性的言说和作为一般性的言说那里被解读出来。马克思之"支配性的思想是统治阶级的思想"的说法,也就指这个意思。支配性的思想,即在我们看来似乎是自明的思想——有如自由、平等和人文主义等——其实都是资产阶级的思想。因此,我们应该说,只有去怀疑这些自明的思想之根本性诸前提时,才出现"阶级斗争"。

五

在马克思看来,当面对德国意识形态指导者的时候,"哲学"就成问题。然而,面对法国意识形态指导者,他则发现情况有所不同。他们作为政治的党派而存在,而且他们不是思辨的,而是实践的。马克思之所以能够在《路易·波拿巴的雾月十八日》里展开了精彩的阐明,是因为他通过言说的引用以及不同的意识形态指导者之间的对比来分析那种奇异的政治性过程。

从1848年2月4日到1851年12月2日实际发生的政治事件,不论当事者还是旁观者,都认为那是一场不可理解的奇异的"梦"。然而,他们这种"不可理解"性质,并不由来于意思的"缺乏",反倒来源于意思的"过剩"。该事件的特征在于那些出现在"舞台上"的人们都披着第一次法

国革命的语言和意思,不仅如此,还在于事件居然逐渐集中到早已完了的"意思(=所指)"的一方上。很明显,为了解读该事件——事件归结于波拿巴的胜利——只靠指出其"下层结构"则远远不够充分的。相反,应该看透,其政治过程本身就是一场庞大的"言说空间"。

马克思在开头部分这样讲述:

> 人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统,像梦魔一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时,恰好在这种革命危机时代,他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助,借用它们的名字、战斗口号和衣服,以便穿着这种久受崇敬的服装,用这种借来的语言,演出世界历史的新场面。例如,路德换上了使徒保罗的服装,1789—1814 年的革命依次穿上了罗马共和国和罗马帝国的服装,而 1848 年的革命就只知道拙劣地时而模仿 1789 年,时而又模仿 1793—1795 年的革命传统。
>
> ……但是,不管资产阶级社会怎样缺少英雄气概,它的诞生却是需要英雄行为,需要自我牺牲、恐怖、内战和民族间战斗的。在罗马共和国的高度严格的传统中,资产阶级社会的斗士们找到

了理想和艺术形式,找到了他们为了不让自己看见自己的斗争的资产阶级狭隘内容,为了要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上所必需的自我欺骗。例如,在一百年前,在另一发展阶段上,克伦威尔和英国人民为了他们的资产阶级革命,就借用过旧约全书中的语言、热情和幻想,当真正的目的已经达到,当英国社会的资产阶级改造已经实现时,洛克就排挤了哈巴谷。

由此可见,在这些革命中,使死人复生是为了赞美新的斗争,而不是为了拙劣模仿旧的斗争;是为了提高想像中的某一任务的意义,而不是为了回避在现实中解决这个任务;是为了再度找到革命的精神,而不是为了让革命的幽灵重行游荡。

在1848—1851年间,只有旧革命的幽灵在游荡。《路易·波拿巴的雾月十八日》①

支配着此时的诸党派的,其实是过去的亡灵也就是观念。他们把自己的所作所为以过去的亡灵的"语言"来理解,而这恰恰就在证明,是语言在支配着他们。不用说,就德国哲学家而言也同样如此。他们摆弄黑格尔所提出的"问题"并扩大其中的一部分去批判黑格尔,但其结果乃是莫过于被矮小化了的黑格尔之再现——简直就是闹剧。起码黑格尔自身做出过卓越的业绩,而作为其重复的青年黑

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第603—605页。

格尔派,却只不过始终停滞于外貌壮大而内容空虚的议论。换句话说,在当时德国哲学家们身上,叫做"黑格尔体系"的"已死的传统",在"像恶魔般地控制着活人的头脑"。不仅如此,《路易·波拿巴的雾月十八日》本身就是针对于黑格尔《历史哲学》的巧妙的讽刺。因为,在自 1848 年至 1851 年之过程当中,黑格尔所谓的"世界历史性个人"的拿破仑的侄子,他虽然连一个该实现的课题或理念都没有实现,却也正是利用了叫做"世界历史性个人"之幻影来获得了权力。那么,就像黑格尔所津津乐道思考的那种"历史的狡计",就在这里则不过是个闹剧。

事件正发生在他们的"语言"之上,也被囿于其"意思"之中。所以说,我们应该注意到马克思的解读就是从这桩事实的揭示开始。

马克思从 1848 年 2 月 4 日,即从宪法制定国民会议的召开起,开始叙述。就是说,他是从二月革命过渡到了议会的代议制时开始叙述的,而恰恰从这种代议制以来,"代表者"和"被代表者"之间的关系第一次被明确化了。"代表者",即诸言说的"场",被分段为王党派、奥尔良派、共和主义者、山岳党(社会民主党)和波拿巴派等;而"被代表者",则作为生产诸关系而被分段为金融资产阶级、产业资产阶级、无产阶级、都市小资产阶级、小农、官僚以及流氓无产阶级等。

而马克思强调,"代表者"的利益和"被代表者"的意义之间,并没有直接的联系。

在这种场合下,不应该狭隘地认为小资产阶级作为他们的主义而试图贯彻自己的利己性阶级利害。不如说,小资产阶级倒相信解放自己的特殊条件才是能挽救一般性条件即现代社会——并回避阶级斗争的唯一条件。同时,也不应该认为民主派的代表者就都是商店主或者都是对他们的信徒。他们可能在其文化修养和个人地位上跟商店主们有着天壤之别。而使得他们成为小资产阶级的代表者的,是在他们脑子里他们绝对不会超越商店主们在其生活范畴里不会超越的局限之事实,因而也是商店主们由物质的利害和社会立场在实践上所逼迫的课题和解决,则在理论上逼迫着他们之事实。某阶级的政治上以及文笔上的代表者之对于他们所代表的阶级之间的关系,一般是这样的。(《路易·波拿巴的雾月十八日》)①

更重要的是,"代表者"和"被代表者"之间的连接关系是决不是固定的、也不是必然的。

这议会政党,不仅仅在其内部解体为两大分派而这些各自的分派在其内部再解体。议会内部的秩序还与议会外的秩序党都互相分裂。资产阶级的口头学者和笔下学者之间,其讲台和报纸之

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第632页。

> 间,总而言之资产阶级的思辨的代辩者和资产阶级自身之间,即代表者和被代表者之间,事到如今互相背反,再也互不理解。(《路易·波拿巴的雾月十八日》)

就因为"代表者"和"被代表者"之间的关系本来就是任意的,所以产业资产阶级也好,其它阶级也好,才都会抛弃本来的"代表者"而去选择波拿巴。

于1848年2月4日,诸党派作为"代表者",即在言说的"场"上的差异,而得以出现。然而,三年后,波拿巴却居然作为"代表所有一切者"而掌握了政权。马克思拒绝把这件事实归结于波拿巴的观念、策略以及人格如何的问题。不过,怎样去看也同样无法解开在1848年2月4日当时还不算什么人物的波拿巴之所以竟然能够掌握了政权的秘密。

作为代表所有一切者而出现了的波拿巴,他看来似乎"扬弃"了诸党派以及各个阶级的"对立"。然而,这种辩证法则由马克思予以否定。从事实来看,那种"对立"并没有从一开始就存在着,而仅仅是"差异"。开始时,"对立"的确发生在共和主义、王党派、奥尔良派和无产阶级之间,然而,此时所谓的"对立"却是因"差异的同一化"而发生的。接下来从秩序党(王党派和奥尔良派)和共和党之间的对立,至波拿巴派和秩序党之间的对立,这样,"对立"不断产生出"地表滑落",最终造成波拿巴派的胜利。而这个转移过程本身,才是解开"辩证法"(自柏拉图开始、于黑格尔那

里得以体系化的)的秘密的关键。①

波拿巴的权力是通过消除差异来出现的。他最初不过作为诸党派当中的一小支流而"代表"着,然而最后居然成为了国王。马克思在《资本论》里说:"困难不在于了解货币是商品,而在于了解商品怎样、为什么、通过什么成为货币。"②而且,马克思有关货币和商品之间的关系问题还如此说过:

> 有人当国王,是因为别的人作为臣下而和他相对。而他们反而相信,就因为他是国王,所以他们就应当成为臣下。(《资本论》)

王(=货币)就因为他是个超越论的存在,所以才看起来像个"王(=货币)"。然而,这种超越性却恰恰通过消除"诸党派(诸商品)之间的差异(关系)",才成为可能。由此可见,"价值形式论"之难解的论点,其实早在叫做"波拿巴"的一小党派最终获得王位的秘密性逻辑中,已经明确揭示出来。

---

① 马克思是这样说的:"在第一次法国革命中——这些党派中的每一个党派,都是以更先进的党派为倚靠。每当某一个党派把革命推进得更远,以致它既不能跟上,又不能领导的时候,这个党派就要被站在它后面的更勇敢的同盟者推开并且送上断头台。革命就是这样沿着上升的路线行进。1848 年的革命却刚刚相反。——每个党派都向后踢那些挤着它向前的党派,而向前伏在挤着它后退的党派身上。——革命就这样沿下降的线路行进。——发展的唯一动力仿佛是日历,它仿佛只是同一的紧张和松弛状态的不断反复,对立形式周期地到达高度尖锐化,好象只是为了钝化和缓和,但始终不能得到解决。"《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社 1972 年版,第 625—626 页。——译者注

② 《资本论》第一卷第一篇第二章《交换过程》,人民出版社 1975 年版,第 110 页。

可是,马克思还进一步解读了这种颠倒。马克思说,尽管波拿巴作为满足所有党派和诸阶级的要求之结节点(=止扬能指)而出现,但波拿巴其实代表着一个阶级——即"小农"。

> 小农人数众多,他们的生活条件又相同,但是彼此间并没有发生多种多样的关系。他们的生产方式不是使他们互相交往,而是使他们互相孤立。而这种孤立,通过法国交通手段的恶劣和农民的贫困来更加被强化。
>
> ……只要几百万的家族在同一经济条件下生活,由此他们的生活样式、利害以及文化修养从其它阶级被隔离,又被迫使和其它阶级相闹矛盾,农奴就都形成着一种阶级。由于各个小农彼此间只存在有地域的联系,由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系、任何的全国性的联系和任何一种政治组织,所以他们就没有形成一个阶级。因此他们不具备通过议会或通过国民公众来把自己的利害在自己的名义上主张的能力。他们不能代表自己,而又要(由某人来)被代表。他们的代表者在作为他们的代表者的同时,还要作为他们的主人而存在,也要作为站在他们之上的权威而存在。就是说,他们的代表者就要从其它阶级保护他们并要作为给予他们以雨水和阳光的无限制的统治权力而存在。(《路易·

波拿巴雾月十八日》)[①]

小农是阶级,同时不是阶级。在这里,有的是马克思有关"阶级"的独特考察。阶级不可仅靠简单的经济的共同性来成立。正是通过党派和言说,阶级才成为阶级而出现。就在这个意义上,阶级意识不外是只在言说上才表露出的"阶级无意识"(肯尼思·伯克《动机的文法》)。这就是马克思跟卢卡奇之阶级意识的概念上所不同的表现:马克思则试图把通过语言所表现出来的诸党派的"意识",放在其"无意识"的结构上进行考察。

此时我们才能阅读出,小农尽管不直接地形成任何的党派,然而在实际上却扮演了使得这场政治过程"梦"般地奇异化的角色。"意识"等于"语言化"。而恰恰因为小农的"欲望"决不得以语言化,因此,当它出现在"意识"上,也就是正当出现在政治的言说之"场"上时,只能以颠倒的形式出现。毫无疑问,波拿巴决不是他们的"代表者",而是他们的主人。

马克思的解读,表现在把波拿巴的超越性看做"症候"上,也在于从而把它放在得不到语言化的"阶级无意识"之压缩和错位上。马克思在《路易·波拿巴雾月十八日》中所表现的分析之绵密,因而完全不在于人们常说的有关上层建筑和下层基础之粗略的规定。

① 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社 1972 年版,第 639 页。

第六章

一

上面我已经介绍了,马克思在不断转移研究对象——如德国哲学、法国政治思想、英国经济学等——的过程当中,他每次都把"语言"当成了问题。而且,跟随着研究对象的转移,马克思的着重点也同样转移。而始终没变的,则是他之从批评意义而言的解释者立场。可是,人们却往往只关注马克思所一贯坚持的解释者立场,从而抽出马克思的哲学、政治学和经济学来。不过,他既不是哲学家也不是经济学者,更不是确立了什么新的哲学或经济学的人物。事实上,人们对马克思如此的想像,统统不过是马克思表现的解读意志——对"解释世界"的言说即哲学、政治思想和经济学进行彻底的解读之意图——所投下的影子而已。

比如说,在《德意志意识形态》文本里,马克思强调了经济的下层结构。他之所以这么做,借用弗洛伊德的说法,因为对马克思来说,在德国哲学家们眼里,物质性的东西一直在受到压抑。对于像费尔巴哈等的唯物论者,马克思曾经说过:"他只把基督教的本质当中的理论性的态度才看做真正的人的东西。而针对于此,他对于'实践'的思考,则只限于肮脏不堪的犹太教式现象形态中"。

德国哲学家无不都出身于神学,因而把物质性的东西

视为肮脏不堪的东西。凡是在哲学家的存在被认为超越于那些经济利害的地方,物质性的东西当然都属于应该被视为卑贱的。然而,法国却不以为然。在那里,阶级斗争被公开地讨论。于是,马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》里则强调,那种被公开讨论的政治言说在掩盖着生产"关系"的事实。而在这个意义上,可以说,这里所指的下层结构依然具有经济学意义。

然而,在英国,法国之"政治言说遮蔽生产关系",这种想像却根本成不了问题。因为在那里,"经济"则毫不隐瞒地明摆着。于是,马克思转为面对了经济学的言说。众所周知,马克思写作了《资本论》的同时,也写作了《剩余价值学说史》①。《剩余价值学说史》其实并不是对于"学说"的历史性发展或影响关系所进行的历史主义式研究,而是试图清晰地阐释,当某种学说(比如说重农学派的剩余价值理论)被移植到另一种学说(如亚当·斯密理论)时所产生的结构性变形和其存在条件。此时,马克思不再提以往对德国和法国所提的那种"意识形态批判",可他还是对英国经济学进行了批判,则在英国经济学的"语境"内部所进行。

马克思把英国的意识形态倡导者总括为古典经济学者,而并没有将他们视为二流的哲学家或政治思想家。他这种态度本身,在明确表明他此时给"英国意识形态"所赋

① 据《辞海》1989年版缩印本,中国正式译名乃为《剩余价值理论》。相当于《资本论》的第四卷。马克思手稿写于1861—1863年,但马克思和恩格斯生前都没来得及出版。现编为《马克思恩格斯全集》第26卷(共3册)。——译者注。

予的定义:对他来说,在英国,意识形态不具有他从前对德国或法国所感到的那种宗教性观念,相反,是具有自然性的而且很自明的一种事实,也是自我充足且透明的一种概念(=意思)。而恰恰就在这里,古典经济学的超越论的"价值"概念,才重新被问起。换句话说,马克思在这里,才开始怀疑了使古典经济学的超越论的"价值概念"成为自明的、"货币=音声文字"之优越性。

在英国,经济结构不怎么隐藏在"下层"。在德国和法国都被隐藏着的东西到了英国却很明摆着,那么,该去探讨的,反倒是"隐蔽"本身,问题也不再在于暴露出被隐蔽的东西。所以,我们的第一要务乃是细心精读《价值形态论》,而且还要"背叛着马克思的意图"去阅读。只有这样,我们才能明白,马克思以往著作的问题性究竟在哪里。

比如说,马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中揭示了被隐蔽了的结构,可他又并没有说,那一系列现实的政治过程本身就是被隐藏的结构的影子。自从马克思和弗洛伊德的出现以来,我们早已养成了从背后观察事物的习惯,甚至以为自己的眼睛似乎能够清清楚楚地观察到事物的全面。但其实不然,我们只不过是在使用另外一种意思系统来结构着"现实"而已。实际上,通过这种过程,我们反而失去了从"正面"观察"事物的表面"的能力。

《路易·波拿巴的雾月十八日》呈现出马克思之活生生的直观。他几乎不假思索地照亮出刚刚发生后不久的政治过程,即被种种意识形态和历史的粉饰所覆盖的,错综的流动性过程。从而马克思清晰地揭示了该过程的底层那里

隐藏着的,与其外在结构完全相反的"内在结构"。他这种工作,以教条主义化的头脑便是绝对做不出来的,而且这种手段在别的地方又是绝对行不通的。列维·施特劳斯说:"我当要专心研究某些社会学和民族学的问题时,几乎总要先阅读几页《路易·波拿巴雾月十八日》或《经济学批判》,这样好让我的思考活跃起来,然后才开始探究问题"(《忧郁的热带》)。可看出,列维·施特劳斯所需的,并不是马克思的理论或方法,而是"给自己的思考予以活力的"某种因素。

然而,很多结构主义者反倒说列维·施特劳斯的这种想法是教条主义的。比如,他们把马克思和弗洛伊德统统称为"结构主义的鼻祖"。毫无疑问,马克思确实发现了和各个人的"意识"毫无关系地存在的另一种系统。可是马克思其实最为关注的,乃是总使他以为"不透过的文本"之人的行动,以及使人的行动成为"不透过的文本"之条件。因而他从未把"内在结构"或"系统"看成主体。而列维·施特劳斯所谓的"活力",也就来自于马克思的这种活生生的眼光和文体,即直接观察得到看来似乎不存在的东西。

我再重复说,我们应该把马克思的文本就从文本自身所暗示的"理论"的角度来阅读,而不是把它单纯看做理论。马克思在《资本论》里说:

> 总之,"劳动的价值和价格"或"工资"这个表现形式不同于它所表现的本质关系,即劳动力的价值和价格,我们关于一切表现形式和隐藏在它

> 们背后的基础所说的话,在这里也是适用的。前者是直接地自发地作为流行的思维形式再生产出来的,而后者只有通过科学才能揭示出来。古典政治经济学几乎接触到事物的真实状况,但是没有自觉地把它表达出来。只要古典政治经济学附着在资产阶级的皮上,它就不可能做到这一点。①

当马克思如此叙述时,可以说他依然深受黑格尔式的或者说自柏拉图以来的形而上学所固有的"现象和本质"等的二分法的影响。不过,马克思在这里并没有说"在这里有本质,也有真理"之类的话。相反,他在说,恰恰是"现象和本质"等的二分法,才是派生过来的,也是货币的产物。马克思虽然采用了形而上学式的叙述,但他在价值形态论里仍然试图说明的,无非就是在"现象和本质"等的思维形态里,根源性的"关系(=差异)"则已经看不到了。所谓"不稀奇的思维形态",无疑为形而上学,也就是把货币形态视为自明且自然的意识。因而说,经济学——即披上"资产阶级外衣"的——则不得不具备根本意义上的盲目性。于是,《资本论》的课题,乃是揭露出被隐蔽着的根源性的差异,并且阐明那些根源性的差异又是如何被隐蔽的。"资本制社会"的"内在结构",决不是像马克思所说的那样作为"本质"而存在的,也不是被隐藏在"现象"的背后、内

① 《资本论》第六篇《工资》第17章《劳动力的价值或价格转化为工资》,人民出版社1975年版,第593页。

部和深层的。相反,资本制社会的内在结构乃是叫做“货币形态”的中心化。反过来说,“中心化”就是资本制社会的内在结构,也就是货币形态。而恰恰是货币形态(=中心化结构),才是形成那些一系列现象和本质、外在和内在、表里、内外、深浅等结构想像的原因。看上去,所有的商品似乎都内含着其自身的“价值”,但这种形象其实统统不过是货币形态所赋予的形而上学。不是在商品的“根底”那里存在着价值。商品其实根本不具备所谓“根底”,有的是能指的游戏。

二

马克思在深受费尔巴哈影响的情况下写作了《经济学—哲学手稿》。因此如果从上述角度再次去看其文本,那么就很明白,他确实以“本质”和“现象”的二元论作为前提。——尽管马克思后来说,其实根本不存在作为“类”的人的本质,而有的是“社会的诸关系的总和”;“人”的概念本身则隐蔽着“关系”。

然而,假如把阅读的着眼点放在“细微的差异”,而不是放在大型的、总体的思考框架里的话,那么,就可以看出马克思的独自性也早在这篇《经济学—哲学手稿》里已经存在着。当然,所谓的独自性并不在于“异化论”,而在于马克思在那里所强调的“受苦性—热情性”的概念当中。

> 感性的,即现实的,等于自己成为“感觉”的对象,也等于自己成为“感性”的对象,因而等于

在自我的外部拥有感性的诸对象,也等于拥有自己的感性的诸对象。感性的,等于受苦的。

于是,作为对象的感性的存在,人是一个受苦的(leidend)存在,也是个感受自己的苦恼(Leiden)的存在,因而是一个感情强烈的(leidenschaftlich)存在。热情,激情,都是精力充沛地向自己的对象倾注努力的人之本质力量。(《经济学—哲学手稿》)

马克思这种看法,无疑类似于费尔巴哈。但是,马克思的独特灼见,则呈现在他更具体地思考了人的受苦性;他说,人是感到缺乏的。"受苦性"是什么?——动物也感到缺乏,因而热情地作用于对象。既然如此,马克思所谓的"受苦性"则一定要不同于动物意义上的"缺乏"。马克思说;

即便是同样的空腹,但用叉子和刀子吃烹饪过的肉,这样得来满足的空腹,和用手、爪或牙齿吞食生肉得来满足的空腹,还是不一样的。(《政治经济学批判导言》)

当人指"空腹"时,"空腹"已经被意思(=价值)所覆盖。像列维·施特劳斯在《生的东西和烹饪的东西》里叙述过的那样,"烹饪"这种行为本身已经属于了"文化"的范畴。因此,成问题的,不是像动物的"空腹"般的缺乏,而是

使得“意思”所产生的、在这种意义上的缺乏。那么，就在这个意义上，人的“受苦性”就应当从意识、文化、历史的根源里才能得以发现。

田中吉六一贯探究对于马克思这种“因为是受苦的，所以是热情的”或者“就因为是受动的，所以才是主体的、能动的”之存在论式把握。人所感到的缺乏或欲望，为什么会变成人性的或者说文化性的？——田中吉六所关注的是，马克思关于这个问题，试图从人的“肉体的组织”寻找出其答案。①

> 全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此，第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究人们所处的各种自然条件——地质条件、山岳水文地理条件、气候条件以及其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。
>
> 可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始生产自己的生活资料的时候，这一步是由他们的肉体组织所决定的，人本身

① 田中吉六：《马克思，再出发》。以下著者对田中吉六的引用都根据于此书。——译者注

> 就开始把自己和动物区别开来。人们生产自己的生活资料,同时间接地生产着自己的物质生活本身。(《德意志意识形态》)①

作为有关"肉体的组织"的例子,田中吉六提出来人类肉体上不像其它动物那样长体毛的事实。但是,如果要具体说明人的"肉体的组织"的话,就首先应该从一般概念意义上检讨,有如"赤裸的猴子"(戴思蒙·莫里斯)般的人的条件。

就是说,一般而言,人之"肉体的组织"的特征,归根到底就是"不具备本能"——即不具备能够自动地适应外部环境的"装置"。其实,只有人类才具备的"受苦性",由来于一种"迟延化"系统;比如,从生物学角度来说,人类首先比其它动物,更加需要过于长久的幼年时期。可以说,弗洛伊德就从这里发现了,"世代"概念(即父母和子女之间的关系)之所以作为一种制度(=非自然)而出现的原因。而恰恰因为如此,弗洛伊德才能够对"本能"和"冲动"加以区别。冲动——来自于对"缺乏"的感知,而且已经成为表象了的,因而便是"能指"。反过来说,能指作用根源于"冲动"。由此看来,我们还可以把马克思所说的"热情的存在"理解为在这个意义上所讲的"冲动"。

当马克思把"肉体的组织以及由此产生的个人对其他自然的关系"设定为历史的第一前提时,我们应该注意到

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年6月第二版,第67页。

他所谓的“关系”的概念。——“人与自然之间的关系”,其实是由某种“缺乏=迟延化”引来的“关系”,而且是唯一的关系。马克思在《德意志意识形态》里讲述有关语言的问题后,这样叙述:

> 凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是为我而存在的;动物不对什么东西发生“关系”,而且根本没有“关系”;对于动物来说,它对他物的关系不是作为关系存在的。因而,意识一开始就是一种社会的产物,而且只要人们存在着,它就仍然是这种产物。(《德意志意识形态》)

按照通常的说法,动物也有对象,也跟对象发生关系。然而,就在它们与外部环境融为一体的意义上,在它们那里既不存在对象也不存在关系。对象也好关系也好,都是在“迟延化(=差异化)”的过程中才发生的。就是说,所有对象物,都在“缺乏-表象(能指作用)”之过程当中得以形成。

比如说,苏珊·朗格从各自之间的传达形式的差异,寻找来了区别人与动物的因素。动物只有一对一的应答关系,即“信号”;而人则拥有多样的应答关系,即“象征”。然而,像马克思说的那样,“一对一的应答关系”其实谈不上“关系”。而“关系”本身原本就是多层次的东西。因此,“象征”也应当从蒙受了迟延化了的“肉体的组织”角度来加以考察。

三

马克思、尼采和弗洛伊德，他们的共同点就在于，他们都从“肉体的组织”所感知的缺乏和无力性来出发，并且从那里发现了表象、欲望以及语言的生成。不过，我们即使不采取那种“发生论”式视点，即使运用与其相反的现象学式追溯方法，也同样都可能达到和他们同样的地点。像索绪尔说的那样，语言是“示差性系统”。就是说，意思（＝所指）发生于词（＝能指）和词（＝能指）“之间”；而根源性的能指作用也发生在这种“空＝间”中。借用雅克·德里达的说法，这种“空＝间”概念莫过于“延异化（difference——迟延化、差异化）”。于是，时间和空间，也发生于此。

由此可见，马克思有关人的“肉体的组织”的讲述，以及“肉体的组织”生成历史的言说——只要我们严密检讨这些马克思的意思即得知，马克思的思考其实也孕育着这种对于语言学式示差性的认识。

然而，我们也不能追问，到底什么东西制造的这种差异化和迟延化。如果去问的话，我在此只好说，就不能不想像神或者自然来当做制造“空＝间”的主体或者原因。可毫无疑问，“神”也好，“自然”也好，它们都是“所指”，因而决不是根源性能指作用的原因，而是“结果”。在这里重要的，并不是问“起源”——这种提问本身就会引导出形而上学来——，而是马克思所贯彻到底的一种看法：人的意识或所指，都不是先验的存在，而是只有在感性的受苦性（受动性）的意义上才得以存在。

在此我们还可以想起,马克思是怎样从伊壁鸠鲁自然哲学之原子运动的偶然性和偏差理论那里,寻找来"自我意识"的根据。归根到底,人的自由以及其主体性,不是原因,而是结果。再说,自我意识的根据,也就在于"自然"本身所内涵的"偏差"或者差异化,也就是能指和能指之间的游戏关系。所指(=意思)就从其"关系之间"发生。但是,凡是在这种任意性受到压抑的地方,都存在着忌讳、制度和体系,而这种忌讳、制度和体制又给"意思(=所指)"和"意识"赋予"自因"[①]或者说超验论的意味。——马克思一辈子所坚持的认识,无非就是这种"自然史"式的认识。

> 为了避免可能产生的误解,要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人,只是经济范畴的人格化,是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是,社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系,他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比较起来,我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。(《资本论》序言)[②]

① 哲学概念。某种存在之所以存在,其原因不由他者所予而由自己所予。比如,经院哲学(Scholasticism)认为"神"是自因;斯宾诺莎主义哲学则认为"实体"是自因。——译者注

② 《资本论》第一版序言。《资本论》,人民出版社1975年版,第12页。

在这里马克思所谓"自然历史的过程",决不是像维柯所区别"自然史"和"人类史"的意义上所谓的"自然史(立场)",而是意味着自然本身所具有的"偏差性"在使得人类成为历史性存在的同时,也使得人类成为有目的的、热情的存在。马克思既没有说人是主体,也没有说自然是主体。与其说他从"根底"那里发现了作为"偏差"的游戏,不如说他发现了所谓"根底"的东西压根就不存在。

上述的马克思的看法,看上去似乎是结构主义的,而且结构主义者们也认为如此。但是,马克思的认识,并不止把"人的主体"解构为"场所",或把"人的主体"放在"没有中心的关系"的系统中加以解构。其实,问题不在于关系的系统,而在于其体系的系统性——即作为"前意识"(弗洛伊德)而存在的制度性。而恰恰因为如此,马克思才有必要写作价值形态论。

四

马克思主义偏偏把人的目的意识和主体性放在了第一位,尽管马克思多么担心过如此被"误解"。对马克思来说,"目的"就指捞回缺乏,而且是过剩的抢回。所以,在马克思看来,"目的"始终意味着对于迟延性的逆转表现。比如说,"眼睛是为看而存在的",这种说法已经是一种目的论的思考。而这种"不稀奇的思维形式"恰恰联系着形而上学。尼采把这种目的论式思考叫做了认识之透视法的倒错,而一般的目的论也往往都成立于此。

马克思关于人的劳动问题说:

> 我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似,蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是,最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方,是他在用蜂蜡建筑蜂房以前,已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着,即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的。(《资本论》)①

的确,马克思看来似乎在强调人的生涯总有目的性并且由表象来得以形成。不过,人之所以具有那种"能力",就是他们缺乏像蜘蛛和蜜蜂所具有的那种能力的结果。"人之所以拥有历史,就因为他们必须要生产他们的生活,而且要以一定的方式来那么做。这些事情应该由他们的肉体的组织来授予"(《德意志意识形态》)。"表象"或"目的"并没有先验地存在于人,而是通过缺乏或迟延才存在的。

---

① 《资本论》第一卷第三篇《绝对剩余价值的生产》第五章《劳动过程和价值增殖过程》,人民出版社 1975 年版,第 202 页。

然而,马克思主义偏偏强调那种目的意识。根据列宁,社会主义是扬弃资本主义社会的无政府性质的,从而把社会放在像"社会成为一所工场"似的有意识的控制之下。可是,这种想法只不过是在一所工场内部的资本家的态度之延续而已。毫无疑问,使得资本主义社会得以存在的,是一种"不透过性";而这种"不透过性"则不是由无政府性质所能够说明的。我们应该想起,马克思所找到的相对剩余价值的根据:"但它(劳动力)的使用价值,是在以力的表现中成立的。所以,力的让度和它的现实的表现(那就是劳动力的使用价值存在),可以在时间上分离①"。每一个劳动者在自己"销售"完了"劳动力"之后,不能要求购买者给自己支付由劳动者和劳动者之间的"分工和协作"来生产出来的东西之报酬。因为他们是各自与劳动力购买者分别签订了契约的,因而每个个人各自在签订契约的时候,并不存在着称谓"他们"的东西。

就是说,使得"相对剩余价值"成为可能的,就是那种时间的偏差,因而相对剩余价值不能由目的意识所支配。然而,马克思主义却偏偏成立于目的意识基础之上。譬如,恩格斯这样说过:

> 一旦社会占有了生产资料,商品生产就将被消除,而产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组

① 《资本论》第1卷第184—185页。

织所代替。个体生存斗争停止了。于是,人在一定意义上才最终地脱离了动物界,从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件,现在受人们的支配和控制,人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人,因为他们已经成为自身的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律,这些一直作为异己的、支配着人们的自然规律而同人们相对立的规律,那时就将被人们熟练地运用,因而将听从人们的支配。人们自身的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的,现在则变成他们自己的自由行动了。至今一直统治着历史的客观的异己的力量,现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起,人们才完全自觉地自己创造自己的历史;只是从这时起,由人们使之起作用的社会原因才大部分并且越来越多地达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。(《反杜林论》)①

而马克思对此说:"……然而,这依然是必然的王国。在必然的王国的彼岸,作为自我成为目的的人的诸力量的发展、真正的自由的王国才开始,而它又只有在不过是其基础之必然的王国之上才得以开花结果"(《资本论》)。由此

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年6月第二版,第633—634页。

可见,恩格斯和马克思之间的差异是很明显的,当马克思如此说的时候,应当注意他在强调人的存在之"受苦性"。

不过,比上面更愚蠢的想法是,把斯大林主义和马克思的人道主义对置起来。斯大林主义的暴力性和非人性并不来自于对人的主体性之否认,相反——斯大林把人的主体性绝对化了。而这种人的主体性的绝对化,则起源于马克思主义本身;同时,像柏拉图的《理想国》早就如此表现过的那样,只要仅仅从超越论的"意识"和"意思"出发,人的主体性的绝对化都是不可避免的结果。马克思主义的权力主义乃由来于西方形而上学和宗教。对此,我则把马克思当做试图解构形而上学和宗教的人物来"阅读"他。我只能这么做,否则,马克思的文本就必然招来斯大林主义。我们要牢牢记住,马克思一贯坚持强调,人的"目的性"和"主体性"当中,存在着透视法的倒错。

> 问题不在于目前某个无产者或者整个无产阶段把什么看作自己的目的,问题在于究竟什么是无产阶级,无产阶级由于其本身的存在必然在历史上有些什么作为。(《神圣家族》)①
>
> 共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。(《德意

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1965年版,第45页。

志意识形态》)

可见,人们使他们的劳动产品彼此当做价值发生关系,不是因为在他们看来这些物只是同种的人类劳动的物质的外壳。恰恰相反,他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等,也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点,但是他们这样做了。(《资本论》)①

工人阶级并没有期望公社做出奇迹。他们不是要凭一纸人民法令去推行什么现成的乌托邦。……工人阶级不是要实现什么理想,而只是要解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会本身孕育着的新社会因素。(《法兰西内战》)②

由此看来,马克思强调,主动提起"问题",这种行为从根本来看其实却是被动的。"人只能提出自己能够解决的问题"。可是,这并不意味着像结构主义者那样强调人在被某种结构所强迫。因为,所谓"结构",不论住宅的结构还是语言的结构,其本身都是只有在目的论层次上才能被抓住的,而且这个"目的论"本身,恰恰就是我们正在当做问题而怀疑的对象。二者之间,的确有着细微的区别。

目的意识本身,产生于以迟延化为根据的受苦性。而

① 《资本论》第一卷,人民出版社 1975 年版,第 90—91 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,人民出版社 1995 年 6 月第二版,第 60 页。

人的“意识”一旦作为自发性或主体性而出现,就看不到这一点了。然而,“虽然意识不到但实际上这么做”,人是往往做出跟“自己所思”所不同的事情的。革命其实并不等于创造出新的东西,而是指赶上已经在发生的“变化”。当人们“有目的”地面对目标时,其实在试图过剩地捞回“其落后”来。

不过,我们绝对不应该把这种受苦性误解为基督教般的概念。这种受苦性倒不如说类似于古希腊悲剧式的概念。“苦”既不是该被除去的东西,也不是原罪。因为,它是个根源性的“偏差”,也就是“能指的游戏”。

终 章

在《德意志意识形态》里,马克思从"外侧"观察了德国哲学。不过,在这里所谓的"外侧",却不可能是单纯的"德国的外侧"。

马克思说:"德国的批判,直至它最近所作的种种努力,都没有离开过哲学的基地。这个批判虽然没有研究过自己的一般哲学前提,但是它谈到的全部问题终究是在一定的哲学体系即黑格尔体系的基地上产生的。不仅是它的回答,而且连它所提出的问题本身,都包含着神秘主义。对黑格尔的这种依赖关系正好说明了为什么在这些新出现的批判家中甚至没有一个人试图对黑格尔体系进行全面的批判,尽管他们每一个人都断言自己已经超出了黑格尔哲学。他们和黑格尔的论战以及他们相互之间的论战,只局限于他们当中的每一个人都抓住黑格尔体系的某一方面,用它来反对整个体系,也反对别人所抓住的那些方面。起初他们还是抓住纯粹的、未加伪造的黑格尔的范畴,如'实体'和'自我意识',但是后来却用一些比较世俗的名称如'类'、'唯一者'、'人'等等,使这些范畴世俗化。"

而马克思自觉到了上述一段的内容,这其实就是意味着,他把自己投身到了德国哲学所行不通的、"异质"的语言体系当中。为了证明这一点,比如说,在《德意志意识形态》文本中还有这种叙述:"如果借用哲学家们所易懂的语言来说的话,所谓'异化'是……"而在这段叙述里所谓的

"哲学家们",指的就是德国的哲学家们。就是说,当他思考和观察时,他确实已经站在德语词汇"异化(Entfremdung)"所行不通的"场"上。

从《德意志意识形态》之后,马克思的"文体"则明显变化。而一位思想家的"变化",莫过于其文体的变化。反过来说,一位思想家,即使其理论的内容有了变化,但如果其文体没变的话,那么可以说,这位思想家其实一点也没变。再说,所谓"与黑格尔'断绝'",这就意味着与黑格尔的一套术语彻底断绝开来。而在这个意义上,马克思流亡到巴黎时有过亲密交往的海涅,可以说他则在与青年黑格尔派无缘的地方,拥有了一套思考《德国古典哲学的本质》的文体。而海涅——即长久居住于巴黎的"欧洲人"——在他看来,具有德国风味的一套哲学语言,几乎是一套滑稽的东西。马克思也同样如此。但是,这同时并不意味着法国式思维就优越于德国式思考。

重要的事实是,当马克思脱离于黑格尔哲学的时候,同时也放弃了黑格尔的一套术语。比如说,"异化(Entfremdung)"这个词,本身就存在于黑格尔的"问题"之内[①],因此

① Entfremdung: 动词"ent - fremd - en"的名词化表现;接头语"ent"(指「分离」、「脱离」、「异质化」)和形容词"fremd"(指「异乡的」、「他人的」、「陌生的」)之相结合来形成。该词直到马克思在《经济学——哲学手稿》(1844)里特指该词具有重大意义后才引起人们的注意。据黑格尔形而上学式思考,所有的存在者在其本质意义上,都必然通过否定自己来成为"自我的他者"(Anderssein),并"自我异质化"(sich entfremden)。而这种自我否定不止于一次,而是被否定者再由其内在否定性所否定,结果回到原点。然而这种"还原",不是单纯的"向旧态的还原",而是经过"否定的否定"和"他者的他者"等的中介,从而获得"更加丰富内容"的还原。据黑格尔,这种活跃的结构才是所有存在的、以及世界全体的结构的"基本形态"。——译者注

无论怎样把“异化”概念费尔巴哈式地颠倒,结果等于依然停留在黑格尔的框架之内。我们至今也仍然能够找到许多例子,即轻易接触马克思《经济学—哲学手稿》的人,结果完全被黑格尔式思维所吞没。该警惕的,就是语言。不是我们去思考,而是语言在让我们思考,这就是马克思在《德意志意识形态》里所表现的认识。然而,我们对于他这种认识,应该更加彻底地探讨。

身在他国,这种事实本身就是内涵着某种意义的。瓦雷里关于笛卡儿——笛卡儿居住于荷兰,并在荷兰进行了一系列的思考——说:“就‘哲学家’这种行业而言,‘不可理解’才是本质的。哲学家,他必须从某个星星坠落下来,并要成为永远的外国人。他们要努力,对于最为寻常普通的事情,务必感到非常的惊讶”(《从荷兰之归途》)。

然而,瓦雷里偏偏忽略了两个事实:第一,当时的荷兰(阿姆斯特丹)是最为发达的商业都市。而笛卡儿,“有一个因素”竟然始终使得笛卡儿把当时的荷兰形象视为具有“质”的等级制度的“中世式世界形象”的、简单的“延续性发展体”——他对于这个事实却丝毫没有感到过任何惊讶。换句话说,笛卡儿压根没有察觉,使得他那种视点成为可能的“因素”的存在。而这种“因素”,其实就是“商业性市民社会”。再说,只有对于叫做“商品”的、这种“最为寻常普通的事项”感到惊讶的、另一个“永远的异国人”,才能够从根底推翻“商业性市民社会”。

第二,瓦雷里忽略了笛卡儿的思维(cogito, ergo sum:我思故我在)乃恰似“印欧语族(印度-日尔曼语族)语言

系统”当中的“主语”之事实。[①] 比如说,在《善恶的彼岸》里的以下一段里,尼采确实发现了渗透到西欧哲学全体的一种“倾向性”,就在于其“语法系统”当中:

> 各个的哲学概念并不任意地只靠自身来得以存在,而是通过互相的关系的联系来继续成长的。而且,某些哲学概念即使看来似乎突然地、偶然地出现于思考的历史脉络上,但其实还是原本属于同一个系统。这正像生存在某个大陆的所有生物,都属于一个系统里那样。——以上的事实,还可以通过这种事实来得到察觉:怎样互不相同的哲学家们,也归根到底都在不断地、确切地反反复复采用着某种应该被思考的“根本方式”。他们置身于看不到的诅咒圈子当中,并在不断重复着回转于同一个轨道之上。尽管他们可能以批判的、系统化的意志来感到他们在互相独立。再说,他们内部的什么因素总是在引导他们。而所谓“因素”,即他生来就具有的概念系统和类缘,则

① 请参考黑格尔对于笛卡儿的批评。黑格尔在《哲学史》第20章里指出,笛卡儿的三大贡献为:一,以自由·单纯·通俗的方式来否定了所有通俗的思考的前提;二,把出发点放在最为单纯的命题“我思故我在”;三,把内容的一切还原到思考和延长、以及存在。不过,黑格尔还认为,笛卡儿的问题也就在于他的贡献里;其中对于第二点(命题“我思故我在”)的批评,他说;“虽然富有近代性,因为这个命题等于宣言‘自我的绝对性自立’,然而同时过于强调主观性。因此这个命题无法与客观存在‘挂钩’;为了从这个命题达到客观性,就不能不以‘神’作为媒介。而且,笛卡儿的有关精神和物体的二元论,也就因为他把二者定义为各自不需对方的存在而独立的存在,从而两者之间的关系不能不变成表面上的、偶然的(任意的)关系”。——译者注

根据一定的顺序来在不断迫使他们重复。

事实上,他们的思考并不是发现,不如说是回归——回到再认识、回想等的概念曾经从那里发生过来的、历史悠久的灵魂的共有财产那里的回归,也是归乡。而在这个意义上,哲学就是最高级的隔世遗传的一种形态。印度、希腊、德国之所有哲学思考所共同具有的、让人吃惊的血缘的相似,由此简单得以说明。在这里,有着语言的类似性。既然如此,由于语法的共通的哲学——即同样的语法的机能才使得成为可能的、无意识的支配和指导,哲学体系从一开始就负担着形成同质的展开和排列的命运,这是难以避免的命运。同时,通向为解释世界的其它可能性之道路,从一开始就被封锁着——也是难以避免的。而在乌拉尔阿尔泰语族语言系统里,主语的概念甚为不发达,然而,属于那种语言系统圈子的哲学家们,用与印度日尔曼民族和回教信徒所不同的眼光来"眺望世界",并开始走不同的路子,这应该是可能的。某种语法性机能的诅咒,在最终意义上,也是生理的价值判断和人种条件的咒缚。——以上是我为了劝戒洛克的、有关观念起源问题所表现的浅薄而讲述的。(尼采《善恶的彼岸》)

属于尼采所谓"乌拉尔阿尔泰语族"的日本人,则能够容易想像西方人试图脱离主语的努力之怎样地困难。当

然,这就因为近代日本人也一直在致力于和他们正好相反的努力之缘故:试图确立主语(主体)。对于西方的语法来说,——"主语"始终拥有暴力性的控制能力——在这种语法看来,实在难以想像所谓"主语"的不在席。在那里,主语(=所指)总站在优先于谓语(=能指)地位的"结构"在缠绕着。

再说,"be 动词"的存在本身就让"逻辑学"和"存在论"成为自然而且自明。比如说,句子"The dog runs."可以变形为"The dog is running."。然而,从结果来看,就等于在任何事情或行动上都由"存在"所介入,而且其"is",作为连系动词,从而引起与说"The dog is an animal."一样的逻辑性判断。因此可以说,逻辑学和存在论都作为一种语法性习性而确定了西方的形而上学之所以发生的不可避免性。然而,一旦从"货币的形而上学"的观点去看就会明白,这些事情绝对不是西方所固有的事情。

譬如说,古典经济学会这么想:"商品 A 的价值是这样那样的"。所以说,价值是本质(的东西)。而对于此,马克思却把它改说成"由商品 B 使用价值来表现商品 A 的价值"。在这里,"存在"变形为"关系",并且作为能指之"使用价值"(商品 B)的位置在优越于"价值"(商品 A)。我之所以说"货币的形而上学",恰恰因为货币形态使得"关系"成为"存在"。而马克思在这里所尝试的,其实并不止是主语和述语的单纯的颠倒。

马克思在《资本论》的序言里说过:

我的辩证方法,从根本上来说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反。在黑格尔看来,思维过程,即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。

将近30年以前,当黑格尔辩证法还很流行的时候,我就批判过黑格尔辩证法的神秘方面。但是,正当我写《资本论》第一卷时,愤慨的、自负的、平庸的、今天在德国知识界发号施令的模仿者们,却已高兴地象G. E. 莱辛时代大胆的M. 门德尔松对待斯宾诺莎那样对待黑格尔,把他当做一条'死狗'了。因此,我要公开承认我是这位思想家的学生,并且在关于价值理论的一章中,有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。辩证法在黑格尔手中神秘化了,但这决不妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里,辩证法是倒立着的。必须把它倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核。①

不过,只通过主语和谓语的颠倒,就无法超越黑格尔的逻辑学(=存在论)。批判黑格尔之所以极为困难,就因为

① 《资本论》第一卷第二版跋,人民出版社1975年版,第24页。

黑格尔作为自柏拉图以来的西欧形而上学的代表者而存在。当然,马克思确实颠倒了黑格尔。但是,困难就从这里开始。不用说,辩证法就是依靠主语和谓语来成立的逻辑学,可仅仅以谓语变成了主语,也说明不了什么。本该要怀疑的是,主语和谓语、"能指"和"所指"之类的二分对立法本身。

比如,当马克思说"商品 A 的'价值'由商品 B 的使用价值来表现"时,原本并不存在的"价值"在语法意义上已经出现了。所以说,这种表现本身,事先早就把作为"被表现意思者"的"价值"作为了前提。而为了马克思的"价值形态论"真正成为解构黑格尔辩证法之著作,那么,我们就应该从《资本论》文本里阅读出马克思的"提问"——派生出"主语和谓语的结构"的"起源"到底在哪里? ——,而不是简单阅读出他对主语和谓语所颠倒的事实。也就是说,我们必须从文本阅读出"尚未被思考的东西"(海德格尔)来。

海德格尔就尼采说道:

> 尼采的哲学,像他自己证言过的那样,是一种颠倒过来的柏拉图主义。那么,我们要问,柏拉图主义所固有的美与真理的关系,到底在什么样的语境里,通过颠倒而变成别的关系,也成为尼采的哲学?
>
> 如果尼采对于柏拉图主义的"颠倒",可以和仅仅把柏拉图的诸命题"弄成相反"的操作视为

同一,那么,我这种提问也就以单纯的"替换"来容易得到回答。的确,尼采本人也往往把事情表现为那样。而且这不仅由于他有时候还真以粗略的方法想要把事情简明化,而且由于他还有时候虽然追求着别的思考方法,可又不能不以这种粗略的方式去思维。

在后期,甚至直到他作为思想家的工作快要崩溃的时候,尼采才第一次通过对柏拉图主义进行颠倒来明确察觉了他自己到底被陷入了什么样的地步,而且他的这番明察牵扯到了柏拉图主义给他所带来的一切意思所及的各个角落里。而且,当尼采把握了颠倒柏拉图主义就是他为了克服虚无主义所需的办法的时候,对尼采来说颠倒柏拉图主义的必然性更加明了了。因此,为了我们弄清楚他对柏拉图主义的颠倒问题,首先就要从柏拉图主义本身的结构形态说起。在柏拉图看来,真正的世界是超感性的。而他把这种超感性的真正的世界作为规范的东西而放在首要地位的时候,同时把感性的东西视为表面上的虚假世界而放在了次要的位置。被放在首位的,是占有优先地位的,而且是唯一规范的,因而是被人们所希求的。然而,经过了颠倒后——这可能像公式似地容易得出答案——感性的东西、表面上的世界则被放在首位,而超感性的东西、真正的世界则被放在次要的位置。在此,只要回想起以前所叙述

过的内容就可以确认，尼采关于“真正的世界”和“表面上的世界”的讲述，其实已经不和柏拉图所讲的内容相同，也就是说，对二者的定义和理解，发生了变化。

不过，感性的东西占有首要地位，这本身到底意味着什么？那就是，感性的东西才是真正的，而且是本来的存在。但是，假如尼采所进行的“颠倒”仅仅以这种方式来得到理解，那么，只能说尼采只不过固执于“上部（首要）”和“下部（次要）”等的空虚的配置，而且只不过让相反的东西占在相反的位置而已。再者，如果说这种“上部”和“下部”等的配置就在规定柏拉图主义的结构形态，那么，尼采的这种“配置概念的保存”本身就证明他在本质上还继承着柏拉图主义。这样一来，他所谓的颠倒，根本没有成功地实现，为了克服虚无主义而本来应当实现的课题——即从根本上克服柏拉图主义。而这种尝试——即真正的颠倒，只有废除叫做“上部—首位”的配置本身，才能够停止把真正的东西、该被希求的东西事先当作线索，因而也才能够废除在理想意义上的、真正的世界本身。那么，当“真正的世界”被废除时，到底会发生什么呢？在那个时候，“表面上的世界”还依然会继续存在吗？——回答是“不”。表面上的世界之能成为“表面上的世界”，大概只在于它作为与“真正的世界”所对立的意义之上。

> 当"真正的世界"崩溃时,"表面上的世界"也应当随之崩溃。而此时,才能克服柏拉图主义——哲学的思维以从柏拉图主义转奔出去(heraus - drehen[①])的形式来被颠倒。然而到那时候,情况到底会发展到怎样的状态呢?
>
> 而对于尼采来说,"颠倒柏拉图主义"就等于"让自己从柏拉图主义果断转向出来"的时候,——猛然的精神错乱现象袭击了尼采。然而,至今人们仍然没有认识到,他这种颠倒恰恰就是尼采成就生涯的程序的最后一阶段,而且他这种成就直到他创造的最后一年(1888 年)才第一次得到了明确的完成。(海德格尔《尼采》)

我们应该知道,在"被掩盖的结构"、"下层结构"以及"深层结构"等想法本身的框架内部,柏拉图主义其实还在残存。可是,面对这种海德格尔所指出的困难,难道只有海德格尔所提出的存在论式提问来才能够开辟解决的道路吗?尼采放逐了"存在"的概念,而海德格尔却把尼采的言说以存在论来重新解释。换句话说,海德格尔重新回到了尼采所谓的"语法"。而这种矛盾,其实才是所谓的"困难"。

马克思对于黑格尔哲学进行的颠倒,始终不能不在黑

---

① 这是海德格尔的造词。"Heraus"有"朝外—出来"之义;而"Drehen"则有(以螺丝等东西在扭转之貌为原义,后来逐渐具有——)"旋转,转动,转向"之义。——译者注。

格尔的术语框架里所进行。然而,比起在其它任何著作内的黑格尔批判,就在《资本论》里表现出来的马克思对黑格尔之如此的忠诚里,马克思对黑格尔哲学的否定,是不是反而更加表现出来了?

阅读《资本论》,恰恰等于把自己投身到这种种的"困难"之中。

Ⅱ　有关历史的问题

——哀悼武田泰淳[①]

我在十一月中旬[②]得知了武田泰淳的讣闻。在此前一段时间，我的近亲也去世了。不过，这两件事情好像都是离我很远很远的事情。事实上，我的确居住在离他们很远的地方，但并不止因为这个。——我呆呆地沉思着，他们的“不在”和“死亡”之间，到底有什么不同。

至于武田泰淳，说起来——他就像个“关于‘死亡’的专家”。当然，活着的人固然成不了死的专家。死亡，对个人来说是一种观念的问题。而就因为死亡是个观念问题，天堂也好地狱也好，才拥有某种根据。由此看来，倒不如应

① 武田泰淳(1912—1976)。生于1912年2月12日，东京都本乡町的(佛教)净土宗派“潮泉寺”住持大岛泰信的次子。小名觉。后来由于其父之师武田芳淳的遗嘱，继承武田姓。觉到20岁成年时，改名为泰淳。泰淳念高中时对中国文学发生兴趣，开始学习汉语的同时，参加“反皇派”组织。考上东京帝国大学支那文学科(今东京大学文学部中国文学专业)，此时认识竹内好。由于参加“第二无产者新闻”，四次被捕后退学。而泰淳退学后离开左翼运动，于1932年在“芝增上寺”被授予僧籍。于1934年参加中国文学研究会——该研究会以周恩来赴日欢迎会为契机而组织。会员还有竹内好、松枝茂夫等。自第二年起，刊行机关杂志《中国文学月报》。于1937年应召被送到华中战线，而从不参加军队，只担任后方办公，埋头阅读文学书。从1941年转到出版文化协会海外部。于1943年，刊行《司马迁》。第二年转到上海的中日文化协会，担任日语书的汉语翻译工作。于1946年4月回日本。1976年10月5日，由于患胃癌、肝癌而去世。——译者注

② 指1976年。——译者注

该说泰淳是个“观念的专家”。而武田泰淳生前所谓的“极限志向”,恐怕莫过于成为观念的专家。因为,“极限”只存在于思考范畴里,因而当然是个观念的问题。因此,凡是“像样的观念”,都从极限状态——比如“死亡”——出发,再说,一旦要忠实于那种观念而生活的话,就只能选择死亡。

不过,我之所以把他叫做“关于死亡的专家”,却不在于“观念的专家”意义上,而在于更加具体的、“葬礼的专家”的意义上。他是和尚的儿子,而他自身也成了僧侣。就是说,在精通于有关死亡的壮大观念体系之前,也在精通于对死亡的医学性观察之前,他从小就更加通晓于死亡的社会性面貌。

海德格尔说,在我们的意识里只存在他人的死亡。可是,我认为,海德格尔这种现象学式的看法,倒是可疑的。因为,我们的意识确实不能严密区别“有人的不在席”和“有人的死亡”之间的不同。居住于未开化社会的人们,无不都对死者感到恐惧。这就意味着,他们认为死者还在“活着”,而我们的葬礼至今还仍然保留着这种观念。像佛教等“彻底个人主义”的宗教,原本来说应该是与葬礼无关的,然而,这种宗教却除非容许葬礼仪式,在社会上就无法存续下来。

为了证明他人的死亡不是“不在”而是确定的“死”,那就需要其它别的条件。因而死亡不光是单纯的物理问题,也不是观念的问题,而是说起来就像个“制度”的问题。“不具备葬礼制度的社会是不存在的。”(维柯)——而这番

维柯的解释则证明着这一点。有人死亡，就意味着死者生前所占有过的诸关系有了空白，而未死亡者（被遗留者）为此则需要填补其空白，并要通过主动排除死者来再次形成新的诸关系。否则的话，死者仍在继续“生存”。

根据我并不丰富的经验而言，葬礼具有一种残酷性。以往我一直以为这就是由于葬礼之“形式化”所引起的缘故，但其实并非如此。而葬礼的残酷性，换句话说是葬礼的某种本质，其实隐藏在比如哀悼死者或为他悲哀等的，在人类史上相对属于近代的观念的底层那里。葬礼的本质，乃是“使得死者真正死亡”，也就是把死者从活人的世界里真正放逐。所以说，“死亡”决不是物理上可抓住的瞬间的事实，也不是像活人所感到的悲哀或丧失等意识性事实，而是具有一定宽度的共时性——它指使某一个关系的体系变形为另一个关系的体系之过程的全体。换句话说，不是先有人死亡而后有葬礼，而是葬礼也是死亡的一部分。我们随着时间忘却悲痛而逐渐习惯于他所不在席的事实。而恰恰就在这个时候，“死亡”才得以完成。此时，“死亡”已经与“单纯的不在席”不同，——因为死者已经失去了再次介入活人所重新形成的、关系体系的余地。

我从去年[①]秋天起，在美国耶鲁大学教授日本文学，而在我所担任的“二战后的日本文学”课程的课堂里，恰巧曾经让学生阅读过武田泰淳初期的短篇小说。不过，我其实当时与其说对作为“小说家”的泰淳感兴趣，不如说对于作

① 指1975年。——译者注

为"外国文学家"的泰淳感兴趣,而且对于在上海经历了日本无条件投降时刻的他——感到兴趣。这可能是由于我自身也一直在国外的缘故。但不仅如此,可能更因为我拥有与中国学者交流的许多机会。每次有人提到有关毛泽东的逝世和接下来发生的一系列政治混乱的话题,我都立刻想起泰淳的著作《司马迁——史记的世界》。实际上,有不少中国学者们也把这段政治过程暗地里以对于《史记》的想像来想像。然而,无论其意识形态性外壳如何,也把它看作犹如两千年前的事情的再现,这种看法实在使我感到困惑。

《史记》确实给我们暗示着,近代政治学或马克思主义的术语无法解释的一些事情。不过,更为准确的表述恐怕正好相反,只有在发生近代政治学和马克思主义的术语所无法解释清楚的事情时,《史记》的文本才开始具有意义。而文本《史记》的意义并不能通过历史学式的阐明来得到。此时,《史记》的文本作为再也无法还原到任何东西的一种"能指",在我们面前呈现出其面貌。

武田泰淳所发现的,也应该是在这种意义之上的《史记》。所以,泰淳对《史记》的解读之所以不同于任何人的解读,就因为他既不从"现代"的角度看《史记》又不从《史记》的角度看"现代",而是通过解读《史记》的结构本身来试图阐明《史记》所具有的秘密,——使得人们把当今的事情看作犹如两千年以前的事情的再现。

比如说,当秦始皇在他巡游的地方逝世时,秦始皇临死前遗嘱宦官赵高立长子(扶苏)做其后继者。而赵高却不愿如此,于是隐藏其诏书来不公开天子的噩耗,并矫旨说他

被赐予了秦始皇的圣旨而宣布立末子胡亥，驾车赶紧回到了宫廷。“会暑，上车臭，乃诏从官令车载一石鲍鱼，以乱其臭”（《史记》）。

但是，真正使人恐惧的，并不是宦官赵高以及其下人的掩盖行为，而是由秦始皇的死亡所引起的“一瞬间的真空”。赵高等人——他们感到恐惧的，就是这种政治真空状态——从而被恐怖驱使急往宫廷。长子（扶苏）方阵营一旦知道了秦始皇的死亡，其局势就会颠倒过来。秦始皇还没死亡！——只有到了有谁取代秦始皇并完全重建新的关系秩序的时候，秦始皇才真正死亡。

武田泰淳写道：“秦始皇临终之情景，就由于被描述的他生前之俨然模样极为详细，所以更加令人大吃一惊。绝对者之死，‘世界的中心’之死，统一全世界者之死，就其本身而言，乃是无疑惹眼的历史大事件。尤其在本纪里要涉及到此事，叙述的困难便会更加深重些。然而，司马迁却极为淡淡自然地、简单明了地叙述了这些。他只写成：‘始皇恶云死’。看来，地上的绝对者临死也仍要执著于生命，在帝位上囿于执著的火焰之貌，尽在这一句里。”

可是，泰淳说秦始皇光执著于生命，恐怕不太正确。秦始皇其实知道何谓“死”——即在他去世后会发生的一切事情。当如此明显露出“死”的本质时，死的观念已经并不意味着什么。不如说，死的观念总是掩盖着“何谓死亡？”之问。支撑《史记》的整个结构的，看来是这番秦始皇的死亡，或说是对于秦始皇的死亡所带来的“真空”状态之恐怖，尽管在《史记》中的任何地方都没有这么写。非常凶恶

的人或狡猾的人其实并不存在,他们倒不过是惧怕真空因而也着迷于真空才行动。虽然没有被写出来,可《史记》似乎成立于"中心的不在"以及"中心的不在"所瞬间开示的根源性混沌之上。

不过,我们为了想像那种"真空",倒不需要特别大规模的舞台——比如只要思考叫做"语言"的系统即可。大家都知道索绪尔把语言视为"差异化"的系统;语音和意思(概念)之间的结合其实是任意的,意思(所指)不过在语音(能指)和语音(能指)之间的差异上发生,就是说意思在互不相同的语音"之间"发生。换句话说,意思并不是先天的存在,而是从一种"真空"——根源性混沌——发生过来的。而真空又不是"虚无","存在与虚无"(萨特)不过是从那种"真空"出来的派生物而已。

当然,这种任意性并不意味着,人也能够任意地被替代。索绪尔说:"论语言的'任意性',并不意味着说话的人完全拥有选择能指的自由。某一个语言、某一个词,一旦被确立于语言性共同体内部,说话的人则失去能够改变它的力量"。换句话说,语言一旦作为语言而存在,已经无法存在"真空"。因为,此时的世界已经由被确定的"意思"所充足。比如说,当我们说明"狗"的概念时,光说"因为各国语言的语音不同,所以'狗(gou)'和'dog'之间的关系是任意的",还是远远不够。要不然,我们就不能不演绎出"狗"的概念之"先天存在"的本质性前提。其实不是这样,狗的"概念"本身就是从不同语音之间的"差异"发生过来的,而且它一旦变成概念,马上就封闭了"真空"。

这种本为任意的差异最后封闭其任意性并被确定的过程，只要试想某一个新的词汇的诞生过程就明白。比如，当出现“ta－ta－shi－shi[①]（踏踏实实）”等的语音时，虽然谁都会明白其意思，但其语音本身并不说明它指的是什么，因为其语音（ta－ta－shi－shi）本身并不具备意思。但一旦其词（踏踏实实）作为词汇而固定下来，不仅其语音就开始具有意思，还会给人带来其意思似乎由其语音所赋予似的感觉。其实，所有的语言都有这种的来历。

再举个例子。“smart”之词，在英语里一般指的是“聪明”的意思，可是在日语系统里“スマ－ト[②]”则不指“聪明”的意思[③]。不过这并不意味着日本人在瞎用英语。在英语里，“smart”的意思仅仅存在于和“clever”、“bright”、“brilliant”、“wise”等词汇之间的“关系”之上，因此根本不可能把它正确翻译过来。相反，自从“smart”扎根于日语系统之后，“スマ－ト”却在于和“苗条”、“风流”、“萧洒”等的其它日语词汇之间的“关系”上被赋予了其它的词汇所不可代替的意思。不用说，在日语体系里，在“スマ－ト”所表示的意思[④]没有被固定下来之前，日语系统则不曾有过那种意思。就是说，决不是某种意思由语音“スマ－ト”

---

① 原著为“シコシコ”（shi－ko－shi－ko）。日语里具有副词性语法机能，指三种意思：一，雨后的泥泞般的状态（虽然此义乃为本义，但当今的日语里此义几乎消失）；二，筋筋道道的口感；三，持续性地踏踏实实埋头做某种事的状态。——译者注

② 即英文“smart”的日语标记体；“スマ－ト（su－ma－a－to）”。在此为了使得日语化的外来语和英语原文之间的差异明确化，故保留原文日语标记体。——译者注

③ 日语里一般指“不肥胖”、“瘦瘦的”、“飒爽的”等意思。——译者注

④ 日语里一般指“不肥胖”、“瘦瘦的”、“飒爽的”等意思。——译者注

来表示,“スマ－ト”的意思则是从语音“su－ma－a－to[①]”和其它语音之间的“差异”发生过来的。而它一旦定着于语言系统里,它的意思就由以往没有过它的、不同的语言系统所重新予以形成,而且其它词汇的意思也跟着这种关系的变化随之被变形。

毫无疑问,谁也不能意识到这种过程。在人们的意识里总在反映的,只有“既成的意思”。而尽管如此,“语言的变化”,在这种再自然不过的事情里,其实往往隐藏着某种“暴力性情节”——在从一个系统到另一个系统的“转移”过程中,其实都隐藏着“死亡”和“杀害”。不是谁都有意做出这件事情的,可是,不论“珍惜语言”与否,我们确实在不断杀害着语言。反过来说,谁也都无法“有意”去杀害语言。因为,我们的意识早就被“意思”所饱满着,也就是从那种具有任意性的“真空”所隔离着。

可以说,武田泰淳从《史记》里所发现的,就是这种“真空”。为此泰淳有意排斥对覆盖着《史记》全体的“意思”之想像。比如说,虽然泰淳暗然提到过司马迁当时很重视老子哲学的事实,但泰淳的意思并不是在说老子哲学在覆盖《史记》全体。的确,在《史记》里儒教被相对化,但这又并不意味着,有其它的观念在使得儒教相对化。泰淳则强调,司马迁把孔子放在诸关系的系统当中,从而解构某种超越论式的观念。如果老子作为一种“哲学”而存在的话,那

① 即英文“smart”的日语标记体;“スマ－ト(su－ma－a－to)”。在此为了使得日语化的外来语和英语原文之间的差异明确化,故保留原文日语标记体。——译者注

么，恐怕老子也应当同样会受到解构。然而，虽然如此，像泰淳说的那样，《史记》的方法却是老庄式的。

武田泰淳在从司马迁之父司马谈的《太史公自传》引用了有关道家的论述之后，这样讲述：

> “该文章茫茫然，又难以抓住其中心。吊儿郎当的，使人弄不清楚。不过，为了模糊地象征现实的姿态和历史的形状，这倒是出色的语言。‘动合无形，赡足万物’、‘阴阳之大顺’、‘故能究万物之情’、‘故能为万物主’、‘混混冥冥，光耀天下，复反无名’，岂不都是历史家的夙愿？这些语言恐怕可以说是极为巨大的‘业’[①]。可是，恰恰因为如此，其‘业’才是苦难的，也是无限艰难的。‘无成势，无常形’。首先应当废弃的是，应该当做根据的、极为常见的一切历史理论；也应当否定儒家的法则、墨家的法则以及所有形式上的法则。因为，这里是‘有法无法；有度无度’的世界。而把这种世界作为对象，现在，他写作世界历史。他不得据于六派之中的任何一派。而他独自一人，站在历史的现实之前。他应该怎么做才好呢？他

① 业：佛教术语，梵文：karma。音译为‘羯磨’。意为造作，泛指一切身心活动。佛教认为“业”是有情流转生死的动力，也是佛教阐扬“因果报应”理论的根据。“业”分类很多，一般分三业：身业（行动）、语业（也叫口业，言语）、意业（思想活动）。《成唯识论》卷一：“能动身思，说名身业：能发语思，说名语业：审决二思，意相应故，作动意故，说名意业”。——译者注

的耳朵，似乎听到了虽然微小却靠得住的声音；‘道家’、‘黄老之道’、‘老庄式思维’是庞大的，那就是‘无为自然’。”

在这里我们看得到，存在于任何形态（系统＝秩序）之根底的，向“混混冥冥”的、“复反无名”的想象。当然，在《史记》里存在的，不是这种“哲学”。倒不如说，这种“混混冥冥”仅仅存在于文本之“行间”。与老庄思想相反，司马迁的关心则在于“形”。而且，这种“形”，只有从“无形”的角度去看时，才能发现的。

而这种僻论，可能还同样适用于武田泰淳所谓的佛教。

“龙树[①]的‘空观’[②]是由当时的自然科学所达成的、坚定不移的最高体系。这是一种冷静无比的自然辩证法，因此善男善女难以靠近，何况其结构远远不具有犹如把‘无常’作为招牌从而使人感到幽深情趣那样的庸俗性格。日本历来习惯囿于万世一系，以及其它的纵向联系或者时间的流动等，但佛教原来就是为了空间地把握宇宙、物理化学地确认宇宙，并试图废除偏袒的教条主义

① 梵文 Nagajuna：在世时间大约公元 150 年至公元 250 年之间。南印度的婆罗门出身的佛教家。中观学派（倡导中道空观）的鼻祖。打下“空”的思想的基础，并宣扬大乘佛教。被称谓八宗的祖师。——译者注

② 指空宗哲学；所有一切都由因缘来发生的，因此不存在永恒不变的自我或实体，因而所有一切乃是“空”。——译者注

而出发的。因此像《平家物语》[①]那种咏叹，不过是极为胆小的、心胸狭隘的人们之胡思乱想而已。"（武田泰淳《生生流转》解说）

由此可见，在他看来，佛教不是宗教性观念，而是一种方法。而且他又试图从这样的角度去看《史记》的结构。也就是说，他根本没有从现代的历史学的观点角度来看《史记》以及其作者。他所对准的焦点只在于《史记》的文本结构上。他不把"世界全体"作为问题，而把《史记》的文本全体作为问题。司马迁所采用的文本结构，在事实上不是他自身的发明而是传统的，但是泰淳对此却漠不关心。他仅仅把《史记》的文本结构作为问题，从而他有可能发现了连司马迁自身都没有臆想过的诸问题。不过，我也从武田泰淳《司马迁》的批评作品中发现了，泰淳自身可能没有意识过的问题。

武田泰淳似乎在强调，司马迁写作的是"人间的历史"和"个人"。而且这又似乎和"现代的历史家的写作里缺乏'人'"之类的一般性批判互相对应着。而在这个意义上，写作历史题材的小说家们则相信自己才是能够写作"人"的。然而，写作"人间的历史"，就等于意味着写作各个人的决断、愚蠢、不安、悲哀、卑劣等的事情吗？《史记》给人的印象既不同于任何历史小说，又不同于武田泰淳写的历

① 日本古典著作。成书于镰仓时代前期（1219年）。把以平清盛为中心的平家一门的兴亡作为核心来描述了12世纪末发生的政治动乱。叙述手法上以佛教的无常观作为基调，风格则具有叙事诗风格。——译者注

史小说。《史记》所表现的独特的逼真感,到底不是现代的历史家或小说家所能够再现的。然而,如果说《史记》就因为写出来"人间的历史",所以才是"正当"的,那么,只能说司马迁生前时所谓的"人"和现代历史家所谓的"人",根本上是互不相同的两个概念。

然而泰淳还是说,司马迁写的是"个人"。可是,武田泰淳的评论之所以与其他任何批评家都不同,那就因为——他把"个人"颠倒为如下:

> "《本纪》的重点不是仅仅在于项羽个人身上,也不是光靠于高祖一人,而在于叫做'项羽'和'高祖'这相互对立的因素之'运动'。没有项羽就不可能成立《高祖本纪》。一个人如果没有与其相对立的'其他的个人',那么,这个人便失去其价值。在这里成问题的,不是大王和臣下之间的关系,也不是世界的中心和其周围的政治人物之间的关系,而是中心与中心之间的关系,也是绝对者与绝对者之间的关系,是根本上互相对立的两个'个人'之间的关系①。这样,先确定这种

① 对著者这篇论文的翻译根据《马克思,其可能性的中心》文库本 2001 年 12 月 1 日第 21 次印刷的版本。著者在这里的引用有错,在日文文库版本里他引用说;"……在这里成问题的,不是大王和臣下的关系。'而是'世界的中心和其周围政治人物之间的关系。是根本对立的两个个人之间的关系。……"。译者为此感到逻辑上的不合,参照了武田泰淳文集里的原著,果然著者引用上还是有误。因此,在这里译者所翻译的,乃是武田泰淳的原著之相应部分。再说,著者柄谷行人后来也在他著作《近代日本的批评Ⅰ昭和篇上》那里再次引用了武田泰淳的这个部分,同时还是进行了修改。——译者注

> 大前提，而后再探究下去其间的关系，司马迁最终能够给《本纪》赋予了更加深刻的内容。……不是个人的命运，而是形成中心的人与人之间的连贯才成问题。通过立体地观察‘世界的中心’，并抓住其运动的法则，才能明确表示‘个人’的性格在历史上如何地重要。而就在这个时候，‘激愤’、‘欢笑’、‘勇气’、‘焦躁’以及‘智慧’等的个人的感情、伦理和能力，在历史的绘图故事的‘面’上，才会一个接一个地鲜艳浮雕出来。”

他们会愤怒，也会欢笑。然而，就在《史记》里，“‘欢笑’和‘愤怒’都推动世界”。当然，推动世界的，实际上并不是他们的愤怒或欢笑。他的意思是，他们的愤怒和欢笑，在《史记》里再也不是他们的性格或事实，则作为对于某种结构性变化的“能指”而存在。不是个人的感情在历史上重要，而是——泰淳只是在单独地论述，《史记》的表现上的特质。在那里，个人的愤怒和欢笑，其本身就是能指，并不是与另外单独存在的“意思”相割切开来的。

“……《列传》不是简单的个人的历史。通过刚才上面述过的两部《列传》就能明白，每一个都是象征，也是问题。七十部列传各自的面貌，不是简单的面貌，而是具有象征性的面貌。像能面[①]那样，列传所表现的面貌，都是各自代表

① 日本传统艺术“能乐”所使用的面具。“能乐”：自十四世纪到十六世纪期间，从“猿乐”逐渐发展过来的、以歌舞为中心的戏剧。演员戴各种角色固定化的面具随着伴奏表演。——译者注

着这个世界里多种多样的、'シテ''ツレ''ワキ'①等的'人面具'。要么这个面具与那个面具一同出现,要么一个面具在另一个面具的后面随之出现,互相并存又相继出现,来来往往被赋予'意思'。列传里所出现的种种面貌,无非都是'历史能乐'的面具。"

在这里,泰淳进一步推进了自己的思考——如果诸个人单独存在,那么,"就失去其价值";反过来说,诸个人只有在互相并立的诸关系以及在关系的体系里,才"被赋予意思"。更正确地说,诸个人同时作为"面具"——即符号来出现,而且其符号的"意思"又只有在符号的关系体系里才被赋予。而且,这一体系又"没有中心"。

已经很明确,这种思考基本类似于索绪尔的语言学。而武田泰淳为了如此地思考,像索绪尔对于以往的语言学所做的那样,排斥了"线型的历史主义"。这无非就是武田泰淳对于马克思主义的认识:空间地、或说"共时地"观察历史。泰淳在阅读《史记》的过程中,也彻底贯穿了他所谓的"科学的、物理的"佛教式认识。而令人讽刺的是,他这样得来的"史记的世界",最终与符号论的世界融为一体。

《史记》的表现,无疑具有现代的历史学和小说都不具备的、特殊的丰富性。这不是因为在那里有"个人"的记载,也不是因为其文章特别杰出。而《史记》独自的丰富性,其秘密恰恰藏身于武田泰淳所发现的《史记》的结构

① 分别都是表现"能面"种类的术语;'シテ'(shi－te＜仕手＞)指主人公;'ツレ'(tsu－re＜连＞)指助演角色;'ワキ'(wa－ki＜协·胁·腋·旁＞)指主人公的对象。——译者注

里。在《史记》里出现的“人”的“分类表”①，始终没有离开过具体的东西，与此同时，和所谓现实主义不同，是通过互相的关系、差异和同一化来紧密被组织的，一种符号体系。

武田泰淳的《司马迁》之所以具有划时代性的新颖，决不是因为他把《司马迁》的文本“文学”地、或说结合着自己的经验来写作。比如，该书著名的开头句子：“司马迁，他是活着尝遍了耻辱的男人。”——这种写法本身对于一些事实弄成暧昧不清：第一，司马迁并不是因为耻辱而写作的；第二，为了完成自己从十年前开始的写作，司马迁才选择了宫刑而不是死刑；第三，实际上，司马迁在受到宫刑后刚刚三年就完成了写作。不过，我想请大家试想看，一个人真的会因为“愤怒”或“耻辱”而想要完成“世界的记录”吗？——倒不如说，只有想要做“世界的记录”这种大事情的人才会被“愤怒”或“耻辱”所缠绕。进一步说，司马迁的“愤怒”，其实早在他父亲生前或者说在他“自身的屈辱体验”之前，只凭着“他们父子为历史家”这桩事实本身，作为一种宿命来已经被确定了的。

中国的历史家，对于世界历史来说，是极为稀有罕见的存在。这恐怕来源于这种事实：在中国，“永恒性”的概念不在于“天”，而在于“被写在‘历史’”上，或者在于“史上留下‘名字’”之上。而这种“潜在性的宗教”，恰恰才使得

① 武田泰淳在《司马迁》里非常关注司马迁在序言后标记的十种人物关系图；十种人物关系图分别是：三代世表、十二诸侯年表、六国表、秦楚之际月表、汉兴以来诸侯王年表、高祖间侯者年表、惠景间侯者年表、建元以来侯者年表、建元以来王子侯者年表以及汉兴以来将相名臣年表。——译者注

历史家成为一种“潜在的圣职者”。所以说,为了正确观察中国的历史家,与其从现代的历史家的立场去看,不如从“世袭僧侣”的立场去观察他们。

而在这个意义上,历史家的权力就在他们在支配“死者的世界”上得以表现。而僧侣的权力则被表现为给生命的无力在“彼岸”上予以颠倒的意志。然而,武田泰淳又把这些道理再次颠倒过来:

“老师下地狱?”

“对。我感到恐惧。但这恐怕是我的命运。”

“有那么严重吗?”

“是的。”他倒说得朝气蓬勃,“我这里其实充满着罪恶。只是你看不出来。够让人害怕的。不过这都是真的。”

“不会吧?下地狱?”

“是,就是地狱。”他抿嘴一笑,好像要甩开我对他的同情。

不过,我其实一点也没有同情他。有的是像不愿那么简单把他送到地狱似的坏心眼儿,还有像预言者似的自信,我才那样主张的,“老师一定能上天堂的!”

“天堂?”学者立刻露出了不高兴的神色,皱了皱眉头。

“不管老师怎样说,老师是一定能上天堂的。”

“为什么呢?”

“因为所有的人必定都能上天堂呀!”

瞬间,他吃惊得忘记了呼吸。(武田泰淳《异形的人》)

如果还真所有人都能上天堂的话,那么,有没有天堂就一个样。假如说在那里有泰淳的“恶意”,那就在于他把地上的差异和同一性变成模糊不清,并且把安定的秩序变为“混沌”。在那里,与道德无关的“力量”在出现。

这样,泰淳所再次颠倒过来的“历史家”,既不是以某种尺度来审判某些事情的人,又不是什么“客观的”记录者;也不从自己的无力和怨恨出发,为了推翻其无力和怨恨而写作历史。而泰淳于此所想像的“历史家”,则是与其完全相反的人——即只从“写作”的角度来写作历史的人,也只有在“写作”的意义上才使得历史得以存在的人——这就是武田泰淳最后想像出来的“历史家”。

“写作”,并不指对事情的单纯的记录。在没有文字以前的社会里,“事情”只要有人来记忆即可。这也不是由于他们的记忆力相当强,也不由于他们身上所发生的“事情”很少,而是由于他们的“事情”往往被立刻还原为神话性结构。当事情作为事情,作为再也不能被结构所吸收的东西而发生的时候,他们的社会才成为“历史”的社会。不过,这绝不因为事情本身发生了异质化,而是由于“事情的经验者”已经开始意识到了其事情的结构性分裂。所以说,“写作”不是为了记录事情而发生的,而是由于发生了“危

机”——他们第一次发现,发生了除“写作”外没有其它办法来统合的结构性分裂。比如说,《古事记》[①]不是“神话”而是“历史”,但这并不意味着《古事记》里有“历史性事实”的记载。《古事记》的成书,就由于当时的日本人再也无法以口诵来统合的“分裂”,而这种分裂才促使了他们“写作”。“文字”根本不是“抄”声音用的工具,就在“写作”的背后,其实存在着结构性分裂。

重要的是,“历史”既不是对于事实的记忆也不是记录,而是由写作行为本身所创造出来的。因此说,“写作”,从一开始就隐含着某种残酷的因素。

> “一说记录,就会有人把它简单理解,可是,我却认为记录其实是非常可怕的。规模大了,记录就变成世界的记录,而成为世界的记录的,必然会让人重新观察也重新思考自然和世界。”(武田泰淳《司马迁》)

记录不是简单的抄。何况司马迁,他是专门根据于历史材料而记录的。“记录”——就因为它根据于除非写作否则无法解决的危机(critical),因而不能不成为批评(critic)。而司马迁的“危机”,决不是他私人的,恐怕是内在于汉帝国的,而且是只通过“写作”才能够抓住的。

---

① 日本奈良时代的历史书。成立于712年。据其序言,把稗田阿礼所背诵了的天皇系谱、年代记和被传承的神话、传说,由受元明天皇之命的太安万侣来撰录。——译者注

众所周知，武田泰淳在上海经历了日本帝国的“灭亡”，而且就从那里，他重新作为“小说家”而出现。就是说，他亲身经历了也亲眼目睹了，他从前在《司马迁》里写作过[①]的那个“真空”，使得他成为小说家的，恰恰就是现实的“混沌”。

“活下去，没准不会想像的那么困难。”

我把枕头放在阳台的混凝土上，倚在那里，晒着太阳。我每天早上起来后，都从不晒阳光的后房出来，在阳台那里晒了太阳。两只鸡在那角落里总是啄着枯叶或剩饭。从下边的胡同那里，总听到中国人臭骂着搜购日本人物品的说话声。卖方的日本人，其声音总是低调而且弱小，似乎在困惑。所以买方的声音听起来更加凶猛，几乎在威胁。只有在玩耍的小孩子很活泼，快活着。可是，这些反而让其父母更加焦躁、不安。

“不管怎样，我们既然活下来了。”我视力退弱的眼睛，一直望着在会元里的家家屋顶那边模糊看到的、发白的电影院墙壁。墙壁闪耀得使人晃眼，在冬季的青天中浮雕出来。

“即使战争输了，国家灭亡了，但我们无疑在活着。”

日本人商店的橱窗，也逐渐开始扬起青天白

① 于前注里指出过，武田泰淳发表《司马迁》的，乃是1943年。——译者注

日旗和蒋主席夫妻的照片。（武田泰淳《蝮蛇的末尾》[①]）

灭亡了叫做日本的“中心”，而后所残存的是一种无秩序的秩序。其实，这是没什么长久的事情。当他写作《风媒花》时，泰淳实际上已经远离于那种活生生的混沌[②]。而残存的，则是他在小说里再现其混沌的“装置”。自《森林和湖水的祭祀》[③]至《富士》[④]，他不断反复着同样的“操作”——先创造“世界”，而后把创造出来的世界塞进到喜剧性混沌里。然而，他越提到“历史”或“世界全体”，其实越发从那里远离。没有作家比武田泰淳更尖锐抓住过从日本帝国的崩溃到重建的过程中能窥视得到的“死”，但又不能不说，在他的内心里，他已经丧失了“危机感”。在他看来，“历史”已经变成了观念。而他，也不再没有能够抓住“系统”本身受到根本上的变形似的“死”，以及只有通过写作才能够把握似的“历史”。

然而，比如安冈章太郎的小说《海边的光景》[⑤]，在这部作品里却有那种“死”和“历史”，虽然这部小说并没有把历史或政治的问题作为题材，而被描写的只是儿子和父母之间的关系。当发疯了的母亲在海边的精神医院里去世时，

① 发表于1947年。——译者注

② 《风媒花》发表于1952年。泰淳于1951年1月与铃木百合子结婚，并于同年9月女儿花诞生。——译者注

③ 发表于1958年11月26日。该作品后来改成电影。——译者注

④ 刊行于1971年。——译者注

⑤ 发表于1959年。——译者注

儿子却看到了这样的光景：

> “……此时，沿着海滨石墙走的信太郎，忽然停步。眼前在展开着的光景，给了他某种冲动。偎依着岬角，童话般的小岛在飘浮着的这种光景，在他看来早就是眼熟了的。但他为什么停步，因为，在一望无际的眼界里，几百支漆黑的椽子到处被扎在比没有波涛的湖水更加平稳的海面上。……瞬间，所有的风景停止了动作。头上闪耀着的阳光不过只是在到处涂上无数的黄色斑点而已。风掉落。潮香消失。所有一切，看上去在刚刚从海底浮出来似的异样的光景面前，一下子都枯干了。他望着像刮起梳齿的梳子般的，像墓碑似的椽子的排列，他确实感觉到了自己的手正在捏着一个‘死亡’。”

这不是虚无也不是无意识。而是，这无疑是那种“真空”，也是“意思”的萌芽。这种海边的光景，恐怕称得上是对于我们日本自1950年代到60年代所必须亲身经历的、社会结构之根本性“变化”的暗喻。不管有意还是无意，安冈章太郎此时确实接触到了一种“死亡”，而这种死亡，恰恰才是历史的问题。他直接面临了，除非通过写作则无法解决的、无法把握的混乱。而且，对他来说，“写作”无非等于“杀死”母亲。安冈章太郎自己也不再能够写作超过这部小说的作品，可是，这也应该说是理所当然的。谁也无可

“有意”回避这种死亡或者杀害，也无法“有意”带来死亡或者杀害。即使不出现酒池肉林或豪杰，但我们在那里仍然能看得到根本上与道德无关的“混沌”。不用说，这种真空被立刻填补，而我们的世界再次被“意思”所充足。

Ⅲ　有关阶级的问题

——地底的世界·夏目漱石试论(一)

我在大约十年前写作夏目漱石论时[①],我从他的作品《坑夫》寻找过论述的关键。该作品里,人物丧失"外界"[②],而且失去其人格的统一性,他进入地底,并在黑暗中彷徨。对于当时的我来说,作品中的"地底"看来是具有象征性的表象,因而我感到该作品直接暗示着夏目漱石从《坑夫》以来的所有长篇小说的整个内在结构。然而,就《坑夫》而言,我现在的看法却有所改变。而且,我至今的新的看法,恐怕又具有不能不影响到全体夏目漱石论的某种性质。不过,我现在却没有能够重新改写夏目漱石论的那种热情。而在这里我写的,不过是我对于以前的我的思考内容所感到的生疏感,同时也不过是一种预感似的东西而已。

在现在的我看来,写作了夏目漱石论的那个六十年代,离现在似乎有着一段距离。换句话说,我到了现在,才能站在"外侧"来观察到让我失去外界了的、当时时代的气质。

---

① 指1960年代后半期。这篇论文首次发表于1977年,在刊物《文体》秋季创刊号上。——译者注

② 哲学术语。存在于周围,并独立于自己的意识而存在的、所有一切客观的世界。——译者注

我想起,在60年代初头所发生的、比得上"安保斗争"[①]或说比它更加具有重要意义的"三池斗争"[②]。从结果来说,自从三池斗争之后,在日本,几乎消失了"坑夫"以及"地底"。三池斗争象征着日本从煤炭至石油的、瞬间的资源转换。而这种转换,从根本上改变了日本的风景、事物和生产关系。我们也从此被迫面临了含糊不清的、摸不着头脑的、暧昧的现实。

可是我现在,必须以某种使人不痛快的心情来承认和接受一种僻论——"不是意识决定存在,而是存在决定意识"。没必要想复杂,我们在精神上所蒙受的种种变化,不过是被归纳为"从煤炭到石油"的、这种生产样式的变化罢了。

不过,这种令人不痛快的变化,也有可能是不足为道的,远不如煤炭——蒸气机——的出现和普及给人的精神所带来的影响深大,尽管对煤炭的需求所扩大的过程在当时是多么缓慢的。

---

① 安保斗争:自1960年前半期以来发生的大规模反对运动。跟随着1951年调印的日美安全保证条约之改订而新安保条约随之被缔约,由于人们担心美国把日本作为美军基地之后会被卷入战争,为此其反对运动规模逐渐扩大,甚至日本国会连日被示威队伍所围绕。由于反对运动的中心是大学生,反对运动越发带有暴力性质,因而斗争期间大学被封锁、政治无法正常工作,都市的治安极为混乱。该条约于同年6月19日自然成立,而后当时的岸信介内阁从此总体辞职。——译者注

② 三池斗争:于1959—1960年间发生的、日本劳动阶级运动史上规模最大的、反对人员整理运动。三池:位于日本福冈县,三井矿山三池炭坑之简称。由于当时日本已经开始了从煤炭至石油的能量转变,在对于煤炭之需求大幅降低情况下,三井资本试图解体劳动组合,突然宣布共1471名的"指明解雇",从其解雇名单看,解雇对象主要为劳动组合活动家。为参加该反对运动,全国上万的劳动者和学生都赶来支援,展开了大规模的血斗。当时非常有名的标题为:"走也地狱,留下也地狱"。——译者注

夏目漱石从明治四十年(1907)末开始写作《坑夫》。而该作品,在他的作品中,是唯一破例使用了"听写"手法的作品。夏目漱石之所以把他人的"话语"作为素材,可能就由于他被坑夫或者炭坑的存在本身所吸引的缘故吧。就像长冢节[①]关心了《土》那样,夏目漱石也同样关注了急速改变外部风景和心象风景之面貌的,一些因素所埋伏着的"基底"。可以说,漱石的关心,直接反映了他的作品《从那以后》[②]的登场人物代助所看到的幻觉:"整个世界燃烧得红彤彤,猛地吐出着炽热的火焰"。以往人们只关注夏目漱石所亲自经历过的思想上的分裂和混乱,然而当时他所实际感受到的内容,与其说是"西方"或"日本"等的观念的问题,不如说是从根底上改变了所有风景的事物以及其变化所带来的意义。

比如说,列维·施特劳斯把他所谓的"冷的社会"和"热的社会",用钟表和蒸气机的比喻来描述:

> 民族学者所研究的诸社会,……是很少生产像物理学者所谓的"熵(entropy)"[③]那样的"混乱"的社会,而且还具有始终要保持住自己最初的状态的一种倾向。所以,我们才感到这种社会

① 生活于1879—1915年。诗人、小说家。正冈子规的学徒。同人杂志《马醉木》的同人。忠实实践了正冈子规所倡导的"写生说",创造了细微清澄的歌风。在小说创作上也运用了写生文文体,作品《土》乃被称作日本农民文学的代表作。——译者注

② 原著题名为《それから(so-re-ka-ra)》。——译者注

③ 表示"系"的无秩序和"散逸"的原理的一种函数。后来由于"控制论"(cybernetics)的发展,该词还表示在情报里所包含的不确定性质的程度。——译者注

> 看起来既没有历史也没有进步。另一方面,我们的社会不仅是利用蒸气机的社会,而且从社会结构的角度来看也和蒸气机相似。就是说,为了正常运转而利用"势能(potential – energy)"的差距,而这种差距(差异)则由社会阶级的种种形态来形成和实现。奴隶制或者农奴制,或者阶级的分化,在如此广大的全景立体画式展望中,要从如此的远景来观察局势的话,这些区别统统不具有任何的重要性。这种社会终于导致了在社会内部里制造出不平衡,然而,我们还利用这种不平衡再制造出更多的秩序——我们拥有了工程学式社会——同时把更多的混乱以及更多的"熵",制造在人与人之间的关系的平面上。(《和列维·施特劳斯对话》)

虽然列维·施特劳斯的这种看法确实有刺激性,但要关注的是,这种看法本身就是从蒸气机——作为历史的生产样式——所产生过来的。H. D. 亨德森留下了非常著名的一句话:"与其说蒸气机有赖于科学,不如说科学更有赖于蒸气机"。实际上,蒸气机的出现比它的理论还早。

1824 年,法国工程师 N. S. 卡诺第一次考察了有关热力学的问题。据基里斯毗《科学思想的历史》,卡诺首先关注了蒸气机在风景、经济、政治以及世界观等所有领域中,如何凶猛地在改变整个英国。我在这里引用其中的一节:

"蒸气机已经挖开了矿山、起动了船只、疏浚了港口和河川、锻炼了钢铁、加工了材木、碾碎了谷物、纺了线织了布以及运送了任何的重货。蒸气机今后无疑成为万能的发动机,从而会取代任何其它动物力、落水和气流。"

"如果从英国夺取蒸气机,就会等于夺取其煤炭和钢铁。而这意味着使得英国所有财富的源泉枯干,也意味着灭亡关涉到其繁荣的所有一切,从而导致根绝那股巨大的力量。到了那时候,英国所认为防御力量最为强大的海军,即使破灭它,恐怕也不会带来什么致命性意义。"(《有关热的动力之考察》)

为了想像这种变化的激剧性,只想像1960年代的世界性的变化,我想还是远远不够的。因为,虽然60年代的那场产业革命突然改变了日本的"风景",但这场经验,归根到底不是第一次的经验。所以说,列维·施特劳斯的认识,也远不如初次亲身经历了那种极度变化的思想家们所认识的广度和深度。

卡诺的论文到了1840年代才得到人们的重视。基里斯毗说:"'热量'成为了动力源的刹那间,古典力学就顿时沦为了毫无用处的废物"。如果借用列维·施特劳斯的比喻的话,那么,应该说古典力学或说18世纪的英国才是"钟表",而后来的情况则是"蒸气机"。再说,恰恰是通过"蒸气机"产生过来的"熵"和"能量"的概念,才推翻了联

系到“钟表”的种种哲学——笛卡儿乃是其中的代表人物——而列维·施特劳斯也是其后裔中的一位。

马克思、尼采、弗洛伊德等19世纪的思想家，不论有意还是无意，当思考问题时，都总把问题放在以蒸气机为核心的知性范例之中。在《资本论》里，马克思有关机械的问题展开了他独特的考察。他说，机械由本质上互不相同的三种部分来成立：一，原动力（motor）装置；二，把“原动力装置”变换而传达的装置；三，狭义的“机械”——即道具。当蒸气机成为原动力时，蒸气机把“生产”从人的身体能力或个人性差异解放出来，也从为了水力和风力所需的、自然条件的地域性差异解放出来。这样，在工场制手工业（manufacture）时期曾经扩散到各个地方的一群工场，此时则开始集中到都市来，从而突然改变了“风景”。由蒸气机的出现，资本主义生产初次成为了可能；也通过货币经济，资本主义生产还开始包含所有的生产。

在马克思的“机械”论当中让我特别感兴趣的是，（马克思说）一般被称作“机械”的东西，其实不过是其中的一部分，而且劳动者又不过是仅仅能够操作“‘机械’的一部分”的“主体”而已。而这种“机械论”，对于笛卡儿的“延长＝道具（机械）”[①]和操作它的“意识主体（cogito，ergo

① 这里指的是笛卡儿提出的“延长即物质说”——把实体区别为物体和精神；物体的主要属性是“延长”（extensio），而精神的主要属性则是“思维”（cogitatio）。“延长＝机械”的含义为：既然物质的本性一概被归纳为“延长”，那么可以否定以内在的形相作为目的的目的论式自然观，而自然则基于“接触”（作为运动原因的冲突）和不可渗透性，犹如“机械”，可以理性来理解＝机械论式自然观。——译者注

sum)"等的思考统统予以否定。那么,自从马克思的"机械论"得以成立了之后,"意识"再也不是笛卡儿式的主体。而这种看法又完全适用于弗洛伊德的"超意识心理学(meta - psychology)"——意识不过是"心"的一部分,而无意识又通过"语言性象征机构"来达到意识。可是,如果仅仅按照马克思和弗洛伊德的叙述解构相雷同,便把弗洛伊德的思考称谓机械论,那是错误的。相反,应该说笛卡尔式的思考才是机械论的。再说,当尼采试图重新回复根据火、水、风——它们由热力学的出现才得到充分的说明——来想问题的初期希腊哲学家们的思考时,可以说他也早就想到了广义的"机械"。当他否定尤里庇底斯提出"机械装置的神(Deus ex machina)"来结构的悲剧,而主张狄俄倪索斯式①的想象的时候,他其实不和蒸气机所带来的"认识上的颠倒"无关。相反,像《向力量的意志》最后一节里所表现的那样,尼采几乎把"永劫回归(eternity)"的概念用"熵"的概念来加以说明。甚至"热的"、"冷的"等表现都在那里出现。

我的意思并不是说蒸气机直接影响了他们。而可以肯定的是,只有他们在"热的社会"里才成就了认识上的跃进性大转变——结构主义不过是他们如此般的冲击力量的余波,也不过是对于他们的注释而已——,而且他们所做出的

① Dionysus:尼采在《悲剧的诞生》里所提倡的艺术的类型之一。指针对于阿波罗(Apollo)型的对立概念,具有动态的、激情的、陶醉的、狂热的等特色。像抒情诗、悲剧热情式音乐等属于 Dionysus 类型。;Apollo 型,与其相反,则具有静态的、智慧的、有秩序的、调和的等特色。像希腊造型美术、抒事诗等属于 Apollo 类型。——译者注

"跃进性大转变",无疑就是他们对于以蒸气机为物质核心的总体现象之洞察。众所周知,他们的这种"转变"后来直接导致了对于以往的"知"世界的、古典等级制度的颠倒。

然而,在夏目漱石的《坑夫》里,却不存在他们那种颠倒。《坑夫》的登场人物安哥说:"窝囊废才进来这种鬼地方,简直是个人间坟墓。活着就被埋藏。一旦落了这陷阱,你再伟大,也不能出去"。安哥是在地上犯了罪而放弃了学业的家伙,也是为了不去自杀而要"自灭"才下来的人物。由夏目漱石所发现的"地底"是极为古典的,是一种炼狱。有意思的是,安哥刚刚在坑里彷徨了一天就患上身心衰弱,后来当了个办公人员。"从第二天起,我就在厨房角落里占了个地方,按老规矩开始记账。没想到,以前那么看不起我的坑夫们,突然改变了态度,他们反而巴结我来了。于是我也跟着开始了堕落的训练。吃了南京大米,也给南京虫咬了。……我顺利完成了五个月的记账。然后回到了东京。"

连在"地底"那种地方,主人公都作为办公职员占了优势,而他又只看得起从大学辍学来的一个坑夫,安哥只认他为"人",来互相共鸣。我的意思不是说夏目漱石有阶级偏见,只是说,归根到底漱石仍处于古典的知的世界里。

我深刻记得,吉本隆明在三池斗争失败之后,曾经给谷川雁重新领导的大正炭坑的劳动组合写过的这样一段话:"在你们那里,多少还有着'快乐'。乘着还有快乐的时候,你们就像用舌头舔舔般地充分尝受快乐吧"。吉本此时根本没说斗争的展望什么的,所以我当时一点也不懂得他的

意思。不过,经过了60年代经济高度成长时期之后,我才明白了何谓他所说的"快乐"。

在夏目漱石看来,"地底"无疑是被市民社会所排除了的人们才去的地方,因而是"苦痛"的场所。然而,只要换个角度再去看,就知道那里就是"快感原则"(弗洛伊德)所支配的世界。夏目漱石也有可能多少察觉过这一点。但是,他就是没有试图从"地底"来观察市民社会。而我这种视点则是从有岛武郎的作品那里找到的。

有岛武郎的作品《有的女人》[①]的前半部分,几乎都以轮船——即蒸气船(steam boat)作为舞台。而在这只大船上,出现一些重要人物,要去在美国的未婚夫那里的叶子、在道德上监视叶子的田川法学博士夫妻以及该船的办公主任仓地。然而,万万不能忽略的,才是"船底"表象和水夫们。随着情节的时间上的展开而逐渐明显过来的,则是叫做"轮船"的一种"世界"的空间性结构,而且这种空间性结构乃是覆盖作品全体的结构。从情节的结果来看,叶子不在美国下船而又返回到日本,而后跟被开除办公主任职位的仓地结婚。实际上,这就意味着,她被市民(bourgeois)社会所排除。《有的女人》的卓越之处,就在于一边把轮船作为舞台一边通过把"船底"作为重要因素来给船上所发生的事情赋予结构性的意思。

叶子不仅成为了特等舱客和上级船员们的话题对象,也成为了水夫们注目的对象。因为在有一位老水夫受伤

① 日本原著的题名为《或る女》(a-ru-onna:"有的女人"之意)。——译者注

时，她走进在“船底”的水夫房间并细心照顾了他。不过，他们对于叶子的关注来自于性的因素。有岛武郎把水夫房间描述成这样：

> “由于激烈的疼痛，老人把身体像结扣似地卷起来滚来滚去。叶子陪着老人到了水夫房间门口时，一直好奇地跟着过来了的许多船员和船客们，此时都开始踌躇。连船员都犹豫进入其房间。谁都不知道里面隐藏着什么样的秘密。在船内，水夫房间是比机械室更危险的一区域。所以连房间的门口都带着某种威吓人的阴森森感觉。然而叶子，看老人痛苦挣扎的样子几乎忘掉了一切。……叶子好像被老人强拉硬拽似的，一步一步地跟着老人往下走。在那里，焖透的、昏暗的、腐败的空气笼罩了人，咕咕容容蠕动的群体到处发出又粗犷又锈涩的声音。惯于黑暗的水夫们的眼睛立即抓到了叶子。一种昂奋气氛立刻蔓延到了房间的每个角落里，变成了奇怪的骂声，从而凶猛地逼向叶子。一个壮大男子只穿一件过于肥大的裤子，他一丝不挂的、浑身肌肉的厚胸上长着浓密的体毛，忽然从人丛中站起来大胆冲来叶子身旁，目不转睛地看了又看叶子而高高喊出难听的骂人话，于是人丛中一片欢呼笑声。”

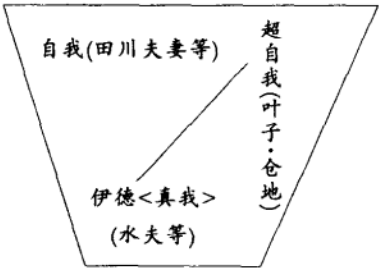
这有岛武郎的“船底”远比夏目漱石的“地底”更加令

人毛骨悚然,无秩序(anarchy)的,非道德的也是肉感的。水夫们始终不是"个人",而是作为一种"深层结构"来存在于作品人物们的"底层"。叶子是唯一敢于走进那里的人,而这则暗示着她以后会破坏市民社会的道德伦理。

而叶子一遇到就"在她胸部下边感到了莫名的肉体的冲动"之仓地,这男人由"猛兽似的"、"好色的野兽"、"粗暴"、"傲慢无礼"之类的词来赋予形容。她之所以迷上了仓地,是因为她第一次从他身上感受了比自己"优越"的因素:"'如果生逢其时的话,仓地决不会干这种小轮船的办公主任的。他跟我一样,一定是遭遇了命运的错误安排的。'叶子感伤了自己的身世,同情了他,也怕了他。以往在任何人面前都表现出我行我素的叶子,却在这个男人面前不知不觉地撒娇。在办公主任面前,叶子不可思议地做出跟她想的相反的动作。甚至感到自己愿意无条件地服从他。'只要这个男人痛痛快快地打我骂我,我的生命就会真正地燃烧起来。'连这种对以往的叶子来说不可能有的、不可思议的欲望,则在现在的叶子看来都很自然地能够接受。"

仓地在某种意义上是超越了这艘轮船之"世界"的人物。他果真像个"错误地"降生在市民社会的"贵族"。而令人注目的是,他的狂暴和性的强壮与"船底"的阶级互相共鸣这一点。而叶子周围的知识分子们虽然都热爱叶子,但他们对她的示爱方式却是自己欺骗自己式的,因而叶子总看不起他们。他们即使的确在性的意义上着迷于叶子,也死活认为那是"精神的(platonic)"爱,并且企图道德地约

束叶子、改造叶子。而仓地和水夫室的人们则把叶子只当作女人，也只当作性的对象。可以说，仓地和水夫们的位置则在于“快感原则”（弗洛伊德）或“善恶的彼岸”（尼采）。



这样，这艘船的“世界”不仅可分为三种阶级（请看右图），还像研究有岛武郎的美国学者保罗·安德烈所指出过的那样，轮船的空间本身就类似于弗洛伊德所构想的心的世界。当然，这种类推表现之所以可能，就因为弗洛伊德把心的世界作为“世代”（父与子）之间的阶级斗争来把握。因此，自我或者意识，其实是“中间阶级（middle - class）”（我不把它称作‘中产阶级’，因为我要强调其‘中间性’）的意识，而这中间阶级把统治阶级所提出的种种禁止反而积极地吸收、内面化。日本江户世代的儒教也同样如此。靠武力的真正的统治者其实根本看不起日本儒教学者们的言说，但自从他们只出于统治的需要而采用了儒教作为必要的意识形态之后，中间阶级果真主动积极地适应了儒教思想。而另一方面，对于下层阶级来说，儒教则与自己无关。再说，明治时代以后儒教通过学校教育还得以一般化——中间阶级的意识之向外扩散。

而在有岛武郎的个人情况看来，他的意识是由其祖母授予的严格儒教教育，和清教（puritan）型基督教教义之结合体，但后来他也同样地发现，其意识所具有的“阶级斗

争”性质。对他来说,写作意味着颠倒“在于中间”的意识,因而又意味着实现与平常的有岛武郎怎么也不相称的、凶暴的肉欲性世界。而在当时日本以夏目漱石为核心的中产阶级作家群里,唯有有岛武郎才讨厌夏目漱石。可以说,就因为有岛武郎和夏目漱石之间有着太多的共性,有岛武郎才比任何人都能够明晰地看透夏目漱石。有可能,只有志贺直哉[①]才是唯一真正从他们的那种“意识”自由开来的作家,因而是名副其实的“无意识”的作家。不过,志贺直哉也有过一段做过内村鉴三[②]门徒的经历。所以说,有岛、志贺这两位“弃教者”在当时“白桦派”作家[③]当中成为了局外者,这并不是偶然的。

《有的女人》里,田川博士的妇人就因为要压抑自己的欲望,因而敌视叶子。而田川先生等他们也不放过轮船上所发生的一切事情,后来把事情刊登在报纸上,从而迫使仓地辞职。而且他们这么做,还为的是给叶子予以更生的机会,是以“善意”的名义之下所进行的。米歇尔·福柯说,

---

① 1883—1971。小说家。自从明治43年《白桦》创刊以来,作为白桦派中心作家的一名,发表了多数的短篇小说,表现出其敏锐的感觉和强固的自我意识。直到他的创作后期,树立了超越艺术和实际生活之间的相克的、独特的现实主义文学。代表作品有《暗夜行路》等。——译者注

② 1861—1930。评论家。日本基督教无教堂主义的创始者。札幌农业学校毕业。创刊《圣书之研究》杂志,通过演讲和著作等传道师工作,给当时的青年阶层带来了极大的影响。代表著作有《你如何成为了基督信徒?》、《基督信徒的安慰》等。——译者注

③ 白桦派,成立于1910年,文学社团。旗手为武者小路实笃。重要主张是肯定人生、定下理想、要靠自由意志、去改造生活等。强调人道主义和理想主义。主要有成就的作家除武者小路之外还有有岛武郎、长与善郎、里见淳<有岛之弟>、志贺直哉等。刊行《白桦》杂志。——译者注

在西欧,“丑闻”是自18世纪以来,作为资产阶级的武器而出现的。不同于贵族或国王以往常做的直接的压抑,资产阶级则开始利用丑闻来进行排除违反他们的道德伦理者。更有意思的是,近代小说是随着18世纪英国的“报纸的发达”一同出现的。就是说,报纸上的“社会丑闻”和小说是一种双胞胎。丑闻和小说是为了满足新的读者——即市民的需求和意识形态所诞生的。这样一来,夏目漱石专门写作报纸连载小说的事实和他如下的作品序言,更加值得一提:

> 把东京和大阪一块儿统计的话,我们《朝日新闻》的订阅者至今达到了几十万之多数。我不知道其中到底有多少人在看我的小说,但这些其中的读者也恐怕又没有多少人窥视过文坛的内外情况的。我想这些读者一般都是完全作为普通的人而直率地呼吸着大自然的空气,过着稳定的生活。我相信,能够发表自己的作品给这些有教育且正派(pleasant)的人士看,这是一件非常值得荣幸的事情。(夏目漱石《关于〈彼岸过迄〉》)

我们完全可以从上述的一段话抓住一些把柄,去批判漱石有着倾向于“艺术家”的特殊性或者特权性的意识。但是要记住,所谓“艺术家”,乃是在19世纪后半期的西欧里发生的一种“意识”,而且这种叫做“艺术家”的“意识”,就根据于作家已经不能不背离“市民的意识”这种局势。

然而,夏目漱石也好其他的作家也好,都不是生活于18世纪英国的。所以说,在有岛武郎看来,漱石所谓的"这些有教育且正派的人士"莫过于像田川夫妻那样的存在。或者,在他看来,没准连漱石都属于那种存在。的确,作为叶子型女人之一的女作家平冢雷鸟[①]说过,她和森田草平[②]发生了关系之后,当听到夏目漱石向森田说:"事情已经这样了,你只能跟她结婚"之类的话语时,她不能不看不起夏目漱石。

众所周知,夏目漱石在他作品里经常写作属于"中间阶级"的自然与规范之间的葛藤。而且他的叙述还往往是二律背反的:一边要肯定"自然"的冲动,一边无法回避作为其后果的"罪恶"。可是,这种二律背反的矛盾真的是"人间存在"所具有的普遍形态吗?我认为,倒不如说他这种看法来自于漱石自身的存在或者生活,而且这是只由"有教育且正派的人士"才共有的东西。

坂口安吾[③]批判夏目漱石掩盖了"性"的东西。然而,坂口安吾在某种意义上和有岛武郎一样,是体验了灵魂和肉体之间的分裂的、痛苦的清教教徒。坂口安吾积极主张,

---

① 1886—1971。妇人运动家、评论家。于明治44年创立青踏社,发刊《青踏》杂志。于大正9年与市川房枝一同组织新妇人协会,发起妇人参政权运动。代表作品有《我所走过的路》等。——译者注

② 1881—1949。小说家、翻译家。夏目漱石的门徒。发表描述与女友平冢雷鸟的恋爱情节的小说《煤烟》后出名。作品多为自传体,晚期还著作过历史小说。代表作品有《轮回》、《细川 Gracia 夫人》等。——译者注

③ 1906—1955。小说家。以他特异的文体为有名。二战后作为新兴戏剧作派的旗手之一而活动。代表作品有《白痴》、《堕落论》等。还写作历史小说和推理小说等。——译者注

只有越过了那种痛苦才开始“堕落[①]”。他攻击了“中间阶级”的道德伦理,因而提出过像绪田信长[②]似的“无道德(a-moral)”的统治者,以及像胜海舟[③]似的政治家作为论据。因此可以说,坂口安吾对于夏目漱石之批判,并不单单停止于性的表现问题。

譬如,夏目漱石在作品《路边草》[④]里,夏目漱石把妻子的歇斯底里描写成这样:

> 幸而大自然给了妻子歇斯底里当做缓和药剂。她的发作正好在俩人的关系紧张时出现。……然而偏偏在那种时候,她的意识尤为朦胧,比梦境还缺乏分别。瞳孔大大张开着。在她看来,

---

① 他的堕落论以“nonsense(非意义)”为根据。所谓坂口安吾的“非意义”,乃指超越道德的态度,说:“就像‘没有道德’本身即道德那样,‘无可救’本身就指有救”。安吾的“堕落”意味着就从海德格尔想像的那种:共同存在坠落下来,也包容着自己被“推开”到与他者之间的关系性当中之含意。安吾认为,这就是永久不变的“人”的本来性质。与海德格尔相反,安吾的“堕落”则意味着自己就在与相对的他者之间的关系中。坂口认为,虽然根本不存在绝对的他者,但自己和他者之间的关系却是绝对的。——译者注

② 日本战国著名武将。1534—1582。成就了室町幕府复兴事业。留下了‘如不唱,我就杀你,小杜鹃。’<なかぬなら(na-ka-nu-na-ra)・ころしてしまえ(ko-ro-shi-te-shi-ma-e)・ほととぎす(ho-to-to-gi-si)>之著名俳句。而这一俳句被后来人作为日本战国时代三大武将各自不同的人物风格表现而与丰富秀臣所留下的“如不唱,等着你唱,小杜鹃。”<なかぬなら・なくまでまとう(na-ku-ma-de-ma-to-u)・ほととぎす>和德川家康之“如不唱,我让你唱,小杜鹃。”<なかぬなら・なかせてみせよう(na-ka-se-te-mi-se-you)・ほととぎす>相并列对比。——译者注

③ 活动于江口时代末到明治时代之政治家。1823—1899。为护送遣美国使者担任船只‘咸临丸’的舰长,日本最初成功了越过太平洋。临天皇王政复兴之际,作为幕府军队代表会见于讨伐幕府派代表西乡隆盛,以和平谈判方式成就了政权转移。——译者注

④ 日本原著题名为《道草》(mi-qi-ku-sa)。——译者注

外界只是个幻影。

健三坐在枕头边看着妻子的脸。健三的眼睛里,某种不安总在闪亮着。有时候怜悯之情胜过一切。他时常梳着可怜妻子的乱发,细心照顾她。

歇斯底里的发作,只要它是表露出来的,那么,这本身可能就是一种净化疗法(Catharsis)——即"缓和药剂"。然而,一旦他说出"歇斯底里消解他们之间的紧张关系",那却等于夏目漱石把事情弄成了相反。像漱石所描述的那样,健三的确不是制造妻子歇斯底里的主要原因,而主要原因则在于健三所属的生活圈的"意识"里。在那里,发生着一种颠倒:"象形文字化的'自然'的信息"——即歇斯底里——才是能够消解他们之间的葛藤的、唯一的渠道。

夏目漱石的表现,无疑是被抑制的表现。不过,问题并不在于比如说他没有写过性欲等的事实。其实相反,《路边草》倒是具备着把健三夫妇的生活作为一种"颠倒"来看的视点角度。就是说,某种"地底"在他们的底层里深深地扩大,因而他们"无法收拾"(《路边草》)。而在这个意义上,又不同于充分表露出自我意识里的性欲的其他作家们,漱石则从相反的角度来反倒抓住了被压抑了的欲望的象征化机构。而作品《路边草》的深度,也就在这里。可是,"自然"或"不安"等的普遍性表现,又把这种"颠倒"直接地、形而上地掩盖住。

而唯有在有岛武郎的世界里,"自然"才是象形文字,再也不掩盖着什么。"从叶子的性格的深层里所涌出来

的、恐怖的自然性,逐渐开始呈现出整体形状来”。然而,“自然”的真正面貌何止于如此:“仓地吐出的叹气匆匆忙忙,像冰雹般地打了又打叶子的脸。仓地的肉体燃烧着欲望的火焰,而他的火焰突飞着猛进到叶子的每一条血脉。叶子感到前所未有的异常的昂奋,哆哆嗦嗦在发抖”。

在这里,有的是类似于歇斯底里的暴力。因为,对有岛武郎来说,欲望不是单纯的意识,而是为了破坏“中间阶级”的自我抑制意识而存在的。这种暴力性,在他的其它作品如《除锈工人》[①]和《该隐(Cain)的后裔》等里更加明显。《该隐的后裔》描述充满暴力的一个佃户的故事,而他和《一个女人》的仓地相似,强健而洋溢欲望且傲慢无礼。举例说,在他和佃户哥们儿的妻子私通时的描写简直令人大吃一惊:

> “喊叫的同时他猛飞到疏丛之中。第二步,第三步,他除了睡时外从不脱过的草鞋底那里,还多少感觉到了干草之刺痛。而踩了第四步,此时却踩到了柔软且丰腴的肉体。他不禁要抽出其腿,可忽然由狂暴的冲动所驱使,反倒使劲把满身的体重托付于她的腿。
>
> ‘疼!’
>
> 这恰恰就是他想要听的。他的肉体猛然被加

① 日本原著题名为《かんかん虫》。指的是专门去掉船舶、锅炉、烟筒里所长的锈的工人。其称呼来自于工人们像虫子一样紧贴在船腹,并发出着“当当锵锵:kan - kan <‘かんかん’>”之声音干活的模样。——译者注

油,耸立的血势使眼睛昏迷。他猛地扑上把她推倒,不论哪里地打了她也踢了她。女的,疼得喊叫也缠住他不放,凭命使劲把他咬住。他抱住着她拽到了小路。女的刮起她锐利的指甲刺在他脸上来试图逃跑。……俩人顺着情欲打了又打搔了又搔。他抓起她发髻来小路上把她强拉硬拽。他们滚到了村会草房,此时俩人早已伤痕累累。女的欢天喜地,当个一块火肉,哆哆嗦嗦颤动着倒在地上。他站在漆黑里,迷于燃烧的兴奋。"(《该隐的后裔》)

该作品描述了一个佃户逐渐变成凶暴狂的过程,在某种意义上还有点类似于田山花袋[①]的《重右卫门的最后》;作品主人公重右卫门是行为旁若无人还村里到处纵火引灾的家伙。田山花袋对于重右卫门的行为用遗传因素来加以说明。——我不能不感到困惑,他把左拉的自然主义理论到这么奇怪的地方拿来使干吗?村里出现发疯者或暴力施事者,其原因的底层里,应该说存在着经济层次上的阶级分解的发展所引起的、现实的利害对立关系。就由于这种现实的利害对立关系出现,于是村里的共识性规范意识反而得以强化,因而牺牲者只能作为精神异常者而出现。——

① 1871—1930。小说家。于明治40年发表被称谓自然主义文学的先驱作品《棉被》,以来陆续发表他自己所认为的自然主义文学作品,并尽力于所谓"自然主义"的文学运动。倡导如实表现自我的内面心里和动物性侧面、如实表现平凡的人生面貌等。——译者注

这种逻辑是绝不能以遗传理论来说明的。柳田国男[①]之所以只给《重右卫门的最后》高评价而不承认花袋后来的作品——包括《棉被》在内——的价值，可能因为柳田看出了这一点。补充说的话，柳田从此放弃他以往研究的农业行政学而转为从事民俗学来开始了对观念（幻想）问题的研究。

中村光夫说，日本“自然主义”作家们根本没有懂得左拉的理论。不过，他这种看法其实是错误的。倒不如说，他们就因为过于迷上了“科学理论”所以才错过了他们自身所存在的现实。左拉的理论本该是要试图解构都市资产阶级的“自我意识”的，所以根本不可能还适用于观察在解体过程当中的农村的现实。但不管其理论怎样，“自然主义（左拉）式现实”在日本还确实存在过。当夏目漱石决定在朝日新闻上刊登长冢节和德田秋声[②]的作品时，漱石无疑把他们的作品视为一种“地底”的声音来感受。他对《土》（长冢节）和《粗暴汉》（德田秋声）的评价还有着某种共性。漱石虽然给予高评价，却又批评他们过于苦闷而找不到出路的表现。

举例说，漱石对于《土》是这样评价的：“小说《土》，该

① 1875—1962。民俗学者。国文学者井上通泰之弟。担任过农商务省法制局、宫内省等的官吏，而后成为报纸机关《朝日新闻》的特邀职员。其间与森欧外、田山花袋等人交流，开始被期待成为一名抒情诗人，而逐渐倾向于对民间传说的研究。后来设立民俗学研究所。代表著作有《远野物语》、《石神问答》等。——译者注

② 1871—1943。尾崎红叶的门徒。开始作为砚友社的作家活动，而大约从明治末年起则开始多数发表受到自然主义影响的作品，成为日本自然主义文学的代表作家。晚年还开辟了心境小说的独自境地。代表作品有《粗暴汉》、《徽》、《缩图》等。——译者注

作品如实地表现出来了人们之卑贱和浅薄、盲目顺从迷信、天真且狡猾、无私而贪欲等的，几乎我们(包括当今文坛的所有作家)连想像都想不到的因素。我说该作品是他人所不能及的，就因为《土》非常精细地直接叙述了除长冢君以外谁也无法表达的、艰苦的庄稼人生活之最为接近于兽类的部分。”而这段评价文，其视角与漱石的作品《坑夫》之间，几乎没什么不同。然而，漱石无论多么关心着“地底”的表象和想象，但还是把它看作“最为接近于兽类的部分”。

而飨庭孝男[①]在《小说的场所和“我”—长冢节的〈土〉—》(《文学界》1977 年 7 月号)里则试图推翻漱石的那种看法。他说：“《土》的世界是把近亲通奸当做看不见的核心的，完全‘人性’化的世界而不是‘兽类’的世界。由此可见，长冢节确实拥有把‘文化’放在总体里再去观察的视点和文体。”

这样一来，我们还可以说，田山花袋《重右卫门的最后》的主人公重右卫门也同样由他所生存的共同体本身的“畸形化”所引来的歇斯底里表象之一，而不是“兽类”。然而，田山花袋偏偏主动走上了暴露“人接近于兽类”事实的方向。另一方面，夏目漱石虽然具备能解读自身所生存的阶层之锐利的眼光，但对于“接近于兽类的”生活世界之文化形象却极为盲目。

---

① 生于 1930 年。评论家。除日本明治后文学的文艺评论外，还以法国文学专家有名。代表作品还有《追溯和预见》、《批评和表现》、《唤起的织物》等。——译者注

而有岛武郎《该隐的后裔》的凶暴佃户和田山花袋的重右卫们，二者之间的决定性的区别则在于，后者由村里的共通幻想所逐渐排除，而前者那里则只有农场地主和佃户之间的阶级关系却原本不存在“村”。再说，佃户原本就是过客，是早晚会离开的人。当然，二者这种区别可以说来自于信州和北海道之间的差异。[①] 不过，就《该隐的后裔》而言，我们也不能简单理解为在作品所再现的世界里除了农场地主和佃户之间的阶级矛盾外什么都没有。无产阶级文学家——包括青年时期的太宰治[②]——都写过与其多少类似的现实，但《该隐的后裔》又和他们的作品有着决定性的不同，即对于无产阶级者的认识。有岛武郎在《除锈工人》和《该隐的后裔》里都描述了具有反抗性质的无产阶级者形象，而他对于阶级本身的认识却甚为独特，他的认识既没有来自于“现实”，又没有来自于任何社会主义“理论”。以下的宣言是非常有名的：

---

① “信州”指日本传统的地域称呼。相当于现在的日本长野县、群马县一带地区。田山花袋出身于群马县，而有岛武郎则出身于北海道。——译者注

② 1909—1948。日本近代著名小说家。代表作品有《人间失格》、《斜阳》、《伽草纸》等。其父为津岛源右卫门，乃是日本青森县数一数二的大地主，还兼任金木银行的董事长和青森县县会议员，后来还被选为贵族院（相当于当今的国会众议院）议员。太宰治之一，生于津轻（＝青森县西部）；二，老家为大地主；三，兄弟姐妹的排行为第六，这三点被认为在理解他的生涯和文学上极为关键。而他在读高中时（他于 1927 年进入高中），共产主义运动在日本急速发展，几乎在全国所有的大学和高中里都有了共产党组织。太宰治也自然被该运动所吸引，开始接触。然而就由于他的家境乃为大地主，受到运动家们的排斥。从第二年起，太宰治则开始彷徨于自杀和恋爱、运动和写作之间。——译者注

"如果要把'阶级斗争'当做现代生活的核心,并且要认为它既是第一步又是最终目的,那么,我就能相信我上面的言说是正当的。无论是多么伟大的学者、思想家、运动家还是领袖,只要不去想自己成为第四阶级的劳动者来能够给第四阶级予以什么东西,那么,他们无非都在僭妄。这样,第四阶级必定由这些不代表第四阶级的人们的徒劳努力所搞乱得一团糟。"(有岛武郎《宣言一个》,1922 年)①

有岛在这里所表现的"阶级"观念,其实来自于法国革命,因而是无政府主义的。有岛武郎先把"知识阶级"或者"有产阶级"和"第四阶级","实体"地各自分离开来,并对于后者(第四阶级)想像出了作为"无力者"的知识人形象。与其相反,马克思主义者则通过自我否定式"阶级转移"来想像了"知识阶级"能够主导革命。然而在实际上,二者仍然有着共识,把"阶级"看做"实体"。

为此只要回想起马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》里怎样仔细考察的阶级斗争,这一点则立刻得到说明。他对于自 1848 年革命至波拿巴政变之奇异两年的绵密分析,其实就是对于绝不能以"统治阶级—被统治阶级"的图式来理解的、一场"梦"的解读。第一,马克思把金融资产

① 初次发表于杂志《改造》,大正 11 年(1922)1 月。引用部分乃是该篇论文的最后一段。——译者注

阶级、未成熟的产业资产阶级、大地主、小资产阶级、农奴、产业无产阶级以及流氓无产阶级理解为既相互对立又互相共存的东西，从而对社会性的阶级加以分节化。而至于这些被分节化的各个阶级到底怎样地相结合，那就要把它放在政党即政治性言说的平面上去观察。马克思根据生产关系来划分出，阶级分节化和政治性言说的层面上的分化，并且把二者相区别开来，从而试图把分节化的阶级放在“代表者—被代表者”之类的、符号论式“场”上再加以观察。“代表者”和“被代表者”本来都不过是通过任意的结合而出现的表象而已，所以，它们才经常互相对立也经常在移动。就因为如此，资产阶级才会果断抛弃以往一直代表着他们的党派，于是最后导致竟选择波拿巴当做他们的“代表者”。而另一方面，政治性言说本来就是独立形成的，因而才保留着过去发生的所有一切。拿破仑的亡灵之所以还能复活过来，也就是因为如此。

实际上，马克思一直在强调，为了使得根据生产关系而发生的阶级关系——这个关系跟着生产力的发展，随之会变化——出现在“意识”里，就必须要经过叫做“政治性言说”的“象征化机构”（弗洛伊德）。有岛武郎以及日本马克思主义者的朴素的想法，被“过去的亡灵即‘天皇制’符号”所粉碎干净，这件事实恰好实证了马克思的主张。也就是说，“阶级”并不是“实体”也不是作为“事实”而存在，而是作为“应该被解读的东西”而存在。

不过，我们还必须把有岛武郎的作品所表现的认识和他在《宣言一个》中所表现的认识相区别开来。在作品里，

有岛武郎既没有把无产阶级视为同情的对象,也没有把无产阶级放在理念层次上,更何况,他根本没有把无产阶级当做具有实质存在的东西。对有岛武郎来说成为问题的,与其说是阶级不如说是"阶级斗争",而这个"阶级斗争"又不是来自于他实际的经验的。他所认定为问题的"阶级斗争",其实——来自于他的基督教。

有岛武郎的清教主义——而且是与儒教式的严格主义相结合的,从一开始就和性的问题有关系。"灵魂和肉体"之间的极端的葛藤,才是他的宗教意识。所以,当他放弃宗教时,不能简单以丢弃基督来一了了之。他还得把基督教完全颠倒。在这里我们要关注的是和尼采的情况一样,有岛武郎没能把否定基督教归纳为单纯的弃教行为,而且他还在其葛藤心理的底层发现了"阶级斗争",并且从那里逐渐形成实际的经济的阶级斗争想象来。由此可见,《该隐的后裔》的佃户形象,不是对实际的农业无产阶级斗争之隐喻表现,而是颠倒有岛武郎内部意识的、某种暴力性因素的暗喻。与此相比,《一个女人》的叶子,则在暗示"自然"对于中产阶级所自我压抑的"意识"之"丑闻式"叛逆。

我再重复一遍,在有岛武郎看来,"无产阶级"的概念并不是来自于马克思主义的,则来自于他自身所进行的、对于基督教的颠倒。而与有岛武郎相比,马克思主义者所谓的"无产阶级"想象,倒不如说只不过是在基督教化的图式里"被赋予位置"的存在而已。无产阶级的解放就等于全人类的解放,这种早期马克思的"异化论"本身,也就存在于基督教式(黑格尔式)范畴里面。而具有讽刺意味的是,

在日本思想史上,只有马克思主义才是唯一作为严格的"一神教"来发挥作用的。而恰恰因为如此,"转向"或者"弃教"这些行为才产生了内部的伦理性问题。像平野谦[①]等文学家之所以在没有重新阅读马克思之前,反而变成专门思考人的脆弱、存在以及二律背反等问题的道德论者,其实也是由于上述的缘故。在日本,基督教历来没能使人唤起其内部的伦理性问题,而至今也仍然如此。在这个意义上,可以说,有岛武郎是被基督教最为严重地啃破了其内部的人物,而且是对于基督教的颠倒行为直接联系到了"写作"的、唯一的作家。

而从英国归来的夏目漱石也悄悄吐露过,不论基督教还是儒教,凡是占有中产阶级的"意识"的,那么,这种伦理道德始终给人带来一种"诅咒":

> 二者无法同时占有同一个地方。要么甲方放逐乙方,要么乙方排斥甲方,反正就是两选一了。甲方也好乙方也罢,只有强者得赢,不存在什么是什么非。谁伟大谁就取胜。……文明的道具都是为调节自己用的机器,是控制自己用的道具,也是缩小自己的工具。……拿着这种文明的、消极的"道",休想要打败他人,休想能超越他人。——

① 1907—1978。评论家。在东京大学念书时,对无产阶级运动感兴趣。然而后来受到外界和自我内部双方的压力,转向。并在1938年发表《破戒论》。后由于他发表的无产阶级批判,与中野重治发生矛盾。代表作还有表现私小说的二律背反矛盾的《艺术和实生活》等。——译者注

所以善人总是败给别人。君子必得失败。凡是有道义心的,都失败。清廉之士也会失败。忌丑避恶者,必败。重视礼仪作法的、主张人伦王常的,都必败。决定胜负的,不是什么善恶、邪正或当否等的问题,——而是力量、而是意志。(明治38～39年(1905—1906):断片)

漱石所谓的"二者无法同时占有同一个地方",和有岛武郎所谓的"爱,就是毫不犹豫的剥夺",看来,他们的认识有着共识。有岛武郎可能一点儿也没受过夏目漱石的影响,——有岛甚至厌恶过漱石——可他的这种厌恶恰恰来自于二者之认识上的共性。依我看,他们这种关系多少类似于尼采和叔本华之间的关系。叔本华从世界和自我的根底那里发现了意志,但同时他又害怕意志并试图扼杀意志。夏目漱石也凭命试图扼杀了意志。而当他把实际的肉体的衰弱误认为"意志的胜利"时,他的神话"则天去私",得以成立[①]。

① 此句子的含义乃是 transcend one's self and become one with the universe: 超越自我并成为与宇宙融为一体。"则天去私";夏目漱石于1910年写完作品《门》,而后由于患胃溃疡住院。当同年夏天为疗养而赴修善寺时突然吐大量血,从而面临生命危机("修善寺大患")。后来幸而脱离危险,而据说此时夏目漱石达到了他向来梦寐以求的解脱的境地。第二年漱石便开始倡导"则天去私"思想。——译者注

而“则天去私”的神话到了1950年代，由江藤淳[①]所彻底打破。然而，后来以压倒性的速度和力量来膨胀过来的新中产阶级，又重新形成了新的神话——不过，这种新的神话的形成，都不过是通过“地底”之消失引来的结果而已。而这次新的神话，再也不相信什么“则天去私”。所谓的新神话，乃是指经历对于夏目漱石式苦闷、葛藤、不安和恐怖之“抽象的升华”之后，再把它们看做人间存在的普遍的姿态。而且，这种新兴中产阶级人们之非历史主义的思考，同时又由不问自身的历史性的、某种历史主义的实证主义所支撑着。这种思考——这就是我叫做“神话”的意识形态——恰恰就是我论夏目漱石之核心对象，乃是存在于夏目漱石所谓的“地底”那里的，也就在于我的夏目漱石论的基地的，互补性的巩固意识形态。对漱石论的重提，莫过于为了迫使解体人们之当做其扎根依据的、这种“知”的地盘本身。

① 1933—1999。批评家、政治评论家。本名江头淳夫。于1953年入学于庆应大学，在大学内部发行的小型同人杂志上他发表了夏目漱石论，并受到山川方夫（1930—1965：小说家。庆应大学毕业。战后与田久保英夫、桂芳久一同致力于《三田文学》的复刊）的高评价，从此在著名文学杂志《三田文学》上开始连载夏目漱石论。于1956年正式出版《夏目漱石》。该内容完全推翻了以往夏目漱石的门徒们所偶像化的漱石形象，因而确定了江藤淳后来的发展方向。后来陆续发表新文学批判论、萨特批判、日本社会批判、日本战争责任问题批判等，他的不少著作曾经引起过大规模的论争。曾担任过文艺家协会理事长。于1999年7月7日，自杀。——译者注

Ⅳ　有关文学的问题

——漱石和文学·夏目漱石试论(二)

一

在夏目漱石《文学论》的序文里,有这样的一段:

"在这里我决定,将从根本上解释'何谓文学'的问题。同时我下决心,利用今后一年多的时间去研究这个问题,从而把它当做该研究的第一阶段。我把一切的文学书籍都收拾在行李底层,已经把自己关在一家租房里①。我之所以要通过阅读文学书籍来知道何谓文学,是因为我相信以血洗血的手段乃为有效。我发誓,一定要追究文学到底产生于怎样的心理需要,因而在这个世界里生成、发达和颓废的。也发誓一定要追究,文学到底产生于怎样的社会需要,因而存在、兴隆和衰亡的。"

① 据说漱石在两年伦敦留学期间的后半期,居住于泰晤士河流域的一间租房里,也购买400多册外文书籍,把自己关起来埋头阅读。而阅读的内容不限于文学,还大量阅读了哲学、历史、自然科学等书籍。——译者注

不过,这一段内容简直让我感到困惑。首先,漱石凭什么提出来"何谓文学"的问题呢?而且,为什么必须要提"文学"呢?——的确,夏目漱石这样回答过:"我在幼小时,好学汉文书。学的时间虽然短,但从左国史汉[①]那里,我在漠然冥冥中,体会到了'何谓文学'的定义。后来我又暗然想,英文学也其实和汉文书一样;既然如此,那么一辈子投身于英文学的研究也倒不后悔"。然而后来逐渐"在我脑海里萌生了,多少被英文学所欺负似的,不安的念头",而且他的"不安"还一直持续到他大学毕业以后的相当一段时间。这样,当他赴伦敦留学后不到半年时,为了打消多年累积下来的"不安",他终于构想出"十年计划"的《文学论》著作。

不过,疑问仍然存在。对"文学"采取这种态度,这到底是什么意思?或者说,漱石的问题,为什么必须作为"文学"的问题而出现?而这里使得漱石问起"何谓文学"的,这种"文学",到底指的是什么?——看来,漱石在同时指出了两种"文学":一是汉文学[②]或者日本俳句,而这些对他来说是自然的,而且是让他感到亲切感的东西;二是英文学,则是某种让他感到不自在的、也感到"(被英文学)多少

① 日本社会常用的、《春秋左传》、《国语》、《史记》和《汉书》之总简称。日本把这四套著作当作代表中国古代的历史和文学的伟大著作,而在日本自中古时代以来作为课本所使用。——译者注

② 在日本社会所谓"汉文学",不特指中国汉代的文学,而泛指以中文写作的文学。——译者注

所欺负似的”东西。但是,对他来说,二者决不是能并列为“东方文学和西方文学”等的东西。其实,前者是并不存在的。假如所谓“东方文学”果真作为“不可动摇的实体”而存在的话,那么,漱石就不可能对它感到任何的“不安”。就是说,如果借用漱石本人的说法,前者就是使他接触“父母未生以前的本来的面目”的什么东西,而后者则是某种叫做“父母(家族)”的、类似于“制度”的什么东西。

像《道草》里所表现的那样,漱石确实被这种“制度”所玩弄。但这并不意味着叫做“家族”的制度曾经压抑过他,而意味着,漱石和其他普通的孩子不同,他却没有能够把家族作为一种“自然”的形态来接受。他不同于其他普通的孩子,则被迫使面临了某种任意性;他把养父母作为亲生父母来长大。而且这种“转换”竟然还由亲生父母和养父母之间的“单纯的动机”或说“任性”所支配。而这些事情的所有一切,结果统统让他感到了“多少有被欺负似的”感觉。

健三没能居在海边。也没能居在山区。被双方所排斥,徘徊于双方之间。有时吃海产,有时吃山货。

在亲父看来,也对养父来说,健三什么都不是。倒不如说是个物品。勉强说有区别的话,亲父把他看作破烂儿,养父则抱着今后让他效劳自己的企图。

“这样吧,我这儿养他,让他干杂工什么的,

就这样。”

在某一天,健三拜访了养家,此时健三听到了岛田不知在什么场合说的那样的话。健三受了惊,逃跑回去了。一丝冷酷无情的感觉,在孩子心灵里生起了淡淡的恐怖。已经不记得那时他才几岁,但在他心里早已十分萌生了——干什么都行、无论经历多年的苦行也一定要成长为杰出人物也要单独走到人世间——那种欲望。(《道草》)

但是,我们也不能断言说,那些父母特别冷酷薄情。即使以怎样深厚的爱情来包容孩子,其实,孩子毕竟也是个“物品”。换句话说,玩弄了漱石的这种叫做“交易”的、一场残酷的游戏,在“制度的根源”那里,其实从一开始就存在着。

只要看到动物就能明白,所谓“自然的”父母子女关系是根本不存在的。在动物那里,连“关系”本身都不存在。而在这个意义上,所谓父母子女关系的出现,和“关系”本身的生起是相同步的。而“关系”本身,既不是自然的,也不是胚胎于自然的。

众所周知,索绪尔把语言当作了不同能指之间的差异化的体系。简单说,“狗”或“锅”[①]之类的概念或对象物并

① 原文为“椅子”。因为在日文里,“犬”<='狗'>的语音为“yi-nu(イヌ)”,而“椅子”的语音则为“yi-su(イス)”。由于著者试图通过其两个词之间的语音的‘类似’来表现出其间的‘差异’,因此译者为了适应汉语语音,把“椅子”改为与“狗”的语音相似的“锅”词。——译者注

不是一开始就存在着,因而说任何的意思以及物质都是通过“gou”和“guo”等之间的差异化的过程中才派生出来的。所以,“狗”本来有可能成为“锅”,“锅”也有可能成为“狗”[①]。而这种“替换”,一旦成立了语言系统就立刻被禁止。从此“狗”和“gou”之间的纽带被绝对化,从而“狗是狗”等的认同(同一性)也跟着自明化。而恰恰因为如此,形而上学(认为“狗”的观念是超验的存在)——我们的日常意识也同样认为如此——和语言制度是互相融合的。

“狗”不是“guo”,也不许为“guo”,这就是制度。不过,这种制度本身又是基于那种任意性的基础的,所以任何词语都有变化的可能。而列维·施特劳斯还把那种索绪尔式认识应用到了对于未开化社会里的亲族和神话的结构分析上。就是说,他不去分析亲族或神话给当事人或观察者所带来的意思,则把亲族或神话放在允许任意的结构变形的、一种符号论式世界里进行思考。由此可见,父母与孩子之间的关系的“自然性”,并不具有“始源性”的意识形态,而是一种“派生”的意识形态。再说,这种派生的意识形态从根源上又是可以替换的。恰恰因为如此,越走进去未开化的社会,越能发现更加严格的亲族“制度”。而在动物世界里,“替换”不能为“替换”而存在。

由此看来,夏目漱石他一辈子的“不安”,可以说来自于他不能不察觉到那种“替换”的根源性可能的事实。他

---

① 在这里著者指的是语音和文字之间的结合关系,即“狗”字和“gou”之间的纽带。当然,著者这里没有针对于中国读者而写作,因此没有全面思考汉字和读音之间的关系,如汉语系统里还有情况——“字形”本身也要求一定的“读音”等情况。——译者注

不可能自我认同。因为，所谓“认同”，无非指的是把制度的派生物作为“自然”而接受。狗是狗，我是我，我就是谁谁的孩子……这种认同是互相共通的。认同，乃是作为禁止替换者而存在的制度所迫使的，而且指“自然”地适应这些制度的结果。

所以说，夏目漱石的“不安”，无疑来自于对于那种“自然性”的缺乏。不过，他的本领在没有允许他憧憬那种“自然性”的同时，还使他去怀疑那种自然性是否根本不存在。他始终没能原谅关于他的出生的、那场残酷的游戏。不过，事实上，在我们的自然里，这种残酷的游戏就是从一开始就有的。在《道草》里的漱石，并不是在哀叹自己不拥有安定的父子关系之“不幸”的。相反，他的视点——自不认为例外而去想，恰恰是正常的家庭才掩盖着那种起源。而他这种视点，才使得该小说成为了一部令人毛骨悚然的作品。

漱石的提问——“我来自于哪方?”既不是制度性的出身问题，又不是宗教性的出身问题。“我”如果是养父母的真正的孩子的话，情况一定会完全不同。“我”的主体或意识并不在于渊源。而在渊源那里，有的是一个被刻下来的能指，而且它本身又本来意义上就是可以替换的。所谓“意识”，成立于禁止替换本该可以替换的东西之基础上，而“意识”又掩盖住其禁止行为本身。

漱石其实没有回答“我来自于哪方?”的问题。因为，答案其实由制度所给予，可他偏偏站在拒绝制度的立场而提出的这种问题。“gou”之所以“gou”，就因为它是“狗”。因为你是日本人所以你才是日本人。而这种“答案”，就像

从神那里寻找理由的思考一样,在倒立着,颠倒着。漱石所暗然表现的,恰恰就是这种残酷的倒立游戏。他来自于那里①,而且这种"那里"在他的"意识"里也已经被断绝了。

夏目漱石对于制度的拒绝表现,即他的、从关系的残酷游戏的断绝表现,我们还可以从漱石常常提起的三角关系那里也可以看到。举例说,处于三角恋爱关系之中的两个人,总被另一个人——在夏目漱石笔下,这一位总是女的——的任性所隶属。但这并不意味着这位女性在本质上很残酷,也不是有恶意的。而是关系本身或其"场所"才使她成为残酷。在漱石的作品里之所以往往出现"害怕的男人"和"不怕的女人"之类的模式,也就因为如此。一个人感到害怕与否,取决于其关系或场所。而经过三角关系后最终取得胜利的人,不能不潜在地憎恨那位女性——当然有时候这位则是男性——也在认输者身上看出另一个自己的影子。比如说,芥川龙之介的小说《莽丛中》,盗贼多襄丸霸占了他人的妻子后赞美被他霸占妻子的男人,同时还憎恨自己所霸占的那位女性。而多襄丸之所以如此赞美和憎恨的理由是:第一,因为他们两位男人所站的位置本来有可替换性;第二,在他看来,他们两位男人之间的矛盾本身

---

① 按一般性的阅读,"那里"指的是"残酷的替换游戏"、"掩盖自身的禁止自由替换行为的、倒立着的制度"等。然而这里著者除了上述一般的指示意义外,其实还使用双关手法——为了强调这一点,著者在原文的这部分还有意附加了标点。日文"そこ<so-ko>"指"那里(so-ko)",还可以指"底(so-ko)"——即"地底"。著者在论夏目漱石时,他开始所找到的关键词为"地底",而著者经过几次目睹社会主动消灭"地底"的事实后,后来又"断绝"了著者以往对于"地底"的想象。就是说,不仅这词"那里"有双关意义,这句子本身还有双关意义。请看第三部分有关阶级的问题。——译者注

就似乎在隶属于那女人的任性。而在夏目漱石的《门》和《心》里,取得胜利的男人则看上去对女人不怎么言语,《门》的宗助独断去参禅,而《心》的老师则默默去自杀。这不是因为他们没有相爱,而是因为经历过三角关系后,三角关系本身给当事者所予的不同经验内容,使得在男女之间产生了不小的差距。

再说,三角关系中的男人之"爱情",就因为有另一位男人的存在才燃烧起来的。就是说,三角关系本身并不是特殊的关系,倒不如说所有的"爱情"——或说任何的"欲望",都发生于三角关系之上。换句话说,"关系"本身作为三角关系而发生。因此而言,在思考夏目漱石之执著于三角关系问题时,倒没必要设想实际的经验。重要的是,漱石把三角关系理解为那样——即所有关系的来源。在那种三角"关系"之中,到底谁有罪?其实谁也没有罪。因为,像弗洛伊德所说的那样,"人"就在那种关系上才被形成过来的。因此,漱石小说的主人公们经过了关系后突然发现自己从未认识过的自己。是关系在形成着他们,也在强制着他们。然而,使得这种关系成为关系的,是结合的任意性,同时也是结合的排他性。一个男人取得胜利,而另一个男人则要消失。而在语言体系当中,这种排他性乃是非常彻底的。不过,这种选拔和排除的原则,恰恰才是制度(体系)所固有的。反过来说,制度本身总在形成着三角关系。

这些事情与人的自私自利无关。有没有神倒是无所谓,我们只有存在于这种制度当中,才能成为人。由此可见,夏目漱石的提问——即"我来自于哪方?"就因为这种

提问本身把人重新送回到当初把他叫做了“人”的“场所”那里去,所以才有着彻底的根本性意义。而对此的任何回答都是多余的,怎么回答反正都引导形而上学来。关键则在于把问题当作“问题”,并把“问题”明明白白地呈现出来。而在这个意义上,夏目漱石的小说才是彻头彻尾的“问题”。——然而,其他人的漱石研究,对我来说都不过是在追求叫做漱石之“实体”罢了,而从不去追究作为“问题”本身的漱石。

二

在这里我们回到开头部分的问题。对漱石来说,“文学”为什么成问题,或者“问题”为什么作为文学而出现?我上述说过,是系统本身向语言强制要求自我认同,而索绪尔把这个道理从标音语言那里寻找出来。索绪尔之所以成功,也之所以只能这么做,像杰克·德利达所说的那样,是因为他只在标音文字(拉丁字母)的范畴里进行思考。

然而,日语的文字表现却把他们所谓的“语言系统具强制性”的自明性从根本上推翻。比如说,在日语里如果写成“大河”的话,既可以念成“o－o－ka－wa(おおかわ)”也可以念成“ta－yi－ga(たいが)”。这样,二者虽然在写法上等同,可一旦作为词音念出来,它们之间的意思(价值)则不一样了。正冈子规论与谢芜村说:“就芜村的俳句

'逢梅雨，面对大河，二户家[①]'的'大河'而言，'大河'是'ta－yi－ga'，不可以是'o－o－ka－wa'。如果念成'o－o－ka－wa'就使人感到其水势缓慢，而念成'ta－yi－ga'则给人水势滚滚流之感觉"。而更加重要的一点是，在日语系统里"大河"的表现总在允许"ta－yi－ga"和"o－o－ka－wa"之间的替换。再说，在日语系统里，"sa－mi－da－re（梅雨）"又书写成"五月雨"（go－ga－tsu－a－me）。

"大河"虽然是汉语，然而在汉语系统里，它只与一种语音（da－he：译者）相结合。就是说，问题并不在于汉字本身所具有的性质。说汉字是表意文字的，这种说法和说拉丁字母为标音文字一样，不过是世俗之说。汉字之所以被使用于中国，就因为对汉语语音来说汉字能够成为他们的标音性文字。真正奇怪的，才是在日语系统当中所存在的汉字。它们已经不是在汉语系统当中的汉字。同样，夏目漱石所谓的"汉文学"，已经不是中国人所谓的中国文学。夏目漱石虽然以汉诗[②]创作有名，但他其实用"日语"来创作汉诗，而不是使用"汉语"。就是说，夏目漱石不是"咏"了诗歌，而是"写"了诗歌。

因此，当我们去思考夏目漱石把"汉文学"和"英文学"

---

① 该俳句的原文（语音）是："さみだれや（sa－mi－da－re－ya）/たいがをまえに（ta－yi－ga－wo－ma－e－ni）/いえにけん（yi－e－ni－ke－n）"：俳句诗人当看到梅雨季节之绵绵细雨和一条水流滚滚的大河之场景时，他从这二者的对比感到情趣，并把挨着河川盖的两户家作为"绵绵"和"滚滚"之中介，也当作观察者和对水音的听众（拟人化）。——译者注

② 与"汉文学"一同，在日语里泛指以中文写作的诗歌，不限于中国汉代。——译者注

互相对置起来的问题时,应该要注意:第一,在这里所谓的"汉文学"已经不是中国文学;第二,作为"英文学"的对比对象,他没有选择以"和歌"为代表的日本古典文学。不过,这两点事实最终融为一体。就是说,他对"汉文学"形象所要求的是,既属于英文学,也不属于中国文学,而且还不属于日本文学的任何文学的、具备"非标音性质"的因素。换句话说,夏目漱石所谓的"汉文学",指的是存在于那种具有排他性的体系之外的、一种具备可替换性的世界。

毫无疑问,他所想像的那种世界不可能存在于实际的中国文学里。因此,去实际比较"英文学和汉文学"是没有任何意义的。否则,我们就无法理解漱石为什么不能不倾注他的一切心血来把"文学"当作了问题之所以然,也无法理解他为什么始终未能回归于日本趣味而一边始终追求不可回避"三角关系"的体系性,还一边倾心向往汉诗和山水画的世界之所以然。再说,漱石的作品里自由放任地滥用了假借字,而对于这番事实的理由也是同样应该从这个角度来思考的。

山水画和西方的风景画是互不相容的,也是异质的。风景画,对于现在的我们来说,它似乎是甚为自然的存在。然而在西欧,直到近代,画风景的行为本身,其实从来没有被视为真正的目的。就是说,我们看风景画看成是很自然的东西,这种感受其实并不是先天的。而在这里被掩盖着某种历史性颠倒;风景以往不过是个"背景",而到了近代,它排挤掉历史性以及宗教性的种种主题之后,反而把所有一切改变成为风景。当然,这种颠倒并不因为外界的风景

有了变化便随之发生的,而是根据于某种内在的颠倒。

在此我不提西欧。而我要强调,在日本,"风景"之第一次被发现,就在明治20年代[①]。为了证明这一点,只要看看国木田独步的《难忘的人们》(发表于明治31年)即可。"难忘的人们",从其题名开始就充满着矛盾。主人公说,他经常忘掉正常人绝不会忘记的人们,而他偏偏忘不掉其周围的不怎么样的人们:"那时在我心中油然浮出来的,便是这种人们。不,不是'人们',而是在我看到他们时,就站在他们的周围的光景里的,那些人们。"——这恰恰就是我所谓的"风景"。当"风景"被发现时,其实会出现一种价值颠倒:以往具有意义(价值)的东西受到排斥,而以往一直被视为不具备任何意义(价值)的东西反倒被赋予意义。所以说,"风景"不在于外界。不仅如此,"风景"还由毫不关心外界的、只关心内在精神的人们[②]所发现。所以说,风景就是和"内界"[③]或"自己(self)"一同出现的。

瓦雷里说:"我有关绘画的讲述,还以令人惊讶的巧合来适用于文学。就是说,被称作'描写'者对于文学的侵略,与风景画对绘画的侵略,二者几乎同时进行,也走了一个方向,还带来了同样的结果"(《Degas · danse · dessin》)。而瓦雷里这段话的意思,只要参照正冈子规在明治

① 即1888年到1898年左右。明治元年为1868年。于1912年(明治45年)7月改元为大正。——译者注

② 原著为"'内的'人们"。日语"内的"(形容动词)指:一,有关事物内部的、内侧的样子、状态;二,有关精神、心态的样子、状态。在这里指的是后者,针对于肉体的、表面的、外在的世界模样。——译者注

③ 针对于"外界"意义而言的。——译者注

20年代所提倡的“写生文”①理论,就很明了的。虽然正冈子规不具备像国木田独步所表现的那种“内心化”,但正冈子规所谓的“描写”概念里,确实萌生着将会带来“内面”因素的一种契机。

可是,为什么偏偏是明治20年代呢?——那就因为,在明治20年代前后,“明治国家(政府)”在制度上才确立下来,从此自明治维新以来有过的某些可能性则统统被消灭。为此,北村透谷、二叶亭四迷、正冈子规、国木田独步等人或多或少各自都经历过某种政治意义上的挫折。这些事实和他们之对于“风景”的发现不无关系。然而,我们不可以把他们的政治上的挫折理解为他们政治运动的失败。他们之所以发现了“风景”,不仅因为他们被已确立的制度所排除,还有赖于这种制度本身。明治20年代前后之近代诸制度的确立,就在文学和语言的领域而言,乃由“言文一致”所象征。“言文一致”,其实并不意味着使“言”之转化为“文”,而是指一种新的“文”之创造。而这种工作之怎样

① 正冈子规在《日本》报纸(报纸正式名称为“新闻日本”)上先后发表了《獭祭书屋俳话》(1893年5月)、《向井去来》(1892)、《芭蕉杂谈》(1893年11月)、《俳谐大要》(1895)、《寒山落木》(1895年2月)等俳论和作品集,使他的俳句革新理论体系化。首先,他公开批评松尾芭蕉的俳句过半数是恶句、驮句,而且希望通过批判芭蕉来重建近代俳句。其次,开始注意分析俳句衰退的原因在于表现内容仍未能摆脱近世戏作式的浮华卑俗性,旧的表现形式与新的表现内容存在着矛盾,指出必须革新向来的表现形式。第三,提倡写生论,主张根据自己对对象的印象、感觉、观察、感动来作句,以及实景、实感的写生,并将这种写生提高到用直接的写实的表现,来表达自己内心的痛切的感情。而尤其就他的写生论而言,乃是通过与当时新露头角的西方绘画画家中村不折之间的私人交流来完成的,由此可言是受到西方画论影响的。——译者注

地困难，试试阅读二叶亭四迷等人的回想便大致可以了解。[①] 不过，更加重要的事实是，“言文一致”其实也是一种对于“言”本身的创造。

“言文一致”所带来的这种双方面的“创造”事实，比如在“标准语言”和“方言”之间的区别上，能看到很清楚的表现。所谓“标准语”的出现，从语言角度在表示着，明治制度的确立方式具有浓厚的中央集权性质。标准语的概念基于语音。实际上，在“标准语”概念所出现之前，根本没有存在过当今我们的意义上所谓的“方言”。以往，居住于任何地域的人们在写作时都采用了同样的写法，因此根本没有发生过在“标音语言”意义上的“标准”概念。然而，自从“言文一致”运动生起以来，人们开始被强迫“言”本身的标准化。对于住在地方的人们来说，“言文一致”其实只意味着对于“言”的重新掌握。为此柳田国男[②]从多种角度来指出过“标准语”所内涵的暴力性。可以说，在他看来，民俗学则是一种手段——为了使得由于被视为“方言”因而逐渐被排除也受压抑的、一系列精神活动重新复兴并获得权利。

换句话说，“言文一致”是对于一种“言 = 文”似的东西的创造。而此时，“言”便被理解为对自我自身来说最为接近的“声音”即“意识 = 内面”；而“文”则被认为是把这种“言”抄写下来的东西。由此可见，所谓表白自身的内面，

---

① 请参考二叶亭四迷《我的言文一致的由来》，山田美妙《言文一致概略》等。——译者注

② 民俗学者。请参照本书第三部分——《有关阶级的问题》注解第 22。——译者注

对文学来说其实并不是普遍的行为,而是特殊的,只有在这种"言=文"的世界里才能够成立的。也就是说,此时期作家们之对于所谓"近代性自我"想象,不是突然出现的,也不是由于什么政治性挫折而形成的,而是通过这种"言"="文"之近代性制度的确立才产生的。

这样一来,就很明白"风景"之作为"内=外"的表象而出现的理由。对于以往的作家来说——甚至还可以包括坪内逍遥[①]——,描写风景是不可能的事情。因为在他们以往的作家们看来,风景就等于书写语言。像《奥州小路》[②]等著作是其中的典型,芭蕉明明只以过去的文学语言看风景。而他这部作品和国木田独步的《武藏野》之间,有着绝对性的区别。换句话说,以往所谓的"风景"无非就是"文",因而与"言"毫无关系。而到了"言=文"时代,我们所谓的风景才得以出现。对于早就习惯了言文一致的我们来说,其实连想像那种以往的状态都很困难。不仅如此,人们还逐渐在忘却其"内面"——近代文学者把"内面"作为与制度之对立性根据——本身其实与制度同时发展过来的事实。

---

① 坪内逍遥著名的倡导写实主义的文学批评论《小说神髓》,发表于1885年。该论文里确实有过有关语言的论述,但论述仍停滞于论语言之通俗-优雅、自然-华丽加工等的、作品风格和语言之间的搭配问题。鉴于著者的主张(即言文一致=内面的发现=风景的发现),因此尚未达到言=文的坪内逍遥自然也被纳入于"以往的作家们"。——译者注

② 原著题名为《奥の细道》。日本江户时代的俳谐纪行文。松尾芭蕉著。成书于元禄七年(1694)以前,而芭蕉去世后的元禄十五年(1702)才出刊。记录了他之于元禄二年3月27日携其门第曾良从江户深川出发而巡游的奥州(相当于现在日本的福岛县、宫城县、岩手县、青森县一带)至北陆(福井县、石川县、富山县、新潟县一带)之名胜古迹直到同年9月6日为赴伊势(指现在三重县一带)到达大垣为止的纪行。——译者注

可以说，在夏目漱石看来，山水画正好具有和汉文学同样的意义——被风景画和近代文学所掩盖的，一种多义化的世界。当然，把山水画和风景画并列起来相比较，这是毫无意义的。因为，对漱石来说，所谓的山水画，和他所谓的汉文学一样，其实意味着实际上并不存在的东西。越进入近代文学的世界，越把“三角关系”的苛酷性对象化。在他看来，汉诗或山水画就更加带有了尚未成立体系以前的，一种游戏的世界之意义。

三

我们已经很明白，曾经在明治十年代，漱石下决心一辈子投身于“汉文学”，那决不是单纯的趣味的问题。当他那样说出来的时候，漱石在“汉文学”之称呼里，已经象征着他当时的存在本身。而就因为如此，他后来弃汉从英似地选择的“英文学”，也不能看作单纯的英文学。当他在伦敦试图从根本上探讨“文学”时，漱石恐怕也在探究自己的选择所意味着的问题。而既然到了那种地步，他最好不去从事对“文学论”的写作而直接去写作小说就是了，就像他后来还是开始写作小说的那样。然而，这恰恰才是他工作的非凡之处，当时的他却偏偏感到不能不把自己的困惑看作“文学”的问题来进行思考。不过，别笑话他的迟钝不灵活。笑话他者则不过为懒懒然甜睡于“文学”之自明中而睡不醒者。

当漱石志向英文学并任其过程当中逐渐成为杰出的存在时，比如说正冈子规则开始从那里落伍下来。不过，夏目

漱石自身,虽然身为"洋学队队长",其实也总是为想要从那里脱离开来的冲动所左右。然而,尽管如此,像漱石那样的优秀学者在明治的体制中还是总得往上爬的。而这种矛盾直到他在伦敦留学时期便达到了顶点,尽管他后来好几次强调过,赴伦敦求学并不出于他的意志而是由于政府文部省的命令。但是,当他如此说的时候,他其实在掩盖着一件事实方。这些无疑都是他自己所选择的结果。

所以说,漱石的"多少有被欺负的感觉",倒应该与他是否"自己欺负了自己"的念头一同存在。从这个角度来看的话,于明治十年代他下决心一辈子投身研究的"汉文学",其实蕴藏着明治国家在其"知"的层面上确立下来之前所拥有过的所有可能性。而他这种模糊不清谁在欺负谁的例子,在西田几多郎①的情况那里也同样可以看得到。西田几多郎为了对于同在明治十年代政府所施行的学制改革表示抗议而退学,但后来作为"帝国大学"制度外的边缘支流而有所活动,而等到明治末年,他终于作为"自我本位"的思想家而出了名。

应该说漱石对于自己的选择始终持有怀疑和后悔。可以说在他小说里出现的、背叛知己之主题就根据于此。不管怎样,他的"汉文学"不是汉文学本身,他所克服的"英文学"也不是英文学本身。而漱石对"文学"所感到的某种不

① 1870—1945。哲学家。东京帝国大学毕业。把作为日常经验的纯粹经验和通过坐禅得来的体验融为一体,从而提出主观客观尚未所分离之前的、原始的纯粹经验立场。受到德国观念论影响。晚年主张无的哲学。代表作品有《善的研究》、《自觉当中的直观和反省》、《无的自觉的限定》等。——译者注

协调感,其实隐藏着上述那些情节。

在伦敦,漱石曾经做过这种笔记:

"Crozier Civ. 340: 依我看,人们主张打倒封建来确立施行立宪政治,无非等于通过打倒武力来使财力取代,也和废弃剑戟用来资本没什么两样,不过是诸侯的权力转移到资本家而已,也不过是抛弃武士道则虔信拜金道而已,这些难道称得上开化?看看那些自称谓绅商①的人们到处跋扈的样子,诸侯伯爵等只有官衔不去追求金钱者,早晚必得屈服于那些绅商之下不可。不,他们已经开始屈服于绅商们了。这样,土地资本逐渐集中到那些绅商们手里,以致头沉心寒②,从此这个世界就必得瓦解不可。法国革命毕竟不过是通过打倒封建制度转为了资本主义而已,所以第二次法国革命的发生乃是不可避免的。自从西方人的眼前有了这么一个儆戒;利己主义的绅商们必然倒霉,由此他们开始了慈善事业(或者出于宗教的结果)。那么日本如何?他们所谓绅商者有的不讲道理有的不讲是非,也没有宗教信仰,有的是自

① 日本明治时代出现的一大批商人的称呼。意思是有文化修养、有品位的一流商人。——译者注

② 原著写"头重ク equilibriumヲ失フ",指知识膨胀而精神却失去平衡之义。漱石本文的明治文体以对古代汉文语法之模仿为主,再杂含日语片假名和西方语言之拉丁字母标记。——译者注

私的念头。看看某一天在他们头上一定会闪亮电光的[①]。”(《漱石资料——文学论笔记》)

在这里能看到一种当时典型的看法——即明治20年前后的制度之确立,封闭了明治维新(革命)的继续发展。的确,漱石不断痛骂了被称作明治维新的元老们。可是,当他辞掉帝国大学教书职位而后专心写作文学作品时,他倒使用过“像维新的志士般”之类的言语。可以说,在这种小细节里也投影着明治20年前后之社会的变质给漱石带来的曲曲折折。

不过,漱石的自觉,比如和北村透谷相比,则来得特别晚。而他的这种“耽误”,不仅反而使得漱石文学的丰饶性成为可能,而且其“耽误”本身还成为了他的小说的主题。比如,在《从那以后》里,代助曾经把名叫美千代之女子让给了他的朋友,而他到了后来才试图把她夺回来。在漱石那里,三角关系总是作为致命性的“耽误”表现而出现的。

四

夏目漱石在伦敦,有必要给他自己的选择予以最后判断。而且他的最后判断又必须对于“英文学”做出,也要在“英文学”内部做出。然而,给他“多少有被欺负的感觉”的“英文学”,或说是西欧的“文学”,它本身原本不就具有某

① 漱石的意思是“善有善报,恶有恶报”,早晚会被雷击死。文中充满着诙谐味道。——译者注

种"欺骗"性质的吗?和他同时代的西方人,当然不可能感到像漱石这种直觉。在那里,文学是自明的,也是自然的,正像比漱石晚一辈的人们所认为的那样。但是,米歇尔·福柯说,"文学"本身无非是在19世纪的西欧确立下来的统治性观念,也是一种制度。再说,漱石所否定的"文学史",或说是历史主义的方法,也是在这个时期所成立的。而且最为让漱石无可容忍的,便是这种历史主义对自身的历史性(起源)之无知。他们的确提起"过去"来疑问,可是,他们所提出的"过去"概念,也不过是为了确认直到现在的"出身=认同(identity)"而提出来的权宜之计而已。

漱石的课题既不是比较东方文学和西方文学,也不是给二者之间的差异打下定义。他就是受不了英文学就是英文学这种认同。他说,这种认同简直不过是一种单纯的"地方性"罢了。莎士比亚到底比近松门左卫门[①]普遍多少?[②]

> "依我的经验,被称作莎士比亚所建立的诗国,并不像欧洲的批评家们一致所认为的那样带有普遍的性质。我们之所以能够和他们差不多地

① 1653—1724。近松门左卫门:江户时代的著名净琉璃·歌舞伎作者。一开始写作古净琉璃的脚本,后来开始写作新净琉璃剧本和歌舞伎作品,连续发表了名著。主要作品有《曾根崎情死》、《冥途の飞脚》、《国性爷合战》、《情死天の网岛》、《女杀油地狱》等。——译者注

② 第一个提出把莎士比亚和近松门左卫门并列起来思考的,乃是坪内逍遥(1859—1935)。逍遥试图把莎士比亚戏剧在与日本歌舞伎之间的关联上接受,并发现莎士比亚戏剧和歌舞伎·净琉璃之间的相似。逍遥在评价莎士比亚的同时还评价近松门左卫门。请参考坪内逍遥的论文《我国的史剧》、《〈麦克白斯评释〉的绪言》、《应该向世界介绍老近松》、《近松对莎士比亚对易卜生》等。——译者注

品味他的作品,就因为我们经历了多年的修养,结果我们有意识地掌握了相应的境界。而我们以这种境界来欣赏他,因此我们的欣赏是一种有意的欣赏。"(《坪内博士和哈姆雷特》)

再说,我们不应该忘记,莎士比亚在他生前时,当时被视为普遍的、拥有拉丁文化修养的诗人们一律看不起莎士比亚,在他逝世后也一直被置之不理。而直到19世纪初,他才终于由德国浪漫派所发现,而且这与人们对"文学"的发现是同时的。所以说,当人们把莎士比亚看做普遍的艺术时,实际上,莎士比亚的文学和近松门左卫门的戏剧作品一样,人们在忽略了一点事实,二者都是一种"作为拒绝认同的语言实践(= Ecriture)的文学"。其实,当漱石批评坪内逍遥的翻译[①]时,早就指出过这一点。[②] 莎士比亚既不是

① 首先,坪内逍遥是日本第一批翻译莎士比亚的翻译家,在日本第一本莎士比亚全集就由他来翻译,他对戏剧本身也有兴趣,组织剧团担任编剧和导演。而夏目漱石也是众所周知的莎士比亚研究家,他在伦敦留学其间,甚至受到当时在西方作为莎士比亚学者有名的威廉·可雷格(1843—1906)的个人指导,还写作了多数有关莎士比亚论。而漱石于明治44年5月22日当观赏坪内所组织的文艺协会演出的《哈姆雷特》之际,对之颇为不满。译者在此只提出三点批评的总结;坪内对莎翁的接受(受容理论)乃为明显的写实主义,因而对莎翁内容进行了取舍选择,同时给予断言式确定:莎士比亚的诗文原本不宜翻译为日语,而坪内又把原文直接翻译,结果甚为不自然:不自然且离奇古怪的、离于人间关涉的思想乃是莎翁的诗想,而坪内却把莎翁视为泰山北斗,表现莎翁的所有一切都是真(漱石则认为在真的同时也是伪的)。——译者注

② 漱石确实从未确定地、绝对地把握过莎翁的文学性,而总是在相对的关系位相上思考莎翁。请参照漱石的一系列莎士比亚论。不过毫无疑问,漱石也根本没有说过莎翁的文学就是ecriture的文学,而这番理解乃是著者以他的马克思论的角度来探讨漱石后得出的总结性看法。关键则在于"诸关系位相"想象。——译者注

写实主义者,也没有写作过"人"。[①] 而"普遍的东西"则是直到十世纪的西欧才确立下来的,同时,所谓"普遍性"本身,也只不过是掩盖历史性的、一种地方性而已,也就是意识形态。

夏目漱石此时的课题乃是确立能够把西欧文学看作一种"地方性"来观察的视点。为此,首先要明确人人都相信为"普遍的东西"本身的历史性。而这种实践不同于采取历史主义的方法,相反,把历史主义本身的历史性当做问题。至于"历史主义",这是随着"文学"一同出现于19世纪西欧的意识形态,因此——毫无疑问,"从历史来观察事物",这种立场本身就是一种颠倒历史的产物。

漱石对"文学史"提出抗议。不过,他的抗议和一种日本人理所当然地可以拥有与西欧不同的独特的解读方法之类的看法。对于二者,我们还是必须要加以区别的。实际上,漱石不仅怀疑了"文学史",还怀疑了其历史主义本身。

> "风俗也好习惯也好情操也罢,我们不能说只有出现在西洋历史上的东西才是真正的风俗、习惯和情操,也不能说在西洋历史的外部则没有风俗、习惯和情操。而且,西洋人在自己的历史上经过了许多变迁,而直到今天所达到的、目前而言的最终到达点,也不一定就是普遍的标准(尽管对他们来说可能就是标准)。尤其文学,更不能

① 请参照上注。——译者注

如此说。许多人都讲,日本的文学是幼稚的。真正可悲的是,我也这么认为。但是,自己坦白说自国的文学是幼稚的,和说当今的西洋文学就是标准——这是两码事。我相信,绝对不能断言,今日的幼稚的日本文学等到发展之后,便一定要成为现代的俄罗斯文学。而且,我还不能承认任何理由,来证明日本文学一定要沿着从雨果到巴尔扎克、从巴尔扎克再到左拉等的顺序,从而发展到和当今的法国文学具有同样性质的文学。幼稚的文学的发展道路只有一条,发展后将会达到的目的地也只有一个,这种逻辑到底谁来证明?更何况在目前尚未得到有理论的证明的情况下,却宣传现代西洋文学的总体倾向就是幼稚的日本文学所应该顺走的唯一发展倾向,这简直是过于轻率的判断。而且我还认为,很难得出结论说,西洋现代文学的倾向是绝对正确的。在沿着一条直线的道路发展的的科学那里,或许在某种程度上行得通'新的就是正确的'之类的说法,可是,发展的道路本该就是错综复杂的,也是多种多样的,而且又是可以多种多样的。既然如此,那么,西洋人所谓的'新',就未必等于对日本人来说的'正确'。而文学的发展道路并非有一条,其理论暂且不谈,只要看看当下各国的文学——尤其是进步的文学——然后比较一下,就很清楚的。……(中略)

这样一来,我们不能不说,西洋的绘画史呈现

出今天这种模样的，无疑是经过了甚为危险的、好比走钢丝那样的招数的结果。如果稍微地失去平衡，那么可能就会成为另外一种历史。作为议论，恐怕还远远不充分，但实际上，把前面说过的意思归纳起来说，绘画的历史是无数无限的，而西洋的绘画史则不过是其中的一条。同时还可以说，日本的风俗画的历史也不过是其中的一条。我仅仅举了绘画的例子，但这种道理就不一定局限于绘画吧。其实文学也是一样的。既然如此，那么，只承认既成的西洋文学史为唯一的真，并确定万事都取决于它，这恐怕是过于狭隘的看法。既然是历史，因此无非是事实。可是，我甚至相信完全可以主张说，尚未既成的历史在脑海里也可以组织成好几种版本，而只要条件齐全，就随时都可以实现它。……（中略）

刚才我所提到的三条[①]，说的都是弊病。有

① 《创作家的态度》乃是夏目漱石于明治 41 年 2 月在东京青年会馆里演讲的记录，至今被单独出版，也在夏目漱石全集里所纳入。该讲演的记录（讲稿），从字数上达到七万多字。著者在这里引用的是演讲前面的一部分，是专门探讨研究（文学）创作家的世界观之多种研究方法当中的最为通行的方法：历史（文学史）角度的研究。漱石说，如果说历史角度的研究有好处，那只有从多数作品里总结出“现代精神”。而他对于当今的历史角度的研究方法的总体看法是，弊大大于利，花大篇幅来尖锐指控其弊病：一，导致不同价值的同一视化，结果过于迷信西方；二，历史虽为真，但未必为唯一的真。某某主义虽然原本出自于作品，而历史方法却使得本末颠倒，并掩盖其事实；三，历史的方法本来要求把某一个作品勉强归纳为某某主义。而作品本身没有那么分得清楚的。为了实现“某作品 = 某某主义”，结果反而导致主义本身的定义的暧昧化，甚至会导致某某主义（A）与某某主义（B）的颠倒。而这三点，乃是这里所谓的“刚才我所提到的三条”。——译者注

如,认为文学史具有连续的发展线索,因而导致舍弃古旧茫然追新的弊病;对于偶然出现的人的作品,既给它冠上某某主义又把它处理为某某主义的代表,结果导致使人认为那些种种主义即使再不妥当也仍然为不可动摇的一种全体(whole)之弊病;随着局势的变迁,那些主义的意义也逐渐受到变化,从而带来一片混乱的弊病。在这里我说的,虽然和历史不无关系,但也没有太多地关涉到历史的发展。我所要主张的是,当对于作品加以区别时,不用来把某个时代的、某个人的特性作为基础来成立了的某某主义,而以适用于古今中外的、能离开作家也能离开时代的,只在作品上所出现的特性来加以区别。既然说离开时代,离开作家,而只以作品上所出现的特性,那么,除了根据作品的形式和主题来加以分别之外,就没有其它的办法了。"(《创作家的态度》)

从以上的引用就很明显,漱石对于根据历史主义的西欧中心主义和历史的连续性以及其必然性都提出了根本性的异议。再说,他其实还尝试拒绝在作品上被戴上的"时

代精神①"和"作者",从而试图面对"只在作品之上所出现的特性"。

漱石所拒绝的,就是西欧式的自我认同性(identity)。据他的思考,在那里其实还存在着可以"替换"的、可以改编重组的结构。然而,即便是被偶然选择的一个结构,也一旦被视为"普遍的东西"的话,历史则不能不立即变成必然的、线型的东西。漱石并不是针对于西方文学而制定了日本文学,从而在主张其间的差异和相对性。其实对他来说,连日本文学的自我认同性也相当可疑的。不论西欧的还是日本的,他都无法接受就像固然的血统似的存在。换句话说,他从看来似乎是自然的、客观的"历史主义"式思考那里,略微闻到了"制度"的气息。因此,他拒绝对于文学史的线型的观察方式。而文学史,在他看来,则应该作为可以改编重组的东西而观察。

譬如,浪漫主义和自然主义都是历史性的概念,而且都被表现在历史的顺序里。然而,漱石却把它们都视为两个要素:

---

① 在《创作家的态度》里漱石实际使用的是"现代精神"之词,根本不出现"时代精神"之词。那么漱石所谓的"现代精神"的含义,乃是;"……历史的研究虽然有弊病,但又不是应该予以坚决排斥的方法。我希望,既然要研究历史,那作为其结果,最好提出总和的现代精神,从而实际证明'无现代精神者乃非文学'。我所谓的现代精神,并不指最近几个月新出来的作品所可能表现的现代性,而是指更加追溯到过去一、二世纪(或还可以更追溯),通过对感动人心的杰出作品之阅读,寻找其特性。这样能明了比一年十年的流行更永久的创作要素。……甚至能找到多少标准。……由此可见,作品的评价应该参照现代精神,而不应该以时代的新旧来判断。"那么,著者在这里所谓"夏目漱石拒绝时代精神"的含义乃是;漱石拒绝以时代的新旧来判断的,追求流行的所谓"时代精神"。——译者注

"以上乃是两种文学[①]的特性。就因为那样,双方才都是同样重要的,决不是像只要有了一方就可以把另一方从文坛里放逐出去那样肤浅的东西。不过,既然两者在名称上各有区别,所以自然而然地使人想像,二者似乎使自然派和浪漫派互相对立起来,深沟高垒虎视眈眈的样子。其实,实际能够使之敌对的,只有名称罢了。至于内容,双方则是相互来来往往,情况十分复杂。不仅如此,按照看法读法的不同,还会出现使之编入到哪方都行的作品。所以说,一旦要讲起二者之间的详细区别,就在纯粹客观态度和纯粹主观态度之间会产生无数的变体,不仅如此,让其中的一个变体和其它变体相结合起来再做出杂种的话,那么就等于又成立无数的第二批变体。所以说,断定谁的作品就是自然派,谁的作品则是浪漫派,其实没那么容易一概而论。我想,倒不如说谁谁的作品的某某地方是某种意义上的自然派趣味等,解剖起来一个一个地指出来,指出来的时候也不要以

① 从《创作家的态度》本文的脉络看,漱石在这里所谓的"两种的文学",其实不是浪慢主义文学和自然主义文学,而指主观叙述文学和客观叙述文学。该引用处的前面一大段都在讲述主观客观所具有的特性。不过,漱石上面还指出过,西方写实主义和自然主义属于客观文学,而浪慢主义和理想主义则属于主观文学。然而这种划分对他来说只是个权宜之计,也是个暂时的前提;"因此我根本没有通过这种解剖来给历史上生起的自然派和浪漫派打下定义之念头。就是说,我根本不认为,这种(客观主观)左右两个翅膀乃是自然派和浪漫派的自我认同。"(《创作家的态度》)——译者注

浪漫、自然的两个字来简单衡量其趣味。如果能够说明出每一个作品中到底有多少的不同成分以多少的比例来混杂,那当今的弊病或许就有所得救了。"(《创作家的态度》)

毫无疑问,他这种看法就是形式主义。漱石从语言表现的渊源那里,寻找出来了隐喻(metaphor)和直喻(simile)①。而漱石认为,这隐喻和直喻乃是形成浪漫主义和自然主义的两个要素②。而俄罗斯形式主义者罗曼·雅柯布森曾经提出过,把隐喻和换喻(metonymy)③作为具有对比性的两个因素,并根据这两个因素分别在作品中所出现的不同比率(程度),来观察文学作品的倾向性的视点④(《一般语言学》)。然而,漱石则远远早于罗曼·杰柯布森,更

① 漱石在《创作家的态度》中接下来从心里现象角度展开创作家的态度问题。为此他从"创作家怎样看世界?"的问题入手,因而对主观客观的认知·叙述的现象进行大篇幅的分析。而此时他进行隐喻和直喻概念的不同层次的分析。主张直喻和隐喻是主观叙述态度的关键概念。——译者注

② 漱石认为,浪慢主义也好自然主义也好,都是主观和客观所内涵的多样关系体系(他先分为三大层次,再对每一个层次进行二元对立式分析,从而引出六种关系体系)的不同表现。——译者注

③ 以时间上空间上属于类似关系的事物来比喻另一个事物;例如"from the cradle to the grave."(从摇篮到坟地;即从出生到死亡)。——译者注

④ 雅柯布森(1896—1982)指出;比如有人在欺负一支螃蟹(crab),那么他就等于憎恨名字叫"crab"的一个人;杰柯布森特定说,人类的语言基本上有两种"动作",即"隐喻"(压缩语言的意思)和"换喻"(把一个意思转换为另一个意思)。而他的这番解释影响了拉康"无意识好比语言似的被结构化"之说法。而就杰柯布森和漱石之间的、时间上的前后关系而言,前者的活动时期从1920年代开始活跃,而后者的演讲「创作家的态度」则在1908(明治41)年。因此漱石早于杰柯布森。——译者注

何况日本的“来迟了的结构主义者们”①。

关于夏目漱石《文学论》当中的,著名的“F+f”的公式而言,也能看到同样的情况:

> 文学内容的形式都可以归纳为(F+f)。F指的是焦点式印象或观念,而f则指附着于F的情绪。由此可言,上述的公式在表示印象及观念的两方面,即认识性因素(F)和情绪性因素(f)的相结合。(《文学论》)

而这种看法本身则依据于英国的观念联合心理学②,因此,就只在这个意义上而言,好像是没有价值的。然而,漱石却把该理论应用到了“文学”问题上。就是说,漱石既然试图把文学放在F和f的比率层次上,那么,我们首先就要排除那种心理学再看。对漱石来说,F+f的公式意味着,把西方文学和日本文学,文学和科学等的“质”的区别,

---

① 在日本,“自称”结构主义者的大量出现,与二战后的悲观民主主义的生起相同步。所谓“来迟了的”,乃来自于大江健三郎著名小说《来迟了的青年》(1960年9月—1962年2月连载于《新潮》。该小说发表后,“来迟了的”便成为风靡于60—70年代的形容词)。另外,于1970年代后期,作家大江健三郎自身,也开始自称为“来迟了的结构主义者”,并屡次发表有关结构主义理论的文艺理论。不过,在著者柄谷行人看来,这些大江健三郎等的“来迟了的结构主义者”们对于结构主义理论本身的探讨都过于肤浅,因此对之一直持有否定的态度。——译者注

② 由来于英国经验论。兴起于18世纪的英国。以观念的联合作为线索,从心理性因素来试图阐释精神结构之心理学。后来由德国启蒙主义者当把哲学发展为心理学化或人学化之际,开始把观念联合心理学放在认识能力的中心。马斯(Jean Gebhard Ehrenreich Maass,1766—1823,《想像力试论》,1792)乃为其代表者。黑格尔也当初把该理论纳入于精神哲学的体系当中,而后来予以否定了其意义。——译者注

转换为"量"的差异——即作为"比率"来探讨。

他之所以把文学作为"量"的差异来思考,其理由已经很明白。在漱石看来,是有必要颠倒一种价值意识——使得"英文学"能够成为"英文学"的自我认同。为此他不能倡导日本文学或汉文学的优越性,因为,这样顶多被认为不足为奇的硬性推销,也绝不能够使他们的自我中心性受到一丝的动摇。而恰恰在此时,漱石则把"科学"当作了必要条件。当然,漱石此时所需的"科学"并不是自然科学学者所谓的科学,而是比如说尼采所指过的那种"科学":

> "我们的认识,就通过利用'数'和'量'之成为可能,因而得以科学化。我们可能需要观察下去,通过爬上'力'的数量化的台阶,到底能否建立诸价值的科学性秩序。除此外的一切价值都是偏见,是单纯,也是误解。而那些东西则随时能够还原为这种数量的台阶。"(《向力量的意志》)

不过,和尼采一样,对漱石来说,"科学"只是为颠倒价值才所需的。这恰好证明从伦敦回来的漱石刚刚几年后就放弃了那"十年计划",还甚至对之感到嫌恶了的所以然。

> "到底有没有可能,任何'量'都是'质'的征候……? 试图把一切的'质'还原为'量',简直是疯狂举动。"(尼采《向力量的意志》)

漱石终于把握了“汉文学”和“英文学”之间的“质”的差异。不过,这是他理解了“汉文学”和“英文学”之间的同一性以后的事情。而这并不是犹如“返回日本”等的倒退性转变。对漱石来说,日本不拥有任何独创的东西。他所谓的“自我本位①”,指的是不让自己属于任何地方性立场的、拒绝任何认同的自我认同。因此,他所发现的所谓“质”的差异,倒是只有在创作平面上才能把握的。因为,这种差异是在某种时间性颠倒过程中所隐蔽的,所以,漱石也只有在作为“耽误·迟延”而出现的情节的展开过程中——即当他故意制造时间性颠倒时,才能够把握的。

上面我曾说过,“风景”其实是由拒绝外界的“内在的‘人’②”(路德)来得以发现的。换句话说,“主观—客观”等的近代认识论的一套框架本身,在“风景”当中得以成立的。可以说,“风景”自身就是一种颠倒物。但是,“风景”一旦成立,其颠倒事实立刻就被掩盖起来。而这一系列动作,就在西欧浪漫派那里,以决定性的形态来发生了。而且在那里,写实主义也随之出现并确立下来。

---

① 漱石所提出的“自我本位”和“去天则私”(出在本书第三部分「有关阶级的问题」),这两个思想被视为漱石研究上最为基本的前提也是关键。请参考夏目漱石《我的个人主义》(于1914(大正三年)11月25日在日本学习院大学讲演)。“自我本位”不如理解为个人主义,乃是漱石在伦敦留学时期觉悟的思想;为自由发展自我的个性,乃同样需要与自己等同地尊重他人之自由发展的自由。不同于利己主义、自私自利。——译者注

② 日语“内的人间”,该词原本来自于基督教教义。而在基督教意义上,“内在的人”乃是“神的律法”=“存在于人的内部的、制约人的‘人(=神)’”,因而“内在的人”还可以直接理解为“(独立于肉体·外部存在之)灵魂(化)·内心(化)(的人)”。——译者注

不过,这听起来倒犹如悖论。可是,凡是由写实主义所"描写"的,虽然都是风景或者视为风景的人,而这种风景却除非由浪漫派式的颠倒所颠倒,否则不可能存在的。比如,史柯拉夫斯基[①]说,写实主义的本质就在于"非亲近化"——运用"习惯"(习惯性的视觉)来使人(读者)看到其实人们并没有看到的东西。因此而言,写实主义是没有其固定的手法的。写实主义无非就是始终把与自己亲近的对象变为非亲近化的、不断的过程。而在这个意义上,所谓的反写实主义,比如卡夫卡的作品却反倒属于写实主义。因此说,写实主义并不是"描写"风景的,而是应该不断"创造"出风景的。也就是说,是写实主义使以往谁也没有看得到的风景出现了的,是使风景存在过来的。所以,写实主义者始终是"内在的人"。

换句话说,不能简单把浪漫主义和写实主义视为对立的存在。再说,浪漫主义和写实主义都绝不会停滞于过去的"文学史"之一阶段。在某种意义上,我们始终无法摆脱浪漫主义,而且,在另一种意义上,我们也始终无法摆脱写实主义。

然而,西欧的"文学史"却叙述先出现浪漫主义,而后出现自然主义,再而后则出现"反"写实主义。而这种历史事实的规范化,反而使人迷失事情的本质。漱石比形式主

① Viktor Shklovsky(1893—1984),俄罗斯形式主义的代表学者。主张语言之"被异化"事实。他认为,所谓写实主义,其实有着试图掩盖住语言的社会关系性之倾向,因而是助于让人想像好似存在着自然的、"日常"的语言形式之凶帮。所以,写实主义式能指(再现式符号)乃是掩盖住人之作为符号而存在的事实,从而使人幻觉在没有符号的介入的情况下还能够直接地把握现实。由此可见,写实主义的本质乃是让人从现实隔离开来=非亲睦化。——译者注

义者更早地试图把种种主义都放在一种共时性的“场”上来思考,这番事实我们已经不用再提了。不过,试图把浪漫派和自然派作为“比率”来观察,漱石的这种视点,其实从根本上站在“浪漫派的立场”①。可惜,他这种视点还是没有让他自觉看得到,在“浪漫派－自然主义”这种具有二元对立性面貌的形态的、其根源那里到底发生着什么样的情况。毫无疑问,就在于叫做“风景的发现”之情况当中,也就在那里,其实存在着,使得派生出叫做“浪漫派－自然主义”之对立结构的,一种“主体”。而为了寻找出那种“主体”,那么,首先应当以追溯的方式来明确,由“风景”来发生的,而且由“风景”所掩盖的情况。

中村光夫说:“我国的自然主义文学具有浪漫主义性格;在外国文学里由浪漫派所完成的业绩,恰恰才是我国自然主义者所成就的”(《明治文学史》)。一看就明白,他的视点显然把欧洲所谓的“文学”作为了规范的看法。② 所以说,论国木田独步到底属于浪漫派,还是具有自然主义思想,这种争论是荒唐可笑的。独步既属于浪漫派也具有自然主义思想,这番事实只不过在明确表示浪漫派和自然主义之间的内在性联络而已,不是矛盾。而国木田独步的这种性质,如果把西方的“文学史”作为规范,那么,这顶多不

① 乃是一种客观的立场。自从“风景”被发现了之后,主观再也不是主观而被颠倒为客观。准确说,假如在主观和客观的出现以前也曾经存在过所谓主观和所谓客观,那么,这种以往的主观应该说为“原——主观”;而通过颠倒后(内部的发现后)才成为“客观”。请参考夏目漱石《创作家的态度》。——译者注

② 指的是中村光夫对于浪漫主义、自然主义等概念的欧洲“文学史”式认识。——译者注

过是明治日本在短时间内大量吸收了西方文学的后果,也就是混乱的姿态。然而,反过来说,这种明治日本恰恰才拥有一个关键,是能够照亮出在西方那里由于其缓慢过程,因而被一种线型的顺序想象完全掩盖了的颠倒的性质——即西方所固有的颠倒的性质。

当漱石怀疑"文学"时,很明显,他率先怀疑了其内的、认识论式布置结构。而他之所以能够做到这一点,就因为他还没有忘记"文学"确立下来以前的那段感触,也因为他还记得"风景"出现以前的那场风景。然而不管怎样,他的怀疑来迟了。从此他的小说,就在这种呈现时间差的、扭曲的时间形态里,致力于照亮出那些被掩盖的东西。可惜,自大正时期以来的日本文学家们,却被埋没在"文学"或者"风景"里,因而始终没有把自己的立脚地盘——即历史性当作问题。一心想要从"风景"或"自我意识的球体[①]"(小

① 出自于小林秀雄的陀思妥耶夫斯基论《论〈罪与罚〉》。小林秀雄论拉斯科利尼科夫的孤独问题时指出,"拉斯科利尼科夫的孤独的问题并不止于'过剩的自我意识让他丢失性格'之命题";"他的孤独不是孤傲者所谓的孤独。他没有给自己的孤独予以任何意义的观念"。小林秀雄指出,拉斯科利尼科夫的自我意识所带来的孤独(或者孤独所带来的自我意识)是,不论以命题还是以观念,都无法对之论破的,因而《罪与罚》无法归结为"从自我意识的球体到外部"式故事。而小林秀雄的"破碎自我意识的球体"想象,原本来自于他"从波德莱尔出发,走到兰波"的研究途径。小林试图通过"破碎自我意识的球体"最后达到"我乃他者也"的境界。而他这种尝试又是来自于福本和夫所提到的"绝对的他者=无产阶级"想象。福本和夫是初次给日本马克思主义者带来了卢卡奇式"主体"(初期马克思)想象的人物。福本和夫主张日本应该"切断(=摆脱)"大正时期式的"主体"('我是我,他是他'的自我意识=排斥绝对的他者)来重新"结合"自我与他者互相决裂了的"主体",使自我和他者互相融合,最终达到把阶级斗争理解为知识人的"自我内部"里存在的,主体变革(改造自己)的问题。小林秀雄也显然受到了福本和夫理论的启发。——译者注

林秀雄)跳出去——他们只有这种批评性“意识”。

1978 年版本后记

从 1974 年春天起，我开始把这篇马克思论连载于文艺杂志《群像》上。第二年我赴耶鲁大学，在那里结识了保罗·德曼等哲学家和批评家，并请他们作为我身边的读者，我重新把这篇马克思论根本地检讨了。而这番工作至今仍然继续，我倒希望这项检讨工作成了像样之后以英文版本再出版。我所收入这部著作的，都是我把四年前的文章重新大幅度修改的论文，也是该称作“绪论”的论文。

我从大致五六年前开始强烈意识到、也像恐惧般地预感到，如果一直留在日本，自己就早晚会呈现自体中毒症状。光接受而没有该发出去的东西就会那样，这就是思想的生理学。看到尊敬的日本思想家们竟成那样，我感到寂寞。这决不是能力的问题。日本就有越是本质性的思想家越会那样的宿命。不过，这真的是宿命注定的吗？说那是宿命，是否通过这样说在回避着什么问题？我在留美的期间内，不断思考这个问题。至今也仍然在思考。

为什么阅读马克思？要去思考任何问题，归根到底总需要一个“问题”，而对我来说，那就是马克思。不仅是马克思，凡是本质性的思想家，其文本都是多义的。不过，今

日就其多义性而言，没有像马克思带来这么深刻的问题的。比如说，我虽然对马克思主义持有否定的看法，但同时又想不应该单纯把马克思主义和所谓“真正的马克思”区别开来。当某一个思想家的思想得到社会化时，其思想的核心在事实上就会被迷失，而与此同时，其思想家的盲点也在事实上得以增加出来。就是说，马克思的文本本身就具两种含义。不过，把马克思的“明察（insight）”和“盲目（blindness）”，一一列举出来也毫无意义的。像保罗·德曼所说的那样，“明察”只有在“盲目”里才为可能，而且任何人都无法回避这条件。

马克思虽然是反西欧的思想家，而在某种意义上又是彻头彻尾的西欧“哲学家”。马克思主义的“权力主义”倒根据于这一点，而如果不去这样思考的话，那么任何批判就都不能不说是浅薄的。可以说，这恐怕根源于柏拉图的“哲学”。然而，柏拉图的文本，其实是反柏拉图主义本身的一大宝库。说西欧的哲学史都不过是对于柏拉图的注释，指的就是这个意思。同样，马克思的文本在某种奇异的紧张里存在。那已经不是简单的多义性。恰恰因为如此，我才阅读马克思。这又意味着，把“阅读”其行为本身当作问题。

在本书里，跟马克思论一起还收入了有关日本文学的小论文。我在它们中间根本没有加以任何的区别。我不会说文学是暧昧的、哲学则是严密的。因为，哲学也毕竟是文学，即无非是语言。

小林秀雄写过：

"我不知道对我们来说到底幸不幸,世上没有一个简单能解决的问题。远古时代,人和意识同时被授予的、叫做语言之我们思索的唯一的武器,依然不停止自古以来的魔术。没有不唆使恶劣的任何崇高的语言,也没有不唆使崇高的任何恶劣的语言。如果语言丢弃了其眩惑人心之魔术,语言恐怕就不过是个影子。

马克思的唯物史观对于从脑细胞引出意识的唯物论和从精神引出存在的唯心论都等同地加以否定,然而至于马克思唯物史观中的'物',这不是飘飘然的精神不用说,但也不是什么固定的物质。"(《样样的意匠》1929 年)

小林秀雄明明白白地在讲述,马克思所谓的商品既不是物品也不是观念,而是一种语言;只要消解了语言的"魔力"就只剩下物品或观念即"影子"。这番省察至今也仍然没有失去光泽。他的省察和试图语言学地阅读《资本论》的结构主义是既相似也不相同的。语言学者没有对语言的惊骇;经济学者没有对商品的惊异。在那些"魔力"面前从不惊呆过的人们,到底能言语什么?因此,有关"价值形态"的我的考察,是不可能停滞于哲学·语言学·经济学等的区分的。

像阅读马克思一样,我向来阅读夏目漱石。说白了,马克思也好漱石也好,都不是我作为"研究对象"而选择的。

我曾经声明过,厌了就不读;比如说关于漱石,我还公开说过再也不想写他了。可是,不知怎的,还是回到他那里来了。这不仅仅因为他们的文本让我时而反省并帮我确认自己的思考。倒不如说,不去"阅读"它们,我所谓的"思想"就是无法存在的。不过,我仍然不能回答,它们为什么作为具有特权的文本所选择。因为,不是我选择的它们,而是选择它们就是"我"。

补充说,在漱石论里所提到的有关日本之"风景的发现"问题,我打算今后也继续更加总括性地思考下去。而在这个意义上,本书也是"绪论"。

我十分感谢在本书完成之前一直给我帮助的所有人。在《群像》上连载中一直在帮助我的桥中雄二先生和从《群像》时代起劝我写马克思论而他转到出版社之后仍在鼓舞我写作并援助我出版的渡边胜夫先生,尤其向这二位深表谢意。一时放弃过的这篇马克思论之所以等到了今日的出版,简直都出于渡边先生的帮助。

1978 年 6 月 15 日

柄谷行人

论文初次发表的刊物

《马克思其可能性的中心》——《群像》1974 年 3 月号 ~8 月号

《有关历史的问题·武田泰淳》——《季刊艺术》1977 年冬号

《有关阶级的问题·夏目漱石试论 Ⅰ》(原题:地底的世界)——《文体》1977 年秋创刊号

《有关文学的文体·夏目漱石试论Ⅱ》(原题:漱石与文学)——《国文学》1978年5月号

致学术文库版后记

站在1990年现时时点上要写此书的“后记”，按一般意义来讲就不能不触及到前年于苏联东欧所发生的所谓“共产主义”的崩溃。但我决定在此不提。第一，有关包括它在内的“终结”问题，我刚刚写完了一本书[①]；第二，我相信此书的马克思论不会由现在的历史性事态受到任何的动摇。

比如说，我在1974年于《群像》上开始连载马克思论，而那时正值1970年代初期新左派崩溃，并流行“马克思已经不行了”之说法的时期。再追溯的话，我之开始认真阅读马克思，又值1960年代初期被倡导“意识形态的终结”而流行“马克思完了”之说法的时期。就是说，我是只有在“马克思＝黑格尔主义的终结”之意义上才试图阅读马克思的，换句话说我只阅读作为“后黑格尔”的思想家之马克思。因此，不管现在发生着什么，对我来说都是不足为奇的。什么东西再终结，“资本主义”依然没有终结。不如说，“资本主义”作为把终结无限往后退的系统，总是使得

① 《围绕着终焉》(《终焉をめぐって》)：1990年5月15日(日本)福武书店；1995年6月10日(日本)讲谈社学术文库。

我们往往只关注“终结”(目的)之思考落空。

而且，这件事请正好也适用于马克思——对于这种“资本主义”的阐释当作自己一生的课题的思想家。说“马克思完了”，简直就是荒唐无聊。应该说，经过了马克思＝黑格尔主义时代，我们终于进入了可读马克思的阶段。马克思关于黑格尔的问题，在《资本论》第二版后记里如此写过：

> 将近30年以前，当黑格尔辩证法还很流行的时候，我就批判过黑格尔辩证法的神秘方面。但是，正当我写完《资本论》第一卷时，今天在德国知识界发号施令的愤懑的、自免的、平庸的模仿者们，却已高兴地像莱辛时代大胆的莫泽斯·门德尔松对待斯宾诺莎那样对待黑格尔，即把他当作一条“死狗”了。

有关马克思的问题，我倒想说和上述内容同样的意思。资本主义原本不是什么“主义”。也就是说，并不是人们可以任意地选择或废弃的东西。资本主义，其实是共同体和共同体“之间”的、基于跟不共有规则的他者之间的交换＝交流的困难的、某种不可避免的“现实性”。资本主义决不是单纯的经济的下层结构，因为，它就是幻想的体系。而如果退一步说它多少可以说是个“下层结构”，那就因为它直接关涉到交流＝交换的本质。单纯肯定或否定其“现实性”都毫无意义。而首先要紧的是，像马克思所做的那样，

正面去关注其现实性。

刚出版此书的当时[①],我对自己论述感到甚为不满。打算某一天写作"本论"。事实上,我直到写《探究》[②],已经好几次尝试了细微的修改。但是,或说所以,我再也没有想法去修改此书的内容。于1985年当此书以讲谈社文库版本被重印出版时,我曾经自加过详细的注解。然而,在这次作为学术文库版本来再次出版时,我则决定省略那些所有的自加的注解(包括笠井洁先生的长篇解说)。因为,此书作为过去的文本也具有一定的自立性,我想还是请读者直接阅读它。

1990年5月1日
柄谷行人

① 即1978年。

② 《探究Ⅰ》:1986年12月16日,讲谈社;1992年3月10日,讲谈社学术文库。《探究Ⅱ》:1989年6月26日,讲谈社;1994年4月10日,讲谈社学术文库。

译者后记

一 批评家的态度

著者柄谷行人在这部批评实践作品《马克思，其可能性的中心》的开头说："评论一位思想家，意味着评论其作品"。——我这篇文章是个后记，所以我以读者已阅读完这部作品为前提。在这里我想，我们还是有必要探讨一下他的评论方法上的大原则：Transcritic。

Transcritic——这是著者柄谷行人这 30 多年以来一贯坚持和实践过来的批评原则。那么，何谓"Transcritic"？这其实是柄谷先生在 1998 年 1 月份提起的造词[①]，有着双重意思：一是"Transcendental"，意思是康德所谓的"超越论的"，这是一种垂直的想象，也是和"经验论的"相互对立的概念；再者是"Transversal"，意思则是"横断的"，所以是一种水平的想象。而给含有双重意义的这个"Trans"，再加上具有"批评、批判"意义的"Critic"——结合起来，成为了"Transcritic"。

① 参见《马克思的现在》第三章，A. 马克思的 transcritic（讲稿）1999 年 2 月 10 日第一版。顶便利出版社（日本）。

不过,仅仅从这种解释来简单把它理解为“跨越性批判”,恐怕过于粗糙,起码可以说这种理解态度不是批评的态度。为了更加明确柄谷行人自己提出的批评原则,我们还有必要进一步分析这个想象。

首先,我们探讨一下“Critic”本身。据柄谷行人说,这里所谓的 Critic,其原形乃来自于康德所谓的批判。[①] 康德在 1760 年代曾经写作随笔《视灵者的梦》,在那里他提出了可称谓《纯粹理性批判》二律背反理论之基础想象,即“批判”精神。康德以似乎为媒体记者式的眼光来观察了当时著名的视灵者史威登保(E · Swedenborg)预言(后来果真验证了)在遥远的城市里将会发生的大火灾之过程,写道:视灵者其实不过是个神经病患者,可是我又不能不相信他,实际上我还真相信他;那么,大家完全可以认为我也有可能是精神病患者。(意译)——就是说,先从自己的视点观察,再从他人的视点观察;而后发现这两种视点之间存在着偏差(=视差)。而只有从这个偏差的角度,才能对“光学的欺瞒”进行批判。康德的这种批判想像,我们其实也可以用录音机或者照相机来直接体验。比如说,试想一下第一次听到录音带里所录的自己的声音时的感觉。大部分的人无不都会感到说不清的不愉快或者别扭。自己会认为这不可能!我的声音不会是这样子的!——康德所谓的“视差”,也恰恰就指这个,即自己所以为的样子和被他者

① 参考于《马克思的现在》第三章,A. 马克思的 transcritic(讲稿)1999 年 2 月 10 日第一版。顶便利出版社(日本)。

(录音机)所提出的样子,当感知了这二者之间的偏差时,其刹那间自己所感到的不愉快和别扭,这种"瞬间的抵抗"(弗洛伊德)。康德说,正是在这个"瞬间",我们应该能够感到、看到、抓到——某种东西 = 批判的视座。

然而,康德说,这种瞬间的感觉还立刻会消失,接下来取而代之的,乃是"表象",也是经验。这才是康德最为强调的,超越论的东西和经验的东西之间的偏差。那么,康德所谓的"超越论的东西",具体又有什么样的内含呢?

引导柄谷行人拥有"Transcendental"想象的,我上面已述过,还是康德。康德生前主要探讨的,有如"感性"、"悟性"等。众所周知,这种想象都并不具备任何实体而存在,只是个表现诸能力所起的作用之概念。因而可以说,康德思考了"非存在者 = 存在无"(海德格尔)的作用。就是说,康德所谓的超越论的态度,指的是抓住作为"无"来起着作用的"统觉"。因此,超越论的主观不同于"我"、"自己"等的经验的主观。而这种超越论的态度,其实并不是康德的专利,比如,弗洛伊德的"es"、"自我"以及"超自我"的想象——这三者直接与康德的"感性"、"悟性"、"理性"分别相应着。还有如,海德格尔所谓的"存在论的(东西)",连结构主义的"零符号"都是。我在这里不能再详细讲述康德和弗洛伊德之间的相应性质,但勉强综括说的话,据柄谷行人分析,康德的超越论批判还是酷似于弗洛伊德的精神分析。反过来说,就因为如此,康德才是能够找到其超越论的批判方法的。此话怎讲?——康德还想像过"物自身"、"现象"、"超越论的假象"等的结构,而借用拉康的语境的

话,“物自身”是现象的东西,“现象”是象征的东西,而“超越论的假象”则是想像的东西。而这种想像到底从哪里来的?——无非就是从康德的“反省·内省”的独特方法(=视座)来的。那么,问题就是后来发展为二律背反理论的那种“视座”,是不是和弗洛伊德进行的“分析者(医生)-被分析者(患者)”之间的关系很相似?也就是说,就因为康德同时还具备了就像弗洛伊德精神分析方法那种“Transversal”的视点——即分析者-被分析者之间的横断的(水平的)关系——他的超越论的视座才得以完成了的。

至于“柄谷行人的 Transversal”,实际上,比康德的“Transcendental 自身所内含的 Transversal”更加具有主体性,而且,这才是他的文章最为显著的特点,其实也是使柄谷行人在批评文坛里始终没能站在主流位置的原因因素之一。此话怎讲?柄谷行人曾经和丸山圭三郎进行对话[①]时说:“就我的习性而言,我总把互不相同的异质者、互相无缘的东西互相联接起来,从而寻找出其间的共通性来。我这种‘横断性’,在某种意义上,可以说是我的缺点,甚至还可以说,我恐怕原本不太适合做学者。很多事情在我脑海里直观地互相联接着,不过,仅仅靠这一点的话,就很难说服别人。于是我勉强试试给它赋予显得当然的逻辑。其实是没什么确定的‘根据’的。只是先把原本给这二者加以区别的同一性和道理的接线回路暂时放在括号里,重新试图把它拿到任意关系的网络上看看罢了。那么,这样一来,

① 《思考的反论》(对话集)日本第三文明社,1984 年 5 月 31 日出版。

单独切开地研究索绪尔或马克思，我还是做不到的”。关于这一点，即柄谷的 Ecriture 本身的性质，我下面将再详细讲述。在这里我要强调的，则是柄谷行人如此的批评态度本身。

这样，我们大致明白过来了何谓他作为批评家的态度——即 Transcritic。柄谷行人所提出和实践的“批评家的态度”乃是指排斥一切的经验论态度，即自明的表象，先把这种表象放在括号里，便使“存在 = 无”的无意识取而代之——于是，任何自明的事情因而顿时失去其以往拥有过的任何根据。接着，再拿来横断性视座，则寻找出看来似乎毫无关系的任意的二者之间的同一性或共通性。然后，以像第一次听到了录音带的自己声音时自己曾经感到过的那种“惊讶”——在本书马克思部分终章里提到的那种“从某个星星坠落下来”的局外人之“对于最为寻常普通的事情”所感到的“非常的惊讶”——来对人们所以为自明的种种表象进行彻底的解构。

由此可见，柄谷行人如此的批评态度，实际上类似于康德的批评态度，也是弗洛伊德的批评态度，也就是马克思的批评态度。这种把一切自明的表象统统放在括号里进行思考的视座，也就是反形而上学的超视座性视座，到底如何成为可能的？——为了探讨这个问题，我们似乎有必要关注一点，那就是“移动性”因素。

二 移动

在本书里著者强调了马克思批判工作的“移动”性质，

而他批判的“移动”,也就是思想上的“移动”,本书告诉我们,其实和马克思在空间上的移动相同步。

在本书第五章,著者集中讨论了初期马克思主义(者)和后期马克思主义(者)之间的分歧与矛盾。马克思在1844年写作的《经济学—哲学手稿》是直到1930年代才被发现的,所以自1917年的革命胜利以来俄罗斯式的马克思主义率先占有了支配位置,这还是有理的。这就意味着,在《经济学—哲学手稿》被发现之前,世界上则根本不存在从黑格尔阅读马克思这种哲学化的马克思主义理解。当然,例外还是有的。比如说卢卡奇在《历史和阶级意识》(1923年)里提出的“物象化”想像以及一战后赴德国法兰克福直接跟着卢卡奇以及K.柯尔施学习的福本和夫在《论经济学批判当中的〈资本论〉的范围》(1924年)里提出的“主体与自我变革”想像等。可以说,尽管卢卡奇和福本和夫在1927年同时受到了第三国际的批判,但他们无疑是第一个提出“作为文本的马克思”想象的马克思主义者。

问题是,马克思著名的“第一次转向”——即1845年的《关于费尔巴哈的提纲》和与恩格斯共著的《德意志意识形态》——虽然在他“第一次”的转向意义上对此加以强调,这是对的。然而,如果在他的“转向”本身的意义上去关注的话,就像著者所提出过的那样,会迷失马克思最为显著的特点——即其常态化的移动性。换句话说,如果仅仅关注马克思在1845年提出的、对于异化论之扬弃——通过同时否定类的本质(费尔巴哈)和浮游的“个人”(施蒂纳)来树立的“唯物史观”的话,既会错过马克思之从《经济学

批判手稿》(1857—1858)至《资本论》(1867)之第二次转向——马克思在《经济学批判手稿》里重新有所回到了异化论,但到了《资本论·价值形态论》,他再次切断了异化论——等的不断发生的"移动"事实。而更加重要的是,还会迷失马克思之意识形态批判的根本原则,即通过在"空间"上不断"移动"而来的眼光,尖锐批判意识形态倡导者们之"意识和存在之间的偏差"——即他们的思考和实际行动之间的落差,有如德国的意识形态倡导者尽管到处嚷嚷自己终于颠倒了神或者超越了货币等,可对马克思来说,他们都不过是在闹着一小地方性的小剧而已。马克思说:问题不在于解释世界,而在于变革世界。

实际上,马克思的"空间移动",并不都出于被迫而无奈的"流亡"。柄谷行人在和浅田彰共同进行讲演时[①]如此说:"不过,虽然马克思的确流亡到了英国,但我并不认为流亡才是最为重要的因素。实际上,1850 年代中旬,马克思接到过回国许可证,他还果真回国了一次。可他还是又自愿地主动地回到了英国。为什么呢? ——说白了,马克思在德国国内的话,简直无法写作《资本论》。因为,德国国内,就是没有产业资本主义。所以,尽管他在英国,可他其实并没有作为流亡者身分居住于英国。"

马克思先流亡到了比利时,写作《德意志意识形态》,批判了德国哲学。其次,马克思赴英国,写作《路易·波拿

① 参考于《马克思的现在》第三章,A. 马克思的 transcritic(讲稿)1999 年 2 月 10 日第一版。顶便利出版社(日本)。

巴的雾月十八日》来分析和批判了刚刚在法国发生不久的政变。而后，在英国进行了真正的经济学批判。然而此时，马克思截然改变了以往曾经在批判德国唯心论时的态度，这次则批判当时在英国最有支配力量的经验论式思考说："我乃黑格尔的弟子也"。

马克思每次进行批评，总是站在德国哲学、法国政治或者英国经济的"外部"。但是，这里所谓的"外部"绝对不是"先验意味的'外部'"——而是，刚刚从那里出来不久的人的，勉勉强强站在了以往自己所属过的对象的"外部"的，这种意义上的外部。而马克思站在这种"立场(=场所)"，才进行的批判。而且他的批判又始终伴随着移动。只要自己属于一个现实(系统)中，那么，怎样想要批判它，还是都不能超越它。如果属于黑格尔系统内部的话，再怎样批判，归根到底还是跳不出黑格尔系统。换句话说，马克思的批判只有"视差"里才能活。而使他把这种视差成为可能的，乃是他实际所进行的，具体的场所的移动。

以上我介绍了马克思的"移动"性质和他的批判之间的不可分离的联系，而且我还说明了马克思的"移动"又并不都是出于被迫而无奈的流亡之结果。不过，这样一来，我倒感到困惑来：到底是什么因素(即内在因素)让马克思做出了如此不断的"移动"？

我这个困惑，其实还关系到著者在《马克思，其可能性的中心》里当做为主题的所有主要人物——马克思、武田泰淳以及夏目漱石。马克思之不断空间的移动、武田泰淳

之对于司马迁“决不移动的移动 = 写作历史”之执著，以及夏目漱石之“真父母和养父母之间的、人体买卖似的被动的移动”——他们都作为作家，也作为思想家，也作为批评家，他们如此主动被动的移动以及其移动想象，是不是还有些很重要的共同因素所在？

不仅是他们三人，这部作品里还出现过“追求移动者”——乃是尼采。可他刚刚从柏拉图主义“heraus - drehen”（海德格尔）出去——可他的精神此时却崩溃了。

马克思的痛苦虽然在柄谷行人笔下并不怎么明显，不，倒不如说，马克思之给人的伟大革命意识形态倡导者形象就是不允许表现出一丝的痛苦。可是，假如他从不感到明天的黑暗和模糊，那么，他到底怎么能够提出来“拼死的跳跃”[①]想象呢？——我们通过阅读这本书，明白了《价值形态论》原来是试图解读货币之神秘性的论文，也懂得了资本的剩余价值就是靠货币形态所产生的。因此而来的问题是，到底谁是第一个卖（买）了商品的？也就是说，无论通过怎样的交换，不存在购买者，自然就不可能成立交换。所以，“卖者”便无论如何也要把商品“卖出去”。不过，当进行第一次交换时，双方到底凭什么能感到这场交换是平等而合理的？——这就是马克思在《价值形态论》里提出的交换的非合理性（无根据性）。——不过，我想，在这个世界里，到底在哪里存在着“合理性”？是的，能够感到“合理性”的，只有轻而易举地能够得到“认同感”和“自明感”的

① 马克思《政治经济学批判》第 79 节。马克思的原文标记为“Salto mortale”。

那些人们。可“这些人们”呢？夏目漱石也好，尼采也罢，“因为是日本人，所以我是日本人”——夏目漱石能感到这种认同吗？要是尼采对柏拉图主义能感到自明，那他还用得着发疯？武田泰淳也是，他从日本左翼运动脱落下来沦为了落伍者，也依存于无疑是地主阶级的寺院，还被征兵到自己所爱的中国并作为一名士兵被迫侵略中国——“司马迁，他是活着尝遍了耻辱的男人”：蒙受了皇帝的处罚，当被迫选择受死刑或受宫刑时，为了完成《史记》而选择了宫刑——武田泰淳通过司马迁身上看到了自己的影子，因为，他也是“活着尝遍了耻辱的男人”。

为此我不能不感到，马克思的“拼死的跳跃”，或者说“黑暗中的跳跃”[①]（克里普克），决不是高兴的跳，而是受到苦痛的、压抑的、因而是拼命的——“移动”。“尼采的heraus－drehen”（海德格尔）也同样，在自己以往所在的、却从不让他享受认同感的“场所”那里，他一直在感到就像被螺丝强制性地歪曲·扭转过来似的（＝drehen）那种压抑感，而这种压抑感总使他多么地渴望能够强有力量地把自己“扔到‘外头（＝外部）’出去（＝heraus）”。我想，heraus－drehen恰似当婴儿从母体诞生的瞬间力量，当以往一直由叫做“纽带”之似乎为自明的认同（identity）所卷起来扭转着的主体，以异化的自觉（＝母体的意志）和绝对的自觉（＝新生命的原形意志）融为一体的无限力量，向自己素不

① 克里普克：《维特根斯坦论规则和私人语言》（Wittgenstein on Rules and Private language），Oxford，Basil Blackwell，1982。

认识的陌生世界——因而是黑暗的世界，所以要拼死拼命地——跳出去。

马克思和尼采之对于力量的渴望，对跳，对奔，对于这种力量的渴望和“意志”是相通的；而夏目漱石的“自我本位”、“个人主义”和“则天去私”——他一辈子的对于“文体”（＝体制）的叛逆——夏目漱石的小说作品，其文体处处表现他对言文一致（＝体制）之叛逆意志——和武田泰淳一辈子的耻辱和罪恶感因而导致的无力感又是相通的。就像幸运的秀才总向孤高的天才感到默然的自卑那样，也就像两个极端就在少数派（minority）的意义上既互相排斥又互相吸引那样，这些人们在柄谷行人笔下终于得以连接起来。这就是著者柄谷行人的 Ecriture（德里达），是充满着 trick 的 critic。

三 柄谷行人的 Ecriture

上面已述，“横断性”乃是构成柄谷行人批评视座的一个因素。尽管他自己说那是直观的，因而是没有确定的根据的，但是，使之为可能的，其实不是某个人所特有的某种内在的能力，不如说就是“语言”本身。在《马克思，其可能性的中心》里最为常见的是索绪尔的语言学和马克思之间的类推。事实上，凡是对索绪尔的语言学稍有了解的人们都知道，索绪尔和马克思的术语使用上，本身就有着非常明显的相似。比如，索绪尔语言学里确实常见“语言的价值形相”以及语言符号的“双重性”和“社会性”等的字眼。当然，仅仅靠“相似”，还是无可产生批评的。那么，到底是什

么因素使得“相似”成为“批评”的?

> “寻找共通性,对我来说就等于排斥共通性。就是说,把本质上不同的回路上所存在的两条东西强制性地接续过来,有意造成烧断。假定我们不断的思考在某一条回路上运行着,那么,我想,只要把互不相同的回路强制地互相联接起来,就一定能同时让双方改变各自的相貌。”①

这无非就是“隐喻”。是行为上和表现上的双重“隐喻”。当然,隐喻并不是万能的,不一定所有的隐喻都能让人接受。“我不容易。你也不容易。入学考试也不容易。所以我和你都是入学考试。”——简直就是狂人日记。就像弗洛伊德关于“合成梦”的记述所提到的那样,精神病患者的思考里,这种推论倒是常见的。可是,柄谷说,要理解马克思按照古典经济学写的有关互不相同的商品之“等价”的说明,则不能拘泥于古典经济学本身的语境,而是需要根据谓语的共通性而来的这种横断的结合——乃是隐喻。那么,关键就在于,这个隐喻能否使人接受。于是,“任意性”和“必然性”才成问题。

作为前提,我们不应该把索绪尔所谓的(著者也在本书《有关历史的问题——武田泰淳》里提到过的)“任意

① 《思考的反论》(对话集)日本第三文明社,1984 年 5 月 31 日出版。引用部分下面的两个段落的译者讲述,也基本根据这部《思考的反论》。

性",误解为"日常性的、我行我素的、随便的"等意思。就在现实的语言状况之下,符号(signe)是没有任何自由的,反倒化为集团的实践的惰性态,从而施加于集团及个人的一种拘束。对于每一个人的意识来说,某种音声(=词音)所给予的印象和它所担当的概念是由坚固的纽带所结合的。即便不说出其音声,实际上也难以想像没有被能指(signifiant)所支持的所指(signifié)。不管汉语也好日语也好,我们毕竟在这个共同体内部长大的,因而想摆脱也脱不出母语的结构支配。我们被强制性地施加于一定的"差异化"(即"狗"不是"锅"那种语言规则)。本该是内部发生的·主体的语言活动,却以"被物象化"的形式来反倒规定人也束缚人。这就是"被结构的 langue"。

可是,这种语言所呈现的"必然性",其实是社会制度所具有的强制力量,所以应当说这是完全不同于大自然所拥有的"必然性"的。也就是说,能指(signifiant)和所指(signifié)之间的纽带之如此的"必然",是只有在非自然的历史当中才得以成立的。因此,语言的必然性是只有在社会存在之"任意性"的基础上才能够成立的。所以,索绪尔才说,"langue 是必然的,也是任意的。"

确定了语言本身的任意性和必然性之前提后,我们再探讨一下柄谷行人的 Ecriture 的"隐喻"。我估计有不少读者对柄谷行人之索绪尔和马克思的类推表现感到了某种别扭。

比如,在本书第二章的第一节里著者如此讲述:

> 再比如，语言既不是物理学的声音，也不是对某种观念的表示。相反，先有语言，然后，声音或者观念的表示才得以存在。那么，到底是什么东西使语言成为语言？——同理，我们也应该把同样的问题投到商品那里去问。据古典经济学解释，使用价值和交换价值乃是商品的两大因素。可是，使用价值也好交换价值也罢，如果某种东西不表现其商品形态的话，那就都不可能存在的。换句话说，古典经济学的这番解释，简直等于说"语言就是声音和概念的结合体"。

柄谷行人如此的 Ecriture，甚至可以说是暴力的。他 Ecriture 如此的暴力性，不仅来自于他"隐喻"式想像本身，还来自于他"断言体"式的文体。不过，我们最好不要对此仅仅持有喜欢或者不喜欢、能接受或者无可接受等的"感想"。否则的话，还是会迷失柄谷行人作为批评家的态度，就像人们从未把马克思看做过"批评家"那样。柄谷行人在和安冈章太郎进行对话[①]时说："批判 = 批评(critic)就是危机(critical)意识的表现"。这句话既可以理解为进行批判的动机力量，还可以理解为进行批评时的具体方针。也就是说，他的 Ecriture 是有意试图造成"critic = 危机意识 =

① 《DIALOGUE · Ⅰ》(对话集)第三文明社，1987 年 7 月 31 日出版。此处乃是柄谷行人话语的扼要引用。不过，柄谷行人这种"危机 = 批评"的想象在柄谷行人许多著作以及对话集里还到处可见，本书《马克思，其可能性的中心》之第二部分——武田泰淳论里也出现过与其同样的想象。

批判”的。因此而言,通过断定来引起读者的怀疑,通过强有力地迫使读者认同,来反而使得读者感到不认同——这就是柄谷行人的 Ecriture,也就是充满着 trick 的 critic。所以,我们读者完全可以对于著者的“隐喻”所提出的“任意的必然”感到怀疑,不如说“应该”感到怀疑。这样,我们才能够对于“语言(制度)本身”感到怀疑,也才能够对于所有早已自明化的一切表象(认同)感到怀疑,也才能够拥有对于社会提出“不”的能指。我在这里再次重复——马克思说,问题不在于解释世界,而在于变革世界。

后记的后记

著者柄谷行人发表这部《马克思,其可能性的中心》,就在 1970 年代。而值得一提的是,著者在美国写作了其中的马克思论部分。柄谷行人曾经在《DIALOGUE》里说:“虽说我写作马克思论,也主要探讨马克思的《资本论》,但我并不怎么打算写经济学,而是写和文学或者语言直接有关系的问题。不过,还有人问我,干吗在美国写马克思论呢?其实,我自己也并没有什么明确的用意,只是模糊地感到,我要在美国展开马克思研究,其所以然,可能和叫做‘美国’的社会的性质有关”。我在这里不去介绍柄谷行人在 1970 年代在美国耶鲁大学留学时,在“美国”到底看了些什么。可是,毫无疑问,他在那里确实感觉到了“危机”。

至今我们所直接面对的世界里,也仍然充满着“危

机”。恰似浅田彰在《马克思的现在》所说的那样[①]——到了1970年代,一方面凯恩斯主义国家开始直接面临破产,另一方面,无边界的资本运转反而加速,至今由全球电子信息网所支撑,巨大的资金开始在全世界到处奔跑。于是到了1980年代,英美则提倡了新自由主义(即撒切尔-里根主义),从而由国家的立场来肯定和确定了如此般的方针,凯恩斯主义式妥协已经不灵了,为了在全球超级竞争里争取百战百胜,就有必要舍弃弱者。等于说,资本主义野蛮地重新回到了其祖先那里。结果,名副其实的资本主义终于成立。在那里,一方面出现过剩生产——尤其是过剩资金,引起了泡沫经济;另一方面,同时还出现全球穷乏化的进展。从而“第三世界”转为由每个国家各自所内含的、“自我内部”的“地方(local)问题”。这些矛盾至今发展为世界规模了。就在这个意义上,我们当今的世界正好恰似于马克思所预言过的古典状况。

我们今天阅读马克思,决不是因为“马克思的时代已经过去了”,因而“终于到了能够平静坐下来精读马克思的时候了”。恰恰相反,就因为“马克思的时代”到了,所以我们终于迎来该精读马克思的时候了。前者所谓的“马克思的时代”,不过是个1960年代流行意义之上的想象,也不过是凯恩斯主义弄来的游戏幻觉;可现在,“现实上的马克思的时代”还真来临了——我们的能指明摆着两条路:要

① 参考于《马克思的现在》第三章,A. 马克思的 transcritic(讲稿)1999年2月10日第一版。顶便利出版社(日本)。此处译者所引用的浅田彰发言是该书第一章,B. 马克思入门和第三章,A. 马克思的 transcritic 上内容的扼要引用。