



中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

# 当代法国思想 五十年

(第2版)

·下册·

高宣扬 著

 中国人民大学出版社

本书第2版是国家社科基金重大项目“欧洲生命哲学的新发展研究”（批准号14ZDB018）的部分成果

中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

# 当代法国思想 五十年

（第2版）

·下册·

高宣扬 著

中国人民大学出版社

·北京·



图书在版编目(CIP)数据

当代法国思想五十年:全2册/高宣扬著. —2版. —北京:中国人民大学出版社, 2016. 10

(中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列)

ISBN 978-7-300-18779-2

I. ①当… II. ①高… III. ①思想史-法国-现代 IV. ①B565. 5

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第282658号

中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

当代法国思想五十年(第2版)

高宣扬 著

Dangdai Faguo Sixiang Wushi Nian

---

出版发行	中国人民大学出版社	邮政编码	100080
社 址	北京中关村大街31号		
电 话	010-62511242(总编室)	010-62511770(质管部)	
	010-82501766(邮购部)	010-62514148(门市部)	
	010-62515195(发行公司)	010-62515275(盗版举报)	
网 址	<a href="http://www.crup.com.cn">http://www.crup.com.cn</a>		
	<a href="http://www.ttrnet.com">http://www.ttrnet.com</a> (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	涿州市星河印刷有限公司	版 次	2005年11月第1版
规 格	170mm×240mm 16开本		2016年10月第2版
印 张	50.25 插页2	印 次	2016年10月第1次印刷
字 数	802 000	定 价	128.00元(上、下册)

---

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

第2版前言	(1)
雅克·董特序(中文版)	(2)
雅克·董特序(法文版)	(5)
自序	(8)
导论:关于人的命运与西方文化奥秘的思想论战	(1)
第一节 当代法国思想的独创性	(1)
第二节 在世界大战中浴火重生	(5)
第三节 当代法国现象学运动	(7)
(一) 3H的思想威力	(7)
(二) 黑格尔辩证法的余音	(11)
(三) 萨特的存在主义及其现象学基础	(14)
(四) 不断超越“他者”的列维纳斯伦理现象学	(20)
(五) 梅洛-庞蒂的身体生存现象学	(24)
(六) 当代法国现象学运动的伟大意义	(30)
第四节 “三位怀疑大师”的思想启发	(31)
(一) 马克思批判精神的阐扬	(36)
(二) 从弗洛伊德到拉康和福柯的精神分析运动	(51)
(三) 新尼采主义的诞生及其演变	(53)
第五节 人的自我否定:向人文主义挑战	(57)
(一) 对于“人”的批判交响乐序曲	(57)
(二) 对自然权利论和启蒙时代人性论的反叛	(59)
(三) 对人的自由的重新探索	(62)
(四) 人的主体性的虚设及其在理论视域中的消逝	(64)
(五) 后现代关于“非人”的论述的新挑战	(69)

第六节 返回自然和日常生活本身 .....	(72)
(一) 日常生活的超越性 .....	(72)
(二) 批判传统本质论以提升日常生活的理论意义 .....	(75)
(三) 研究日常生活基本结构作为理论思想的基础 .....	(76)
(四) 日常生活的反思性 .....	(80)
第七节 揭开语言及其论述的奥秘 .....	(82)
(一) 法国当代语言学转折的特点 .....	(83)
(二) 拔除西方语音中心主义的根源 .....	(93)
(三) 在生活世界中破解语音中心主义的迷思 .....	(100)
(四) 探索语言奥秘的典范转换 .....	(108)
第八节 对于历史的解构 .....	(110)
第九节 对“现代性”的批判 .....	(120)
(一) 现代性及其自我批判力量的形成 .....	(120)
(二) 作为现代性的内在批判力量的当代法国思想 .....	(125)
(三) 对现代社会三大主轴的解构 .....	(126)
(四) 对现代文化及技术的集中批判 .....	(132)
第一章 列维-斯特劳斯的结构主义 .....	(140)
前言 .....	(140)
(一) 结构主义在法国当代思想发展史上的重要意义 .....	(141)
(二) 列维-斯特劳斯的生平著作 .....	(144)
第一节 以“性”和“食”两大主轴而建构的人类文化 .....	(148)
(一) 神话是从自然向文化过渡时期的人类故事 .....	(148)
(二) 文化基本结构来源于自然 .....	(151)
(三) 性交换基本结构最初体现在原始亲属关系的模式上 .....	(154)
第二节 亲属关系的基本结构 .....	(155)
(一) 亲属关系是一种最基本社会关系 .....	(155)
(二) 亲属关系原子结构 .....	(156)
(三) 亲属血缘关系的社会和自然双重性 .....	(157)
(四) 衬托亲属关系的语词系统 .....	(158)
(五) 巩固亲属关系的态度系统 .....	(159)

(六) 乱伦禁忌的决定性意义 .....	(160)
第三节 神话的结构是人类心灵运作模式的表现形式 .....	(161)
(一) 神话研究在结构主义人类学中的关键地位 .....	(161)
(二) 列维-斯特劳斯《神话学》的基本结构 .....	(162)
(三) 神话结构的变换性和同一性 .....	(165)
(四) 神话结构分析的基本原则和基本方法 .....	(166)
第四节 列维-斯特劳斯的符号论与象征论 .....	(168)
(一) 语言结构分析的重要意义 .....	(168)
(二) 语言结构与文化结构的关系 .....	(171)
(三) 语言结构的二元对立象征性模式 .....	(171)
(四) 四大类型的文化基本结构 .....	(173)
(五) 隐喻和换喻的二元对立象征性结构 .....	(174)
(六) 神话思维的象征性结构 .....	(176)
(七) 人类象征性思维模式的同一性和灵活性 .....	(178)
第二章 拉康后弗洛伊德主义 .....	(180)
前言: 拉康在法国当代思想发展历程中的关键地位 .....	(180)
第一节 对弗洛伊德的超越 .....	(189)
第二节 通过“他者”对潜意识进行语言解构 .....	(191)
第三节 在虚无中无限追求和超越自己的欲望 .....	(196)
第四节 在语言的潜意识意向中探讨主体 .....	(204)
第五节 在“俄狄浦斯情结”之外探讨主体 .....	(208)
第六节 现实、象征与想象之间的三重结构 .....	(215)
第七节 简单的结论 .....	(219)
第三章 罗兰·巴特的文化符号论 .....	(221)
第一节 罗兰·巴特符号论的后结构主义性质 .....	(221)
第二节 以“零度书写”彰显作家的社会职责 .....	(225)
第三节 在文学评论中探讨语言符号的奥秘 .....	(233)
第四节 对于流行文化的符号论研究 .....	(236)
第五节 巴特符号论的后现代意义 .....	(242)

第四章 福柯的新尼采主义 .....	(248)
第一节 叛逆细胞充满全身的“异数” .....	(248)
第二节 研究主题及作品概述 .....	(253)
第三节 作为事件的“论述” .....	(258)
第四节 知识考古学的基本意义 .....	(262)
第五节 权力系谱学 .....	(267)
第六节 权力的普遍性与策略性 .....	(272)
(一) 在力的紧张关系中运作的权力 .....	(272)
(二) 权力运作的不同模式 .....	(275)
(三) 权力系谱学的基本策略 .....	(281)
第七节 监狱是当代社会的典型缩影 .....	(282)
第八节 自身的技术与规训策略 .....	(287)
(一) 自身的技术与主体的建构 .....	(287)
(二) 自身的技术的不同模式 .....	(290)
(三) 对于身体和性的规训 .....	(291)
第九节 自身的历史本体论与生存美学 .....	(295)
第五章 德里达反语音中心的解构论 .....	(305)
第一节 海神普罗德斯式的人物 .....	(305)
第二节 改造并超越海德格尔的“解构” .....	(316)
第三节 对结构主义的批判和超越 .....	(324)
第四节 对语音中心主义的批判 .....	(329)
第五节 对西方种族中心主义的批判 .....	(340)
第六节 在书写“延异”中“解构” .....	(346)
第七节 差异化运动的可能性倾向 .....	(351)
第八节 超语言的符号游戏 .....	(355)
第九节 在差异化中实现模糊化 .....	(359)
第十节 解构主义文学评论的兴起 .....	(360)
第十一节 德里达与克里斯蒂娃的对话 .....	(370)
第十二节 从反语言到反艺术 .....	(376)

第六章 利奥塔的后现代论述	(381)
第一节 利奥塔的思想历程	(381)
第二节 颠覆传统时空观	(385)
第三节 关于后现代状况的分析	(391)
第四节 对于传统知识“大叙述”的批判	(399)
第五节 后现代资讯及文化的媒体化	(403)
第六节 私人生活领域的资讯化和透明化	(409)
第七节 摄影取代绘画如同新闻取代文学	(411)
第七章 鲍德里亚的消费文化批判理论	(417)
第一节 紧跟时代步伐的社会思想家	(417)
第二节 作为理论视野的日常生活	(423)
第三节 西方消费社会结构的转化	(432)
第四节 消费的语言论述化	(441)
第五节 从模拟文化向拟像文化的转化	(450)
(一) 拟像游戏的普遍化	(456)
(二) 在极端化中冒险的消费文化	(458)
第六节 身体与性在当代拟像文化中的地位	(460)
(一) 身体取代心灵的崇高地位	(461)
(二) 身体的意识形态功能	(463)
(三) 阳具中心主义的消费文化	(465)
第七节 对美国社会文化的批判	(466)
第八章 布尔迪厄的结构动力学	(471)
第一节 历练社会文化剧变的思想家	(474)
第二节 将社会学当成“战场”的社会学家	(481)
第三节 当代社会的文化特权再生产	(489)
第四节 生存心态	(501)
(一) 生存心态的基本含义	(501)
(二) 生存心态的时空结构	(504)

(三) 作为分类和区分化原则的生存心态 .....	(506)
(四) 生存心态与文化的相互转换 .....	(508)
(五) 作为生活风格和美学品味的生存心态 .....	(510)
第五节 场域的紧张性及其结构动力学 .....	(513)
(一) 社会场域是社会地位的不平等性及其象征性的产物 .....	(513)
(二) 社会场域同资本之间的复杂函数关系 .....	(516)
(三) 场域的运作走向与资本斗争中的策略 .....	(519)
(四) 国家政权场域的特殊运作逻辑 .....	(524)
(五) 场域的相对性、相关性及其阅读的反思性 .....	(529)
第六节 语言交换市场及象征性暴力的运作逻辑 .....	(534)
(一) 社会就是语言交换市场 .....	(534)
(二) 语言交换市场的基本策略及其象征性暴力效果 .....	(536)
第九章 利科的反思诠释学 .....	(540)
第一节 意志的现象学 .....	(544)
第二节 反思的行动诠释学 .....	(554)
(一) 诠释学同结构主义、精神分析及现象学的关系 .....	(555)
(二) 对胡塞尔现象学的改造 .....	(557)
(三) 精神分析与诠释学的结合 .....	(559)
(四) 在论述及隐喻的多重关系中诠释意义 .....	(561)
(五) 从文本到行动 .....	(569)
第三节 时间、记述与自身的同一性 .....	(571)
第四节 政治是特殊的合理性与特殊的恶的结合 .....	(591)
(一) 对于政治的一贯关怀 .....	(591)
(二) 从政治与经济和伦理的关系探讨政治的性质 .....	(593)
(三) 对于阿伦特政治哲学的肯定 .....	(596)
(四) 对于埃里克·维尔政治哲学的继承 .....	(600)
(五) 对政治的恶的揭露和分析 .....	(604)
第五节 意识形态与乌托邦 .....	(606)
第十章 德勒兹的混沌哲学 .....	(616)
第一节 在混沌世界中战斗一生 .....	(616)

第二节	混沌世界的皱褶结构 .....	(623)
第三节	哲学的天真无邪性 .....	(629)
第四节	关于存在和自然的哲学问题 .....	(633)
第五节	“反俄狄浦斯”与“欲望机器” .....	(637)
第十一章	女性主义的新篇章 .....	(642)
第一节	法国当代女性主义的历史传承和新出发点 .....	(642)
(一)	符号论的女性主义思想 .....	(646)
(二)	解构主义对逻辑中心主义和阳具中心主义的批判 .....	(650)
(三)	解构主义对父权中心主义文化体系的批判 .....	(653)
第二节	西蒙·德·波伏娃的《第二性》及其影响 .....	(664)
第三节	伊里加雷 .....	(666)
第四节	克里斯蒂娃 .....	(674)
第十二章	阿兰·图雷纳的社会运动理论 .....	(678)
第一节	当代社会运动的探索者 .....	(678)
第二节	当代社会运动与现代性 .....	(681)
第三节	后工业社会、信息程序化社会与社会运动 .....	(684)
(一)	“行动者”的复返及其积极社会意义 .....	(685)
(二)	“历史性”的基本含义 .....	(688)
(三)	社会运动的性质及其矛盾性 .....	(689)
第四节	各种力量在社会运动中的不同角色 .....	(691)
(一)	知识分子在社会运动中的角色 .....	(691)
(二)	国家权力与社会运动的关系 .....	(692)
(三)	媒体的角色与功能 .....	(694)
参考文献	.....	(696)
人名和重要概念索引	.....	(732)



## 第六章 利奥塔的后现代论述

利奥塔 (Jean-François Lyotard, 1924—1998) 是法国最典型的后现代主义 (Post-Modernisme) 思想家。正是他, 将从 19 世纪上半叶早就形成而后再又历经一百年左右持续发展的后现代思想, 在 20 世纪 70 年代, 以哲学理论和方法论的系统形式, 正式地提出并加以论述和加以正当化。他在 1979 年发表的《后现代的状况》(*La condition post-moderne*) 一书, 被学术界公认为“后现代”理论和方法论的代表作, 无疑是当代后现代主义理论的奠基性著作。从那以后, 后现代理论正式登上西方理论与学术舞台, 成为 20 世纪下半叶最重要的一个社会思潮。其影响之深刻和广泛, 使整个西方人文社会科学理论和方法论以及社会生活方式都发生了巨大的变化。

### 第一节 利奥塔的思想历程

利奥塔并不是从一开始就是明确的后现代思想家。他同其他法国同时代思想家一样, 从第二次世界大战后所形成的法国活跃理论思想界那里, 获得了无穷无尽的思想启示, 使他有可能很快地成为法国以至整个西方思想界的一颗明星。

利奥塔思想发展的第一阶段, 是现象学和马克思同路人时期。他最早受胡塞尔现象学的影响, 并从现象学那里学到了锐利的方法论武器, 开始对传统思想进行批判和分析。1954 年发表的《现象学》(*La phénoménologie*), 是他的成名作。他同当时许多法国青年思想家一样, 对现象学情有独钟。同时, 他也和当时法国青年思想家一样, 深受马克思思想的影响, 对社会的非正义深感不满。他在 1956 年发表的《关于马克思主义》(“*Note sur le marxisme,*” In *Tableau de la philosophie contemporaine*, Fischhaber, 1956, p. 57) —

文中，强调“人是他的作品的作品”（l'homme est l'oeuvre de ses oeuvres）。他当时虽然也标榜尼采主义的虚无主义观点，但他的重点是实行一种消灭国家的“左”倾政治路线。因此，他参加了激进的工人团体“工人权力”（Pouvoir-Ouvrier），并同勒福特（Claude Lefort，1924—2010）和卡斯托里亚迪（Cornelius Castoriadis，1922—1997）一起，主办《社会主义或野蛮》（*Socialisme ou Barbarie*）。在20世纪60年代的学生和工人运动中，他始终都是积极的参与者和支持者。1968年法国学生运动使他进一步活跃起来，当时他成为了学生运动的主要鼓动者之一。

利奥塔思想发展的第二阶段，是70年代上半期，当时他离开勒福特和卡斯托里亚迪等人，更多地从弗洛伊德和马克思的思想中吸取思想养料，特别是更多地关心社会和文化问题，集中探讨思想创作及美学问题。他引用马克思的政治经济学原则，并同弗洛伊德的潜意识性欲学说结合起来，完成了他的博士论文《论述和形象：一篇美学论文》（*Discours, figure: un essai d'esthétique*, 1971）。然后，他又同德勒兹等人一起，从马克思、弗洛伊德和尼采哲学的角度，对人的欲望，特别是性欲的重要作用给以充分的注意。他将弗洛伊德、尼采同马克思思想相结合的结果，发表了《性动力经济学》（*Économie libidinale*, 1974）。他在上述两篇著作中，无情地批判他以往的两位朋友：勒福特和卡斯托里亚迪。利奥塔显然已经对社会主义革命运动不感兴趣，只考虑从文化方面深入分析和批判当代社会，试图从中找到一条克服资本主义社会危机的道路。他显然认为，资本主义社会的根本危机（*crise*）是文化问题和人的思想认识问题。他在《从马克思和弗洛伊德偏离》（*Dérive à partir de Marx et Freud*, 1973）一书中，明确地表示他同马克思和弗洛伊德的关系：既从他们那里获得启发，又超出他们的原有观点。他认为，马克思理论中所倡导的“解放”运动，其本身是以一种对极权主义的崇拜作为基础的。他决定批判马克思这一部分思想，更多地发展马克思所没有来得及全面展现的文化批判观点。他从马克思那里获得的是批判的力量和灵感，而从弗洛伊德那里吸取的是性动力（*libido*）的概念；但利奥塔认为，马克思只集中批判社会经济和政治的层面，缺乏对于文化的更深入的分析，同时也忽略了人的内心情感的复杂性及创造性，而弗洛伊德过多地强调性欲的动力学，缺乏对于整体社会的分析和批判。因此，利奥塔决定对马克思和弗洛伊德进行必要的修正和补充，并把他们的思想更多地同尼采的思想结合起来，使之

更彻底地同传统思想和文化划清界限。

利奥塔在改造弗洛伊德和马克思思想的同时，也同当时其他法国思想家一样，从结构主义那里获得了必要的启示。结构主义至少在批判传统主体观方面取得了很大的成果。利奥塔进一步揭露传统主体（le sujet）概念的虚空性，并把它同传统道德及各种意识形态联系在一起，指出它同统治阶级思想的紧密关系。当然，利奥塔并不采用马克思的阶级概念，而是以结构主义的观点，强调社会阶层的区分对于思想统治的决定性影响。利奥塔在《冲动的装置机器》（*Des dispositifs pulsionnels*, 1973）一书中，强调所谓“体系”是传统思想和文化用以表达统治者权力意图的叙述手段，在体系中所贯彻的，是以知识理论形式所体现的社会利益关系的调整逻辑。因此，必须以新的表达方式取代“体系”。这个同体系根本对立的新因素，就是“性动力装置”（dispositif libidinal）；它无非就是人的自然情感心理的能量的释放、捕捉和交换的组织。在这里，利奥塔已经明白地提出了他在后来所坚持的基本思想，这就是他反对传统“大叙述”（grand récit）体系的新符号论。他指出，一切经济活动，就是互相交流的能量表现。他极端重视弗洛伊德的“能量”（energie）概念，将弗洛伊德原来用以表现性动力的“能量”概念，改造成具有信号结构的力量对比关系网，并结合当代社会的沟通活动的特点，强调能量足于构成社会活动及各种社会运动的动力。在当代社会的沟通中，能量转化成各种信息和信息结构及容量。所以，符号及信息的交流实际上就是能量的较量及均衡化过程。人类社会的平衡或稳定，主要决定于整个社会能量交换的过程及其结果。他认为，一切信号（signe），并不只是单义或多义的，而且也是“二重结构”（duplice）。因此，一切信号都是一种张力关系，因而也就是可以产生能量的机构。它不可避免地成为不断向内和向外扩张的原动力。传统理论就是看不到推动思想发展的这个原动力，才将思想的创造性误导成为一系列理论上、美学上和经济学上的“体系”。他明确地摒弃传统的虚无主义和批判方法，也反对一切类型的辩证法，包括黑格尔的思辨辩证法、马克思的唯物辩证法和阿多诺的“否定的辩证法”。同时他也否定一切主体哲学，包括已经进行某种改造的现象学主体哲学和拉康的主体精神现象学在内。从这一时期利奥塔的著作中，可以看到已经形成的“欲望政治”（le politique du désir）和“欲望哲学”（la philosophie du désir）的轮廓。

与此同时，利奥塔还非常重视美学理论。他在这一时期以他的“性动力

装置”范畴为基础，提出了完整的新美学概念，使他对当代法国美学思想的创建和发展作出了重要贡献。他在1971年发表的博士论文《论述和形象：一篇美学论文》就是一篇研究美学的专著。在他的这篇论文中，利奥塔指出，在论述环境文本中，仍然还存在另一种类的论述，这就是以“形象的空间”（l'espace figural）的形式所表现的论述。它本身无疑是形象，但它又隐含着某种“力”（la force），某种同欲望密切相关的“力”。这种以形象形式呈现的论述，就其理论层面来说，不是同一般论述相对立（opposition），而是相区别（différence）。这类同欲望相关的形象论述，作为一种力，往往不知不觉地影响着“再现”（la représentation）。利奥塔在这里首次明确地将艺术作品中的形象（包括图形、形式及表象等）看做特殊形式的论述，并同一般论述一样，在艺术作品中发挥其不可或缺的社会功能。尤其值得指出的，是形象式的论述同欲望之间的特殊密切关系，因为它同欲望之间存在着密切关系，使它作为一种“力”，在相当大程度上比艺术作品中的一般论述更能征服人心，并由此而加强了艺术作品的魅力。利奥塔还指出：由于艺术作品包含着形象和一般论述两种形式不同的论述，使艺术作品具有欺骗（déception）和批判（critique）的双重功能。

在第三阶段，利奥塔总结了系统的后现代理论。他在1979年发表的《后现代的状况》一书就是这一时期的代表作。我们将在以下专门章节集中分析他的后现代思想。他在这一时期还发表《变革者杜桑》（*Les transformateurs Duchamp*, 1977）、《异教徒的指示》（*Instructions païennes*, 1977）、《异教徒基本知识》（*Rudiments païens*, 1977）、《震撼的叙述》（*Récits tramblyants*, 1977）、《太平洋之墙》（*Le mur du Pacifique*, 1979）以及《论正义》（*Au juste*, 1979）。利奥塔在这一时期，将他的后现代理论运用于社会正义问题，将维特根斯坦后期的语言游戏（jeu de langage）理论作为基本模式，深入探索后现代社会正义的运作机制。同时，他开始大量地研究后现代社会的美学问题，对绘画等艺术作品进行新的探讨。

80年代后是利奥塔思想发展的最后阶段。他在这一时期，继续扩散他的后现代思想观点，发表了一系列重要著作，包括《绘画的部分》（*La partie de peinture*, 1980，与马谢洛尼合著）、《阿尔伯特·艾默的近作中由色彩建构的时间》（*La constitution du temps par la couleur dans les oeuvres récentes d'Albert Ayme*, 1980）、《论区分》（*Le différend*, 1983）、《经验通过绘画的杀

害》(*L'assassinat de l'expérience par la peinture*, 1984)、《知识分子的坟墓及其他论文》(*Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, 1984)、《判断的功能》(*La faculté de juger*, 1985, 与德里达等人合著)、《向儿童们解释的后现代》(*Le postmoderne expliqué aux enfants*, 1986)、《热情: 对于历史的康德主义批判》(*L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire*, 1986)、《海德格尔与“犹太人”》(*Heidegger et les 'juifs'*, 1988)、《非人》(*L'inhumain*, 1988)、《阿尔及利亚的战争 1956—1963 年论文集》(*La guerre des Algériens Ecrits 1956—1963*, 1989)、《长途旅行》(*Pérégrinations*, 1990)、《对于崇高的分析讲演录》(*Leçons sur l'Analytique du sublime*, 1991)、《关于童年的讲演集》(*Lectures d'enfance*, 1991)、《游泳的天使》(*L'ange qui nage*, 1995)、《语言与自然》(*Langage et nature*, 1996)、《马尔罗的签署》(*Signé Malraux*, 1996)、《布洛格绘画中的姿态分离》(*Flore dancia: la sécession du geste dans la peinture de Stig Brogger*, 1997)、《由于色彩是一种尘埃》(*Pastels/Pierre Skira: Parce que la couleur est un cas de la poussière*, 1997)、《绘画对经验的扼杀: 蒙诺里》(*The assassination of Experience by Painting, Monory; L'assassinate de l'expérience par la peinture, Monory*, 1998)、《法规之前和之后》(*Before the Law, After the Law: An Interview with Jean-François Lyotard conducted by Elisabeth weber*, 1999)、《喑哑的房间》(*Chambre sourde*, 1999)、《奥古斯丁的忏悔》(*La confession d'Augustin*, 1999) 及《哲学的贫困》(*Misère de la philosophie*, 2000) 等。由于利奥塔明显地成为了后现代主义思潮的代表人物, 1985 年巴黎蓬皮杜文化中心 (Centre Georges Pompidou) 举办有关后现代文化的展览会时, 特地邀请他担任该展览会的总设计师和总负责人。1984 年至 1986 年, 利奥塔继德里达之后被法国政府任命为巴黎国际哲学研究院 (Collège International de Philosophie) 院长。由于利奥塔在理论上的卓越贡献, 美国加利福尼亚大学授予他荣誉博士学位。耶鲁大学和约翰·霍普金斯大学也邀请利奥塔担任讲座教授。

## 第二节 颠覆传统时空观

作为后现代主义的理论家和思想家, 利奥塔把“时间”(le temps) 当成

最重要的概念和范畴。他充分地意识到：后现代主义所寻求的高度自由创造的精神状态，就是建立在对于传统时间观的批判的基础上。在他的代表作《后现代的状况》一书中，利奥塔把批判的矛头指向传统思想和理论的最典型的“大叙述”（le grand récit）表达形式，而这种“大叙述”就是对传统时间观的集中表现（Lyotard, 1979a: 54-62）。大叙述所依据的立足点就是时间的单向直线性、连续性及可预见性。通过时间的单向直线性，传统思想和理论才得以确立单向直线式的叙述形式。这种单向直线性的时间观还进一步成为了一切同一性原则的正当化基础。与传统思想和理论相反，后现代主义者所强调的，是时间的不稳定性和偶然性，由此进一步寻求高度自由的即兴创造的断裂性和不可预定的刹那瞬间（Lyotard, 1979a: 88-97）。

1990年诺贝尔文学奖得主，墨西哥诗人奥克塔维奥·帕斯（Octavio Paz, 1914—1998）曾经说过：“西方文明对于时间所持的想象，正在经历彻底的转变。我们的时钟必须重新调拨”。他极力反对传统的直线状单向时间观念，并认为这是犹太教和基督教文明的单向直线状时间观念的延续，把世界的发展设想成上帝创造的结果，似乎从神创万物的那一刻起，经过人类犯罪堕落各阶段向前发展，必定径直朝向救赎和天国的最终目标。基督教是这样，主张革命的马克思主义其实也是这样：他们认为历史从无阶级原始社会，经历奴隶社会、封建社会和资本主义的各种阶级社会之后，再经过社会主义阶段的无产阶级专政的“过渡时期”，最终必将导向无阶级的共产主义社会的目标。在这种时间观的指导下，所有传统思想都是强调同一意义：舍弃过去，为的是求得未来不一样的、更好的东西。奥克塔维奥·帕斯对于西方时间观和价值观的批判，同后现代主义有异曲同工之妙。

奥克塔维奥·帕斯对现代性有很深刻的说明。他认为，现代性在政治上是由资产阶级革命所创立的自由民主制度；在哲学上是起源于18世纪启蒙运动的批评方法；在艺术上则是批判传统艺术的前卫艺术等创新思潮。所以，现代性曾经做了不少好事。但是现代性基本上是西方中心主义文化。而且，现代性的基本原则是“未来”概念，它以“未来”作为引诱人们的口号，以“未来”作为激发人们盲目地进行冒险活动的诱饵；虽然它曾经批判了中世纪的“永恒”概念，但其实它仍然表达一种传统的单向时间观念，是以逻辑中心主义作为原则的。奥克塔维奥·帕斯主张抓住“此刻”，因为只有它才是最有希望的，也是同一切传统毫无关联。他认为，人性的光辉和黑

暗面只有在“当下即是”的“此刻”中才能达到真正的和解。“此刻”的矛盾正是在于：它既是所有时间，又是非时间，它是现存与变成的平衡点。这种“此刻”只有在艺术中才集中地体现出来。所以，科学家普利高津（Ilya Prigogine, 1917—2003）所创立的混沌理论，就是从艺术中所吸取的大自然基本存在模式。奥克塔维奥·帕斯指出，“此刻”乃是一扇窗，开向时间的另一面，即永恒。正是由“此刻”的中介，我们可以看到另一个世界的存在。诗人的高明之处，就在于抓住“此刻”的瞬间，为人们掀开另一种世界的图像。所以，诗人就是“此刻”的缪斯，他把此刻当成过去、现在和永恒的交结点。

后现代主义就是建立在新的时间观基础上的思潮。正如利奥塔所说，后现代所强调的，是新事物的一种“初生”状态，它所追求的是永远更新的精神；它是以随时变化的“此刻”为基础而导向不确定的未来可能性。从这个意义上说，现代主义者所追求的可能性，作为各种自由，永远是属于未来的，永远是待发展和待新生的。利奥塔在谈到后现代主义的基本精神时说：“艺术家和作家们没有规则地工作，而且是为了实现未来即将被实现的那些原则。……后现代主义是先于未来的未来的一种吊诡”（Lyotard, J. - F. 1988b: 27）。简单地说，作为可能性的后现代主义的自由，实际上是预先在自由创作中实现未来的可能性，但同时，这种预先实现的未来，又不完全限定在正在进行的创作活动中。因此，这是正在被实现的一种充满着吊诡的未来。

利奥塔和后现代主义者既不愿意完全肯定现实，也不愿意完全肯定未来。在他们看来，如果未来是可以肯定的话，那么，这种未来也必定是和现实一样不可取的，因为这种未来具有同现实一样的形式化和确定化特征。

显然，后现代主义虽然强调“此刻”的重要性，但它所追求和鼓励的，是“现在”或“此时此刻”的不稳定性和变动性，是它导向未来的多种可能性（Lyotard, 1988a: 70）。作为现在的时间，之所以可贵，正是在于它的绝对性；而它的绝对性就在于它永远都是不可捉摸的，而且也是永远不可把握的，因为它始终都是“还不是”或“已不再呈现”（il n'est pas encore ou déjà plus présent）。为了把握它的呈现本身以及它的活生生的创造性生命，人们永远都觉得它不是过早，就是太迟了（Ibid.）。作为时间一瞬间的“现在”因它的不可捉摸性和不可预见性而永远保持“新”的特征。



利奥塔明确地指出：“现在”的这种瞬间性存在，是其他任何时间结构所没有的。其实，一切时间都是由瞬间所组成，也可以说是由瞬间所堆积起来。传统的时间概念，实际上是传统思想家们以“瞬间”为基础所推算出来：向前推，就构成“未来”，向后退，就构成“过去”。由此可见，瞬间以外的过去和未来，都是想象出来，是以传统的逻辑概念及推理原则所概括出来的。反之，瞬间才是最可靠和最实际。瞬间之所以可贵，是因为它是一种“永远保持的初生状态”。他在谈到后现代主义（Post-Modernisme）作品的生命力时说：“一部作品之所以可以成为现代的，仅仅是因为它首先是后现代的。这样来理解的后现代主义，不是作为其终结的现代主义，而是处于其初生状态的现代主义（in the nascent state），而且这个初生状态是经久不变的”（Lyotard, 1984a: 79）。换句话说，利奥塔所宣称的后现代精神，主要是要保持自由创造时所呈现的活生生的生命力；这种活生生的生命力在每次创作中只能呈现在它的瞬间的创作过程中，是不可替代和不可重复的。创作中的生命力一旦变成为作品，其创作中的瞬间就结束了，因而也就宣告它的“死亡”。所以，上述墨西哥诗人在获得诺贝尔奖消息时，诙谐地说：“诺贝尔奖获得之时，也就是他作为诗人死亡之日”。

作为瞬间的“现在”，“永远的初生状态”既不属于系统化的单向直线性时间系列，也不属于单向直线性因果环节。初生状态不是固定在呈结构状的时间体系之中，而是像游戏一样，像机遇和偶然一样，以时间的瞬间形式不规则地随自由创造的活动而产生。所以，后现代主义者所谈论的时间，就如同奥克塔维奥·帕斯所说的那样，既是时间，也是非时间；当它作为时间而呈现时，它是非时间系列中的瞬间，它与时间系列中的任何其他瞬间毫无关系。初生状态时的瞬间，就是自律的、独特的瞬间，它既与时间系列无关，它才有可能导向未来任何方向。因此，对于利奥塔来说，不存在系列化、系统化和结构化的时间。如果谈到时间的话，只能是无中心、无秩序、无定向的点状的“瞬间”，即正在活生生地创作的那一刹那。正如他所说，这是不可捉摸和不可表达的时间。

在利奥塔的《非人》中，他提出了“重复”的新的后现代意义。他认为，重复是为了避免重复而重复（la répétition s'évade de la répétition pour se répéter）。而且，重复为了使自己被遗忘，不断重复它的不在场，并因此而重复它的不在场（qu'en cherchant à se faire oublier, elle fixe son oubli, et ainsi



répète son absence) (Lyotard, 1988a: 165)。利奥塔并不把重复的出现当成单纯的重复事件；他认为，重复是重复本身的作为否定，重复是通过时间上的不断重复而达到其被遗忘的目的。

利奥塔对于时间的后现代观点，尤其集中在他对于艺术品的时间结构的分析上。时间既然不是抽象的，就必须将时间放在它的具体表现方式及其呈现状况中加以分析。在对于艺术的时间结构的分析中，必须清楚地看到：艺术创作的时间同艺术品的被鉴赏的时间是不一样的。他说：“必须把画家为画画所经历的时间（即‘生产’的时间），同观看及理解这部作品的时间（即‘消费’的时间），同该作品所参照的时间（即一个片刻、一个场景、一种环境、一个事件的片断：画讲述故事的时间），同作品从它的‘创作’到呈现于观看者面前的时间（即作品的流通时间）以及最后同它作为它本身的存在时间，加以区分开来”（Lyotard, 1988a: 89）。利奥塔在这里把时间区分为不同的“时间位置”（lieux de temps），并要求我们必须将这些各个不同的时间位置加以区隔，表明他试图以时间的各个作为瞬间的时间点作为基础，将时间呈现为它所是的那种原本状态。由此可见，在利奥塔看来，时间并不存在连续的直线展示状态，时间只是由各个不同的、毫无秩序的时间位置所构成；而这些不同的时间位置之间并没有必然的联系。

他在评价后现代画家纽曼（Baruch Newman, 1905—1970）的作品时说：“纽曼的作品之所以在一群‘前卫’的作品中，特别是在美国的‘抽象的印象派’中，显出其优异性，并不是由于它被时间问题所困扰（这种困扰在许多画家中都存在）；而是它给予人们一个意想不到的答案：时间就是画本身（le temps, c'est le tableau lui-même）”（Lyotard, 1988a: 89）。

利奥塔及后现代主义者之所以要首先捣毁传统时间观，就是因为传统时间观是一切传统道德、制度和思想成为体系化的本体论支柱。在这一点上，海德格尔所说的时间性，仍然还没有彻底脱离传统时间观的约束，因为海德格尔明明白白地认定“时间是存在的基本形式”。同海德格尔相反，利奥塔与其他后现代主义者根本不探讨“存在”问题，当然同样也不关心“作为存在基本形式的时间”。如果说，利奥塔等人还要同传统思想家们讨论时间问题，那只是因为利奥塔等人试图“借用”传统时间观的时间概念来表达他们所追求的“永远的初生状态”。所以，从本质上说，后现代主义者所说的“永远的初生状态”并不属于时间的范畴。

利奥塔强调：传统的时间观是伴随着语言文字的单向直线叙述形式的需要而设计出来的。利奥塔特别以语句表达的单向线性结构作为传统时间观的基础模式（Lyotard, 1988a: 69-72）。组成每个语句的每个词，在表达时，确实都是以“现在”的形式而呈现。可是，当每个语词列成语句时，原来的单个语词已经失去它们的“现在性”。但是，历来的传统思想从来都不愿意承认这个事实。他们以语音中心主义和逻辑中心主义作为基本原则，有意地将已经失去“现在性”的句列化的各国语词，仍然当成现时“在场”的语词。

利奥塔接着指出：靠语句的直线单向性来表达，是同靠固定的秩序和系统来维持稳定统治的需要相配合的。统治者知道，只有完成时间的系统化和结构化，才能使现有秩序实现稳定化。所以，时间的系列化和结构化是传统思想为稳定统治秩序而设计和维护的观念。利奥塔和整个后现代主义思想诉求，都是首先将传统时间观作为他们的批判对象。

利奥塔指出：任何想要确定现代和后现代以及其他历史分期的努力，都是注定要失败的（Lyotard, 1988a: 33）。在他看来，一切传统文化都是以论述者所处的那个时代作为“现在”的基点，并把这个“现在”作为其历史分期和各种分类的正当化标准。既然如此，那么一切关于后现代的论述实际上只是一种象征性的论述模式，同历史性的时间先后顺序毫无关系。其实，关于这一点，古希腊思想家亚里士多德（Aristotle, 384 B. C. —322 B. C.）也充分地意识到了。他在《物理学》（*Physics*）第四卷明确地指出：如果不把事件的流程从一个“现在”作为基准加以排列，就无法区分已经发生的那些事情和以后将要发生的事情。但是，被判为基准的“现在”，始终都是同某个主体所处的时代、同某个主体承认的意识形态体系密切相关联的。所以，利奥塔指出，后现代所标明的那个“后”，只是相对于他所要批判的“前”。“前”是什么？对于后现代来说，“前”就是现代性。然而，在利奥塔看来，作为“前”的现代性，也曾经是作为“后”出现在中世纪的历史事件之后。后现代主义者所感兴趣的，不是作为整体的“后现代主义”，而是在这个“后现代主义”中的那个“后”。在什么之“后”并不重要。重要的是要永远成为“之后”。这个“之后”，不是通常意义上所说的那种“在某种事物之后”，也就是说，“落后”于某事物；而是以“后”达到超越某事物。因此，后现代所说的“后”，是要永远保持对于现有事物和现有秩序的超越态

度；换句话说，永远“后”的后现代主义，就是永远在一切现有事物之“前”（Lyotard, J. - F. 1988b: 26）。这样一来，后现代主义以其“后”的优越地位，永远居“前”。“超越”现代主义的一切规范。

利奥塔认为，整个社会其实是靠掌握不同财富和文化资本的个人或集团之间的语言游戏（*jeu de langage*）而构成。语言游戏将相互分裂或对立的各个成员或派别联结成一个虚假的社会整体。因此，在语言游戏中的各个成员都没有资格声称自己是代表全社会说话或进行论述。他说：“所谓社会主体本身也在语言游戏的这种散播中不断解体。社会连带是语言性的，但它不是靠单一的线而联结织成。它是靠遵循不同规则的语言游戏中至少两个成员之间的相互交错而形成的交织物”（Lyotard, J. - F. 1979a: 32）。

利奥塔在谈到后现代文化同现代文化的相互关系时，曾经指出：“后现代就是隐含在现代性的表现本身中的那些不可表现（*imprésentable*）的部分；也是现代性中拒绝凝固成某种‘好的形式’并同样拒绝成为符合某种口味的共识的那些成分。它之所以寻求新的表现，不是为了达到某种享受，而是为了更好地感受到其中包含的不可表现的成分”（Lyotard, J. - F. 1988b: 26）。

因此，后现代文化本来就隐含于并伴随着正处于创作和诞生时期的现代性作品中。但是，后现代性是在现代性的表现形式背后的“不可表现的东西”。在现代性文化中那些“引而不发”的因素，正是推动现代性文化的诞生的力量，又是后现代性文化极力延续并使之不凝固于表现形式的那些东西。这是一些含苞待放的创作花朵，又是不急于悬挂于固定形式的永生创作动力。它包含于现代性中，但又要超越和优先于现代性；它造成了现代性，但又要批判现代性，因为现代性一旦产生，便完全扭曲了导致现代性出生的那些活力。随着现代性的发展，在现代性中所包含的后现代性创造精神也不断膨胀，最后导致对整个现代性的体系的批判。

### 第三节 关于后现代状况的分析

利奥塔在1979年所发表的《后现代的状况》被认为是20世纪后现代主义者的一份哲学宣言。利奥塔在一次谈话中说：“当我发表《后现代的状况》一书的时候，我并不抱有引起争论的意图；我一点都不想、一点都没有

理由去发动一场争论。……这项研究甚至并非由我引起的，因为这是由魁北克大学向我委托提出的我必须为他们研究发达社会的知识的状况。因此，我可以很容易地肯定说，‘后现代性’这个概念，首先并不确定任何固定的定义，也不确定任何一个历史时代的期限；其次，它只是表明这个词本身，也就是说，这是一个没有连贯性的词。正是因为这个原因，我才选择使用它。它只有起着一个警世告示的作用。这个字是用来表明：在‘现代性’之中存在着某种正在颓废的事物”（Lyotard, J. - F. 1985: 43）。

在这些简单的几句话中，利奥塔关于后现代的问题作了几个方面的说明。第一，“后现代”问题是在西方发达国家的现代知识发展到一定程度的情况下提出来的。西方社会自16世纪至17世纪出现资本主义以来，特别是自从18世纪启蒙运动以来，知识成为了形成、维持和发展现代社会制度的基本条件。但是，西方社会的知识从20世纪中叶以后，不论是其内容、形式或社会功能，都发生了根本的变化。西方现代知识的上述根本变化，导致西方社会原有的资本主义制度在性质方面的重大转变。这一状况引起了西方社会统治阶级及其知识分子的严重关切。这就是利奥塔接受这项关于后现代社会的研究计划的直接原因。正因为这样，在利奥塔的这本书中，几乎从头到尾都以分析和研究现代知识的转变为主题，深入从各个方面研究现代知识的变化状况、原因、表现形式、社会基础及其后果等。利奥塔指出：“我们的工作的假设就是：随着社会进入到后工业时代以及文化进入后现代时代，知识的地位及身份发生了变化。这个转变的过渡时期，至少是从50年代开始，因为对于欧洲来说，这一时期标志着它的战后重建的结束”（Lyotard, 1979a: 11）。利奥塔接着指出：在西方各国，上述变化的时间并不相同。既然对于西方各国来说无法明确指出发生上述重大转变的确切时间，他宁愿以分析导致发生这个变化的基本原因为主。他认为，最能够对他的研究计划产生决定性影响的因素，是西方国家的现代科学知识的状况。利奥塔强调指出，“科学知识是一种论述”（Le savoir scientifique est une espèce du discours）（Ibid.）。但是，当代社会的科学论述，已经同古典的和传统的西方近代知识论述有根本区别。知识论述模式和的变化，正是后现代社会到来的一个重要指标。我们将在以下的说明中看到：利奥塔关于后现代的分析和新论述，都是同现代知识论述结构的变化直接相关。第二，“后现代”这个词并没有固定的定义，也并不明确指涉某一确定的历史时期。这是利奥塔长期

研究后现代问题之后所得出的重要结论。实际上，正如拙著《后现代论》（请参看台北五南版）所总结的，后现代主义者，连同利奥塔在内，都没有对“后现代”作出任何明确的定义。这正是后现代主义的特征所在。后现代主义者为了显示他们与传统思想和理论的根本区别，从来都不愿意给自己的思想和理论以及他们的基本概念做出确定的定义，因为他们认为，任何作出界定的做法和企图，都是传统西方思想的基本特征：传统思想从同一性原则出发，试图将一切知识论述都纳入逻辑中心主义的体系之内。第三，“后现代”这个词是用来警世告示，告诉我们：在“现代性”之中存在着某种正在颓废的事物。现代性指的是一切与现代社会相关的基本精神和基本原则。利奥塔坦诚作为现代资本主义社会基本核心的部分，已经出现某些颓废的东西。现代性的某些颓废倾向，导致一系列社会问题的出现，尤其是产生了正当化问题的新转变。这个社会所赖以立足的基本原则和基本精神，已经过时了，它们的正当性受到了挑战。后现代就是在这种情况下出现并慢慢发展起来，并在最后成为了一股重要思潮。

谈到“后现代”的条件，首先，利奥塔显然很重视西方社会自 50 年代以来所发生的根本变化。利奥塔在他的书中特别引用了法国社会学家阿兰·图雷纳的《后工业社会》（*La société postindustrielle*, 1969）、美国社会学家贝尔（Daniel Bell, 1919— ）的《后工业社会的到来》（*The Coming of Post-Industrial Society*, 1973）、美国文化研究者哈森（Ihab Hassan）的《奥菲斯神的肢解：后现代文学探究》（*The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post Modern Literature*, 1971）、美国文学评论家贝纳穆（M. Benamou）与卡拉美洛（Ch. Caramello）的《后现代文化的成就》（*Performance in Postmodern Culture Eds.*）及德国文化研究者柯勒（M. Köhler）的《后现代主义概念历史概述》（*Postmodernismus: ein begriffsgeschichtlicher Überblick*, 1977）的著作，说明“后现代社会”在经济、政治和文化等方面的特征。所有这些陆续发表于 20 世纪 60 年代至 70 年代期间的著作，都强调“后现代”作为一个新的社会文化范畴已经普遍地产生，并向传统所说的“现代”或“现代性”发出不可忽视的挑战。

所以，后现代社会的出现并不是偶然的。它是自十六七世纪形成的现代资本主义社会发展的一个结果。资本主义社会经历三四百年的发展之后，不论在政治、经济和文化方面都取得了空前未有的成就；而且，资本主义社会

至今还保留它的蓬勃的生命力。但是，与此同时，资本主义社会又隐含着利奥塔所说的那种“正在颓废的事物”，包含着一系列由它自身的性质所带来的矛盾和吊诡；这些矛盾和吊诡正在随着资本主义社会的演变而形成它自身发生内在危机的危险因素。后现代主义者就是在这种情况下，从19世纪中叶开始，就已经慢慢地孕育在资本主义社会内部，作为它的一个强大的批判力量发展起来。20世纪中叶是西方社会发展的重要转折点和分水岭。经过半个世纪内接连发生的两次世界大战的浩劫，资本主义社会显示了它的难以克服的内在矛盾，使西方社会中原有的“后现代”力量，获得了充分的条件，全面地在整个社会中呈现出来。在这个意义上说，后现代主义就是现代性本身的自我批判、反省、颠覆和历史转机。

利奥塔在其著作中指出，经历现代性本身近几个世纪的发展和演变，现代性的正当性，已经明显地成为值得人们质疑的问题。在当代，究竟以什么条件，才能正当地说，某一条法规是符合正义（justice）的？或者说，某一种知识是正确的？在现代社会中，曾经存在过“大叙述”，大谈“公民的解放”、“精神的现实化”或者“无阶级的社会”等。整个现代社会，为了使其知识和行动取得正当化，都诉诸这些“大叙述”（le grand récit），作为出发点和精神依据。

但是，到了后现代社会阶段，所有这些都过时了，人们不再相信这一套了。在后现代社会中，决策者为人们开创了社会财富和权势增长的广阔前景，并通过其高度发达的沟通手段就可以轻而易举地使整个社会接受下来。知识成为了信息化的商品，成为了获利的源泉，也成为了决策和宰制的手段。

显然，如果说，在现代社会阶段，人们是通过“大叙述”来实现正当化的话，那么，在后现代社会中，是靠什么完成正当化？是寄望于整个系统的高效率的运作吗？但是，这是一种属于技术的标准，它并不能判断正确或正义。那么，是诉诸公民的共识吗？但事实却不是这样，因为所有技术的发明都是在意见不合的情况下做出来的。

值得注意的是，在后现代社会中，知识不仅成为权力的工具，而且，它使我们对各种不同的事物的感受变得越来越敏感，同时也增强了我们承受不可通约性的能力。更为奇特的是，知识之成为知识的真正原因，并不存在于发明它们的专家之中，而是完全取决于其发明者的谬误推理过程。在这种情

况下，社会关系或者社会正义的正当性究竟又是什么呢？它们又如何来衡量？所有这些就是现在的后现代社会所面对的问题。

换句话说，后现代社会使技术，特别是通讯、信息和计算机技术变成成为决定社会生活的正义性和合理性的主要依据，但后现代社会的技术本身的正当性却成为了问题。怎么办？利奥塔在这里所能提出的唯一办法，只能是诉诸艺术，因为只有艺术的自由创造，才是摆脱这一切吊诡、矛盾、困境的场所。

为了批判现代性，利奥塔针对启蒙运动思想家对于普遍人性和个人解放的“后设论述”，进行多方面的批判。首先，利奥塔揭露了启蒙运动思想家进行普遍人性和人类解放后设论述的逻辑中心主义错误原则。他同其他后现代主义者一样，遵循现象学方法论关于“返回事物自身”的原则，反对对活生生的个人进行逻辑的普遍归纳和抽象分析。他发扬胡塞尔和海德格尔关于生活世界中个人的现象学分析原则，强调个人生活中的不确定性和具体性，强调个人的创造性的自由本质。第二，利奥塔批判了有关人类普遍历史的错误概念。他认为，由中世纪基督教神学家和思想家所进一步加强的人类普遍历史的概念，不过是继承和发展自古希腊以来所确立的传统人观和历史观。利奥塔指出，不管是现代社会的著名文学家拉伯雷（François Rabelais, 1494—1553），还是思想家蒙田（Michel Eyquem de Montaigne, 1533—1592）和笛卡儿，都是从中世纪神学家圣奥古斯丁那里借来“人类普遍历史”的概念。而且，在利奥塔看来，整个19世纪和20世纪思想和行动，基本上都是受到一个重要概念的指导的，而这个重要概念就是“解放”（Libération）的概念（Lyotard, J. - F. 1988b: 40-41）。第三，利奥塔严厉批判现代人性论的形而上学基础。现代形而上学在歌颂和崇尚人性的同时，不仅将人性理想化和抽象化，使人性通过逻辑抽象完全脱离现实的生活世界，脱离活生生的有生命的个人，而且也将人性同非人性绝对地割裂和区分开来，甚至对立起来。现代形而上学的这种错误，不仅同上述理性中心主义及其二元对立统一原则密切相关，而且也试图否定在现实生活世界中实际存在的多元化人性表现，试图强制性地将变动着、处于潜伏状态和有待未来发展的人性加以约束，使他们成为占统治地位的论述主体和权力主体追求利益的牺牲品。第四，利奥塔从“后现代”不断区分的“延异”基本原则出发，强调人性和非人性的不断区分化过程的生命特征，强调人性和非人性的相互渗透及其不



稳定性，并把人性和非人性的不稳定性当做人的基本实际存在状态。利奥塔在《非人性》一书中指出：人性是在非人性发展中隐含的。现代性以“进步”的基本概念吞并了非人性，并把非人性排除在“进步”之外，试图论证现代性的“进步”的人性本质（Lyotard, J. - F. 1988a）。第五，利奥塔还进一步批判以启蒙思想为基础所建构的资本主义社会制度，包括资本主义的政治、经济和文化教育制度。利奥塔把整个资本主义制度体系当成是各种知识论述的实际表现，当成是知识论述的现实化。第六，利奥塔深入批判为这些论述及其制度化进行辩护和论证的正当性原则。

利奥塔对于启蒙思想的批判，为后现代主义提供了批判现代性的基本模式。总的来讲，利奥塔在他的《后现代的状况》一书中，除了分析了后现代出现的社会文化条件以外，还集中指出了导致这个转变的“正当性”（合法性）（*légitimation*）和方法论的问题。

关于“正当性”问题，利奥塔首先强调了他的这个概念同哈贝马斯的概念的不同点。他指出，他所说的正当性比哈贝马斯所说的概念（参看哈贝马斯1973年发表的《晚期资本主义的正当性问题》）包含更广阔的含义。他认为，哈贝马斯更多地从权威性（*autorité*）观点来谈正当性（Lyotard, 1979a: 19）。所谓正当性，指的是“立法者（*législateur*）获准颁布一个作为准则的法律的程序”（*la légitimation, c'est le processus par lequel un législateur se trouve autorisé à promulguer cette loi comme une norme*）（*Ibid.*）。

正当性问题包含着两个互相牵连的方面：一方面，后现代社会的到来，使原来的正当性程序成为了人们质疑的问题，这是因为原有的正当性程序是依据18世纪至19世纪时期所确定的原则和标准，社会的根本变化使这些旧有的正当性程序失去了效能，丧失了它的合法性，不再适用于当代社会；另一方面，新产生的后现代科学知识论述，也没有经过正当的程序完成和确立其正当性。所以，利奥塔从上述两方面对正当性问题进行分析。

关于方法论问题，利奥塔强调通过语言游戏的必要性。他说：“对于所讨论的问题，我们倾向于这样一种程序，这就是把重点放置在语言事实上，因而也集中在语言的语用方面”（*Ibid.*：20-21）。依据这种语言游戏原则，首先，说话就是在游戏意义上的战斗（*parler est combattre, au sens de jouer*），因此，语言行动类似于一般意义上的角斗和竞技（*agonistique générale*），也就是具有进行体育运动竞赛的性质。这种源自于古希腊城邦生活一般原则的



游戏，既表现了人类文化活动的高度礼仪性和艺术性，又显示人与人之间通过相互竞争达到总体上提升社会文化的目的。尼采曾经高度赞赏古希腊的竞技活动，认为这是具有重要社会文化意义的人类特殊活动，应该成为整个人类社会文化生活的模式（Lyotard, 1979a: 23）。其次，利奥塔强调，不应该把语言游戏当成神秘不可测的事物，它实际上就是可观察到的社会联系（le lien social）；换句话说，社会联系就是语言游戏的现场表演。“简单地说，社会联系的问题，作为人与人之间的关系，是语言的一种游戏”（Ibid. : 32）。上述两条原则是相互补充的。

利奥塔所总结的上述后现代主义原则，包括其正当性和语言游戏原则，都是非常重要的，它们几乎成为了这个后现代主义者的统一诉求和基本策略。后来，利奥塔在谈到后现代主义的基本原则时说：“后现代主义就是要寻求这样一种正义，就是敢于冒险去从事应该去做的那些假设……这类假设包含着一种绝不是经协调同意而产生的正义观念”（Lyotard, J. - F. 1984a）。利奥塔在谈到后现代的游戏冒险精神时，再一次批判启蒙时代以来所确立的“协议”和“共识”的原则，强烈反对以同一性原则实行正当性程序，也反对通过“共识”所达成的合法性。在利奥塔看来，只有实行语言游戏的方法，才能达到真正的社会正义，才能完成真正的正当性。

在谈到后现代主义的基本含义时，利奥塔进一步明确地把后现代主义的基本精神归结为“永远保持初生状态”。他说：“一部作品之所以可以成为现代的，仅仅是因为它首先是后现代的。这样来理解的后现代主义，不是作为其终结的现代主义，而是处于其初生状态的现代主义（in the nascent state），而且这个初生状态是经久不变的”（Ibid. : 79）。一种经久不变的“初生状态”，就是永远保持新的创造精神的那股生命力。

“现代性的初生状态”之所以珍贵，就在于它显示了一种敢于冒险从事一切可能的事情的创造性精神。这也就是表明，后现代主义所追求的，是创作过程中的自由活动，是一种最大限度的创作自由；为此，可以不计代价、不顾效果和不讲形式，不要任何约束，也不包含任何目的。简单地说，它就是游戏。人生就是一场游戏，它是以语言游戏为基本模式所进行的追求无限自由的活动。实际上，伽达默尔在《真理与方法》一书中论述游戏的自由性质的时候，也谈到了游戏中的冒险精神，他说：“游戏本身对游戏者来说，其实就是一种风险。我们只能与严肃的可能性进行游戏。这显然意味着，我

们是在严肃的可能性能够超出和胜过某一可能性时才参与到严肃的可能性中去。游戏对游戏者所展现的魅力就存在于这种冒险之中，由此我们享受一种作出决定的自由，而这种自由同时又是要担风险的，而且是不可收回地被限制的”（Gadamer, H. - G. 1986 [1960]: I. 111）。利奥塔及后现代主义者所追求的，是生命创造活动本身，而不是这个创造活动的规矩和任何结果。

如果说一切知识论述，包括后现代的科学论述及其语用活动，都不能完全符合他们所追求的语言游戏状态，都无法真正达到后现代主义者所追求的最大限度的自由的话，那么，只有在真正的艺术创作中才能找到出路。利奥塔认为，后现代的科学论述是以追求不确定性为基本目标（Lyotard, 1979a: 88-90）。但后现代的科学论述所实行的不确定的原则，仍然缺乏其正当性。所以，与后现代艺术相比，即使是后现代科学论述也无法与后现代艺术的语言游戏相比拟。

在利奥塔和后现代主义者看来，艺术（art）之为艺术，其灵魂并非已经凝固成艺术作品的那种固定不变的外形和主题内容，而是艺术家在创作进行中的一切变动中的可能性因素。正是这些因素才体现出创作中的无限生命力，才是真正创造的潜在动力；因为只有可能性的因素，才是最千变万化的，才是最具丰富和长远的前瞻性。只有在创作中的可能性因素，不管来自主观还是来自客观的，才是最有创造潜力的。

后现代艺术反传统之真正意义，正是为了将后现代艺术带领到其自身所追求的那种真正自由的可能性境界中，以便使其自身进入一种破除一切框框和规则的纯粹可能性领域之中，在自己开辟的广阔的可能性王国中施展其可塑性的潜在创作才能。后现代艺术正是以自身之可能性身份以及其陷入可能性境界为目标。在这个意义上说，一旦其创作活动所开创的可能性维度达到极限的时候，它作为艺术的真正生命也马上停止和丧失。为此，后现代艺术往往尽可能寻求某种延长其可能性的方法和程序，使其艺术作品本身随时可以在重演中再现可能性。

利奥塔和后现代艺术家之所以在其艺术创作中追求以“不确定性”（Incertitude; Indeterminacy）作为基本形式的绝对自由，固然是因为他们已经对传统艺术所规定的各种确定性感到厌烦，而且更重要的是因为他们看到现实生活的不自由，又看到了现实生活中无法实现他们所追求的那种真正自由，感受到在现实生活中无法实现作为目的自身的人所追求的那种自由。因此，

他们意识到只有在艺术创作中，在艺术活动作为一种最自然的游戏，才能实现人的绝对自由的理想。换句话说，利奥塔和后现代主义者诉诸艺术创作的自由，显示其对于人的自由的无限向往，固然是对于现实生活的否定和反叛，但同样也是在积极探索人的自由的最大的可能性。

因此，在利奥塔和后现代艺术家看来，在艺术创作中追求不确定性的那种自由，并不是简单的是一种对现实生活的回避，并不是一种乌托邦式的避难行为，而是一种对于现实的挑战和批判，是在创造中寻求未来自由的可能性。这是一个对于过去、现在和未来，对理想和现实的反复反思的最高综合。人的自由只有在这种复杂的多维度的来回运动的游戏，才能得到最高的实现。

正是在这个意义上说，“后现代”早就隐含于“现代”之中。利奥塔指出：“必须指出，后现代早已内含于现代之中，因为在实际上，现代性，作为现代的时间性，本身就包含着一种使其自身朝向另一种状态超越的冲动力。而且，现代不仅仅要超越自身，还要在自身之中寻求达到绝对稳定状态的解决方案，就像乌托邦的计划那样；此外，现代还包含着‘解放’的大叙述式的政治解决方案。从它的构成过程，现代性就一直是孕育着后现代性”（Lyotard, 1988a: 34）。

#### 第四节 对于传统知识“大叙述”的批判

利奥塔关于后现代的各种论述都是立足于对现代知识的批判的基础上。他认为，现代科学知识是现代社会发生根本变化的决定性力量。利奥塔发现：自第二次世界大战以来，现代科学知识，特别是尖端科学技术的性质及形式发生重大变化，这些变化的基本特征是同语言密切相关，由结构主义语言学家特鲁别茨科伊（Nikolas Sergueïevitch Troubetzkoy, 1890—1938）所创立和发展的现代音位学（phonologie）和语言理论，由维纳（Norbert Wiener, 1894—1964）等人所开创的现代沟通理论和控制论（Cybernétique, Cybernetics），由数学家约翰·冯·纽曼（Johannes von Neuman, 1903—1957）等人所创立和发展的现代代数与信息学、计算机及其语言的研究、语言翻译学以及自然语言同机器语言之间的可容性、人工智能的研究等，所有这些，尽管

远没有穷尽现代知识的发展状况，已经足以证明：现代科学知识的发展和革命是同语言问题密切相关。由于语言、通讯、沟通、信息等方面的因素所引起的科学技术革命，至少从两个方面巨大地影响了知识本身的发展：知识的研究和知识的传播。例如，现代生物化学中的基因学就是在很大程度上受到了控制论成果的影响。而且，由于现代技术的发展，使各种机器和知识研究工具及仪器越来越精致化、微小化、正规化和商业化，从而使知识的传播方式、途径及其方法发生了变化，更加有利于知识的全面和迅速的传播、普及化、大众化及商业化。与此同时，知识的获得、传授、分类、储存、生产及开发的方式也发生变化。知识本身的性质和内容也随之发生变化。从此以后，各种知识都可以迅速地转化成为机器的语言，并以机器语言的方式储存、传播和增殖以及再生产。所以，在新的社会中，只要掌握了信息以及处理信息的机器系统，只要垄断信息传播系统及其再生产的手段，就可以迅速地控制和扩展权力，也可以控制整个社会。一切信息机器及其传播工具和系统，可以迫使整个社会将他们所制造和传播的信息当成唯一正当化的“知识论述”。而且，随着知识的信息化和机器化，一切知识从此就变成成为专门用来出售的商品。利奥塔指出：“知识是，也将是为出售而被生产出来；而且，知识的消费也成为或将成为生产的增殖；也就是说，知识是为了交换。知识再也不是为其自身的目的而存在，它将丧失其使用价值”（Lyotard, 1979a: 14）。在 20 世纪 60 年代，知识已经直接地变成成为生产力本身。

利奥塔认为，在后现代社会或后工业社会，知识的正当性问题已经发生了变化。如前所述，知识论述的正当性问题，包含着两方面的意涵：一方面，现代的“大叙述，它们所采用的统一化原则，不管是思辨型的叙述，还是解放的叙述，都已经失去它们的可信性”（Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné: récit spéculative, récit de l'émancipation）（Lyotard, 1979a: 63）。另一方面，后现代的科学技术以及各种完成信息化、符码化和数字化的当代论述（有关后现代社会信息化的性质，参看拙著《当代社会理论》，台北五南版，289~311 页），作为一种新的知识论述，其正当性也存在许多值得怀疑的地方。

其实，不管是现代社会，还是后现代社会，当它们把知识作为社会存在和发展的基本力量源泉时，它们并没有进行过任何认真的调查和验证。几乎一切知识体系，都是进行自我正当化程序而自我确立的。所以，不论是对于

现代社会，还是对于后现代社会，知识问题从一开始就是值得怀疑的；换句话说，知识的正当性地位及其性质是值得人们质疑的（Lyotard, 1979a: 35—36）。

现代知识都以“叙述”的方式作为基本构成形式（Ibid. : 38）。关于这一点，利奥塔是采纳了现代许多思想家对于现代知识的研究成果，其中，最主要的，包括俄国结构主义民俗学家普罗佩（Vladimir Iakovievitch Propp, 1895—1970）、法国思想家和文学评论家德里达、多托洛夫及卡恩等人所做的调查和分析结果（Propp, V. I. 1958, “Morphology of the Folktale,” In *International Journal of Linguistics*, No. 24, 4, Oct. 1958; Derrida, Todorov & Kahn, 1970, *Morphologie du conte*, Paris: Seuil）。这种叙述体知识论述，基本上表现为两大类的叙述方式。第一种是以历时性（diachronie）、连续性（continuité）的方式，将在其中呈游戏形式所展示的知识论述，按照逻辑推理的程序表述出来。列维-斯特劳斯所研究的各种神话，实际上就是这种叙述方式的原型。第二种，依据弗洛伊德的理论，是对知识论述本身的内容进行“经济的诠释”。知识对其自身进行作为诠释，成为了传统知识再生产的主要方式。所以，所谓叙述就是这类传统知识所采用的基本表达方式。

首先，传统知识的叙述方式，是民间历史或民俗用来叙述其自身的形成过程及其正当性，表述它们同该时代的社会秩序、制度之间的相互关系，说明它们对于社会秩序和制度究竟做出了什么样的贡献。因此，这些叙述至少实现了两大社会功能。第一，它们有助于界定该社会的能力和权能的标准和基本准则；第二，它们可以依据这些标准估价和评估该社会所达到的成果。

其次，叙述性的知识不同于较为发达的知识形式，往往采用许多语言游戏。在这种情况下，叙述中有秩序地组合及排列各种能力，使之相互交错和结合起来，因而有助于实现社会的各种能力准则。

第三，为了有利于这些知识的传递，叙述往往规定了一些必须遵守的规则，以便确定某些叙事语用学的原则，有助于使这些叙述传播开来。所谓叙述语用学，指的是叙述的实际运用的程序和规则。由于叙述本身是一个流程，同时又是转述某一事件或故事，所以，最一般的情况，往往是首先确立各个不同角色的叙述的“位置”（les “postes” narratifs）。例如叙述开始时是从“发出者”（destinateur）出发，传递到其“接受者”（destinataire），被讲

述的“英雄”(les heros)等。利奥塔指出：“占据发话者地位的权利，是建立在双重事实的基础上：一方面是曾经占据受话者地位，另一方面是由于被赋予名称而被一个叙事讲述过，就是说曾经在其他叙事单位中处于故事指谓的地位。叙述所传递的知识，并非仅仅涉及陈述功能，它同时也确定：(1)为了能被听见而应该说的东西，(2)为了能够说话而应该听的东西，以及(3)为了能够成为叙事的对象而应该在故事现实的场景中玩的东西”(Lyotard, 1979a: 40)。显然，这种叙述性的知识实际上涉及到三种类型的语言行为：发话者做出的发话行为，受话者的受话行为以及被叙述的第三者所做出过的行为。这就使人们清楚地看到：叙事的传统同时又是标准的传统，而这种标准的传统界定了三种能力，即说话能力、听话能力以及做事能力。在叙述中，同一个共同体与这些能力、与这些能力所处的环境之间，构成了游戏的场面。这样一来，叙述过程与构成社会关系的语用学规则，同时地在其实现中达到传递。

第四，叙述涉及到时间。叙述的时间是节奏与旋律的综合。这同音乐的声音实施过程中的时间结构是相类似的。这种类似于音乐的时间结构，有助于形成一种单调的旋律，使听过的人在其没完没了的讲述和聆听的反复过程中，接受和传播同一类知识。这等于一般儿歌的形式，正是有助于迫使那些本来不明白也听不懂的青少年一代，将它们作为无须思考就“应该”接受下来的“真理”。利奥塔指出：“时间不再是记忆的基础，而是成为一种无法追忆的远古的节奏”(Lyotard, 1979a: 41)。一切发生过的历史事件和故事以及英雄们，统统都成为迷迷糊糊的回忆，然而，这些不明不白的时间流程，正是成为一种强迫性的记忆，作为一种知识，被反反复复地灌输给新的一代。显然，叙述性的知识在这里所显示的“遗忘”功能，同前述的建构标准功能、统一功能以及调节社会的功能之间，存在着微妙的重叠关系和互补关系。通过叙述过程，在叙述中的各个不同的“位置”，完成了同一化的程序。

第五，所有的叙述都自然地获得其正当性。叙述的一个奇特性能，就是它们自身完成自我正当化。“这些叙述本身使自己就具有这种权威”(Lyotard, 1979a: 43)。在这些叙述中，人民只不过是实现叙述的人，而人民的现实化方式，不只是讲述叙事，聆听叙事，而且，也使自己被叙事所叙述。也就是说，人民自己玩叙述，也在叙述中被自己玩：人民自己接受和聆听叙

述，也使自己处于叙述者的位置上。

对于知识的叙述形式的重视，本来是从古代就已经开始的。但只有到了文艺复兴及启蒙运动发生之后，伴随着资产阶级脱离封建贵族的约束，叙述才真正被当成是知识的主要形式，并在社会文化正当化的过程中扮演着非常重要的角色（Lyotard, 1979a: 52）。

为了深入批判传统知识的正当性，利奥塔以“思辨型”和“解放型”的大叙述作为典型。显然，他所说的大叙述，主要是指以黑格尔辩证法为代表的思辨体系和启蒙运动思想家的理论体系。他认为，以马克思学说为代表的解放理论体系，是摇摆于上述两大类型的大叙述之间。

当资产阶级上台的时候，他们之诉诸叙述，是为了显示一种自由民主的理念。在他们的叙述中，“英雄”的名字是“人民”，“正当性”的标志是“人民的共识”，规范化的方式是“谨慎协商”（*délibération*）。但是，随着资产阶级的掌握政权，详细分析他们所鼓吹的知识叙述形式，原来他们所说的“人民”，并不是真正的人民大众，而是“科学知识的操作者”（*des opérateurs du savoir scientifique*）（*Ibid.* : 53）。而且，表现为极其抽象的叙述主体，实际上被决策的机构，也就被国家机器所宰制和窒息，失去了主体作为主体的真正功能。由此可见，在现代社会中，国家同科学知识保持着非常紧密的关系。在这种情况下，国家有可能以“人民”、“民族”或“全人类”的名义，在知识形成和正当化过程中，干预认识活动和立法活动。

## 第五节 后现代资讯及文化的媒体化

利奥塔认为，后现代社会的信息化过程是同当代媒体系统的蓬勃发展及其无所不在的渗透活动紧密相关。由媒体机构网络系统及其活动所构成的媒体文化，是后现代社会中最活跃和最有效率的部分。自从资本主义社会进入晚期阶段之后，科学技术和商业在文化领域投资量的蓬勃发展、知识与文化的信息化过程，都大大地促进了媒体事业在整个社会中的渗透，使它成为资本主义文化整体的一个最重要的部分。在后现代社会中，媒体几乎取代或贯穿整个文化活动，成为社会和文化得以生存和活跃的最主要媒介。如果说早期资本主义社会中的媒体文化基本上是报纸系统的话，那么，现在的媒体基



本上是以电视 (télévision) 和电子互连网络 (internet) 为动力和信道的信息制造和传播系统。以报纸系统为核心的传统印刷媒体, 同以电视为核心的新兴传播媒体系统的相结合之后, 不但改变了原来印刷媒体的功能、性质及其效果, 而且也进一步加强了现代整个媒体系统及其文化的效果。与此同时, 现代印刷媒体同传播媒体的结合, 也产生了远远超出媒体系统的影响, 导致整个社会领域中的各个结构及其功能, 都发生明显的变化 (Lyotard, 1986b)。正如克兰所说, 印刷媒体与传播媒体的现代结合, 使一向对社会生活发生重要影响的意识形态的生产与传播, 也发生根本的变化 (Crane, D. 1992)。现代媒体的横行表明文化一旦被技术化之后究竟可以在多大程度上控制人的思想感情和整个社会。

20 世纪下半叶后现代文化的兴盛和泛滥, 是同电话、电视、出版以及计算机网络等沟通传播事业的爆炸性发展有密切关系的。据统计, 1998 年 1 月全世界使用计算机网络的总人口是 9 000 万, 而到 2000 年年底就已经发展到 10 亿以上。据美国报刊报道, 美国 1999 年初大约已有 69% 的家庭拥有计算机, 其中 61% 的家庭已上网络, 而三分之一的家庭计算机安装了“网上过滤器”, 以防治其未成年子女乱上网络。青少年泡在网络世界的普遍现象, 已经引起家长和社会的广泛注意。特别是最近, 美国从校园到超市, 连连不断发生令人震惊的枪杀事件, 就更引起社会和政府的惊恐不安, 因为这些杀手都是“计算机迷”。美国安伯格公共政策研究中心最近发表了该中心的一项调查报告, 指出: 大部分家长对于子女上网感到忧虑, 认为计算机网络固然对于其子女来说确实是必不可少的教育工具, 但它又带来许多“不确实性”, 其中还包含危险的“陷阱”。家长们对于网络的第一个感觉是“网上世界太大、太神秘”; 第二个感觉是难于控制、监督和帮助自己的子女。美国联邦传播委员会主席肯纳德先生说: “家长们对于互连网络的出现, 一是高兴, 二是恐惧”。接着他说: “不用说, 这是代沟, 而且还是一个非常大和非常深的鸿沟。我们的责任就是尽最大力量来弥补这个鸿沟。可以预测, 用不了几年的时间, 几乎所有的美国人都将生活在一个个人化、但又通过互连网络 (internet) 而世界化的新时代中; 这将是无数网页和频道构成的世界”。肯纳德也谈到最近出现的校园杀手。据悉, 这些杀手每天都在网上花费许多时间。肯纳德为此要求家长“投入孩子的生活中”。据调查, 在上互连网络的家庭中, 76% 接受调查的家长担心子女会浏览色情网页; 77% 的家长担心



子女会把个人的资料泄露出去；60%的家长担心其子女因上网时间太长而患上“孤独自闭症”；50%的家长承认一家人花在网上的时间越多，彼此之间交谈的时间就越少。不过，同样也有84%的家长认为上网对于子女的功课有帮助，81%的家长宣称他们的子女可以在网上“找到非常有用的数据”。因此，有70%的家长认为在这样的情况下，如果他们的子女不上网的话，“就吃亏了”。最近，针对网上新一代的这些问题前美国副总统戈尔建议美国各大网络公司应该达成协议，应该让家长了解到子女上网的情况。戈尔说，这样做就可以防止青少年接触暴力游戏或不良少年组织的网页。戈尔副总统还建议网络公司应该设计并供应可供家长控制的最新技术的计算机，或者设计建立新的网站，在新网站首页加上通往其他网站的密码，家长和子女只有通过这一密码才能进入其他网站，这就给家长们监督子女的上网情况提供了有力的工具。美国一些社会学家已经注意到了网上新一代所带来的问题，他们说，从现在起，就应该对新一代进行引导，否则的话，“网站”以及由这些网站熏陶出来的网上新一代“既可以是你的朋友，也可能是你的敌人”。电子网站的发展还进一步促进了青少年对于色情文化的兴趣。从日本开始掀起的网络“援交”方式，正在迅速地蔓延开来，使成千上万的青少年通过网络进入色情交易网。

以电视和电子互联网络为核心的都市媒体文化，包括电视、电台、报纸、书店、出版社、电影院等媒体网络及其附属周边单位和机构系统。这是非常庞大的以都市为基地的媒体网络系统，它的效率和实际影响却远远超出都市的范围，几乎渗透到各个角落和领域，成为无所不在的无形魔爪和沟通线路网。克兰曾经在她的《文化生产：媒体与都市艺术》一书中，将都市媒体文化的网络纳入笼统的“文化组织”概念之中。她的“文化组织”分类表将电视、电影和重要报纸归入“全国性核心媒体”，而把图书、杂志、其他报纸、广播及录像等归入“边缘媒体”另一类。这种分类的优点是凸显了电视、电影和重要报纸的地位，强调这类媒体在整个文化组织中的领先地位，显示了电视、电影和重要报纸对于全国舆论和公众的决定性影响。但是，这种分类显然只是反映了美国文化的特点，不但不能表现世界各国的文化组织一般特征，就连欧洲国家的文化组织状况，也没有准确地被反映进去。应该说，世界各国几乎都以电视和重要报纸为核心，但电影的影响已经普遍降低，不如20世纪中叶前后那样强烈；现在的电影联机表演，只是整

个媒体网络的一个组成部分，它的效果和影响取决于以电视为首的电子信息媒体系统的运作。因此不能将电影纳入“核心媒体”之中。

在早期资本主义社会阶段，传统媒体作为文化场域的一部分，充分地显示出它的自律性（Lyotard, 1988a）。这种文化实践的自律性，使它同社会上的其他实践活动区分开来。作为文化活动，媒体工作者的实践是以他们的专业爱好与专业性质为基本指导原则。而作为文化爱好活动，它是一种对于美的鉴赏活动，因此它具有着康德所说的那种“无目的的合目的性”的性质。很明显地，作为文化活动的媒体文化实践，不同于其他社会实践的地方，就在于它的“无利益性”或“无关利益性”（disinterestedness）。它所追求的是摆脱一切实际利益的专业乐趣和专业旨趣；根据康德的看法，这是一种高于一般认知活动、伦理活动及其他社会活动的最精致而又最复杂的人类实践（Ibid.）。在这种文化实践中，由于它同一般社会实践之间保持着一定的距离，并明显地同社会实际利益和经济利益的争夺活动相区隔，所以，它不但可以典型地表现出其中主客观双重因素的复杂互动，而且也看到文化场域内外一系列“有形”和“无形”、“在场”和“缺席”等因素之间的力的紧张关系网。文化实践的这种特殊性，使得文化场域与其他场域区隔开来，在远远摆脱社会实际经济利益与政治权力直接介入的同时，它又通过一种布尔迪厄称之为“系统性的转换”（systematic inversion）的程序，形成了其自我运作的逻辑，高度地体现了文化场域相对于其他场域的自律性。布尔迪厄所说的文化场域的“系统的转换”，指的是文化场域自身依据其运作逻辑，在其场域范围内，由场域活动的主体和客体之间的复杂双重互动，在尽可能摆脱其他场域干预的情况下，就其自身的运作目标和运作准则，进行自我审察和自我调整，在其内部各种力量进行紧张对立竞争之后，完成其自我改革，独立于其他场域，特别是独立于权力和经济场域而自律运作。文化场域的这种自我转换，必须靠文化场域内部文化专业工作者的努力，特别是发挥他们自身的反思精神，不屈从于政治和经济场域的干预，显示出他们的专业工作的独立性和自主性。这样才能保证文化场域专业工作的高质量和高品质（Bourdieu, P. 1993）。

后现代社会出现以后，上述传统媒体的自律性，已经消失殆尽。首先，现代都市报纸已经大大地不同于传统报纸的性质和功能，因为传统报纸是以都市社区的社会网络作为基础，而当代报纸媒体系统则独立于各个社区，不

再为社区服务。报纸业为了生存，不得不为整个社会含有复杂成分的广大读者服务，使报纸在社会整合方面不再发挥主要功能。它们所报道的新闻或陈述的事件，实际上并不鼓励个人之间或社会群体之间的沟通和对话。正如克兰所说，美国大众媒体似乎没有促进有关价值、规范和行为的共识；社会连带正在降低，而不是提高。这是因为媒体所传播的信息，不管是虚构的，还是非虚构的，其信息的广度、多样性及数量，都是很不稳定。

现代都市媒体基本上受到三种社会势力的渗透：第一种是政治势力，第二种势力是中产阶级自由主义者、知识分子、文化工作者以及布尔迪厄所说的那种“媒体中介人”，第三种是商业部门。

政治势力对于媒体的介入，主要表现在政府部门对于媒体的监督和控制。尽管现代媒体是市民社会的公共领域的转化物，但其中原来包含的自由论坛功能，经历了近两三百年资本主义社会政治、经济和社会制度的演变之后，已经越来越受到各种由政府所制定的制度和法规的限制，政府部门所实行的监督，通过制度和法规的管道，已经深深地影响了原有的自由论坛的性质，使这种体现在公共舆论的自由，受到政府掌控的程度越来越大。许多西方国家，往往拒绝政府权力对媒体系统的渗透，宣称媒体的中立和客观。媒体专业人士也往往注意政府对媒体的态度及其介入程度，反对权力机构对媒体的干预，以保持媒体的言论和表达自由。但是，在实际上，政府和权力机构以及各种政治势力的介入是难免的。政府除了从政策、法规和制度方面给予管制以外，还从组织上，从各国所设立的“新闻局”之类权力机构的角度，采取各种方法和手段，对媒体的运作进行监督。表面上，政府似乎是从关心媒体社会功能的“正常”发挥的方面，对传播媒体进行监督。因此，政府可以以“维护社会良好风化”的理由，控制和规定媒体节目和广播内容和形式，使之不至于同社会道德规范相冲突，将传播媒体节目及其广播时间加以分类和安排。但在实际运作中，究竟如何贯彻这一原则？哪些是政府有权干预的？道德规范同意识形态之间的界限何在？色情与真正的身体艺术之间的区分是什么？等等，都是有争论并难以用僵化的标准来衡量。这就要求媒体专业人士以及社会大众密切注视政府同媒体的关系。

商业势力的介入对于都市媒体文化的性质及其社会功能产生了决定性的影响。以吸引社会大众最多的电视媒体系统为例，98%的美国家庭拥有电视。据1989年《世界年鉴》(World Almanac)的统计，各国家庭每天平均打

开电视七小时；而根据斯塔希的统计，普通成年女子每天看电视三到四小时；妇女看电视时间比男人长，老年人看电视时间比青年人长（Stacey, J. 1985）。商业部门根据这种状况，决定它们对于电视广告的投资比例，而电视媒体也根据商业广告投资的比例制定节目的内容及其采取的形式。根据埃斯（Hirsch, P. M.）的调查，美国三大电视网（美国广播公司 ABC、哥伦比亚广播公司 CBS 及全国广播公司 NBC），都是依据它们的受众的类别来界定其主要市场。“每个电视网络首先关注的，是根据广告商要求的人数来增加受众的数量”（Hirsch, 1980: 77-78）。因此，商业竞争导致各个电视台激烈争夺一个稳定市场上的市场份额；各个电视网络的主要目标，是在特定时间的节目档上争取购买力最强的人口群体，即白天的中产阶级妇女和夜间的中产阶级男子。从电视本身的财源来看，都市电视网络基本上是靠商业广告的利润来维持其运作。从这里可以看出商业力量对于电视节目渗透和介入的程度。

后现代社会媒体系统的变化，使知识信息化的过程变本加厉。首先，语言论述真理标准的进一步相对化和不确定化，本来就是受媒体传播系统控制的符码化知识体系的基本特点。由于知识的信息化，任何当代知识的产生和发展，都仰赖于媒体传播系统及其运作。在后现代条件下，任何新的知识论述，不但其建构过程，而且其传播和持续的生命界限，也要靠媒体传播系统的运作。这也就是说，首先，任何当代信息化的知识论述，都是在媒体传播系统的人为文宣造势下诞生和发展的。当代信息化的知识论述，不再依靠古典时代那些所谓有创造性的知识分子的独立自由创造力，也不需要像古典时代那样按照普遍的标准进行客观的检验，而是要靠媒体传播系统的启示和督促。媒体传播系统不但成为传播当代论述结构的信道，而且也成为当代知识论述的创造力的根源，成为了当代知识论述的真理标准，或者，更确切地说，成为当代知识论述在社会中兜售的价值标准的判定者。但由于媒体传播系统本身具有浓厚的商业性质和强烈的被宰制性质，所以，传播媒体这个知识“根源”实际上成为了真正的“病灶”。

当代知识论述的符码化（codification），不但改变了当代知识的创造过程，当然也改变了这些知识论述的传播过程及其性质。在传播过程中，政治化、商业化和文化化的媒体传播系统，可以根据随时随地的需要和人为标准，根据它们估量到的整个利益的变化以及它们所处的权力关系网络，任意

改变在媒体信道中被传播的知识论述的结构。当代科学技术通过媒体传播体系，可以进行对于知识的任意技术性处理，使知识不但在生产 and 建构的时刻，同时也在传播的过程中，不断地改变其形态，转换其讯息形式和结构，也改变其真假的基本标准，改变这些知识论述的社会价值。

这样一来，知识就变成了地道的、可以被操作的讯息和信息。信息化和讯息化成为我们这个时代的知识的标准，也成为当代知识得以产生和传播的基本条件。

## 第六节 私人生活领域的资讯化和透明化

后现代社会信息的膨胀和泛滥及其功能的转变，直接影响到社会结构的运作、民主政治的原则以及公民私人生活和公众生活的基本活动原则。利奥塔和其他后现代主义者从各个方面揭露当代伦理价值体系的虚伪以及权力机构对于私人生活领域的渗透和破坏作用。他们认为，信息化和权力的社会再分配的失调是同时并进的，而这一切又大大地加强了权力机构滥用权力的程度，有利于权力机构本身不透明性的发展，也助长了权力机构对于公民私生活领域的掌控程度。

因此，当代信息的发展对社会伦理价值体系产生了巨大的冲击。信息的发展要求重构社会伦理的基本原则，主要是关系到信息的真实性、报道者的诚实性、维护个人私生活秘密的自由以及新闻媒体报道和传播的自由等方面。

利奥塔指出：“遍布全球的电子和信息网产生出一种全球性记忆能力；必须从宇宙的角度来衡量这种根本无法与传统文化相比的能力。这种记忆所隐含的吊诡就在于：它根本不是具有人格的‘个人’的记忆。在这里，所谓‘个人’，意味着支持着这个记忆的那个身体不再是地球上的人的肉体”（Loytard, 1988a: 76）。

正如福柯在《监视与惩罚》（*Surveiller et punir*, 1975）一书中所指出的，权力布满了社会空间的当代社会，其存在和运作本身，就是以权力无孔不入地控制整个社会并全面掌握社会信息作为基础。在现代社会中，社会的任一角落所发生的任一件事，都可以迅速地被社会的权力机构所掌握。社会信息

系统和权力发展的新特点，使不透明性（opacity）和透明性（transparence）、公众（public）和私人（private）以及信息制度（informational institution）等基本概念的内容和关系也发生了根本变化（Foucault, M. 1975）。

所谓不透明性，本来是指社会空间中的某些部分或整个结构，特别是政府、公众权力机构，同社会大众的公共监督脱离关系，与社会大众隔绝，处于一种封闭的“黑箱作业”的状态，因而也不在任何信息网络的报道范围之内，保持对于公众舆论的独立性。透明性则与此相反，容许信息流通和穿透，不为信息的传播制造任何障碍，并直接公之于社会大众，受社会大众的监督，让社会大众随时有权了解决策及其执行过程。

在中世纪社会中，由于教会神职人员具有无上的权力，一方面为了维护帝王和教会的特权，权力机构及教会组织机构需要以不透明性掩饰其黑暗的政策运作程序，另一方面为了加紧控制教徒和平民，教会组织滥施权力，侵犯个人维护私生活的权利，使个人私生活笼罩在教会和公众的监视下。所以，对教会组织机构而言，它所缺乏的是透明性；对公众而言，它所缺乏的是个人私生活的隐私权及个人自由。

近代资本主义社会的自由民主制，保障了公权力和政府机构维持相当程度的透明性的结构和运作程序，以利于公民的监督以及政府同公民之间的沟通和协调。为了保障公民个人的基本人权和私生活领域，特别是保障个人自由和隐私权，公权力和政府机构不但允许而且保护私人生活的“不透明”结构。

到了后现代社会，社会的信息化及其网络化，使信息运作有可能进入到社会和私人生活的一切领域。在这种情况下，不论对于公民个人或者对于公权力和政府机构而言，都需要重新调整不透明性和透明性的相互关系，重新界定不同领域的透明性和不透明性的程度和界限。信息的万能，不但为信息网络的权力独占者，而且也为政府机构和公民个人的伦理观念提出了挑战。

所谓公众化，就是使所有的个人都有能力掌握信息。公众化的结构是现代开放的民主社会的社会空间建构的必要条件。透明化的最理想境界，就是使得所有的社会行动者和公民，都有可能掌握必要的信息，同时，也使公权力的一切决策和执行过程透明化。但是，对于个人私生活领域，越是在信息万能和信息爆炸的后现代社会条件下，越要特别限定或甚至禁止社会信息网络对于私生活领域的入侵，使私生活领域继续维持其独立性和一定程度的封

闭性。在个人私生活领域维持一定程度的“不透明性”，成为了维护个人自由的一个必要条件。但是，在实际生活的过程中，如何掌握私人生活的一定程度的封闭性，禁止信息网络任意践踏个人自由，是一个非常棘手的问题。这不仅是因为后现代社会结构本身的复杂性，而且还因为后现代个人生活及其自由的不确定性。后现代社会个人生活方式的自由的扩大，使个人自由和维护隐私权的界限变得更加模糊。例如，由于后现代社会性生活方式的改变，在性生活领域中，个人自由和媒体报道透明性的关系也就成为了一个非常复杂的问题。个人道德同信息公众化的关系，实际上涉及到新的伦理原则的调整。

后现代社会信息和权力网络的双重发展，进一步显示在个人自由领域保持一定程度的绝对隐私权的重要性。例如，在个人经历、意见、投票意愿和性生活方面，都必须保证个人有绝对隐私权。

对于政府和公权力机构而言，规定公民个人向社会大众公布某些基本资料的权力应该有所限制。政府规定公民有义务定期报告有关个人身份基本资料、定期申报个人所得、户籍资料变化状况等，但是，政府在何种情况下以及以何种程度保存、传播和公布这些数据，都应该通过法制规定加以限制。

在后现代社会的各种信息机构中，新闻媒体起了非常重要的作用。新闻媒体一方面应该成为社会舆论公众意见的阵地，在这方面必须充分保证新闻界发表意见的自由；另一方面，新闻媒体又应该发挥信息传播机构的作用，而在这方面就必须严格履行发表意见和监督的诚实性原则。为了充分保障新闻界的社会角色，新闻机构要保持对于政府和对于其他团体的独立性。

## 第七节 摄影取代绘画如同新闻取代文学

在后现代社会中，科学技术的发展促使一切文化活动及文化创造本身都实现了技术化、符码化和程序化。同时，伴随着科学技术的发展而无孔不入的新型管理技术，也渗透到文学及艺术领域，将最崇高和最复杂的文学艺术创造活动，纳入可控制、可复制和可重复的技术程序，以致使原有的文学和艺术创造活动，被技术、工具、仪表和人工智能所侵占，造成了文学及艺术事业的空前“亏空”和危机，也使整个社会生活，在失去原来文学及艺术鉴



赏的可能性的状况中，成为了技术及符码的游戏活动的对象和工具，失去了社会生活的自然生命。利奥塔指出：“科学技术机器对文化领域的渗透，一点也不意味着在精神中的知识、敏感性、宽容和自由的增强。加强这些手段并不增强精神本身，如同启蒙运动所期望的那样。我们所正在做的，毋宁是相反的经验：新蒙昧、新文盲、语言的贫乏、新的贫穷，以及通过媒体进行无情改造的意见，一种奉献给赤贫的精神，一种被荒废了的灵魂；所有这些，也就是本雅明和阿多诺所不断重点指出的那些东西”（Lyotard, 1988a: 75）。

在后现代社会中，靠现代技术加工及其程序化，整个文化活动及其产品，都逐渐地丧失其原有的“氛围”，变成了技术的附属品。正如本雅明（Walter Benjamin, 1892—1940）在《技术复制时代的艺术作品》（*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*）中所说：“这是一种在科学技术高度发达的社会阶段中产生的特殊文化”（Benjamin, W. 1968 [1935]）。在这本著作中，本雅明开宗明义地揭示了时代转变的重要标志：技术对于艺术和文化的介入。所以，本雅明比利奥塔更早就发现了技术对于文化的介入和干预，并作了深刻的分析和批判。

资本主义的技术是随着现代生产力和知识的发展而产生出来的理性力量，但它已经变成为工具化和功利化的理性。当资本主义文化还停留在以发展生产力为中心的古典资本主义经济发展阶段，当知识还仍然用来单纯地征服自然的时候，也就是说，当资本主义尚未进入晚期阶段时，艺术可以作为一种独立的创作力量而避免经济和科学知识的干预，还保持其相当大的自律性。在这种情况下，在生产力发展和知识进步过程中所表现的理性工具化，仍然还没有入侵艺术领域，还没有破坏艺术创作本身的自律。工具化的理性只是在征服自然的社会运作中发挥其异化的力量。也正因为这样，工具化理性的异化还主要限于控制自然的经济活动和各种社会功利活动中，对于人性的扭曲以及对于艺术创作的控制还在很大程度上只停留在狭小的范围内。到了晚期资本主义阶段，当技术恶性膨胀而把生产力和知识的工具理性推动到登峰造极的时候，技术就不只是成为征服自然的主要工具，而且也成为征服人本身，特别是征服人的精神活动和创造精神的主要力量。因此，随着时代的转变而出现的对于艺术活动的干预，就成为了艺术本身发生危机以及人性本身遭到彻底摧残的信号。



本雅明的这篇论文就是对于破坏艺术和破坏文化的技术力量的宣战，因而也是对于发生扭曲的社会力量的宣战。他认为，技术对于艺术和文化的摧残如同法西斯政治力量对于整个社会的迫害一样，他把这种历史的转折称为法西斯时代“政治的美学化”。

本雅明认为，随着技术的介入，现代美学和艺术中的创作、天才、永恒、风格、形式和内容的基本概念，统统都发生了根本的变化。由于技术力量量的发展，依靠技术大量地和迅速地复制艺术作品的可能性和限制性空前地增长。这些现象意味着原来统治着现代艺术领域的“真实性”、“原作者”以及特定作品的特有传统的概念，都已经失效。

首先，它在很大程度上是靠复制它的技术手段所决定。以什么样的技术复制，便产生什么样的流行文化。就其性质、内容和形式而言，流行文化实际上已经打上了许多技术的烙印，技术的性质也在很大程度上破坏了它的文化性质。因此，它在某种意义上说，只是一种技术产品，而不是严格意义的文化产品。第二，它的技术性决定了它的单一性和僵化性。以往靠创作者富有个性的反思性灵感以及艺人或工匠的特殊手工技艺而精雕细刻地所表达出来的文化气质和意蕴，在技术复制的过程中几乎被磨平埋没，其中的“氛围”也烟消云散悄然远去，使文化产品原有的生命力化为死板的物质“器具”，除了外表相类似以外，剩下的只是创造物的空壳。如果说原有文化产品，不论是其内容或形式方面，个个都具有其不可替代的个别特色的话，那么，靠技术复制出来的流行文化产品，就千篇一律地重复同一形式。每个文化产品的独一无二性被淡化，只显示出它作为商品或消费品所表现的那种“标准化”特色。第三，它的技术性使它成为“快餐”般产品，以高效率制成为数以万计的同类产品，消除了它在创造和制作过程中的各种精神沉淀，使它化解为格式化的物品。

为了分析技术力量的干预所引起的艺术创作环境的变化，本雅明进一步发展他在1931年《摄影简史》（*Kleine Geschichte der Photographie*, 1931）一书中所提出过的“氛围”概念。

“氛围”是本雅明美学理论中的一个重要概念，用来表示一种既遥远又切近的独一无二的精神气氛。氛围源自拉丁文 *aura*，表示一种气氛，虽然看不见和无形，但实际地对于具有精神生命的人发生影响。氛围隐含着“吹拂”的意思，表示某种隐而不现却柔而有力的周围气氛。当本雅明将它移用

到美学领域时，他特别使氛围的原有意蕴变得更浓厚，以便隐喻着艺术创作中的某种气韵、格调、气质和灵气。这是有别于物体实在的精神状态，而且它的存在及其创作效果，只有在创作者和鉴赏者充分意识到其所在的位置同传统、同人类文化整个历史保持着特定距离的时候，才能作为一种具有对比性的力量而呈现出来。要充分理解到氛围的意义及其对艺术创作和鉴赏的作用，按照本雅明的观点，必须对历史和文化有一种特殊而深刻的洞察力。因此，氛围的概念虽然是属于本雅明美学的重要范畴，但它立足于一种历史哲学和文化哲学。

但本雅明在批判现代文化的技术复制性时，尽可能避免片面化和简单化，曾经也试图对现代流行文化的技术复制性进行正面的分析。他不像其他法兰克福学派理论家那样，只是简单地将它比喻成为“文化工业”产品，似乎它的技术性完全将流行文化变成为工业化的牺牲品。所以，本雅明在批判了流行文化的技术复制性之后，还进一步分析这种技术复制性的正面性质。他认为，技术复制性由于它的高速、高效率制作过程，为更多的社会大众带来了更多的学习、掌握和分享文化产品的机会。如果说过去只是少数社会上层或专业人才才能掌握文化产品的話，那么，恰恰是技术复制性的“快餐”性，才使广大社会大众有机会进入文化圈，享受过去从未有过的文化娱乐。尽管快餐性消磨了文化产品的氛围，但同过去群众根本接触不到文化产品相比，它毕竟更有助于文化的普及和推广。而且，即使群众通过流行文化总是只能首先享受它的复制性，但长此以往、反复地持之以恒的结果，就会有助于他们在反复享受中逐步提升他们自己的文化鉴赏水准。本雅明并不排除，群众是会在他们的鉴赏实践中，实现自我学习，进行反思和提高。

同本雅明的观点几乎一致，利奥塔也同样强调：“文化的现代概念，源自公众对历史及政治同一性信号的理解以及他们的集体解读”（Lyotard, 1988a: 132）。也就是说，现代文化是社会共同体的各个成员，在他们对于政治和历史同一性取得共识的基础上，为了维护和发展他们的共同利益和共同信念，为了强化他们所赞赏的精神生活理念所创造出来的。而且，这些文化产品可以在公众中找到自己的读者和鉴赏者。利奥塔认为，现代文化的制作和鉴赏过程极其复杂和曲折，表现出精神生活和创作活动以及鉴赏活动优越于其他社会活动，并更需要付出和经历更多的精神和思想代价。但是，后现代科学技术的发达，把文化创造连同它的产品的鉴赏过程，都统统地从原

有的精神生活深层世界中拔出来，变成靠机器、仪器和工具及其操纵过程来制作并表现出来的商品或物品。利奥塔在他的《非人》一书中，用大量篇幅说明文化创造从文艺复兴、启蒙到后现代的变迁。他尤其凸显当代摄影术及摄影仪器在这种变迁中所扮演的角色。他认为，利奥塔还指出，“工业和后现代的科学技术的大规模引进（摄影只是作为这一现象的一个方面），明显地表明，通过光学和电子摄影的操作程序，美的图像可以达到极其细微精致的程序化”（Lyotard, 1988a: 134）。所以，当代摄影术把以往文化创造过程中公众同社会政治同一性之间的古典关系，特别是这种关系的“观看与社会的后设政治的秩序”（ordre métaphysique du visuel et du social）纳入程序化（programmatisation），并在程序化的过程中“终结”了它（Ibid. : 132）。

利奥塔还引用本雅明的“氛围”概念。他说：“工业化的摄影并不诉诸情感之美，而是向往着知性与内容之美。摄影的完美程序具有绝对的可靠性，而它所要的美，就是宇宙飞船‘旅游者二号’之美”。“氛围的丧失是这种隐含在摄影的制作中的坚硬性，这种硬件的消极面；对于摄影爱好者来说，所要做的，只是选择主题和协调镜头，但其方式完全是制造者的方式，也就是工业化技术的方式”（Ibid. : 134）。从此，像摄影那样的艺术创作活动，不再需要经验：“作为作品的相片几乎与经验毫无关系”（Ibid.）。利奥塔尖锐地指出：艺术作品的美已经不是艺术家创作的产物，而是一系列工业化的技术操作的结果。因此，由后现代摄影所制作出来的相片，作为“艺术作品”，不再是美，而是“太美”。所谓“太美”，不是指这种美超出真正艺术美，而是指它太人工化、太精致化，并且，它也终将决定于日新月异的技术本身的无止境的发展进程。由于工业化技术永远不满足它本身的现状，所以，与工业化技术无止境发展相适应的摄影技术的改进也是没完没了。

技术对于艺术的渗透有利于政治权势集团对于艺术的控制，因为通过技术干预，比传统干预手法更隐蔽和更“科学”，也更有效率。“政治机构的传统功能受到了动摇，它的目标更少地成为共同理念的体现，而是更多地转向对知识、对能力和财富无限追求的管理。……摄影艺术出现了，和其他工业艺术一样，摄影术由专业研究人员和艺术家联合进行，人们不再为艺术在技术上的可仿造性而痛苦，因为人们懂得，工业并不意味着艺术的结束，而是意味着艺术的改革”。这就是说，摄影等技术性工业艺术的产生，使艺术

创作和艺术实践成为由专家和艺术家联合进行的社会活动；艺术作为艺术从此死亡。

同艺术的命运一样，文学的命运也好不了多少。由媒体系统所控制的媒体工作者取代了文学家，只需要靠新闻工作者的实用和高效率的报道，就足以将文学赶出社会生活领域，因为媒体在其垄断资本集团的支持下，有足够的力量和能力，生产和传播带有文学和新闻双重性格的作品。

## 第七章 鲍德里亚的消费文化批判理论

### 第一节 紧跟时代步伐的社会思想家

20 世纪下半叶的西方社会的发展步伐是史无前例的。由于现代资本主义社会的特殊运作机制，再加上科学技术的突飞猛进，西方社会在第二次世界大战后进入一个前所未有的发展阶段。而从 20 世纪 60 年代起，西方社会以惊人的速度和崭新的面目，进入所谓的“后现代社会”、“后工业社会”或“晚期资本主义社会”的新时期。社会发展的速度和变化的幅度，使许多研究西方社会的思想家们，痛感自己不论在理论上，还是在方法方面，都跟不上社会变迁的快速节奏。但鲍德里亚（Jean Baudrillard，1929—2007）却以他的快速的笔触和浪漫的风格，紧紧跟上时代变化步伐，不论在理论上，还是在方法方面，都能够针对时代的变化特征，创造性地开辟新的视野和前景。他从 20 世纪 50 年代起，伴随着时代的变动，不论在理论上、方法上，还是在写作风格上，都能够不断地有所创新，有所变革，使他的社会批判理论，在近半个世纪的过程中，相应于西方社会的不同发展阶段，提出了不同的研究理论、方法和策略。这也使他在近半个世纪以来，始终能够成为最有思想成果的理论家而被国际学术界重视。

人们可以从不同的角度或取向去说明或分析新的西方社会的性质，因而针对新的西方社会，西方社会理论家提出了许多不同的理论。尽管西方理论家们提出了不同的观点，但他们几乎一致地承认当代西方社会是一种消费社会。消费（la consommation）在当代消费社会生活中的重要地位，使许多社会学家和社会理论家非常重视社会的消费问题，并以消费问题作为一个重点，全面展开对于当代西方社会的分析批判。

问题在于当代西方社会的消费活动，已经不是传统的消费，而是具有新

的社会文化意义的关键事物。如何分析当代西方社会的消费活动？消费具有什么重要意义？消费同其他社会文化活动有什么关系？鲍德里亚在这方面所作出的理论贡献，使他成为西方社会人文科学界的一位著名人物。他在经历了多年研究之后，终于在 60 年代创造性地发表了他的第一本论述西方消费社会性质的划时代著作《事物的体系》，并在 1970 年再发表研究西方消费社会性质的更新著作《消费社会》，使他成为了西方思想家中最杰出的消费社会理论家。

虽然鲍德里亚的学术生涯同整个法国近半个世纪以来的思想文化背景有着非常密切的关系，但他个人在学术界的盛誉的确立，却经历过一番相当曲折的演变过程；而他同后现代主义者的关系，尤其引起人们的广泛注意。富有讽刺意味的是，有关他同后现代主义者的关系，成为一个充满矛盾和吊诡的问题。

在 20 世纪 60 年代到 70 年代期间，他虽然已经连续发表了许多重要著作，但不论在法国，还是在欧美，他仍然没有得到学术界的高度重视。至于在英国，由于当时英国研究当代文化的伯明翰学派对于流行文化的重视，他在 60 年代到 80 年代期间，仅仅作为“左派”文化理论家的身份，在英国左派文化杂志中有时被人们引用。在开始时，仅仅是一些艺术杂志，在不很显眼的地方偶尔引用到他。后来，慢慢地，《理论、文化和社会》（*Theory, Culture and Society*）、《文化与社会》（*Culture and Society*）、《荧幕》（*Screen*）、《今日马克思主义》（*Marxism Today*）和《新左派评论》（*New Left Review*）等较为重要的杂志，也开始谈论到他。于是，鲍德里亚在英国学术界的影响和地位，开始发生了新的变化。他逐渐成为了文化研究领域的专家。

到 20 世纪 80 年代中期，情况才发生根本的变化。不论在法国，还是在欧美，只要人们提到后现代主义，只要谈到文化研究的问题，就一定会引述鲍德里亚。在美国，自从 1984 年詹姆森（Frederic Jameson, 1934— ）发表《后现代主义：晚期资本主义的文化逻辑》（*Postmodernism: or the Cultural Logic of Late Capitalism*）和福斯特（H. Foster, 1939— ）发表《后现代文化》（*Postmodern Culture*）之后，随着后现代主义思潮在欧美的泛滥，鲍德里亚的名字也同时传播开来（Jameson, F. 1991 [1984]; Foster, H. 1986）。

在许多场合下，人们一方面将他列为“后现代主义的高级牧师”（High

priest of post-modernism)；另一方面，那些反对后现代主义思潮的人们，也往往将他当成后现代主义的代表人物，因而，在他们批判后现代主义时，把他当成主要攻击对象。但实际上，鲍德里亚自己从来都没有正式承认过自己是“后现代主义者”。

有人认为，鲍德里亚的上述奇特境遇，似乎是由于他的著作本身一方面带有相当的晦涩性，另一方面又涉及很广泛的问题，使人无从把握到底应该将他列入何种类型的思想家，也很不容易将他单纯地归类于某一门学科的领域。至于他同后现代主义者的关系，更是由于他本人前后表态往往不一致，给人一种含糊不清的印象。他所提出的许多概念和范畴，不管他本人一再否认同后现代主义者的紧密关系，实际上往往成为了后现代主义者的启蒙性思想纲领。

由于后现代主义同马克思主义及女性主义的特殊关系，又由于鲍德里亚本人的上述特殊思想发展历程，在许多情况下，人们也将他同现代马克思主义、同女性主义联系在一起。

在当代法国社会理论家、社会学家和社会人类学家中，鲍德里亚是研究象征性交换 (l'échange symbolique) 的一位最杰出的理论家。他才华横溢，有着丰厚的社会人文科学和历史知识基础。他最早曾经是马克思主义者，致力于马克思著作的翻译工作。他的象征性理论，最初实际上是以“价值” (la valeur) 概念为中心，把马克思政治经济学及新马克思主义的异化论同索绪尔语言学结合起来。也就是说，他用“价值”和“异化”概念，在列斐伏尔日常生活社会学的影响下，把经过改造的马克思政治经济学，同索绪尔语言学结合在一起，深入分析当代社会消费过程中的信号交换问题。因此，人们也把他的基本理论称为“社会符号论” (la sémiologie sociale)。

早从20世纪40年代起，他就为萨特 (Jean-Paul Sartre, 1905—1980) 等人所主办的《现代杂志》 (*Les Temps Modernes*) 撰稿，写了大量的文学评论和政论。从那时候起，他的写作就显示出非常独特的风格；他善于将学术界深奥的理论和概念，以独创的新辞令活泼地表达出来，又善于运用新闻记者的笔调，将深刻的理论同日常生活现象结合起来，使他的文字表达方式，也精湛地表现出时代流行文化的格调。

同时，鲍德里亚也精通德国语言文学和历史，曾翻译过彼得·魏斯 (Peter Weiss, 1916—1982)、米尔曼 (Wilhelm E. Mühlmann, 1904—1988)

和布雷斯特（Bertolt Brecht, 1898—1956）等人的著作。从1966年起，鲍德里亚担任巴黎第十大学社会学教授。但是，鲍德里亚本人在谈到他的身份时，曾经提到：“我既非哲学家，也不是社会学家。我在大学里教社会学，但我并不认为我是社会学家或从事专业工作的哲学家。理论家？我很愿意；形而上学家？就其极端意义而言，我是。精神科学家？我不知道。我的作品从来就不是大学学院式的，但它们也不会因此而更有文学性。它们在演变，它们变得比较不那么理论化，也不再费心提供证据和引用参考数据”（Baudrillard, J. 1993: 43）。

他的著作包括：《事物的体系》（*Le système des objets*, 1968）、《消费社会》（*La société de consommation*, 1970）、《关于符号的政治经济学批判》（*Pour une critique de l'économie politique du signe*, 1972）、《生产之镜》（*Le miroir de la production*, 1973）、《象征性交换与死亡》（*L'échange symbolique et la mort*, 1976）、《忘掉福柯》（*Oublier Foucault*, 1977）、《波堡的效果》（*L'effet Beaubourg*, 1977）、《在沉默的多数派的影子下》（*A l'ombre des majorités silencieuses*, 1978）、《法共或政治的人为乐园》（*Le PC ou les Paradis artificiels du politique*, 1978）、《论诱惑》（*De la séduction*, 1979）、《拟像和模拟》（*Simulacres et simulation*, 1981）、《命定的策略》（*Les stratégies fatales*, 1983）、《神灵的左派》（*La gauche divine*, 1984）、《亚美利加》（*Amérique*, 1986）、《他人自述》（*L'autre par lui-même*, 1987）、《冷的回忆》（*Cool memories*, 1987）、《恶的透明性》（*La Transparence du Mal*, 1990）、《终结的幻想或事件的罢工》（*L'illusion de la fin, ou la grève des événements*, 1992）、《完美的罪恶》（*Crime parfait*, 1995）、《总屏幕》（*Ecran total*, 1997）、《无足轻重的病人膏肓》（*Paroxyste indifférent*, 1997）、《不确定性是我们的唯一不确定性吗？》（*L'incertitude est-elle notre seule certitude?*, 1998）、《通关密语》（*Mots de passe*, 2000）等。

鲍德里亚从60年代起，深入研究了法国和西方社会的结构性变化。在他看来，西方社会高度发达的生产力，不仅高效率地创造了远超出人的实际需要的过量物质财富，同时也创造了过度人工化和符号化，甚至是拟像化的文化产品。这就不但使整个人类深陷于由其本身所制造出来的产品海洋之中，而且也因这些产品的象征性结构及虚幻性质，而反过来改变了人的社会生活和人自身的性质。社会的物质结构同人的精神活动之间、人的社会生活



方式同人的思想情感之间、人与人之间以及人与自然之间等，都不再像传统学科所揭示的那样进行运作；这是一种崭新的消费社会所呈现出来的特殊运作逻辑。正是在这种消费社会的运作逻辑中，包含了鲍德里亚所要深入研究的“拟像”（simulacre）的象征性活动。

通观鲍德里亚的思想发展过程，我们可以明显地看到 70 年代中期是他的思想转折的一个重要时期，而他在 1976 年发表的《象征性交换与死亡》这本书，可以说就是他的思想发生转变的里程碑。在 70 年代以前，他还更多地受到新马克思主义社会批判理论、结构主义、符号论和日常生活社会学的影响，从关心社会日常生活现象过渡到对于整个社会消费生活方式的变化，使他能够以消费活动为中心，随着西方消费生活在整个西方社会的扩散和渗透，深入分析西方社会的性质的重大转变。而在这一时期，他分析消费社会的性质的主要方法，是采用当时深受结构主义影响的符号论和语言论述理论，并在采用符号论的基础上，适当改变列斐伏尔的日常生活社会学及马克思的政治经济学批判，创立了一种适用于当时社会的符号论政治经济学批判理论，将西方社会的消费过程及其性质，进行新的符号论分析批判，一方面改造了马克思的经典式政治经济学理论，另一方面又创立了新的消费符号游戏批判理论和消费论述理论。

在 20 世纪 70 年代之后，他顺着西方消费活动的扩散和渗透的踪迹，进一步发现西方社会的消费活动中的符号游戏的特点，抓住其中符号游戏的虚拟性及其与当代科学技术数码魔术相结合的特点，揭示它的超越性和无意义性以及任意性；然后，他又针对西方社会的实际结构及其运作逻辑，反过来，逆向地在现实社会中寻找上述虚拟化的消费性符号游戏的表演及其后果。他在探讨中所发现的，是这些充满着虚拟化的消费符号游戏活动本身的真实性及其实际威力：它是无所不在和无孔不入，又同时是积极和消极地影响着整个社会的命运。它永远是两面性：既邪恶，又招人入迷；既杀害人，又给人快乐；既破坏文化的尊严，又创造了新的文化；既虚假，又真实……它的出现及其横行是无可阻挡的，因为它到处受到欢迎和喝彩。但它所到之处，招惹无休止的是非争执，甚至引起连锁的暴力冲突，造成无数罪行，却又不留下罪证。鲍德里亚对西方社会消费活动及其过程、效果和运作逻辑的探索，不仅把他自己带到充满虚幻和真实的双重结构的奇特世界，而且也使他的读者在所有这些变幻不定的社会变迁中，感到迷茫和彷徨不已。鲍德里

亚的思想和理论演变过程，至今仍然还在进行中。谁也不知道他会走向什么方向。但对他来说，没有方向本身就是他的方向，因为他所研究的这个社会本身，其最终发展目标也是很模糊不定的。

正因为鲍德里亚意识到西方社会发展的不确定性，使他最终把自己定位在一种跨学科和反传统区分的领域内，使自己能够彻底摆脱传统学术学科分工的原则以及传统道德思想的规范，成为一个彻底无拘无束的作家。他并无求于社会给他什么头衔或称号；对他来说，最重要的不是固定的学术称号，他并不稀罕将他摆在什么学科领域之内。他所追求的，是使自己的创作能够彻底实现自由化，使自己真正地能做到想什么就说和写什么。他虽然在大学里担任社会学教授，但他并不认为自己就是一位专业的社会学家或哲学家。

对于当代社会理论来说，鲍德里亚的著作的重要意义在于：通过当代社会中的各种奇异现象的揭露和分析，他触及到了人类社会和文化及其创造者的最深层的本质问题。他根据当代社会消费活动中的各种新变化和新现象，对人的本性及其在社会运作中的各种伪装技巧和模拟式的演出，对于消费活动中所展现的新型人与人之间关系，都进行了独到而深刻的分析。在鲍德里亚的整个著作中，社会理论的象征性原则和方法被运用得高度熟练，有助于当代社会学家和人类学家更深刻地重新研究以往的人类文化及其未来走向，同时也深刻地揭示了当代西方社会的内在矛盾及其运作机制。

鲍德里亚从20世纪60年代起，深入研究了法国和西方社会的结构性变化。在他看来，西方社会高度发达的生产力，不仅高效率地创造了远超出人的实际需要的过量的物质财富，同时也创造了过度技术化、符码化、象征化的文化产品。这就使人类不但陷入由其本身所制造出来的产品的包围，而且也因这些产品的象征性结构及其不确定性质，又反过来改变了人的社会生活和人自身的性质。

但是，将消费社会的产生和运作，仅仅看做是社会生产力高度发展的结果，显然是不够全面的；生产力的高效率及其神奇功效，固然是消费社会产生的一个条件，但是，现代消费社会的形成，还同现代文化、交换方式以及现代人的精神状态的变化紧密相关。现代消费之超出经济范畴这一事实，已经典型地表明了现代消费的性质之复杂性：它是经济交换的新形式，是社会结构发生转变的表征，又是文化活动在社会生活领域中的扩展，而且也是艺

术创造及经济活动相互交结的特殊表现。现代西方社会之转变为消费社会，有其深刻的社会、政治、经济、文化及历史的根源；同时，也存在着复杂的社会基础。至少，现代西方社会已经显示出人工符号产品过剩和泛滥，文化本身的结构及其产品，由于越来越技术化和符码化，越来越远离最初的创造思考过程，也呈现为失序状态。传统的西方文化结构及性质，已经慢慢地让位于毫无秩序和层次混乱的新文化。原来以“符号”和“意义”或“符号”和“价值”等二元对立模式所表现的文化生产及其产品的基本架构，已经随消费社会的到来而逐渐或彻底被粉碎；取而代之的，是符号与符号之间或符号与其所指涉的意义及虚幻物之间的混乱关系。社会阶级和阶层的区分界限及其标准也发生变化。原来的真实与非真实、正确与错误等二元关系，也逐渐不能按照旧的标准来判断。社会生活的时空结构发生了根本的变化。现在、过去和将来的关系，必须重新以新的方式来探索。所有这些，都构成现代消费社会形成的重要基础。所以，对于现代消费社会的分析，是一个多学科的综合研究活动，也是对于现代社会深入进行批判的结果。鲍德里亚本人的理论研究实践，正是这种复杂的西方社会变迁过程的写照。

## 第二节 作为理论视野的日常生活

鲍德里亚的整个思维，不论是就其原初推动力，还是从他所思考的面向，或者就其方法和路径来说，都是从日常生活领域出发。日常生活的结构、模式、风格、节奏、表现方式以及精神表态，其中的任何一点变化都引起鲍德里亚的充分注意，并以理论家和思想家的风度及态度，加以分析和探索。日常生活的整个场域，从其表面到它的深层，从它的中心以至它的边沿地区，不管是琐碎现象或者整体性事物，都以其特殊的方式和途径，影响着整个社会的发展方向及其运作趋势。社会不是抽象的实体，也不是神秘不可见的虚幻世界，而是以其个别的、多种多样的和具体的因素，以其时刻变化的运动状态，通过社会共同体中生活的每个人的动向、行为、决策、利益以及情感意志方面的动向，往往在人们自己不知不觉的情况下，引起意想不到的整体性变迁，显示出社会本身的静态与动态结构相结合的特征，也表明当代社会，不仅在基本结构上，而且也在它的运作逻辑及其运作速度方面，都

大大地不同于传统社会。对于试图摆脱任何思想约束的鲍德里亚来说，他对日常生活领域的观察，从来都没有一个固定的模式，更不想遵循官方意识形态或政策。从20世纪50年代起，一方面受到当时他的老师列斐伏尔的日常社会生活观点的影响，另一方面是当时的西方社会的实际急剧转变状况，促使鲍德里亚开始意识到观察和分析日常生活结构对于研究整个社会动向的必要性和重要性。尽管他后来的思想和理论观点不断有所转变，但这个思维方式和这种理论视域，始终都贯穿于他的一切思想活动中，成为他思考和探索社会问题的基础和出发点。

其实，在鲍德里亚看来，日常生活本来就同人的思想活动保持着非常密切的关系。早在他的成名作《事物的体系》中，鲍德里亚就明确指出日常生活对于人的精神和内心生活的深刻影响（Baudrillard, 1968）。在现代社会中，决定日常生活结构、频率、节奏、风格以及基本模式的变化基本因素，究竟是什么？鲍德里亚认为，人本身始终并没有发生太大的变化；变化最大的是环绕着人的生活环境的那些生活物质条件（Ibid. : 7）。“供日常生活使用的物体（les objets quotidiens）（我们不去谈论那些机器）迅速激增（prolifèrent），需要不断成倍增加，生产加速了它们的出生和死亡，命名它们的词汇显得不够用了”（Ibid.）。由此可见，鲍德里亚在他的探讨中所关心的焦点，似乎是物体，但实际上，他所真正关心的不是一般的物体，而是日常生活世界中出现、在人们的日常的社会生活中所需要的物体，也是与人最普通的精神生活及其象征性需求紧密相关的物体。这些物体在新的社会中之激增和增殖，已经不是单纯为了满足人们实际生活的“第一需要”或基本需要，不是如同传统社会那样，仅仅以其“使用价值”，满足人们的实际生活需要。这些物体，在人们的日常生活中，发挥了新的功能，具有新的意义。所以，鲍德里亚所实际关心的，是这些新的成堆成堆的物体的日常生活性（quotidienneté）。“因此，问题并不在于根据它们的功能，或根据人们分析的方便而对它们所作的分类，而是在于人们同它们发生关系的过程以及由此所引起的行为和人际间关系的整个体系化程序”（Ibid. : 9）。

由此可见，从一开始，鲍德里亚所分析的物体，是日常生活中最常见和最普通的物体；这些物体，由于它们同整个社会及文化的命运紧密相关，由于它们直接关系到社会生活中的人际关系形成及其性质，才受到鲍德里亚

的充分注意。

当鲍德里亚将日常生活当做其理论视域而开展对于整个社会的探索的时候，不论是在鲍德里亚的思想发展的前期、中期或后期，他都首先确定日常生活在整个研究中的中心地位。因此，对于鲍德里亚的日常生活理论视域的探讨，可以从三方面加以探讨：首先强调日常生活是鲍德里亚心目中的关键地位，其次是具体分析他的日常生活概念的特殊内容及其历史演变。第三，探讨他的日常生活概念同他的整个理论的关系，说明他的日常生活概念对于了解他的消费理论的关键意义。

正如本书导论所指出的，在法国思想发展的传统中，特别是从20世纪二三十年代出现的年鉴学派（*École des Annales*）之后，日常生活问题一直是思想家们所关怀的一个重点。这个传统并不像西方其他国家思想界所表现的那样，仅仅局限于人类学和社会学领域之中；在法国思想界，人类学和社会学领域固然非常重视对日常生活问题的探讨，而且在这方面也确实出现了像人类学家和社会学家涂尔干、毛斯、利瓦伊斯陀等人所做出的重要贡献，但是，与此同时，在法国当代哲学界、语言学及心理学等学科中，也同样始终把日常生活问题当做理论思考与争论的关键领域。所有这一切，显然已经为鲍德里亚提供了最好的先例。而且，正如我们在前面一再指出的，由于鲍德里亚正好受教于日常生活社会学家列斐伏尔，使鲍德里亚比当代其他法国思想家更优先思考日常生活问题，并在这个领域中显现出他的杰出才能和理论特色。

一般来说，如同其他重视日常生活的当代法国思想家一样，鲍德里亚深刻地看到了日常生活领域在整个社会和人的精神思想生活中的特殊地位。鲍德里亚的这种看法并没有停留在一般思想家所已经肯定和取得的结论的层面上。因此，我们所感兴趣的，毋宁是鲍德里亚对于日常生活的特殊理论视野以及他将日常生活观点运用于对整个社会的分析之后所做出的特殊成果。

鲍德里亚在他对于《事物的体系》的最初研究之后，从20世纪70年代起，更具体地将他的日常生活观点全面地运用于对新兴起的西方消费社会的研究中去。他认为，西方消费社会的出现之所以具有非常重要的历史意义，就是因为“消费的地方就在日常生活之中”（*le lieu de la consommation, c'est la vie quotidienne*）（Baudrillard, J. 1970: 33）。如同布罗代尔（Fernand Braudel, 1902—1985）发现西方社会在十六七世纪的日常生活结构的变化引起整

个社会转向资本主义社会制度一样，鲍德里亚也认为，20世纪六七十年代西方社会日常生活领域的消费化，意味着西方当代社会从此进入了新的消费社会的时代。

日常生活领域的消费化，首先表明日常生活领域成为了商业经济活动的一个组成部分。如果说传统社会中，日常生活领域早已受到商业经济的侵蚀的话，那么，在当代阶段，商业经济并不只是满足于“侵蚀”，而是要进一步将日常生活整个领域，纳入商业活动的控制范围内。在古典的资本主义时代，虽然商业已经不知不觉地渗透到日常生活中，如同布罗代尔所指出的，许多日常生活的内容、方式及模式都已经深深地受到商业的影响；但是，日常生活毕竟还保持一定的独立性。为此，鲍德里亚首先分析了传统资本主义社会下家庭日常生活装设品的特征，强调家庭内外各种设备和装设的结构，是随社会时代的变迁而发生变化的。鲍德里亚特别指出在古典时期的资产阶级家庭结构的父权阶级特征及其在家庭设备结构方面的反映。在这样的家庭设备体系中，餐厅和卧室的设备是最能显示资产阶级家庭道德观点的特征。“家庭的每一个设备，都有严格的特定的目标，以便使它们适应于它们所指涉的家庭不同细胞成员的功能……”（Baudrillard, J. 1968: 21）所以，在古典时代，家庭装设是当时的家庭结构的象征性表现，也形象地表现了家庭中的权威关系，特别是其中隐含的情感关系。

到了20世纪六七十年代，事情就不一样了。“家具的形象是特定社会时代的家庭和社会结构的最真实的图像”（Ibid.）。社会的变迁对于日常生活的冲击，首先就表现在家庭设备种类及其安装结构系统的变化上，不但家庭设备的种类多样化，家具占据家庭空间的方式以及各个家具之间的关系也发生变化。家具本身的形状及其摆设，各个家具在日常生活中的地位的转变，所有这些，都表明日常生活方式同消费活动紧密地联系在一起。城市生活的紧张化以及城市空间的拥挤性，使家具种类增加的同时，也产生了家具间相互争夺空间的“战争”。于是，家具中可以随时移动、折叠或重叠的部分就增加了。空间的缺乏，使家具的风格及其道德使命也相对地减少和不稳定。鲍德里亚在《事物的体系》中所列举的所有物品，都是日常生活用品，首先是家庭内的摆设、装设及设备（des rangements）。“随着家庭和社会中个人之间相互关系的变化，家具物品的风格也发生变化”（Ibid. : 23）。鲍德里亚认为，各种各样和大大小小的收纳盒、抽屉、柜子及家庭设备，已经因生产产

品、生活方式以及人们的美学品味标准的变化而变化。各种各样的新家具，不再考虑原物品的传统功能，只考虑它们在家庭生活中的主要临时用途和角色。在这种情况下，物体不再是具有固定功能的物体，而是从它们的功能中解脱出来；它们的实际功能，只是依据它们在实际生活中的需要来决定（Baudrillard, 1968: 25）。

家具的变化只是日常生活方式发生变化的信号。传统的日常生活方式被打破，代之而起的是非常商业化的日常生活模式：从早到晚的日常生活“小循环”和日复一日的日常生活“大循环”，都加入了大量的商业气息和因素；日常生活的节奏、进行过程及其走向，离不开商业的力量，甚至都伴随着商业的运作而进行。整个日常生活都成为商业推销和发展的腹地。在法国的当代社会，对于上班族而言，早上一起来，从洗漱、早餐、喝咖啡、牛奶等，到上班前的化妆以及坐车、交通等，不但全是商业的产品，而且还必须按商业的步伐、设计及规模进行。至于上班和工作过程所需要的一切，更是依据商业发展的需要和成果来安排。晚上回到家中，看电视、听音乐及各种休闲活动，无不打上商业的烙印。商业生产和推销什么样的产品，日常生活就采用什么样的用具和用品。过去受到商业影响较少的家庭主妇，也从传统的生活方式中转化成为商业的模式。家庭主妇再也不必像传统生活那样，主要靠买进原料或材料而在家中加工制成日常用品，因为商业的发达已经把大量的日常生活用品统统制成成品或半成品。在这种情况下，不但日常生活的用品全部商业化，而且连日常生活的进程和程序也受到了商业消费活动的限制和控制；不但家庭中的日常生活模式全部商业化，而且日常生活还根据商业的需要，从家庭的范围走出来，使日常生活和家庭以外的公共社会场合中进行或延续。在家庭以外的休闲活动，成为当代日常生活的一个新的重要组成部分。显然，消费向日常生活的入侵使日常生活的时空结构发生巨大变化。

现代休闲活动把日常生活和消费双双扭结起来，同时也改变两者的性质和结构。休闲走出家庭而社会化和商业化，使家庭的范畴也发生了根本变化。同时，传统社会中需要在社会公共场合才能实现的娱乐活动（如早期的马戏、演唱等文艺休闲活动），由于电视及电子娱乐设备的普及和泛滥，现在也可以在家中以新的方式进行。这就是说，日常生活走出家庭的同时，也实现了从社会公共场合进入家庭的相反过程。日常生活的这种双向的运动，也深深地影响了家庭与社会的结构。



由此可见，日常生活方式同消费活动的结合，使日常生活和消费各自沿着两个方向相互影响：日常生活在其内部发生了结构上的变化，同时，日常生活逐渐超出传统日常生活的范围而向社会延伸，使日常生活超出家庭的范围而成为广泛的社会文化活动；对于消费活动来说，消费一方面向日常生活领域发展，使日常生活都在消费活动的影响下成为消费的主要场域，另一方面消费又因占据了日常生活的绝大部分领域而反过来成为日常生活的一部分。这就是说，日常生活消费化也意味着消费的日常生活化。

不仅如此。而且，经济生产本身也随着消费而渗透到日常生活中，日常生活不仅成为经济生产计划制定和营销的重要目标，而且，也成为它的不断扩大再生产和资本积累过程的重要环节。生产的进行和扩大再生产的循环过程，更紧密地同日常生活领域结合在一起。由于生产的发展导致消费活动性质的改变，使消费成为进一步发展生产的决定性环节，所以，日常生活同消费的紧密结合，也成为生产进行扩大再生产的基本条件。

日常生活同消费的紧密结合，也带动日常生活的文化化。由于当代消费在其发展过程中，越来越使用文化的因素和力量，使消费活动中的文化因素也同时地影响了日常生活本身。文化在日常生活中的渗透，随着消费过程的加强而迅速蔓延，同时也随着消费本身的文化化以及新型的消费文化的产生而促使日常生活领域实现了新的改造。

传统文化历来都是在比较严格的专业分工原则上产生和再生产的。所以，传统文化往往只为少数专业的文化人所垄断，并由较少数的社会较高层次人士所掌握，在脱离日常生活领域较远地区传播。在日常生活中的出现和传播的文化现象，经常被人们习惯地贬称为“大众文化”，同专业文化相比其内容和形式，都较为通俗和简单。但是，自从资本主义社会制度确立以来，资本主义商业的发展加速了文化的商业化进程，同时也带动了文化在整个社会的全面普及，并在普及的基础上还促进了文化的提升。资本主义商业和消费同文化的紧密结合，产生了当代的流行文化和消费文化，并因此而进一步推动了文化在日常生活领域的蔓延和渗透，同时也改变了日常生活领域本身的性质和结构。鲍德里亚指出：“消费逻辑取消了艺术表现的传统崇高地位。严格地说，物体的本质和意义对于形象的优先地位，再也不存在了。它们两者其中的任何一个，都再也不是另一个的真理。它们在广延中共存，也在它们同样扮演符号的同一个逻辑空间中共存。波普艺术（Le Pop）以前



的全部艺术，都是建立在某种‘深刻’世界观的基础上（se fonde sur une vision du monde ‘en profondeur’），但波普艺术则只是希望自己与符号内在秩序同质（homogène à cet ordre immanent de signes），也就是与它们的工业性和系列性的生产同质，因而也与周围一切人造的和制造的性质同质，与广阔领域中的完备饱和性同质，同时也与新的事物秩序的经过周密计算而得出的抽象化同质”（Baudrillard, 1970: 175-176）。鲍德里亚对于当代消费物品与流行艺术相互关系的上述论断，正如鲍德里亚自己所说：“……是建立在对于日常生活物品的分析基础上（fondé sur l’analyse des objets quotidiens）”（Ibid. : 174）。他认为，在当代流行文化中的流行艺术，是同消费一样，属于一种特殊的论述；是关于物体的又一种艺术论述；由消费活动所激发而产生出来的当代流行艺术产品，作为日常生活的流行消费成品，实际上已经将传统艺术的“氛围”彻底消除。但是，鲍德里亚仍然认为，在日常生活用品日益消费化和流行化过程中所产生的流行艺术及其在日常生活中的传播，毕竟还存在许多复杂的内在矛盾：它们既有积极的社会意义，又同时包含着消极的因素。也就是说，它们一方面使艺术通俗化和世俗化，使艺术更密切地同日常生活结合起来，但又破坏了艺术本身的原有崇高意义。所以，它们既表现出一种被严格操纵的符号化的倾向，又显示出“去魅化”的效果，使艺术在某种意义上从原来传统带有神秘性质的状态中解脱出来，进一步同广大社会的日常生活节奏协调起来。正如鲍德里亚所说：“物体的地位及其在艺术和文学中的表现的演化史，将对这一演化史本身具有启示意义。各种物体，经历在传统艺术中扮演着象征和装饰的配角之后，到了20世纪，不再参照道德与心理价值，也不在人的阴影下讨生活，而是开始取得一种特别重要的地位，就像在立体主义艺术中那样，作为空间分析的自律因素而存在”（Ibid. : 174-175）。日常生活物体，从此成为艺术创造中的特殊“宝贝”，从抽象派、达达主义至波普艺术为止，突然地攀升到艺术形象的顶峰（Ibid. : 175）。

鲍德里亚注意到当代社会中日常生活同商业、消费活动以及消费文化之间的微妙关系，并把这种属于当代社会所特有的现象，看做是当代日常生活结构和性质发生变化的一个重要表征。鲍德里亚认为，当代日常生活领域的上述变迁，实际上是同日常生活领域的文化化和流行化过程同时并进的。所以，研究当代社会日常生活结构及其性质，还必须同对于资本主义商业、消

费活动以及消费文化的研究结合起来。鲍德里亚曾经将当代消费文化等同于当代流行文化，并将当代流行文化的发展同日常生活领域的变革联系在一起加以研究。

正如鲍德里亚所指出的，“流行（la mode），作为政治经济学的当代表演，如同市场一样，是一种普遍的形式”（Baudrillard, J. 1976: 139）。全面地和普遍地发展起来的资本主义商业，是渗透到社会各个领域并深刻影响整个社会结构的经济活动，同时又带有浓厚的政治、文化和社会性质的综合性活动。在研究当代日常生活领域的时候，不能忘记这样的事实：现代资本主义商业不同于古代社会的商业，它不是纯经济活动，而是如同马克思所阐明的那样，是“系统的和全面的政治经济社会文化活动”，也如同布罗代尔所指出的：它是渗透到日常生活领域的社会历史车轮，其旋转已经将整个社会都卷入进去，并将它们统统地加以改造，试图使社会文化事业和日常生活领域转化成为商业的附属品或“殖民地”。近现代资本主义社会的发展更推动了新型的消费文化的产生。这是一种文化性的商业消费事业，又是商业性的新型文化，同时也是日常生活化的流行文化。也正因为如此，当代流行文化已成为“消费文化”的同义词；而从流行文化同商业的上述紧密关系来看，也可以看出资本主义文化的充分商业化以及这种商业化的文化在日常生活领域中的必然渗透趋势。文化同商业的上述紧密关系及其在日常生活领域中的渗透，是人类社会和文化发展史上空前的现象，它是资本主义历史阶段的文化的显著特征之一，也是当代日常生活结构的一个重要特征。

当代流行文化向日常生活领域渗透的过程，就是通过商业手段、程序和策略而将流行文化变成为流行商品的过程，也是当代资本主义商业进一步控制日常生活领域的过程。由于当代商业的高度科学技术化，特别是商业的科学管理和商业信息网络无孔不入地向社会和生活领域的渗透，实际上，当代流行文化在相当程度上几乎同流行商品相等同。而由于这些流行商品又属于消费性商品，所以也可以把当代流行文化与流行的消费商品等同起来。现在，商店橱窗已经成为流行文化的活生生的博物馆，也是流行文化发展趋势的最敏感的“晴雨表”，同时也是日常生活领域结构的一种折射表现。各大城市的街道，特别是世界性大都会闹市区或商业中心，已经成为各种最新流行文化的表演场所，也同时预示着日常生活领域发生新变化的趋势。正是在巴黎、伦敦、纽约、罗马、东京和上海等大都会的商业橱窗和街道上，人们

可以最先看到最时髦的流行时装，亲身感受到这些时髦所散发出来的精神气质、变化气息及其未来走向，同时也感受到日常生活转变的信息。

由于日常生活领域基本结构及其性质的转变同社会经济、政治和文化的总体性质紧密相关，所以，鲍德里亚在研究日常生活问题时，往往从超越日常生活领域的更为广泛的角度，从社会的、经济的、政治的和文化的综合角度，进行全面观察和分析。

当代消费文化的发展，将人及其日常生活融入消费过程，而消费过程又将人及其日常生活转化成一种符号和符号结构，以越来越象征性的特殊演化过程，使日常生活同消费、文化艺术以及人们的精神状态和心态一起进入一种越来越不确定的含糊动态趋势中，使人完全丧失其主体性，也使日常生活的进程转化成为整体消费符号机器运作的一部分表现。在消费过程中，制造消费品的生产者及其推销者，同消费过程的垄断者和宰制者相勾结，将消费过程全部变成为可控制的符号系统，同时也使消费者，使日常生活中的所有的人及其生活方式，成为这个符号系统的一个环节，消费者及其日常生活从而也失去其主体地位。在整个消费过程中，真正决定消费过程的，不是消费者的主体需求及其日常生活实际需要，而是商品制造者和推销者的赚钱和宰制“需求”，是商品制造者所制造出来并强加于消费者身上的“需求”。因此，消费主体及其日常生活方式也成为生产者和宰制者的建构对象，成为生产的各种力量的一种建构成果。但是，生产者和推销者是靠符号的任意编纂和组合而操纵消费者的。这是一种“符号的消费”（*la consommation des signes*），而不是商品的消费。正如鲍德里亚所说，当代消费是“信号的系统操控活动”（Baudrillard, J. 1968: 276）。符号消费意味着现代社会所进行的，是已经超出维持人的基本生存水准的一种奇怪的消费。因此，在消费过程中，也加入了大量的文化的、感性的、非理性的要素。当代日常生活因此也纳入一种由美学幻觉所维持的虚假事实结构之中。在这种情况下，不但社会本身及其日常生活领域的自然生命已经灭亡，而且，真实也随着价值和真理标准的消失而受到商业活动的越来越深的控制。

在鲍德里亚的整个著作中，他都把消费、文化及整个社会的问题同日常生活的结构的转变结合起来加以研究，为我们提供了良好的理论范例。他从日常生活出发，又时时刻刻将社会和文化其他重要问题同日常生活结合在一起，使他的研究本身明显地彰显出日常生活本身的生命气息和风格。

### 第三节 西方消费社会结构的转化

鲍德里亚对于日常生活的专门研究，导致他对于消费活动的新认识，并由此创立了关于消费以及消费社会的新理论。消费是什么？当代消费社会（la société de consommation）具有什么性质？意识到当代消费现象的特殊性质和特点，鲍德里亚从一开始就试图越出传统理论的范围，不像传统思想家或社会学家那样，仅仅将消费置于单纯的经济范围内，而是在更广的视野中，在社会与文化、人们的物质生活和精神生活的双重结构的活生生的运作中，在符号游戏及拟像虚拟化趋势中，在人们的社会关系的不断变化中，进行创造性的研究和分析。所以，他的新的消费概念和消费社会理论，并不是单纯关系到经济，而是涉及到整个社会，特别是与当代消费紧密相关的当代生产活动、政治、意识形态、文化和日常生活方式以及人们的心态等重要因素的整体性范畴。正因为这样，鲍德里亚的“消费”和“消费社会”的概念及理论，在他的整个思想体系中，具有重要的战略地位，值得我们深入地进行探讨。

鲍德里亚对于消费和消费社会的分析，经历了三个不同的阶段。50年代以前，作为第一阶段，在《事物的体系》一书中，鲍德里亚经过对于环绕日常生活领域的消费物体的研究，将消费同社会生活及文化生活联系在一起考察。所以，鲍德里亚在研究中所得出的消费新概念，是他的整个研究的中心范畴，带动他对于当代整个消费社会的探究和分析。消费概念在鲍德里亚理论研究中的这种特殊的战略地位，使它同日常生活概念始终保持密切的联系。

在这一阶段，鲍德里亚虽然已经采用了当代符号论的原则，但是尚未彻底摆脱“异化论”，也未对当时的消费活动的全部性质进行系统而彻底的研究。因此，在第一阶段中，鲍德里亚还在他的分析中流露出异化论的老调，同时还到处显露出传统二元对立的思考模式的影子，也显示他的消费理论的不完整性。所以，我们看到，在《事物的体系》和《消费社会》的结语中，他还多多少少运用异化论分析消费现象及其运作过程。鲍德里亚虽然打算将消费过程说成为“物体与信号”（objet/signé）的对应关系，但仍然在很大

程度上运用马克思的生产理论。他说：“人们看到，被消费的，从来都不是物体，而是关系本身，其中还同时包括那些被意指的和缺席的、被包含的和被排除的因素。所以，是‘关系’的观念，在被看到的、显现为物体的系列中，被消费掉。‘关系’再也不是真实的；它在被消费的‘物体与信号’的关系中，被抽象化和被消除掉。这样的‘关系与物体’的地位，在各个层面上，全部都由生产的秩序所支配和指挥（ce statut de relation/objet est orchestré à tous les niveaux par l'ordre de production）。整个的广告都暗示：活生生的、矛盾的关系，不应该干扰生产的‘合理’秩序，而是应该像其余的一切那样，自己消费自己。……在这里，我们终于在其终结之处，同马克思所分析的商品的形式逻辑相会合。也就是说，正如需要、感情、文化、知识以及一切人类的力量，都作为商品而被整合到生产秩序，并为了被贩卖而被物化为生产力那样，如今，一切欲望、计划、需求、感情以及关系，都被抽象化（或被物化）成为信号和物体，以便能够被买到和被消费”（Baudrillard, 1968: 277-278）。在《消费社会》中他引用电影《布拉格大学生》，分析消费社会中的商品崇拜（Baudrillard, 1970: 301-305）。鲍德里亚在对消费作出一般性结论时，其立足点还是“当代的异化”（l'aliénation contemporaine）。他认为，在消费活动中所呈现当代异化的特点，就是“结束同魔鬼的协定”（la fin du pacte avec le diable）。在中世纪，还存在神与魔鬼的平衡，但到了当代社会阶段，只有消费同它本身的消失。这样一来，生活在消费社会中的现代西方人，再也找不到供自己参照的善与恶、真与假、美与丑的标准；自己的作为及整个生活，在无止境的消费中，不但见不到真正的世界和自然界，而且也丧失自己的固定身份，失去了方向，迷失在消费的盲目行动中，任凭欲望与商品的引诱、纵容和唆使，就像找不到自己在镜像中的身影的魔鬼那样，从此颠三倒四、浑浑噩噩，无所适从。正如鲍德里亚所说：“我自己变成另外一个我，我是被异化了”（je deviens à moi-même un autre, je suis aliéné）（Ibid. : 303）。同时，在关于休闲时间的分析中，鲍德里亚也大量地引用异化论。他认为，休闲一方面表现为“自由”，另一方面又是不折不扣的受约束（Ibid. : 238-240）。他说，休闲就是“异化了的劳动的意识形态本身”。

当然，即使是在第一阶段，鲍德里亚也已经表现了超越异化论的倾向。他基本上已经使用新符号论的原则去说明消费社会中各种奇特的怪现象。他

特别强调消费本身就是一种神话 (la consommation est un mythe), 是一种超出正常逻辑规则体系的、带有很大任意性的神秘游戏。这也就是说, 消费社会就是消费社会对于它自己的一种言论, 这是我们生活于其中的社会进行自言自语说话的一种方式。但这是一种特殊的自言自语, 是既受到不可见的社会势力的严格控制的“自言自语”, 又是人们在不知不觉中、在模模糊糊的“自由”选择中的“自言自语”。人们在消费中, 实际上是完成了自己消费自己所制造的符号的过程。既然消费成为了符号的交换和消费过程, 人们就投入到消费中的符号制造、认同、交流、交换和消费活动中去。在消费中, 人们各自以其本身的心态和需要, 认同和交换在商品中体现出来的符号。社会本身已经陷入完全的自我消费过程中。如果说消费社会再不能像传统社会那样, 通过神话来自我生产, 如果说消费社会再不生产神话, 那正是因为消费社会自身就已经就是关于它自身的神话。消费社会的唯一真正的实在, 就是消费的观念的存在; 而正是这种反思的和论说的生动形式, 无限地和不断地在日常生活的言论中和在知识分子的论说中重现, 构成为整个社会公共常识的强大力量。正是在这里, 鲍德里亚已经把当代消费社会的特征和运作逻辑, 纳入到符号论的体系之中。

运用新符号论的结果, 使鲍德里亚看到了当代消费的符号消费、符号生产及符号控制的整个相互关联的过程及其运作逻辑。他说: “消费是信号的系统操控活动” (Baudrillard, 1968: 276)。“为了成为消费的对象, 物体首先必须变成为信号。……因此, 物体‘被个性化’(se personnalise), 也因此而被纳入系列之中, 如此等等。物体就是这样被消费, 但根本不是在它的物质性中, 而是在它们的区别性中被消费”(Ibid.: 277)。“而物体转化为信号的系统性地位, 意味着人的相互关系的同时改变, 也就是变成为消费的关系……”(Ibid.)

鲍德里亚关于消费的上述新观点, 在他的《消费社会》一书中有了更彻底的转变。他认为, 问题并不在于从一般意义上理解现代消费社会的消费、需要以及自然效用, 因为在他看来, 消费和交换本来就是人类一切社会的普遍活动。“从社会学的角度, 对我们来说, 最具有特殊意义的, 是消费这个最基本的社会层面, 已经全部地重新组织成为符号的系统。正是这个符号系统, 显示我们这个时代从自然向文化过渡的一种非常特殊的模式”(Baudrillard, 1970: 111-112)。“区分化的财物和‘物体与符号’的流通、

循环、贩卖及获取，如今构成为我们的语言，我们的密码；通过它们，我们的社会相互沟通和相互言说。这就是消费的结构，它的语言；相对于这些，个人的需要和快乐无非只是言说的效果”（Baudrillard, J. 1970: 112）。鲍德里亚指出：当代消费社会的消费逻辑，“并非财物与服务的使用价值的个人取得……并非需求满足的逻辑，而是社会化的具有意指能力的符号的生产和操控的逻辑”（Ibid. : 78-79）。正因为这样，鲍德里亚建议：以上述观点来看，“消费的过程，可以从两个基本的面向来分析。第一个面向，作为意义和沟通的过程，这一过程是建立在一种密码的基础上，而正是通过这些密码，纳入一切消费活动，并使消费由此获得意义。在这里，消费是一种与语言的交换相等同的交换体系。……作为社会阶级化和区分化的过程（comme procès de classificaion et différenciation sociale），一切‘物体与符号’，在这里，不只是作为同一种密码系统中的不同意指符号，而且作为等级系统中的阶层价值信号而排列组合起来”（Ibid. : 79）。

在这一阶段中，社会越来越变成“为进行形式交换而进行形式交换游戏的社会”。由于生产、科学技术同文化的高度巧妙相互结合及其运作，整个社会所进行的是某种人为的“符号游戏”，但这是被炒作和被操纵的符号游戏；在其中，不仅人的行为和生活变成符号化，而且人的精神和心态也符号化，统统被纳入受到操纵的符号游戏活动中。现代性并不是如同传统思想家所说，不是什么“理性化”的过程，而是越来越吊诡、越矛盾的社会。“现代性并不是辩证的，而是吊诡的”（Baudrillard, J. 1987: 70）。人的物质和精神生活，全部变成顺从符号游戏节奏的过程。“自由是形式的，人民变成群众，文化变成流行时髦”（Ibid. : 72）。

为了深入了解当代社会的符号游戏性质，我们以流行时装为例。流行文化打破了传统一切价值观以及与之相连的各种标准和制度。在这种情况下，当代社会几乎可以说就是一种“流行文化的社会”。流行不但充斥整个社会，而且也控制社会及其所有成员。人们自己创造流行，又自己心甘情愿顺从流行，在享受和崇拜流行的过程中，将自己转化成流行的附属品，甚至成为其一部分。然后，又将自身投入流行的节奏性运动潮流，使自己一方面标新立异，另一方面同社会保持特定的关系。人自身的尊严，其个人权利、身份、个性、情感、风格及思想，都在流行的无止境的循环游戏中，成为流行的牺牲品，也构成流行的一部分。



当代社会的流行化和流行的社会化，使整个社会运作遵循着一种新的价值规律。这个规律的运作包含四个阶段：第一阶段是确立流行模特儿及其模仿物。第二阶段是操纵并玩弄流行各因素的不同游戏。第三阶段是使其中各因素间变成为毫无关联的东西。最后则是使模仿变成为统一的价值游戏。流行成为操纵这场游戏的最关键力量，它的运作直接和间接地渗透到整个社会的所有领域，包括政治、经济、文化、科学和性。

在流行的符号游戏中，最主要的是玩弄“新”与“旧”之间相互循环颠倒交换的活动，使常规的线性时间结构，转化成为以流行为主轴的循环性有节奏的新时间结构。在其中，流行成为时间流转的主体，人的生活和工作节奏及其过程，都服从流行的运作过程。

鲍德里亚在分析消费社会的第二阶段时，能够更彻底地贯彻符号论的原则，更生动地说明了当代消费社会的不确定的和富有暴力性质的拟像结构。同时，他还从人类学的角度，不只是把消费当成人类一般交换活动的一种主要形式，而且当成具有特殊运作逻辑的关系虚幻化和操作化程序。鲍德里亚还试图走出传统社会学的分析范围，以更明确的超学科和多景观的综合研究方法，除了继续对消费活动进行符号学的社会学分析以外，还特别加强对于消费活动中的意识形态、政治和文化层面的探索。鲍德里亚强调，消费过程中所呈现的，远非单纯的消费差异化，社会政治权力、生活特权以及文化享受特权等是更为重要的方面。在消费过程中所呈现的权力等级化和特权化过程，不应该单纯在消费过程中，而是应该在政治的、意识形态和文化控制及决策层面去寻求其根源和条件。所有这些，同在消费中所呈现的相当大虚幻性现象相比，是更为实际和更为真实的结构。这就是说，同消费过程进行的同时，是在消费之外的政治、媒体、意识形态及文化的操作过程和争夺过程。这些过程尽管同消费过程保持着密切的关系，但它们毕竟是在社会的更为深层和隐秘的领域中进行；而且，它们的实行过程带有更大的神秘和折射性质。鲍德里亚反对单纯对消费活动进行传统的社会学分析，并把传统社会学分析方式，比做当代社会权力运作和差异化分配诡计的“共犯”。

鲍德里亚对于消费社会的研究同他当代社会象征性结构的研究是同时并进的。他在调查和分析的过程中，看到当代社会象征性结构的生长和膨胀；而且，他更清楚地看到：当代社会象征性结构的变化，一方面是消费活动发生变化的直接结果，另一方面又是当代社会中以越来越采取象征性结构形式



而运作的权力操纵程序的产物。这两方面是相辅相成的，但又有所区别。鲍德里亚强调不能以其中的任何一方掩盖或削弱另一方的功能，或者掩饰和扭曲另一方的性质和结构。所以，他在探讨消费社会性质的时候，也从人类学和意识形态理论的角度，从历史、文化、思想发展的逻辑，深入研究了人类社会象征性交换的演变状况。他逐渐地发现：当代社会中，一般的交换活动已经从根本上区别于传统社会。他认为，交换活动同经济、政治、文化及道德价值观念的变化有密切关系。所以，鲍德里亚在研究消费社会的同时，也深入探讨了当代社会的价值观及其社会功能的变化。但是，当代社会生产的发展及科学技术的广泛运用，全面地破坏了传统社会的价值观及道德系统。当代消费活动具有意识形态的功能，并在社会权力分配中扮演象征性的正当化角色。

鲍德里亚还更具体地指出了当代社会中的象征性交换的特征，以便同传统社会中的象征性交换相区别。他认为，当代社会中的象征性交换不同于传统商业的价值交换，它不是以商业中的“等值”（equivalence）交换，而是以“二值”（ambivalence）为基本原则的交换。所谓“二值”（ambivalence），指的是它包含着“亦此亦彼”或“可此可彼”的意涵。所以，在当代的象征性交换中，人们所交换的，并非确定不二的某一个价值，而是有可能转化为或变成另一个价值的含糊性价值，它实在是隐含着“模棱两可”的特点。为此，在当代象征性交换中，任何交换物都是既是实在的、真实的，又是虚幻的和非真实的，其中往往包含着变化的可能性，在爱中有可能隐含着恨，在给予中有可能包含夺取。

从20世纪80年代起，也就是在第三阶段，鲍德里亚进一步结合当代社会性质的根本变化，将消费当成受科学技术和人们心态结构控制的社会文化活动，成为当代社会走上虚拟化阶段的重要表征。鲍德里亚几乎走上新的思路，将自己扮演成极为吊诡的思想家。在他看来，当代社会已经彻底转化成为随时都可以变化的社会，一种魔术式的社会。因此，他自己也只能扮演一个“后批判”或“后末世”的预言家。面对当代社会的不稳定性和可反复性，“我们的任何毁灭性手势，都无法和世界以外的毁灭本身相比”（Baudrillard, 1995: 26）。

按照鲍德里亚的说法，“我们只能模拟狂欢和解放，装模作样地加速在同一方向上行进，但是，因为一切解放的目的，都已经不知不觉地被甩在我

们之后，而我们也因此要为这一切所烦恼和被纠缠不清；因为一切成果都在我们之前提早出现，一切信号、一切形式和一切欲望，也都一齐出现在面前而任我们利用，所以，在实际上，我们仅仅是加速地进入到空虚中。怎么办？这就是拟像的状况。在这种状况中，我们只能重演一切剧情，因为它们都已经演过了；不管它们是实际地演出，还是隐蔽地演出。这也就是所谓‘实现了的乌托邦’，就是‘一切乌托邦都实现了’的状况；在这种状况中，我们必须矛盾地继续过日子，就像这些乌托邦都没有实现过那样。但是，因为这些空想又已经在那儿，而我们又不能继续保持实现它们的期望，所以，我们只好在一种无限制的模拟中去超级地实现（hyper-réaliser）它们。这就是说，我们生活在理念、幻想、想象和梦想的无限制的再生产过程中；而这些理念、幻想、想象和梦想，从此摔在我们之后；而且，我们必须有一种命定的麻木不仁状态中去把它们再生产出来”（Baudrillard, J. 1990: 11-12）。

鲍德里亚接着说：“在深层，革命到处都发生了，但一点也不像人们所预料的那样。所有被解放出来的东西，仅仅是为了导致纯粹的循环和流通，是为了流入它们的轨道。退几步来说，一切解放的不可避免的结果，只不过是为了策动和补给各种网络。所有被解放出来的东西，都注定地朝向无休止的变换发展，因而也导向不断增加的不确定性和不稳定性的原则”（Ibid. : 12）。当代社会所“解放”出来的一切，都是为了使它们变为不稳定和不确定，变成无可把握的瞬息万变的幻象。因此，人们史无前例地陷入一种无底的空洞世界，然而它又如此地真实，并如此地命定和无可逃避。一切事物的变化，再也不是采取生死存亡的旧形式，不再有生产和死亡，不再发生传统的因果关系，而是以剧增、增殖、传染、扩散、饱和化和透明化的形式，如同传染病和瘟疫的病菌那样散播或流失，统统通过拟像的传染，碎片状地蔓延着和传播着。

所以，再也不会发生在镜中或在无底深渊中的真正的反思和反射；因为作为反射参照的镜子本身已经不存在了。同时，再也不存在价值的或等值的螺旋式散播逻辑，而只有顺从价值的注定了的厄运。经历了价值的“使用价值的自然阶段”（le stade naturel de la valeur d'usage）、“交换价值的商品阶段”（le stade marchand de la valeur d'échange）和“价值符号的结构阶段”（le stade structural de la valeur-signé）之后，现在，拟像的运作和散播逻辑进

入了“价值的碎裂化阶段”（le stade fractal de la valeur）。鲍德里亚甚至把价值的碎片化阶段称为“价值的病毒阶段”（le stade viral de la valeur）或“价值的辐射阶段”（le stade irradié de la valeur）。在这一阶段中，再也不存在价值的参照体系，而是通过纯粹的邻接关系，像传染病那样传播开来。

鲍德里亚认为，西方现代文化原先所设计和追求的一切目标，作为人类理性能力所能达到的极限，都已经随着现代性科学技术的发展而不知不觉地超前实现了；与此同时，由理性和现代科学技术的发展而伴随产生的一切预想不到的恶果，也同样不可避免地实现了。这一切，造成了当代西方人面临两种同时存在的精神危机（la crise）。

第一种是由理性和技术的高度发展而提前实现启蒙时代的一切目标，造成了西方人只能继续重复原有的幻想而去面对空前泛滥的现代文化产品，造成在精神能力的想象方面的不断重复和回流，不厌其烦地重新拾起已经想过不知多少遍的观念，并去尽量消耗现实社会中一切过剩的文化生产品，造成一种空虚感和无能为力感，陷入一种对于自己的文化产品进行无目的的消耗的状况，也造成对于自身的精神活动的自我折磨。这种状况，表面上显示西方文明的高度繁荣和发达，以至由文化所生产出来的一切物质的和精神的的产品，都远远地超出人的生命本身的基本需求，使人们不得不过着一种被鲍德里亚说成“装模作样”的生活方式，目的在于“在不知所求”中又无止境地寻求新的欲望。这种状况也造成西方现代人的所言所行不再寻求传统文化所规定的各种参照体系，对于各种意义和价值规范抱无所谓的态度。在这种情况下，西方人的一切物质生活上的追求以及精神生活方面的观念创造活动，都已经失去明确的参照标准，丧失其原有的内容，成为一种彻底盲目，因而也似乎显示出“从一切禁忌中解放出来”的假相。鲍德里亚说：“当事物、信号和符号以及各种行动，都从它们的观念、从它们的概念、从它们的本质、从它们的参照系统、从它们的起源以及从它们的目的彻底地解脱出来的时候，所有那些事物、信号和符号以及行动都进入到一种朝向无限的自我生产的状况。所有的事物继续运作，而与之相应的观念却早已长久地消失不见了。而这些事物和观念都在一种对其自身的真正内容完全不关心的情况下继续运作。问题恰恰在于：在上述不正常的情况下，它们却运作得比以往任何时候都更好。这就是其吊诡性（paradoxe）之所在”（Baudrillard, J. 1990: 14）。鲍德里亚所说的这种状况，不仅完全出乎启蒙思想家的预料之外，而

且也超越一切当代思想家所能想象的范围。这就是说，一方面是各种事物，也就是西方文化本身及其产品，都完全地脱离了设计和制造它们时所形成的思想观念，使各种产品成为了一种没有观念，因而也没有价值的纯物品；另一方面，在西方人的思想中继续不断地运作的思想观念，也完全同它们所设计的内容和对象脱离关系，成为一种观念本身在虚空中不断自我繁殖和自我生产的空想体系。问题在于：不论是前一方面或者后一方面，都不因为物质和观念的相互分离而成为与人的生活无关的纯物质或纯观念；在上述第一种情况下所产生的“没有价值”的产品和在上述第二种情况下所产生的“没有对象”的观念，都继续疯狂地运作和自我生产，并反过来控制着现代人的生活和言行，使现代人陷入一种既追求无限解放，又陷入遭受层层受控制的困境之中。

第二种状况就是现代理性和科学技术所带来的各种预想不到的恶果。文化的发展走向了反文化（anti-culture）的方向，并不断地产生各种新的反文化的效果。所有这些反文化的产品及其社会效果，本来是不符合启蒙时代思想家的理念的，但随着现代化的进程，不但人所制造的文化产品本身违背理念，而且文化生产者的精神创造也充满着反文化的欲念，因为由启蒙所开创的现代文化创造活动已经走到了尽头，原有符合启蒙理念的创造能力已经耗尽，而人们的创造欲念却没有停止；不但如此，现代人再创造的动力却受到了启蒙理念之外甚至相对立的因素的刺激，试图在一种破坏启蒙理念的精神境界中达到无止境的自我满足，以人类精神的不断自我摧残为乐趣，使现代人的精神面貌出现一种奇特的自我虐待狂的状况，这种状况又同前一种状况相互促进，使脱离观念的价值的文化产品以及脱离对象的各种观念，反过来袭击和渗透到现代人的生活领域，特别是操纵着精神领域，使他们的精神生活出现了一种前所未有的自我分裂的状况。

上述两种状况随着社会权力斗争的运作而恶化。鲍德里亚深刻地指出政治势力和各种权力运作把社会的物和观念两方面的畸形结构和疯狂运作逻辑推进到极点。正如鲍德里亚所指出的：“在政治方面，可以说各种观念都丧失殆尽，而政治的游戏却在一种毫无关心其真正政治活动用意的情况下继续运作。而在电视方面，也是在对于其自身的图像毫不在乎的情况下继续运作，电视甚至可以在假定人的完全消逝的情况下继续运作。也许，在所有的系统中以及在所有的个人中，几乎都存在着一种秘密的推动力，试图从其自身

的观念和从其自身的本质中解脱出来，以便能够朝向各个方向无止境地增殖，并无限地渗透到所有的方向的尽头。所有这一分离过程的结果只能是命定的、不可抗拒的。所有的一切事物都失去其观念，就像人失去其身影一样，使事物和人都陷入迷失方向的一种罪恶深渊之中”（Baudrillard, J. 1990: 14）。

在《完美的罪行》中，鲍德里亚进一步论证了真实与虚幻之间的模糊性，强调人类文化从一开始形成，本来就是要以掩饰性的虚假外衣遮掩真实，并通过虚幻与真实之间所保持的一段微妙的距离，使文化维持在崇高和神秘的状态中，满足人们不断超越和自我陶醉的无止境的愿望。但在现代技术的“背书”下和推动下，不断虚幻化和完满化的现代消费文化及其快速增殖的结果，不但未能实现现代消费文化原初所预计的“谋杀”现实的目的，反而导致虚幻的幻觉本身在真实中的消失，同时也导致人类文化根基发生动摇的危险倾向（Baudrillard, J. 1995）。“凭借着虚拟，我们不仅进入了取消现实与参照体系的时代，而且，也跨入了消灭他者的时代”（Ibid.）。但人们意外地发现：如果为了无限地提升自身的特权地位，而同时也导致消灭他者的结果的话，那么，作为人类社会实际存在的基础就会发生动摇。问题在于：尽管有了这个发现，人们仍然执迷不悟，继续以无可控制的快速步伐，伴随着消费文化的增殖节奏，在虚幻化和虚拟化的幻象中手舞足蹈，朝着破坏人类文化根基的方向猛冲。可悲的是，在现代消费文化快速发展的情况下，由于它为人们带来了无限福利和冒险性的双重结果，使人们在怨声载道之余，又心甘情愿地接受它的宰割，从而出现“既无罪犯，又无受害者”、“既谋杀真实，又发现不了真实的尸首”的令人啼笑皆非的吊诡状况（Ibid.：4-6）。整个分析所得出的结论是一种现代人对于现代消费文化的无可奈何态度。

#### 第四节 消费的语言论述化

在当代社会的消费过程中，整个物体的体系都是语言系统。每个物体所占据的地位及其表现形式，在这个作为语言系统的物体的体系中，各自呈现其不同的意义，表达不同的意涵。不只是如此，而且，这些物体的生产过程本身也是语言的生产过程。

消费的语言论述化是当代消费变成纯粹神话的结果。“消费是一种神话 (la consommation est un mythe)。也就是说，它是当代社会对于它自身的言语，也是我们的社会讲述它自己的言语。因此，在某种意义上说，消费的唯一客观实在性，就是消费的观念；而且，正是这个反思的和论述的具体化身，不断地被日常生活言语和知识分子言语所重复，并从我们的公共常识中吸取了力量” (Baudrillard, J. 1970: 312)。

鲍德里亚认为，当代生产物体体系的技术系统，就是语言制作和表达系统。所有的物体，从一开始被设计和被制造的时候，就作为表述特种意义的消费符号，由设计人员，根据他们和他们的支持者的意图，被赋予特种的形式及意义。

鲍德里亚指出：“在工业技术的演化中，肯定地存在着语言的初次显露，这就是它的内在结构化，走向局限和不连续性的简化过程，技艺的构成以及这些技艺的永无止境的汇聚。所以，如果人造的物体是属于言语（话语）的层次，那么，工业技术就构成为一种语言。但这个语言并非抽象的语言。也就是说，并不是汽车机械的具体结构在说话，而是它的形式、颜色、线条、附属零件，即物体的外在形状在说话” (Baudrillard, J. 1968: 264)。整个工业技术，包括技术人员以及他们所操纵的技术设备，通过它们的运作，已经在消费社会的生产和再生产的过程中，逐渐演变成隐含语言制造能力的体系。这些技术系统是设计人员及其控制者的说话工具，是潜在的消费言语本身。

为了分析现代都市中作为论述体系的事物体系，鲍德里亚逐一地分析了作为“客观论述”的功能性体系 (le système fonctionnel ou le discours objectif)、作为“主观论述”的非功能性体系 (le système non-fonctionnel ou le discours subjectif)、作为玩物或人造文化的“后设和去功能化”的体系 (le système méta-et dysfonctionnel) 以及作为消费活动的对象的社会意识形态体系 (Ibid. : 101-189)。

现代消费社会的产生，首先是把各种商品变成一种实实在在的客观论述系统。作为客观的论述系统，所有的商品所构成的物的体系，表达了操作该社会的人群和阶层试图引导社会达到的目标和方向，同时也表达了被操作的人群所要追求的那些实际上已被控制的欲望和信念。所以，以商品形式呈现的语言论述，成为了实实在在的物体，以客观的物的形式，表达了特定的

消费信息，表现人与人之间的社会关系。而且，这种以物的形式呈现的论述，又具有客观的力量，实际地起着社会区分化的功能，并在日常生活中，在人们的消费活动中，指挥着消费者的行动，迫使他们按照其自身的客观逻辑进行实际的选择，从而完成消费者与社会本身的双重区分化。

商品化的物品体系，是实实在在的，因而也是真正的客观的事物。堆积成商品的物的体系，作为实实在在的客观存在，具有物体的实在力量，是一个残酷的事实，不但是操纵该社会运作的人们意欲达到的目标的物质力量，而且也是被操作的人群不得不面对，并进行盲目追求和崇拜的事实。这些庞大的商品堆积物成为了社会的操纵者和被操纵者的中间环节，魔术式地既受一部分人的操纵，又受另一部分人的顺从和追求。

成为了中间环节的商品化的物品，变成了双方共识和信赖的符号体系，也成为了双方相互理解和协调的中介。这样一来，商品化的物的体系成为了最有效地协调整个社会各阶层人们的利益和欲望的客观的论述。作为论述系统，这些物体体系所凝聚的语言意义，抽象而富有伸缩性。正如鲍德里亚所说：“由于它们的能量是抽象的，这些物体的功能性就变成无限的。再也没有别的实体能够像这些物体那样具有伸缩性，同时也没有别的姿态能够像这些物体那样富有技术性。最简单的技术，简练地取代了一大堆表述意义的姿态，它们凝聚着功效性，并且变成为独立于操作者和被操纵的物体而成为客观的符号”（Baudrillard, J. 1968: 70）。这些物体作为一种抽象的语言系统，可以在不同的场合转换成各种各样的言语，表达各种各样的意义，因而，它们也成为最有效的客观论述体系。

因此，当代消费就是不折不扣的、以各种符号为象征而赋有特定意识形态的系统性控制记号。鲍德里亚深刻地指出：“消费既不是一种物质的实践活动，也不是‘丰裕’的现象学；它既不是通过人们所消化的食物，不是通过人们所穿的服装，也不是通过人们使用的汽车，不是通过图像和信息的口头和视觉用具来界定，而是通过这一切表达意义的实体的组织来界定。消费是所有这些物体和信息的虚拟总体；这些物体和信息，由此刻起，组成带有不同程度连贯性的论述。消费，就其所具有的意义而言，就是符号的系统操纵活动”（Ibid. : 276）。以符号为形式所组织起来的物体体系，成为消费的对象，同时也成为消费的操纵手段，因为这些物体体系是具有由其生产者赋予的意义；所有的消费者都是情不自禁地按照物体符号的意义进行其消费活



动。在某种意义上说，这些作为客观论述的物体，它们本身不仅能够满足消费者的生活需要和精神心态，同时又能够制作和生产出消费者的消费欲望，制造消费者的特殊心态，使消费者顺着它们的符号指涉，不断扩大消费者自己的消费欲望和实际活动，使每一个消费过程，成为不停的消费循环的一个中间环节。“它是客观的”，当然首先指的是：它是实实在在的物的体系和客观论述系统，但同时，又是指它虚幻地成为了社会沟通、协调和共识的客观标准。它虽然是虚幻的，但因为受到社会共同体的确认而成为了客观的。换句话说，它是不客观的“客观”，又是客观的“不客观”。显然，在商品化的物的体系所充斥的社会中，由于已经现实地存在构成为客观社会结构的力的关系，它越是虚幻的，它越成为客观的；而反过来，它越虚幻化，就越成为“客观化”。

为了使商品化的物的体系具有客观的性能，为了使这些商品化的物的体系，客观地发生社会功能，所有这些物的体系都被装饰上各种时间和空间的人为点缀。正如鲍德里亚所说的，这些商品化的物有各种各样的外形，又有五光十色的变幻色彩，再加上围绕着这些物品的各种人造的多层次镜像，可以任意地折射成多层次的、多维度的和多层含义的论述系统，扮演着具有活生生的生命能力和说话能力的广告人员和模特儿的角色，又是背后的操纵者的化身。这种客观的论述系统也就因此具有自我增殖和不断扩散的功能。

鲍德里亚在分析当代消费社会的结构变化的时候，显然充分利用了罗兰·巴特（Roland Barthes, 1915—1980）在50年代开始建构的符号学（*la sémiotique*）。罗兰·巴特根据结构主义、符号论和语言学的研究成果，总结出符号系列内部与外部的不同符号系列之间相互转换中隐喻和换喻的运作规则，深入地说明了符号和讯息之间的内在关系。罗兰·巴特通过符号系统内外隐喻和换喻之间两种不同的转换原则的辩证关系，把语言学原有的语音与语义的相互关系，进一步延伸到语言的范围之外，使符号学成为了包括语言在内的各种符号体系的现代逻辑学。罗兰·巴特广泛地研究了语言和语言之外的各种符号系统，首先发现：在人的面前，由于人有思想，由于人有文化，由于人有各种欲望和主观的意向，由于人必须通过各种中介和各种象征同“他人”和“他物”构成各种各样的关系，所以，不只是语言，而且一切物体，只要人愿意，又得到其他人的同意，都可以转换成符号系列、转换成符号的使用者所规定的意义系统。反过来，这些各种各样的人为的意义系

统，又可以成为一种真实的存在，客观地存在于人的社会关系之中，影响着人的行为，并甚至成为控制人的行为的一种力的系统（Barthes, R. 1994: 65-73; 129-230）。他尤其结合当代社会贯穿于政治、经济和文学艺术中的各种权力运作活动，看到了由各种符号所构成的系统演变成为各种“当代神话”的可能性。如果说，原始的神话是原始人用最简单的语音符号表示他们的各种意义系统的话，那么现代神话就是有浓厚的控制意向的各阶层权力集团表达他们的欲望和控制社会的策略的符号系统。

早在半个世纪以前，美国社会学家索罗金（Pitrim Sorokin, 1889—1968）就已经深刻地探讨了符号作为载体的自律性及其异化的可能性。他认为，经人们认同而长期并反复运作的符号，由于载体同其意义之间的稳定关系，可以导致使用符号的人们对于符号的崇拜。

显然，鲍德里亚和罗兰·巴特一样，看到了当代社会中各种商品化的物在社会中以符号论运作而发生作用的事实。然而，鲍德里亚比罗兰·巴特更注意到这种当代社会的商品化物体符号运作的社会意义。鲍德里亚从社会学和人类学的观点，更深入地说明这些物的符号体系构成为社会的一部分，并反过来控制社会本身的运作过程。鲍德里亚甚至认为这些物的符号体系比制造它的人更自由。“这些物是作为运作的物体而绝对自由，也就是说，它们具有运作的自由，而且在实际上也仅仅是由此而已”（Baudrillard, J. 1968: 25）。在这里，鲍德里亚特别强调他所说的自由是这些物体的运作的自由，而不是这些物体本身的自由。显然，物体永远是物体，物体就是在那里客观地存在着的那些堆积品，当它纯粹作为物体而存在时，它是死的；但是，当这些物体作为人的产品，而又同人的欲望和人的利益发生关联的时候，它就成为了人们心目中能运作的物体。这些物体的生命力以及由它的生命力所产生的诱惑力，不是来自这些物体本身，而是来自它们的运作。所以，鲍德里亚说：“一旦物体唯有在它的运作中才能解放的时候，人就反过来成为了唯有作为这些物体的使用者的条件下才是自由的”（Ibid. : 26）。这就是说，在充满着商品化的物品体系的社会中，人的自由完全依赖于这些物体的自由运作，因而也仰赖于控制这些物体运作的权力体系。

如果说以上作为“客观论述”的功能性体系的物体系统是以“功能性”概念为基础的话，那么，作为“主观论述”的非功能性体系，一部分物体，如古董，是立足于“时间的消费”（Ibid. : 104）；另一部分物体，如收藏物，

是靠某种占有它的情感。更具体地说，在当代消费社会中的物体体系，除了以上属于功能性的客观论述体系之外，还有属于“边缘性”（marginal）领域的物体和系统，这就是鲍德里亚所说的古董和“收藏物”的系统。

所有的古董，都是以其物的形状、存在及其呈现，意指着“时间”（le temps）：它们在空间中存在，但它们却“野心勃勃地”寻求无限性和总体性，为此，它们意欲夺取一切存在的可能性，特别是夺取时间的最主要的维度。但是，它们所要的时间，与其是实际的时间，不如说是象征性的时间，即表征文化意涵和内容的时间。这是作为记号或符号结构的时间，主要表现在古董物品上。

时间具有异于自然物的特征，这就是时间不像自然物那样易于被抽离和被系统化。古董的寓言式的出现，并没有妨碍它们的表达程度，因为在它们之中，自然和时间都以记号的形式被储藏。它们的“美”（la beauté）和“真实性”，是通过符号的相互关系表达出来的。

收藏物之所以成为消费的对象和手段，是因为它们作为被占有的物体，其存在本身，将占有者同特定的世界连接起来，组成一个新的关系，使占有者产生并笼罩着某种特殊的情感，从而使被占有的物体本身也成为“情感物体”。所有的纪念物、收藏物、信物、怀念品等，都具有这样的特点。它们之成为消费的对象和手段，不是由于它们的物体功能，而是由于它们的被占有、但又被剥夺了它们的原有自然功能，从而使它们同占有主体发生了特殊的情感关系，一种割舍不了的感情流连关系。一只手表，本来，就其原有的物质自然功能而言，是用来计时。但它一旦成为纪念品，占有者对它就产生一种特殊的割舍不了的情感，它的原有的自然功能已经被抽离掉，它不再作为计时的工具，而是作为一种同占有者产生特殊情感关系的收藏品。这些物体的可贵，正是在于它们被占有的原因，恰恰不是为了使用其原有的自然功能，而是为了将它们的自然功能抽离出去，使它们成为一种情感物体。所以，“所有的物体，实际上都具有双重功能，其一是被实际运用的功能，其二则是被占有的功能。……归根究底，严格实用的物体的社会地位，充其量也就是机器罢了；相反，纯粹的物体，即被剥夺实际功能的物体，或从它的使用中抽离出来的物体，就取得纯粹主观的特殊地位，因为它变成为收藏物”（Baudrillard, J. 1968: 121）。当一个物体再也不是凭借它的实际功能而显示它的特殊性的时候，它就要靠占有它的主体来确定它的价值和身份；但

是，既然所有的物体都可以被占有，那么，什么样的物体有可能成为收藏物呢？这样的物体，就只有靠它的占有者同它之间的“缘分”，即一种特殊的情感。这个时候，壁毯不再是壁毯，桌子不再是桌子，如此等等。成为收藏物的物体，终于成为了真正的“纯”物体或“抽象”的物体，它们不再是各种各样的具体使用物；它们的“身份”全靠它们的占有者主体来决定。但是，要成为收藏物，仅仅靠其占有者主体所赋予的情感，是不够的。所以，还需要连续占有它们的时间，需要在一代传一代的财物继承关系中，完成一种富有情感“意义”的凝聚和储存过程，这就是收藏过程的复杂性。正因为这样，一切收藏物的占有过程，始终都经历着满意和失望的双重情结。鲍德里亚认为，归根究底，收藏的癖好原本是人的本性，特别是与人的性的特征有密切关系。一般说来，在人的成长中，每当处于性的能力的发展关键时刻或转折时期，就会产生收藏物体的癖好。在少年时期，大约是在七至十二岁之间，出自对于外在世界“控制”的欲望，往往热衷于将物体收集起来，并把它们排列、分类和操纵。接着，大约是在更年期前夕或之后，人们又开始热衷于收藏。所以，收藏的品味和爱好，实际上就是一种“情感游戏”（une espèce du jeu passionnel）。

鲍德里亚把物体的第三种语言论述体系，说成为“玩物或人造文化的‘后设的和去功能化’的体系”。现代技术的发展造成了一系列人造玩物、玩偶家用电器及其他许多日用技术产品，在它们当中，凝聚了当代技术的成果，因而，它们也就成为现代的“技术内涵”（connotation technique），是现代技术的化身。这些表现现代技术内涵的玩物及巧妙用具，体现了现代技术的“自动化”（l'automatisme）精神。鲍德里亚说：“如果说形式的内涵可以概述在流行时装中，那么，技术内涵就可以总结成一个概念，即‘自动化’”（Baudrillard, J. 1968: 153）。“自动化”是现代机械演变的主要成果，也是现代物体的最理想的神话。所谓“自动化”，就是以其独一无二的功能而呈现一种内涵绝对完满的现代技术性物体。也正因为这样，所有以自动化形式生产出来的玩物，到处被当成为现代技术的“模特儿”。自动化的玩具小汽车、小火车……都比真正的汽车和火车更简单，也更自动化。实用的汽车和火车还需要靠司机的某些手工操作，但玩具的汽车和火车就全部自动化，实现了现代技术的最完满的理想，从而也实现了对现代技术的神话化。但是，正是在这些实现高度自动化的玩物中，暴露了现代技术对

于人的基本生活权利的侵犯，显示出现代技术试图取代人的地位的反人道主义的野心，也显示出现代技术同那些最懒惰和最没有人情的人们之间的野蛮“默契”。

在人造技术玩物中，还有一些表现“功能异常”的玩物。在鲍德里亚看来，自动化的玩物，只是开创了促使技术异常化的先例，它们显示出技术功能异常或偏离的可能性及其游戏性质（Baudrillard, J. 1968: 159）。这样一来，技术产品表现出某种“可想象化”的倾向，其极端成果，就是计算机机器人。鲍德里亚说：“机器人的神话，综合了物体领域中的一切无意识的想象途径。这是人和世界的象征性微观宇宙，也就是说，它同时地取代了人的世界本身。这是绝对功能性和绝对拟人说的高度结合”（Ibid. : 169）。

鲍德里亚指出，现代技术在人造玩物或机械中所表现出来的特征，显示现代技术已经发展到危险的地步。“由于只存在唯一的自动化物体的市场，就强制性地推行带有个人自律的一种类似性，而且，这种类似性还居然以其迷惑力的蛊惑取得了胜利。因此，我们面临着一种新的拟人性论。过去，那些工具、家具和房屋本身，都在它们的形状和实用过程中，明显地呈现出人的形象的印记。这种结合在现在的极其完善的技术物体中，被彻底毁灭了。但在它们那里，所有这些却被一种象征性所取代，但这种象征性并非主要的功能的象征，而是超结构的功能（des fonctions super-structurelles）的象征。这些象征，再也不是人在他们的自动化机械中所投射的人的姿态、能量、需要以及人体的形象的象征，而是人的意识自动化、他的控制的权力、他的个人性以及他的人格象征”（Ibid. : 157）。表面上，个人可以以其个性和风格的独特性，“自律”地选择他所需要的产品；但实际上，自动化的千篇一律的系列化技术产品，只是向人们提供生产者所设计和操纵的“多样化系列”：在“多样化系列”中，确实存在着各种各样的形式的产品，但不管你怎样选择，你都逃脱不了那个系列。于是，人们的需求，在各种各样个性和风格之外，还存在着统一的系列化的“铜墙铁壁”，谁也无法脱离这个“铜墙铁壁”的范围。

所以，“表现在美国的模式中的我们的‘技术’文明，是一个既体系化又脆弱的世界。物体的这种体系，描绘了现代系统性的特征：脆弱、系列化和越来越简短的重复性以及冲动的反复。同时，也显示出我们这个文明的满

意与失望” (Baudrillard, J. 1968: 189)。鲍德里亚认为,现代社会中各种自动化的技术玩物、玩偶及机械品,正好表明了现代技术社会的一种“童年的疾病”(une maladie infantile) (Ibid.: 187)。“这样一种令人羡慕的经济,给人类带来双重的危险。首先,在技术层次,尽管性在某种意义上说,已经被技术驱魔或消除;其次,尽管在技术层面遭遇到由它的发展本身所带来的困扰,但始终都存在着不可解决的矛盾,存在着某种定期的变节;也就是说,如今到处运作的物体体系,永远潜在地构成对于这种退步状况的时时呈现的允诺。这是试图将性引向终结的趋势,使性永远地在重复中被扼制……”(Ibid.: 184)这是人类历史上第一次面临的全面危机,因为在鲍德里亚看来,由于技术物体铺天盖地向人们倾销,人类正在以“安乐死”的形式庆祝自己群体的死亡 (la propre mort du groupe se célèbre dans la destruction euphorique) (Ibid.: 187)。

鲍德里亚把第四种类型的物体论述形式,称为物体与消费的社会意识形态体系。在这类论述体系中,鲍德里亚主要是强调了现代消费社会推行与控制消费活动的策略及手段。由于现代社会推行与控制消费活动的策略与手段,具有明显的意识形态性质,所以他把所有这类策略与手段称为社会意识形态系统 (le système socio-idéologique)。这涉及到消费策略中的模特儿制度及系列化手段 (modèles et séries),同时也关系到整个金融财政系统中的信贷及信用制度 (le crédit),也关系到当代媒体系统中最关键的广告制度及其策略。鲍德里亚认为,当代消费社会消费活动之展开及其推广,尽管采取了上述模特儿制度与系列化政策的结合、信贷制度以及广告媒体系统,尽管所有这些在表面看来都属于组织机构系统及管理方法的问题,但在实质上就是当代消费社会的意识形态力量的特殊表现。他说:“模特儿是由那些参与系列化的人所内化,而系列却吊诡地由参与模特儿的人所指明、否定、超越和取代。这种将系列引向模特儿,并将模特儿连续地传播到系列中的横穿整个社会的潮流,这样一种不间断的动力学,就是我们的社会本身的意识形态”(Ibid.: 194)。

现代消费社会的意识形态的基本特点,就是利用现代技术的超凡能力,将个人的个性进一步凸显起来,以对于个性的尊重和服务为核心,使当代消费的一切策略及政策运作起来,以便使当代消费同当代社会的个人心态的变迁以及对于个人欲望的尊重,统统联系在一起。鲍德里亚认为,现代物体的

地位和性质是由模特儿与系列的对立所决定的。这实际上表现了当代社会区分化过程及其运作逻辑的特征。这就是说，在当代消费中，个人之间的差异和区分，主要不是像传统社会那样，靠阶级之间的区分来决定，而是靠系列与模特儿的循环运作及其既对立又相互转化的过程，也就是靠某一个群体同群体中的富有个性的个人之间的区分及其平衡过程来决定。在消费过程中，有个性的个人是靠他的消费品味和风格来决定。所以，个性的区分是靠个人所消费的物体的等级及其价值来区分。正因为这样，鲍德里亚指出，现代消费中的物体，作为消费的对象和指针，几乎已经全部“个性化”。

当代消费社会的上述意识形态，既有强大的引诱力，又有无可阻挡的强制性效果。这种意识形态的特征，就是不再使用赤裸裸的阶级语言，而是使用物体及其差异性本身，以物体的颜色、形式、品味、风格等来说话，让被控制的人自己进行“自由”选择。他们的被控制是他们自由选择的结果。这是何等民主和平等啊！所以，“这种体系是靠民主制意识形态来支持的”（Baudrillard, J. 1968: 215）。

## 第五节 从模拟文化向拟像文化的转化

随着西方现代消费社会的演变，消费活动的上述语言论述化，在 20 世纪 70 年代之后，迅速地转化成为远离参照体系的消费符号游戏活动。因此，鲍德里亚认为，当代西方社会文化已随消费活动的上述变化而陷入象征和拟像的游戏之中。从仿真变成非仿真，意味着仿真的意义指涉体系被消除了。当初原始人之所以模拟，是因为他们看到了仿真大自然对象的必要性及其价值。他们所模拟的，首先不是人造的对象，而是大自然的客观对象或客观存在本身。原始人在模拟过程中，也逐渐意识到大自然中变幻不定的现象背后的规律性的重要性。规律性是稳定的，并具有经验指导价值。因此，原始人在创造自己文化的时候，逐渐把模拟大自然客观规律放在首位。即使到了古希腊时期，人们所推崇的“理性”和“逻格斯”，也是具有客观的意义标准。因此，在传统社会里，人们的模拟过程具有揭示客观世界规律的重要意义。而且，这样一来，模拟过程也就具有客观的标准。传统仿真所固有的指涉价值意义，使以往社会活动和交换活动，都找到了基准和评判的标准。同



时，客观的标准不但成为社会一切共识的基础，也成为人与人之间相互关系稳定化的基础。但是，当现代人急于迅速应付人造的符号游戏的时候，他们所首先关心的，已经不是具有客观规律意义的世界本身，也不是这些符号所指涉的意义的客观性，而是尽可能首先满足人们的心理欲望的好奇需求，只图谋达到或追上迅速变化的符号游戏，把仿真的客观性撇开不管，只醉心于符号游戏内在的变动规则本身。仿真已经变成不重要的东西，制造符号的过程完全脱离了对于客观世界的仿真程序。在这种情况下，仿真蜕变成非仿真的“拟像”（Simulacre）。

就字面上说，拟像原本来自希腊文 eidolon，其原意一方面表示图像，另一方面又表示仿真。希腊原文来自两个词：eidos 和 eikon。前者指“面向”和“形式”，后者表示“类似”或“相像”。实际上，不管是 eidos 或 eikon，本身是可以相互交换的，而且都是可以表示某种事物的一种形象或者是一种“再现”（représentation）。早在公元前 460 年左右，原子论哲学家德谟克利特（Democritus of Abdera, 460 B. C. —370 B. C.）和留基伯（Leukippos, 500 B. C. —?）就已经使用 eidolon 表示物质世界的形式复本以及由我们的感官所接受的某种知觉形式。后来，柏拉图在《理想国》（*Republic*, 400 B. C.）中用 eikones 表示感官世界中所发生的“阴影”（skiai）和“幻影”（phantasmata），它们都是感性知觉（eikasia）的对象（Plato. *Republic VI*: 509e—510a. In Hamilton, H./ H. Cairns, eds., 1973）。接着，柏拉图又在《智者篇》（*Sophists*, 400 B. C.）区分两种 eidola：一种是前述 phantasmata，即幻影，它并不同“原本”相符；另一种是 eikones，即类似于“原本”的副本。在《智者篇》中，柏拉图通过智者派同埃利亚来的客人的对话，生动地探讨关于 eidola 的问题：“什么是‘非存在’呢？埃利亚的客人说智者是魔术师，是制造‘幻象’的。但智者反问我们什么是‘像’？我们说：‘镜中或水中的映像以及刻像和画像，统统都是模仿真事物的摹本’。它们不是真事物，只是类似真事物的；他们不是真的存在，却是一种好像是真的存在。所以，智者逼使我们承认‘非存在’也是一种存在。他们要我们承认一种假的意见，认为不存在的东西也是一种存在，或者认为存在的东西确实是一种不存在，这样一来就可以把‘不可说’的东西说出来。这种假意见或假语言，便是将‘存在’加到‘非存在’之上，使我们陷入自相矛盾。为了反驳智者，我们必须将巴门尼德关于存在与非存在的话重新估量，要承认非存在是一种

存在，而存在也是一种非存在。我们似乎必须冒这个险”（Plato. *Sophists*: 239c-242b. In Hamilton, H./H. Cairns, eds., 1973）。

从上述所引柏拉图的对话，我们可以看到：关于拟像的真实与非真实的矛盾性。当然，在柏拉图那里，关于“幻象”的观点是同他有关“形式”（理念）（Idea）的本体论和有关模拟的文学艺术美学理论相关联。但是，柏拉图已经非常清楚地指明幻象本身就是“存在”的一种幻影，而感性世界也不过是理智世界的一种幻象。同时，柏拉图也已经意识到：只有通过非存在的形式，才能将无法说出的存在说出来，并将说出来的存在“冒险地”成为真正的存在的替代物。这是人类语言和文化的吊诡、矛盾和悲剧，也是人类无法避免和逃脱的。人类要谈论与自身密切相关的客观对象，但又无法在谈论时将对象实实在在地拿来拿去或随人的言谈而调动它们。因此，人类只好借助于语言或类似于语言的各种符号来意指其所谈论的对象。这样一来，语言这种“非存在”就成为真正的“存在”的替代物，或甚至把符号当成真正的对象来看待。殊不知这样一来，替代物往往冒充为被替代的东西，甚至“喧宾夺主”地声称替代物“优越于”被替代物，将各种类似语言的符号当成“真理”的象征。在许多情况下，人们还更抽象地、不直接指涉其实际对象而使用语言等符号，使语言等符号比实际事物更频繁地被人们使用着，尤其更多地被使用到交谈和书写之中。语言等符号就这样越来越脱离其对象而被使用，并被赋予更抽象和更复杂以及更曲折的内涵。模拟就是这样随着人类文化的发展而日益减少其单纯模拟的意义，而日益富有自我创造和自我想象的虚幻内容，因而也更趋近于虚构的拟像。

有关“拟像”的理论以及对于拟像的人类学的、哲学的和美学的研究，在西方文化史上，事实上一直没有中断过。根据恩披里柯（Sextus Empiricus, 200-300）所说，希腊后期伊壁鸠鲁学派（late epicurean school）认为，人类是以其本身在梦境中被扭曲的虚幻形象去想象神的。所以，在人的意识和精神活动中，自然会产生有关具体事物的各种虚幻阴影，然后又将这种幻影当做真实的存在而相信它们，宗教中的各种有关神的信念就是这样产生出来的。伊壁鸠鲁学派只限于说明神的幻影，实际上，人们没有理由不更广泛地用各种人造的虚幻影像意指各种各样真实的存在。但是，当社会和文化还没有发展到足够复杂的时候，当人们的想象能力还严格地受到有限的物质生产能力的限制时，各种人造的虚幻影像的生产和再生产也就受到了严格的

限制。

关于“幻影”及其社会功能，在文学艺术创造活动中，比在现实的社会生活中，更早地被重视。所以，在希腊化时期，美学家普罗提诺（Plotinus, 205-270）深入细致地研究了各种图像，并说明了不同类型的图像，同人的心灵、现实世界以及心灵所创造的各种文学艺术作品的复杂关系。

关于拟像的各种探讨，不应只是停留在制造拟像的人和客观存在的事物之间的相互关系的范围之内。也就是说，关于拟像的探讨，关于拟像本身的真实性和非真实性及其运作逻辑，不能仅仅停留在人与客观事物的相互关系的网络中。在西方文化史上，思想家们还从人类观看和认知活动的形式中，从人的视觉同人的心灵的内在及其复杂的关系的角度加以研究。在这里，特别强调拟像和幻影同人的视觉的密切关系。在当代人类学和社会学理论中，各种视觉和观看的人类学或社会学，都注意到并深入分析当代社会拟像的特殊运作逻辑同视觉和观看的特殊运作逻辑的密切关系，深入分析拟像的产生和运作同人的观看方式的密切关系（Derrida, J. 1985）。

早在古希腊时期，*eidos* 也包含了观看的意思。在荷马（Homère 或 Homéros, 约公元前9世纪—公元前8世纪）史诗中，曾经使用 *eidos* 去描述观看肉体的方式及其感性效果。在人的各种感官中，人的观看方式对于使用语言，进行思想分析以及认识客观事物都起着重要的作用。观看所给予的效果，不只是一种图像式的描绘，而且能够引起人类整个肉体 and 心灵上同步而复杂的反应。这种反应不只是局限于肉体的和生理的欲望层次，而且也激荡起内心深处难以言状的复杂情感，对于人类认识自己和认识世界产生一种神秘的影响。问题在于：任何观看所带来的这些复杂的反应，都势必通过人的视觉所特有的表现形态，特别是以某种幻影形式表达出来。通过视觉所表达的各种幻影，长期以来经常被人们归属于感觉的范围，但实际上它包含了更复杂的人类心灵活动的运作逻辑。鲍德里亚试图使用拟像表示当代社会象征性交换活动的颠倒式的模式，以及当代社会人们观看世界的特殊模式。从后一个层面来看，鲍德里亚一方面发现了长期被人们忽视的“观看”的重要性，另一方面又要揭示当代社会人们观看世界的特殊形态。

最早促使鲍德里亚更全面地研究信号和符号游戏（*jeu des signes*）的重要因素，就是在70年代中期兴建于巴黎的蓬皮杜文化中心建筑大厦。他把这座由“后现代”建筑学家所设计的大厦，当做各种人造奇异形式和各种文

化矛盾的结合品。接着，他在美国文化的万花筒中，看到奇形怪状和变化多端的符号拟像游戏所构成的单质文化结构。通过对于这些新奇文化现象的分析，鲍德里亚试图凸显西方现代文化当代阶段的基本特征及其特殊运作逻辑。

鲍德里亚认为，西方现代文化的发展，原来基本上是在一种称为“模拟”文化的轨道上进行。早在古希腊时期，柏拉图和亚里士多德曾经深刻地总结了西方模拟文化的基本原则。法国社会学家加布里尔·德·塔尔特（Gabriel Tarde, 1843—1904）在他的《摹拟的规则》一书中指出：模拟是“以一定距离，通过某种几乎照相式的复制，去模仿一个事物”。他说，只要社会上存在着两个以上的活着的人，就一定会存在这种模拟行动。而整个社会的模仿和反模仿的游戏，有利于推动整个社会的文化发展（Tarde, G. 1890）。

正如我们在本章第三节所已经指出的，照鲍德里亚的意见，这种模拟文化，在西方社会中，经历自然的阶段（le stade naturel）、商品的阶段（le stade marchand）、结构的阶段（le stade structural）以及价值碎裂的阶段（le stade fractal de la valeur）。在最初的自然阶段，模拟还对应着一种自然的参照系列，价值的规定及发展过程，始终同利用和改造自然世界的参照系统相对应，以自然物的使用价值为准则。而作为指导创造活动的理性，不只是主观的，而且也是客观的。在第二阶段，模拟对应着商品等价交换的普遍原则，而价值的发展是对应着商品交换的逻辑。到了第三阶段，模拟所参照的，是符码或各种信号所组成的特定密码系统，价值则由某种模式体系来决定。到了第四阶段，就是价值破碎甚至完全取消价值的阶段，就根本不存在参照系统，价值在所有各个方面都被取消，完全靠纯粹的偶然性和概率而从事拟像活动。在这种情况下，再也没有对等物，也不存在自然对象和普遍性的因素，同样也不存在价值规律和参照系统，唯一存在的只是盲目的和偶然的符号创造及运作，并靠某种价值的瘟疫般的传染过程，以一种现代化的流行病的形式，传播和散播增殖开来。这是价值的不定向转移和流动，成为各种机遇的因素的无限增殖和扩散，正如癌细胞的转移和扩散一样。创造过程和传播过程都同样不再依据模拟行为，而是以病毒或病菌的形成和传染途径作为榜样。总之，再也不谈价值，也不谈等值原则，更不要自然的朴素状态或一般性；有的只是价值的传染病或流行病（épidémie de la valeur）、价值的

普遍的转移 (*métastase générale de la valeur*)、偶然的增殖与扩散 (*de prolifération et de dispersion aléatoire*)。这是一种类似癌症扩散的无可控制的连锁反应,根本不存在价值的问题。对于美或丑、真与假、善与恶的估价,都同样是不可能的;这正如量子力学中的基本粒子结构及其运动,是完全不同于经典力学所总结的一般规律,以不等价、非对称及超二元对立的模式进行。因此,对于其中的任何一个因素,其变化速度及其位置的估计,都不可能依据正常标准来衡量,无法以特定的参照坐标测定其位置和向量。每个符号和基本因素,都任其自身的运动而随机变化;价值或价值的碎片,都只是在模拟的天空中闪烁一瞬间,然后就在虚空中,以难以表达的不明原因而消失 (Baudrillard, J. 1990: 13-14)。

早在《消费社会》等早期著作中,鲍德里亚就已经发现消费商品的符号意义的“贬值”过程。他在《消费社会》中指出:由消费商品所运载的“信息内容以及信号的‘所指’,都广泛地被忽略。我们并不对这些信息的内容及其‘所指’负有什么责任和义务,而且,媒体也不让我们回归世界,而是要我们将信号当成信号加以消费,并强调这些信号已经由实际的证人所证实”(Baudrillard, J. 1970: 32)。消费者对于现实世界、政治、历史和文化的关系,不是利益、投资以及负责任的关系,但也并不完全是无动于衷,而是好奇心 (*la curiosité*)。所以,消费活动,并非基于对世界的认识,也不是对于世界的全然漠视,而是一种误认或否认 (*méconnaissance*) (Ibid.)。

鲍德里亚对于当代社会中符号体系的运作的分析,还进一步深入到人们看不见的时间系列的变化中。在非工业社会中,特别是在以农民为主体的农业社会中,时间具体地呈现在座钟或挂钟的刻度差距之间。在那个时候,座钟就是空间中的镜像时间;对农民而言是最珍贵的,因为借由座钟他们看到了自己的生活的节奏和意义。但是,到了当代社会,作为时间的空间刻度的座钟,已经消失殆尽。这是因为时间不再是活动着的人的生命尺度,而是消失在摆脱时空限制的各种拟像的物体符号体系的运作之中,消失在这些符号体系无止境地向任何一个维度进行的扩张和萎缩之中;而由于这种张缩又可以发生在任何一个可能的维度和方向中,所以,时间从单一线性的结构解脱出来,成为不确定的和无方向的混乱系统。通过物体符号体系的瞬息万变的运作,人们沉溺于运作中的混乱的物体符号体系,完全分不出或根本不愿意区分黑夜与白昼,过去、现在和将来。看看现代都市中的成堆的“夜猫族”,

就可以明白：对于这些消费者来说，时间是混乱的偶然连接。

失去了时间感的现代人，在周围不断运作并引诱着他们的物体符号的刺激下，其精神状态已经进入了鲍德里亚所说的“晕头转向”（vertige）的地步。时间从传统观念中的一线连续性和循环重复性的相对结构，变成为无结构，变成为不可捉摸的神秘“黑洞”。由于传统生产和劳动一贯地以时间作为价值的测量单位，所以，时间的消失和混乱，也意味着价值的消失和混乱。或者，反过来也可以说，时间结构的混乱，产生于人们价值观的混乱或甚至决定于人们价值观的彻底丧失。

作为人类生存基本条件的时间，在长期的社会发展中，一直伴随着社会化和文化建构的过程，不但成为了传统社会中各种社会基本活动的参照坐标，而且也成为了社会的各种思想观念和符号性的价值体系的基础。从16世纪到20世纪上半叶，人类社会进入近代资本主义阶段后，经济上的商品交换和大规模社会生产实践以及与之相应的政治和文化制度，使人们树立了一系列完整的时间观念。但是，随着科学技术的发展以及社会的生产力的提升，随着各种人为的符号体系在文化生产中的泛滥，现代人从事实践活动和生活文化活动的概念发生了根本性的变化。当代法国思想家们对于当代社会的时间结构的转变，给予了优先的研究。实际上，除了鲍德里亚以外，福柯、利奥塔、德勒兹等人，都对于后现代或现代社会的时间结构进行了专门的研究。在他们看来，现代社会越来越抽象的各种符号体系在社会生活中的泛滥，大大地加速了实践和空间的延展幅度。同时间延展相适应的，是现代社会人们的道德观和价值观的剧烈变化。由于时间延展的方向和维度，已经完全打破了传统时间观念中的一线性和不可逆转性，使当代人不再把时间看做是有秩序的单向延续的不可逆转系列。

### （一）拟像游戏的普遍化

在《象征性交换与死亡》（*L'échange symbolique et la mort*, 1976）一书中，鲍德里亚深刻地说明传统价值观系统的丧失及其同传统社会的生产过程的终结（*la fin de la production*）之间的密切关系。传统社会的生产过程，实际上就是人的仿真行为模式的经济表演。从原始社会开始，作为社会运作基本原则的象征性交换，本来就是一系列的模仿行为。人类从自然分离出来而

创造文化以后，就以仿真作为基本的行为模式，不断地推动着社会和文化的进一步发展。作为人类社会不断维持和运作的基础，以生产为中心的经济活动，把模拟行为推广到人与物、人与自然界的关系之中。因此，研究生产经济活动的政治经济学，在鲍德里亚看来，就是模拟的标本。但是，随着当代社会经济的发展，生产本身终结了，取而代之的是真正的消费社会。新的消费社会把消费放在首位，以消费决定生产的命运；它既不是生产的目的，也不是生产的延续。反过来，生产只是消费过程的一个环节，是为消费服务的手段。所以，鲍德里亚认为：“我们生存于生产的终结”（Baudrillard, J. 1976: 22）。

如果说，作为传统社会的基本生存条件的生产活动，是人类有组织的社会实践的话，那么，当代社会的消费活动，就是完全无组织和无秩序的活动。同样地，作为向自然仿真的生产活动，长期以来一直是以因果系列和因果范畴为基础，而当代的消费活动就完全否定因果关系和因果系列。同时，生产活动主要是以现实的需求和现实的条件作为基础，而当代的各种消费则完全以可能性作为基础，并以可能性作为基本目标，使消费成为纯粹偶然的无规则的活动。消费纯粹变成了消耗活动，甚至可以说是一种破坏活动。它所破坏的，正是作为生产过程的产品的消费品。但是，这些消费品，当它们被消费时，不再是生产的产品，而是一系列具有自律性的符号系统。因此，人们对这些消费品的消耗和享用，不再考虑它在生产过程中耗去的“劳动时间”，也不再考虑它们的参照意义，而是把它们当成追求声誉、满足欲望的符号体系。这种符号系统的积累从何而来？鲍德里亚指出：“今天，在我们的周围存在着令人惊讶的、奇特的消费和物质丰富的空间，它们是由一系列物体、服务和物质财富的膨胀所构成的。它形成了人类生态环境的一种根本转变”（Baudrillard, J. 1970: 17）。这就是说，现代社会人们的生态环境已经发生根本的变化，其主要标志就在于，任何个人或阶层，不再像过去那样，只是被周围的人所环绕，而主要是被各种说着话的、实质上有控制能力的大量物体所环绕。这些物体向人们说着人们听不见的、永远重复的话语，同时在话语中又隐藏着咄咄逼人的引诱、凶恶的权力威胁。

所以，整个消费社会的基本结构，不是以人为中心，而是以受人崇拜的物为中心；整个社会的运作过程，也变成为以对物体的礼拜仪式作为基本动力的崇拜化过程。在《消费社会》一书中，鲍德里亚深入分析了现代社会中



对于物体的“礼拜仪式”的运作。接着，他提出了新型的消费理论，深入分析人的需求在这种消费社会中的运动方向和运动逻辑，同时，也深入解剖早已失去灵魂的“经济人”（homo économicus）的“尸体”，深刻地说明消费社会中人的行为的盲目性及其附属于物体符号体系运作的逻辑。在这样的社会中，行动者成为了“消费的自我”（l'égo consumans）（Baudrillard, J. 1970: 121）。鲍德里亚说：“朝向物体和消费性财富的‘占有’，便成为个人化、反协作团结和反历史的力量”。接着他又指出，“消费者便成为无意识的和无组织的自我”（Ibid. : 121-122）。

消费过程原本是生产死亡的取代物，但在当代社会中消费过程却演变成成为某种生产过程，起了生产的功能。这是一种什么样的生产？这是在丧失价值体系后，不断地生产新的物体符号系统，并通过物体符号系统的再生产而产生出权力再分配的过程。归根究底，当代消费是生产消费的生产，是使消费不断增殖的生产；消费颠倒成为生产，表明消费的运作也颠倒了整个社会和社会中的人的关系，同样也颠倒了人的精神状态。虽然它是颠倒的，但它仍然是符号系统的重构过程，同时也是调整个人和群体相互关系的运作过程。因此，这种被颠倒了消费过程，又构成为被颠倒的社会结构，也构成为被颠倒的交换结构。

消费社会作为颠倒的社会，并不是靠稳定的规则而运作，相反地，是靠其不稳定性而运作。但由于消费社会仍然是一种社会，因此，消费社会又要保障一代一代的新的个人和新的阶层，不断地学会和掌握消费社会的不稳定规则体系。所以，在这个意义上说，消费社会同时也是学习消费和引导消费的社会，又是促使社会朝向消费的“教育消费”的社会（Ibid. : 114）。

## （二）在极端化中冒险的消费文化

整个消费社会就是由仿真的符号文化及其再生产所构成的。人类社会本来就是人类文化活动的产物，同时也是文化活动的必要条件。当人类社会进入到消费社会的阶段，社会的文化因素更加突出，文化在整个社会中的地位也显著提高。而且，文化的人为特征也比以往任何时代更加明显。如果我们把文化创造及其产品，分为可见的和不可见的两大部分的话，那么我们也可以把现代社会中可见的文化说成为“硬件”，而把不可见的文化归结为“软

件”。“硬件”和“软件”之分，表面上是二分法，但实际上，由于硬件本身是软件的产品，而软件又必须借助于硬件并将硬件作为中介，才能进行文化的生产与再生产，所以，文化的这两大部分，实际上已经在运作中完全失去了界限。鲍德里亚指出：在当代社会中，“各种事物找到了逃避困扰着它们的‘意义的辩证法’（la dialectique du sens）。也就是说，在升华到极端中，在一种取代其内心目的性的、恬不知耻的海淫中，不断地和无止境地钻入无限，不断地潜在化，不断地竞相许诺而高价拍卖它们的本质，并达到某种失去理智的疯狂的理性中”。“为了能够在颠倒了秩序中取得同样的效果，思想没有任何禁忌。同样，另一种非理性，它也取得胜利。失去理性在所有的各个方面都是胜利者。这就是关于恶的原则本身”。“整个宇宙并不是辩证的；它醉心于极端，而不是向往平衡。它醉心于极端的对立而不想要协调和综合。这也就是恶的原则。这一切都在物体的灵巧性中得到了表现，在纯物体的心醉神迷的状态中、在主体的狡黠获胜的策略中，得到了充分的表演”（Baudrillard, J. 1983: 9）。因此，在充斥着各种怪诞文化的当代社会中，软件与硬件之间的关系已经不再是二元辩证的关系。但是，正是为了逃避这种辩证关系，软件和硬件又要伪装或假饰成两个东西，让神魂颠倒的人们把它们当成二元之物，然后又在假二元关系中相互混淆，使它们自身永远躲在背后，像幽灵一样无法被把握、但又始终缠绕着人。

人类文化本来是人的思想和心灵借助于语言及各种有意义的符号体系创造出来的。因此，长期以来人类文化的生产与再生产，都是遵循着符号和意义的辩证法逻辑。到了当代社会，文化的极度升华，使文化本身越来越远离作为其原本的自然，也使本来隐藏在“意义”的辩证法中的危机和矛盾，充分地显示出来。这个矛盾和危机的总来源，就在于人的思想和心灵的超越性。超越本来是相对于现实和界限的。现实和界限本是人的思想和心灵进行各种超越活动的基础和出发点，也是人的生命的基础和出发点。但是人的生命的双重性，即它的生命的物质性和精神性、经验性和超验性，总是导致生命的有限与无限的矛盾，给予生命永远无法摆脱的困扰，也促使生命滋生出无止境地追求目标的欲望。在文化创造的过程中，人类每胜利地向前走一步，不但没有满足先前精神的超越欲望，反而促进它更冒险地走向超越无限的野心。经历成千年的文化发展，人类已经创造出高度人工化的文化产品和社会世界，将原初作为出发点的自然世界远远地抛在后面。人的欲望，特别

是人的精神的超越本性却仍然永不满足。原本人们以为创造出人为的新文化，可以满足人的精神的超越性，但文化高度发达的结果，一方面使具有超越本性的人类思想在无止境的不满足中，产生越来越强的否定力量；另一方面，也为人类精神进一步超越现实和界限提供了前所未有的潜力。就是在这种情况下，原来隐含于“意义的辩证法”（la dialectique du sens）这个人类文化创造机制中的危机终于爆发出来了。

当代社会和文化的总危机的实质，就是人的精神创造试图最终打破由“符号”和“意义”二元因素所组成的“意义的辩证法”。逃避和打破“意义的辩证法”的实质，就是要完全取消“意义”的追求和界定，使“符号”不再受“意义”的约束，不再同“意义”相对立或相同一。鲍德里亚观察从第二次世界大战以后当代消费社会中的各种奇特文化现象，察觉到“意义的辩证法”的总危机到来的信号。由于这场总危机以“符号”试图完全摆脱“意义”而进行各种引人迷惑的虚幻游戏作为表征，所以，鲍德里亚集中地分析了当代社会中各种毫无意义却又试图冒充各种意义的人造符号体系。鲍德里亚把这种脱离了意义参照指针的人造符号体系称为“拟像”，并把这些拟像及其运作看做当代社会的基本特征。

## 第六节 身体与性在当代拟像文化中的地位

西方当代社会已达到生产力、科学技术及文化高度发达的新阶段。在人类社会的这个阶段中，由高度发展的生产力、科学技术及文化所创造出来的力量，不仅可以生产出远远超出人类正常基本生活需要的物质和精神产品，而且也可以再生产出一系列非自然的生产能力，大大地扩张和增殖本来已经空前强大的人类生产能力。在这些非自然的生产力中，最引人注目也是最重要的一种，就是人类制造和应用符号的能力。当代生产力、科学技术和文化的紧密结合，使当代人类创造和应用符号的能力，不仅在质量上和数量上，也在效率和可能性方面，完全不同于以往任何社会人类创造和使用符号的能力。

现代消费社会的符号和拟像创造过程，一点也离不开身体（le corps）和性（le sexe）的因素。身体和性，如同其他消费物品一样，已经逐渐消失

其原有的实际功能，成为了符号及拟像游戏的内在构成部分。

人类生产能力的加速增殖同人类本身无止境欲望的倍增之间的互动，已经成为一种不可遏止的恶性循环，使消费产品的增殖，不但不能遏止消费产品的盲目发展，反而进一步加强生产力、科学技术和文化的合作，以空前未有的高效率，创造出更多的新奇人造消费产品，刺激和引诱人类本身在身体和精神方面的无止境欲望。这就造成当代西方社会的一种怪现象：符号同身体、同“性”之间，展开了一种奇特的游戏；在这种游戏中，人既是主动的创造者、制造者和控制者，同时又是被动者、被宰制者和牺牲者。在这种情况下，身体和性都不但成为消费的对象和动力，而且，也被彻底地篡改成为一种“超性物”（la transsexualité）（Baudrillard, J. 1990: 28）。身体和性被过度地人工化和消费化，它们的命运已经可以任意地由人工的程序和方法来决定。所以，鲍德里亚说：“性的身体，今天，被赋予人工命运的性质”（Ibid.）。身体和性，可以任意地被当代消费活动所宰割，也可以为当代消费社会中的象征性交换和拟像游戏所改造。它们不再是身体和性，而是比身体和性还“更身体化”和“更性化”：它们可以任意地被乔装、改装和打扮，成为符号和拟像游戏中的最引人注目的因素。当代社会高度发达的生产力、科学技术和文化所创造出来的力量，同人的身体和性之间的这场游戏，包含一系列复杂的社会和人文因素，其中尤其包括政治、经济和文化的权力因素。为此，鲍德里亚的中晚期拟像理论，对于当代社会文化中的身体及性同符号之间相互关系的分析，有助于我们更深刻地了解当代西方社会文化的性质和特征。

### （一）身体取代心灵的崇高地位

鲍德里亚认为，在消费社会中唯一成为最美、最珍贵和最光辉的物品，唯一具有深不可测意涵的物品就是人的肉体（le corps humain）。在他看来，消费社会中，人们对于自己肉体的再发现，是在身体和性方面彻底解放的信号。通过人的身体和性的信号的无所不在，特别是女性身体的无所不在，通过它们在广告、流行和大众文化中的普遍存在和表演，通过一系列采取消费形式的个人卫生、塑身减肥、美容治疗的崇拜活动，通过一系列对于男性健壮和女性美的广告宣传活动，以及通过一系列围绕着这些活动所进行的各种

现身秀和肉体表演，身体变成了仪式的客体（Baudrillard, J. 1970: 200）。这样一来，身体不但成为消费对象和手段，而且也代替了灵魂而起着道德和意识形态的功能。由此，消费进一步成为了身体和性的“道德”，也成为当代社会的“道德”；它摧毁人类的基础，破坏西方传统文化所追求的平衡和谐，破坏自希腊以来在神话与逻辑话语世界之间的平衡。如果说，在传统社会中，身体和性还可以成为文化创造和道德行为的标准和“界限”的话，那么，在当代消费社会中，身体和性就转化成为消费本身的动力和基础，甚至成为消费活动的重要场域，而使文化创造和道德都必须围绕着身体和性进行运作。

在消费社会中人的肉体的遭遇，集中地说明了消费社会的颠倒式逻辑。身体是什么？身体不是很明显地就是它所呈现的那个样子吗？但实际上，似乎并不是这样。消费社会给予身体一种“文化”的待遇，使身体成为了“文化”的一个事实。问题在于，当代社会的“文化”，已经成为商品化的符号系列的运作的代名词和装饰品。在目前的情况下，在物体的符号和拟像系列中所表演的肉体，一方面把肉体当做是资本和手段，另一方面又把肉体当做崇拜物或消费的对象。肉体被纳入到物体的符号系列中去，不是因为肉体确实成为各种物体的符号系列中最珍贵的一种，而是由于肉体可以成为符号系列中最有潜力的资本和崇拜物，同时也成为当代消费社会的符号和拟像生产与再生产的最廉价的市场产品。同时，由于这一切，身体和性，如前所述，已经蜕变成成为比身体和性更加广泛及普遍化的物品，也就是鲍德里亚前面所说的“超性物”。鲍德里亚指出，身体和性，从此超越和脱离了传统意义上的男女两性的对立的范围，变成一种无关性的游戏，一种与原本意义的性的游戏无关的游戏活动。如果说，以往的性的游戏，是以追求性欲快感的高潮并通过性欲快感高潮的达成而实现身体和精神方面的解放的话，那么，现代消费社会中的身体和性的游戏，是人为的、人工化的制造物，是身体和性的替代物，是造出来的符号及拟像游戏的程序。从此，身体和性的生理差异，统统可以在消费活动中被消除掉，使得每个人都随时可以从男性变成女性，或者，从女性变成男性。“我们所有的人都是象征性地成为超性物”（Baudrillard, J. 1990: 28）。当代最红的明星迈克尔·杰克逊（Michael Jackson, 1958—2009）和麦当娜（Madonna, 1958— ）都是“超性物”；他们既非男，也非女。或者，他们随时可以变成为他们所希望的性角色。这也是

当代技术的产物。人工的化妆和美化手术，可以使一切都变成最美的人，甚至也可以使他们永远美下去。身体和性是人造的，美也是人造的。杰克逊通过美化手术，成为普遍的性的象征，也成为当代种族之后的新种族（la nouvelle race d'après les races）（Baudrillard, J. 1990: 29）。他靠消费过程中所赚来的钱，改造了自己的脸面，改变了自己的肤色，改变了自己的头发，如此等等。所以，迈克尔·杰克逊成为了新的青少年一代的偶像，成为他们所想象的未来世界的理想形象。鲍德里亚说：迈克尔·杰克逊简直成为比基督还神圣的人物，因为他可以随时变成为人们所幻想的形象，既可以统治世界，又可以与实际世界相协调：他比上帝的儿子更优越，更伟大，因为他成为了一切幻想中的形象的胚胎，既可以满足性的方面，也可以满足种族方面的愿望。

在消费社会中运作的肉体，随着肉体在展示过程中的圣化和祭献过程，它不再是传统神学所诅咒的那种生物学意义的“肉”所组成的；也不是在工业运作逻辑中作为劳动力的身体，而是成为自恋崇拜对象的最理想观看客体，也成为了社会策略和礼仪的一种组成因素，从而也成为了消费社会运作的两项最重要的构成因素，即美（la beauté）和色情（l'érotisme）的基础。鲍德里亚指出：“肉体本身的美和性欲两方面是不可分割和相互构成的，它们都密切地同当代社会中对待身体的新伦理相关联。但是，同时对于男人和女人有效的消费社会中的身体，区分为一个女性的极端和另一个男性的极端。这也就是所谓‘女性美’和‘男性美’……但是，在这个新的伦理学的体系中，女性的模特儿始终具优先地位”（Baudrillard, J. 1970: 205）。这样一来，身体，变成了消费过程中的功能性的美（la beauté fonctionnelle）和功能性的色情（l'érotisme fonctionnel）（Ibid. : 205-209）。身体和性，随时随地可以生产“美”，并提供“美”的“新”标准，不断更新美的标准。身体和性的美成为了商品，成为消费的对象，也成为循环式纵欲消费的动力。这样一来，肉体和性也就成为了运作中的价值符号，成为人们盲目追逐的对象，尤其成为在运作中被操作的对象和物品。人们的身体和性，失去其各自独特的唯一性和私有性，成为可以在任何公共场合和交换场合中进行交易的物体，成为消费公众任意摆布的消费品。

## （二）身体的意识形态功能

身体的运作功能还在于：它直接成为了生产的策略，也成为了意识形态

的策略。鲍德里亚说：“对于肉体的崇拜，并不与对灵魂的崇拜相矛盾。对肉体的崇拜只是取代了对灵魂的崇拜，并继承了后者的意识形态功能”（Baudrillard, J. 1970: 213）。消费社会中的肉体运作逻辑，表明肉体成为了一切对象化的最优先的支柱；就好像传统社会中灵魂是优先的支柱一样。因此，关于身体的运作的原则，也就成为了消费的伦理最主要的奥秘。

随着模拟和拟像游戏的膨胀和泛滥，性的解放也加快了步伐，使性的任何一种活动和重现，完全同性的原有生产功能毫不相干。如果说，在以往的社会中身体曾经是灵魂的隐喻，曾经是性的隐喻，那么，现在就根本不再存在任何隐喻，也不存在任何事物的隐喻，身体和性成为透明的恶的象征和化身，身体也就变成了符号泛滥的场所，成为拟像不断增殖的发生连锁传染作用的场域，也成为失掉象征性组织的无限程序化过程的场所。鲍德里亚指出：“被性化的身体现在面临着一种人为的命运摆布。这种人为的命运也就是性的界限的彻底消失。所谓性的界限的消失不是指解剖学意义上的，而是在更为广泛的乔装打扮的意义上，也就是指性的符号之间相互交往的游戏层面。这种性符号相互交往的游戏同以往性的区别基础上的性游戏相反，是一种对性漠不在乎的游戏，也就是对于性的两个极端化不再感兴趣，同样也对产生性欲快感的性不再感兴趣。如果说以往性的问题是涉及到性欲快感和性高潮的范围，那么，性之间的区别的消失就只关系到那些人为的因素，不管这些人为了的因素是性的改变或者是各种外表的信号的游戏……总之，涉及到人的身体和性的问题，随着外科医术和各种人造技术的发展，人的身体和性都只是变成像假牙和假肢那样的东西。所以，性的模式转变成为性的区别的彻底消失，性的区别的消逝又到处成为诱惑力发生作用的场所，这样的状况也就是符合逻辑的”（Ibid. : 28）。在鲍德里亚看来，生活在后现代的时代，在性的领域中和在人的身体活动方面所出现的拟像游戏，已经将性变成像没有价值的符号那样无关紧要，但也正因为性成为如此无关紧要，而又到处呈现，使性成为了发生各种诱惑力的重要场所。在这种情况下，每一个人都无例外地象征性地成为了打破性的界限的拟像游戏的牺牲品。

我们的社会是由身体和性所构成的社会。自从资本主义社会 18 世纪正式形成以来，身体和性的问题，就越来越以多样形式渗透于社会的所有领域，并以不断更新的多元形式，将整个社会和文化进一步改造成为一个不折不扣的“身体和性的社会”。



身体和性的问题，本来就是人类社会和文化的核心因素。人类社会和文化的创造和发展，始终都是同人类处理身体和性的问题紧密相关联。当代西方社会不同于传统社会文化的核心地方，就在于采用新的方式，特别是采用符号和拟像游戏，将身体和性的因素变成为社会文化发展的核心力量。当代西方社会文化同身体和性的相互关系，是我们研究西方社会文化的一个核心环节。鲍德里亚以其独创的理论和方式，探讨了这个问题，为我们进一步了解西方当代社会文化提供了方便。

### （三）阳具中心主义的消费文化

人的身体已经不是自然的身体，而是越来越成为被造出来的性的符号，成为服从流行运作的虚拟物。在这种情况下，身体和性都无条件地服从流行中符号交换的过程。但作为流行符号虚拟物的性，也不是完全没有实际意义，它在实际上主要成为满足男性性欲的符号。这种流行的符号交换，也变成以“阳具”（phallus）或“阴茎”（penis）为中心的无规律的旋转运动和增殖膨胀过程。一种新型的阳具中心主义（le phallogocentrisme）的消费文化诞生并迅速泛滥起来。以口红和化妆用具为例。化妆得很浓的女人嘴唇，并不只是具有功能性的效果，并不只是作为插入男性阴茎的通道，而且更是一个象征，是一种诱发男性性欲的符号，一个诱惑男性性欲的“宝物”（an erotic jewel）。当它进入流行交换过程时，它成为“肿胀”（tumescence）或“勃起”（érection）的象征。这就是说，通过流行物的符号交换，通过女人身体任何一个部位的流行符号化及其“阴茎化”，男性性欲的发泄和满足，可以变成普遍化，成为无所不在和无时无刻不在进行的过程（The sexual act now is often only possible on condition that the woman is converted into a phallic object and is available to be caressed as a phallus）。所以，在当代社会的流行文化符号交换中，男性阳具始终是中心和基本商品，一切交换都是为了转化成阳具，而一切交换活动都依据这个价值原则进行。女人的身体，从此以后，其任何一个部位，都可以变成千变万化的性象征，都成为赤裸裸的肉体，揭开了其上所可能覆盖的一切掩遮物，成为男人性幻想的对象。这就是在阳具中心价值交换规律中的新符号交换形式。在这里，阳具以崇拜物的形式而发挥其功能（phallus functions in the form of a fetish），而对于这个崇拜物

的膜拜形式及其更新，又借助于象征性阉割效果的运作而不断更新（renewed without cease by the work of symbolic castration effects）。所谓阉割，实际上就是以阳具的取代物来掩盖，女人是在阳具的取代物中被掩盖，而且她只要是成为男性性欲的对象，她的身体就随时随地都可以被召唤而来成为阳具（Baudrillard, J. 1976: 168-169）。

带讽刺性的，不论是对于男人还是对于女人来说，是女人的身体在上述悲剧中占据着最中心地位。女人的身体成为阳具性欲交换游戏的具普遍性价值的东西。女人身体是阳具交换游戏的等值中介。男人身体不仅成为判断其价值的“标准”，而且也是赋予交换价值的“权威”这个交换过程，只能在男性性欲颠倒表达方式的情况下，也就是说，只有当男性性欲发泄借用女性身体表达的情况下，才能运作起来，同时也借此显示男女之间的严格区别性。在任何情况下，男人性欲都绝对不能直接表达出来，不然就会使男性阳具失去权威性和神秘性。例如，勃起的阴茎的形象只能通过女人身体某一部位的符号化来表示。这样一来，女人及其身体，就变成受男人统治并归属于男人身体的附属品，成为男性阳具的玩物。所以，在流行交换游戏中，交换的普遍基础是对于阳具的特殊崇拜化，并始终停留在阉割阶段中。

## 第七节 对美国社会文化的批判

鲍德里亚把美国社会和文化的状况当成当代消费社会和文化的典型。他在《亚美利加》和《冷的回忆》等著作中，系统地描述和批判他所看到的美国及其文化（Baudrillard, 1986; 1987b）。《亚美利加》自始至终描述着美国的原始自然景象与人造文化之间的不协调状况。鲍德里亚首先把盐湖城那种“珠宝式”和“居高临下”的“变性欲的骄傲”所造就的“魔力”，同沙漠另一边的拉斯维加斯的“大娼妓的魔力”加以比较，感到：沙漠的开展已经无限地接近电影胶片的“永恒性”。鲍德里亚提醒人们注意：“镜子里的物体可能比实际看起来的物体，还要更靠近一点”。这就是美国的现代技术所造就的文化的一般特征：它们是技术所任意设计出来的拟像形象，但比实际物体还更接近美国人的实际生活，因为它们是在人造的时空结构中存在，没有历史的意义。更令人深思的是眼前展现的沙漠，即刻联想起美国的“沙

漠文化”或“文化沙漠”的性质：到处是络绎不绝的、冷漠的和令人叹为观止的符号、影像、脸孔与仪式的移动，时间凝固成梦幻中的“水平状态”，这是一种比人类学所研究的原始文化还更早的文化，是比原始的印第安原始文化更原始的文化，一种“恒星性”（la sidéralité），一种非人性的偶存状态，一种在别处找不到的寂寥。所有这一切，都是社会叛离的纯粹状态，呈现出冷却与死亡、“社会去核”（dénucléation sociale）过程与边缘化的原始形态。正如鲍德里亚所说：“在这里，在沙漠的横断面貌与地质的反讽中，超越政治者找到其属性与心智的空间。在这里，我们边远的、非社会的、肤浅的世界之无人性，瞬间就找到它的美学形态，它的忘形神迷形态”。实际上，沙漠并不只是存在于美国中、东南部的几个州，而是无所不在地出现在全国各地，使得美国成为了一个世界上仅有的、既先进又保存着“无意义”的国度（Baudrillard, J. 1986）。

鲍德里亚接着指出：“在美国有一种强烈的对比。一边是核宇宙的逐渐抽象化，另一边是初生的、发自肺腑的、压抑不住的活力。这种新陈代谢的活力，既显现于工作与贸易上，又表现在性与身体方面。但它不是出自根性，而是源于无根。基本上，美国以其幅员之辽阔，科技之精进，粗率的善心，即使在用来模拟的空间中，仍然也是现存唯一的原始社会；这是从那些它为拟像而开放的诸多空间的角度来看的图像。其迷人之处在于：到此一游，仿佛它是未来的原始社会，一个盘根错节、混居、人种极度交杂的社会，一个具有残暴仪式却因浮浅的多样性而美丽的社会。这个社会具有整体的‘后设社会现象’，充满了无法预知的结果，充满了其内在令人神迷、但缺乏可以用来反照这种内在的过去，因此，归根究底，它是原始的。它的原始性，已经转变成一个非我们所能控制的宇宙的夸张、非人性的特色；这种宇宙远远超越它自己的道德、社会或生态的固有情理之上”（Ibid.）。

在接受美国《新观察杂志》（*The New Perspectives Quarterly*）主编加德尔斯（Nathan P. Gardels）的访问时，鲍德里亚再次把美国的社会称为“未来的原始社会”。他说：美国和以前的原始社会一样是没有过去的；有的只是它实实在在的现在。所谓没有祖传的版图，并不是指土地，而是指那些象征性的领域。也就是说，美国没有自古累积意义并锤炼不变原则的祖先版图。换言之，美国无处寻根，只能望未来看。因此，美国的根是凭空想象出来的，要靠不断模拟仿冒（Gardels, N. P. 1995）。

鲍德里亚把美国当代社会和文化比喻成“没有历史的未来原始社会”，是意味深长的。首先，作为一种原始社会，实际上就是生活在大自然与神话和符号之间相互交往的领域之中。如果说，一切人类文化都是在大自然和符号之间的相互参照和对立的运作中产生和发展的话，那么，两者之间的相互参照和对立运作，都必须靠具有创造精神的人类思想观念和语言作为中介。越是原始的社会，这种作为中介力量的观念和语言系统，越是模糊和单薄，越是接近自然和符号结构本身；相反地，越是文化发达和历史悠久的社会，这种作为中介力量的观念系统和语言，就越丰富、越多样化、越中介化和越多层次化。美国文化的贫瘠和历史的短促，使美国特有的观念系统也非常贫乏和单薄。作为现代性起源的启蒙理性是在西欧兴起的。因此，从西欧到美国移民的美国人祖先，只是把启蒙文化的产品搬移到美国这块待开发的土地上。从18世纪到20世纪，美国社会和文化基本上是现成地享受和复制西欧的文化产品，使美国没有严格意义的历史文化脉络，从而也缺乏具有创造性的观念生产能力。美国社会和文化的优点，就是善于利用和发挥西欧启蒙理性所创造的一切文化产品，并使这些产品，在脱离了其欧洲母体之后，又在美国本土、在缺乏原有创造观念的基础上，不断地自我繁殖，使这些文化产品，在一种脱离根源和失去参照体系的情况下，自由地加速散播、复制和自我膨胀，远比西欧更“自由”然而畸形地发展起来。这一切造成美国社会和文化充满了神话和符号结构的重叠，同时又越来越脱离其产生母体的原始观念和价值体系。更严重的是，美国政治和资本垄断势力所控制的媒体力量，都比西欧各国更强大和更有效地渗透到文化再生产的过程之中，使上述各种神话和符号结构的畸形运作更加极端化。美国人那种缺乏自我参照和缺乏沉重的历史感的精神状态，又使他们更轻松然而更盲目地自我陶醉于这种文化再生产的游戏之中。正如鲍德里亚所说：美国只存在自然本态和人工做作，缺乏自我参照和自我反思的层面，没有沉重的历史感，所以无法拉远象征与真实之间的距离。由于缺乏这种间隔，不懂得保持象征及其象征物之间的特定的和必要的距离，又没有自嘲的反省功夫，使美国只有某种天真原始的特质，却缺乏深刻理论反省的能力。又因为不懂反讽的意义，就会把假想和真实混淆不分。美国人所专长的，是以实用主义的精神，为了图谋短期利益，在复制欧洲文化方面，比任何人都来得敏感和快速。对于美国人来说，迪斯尼乐园的文化，可以充当信息的传达者，无须任何思考和辨认，便加以接

受，甚至给予崇拜。而电视电影的一切图像，也被反思能力薄弱的美国人当成“真实”的东西来接受。美国文化人就是凭着虚空和乌有而创造出一个乌托邦的理想，再加上电影和各种媒体，不择手段地予以神圣化和神秘化，导致一切虚假的图像被当成真实事物而接受和流传，并不断地复制再复制，在复制的近乎机械运动的重复中，越来越发挥它的控制群众的有效力量。正因为这样，美国成为了当代虚幻的拟像的最好的制造工厂。在美国，单纯靠广告的宣传，就足以使成千成万的消费者追逐那些时髦的产品，并把它们当成实际的幸福来接受。

因此，美国是在美学范围之外的，像沙漠一样，是超越美学的。单纯地依靠符号的复制和任何一种不需要参照体系的拟像游戏，就可以造成一番轰动社会的文化事业来。在美国，文化继续处于野生状态。当美国人机械地将他们所虚幻出来的梦想翻译成事实时，一切美学都被排挤在他们的视野之外。美国人所创造的符号，越远离真理的标准和价值的规范，越重复一切文化古国的文化产品的形式，就越具有某种神秘的诱惑力，使那些成千成万早已忘记历史和忘记文化价值的人群，在他们麻木地寻求实时可以满足的欲望的情况下，找到了没有任何目的的精神快乐。

法国著名的达达主义画家马塞尔·杜尚（Marcel Duchamp, 1898—1968）说过，现代主义的基本特征就是表现出某种“冷漠的自由”（freedom of indifference）。对什么发生冷漠？为什么冷漠？冷漠的目的又是什么？在现代性文化发展的历史时期，同现代性本身已经陷入无法自拔的困境的后现代时期，对于上述有关冷漠的各种问题的答案是完全不同的。对于欧洲的现代性作家来说，那种冷漠多多少少还表现出一种失落感和抗议倾向。这是由于心怀理想，而现实的发展以及个人创作自由的各种努力的结果，却超出了理想的范围，因此才导致一种失落感。而且，在失落感产生之后，这些进行自由创作的艺术家，还继续试图寻求新的自由创作的理念，使他们在失落中仍然不忘历史的价值。但是，到了美国社会，特别是在美国的现实环境中，一切历史的变化，都被阻挡在美国的海岸线之外，使美国人对于思考过程所经历的各种曲折中介结构不再感兴趣，冷漠也就从一开始就渗透在美国人的心目中。具有冷漠传统的美国人，不再像现代性作家那样对失落中所产生的冷漠发生兴趣，而把冷漠当做过时的和普通的事物，更谈不上产生追求“冷漠的自由”的精神动力。美国人对于冷漠的习以为常，使他们容易接受单一结构

的快餐文化，也喜欢在机械复制的循环中自我陶醉。

在美国，比西欧更强烈地表现出政治、经济和文化霸权对于文化再生产的干预过程。正如鲍德里亚所指出的：“拜西方霸权之赐，冷漠已经变成普遍存在的事实。将来，强权会属于那些没有来源、没有信史的民族，属于像原初的美国人那样的人，因为只有他们才能实现‘去版图’（deterritorialization）与‘去重量’，而且能想象出将眼前的情景尽情掏干的程度。使得我们不管愿意与否，未来都摆脱了历史的重心，只跟着人造卫星旋转。在这点上，日本也表现出一种令人高深莫测的矛盾，为我们提供另一个鲜明的实例。日本逃出了祖先的领域，文化上变成‘去重量’的结构，轻飘飘地来到世界舞台上而成为经济强国”（Baudrillard, 1986; Gardels, N. P. 1995）。

## 第八章 布尔迪厄的结构动力学

布尔迪厄 (Pierre Bourdieu, 1930—2002) 比鲍德里亚小一岁, 但他却先于鲍德里亚去世; 这也许是因为布尔迪厄占据着过于显著的学术地位, 使他比鲍德里亚承担起更繁重的责任, 也更多地遭受学术界“圈内”对他的评头论足, 引起过多的争议, 从而使他陷入更多的“麻烦”, 以致使他在精神生活中, 经历比鲍德里亚更多的困扰事件。而且, 法国及整个西方社会越接近 20 世纪末, 越显示出“世纪末危机”的社会文化征兆, 布尔迪厄就越积极地参与维护社会正义的实际社会运动, 走出学院的圈子, 同诉诸抗争活动的广大社会大众一起, 甚至不惜以更为激烈的言论和行动对社会统治者表示不满。他在晚年接见记者访问时, 每每声称自己是“左派的左派”, 是“一位斗士”。因此, 从 80 年代起, 在每场反对国际垄断资本和西方帝国主义的社会运动中, 在反对法国国内各种社会不正义现象的斗争中, 布尔迪厄非但做到几乎没有一次缺席, 而且他还经常充当社会运动的主导人物和“前线”组织者及指挥者。在参与社会运动的同时, 他的社会理论越来越显示出明显的“党性”原则和实践特质。所以, 越接近其生命的终点, 他越显示出不屈不挠的斗争性格和作风, 越将其本身的实践活动同其理论立场联系在一起。当他以七十一岁的年龄去世的时候, 整个法国, 从政治界到学术界, 都轰动起来。法国左派杂志《新观察家》(*Le Nouvel Observateur*) 以《布尔迪厄: 说“不”的人。人、思想家和论战家》(*Pierre Bourdieu. Celui qui disait non. l'homme, le penseur, le polémiste*) 为专题, 发表长达近二十页版面的纪念文章奉献给这位“人民的朋友”(l'ami du peuple) 的杰出思想家 (*Le Nouvel Observateur*, du 31 janvier au 6 février 2002)。法国最大的报纸《世界报》(*Le Monde*) 在报道他的逝世消息时说: “这位法兰西学院的教授、哲学家, 逝世于星期三。他的称誉于世界的‘关于现代性的批判社会学’(sociologie critique de la modernité), 伴随着支持社会运动的责任和义务”( *Le Monde*, le 25 janvier 2002)。



布尔迪厄无疑是法国当代最有声望的社会学家、人类学家和哲学家。从60年代他在学术界崛起以后，布尔迪厄所从事的研究活动，一再地掀开社会学和人类学以及整个人文社会科学理论的新的一页，使他自然地成为法国和西方各国人文社会科学界的头面人物，也同时成为一位“争议性人物”。但毫无疑问，他所掀起的一阵阵争论浪潮，确实推动了当代西方人文社会科学理论和方法论的重大变革，特别是使对于传统理论和方法论的批判活动，走上一个新的历史阶段，从而不但为人文社会科学的发展本身，开辟了更加广阔的前景，而且，也使之更有助于适应千变万化的当代社会文化发展的需要。研究布尔迪厄的社会理论，将使我们有助于更深入地了解近半个世纪以来发生在西方人文社会科学界的重大变革，同时也由此更深入地了解西方社会文化的性质及其变化特征。

由于布尔迪厄整个思想发展过程呈现极端复杂性，他的著作又极其庞杂而艰深，因此，把握他的基本思想脉络，首先要从他的基本概念及其相互关系的分析开始，然后进一步理解他的思想中所隐含的深刻意义。布尔迪厄自己一再强调，他的理论的独特之处，就在于提出和运用“相互关系性”（la relationnalité）概念，以超越传统的“主观”与“客观”的“二元对立模式”为基本特征，使他的任何一个重要概念及其运用过程，都必须在它们的“相互关系性”网络中加以考察和分析。这就是说，布尔迪厄的任何一个重要概念，并不是彼此孤立的；而是在同其他重要概念的相互关系中，呈现其实际意义的。所以，研究他的任何一个重要概念，都势必关联到他的其他重要概念，使我们对于各个概念的理解，不得不在其概念的相互关系总网络中进行分析。因此，对于他的概念的理解和分析，严格地说，都不能只是在一个层面上孤立地一次进行；而是要在反复同其他概念的联系中进行多次反思。布尔迪厄强调其理论和方法的反思性（réflexivité）和相关性（relationalité），就是为了避免把他的概念和任何研究结论当成僵化和固定不变的教条。

在他的思想整体中，最关键的，是他对当代社会文化的象征性结构和再生产过程及其特殊运作逻辑独特而精湛的分析。他自己曾经将这一关键部分概括称为“当代社会文化结构的象征性”（le symbolique de la structure de la société et de la culture moderne），有时也称之为“关于当代文化特权的再生产”（la reproduction du privilège culturel moderne）。他的理论思想经历过多阶段的变化，但他始终强调当代文化生产与再生产问题的关键地位，从当代社

会文化的象征性结构作为观察和分析的切入点，极端关切当代社会的最基本的问题，特别是那些紧密地同社会整体与人们心态的双重结构紧密相关联的重大问题。他认为，由于资本主义文化的高度发展和膨胀，当代社会到处都呈现出象征性暴力的运作及其效果。因此，他非常关心当代社会中无所不在地发挥宰制作用的象征性暴力的性质及其各种变化策略。值得注意的是，当代社会的象征性暴力已经通过当代消费文化的泛滥而进一步渗透到各个角落，连本来最落后的边远地区和国家，也逃脱不了全球化（la mondialisation；The Globalization）的进程所带来的西方消费文化的袭击和侵犯，统统一并被纳入到现代资本主义象征性暴力（la violence symbolique）的宰制网络之中。这个由西方消费文化所带来的象征性暴力，是以西方现代文化中的象征性语言论述暴力为中心，具有无形的和难以抵挡的穿透性和浸润性，甚至可以说，像一种类似于流行病的病毒那样，呈现为无边界和不确定的象征力量。

为了揭示当代社会的象征性暴力的统治机制及其运作逻辑，布尔迪厄首先集中分析当代社会的文化的象征性特征及其再生产机制和策略。在这个意义上说，布尔迪厄的理论，就是关于当代象征性文化的再生产理论。对于布尔迪厄来说，当代象征性文化再生产的核心机制，无非就是当代文化特权的再生产和再分配的循环性和延续性。所以，他从20世纪60年代起，就把研究重点集中在文化特权的“继承”问题上。他认为，当代西方社会统治者所关心的焦点，就是文化特权的一代又一代的延续及加强，因为只有通过文化特权的再生产的延续性，才能保证对于整个社会权力网络的全面而有效的控制。

当代社会文化象征性的主要表现，就是广泛散布于整个社会的文化消费活动中所呈现的“双重区分化”特征。他认为，当代社会文化中的区分化，就是整个社会区分化的基础；而文化区分化又是以消费文化中的区分化作为主轴。所以，消费活动中的文化双重区分化，作为一种最复杂的象征性运作过程，其本身就是一种象征性实践（la pratique symbolique），它呈现出文化区分化同社会区分化之间、社会区分化同人们精神心态区分化之间的紧密互动关系：文化区分化既是社会区分化的主轴，但又受到社会区分化的影响；在文化区分化中，文化活动主体既以其象征性实践实现自我区分化，又进行客观化的区分活动，使主体和客体之间，在文化区分化活动中，发生象征性的互为区分化的双重过程，并产生互为区分化的效果，使整个社会表现出象

征性的结构及性质。这些文化区分化活动，隐含着当代社会文化中各种权力网络的介入及干预，而且它们是通过以语言为中心的符号体系的社会运作来实现的。所以，深入研究布尔迪厄的社会文化理论，又意味着深入探讨他的语言象征性权力的运作逻辑。因此，分析他的文化区分化理论，将有助于我们深入把握他的整个理论思想的核心，同时也帮助我们进一步理解当代社会文化的变化特征。

上述作为主要概念的“象征性实践”，实际上又同他的其他重要概念紧密相连，而在其他的概念中，“生存心态”（Habitus）、“场域”（Champ；Field）、“社会制约性条件”（Le conditionnement social；Social Conditioning）、“资本”（Capital）、“语言交换市场”（le marché de l'échange linguistique）以及“象征性权力”（le pouvoir symbolique），是最重要的。在弄清楚上述各个概念的基本意涵之后，仍然还要再一次从整体的角度，将上述概念连贯起来，在其相互关系中进行反思再反思。

## 第一节 历练社会文化剧变的思想家

布尔迪厄的整个社会理论研究活动，从50年代末至21世纪初，始终都是以建构一个反思型的象征性社会理论为中心，使他有可能在近半个世纪内，不断地以其创造性理论活动，克服和超越传统社会理论，并重建适应于当代西方社会的新型社会理论。

布尔迪厄1930年8月1日出生于法国西南部交界于法国与西班牙两国的比利牛斯山贝阿恩地区（Le Béarn）小镇登桂因（Denguin）。小学毕业后，他以优异成绩考上省城波市（Pau）的著名中学。十八岁时，幸运地考上名列全国榜首的名牌学校巴黎路易大帝（Lycée Louis le Grand）的中学预备班。一般都认为，在法国，每位试图攀缘文化精英升官路线的人，必须有能力在中学毕业后，首先考入像路易大帝中学那样的首屈一指的全国性名牌学校，然后进一步考入享有文化特权的大学级名牌大学或高等学院。文科方面，被列为榜首的名牌大学是巴黎高等师范学院。布尔迪厄就是为了准备考入巴黎高等师范学院而不得不首先在路易大帝中学大学预备班就读三年。正如布尔迪厄本人后来所一再强调的，在法国这样极端重视文化特权再生产的国家

里，每个人的命运及其社会地位，虽然可以靠自己的努力来开创，但更重要的，是要在其成长和升学过程中，善于攀缘国家教育制度所法定的名牌学校升学途径，能够闯过一关又一关的“国家统一会考”（Concours national），在社会文化名流和特权阶层人士的推荐下，通过一级又一级的严格筛选过程，最终获得具有最高“文化资本”的学校文凭，作为累积未来参与社会竞争的个人资本总量的基础。布尔迪厄本人为此曾经带有讽刺和嘲笑的口吻，谈到自己的升学过程，并把自己也归类在“享有特权的文化贵族”和“继承文化特权的继承人”之列。布尔迪厄以自己亲身体会，发现像法国这样即使经历过资产阶级大革命的自由民主国家中，也同样极端重视文化特权的继承性和再生产机制。他在1989年所发表的《国家显贵》一书，曾经轰动法国以及整个西方世界，因为他在那本书中尖锐地揭示了：“即使经历了大革命的洗礼，即使建立了严格的法制系统，确保每一个公民的自由、民主和平等权利，但文化特权仍然被少数人所垄断，并一代又一代地继承下去”（Bourdieu, P. 1989）。

布尔迪厄在1951年至1954年于巴黎高等师范学院研究哲学和社会学期间，深受阿尔图塞和拉康的影响，并同时当时流行的胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）现象学、马克思主义、黑格尔主义、结构主义以及海德格尔和后期维特根斯坦语言哲学进行深入研究和探讨。他还通过梅洛-庞蒂和罗兰·巴特的现象学和符号论进一步对人文社会科学一般方法论问题进行反思。与此同时，布尔迪厄还在巴黎大学攻读哲学和人文科学，准备获取“国家人文科学哲学博士学位”。

对于布尔迪厄来说，从1948年考入巴黎路易大帝中学以及在50年代上半期就读于巴黎高等师范学院时期，是他的思想发展过程中最重要的转折点。这一时期，正是法国及整个欧洲经历第二次世界大战浩劫、度过战后政治不稳定及经济复苏的历史过渡时期。战后的法国的社会生活充满着动乱和转机，而文化领域中则呈现出史无前例的活跃局面。正如本书引言已经指出的，这是一个非常富有创造性的伟大时代。第二次世界大战震撼了整个一代人的思想。成批富有才华的青年思想家以大无畏的革命精神，向传统理论发出挑战，试图改变整个社会文化制度及其基本运作模式。

当布尔迪厄开始对人文社会科学理论感兴趣的时候，黑格尔、胡塞尔和海德格尔正被当做“思想大师”，同另外三位被称为“怀疑大师”的思想

家，马克思、弗洛伊德和尼采一起，为法国学术界所崇拜，成为当时法国思想界进行思想创造活动再出发的主要启蒙力量，为处于变动中的法国思想界带来了最富有创造力和最灵活的思想方法：辩证法和现象学。布尔迪厄后来对他在这一时期的思想转变给予极端的重视。他在《说出的事》（*Choses dites*, 1987）一书中坦率地说：“当我是大学生时，在50年代，现象学以其存在主义的变种，正处于其极盛时期。我很早就阅读了萨特的《存在与虚无》，然后又阅读梅洛-庞蒂和胡塞尔。在当时的知识分子圈子里，马克思主义尚未真正取得如同现象学那样的地位……这就是说，我在当时只把马克思著作当做课堂读物来学，我特别对青年马克思感兴趣，而且被《关于费尔巴哈的提纲》所感动。但当时是斯大林主义取得胜利的时代。如今我的许多激烈反共的同学们，当时都还站在共产党一边”（Bourdieu, P. 1987: 13）。

布尔迪厄还说，他以某种程度的热情阅读海德格尔的《存在与时间》，并对海德格尔的时间观和历史观甚感兴趣。而胡塞尔的《论观念 II》（*Ideen II*）和舒兹（Alfred Schutz）的著作，则帮助他进一步以现象学深入分析社会现象。

除了现象学以外，当时影响着布尔迪厄的思想家，还包括被人们称为“后黑格尔的康德主义者”（un kantien post-hégélien）的哲学家埃里克·维尔（Eric Weil, 1904—1977）和科学哲学家柯以列。他们向年轻一代传播了黑格尔的辩证法和科学哲学理论。同时，哲学家古耶（Henri Gouhier, 1898—1994）、巴舍拉尔（Gaston Bachelard, 1884—1962）和冈格彦等人，也为布尔迪厄深入掌握西方哲学理论给予有益的指导。

布尔迪厄取得“哲学教师资格文凭”和“国家人文科学哲学博士学位”之后，经过短短两年担任中学教师的实际经验之后，在1958年至1960年期间，他到阿尔及利亚首都阿尔及尔大学文学院担任助教，并从事对阿尔及利亚劳工及农民的心态结构变迁的田野调查活动。那个时候，正是法国对于阿尔及利亚发动的殖民战争达到激烈顶点的时刻。布尔迪厄身为法国人，同当时国内许多反战人士一起，对政府的殖民政策不满，并深切同情阿尔及利亚人民。他在授课的同时，认识了许多阿尔及利亚的朋友，同他们建立深厚的感情。而且，他还时常到卡比里地区（Kabylie）做民族学的田野调查，了解当地的“前资本主义”经济的状况，分析由于法国及西方资本主义经济的入侵导致当地农民“离乡背井”的悲惨程度，这使他对阿尔及利亚有了更深入

的认识。他的研究成果《阿尔及利亚社会学》提出了有关“前资本主义农民”受现代经济排挤，而不得不“脱根”（*Déracinement*）的重要理论；将这个理论运用于20世纪末资本主义全球化时期，布尔迪厄进一步指出：资本主义的自由主义经济，使成千上万的贫穷地区人民，刹那间变成为“经济人”（*Homo économicus*），一种人类学意义上的“经济魔鬼”（*un monstre anthropologique*）；因为资本主义现代自由经济，只能加速推动人们疯狂地、无意识地成为没有感情、失去人性的“经济魔鬼”。

60年代初，布尔迪厄就已经充分意识到法国及西方整个社会制度在维护社会特权、巩固社会不平等方面的社会功能。他尤其集中调查和分析扮演关键角色的教育制度，他同他的同事们一起，在1968年轰轰烈烈的学生运动爆发之前四年，即1964年，发表《继承者》一书，向经历两百年左右被官方加以循环地“正当化”的法国教育制度宣战。这本书与同时代的其他社会批判理论著作一起，成为1968年学生运动的理论基础。

在60年代，结构主义思想占据非常关键的地位。布尔迪厄说，正是靠结构主义，才使社会科学成为人们尊敬和主导性的学科（Bourdieu, P. 1987: 16）。布尔迪厄所接受和应用的*结构主义*，最初是列维-斯特劳斯和索绪尔在人类学和语言学中所发展的*结构主义*。列维-斯特劳斯和索绪尔的结构人类学和结构语言学，推动布尔迪厄从新的理论视野，重新观察现象学，并改造当时的语言哲学，使他走上超越客观主义和主观主义的革新道路。布尔迪厄在同其他思想家争论的过程中，逐步地发现了上述结构主义过于强调社会结构和心态结构的固定性和不变性，因而存在着某种对于行动者心态和行为主动性的忽视倾向。布尔迪厄在他的长期田野调查和研究中，意识到行动者心态和行为结构的双重特征，即心态和行动结构，都在其社会历史脉络中，共时地进行内在化和外在化的双重运动。内在化和外在化的共时运作，表明行动者心态及其行为，都同时具有主动性和被动性的双重特点。他后来将心态和行为的这种双重结构，称为“共时的结构化和被结构化”。这就是“结构”的主动结构化和被动的被结构化的“共时性”（*synchronie*）（Bourdieu, P. 1991）。这样一来，布尔迪厄也就超越了传统的主观主义和客观主义，创立了自己的“建构的结构主义”（*le structuralisme constructiviste*）或“结构的建构主义”（*le constructivisme structuraliste*）（Bourdieu, P. 1987: 147）。为了凸显他的特殊的结构主义对于创造性的重视，有时，他也把他的独具特色的结构主义，称为“生成的结构

主义” (structuralisme génératif) (Bourdieu, P. 1987: 24)。

布尔迪厄一再地指出：他的结构主义完全不同于列维-斯特劳斯和索绪尔的结构主义。他之所以称之为特殊的结构主义，是因为他看到了：不只是在语言和神话等象征性体系之内，而且，在社会世界中，都存在着客观的结构；它们独立于行动者的意志和意识，可以影响和限制行动者的行动方向和他们的思想观念。也就是说，客观的结构并不是不动的“框架”，而且具有限定和影响的主动意义。而他之所以称之为建构主义 (constructivisme)，是因为他也看到了存在着两方面的社会生成运动，一方面是那些构成“生存心态”的各种感知模式 (des schèmes de perception)、思想和行动的社会生成过程；另一方面是社会结构 (structures sociales)，特别是场域、群体及社会阶级的结构的社会生成过程 (Ibid. : 147)。这些同时具有主客观性质的生存心态和社会结构，都呈现出不断的自我生成过程和客观的生成过程。

他在著名的社会学家和人类学家达尔贝尔 (P. Darbel, 1941— )、利瓦伊 (P. Rivet, 1876—1958) 和赛柏尔 (C. Seibel) 的领导下，接受法国国家统计局 (l'INSEE) 所委托的任务，在阿尔及利亚从事这项具有重要意义的社会田野调查活动。在此期间，也同著名人类学家萨雅德 (A. Sayad, 1944—1999) 合作调查阿尔及利亚农民的生活习俗和各种礼仪。之后，布尔迪厄又以民族学家和社会人类学家的身份，到他的家乡贝阿恩地区 (Le Béarn) 从事乡村民族学田野调查活动。

自 1961 年起，他以欧洲社会学研究中心和《社会科学研究集刊》为学术研究阵地和论坛，同萨雅德、达尔贝尔、圣马丁 (M. de Saint Martin)、帕斯龙 (J. - C. Passeron, 1930— )、卡斯特尔 (R. Castel, 1849—1935)、尚伯勒东 (J. - C. Chamboredom)、斯那柏尔 (D. Schnapper, 1934— )、帕尔丹斯基 (L. Boltanski, 1940— )、德尔索 (Y. Delsaut) 及其他理论家一起，从事对于教育、文化和社会统治阶级状况的调查和研究活动。在这个被传统社会学称为“教育社会学” (la sociologie de l'éducation) 和“政权社会学” (la sociologie du pouvoir) 的领域中，布尔迪厄创立了自己独特的理论观点，后来成为他的整个学术思想的良好基础。自 1964 年起，布尔迪厄担任了法国巴黎高等社会科学研究院和国家科研中心的文化与教育社会学研究所所长职务。同时，他又在高等社会科学研究院领导对于社会学理论的研究工作。1985 年起，他担任了法兰西学院欧洲社会学研究中心主任，并获选法国



最高学府法兰西学院的社会学终身讲座教授。

布尔迪厄的著作极其丰富。自 1958 年以来,共发表了五十多篇著作,其中最重要的有:《阿尔及利亚社会学》(*La sociologie de l'Algérie*, 1958)、《继承者》(*Les héritiers. Les étudiants et la culture*, 1964)、《一种普通的艺术:摄影的社会运用》(*Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, 1965)、《对艺术的爱》(*L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, 1966)、《社会学家的职业》(*Le métier de sociologue*, 1968)、《论哥特式建筑及其与经验哲学思维方式的关系》(*Postface à Panofsky. Architecture gothique et pensée scolastique*, 1970)、《再生产》(*La reproduction. Élément pour une théorie du système d'enseignement*, 1970)、《实践理论概述》(*Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972)、《海德格尔的政治本体论》(*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, 1975)、《论区分》(*Distinction*, 1979)、《论实践的意义》(*Le sens pratique*, 1980)、《关于社会学的一些问题》(*Questions de sociologie*, 1980)、《说话所要说的意义:语言交换的经济学》(*Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, 1982)、《学人》(*Homo academicus*, 1984)、《被说出的事物》(*Choses dites*, 1987)、《国家显贵》(*La noblesse d'État*, 1989)、《艺术的规则》(*Les règles de l'art*, 1992)、《回答》(*Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, 1992)、《世界的贫困》(*La Misère du monde. Ouvrage collectif*, 1993)、《论实践理性》(*Raisons pratiques*, 1994)、《论电视》(*Sur la Télévision*, 1996)、《巴斯卡式的沉思》(*Méditations pascaliennes*, 1997)、《科学的社会运用》(*Les usages de la science: Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, 1997)《防火板:用来对抗新自由派入侵的言论》(*Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libéral*, 1998)、《男性统治》(*La domination masculine*, 1998)以及《经济的社会结构》(*Les Structures sociales de l'économie*, 2000)等。

作为社会学家,布尔迪厄试图将古典社会学中的马克思、韦伯(Max Weber, 1864—1920)及涂尔干的三支理论传统,在新的基础上融合在一起,发展出能够对当代社会进行批判性分析的一种新的社会理论。布尔迪厄的社会理论,就其内容及其演变而言,充分反映了他所处的当代社会的性质及其变迁过程;他的理论思考的节奏也时时与社会的变化步伐紧密结合和相协调。

如前所述，布尔迪厄曾经把自己的社会理论称为“建构的结构论”（le structuralisme constructivist）或“结构的建构论”（le constructivisme structuralist）（Bourdieu, 1980b; 1987）。由于其理论极端重视行动者行动过程中的语言论述行为及其对社会和行动者自身的生成性结构化（la structuration générative）作用，他有时也称其理论为“生成的结构论”（structuralisme génératif）。这就是说，他的结构主义，并不像列维-斯特劳斯那样，只是重视社会关系和人们心态活动中的“结构”，而且还同时强调这些结构本身在其历史形成和社会功能方面的主动创造力量，特别强调“结构”本身的生命形成过程同它的社会历史条件的内在密切关系及其实际结构化运作过程。他将原有的结构人类学和结构语言学中的“结构”概念，改造成为在主观和客观两方面进行相互穿插和相互渗透的动态性范畴，以便由此超越传统的主观主义和客观主义的片面性。布尔迪厄的理论概念的动态性、生命性、双重性及相互关系性，使他时时强调社会、行动、思想以及社会研究本身的“象征性”（la symbolique）和“反思性”（la réflexivité）。所以，他也常常将其理论称为“反思的象征性形式社会学”（une sociologie réflexive de la forme symbolique）或“反思的社会人类学”（l’anthropologie sociale réflexive）（Bourdieu, P. 1992b）。但另一方面，贯穿于布尔迪厄社会理论研究中的一个基本指导思想，就是以“相互关系性”的原则（le principe relationnel）探讨主观与客观因素在实践过程中相互渗透和相互转化的现象和逻辑（Bourdieu, 1994），从而把传统理论和方法论加以分割和对立化的主客体因素，在其实际相互渗透的运作过程中进行探讨，揭示人类实践和社会实际运作中主客观因素之间所发生的“建构的结构化”（structuration structurant）和“被结构的结构化”（structuration structurée）的过程。因此，也可以把布尔迪厄的社会理论，称为研究“建构的结构化”和“被结构的结构化”相统一的理论（Bourdieu, P. 1979a; 1991）。其实，布尔迪厄本人一向痛恨各种各样的僵化和绝对化的化约主义，所以，他并不打算用一种固定不变的标签来标示自己的理论的特征。在多数情况下，当他不得不为了突出其社会理论的特征，以与各种传统理论相区分的时候，他才针对不同的状况以及针对他所要谈论的主题而对其理论作出不同的评估。但是，不管怎样，在布尔迪厄社会理论研究所贯彻的基本原则，就是把社会 and 人类行动当成具有历史性和创造性的“生存心态”（habitus）的人类施动者（agent）的实践表现（Bourdieu,

P. 1996)。因此，在任何时候，不管研究什么样的社会问题，布尔迪厄都把焦点集中在施动者“生存心态”在实践中的表现，探索其历史轨迹和现实影响，分析其不断转化和不断更新的再生产过程，揭示其再生产过程之内在动力和外在表现网络（Bourdieu, P. 1997）。所以，从布尔迪厄探讨阿尔及利亚劳工问题最早时期，他就明确地提出了“一种时间性的禀性研究的社会学”（une sociologie des dispositions temporelles）的原则（Bourdieu, P. 1958）。显然，在这一时期，布尔迪厄还基本上受到现象学，特别是海德格尔的时间现象学的强烈影响，试图以海德格尔的《存在与时间》所探讨的人类生存与时间的基本模式，研究阿尔及利亚农民及劳工的心态变迁规律。到了90年代，他才把自己的理论称为“相关性的科学哲学”（une philosophie relationnelle de la science），强调他的理论的重心，是揭露社会中的各种“关系的双重意义”（la relation à double sens），同时又强调必须采取一种“双重阅读”（une lecture à double sens）的原则，也就是一种“相关性”和“生成性”的阅读法（Bourdieu, P. 1994: 9-11; 29），去理解他自己和其他一切社会理论。

总之，布尔迪厄社会理论的思想基础是多方面的。第一，他的理论思想基础的建构，是同20世纪下半叶整个法国和西方各国的人文社会科学变革和理论争论紧密相关的。第二，他的理论思想基础远远超出人类学和社会学领域，具有多学科整合和开放性交叉的性质。第三，他的理论思想基础表现了现象学、新康德主义、马克思主义、存在主义、精神分析学、符号论、语言哲学、结构主义和建构主义的综合影响；而其中无论任何一种思想因素，都在被他吸收的过程中受到了根本的改造。第四，布尔迪厄的思想基础中，包含着非常强烈的批判性和反思性的因素。

## 第二节 将社会学当成“战场”的社会学家

布尔迪厄早在巴黎高等师范学院期间，就同当时他的其他同学稍微有所不同，而对于社会制度和教育制度的不合理性问题更加感兴趣。尽管当时法国社会学界并不存在非常杰出的理论家，但他已经开始对社会学理论及其实际效用问题抱浓厚的兴趣。

在开展对于社会的全面研究过程中，布尔迪厄试图采用康德哲学的探索

模式，因而将一切社会现象的研究，归结成这样的一个基本的公式：社会历史运动和社会结构的可能性条件，究竟是什么？这就是说，一切社会现象，既然都同时具有历史性和结构性，那么，它们之可能条件，究竟是什么？总之，在布尔迪厄看来，社会研究主要应该回答社会历史性和结构性之可能条件。为此，社会学家和哲学家在丰富生动的社会现象面前，不应有任何教条式的固定框框，尤其应排除主观主义和客观主义两种极端；必须同时地从动态和静态两方面研究社会的历史性和结构性，避免单纯地导向任何一种抱有总体化倾向的哲学体系。

布尔迪厄尤其吸取韦伯的历史方法，主张从历史联系的角度去考察在各个不同结构网络中的“社会与行动者”，并重构它们之间的相互关系。为此，布尔迪厄不同意经典马克思主义将人的社会关系禁锢在物质性“生产关系”的框框之内的做法，主张深入揭示人的社会关系结构中那些起积极作用和主动作用的各种因素，尤其是心态因素（des éléments mentaux）和文化象征性因素。但同时，布尔迪厄又接受马克思的影响，重视社会结构，特别是经济结构和阶级结构对于行动者的客观制约功能，强调社会结构本身也是人的历史活动的产物，是富有内在生命力的。

同时，布尔迪厄主张依据社会学本身的逻辑，对社会现象作分类调查，以此洞察隐藏于社会空间结构深层的关键机制。为此，布尔迪厄在重视实际经验资料调查的同时，又反对经验实证主义，反对以保罗·费利克斯·拉扎斯菲尔德（Paul Felix Lazarsfeld, 1901—1976）为代表的微观社会学经验论。布尔迪厄在《被说出的事物》一书中，严厉地批判拉扎斯菲尔德的美国式经验实证主义的社会学研究法，批评他们“只在表面上模仿试验上的严谨性”，却在实际上“掩饰着那些由社会学方面所建构起来的真正对象的全面缺席”（dissimulent l'absence total d'un véritable objet sociologiquement construit）（Bourdieu, P. 1987: 30）。

布尔迪厄对哲学理论的极端抽象化的排斥，并不意味着拘泥于纯经验事实的调查，也并不意味着忽视对于研究对象的建构及其可能性的探索。在布尔迪厄看来，社会科学从来都不可能是单纯现实的反映，而是包含着其本身固有逻辑的研究创造过程的成果。他在谈到社会研究中的“事实”的建构时说：“事实从来都不会自身自动地成为对象，除非人要它回答他所提出的问题”（Bourdieu, P. 1968: 62）。布尔迪厄认为，如果社会学家完全丧失认识

论和哲学方面的警戒性，即使应用高度科学化的调查方法和使用精确的数学统计方式，也免不了停留在不痛不痒的表面现象方面。

在布尔迪厄看来，社会学虽然有它的特殊学术领域和具体的研究对象，但他认为，社会学不应该过于将自己仅限于狭窄的传统研究领域，更不应该同社会人文科学的其他学科过于僵化地区分开来，而是应该同语言学、政治学、心理学、经济学、人类学和哲学等紧密结合，打破以往社会学过于坚持“纯”自然科学实证研究方法的传统路线和方法，尽可能地从人和社会的全面观点，研究社会和文化的各个面向。布尔迪厄在最初时代在阿尔及利亚所作的各种社会研究工作，都是跨学科性的，是将社会学、经济学、政治学、人类学、民族学、心理学、语言学和文化研究结合起来的研究典范。

他说：“社会科学不停地环绕着个人和社会的关系问题而旋转和受到困扰。实际上，在我看来，将社会科学分成心理学、社会心理学与社会学，是从最初的一种错误定义而形成的”（Bourdieu, P. 1980b: 29）。也就是说，他认为，以往各个社会科学都没有正确地理解个人与社会的关系，往往错误地将个人和社会分割成不同学科的研究对象，忽略了实际的个人和社会之间的不可分割关系。布尔迪厄反对将社会科学按传统的分类而分割成各自独立的王国，强调社会科学各学科之间的交流和融合，特别主张以正确的观点和方法，重新理解和正确解决“社会与个人之间的关系”问题，并以此为基础建构和重构整个社会科学及其各个领域。在社会科学中，布尔迪厄尤其重视民族学、社会学、语言学和哲学。“民族学同社会学的区别是一种典型的错误界限。正如我在我最近出版的《论实践的意义》一书中所试图揭示的，这纯粹是一个（殖民时代的）历史的产物，而它是没有任何正当的逻辑”（Bourdieu, P. 1980b: 30）。传统民族学和人类学本来就是殖民运动的产物。民族学和人类学研究一向为殖民统治效劳，并试图为西方各国统治“异民族”提供正当化的理论根据。就是在这种背景下，民族学和社会学作了“分工”，似乎民族学只是研究殖民地“异族”的习俗和文化，而社会学则只是研究西方工业社会的问题。

所以，布尔迪厄始终将民族学、人类学和社会学结合在一起，对西方国家及强烈受到西方国家影响的民族，例如阿尔及利亚等国和地区，进行民族学、人类学和社会学的综合研究。迄今为止台湾学术界对布尔迪厄的介绍和研究，往往只是将他说成为社会学家，忽略了他身兼社会学家、人类学家和

民族学家的三重身份，也同样忽视他对于社会科学的全面整合观点。

布尔迪厄一向反对把社会看做实体性的有形结构，也反对把社会当成如同自然界那样的外在于社会学家的纯客观对象。因此，布尔迪厄也反对将行动者同社会的关系，简单地归结为一种“主体”与“客体”的单纯二元对立。布尔迪厄进行社会研究的基本出发点，就是把社会看做是社会中的人及其文化的复杂交错所构成的有机生命体。他从一开始研究社会问题时，就明确地把握贯穿于人类社会生命体中的三大主要力量，即人与人之间的“力的紧张关系”（*rappports de force*）、“正当性”（*légitimité*）及“信仰”（*les croyances*）。

所谓“力的紧张关系”，指的是物质性和精神性、人们心态与社会结构、个人与社会群体以及各个社会群体之间的复杂因素的相互牵制、相互交叉、相互渗透、相互影响及相互转化。“力的紧张关系”把社会同个人、同自然界、同历史紧紧地联系在一起，形成社会整体及其各个组成部分之间的生命张力，产生出社会整体及其各个组成部分的活生生的、永远相互影响的动力关系。

所谓“正当性”（*légitimité*）是为了强调社会作为人与人之间的相互关系的总体，始终存在着统治与被统治的关系，而且，这种统治关系，还要借助于整个社会的力的相互关系网的经常性冲突和协调，达到“正当性”的确立，才能使社会及其内在的统治关系建立和巩固起来。所以，正当性问题始终是社会的一个最基本的问题。正当性往往是通过社会共识的形式建立起来，以“合法”的程序获得巩固。但是，任何正当性实际上又是在社会地位不平等条件下，由社会上占优势或强势地位的社会势力所控制，并归根究底是为其统治地位的合法化服务的。所以，在“合法”的正当性程序的背后，始终存在着复杂的阴谋、暴力、竞争及策略的力量的无止境的活动。因此，布尔迪厄认为，正当性问题实际上典型地显示了社会本身的高度复杂性及象征性。

所谓“信仰”是贯穿于整个社会的无形精神力量，往往采取宗教的和非宗教的多种形式表现出来，成为维系整个社会和各个群体的内在动力基础。信仰是各种文化和艺术创造的一个重要源泉，又常常成为统治力量实际运作的精神支柱，在社会实际运作和正当化过程中，扮演无形却不可忽视的角色。信仰的强大影响经常通过象征性的结构显示出来，因此，它又是非常隐

蔽，并更多地采取无意识的途径发生作用。

布尔迪厄一方面通过自己的亲身调查研究经验和体验，另一方面通过马克思、韦伯及涂尔干的古典社会学理论的启示，深刻地意识到上述“力的紧张关系”、“正当性”和“信仰”三大因素的极端重要性。但现代社会已经发展成为以文化再生产为主轴的新型生命共同体。所以，现代社会(société)一方面是人與人之间、人及其所创造的文化之间的复杂相互关系的产物，而这个复杂的相互关系，无非就是由各种象征性的权力网络为基干所构成的相互竞争的力的紧张关系网；另一方面，社会又是人与人之间的相互关系及其所创造的文化不断地进行更新和再生产的基本条件。人以其文化创造了社会，但社会也同时地成为人的生存和创造活动的基本客观条件，反过来制约着人的创造活动，成为人的生存及其创造活动的前提和出发点。人同他生活于其中的社会之间，始终处于紧张的互动之中。这样一来，人同社会构成了一种双重结构，而组成这个双重结构的双方，一方面各自向对方施展各种影响，另一方面又深受对方的制约，使两者之间发生共时的双向互动和互制。

从1966年发表《继承者》以后，布尔迪厄更集中地研究文化再生产以及统治和象征性暴力的相互关系问题。他认为，在象征性暴力日益渗透到文化再生产过程的现代社会中，被统治阶级(les dominés)不得不并无意地被纳入象征性暴力的运作漩涡之中，并成为象征性暴力的主要牺牲品。因此，在社会中处于劣势或弱势地位的被统治阶级，时时刻刻都受到整个社会的现成的不合理的社会条件的挤压，被迫地在他们的生存心态中内化作他们自己的生活条件，使他们反过来又成为当代社会各种象征性暴力泛滥肆虐的社会基础。在布尔迪厄的思想整体中，最关键的是他对当代社会文化再生产性质的深刻分析，这也就是他所说的“当代社会文化结构及性质的象征性”。

当代社会是以其文化再生产活动作为基本动力的，而当代社会文化再生产活动又是一种象征性的文化实践。当代社会文化再生产活动的象征性，主要表现在文化再生产和消费活动的双向共时变化结构和双重区分化特征。他认为，当代社会文化再生产的双向共时变化结构，就是心态结构和社会结构的共时双重分化；而当代社会文化再生产中的区分化(la différenciation de la reproduction culturelle de la société moderne)，就是整个社会区分化的基础；文化再生产和消费活动中的双重区分化，作为一种最复杂的象征性权力运作



过程，其本身就是一种象征性实践（la pratique symbolique），它呈现出文化再生产区分化同社会区分化之间的紧密互动关系：文化再生产区分化既是社会区分化的主轴，但又受到社会区分化的影响；在文化再生产区分化活动中，文化再生产活动的主体，既以其象征性实践活动，实现其自身的自我区分化，又进行着客观化的区分活动，使主体和客体之间，行动者与社会之间，在文化区分化活动中，发生象征性的互为区分化的双重过程，并产生互为区分化的效果，并使整个社会表现出象征性的结构及性质。这些文化再生产的区分化活动，隐含着当代社会文化中各种权力网络的介入及干预，而且它们是通过以语言为中心的象征体系的社会运作来实现的。所以，深入把握布尔迪厄的社会文化再生产理论，又意味着深入探讨他的语言象征性权力运作逻辑的理论。

作为他的主要概念的文化再生产（la reproduction culturelle）及其“象征性实践”基本范畴，实际上又同他的其他重要概念紧密相连；而在这些其他概念中，“生存心态”（Habitus）、“场域”（Champ；field）、“社会制约性条件”（Le conditionnement social；Social Conditioning）、“资本”（Capital）、“语言交换市场”（le marché de l'échange linguistique）以及“象征性权力”（le pouvoir symbolique）等，是最重要的。在弄清楚上述各个概念的基本意涵之后，仍然还要再一次从整体的角度，将上述概念连贯起来，在其相互关系中进行反思、再反思。

当有人问社会学是否是一门科学时，布尔迪厄明确地说：“社会学确实是一门科学。但问题是在什么意义上可以说它是一门科学？正是由于这一点，其答案可以根据不同的社会学家而有所差别”（Bourdieu, P. 1984: 19）。社会学家不应该只是将自己装扮成“客观中立”的“科学家”，对社会上各种运动和实际斗争置之不理或置若罔闻，而是应该积极地从事实际斗争和社会活动，将自己看成社会的一个活生生的成员。布尔迪厄自己的实际活动，实践了他的诺言。他从青年时代起，就积极地从事社会运动，甚至参加各种社会政治斗争。

从20世纪90年代起，他更是国际著名的反全球化（Anti-Mondialisation；Anti-Globalization）运动的左翼知识分子。1995年法国国内失业者的人数达到了史无前例的程度。正当法国政治和经济危机达到新的顶点的时候，政府总理阿兰·朱佩（Alain Juppé）提出了社会改革方案。一群支持政府改革方

案的自由主义知识分子，以《精神》(Esprit)杂志为论坛，发表一系列批评左派的“野蛮”的言论。布尔迪厄为此挺身参加由失业者及工会所组织的社会运动。在该年年底举行的法国全国罢工的动员会上，布尔迪厄上台发表情绪激昂的演说。他严厉地批判了自由主义知识分子所提出的“非自由主义，就是野蛮”的口号。布尔迪厄的讲话神态及其激进立场，使人回想起70年代萨特在勒尼奥汽车制造厂支持工人罢工的演说。1998年1月法国失业者上街示威，甚至强占象征着“文化特权”基地的巴黎高等师范院校舍。布尔迪厄当时也热情地站在失业者一边。2000年6月，反全球化运动的头面人物之一，法国农民全国工会负责人若热·博维(José Bové, 1953—)，由于在世贸会议期间捣毁了麦当劳餐厅而被审判。布尔迪厄抱病连续两日参加了为若热·博维辩护的活动。

布尔迪厄主张将社会学的职业，当成一种“战斗”(combat)，而将社会学领域当成“战场”(champs de combat)。社会学之成为“战场”是不可避免的，因为对于社会学家说来，他必须面临社会学领域内部的斗争，又要面临整个社会的复杂斗争。社会学家从来都不可能脱离利益和权力的竞争，但这也并不意味着社会学家只能以其自身的利益出发从事研究工作。社会学家之间发生理论和方法的争论，是不可避免的；如果社会学领域内没有争论，那才是奇怪的事情。针对社会上的各种问题，社会学家有职责进行考察，并发表自己的意见。因此，社会学的发展势必使社会学家亲身参与社会运动本身。布尔迪厄说：社会学是一门“制造麻烦的学科”(Bourdieu, P. 1984)。社会学要不断地“揭示被掩盖的事物”(dévoile des choses cachées)(Ibid.: 20)。布尔迪厄认为，社会学家可以尽可能地以客观的方法，对于社会现象进行分析，但同时还要意识到自身研究工作的局限性。因此社会学家必须随时准备进行反思，并意识到自身的工作成果是带有象征的意义。布尔迪厄反复强调社会学家必须随时批判自己的固有知识和观点，要排除自发性知识所产生的各种虚幻印象，要善于协调主客观因素的影响，尽可能正确地“建构”自己所观察的社会，并正确地“建构”必要的研究资料和原始数据。他反对对调查统计数字产生“盲目迷信”。他认为，社会世界是以建构起来的数据和数据为基础产生出来并加以论述的。

布尔迪厄的社会理论从来都不把社会当成抽象的、固定不变的结构。创建和建构社会理论的目的，是为了尽可能地揭示社会的本来面目，展示它的

运作逻辑。但是，社会本身的高度复杂性及其运动性，使社会理论很难如实地描述和分析社会的历史和现实状况。在布尔迪厄看来，要尽可能地真实表现社会，社会理论首先必须充分了解社会本身的性质，同时也不可避免地必须充分了解作为观察者和分析者的社会科学研究人员本身。

布尔迪厄认为，社会的性质是由构成社会本身的复杂因素及其同样复杂的相互关系所决定。如前所述，布尔迪厄反对客观主义和主观主义的社会观及其社会科学研究方法，主张在观察社会时，以社会本身原有的象征性，描述、分析和探索社会的性质、结构及其运作逻辑。

问题并不在于象征本身，而是在于社会的象征性。象征性（*la symbolique*）是以动力学（*la dynamique*）和反思性原则为基础所观察出来的社会文化现象的原本性质及结构。象征性所要强调的，不只是社会中到处存在着的象征事物及其结构，而且，更重要的，是为了指明社会中存在的象征事物的运动性、变动性、多层次性、相互关系性、不停的相互转换性、模糊性、暧昧性及自我创造性。实际上，象征性所涉及到的问题，不只是作为研究对象的社会本身，而且，还关系到研究社会的人本身的性质及其对社会的态度、观点及各种实际关系。在谈论社会的象征性时，一点都离不开人的象征性。也正因为这样，布尔迪厄坚决反对传统的主观主义及客观主义。

布尔迪厄反复强调社会、行动、思想以及社会研究本身的“象征性”（*la symbolique*）和“反思性”（*la réflexivité*），所以，他在美国芝加哥大学的演讲中，明确地将其理论称为“反思的象征形式社会学”（*une sociologie réflexive de la forme symbolique*）或“反思的社会人类学”（*l'anthropologie sociale réflexive*）（Bourdieu, P. 1992b）。这种反思的象征性社会学和社会人类学，贯彻一种“相互关系性”的原则（*le principe relationnel*），探讨主观与客观因素在实践过程中相互渗透和相互转化的现象和逻辑，揭示人类实践和社会实际运作中，思想、情感、风格、心态方面和社会结构方面的主客观因素之间所发生的“被动中的主动”和“主动中的被动”的共时双重转化过程。因此，又可以把布尔迪厄的社会理论，称为一种研究结构的外向“结构化”和内向“被结构化”的相互统一的理论（Bourdieu, P. 1979a; 1991）。

其实，布尔迪厄本人一向痛恨各种各样的僵化和绝对化的化约主义。所以，他并不打算用一种固定不变的标签来标示自己的理论的特征。在多数情况下，当他不得不为了突出其社会理论的特征，以与各种传统理论相区分的

时候，他才针对不同的状况以及针对他所要谈论的主题，对其本身的理论作出不同的评估。但是，不管怎样，在布尔迪厄社会理论研究中所贯彻的基本原则，就是把社会和人类行动，统统当成具有历史性和创造性的“生存心态”（habitus）的人类“施动者”（agent）的实际活动表现（Bourdieu, P. 1996）。因此，在任何时候，不管研究什么样的社会问题，布尔迪厄都把焦点集中在施动者“生存心态”在实践中的表现，探索其历史轨迹和实际影响，分析其不断双向共时的转化和不断更新的再生产过程，揭示其再生产过程之内在动力和外表现网络（Bourdieu, P. 1997）。

### 第三节 当代社会的文化特权再生产

在布尔迪厄的整个社会理论体系中，关于文化特权的再生产（la reproduction du privilège culturel）是最重要的论题。这是因为他所研究的当代西方社会，已经发展到文化生活占据主要地位的新阶段，文化的因素已经几乎蔓延到社会的各个角落和领域，不论对社会结构还是对人们的心态结构和精神生活，都具有重要的影响。而且，更重要的，还在于：当代西方社会，一方面是以自由民主制制度为基础所建构，其文化再生产机制基本上是人权平等和自由创造原则；但另一方面却又将维护和加强文化特权的再生产和再分配（redistribution），当成文化再生产过程本身的最核心的部分及其基本宗旨。所以，布尔迪厄认为，从整体看来，当代西方社会的文化再生产，基本上不是自由平等的文化再生产，而是文化特权的再生产和再分配，特别是一种在自由民主制掩盖下的文化特权再生产，其过程始终将社会上最拥有权力和掌握庞大资本的集团的既得利益放在首位，使文化再生产过程，实质上变成了少数握有文化特权的少数集团的“文化特权继承关系”，变成为这些握有“文化特权继承权”的少数“继承者们”（les héritiers）进行其垄断的特权继承、更替和代代强化的过程。

因此，在布尔迪厄的文化特权再生产理论中，包含着六个关键部分：（1）作为文化生产的外在环境条件及基础的社会结构（la structure sociale），包括其现状及历史结构，都是在文化特权再生产中发挥“社会制约性条件”（le conditionnement social）的功能。布尔迪厄认为，作为文化再生产的社会

制约性条件，社会结构应该包括静态的与动态的、制度化的与非制度化的或未制度化的、显示的与潜在的、物化的与象征性的以及可见的（有形的）与不可见的（无形的）两方面，对于各个方面的因素，都必须给予充分的注意，并具体地分析其特征和特殊运作逻辑。（2）作为文化再生产的精神基础的心态结构（la structure mentale），即布尔迪厄所说的“生存心态”（Habitus），是进行和实现文化再生产的精神动力，也是上述社会结构的历史缩影和内在结构化的结果，同时又是上述社会结构现状及未来状态的“前结构”；心态结构和生存心态是人们社会行为的指导原则的源生地，也是社会行为本身反射地内在化的产物。（3）人们在文化再生产中所占据的社会地位（社会身份）（le statut social）是由他们握有的“资本”（le capital）总和所决定。资本在当代社会中，采取四大基本形式：“经济资本”（le capital économique）、“文化资本”（le capital culturel）、“社会资本”（le capital social）及“象征资本”（le capital symbolique）。（4）由人们所掌握的资本总量决定了人们的不同社会地位及社会角色，也决定了整个社会成为了确确实实的权力争夺的场域（le champ）。社会从来都不是抽象的，而是时时刻刻充满着权力斗争，是由组成社会空间的各个不同的场域中的权力斗争和资本较量状况所决定的。不同的社会场域具有不同的运作逻辑，具有各自的权力斗争策略。（5）当代社会文化再生产是以象征性结构及方式进行运作的。文化，特别是构成文化主要因素的语言，本来就是以象征及其运作建构起来的。但由于当代文化本身已经经历并继续经历多层次的人为加工，又加上权力的加紧渗透，当代文化再生产就更加显示象征性的性质。西方消费社会是一个典型的语言象征性市场（le marché symbolique linguistique），而在这个语言交换的象征性市场中，由语言论述（le discours linguistique）及各种象征的运作所产生的象征性暴力（la violence symbolique），是整个社会进行正当化的主要依靠力量；在争夺权力和不断进行社会地位重构过程的语言市场中，掌握着不同权力和资本的人们，主要以委婉表达（euphémisme）的语言论述策略为手段，再结合上述语言论述暴力的象征性力量，进行文化再生产中的权力分配与再分配。因此，当代西方社会的正当化程序是以“否认”（Dénégation）为主要策略。（6）在当代西方消费社会中，人们的生活风格（le style de la vie）和文化品味（le goût culturel）已经构成为社会区分化（la différentiation sociale）和社会地位优异化（la distinction du statut social）的基

本依据，也是实现文化再生产连续过程的决定性因素；而这些在人们的日常生活和一般社会活动中普遍表现出来的生活风格和文化品味，又在很大程度上取决于人们所掌握的资本总量、文化教养过程的特征及其生存心态的特殊结构。

上述各个重要部分的概念及范畴，虽然各自具有本身的独特意涵，并在布尔迪厄的社会理论体系中占据不同的理论地位，但它们之间始终都是相互关联和相互依存，并在不同场合下，依据理论论证及实际行动的需要而相互转化。因此，这些概念及范畴个个都是“相关性”和“象征性”，同时又是“反思性”。

历经四百年左右发展起来的近现代资本主义社会，到了20世纪60年代，终于到达了一个重要的历史转折点。不管人们怎样称谓当代资本主义社会，说它是“晚期资本主义社会”（Habermas, 1973）也好，“后现代社会”（Lyotard, 1979）也好，“后工业社会”（Bell, 1973）也好，或者“消费社会”（Baudrillard, 1970）也好，其共同点，就是强调文化再生产（reproduction culturelle）已经在整个社会实践总体中，提升到一个决定性的地位，以至人们可以说，当代社会是一个以文化实践及其不断再生产作为整个社会的基本运作动力。布尔迪厄的社会理论的重要贡献，就在于灵活地从人类学、民族学和社会学的整合视野，提出了一个崭新的文化实践及其再生产理论，以便独到地揭示当代社会的基本特征。

为了摆脱传统形而上学本体论模式和自然科学模式，布尔迪厄在研究文化再生产问题时，主张更集中地研究文化再生产活动本身，而不是停留在已经产生的文化产品上。

自然科学研究方法传统的严重影响，特别是经验主义的演化论的强烈影响，使英国社会人类学在相当长的时间里，在研究文化的过程中，总是首先看到文化的经验形态，只集中地观察和研究以“产品”形式所表现出来的人类文化。这样一来，当英国社会人类学家研究各民族的文化的时候，其出发点就是观察和搜集可以通过感官感受到和经验到的文化实物或各种已经制度化和组织化的社会文化产品。这些文化产品，当然表现了人类文化的一般特点，而且，对于任何一种科学的文化研究来说，都是值得珍视的宝贵数据。但是，当文化作为特定的产品形式而在社会中表现出来的时候，它们已经是作为精神创造的某种结果，作为沉淀或结晶出来的“物化”或“形式化”

的精神创造物。这些已经“物化”、“形式化”或“制度化”的文化，在某种意义上讲，是一种“死”的精神的化身。当然，在所有这些“物化”、“形式化”或“制度化”的文化产品中所呈现出来的“死”的精神，也并不是说同活生生的精神创造活动完全脱离关系。在文化产品中的死的精神，是在相对的意义之上，是相对于活生生的从事创造的精神生命而言，是指在文化产品中被某种形式所限定，而暂时停止了活动的那些人类精神。或者，换句话说，在文化产品中的人类的死的精神，是以种种“物的”或“形式化的”形式，作为其继续活动的一种“中介”，作为人类精神向未来更新的创造活动、更长远的创作生命历程的一个中间环节。就此而言，在产品中所表现的人类精神，只是采取暂时的停顿和静止，采取表面“死亡”的形态。尽管在产品中的人类精神只是采取暂时的凝固阶段，但同活生生地进行着创造活动的人类精神相比较，这些产品中的物化了的死的精神，毕竟只能构成人类文化的生命总体中的人类精神的一个组成部分罢了。如前所述，人类文化的本质，是永不满足的人类精神，在实现其追求自由理念的活生生历程中的展现。因此，以研究人类文化为基本任务的社会人类学，全面地说，应该深入研究作为文化创造的基本动力的人类精神，是如何地在人类社会的长期发展和演进中，以多种多样、适合于其不同历史阶段的形态和特征，而永不停顿并永不满足地在追求自由的过程中，呈现其生命的历程。这就要求人类学家及社会学家不仅研究在这漫长的活生生的精神生命历程中的不同阶段，研究这些精神生命在不同的文化产品中所采取的暂时性的历史形态，而且，更重要的是，要重点地去研究作为文化发展动力的人类精神本身的运作过程，研究其创作中的活生生的实际转化过程。布尔迪厄所提出的“生存心态”以及其他重要新概念，就是为了更集中地探讨文化再生产中的死的精神创造过程及其同现实生活的复杂关系。

布尔迪厄认为，人类学和社会学对于文化的研究本身，就是一个非常复杂的人类精神的创造和不断再生产的过程。人类学和社会学研究文化的时候，一方面可以把文化生产和再生产过程以及它的文化产品，当做研究的对象和研究的内容。而当人类学和社会学把人类文化的生产和再生产过程及其文化产品当做对象加以研究的时候，人类学和社会学也可以采取暂时分割的方法，或者采取整体式的研究方法。所谓暂时分割的研究方法，指的是把人类创造、生产和再生产文化的过程同文化产品加以分割进行研究。也就是



说，人类学和社会学作为具体的专门性的特殊学科，可以对人类文化的各个领域，其中包括人类文化的生产和再生产过程同它们的文化产品暂时分割开来，分别当做具体研究的特定对象。所谓整体式的研究方法，指的是人类学把文化生产与再生产过程同它的产品当做一个研究的整体，并在这个整体的范围内，深入研究文化生产和再生产过程同文化产品之间的活生生的互动关系，同时，也研究文化生产和再生产过程的整体结构中，其内在构成因素之间的相互关系，研究文化产品的整体结构中，其内在诸构成因素之间的相互关系。不管人类学和社会学对于文化生产过程和它的产品采取什么样的研究途径和方法，这种研究过程本身，已经是人类文化的生产和再生过程的构成因素和组成部分；而且它就是人类学家和社会学家亲身参与其中的活生生的文化再生产过程。因此，对于文化的研究，人类学家和社会学家不仅可以把文化及其再生产过程当做对象去研究，而且也可以把这一研究本身，当做他们在研究中的文化再生过程的活生生的、具体的和现实的再现和重演。也就是说，人类学家和社会学家的研究工作，既是对于其研究对象的研究，也是人类学家和社会学家本身参与文化再生产活动的表现。

对于人类文化再生产过程及其产品的研究，之所以是一种非常复杂的研究过程，之所以是人类文化再生产过程的一种具体的再生过程的重演，就是因为人类文化再生产的过程，永远都渗透着（1）过去与现在；（2）生产和再生产过程同文化产品；（3）被研究的文化再生产过程和文化产品同正在作为研究主体的人类学家和社会学家所进行的研究活动之间的互动关系。换句话说，在人类的文化再生产过程中，首先包含着过去与现在的历史循环关系，文化再生产过程可以表现为从过去到现在的单线单向的演化发展结构，但同时又是从现在到过去的倒向循环的还原、再现和重叠过程。因此，文化再生产过程充满着多种单线单向运动和多面向多维度的循环交叉的运动；“过去和现在”就是在这样的复杂运动中交错和互动起来。其次，在人类的文化再生产过程中，包含着生产和再生产过程同文化产品之间的持续不断的复杂互动。如同上述过去和现在之间包含着多种单线单向运动和多面向多维度的循环交叉的运动一样，文化生产和再生产过程同文化产品之间也不是单纯地只是一种单线单向的因果关系，而是多面向和多维度的循环往复关系和相互渗透的过程。传统人类学只把文化产品当做既有的研究对象，当做以往的文化再生产过程的一个结果。这种单线单向因果论不但把文化产品固定

化，把文化再生产过程简单地当做该文化产品形成之“因”，而且也把作为产品之因的再生产过程同作为结果的文化产品分割开来，并将这种分割关系固定化。这样做的结果，传统的人类学家也往往把文化产品中的各种组成成分及其相互关系，简单地看做是该产品生产过程中诸构成因素的结果。但实际上，产品的结构以及其各构成因素的相互关系，同生产该产品的文化再生产过程的实际结构及其构成因素的内在关系，是两种既相联系又完全相异的系统。以为文化产品的结构及其相互关系可以表现该产品的生产过程的结构，这是传统人类学和社会学的一种天真的想法。再次，被研究的文化再生产过程和文化产品，不只是作为研究对象而已，而且也应该同作为研究主体的人类学家和社会学家所进行的现实的研究活动存在互动的关系，存在相互渗透的关系。这是因为一方面，被研究的文化再生产过程和文化产品既是历史的又是现实的，既是与现实的研究活动保留一定的间隔，但又延续并渗透到正在进行的研究活动中，构成了两者之间的循环往复的互动。这种复杂的关系，一方面把历史上已成为过去的文化再生产过程复活和再现出来，另一方面又使人类学家和社会学家的现实活动具有亲自参与文化再生产活动整体的性质和意义。

布尔迪厄认为，社会人类学家作为一个现实的人，本来就是人类文化生命活动中的一个不可分割的成员。当社会人类学家从事人类文化研究的时候，就加倍地使自己从属于人类文化活动的生命过程。这样一来，社会人类学家，通过他们自身的文化研究活动，使他们的隶属于人类文化活动的身分，进一步双重化，并因此而复杂化。

因此，将人类学研究从传统的研究文化对象转变为研究文化再生产过程本身，特别是集中研究文化再生产过程中，作为文化生命动力源泉的人类创造精神的运作逻辑，是人类学发展过程的一个重要转折。这一转折的重要意义，不仅是研究方向和方法论的转变，而且是社会人类学本身的根本性质以及与社会人类学相关的一切社会人文科学的性质的转变。但这只是这一个重要转变的第一层面。随着这一根本转变所引起的第二层面的改变，是人类对于其所创造的社会和文化的重新理解，并在这种新的革命性理解基础上，以完全不同于历史以往文化形态的新模式，重构人类社会和人类文化，包括重构组成社会和文化的基本因素的各种制度、语言、文字、日常生活模式以及人与人之间的基本关系。最后，在第三个层面上，社会人类学的研究方向，

从历史的和现有的文化产品到文化生命运作逻辑的转变，还意味着人对自身的彻底了解，意味着人类经历了文化再生产的长期曲折的历史过程之后，终于在真正的文化再生产的活动中，找到了彻底自我解放和实现向自由王国飞越的途径，找到了人实现其自身作为目的的最高目标的必由之路。

布尔迪厄研究当代社会文化再生产的理论，更是集中地指向这个再生产过程中的权力斗争及其语言论述形式，指向这场权力斗争中的语言论述的象征性策略变化程序及其同权力正当化的内在关系。这样一来，布尔迪厄就把当代社会文化再生产过程的研究进一步具体化和现实化，更紧密地同当代社会的整个社会结构的象征性特征及其特殊运作逻辑联系在一起。

布尔迪厄作为社会人类学家，当他深入研究人类实践的一般结构和运作逻辑的时候，当然首先重视人类实践的文化再生产性质及其所采取的象征性结构。他的研究，首先把文化再生产活动的行动者，放置在其行动实际展开的社会结构和心态结构的双重结构之中；其次，以相互关联的观点，动静结合地全面考察文化再生产行动展开过程及其前后所处的相互关系的网络，把相互关系放在优先的决定一切的地位；第三，从行动者所处的地位及其变化的各种可能倾向，深入分析行动者在文化再生产行动过程中所进行的一切内化和外化的心态结构，分析这种同社会结构共时同质双向运作的心态结构同行动本身的相互关联；第四，深入分析行动者的内在心态结构和外在的行动脉络在文化再生产行动的各个场域及其变化的可能性中的影响，同时，也分析行动及其影响的各种可能倾向和可能维度，以便从行动的实际和可能的双向结构中揭示实践的一般逻辑；第五，在由语言和权力等各种象征性文化中介因素所展示的运作过程中，分析行动和实践通过象征性文化中介结构所能展现的象征性实践运作逻辑。

在布尔迪厄看来，以生存心态为基本动力的文化再生产的象征性实践，既具有历史性，又有超历史的独立性和自律性；它既是历史的产物，又是超验的。在这个意义上说，文化再生产中的生存心态，不仅为一切行动的实际展开，而且也为一切个人的自由思想和自由创作，提供了可能性。布尔迪厄说：“作为生成性图式的既得体系，生存心态使一切附属于其生产的特殊条件的思想、知觉和行为的自由生产，成为了可能”（Bourdieu, P. 1990: 55）。布尔迪厄在说明生存心态在象征性实践中的意义和作用的时候，极力反对那些把自由和历史必然性相互割裂，并视之为两个相互独立的“二律背反”的

教条主义者和决定论者。布尔迪厄在这里显然清楚地意识到文化再生产活动的两个重要方面，也就是一方面行动中包含行动者的富有创造性的自由意志，另一方面行动中又包含一般实践固有的各种可能性的结构。

文化再生产（Lareproduction Culturelle）活动，一方面是创造和再生产具体的文化产品的特殊历史条件下的文化实践；另一方面，它又是具有一般实践特征的人类文化历史创造活动。在这种情况下，研究人类文化的再生产活动，既要充分考虑到不同的社会历史阶段的文化创造活动同它的产品之间的复杂互动网络，又要看到这种文化再生产活动同一般人类实践、同一般的理论和实践的相互关系的复杂关联。

在现实的实际活动中，主体与客体、动机与效果以及行动者所处的社会结构及其自身的心态结构，实际上都是交错地双向互动着的三个层面。由于实际活动永远是渗透着人的心态和社会结构，而且实际活动又永远离不开人的文化再生产，所以，人的实际活动始终采取象征的结构。在这个意义上说，文化再生产的实际活动之所以具有象征性的性质，就是因为它是上述三大层面交错双向互动的结果。

人类实践的象征性结构典型地显示在文化再生产活动中。在文化再生产活动中，客观化（objectivation）或外在化（extériorisation）的过程同内在化（intériorisation）的过程，都是同时地以同质的结构实现和完成的。换句话说，象征性实践的过程，一方面，就是“行动者”通过其行动所完成的“建构的结构化”（structuration structurante）和“被建构的结构化”（structuration structurée）的同步双向互动过程；另一方面，它又同时地表现为“社会”所完成的同一类型的“建构化的建构”和“被建构的建构”的双重活动。不仅如此，象征性实践在完成上述在“行动者”和“社会”双层次的一对各具双重结构的活动时，又再次同时地实现“社会”和“行动者”的“象征性权力”的区分化及再分配，使上述在“社会”和“行动者”双层次所完成的“建构化的建构”和“被建构的建构”，具有“象征性权力”的双重运作结构（Bourdieu, P. 1991: 163-170）。

人的文化再生产的象征性实践所固有的上述双重性意义结构，一方面是同象征性实践的文化性质，特别是同象征性实践中的语言使用特征紧密地相联结的，另一方面则是同象征性实践中的行动者的生存心态的特征紧密地相联结。这就是说，首先，人类象征性实践中的文化性质，特别是语言，这个

人类特有的象征符号体系之介入，使行动者的行动和社会两个层次，都赋有由语言所贯注的魔术般象征性结构及运作模式；其次，行动者的生存心态的象征性结构，连同上述象征性语言符号体系之介入，又使行动和社会两层及其相互关系的象征性结构更加复杂化和进一步增殖起来，构成一个层层双重结构化的社会世界。

在《论实践的意义》一书中，布尔迪厄将他在《论区分》一书中对于文化实践的分析研究成果，进一步提升到一般的实践理论的高度，把象征性实践看做是人类的一般性实践的基本模式，并以此为基础，建构起他的系统的反思型象征论社会学。这就是说，从抽象的和一般性的角度来看，由社会结构和心态结构双重性同质系统相互绞合而成的社会，乃是由生活和行动于其中的行动者所从事的象征性实践所创造出来和运作起来的。社会的双重性同质结构及其同步运作逻辑，是同行动者的实践行为的双重性象征结构相对应并相互关联的。这样一来，人类象征性实践的双重结构不但产生和更新着社会的双重同质结构，同时，也决定着社会的双重生命及其不断更新的运作逻辑。从具体分析的角度，具有双重结构和双重生命的社会同具体的行动者的实践关系极其复杂；而这种复杂性又由于社会的双重生命同行动者的实践行为的象征性双重结构而更加被覆盖上层层纱幕；甚至可以说，当社会学家具体地分析和揭示社会和行动的复杂奥秘时，免不了将陷入假相之中，以致使任何旨在揭示社会和行动真相的真正社会学，都势必采取“反思”的形态。具体地说，当社会学家深入分析具有双重结构和双重生命的“社会”及其同行动者的行为的相互关系时，必须进一步将抽象的和一般的社会空间（l'espace social）具体地分割成一个一个相互区分开来的“社会场域”（des champs sociaux）；因为正是在不同的社会场域中，具有双重结构的“社会”才与各个进行具体活动的“行动者”发生活生生的关系，从而使二者进入由“象征性实践”所驱动起来的复杂的互动网络之中，使社会和行动者都同时实现其双重生命的运作和更新。在布尔迪厄的象征论社会学中，人类实践的象征性结构及其象征性运作过程，使得在社会活动着的各个阶层的个人的生存心态和精神活动，同客观的社会制约性条件、行动者实践活动所创造的社会场域三大方面绞合在一起，扭成不可分割、相互影响、相互转化的活生生的社会历史过程，形成个人和社会的物质性和精神性双重生命的动力根源。

所以，由社会结构和心态结构所组成的社会，抽象地说，就是不断地进

行着象征性实践的行动者生活于其中的社会空间；具体地说，由特定的社会关系网而确定其具体社会地位的行为者，都是在一定的“社会场域”中生活和行动着，都是在一定的“社会制约性条件”的客观社会环境和状态中，凭借各个行为者的特定“生存心态”，不断地同时创造和建构其自身和他在其中生活的社会。因此，要更深入和更具体地了解社会空间中的社会结构和心态结构的相互同质同步的互动交错关系，要进一步了解作为行动者的个人或群体在交错的社会结构和心态结构之双重运作中的实践逻辑，就必须具体地结合特定的社会空间中的社会结构和心态结构的特征，即把行动者的个人或群体在特定历史环境下的实践所面临的客观的社会制约性条件、所属于其中的社会场域及行动者自身的特殊生存心态，加以通盘地考虑和分析，并在此基础上，再去考察在上述特定社会制约性条件、社会场域和生存心态所构成的社会结构和心态结构，又是如何导致象征性实践之历史性运作。

文化再生产作为一般的社会实践，它必须具备高于具体的个人行动的普遍性和超越性。唯其如此，发生于不同地点和时间的不同行动者的行动，虽然是具体的和有限的，但它不仅能在一定条件下，贯彻和实现行动本身的动机和目的，展现行动的内在意义，而且，也能超越时间和空间的限制而统一形成社会秩序，并因而有可能把整个社会：不只是眼前现存的，而且也把已经不存在的过去的历史和未来，当做一种系统而连成一体。这就意味着：任何文化再生产的行动，表面看来，由于其实现的具体时空条件而呈现出具体的行动过程，具有具体的行动意义；但同时，又由于个人行动者之隶属于社会和文化整体，由于行动之时空结构内在于历史的整体时空结构中，使任何行动又能在其具体有限的结构之外，同时地含有一般行动的超时空结构和可能性倾向。换句话说，布尔迪厄认为，文化再生产的任何行动，都具有两个层面的双重结构和双重意义：具有具体的行动所固有的有限结构和有限意义，又具有一般的行动所包含的无限的超时空结构和无限的历史意义。

作为一般社会实践的行动，各个特定的文化再生产活动，虽然发生在各个具体的时空中，但都潜在着超越时空的性质。任何具体行动的这种双重结构和双重意义，使任何行动本身都包含着一般实践的结构和意义，同时也具有象征性的特征。正是在这一点上，吉登斯（Anthony Giddens, 1934—）在分析和发展马克思的实践概念时，还充分考虑到实践的时间方面的特殊性和普遍性（Giddens, A. 1984: 2, 10, 181），而布尔迪厄则在他的著作中，



反复强调文化再生产实践的双重结构、意义及象征性特征。

当然，不论是吉登斯还是布尔迪厄，在考察行动贯彻过程中行动者同行动动机、行动目的和行动环境的复杂关系的时候，都充分地考虑到行动者目的的实现，除了同行动者所使用的策略和手段相关以外，还考虑到行动过程中周在世界所可能发生的各种偶然的可能事件及其对于行动者的复杂影响，考虑到行动者随时可能采取的应变措施。正是在这里，有必要再回到亚里士多德。亚里士多德与柏拉图不同，并不像柏拉图那样只是把实践仅限于“生产”或“制造”（*poieses*）。亚里士多德为了把理论与实践清楚地区分开来，在他的《政治学》一书中，曾经把理论科学同实际科学区分开来。接着，亚里士多德又进一步把行动概念同生产概念区分开来。他认为行动的标准就是行动的目的的外在性。实践并不是在它自身之外确立其目的，或者，实践并没有外在于其自身的其他目的。但作为生产或制造的活动，则可以具有它自身之外的其他目的。显然，亚里士多德已经深刻地看到了：作为一般的人类实践，其优越于具体行动的地方，就在于它永远包含着随时可能变动的目的自身。一般实践不受具体时空的限制，包含着各种可能性，使它比任何具体的行动都充满生命力，永远包含着自我变动和自我更新的可能性。它所隐含的目的永远是属于实践的生命本身的。与一般实践不同，“制造”作为具体行动，总是包含它自身以外的“其他目的”。亚里士多德把“制造”的这个其他目的，称为“产品”或“作品”（*Ergon*）。也就是说，“制造”是以制造某一种具体产品为目的的。接着，亚里士多德又在区分实践与生产的基础上，区分运动（*kinesis*）和内在的行动；内在的行动是每个生存者实现其现实性（*energeia*）的过程。这样一来，亚里士多德就更深入地分析了人类行为和行动的不同类型。在伦理行为领域中，实践就是智慧（*phronesis*）的领域，也就是一种符合德性实践的理智，也就是谨慎。与此相反，“生产”或“制造”是从属于“技艺”（*tekhné*）的领域，并不需要德性。由此，实践是同理论（*theoria*）相对立的（*Aristotle, Ethics Nicomachean: X 7, 1178b 20-22*）。亚里士多德从各个方面探讨理论与实践的关系，同时也讨论了实践与行动、与产品的关系。这些讨论，深刻地触及到文化再生产与文化产品的复杂关系，值得作为参考进一步深思我们现在讨论的文化再生产理论。布尔迪厄每次分析文化再生产活动时，总是超越具体时空的环境，并从历史和理论的广阔视野，要求我们反思地理解他的文化再生产理论。



布尔迪厄认为，任何社会人类学和社会学的论述，要避免对于事物的本来面目的逻辑化约过程，只有从事物自身的活生生的不断差异化的过程出发，以现实生活本身的不断差异化的有生命的过程，取代追求逻辑形式的僵化概念体系的理论建构。这样一种建构的结构主义的思考模式和新型的理论建构程序，具体应用到社会人类学中，就是要把人类文化发展中的活生生的再生产过程，通过不断差异化的语言论述的描述，再现出在文化再生产过程中所显现的人类创造精神的自由发展过程。因此，在布尔迪厄那里，这种新型的语言论述的描述，不再寻求各种概念化的逻辑概念的建构，也不再将这些逻辑概念之间的差异固定化和形式化，而是注重于现实的文化再生产过程中人类创造精神的自由游戏过程的描述，并特别注意将“纸面上的逻辑”同“实际的逻辑”区分开来，在它们的区分中，反复地进行反思。在这种情况下，原有的社会、文化和人的创造精神之间的关系，已经不是相互区别的单纯逻辑概念之间的关系，而是活生生的文化再生产过程所发生的具体社会场域中各种现实的因素之间的互动。这些在现实创造活动中互动的因素，不将成为理论概念建构的客观数据或对象，而是成为再生产论述中来回运动的自由的主体本身，从而使得这种关于文化再生产过程自由论述本身，也成为文化再生产过程自由运动的象征性结构的再现。

布尔迪厄并不打算将当代文化再生产研究停留在一般化的层面上。他认为，当代社会文化再生产问题的关键，就是占据社会权力的集团及其社会成员，试图以当代文化再生产制度和组织，通过文化再生产的运作机制，玩弄一系列象征性策略手段，保障他们一代又一代地连续垄断文化特权。所以，当代文化再生产研究的实质，就是揭示当代社会中的文化特权的延续和再生产程序及其策略。为此，布尔迪厄的文化再生产理论，又分别深入探讨了以下五大方面的问题：第一，深入揭示现代社会中各个学校教育系统的特殊结构及其权力运作机制，集中分析现代学校教育制度的权力再生产机制，揭露当代学校教育机构中各种特权转移、分配（distribution）、垄断及再生产的过程，描述其中各种维持文化特权的策略变化及其社会基础。第二，深入分析当代社会各个领域和各个层面的权力正当化机制和程序，将权力正当化当成整个当代社会的核心问题，揭示权力正当化中的策略运作过程以及各个社会阶级或集团的相互紧张关系，尤其是揭露文化资本及象征性资本在权力正当化中的特殊功能。第三，结合当代社会的消费性和文化性，深入分析当代社

会中日常生活领域各种最普遍的生活风格的变化动向及其社会文化基础，把生活风格的研究当成揭示整个社会结构和心态结构的中心环节。第四，深入分析语言社会应用的策略及其普遍意义，将整个社会当成极其复杂的语言交换市场，并把其中的官方语言统治策略的制定和实施过程，当成社会各阶级、统治力量和被统治力量之间的竞争的反映，看做是整个社会权力斗争的重要表现。第五，深入分析文学和艺术场域的象征性结构及其社会影响，通过对于文学和艺术场域权力结构及其分配的特殊规律的分析，揭示整个社会权力再分配过程的复杂性和象征性。

## 第四节 生存心态

### （一）生存心态的基本含义

“生存心态”（habitus）是布尔迪厄的最重要的基本概念。如果说，布尔迪厄的所有重要概念都是相互关联，其中的任何一个都不能单独孤立地加以理解，那么，贯穿并连接他的理论体系的最根本的概念，就是生存心态。因此，生存心态是深入他的概念体系和整个理论的起步点。人作为社会行动者，完全不同于自然物及动物，他的思想和精神活动及其社会实践，都是与其主观世界和客观世界的双重领域发生紧密的关系，因此都具有主观与客观的性质。人是穿梭于主客观世界的生存者。因此，人的心态本身，也不是单纯局限于传统理论所说的“内心世界”，并不是纯粹主观的思想因素或心理因素。不论是人们心态的形成过程，还是它的实际运作，都同时地受到主客观世界的双重影响，并在同样的双重世界中发挥其实际效果。既然人一刻也脱离不了世界；而且，人的世界也无非就是他所创造出来的社会环境，那么，人的心态就更离不开其生活的世界。由于人及其心态结构的这种双重特征，由于要同传统理论有关人的心态的概念进行彻底的决裂，布尔迪厄坚持使用一个新的创造性的概念，即“生存心态”。通过这个新概念，不只是用来表示同人的行动时刻相伴随，并指导着行动始终的那种精神状态，而且还用来强调与社会结构共时并存、同时运作的行动者秉性系统（le système des dispositions）；它不只是指那些指导着社会区分的区分原则，而且也是实际地

起区分化作用的区分活动本身；不只是单纯已形成的内在化的行动者主观心理状态，而且是同时积累着行动者历史经验和凝缩社会历史发展轨迹，并不断地在客观世界中外在化的“生成原则”（le principe génératif）。所以，生存心态又在某种意义上说，既是社会结构的内心反映，又是社会结构之所以形成的精神基础。

由此可见，生存心态概念具有典型的双重结构性，巧妙地将两种看来相互对立的力量和因素结合起来，将物质性和精神性、主观和客观、外在和内在、静态与动态、历史与现实、实在与潜在等各种因素和力量，都在生存心态的结构及其运作中，相互穿插成一个不可分割的整体结构。所以，“生存心态”概念典型地表现了布尔迪厄的社会理论的特征。

就拉丁文的原义，*éthos* 表示“心情”、“性格”或“品格”；*hexis* 则表示“经验”、“习惯”和“素养”。*Habitus* 的原义，同 *éthos* 及 *hexis* 所表示的内涵有密切关系。但 *Habitus* 的基本意思，是指“生存的方式”（*mode de l'être*），包括人的生存过程中的内外两方面的形态，既包含生活过程中的“服饰”、“装饰”，也同样包含“体格”、“行为举止”、“气质”、“性格”、“性情”、“禀性”等衍生意义，标示着一个有生命的人的体态和性情的内外状况。同时，由于与“习惯”（*habitudo*）有共同的词根，*habitus* 也常被用来表示受外在行为、教育和个人努力的影响下而固定下来的行为方式、生存方式和持久性的禀性（*disposition permanente*）。当中世纪时期亚里士多德主义的圣托马斯学派翻译和发展亚里士多德伦理学思想的时候，很重视亚里士多德关于道德的经验、阅历、习惯、素养以及熟练的技能的组成因素的论述。所以，托马斯主义者也用 *Hexis* 来表示亚里士多德的道德意涵。

布尔迪厄的社会学经常借用拉丁原词来表达他的特殊的概念。但是，如同布尔迪厄引用其他拉丁词一样，他总是在原有拉丁词中掺入新的意义。在 *habitus* 原词中所包含的美德气质的意涵，本来就包含客观行为中的实际表现和内心道德意识状态两个方面。这也使传统的道德，具有理论和实践两方面的意义。布尔迪厄很重视道德意识本身所具有的理论和实践的双重意义。布尔迪厄在正式地使用“生存心态”的概念的最初过程中，曾经借用道德气质的传统语词，来表示他所表达的实际活动原则的意涵。他说：“在使用别的许多语词之后，我使用‘道德气质’这个词，同伦理学相区别，同时也为了说明那些客观地系统化的道德禀性以及实际活动的原则的总体”（Bourdieu，

P. 1984a: 133)。显然，布尔迪厄不但重视经过道德实践而历史地固定下来的行为习惯的原则，而且更加重视在实际活动中起作用的实际活动原则。所以，布尔迪厄接着说：“‘生存心态’的概念包括道德气质（*éthos*）的概念，这也是为什么我越来越少用道德气质的原因。作为‘生存心态’组成因素的分类区分的实际原则（*les principes pratiques de classement*），不可分割地成为逻辑的和价值学的，同时又是理论的和实践的，就好比当我们说白或黑时，我们也就说善或恶。任何实践逻辑既然要在实践中贯彻，它就不可避免地包含着价值。正因为这样，我才抛弃了逻辑图像系统（*système de schèmes logiques*）同实践的价值学图像系统（*système des schèmes pratiques, axiologiques*）之间的区别。……另外，所有的选择原则都是被归并的（*incorporé*），都内化成为人的身体和动作的姿态和禀性，而这样一来，价值也就是姿势，也就是在站立、走路和说话中的姿态。道德气质的力量，也就变成成为实践行动、姿态和各种姿势的一种道德精神”（*Ibid.*）。

在布尔迪厄那里，显然，*Habitus* 具有明显的理论和实践的双重意义，既是静态的心理、精神和情感结构，又是行动中实际发生作用的精神力量。所以，它一方面是指在特定历史条件下，在个人意识中内化了的的社会行为的影响的总结果，特别是特定社会中的教育制度在个人意识的内在化和象征性结构化的结果。它是一种先验的前反思模式，是已经沉淀成生存心态的、长期反复的个人和群体特定行为方式，是已经构成内在的心态结构的生存经验，是构成思维和行为模式的、具有持久效用的禀性系统。但另一方面，这种来自长期实践的经验因素，一旦经历一定的历史时期的沉淀，并内在化于特定历史阶段的人群和个人的意识内部之后，*Habitus* 便自然地去指挥和调动个人和群体的行为方向，赋予各种社会行为以特定的意义。因此，生存心态成为了人的社会行为、生存方式、生活风尚（*style de vie*）、行为规则、策略（*stratégie*）等实际表现及其精神方面的总根源。

中国学术界往往由于语言上的隔阂，加上受到传统思考模式的影响，无法正确翻译和表达布尔迪厄所说的 *habitus* 的意义。很多人轻易地从字面上翻译成“习惯”、“惯习”或“习气”等。毫无疑问，布尔迪厄的“生存心态”概念，表示着与“习惯”既相类似又相区分的某种事物。所谓两者的类似，指的是两者都包含有在生活动中所获得的因素，即某种经验性的因素。在这一点上，布尔迪厄和亚里士多德一样，很重视习惯性行为或习性所

累积起来的个人历史的主动性和积极性。但是，布尔迪厄也注意到：一般所说的“习惯”，往往显示为自发性的、重复性、机械性的或惰性方面，不具备创造性的、建构性的和再生性的方面。如果停留在“习惯”或“习性”上，“生存心态”将不可能在历史的实践活动中进行再生产和不断更新，也不可能在新的环境下发生创造性的作用。须知，布尔迪厄所说的“生存心态”是兼备建构性、创造性、再生性和被建构性、稳定性、被动性两方面的心态双重结构，是要在外在化、现实化和历史化的实践过程中发挥其作用的。因此，布尔迪厄使用 *Habitus* 这个语词，与其是为了显示生存心态与习惯之相似处，不如是更强调其固有的建构性质。所以，布尔迪厄说：“习惯被自发地看做是重复的、机械的和自动的；与其是生产的，不如是复制的”（Bourdieu, P. 1980b: 134）。布尔迪厄使用 *Habitus* 的目的，正如他所说，是为了强调“某种强有力的生成机制”（quelque chose de puissamment générateur）（Ibid.）。所有这一切，都突出了“生存心态”和“习惯”的本质性区分。

布尔迪厄指出：“与生存状况的一个特殊等级相联系的各种必要条件，产生着‘生存心态’。这些‘生存心态’，是持久的和可转换的禀性系统（*systèmes de dispositions durables et transposables*），是被结构化的结构（*structures structurées*），亦是起着结构化功能的结构的‘前性情’（*prédisposées à fonctionner comme structures structurantes*）；也就是说，作为实践和表象观念的发生性和组织性的本原（*en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations*），它们能客观地适应于它们的目的，而又无须设定这些目的的有意识的目标，也无须设定对达到此类目的所必要采取的步骤的专门控制；同样地，它们也能客观地加以调整和正常化，却又无须成为顺从于规则的产物。总之，作为这样的一些事物，它们是被集体地交响乐式地演奏出来，但又无须成为一个交响乐队总指挥的组织行为的产物”（Ibid. : 88-89）。

## （二）生存心态的时空结构

“生存心态”一方面是在行动者的长期性、经常性和历史性的行动过程中所累积的实际经验的心理结晶，同时又是在现实的实际行动中，时时呈现并不断改变的思想情感和秉性（*dispositions*）的总和。所以，它在时空结构

方面，呈现出历史、现在及未来的三维开放、循环穿插的特征。

首先，从历史的角度来看，生存心态是历史经验中沉积下来和内在化成为心态结构的持久秉性系统，它同行动者所处的社会历史条件、环境、行动经历、经验及以往长期的精神心理状态有密切关系。它所表现的，是既历时、连续，又共时、同步的具有双重时间结构的秉性体系，表现出行动者生存和活动过程中深藏于内心中的历史结构、“前结构”及其与现实和未来的多重方向的潜在演变倾向。但是，作为历史经验的沉积物，生存心态与历史的关系，并不是单纯静态性的；它虽然是历史实践和历史性社会结构的产物，但它始终伴随着实践的过程，在现实的实践活动中积极地发挥其外在化的功能。所以，生存心态的历史性结构是具有现实意义的动态性力量的汇集。

“生存心态”是在个人和群体的实践历史中形成、稳定化和发生建构性功能的动力性因素，所以，它又是在个人和群体的精神生活和社会行动中呈现的活生生的历史，是在现实中行动的历史。因此，生存心态也成为个人和社会群体同他们的历史进行对话和迂回的中间环节，也是行动者的历史与其现实及未来发生交错性影响的中介场所。由于生存心态同历史的双重复杂关系，人们不但同以往的历史得以有可能重新连接来往，而且，也使人们有可能将历史本身拉回现实并推送给未来。

布尔迪厄为此明确地指出：“生存心态是客观条件的一个产物（un produit des conditionnements）；它一方面倾向于复制客观条件的客观逻辑，但另一方面又使它遭受新改造。生存心态是某种改造性的机器，它造成了这样的一个事实，即：我们‘复制’着我们自身的生产的社会条件，而且，是以相对地不可预测的方式；也就是说，是以如此的方式，以至使我们不能单纯地和机械地从对于生产条件的认识过渡到对于产品的认识”（Bourdieu, P. 1980b: 134-135）。

布尔迪厄的上述说法，使我们进一步看到生存心态的非单纯复制性；它是以一种独特的、创造性的方式，再生和重建以及改造社会条件的一种主动性和动力因素，也是对于历史经验同时地进行积累和重建的最有效的精神机器。由于“生存心态”的这种特性，使我们不能单纯地依据那些产生着“生存心态”的历史性客观条件而去预测由“生存心态”的所外化的新的社会条件，同样也不能依据生存心态的历史结构性而断定生存心态同历史结构的一致性。所以，在由作为“前结构”的生存心态所指导的现实心态及其行

动模式中，并不会机械地复制历史本身的结构，而只是以曲折或压缩的方式，表现历史经验的影响程度。所以，当我们说生存心态表现着历史经验的时候，指的是它会以特殊形式，表现历史经验及历史痕迹同现实条件的遭遇结果及其交互作用。历史就是在生存心态中，以某种密码化和译码化的双重程序，完成它同当前行动条件的纵横交叉；其结果，使人们的行动和行动模式，多多少少印有行动者经历的烙印。通过生存心态，历史渗透在行动及其模式中，而行动模式本身，也在反映历史经验的同时，对历史的原有烙印，进行适当的改革，以便使历史经验在新的行动条件下被唤起和被重现。

显然，生存心态同历史的关系是双重的。一方面“生存心态”是历史的产物，是那些生存心态的持有者和表现者的个人或群体的历史的精神心理缩影，又是他们的历史实践经验的内在结晶。但另一方面，它又在历史中发挥其功能，也是现实的和带有方向性的。就生存心态同历史的关系而言，生存心态固然记录和凝缩了它所经历的历史事实、时间及其经验。但是，就在它记录、凝缩和内化历史的时刻，它又呈现出它的外化及其对于历史本身的改造和建构：生存心态反映了历史，但它同时又建构了历史。这就是它在历史时间断层和连续流程中的双重结构化。

### （三）作为分类和区分化原则的生存心态

布尔迪厄认为，“生存心态”既是客观的可分类的判断的发生性原则，又是进行分类判断的实际活动的分类系统。被表象的社会世界，即生活风格的空间，是在两种能力的关系中被建构起来的；其中一个能力是“生存心态”所确定的，这是一种生产可分类的实践和作品的的能力；另一个能力是区分和评赏、鉴赏这些实践及产品的能力（Bourdieu, P. 1979a: 190）。换句话说，生存心态一方面是决定文化生产与再生产中各种实际的分类的发生性原则，是指导人们进行各种分类判断的基础，但同时又是人们实际地进行分类的实践原则。

因此，生存心态在其运作中，同时地完成了五大分类功能和过程：  
（1）为人们进行分类提供分类的基本原则。所以，生存心态在这个意义上说，就是可分类的判断的“发生性原则”，是进行分类的原则的源地。  
（2）把行动者自身同他人区分开来，显示了自身的自我认同，并由此凸显自



身的气质、风格、个性和特质及其与他人的区别。(3) 把鉴赏和观察的对象及被观察的他人相互区分开来,并将对象及他人,按照观察者自身的喜好、品味以及喜爱的程度,分类成各种等级和各个类别群。(4) 对他人和整个周遭世界进行区分;按照他们和它们的不同状况或类型加以分类。(5) 在对事物进行分类的同时,生存心态也对行动实践本身进行自我分类;因此,在对鉴赏对象进行分类时,也完成了对于鉴赏活动本身的分类。

生存心态的上述多重分类功能,既可以分别地发生功效,又可能同时地发生作用。生存心态的这种复杂的分类功能及其实际运作,可以典型地表现在生活风格和语言风格的实际分类及其运作中。

布尔迪厄关于“生存心态”的象征性结构的构思,最早是受艺术家埃尔文·帕诺夫斯基(Erwin Panofsky, 1892—1968)以及社会戏剧行为理论代表人物埃尔文·戈夫曼(Erving Goffman, 1922—1982)的思想影响。同时,也在这里充分体现了布尔迪厄的部分康德主义思想的影响,因为在他的分类观念中,存在着康德关于美学判断的分类理论的影响。

布尔迪厄由此出发,强调学校教育的功能,在于“产生着具备无意识(或深深影响着的)模式系统的个人;这种系统构成他们的文化,或者,在更好的情况下,构成他们的‘生存心态’的精神基础;这就是说,教育改变着集体的精神文化遗产,使之成为个人的或共同的潜意识”(Bourdieu, P. 1967b: 148);同时也成为受教育者生存心态的形成及其再生产的最主要的塑造基地。

至于那些尚未存在教育机构和学校网络的早期社会中,“生存心态”的社会形成和反复灌输的过程,是由采取最原始分类形式的神话和礼仪中的重复性分类活动来保障的。因此,“生存心态”作为新的实践活动的产生能力,乃是作为“行为的发生性语法规则”(une grammaire génératrice de conduite)而发挥其功能的。

布尔迪厄在当时所说的上述“行为的发生性语法规则”,本来是从语言学家乔姆斯基的“发生性语法”的概念借喻而来的。正如布尔迪厄自己所说:“这个‘生存心态’可比喻为乔姆斯基的发生性语法的概念,作为内在化的模式的系统(comme système des schèmes intériorisés)而确定下来。这些内在化的模式,可以产生某种文化的各种思想、知觉和带有特征性的行为,而且也仅仅如此而已”(Ibid.: 152)。

在分析参观博物馆的文化行为模式和心态结构时，布尔迪厄也得到了类似的结论。在他看来，使观众具有其特定特征的生存心态的受教育结构，是同观众所受到的培训过程相平行的，同时又同其各种现实文化鉴赏活动相协调。受到什么样的教育，就有什么样的生存心态模式，就形成什么样的社会文化地位，就有什么样的鉴赏能力和品味等级，也就有什么样的品味实践。布尔迪厄认为，文化需求（le besoin culturel）是由教育产生出来的，因为教育为社会行动者培育出某种“艺术才能”或“生存心态”（une compétence artistique ou habitus）：这是一种进行分类系统的控制能力，一种艺术性的密码系统（la maîtrise d'un système de classement ou code artistique），唯有这种能力和密码，才能对艺术作品和一般文化进行分析解读，同时又很自然地在鉴赏和品味活动中表现出来，呈现出独具特色的、别具一格的，并属于特种类型的文化品尝活动，对文化鉴赏活动本身进行“自我分类”，同时又将鉴赏者本身与他人区分开来，也对他人进行品尝分类，即同时完成自我区分化 and 观察对象的区分化。所以，“生存心态”在文化鉴赏活动中，同时地对他人、对文化作品、对文化鉴赏活动本身进行区分化，对鉴赏者自身的行动进行“自我分类”和“自我区分化”。

#### （四）生存心态与文化的相互转换

布尔迪厄说：“作为才能意义的文化（la culture au sens de compétence），无非是内在化的客观意义上的文化，并成为释读客体和文化举止的永久性和一般化的才干式的禀性”（Bourdieu, P. 1966: 108 - 109）。实际上，文化本身，就其同生存心态的关系而言，就是历史上的群体与个人的生存心态的文化产物，又是现时代群体及个人的生存心态的社会文化基础。所以，文化，在这个意义上说，正是不同历史时代的人们的生存心态相互转换的中间环节。就此意义上的文化，同人们所生活的社会结构一起，构成为生存心态形成和巩固的“社会制约性条件”（le conditionnement social）。

通过上述对文化行为的分析，我们看出布尔迪厄的“生存心态”的象征性结构及其与教育活动、文化及一般社会生活的密切关系。这种结构，从本质上说，是教育、文化及精神生活中内在化产物的综合结果，同时，又是以人的最深层的潜意识结构及其功能为根基。就个体意识和社会意识的关系而

言，这些结构又可以说是个体意识结构中生了根的集体意识的具体表现。

个人的生活风尚和爱好的不同的象征性结构，是“生存心态”在个人活动中表现出来的；“生存心态”作为结构化系统（l'habitus en tant que système structurant），构成了从个人到社会生活的过渡的中介环节。这也就是说，“生存心态”这种结构，是把个人“放置在铸模中”（met l'individu au moule），并让个人无意识地实现其各种社会活动的模式。

“生存心态”所起的上述中间环节的作用，使个人在从事文化活动和鉴赏各种艺术作品时，显示出不同的“爱好”或“品味”（le goût）。如前所述，所谓“爱好”，就是对作品进行分类和鉴别的美学判断，并在这种分类的基础上，再生产出一个区别性的系统（reproduire un système de différence）。

布尔迪厄认为，社会空间表现为不同的生活风尚和相互对立的地域（l'espace sociale se présente comme un espace où des styles de vie différents s'opposent），而每一种生活风尚是与其同一分类的鉴别系统作为其基本特征的（un style de vie se caractérise par un système de classement identique）。例如对房屋、香水、体育活动……的分类鉴别，都表现出不同的个人所做出的同一的评判标准。

布尔迪厄的“生存心态”观念，是用以说明社会生活何以可能的重要模式，是联结个人和群体的内外世界的重要杠杆，也是解决社会各个领域的复杂关系及其可能变化趋势的重要原则，更是社会、政治、经济和文化各个场域通过个人和群体心态的中介化而发生运转的重要机制。所以，通过“生存心态”的中介化，可以从一个社会群体的生活条件，过渡到这个群体的品味和爱好系统。而布尔迪厄在其重要著作《论区分》一书中，对此做了深刻的系统论述。

首先，为了说明生存心态在生活风格中的分类作用，布尔迪厄曾形象地以清高的中产阶级和小资产阶级教师们的所谓“禁欲主义”和文化爱好为例。他说：“当人们谈及教师们的贵族式禁欲主义或者小资产阶级主张的时候，并不仅仅以其一个或甚至更重要特性去描述这些群体，而且也是力图为那个产生着他们或其他人的全部特性和全部判断的原则给予命名。‘生存心态’是内在化的转变成禀性的必然性，它产生着有意义的实践和给予意义的感知。正是这种一般的和可转化的禀性，才使学习条件中固有的必然性，引起一种超出我们已经直接学到的东西的范围的、系统性的和普遍性的应用”

(Bourdieu, P. 1979a: 190)。

在布尔迪厄那里，寻求“生存心态”的形成、再生产及其运作逻辑，始终都同从事实践活动的个人、群体及其社会条件的运作紧密地相联结。因此，布尔迪厄在探索不同阶级“生存心态”结构及其在同一阶级不同个体中的不同程度的分化，在探索同一阶级“生存心态”个体间不同程度的差异性及其同一阶级“生存心态”的同构型的相互关系的时候，又同时地考虑到“生存心态”发生运作的社会制约性条件的可能结构及其对“生存心态”的反作用，探索在这些社会制约性条件中相互竞争和相互争斗的各个阶级及其所属个体之间的游戏规则 (Bourdieu, P. 1971; 1972; 1980a; 1984a)。

### (五) 作为生活风格和美学品味的生存心态

生活风格和美学品味是生存心态的一个重要表现，特别是在当代社会变成消费社会之后，当个人及各个社会阶级的主要社会活动内容和形式，都已经随消费文化的膨胀和泛滥而渗透到社会的各个领域的情况下。正如布尔迪厄自己所说：“这个‘生存心态’可比喻为乔姆斯基的发生性语法的概念，作为内在化的模式的系统 (comme système des schèmes intérieurs) 而确定下来。这些内在化的模式可以产生某种文化的各种思想、知觉和带有特征性的行为，而且也仅仅如此而已” (Bourdieu, 1967b: 152)。

布尔迪厄认为，在当代社会中，生活风格 (le style de vie)、文化爱好 (la préférence culturelle)、美学品味 (le goût esthétique)、鉴赏力或情趣，既是人的一种心态、情感和秉性，同时，又是一种文化实践方式，是现代人的非常重要的行为风格和生活作风，是一种带有活动性、选择性和能动性精神气质的精神气质，也是进行社会区分化和自我区分化的能力。布尔迪厄不同于其他人类学家和社会学家的地方，就在于强调风格、爱好和品味的精神性、心态和情感的一面及其实践和行动的另一面。因此，从根本上说，风格、爱好和品味就具有双重结构，呈现为象征性结构；同时，文化爱好也具有象征性的权力性质和社会区分功能。这就是说，在现代社会中，风格、爱好和品味，并不单纯属于主观性的精神气质和心理因素，也不单纯是局限于艺术创作和艺术鉴赏之中。当代消费文化的泛滥和渗透，使现代社会结构及心态结构，都掺杂了非常浓厚和广泛的文化及艺术的性质和特征。

当代社会的消费文化使人们的生活方式越来越文化化、艺术化和美学化。在中世纪社会和早期的资本主义社会中，经济和文化的发展尚未渗透到社会的各个层面，文化和艺术活动，不论是其创作或者其鉴赏活动，都还局限在少数专业人士以及特殊的社会领域中。因此，人们的生活方式，基本上仍然是在物质与精神、经济与文化、生活与艺术相互严格区分的情况下形成和展现出来。社会的日常生活领域中所普遍呈现的生活方式，是被归类到“低俗”、“平俗”或“庸俗”的层面，是较多地只与人的基本生活需要相关联的事物。但是，随着当代社会的消费文化的发展，传统的上述生活方式，受到了随消费文化的入侵和普遍化而带来的各种文化和艺术因素的渗透和改造。在这种情况下，生活风格成为了文化和艺术的范畴。在日常生活和社会生活中，几乎再也找不到没有消费文化踪影的领域。这样一来，生活方式就日益受到各种文化风格和艺术品味的熏染，使生活方式本身，成为文化风格化和艺术品味化。就在生活方式的风格化和品味化的同时，生活方式从原来单纯属于日常生活实践，同时地也变成为文化和艺术的鉴赏和品味活动。

而且，作为一种实践方式，风格、爱好和品味，固然具有着它自身作为一种具体的文化实践的特征及运作逻辑；但它这种特殊的具体实践，又不同于其他一般的各种具体实践，例如，不同于普通的以消耗体力为主的笨重体力劳动，因为文化爱好和品味活动，作为美的鉴赏活动，具有着康德所说的那种“无目的的合目的性”（Kant, I. 1949: 285），它所追求的是摆脱一切利益的某种鉴赏乐趣和精神品味；这是一种高于一般认知活动、伦理活动及其他社会活动的最精致而又最复杂的实践。由于文化爱好具有上述优越特质，“艺术的界定，以及由此而来的‘生活的艺术’的界定，就成为决定着各阶级间争斗的命运的关键场所”（Bourdieu, P. 1979a: 50）。而且，“美学的客观和主观两方面的立场的确立，诸如在身体化妆品、服装或家庭装饰方面所表现出来的，越加构成为社会场域中所占据的社会地位（诸如确定社会场域中所必须维持的级别或必须保持的距离）的确认因素”（Ibid.: 61）。

在分析当代文化爱好和艺术鉴赏活动的典型实践意义时，布尔迪厄强调说，“艺术作品的物质性或象征性消费，表现为一种最高形式的悠闲自在（*l'aisance*）状态”（Ibid.: 58）；正是在这种身体方面和精神方面的“悠闲自在”的实际双重表现中，展示了一般经济性物质消费所达不到的高雅性，甚至由此可以展示出对纯经济优越地位的鄙视，而达到对于经济地位差异的

否定性的“超越”效果，从而最终达到与“必然王国”相区别的“自由王国”的间距效果。大家知道，康德就是特别强调“自由王国”是由“无目的的目的自身”所构成的。在这样的自由王国中，人达到了最高境界：人不是手段或工具，而是“目的自身”。

文化鉴赏活动中所表现的各种爱好、偏向、品尝及乐趣，是夹杂着奥妙的心领神会精神活动的一种实践，其中交集着历史的、文化的和个人有机体的生命力，综合着社会和鉴赏者的才情和哲思及其个人天赋，孕育着无限的理想和情操，表达出发自心灵深处的寄托和期望的张力结构，借着象征性的层层延伸和重叠，传达着属于永恒的美感，流露那些只有在各个不同的具体境域中才能遭遇，因而也才能体验到的经验，呈现出历经惊涛骇浪或脉脉温情沉默潜行的各种事件而陶冶出来的狂飙粗犷或细腻殷切的情趣，反射出隐藏于潜意识王国的纯欲望，也映现出无形而难以把握的禀赋。因此，文化鉴赏活动最集中地综合了内容丰富的生活世界和精神活动的复杂象征性结构。

同时，依据布尔迪厄关于“社会结构”和“心态结构”两者之间，“社会制约性条件”、“社会场域”和“生存心态”三者相互之间，各个不同的“社会场域”相互之间以及“象征性文化实践”和“象征性权力运作”两者之间的“同构型”理论，可以看出：由于在象征结构方面的同构型及其象征运作的同步性，使生活风格和文化品味的文化实践，同各场域多种实践之间有可能相互交错、联结、渗透，并完成相互转化。这样一来，生活风格和文化品味，作为一种文化实践，也成为现代社会中唯一贯穿渗透于社会各场域的一般性实践。

文化爱好的象征性结构，又决定了它的象征性功能。在这方面，主要体现在权力运作和社会区分化两大层面。首先，文化爱好作为一种心态和行动原则，呈现了表现各种文化爱好的行动者和社会成员的特殊社会地位，呈现他们的社会资源和才能的掌握程度，也表现他们的文化修养和文化资本的累积状况。不同的文化爱好，直接或间接地表现人们的社会阶级成分及其社会权力掌握范围。所以，通过文化爱好的社会表现，人们实际上实现了权力争夺和较量。文化爱好的这种权力象征及其权力再分配的社会功能，使现代社会中的各个社会成员和社会阶级，有意识或无意识地参与了文化爱好方面的权力竞争。人们以自己的穿着、服饰、文学和艺术的鉴赏活动，显示自己的权力状况，并同时进行社会范围内的权力竞争。其次，文化爱好作为一种生

成性的区分原则，一方面把行动者自身同他人区分开来，凸显自身的身份、自我认同性及特殊个性；另一方面又将他人按照爱好的分类加以区分，实现人们对于整个社会各成员和阶级的间隔化程序。

## 第五节 场域的紧张性及其结构动力学

### （一）社会场域是社会地位的不平等性及其象征性的产物

当代社会之所以是由各种不同场域（champ）所构成，是因为整个社会本身，一方面本来就是一个不均衡和不平等的社会结构。生活于社会的各个层面和阶层的不同群体的人们及个人，由于他们的社会地位的差异性以及他们的利益、欲望的和权力的不平等，使他们之间始终存在着竞争与斗争的关系。如前所述，这是一种紧张的力量关系网络；另一方面，整个社会就是一种象征性的结构而不停地运动着和变动着。所以，场域就是象征性动力学景观下的社会。

布尔迪厄指出：“场域是以共时形式理解由不同地位（positions）和位置（postes）所建构的社会空间；其性质决定于它在社会空间中的位置。场域的性质可以依据它们的占据者（leurs occupants）（或其中的一部分）的特征来分析。场域有它的一般的规律（des lois générales des champs），尽管存在着不同的场域，诸如政治场域、哲学场域、宗教场域等，但它们都有共同的一般规律。如果涉及到某一个场域，例如科学场域，那么，它是由其特殊的赌注游戏及特殊的利益（des enjeux et des intérêts spécifiques）所决定；这些特殊的赌注游戏和利益，在各个不同的场域之间是不可化约的（irréductibles）。例如人们不能要求一位哲学家按照地理学家的赌注游戏而行动。而且，这些赌注游戏方式，也不可能由那些并没有参与建构该具体场域的其他场域的人们所感受。每种类型的利益，总是对其他类型的利益和投资不感兴趣，甚至把它们理解成荒谬的、异常的或高尚的和无关紧要的东西。因此，为了使一个场域运作，必须首先存在赌注游戏以及准备参与这场赌注游戏的人们；他们必须具备理解和承认这些内在的赌注游戏规则的生存心态”（Bourdieu, 1980b: 113-114）。



所以，场域概念的最基本的因素，是由占据不同社会位置和地位的行动者所构成的多面向的社会关系网络。这些多面向的社会关系网络，作为场域的基本构成因素，不仅作为力的相互紧张关系而构成，而且，它们也并不是固定不变的架构或形式，而是历史的和现实的、实际的和可能的（潜在的）、有形的和无形的、固定下来的和正在发生的（进行中的），以及物质性的和精神性的各种因素的结合。所有这一切，决定着场域本身是具有生命力，而且始终处于各种力量关系的紧张状态之中。

布尔迪厄指出：“作为一种场域的一般社会空间，一方面是一种力量的场域，而这些力量是参与到场域中去的行动者所必须具备的；另一方面，它又是一种斗争的场域；就是在这种斗争场域中，所有的行动者相互遭遇，而且，他们依据在力的场域结构中所占据的不同地位而使用不同的斗争手段并具有不同的斗争目的。与此同时，这些行动者也为保持或改造场域的结构而分别贡献他们的力量”（Bourdieu, P. 1994: 55）。

场域的相互关系网络，在社会生活中，主要是靠行动者的不同社会地位，靠各个行动者所握有的资本力量和权力范围，靠行动者所具有的各种精神状态和精神力量（主要指行动者的“生存心态”），靠由各种象征性符号系统所表现出来的文化因素，以及靠行动者在实践中所接受的历史条件及其未来发展趋势的因素所组成的。

由此可见，场域概念所要表达的，主要是在某一个社会空间中，由特定的行动者相互关系网络所表现的各种社会力量 and 因素的综合体。场域基本上是一个靠社会关系网络表现出来的社会性力量维持的，同时也是靠这种社会性力量的不同性质而相互区别的。例如，政治场域是靠在特定的社会空间中所表现出来的人与人之间的权力关系网络来维持的。经济场域是靠在某一个特定社会空间中的人与人之间的经济利益关系，靠他们之间的金钱、货币和各种商品往来关系来维持的。而在这些关系的维持和展开过程中，各个力的因素又以其特殊的策略贯彻程序作为基本存在形式。

在场域中所表现的行动者之间的相互关系，虽然同行动者所处的不同社会地位密切相关；而且在某种程度上，受不同行动者所处的不同地位所造成的关系架构的影响，但是，不同行动者的社会地位，只有靠由不同地位所展现出来的不同实际力量之间的对比，场域才作为一个现实的关系网络而存在。这就是说，单纯靠不同的社会地位，并不能造成实际的场域；单纯的

同社会地位，只能呈现不固定的和不确定的关系架构和形式。在不同地位所展现的各种力量对比实现出来以前，这些关系架构和形式，只能作为一种空洞的和抽象的框架而存在，并没有场域的实际意义。也正因为这样，场域不等于某个固定的社会结构，也不等于某个现成的社会关系，同样也不等于不同的社会地位所构成的框架。场域的灵魂是贯穿于社会关系中的力量对比及其实际的紧张状态。

当需要将场域的性质一般化的时候，也就是把各种场域的不同特征撇开来暂时不管，只注重各种场域所表现的共同结构，场域就具有其一般性的共同规律。场域的这些共同规律，并不是传统社会理论静态地观察社会结构所论述的基本特征，而是贯穿于场域实际运作过程的各个段落和各个瞬间的共有运动规律，它们时时支配着共时存在的各种因素的相互关系，同时也支配着共时存在的各个行动者的社会地位及其相互关系。但是，场域始终都是具体的实际活动的场所，而且始终是作为实际活动的动力和基础的力的相互关系，同时又作为同样实际活动的展开过程和结果的力的相互关系。正因为场域在本质上是历史的和现实的、实际的和可能的力的关系网，所以，场域在实际上都不可能是可被分割成不同时段的力的共时结构，而是必然地穿越着不同时空点和不同时空结构的力量关系。在这个意义上说，为了分析的需要而暂时被分割的共时的结构化的社会地位图标，其本身也是跨越时间序列的各种力量关系网的组成部分或一个面向。

所以，考察场域的一般规律和一般结构，不是为了将这些一般规律和一般结构绝对静止化，也不是像传统社会理论那样，是为了化约出某种适用于任何场域的逻辑规则。当布尔迪厄描述场域的一般规律的时候，其重点仍然是把场域当做具体运作并具有不可化约的特性的各种实际活动场所。

在布尔迪厄看来，贯穿于社会场域和行动者的动力学原则，就是行动者个人和群体之间的权力关系；而这种权力关系，始终是通过不同场域中客观存在的资本力量的相互关系和这些场域中各个群体间的象征性权力关系而表现出来的；同时，作为场域和各个群体基本组成因素的各个行动者，他们作为场域中权力关系中的各个脉络的关节点，往往依据其所处的社会地位和历史条件，而具有物质方面有形的多种类型的资本，又具有精神方面无形的生成性原则，即一种精神资本，亦指“生存心态”。所以，在理解布尔迪厄的社会理论的时候，必须以他的象征性实践概念为中心，全面地探讨实际社会

生活中的各个场域的运作逻辑，并对各个场域中处于不同社会地位的行动者和群体进行静态和动态的分析，注意到这些行动者及其群体在社会场域中所呈现的物质力量和精神力量的结构，特别是贯穿于其中的权力关系及其变化。

## (二) 社会场域同资本之间的复杂函数关系

社会场域的形成首先是由社会中的个人及社会阶级的不同社会地位所决定的。这种不同的社会地位，布尔迪厄试图从动态的、竞争的和变动的观点来分析。换句话说，社会场域的变动性决定于社会中各个个人及社会阶级的资本的变动性，决定于这些资本在实际斗争中的命运及其实际运作状况。

布尔迪厄指出：“场域的结构本身始终都是赌注游戏。以场域为地盘的各种斗争，为了维护其赌注游戏性质，总是争夺正当性权力的斗争（即特殊的权威）。这正是各个特殊的场域的特征所在。换句话说，场域中的斗争，就是为了维护或颠覆特殊的资本分配的结构。……在特定的力量关系的状况中，那些或多或少垄断着作为特殊场域的政权或特定权威的基础的特殊资本的人们，总是倾向于采取维护文化财富的再生产中的正统性的策略；而那些较少掌握资本的人们，那些在多数情况下属于新兴起的人们（其大多数往往是年轻一代）则倾向于采取异端的颠覆策略”（Bourdieu, 1980b: 114-115）。

布尔迪厄还进一步指出：“场域的结构，是参与到专门资本的分配斗争中去的那些行动者同行动者，或者，机构同机构之间的力的关系的状况。参与到场域斗争中去的这些特殊资本，是在先前的斗争中积累并指导着今后行动的策略方向。场域的结构，在本质上就是用以改造结构的策略，其本身始终都是赌注游戏”（Ibid. : 114）。

所以，场域的斗争紧张结构是场域内握有各种资本的人们运用赌注游戏的策略的结果。场域内占有各个社会地位的人们，原本是以他们现成掌握的资本为基础进入斗争场域的；但他们一旦介入赌注游戏，由于场域斗争的逻辑，必然引导他们进入争夺正当性权力的斗争，就会使他们竭尽全力改变他们的资本的掌握状况，也势必全力改变整个社会各个社会阶层的资本分配状况。

因此，场域的最重要的特征，是它为各种资本提供相互竞争、比较和转

换的一个必要的场所；反过来，场域本身的存在及运作，也只能靠其中的各种资本的反复交换及竞争才能维持；也就是说，场域是各种资本竞争的结果，也是这种竞争状态的生动表现形式。因此，任何一个场域始终都是个人的或集体的行动者运用其手握的各种资本进行相互比较、交换和竞争的一个斗争场所，是这些行动者相互间维持或改变其本身所具有的资本，并进行资本再分配的场所。每一个行动者一旦参与到某一个特殊场域中的斗争，也就利用其历史积累和原有的资本，依据其所占有的社会地位，通过场域中的特定相互关系网络，而同其他行动者进行多种形式的策略性斗争。在各个场域中的行动者之间的斗争，决定于各个行动者所占有的社会地位，决定于各个行动者的“生存心态”结构及其实际活动能力，也决定于各个行动者在斗争中所采用的策略。但这一切，都同行动者所握有的各种资本的性质、类别和总量相联系，也同整个场域中各个行动者相互关系中所流通和进行交换的资本数量和竞争脉络相关联。

布尔迪厄为此把在社会空间的各个市场中竞争的资本，进一步划分为四大类：经济资本（le capital économique）、文化资本（le capital culturel）、社会资本（le capital social）和象征性资本（le capital symbolique）。

所谓经济资本，是由生产的不同因素（诸如土地、工厂、劳动、货币等）、经济财产（des biens économiques）、各种收入（des revenus）及各种经济利益（des intérêts économiques）所组成的。布尔迪厄认为，不同的社会的经济资本，具有不同的特性：农业经济中的经济资本，服从于与往年收获相关的特殊规律；资本主义经济中的经济资本，则要求严格的合理化的估算（Bourdieu, P. 1971; 1979b; 1984b）。

所谓文化资本，乃是同经济资本一起，构成一切社会区分化的两大基本区分原则（deux principes de différenciation fondamentale）。现代社会的特点，就是文化资本同经济资本一样，在进行社会区分的过程中，扮演了非常重要的作用。现代社会中的个人或群体，其社会地位和势力，不能单靠其手中握有的经济资本，而是必须同时掌握大量的文化资本。只有将经济资本同文化资本结合起来，并使两者的质量和数量达到显著的程度，才能在现代社会中占据重要的社会地位，并获得相当高的社会声誉。“在文化资本的分配的再生产中，因而也在社会领域的结构的再生产中，起着决定性作用的教育制度，变成为争夺统治地位的垄断斗争中的关键环节”（Bourdieu, P. 1989:

13)。在布尔迪厄那里，文化资本这个范畴，从一开始便用来分析社会中不同阶级出身的儿童受教育机会及其就业的不平等性。

文化资本可以采取三种形式：被归并化的形式（l'état incorporé）、客观化的形式（l'état objectif）和制度化的形式（l'état institutionnalisé）。被归并化的形式，指的是在人体内长期地和稳定地内在化，成为一种禀性和才能，构成为“生存心态”的一个重要组成部分。客观化的形式，指的是物化或对象化为文化财产，例如有一定价值的油画、各种古董或历史文物等。制度化的形式，指的是由合法化和正当化的制度所确认的各种学衔、学位及名校毕业文凭等。

因此，在分析文化资本的性质的时候，必须针对其不同形式作出具体的分析。对被归并化的文化资本而言，由于此类资本之归并过程必须经历一定的时间，同时又必须在这一时间内耗费一定数量的经济资本，并使之转化为文化资本，所以，这些文化资本的性质具有历史性和时间性，同它的内在化过程有密切关系。例如，经历长时间文化修养和教育过程所养成的个人才能，就是具有较高价值的被归并化的文化资本。客观化的文化资本，其价值和意义的大小，并不决定于它本身，而是决定于文化财产中所包含的那些旨在鉴赏和消费的支配性能力。在制度化的文化资本中，则表现出特有的、相对独立于其持有者的自律性（*autonomie relative du capital par rapport à son porteur*），因为制度本身具有相对独立的制度化魔力（*la magie instituante de l'institution*）（Bourdieu, P. 1979b: 3-5）。

所谓社会资本，是借助于所占有的持续性社会关系网而把握的社会资源或财富。一个特殊的社会行动者，所掌握的社会资本的容量，决定于他实际上能动员起来的那个社会联络网的幅度，也决定于他所联系的那个社会网络中的每个成员所持有的各种资本（经济资本、文化资本或象征性资本）的总容量。因此，社会资本是理解作为市场的社会领域所遵循的逻辑的重要概念。社会资本并非一种自然的赋予物，不是天然地产生的，而是要求经过一个劳动过程，某种创建和维持性的劳动过程，特别是经过行动者长期经营、有意识的笼络、交往及反复协调，才能形成。“作为社会投资的策略的产物，它是通过交换活动而实现的……这些交换，借助于某种炼金术（*alchimie*）之类的手段，能够转变那些交换物以示确认”（Bourdieu, P. 1980b: 55-57）。布尔迪厄还指出，社会资本的再生产决定于那些促进正当交换活动、排斥不

正当的交换活动的各种制度。例如通过各种汽车大赛、俱乐部、体育运动表演及各种社交活动，可以再生产出社会资本的容量和幅度。

所谓象征性资本，是用以表示礼仪活动、声誉或威信资本的积累策略等象征性现象的重要概念。声誉或威信资本（le capital d'honneur et de prestige）有助于加强信誉或可信度（le crédit）的影响力，这类资本是象征性的，因此，某些经济学家称之为“不被承认的资本”或“否认的资本”（un capital dénié）。但在实际上，正如布尔迪厄所指出的，它同时具有被否认和被承认的（à la fois méconnu et reconnu）双重性质（Bourdieu, P. 1980a: 205）；或者，更确切地说，它是通过“不被承认”而“被承认”；它是通过无形和看不见的方式，达到比有形和看得见的方式更有效的正当化目的的一种“魔术般”手段和奇特的竞争力量。

各种类型的资本转化为象征资本的过程，就是各种资本在象征化实践中被赋予象征结构的过程，就是以更曲折和更精致的形式掩饰地进行资本的“正当化”和权力分配的过程，也是各种资本汇集到社会精英和统治阶级手中的过程，同时又是各类资本在社会各场域周转之后实现资本再分配的过程。这一过程是同社会中一种被称为“国家资本”的“后设资本”的出现，以及国家政权的运作，紧密相关的。关于这一点，本节第四部分将进行详细论述。

### （三）场域的运作走向与资本斗争中的策略

场域的资本从来不是以静止状态而存在，而是以动态的并以不断再生产和再分配的过程，作为其维持的基本形式。布尔迪厄说：“策略的概念，是同客观主义及结构主义所假定的无视行动主体的行动观点进行决裂的最有力的工具”（Bourdieu, P. 1987: 79）。各个社会行动者拥有和储存各种资本，不是只为了拥有和储存它们；资本是用来在社会斗争中显示其权力威力，并通过使用而进一步将它们再生产和不断增殖。资本只有在其使用中，才能显示其社会意义。资本的动态状况决定了场域的变动性及其生命力和动力学基础。但是，场域中资本的状况及其走向，归根究底，又决定于资本竞争和较量中所贯彻和运用的实际策略。因此，场域的斗争策略对于场域本身的命运及其运作逻辑，具有决定性意义。正因为这样，布尔迪厄把策略定义为“场

域赌注游戏的走向” (la stratégie comme sens du jeu des enjeux de champ) (Bourdieu, P. 1987: 79)。

布尔迪厄在对于阿尔及利亚的卡比里地区 (Kabylie) 和他的家乡贝阿恩地区 (Le Béarn) 所做的调查研究中, 通过实例发现了策略在场域斗争中的决定性意义。他认为, 策略并不是社会上各个社会地位的人们凭想象所制定出来的, 也不是他们单凭其主观意愿所决定的。策略是从实际斗争的需要, 并根据行动者对于整个场域各种力的相互关系的状况的估计, 再依据他们所衡量的力量关系及其可能的改变方向而被制定出来。在策略中, 固然包含行动者的主观意愿及其利益, 但反映在策略中的这些因素, 必须依据行动者的实际资本状况及其与整个社会资本总量的比例来决定。所以, 在策略中已经隐含了整个社会资本总量的估计及其分配状况, 也包含了它们的斗争趋势及其变化的可能性。但问题还在于: 所有策略的制定及其运用, 都是为了改变资本的原有分配状况, 以便使资本的分布及其走向, 有利于作为策略制定者的个人或阶层。更确切地说, 策略的制定及运用, 是为了使资本的分布状况, 朝着有利于策略制定者的利益的方向而发生变化。然而, 整个社会的各个阶层, 并不会心甘情愿地把自己置于策略的制定及其执行的范围之外。整个社会的各个成员, 不管他们是否意识到, 都会对社会中各种策略的内容及其实际贯彻产生兴趣, 发生这样或那样的关系, 因为不管是哪个人或阶层所提出的策略, 归根究底, 都将影响到社会中每个人的利益及其资本分配状况。

布尔迪厄指出: “策略是具有游戏意义的实际活动的走向的产物。这是一种由历史本身所决定的特别的社会游戏。它是从儿童时代起, 通过参与社会活动, 特别是通过参与儿童游戏活动而获得的, 正如在卡比里地区和其他地区的经验所显示的那样。每位好的游戏者 (在某种意义上说, 往往是游戏本身创造了这样的游戏者), 总是在时时刻刻地制造出游戏所必须做的事情、规定着游戏所需要和强求的事情。这就表明, 为了适应于肯定地不断发生变化的社会环境 (从来都不会达到绝对地同一性), 必须在策略方面永远有所发明” (Ibid.: 79-80)。

从以上的引述中, 我们可以看出: 策略是人类的社会活动的游戏性质所决定的, 是场域的竞争性所决定的; 也是在长期的历史性游戏活动中引申出来的。这种游戏, 正如前面已经提到的, 是类似于赌博、玩牌、下棋或竞赛



等活动，它促使其中的参与者，必须一方面尊重客观的游戏规则，另一方面又尽可能地意识到其中的赌注斗争逻辑，体验其走向及变动的脉络和节奏，时时将赌注走向的感受，内化成为行动者本身的生存心态的一部分，又充分发挥自己的主动性、创造性和积极性，争取使自己在游戏中的角色及地位，争取使自己所握有的资本的总量，随时地发生有利于自己的未来命运的变化。社会场域本身并不会容许生活与行动于其中的社会成员静止不动或消极怠工，因为只要其中的任何一个成员处于消极被动的地位，就会很快地被斗争所淘汰，并被推向社会的边缘或不重要的地位，成为任他人宰割的对象。社会场域的逻辑本身，会促使其成员意识到积极参与斗争游戏的必要性和重要性，也会促使每个成员意识到选择和制定自己的游戏策略的决定性意义。

所以，在布尔迪厄看来，策略之所以不可避免地成为场域的生命和灵魂，就是因为它不仅关系到场域中每个人和阶层的地位和命运，也不仅关系到场域中各个人和阶层的利益及权力的分配与再分配，不仅关系到场域的未来走向，而且，还因为它本身就是历史的必然产物，是由社会中的每一位成员的历史及其实际活动的历史所决定。每个人在其社会生活中，在其所参与的社会活动中，从儿童时代起，就学会了进行策略游戏的习惯，并造就了适应于本身社会地位的从事策略游戏的特定本领，甚至在他们的生存心态中，就已经内化了他们所参与的赌注的逻辑精神（Bourdieu, P. 1994: 171）。

场域的走向及其逻辑，也随着场域的差异性及其历史变动而变化。布尔迪厄指出：不同的场域有不同的运作逻辑，因而也就要求有不同的实践策略，它们之间是不可化约的，尽管它们之间存在着特定的内在联系。“所有我称之为场域的社会世界，包括艺术场域、科学场域及哲学场域等，都要求介入到其中的每个人，务必掌握这些场域的运作规则。这也就是说，必须具有特种的生存心态，而这些生存心态，是他们在以前的社会化过程中和在他们的场域实践中获得的。越是高度专业化的场域，越是要求具有科学和技术理性的场域，诸如经济场域或科学场域本身，都要求某种接近于肉体化和感性化的特殊秉性（des dispositions quasi corporelles）；这是一种藏而不露的掌握场域运作的实际本领，是属于感知和理解的范畴的微妙能力；凭借它们，可以掌握场域中的非常重要的问题”（Ibid. : 171-172）。

布尔迪厄在上述言论中，提到一种“肉体化”的秉性，指的是行动者已经在其长期的实践活动中，将他们在反复行动中所内化的社会世界的逻辑，

进一步体现在他们的身体的动作、姿态、讲话口气、行动气质以及习惯等。这是一种已经化为身体和感觉活动中的每一个细微差异中的生存心态的一部分。它们的存在及其影响，决定着人们在场域中所制定和执行的策略。

场域中的策略游戏是随时发生变化的。正如布尔迪厄所指出的，社会环境本身总是经常性地发生各种各样的变化，社会中的资本分配状况及其走向是不稳定的。所以，场域中的策略，必须随时发生变化，才能适应于社会环境而在资本竞争中取得胜利。由此看来，策略的变动性及其灵活性，是社会环境的复杂性所决定的。

布尔迪厄还指出：“家庭婚姻的策略（*les stratégies matrimoniales*），并不是服从婚姻规则的产物，而是服从游戏逻辑的产物”（Bourdieu, 1987: 80）。这就表明：策略是资本状况及其竞争逻辑所决定的，而不是顺从社会规则的结果。顺从社会规则只是取得胜利的必要条件，但不是它的充分条件。换句话说，仅仅顺从社会规则是远远不够的；它只是取得胜利的最起码的条件。顺从社会规则是明摆着的道理。顺从社会规则之所以必要，也是因为社会规则本身就是历来各种赌注斗争规则的总结。但是，它们毕竟是历史的产物，当人们面临新的场域中的斗争时，仍然必须在参照社会规则的同时，深入了解实际斗争场域的资本状况以及相应的斗争伙伴或竞争对手的意图及其策略。实际的激烈斗争要求游戏的参与者在顺从社会规则之外，依据实际斗争的状况以及自己所面临的各种竞争者，选择和决定实际赌注游戏中的具体策略。布尔迪厄指出：在每一场斗争中，每个人手中握有的资本，就相当于赌博时每个人手中所拿到的纸牌。这些纸牌的好坏已经决定了每个赌注者的地位。但每个人仍然还可以根据自己的本领，从现有的纸牌状况出发，根据对于其他赌手的策略的了解和分析，尽可能选择、制定和执行有利于自己的赌博策略。

处于社会场域中的不同地位的行动者，究竟如何正确估计整个社会的资本分配状况及其可能的走向，又如何依据场域的实际状况来制定和执行恰当的策略？布尔迪厄认为，除了行动者手中握有的资本以外，更重要的，是他们的生存心态的状况；因为正是行动者的不同的生存心态，表现出他们对于场域斗争所掌握的经验差异，使他们对场域的斗争逻辑产生不同的感觉、体会或认知。这种发自行动者生存心态的对于场域逻辑的感受，在斗争中所产生的效果是极其微妙的。在实际斗争中，不同的行动者的这种感受的每一

个微小的差异，都可能导致策略选择中的重大差异，从而也会导致结局的重大差异。这就好像一位经验丰富的好球手，他的球赛历练，使他对球赛中的每个球的来龙去脉及其可能性有充分的了解，他有着其他人所没有的那种对于球赛赌注游戏逻辑的特殊感受。因而他也可以比球场中的其他任何球员，更熟练地以其适当的踢球姿态和策略，来应付每个来往的球路。

如前所述，从各个场域的斗争结构及斗争走向来看，对于各个行动者来说，重要的问题，不只是在于这些行动者手中掌握多少已有的现成资本，而是在于如何面对场域所呈现的行动者之间的相互关系网络，如何把握在这些网络中的不同社会地位的行动者的资本走向，如何调动行动者手中所掌握的资本。这些问题实际上关系到行动者对待自己所占有的社会地位的基本态度。这种态度是同行行动者的“生存心态”密切相关，因此，“生存心态”作为一种必然在斗争中发挥效力的才能和能力，是一种属于不同行动者的“垄断资本”。它是由持有这种特殊生存心态的行动者所垄断，因为它具有特殊的历史轨迹，也具有特殊的历史经验，是任何其他行动者无法掌握的。这样的特殊资本，尤其在斗争策略中体现出来。所以，策略的运用也成为了各行动者实际握有的资本总量的一个组成部分。这种基本态度，不仅表现为行动者对自己的社会地位的正确评估，而且还要依据其本身所掌握的资本以及其他行动者的资本的状况，而确定其本身的社会地位同他人的社会地位之间的正确关系。

行动者对于其社会地位的态度，显然不是孤立地单纯依据本身资本的自我判断，而且更重要的是要把自己的社会地位以及造成这种社会地位的资本状况，同相关的其他行动者的资本状况和社会地位加以比较，也就是在动态的相互关系中，在生成性的相互关系中，观察和更新自身社会地位。这样一来，场域中的社会地位就不是单纯的固定不变结构中的一个点，而是一种能力，一种力量，一种具有自我生成和更新的力量。

作为一种活生生的力量的社会地位，成为了各种场域不断活动和不断更新的基础和出发点。但是，作为力量的社会地位，又是同行行动者所掌握的资本及其保存和运用资本的能力相关联，同“生存心态”相关联。所以，社会地位和各种社会位置，在很大程度上，是由选择建构这些社会地位的积极活动的力量所决定的。也正是在这个意义上说，任何社会场域的建构，都是由统治着场域中各个行动者的一种客观力量关系所决定的，这种力量关系并不

能随个体或群体行动者的意愿而转变。

由此可见，策略之所以重要，不只是因为它的制定及运用，反映了场域中各个社会地位的行动者手中所掌握的资本及其相互关系的状况，而且，其斗争和实行结果，又反过来决定着资本及其掌握者的社会命运，还决定着整个社会资本再分配及场域中社会地位的变化动向。所以，策略是场域本身的生命力及动力学的灵魂。

#### （四）国家政权场域的特殊运作逻辑

政治权力是作为整个社会资本再分配的仲裁者和控制者而存在的，其中心任务便是把各种资本再转换成象征性资本，以便使其自身接受某种看不见的和隐蔽的隶属关系。所以，所谓权力，就是通过使某种资本向象征性资本的转换而获得的那种剩余价值的总和。如果说在一般的社会斗争中，斗争的形式和内容及其与资本结构的关系呈现得相当复杂的话，那么，在政权领域和政治斗争中，就达到了最复杂和最曲折的程度。

“政权场域是由力量构成的场域；而这些力量的结构，是由各种形式的政权或各种不同类型的资本之间的力量对比状况所确定的”（le champ du pouvoir est un champ de forces défini dans sa structure par l'état du rapport de force entre des formes de pouvoir, ou des espèces de capital différents）（Bourdieu, P. 1989: 375）。与此同时，布尔迪厄特别强调政权场域中的力量对比之间的长期的、持久的斗争性；这些斗争，是在各种不同资本的持有者之间，为了争夺政权而进行的斗争（un champ de luttes pour le pouvoir）。这些斗争构成的政权场域，由此构成为赌注竞争的游戏空间（un espace de jeu）；在这个空间中，处于不同社会地位的人们，为占据他们各自占领的职位权力，为了保持和改变这些力量对比，就要依据其本身所占有各种资本的状况，而展开各种策略的斗争。

“国家（l'État）是不同种类的资本的集中过程的结果；这些资本，包括物质力量的资本或所谓强制性的工具（如军队、警察等），经济资本，文化资本或在更好的情况下是信息资本，象征性资本。由于这样的资本集中化，使国家成为某种‘后设资本’（une sorte de méta-capital），也使它对其他类型的资本及其持有者握有特殊的权力。不同类型资本的集中（这一过程与其

他相应的场域的建构是相平行进行的),实际上导致一种特殊资本,即严格意义的国家资本的出现(l'émergence d'un capital spécifique, proprement étatique)。凭借这种资本,国家有可能对不同的场域及对不同类型的资本,特别是对各类资本间的‘汇率’(le taux des échanges)或‘兑换率’(le taux de conversion),实施管制和平衡协调的权力。这样一来,国家也可以同时地对各个场域中的力的对比关系及其持有者实施影响”(Bourdieu, P. 1994: 108-109)。

为了将这类复杂的政治斗争和为争夺政权而进行的策略赌注的基本运作机制加以揭示,布尔迪厄集中分析了斗争中诸资本之间的转换关系,并把决定着斗争走向和力量对比变化的基本因素,归结为各类资本间的“汇率”(le taux des échanges)或“兑换率”(le taux de conversion)。布尔迪厄甚至断言,政权斗争的走向,归根结蒂,正是同这个“汇率”密切相关,正如市场中各种经济斗争同当时的通货、期票、券证及贵金属间的“汇率”密切相关一样。

国家作为“后设资本”的持有者,在整个社会的资本斗争中,取得了超越各种资本之上的最高地位。为此,国家政权在集中各种资本的过程中,首先注意到集中具有物质性力量的资本,以便发挥国家政权对于各种社会势力的强制性控制能力。布尔迪厄认为,不论是马克思关于“国家是阶级镇压的机器”的观点,还是韦伯、埃利亚斯(Norbert Elias, 1897—1990)及查尔斯·梯利(Charles Tilly, 1929—2008)的经典的国家定义,都强调了国家政权的强制性功能。布尔迪厄指出,强调国家的物质性的强制力量(军队与警察)集中化,就是意味着强调:执行国家强制性功能的机构,在整个社会结构中,逐渐地脱离普通的社会世界的层面,成为专门执行物质性暴力的特殊群体,实施特别严格的纪律,并实现高度集中化。这样的特殊机构,往往得到整个社会的认同和承认。一般说来,国家的强制性力量,主要表现在两大方面:第一方面是对外,在同其他国家的关系上,保卫国家的领土;第二方面是对内,针对国家内的各种反对势力以及各种试图反抗的被统治阶级。随着社会的发展和分化,强制性的力量逐渐地分化为专门对付国外敌人的军队及专门对付国内的警察部队。两种强制性物质力量及机构实行了严格的分工和合作,在国家最高统治者的统一指挥下协调起来。

国家政权为了建构巩固的强制性力量,还同时创立有效的税收政策及建

构相应的税收机构。这类机构的建立及运作，首先是为了支付越来越庞大的军费开支；其次，是为了建立和豢养一批专门从事国家机构工作的专业性的官僚阶层。税收政策的执行，在国内，也同在国外对于外国的战争一样，经历越来越激烈的战争，因为税收的制度和普及化，引起了国内越来越多的臣民的反抗和抵制。

接着，强制性机构及税收机构的建构及运作，又同国家对于经济空间中的市场同一化措施相配合。

布尔迪厄认为，军队等强制性力量和税收方面的政策的同时发展，会使国家采取一系列相应的措施。

首先，它“必然地同具有确认功能和正当化功能的象征性资本的集中化过程（la concentration d'un capital symbolique de reconnaissance, de légitimité）相平行和相适应”（Bourdieu, P. 1994: 112-113）。一切政权，都不能只满足于作为政权而存在；也就是说，一切政权不能只为权力自身而存在，不能只满足于一个空空洞洞的权力而无须作任何正当化程序。权力不是空洞和抽象的；有了权力而不去运作，就无异于失去权力。进一步说，一切政权，为了继续存在下去，必须设法使其自身正当化，必须至少设法使他人，特别是被统治者，看不到其自身的任意性，并确认这种统治的合法性。或者，国家至少必须掩饰其统治权力的任意性；哪怕这种任意性本来就是其自身的真正基础。问题在于：一切正当化的问题，恰巧依赖于各种多元的、相互竞争的权力的存在状况，密切地联系于这些多元的权力的自我合法化的相互诉求过程。在现实社会中，各种多元和多边的权力为争夺统治权而进行的正当化程序的竞争，往往达到不可调节的程度。布尔迪厄指出：“旨在确定统治者的统治原则的这场斗争（Cette lutte pour l'imposition du principe de domination dominant），在每一时刻，都造成分割政权的均衡状况；也就是说，一种统治工作的分工（une division du travail de domination）。这场斗争同时又是为了正当化的合法原则的确立，并不可分离地又是为了统治基础的正当再生产方式的确立”（Bourdieu, P. 1989: 376）。

“国家掌握着向其被统治者强制性地灌输和反复灌输持续的‘合法’观点及‘合法’区分标准的手段；而这些观点和区分标准是同国家的结构相适应的。国家就是集中和实行象征性权力的最好场所”（L'État est le lieu par excellent de la concentration et de l'exercice du pouvoir symbolique）（Bourdieu,

P. 1994: 117)。布尔迪厄的上述论断,告诉我们:仅仅掌握强制性物质力量,还是不够的;国家政权为了使它的政权本身得到正当化和合法化,必须集中象征性资本,并以其掌握的象征性资本,制定各个领域象征性资本的转化程序及标准。

为此,国家必须同时地实现信息资本的集中化 (*la concentration du capital informationnel*)、文化市场的统一化 (*l'unification du marché culturel*)、语言统一化 (*l'unification linguistique*)、法律资本的集中化 (*la concentration du capital juridique*) 以及进行国家精神建设 (*la construction étatique des esprits*)。

布尔迪厄指出,信息资本的集中化,是实行对全国各个领域不同资本的统一控制的基本条件。任何国家政权,作为社会及其整体以及社会生活总体的负责者,必须负责完成其管辖下领土的一切总体化的程序 (*toutes les opérations de totalisation*),其中包括设立全国性标准化的信息机构,负责统计正当化的社会关键数字(人口、经济生产资料、地理数据等),统一全国各个领域的度量衡标准。在这方面,国家会采取一切可能的手段和方法,包括使用数字、文字、数码化体系等,实现全国的信息统一化,并将统一化后的信息重新向全国发布。布尔迪厄认为,密码化 (*codification*) 是非常重要的手段,因为它本身是一种认知的统一化 (*l'unification cognitive*),而这种认知统一化的结果,使国家有可能垄断和集中一切有利于统治者的集中过程。

国家非常重视文化市场的统一化,因为这是建构一种占统治地位的文化 (*une culture dominante*),并由此创建全国性正当化的文化 (*une culture nationale légitime*) 系统的必要条件。“文化是统一化的手段 (*la culture est unificatrice*)。国家是用来完成全国文化市场的统一化的最高机构,通过它,实现一切数码的、法律的、语言的、度量衡的统一化,实现沟通形式,特别是官僚形式的同质化” (*l'homogénéisation des formes de communication, bureaucratique notamment*) (Bourdieu, P. 1994: 114)。

通过一系列关于分类的系统,例如有关各种形式、图表及等级的分类,国家促使整个社会的心态结构进行生产和再生产。一般地说,特别是在英国和在日本,各种分类系统,都是由法律、官僚制度的程序、学校教育结构以及各种社会礼仪来维护和巩固。同时,也通过这些分类系统,国家向全民强加某些符合国家利益的基本观点、各种类型的常识以及思想的形式。通过这



些管道和措施，实现民族和国家认同。

布尔迪厄特别强调学校教育系统在实现文化市场统一化过程中的决定性意义。他认为，学校教育系统采取强制性灌输及反复教育的方式，通过教授历史以及文学史等知识，向学生，并通过学生向全民，灌输一种布尔迪厄称之为“一种真正的公民宗教”（une véritable religion civique）的知识系统，以便使学生及全民以这种标准化的公民宗教的基本精神，来建构和确认自身及全民的认同形象。由学校教育系统所完成的文化市场统一化目标，有利于建构一种具有正当性价值的占统治地位的文化。

在这一过程中，语言的统一化是不可避免的，也是不可缺少的。通过语言的统一化、文化的统一化，特别是占统治地位的文化的正当性，才能确保无误地建立起来。所有这些，实际上是同象征性资本、信息资本以及法律资本的集中化过程同时并进的。

布尔迪厄尤其重视法律资本的集中化，因为它是象征性资本的客观化及密码化的基本形式。也就是说，国家只有通过法律资本的集中化，并实现整个法律系统的统一化，才能使象征性资本在整个社会中获得正当化的地位，并为整个社会的成员所确认。在任何国家中，确认社会各种声誉及正当性权力的象征性资本，都是通过由法律资本所确认的被客观化、被密码化和被国家指定的官方化了的象征性资本的正当化程序，才能实现它们在整个社会中的有效影响。所以，不管由社会中的哪一个阶层或成员所隶属，象征性资本，归根究底，必须通过国家法律系统所确认的象征性资本，才具有合法性、正当性和有效性。布尔迪厄列举“命名”（la nomination）及任命的程序，来说明上述属于国家法律资本系统的象征性资本的决定性意义。也就是说，只有通过法律确认的象征性资本，其名称及其社会地位才具有合法的效力。

布尔迪厄指出：“为了解国家的功能效力的象征性范围，特别是人们称之为国家的普遍性效力的范围，必须充分理解国家所属的官僚系统的微观世界的特殊运作状况（le fonctionnement du microcosme bureaucratique）。同时也必须分析作为国家的普遍代理人的官僚系统的形成及其结构。在这些官僚代理人中，尤其属于法律系统的官僚，是最值得加以注意的；因为他们构成了国家的显贵，由他们生产对于国家运作具有重要意义的论述，由他们说出国家想说的话，并通过他们所说的话，来建构应该成为国家的组成部分的那些东西。因此，这些人是统治的工作分工中专门制造官方言论的阶层。所

以，必须特别集中力量揭示法律场域的结构，揭示这些掌握着文化资本特殊形式的人们所组成的机构形体及其最初的根本利益。……由此可见，这些国家的普遍代理人，特别是法律官僚，善于将他们的特殊利益赋予普遍化的表达形式，善于建构一种所谓的公共服务和公共秩序的理论（une théorie du service public, de l'ordre public），从而建构起某种相对于朝廷理性（la raison dynastique）或王宫的一种国家理性的自律化（autonomiser la raison d'État），发明所谓的共和国，并把共和国描述成为所有代理人的超越的审判场所”（Bourdieu, P. 1994: 130）。

所有这一切说明：国家政权场域在整个社会的多种场域的赌注游戏中，总是千方百计地垄断对于社会各个场域具有决定性意义的暴力系统，不管是物质性暴力还是象征性暴力。所以，布尔迪厄指出：国家政权场域对于物质的和象征性的暴力的垄断的建构过程（la construction du monopole étatique de la violence physique et symbolique），是同对于各种资本集中化和正当化的一系列垄断措施紧密配合的。国家政权场域为了确保其垄断地位，必须尽可能实现这些垄断的垄断化（la monopolization du monopole）：不将其中的任何一种垄断程序和过程，分权给国家政权以外的任何机构。

总之，布尔迪厄把政治斗争和政权斗争看做是“社会赌注游戏”（des jeux sociaux），看做是在各种社会场域中的多元化资本进行相互竞争和相互转换的正当化的复杂过程，看做是从学校教育制度开始酝酿和发展起来的心态结构的潜意识运动的总结果，是统治阶级通过教育和其他制度不断再生产其特权的过程。而为了掩饰这一过程在统治阶级内部的相互竞争和相互瓜分的丑陋形象，它又总是采取复杂的象征性结构进行运作的。

### （五）场域的相对性、相关性及其阅读的反思性

场域具有属于其本身的各自特殊的运作逻辑，而且，场域的差异性也是同场域中所交换的资本类型有密切关系。不同的资本类型，形成了不同的场域，并使不同的场域具有特殊的、不可化约的运作逻辑。例如，在文化场域中，主要是文化资本的流通和交换占主导。在法律场域中，主要是法律资本占主导。但是，文化资本及法律资本，都可以同其他资本相互交换和相互转换，使各个场域有可能在资本的转化中，发生穿插关系，从而形成了场域的

相对性和相关性。所以，实际上，场域之间尽管相互区别，但它们之间又仍然相互渗透和相互转换。这是因为构成各个场域的特殊资本，也是始终保持不停的流动和交换过程，它们之间进行着不停的转化，并在变换中按照特定的转化汇率，完成其正当化程序，造成不同的社会场域的不同结构及运作逻辑，又同时造成各个不同场域之间的相互转化和相互联系。

除了场域的相对性及相关性之外，场域本身的象征性结构，也造成场域结构及其运作逻辑的象征性。它们的象征性，导致场域结构及其运作逻辑，在实际上，呈现出双重性、不稳定性、变动性及相关性的特征。

社会的象征性结构及其象征性运作，使描述及分析社会结构及其运作逻辑的社会理论，必须采取反思性的基本原则。整个社会场域的一般性质和各个场域的特殊性质，都必须在这种象征性和反思性的原则的基础上去认识、观察和说明。正是在这个基础上，布尔迪厄强调了场域运作的实践逻辑和理论逻辑之间的区别，也强调阅读这些场域逻辑的反思性（Bourdieu, P. 1980b: 144）。

在布尔迪厄看来，任何行动者，包括研究社会的社会学家在内，他们所面对的场域，往往是采取三种不同的存在形式和表达方式；而三者之间，既相区别又相混合。他所说的三种不同的场域，指的是：（1）实际存在的场域，这是由现实的社会生活所构成的。因此，在这种类型的实际存在的场域中，各个组成因素及其相互关系都是实际的物和实际的无形精神因素。（2）是行动者和社会学家所看到和观察到的那些实际场域。这种场域尽管也是实际存在的，但它和第一种实际存在的场域有所不同。第一种场域是未经行动者和社会学家的感官所感知，因而未被这些感知所改造或修正。第二种场域，严格地说，并不是客观地实际存在的场域，而是行动者和社会学家感知和观察的结果，是在他们的感知器官或感知活动中所感受到的场域。（3）是行动者和社会学家用语言或概念所表述的那种场域，是以人所独有的语言和概念等象征性形式所表达的场域结构。显然，第三种场域不但不同于第一种和第二种，而且更有可能依据语言和概念的象征结构的特征，而变得远离第一种和第二种的场域。

正因为这样，布尔迪厄每当论述场域的性质和结构的时候，往往都是针对着他所观察和分析的那些实际存在的场域；而且，当他以语言论述的形式表达他所直接观察到的场域的时候，他又要求读者对他所论述的场域性质进

行必要的反思。

为此，布尔迪厄要求他的读者对其场域论述进行一种“相关性的”（relationnelle）、“结构性的”（structurale）和“生成性的”（générative）阅读方式。布尔迪厄指出：“实际本身就是相关性的”（Bourdieu, P. 1994: 17）。他所提出的上述阅读方式，是为了同传统的“实质主义的”阅读方式（lecture “substantialiste”）相对立的。

在上述的三种阅读方式中，最重要的是“相关性的”和“生成性的”。所谓相关性的，实际上也是包含三种类型的相关性及其各种变种。第一类的相关性，指的是人们所观察和论述的各种实际场域同与之相关的其他场域之间的相互关系。在布尔迪厄看来，人们固然可以选择自己所考察的特定场域对象，但是，在实际的社会空间中，这些作为对象的特定场域，它的存在并不是有明确的边界和界限。被观察和研究的场域，它的界限是观察者从其观察的角度和目的所确定的。实际的场域，始终是以混乱和相互交错的关系而存在。正如自然科学家所考察的特定对象是由科学家本人依据其考察需求和标准而确定一样，社会科学家所研究的社会现象和社会事实，也是靠社会科学家的研究要求和标准而确定其范围，并依据一定的分类方法而加以分类。实际存在的社会现象和社会生活，都是杂乱无章地客观地存在的。因此，布尔迪厄指出任何场域的性质及其边界，实际上都是社会科学家依据其主观的研究要求而确定的。在这种情况下，作为研究对象的各个特定场域，即使是确定下来而同其他的场域相区别，其实际存在方式仍然不免同其他的场域有密切的交错关系。所以，相关性的阅读方式要求把作为对象的实际场域，同其他邻近的或交叉的场域相关联起来，避免孤立地和僵化地进行研究。例如，当社会科学家研究某一个特定的文学场域的时候，研究者是为了研究文学的特性而特地将某一个实际存在的社会关系网界定为一个研究对象；但这种被界定的文学场域，在实际上又离不开与之相交的权力场域、经济场域和教育场域等。所以，在阅读被研究的特定文学场域的时候，除了注意到文学场域自身所特有的特殊结构和运作逻辑以外，还要充分考虑到它同其他场域之间的密切关系以及其他场域的存在的影响。

第二类的相关性，指的是实际存在的场域同语言表达出来的场域之间的相互关系。这种相关性的阅读方式本身，并不可能靠任何语言表达和描述就可以正确地加以说明，更不用说在实际的分析中加以运用。这关系到语言在

描述和分析以及概括过程中对于任何语言对象的修正。传统的西方理论论述和表达方式以及与之相应的思考模式，从古希腊的苏格拉底和柏拉图以来，就始终存在着对于语言表达的准确度及其真理性的盲目崇拜，以至于人们从来没有怀疑过语言和概念所表述出来的内容同事实之间的差距。布尔迪厄的社会理论所强调的象征性和反思性的基本原则，是建立在近五十年来西方哲学界和语言学界对于语言研究的最新成果基础上，强调语言概括及其各种论述方式同事实对象之间的复杂关系；同时还特别强调，使用语言的思想家的思想观点以及语言使用脉络，对于上述复杂关系的重要影响。由于各种社会场域包含着复杂的权力因素，同时也同人们的各种实际的利益相关联，所以，任何思想家对于场域的描述和表达，就更有可能同实际的场域状况产生很大的差距。在对于各种场域的论述中，就包含着论述者对于场域中的权力关系的态度，包含着 he 对于这种权力关系的实际利益的影响。在这种情况下，布尔迪厄所提出的相关性阅读方式，就是充分注意上述各种复杂因素的作用，并要求读者在阅读时，充分考量到论述者的论述方式同实际场域之间的关系。

第三类的相关性，指的是研究者对于场域的感受同其论述方式之间的复杂关系的存在。在这方面，布尔迪厄特别强调研究者在论述其观察成果和感受时所惯用的文风和修辞法的重要性，同时也强调研究者的论述策略对于其观察成果的决定性影响。社会科学不同于自然科学的地方，正是在于论述风格、修辞及论述策略的高度复杂性和变动性。当然，自然科学家也在其论述中展现出其特有的文风和策略。但是，社会科学家所使用的论述风格和策略，更体现出被研究的社会场域本身的权力关系和各种利益网络。为此，对于各种社会科学的语言论述，特别是对于充满着权力斗争和利益竞争的各种场域的论述，尤其要注意贯穿于其中的社会科学家所采用的文风、修辞和论述策略。在充分比较和分析各个社会科学家的文风、修辞和论述策略的基础上，再比较各个社会科学家对于同一个场域的论述的内容和结构，由此体会出有关场域论述中各种文风、修辞和论述策略的影响。

至于“生成性的”阅读法，实际上也是同反思性的原则紧密相关的。这就是说，布尔迪厄之所以强调一种生成性的阅读法，主要是因为两个原因。第一个原因是通过语言和概念所论述和表达的社会场域本身，始终是进行自我生产和自我生成的，也就是说是不断发生变化和转化的。第二个原因是任

何读者在反思地接受一种有关场域的论述的时候，就会在反思过程中生成出由其自身的观点和方法所得出的相应结论。布尔迪厄在这里反对任何一种生吞活剥和盲目的阅读法。在布尔迪厄看来，在社会理论中，只有靠生成性的阅读法，才能够通过反思的原则，一方面重新加工和重建所接受的一切有关场域的论述，另一方面又在加工和重建的过程中，自觉地加入阅读者本身对于有关场域论述的理解和反省，以便进一步提升并检验原有的场域论述。

布尔迪厄所提出的上述阅读场域论述的方式，再次凸显了场域结构的象征性。我们一再反复强调社会和人类实践的象征性。社会和人类实践的这种象征性，在场域的权力斗争逻辑及其运作的过程中，表现得更加典型。决定着各种场域的权力斗争及其运作的象征性的决定性因素，是多方面的，而且，这些因素之间又是紧密交错而不可分割。只是为了说明和分析的方便，我们不得不把这些错综复杂、不可分割的因素，进行分割性的论述。这些因素包括：第一，任何场域都是靠行动者之间的语言交换，所以，场域中的语言交换的象征性结构，成为了各种场域的各种象征性结构的基础和基本模式。第二，决定着场域基本结构的权力关系，除了一方面同语言的象征性权力密切相关以外，另一方面又同最终转化成为象征性资本的各种类型的资本之间的斗争密切相联系。这一切决定了场域中的权力斗争的象征性。第三，贯穿于场域运作的力量，还包括在场和缺席的行动者的各种心态结构和精神力量，而它们都是直接出现和间接存在的行动者在历史和现实的斗争中呈现出来“生存心态”的一个表现。这就使场域的结构渗透着由无形的象征性的精神力量所构成的复杂因素，而且，这些因素又同前两种渗透于语言和权力中的因素相交错。第四，不断变化的各种场域，不过是象征性地相交叉的无确定边界的实际场域、在行动参与者面前表现出来的象征性结构。每个场域的存在以及各个场域所具有的特殊运作逻辑，只是在各个场域的参与者看来才是稳定的和具有特色的。因此，各个特殊场域的存在本身就是象征性的，是实际地处于混合状态的各种场域的象征性表现。第五，各种场域的权力运作，都是靠象征性的策略原则来进行的。场域的各种实际力量的关系及其变化，不可能脱离开行动的关系和策略，也不可能脱离开行动者思想和语言使用的策略。由于策略本身带有复杂的象征性结构，所以，以策略运用为灵魂的各种场域，就表现为各种策略竞争的象征性表演场所。第六，各种场域都

包含包着场域本身的不断重建和自我再生产的过程及其成果。因此，场域也就成为了其自身反思的再生产的象征性场所。第七，任何场域不但是在其中的各个组成因素进行区分和被区分的场所，而且，任何场域本身，一方面是在其各个组成因素之间的区分和被区分中进行自我区分和相互区分，另一方面又是在各个场域之间的自我区分和相互区分中存在。这样一来，不但场域中的各个因素之间的区分与被区分是象征性的，而各个场域之间的区分与被区分亦是象征性的。

## 第六节 语言交换市场及象征性暴力的运作逻辑

### （一）社会就是语言交换市场

几乎所有的 20 世纪下半叶的法国思想家们，都非常重视语言运用在社会生活、思想和理论活动中的重要意义。布尔迪厄在这方面的特点，就在于发展出一套独特的语言交换市场理论，极端重视语言论述在社会交换活动中的意义，尤其强调语言交换活动的象征性结构及其特殊运作逻辑，并特别揭示官方或占统治地位的语言论述的象征性暴力功能。

布尔迪厄把整个社会活动和社会生活，当做是一种象征性的交换活动，一种主要通过语言作为中介而进行的社会互动。在这个意义上说，整个社会也就是一种通过语言而进行象征性交换的市场。更简单地说，社会就是一种“语言交换市场”（un marché des échanges linguistiques; a linguistic exchange market）。社会中的任何一个事件、任何一次活动，不管在其准备过程中还是在其贯彻过程中，也不管是正在实现的、已经实现的，还是即将实现的，都离不开语言的使用。而且，语言的社会运用，并不是简单的沟通关系和相互了解，并不是温文尔雅的信息交换，而是一场真正的社会关系网络的建构过程，也是伴随着这种社会关系网络的建构而进行的激烈的权力竞争过程。所以，语言的社会运用过程，是不折不扣的资本竞争和较量的过程，是各种社会地位的平衡化及紧张化的必要途径，又是象征性社会结构的生产和再生产过程。布尔迪厄指出：“任何人都不要忘记，最好的沟通关系，也就是语言交换活动，其本身同样也是象征性权力的关系；说话者之间的权力关系



或者跟他们相关的群体之间的权力关系，就是在这种语言交换活动中实现的”（Bourdieu, P. 1991: 37）。因此，社会中人与人之间、群体之间的语言交换，并不只是他们之间的单纯对话关系，并不仅仅是某种沟通和交换意见的活动，而是他们之间权力关系的相互比较、调整和竞争；不同人之间的对话和语言运用，就是不同说话者的社会地位、权能、力量、才能、资本和知识等各种显示权力的因素的语言表露和语言游戏。

生活在不同社会地位的行动者及各种社会成员，原本就在他们所处的特殊社会地位中，长期地练就了适应于该阶层社会地位的人群的话语；反过来，当他们进行语言交换时，他们就自觉或不自觉地说出他们习惯使用的言语及其风格。而在人们进入激烈的资本斗争时，他们就会在他们的竞争行动中，紧密地配合斗争的需要，使用经过细腻选择的言语，以便达到资本斗争的胜利。社会生活中的任何语言运用，是说话者的不同权力通过对话和语言交换而进行的权力较量及资本交换的过程。说话者通过说话时所使用的语句内容以及与之相配的语气、句型、修辞、表情、各种肢体动作和各种说话策略等，实际上就是在同时地表达意义、显示权力和施展其现实的和可能的社会力量。因此，语言本身虽然仅仅是各种经由共识而建构的沟通符号体系，语言作为语言是对所有社会成员客观而公平的沟通工具，但是，语言一旦被使用，一旦同特定的目的、社会情势、特定的社会关系、社会力量对比、各种具有特定背景的历史事件和各种处于特定脉络的社会活动相结合，不同的语言运用者依据上述语言使用的背景和条件所发出的语言讯号和进行的实际对话，就变成了这些语言使用者及其背后的整个社会势力和社会关系的力量对比和权力竞争过程。

语言交换活动普遍地渗透于社会生活之中，使社会生活呈现出明显的象征性结构。布尔迪厄在论述他的结构的建构主义或建构的结构主义时，已经明确地指出了人类行动及与之相关的社会结构的双重性和象征性（Bourdieu, 1991）。如前所述，重要的问题，并不在于象征的结构，而在于行动及社会结构本身在其共时的运作中所表现的象征性。这种象征性表明整个社会，不论是就其静态或就其动态而言，也不论是从共时或从历时性的观点，都始终处于象征性的运动和变化之中，处于象征性的生产与再生产之中。社会的象征性结构使贯穿于社会中的资本斗争及权力斗争，也同时地呈现出象征性的特征。这就决定了社会中一切斗争游戏及其策略的象征性。

## (二) 语言交换市场的基本策略及其象征性暴力效果

语言交换市场作为社会场域的语言象征表现形态，同任何场域一样，是以其中的策略运用作为其生命的基本动力的。只是语言交换的策略，由于语言本身的明显的象征性结构，使它有别于一般的场域斗争策略，更具有语言象征的特别性质。当然，语言交换的策略的象征性，又同场域中的各种赌注斗争游戏的象征性紧密相关。实际上，任何场域中的赌注游戏都离不开语言的象征性交换，更离不开语言交换中的象征性策略游戏。

布尔迪厄在分析社会生活中的象征性交换活动时，曾经以礼物交换（*échange des dons*）作为典范。他认为，“在礼物交换中，最重要的，是通过交换过程所经历的时间，两个交换者，在他们都无意识和未经协商的情况下，都很好地掩饰和推延了他们所做的事情的真相”（Bourdieu, P. 1994: 180）。礼物交换活动在表面上只是相互交换礼物，表示交换者之间的某种社会和文化关系。但礼物交换活动，却掩盖了更深刻的社会文化意义，这就是交换者完成了对于他们自己和对于整个社会来说都远远超出其主观愿望的事情。礼物交换所呈现的上述特征，表明人类的一切象征性交换活动，“都具有难以同时把握的双重真理（*ont toujours des vérités doubles, difficiles à tenir ensemble*）。必须特别注意这种双重性”（*Ibid.*）。象征性交换活动中的这种双重真理性，实际上就是实际交换活动本身所固有的矛盾性（*contradiction*）、模糊性（*ambiguïté*）及二元性（*dualité*）。

礼物交换活动中的双重真理性、矛盾性、模糊性及二元性，是一切象征性交换活动的基本特征，也是语言交换的象征性活动的首要特征。

语言象征性交换活动所进行的，正如前面已经指出的，并不单纯是对话者之间的语言交流和沟通，而是与语言交流和沟通的同时，进行着不同的社会地位的行动者之间的权力、利益、声誉、资本、思想、情感等的交换活动。这种交换活动，显然包含着交换过程中所没有公开正式显示的许多更重要的因素。

以礼物交换为典范的社会象征性交换活动，还有第二个明显的特征，这就是自始至终贯彻“明晰性的禁忌”（*tabou de l'explicitation*）。在象征性交换过程中，人们很忌讳谈论交换的真相，也就是说，避而不谈价格（*le*

prix)。一旦进入像交换礼物那样的象征性交换，就避而不谈价格。所以，在礼物交换时，首先要撕掉礼物的价格标签，由此表示否认交换活动本身。布尔迪厄指出：“拒绝价格的逻辑，就是拒绝计算和可计算性（refuser la logique de prix, c'est une manière de refuser le calcul et la calculabilité）”（Bourdieu, P. 1994: 182）。

从以上所强调的两大特征，可以看出，以礼物交换活动为典范的象征性交换活动，同实物的经济交换活动的区别就在于：在经济交换活动中，交换者是以计算者的主体的身份（un sujet calculateur）出现的，但在象征性交换活动中，交换者则是以一位事先就已经经历长期社会生活历练、被熏陶成为具有进行游戏本领的行动者。这些行动者在进行交换游戏时，根本就不打算进行任何计算。

布尔迪厄为了说明语言象征性交换活动的策略特征，特地提出委婉表达（euphémisme）作为典范。委婉表达是语言象征性交换活动的最基本的策略，它的最基本特征，就是通过语言的巧妙使用，“否认”（dénégation）交换活动的实质。这一策略集中了礼物交换中的上述两大特征，一方面，将象征性交换活动中的双重真理性，即实际交换活动本身所固有的矛盾性、模糊性及二元性显示出来，另一方面明确遵守“明晰性的禁忌”，以最灵活的“否认”方式确认交换活动本身的象征性结构。所以，布尔迪厄把委婉表达说成为“通过说没有说出的话而说出一切”（Ibid. : 184）。通过委婉表达，人们所要实现的，并不是要求人们绝对地做所该做的事情，而是要求人们至少发出信号表示他们已经尽力做该做的事情。换句话说，委婉表达，是在人们意识到社会秩序及价值都注定会被藐视的情况下，所做的对于社会秩序和价值的尊重表示（Ibid. : 185）。

布尔迪厄在谈及“论谈”（les discours）在语言交换市场的交换价值及其有效运作逻辑时，强调“论述”所采取的“委婉表达”的重要意义。在他看来，如同一般商品市场中交换竞争会迫使商品制造商不断地提升甚至美化其商品品质，并不断变换竞争策略一样，在语言交换市场中，各种“论述”的制造者和传播者，也同样为了在语言交换中取胜，不断地设法“说得更好一点”、“表达得更贴切”或“讲得委婉动人”。所以，“委婉表达”成为了社会生活中必须通过语言沟通时或多或少要普遍采用的实际规则，成为了语言交换市场中通行的一般性语言使用策略，也成为了使用语言的象征性

实践，进行实际表演的语言模式。谁在语言交换中懂得语言交换市场的规则，因而懂得各个特定的市场中供求各方的张力关系所呈现的恰当比值，并在此基础上制定符合此种张力关系的论述或讲话策略，将自己说出的“论述”尽可能地恰如其分地委婉表达，谁就在语言交换市场中获胜，其论谈便会顺交换渠道成功地传播开来，因而这种论谈营利的机会也会增多和增强，其运载之象征性权力也不断加强。既然任何语言性论谈都受制于语言交换市场的交换规律而不得不或多或少地采用“委婉表达”手段，所以，布尔迪厄便认为，在论谈的“委婉表达”中所呈现的基本结构和运作逻辑，具有普遍的意义；它是一切语言交换的基本结构及运作逻辑的一个表现。布尔迪厄说：“一个市场内在规律的确认以及在其中所表现的核准程序，决定着论谈的策略变更；它关系到一种贬了值的论述在面临正当化语言论述时所必须做的那种改正的努力，或者，更一般地说，关系到一切旨在提高语言产品交换价值的修辞努力……在这些修辞努力中，包括更强有力地动用可能采用的语言资源；或者，与此相反，正如某些心理社会学家在成年人致儿童用语中所观察到，关系到某种采用不太复杂的语句结构和更简短的语句的倾向。所以，论谈始终都是委婉表达的一部分，它非常在乎‘说得好些’和‘说得恰当些’，很在乎使产生出来的产品符合某个特定市场的需求，符合默契共识所形成的语言交换规则……”（Bourdieu, P. 1982: 78-79）

根据这类语言交换市场的游戏规则，说话者所说出来的“话”，如果要使听话者接受并使之按说出来的“话”去行事，就必须使这些“话”赋有一定的“分量”，如同商品必须赋有一定的价值一样。而且，不仅如此，还要考虑到“说出来的话”必须足以说服对话者，不仅使对话者明白和理解“说出来的话”的意思，而且又能当他面对同时出现的多种“话”时，掂量出唯有某句话是最有分量的和最有价值的，因而使对话者终于在语言交换市场中选用那句对他来说是“最有价值的话”，照这句话去办事或作出各种必要的反应。

布尔迪厄所说的“委婉表达”，是语言交换市场中常见的“说话技巧”，或者，用更带技术性的术语来说，是一种为“说出来的话”在语言交换市场中成功地“促销”的语言商品行销策略，它本身就是一种典型的象征性实践。

所以，在语言象征性交换活动中，最有本事和能力的说话者，就是以不

说话或少说话而说出最多的事情。例如，最老练的政治家，绝不说他是“为了争夺权力而参政”，而说他是“为人民服务而参政”；聪明的统治者，绝不说他是“人民的统治者”，而说他是“人民的公仆”。所谓“不说话”或“少说话”，不是指根本不说话或绝对少说话，而是强调以最隐蔽和最精致的修辞，以最含蓄和最婉转的口气，说出层层带有深刻意义的话，通过“不说话”达到比“说话”还强得多的有利效果，做到“话中有话”和“词外有意”，尽可能避免直接地和绝对地表达。

对于象征性统治 (*la domination symbolique*) 而言，永远都要求对所实行的统治原则进行否认 (*la méconnaissance*)。这就是上述委婉表达策略的最好表现。正是通过这种以“否认”为基础的象征性统治，统治者才可以达到对于被统治者实行最有效的象征性暴力。正如布尔迪厄所说：“象征性暴力的一个效果，就是将统治和顺从的关系改换成情感关系，将权力改换成神秘的‘克里斯玛’ (*charisme*)，或者改换成能够在情感上引起神秘魅力的关系” (Bourdieu, P. 1994: 189)。

在谈到礼物交换活动的象征性结构及其运作特征时，布尔迪厄曾经论及到象征性交换活动运作逻辑的双重性，即它的主观性及客观性，它的实际的逻辑表现和它的纸面上的逻辑表现形式。他说：“这种二元性，可以通过某种自我欺骗 (*self-deception*) 和自我神秘化 (*automystification*) 的途径而呈现出来，并被活生生地呈现出来。不过，个人的自我欺骗 (*self-deception individuelle*) 是由集体性的自我欺骗 (*self-deception collective*) 通过某种真正的集体性不承认 (*une véritable méconnaissance collective*) 来维持的；而集体的不承认的基础，就存在于客观的结构与心态结构之中” (Bourdieu, P. 1994: 181; 1980a: 191)。

由此可见，布尔迪厄在研究语言象征性权力的时候，正如他研究人、社会及文化的象征性结构时一样，最重要的，并不是象征及其结构本身，而是语言、社会和文化象征性结构的实际运作以及由此产生的一切与象征有关的复杂问题，也就是“象征性” (*la symbolique*)。正如布尔迪厄自己所说，重要的问题并不是研究“象征”的性质及其结构，而是深入研究“象征性实践” (*la pratique symbolique; symbolic practice*)，尤其研究象征性实践的“进入与出发、充实与虚空化、关闭与开启、联结与解脱等” (Bourdieu, P. 1990: 21)。

## 第九章 利科的反思诠释学

保罗·利科（Paul Ricoeur，1913—2005）的思想涉及哲学、社会哲学、道德哲学、政治哲学、宗教哲学、文化哲学、诠释学以及人文社会科学的一般方法论的重大问题。他的思想范围的广泛，主要决定于他对于人本身及人的文化的极度关怀。他是一位不折不扣的人文主义者，一位仁慈的、富有道德责任感的思想家。为此，他曾经将自己的哲学称为“新苏格拉底主义”（Néo-Socratism）（参见拙著《利科的解释学》，台北，远流出版社，1990，68页）。

利科懂得如何在继承传统人文主义（l'humanisme）的时候，也同时将人文主义的基本原则贯彻于当代社会中，以便深刻分析并解决现代社会的重大问题。从哲学理论观点来看，他是一位最忠实的西方传统思想的继承者，他从苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的最早的希腊哲学宝库中吸收了最广泛的精神营养，又从基督教教义及基督教哲学传承中导引出符合现代精神的实际结论。作为一位法国思想家，利科当然也很重视法国哲学的理论发展史。他对笛卡儿以来的法国近代传统哲学有精湛的研究，经常能够很熟练地从法国传统哲学思想体系中，找到他所需要的思想因素和理论资源。

利科在某种意义上，又不同于当代法国思想家，因为以他对欧洲其他国家哲学的态度来看，他并不像当代其他法国哲学家那样，只偏重于对德国哲学的研究，而是在重视德国哲学的同时，比其他同时代的法国思想家们，更能够注意英美哲学的成果。他可以说是当代法国思想家中，唯一对英美哲学做出了独特研究的人。他很重视英美当代哲学的语言分析方法，并同它们一起讨论了由语言分析所延伸出来的论题。所以，在利科的思想体系中，他能够全面地反映当代整个西方哲学的研究状况，并从它的讨论趋势提出自己独特的看法。正如他在为拙著《利科的解释学》所写的序言中所说：“我的所有的书都打下了某种文化环境的和特定的及典型西方的哲学环境的烙印，甚至是典型的法国与德国，或法国和英国，甚至干脆就是法国哲学的烙印”

(转引自高宣扬, 1990: 4)。

从 20 世纪 60 年代之后, 吸收和综合了整个西方人文社会科学的研究成果, 特别是由于思想方法论方面的争论而导致诠释学领域发生了根本性的革命, 利科将其哲学思想的研究, 集中转向一种“反思的诠释学”(l'herméneutique réflexive) 的理论探索。通过对于反思诠释学的长期思索, 利科明确地指出了“从自身到自身的最近道路就是通过他者”的深刻结论。这就意味着, 作为诠释的基础和出发点, “自身”(soi-même) 永远都不可能是自我满足的; 自身如果是自满自足的, 他就没有生命、没有内容和没有前途。自身为了能够发现自己、认识自己和发展自己, 就必须永远地超出自己而注意、寻找、发现和理解由“他者”所发出的各种含有意义的信息和信号, 必须通过对于尽可能多的“他者”的绕道(détour), 并在这种一再进行的绕道中, 同多种多样的他者进行交流、沟通, 相互理解和相互转化, 然后再返回自身。而作为“自身”的绕道的中介(médiation)的他者, 实际上就是他人、世界、文化、语言、文本、历史和自然, 也就是一切在自身之外的他物。

由此可见, 利科的哲学思想到了晚期的成熟阶段, 已经远远地脱离唯心主义和观念论的影响, 特别是脱离黑格尔、胡塞尔和萨特关于将一切“存在”(L'Être) 都归结成“为意识的存在”(L'Être pour la conscience) 的基本命题。在利科看来, 一切存在, 如果要成为一种真正的存在, 就不能再沿着海德格尔存在哲学的存在论的思路, 必须拒绝使自己局限于自身, 同样也要拒绝使自己选择走上“短程”的生命通道, 而是要使“自身”一再地走上曲折的诠释绕道(le détour herméneutique), 在各种意义的外在表现, 在文化所展示的各种例示中, 在社会、政治、宗教及人文科学的领域中, 进行尽可能曲折的绕道, 并在绕道中, 实现同它们的对话、交流和相互理解。所以, 利科认为, 意识必须通过无意识(l'inconscient), 也就是通过他所说的“欲望的语义学”(la sémantique du désir), 直观(l'intuition) 必须通过批判的诠释(l'herméneutique critique), 也就是通过一种“怀疑的诠释学”(l'herméneutique de la suspicion), 理性必须通过语言, 而反思必须通过诗式的想象(l'imagination poétique)。总之, 一切存在必须通过对于异域和异于自己的“他者”的“诠释的绕道”, 才能使自身充实和成熟, 使自身获得一再的重生, 延长自己的文化生命, 并提升自己的生命的价值。当然, 利科所



说的诠释绕道，从来都不是停留在精神思想领域，而是归根结蒂必须诉诸行动（l'action），一种从诠释的文本走上行动领域的超越。这种诠释的行动，一方面敢于对一切现实世界的苦难和罪恶承担起道德的责任，另一方面又以诗意般的想象，对一切不断变化和不断更新着的各种意义，敢于作出创造性的回响和回应。正是在这个意义上，利科的诠释学也就是“行动的诠释学”（l'herméneutique de l'action）。这种朝向行动的诠释学，是以利科所说的“行动的存在论”（l'ontologie de l'action）为基础的负责任的乐观世界观和人生观，一种建立在踏实的永恒开发行动基础上，富有进取性的反思精神的“渴望生存”（生存的欲望）（désire à être）的生活态度。

从利科所探讨的论题的范围，尤其从他所讨论的许多问题的“现代性”意义看，他又是一位高度关怀当代社会命运的思想家和最重视现实的理论与实践问题的哲学家。他对自第二次世界大战以来的西方社会，不论是政治、社会，还是文化方面的危机，都给予充分的注意，并在他的著述中一再地从理论和社会政治制度的角度进行分析，希望能够为社会正义及他所追求的人文理念的实现，找到可以贯彻的方案。在20世纪末和21世纪初，当欧洲进入政治、经济和文化的全面统一的新的历史阶段已经到来的时候，当全球化的进程已经全面地扩展到世界各个地方的时候，利科的哲学研究仍然极端关心现实的基本问题。在人类历史进入新的阶段时，他尤其关心道德伦理的重建及人类文化的命运（Ricoeur, 1991; 1992a; 1992b）。他尖锐地指出，如果以为未经改造和重建个人及集体的道德心灵态度，就可以顺利地过渡到整个欧洲的统一的话，那实际上是在欺骗人民（Ricoeur, 1992a）。他呼吁世界各个强权势力，要承担起道德的责任，不要只是过多地考虑政治的权力和经济上的利益，而不关心人民的精神状态及文化的命运（Ricoeur, 1992b）。

由于利科思想和理论研究是建立在深厚的理论思想基础上，又对当代社会抱着由衷的关怀，他的思想在近半个多世纪以来，顺着一个确定不移的核心路线，一再地对哲学、现实世界和人文社会科学的基本问题进行多方面的研究，他从而成为当代法国和整个世界思想界的一颗巨星。

保罗·利科思想和理论，经历了曲折的演变和发展过程。这一过程同他本人的生活经历、政治遭遇以及近一个世纪以来发生于西方和世界各国的重大历史事件，特别是人文社会科学界的主要争论紧密相关。他对于人的命运的关怀以及他本人思想的活跃和独创性，使他不可能使自己陷于沉默状

态，更不可能使他的思想生命处于停顿静止的样态之中。

利科的哲学思想，经历从 20 世纪 30 年代到 21 世纪初漫长的发展演变过程。正是经历了漫长的思想成长的“绕道”，经历从 30 年代到 50 年代的第一阶段、从 60 年代到 80 年代的第二阶段和从 80 年代中期到 21 世纪初的第三阶段之后，利科才从原来一位单纯追求人身自由平等的人文主义者，从最早深受观念论影响的青年哲学家，经过对雅斯贝尔斯、海德格尔、马塞·让·纳贝尔（Jean Nabert, 1881—1960）、胡塞尔等人的哲学思想的探索，经过多次参与发生于西方人文社会科学界的重大理论争论，终于创立了独具特色的“反思的行动的诠释学”（l'herméneutique réflexive de l'action）和“新苏格拉底主义”（Le Néo-Socratisme）。

利科在 1990 年初时曾经说，他的哲学继承和发展自笛卡儿，经曼·德·比朗（Maine de Biran, 1766—1824），以及他的老师让·纳贝尔所发展的“反思哲学”（La philosophie réflexive）的传统，吸收和综合英美当代语言哲学的成果，创立了一种以反思的诠释学原则和方法为基础，并包含语言哲学（La philosophie du langage）、行动哲学（la philosophie de l'action）和道德哲学（la philosophie de la morale）三大组成部分的新哲学体系。

利科著作等身，在近五十年中，他发表的著作所涉及的范围，包括从一般哲学到政治哲学与政治评论，从诠释学到宗教哲学，从现象学到伦理学等各个方面。他所触及的问题，几乎关系到哲学、人文社会科学的所有重要领域和战略性理论问题。从他的著作的内容及深度来看，他确实不愧是当代伟大的思想家之一。他的著作包括：《卡尔·雅斯贝尔斯与存在哲学》（与迪弗勒纳合著）（*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947）、《伽普里尔·马塞与卡尔·雅斯贝尔斯：神秘哲学与吊诡哲学》（*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1947）、《意志哲学》第一卷《意愿者与非意愿者》（*Philosophie de la volonté. Tome I, Le volontaire et l'involontaire*, 1950）、《意志哲学》第二卷《“精致性”与“有罪”》（*Philosophie de la volonté. Tome II, Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible. 2. La symbolique du mal*, 1966）、《胡塞尔现象学的指导性观念》（*Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl. Traduction et présentation*, 1950）、《德国哲学史上的几位当代著名哲学家》（*Quelques figures contemporaines. Appendice à l'Histoire de la philosophie allemande*, 1954）、《历史与真理》（*Histoire*

*et vérité*, 1955)、《论诠释：关于弗洛伊德论文集》(*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965)、《诠释的冲突：诠释学论文集》(*Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969)、《活生生的隐喻》(*La métaphore vive*, 1975)、《诠释学与人文科学：论语言、行动和诠释》(*Hermeneutics and Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, 1981)、《关于意识形态与乌托邦的论文集》(*Lectures on the Ideology and Utopia*, 1983)、《时间与记述》三卷本(*Temps et récit. 3 volumes*, 1983, 1984, 1985)、《从文本到行动：诠释学论文第二集》(*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986)及《论现象学学派》(*A l'école de la phénoménologie*, 1986)、《作为他者的自身》(*Soi-même comme un autre*, 1990)、《读书评论第一集：环绕政治问题》(*Lectures I: Autour du politique*, 1991)、《读书评论第二集：哲学家的领域》(*Lectures II: La contrée des philosophes*, 1992)及《读书评论第三集：在哲学的边界》(*Lectures III: Aux frontières de la philosophie*, 1994)等书。

## 第一节 意志的现象学

利科的哲学生涯开始于他在雷恩斯(Rennes)大学哲学系的学习和研究活动。后来,他到巴黎从师于让·纳贝尔和伽普里尔·马塞(Gabriel Marcel, 1889—1973),并在1935年获得哲学教授资格文凭。第二次世界大战爆发后,利科应征服兵役,不久便被德军俘虏。在战俘营中,他继续攻读哲学,特别是精读和研究雅斯贝尔斯哲学,与同在营中的法国哲学家米凯尔·迪弗勒纳(Mikel Duffrenne, 1910—1995)一起,共同研究胡塞尔的现象学,并以现象学的观点,对雅斯贝尔斯哲学进行初步的批判,撰写了《卡尔·雅斯贝尔斯与存在哲学》。由于当时正好是在战俘营中生活,利科和迪弗勒纳都感受到可怕的孤独以及对于自由的渴望。1950年起,利科继任让·伊波利特的教职,任斯特拉斯堡大学教授。从1950年至1955年,他连续翻译胡塞尔的著作《哲学是对于人性的意识》(*La philosophie comme prise de la conscience de l'Humanité*)、《反思录》(*Reflexion*)以及《现象学及现象学哲学的一个指导性观念(第一卷):纯粹现象学导论》(*Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoméno-logique pure. Tome premier. Introduc-*

tion générale à la phénoménologie)。1956年至1965年，利科任巴黎大学教授，创建并领导胡塞尔现象学研究中心，出版《巴黎胡塞尔文库》(Pariser Husserl Archiv)。

利科和其他当代法国思想家们一样，很早就对胡塞尔的现象学发生兴趣。正如本书导论所已经指出的，利科是属于那些早在20世纪三四十年代就已经专门研究胡塞尔现象学的法国优秀思想家中的一位卓越人物。因此，在当代法国思想发展史上，利科可以算是胡塞尔现象学在法国的一个重要学派的首要代表人物，他是当代法国反思的现象学派的创始人。

从20世纪30年代到50年代，是利科思想发展的第一阶段。这一阶段，利科本人称之为“接受现象学和存在主义的时期”。利科曾经说：“在开始的时候，是从法国的角度接受胡塞尔的德国现象学、卡尔·雅斯贝尔斯的存在主义以及海德格尔的存在主义的现象学。因此，当我写《意愿者与非意愿者》那本书的时候，我是在梅洛-庞蒂和萨特那方面寻求我的位置”（转引自高宣扬，1990：4）。在这一时期，利科的思想主要受到海德格尔、马塞及纳贝尔三大思想家的影响，以胡塞尔现象学为主要方法，集中探讨了作为人的基本生存动力的“意志”（la volonté）及其行动的问题。因此，行动（l'action；l'agir）问题，从一开始，就成为利科探讨人的基本问题的核心。利科的意志现象学，实际上就是探索“意志”导向“行动”的本体论、认识论和伦理学基础。

本来，利科最早的哲学兴趣，是研究雅斯贝尔斯的存在哲学。利科的强烈的人文主义立场，使他在雅斯贝尔斯那里，如同他在伽普里尔·马塞和卡尔·巴特（Karl Barth，1886—1968）的著作中所发现的一样，看到了作为“他人”的“超越性”概念的重要性。正是雅斯贝尔斯关于“他人”（l'autre）的“超越性”（Transcendence）的概念，使利科开始深入地思考“他人”的问题，并在对于人的命运的探讨中，逐渐意识到胡塞尔现象学关于“生活世界”的概念对于理解人的生存的极端重要性。

在利科与迪弗勒纳合著的《卡尔·雅斯贝尔斯与存在哲学》（Karl Jaspers et la philosophie de l'existence）的书中，利科非常重视雅斯贝尔斯关于人面临着超越性的处境的存在论论述。但海德格尔运用胡塞尔现象学研究人的生存与世界的相互关系的论题，使利科更清楚地看到了，“他人”的问题作为人的超越性的表现，不能在世界之外去分析。利科反对雅斯贝尔斯以自我

满足的存在论立场探索“他人”的超越性，坚持必须从世界的存在本身探讨人的超越性。

在将雅斯贝尔斯同海德格尔哲学的比较中，利科认为，雅斯贝尔斯哲学包含着两大核心观念，这就是“自由”和“超越性”；而海德格尔则只有一个基本概念，即“此在”的“在世”的自由。海德格尔认为，所有的人，包括“他人”在内，都是一个一个具体的人在世界中的存在，这就是他所说的“此在”（*Das Dasein*）。因此，作为“他人”的“存在”，不可能在世界之外保持其超越性（Ricoeur, 1947a: 371）。海德格尔在世界之中寻求人与他人的关系的思想，使利科逐步脱离雅斯贝尔斯的影响，也使利科第一次发现了人生与世界之间的紧密关系（Ricoeur, 1947b）。利科后来在谈到他从雅斯贝尔斯走向海德格尔的思路时说，海德格尔的“人生在世”概念，将雅斯贝尔斯哲学的缺点相对地凸显出来，雅斯贝尔斯最终仍然未能跳出传统的理性主义的窠臼，因为雅斯贝尔斯试图将自由的观念与理性的清晰性统一起来（Ricoeur, 1991: 156）。

由此看来，利科首先赞赏的，是海德格尔的“世界”概念。在利科的《意愿者与非意愿者》一书中，利科虽然仍将“世界”与“自然（*la nature*）”等同起来，但他已经在论述人的意愿及其意志行动时，将“世界”同“他人”联系在一起（Ricoeur, 1988 [1950]: 397）。接着，在利科为其翻译的胡塞尔著作《观念》的法文版所作的序言中，已经充分显露了利科的新的世界概念的基本特点（Ricoeur, 1985 [1950]: xxvii; xxxviii）。利科在这方面对于海德格尔的肯定，尤其明显地表现在他后期的著作中（Ricoeur, 1969: 12）。

海德格尔对于利科的第二方面的重要影响，表现在他对知识论的批判上。如同海德格尔，利科在知识论方面，并不首先探讨认识主体如何客观地把握世界的可能条件，而是首先关心“存在”的问题。而且，利科也同海德格尔一样，承认“存在”具有多方面的意涵，并特别地探讨了两种不同类型的“存在”之间的差异，即：（1）在“真正的存在”与“虚幻的存在”之间的差异；（2）在“作为实体的存在”（*Being as substance*）同“作为能力和行动的存在”（*Being as power and act*）之间的差异。海德格尔曾经对亚里士多德的“真正的存在”和“作为行动的存在”提出过疑问，并试图以“显示在手的存在”（*Vorhandensein*）的新概念，来切断上述两种类型的存在

的联系。在利科的《作为自身的他者》中，利科更试图通过海德格尔把握亚里士多德的存在论思想，并在此基础上，利科论证了“自身”与“相同性”之间的差异（Ricoeur, 1990: 361）。

最后，关于“意识”的概念，海德格尔也同样深刻地影响了利科的思想。在海德格尔看来，“意识”证实了“存在”本身具有“能在性”及“成为存在的潜在性”。利科在《作为自身的他者》中，在肯定海德格尔的上述观点的基础上，强调他对于“自身”（ipse）与“相同性”（idem）的区别，并不只是关心这两种不同的意涵，而且是为了更明确地区分两种类型的“存在”（Ricoeur, 1990: 309; 358）。

海德格尔的哲学虽然对利科的思想转变发生决定性的影响，但推动利科专门研究胡塞尔现象学的真正关键人物，是利科的老师让·纳贝尔。让·纳贝尔强调反思性（la Réflexivité）在哲学研究中的关键地位。让·纳贝尔的博士论文《自由的内心经验》（*L'expérience intérieure de la liberté*, 1923）及其重要著作《伦理学基本原则》（*Éléments pour une éthique*, 1943），为利科早期的思想开启了反思之窗。

因此，概略了解让·纳贝尔的哲学思想对于正确把握利科早期思想是有益的。让·纳贝尔在其博士论文中，集中地探讨了由笛卡儿所提出的“我思”（Cogito）的问题；但让·纳贝尔在强调“我思”的首要确定性之外，又指出了笛卡儿对于人的自由的忽视。让·纳贝尔认为，自由是人的首要问题，因为正是通过自由，人才成为主体（le sujet）。显然，让·纳贝尔从一开始就表现了他的反思哲学与笛卡儿哲学的区别——但他虽然重视反思的必要性，但更重视人在现实世界中所面临的实际问题。因此，让·纳贝尔的哲学，在某种意义上说，更加接近曼·德·比朗（Maine de Biran, 1766—1824）和费希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762—1799）的行动哲学。所以，让·纳贝尔认为，人的意识并不像康德所说的那样，同时具有自然的规律性，而是具有其自身的独特因果性，一方面不能化约为理性的因果性，另一方面又特别地表现在自由的内心经验之中。

由此可见，让·纳贝尔的反思哲学从笛卡儿哲学出发，以探讨“我思”（Cogito）作为中心论题，强调人的意识活动是“以主体为中心而展开的双向运动”：一方面，通过一种真正的反思运动，试图重新把握在意识之外那些限定着意识活动的条件；另一方面，通过朝向经验的运动，经过对于经验世

界与意识活动相对立的事物的“超越”和“绕道”，通过对于意识周在世界和存在物的理解，再返回意识主体本身，以保证意识活动的实在性。显然，纳贝尔已经很清醒地指出了作为意识的“我思”走向外在世界和经验世界的必要性。只有经过上述双向运动，“我思”才有可能深入地把握“主体性”（la subjectivité）。这种主体性的第一个基本含义，乃是“自由”。这就是说，人的主体性，首先就表现在，他只有具备一定的权力和能力去认识和支配他自身和他周围的事物的时候，才有可能作为“主体”而行动着。没有一种自由是可以未经任何反抗就顺利实现。然而，在纳贝尔看来，行动不能化约为认识（l'action est irréductible à la connaissance），为了确认存在与行动的同—性，势必要使道德绝对化。但在让·纳贝尔的论证中，为了克服这种唯道德论，他特别强调主体自身的分割性，以便将“犯错误”、“失败”和“孤独”等，看做是主体的存在本身的基本表现。任何主体不可能直接地达到绝对道德性。由此可见，让·纳贝尔一方面充分肯定自身及其条件，强调作为主体的“我”的存在条件；另一方面，又高度重视人的实际存在中的消极性和否定性因素，研究主体与自身相同一的不利条件，并在主体自身中寻求克服这种不利条件的内在因素。

让·纳贝尔在某些方面与雅斯贝尔斯相类似，对于人的错误、失败及孤独给予极大的关切。但让·纳贝尔并没有像雅斯贝尔斯那样，将人的这些否定性因素同试图克服它们的超越性相对立。相反，让·纳贝尔认为，当我们认真思考存在的否定性的时候，正好表明我们意识到存在的“原初肯定”（l'affirmation originaire）。例如，当我们深入思考孤独时，“自身”就实际上发现了这样的真理：他从他人获得了一切对于自己的存在的肯定。于是，自身才发现自己并不孤立（Nabert, J. 1962: 50）。所以，人的“原初肯定”是道德伦理的基础。让·纳贝尔在他的《伦理学基本原则》的第三篇中详细论述了构成伦理的基本因素。他认为，伦理不能化约为道德，因为道德强调对于义务的服从，而伦理则自始至终成为存在本身的根基。因此，在让·纳贝尔的反思哲学中，世界并不是像雅斯贝尔斯那样被当成存在的障碍或界限。让·纳贝尔很明确地认为，人的否定感乃是立足于人对于其存在的原初肯定。

让·纳贝尔的这些反思哲学的特点，都可以在保罗·利科的整个哲学理论中找到其痕迹，尽管保罗·利科已经对这些因素作了进一步的改造。首



先，利科和让·纳贝尔一样，强调从“我思”到“主体”转化的必要性和社会条件，强调主体在现实社会中的自由。第二，利科也和让·纳贝尔一样，主张人的行动对于人的现实存在的重要性，并将行动当成实现自由的基本动力。第三，利科和让·纳贝尔一样，在强调人的道德责任的同时，也指出人的消极性及其对于人的现实生活的双重影响：人的“犯错误”、“失败”和“孤独”虽然使人的现实生活受到伤害，但它们却激起主体自身的自我反思和自我批判，有利于主体与他人之间的沟通与相互转化。

在1935年至第二次世界大战期间，保罗·利科还坚持参加伽普里尔·马塞主持的“周五学术讨论会”，深受伽普里尔·马塞的基督教存在主义的思想熏陶。他在总结马塞的哲学影响时说：“伽普里尔·马塞对我的最深启示可以结为三点：（1）自由随意性、无拘束性（la disponibilité）；（2）‘存在’与‘有’的对立（l'opposition entre l'être et l'avoir）和（3）希望的极端性（le pôle de l'espoir）”（转引自高宣扬，1990：10）。伽普里尔·马塞如同当时法国其他存在主义者一样，把人的自由放在首位。人的自由意味着，人应该也可以随时随地支配自己的思想和行动，去实现和达到自己的目的。人的存在的自由随意性，一方面凸显了自由的至高无上地位，另一方面又表明追求自由的人，随时随地准备为道德责任的召唤而行动。所以，自由随意性也就是随时听从责任的召唤，随时听从他人的召唤，为实现自己和他人的自由而行动。随时听从伦理责任召唤的存在，只是为自己和他人的存在而存在。这样的存在既像康德那样维持自己的自律（l'autonomie），又永远对他人开放（ouvert à l'autre）。他不接受任何来自“占有欲”的侵蚀，不为任何“占有”所引诱，面对“恶”和“缺失”的挑战，“存在”所关怀的始终仍然是“存在”本身。伽普里尔·马塞曾经在他的著名论文《存在论奥秘的处所及其周围》中，强调“验证”（l'épreuve）的重要性。他认为，人是在“验证”中才体会到“存在就是忠实性的表现场所”。但是，在存在过程中，往往会受到“有”的腐蚀（par l'avarice de l'avoir）而导致虚无。伽普里尔·马塞把“技术”、“集体”和“抽象”当成“恶的三位一体”（la trinité malfélique），当成引导人脱离真正的存在而走向失望的罪魁祸首。所以，伽普里尔·马塞认为，人的一生应该经得起验证和考验。人的存在对他来说是充满希望的，是无可置疑的。他反对海德格尔那样对存在本身提出疑问和质疑。伽普里尔·马塞强调，从生存到真正的存在必须经由伦理的途径。伦理

的本质就在于对他人的关怀和对他人的永远开放，时刻听从召唤。所以，伽普里尔·马塞认为，最原本的经验 and 见证不是别的，而是“你”（l'expérience originaire est le toi）。“普遍性就是一种‘我们’”（l'universel est un nous）。“我”的真正存在及其对于存在的忠实性，就表现在对“你”和对“我们”的态度上。所以，伽普里尔·马塞特别强调生存的“主体间性”和“主体的相互性”。受到伽普里尔·马塞的影响，利科意识到“占有”对于存在的腐蚀性，将“有”（l'avoir）同“存在”严格地区分开来。面对“恶”的不可避免性及其象征性，人的在世仍然是充满希望的。利科和伽普里尔·马塞一样不只是坚信希望充满人间，而且还使之极端化，不给任何消极悲观的虚无主义留下余地。在这一点上，利科是把希望寄托在伦理行动上。利科在晚期的《脆弱性与责任性》（*Fragility and Responsibility*）中，曾经一再地重申人的存在的双重性，即人的生活面临着不可避免的象征性的恶的威胁和充满希望的抗拒行动的创造精神。他坚持认为，尽管脆弱性与悲剧性有关，但他始终倾向于脆弱性，因为脆弱性所强调的，是它同伦理责任的不可分割的联系（Ricoeur, 1992b）。

保罗·利科在早期，还曾经积极参与人格主义（le personnalisme）思想家埃曼奴尔·穆尼耶（Emmanuel Mounier, 1905—1950）所创办和领导的《精神》（*Esprit*）杂志的编辑工作。穆尼耶的人格主义深深地受到柏格森意志主义、马利丹（Jacques Maritain, 1882—1973）天主教哲学和贝季（Charles Péguy, 1873—1914）的人文主义思想的影响。所以，人格主义原本是一种折中主义的哲学，将极其对立的有关人的观点，拼凑在一起。但利科同穆尼耶的亲密关系并不意味着利科完全同意穆尼耶的人格主义思想。重要的问题在于，利科从穆尼耶的人格主义中看到了人的尊严及其至高无上的生存权利。由穆尼耶在1932年所创办的《精神》杂志，后来一直成为法国右翼思想家，包括宗教神学领域以及政治领域中的保守主义分子的论坛。利科同这本杂志的紧密关系，一直延续到现在。

利科在这一时期的第一本主要著作，是同米凯尔·迪弗勒纳合著的《卡尔·雅斯贝尔斯与存在哲学》（*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*）。这是利科试图以海德格尔的存在哲学的立场，对他本人早期所研究的雅斯贝尔斯哲学所做的批判性总结，标志着利科的思想，正在从早期处于模糊状态的现象学阶段，逐步明确地转向以海德格尔思想为核心的存在现象学。

这一时期的第二本书是《伽普里尔·马塞与卡尔·雅斯贝尔斯》(Gabriel Marcel et Karl Jaspers)。这是继上书之后,利科再次对雅斯贝尔斯哲学进行批判性分析。伽普里尔·马塞的基督教存在哲学是利科深入分析雅斯贝尔斯哲学的重要理论基础。在这一时期,同伽普里尔·马塞存在主义哲学平行流行于社会中的,还有萨特的存在主义。在1943年发表的《存在与虚无》把存在的本质归结为虚无,强调人的存在没有本质。但利科继承伽普里尔·马塞的基督教存在主义哲学的基本思想路线,主张将存在的积极性和消极性两方面都给予充分的注意和肯定。

如果说以上两本著作只是利科哲学思想形成前的思想准备阶段的产品的话,那么,从1950年起,利科才以成熟的独特思想撰写属于自己的著作,这就是他所发表的《意志哲学》的第一卷和第二卷以及《历史与真理》。

《意志哲学》第一卷《意愿者与非意愿者》(*La Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire*)是他在发表胡塞尔的现象学著作翻译本的同时所发表的重要著作。在这时期,保罗·利科还作为著名哲学家让·伊波利特的助手,在斯特拉斯堡(Strasbourg)大学任教,并于1950年升任教授。就是在这一年,利科将胡塞尔的《观念》翻译成法文出版,并为之写了一篇重要的导读性前言。

整个《意志哲学》第一卷《意愿者与非意愿者》的中心内容是论述“意愿者”与“非意愿者”的基本结构。利科认为,“意志”紧密地同完成意志的行动相关。“意志的行动”(acte de la volonté)的最基本的结构是三重性:决定(décider)、推动(mouvoir)、赞同(consentir)。“决定”是以动机为基础的意志行动,“推动”是驱动能力的意志行动,“赞同”是对于必要性的承诺。对于意志行动的三大步骤的现象学描述的基础,是(1)关于意愿者与非意愿者的相互性(la réciprocité du volontaire et de l'involontaire)的观念;(2)拒绝对意愿者与非意愿者的相互性进行二元论的诠释(refus de donner une interprétation dualiste de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire),因此,这种相互性的立足点就是“主体性”;(3)将吊诡性和矛盾性的协调和调整列为首位(Primauté de la conciliation sur le paradoxe)。利科认为,将吊诡性加以协调的结果,将导致自由与自然之间的协调。对于利科来说,最重要的就在于,自由从来都不会把拒绝当做它的挡箭牌,自由的最后结局只能是同意和赞同,这是因为人的意愿从来都不等同于开创

(vouloir n'est pas créer)。这就决定了，人的自由就意味着顺从必然性本身和对于面对的事物的创造性的尊重。

在《意志哲学》第二卷中，保罗·利科完成了他的意志哲学的三部曲：(1) 对意愿者和非意愿者的交叉结构进行现象学的分析；(2) 对于“可错性” (la faillibilité) 概念进行人类学研究，以便从“人”的先天构成中，探索其道德上的“恶”和精神上的“痛苦”的可能来源；(3) 对于“恶”的象征性进行分析，说明“恶”的单纯可能性和错误的现实性的关系。

《意志哲学》第二卷实际上是由“精致性” (la finitude) 与“有罪” (la culpabilité) 两大部分构成的。在这里，利科对于意志的探讨转向经验的层面，而这一层面的意志，在利科看来，很不幸的，是通过“坏的意志”的“具体的神秘性” (la mythique concrète de la volonté mauvaise) 的不可避免的表演来完成的。正是由于意志的经验层面的上述特点，使人的罪过有可能找到其人性的基础。从人类学的观点来看，利科认为，人是“可错的” (faillible)。人正因为是可错的，所以，他不能自我封闭在“精致性”的范畴之内。利科认为，在这方面，还必须返回笛卡儿有关人的“有限性”和“无限性”的矛盾的论题。由此出发，利科认为，与其谈论人的精致性和完美性 (la finitude humaine)，不如讨论人的无限性 (l'infinité humaine)，并在研究人的无限性时，注意考虑导入“中介因素” (l'intermédiaire) 的必要性。利科并不想把人神秘化或绝对化。人不可能在实际生活中达到真正的完美性。因此，在利科的人类学中，利科确认人的存在所固有的某种“贫困的悲怆” (la pathétique de la misère) 的先天结构。因此，正确理解人的可错性，就意味着严肃地对待这种悲怆性，并坚持在“悲怆”与“纯反思”之间保持一定距离。为了维持这个必要的距离，人的思想必须分别有步骤地环绕人的本性构成三个主要层面：认识的层面 (le plan de connaître)、行动的层面 (le plan d'agir)、感受的层面 (le plan de sentir)；但人的上述三大层面的结构，从根本上说，具有构成方面的不平衡的失调特征 (disproportion consitative) (Ricoeur, 1988 [1960])。这一切，使“恶”的象征性成为人生的一个不可分割的部分。

恶没有本质，不是某种事物，不是物质，不是实体，不是世界，也不是自在的，而是由于我们，即由我们而产生的东西。利科依据宗教史的资料，根据神学家的研究成果，强调恶是随“某人”而“从外面进入世界”的。

正因为这样，不能将恶当成知识的问题，不能提问“恶是什么”或“什么是恶”，也不能回答“恶是……”。恶的问题是行动的问题，是“做”造成的。所以，对于恶，只能提出“我们作恶是什么造成的”。同样，对于恶的态度，只能是对它进行斗争。

利科继承和发扬康德关于“绝对的恶”的重要论点，强调恶无法绝对地和彻底地从人类生活中排除出去，因为恶本身是一切“总体化作品的欺诈”（*la fraude dans l'oeuvre de totalisation*）。人类社会和文化的发展势必形成各种各样的“总体化作品”，诸如“国家”、“集体”、“教会”等等。各种各样的总体化作品及其建造工程，必定以牺牲人的自由为前提。所以，康德早在他的作品中就已经揭示，所有这些总体化作品，作为集合性的制度和组织，是人类社会和文化发展过程中无法避免的现象，但它们只是人类本性获得重生和从死亡中复活的希望的见证。所以，利科说：“自由的再生和更新，是同‘希望’从‘公众场所的幻象’中解放的实现过程分不开的”（Ricoeur, 1969: 414）。

具体地说，恶的象征性（*la symbolique du mal*）意味着：第一，恶是与善相对的存在。它只是善的陪衬物，在人的存在中，它永远是属于次要的成分。即使在某些情况下，“恶”有可能显示出比“善”有优势，但那不过是暂时现象。正因为这样，在某种意义上说，恶是为善而存在的，是为了衬托善的伟大及其达成之曲折性和艰苦性。恶在人的生活中的这种地位，决定了它的可被克服性。第二，恶的存在及其表现正是为了显示人的无限性及其有限性的矛盾。人的存在的矛盾性决定了人的整个生活的象征性。第三，人的思想及语言的象征结构也决定了思想和语言的产物及其伴随物的象征性。一切最深刻的思想和言语，都是隐喻的。恶的象征性就是恶的隐喻性。第四，作为人的本质特性的行动具有中介性，是在相互关系中才能实现的。行动的中介性决定了行动产品的象征性，也就自然地产生了恶的象征性。第五，人的欲望和理想的无限性及其现实性也影响了恶的象征性。第六，人与世界的区分以及世界本身的无限性和有限性的吊诡，也决定了恶的象征性。恶的象征性表明恶的存在是不可避免的，而且它本身也是人的生活本质结构的一个组成部分。为了论证人的生活中的恶的象征性及其必然性，利科在他所著《恶的象征性》中，系统地叙述了人的文化的产生历史以及象征性结构在文化中不同历史阶段的具体表现形态（Ricoeur, 1988 [1960]; 1964 [1955]；

1969)。

在探讨恶的象征性的基础上，利科从宗教史学家米尔西亚·埃利亚德（Mircea Eliade, 1907—1986）和乔治·迪梅齐（Georges Dumézil, 1898—1986）那里受到了启示，并得出非常积极的结论：“象征使人思考（象征提供思考）”（le symbole donne à penser）。这一结论开辟了新的哲学诠释学的视野，要求我们不只是在象征中思考，而是从象征出发，从现实生活的有限性解脱出来，进一步思考更多的东西，使我们能够借助于认真的诠释学的探究，开展真正的哲学反思的批判活动，全面地探索人类世界、文化、历史、乌托邦、精神生活及行为的复杂关系（Ricoeur, 1969: 414）。

## 第二节 反思的行动诠释学

利科的思想体系中，早就包含着诠释学的成分，并在他的早期的意志现象学中就明显地呈现出来。如前所述，让·纳贝尔的反思哲学本来就是利科思想体系的一个重要理论基础。反思哲学的本义，就已经包含了诠释学的原则（Ricoeur, 1969）。让·纳贝尔的反思哲学，将行动、思想意识与信号的相互关系问题列为中心，并以此作为哲学反思的范围。

1960年德国哲学家乔治·伽达默尔的《真理与方法》一书的发表，标志着西方整个人文社会科学在方法论方面发生了战略性的历史转折。利科的思想发展也从此进入了第二阶段，即反思的行动诠释学时期。这一时期一直延伸到80年代初。

在第二阶段中，利科虽然仍在巴黎大学任教，但同时注意英美分析哲学对于语言的研究动向及其成果，也重视基督教神学方面对于象征、神话和信仰的研究。因此，利科曾经将这一时期，称为“对于象征和神话的历史比较研究时期”。这一时期，他多次到美国讲学，分别任耶鲁大学、芝加哥大学和哥伦比亚大学等校的讲座教授。同时，他先后发表了《论诠释：关于弗洛伊德论文集》（*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965）、《保罗·利科与伽普里尔·马塞对话录》（*Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, 1968）、《诠释的冲突：诠释学论文集》（*Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969）、《活生生的隐喻》（*La métaphore vive*, 1975）以及在芝加哥大学所发

表论意识形态的讲演集《关于意识形态与乌托邦的论文集》(*Lectures on the Ideology and Utopia*, 1983)等书。在这些作品中,利科更为集中地就诠释学与结构主义、符号论和精神分析学的关系,对诠释学本身的主要课题和论题,进行哲学的反思,并在此基础上,进一步对诠释学的中心议题“意义”做了深层结构的探索,试图解决“我思”、“我说”、“我做”及社会文化历史总体的相互协调一致的问题,寻求解决主体间相互关系的基本中介因素,探讨诠释学与文本、行动及政治和伦理的相互关系。与此同时,利科还积极参加当时学术界围绕“主体性”问题的讨论。尽管当时流行的结构主义、解构主义以及后结构主义都强调语言、言语、话语、论述的首要地位,否认“主体性”的概念的重要性,甚至提出了“无主体的哲学”(la philosophie sans sujet)以及“人已经死去”的论题,但利科仍然坚持“主体性”的重要性,并进一步深入探讨与主体性密切相关的叙述的同一性的问题。

### (一) 诠释学同结构主义、精神分析学及现象学的关系

为了深入探索诠释学的基本理论和方法,利科把诠释学同结构主义、精神分析学及现象学的关系,列为最优先思考的基本问题,而在探讨诠释学同结构主义、精神分析学及现象学的相互关系时,利科抓住了双重意义(le double-sens)、无意识(l'inconscient)以及象征(le symbole)等三大问题,作为深入分析的重点。

结构主义、精神分析学及现象学的主要贡献,就是对“有意识的主体”、“自我”甚至“人文主义”的优先地位提出了质疑,它们都一致重视并探讨了意义的双重性问题(le problème du double-sens)、无意识及象征性的问题。首先,意义的双重性,并不能简单地归结为“两个意义”,而是指“一个意义之外还有另一个意义”。所以,双重意义就是指多重意义(sens multiple)。其次,意义的双重性也并不单纯限于语言学和语义学的范围,而是还包括语言之外的行动、思想、社会、文化及各种象征的多重性、歧义性、含糊性及其可相互转化性。利科认为,就其诠释学的层面而言,双重意义问题具有人生存在论的性质。“双重意义旨在对存在的一种运动进行译码(déchiffrer un mouvement existentiel)……双重意义在这里是生存中的某一个确定的位置的探测器”(Ricoeur, 1969: 68)。



对于利科来说，一切被诠释的对象都具有“开放”的性质。利科指出：“所谓开放性（l'ouverture）指的是一种爆裂（éclatement）。而这种爆裂，就是说话（cet éclatement, c'est dire）。而说话，就是指明（dire, c'est montrer）”（Ricoeur, 1969: 68）。一切进行激烈争论的诠释学，并不是在双重意义的结构问题上发生分裂，而是就双重意义的开放的方式以及其指明的终极性发生争执。诠释学在这一问题上的争论，正好显示了诠释学的缺点和优点。利科之所以将它归结为诠释学的肯定性和否定性，是因为他发现，正是在诠释学显示其缺点，显示被诠释的语言超越了它自身而转向其他的语言的时候，诠释学又同时地表现了它的优点和生命力。这个生命力就在于，当语言越出其自身时，语言本身说出了它想说的话，它正好就在这个时候，又返回其自身。所以，在语言超越其自身的地点，就是语言显示其真正意义的地点。由此可见，诠释学只有同精神分析学和现象学结合起来，才能正确理解诠释学本身的上述缺点和优点的双重性。因此，利科认为，象征性的哲学意义就在于，象征性以其双重意义结构，揭示了存在本身的模棱两可性、含糊性、歧义性、不确定性及暧昧性（l'équivocité de l'être）。利科深刻地指出：“存在是以多种方式自言自语（l'être se dit de multiple façons）。正因为这样，象征性敞开了存在的含糊性和歧义性”（Ibid.）。

就词汇语义学和结构语义学的层面而言，双重意义还包含更丰富和更具体的内容及形式。利科顺着索绪尔及当代语义学家的不同观点和方法，对这一问题进行了多方面的探讨，使诠释学的内容和方法有新的斩获。

利科认为，双重意义、象征性及无意识的问题是相互联系的，从根本上说，三者实际上构成一个不可分割的论述体系，也成为诠释学理论和方法所要解决的首要问题。正是在这个问题上，结构主义、精神分析学和现象学为利科提供了深刻的启示。但是，利科结合诠释学所取得的最新成果，对于结构主义、精神分析学和现象学的基本观点做了适当的批判和改造。

1963年11月，《精神》杂志组织了一次学术研讨会。当时，利科与列维-斯特劳斯进行了一场深刻的理论“对话”。利科针对当时分析哲学只是重视语句结构的倾向，主张从语义学、意义和“理解的段落性”（les segments de compréhension）等方面探讨语言意义同符号、环境以及行动之间的关系。利科高度评价结构主义和精神分析学对于诠释学理论和方法所作出的贡献。他认为，结构主义和精神分析学都在它们所探讨的主要论题中，对诠释学进

行了深刻的讨论。

## (二) 对胡塞尔现象学的改造

正如我们在概括利科思想脉络的时候所指出的，利科从30年代至50年代始终都非常重视胡塞尔的现象学。但是，利科所遵循的反思哲学的基本原则，使他从一开始就未能完全同意胡塞尔现象学对于诠释学的观念论立场。所以，在60年代利科进一步发展诠释学的时候，集中全力对胡塞尔现象学的观念论诠释原则进行再次的深入批判。为此，利科分两个步骤全面考察现象学与诠释学的相互关系。

首先，利科针对胡塞尔的《论观念》和《笛卡儿的沉思》两本书的基本观点，揭露胡塞尔的观念论原则。利科从诠释学的角度对胡塞尔现象学的观念论进行四个方面的批判。第一个方面是现象学未能依据科学本身的推理模式对科学进行批判，因此，利科认为胡塞尔在这方面的批判未能击中科学的关键。第二个方面胡塞尔只是从直观的角度强调科学的原则，并提出一个“经验的场域”的概念。利科认为这是一种观念论的思辨的建构。更严重的是，当胡塞尔强调“经验的场域”的时候，他所说的经验实际上不是行动者在客观的世界中所遭遇的经验，而是在纯意识的范围内所产生的内在直观，而且完全不同于自然的经验。利科认为，这种经验具有明显的先天性。第三个方面胡塞尔只是在主体性的范围内讨论直观性的问题，而且把一切超越性当做怀疑的对象而加以否定，只承认他所说的“内在性”是最可靠和最不可替代的。胡塞尔之所以反对超越性，是因为他把超越性归结为一种不可靠的概括。第四，胡塞尔把意识当做整个反思活动的基础，并由此出发建构起现象学的伦理学，总结出一种所谓“自身的终极责任性”的概念。所有这一切都体现了胡塞尔现象学的观念论性质。

其次，利科进一步分析了胡塞尔现象学与诠释学的对立关系。通过分析，利科试图说明，诠释学实际上并不排除现象学，而是需要现象学来作为它的基础。为此，诠释学必须批判现象学的观念论原则。对于现象学来说，它只有通过同诠释学的结合，才能“使现象学嫁接在诠释学的树干上”。利科认为，海德格尔的存在哲学在这方面作出了重要贡献。海德格尔的诠释学是以简短的路程完成了现象学同诠释学的结合。海德格尔提出并建构了

“理解的存在论”（l'ontologie de la compréhension）。海德格尔把理解当成一种存在的模式（mode d'être），而不是认识的模式。海德格尔用“什么样的存在是理解的存在”取代“一位认识的主体究竟以什么条件能够理解一个文本或历史”的问题。这样一来，诠释学就变成了“此在”（Dasein）的分析的一个组成部分，这样的“此在”就是在理解中存在的一种存在。

然而，利科仍然认为，单纯延续海德格尔存在现象学的“短程”诠释学是不够的。他主张进一步探索“长程”的诠释学，主张在存在论之外，在世界、文化、历史、语言、象征、文本、思想及行动的漫长的历程中，经过多种的迂回（détour），维持诠释学的根本任务，使诠释学成为现象学改造的重要领域。

利科指出，从根本上说，现象学本来就是反思的。他说：“现象学一方面是关于经验各个基本环节的最根本的描述方法，另一方面，也是在尽可能完满的程度内，一种在理智光辉明晰性内带根本性的自我创立”（1986：26）。胡塞尔所说的“还原”就是以一种自然的态度，首先把一切有关自身的问题，都以加括号的形式排除掉，以便把握意义的范围（l'empire du sens）。以如此方式从一切纯叙述的问题中得到解脱的意义范围，构成现象学经验的最重要的部分，即直观性的最核心的领域。康德，当他强调直观性的时候，很重视笛卡儿的反思原则，一方面指出对于一种先验性的理解的可疑性，另一方面则强调对于自身内在性的不容置疑性。关于现象学的上述反思性原则，利科后来曾多次在其重要著作《时间与记述》中反复论述。在利科看来，现象学包含着两个不可分割的部分。一方面，它怀疑所看到、听到和感觉到的部分，但它并不怀疑人的心灵和精神所固有的直接观察能力。这就是现象学对于“理智光辉明晰性”的绝对信赖，它构成现象学方法的支撑点。另一方面，人的感觉所直接观察和体验的观念，必须经过向自身的反思、还原法及其他各种必要的“中介”，才能证实其可靠性，才能把握意义的范围。

如果说现象学严肃地提出了“意义”的范围问题，那么，诠释学的贡献就在于强调“理解”就是把握“意义”的基础。诠释学实际上告诉我们，在弄清“什么是意义”以前，首先必须弄清“什么是理解”。探究意义，显然必须以查究“理解”的概念作为前提。利科吸取了诠释学关于“理解”（Verstehen；la compréhension）与“生活世界”（Lebenswelt；le monde vécu）

的概念的研究成果,进一步改造了胡塞尔现象学的核心概念“意向性”(l'intentionnalité)的内容。如果说,现象学是从认识和知觉的角度,观察意欲获知“意义”的“意向性”的话,那么,诠释学是在历史、文化及人文科学的更广泛的范围内,考察意义的发展机制及其与人的生活和认识的关系。所以,现象学和诠释学,是从不同的角度考察“意义”与“自身”的关系这同一个基本问题的(*la même question fondamentale du rapport entre le sens et le soi*)。因此,两者都应该集中考察意义的可理解性与自身的反思性的关系。

利科认为,把意义的可理解性同自身的反思过程结合起来,就意味着两者的统一非经过“中介”不可。利科指出:“没有通过信号、符号、象征及文本的中介化,便不是对自身的理解。对自身的理解,就其根本意义而言,就是同应用这些中介因素的诠释相符合。”(Ricoeur, 1986: 29)

### (三) 精神分析与诠释学的结合

利科在1961年至1962年,先后在耶鲁大学和鲁汶大学讲授哲学和诠释学。随后,他把这一时期的演讲及论文汇集成《论诠释:关于弗洛伊德论文集》。利科很重视弗洛伊德精神分析学同诠释学的内在关系。他认为,精神分析学关于梦、性、图腾和各种心理现象的象征性理论诠释,是诠释学的重要理论基础。这也是利科的早期意志诠释学逐步走向意义的深层,走向语言结构的具体解析的决定性阶段。通过对于弗洛伊德精神分析学的研究,利科更深入地探讨了象征的问题,使他对象征性及其在诠释学的反思运动中的地位,有了更进一步的重要发现。

利科在精神分析学方面,深受洛朗·达尔比耶(Roland Dalbiez, 1893—1976)的影响,把精神分析学当成哲学和关于人的理论加以发展。但利科并不同意达尔比耶的某些观点,因为后者将弗洛伊德所分析的人,当成“最缺乏人性的人”。利科认为,精神分析学的重要贡献,正好就在于它发现了人性中不为人知的那些部分,并把这部分当成人文化建构的基础。利科在肯定弗洛伊德关于人的新观点的同时,又将它同马尔库塞(Herbert Marcuse, 1893—1979)、菲利浦·里夫(Philip Rieff)及弗里格尔(J. C. Flugel)等人有关人的理论区分开来。利科非常重视精神分析学关于象征的理论,并以精

神分析学的象征理论为基础，进一步探讨如何凭借象征进行思考。为此，利科探讨了精神分析学对于“诠释”的特殊观点，肯定精神分析学将信号、象征及语言符号等同人的基本欲望联系在一起加以研究的深刻观点。在利科看来，精神分析学有关人的“自身”（le soi）以及人对于自身的理解（la compréhension de soi）的独特分析，是精神分析学对诠释学理论的重要贡献。利科指出：“弗洛伊德的作品，不但刷新了精神治疗法，而且也重新诠释心理活动产品的总体性（réinterpréter la totalité des productions psychiques）。”“这些心理产品组成文化领域，从梦到宗教，从艺术到道德等等。正因为这样，精神分析学才归属于现代文化，并在诠释文化的过程中改造了它。同时，精神分析学在为文化提供反思手段的时候，也在文化中留下持久不褪的鲜明标志。”（Ricoeur, 1965: 13）而且，弗洛伊德从人类文化的更广角度，探讨了上述各种问题，使上述问题能够在人类文化的历史和文化内在创作机制的相互关联的视野中全面展现出来。通过人类文化总体这个诠释的广阔中介场域，人们不仅可以同最丰富的文化构成因素相对话，而且还能训练“自身”的诠释能力并加强其实际内容。“理解”就是以语言为中介而沉淀于文化宝库中的那些生活经验本身。因此，在同文化总体的交流和对话中，作为诠释主体的自身也通过对于文化的消化，而提升自己的理解能力和增加诠释经验。人的生活经验是有限的。为此，必须尽可能通过文化的中介，加深和扩大自身的生活经验及诠释能力。在同文化交流中所提升的诠释能力，包括使用语言的能力以及诠释中灵活使用叙述形式的技巧。

通过文化总体的中介，实际上最重要的，是通过贯穿于文化中的语言，将语言这个中介，同象征、符号及各种具有丰富弹性的信号联系起来，并进一步同自身的反思过程连接起来。

在精神分析学中，语言的功能及其表现形式，展现得比其他学科所论述的范围更广泛和更灵活，而最主要的特征，就是在无意识的层面上分析和展开语言的威力。利科认为，弗洛伊德所作出的重要贡献，就是提出无意识理论，修正并补充了现象学的反思理论，使诠释过程中的自我反思意识到放弃“直接意识”的必要性，认识到停留在直接意识层面上会导致对“虚幻的我思”的错觉。“一切诠释都是以清晰或不清晰的方式，通过对于他者的理解的曲折道路而实现对于自身的理解。”（Ibid. : 20）因此，弗洛伊德强调，放弃直接意识就是意味着建构一个新的三角心理结构（意识、无意识与前意识

的相互关系)的必要性。在这个心理三角关系网中,人的情感、欲望和理智,都按照自然的原则,自动地相互调节和协调。利科认为,弗洛伊德提出的上述心理三角关系网的结构,有利于深入认识和诠释主体与诠释过程的复杂关系。而且,弗洛伊德的这种心理三角关系结构理论,也有利于全面理解现象学关于双重意义的反思运动的观点。利科指出,欲望的语言是由“意义”与“力量”所构成的各种具体言谈,而为了揭示这些言谈中所隐含的欲望因素,就必须在反思的过程中,巧妙地使诠释活动从意识层面的意义,转移到非意识层面的意义中。弗洛伊德曾经强调指出,欲望本身经常采取掩盖或曲折的伪装方式表现出来,以便达到转移欲望的目的。为此,在诠释过程中,必须注意进行反复的反思,从自身到文化,再从文化返回自身,以便不断扩大反思自身的范围,并捕捉掩盖中的欲望的实际展现方向。利科还指出,弗洛伊德向我们指明了“意义”结构的无意识层面与意识层面的复杂关系,特别是指明了时间因素在这些不同层面的不同功能,有助于我们深入理解“意义”同意识的时间结构及无意识的超时间结构的复杂关系。无意识的超时间结构是我们诠释各种复杂象征的性质的基础。由于无意识的超时间性,一切诠释必须考虑到意义的共时性与连续性的关系及其相互转换的模式。在这里,再次强调了反思的必要性。

#### (四) 在论述及隐喻的多重关系中诠释意义

在探讨语言与诠释意义的复杂关系时,利科一方面全面地总结和吸收了英美分析哲学关于语义学的理论研究成果,另一方面又注意到结构主义、精神分析学、符号论以及当代法国思想家们关于“论述”(le discours)的最新理论成果,从而使他的诠释学对于意义的语言层面的探讨,能够比海德格尔的存在诠释学和伽达默尔的哲学本体论诠释学更深入而具体地分析各个语言因素在诠释过程中的重要意义。

为了揭示语义学范围内的诠释运动的本体论及认识论意义,利科集中围绕语义学中的所谓“意义的建筑学”(l'architecture du sens),阐明语义学中的“指明及隐藏”(le montré-caché)的双重功能及其运动的诠释学意义。语言是最典型的象征,它总是玩弄象征的特性,进行“指明及隐藏”双重方向的游戏运动。语言在“指明”时包含着“隐含”,以便通过它的“隐含游

戏”，达到“再次指明”（re-montré）的目的，并以再次指明又实现更深一层的隐藏。通过这种反复的“指明及隐藏”的游戏，语言充分地扮演了文化创造和文化的自我更新的中介作用，并使语言本身在不断被应用中获得自己的生命活力，同时又真正成为文化的储存所，成为人类经验的凝缩物和结晶，也成为文化再生产的新的出发点。所以，利科说：“我把一切意义的结构称为象征。在这个结构中，一个直接的、首要的和字面的意义，外加地指谓着另一个间接的、附加的、转义的、形象化的第二层意义，而这个新的意义也只有通过上述首要意义，才能被理解。这种具有双重意义的表达方式的场所，就构成了真正意义上的诠释学的领域。”（Ricoeur, 1969: 16）诠释学在展开它的工作时，主要是通过对于语言双重结构的分析及诠释，不断地辨认那些隐藏在第一层意义背后的第二层意义及其后的更深意义群。在双重意义之间始终存在着一定的间隔。这个间隔，可长可短，可明可暗，可直可曲，可伸可缩。正是这个间隔，使语言的双重意义结构得以来回运动和不断再生产。这是一场语言的结码、译码、再结码、再解码的活动，但与此同时，又伴随并卷入一系列非常复杂的思想、行动和想象的活动，要求诠释者来回进出于文化、历史和现实环境，在自身与他者的交往中，在不同文本及行动的间隔中，发现意义的踪迹及其隐藏技巧，并由此开展新的创造性活动。

所有这一切从语义学的分析开始。利科认为，只有通过语义学的分析，诠释学中的象征与诠释，才能真正开展成为“相互关联的概念”（des concepts corrélatifs）。利科把意义的语义学分析当成是诠释的长程反思的一个重要组成部分。如前所述，在这方面，英美分析哲学完成了非常重要的研究工作，有利于诠释学的进一步发展。

但是语义学的分析还只是诠释长程反思的一个开端，更艰苦的分析和解码工作还在后头。其中最重要的，是要进行对于活动中的语言以及有生命的言谈和论述的解析工作。英美分析哲学的语义学的弱点，就是只停留在对于语义的静态分析。重要的问题是进一步发现活动中的言语、论谈及论述的活生生的双重意义结构及其意义转换游戏。诠释学只有完成从静态语言及其语义结构的分析到对论述解构的转移，才能实现真正的诠释学的反思，并使诠释学进入新的领域。

论述是在语言（la langue）与言语（la parole）的差异中引申出来的。但只是停留在对于话语、言语的分析，是很不够的。说出来的言语和话语，



必须同说出它们的具体环境，特别是具体的人际关系联系起来。论述就是在这种情况下被提出并被重视。

所谓论述是一种事件 (un événement)。在这一点上，利科同福柯等当代法国思想家们的基本观点几乎是一致的。论述之所以成为一个事件，是因为它已经不单纯是语言本身，不像语言那样是超时间的，而是在特定时间内发生的。它总是同特定的说话主体相联系，它直接地揭示了“谁”在“什么情况下”，“就什么问题”，或“依据什么”，“跟谁”说“什么事情”。因而论述也同说话主体相关的参照背景紧密相关。正因为这样，利科认为，论述是自我参照的。论述在这一点上，已经完全不同于语言，因为语言并不考虑哪位“主体”，并不同哪位具体主体相关。而且，这样一来，论述同它所论述的事情相关，同它所论述的事情所发生的环境相关，同它所论述的那件具体事情的一切内外因素相关。同语言相比，显然，论述超出语言各个组成因素的范围，而同语言以外的世界相关，也同事情所发生的历史和未来相关。就此而言，论述的事件性就在于它把世界引入语言中；或者，它把语言同语言所描述的事件的周遭环境联系在一起。如果说，语言以其密码为我们提供沟通和交往的先决条件的话，那么，正是通过论述才使语言中的信息和内容得以交流和流通，成为活生生的、有生命的事件。所以，论述把世界和他人引进语言，也引进说话者的主体世界中，使主体由此同世界沟通和交往。所以，论述是交换信息的时间现象，也是对话的完成。由于论述已经获得生命力，它可以自行解决、延缓或中止。所有这一切，还只是停留在论述实施过程中的本体论、认识论和方法论的层面。

利科认为，为了分析论述，还要根据本维尼斯特所提出的“论述语言学” (la linguistique du discours) 的具体规则来进行。本维尼斯特明确地将符号 (le signe) 当成语言的基本单位，而把语句 (la phrase) 当成论述的基本单位。由此出发，利科指出：“论述是语言的贯彻和实施 (l'effectuation du langage)。”只有在论述中才表现了语言的间距化特征。

论述的意义是在间距化的过程中展开和更新的。利科指出，意义是在其间距化的实现中，完成它同论述所谈论的事件的辩证法关系。探索论述所涉及的事件同意义的辩证法，正是为了进一步揭示论述本身的生产机制，探讨论述如何生成为“作品”，并由此有可能进一步发现语言同文字、文本同世界、文本同行动的相互关系，解析这些复杂关系中的各个因素。利科指出：

“正是在关于论述的语言学中，事件同意义相互交错结成一体。这个交错关系是一切诠释学问题的核心。”（Ricoeur, 1986: 105）

在谈到间距化时，利科试图突破伽达默尔所陷入的“两难陷阱”，这就是伽达默尔在他的《真理与方法》一书中所提出“异化的间距化”（la distanciation aliénante）的问题。伽达默尔认为，尽管“异化的间距化”有助于实现科学与人文科学的“客观性”，但它又损害了我们同我们所参与的历史及实践之间的实际联系。所以，伽达默尔在他的书中指出，在这种间距化面前，我们不得不面临着两难选择：或者选择“异化的间距化”，而这样一来我们就陷入方法论的陷阱，被迫将诠释学仅仅归结为一种“方法论”，从而降低了诠释学的位格；或者，我们抛弃异化的间距化，直接地探索真理，把诠释学本身当成具有存在论意义的学问。因此，在伽达默尔看来，如果我们坚持异化的间距化，就会丧失客观性。利科不同意伽达默尔这种两难推理的方式，并认为我们完全有可能同时地坚持“异化的间距化”及“参与”（l'appartenance）。解决这个难题的唯一途径，在利科看来，就是正确地处理有关“文本”（le texte）的问题。就是在论述中，我们所要诠释的不是仅仅作为暂时固定下来的那个事件本身，而是在其中所隐含的意义世界。正是在论述的语言学中，事件和意义相互关联起来。如果说语言本身就是一种指谓，一种有所指的意义指谓活动，那么，正是在从事件向意义的超越中语言实现了指谓功能。

正如语言那样，一旦它在论述中现实化，超出原有的语言体系的范围，就变成活生生的事件，同样地，论述一旦进入理解的王国，便作为事件而超出它自身，进入意义的多层次结构中。这样一来，语言学不仅同诠释学结合起来，语言问题也通过语言哲学的探索而具有本体论、认识论和方法论的意义。

利科认为，关键在于要把间距化当成一种积极的和生产性的概念（une notion positive et productive）。间距化并不是一次完成的，也不是消极的和被动的，而是分层次和具生产性。在利科看来，第一个关键的间距化就是在被说出的事物中所隐含的“说”的动作。“说话，就是说某件事的某件事（parler, c'est dire quelque chose de quelque chose）。”（Ricoeur, 1969: 87）所以，利科认为，在论述中，揭示“意义向参照体系推进”的过程，就是从“理想的意义”到“实际的参照体系”的推进，也就是触及到语言的灵魂所

在，进入到语言结构的深层，并由此走向语言的范围之外，走向与语言相关的世界。

所以，为了揭示在“说”的行动中所开展的间距化，必须从一般的论述语言学，走向关于言语行动的理论（la théorie du Speech-Act）。在这里，利科充分吸收了英美分析哲学的言语行动理论，特别是奥斯汀（John Langshaw Austin, 1911—1960）和塞尔（John Rogers Searle, 1932— ）的言语行动理论。他们将言语行动分析成包含三层次的言语行动：说话的动作、说话中所完成的动作以及通过说话的动作所实现的行动。

但是，到此为止，论述行动所隐含的意义并没有完全展开。所以，间距化的第二次飞跃，就是从论述到文本的过渡。

利科指出，文本不只是属于一种非常特殊的人际间的沟通方式，而且还属于一种沟通中最具有典范意义的间距化（le paradigme de la distanciation dans la communication）。文本实际上就是通过间距化并在间距化中实现的沟通本身，文本显示了人类经验的历史性本身的特点。

为此，必须进一步明确文本和文字的确切定义，了解它们的性质和特征。首先必须弄清的是，并不是文字本身，而是文字与言语或论谈之间的辩证法关系，引起了诠释学问题。其次，文字与话语之间的辩证法，是建立在间距化的辩证法（la dialectique de distanciation）的基础上，它比上述文字与话语之间的对立更根本和更原始。更确切地说，间距化的辩证法是早在口头说话的时候，就已经以说出来的论述的形式呈现出来。所以，必须首先在论述中，探索一切由此引起的辩证法。而且，在作为语言的实施本身的论述（le discours comme l'effectuation du langage）与言语同文字的辩证法之间，还必须添加上另一个新的概念，即关于“结构化的作品”（l'oeuvre structurée）的概念，因为结构化的作品实际上就是论述的实施（l'oeuvre structurée comme l'effectuation du discours）。语言在论述作品中的客观化，是将论述纳入文字结构中的最切近的条件。不仅如此，上述由论述、作品及文字所构成的三角关系网，又必须以建构一个世界的筹划问题（la problématique du projet d'un monde）作为基础。须知，此前一切探讨，归根结蒂，都是为了完成从文本到世界的过渡，因为只有文本所开辟的世界中，才能全面地展现出诠释学的最根本的问题。

文本作为论述的实施，为诠释活动开辟并提供了一个无限广阔的世界。

这个诠释所涉及的世界，是由语言作为中介所构成的复杂网络，其中包括凝固在语言中的人类经验、人际关系、社会生活、历史以及思想等因素。

对于利科来说，关键的问题是意义同参照体系（la référence）之间的相互渗透关系。所谓参照体系是指语言在语言之外的世界中所指涉的各种因素所构成的系统。最早研究参照体系的是弗雷格（Gottlieb Frege, 1848—1925）。利科发展弗雷格的观点，特别指出了“意义”在解析参照体系方面的决定性作用。所以，只要把握一个陈述句的意义，就可以揭示它所涉及的参照体系。因此，正是“意义”，把我们引向了参照体系。利科指出：“参照体系并不只是在名称方面的符合，而是一种描述现实性的能力，它是源自陈述本身的。”（Ricoeur, 1975: 232）接着，他又说：“整个陈述……对于它所指陈的事物来说，是作为专有名词而发生作用的。”（Ibid.: 275）利科特地严格地区分了“指称”（la dénomination）（“命名”）和“指谓”（la prédication）。在指称的时候，人们实际上是给予某件事一个名称，而这是在假设某件事尚未有过某种意义的情况下进行的。在这种情况下，指称某件事情实际上是赋予这件事以“价值”，而某件事的意义也就是那唯一的参照关系。但是，在指谓时，把一个“谓词”赋予一个“主语”（一个事先已经很确定地存在的主体），就是使用一个事先已经有意义的语词。因此，这就等于赋予它某种一般性，不管这种一般性是如何的抽象和含糊。因此，指谓表达一个判断，指谓赋予判断以一定的特征。

从上述区分出发，利科认为，前一种指称，只是在语言范围内把一个名称同它的外延相符合；而后一种指谓，则超出语言的范围，包含着语言之外的复杂关系网，包含着与我们同时存在的那些被指谓的事情，而这些事情是有待人们进一步确定和需要加以描述的，它实际上是一个待开发的世界。

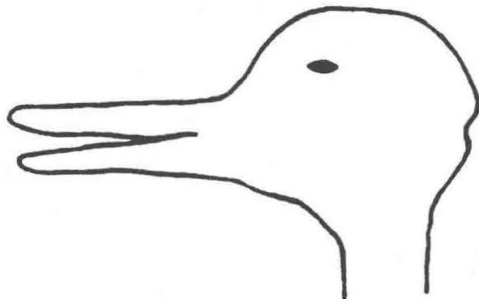
正是在上述指称与指谓的区分中，利科进一步说明了隐喻的性质以及论述隐喻所表现的语言的无限生命力。利科说：“隐喻（la métaphore）是由指谓和指称之间的争论而产生的；它在语言中处于语词与语句之间。”（Ibid.: 171）显然，隐喻成为了语言中的意义同参照体系之间的辩证法的发生地。正是在隐喻中所发生的语词与语句之间的微妙关系及其相互转换，生动地体现了语言与世界、语言与使用它的人们之间的复杂关系；也正是在这里，表现出说话的人在其说话的过程中借助于语言所施加于世界的一切潜在的、实际的和待转化的能力的总和；同时，也在隐喻中，表现了语言隐含的创造性

能力，表现出语言自身在其活动中所包含的全部力量及其与说话者、与世界的关系。

语言的中介功能往往采取非直接的复杂形式。因此，利科非常重视语言符号的多种中介化结构及其形式，尤其重视隐喻、提喻、换喻、借喻及讽喻（Allégorie）的结构。针对这些多种语言转换形式，利科集中分析语言创造性在其中的各种表现形式。

为了揭示隐喻的奇妙功能，利科以诗歌语言为例。在这一点上，他同海德格尔一样。利科指出，在诗歌中的隐喻语言充满着丰富的“变戏法”的魔术，和日常语言有很大的不同，它的使用过程充分显示了隐喻运动已经超出日常语言的范围，超出普通语法的范围。在这方面，维特根斯坦曾经给予充分的注意及研究（Wittgenstein, 1968 [1953]）。利科也高度肯定维特根斯坦的贡献，并把隐喻的上述能力说成为“语言对于现实的再描述能力”（le pouvoir de redécrire la réalité）（Ricoeur, 1975: 10）。

隐喻的魔术般描述能力，首先表现在它以“看起来好像……”（voir-comme）的形式，实现语言的形象化功能（la fonction imagéante du langage）。由于语言的这个主要功能，它可以通过它所使用的语言符号及其语句结构，将它所描述的事物形象化和图像化。维特根斯坦也曾经以“鸭子和兔子”的比喻说明隐喻的这种“看起来好像……”的功能。“看起来好像……”同“看”并不一样。维特根斯坦为此强调：“我必须在一个外貌的‘持续的看’与‘一闪间的看’之间作出区别。”（Wittgenstein, 1968 [1953]）为了形象地说明“看起来好像……”的结构及其功能，维特根斯坦以下列“鸭子—兔子”的图形，表示“看起来好像……”的深刻意涵。



显然，如果人们横看这个图形，它就“好像”鸭子的头部，但如果竖看它，就“好像”兔子的头形。也就是说，这个图形，既可以被看成鸭子，又

可以被看成兔子。它的模棱两可性和含糊性，典型地显示出隐喻的灵活性和变换性，它也正好同时地表现了语言的优点和缺点。

隐喻的力量不只是在它于它在语词和语句间所隐含的那股“再描述现实的能力”，而且还在于隐喻本身也是“指谓”，只不过它所采取的形式是“看起来好像……”，而它所陈述的是“非口语的中介”（la médiation non verbale）（Ricoeur, 1975: 216）。

利科认为，隐喻的功能还不只是上述“看起来好像……”，而且还包含“……是像……”（être-comme），因为隐喻不仅使用恰当的语词（le mot juste），而且还应用恰当的语句，恰如其分地描述了事物的状态。所以，利科认为，“‘看起来好像……’，实际上就是说‘……是像……’”（Ibid. : 312）。在“看起来好像……”中显示出“……是像……”，这就意味着在隐喻的上述两种相互联系的表现形式中，存在着隐喻的特有的统一性，而这种统一性就在于它的谓词形式的两重性：既是，又不是；既这样，又那样。利科指出：“凡是存在相似性的所有各个地方，就会有某些地方存在着严格和正确意义的某种同一性。”（Ibid. : 298）

利科对于隐喻的分析，并不停留在意义层面上，而是进一步引申出存在论的结论。他说：“活生生的表达乃是人们所说的活生生的存在。”（Ibid. : 61）如果说语言谈及了某事，那是因为某事早已经存在着。因此，利科说，语言揭示了存在本身，并在存在论方面证实了语言所谈及的事物的存在本身。由此可见，语言中所包含的一切参照体系的存在，就是这些参照体系的存在论的语言表达。语言的参照体系功能的存在论的诠释，乃是反思性的，它参照到现实之后，还要再回到它自身（retourne à soi-même）。但是，利科指出，这个返回自身并在自身中发现自己的语言，它所看到的，已经不是那抽象的语言体系，而是一个“形象”（une figure），一个主体的变形（un avatar du sujet）。这个主体经历语言的反思，重新发现了自己原本已在现实的人的主体中消失掉的那个主体同一性，一种清晰可见的和形象化的同一性。也正是在这里，利科发现，语言一旦与反思的主体和外在的世界相联结之后，便具有创造的能力，便使其自身真正地变成“自由”和“行动”本身。语言的这种创造性，集中地体现在语言的隐喻的矛盾性上：它是在准确的和恰到好处的语词与充满意义的语句之间，说话者作为主体的反思和行动的集中表现，是具有说话能力和反思能力的主体，对自由的追求同现实世界的既

矛盾又相协调的关系的表现。

### (五) 从文本到行动

为了深入了解文本的意义结构及其对于诠释学的关键地位，必须充分理解在作品 (*l'oeuvre*) 中展开的论述。首先，作品作为论述的结构化，具有三大特征。第一，它是由比语句更长的各段落所构成的。这就引起一系列有关作品的有限的和封闭的总体性 (*la totalité finie et close*) 结构及其与诠释学相关的问题。第二，作品是一种结码化的编写动作的结果，在作品的结码化形式中，隐含着各种与写作种类 (*le genre*) 密切相关的具体结码规则。第三，作品隐含着作者的独特的写作风格 (*le style*)。因此，作品是由特殊的写作过程、作者所采用的文学写作类别及其个人风格所决定的。所有这一切，表明作品是特殊的个人劳动和生产的产物。在作品中，隐藏着作品生产中作者将写作原料加以形式化的整个过程。这是作为劳动者的作者，把其所选用的写作原料或原始资料，改造成他所喜欢的写作形式的过程。换句话说，这是一种使原来无形或不定形的原料，变为作者所期盼的那种形式的作品的过程；这也是遵循着生产特定写作类型的作品的生产程序的过程；又是作者将语言当做其实践 (*la praxis*) 对象和当成其特殊技艺 (*la technè*) 的实施对象的生产过程。所以，在作品中呈现的论述，就是被实施的事件和被理解的意义的高度结合。正是在作者的特殊写作风格中集中地体现了论述的上述双重特征。

其次，由于作品使用了文字书写，文本相对于作者来说具有自律性。文本作为一种通过文字书写而固定下来的论述，正是诠释学研究的基本对象。作为作品的文本，它所指谓和表示的意义，一旦经文字写作而被固定下来之后，从此不再同原作者所要表达的意图相符合。文本中所隐含的字面意义 (*signification verbale*) 同其心理意义 (*signification psychologique*)，也因此而逐渐地分离开来，使它们在未来的阅读行动面前，将面临着不同的命运。在这种情况下，在诠释过程中，诠释者对文本意义的理解，会导致伽达默尔在他的《真理与方法》一书中所说的“异化的间距化”的效果。但就在这里，已经包含了文本自律性所产生的积极效果。也就是说，由于文字所固有的区别于言语的特殊功能，文本所展示的世界同原作者的世界区别开来。



由于上述各种原因，在诠释学的历史上，曾经对文本的意义内容，产生过关于“理解”（comprendre）与“说明”（explication）之间的激烈争论。利科为了克服以往在文本诠释方面所表现的局限性，试图越出符号论和单纯语言学的诠释范围，将争论的范围进一步扩大到由文本（le texte）、行动（l'action）和历史（l'histoire）三大方面所构成的哲学人类学的层面上。利科试图在文本、行动和历史三者之间的游戏运动中，进一步展现诠释的新视野，并进一步在更高的层次上，解决以往有关“理解”与“说明”之间的争论。

利科针对诠释学历史上有关“理解”与“说明”之间的争论，提出了他的独特见解。他认为，一切文字写作所形成的文本作品，其意义都必须放在以人际关系所构成的世界为背景的写作和阅读脉络中加以分析。但人际间及其与世界的相互关系，同时又通过“时间性”（la temporalité）和“参照体系”（la référence）而在文本中呈现出来。

为此，利科主张将对于文本的历史诠释、现实诠释、社会学诠释、字面诠释以及心理学诠释结合起来，以便开启文本意义在阅读期间的无限展示的可能性。任何文本，经历一段历史间隔之后，由于“时间性”及其“参照体系”的演变以及由此所产生的“积极的间距化”，都会遭受各种各样的被解构的命运，从而使文本中的意义及其结构，一方面脱离开原有的历史脉络，另一方面又能够结合新的社会文化条件，被纳入新的脉络，重新被赋予新的生命。利科认为阅读行动（l'acte de lire）中所产生的上述文本变化，就是文本在新的社会文化条件下的再生产。这是阅读行动的创造性活动。利科特别重视阅读行动中的上述两种创造性活动，其中一种是使文本脉络（contexte）从原有环境中解脱出来，利科称之为 se decontextualiser，另一种是将文本重新纳入新的社会文化条件的脉络，利科称之为 se recontextualiser（Ricoeur, 1986: 111）。

从作者到阅读者的过渡，不同于一般的对话，因为在对话中，是同一个论述的环境决定了它的性质。而当论述被文字固定之后，它所可能产生的读者群的范围，既是潜在的，又是不确定的。由阅读的间距化所产生的诠释学后果是非常有意义的，因为它不仅涉及到方法论的问题，不只是附属性的因素，而是具有建构性和生产性的性质。

在《从文本到行动》中，利科特别强调，从文本到行动的诠释学所要解

决的基本问题，就是相隔于不同历史时期或同一时期的不同诠释者之间的相互关系。换句话说，处于不同历史时期的两个或多个相异的主体，或者处于同一时期的不同主体之间，如何通过对于文本的叙述和诠释，实现他们之间的反思内容及行动过程的相互继承和相互沟通？利科把文本当成人们相互理解并共同完成对于一般性人类经验的消化过程的奥妙场所。所以，如前所述，利科集中全力发展新的文本理论，其中主要是创造性地说明了“间隔化”、“文本”、“历史”、“行动”及“主体间性”等概念的独特内容。在此基础上，利科进一步阐明叙述、反思、行动的同一体问题。利科认为，通过间隔化的程序，从被说出的现实的或现行的论述到被文字固定化的文本，从离开我们较近的文本到较远的文本，实际上是把“理解”与“行动”联系在一起，把现时行动着的人同以往的人类经验联系在一起，从而实现了两者之间的对话性的历史回溯过程和重演过程，实现历史与经验的再生产过程，实现认识与行动的相互统一的过程。

所以，对于利科来说，文本不只是人与人之间相互沟通的一种特殊场所，而且，更重要的，是相互沟通中实现间隔化的“范例”和“典范格式”。文本所揭示的乃是人类经验历史性的基本性质。在这个意义上说，文本是在间隔化中并通过间隔化本身而完成的一种沟通行动。利科诠释学之所以对于文本寄予极大的希望，就在于文本所具有的自律性及其中所包含的可能世界同人的行动之间的神秘关系。正是在这个意义上说，利科强调，作为行动典范的文本，可以解析人的行动的各个过程，展示“做”的各个基本环节的结构。关于文本与行动之间的辩证法关系，在后来发表的《时间与记述》三卷本中，利科进行了更详细的探讨。本书将在以下专门章节集中分析利科在这方面的理论贡献。

### 第三节 时间、记述与自身的同一性

从20世纪80年代到21世纪初，利科的思想发展进入第三阶段。利科自己提到他这一时期的思考中心时指出，不管他研究记述还是自身的同一性问题，都把研究语言在“隐喻”和“叙述”形式下的创造性问题（*la créativité du langage sous sa forme métaphorique et sa forme narrative*）当成核心。

正如本书前一节已经指出的，他对于语言中的隐喻及论述的各种形式，曾经进行长期的研究，并在这方面取得了重大的理论成果。他在这些成果的基础上，从1983年起，连续发表了三卷本的著作《时间与记述》，试图在记述的历史时间的间距化过程中，进一步详尽地探索“记述”与“时间性”的关系，并由此论述“记述的主体”的“记述同一性”（l'identité narrative）问题。他认为，这是诠释学发展中的一个关键问题，诠释学只有跨越了这个重要问题，才能更深入地解决由诠释学的本体论所提出的许多附带问题。也就是说，利科清醒地意识到，由伽达默尔在20世纪60年代所提出的诠释学哲学化和存在论化的问题，实际上尚未正确解决记述的同一性问题。利科认为，必须回顾诠释学发展史上所遇到的一系列重大理论问题，并深入分析这些问题的难点，才能针对这些理论难点，从语言在时间演变中的形式中，发现诠释与记述同思想和行动的相互关系。

这一时期，保罗·利科的思想已发展到极其成熟的程度，他不再像以前那样，过多地顾虑和计较自己在西方整个思想领域中所处的地位，以及经常考虑其他思想家所思考过的问题。他现在所思考的，毋宁是那些具有独创性和建设性的论题。所以，在这一时期他先后发表的《活生生的隐喻》（*La métaphore vive*, 1975）、《诠释学与人文科学：论语言、行动和诠释》（*Hermeneutics and Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, 1981）、《关于意识形态与乌托邦的论文集》（*Lectures on the Ideology and Utopia*, 1983）、《时间与记述》（*Temps et récit. 3 volumes*, 1983, 1984, 1985）三卷本、《从文本到行动：诠释学论文第二集》（*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 1986）及《论现象学学派》（*A l'école de la phénoménologie*, 1986）、《作为他者的自身》（*Soi-même comme un autre*, 1990）、《读书评论第一集：环绕政治问题》（*Lectures I: Autour du politique*, 1991）、《读书评论第二集：哲学家的领域》（*Lectures II: La contrée des philosophes*, 1992）及《读书评论第三集：在哲学的边界》（*Lectures III: Aux frontières de la philosophie*, 1994）等书。

利科在这一时期所探讨的，是记述与时间以及记述同一性的问题。利科试图以时间为轴心将语言、反思、诠释及行动等各个重要环节完整地联系在一起加以考察。

利科认为，各个主体的诠释活动，就其中介化过程而言，都是语言功能

的展开运动。然而，语言对诠释的中介功能，语言所扮演的负载、隐藏和再现意义的功能，都是以叙述的形式体现出来的。因此，没有语言的叙述，就不会实现语言的中介化。同时，就语言联系文本及诠释者的历史间距而言，也要靠叙述过程及其完成才能实现。因此，没有记述，就不会有“在诠释中消除间距”的效果。再者，反思的过程也一刻都离不开叙述活动。总之，语言就是在叙述中呈现的符号系列，语言在叙述中完成其中介化过程。

但是，无论叙述采取何种形式，其表现无非就是两大类：历史的记述和小说的记述。因此，一切文献，包括历史的、文学的和艺术的以及哲学的，都是叙述出来的语言。叙述在其分化时，当它分割着叙述的不同的界域的时候，也同时地产生了“两歧性”（dichotomie）。这种两歧性尤其凸显两种叙述的对立：一种是以达到真理为目标的叙述形式，它可以同类似于史学和文学的某些人文科学相比拟；另一种是杜撰性和创造性的叙述，主要表现在史诗、悲喜剧和小说等。除了这些以文字作为中介而产生的叙述的分歧以外，还存在着一系列在表面看来并不通过文字但归根结蒂仍然通过语言作为中介的叙述形态，诸如电影、绘画和雕塑艺术等。不管怎样，叙述始终是以历史叙述和小说两大类为主，并通过这两大类，完成叙述对于人类经验的总结、再述和诠释。

利科在三大卷的《时间与记述》中，首先把一切文化产品都统一化约为叙述形态，然后，他深入分析在一切叙述形态中的时间性。他认为，时间性是贯穿于一切叙述的共同要素。他说：“在经历无止境的叙述分化现象之后，我假定如下：在叙述的多种形态和形式之间，存在一种功能性的统一单位（une unité fonctionnelle）。在这方面，我的基本假设是，以其各种形式显示在叙述行动（l'acte de raconter）中的人类经验的共性，就是它的时间性。”（Ricoeur, 1983b）也就是说，人的一切叙述行动都在时间中进行，都占据着时间，并以时间形态表现出来。反之，一切在时间中发生的事情，都可以被叙述，都可以在叙述形式中再现出来。我们甚至可以说，一切在时间中发生的事情，一切人类经验，只有以这样或那样的形式被叙述出来，才能被理解。利科所重点说明的上述有关人类经验的叙述性（la narrativité）与时间性（la temporalité）的相互关系，乃是利科从20世纪80年代起所集中思考的重要问题，也是诠释学发展中所取得的重大理论成果之一。

利科所提出的上述理论问题，把我们带回康德哲学。康德在他的著名著

作《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*, 1781)中,将时间当成人类经验的先验感性基本形式,同空间一起构成为人类经验的感性知识形式的先验基础。当康德提出“人的认识何以可能”时,他首先将知识的先验感性纯形式列为最根本的条件。他认为,时间和空间是人的先天内外直观的纯形式,在人的感性认知过程中扮演决定性角色。只有通过时间和空间这两个先天的(a priori)直观形式,人类在感知过程中所遇到的零碎经验资料,才能被统一起来。在康德那里,由于时间是先天的内直观纯形式,所以,它比空间更重要,因为空间作为先天的外直观纯形式,归根结蒂必须将它所整理的感知数据转化为时间形式,才能进一步被先天的知性的范畴所接受,并得到知性范畴的再一次整理和整合。所以,时间是人类经验得以具备统一性和客观有效性的基本前提。康德将一切人类经验都化约为时间的基本形式,以便说明经验同人类感性、知性及理性的复杂关系。换句话说,没有时间这个先天的内直观纯形式,没有空间这个先天的外直观纯形式,一切经验都只能停留在“杂乱无序”的阶段,充其量也只是经验的“杂多数据”而已。未经时间和空间的整理以前,所有那些经验,都将是不可认识的,都将被排除在人类认知活动之外。

在康德之后,海德格尔曾经从人的生存本体论的角度进一步考察时间的意义。他把时间同人的生存直接联系在一起,并把时间当成解决人的生存的存在论意义的关键。海德格尔在他的《存在与时间》中,以时间为主要线索,诠释人的具体生存和存在的基本条件。他说,时间是解决人的“此在性”及其“人生在世”性质的先决条件,并论述了“时间之为存在问题的超越境域”的重要性。海德格尔说:“此前整理出来的此在的一切基础结构,就它们可能的整体性、统一及铺展而言,归根结蒂,都必须被理解为时间性,理解为时间现实化的诸样式。于是,生存论分析工作在剖析时间性的时候,又承担起把进行过的‘此在’分析重演一番的任务。这一重演的意思,是对诸本质结构就其时间性加以阐释。时间性本身描述了这一任务所必需的诸项分析的基本方向。”(Heidegger, 1986 [1927]: 304)

如前所述,利科在其哲学思想发展的过程中,也曾经受到过海德格尔的重大影响。但是,正如我们在前面已经指出的,海德格尔对于诠释学的主要贡献,充其量也只是从存在论的角度,对人的生存的结构进行过“短程”诠释和分析。也就是说,利科早已经发现海德格尔在这方面的贡献及其局限

性。利科在吸收海德格尔关于时间性的观点的时候，已经意识到其中的有限性。利科在时间与记述的相互关系问题上，比海德格尔走得更远。利科不但试图克服海德格尔在论述上的缺陷，而且也打算超越海德格尔的学生伽达默尔的诠释学的缺点。不过，海德格尔的上述有关时间性的观点，毕竟给予利科深刻的启示。利科以现象学作为基本方法，继承和发展反思哲学的传统，一方面重视海德格尔及伽达默尔的贡献，另一方面又看到了他们的缺陷。利科主张，不能以生存论的哲学本体论论证为满足，而是要在语言及文化的长程迂回（long détour）中解决记述的时间性问题。他认为，在对“此在”进行存在论诠释的过程中，必须发挥“此在”作为主体的反思功能，利用语言叙述的超时间间隔化的特征，在扩大主体性对自身的理解的愿望的推动下，借助于历史不同阶段的叙述文献所提供的“多义”及“歧义”经验凝缩品，把握自身和世界的存在意义。归根结蒂，人类文化和人类经验，如果要被人类自身所理解和不断继承的话，如果要在时间的长河中保留下来的话，它们就必须被叙述。一切时间中的存在和发展的事物，只有被叙述，才显示其时间性，也才能显示其存在的特性。所以，没有叙述，就没有时间性，也便没有存在。反过来，一切叙述都需要占有时间并在时间中表达；没有时间，就不可能发生叙述行动和产生叙述作品。因此，时间乃是叙述的存在论的条件。

作为《活生生的隐喻》的姐妹篇，《时间与记述》所要探讨的，是以现象学的方法解析人类经验所赖以存在和发展的基本形态，也就是在时间中延续和自我扩大化的“叙述”。长期以来，利科一直关注着三个重要的问题。首先，是语言应用的广度、多样性和不可通约性问题。其次，是叙述游戏的扩散形式及其样态的集中问题。第三，是语言本身所固有的选择和组织能力问题。

利科一直主张语言的不可通约性。他和某些分析哲学家一样，反对通约论，因为这些通约论认为，一切完美的语言都可以测定语言的非逻辑应用所能达到的意义和真理性的程度。但是，利科认为，语言的实际应用和潜在的应用范围是极其广泛的。为了研究语言的本质及其与人类文化的关系，利科集中探讨了语言和一切文化所共有的因素，即时间性。正是在时间性中，隐藏着语言与文化的主要奥秘。在《时间与记述》中所探讨的叙述性与时间性的相互关系问题，足以触及语言应用的实际的和潜在的领域的一切方面，其

中包括历史知识的认识论问题，对于各种小说所进行的文艺批评理论的问题以及关于时间在宇宙论、物理学、生物学、心理学和社会学方面的理论问题。利科抓住人类经验的时间性问题作为轴心，全面展示“历史”和“小说”这两个侧面围绕这个轴心旋转的过程。换句话说，利科在《时间与记述》中，论述了小说、历史与时间的问题，借此阐明人类认识、生存、精神创造活动及社会生活这几个主要层面，围绕着语言这个中介而相互协调的过程和机制。

如果说叙述必须标示、连接和指明具有时间性的经验的话，那么，就应该在语言中寻找一种具有限定、组织和说明功能的场所。利科认为，作为论述的较长表现形态的“文本”就具有这些功能。“文本”由此而成为了有时间性的过往经验同叙述行动之间的中介。这样一来，人们可以通过文本而同以往的一切行动进行交往和沟通；历史的行动也因此而在文本的阅读中复活起来。就此而言，文本就是语言的一个基本单位，它一方面是作为论述的现实意义的最原初单位，即句子的延长；另一方面它又是具备组织及安排句子的功能，而这种句子间的组织功能是以各种形式通过叙述来完成。反之，人类叙述行动所采取的多种形式，也正好可以展示句子间被组织在一起的各种可能性。

为了说明叙述的特征，为了分析进行叙述行动的基本条件，利科再次回顾亚里士多德的叙述理论。亚里士多德在他的《诗学》中，将诗学称为一种作文规则的理论。为了将论述的因素扩展成为文本，成为文章形式的叙述、诗歌或论文，就必须根据亚里士多德所说的“作文规则”，根据他在《诗学》中所总结的作文规则去组织句子。亚里士多德曾经将“口头作文”称为叙述性的文本的原型，并称之为“mûthos”，表示某种具有“情节”（intrigue）结构或“寓言”（fable）性质的句子组织。

Mûthos 原本是古希腊文，原义是“神话”或“传说”。柏拉图在使用这个词时，把它理解成“表达出来的思想”或“意见”，赋予它描述和批评的双重功能。所以，在亚里士多德以前，柏拉图将 mûthos 理解为一种特殊的论述形式，它靠口头流传，传达留存在集体记忆中的特殊信息，描述着发生在久远时代的事情。而且，柏拉图把 mûthos 说成为一种与 logos 相对立的论述形式，表示一种缺乏严格推理和论证的论述。但亚里士多德把 mûthos 看成为悲剧的一个组成部分，强调其中的“情节”的关键地位。他认为，情节的特



征就在于表现了行动。亚里士多德说：“我在这里把 *mûthos* 称为完成了的行动的集合体。”（Aristotle, 1981: *Poetics*, 1450a5-15）亚里士多德所指的，并不只是一种静态的句子组织形式，而是一种结构化的过程。或者，更确切地说，这是一种情节化的过程，一种生成和展示情节的运动的实现。所谓情节化，就是一种组织工作，一种在叙述中完成并对各种事件所做的安排和选择工作。通过这种情节化的手法，故事才有始有终地构成一个整体。亚里士多德在其《诗学》中说，这种情节化使寓言成为“完全的和整体的故事”，成为有始有终又有中间环节和结果的生动结构。

因此，情节是各种事件相互连接而构成的整体，同时，它又是事件和历史的中介。只有事件才构成历史的进程。事件并不单纯是发生过的事情，不只是“境遇”或“情势”（l'occurrence），而且也是叙述性的组成物，是可理解的叙述单位。正是通过它，各种情势、境遇、目的、手段、动机以及想象不到的后果等阶段性因素，才得以组成一个整体，并相互联系。因此，情节又是一种整合性的行动。通过它，叙述变成为可理解的手段，历史也有可能在此世代相传的人类经验的接力式传递过程中延续下来。

如果说在人类经验中呈现出人类行动的多种多样的异质的和混乱的因素的话，那么，正是通过叙述中的情节，才把这些各种因素“统一”起来，使人的境遇有可能被理解，使历史本身在被理解的过程中延续下来。利科说：“情节是最基本的叙述单位；它使历史中的异质因素，在一个可理解的总体性中相互构成。”（Ricoeur, 1986: 15）

为了揭示时间性、叙述性与人类经验的关系，利科反复地分析隐藏在叙述的时间性中的人类经验所呈现的小说与历史的共同关系。表面看来，历史与小说的差异，就在于它们同现实世界的关系。小说可以不像历史那样忠实于现实；小说可以“杜撰出”一个“世界”来。但实际上，小说所叙述的“世界”始终都与现实世界发生联系，而且这种联系比直接的联系还复杂、曲折和深刻。

亚里士多德说：“寓言就是行动的模仿。”（Aristotle, 1981: *Poetics*, 1450a2）利科认为，寓言对于行动的模仿，是通过“可理解的形象”再现行动的过程。所以，小说的世界是一个“试验室”（un laboratoire）。在这个试验室中，人类试图以各种形式，尽可能地以一种一贯性和可理解性的结构，形象地呈现行动过程。但是，利科从现象学的角度出发，认为上述模仿仍然

是被“悬挂”和待反思的。在最初阶段，模仿是虚构的和虚假的。所以，在这个意义上说，小说就是一种“制造”，就是“做”。小说是通过杜撰和想象而制造一个世界，制造出一个在叙述形式中存在的世界。这是一个文本的世界，是一种作为世界的文本的投射。

被“悬挂”的小说世界是属于行动世界的“前理解阶段”，它与小说实施过程中所形象化地表现的日常生活世界，仍然有一段距离。文本的世界当然与现实世界相矛盾，甚至相互冲突。这种矛盾和冲突并不奇怪，丝毫都不能说明文本世界同现实世界之间的不可通约性，也不能证明两者之间的相互排斥性。恰恰相反，两者的矛盾性正好说明阅读文本中“重做”世界的必要性。如果说文本中存在着一个世界的话，阅读它的目的，绝不是为了原原本本地还原被叙述的真实世界，而是为了鉴赏它，对它或者作出肯定，或者作出否定。所以，文本中的世界要通过“理解”才能再现出来，而且，这种“再现”并不是要完完全全地复制原来的实际的现实世界。严格地说，“重做”或“模仿”是为了通过“重做”而使文本中的世界与现实的世界产生差异，使后者在“变”为前者的过程中被理解。利科说：“哪怕是艺术对于现实的最讽刺性的关系，也将成为是不可理解的，如果艺术一点也不重新安排和重新调制我们对现实的关系的话。”（Ricoeur, 1986: 18）

所以，寓言、小说及传说等叙述性文本一旦形成，就向我们呈现“一个世界”。这个由文本向我们“端出来”的“世界”，自然地同现实世界存在差异，甚至存在矛盾。在文本中所呈现的这个世界，通过人的创造性的语言，通过语言的各种组织工作，有意地“搞乱”或“解构”现实世界的秩序。这种倾向显示了人们重新安排和重构现实世界的愿望，也显示了人们试图通过对于小说的叙述形式的“理解”而改造现实世界的努力。

与小说的想象相类似，历史作为以往生活的重建，实际上也是想象力的产物。历史就是叙述的一贯性与文献的一致性的结合，两者的复杂联系正好显示了作为诠释的历史的特征。借助于这种对于以往历史的间接关系以及小说创作的创造性因素，人类经验才得以在其深远的时间性形态中，不断地被形象化地表述出来。

既然人类经验是在时间中被记述的，而人类所经历的时间是被记述的时间，所以在《时间与记述》三大卷中，利科从两个方面论述时间与记述的关系。首先，他对比了奥古斯丁在其《忏悔录》中所说的“作为人类灵魂在

时间中的延伸”的“人类经验”与亚里士多德在其《诗学》中所说的“作为非编年性的情节编写工作”的不同表现。在对比中，利科揭示了时间的各种形象和关于时间的各种观念。利科由此总结了记述所包含的三种时间的模拟关系：经历过的时间、情节化的时间和诠释的时间。

其次，利科解析了“历史”中所展示的时间与叙述的关系。他指出，我们所看到的各种形式的历史说明形态，表明“历史”是留存于叙述的变化形态中，也是一种近于情节化的叙述。只是历史描述中所采取的情节化，不同于小说情节化的特殊形式。历史叙述中的情节化，必须尽可能符合历史数据所提供的状况，不能像小说的情节化那样任意地杜撰，或者凭想象编造情节化。

正因为这样，在叙述历史行为与人类经验的时间性之间，存在着一种非偶然的协调关系。这是一种贯穿于文化中的必然性形式。换句话说，时间之成为人类的时间，是就其在叙述形态中被情节化而言的。而记述是当它变成为时间性存在的一个条件时，才达到其完满的意义。

在《时间与记述》第一卷的第二部分，利科论述了历史与记述的基本问题，其中包括利科对法国编年史学和对英国分析哲学的“自然法学”（*nomologie*）模型的记述传统的批评以及对威廉·德雷（William H. Dray, 1921—2009）、乔治·亨利克·冯·莱特（Georg Henrik von Wright, 1916—2003）和阿瑟·丹托（Arthur Danto, 1924—2013）等人的叙述理论的评价。

在《时间与记述》第二卷中，利科走出了历史和叙述形态的范围，而进入小说叙述的领域。通过小说的叙述（*le récit de fiction*），情节化的、以往的和当前的变形，被引向结构主义者们所设想的各种逻辑模型，被引向在陈述行为（*énonciation*）与陈述（*énoncé*）间的辩证关系中所展现的多种时间性变形，以及被引向时间本身可以尽情变迁的想象力世界中。

在评述巩特尔·米勒（Gunther Müller）、杰拉尔德·热内特（Gérard Genette, 1930—）、哈拉德·魏因里斯（Harald Weinrich, 1927—）和格雷马斯（A. J. Greimas, 1917—1992）等人的叙述理论的过程中，利科进一步论证相应于“叙述的时间”（*temps du raconter*）、“被叙述的时间”（*le temps raconté*）和“时间的虚构的经验”（*l'expérience fictive du temps*）的关于“陈述”、“被陈述”和“文本的世界”所构成的三重结构。利科指出，所谓“时间的虚构的经验”，是通过“叙述的时间”与“被叙述的时间”之

间的“联结/割裂”关系而投射出来 (projetée) 的。

所以,《时间与记述》第二卷中的四大章节,是为了扩大、加深、充实和发展自亚里士多德以来的传统所积累下来的“情节化”理论,使圣奥古斯丁所论证的“时间性”概念进一步实现多样化,但同时又严格地限定在叙述形象化 (la configuration de la narration) 的范围内。

正是在“时间的虚构的经验”这个概念中,触及到“文本的世界” (le monde du texte) 的根本性问题。利科认为,这是带决定性和关键性的问题。“时间的虚构的经验”这个概念本身就表现了一种矛盾性,它一方面表现了文本世界的纯粹暂时性和时间性的性质,另一方面也表现了文本在其自身之外投射出的“文本的世界”的超文本的展现场所。这就是说,“虚构的经验”这个词本身表明,文本的世界所栖居的方式是暂时性的,就其单纯地靠文本和在文本中存在而言,这个文本的世界是想象的。但另一方面,文本的世界又构成某种内在性中的超验性 (une sorte de transcendance dans l'immanence),正是靠它才可能同“读者的世界”相对立。在这方面,利科高度评价了马里奥·瓦尔德斯 (Mario Valdés) 的理论 (Valdés, M. 1982)。

在《时间与记述》第三卷中,利科终于再回到从一开始就提出的基本论点上,即历史的叙述与小说的叙述在对比和交叉中,共同创立了时间的现象学经验的形象。这就是说,在该书第三卷中,利科成功地协调了他在第一和第二卷中所展示的三大矛盾方面:史书编纂学、小说叙述的文学理论以及时间现象学。这三大方面的协调,不再停留在内在时间性形象化的范围内,而是过渡到时间的日常生活经验的叙述式的再度形象化。

这就是说,思想活动通过一系列叙述性的形象化 (configuration narrative),最终是在时间性经验的再形象化 (refiguration de l'expérience temporelle) 的作品中完成的。根据利科借自亚里士多德的三种模拟的学说,在叙述、行为和生活的三个层次之间的仿真关系中,上述时间性经验的再形象化的能力是同亚里士多德所说的第三个模仿因素相对应的。

但是,叙述功能并不是可以无限地展示其有效范围。利科在《时间与记述》三大卷中所作的论证恰巧表明,时间作为人类生存的一个基本条件,同样也为叙述功能限定了条件。从奥古斯丁到海德格尔的漫长的哲学思想的发展历程中,对于时间的现象学研究,虽然不断地加深和有所扩展,但始终都未能彻底解决理论研究本身所遇到的难题。利科在《时间与记述》三卷本中

所展开的关于“记述的诗学”的理论，发挥了历史与小说两种记述的交叉和相互联系所产生的功效，试图克服传统思辨哲学所未能解决的时间本体论的难题，但同时也恰如其分地显示叙述功能本身的有效限度。

在《时间与记述》第三卷的“结论”部分，利科指出，关于时间性的研究不能单靠现象学的直接论证，如以前的传统哲学所作过的那样。而只能通过“叙述”的间接论证的中介化，才能获得对于时间作为人类生存的基本条件的恰当的认识。正因为这样，利科直截了当地说：“记述是时间的看守者（le gardien du temps）”（Ricoeur, 1986: 349）。更确切地说，就时间作为“思想的时间”而言，只能是一种“被叙述的时间”。时间只有在“叙述”这个中介过程中，才能成为“思想的时间”。

利科的上述论证既包含认识论意义，又具有本体论意义。《时间与记述》三卷本，正是从这两大方面论证时间性与叙述性的复杂的、意味深长的相互关系。但是，如前所述，《时间与记述》三卷本，并不打算也不可能全部解决这个经历几千年争论的悬而未决的难题。所以，在《时间与记述》第三卷结论中，利科再次简略地指出了上述难题的症结所在。利科在那里概括了三个基本难题：（1）叙述的同一性问题；（2）总体性与总体化过程；（3）时间的难以理解性与记述的有限性。

所以，为了解决上述三大难题，在《时间与记述》三大卷之后，利科便将其思考焦点转向叙述的同一性（l'identité narrative）问题。利科将他关于这方面的思考成果，首先以《记述的同一性》为题，发表在《精神》（*Esprit*）杂志的1988年7、8月份的合订本上。利科在1987年同笔者的一次谈话中，曾经反复强调他的这篇论文的重要性。他说，这篇论文具有“导论”的性质，概述了他的思想发展的基本内容和基本精神。[笔者于1989年12月专门撰文介绍利科论记述同一性的思想，载《东吴政治社会学报》（台北），1989（13）。]

所谓记述的同一性，指的是借助于记述功能的中介化环节及过程，使一个人得以在记述进行和完成的过程中实现与自身的同一。换句话说，记述的同一性理论所要解决的基本问题是，一个人怎样通过记述功能的中介而在记述的整体过程中做到首尾一贯的、连续的统一性？

关于记述的同一性的问题，利科反复强调说，是在《时间与记述》第三卷探索“历史记述”和“小说记述”的过程中，为了将上述两大类记述综

合在一个基本经验中所发生的。

利科诠释说，不正是在讲述者以他们自身为主体的“历史”的时候，在以这样的形式进行诠释的时候，人们本身的生活才变得“可读的”和变得“最清晰可见”的吗？在人们没有进行讲述以前，他们的个人历史或任何经历，都作为已经过去了的往事而沉沦，不为人们所知，更不为人们所理解。由此可以假定，“历史记述”和“小说记述”的同一性的构成基础，或者是“个体的人”，或者是“一个历史共同体”。

人类生存的历史，就其为人们所理解的意义而言，乃是“被叙述的时间”，而这种被叙述的时间，或者是通过历史的叙述，或者是通过小说的记述。人类要理解自己的存在的过去、现在和将来，都必须借助于“语言”所组成的“文本”及其他不同类型的“记述”。通过“记述”，通过文本形式的记述，历史才能被复原、被理解，人类生活的经验，也被“情节化”、“生动化”、“形象化”和“立体化”，变成“可理解的”东西，变成在各个作为主体的个人之间可以相互沟通和相互理解的东西。

换句话说，所有生活的历史只有在“记述模式”（les modèles narratifs）中才变成可理解的；而所谓记述模式，正如笔者在《诠释学简论》（台北，远流出版社，1988）所指出的，乃是“情节”，也就是表现于历史、剧本或小说中的那些情节结构。在“情节”这样一个典型化的记述模式中，“历史”像各种杜撰的小说一样，流传下来和为人们自己所理解。

历史既然是人类自己的“小说”，历史也就成为人类的“自传”，而历史的主人，就是创造并叙述这些历史的人们本身。换句话说，人类的历史，当它被人们自己所理解的时候，当它为人们所传颂的时候，它实际上就是作为“人类自传”的历史。这种历史已不是那原有的、客观发生的历史，而是人类自己对其自传的“诠释”或“解释”。人类对自己历史的认识，无非就是对这种已经被其自身诠释过的自传的认识。这就证实了利科关于记述同一性的基础的假定，即同一于个体的人或同一于一个历史共同体。

更具体地说，每个人或每个民族共同体对自己的生活过程和生活经验的认识，是在自身生活的记述中，即在“自传”形式中表现出来的。因此，一方面，对自身的认识就是一种诠释（la connaissance de soi est une interprétation）；另一方面，对自身诠释又是在信号、符号及语言等各种中介环节中完成，而且是首先通过“记述”作为其根本的中介化渠道。在“记

述”这个中介化过程中，生活的历史就像历史本身和小说叙述那样变得生动活泼。把个人生活和历史，通过小说式和历史式记述而变成栩栩如生并富有感染力的“典型”，便成为一个个像“伟人传”那样，围绕着作为主体的“某一个人”或“某一个历史共同体”而叙述的“自传”。

利科正是以伟人传为典型，试图解析那些使个体记述 (récit individuel) 与历史记述 (récit historique) 同一于一体的基本机制和功能。这一问题的解决，将有助于认识当代哲学所激烈探讨的“个人的同一性” (l'identité personnelle) 的难题。

在利科看来，“同一性” (l'identité) 分为两大类：一类是“相同性” (la même), 来自拉丁文 idem (英文 same, 德文 gleich); 另一类是“自身” (le soi), 来自拉丁文 ipse (英文 Self, 德文 Selbst)。利科认为“自身性” (l'ipseité) 并非“相同性”。未能正确地区分这两种同一性，正是当代哲学理论争论中所常见的情况。这种混乱状况是使“个人同一性”概念陷入含混不清的主要原因。利科为自己确定的主要任务，就是分析两者的区分及其相互混淆的程度，在此基础上，进一步揭示作为记述同一性的根基的个人同一性。

为了更通俗地理解利科所说的记述的同一性的“个人基础”，为了更形象地理解上述两种范畴的“同一性”及其在具体的个人中的相互混淆的程度，我们不妨从现实生活中的小说或历史记述的例子进行说明。

当祖母向她的孙子讲述“从前，在很早很早以前，有一个王子……”的时候，或者当我们其中的任何一个人作为一个史书“文本”的读者去看历史书所记述的历史故事的时候，那位听故事的孙子所理解的故事情节，同祖母心目中所理解的故事情节是有区别的。这个区别，同历史学家写史书时的原来的历史情节与我们作为读者所“再述”出来的历史情节的区别，是具有同样性质的。这个区别的基本点，就是记述的“主体”的区别，即祖母作为主体与孙子作为主体的区别，历史学家作为主体和我们历史读本阅读者作为主体的区别。两种类型主体的区别，主要在于他们的“生活世界”的区别以及由此产生的生活经验、认识能力和行为方式的差别。

然而，不要忘记，上述区别又在历史记述被阅读或被复述的时候，在同一故事的叙述中，相互纠缠和混淆在一起，并在一定程度上“相互”同一成一个整体，从而使不同主体的个人得以相互沟通，并在同一个故事的记述中



连贯成一个整体。

这就是说，任何一个小说或一段历史，作为记述文本，当它们被听者或读者所接受的时候，如果这些听者或读者要“理解”它们的话，这些听者或读者就必须首先以他们自身作为主体去“复述”或“翻译”它们。这样一来，读者和原作者才能在同一故事的范围内相互沟通，然而，两者又都以其自身设为记述的主体，因而，他们对于同一个历史故事的理解，毕竟有所区别。

在这里，利科批评了英国哲学家德雷克·帕菲特（Derek Parfit, 1942— ）为代表的分析哲学的还原主义或化约主义（le réductionisme）理论。利科严厉地批评德雷克·帕菲特等人只重视“非个人描述”（la discription impersonnelle）的重要性，并批评他们把这种“非个人描述”当成同一性在身体和心理方面的标准的唯一基础。德雷克·帕菲特甚至得出这样的结论：“个人同一性并不是重要的。”（Parfit, D. 1986: 210）这一结论不论是就其论证过程来讲，还是从其道德意义而言，都是存在问题的。就道德上而言，这个结论会导致各种对自己所做的行为不负责任的严重后果，因为这个结论无疑为各种不负责任的犯罪者开脱罪责，使他们可以以不存在个人同一性为理由而否认自己的罪过。利科以逃亡到拉丁美洲的一些法西斯分子及希特勒分子为例。他们在第二次世界大战中犯下滔天罪行，可以说对世界各国人民欠下累累血债。但他们逃亡之后，借口自己已经“远离”历史场合，连他们的面目、身体和心理都已经发生很大的改变。所以，他们声称可以因此不再是历史上犯罪时期的“同一个人”。德雷克·帕菲特的论点将为他们提供理论辩解。

利科通过比较研究科学幻想小说同一般文艺小说的记述性的差异，突出地强调个人同一性在任何情况下都是记述同一性的基础。换句话说，记述一旦失去其同一性，也就失去其作为记述性小说的性质。

如果说在小说记述中，人们是通过个人同一性来认识小说主角自身的历史，并由此而显示记述性自身在上述个人同一性基础上的自我同一性，那么，在实际生活中也不乏这种显示“自身”（ipse）与“相同”（idem）的辩证关系的例子。利科引用法国著名作家普鲁斯特（Marcel Proust, 1871—1922）的精辟语句：“为了返回我自身，我非常谨慎地想到我的书本。但如果因此说我是想到那些阅读我的书本的人们，我的读者们的话，那就是根本不正确的。因为在我看来，他们并非我的读者，倒不如说他们是他们自己的

亲身读者。我的书本不过是某种放大镜之类，就好像甘布雷眼镜店主人递给他的顾客的那些放大镜那样。通过我的书本，我交给他们得以阅读他们自身的手段。”（Proust, M. 1983: 1033）

利科高度赞赏普鲁斯特在《追忆流水年华》（*A la recherche du temps perdu*）中所说的那段话。由此可见，记述所重建的形象证实了对于自身的认识范围远远地超出了叙述的领域。“自身”对于“自身”的认识从来都不是直接的。即是说，自身不会直接地对其自身有所认识和有所理解，除非通过各种类型的文化信号，通过文本，通过记述性的文化产品等中介化过程。而这一中介化过程，是以符号性的中介物作为其各个具体环节的，是对人类行动与日常生活进行叙述性的翻译的翻版。记述中介化过程恰巧突出了一切对自身的认识所具有的这种“自我诠释”的特征。叙述性的诠释为其自身所提供的，正好就是作为人物形象的那些性质，而这个人形象使得以叙述方式所诠释出来的自身，真正地显现为一个形象化的自身（un soi figuré）。也就是说，在叙述中，自身发现了其自身作为自身的那个形象。

由于作为“相同性”的同一性与作为“自身”的同一性之间很容易产生混淆，所以，在区分两者的界限时，必须深入细致地分析两者相重合的那个领域，因为正是在这个相互重合的领域，一方面显示了两者的共同性，另一方面又突出了两者的不同特点。为此，利科深入探查这个极其复杂的重合领域，以便更准确地辨识两者的特性及差异。

首先，利科细致地解剖了作为“相同性”的同一性的错综结构。在他看来，在相同性这个层面上，交错着多重关系的结构。第一个结构是作为数字意义的同一性，第二个结构是作为“极端相似”意义上的同一性，第三个结构是作为与“间断性”（la discontinuité）相对立的“不中断的连续性”（la continuité ininterrompue）意义上的同一性，第四个结构是时间上的“持续性”（la permanence）。

在解释作为“相同性”意义的同一性的上述四种相交叉的结构时，利科又指出了上述四个意义的“相同性”中所包含的作为“自身”的另一种同一性的意义。

在数字意义的同一性中，主要是指“单一性”或“唯一性”（unicité），其对立词是“多个”（plusieurs）。正因为这样，当我们用一个不变的名字称一件事的两种情况时，并意味着存在两件不同的事。“相同性”的这个第一

种意义，就是表示“视为同一”或“同一化”，都包含着对于同一件事的再同一化或重新肯定。

在第二个结构中，所谓“相同性”的“极端相似性”意义，指的是“相似到可相互替换的程度”。当我们说，甲和乙穿着同样的衣服时，就意味着他们的衣服相似到可以相互替换的程度。显然，在这种情况下，“极端相似性”的相反意义，就是“不相同”。

上述两种有关同一性的观念，并不是相互排斥的。在一定情况下，当一个事物的“再同一化”或“再认定”构成为怀疑的对象的时候，第二种意义可用来作第一个意义的间接的标准。在这个时候，人们总是力求指出某些物质性的标准（诸如相片、指纹等），或者，在存在严重分歧的情况下，同一个证人的某些回忆或记忆，多位证人的一致性证据，所有这些都可以构成极大相似性的证明，以便证实，例如，那位目前站在法庭审判台前的被告，同旧日罪行的作案人，恰巧就是那“唯一的”和“同一的”人。在第二次世界大战后多年所进行的对于罪恶累累的战犯的身份的认定，就是这方面的例子。正因为是在时间系列的某个相当长的间隔，使上述“相似性”的标准突出地显示其弱点。所以，它又同时地向人们提醒同一性的第三个标准，即一个有生命的事物，包括人在内，在他的发展和成长过程中所表现的其前期和后期之间的那种“不间断的连续性”。植物、动物和人，在其生长过程中，都显示出前后期之间的“不间断的连续性”。这种连续性，对于数字同一性来说，可以成为相似性的补充标准。因此，这第三种意义的同一性的反面，就是“中断”。在这方面，实际上考虑到了时间的变化。

正是根据这个重要现象，才出现同一性的第四种意义，即时间中的“持续性”或“不动性”。但是，也正是在这里，显示出问题的极端复杂性，以至使人感到，把这种“持续性”确定为某种不动的“基质”（*substrat immuable*）是非常困难的。亚里士多德为此曾经提出“实体”概念，而康德也在从本体论转向先验论时，以特有的方式，谈到“知性范畴”中的“实体”“对于偶然事件的首要的和优先的地位”。康德很明确地指出：“一切现象，都包含着被视为对象自身的某些永久性（实体）的事物和被视为这个对象的一种简单的确定性（即对象的一种存在方式）的某些变动着的事物。”（Kant, 1781: A182; B224）在康德那里，“实体”的模式是时间中的实际的永久性。也就是说，关于这个实际的观念是一般性的时间的经验的确定性的

“基质”，它是在其他一切都在变动的时候保持不变的支撑点。

关于同一性的相同性意义的上述第四种结构，正好与同一性的“自身”意义相重合。但问题在于，恰巧是第四种意义不可化约成前三种意义。关于这一点，从上述各种意义的反面的不同性，可以得到证实。数字上的同一性的反面是多个性，持续性的同一性的反面是多样性。确定同一性中的上述间断性（不连续性）（*discontinuité*）的原因，乃是因为“同一性/唯一性”并不在论题方面包含着时间，只有在“同一性/持续性”中才包含时间。然而，当我们在确认某一事物、某一植物、某一动物和某一个人的同一性的时候，我们的思想中又恰巧出现这种“同一性/持续性”的意义。

为了解剖相同性与自身在同一性中的这种交叉结构，利科建议，首先要弄清自身所要回答的问题的性质。一般地说，由自身构成的回答，往往是针对着提问中的“谁”的问题，它是同提问中有关“什么”的问题相区别的。

一般地说，在人的行为的领域中，人们往往提出“谁”的问题，以便寻找那行为的作者、实行者或完成者。我们往往问“谁做了这个事或那个事？”我们往往把一个行动指属于一个施动者的做法，称为“归属于”。利科通过“归属于”的上述定义，来说明一个行为是归属于做这个行为的那个人。也就是说，那个行为是他的行为，是属于他自身的。在这个从道德意义上仍属中性的行为中，也即是说，在这个行为仍未包含、仍未意指任何具体内容和具体性质的道德意义而言，它已经被授予“归属”行为（*l'acte d'imputation*）的意义。而从这一方面来说，这种行为，又已经具有很清楚的道德意义，以至于它可以依据“善”或“正义”的角度而隐含着“谴责”、“原谅”或“实行责任”的意义。

既然如此，为什么在这里不使用“自我”，而偏偏使用“自身”这个较别扭的语词呢？原因很简单。那就是因为“归于”可能施与任何一个语法上站得住脚的、有人称的个人。例如，在忏悔、自白和在承担责任时，“归于”被施与第一人称。在警告、劝诫和命令中，施与第二人称。在叙述和记述中，施与第三人称，用“他说”、“他想”等形式表达出来。

在人称代词和附属于这些人称代词的一切指示代词、所属形容词和所属代词（我的、你的、他的等）、时间和地点副词（现在、这里等），在所有上述类型的语词所产生的“归于”行为的范围内，都同时地存在着“自身”和“自身性”的含义。

应该承认，“自身”和“相同”固然占有某些共同的领域，但它们之间毕竟存在着重大的区别。不仅在语法上、认识论上和逻辑上，在本体论上也存在着区别。

在海德格尔那里，他把自身性（Selbstheit）的问题，归属于“此在”（Dasein）问题的领域。海德格尔认为，在这个领域中，“存在”有能力对其自身的存在方式发问，也因此有能力使存在自身与作为存在的存在联系起来。在这个领域内，海德格尔还考察了“在世存在”、“关心”和“共在”等概念。在这里，“自身性”是相应于“此在”的“存在方式”。同康德的范畴论相对照，它相当于康德范畴表中的“实体”的“存在方式”。而海德格尔把它比作“现存的”（Vorhanden）和“亲在”（Zuhanden）。但归根结蒂，“自身”与“相同”的区别，毕竟比“此在”和“现存的”和“亲在”的区别更重要。唯有“此在”，才是“我的”，而更一般的，则是“自身”。一切事物，一切被给予和可操纵的事物，就“同一性”的“相同性”意义而言，都可以被说成“相同的”。

这一切表明，“自身”与“同一个”在极其确定的一点上相交叉，也就是在时间中的“持续性”那一点上。

在利科看来，有关个人同一性的当代许多争论，源自于混淆了对于时间中的持续性的两种诠释。而唯有叙述的同一性概念，才能为彻底解决这一难题提供清晰的指导思想。作为中介的叙述，恰巧突出了“对自身的认识是对自身的诠释”这个论断。叙述的诠释为自身所带来的，是人物的形象特征。这种形象性，使那个已被叙述所诠释的自身，变成为一个形象化的自身，即变成为具有这种或那种形象的自身。通过这种叙述的迂回（détour）的中介过程，自身终于在自己的形象中认识到其自身的同一性，也就是认识到其自身成其为自身的那个自身。这样的自身同一性，才是经过反思的真正同一性。

利科关于个人同一性的上述论证，与20世纪60年代后学术界的理论争论有密切关系。当时，福柯等人从语言论述的理论出发，结合结构主义、解构主义、后解构主义和后现代主义的理论观点，严厉地批判了传统理论界有关“主体性”的论题。他们甚至提出了“人已经死去”和“无主体的哲学”的口号，否定“主体”和“主体性”概念的必要性。利科一方面为了发展新型的诠释学，另一方面为了捍卫传统理论有关“主体”和“主体性”的观点，从他的老师纳贝尔那里，吸收了有关主体的反思原则，强调主体并非

是自我封闭的，而是必须与他人、他者与最广泛的人文社会科学知识相互沟通，在他者中进行最迂回和尽可能遥远的绕道，时刻听从他者的召唤，承担主体的责任心，进行最深刻的反思。利科认为，问题并不在于“不要主体”，而是要一个什么样的主体，以及如何使这个主体承担起由于他自身的主体地位所应负责的道德义务和本体论责任。利科应用诠释学的理论成果，根据他自己在叙述和时间的相互关系的研究成果，强调要在历史记述和小说记述中找到其自身同一性的主体。这样的主体，就是在语言符号系统的叙述性中介化过程中进行反思的主体。利科反复强调，他本人并不喜欢夸大抽象的作用。他所主张的主体，不是抽象意义上的主体，也不是传统形而上学意义上的那种作为“终极基础”的“主体概念”，而是认识世界、理解历史、诠释自身并对自己作出的一切行动承担责任的负责任的主体；不是自我孤立的封闭的自我，而是“对他人开放”，以宽宏大量和谦逊的态度，随时听取他人的呼唤，时刻为“他人”奉献自己的主体；不是突然冒出的无理由的主体，而是以个人同一性为根基，并以记述过程为中介，利用自身经历的一切历史文化传统作为其背景的反思的主体。这样的主体，由于通过对自身的叙述方式而形象化和具体化，与“抽象的主体”毫无共同之处。

利科指出，如果在一定意义上还可以承认德雷克·帕菲特所说的 *the identity is not what matter*（同一性并不是重要的），那么，还应该承认，总是还必须有这样一个人在说这句话。“我什么都不是”和“我是无”这句话，始终都必定保持其矛盾的形式。因为其中的“无”，如果不归因于“我”，如果与“我”毫无关系的话，将不成其为“无”，将不再意味着“无”。因此，归根结蒂，“我是谁”这个问题是唯一不能被消除也无法被抹杀的问题。把利科这句话，同福柯所说“我不知道我是谁”加以比较，明显地表现出他们两者的根本对立的理论立场。

在《精神》（*Esprit*）杂志于1987年6月在巴黎蓬皮杜文化中心所举办的关于利科思想的学术研讨会上，针对让·马克·费里（Jean-Marc-Ferry, 1946—）所提出的“沟通与记述的相互关系”的问题，利科特别强调“我”与“他人”的紧密不可分的关系。利科为此对笔者谈起他本人的亲身体验。他说在第二次世界大战时期，在德军战俘营过着一种他所难以忍受的“孤寂”生活。他当时比其他任何时候都感受到与他人沟通的必要性。他还说，在1935年至二战后多年，在参加由他的另一位老师伽普里尔·马塞所

举办的“周五学术研讨会”的过程中，他越来越体会到“倾听他人”（*écoute des autres*）的重要性和必要性。

利科并不打算否弃“自身意识”（*la conscience de soi*）的概念，但他认为，这个概念毋宁是与“相异性”（*l'altérité*）相关的概念。这也就是说，“我”与“他人”是同时存在的（*c'est en même temps qu'il y a 'Je' et 'autrui'*）。用另一种形式来讲，只有当别人觉察到“我”或“我”觉察到“他人”也存在的时候，“我”才是“我自身”。

因此，重视历史文化背景与语言符号中介化的利科，没有理由不重视“沟通”。但是，基于个体叙述同一性的沟通，在共同体范围内，是必须以一些制度（*des institutions*）作为中介的。确切地说，在共同体内实现的叙述性，其本身就是发挥沟通的功能。制度就是文化的重要构成部分。

在这一点上，利科既批评胡塞尔否定制度功能的封闭式的“自我反思”，也批评哈贝马斯夸大“共识”（*consensus*）功能的沟通原则。利科指出，胡塞尔提出了主体间性的概念，但如果不是以制度为中介，如果这个中介又不是依据传统，不依据科泽勒（*Reinhard Koselleck*, 1923—2006）所说的那种“期待的层面”，那么，从“主体间”到“沟通性的互动”的实现，又如何谈起呢？利科明确地说：“我对‘自我反思’这个词是有怀疑的。这是由于我在诠释学的影响下而远离胡塞尔的原因。我一直担心着从自身到自身的短程循环（*je crains toujours le court-circuit de soi à soi*）——在这个循环中由于自身与其自身的绝对符合，经他者的中介成为不必要的了。对我来说，反思是经过绕行历史、文化，简言之，绕行他者而实现的。”（*Ricoeur*, 1988: 308）

利科这种“经绕道式的反思过程而达到记述同一性”的理论观点，是他的现象学反思诠释学理论的核心思想。在《时间与记述》三卷本中，他在发展科泽勒的“经验的空间”和“期待的地平线”两个范畴的时候，再次强调这两个“超历史的范畴的哲学人类学的有效性”。利科尤其指出这两个“超历史的范畴”在政治和伦理领域中的普遍的重要性，因为在他看来，上面两个超历史范畴的构成是“非对称式的”，也就是说，“经验的空间”具有整合观点的倾向，而“期待的地平线”则表现出“分裂”观点的趋势。因此，为了防止“经验的空间”的日趋狭小和“期待的地平线”的纯粹乌托邦式幻想的引诱，也就是说，为了使我们的经验更加多样化和非僵硬化，为了使我们的期待更加坚定，必须同他人进行沟通，也必须有适合于历史文



化性质的一系列沟通性制度作为中介。所以，利科反复指出了制度作为中介在社会生活中的重要性。

利科强调沟通 (la communication) 必须通过制度作为中介，才能实现合理的沟通，才能保证自身与他人之间的协调关系，才能真正实现自身的长程迂回的中介化过程。但是，制度的中介化又必须根据传统。在这一点上，利科又肯定了伽达默尔的诠释学的基本观点，因为伽达默尔恰当地评估了传统在相互理解方面所扮演的积极功能。利科和伽达默尔一样，认为制度的沟通功能，需要通过传统才能实现。

利科充分肯定了传统的历史文化功能。他认为，第一，任何一个历史共同体，如果不借助于政治制度，不借助于持续的行动计划和程序，是不可能维持和稳定下来。利科在这方面继承了自马基雅维利到埃里克·维尔的政治传统。不过，利科在重视政治与各种制度的沟通功能的时候，一再地指出叙述性对于制度化行动计划的创建及实行的关键作用，因为没有叙述中的历史记忆的积累，没有在叙述中的自我肯定以及同他人的沟通，就没有制度的建立，也没有制度的实行过程。所以，利科对于制度的沟通功能的肯定，是建立在他的叙述同一性理论的基础上。

第二，利科强调，肯定传统并不意味着拒绝批评或批判。传统的稳定性及其为沟通提供渠道的功能，是与共同体内外实行正确的批评活动双管齐下地进行的。利科明确地指出，不存在没有批评的传统，传统总是要通过传统外的其他传统的批评，才能凸显各种传统之间在批评中的区别性。也只有通过传统的区别性，才能使自身理解到自身的同一性。至于传统内部的各种构成因素之间的批评，有利于自身走出上下文背景脉络的限制。所有在传统内部所开展的批评，是现代宗教和一切伟大的思想运动的核心问题。欧洲的强大精神力量，就是来自它始终坚持将传统与批评联系在一起。

#### 第四节 政治是特殊的合理性与特殊的恶的结合

##### (一) 对于政治的一贯关怀

早在利科的思想发展第一阶段，他就非常关心各种重大的政治事件，并

对它们进行理论上的分析。

在 20 世纪 50 年代中期，利科在意志哲学的范围之外，开展对于包括政治在内的一切社会问题的象征性结构的研究。他把当时已取得富有成果的英美语言分析哲学、符号学，同结构主义的历史比较研究方法结合在一起，进一步开展对社会行为、人的本性、政治及伦理问题的研究。他在这一方面的研究成果，集中在他的辉煌著作《历史与真理》（*Histoire et vérité*, 1955）之中。

《历史与真理》的出版，表明利科不只是单纯地关怀正在发生的现实社会现象，而且试图进一步深入地探讨造成这些现实状况的历史原因，指向与现实的社会问题紧密相关的历史过程，指向始终暗暗地却又同时强烈地影响着现实的历史因素。历史的层面始终都是传统历史哲学所集中探讨的对象。利科在这方面，并不像与他同时代的历史学家或历史哲学家那样，简单地将黑格尔的历史哲学当做“思辨哲学”的典范而加以摒弃，而是继承了黑格尔历史哲学的某些观点，从历史本体论（l'ontologie historique）和人的同一性（l'identité humaine）的相互关系，研究人类存在及其历史的基本条件。但对他来说，更重要的是将这一根本问题进一步在历史研究中具体化，更深入地探讨有关历史知识的论述的性质，区分历史事件与自然事件的性质，对历史事实与社会事实、叙述与诠释、原因与规律之间的关系进行批判的反思。他认为，历史从根本上说是某种叙述，也是一种实践（l'histoire comme récit et comme pratique）。

所有这些，使利科在探讨历史问题时，集中思考了历史、判断和同一性的问题，以这三大论题作为研究历史的基本出发点。因此，他同以往历史哲学的关系，与其说继承了黑格尔，不如说更多地受到康德和阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）的思想影响。也就是说，利科在探讨历史问题时，他最关怀的重要问题实际上是个人与社会共同体两个层面，在面对自己的历史事实时，究竟如何进行历史的叙述和作出判断？这个问题实际上关系到人们对于历史的现实态度，因而也关系到人们在现实社会中的行动方向及其性质。由此可见，利科对于历史的研究和探讨，主要是针对现实的政治问题。在这方面，他在 20 世纪末所发表的一系列有关欧洲统一的论文，尤其典型地表现了这个特点（Ricoeur, 1991; 1992a; 1992b）。

每当发生重大的政治事件时，利科都要集中地给予观察和分析。对他来

说，发生于1956年的匈牙利事件，具有双重历史意义：一方面有助于从理论上考察马克思主义及其同当代政治活动的关系，另一方面也有助于一般地解析政治的性质。为了分析政治的一般性质，利科针对匈牙利事件发表了《论政治的矛盾性》（*Le paradoxe politique*）专文，从苏共镇压匈牙利争取民主、自由和独立的正义运动的历史事件中，分析出政治的吊诡性和矛盾性（*le paradoxe politique*）——政治是由特殊的合理性和特殊的恶相结合构成的。

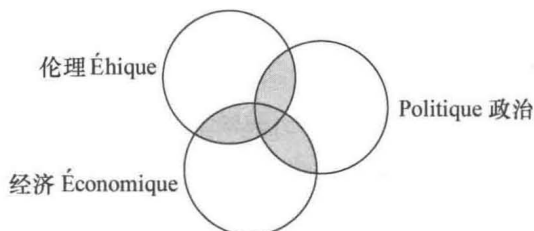
利科对于政治的观察和分析，首先从关心人的历史和现实命运出发。其次，他还依据传统政治哲学的惯例，在其政治理论中，论述了政治的一般性质、政治哲学的基本任务、当代民主制的基本问题、国家的实质、法制的基本功能、公民的基本权利和义务等重要问题。保罗·利科还从哲学的基本理论出发，着重论述了政治与伦理的关系、恶的象征性以及对于意识形态和乌托邦理论的批判分析。

利科一直很关心法国和世界的政治问题。他对于政治哲学的思索，从20世纪30年代到90年代，从未间断过。保罗·利科虽然在某些历史阶段会对重大的政治事件保持缄默，但他对访问他的彼得·肯普（Peter Kemp）解释到，他的缄默只是在实践方面，而非在理论方面。在理论上，保罗·利科对意识形态和乌托邦问题持续不断探讨，提供了对政治哲学长期深入研究的范例。利科后来将他在政治方面的思考，集中在他的论文集《读书评论第一集：环绕政治问题》中。

## （二）从政治与经济和伦理的关系探讨政治的性质

长期以来，利科都是把政治当成整个社会和文化的核心问题之一，并把政治领域中所发生的事件当成他分析整个社会和文化的核心问题的重要参考点。他认为，政治虽然有它的特殊性，并遵循着政治事件的特殊规律，但他并没有将政治同社会文化整体分割开来。他很明确地指出，政治和经济及伦理是人类社会存在和运作的基本杠杆，而且，三者之间从来都是相互交错和相互影响的。在1986年发表的《从文本到行动》一书中，利科以下图表示政治、经济及伦理的相互关系。

利科认为，在探讨政治、经济与伦理的关系时，既不能简单地将伦理归



结为隶属于政治的附属因素，也应该避免陷入传统的道德论，简单地将政治纳入伦理所管辖的范围之内。利科主张以政治、经济与伦理的三者交叉并相互影响的景观，来考察三者的关系及其性质。然后，在考察三者关系的基础上，进一步详尽地考察政治与伦理的特殊关系。根据利科的观察，当三者交叉时，不仅它们三者会出现共同占有的领域，表明三者的交叉是三者的不同性质的重要构成因素，而且，政治、经济及伦理的每两个之间，还会形成属于两者的独特的共同领域，使三者的交叉，同时地产生了一个总的复杂关系网。所以，利科在考察政治与伦理的相互关系时，总是将它们两者的关系，既放在政治、经济与伦理的三者关系中来分析，又特别地从政治与伦理、政治与经济、经济与伦理之间相互关系的特殊性质，再一次更具体地分析政治同伦理的关系。利科认为，这样做的目的，不是使问题扩大为三者的关系，而是为了从三者的关系网中，更全面地观察政治与伦理的关系，并在比较“经济与伦理的特殊关系”同“政治与伦理的特殊关系”的过程中，进一步确定政治与伦理的特殊关系的性质。

在利科看来，在全面考察政治与伦理的相互关系前，首先必须考察政治同经济以及政治同社会的相互关系。利科这样做，明显地遵循了阿伦特和埃里克·维尔（Eric Weil, 1904—1977）的基本观点。前者在她的《人类的状况》（*The Human Conditions*）一书中，对政治与社会、经济、文化以及伦理的关系，做了非常深刻的论述；而后者则先后在其《论道德哲学》（*La philosophie morale*, 1956）与《论政治哲学》（*La philosophie politique*, 1961）的两本书中，对政治及其与伦理的关系进行了系统的研究。

如前所述，早在1956年分析匈牙利事件时，利科就已经提出了“政治是特殊的合理性与特殊的恶的结合”的著名论题。为了真正了解政治的特殊合理性，必须首先将它同经济的特殊合理性加以比较。

利科注意到这样的事实，黑格尔在考察政治与经济的差异时，也曾经强调经济只是一种“外在的国家”（*État extérieur*），其功能无非是“人们的需

求的机制” (un mécanisme des besoins)。所以，经济是完全不同于通过习俗和道德观念的内在化整合机制而建构的具体的历史共同体。正因为这样，利科特意凸显埃里克·维尔对于“社会” (la société) 与“共同体” (la communauté) 的不同诠释。在埃里克·维尔看来，“社会”所强调的，是经济的机制，而“共同体”则是强调在历史中显现的习俗与德性的交换过程。

利科认为，阿伦特和埃里克·维尔的共同点就在于，在论述经济的特殊合理性的基础上，凸显政治的特殊合理性。他们两人都强调，人类社会的经济领域，主要是开展针对自然界的斗争，全面地组织社会的各个成员的劳动活动，并组织生产、流通及消费之间的合理关系。因此，这两位作者在经济观点上，基本上忠实于自亚里士多德到黑格尔，再到英国的现代政治经济学派的基本论点 (Ricoeur, 1983 [1961])。

从社会和经济的抽象角度来看，一个民族的经济生活是靠国家的政治决定而被整合到国家中去的。这正表明了经济社会层面的抽象性。近现代社会的发展进一步表明，随着国际商业市场和劳动的全球化过程的扩大，随着经济社会层面的自律化倾向，经济社会层面的上述抽象性有越来越强化的趋势。当然，利科并无意贬低经济合理性的意义。近现代经济市场上的劳动组织的合理化过程，确实有利于教育个人的理性启蒙，有利于提升个人的纪律性。由市场经济的发展而造就出来的“技术的人” (l'homme de la technique)、 “经济计算的人” (l'homme du calcul économique) 及“服从社会机制的人” (l'homme du mécanisme social)，无疑是近现代社会中普遍存在并通过这种普遍的合理性而相互理解的人。

所有这一切是非常重要的。因为只有由此出发，才能正确理解什么是政治和什么是国家。须知，现代性就是伴随着历史共同体的社会经济层面的扩大而形成和发展的。只有当社会有可能将劳动合理地组织起来共同向自然进行有效的斗争的时候，近代国家才有可能产生和巩固下来。如果不把现代社会简单地归结为一种绝对消灭“神圣”与“世俗”的区别的话，那么，我们可以把现代社会理解为这样的社会：它是力图将效率和计算放在首位，并几乎将对于自然的有效斗争当成“新的神圣”事务的社会。换句话说，当一个社会是单纯靠经济因素来决定它的性质和特征的时候，这个社会就是真正的世俗社会。

利科反对将政治简单地理解为经济的反面或对立立面。他认为，马克思主

义的重要缺点正是在于将政治归结为经济的一种简单的变种。他认为，马克思主义者过分强调了经济的社会功能，以致未能更具体深入地探讨政治本身的特征。由于忽视了政治的本身特征，马克思主义者往往不能更深刻地揭示由政治权力所产生的政治特殊问题。政治和经济有密切关系，但不能将政治化约为经济问题。马克思主义者的上述基本观点，使他们在分析英美国家性质时，简单地认为政治上的自由主义是经济上的自由主义的表现和反映。利科认为，马克思主义者的简单化分析导致了近现代社会中一系列政治悲剧的产生。为了避免重演历史悲剧，利科强调要注重分析政治的特殊性。

### （三）对于阿伦特政治哲学的肯定

阿伦特和埃里克·维尔认为，经济秩序（l'ordre économique）并不能构成一个具体的历史共同体（une communauté historique concrète），而是一种抽象的社会机制（un mécanisme social abstrait）。正如大家所知道的，亚里士多德曾经强调，经济中的人类合作，只不过是家庭成员之间相互协作的延伸。阿伦特在她的《人类的条件》中，曾经肯定亚里士多德的这种观点。

阿伦特在论述人类经济活动的性质的时候，就反复地从具体的历史共同体和社会的抽象机制的两个角度，首先强调作为政治动物的人的基本特征就是具有进行行动的能力，然后再分析作为经济基本活动的劳动的性质，以便深入说明政治的性质及其与经济的关系。她认为，正是人类的行动，决定了人类生活的社会性，并使人类同动物区分开来。人类行动的基本特点，就是以人类共同生活在一起作为条件。“一旦超出了人类社会的范围，行动简直是不可想象的”（Arendt, H. 1998 [1958]: 22）。她认为，人的行动创造了环境，创造了产品和制造品，照应着环境（如耕地），通过组织建立起环境（如政治共同体）。行动不同于劳动，因为劳动并不像行动那样需要他人的在场，需要同他人建立某种关系。所以，“唯有行动才是专属于人的特权，无论是动物还是神，都不具备行动的能力；同时，也唯有行动，才完完全全地依赖于其他人的恒久在场”（Ibid.）。根据阿伦特的观点，人类的政治组织能力与经济不同，不仅不同于以家庭为轴心的自然关系，而且还直接地与之相对立。阿伦特特别赞赏亚里士多德的如下观点，在人类共同体的所有必要的活动中，只有两种活动被当成是政治性的，构成了亚里士多德所说的政治

生活，也就是行动和言语。因此，早在希腊城邦兴起之前，文明的希腊人便开始相信，行动和言语这两种人类能力，是齐头并进的，同时也属于人类的最高级的能力。为了强调行动和言语的政治性，也就是为了凸显人类的两种特点，希腊人甚至认为同语言相比，思想是次要的。这就意味着，真正的人是要避免一切不借用言语的暴力，所谓行动是指在恰当的时候说出恰当的言辞。这也意味着，作为人类两项最基本的特征，行动和言语原本是一回事。令人深思的是，希腊人把暴力活动，也就是把排除以恰当语言进行合理行动的暴力，排除在政治领域之外。阿伦特由此推论，野蛮的暴政以及各种不靠说理手段的专制，都同原来意义上的政治毫无共同之处。所以，阿伦特在考察集权主义和专制主义政治的历史根源时，特别强调了亚里士多德的上述经典论断。阿伦特试图引导现代人，特别是现代政治家发扬希腊人的政治传统。同她一样，英国哲学家卡尔·波普尔（Karl Raimund Popper, 1902—1994）在他的《开放社会及其敌人》一书中，在分析和总结当代法西斯专制和集权主义政治的根源时，也强调指出了民主制（la démocratie）的实质并不在于“主权在民”，而是在于能在任何情况下，都坚信靠民主平等的争论而不诉诸暴力（Popper, K. 1945）。阿伦特还特别指出，在古代希腊，即便是后来越来越重视军事斗争，但希腊人仍然强调兵法和演讲术以及修辞术的内在紧密关系。值得注意的是，希腊城邦的历史经验，表明希腊人越来越把强调的重心从行动转向言语，并强调符合逻辑的言语是进行人类政治活动的唯一可选择的手段。无论发生什么样的事件，都必须最终诉诸言语，靠言语的争论最后解决问题。换句话说，“以政治方式做事，并生活在城邦里，就意味着一切事情都必须通过言辞和说服劝导，而不是通过强力和暴力来决定。按照希腊人的自我理解，凭借暴力威逼他人以及靠命令而非劝说的方式对待他人，是一种属于‘前政治’阶段的手段，是用以对付那些城邦外的生活、家庭生活以及以亚洲式野蛮帝国的生活为特征的人们”（Arendt, H. 1998 [1958]）。所以，在阿伦特看来，要充分理解亚里士多德关于“人是政治动物”（zōon politikon）的伟大论断，还必须追加亚里士多德的另一句重要的话：“人是会说话的动物”（zōon logon ekhon）。更引人注目的是，在中世纪时期，当罗马人翻译并继承希腊文明的时候，竟然将“人是政治动物”译成“人是社会动物”（animal soialis），而将“人是会说话的动物”译成“人是理性的动物”（animal rationale）。拉丁文的上述翻译，尽管都与希



腊文本有所出入，但却在无意中，更深刻地表达了亚里士多德和希腊人的原意。所以，阿伦特得出结论指出：“在任何情况下，政治都不可能仅仅是保护社会的手段，不管这是一种类似于中世纪时期的信徒社会，还是像洛克所设想的那种财产所有者的社会，还是像霍布斯所设想的那种无情地进行攫取的社会，还是马克思所设想的那种生产者的社会，或者是如同当代我们的社会那样的职业者的社会，或者是如同某些社会主义和共产主义国家中的劳动者的社会。在所有这些情况下，正是社会的自由，要求对政治权威进行限制，并为这种限制提供正当的理由。自由存在于社会领域中，而强力或暴力则逐渐地被政府所垄断。”（Arendt, 1998 [1958]）“自由意味着既不受制于生活的必然性或他人的命令，也不对他人发号施令；它既不意味着统治，也不意味着被统治”（Ibid.）。

然而，对于阿伦特来说，悲剧就在于，古代希腊人所追求的政治理想，随着社会的发展，距离现实越来越远。西方社会越朝着科技化、商业化、专业化、制度化和法制化的方向发展，以说理的话语为主轴的政治活动越被专业的政治活动所取代。其结果，“社会期待着它的每个成员表现出一种特定的行为，它要求其成员遵循无以计数的各类规则，目的是让他们守规矩，排除一切自发的行动或杰出的成就，倾向于将社会成员‘标准化’。……大众社会的兴起仅仅表明，不同的社会群体遭遇到了与家庭在以前所遭遇过的同样的命运，即把他们吸纳到一个单一的社会中去。……社会在各个方面都实现了平均化，平等在现代社会中取得了胜利，而这种胜利仅仅从政治上和法律上表明承认如下事实：社会已经征服了公共领域，区分和差异已经变成了个体的纯属私人的事情”（Ibid.）。在近代社会中，政治只不过是社会的一项功能，而行动、言语和思想，都变成主要是隶属于社会利益的上层建筑。随着社会的兴起，随着“家务”或经济活动进入公共领域，家政管理以及一切与私人家庭领域相关的活动，都变成了“集体的事情”。近代社会的出现，提升了家庭和经济活动的地位，使家庭和经济都一拥而上地融入政治领域，把政治的性质完全改变了。值得注意的是，政治性质的转变，在很大程度上是由经济的社会地位的提升所决定的。近现代社会把金钱当成判断“客观性”的唯一标准。许多属于经济领域的活动模式及标准，都被搬到政治中去。所以，阿伦特指出：“一种顺从主义奠定了近代经济科学的基础。经济学的诞生与社会的兴起恰好发生在同时，经济学带着它的主要的技术工

具，即统计学，使经济学成为一门标准的社会科学。人变成了一致遵循着某些特定的行为模式的社会生物；凡是不遵守规则的人，都被看成是反社会的或反常的。”（Arendt, 1998 [1958]）这就是说，现代经济学基本上假定人们在经济活动方面如同其他活动一样，均以相同方式行动。阿伦特认为，普遍化的经济统计学方法，导致一种可悲的结局——人的数量越多，他们就越有可能循规蹈矩，就越可能容忍除行为以外的一切。从统计学的观点看，这表现为消除一切起伏波动的因素，形成一种整齐划一的格局。实际上，行动越来越不可能抗拒行为的潮流，事件越来越失去其意义。也就是说，失去其阐明历史时间的能力。统计学的一致性，“成为了社会的一个不再隐秘的政治理想”（Ibid.）。这样一来，社会完全淹没在常规化的日常生活中，它与社会中流行的科学观越来越一致起来。把统计学的上述一致性特征扩散到整个社会的结果，反而助长了各种各样的新型专制主义和集权主义。与这些政治主张相伴随的，是强求一致性的暴力手段和行动的普遍化。阿伦特的精辟政治观点，深刻地揭示了当代法西斯及各种集权主义政治的产生根源。政治作为一种特殊的合理性，是伴随着它同专制主义的平行增长而演变的。更确切地说，政治的特殊合理性同一种“恶”的结合，已经随着历史的发展而不可避免地发生了。

在这里，阿伦特已经敏感而深刻地发现，行动作为人类在特定的具体时空结构中所进行的具体活动，同作品相比是脆弱的、不可控制的和不可逆转的。正是在这里，阿伦特重拾亚里士多德的实践概念，强调行动的目的是贯穿于其自身之中。因此，任何行动，其特殊的意义只是存在于行动之中，而不是在其动机中，也不是在其结果中。在这一点上，当马克思只注重策略性行动，特别是只注重生产活动的时候，他实际上并没有充分考虑到人类行动的目的的高度复杂性，也没有考虑到行动的目的所可能采取的定向的或不定向的、外在化的或隐蔽的、固定的或变动的因素以及行动者自身所意识到或未意识到的实施过程。作为创造作品的劳动，总是重复着在消费的循环中的自我耗尽过程。作品的制成虽然可以构建适当的居住环境，但作品世界总是没有保留制造者的痕迹。在这里所获得的持续性，是以忘却作品的作者的代价而巩固下来的。

由此可见，阿伦特是从整个社会的历史发展的宏观角度，把政治同社会、经济、文化及人性的变化纳入广阔的视野中去分析，这使她一方面能够

发现当代政治中的“恶”的历史必然性及不可避免性，另一方面又找到克服它的希望之光。

当阿伦特的著作《人类的状况》的法文译本发表时，利科为之写了一篇重要序言。他强调指出，如果说极权主义者的世界出现的可能性是建立在对于极端的恶的思索上，那么，反对极权主义专制世界的可能性，就应该在人类生存条件中所包含的那种抵抗能力和新生能力本身去寻找；如果说专制制度的形成是由于人性失去了稳定性，是由于人性的变化的可能性，那么，进行新的社会和文化的研究所的最恰当条件，就是从人类活动的持续性的时间观点，正确估价各种各样的社会文化产品同人类行动的内在关系。

从阿伦特对极权专制的研究批判中，利科把阿伦特关于人的“积极的生活”（*vita activa*）中的劳动（*Labor*）、作品（*Work*）、行动（*Action*）的分析，同对于时间性（*la temporalité*）的连续性、共时性和不可逆转性三方面的分析联系在一起加以考察，集中地探讨了轻飘无价性（*la futilité*）、持久性（*la durabilité*）及脆弱性（*la fragilité*）。这三对范畴，一方面显示了人类为了永恒生存而作的努力，另一方面又表现了行为的悲剧性及人性在历史缝隙中可能导致“恶”的可能性。但是，阿伦特最终仍然对人的“行动”抱一线希望，因为她认为，“行动”的脆弱性，还可以在一个被讲述的历史中，重新被提及并得到挽救。保罗·利科通过在《时间与记述》一书中的分析，试图用“记述”和“叙述”，使“行动”给人类带来新的希望。利科在讲述“行动”的三重失望和挫折（*triple frustration de l'action*）时，让“行动”本身承担得起人类行动的三大悲剧性特征：“不可预测的结果”、“不可逆转的过程”和“作者的匿名性”。

#### （四）对于埃里克·维尔政治哲学的继承

埃里克·维尔（*Eric Weil*, 1904—1977）的政治观点，对于利科来说，其重要意义在于揭示了社会、政治及经济的相互关系及其各自的特殊性。

首先，利科非常赞赏埃里克·维尔关于“现代社会的个人都是不满足的”（*l'individu dans la société moderne est essentiellement insatisfait*）的论断。利科认为，埃里克·维尔这一论断将有助于我们正确理解当代社会政治的吊诡性，即其矛盾性。现代社会个人的不满足性，主要来自两个原因：首先，

现代社会作为一个基本上以经济活动为主导并由经济生活所决定的社会，就其本质而言，是一个竞争的社会。社会的竞争性，阻碍了个人享受劳动的成果；同时，社会中的各个阶层和群体，由于社会的竞争性，总是在缺少公正裁判的情况下相互对立。在整个社会划分为各个阶层和群体的情况下，由社会的机制所控制的个人，因感受到分割、隔离和不安全而产生了对社会不正义的感觉。换句话说，在这个合理化的经济社会中，劳动显示出它在技术上的合理性和在人性方面的荒谬性。

其次，在现代的劳动社会中的个人，总是感到不满意甚至感到被撕裂，因为他们觉得对自然的斗争和要求效率的计算，都对他们个人毫无意义。这样一来，他们越来越在劳动之外寻求生活的意义，而劳动变成了纯粹只是为了赢得生计、生活享受和休闲而不得不做的事情。劳动在现代社会中不再像黑格尔和马克思所想象的那样是进行理性教育的最好手段。

正是由于上述两方面的不满足性，现代社会往往诉诸历史共同体的充满生命力的传统，而恰巧这个历史基础，成为了现代社会有组织的劳动所努力要加以削弱的对象。正因为这样，才使现代社会自我封闭于一种奇特的吊诡性之中。这种吊诡性，主要表现在两个方面：一方面，现代社会为了生存，不得不进入极其激烈的技术方面的竞争；另一方面现代社会又使受到技术瓦解的行动变成为社会的伦理政治核心。现代社会的人，处于经济与政治的十字路口。在十字路口中的西方人，遭受着史无前例的苦恼，不得不在工业化与传统政治经验的合理性之间的矛盾中受尽精神煎熬。正是为了躲避这个困扰和苦恼，越来越多的人躲进了私人生活领域，试图在生活的余年享受私人生活的幸福。

西方国家的这个惨痛教训有助于我们反思政治与伦理的交错关系，因为只有正确总结这方面的教训，使政治制度正确地处理由技术经济的发展所产生的社会伦理颠倒和没落，我们才能正确地恢复和处理政治与伦理的关系，并使政治由此保持其应有的尊严。由经济的发展所产生的合理性本来不应该与伦理的道德目标相矛盾。

利科同意埃里克·维尔关于“国家”的一般定义：“国家(l'État)是历史共同体的组织；只有组织成国家，共同体才能作出决策”(Weil, E. 1984 [1956]: 131)。利科认为，当我们强调国家是以历史共同体为基础的时候，我们是把我们自己置于简单的形式道德的范围之外，尽管我们并不真正地脱

离伦理的基础，因为正如大家所知道的，一个共同体的同一性是靠道德习俗的内容，靠各种被接受的规范和象征体系来维持的。所以，通过历史共同体的概念，我们实际上完成了从抽象和表面到具体的过渡。

所谓组织成国家的共同体，意味着共同体是通过一系列多样化的制度、功能、社会角色以及各种行动领域的交错构成而组织起来。在这样组织起来的国家中，究竟如何处理个人与集体的关系？如何使国家在坚持其合理性的同时，又尊重个人的自由？个人自由又如何同国家的法制相协调？埃里克·维尔认为，最简单的解决出路，就是靠作为“公民性”（*la citoyenneté*）的个人的合作。埃里克·维尔说：“世界组织的目标，是在特别自由的国家中的理性的个人的满足。”（Weil, E. 1984 [1956]: 240）

埃里克·维尔的上述国家定义，实际上否定了霍布斯所做的关于国家是人工产品（*l'Etat soit un artifice*）的假设，同时也否定了国家是任何一种专断或专横的直接结果的专制主义论断。因此，并不是国家中的暴力性质。而是它的目的性（*la finalité*）本身，决定了国家的性质。在埃里克·维尔看来，国家的目的性就是“促进历史共同体制造它自己的历史”（*aider la communauté historique à faire son histoire*）。一切国家所作出的决策，都应该围绕着这个核心。具体地说，这种决策的目的就是使历史共同体能够延续地留存下来。为此，国家必须面对来自国内外的一切威胁它的存在的力量。

正是由于维持国家的延续性，两种政治哲学传统提出了两种根本不同的方案。理性主义的政治哲学往往坚持将重点放在“形式”（*la forme*）方面，而马克思主义者及各种集权主义者则将重点放在“强力”（*la force*）之上。前者的思考集中在政权和权力的方面，而后者则注重于设计一个尽可能完备的法制组织的国家。这里所说的法制，必须充分考虑到两方面的因素：实际的具体条件的因素和法律面前人人平等的原则。两种缺一不可。这正是考虑到政治与伦理的内在关系。

对于理性主义的政治哲学来说，国家问题的重点，是（1）要强调公众职能的独立性（*l'indépendance de la fonction publique*）；（2）强调由整合化一的科层制所保障的国家服务工作的重要性；（3）强调法官的独立性；（4）议会的监督权；（5）强调通过广泛而宽容的讨论，对全民进行自由教育的重要性。这就是法治国家的基本规则。在这种情况下，国家始终都意识到对于限制它自身的权力以使它自身的权力不至于膨胀到独裁的程度的法制

的尊重。

如果真的始终坚持这条路线，国家的合理的职能是以协调两方面的合理性为主轴来展开的：一方面是经济技术的合理性，另一方面是由共同体的历史累积起来的道德精神所产生的合理性。所以，国家（l'État）就成为合理性与历史、效率与公正的综合。由这样的理性化所建构的国家，是一种教育性的国家，它极端重视教育（通过学校、大学、文化及媒体等）。

利科高度肯定由埃里克·维尔所坚持的上述理性主义政治哲学的传统，但这并不意味着他拒绝另一种传统的政治哲学。利科对于由马基雅维利、马克思和韦伯所遵循的政治哲学观点，仍然给予充分的注意，并对其中的某些合理部分给予肯定，试图将这一部分观点同上述理性主义政治哲学的政治观点加以适当的结合。

利科认为，韦伯曾经试图将马基雅维利和马克思关于“国家是强力”（l'État comme force）的观点，整合到他的法治国家的理论中。对韦伯来说，如果看不到“合法的（正当的）暴力”（la violence légitime）在国家中的重要地位的话，就根本无法得出一个完整而正确的国家定义。所以，利科同意韦伯的观点，并由此引申出“政治的吊诡性就在于国家定义中恰巧包含了形式与强力的对立”的结论。当利科承认国家在“正当的暴力”方面所具有的特权时，这并不意味着他试图以暴力因素来界定“国家”，而是为了强调国家中的权力因素的重要性。韦伯和利科所强调的，是正当化的暴力的性质及其在国家生活中的重要地位。利科指出，哪怕是最民主的现代国家，尽管它在形式方面进行了非常细致的建设工作，也都免不了包含着暴力因素和不平等方面。所以，真正彻底的形式主义政治哲学，就必须考虑到国家的某些正当化暴力的重要性，以便使国家在必要的时候，使用它所合法掌握的正当化暴力，克服某些不合理的社会特权、非正义和不平等现象。在任何时候都应该注意到，现代国家既是阶级的国家（un État de classes），又是公民的国家（un État du citoyen）。

利科特别强调，无论怎样重视国家的法制建设和形式方面的合理性，都无法尽善尽美地建构起一个非常合理的国家机构。为此，利科强调，只有使国家和政治制度的建设同伦理道德方面的要求结合起来，才能正确处理政治和国家的矛盾性和吊诡性。利科指出，真正的法治国家是不会回避道德伦理原则在政治方面的应用，总是尽力将伦理意图贯彻于政治领域。

### (五) 对政治的恶的揭露和分析

利科认为，要对政治进行全面分析，不只是一要看政治本身的特殊性，深入比较它同经济与伦理的关系，而且，还要深入揭露政治所隐含的特殊的“恶”。为此，利科继上述《论政治的矛盾性》之后，又在1960年发表《论原罪：对于意义的研究》（*Le péché originel: Étude de signification*, 1960），并在他的《意志哲学》的第二卷的第三部分，深入探讨“恶”的象征性。在1991年发表的《读书评论第一集：环绕政治问题》中，利科更系统地论述他的政治哲学基本观点，强调他是自亚里士多德以来的理性主义政治哲学与自马基雅维利以来的“强力论”政治哲学的忠实综合者。

利科始终认为，政治（*la politique*）之为政治，不只是因为它具有不同于其他社会领域的特殊的合理性，而且，更重要的是由于它具有比社会其他领域更严重和更隐蔽的“特殊的恶”。利科指出：“一方面，人的政治行动展示着一种合理性的特殊形态（*un type de rationalité spécifique*），一种不能简单地归结为经济基础辩证法的特殊合理性；另一方面，政治又表现为特殊的恶（*des maux spécifiques*），即政治上的恶，政权的恶。……特殊的合理性和特殊的恶，这就是政治的两面性和特有性质。在我看来，政治哲学的任务，就是阐明这种独特的荒谬性，并揭示这种矛盾的反常现象；因为政治上的恶非靠政治上的合理性来推进不可”（Ricoeur, 1964 [1955]: 261 - 262）。总之，利科认为，政治是荒谬的和吊诡的，它是合理性和恶相结合的怪胎，而政治上的恶又恰巧靠它的合理性来生存和发展。所以，利科又说：“政治是最丑陋的恶和最精细的合理性相结合，导致一种政治异化的存在，在这方面突出地表现了政治乃是一种相对的自律”（*Ibid.*: 262）。

政治的悖谬性和自相矛盾性，扎根于历史之中，却呈现在意志上。它是形式（*la forme*）和强力（*la force*）的综合而产生的怪胎。在《伦理学与政治》一文中，利科更突出地分析了政治的“形式”与“强力”的两面性，并超出了亚里士多德和马基雅维利，更多地援引阿伦特、埃里克·维尔、韦伯和马克思。利科指出，政治的强力方面包含着政治的一切在表面看来难以理解的“奥秘”，而它的形式方面，则集中了政治作为一种“法的国家”（*un État de droit*）的整体构成性质。



利科接着指出：“问题的关键在于：国家就是意志。如果说国家在意愿上是合理的，那么它是通过历史上作出决定的一系列行动而向前发展的”（Ricoeur, 1964 [1955]: 268）。因此，国家是靠历史过程中所作出的“决定”（*décision*）来维持，是通过国家的组织和领导，在历史的持续进程中去改变人群的命运。利科将政治放在历史的视野中分析，不仅使他有可能在包含着人类存在奥秘的“时间”长河中解析出政治这个怪物的“密码”，而且也使他更深刻地揭示政治何以同时具有“合理”和“欺骗”的双重性。

在保罗·利科看来，同国家的存在密不可分的恶（*le mal*），是那种不应该存在而又确实存在的东西。对于“恶”，我们无法说出它为什么如此这般地存在。因此，不能对于“恶”提出“为什么”。对于它，只能像对于宗教信仰的问题，只能以“不管……”的模式去对待。换句话说，恶的问题不属于认识论的范畴。对于它不能像对待一般存在物那样探索其原因、规则及条件，而只能不管它的来龙去脉，不管它怎样存在和显现，都对它进行坚决的斗争。不管恶以怎样强大的状态出现，不管它采取这样或那样的形式，都不能姑息它。

恶是什么？这不是只关系到政治，而是同人的本性，同整个世界的本体论基础紧密相关的重大问题。所以，利科对于恶的分析，是从人类学、神学、社会学、语言学、政治学、心理学以及符号学的综合角度进行观察。

利科本人本来是一位虔诚的基督徒。他对于基督教《圣经》进行过深入的研究。他的神学研究，不只是出于信仰方面的考虑，而是从学述和理论的立场，注重于从历史和文化的观点来分析《圣经》，并从中得出有关人的象征性结构的结论。然后，他进一步分析恶的象征性。

恶的问题是属于实践领域，它同宗教有许多类似性。基督徒在提到他们的信仰时，总是回答说：“不管这样，不管那样……我相信神……”基督徒不是“因为……而信仰”，而是“不管……而信仰”。所以，对待恶，也必须以“不管……”的模式去替代“因为……”的模式。在对于“恶”的批判中，保罗·利科高度赞赏美籍德裔宗教哲学家、神学家保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965）关于“不管……”（*inspite of...; en dépit de...*）的思考模式。如前所述，恶的问题，绝不是认识问题，不是靠理性思考和正确推理就可以理解和解决的。恶的问题如同信仰一样，一方面不能在认识论范围内解决，另一方面还必须同“希望”联系在一起，靠人的行动，特别是

靠斗争，才能解决。恶的问题尽管同宗教一样，同属于行动领域，只能靠“不管……”的模式来解决，但宗教又不同于“恶”的问题，因为宗教又同时给人带来希望和生活的力量。宗教的最早根源同人的最早起源几乎是同时的。

利科主张，“希望”要靠宗教信仰和人的自由提供和开辟最丰富的动力源泉。希望是永远存在和永远可能的。希望根源于人对于自由的追求以及人性对于自由的向往。而这种追求和向往的最深刻表现，植根于宗教信仰之中，如同人类文化和人生的最深远的意义都植根于宗教神话之中一样。宗教信仰为人的存在提供永不枯竭的动力来源和希望源泉。因此，对于恶的斗争，也必须从宗教信仰中吸取力量。

对于恶，利科认为，不应该把重点放在对恶的起源的探讨上，因为恶的问题不属于理论范畴。一切妄图以“起源说”说明恶的“理论”，都是神话而已，都是假理论。恶不是别的，就是我们的行动的对立对象。我们同恶的唯一关系，只有“反对的关系”（la relation du ‘contre’）。唯有将恶的问题维持在实践的领域中（maintenir le mal dans la dimension pratique），才能使我们面对恶的时候，保持“向前看”的积极态度。

## 第五节 意识形态与乌托邦

利科的诠释学既然将思想、语言、符号、象征及行动统一起来加以考察，就势必要深入探讨诠释学与政治及伦理的相互关系问题。关于意识形态（idéologie）与乌托邦（utopie）的论题，就是在这种情况下，在利科的理论体系中，作为一个重要的论题而呈现出来。

利科认为意识形态和乌托邦问题，不只是政治学和社会学的范畴，而且属于民族学、哲学和诠释学的基本范畴。因此，对意识形态与乌托邦的考察，必须由政治学、民族学、社会学、哲学和诠释学进行跨学科的综合分析。

利科分析意识形态与乌托邦问题，是沿着从外向内、从表面到本质的深化过程进行的。因此，他的研究从一开始就不可避免地同意识形态的表面功能，即意识形态的“扭曲”（distorsion）和“掩饰”（dissimulation）人的社

会地位的功能相遭遇，并由此开始了他同马克思主义传统的意识形态理论的争论。在此基础上，利科指出：“我将从事一种层面上的分析。这种分析，将引导我们每次都从最表面的层次，推进到最深的层次。在对于意识形态和乌托邦的两个平行的分析中，我力求维持它们的同样结构，以便为应用于它们深层的相互关系的思索作出准备。”（Ricoeur, 1986: 380）

利科的意识形态理论，如前所述，是在持续多年的研究中发展和总结出来的。总的说来，作为现象学的反思诠释学理论的组成部分，利科的意识形态理论是以关于“论述”（le discours）与“行动”（l'action）的辩证理论为基础发展出来的。因此，就理论结构与论证逻辑而言，要弄懂他的意识形态理论，首先必须弄懂他的关于“论述”的理论，而关于“论述”的理论本身，就包含着从封闭的、稳定的、潜在的“语言体系”（le système du langage）转化为口语化言语（la parole）和“论述”的结构分析和综合论证，也包含着从“论述”转化为固定的、合乎情理的、文字化的“文本”（le texte fixé et sensé par l'écriture）的论述，又包含着“想象力”在“论谈”中的功能及其转化为社会行动的论证，最后，还包含着从论谈和行动理论转化为政治和伦理体系的论证。因此，利科的意识形态理论是一个整体，贯穿着他的理论体系的各个重要部分。我们把握他的意识形态理论，有助于我们全面地理解利科的诠释学理论，又有助于由此去理解一般的社会科学与人文科学的基础论题。

从利科的著作中，有关意识形态部分，首先是他在1975年秋开始在美国芝加哥大学所作的系列演讲。值得注意的是，利科在这些演讲中，完成了自卡尔·曼海姆（Karl Mannheim, 1893—1947）以来对于意识形态和乌托邦问题的最系统的综合性研究，使传统上仅由社会学和政治学研究的意识形态问题，同传统上仅由史学和文学研究的乌托邦问题，在一个完整的理论架构中得到统一和综合。

其次，在利科的关于“论述”和关于“文本”的理论著作中，存在着许多对于意识形态问题的直接的和间接的论述。在利科文本理论中，他在1971年发表于《社会研究》的《文本的模式：作为文本的有意义的行为》（The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In *Social Research*, 38/3 1971），是研究意识形态理论的基本著作之一。接着，在1976年发表于布鲁塞尔圣路易大学学报上的《在论述和行动中的想象力》

(*L'imagination dans le discours et dans l'action*), 原题为《认知、做和希望：理性的限制》(*Savoir, Faire, Espérer. Les Limites de la Raison. In Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 1976*), 也是他的很重要的论文。此外, 发表于加拿大渥太华大学出版物的《实践理性》(*La raison pratique*)、发表于《卢汶哲学杂志》1974年五月号的《科学与意识形态》(*Science et idéologie*)、发表于卡斯德里编《非神秘化与意识形态》一书中的《诠释学与意识形态批评》(*Herméneutique et critiques des idéologies*)以及发表于纽约《哲学交流》刊物1976年二月号的《意识形态与乌托邦：两种社会想象的语词》(*Idéologie et utopie. Deux expressions de l'imaginaire social*)等论文, 都是研究利科的意识形态理论的重要资料。上述这些论文, 后来绝大部分都收入到利科在1986年发表的《从文本到行动：诠释学论文第二集》那本书中。

在利科看来, 意识形态应包含三个深度不同的层次的概念。

第一层次：作为扭曲和掩饰的意识形态 (*l'idéologie comme distorsion-dis-simulation*)。

第二层次：作为合法化和论证手段的意识形态 (*l'idéologie comme légitimation et argumentation*)。

第三层次：作为整合功能的意识形态 (*l'idéologie comme intégration*)。

上述三个层次的意识形态功能, 是从表面向最深的核心的不断深化的研究和分析过程。因此, 唯有一步一步地深入下去, 才能最终揭示意识形态的本质及其真正功能。

首先, 从第一层次, 即意识形态的扭曲和掩饰功能入手。青年马克思在1843年至1844年所写的《哲学—经济学手稿》和《德意志意识形态》的时候, 曾集中地引用和发表了法国最早的意识形态理论家, 尤其是孔狄亚克 (*Etienne Bannot, Abbé de Condillac, 1714—1780*) 的继承者和学生德拉西 (*Antoine Destut de Tracy, 1754—1836*) 的意识形态理论。在这些意识形态学家看来, 意识形态理论就是对于人的精神所创造的观念进行分析的学问。在那个时候, 意识形态纯粹是分析观念的理论体系, 是理论中的理论 (*la théorie des théories*)。德拉西甚至把意识形态称为“所有科学的女王” (*la reine des sciences*), 因为它必定会走在所有使用“观念”的科学的前头。德拉西等人肯定意识形态在社会、政治和教育方面的特殊功效。所以, 在1799年至1800年之间, 德拉西曾经被法国大革命时期的执政官任命为公共教育

顾问 (Conseil de l'instruction publique)。德拉西等人还主张成立一种世俗的共和自由主义政府，由一些开明的精英分子组织代议政府。正因为这样，德拉西等人以自己的实践证明了他们的意识形态学说是带有浓厚的自由主义政治倾向。第一位指责德拉西等人的意识形态学说的人是拿破仑。拿破仑把意识形态学家说成为“危害社会秩序”的人。

青年马克思的才华在于，他发现了德拉西的意识形态理论，并试图以意识形态概念批判他所处的德国社会。但是，马克思从一开始就使用了“意识形态”的贬义，以一种带有轻视和蔑视的口吻，来影射那些只会“喋喋不休”地从理论上批判社会的“青年黑格尔学派”，称他们只会解释世界，而从不进行改造世界的革命活动。而且，马克思还赋予意识形态概念一种“唯心论”的标签，因为在马克思看来，那些意识形态学家都把“观念”放在首位，甚至认为“观念”可以产生整个世界。

马克思应用了摄影术中的图像倒影的隐喻，试图揭示“意识形态”这个语词所隐含的深层意义。在他看来，意识形态的首要功能，就是产生出现实形象的倒影 (produire une image inverse de la réalité)。也就是说，意识形态只能以颠倒的形式反映现实世界。

利科认为，在马克思的这种对于意识形态的隐喻式的说明中，包含了特殊的和一般的用法两层意义。第一层意思，即它的特殊用法，是直接来自费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach, 1804—1872) 的，意识形态的这一层意义被具体化应用于宗教批判中。在费尔巴哈的《宗教的本质》一书中，宗教乃是“现实的扭曲和掩饰” (distorsion-dissimulation de la réalité)。具体地说，费尔巴哈认为，人的主体所具备的本质属性，通过宗教被投射到一种想象中的神的对象之上，从而使本来属于主体的人的属性神秘化，成为一个被崇拜的、神化的人类属性。所以，费尔巴哈说，宗教的本质就是人的本质，所有的神学都是人类学。马克思由此发现了一切意识形态的颠倒性质。也就是说，费尔巴哈的上述宗教观念颠倒论，在马克思的思想体系中构成了意识形态理论的、具有典范意义的模式。

马克思由此发展，创造了真正具有马克思主义独创意义的新概念，即实践 (Praxis)，马克思把它当做使现实生活与观念表象之间相互联系起来的一个必要的中介环节。这样一来，上述隐喻式的说明便上升为第二层次意义，即关于意识形态的一般性用法。马克思认为，实践的概念强调人在现实生活

中的优先地位；其次，现实生活在人们的头脑中的反映，就是意识形态。所以，现实的社会生活，即实践，通过人们的想象中所产生出来的概念而被扭曲或被虚幻化。从这里，马克思得出一个革命的意识形态的结论。既然意识形态是现实生活的倒影、扭曲和虚幻化，就必须把观念再颠倒过来，使原来“头脚倒立”的人，真正地靠自己的脚来走路，进行实践活动。只有在实践中，才能真正理解意识形态的颠倒性观念的性质。实践不仅带领主体的人正确地认识世界，而且也引导人在改造世界的革命实践中使自己同客观世界统一起来。

这样一来，通过一种革命的意识形态，人们可以通过反思的批判和实践行动来改造世界。在这一阶段中，马克思还没有把意识形态同科学对立起来。马克思自己靠他的创造性思想建构了这样的科学，这就是他的《资本论》。利科认为，只有到了马克思的继承者那里，特别是在德国的社会民主党人那里，意识形态才被置于同科学对立的地位。这就是“教条的马克思主义”的产生。

为了克服教条的马克思主义者的意识形态理论，利科强调实践和思想创造活动本来并不相互对立。想象活动固然会在其最初阶段产生出“颠倒的现实观念”，但如果坚持马克思本人的实践观点，没有理由会使想象的创造性活动必然地导致“错误的”或“虚幻的”观念体系（Ricoeur, 1986: 382）。

至于意识形态的第二层含义，即它的正当化功能，马克思曾经在他的《德意志意识形态》一书中揭露意识形态对于巩固和维护统治阶级政治制度方面的特殊功能。马克思认为，通过意识形态的建构和宣传，统治阶级总是将他们的特殊的阶级利益“论证”为“普遍的”和“一般的”利益，以概念的普遍性和一般性，掩盖统治阶级的特殊私利。所以，马克思指出，在有阶级的社会中，统治阶级的意识形态就是占统治地位的意识形态。为此，一切被统治的社会阶级，都必须清醒地意识到统治阶级在意识形态方面的抽象化策略。

利科注意到马克思在这方面的分析所含有的积极意义。利科认为，马克思实际上以意识形态的正当化功能触及到统治（la domination）的基本问题。有关统治的正当性及其正当化程序，利科认为，这是一个比社会阶级问题更重要的问题。从历史教训中可知，极权主义的专制和暴政比社会阶级的斗争更可怕，更带来严重的危险性。毫无疑问，一切统治都试图借助于概念的普

遍化和一般化来论证其统治的正当性。其实，早在古希腊时期，柏拉图就已经揭露了为统治正当化服务的“智者”（Sophiste）所使用的“修辞学”（rhétorique）。智者利用他们的修辞学，以诡辩方式编造了一系列“错误”或“虚幻”的概念，以便掩盖统治阶级的特权利益。利科从柏拉图等人的理论中，强调必须诉诸一种“文化社会学”（sociologie de la culture），才能理解这些复杂的问题。文化社会学揭示了社会之运作同规范系统的建构之间的内在关系。没有任何一个社会不靠各种象征、规范和符号的运作而存在。任何社会都势必创造出一系列与修辞学、隐喻、讽刺及论述等紧密相关的观念体系。只要将这些观念体系的建构极权运作同马克思所说的“实践”联系在一起，就可以克服它们的虚假性和颠倒性。利科认为，只有当这些各种论述只是为当政者服务、为统治者的权力进行正当化论证的时候，这些公众性的论述才变成意识形态。正是在这个时候，必须注意在各种论述中所隐含的诡辩策略。为此，利科高度评价了韦伯关于“克里斯玛”（*charisma*）的论点。但利科指出，韦伯把克里斯玛现象仅仅限制在传统国家和传统社会中是错误的。利科清醒地意识到，即使是现代社会，即使是在建立了健全法制的社会中，也有可能产生克里斯玛现象。这是人们应该警惕的。

意识形态的第三层功能是整合化。利科把意识形态的这一功能看得比前两个功能更重要。

一般说来，政权当局是靠宣传的扩散以及一系列有组织的社会仪式活动，靠重复性的教育和制度，来实现意识形态的整合功能的。各个时代的统治者，总是强调一种有利于他们的合法化的意识形态。在一般情况下，借助于意识形态的整合功能，主要是为了使全民对他们所属的社会共同体、国家和民族利益有所“认同”。所以，结合一系列属于全民性的庆祝和纪念活动，特别是涉及社会共同体创立的历史事件的纪念日，可以加强有利于统治者正当化的意识形态的地位，也有利于意识形态所进行的整合教育。例如，庆祝和纪念国庆节、战争胜利日、国家受辱日、民族英雄纪念日等仪式和活动，在公众场合唱国歌，背诵历史文献或文学作品，都有利于扩散和加强国家认同的意识。而反复地进行这些活动和教育，又进一步巩固这些成果。所有这些仪式、歌曲、节日等，都显示社会共同体的同一性、身份和基本标志。

换句话说，在反复举行的国庆纪念活动中，统治者巧妙地向公民灌输了关于这个国家的“同一性”和“正式身份”的信念，使公民们在纪念活



动中自然而然地树立了他们所隶属的那个国家的基本形象、合法身份及其与公民身份的“同一”关系的信念。在这种情况下，国家创建事件的“开创价值”（*la valeur inaugurale des événements fondateurs*），成为了整个社会共同体群体信念的目标和基本内容。这样一种意识形态的整合作用，是通过统治者有意识地在不断地加工宣传和诠释活动中对于公众的大规模和反复的组织运动中，一再地重演和重现那个创建活动本身，并且使创建事件本身也作为意识形态反复地显现在公民群体的意识中。统治者在这种意识形态教育中，充分地利用了任何社会群体所固有的那种“自我同一性”的身份意识及其历史根源意识。

任何社会群体要在历史上站得住脚，要树立自己的独有的形象，要确立自己的身份和同一性，要使别的共同体承认其形象和同一性，必须借助于这类社会群体为其自身赋予的稳固的和持续的形象。正是这种稳固的和持续的同一体形象，表现了意识形态现象的最深层的结构特征。

但是，利科强调指出，意识形态的上述整合功能，不但不能与意识形态的前两个功能（掩饰功能和合法化功能）相分割，而且，它甚至是借助于前两个功能的配合，方能持久地延续下去。换句话说，意识形态的整合功能，是其掩饰功能和正当化（合法化功能）的延续。意识形态的三个层次结构及其相应的不同功能，必须以递减方式和递增方式进行层层深化的分析，同时，又必须把握下述两个相反相成的方面：一方面幻想和虚幻化并非意识形态的最基本的现象，而是正当化过程的一个腐蚀性环节，而正当化过程又扎根于意识形态整合功能之中；另一方面，一切观念化过程又确实不可避免地转化为扭曲、掩饰和欺骗。

如前所述，保罗·利科是继曼海姆之后，又一位将意识形态与乌托邦（*utopie*）问题统一起来加以考察分析的思想家。在利科看来，对意识形态的上述分析，应该同对于乌托邦的分析相互平行地进行。换句话说，意识形态是对现实生活的一种诠释（*une interprétation de la vie réelle*），而乌托邦则是对现存秩序的毁坏和怀疑。两者的功能是相互补充的。如果说意识形态具有掩饰、正当化和整合的三层次功能的话，那么，与此相平行，乌托邦就具有相对应的三层次功能：逃避、对统治者挑战和对可能性的探索。

利科指出：“我们说过，群体通过意识形态相信它自身的同一性。因此，通过这三种形式（即掩饰、正当化和整合），意识形态得以加强、重整、维

持，并因此维护作为社会群体的社会共同体。因此，正是乌托邦的功能，将想象力投射到现实之外，投射到一个并不存在的地方”（Ricoeur, 1986: 388）。利科在描述了意识形态与乌托邦的相互关系之后，强调乌托邦不仅在空间上是一个纯想象的外在现实，而且在时间上也是一个在正常的现实时间之外的虚幻的时间。

这样一来，利科全面地发展了卡尔·曼海姆的意识形态与乌托邦理论。卡尔·曼海姆在其著作《意识形态与乌托邦》一书中指出，乌托邦是想象事物与现实之间的一个分离，它对这个现实世界的稳定性和永恒性构成一种威胁。

为了理解乌托邦的三种与意识形态相辅相成的功能，必须首先了解乌托邦的三层同样与意识形态相辅相成的意义。

乌托邦的第一层含义，就是它表达了被现存秩序排斥的社会群体的存在的各种可能性及其潜在性。因此，乌托邦乃是通过想象力而思索着一个不同于现实社会存在的另一存在（l'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un 'autrement qu' être' du social）。换句话说，乌托邦是不同于现实社会的另一种想象中的存在，是用想象的力量，去梦想被替代了或被推翻了的现实秩序，是用想象的力量去催产一种代替现实社会的新存在，是用梦想来表达对于现存社会的反抗和不满，显示了抗拒现实社会的一种勇气。它试图用想象中的秩序，来召唤、改造和颠覆现实存在的社会。因此，在历史上，乌托邦的方案总是千差万别，多种多样，甚至它们之间也相互对立。既然是想象，多样的文化背景，就会产生多样的乌托邦模式。但不管怎样千差万别，它们的共同点在于表达对现实的不满。由此可见，我们不是以乌托邦的具体内容，而是依据它始终都提出一种在现实之外的可选择性的社会方案这一基本功能，来确认它的乌托邦性质。

所以，乌托邦并不是纯粹消极的力量。恰恰相反，乌托邦的历史表现了人类精神的进取性和创造性，表现了潜在于人类精神内部的社会改进力量的伟大的、正面的、积极的意义。

实际上，利科看来，“秩序必须有多样反面”（l'ordre a nécessairement plusieurs contraires）（Ibid.）。就以家庭为例，乌托邦历史上出现过许许多多方案：从修道院式的禁欲方式到男女杂居的方式；从共同体式的家庭方案到酒神式的性欲彻底放纵的方式等。在政治方面，乌托邦的方案，包括无政府

主义、无情的强制政体及由哲学家称王统治的柏拉图式共和国等。显然，决定着乌托邦的本质的，如前所述，并不是它的这样或那样的具体内容，而是它那始终一贯地提出另一种社会方案的功能。正是乌托邦的这一功能，针对着意识形态的第三个功能，即整合功能。乌托邦乃是抗衡着意识形态的一种相对立的精神力量和社会想象。凡是意识形态说“该如此存在而不以另一种方式存在”的时候，乌托邦便回答说“以另一不同方式存在”或“不在这儿，而到别处去生存”。

乌托邦的第二层含义在于它们对于现存政权运作方式提出质疑，在于它们敢于对于现存权力运作方式表示不满和反对。如果意识形态的第二个功能是它对政权的正当化和合法化，那么，只有当我们深入考察乌托邦的第二层功能的时候，我们才进一步看到，一方面，意识形态是为统治阶级的政权运作效劳的思想体系；另一方面，乌托邦却是以想象取代或颠覆各种现存政权统治方式的精神动力和意识创造，是政权统治方式的各种潜在方案的源泉。卡尔·曼海姆在提出他对乌托邦的基本观念时，正是考虑到乌托邦在政权问题上的这一功能。在这方面，15世纪末16世纪初的德国农民革命领袖托马斯·闵采尔（Thomas Münzer, 1489—1525）所提出的乌托邦成为了典型。他的乌托邦的特征，就在于试图靠实际的革命力量来实现其乌托邦的理想。他比乌托邦思想史上那位只是单纯地创造了“乌托邦”这个概念，并只局限于文学想象中的托马斯·莫尔（Thomas More, 1478—1535）还更具典型性。卡尔·曼海姆和艾伦斯特·布洛克（Ernst Bloch, 1885—1977）都先后高度赞扬托马斯·闵采尔对于政权批判的乌托邦思想（Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*）。有相当多的乌托邦思想家们，以其关于历史终点的想象，盼望实现某种“末世神学”的理想。凡是基督教神学延迟到历史末日去审判的一切，闵采尔都期望在今日的历史中去实现。所以，通过闵采尔的“革命神学”式的乌托邦，一切在历史意识、期待、纪念和创见方面把我们对立起来的各种差别，由于把神的王国从天上拉到地上，把历史末日提前到历史中间，都一概地被消除掉和被抹杀掉。

从闵采尔的例子可以看出，乌托邦在批判现存政权方案的同时，具有着孕育和产生新的不同政权方案的功能。乌托邦的这一功能必须进一步从正面和反面两个角度加以分析，才能使我们对乌托邦的第二个功能具有全面的认识。

乌托邦在批判、反对和颠覆现存政权的同时，往往孕育着和杜撰出未来的专制，以至于这些未来专制暴君有可能比乌托邦所要推翻的现存暴政更坏和糟糕。乌托邦的这一致命缺点同乌托邦的“想象性”有密不可分的联系。卡尔·曼海姆也已看出这一症结。他指出，乌托邦的基本缺点在于其“乌托邦式的精神状态”，一种纯粹只在臆想中存在的方案。乌托邦的要害就在于它的脱离现实性。也就是说，一切乌托邦都是由其自身在现实中不存在东西作为出发点，缺乏实践和政治性的思索。一切乌托邦思想家所设计的制度，都完全不考虑现在所能提供的特定条件，完全脱离特定历史阶段所可能提供的社会文化前提。利科甚至说，乌托邦不考虑“一个历史时代所可能存在的可寄予信任的现实条件”（Ricoeur, 1986: 390）。所以，乌托邦总是要求现实生活中的好人“跳出”现实生活，“跳跃”到另一个并不存在的地方，不顾一切可能出现的危险和风险，也不惜使用一切可使用的煽动性甚至疯狂的和惨无人道的语词。

因此，乌托邦总是伴随着对于现实活动的逻辑的藐视，伴随着对于一切现实社会生活的规则的蔑视，因而也不可能制定出符合现实条件的、迈向其理想的可靠方案。这一致命弱点使乌托邦不仅必然陷于失败，而且甚至可能导致严重的破坏现存的秩序的反面后果。

在乌托邦的第三层次功能中，它起着与意识形态的掩饰功能正好相反的功能，即为了一个不可实现的完满规划，从现实中逃逸。利科把乌托邦的这一“病态”与意识形态的欺骗性病态相对照，强调乌托邦的逻辑乃是一种“或全或无的逻辑”（une logique du tout ou rien）。

当然，利科在指出乌托邦的消极功能的时候，并没有就此停步不前，而是相反，进一步指出了乌托邦以其特有的讽刺形式所可能发挥的解放作用。乌托邦以讽刺性的幻想，解放人们的思想，以那种“不存在的地方”，去开辟可能的世界的前景，促进人们积极地思考新的改进方案。在这个意义上，乌托邦阻止着“期待的视野”与“经验的视野”的混同。乌托邦维持着希望与传统之间的间隔性距离。

### 第一节 在混沌世界中战斗一生

法国最大的报纸《世界报》于1995年11月4日以显著版面报道，著名思想家吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze, 1925—1995），突然在其巴黎寓所跳楼身亡。他的自杀消息震撼了法国学术界。他为自己所选择的死亡方式，是否意味着他贯彻实践了自己所创造和信仰的哲学理念？对德勒兹保持亲密友谊关系并非常了解德勒兹思想的福柯，在世时曾预言：“总有一天，可能世界将变成德勒兹的世纪（Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien）。”（Maggiore, R. 1988）德勒兹的思想为什么被福柯给予如此崇高的评价？他所说的“德勒兹的世纪”，究竟将是一个什么样的世界呢？提出这个猜测的福柯，已经于1984年逝世了。我们只有仔细地研究德勒兹的哲学著作，才能领会福柯所说的“德勒兹的世纪”的内涵。

不管米歇·福柯所说的“德勒兹的世纪”是否真的能够来临，总而言之，由于德勒兹的思想威力，当他离开人世时，人们不得不冷静地思索德勒兹到底留给了我们什么样的思想遗产。这就是为什么当他去世的消息传开时，法国和全世界的主要报刊都提出了同样的问题，并对德勒兹的著作重新产生了兴趣。

他是一位真正的哲学家。他在哲学方面所提出的问题，不但具有明显的独创性，而且也是多方面的，对于哲学及哲学以外的各个学科的改造，都发生了深远的影响。他与同时代的法国思想家们一样，具有一个共同的特点，这就是以多学科整合的方式，突破传统思想的观点和方法，对于哲学本身的研究内容以及关系到当代世界的许多重大问题提出了一系列的疑问，并做出了令人惊讶的答案。有人以为他的著作涉及到了电影、小说和各种社会问

题，所以，怀疑他是否可以被称为一位“真正的哲学家”。其实，不论是在探讨哲学问题，还是探索哲学以外的其他领域，他始终都是以哲学家的态度去回答各种问题，因为在他看来，“哲学家就是创造者，他并不是反思的”（Le philosophe est créateur, il n'est pas réflexif）（Gilles Deleuze, 1990: 166）；然而，对于德勒兹来说，一位充满创造精神的真正哲学家，又必须是关切社会命运的人。所以，德勒兹一生从不脱离社会去研究哲学。也正因为这样，当有人因为他反对黑格尔的辩证法而怀疑他已变成为“反马克思主义”的时候，他强调自己“仍然是马克思主义者”。他说：“我认为费利克斯·瓜塔里（Félix Guattari）和我，我们都仍然是马克思主义者（nous sommes restes marxistes）。可能是两种不同方式的马克思主义者，但毕竟我们俩都是。因为我们是不相信任何一种不分析资本主义及其发展的政治哲学。我们之所以对马克思感兴趣，就是因为它把资本主义当做一种内在体系（comme système immanent），它可以不断地冲击其界限，并永远发现其自身的界限是可以不断扩大的，因为这个界限本身就是资本自身”（Gilles Deleuze, 1990: 232）。德勒兹认为，哲学为人们提供一种观察世界的基本观点和方法，哲学使人不局限于传统的思想模式，为人提供清醒的创造性观点和方法，使人们能够脱离传统统治者所灌输的意识形态的约束，建立自己的世界观和社会观。正如他所说的，哲学家是“创造者”。哲学家并非“反思者”，因为在他看来，“反思”很可能使人摆脱不了以往的哲学观点和方法，因为人们很容易以为，“反思”就是按照原有的文化传统去反思，而且，他认为，反思有可能脱离实际的社会生活，脱离他所积极参与的社会运动。

作为一位哲学家，德勒兹确实实现了他自己所提出的哲学创造任务。他不同于传统哲学家，首先他并不接受传统哲学所论断的世界概念。他认为，哲学家不是为了发现“世界的本质”而工作。哲学家是以自己的创造性概念说明世界的思想家。世界是什么？在他看来，世界是一大堆“事物状况的堆积整体”。世界本身，不管哲学家们如何争论，它始终都是存在在那里，以其自身固有的存在方式而存在。哲学家的任务，只是针对他所观察到的世界，以其所创立的独特概念体系去说明和分析世界。他所关心的，不是这样或那样的事物的本质；因为事物的本质是哲学家依据自己的观点和方法杜撰出来的。哲学家所应关心的，应该是世界的本来的、自然的面貌本身。而世界的本来面貌，就是事物的“状况”。“事物的状况”就是事物的存在方式

及环绕着它的周围事物的联系网络。他把事物同其周围的事物的联系方式称为“环境”（la circonstance）。反对将概念理解为“事物的本质”，就是反对传统的思想模式和思想方法。德勒兹认为，世界本来是混沌一团的，世界无所谓“秩序”或“规则”。一切秩序和规则都是哲学家根据自己的世界观而人为地整理和组织出来的。他之所以反对黑格尔的辩证法，就是因为黑格尔想用辩证法体系去囊括一切，并通过有秩序的理性配置，建构一个封闭的“同一性”的世界。因此，世界一旦由这位或那位哲学家依据其观点和方法整理和组织出来，世界就变样了。

由于德勒兹的思想考虑到了世界的一切，而且，总是试图以一种创造的精神去揭示被他称为“一片混沌”（un chaos）的世界的真正奥秘，所以他的许多思想概念和作品，往往不能被人们立即理解，有时甚至被误解。

其实，在德勒兹看来，世界是一片混沌。这是一个非常简单而朴实的道理，无须花费很大力气就可以弄清楚的。只要以不带偏见的观察方式，就可以发现，在这一片混沌的世界中，各个“相区别”的事物之间相互渗透，以毫无秩序的天然方式相互交结，形成无数相互重叠又相互穿梭的皱褶（le pli）。皱褶之间并无明显的界限，因为它们本来就是无规范、无秩序和无目的的。它们并不是以什么目标而存在，也不是以什么标准而相互渗透。万事万物，包括人在内，也包括人的肉体 and 心灵及思想情感，都是这类变化万千、相互重叠的不尽相同的“褶皱”。人之生活于社会和世界，就如同内折于其中那样。

而且，德勒兹也像福柯一样清醒意识到，这混沌的世界中“权力无所不在”。人的生活世界尤其由于政治的利益斗争而使得权力结构更为乖违不定、狡黠欺诈。所以，他才和福柯等人一起，把自己和其他人当成不停地在世界和社会中进行战斗的“欲望机器”，坚持不懈地注视着现实社会上政治斗争的每一场“赌注”。正因为这点，他也才自称是“马克思主义者”。

1968年法国发生轰轰烈烈的学生运动时，为了支持教育改革运动，德勒兹毅然地离开他已经服务五年的里昂大学，主动地同弗朗索瓦·沙特莱（François Châtelet, 1925—1985）和福柯等名教授一起，到当时被法国政府教育部宣布为“非法的”巴黎第八大学（Université de Paris VIII-Vincennes）任教。他们认为，他们亲身到巴黎第八大学任职，就是对该校师生的最有力的支持。正是在德勒兹等人的坚持之下，该校终于在创建近十年之后，得到政



府的正式承认，并被允许移址到巴黎北郊圣德尼（Saint-Denis）。

笔者永远缅怀这位伟大而又简朴可亲的哲学家。最初两次同他在一起快乐的时光，至今记忆犹新。这也算是两次偶然发生的事情。如同笔者一生中不断遭遇的其他许多偶然事件一样，这两次也深深地影响了笔者个人的生命的发展。如今，这两次偶然事件，因德勒兹骤然逝世而顿时成为永恒竖立于个人精神生命中的两个纪念碑。

第一次是在1983年10月。在巴黎第十大学（Université de Paris X-Nanterre）拉毕卡（Georges Labica，1930—2009）教授的研究室里。为了确定和讨论笔者将在拉毕卡教授领导的研讨会上发表的一篇论述中国“异化”概念的理论争执的论文，笔者赴约来到那里。正好德勒兹同其他三个人已经在那里。拉毕卡教授热情地把笔者介绍给他们。他们准备在一个小时后一起去主持一场博士论文的考试。德勒兹身穿普通的便服。他脸上的皱纹和倦意，似乎记录了他那不停思考的劳累。但他很热情地问笔者：“来法国的这几年过得惯吗？”并自然地问起了笔者在巴黎第一大学的导师维德琳（Hélène Védrine，1926— ）教授和勒沃-达伦（Olivier Revault-D'Allonnes，1923—1995）教授，还一再叮嘱笔者一定要向他们问候致意。使笔者感到亲切的是，当笔者在对话中反复以“先生”（Monsieur）和“您”（vous）称呼他的时候，他微笑地说：“在这房间里的所有人都是朋友，都是相互以‘你’相称的（tutoyer）。”按照法国人的习惯，只有在最亲近的亲友中间，才相互以“你”（tu）称呼，对于关系较疏远的人，讲究礼貌，才使用“您”（vous）。

第二次偶然的相遇是1984年5月在布璐瓦（Blois）市附近的古尔-谢威尼（Cour-Cheverny）镇上的德拉博德精神病治疗中心（Clinique de la Borde）。这次是拉法格（Marie-Madelaine Lafarque）小姐带领我们一家三口去德拉博德精神病治疗中心，准备在那里参加由让·乌里（Jean Oury，1924— ）教授主持的研讨会。拉法格小姐是马克思的最小女婿拉法格（Paul Lafarque，1842—1911）先生的侄曾孙女。她是一位精神分析师，因关切中国，积极参与我在巴黎国际哲学研究院（Collège International de Philosophie）主持的中国当代哲学研讨会，成为了我的好朋友。事先我并不知道德勒兹是乌里教授的朋友。到了治疗中心后看到德勒兹和费利克斯·瓜塔里已在那里，我们很高兴。那时我才知道，乌里教授和瓜塔里教授都是拉康的学生。当我感到惊讶的时候，德勒兹微笑地说：“我们早就把这里当成我们的家。”接着，乌里

教授侃侃而谈到他们的友谊史。早在他们的老师拉康在世的时候，由于对弗洛伊德精神分析学的压抑理论存有不同看法，他们常相聚在一起。这也导致他们终于一起提出了“欲望机器”（*machines désirantes*）的重要新概念，并认为“精神分裂症”（*schizophrénie*）并非“压抑”的结果，而是人的本能性欲望的一种表现，这是一种“精神分裂的潜意识”（*l'inconscient schizophrénique*）。1968年5月爆发的法国学生运动及随后引起的6月暴动，更加使德拉博德精神病治疗中心成为了他们在一起商议和决策的地方，也成为了他们回避警察监视的最好场所。“简直成为了一个地地道道的革命的根据地（*une base révolutionnaire*）！”乌里和德勒兹不约而同地对我们说。我对他们说：“1968年，我们正在中国疯狂地搞‘文化大革命’呢！”大家哈哈大笑起来。

德勒兹是一位典型的积极参与社会运动的法国“左派”知识分子。他曾经诙谐地称自己的角色说他不过是“一位普通的左派分子”（*un gauchiste ordinaire*）。1988年《文学杂志》（*Magazine littéraire*）在访问他之后，发表了德勒兹为自己编写的“生平表”（*fiche biographique*）。他认为他自己的特征（*signes particuliers*）是：“很少旅行，从未加入法共，从来都不是现象学家，也不是海德格尔主义者，从来没有抛弃过马克思，也从来没有否弃过1968年五月运动（*voyage peu, n'a jamais adhéré au Parti Communiste, n'a jamais été phénoménologue ni heideggerien, n'a pas renoncé à Marx, n'a pas répudié Mai 68*）。”他的这一段话，写在他逝世前七年，是对他进行总评价的重要根据。

他在1925年出生于巴黎的一个犹太裔工程师家庭。他的哥哥在抵抗德国的游击战争中被法西斯分子逮捕，并在被押送到奥斯维辛集中营的途中死去。1944年，十九岁时，德勒兹进入巴黎大学哲学系，聆听著名哲学家阿尔基耶（*Ferdinand Alquié, 1906—1985*）、让·伊波利特、莫里斯·贡狄亚克（*Maurice de Gandillac, 1906—2006*）所开设的课程。就在这个时期，他认识了杜尼耶（*Michel Tournier, 1924—*）、沙特莱、布托尔（*Michel Butor, 1926—*）、克洛索夫斯基与拉康等人。这几位哲学家和文学家，后来不仅对德勒兹个人思想发展，而且也对整个法国现代思想发生了深刻影响。布托尔后来成为了著名作家，他在1954年发表的小说《经过米兰》（*Passage de Milan*）描述发生在一天时间，在一幢八层楼房屋之内的故事。小说使时间本身成为了小说角色的故事。小说试图将他原来所喜爱的哲学同他所追求的

理想诗歌结合起来，把乔伊斯、约翰·多斯·派索斯（John Roderigo Dos Passos, 1896—1970）、马拉美、卡夫卡（Franz Kafka, 1883—1924）及抽象派画家的风格糅合在一起，要在他所理解的时间空间中赢得他所向往的“小说的诗情”。布托尔的哲学和文学思想使德勒兹和福柯采用了“在外面思想”（la pensée du dehors）的特殊思考模式，抗拒传统的主体同一性原则。

1947年，在著名的哲学家伊波利特及冈格彦的指导下，他以论休谟的论文毕业，并在次年获得哲学教授资格文凭（Agrégation de philosophie）。1948年至1957年，他先后在阿緬（Lycée d'Amiens）、奥里昂（Lycée d'Orléans）及巴黎的路易大帝中学（Lycée Louis le Grand à Paris）任教。1968年他完成了国家博士学位的哲学论文，其中主要论文是由贡狄亚克教授指导的《差异与重复》（*Différence et répétition*）的论文，次要论文是由阿尔基耶指导的《论斯宾诺莎与表达的问题》（*Spinoza et le problème de l'expression*）的论文。与此同时，他积极地参加了1968年学生运动，第一次以激进的姿态投入社会政治运动。

1969年是德勒兹学术生涯中的一个转折点。他在这一年被任命为巴黎第八大学哲学系教授，同时他认识了精神分析学家瓜塔里。从此以后，他们在共同讨论中逐渐地找到了思想和表达的共同点，他们决定一起写作。巴黎第八大学是在学生运动的造反声中诞生的。一大批左派知识分子和教授，为了支持学生运动并推动教育革命，都自愿地接受巴黎第八大学的聘请。同德勒兹一起的，还有福柯、弗朗索瓦·沙特莱等人。

从那以后，德勒兹始终一贯地参与各种抗议非正义和种族歧视的社会运动。他同时非常痛恨时时为社会统治阶级及各种有权势的社会力量服务的大众媒体。所以，他在1970年至1980年整整十年期间，完全断绝同媒体的关系。

他最早研究英国哲学家休谟，写出了《经验论和主体性》（1953）。但他所关心的主要是休谟关于法及其运作策略的问题。他认为休谟所创立的制度和法的概念，不只是在形式上谈论各种法和各种权力，而且还突出了法的运作，突出了法的各种实际运用。而正是在法的运用中，德勒兹看到了以“正义”或社会中立的外衣建立起来的各种法，其实质是在其运作中所表现的具体策略和原则。德勒兹认为，各种法的应用策略和原则，倒是体现了创立和执行法的那些人的特殊利益和特殊要求，表现了他们欲统治世界和社会

的实际利益。从德勒兹发表的第一本书开始，经过 20 世纪 60 年代，他对西方哲学史上柏拉图、康德、斯宾诺莎、柏格森和尼采的系统研究，使他有可能进一步把对于政治的关怀渗透到他的哲学研究中去。所以，当 1972 年德勒兹同费利克斯·瓜塔里合写出版《反俄狄浦斯》的时候，德勒兹仍然强调这是一本完完全全的政治哲学书。在这本从理论上同时批判传统精神分析学和哲学的书中，德勒兹公开赞赏一贯被人们鄙视的精神分裂症。他认为，精神分裂症并不是疾病，而是人们不堪于资本主义社会的令人窒息的生活而产生的一种正常生活态度，它实际上是为了对抗到处是警察监狱和监视的资本主义的封闭社会。在他看来，天然的充满各种欲望的人，本来就是一种欲望机器，向四面八方显示其欲望的多样性，就像精神分裂那样。现代人只有以这种精神分裂的态度对待压迫着他的社会，才有无限的创造力和具有真正的自由。与此相反，统治阶级的国家和各种社会制度，像各种牢笼一样，铺天盖地向社会大众压下来，想要罩住每一个人。在这种情况下，只有以精神分裂的态度和力量，才能使所有笼罩人的压迫机器陷于失效状态。德勒兹对于社会正义的关怀，使他一贯地注意社会运动，并以敏锐的目光去透视西方社会制度。所以，他在政治方面，始终都关怀运动与制度的相互关系。他认为，政治并不是社会上少数人的特权，而是以积极态度揭露各种社会非正义。

德勒兹离开了世界，却留下了丰富的精神遗产和思想财富。他的丰富著作，就好像一把把犀利的尖刀一样，插在号称自由平等的西方社会中。已经死去的他还在继续以其思想深深地渗透着这个世界，使他同这个世界永远联结成一个不可分割的整体，与这个世界共存。他留下的著作包括《经验论和主体性》（*Empirisme et Subjectivité*, 1953）、《尼采和哲学》（*Nietzsche et la philosophie*, 1962）、《康德的哲学》（*La philosophie de Kant*, 1963）、《普鲁斯特和符号》（*Marcel Proust et les signes*, 1964; Ed. augmentée, 1970）、《尼采》（*Nietzsche*, 1965）、《柏格森主义》（*Le Bergsonisme*, 1966）、《沙谢·马梭导引》（*Présentation de Sacher Masoch*, 1967）、《论斯宾诺莎与表达的问题》（*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968）、《差异与重复》（*Différence et répétition*, 1968）、《意义的逻辑》（*Logique du sens*, 1969）、《资本主义与精神分裂症》第一卷《反俄狄浦斯》（*Capitalisme et schizophrénie*, tome 1: *L'anti-Œdipe*, 1972）、《卡夫卡：一种微观的文学》（*Kafka: pour une littérature mi-*

neure, 1975)、《利卓姆》(Rhizome, 1976)、《对话》(Dialogue, en collaboration avec Claire Parnet, 1977)、《超地位》(Superpositions, 1979)、《资本主义与精神分裂症》第二卷《千层物》(Capitalisme et schizophrénie, tome 2: Mille plateaux, 1980)、《弗兰西斯·培根: 感觉的逻辑》(二卷本)(Francis Bacon: logique de la sensation, 2 Vols. 1981)、《斯宾诺莎: 实践的哲学》(Spinoza-philosophie pratique, 1981)、《论电影第一卷: 运动—图像》(Cinema I: l'image-mouvement, 1983)、《论电影第二卷: 时间—图像》(Cinema II: l'image-temps, 1985)、《论福柯》(Foucault, 1986)、《弗朗索瓦·沙特莱的哲学》(La philosophie de Francois Châtelet, 1988)、《皱褶: 莱布尼兹与巴洛克》(Le pli. Leibniz et le baroque, 1988)、《对谈集》(Pourparlers, 1990)以及《什么是哲学》(Quest-ce que la philosophie?, 1991)。

德勒兹的多年知交、作家杜尼耶早在1977年写道:“德勒兹始终都为我们提供并使我们维持热诚。如果不了解他,不知道他是如此热衷于思想,不知道他着魔于思想系统,不了解他在精神上始终保持狂热,如此痛恨绝对,那么,就意味着还缺乏理解力。”(Tournier, M. 1977)杜尼耶在德勒兹逝世后仍然没有忘记德勒兹的一贯风格和态度,强调只有真正了解德勒兹的思想热诚和情感,才能把握他的思想精髓。

## 第二节 混沌世界的皱褶结构

福柯高度评价德勒兹的思想和为人。福柯坦率地说过:“德勒兹的著作长久以来旋转在我们的头上,同克洛索夫斯基的著作,另一个伟大而极端的象征,相互映照,回响成为奇妙的交响乐而环绕着我们。”(Maggiore, R. 1988)米歇·福柯是那么了解德勒兹,就好像德勒兹是那么了解米歇·福柯一样。所以,当1984年米歇·福柯逝世时,德勒兹曾说,世界将因米歇·福柯的离开而暂时地又陷入如往常般的单调性之中。

这是两位在这个充满皱褶的世界里,在生活的褶皱中相遇的思想家。他们俩相互透视到对方的皱褶性,才相互折叠几乎变成同一个人,就好像其中的一个靠其自身的皱褶而折进了另一个的褶皱中那样,从而使他们之间的相互折叠简直达到天衣无缝,成为了相互了解最深的一对至交。他们也就因此

成为了这充满皱褶的世界里的一对“怪人”。

什么是皱褶？德勒兹在1988年出版了一本书名为《皱褶：莱布尼兹与巴洛克》。在这本书里，德勒兹说：“皱褶到处都有：在岩石里，在花朵和树林里，在所有的有机体里，在人的头中和大脑里，在灵魂、心灵和思想里，也在塑料成品里。”在各种相互重叠的皱褶构成的这个混沌世界中，时时、处处、事事、人人，都是相互区别的。正因为相互区别，它们和它们才相互类似。由相互区别而产生的相互类似，与由相互雷同而产生的相互类似，是根本不一样的。这就好像由不同曲线产生的相互类似，不同于由单调的直线所产生的相互类似那样。相互类似的相互区别，相互缠绕在一起，才构成这个混沌世界。德勒兹反对黑格尔，赞赏莱布尼兹（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716），正是因为前者强调“辩证的同一性”，后者则主张“单子”（*Monade*）式的相互区别性。相互区别的“单子”以其相互不同的“窗户”（*la fenêtre*），去“看”其他的单子和万花筒式的世界，使“单子”同世界都像镜子一样相互映照，交错在一起而又内外渗透。这样一来，单子将外面的世界内“折”进来，内在的单子也同时地外“褶”到世界中去，构成了小小的微观单子世界同无限大而复杂的宏观世界的奇妙交错，相互折叠而联结在一起。莱布尼兹曾经把这种奇妙的实质联结（*vinculum substantiale*）说成是神秘的神的“先定的和谐”，而德勒兹则宁愿称之为世界本身的皱褶重生的混沌。

由于整个世界，包括人类社会之外的整个物质世界和自然界在内，都是皱褶式相互渗透和相互交错，所以，其性质和构造，都是充满着复杂的不可预测的因素。世界在本质上是某种混乱不定的混沌局面，在其中任何事物和任何事件之间，都相互交错和相互影响，在它们之间并没有任何固定不变的界限和明确的规则系统，更没有黑格尔所说的那种“必然性”。世界和社会中的任何一种事件或任何一个因果系列，都被无数不断发生和不断消灭，又可能不断出现和可能不出现的各种事件和各种因果系列所包围。有时，同时又被这些事件和因果系列所渗透。偶然性发生在并穿插于一切必然性实施的轨道上。没有任何一种必然性实施系列不遭遇到偶然性的干扰、冲击及影响。就此而言，世界和社会中的任何一个事件和任何一个因果系列，充其量也只能是无序中的有序、偶然中的必然、多种可能的因果中的一种因果关系。就这一点而言，德勒兹虽然反对黑格尔，但他很欣赏黑格尔如下一句

话：一切偶然性都是必然性的交叉结果。然而，德勒兹还要给黑格尔的这句话再补充一句：偶然性是自然存在的，必然性却是人为概括出来的。因此，偶然性本身比必然性优越的地方，正是在于它们更具体地呈现在事物的实际存在的现象中，它们更优先地存在于现实世界中。而且，偶然性作为两种以上的必然性的交叉，形成比必然性复杂得多的结构。就此而言，偶然性反而会更生动地体现世界的实际结构，更具体地表现了混沌世界的皱褶性。

所以，就世界和社会系统的整体而言，实际上是充满着偶然性和多种多样可能的因果系列，而且这些偶然性和因果系列又是相互交错的，无固定方向，也无固定秩序。任何事件和任何一个因果系列，只是这些相交错、无固定方向和无固定秩序的偶然性中的一个暂时结合，因而也是一种偶然的结合。这种结合绝不是永恒不变的，而是暂时性的和随时变动的。但是，任何一个暂时的和偶然的结合，都可以构成对该事件来说是必然的联结，因而可以构成一个相对独立的因果系列，构成为该事件从头到尾各种相联系的因素在特定条件下存在的理由。在某个事件或因果系列看来是相互联系的必然锁链，从另一个事件和因果系列来看，却变成了偶然事件的堆积，也就成为了混乱不定的和不可预测的可能性因素。正是由于各种系列的因果关系有可能交叉，才使原本不相干的各种复杂的因果系列，有可能从不可预测的不确定的茫茫大海中，变成为对某一个因果系列来说是有可能确定下来的因果系列中的一环。因此，多种不确定的混乱因果系列交叉越多，对于被交叉的因果系列来说，其成为确定因果系列的可能因素的可能程度越高。所以，对于相互交叉和相互渗透的各种事件和因果系列，必须从两个方面的可能性去分析和看待：一方面这种交叉和相互渗透有可能进一步使混乱局面更加复杂；另一方面却又为使这种混乱局面从无序转化为有序提供更多的新希望，也就是为从无序转化为有序提供更多的可能性。

哲学家的任务是创造各种概念“想”世界。这些概念是用来“想”的，所以，人们不应该把哲学概念当成世界本质的现成答案，而是借助于它们去思考世界。由于每个人都是相互区别的，所以，每个人就像各不相同的单子一样，用自己的不同概念去各自不同地看世界。也正因为这样，德勒兹从最早开始研究哲学史各种概念的时候起，就不打算重述各种以往的概念，而是以自己所创造的不同概念重新思考整个世界。同样也因为这样，德勒兹还去研究科学和艺术，探讨世界在科学和艺术中的可能的“内折”方式。



德勒兹在谈到自己的褶皱概念时，谈到福柯的“外折”和“内折”；而当福柯谈到“内折”和“外折”时，又谈到德勒兹的褶皱观念。看起来两个人都是把褶皱看做是世界和人的思想的最基本形态。

福柯在批判西方传统哲学的主体概念时，强调主体并不存在，有的只是“从外面”（du dehors）向内折而实现“内在化”（intérioriser），达到“主体化”（subjectivation）。所以，德勒兹说福柯的思想，是一种“外面的思想”（la pensée du dehors）（参看本书有关福柯的章节）。

德勒兹也同福柯一样，反对各种关于人的“主体性”的论述。他在接见访问时说，哲学总是试图创立或发明各种各样的概念（essayer d'inventer ou de créer des concepts），但哲学所创造的概念可以有各种可能性。传统哲学认为，所谓创造概念，就是以逻辑形式把握事物的本质，因此，揭示世界的本质就是哲学的任务。但德勒兹认为，哲学的任务，不是揭示事物的本质，而是描述事物形成和存在的“环境”（circonstance）（Deleuze, 1990: 39）。德勒兹所关心的是事物的环境。也就是说，要询问事物究竟处于何种状态？存在于何处？处于何时？处境如何？如此等等。所以，哲学概念所应该谈论的，不是事物的“本质”，而是事件（l'événement）。正因为这样，德勒兹所著《千层物》并不探讨世界的本质，而是探讨世界上的各种事物的“个体化”（individuation）的过程及其状况，只是对事物的“个体化的模式”（des modes d'individuation）感兴趣。个体化的过程和模式，并不涉及到“主体”或“个别事物”，而是涉及某一事件的“个体化”。《千层物》所论述的，就是各种各样的个体化过程，而不是个人的或个别事物。个体化过程所关联的，是在混沌世界中的折叠和穿插过程。

对于福柯和德勒兹来说，人是很奇妙的，有肉体又有思想，又不停地与外界打交道。传统思想家千方百计想要探讨肉体 and 思想及其与世界的关系，提出过许多深刻的概念。问题在于，以往思想家都看不到人的肉体 and 思想这两个不同的东西，是靠它们之间的相互重叠的区别性而相互内外渗透地构成为“人”的，同时“人”又以此方式与外界相联系。人的肉体 and 思想的这种相互交错的折叠，就好像世界万事万物之间的相互折叠一样，以其区别性连成一体，又相互区别地存在着。

人的思想，当它思考外物 and 思考其本身内在的观念的时候，就是心灵的“向外” and “向内”的折叠活动。但是，一个一个的个人，把人同万事万物

相区别，也同万事万物隔离开来，造成了一种假相，似乎每个人是作为一个一个的“主体”而思想和行动。其实，任何人在思想和行为时，就已经是“肉体与思想”、“自身与世界”两方面同时地实现内化和外化，从而进行了德勒兹所说的内折和外折，使自身构成为世界的一部分，又因此同世界沟通和相互渗透。

德勒兹在解释他的“皱褶”概念时说，它是来自布朗索、毕沙 (François Marie Xavier Bichat, 1899—1983) 和海德格尔。所谓“外面” (le dehors), 指的是比所有的外在世界还更远的、最遥远的地方。但一刹那间, 它又可以变为比一切内在世界还更近的地方。正是从这开始, 发生了近的和远的之间的永恒的朝向相反方向的双重运动。思想并非来自内部, 它也不会达到外在世界。思想来自外面, 并返回到外面, 而在它返回外面时, 思想与外在世界相遭遇。外面的线条 (la ligne du dehors) 就是我们的复制和摹本, 但这是一种千变万化的复制。福柯曾经在他的《雷蒙·鲁塞尔》 (Raymond Roussel), 在他的一篇纪念布朗索的专文中, 在《语词与事物》中, 不停地谈论这一点。在他的《诊疗所的诞生》一书中, 福柯也写了一大段有关毕沙的话, 在我看来这是福柯的方法的最典型的表现。他对毕沙关于死亡的观念进行认识论的分析, 这是人们想象中最严肃和最辉煌的分析。但实际上这种描述本身并没有真正地讲透他的文本的用意。在福柯的文本中所表达的, 比以往一位作者曾经谈论的还要深刻, 这位作者就是毕沙。毕沙无疑是第一位提出了现代史上最伟大的死亡观念的人。他把死亡当成生活中并存的暴力的和多样的力量。毕沙并没有把死亡描述成一个点, 如同传统思想家那样。相反, 他把死亡描述成一条线。他认为, 我们始终不停地面对着死亡这条线, 而且, 我们还从两个方向反复地越过它, 一直到这条线结束为止。而这就是同“外面”的线的相遇。……也就是说, 福柯发现, 在知识和权力之外, 在第三维度, 存在着“系统”的第三因素。……归根结蒂, 在这里, 人们急急忙忙地奔向那里, 以至于无法辨认死亡与自杀 (Deleuze, 1990: 150—151)。

既然世界是无数皱褶构成的, 人的生活也同样充满着“皱褶”。生活的皱褶性使生与死的界限非常模糊, 两者之间甚至还相互渗透: 生中有死, 死中有生。死亡并不是像人们所设想的那样是生活的一个“终点”, 而是人在生活中经常遇到的现象。在德勒兹看来, “死亡”现象在生活中的渗透性,

使死亡表现为一条模糊的线条，曲折地穿梭在生活中，就好像生活本身也同样穿梭在死亡中一样。由死亡所构成的线条包含着生活中最残酷、最痛苦、最恐怖的因素，人们天天在自己的生活中同它相遭遇。德勒兹认为，这条“在外面”的死亡线很暴力（très violente）、很快速，以至于会把我们带领到一个令人窒息的气氛中。“它摧毁一切思想，如同米索（Henri Michaux，1899—1984）所拒绝的毒品那样。它只能是癫狂和疯狂的。……必须越过这条线，并同时使它变成可活的、可实践的及可想的。而且，还必须尽一切可能，尽可能长的时间，使它变为一种生活的艺术。”在面对这条死亡线的同时，到底如何自救，如何保存自己？这正是福柯所经常探讨的问题。必须学会使那条线折叠起来，以便形成一个可以生活的领域。在那里，人们可以居住下来，面对它，找到一个支撑点进行呼吸，一句话，就是进行思想。使那条线折叠起来，以便能够在它那里并同它一起存活下来，这实际上就是生死存亡的问题。那条死亡线不停地以疯狂的速度折叠着，而我们也试图折叠那条线，以便建构像我们现在这样的漫长生存的生命体，如同米索所说的那样，成为一种“飓风的眼睛”。也就是说，同时成为两者。这种有关皱褶和折叠的观念，不断地缠绕着福柯，不只是表现在他的风格，表现在他的折叠般的句型中，而且也表现在他的论鲁塞尔的著作的语言应用中，表现为一种“折叠语词”（plier les mots），这也是他在《语词与事物》中所呈现的思想活动中。或者，这也就是福柯在其晚年所发现的那种生活艺术的方式中（Deleuze，1990：151）。

德勒兹指出，实际上，凡是阅读过海德格尔的著作的人，都会发现海德格尔使用的“皱褶”和“折叠”。这可以说是海德格尔哲学的全部奥秘所在。海德格尔说过，走近思想的过程，就是走在存在和生存者的皱褶的道路上（l'approche de la pensée est en route vers le Pli de l'être et de l'étant）。在海德格尔看来，到处存在着存在和存在者的“敞开”和皱褶，而这就是现象的可见性的基本条件，也显示出人的生活如同遥远的事情那样。对福柯来说，人的生活就像“在外面”的存在一样，在人的生活中到处是皱褶和“外面”的皱褶线。福柯和海德格尔虽然都谈到了皱褶和死亡线，但两人的态度和所谈的内容都不一样，他们在这方面的类似性是表面的。实际上，他们之间有很大的区别。德勒兹认为，福柯在这个问题上更接近米索和科克托（Jean Cocteau，1889—1963）。福柯认为并不存在现象学意义上的经验，只有知识

和权力的经验，而知识与权力的经验在“外面”的线上都表现为非常有限，甚至完全失效。米索的绘画作品，连名称都给福柯很大的启示。米索的绘画作品名称，例如《在内部的空间》(*L'Espace du dedans*)、《内在的远处》(*Le lointain intérieur*)、《皱褶中的生活》(*La vie dans les plis*)及《面对锁栓》(*Face aux verroux*)等，都已经很直接地谈及皱褶和折叠，谈到“外面”和“里面”的问题。在《在内部的空间》中，米索说：“儿童出生于二十二道皱褶。所以，这涉及到如何折叠。人的生活是很复杂。除此之外，他就死亡。死亡时，他再也没有必要去毁坏皱褶。人很少在尚有几个皱褶需要摧毁时就死去。当然，也有这样的时刻。”德勒兹在引用米索的这句话之后说，在福柯那里，也几乎完全一样，只是福柯所谈的不是二十二道皱褶，而是四道基本皱褶：第一种是我们的身体所产生的皱褶，这种皱褶对于希腊人和对于基督徒来说是不同的。第二种皱褶是当强力不是针对其他强力而是针对“自身”的时候产生的。第三种是真理在同我们自身的关系中所产生的褶皱和折页。第四种是由“外面”的线本身(*la ligne du dehors lui-même*)，为了构成一种“等待的内在性”(*une intériorité d'attente*)时所产生的皱褶。

德勒兹认为，福柯在探讨这些皱褶问题时，始终都受到从鲁塞尔到米索对于同类问题的思路的影响，但福柯是以非常不同的方式重新思考，构成一种德勒兹所说的“诗歌哲学式”(*la poésie-philosophie*)的思维方式和生活方式。用福柯的话来说，就是一种“生存美学”(*L'esthétique de l'existence*)。这也就是说，面对各种皱褶，面对死亡的皱褶线，要以积极的态度对待自身，善于采用各种折叠的方式，使自身“内折”或“外折”，但又要避免陷入受窒息的陷阱中。到底怎样才能有一种既要折叠，又要避免失掉与皱褶的联系的状况中，形成一种与“外面”同时存在的“内在”？这就是一种最令人伤脑筋的生活艺术和生活技巧。福柯最终把这种学会在生活实践中的折叠技巧，称为“主体化”(*la subjectivation*)的模式(参见本书有关福柯的章节)。

### 第三节 哲学的天真无邪性

德勒兹哲学的重要性，不只是在于它的新颖性，更重要的是在于它的绝

无仅有的特征，即它的天真无邪性（innocence）。德勒兹自己曾经说：“我是这一代哲学家中最纯朴的一位。……我不是通过结构，不是通过语言学或精神分析学，也不是通过科学或甚至通过历史。这是因为我认为，哲学具有它自身的原始材料，使它有可能进入外在的关系中，而这一切都比它同上述其他学科的关系更重要。也许正是因为如此，福柯才说，我并不是最优秀的，但我是最纯朴的。也许也可以说，是某种原始的艺术。虽然不是最深刻的，但是最天真无邪的，也就是摆脱一切‘制造哲学’的罪恶的人。”（Deleuze, 1990: 122）

正是这种“无罪”，这种“哲学上的天真无邪性”，才使德勒兹的哲学思想具有最独特的特征，具有在社会大众中传播的势不可挡的强大魅力。他不需要靠理论创作的矫揉造作，不需要靠哗众取宠的手法，而是通过最自然和最朴素的方式，超脱各种传统知识和科学体系的约束，自由自在地论述哲学以及哲学所要讨论的问题。德勒兹哲学的这种特点，典型地表现在他和瓜塔里合著的《资本主义与精神分裂症》的第二卷《千层物》（Deleuze, 1980）中。他所讨论的哲学，从现实的自然状态中吸取最原始的材料，以其自然的存在方式表达出来。这就是本书上两节所论述的德勒兹的混沌世界观及其特殊的表述方法。

德勒兹认为，哲学之所以探讨混沌世界，不是为了编造与现实世界状况毫无关系的抽象概念，而仅仅是“为了稍稍建构一种秩序，以便从混沌中找到安身之处”（nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos）（Deleuze, 1991: 189）。如果人在面对极其复杂的混沌世界时，没有能力建构一种暂时稳定的思想观点，就无法继续生活在这个世界中。正因为这样，就连普通人也会为了自己的生存而形构自己的“意见”，以便能够避免使自己陷入杂乱无绪之中。人生最悲惨、最痛苦和最令人忧心的事情，莫过于毫无定见，这就等于使自己陷入混沌的无限深渊过着没有灵魂的死人般的生活。

正因为这样，德勒兹与瓜塔里合著的《资本主义与精神分裂症》的第二卷《千层物》，不论就其内容，还是就其结构和表达方式，都尽可能地“自然朴实”，如同哲学所面对的混沌世界那样。《千层物》虽然标上日期，但基本上以非编年史（achronologique）的方式，批判传统语言学和历史主义的各种观点和表达方式，主张以多种多样的线（les lignes）表达混沌世界的各

种“生成”现象以及各种事件。“线”是构成事件和混沌的基本因素。为了正确地表达世界，德勒兹甚至认为地理比历史更重要，因为德勒兹所要揭示的各种“事件”都是在特定环境，特别是特定地理环境中，在特定的空间中发生的。德勒兹指出，他所说的“地图”（carte）或“图表”（diagramme），是由许多同时运作的线构成的集合体。世界上存在着多种多样的线，不只是存在于自然界，也存在于社会和个人中。有些线表达了某些事物，有些线则是抽象的；有些线是分段的，有些则没有段落之分；有些线是有维度的，有些线是有方向的；有些线是描画轮廓，有些则不描画轮廓。德勒兹认为，在所有的线中，用来描画轮廓的线是最重要的。

所以，当德勒兹谈到他的“战争机器”（machine de guerre）的时候，他特别强调这个战争机器运作的空间环境。所谓战争机器就是建构在流动的在线的线性组织机构（un agencement linéaire qui se construit sur des lignes de fuite）（Deleuze, 1990; 50; 1980）。在这个意义上的战争机器并不是用来发动战争，而是为了特殊的空间，一种非常光滑的空间（un espace lisse），并由光滑的空间占据、构成和扩大（Ibid.）。人们经常说的“游牧生活”（nomadisme）就是这种光滑的空间的战争机器。真正的战争机器，与其是为了战争，更不如是为了革命和艺术创作。只有当国家占据了原来不属于它的战争机器时，它才变成为以战争为目标。

由各种线所描画的混沌世界及其中的各种事件，依据线本身的状况及其移动，来描画出各种由事件所走过的路程，描绘出其中所遇到的各种危险和机遇。而这正是德勒兹所贯彻的“精神分裂分析法”。它主要是分析各种线的构成及移动，描绘出它们在混沌世界和充满皱褶的世界中的状况，描画出空间的状况和生成的过程。由此可见，德勒兹所主张的哲学，就是直接以最自然的方式描述和描画世界的混沌和皱褶状况，描画其中的各种事件和生成现象（Deleuze, 1980; 1988）。

真正的哲学、艺术和科学就是为了摆脱这种状态而建构起自己的创造体系。哲学、艺术和科学还提出了比一般人更高的要求。哲学、艺术和科学的高明之处，就在于它们都善于依据本身的需要，针对混沌世界中的某些层面，进行它们的各具特征的思索。如前所述，既然整个世界就是一片混沌，哲学、艺术和科学只能“瞄准”其中的某一个层面或领域进行观察和分析。哲学、艺术和科学不同于宗教的地方，就在于它们都不打算唤起“神的殿

堂”，随本身的信仰而描绘一种幻想中的苍穹。哲学、艺术和科学试图撕破我们所面对的苍天，以创造的精神深入到混沌中去。这就是所谓“不入虎穴，焉得虎子”的简单道理。真正的哲学家、科学家和艺术家似乎都是从“死亡国度”返回的人（le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts）。在哲学家面前的混沌，是无限差异的变动性（variations qui restent infinies），它们的表层变成为不可分割的，并在它们的绝对的体态上，刻画着相互交错的内在性结构；哲学家们以概念的形式重新安排它们，使它们变成为以概念形式表达的消除了差异的领域的重构。科学家所报道的混沌不同于哲学家所说的形式。科学家以化约的手段，首先使他们所感兴趣的层面和领域的差异性和变动性筛选出来，把它们从其他的变动性中隔离开来，以便使他们所研究的特殊层面，不再受到其他层面的变动性的干扰。在此基础上，科学家把他们所观察和分析的层面对象，整理成某种可确定的函数公式。经过整理的结果不再是原本的混沌状态的固有性质和特征，而是局部的或整体的自然界的有限参照系统（des coordonnées finies）。艺术家对待混沌，是只对它们的多样性（des variétés）感兴趣，但不是将它们变成为感官中的复制物，而是塑造出感性的生命体，有感觉的生命体。这些被创造出来的新的生命体呈现在非器械性的构成物中，以便为它们再生出本身的无限生命力。塞尚（Paul Cézanne, 1839—1906）和克莱（Paul Klee, 1879—1940）在他们的绘画中和在绘画的灵魂中所展现的那种同混沌所展开的斗争，以另一种方式呈现在哲学和科学之中。三者的共同点，就是要“战胜”（vaincre）它们所要加以探索的那交错于混沌中的层面对象。正如研究塞尚和克莱的美学家们所说，画家们如同穿越一种灾难（le peintre passe par une catastrophe）一样，并在他们的画布上留下这一穿越的痕迹，就好像他们完成了从混沌走向创作的跳跃一样（Gasquet, 1980；Maldiney, 1982）。哲学家则要以最大的冒险，痛苦地穿越混沌，并把他们所设想的概念重新散布在混沌之中。这就好像渔夫出海那样，往往要经历许多风浪和危险，并在他们自以为返回海港时，却仍然孤寂地身处于茫茫大海中。哲学、艺术和科学都要以完全不同的方式，以冒风险作为代价，穿越各种不同的危机，连续地进行探险，最后才有可能达到自己所追求的目标。哲学、艺术和科学，不同于一般的“意见”，为了要同混沌作斗争（la lutte contre le chaos），不得不同它们结下亲缘关系。所以，哲学首先以其内在性层面（plan d'immanence de la philosophie）而同



艺术和科学相区别，艺术以其创作层面（*plan de composition de l'art*），就如同科学以其参照层面（*plan de référence ou de coordination de la science*）而表现自己的特征。其次，哲学以概念形式作为手段，以概念性的人格作为研究对象，艺术则是以感性力量作为手段，以达到感性效果和美学形象为目标，科学是以认识功能为手段，以便达到局部的观察和分析效果。

哲学不同于艺术和科学的地方，就在于通过哲学家所创立的概念，重新切割混沌的多样性和变动性，并赋予混沌的可变性一种稳定的确定性（*recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance*）（Deleuze, 1991: 195-196）。所以，概念本身就是混沌状态的最好表现形式，它反过来又使混沌状态变成为思想中的一贯性结构，成为一种心态形式的混沌（*chaosmos mental*）。如果思想一点也不触及混沌，思想就不成其为思想。当然，哲学需要某种“非哲学”（*non-philosophie*），不仅作为它的对立面，而且作为一种能够从另一角度理解它的“非哲学”来从外部促进它的发展。

#### 第四节 关于存在和自然的哲学问题

德勒兹哲学体系主要围绕着两大原则而展开：（1）关于存在的单一性的原则（*le principe d'univocité de l'être*）；（2）关于生成的原则（*le principe de devenir*）。

“存在的单一性意味着‘存在’是说话者（*voix*）。它自己对自己说话，而且，它还只是对自己单独说话，以它自己所说的同样意义说话”（Deleuze, 1969a: 210-211）。正如同巴门尼德（*Parmenides*, 544 B. C. —450 B. C.）、邓斯·司各脱（*John Duns Scot*, 1266-1308）、斯宾诺莎（*Baruch Spinoza*, 1632-1677）和海德格尔那样，德勒兹的存在论只承认“一个存在”，一个“实体”，其他一切存在都只是这个唯一的存在的变种。换句话说，存在是“一”（*l'Être est Un*）。

阿兰·巴迪乌（*Alain Badiou*, 1937-2013）在评论德勒兹的哲学基本观点时说：“德勒兹所提出的，是关于存在的问题（*la question de l'Être*）。他的作品自始至终都是以无数形式，以作为‘一’的存在深处为基础，思考着思想、思想的行动及其运动。”（*Badiou*, A. 1997: 32）

德勒兹所提出的“生成原则”是“存在单一性”原则的反面。最早的生成原则是由古希腊哲学家赫拉克利特提出的。他认为，一切都是不等的……一切事物，哪怕是自身，都存在于差异、不相似及不等的状态之中。一切都时时刻刻在变化之中。他的名言就是“人不能两次踏进同一条河流”。一切都在流变中，都在生成中。对于尼采来说，生成就意味着权力意志的原则。这是酒神狄奥尼索斯（Dionysos）的世界，在其中，存在永远是不同于它自身的东西。德勒兹接受并发展赫拉克利特和尼采的生成思想，认为世界的一切都是流变的，世界上没有一成不变的东西。正因为这样，对于德勒兹来说，世界也是行动着的世界和充满感情的世界。这样的世界到处摧毁着现成的事物和思想。所以，世界就是由不停地变化着的存在者所构成的。

世界的生成性实际上就是存在的单一性的产物。整个由单一的存在所构成的世界是一个平等的结构。在这个世界中，存在者之间是不分等级的：灵魂与肉体、动物与人，有生命的和无生命的，都是相互平等。为什么这样？主要是因为一切都是单一的存在。世界的一切，都是单一的存在的变化和生成的产物。

由上述基本原则出发，德勒兹建构了他的自成体系的哲学理论。在他的理论中，有关存在的学说同有关思想的学说构成为两大组成部分。借助于他的存在论，德勒兹重整和重构了长期以来已经不受人们注意的自然哲学，而借助于他的有关思想的理论，德勒兹成功地将柏格森的直观理论改造成为哲学、艺术和科学的创造理论。德勒兹的哲学体系就是由他的自然哲学和文化创造学说组成的。总之，德勒兹的哲学以“存在”和“思想”及其相互连接作为旋转的轴心。所以，在德勒兹的理论体系中，存在论与认识论是并行发展的。

根据德勒兹的存在理论，事物的“本质”，并非是那种不可把握的“本体”（un noumène inaccessible）。构成世界的“存在”是单一的，而这个单一性的存在则是生成的，永远变动成各种各样的事物。如前所述，哲学就是要探讨“存在”的个体化过程（l'individuation de l'Être），存在的个体化过程就是生成过程。只要是“存在”，它就一天也不会停止它的个体化过程。正因为这样，作为个人而生存的每个人，只要他活在世界上一天，他的个体化过程就不会结束，因此，世界上也就不会有真正的“完人”或“具有固定主体性的个人”。“因此，个人永远处于与‘准个人过程’（pré-individuelle）

相联结的状态。‘准个人’并不是说它是‘非个人’(l'impersonnel)，而是指它是作为个体化结果的一切属性的储存所”(Deleuze, 1968: 317)。显然，德勒兹把个人的存在当成个体化过程的一种状态，他所说的个人，并不是传统意义上的个人，而是处于变动中的个体化过程的一个暂时表现形态。“个体化过程的各个方面，在我们看来，基本上不断强化过程(intensive)，而‘准个人过程’则是潜在的理想化的场域，它是始终与差异性保持密切关系”(Ibid.)。

与此同时，德勒兹关于思想的学说，肯定了思想本身是一种进行概括的建构性的程序(une procedure constructive de synthèse)，同时，思想也会不停地和无止境地生成为“存在”。思想的生命就在于它的生成性、生产性和不断再生产性。任何思想展现出来的目的是使自己生成为一种“存在”。

“决定着思想，特别是决定着艺术、科学与哲学这思想的三大类型的，是它们都永远面对着混沌，并描述混沌的轮廓，瞄准混沌中的一个层面”(Deleuze, 1991: 186)。对于思想而言，面对混沌，并解剖和分析混沌，是维持自身存在与发展的唯一手段和途径。思想只有截取并钻入混沌的某一段的时候，才有可能展现自己的力量。

对于德勒兹来说，一切思想的综合活动，都是在时间之内发生的。一切哲学的、艺术的和科学的创造性思想活动，都是发生在时间之内的“事件”。当然，德勒兹还强调，思想也会“反时间而进行”。当思想认为必要时，它会突然冒现在“无时间的时间”(un temps sans temps)中。这就是在单一性的存在的时间中。这种特殊的时间，就是一种永远生成的绝对时间(le temps absolu de l'éternel Devenir)。

将存在与思想、有限的时间与永恒的时间沟通起来的中介，就是从尼采那里借来的“永恒回归”的观念。“存在是在区别的永恒回归形式中的时间本身”(l'être est le temps dans la forme de l'éternel retour du différent)。

同传统哲学家一样，德勒兹也把关于“存在”和思想的存在论论述同关于“时间”的论述联系在一起。他认为，时间的存在形式就是“线条”(la ligne)、“圆圈”(le cercle)和“螺旋”(la spirale)。“螺旋”是“线条”和“圆圈”的综合和超越。时间的三重性质和结构，是一个辩证的连续过程。时间的三大时段(phase)是时间的三大综合(synthèse du temps)。线条阶

段是时间的第一综合，这是时间的直线性的基础，也是通常人们所看到的那些现存的活着的事物。它构成了现存事物的无限多样的延续过程状态。第二时段是时间的圆圈时段的基础，它是“纯过去”（un passé pur）的综合，它使现存的一切事物都必定会过往。时间的第三综合是前两大时段的结果，同时又使时间具有新的秩序，它把时间的过去和现在，都归属于一种“开创性的未来”（l'avenir innovateur）。这第三时段是时间的最高综合，是一种“总时间”（le temps global），它隐含着其他的一切时间，或者，更确切地说，它凝缩着一切时间。它甚至包括死亡在内，将一切可能的死亡都加以利用，以便在差异性的生产性生成中，摧毁线性的时间结构。因此，“永恒回归”保障了时间的现实化的创造性，但同时又摧毁着时间的线条性结构，破坏从潜在到现实的演变过程。所以，时间的第三综合既不是基础，也不是根基，而是时间的颠覆和崩溃原则。正是由于时间的第三综合，才为一切新的创造开辟道路。时间的三大综合使尼采所说的“永恒的回归”成为了可能。“在永恒的回归中，并不是那同样的东西的回归，而是回归本身的回归，是回归本身说自息；己的回归，由回归本身决定其多样性和差异性”（Deleuze, 1962: 53）。“永恒回归”是时间的第三综合的名称。它使“现在”的“呈现”，从旧的形式和状态中解放出来，同时，它又使现在和过去都成为了肯定未来的工具和手段，成为产生新的差异性的前奏曲。

在上述时间观的基础上，德勒兹否认单一的存在的“从一开始”和“最后结束”，也否定它的起点和终点。单一的存在只能是生成的。它没有开始，也没有结束。“永恒回归”就是对于一切差异性的最高肯定。

德勒兹试图将对于“存在”及“思想”的论述，同对于“自然”的描述联系在一起，重建传统的早已衰竭了的自然哲学。他把未完成的个体化过程，归属于自然。换句话说，自然始终是处于个体化过程的各种“事件”的总和。在他看来，作为唯一的存在的基本特征，“生成”就是不断强化的过程。“个体化过程，就是强化性的行动（acte de l'intensité），它决定着正在现实化的各种不同的关系。……个体化过程本身并不是假定差异化，而是促进差异化。各种事物的质量及其容量，形式与物质，各种类型及其各个部分，并不是原初的，而是被困守在个人中，就像困守在晶体中一样”（Deleuze, 1968: 317-318）。世界上的一切个体与它所属的类型之间的关系，都必须在个体化过程的范围内加以说明。世界上没有现成的、作为模式的个体与类型

之间的关系。两者之间的关系是在个体化过程中不断地变化的。德勒兹以蛋为例，说明“强化性的差异”（*différence d'intensité*）的真正含义。他说：“蛋是理性秩序的典范：差异化—个体化—戏剧化—（特殊的和有机的）差异化。我们认为，表现在蛋中的‘强化性的差异’，首先表示潜在的物质与现实的物质之间的关系。接着，个体化的强化场域，决定着它试图在时空动力场中所要具体表现的关系。这就是戏剧化过程。同时，它也决定着具体类型中相应于它的那种关系。这就是特殊的差异化过程。最后，它也决定着有机生命体中的关系。这就是有机的差异化过程。所以，始终是个体化过程决定着现实化过程（*c'est toujours l'individuation qui commende l'actualisation*）。”（Deleuze, 1968: 323）

德勒兹坦承：“关于‘强化性的差异’是一个‘套套逻辑’（同语反复）。强化是差异的形式……一切强化都是差异化的过程，也就是自我差异化。……每个强化过程，都是连接过程，在这连接中，一切被连接成双的因素，又转化为其他类型的成双因素。所以，强化过程已经显示了其自身的质与量。我们把这种无限进行的差异化过程称为‘不相称’（*disparité*）。所谓不相称就是差异化和强化过程，也就是强化过程的差异化。所以，不相称是世界的多样性现象的最充分的理由，也是显现出来的一切的基础和条件。”（*Ibid.*: 287）一切现象都是不断强化的差异性的产物。总之，强化过程就是永远浮动的变化过程，在其中，存在着各种因素、力量和趋势之间的紧张关系。这也造成强化过程本身的动力性，使它成为世界上一切变化的动力源泉。

### 第五节 “反俄狄浦斯”与“欲望机器”

德勒兹于1969年认识瓜塔里之后，便同他一起共同研究哲学与精神分析学。他们认为，不论是哲学还是精神分析学，都仍然笼罩在传统思想之下，未能对人的思想和精神现象进行深入的分析，特别是未能对资本主义社会制度下的人的精神状态进行解剖和批判。

德勒兹在他同费利克斯·瓜塔里合写出版的《反俄狄浦斯》（*Anti OEdipe*）一书中强调，精神分裂症并不是疾病，而是当今的资本主义社会的罪

恶，是这个现实的社会强加于人身上的一种精神状态。因此，人们只能以精神分裂的态度对待社会，以这种态度对抗到处是警察、监狱和监视的资本主义社会。人的本性是充满欲望。正因为这样，人不过是一部地道的欲望机器。

人是什么？德勒兹和福柯一样，反对传统人文主义的“人”的概念，并认为西方人文主义无非是近现代资本主义的文化产物和精神支柱，是西方种族中心主义的一个补充性思想体系。因此，他们在其著作中都竭力批判人文主义的虚伪性和非正当性。德勒兹认为，人不过是在差异化过程中，伴随着差异化中的力量紧张关系的强化而整合出来的生存形式罢了（une forme intégrale）。人的这种现代存在形式，也不过是现代民主制所掩盖的各种不平等事实的虚拟化结果（Deleuze, 1991: 103）。德勒兹还说，现代人的概念无非是现代社会各种所谓“民主”意见的象征，是为资本的帝国主义政策效劳的现代制度化的象征（Ibid.）。至于资本主义社会天天喊叫的“人权”，也不过是与商品市场中的交换规则以及财产规则相平行而存在的东西。德勒兹强烈谴责资本主义社会中与“繁荣”景象并行的贫困化现象。法制一点也没有能够挽救人的生存。

德勒兹还继承尼采和柏格森的人观，认为人的特征就在于他是能够脱离地域条件而生存的生物学与人类学意义上的特殊生命体（Deleuze, 1980: 400）。根据这样的观点，人固然具有社会组织能力，能够脱离自然环境的约束和克服自然的限定进行自由活动，但人的肉体和精神方面仍然以欲望和感情力量为基本动力。人的内在精神力量所创造出来的各种“观念”（les idées），虽然创造出无数的由动物所不能制造出来的科学、技术、道德等，但所有这些“观念”的智慧产物，都是用来控制人。所以，人所创造出来的智能产品越多，人的自由就越少，人就越变成比自然界的动物还更受到“非人性”的人工产品的支配。而且，德勒兹和福柯一样，特别重视社会上各种权力运作的功能，认为人的社会生活一点也脱离不开权力的操纵和宰制，使各个历史时代的人，竟然变成为不同历史时代权力运作的塑造物和牺牲品。德勒兹在《差异与重复》一书中，描述了各个历史时代权力运作的变化及其区分化，认为人的历史无非就是争夺和应用权力的历史，这一点是不断重复和不变的，历史发展中所变化的，只是权力运作的模式及其策略。各个历史时代的人，都在权力争夺的力的紧张的关系网络中生存和受到折磨。各个历

史时代由人的智慧所创造出来的各种制度、机构及各种组织集体生活的规范，都是权力的非人性的力量相互汇聚的结果（*convergent des puissances non humaines*）。人始终都逃脱不了这些非人性权力力量的支配。

德勒兹指出，如果说人有他自己独特的世界的话，这个世界也只是一个不断强化的、与人的原本情感相异质和不可忍受的世界。所以，德勒兹说：“人在世界上就如同在纯光学与纯音响的状况中一样（*comme dans une situation optique et sonore pure*）。”（Deleuze, 1985: 223）在这种情况下，人只有靠他的思想能力，在制度的范围内，超越制度的限定，参与到他所说的“永恒回归”的运动中去。

在上述人观的基础上，德勒兹同瓜塔里一起，从20世纪70年代初开始，连续地发表共同性的著作，批判传统人观及其在现实社会中的各种应用结果。他们把对于传统人观的批判，同对于当代资本主义社会的批判紧紧地联系在一起进行。因此，在他们合著的两大著作《资本主义与精神分裂症》两大卷《反俄狄浦斯》和《千层物》中，他们主要批判了资本主义社会制造精神分裂症的罪恶，并同时批判为这种罪行辩护的各种意识形态，特别是弗洛伊德的精神分析学和当代哲学（Deleuze, 1972a; 1980）。

德勒兹首先批判精神分析学的观念论实质。他说：“我们所攻击的，不是一种叫做精神分析学的意识形态，而是它的实践和它的理论本身。……精神分析学的观念论的转向，从一开始就显示出来了。它长出了鲜艳的花朵，但同时又是烂透的花朵。这种现象并非是自相矛盾的。我们所说的精神分析学观念论，指的是它的理论中的整个压抑及化约体系。这就是说，它把一切欲望的产物，都化约为潜意识的表象系统以及化约为相应的因果性的、语词表达的和理解的形式；将无意识的制造工厂，化约为一系列诸如俄狄浦斯或哈姆雷特式的戏剧场面；将‘力比多’（*libido*，性动力元）的社会困扰，转化为家庭的困扰、欲望对于家庭状况的压抑，还有俄狄浦斯情结。”（Deleuze, 1990: 28-29）正是在这种弗洛伊德所创立的精神分析学理论及实践的影响下，20世纪形成了自己“独特”的“新”的人观。但在德勒兹看来，这个“新”的人观并不新鲜，因为它仍然没有跳出传统理论和传统社会观念的影响，特别经常把精神上的问题都归结为家庭及道德的压抑等等。而且，精神分析学甚至还延续传统表达方式，以俄狄浦斯和哈姆雷特这种早已流传的说法，来描述现代人的困境。所以，德勒兹认为，弗洛伊德的精神分析学



也是一种压迫工具：“不管是家庭还是分析的俄狄浦斯，基本上都是对于欲望机器的压迫机器（*Œdipe est fondamentalement un appareil de repression sur les machines désirantes*），一点也没有无意识本身的形成问题。”（Deleuze, 1990: 29）

所谓俄狄浦斯情结无非就是对于人的自然固有的无意识的一种扭曲。德勒兹公开地为此谴责资本主义社会，因为正是资本主义社会造成了这一切扭曲，并迫使人们接受这种歪曲的理论，以便掩饰其真正罪恶。德勒兹说，不管俄狄浦斯情结的说法采取变化的或不不变的花样，其实质就是为了摧毁欲望机器（*le même écrasement des machines désirantes*）。精神分析学所主张的各种俄狄浦斯情结治疗法和解决方案，都无非是为了延续这种俄狄浦斯情结对于人们精神状态的宰制，为了从父亲传给儿子，一代又一代地持续其精神统治。“人们所说的那些有关俄狄浦斯的无聊话语，特别是针对儿童说的，简直是神经病”（*c'est fou ce qu'on a pu dire de bêtises au nom d'œdipe, et d'abord sur l'enfant*）（*Ibid.* : 30）。

既然德勒兹如此严厉批判弗洛伊德的观念论的精神分析学，那么，他和瓜塔里所主张的是什么呢？德勒兹认为，真正的唯物论的精神治疗学，是将产品导入欲望中，而不是相反地将欲望导入产品中。妄想症（*le délire*）不是由于父亲，也不是由父亲的名誉所产生的，它是来自历史本身。妄想症就如同欲望机器一样，始终内在于社会这个大机器之中。妄想症是欲望机器在历代社会中所遭遇的困扰的总结果。传统的精神分析学都将偏执狂和妄想症归结于俄狄浦斯情结、阉割情结等，并把这些压抑的机器都说成为潜意识的作用。这实际上是为真正造成偏执狂和妄想症的资本主义社会进行辩解，并在实际上将这些精神分裂症说成为一代传一代的永恒现象。德勒兹所主张的，是跳出家庭阴影的约束，把精神分裂症（*schizophrénie*）同整个人类历史，特别是近现代资本主义社会联系在一起加以分析。德勒兹赞同福柯的批评意见，因为福柯认为，精神分析学仍然对真正受害的精神分裂症患者不理不问，根本不听患者的真正的心里话。

在谈到《资本主义与精神分裂症》第一卷《反俄狄浦斯》的宗旨时，德勒兹作了如下的概括：“这本书有两大方面的内容。首先，批判俄狄浦斯和批判精神分析学。其次，这是研究资本主义及其与精神分裂症的关系的著作。但第一个方面紧密地依赖于第二方面。我们攻击精神分析学的实践和理

论方面。也就是它对于俄狄浦斯的崇拜，将一切归结为力比多（性动力元），归结为家庭矛盾，尽管它们有时采用结构主义或象征论的婉转的或一般化的形式。……妄想症是历史性和世界性的，根本不是家庭的原因。”（Deleuze, 1990: 33）精神分析学如同资本主义一样，只是为了限制精神分裂症，但实际上又不断把它推向极限，并图谋将它“驱魔”。

### 第一节 法国当代女性主义的历史传承和新出发点

女性主义 (le féminisme) 本来也是法国思想历史传承中的一个重要组成部分, 它不但同法国社会历史及文化的传统有密切关系, 具有其理论和实践的特色, 而且, 也在整个法国思想宝库中占据着非常重要的无可替代的地位。法国女性主义思潮的形成及其发展, 可以说也是法国女思想家们的骄傲。它向世界文化宣示了法国思想家, 特别是女性思想家的卓越成果。法国女性主义思潮是随着法国大革命的爆发和胜利而兴起并逐步发展起来。正如研究女性主义思潮的专家弗雷斯 (Geneviève Fraisse, 1948— ) 所指出的, 现代法国女性主义思想, 是在法国大革命之后, 拿破仑实行专制政权、否定女性人权的历史情况下, 从 19 世纪开始兴起和不断发展起来的 (Fraisse, G. 1994: xii-xviii)。随后, 又在社会主义思潮和工会运动的推动下, 进一步在 19 世纪末至 20 世纪上半叶蓬勃地发展和成熟起来, 直接成为了 20 世纪下半叶法国当代女性主义思潮的先驱 (Albistur, M./A. rmogathe, D. 1977)。

资本主义社会和文化是以追求个人自由和人与人之间的平等作为基本目标的。但是, 具有讽刺意味的是, 资本主义从一开始产生, 就从男性中心主义和父权中心主义的立场和观点, 去理解和实行个人自由和人与人之间的平等及其法制。发生于 1789 年的法国大革命, 虽然消除和打破了中世纪以来的封建等级不平等制度, 但并没有真正实行男女之间的平等社会文化制度。也许是由于天主教传统在法国的根深蒂固, 法国女人遭受到比英美等其他西方国家更悲惨的命运。在法国大革命中同男人一样作出重要贡献的女人, 在革命成功之后, 仍然处于社会文化生活中的被奴役地位 (Fraisse, G. 1987)。在 1789 年和 1793 年两种版本的《人权宣言》中, 男女平等只是在字面上被

承认，而在事实上被否定。所以，由当时的女性主义者沃尔斯顿克拉夫（Mary Wollstonecraft）所发表的《对于妇女权利的辩护》（*A Vindication of the Rights of Woman*）于1792年正式发表。正如米勒（Kate Millet）所指出的：“这是历史上第一篇宣布并承认妇女的完整人权的文件”（Millet, K. 1971: 65）。同时，以女革命家玛丽·古兹（Marie Gouze, 1748/1755—1793）为首的革命妇女团体，也于1793年发表了争取妇女和女性公民权利的宣言（*La déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*）。在玛丽·古兹推动下，整个法国大革命期间，争取妇女彻底解放的运动迅速地在法国各地扩散开来。但是，由法国大革命的胜利而建立起来的资产阶级政权，却残酷地镇压了这场运动，玛丽·古兹本人也在1793年被判死刑，成为新型的资本主义男性中心主义的牺牲品。与法国大革命几乎同时进行的欧美各国资产阶级革命和改革，也同样没有建立起真正男女平等的社会文化新制度。

所以，从18世纪法国革命到19世纪下半叶，妇女在西方整个社会中仍处于明显的不平等地位。为此，当时的妇女运动，主要提出两项基本要求。第一是平等享有政治上的投票权。所以，最早的英国妇女运动也被称为“妇女争取平等投票权运动”；第二是要求社会生活和文化生活中的男女平等。

当时的英国著名的妇女运动领袖艾莫琳·潘克埃斯特（Emmeline Pankhurst, 1858—1928）提出了争取妇女平等投票权的口号，同时也提出在经济和社会生活中的男女平等，要求女人在经济活动和职业生活中享有同等自由竞争的机会和同工同酬的经济待遇。艾莫琳·潘克埃斯特在1903年建议创立英国妇女社会与政治联盟（*Britain Women's Social And Political Union*），对于推动20世纪全球妇女运动具有重要意义。

法国女性主义思想在现代社会中的崛起，不论是从社会历史条件，还是从文化和思想基础来看，都完全不同于英国和美国。在英国，工会运动的发展直接地推动和导致女性公民权的平等化；而在美国，黑奴的解放运动也导致了女性在政治和社会生活中的平等权的实现。但在法国，不论是法国大革命、社会主义运动，还是工会运动的胜利，都丝毫没能根本改变女性在社会生活中的地位。最带有讽刺意味的是，直到1945年戴高乐将军建立法兰西第五共和国以前，法国女性始终都没能同男人一样享有社会政治生活的平等权（Gordon, F. and Cross, M. 1996: 1）。

1830年至1848年革命时期，法国社会曾经先后出现了卓越的女性主义

代表人物：弗洛拉·特里斯坦（Flora Tristan, 1803—1844）、宝琳·罗兰（Pauline Roland, 1805—1852）、珍·德鲁安（Jeanne Deroin, 1805—1894）、爱伦·布里翁（Hélène Brion, 1882—1962）及玛德琳·贝勒基耶（Madelaine Pelletier, 1874—1939）。弗洛拉·特里斯坦、宝琳·罗兰及珍·德鲁安的思想，强烈地受到当时的乌托邦社会主义思想的影响，主要是受到圣西门的乌托邦思想的影响。而爱伦·布里翁及玛德琳·贝勒基耶则可以看做是1849年后所建立的法兰西第三共和国至20世纪初的女性主义思想家。

随着马克思主义的发展，妇女运动从19世纪末开始变成为与社会主义运动相联系的妇女解放运动。马克思和恩格斯在他们所从事的革命理论活动中，始终支持和维护妇女的社会平等权利。由马克思和恩格斯合著的《共产党宣言》（*Manifeste der kommunistischen Partei*），早在1848年就已经严厉谴责资本主义社会的家庭制度及其父权中心主义的实质。他们把资产阶级一夫一妻制家庭，说成是“娼妓制的补充”。马克思认为，在资本主义社会中，女性遭受资本和男人的双重压迫。对传统的性和性别论述的全面批判，是马克思及其学派首先进行的。马克思对于现代资本主义社会和文化的全面批判，使他从社会文化的整个性质、从性论述同社会经济文化基础的相互关系的角度进行批判。关于这点，马克思在其早期的《德意志意识形态》、《神圣家族》、《1844年经济学哲学手稿》的著作和成熟时期的《共产党宣言》、《资本论》等著作中，不仅对西方传统性论述及其社会文化基础进行批判，而且集中批判现代资本主义社会性论述的政治经济基础，集中批判其中的资本主义生产资料私有制及其国家官僚机构的决定性作用。马克思指出：“现代的、资产阶级的家庭是建筑在什么基础上的呢？是建筑在资本上面的，建筑在私人发财的制度上面的。这种家庭的完全发展的形态，只有在资产阶级中间才存在着，而它的补充现象却是无产者的被迫独居生活和公娼制。”“资产者原来是把他的妻子仅仅当作一种生产工具看待的。……他们连想也想不到，问题正是在于要消灭妇女被当作简单生产工具看待的这种地位。……只要现代的生产关系一消灭，那末从这种关系中产生出来的共妻制，即正式的和非正式的娼妓制，自然就会随之而消灭。”（Marx, K. 1848）

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中指出：“现代的个体家庭建立在公开的或隐蔽的妇女的家庭奴隶制之上……在家庭中，丈夫是资产者，妻子则相当于无产阶级。”（Engels, F. 1985 [1884]: 105）由马克思主

义所控制的国际工人运动和社会民主运动所推动的妇女解放运动，把妇女解放同工人运动和共产主义革命结合在一起。所以，德国社会民主党领导人克拉拉·蔡特金（Clara Zetkin, 1857—1933）成为了这个时期妇女解放运动的领袖。她在1892年到1917年主编了《平等报》，积极主张男女平等和妇女解放。接着，在1910年，克拉拉·蔡特金在哥本哈根举行的第二次国际社会主义妇女代表大会（The Second International Conference of Socialist Women）上，建议将每年3月8日定为国际妇女节。马克思关于妇女解放的思想，不仅在19世纪下半叶至20世纪初，而且直到如今仍然在法国产生广泛的影响，使法国当代女性主义思想和实际运动，一直不断地从马克思思想中吸取革命力量。当代法国许多女性主义思想家，包括西蒙·德·波伏娃、伊里加雷（Luce Irigaray, 1932—）、克里斯蒂娃等人，都经常在她们的著作中引用马克思对于资本主义社会父权中心主义的批判思想和言论。西蒙·德·波伏娃在她的《第二性》中，还试图应用马克思的历史唯物主义观点，从经济和阶级根源上揭露现代社会中男女不平等的现象及其社会文化性质（Beauvoir, S. de, 1949）。

受马克思主义影响的妇女解放运动，直到20世纪中叶斯大林（Iossif Vissarionovitch Djougachvili Stalin, 1879—1953）去世为止，基本上受各国共产党及其周围势力（如左派工会组织、政治团体）所控制的。但这一系统的妇女解放运动，由于紧密地与政治斗争相联系，特别是在两次世界大战中同欧美各国工人运动和社会主义运动以及反法西斯运动相结合，迅速地发展成为强大的世界性的有严密组织的政治势力，同时也具有明显的马克思主义意识形态色彩。在法国，由于法共的强大社会势力，当代法国女性主义思潮及其实践，都受到马克思主义思想的影响。这不仅是指部分女性主义思潮中所包含的历史唯物主义阶级分析观点，而且，也包括当代法国妇女的社会解放运动中的强烈社会主义倾向。20多年来，在法国左派政治势力中，出现了一批女性政治家和社会活动家。她们是女性主义思潮的真正实践者。

从第二次世界大战结束开始，随着结构主义、存在主义、马克思主义、精神分析学运动和后结构主义的产生和发展，女性主义运动开始发生新的转变。这个转变的最重要的特点是思想理论方面的根本变化：一方面是杰出的女性思想家的陆续涌现，另一方面是积极主张女性主义的男性思想家的新理论的建构，使得女性主义运动，从此找到了新的理论思想基础。与此同时，在文学艺术界，女性作家和艺术家也成批出现。她们以文学艺术作品和文学

评论活动而积极参与女性主义运动，使女性主义从 20 世纪中叶以后，进入新的历史阶段。在这个阶段内，除了思想理论界和文学艺术创作界所产生和形成后现代女性主义的基本概念以外，更重要的，后现代女性主义更多地在中国实际运动和社会政策改革方面取得了很大的进展。

这就是说，在法国，只有在第二次世界大战结束和 20 世纪中叶之后，当马克思、弗洛伊德、尼采的思想得到重新的诠释及重构，各种各样的新型思潮，特别是存在主义、精神分析学、结构主义、新型符号论、解构主义、后结构主义及后现代主义的思想陆续产生和发展起来之后，女性主义才掀起和开创它的新历史篇章。在这个意义上说，当代法国女性主义思想是法国的历史传统与当代各种新型思潮相结合的产物，也是当代法国社会及文化的固有特征的某种思想反映。在第二次世界大战后的思想争论的活跃环境下，本来早已在当代法国社会和文化脉络中形成巩固基础的女性主义，便在新思潮的理论和思想装备的推动下，蓬勃地以新的姿态，作为一种新的社会力量，呈现在社会生活中。

本书所要集中论述的当代法国女性主义，主要是指 20 世纪 60 年代后，以存在主义、新马克思主义、解构主义、后结构主义及后现代主义作为其理论思想基础的女性主义社会文化思潮。如前所述，尽管女性主义早在法国大革命期间便已经出现，并在十八九世纪得到进一步的发展，又在 20 世纪上半叶获得了新的进展，但唯有 20 世纪 60 年代之后的法国女性主义，才真正地建立起自己的独特理论体系，并走出传统势力，特别是传统父权中心主义及其逻辑中心主义理论基础的影响范围之外，成为真正理论上和思想上的女性彻底解放及彻底自主的一股不可忽视的社会文化势力。

由于解构主义、后结构主义和后现代主义在当代法国女性主义思潮中扮演了非常重要的角色，甚至可以说，形成为当代法国女性主义思想的主要理论思想基础，所以，首先有必要分析上述三大理论派别的主要代表人物的女性主义思想。因此，严格地说，当代法国女性主义，并不只是女性思想家垄断的思想体系，而涵盖为女性主义提供理论思想的一切不分性别的思想家，包括男性思想家在内，而他们主要是拉康、福柯、德里达和罗兰·巴特等人。

### （一）符号论的女性主义思想

由拉康、罗兰·巴特、格雷马斯及克里斯蒂娃等人所创立和发展的当代



法国的新型符号论，早已超出语言学和传统符号论的范围，将符号、信号、象征和记号等，视为多种沟通、交流、传达、表现的手段，同时也视之为思想和行动的社会文化中介。符号不只是外在的手段，而且也构成社会文化活动本身的内在构成因素，甚至成为整个社会文化生活所不可缺少的重要成分，在很大程度上决定着整个社会文化生活的命运。人类的社会文化生活以及组织整个社会文化活动的文化产品及制度，归根结底，都是由符号、信号、号志、象征所构成的。而这些符号，一旦被创造，介入人类社会文化生活，就分享了人类社会文化生活的生命力，并由此获得了自律性，从而也具有自我生产和自我参照的能力，甚至还反过来，在一定程度上控制着人类的社会文化生活本身。

早从拉康等人开始，在他们创立和发展新的符号论时，就已经把男女两性关系问题置于符号论的探讨和应用范围。这不仅是因为男女关系问题本来就隶属于符号论所探讨的人类文化的一般范围之内，而且，还因为男女两性差异也可以用符号论的观点和方法来分析和探讨。

从符号论的观点来看，传统父权中心主义实际上利用了它们在政治、社会、经济和文化方面的长期的历史优势，垄断和控制了各种社会文化符号的发明权、指谓权和使用权，首先控制了以符号为基础所建构的所有社会文化产品及制度，使一切以符号为基础所建构的社会文化产品及制度，统统都将女性以及与女性相关的事物，用附属性的、派生性的和次等性的符号来取代。这样一来，在整个社会文化体系中，女性及与女性相关的一切事物，都随着指谓或意指她们（或它们）的符号的附属性、派生性及次等性，而在符号运作的过程中，沦为实际的社会文化生活的附属品、派生品和次等品，成为被符号所神圣化的男性及其文化所控制的物品。

首先将符号论应用于社会文化领域，特别是应用于男女两性关系领域的思想家，就是拉康。

正如本书前面有关拉康的章节所已经指出的，拉康把弗洛伊德和索绪尔的符号论进一步加以发展，并指出了它们的很大局限性。重要的问题在于，拉康发现了隐含在索绪尔的“能指—所指”（S/s）公式中的关键问题，就是它的封闭性和不变性，未能揭示公式中所属的“能指”（大写字母S）与“所指”（小写字母s）的关系的开放性、生产性、生成性和双重性。也就是说，未能揭示这个关系中各个组成因素之间的相互独立和分离的可能性，更

没有注意到“能指”（大S）和“所指”（小s）在相互分离之后的各自独立自我分裂和自我生产。如果以新的公式来表示拉康的新想法，这个新公式就是： $f(S) I/s$ 。拉康以这个新的公式补充和修正上述公式，使它从原来只注意从水平方向考虑“能指”与“所指”的相互关系的发展锁链，变成为同时地考虑到它们的水平与垂直两个维度和两个向量的变化可能性。这个新公式所重点揭示的，是“所指”（小s）的垂直从属因素的效果，即它们可能分化成换喻与隐喻的两种基本结构。

换喻结构的重要特征，就是“能指”与“所指”的关系造成了一种省略。“省略”的重要性在于，它表示“能指”可以利用意义所具有的“回溯”功能，把客体关系中存在的“缺乏”置于这种“省略”之中，并由此赋予它一种针对它所支持的那种缺乏的欲望。同时，换喻过程的结果也造成能指与所指之间的不可化约性，因而也造成对于指意过程的抵制。

隐喻结构的重要特征就在于，它表示“能指”之间的可替代性以及它们之间的可相互转换性。“能指”在垂直方向上进行了自我生成和自我生产，产生出拉康所说的那种“创造性的或诗意的意指效果”。在隐喻中，由于“能指”的自我生产，导致部分的新“能指”暂时处于“所指”的地位和进入所指的条件。而且，原来在换喻中处于隐蔽状态的意指效果也呈现出来了。此外，隐喻还显示了新产生的意指关系具有跨越原来意指关系的创造性意义。

拉康认为，正是在这种创造性的能指自我生产过程中，体现了弗洛伊德所没有考虑过的处于能指状态中的主体的变换可能性。值得注意的是，主体在自我生产过程中，不但主体本身进行了自我更新，而且，主体的地位也在变换过程中转化成客体的地位。也就是说，主体的位置在意义的自我生产中可以跨越主体本身的范围，并与原来主体所对峙的客体建立新的关系。关于主体走出自身范围的重要意义，在弗洛伊德那里是未能意识到的。拉康发现“我”并不是像传统理论所说的那样，似乎一旦进入与客体的对立和统一之后，就永远与原来的“我”相同一。“我”是可以在意义的再生产中不断更新的。“我”不是永远是同一个“我”。而且，“我”作为“能指”的主体所占据的位置，究竟是向心的还是离心的？这正是拉康所探索出来并加以创造性地解决的问题。他认为，主体在说话的时候，会沿着话中的能指而滑动，特别是随着那不可控制的“欲望”的指引，滑动到主体自己都不知道的地方

去。在这种情况下，主体是在话语的应用中“离心”而去，浑浑噩噩地去找他的潜意识中所要寻求的对象和地方。所以，在《弗洛伊德以来文字在潜意识或理性中的作用》一文中，拉康举了许多生动的生活上的例子，说明“我”在话语中随着潜意识而滑动的情形。他在肯定索绪尔的成果的基础上，接着就批评他没能发现任何语词，作为符号性的能指，可以在直线性的水平方向发生“意义”分叉外，尤其还能在垂直方向方面，再生产出主体本身意想不到的“指意群”或“指意链”。最明显的例子是“厕所”这个语词。它所意指的，是它作为符号所表达的物质性的那个真正的“厕所”。拉康特别强调，在“西方男人”的心目中，“厕所”这个语词所意指的那扇厕所的门，为他提供了一个象征，一方面他从这个象征可以联想到自己，当离家在外时，在与外界隔绝的有限区域内，使他可以得意扬扬地获得他所需要的“满足”；另一方面，他要与绝大多数原始群体那样，遵守一个公共规则，即他的公共生活必须服从于“便溺隔离”的规则。

在现实生活中，上述“厕所”语词产生了许许多多有趣的故事，其中一个就是拉康在他的著作中所提到的一个童年时代的回忆。一位男孩和一位女孩面对面地坐在靠窗的座位上。他们是兄妹。火车徐徐开进车站。他们通过窗口看到车站站台边上的建筑物。小男孩说：“我们停在女厕所前面了。”小女孩回答说：“白痴！你没有看到那是男厕所吗？”拉康认为，在许多情况下，语词就是这样把主体的欲望，从能指所指的“发光中心”，转移到意指所没有指的“影子”上。这个本来带有自然的无意识的性别分歧，在社会生活中，却注定会被引入“意识形态战争放纵”的力量之中，“无情地对待家庭、残酷地折磨诸神”。拉康接着说：“对这两个孩子来说，女厕和男厕从此将成为两个国家，他们各自的灵魂将努力插上离异的翅膀，使这两个国家的休战成为不可能的事情。但是，男女厕所本来实际上是一个国家，其中的每一个，都不可能在不贬低对方荣誉的情况下而以自身的优势为代价作出妥协”。

从拉康的上述故事以及他的说明，可以看出，语言在其应用中，能指与所指的关系并非是唯一固定的，而是可以以换喻和隐喻的双重方向，形成一群“指意链”，并从那里出发，由于他者的介入，又进一步产生原先的说话主体没有想到要说的话，产生了他者想说的话。但是，更重要的，是由他者说出的话虽然并不是原说话主体想说的话，却无意中又真的说出了主体

本来不敢说、不愿说的话。正是在这个意义上说，拉康说：“说话主体说出了他者的话语。”

拉康的贡献就是深入揭示了换喻和隐喻之间的意指游戏的奥秘，而且，就在这个游戏中，“我”是在我思想的玩物的地方缺席的，而在我不思想的地方，我思我在。因此，真理只能在不在场的维度中冒出来。“索绪尔公式中的大‘S’和小‘s’实际上并不在同一个层面上。人正好就是在他认为他的真正位置是在大‘S’和‘s’的中轴时，才进行自我欺骗，而这个位置实际上又并不存在。”拉康由此明确地表示，“潜意识是他者的话语”。作为“能指”的“欲望”，永远是朝着对其他事物的欲望的方向延伸。

正是在上述新的符号论的基础上，拉康进一步将“阳具”当成一种典型的象征性“能指”，扮演着取代一切“能指”的角色，同时也发挥出“能指”的一切实际功能。这样一来，阳具成为一切欲望的对象和源泉，同时也是“纯粹的差异”的典范。正如拉康所说：“阳具是最具优势和具有优先地位的‘能指’。凡是它出现的地方，言说就自然地同欲望的降临联系在一起。”（Lacan, J. 1966: 692）阳具作为纯粹的差异（le phallus comme différence pure），从其整体上，指谓着“所指”的所有效果。也就是说，它作为能指而以其本身的出现，成为了一切所指的效果的前提条件。由此可见，阳具成为了消除了欲望对象和没有任何欲求的能指的“原型”（l'archétype du signifiant），也成为欲望的象征性虚无的“认同”或“核准”。凡是阳具出现的地方，就会自动地产生欲望和欲求。它本身就是欲望的对象和源泉，也是欲望的动力基础。

拉康所发展出来的上述符号论和象征论，从一开始就具有女性主义思想的色彩，因为拉康的上述理论和分析，正好道出了当代女性主义想要说的话：一切现实的和历史的文化符号和象征体系，不论是它们的结构还是运作规则，都是由男性父权中心主义者所创立、制造、决定和垄断的。因此，这些符号和语词，不论就其结构还是其运作规则，都为男性的欲望满足服务，为他们的任意发泄的欲望进行正当化的论证和保护。克里斯蒂娃和伊里加雷等人，将拉康的上述理论更是发展到极致的程度。

## （二）解构主义对逻辑中心主义和阳具中心主义的批判

由德里达等人所创立和发展的解构主义（déconstructionisme），无疑是当

代女性主义的重要理论思想基础。解构主义要“解构”一切传统的思想、理论和制度，也要“解构”各种被男性父权中心主义者视为理所当然的事情。由于西方的父权中心主义已经根深蒂固地渗透在整个社会文化的各个方面，解构主义的那种彻底颠覆一切传统的精神，很自然地满足了女性主义试图彻底颠覆男性父权中心主义的要求和愿望。正如本书有关德里达的章节所已经讲述的那样，解构主义是德里达借用海德格尔的“摧毁”（*Destruktion*）或“拆除建筑”（*Abbau*）的概念（Heidegger, 1986 [1927]），从西方思想传统的最早理论奠定者苏格拉底和柏拉图开始批判，一直批判到20世纪以来的弗洛伊德、胡塞尔和海德格尔等这些一般被称为的“传统理论的批判者”，其用意无非是为了宣示一种向西方传统发出的史无前例的挑战精神，表达一种意欲完全摧毁由传统原则所建构起来的一切现有文化及社会制度的野心。这种精神和野心，对于痛恨男性父权中心主义文化的当代女性主义来说，当然是非常鼓舞人心的。所以，从20世纪60年代提出和创立解构主义开始，当代女性主义就几乎全部地接受解构主义的原则和理论，把它当做女性主义向父权中心主义挑战和彻底批判的指导性理论思想。

德里达本人尽管是一位男性思想家，但在他的著作中，不但抽象地从理论上批判男性父权中心主义的原则和制度，而且，也从女性主义的立场，为女性主义者说话和战斗。在他的许多书中，经常站在被压迫的女性一边，道出女性长期以来被压抑而难以说出的话。他在《文本学》（*Grammatologie*, 1967）中，把一贯为男性泄欲的语言文字，说成是一种“膨胀”本身，就像那为了泄欲而经常不分时间和地点而任意膨胀的阴茎一样。他说，语言的问题从来都不是简单的普通问题。它在西方历史上，被男性父权中心主义所控制和利用，已经成为一种符号本身的膨胀、绝对的膨胀。语言就连它自身也无法控制地成为了西方历史和形而上学的全部视域的代言人。语言也“必须”这样做，不仅因为“欲望”本身期望它能从攫取的一切那里，又不知不觉地重新返回语言游戏之中，而且，还因为由于同一个原因，语言本身的生命受到了威胁，绝望无助，在无限的威胁中漂流，在其界限似乎消失时又重新被带回自身的有限中，但这回，它已不再由于似乎超越它的无限所指而自持，不再受到这种所指的遏制和保证。语言由于它的游戏而陷入的危机，使它又返回到对女性目空一切的状态。语言已经随着历史和顽固的形而上学的论证，而有意无意地不断地持续压迫着女性，成为阴茎发泄欲望的手段和

罪恶的共犯 (Derrida, 1967c)。

因此,在德里达看来,西方整个逻辑中心主义就是语音中心主义,也就是男性语音中心主义。男性的声音就是男性的利益和欲望。由男性的语音所系统化的西方语言体系,无非就是以男性的欲望为中心的各种被正当化的“意义”的表述和自我生产的手段。所以,语音中心主义又是阳具中心主义(phallogentrisme)。

为了彻底批判传统男性父权主义文化,后现代女性主义试图彻底抛弃传统语言以及以传统语言为基础所建构的各种理论和原则体系。按照拉康的理论,欲望是人类潜意识的基础和核心,而语言就是潜意识的符号结构。传统语言实际上就是男性欲望的符号结构表达。因此,不仅传统语言的论述形构和表达过程,而且,语言结构本身,从最简单的语言基本单位到复杂的语言符号组合系统,都充满了男性欲望的操作和流露。例如,在中文中,“阳物”一词不只是在字面上表示“男根”,还表示“跟男”。据说晋朝的杜预在注《左传》时说:“女常随男故言阳物。”(《春秋左传杜林合注》卷三十四)同样地,根据德里达的分析,“处女膜”拉丁原文 Hymen,原来指的是一个精细、轻薄并包围身体某个器官的膜,包括心脏或五脏中的各种膜。同时,它也指某种鱼类体内的软骨或昆虫的翅膀以及某些鸟眼睛中的表膜或植物种子外壳等。在词源学上,hymen 一词原为 humen,因此可以上溯到词根 u,可以在拉丁语的 suo、suere(缝)和 huphos(组织)中找到其意涵。另外,Hymen 一词不只是 hymn(歌)书写上的变体,而且也表示梦从中流出,表示某种融合或者两者之间的混合,两种存在的认同,表示两者之间不再有区别,唯有同一。因此,处女膜也产生一种中介的效果,表示一个运作过程。在男性父权中心主义的文化体系中,以处女膜作为中介化的运作过程,正是为了表示在男性欲望与“此在”的实现之间、在距离与非距离之间不再有距离;在欲念与满足之间不再有差异。不仅欲念与满足之间的差异被消除,而且差异与非差异之间的差异也被消除。德里达接着得出结论说,处女膜首先而且主要是通过句法而产生其效果,这种效果使“在……之间”移位,以致那个“悬置”只因为“定位”而不是因为词的内容而发生。不论处女膜是指融合还是分离,正是那个“在……之间”担负着运作之重任。处女膜必须通过“在……之间”得以确定,而不是相反。“在……之间”这个词没有自己的完整意义,适用于处女膜的含义,也适用于其他所有经过必要改变之后

的符号 (Derrida, J. 1991b)。德里达的上述论述, 揭露了父权中心主义的符号论及整个文化体系对于女性的蔑视。

“性”(le sexe) 和“性别”的相互混淆、相互渗透及其在整个西方社会文化体系中的扩散, 是一个非常复杂的历史文化发展过程。在这一过程中, 语言论述、道德意识、社会文化体系化以及两性社会文化地位的确立过程, 是不可分割地相互渗透和相互影响的。也就是说, 它们是同步而多向交叉进行的。这种复杂的历史文化展过程, 决定了对于“性”和“性别”的传统论述的分析批判, 不能简单化地只抓住上述复杂过程中的任何一个因素, 更不能简单化地遵循传统二元对立思考模式和逻辑思维模式。然而, 不管西方传统关于“性”的论述的形成和发展过程如何复杂, 重要的是, 首先必须认清和抓住有关“性”的论述对于巩固和扩大“性别”论述系统的重要意义, 其次深入分析和揭露“性”的论述和“性别”的论述的相互依赖性及其同整个西方社会文化体系的复杂关系, 最后走出原有传统逻辑中心主义的思考和论述模式, 重新建构“性”和“性别”的新关系, 以便彻底清除传统的“性”和“性别”论述的影响, 重建男女两性的新关系及其新文化。

为此, 以克里斯蒂娃、伊里加雷为代表的现代女性主义, 不再沿用传统文化的性别区分原则, 提出将性的论述彻底符号化的策略, “以其人之道还治其自身”, 并将一种新的性论述符号游戏, 当做一切女性主义论述的基本形式。在她们所创立的新型女性主义论述中, 她们以她们所创立的新符号论, 论证“性本来只有一种”, “性不分男女”, “性就是性”。因此, 性只能以同一个符号来取代和表达。在她们的影响下, 美国的后现代女性主义者首先于七八十年代, 提出后现代女性主义的“女性论述符号论”。她们在明尼苏达大学首次创建《符号》(Signs) 研究刊物, 并陆续将该刊物上发表的论文编辑成册, 先后出版两集《符号论文选》(The Signs Reader: Women, Gender and Scholarship; The Second Signs Reader: Feminist Scholarship, 1983—1996)。从此以后, 以符号游戏的模式来批判传统的性别论述, 逐渐地成为后现代女性主义的基本表达方式。

### (三) 解构主义对父权中心主义文化体系的批判

克里斯蒂娃等人的女性主义, 在理论渊源方面, 继承了尼采和马克思的



许多观点，同时又发展德里达等人的解构主义。在资本主义现代文化中，尼采是继马克思之后第二位彻底批判传统“性”论述的思想家。尼采的贡献，不仅从根本上颠覆了传统人文主义和理性主义的两性理论，而且也提出了新的性概念。尼采对于现代人文主义和理性主义的批判，导致对于西方传统文化和基督教道德原则的怀疑和否定。他对男性阿波罗（Appollo）神的批判以及对于酒神狄奥尼索斯性欲放纵主义的歌颂，实际上是当代女性主义思想理论的最初版本。

尼采的批判，同时也深深地触动了西方传统文化中一切有关性的禁忌，使“性”的问题第一次彻底摆脱“性”以外其他非性因素的约束，真正成为纯粹“性”的论述。为此，尼采创造性地提出了纯粹的“性”概念，以 Sexuality 取代原有的 Sex。在他看来，原有的 Sex 一方面内在地包含着传统文化对于性的各种偏见，另一方面又将“性”和有关“性”的其他因素，甚至把与性无关的其他因素，也混淆在一起。因此，Sex，作为一个传统性语词和性概念，不仅在语词意义方面，也在概念内容方面存在许多值得分析批判的问题。现代女性主义也认为，“性”这个语词本来就包含着父权中心主义的意义，是对于女性的贬抑；而 Sexuality 作为一个新概念，只是专门从生物学的观点界定“性”的特征，特别是作为本能性欲望的那种“性”。所以，Sexuality 的意涵，只是同某种性的本能的表现及其满足相关联。这样一来，Sexuality 也同时包含着围绕性本能而伴随的各种心理和情感现象。现代女性主义进一步在此基础上，提出不包含社会文化意义的、中性的 Gender 来代替 Sex。福柯继承尼采的用语，以 Sexualité 取代 Sexe。关于“性”的表达语词的任何争论，都涉及到男女两性的社会文化利益。

尼采和马克思一样，是在批判资本主义现代性及其同传统文化的关系的过程中，探讨性的问题。尼采从 1888 年至 1889 年起开始使用 Geschlechtlichen Aktus（即性行为）这个词。至于“性”（Geschlechtlichkeit）这个词第一次真正地被尼采使用，是在他的《善与恶的彼岸》（*Jenseits von Gut und Böse*）一书中的第七十五节：“一个人的性欲的程度及本性伸展至他的精神的最高顶峰（Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf）。”显然，尼采把性的本能和欲望同人的整个精神活动，特别是人的思想创造活动联系在一起加以考察（Nietzsche, F. 1966 [1886]）。这同后现代思想家将性欲和其他各种本能欲望归

结为人的本性组成部分的观点是相一致的。介于尼采和后现代主义之间的萨特，在《存在与虚无》中，像尼采一样，从哲学上论证人的性欲和各种欲望的人性本体论意义。萨特认为，人的各种欲望表现了人的内在意识中的“自我”意欲同“他人”相交往和协调关系的努力。人与人之间的拥抱、接吻和性交，表现了“自我”和“他人”之间的沟通和协调，同时也表现了个人自我意识同他人内在意识之间的协调。肉体的拥抱表现了欲望的完成，就如同思想靠语言的信道来完成沟通那样。同样地，作为后现代主义的先驱之一，拉康也强调性的欲望同人的精神意识活动及语言表达的密切关联。

但尼采对于传统“性”论述的批判是有限的，而且，他对于女性的态度基本上是否定的。他在《查拉图斯特拉如是说》一书中指出：“有关女人的一切事情都是一团谜，而有关女人的一切事情只有一种解决方法，这就是怀孕……真正的男人需要两种事物：危险和游戏。因此，他需要把女人当做最危险的游戏物。男人必须为战争而受训练，女人只是为生殖战士而受训练，其余的一切都是愚蠢的……对男人来说，他的幸福就是‘我意求’，女人的幸福是‘他意求’。你访问过女人吗？不要忘记你的抽打！”（Nietzsche, F. 1969 [1883]: 91-92）

尼采对于女人的否定态度深深地影响弗洛伊德，使弗洛伊德的精神分析学过分强调恋父情结和女人的阉割情结。所以，当代法国女性主义基本上只是继承尼采对于西方传统理性主义和基督教道德的批判精神。

在当代法国思想界，作为新尼采主义者的福柯，对于传统性论述的批判占据了他的全部著作的绝大部分。从早期《诊疗所的诞生》和《语词与事物》等著作开始，福柯便已经将“性”的问题，当做传统论述的基本内容加以分析和批判，同时也把“性”的问题，同现代知识、权力和现代社会文化制度联系在一起加以批判。但是，只是到了七八十年代，福柯才集中地以“性”的问题为轴线，更深入地探讨知识、权力和道德同人的主体化过程的相互关系。因此可以说，福柯关于“性”的论述，构成为后现代女性主义思想论述的基础。

福柯之所以要集中力量揭示“性”的论述（le discours sexuel），是因为“性”始终是西方社会文化生活中最重要的问题。而现代资本主义社会更是人类社会历史上唯一将性的论述泛滥和膨胀到极点的社会。资本主义社会将“性”同商品、权力和文化紧密地联系在一起，使性的论述随商品、权力和

文化的泛滥而渗透到社会生活的各个领域（Foucault, M. 1976；1984a；1984b）。

福柯认为，“性”的问题的提出是和“现代社会”有密切关系的。但是，现代资本主义社会关于性的问题，主要是靠知识及权力的运作策略来解决。所以，现代资本主义社会和文化制度的形成，使“性”的问题走出单纯伦理道德的范围，直接成为了现代知识进行理性探讨的主题之一。这样一来，现代资本主义社会就把性的问题，变成为有关性的论述的问题。也就是说，现代资本主义社会是以知识论述以及权力对其的控制和操作，来从根本上操纵性的问题。福柯指出，现代资本主义社会和文化的发展，需要突出“说话主体的人”、“劳动生产主体的人”、“道德主体的人”和“认识主体的人”（Foucault, 1966）。而所有这一切主体化的人，又同“人口生产和再生产的主体的人”密切相联系。也就是说，“说话主体的人”、“劳动生产主体的人”、“道德主体的人”和“认识主体的人”，都首先必须以生物学意义的“肉体的个人”的存在为前提，同时又以这种个人身体的不断再生产和繁殖，作为必要的延续条件。所以，在资本主义现代社会所重视的知识体系中，研究和论证肉体的个人的生理结构及其功能的现代生物学及其延伸学科，如医学等，占据了非常重要的地位。因此，福柯把生物学、医学和精神分析学以及精神治疗学等涉及人的身体的控制的学科，当成与控制人的说话能力的语言学和语法学以及管理人的劳动的政治经济学并列起来，将它们列为资本主义社会最基本的知识模式。性的论述就是这样被纳入以上三大知识模式的体系中，然后成为权力运作的重要策略。

福柯指出，资本主义社会是人类历史上将性论述膨胀到极点的唯一社会。商品、文化、媒体和权力，都围绕着性的因素而旋转。在这种情况下，一种新型的权力形式出现了，这就是“生命权力”（le pouvoir biologique；le bio-pouvoir）。在生命权力的运作中，女人是最大的牺牲品。福柯认为，资本主义社会中的女人，在生命权力的宰制下，只能（1）扮演人口生产的工具和手段；（2）充当男人在家庭生活中的“助手”和“保姆”；（3）从事卖淫活动；（4）以其身体充当商品和各种工具，满足男人欲望。

实际上，身体永远是精神和思想的载体和基础。人所创造的各种观念和文化，不管怎样复杂化，都离不开身体，更离不开身体在社会和历史上的命运。从人类文化创立以来，政治和道德方面的规范和制度，往往把身体分割

成“公众”和“私人”两大部分。福柯强调指出，一切人类社会和文化都是从人的身体出发的。人的身体的历史，就是人类社会和文化的历史。反过来说，社会和文化的发展都在人的身体上留下了不可磨灭的烙印。在这个意义上说，人的身体遭受了各个历史发展阶段的社会和文化的摧残和折磨。身体就是各种事件的记录表，也是自我进行拆解的地方（Foucault, M. 1994: II. 143）。

西方传统文化关于女性的论述的男性中心论性质，集中地体现在它关于女性身体的论述上。西方传统的逻辑中心主义性质，决定了西方传统文化关于女性身体的论述，主要地是从神学、伦理学、经济学（劳动和劳动力的生产和再生产）、生理学、社会学（家庭和母亲的角色）、人类学（禁忌）和美学的角度提出和进行论证的。这就是说，关于女性身体的传统论述，是逻辑中心主义和语音中心主义的二元对立模式在论述中的具体化，它主要是从理性主义的道德论和知识论出发的。德里达把这类女性身体传统论述称为“阳具逻辑中心主义”（phallogocentrism）（Derrida, J. 1987b: 194）。实际上，这就是西方传统的语音中心主义和逻辑中心主义在女性身体论述中的具体运用原则，根据这种原则，女性身体永远都是男性身体，特别是男性生殖器（即阳具，原文 phallus）的客体和性欲发泄对象。

阳具逻辑中心主义的身体论述，虽然在对待男女两性身体二元对立关系时，采取男性身体中心主义的立场和态度，但是，相对于整个西方传统文化体系，上述传统身体论述，只构成语音中心主义和逻辑中心主义的一个组成部分。这一组成部分，只是专门对付和处理两性关系，特别是男女两性身体的关系。因此，在一个强调理性和语言永远宰制和支配身体论述的西方文化体系中，阳具逻辑中心主义的身体论述，只能受制于纯粹的理性逻辑论述体系。两者的地位，前者从属于并劣于后者。所以，整个来说，包括男人的身体在内的两性身体，其活动规则和规范及其有关论述，都要受理性和语音中心主义的支配，也受到权力运作策略的支配（Foucault, 1994, IV: 594—596）。这就是说，包括男性身体在内的两性身体及其活动规则，都永远是理性和语言的奴隶。在西方文化中，严格说来，实际上从来不存在真正的身体，也不承认真正的肉体的赤裸裸的呈现。所存在的，不过是按理性逻辑规则和语音中心主义所规定的各种身体的“替身”。这样一来，在西方所有传统身体论述中，真正“在场出席的”，不是真正的身体，而是被理性化和语

言化的、象征化的假身体。正因为这样，在西方社会文化发展中，真正的身体及其本能欲望，都未能直接呈现在文化体系中。后结构主义对于阳具逻辑中心主义的传统身体论述的批判，实际上不只是企图颠覆这类身体论述体系中的“男体中心/女体边缘”的二元对立结构，而且是要真正地达到“身体的叛逆”（the revolt of body），也就是达到使身体本身（包括男性和女性的身体在内），直接地和赤裸裸地自由呈现在现实生活中，排除一切理性和语言的干预和支配，当然也排除一切由理性和语言所制订的社会道德文化规范。在这方面，阿尔托在其著作中所表现的赤裸裸的身体直接表达方式是造反的典型，因而也受到当代法国女性主义的赞赏（Kristeva, 1977; Irigaray, 1977）。当代法国女性主义成为了从第二次世界大战以来发生于西方社会中的“身体的叛逆”运动的主流。在他们的导引和推动下，这场旷日持久的身体的叛逆运动，极大地冲击了西方社会和文化的传统体系。在这场身体的叛逆运动中，还包含了各式各样和多元化的同性恋、异性恋的反道德、反文化的批判运动，造成了当代西方社会以身体叛逆为中心的社会文化危机。

福柯指出，有关女性身体的神学论述，可以说是传统女性身体论述的基础，也是历史最久远、影响最深刻的一种论述形式。本来，在古希腊时期，还存在对身体的自然的描述。但随着基督教中世纪的长期统治，犹太教和基督教对于整个西方传统文化的影响具有了决定的意义。在《旧约》和《新约》中，神创造世界和创造人的过程，一开始便把女人当成男人的附属品和社会的“恶”的根源（《旧约·创世记》）。在基督教教义中，女人的“恶”的根源又恰恰是女人的身体，特别是女人身体中的性器官部分。到了中世纪，在神学哲学化的过程中，被圣化的基督教官方思想家圣奥古斯丁和托马斯·阿奎那等人，进一步论证了人的欲望，特别是肉体欲望是人和社会罪恶的根源，强调以理性控制和统治欲望的必要性，并以此作为基督徒实现道德完善化和升天的基本原则。与此同时，被圣化和世俗化的社会统治机构又双管齐下地要求全体社会成员实行“禁欲主义”的生活原则，而在这一过程中，女性躯体再次成为规训和教育的中心对象。显然，有关女性身体的神学论述，并不局限于宗教神学的范围。它随着犹太教和基督教在西方社会文化生活中的影响的不断扩大而渗透到社会文化生活的各个方面，同其他的传统女性肉体论述结合在一起，成为约束女性思想和行动的规范基础，也成为包

括男性在内的全体西方人处理两性关系以及其他社会文化活动的重要规范 (Foucault, 1976; 1984a; 1984b)。

西方伦理学所探讨的重要问题中, 包括对于女性身体的形状、姿态及其活动的规则, 也包括女性和男性对待女性身体的态度, 特别是包括两性肉体接触关系的许多道德性规定。同时, 由于家庭一向成为西方传统社会的基本生活单位, 又是个人性格成长、个性化和整合化的基础单位, 因此, 有关女性身体的伦理学论述也成为传统社会进行家庭教育的重要内容 (Foucault, 1984a)。

有关女性身体的伦理学论述也和神学论述一样, 成为传统性论述体系中历史最久远和影响最深刻的重要部分。在这部分中, 最主要的内容是从道德伦理学的观点对女性身体进行种种“禁忌”约束, 并在此基础上提出女性身体活动的伦理规范和标准。在有关女性身体的禁忌规则中, 最主要的包括“处女贞操观”以及有关女性身体性行为规则等。

根据西方传统的女性身体论述, 女性身体中的任何一个器官虽然生长在女性身体上, 但其所有权和动作规范的制定权却属于男性, 因而只有使女性身体及其各个部分满足男性的需要和符合男性的利益, 才达到有关身体动作的道德标准。男性对于政治权力和文化生产权的垄断, 又使上述有关女性身体的道德论述无孔不入地渗透到社会各个领域和个人生活的各个阶段。国家政权利用法制将不忠于贞操标准的女性加以判决, 而由男性控制的文学艺术作品又把“处女情结”等各种约束女性身体的道德论述加以美化而传播开来 (Irigaray, 1977)。

到了资本主义现代社会, 有关女性躯体的道德论述虽然同生物学的科学论述相配合, 而且在某种程度上又同有关自由平等的政治法制论述相结合, 但是, 总的说来, 资本主义比历史上任何一个时代都更严谨地从社会和文化规范方面管束和规训女性身体。现代资本主义社会和文化的法制化、制度化、组织化、专业化、生产化、商业化、信息化、消费化、娱乐化和全球化, 使有关女性身体的道德论述采取了全新的形式和手段而更有效地发挥对女性的约束作用, 从而使这方面的论述同其他方面的女性身体论述更紧密地结合在一起, 以致对女性身体实现了全天候的全控程度。苏珊·博尔多 (Susan Bordo, 1947— ) 在题名为《不可承受的体重: 女性主义、西方文化和身体》的著作中, 深刻而又充满讽刺意味地指出当代资本主义社会文化

的发展，造成了对于女性身体的全面控制和约束，以致使女性不仅在社会活动、职业工作和家庭生活中，也在休闲和个人生活的各个方面随时承受有形和无形的压力，迫使自身按照流行于社会中的各种消费娱乐标准约束自己的身体。她说：“我对于饮食紊乱的分析——也就是本书对于规范化生活规则的批判的核心，是通过我自身，作为一位女性，亲身在全部生活中同体重和身体形象的斗争实践经验而写出来的。然而，我并不打算把我个人的故事加入到我的著作中，我力图作为一位哲学家，因而也努力采取对我来说不容易的写作方式。非但如此，我力图保持那些原有的女性主义论述的批判锋芒，同时又补进尽可能灵活和多方面的后现代女性主义论述，以便能够正确地评价当代社会女人和男人的复杂经验，同时又能对于这些经验提供系统的观察和批判的观点。我不是打算通过这种或那种可以找到的模式，去说明各种各样的饮食紊乱，而是像福柯那样建构一种‘理智的多面体’。我要揭露围绕这个问题的各个方面和交错点：有关女性饥饿和饮食的文化观念，消费文化的功能，长期起作用的哲学和宗教对于身体的态度，前资本主义各社会阶段有关女性多种失序的类似性，同当代各种身体限制的联系以及在我们的文化中有关‘标准的’女性身体生活经验的连续性等。”（Bordo, S. 1993: 24—51）苏姗·博尔多还把她的上述分析批判称为“政治的”。她认为，她对于女性身体传统论述的后现代女性主义批判，同其他后现代女性主义者布伦贝格（Joan Brumberg, 1944—）、奥尔巴克（Susie Orbach, 1946—）和彻宁（Kim Chernin, 1940—）等人的观点是相类似的（Brumberg, J. 1988; Orbach, S. 1986; Chernin, K. 1981; 1985）。

在当代的社会文化生活中，纯粹的有关女性身体的道德论述，已经不像古代和中世纪社会那样采取赤裸裸的道德说教形式，而是同当代流行于消费和娱乐社会中的商业、大众媒介、教育、文化艺术、娱乐和美学的论述紧密相结合，呈现出一种特殊的道德论述形式，甚至采取“非道德”论述的形式。但是，女性身体道德论述的上述复杂化和多元化，不但没有阻止其道德论述的功能，反而使它更加成为现代女性不可承受的社会文化压力，时刻伴随着无所不在的媒体沟通网络而对女性身体的每一个动作施加压力和进行规训化。随着流行文化和各种大众文化的商品化及其泛滥，就连女性身体各部位的重量、形状及动作姿态，都被无形中纳入女性身体道德规范的范围，迫使女性在衣食住行各方面都要进行约束，使身体达到标准化和规范化。伊里



加雷等人在其著作中所提到的有关女性身体饮食节制、瘦身塑身以及减肥“文化”的泛滥，使女性处处时时处于紧张的生活状态，以致造成女性某种新的“神经质狂热”。

由此可见，到了资本主义现代社会，特别到了晚期资本主义社会阶段，有关女性身体的伦理论述已经被现代化和后现代化，同当代社会有关女性身体的生物学、社会学、商品学和美学的论述相结合，构成为控制和玩弄女性身体的“论述复合体”（discourses complex），也成为当代社会运转和再生产的权力网络组成部分。

资本主义社会对于商品生产的重视，对于社会进步和科学技术发展的重视以及对于文化教育事业的多元化自由创作的政策，使有关女性身体的各种论述显现出资本主义现代性的特征。首先，女性身体也被纳入商品生产和流通的轨道，因而，女性身体像商品一样具有其特殊的交换价值，同时，有关女性身体论述也像商品一样无孔不入地渗透到商品流通的各个渠道。由于资本主义社会商品生产和流通的普遍性和一般化，女性身体及其论述也因此随着商品流通而一般化和普遍化。其次，为了推动资本主义社会的进步和发展，女性身体成为了先进的生物学、生理学、心理学和医学的特殊研究对象，在界定女性身体的生物学“健康”标准的同时，赋予女性身体以社会人口生产和生殖的基本功能，以保障整个资本主义社会有足够充分的劳动力后备军和起码的消费人口。生物学、生理学、心理学和医学对于女性身体的研究不只是将女性身体当做科学活动和技术进步的单纯对象，而且也保障女性身体普遍地被纳入资本主义社会发展所需要的健康标准。因此，上述各种自然科学及其技术的进步和发展，成为了女性身体及其健康的标准化的主要途径，也成为资本主义社会对于女性身体进行控制和规训化的主要手段。因此，在资本主义阶段，对于女性身体的控制是越来越采取科学化和技术化的手段。第三，资本主义的教育政策要求培养和训育符合资本主义文化道德要求的新一代妇女，要求有适当数量的女工具备特定的文化知识和技巧，要求具有资本主义法制知识的家庭妇女和职业妇女，也要求符合商品生产和文化生活需要的美化女性。所有这一切，使资本主义阶段的女性论述同时具有道德的、社会学的、经济学的、政治学的和美学的性质。而这一切，又同资本主义社会内教育制度和文化创造的自由化和普遍化政策相联系。第四，资本主义社会文化制度对女性身体的“美化”达到了登峰造极的程度，不仅使女

性身体成为人体美的普遍标准，而且也将女性标准化的身体美的意义进一步推广到整个社会政治、经济和文化生活的各个领域，使追求女性身体美的鉴赏活动超出文化艺术创作的范围，成为全社会各个领域谈论和评比的主题，也成为日常生活的基本话题。资本主义社会对于女性身体的如此特殊美化，显然是同资本主义经济的商品生产性质、政治意识形态和文化艺术创作的自由化政策密切相关。近半个世纪以来，这一切又同晚期资本主义高科技发展和媒体信息化以及全球化网络的形成密切相关。最后，资本主义文化的高度发展，又使有关女性身体的各种论述越来越复杂地通过文化因素的中介而扩散开来。正如苏珊·博尔多所指出的：“看来，我们所经验和概括的身体，始终都是通过文化性质的建构、联结和各种图像的中介而表现出来。”（Bordo, S. 1993: 51）

面对传统女性身体论述，特别是现代资本主义有关女性身体的商品化、信息化和美学化论述，面对上述资本主义女性身体论述在权力和信息网络的推动下在整个社会生活中的扩散，后现代主义除了从哲学形而上学和理论上以及语言论述方面进行“解构”以外，特别主张以高度自由和高度自律的态度进行肉体活动和身体生活的游戏进行对抗，同时，也以同样的态度将传统两性区别及其一切论述彻底颠覆，实现后现代主义所追求的不确定的自由生活境界（Cain, P. A. 1999）。

为了抵制当代社会越来越曲折而渗透的女性身体论述，首先，当代法国女性主义不再将身体问题仅仅归结为“女性身体”的问题，而是使之成为不分性别而普遍存在于两性中的不确定的问题。正如后现代女性主义者黛安娜·伊拉姆（Diana Elam, 1937— ）所指出的：“我们并不知道女人是什么。成为一个女人，成为女人群的一个部分，究竟意味着什么，就好像有关女人的知识是如何构成一样，都是不确定的。根本就不存在认识论的或本体论的基础，可以一劳永逸地作为依据去解决这些争论。女性主义并不需要任何一种政治界限。”（Elam, D. 1994: 27）

当代法国女性主义对于传统女性身体论述的解构，目的不在于将女性重新作为一个“种类”而被界定，同样也不是使两性关系重新树立协调的标准和规则，而是使整个有关“性”的论述进入自由游戏的状态，走出一切规则和界限的约束，使有关“性”的论述及其实践构成为自由游戏的新境界。为此，黛安娜·伊拉姆指出：“后现代主义所追求的女性新状态是‘堕入无底

深渊’ (mise en abyme)。这是一种无限延异化的结构。作为源出于纹章学的语词, ‘堕入无底深渊’ 是将局部对于整体的关系颠倒过来的一种观念: 整体的图像本身已经表现在部分的图像中。……因此, ‘堕入无底深渊’ 在观念中开辟了一个无限倒退的漩涡。观念表象在这里永远不可能达到终点……这看起来似乎是很奇特的, 因为我们习惯于思考着准确性, 而且对于局部细节的掌握有助于完满地了解一个图像, 而人们并不习惯于强制自己去确认掌握上述漩涡的不可能性。” (Elam, D. 1994: 28) 后现代女性主义对于女性身体及其论述所采用的上述“堕入无底深渊”的策略, 也正如黛安娜·伊拉姆所说, “是为了使有关女性主义的问题不要在一个界线内终止, 同时又使我们真正了解到女人的无限可能性。也就是说, 女人是可以被表现的, 但是, 试图完满地表现她们的努力, 都只能使我们更了解到这种努力招致失败的可能。我把这种无限的倒退特别地称为‘堕入无底深渊’。” (Ibid.)

为了使女人走出传统女人的界限, 为了使女人身体和男人身体一样无区分地实现一种自由游戏活动, 当代法国女性主义者将“性”和“身体”统统拉回到原始混沌的不确定状态。通过“堕入无底深渊”的游戏活动, 男人和女人, 不论在身体或各个方面, 都不存在主体和客体的明确区分和界定, 正如黛安娜·伊拉姆所说: “在‘堕入无底深渊’中, 主体和客体无限地交换位置, 同时也不存在表象的发送者和接收者的明确区分。因此, 在‘堕入无限深渊’中封闭了主体和客体关系的稳定模式的可能性。” (Ibid.)

克里斯蒂娃也在她的著作中强调, 主体化只是一个过程, 而且是一个敢于对抗男性文化符号体系的自我碎裂的运动, 尽管其中会遭受或忍受各种痛苦, 但唯有走这一条排斥和拒斥的途径, 女性身体才能真正成为脱离父权中心主义文化控制的自由分子; 只有完成对于性论述和女性身体论述的上述本体论的颠覆, 才使女性身体不再成为“客体”和“他者”, 同样也使男性失去成为“主体”和“自我”的权利和可能性。从此, 女性身体不再成为男性性欲或其他肉体欲望的猎取对象, 也不再成为父权中心主义社会文化制度的统治和规训对象, 不再成为社会活动和日常生活中可以任意被摆布和被使用的对象和工具, 也不再成为美的欣赏的对象和客体。更重要的还在于, 破坏和颠覆两性界限及其对立并使之模糊化和不确定化, 使女性和男性一样都成为性的游戏活动的自律主体 (Kristeva, 1977)。

## 第二节 西蒙·德·波伏娃的《第二性》及其影响

在第二次世界大战结束至 60 年代期间，法国妇女运动虽然还呈现为由不同意识形态背景所控制的派别分歧，在不同程度上也延续着妇女争取政治经济平等的社会运动，但是，总的来讲，这一时期的女性主义运动，已经不是传统的妇女社会运动，而是一场伴随存在主义、精神分析学和新马克思主义等整个思潮的崛起以及各种社会运动的发展而展开的社会文化革命。关于这一点，这一时期，作为最杰出的女性主义思想家，西蒙·德·波伏娃（Simone de Beauvoir, 1908—1986）在《第二性》中明确地指出，关于“女人”的问题，如果只是遵循和停留在传统文化的原则的话，那么，到第二次世界大战结束为止，所有该谈和该讨论的事情，似乎都已经谈到了。再说的话，就只能是不不断重复过去说过的话。这也就是说，如果遵循和停留在传统文化的原则，女人的问题似乎已经解决了。西蒙·德·波伏娃讽刺性地指出，在传统文化范围内，女人问题的解决又意味着女人已经不再存在了，女人已经消失。传统文化对于女人的论述以及在传统文化范围内寻求女人的解放，已经自然地毁灭女人自身。“女人”随西方传统文化的产生而产生，又随传统文化的发展而消失（Beauvoir, S. de 1949, I: 11—12）。

西蒙·德·波伏娃成功地将存在主义、新马克思主义、弗洛伊德主义结合起来，结合当代法国社会及文化的具体特征，创建了新的女性主义理论，不仅在法国当代思想界占据着重要地位，而且，也成为整个西方社会现代女性主义的先锋。西蒙·德·波伏娃还特别注意到从西方社会文化的历史脉络，特别是自启蒙运动以来的资本主义现代文化对于女人的扭曲和否定。她指出，启蒙思想家和现代的各种社会革命家，都把女人当做是由“女人”的语词所任意指涉的那些人，而不是像男人那样只是依据他们的自然性别而被确定。资本主义的现代文化虽然标榜自由平等和理性的原则，但由这些原则所建立的现代社会文化制度及其文化产品，都把女人纳入由这些文化所规定的范畴之内。显然，现代社会中的男女两性关系，并不是自然的两性关系，并不是自然界的阳电和阴电之间的那种关系（Ibid. : 14）。所以，西蒙·德·波伏娃说：“人类是男性的，而人和男人并不是根据女人自身而是根据

相对于他的关系来界定女人的。女人并不被当做是一个自律的生命生存物 (comme un être autonome)。” (Beauvoir, S. de 1949, I: 15-16) “女人,除了男人决定她的以外,什么也不是。因此,当人们谈到‘性’的时候,主要是想说,女人主要是相对于男人才是一个有性的生命体。也就是说,只有对于男人,对于他,女人才是性的,才是绝对的女性。她是通过同男人的关系,而不是通过男人同女人的关系而被决定的。她是相对于主要的男人而变成非主要的女人。他是主体,他是绝对,她是‘他者’。” (Ibid.: 16) 在西方社会中,即使是在已经实现了民主化、法制化、科学化和平等化的当代社会中,女人始终都是被当做男人的附属品,根据她同男人的关系而决定她的社会文化地位。女人由此完全失去独立性和自主性。一切“法律面前人人平等”和“人权至高无上”的口号,都只是适用于男人,女人赤裸裸地被排斥在整个社会文化体系之外。西方文化的整个体系和规范,使女人“自然地”被列为双重约束的对象:成为社会文化的一般约束,同时又受到男人文化的特殊约束。“男人在做男人时是正当的,而女人在做女人时却是不正当的。就是说,古时候,人们用垂直线测量倾斜的东西,现在男性就是人类的绝对标准”(Ibid.)。

西蒙·德·波伏娃指出,在人类历史上,曾经存在过没有父权文化统治的神话时期,那就是由巴霍芬 (Johann Jakob Bachoffen, 1815—1887) 提出并被恩格斯采纳的所谓“母系社会”(la société matrilineaire)。恩格斯认为,从母权制到父权制的转变,是“女性的具有世界历史意义的失败”(Engels, 1985 [1884])。但是,女人的那个黄金时代其实只不过是一个神话。说女人是“他者”,就是说男女之间并不存在真正的相互关系。在男人之外的大地、母亲、女神,通通都不是他的同类。女人的力量被认定是超出人类范围的,所以她在人类的范围之外。社会始终是男性的,政权始终握在男人的手中。列维-斯特劳斯在研究原始社会结束时宣称:“公众的或纯粹的社会权力始终属于男人。”对于男性来说,他的同类永远是另一个男性。也就是一个与他相同的“他人”。社会上所谓的相互关系是在男人之间建立起来的。以各种形式表现于社会的二元性,使男人群体之间相互对立。女人只是财产的一部分,为每一个男人群体所拥有,是这些群体之间进行交换的中介。所以,女人从未形成过一个根据自身利益形成的、与男性群体相反的独立群体。她们同男人也从未有过直接的自主关系。列维-斯特劳斯说:“那种对婚姻十分重

要的相互关系，在男女之间并未形成，但它却要借助于女人而在男人之间形成。女人只不过是为此提供了十分重要的机会。”而且，从权力运作的角度来看，女人始终都只是权威的媒介，而不是实际拥有权力的人，女人的现实处境同各种权威并没有内在关系。

西蒙·德·波伏娃并不满足于揭露西方文化上述“制造和歧视女人”的事实和历史，而且进一步分析了上述事实和历史在整个西方文化史上的社会化和内在化过程。西蒙·德·波伏娃通过一系列理论上和事实上的论证，揭露西方社会整个文化体系和制度的运作，都围绕着使女人在社会化和内在化过程中成为次于男人的“二等公民”的基本轴心。她强调上述事实和历史同时也成为西方人，包括女人在内的思想意识和精神心态模式化的基础。也就是说，女人不仅要遭受实际上的歧视，而且也要迫使她自己在思想和精神方面接受社会文化的扭曲操纵，使她们不仅在身体上，而且在精神和思想上，里里外外全部地失去自我。正是在上述不合理的男女两性关系基础上，同时产生作为西方文化基本概念的“自身”、“主体”、“他者”和“客体”及其相关思想意识（Beauvoir, S. de 1949, I: 16-23）。

西蒙·德·波伏娃《第二性》上下两卷七个部分，几乎已经全面地论述了性的问题，特别是关于女人的社会文化地位问题。也许是西蒙·德·波伏娃，真正成为了西方文化史上第一位将两性关系问题同西方文化和整个人类文化的产生历史整体联系在一起的杰出女性思想家。她指出，性的二元性如同其他一切的二元性一样，是通过一场冲突而呈现出来。因此可以理解，如果两个当中的一个，成功地向另一个强制地造成它的优越性，那么优胜者就变成绝对者（Ibid. : 23）。她对于女性问题的全面论述，几乎使在她之后的任何研究女性问题的人，都很难超出她的研究范围。从20世纪60年代到20世纪末，法国任何女性主义思想家，都不得不从她的理论研究成果中吸取营养，作为进行进一步探索的不可忽视的出发点。

### 第三节 伊里加雷

由西蒙·德·波伏娃所开创的现代女性主义文化革命运动和思想理论建设，推动了六七十年代整个女性主义思潮的发展。多尔托（Françoise Dolto，

1908—1988)、克里斯蒂娃、伊里加雷、萨拉·科夫曼 (Sarah Kofman, 1934—1994) 及西克苏 (Hélène Cixous, 1937— ) 等人, 成为了新时代法国女性主义的重要思想家。

多尔托受到精神分析学的影响而发展起来女性主义思想, 她是拉康的学生, 重要的女性精神分析学家。她虽然信仰基督教, 但她的著作《精神分析与儿科学》 (*Psychanalyse et pédiatrie*, 1939) 和《有伤风化的精神分析学的福音书》 (*L'Evangile au risqué de la psychanalyse*, 1977), 对当代法国女性主义的发展具有不可忽视的影响。

萨拉·科夫曼是巴黎大学教授。她在 1980 年发表的《女人之谜》 (*L'Egname de la femme*) 和 1982 年发表的《女人的尊重》 (*Le respect des femmes*) 等, 使她成为解构主义的女性主义思想代表。

伊里加雷和克里斯蒂娃是在理论思想方面具有创造性的女性思想家。她们同时在 70 年代发表一系列具有哲学理论深度的女性主义思想作品。伊里加雷出生于比利时, 大学初期攻读古典文学, 后来, 转而研究哲学, 并在 1955 年获得鲁汶大学哲学博士学位。随后, 她到巴黎心理学研究院 (*L'Institut de Psychologie de Paris*) 深造, 专攻精神分析学, 并于 1962 年获得精神分析学文凭。毕业后, 她在比利时国家科学研究基金会 (*Le Fond national de la recherche scientifique belge*) 从事研究工作。两年后, 她转到巴黎, 成为法国国家科学研究中心的副研究员。1968 年, 她又获得语言学博士学位。1974 年起, 伊里加雷在巴黎第八大学获得哲学国家博士学位, 并在该校精神分析学系任教。1989 年后, 她同时地在巴黎国际哲学研究院任职 (*Collège International de Philosophie*) 和在意大利领导和组织各种类型的研讨会, 并将她的研究成果陆续地发表在意大利的《利纳西塔报》。她在哲学、语言学、心理学和精神分析学之间进行跨学科的研究, 针对西方符号象征文化体系中的性别差异进行深入的分析, 取得了突出的成果。伊里加雷从语言和论述的结构解构出发, 从后结构主义的立场和观点对传统的两性关系进行“解构”, 同时深入批判以父权中心主义为主轴的传统两性关系, 批判以两性分别为基础所建构的人类文化基本模式, 试图建构一个以新的视野进行观察的“另类”文化 (Irigaray, L. 1973; 1974; 1977; 1979)。伊里加雷所写的《这个非唯一的性》 (*Ce sexe qui n'en est pas un*, 1977) 等著作, 进一步将西蒙·德·波伏娃的哲学理论论证推向深入, 直接为后现代女性主义提供理



论基础。伊里加雷和克里斯蒂娃的著作，标志着后现代女性主义在理论上的成熟，从而也为后现代女性主义社会政治运动的发展及其政策策略的制定起了推动作用。

以伊里加雷和克里斯蒂娃为代表的当代女性主义思潮，在思想理论建设方面，首先把批判矛头指向西方传统文化的核心部分及其基本原则。她们尤其批判流行于传统文化中的“基础主义”（*foundationalisme*）和“本质主义”（*essentialisme*）。正是在这点上，后现代女性主义在思想理论方面的批判成果直接地推动了后现代主义整个思潮的发展和系统化，当然也为后现代女性主义运动的政策策略本身提供了最坚实的理论基础。其次，后现代女性主义在思想理论方面集中地批判了各种传统文化的二元对立论述，特别是集中批判有关权力和道德的传统论述。同样也正是在这点上，伊里加雷的研究成果直接地促进后现代主义整个思潮的发展。在此，伊里加雷的后现代女性主义所进行的理论思想批判，涉及到西方传统文化，特别是现代资本主义文化中那些从来未曾被触及到的“禁忌”部分，使整个后现代主义对传统文化的批判，真正地达到了长期未被动摇的最深部分。这里指的首先是有关“性”和“身体”部分的传统原则和基本论述。在西方文化史上，可以说只有到了后现代女性主义思潮出现的时刻，才开始猛烈批判西方传统有关“性”和“身体”的论述和原则，并把这些论述和原则，同整个西方理论知识体系和社会文化制度联系在一起加以考察。福柯在批判西方传统文化及其论述体系时，特别强调，有关禁欲主义实践规则（*une pratique ascétique*）的部分，构成为传统文化的核心。因此，任何对于传统文化的批判，如果不深入触动其中有关禁欲主义（*l'ascétisme*）实践规则的部分，而只是停留在表层的分析，就不可能彻底动摇传统文化。接着，福柯又进一步将这一核心部分称为“自身对自身的操纵运作”（*un exercice de soi sur soi*）的学问，是西方人的一种基本生存方式（Foucault, M. 1994, IV: 709）。因此，伊里加雷等人的现代女性主义对于有关“禁忌”论述的各个部分的批判，实际上也在很大程度上批判了西方传统生活方式和生存形式，为一种崭新的生活方式的诞生作了思想上的准备。

伊里加雷的后现代女性主义，并不满足于以往传统女性主义对父权主义的批判成果。以往女性主义在批判男性中心主义的时候，只提出男女平等的要求，而且仍然接受传统形而上学的二元对立论证模式。因此，以往女性主

义并未跳出父权主义的思考模式，而她们对男性中心主义的批判最终都重新陷入父权主义的圈套并归于失败。

伊里加雷充分意识到，男性中心主义的西方传统文化的核心部分，本来就是语言论述体系，而传统语言论述体系又建立在以男性为中心的旧语言结构基础上。

伊里加雷根据她在语言学、心理学、哲学和精神分析学的研究成果，认为传统语言是一种对男性优惠的语言，因为它是以“声音/意义”的二元对立模式而建构出来的，而它在运用过程中，始终都是以男性作为主体进行论述的。西方传统语言的这种结构，又随着占统治地位的逻辑中心主义原则，随着这种原则对于男性主体地位的正当化而不断加强。所以，不论就语法或逻辑规则而言，这种对男性优惠的语言，又是一种男性单数和以男性为中心的单向性语言。关于这一点，法国当代女性主义理论的早期奠基人西蒙·德·波伏娃早在《第二性》中就有所论述（Beauvoir, S. de 1949, I: 14-16）。传统的父权主义正是利用这种男性单数和以男性为中心的单向性语言而不断地再生产对女性进行压迫的观念和制度以及整个社会文化体系，从而将父权主义社会文化制度和对女性的压迫永久化。

借助于传统语言结构和传统语言论述而不断再生产的整个西方文化，又运用长期掌握社会政治、经济和文化统治权的男性，将本来完全属于自然性质的男女两性差异，发展并巩固成为男性父权主义文化。关于这一点，西蒙·德·波伏娃早就指出，在西方文化中，“两性的关系并不是两种电（阳电和阴电）和两个极端的关系，男性同时地表现为阳性和中性，以至于在法语中以‘男人们’（les hommes）指谓整个人类（les êtres humains）”（Ibid. : 14）。同样地，在西方各国的语言中，“阳性”和“肯定的”、“积极的”以及“正面的”，都是同一词（the positive; le positif）。也就是说，“男性”，不但代表男性、阳性一类，而且以冒牌的然而又被巧妙地正当化的“中性”的面目和形式而出现，以至使它成为整个“类”的代名词。在这种情况下，作为“阴性”的女人也就自然地变成为“消极的”、“被动的”、“否定的”和“反面的”，而女人也因此处于被决定和被限制的地位，被剥夺了一切平等的双向互动性。

根据传统的单数和单向的语言，女人永远是“非男人”，而且女人永远是“他者”。这样一来，女人也永远没有自我。女人只能以“人家”来自

称。在说话和论述中，女人只能以被动语气和被动式表达或被表达。

对于法语和西方各国语言的传统论述中所定位的女人，对于传统论述中女人的被动和被统治地位，伊里加雷并不打算仅仅在语言论述范围内加以讨论，也不愿意仅在语言结构中探索其性质。对她来说，西方传统论述对女性的各种说法，虽然具有语言学和逻辑学方面的深刻根源，但更重要的是源于西方传统文化的形而上学基础。因此，伊里加雷对于传统女性论述的语言学、符号学和精神分析学的批判，都同时地以对于传统西方形而上学和哲学体系的批判作为基础。在她的《这个非唯一的性》（*Ce Sexe qui n'en est pas un*, 1977）的著作中，她说：“谈到女人或者以女人身份说话，都不是说女人或女人说话，因为这并不是关于女人成为客体或主体的那种论述的形成和生产的问题。”（Irigaray, L. 1977: 133; 1985b: 135）伊里加雷不同于其他后现代女性主义者，她所关怀的重点是目前已经流行于社会文化生活中的西方语言论述的哲学基础的问题，因为她认为这是批判整个父权主义文化的核心和关键。如前所述，她也同意要彻底批判关于女性的传统论述，并认为这种批判活动是批判整个传统文化的重要构成部分，也是积极开展后现代女性主义运动的社会实践刻不容缓的要求。但是，所有这一切，都没有比批判和摧毁传统哲学形而上学基础来得重要。也许，我们可以在伊里加雷的后现代女性主义著作中，典型地看到后现代女性主义批判传统女性论述的一个模式，这种模式是同其他的后现代女性主义对传统女性论述的批判同时存在并相互补充的。

伊里加雷指出：“女性性征的理论化，一直是在男性的参数内进行的。”（Irigaray, 1977）伊里加雷以弗洛伊德的精神分析学为例，批判弗洛伊德总是从男性性征与性欲为基准，分析女性的性征及性器官的功能。弗洛伊德竟然认为，在女性性欲和性格发展的过程中，如果女性未能成功地以男性性征和性欲为参数来跨越各个关键阶段的话，她们就会在发育上出现不正常现象。例如，在女性性征发育到一定阶段时，会出现女性阴蒂主动化的男性化倾向，而且，这种女性阴蒂主动化的男性化倾向，还必须同女性阴道被动化的女性化倾向协调起来。否则，女人的性征和性欲就会出现“异常”。伊里加雷指出，弗洛伊德等人显然是从男性性欲及其性活动的经验为标准，对女性性征和性欲进行扭曲。男人以及男性精神分析学家从男性的标准，把女性阴蒂当成“小阴茎”，并以男人不存在“阉割情结”为理由，想象女人会把

阴蒂当成“小阴茎”来进行自慰和手淫，发泄她们的性欲。而且，弗洛伊德等人还把女人阴道当成男性阴茎的“家”，如果阴道不接纳阴茎的话，女人似乎就会自然地进行手淫。伊里加雷说：“依据这些理论家，女人的性感似乎仅仅是阴道而已，简直无法与阳具相比；或者，女人阴道不过是‘空洞’或‘包裹’而已，只是在性交时为阳具提供包围和摩擦的刀鞘，某种‘非器官’，一种用来翻转来按摩自身的男性化器官。”（Irigaray, 1977）

伊里加雷还指出，精神分析学的这种性观念是不会正确地谈论女人的性快感的。“对于女人来说，‘缺乏’（absence）、‘萎缩’和‘羡慕阳物’，才是她们的命运，因为阴茎被看做是唯一有价值的性器官。……女人的欲望的存在，仅仅是为了有朝一日获得男性器官的等同物。”“女人只是男人进行臆想的一种比较方便的助动器罢了。女人所体验的快感，首先只能是一种受虐的快感，把自己的身体出卖给不属于自己的欲望，使自己处于那种人所共知的依附状态。……毋庸置疑，这个古老的文明不会只有一种语言、一套字母，女人的欲望绝不会像男人的欲望那样，只有一种语言。但是，她的欲望可能被自古希腊以来支配西方的逻辑掩盖罢了。”“女人的快感主要来自触摸而不是观看。她由此进入一种支配性的观睹经验，却再次表明她是被动型的：她将是一个美的对象。她的身体因此而被色情化和妓女化，在展览和羞怯之间进行双重运动，以激发她的‘主体’的本能。但是，她的性器官再现了‘无可观睹’所带来的恐惧。在这个再现和欲望系统里，阴道是再现的窥视目标上的洞孔。希腊雕像已经承认，必须从再现场景中排除和抛弃这种‘无可观睹’的性器官。从此，女人的性器官在艺术作品中离开了再现场景，她的‘裂缝’终于被缝合了。”（Ibid.）

作为后现代女性主义批判传统女性论述的一个模式，伊里加雷特别重视构成西方传统女性论述的那种所谓“理性的情感化基础”（The *passional foundation of reason*）。这个特殊概念具有特别重要的意义。首先，“理性的情感化基础”指的是传统女性论述赖以存在和巩固的理性基础本身。其次，它又是指这种理性基础如何在长期的传统文化再生产过程中不知不觉而又顽固地渗透到整个西方人的情感中，也就是深深的“内在化”，从而使这种经文化再生产而纳入心态结构的情感，逐渐地自然化或“中性化”，在潜意识中实现它的正当化和普遍化。再次，它同时也是指这种内在化的理性基础所经历的语言再论述化过程。最后，它又是指这种理性基础在整个西方文化制

度和人的心态中的“散播”或“扩散”（*dissémination; diffusion*）过程。

上述第一方面的意义，当然是指传统女性论述的哲学基础。我们在论述后现代女性主义思想观和行动策略的时候，曾经系统地回顾后现代女性主义形成前所经历的漫长“史前史”阶段。在史前史阶段，整个传统女性主义都显示出对于传统哲学形而上学批判的忽视。这也正是传统女性主义最终未能摆脱传统文化羁绊的主要原因。在这方面，法国后现代女性主义思想家所作出的贡献是很突出的，也是不可取代的。伊里加雷继承和发扬西蒙·德·波伏娃等前辈的哲学批判传统，同时也广泛吸收男性后结构主义和后现代主义思想家的哲学批判原则，使她在当代后现代女性主义思想家中独树一帜。伊里加雷意识到，在人类文化形构和再生产过程中，哲学的一般化和抽象化，将文化再生产和发展中的一切运作机制及其成果固定化，并以系统理论的模式，成为指导人们言行的世界观和人生观，也成为指导各种认知活动和科学研究的认识论和方法论基础。理性一旦作为世界观、人生观、认识论及方法论，反过来又在人们的一切言行中，特别是在各种论述中，贯彻和加强已经被哲学化的那些原则，尤其是被正当化的那些男性父权制的文化的各种论述。在传统西方文化的形成和发展过程中，哲学化、神学化、知识化、艺术化、社会化和语言论述化的过程是同时进行的，而哲学化是这个过程中的最核心和最优先的部分。这是从古希腊西方传统文化建构时期早就确定下来的。为此，批判西方传统女性论述，首先不但必须当成是对于哲学化、神学化、知识化、艺术化、社会化和语言论述化整个过程的批判的一部分，而且也必须把其中的哲学化解构摆在中心地位。

要完成对于传统理性论述的哲学批判，除了深入揭露西方传统哲学形而上学的思维模式和论证体系以外，除了揭露这些传统哲学形而上学对于女性的社会文化地位的理论论证以外，还必须形成和建构一种由女性自身所进行的哲学理论反思。当然，伊里加雷并不打算建构一个同男人直接相对立或与男人相隔离的独立女性哲学。她所要建构的是重新思考整个人类社会历史及其文化结构，并在其基础上，抛弃以唯一的“性”作为思考主体的哲学原则。在这方面，伊里加雷从拉康、德里达和福柯的后结构主义理论和方法论中吸收了不少有益的因素。所谓“去中心”的哲学论述和语言论述模式，成为了伊里加雷批判传统哲学和建构新哲学的典范。正如勒德福（*M. Le Doeuff*）所指出的：“女性主义的职责是朝向普遍性（*towards universality*），

她必须超出和揭示不单纯关怀女人而已的现实性。”(Le Doeuff, 1989: 275)显然,伊里加雷对于传统理性论述哲学基础的批判,不再重复传统女性主义以“女性主体化”取代“男性主体化”的理论思考模式,而是从普遍化的角度,试图通过“去中心”的理论思考程序,彻底取代作为男性父权主义和整个传统文化的哲学理论基础的“二元对立主客体模式”。

伊里加雷的第二方面哲学批判重点,是将哲学和人类学、社会学、心理学和语言学的理论思考结合在一起,注重从一般化和普遍化的观点,探索男性父权制文化和传统文化的哲学原则的整个内在化过程。在这方面,由拉康所开创的“语言心理哲学形而上学批判”的研究成果,由福柯和德里达所分别进行的“哲学语言心理论述的解构”以及德勒兹运用的“心理语言综合精神分裂法”,都对伊里加雷的上述批判提供了深刻的启发。作为一位后现代主义者,她在将文化、心理、语言和思想的哲学批判壮大成为跨学科多元性批判方面,取得了重大成果。这也就是伊里加雷所进行的女性传统论述哲学批判的重要特色。在上述跨学科的哲学多元研究中,精神分析是中心部分。所以,伊里加雷也曾经在某种意义上将自己的方法称为“使哲学家们精神分析化”的方法(A method of psychoanalysing the philosophers)。

在分析男性父权文化统治下的女性传统论述的内在化过程时,伊里加雷创造性地提出“女性想象力”的新概念,以此取代传统内在化过程中的“象征化”程序。在她看来,女性想象力可以克服传统文化象征化程序中偏向男性主体化的倾向,同时也通过女性想象力实现一种哲学形而上学思考的“去中心”过程,避免以男性为中心向女性强制性地灌输整个象征化的社会文化体系。伊里加雷指出“我们整个西方文化都建立在谋杀母亲的基础上”(toute notre culture occidentale repose sur le meurtre de la mère)(Irigaray, 1981: 81)。传统西方心理学、社会学和弗洛伊德精神分析学,在分析内在化和社会化过程时,总是把重点放在所谓的“俄狄浦斯恋父情结”形成之后的幼儿成长过程各阶段,从而集中说明个人心理实现社会化、内在化和整合化过程中男性父权中心的确立机制。伊里加雷与此相反,将哲学理论思考内在化过程的重点转向她所说的那种“前俄狄浦斯阶段”(pre-Oedipal phase)的分析。她指出:“母女关系是整个黑暗大陆的黑暗大陆(the mother-daughter relationship is the dark continent of the dark continent)。”(Ibid.: 61)她又说:“‘母/女’关系以及‘母亲/女儿’构成为我们社会中一切问题的极端

爆炸性的核心。只有思考它，并不断改变它，才能从基础方面颠覆整个男性父权制序。”（Irigaray, 1981: 86）显然，在批判男性父权文化及其内在化过程时，伊里加雷从精神分析学和语言学的角度看到了“象征化”（symbolize）程序所起的决定性作用。如前所述，西方传统文化中的象征化，采取“符号/意义”的二元对立基本模式。这种象征化，不论在个人心理意识成长过程中，还是在集体意识的社会化和整合化的过程中，始终都占统治地位。为了避免重复这种象征化过程，同时为了克服象征化过程所引起的一切社会文化后果，伊里加雷转向象征化以前的女性想象化过程。女性想象化是婴儿同母体采取“肉体对肉体的直接接触关系”的阶段的原始思考模式。这种思考模式构成个人和整个人类思考和行为方式以及整个文化体系的出发点。但是，长期以来，传统西方文化将这一阶段的思考模式撇在一边不加以考虑和考察，忽略了它在个人心理和社会文化整体形成过程中的决定性地位。她指出，整个西方社会和文化制度都是建立在母亲的生产者和再生产者的角色的基础上，而西方文化的发展却反过来扼杀母亲的作用。因此，只要我们动摇整个社会文化秩序的基础，一切事情也都改变了（Ibid. : 81）。

#### 第四节 克里斯蒂娃

克里斯蒂娃首先是从符号论和精神分析学出发，对传统文化进行解构，并深入研究男女两性关系及其同整个文化的关系（Kristiva, J. 1969; 1970; 1974a; 1974b; 1975; 1977; 1979）。

正如本书第五章第十一节所已经指出的，克里斯蒂娃同德里达一起为发展解构主义的新符号论作出了重要贡献。她是一位天才的语言学家、符号论者、哲学家和文学家。她的著作，不论是关于文学，还是关于哲学和符号论方面，都同时包含着独特的女性主义思想和理论。

她善于将哲学、文学和符号论结合在一起，以其创造性的风格和手法，揭示当代社会中贯穿于日常生活、语言、礼仪、习俗和制度中的各种靠符号游戏所显示的男女不平等的普遍现象。对于这种已经根深蒂固的西方社会中流行的社会文化现象，克里斯蒂娃给予了非常尖锐的批判。再加上她在哲学理论方面的优异思考天分，使她的作品一方面表现出语言使用及其优美风格



的强大说服力，另一方面又体现出理论论述和论证方面的卓越效果。

1972年在巴黎召开“阿尔托—巴岱：走向文化革命”的研讨会。克里斯蒂娃在会上发表了重要论文《审理中的主体》。她通过对于阿尔托诗歌语言的分析 and 诠释，揭示她自身作为一位理论家，在理论思考过程中所感受到的主体性。这位女性理论家尤其深刻体验到主体在确立过程中所遭遇的种种限制。这不是作者个人的特殊经验的总结，而是带有普遍性和一般性的社会文化批判意义。

克里斯蒂娃指出，任何一种理论论述的建构，都不可避免地要首先同统治着社会文化整体，特别是理论界的占优势权力系统进行斗争。这些号称“权威”的理论检验机制和组织力量，不会轻易地让任何一种具有创造性的理论创见通过其审核。在这种情况下，作为理论思考和创造主体的理论家，只能凭借其自身的经验和能力，一步一步地渗透到设有重重规则的原有意识形态理论场域。如果说所有的理论家都必须以其自身的主体性经验接受这种考验的话，那么，作为一位女性理论家，其主体性及其遭遇又将是如何呢？

克里斯蒂娃非常敏锐地指出了这场检验中首先面临的语言符号闸门的严重性。克里斯蒂娃试图尽可能使自身超脱各种主观的限制和条件，走向所谓客观的中立地位，接受所谓“元语言”的最抽象场域的审核，“以便表达这个即便不理解但却又使她不得不忍受痛苦的过程的逻辑，尽力进入所谓实证主义理论的中立性”（Kristeva, 1977）。

就在这场有关理论主体的审理过程中，克里斯蒂娃面对着拉康、马克思、黑格尔和阿尔托的主体论的检验。克里斯蒂娃通过对于流行于整个社会文化领域中的主体逻辑的分析和批判，揭露了当代社会整个社会文化体系对于女性思想及其社会文化命运的顽固排斥（expulsion）和践踏。

在对待拉康等人的精神分析学主体论方面，克里斯蒂娃充分肯定了德勒兹和瓜塔里所作出的贡献，因为他们两位在其《反俄狄浦斯》书中已经严厉地批判了弗洛伊德等人的精神分析学的父权中心主义实质。拉康尽管比弗洛伊德向前走了一大步，试图更彻底地摧毁传统父权中心主义文化体系及其逻辑，但拉康仍然无法跳出以阳具为中心的精神分析原则。拉康确实发现了主体并非像传统理论所说的那样是“统一”的思考单位，而是一种“分裂”的结构，而且它产生于“缺乏”、“无”和“虚空”，是由换喻形式所代表的不可能事物，表达以隐喻形式而掩饰的主体的未能得到满足的欲望。在这种

形式结构中，所谓主体最后竟然是“以父亲的名誉”（au nom du père）而站立的主体。而在这种靠血缘关系确立的主体的外面，还要披上社会文化性质的主体的外衣，即家庭的、国家的或某一团体的主体等。拉康的贡献，就是指出了一切对于设立主体具有决定性意义的社会文化审核，都是立足于“以父亲名誉”的“阳具”（le phallus）上，是阳具的无止境的指向他者的欲望，不断推动主体化的过程。就其客观效果来看，拉康的精神分析学更彻底地揭露了传统社会文化审核的父权中心主义性质。克里斯蒂娃看到了精神分析学的这种积极贡献，因为它所发现的主体，“只不过是一个瞬间，一个注意的时刻，一种静止”，一个终归都要被统一的“空间动力”。主体还走得更远，甚至排斥潜意识与意识、能指与所指的划分。也就是说，甚至排斥主体和社会秩序所借以构成的那种审核。

但阿尔托在他的诗歌创作中所采用的“言语不清”和“喷发”，都直截了当地拒绝语言及其系统所进行的象征游戏，调动被这种功能所压抑的一切冲动，以便构成它真正的自身。阿尔托主张以身体的冲动，而不是靠语言，来构成一个破碎的表达方式，这是一种非符号性和象征性的生物和社会物质性的、毫不耽搁和毫无延异的投资。克里斯蒂娃如同德里达一样，高度评价阿尔托的表达方式及其对于主体的排斥策略。

克里斯蒂娃在阿尔托的反语言表达方式中，看到了破碎的主体只能在人的自然的身体的直接表达体现出来。克里斯蒂娃把这种以身体作为主体形成过程的场所，称为“容器”（chora）。克里斯蒂娃特别指出：早在希腊的文献中，chora 就意味着一种可以容纳一切运动和矛盾的“母体”，它是混沌的场所，是一切“存在”和“生成”变为稳定物以前的序曲，其中的任何一个因素，都是相互差异的。柏拉图甚至说，chora 是“上帝不在那里”的桃花源，一种永恒的第三自然（Plato, *Timaeus*）。克里斯蒂娃表示，她使用 chora 这个语词是为了表述“一个过程的组织”，一种安置主体化过程中所出现的一切冲动和矛盾的组织。她把它当成一种跨越一切具体的身体并与女性的身体进行游戏的组织。克里斯蒂娃强烈谴责流行于当代社会中的“阳物文化”对于女性的专制，她跟随着阿尔托的身体直接表达方式，发现脱离了语言神学系统统一性约束的主体化过程，将是女性身体在当代社会中所遭受的那种悲惨的命运。克里斯蒂娃明确地看到了：“语言的结构是主体化过程的障碍。它们阻止过程使之固定，使主体化过程屈从于相互牢固地联合在一起

的语言和制度的统一。整个系列的统一，包括语言的、认知的、概念的、制度的、意识形态的、政治的和经济机制的统一，都与这个主体化过程相对立，使之封闭、升华，置于‘魔力’之下，并通过‘魔力’而破坏它。”（Kristeva, 1977）克里斯蒂娃认为，显然是整个社会文化制度和实际的社会力量共同联合起来，迫使女性在所有的主体化过程中遭受厄运，压制其在整个社会文化体系的最底层。克里斯蒂娃为女性所找到的出路，就是像阿尔托那样，颠覆传统的语言和文化体系，排斥各种符号系统和理论论述系统的同一化过程，勇敢地走向使自身主体粉碎的革命道路，宁愿在无语言文字和符号体系的困境中自由地生存，也贬抑接受任何形式的逻辑和规则的约束。

## 第十二章 阿兰·图雷纳的社会运动理论

### 第一节 当代社会运动的探索者

在当代法国著名思想家中，有许多经历了激烈的社会运动，并以他们自己的实践活动，表明他们对于整个社会生活的无限关怀。阿兰·图雷纳（Alain Touraine, 1925— ）就是这一批随社会文化生活的脉搏和节拍而造就出来的思想家和理论家之一。他也和其他积极参与社会实践的当代法国思想家一样，有过光辉的受教育过程和辉煌的学术研究成果。他在青年时代曾经是法国最有名望的巴黎高等师范学院的学生。在校内同当时非常著名的学者一起，探索过西方理论中的最关键问题，也同他们一起探讨过法国社会文化的实际危机，并试图从学术和理论的方面为改造社会寻找合理可行的出路。他于1945年毕业于巴黎高等师范学院后，便长期在巴黎高等社会科学院担任研究员，并于1959年起创办《劳动社会学》（*Sociologie du travail*）杂志。他对于劳动社会学的研究，紧密地同对于劳工运动的实际问题的历史经验总结结合起来。从60年代起，在积极参与并指导实际的社会运动的过程中，他发表了大量的学术著作，奠定了他在理论界的地位。他和美国社会学家贝尔（Daniel Bell, 1919—2001）一起，不约而同地提出了“后工业社会”（la société post-industrielle）的概念和有关理论，对于1960年代后的资本主义社会的全新变化，进行了非常深刻的观察和分析，并累积了一系列的经验调查数据，作为论证其社会观点的实际证据。接着，又随着80年代后信息程序化的社会（la société programmée）的到来，阿兰·图雷纳及时地再提出新的信息程序化社会的社会运动理论。阿兰·图雷纳指出：“现代社会向信息程序化社会的过渡，并不是不间断地进步的一种连续的过程。后者戏剧般和缓慢地替代前者，就好像在19世纪，从政治社会过渡到经济社

会，或者，如同从商业与权利的社会过渡到工业社会和阶级斗争时代一样。从1968年起，我们曾经亲身经历过工业社会以及它的文化领域、它的社会行动者和它的政治行动形式的危机和衰落。这个危机到20世纪80年代初达到其顶峰。我们所看到的‘计算的世界’（the world of calculation）同‘文化同一性的世界’（the world of cultural identity）之间的冲突，达到非常尖锐的程度。而且，我们也发现威胁着地球的危险，如果我们继续实行一种不加控制的增长政策的话。”（Touraine, 1995: 360）所以，他的整个关于社会运动的理论论述，都是以他对于当代西方社会变迁的观察和分析为基础而提出来的。

阿兰·图雷纳的著作不只是理论研究的结晶，也是社会运动实际经验的总结。他的著作包括《勒尼奥汽车厂工人劳动的演化》（*L'évolution du travail ouvrier aux Usines Renault*, 1955）、《来自农村的工人》（*Ouvriers d'origine agricole*, 1961）、《行动社会学》（*Sociologie de l'action*, 1965）、《工人与技术变迁》（*Les travailleurs et les changements techniques*, 1965）、《工人意识》（*La conscience ouvrière*, 1966）、《廉租屋：一种小资产阶级的社会》（*Le HLM-une société petite bourgeoise*, 1966）、《工人与技术的进步》（*Les ouvriers et le progrès technique*, 1967）、《巴黎地区工业企业的动员力》（*Mobilité des entreprises industrielles dans la région parisienne*, 1968）、《后工业社会》（*La société post-industrielle*, 1969）、《美国的大学与社会》（*Université et société aux Etats Unis*, 1972）、《1968年五月运动或空想的共产主义》（*Le mouvement de Mai ou le communisme utopique*, 1972）、《社会的生产》（*Production de la société*, 1973）、《人民的智利的生与死》（*Vie et mort du Chili populaire*, 1973）、《保卫社会学》（*Pour la sociologie*, 1974）、《致一位女学生的信》（*Lettre à une étudiante*, 1974）、《依赖的社会》（*Les Sociétés dépendantes*, 1976）、《看不见的社会》（*La société invisible*, 1976）、《在危机之外》（*Au-delà de la crise*, 1976）、《历史的欲望》（*Un désir d'histoire*, 1977）、《语音与观看》（*La voix et le regard*, 1978）、《学生的斗争》（*Lutte étudiante*, 1978）、《某一种左派的死亡》（*Mort d'une gauche*, 1979）、《后社会主义》（*L'après-socialisme*, 1980）、《社会运动与社会学》（*Mouvements sociaux et sociologie: Actes du Colloque de Cérisy*, I 1979 and II 1981）、《当代社会运动：行动者与分析人员》（*Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et Analystes*, 1982）、《反核子的预

言》(*La prophétie antinucléaire*, 1980)、《反对国家机器的国度》(*Les pays contre l'Etat*, 1981)、《工人运动》(*Le mouvement ouvrier*, 1984)、《行动者的回归》(*Le retour de l'acteur*, 1984)、《话语与鲜血:拉丁美洲的政治与社会》(*La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, 1988)、《现代性的批判》(*Critique de la modernité*, 1992)、《什么是民主制》(*Qu'est-ce que la démocratie?* 1994)、《给里奥奈尔等人的信》(*Lettre à Lionel, Michel, Jacques, Bernard, Dominique...et vous*, 1995)、《对于1995年12月罢工的反思》(*Le grand refus. Réflexions sur la grève de décembre 1995*, 1996)以及《我们能否生活在一起》(*Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, 1997)等。

阿兰·图雷纳的上述学术生涯及其主要成果,是紧密地同他本身所参与的社会活动联系在一起。阿兰·图雷纳从学生时代起,就是一位积极参与社会运动的“左派知识分子”。早期受到的马克思主义的影响,使他非常同情被资本家剥削的劳工大众。因此,他很早就投身于劳动社会学的研究。在1968年的学生运动和工人运动中,阿兰·图雷纳和萨特、马尔库塞等人一起,不但实际参与运动,同学生、工人一起造反,而且,还亲自到勒尼奥汽车制造厂,组织工人罢工,同时进行实际调查。1968年运动失败以后,阿兰·图雷纳和其他一些原本倾向于马克思主义的左派知识分子,纷纷脱离传统的左派队伍,较多地从事独立自主的学术研究工作,并以学术研究活动作为自己参与社会运动的一种特殊形式。阿兰·图雷纳同时也越来越放弃原来他所赞同的理论观点,例如他不再赞同传统的历史主义,也不再相信关于“解放”和“进步”的概念。“我们再也不相信‘进步’,我们再也不相信更大的繁荣会导致民主化和幸福。”(Touraine, 1995: 371) 20世纪80年代之后,阿兰·图雷纳发现西方社会已经改变成为信息程序化的社会,而“在国际范围内,不平等现象越来越尖锐化”(Ibid.: 359)。因此,他更集中地探索造成社会不平等和不安定的“现代性”本身,试图全面批判“现代性”,揭露现代社会的各种非正义现象,特别是对高度发达和繁荣的“后工业社会”及信息程序化社会,进行无情的批判,揭露在西方后工业社会和信息程序化社会中各种所谓“先进”的科学技术的消极的社会应用,也批判所谓“福利政策”的虚假性及其失败。他尤其关心当代社会中所出现的大量“被排除现象”(le phénomène d'exclusion)。他认为这种“被排除现象”是对于当代社会民主制及其福利制度的最大讽刺。为了继续推动当代信息程序化社

会的发展，组织社会运动是必由之路。“民主制是在国家与社会行动者之间的一种政治中介，而不是管理社会的一种合理途径。”（Touraine, 1997 [1994]: 59）社会行动者只有借助于社会运动，才能不断调整他们同国家以及整个社会的关系。当然，“必须在社会运动与暴力之间作出非常明确区分，因为暴力的观念既同民主制，也同社会运动本身的基本理念相对立”（Ibid.: 58）。阿兰·图雷纳所主张的社会运动，一点也不等同于旨在建构专制和极权社会的任何诉诸暴力的社会革命运动。为此，阿兰·图雷纳试图在合理化和主体化的紧张关系中，以社会运动作为基本手段，寻求改善现代社会结构及其实际运作的正确逻辑方案。阿兰·图雷纳承认，他是一方面维护关于发展的自由主义概念，在另一方面，又支持一个主体的概念，因为这种主体概念是直接地同那种把人描述成一个非社会存在的个人主义相对立。换句话说，阿兰·图雷纳既肯定关于主体的概念，又支持社会运动（Touraine, 1995: 262）。

## 第二节 当代社会运动与现代性

现代社会在近半个多世纪的演变，特别是经历了“后工业社会”和“信息程序化社会”的最新两个阶段之后，目前呈现为政治上的高度民主化和制度化，经济上的空前繁荣，科学技术的惊人进步，日常生活模式实现了高水平的消费化。在这样的社会中，究竟还会不会发生整体性的社会动乱？各个社会阶层之间会不会出现不协调？经正当化程序所产生的政府统治机构会不会同社会共同体发生冲突？全球范围内各个地区和国家之间会不会发生战争？所有这些问题，实际上向当代社会的基本结构及其正当性提出了很大的疑问。近50年来的事实已经显示当代社会本身的高度不稳定性。而在局部性或整体性范围内所发生的动乱和不稳定，有很大的一部分同近年来连续发生的社会运动有密切关系。所以，深入研究当代社会的社会运动就成为了一项非常重要的学术任务。因为这项研究的结果，将有利于人们更好地了解当代社会的性质及其基本问题，不但对于统治者，而且，尤其对于绝大多数的被统治者来说，是非常重要的。

阿兰·图雷纳认为，当代社会的各种社会运动是现代社会本身的性质所



决定的（参看拙著《当代社会理论》，台北五南版，1071～1084页）。换句话说，当代社会的社会运动的性质及其根源，就存在于社会本身。为此，现代性（la modernité）已经成为当代社会研究的一个焦点。这不仅是社会理论研究本身的逻辑所导致的结果，也是当代社会内在的问题及危机的日益尖锐化和明朗化的产物。为什么现代性的存在及其发展，反而使现代性本身陷入一种严重的吊诡和荒谬状态？按照阿兰·图雷纳的看法，这是现代性（la modernité）的性质所决定的。他说：“现代性就是理性与主体之间的一种紧张关系。”（Touraine, A. 1995: 205-206）在阿兰·图雷纳看来，现代性之所以存在着严重的矛盾和吊诡，是因为它本身本来就具有两面性：“现代性并非单纯是一个单一的形象。现代性有两个面目，而且，这两方面是相互观望的。这两个方面就是合理化与主体化。”（rationalization and subjectivation）（Ibid. : 205）

阿兰·图雷纳认为，为了正确地探讨现代性的问题，首先必须避免重复以往由古典社会学和社会主义学说的各种主张。阿兰·图雷纳严厉批判传统的和古典的社会学和社会主义观点，包括马克思主义理论。古典社会学和社会主义意识形态，往往自诩以关怀社会命运为其基本宗旨，但近200多年的历史证明，不管是古典社会学，还是社会主义意识形态，都未能真正解决现代社会的矛盾，也未能阻止现代社会一次又一次地经历深刻的危机，以至于整个社会为此付出了巨大的代价，造成越来越多的社会大众遭受不合理的苦难和伤害。阿兰·图雷纳针对当代社会的性质及其结构的变化，总结以往各种历史经验，认为只有以新型的社会运动理论和实践，才能为现代社会提供新的出路。“经典的社会学现在受到了挑战。它的行动者与社会体系相适合的理论，看来并不像是‘自然的’，而我们也不再相信一种普遍的理性可以战胜特殊的利益。根据现代许多优秀的社会学家的看法，恰恰相反，现代社会是由社会体系与行动者之间的破裂所控制。权力集中化，而金钱的流通、影响及信息等，都被少数有限的群体所操纵。所谓‘社会整合’，现在可以诠释为由权力中心所实行的对于社会行动者的控制，而社会行动者越来越受到操纵。同时，那些社会行动者的角色，并不以他们在社会市场中所占据的位置来界定。也就是说，并不是依据社会行动者本身的利益，也不是依据他们的主体性来界定。而他们的主体性，本来是社会行动者反对组织化的社会对于他们的控制、维护他们的自由和捍卫他们自身的同一性的唯一手段。他

们的同一性和主体性，就意味着维护每一个族群的文化特殊性、语言、宗教和领土。”（Touraine, 1995: 353）

在西方现代社会的发展过程中，阿兰·图雷纳认为，存在过两种相互对立的模式，都是不可取的。第一种模式就是只有社会体系而否定社会行动者；第二种是相反，只承认社会行动者而不要社会体系。他认为，第一种模式曾经出现于20世纪的70年代，而第二种模式则在20世纪80年代曾经占统治地位。在20世纪70年代，之所以出现第一种模式，是因为受到空想共产主义的影响而在1968年兴起的轰轰烈烈的社会运动陷于失败，导致整个社会处于社会理论“冰冻时期”，而社会运动也受到镇压，处于低潮，致使社会不平等现象不断重生。在这一时期，最典型的社会理论，就是“结构的马克思主义”。他们以很少的社会统计数据为依据，向社会提供一种新的意识形态，试图用“反现代性”（antimodernism）取代批判精神。他们的主要代表人物是阿尔图塞学派和普兰查（Poulantzas, 1974）。

但是这种只强调社会体系的社会理论，并没能长久地统治整个社会，因为整个社会实际上以其自身的逻辑向前发生变化。当这群人主张一切都是“不动”的时候，周围的一切都发生了变动。商品的消费、教育、生产技术与健康技术等都向前发展。这就是阿兰·图雷纳所说的“后工业社会”或“消费社会”的到来。现代社会以其迅速的步伐进入了新的发展时期，致使主张社会体系、否定社会行动者的社会理论，不攻自破。

但是，与此相反，由于20世纪80年代后消费商品的泛滥，科学技术的广泛应用，又导致自由主义意识形态的抬头，片面地主张只要社会行动者的个人自由，否定社会体系和社会制度的重要性。各种类型的自由主义或新自由主义意识形态不胫而走。他们以为，消费社会的到来意味着个人自由的增长，整个市场只是依据市场自由竞争的法规来运作。这种状况导致这一时期的许多社会理论，将“社会学人”（homo sociologicus）当做“经济人”（homo economicus）的一个部分。他们甚至不再以社会合理选择的模式，而是以种种有关行为的解释方式来说明社会行动者的行动模式。这种状况也导致种种消极情绪的滋长：“这是一种每个人只行动而无任何信念的时代。”

这个时期只承认社会行动者而否认社会体系的典型理论，就是由戈夫曼在50年代末提出的社会角色理论（Goffman, 1959）。

为了深入批判只重视社会体系、否认社会行动者的角色的理论，同时也

批判只重视个人行动者而否认社会体系的另一个极端的社会理论，阿兰·图雷纳在论述其现代性理论的过程中，不厌其烦地向两个极端的理论模式进行批判。

阿兰·图雷纳认为，现代社会已经呈现出两方面的极端因素：一方面是消费社会的出现，导致个人自由的新发展，个人进行自由选择的可能性空前增长；另一方面是社会控制日益强化，再加上科学技术管理方式的推广和普遍应用，使现代社会任何角落都逃脱不了社会控制的恐怖力量。就此而言，后工业社会也就是程序化的社会（la société programmée）。一个程序化的社会亦就是高度控制的社会体系。一个程序化的社会并不能挽救处于社会危机状态的工业社会。只有将依靠现代科学技术的程序化力量同社会运动结合起来，才能改造和推动当代社会的发展，解决其中的各种矛盾。

阿兰·图雷纳认为，不管是跨国性的世界贸易体系，还是新社区主义（new communitarianism）方案，都无法解决当代社会的问题（Touraine, 1995: 357）。正确的出路，在阿兰·图雷纳看来，唯有将原本被分离的“主体化”与“合理化”在新的社会条件下结合起来，创立一个尊重两者之间的内在紧张关系的新的社会运动理论。

阿兰·图雷纳认为，合理化与主体化是组成和推动现代性的两个既相互矛盾又相互内在联系的重要因素。在整个现代性的历史进程中，两者之间经常出现紧张的对立，又同时提供解决危机的可能性。正确地对待现代性的态度，应该是学会同一切差异性相处在一起，建构一个尽可能多样化的日益开放的社会。没有统一，就不可能进行沟通；反过来，没有多样性，死亡就战胜生活。我们不能通过牺牲其中的一方，来偏袒另一方。真正的民主制，不再是靠普遍性去战胜和克服特殊性，而是一种由一系列制度保障来维持和协调工具理性同实际经验的多样性的关系，并使社会交换同政治自由联系起来。在这一点上，阿兰·图雷纳赞同加拿大社会科学学者泰勒（Charles Taylor）的看法——民主制是以相互承认的政治为基础的（Taylor, 1992）。

### 第三节 后工业社会、信息程序化社会与社会运动

后工业社会（la société post-industrielle）在第二次世界大战结束之后的

到来以及信息程序化社会（la société programmée）在 80 年代后的到来，丝毫并不意味着西方资本主义社会从此进入没有任何矛盾的“完美社会”，也同样没有消除社会中的许多不合理和非正义现象，而只是改变西方资本主义社会原有的自由民主制的模式，改变了社会中各个阶级和阶层之间的相互关系。在这种情况下，西方社会仍然不可避免地存在发生社会运动的可能性。对于这种发生在新型的后工业社会和信息程序化社会中的社会运动，阿兰·图雷纳认为，必须从新的理论观点，并以新的研究方法进行分析和探讨。他认为，这种社会运动的性质和开展模式及其出路，都已经完全不同于古典的资本主义社会的社会运动。再也不能沿用原有的社会理论和方法对之进行分析。马克思主义固然曾经对资本主义社会中的社会运动提出了自己的特殊见解，并在一定程度上曾经对解决社会运动作出了某种贡献，但它在许多方面已经过时和不再适用于当代社会的新状况。为此，阿兰·图雷纳在总结法国及西方社会的近 200 多年的历史经验的基础上，在对于当代后工业社会和信息程序化社会的社会结构及其社会阶级的构成进行广泛的观察和分析之后，提出了新型的社会运动理论。他认为，当代后工业社会和信息程序化社会的社会运动，并不是完全消极性的运动，而带有积极的和正面的意义。当代后工业社会和信息程序化社会的社会运动，就其不断向社会占优势的社会势力进行挑战而言，就其不断地从理论和实践两方面进行实际的批判而言，是推动当代社会发展的一个重要动力。如果说，在古典资本主义社会阶段，马尔库塞等人曾经把希望寄托在工业社会中的工人运动和社会革命的话，那么，在目前情况下，只有依靠新型的社会运动，才能不断推动社会的发展，也才能解决社会本身的许多问题和危机。“民主只有在它是建立在社会冲突的基础上并容纳政治上的自由的时候，才是最强大的”（Touraine, 1997 [1994]: 51）。“只有在社会阶级及其冲突最能够表现出来的国家，如英国那样，民主制才达到最稳定的形式。”（Ibid.）

### （一）“行动者”的复返及其积极社会意义

阿兰·图雷纳对于后工业社会和信息程序化社会的社会运动的整个分析，是以他的有关“行动者”（l'acteur）的基本概念作为基本出发点的。阿兰·图雷纳所说的“行动者”，已经不是古典资本主义社会的原有“行动

者”意义，也不是马克思所说的“工人阶级”或“无产阶级”，而是在新型社会中形成和发展的社会改造力量，是当代社会维持其基本结构，保持其稳定状态，并又同时不断进行合理的改造的基础力量。

阿兰·图雷纳所说的“行动者”也不是古典社会学所界定的行动者概念，而是一个充满动力和自我批判力量，同时又具有历史反思能力的社会中坚。

阿兰·图雷纳所说的社会行动者（l'acteur social; social actor），必须放在现代性的社会历史背景下，才能认清他的真正性质及其社会角色。如前所述，现代性是合理性与主体化之间的一种紧张关系。“主体和行动者的概念是不可分割的”（Touraine, 1995: 209）。生活在现代性中的现代人，按照阿兰·图雷纳的说法，必须从原有自然状态中以“力比多”情欲冲动为主要动力的“魔鬼”（a demon）改造成为一个有自己特殊而独立的人格“个人”（a person）。这样的现代“个人”，可以有超越（transcender）他所经历过的各种时空，使他自己不再是单纯依据自然条件，而是靠思想、经验及意识过着具有创造性的生活。在这种情况下，人从他原有的“原我”（Id）转化成“我”（Je; I）。“主体就是从‘原我’转化成‘我’。只有当他赋予个人的生活意义，只有当他转变成行动者的时候，他才能对生活经验进行控制。这样的行动者将自己嵌入社会关系之中，并在不完全认同任何群体或集体的情况下将它加以改造。”（Ibid. : 208）所以，“一位行动者，并不是适应于他所占据的位置的那种人，而是改变其物质环境，特别是改变他在其中发现其自身的那个社会环境的人。首先是改变社会环境中的劳动分工、决策模式、统治关系以及文化方向”（Ibid.）。阿兰·图雷纳在界定社会行动者的时候，还严厉地批评左派的和右派的功能主义者，因为他们都一样地忽略了社会环境的运作逻辑以及社会本身的再生产。阿兰·图雷纳认为，社会是在不断地更新和再生产的。他的社会行动者观念就建立在他的社会再生产的基本概念的基础上。

在阿兰·图雷纳看来，社会并不是建立在某种超社会的实体的基础上，例如建立在“上帝”、“价值”或某种抽象的实体上，而是以生活在社会中的行动者的历史活动的不断的生产过程作为基础。社会是从事各种权力斗争的行动者之间所建构的社会关系的总和。因此，社会运动便成为了人类社会不断地自我生产的基础和基本动力（Touraine, A. 1955; 1965; 1969; 1974;

1976a; 1976b; 1976c; 1979b; 1981)。

阿兰·图雷纳的社会运动理论 (la théorie du mouvement social), 首先是在探索当代的后工业社会的运动过程中创建起来的。自 60 年代以来的西方后工业社会所发生的一系列激烈的变化, 引起了阿兰·图雷纳的注意。在他看来, 后工业社会的出现及其迅速变化, 为社会学家研究社会的组织及其奥秘提供了一个最好的机会 (Touraine, A. 1980; 1981; 1984a; 1984b)。同时, 他认为后工业社会的不断运动的性质, 也并不是偶然的历史现象, 而是人类社会发展的典型表现 (Touraine, A. 1982)。在后工业社会以前的典型的资产阶级工业社会中, 社会的动力也是资产阶级的运动及其对于工人运动的对立。后工业社会的运动的性质, 不同于工业社会的地方, 就在于它是由掌握着社会公共管理系统核心地位的技术贵族所宰制, 并以他们为中心, 决定着整个后现代社会的运动的方向、节奏和形式 (Touraine, A. 1969; 1973)。技术贵族所控制的后工业社会运动方向, 是同这个社会中的和平运动、环保运动、反核子运动和反技术贵族运动相对立的 (Touraine, A. 1973)。与技术贵族所操作的运动相对立的上述和平运动、环保运动、反核子运动和反技术贵族运动, 逐渐地取代工业社会中的工人运动, 成为了当代社会不断发生历史变化的主要动力。随着工人运动在工业社会中的地位的变化, 领导工人运动的各种工会组织也慢慢地成为了社会中各种制度化决策的参与者之一。因此, 工人运动逐渐地丧失了推动社会发展的历史功能 (Touraine, A. 1968; 1969)。

后工业社会的不断运动的性质, 也表现在文化生活领域。工业社会中的传统工业文化逐渐地受到了批判和攻击, 而工业文化的核心, 即所谓的“合理性”, 也随着工人运动的发展而逐渐显示其内部的不合理性。在工业社会中, 作为运动主体的工人运动所追求的财富平均分配的目标, 在后工业社会逐渐地丧失其合理性。取而代之的, 是对于经济扩张和技术进步的抗议。如果说在工业社会中, 工人运动的主要目标是从工业生产的铁笼中解放出来的话, 那么, 后工业社会的社会运动的主要目标, 就是进行对于管理阶层的技术专制的批判, 其目的是寻求个人的自由, 并在社会共同体中不断地探索新的生活方式。阿兰·图雷纳在《行动者的回归》一书中指出: “我这本书所处的条件, 就是已经发生变化的文化要求社会思想和政治行动同样发生相应的变动的时代。” (Touraine, A. 1984b; 13) 在阿兰·图雷纳看来, 当代社会

的社会运动的主要根源，存在于文化的多元化及其对于行动者个人争取自由的影响力。

## （二）“历史性”的基本含义

阿兰·图雷纳指出：“我曾经将一系列由一个社会用来生产其知识、生产和伦理领域中的规范的文化模式，称为‘历史性’”（Touraine, A. 1995: 368）。文化模式是在社会危机中诞生的。它是在社会运动试图给文化模式以一种符合于各种范畴的社会利益的社会形式的时候，在社会运动的相互冲突中产生的。因此，文化模式的公式显然是历史性的。它并不像政治哲学那样，考虑到社会秩序与民主制的一般问题，而是从社会本身的运作、生产及其能力的角度，来给社会一个界定。

阿兰·图雷纳一方面批判马克思主义的经济决定论的社会理论，另一方面也不满意美国帕森思等人的功能论社会理论，因为他不愿意把社会的存在和发展像马克思那样归结为某种“历史的意义”，也不愿意像帕森思那样把社会看做是特定结构的不断运动。阿兰·图雷纳集中转向行动者的行动体系，并把行动的动力归结为行动者在行动过程中所处的社会关系对于行动者的心态的影响。

分析社会行动的重点，是分析社会对于社会实践和文化活动的影响，他把这些总体性称为“历史性”（historicité）。

“历史性”是由三大因素组成的：第一，是知识和认识的模式（mode de connaissance），由它们形成了社会和自然的图像；第二，是积累（accumulation），它表现了现有条件下的生产能力的一部分；第三，是文化模式（modèle culturel），它主要是把握并诠释社会行动对于社会自身进行活动的 ability（Touraine, A. 1973: 90）。

作为社会自我生产的三种能力，知识、积累和文化模式具有不同的性质并分别起着不同的作用。

知识是社会在其发展过程中，为了不断发展其自我生产的能力而不断地增进社会对于自然和对其自身的认识的结果。知识的发展过程，并不是在单纯地联结社会的传统实践活动中，而是通过不断地评估并改变人们所获得的知识。社会有能力将其生产的产物的一部分加以积累，并在未来的生产中进



行投资从而不断地改进社会本身的生产能力，导致社会不断地提高所积累的产品并提高其自身的生产能力。同样地，社会也要以文化模式作为基础而不断地运动。文化模式实际上就是一种创造性的手段和形象，通过它，社会可以不断地反映自己。随着社会的发展，到了当代社会，文化模式在社会发展中的作用上升到最高地位。这个时期的文化模式就是科学。因此，在当代社会中，科学就是社会的创造性的资源的集中表现。而这样一来，社会通过科学作为主要的手段而实现自我生产和自我改造。

围绕着“历史性”，阿兰·图雷纳又描绘了社会中的集体行动的三个层次的结构及其相互关系（见图 12—1）。

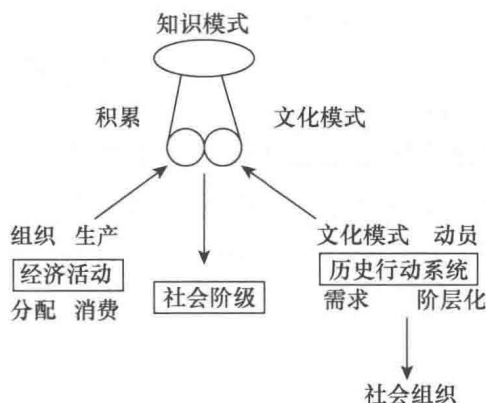


图 12—1 历史性

历史性的底层是由社会组织和政治制度系统所构成的社会统一体（unités sociales）。社会组织（organisation sociale）就是某一种社会集体性为了应付和对付其环境而累积各种手段所构成的统一体（Touraine, A. 1965a; 1965b; 1967; 1984a; 1984b）。至于政治制度系统（système politique ou institutionnel），则是由限制性的各种工具和正当性的手段所组成的系统。所有这些社会底层结构都是经验性的因素，是无可否认地作为客观因素而存在的。

在此基础上所形成的历史性结构，实际上就是由历史性同历史行动系统和阶级关系之间的互动所构成的。

### （三）社会运动的性质及其矛盾性

作为社会的基本动力的社会运动究竟是什么？“社会运动并不是一种

肯定，也不只是一种意愿。它是对于对立力量和对于运动本身的赌注性游戏的一种双重关系（un mouvement social n'est pas une affirmation, une intention; il est un double rapport, à un adversaire et à un enjeu）。社会运动从来都不可能达到它的上述两个构成部分的完满的整合，而在大多数情况下，它往往只有一个作为基础的行动计划层次，也就是说，只达到它的文化游戏赌注、它同对手的冲突以及将文化赌注和这场冲突联系起来的各种关系的极其微弱的整合。”（Tournaire, A. 1973: 108）阿兰·图雷纳强调社会运动中社会运动本身的活动性因素及其对于运动对手和运动策略的关系的重要性。整个社会运动的性质及其效果，主要决定于上述两大关系的演变和发展状况。社会运动作为一个过程，也不可能是完备的实现过程，它总是在运动中的各个因素的相互斗争网络中达到一部分运动本身的目标，但与此同时，却又造成社会运动发动前所预想不到的各种关系。

阿兰·图雷纳曾经把社会运动描绘成由总体性（totalité）、同一性（identité）和对立性（opposition）三大因素构成的过程。

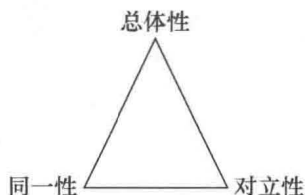


图 12—2 社会运动

在上述三角形关系模式图中，阿兰·图雷纳只是简单地概括社会运动中的行动者在社会结构中所遭遇到的三种不同关系，同时也强调这些关系全部都脱离不开社会场域。决定着社会运动的特性的，并不是社会组织或制度的某种决定，而是社会运动本身中所包含的历史性及其各种活动。在社会运动中参与活动的行动者，并不是单纯地作为孤立的个体，而是由他们在历史中所表现的冲突性关系所决定的。行动者和历史性中的活动，两者又是相互独立的，这表现在上述社会运动的三角关系图中，行动者保持其同一性，而历史性的活动所遵循的逻辑则表现为对立性。行动者和历史性的活动在社会运动中构成为社会运动的总体。阿兰·图雷纳指出：“过去的历史观认为社会是在历史中。现在，历史是在社会之中。”（Touraine, A. 1984b: 97）社会运动首先是阶级的行为（des conduites de classe）；这些阶级的行动是受其

行为规划所支配而呈现出紧张状态 (*tendue par un projet*)。阶级的行动规划实际上是历史行动系统对于阶级行为的控制和改造。

## 第四节 各种力量在社会运动中的不同角色

### (一) 知识分子在社会运动中的角色

知识分子在当代社会中所扮演的角色已经完全不同于古典的资本主义社会时期。现代社会进入了前所未有的消费社会阶段,消费性商品的泛滥及其大众化,使社会结构及其运作模式呈现出非常复杂的状况。首先,社会的分化及其制度化过程,比以往任何社会都更加隐蔽和曲折。知识分子面对社会的复杂情况,必须谨慎地进行观察和分析。阿兰·图雷纳反对知识分子对于当代社会的简单化态度 (Touraine, A. 1995: 363)。

阿兰·图雷纳以知识分子对当代消费社会的态度为例,指出现在不论是在法兰克福还是在世界的其他地方,都把消费社会看成一种“堕落的社会形式”。但是,阿兰·图雷纳并不同意知识分子把消费社会批评成为只有消极性和否定性意义的社会。阿兰·图雷纳强调,必须看到当代消费社会的到来,意味着一系列积极的思考模式 (*a positive mode of thought*) 的出现,尽管这种新型思考模式会采取“平庸的”形式 (*mediocre form*)。但同样不可忽视的,恰恰是它的平庸性,才使它能够在社会大众中流行起来,广泛地影响着大多数社会成员的生活方式及其思考方式。因此,消费社会本身应该从更复杂和灵活的观点进行分析,对它的批判也应该采取更合理和具说服力的方式。

阿兰·图雷纳并不否认,知识分子对于社会的反思和批评态度,并不会鼓励他们直接介入消费社会的最商业化的生活过程,而是要他们不要轻易地否定消费社会的运作,更不要以清高的态度对待消费社会中的社会大众及其生活模式。面对当代消费社会的知识分子,不是背对着所谓“平庸”的大众文化,而是关心并具体地解决它的问题 (Ibid.: 363-365)。“知识分子的任务,就是在主体、理性、自由和正义之间建构联合。” (Ibid.: 365)

## （二）国家权力与社会运动的关系

国家（l'État）在现代性形成和发展过程中扮演非常重要的角色力量。阿兰·图雷纳肯定在现代性形成时期，近现代国家所发挥的功能。但是，阿兰·图雷纳强调，现代性从一开始就把市场经济的自由运作当成最重要的社会发展动力。因此，国家的权力在现代性中，始终都必须受到限制。“真正的现代社会应该既不归结为市场，也不顺从于国家计划，国家计划只是发展的一个模式罢了。”（Touraine, 1995: 262）

人类社会的历史斗争往往超越统治阶级、人民大众阶级以及相应的社会运动而导致社会的改造。在历史斗争过程中，国家作为政治权力的中心，总是不会坐视不管的。在这种情况下，国家就是作为社会变迁的一个代言人而发挥作用。

国家是由一批统治精英所掌握的，他们不同于社会中的统治阶级，是在一个领土的范围内掌握着主权并实行政治统治的力量。掌握着国家权力的统治精英，可以是社会中的统治阶级的一部分，但他们不一定是社会的统治阶级。

为了分析国家在社会发展中的作用，阿兰·图雷纳深入分析了发展过程及其三种模式。任何发展都是从旧的系统向新的系统的转化过程，而这种转化过程基本上发生在经济和社会两个领域之中。旧的系统存在和发展过程中，在其社会层面上便会出现一种危机状态，而在经济层面上，就出现某种外在的刺激（an outside stimulus），因此，也就在这个经济层面上产生了进行新的生产的投资。伴随着上述在社会层面和经济层面上所发生的变化，就产生了在社会层面上的新的形式的社会参与（new forms of social participation）。

至于发展的模式，阿兰·图雷纳区分了三大类型：自由的、意志主义的和契约式的。在自由的发展模式中，经济的层面占据了主要地位，这是因为这种发展来自于以前的危机，并导致各种刺激和投资，也产生了新的参与活动。在意志主义的发展模式中，社会的层面占据中心地位，而国家成为了各种转变的主要动力。这种发展模式往往是从刺激发展到危机，在发展中得以参与活动，并在最后导致投资。在契约式的发展模式中，经济和社会的层面都不占据主要地位，但是两者都在政治制度中进行沟通。

一般地说，在危机出现的时刻，当再生产超越生产的时候，国家的自律地位就加强了。在这种情况下，国家成为了再生产的保护者和监护人，它可以建构起一种虚幻的秩序，同真正的社会阶级关系不相适应。这个时候，社会运动为了实现改造的目的，就不得不进行反对国家和反对社会统治阶级的双重斗争。这场斗争包括以下四个层面的复杂因素：第一个层面是通过国家建构和维护一定的秩序；第二个层面是人民的行为同秩序处于对立状态；第三个层面是国家在历史变迁中进行干预；第四个层面则是社会力量进行对应于国家干预的一系列行动。

阿兰·图雷纳强调指出，在像英、美这样的主要资本主义国家中，国家始终都只是占据社会统治地位的社会统治阶级的辅助力量，协助他们掌握政权，支持近代化和现代化的程序，并通过某些改革的途径对于社会冲突进行协调。在这些主要的资本主义国家之外的社会中，国家在干预社会事务方面起着更加重要的作用。当国家干预社会事务的时候，国家可以作为秩序的代言人，也可以作为变动和变迁的代表力量而发挥作用。同时，国家干预社会事务的过程，也会因社会力量是进行历史行动或在危机中行动而有所不同。一般地说，在历史行动中，社会力量是占统治地位，而在危机中，国家是占统治地位。同样，通过社会秩序，国家的干预总是为了维持社会的演化，而在社会变迁中，国家总是寻求对于某些带全国性的问题的解决方案。

通过国家干预社会的上述不同情形，可以产生以下四种不同的国家政权：第一种是社会民主国家（the social democratic state），其目的是通过社会演化而改进社会秩序，而且这样的国家是以历史行动中的社会力量的统治地位作为基础。第二种是民族性的大众国家（the national popular state），其目的是在历史行动中同占统治地位的社会力量一起解决民族的问题。第三种是共产主义国家（the communist state），其目的是通过危机状态中的社会演化，同通过国家对于社会力量的统治改进社会秩序。第四种是社群主义的社会主义国家（the state of communitarian socialism），其目的是通过国家的统治，去解决危机中的民族性问题，以此实现社会的变迁。

阿兰·图雷纳很重视在社会关系中的权力因素。他认为社会关系的基本特征就是它始终渗透着权力的运作。所以他说：“一切社会关系都是权力关系。”（Touraine, A. 1978: 33）当国家干预社会运动的时候，在社会关系中的权力因素就会因国家政权的介入而变得更加复杂。权力因素的变化，又反

过来影响国家政权和社会运动的性质，也影响到参与国家政权和社会运动的各个阶层的行动者的地位。

### （三）媒体的角色与功能

资本主义社会的媒体（média）系统是伴随着它的诞生及发展过程的始终。阿兰·图雷纳现在强调的，是现代社会的结构变迁以及社会媒体本身的变化。在此基础上，他一方面强调媒体的特殊角色，希望它能够在保障和促进社会民主生活中扮演积极的角色，并对国家和社会权力进行严格的监督；另一方面又强调它的自律性以及它同社会大众的紧密联系，批评媒体同商业、政治和社会势力的或明或暗的勾结。

媒体的社会积极角色及功能，显然必须同社会运动和公民的主体性的建构联系在一起。如前所述，资本主义社会本来是在一种完全不同于中世纪社会的公民社会的基础上建构起来的。公民社会的组织及其正常运作，有利于自由的资本主义社会的繁荣和巩固。随着现代社会基本结构的变化，公民社会的结构和功能也发生转变，应该从两方面观察现代公民社会及其中的媒体系统的性质的历史转变。

现代消费社会的出现，标志着公民社会以及其中的媒体结构的转变。这个转变首先是指它的自由化成分的增加和加强。在当代的消费社会中，出现了史无前例的个人自由以及个人进行自由选择的可能性的扩大机会。媒体不论在数量上还是在质量方面，都远远地超越了传统的资本主义社会。大量多样化的媒体的存在及竞争，它在科学管理方面的成果，科学技术在媒体运作中的效果，社会大众对于媒体生活的参与，所有这些，都有利于新型公民社会的诞生及广泛运作。

但另一方面，现代消费社会的媒体的扩大，都同时加强了它与商业、政治和文化领域内的垄断势力的紧密关系。现代消费社会的运作逻辑，迫使媒体屈从于上述垄断势力，甚至成为它们控制社会大众和整个社会的手段。就消费社会的性质而言，媒体简直无法独立生存和运作，除非它得到垄断势力的支持。这是现代社会发展的吊诡性所产生的负面效果。但是，无论是媒体，还是社会本身，都无力解决这个吊诡性和困扰，因为它是由消费社会的内在本质所决定的。

所以，阿兰·图雷纳把对于媒体的批判同他对于整个现代性的批判联系在一起，指出现代社会的运作逻辑本身所隐含的危机及矛盾，必须借助于社会运动的力量来监督社会及媒体系统。

为了解决这个矛盾，阿兰·图雷纳建议重新发现当代社会的社会关系的性质及结构，同时揭示由大众消费所掩饰的社会中的权力关系网络（Touraine, 1997 [1994]: 133）。阿兰·图雷纳警告各种对于媒体的批评，不要把对于媒体，特别是对于电视的批评，同社会精英的正当角色混同起来。一切文化，当然包括媒体在内，都离不开教育和专业训练。但另一方面不可忽视媒体同社会大众的关系。阿兰·图雷纳建议用关于行动的两种逻辑，替代关于高等文化与大众文化的两分法逻辑。后者强调的，是消费文化的逻辑；前者是态度的生产逻辑。阿兰·图雷纳所主张的态度生产逻辑，就是鼓励作出判断，强调提供信息，优先鼓励现行的态度和意见的改变。阿兰·图雷纳认为，电视及媒体的观众并不单纯是接受节目的大众，而是可以培养其态度的主体。因此，正确的批评者和评论者应该是鼓励观众进行自我反思和建立进行判断的能力。

毫无疑问，没有对于权力的斗争，就不会有真正的民主制（Ibid.: 135）。媒体应该在这场斗争中扮演积极的角色。



Adorno, Th. W.

1990 [1966] *Negative Dialectics*, London: Routledge.

Albistur, M./Armogathe, D.

1977 *Histoire du féminisme français du Moyen Age à nos jours*. Paris: Editions des femmes.

Allen, G.

1999 *Intertextuality*, London: Routledge.

Althusser, L.

1959 *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris: P. U. F.

1965 *Pour Marx*. Paris: Maspero.

1969 *Lénine et la philosophie. suivi de Sur le rapport de Marx à Hegel et Lénine devant Hegel*. Paris: Maspero.

1974a *Éléments d'autocritique*. Paris: Maspero.

1974b *Philosophie et philosophie spontanée de savants*. Paris: Maspero.

1976 *Positions*. Paris: Maspero.

1977 *XXIIe Congrès*. Paris: Maspero.

1978 *Ce qui ne peut pas durer dans le parti communiste français*. Paris: Maspero.

1993a *L'Avenir dure longtemps* Paris: Stock/Imeg.

1993b *Journal de captivité, Stalag XA, 1940—1945*. Paris: Stock/Imeg.

Althusser, H. et ali.

1965 *Lire Le Capital*, tome 1 et tome 2. Paris: Maspero.

Arendt, H.

1998 [1958] *The Human Conditions*. Chicago: University of Chicago Press.

Ariès, Ph.

1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris; Seuil.

Aristotle.

1981 *Nicomachean Ethics*. In *The Basic Works of Aristotle*. ed. by McKeon, R. Chicago: University of Chicago Press.

1981 *Poetics*. In *The Basic Works of Aristotle*. ed. by McKeon, R. Chicago: University of Chicago Press.

Bacon, F.

1620 *Novum Organum*. London.

Badiou, A.

1997 *Deleuze: la clameur de l'Être*. Paris; Hachette.

Balibar, E.

1990 *Race, Nation, Classe. Les Identités Ambigües*. Avec Wallenstein, I. Paris; La Découverte.

1992 *Les frontières de la démocratie*. Paris; La Découverte.

Barthes, R.

1957 *Mythologies*. Paris; Seuil.

1959 *Langage et Vêtement*. In *Critique* N°142. Paris.

1964 *Ecrits critiques*. Paris; Seuil.

1967 *Système de la mode*. Paris; Seuil.

1970a *S/Z*. Paris; Seuil.

1970b *L'empire des signes*. Genève; Skira.

1971 *Sade, Fourier, Loyola*. Paris; Seuil.

1977 *Image-Music-Text*. London; Fontana.

1985 *L'aventure sémiologique*. Paris; Seuil.

1988 *The Semiotic Challenge*. Oxford; Blackwell.

1993 *Barthes Oeuvres Complètes*. Tome I. Paris; Seuil.

1994 *Barthes Oeuvres Complètes*. Tome II. Paris; Seuil.

1995 *Barthes Oeuvres Complètes*. Tome III. Paris; Seuil.

Bataille, G.

1928 *Histoire de l'Oeil*. Paris; Gallimard.

- 1929 *Architecture*. In *Oeuvres complètes*. Vol. I. Paris: Gallimard.
- 1944 *Le coupable*, Paris: Gallimard.
- 1945 *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Paris: Minuit.
- 1947a *L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*. Paris: Blaziot.
- 1947b *La haine de la poésie*. Paris: Gallimard.
- 1947c *La Méthode de méditation*. Paris: Gallimard.
- 1948 *Théorie de la religion*, Paris: Gallimard.
- 1949 *La Part maudite. Essai d'économie générale. I; La consommation*, Paris: Gallimard.
- 1950 *L'abbé G*. Paris: Gallimard.
- 1954 [1943] *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard.
- 1955a *La peinture préhistorique. Lascaux; La naissance de l'art*, Paris: Gallimard.
- 1955b Hegel, la mort et le sacrifice. In *Deucalion*, No. 5: 21-43.
- 1957a *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard.
- 1957b *Sade et l'essence de l'érotisme*. Paris: Gallimard.
- 1957c *L'érotisme*. Paris: Gallimard.
- 1957d *Le Bleu du ciel*. Paris: Gallimard.
- 1962 Conférences sur le non-savoir. 1951-1952. In *Tel Quel*, No. 10, Paris.
- 1971 La mort. In *Oeuvres complètes* Vol IV. Paris: Gallimard.
- 1985 *Visions of Excess; Selected Writings 1927-1939*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Baudelaire, C.
- 1976 *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J.
- 1968 *Le système des objets*. Paris: Gallimard.
- 1970 *La société de consommation*. Paris: Le Point.
- 1972 *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- 1973 *Le miroir de la production*. Paris: Castreman.
- 1976 *L'Échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- 1977a *Oublier Foucault*. Paris: Galilée.

- 1977b *L'Effet Beaubourg*. Paris: Galilée.
- 1978a *A l'ombre des majorités silencieuses*. Paris: Cahier d'Utopie.
- 1978b *Le PC ou les Paradis artificiels du politique*. Paris: Cahier d'Utopie.
- 1979 *De la Séduction*. Paris: Galilée.
- 1981 *Simulacres et simulations*. Paris: Galilée.
- 1983 *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset.
- 1984 *La gauche divine*; Paris: Grasset.
- 1985 *Le miroir de la production*. Paris: Galilée.
- 1986 *Amérique*. Paris: Grasset.
- 1987a *L'autre par lui-même; Habilitation*. Paris: Galilée.
- 1987b *Cool memories*. Paris: Galilée.
- 1990 *La Transparence du Mal*. Paris: Galilée.
- 1992 *L'Illusion de la fin, ou la grève des événements*. Paris: Galilée.
- 1993 *Baudrillard Live, Selected Interviews*. ed. By Mike Gane, London: Routledge.
- 1995 *Le crime parfait*. Paris: Galilée.
- 1996 *La pensée radicale*. Paris: Seuil.
- 1997 *Le Paroxyste indifférent. Entretien avec Philippe Petit*. Paris: Grasset.
- 1998 *L'incertitude est-elle notre seule certitude?* In *Le nouvel observateur*, No. 2802, mars, 1998. Paris.
- 2000 *Mots de passé*. Paris: Pauvert/Fayard.
- Beauvoir, Simone de
- 1949 *Le deuxième sexe*. 2 Vols. Paris: Gallimard.
- Bell, D.
- 1973 *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.
- Benjamin, W.
- 1936 *Paris, capitale du XIXe siècle, Le livre des passages*.
- 1968 [1935] *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. In *Illuminations*, ed. By Hannah Arendt, trans. H. Zohn, New York: Schocken.
- 1989 *Surrealism; The Last Snapshot of the European Intelligentsia*. In *Criti-*

- cal Theory and Society*, Bronner, E. S./Kellner, D. MacKay, London: Routledge.
- Bennington, G./Derrida, J.  
1991 *Jacques Derrida*, Paris: Seuil.
- Benveniste, E.  
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société. II. Pouvoir, droit, religion.* Paris: Ed. de Minuit.  
1975 [1948] *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen.* Paris: A. Maisonneuve.  
1974 *Problèmes de linguistique générale. II.* Paris: Gallimard.
- Bidet, J.  
1990 *Théorie de la modernité.* Paris: P. U. F.
- Blackwell, D./Girschick, M. A.  
1954 *Theory of Games and Statistical Decisions.* New York.
- Bevir, M.  
1999 *The Logic of the History of Ideas.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanchot, M.  
1969 *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard.
- Boas, F. and G. Hunt  
1921 *Ethnology of the Kwakiutl.* Washington D. C. : Smithsonian Institution.
- Bohannan, P.  
1969 *Social Anthropology.* New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bordo, S.  
1993 *Unbearable Weight: Feminisme, Western Culture and Body.* Los Angeles: University of California Press.
- Borel, E.  
1941 *Le jeu, la chance et les théories scientifiques modernes.* Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P.  
1958 *Sociologie de l'Algérie.* Paris: P. U. F.

- 1963 *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Minit.
- 1964 *Les Héritiers*. Avec L. Boltanski, R. Castel et J. C. Chamboredon. Paris: Minit.
- 1965a *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. avec L. Boltanski, R. Castel, J. C. Chamboredon. Paris: Editions de Minit.
- 1965b “Le musée et son public”. In *L'information d'histoire de l'art*. 3: 120–122.
- 1966 *Amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*. avec A. Darbel, D. Schnapper. Paris: Editions de Minit.
- 1967a “Sociology and Philosophy in France since 1945. Death and Resurrection of a Philosophy without Subject”. In *Social Research*. XXXIV, 1, Spring: 162–212.
- 1967b “Postface à E. Panofsky”. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Editions de Minit.
- 1968 *Le métier de sociologue*. Paris: Minit.
- 1970 *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Editions de Minit.
- 1971 “Le marché des biens symboliques”. In *L'année sociologique*. 22: 49–126.
- 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneve: Droz.
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1979a *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minit.
- 1979b “Les trois états du capital culturel”. In *Actes de la recherche en sciences sociales*. 30: 3–6.
- 1979 [1960] *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1980a *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minit.
- 1980b *Questions de sociologie*. Paris: Editions de Minit.
- 1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris:

Fayard.

- 1982a *Leçon sur la leçon*. Paris; Monuit.
- 1984a *Homo academicus*. Paris; Editions de Minuit.
- 1984b Espace social et genèse des classes. *In Acte de la recherche en sciences sociales*. 52-53; 3-15.
- 1986 Der Kampf um die symbolische Ordnung". Avec A. Honneth, H. Kocyba, B. Schwibs. *In Aesthetik und Kommunikation*. 61-61; 142-163.
- 1987 *Choses dites*. Paris; Editions de Minuit.
- 1989 *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris; Editions de Minuit.
- 1990 *The Logic of Practice*. trans. by R. Nice. Cambridge; Polity.
- 1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge; Polity.
- 1992a *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris; Editions de Minuit.
- 1992b *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. avec Loic J. D. Wacquant. Paris; Seuil.
- 1993 *The Field of Cultural Production*. Cambridge; Polity Press.
- 1994 *Raison Pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris; Seuil.
- 1996 *Sur la Télévision*. Paris; Liber-Raisons d'agir.
- 1997 *Méditations pascaliennes*. Paris; Seuil.
- 1997a *Les usages de la science: Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Paris; Seuil.
- 1998a *Contre-feux; Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libéral*. Paris; Seuil.
- 1998b *La domination masculine*. Paris; Seuil.
- 2000 *Les Structures sociales de l'économie*. Paris; Seuil.

Braudel, F.

- 1979 [1967] *Civilisation matérielle. Économie et capitalisme, XV-XVIII siècles*. Tome I, *Les structures du quotidien*. Tome II, *Les jeux de l'échange*. Tome III, *Le temps du monde*. Paris; A. Collin.



- 1981 *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*. Vol. I *The Structure of Everyday Life. The Limits of the Possible*. trans. by Sian Reynolds. New York: Harper & Row.
- Brooks, C.
- 1939 *Modern Poetry and the Tradition*. Stanford: University of North California Press.
- Brumberg, J. J.
- 1988 *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Cambridge: Harvard University Press.
- Buytendijk, F. J. J.
- 1933 *Das menschliche Spielen*. Berlin: Wolff.
- Caillois, R.
- 1967 *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard.
- Cain, P. A.
- 1999 *Lesbian and Gay Rights: The Legal Controversies*. New York: Westview.
- Calvet, L. J.
- 1978 *Les jeux de la société*. Paris: Payot.
- 1990 *Roland Barthes*, Paris: Flammarion.
- Camus, A.
- 1958 *Discours de Suède (14 décembre 1957)*. Paris: Gallimard.
- 1961 *Le Mythe de Sisyphe; Essai sur l'Absurde*. Paris: Gallimard.
- Canguilhem, G.
- 1943 *Le normal et le pathologie*. Paris: P. U. F.
- 1952 *Connaissance de la vie*. Paris: Hachette.
- 1955 *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIII siècles*. Paris: P. U. F.
- 1968 *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- 1977 *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin.
- Caramello, Ch.
- 1977 On Styles of Postmodern Writing. In M. Benamou and Ch. Caramello,

Eds. *Performance in Postmodern Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

Certeau, M. de

1980 *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*. Paris: Galliamrd.

Chernin, K.

1981 *The Obsession: Reflexions on the Tyranny of Slenderness*. New York: Harper and Row.

1985 *The Hungry Self: Women Eating and Identity*. New York: Harper and Row.

Crane, D.

1992 *The Production of Culture: Media and the Urban Arts*. New York: Sage Publications, Inc.

Culler, J.

1982 *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.

1988 *Framming the Sign. Criticism and Its Institutions*. Oxford: Blackwell.

Dean, M.

1999 *Governmentality: Foucault, Power and Social Structure*, London: Sage.

Deleuze, G.

1952 *Hume, sa vie, son oeuvre*. Paris: P. U. F.

1953 *Empirisme et Subjectivité*. Paris: P. U. F.

1962 *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P. U. F.

1963 *La philosophie de Kant*. Paris: P. U. F.

1964 *Marcel Proust et les signes*. Paris: P. U. F. ed. augmentée, 1970.

1965 *Nietzsche*. Paris: P. U. F.

1966 *Le Bergsonisme*. Paris: P. U. F.

1967 *Présentation de Sacher Masoch*. Paris: Minuit.

1968 *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.

1969a *Logique du sens*. Paris: Minuit.

1969b *Différence et répétition*. Paris: P. U. F.

- 1972a *Capitalisme et schizophrénie*. Tome I; *L'Anti-Œdipe*. avec Félix Guattari. Paris; Minuit.
- 1972b *Psychanalyse et Transversalité*. avec Félix Guattari. Paris; Editions de Recherches.
- 1975 *Kafka; pour une littérature mineure*. avec Félix Guattari. Paris; Minuit.
- 1976 *Rhizome*. avec Félix Guattari. Paris; Minuit.
- 1977 *Dialogue*. en collaboration avec Claire Barnet. Paris; Flammarion.
- 1979 [1973] A quoi reconnaît-on le structuralisme? In François Chatelet, ed. *La Philosophie au XX siècle*. Paris; Marabout.
- 1979 *Superpositions*. Paris; Minuit.
- 1980 *Capitalisme et schizophrénie*. Tome II; *Mille plateaux*. avec Félix Guattari. Paris; Minuit.
- 1981a *Francis Bacon; logique de la sensation*, 2 Vols. Paris; La Différence.
- 1981b *Spinoza-philosophie pratique*. Paris; Minuit.
- 1983 *Cinéma 1; L'image-mouvement*. Paris; Minuit. *Cinéma 2; L'image-temps*. Paris; Minuit.
- 1986 *Foucault*. Paris; Minuit.
- 1988a *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Paris; Minuit.
- 1988b *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris; Minuit.
- 1990 *Pourparlers*. Paris; Minuit.
- 1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris; Minuit.
- 1993 *Critique et clinique*. Paris; Minuit.
- Derrida, J.
- 1962 *L'origine de la géométrie de Husserl*. Traduction et Introduction. Paris; Minuit.
- 1967 *La différence*. In *Bulletin de la société française de philosophie*.
- 1967a *L'Écriture et la différence*. Paris; Seuil.
- 1967b *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris; P. U. F.
- 1967c *De la grammatologie*. Paris; Minuit.
- 1972a *La dissémination*. Paris; Seuil.

- 1972b *Marges-de la philosophie*. Paris; Minuit.
- 1972c *Positions*. Paris; Minuit.
- 1973 *L'Archeologie du frivole*. Lire Condillac. Paris; Galilée.
- 1974 *Glas*. Paris; Galilee.
- 1978a *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris; Galilée.
- 1978b *La vérité en peinture*. Paris; Flammarion.
- 1980 *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris; Flammarion.
- 1982 *L'Oreille de l'autre. Textes et débats*. Montréal; VLB.
- 1983a *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris; Galilée.
- 1983b *Signéponge/Signsponge*. New York; Columbia University Press/Paris; Seuil.
- 1983c Entretiens avec Catherine David. Derrida, Un homme sans soumis. In *Le Nouvel Observateur*, No. 983, du 9 Septembre au 15 Septembre 1983, Paris.
- 1984 *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris; Galilée.
- 1985 *Lecture de Droit de regards*. Paris; Minuit.
- 1986a *Forcener le subjectile. Étude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud*. Paris; Gallimard.
- 1986b *Memoires-for Paul de Man*. New York; Columbia University Press.
- 1986c *Parages*. Paris; Galilée.
- 1987a *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris; Galilée.
- 1987b *Psyche. Invention de l'autre*. Paris; Galilée.
- 1987c *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris; Galilée.
- 1987d Entretiens avec Derrida, par Didier Cahen. In *Digraphe*, No. 42, Decembre 1987 Paris.
- 1988 *Limited Inc*. Illinois; Northwestern University (Édition française en 1990 Paris; Galilée).
- 1989 L'esprit des drogues. In *Autrement*, No. 106, 1989, avril, Paris.
- 1990a *Du droit à la philosophie*. Paris; Galilée.
- 1990b *Mmoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Louvre; Réunion

- des musées nationaux.
- 1990c *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris; Preses Universitaires de France.
- 1990d *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Paris; Flammarion.
- 1991a *Choral Work*. London; Architectural Association.
- 1991b *Acts of Literature*. London; Routledge.
- 1991c Entretiens avec François Wald. In *Le Magazine littéraire*, mars. Paris.
- 1992 *The Other Heading; Reflections on Today's Europe*. Indiana University Press.
- 1993 *Spectres de Marx*. Paris; Galilée.
- 1994a *Aporias*. Stanford University Press.
- 1994b *Given Time; I. Counterfiet Money*. University of Chicago Press.
- 1994c *Force de loi*, Paris; Galilée.
- 1995a *Points; Interviews*. Stanford University Press.
- 1995b *The Gift of Death*. University of Chicago Press.
- 1995c *On the Name*. Stanford University Press.
- 1995d *Mal d'Archive*, Paris; Galilée.
- 1996 *Archive Fever; A Freudian Impression*. University of Chicago Press.
- 1997a *Responsabilities of Deconstruction*. University of Chicago Press.
- 1997b *The Politics of Friendship*. University of Chicago Press.
- 1997c *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Paris; Galilée.
- 1997d *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris; Galilée.
- 1998 *Le monolinguisme de l'autre; ou la prothèse d'origine*. Paris; Seuil.
- 1998a *Derrida Reader; Writing Performances*. University of Nebraska Press.
- 1998b *Resistances of Psychoanalysis*. Stanford University Press.
- 1998c *Rights of Inspection*. Monacelli Press.
- 1998d *Monolingualism of the Other; or The Prosthesis of Origin*. Stanford; Stanford University Press.
- 1998e *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris; Galilée.
- 1998f *Voiles*, en coll. Avec H. Cixous, Paris; Galilée.
- 1999a *Passions*. Paris; Galilée.

- 1999b *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- 1999c *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- 2000a *Le toucher*. Avec Jean-luc Nancy. Paris: Galilée.
- 2000b *Tourner les mots, au bord d'un film*, avec Safaa Fathy, Paris: Galilée.
- 2000c *État d'âme de la psychanalyse; l'impossible au delà d'une souveraine cruauté*. Paris: Galilée.
- 2001a *The Work of Mourning*. Stanford University Press.
- 2001b *Papier machine; le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée.
- 2001c *De quoi demain...; Dialogue avec Elisabeth Roudinesco*. Paris.
- Derrida/Todorov/Kahn
- 1970 *Morphologie du conte*. Paris: Seuil.
- Destut de Tracy, A.
- 1970 [1801] *Éléments d'idéologie*. Paris: Payot.
- Dirlik, A.
- 1994 *The Postcolonial Aura; Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. In *Critical Inquiry* 20 Winter, 1994.
- Droit, R. - P.
- 1994 *Marx pas mort*. In *Le Monde*, 8 juillet 1994.
- Durkheim, E.
- 1938 *L'Évolution pédagogique en France*. Paris: Alcan.
- 1897 *Le Suicide*, Paris: Aclan.
- 1968 [1912] *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. By Swain, J. W. New York: Macmillan.
- Eco, U. et ali.
- 1992 *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elam, D.
- 1994 *Feminism and Deconstruction; Mise En abyme*. London: Routledge.
- Engels, F.
- 1886 *Ludwig Feuerbach und Der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*.

- 1985 [1884] 《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第21卷，北京：人民出版社，1965。
- Eribon, D.  
1991 *Plaidoyer pour le Nouveau Monde*. In *Le Nouvel Observateur* 5–11 Septembre.
- Feifel, H. et al.  
1959 *The Meaning of Death*. New York: McGraw Hill.
- Fink, E.  
1960 *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fiske, J.  
1989 *Popular Television and Commercial Culture: Beyond Political Economy*, in G. Burns/R. Thompson, eds, *Television Studies: Textual Analysis*. New York: Praeger.
- Foster, H.  
1984 *Postmodern Culture*. London: Pluto.
- Foucault, M.  
1954 *Maladie mentale et Personnalité*. Paris: P. U. F.  
1961a *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.  
1961b *L'Anthropologie de Kant (thèse complémentaire en 2 vol. ; t. I: Introduction; t. II: Traduction et Notes)*. Paris: Bibliothèque de la Sorbonne.  
1962 *Maladie mentale et Psychologie*. Paris: P. U. F.  
1963a *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: P. U. F.  
1963b *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard.  
1966 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, coll. 'Bibliothèque des sciences humaines'.  
1969 *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.  
1969a Jean Hyppolite. 1907—1968. In *Revue de métaphysique et de morale*. 74<sup>e</sup> année, No. 2, avril-juin. Paris.  
1970 La folie et la société, *Todia Kyoyogakububo*, 20 novembre, repris in



- Watanabe (M.), *Kokan no Shinwagaku*, Tokyo, Asahi-Suppansha, 1978, pp. 64–76.
- 1971a *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- 1971b Le groupe d'information sur les prisons, *J'accuse*, n°2, 15 février-15 mars, p. 14 (texte signé par J. – M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet).
- 1972 *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- 1972a *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: P. U. F.
- 1972b Les intellectuels et le pouvoir, *Le Nouvel Observateur*, n°391, 8–14 mai, pp. 68–70 (extraits de l'entretien avec Gilles Deleuze, 4 mars 1972).
- 1973a Présentation, in *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Un cas de parricide au XIX siècle. Paris: Gallimard-Julliard.
- 1973b Ceci n'est pas une pipe. Montpellier, Fata Morgana.
- 1975 *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- 1976 *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I. Paris: Gallimard.
- 1980 Lettre. L'affaire Suffert, *Le Nouvel Observateur*, n°792, 14–20 janvier, p. 28.
- 1981 L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale'. *Déviance et Société*, vol. 5, n°4, pp. 403–422.
- 1981a Est-il donc important de penser? In *Liberation*, 30 mai 1981.
- 1982 *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (présenté et édité par M. Foucault et A. Farge), Paris: Gallimard-Julliard.
- 1983 Qu'est-ce qu'un auteur? *Littoral. Revue de psychanalyse*, n°9: *La Discursivité*, juin, pp. 3–32.
- 1984a Histoire de la sexualité, t. II; *L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- 1984b Histoire de la sexualité, t. III; *Le Souci de soi*. Paris: Gallimard.

- 1984c Le sexe comme une morale, *Le Nouvel Observateur*, n°1021, 1-7 juin, pp. 86-90.
- 1986 *La Pensée du dehors*, Montpellier: Fata Morgana.
- 1988 Herméneutique du sujet, *Concordia. Revue internationale de philosophie*, n°12, pp. 44-68.
- 1989 La gouvernementalité, *Le Magazine littéraire*, n° 269, septembre, pp. 97-103.
- 1990 Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84 année, n° 2, avril-juin, pp. 35-63.
- 1994 *Dits et écrits*. Vol. I-IV. Paris: Gallimard.
- 1997 *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, 1976. Paris: Gallimard.
- 2001 *Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*, 1981-1982. Paris: Gallimard.
- 2002 *Les Anormaux. Cours au Collège de France*, 1974-1975. Paris: Gallimard.
- Fraisse, G.
- 1987 Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIX siècle. In *Stratégies des femmes*. Paris: Tierce.
- 1994 *Reason's Muse: Sexual Difference and the Birth of Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Furet, F.
- 1993 Marx après le marxisme. In *Magazine littéraire*, N. 324, Sept. 1994. pp. : 43-46.
- Gadamer, H. - G.
- 1986 [1960] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gardels, N. P.
- 1995 *At Century's End. Great Minds Reflect On Our Times*. Los Angeles, CA. : *New Perspectives Quarterly*.

Gasquet, J.

1980 *Conversations avec Cézanne*. Paris.

Georgin, R.

1983 *De Lévi-Strauss à Lacan*. Paris; Cistre.

Giddens, A.

1979 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley; University of California Press.

1984 *The Constitution of Society; Outline of the Theory of Structure*. Berkeley; University of California Press.

1985 *Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. II. The Nation State and Violence. Berkeley; University of California Press.

Girard, R.

1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris; Grasset.

1972 *La violence et le sacré*. Paris; Grasset.

1976 *Critique dans un souterrain*. Paris; Grasset.

1977 *Des choses cachées depuis la formation du monde*. Paris; Grasset.

1982 *Le bouc émissaire*. Paris; Grasset.

Glucksmann, A.

1975 *La cuisinière et le mangeur d'hommes; essai sur les rapports entre l'état, le marxisme et les camps de concentration*. Paris; Seuil.

Godelier, M.

1966—1971 *Rationalité et irrationalité en économie*. 2 vols. Paris; Maspero.

1970 *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris; Editions sociales.

1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris; Maspero.

1974 *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*. La Haye; Mouton.

1982 *La production des grands hommes*. Paris; Fayard.

1984 *L'idéal et le matériel*. Paris; Fayard.

1989 Sexualité, parenté et pouvoir In *La Recherche*, No. special sur la sexualité, 20 (213). pp. 1141—1155.

1996a Meurtre du Père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques. In *Les cahiers d'Arcanes*.

- 1996b *L'énigme du don*. Paris: Fayard.
- Goffman, E.  
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- Goldmann, L.  
1952 *Sciences humaines et philosophie*. Paris: P. U. F.  
1970a *Structures mentales et création culturelle*. Paris: Anthropos.  
1970b *Marxisme et sciences humaines*. Paris: Gallimard.  
1971a *Situation de la critique racinienne*. Paris: L'Arche.  
1971b *La création culturelle dans la société moderne*. Paris: Gonthier-Denoël.
- Gordon, F. and Cross, M.  
1996 *Early French Feminisms, 1830—1940*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Graef, O. de.  
1992 *Sérenité in Crisis: A Preface to Paul de Man, 1939—1960*, Louvain: University of Louvain.
- Greimas, A. J.  
1966 *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.  
1970 *Du sens*. Paris: Seuil.  
1976a *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Seuil.  
1976b *Maupassant. La sémiotique du texte: Exercices pratiques*. Paris: Seuil.  
1978 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du Language*. Paris: Hachette.  
1983 *Du sens II*. Paris: Seuil.  
1985 *Des dieux et des hommes*. Paris: PUF.  
1986 *De l'imperfection*. Périgueux: Fanlac.
- Habermas, J.  
1973 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
1974 [1968] *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
1991 [1968] *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
1988 [1963] *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- 1990 [1962] *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main; Suhrkamp.
- Hartman, G. H.  
1980 *Criticism in the Wilderness*, New Haven; Yale University Press.
- Hegel.  
1833 *Vorlesungen der Geschichte der Philosophie*. Band, I. Berlin.
- Heidegger, M.  
1957 *Identität und Differenz*. Tübingen; Max Neimeyer Verlag.  
1960 *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart; Reclam.  
1986 [1927] *Sein und Zeit*, Tübingen; Max Neimeyer Verlag.  
1989 *Die Metaphysik und der Ursprung des Kunstwerks*. In *Gesamtausgabe*. Bd. 65, Frankfurt am Main; Klostermann.
- Henriot, J.  
1969 *Le jeu*. Paris; P. U. F.
- Hirsch, P. M.  
1980 Television and Consumer Aesthetics. In E. C. Hirschman & M. B. Holbrook, , Eds. *Symbolic Consumer Behavior*. Ann Arbor, MI. ; Association for Consumer Research.
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W.  
1972 *Dialectic of Enlightenment*. New York; The Continuum Publishing Company.
- Horton, R. and Finnegan, R. eds.  
1973 *Modes of Thought*. London; Faber & Faber.
- Huizinga, J.  
1938 *Homo ludens*. Amsterdam; Haarlem.
- Hunter, J. F. M.  
1980 Wittgenstein on Language Games. In *Philosophy*. 55, 213; 293-302.
- Husserl, E.  
1929 Einleitung in die tranzendente Phänomenologie. Die Pariser Vorträge. In *Cartesianische Meditationen*. In *Husserliana*. Edmund Husserl *Gesammelte Werke*. Bd. I. La Haye; Martin Nijhoff.

- 1954 [1935—1936] *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. VI; Die Krisis der Europaeinischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie.* La Haye: Martin Nijhoff.
- Hyppolite, J.
- 1971 *Figures de la pensée philosophique.* 2 vols. Paris: P. U. F.
- Irigaray, L.
- 1973 *Le langage des déments.* La Haye: Mouton.
- 1974 *Speculum de l'autre femme.* Paris: Minuit.
- 1977 *Ce sexe qui n'en est pas un.* Paris: Minuit.
- 1979 *Et l'un ne bouge pas sans l'autre.* Paris: Minuit.
- 1980 *Amante marine. De Friedrich Nietzsche.* Paris: Minuit.
- 1981 *Le corps à corps avec la mère.* Montreal: La Pleine Lune.
- 1982 *Passions élémentaires.* Paris: Minuit.
- 1983a *L'oubli de l'air. Chez Martin Heidegger.* Paris: Minuit.
- 1983b *La croyance même.* Paris: Galilée.
- 1984 *L'éthique de la différence sexuelle.* Paris: Minuit.
- 1985a *Parler n'est pas jamais neutre.* Paris: Minuit.
- 1985b *This Sex Which Is Not One.* Ithaca: Cornell University Press.
- 1985—1986 *Langage, Persephone and Sacrifice.* Interview with Luce Irigaray, conducted and translated by Heather Jon Maroney. In *Borderlines*, 4, winter: 30—32.
- 1987a *Sexes et parentés.* Paris: Minuit.
- 1987b *Le sexe linguistique.* In *Language* No. 89. Paris: Larousse.
- 1989 *Le temps de la différence.* Paris: Le Livre de Poche.
- 1990a *Je, tu, nous.* Paris: Grasset.
- 1990b *Sexes et genres à travers les langues.* Paris: Grasset.
- 1992 *J'aime à toi.* Paris: Grasset.
- Iser, W.
- 1972 *Der implizite Leser, Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett.* München: W. Fink Verlag.
- 1974 *Die Appellstruktur der Texte; Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung lite-*

- rarischer Prosa*. Constance: W. Fink Verlag.
- 1976 *Der Akt des Lesens*, München: W. Fink Verlag.
- Jakobson, R., Fant, C. G. M. and M. Halle.
- 1952 *Preliminaries to Speech Analysis*. Cambridge (Mass.): MIT.
- Jakobson, R. and M. Halle.
- 1956 *Fundamentals of Language*. Le Haye: Mouton.
- Jameson, F.
- 1981 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, London: Methuen.
- 1988 The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism debate, in *The Ideologies of Theory: Essays 1971—1986*, Vol. 2, London: Routledge.
- 1991 [1984] Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. In *New Left Review*, No. 146. Durham: Duke University Press.
- 1993 On The Cultural Studies, in *Social Text*, No. 34, Duke University Press.
- Jauss, H. R.
- 1955 *Zeit und Erinnerung in Proust "À la recherche du temps perdu"*, Heidelberg.
- 1964 *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der querelle des Anciens et des Modernes*, München.
- 1970 *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main.
- 1977 *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München.
- Johnson, P./Wrigley, M.
- 1988 *Deconstructivist Architecture*, New York: The Museum of Modern Art.
- Kant, I.
- 1781 *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.
- 1784 *Was ist Aufklärung?*, Königberg.
- 1949 Critique of Judgment. In *The Philosophy of Kant*. ed. by Carl J. Friedrich. New York: Modern Library.



Klossowski, P.

1969 *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France.

Kojève, A. K.

1946 Interprétation de Hegel. In *Critique*, 1946, No. 2-3. Paris.

1947 *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

Koyré, A.

1961 *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Armand Colin.

Krieger, M.

1956 *The New Apologist for Poetry*, Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Kristeva, J.

1969 *Sémiotikè. Recherche pour une sémanalyse*, Paris: Seuil.

1970 *Le texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*, La Haye: Mouton.

1974a *La révolution du langage poétique. L'Avant-Garde à la fin du XIX siècle. Lautréamont et Mallarmé*. Paris: Seuil.

1974b *Des Chinoises*. Paris: Editions des Femmes.

1975 *La traversée des signes*. Paris: Seuil.

1977 *Polylogue*, Paris: Seuil.

1979 *Folle vérité*. Paris: Seuil.

1980 *Pouvoirs de l'horreur; Essai sur l'abjections*. Paris: Seuil.

1984 *Histoire d'amour*. Paris: Denoël.

1985 *Au commencement était l'amour*. Psychanalyse et foi. Paris: Hachette.

Labica, G.

1988 *Études marxistes*. In André Robinet, Ed. *Doctrines et Concepts. Cinquante ans de philosophie française*. Paris: Vrin.

1994 *Politique et religion*. Avec Robelin. Paris: Harmatan.

Lacan, J.

1966 *Écrits I*. Paris: Seuil.

1971 *Écrits II*. Paris: Seuil.

1974 *Television*. Paris: Seuil.

- 1975 [ 1932 ] *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.
- 1984 *Les complexes familiaux.* Paris; Navarin.
- 1975 [ 1953—1954 ] *Le Séminaire, livre I; Les écrits technique de Freud.* Paris; Seuil.
- 1978 [ 1954—1955 ] *Le Séminaire, livre II; sur le Moi.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.
- 1981 [ 1955—1956 ] *Le Séminaire, livre III; sur les psychoses.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.
- 1994 [ 1956—1957 ] *Le Séminaire, livre IV; La relation d'objet et les structures freudiennes.* Paris; Seuil.
- 1998 [ 1957—1958 ] *Le Séminaire, livre V; Les formations de l'inconscient.* Paris; Seuil.
- 1981—1983 [ 1958—1959 ] *Le Séminaire, livre VI; Le désir et son interprétation.* Inédit.
- 1986 [ 1959—1960 ] *Le Séminaire, livre VII; L'éthique de la psychanalyse.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.
- 1991 [ 1960—1961 ] *Le Séminaire, livre VIII; Le transfert.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.
- 1961—1962 *Le Séminaire, livre IX; L'identification.* Inédit.
- 1962—1963 *Le Séminaire, livre X; L'angoisse.* Inédit.
- 1973 [ 1964 ] *Le Séminaire, livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.
- 1964—1965 *Le Séminaire, livre XII; Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse.* Inédit.
- 1965—1966 *Le Séminaire, livre XIII; L'objet de la psychoanalyse.* Inédit.
- 1966—1967 *Le Séminaire, livre XIV; La logique du fantasme.* Inédit.
- 1967—1968 *Le Séminaire, livre XV; L'acte psychoanalytique.* Inédit.
- 1968—1969 *Le Séminaire, livre XVI; D'un Autre à l'Autre.* Inédit.
- 1991 [ 1969—1970 ] *Le Séminaire, livre XVII; L'envers de la psychanalyse.* Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris; Seuil.

- 1970—1971 *Le Séminaire, livre XVIII; Un discours qui ne serait pas du semblant*. Inédit.
- 1971—1972 *Le Séminaire, livre XIX; Sur ... ou pire*. Inédit.
- 1975 [1972—1973] *Le Séminaire, livre XX; Encore*. Paris: Seuil.
- 1973—1974 *Le Séminaire, livre XXI; Les non-dupes errant*. Inédit.
- 1974—1975 *Le Séminaire, livre XXII; RSI*. Paris: Ornicar 2—5.
- 1976—1977 [1975—1976] *Le Séminaire, livre XXIII; Le sinthome*. Paris: Ornicar 6—11.
- 1978—1979 [1976—1977] *Le Séminaire, livre XXIV; L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Paris: Ornicar 12/13—17/18.
- 1979 [1977—1978] *Le Séminaire, livre XXV; le moment de conclure*. Paris: Ornicar 19.
- 1978—1979 *Le Séminaire, livre XXVI; La topologie et le temps*. Inédit.
- 1980 *Le Séminaire, livre XXVII; Dissolution*. Paris: Ornicar 20/21.  
Lazarus, S.
- 1993 *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris: P. U. F.
- Lefebvre, H.
- 1947 *Critique de la vie quotidienne*. I. Paris: Grasset.
- 1971 *Everyday Life in the Modern World*. London: Allen Lane.
- Levinas, E.
- 1947 *De l'existence à l'existant*. Paris: éditions de la revue 'Fontaine'.
- 1949 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- 1961 *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- 1963 *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- 1968 *Quatre Lectures talmudiques*. Paris: Minuit.
- 1972 *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- 1974 *Autrement qu'être, ou au delà de l'essence*. La haye: Nijhoff.
- 1975a *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
- 1975b *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana.
- 1977 *Du sacré au Saint. Cinq Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit.
- 1979 [1947] *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana.

- 1982a *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.* Paris; Minuit.  
1982b *De Dieu qui vient à l'idée.* Paris; Vrin.  
1982c *Éthique et Infini.* Paris; Fayard.  
1982 [1935] *De l'évasion.* Montpellier; Fata Morgana.  
1984 *Transcendance et Intelligibilité.* Genève; labor et Fides.  
1987 *Hors sujet.* Paris; Graasset.  
1991 La mort et le temps. In *L'Herne*, No. 60.  
1991a *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre.* Paris; Grasset.

Lévi-Strauss, C.

- 1948 *La vie familiale et sociale des indiens nambikwara.* Paris; Société des Américanistes.  
1955 *Tristes tropiques.* Paris; Plon.  
1962a *La pensée sauvage.* Paris; Plon.  
1962b *Le totémisme aujourd'hui.* Paris; Presses Universitaires de France.  
1964 *Mythologiques I. Le cru et le cuit.* Paris; Plon.  
1966 *Mythologiques II. Du miel aux cendres.* Paris; Plon.  
1968 *Mythologiques III. L'origine des manières de table.* Paris; Plon.  
1971 *Mythologiques IV. L'homme nu.* Paris; Plon.  
1975 *La voie des masques.* Paris; Plon.  
1977 [1958] *Structural Anthropology, Vol. I. trans. from Anthropologie structurale I.* by Jacobson C. & Schoepf B. G. New York; Penguin.  
1978 [1973] *Structural Anthropology, Vol. II. trans. from Anthropologie structurale II.* by Layton M. New York; Penguin.  
1983 *Le regard éloigné.* Paris; Plon.  
1984 *Paroles données.* Paris; Plon.  
1985 *La potière jalouse.* Paris; Plon.  
1989 *Des symboles et leurs doubles.* Paris; Plon.  
1991 *Histoire de lynx.* Paris; Plon.  
1993 *Regarder, écouter, lire.* Paris; Plon.

Lévi-Strauss, C./Eribon, D.

- 1988 *De près et de loin, entretiens avec. D. Eribon.* Paris; Odile Jacob.

Lukacs, G.

- 1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik.* Berlin.

Lukes, S.

- 1974 *Power: A Radical View*, London: Macmillan.  
 1979 On the Relativity of Power. In *Philosophical Disputes in the Social Sciences*. S. Brown Ed. Sussex: The Harvester Press.

Lyotard, J. - F.

- 1954 *La phénoménologie.* Paris: P. U. F.  
 1956—1963 Etudes sur la question algérienne, In *Socialisme ou barbarie.* n°18, 21, 24, 25, 33, 34.  
 1971 *Discours, figure.* Paris: Klincksieck.  
 1973a *Dérive à partir de Marx et Freud.* Paris: U. G. E.  
 1973b *Des dispositifs pulsionnels.* Paris: U. G. E.  
 1974 *Economie libidinale.* Paris: Minuit.  
 1977a *Les transformateurs Duchamp.* Paris: Galilée.  
 1977b *Instructions païennes.* Paris: Galilée.  
 1977c *Récits tremblants*, avec J. Monory. Paris: Galilée.  
 1979a *La condition postmoderne.* Paris: Minuit.  
 1979b *Au juste*, avec J. - L. Thébaud. Paris: Bourgois.  
 1979c *Le mur du Pacifique.* Paris: Galilée.  
 1980 *La constitution du temps par la couleur dans les oeuvres récentes d'Albert Ayme.* Paris: Traversière.  
 1983a *Essai sur le secret dans l'oeuvre de Baruchello.* Feltrinelli.  
 1983b *Le différend.* Paris: Minuit.  
 1984a *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester: Manchester University Press.  
 1984b *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers.* Paris: Galilée.  
 1985 Retour au Postmoderne. In *Magazine Littéraire.* Numéro 225, Décembre 1985, p. 43. Paris.  
 1986a *Essay on Sartre.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

- 1986b *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris; Galilée.
- 1986c *L'enthousiasme. La critique kantienne et l'histoire*. Paris; Galilée.
- 1987 *Que peindre?* Paris; La Différence.
- 1988a *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris; Galilée.
- 1988b *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris; Le livre de poche.
- 1988c *Heidegger et les juifs*. Paris; Galilée.
- 1988d *Peregrinations; Law, Form, Event*. New York; Columbia University Press.
- 1989a *La guerre des Algériens. Ecrits 1956—1963*. Paris; Galilée.
- 1989b *Por qué filosofar? Cuatro conferencias (1964)*. Barcelone; Ediciones Paidós.
- 1991 *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris; Galilée.
- MacIntyre, A.
- 1984 [1981] *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London; Duckworth.
- Mackinsey, J. C. C.
- 1952 *Theory of Games*. New York.
- Maggiori, R.
- 1988 La pensée mise en plis. In *Libération*, 22 septembre 1988, Paris.
- Maldiney, H.
- 1982 La note sur le point gris. In *Théorie de l'art moderne*. Paris; Gonthier.
- Manoni, M.
- 1967 *L'Enfant, sa 'maladie' et les autres*. Paris; Seuil.
- Man, Paul de.
- 1971 *Blindness and Insight*, New York; Oxford University Press.
- 1982 Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics, in *Critical Inquiry*, No. 8.
- 1983 Replay to Raymond Guess, in *Critical Inquiry*, No. 10.
- 1986 *The Resistance to Theory*, Minneapolis; University of Minnesota Press.
- 1989a Allégories de la lecture, Paris; Galilée.
- 1989b *Critical Writings 1953—1978*, Minneapolis; University of Minnesota Press.

## Marx, K.

- 1848 Manifesto der kommunistischen Partei. 《共产党宣言》，见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第4卷，北京：人民出版社，1958。
- 1857 Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung. 《〈政治经济学批判〉导言》，见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第12卷，北京：人民出版社，1962。
- 1967 [1873] *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg.* 《资本论》，见《马克思恩格斯全集》，中文1版，第23卷，北京：人民出版社，1972。

## Mauss, M.

- 1950 [1925] Essay sur le don. In *L'année sociologique. Nouvelle série I.*
- 1925 Repris in *Sociologie et anthropologie.* Paris: P. U. F.

## Meillassoux, C.

- 1960 Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance. In *Cahier d'Ethnologie africaine*, 4, pp. 38-67. Paris.
- 1961 *L'Afrique recolonisée.* Avec Munzer, T./Laplace, E. Paris: E. D. I.
- 1962 Social and Economic Factors Affecting Markets in Guroland. In *Markets in Africa.* eds. by P. Bohannan and G. Dalton. Boston: Northwestern University Press.
- 1964 *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire.* Paris: Mouton.
- 1971 *L'Evolution du commerce africain depuis le XIX siècle en Afrique de l'Ouest (Introduction).* London: Oxford University Press.

## Meillet, A.

- 1903 *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes.* Paris.
- 1908 *Les dialectes indo-européens.* Paris.
- 1925 *La méthode comparative en linguistique historique.* Paris/Oslo.

## Merleau-Ponty, M.

- 1945 *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard.
- 1948 *Sens et non-sens.* Paris: Nagel.
- 1953 *Eloge de la philosophie.* Paris: Gallimard.



- 1955 *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.  
1960 [1942.] *La structure du comportement*. Paris: P. U. F.  
1964 *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.  
1968 *Resumes de cours. Collège de France 1952—1960*. Paris: Gallimard.

Miller, J. H.

- 1982 *Fiction and Repetition*, Cambridge: Harvard University Press.  
1987 *The Ethics of Reading*, New York: Columbia University Press.  
1991 *Theory Now and Then*, London: Harvester-Wheatsheaf.

Millet, K.

- 1971 *Sexual Politics*. London: Viargo.

Morin, E.

- 1970 *L'Homme et la mort devant l'histoire*, Paris, Editions du Seuil.  
1977 *La méthode I*. Paris: Seuil.  
1980 *La méthode II*. Paris: Seuil.  
1986 *La méthode III*. Paris: Seuil.  
1991 *La méthode IV*. Paris: Seuil.

Mounin, G.

- 1968 *Saussure*. Paris: Segher.

Nabert, J.

- 1962 *Éléments pour une Éthique*. Préface par Ricoeur. Paris: Aubier.

Needham, R.

- 1972 *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.

Neuman, J. von et al.

- 1953 *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton.

Nietzsche, F.

- 1966 [1886] *Beyond Good and Evil*. Trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.  
1969 [1883] *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. R. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin Books.  
1977 [1888—1889] Fragments posthumes. In *Oeuvres philosophiques complètes*, Edition di G. Coli et M. Montinari, Vol. XIV. Paris: Gallimard.

- Norris, Ch.  
 1988 *Paul de Man, Deconstruction and Critique of Aesthetics Ideology*, London: Routledge.
- Orbach, S.  
 1986 *Hunger Strike: The Anorectic's Struggle as a Metaphor for Our Age*. New York: W. W. Norton.
- Panofsky, E.  
 1957 [1951] *Gothic Architecture and Scholasticism*. New York.
- Parfit, D.  
 1986 *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Payne, M.  
 1993 *Reading Theory. An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva*. Oxford: Blackwell.
- Plato.  
 1973 *The Collected Dialogues*. Eds. By E. Hamilton/H. Cairns. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, K. et alii  
 1957 *Trade and Markets in the Early Empires*. New York: The Free Press.  
 1968 *Primitive, Archaic and Modern Economics*. New York: Doubleday.
- Popper, K.  
 1945 *The Open Societies and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pouillon, J.  
 1956 L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss. In *Les temps modernes*. No. 12. 1956. Paris.
- Poulantzas, N.  
 1968 *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspero.  
 1974 *Classes in Contemporary Capitalism*. London: NLB.
- Proust, M.  
 1983 *Marcel Proust Oeuvres Complètes*, Vol. 3. Paris: Galliamrd.
- Prus, R.  
 1999 *Beyond the Power Mystique: Power as Intersubjective Accomplishment*,

New York: State University of New York Press.

Rabinow, P.

1986 *The Foucault Reader*. New York: Penguin Books.

Radcliffe-Brown, A. R.

1992 *Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. Cambridge, Eng.

1931 The Present Position of Anthropological Studies. In *Method in Social Anthropology: Selected Essays*. Ed. By Srinivas. Chicago.

1940 On Social Structure. In *Journal of the Royal Anthropological Institute*. LXX. 1940.

1941 The Study of Kinship Systems. In *Journal of the Royal Anthropological Institute*. LXXI. 1941.

Ranson, J. C.

1937 Criticism, Inc., in *The world's Body*, New York: Scribner's.

Rey, P. P.

1971 *Colonialisme, No-Colonialisme et transition au capitalisme*. Paris: Maspero.

1973 *Les Alliances de classes*. Paris: Maspero.

1975 L'esclavage lignager chez les Tsanngui, Les Punu et Les Kuni du Congo-Brazzaville. In *L'esclavage en Afrique precoloniale*. ed. by Meillasoux, Paris: Maspero.

Ricoeur, P.

1947a *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Avec Mikel Duffrenne, Paris: Seuil.

1947b *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Seuil.

1985 [1950] *Idées directrices pour une phenomenology d'Edmund Husserl. Traduction et présentation*. Paris: Gallimard.

1988 [1950] *Philosophie de la volonté*. Tome I, *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.

1988 [1960] *Philosophie de la volonté*. Tome II, *Finitude et culpabilité*.

1. *L'homme faillible*. 2. *La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- 1964 [1955] *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- 1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- 1967 [1954] *Quelques figures contemporaines. Appendice à l'Histoire de la philosophie allemande*, de E. Bréhier. Paris: Vrin.
- 1969 *Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- 1975 *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- 1981 *Hermeneutics and Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Paris: Maison de l'Homme.
- 1983a *Lectures on the Ideology and Utopia*. Chicago: Chicago University Press.
- 1983b *Temps et récit I*, Paris: Seuil.
- 1983 [1961] Préface à "Condition humaine" de Hannah Arendt. In *La condition de l'homme moderne* de Hannah Arendt, version française. Paris: Calmann Lévy.
- 1984 *Temps et récit II, La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Seuil.
- 1985 *Temps et récit III, Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- 1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris: Seuil/Esprit.
- 1986a *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- 1988 L'identité narrative. In *Esprit*, No. 7-8, 1988. Paris.
- 1990 *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- 1991 Love and Justice. In *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. Eds. By W. G. Jeanron and J. L. Rike. New York: Crossroad.
- 1991a *Lectures I; Autour du politique*. Paris: Seuil.
- 1992a Quel éthos nouveau pour Europe. In *Imaginer l'Europe*, sous la direction de Peter Koslowski. Paris: Cerf.
- 1992b Fragility and responsibility. In *Il Tetto*, Naples.
- 1992c *Lectures II; La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- 1994 *Lectures III; aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.

Rostovtzeff, M.

1976 [1925] *A History of the Ancient World, Vol. I: The Orient and Greece*, Oxford; Oxford University Press.

Rousseau, J. - J.

1754 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam; Ray.

Said, E.

1993 *Culture and Imperialism*. New York.

Saint Simon,

1807 *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*. Paris.

Sartre, J. - P.

1936 *L'Imagination*. Paris; Gallimard.

1938 *La Nausée*. Paris; Gallimard.

1939 *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris; Gallimard.

1940 *L'Imaginaire*. Paris; Gallimard.

1943 *L'Être et le néant*. Paris; Gallimard.

1946 *L'existentialisme est un humanisme*. Paris; Gallimard.

1948 *Qu'est-ce que la littérature?* Paris; Gallimard.

1960 *Critique de la raison dialectique*. Vol. I. Paris; Gallimard.

1966 Jean-Paul Sartre répond. In *L'Arc*, 1966, No. 30, pp. 87-88.

1981 [1964] *Les mots*, Paris; Gallimard.

Saussure, F.

1878 *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*. Leipzig.

1973 [1916] *Cours de linguistique générale*. Paris; Payot.

Sepp, H. R.

1988 *Husserl und die phänomenologische Bewegung-Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg.

Serres, M.

1969 *Hermès I. La communication*. Paris; Minuit.

1972 *Hermès II. L'interférence*. Paris; Minuit.

- 1974 *Hermès III. La traduction.* Paris; Minuit.
- 1977 *Hermès IV. La distribution.* Paris; Minuit.
- 1981 *Hermès V. Le passage du Nord-Ouest.* Paris; Ed. de Minuit.
- 1986 *Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés.* t. I, Paris; Grasset.
- 1987 *L' Hermaphrodite.* Paris; Flammarion.
- 1990 *Le contrat naturel.* Paris; François Bourin.
- Shannon, C. E.
- 1949 *The Mathematical Thoery of Communication.* Urbana; University of Illinois Press.
- Smith, A.
- 1965 [1776] *The Wealth of Nation.* London; Random.
- Spanos, W. V.
- 1993 *Heidegger and Criticism, Retrieving the Cultural Politics of Destruction,* Minnesota; University of Minnesota Press.
- Stacey, J.
- 1985 Turning on Our TV Habit. In *USA Today*, Dec. 4.
- Tarde, G.
- 1890 *Les lois de l'imitation. Étude sociologique.* Paris; F. Alcan.
- Taylor, C.
- 1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition.* Princeton; Princeton University Press.
- Terray, E.
- 1969a *Le marxisme devant les sociétés ' primitives'.* Paris; Maspero.
- 1969b L' organisation sociales des Dida de Cote-D' Ivoire. In *Annales de l'Université d' Abidjan.* F. I, II; 375.
- Touraine, A.
- 1955 *L'Evolution du travail ouvrier aux Usines Renault.* Paris; Seuil.
- 1965a *Sociologie de l'action.* Paris; Seuil.
- 1965b *Les travailleurs et les changements techniques.* Paris; Seuil.
- 1967 *Les ouvriers et le progrès technique.* Paris; Seuil.
- 1968 *Mobilité des entreprises industrielles dans la région parisienne.* Paris;

Seuil.

- 1969 *La société post-industrielle*. Paris; Seuil.  
1973 *Production de la Société*. Paris; Seuil.  
1974 *Pour la sociologie* Paris; Seuil.  
1976a *Les sociétés dépendantes*. Paris; Seuil.  
1976b *La société invisible*. Paris; Seuil.  
1976c *Au-delà de la crise*. Paris; Seuil.  
1977 *Un desir d'histoire*. Paris; Seuil.  
1978 *La Voix et le regard*. Paris; Seuil.  
1979a *Mort d'une gauche*. Paris; Seuil.  
1979b *Mouvements sociaux et sociologie; Actes du Coloque de Cérisy. I*. Paris; Seuil.  
1980 *La prophétie antinucléaire*. Paris; Seuil.  
1981 *Mouvements sociaux et sociologie; Actes du Colloque de Cérisy. II*. Paris; Seuil.  
1982 *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et Analystes*. Paris; Seuil.  
1984a *Le mouvement ouvrier*. Paris; Seuil.  
1984b *Le retour de l'acteur*. Paris; Fayard.  
1995 *Critique of Modernity*. Oxford; Balckwell.  
1997 [1994] *What is Democracy*. Oxford; Westview Press.

Tournier, M.

- 1977 *Le vent Paraclét*. Paris; Gallimard.

Vernant, J. - P.

- 1996 *Entre mythe et politique*, Paris; Editions du Seuil.  
1989 *L'Individu, la mort, soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris; Gallimard.

Waldés, M.

- 1982 *Shadows in the Cave. A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts*. Toronto; University of Toronto Press.

Weber, M.

- 1964 [1920] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Les sects protes-*



*tantes et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon. Trad. du tome I. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. Tübingen: Mohr.

Weil, E.

1984 [1956] *La Philosophie politique*. Paris: Vrin.

1961 *La Philosophie morale*. Paris: Vrin.

Weiner, A.

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

White, L.

1959 *The Science of Culture*. New York: Farrar Stauss.

Windelband, W.

1892 *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tuebingen.

Winnicott, D. W.

1971 *Playing and Reality*. New York.

Wittgenstein, L.

1968 [1953] *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell.

高宣扬, 1990, 《利科的解释学》, 台北: 远流出版社。

高宣扬, 1996, 《论后现代艺术的不确定性》, 台北: 唐山出版社。

高宣扬, 1998, 《当代社会理论》, 上下卷, 台北: 五南图书出版股份有限公司。

高宣扬, 1999, 《后现代论》, 台北: 五南图书出版股份有限公司。

## 人名和重要概念索引

外文	中文	年代
Absence	缺席；缺乏；不在场	
Absolu	绝对	
Absurde；Absurdité	荒谬；荒谬性	
Acte；Action；Activité；Agir	行动	
Acte de racoter	叙述行动	
Actuel Marx	《当代马克思》杂志	
Adamov, Arthur	阿达莫夫	1908—1970
Adorno, Theodor Wiesengrund	阿多诺	1903—1969
Affinité；Affinity	亲缘关系	
Âge classique	古典时期	
Agent	施动者	
Alain (Émile-Auguste Chartier)	阿兰	1868—1951
BHAliénation；Réification	异化	
Allégorie	讽喻	
Alquié, Freninand	阿尔基耶	1906—1985
Alternative	另类	
Althusser, Louis	阿尔图塞	1918—1990
Ambiguïté	模糊性	
Âme	心灵；灵魂	
Anatomo-politique；Anatomo-politics	解剖政治学	
Anéantiser	虚无化	
Angoisse	焦虑	
Anormal	异常	
Anthropologie concr éte	具体的人类学	
Anthropologie sociale	社会人类学	
Athropologie sociale réflexive	反思的社会人类学	
Anthropologie structurale	结构人类学	
Anti-Art	反艺术	

续前表

外文	中文	年代
Anti-Culture	反文化	
Anti-Œdipe	反俄狄浦斯	
Anti-Lumières	反启蒙	
Anti-Mondialisation; Anti-Globalization	反全球化	
Anti-thèse	反题	
Apollinaire, Guillaume	阿波里奈尔	1880—1918
Appareil de guère	战争机器	
Appareil d'État	国家机器	
Appareil du désir	欲望机器	
Appolo	阿波罗神	
A priori	先天的	
Aquinas, Thomas	圣托马斯·阿奎那	1225—1274
Aragon, Louis	阿拉贡	1897—1982
Archéologie	考古学	
chéologie du savoir	知识考古学	
Archive (s)	档案	
Archives silencieuse	无声的档案	
Arendt, Hannah	阿伦特	1906—1975
Ariès, Philippe	阿里耶斯	1914—1984
Aristotle	亚里士多德	384—322 B. C.
Aron, Raymond	雷蒙·阿隆	1905—1983
Art	艺术	
Artaud, Antonin	阿尔托	1896—1948
Art de soi	自身的艺术	
Ascétisme	禁欲主义	
Atome de la parinté; the Atom of kinship	亲属原子结构	
Attribut	属性	
Authenticité	真实性	
Aufhebung	扬弃	
Aufklärung; Lumière; Enlightenment	启蒙	
Augustin, St.	圣奥古斯丁	354—430
Austin, John Langshaw	奥斯汀	1911—1960
Auteur	作者	
Authenticité	真实性	
Autonomie	自律性; 自律	
Auto-réflexion	自我反思	

续前表

外文	中文	年代
Autorité	权威	
Auto-transcendance	自我超越	
Autre; Autres; Other	他人; 他者	
Axiome	公理	
Ayme, Albert	阿尔伯特·艾默	
Bachelard, Gaston	巴舍拉	1884—1962
Bachofen, Johann Jakob	巴霍芬	1815—1887
Bacon, Francis	培根	1561—1626
Badiou, Alain	阿兰·巴迪乌	1937—2013
Balibar, Etienne	巴利巴尔	1942—
Barromée, Saint Charles	查里斯·巴洛美	1538—1584
Barth, Karl	卡尔·巴特	1886—1968
Barthes, Roland	罗兰·巴特	1915—1980
structure économique	经济基础; 经济结构	
Bataille, Georges	巴岱	1897—1962
Baudelaire, Charles	波德莱尔	1821—1867
Baudrillard, Jean	鲍德里亚	1929—2007
Beauté; beau	美	
Beauvoir, Simone de	波伏娃	1908—1986
Beckett, Samuel	贝克特	1906—1989
Bell, Daniel	贝尔	1919—2011
Bellini, Giovanni	贝利尼	1430—1516
Benamou, M.	贝纳穆	1957—
Benjamin, Walter	本雅明	1892—1940
Bennington, G.	本宁顿	1956—
Benoist, Jean-Marie	让·马里·伯努瓦	1942—1990
Bentham, Jeremy	边沁	1748—1832
Benveniste, Emile	本维尼斯特	1902—1976
Bergson, henri	柏格森	1859—1941
Bernfeld	贝恩斐尔特	1892—1953
Bertrand, Michèle	贝特朗	1943—2008
Bichat, Francois Marie Xavier	毕沙	1899—1983
Bidet, Jacques	比岱	1935—
Bio-Politique; Bio-Politics	生命政治	
Bio-Pouvoir; Bio-Power	生命权力	
Blake, William	威廉·布拉克	1757—1827
Blanchot, Maurice	布朗索	1907—2003
Bloch, Ernst	布洛克	1885—1977

续前表

外文	中文	年代
Boas, Franz	博厄斯	1858—1942
Boddaert, François	弗朗索瓦·波达埃	
Boltanski, L.	柏尔丹斯基	1940—
Bondone, Giotto di	乔托	1266—1337
Bordo, Susan	苏姗·博尔多	1947—
Bouglè, Celestin	布格莱	1870—1940
Bourdieu, Pierre	布尔迪厄	1930—2002
Bourgeoisie	资产阶级	
Bové	若热·博维	1953—
Braudel, Fernand	布罗代尔	1902—1985
Brecht, Bertolt	布雷斯特	1898—1956
Breton, André	布雷顿	1896—1966
Brion, Hélène	爱伦·布里翁	1882—1962
Brumberg, Joan	布伦贝克	1944—
Brunschvicg, Léon	布兰斯维克	1869—1944
Butor, Michel	布托尔	1926—
Cabet, Etienne	卡贝	1788—1856
Cahen, Didier	迪迪耶·卡昂	1950—
Campanella, Tommaso	康帕内拉	1568—1639
Camus, Albert	加缪	1913—1960
Canguilhem, Georges	冈格彦	1904—1995
Capital	资本	
Capital culturel	文化资本	
Capital économique	经济资本	
Capitalisme	资本主义	
Capital social	社会资本	
Capital symbolique	象征性资本	
Caramello, Ch.	卡拉美洛	
Cassirer, Ernst	卡西雷尔	1874—1945
Castel, R.	卡斯特尔	1849—1935
Castoriadis, Cornelius	卡斯托里亚迪	1922—1997
Castration	阉割	
Castration symbolique	象征性阉割	
Catégorie	范畴	
Céline, Louis Ferdinand	塞利娜	1894—1961
Cercle de Vienne; The Vienna Circle	维也纳学派	

续前表

外文	中文	年代
Certeau, Michel-Jean-Emmanuel de la Barge de	米歇尔·德舍多	1925—1986
Cézanne, Paul	塞尚	1839—1906
Chaines syntagmatiques	句段关系系列	
Chamboredom, J. - C.	尚伯勒东	
Champ; Field	场域	
Champ du pouvoir	政权场域	
Changement du paradigme	典范的转换	
Chaos	混沌	
Charcot, Jean Martin	沙尔科	1825—1893
Châtelet, François	弗朗索瓦·沙特莱	1925—1985
Chernin, Kim	彻宁	1940—
Chomsky, Noam	乔姆斯基	1928—
Chouchani, M.	舒沙尼	
Christianisme	基督教	
Cixous, Hélène	西克苏	1937—
Classe	阶级	
Classicisme	古典主义	
Claude, Henri	亨利·克劳德	1869—1945
Clérambault, Gaetan Gatian de	格堂·加西昂·克莱朗博	1872—1934
Cocteau, Jean	科克托	1889—1963
Code	密码	
Codification	符码化：密码化	
Cogito	我思	
Colonialisme	殖民主义	
Communauté	共同体	
Communicatio	沟通	
Communisme	共产主义	
Complexe de castration	阉割情结	
Complexe d'Œdipe	俄狄浦斯情结	
Comportement	举止；行为举止	
Compréhension	理解	
Comte, Auguste	孔德	1798—1857
Concept	概念	
Concrétisation; Concrétiser	具体化	
Condillac, Etienne Bannot Abbé de	孔狄亚克	1714—1780

续前表

外文	中文	年代
Conditionnement social; Social Conditioning	社会制约性条件	
Configuration	具形化; 形象化	
Connaissance	认识; 认知; 知识	
Consanguinité; Consanguinity	血缘关系	
Conscience; Consciousness	意识	
Conscience de soi	自我意识; 自身意识	
Conscience historique	历史意识	
Conscience pure	纯意识; 纯粹意识	
Consensus	共识	
Consommation	消费	
Consommation des signes	符号的消费	
Consommation est un mythe	消费就是一种神话	
Constructivisme	建构主义	
Constructivisme structuraliste	结构的建构主义	
Context	文体脉络	
Contingence	偶然; 偶然性	
Continuité	连续性	
Contradiction	矛盾	
Contract, social	社会契约	
Contrôle	控制; 宰制	
Corps	身体; 肉体	
Corps docile	温驯的身体	
Coutume	习惯	
Crane, Diana	克兰	
Crise	危机	
Critique	批判	
Croyance	信念; 信仰	
Culture	文化	
Culture humaine	人类文化	
Culture occidentale	西方文化	
Cybernétique	控制论	
Dadaïsme	达达主义	
Dalbiez, Roland	达尔比耶, 洛朗	
Dali, àlvador	达利	1904—1989
Dante, Alighieri	但丁	1265—1321
Danto, Arthur	阿瑟·丹托	1924—2013



续前表

外文	中文	年代
Darbel, P.	达尔贝尔	1941—
Dasein	此在	
David, Catherine	凯瑟琳·戴维	1954—
Debray, Catherine	德布雷	1940—
Déchiffrement; Dé codage;	解码	
Décodification	解码化	
Déconstruction	解构	
Déonstructionisme; Déconstructivisme	解构主义	
Définition	定义; 界定	
Deleuze, Gilles	德勒兹	1925—1995
Delsaut, Y.	德尔索	
Demichel, F.	德米歇尔	1940—2007
Démocratie	民主制	
Democritus of Abdera	德谟克利特	460—370B. C.
Dénégation	否认	
Dénomination	指称	
Derooin, Jeanne	珍·德鲁安	1805—1894
Derrida, Jacques	德里达	1930—2004
Descartes, René	笛卡儿	1596—1650
Désir	欲望	
Désir à être	渴望生存; 生存的欲望	
Destin humain	人的命运	
Destut de Tracy, Antoine	德拉西	1754—1836
Détour	迂回	
Détour herméneutique	诠释学的循环	
Dewey, John	杜威	
D'Hondt, Jacques	董特	1920—2012
Diachronie	历时性	
Dialectique; Dialectic	辩证法	
Dialectique du sens	意义的辩证法	
Dialogue	对话	
Dictature du prolétariat	无产阶级专政	
Dieu	神; 上帝	
Différance	延异; 产生差异的差异	
Différance métaphorique	隐喻式的延异	
Différence	差异; 区别	

续前表

外文	中文	年代
Différentiation	差异化；区分化	
Différentiation sociae	社会区分化	
Diffusion	散播	
Dignité humaine	人的尊严	
Dilthey, Wilhelm	狄尔泰	1899—1911
Dionysos	狄奥尼索斯；酒神	
Dirlik, Arif	迪尔利克	
Discipline	规训；纪律；学科	
Discontinuité	间断性；中断性	
Discours	论述；论说	
Discours sexuel	性论述	
Dispositions	秉性	
Dissémination	散播	
Distance	间隔	
Distantiation aliénante	异化的间距化	
Distinction du statut social	社会地位的优异化	
Distorsion	扭曲	
Distrbution	分配	
Document	文件；文献	
Dolto, Françoise	多尔托	1908—1988
Domination	统治；宰制	
Domination symbolique	象征性统治	
Don	礼物	
Dos Passos, John Roderigo	约翰·多斯·派索斯	1896—1970
Dostoievski, Fiodor Mikhailovitch	陀思妥耶夫斯基	1821—1881
Double structures	双重结构	
Dray, William H.	威廉·德雷	1921—2009
Droit	权利；法律	
Droit de l'homme	人权	
Droit, Roger—Paul	德鲁瓦	
Dualité	二元性	
Dualité de la structure	结构二元性	
Dualité du langage	语言的两面性（二元性；二重性）	
Duchamp, Marcel	杜尚	1887—1968
Duffrenne, Mikel Louis	迪弗勒纳	1910—2004

续前表

外文	中文	年代
Dullin, Charles	查理·迪兰	1885—1949
Dumézil, Georges	迪梅齐	1898—1986
Duns Scot, John	邓斯·司各脱	1858—1917
Durkheim, Émile	涂尔干	
Échange	交换	
Échange des dons	礼物交换	
Échanges des femmes et des nourritures	女人与食物的交换	
Échange symbolique	象征性交换	
Eco, Umberto	艾柯	1932—
École de Francfort; The Frandfurt School	法兰克福学派	
École des Annales	年鉴学派	
École durkheimienne	涂尔干学派	
Économie politique	政治经济学	
Économie politique du corps	身体的政治经济学	
Écriture	书写; 文字	
Éducation	教育	
Eisenman, Peter	艾森曼	
Elam, Diana	黛安娜·伊拉姆	1937—
Éliade, Mircea	米尔西亚·埃利亚德	1907—1986
Elias, Norbert	埃利亚斯	1897—1990
Eliot, Thomas Stearns	艾略特	1888—1965
Émergence (Enstehung)	突现; 冒现	
Empirisme	经验主义	
Énergie psychique	精神心理能量	
Engels, Friedrich	恩格斯	1820—1895
Enjeu	赌注	
Énoncé	陈述; 表述	
Énoncé philosophique	哲学陈述	
Énonciation	陈述行为	
Ensemble	集合体	
Ensemble paradigmatique	聚合关系集合体	
En-soi	自在	
Épistémologie; Théorie de la connaissance	认识论; 知识论	
Épistémologisme	知识论学派	
Équivocité	歧义性	
Eros	情欲	

续前表

外文	中文	年代
Érotisme	色情	
Espace	空间	
Espace social	社会空间	
Esprit	精神	
Esprit de l'époque	时代精神	
Essence	本质	
Essentialisme	本质主义	
Esthétique de l'existence	生存美学	
Étant	存在者; 存在物	
État	国家	
Ethique	伦理学	
Ethnocentrisme	种族中心主义	
Ethnologie	民族学	
Ethnométhodologie	俗民方法论	
Être	存在	
Être dans le monde; Sein in der Welt; Being in the World	在世生存; 在世存在	
Être pour la conscience	为意识的存在	
Euphémisme	委婉表达	
Événement; the Event	事件	
Exisxtant	存在者	
Existence	存在	
Existentialisme	存在主义	
Expérience	经验	
Expressivisme	表达主义	
Extériorisation	外在化	
Favez-Boutonier, J.	法维-布东尼耶	1903—1994
Faulkner, William Harrison	福克纳	1897—1962
Federn	费德列恩	1871—1950
Féminisme	女性主义	
Ferguson, Adam	弗格森	1723—1816
Fetlichisme	拜物教	
Feuerbach, Ludwig	费尔巴哈	1804—1872
Fichte, Johann Gottlieb	费希特	1762—1799
Filiation	继嗣	
Flugel, J. C.	弗里格尔	
Flux des impressions	印象流	

续前表

外文	中文	年代
Fondamentalisme	基础主义	
Forme	形式	
Foster, H.	福斯特	1939—
Foucault, Michel	福柯	1926—1984
Fourier, Charles	傅立叶	1772—1837
Fraisse, Geneviève	弗雷斯	1948—
Frazer, James George	弗雷泽	1854—1941
Frege, gottlieb	弗雷格	1848—1925
Freud, Sigmund	弗洛伊德	1856—1939
Fromm, Erich	弗洛姆	1900—1980
Furet, Francois	弗朗索瓦·菲雷	
Gadamer, Hans Georg	伽达默尔	1900—2002
Gandillac, Maurice de	贡狄亚克	1906—2006
Gardels, Nathan P.	加德尔斯	
Généalogie	系谱学	
Généalogie de la morale	道德系谱学	
Généalogie du pouvoir	权力系谱学	
Genet, Jean	热内	1910—1986
Genette, Gérard	杰拉尔德·热内特	1930—
Georgin, R.	乔金	
Giddens, Anthony	吉登斯	1934—
Gide, André	纪德	1869—1951
Girard, René	吉拉尔	1923—
Gluckmann, André	格卢克斯曼	1937—
Godelier, Maurice	戈德利耶	1934—
Goethe, Johann Wolfgang von	歌德	1749—1832
Goffman, Erving	戈夫曼	1922—1982
Goldmann, Lucien	戈德曼	1913—1970
Gorgias de Leotium	高尔吉亚	485—380 B. C.
Gouhier, Henri	古耶	1898—1994
Goût	品味	
Goût culturel	文化品味	
Gouût esthétique	美学品味	
Gouvernementalité	统治心态；统管术	
Gouze, Marie	玛丽·古兹	1748/1755—1793
Grammatologie	文本学	
Grand enfermement	大规模的关押	

续前表

外文	中文	年代
Grand récit	大叙述	
Greimas, Julien Algeirdas	格雷马斯	1917—1992
Guattari, Félix	费利克斯·瓜塔里	1930—1992
Guesde, Jules	盖德	1845—1922
Habermas, Jürgen	哈贝马斯	1929—
Habitus	生存心态	
Harrington, James	哈林顿	1611—1677
Hartman, Geoffrey H.	哈特曼	
Hassan, Ihab	哈森	
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	黑格尔	1770—1831
Heidegger, Martin	海德格尔	1889—1976
Heine, Heinrich	海涅	1797—1856
Heinrich Diefrich	霍尔巴赫	1723—1778
Herakleitos	赫拉克利特	544—483 B. C.
Herméneutique	诠释学	
Herméneutique critique	批判的诠释学	
Herméneutique de l'action	行动的诠释学	
Herméneutique de la suspicion	怀疑的诠释学	
Herméneutique réflexive	反思的诠释学	
Herméneutique structuraliste	结构主义诠释学	
Hess, Moses	摩斯·埃斯	1812—1875
Hirsch, P. M.	埃斯	
Histoire	历史	
Historicisme	历史主义	
Hitler, Adolf	希特勒	1889—1945
Hobbes, Thomas	霍布斯	1588—1679
Holbach, Paul Henri	霍尔巴赫	1723—1789
Hölderlin, Friedrich	荷尔德林	1770—1843
Hoère (Homéros)	荷马	约前9世纪— 前8世纪
Homme	人	
Homo economicus	经济人	
Homo luden	游戏人	
Homo nomadus	游牧人	
Homo religious	宗教人	
Homo sociologicus	社会学人	
Homo viator	旅游人	
Horizon	视域；视野；地平线	
Horkheimer, M. Max	霍克海默	1895—1973
Horney, Karen	荷尼	1885—1962

续前表

外文	中文	年代
Humanisme	人道主义；人文主义；人性论	
Hume, David	休谟	1711—1776
Husserl, Edmund	胡塞尔	1859—1938
Hyppolite, Jean	伊波利特	1907—1968
Idéalisme	观念论	
Identité	同一性；认同	
Identité entre le sujet et l'objet	主客体同一性	
Identité narrative	记述同一性	
Idéologie	意识形态	
Imaginaire	想象力	
Imagination	想象	
Imagination poétique	诗式的想象	
Immanence	内在性	
Impressionisme	印象主义	
Impulsion; Pulsion instinctive	本能冲动	
Incertitude	不确定性	
Inceste	乱伦	
Inconscience; Inconscient	无意识；潜意识	
Inconscient est la parole des autres	潜意识（无意识）是他者的话语	
Indeterminacy	不确定性	
Individu	个人	
Individuation	个体化	
Infini	无限	
Informatique	信息学	
Informatisation	信息化	
Inhumain	非人；非人性	
Institution	制度；机构	
Institutionnalisation	制度化	
Intentionnalité	意向性	
Interactionisme symbolique	象征互动论	
Intériorisation	内在化	
Internet	互联网络	
Interprétation	诠释；解释	
Intersubjektivität; Intersubjectivité	主体间性	



续前表

外文	中文	年代
Intertextualité	文本间性	
Intuition	直观; 直觉	
Ionnesco, Eugène	尤内斯库	1912—1994
Irrationalisme	非理性主义	
Irigaray, Luce	伊里加雷	1932—
Jackson, Michael	迈克尔·杰克逊	1958—2009
Jakobson, Roman	雅可布逊	1896—1982
Jameson, Frederic	詹姆森	1934—
James, William	詹姆斯	1842—1910
Jaspers, Karl	雅斯贝尔斯	1883—1969
Janrès, Jean	让·饶勒斯	1859—1914
Je	我; 先验的我	
Jean-Marc-Ferry	让·马克·费里	1946—
Jésus	耶稣	
Jeu; Play; Game	游戏	
Jeu de langage	语言游戏	
Jeu de différance	延异的游戏	
Jeu des différences	差异化游戏	
Jeu des signes	符号游戏	
Jeux de distantiatiion	间距化游戏	
Jeu passionnel	情感游戏	
Jeux de vérité	真理游戏	
Jeunes-Hégélians; Hégéliens de gauche	青年格尔学派; 左派黑格尔学派	
Joyce, James	乔伊斯	1882—1941
Juppé, Alain	阿兰·朱佩	1945—
Justice	正义	
Kafka Franz	卡夫卡	1883—1924
Kant, Immanuel	康德	1724—1804
Keets, John	济慈	1795—1821
Kemp, Peter	彼得·肯普	
Khrouchtchev, Nikita Sergueïevitch	赫鲁晓夫	1894—1971
Kierkegaard, Sören	克尔恺郭尔	1813—1855
Klee, Paul	克莱	1879—1940
Klossovski, Pierre	克洛索夫斯基	1905—2001
Kofman, sarah	萨拉·科夫曼	1934—1994
Köhler M.	柯勒	

续前表

外文	中文	年代
Kojève, Alexandre	科杰夫	1901—1968
Koselleck, Reinhard	科泽勒	1923—2006
Koyré, Alexandre	柯以列	1902—1964
Kristeva, Julia	克里斯蒂娃	1941—
Kroeber, Aifred Louis	克罗伯	1876—1960
Labica, Georges	拉毕卡	1930—2009
Lacan, Jacques	拉康	1901—1981
Laclau, Ernesto	拉克劳	
Lafarque, Paul	拉法格	1842—1911
Lagache, Daniel	拉加斯	1903—1972
Langage	语言	
langage comme le symbole de la mort	语言就是死亡的象征	
Lazarsfeld, Paul Felix	保罗·费利克斯·拉拉斯菲尔德	
Lazarus, S.	拉扎律斯	1922—2002
Lecourt, Dominique	勒古	1944—
Le Doeuff, M.	勒德福	
Lecteur	读者	
Lecture	阅读	
Lecture à double sens	双重阅读	
Lefebvre, Henri	列斐伏尔	1901—1991
Lefort, Claude	勒福特	1924—2010
Légitimation	正当化；合法化	
Légitimité	正当性；合法性	
Leibniz, Gottfried Wilhelm	莱布尼兹	1646—1716
Lenin, Vladimir Ilich Ulyanov	列宁	1870—1924
Lessing, Gotthold Ephraim	莱辛	1729—1781
Leukippos	留基伯	500 B. C. —?
Levinas, Emmanuel	列维纳斯	1905—1995
Lévi-Strauss, Claude	列维-斯特劳斯	1908—2009
Levy, Bernard Henri	贝尔纳特·亨利·列维	1948—
Levy-Bruhl, Lucien	列维-布吕尔	1857—1939
Libération	解放	
Liberté	自由	
Linguistique	语言学	
Littérature	文学	

续前表

外文	中文	年代
Littérature engagée	介入的文学；干预的文学	
Locke, John	洛克	1632—1704
Loewenstein, Rudolph	勒文施泰	
Logique textuelle	文本逻辑学	
Logocentrisme	逻辑中心主义；理体中心主义	
Logos	逻格斯：话语	
Long detour	长程迂回	
Lowie, Robert Harry	洛伊	1883—1957
Loyola, Ignace de	洛约拉	1491—1556
Lukács, György	卢卡奇	1885—1971
Luttes classes	降级斗争	
Lytard, Jean-François	利奥塔	1924—1998
Mably,	马布利	1709—1785
Machiavelli, Niccolo	马基雅维利	1469—1527
Machine critique	批判的机器	
Machine de guerre	战争机器	
Machines désirantes	欲望机器	
Madonna	麦当娜	1958—
Maine de Biran	曼·德·比朗	1766—1824
Mâîtres de soupçon	怀疑大师	
Maklès, Sylvia	希尔维娅·马克列	1908—1993
Mal; The Evil	恶	
Mallarmé, Stéphane	马拉美	1842—1898
Mannheim, Karl	曼海姆	1893—1947
Man, Paul de	保罗·德·曼	1919—1983
Manoni, Mand	马诺尼	1923—1998
Marcel, Gabriel	马塞	1889—1973
Marché de l'échange linguistique	语言交换市场	
Marché symbolique linguistique	语言象征性市场	
Marcuse, Herbert	马尔库塞	1893—1979
Marge	边陲	
Maritain, Jacques	马利丹	1882—1973
Marx, Karl	马克思	1818—1883
Marxisme	马克思主义	
Marxisme analytique	分析的马克思主义	

续前表

外文	中文	年代
Marxisme critique	批判的马克思主义	
Marxisme dogmatique	教条的马克思主义	
Marxisme existentialiste	存在主义的马克思主义	
Marxisme post-althusserien	后阿尔图塞主义的马克思主义	
Matérialisme	唯物主义	
Matérialisme historique	历史唯物主义	
Mauss, Marcel	毛斯	1872—1950
Méconnaissance	否认	
Média	媒体	
Médiation	中介；中介化	
Meillet, Antoine	安东尼·梅耶	1866—1936
Même et l'autre	同一个与另一个；自身与他者	
Mendelsohn, Moses	门德尔松	1729—1786
Mentalité	心态	
Mercier-Josa, S.	麦西耶·若莎	
Mère symbolique	象征的母体	
Merleau-Ponty, Maurice	梅洛-庞蒂	1908—1961
Meslier, Jean	梅叶	1664—1729
Message	信息	
Méta-discours	后设论述	
Métaphore	隐喻	
Métaphore symbolique	象征性隐喻	
Méthde	方法	
Méthodologie	方法论	
Méthde fondamentale du structuralisme	结构主义基本方法	
Méthde relationnelle	相互关系的方法	
Métonymie	换喻	
Michaux, Henri	米索	1899—1984
Mill, John Stuart	密尔	1806—1873
Millerand, Alexandre	米勒兰	1859—1943
Millet, Kate	米勒	
Mitterrand, François	密特朗	1916—1996
Mode	流行；时尚；流行文化	
Mode de structure	结构模式	

续前表

外文	中文	年代
Modernité	现代性	
Moi	我；经验的我	
Monade	单子	
Monde de la machine	机械世界	
Monde du texte	文本的世界	
Monde proprement humain	真正的人的世界	
Monde symbolique	象征性世界	
Monde vécu; Lebenswelt; The World of Life	生活世界	
Mondialisation; Globalization	全球化	
Monory, M.	蒙诺里	
Montaigne, Michel Eytquem de	蒙田	1533—1592
Montesquieu (Charle sde Secondat)	孟德斯鸠	1689—1755
Monzie, Anatole de	蒙奇	
Morale	道德	
More, Thomas	莫尔	1478—1535
Morin, Edgar	莫林	1921—
Mort	死亡	
Moses Hess	摩斯·埃斯	1812—1875
Mouffe, Chantal	穆夫	
Mounier, Emmanuel	穆尼耶	1905—1950
Mühlmann, Wilhelm E.	米尔曼	1904—1988
Müller, Gunther	巩特尔·米勒	
Münzer, Thomas	闵采尔	1489—1525
Mythe	神话	
Mythologie blanche	白人神话	
Nabert, Jean	让·纳贝尔	1881—1960
Narcissisme	自恋	
Narrativité	叙述性	
Naturalisme	自然主义	
Nature	自然；本质	
Néant	虚无；空无	
Néo-Canins	新犬儒学派	
Néo-Cyniques	新犬儒主义者	
Néo-Féminisme	新女性主义	
Néo-Kantisme	新弗洛伊德主义	
Néo-Kantisme	新康德主义	

续前表

外文	中文	年代
Néo-Marxisme	新马克思主义	
Néo-Nietzschéïsme; Néo-Nietzsché ennisme	新尼采主义	
Néo-Socratis me	苏格拉主义	
Neuman, Johannes von	约翰·冯·纽曼	1903—1957
Newman, Baruch	纽曼	1905—1970
Nietzsche, Friedrich	尼采	1844—1900
Noeud barroméen	巴洛美扭结	
Noë, François	诺埃尔	1760—1797
Nomination	命名	
Nora, P.	诺拉	1931—
Nouveau Cinéma	新电影	
Nouveau Roman	新小说	
Nouveau Théâtre	新戏剧	
Nouvelle Critique; Néo-Critique	新批评	
Objectivation	客观化	
Obiet	对象; 客体	
Obligation	义务	
Oeuvre	作品	
Ontologie	本体论	
Ontologie historique	历史本体论	
Ontologie historique de nous-mêmes	我们自身的本体论	
Opinion publique	公众意见	
Orbach, Susie	奥尔巴克	1946—
Orientalisme	东方主义	
Oury, Jean	让·乌里	1924—
Owen, Robert	欧文	1771—1858
Pankhurst, Emmeline	艾莫琳·潘克赫斯特	1858—1928
Panofsky, Erwin	帕诺夫斯基	1892—1968
Paradigme	典范	
Paradoxe	吊诡	
Paranoïaque	偏执狂	
Parenté	亲属关系	
Parfit, Derek	德雷克·帕菲特	1942—
Parmenides	巴门尼德	544—450 B. C.
Parnasse	帕尔纳斯学派	
Parole; Speech	言说; 话语	

续前表

外文	中文	年代
Passeron, J. - C.	帕斯龙	1930—
Paul de Man	保罗·德·曼	1919—1983
Paulhan, Jean	让·波兰	1884—1968
Payne, M.	佩恩	
Paz, Octavio	奥克塔维奥·帕斯	1914—1998
Péguy, Charles	贝季	1873—1914
Peinture	绘画	
Peirce, Charles Sanders	皮尔士	1839—1914
Pelletier, Madlaine	玛德琳·贝勒基耶	1874—1939
Pensée du dehors	在外面的思想	
Pensée mythique	神话思维	
Perception	知觉	
Père symbolique	象征性的父亲	
Personnalisme	人格主义	
Phallogocentrisme	阳具中心主义	
Phallogocentrisme	阳具逻辑中心主义	
Phallus ( penis )	阳具	
Phallus comme différence pure	阳具作为纯粹的差异	
Phallus symbolique	象征性的阳具	
Phénomène	现象	
phénoménologie	现象学	
Phénoménologie de l'expérience esthétique	美学经验现象学	
Phénoménologie transcendantale	先验现象学	
Philosophie	哲学	
Philosophie chrétienne	基督教哲学	
Philosophie critique	批判哲学	
Philosophie de l'action	行动哲学	
Philosophie de conscience	意识哲学	
Philosophie de la morale	道德哲学	
Philosophie du désir	欲望哲学	
Philosophie du langage	语言哲学	
Philosophie du sujet	主体哲学	
Philosophie réflexive	反思哲学	
Philosophie sans sujet	无主体的哲学	
Phonocentrisme	语音中心主义	
Phronesis	实践智慧	
Picasso, Pablo	毕加索	1881—1973



续前表

外文	中文	年代
Plato	柏拉图	427—347 B. C.
Pli	皱褶	
Plotinus	普罗提诺	205—270
Poe, Edgar Allen	艾伦·坡	1809—1849
Poème	诗歌	
Poincaré, Henri	普安卡雷	1854—1912
Politique	政治	
Politzer, Georges	普利策	1903—1942
Ponge, Francis	蓬热	1899—1988
Pop	波普艺术	
Popper, Karl Raimund	卡尔·波普尔	1902—1994
Possibilité	可能性	
Positivisme	实证主义	
Positivisme empirique	经验实证主义	
Positivisme logique	逻辑实证主义	
Post-Colonialisme	后殖民主义	
Post-Colonialiste	后殖民主义的	
Post-Freudisme	后弗洛伊德主义	
Post-Industriel; Post-Industrial	后工业的	
Post-Lumières	后启蒙	
Post-Marxisme	后马克思主义	
Post-Modernisme	后现代主义	
Post-Structuralisme; Post-Structuralism	后结构主义	
Poulantzas, Nicos	普兰查	1936—1979
Pound, Ezra	庞德	1885—1973
Pour-soi	自为	
Pouvoir	权力	
Pouvoir disciplinaire	规训的权力	
Pouvoir pastoral	基督教教士权力模式	
Pouvoir symbolique	象征性权力	
Pragmatique; Pragmatics	语用论	
Pragmatisme	实用主义	
Pratique; Praxis	实践	
Pratiques des discours	论述的实践	
Pratique de soi	自身的实践	
Pratique symbolique	象征性实践	

续前表

外文	中文	年代
Pré-conscience; Pre-conscious	前意识	
Prédication	指谓	
Préférence culturelle	文化爱好	
Présence	在场; 在场出席	
Prigogine, Ilya	普利高津	1917—2003
Principe d'identité	同一性原则	1917—
Principe relationnel	相互关系性的原则	
Prison	监狱	
Problématisation; Problématiser	成问题化	
Programmatisation	程序化	
Propp, Vladimir Iakovievitch	普罗佩	1895—1970
Protagoras de Abdera	普罗塔哥拉斯	480—408 B. C.
Prototype	原型	
Proust, Marcel	普鲁斯特	1871—1922
Psychanalyse	精神分析学	
Psychiatrie	精神治疗学	
Purification épistémologique	认识论的净化	
Queneau, Raymond	雷蒙·凯诺	1903—1976
Rabelais, François	拉伯雷	1494—1553
Racisme	种族主义	
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald	拉德克利夫-布朗	1881—1955
Raison	理性	
Raison d'État	国家理性	
Rancière, J.	朗西埃	1940—
Rapports de force	力的紧张关系	
Réalité	现实性	
Récit	叙述	
Redistribution	再分配	
Réductionisme	化约主义; 还原主义	
Référence	参照体系	
Réflexion	反思	
Réflexivité	反思性	
Refoulement	压抑	
Régnauld, F.	勒尼奥	
Reich, Wilhelm	莱斯	1897—1967
Relation à double sens	具有双重意义的关系	

续前表

外文	中文	年代
Relationalité	相互关系性	
Répétition	重复	
Reproduction	再现；表象	
Reproduction	再生产	
Reproduction culturelle	文化再生产	
Reproduction du privilège culturel	文化特权的再生产	
Revault-D'Allonnes, Olivier	奥里维耶·勒沃-达伦	1923—1995
Reverchon-Jouve, B.	勒韦雄-朱夫	1879—1974
Rhétorique; Rhtoric	修辞学	
Richmond, Sarah	萨拉·里士满	
Ricoeur, Paul	保罗·利科	1913—2005
Rieff, Philip	菲利普·里夫	
Rivet, Paul	利瓦伊	1876—1958
Robbe-Grillet, Alain	罗伯·格里耶	1922—2008
Roland Dalbiez	洛朗·达尔比耶	1893—1976
Roland, Pauline	宝琳·罗兰	1805—1852
Rolland, Romain	罗曼·罗兰	1866—1944
Rostovtzeff, M.	罗斯托夫采夫	
Rousseau, Jean-Jacques	卢梭	1712—1776
Rubel, Maximilien	麦克西密瑞安·卢贝尔	1905—1996
Rumeur	传言	
Rupture	断裂	
Rupture épisté mologique	认识论的断裂	
Russell, Bertrand	罗素	1872—1970
Sacré	神圣	
Sade, Dinatien Alqhonse François, dit Maquis de	萨德	1704—1814
Saint Martin, M. de	圣马丁	
Saint Simon	圣西门	1760—1825
Sarraute, Nathalie	娜塔莉·沙路特	1900—1999
Sartre, Jean-Paul	萨特	1905—1980
Saussure, Ferdinand de	索绪尔	1857—1913
Savoir	知识	
Sayad, A.	萨雅德	1944—1999
Schizophrène	精神分裂症患者	
Schizophrènie	精神分裂症	
Schnapper, D.	斯那柏尔	1934—
Schutz, Alfred	舒茨	1899—1959

续前表

外文	中文	年代
Science	科学	
Searle, John Rogers	塞尔	1932—
Seibel, C.	赛柏尔	
Sémanalyse	语义素分析学	
Sémantique	语义学	
Sémantique du désir	欲望的语义学	
Sémantique structurale	结构语义学	
Sémiologie; Sémiotique	符号论	
Sémiologie sociale	社会符号论	
Sémiotique culturelle	文化符号论	
Seneca (Sénèque), Lucius Annaeus	塞内卡	4B. C. —65A. D.
Sens	意义	
Serres, Michel	塞尔	1930—
Sève, Lucien	鲁西安·谢夫	1926—
Sexe; Sex; Sexualité (Sexuality)	性	
Sextus Empiricus	恩披里柯	200—300
Shelley, Mary Godwin	雪莱夫人	1797—1851
Signe	符号	
Signifiant; Signify	能指	
Signification; Sens	意义	
Signification psychologique	心理意义	
Signification verbale	字面意义	
Signifié; Signified	所指	
Simulacre	拟像	
Smith, Adam	亚当·斯密	1723—1790
Société	社会	
Société civile	市民社会; 公民社会	
Société de consommation	消费社会	
Société matrilinéaire	规训社会; 监视训诫的社会	
Société matrilinéaire	母系社会	
Société post-industrielle	后工业社会	
Société primitive	原始社会	
Société programmée	信息程序化的社会	
Sociologie	社会学	
Sociologie de la création littéraire	文学创作社会学	
Sociologie de la culture	文化社会学	

续前表

外文	中文	年代
Sociologie de l'éducation	教育社会学	
Sociologie des dispositions temporelles	时间性的秉性社会学	
Sociologie du pouvoir	政权社会学	
Sociologie du travail	劳动社会学	
Sociologie phénoménologique	现象学社会学	
Sociologie réflexive de la forme symbolique	反思的象征性形式社会学	
Socrate	苏格拉底	470—399 B. C.
Soi; Soi-même	自身	
Sollers, Philippe	菲利普·索耶	1936—
Sophistes	智者派	
Sorel, Georges	索雷尔	1847—1922
Sorokin, Pitrim	索罗金	1889—1968
Soupault, Philippe	苏坡	1897—1990
Souveraineté	主权	
Speech-Act	言语行动	
Spinoza, Baruch	斯宾诺莎	1632—1677
Spivak, Gayatri	史毕瓦克	
Sprache ist das Haus des Seins	语言是存在的家	
Stacy, J.	斯塔希	
Stage du miroir	镜像阶段	
Stalin, Iossif Vissarionovitch Djougachvili	斯大林	1879—1953
Stalinisme	斯大林主义	
Statut social	社会地位; 社会身份	
Stratégie	策略	
Structuralism; Structuralisme	结构主义	
Structuralisme constructiviste	建构的结构主义	
Structuralisme génératif	生成的结构主义	
Structuration générative	生成性结构化	
Structuration structurant	建构的结构化	
Structuration structurée	被建构的结构化	
Structure	结构	
Structure de la parenté	亲属关系的结构; 亲属结构	
Structure des mythes	神话的结构	
Structure du langage	语言的结构	
Structure du sujet	主体的结构	
Structure mentale	心态结构	

续前表

外文	中文	年代
Structure sociale	社会结构	
Style	风格; 文风	
Style de vie	生活风尚	
Subjectivité	主体性	
Substantialisme	实体论	
Suicide	自杀	
Sujet; Subject	主体	
Sullivant, Harry Stack	沙列文	1892—1949
Superégo; Surmoi; Überego	超我	
Superstructure	上层建筑	
Surréalisme	超现实主义	
Surveillance	监视; 监控	
Surveillance panoptique	全天候全景观监控	
Symbole	象征	
Symbolique	象征性	
Symbolique du mal	恶的象征性	
Symbolisme	象征主义	
Synchronie	共时性	
Système	系统	
Système des dispositions	秉性系统	
Tabou	禁忌	
Tabou de l'inceste	乱伦禁忌	
Tarde, Gabriel	塔尔特	1843—1904
Tautologie	套套逻辑; 同语反复	
Taylor, Charles	泰勒	
Technique; technologie	技术	
Technique de soi	自身的技术	
Technocrate	技术专制	
Téléologie historique	历史目的论	
Télévision	电视	
Tel Quel	《如此原样地》	
Temporalité	时间性	
Temps	时间	
Texier, Jacques	德克西埃	
Texte	文本	
Textualité	文本学	

续前表

外文	中文	年代
Théâtre de l'absurde	荒谬戏剧	
Théâtre de la cruauté	残酷戏剧	
Théisme	有神论	
Théorie de l'agir communicationnel	沟通行动理论	
Théorie des droits naturels	自然权利论	
Théorie des Idées; Theory of Ideas	理念论; 相论	
Théorie du mouvement social	社会运动理论	
Thompson, E. P.	汤普森	1924—1993
Tillich, Paul	保罗·蒂利希	1886—1965
Tilly, Charles	查尔斯·梯利	1929—2008
Tosel, André	安德烈·托瑟尔	
Totalité	总体性	
Touraine, Alain	阿兰·图雷纳	1925—
Tournant hermétique; The Hermeneutic Turn	诠释学的转折	
Tournant linguistique; The Linguistic Turn	语言学的转折	
Tournant sémiologique; The Semiological Turn	符号论的转折	
Tournier, Michel	杜尼耶	1924—
Trace	痕迹	
Transcendance	超越性	
Tansgression	逾越	
Tristan, Flora	弗洛拉·特里斯坦	1803—1844
Trombadori, D.	特龙巴多里	
Troubetzkoy, Nicolas Sergueïevitch	特鲁别茨科伊	1890—1938
Tshcumi, Bernard	贝尔纳特·朱米	1944—
Tylor, Sir Edward Burnett	泰勒	1832—1917
Univocité	单义性; 一义性; 单一性	
Utopie	乌托邦	
Valdés, Mario	马里奥·瓦尔德斯	
Valéry, Paul	瓦莱里	1871—1945
Védrine, Hélène	维德琳	1926—
Verlaine, Paul	保罗·魏尔兰	1844—1896
Vernant, Jean-Pierre	维尔南	1914—2007
Vico; Giambattisto	维科	1666—1744
Vie privée; Private Life	私人生活	

续前表

外文	中文	年代
Vie quotidienne	日常生活	
Violence légitime	合法（正当）的暴力	
Violence symbolique	象征性暴力	
Voir	观看	
Volonté	意志	
Voltaire, François Marie Arouet	伏尔泰	1694—1778
Wahl, Jean	让·瓦尔	1888—1974
Wald, François	弗朗索瓦·瓦尔德	
Wallon, Henri	瓦隆	1879—1962
Weber, Max	韦伯	1864—1920
Weil, Eric	埃里克·维尔	1904—1977
Weinrich, Harald	哈拉德·魏因里斯	1927—
Weiss, Peter	彼得·魏斯（比德）	1916—1982
White, Leslie	怀特	1900—1975
Wiener, Norbert	维纳	1884—1964
Wittgenstein, Ludwig	维特根斯坦	1889—1951
Wollstonecraft, May	沃尔斯顿克拉夫	
Wright, Georg Henrik von	乔治·利克·冯·莱特	1916—2003
Yeats, William Butler	叶芝	1865—1939
Zetkin, Clara	克拉拉·蔡特金	1857—1933
Zu den Sachen selbst	返回事物自身	



中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

## 当代法国思想五十年 (第2版)

### 中国当代学术思想文库·高宣扬作品系列

当代社会理论 (第2版)

后现代论 (第2版)

鲁曼社会系统理论与现代性 (第2版)

当代法国思想五十年 (第2版)

福柯的生存美学 (第2版)

流行文化社会学 (第2版)

ISBN 978-7-300-18779-2



9 787300 187792 >

定价: 128.00元 (上、下册)