



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)

·上册·

高宣扬 著

 中国人民大学出版社

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)

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）

·上册·

高宣扬 著

中国人民大学出版社

·北京·

## 代自序：在哲学与非哲学中迂回

我的哲学生涯，就是我个人的整个生命历程。生活使我喜欢哲学，哲学使我懂得了生活；浪迹天涯的生活历练以及惊涛骇浪的“文化大革命”的洗礼，又加深了我对哲学的理解，并时时推进我的思想情感，穿越人文社会科学及文学艺术的各个领域，通过在各种文本中的循环迂回反思，试图探索生命的奥秘。从十五岁到今天，整整半个世纪的岁月，在国内外颠沛流离的游牧生活命运，我始终同哲学打交道，并在同哲学的交往中，不断地改变对哲学的看法，而我的命运本身，也渗透着哲学的神秘力量，使我品尝了生命过程的酸甜苦辣滋味。哲学作为生存的一种实践智慧，以其对生命本身的关照和澄明，见证了它无愧是生命的灵魂。

正如海德格尔所说，哲学无非是一种无止境的感恩和怀念。当尼采在晚年穿透历史而发出“重估一切价值”的豪迈口号时，他仍然以感恩的心情，由衷地称叔本华为他的最早的“教育者”（als Erzieher）（参见尼采 *Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1873—1876），从而一览无余地展现出尼采的“永恒回归”的广阔理论视野。

在我的哲学生涯中，时时伴随我思想脉动的内在力量，来自我生命历程中的各种遭遇。而在我所遭遇的关键人物当中，与我的生命融为一体的，就是五个人：我的母亲、毛泽东、马克思、康德和尼采。他们分别地出现在我生命转折的不同时期，使我在亲身经历的不同的生活时空中，从出生入死、苦乐交替的动荡不定生活和深沉反思中，懂得了哲学与生存之间的血肉交融关系，体会到哲学的开放性及其在人生历程、人文社会科学以及文学艺术领域中进行流连忘返的极端重要性。

1939年初，在阴历虎年岁末，在第二次世界大战的隆隆炮火声中，我出生在一个漂泊海外多年的华侨教师家庭。我的父母靠他们所获得的暨南大学和杭州女子师范学校的文凭，四十多年如一日，始终任教于华侨教育界。他们从来没有属于自己的不动产，永远都以任教的学校为家。如同萨特从小就

在其外祖父的带领下看书一样，我也从懂事的时候起，就在身为华侨学校教师的父母的教导下，培养出以看书写字为乐的生活习惯。从这个意义上说，父母不但给了我肉体生命，尤其还赋予我精神生命和哲学灵魂。

打从童年时代起，每当夜幕降临，我就偎依在母亲身边，陪同她批改学生作业，殷切期盼她在夜深人静、改完学生作业之后，字字句句带我习读动人的神话。妈妈耐心地指导我看书，并在阅读中，启发我敞开想象的大门，训练我最初的超越现实的能力，还教我学会查《王云五四角号码字典》和看地图。爸爸则几乎天天在晚饭后的散步中，向我讲述一个又一个动人的历史故事，并严厉地要求我熟背欧阳修的《醉翁亭记》，试图让我从人类经验中，体验人生的艺术。从此，查字典和看地图，成为童年时代最吸引我的游戏活动；学校图书馆和挂在教室墙上的各种大地图，也成为我的玩伴和游戏场所。每当我在字典里亲自发现一个新词汇，认出一个新国家、河流、山脉或港口，就喜出望外地向妈妈报告，于是，妈妈就把我紧紧地抱在怀里。由此，我慢慢地懂得了一个具有哲学意义的生活道理：以寻求智慧的好奇，扩大自己的人生视野，是真正回报母爱的最好途径，也是享尽令人陶醉的人生饕宴的珍贵机遇。

七岁那年，妈妈教我从头到尾系统地看书的最初读本，是当时学校图书馆藏的《苦儿努力记》和《岳传》。前一本是法国作家马洛（Hector Malot）所写的 *Sans famille*（原文直译为《无家可归》）的中文译本，为中国作家夏丐尊所译；后一本是属于商务印书馆《万有文库》的历史普及丛书。这两本书所散发出来的精神魔力，对我的思想和生命成长的影响是如此深远，它们不仅一直伴随着我的心灵成长过程，而且还在某种程度上，简直可以说，它们不折不扣地成为我一生命运的镜子和缩影：我本人所经受的大跨度时空变迁，大起大落，以及一切令人刻骨铭心的生活煎熬和情感震荡，都活生生地重演了两本书的情节。

当我第一次阅读《苦儿努力记》时，首先使我佩服的，是译者夏丐尊先生：他竟把原来法文的著作流畅地译成中文！我当时就暗自立志，长大后要像他那样，成为懂得多国语言的作家。事隔三十一年之后，1978年，我移居法国巴黎，竟然在巴黎地铁网上，找到了《苦儿努力记》所提到过的巴黎东南郊城镇 Boissy-Saint Léger。我兴奋地多次访问这座城镇，东张西望试图发现小说主人公雷米（Rémy）随同抚养他的民间杂艺表演老艺人的历史踪迹。

以后，我又特地两次到《苦儿努力记》所讲述的法国东南弗朗斯孔泰（Franche-Comté）地区度假，来往于瑞士和法国边界，抱着缅怀、同情和鉴赏的态度，反复沉思流浪儿雷米当时徒步穿越这一地区山川大地的哲学意义，因为我已经从我个人亲身经历的哲学炼狱与人生沧桑沉浮的过程中，体会到我同雷米一样，不由自主地在不同舞台上，演出了类似的充满戏剧性的游牧生活遭遇。同样地，《岳传》给予我的爱国主义精神，后来一直成为我的不可磨灭的情结之一，每当世界上发生重大事件，不管我身在海外何处，也不管我在地球的哪个角落，这一情结如同一股神秘不可测的力量，影响着我的思路和情绪的起伏；而岳飞晚年遭受陷害的悲剧，也在“文化大革命”对我的“隔离审查”和一再地“批斗”中，活灵活现地重演着：人们当时竟然对我的华侨爱国之心，抱着怀疑、鄙视，甚至嘲弄否弃的态度！

这一切，就是我的哲学思想的基础和起点。随后，即使哲学把我带到古希腊、古罗马或古典时期的德国以及当代法国，都脱离不开少年时期母爱和母文化对我的熏陶；同样也无法抚平被残酷无情的现实生活所刻烙留下的沉痛创伤，它们时时申饬着我的心灵，根深蒂固，挥之不去，并以顽强的精神，渗透到我所吸收的一切文化当中；反过来，我的喜怒哀乐情感越是起伏不平，面临的新鲜文化越是层出不穷，我对生活和哲学的“流浪”、“迂回”、“永恒轮回”的性质，就感受得越深。

1952年，十三岁，是《岳传》所传授的爱国主义精神，使我决定离开在印尼的温暖家庭，只身归国求学，并选择享有“老革命根据地”荣誉的东北，作为我在祖国的落脚点。从热带零上二十多度的印尼到北温带寒冬零下二十度，从天天吃大米到顿顿吃高粱和窝窝头，不但没有使我对自己的选择有所悔恨，反而更加深了参与轰轰烈烈的革命事业的决心。

正是在东北，我在母文化的基础上，如饥似渴地阅读了中国古典名著《水浒传》、《三国演义》、《西游记》、《红楼梦》、《儒林外史》等，同时又大量地阅读了奥斯特洛夫斯基的《钢铁是怎样炼成的》等苏联和其他国家的文学作品，使我从十三岁到十五岁的少年青春期中，被丰富的人类文化遗产所充实。在此基础上，十五岁那年，高中一年级，第一次阅读了毛泽东的《实践论》和《矛盾论》，成为我的处女哲学读物。

毛泽东教给了我第一个哲学概念：哲学是自然科学和社会科学的最高理论总结。这个哲学定义长久地指导我的人生观和哲学立场，促使我在十八岁

高中毕业时，报考了北京大学哲学系，把研究哲学当成我的终身第一志愿。为此，我要永远感恩和怀念毛泽东。

在北京大学哲学系，马克思和康德先后激发和加深了我对哲学的理解。确切地说，在大学和研究生时期，我首先是以毛泽东的哲学定义解读马克思和康德。接着，马克思的哲学让我进一步学会将人的激情与哲学的反思结合起来，使辩证法的精神与生活的逻辑扭结合一，以大无畏的探索实践，寻求自然、社会和生活的真理。到了研究生阶段，在我的导师郑昕教授的亲自指导下，我用了三年半的时间，阅读康德的《纯粹理性批判》、《实践理性批判》及《判断力批判》三大著作，给了我关于人的认识、道德和审美三大基本能力的教育，让我领悟到“人作为目的自身”的最高尊严；同时也明白了人的理性及其界限，启发我要善于在生活中，依据具体情况，独立自主但又恰如其分地使用自己的理性。

1966年春天，我手持北京大学哲学系研究生毕业文凭，到中国科学院报到工作，但迎接我的，是“文化大革命”的浩劫。这时，也只有这时，我对毛泽东、马克思和康德的哲学理解，才真正地受到了检验，我也受到了终生难忘的哲学教育。

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中指出，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造”。个人的和亿万人的历史实践，像火焰翻滚的熔炉，融化掉一切虚幻的理念和天真的情怀。我的个人命运同无情的权力争斗、亿万人的生离死别铰链在一起。这是我一生中最悲惨，但又最丰富、最珍贵、独一无二的经历。具有讽刺意味的是，在“文化大革命”以前，我虽然身在号称马克思主义理论基地的北大哲学系，但我始终得不到机会认真系统地研读马克思的《资本论》。“文化大革命”对我长达八年的“隔离审查”，在门窗紧闭、暗无天日的戒备森严的环境中，我反倒获得了机会，让我反复阅读了《毛泽东选集》四大卷及《资本论》三大卷。我有生以来第一次，在反复穿越毛泽东和马克思本人的文本的字里行间中，感受到思想、言论、历史、生活逻辑、生命情感和现实世界之间的神秘交错结构；同时，人类社会也以最典型的形态，暴露出它的正反两面性；历史的悲剧与喜剧，特别是迄今为止人们试图千方百计加以掩盖的那些最丑陋、最肮脏、最虚伪的正式情节，正如马克思所说的那样，都赤裸裸地同时生动地上演出来了。从这个意义上说，这场历史浩劫，又是人性和兽性联合

同场演出的历史狂欢节。我在“文化大革命”中所获得的生存实践智慧，比我在任何时候所累积的经验都更深地扎根于灵魂的核心中，时时牵动着我的哲学思路。后来，即使到巴黎或台北，“文化大革命”的经验，经常从无意识的底层冒现出来，影响着我对世界和哲学的看法。

从1978年离开中国大陆以来，我先后在香港地区、法国和台湾地区居住，也多次横渡过大西洋和太平洋，足迹遍布欧、亚、美。同我的生活经历一样，我的哲学研究领域，涉及存在主义、实证主义、实用主义、结构主义、新马克思主义、弗洛伊德主义、后结构主义及后现代主义等。其实，我的学术领域的转移，同以往亲身经历的生活历程一样，一方面并非单向性和一次性的，而是循环的和重复的；另一方面也是“人在江湖，身不由己”，因为它是由三方面的因素共同决定的。首先是我的哲学研究本身，由于我对哲学持有开放的态度，促使我不由自主地从一个领域走到另一个领域；其次，思考本身的无形力量，特别是其中来自生命活动本身的非理性的情感和意志力量，超出我的主体意识，推动我不断越出学科的界限，不仅在不同哲学派别的文本中间穿梭，也深入到语言学、人类学、社会学、心理学、文学艺术理论等方面，试图在多向和多维的时空中，寻求新的自由可能性；最后，当代哲学、人文社会科学的理论和方法论的变革和不断转向过程，也引导我不断突破原有的范围。

在法国的二十五年，当代法国哲学家不断逾越传统哲学的边界，并与多学科的人文社会科学及文学艺术进行无拘无束的对话式的创新过程，使我心花怒放，带领我跨入无限自由的哲学新天地。

从1978年起，历经颠沛漂泊而进入“不惑之年”的我，终于领会到尼采为什么要以“超人”（*der Übermensch*）的激情，宣告人的生存的“权力意志”（*der Wille zur Macht*）的本质。“文化大革命”所刻印的伤痕，早已见证了尼采的论断。其实，要真正实现康德所说的“作为目的自身”的人的最高尊严，不仅要靠理性和仁慈善心，而且还要凭借超人的权力意志及灵活机动的生存艺术策略，以鉴赏人生艺术的豪迈态度，敢于面对和逾越一切障碍和界限，大无畏地迎接人生的暴风骤雨，向一切“不可能”挑战，时时超越实际生活的范围，开辟新的生命境界。不能只是从“权力”和“意志”的字面意义来理解尼采的哲学。权力意志是一种永不满足、永远自我更新、自我充实、自我扩大的逾越欲望，是彻底摆脱自然状态的、真正的人的永不

枯竭的生活动力，又是具有最高尊严的人，历练人生的纵横驰骋，泰然自若地出生入死，精通生死艺术，确信自己将“同这太阳、同这地球、同这雄鹰、同这条蛇一样”，“永恒地回归到同一个自身的生命”的崇高情操。人是在不断创造中实现自由超越的特殊生命体。哲学家只有达到这种境界，才真正地将自身的思想同生活情感、同人类历史、同他人的各种文本连成一片。

实际上，没有一种真正的哲学思维是可以脱离实际的生命情感的。思维并不是只发生在某个孤立的主体意识之中；没有生活激情的思想是死板的，不同他人的文本进行来回交往的思索是贫乏的。在真正的哲学思考中，如同生活本身，理性、意识、情感、意志、欲望以及无意识等复杂因素，甚至包含一些无法说出、难于确定、不可预测的神秘力量，永远都混合在一起，而且也紧密地同思考者本身的生命律动及其生活世界相交错。哲学只有在同非哲学的比较、交往和对话中才能存在。哲学所追求的思想自由，使它本身无止境地进行自我超越和超越一切。

然而，超越本身也是一种生活的艺术。“超越”并不简单地意味着永不停静，更不归结为胡作非为。超越过程，包含了生活中必要的平静和节制，集中了生活和思维的艺术性。在我最近研究的福柯的生存美学中，我再次感受到超越过程的审美意义。

在出国流浪的四分之一世纪中，我通过穿越哲学、人文社会科学以及文学艺术各个领域的文本的迂回，在陆续总结生活经验和哲学思考心得的过程中，撰写出《存在主义》、《结构主义》、《实用主义和语用论》、《罗素哲学概论》、《弗洛伊德主义》、《新马克思主义》、《哈贝马斯论》、《解释学简论》、《德国哲学的发展》、《罗素传》、《毕加索传》、《萨特传》、《利科的反思诠释学》、《布尔迪厄》、《鲁曼社会系统理论与现代性》、《流行文化社会学》、《当代社会理论》、《论后现代艺术的不确定性》、《后现代论》、《当代法国思想五十年》、《当代法国哲学导论》及《福柯的生存美学》等二十五本专著。由五百余万字所交织而成的文本，并不全是我本人所要说出的话语，因为生活和哲学思考所经受的体验和其中的情感，是无论如何都不能如实地通过语言文字表达出来的。重要的是它们毕竟以折射镜的方式，表现了我的生命律动和情感。但是，问题还不仅仅是这些书同我个人之间的关系。更具有本质意义的，在于它们是“他人”的文本的交响乐似的回音，隐含着

现实与历史、过去与未来、生与死、可能与不可能之间的永恒回归历程的和声。它们还不仅仅在形式上，更在内容方面，体现了生活和哲学生涯的流浪特质。

今后，只要我一息尚存，我绝不会放下笔，要不停顿地继续在广阔的哲学、人文社会科学和文学艺术文本间进行游泳穿梭。哲学没有界限，也不应该有终点；它同生命之间的永恒回归，正是哲学本身无可逃脱的命运及其生命力的源泉。

高宣扬谨识

上海交通大学欧洲文化高等研究院

## 第2版前言

阿兰·巴迪欧，当代非常活跃的法国思想家曾经说：任何思想创造都是一场值得庆幸的“事件”，因为它们的发生，总是把不知不觉地积累于历史运作中的创造力量，通过个别思想家的创造火星突然地点燃起来，造成震撼社会和文化生活的精神原子弹。事实上，从第二次世界大战到20世纪末，又经历21世纪的第一个十年，法国思想界的无形精神原子弹，远远地超出物质原子弹的有形威力，一再地成为影响全球的历史事件。

思想创造不是封闭的，而是在与他人、历史和文本的反复对话中实现。本书作者历经三十多年在法国实地调查研究，从20世纪70年代末亲临法国思想前沿开始，就感受到当时当地思想创造活跃气氛的感染和熏陶。此书从原稿到首次于2002年在港台出版，经历了与德里达、列维-斯特劳斯、布尔迪厄、德勒兹和利科等人的多次交流对话以及国际学术研讨会上的多次讨论，反复修改充实，不但试图总结个人在不同时期的心路历程，也吸收对话各方的观点和建议，使本书成为活生生的思想交流的见证，也可以成为今后持续展开的反思研究的新起点。

本书在2005年底由中国人民大学出版社出版简体字第一版，是在港台繁体字版基础上更新的产物。现在，又经历十年光景，法国思想界一再发生创新事件，在上一代思想家逐个离世的同时，又有成批新型思想家，以新世纪的创作风格，创建独特的新思想登上时代的前沿。因此，本书的再版不但是在预料之中，而且也是非常必要的。

我们感谢中国人民大学出版社学术出版中心的杨宗元主任及符爱霞女士，为本书的再版给予充分的支持和真诚的帮助。

高宣扬

上海交通大学欧洲文化高等研究院

2016年元旦

对于一位法国人来说，获悉中国公众从此将拥有一幅关于法国当代思想的宽广画卷，该是多么高兴！这幅画，除了高教授，再也找不到其他任何人，可以比他更好地描绘出来；他在近几十年来，生活在法国，积极地参加各种最重要的研讨会、学术会议和代表大会，还密切注意法国书籍、杂志和期刊的出版状况，并会见过许多法国名流，同他们对话；与此同时，更不用说，他还向法国人介绍了中国知识分子的生活状况。为了这部经长期努力而出版的著作，请允许我表达热诚的谢意！

高教授以其周密的洞见，将最近五十年呈现为一个整体；这一整体，并不是人为地勾画出来，而是由实际的历史自发地构成。关于精神活动，最好不要过于严谨地划定日期。在各个学科平行发展中，在各种不同的、然而由于具有共同方向的内容而相互联系的各种著作之间，往往滑行着或多或少比较明显的时间差距。在第二次世界大战结束和 20 世纪末之间所展现的这个时期，尽管有大量的各种类型的产品，但确实形成了一个可证实的同一整体。走出第二个千禧年，并不仅仅标志着一个年代上的分段；通过斯大林主义在东欧的崩溃，美国在经济和军事方面对世界大部分地区的控制权的确立，中国令人印象深刻地发展成为强大而又有威望的国家，以及与此同时，亚洲的尊严普遍地受到确认，所有这一切，使人不得不承认，这是一个具有决定意义的里程碑式的断裂。

在两个时段之间所发生的这些实际演化、进步和倒退，在法国思想的镜面上，往往以非常生动活泼，有时忠实，但更经常的，是以折射或变形的方式，反映出来；就好像在其他民族那里，也以另一种方式所做过的那样。法国发展的最清晰的特征，也许就是同过去的文化和思想方面的决裂，或者是在主观意愿上同过去的决裂。而与此同时，以更加善意的态度接受外国的，特别是德国的影响。法国的文化和思想上的往昔成果是非常丰硕的。在那些伟大的思想家当中，笛卡儿，举例来说，就为观念论提供了新的基础，并使

之同现代科学联系在一起。18世纪清醒的批判和唯物主义，为法国文化铭刻了到处受到称颂和羡慕的、不可磨灭的标记。

当然，这些旧有的成果，在今天并不是完全受到否定。但新的思潮似乎更多地倾向于忘却这些富有盛誉的过去；或甚至对它抱有恨意。在很短时间内，各种各样的理论，突然产生、盛行并消失；它们自诩彻底翻新，狂热地强调并致力于它们的区别性，同时又相互粗暴而激烈地进行争斗。在哲学、社会学、民族学、语言学以及精神治疗学等领域，在一种疯狂竞争的环境中，上述各种理论在反对它们的前身过程中成长起来。这就像一种古怪的赛跑，但实际上，真实的情况，往往是在语词的彩漆之下，新鲜的东西比他们所期望的还少，决裂也并不是那么彻底。

就是在这样的情况下，在各种命运陪伴下，沿着其自身的道路发展的传统基督教哲学和马克思主义之旁，冒出了现象学、存在主义、结构主义、知识论学派和后现代主义。

人们都知道所发生的这一切。所有这些，随着时间流逝，相互评估，也许会出现同样的某些夸张；但以反面的意义来说，它们犹如昙花一现的流行。对于患有特殊疾病的法国来说，文化流行的不停的表演是轻而易举发生的。

接着，就目前的状况而言，所有这些泡沫般的动荡既然已经缓和下来，法国似乎处在一种欠缺的状态。再也没有新鲜东西！这个国家期待新的英雄们，由他们“鲁莽地”搅动文化舞台，并再次唤醒他们的嗜眠麻木之徒来充当演员。

在世界各地引起那么多反响的这场法国式震荡，还剩下什么？

由于获得确实的和具有敏锐洞察力的告知，高宣扬这部书的读者，享有能够客观地从外部对这些丰富内容进行理解和判断的特权。该轮到民族学家们和知识社会学家们，去研究和评价这些民族学和社会学；该由哲学家们去思考这种哲学：以他们依据中国思想精神所形成的标准来判断。他们是否表现严谨？根据科学的公正态度，人们期望这样。

但很了解中国朋友的法国人，知道中国友人会以使法国人经常兴奋的盛誉，使用闪烁的语词和方式，清醒和友善地接纳那些真理的颗粒和有价值的意愿。所以，高宣扬在这里扮演了“说情者”的角色：接受这些知识和反思的灿烂花朵，但不要把它们当做神圣不可触犯的偶像，而是把它们当成某种

珍贵的原始数据，然后，以此为基础，轮到你们自己去加工创造。作出符合明理的选择，使你们认为有价值的东西产生出新成果吧！

但愿每个民族、每种文化，都能以它们本地和合时宜的方式，以历史的节奏，通过它们的奉献，为他者服务。谨此致以同事之情谊！

雅克·董特

法国哲学学会 1980 年至 1990 年主席

普阿济耶大学终身荣誉教授

Avant-propos

Quelle joie, pour un Français, d'apprendre que le public chinois va désormais disposer d'un vaste panorama de la pensée française contemporaine ! Ce tableau ne pouvait être brossé par personne d'autre mieux que par le professeur Khâ qui a vécu en France même les dernières décennies, qui a participé activement aux séminaires, aux colloques, aux congrès les plus importants, qui a suivi attentivement la publication des livres et des revues, qui a rencontré les célébrités et dialogué avec elles - sans manquer pour autant, d'ailleurs, de faire connaître réciproquement aux Français la vie intellectuelle chinoise. Qu'il soit chaleureusement remercié pour cette œuvre de longue haleine !

Ces cinquante dernières années s'offraient à son regard aisé comme un ensemble, non pas découpé artificiellement, mais comme spontanément constitué par l'histoire effective. En ce qui concerne l'activité spirituelle, il convient de ne pas fixer trop rigoureusement les dates. Des décalages temporels plus ou moins importants se glissent entre les développements parallèles de disciplines et de travaux divers, pourtant étroitement associés par l'orientation commune de leurs contenus. La période qui s'étend entre la fin de la Deuxième Guerre Mondiale et la fin du deuxième millénaire, forme bien une unité identifiable, malgré la grande variété de ses productions en tous genres. L'issue du deuxième millénaire ne marque pas seulement une fragmentation chronologique : elle impose une rupture événementielle décisive, avec l'effondrement du stalinisme dans l'Est européen, la confirmation de la domination économique et militaire des USA. dans une grande partie du monde, l'impressionnante montée en puissance et en prestige de la Chine et, conjointement, la reconnaissance universelle de la dignité de l'Asie.

Les évolutions réelles, les progrès et les régressions survenus

entre ces deux limites se reflètent d'une manière très vivante, parfois fidèle, mais le plus souvent réfractée et déformée dans le miroir de la pensée française, comme ils le font aussi, autrement, dans la conscience des autres nations. Ce qui singularise peut-être le plus nettement les développements français, c'est leur rupture, en tout cas leur volonté subjective de rupture avec le passé intellectuel de ce pays, et, du même coup, leur accueil beaucoup plus complaisant aux influences étrangères, notamment allemandes. Le passé intellectuel de la France est romptueuse. Descartes, entre autres grands penseurs, avait par exemple, parvenu à l'idéalisme philosophique d'un nouveau fondement, en l'associant à la science moderne; la critique lucide et le matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle marquaient la culture française d'un sceau ineffaçable, honore et admire partout.

Bien sûr, ces performances anciennes n'ont pas été unanimement reniées, de nos jours. Mais les tendances nouvelles se sont montrées plutôt ombieuses de ce passé prestigieux, ou même hostiles à lui. En très peu de temps naquirent, régnèrent et moururent toutes sortes de doctrines qui prétendaient innover radicalement, qui accentuaient et cultivaient leur différence avec fureur, se combattaient violemment les unes les autres, avec véhémence. Elles s'élevaient, chacune contre ses antécédents, dans une fiévreuse concurrence, en philosophie, en sociologie, en ethnologie, en linguistique, en psychiatrie, etc. Ce fut comme une course à l'originalité - alors qu'on au fond le propos était souvent, sous le vernis des mots, moins neuf qu'il ne le voulait, et pas si radicale la rupture...

Ainsi vit-on surgir la phénoménologie, l'existentialisme, le structuralisme, l'épistémologie, le post modernisme, à côté de la philosophie chrétienne traditionnelle et du marxisme qui poursuivait leur propre cheminement avec des fortunes diverses.

On voit ce qu'il en est advenu. Tout cela, le temps passant, s'est vite tassé, avec peut-être la même exagération, mais en sens inverse, de mode éphémère, et le défilé incessant des modes culturelles paraît facilement pour une maladie caractéristique de la France.

Puis, dans le moment actuel, toute cette effervescence s'étant provisoirement apaisée, le pays semble souffrir d'un état de manque, plus de nouveauté! le pays attend l'apparition d'un nouveau héros qui réanimera témérairement, une fois

de plus la scène culturelle et réveiller les acteurs de leur éthargie.

Que reste-t-il de toute cette agitation française, qui a suscité tant d'échos dans le monde ?

Les lecteurs du livre de Kha, informés précisément, et perspicaces, jouissent du privilège de pouvoir assimiler et juger cette abondance de l'extérieur, objectivement. C'est en ethnologues et en sociologues de la connaissance qu'il leur faut étudier et apprécier cette ethnologie et cette sociologie, et en philosophes qu'ils doivent méditer cette philosophie - dans les normes de leur esprit chinois cultivé.

Se montreraient-ils sévères ? On peut, en toute justice scientifique, l'espérer.

Mais les Français qui connaissent leurs amis chinois savent que ceux-ci voudront, avec lucidité et bienveillance, recueillir sous le décor étincelant des mots et des formules, dont les Français ont la réputation de s'enchanter trop souvent, les grains de vérité et les intentions valeureuses. Saon Kha s'en fait l'intercesseur : prenez cette floraison de connaissances et de réflexions, non pas comme des idées intangibles, mais comme une sorte de matière première précieuse que vous élaborerez à votre tour. Procédez à des choix judicieux ! Faites fructifier ce qui vous semble en valoir la peine !

Que chaque nation, chaque culture rende service aux autres, par ses offrandes, à la mesure de ses moyens locaux et temporels, au rythme de l'histoire. En toute confraternité.

J. Dondt

为庆祝 2004 年中法文化交流年的到来，我将原来曾经在台北由五南图书出版股份有限公司出版的《当代法国思想五十年》，重新做了增订和扩充，改由中国人民大学出版社以简体字出版。

人类历史自从进入 21 世纪以来，社会的发展步伐令人惊异地加快。法国思想界在这短短的几年内，也同样经历了新的变化。因此，趁着这次简体字版出版的新机会，我重新补充了新的内容和资料，使本书更能切合当代法国思想界的新变化状况。

这本书从资料准备到撰写的过程，整整经历了四分之一世纪的时间。我本人自 1979 年移居法国巴黎以来，经过长期耳濡目染的过程，当代法国思想和整个法兰西文化，已经潜移默化地熏染着我的心灵，成为我的生命和灵魂的一个新的重要组成部分。1989 年到台湾东吴大学任教后，我所讲授的课程，绝大部分都是围绕当代法国思想和西方文化。同时，我一直继续保持同当代法国思想家的联络和交往。每年寒暑假及休假期间，我几乎都在充满文化气息的法国土地上度过：我一方面时时访问当代著名的法国思想家，向他们请教，同他们探讨与对话；另一方面，又在法国学术界和文化媒体中，广泛收集和整理各种有关当代法国思想动态的最新研究资料。这样一来，在法国二十多年的生活和研究，以及在台湾教学期间对于法国思想的不停顿的探索过程，把我的精神生命带领到一个新的广阔境界。如果说，童年时代在印度尼西亚生活和学习期间所形成的早期心灵结构，已同青年时代在中国大陆，特别是在北京大学所受到的教育及“文化大革命”的“思想改造”结合在一起，构成了我前半生精神生命的重要思想基础的话，那么，70 年代末以来，在法国的学习、研究和生活过程，就为我原有的思想基础加入了新的更为可贵的成分，以至在某种程度上可以说，我的精神生命获得了“重生”，进入康德所说的“成熟”阶段，从而开始具备进行自由地独立思考的能力。

康德早在 1784 年写给门德尔松（Moses Mendelsohn, 1729—1786）的信

中曾说：“所谓‘启蒙’（Aufklärung; Lumières），就是人从其自身所造成的不成熟性中解脱出来；不成熟性指的是，在没有别人引导的情况下，不能独立使用自己的理智。这种不成熟性是自身造成的，因为它并不是由于自己缺乏理智，而是由于没有决心和勇气在没有他人指导的情况下独立地使用自己的理智”（Kant, I. 1784）。康德特别强调独立使用自己的理智进行独立思考的重要性，把它当成人是否完成启蒙并达到成熟阶段的基本标志。虽然康德的这段话，我早在 50 年代末，在北大学习时就已经熟读过不止一次，但只有来到法国以后，才真正体会到它的深刻意义。

思想自由对于人来说是何等重要，只有在反复经历生活磨炼和沉思之后，才能有所领悟。但领悟是一件事，真正将它转变成自己的精神生命的基本原则，又是另一回事。敢于在任何情况下实现个人思想自由，谈何容易。正因为这样，我才说，即使到法国后，我仍然只能说，自己至多也不过“开始具备进行自由地独立思考的能力”。敢于自由地进行独立思考，对我来说，还仅仅是开始。我个人的思想成长经历，一再地感受到达成“思想成熟”的艰难和曲折。我是在“不惑之年”到达法国的。最近二十多年，表面看来，我的生命已经跨越了孔子所说的“知天命”和“从心所欲”的门槛，并正一步步地迈向“不逾矩”的“古稀之年”。但个人思想和精神生命实际上仍未完全成熟；在许多重大事件和问题面前，往往“惑”然踌躇，无所适从，没有勇气作出正确抉择。

然而，在法国二十多年来的生活，毕竟使我幸运地亲身经历了西方人文社会科学最深刻的理论典范转换的阶段，生活于人类历史和文化发生急剧变化的世纪转折的关键时刻。这是西方“现代性”（modernité）文化经历近四百年成长、发展和反复危机的过程之后，终于达到自觉地进行自我反省和全面自我批判的时代，因而也是“现代性”达到成熟阶段的标志。在我面前展现的，是从第二次世界大战结束后连续不断进行的自由学术争论所带来的理论建设和文化重构的活跃繁荣局面。精神分析学（psychanalyse）、存在主义、新马克思主义（néo-marxisme）、符号论（sémiologie; sémiotique）、诠释学（herméneutique）、结构主义、后结构主义（post-structuralisme）、解构主义（déconstructionisme; déconstructivisme）、建构主义（constructivisme）、新女性主义（néo-féminisme）和后现代主义，各种理论派别、意识形态和科学理论，先后登场，各抒己见，一派百花齐放、百家争鸣的自由创造局面。抽

著《后现代论》序言中已经说过，法国后现代主义哲学家利奥塔（Jean-François Lyotard, 1924—1998），就是在我刚到巴黎时发表了他的《后现代的条件》。1980年，伟大的思想家萨特和罗兰·巴特先后去世的事件，曾经给我很大的心灵震荡，激励着我以更加狂热的情感，潜心阅读他们的著作，并认真思考他们所提出的问题。他们的先后逝世，使我感受到时间的紧迫性、生命的短促和脆弱性，也使我更加珍惜生活的一分一秒，以最大的效率投入研究。从1980年到1983年，当我在巴黎大学准备和撰写博士论文《论霍克海默的唯物论》时，在北大时期所形成的原有的马克思主义思想观点，开始同在法国时期所感染的各种新思想相互交错和进行对话，构成了我本人思想转变中最紧张和最有意义的新阶段。当时，我获得机会，先后在法兰西学院（Collège de France）、巴黎高等人文社会科学研究院（École des Hautes Études des Sciences Humaines et des Sciences Sociales）、巴黎大学和巴黎高等师范学院（École Nationale Normale Supérieure de Paris）等著名高等学府，直接聆听福柯（Michel Foucault, 1926—1984）、德勒兹（Gilles Deleuze, 1925—1995）、列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss, 1908—）、利科（Paul Ricoeur, 1913—）、列维纳斯（Emmanuel Levinas, 1905—1995）、德里达（Jacques Derrida, 1930—2004）、维尔南（Jean-Pierre Vernant, 1914—）、迪梅齐（Georges Dumézil, 1898—1986）及塞尔（Michel Serres, 1930—）等人的讲演、课程和研讨会，并利用各种机会与当代法国各重要思想家会面，同他们直接对话，讨论共同感兴趣的理论问题。从1983年到1988年，我得到巴黎第十大学副校长拉毕卡（Georges Labica, 1930—）教授同意，参与他所领导的科学研究小组，并成为“法国国家科学研究中心”所属的“政治、经济、社会哲学研究中心”的研究员。同时，我也很幸运，能在我的指导教授维德琳（Hélène Védrine, 1926—）和奥里维耶·勒沃-达伦（Olivier Revault-D’Allonnes, 1923—1995）的推荐下，在著名哲学家德里达、法国哲学学会主席雅克·董特（Jacques D’Hondt, 1920—）和拉毕卡的帮助下，在当时由密特朗总统直接推动下成立的巴黎国际哲学研究院（Collège International de Philosophie）中，连续两年主持关于现代中国哲学与西方哲学比较研究的研讨会。当时任国际哲学研究院院长的德里达，还数次接见我，鼓励我探讨中国文字与西方文字的差异性及其对文化传统模式的影响。他说他很关心语言、文字、言说、思想与整个文化结构的关系，对于不同于西方

拼音文字的中国文字深感兴趣。当我受台湾“国科会”邀请成为东吴大学教授之后，拉毕卡教授仍然让我继续兼任研究员的工作，不断地在他所主持的研究刊物上发表论文。1990年，当我讲授和研究西方社会思想史并思考其中的艰难问题时，法兰西学院的维尔南教授刚刚发表他的著作《古希腊时期有关个人、死亡、自身与他人的问题》（Vernant, 1989）。他把个人的人格和身份的自我认识和社会确认的复杂问题，同人对于“不朽”的无止境探寻的思维活动联系在一起。他认为，只有人，才存在“人格”和“身份”的问题，才把这些问题同认识自身、认识生活、认识历史、认识社会和认识世界的活动联系在一起，同自己的生存及死亡、同自己的社会历史命运联系在一起。他的深刻思想同汉娜·阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）以及米尔西亚·埃利亚德（Mircea Eliade, 1907—1986）的思想观点结合在一起，给了我重重一击，粉碎了我原有的世界观框架，使我惊讶地、猛然地重新发现人的原本面貌，也对自己的生命重新进行了反思。

我深深感到，人只有在同社会和文化的反复对话中，才能最终认识自己，才能真正认识世界。从根本上说，人在一生中，不管是谁，只要他确实期望生命变得有意义，就要不断超越和逾越现实，并又不断回到现实世界；在“虚无”与有形世界之间循环游走。人的生活世界和文化实践，就成为反复超越的中介。正是在这里，我才真正理解生命和死亡的同意义；而且，也领悟到唯有通过死亡才能表现生命。人只有在理解了生命与死亡的同意义之后，才对自己的生活命运有所了解，才能够使自己的生活从有形的世界中扩展到无形的世界，并将两者连接在一起，在两者之间进行反复的穿越和往返，不断反思生命的意义。我不是教徒。在北大读书和研究多年，我未曾想加入任何宗教组织。但到了法国以后，通过对于人的本质的探讨和各种论战的参与，更深入地理解了宗教同人的本质的必然联系；这种必然联系，就如同人的本质同哲学、科学认识以及同艺术的必然联系一样，是哲学家和所有的人理解人的本质以及自身的命运的基础。宗教经常被人误解为迷信权威（autorité），崇拜偶像的愚人宝物。但真正的宗教却引导人不只是关心个人生死祸福，更注重教导要关怀“他人”，像佛家那样，“我不入地狱，谁入地狱”；像耶稣（Jésus）那样，为全人类的命运，宁愿被钉死在十字架上，为使人类获得永恒的幸福，牺牲个人生命在所不惜。我在法国看到各种类型的天主教徒，他们多数有思想，又有高尚的情操，对人的生与死、个人与世

界、有形与无形，都有深刻的沉思和反思。

我非常感谢法国的当代思想家们以及许多无名的普通法国人对我的思想教育和心灵熏陶。正是他们给了我新的生命，使我走出个人的生命圈，不断扩大自己的生命圈的范围，同整个人类文化的生命体融合在一起。

20世纪70年代，对于法国思想界来说，已经完成了从单纯接受黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）、胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）、海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）（Hegel, Husserl, Heidegger, 法国人简称为“3H”）和“三位怀疑大师”马克思（Karl Marx, 1818—1883）、尼采（Friedrich Nietzsche, 1814—1900）、弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）（Marx, Nietzsche, Freud, trois Maîtres de soupçon, 法国人简称为“3M”）思想影响的时代，转向具有独创性的后结构主义和后现代主义的新时代；也就是完成了从对黑格尔辩证法、胡塞尔现象学和海德格尔存在论的推崇，从对马克思、尼采和弗洛伊德精神分析学的怀疑精神的追求，转向以自身思想创造为基础的自成思想体系的成熟阶段。从这个时候起，直到世纪交接时刻，历经三十多年的争论和创造，在法国思想激烈变动的洪流中，不仅可以看到法国社会生活图景以及各种物质的、有形的社会宏观架构的变革结果，而且，连同那些隐藏在人们内心深处的情感、禀性、喜好和品味以及在无声无息中影响到行为举止的各种心态和思想风格的变革，也表露无遗。越是深入细腻地探索其中的奥秘，就越感受到支持着这一切变化的深刻理论基础所隐藏的强大思想力量。在法国人那种浪漫自在的生活情调背后，往往包含着深刻的自由反思活动，以至于当人们无意中触犯他们的普通日常生活方式时，他们就会情不自禁严肃地捍卫其个人选择的自由，使他们原本闲逸多姿的情趣，刹那间变成情绪高昂的基本人权辩护士。就在巴黎乱哄哄的地铁车厢中，可以随时看到处于混乱却又高度自律的读书人，置嘈杂的车轮声和说话声于不顾，而坦然自若地翻书阅报。只有细细考察他们的生活和思想感情，消化他们的历史传统中隐含的思想，才能逐渐发现法国近五十年一切变化的思想根源。

法国当代思想的演变及其创造性，往往是伴随着整个社会日常生活方式的变化，伴随着社会思潮及生活时尚的变动，伴随着广大人民群众思想风格及思维模式的转变。法国思想界及其精神创造活动同整个社会思潮的紧密关系，是法国思想和文化长期发展及普及化的结果，也是法国人思想风格独特

性及其热爱思想自由的产物。布朗索 (Maurice Blanchot, 1907—2003) 曾对法国老百姓中所表达的“公众意见” (l'opinion publique) 的性质, 发表过深刻的分析和评论。他认为, 在所谓“公众意见”与“传言” (la rumeur) 之间, 存在着一定的差异。公众意见是传播于各种报刊中的看法和说辞, 但它们从来都不会被准确地登载于特定的书报中; 而传言实际上是经人们消化、吸收、理解, 并产生一定看法的某些判断 (Blanchot, M. 1969: 26)。所以, 流传于特定时期的思想和思潮, 虽然一方面同探讨这些思想观点的作品的出版和流传有一定的关系, 但另一方面, 更重要的是, 人们, 特别是思想界的敏锐分子, 早已有所察觉, 成为先知先觉, 他们往往早在这些思想被广泛讨论之前, 就已经有深刻的见解和洞见, 使他们更自觉地集中钻研他们的作品, 并通过他们的研究和讨论, 散播于更大的范围内, 从而经一段时间之后, 这些思想就成为社会思潮。例如, 梅洛-庞蒂认为, 第二次世界大战期间和之后一段时间, 人们和思想界对胡塞尔现象学之所以产生浓厚兴趣, 并不是因为胡塞尔现象学作品的法文版的发表, 而是因为当时的思想界和法国相当数量的人, 已经从自己的现实社会生活的经验中, 深深感受到现象学思想和方法的重要意义。他说: “正是在我们自己身上, 我们发现了现象学的统一性及其真正意义。” (Merleau-Ponty, M. 1945: 11) 因此, 问题不在于研究或确定法国特定时代的思想论题是否同黑格尔、胡塞尔、海德格尔、马克思、尼采或弗洛伊德的原著精神相符合, 而是在于研究为什么在这个时期而不是在别的时期, 人们对这些思想感兴趣; 探讨当时法国思想界和社会大众是在什么样社会文化条件下集中研究和争论它们的。

法国当代思想的活跃及其独创性, 还深深地扎根于法国普通教育活动和社会文化传统之中。我在法国期间, 经常为法国高中 (Lycée) 哲学教育的深刻性和灵活性所感动。法国高中哲学教育的深度, 为大学、研究所以及思想界理解和创造新的哲学观点和理论奠定了基础。当代法国伟大的哲学家, 如萨特 (Jean-Paul Sartre, 1905—1980)、阿兰 (Alain, 原名 Émile-Auguste Chartier, 1868—1951)、德勒兹、布尔迪厄 (Pierre Bourdieu, 1930—2002) 等人, 都曾经当过中学哲学教师。从巴黎高等师范学院毕业的中学教师, 不管是文科的还是数理化科学的, 都有深厚的哲学基础。他们在中学授课时, 经常从哲学基础出发, 具体分析和讨论各学科的专业问题。法国青年人高中毕业时, 为了获得高中毕业文凭 (Baccalauréat), 必须首先通过非常严格的

全国性的哲学论文（la dissertation philosophique）国家考试。最近几年，连续多次在巴黎咖啡店举行哲学讨论会（Café philo），最著名的哲学家都积极参加，与普通咖啡店的市民顾客们面对面地讨论哲学问题。因此，从中学生、大学生到普通市民，对哲学问题都发生兴趣；而那些最普及的报纸杂志也毫无例外地时常讨论哲学论题，把哲学同最生动的日常生活事务联系在一起。所有这些，形成了法国当代思想取得伟大成就的广泛社会基础。

这本书试图简单地总结半个世纪中法国思想发展的基本状况，同时也从理论上总结个人二十多年来旅居法国时期，在生活、学习和研究过程中对法国当代思想的理解程度。但由于受到个人思想和生活环境的限制，各种缺点和瑕疵在所难免。我热诚地希望它的出版能够引起读者热烈的反应。

在撰写本书过程中，我多次与法国思想家进行过讨论，其中包括列维-斯特劳斯、布尔迪厄、利科、拉毕卡和雅克·董特等教授。在此，我要特别感谢前任法国哲学学会主席、黑格尔哲学研究专家雅克·董特对我一贯的支持和鼓励。每当我遇到各种难题时，他都会以知无不言、诲而不倦的态度，向我提供数据线索，并同我一起分析。当他知道这部历经二十多年的准备、沉思和反复推敲的书稿即将问世出版时，欣然执笔写序。这是对我的最大的鼓励，也是本书读者的荣幸。

高宣扬

2004年春修订于巴黎东郊

Marne La Vallée 寒舍

简体字修订稿

于2004年11月15日

上海同济大学

法国思想文化研究中心

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、精神分析学及现象学的关系 .....	(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)

# 导论：关于人的命运与西方文化奥秘的思想论战

## 第一节 当代法国思想的独创性

这本书所要论述的，是从 20 世纪中叶到 21 世纪初的 50 年内，法国思想的演变历程：它的思考主题、思维模式、论战过程、重构以及由此导出的各种带启发性的重要思想观点的形成及其实际效果。这 50 年内法国思想演变所隐含的重大历史意义及其对整个世界文明的贡献，是不言而喻的。

当代法国思想，几乎成为了欧洲和整个西方文化 (la culture occidentale) 及其基本理论在当代所发生的一切重大变革的重要精神支柱和思想基础。如果说在近代资本主义社会和文化发展历史上，法国 18 世纪启蒙运动曾经是整个欧洲思想革命的理论源泉和“哲学导论” (Engels, F. 1886) 的话，那么，在人类历史进入 21 世纪的关键时刻，当代法国思想又一次光荣地成为了西方文化彻底重构的主要动力来源和“哲学导论”。但是，发生于 20 世纪下半叶至世纪末的当代法国思想革命运动，不仅不是第一次启蒙运动的简单延续或翻版，而且，它的创造性和彻底性，简直就是一场真正的“反启蒙” (Anti-Lumières)，是对第一次启蒙运动及其历史成果的严重挑战，甚至是从根本上试图颠覆前一次启蒙运动的一切成果。所以，我们又可以说，这是对第一次启蒙运动的历史审判，也是试图彻底扭转第一次启蒙运动的发展方向的“后启蒙” (Post-Lumières)。

当代法国思想在世界文化发展史上的伟大意义，是来自它本身所固有的深刻理论特点及其哲学基础。从近代文明产生起，法国思想就以其深刻的哲学基础而在世界文化宝库中独居其特殊地位。而通观近 50 年来当代法国思想的发展和演变进程，我们也同样发现：它的独创性，始终都使它成为当代整个世界文明及其理论思想发展的重要基础；而且，如同近代社会黎明时期

一样，它的思想威力是与同时代法国哲学理论的高度创造精神紧密相连的。当代法国思想宝库中最核心的部分，仍然是它的哲学理论。当代法国哲学是西方文化宝库中最富有创造力的一个部分。当然，当代法国思想中的哲学理论，已经不是传统意义上的哲学，因为它不但改变了哲学本身的性质、内容和基本方法，而且还使哲学进一步同其他人文社会科学及自然科学、同人的日常生活和整个社会文化活动紧密地结合在一起。在当代法国哲学中所进行的理论变革和自我批判，始终是整个法国思想界发生根本性重大变动和不断创新的基本出发点。法国哲学的优点，正是在于它不局限于传统的理论羁绊，而是永无止境地创新和进行自我超越（*auto-transcendance*）。从当代法国思想的发展中，我们清楚地看到：哲学的自我超越典型地显示出人的自我超越精神，也同样典型地显示出整个人类文化的自我超越性。人和人类文化（*la culture humaine*）的自我超越性，在当代法国思想中发展到极其典型的程度。当代法国哲学在其自我批判中，真正地跨越了传统学科和传统理论的界限，大胆地同各个学科对话（*dialogue*），并突破了理论的原有架构，将理论研究和精神创造活动推进到一个新的阶段。当代法国哲学不只是实现了同人文社会科学各学科交流，而且还同自然科学沟通穿梭。在当代科学技术进入科际整合、符号化及数码化的时代，法国哲学充分地估计了当代科学技术的特征，使哲学思考从当代科学技术的最新成果中吸取了最丰富的养料，从而实现了哲学本身的彻底改革。更重要的是，哲学还不只是实现了对话，而且还注意到各种社会文化实践和最普通的日常生活实践，将近现代社会扭曲化的人及其生活世界，重新恢复其本来面目，找到其本身活生生的生命运动形式，并在具体实践活动和“实践智慧”中，吸取哲学改造的动力和养料，使哲学的重建获得了强大生命力，并带动了整个人文社会科学理论研究的思维模式和风格的彻底改造，同时反过来又使社会生活和人的生活风格和生活实践模式，也发生了重大的变化。

在整个 20 世纪下半叶，法国哲学及整个人文社会科学，经历了曲折而复杂的重建过程。法国哲学和人文社会科学的理论和方法论的变革，是当代法国思想家进行一切思想革命和观念改革的真正出发点。正因为这样，当代法国思想的一切成果，都是扎根于哲学和人文社会科学的理论和方法论变更的基础上。当代法国思想的理论性、实践性和语言性，不仅是当代法国思想的特征，也是它呈现重要世界历史意义的内在根源。

总之，经历近 50 年的变革，当代法国哲学已经远远地脱离了传统哲学的形式、内容和范围，成为一个同多学科研究紧密相关的广阔理论创造的新天地，开辟了光明灿烂的自由创作视野。一切旧的传统都受到无情的质疑和批判（critique），新的创造在无拘无束和空前自由的情况下进行。哲学的革命和改造，引起了人文社会科学和自然科学的重构，也促使各个学科实现彻底的理论和方法论的变革。同时，当代法国思想的重构和革新历程，又促进了整个社会文化以及人民生活方式、行动作风、思想风格、个人心态和思想感情的变动。正如许多法国思想家们所肯定的，近 50 年的思想变革不但改变了学术理论面貌，而且也改变了人民的生活风格和思想感情。当代法国思想同理论、同人民实际生活的紧密关系，为世界各国的思想革命创立了新的典范。哲学及整个人文社会科学的理论创造，归根究底，本来就是对人们习以为常的生活本身的一种反思活动。由于当代哲学和整个人文社会科学以及自然科学的创造活动同人民日常生活活动的紧密联系，人们更典型地看到了：当代法国人最普通的日常生活，已经远远地超越了传统日常生活的范畴（catégorie），人们看到在其中所隐含的丰富内容：它既是平凡的、琐碎的和重复的，但又是富有启发性和反思性，是最高尚的人类思想情感超越活动的真正基础。以往被认为远远脱离日常生活活动的艺术（l'art）、哲学（la philosophie）和科学（la science）创造活动，如今更频繁地在日常生活中显示出来。最高级的精神创造活动同最普通的肉体活动、日常生活的紧密结合，显示了当代法国文化的先进性和典范意义。

当人类刚刚跨入新的 21 世纪的时候，有必要从法国当代思想在近 50 年的“浴火重生”历程中吸取经验教训，以便为新世纪人类文化的创建和新生，提供有益的启发和思路。

整整半个世纪的时间内所发生的思想革命，集中地显示了法国思想界精神创造活动的强大生命力及其独创性。当代法国思想的独创精神，首先来自思想家们的自由想象活动。想象（imagination）的本质就在于：（1）对现存的一切进行挑战，真正做到“目空一切”。在思想理论的视野和视线范围内，是不存在足以阻挡想象的任何障碍的，也没有任何力量可以约束想象力的展现。思想者的视线，永远是空旷清晰的无边时空。（2）敢于打破一切禁忌，视一切现有规定和成果为“零”，大胆地进行冒险的开拓活动。（3）毫无顾忌地托出空前未有的新设计方案。当代法国思想家们将大胆怀疑同自由想象

相结合，使他们始终不满足于现存的理论和方法，不拘泥于实际的规则和现有的成果，努力在未被发现的领域中施展自由的想象力。靠想象的力量，思想家们一方面敢于否定一切现存的事物和已有的各种观念、方案，而且也毫无顾忌地设想前所未有的各种新观念。正如萨特所说，只有靠自由想象力才能有所发现，有所创造。同萨特几乎生活在同一时代的列维纳斯（Emmanuel Levinas, 1905—1995），也在他的思想历程中，反复进出和迂回于“乌托邦”的想象世界中。而福柯也同样强调，想象之为想象，实际上就是敢于在任何时候和在任何领域进行某种“逾越”（transgression）。从巴岱（Georges Bataille, 1897—1962）到福柯，这种“逾越”精神，在开创新视野、实行大胆的冒险及创立新观点方面，始终构成内在的主要推动力量。其次，当代法国思想的伟大成果，还来自对人的自由本质和人的尊严（la dignité humaine）的绝对肯定。思想创造活动本来就是人的自由本质的集中流露和集中表现。人的生命的高贵之处，就在于始终在思想上无止境地追求自由。自由的真正意义就在于冲破旧界限的自由（liberté）。自由在本质上就是寻求新的生活目标。人的自由的无止境性质，决定于它的人性根源。人作为人，永远试图超越。人的超越性决定了人的自由的无止境性质。当代法国思想家们对人的自由和个人尊严寄予最高的期望，并把发挥和发扬人的自由和尊严，当成其思想活动的轴心。在当代法国思想界的各种争论中，人的问题始终是其关怀的重点。第三，当代法国思想的伟大成果，也来自对于语言的批判（critique）和解构（déconstruction）。长期以来人们总是对语言表达思想和进行沟通（communication）的能力深信不疑，甚至对语言的准确性和可表达性加以崇拜，以为语言运用得越熟练，表达和沟通就越顺利。但人们忽视了语言运用中扭曲和改变思想感情的事实。当代法国思想家们总结法国和西方各国思想家对于语言的研究成果，从其自身的创作经验中探索了解构语言的可能性和途径。解构语言不但没有阻碍思想和沟通的表达，反而促进了创造活动本身。这是因为语言本来就隐含着丰富的人类历史经验，而且，语言原本就是人的生存的基础，是“存在的家”。

当代法国思想，是从第二次世界大战结束到 20 世纪末期间，由一批卓越的法国思想家和优秀的法国知识分子所创造并不断充实和发展起来的集体思想产品。它既是由许多单个的杰出人物，以其各自独特的风格和特殊的逻辑思路所累积而形成的，又是这一时期各思想家之间相互争论、各持己见却

又相互取长补短的时代精神（l'esprit de l'époque）结晶。它不是在一个孤立的历史时空中架构起来的单纯语言文字堆积，而是生生不息、一再创造、不断重建、充满张力的文化生命体；至今，当人类跨入 21 世纪的时候，它的精神威力仍无丝毫逊色。因此，当代法国思想是人类文化史和世界哲学史上罕有的珍贵文化宝库，可以说它真正地集中了西方文化和思想的精髓，值得我们不断深入研究和反复探索。

然而，这半个世纪丰硕的思想成果也并不是偶然的。除了自由想象以外，它还来自法国文化和哲学的深远历史传统，来自 20 世纪上半叶及第二次世界大战期间的激烈思想争论和思想家们的勤奋而严谨的理论研究态度。在属于 20 世纪初期的第一代哲学家中，包括了柏格森（Henri Bergson, 1859—1941）、巴舍拉（Gaston Bachelard, 1884—1962）、布兰斯维克（Léon Brunschvicg, 1869—1944）、阿兰（Alain, 原名 Émile-Auguste Chartier, 1868—1951）等人。因此，这本书在系统地探讨近半个世纪以来法国思想历程的时候，又不可避免地要涉及到与之相邻的历史时期内所发生的各种思想争论。这就使这本书所探讨的范围，在有的时候，不得不回溯到第二次世界大战时期及其前后的一段社会文化历史。

当代法国思想所涉及的范围及领域，不但是多方面的，而且其主题也是不断变换和不断更新的。但是，深入探索西方文化的奥秘，并时时关怀人的命运（le destin humain），始终都是当代法国思想争论的焦点。从第二次世界大战结束以来，法国思想家们继承法国历史和整个西方社会文化传统，特别是 20 世纪以来法国的哲学与文化的最新成果，针对法国和整个西方世界所面对的基本问题，把关怀的重点集中指向人的命运、西方文化的基本结构及其核心问题。

## 第二节 在世界大战中浴火重生

20 世纪上半叶所发生的两次世界大战，实际上不只是欧洲各国政治经济政策的延续，而且也是其社会文化发展的必然结果。在法国现代史上，两次世界大战的战火洗礼，尤其成为各种思想及理论创造重新活跃的历史契机。战争破坏了人们幸福的和平生活，但也摧毁着生活中的邪恶势力，擦亮了人

民的眼睛，揭露了长期隐藏的社会文化危机的真正根源，同时激励了人民的精神创造活动，使人民更加酷爱自由，加强了人们的思想反省能力，更加明确了改造社会文化的新方向。

第二次世界大战实际上就是寻求自由民主社会的理念同主张独裁专制的法西斯力量之间的一场决战；而在这场决战中，同时也包含了资本主义（capitalisme）同共产主义（communisme）之间的历史遭遇战。所以，这场战争并不只是两大对立的军事联盟集团之间的一场军事、政治和经济力量方面的大搏斗，而且也是人类社会相互对立的理念和文化价值观之间的决斗。这场伟大的战争，虽然决定了现代自由民主力量同法西斯恶势力之间的胜负，却也为资本主义同共产主义之间在 20 世纪末的新决战，作了最好的历史准备，并奠定其胜负的基础。战争熔炼着人，教育出新一代。福柯的老师冈格彦（Georges Canguilhem, 1904—1995）在第二次世界大战以前是一位和平主义者，但到了 1940 年时，由于战争的教育，使他立即成为了抗击德国法西斯的战士。深受战争影响的新一代思想家，如加缪（Albert Camus, 1913—1960）、梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961）等人，都在战火中受到了锤炼，而列维纳斯、萨特、阿尔图塞（Louis Althusser, 1918—1990）等人，更在残酷的战争期间，被关押在法西斯的“战俘营”中，亲身体验战争对于人身自由的残酷剥夺。在炮火隆隆声中，尽管他们的肉体 and 身躯被拘禁在战俘营，但他们的思想却逾越出铁丝网，不停地思考着“人”的基本问题，对“现代性”有所省悟，发出他们的深刻而感人肺腑的哲学呐喊。列维纳斯在 1947 年发表的《从存在到存在者》和萨特在 1943 年发表的《存在与虚无》等重要哲学著作，都是在战俘营里草拟出来的。萨特自己说过：纳粹的法西斯统治使他真正理解了自由的本质。加缪虽然身患结核病，却仍然积极地投入抗敌反战的地下活动，并同时担任《巴黎晚报》（*Paris-Soir*）主编，发表《异乡人》（*L'Étranger*）、《西西弗斯的神话》（*Le mythe de Sisyphe*）、《误解》（*Le Malentendu*）及《加里古拉》（*Caligula*）等著作，用他的思想和手中的笔，同法西斯战斗；梅洛-庞蒂在 1945 年发表的《知觉现象学》是在他参与抗德游击战时草就的。因此，第二次世界大战是近现代社会文化的内在危机（*crise*）的总结果，同时又成为法国思想家们进行反思的最好历史时机。

正是在这样的历史和时代背景下，法国思想界将文化重建、社会改造、

思想探索、精神心灵陶冶以及生活方式转变，新旧更替，结合在一起加以反思，意识到西方思想和文化的发展，已经面临着一个新的战略转折点。

19世纪的资本主义社会孕育和产生了共产主义思想和理论；20世纪的资本主义社会又生产了法西斯主义这个怪胎。为什么在西方自由民主制及资本主义思想体系充分发展的历史时段内，会产生与民主制根本对立的共产主义和法西斯主义？资本主义的哪些因素同共产主义与法西斯主义有紧密关系？显然，并不是社会的枝节和局部缺陷或偏差，而是指导着资本主义社会运作的根本原则，隐藏着内在矛盾和危机。当社会历史发展到这样的关键时刻的时候，思想家们所要反思的主题，是那些构成整个西方文化内在核心或基础的根本性问题。这就是始终贯穿于西方社会文化和思想中的人文主义和理性主义的基本原则。这个基本原则历经长期发展和演变，到了近代和现代社会阶段，已经成为渗透于西方社会整个制度、生活方式、思考模式以及西方人心灵深处的牢固因素；但也正因为如此，面对当时西方社会和文化的危机，法国思想家们意识到这实际上是一场深刻的文化革命和思想革命。这场革命的焦点势必集中到西方思想传统的核心问题，即上述人文主义和理性主义的基本原则。

从20世纪中叶开始，西方社会和文化的发展，随着其内在矛盾和危机的激化及其全面展现，更显示出其与人性本质的冲突。更确切地说，西方社会文化的发展，更清晰地显示了原来自诩符合人性的西方社会文化的反人性本质。这个冲突自然地引导思想家们反思贯穿于西方文化中的传统人文主义和理性主义原则。关于人的命运及其与文化的相互关系问题，就这样自然地成为了人们关怀的重心。

### 第三节 当代法国现象学运动

#### （一）3H的思想威力

黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）、胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）和海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976），这三位以H字母为首而命名的德语国家思想家（人们由此而统称他们为3H），是

当代法国思想家进行思想和理论革命的直接启蒙者。这三位伟大的思想家，引导法国思想家们更深入地思考“人”、“理性”（*raison*）和“意识”（*conscience*）本身，从原有的传统观念和思想体系中挣脱出来。受他们影响的当代法国思想家，主要吸收了黑格尔的辩证法（*la dialectique*）及胡塞尔和海德格尔的现象学方法及其对人的生存和日常生活的关怀精神，更彻底地开展对历史、社会、文化的批判，尤其深入开展对于西方传统形而上学、理性主义及人文社会科学方法论的批判。正是在这种情况下，从第二次世界大战到60年代的过渡时期内，受3H思想影响的新一代思想家们，才能够进一步从另外三位被称为“怀疑大师”（法语原文 *3 Maîtres de soupçon*，简称为3M）的马克思（*Karl Marx*，1818—1883）、弗洛伊德（*Sigmund Freud*，1856—1939）和尼采（*Friedrich Nietzsche*，1844—1900）的著作中，吸取强大的精神力量，一方面同当时红极一时的萨特存在主义思想进行剧烈的争论，另一方面也酝酿新的创造和思想突破，从而造成了这一时期极其活跃的特殊历史局面，为60年代后的西方文化总转折开辟了广阔的道路。

将3H的思想引入法国思想界的主要理论家是科杰夫（*Alexandre Kojève*，1901—1968）、伊波利特（*Jean Hyppolite*，1907—1968）、列维纳斯、雷蒙·阿隆（*Raymond Aron*，1905—1983）、萨特和梅洛-庞蒂等人。如前所述，法国当代思想家们对于马克思的研究兴趣，是由对黑格尔哲学思想的讨论开始的。黑格尔著作的丰富意涵及其巧妙的辩证方法，使当代法国思想家的心胸和思路开阔起来，同时又激起他们对于西方文化内在矛盾的思索。如果说在1930年以前，黑格尔的“辩证法”一直是作为贬义的概念出现在法国哲学界的话，那么，在那之后，它就相反地变成了受到人们肯定的哲学概念。正如梅洛-庞蒂所说：“黑格尔是近一个世纪以来哲学上的一切伟大成果的根源，例如马克思主义、尼采、现象学、德国存在主义和精神分析学的成果，都是这样。黑格尔开创了对非理性主义的探索尝试，并将非理性纳入更广泛的理性范畴之中，从而使对这种更广泛的理性的探讨成为本世纪的重要任务……”（*Merleau-Ponty*，M. 1948：109—110）

对黑格尔思想的探索，激荡起法国思想界对于传统理性主义的批判浪潮。这是历史对理性主义的一种公正的评判：黑格尔的绝对理性主义，扩大人们对于理性主义的观察视野（*horizon*），同时也启发人们更深入分析理性主义体系内部的各个枝节和组成部分，人们在仔细地回味和反思它的同时，

发现了其中存在的各种难点、疑问和矛盾以及局限性，不但没有重蹈上个世纪的老黑格尔主义的覆辙，陷入对绝对理性主义的崇拜，反而使人们大开眼界，延伸和扩大了理性主义本身的视野，进一步发现了理性主义所可能包含的各种因素及其潜在的思索方向，并引导人们反思存在于黑格尔理性主义与尼采、马克思和弗洛伊德批判精神之间的可能联系。

深受黑格尔影响的马克思，对于法国思想界并非陌生。法国强大的工人运动以及与之紧密相连的社会主义运动，一直同马克思思想有特殊的关系。但从19世纪末起，马克思思想长期地被以苏联为首的“共产国际”的官方意识形态所窒息，而在法国，也曾经被法共的官方思想家们的僵化思想方法所扭曲，以致造成法共以外的当代法国思想家和知识分子对马克思思想的误解。但是，从20世纪30年代开始，由科杰夫和让·伊波利特发动的研究黑格尔运动，打破了人们对马克思思想的单纯独断局面的误解，激荡起对于辩证法研究的狂热兴趣；同时，也推动着青年一代法国知识分子，更深入地研究马克思的思想，试图在马克思思想中寻找解决当代社会问题的方案。在这方面，卢卡奇（György Lukács, 1885—1971）等人的青年黑格尔学派或左派黑格尔学派（les Jeunes-hégéliens；les hégéliens de gauche）的观点和方法具有特别重要的意义。关于受黑格尔思想影响而带动起来的法国当代马克思思想研究，本书将在以下有关章节进一步详细论述。

当谈到50年代前后的法国思想界状况时，著名哲学家和社会学家布尔迪厄（Pierre Bourdieu, 1930—2002）说：“当我还是大学生时，在50年代，现象学以其存在主义的变种，正处于其极盛的时期。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，我对青年马克思特别感兴趣，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）。由此可见，在当代法国，黑格尔思想是在同马克思、胡塞尔和萨特的存在主义等思潮的联系中被重新解读、理解（la compréhension）和改造的。

显然，对黑格尔思想的研究，并不只是推动了马克思思想在法国的传播，而且，也立即对胡塞尔现象学的学习浪潮推波助澜。胡塞尔现象学是从

20年代末起在法国传播的。胡塞尔在1929年所发表的巴黎演说《先验现象学引论》以及他在1931年以法文发表的《笛卡儿的沉思》，特别掀起了法国思想界学习现象学的旋风。当法国思想家们将现象学同黑格尔哲学结合在一起加以考察时，他们对于黑格尔辩证法研究的立足点与观察角度，也开始发生转向。这正是当代法国黑格尔研究不同于其他国家的特点所在。如果说黑格尔辩证法为法国新一代思想家奠定了对于传统理性主义的批判基调的话，那么，胡塞尔现象学就为他们带来更有效的反思方法，并指出了全新的批判方向。在这个意义上说，胡塞尔的现象学进一步加深了人们对黑格尔辩证法的探讨和批判。胡塞尔曾经一再强调他的现象学所要思考的基本问题，就是“理论理性”。但胡塞尔探索理性的方式和方法，彻底颠覆了传统理性主义的论述方式。胡塞尔将“一切可想象的东西都回引到作为绝对存在领域和绝对构造领域的先验现象学的领域中”（Husserl, E. 1929），他向人们显示了不同于传统理性主义的现象学理性观，指明了进行理性反思的“另类”（alternative）方向，这就把由黑格尔思想研究所激起的对理性主义的批判推向更深的方面。

胡塞尔现象学是在胡塞尔的现象学思想达到极端成熟的时候，同时也是在海德格尔等人将现象学朝向应用于对“此在”（Dasein）诠释的方向加以发展的时候，被引入法国的。所以，究竟如何对待现象学，在当时法国思想家们面前，实际上存在着两条可选择的道路：或者按照胡塞尔本人的原本观点，或者以海德格尔的模式。但在当时，历史的状况使人们在某种程度上仍然无法辨认胡塞尔和海德格尔思想之间的真正差异。对某些人来说，特别是对于初学现象学的年轻思想家，免不了会把胡塞尔同海德格尔的思想混淆起来。海德格尔在1927年发表的《存在与时间》，以其独特的洞见，揭示了人的生存存在论结构，并通过对于生存的存在论诠释学，开创了现象学的新发展方向。海德格尔的新现象学，推动了法国思想家们对传统形而上学的批判，并将传统理性主义所统治的“逻格斯”（logos）王国归还给语言论说本身，“在通向语言的路上”，掀起了探讨语言论说、论述（discours）和话语同思想的相互关系的新热潮。

在胡塞尔和海德格尔的影响下，现象学采取多种形式在法国蓬勃发展起来。当然，如前所述，最先接受并创造性地研究现象学的第一代法国思想家，是列维纳斯、萨特和梅洛-庞蒂等人。萨特以个人自由为核心，集中分

析作为主体的个人意识在其意向性引导下的主动创造精神所能发挥的最高程度，揭示从“自在”（en-soi）转向“自为”（pour-soi）的个人存在同“他人”（des autres）之间的“黏稠”关系，因而在探讨人的生存本体论的过程中，创立和发展人道主义的存在现象学。梅洛-庞蒂则发扬胡塞尔的最早主张：在“观看”（voir）和在“直观”（l'intuition）中把握事实本身，强调从身体（le corps）和精神之间的交互关系的角度，以胡塞尔所提倡的“主体间性”（intersubjectivität；intersubjectivité）的观察方式，发展现象学，创立“身体生存现象学”。列维纳斯作为一位对犹太教教义有深邃洞见的思想家，从他者（des autres）、时间（le temps）和死亡（la mort）的关系发展现象学。他认为，人的思想，在本质上从不会从现存的世界出发进行思考，更不以“人”这个具体的存在者的生存作为其思索的基础。他的现象学明显地反对海德格尔的存在论。在他看来，思想之为思想，就在于它永远思考着与它相异的“他者”。思想靠它的乌托邦性质而不断尝试开辟新的视野。列维纳斯不同意海德格尔以人的生存为出发点思考着哲学的使命。他说：“时间并非存在的界限，而是存在同无限的关系。死亡并非虚无化（anéantiser），它是为了使上述存在与无限的关系，即时间本身，有可能再产生出来的必要前提”（Levinas, E. 1991: 27）。列维纳斯对于现象学的上述特殊旨趣，使他创立了一种特殊的现象学伦理学。

## （二）黑格尔辩证法的余音

黑格尔的理性主义及其辩证法在法国的传播，同其他欧洲国家的哲学界相比，虽然为期过晚，但时间上的迟缓，却为法国思想家们带来更充分的思考机会，使他们能比其他国家的黑格尔主义者采取更广阔的视野，重新估计黑格尔思想，并跳出新黑格尔主义的模式，从中总结出一系列新观念。

当代法国的最早的黑格尔哲学研究者是科杰夫和伊波利特。科杰夫原籍俄国，在德国研究多年哲学之后，于1933年移居法国，并任教于巴黎人文社会科学高等研究院（École des Hautes Études en Sciences Humaines et en Sciences Sociales）。科杰夫所主讲的有关黑格尔哲学的讲座的第一讲，意味深长地以“同一个与另一个”（le même et l'autre，或“自身与他者”）为主题而

开始。这个主题很深刻地指明了此后半个世纪法国哲学的发展趋势：既有同一性，又有相异性；既有连续性，又有差异性和断裂性。从那以后，科杰夫所开设的黑格尔讲座，迅速地成为当时法国最活跃的思想家们聚集的地方。如前所述，法国学术界对于黑格尔哲学的研究，较西方其他国家晚些。黑格尔逝世以后，当德国和英国兴起新黑格尔主义的时候，法国哲学界并没有产生对复兴黑格尔思想的兴趣。从19世纪末到20世纪30年代，统治着法国哲学界的主要思想，仍然是传统的笛卡儿哲学、柏格森主义、实证主义及其各种变种。正如柯以列（Alexandre Koyré, 1902—1964）在他的发表于1930年的《法国黑格尔研究状况》（*L'État des études hégéliennes en France*）一文中所指出：在严格意义上说，法国并没有真正的黑格尔学派（Koyré, A. 1961: 205-230）。可是，当1961年柯以列重新发表他的著作时，面对科杰夫等人研究黑格尔的新成果，他在他的新版“跋言”中补充说，从30年代以后，法国黑格尔研究已经发生根本变化（Ibid.）。当时的科杰夫的讲座成为许多哲学家和文学家特别注意的论坛。

黑格尔将西方理性主义展现到极端的程度，以至彻底暴露了理性主义的内在矛盾，潜伏着整个西方文化的危机。早在19世纪下半叶，当黑格尔的德国信徒们由于目光短浅而只能重复黑格尔的体系和概念（concept）的时候，恩格斯曾经在他的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一文中，为当时理论的贫乏而哀叹，并对黑格尔哲学的深刻意涵作出了新的估计。他说：“黑格尔的体系包括了以前的任何体系所不可比拟的巨大领域，而且没有妨碍它在这一领域中发展了现在还令人惊奇的丰富思想。精神现象学（也可以叫做同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个发展阶段的阐述，这些阶段可以看做人的意识在历史上所经过的各个阶段的缩影）、逻辑学、自然哲学、精神哲学，而精神哲学又分成各个历史部门来研究，如历史哲学、法哲学、宗教哲学、哲学史、美学等等，——在所有这些不同的历史领域中，黑格尔都力求找出并指出贯穿这些领域的发展线索；同时，因为他不仅是一个富于创造性的天才，而且是一个学识渊博的人物，所以他在每一个领域中都起了划时代的作用。当然，由于‘体系’的需要，他在这里常常不得不求救于强制性的结构，这些结构直到现在还引起他的渺小的敌人如此可怕的喊叫。但是这些结构仅仅是他的建筑物的骨架和脚手架；人们只要不是无谓地停留在它们面前，而是深入到大厦里面去，那就

会发现无数的珍宝，这些珍宝就是在今天也还具有充分的价值。”（Engels, F. 1886）时隔 100 年之后，当法国思想家们重新同黑格尔哲学相遭遇的时候，时代环境和文化状况已经完全不一样了。从 19 世纪末开始兴起的新黑格尔主义以及人文社会科学的各种新成果，使法国人幸运地获得了重新反思的出发点和广阔无比的历史视野。科杰夫指出：世界的未来和当代的意义以及过往历史的意涵，归根究底，都很可能仰赖于现代人对于黑格尔著作的诠释（Kojève, A. 1946）。科杰夫的天才就在于：他不是以传统的黑格尔主义思想去诠释黑格尔。他所强调的，与其是黑格尔的理性主义，不如其是智慧。黑格尔的智慧使他看到了世界的一切，其中包括已经消失的和未来将要出现的；包括那些看不见的、隐藏的、可能的、突然的和潜在的。黑格尔所强调的世界的同一性，并不意味着只是坚持相同的和实存的事物，而且也意味着包含于其中的一切不同的和异样的因素；他不仅强调事物的自身的同一性，而且也强调与之对立的他者和他物，而且，这些他者和他物，都不是与自身绝对对立或势不两立，而是可以在一定条件下，经过某些中介的因素，发生相互转化：好的可以转化成恶的；正面的也会转化成反面的；反之亦然。在黑格尔的思想创造中，只存在冒险的精神和创新的尝试。黑格尔哲学体系本身所教导我们的，在科杰夫看来，是不断地以矛盾的态度看待世界和看待自己；在所有肯定的方面，总是存在否定的可能性；在同一的地方，也总是存在差异（différence）和不同。所以，黑格尔的哲学并不是一成不变的和固定僵化的。它是革命和创造的思想。正是在科杰夫的启发下，克洛索夫斯基和巴岱等作家，尝试将黑格尔与尼采相结合（Bataille, G. 1955b; Klossowski, 1969: 32）。

同科杰夫一样，让·伊波利特也是杰出的黑格尔著作翻译家，并对黑格尔的主要著作进行理论分析。他的著作包括《黑格尔精神现象学的产生及其结构》（*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 1947）、《黑格尔历史哲学导引》（*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948）、《逻辑与存在》（*Logique et existence*, 1952）、《马克思与黑格尔研究》（*Études sur Marx et Hegel*, 1955）、《哲学思想的伟人》（*Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite*, 2 Vols. 1971）。伊波利特成功地将黑格尔哲学的精华同时代的实际需要结合在一起，使他成为新一代青年思想家的导师，并将黑格尔的精神贯彻到现实的哲学改造工程中。他的许多学生后来成

为了法国思想界的巨星。

黑格尔思想的最有效因素，是他的体系本身以及贯穿于其中的辩证法。在1972年由《如此原样地》（*Tel Quel*）所组织的研讨会上，几乎所有与会者都同意：在二战后法国思想界所出现的“尼采、巴岱、拉康和马克思主义热”，无非是“黑格尔体系解体时所爆破出来的产物”（Bataille, 1962: 36）。

### （三）萨特的存在主义及其现象学基础

将3H的思想和方法全面地和具体地引介到法国思想界，是由萨特开始的。在萨特以前，虽然已经有列维纳斯和阿隆等人，对现象学进行了研究，但他们在这方面的成果，在20世纪中叶期间，并未像萨特那样，发生重大影响。

萨特不仅成为法国第一位深入研究现象学的思想家和哲学家，而且也是第一位成功地将现象学与黑格尔辩证法、马克思思想结合在一起的当代法国思想家。另外，由于萨特善于以文学创作的手法，将抽象的哲学理论具体地体现于生动活泼的文学式的情节和人物个性中，使他的哲学产生了广泛的社会效果。

胡塞尔于1929年受法国哲学会的邀请，于2月23日和26日先后在巴黎大学召开的“先验现象学导引”（*Introduction à la phénoménologie transcendantale*）学术研讨会上，发表了关于先验现象学的著名的“巴黎讲演”，激荡了正在探索真理的青年萨特的思想。这部演讲稿经整理后，于1931年正式发表时，定名为《笛卡儿的沉思》。萨特在进一步具体地深入阅读这部著作后，更了解了现象学的基本要义。深受胡塞尔的影响，萨特从30年代初就开始尝试以现象学批判人的心理和意识。他在1936年发表的《论想象》（*L'Imagination*）的论文中，试图深入地以现象学的反思描述方式探讨自我的超越性。当时萨特明确地指出：“现象学是一种科学研究，而不是意识批判。现象学的基本手段就是直观。胡塞尔认为，直观使我们面对物在场。因而必须设定：现象学是关于事实的科学，它所提出的问题是事实”（Sartre, J. - P. 1936）。由此可见，萨特很早就把握了胡塞尔现象学的要领，直截了当地将现象学归结为“关于事实的科学”，并集中研究了现象学的核心概念“直

观”。在萨特看来，胡塞尔现象学的重要贡献就在于：将康德以来有关“意识”的讨论，从纯粹逻辑前提转换为事实的绝对性问题。于是，萨特便将意识的讨论还原为“存在”本身的问题。同时，由于意识成为“我”的存在本身，它也就成为可以在生活世界中得到论证的“经验意识”问题。萨特抓住了意识的现象学还原的核心，认为必须正确区分“先验的我”（Je）和“经验的我”（Moi）的相互关系。胡塞尔在他的《逻辑研究》中就已经指出：“经验的我”是意识的综合和超越的产物。但萨特认为，胡塞尔的问题在于：他在《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书中又回到传统的观点，把先验的我当成意识背后的必要结构。萨特批判了胡塞尔的上述不彻底性，强调真正的现象学不应该在论证意识的先验结构时求助于传统有关意识的统一性和个体性的命题。萨特坚持现象学关于意识的意向性原则，并认为意识的意向性必将意识通过其自身的“意向性游戏”而回归自身。但是，萨特还认为，单纯靠意识的意向性游戏而回归到意识自身还是不够的；必须进一步同意识的经验存在相联系，靠意识在生活世界中的意向性经验来证实意识本身的绝对性。所以，萨特说：“先验的我就是意识的死亡”（Sartre, J. - P. 1936）。

在完成了德国留学之后，萨特在他的《存在与虚无》中，将现象学方法用来探索人的生命奥秘和生存基础。而且，也是他带动了现象学方法在法国的进一步多元化。如果说，海德格尔以其《存在与时间》（1927）开创了运用现象学方法探讨人的生存问题的光辉先例，那么，萨特就进一步以其独创的形式，将现象学运用于人之存在的研究，使现象学在法国及整个人文社会科学界扩展开来。

哪里有萨特出现，哪里便有西蒙·德·波伏娃（Simone de Beauvoir, 1908—1986）。西蒙·德·波伏娃既是萨特的恋人、密友，又是萨特思想的“另一半”和萨特创作的同伙，也是萨特的精神支柱，是萨特的思想和特殊人格的“影子”。在她的身上和在她的作品中，人们可以清楚地看到萨特的思想和精神所投射的“影子”。萨特和西蒙·德·波伏娃是一对生活伴侣，也是思想创作的伙伴。要深入了解萨特的思想，阅读和分析西蒙·德·波伏娃的著作是很必要的。

《存在与虚无》所要论证的，是人的存在的虚无本质；换句话说，存在没有本质。但是，存在的虚无性并不意味着存在的消极性和虚存性。萨特所

说的虚无，根本不是虚无主义的虚无，因为在萨特那里，“虚无”不等于不存在，它正是意识本身，而意识是极其主动和富有创造性。意识的虚无性，主要是指它总是隐而不显，并具有将一切存在加以虚无化（anéantiser）的无限潜在能力。意识靠其对于他物的虚无化而实现其本身的真正存在。一切“存在”，在未被意识虚无化以前，都只能是“自在”，不是真正的存在，不是“自为”。意识的强大生命力，就在于它无时无刻地将异于其自身的存在加以虚无化。为此，一切存在的真正本质，都要待意识自由活动中的虚无化过程，才显露出来。

正因为这样，《存在与虚无》的基本结构，就是从现象学方法谈起，进而探讨虚无的问题，强调“虚无是存在的固有可能性，而且是它的唯一可能性”。接着，萨特进一步探讨“自为”、“为他”以及“拥有”和“作为”的问题。所以，贯穿于《存在与虚无》的基本思想，就是意识自由的创造精神，它虽然以虚无化的过程达到其自由的目的，但它在虚无化中，不但实现了存在自身从自在到自为的转化，而且也完成对其所环绕的世界的改造，使其自身不断地在可能与现实的矛盾中脱颖而出，实现不断的自我超越和超越他物。

萨特将这部著作献给西蒙·德·波伏娃。它的出版，伴随着萨特的另外两部文学著作：《苍蝇》（*Les mouches*）和《自由之路》（*Les chemins de la liberté*）第二卷《延缓》（*Le sursis*）。当时，加缪也刚刚完成他的《异乡人》和《西西弗斯的神话》。从那以后，萨特的思想旋风几乎席卷了整个法国和西方各国。

萨特在《存在与虚无》一书中，坚持胡塞尔提出的“返回事物自身”（*zu den Sachen selbst*）的基本原则，强调先从直接感受到的“显像”出发，然后揭示其所隐蔽的本质。在这个意义上说，“显像并不掩盖本质，而是揭示本质，甚至它就是本质”。但是，萨特不同于海德格尔，他把人的意识自由当成从显像到本质揭示的关键力量。就此而言，萨特不愧是法国笛卡儿（René Descartes, 1596—1650）以来所建构的意识哲学传统的继承者和发扬者。

胡塞尔在创建其现象学时，曾经严厉地批判笛卡儿的意识哲学，认为笛卡儿以自我意识（*conscience de soi*）作为主体认识（*connaissance*）的起点和基础是将哲学拖回人的主观世界中，从而剪断了哲学思维同活生生的生活

世界 (le monde vécu; Lebenswelt) 的内在联系, 也因此忽略了人的思维中的语言的决定性意义。但是, 当胡塞尔批判笛卡儿的自我意识概念时, 他实际上又将人的思想自由变成为附属于生活世界的被动因素。

胡塞尔现象学对于主体哲学 (la philosophie du sujet) 和非理性主义 (irrationalisme) 的双重批判, 是 19 世纪下半叶欧洲科学和文化危机的产物。胡塞尔的伟大理论贡献, 正是在于他敏锐地发现了长期统治西方传统哲学和科学思维的主体哲学的隐患症结所在。胡塞尔在当时集中地分析和批判了各种各样的主观主义和实用主义, 深入反思有关认识活动的复杂问题。他认为, 为了保障认识活动的真正客观性, 认识本身首先必须建构在“非认识”的基础上。他主张, 为了给予科学一个坚实的新基础, 必须在“科学” (science) 之外, 越出“科学”的范围, 在“最直接的原始数据”中, 找到科学建构的基本原则。为此, 胡塞尔系统地思考和考察了自柏拉图经笛卡儿至康德等人的整个西方传统哲学思维的基本原则和基本模式。正因为这样, 胡塞尔在 1931 年以法文发表的基本著作, 才定名为《笛卡儿的沉思》。胡塞尔最终在“现象”中, 也即在人直接呈现于意识的“现象”中, 在意识所本然托出的纯然现象中, 发现了科学可以完全信赖, 并立足于其上的最原始的资料。

萨特以现象学改造了笛卡儿的意识哲学, 更具体地结合人的个人生存中所遇到的实际问题, 探讨意识的意向性及其有效性的条件。他认为, 只有解决这个问题, 才能正确处理人所关心的个人自由。正是萨特, 看到了人的思想自由的绝对重要性, 在现象学的框架内重新探讨人的思想自由, 使意识自由成为人的生存的首要条件和基本目标, 从而也进一步提升了人的生活价值和意义。所以, 正是萨特以现象学方法重新复活了人的生存价值, 从现象学的角度论证了人的生活价值的至高无上性和独一无二性, 使自 16 世纪以来一直构成西方思想精髓的人权 (droit de l'homme) 问题, 在 20 世纪的新社会历史条件下, 重新获得了肯定。

他认为, “意识 (conscience) 是这样的一种存在, 对这个存在来说, 它在它的存在中所关心的, 正是它的自身的存在”。所以, 一切实在的对象, 作为显像而出现在我们面前的时候, 只有通过意识对它的意向性, 使之成为意识本身存在的关心对象, 才在意识中揭示出其真正的本质。在这个意义上说, 萨特的现象学的重点, 是凸显意识的自由意志。

萨特无疑是法国 20 世纪最伟大的思想家，也是法国 20 世纪哲学的奠基者和开创者。当然，在萨特之前，还有柏格森、布兰斯维克、普安卡雷（Henri Poincaré, 1854—1912）、塔尔特（Gabriel Tarde, 1843—1904）及涂尔干（Émile Durkheim, 1858—1917）等人，但所有这些哲学家或思想家，都基本上生活于 19 世纪下半叶，至多也只能算是 19 世纪末和 20 世纪初的人，或者，属于由 19 世纪到 20 世纪之间的过渡性人物。

萨特是法国 20 世纪的真正最伟大的思想家，也是当代法国第一位取得世界盛誉的哲学家。萨特的青春创作期是在 30 年代至 40 年代（Sartre, 1936; 1938; 1939; 1940），而他的成熟期正是在第二次世界大战后期和战后（Sartre, 1943; 1946; 1960）。在战后法国与整个欧洲面临社会文化动荡、寻求精神生活和思想出路的关键时刻，萨特以其辉煌卓著的思想创作活动及其杰出作品，向法国思想界和文化界提供了最富有启发性的理论和方法，使他在当代法国思想史上占据独一无二的地位，带动了整个 20 世纪下半叶法国思想和文化创造的新时期。萨特的某些思想虽然没有能够被其后的思想家们完全接受，并在很大程度上受到了他们的严厉批判，但他所开创的思想自由运动以及对于传统的批判，使其后一系列思想家们，包括那些反对他的人们，都从萨特的思想中获得了宝贵的启示。萨特的思想始终影响着整个 20 世纪法国思想运动的进程。所以，诚如哲学家贝尔纳特·亨利·列维（Bernard Henri Levy, 1948—）在 20 世纪结束时所说，萨特是法国 20 世纪第一位也是最后一位思想家。

《存在与虚无》是萨特的一本重要代表著作。它是萨特自 1933 年起构思草拟，而在 1942 年前后一气呵成地写就，并在 1943 年夏付诸出版的。它的发表，标志着存在主义和整个法国哲学的发展，进入到一个新的阶段。要深入理解这部著作的哲学理论意义，必须掌握有关理论和历史时代背景的三方面问题。

《存在与虚无》是在第二次世界大战爆发和法国遭受德国法西斯侵略威胁时期内完成的，因此，它尤其把个人自由放在最高地位来看待。个人自由固然是存在主义的主题，但在第二次世界大战爆发而面临法西斯威胁的紧迫历史条件下，更凸显个人自由的珍贵性。所以，这部书自始至终都围绕着个人自由的不可取代性、不可置疑性和无可非议性：“我注定是自由的！”（Je suis condamné à être libre）然而，萨特又强调，一切自由，都是在特定情境

中的自由：“自由只存在于情境中，也只有通过自由才显示出情境”（Il n'y a de liberté qu'en situation, il n'y a de situation que par la liberté）。在萨特看来，一位抵抗德寇入侵的法国游击队员是自由的，如同一位服从德寇统治的法国顺民是自由的一样；因为两者都同样通过其自身的自由选择而决定自己的命运。人人面对他人和整个世界时，都绝对地有选择自己的命运的自由！“自由就是选择（la liberté est choix）”；“不选择，实际上就意味着选择不选择（ne pas choisir, c'est en effet choisir de ne pas choisir）”。正是在面对的情境中，个人自由受到了考验。

《存在与虚无》是存在主义哲学发展历程中的一个重要里程碑。西方存在主义哲学从19世纪克尔恺郭尔（Søren Kierkegaard, 1813—1855）和陀思妥耶夫斯基（Fiodor Mikhaïlovitch Dostoïevski, 1821—1881），到20世纪二三十年代雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883—1969）、马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）和海德格尔，经历了半个多世纪的演变发展过程。由于存在主义是在社会文化发生危机的环境下产生的，在萨特以前，它总是难免带有浓厚的悲观主义色彩。但萨特的存在主义，从一开始就显示其积极进取精神，强调人的存在的自由本质。他明白宣示：“我为人下赌注，而不是指望神”（je parie sur l'homme, pas sur Dieu）。而对人来说，并非首先有人存在，然后才获得自由；相反，人的存在是以其自由为前提的。在这个意义上说，自由不是后加于人的现实存在之上的外来因素，而是人之为人的先决条件。所以，“人是以其出现而造成一个世界的生存者”（l'homme est l'être, don't l'apparition fait qu'un monde existe）。由此可见，只有萨特才把存在主义提升到积极的人道主义的境界。萨特本人为了突出他的存在主义的人道主义性质，特地写了一本题名为《存在主义就是一种人道主义》（*L'existentialisme est un humanisme*）的专著（Sartre, 1946）。

萨特哲学对于主体自由的无限追求，最终导致对于主体本身的否定。但萨特本人在不遗余力追求主体自由的时候，还没有意识到他本人的哲学会最终导致对于个人主体的否定。只有当这一论题同对于人的语言的探索结合在一起的时候，才使得主体自由问题自然地同主体的自我否定联系在一起。值得注意的是，对于主体的否定，是对主体自由的无限追求的结果。主体的否定是主体的自我否定。这正是说明人的主体是这样一种主体，它所追求的自由，并不是为了别的，而是为了自由本身。也就是说，人对于自由的追求，

除了以追求自由为目的以外，没有别的目的。追求自由就是人的目的本身。这一点，应验了康德关于“人是目的自身”的伟大箴言。

#### （四）不断超越“他者”的列维纳斯伦理现象学

列维纳斯的特殊个人天赋、经历及其犹太教文化基础，决定了他理解、接受和发展现象学的独特性。这位出生于立陶宛的犹太裔思想家，在定居法国以前，曾经跟随家庭及亲族在乌克兰过流亡生活。1923年他考入法国斯特拉斯堡大学哲学系，结识了法国著名文学家布朗索（Maurice Blanchot, 1907—2003）。这两位天资优异的青年，很快找到了他们的共同语言。从此以后，他们在探索语言、死亡、神同文化的微妙关系的过程中，相互间经常交换意见。

列维纳斯在1928年完成了他在斯特拉斯堡大学的哲学系课程之后，前往德国弗莱堡，师从胡塞尔，学习和研究现象学，并积极参加海德格尔在弗莱堡大学举办的研讨会。当时的胡塞尔，经历了在哥廷根大学15年学术生涯和在弗莱堡大学12年“纯粹现象学”研究之后，他的现象学思想已经发展到极为成熟的阶段。但是，海德格尔在1927年发表的《存在与时间》把胡塞尔现象学转向个体的人（“此在”）的生存本体论。当列维纳斯到达弗莱堡时，胡塞尔正准备退休，并打算将他的教职传承给海德格尔。列维纳斯很注意海德格尔的学术思想及其活动。列维纳斯不仅参加海德格尔的研讨会，而且也亲自聆听海德格尔与卡西雷尔（Ernst Cassirer, 1874—1945）在瑞士达沃斯（Davos）就康德哲学的性质所开展的激烈争论。他的博士论文《论胡塞尔现象学中的直观理论》（*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*）集中关怀意识的意向性问题。当时的列维纳斯已经了解到：现象学的研究对象并不是人类的心理现象，而是纯粹意识（*la conscience pure*）。这比萨特更准确地把握了胡塞尔现象学的核心。

列维纳斯于1930年正式加入法国籍，在巴黎大学参与了著名哲学家布兰斯威克的研讨会和科杰夫的黑格尔讲座，并经常出席由法国著名基督教存在主义哲学家马塞（Gabriel Marcel, 1889—1973）所组织的家庭讨论会。自从列维纳斯浓厚的宗教意识同马塞的基督教哲学相遭遇，两者的智慧在他们

的哲学创造中就成为了相互补充的思想创造源泉。马尔库塞所强调的“反思”（*réflexion*）精神，同胡塞尔的现象学方法相交合，推动了列维纳斯对于“他者”和神的探索。神学思想和宗教教义本来也是胡塞尔的一个重要的现象学思想来源。胡塞尔在回忆自己在维也纳大学期间研究《圣经·新约》的体验时曾说：他是借助于一门严格的哲学科学而找到通向上帝（*le Dieu*）和通向真正生活的道路的（*Sepp*, H. P. 1988: 131）。同马尔库塞的相会与思想交流，进一步加强了列维纳斯研究神学和哲学相互关系的决心，也确定了他此后发展现象学的新路线的特征；而犹太教教义同哲学的紧张关系，也成为列维纳斯从事哲学创作的重要思想源泉。

1935年所发表的《逃脱》（*L'évasion*）一书，明确地表现了他的现象学思想发展方向：在神的启示下向异于自身的“乌托邦”（*utopie*）不断超越，向想象的王国逃亡，拓展自由并同“他者”对话。他对当时德国法西斯势力的痛恨，使他最早的思想启蒙开始，就将思想自由的期望，寄托在逾越现实的“异邦”彼岸。这种逃亡，正如保罗·利科所指出的，并不是消极的回避现实，而是对于不合理的现实的挑战，是对于现实的批判，也是向更广阔的新自由延展（*Ricoeur*, P. 1983a）。这是人的一种逃避恐惧的自由，同人的生存所必需的其他自由一样，是人的自由理念的产物，同时也是创造新生活世界的必要之路。1947年发表的《从存在到存在者》（*De l'existence à l'existant*, 1947）和《时间与他者》（*Le temps et l'autre*, 1979 [1947]）两本书，奠定了他在存在主义哲学流派中的特殊地位。这后一本书是他在著名哲学家让·瓦尔（*Jean Wahl*, 1888—1974）所领导的研讨会上发表的一系列演讲的汇集。同时，列维纳斯在舒沙尼（*M. Chouchani*）的指导下系统学习和研究犹太教法典（*Talmud*），为他日后从犹太教文化观点探索“存在”及人的本质奠定了基础。

列维纳斯在1949年发表的《同胡塞尔和海德格尔一起发现存在》（*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949）一书，成功地向法国读者阐述了这两位德国现象学哲学家的思想。这本书的出版，同萨特、梅洛-庞蒂、西蒙·德·波伏娃和加缪等人的存在主义著作一起，不仅再次使当时的法国思想界，而且也使法国社会大众，掀起学习和研究胡塞尔和海德格尔思想的热潮。但由于萨特思想所散发出来的耀眼光辉以及列维纳斯本人在当时法国学术界和高等教育界尚未占据重要地位，人们对于现象学的了解，也

只能局限于萨特和海德格尔模式的范围。只有少数学者和专业哲学研究人员，才能在当时更深刻理解胡塞尔和列维纳斯的思想。列维纳斯本人在20世纪70年代前，始终只能在巴黎中心以外的法国大学任教（1961年起任教于法国西部古城普阿杰大学，1967年任教于巴黎近郊农泰尔大学，1973年才被任命为巴黎索尔邦大学教授）。他从1957年起还把大量精力投入犹太教法典、教义和文化的研究，将他本人在犹太教界发表的各种演讲和论文，先后收集到他的《艰难的自由》（*Difficile liberté*, 1963）、《犹太教法典四篇演讲集》（*Quatre Lectures talmudiques*, 1968）、《犹太教法典五篇演讲集：从神圣到圣者》（*Du Sacré au Saint, Cinq Lectures talmudiques*, 1977）、《圣经文的彼岸》（*Au-delà de verset*, 1982a）、《民族兴起的时刻》（*A l'heure des nations*, 1988）等著作中。

从70年代起，列维纳斯的思想影响才在法国和整个欧洲学术界扩大开来。直到他逝世为止，他所发表的研究现象学著作，还包括《总体性和无限》（*Totalité et Infini*, 1961）、《其他人的人文主义》（*Humanisme de l'autre homme*, 1972）、《存在之外：本质之彼岸》（*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974）、《专有名词》（*Noms propres*, 1975a）、《论布朗索》（*Sur Maurice Blanchot*, 1975b）、《论涌现于观念中的神》（*De Dieu qui vient à l'idée*, 1982b）、《伦理学与无限》（*Éthique et Infini*, 1982c）、《超越性与理智性》（*Transcendance et Intelligibilité*, 1984）、《无题集》（*Hors sujet*, 1987）及《在我们之间：关于思考他者的论文汇集》（*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, 1991a）等。

贯穿于列维纳斯的著作的中心思想，就是向“他者”不断超越。它意味着什么？第一，它意味着人的存在始终都面临着“他者”的包围和共存，也面临着正确处理同“他者”的关系。人是在同“他者”的相互关系中生存，也是在同“他者”的关系网络中，面对着他的世界，面对着他的彼岸。人的生活世界的特征，正是在于：生活世界不只是现实的构成，而且也包括与它对立并与它共存的“彼岸”。这个彼岸是超越的，但它的超越性及其与人共存，正是人的生存的基本条件。彼岸是由他者所构成，是人自身可以在一定条件下进行穿越的未知世界，也是时刻发生难于想象的变化的世界。彼岸是可能性的无限世界。人不同于一般生存物的地方，就在于他永远回避不了要在现实与超越之间的来回运动、来回想象，并以其对于超越界的想象，作为

其生存和获得自由的条件。第二，它意味着向人性的乌托邦（L'utopie de l'humain）寻求新的自由期望。人性的乌托邦是无限的自由王国。它是他者之所在，也是人自身于现实中生存的依托性精神支柱与向往目标。它的存在不但吸引人自身的超越活动，而且也鼓动人们在现实世界中的不停创造。所以，乌托邦是现实的人进行创造的源泉和动力来源，也是改造和批判现实的指标。第三，向他者的超越表明神本身的存在及其无限性，表明人同神的永恒对话的必要性、可能性和潜在性。神是存在的无限性的根基所在，也是人本身永远保留希望的支柱。第四，向他者的超越要求人们除了进行创造的行动之外，还必须以宁静的沉默和思索面对生活世界。“形式的世界像无底的深渊一样敞开着（le monde des formes s'ouvre comme un abîme sans fond）。它就像宇宙爆炸形成时那样，是敞向无底的深渊的混沌；在那里，无所谓地方，那就是‘有’（i ly a）”（Levinas, E. 1947: 121）。面对浩荡无边无底的存在本身，人的生存的最好态度就是像小孩子那样像幼儿那样沉睡、沉思，让生活世界继续默默地走它的路。“人们孤独地睡着，像小孩那样，让大人们继续过他们的生活；儿童们才感受到他们的‘吵吵闹闹的’房间是最安详的”（Levinas, E. 1982c: 46）。列维纳斯认为，只有在这种沉静中，才能显示存在的沉重性，才能显示时间的荒谬（absurde）的单纯性和单调性；然而，正是这种沉静的沉思，才表现人的生存的警觉性及其时时清醒的可能性。第五，向他者的超越表明“存在”本身的无限性和异在性。“存在基本上是异在的，也是我们所要遭遇的。我们顺从于它的令人窒息的约束就像黑夜一样，但它并无回应。它本身就是存在之恶”（Levinas, E. 1947: 28）。其实，在列维纳斯看来，恶并非一种缺陷，也不是存在的缺乏；相反，他认为，恶是存在本身的过分现身，是存在的外溢。正因为它是过分的和过度的，所以它显得很可怕，甚至是令人恐惧。第六，向他者的超越表明自由是无限的，也是不可或缺和不可被剥夺的。“自由铭刻在记载着法律的石桌子上。……它显示于一种书写的文本上，当然也是不可被摧毁的，而且它还在人之外永恒地存在，存在于永远保存着人的自由的天国之中”（Levinas, E. 1961: 219）。列维纳斯认为，自由之所以是不可剥夺和不可摧毁的，就是因为它是神所保佑的。“法律之桌是神的创造物和作品”。实现自由固然需要付出代价，需要在一定条件下使人受到约束，但这种约束不是来自人的意志，而是决定于神的意志。在列维纳斯看来，如果没有超越的他者，没有在

神的保护下的无限自由王国，人间的自由即使有法律保护也是脆弱的，不堪一击。同时，列维纳斯认为，自由也不是像康德所说的那样永远严肃和高不可攀，自由对于人来说也是随时都可以成立和实现的，“只要我能够自由地选择我的存在，一切都将是正当的”（Levinas, E. 1961: 55）。第七，向他者的超越保证了人的希望和永远乐观。面对现实中的恶和恶势力的横行，如果没有他者的超越性，如果没有人性的乌托邦，如果没有无限的神，就很难使人产生勇气去克服不断出现的灾难。

总之，列维纳斯通过现象学走向理想的伦理世界，他认为这种伦理世界的存在是生活世界得以自由实现其节奏及和谐的条件，也是现实世界中的生存得以产生希望的基础。

### （五）梅洛-庞蒂的身体生存现象学

梅洛-庞蒂比萨特晚一年，即于1930年，获得巴黎高等师范学院的高等哲学教师文凭资格。先后于博维（Beauvais）、萨特尔（Chartres）和巴黎担任中学哲学教师之后，梅洛-庞蒂于1945年同萨特一起创办《现代杂志》（*Les temps modernes*）。1955年，由于在对待国际共产主义运动中的重大事件上同萨特发生分歧，他离开该杂志社，并接着在里昂大学和巴黎大学教授哲学、儿童心理学和教育学。1952年他被选为法兰西学院哲学终身讲座教授。他的哲学与萨特存在主义有很大的区别。他首先反对像萨特那样将主体与客体、“自为”与“自在”对立起来。作为科杰夫的学生，或者，作为黑格尔思想的创造性诠释者，梅洛-庞蒂试图以新的形式，也就是以“身体生存现象学”的独特体系，改造黑格尔的历史哲学传统，强调胡塞尔现象学的特征，并非诉诸某种超越的意识行为，而是回归到生活世界（*monde vécu*），以身体（*corps*）与心灵（*l'âme*）之间的辩证关系，说明和描述“历史何以可能”的问题。

梅洛-庞蒂认为，按照萨特的二元对立模式，人一旦从自然界解放之后，就具有说出“不”字的能力，将自己同各种事物对立起来。萨特将人的自我抉择能力归结为意识的主动性，归结为主体意识的自我同一能力。萨特以为，只要意识有自我同一的意向，人的主体就可以确立无疑。这样一来，人的生存及其在世界上的存在，也就决定于人的意识的同一性及人的主体性。

但是，梅洛-庞蒂从现象学的基本原理出发，认为人的存在及一切世界上的存在物，根本不是人的意识所决定的，也不是人的主体性所决定的。

早在1938年撰写并于1942年发表的《行为举止的结构》（*La structure du comportement*）一书中，梅洛-庞蒂就以理解“意识”同“自然”的相互关系为主题，试图超越传统心理学将“批判哲学”（*la philosophie critique*）与“自然主义科学”（*la science naturaliste*）相对立的论述方式。他以现象学方法，从旁观者的中立角度，批判心理学中的行为主义理论，重新界定和分析“行为举止”（*le comportement*）概念。梅洛-庞蒂认为，行为的特性，不管就其反映面还是就其高级层面，就在于：对它的“刺激”（*stimulus*）的有效性，都决定于它所隶属的有机体先天固有的“意义”或“价值”；而这些意义或价值，与其是由外来的刺激，还不如是由有机体本身所产生和构成。行为应该描述成一种类似于“形式”（*la forme*）的现象，是一种总体性的过程；其特征不应该被说成为各个分离的局部的总和。梅洛-庞蒂反对将行为纳入身体与精神的对立范畴之中。他强调说，形式之所以存在，就是因为它对意识有意义，而所谓意识无非就是感知的意识。“意义”是被感知的有机体的“属性”（*des attributs de l'organisme perçu*）。在这里显示了梅洛-庞蒂已经从“超越”的观点，深入探讨有关身体与心灵的关系，明显地拒绝传统的有关生命和精神研究的各种“实体论”（*le substantialisme*），并对感知的意识（*la conscience perceptive*）深感兴趣（Merleau-Ponty, M. 1960 [1942]）。所有这些，都表明梅洛-庞蒂从一开始研究人的身体、情感、心灵和心理问题，就从现象学的立场，拒绝传统的二元对立模式，试图在身体与心灵的交互关系中，在“主体间性”的视野中，探讨人及其行为、思想和行为的问题。

梅洛-庞蒂指出，对于“存在”（*être*）的问题，不管人是否认为它是“是”或者“不是”，存在永远都是存在本身。所以，对于存在，不应该提出“是什么”的问题。梅洛-庞蒂说，存在就是存在，不能说“存在”“是什么”或者“不是什么”。“存在”是由存在自己决定其本质的；存在是靠其自身的自我展示显示其存在的。如果将“存在”说成为“是什么”，就意味着有人这个主体，以他的意识的同一性而为“存在”下定义（*définition*）；这样的存在并不是原本意义上的存在本身，而是由人的主体性所人为决定的字面上的存在，是一种关于存在的概念罢了。这样给“存在”下定义，实际

上违背了现象学关于“就存在论存在”和“返回事物本身”的基本原则。所以，梅洛-庞蒂认为，只有首先解决这个有关主体与客体的关系问题，才能正确解决历史何以可能的问题。

为此，梅洛-庞蒂回归到黑格尔的辩证法，强调：“自在与自为的统一，原本是黑格尔所主张的自由的实现条件。在某种意义上说，这正是存在本身的定义”（Merleau-Ponty, M. 1945: 519）。按照梅洛-庞蒂的说法，萨特之所以在这个问题上走错了方向，就是因为萨特在重视人的创造性的时候，似乎过于夸大人的主体的能动性，特别是夸大主体意识的能动作用，以至于主体意识在萨特那里成为了整个世界的中心和历史的发动机。梅洛-庞蒂批评萨特说，萨特简单地将“存在”（L'être）当成“完全的被动性”（pleine passivité），而将“虚无”（le néant）当成“不在”（n'est pas），这正是说明萨特不懂得辩证法（Merleau-Ponty, M. 1968: 84）。梅洛-庞蒂指出，如果像萨特那样，将主体同客体脱离开来，不懂得人的主体性（subjectivité）一旦脱离了人与人之间的关系，特别是脱离了各个作为主体的人之间的相互关系，就会使主体本身陷入盲目的活动中去。为此，梅洛-庞蒂以笛卡儿的哲学为例，强调有关主体与客体、文化与自然、精神与肉体的关系，是存在论的基本问题（Ibid. : 126-127）。显然，梅洛-庞蒂暗示萨特并未正确解决存在论的基本问题，同时也暗示萨特违背海德格尔所教导的原则：必须在存在论基本问题得出正确结论之后，才能正确解决历史问题。梅洛-庞蒂还借用莱布尼兹（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716）的话说，像萨特那样在“自然”、“人”与“上帝”概念之间发生混乱的各种类型的当代自然主义（naturalisme）、人道主义或有神论（théisme），都是根源于他们“在第一哲学方面走向迷宫”（Ibid. : 128）。

萨特在当时强调人的主体意识的能动性，也正是为了说明人是历史的创造者，似乎人可以通过他的实践来选择自己的历史命运。但梅洛-庞蒂认为，一旦将人的主体性脱离开主体间的相互关系，就会重新陷入传统意识哲学的框架，以致无法正确解决历史的问题。整个哲学界，在20世纪五六十年代，几乎都未跳出传统历史主义（historicism）的窠臼，特别无法摆脱历史目的论的影响。萨特的主体意识哲学就是这种历史目的论的变种，也在某种意义上说是受到马克思主义历史哲学的影响。梅洛-庞蒂严厉批评了萨特的历史目的论，认为他的历史目的论，就是他的主客体对立思想模式的典型产物。

梅洛-庞蒂指出，萨特强调主体性的结果，使萨特把主体创造的产物和结果看得很重要。在萨特看来，人的主观能动性就表现在他所创造的作品之中，因为只有使自己的实践具有明确的目标，并使自己所设定的目的得以实现，意识才算完成从“自在”到“自为”的过渡。但梅洛-庞蒂认为，“人同存在之间的原初关系，并不是自为同自在的关系”（Merleau-Ponty, M. 1968: 94）。创造的目的或产品，相对于人的历史活动而言，是次要的；历史活动的珍贵，恰恰在于它的无目的性。无目的性使历史永无止境地延续，而且实现无方向和无目的的延续。只有这种延续才使历史获得生命力，才是历史本身的真正面目，才是历史的存在本身。一旦历史追求某种目标或目的，历史就会在这个目标面前停止，历史本身也就完结。所以，正确解决历史问题，还是要回归到存在本身的本体论，回到最原始的存在论。

正因为梅洛-庞蒂不同意萨特的存在主义现象学，所以，他在1945年发表的《知觉现象学》一书中，特别重新提出了“什么是现象学”的问题。他认为，在胡塞尔的最初著作出版半个多世纪之后，“这个问题远没有解决”（Merleau-Ponty, M. 1945: I）。梅洛-庞蒂明确地说：“现象学是关于本质的研究；在现象学看来，一切问题都在于确定本质：比如，知觉（perception）的本质、意识的本质。但现象学也是一种将本质重新放回存在，不认为人们仅仅根据人为性，就能理解人和世界的哲学。它是一种先验的哲学，它悬置自然态度的肯定，以便能理解它们；但它也是这样一种哲学：在它看来，在进行反省以前，世界作为一种不可剥夺的呈现，始终已经存在。所有的反省努力，都在于重新找回这种与世界的自然联系，以便最后给予世界一个哲学地位。……它试图直接描述我们的体验之所是，不考虑体验的心理起源，不考虑学者、历史学家和社会学家可能给出的关于体验的因果解释。然而，胡塞尔在他的晚年著作中提到了一种‘发生现象学’，乃至一种‘构造现象学’。……现象学只能被一种现象学方法理解。因此，让我们尝试毫无拘束地、以著名的现象学诸主题在生活中自发联系方式，来建立它们之间的联系”（Ibid. : I-II）。

在这里，梅洛-庞蒂提出了一个非常重要的问题：现象学必须靠现象学的方法来理解。现象学方法的首要原则，就是“问题在于描述，而不在于解释和分析”。描述就是“返回事物本身”（Ibid. : II）。“返回事物本身，就是重返认识始终在谈论的那个在认识之前就存在的世界”。梅洛-庞蒂认为，

现象学的世界不属于纯粹的存在，“而是通过我的体验的相互作用，通过我的体验与他人的体验的互动，通过体验对体验的互动所显现的意义。因此，主体性和主体间性是不可分离的。它们通过我过去的体验在我现在的体验中的再现，他人的体验在我的体验中的再现，形成它们的统一性”（Merleau-Ponty, M. 1945: XV）。

在他的《知觉现象学》一书中，梅洛-庞蒂以现象学的观点，对“身体”（le corps）进行较为系统和深刻的描述。他认为，身体是“在世存在”的真正矢量标志（le corps est le vecteur de l'être au monde）；而世界对于身体而言，并不是被身体“认识”，而是作为它的动机可能性的极限表现出来的（Ibid.）。在梅洛-庞蒂逝世前一年（1960年）所写的《眼睛与精神》（*L'Œil et l'esprit*）中，他说：“人的身体就存在于：当观看者与可观看事物之间、触及者与被触及的事物之间、一只眼睛与另一只眼睛之间、手与手之间发生相互交叉的时候……”（Merleau-Ponty, M. 1964: 21）

梅洛-庞蒂之所以集中研究“知觉”，是因为它“是一切行为得以展开的基础，是行为的前提”（Merleau-Ponty, M. 1945: IV）。从现象学的立场来看，知觉并不是关于世界的表象，也不是一种行为，不是有意识采取的立场。知觉之所以珍贵，就是因为它是人在世界上生活的亲自体验。梅洛-庞蒂在1947年发表于法国哲学会上的学术演说《知觉的优先地位及其哲学后果》（*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*），再次强调知觉“是内在性和超越性的吊诡”（le paradoxe de l'immanence et de la transcendance）。

身体的空间性是身体的存在的展开，是身体作为身体实现的方式。他说：“我的身体的各个部分，它的视觉面、触觉面和运动面不只是协调的。……身体的各个部分只有在它们的功能发挥中才能被认识，它们之间的协调不是习得的。同样，当我坐在桌子旁边，我能立即使被桌子遮住的我的身体部分‘显形’。当我收缩在鞋子里的我的脚时，我看到了我的脚。这种能力能使我支配我从来没有看到过的我的身体部分。……身体不能与自然物体作比较，但可以同艺术作品作比较”（Merleau-Ponty, M. 1945: 173-177）。因此，我们的身体具有直接感知自身的能力，并在直接感知中判定自己所喜爱的部分及其结构。

梅洛-庞蒂根据现象学的原理认为，在任何一幅绘画（peinture）或一段乐曲中，观念只能通过颜色和声音的展现来传递。如果我们没有看到过塞尚

(Paul Cézanne, 1839—1906) 的画, 那么, 关于塞尚的作品的分析, 使我在多个可能的塞尚之间进行选择。这个时候, 是关于绘画的知觉, 给予我唯一存在的塞尚。因此, 只有在关于绘画的知觉中, 对于塞尚绘画的分析才有完全的意义。同样地, 对于一首诗或一部小说的分析, 也是如此。任何一首诗或一部小说, 虽然它们是由语词所构成的, 但它们在本质上乃是一种存在的变化而已。诗不同于一般的喊叫, 因为喊叫是通过大自然来刺激身体。因此, 喊叫的表现手段是贫乏的。诗歌并非如此。诗歌 (poème) 通过语言, 而且通过一种经过加工锤炼和反复斟酌的特殊语言表达思想和情感。当诗歌表达它的意义时, 存在的变化并不消失在诗被表达的时刻, 而是在诗歌的结构中找到了它的永恒的归宿。一部小说、一首诗、一幅画、一段乐曲, 都是个体, 人们是不能区分其中表达和被表达的部分, 它们的意义只有通过一种直接联系才能被理解, 当它们向四周传播其意义时, 它们并不离开其时间 (le temps) 和空间 (l'espace) 位置的存在。正是在这个意义上说, 我们的身体可以同艺术相比拟。在梅洛-庞蒂看来, 我们的身体是活生生的意义纽结。它不是一定数量的共变项的规律锁链。作为运动能力或知觉能力的身体, 不是“我思”的对象, 而是趋向平衡的主观意义的整体。有时, 新的意义纽结形成了: 我们以前的运动涌入一种新的运动实体, 最初的视觉材料涌入一种新的感觉实体, 我们的天生能力突然与一种更丰富的意义联系在一起。它的出现突然重建我们的平衡和满足我们的盲目期待。

梅洛-庞蒂很重视“观看”的方式。他认为“真正的哲学在于重新学会观看世界”。他还以人的眼睛的视觉为例, 说明身体感受对于美 (la beauté) 的鉴赏的重要意义。人们在消费活动中, 往往首先靠眼睛视觉所提供的信息, 选择自己的消费对象, 并在购买、使用和交流消费品的过程中, 靠眼睛视觉的对比和鉴赏, 来决定对于消费品的判断。在品鉴消费品的时候, 始终是身体, 特别是眼睛, 在向我们自己说话, 在向我们自己表现对象, 并同时实现对于对象的鉴赏判断。

梅洛-庞蒂明确地将自己的身体知觉现象学同自然科学的科学认识论、传统历史主义、理性主义区分开来。在他的《意义与无意义》(Sens et non-sens) 一书中, 收集了他在 1945 年至 1948 年期间所发表的有关哲学、美学和政治的各种论文, 集中探讨合理性和真理问题。他认为, 解决这些重要问题, 必须从现象学的角度, 正确说明“意义的存在模式” (le mode d'être du

sens)。他再次批评极端的客观主义和极端的主观主义两种倾向，主张以“主体间性”的互动观点，在朴实性中探索理念性，在经验的特殊性中寻求普遍性，在偶然性（contingence）中发现绝对性（Merleau-Ponty, M. 1948）。

## （六）当代法国现象学运动的伟大意义

在列维纳斯、萨特及梅洛-庞蒂等人的带动下，法国现象学运动呈现出生动活泼的多元化局面，并取得丰硕的成果。利科（Paul Ricoeur, 1913—2005）通过诠释学的文化反思发展现象学；他成功地将现象学嫁接在诠释学这个非常厚实的树干上，使现象学从先验的纯意识进入人类文化的广阔时空中迂回反思。迪弗勒纳（Mikel Louis Dufrenne, 1910—1995）将现象学应用于艺术和美学的研究中，分析出美学经验的本质及其统一性，创立美学经验现象学（phénoménologie de l'expérience esthétique）。德里达（Jacques Derrida, 1930—2004）和福柯（Michel Foucault, 1926—1984）将现象学加以改造，使之同尼采哲学结合起来，形成声势浩大的解构主义运动。利奥塔（Jean-François Lyotard, 1924—1998）从现象学出发，建立系统的后现代主义的哲学理论和方法。当然，受到现象学影响的法国当代思想家，并不只限于上述列举的几位。凡是从20年代末到50年代受到教育的年轻一代，几乎都无例外地将现象学当成重要的哲学理论和方法，作为他们观察世界和各种事物的有效手段。

由此可见，萨特在40年代成功地运用现象学方法探讨人的生存问题，是现象学在法国全面发展的起点；没有萨特的上述贡献，就没有20世纪下半叶法国蓬勃发展的现象学运动。而列维纳斯和梅洛-庞蒂等人的创造性思想，又使这场现象学运动变得更加活泼生动，以多元化的形式和丰富的成果显示在世界文化舞台上。

当代法国现象学运动的伟大成果及其伟大意义，并不限于现象学本身的研究领域，而是扩及整个人文社会科学及自然科学，影响到整个欧洲20世纪下半叶的思想文化革命及其进程。跻身于当代伟大思想大师行列的福柯、德里达、利奥塔、罗兰·巴特（Roland Barthes, 1915—1980）、布尔迪厄等人，无不是受到现象学启发，无不是以现象学作为最锐利和最深刻的观察和思想工具。简单说来，这场现象学运动所带来的理论和方法革命，主要表现

在以下几个方面：第一，现象学使法国思想家们找到了不同于传统理性主义和经验主义（empirisme）的原则，使他们敢于向传统彻底挑战。胡塞尔对于传统理性主义和经验主义的批判、对于自然科学的客观主义的批判、对于观念论主观主义的批判，都有效地推动了法国当代思想家们对于传统思想的颠覆活动。第二，现象学具体地揭露了客观主义和主观主义的弊病，以“主体间性”和“生活世界”的概念引发当代法国思想家们的进一步思考活动。第三，现象学对于语言及语言应用的重视和批判，促进了当代法国思想家们考察语言及语言论述（discours）的性质。第四，现象学对于当代科学技术方法及其迷信的批判，推动了人们深入反思科学技术的吊诡性及其潜伏的危机。第五，现象学的视野衬托出传统的“非此即彼”的二元对立模式的僵化性和狭隘性，为人们的思想、行为和生活方式的改造，提供多元的潜在模式及各种“另类”可能性，这就为人类文化在新世纪的彻底重建提供了广阔的可能条件。

#### 第四节 “三位怀疑大师”的思想启发

发生于20世纪的西方社会文化的危机，并非第二次世界大战时期才出现，而是早在19世纪中叶就已经初现端倪。资本主义社会文化制度从16世纪形成并经历200多年的发展之后，从19世纪上半叶开始，便充分暴露了它的各种内在矛盾，导致一系列社会文化危机的产生。上述对于西方社会文化核心问题的反思和批判，实际上早已由当时的思想先驱，特别是由马克思、尼采和弗洛伊德等人以及“现代派”的文学家艺术家，在19世纪开始着手进行。此后，随着历史的发展，随着资本主义社会文化及其“现代性”的成熟过程，这一批判性的思想运动就一直没有停止过。

在第二次世界大战之后，法国思想界进入了非常活跃的重建时期。当时，表面看来，似乎以萨特为代表的存在主义一枝独秀；但实际上，各种思想展开了激烈争论和竞争。胡塞尔和海德格尔的现象学以及黑格尔的辩证法，一扫受传统思想窒息的沉闷气氛，开创了自30年代起至40年代末的活跃的自由创造局面。而在当时，最有激荡性和启发性的，是对于马克思、弗洛伊德和尼采的思想的重新探索。原来受3H思想影响已经活跃起来的法国

思想界，在同这三位被人们称为“怀疑大师”（trois Mâtres de soupçon，简称3M）的德语国家思想家相遭遇之后，立即产生了无法控制的理论上和思想上的革命性连锁反应，形成了法国文化思想史上仅次于18世纪启蒙时代的波澜壮阔的思想解放运动。1967年，巴黎子夜出版社发表福柯在1964年7月的一篇演说稿《论尼采、马克思及弗洛伊德》（Nietzsche, Marx, Freud. In *Cahiers de Royaumont*. Editions de Minuit），毫不掩饰地赞赏这三位怀疑大师的理论的强大威力。

“三位怀疑大师”以其对于传统西方思想和文化的彻底怀疑精神，促进和加速了西方思想史和文化史上最辉煌和最活跃的新时代的到来。他们同时也成为20世纪法国思想家们同古典和传统思想文化相沟通的中间环节。实际上，这三位怀疑大师所开启的思想革命，早已在19世纪下半叶产生回应；这些回应在法国的19世纪下半叶思想家们那里，在法国当时的最有创造性的作家那里，已经普遍地敲响了。这些法国思想家和作家，包括波德莱尔（Charles Baudelaire, 1821—1867）、马拉美（Stéphane Mallarmé, 1842—1898）、瓦莱里（Paul Valéry, 1871—1945）等人。到了20世纪中叶，他们的怀疑精神很自然地成为了当时渴望改革、急于创新的新一代思想家的最大精神支柱和鼓动力量。

将19世纪三位怀疑大师的叛逆思想延伸到20世纪并作为指导法国文化和思想的重建工程的基本指导精神，这就意味着当代法国思想的创造及其发展是一个彻底的批判和反思过程；而这一过程的启动，应该归功于早在30年代就已经从事研究和反思活动的先辈们。他们就是前面已经提到的科杰夫、伊波利特、柯以列、巴岱、克洛索夫斯基（Pierre Klosowski, 1905—2001）、拉康（Jacques Lacan, 1901—1981）、雷蒙·阿隆、梅洛-庞蒂、萨特和加缪等人。除此以外，马克思思想及尼采精神在法国的传播和扩散，也要归功于在战后时期于巴黎高等师范学院担任哲学导师的阿尔图塞、冈格彦和迪梅齐（Georges Dumézil, 1898—1986）等人。法国战后青年思想家，几乎都是他们的学生和追随者，都受惠于所有这些人的思想观点，受到他们的思想启蒙。

如前所述，法国人是通过黑格尔而进一步了解马克思的。专门研究和讲授黑格尔哲学的伊波利特自己曾说：“对于早就泛滥于整个欧洲的黑格尔主义，我们法国是接受得较晚的。而我们是通过黑格尔青年时代的不太出名的

著作《精神现象学》，通过马克思和黑格尔的关系认识黑格尔。在这以前，法国早已经有一些社会主义者和一些哲学家，但是黑格尔和马克思都还没有真正地进入法国哲学圈内。事情是现在才有的。从此以后，讨论马克思主义和黑格尔主义已经成为我们的日常活动”（Hyppolite, J. 1971: II. 976）。同样，在科学史家柯以列的保荐下而在巴黎高等社会科学院讲授黑格尔的科杰夫，也强调黑格尔哲学对于批判现代思想史以及创造新哲学的重要意义（Kojève, A. K. 1947）。科杰夫把德国研究黑格尔的成果带入法国学术界，使法国思想家注意到黑格尔《精神现象学》的重要性。在科杰夫的课堂上，后来成为现代法国哲学和思想观点的主要代表人物，如巴岱、拉康和阿隆等人，都是经常的出席者和听讲者。而且，在这些思想家和哲学家之外，还有超现实主义的代表人物布雷顿（André Breton, 1896—1966）等人。正是科杰夫，把黑格尔精神现象学中的“历史目的性”和“欲望”观念凸显出来，使他的学生和听讲者很自然地将黑格尔的思想同马克思和弗洛伊德的思想连贯起来。同欧洲其他国家相比，法国思想界接受黑格尔思想脚步比较慢一些，但是，经伊波利特等人的引进之后，法国思想家们对黑格尔的辩证法深感兴趣。正如梅洛-庞蒂所说，黑格尔是对20世纪所有伟大思想家发生最大思想影响的哲学家（Merleau-Ponty, M. 1948: 109—110）。对于法国当代思想家来说，引进黑格尔，不只是引进了黑格尔辩证法的革命叛逆精神，而且还引进了比黑格尔更激进和更有彻底批判精神的马克思主义。萨特在《辩证理性批判》一书中曾经指出，从30年代到50年代，黑格尔辩证法思想的入侵，开拓了一个新马克思主义所主导的“不可超越的地平线”（l'horizon indépassable）（Sartre, J. P. 1960）。当黑格尔和马克思的思想又进一步同尼采和弗洛伊德的思想汇合在一起的时候，就凝缩成威力无穷、能量无比的创造动力和源泉。在为伊波利特的逝世而召开的纪念会上，福柯说：“对我们这些伊波利特的学生来说，我们现在所思索的所有问题，都是他提出来并反复思索的，都是他在他那本伟大的《逻辑与存在》一书中所总结的。在大战之后，他教导我们思考暴力和论述的关系，思考逻辑和存在的关系。而现在，他实际上仍然建议我们思考知识的内容和形式必然性的关系。最后，他还告诉我们，思想是一种永不停止的活动，它是发动‘非哲学’、但又使‘非哲学’紧紧地靠近哲学而运作起来的某种方式，同时也是我们的存在得到解决的那个地方”（Foucault, M. 1969a: 136）。

其实，伊波利特对于福柯的最深刻的启示，并不是黑格尔的思想本身，而是通过黑格尔哲学体系及其辩证法所开启的一种哲学思考方式。这种哲学思考方式，同胡塞尔、海德格尔的现象学，同马克思、弗洛伊德和尼采的思想有密切关系，主要表现在两大方面：一方面，首先在确定哲学思考所追求的体系的同时，又试图使自身永远达不到它，以便使哲学成为真正具有无限超越性的思想方式，成为永无止境的思考创造活动；另一方面，清醒地意识到自身思想和反思的界限，认清它们的界限，使自身又不时地试图逾越这个界限，以便使哲学真正成为一种永远保持批判和反省精神的思想活动。在这样的哲学思考方式中，始终伴随着有关人、知识和自由的极其重要的双重性问题，即有关人的限定性及其不断逾越（transgression）限定性的问题。人是一个既受限定又不断超越和逾越其限定性的生存物。人的这种特征，使他命定地要自限于其自身的能力，受困于自身有限的能力和视线之内，遭受其生活环境和生活世界的限定，但又同时还要一再地逾越和超越，并自然地受到其内在的无限欲望和理念的引诱和启发，无止境地追求新的目标；但可悲的是，人又要在其目标的追求中失去方向，甚至重新返回他所不喜欢的现实。在这种双重的矛盾中，人使自己一再地改变自身的性质和特征，使自身的自由成为永无止境的超越活动。

受到伊波利特的启发，福柯从那以后就不断探讨哲学的限定性以及哲学本身不断逾越其限定性的可能性。对于福柯来说，真正的哲学思考，并不是仅仅局限于哲学本身，而是在同哲学相邻的各门学科中来回穿梭，又不断返回哲学进行思考，使哲学真正成为永不停息的思索，并在其自身的限定中不断试图超越自身（Foucault, M. 1994, I: 780—782）。同福柯一样，那个时代的法国青年思想家，都反复思索着人的自我超越问题。在这一方面，法国思想家们实际上接受了来自文学和哲学的双重启示。在文学方面，福柯及其同时代人，仰慕着从事逾越、重视“有限的经验”的作家们，包括巴岱、布朗索和克洛索夫斯基等人。这些作家有关“性”（sexe; sexualité）、死亡和语言的有限经验及其逾越的论述，连同当时极其流行的精神分析学和拉康的结构主义精神治疗学，都对思考问题和创造新的观点发生重要影响。通过弗洛伊德和精神分析学以及福克纳（William Harrison Faulkner, 1897—1962）、纪德（Andre Gide, 1869—1951）、热内（Jean Genet, 1910—1986）和萨德（Dinatien Alphonse François, dit Maquis de Sade, 1740—1814）的著作，法国

思想家们都试图寻找“逾越”的可能性，寻求无止境的自由。

1970年福柯在法兰西学院发表其院士终身教授职务就职演说时指出：“我们的整个时代，不管是通过逻辑学或者通过认知论，也不管是通过马克思或者通过尼采，都试图超越黑格尔。……但是，在实际上，超越黑格尔，就意味着正确地估计脱离他所要付出的一切代价。这就是说，充分估计到黑格尔是在多远的范围之内接近于我们，这也是意味着我们究竟能在多大的范围内思考着反黑格尔和黑格尔主义；同时这也意味着，我们对黑格尔的反对可能是一种策略，促使我们期待并静静地思考。或者，如果我们感谢伊波利特给我们带来比一个黑格尔更多的思想家的话，那么，这就意味着在我们中间展现了一个促使我们自己永不疲劳地奔跑思索的大道；而且，通过我们面前的这条路，我们慢慢地同黑格尔分开，并保持距离，但与此同时我们又感受到自己被带回到黑格尔那里，只是以另一种方式罢了。而后，我们又不得不从那里重新离开黑格尔”（Foucault, M. 1971a: 744-745）。当福柯系统地总结自己的心路历程时，不要忘记在整整20年以前，在同样的法兰西学院院士哲学终身教授就职演说中，福柯的前任梅洛-庞蒂，也在同一个大厅，发表了有关法国思想界从20年代到50年代为止的实际状况的演说。事隔20年的前后两篇演说词，深刻地描述了从梅洛-庞蒂到福柯整整两代思想家所经历的思想陶冶成长过程。

在谈到他青年时代的文化背景时，福柯说：“我属于这样的一代，当我们还是大学生的时候，我们都是被马克思主义、现象学和存在主义所标志的一种视域所限制。所有这些事情当然是极端有趣和激发人心的，但是，它又在经过一段时刻以后促使我们感受到一种窒息，并产生试图观看界限以外的事物的强烈欲望。我就像当时的哲学系学生一样，同传统和当时流行思潮的断裂，主要来自于贝克特（Samuel Beckett, 1906—1989）的《等待戈多》。正是这本书使我们在窒息中重新大口地呼吸。然后我进一步阅读布朗索、巴岱和新小说派的罗伯·格里耶（Alain Robbe-Grillet, 1922—2008）以及布托尔（Michel Butor, 1926—）、巴特和列维-斯特劳斯。所有这些人，都是相互区别的，而我也并不想要全部地吸收他们。但可以说，他们是我们那代人同传统形成断裂的重要中间人物”（Foucault, M. 1994, IV: 608）。福柯所说的“断裂”（rupture）意味着什么呢？主要是意味着同一切“主体哲学”的断裂。正是上述各个思想家和作家们，带领福柯那一代人，走出主体哲学和

意识哲学的范围，在语言论述和权力网络相互穿梭的社会文化历史和现实的结构中，不断地破解传统主体的形构密码及其基本原则。

三位怀疑大师的批判精神是交互渗透而发生作用的。马克思已经不是原有的马克思，更不是传统马克思主义的马克思；弗洛伊德和尼采在现代法国的重现，也不是他们在19世纪和20世纪初的简单复制。正如后现代主义思想家利奥塔所说，整个现代法国思想和文化的变革，实际上是“从马克思和弗洛伊德的思想所偏离出来”的产物（Lyotard, J. - F. 1973a）。德里达也承认他们新一代的思想，并不重复说出尼采的原话，而是一种新尼采主义；它将尼采原有的非理性主义和权力意志进一步在现代社会条件下发扬光大（Derrida, J. 1967a; 1972a）。比德里达年长一点的福柯，则直接继承尼采的考古学（archéologie）和系谱学（généalogie），更深入地以“知识”（savoir）、“道德”（morale）和“权力”（pouvoir）作为“解构”现代社会文化的三大主题，试图“破解”控制着现代社会生活的各种占统治地位的“论述”，例如知识的论述、道德的论述以及“性论述”等（Foucault, M. 1966; 1969; 1976）。另一位后现代思想家德勒兹，强调他是马克思、尼采和弗洛伊德思想的解构者，他所主张的，是从弗洛伊德出发，却又不同于弗洛伊德的“反俄狄浦斯”情欲推动力量（Deleuze, G. 1972a）。被改造了的三位怀疑大师的叛逆精神，构成强大的批判力量，一方面破解和解构旧的一切文化和思想模式，另一方面又提供和指明创造和革命的新思路和新方向。

### （一）马克思批判精神的阐扬

如前所述，马克思的批判精神在当代法国思想界的阐扬，并不是简单地重复马克思本人的怀疑态度和革命思想，而是主要集中表现在对于当代社会和文化的批判，集中于“现代性”问题。首先，它指的是重建马克思的人文精神。第二，它主要是揭露现代社会和文化的危机实质，批判它们的不合理性和非正义性。第三，它集中揭露现代国家和政治制度的矛盾性。

马克思的人文精神本来就具有两面性：一方面它是自古希腊以来的人文主义的延续和改造；另一方面它又是对于现代资本主义“异化”（Aliénation; Réification）状况的批判和改造理论。马克思始终关怀着人的历

史命运，曾经系统地研究了自古希腊以来的所有人文主义思想及其文化成果。马克思早在青年时代创办《莱茵报》时，就号称自己是负有“解放全人类”的伟大使命的现代普罗米修斯。而在他流亡其他欧洲国家时，他又不停地研究各种人文主义文献，特别关心有关“异化”的理论，屡屡将异化理论应用于他的政治经济学批判、政治批判和社会文化批判的论著活动中，提出“人的解放”的口号。即使在提出了“阶级斗争”（*luttes des classes*）和“无产阶级专政”（*la dictature du prolétariat*）的概念之后，马克思思想中的人文主义精神仍未有所逊色。人们往往将马克思逝世之后的各种“马克思主义者”的反人性理论同马克思的原有思想相混淆，以至于简单地将马克思思想同现代各国共产党的无产阶级专政政策等同起来，同各国共产党领导人的思想混同起来。当代法国思想家们特别总结了自20世纪50年代以来苏共及各国共产党的历史经验，试图在新的历史环境中挽救和发展马克思的人文主义，并在当代法国思想界有关“人”（*l'homme*）的激烈争论中，创立各种新的人文思想。

对于当代社会文化的各种问题和危机，当代法国思想家们也经常引用和修正马克思关于现代性的各种论断，这有助于他们深入揭露现代社会的基本问题。例如，鲍德里亚（*Jean Baudrillard*, 1929—2007）有关当代消费社会的理论，起初是受到马克思的政治经济学批判的影响，然后，他以马克思的政治经济学（*économie politique*）批判理论和方法为基础，发展出一套新的消费社会理论。布尔迪厄在分析当代社会时，也改造马克思的“资本”（*le capital*）概念，创立了有关“经济资本”（*capital économique*）、“文化资本”（*capital culturel*）、“社会资本”（*capital social*）及“象征资本”（*capital symbolique*）的新理论。

至于马克思的国家和政权的理论，同样也在当代法国思想家那里得到了响应，并被他们进一步发展，使福柯等人有可能创立他们的特殊的权力理论、宰制理论等。

### 1. 法国研究马克思历史传统的重生

法国的马克思主义研究，从19世纪末和20世纪初以来，始终没有中断过。除了原来受到“第二国际”和苏共影响的法共的所谓“正统”马克思主义以外，一直存在着多元的马克思思想研究派别。

最早的时候，法国的马克思思想研究主要有两大派别：（1）受第二国际影响的原法国工人党（le parti ouvrier français）的思想家，其代表人物主要是马克思的女婿拉法格（Paul Lafargue，1842—1911）和该党领袖盖德（Jules Guesde，1845—1922）；（2）受欧洲社会民主主义思想影响的法国社会党派别，其代表人物主要是饶勒斯（Jean Jaurès，1859—1914）和米勒兰（Alexandre Millerand，1859—1943）。第二国际的破产和苏俄“十月革命”的胜利，使上述两大派别越来越相互排斥甚至相互对立。但这种分裂在客观上有利于法国马克思思想研究走向多元化的趋势。在法共之旁，不论在意识形态和社会运动方面，都有强大影响的法国社会党，在传播马克思思想方面的贡献，并不亚于法共的那些自称是“正统”的“马克思主义”思想家们。相形之下，社会党的思想家们，由于他们比法共思想家们更重视个人思想独立和自由，在传播马克思思想方面反而更接近法国的历史文化传统，并取得更有效的成果。社会党思想家们把马克思思想同法国传统中的自由、平等、博爱观念结合在一起，产生了更大的社会效果。

马克思思想在法国的传播，是同20世纪初以来各种社会思潮和哲学理论的发展同步进行的。这些研究过程是多方面和多面向的，其中包括：

（1）同社会党密切联系的马克思社会主义思想研究，其中主要是继承和发扬了法国社会党领袖让·饶勒斯的民主社会主义思想，结合法国左派社会运动的历史经验和法国社会改革的需求，随着不同历史时代的社会特点而采取了多种变化的理论形态。近20年来，此一派别因1981年社会党执政，并同现实的社会改革相结合而发生了显著的影响，是值得注意的。这一派代表人物，包括前总统密特朗（François Mitterrand，1916—1996）的学术理论顾问德布雷（Régis Debray，1940— ）等人。让·饶勒斯的马克思思想研究，具有其独特的性质，深刻地影响到迄今为止的法国思想界。由于法国知识分子圈中包含了大量的“左派”，而这些“左派”又由各种成分、同马克思思想多多少少保持一定距离的思想家所构成，所以，让·饶勒斯的马克思思想观点具有非常重要的意义。

（2）同黑格尔辩证法研究密切相关的马克思主义思想研究。如前所述，此一派别自30年代由法国著名黑格尔主义思想家亚历山大·科杰夫和让·伊波利特所开创，在法国知识分子的圈子里有很大的影响。由于让·伊波利特在40年代被任命为巴黎高等师范学院院长和法兰西学院院

士，此一派别更因让·伊波利特的名声和地位的扩大，而深深地影响了 20 世纪下半叶法国哲学和社会人文科学界的理论研究。法国在第二次世界大战以后，许多杰出的思想家，萨特、梅洛-庞蒂、克洛索夫斯基（Pierre Klossowski, 1905—2001）、拉康、罗兰·巴特、阿尔图塞、德里达和福柯等人，尽管分属于各个不同的理论派别，却都一致地承认他们是在让·伊波利特的启发下，通过黑格尔而了解和掌握马克思主义，并又把马克思主义同当代各种思潮，特别是同现象学、精神分析学和结构主义相结合，使马克思主义在战后的法国，有可能进一步广泛地同 60 年代后出现的多元化思想理论进行对话。

法国战后第一代思想家们都对传统的抽象哲学感到厌倦。他们所需要的，是能够用于批判现实的行动（action）哲学。马克思的实践精神成为他们思考的出发点。梅洛-庞蒂在谈到马克思时指出：马克思所做出的主要贡献，正是在于指明“实践是意义的场所”。他说：“马克思所说的实践，就是人的行动发生交互关系时所自然地产生的意义；正是通过这种交互活动，人类组织他们同自然和同他人的关系”（Merleau-Ponty, M. 1953: 69）。同梅洛-庞蒂一样，萨特也热衷于使用“实践”（praxis; pratique）概念。所以，根据梅洛-庞蒂所说，对于萨特来说，“凡是现实的，就是实践的；而凡是实践的，也都是现实的”（Merleau-Ponty, M. 1955: 179）。

但是，由这一派思想家所影响的知识分子，由于 1968 年法国学生运动的失败，对于“实践”产生了失望情绪，使他们转而研究理论为主，并主要从青年黑格尔主义者的观点，在理论上探讨马克思。这一派的马克思主义研究，因 70 年代在普瓦杰大学（Université de Poitiers）建立“黑格尔与马克思研究中心”的研究机构而复兴并不断发展。近年来，“黑格尔与马克思研究中心”连续多年不断召开学术研讨会，产生了深远的影响。这一派代表人物，包括雅克·董特（Jacques D'Hondt, 1920—2012）、麦西耶-若莎（S. Mercier-Josa）等人。

（3）同解构主义和后现代主义密切相关的马克思主义思想研究。此一派别以德里达、米歇·福柯、利奥塔和德勒兹为代表，兴起于战后对于尼采、胡塞尔和海德格尔的现象学的理论研究，结合结构主义对语言的研究成果，旨在批判晚期资本主义社会文化结构所集中暴露的传统文化理论危机，试图寻求重建人类文化和实现最大可能性的自由的目的。在此情况下，马克思对

于资本主义的批判和对于人的自由解放的诉求，重新受到了重视和诠释。最近，利奥塔将其 20 多年前发表的《从马克思和弗洛伊德偏离》(Lyotard, J. - F. 1973a) 重版发表，并在书前增写新版前言，指出：受 1968 年学生运动影响而积极参与社会改革运动并向往从马克思思想中找到理想社会的出路的人，在 20 年以后，终于发现他所追求过的理想已经丧失了一切根据。他所追求的理想社会也化为乌有，留下的只是他自己和他所写出的著作。但与此同时，对于马克思的研究仍然继续有效地进行：一方面是由麦克西密瑞安·卢贝尔 (Maximilien Rubel, 1905—1996) 从人文主义观点诠释马克思著作以及阿尔图塞对马克思著作所进行的认识论的净化 (la purification épistémologique)，另一方面是由文学艺术家和哲学家所进行的对于马克思著作的精神分析学的诠释。总之，马克思仍然以其思想生命力保持其现实意义；而将马克思主义同弗洛伊德精神分析学结合在一起，又可能激发起许多新的理论思考 (Lyotard, J. - F. 1973a)。几乎所有的解构主义思想家，都曾经在 1968 年学生运动和其后相当长的历史时期内，保持同马克思主义相当密切的思想联系。他们在 70 年代开始猛烈批判当代资本主义社会的时候，也几乎不约而同地经常引用马克思对于现代资本主义的批判。德勒兹生前就一再强调他本人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, 1930—1992) 和我，我们都仍然是马克思主义者 (nous sommes restés 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，就是因为他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” (Deleuze, G. 1990: 232)。德勒兹在 1988 年给《文学杂志》(Magazine littéraire) 为自己所写的《生平表》(Fiche biographique) 中说：他“从来都没有否弃过马克思”(n'a pas renoncé à Marx)。

(4) 由阿尔图塞倡导的结构马克思主义的思想研究。此一派别创建于 60 年代，由当时担任巴黎高等师范学院哲学教授的阿尔图塞挂帅，试图以结构主义重建马克思的理论，并对当代社会的基本问题进行了深入的分析，曾

在法国思想界盛行近 20 年。尽管阿尔图塞本人已在 80 年代退出理论舞台，但其弟子们在艾建·巴利巴尔（Etienne Balibar, 1942— ）等人的组织下，于近十年中发展出“后阿尔图塞主义”的马克思主义（Le marxisme post-althusserien）理论。他们在近五年来积极组织研讨会，出版阿尔图塞的笔记和遗著，其中最主要的是《未来长久地持续着》（Althusser, L. 1993a）和《战俘营日记》（Althusser, L. 1993b）。此外，也发表了一系列研究阿尔图塞和马克思的思想的著作，例如《阿尔图塞著作中的政治与哲学》（Lazarus, S. 1993）等。这一派代表人物，除了上述艾建·巴利巴尔以外，还包括拉扎律斯（S. Lazarus, 1922—2002）、雅克·朗西埃（J. Rancière, 1940— ）、勒尼奥（F. Régnault）、德米歇尔（F. Demichel, 1940—2007）以及阿尔图塞本人的外甥弗朗索瓦·波达埃（François Boddaert）等人。

（5）与法国左派知识分子的独立反思传统密切相关的批判的马克思主义（le marxisme critique）思想研究。此一派别的主要成员，例如勒古（Dominique Lecourt, 1944— ）等人，原本都是马克思主义的理论家，但他们不愿意受到法共、社会党和其他官方意识形态理论家的影响，坚持独立的理论批判精神。从七八十年代以来，在原巴黎第十大学副校长兼该校哲学系主任拉毕卡（1930—2009）教授的领导下，在法国国家科学研究中心，建立了以研究马克思主义为中心的“政治、经济和社会哲学研究所”（Centre de la Recherche sur la Philosophie Politique, Economique et Sociale），在研究马克思思想的理论活动中，取得了显著的成果，并创立了独立的研究队伍和《当代马克思》（*Actuel Marx*）理论刊物。拉毕卡教授在 1988 年发表的《马克思主义研究》，总结了近 50 年来法国对于马克思主义的研究成果（Labica, 1988）。90 年代以来批判的马克思主义派别非常活跃，几乎每年一次在巴黎大学召开研究马克思思想的国际研讨会，并发表研讨会论文集，对当代社会的基本问题进行了分析和批判，并试图重构一个适应于当代社会的现代马克思主义理论。这一派代表人物，除了上述拉毕卡以外，还包括布尔迪厄、德克西埃（Jacques Texier）、比岱（Jacques Bidet, 1935— ）、贝特朗（Michèle Bertrand, 1943—2008）、安德烈·托瑟尔（André Tosel）等人。值得注意的是，在阿尔图塞于 1980 年身患精神病之后，原属阿尔图塞结构主义的马克思主义理论家，纷纷加入批判的马克思主义派别，造成了 90 年代以来，批判的马克思主义同后阿尔图塞的结构马克思主义相重合的趋势。他

们近几年来，试图从当代社会和人文科学多学科的最新研究成果，特别是从社会学、人类学（anthropologie）、政治学、精神分析学和哲学的综合角度，结合马克思著作中的批判精神，将理论和实践结合在一起，深入分析当代西方社会的各种现实危机和苏联的“社会主义国家”的失败历史经验，在重建马克思理论的过程中重新提出一系列新观点。比岱发表的《现代性的理论》这本书，就是将马克思的政治经济学运用于对于当代社会的分析，并结合罗尔斯《正义论》的某些观点集中批判了资本主义市场经济的盲目性（Bidet, J. 1990）。拉毕卡和巴利巴尔等人也不断地批判分析当代西方社会的政治和文化问题（Labica, G. 1994；Balibar, E./Wallerstein, I. 1990；Balibar, E. 1992）。

20世纪80年代后，即使原来属于法共意识形态系统的理论家，如鲁西安·谢夫（Lucien Sève, 1926— ）等人，经历近十年的各种重大事件和深沉的理论思考以后，也纷纷脱离教条的羁绊而走上独立理论研究的道路。他们近几年来所建立的独立学术研究组织“马克思论坛广场：开发、面对、创新”（Espace Marx-Explorer, Confronter, Innover），十分活跃和开放，一扫以往沉闷僵硬的研究风气。

总之，法国的马克思主义研究，不论是在20世纪上半叶，还是在“后马克思主义”的时代，都更紧密地同法国社会和文化的特殊传统相关联，同德国的法兰克福学派（École de Francfort；The Frankfurt School）的新马克思主义以及同英国的分析的马克思主义（marxisme analytique）有所区别，并在很大程度上保持其理论的独立性，具有其本身浓厚的民族特色。

## 2. 马克思思想重构三部曲

马克思思想在当代法国的命运，经历了令人深省的曲折过程。从1945年至1968年，马克思思想随着法国及西欧各国社会文化危机以及这一时期人文社会科学的理论革命而在法国学术界传播开来。许多重要的思想家，从萨特、伊波利特、阿尔图塞、拉康到罗兰·巴特、福柯、德勒兹等人，都将马克思理论中的“实践”（praxis；pratique）、“异化”（aliénation）以及“阶级”（classe）等关键概念加以适当的改造，并引用到他们所创造的理论体系中。马克思思想因而在法国获得了“重生”。这是马克思思想在当代法国历史上所经历的第一个“黄金时代”。最具代表性的当代法国新型马克思思想

理论就是由阿尔图塞所建构的结构主义的马克思主义。

阿尔图塞是加入法国共产党的左派知识分子。他的思想演变过程几乎同整个法共意识形态的演变过程相一致，表现了西方各国原来追随共产党的一部分左派知识分子的思想精神面貌的历史演变过程及其社会基础。在20世纪20年代之后，由于西方社会文化制度及其内在问题，由于苏共及其所领导的“第四国际”在整个西方共产党中的广泛影响，特别是由于第二次世界大战期间希特勒入侵法国所带来的空前浩劫，使法国相当多的左派知识分子积极地参与了法国社会革命和文化改造运动。他们在哲学、人文社会科学界和文学艺术领域中，不只是数量众多，而且在学术和专业研究中都取得了辉煌的成就。毕加索（Pablo Ruiz Picasso, 1881—1973）、阿拉贡（Louis Aragon, 1897—1982）、拉康等都是法共党员，也是当代法国思想界中的佼佼者。阿尔图塞只是他们当中的一位普通成员。

阿尔图塞在最初的时候，受到马克思主义思想的深刻影响，这使他在第二次世界大战之后，认真地钻研了马克思的著作，并给予了充分的肯定。他在他的自我批评中，曾经坦诚地说出他原来的思想意识中所包含的“正统”马克思主义的成分（Althusser, L. 1974a）。而且，阿尔图塞也高度肯定马克思思想中的历史唯物主义的正确性和重要性（Althusser, L. 1959）。他曾经试图以马克思的历史唯物主义观点分析孟德斯鸠的思想体系，并以孟德斯鸠的思想和理论为例，说明社会物质经济条件对于社会文化发展所起的决定性意义。

四五十年代之后所出现的结构主义思潮促使阿尔图塞发生重大的思想转变。他集中思考和重新分析了马克思的历史唯物主义（*matérialisme historique*），对于其中的历史主义，特别是历史目的论（*téléologie historique*）和历史规律论进行了深入的批判，并试图以结构主义“补充”和“修正”历史唯物主义。他认为，人类历史并不是如同马克思所预言的那样简单和符合某种普遍性的规律，也不是始终朝着同一的“目标”发展。阿尔图塞受到当时流行的结构主义思潮的影响，强调历史的断裂（*rupture*）和中断性。当时在研究认识史和科学史领域中具有广泛影响的冈格彦，原本是哲学和医学博士，曾经由于研究精神治疗学史，发表过《正常与病态》（*le normal et le pathologique*）。他后来运用结构主义方法重新诠释了知识和人类认识的发展历史，强调认识中的断裂性及其结构的稳定性。冈格彦继承原法国知识史和

科学史专家巴舍拉尔（Gaston Bachelard, 1884—1962）的某些观点，针对当代生命科学的突飞猛进及伟大成果，特别重视生命科学对于了解整个人类认识过程的意义（Canguihlem, G. 1943; 1952; 1955）。

在 20 世纪 60 年代初，整个马克思主义阵营面临着新的危机。由于苏共在 50 年代出现了由赫鲁晓夫（Nikita Sergueïevitch Khrouchtchev, 1894—1971）所引起的反对“个人迷信”的浪潮，再加上在匈牙利所发生的政治危机，马克思主义的教条受到了冲击。在法国，萨特站在正义的立场试图捍卫马克思思想。他一方面批评了教条的马克思主义（marxisme dogmatique），另一方面又想要以他的“具体的人类学”（l'anthropologie concrète）为马克思主义提供正确的思想方法（Sartre, 1960）。萨特坚定地认为，马克思主义仍然是“我们这个时代的不可超越的视域”（l'indépassable horizon de notre temps）。但他同时也认为，由于马克思主义已经成为某一个国家的官方教条，“马克思主义已经停止不前了”（le marxisme s'est arrêté）（Ibid. : 25）。正是在马克思主义遭遇到种种困难的时候，阿尔图塞坦诚他必须挺身而出捍卫马克思主义（Althusser, 1969: 49—50）。显然，阿尔图塞所说的“马克思主义”，已经完全不同不同于由苏共和法共所控制的“官方意识形态”。

阿尔图塞在重新阅读和诠释马克思著作的时候，从法国历史认识论系统中借用了“认识论的断裂”（rupture épistémologique）的概念，将马克思政治经济学重构成为与传统德国观念论哲学的人道主义系统相割裂的新理论结构。阿尔图塞还声称他所重构的马克思主义理论结构是当代历史科学的更新。他严厉批评了传统马克思主义，特别是列宁（Vladimir Ilich Ulyanov Lenin, 1870—1924）的布尔什维克主义对于马克思主义的篡改，强调马克思主义不容许政治的干预，也不容许将阶级斗争归结为理论。他对马克思著作的重读和诠释，使他写出了《保卫马克思》（*Pour Marx*, 1965）和《读资本论》（*Lire Le Capital*, 1965）等重要著作，成为结构主义在人文社会科学领域的重要代表人物。但是，他又特别谨慎地把自己的理论与萨特等人的“存在主义马克思主义”相区别，也反对以个人自由作为理论研究的基本目标。

阿尔图塞认为，“意识形态”（idéologie）并不是如同马克思所说的“经济基础”（la base économique; La structure économique）的思想反映，也不是

可以简单地归纳到“上层建筑”（superstructure）的概念。他说：意识形态的概念所表现的，其实是“人们的生活经历同他们的生存条件之间的关系”。所以，意识形态只是一个概念语词，它所反映的实际关系，始终都不是一种知识，而是永远包含着某些想象的成分（comporte toujours quelque chose d'imaginaire）。因此，他认为，必须为意识形态寻找另一种基础。同时，他又把意识形态看做是保障社会关系再生产的公众的和私人的制度系统。阿尔图塞始终坚持要为意识形态寻找“科学知识”的基础。他尤其重视以认识论（épistémologie）作为基本方法探讨意识形态的问题，反对任何以政治或直接的经济利益作为意识形态的建构基础。1980年以后，阿尔图塞因患精神病、掐死他的妻子而被送进精神病院。在他死后，他的学生巴利巴尔（Etienne Balibar, 1942— ）等人整理了他的各种日记、笔记和讲稿以及草稿，从1992年起陆续发表《战俘营日记》（*Journal de captivité*, 1993b）和《自传》（*L'Avenir dure longtemps. Suivi de Les faits. Autobiographies*, 1993a）等。由于阿尔图塞在战后相当长时间里曾任巴黎高等师范学院哲学教授，他的思想广泛地影响从1945年到60年代期间成长的青年思想家。甚至可以说，阿尔图塞成为法国战后第一代成长起来的大批哲学家和思想家的启蒙者和导师；他的学生包括了结构主义者罗兰·巴特和后结构主义者福柯、德里达等人。当然，他的学生很快地分化成许多学派，只有以巴利巴尔为代表的结构马克思主义学派继续继承阿尔图塞的思想。这一派人不但继续深入研究各种社会文化现象，而且也集中分析了当代民主制、公民社会结构、政治与宗教、民族和文化的关系的问题。因此，阿尔图塞的结构马克思主义也在社会理论研究中产生了深远的影响，其中包括新一代的结构主义的马克思主义人类学家戈德利耶、结构马克思主义社会学家阿兰·图雷纳（Alain Touraine, 1925— ）以及结构马克思主义政治学家普兰查（Nicos Poulantzas, 1936—1979）在内。受到阿尔图塞的启发，戈德曼（Lucien Goldmann, 1913—1970）也成功地将结构主义同马克思主义结合在一起，试图改造社会人文科学的方法论（la méthodologie），并成功地创建了结构主义的“文学创作社会学”（la sociologie de la création littéraire）。

第二次世界大战激发了法国青年一代进一步深入思考资本主义社会制度的不合理性及其隐藏的危机，使战后马克思思想随着法共及其他“左派”知识分子在整个社会中的影响的扩大而受到各方面的重视。大批有正义感的知

识分子，原来不愿意参与政治斗争，但战后却使他们重新思考社会文化问题，并进一步参加了当时的各种挽救社会危机的社会运动。萨特是其中的一位最典型的代表人物。他从战前的“书生”变成了最积极的政论家和社会评论家。几乎没有一次社会运动，他不带头参加。他还在他的理论著作中，试图应用马克思思想去分析法国的时局（Sartre, 1960）。他的《辩证理性批判》提出了重要的理论和方法论问题，将马克思的“实践”（*praxis; pratique*）、“历史”（*histoire*）和“阶级”（*classe*）等重要概念加以改造。他甚至批驳了当时各种反马克思思想的理论，强调马克思思想的伟大历史地位及其在现实社会文化批判中的意义。普兰查等人也针对当时法国及欧洲各国社会文化特征，以马克思思想理论与方法，发表《政权与社会阶级》等重要学术著作（Poulantzas, N. 1968）。同萨特一样的知识分子及作家、艺术家，还有拉康、毕加索、阿拉贡、阿尔图塞等。他们并不是少数几个无足轻重的知识分子，而是在数量上相当多、在学术界有重要影响的优秀知识分子。尽管50年代中期发生苏军入侵匈牙利事件和苏共赫鲁晓夫批判斯大林“个人迷信”事件，但马克思在法国思想界的强烈影响一直延伸到60年代中期，并直接成为1968年学生运动的重要思想基础。

从1968年至80年代末，整个70年代都处在对马克思思想的反省过程之中：一方面人们对以苏共为代表的共产党集团对马克思思想的教条式诠释及其实践后果，感到强烈不满；另一方面又有更多的学术界人士，试图独立自主地根据新时代的特征，根据新的社会人文科学成果，创造性地研究马克思思想。由于学生运动、工人运动以及其他社会运动逐步进入低潮以及苏共及东欧共产主义国家的社会危机，马克思思想被许多人搁置一旁。青年哲学家让·马里·伯努瓦（Jean Marie-Benoist, 1942—1990）在1970年法国学生运动失败时发表了《马克思已死》（*Marx est mort*, 1970）。另外两位青年哲学家贝尔纳特·亨利·列维和格卢克斯曼（André Glucksmann, 1937— ）也连续发表严厉的批判性著作，将马克思主义同法西斯思想联系在一起（Glucksmann, A. 1975）。

这一段是马克思思想在法国当代思想界中的“低潮”时期。但在这一时期的法国知识分子中，仍然有许多法国知识分子对马克思的思想保持严肃谨慎的态度，冷静地在马克思著作中分辨出那些具有创造性和富有生命力的思想观点，重新赋予它们新的内容，使这一时期中，还是出现了对马克思思想

许多不同的态度。像萨特那样的左派知识分子，仍然坚持以马克思思想分析法国社会文化的形势，并在他们的理论著作中不断提出新的观点，试图结合社会文化局势的变迁对马克思理论中的关键概念进行修正。阿尔图塞在这一时期前后所发表的《保卫马克思》（*Pour Marx*, 1965）、《阅读〈资本论〉》（*Lire le Capital*, 1965）、《列宁与哲学》（*Lénine et la philosophie*, 1969）、《自我批评论集》（*Éléments d'autocritique*, 1974）、《立场》（*Positions*, 1976）等，就是这一时期的典型作品。他在这一时期所提出的“结构的马克思主义”曾经产生相当大的影响。同一时期，在学术界，也仍然有相当多知识分子坚持应用马克思的观点分析理论问题。

在人类学领域中的戈德利耶（Maurice Godelier, 1934— ）应用马克思观点和方法，分析人类学中的重大问题，写出了《经济中的合理性和不合理性》（*Rationalité et irrationalité en économie*, 1966—1971）、《人类学中的马克思主义视域及其路程》（*Horizon et trajet marxistes en anthropologie*, 1973）、《争议性的经济人类学》（*Un domaine contesté: l'anthropologie économique*, 1974）以及《伟大人物的生产》（*La production des grands hommes*, 1982）等著名学术著作。显然，在这一时期取得成功的马克思主义学者，主要坚持将马克思思想同当时兴起的思潮或理论成果结合在一起，并对马克思思想中的部分内容及表达形式进行适当的改造，例如将马克思主义与结构主义结合在一起。即使是福柯和德勒兹等人，也还在他们的思想创造活动中，继续从马克思理论中得到启示。福柯对于权力的深刻分析，一再地引用马克思在《资本论》中的调查和分析成果，给予它们很高的评价。至于德勒兹，也一再重申他对马克思的肯定态度。

20世纪80年代末所发生的国际共产主义危机以及苏联和东欧共产国家的解体，使马克思思想在法国学术界遭受了一段“冷遇”。但经历一番反思之后，法国思想界又在90年代至20世纪末，兴起对于马克思思想的重新评价运动。许多思想家能够很快地将马克思思想观点同共产党“领袖”人物的意识形态言论区分开来，也同共产党的具体实践政策区分开来，使马克思思想在20世纪末，又随着“世纪末”的到来而重新被人们所重视。

从六七十年代到20世纪末，由于马克思思想的历史遭遇，人们称之为“后马克思时代”，而在从1968年学生运动结束到八九十年代之间，存在着一个历史过渡时期。在这个时期内，法国、德国和英国都先后出现过一些重

要的思想家，对马克思的理论、方法论及其策略的转变，进行了具有重要意义的研究。这些思想家，包括法国的一批“后结构主义”思想家福柯和德里达等人、英国的汤普森（E. P. Thompson, 1924—1993）等人以及德国的哈贝马斯（Jürgen Habermas, 1929— ）等人。他们当中有相当多的人，原来是属于“新马克思主义者”，但随着时代的转变，他们也逐渐从新马克思主义者转变成为“后马克思”的思想家，哈贝马斯便是其中的一位。这也说明，“新马克思主义者”同“后马克思”思想家，有时是相互重叠的；而“新马克思主义”同“后马克思”之间，也存在着某些相互重叠和相互渗透的现象。

所以，“后马克思时代”实际上包含了前后两个阶段：从1968年反对资本主义制度的学生运动、工人运动和各種社会运动普遍失败，到80年代末整个国际共产主义体系的解体和衰落，构成为第一阶段；而20世纪90年代到世纪末马克思思想的再评价运动，则是第二阶段。总之，在“后马克思时代”中，欧洲各国对马克思思想的研究，不但没有终结，反而因共产党的垮台及其对于原马克思主义理论垄断地位的结束而变得更加活跃。法国、英国、美国 and 德国、意大利和西班牙等国学术界，总结自新马克思主义理论产生和发展以来的经验和研究成果，比以往更深刻地发展了马克思思想及其理论。

在“后马克思”时代，人们对马克思思想进行研究的基本特点，就是超越了共产党垄断的限制，有可能开展超意识形态的多学科理论学术研究，使马克思思想的研究，真正成为新时代中高度自由的思想研究活动。

当20世纪行将结束时，法国最大的报纸《世界报》（*Le Monde*）发表哲学家德路瓦（Roger-Pol Droit）的一篇长文《马克思没有死》（*Marx pas mort*）。这篇在苏联解体及东欧各个共产主义国家全面瓦解五年之后发表的文章，一开始就引用德国著名思想家摩斯·埃斯（Moses Hess, 1812—1875）的一句话：“你把卢梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778）、伏尔泰（Voltaire, François-Marie Arouet, 1694—1778）、霍尔巴赫（Heinrich Diefrich, 1723—1789）、莱辛（Gotthold Ephraim Lessing, 1729—1781）、海涅和黑格尔融合成一个人（注意：我说融合，而不是硬凑合成一个人），那么，你就会形塑出一个马克思博士”（Hess, M. 1941. In Droit, R. - P. 1994）。马克思在欧洲及当代法国的再三复活，正如德里达的新书的标题《马克思的幽灵》

(Derrida, *Le spectres de Marx*, 1993) 所表明的那样, 说明马克思逝世 120 多年之后, 他的“幽灵”仍然时时地、持续地缠绕着现代社会的进程。

八九十年代以来, 法国“后马克思主义”的社会理论研究, 同时地表现了从事社会理论研究的这些“后马克思主义”思想家本身的理论思考模式特征, 表现了他们所处的社会环境以及被他们所研究的当代社会的某些重要特征, 同时也表现了马克思和其他历史上存在过的社会思想家所遗留下来的精神文化财富同当代社会、同当代社会思想创造活动之间的关系的复杂性。

人类社会一直在发展着; 有时, 社会的发展似乎按照一定的规则, 甚至按照思想家们所分析或预测的规则而进行, 但实际上, 社会的发展本身又不断地向研究社会的思想家们提出一个又一个挑战性的复杂问题, 以至使社会运作的结果和现状, 完全背离思想家们研究得出的理论结论。值得反思的是: 自从马克思提出历史唯物论, 试图批判和分析近代资本主义社会的运作规律, 并提出改造现代社会的理想方案, 近一百年以来, 马克思的社会理论在同现实社会反复遭遇的过程中, 不管这种遭遇导致什么样的结果, 也不管马克思的社会理论具有什么样的命运, 思想家们却一次又一次地在考察和分析当代社会运作逻辑的时候, 反复地把马克思的社会理论重新加以考察和试探。这就表明, 马克思的社会理论以其特有的生命力而同当代社会的命运紧紧地结合在一起。德里达说: “马克思是各种‘幽灵’的射手——唯心论、意识形态、(商品) 拜物教 (fétichisme) 以及 (宗教的) 鸦片……都成为他的射击对象。马克思不停地吞噬着各种‘幽灵’。现在, 他自身倒成为了游荡和出没在我们的时代的‘鬼魂’ (fantome)” (Derrida, J. 1993)。正如法国历史学家弗朗索瓦·富列所说: “苏联及东欧事件之后, 作为‘预言家’的马克思死了。但作为哲学家、经济学家和历史学家却继续活着; 而且, 如果没有他, 就不可能重述 19 世纪的思想史。……至于作为资产阶级现代性和资本主义的批评的思想家的马克思, 则更有资格被列入经典作家之列” (Furet, F. 1994: 43-45)。世界上本来就没有一成不变的永恒的思想体系。马克思的理论, 即使是在“后马克思主义”的时代中, 仍然不免成为当代思想家探讨社会问题时反复出没于他们的思想活动中的“幽灵”, 这并不是因为垮了台的苏共意识形态官方思想家所说的那种“放诸四海而皆准”的真理体系的缘故, 而是因为马克思的社会理论中具有自我批判的辩证法反思精

神。“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解”（Marx, K. 1967 [1873]）。在马克思本人逝世之后，被各种各样意识形态理论家所建构的“马克思主义”，之所以在同现代社会进行较量中一次又一次地被事实否定，就是因为各种各样的“马克思主义”，本来就不是马克思本人所建构的社会理论本身，而是不折不扣的“马克思之后的马克思主义”。法国的后马克思主义的社会理论研究，虽然并不奢望重新回到马克思原本的社会理论，但它起码意识到没有必要重复“马克思之后的马克思主义”，而宁愿自称是“后马克思主义”的社会理论。所以，法国的“马克思主义”的社会理论同马克思本人的社会理论的共同特征，并不在于两者重复同一种概念和重谈同一个结论，而在于宣称自身理论的反思的批判性：不但理论家本身遵循着批判反思的原则，使“重建/解构”的原则同时适用于理论家、理论、作为理论的对象的社会以及在社会中实际生活的所有的人。法国“后马克思主义”的社会理论研究所提出的具有批判反思精神的“重建/解构”原则，表明当代社会理论研究已经进入成熟的阶段，也表明正在迈向 21 世纪的当代社会理论研究，有信心也有能力为重建人类社会和文化做出可能的理论贡献。

正如巴黎《文学杂志》出版的专号《马克思主义之后的马克思》（*Marx après le marxisme*）所指出的：“雅尔塔和柏林两座墙，各自如此突然的倒塌，产生了一系列的后果，其中之一便是促使人们重新思考马克思和他的著作。这是脱离一切政党和一切国家的革命的然而却是独立的思考，一种重新思考哲学、政治和经济的新的意愿。马克思对于理解 19 世纪和 20 世纪都毫无疑问是必不可少的”（Magazine littéraire, 1994, No. 324: 16）。

所以，法国“后马克思主义”的社会理论研究，指的就是马克思逝世半个多世纪以后，在共产党所垄断的官方意识形态“马克思主义”不断发生危机的情况下，特别是在 1968 年学生运动和 80 年代末苏联及东欧危机两次历史性转折以后，由上述各种不同程度地同马克思的思想相关的理论家们所进行的各种自由的社会理论研究。因此，这里存在着非常复杂的问题和现象，就涉及到的理论家而言，它主要包含着两种类型的思想家。第一种是在其研究中本来就有意识地试图从马克思的思想中寻求和探索有价值的因素。他们往往自称或被称为“新马克思主义者”或别的种类的马克思主义者。第二种

是原本与马克思的思想和观点无关的思想家，但他们在批判当代社会文化问题的过程中，在马克思的思想中发现或找到某些共同点。因此，就这些理论家同马克思的思想相关的性质而言，或者说，就这些理论家对待马克思的思想的态度而言，既包括那些对马克思主义进行批判甚至持反对态度的人，也包括从马克思主义之中获得启示或对马克思主义进行肯定并想进一步继承它的某些人。但随着 80 年代末世界形势的剧烈变化，不管上述何种类型的思想家，都不得不重新考察马克思的思想，并在新的社会历史条件下，将马克思的思想加以分析，探索马克思的思想中的某些概念的适用程度及其限制。因此，“后马克思主义”所表示的，毋宁是当今的时代中，面对着资本主义的急剧变化，由于原有的马克思理论本身的内在矛盾性而产生出来的对马克思理论思想的极端矛盾的态度；就像“后现代主义”表现出对现代主义的极端矛盾的态度一样。不管怎样，“后马克思主义”并不能简单地被归结为对马克思主义的一般性否定。相反，它在法国所指涉的，是一种极其复杂的社会文化现象；某种表明多多少少与马克思的思想相关的特殊的文化重构或重建的现象，并同整个社会在“世纪末”转折时期重建文化的积极而活跃的创造活动相互渗透和相互呼应。它的出现，不但不表明马克思的思想的“过时”或“死亡”，而且还从其复杂的表现形式中呈现出马克思的思想及其影响的复杂性。也正因为如此，我们不能局限于马克思主义的单一发展脉络，而是从多学科和多学派的互动观点去分析这一历史时期马克思思想对于法国社会理论研究的影响。

## （二）从弗洛伊德到拉康和福柯的精神分析运动

弗洛伊德和尼采思想在当代法国的新生，是与对马克思思想的新诠释同时并进的。马克思对于资本主义的批判，尽管在许多方面可以引起不同的争论，但其批判本身却鼓励了各种怀疑和叛逆的精神。而且，如前所述，“三大怀疑大师”之所以直接成为当代法国思想家们的重要理论来源，也是与当时 3H 思想的流行有密切关系。所以，正如利奥塔所说：现代法国思想家们对于社会文化的各种批判和质疑，特别是对于现代性的批判，在本质上，都可以被理解为“从马克思和弗洛伊德的偏离”（Lyotard, J. - F. 1973b）。这种“偏离”，使新一代思想家们能够自然地在他们的思索和批判活动中，将

对于传统理性主义的批判同对于权力、道德的批判连接在一起。关于这一点，利奥塔指出：“理性与权力，本来就是一码事”（Lyotard, J. - F. 1973b: 13）。将尼采的叛逆精神贯穿于当代思想批判活动中的成效最显著者是福柯。他在 60 年代末及其后所发表的重要著作《语词与事物》、《论述的秩序》及《监狱与惩罚》等，成功地将尼采的思想转化成揭露现代社会和批判现代文化的锐利理论武器（Foucault, M. 1966; 1969; 1971a; 1972a; 1975），使他成为了当代法国新尼采主义的最杰出代表人物。

当代法国思想界对于尼采和弗洛伊德思想的狂热，最早起于 30 年代；但当时主要表现在萨特及一部分文学家和艺术家的作品中。而且，对于尼采的理解也基本上以对于弗洛伊德思想的诠释为依据，往往首先靠弗洛伊德的精神分析学进一步发掘尼采的非理性主义精神。在四五十年代，当 3H 思想横扫法国思想文化界时，弗洛伊德精神分析学早已经被拉康等人所彻底改造，而尼采思想则借助于海德格尔开始占据上风。60 年代之后，不论是尼采还是弗洛伊德的思想，都同马克思思想一样，已经被当代法国思想家们彻底改造成他们独特的思想理论体系中的一个重要组成部分。

弗洛伊德精神分析学和精神治疗学在当代法国也同马克思思想几乎一样，经历了三大阶段；而弗洛伊德、拉康、福柯分别是这三大阶段的中心人物。所以，总的来说，弗洛伊德、拉康、福柯三位大师，是当代法国精神分析学发展历程中的三大“里程碑”。

20 世纪初到 30 年代是第一阶段。那时，萨特及一批文学艺术家，包括超现实主义布雷顿（André Breton, 1896—1966）、阿拉贡（Louis Aragon, 1897—1982）、苏坡（Philippe Soupault, 1897—1990）等人，都热衷于弗洛伊德精神分析学，并将它应用于文学和艺术的创作中，取得了辉煌的成果，在社会上和学术界产生了广泛的影响。30 年代到 50 年代是第二阶段，主要是以拉康为首的精神分析学家和精神治疗专家试图克服弗洛伊德原有理论思想体系中的缺陷，创立适合于法国及西方现代社会的精神分析学和精神治疗学。这可以说是“后弗洛伊德主义”的开始。它同在美国及其他欧洲国家的新弗洛伊德主义有所不同，因为它不只是修正原弗洛伊德思想理论中的不足之处，而且，远远地超越了它，创立了自己的精神分析和精神治疗学体系。所以，在当代法国，所谓“后弗洛伊德时期”主要是指“拉康时期”。拉康同他的同时代人，包括普利策（Georges Politzer, 1903—1942）、拉加斯

(Daniel Lagache, 1903—1972) 等人, 冲破弗洛伊德原有理论的范围, 一方面批判甚至推翻弗洛伊德最重要的“恋母情结”及“自我”概念, 另一方面又结合当代社会文化的特征以及对于精神分析的最新成果, 对潜意识同语言的关系及其结构做出了深刻的分析, 创立了独特的精神分析和精神治疗理论和方法的新体系。

但是, 在当代法国, 所谓“后弗洛伊德主义时期”并不限于“拉康时期”, 而且还包括“福柯时期”: 如果说上述“拉康时期”是“后弗洛伊德主义时期”的第一阶段的话, 那么, 从60年代末开始到80年代, 是“后弗洛伊德主义时期”的第二阶段, 即“福柯时期”。在这一时期, 福柯取代了拉康, 成为法国精神分析学和精神治疗学的“明星”。福柯的杰出贡献在于打破弗洛伊德理论的体系, 从尼采的权力意志出发, 创立知识考古学 (archéologie du savoir)、道德系谱学 (généalogie de la morale) 和权力系谱学 (généalogie du pouvoir), 以至将弗洛伊德原来反理性主义的理论扩大成为彻底反西方传统和批判现代性的锐利思想武器。与此同时, 福柯的朋友德勒兹也成为法国后弗洛伊德主义时期第三阶段的重要代表人物, 他所提出的“反俄狄浦斯” (Anti-Œdipe) 概念, 深刻地揭露了弗洛伊德原有的“俄狄浦斯情结” (complexe d'Œdipe) 的内在矛盾性。

### (三) 新尼采主义的诞生及其演变

尼采反传统形而上学和传统道德的批判活动, 激发了新一代法国思想家们, 使他们集中揭露现代社会文化的基本原则, 更深入地解析指导着现代社会文化制度运作的深层思想模式及其基本论述结构。弗洛伊德和尼采的思想就这样同对于权力、道德及其语言论述方式和策略的批判联系在一起。正是在这种全面的思想、理论、制度和行动方式的批判中, 弗洛伊德和尼采的思想又进一步同马克思及3H的思想结合起来, 并以崭新的创造性论述体系表达出来。

尼采思想在当代法国的遭遇也同马克思和弗洛伊德的思想那样, 经历曲折的过程: 从原来单纯对于尼采思想的诠释和专业性研究, 然后, 结合胡塞尔、马克思和弗洛伊德思想的传播, 进一步同海德格尔思想融合在一起, 使法国当代思想家们有条件以新的视野理解并改造和超越尼采精神, 最后, 终

于在 60 年代末，达到产生和创立新尼采主义的崭新阶段。1966 年福柯的《语词与事物》以及次年德里达的《语音与现象》（*La voix et le phénomène*）、《书写与延异》（*L'Écriture et la différence*）、《论文本学》（*De la Grammatologie*）等三部代表性著作的发表，标志着法国新尼采主义的正式登场。所以，当代法国新尼采主义的杰出代表，就是福柯、德里达和德勒兹。德里达在谈到他的《论文本学》的意义时说：“文本学应该摧毁一切将科学性的概念和规范同神学本体论、逻辑中心主义和语音逻辑主义联系在一起的事物。这是一件极其巨大和无止境的工程，以便使一切逾越经典科学的事业不再退回到前科学时期的经验主义的泥坑之中”（Derrida, J. 1972b: 48）。在一次以《人的目的》（*Les fins de l'homme*）为题的研讨会上，德里达承认自己的解构主义（*déconstructivisme*）是一种新尼采主义（*Néo-Nietzschéisme*）。法国当代新尼采主义不是简单地重复尼采的原则和概念，而是彻底改造尼采哲学，发扬它的不妥协批判精神，彻底颠覆西方传统理性主义、逻辑中心主义、语音中心主义、主体中心主义、神学中心主义及其各种变种，主张重新改写一切历史，摧毁并重建一切文化，使人及其创造活动彻底摆脱一切约束，包括人间的和神界的各种戒律、禁忌和规范，永远处于真正无目的和无止境的高度自由的游戏状态。在这种情况下，尼采原来所提出的“超人”理念已经彻底改变成为一种无法加以界定的自由创造活动。

福柯非常重视尼采系谱学对“事件”的“突现”（*Enstehung*）的纯粹描述。福柯总是以尼采的“突现”（*émergence*）概念，来描述他所揭露的各种历史事件的系谱学意义，因为在尼采那里，*Enstehung* 一词，指的就是以突然冒现出来的形式所显示出来的事件形成过程；它意味着从一开始，一切事物的出现就伴随着其天然的本性和依据其特有的发生规则，并以人们所无法认识和无法表达的复杂形式产生于世界上。各种历史事件的突现，并不是像传统理论所说的那样，似乎都是依据必然的规则，或像自然科学的对象那样按照前因后果的所谓客观“逻辑”产生出来；而是以其自身无可预测的偶然性、断裂性、突发性和自然性形成的。为此，福柯强调：“‘突现’始终都是通过一个特殊的强力阶段而发生的（*Emergence is always produced through a particular stage of forces*）。所以，对于‘突现’的分析，必须描述这个交互作用，描述这些强力相互抗拒交织而成的斗争，或者是抗拒对立的环境的斗争……”（M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*. In Rabinow, P. 1986:

83-84) 福柯指出：“系谱学力图重建各种征服及其从属体系，但不是那种抢先把握意义的强力，而是统治的冒险的作用” (M. Foucault, Nietzsche, Genealogy, History. In Rabinow, P. 1986: 83)。福柯还指出，“在尼采那里，‘突现’意味着一个发生对立的场所 (Emergence designates a place of confrontation)” (Ibid.: 84)。“但是，这个场所并非一个封闭的地点，以为在那里可以看到两个相互对等的强力的斗争状态。因此，这个出现的场所，毋宁是一个‘非场所’ (non-place)，是一种‘纯粹的距离’：在那里，相互对立的对手并非属于同一个空间场所。唯一停留在‘出现’的‘非场所’的悲剧，就是统治的无止境的‘重演’。某些人对于另一些人的统治导致价值的分化；统治阶级产生自由的观念……” (Ibid.: 85) “人类并非在无止境的相互斗争中逐渐地进步；直到它到达一种普遍的相互关联性，似乎在那个阶段，人们便可以一劳永逸地以各种法规取代战争；但人们总是将这些暴力冲突纳入法规体系之中，以便实现从一种统治到另一种统治的转换过程 (va ainsi de domination en domination)” (Ibid.; Foucault, 1994, II: 145)。福柯的《尼采、系谱学与历史》的论文，以论述知识同权力的勾结关系而告终。在他看来，“知识慢慢地脱离其经验的根源，离开它源自发生的最初需要，变成只从属于理性的要求的纯思辨。……当宗教一旦要求身体作出牺牲而献身的时候，知识便号召对我们自身进行试验” (M. Foucault, Nietzsche, Genealogy, History. In Rabinow, P. 1986: 96)。福柯在准备博士论文时，曾经呈递他所写的康德《人类学》法文译本导论，构成为博士论文的补充材料。而在论文答辩时，福柯的导师让·伊波利特认为，福柯为康德人类学所作的导论，与其说是受康德的启示，不如说受尼采的影响。

在《疯狂与非理性：古典时期的精神病史》一书的原版序言中，福柯强调指出：现代精神病的治疗法只是一种通过法制建立的姿态，而不是以科学的态度对待精神病，因此，一旦履行这种号称“合法性”的治疗法，就形成了真正的沉默。在精神病人与正常理智的人之间，再也没有共通的语言相沟通：精神治疗把疯子们在其疯狂状态中隔离起来。“18世纪末把疯狂当做精神病看待的法规，确立了一个决裂的对话的地位，它把隔离看做是既成的事实，并把那些没有固定句法的过去的语词，都塞进遗忘的深部；正是在这些语词中，曾经进行过疯狂与理性之间的交流。精神治疗的语言，作为‘理性’对疯狂的‘独白’，只能在这样的沉默中进行”。因此，福柯宣布：“我

从不打算写这种语言的历史，我要写的，毋宁是这种沉默的考古学”（Foucault, M. 1961a; Preface. pp. I-V）。在这里，福柯已提出了知识考古学的基本原则，并暗示了他从尼采那里得到的启示：“在西方世界的这些有限的经验的中心，理所当然地迸发出悲剧性的经验。尼采已经指出，作为西方历史的出发点的悲剧结构，不是别的，正是拒绝、遗忘，并沉默地重新陷入悲剧中”（Ibid. : IX）。福柯甚至在此明确地表示，他将在“尼采主义的研究的强烈阳光下”（sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne），去开创他的新的考古学研究工作。

在福柯的晚期著作中，对于“性论述”（discours sexuel）的批判以及对监狱、监控和宰制（domination）的解析，成为批判传统理性主义和主体中心主义的基础。新尼采主义在福柯的晚期著作中呈现为更成熟的理论表达形式和斗争策略（Foucault, M. 1975; 1976; 1984a; 1984b; 1984c;）。他将研究重点转向人自身的“历史本体论”，试图揭示西方人从古代时期“对于自身的关怀”（souci de soi）转向“主体中心”的演化过程，揭示基督教及近现代文化扭曲人的本能自然意向的策略技巧，分析批判西方人在实现“主体化”和“客体化”的双重过程中，各种权力关系、知识论述及道德规范制度对人自身的规训和宰制的程序。正如福柯本人所说，他仿效尼采那样，紧紧“跟踪伟大的政治”，把注意力集中到权力问题（Foucault, M. 1994, IV: 224）。但在福柯的新尼采主义著作中，可以看到一种完全崭新的概念和策略，其中尤其包括“论述”（le discours）、“权力的统治心态”或“权力的统管术”（la gouvernementalité du pouvoir）、“生命权力”（le bio-pouvoir）等新概念的提出。福柯所说的权力的普遍性以及将权力批判扩大到政治权力以外的广阔领域，就是他在权力理论上的最值得注意的特殊贡献。所有这些都说明福柯的新尼采主义已经完全超出尼采的体系，真正创立了他自己的新的理论。很明显，在权力问题上，福柯虽然继续尼采的权力批判路线，但不同于尼采，他将尼采的“权力意志”改造成为“权力的内在化”（le pouvoir intériorisé），以人自身的“向内折”和“向外折”的创造性论述形式，揭露权力的一系列非政权形式，集中探讨了三大论题：（1）“惩戒”权力（通过惩罚机关的监视技术、规范性制裁和全方位环形敞视监督系统 [le système de surveillance panoptique] 等）；（2）生命权力（通过对于人口、生命和活人的管理控制）；（3）政府统治心态（通过国家理性和警察装置和技术）。

另一方面，福柯还以其《性史》三卷本，试图以“性的论述”为主轴，深入探讨紧密围绕权力运作而旋转并始终控制着西方人的“主体化”过程。

由福柯和德里达所掀起的当代法国思想界的新尼采主义运动，至今并没有结束；它反而由于 20 世纪结束及新世纪的到来而甚嚣尘上，由原来的“颠覆”、“解构”及“不断差异化”（différentiation）进一步转向更深入和冷静的反思，进一步表明尼采哲学对于人类文化重建和改造工作具有难以估计的深远影响。

## 第五节 人的自我否定：向人文主义挑战

### （一）对于“人”的批判交响乐序曲

“人”（l'homme）的概念是整个西方社会文化及其制度体系的基础和出发点。从古希腊开始，一直到现代西方社会，从来都是以建构一个符合该社会及时代要求的“人”的概念为中心，同时建构其社会文化系统，以便使各个时代的社会及文化，都能够和谐地围绕着生活于其中的人而运作；同时，反过来，历代思想家们也要求生活于各个时代的人们，都能够按照该时代社会文化制度的正当化标准而生活。整个传统“人性论”（l'humanisme）的背后，始终是传统形而上学关于“本质”、“总体性”和“主客体同一性”的基本原则；在这些传统“人性论”的基础上，各个历史时代的统治者才有可能建构起稳定的社会文化制度及一系列规范。在任何时候，每当关于“人”的概念及其理论体系失去其正当性的条件时，便会出现整个社会文化制度的动乱，甚至导致它们的危机和灭亡。同样地，各个时代的反抗力量，首先也把各个时代的官方“人性论”列为他们的主要思想攻击目标，以便在摧毁各个特定“人性论”的前提下，实现对于整个社会文化制度的改造和颠覆。

当代法国思想家们所展开的理论和方法论革命，始终以对“人”的历史命运及其文化的讨论为中心，显示出他们对人本身的前途及其实际处境的高度关注，也表明他们始终都能够紧紧抓住以“人”为中心、改造社会文化制度及其各种论证性理论体系的关键问题。人的问题并不只是同人的实际状况及其实际利益相关，而且还同人文社会科学以及一切科学理论的基本原则密

切相关。所以，有关人的问题的讨论，始终环绕着实际和理论两个面向，而且，两者也是不可分割、紧密联系的。

当代法国思想家们之所以很重视 3H 和 3M 的思想，是因为这六位伟大的思想家，都始终将他们的理论创造和批判活动紧密地同关于“人”的问题的探讨联系在一起。3H 和 3M 在这方面的论述及其对于传统人性论的批判，成为了当代法国思想家们探索“人”的奥秘的榜样。

黑格尔、胡塞尔和海德格尔都在他们的理论体系中深刻地探讨人的问题。海德格尔在其《存在与时间》一书中，以人的个人存在为中心，颠覆传统形而上学关于人的本体论体系，并强调唯有靠人本身的自我展示和自我诠释，才能真正领会生存的本体论构造及其特征。他认为，人是唯一能够靠其自身的自我展示和自我诠释来发现自己的存在本质的生存物。人在其自我展示和自我诠释中，意识到自己的生存必须经过不断的“被抛弃”、“沉沦”、“与他者共存”、“与世界相遭遇”以及“论说”等过程，才能创造出自己的独具特色的存在方式。因此，人的存在是不可界定的，也是不甘心由世界来规定其存在的方式。人只有靠其自身的自我创造才能克服其生存中的各种“烦恼”、“焦虑”（angoisse）、“忧愁”和“困扰”，最终达到对于自身存在的理解。因此，在海德格尔那里，就已经强调了人的存在的独特性、唯一性、亲在性及其不可取代性。其实，海德格尔早在撰写《存在与时间》以前，就已经深刻地指出：关于人的问题，是西方思想史上唯一被不停地探讨又未能被正确解决的问题，因而也是唯一被讨论得非常混乱的问题。由此可见，海德格尔已经明确指出人的问题在整个西方文化传统中的关键地位。海德格尔等人对于人的存在的论述及其对于传统形而上学的批判，实际上也是继承了尼采等人关于人的基本思想。

尼采早已指出：人是由他的生存权力意志来创造自己的存在方式的。尼采严厉地批判那些循规蹈矩的“庸人”，强调人唯有靠自己的权力意志的自我扩张，才能创造出自己的伟大事业（Nietzsche, F. 1966 [1886]；1969 [1883]）。所以，尼采早在 19 世纪末，就已经吹响了彻底批判资产阶级人性论的号角。尼采在批判资产阶级人性论时，尤其集中批判它的个人自由观。尼采认为，作为个人自由观的基础，“个人”并不是像自然权利论（la théorie des droits naturels）思想家们所说的那样，可以被化约为一个一个独立的“实体”。尼采认为，真正的个人不是原子式的单位，不能像一般的自然

物体那样可以被当成一种计算单位，也不能被化约或被概括成某种带普遍性的一般概念。尼采说：“个人是多元性和不断成长的”；“个人比人们所想象的人格还复杂得多，‘个人’或‘人格’只是为了强调其特点和集中描述其性质罢了”（Nietzsche, F. 1977 [1888—1889], Vol. XIV: 25 [113]）。因此，尼采主张将个人任其自身生存，不能加以任何限制；而一旦将个人限定在一定范围内，并以统一的规范约束他们，这种“个人”就实际上死亡了。不难看出，当代法国思想家们对于“人”的概念的讨伐和颠覆，正是由上述尼采思想出发的。

## （二）对自然权利论和启蒙时代人性论的反叛

当代法国思想家们充分意识到：环绕着“人”的范畴而发生的西方社会文化危机，还必须放在更长远的历史范围内、同整个西方社会文化的历史变迁特征相结合。严格地说，西方的社会文化危机并不是只有在现代时期的范围内才发生的事件。只要仔细地分析西方社会的发展过程，就很容易地发现：在西方发生的各种社会文化危机，几乎没有一个不是由于对过时的“人性论”的绝对肯定所引起的。在西方社会文化历史上，西方传统文化及其维护者，为了给统治阶级的统治行动所进行的“正当化”论证，一向都是自称为“人”的一般利益的最高代言人，总是将自己说成为“全人类”的普遍利益的代表。而当社会统治阶级镇压、打击被压迫阶级的时候，统治者也总是把“反人性”的罪名强加于被压迫阶级头上。远在古希腊时期，正当西方人为他们的文化寻求出路和确定基本模式的时候，困扰着他们的首要问题，就是“人”的“身份”问题：人是什么？人同神的关系怎样？人的生活有什么意义？人的生活目的是什么？人在宇宙和整个世界，处于什么地位？在他们寻求答案时，他们就已经预先选择了“人是世界的中心”和“人是自然的主人”的结论。人的历史使命及其命运，以肯定的“绝对命令”被确定为今后长期思考的方向。从此，西方社会各个时代的统治阶级以及占统治地位的传统文 化，都是号称“人性”的最高代表，是“人”的正当利益的集中代表。凡是被传统文化所讨伐和压抑的社会势力以及受到社会“正当化”制度迫害的思想家，都无例外地被冠以“反人性”或“野蛮”的称号。每当社会发生重大变化，每当决定着整个社会制度的各种关键性环节

发生变化，就会出现影响着整个社会的社会文化危机，而这些一个又一个的历史危机，又都同有关“人”的争论紧密相关。为此，创立新的思想观念的思想家们，往往都首先突破关于人的传统论述的束缚。

如果说统治西方一千多年的基督教（christianisme）就是从人的问题出发，全面修正古希腊的古典“人性论”的话，那么，同样，当近现代资产阶级试图揭开历史的新序幕的时候，也首先颠覆基督教的神学人性论，而声称他们的人道主义、人性论和自然科学人性论的普遍性和合理性。由此可见，在西方，每个新时代的思想家们，都从批判和颠覆旧人性论、提出自己的新人性论开始，进行他们的理论上和思想意识方面的意识形态斗争。

这一状况，尤其是在西方近代资本主义社会的形成过程及其后的各个时代，表现得特别突出和特别明显。首先，虽然关于“人”的概念及一系列有关“人”的理论和知识体系，早已在古希腊西方文明的形成时期就被当成核心问题，但只有到了资本主义社会阶段，西方社会和文化才更以“人性”、“人道”及“人权”（droit de l'homme）等范畴作为其整个文化的基础。而且，越是到了近现代时期，思想家们越将他们的人性论同科学知识、科学技术的发明紧密结合在一起，使得近现代各种人道主义、人性论以及自然科学的人性论，采取了越来越“理性”和“科学”的形式，声称自己是最“客观”的真理论述形式，因而它们就更加具有掩饰性和欺骗性。所以，探讨环绕着“人”的问题而发生的社会文化危机，尤其必须紧密地结合现代西方社会的发展来进行。实际上，西方社会及文化的危机是从资本主义社会形成时期就开始的。而后，每当资本主义社会向前发展一步，西方社会和文化关于“人”的定义及其理解，就不断地有所变化；同时，这些变化也引起整个社会文化的重大变化。

在整个西方社会文化历史上，随着不同的社会制度的出现，曾经出现过三种不同历史范畴的“人性论”：（1）古希腊的人性论；（2）罗马帝国时期的基督教神学的人性论；（3）近现代资产阶级人性论。

近现代资产阶级人性论是西方传统人性论的集大成者：它总结了古希腊、罗马时期基督教的人性论，并在批判它们的基础上，以“科学”的形式加以论述。近现代资产阶级一出现在历史舞台上，为了发展社会生产力及其商业经济活动，大力推动自然科学及技术的革命，发展现代科学技术知识及实际管理方法。所以，近现代资产阶级的人性论的最大特点，就是以近现代

自然科学、社会科学和历史哲学作为理论基础，论证“人”的个人自由的至高无上价值。

回顾整个西方资本主义社会的发展史，不难看出，曾经出现过四次紧密地与“人”的概念危机相关联的大规模社会文化危机。第一次是在资本主义社会出现前夕及初期，也即在16世纪左右。当时，刚刚形成的资产阶级及其文化代言人，很需要确立一种不同于中世纪社会文化制度的新文化及新社会制度。具有个人主体性的“人”的自由，维护人的基本权利，就成为最关键的问题而被提出来。这就是所谓的“古典时期”（L'Âge classique）。环绕着“人”的主体性及其自由、平等的基本权利而从哲学上论证的笛卡儿意识哲学（la philosophie de conscience）及英法等国思想家们所提出的自然法理论，就是在这样的历史条件下形成的。这又可以被称为“第一现代性时期”的人性论及文化危机。福柯曾在他的《古典时期的疯狂的故事》中生动地描述和揭露了这个时期整个意识形态以及生物科学等新兴自然科学，将“人”区分为“正常”和“异常”（anormal）的基本策略，说明当时所谓人的自由以及个人基本权利的真正社会意义及其虚伪性。第二时期是18世纪“启蒙时期”（L'Âge des Lumières；The Age of Enlightenment）。人们因此也将启蒙时期称为“第二现代性时期”。在这一时期内，一系列启蒙思想家进一步为人性与人权作辩护和论述，建构了许多新的理论和知识体系，进一步显示出所谓新的哲学、认识论以及自然科学等各种现代科学知识，无非就是为了为新的社会制度，造就和培训一种符合新社会规范和社会法制的“人”罢了。而这一时期的一切有关“人”的论述，不管是科学论述、哲学论述，还是政治论述，都是以建构有利于巩固新的法制统治为中心目的。第三次是在19世纪中叶，资本主义社会经历一段蓬勃发展的过程之后，那些最敏感和最有思想创造能力的作家、诗人、艺术家及哲学家们，如法国的波德莱尔（Charles Baudelaire, 1821—1867）和德国的尼采等人，最早发现了资本主义社会本身对于文化的双重态度的矛盾性和吊诡性：既有积极推动和维护人权的面向，又有侵犯和破坏人权的消极倾向。他们从资本主义社会的文化及社会制度中，看到了资本主义社会的内在矛盾，看到了它们的双重性格及双重面貌：它们是科学的，然而又是最野蛮的；它们是推崇法制的，然而又是最伪善的；它们是尊重人权的，然而又是最践踏人权的。于是，尼采和波德莱尔等人便掀起了批判资产阶级古典文化的浪潮，出现了前所未有的所谓“现代

性”。到了这个时候，人们才对“现代性”有充分的认识。“现代性”也因此才从这个时期开始被人们广泛应用，由此才使人们将“现代性”误认为这个时期内首次出现的“新”事物，因而也将这一时期的文学和艺术视为“现代性”的最典型代表。其实，这一时期的现代性无非是“第三现代性”，是前两次现代性的继续和成熟表现罢了。第四时期是从第二次世界大战之后出现的现代性。有一部分思想家称之为“后现代性”。但不管是“现代性”还是“后现代性”，也不管是哪一时期的“现代性”，都同“人”的范畴及其理论紧密相关。从20年代末兴起的德国法西斯势力，把原有西方传统的“人”的观念及其一切社会文化产物中所隐含的否定因素，都彻底地暴露出来。法西斯在短短20年内所实行的一切倒行逆施，使人们清楚地看到了西方传统所谓“人性”的“非人性”面向。这是近代资产阶级历史上的“第四现代性时期”，也是近现代文化最终面临被彻底颠覆的“世纪末危机时期”。当代法国思想家们所面临的西方文化及其人性论，就是在这种“世纪末危机时期”所表现出来的，因此，他们将采取最革命的批判方式去颠覆它们。

### （三）对人的自由的重新探索

第二次世界大战所产生的社会文化危机是空前的。这一危机促使西方思想家重新探讨西方文化中的“人”的概念及其系谱，全面怀疑它的正当性，尤其是将它同整个资本主义社会的社会文化制度联系在一起加以批判。

首先从理论上关切“人”的问题的，是最早将黑格尔思想传入法国思想界的科杰夫。因此，黑格尔的辩证法成为了批判旧有的传统“人性论”的锐利思想武器。科杰夫在他的讲座中，提出了“否定性”、“虚无化”同“人”和“人性化”的相互辩证。他在谈到黑格尔的精神哲学时说：“黑格尔所说的道德到底是什么？……说穿了，就是：一切作为存在的存在，就是存在本身。一切行动，作为对于现存的存在之否定，其本身就是不好的，也就是‘罪恶’。但罪恶可能是可原谅的。怎么成为可原谅的？就靠它的成功。成功取消了罪恶，因为成功就是一种新的存在着的现实性。但如何判断成功？为此，历史必须终结”（Kojève, A. 1947: 95）。这就是为什么一切行动，特别是革命行动，都是残忍的，甚至是血淋淋的。黑格尔哲学最终导致对存在化

的一切行动的颂扬和肯定。只要有能力和有可能成为现实的存在，就有可能成为真理本身。换句话说，存在的真理性，就隐含在“存在”本身的“存在化”。这一切，启发了所有参与黑格尔讲座的思想家和作家们，特别推动巴岱、拉康等人，重新思索人的自由及“逾越”的问题。

对于这些问题的探讨，在 20 世纪中叶，最早应该是由萨特开始的。萨特在其现象学的和存在主义的哲学研究中，敏锐地抓住了人的命运问题，并将人的自由列为首位（Sartre, 1943）。在萨特看来，人的自由本质给人带来的最高价值，就是使人成为一个创造者，成为他自己和他的世界的创造者。“人是以其出现而创造一个世界的生存物（L'homme est l'être dont apparition fait qu'un monde existe）”。这也就是说，对人来说，生存就意味着寻求自由，就意味着创造。但对人来说，所谓创造，总是包含双层意涵：创造自己和创造世界；因为人的个体生存，永远脱离不了与他人共存，脱离不了与其周在世界共存。萨特对人的探究的最大贡献，就在于揭示人的生存中人与其世界的共存性。

与萨特同时代的另一位存在主义思想家和作家加缪也同样最早揭露了现代人的“荒谬”（l'absurde）。他说：“荒谬的人（l'homme absurde）于是隐约看见一个燃烧的而又冰冷的世界，透明而又有限的世界；在这个世界里，并不一切都是可能的，但一切都是既定的，越过了它，就是崩溃与虚无。”（Camus, A. 1961）加缪尖锐地批判传统人性论中的各种道德观和自由观。他说：“荒谬的人明白，他迄今为止的存在，是与这个自由的假设紧密相关的；这种自由是建立在他赖以生活的幻想之上。在某种意义上说，这成为了他的障碍。在他想象他生活的一种目的的时候，他就适应了对一种要达到的种种标准化要求，并变成了他自身自由的奴隶”（Camus, A. 1961）。至于传统道德，加缪更是痛加鞭笞：“对生命意义的笃信，永远设定着价值的等级，设定着一种选择以及我们的倾向”（Ibid.）。加缪在揭露现代人的“荒谬性”（l'absurdité）的时候，很自然地诉诸早在现代社会黎明时分就已经无情批判现代人文主义的虚伪性的尼采。加缪说：“当尼采说，‘显然，天上地下最重要的，就是长久地忍受，并且是向着同一个方向。长此以往，就会被引导到这个大地上某些值得经历和体验的东西，比方说，艺术、音乐、舞蹈、理性、精神等。这些都是某种改变着的东西，某种被精心加工过的、疯狂的或是富有神灵的东西’。尼采阐明了一种气势非凡的道德标准，但他同时还指

出了荒谬的人的出路。屈从于烈火，这是最容易而同时又是最难以做到的。然而，人在与困难较量时，进行一些自我判断是件好事”（Camus, A. 1961）。加缪赞赏尼采在“忍受”中对抗和化解传统道德力量的伟大精神，欣赏尼采将希望寄托在文学、艺术和各种精神创造性活动的做法，把这种态度作为当成否定和拒绝传统人性论的最有效的手段。

萨特是一个具有双重性格的思想家。他的生活年代及其所受到的教育，使他一方面成为传统文化的优秀继承者，另一方面他又是打破传统思想的革新家和思想冒险家。因此，萨特对于传统人性论的批判，也带有明显的双重性质：他一方面以现象学方法，继承胡塞尔和海德格尔对于传统人性论的批判路线，另一方面又保留传统人性论中的“主体中心主义”及其意识哲学。所以，萨特哲学所遵循的基本方法是传统的主客体二元对立模式，使他的哲学在解决这一重要问题时，显示出相当大的局限性。他的哲学方法同时代的矛盾，使他的哲学很快成为社会人文科学争论的焦点，同时也为人们克服和超越其哲学方法带来很多启示。所以，总的说来，是萨特一方面向人们凸显了人的问题的重要性，另一方面又启示现代法国思想家找到解决问题的出路。萨特的人性论也因此成为 20 世纪法国思想发生根本转折的一个过渡形式。

萨特认为，对于人的考察，始终不能忽略他的思想性和社会性。人的思想性使人永远寻求无止境的自由；人的社会性使人永远脱离不开其生活的世界，脱离不开其周在的他人。

同萨特一样，新一代法国思想家们也把自己的思考活动环绕着“人”的问题。人的问题实际上又始终伴随着有关人的主体性、知识和自由的双重吊诡性问题，而其核心就是有关人的限定性及其不断逾越限定性的能力界限。人是一个既受限定又不断超越和逾越其限定性的生存物。人的这种特征，使他命定地要自限于其自身的能力，受困于自身有限的能力和视线之内，遭受其生活环境和生活世界的限定，但同时又要一再地逾越和超越，受到其内在的无限欲望和理念的引诱和启发，无止境地追求新的目标，但又在其目标的追求中失去方向。在这种双重的矛盾中，人使自己一再地改变自身的性质和特征，使自身的自由成为永无止境的超越活动。

#### （四）人的主体性的虚设及其在理论视域中的消逝

在萨特之后的法国思想家们比萨特更彻底地批判传统人性论和人观。德

里达、福柯和德勒兹等人认为，被现代经典思想家们及“人文科学”所捍卫和赞赏的那种“人”，只是存在于概念之中。在现代社会的实际生活中，人早已经“死亡”，早已不存在。由于近现代经典思想家们采用主客体二元对立模式分析和论证“人”的主体性、理性、个人自由及其基本权利，所以，近现代一切有关人的论述，充其量也只是以语言、理性和法制所分割、区分和限定的逻辑结论；实际的人的一切活生生的血肉、情感、性格、爱好、欲望和思想等，都被抽掉得一干二净；他们的肉体被肢解、被监视、被规训，彻头彻尾地成为了生物科学、道德科学和政治科学的研究对象，成为创造财富的劳动工具，像被关押在全方位立体敞视所监控的监狱中的“囚徒”一样，其一切思想言行都受到严格监视和控制。所以，福柯在其所著的《词语与事物》一书的结论中说：人只剩下空洞的形象，就像那大海沙滩上的人形一样，被海水冲洗得面目全非；“人”终于消失无踪（Foucault, M. 1966）。而且，自从近现代“人文科学”建立以来，实际上也始终受到自然科学及其方法论的控制，以至于其本身既没有明确的研究对象及研究领域，也没有真正独立的科学研究方法。正如福柯所指出的，自诩捍卫人的个人自由、价值和尊严的人文科学本身，实际上只是隶属于语言学、经济学和生物学的一种边缘科学和“复制科学”：“与生物学、经济学和语言科学联系起来看，人文科学并不缺乏确切性和严格性；它们就像复制科学，处于‘后设认识论’的位置”；而作为其研究对象的“人”，实际上只是生物学、语言学和经济学意义上的人，这种人，是按照生物学规则活动的生命单位，是按语言学规则说话的人，也是按经济学原理而为社会创造财富的劳动的人，根本就不是实际的活生生的人（Foucault, M. 1975；1976；1984a；1984b）。即使是现代精神分析学形成以来，人的命运也没有改善多少，因为在精神分析学中的人，只是一种“分裂的人”和“被隔离的人”（Foucault, M. 1966；Deleuze, G. 1990）。由拉康所发展的后弗洛伊德精神分析学更是明确地揭示了人的精神分裂特质：人的所谓主体性，不再是统一的、完整的和总体的结构，不再是由“我思”所掌控和维持的理性自我，而是充满着无限欲望能量、难于驾驭的物质性的自然肉体 and 能源中心。正如拉康所指出的，主体其实就是一种由千变万化的“能指”和“象征性的阳具”为中心的“欲望机器”（*appareil du désir*），根本就不是按部就班地依据理性逻辑规则而运作的“我思”统一体。德勒兹和瓜塔里甚至将现代人当成类似于“精神分裂病患者”

(schizophrène) 那样的“战争机器”(appareil deguerre)。因此,迄今为止一切为人的主体性进行论证的“科学”和“理论”的论述,都早已将真正的人化解为没有尊严、没有实际自由、没有自主性和丧失肉体的“死人”。

传统人性论对于“人”的一切理论论证,都是围绕着人的主体性的建构及其社会协调的问题。根据传统思想的说法,人之所以“应该”成为世界的中心,成为自然的主人,首先是因为人具有主体性。近代哲学从笛卡儿开始,历经卢梭、康德等人,进一步将人的主体性归结为人的意识的主体性,归结为人的个人思想的自由,“我思故我在”。但对于近代思想而言,人的思想自由及其主体性,主要是依赖于人对于现代知识的掌握及其经验运用的程度。人必须有知识,并利用他的知识进行符合知识要求的“合理”行动,才能使自己成为生活的主人和世界的中心。这一切,正如福柯所指出的:“现代思想认为,人的存在方式使自身能够扮演两个角色:他既是所有实证知识的基础,又毫无例外地加入经验客体之列。这与人的一般本质无关,而是自19世纪以来几乎不证自明地充当我们思想基础的那种历史先验性所造成的”(Foucault, M. 1966)。福柯认为,近代思想开创以来所确认的“人”的概念及其主体性等“属性”,都是在现代知识论述建构过程中不知不觉地强加于现代人身上的结果。这样一来,“人文科学谈论的,并不是人的形而上学本体论地位或他的无法抹去的超验性,而是他们置身的认识论装置的复杂性,以及他们同知识的三维空间(即由数学和物理科学所探索的第一维空间,由语言、生命和财富生产及分配的科学所研究的第二维空间以及由哲学思考所探讨的第三维空间)的持久关系”(Ibid.)。“人文科学的对象并不是那个注定从世界的黎明时分、从他的黄金岁月的第一声啼哭起就必须工作的人。……”而且,“人文科学的对象也并不是人所说的语言,尽管只有人才有语言;而是那个从包围着他的语言内部通过言说(parole)向自己再现语词或语句意义,并最终为自己提供语言本身的存在”(Ibid.)。总之,“人文科学并不是对人的天性的分析,而是将分析从实证的人(有生命的、言说的和劳动的存在),扩展到使这个存在者得以认识(或努力认识)生命的意义、劳动及其规律的本质以及他的言说方式的层面”(Ibid.)。

福柯对于“人”的批判,对整个当代法国思想界的理论和发展方向,都是具有决定性意义的。第一,他继续发扬了尼采对于传统人文主义的批判精神,揭示了一切人文主义及其人文科学的知识理论形式所隐含的非人性和反

人性的因素。第二，他指明了批判现代人文主义的三个主要重点，即作为认识主体的人、作为权力运作主体的人和作为道德活动主体的人。在他看来，作为主体的人，尽管在社会生活和文化生活领域，可以表现为“劳动的人”、“说话的人”、“做事的人”、“思想的人”和“施欲的人”等，但作为现代的人，知识、权力和道德是最根本的。第三，他明确地将新人文主义分析成不同类型的资产阶级意识形态，并针对不同形态的人文主义，揭露他们的历史局限性，特别是对人性的各种扭曲。他说：“我们对于自身的永恒批判必须避免人文主义和启蒙运动精神之间的过分简单的混淆”（Foucault, M. 1994, IV: 572）。接着，福柯指出：“人文主义同启蒙运动根本不同，它是西方社会中不同历史时代多次出现的一种论题或者是一种论题的集合体（ensemble）。这些论题，始终都是同有关价值的判断相联结，因此不论就其内容或就其采纳的价值而言，始终都有很大的变化。而且，人文主义还被用来当做区分化的批判原则。曾经有过一种人文主义，它是作为对于基督教和一般宗教的批判而呈现出来；也有过一种基督教人文主义（大约在17世纪），它是同禁欲主义（l'ascétisme）的人文主义相对立的，而且它带有更多的神正论色彩；在19世纪也出现过一种对于科学抱着不信任、仇恨和批判态度的人文主义，与此同时又存在一种对同样的科学抱有希望的人文主义。马克思主义也曾经是一种人文主义。存在主义和人格主义也曾经是人文主义。曾经有过一段时间人们还拥护过由希特勒国家社会主义所表现的那种人文主义价值。同样，斯大林主义者也自称是人文主义者。我们当然不能由此得出结论把所有自称人文主义的人或思潮加以否定。但是，我们只能说人文主义的各种论题其自身对于思考是过于灵活，而且非常多样化和缺乏一贯性的。至少存在这样一个事实，从17世纪以来人们所说的人文主义，始终都必须以某种特定的人的概念作为基础，而为此人文主义不得不向宗教、科学和政治寻求某些观念。因此，人文主义是用来为人们所追求的那些有关人的概念进行掩饰和证成的。正因为这样，我认为必须针对这样的人文主义论题提出一种批判的原则，这是一种有关具有自律性（l'autonomie）的我们自身的永恒创造。这样一种原则实际上就是启蒙运动自身所固有的那种历史意识。从这个观点看来，我宁愿看到在启蒙运动精神和人文主义之间的一种紧张关系。总之，将人文主义和启蒙运动精神混淆起来是危险的，而且，从历史上来说也是不确切的”（Ibid.: 572-573）。启蒙运动所追求的最高理想是全人类的解

放。但是，在福柯和后现代主义者看来，启蒙运动所追求的这个最高理想，是建立在两个最基本的逻辑错误的基础上。首先，启蒙运动思想家假设了某种具有普遍性的人性的存在。按照启蒙运动思想家的逻辑，人具有某些普遍的共同特征，同非人类严格地相区分。他们将人同非人类区分开来的思想基础，仍然是自古希腊柏拉图和亚里士多德以来所确立的理性中心主义以及依据它所规定的二元对立统一原则。其次，启蒙运动思想家总是把他们自己所代表的社会阶层和社会阶级，当做全人类进行思想活动和社会文化活动的标本。由此出发，他们不仅把他们所代表的社会阶层和社会阶级加以普遍化和理想化，而且也把他们夸大成为世界的中心和历史的中心。在这种情况下，启蒙运动思想家所论证的普遍人性和人类解放的理念，实际上忽略和扼杀了实际社会中处于不同生活世界的个人的特征，忽略和剥夺了这些个人生存的实际权利，强制他们纳入启蒙运动思想家所设定和鼓吹的社会文化发展方向，并以启蒙运动思想家所代表的社会阶层的实际利益作为标准，去衡量和要求生活世界中存在的每个人。

如果说，海德格尔是从人的生存出发，经过对于“存在”的一般结构和本体论意义的反形而上学探讨之后，而达到“语言是存在的家”（Sprache ist das Haus des seins）的结论的话，那么，德里达和福柯则恰恰相反，他们都从分析和批判人说出来的“话语”和“论述”出发，进一步揭示在语言指涉对象“不在场”的情况下，人的“不在场”的本质。这样一来，德里达和福柯以及受他们影响的整个法国当代后现代主义思想家，都是从批判传统语言文字的“不在场”性质及其吊诡性出发，集中批判作为资本主义现代文化核心的人文主义，彻底揭露现代人文主义将人的概念掏空、异化和扭曲的过程，尤其揭露现代人文主义作为一种特殊的论述的“非人性”（l'inhumain）功能。

德里达的整个著作，都是集中批判作为现代人文主义基础和核心的语音中心主义。整个西方文化，从古希腊摇篮时期开始，当建构以人为主体的人文主义传统的时候，就同时建构语音中心主义的基本原则。按照这个原则，人面对自然和整个客观世界的主体地位以及人面对他人和整个社会的主体地位，都是由“说话的人”和“理性的人”的基本事实出发的。说话的人，根据“声音/意义”的二元对立关系，将理性的原则在处理主客观关系的过程中现实化，从而保障了人的主体地位，同时也保障人在处理主客观关系中

的理性原则。

但是，德里达在批判胡塞尔现象学和西方整个传统文化的过程中，发现上述语音中心主义和理性主义所建构的整个人文主义文化中，以“听得见、但看不见”的声音符号去指涉和取代那些“既听不见又看不见的客观对象和客观意义”；然后，传统思想家们又将被他们所论证的那些“既听不见又看不见的客观对象和客观意义”，当成既成事实，并封之为“绝对真理”，要求所有的人以此为准则说话和行为。同德里达一样，福柯的后结构主义对于现代性社会和文化的批判，虽然是从对于现代知识和语言论述的分析和解构开始，但其批判方向始终是针对现代人文科学，特别是在现代人文科学中作为中心概念的“人”及其主体性理论论述体系。福柯认为，“人”是不可界定的。传统理论硬要给人下定义，并要求每个人都必须确立自己的主体性，必须遵守“同一性”原则，使自己不但在说话和论述时“前后一致”，符合自我认同法则，而且，要使自己的言行随时随地都符合社会规范和法制，使自己达到社会所公认的“人”的标准。所有这一切无非就是要剥夺人的神圣不可侵犯的自由。

### （五）后现代关于“非人”的论述的新挑战

在德里达和福柯之后，针对启蒙运动思想家上述对于普遍人性和人类解放的“后设论述”，利奥塔从多方面进行批判。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，还是思想家蒙田和笛卡儿，都是从中世纪神学家奥古斯丁（St. Augustin, 354-430）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”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，而且试图剥夺在现实生活世界中实际存在的多元化人性表现，强制性地变动着、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）。

同福柯一样，后现代主义思想家利奥塔也认为，一切理论论述所论证的“人”，无非是“非人”的概念（Lyotard, 1988a）。利奥塔以“非人”为题发表他的论著《非人》（*L'Inhumain*, 1988a），其目的在于从两方面批判古典的人性论。首先，他认为，一切传统的人性论都是彻头彻尾的反人性，是对于人的彻底否定；另一方面他又认为，按照真正的实际的人的状况，人是无法同“非人”绝对分开的，人永远包含着非人的成分，人同非人之间是没有明确界限的。而且，“人”只有在经历“非人”的阶段之后，只有在同“非人”相遭遇之后，才能使自己改造成真正的人。真正的人是不回避非人性的。自古以来，一切最优秀的思想家和作家，都在他们的作品中形象地描述和论述人和非人之间的辩证关系。早在古希腊时代，许多神话就已经讲述了人的非人性，并以生动的故事情节描述人的非人性。在古罗马作家和思想家塞内卡（Lucius Annaeus Seneca, 4 B. C. —65 A. D.）根据古希腊神话所改写的悲剧《默岱》（*Médée*）中，对爱情、亲情、友情抱有强烈忠诚态度的女主角默岱女神，同时又是最残酷无情和非人性的妻子、母亲和女儿。她为了追求真正的爱情、亲情和友情，不惜以最残酷的手法杀害自己所爱的情人、孩子和父亲。究竟默岱是人还是非人？其实她是最真实的人，又是最真实的非人。同悲剧中所讲述的人一样，现实生活中的人，在实际上，也只有

遭遇到非人的残酷经验之后，才会对人的真正本质有所理解。对于法西斯的残酷无情的反人性本质有痛切体会的阿多诺（Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969），曾在1969年说：“艺术只由于人的非人性才忠实于人”。同样，超现实主义诗人阿波里奈尔（Guillaume Apollinaire, 1880—1918）也说：“首先，艺术家是一些想成为非人的人”。生活在19世纪的雪莱夫人（Mary Godwin Shelly, 1797—1851）针对资本主义社会的人性的残暴以及现代科学技术对人及其生活环境的人为扭曲，创作了《弗兰肯斯坦：现代普罗米修斯》（*Frankenstein*, 1817）的小说，模仿歌德的《浮士德》中的魔鬼形象，塑造出弗兰肯斯坦这个角色。这位由科学家人为地创造出来的有意识又有强大无比能力的魔鬼，最终感受到自己的孤立，亲自杀害了制造它的那位科学家本人。雪莱夫人所撰写的这个故事，生动地表明：现代人自以为有智慧掌握和使用科学技术，但恰恰是现代人自己包含着更多的非人性，是最残暴无情的非人。

从理论上来看，对“人”的否定，一方面表现了从古代以来所确立的传统主体性原则的失败及其崩溃，另一方面它又恰好表现了人作为人的自我超越精神，反映了现代人不满足于现状，永远向上进取、向周围的异在世界奔驰的豪迈气魄。人只有敢于进行不断的自我否定，才能真正地体现自己的冒险精神，才能在瞬息万变的今天把握自己的命运。所以，利奥塔认为：“将重点放在非人性冲突上的做法在今天比在昨天更正当”（Lyotard, 1988a）。

通过对人的否定，当代法国思想家们一方面否定和颠覆了从古以来一切传统理论和道德，另一方面又强烈批判被现代社会统治者所维护的现实生活秩序，否定现实的人的生活条件，从而更激进地推动了20世纪末以来的社会文化革命。

由此可见，萨特既是法国20世纪最后一个传统的思想家，又是当代第一位最有创造性和最有启示性的思想家。他是法国哲学从传统转向当代问题实际研究的关键和中介人物。萨特的哲学思想开启了人们对于人自己的本质及其存在方式的广阔探索路径。正是在萨特的启发下，人们既看到了人的内在能力的创造精神，也看到人的局限性，还看到人的思想、精神世界及其活动的矛盾性和吊诡性。

## 第六节 返回自然和日常生活本身

当代社会先进科学技术的发展及其在社会生活领域中的实际运用，以及当代社会本身由于权力干预的加强和社会分工的日益专门化而产生的高度制度化倾向，造成了当代社会越来越远离甚至破坏自然（nature）的恶劣状况。破坏自然呈现为两大主要面向：一方面使自然界本身遭到直接的破坏，另一方面人的日常生活（vie quotidienne）也逐渐失去其自然性质，使现代人过着由人工科技力量所设计和控制的非自然的生活。

### （一）日常生活的超越性

如果说，萨特一再强调“超越”对于人的生活和思想创造活动的决定性意义，那么，法国当代思想家们就进一步发现：“超越”并不是同现实生活相矛盾；超越本来是在现实生活世界中实现，而且，它还构成现实生活的一个重要方面。换句话说，现实生活世界不但是人们脚踏实地经营自己的平俗生活的领域，也是待人们不断地超越的整个世界的一部分。传统的思想将“超越”推向遥远的甚至是不可及的彼岸，使人误解现实生活世界，以为现实生活本身并不包含“超越”。但实际的状况表明：现实世界中包含了两个相互连接和相互转化的部分：实际的世界及待超越的世界。在原有的思想和社会生活领域中，还存在着大量仍待开辟的可能性世界。超越的世界固然是无限的，但现实世界也是无限的，而且也是充满着希望和可能性；超越的世界同现实世界是相互交叉的。现实中的待超越的世界，也是一个无限的可能性世界，它的广阔度和时空维度，并不亚于实际生活世界以外的“彼岸世界”。由此出发，人们逐渐发现人自身、思想、精神、心理、身体、语言、社会生活以及人际关系的特征及其双重结构（double structures）：它们往往都是既有主动、积极、创造的一面，又有被动、消极、破坏的一面。

为了填补因不断超越所造成的空虚，为了满足不断增长的“非人性”的需求，在萨特之后的法国思想家们，试图走出传统思想和社会生活的限定范围，在人的思想及其社会世界的限定之内和之外，开辟更大的活动空间和创

造天地。

为此，他们首先把人的自由，从思想的狭小范围扩大到整个精神和肉体活动的创造领域。什么是思想？传统思想家总是将“思想”同“理性”紧密联系在一起，并把思想同现实的日常生活割裂开来，实际上是企图以理性约束思想自由，缩小思想的可能范围和可能深度；同时也是为了将生动活泼的日常生活变成思想和理性的奴隶，使社会大众即使在他们的普通的日常生活中，也仍然严格地受到思想、道德和法制的控制和宰制。

与此相反，当代法国思想家们所追求的思想自由，是“想其所想”的自由。在他们看来，想什么，如何想，为了什么而想以及想的结果怎样等等，都不应有所限制，不应有所规定，不应该确定或树立“标准”，作为限制思想自由的借口，更不能因此而限制思想的自由；思想同情感本来是联系在一起，并如同情感一样，没有某种可以约束它的规范、原则或法制；而且，它也如同情感一样包含着非理性的成分，并同实际的日常生活紧密相关。思想应该为生活服务，应该为生活开辟更广阔的领域和时空范围。既不是思想决定生活，也不是生活决定思想，而是思想和生活都双双自由化，相互在朝向自由的道路上竞赛；应该使思想顺应生活的需要，有利于生活的更加自由化，又要使生活像思想那样实现高度的自由化。思想还应该以生活为榜样，应该从生活中吸取营养和力量，如同生活那样，永远充满着活力，同身体的快乐、幸福、欲望及其满足相呼应。因此，真正的思想不应限定其所想的对象、目的、方式，也不应限定其表达方式。真正的思想就像原始人的神话创作模式，将精确性与模糊性、确定性与变动性、区分与同一混杂在一起，是理性与非理性相互交叉的可能性世界，是既广阔无边又深邃无底的宇宙，是可以任想象自由地驰骋和翱翔的地方。将思想脱离理性的约束，使思想活动进入混沌的和迷宫式的世界，就是使思想本身真正地实现“想其所想”、“无所不想”和“任其所想”。

其次，受到尼采哲学、精神分析学和现象学的影响，当代法国思想家们不再将精神和肉体、思想和欲望、理性与感情严格地分隔开来或对立起来。梅洛-庞蒂和拉康是在这方面取得了辉煌成果的杰出思想家。在他们的影响下，从20世纪60年代之后，当代法国思想家们除了进一步发挥思想意识本身的自由想象空间，还在思想意识之外发现情感、无意识和意志以及肉体等因素，并把这些因素当成比思想意识更广泛和更频繁地影响着人的实际生活

的实际力量。扩大思想意识领域，就意味着首先使思想意识本身摆脱语言、语言论述和一切传统符号体系的约束，使思想及意识都能够不再以附属于各种逻辑规范体系的语言及传统符号作为其主要表达手段。思想及意识一旦摆脱语言和传统符号，就像脱了缰的野马那样自由。

再次，他们不只是把社会当成既成的现实生活世界，不只是强调社会关系网络的现实性，而且还深入探讨人在不同社会生活领域中的不同性质的实际活动，同时也不断开辟在规范和法制所规定的社会内外的各种新领域。实际的社会生活领域是非常丰富多彩的，也是具有高度伸缩性的可塑性的世界。在当代法国思想家们看来，生活世界和日常生活领域是最坚不可摧的社会生活基础，它在任何时候都是照样正常进行，照样无可阻挡地按其节奏和规律循环往复地进行；而且，日常生活也并不是仅限于传统社会规范所规定的范围，而是一个可以不断打破各种“禁忌”的快乐世界，一个具有无限开拓远景的可能性世界，也是一个具有超越性质的世界。传统思想历来将日常生活世界贬为无限重复的“庸俗”领域，甚至将之等同于诱人犯罪的“罪恶世界”；并在其中设定一层又一层的“禁忌”重叠的结构，试图限定人，特别是限定肉体、欲望和感情活动的范围。如今，它却跃升为隐含超越性质和具有无限可能性的虚幻世界。因此，实际的社会生活的广度和深度，决定于生活于其中的人们的生活态度和创造精神：思想麻木者总以为社会生活就是循规蹈矩的生活模式的无限循环；而具有创造精神的人们却会在实际的社会生活中不断发现新领域，探索新的乐趣，开辟新的希望。越是禁忌丛生、规矩林立的地方，越要大胆地超越它或逾越它。新一代法国思想家们把逾越禁忌当成一种游戏活动，把逾越禁忌所面临的危险和冒险境界，当成寻求快乐和满足创造欲望的理想境界。

当代法国思想家们，根据他们所钻研的不同领域，分别深入探讨人在其宗教、艺术、哲学、科学、经济、政治等实际活动中的特征。他们越深入探讨，越发现其中的无穷乐趣和潜在可能性。而且，他们越探索实际的社会生活领域，他们越感受到回归到原始社会生活的情趣及其自由。原始社会中所自然呈现的“宗教人”（Homo religious）、“游戏人”（Homo luden）、“旅游者”（Homo viator）、“游牧人”（Homo nomadus）的生活风格，尤其成为现代法国思想家们所向往的生活模式。

从此，日常生活和实际生活，成为历史和现实理论研究的真正基础。德

里达说过：“我是一位到处流浪的哲学家”（Je suis un philosophe errant）。德里达的话体现了古希腊早期以“无为”为乐的乐观主义哲学家们的生活理想。到处流浪的人之所以到处流浪，不是因为希望；恰恰相反，正是因为抱有希望，才不断地向前走。流浪的人是典型的“旅游人”（Homo viator），是开天辟地时期人类的最早原型，是最原始的人面对周遭世界而寻找出路，不断抱有惊奇性态度，并期望在冒险中重现新希望和有新发现的人。只要是在旅游中游荡，就意味着存有生活的希望。“目标”本身的具体性并不重要，因为目标越是具体，继续走下去的希望就越小和越有限。因此，真正的人宁愿在旅游中进行无始无终的游荡，寻求非具体的目标，以便达到永远寻求目标、永远抱有希望的目的。德国哲学家海德格尔深刻地以“林中路”（Holzwege）作为象征性的比喻，表示人的无目的的思考所处的理想境界。在本质上是自由的思考，本来无须任何预定的目标，也无须遵循固定的路线。唯其如此，自由的思考才有可能真正自由地展开，才有可能达到自由思考所追求的真理。林中路，就是没有方向和无目的的路。人的一生，就是在类似于“林中路”的人生道路上进行自由的探索。当代法国思想家们所期望的日常生活方式，就是这种在迷宫式的“林中路”中无止境地游荡、无固定居所、“无法无天”的生活。

## （二）批判传统本质论以提升日常生活的理论意义

研究人的思想、生活方式、社会现象和社会行动是脱离不开对日常生活的观察和分析的。但在西方传统的社会研究历史中，受到传统“本质论”的影响，从古希腊开始，由于只重视社会对象的本质问题和本质结构，社会科学研究人员和社会学家往往只看到被当做“本质”的社会制度和重大的社会活动。他们往往把大量的在日常生活中出现的琐碎的事情，看做是非本质的现象加以排斥。显然，这种忽视日常生活现象的社会研究传统，存在着其形成和发展的理论上和方法论上的根源。

在传统形而上学的本质论基础上，将日常生活和各种普通的社会现象当成异质性因素，成为附属于空洞的抽象概念的“垫脚物”，或者成为供总体性论证的螺丝钉或下脚料。日常生活和各种生活现象就这样终于被排斥和被吞噬，尤其被驱除出理论的视域之外。萨特早在他的《存在与虚无》中就已

经批判传统形而上学的本质论，强调存在和生活并无本质，凡是在本质论划定“必然”和“统一”的地方，实际上只是无秩序的偶然、机遇、怪诞和变幻不定的虚幻。但萨特无法彻底摆脱传统形而上学的约束，使他最终又诉诸“总体性”，也使他的存在主义未能将日常生活现象完全从本质论的控制下解脱出来。当代法国思想家们却发扬尼采的精神，比萨特走得更远，终于以日常生活和身体的第一感受作为思想的出发点。尼采宣布：日常生活是以身体的第一需要为目标的，是生命的最重要的动力来源和基地，必须让整个身体及其各个部位，都从理性和总体性的系统中解放出来。身体以及为之满足的日常生活，应该以它们的生物性、感性和肉体性作为第一优先，把道德、法制和各种统一性的标准，都退离生活领域之外。只有让身体和日常生活从长期约束它的理性中解脱出来，才能恢复它们的真正活力，使之真正成为带动整个思维活动和精神创造活动的原动力。

在社会研究中，最容易引起研究者注意的问题，不一定是社会的本质。恰恰相反，为人们常见的各种具体社会现象，反而会引起人们和研究者的注意，作为他们观察和研究的起点。但是，本质论的传统影响给予研究者一个错觉，以为凡是本质的东西一定是社会中占决定地位的强大力量或具有重大影响的组织制度。在这样的错觉的指引下，西方社会科学研究，除了个别的例外，几乎都把重心放在社会制度、社会结构和权力关系的研究中，或者集中地研究社会历史中发生重大影响的各种事件，而忽视对日常生活和生活世界的研究。

### （三）研究日常生活基本结构作为理论思想的基础

日常生活（*la vie quotidienne*；*everyday ordinary life*）是人在世界上和社会中生存的重要内容和基本结构。人在世界上和社会中生存总是在时间中度过。日常生活在人生在世的时间结构中，占据了大半的部分。从人生的基本时间结构中的日常生活所占据的地位来看，日常生活无疑具有重要的决定性意义。日常生活的重要意义对于所有的人都是普遍的。因此，在这里首先必须扭转以往传统社会学的片面观点，似乎日常生活只是同作为公共生活对立物的“私生活”（*la vie privée*；*private life*），或者把日常生活看做是同所谓高雅的政治文化生活相对立的庸俗生活活动，或者甚至把日常生活理解成同极

少数“伟人”的“伟大活动”相对立的低级生活活动。因此，从日常生活“人生在世”时间结构中的重要地位来看，所有的人，不管是平民还是皇帝；不管是俗民还是伟人，都有其自身的日常生活，而且这种日常生活的时间上占据了其一生的绝大部分。

日常生活的重要表现就是它的日复一日的重复性以及由此形成的日常生活的习惯性、惰性、无意识性和庸俗性。这些性质在日常生活的流程中又相互影响，进行恶性循环，导致日常生活的盲目性和社会学家对它的忽略性。

日常生活的日复一日的重复性，显示了日常生活的节奏性。节奏性可以产生固定的生活方式、生活模式和生活态度，也可以决定不同的人 and 群体的行为方式。节奏性也可以通过内在化而影响人的精神生活方式，影响着人的性情、爱好和各种情感，甚至影响着人的思维方式和思想模式。节奏性使得日常生活本身带有反思的性质。节奏性给予日常生活一种优越的地位，使它同人的别类生活方式相比，自然地成为了人生的基本成分。节奏性占据了人生时间结构中的绝大部分，只是采取了过于单调的形式和重复的特点。当然，单调性和重复性一方面掩盖了日常生活的重要性；另一方面，又使日常生活自然地和不知不觉地消耗了人生的大部分，并使日常生活成为思想活动的反思源泉。

日常生活是由每个人的每一个平常日子所组成的。平常日子的活动当然首先是满足人生的基本生存需求。在这一点上，不分阶级、地位和角色，人人都回避不了。满足人生的基本生存需求的日常生活活动，对于所有的人来说，几乎都是相类似的。例如，吃饭、睡觉和工作等，所有的人都是一样的。日常生活活动的上述普遍意义，进一步显示了日常生活研究的重要性。没有任何其他的社会文化生活方式能比日常生活更加重要和更加稳定；即使在残酷的战争和革命岁月，当其他活动都不得不停止的时候，唯独日常生活照常进行。所以，日常生活是最经得起各种社会事件考验的唯一最坚不可摧的活动。而且，往往是在满足人生基本需求的日常生活中，可以最直接地显示出各种不同的人生态度，显示出不同的人对于社会的不同观点。由于日常生活的自然性，使得日常生活中的表现更带有直接性、原始性和真实性（l'authenticité）。如同原始社会的原始文化更直接地表现人性一样，日常生活的表现也在某种意义上说，更直接地表现了不同的人生态度。

由于日常生活同人的生存的基本需求有密切的关联，日常生活领域也就

成了极其复杂而尖锐的社会斗争的一个重要场所，成为了显示社会结构基本特征的重要场域（champ）。

日常生活的节奏性，在很大程度上决定了日常生活的共时性结构。日常生活的共时性结构，使它成为了累积和凝结不同历史结构中不同因素的最有利场所。因此，日常生活也成为了检验和分析历史经验的最好基地。日常生活中的各种习惯（coutume），在这个意义上说，表现了历经长年累月累积和发展的文化传统和各种文化特征。所以，对日常生活的研究，也是深入揭示各民族、各社会文化结构的钥匙。

研究日常生活还意味着深入探讨日复一日的日常生活结构同历史剧变、同各种偶发事件的冲突，并由此深入研究人类社会中复杂而曲折的过程，深入研究社会复杂结构中的复杂的人类社会行动。日常生活并不是可以永远长期地脱离历史剧变和社会事件而存在，也不能完全置社会结构于不顾，而麻木地进行。因此，研究日常生活同社会制度、社会组织和各种社会行动的复杂交叉和互动，是有重要意义的。

日常生活尽管是带有直接性、单调性和节奏性，但是它同样也易于异化。日常生活的异化，可以表现为人们对日常生活的麻木不仁或盲目重复，或者也可以表现为对日常生活的过分沉溺和陶醉。日常生活的异化造成了对日常生活研究的障碍，为研究日常生活蒙上了一层纱幕。

由于当代社会结构的变化，一方面社会财富的剧增造成了日常生活的多样化及其内容的不断丰富；另一方面，社会自由的发展所造成的个人自律的增强，使日常生活的问题成为了重要的社会问题。当代社会学家越来越多的人注意到了日常生活问题。

对日常生活问题的研究的最重要表现，就是当代社会理论中“生活世界”、“民俗语言”、“生活风格”和“生活爱好”等新概念的普遍提出。

日常生活结构及其意义，随着社会的发展而不断发生变化。在不同的社会中，日常生活的结构及其意义有所不同。这就是说，社会的状况与日常生活的结构及其意义之间有互动的关系。日常生活的结构及其意义在很大的程度上决定于也表现了社会的基本结构。但是，反过来，日常生活的结构及其意义又在一定程度上影响着社会的结构本身。

法国当代社会学家列斐伏尔（Henri Lefebvre，1901—1991）从第二次世界大战后就十分重视日常生活的研究。他认为，近代社会的形成，特别是现代

性和后现代性结构的产生，为日常生活结构的剧烈转变及其多元化开辟了新的历史前景（Lefebvre, H. 1971）。近代社会的发展，推动了文化生活的复杂化及其在整个社会生活中的优先地位的产生。近代社会和现代性加速了日常生活的都市化过程，越来越多的平民集中到由现代文化控制的大都市中生活，使越来越多的人的日常生活在大都市结构中度过。近代社会的都市化，从根本上改变了人的日常生活方式及其意义。

日常生活世界占据普通人实际生活的绝大部分。为了控制和宰制社会大众，除了在理论上和思想上有意识地回避或贬低日常生活的意义以外，历代统治者还进一步设定一系列理性规则和社会道德制度，规定日常生活的基本原则和规范。思想成为高高在上的领域，驾驭着日常生活的一举一动。福柯在其著作《性史》中，以大量事实揭示历代统治者控制日常生活世界的一贯伎俩或计谋，他把这种伎俩或计谋称为“自身的技术”（*technique de soi*）。数不胜数的“自身的技术”如同约束着孙悟空的“紧箍咒”一样，日日夜夜无时无刻地监视和控制着老百姓的日常生活的一言一行和一举一动。而统治者为了使这种控制的“技术”正当化，竟美其名曰“自身的技术”；意思是说，这一切是为了建构有“教养”的“自身”，为了使每个人都在其日常生活行为中无时无刻地遵循着社会的规范和制度（Foucault, M. 1976; 1984a; 1984b）。所以，福柯等人反其道而行之，主张在日常生活领域中实现高度的自由，置一切“自身的技术”于不顾。他们认为，不应该使生活成为思想的“奴隶”，不应该把自己的自由生活的权力交给思想去掌握，而是相反，应该使生活摆脱思想的牢笼而任其所为，使生活领域成为生活本身的天地，使生活不再成为理性或道德的“婢女”。

如果说传统社会中的日常生活领域早已通过“自身的技术”所操纵和控制（*contrôle*），那么，在现代社会中，当代统治阶级更利用其社会优势及权力，一方面将绝大多数社会成员进一步吸引到日常生活领域之中，另一方面又凭借他们在政治、经济和文化方面的强大资源和能力，利用他们所控制的现代科学技术和整个社会的高效率的管理制度，把日常生活领域改造成有利于麻醉社会大众的场所，使社会大众在其中进一步受到他们在职业活动以外的“第二次剥削”，承受“第二次被宰制”。鲍德里亚和布尔迪厄等人将其理论研究活动的重点转向当代日常生活领域，深刻揭示了当代日常生活领域的整体结构的根本改变及其运作原则。他们还以大量的事实揭示当代日常生

活结构以及人们生活方式和生活风格的转变，说明当代日常生活场域中各种社会力量的新型竞争逻辑及其基本策略（Baudrillard, J. 1968, 1970, 1972, 1976, 1981, 1983, 1995; Bourdieu, P. 1979a, 1991）。当代法国思想家们以现代社会生活方式转变的事实，从理论上论证生活本身的尊严及其在本体论上的特殊意义。现代人应该在生活上思想，让思想像日常生活那样自由自在地进行，像日常生活那样排除一切约束或禁忌。思想本来应该是为生活本身服务的。

#### （四）日常生活的反思性

日常生活固然常因其反复性而表现为盲目性和异化，但又同时具有反思性。在多数情况下，人们总是在日常生活的行为中进行或多或少的“考量”或“估计”活动。所以日常生活行为往往是一种“反思性的实践”。

这种反思性的实践具有明显的无意识性。但是，日常生活的反思性，为人的行为提供源源不断的经验智慧的意义。换句话说，日常生活例行化所总结的经验，表面看来，都是人在生老病死过程中最普通的事情，但是，其中却隐含着人生在世所必需的各种智慧和经验。日常生活经验的珍贵性，就在于它以重复的形态浓缩着人生在世的本质结构，集中了生活中最稳定和最内在的方面，为人生在世累积最基本的生活本领和经验，也累积了应付各种复杂环境所必需的反应能力。日常生活的这种反思性，使人生过程中的任何时刻，当人面临各种复杂环境而需要作出决定性的反应时，它能为人的行为提供必要的启示和各种可能的解决方案和方法。在这个意义上说，日常生活的反思性使日常生活本身成为了人的社会行为和社会结构不断更新和不断重建的最大能源储备所和最丰富的土壤。

日常生活的反思性也决定了日常生活结构及其意义结构的象征性。这主要是指日常生活结构及其意义结构的不断复杂化和层次化，同时也是指其语言化和符号化。当代社会理论深入研究了日常生活经验同日常生活语言的相互关系，并同时研究两者之间在长期重复过程中的互动及其再生产的过程。耶稣会会士、先后在法国及美国著名大学担任历史学、人类学、哲学和社会学教授的米歇尔·德舍多（Michel-Jean-Emmanuel de la Barge de Certeau，

1925—1986) 在其著作《日常生活的发明：做事的艺术》(*L'invention du quotidien. I. Arts de faire*) 中，不但阐述了日常生活的丰富内容，而且也分析了它的反思性及语言性 (Certeau, M. de, 1980)。他认为，日常生活占据了人的生活时空的绝大部分，而且，也训练了人的生活的基本技能，培训人的思想和行为的模式，使人懂得如何面对生活、他人和世界。因此，日常生活为人们提供丰富的实践智慧，尤其是说话和待人处世的艺术。同他一样，当代法国思想家们在日常生活世界中发现了越来越多原来不为人知的真理，隐含着深刻的本体论和方法论意义。

理论研究一旦回到日常生活领域，人在日常生活中的各种感情、思想、行为及其细微表现，都成为了探讨的对象。正是在这些长期被忽略的地方，存在着人在世界上安身立命的道理。传统理论所推崇的“理性”、“真理”和“道德”等，其实都来自日常生活的实践，同时也同其中的其他各种因素严格地混杂在一起。传统理论把其他因素剔除掉，只夸大“理性”、“真理”和“道德”，不但违背事实，而且也使理性本身僵化和失去生命力，脱离开它的生产土壤。对于日常生活的肯定和重视，为当代理论思维及各种思想创造提供新的出发点。

当代法国思想家们重新探讨理性 (raison)，正如梅洛-庞蒂所说，他们看到了理性的更为广阔的内容及其复杂成分，同时也看到它同其他因素之间的互动关系，使理性重新在现实的关系网络中活跃起来。日常生活中的理性及其表现形态，是多种多样并变化无穷的。日常生活中的理性，实际上主要表现在人与人之间的复杂关系中，表现在人同自然、社会及整个世界的关系中。理性应该在其活生生的关系网络中加以考察。理性不只是概念，不是实体，也不是本质或看不见的“形式”，而是存在于现实的各种关系中，并在这些关系中呈现出千变万化的可能形态。于是，“合理性”概念就代替了“理性”，并包含了“理性”。

与此同时，理性以外的意志、情感、欲望以及各种在日常生活中的所出现的复杂而又带偶然性的因素，也成为当代法国思想家们研究的研究主题。决定人的基本因素的，并不是理性，而是日常生活中的生活风格、生活态度、生活情趣、生活方式。在所有这些理性与非理性相混合的因素和力量中，存在着人之为人的重要基础。因此，各种生活方式和生活风格，隐含着人之成为人的奥秘。当代法国思想家们为此集中探讨了与各种生活风格、生活方式

密切相关的意志、感情、欲望及爱好等方面，并把这些因素提升到本体论的高度。

## 第七节 揭开语言及其论述的奥秘

为了揭示人的奥秘，当代法国思想家特别强调人在其社会生活中的语言性，特别凸显语言在社会生活中的中心地位，从而把人的社会性归结为人的语言性，并通过语言这个“魔术杖”，将人引导到一切可能的领域。简单地说，萨特之后的法国思想家们，在探讨人的问题时，一方面以精神和肉体，特别是以精神中的欲望、无意识、情感和意志为中心，取代以往的单纯以思想意识为中心；另一方面以语言为主轴，特别是通过语言（langage）在其实际应用中的魔术般的变化及其社会效应，对人的传统概念进行“解构”，为人的社会生活和创造活动，开创一个比现实世界更广阔、更自由的可能性领域。对于当代法国思想家们来说，决定着人的未来命运的，与其说是思想意识，不如说是语言。人是通过语言同其自身及其世界打交道的一种特殊生命体。正是语言，使人能够进行思想活动，并给予人无限的自由，使人有可能通过语言的应用，通过它的无限可能变形的符号与象征，想象新的文化景象，建构适合于自己生活、满足本身需要的社会制度及各种规范，调整人与人的相互关系，并通过人际关系的更新，改造和利用自然界，开创一个又一个新世界。没有语言，不但人不能思想，甚至无法生存于其世界之中。但是，也正是语言本身，大大地约束了人的自由，缩小了人的生活空间，并限制了人的精神创造活动。传统思想及其维护者往往通过语言及其论述形式的运作，无止境地控制着社会文化的各种创作活动，驾驭着整个社会文化制度的建构、运作和更新过程。

因此，语言具有令人惊讶的两面性：它把人从自然中解放出来，又把入带进人为的文化牢笼。人没有语言不行；但有了语言，人却又减少和失去更多的自由。语言到底是什么？语言的什么因素，会导致人在其社会生活和创造活动中面临矛盾和吊诡？为什么历代统治阶级和各种社会力量，总是千方百计地控制着语言论述的生产与再生产过程？……从此以后，语言成为了探索人及其世界奥秘的钥匙。

## （一）法国当代语言学转折的特点

### 1. 发生语言学转折的具体历史时空

在20世纪五六十年代，法国思想争论已经进入关键时刻：这是从传统阴影下走出、迎向崭新的全面创造时期的转折点。在这个关键时期，表面看来，似乎只是代表最新思潮的结构主义同萨特存在主义之间的理论争执，典型地表现了新的思想潮流同多多少少仍然带有传统色彩的思想之间的一次决战；但实际上，在这场争论中，或在它的背后，还包含着更为复杂和更为久远的理论争论的因素。结构主义之所以可以作为新的思潮的典型代表，是因为结构主义者关于思想与语言的基本结构的观点，强调了两者的超历史时空性、超主体性及其极端稳定性。这是向传统的主体中心主义和传统历史主义的严重挑战。更确切地说，在结构主义看来，思想和语言的基本结构，是脱离主体性而存在和运作的；思想与语言的基本结构同主体无关，也同历史的时空变化无关。人们由此看到了“主体”对思想和语言的固定模式所产生的有限意义，因而也发现萨特等人将主体的同一性绝对化以及将主体本身绝对化的“意识哲学”基本原则的有限性。这一切，使法国当代思想家们决心跳出萨特等人的存在主义所强调的“个人主体性”的思考模式，在思想与语言的稳定结构中深入探索符号象征的一系列性质。由此也可以看出：人们对于语言和思想结构的新认识，彻底地动摇了传统的“主体第一优先”的原则。

从另一方面来讲，在语言结构方面的新结论，如果单纯从它同法国思想发展脉络的直接关系来看，它确实是战后萨特存在主义对于主体性问题进行深入探究的一个结果，同时，它又是与萨特的存在主义意识哲学原则进行激烈争论的结构主义的重要研究成果。换句话说，如果没有萨特等人对于个人主体性的广泛而深入的研究，在他们之后就不会对于个人主体性论题的限定性及片面性有比较深刻的认识。因此，正是萨特的穷尽思索精神及其伟大成果，奠定了其后各学派思想家们对于新论题的探索；同样，如果没有列维-斯特劳斯等人的结构主义对于语言和神话思维结构的独特研究，人们也不会扩大对于语言和思想结构的理论视野。

法国结构主义的兴起，虽然对于推动当代法国思想家们的语言探索活动来说，具有重要的决定性意义，但它毕竟不过是这一时期人们转向语言研究

的整个学术活动的一个部分。不论在法国，还是在整个西方学术界，对于语言的集中探索，都是经历了极其长久和极其曲折的历史过程，也隐含着极其复杂的理论脉络。所以，要正确了解法国当代语言学转折的意义，必须紧密联系法国本国学术和理论脉络以及从整个西方关于语言的争论背景两方面的因素。

## 2. 现代派和后现代派文学艺术创作经验的启发

法国当代理论界和思想界的语言学转折，作为西方整个学术界语言学转折的一部分，具有明显的两方面的特点：一方面，它具有特殊的历史渊源；另一方面它采取了特殊的具体表现形式，并在探讨内容上，也具有别的国家所没有的特色。

就历史渊源来说，当代法国对于语言的集中研究，主要受到文学艺术领域和人文社会科学界关于语言问题的争论的影响。如果没有来自法国现代文学艺术界的创作思潮及创作经验的启发，没有法国当代人文社会科学界长期经历的理论争论，就不会有当代法国的语言学转折。对于语言的探索，本来不能单纯在语言学狭隘范围内进行，它并不只是同探讨思想表达方式和手段的问题有关，也不只是同思想创造活动及文化创作有关，而且，也是深入揭示社会文化现象的学术研究活动的需要，同时，也是人文社会科学理论及方法论变革所不可避免要遇到的问题。所以，对于语言的深入探讨，从一开始，始终都是跨学科性的、带有战略性意义的重大事件。从另一方面来讲，语言系统中的各种矛盾，也只有具体的语言运用实践中，才能明显地呈现出来。所以，文学创作活动，作为直接使用语言的特殊活动，面临着许多同语言性质相关的深刻问题。毫不奇怪，法国现代派作家能够最先和最敏锐地发现语言本身的内在矛盾。

法国的文学艺术界早从 19 世纪 30 年代开始，由于现代主义思潮的兴起以及它同古典主义（classicisme）的争论，就已经提出了语言表达方式同创作思想的相互矛盾的问题。现代派作家，以波德莱尔为首，深感旧有的文学语言形式及其使用规则对于创作的约束。因此，从波德莱尔开始，一系列法国作家就在自己的创作中，不断试图突破旧有语言的约束，并试图以新的语言和符号表达方式，甚至以“非语言”或“超语言”的符号形式，为自己的创作自由开辟道路。对于完满形式美的固执追求，又孕育着对“绝对”

(L'absolu) 的更深反思。波德莱尔并不满足于同时代帕尔纳斯流派的纯形式创作口号，他赋予艺术比寻求“纯美”更高、更神秘的使命，决意让艺术超越平俗时空框架而导向语言和道德王国之外的“不可知”意境。他的《恶之花》(*Les fleurs du mal*, 1857)，将形象同象征巧妙地结合起来，在艺术上独树一帜，向传统思想和美学观点挑战，大胆地突破传统诗歌语言形式，不再拘泥于语言规则，标志着现代诗歌从象征主义(le symbolisme)向超现实主义(Le surréalisme)的过渡，成为了现代主义文学的先导，也成为现代派文学艺术向语言极限挑战的信号。在他之后，才气横溢的马拉美(Stéphane Mallarmé, 1842—1898)，从其处女作《蔚蓝色》(*L'Azur*, 1864)开始，就以惊人的独特风格，注重语言的节奏及其音乐效果，被称为“无声的音乐”；作为波德莱尔的追随者和艾伦·坡(Edgar Allen Poe, 1809—1849)的仰慕者，马拉美提出了“不为事物本身、只为事物的影响而创作”的象征主义和印象主义的响亮口号，使他的诗歌《窗户》(*Les fenêtres*, 1865)和《海风》(*Brise marine*, 1865)等，冲破了语言藩篱的约束，成为诗人对于“死亡”和“虚无”的永恒肃穆宁静的无言讴歌。马拉美承认：在创作中，他所创造的，是一种“完全不同于一般语言的总体的和新型的，并类似于诅咒式的语词”(un mot total, neuf, étranger à la langue et comme incantatoire)。

在波德莱尔的影响下，象征主义者魏尔兰(Paul Verlaine, 1844—1896)所感兴趣的，不是井然有序的合理性和均衡，而是“寻求不和谐”(la recherche de la dissonance)；因为正是在“不和谐”中，深藏着无穷无尽的“可能性”，也就是萌生各种转机的深不可测的神秘“黑洞”(le trou noir)。他以其浑厚深沉的《农神体诗》(*Poèmes saturniens*, 1866)表现出“后波德莱尔时代”充满忧郁伤感的象征主义和印象主义(l'impressionisme)时代的到来；他以《无言的抒情曲》(*Romances sans paroles*, 1874)衬托出由音乐节奏和飘浮不定的“印象流”(flux des impressions)所构成的千变万化的人生幻梦境界。在他看来，作为创作基础的意识流是无法由规则的语言系统表达出来的。因此，突破、超越和破坏语言，已经成为自由创作的必要条件。不用语言或废除语言，能否继续创作？现代派的意见显然是肯定的。对于他们来说，突破和废除语言，不但不妨碍创作，反而更有利于自由创作的展开。其实，现代法国文学艺术界对语言的反叛，实际上已经在整个文学艺术界产生深远影响。同现代派一起，其他文学家和艺术家，也纷纷批判和颠覆

传统语言的规则。在这方面所取得的成果，深深地影响着人文社会科学界的理论变革。

在 20 世纪，法国文学界和艺术界继续对语言进行解剖和颠覆。从 20 世纪初的达达主义 (dadaïsme) 到二三十年代的超现实主义 (sur-réalisme)，都无例外地在语言方面向传统挑战。超现实主义诗人科克托 (Jean Cocteau, 1889—1963) 曾经扬言，他是靠他的手，而不是依据思想和语言的逻辑来创作的。他在创作时，他的手带领他的笔写出了他连想都没有想过的诗句。20 世纪五六十年代的“残酷戏剧” (Théâtre de la cruauté) 和“荒谬戏剧” (Théâtre de l'absurde) 的代表人物，特别是尤内斯库 (Eugène Ionesco, 1912—1994)、贝克特 (Samuel Beckett, 1906—1989)、阿达莫夫 (Arthur Adamov, 1908—1970)、热内 (Jean Genet, 1910—1986)、加缪 (Albert Camus, 1913—1960) 和阿尔托 (Antonin Artaud, 1896—1948) 等人，在德里达正式提出“解构”概念以前，就已经在文学、艺术和文化领域中，在他们的戏剧、小说和诗歌创作中，进行了颠覆传统文学艺术的实际活动，并以“残酷”和“荒谬”概念为中心，对传统理性主义，特别是传统的语言论述，进行了猛烈的批判，开创了后现代文学艺术创作高潮的序曲。正是在这些文学家和艺术家的影响下，德里达在《书写与延异》以及在他的《使画面疯狂：论安东尼·阿尔托的绘画和图像》中，对传统艺术和语言进行彻底否定的批判 (Derrida, J. 1967a; 1986a)。在德里达看来，经过传统形而上学、逻辑和语言的限定和表达的艺术，已经不是原原本本以自然面目而呈现的艺术活动本身。德里达认为，在传统形而上学基础上，经逻辑的理性加工和清理，由传统语言的途径和形式所表达和表现的一切艺术，都是“神学性的” (théologique) (Derrida, J. 1967a: 35)。他所说的艺术“神学性”，指的是艺术由于形而上学、逻辑中心主义和语音中心主义的介入而神秘化，成为在艺术活动和作品中不在场的社会文化宰制者用以表达其理念和获取其利益的工具。就艺术的本来意义来说，艺术活动及其产品都是同形而上学、逻辑和语言毫不相干的。真正的原本意义的艺术，是人的思想情感及其各种身体表现的艺术性表演，是人的思想情感和肉体表演的赤裸裸呈现。艺术一旦被形而上学、逻辑和语言所介入和控制，在形而上学、逻辑和语言运作过程中所关联的一切因素，都默默地和不自觉地潜入艺术中，破坏艺术内部各内在构成部分之间的自然协调比例结构，同时也使艺术成为语言中一切不在场的

力量的附属品。同时，艺术同艺术创作中紧密地与自然、与生活相关联的各种因素，也因形而上学和语言的介入而被排斥或被扭曲。这样一来，不但艺术中原本内在于艺术创作活动的自然生命被扼杀，同时，艺术创作中原本同人的整个生命活动相关联的因素也被改造和修正。所以，经过形而上学、逻辑和语言的改造的传统艺术，本来就已经不是艺术本身。正如德里达所说：“西方戏剧的剧场——这也是它的本质力量——所做的一切努力，到头来只是为了消除舞台”（Derrida, J. 1967a: 347）。换句话说，传统艺术在传统文化中的附属地位，特别是传统艺术长期被传统语言所控制的历史，已经“前结构地”决定了传统艺术必然采取语言表达和语言呈现的基本形式；而传统艺术中所表现出来的那些各种各样具有艺术特色和风格的所谓“艺术形式”，只不过成为艺术的语言表达形式的附属品。换句话说，传统艺术中的表达形式总是居于优先和决定性地位，具有方向性的指导意义；而艺术所表达的那些艺术形式，反而居于次要地位，处处被艺术的语言表达形式所操纵，并在很大程度上决定其实际意义。所以，在传统艺术的表达和呈现中，出现在读者和观众面前的艺术，只是以逻辑和语言形式所表达的那个隐藏于其背后的原本艺术形式的“替身”，只不过这种“替身”被传统文化和传统形而上学冒牌地称为“艺术”。阿尔托在1938年所写的《戏剧及其副本》（*Le théâtre et son double*）一书中，曾经提出过“残酷戏剧”（le théâtre de la-cruauté）的概念。他的残酷戏剧概念，实际上就是试图将传统语言从艺术领域中驱除出去。阿尔托认为，戏剧应该通过舞台表演将人的自然生活赤裸裸地呈现出来，不需要经过“文本”或“台词”的表达或对话，而是要让演员的肉体表演自然地表达戏剧本身所要呈现的东西。阿尔托反对文本的语言、演员的对话话语以及在舞台之外的各种语言文字对于表演的干预。他认为，被剧作家的文本语言文字和思想所窃据和占领的舞台，由那些“听话的”演员和导演说出来的话所控制的剧情和舞台表演，都是非真正的舞台，都远离了真正的舞台的本来面目。正是由于西方传统形而上学和语音中心主义的统治，那些真正的舞台“替身”反而流行于戏剧表演中，它们的一再重复，使“替身”反而成为具有正当化地位的戏剧舞台。其实，任何一个具有自由创造精神作家和艺术家，都会在其艺术创作实践中感受到传统形而上学和语言的约束，都会感受到它们对于真正的艺术的排斥。因此，同阿尔托同时代的法国剧作家和导演查理·迪兰（Charles Dullin, 1885—1949）也主张戏

剧不能单纯搬用剧本，极力抵制剧本原作者（l'auteur）文本对于舞台表演的干预。而对传统语言干预的反抗，同时也在文学界和戏剧以外的其他领域积极展开。在文学和艺术领域中，这股反语言的创作活动，实际上就是对传统艺术定义的否定，也是后现代“反艺术”（anti-art）对艺术反定义的表现。

文学作品本来是要靠文学的语言来构成。不存在没有语言的文学作品。所以，长期以来，文学是艺术中最受传统语言约束和干预的领域，也是传统语言高于艺术的最典型的场所。法国当代文学家和艺术家所思考的问题，正好是向传统文学和传统文学中的语言优先主义挑战，试图使文学和艺术的革命，导致一种反语言、反文学和反艺术的结果，彻底挣脱传统语言对于文学和艺术创造的约束，以“反文学”和“反艺术”的途径，来从事真正的文学和艺术的创作活动，使文学和艺术的创作活动获得新的生命。

显然，在当代法国文学家和艺术家看来，要达到文学艺术的高度自由，首先就是要在创作中不断破坏传统语言的基本原则，使任何一个创作程序都变成非语言、反语言和超语言的探索过程，使作品中隐藏的艺术生命，在超脱语言的升华中成为文学作品的灵魂（l'âme）。这样一来，文学艺术创作，就变成“在使用语言中不断破坏和超越语言”的过程。贝克特和热内作为反文学的先锋，写出了一系列用语言反语言和超语言的作品。

通过当代法国文学家和艺术家在其创作中的反语言的实验，生动地显示了语言的两面性：它既是精确的，又是模糊的；它既是一义性，又是歧义性；既是创作的必要手段，又是约束创作的表达形式。文学家和艺术家越是追求更多的自由，越感受到语言的限制作用。

福柯在谈到他的思想变化过程时，特别提到文学家布朗索对他的决定性影响。布朗索不论在批判语言方面，还是在发扬尼采思想精神方面，都激发着福柯朝着“解构”语言和批判论述的方向进行理论变革。

同样，罗兰·巴特对于语言和符号的解构活动，就是从对于文学艺术作品的语言符号分析和解构开始的。他通过对于文学艺术作品的语言符号结构的分析，逐渐看到了语言符号的特殊性质及其解构的可能性。

### 3. 从多学科及多景观的语言研究中吸取养料

当结构主义与存在主义发生激烈辩论的时候，也就是整个西方人文社会

科学界发生“语言学转折”的时期。从50年代到60年代，法国思想界对于语言的研究产生浓厚的兴趣。各种各样与结构主义相类似，并同结构主义有密切关系的思潮和理论，包括符号论、诠释学和新的精神分析学以及文学、艺术和文艺评论界，都热衷于探讨语言及各种符号的功能、运用逻辑，并试图以新的语言和符号理论，重新探讨人文社会科学及文学艺术的问题。

在法国学术界所发生的上述现象和倾向，是同整个西方人文社会科学界中所经历的“语言学转折”的重大历史事件相平行的；而且，在某种意义上说，它们也是相互补充和相互影响的。但是，正如我们一再强调的，法国的“语言学转折”尽管是整个西方人文社会科学界的“语言学转折”的一部分，但它又具有自身特殊的内容及特征。

由英国经验主义的当代分析哲学所开创的当代语言哲学以及由维也纳学派（Cercle de Vienne；The Vienna Circle）所发扬的逻辑实证主义（positivisme logique）语言哲学，在法国的影响是很有限的；它们在法国，并没有像西欧其他国家那样，得到广泛的响应。倒是与精神分析学、现象学、诠释学与结构主义密切相关的语言研究取向，以及在社会学、语言学、心理学、人类学和科学哲学等多学科领域所进行的语言研究过程及其理论成果，在法国有更广泛的影响，并同19世纪以来法国本身的传统语言研究相结合，形成了法国当代语言哲学及语言研究的特征。

当代法国语言学虽然也在某种意义上同西方其他国家的语言学有一定关系，但毕竟呈现出它的独特性质。当代法国语言学从索绪尔的结构主义语言学之后，按照它自身的理论脉络向前发展。最显著的是安东尼·梅耶（Antoine Meillet，1866—1936）和本维尼斯特（Emile Benveniste，1902—1976）的巴黎学派语言学、格雷马斯（Julien Algeirdas Greimas，1917—1992）的结构主义符号论以及克里斯蒂娃（Julia Kristeva，1941—）的文本间符号论。安东尼·梅耶的语言学研究明确地指出了语言结构同一性及其在不同语系中的变形规律，同时他还强调对活生生的口语进行研究的重要性。他的学生本维尼斯特超越语言学的范围，试图在语言研究中，综合生物学和文化、主体性和社会性、信号和对象、象征与思想以及多种语言间的相互关系。更重要的是，本维尼斯特特别重视语言同人的思想、行动和社会生活以及社会环境的复杂关系，并在他的晚期著作中，集中研究了“话语”和“论说”（le

discours), 突破了索绪尔的结构主义语言学的范围, 强调了“语言”同“话语”的区别。他天才地发现: 人的主体性是同他的语言使用紧密相关的。这就表明: 本维尼斯特已经明确地提出了“论述”的特别意义。本维尼斯特的语言论述理论对当代法国思想家们产生了深远的影响。利科在谈到本维尼斯特的论述理论时说, 本维尼斯特的论述理论使思想家们更明确地意识到主体性及其带时间性的经验对于语言运用的依赖关系 (Ricoeur, P. 1986: 13)。对当代法国思想家们的语言符号理论发生更大影响的, 是格雷马斯的“结构语义学”(sémantique structurale)。他综合了法国现代语义学和语言学的研究成果, 从1958年起就创立了他的结构语义学的雏形。他的具有决定性意义的语言学理论著作, 是在1966年发表的《结构语义学》。这本具有历史意义的语言符号理论著作, 不同于英国经验主义分析哲学传统的语言研究, 从实践、理论和认识论三大面向创建语言符号论的架构, 为此后法国思想家们从事超语言的符号论研究提供广阔的理论前提。如果说在英国分析哲学中, 对于语言的分析是以理想的“科学语言”, 以人为的“标准化”的符号系列为中心, 试图建构最具有规则性的符号变化系统, 那么, 在格雷马斯的新的语言符号论中, 理论并不同实践相对立, 而是在坚实的认识论基础上紧密地相互关联与相互补充。而且, 格雷马斯的结构语义学也不同于维也纳学派的语义学分析, 将语义分析同符号的变化以及社会文化环境的状况紧密结合起来。这就为当代法国思想家们从语言的运用层面研究语言与思想、行动的关系奠定了基础, 也为此后打破传统语言学界限, 而更广泛地从符号论角度探索语言开创了良好的先例。受到格雷马斯的直接影响, 文学评论家菲利普·索耶 (Philippe Sollers, 1936—2012) 和克里斯蒂娃等人, 进一步在创立新的语言符号论方面做出了重大贡献。作为杰出的文学家, 索耶将文学创作及其文字表达风格同语言学、精神分析学、诠释学的分析结合起来, 把文字和书写 (écriture) 看成为写作活动的唯一对象。在索耶之后, 克里斯蒂娃进一步将语言符号的分析以及书写的逻辑同拉康的新的结构主义精神分析学结合在一起, 使“语义素分析学”(la Sémanalyse) 作为一门新的学科终于形成。克里斯蒂娃认为, 新的语义素分析学是为了研究“与意义逻辑有根本区别的文本逻辑学 (logique textuelle)”。文本的逻辑根本不同于古典的亚里士多德 (Aristotle, 384 B. C. —322 B. C.) 逻辑学, 而文本不过是具有“能指”功能的一系列符号的具体实践罢了。克里斯蒂娃由此强调“文本

间”相互穿插和相互呼应的运作逻辑，使语言语义符号的研究更具体地同“主体间性”的社会文化背景联系在一起。她所创立的“文本间性”（*intertextualité*）概念及理论是当代法国语言符号研究的重要成果。由于格雷马斯及索耶和克里斯蒂娃等人的研究，法国当代语言研究显然走出了它自己的独特道路。

由此可见，当代法国语言学研究的历程，明显地呈现出三个阶段性的历史特点：第一阶段是以语言学观点探讨符号、信号和象征；这是法国语言学研究的古典时期。第二阶段是从语言学转向符号论语言学；索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857—1913）开创了这一新时代。他的后继者列维-斯特劳斯将这一研究取向推进到更高阶段，在他的神话研究中体现出来。而拉康也通过精神分析学和精神治疗学的实践途径及理论研究，创立了“后弗洛伊德主义”的语言符号论，从语言符号的变化观点，深入探讨人的精神心理特质的语言结构基础。第三阶段是从符号论语言学转向新符号论。符号论成为了比语言学更广泛得多的新学科，从多学科的角度，专门探讨语言及语言以外的各种符号、象征和信号等的运作原则，并将这些不同类型的符号放在它的实践脉络和生活实践历程中，结合它们在运用中所遇到的综合性问题，以多学科的取向和景观，对语言及语言同整个社会及文化的相互关系进行更深入的研究，以便探索出语言同思想、文化产品以及社会行动之间的内在关系，并通过语言这个渠道，深入破解和解构西方传统思想和理论的深层结构及其运作原则。

法国语言学研究始终都不仅限于语言学本学科的狭隘范围内。在人类学、宗教学、精神分析学和神话学等研究中，语言问题始终都是占据非常重要的地位。社会学家和人类学家埃德加·莫林（Edgar Morin, 1921—），在他的三卷本的《论方法》（*La méthode*）中，明确提出“不确定性”的重要概念，并把整个世界当成一个不确定的混沌系统（*un système incertain du chaos*）。他还以语言符号及沟通过程中的符号变化，说明世界、社会以及人的生活世界的语言符号基础（Morin, E. 1977—1992）。专门研究宗教史的迪梅齐（Georges Dumézil, 1898—1986）就是以各个民族语言系统的比较研究为基础，探讨宗教观念基本结构在不同发展阶段的表现。他认为，宗教的发展同各民族的语言有密切关系。因此，如果不研究语言，就无法了解宗教现象及其发展史。由于他在宗教史方面的杰出成就，他甚至成为了列维-斯特

劳斯结构主义神话研究的先驱。更值得指出的，是后弗洛伊德精神分析学家拉康对于语言的研究。他在探索主体结构时发现：不是主体决定着语言的运用，而是语言通过他者的关系网络控制着主体的形成及其功能的运作；正是通过语言而使主体陷入“异化”的王国，使人的主体性成为语言符号游戏的奴隶和崇拜者。主体从此对语言论述及其运作毕恭毕敬，任其宰割和支配，不得不陷入受语言论述规范化的泥潭之中而失去思想和行为的自由。

当代法国思想家语言学研究还特别受到诠释学的启示。海德格尔和伽达默尔（Hans Georg Gadamer, 1900—2002）的哲学诠释学尤其成为当代法国语言研究的重要理论出发点。

值得注意的是，罗兰·巴特在这一时期对语言符号的研究，取得了显著的成果。他结合了结构主义的语言观，从文学艺术评论出发，结合整个人文社会科学在这方面的研究成果，创立了新的符号论，远远超出了结构主义语言学的范围，使语言符号的研究、解构、分析和运用，都全面地得到了更新。因此，罗兰·巴特的语言符号新理论典型地和集中地表现了当代法国语言理论的特征。

正如我们在论述日常生活问题的时候所说，当代法国思想家们在探索日常生活领域的结构及其反思性的过程中，早已注意到日常生活场域中的特殊语言结构，并对它进行了深入的研究，同时还将日常生活中的语言运用与各种论述的运用策略结合起来加以观察。列斐伏尔和米歇尔·德舍多在这方面的研究著作，为当代法国语言研究的进一步发展奠定了坚实的基础（Lefebvre, H. 1971; De Certeau, M. de 1980）。

与此同时，阿尔图塞结合原有马克思理论中的基本原则，试图以结构主义重建马克思的社会理论，也对于当代法国语言研究做出了贡献。同样，德里达从60年代起，通过对于胡塞尔现象学语言观的批判，进一步探索了西方语音中心主义和逻辑中心主义的历史根源，并创立了解构主义理论和方法。福柯则在其对于精神治疗学历史和知识考古学的研究中，以“论述”问题为核心，深入揭示知识、道德和权力三大方面借用语言论述宰制整个社会的奥秘。与此同时，布尔迪厄、鲍德里亚等人，进一步在社会学、语言学、人类学和心理学等领域，深入探讨语言论述的社会功用及其策略原则，对整个西方社会学及社会科学研究发生决定性的影响。

## （二）拔除西方语音中心主义的根源

### 1. 追索并颠覆语音中心主义的重要性

德里达等人对于西方传统理论和基本原则的颠覆和批判，其显著的特征，就是试图从根本上探索其历史渊源，并从哲学和人文社会科学整体的观点，全面探讨西方思想传统同语音中心主义和逻辑中心主义的关系。正是在追根溯源的过程中，德里达等人明确地把批判传统文化和传统思想的重点，集中到对于西方语音中心主义和逻辑中心主义的批判之上。

德里达认为，作为西方传统思想主干的各种重要概念及其论述，都是以西方语言本身的结构特征及其运用逻辑为基础。作为西方文明摇篮的古希腊文化，其建构过程，始终围绕着语言运用的逻辑架构，奠定了人的思想、行为及社会生活的模式。在德里达之前，海德格尔在其《存在与时间》一书中，为了批判传统本体论和形而上学，曾经探索过语言与其社会运用逻辑的相互关系。正因为这样，德里达等人对于语音中心主义和逻辑中心主义的批判，是海德格尔等人的前期批判工作的继续和延伸。

在西方的传统中，语言是各种“话语”和论述（le discours）的基础。语言离开了人的实际生活，离开了社会和文化，就是一堆死的毫无意义的符号。所以，语言作为语言，当它在人的社会生活中发挥它的威力和功能的时候，它已经不是原来的那些死板的符号堆积，而是具有其本身运作逻辑的“话语”、“论说”或“论述”。正是这些各种各样的“话语”和“论述”，建构了各种各样的社会文化制度及各种社会规范、规则和法制，使整个社会能够在一定的秩序中维持下来。所以，在社会实际生活中发挥语言作用的那种语言，就是在实际运作中的话语及论述。要真正揭示语言的奥秘，要揭示语言同社会生活的紧密关系，必须从实际运用中的话语出发。

### 2. 批判传统话语首先必须颠覆话语中的“逻辑”

古希腊人认为，话语之成为话语，是因为它包含了话语的逻辑。贯穿于话语中的逻辑成为了话语的灵魂。正因为这样，古希腊人才把话语同逻辑等同起来，并直接将“话语”说成为“逻格斯”（logos）。因此，即使人说了话，如果不按照说话的逻辑进行，就不成为话语；充其量那也不过是一连串

的声音的堆积罢了。也就是说，话语之成为话语，并不在于人说了话，而在于说话的人在说话时遵守了一定的说话逻辑。没有逻辑的话语，并不是话语，而是如同任何一个动物所发出的声音，也如同自然界任何物体运动时所发出的声音那样，毫无规则，更毫无意义，只是一连串的音素的连接。由此，西方人把话语的逻辑优先地摆在比话语本身更高的地位之上，认为话语中的逻辑，才是人的语言之所以高于动物声音的关键因素，也是文明人之所以高于“野蛮人”的主要原因。

在德里达的批判胡塞尔现象学的著作中，他明确地从西方语言的历史根源进行揭露（Derrida, J. 1967b）。德里达认为，西方文化从一开始就强调逻辑同语言正确使用的一致性。在古希腊时期，当苏格拉底（Socrates, 470 B. C. — 399 B. C.）和柏拉图（Plato, 427 B. C. — 347 B. C.）建构认识论和逻辑学的时候，就确立了主观思想认识过程、客观对象真理结构和语言表达逻辑结构的同一性的基本原则。这就是说，主客体同一性（*identité entre le sujet et l'objet*; *identity of subject and object*），不但要表现在语言论述中所用语词及有关语句的意义同被表达对象的本质的同一性，而且也要通过语言使用的这种同一性逻辑原则，实现主客体统一的真理结构的普遍化和客观化的目的。因此，语言使用的正确性，不但关系到正确遵守语言本身的规范化原则，也关系到正确思维能否运作并持续深入进行下去的问题，而且还关系到作为认识主体、道德主体和行为主体的人，能否确立无疑并持续维持其人格，关系到能否正确地认识和表达客观对象的真理性问题，而且也是作为主体的人，能否在社会中相互交流经验并建构和协调主体间的相互关系的关键。

到了近代哲学阶段，笛卡儿更是进一步将主体意识的同一性同知识中的语言论述逻辑性紧密结合在一起。人的主体性成为了语言论述的逻辑建构问题，成为了语言论述的社会文化创作机制及其实际运作的问题。从此，成为了论述的语言，已经不是单纯的说话手段和表达工具，也不是外在的无生命的语音和文字外壳，而是隐含着知识内容和实际权力的实物本身，是有比重、密度和组织形式的现实存在，是贯穿着权力运作的社会文化手段和统治的工具，它又是在社会文化脉络中能够自我生产和自我膨胀的一股社会文化力量，成为了一个具有自律的封闭性符号差异系统。语言论述也因此成为横行于社会文化场域中的网状多触角的怪物，反过来控制着说话的人和生产劳动的人。在苏共统治的 20 世纪 50 年代期间，曾经有一位叫马尔的苏联语言

学家，说出了“令人惊讶”的一条真理：语言是生产财富的神秘东西。垄断着理论宰制权的斯大林（Iossif Vissarionovitch Djougachvili Stalin, 1879—1953）立即写了一部批判马尔的著作《马克思主义与语言学问题》，讽刺马尔的“资产阶级观点”。斯大林忘记了一个最普通的事实：他作为一位独裁者之所以能够对马尔的语言观进行封杀，对马尔的“论述”给予死刑的判决，恰恰就是因为他握有统治权。斯大林的论述所蕴藏的强大物质力量，使马尔等语言学家及其他理论家的任何论述都无法招架。事实证明了马尔的语言观的正确性。

### 3. 语音中心主义是传统形而上学的基础

柏拉图作为西方逻辑中心主义（logocentrisme）和语音中心主义（phono-centrisme）的创始人，在他的《美诺篇》（*Menoxenus*）等对话录中，不但提出了西方哲学史上第一个最有系统的“相论”或“理念论”（Theory of Ideas），而且也具体地论述了逻辑中心主义和语音中心主义的重要性。德里达把批判的矛头直指柏拉图的哲学理论的核心概念。

在柏拉图以前，智者派（sophistes）思想家高尔吉亚（Gorgias de Leontium, 485 B. C. —380 B. C.）就已经发现了客观存在的对象、认识客观对象和主体正确遵守话语逻辑之间的关系的一致性、重要性和矛盾性。他曾经提出了一个著名的命题：“第一，无物存在；第二，如果有某物存在，人也无法认识它；第三，即便可以认识它，也无法把它告诉别人”。高尔吉亚论证道：如果有某物，它或者是存在者，或者是非存在者，或者同时既是存在者又是非存在者。但是，存在者和非存在者都不存在。因为如果非存在者存在，存在者也存在，那么，在“存在”这点上，非存在者和存在者就成为同一个东西；这是矛盾的，不能成立的。而这样一来，两者都不存在。另一方面，既然非存在等于不存在，而且存在者和非存在者又是同一个东西，所以，存在者并不存在。然而，既然存在者和非存在者是一样的，那它们就不能成为这一个和那一个；因为如果它们分别成为这一个和那一个，那就不是一样了。但如果它们是一样的，它们就不是两个。由此可知，无物存在。这就是说，如果存在者并不是非存在者，也不是存在者和非存在者，而我们又无法在这以外设想任何别的东西，所以，结论就是“无物存在”。进一步说，如果我们所想的并不因为我们想它而存在，我们就想不到“存在”。因此，即

便有某物存在，这个某物也是不可想到的，是思想所无法想到的，是不可认识的。最后，我们告诉别人时所使用的信号是语言，而语言并不是某种给予的和存在的东西。所以，我们对别人所说的，并不是存在的东西，而只是语言，只是某种异于给予的东西的东西。

显然，高尔吉亚以非常简练的语言和论述，表达了他对人的存在和世界的存在，对人的思想能力和认知能力，对人所使用的语言的严重挑战。这一挑战不是无中生有。他不但因人成为人所要面对的极其复杂而矛盾的问题，而且也深刻地表现出人生在世本身永远回避不了而又必须正确解决的最基本问题：人本身、人所面对和环绕的世界、人的思想观念、人的各种作为以及人的语言。所有这些到底是什么？应该如何对待？要不要和怎么样去思考它？能不能说出来？怎样说出来？能不能通过语言去认识它？它们之间究竟有没有关系？又存在着什么样的关系？这些关系对它们之中的每一个发生了什么样的影响？被哲学家和普通人当做毫无疑问和理所当然的各种人生在世的问题，经高尔吉亚的这一“发问”，一下子就变成了令人类本身烦恼的问题。

这些问题令人烦恼本来是正常的。人生在世并不是一帆风顺和永远符合理想的。人生来烦恼，烦恼伴随人的一生，这是人生的最基本的道理，也是人生真相。但是，自从智者派的最后一位思想家普罗塔哥拉斯（Protagoras de Abdera, 480 B. C. —408 B. C.）宣称“人是万物的尺度”（Man is the measure of all things）以后，希腊哲学家，首先是苏格拉底和柏拉图，就极力为树立人的世界中心地位进行哲学论证，强调人的主体性建构的重要性。正是在这种哲学论证中，柏拉图不但强调人可以通过思想观念和认知而确立自己的主体地位，而且也可以通过思想观念和语言的同一运作去认识人之外的客体存在物。

正如胡塞尔所指出的，从苏格拉底和柏拉图开始，人们把巴门尼德（Parmenides, 544B. C. —450 B. C.）早就提出的“存在”问题转向了语词（共相）和语句（逻辑斯，logos）的问题（Husserl, E. 1954 [1935—1936]: 25）。

实际上，柏拉图所建立的逻辑中心主义和语音中心主义，并没有真正解决存在物和语言的关系问题。语词“房子”，把我们通过感官明明感觉到的一栋一栋具体的个别房子，一下子转变成为用来指称和表示实际存在的任何

一栋房子的名称。也就是说，语词一旦指谓某个具体对象，就同时将该对象改变成为一般性的同类事物。同样的道理，这所房子的瓦片、栋梁和窗户等等，也因为我们用语词说出或指谓，即刻成为一般的瓦片、栋梁和窗户。就这样，一栋具体的实际房子，因为我们用语言去表达和对它思考而变成了许多不同的“一般”事物的集合。显然，柏拉图发现了：人是通过语言而将物变为共相，但他并没有实际解决关于这个共相的可知性的问题。仔细地加以分析，当我们说这是一栋房子的时候，根本不等于说“这”就是那栋实际的房子，同样也不等于说“这”与“一栋房子”是同一的。柏拉图所发明的“共相”，实际上就是要通过主体的人所说的话，用语词对物的指谓，取代或代替实际的物。柏拉图极力论证的，是用语词运作的思想观念以及通过语词所指谓的概念同语词指谓的物之间的同一性。柏拉图忘记了他所论证的并不是思想观念、语词所指谓的概念和语词指谓的物之间的实际同一性，而只是它们之间的认识论上和逻辑的同一性。

从那以后，西方传统思想和文化，就始终以论证语词论述同论述对象的物之间的“同一”或“符合”为发展主轴，并将两者的认识论上和逻辑的同一性与两者的实际同一性混为一谈。

#### 4. 语音中心主义是传统认识论、真理论和道德论的灵魂

从根本上讲，柏拉图关于共相的理论也是西方传统认知论（Théorie de la connaissance；Theory of Knowledge）和真理论（Théorie de la vérité；Theory of Truth）的核心。但是，不论是柏拉图或是他的老师苏格拉底，他们关于建构共相理论的一切努力，不但不是单纯局限于认知论和真理论，而且都是与维护语音中心主义基本原则有关。到了近代，是笛卡儿进一步将逻辑中心主义原则同认识论结合在一起，建构了作为整个西方近代科学理论的基础的近现代认识论体系和方法论原则。

如果说德里达的批判重点是柏拉图等人的哲学理论，那么，与他同时代的福柯，就把批判的重点，集中在近现代认识论和真理论的论述体系及其策略基础上。

注意到语言问题在建构和巩固社会制度方面的决定性意义，近现代社会从一开始就创立了语法学和语言学作为基本学科，作为调整整个社会制度及维护新社会秩序的理性知识手段。福柯在谈到他的《语词与事物》一书时指

出，近现代资产阶级的知识基本结构，始终围绕着关于语言、关于财富和关于生命的三大组成部分。现代知识的这种基本结构，从16世纪到19世纪一直没有改变。福柯说：“我所研究的，是人类主体如何进入到关于真理的游戏之中，不管这种真理游戏是采取某种科学的形式或者参照某种科学的模式，也不管这种真理游戏是在某些制度和控制的实际活动中表现出来的。这就是我的著作《语词与事物》的研究主题。在那本书中，我试图观察，人类主体是如何在科学的论述中自己确定为说话的、活着的和劳动的个人”（Foucault, M. 1994, IV: 708-709）。近现代知识体系中的语法学和语言学，无非就是现代社会训练其社会成员“学会正确地说话”的“科学”；它是与训练人“正确地活着和劳动”的其他两门学科，即生物学和政治经济学，同时产生并同时被现代社会统治者所提倡和极力推广的基本知识。

福柯在他的《语词与事物》、《知识考古学》及《性史》等著作中，始终将西方论述体系的“解构”策略作为他的探讨中心。在他看来，只要抓住论述结构中的基本模式，并对之加以解构，就可以看到贯穿于整个西方论述体系的轴心，就是知识与权力和道德的相互循环论证以及相互勾结，构成为整个西方传统思想和社会文化制度的支柱。所以，批判和解构论述就成为了他的整个理论探索活动的基本目标（Foucault, M. 1966; 1967; 1976; 1984a; 1984b）。

通过德里达和福柯等人的上述批判和解构活动，不但作为整个西方传统文化和思想的语音中心主义和论述策略，无所遁形地彻底暴露出来，而且，连由这种语音中心主义和逻辑中心主义所建构的社会文化制度也随之而摇摇欲坠。

##### 5. 语音中心主义与主体中心主义的一致性

为了巩固上述语音中心主义在整个社会和文化中的统治地位，柏拉图以来的所有传统思想家们，不但都竭尽全力论证它，而且还千方百计通过理论论证和策略游戏，使之神秘化，并在完成其神秘化的同时，实现其正当化的程序。因此，德里达和福柯等人在批判这些传统原则的过程中，也全力揭露它的神秘性，使之从它的迷思中显露其真面目。在此基础上，整个语音中心主义及其论述体系，也失去其正当化的基础。

德里达指出：柏拉图在《斐多篇》中，在论证“相”的存在的时候，他通过苏格拉底之口指出：由于“相”是一种最高的存在，是一种理想的对象，采取了最抽象不可见的“形式”而存在，而人又不得不生活在感性的有形世界中，总是不可能通过自己的感官直接地观察到“相”的存在，所以，人不得已要靠某种中间的手段去认识“相”的存在，而这种中间的手段就是“逻格斯”，就是正确使用的“话语”。这就好像一个人看日食不能直接去看太阳一样，只能通过水中太阳的影子来看太阳。所以，求助于逻格斯，固然可以通过它而认识存在和真理，但它毕竟是一种“次好的”第二等方式。柏拉图本来要讲的是真实存在的“相”本身，而“相”本身是超感性和超知觉的，但悲剧就在于，人为了说明它，还是不得不借助于感性知觉的东西，而且，也不得不借助于充满矛盾的语言。为此，他经常不得不承认，他所要说的哲学，只能用第二等的次好的方法来讲。

所以，用话语讲出来的“相”，已经不是柏拉图原先所想象的纯粹的“相”，而只是它的影子。柏拉图虽然已经模糊地意识到，不得不使用日常的词汇和语言会伤害纯粹的“相”的本质，但除了借助于逻格斯以外，他又找不到别的办法。

为了论证“逻格斯”所表达的存在性质具有真理的意义，柏拉图绞尽脑汁提出一系列逻辑原则，论证“逻格斯”具有正当化的性质。他所提出的逻辑原则，包括他所提出的“假设法”和“比喻法”之类。柏拉图的假设法的特点，就是从结果推原因，从最直接可感知到的原因，逐级上升，借用语言的概括功能不断地抽象化，直到最后最抽象的也就是无法感知到的终极原因。由于柏拉图的认识论同时具有目的论的道德性质，因此，他所说的终极原因也成为了所谓的“最高目的”，即“至善”。因此，他的假设法就是寻求最终目的假设法，是一种向内的、向上的和走向更高的以至于最高的逻格斯的推理过程。

柏拉图在《智者篇》中强调：“必须肯定逻格斯是存在的一个‘种’。如果剥夺了它，也就是剥夺了哲学，这可是非常严重的事情。现在我们对逻格斯的性质取得一致的看法，因为如果没有逻格斯，那就什么都不能说了”（Plato, 1973: 260a-b）。在这里，柏拉图巧妙地通过语言概括的抽象性、“相”的不可感知性、实际的存在在认知过程中的二重化，一下子把语词中的抽象的概括性变成了实际的逻格斯的“种”的存在。由此，柏拉图又把逻

格斯的“种”的存在变成了客观事物的真理的客观存在。由此可见，把认识中的语言的“种”的存在等同于客观对象的真理的存在，是西方逻辑中心主义和语音中心主义文化的基石。

柏拉图认为，思想（*dianoia*）、逻格斯和现象（*phantasia*）三者都是有真有假的。他说：“思想和逻格斯是相同的，不过思想是灵魂内部不发出声音的对话，而将它发出声音来就是逻格斯（说话、判断）。逻格斯中有肯定和否定，灵魂中无声思想的肯定和否定就是意见（*doxa*），通过感官知觉到的意见便是现象。所以，思想是灵魂自己的自我对话。思想的结果产生意见，和感觉结合的意见就是现象，它们都和逻格斯一样，其中有一些在某种情况下是假的”（Plato, 1973: 263d）。至此，柏拉图不但确立了人作为概念间逻辑关系的主体性地位，而且也强调了说话的逻格斯的优先地位。而且，这也说明了柏拉图哲学的道德理想，并不在于实现个人的智慧能力和幸福，而是在于追求人类整体作为一个“种”的伦理的完美。也就是说，凡是在道德意义上真实存在的东西，都不是属于个别人的，而是全人类的；这样一种最高的伦理理想，就是个人在国家中的有机结合。伦理理想于是变成了政治理想，成为了认识活动的最高目标。

胡塞尔对柏拉图的上述结论给予高度评价，他认为柏拉图哲学对于人类普遍理想的哲学论证及其胜利，正是体现了西方主体性哲学的第一次胜利，因为对于类概念的肯定以及将类概念当做人生理想，当做认识目标和道德目的，就意味着：实现认识和道德的最高目标是整个人类，而不是个人所能完成的理想。

由此可见，从柏拉图开始，一直到近现代思想家和哲学家，为了维护语音中心主义的正当性，总是竭力通过具有神秘性的理论抽象化和一般化程序，将整个传统的论述体系神秘化，使之具有普遍性和一般性的特质，以便更有利于掩饰其片面性及其论证方面的诡辩性，使之具有客观化和中立化的假相，并使整个社会将它们当做某种“共识”、“客观真理”或“社会契约”加以接受和加以贯彻执行。

### （三）在生活世界中破解语音中心主义的迷思

#### 1. 从人的生命的双重性揭示语言象征的双重结构

西方文化从一开始建构所面临的上述在语言及其使用方面的矛盾或悲

剧，是人这个特殊的生存物本身（在肉体和精神两方面）的双重生命及其在生活中的双重需要所引起的。人的双重生命及其肉体上和精神上的双重需要，固然显示着人的高于其他生物的优越性，显示出人的生命本身包含着永远相互矛盾、不断超越、永远不满足于现状、永远追求着更高的自由的永不枯竭的内在动力，使人类有可能创立并不断发展自己的文化，不断建构和改善自己所追求的生活世界（le monde vécu; the world of life）。与此同时，也显示出人的生命存在本身，内含着永远不可克服的矛盾和困扰，使人永远处于不满足的紧张和匮乏精神状态，并以永无止境的“不满足”来折磨自己，使人的任何文化建构过程及其文化产品，都不可避免地内含着二重性：一方面超越旧的文化，另一方面又面临着被改造和被克服的命运。而在这过程中，文化创造及其产品的二重性，又体现在人的思想及其象征性的语言本身的二重性。语言，如前所述，作为人所追求的理想和现实对象的中介，作为人的思想同其现实对象、同其理想对象之间的双重中介，作为被描述和被表达的对象和实际对象的中介，作为主体的人同他周围的他物和他人的关系的中介，也作为现实文化同过去和将来的文化之间，也就是作为“在场出席”的文化同一切“不在场”或“缺席”的文化之间的中介，不可避免地包含着并时时呈现出上述人本身及其文化的二重性。但是，语言的二重性，作为语言的一种特殊的象征性社会符号体系的二重性，又不同于上述人本身及其文化的二重性。具体说来，语言的二重性，就是语言的有限性和无限性、封闭性和开放性、精确性和模糊性、一义性和多义性（歧义性）、共时性和贯时性、可表达性和不可表达性等。

实际上，人本身、人的文化和人的语言的二重性，一方面是三者各自的本性和结构所产生和决定的，另一方面又是三者之间密不可分的相互制约象征性关系所决定的。同时，三者中的任何一方的二重性，对于三者中的另外二方的二重性，又保持着相互决定和相互依赖的关系。因此，在研究西方文化的发展过程及其各阶段文化的时候，一方面要看到上述三者二重性特征的具体历史表现及其对不同时代的文化的影响，另一方面又要深入分析三者各自不同的二重性的具体演变状况以及各时代思想家们对于这些二重性的具体态度。

西方文化和社会理论的发展过程，深刻地表明人本身、人所处的客观世界、人在实际言行中所涉及到的生活世界、人的认识和各种社会活动、人的

象征性文化及其语言的双重性及其矛盾，都是紧密地相互联系在一起，相互影响和相互渗透的，但同时，它们又各自表现出不同的特殊结构和性质。人的文化的发展过程，不但表现了上述矛盾的不断变化和发展，也表现了从事文化创造的人本身对这些矛盾的认识状况以及这些认识状况对不同历史文化的影响（其中始终包括积极的影响和消极的影响两方面）。

如果说，上述相互联系而又各自不同的二重性，对西方文化发展的影响呈现出一种客观的历史演化过程的话，那么，各时代的思想家们对于这些二重性的具体态度，就在很大程度上表现出人的主观因素对于自己所创造的文化矛盾态度及其约束性和限制。而在这后一方面，对语言的二重性（*dualité du langage*）的认识过程和状况，对以逻辑中心主义和语音中心主义为基本原则的西方文化来说，是一个决定性的重要因素。

对语言二重性的认识过程和状况，不但显示了不同时代的西方思想家对于人本身、社会、自然世界以及文化的不同态度，显示出不同历史时代的西方文化的特征，而且，也在很大程度上，表现了西方思想家的自我意识同其认识理想、道德理念之间的矛盾，也表现了他们对语言和文化的认识能力的有限性。西方文化的发展证明：上述过程是非常复杂而曲折的，人类在文化创造中，为此付出的代价是不可估量的。但总的来说，西方文化的发展是与不同时代的思想家们对于语言的二重性的认识，是与他们对语言和人的文化的相互关系的认识密切相关的。哲学、人文科学以及各种社会理论，作为西方文化中深刻涉及到社会和文化结构和性质的重要组成部分，其发展尤其同不同时代的思想家们对于语言的二重性的认识、同对语言和人的文化的相互关系的认识有直接的关联。

## 2. 人类经验同语言象征双重性的密切关系

到了近代，由笛卡儿所开创的西方近代哲学和文化以及“认识论的转折”，充分意识到经验对于人的生活和认识活动的基础意义，也扭转了对语言的传统本体论研究方式。

经验同人的生活和认识活动之间的关系，实际上是互动的。这就是说，一方面随着古希腊罗马历史发展所带来的丰富生活经验，为西方人扩大和提高自己的认识能力，为发展各种关于世界、社会和人自身的实际知识，提供了越来越坚实的基础，使西方人越来越意识到从事创造性的认识活动对于树

立人的主体地位的决定性意义；另一方面，自古希腊以来所奠定的逻辑中心主义和理性主义原则以及以此原则为基础所发展起来的认识能力，历经一千多年对于世界、社会和人本身的宏观总体观察所累积的各种知识，又使西方人反过来更重视自己的历史经验，并不断提高总结历史经验和生活经验的能力。

正如我们已经在前面反复指出的，现代知识在思想和文化建构中占据绝对优势的地位，而经验则是现代一切知识，特别是实证知识的基础和基本研究对象。但是，什么是经验？就其拉丁原文（*experiri*）的原意，它从西方本体论和认识论建构的时候起，就意味着“感受”和“尝试”。所谓“感受”（*éprouver*），就是主体对于对象及其本身的实际经历的体验和感知，而所谓“尝试”（*essayer*）是主体意欲开创新生活所采取的带有冒险性的实验活动。经验的这种两方面的含义，都在强调主体意识和主体精神同其异己的现实的遭遇以及在这种遭遇中主体所接受的信息及其认识状况。所以，“经验”验证了人类精神在其同世界的遭遇中所面临的双重关系：主动的和被动的关系，即它对它所面对的世界采取的“接受”和“自由”的双重态度。也就是说，经验具有如同语言那样的双重性：既能够给人知识、能力和采取创造行动的自由，又能够限制、约束人。经验同语言的双重性，使两者在很大程度上相互依存、相互转化和相互进行循环论证。

经验是由语言来总结的。在传统西方文化和思想史上，对经验和对语言的重视是一致的。在近现代科学产生以后，经各种科学实证性实验所验证的各种经验，必须靠由具有逻辑结构的语言性“科学论述”来表达、描述和传递。语言的象征性结构和性质，以及人们对于语言的这种象征性的有意操作，使特定社会历史条件下的语言论述，在使经验异化的过程中，充当了决定性的关键角色。在西方社会文化的发展史上，逻辑中心主义、主体中心主义和语音中心主义进一步密切地结合在一起，成为一切传统文化和现代知识体系得以正当化的基本条件。对经验、科学语言论述、知识和对社会文化稳定秩序的正当化，成为了完全一致的事情。维护科学语言论述的神圣性和至高无上性也成为近现代各种“科学哲学”和科学理论的基本任务。反过来，为了加强科学语言论述的神圣性和至高无上性，论证经验本身的重要性也自然地列为科学理论的日常基本任务。翻阅近现代科学理论和科学哲学的历史，几乎没有一个学派不极力为经验的神圣性质进行辩护：从以孔德（Au-

guste Comte, 1798—1857) 为代表的古典实证主义, 以皮尔士 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914)、詹姆斯 (William James, 1842—1910) 和杜威 (John Dewey, 1859—1952) 为代表的实用主义 (le pragmatisme), 到以维也纳学派为核心的逻辑实证主义 (le positivisme logique) 或经验实证主义 (le positivisme empirique), 一直到最新的各种科学理论, 都反复将经验奉为科学理论论述的基础和核心。他们的论述遵循着一种奇特的“套套逻辑”(同语反复) (tautologie): 经验是科学论述的基础, 而科学论述又是以实证性验证的经验为依据。

所以, 只要揭示科学论述所反复正当化的“经验”的实际性质, 就无疑将揭开“科学论述”的神秘性外衣。福柯为此从另一角度揭示经验的性质。他遵循尼采、巴岱和布朗索的思路, 强调经验既不是什么“客观”或“中立”的事物, 也不是一旦经科学实验证实就赫然成为“真理”的基石。福柯认为, 传统理论所维护的经验, 带有很大的主观性, 它本身是主体性的产物。如前所述, 经验及其神圣性的建构和正当化, 是同知识、主体性及语言论述的神圣性的建构同步进行的。在传统的循环论证的过程中, 经验之成为知识和语言论述的基础, 仰赖于论述本身的正当化和神秘化过程。所以, 为了揭示经验、真理和科学的实质, 在福柯的知识考古学中, 问题并不在于探讨一门科学的历史是以什么程度接近真理本身, 而是在于考察: 知识及其论述究竟同其本身保持什么样的关系? 论述同其本身的这种关系究竟又是在什么样的历史中形成和变化的? 也就是说, 真理本身本来就是构成论述的历史的一部分, 所谓真理不过是一种论述或一种实践的一个结果罢了 (Foucault, M. 1994, IV: 54)。因此, 经验或真理的历史及其实质, 实际上也就是论述本身的某些变戏法的结果。任何论述之所以能够在科学历史上扮演如此重要的角色, 其奥秘正是在于: 语言论述是靠建构它的社会文化条件而在特定社会历史情况下形成的。福柯以精神病治疗学史为例, 生动地说明: 在精神病治疗学历史中, 从来都不存在什么客观的真理, 也不存在什么经“科学验证的经验”作为基础和客观标准的问题。精神病治疗学史所揭示的, 是某种特定的“科学实践”(la pratique scientifique), 既建构这门科学的“主体”, 又建构它的“对象”。福柯指出: “问题的症结在于探讨, 在西方世界中, 为什么疯子只能是在 18 世纪之后才成为科学分析和调查的具体对象? ……由此, 人们可以检验和验证, 正是在疯子成为对象的同一个时刻, 那些有能力

研究和理解疯子的主体也同时被建构起来。也就是说，同作为对象的疯子的建构相对应的，就是一种理性化的主体的建构；这些主体具备了有关疯子的知识，因而有能力认识他们。在《疯狂与非理性：古典时期的精神病史》一书中，我就是试图了解，在16世纪和19世纪之间，这种类型的集体的、多样的和确定的经验。这种经验的特点，就是以一种具有理性能力的人和患有精神病的人之间的互动关系或相互依赖关系；前者有知识能够确认和认识疯子，后者则有可能成为理解和确认的对象”（Foucault, M. 1994, IV: 55）。福柯进一步指出：他对于精神病史的研究，“就是要指明：这种关于作为对象的疯子同认识他们的主体的同时建构的经验，只有在严格地探索其历史过程的情况下，才能被充分理解。这个特定的历史过程，实际上关系到某种规范化的社会的诞生。这样的规范化的社会，是同具备关押技术和实践、同一种特定经济和社会状况紧密相联系的；这就是同某种都市化的阶段、同资本主义的诞生、同一群流浪和散播于各处的人的存在相适应；而这些流浪和散播于各处的人群，又是特定经济和国家形式的新的要求所不能容许的”（Ibid. : 56）。福柯等人对于语言论述神秘性的揭露，就是这样始终伴随着对于被奉为真理基础的“经验”的解剖和解构。由于福柯的揭露，以往所谓具有真理性和客观性的经验论述，无非就是采用科学外衣的特定社会文化机制和充满着权力斗争的运作和操纵过程的产物。

### 3. 现代日常生活对破解语言迷思的启示

但是，在当代法国思想家们竭尽全力解剖、解构和穿透语言之后，又发现语言是有其极限和界限的；语言的极限和界限，限制了思想自由的展开，却又为思想的逾越提供潜在条件。语言的界限，在没有打破对于语言的迷信以前，就是人的思想的极限和界限，也就是人的极限和界限。为此，当代法国思想家朝着超越语言、打破语言极限的方向努力，试图探索在语言之外，人的自由究竟能扩张到何种程度。

随着现代社会日常生活领域的不断扩大及其内容的多样化，日常生活对于整个社会结构及其性质的影响越来越大。当代日常生活结构的重大变化以及日常生活对社会整个体系的运作过程中的决定性意义，改变了思想家们的语言观，同时也影响了当代社会理论的建构和重建的基本方向，导致了当代社会理论许多新派别的出现，也丰富了当代社会理论的研究内容，为当代社

会理论的进一步发展开辟了新的前景。

在西方哲学思潮中，首先重视文化中的日常生活问题和语言使用问题的学派，是19世纪末到20世纪初时期，以卡西雷尔（Ernst Cassirer, 1874—1945）、狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833—1911）等人为代表的新康德主义（Néo-Kantisme）文化学派，以皮尔士和詹姆斯为代表的美国实用主义，以罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）、维特根斯坦（Lugwig Wittgenstein, 1889—1951）等人为代表的现代英国分析哲学，以及弗洛伊德的精神分析学。狄尔泰等人通过诠释学，对语言在思想、社会功能、人际关系等方面的意义，进行分析，说明语言是人在世界上生活的主要手段。皮尔士集中分析语言及其他各种符号同人的思想、行为及整个社会活动的紧密关系，而在当代社会理论中，对日常生活领域以及日常语言进行重点研究并获得重要成果的派别，包括俗民方法论（ethnométhodologie; ethnomethodology）、现象学社会学（sociologie phénoménologique; phenomenological sociology）、象征互动论（interactionisme symbolique; symbolic interactionism）和沟通行为理论（Théorie de l'agir communicationnel; Theory of Communicative Action）。其中，俗民方法论、现象学社会学和象征互动论，是早在第二次世界大战前就已经形成并在近半个多世纪的历史时期内取得了显著进展的。

这些理论派别在研究日常生活同社会的关系的时候，充分意识到语言对于理解两者关系的重要意义。语言不只是沟通的工具，而且贯穿于人的各种活动中，也贯穿于人的各种关系中。因此，语言也成为了生活和社会的实际组织力量。同时，由于语言记录了人的行为经验，伴随着人的思想而渗透到人的各种创造作品中去，因此，语言也成为了不同世代的人和文化之间的继承媒介，成为了不同时代的生活和社会相联结的桥梁。语言不仅成为了生活和社会静态组织和静态制度的中介性联结和构成因素，而且也成为了生活和社会不断运动和再生产的动力脉络，成为生活和社会中各种动力性力量的负载者。在语言的运用和交流中，贯穿着社会 and 生活中各种力量和权力的流通与竞争，不但表现着这些力量和权力的意志、意愿和权威（l'autorité），而且也表现了它们在运作中所可能采用的策略和技巧。在一切生活和社会活动所到达的时间和空间中，语言的因素也同时呈现出来；反过来，在语言所呈现和到达的地方，同时也存在着或留存着生活和社会的痕迹，表现了生活和世界的实际的和可能的界限。语言成为了社会和生活的真正象征、标志、条件

和载体。由于语言具有可塑的抽象功能，同时又包含象征性的结构，使语言比生活和社会的实际结构更具有可变和可塑的矢量结构（vectorial structure），使生活和社会可借助于语言而变为多维度和多面向的新结构，也具有可见和不可见、有形和无形以及实际和可能的双重结构（double structures）。在这个意义上说，语言不只是生活和社会的实际的时间和空间结构的重要因素，而且也成为它们在时空方面不断扩大或缩小的重要中介手段，使生活和社会有可能通过语言的管道或支架而扩大或缩小，有时甚至有可能在“现场出席”（或“在场”）和“缺席”（或“不在场”）之间来回走动和转换。语言在生活和社会中的上述重要功能和作用，使生活和社会中的人扩大了视野，增加了智慧和才能，也为人的生活和社会在时间和空间方面的不断更新和不断发展提供了广阔的前景。在这个意义上说，语言不仅为社会和生活的维持和发展提供了可能的条件，也为这些可能性转化为现实性创造了条件。语言是使社会和生活成为可能和成为现实的必要条件。当然，语言之所以可以同时成为社会和生活的可能的和现实的必要条件，又是因为社会和生活本身给予语言以生命，给予语言以存在和发展的空间和时间，给予语言以创造性运作的条件。语言、社会和生活就是这样相辅相成、相互渗透和相互转化。三者的相互循环式的依赖关系，使任何研究社会和生活社会理论家越来越重视对语言的研究。

当代法国人文社会科学界在探讨社会结构和行为的相互关系时，经历了相当长的时间，并付出了相当大的理论上和实践上的代价，才逐渐地发现：社会理论的许多基本概念和基本问题，关系到整体社会结构和人的行为的一般性质的问题，实际上是同日常生活的普通行为和各种言谈有密切关系的。社会理论的这种曲折发展过程，一方面同社会理论本身的成长和自我认识有关，另一方面也同西方哲学、方法论对理论与生活的关系的片面认识有关。西方哲学和方法论长期以来片面地将理论与生活割裂开来。从理论上讲，社会结构和一般行为的问题似乎带有很抽象的性质，似乎距离普通人的日常生活和语言交往比较远。社会理论的前期发展过程，深受西方传统哲学和方法论的影响，把抽象的理论问题和带普遍性的客观真理问题，划归为纯粹认知活动领域和理论思维的范畴。近代社会学产生以后，又受到资本主义社会专业化和分工合理化的影响，把社会学研究社会当做一门专门的学问，也同实际生活分隔开来。这种倾向又随着自然科学研究方法的影响，从19世

纪末到 20 世纪 20 年代有进一步的发展。但是，脱离实际生活的理性主义和逻辑中心主义方法越是发展，越被社会理论发展本身的曲折经验所质疑，同时也遭到重视生活和感性经验的各种新哲学和新的方法论的批评和挑战。所以，从 19 世纪末开始，弗洛伊德的精神分析学、尼采等人的生活哲学、重视实际经验的实用主义、强调科学研究同生活世界相结合的现象学派等，开始以新的观点和方法，从实际生活和日常语言的使用入手，去深入探讨社会和人本身的基本问题。

怎样从日常生活和日常生活中的语言使用去发现社会的奥秘？日常生活和日常生活中的语言使用同人们观察社会的基本观点和基本方法，又有什么关系？如何通过日常生活和日常生活中的语言使用去探讨人的社会观？所有这些问题，并不是一目了然的。这不仅同社会的复杂性有关，同观察社会活动的复杂性有关，而且也同生活、语言运用及其同社会的关系的复杂性有关，又同人在观察这些现象时的复杂的认识活动、同认识活动中的主客体因素的复杂变化有关。

#### （四）探索语言奥秘的典范转换

关于语言在社会生活中的重要意义和中介作用，特别是关于语言在人类文化生活中的决定性意义，从古以来，本来一直就已经成为西方社会理论家和思想家们的重视对象和研究中心。但是，从问题的提出和出现，到正确解决这些问题，总是要经历非常漫长和非常曲折的过程，而其解决过程又同整个西方文化和传统思想以及传统认识论的曲折发展过程密切相关。

西方思想家们对于语言的探讨，在近代，经历了三大历史阶段：第一阶段是把语言当成语言自身，就语言研究语言，也即只是在纯粹语言的范围内探讨语言，这是语言学阶段。这一阶段涵盖了 19 世纪末以前的整个历史时期。第二阶段是超出语言的范围，从语言的本体论、认识论和方法论意义，并从语言的社会使用过程及其所引起的一系列复杂关系网络，研究语言，打破了纯粹以传统语言学观点研究语言的狭隘视野和方法，从哲学、人类学、社会学、心理学、美学及其他人文社会科学的整合角度，不只是将语言当成已经说出来的话或写出来的文字，即不单纯将语言当成一堆死而不动、只是被动地受到语法规则规定的符号系列，而是当成活生生的文化创造

生命体，当成与人的社会生活紧密相关的社会文化现象，当成人的思想与社会活动本身，当成能够进行自我生产和自我创造的动态社会文化结构，当成人的思想和行动创造的活动场域，也当成人向一切可能性开拓其自由领域的桥梁。这是对语言的语言哲学、语言心理学和语言社会学的研究阶段。这一时期大约是从19世纪末到20世纪中叶为止，其间曾先后出现精神分析学、实用主义、语用论（pragmatique）、现象学、分析的语言哲学、存在主义、象征互动论等学派。第三阶段是超越语言、解构语言和否定语言，并使语言同社会文化创造活动紧密结合起来，将语言当成人超越其自身及其世界的一个中介手段，深刻揭示语言本身的界限和极限，从而打破语言对于人的自由创造的束缚，试图在语言之外探索非语言的各种多元新因素，以便通过这些非语言因素，包括各种非语言和超语言的象征、符号、信号、号志、图像、物语、意象及拟像等，将人的生活世界进一步扩散到新的境界。伴随着超越语言的活动，思想家们宁愿在不确定的、冒风险的可能的世界中游荡，也不愿满足于现实稳定的充斥着“人的发明物”的现代社会之中。当代法国思想家们对于语言、语音中心主义及语言论述的理论，包括列维-斯特劳斯人类学结构主义和神话学、罗兰·巴特新符号论、德里达对于语音中心主义的解构理论、福柯的论述解构理论及策略、布尔迪厄象征性思想人类学和社会学、鲍德里亚拟像理论以及利奥塔后现代主义对于“大论述”的解构理论，都是这一时期的代表性理论成果。

同上述研究语言的三大阶段相适应的，是西方思想家们的思考模式、认识典范和思想方法的转变。在第一阶段是意识哲学占统治地位时期，人们将思想当成人的本质，因而也以主体中心主义或理性中心主义的基本原则探讨语言。在这一阶段，主体中心主义的思考模式采取主客体二元对立统一的主要形式；一切都是在主客体二元对立统一中加以分析和解决，其最终目的无非就是要树立人在世界上的主体地位，以至于将人当成与客观世界相对立的世界宰制者和统治者。意识是人的主体性的基础。这是从古希腊以来的西方传统人文主义和理性中心主义的直接结果，更是近现代哲学发展的思想产物。在第二阶段是语言哲学和语言社会学占统治地位的时期。与这一时期相对应的，是思想家们所采取的结构主义模式，试图将语言结构置于主体之上，导致对人的主体性的否定，并在“无主体的人”的自由创造活动中，寻求人的语言活动游戏的最大乐趣，享受语言游戏为人类所带来的新的自由创

造天地。在这一时期，思想家们的思考模式是“结构至上”，由语言符号所建构的人际关系被列为首位，于是一种“主体间性”的思想典范取代了主体中心主义。第三阶段是“去中心主义”和混沌以及不确定的时代，思想家们宁愿采取多变多元的方式，不再寻求确定的“意义”或某种“真理”标准，只强调思想发现的各种可能性及符号游戏的基本策略，在“相互关系性”（relationalité）和“相互关系网络”的范围内来回循环运动，尽可能跳出传统理论追求体系化和绝对化的模式。

通过当代法国思想家们的近半个世纪的曲折探讨过程，我们大致可以看到：关于人的思想同语言的关系，实际上可以从四个不同取向去探讨：（1）人的思想带动和决定语言及其使用；（2）语言带动和决定思想的展开；（3）人的思想和语言是共时进行并互为推动和互为条件的；（4）不论是思想还是语言，都离不开人的实际生活及其社会环境，因此，思想和语言都是社会生活的产物。至于研究和探索语言的奥秘，除了不可避免地要探讨语言同思想的相互关系以外，还要深入解析语言实际运用中的各种过程、策略及其运作机制。正如当代法国思想家们在探索语言过程中所总结出来的基本经验那样，单纯研究语言本身的结构并不难；难的是要揭示语言何以在社会生活中成为整个社会运作的关键。这就直接关系到语言的实际运用中的各种连接关系网络及其连接机制和基本因素；而且，这些连接机制和基本因素，在不同的社会历史环境中呈现多种多样形式和极其复杂的运作过程。这一切是灵活变动的，是有它的生命运作逻辑的。当代法国思想家们的卓越贡献，就在于集中地深入探索了这些问题，并成功地提出了他们的独具特色的理论方案和论证程序。

最后，当我们回顾整个当代法国思想家对于语言的探索过程时，令人惊讶地发现：整个当代法国思想围绕着人和语言的争论，先是从对于萨特哲学的否定开始，最后却又以重评萨特的理论而告终。萨特戏剧性地同时成为了这个时期法国思想争论的发动者、发难者和总结者、审判者。

## 第八节 对于历史的解构

历史（histoire）是整个西方的奥秘所在。当西方文明诞生于希腊时，希

希腊人便将文明的发展同整个西方的命运、同人类历史的结构和命运结合在一起。

种族中心主义（Ethnocentrisme）向来是西方文化传统的核心和根基，也是西方人编纂人类历史时所遵循的最高原则。因此，福柯和德里达都首先从西方文化史，特别是从资本主义发展史的角度，揭露西方人编纂和“统一”人类历史的西方种族中心主义的实质。

福柯在研究西方性史的时候，就深刻地指出了西方文化的主体性原则及其与种族中心主义、与整个西方文化的内在侵略性和扩张性的密切关系。福柯在其《性史》的论述中指出，早在公元前一千多年前，希腊奴隶制刚刚形成的时候，希腊人就开始向外移民了。他们首先是向东方，经爱琴海诸岛，在东岸的小亚细亚沿岸地区，建立了一些殖民城邦。小亚细亚属于土耳其，古希腊语当时称为“安那托利亚”（Anatolia），意思是“太阳升起的地方”。后来腓尼基人首先称之为“亚细亚”，意思是“东方”，西方人从此沿用它。随着西方人对东方地域认识的日益扩大，凡是位于他们的东方的地方，都以他们为中心被称之为“亚细亚”。德里达指出，西方白种人的种族中心主义政策，使他们在编纂历史时，不遗余力地“漂白”整个人类历史。现在的亚洲就是这样被具有特别强大“漂白能力”（la capacité de blanchir）的“白种人”（la race blanche）“命名”的；同时，也以西方人的统治中心为标准，被“漂白”为“东方”，并把它划分为“远东”、“中东”和“近东”三大部分（Derrida, J. 1998; 1998d）。按照德里达的说法，西方人所谓“命名”（la nomination），就意味着以命名者的“主体”为中心，以命名者所树立的法制和规范作为标准，对作为“客体”的“被命名者”给予并确认其身份；这样一来，被命名者也就自然地隶属并归属于“命名者”，使被命名者成为命名者的一部分。命名活动在这个意义上说，也就是建构“中心”和“边缘”的“差异”的一种区分活动（Derrida, J. 1972b; 1983b; 1984; 1995c）。从那以后，西方白种人以他们自身为主体和中心，在向全世界扩张的过程中，一方面不断“漂白”和“命名”全球各地及其历史，而且另一方面还将其“漂白”和“命名”活动，通过他们所确立的法制和规范加以正当化，使他们所“命名”和“漂白”的历史也成为最“科学”和最“客观”的历史标本。

西方种族中心主义总是强调人类文化起源于西方，并且都是由西方人所

创造出来的，而西方文化就起源于希腊。这种散发西方种族中心主义气息的论调认为，作为西方人的最早祖先和文化的开创者，希腊民族是一群得天独厚具有天赋、具有理性思维的唯一优秀民族，比世界上所有其他民族都高明，以此蔑视东方和其他地区的古老文明。黑格尔就说过：“在希腊生活的历史中，当我们进一步追溯，并在有必要追溯时，可以不必远溯到东方和埃及，单纯只在希腊世界和希腊生活方式内，就可以追寻出：科学与艺术的发生、萌芽、发达、直到最盛的历程，以至它们衰落的根源，都纯粹在希腊人自己的范围之内”（Hegel, 1833, Vol. I）。

按照福柯和德里达的看法，西方人的种族中心主义历史偏见，早在希腊人那里就已经奠定了其基调；而且这种种族中心主义精神是同希腊和西方文化的内在发展逻辑，特别是其形而上学本体论基本原则紧密相关的（Derrida, J. 1972b）。关于这一点，德里达在其论诗学（poétiques）的文章中早已深刻揭露（Derrida, J. 1971）。他在那篇文章中以隐喻方式分析希腊形而上学本体论论述的特征，指明其“白种人”“漂白”异族文化的逻辑和“白人神话”（la mythologie blanche）的基本原则。

根据英国历史学家罗斯托夫采夫的《古代世界史》第一卷《东方和希腊》（*A History of the Ancient World. Vol. I. The Orient and Greece*）牛津版所说：“从整个希腊历史中，我们可以看到所有希腊人有一种日益增长的意识：他们属于一个民族，构成一个统一体。这个统一体不仅以共同的宗教、共同的语言为特征，而且以或多或少共同拥有的文化为标志。殖民运动以及相应的贸易的扩展大大促进这种民族感情”（Rostovtzeff, M. 1976 [1925]：229—237）。恩格斯在讲到雅典国家的产生时说，雅典相邻的各部落单纯的联盟，已经逐渐地由这些部落融合为统一的民族所代替了。

值得注意的是：正是由于有了共同的“希腊人”的思想，这时就逐渐形成了两个概念：“异邦人”（或“别的希腊城邦的人” the other Hellenes）和“异族人”（或“野蛮人” barbarians）。他们很自然将同属希腊人的不同城邦的人，即使是远至西西里、西班牙、北非的希腊殖民城邦的人，都称为“异邦人”，但认为他们和自己一样，都是希腊人，不过是居住于不同城邦而已。西方人“自身”，将异族人称为“他人”或“他者”，把“没有主体性”的异族人，当成具有“主体性”的西方人“自身”的“客体”，就是伴随着希腊形而上学本体论关于主客体二元对立统一理论而开始的。

西方种族中心主义理论奠基人柏拉图认为，凡希腊人都以血统和感情联结在一起，而把非希腊人称为“异族人”。只有希腊人与异族人之间的争斗，才叫做“战争”；而在希腊人和希腊人之间，即不同的希腊城邦之间的争斗，只能叫“纷争”，不能叫“战争”。凡是希腊人，就不应当蹂躏和劫掠希腊人的土地，焚毁希腊人的房屋。他认为，应该将这点写进《理想国》的法律中去（Plato, Republic: 469B-471D. In Plato, 1973）。希腊人所确定的对“异族人”的“战争”政策及其主客对立原则，后来也成为整个西方人开展对被称为“他人”的“异族人”进行种族战争，并同时进行文化“漂白”的基本原则。

西方人不仅以自身种族及其文明的优越性为傲，而且也往往视自己本种族语言所创造的文化论述体系为“典范”，同时也把他们以其语言文字所编纂的人类历史当成“典范”。当他们向外扩张、进行殖民或对外交流时，总是将西方文化论述体系及其历史论述当做真理的标准，要求作为“他人”的全球“异族人”，接受他们的文化和历史论述体系，并以此“典范”贯彻于“他者”的生活和文化再生产过程中。

西方基督教，也是在“创造”和掌控人类历史方面，不遗余力。从早期的教父哲学时期的奥古斯丁（Augustin, 354-430）到“经院哲学”（“士林哲学”、“烦琐哲学”）的代表人物托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）等人，都一再地试图论证：基督教作为“普世性”的宗教，是全人类历史的创造者，也是人类历史的中心；而人类历史不过是“天上之国”的永恒存在的一部分，是至高无上的神实现其救世的历史。因此，人类历史无非就是人类沉沦于世、犯罪的历史，也就是教会史和救世史。正如奥古斯丁所说，人和人的历史是由于同天主的相遇和关系而形成的。只是因为天主进入世界，人类历史才有了意义。研究历史的目的无非就是找寻“天主”的旨意。因此，人的历史“始于”启迪，而终于天主圆满的启示。

就基督教而言，在德里达看来，它就是隐喻着人世间的“太阳”就在西方，而基督教声称它本身就是“普世的宗教”，也意味着整个世界各个民族都必须而且最终都必然统一地信仰西方人所崇拜的唯一的神。所以，语音中心主义实际上又是一个“神学形而上学”原则，是一种“形而上学化的神话”或“神话化的形而上学”，试图将全世界各种族及其历史，都归属于西方的“神”的全面统治（la domination universelle）。

福柯还认为，在整个中世纪时期，西方人进一步建构了“基督教教士权力模式”（le pouvoir pastoral），不但用之于其本土范围内，而且也运用于其世界各地的殖民地统治，并贯穿于他们所编写的人类历史论述体系之中。这种“基督教权力模式”的主要特点，是将其统治的重点，从单纯地占有领土而转向控制“羊群”（即被统治者、被殖民者）。“教士”（即西方统治者）既是“羊群”的导引者、教导者、管教者，又是惩罚者、持鞭者、规训者；既是最高权威，又是“救世主”、“施恩者”。这种基督教模式，显然把统治和规训的重点放在“羊群”中的每个个体，试图使其统治渗透到每一个被统治者身上。到了资本主义时期，基督教模式被全盘继承下来，并以新的科学、理性和民主的观念加以改善，不仅成为西方各国国内统治，也成为其对外殖民统治的基本模式，成为整个人类历史标准文本的重要理论参考指标（Foucault, M. 1994, IV: 137-139; 230-232）。

福柯指出：从“种族”概念到“民族”概念的转变，标志着西方种族主义已随着近代资本主义的产生和发展而采取了新的理论和实践形式；因此，从“种族”到“民族”的转变，不但丝毫未能改变西方种族中心主义的实质及其全球霸权主义基本目标，而且，反而更显示了西方种族中心主义同当代理性主义、同当代科学技术以及自由民主制的紧密复杂结合关系，使全球范围内的种族问题也变得更复杂，并招致新的麻烦。而在历史论述体系中，上述资本主义民族主义原则也被全面贯彻执行。

福柯认为，在资本主义制度建立以后，“种族主义（le racism）首先随着殖民一起发展，也就是说随着殖民者的种族灭绝主义（le génocide）政策一起发展”（Foucault, M. 1997: 241）。资本主义为了取得对于世界的霸权，在向全世界推行其“规范化体系”时，需要通过种族主义作为杀人和处死人的重要手段。为此，从19世纪开始，福柯发现了一个非常重要的现象：为了使杀人和推行种族战争的政策获得正当化的“科学论据”，“生物学理论迅速地同权力话语结合在一起”，以使用生物学，特别是以“人种生物学”（l'ethnobiologie）的术语，改写和掩饰政治话语，重新编写人类历史，并以此思考殖民关系、战争的必要性的问题。

这也就是说，资本主义推行殖民战争政策的正当化依据，无非是两方面：一方面是以自由、民主为理由，迫使全世界接受“理性的规范”，实行种族文化灭绝（l'ethnocide）的政策，进行德里达所说的那种全球文化的

“漂白”；另一方面是以科学，特别是生物学为理论基础，强制性地通过军事、政治和经济并进的途径，改变历史造成的种族分布和生活状况（Foucault, M. 1997；Derride, J. 1971）。西方人对于人类历史的篡改，已经不满足于单纯通过语言文字的论述编写形式，还要进一步通过实际的事实改变过程，通过对原有历史所奠定的文化构成结构的改造和强制性改变，达到对整个个人类历史及其现实结果的全面控制。

福柯在1976年1月至3月在法兰西学院的系列演讲中，结合西方近现代社会建构和发展的机制，特别是结合作为近现代西方社会和文化制度核心的权力、知识和道德三者之间的紧密内在关系，揭示了现代资产阶级民族主义的西方种族中心主义（l'ethnocentrisme）的实质。福柯指出：“相对于哲学家与法学家来说，从根本上和结构上处于边缘的各种话语，例如古希腊时代的狡猾的雄辩家话语、中世纪的信徒的话语、战争和历史的的话语、狂热的政治家的话语以及被剥夺财产的贵族话语等，在16世纪末和17世纪中期非常确定的环境中，在西方开始了自己的也许是一个新的历程。从此以后，我认为它取得了相当大的发展，直至19世纪末和20世纪，它们的范围扩张得很大很快。……辩证法（la dialectique）也作为矛盾和战争普遍的和历史运动的话语，变成为作为哲学和法律的话语，在古老形式中复苏和置换过来。实际上，辩证法把斗争、战争和对抗，在逻辑或所谓矛盾的逻辑中编码。辩证法把它们纳入整体性的双重程序，并建立了一种最终的、根本上无论如何也不能被推翻的合理性。最后，辩证法通过历史，保证了普遍主体的建构，得到调和的真理建构和法律建构，在其间，所有的个体最终都有自己被安排好的位置。黑格尔的辩证法以及一切追随者，都应当被理解为哲学和法律对作为社会战争话语的记录、宣告和活动的历史政治化与进行殖民和专制的和平化。辩证法对这种历史政治话语进行了殖民，后者在欧洲几个世纪中，有时在闪光中，经常在阴暗里，有时在博学中，有时在血泊里，走过了它的道路”（Foucault, M. 1997：52）。

福柯试图从欧洲社会和文化的历史变迁过程，来说明作为欧洲文明建构基本力量的各种近现代理性主义和科学真理的话语论述，特别是其中的历史话语论述，实际上都掩盖着以西方种族主义为中心的文化霸权的建立过程。福柯把近现代文明的各种话语论述的建构和扩张，当成西方以其种族中心主义为原则所建构的近代资本主义世界秩序正当化的理论基础。

为了进一步论证资本主义社会和文明的世界秩序建构过程就是一种不停的种族战争，福柯特别集中分析了作为近代资本主义历史分水岭的17世纪的状况，特别集中分析了当时的英国革命前后以及法国路易十四统治末期的历史话语结构。他说：“从17世纪开始，认为战争构成为历史绝无终止的经纬脉络的基本观点，以一种精确的形式表现出来：在秩序和和平下进行战争，使战争加工改造我们的社会，并把它分为二元的模式，这实际上就是种族战争。马上，人们就发现了组成战争的可能性以及保证其维持、继续和发展的基本要素：人种的差异，语言的差异；力量、权力、能量和暴力的差异；原始性和野蛮性的差异；一个种族对于另一个种族的征服和奴役。社会实体正是建立在两大种族之上。根据这种观点，社会从头到尾遍布种族冲突。从17世纪开始，它就作为人们研究社会战争的面目和机制的各种形式的模型而被提出来”（Foucault, M. 1997: 53）。整个近现代世界史，可以说就是由西方种族中心主义新全球霸权话语所编写和规定出来的；而在这场以种族战争为基本内容的历史论述体系中，西方人以其政治、经济、文化和科学技术的优势，论证了由他们所建构的新世界秩序的正当性。

由此可见，到了近代资本主义文明形成的时候，历史被赋予理性的色彩。西方人更是自命为“历史的进步”和“发展”的化身，并将其西方文明当成整个人类文明的标准。自始至终，西方人在建构和发展其文明时，都试图论证他们就是人类历史的主人和中心，也是历史发展的动力。在他们看来，历史就是属于他们的。从十五六世纪开始的近代资本主义殖民时代，西方人不惜采用“文明”和赤裸裸的强盗手法，将世界上最古老的文化创造作品，从埃及、印度、中国、中东及美洲地区，抢回伦敦、巴黎的博物馆，以宣示他们对于人类历史的独占权利和诠释权。由此可见，即使在原来西方人缺席的远古历史的地盘中，他们也试图通过篡改、编制和重展的手法，使人类历史全部纳入西方文明的逻辑体系之中。

20世纪两次世界大战彻底掀开了西方人所编写和诠释的“人类历史”的最丑恶的一页，终于沉重地打击和粉碎了人们对于历史热情的狂想。历史地图在世界范围内重新标示。西方再也没有一位历史学家敢于声称他可以穷尽历史事件的真相和意义。历史的范围不仅变得模糊和真假难辨，而且，各种悲观和宿命的观点也在一定程度上浮到表面。

但是，引起关于历史性质及其结构争论的，并不只是上述社会历史背

景，而是同当时所出现的一系列新思潮和理论紧密相关。

诠释学的新发展，从语言与历史事件的相互关系的角度，使绝大多数历史学家相信各种历史的意义是要靠诠释者及整个诠释过程来决定；历史的绝对“客观性”，已经不太可能。历史必须开放；历史有待人的各种诠释。历史将在各种诠释中复活，并以“将来的过去”或“过去的将来”的形式，重新出现在超时空的社会生活结构中。

与诠释学历史观出现的同时，结构主义的产生也改变了人们的历史观。传统历史学所论证的历史连续性、发展性、进步性观点，逐渐被间断性、中断性、共时性的观点所取代。

自马克思、尼采和弗洛伊德以来对历史的批判，为当代法国思想家们提供了多元的历史解构的可能方案。

正因为整个有关历史性的争论带有理论典范转换（*changement de paradigme*）的意义，所以，在 20 世纪 60 年代，当一系列批判旧历史主义的著作陆续发表的时候，萨特站在他所坚持的意识哲学的立场，以马克思主义历史观，对福柯等人的反历史主义新观点进行反批判。萨特指出，福柯等人的所谓新观点，无非是各种新思潮的折中主义大杂拌（Sartre, 1966）。除了同福柯进行辩论以外，萨特还同列维-斯特劳斯进行激烈争论，严厉批评结构主义的共时观，强调历史只能采取连续发展的形态和向上进步的趋势（Sartre, 1960）。

以萨特为代表的传统历史观同新思潮之间所发生的重大争论，表明人们对于历史的看法隐含着深刻的理论和方法论意义。本来，历史就意味着两大方面的意涵。首先，它含有认识论的意义。人类知识所隐含的经验性数据，除了靠自然科学方法可以加以总结和整理成规律性的知识以外，还包含有另一类“不可归纳”或“无法化约”的部分。这后一类经验，就是历史资料。因此，从这个意义上说，历史研究对于人的知识的发展和经验的累积是必要的。其次，历史的第二种意义，是指发生于时间系列中的人类社会变迁过程以及人们对于这一过程所做的叙述。黑格尔为此强调：历史实际上统一了主观和客观两方面的因素：客观的方面是指实际发生于人类社会发展过程中的现象和事实，主观的方面是指人们对于这些事实和现象的认识。黑格尔认为，正确认识的逻辑必须同历史的过程相统一。为此，他在其《历史哲学讲演录》中总结了一个辩证法规律：逻辑的是同历史的相符合的。黑格尔的总

结明显地突现了传统历史观中的同一性原则的核心地位。

对于历史的解构，当然并不意味着否定或否认一切历史的存在。问题并不在于争论是否存在着“历史”。争论的实质，仅仅在于揭示：迄今为止所说的一切历史究竟是什么？“历史”果真正如传统历史学家所说的那样是过往事件的客观记载吗？一切迄今为止所保留的历史文献，都真的是历史遗迹的“记忆”吗？

当代法国思想家认为：传统的历史无非就是以传统论述所呈现的“历史”。一切历史都只是各种各样的论述系统的时空配置罢了。针对传统的历史论述，就必须“解构”组成论述的形式、结构及其建构策略。福柯在其著作中所做的，正是这样。

在当代法国思想家的思路中，解构历史正是为了解构整个西方理性主义和逻辑中心主义，因为在他们看来，一切由西方理论所论证的历史，无非就是理性的历史，也就是西方理性主义“同一”全世界文化的历史。

所以，当福柯撰写精神病诊疗史的时候，他所说的历史，已经不是传统的历史论述。福柯所要论述的，是同“正常”的标准相反的“异常”精神病治疗史。这种“新”的历史，不是由传统的论述所构成，而是由“无声的档案”（l'archives silencieuses）堆积起来，是没有固定顺序、没有连续性的结构。正是通过“异常”的精神病治疗史，福柯试图揭露：取得了正当化地位的精神治疗学及各种“科学知识”，通过其自身确认的“标准”，将精神病患者列为“异常”。由此可见，以精神病治疗学为代表的现代科学的历史，就是以科学知识为手段，将社会分化为“正常”和“异常”相对立的历史。由此可见，一切历史论述，都是以一种“同一性”原则为基础，将符合标准的所有的人，设定为历史的主人。显然，这种同一性是以某种排斥性作为其条件：一切不符合标准的人，都是“异常”的人，是被排斥在历史之外。福柯通过精神病治疗史的解构，指出了传统历史论述的同一化和排斥化功能及其策略，并试图说明传统“历史”就是以这样的方式“论述”出来的。换句话说，作为历史论述基础的同一性原则，无非是从“正常”和“异常”的对立出发的。归根究底，历史的同一性是以理性与非理性的对立为基础。任何以往历史，如果没有这种将“正常”与“异常”的对立策略，就不会存在和维持下来。所以，历史是为“正常”的人们服务的，也是那些“正常者”自己的历史；而被排斥的“异常”者，不但被排斥在历史之外，

而且也对历史本身一直保持沉默。

福柯从精神病治疗学史的研究中，得出结论认为，精神病患者的历史，就是历史的可能性的历史。

福柯的新历史观，其实是受到尼采、乔治·巴岱和布朗索的影响。尼采早就指出，在“神之死”和“人之死”之后，历史就来到了它的终结点。

西方传统历史观的思想基础是形而上学的本质主义和总体性原则。反过来，传统历史观也成为形而上学本质论和总体性原则的论证根据。历史是同形而上学如此紧密地联系在一起，以至于任何批判历史的活动，都不可避免地必须与批判形而上学同时进行。西方的历史观，早在古希腊时期，就是同形而上学思维方式和基本原则同时形成并相互论证的。关于历史有其起源、终极本质、基本意义和最终目的的神话，从一开始就是在古希腊形而上学的理论论证的正当化过程而巩固起来的。形而上学极力论证，包括历史在内的世界上一切事物，都存在某种“本质”和“终极原则”，都来自同一的“根源”。一切事物及其发展历史，都是靠其本质和源泉来维持的。本质产生并决定历史，而历史则成为本质和源泉的展现过程和证实过程。但本质永远是藏在隐蔽处，永远是被现象所遮盖和掩蔽，同时又是被历史所吸收和掩盖，成为历史本身的神秘动力和根基。

形而上学对于历史本源和本质的清理，始终都是以论证终极真理为其基本目标。凡在历史走过的地方，就隐含着真理的足迹。历史不过是真理的领地和隐现场所。只有靠真理的指引，才有可能存在并发现历史。所以，在西方之外的世界各个角落，不管那里存在和发展什么样的文化，都需要靠西方理性知识体系的支持和论证，才能在人类历史的系统中占据一定的席位。西方种族中心主义为了以它们的标准统一世界历史，制造出一种单向线性历史观，以连续性、发展性、统一性和同构型为特征，试图将世界各个民族的文化，强制性地纳入西方理性规则的轨道中去。西方种族中心主义者把一切非西方的文化及其历史，都视为欠缺的、偶然的、片断的时空碎片，当做异质的、枝节性的和散状的紊乱，被排除在人类历史总体体系之外。只有经过他们的加工和整理的历史，才是符合理性和真理系统的历史的一部分。所以，在西方标准的历史教科书背后，往往隐藏着无数被“流放”和被贬抑的事件，它们被当成历史的垃圾，受到了“正统”历史的压抑和吞噬。由于历史论述的书写和生产过程长期被统治者所垄断和控制，现有的一切历史论述无

非都是“大叙述”体系，并标榜自身是标准的知识形式。历史和知识，终于以统一的叙述形式，发挥它们的共同的压抑功能：将一切非西方的、非理性的和非同质的人物和事件，统统清洗出历史的大门之外。

福柯在他的《知识考古学》一书的导论中，简略地叙述了当代历史观的转变过程。他认为，最重要的，是在各种观念史、知识史、科学史、哲学史、思想史及文学史的领域中，历史学家的注意力已经转向断裂和非连续性（discontinuité）的现象（Foucault, M. 1972: 3-4）。如果说传统的历史是把以往的、过去了的“遗迹”（monument）记忆化，使之转变成为“文献”（document）的形式的话，那么，当代的历史研究者就把“文献”转变成“遗迹”（Foucault, M. 1972: 7）。

在德里达看来，以往的一切历史都是“旧的信号的记忆”（Derrida, J. 1967b: 115）的产物。德里达指出：“我们相信‘绝对知识’纯粹是把它当做历史的‘藩篱’或者是历史的终结。……”（Ibid.）因此，德里达在巴岱和布朗索之后，宣称“历史已经终结”。

## 第九节 对“现代性”的批判

### （一）现代性及其自我批判力量的形成

当代法国思想家们身处于现代社会中，但他们从来都不会满足于现状，始终都抱着怀疑、警惕和反思的态度，对待他们所生活和面对的社会。他们的思想立足于现实生活，但又超越现实；他们抱着不断改造和超越现实社会的态度，对于现实的当代社会及其各种思想、理论、知识体系、社会制度、文化形态、社会风气及生活方式，进行不停止的和永不满足的反思、颠覆和解构。这就是说，他们使自己尽可能地跳出社会之外，从社会所给予他们的生活条件和教育中解脱出来，把清醒而认真的反思的思考分析，同大胆的甚至是冒险的“乌托邦式”的怀疑和妄想结合起来，既对现代社会进行“地毯式”的全面质疑和探索，又对重大的、带根本性的问题，抱着一种“钻牛角尖”的态度进行追根究底的探讨。

由于批判本身的全面性和彻底性，当代法国思想家们对当代社会的批

判，集中到对“现代性”问题的批判上。一般地说，所谓“现代性”，是指自启蒙运动以来的资本主义历史时代所建构的各种社会文化制度及其基本精神。它实际上包括资本主义社会形成和建立以来所建构、传播、维护和进行正当化并贯彻实行的一系列思想、理论、知识、技术、社会制度、文化、生活方式及精神状态等。

资本主义的诞生和形成，可以上溯到 14 世纪左右；但只是在十六七世纪之后，经过 18 世纪的欧洲启蒙运动，也就是经过一种人类历史上空前未有的思想精神方面的解放运动之后，又经过美国和法国的资产阶级大革命，才使人类社会和人类文化进入到一个新的阶段，产生了特有的“现代性”精神状态和生活以及创作的态度（Baudelaire, C. 1976: tome II, 695; Braudel, F. 1979 [1967]; Marx, K. 1967 [1873]）。所以，也有的人把“现代性”，特别限定为由资本主义的产生和发展所形成的那种精神状态和态度，而这种精神状态和态度，尤其集中在现代文化上。各种现代文化，特别是现代文学和艺术，最敏感和最典型地表现了现代社会的基本精神。然而，“现代性”的心态和文化也紧密地同资本主义政治、经济和整个社会制度相关联。所以，广义而言，“现代性”也包括同资本主义精神紧密相关的资本主义政治、经济、文化和整个社会制度、思考和行为模式以及生活方式。

资本主义的现代性，以其自身的内在矛盾性，孕育着批判和背叛其自身的精神力量和文化力量。后现代主义就是这股批判和叛逆力量的一个重要组成部分。它是随着现代性本身的发展而成长的文化矛盾体。

在资本主义现代社会发展过程中，只有到了 19 世纪三四十年代，当经济发展引起工业革命而导致资本主义全面繁荣的时候，现代性的内在矛盾才第一次公开呈现出来，使对现代社会批判、改革、革新和革命的社会力量及其运动，正式登上历史舞台。在经济领域，劳资间的冲突导致英、法、德等各重要工业国家工人罢工运动的兴起，并很快地发展成为席卷全欧的 1848 年政治革命浪潮。

作为时代精神晴雨表的文学艺术创作领域，最敏感地孕育出全面批判现代性的“后现代主义”思想的萌芽。以法国作家和艺术家为核心，特别是以波德莱尔为代表，从 19 世纪三四十年代以来，形成了一股批判现代性的精神力量。与此同时，马克思、尼采和弗洛伊德等人，更是从思想、意识形态和根本性的社会制度的方面，对现代社会进行无情的批判。从那以后，这股

批判现代社会的浪潮，就作为“现代性”母体中产生出来的一股内在批判力量而不断成长和发展。这个批判力量又随着现代性在 20 世纪的高度成熟而急速增强，逐渐演变成为现代性内部突发出来的强大自我超越力量，以至于现代社会的任何面向，都遭到彻底的否定和颠覆。

对于“现代性”概念，当代法国思想家们并不是采取同一种看法或观点。例如，福柯曾系统总结自启蒙以来现代性发展中的批判成果，严厉地批判现代社会和现代文化，并把现代社会和现代文化，看成为传统社会和传统文化长期发展的一个结果。而在谈到“现代性”的时候，米歇·福柯也曾经表示一种矛盾态度，某种“踌躇犹豫”的心态。他说：“我要说，我对于所提出的有关现代性的问题感到踌躇。首先是因为我从来都不很了解，在法国，‘现代性’这个词究竟包含什么意义。当然，在波德莱尔那里，是有过这个词。但是我认为它的意义后来慢慢消失。我不知道德国人赋予现代性什么意义。我知道美国人曾经召开过某种研讨会，哈贝马斯和我都参加了。我知道，哈贝马斯在那里提出了现代性的论题。但是我很踌躇，因为我并不了解它到底是讲什么，也不知道这个词究竟是针对什么问题，同样不知道这些现代主义者同所谓的后现代主义者有什么共同点；尽管用什么词本身并不重要，因为人们永远都可以随便地使用一个词作为标签。就我所知，在人们称之为结构主义的背后，存在着某些问题，诸如关于主体和主体的消逝；而我并不知道，在人们称之为后现代或后结构主义者那里，究竟存在什么共同的问题”（Foucault, M. 1994, IV: 446-447）。

接着，在另一个地方谈到“现代性”时，米歇·福柯主张将“现代性”理解为某种特定的态度，而不是特指某一个特定的历史时代。作为一种态度的现代性，就是对现实所采取的某种模式。他说：“借用康德的说法，我想是否可以把‘现代性’更多地当做某种态度（une attitude），而不是某一个历史时期。所谓态度，我想说的是对于现实的某种关系的模式。这种对于现实的关系模式，是由某些人自愿作出的选择。同时，所谓‘现代性’也可以当做是思考和感觉的一种方式，当做是行动和举止的一种方式，它同时表示某种从属关系，并作为一种任务表现出来。所以，也很像希腊人所说的那种‘情态’、‘德性’（*êthos*）。因此，与其想要把‘现代时期’同‘前现代’或‘后现代’时期区分开来，不如更好地探索现代性的态度，探索现代性自形成以后，以及自从它同‘反现代性’的态度发生争执以后的那种特殊态

度” (Foucault, M. 1994, IV: 568)。福柯强调对现代性的态度，就是对于现实的某种关系的模式，意思是指同现实所保持的关系。现代人身处于现实的现代社会，显然存在着如何处理同现实社会的关系问题。这个同现实所保持的关系，可以是同一的关系，也可以是相对立的关系、批判的关系乃至否定的关系。当代法国思想家们的大多数，往往都使自己保持一种与现实之间的间隔，使自己不盲目地为现实社会进行正当化的论证，而是采取批判、反省、反思、怀疑甚至是否定的态度。

对于资本主义这个历史阶段及其基本精神状态和心态，从资本主义诞生的时候起，就有许多思想家陆陆续续地进行反省、研究、分析和批判。这些反省、研究、分析和批判，显然是依研究者本人对于资本主义这个历史现象和现实状态的立场和态度而异。不同的思想家，由于不同的立场和态度，就表现出对现代性的不同分析。

早在资本主义的原始阶段及其形成时期，就明显地表现出对于资本主义的两种根本对立的立场和批判态度。

第一种立场和态度，是对资本主义的歌颂和讴歌以及对于资本主义基本原则的肯定态度。在资本主义刚刚形成的时候，这种态度对于一些思想家来说，是难以避免的，也是可以理解的。这是因为当时资本主义正处于初生阶段，同在它以前的封建社会相比来说，它是一种新生的力量，具有无比的优越性和进步性。在这种情况下，作为一种新生力量，它显然需要有一些杰出的思想家为它进行论证和辩护，并同时封建社会进行无情的批判。所以，当时出现了一大批优秀的思想家为资本主义社会的基本原则和思想基础进行正当化的论述。在这种态度下，他们不但论证资本主义社会文化制度的合理性，同时也不遗余力地为其“制度化”和“正当化”效劳，并为此创立了各种“理论论述”，试图从理论和思想的高度，说明和论证现代性同人性之间的一致性。属于第一种立场和态度的思想家，包括从文艺复兴时代出现的一系列人文主义作家和思想家，也包括此后在 18 世纪启蒙运动中为资本主义基本原则的“正当化”作出重要贡献的启蒙思想家，以及在浪漫主义时代遍布于英、法、德各国的浪漫主义作家、思想家和古典主义的思想家们。

第二种立场和态度，是对资本主义原始积累中的残酷剥削的严厉批判和鞭笞 (Marx, K. 1967 [1873])。对资本主义的批判，最早取得重大成果的，是十六七世纪至 18 世纪所兴起的空想社会主义运动。空想社会主义思想家

们作为向刚刚诞生的资本主义进行批判和猛烈开火的先锋队，集中地揭露了资本主义作为社会和文化体系的私有制本质，揭露资本主义将人类历史上早已存在和缓慢发展的贫富不平等现象膨胀到极点的罪行，揭露资本家压榨工人和消灭传统个体农业劳动者的残酷性。英国的莫尔（Thomas More, 1478—1535）、培根（Francis Bacon, 1561—1626）、哈林顿（James Harrington, 1611—1677）、欧文（Robert Owen, 1771—1858）；意大利的康帕内拉（Tommaso Campanella, 1568—1639）、维科（Giambattisto Vico, 1666—1744）；法国的马布利（Mably, 1709—1785）、梅叶（Jean Meslier, 1664—1729）、卡贝（Etienne Cabet, 1788—1856）、诺埃尔（François Noël, 1760—1797）、圣西门（Saint-Simon, 1760—1825）、傅立叶（Charles Fourier, 1772—1837）；德国的闵采尔（Thomas Münzer, 1489—1525）等，都是严厉批判资本主义现代社会和现代文化的空想社会主义思想家。

空想社会主义思想家对于资本主义的批判，不只是对马克思主义发生影响，而且也对启蒙运动以来现代社会和现代文化的发展本身发生影响。从16世纪到19世纪，不论是宗教改革运动、启蒙运动还是浪漫主义运动，也不论在经济领域发生的工业革命运动，还是在政治领域发生的1848年欧洲大革命运动、工会运动和争取社会福利的运动，都可以看到上述空想社会主义思想的影响和痕迹。作为空想社会主义运动的最后一个杰出代表，法国的圣西门对资本主义意识形态、技术以及实证科学的批评，都直接成为19世纪上半叶所兴起的“现代主义”的某种出发点。例如，作为现代主义意识形态之一的实证主义，就是由圣西门开始，并经孔德而系统化完成的（St. Simon, 1807）。而对资本主义意识形态的批判，也同样经由圣西门及其同时代的德拉西（Destut de Tracy, A. 1970 [1801]），而进一步发展成为整个19世纪包括马克思主义在内的各种批判运动的一个起点。

同上述批判态度相对立的，是启蒙思想家、人文主义者和浪漫主义者对于现代性的各种描述和分析，其中包含着他们的肯定和歌颂的态度，寄托着他们对于现代性的各种理念，表达出他们进行、实现所谓的“人性解放”的历史诺言。所以，在现代性中，就包含着这些思想家所论述的“启蒙理性”、“人文主义理念”和有关各种现代真理体系和科学技术知识的颂歌。

从14世纪文艺复兴时代到18世纪末和19世纪初，歌颂和拥护资本主义的思想家和作家们，由于符合资本主义“正统”文化和意识形态的基本原

则，一向受到整个社会的支持和推广。他们为资本主义的基本特征及其基本原则所作的许多肯定和总结工作及其论述资本主义的著作，也均已被列为“经典”而受推崇。属于第二种立场和态度的思想家，则受到不公平的待遇，也常常被人们所忽略或忽视。只是到了19世纪三四十年代，对资本主义的批判，由于取得了显著的理论成果，同时又在现实的创作中体现出它本身对资本主义发展的积极作用，才激起对“现代性”的批判的新浪潮。这股对现代性批判的新浪潮，慢慢地发展成为由自我批判力量所推动的反现代性的创作运动，为此后资本主义的后续发展增添了新的动力。

当代法国思想家们对现代性的批判，可以说就是上述隐含于西方社会内部的批判力量的延续，也是他们的批判精神在现代条件下的进一步发扬。在这个意义上说，当代法国思想家们的现代性批判，在很大程度上，是将上述两种态度相互结合起来，使对于现代性的批判，既同时地具备上述两种批判传统的优点，又在此基础上，同它们两者相区别。正如我们在前面已经指出的，当代法国思想家的独创精神，首先来自思想家们的自由想象活动。靠这种想象活动，他们才敢于对现存的一切进行挑战，真正做到“目空一切”。他们靠乌托邦式的想象，敢于打破一切禁忌，视一切现有规定和成果为“零”，大胆地进行冒险的开拓活动；同时又毫无顾忌地托出空前未有的新设计方案。当代法国思想家们将大胆怀疑同自由想象相结合，始终不满足于现存的理论和方法，不拘泥于实际的规则和现有的成果，努力在未被发现的领域中施展自由的想象力。

## （二）作为现代性的内在批判力量的当代法国思想

不管福柯或其他当代法国思想家赋予“现代性”什么样的内容和意涵，他们几乎都以批判现代性为己任，把对现代性的批判当成他们理论批判的主要对象，并对“现代性”进行各方面的探索，力图彻底揭开传统理论对于现代性的各种迷思，揭示现代性的不合理性及其非正当性。当代法国思想本来是在现代社会及文化发展到极端成熟的时候、在现代社会的各种内在矛盾和吊诡性不断显露的时候形成的。因此，当代法国思想家们不但亲身经历了现代社会各种矛盾和危机，深切体会到现代社会的内在吊诡性，获得了批判现代性的良好历史机遇，而且，他们也有充分条件，根据他们自己亲身经历的

实际经验，根据现代社会和文化在思想理论上的各种研究成果，深入分析现代社会及文化的各种实际问题。

对现代社会及其现代性所做的批判，在当代法国思想的演变历程中，从四五十年代集中表现在存在主义思潮对于“人”的“在世存在”的批判，逐渐演变成结构主义对语言及社会文化基本结构的探索，导致现代社会各种社会制度及文化成果，遭受到全面的语言符号解构。到六七十年代后，这种批判又转化成为各种类型的“后结构主义”或“解构主义”，并直接地进一步发展成为波澜壮阔的“后现代主义”的思潮。所谓“后现代”，本来是孕育于“现代性”内部而又不断地进行自我超越的社会文化力量。对现代性的批判，乃是后现代主义自我形成、不断自我超越的一个内在动力和重要条件，因而也构成后现代主义的一个重要特征。所以，后现代主义思潮的基本内容，实际上就是对现代性本身的无止境批判。

后现代主义对社会政治、经济和文化问题的全面批判和颠覆，使后现代主义成为 20 世纪末最具挑战性的思想精神力量。后现代主义越批判现代性，不但越显示现代性的矛盾和危机，而且越推动现代性本身的发展和自我更新，越为后现代主义本身的不断创新，提供取之不尽的精神动力。

所有上述对现代社会及其现代性的批判，显然并不只是单独地发生在法国思想界；这是席卷整个欧洲思想界的批判活动。但正如我们从一开始就已经指出的，当代法国思想家们无疑成为西方各国批判现代性的整体力量的核心和先锋。他们在半个多世纪的思想创造活动中，始终都集中思考现代社会的基本问题，使他们对现代性的批判，从思想和基本理论方面，为整个西方社会的批判活动，提供最及时、最锐利和最有效的思想理论，成为整个西方当代社会文化批判力量的中坚和先头部队。

### （三）对现代社会三大主轴的解构

由文艺复兴、宗教改革及其后的启蒙运动所开辟的西方现代社会，不但在结构上，而且也在人的思想和基本心态方面，都发生了根本的变化。从此以后，社会和人们所关心的基本问题，是作为主体的人同整个社会的相互关系。

如前所述，主体性本来就是强调作为个体的人对于自身和对于社会的双

重性的理性原则。当现代社会提出主体性的原则时，为了同以往的专制社会相区分，并凸显新社会制度的优越性，往往片面强调主体性对个人自主性和个人自由的重视，把个人价值列为首位。

在古代和中世纪社会中，不论是统治者还是社会的一般成员，都认为统治世界的中心和主体只有一个，这就是社会和国家的最高统治者（国王、皇帝等）。文艺复兴所激发出来的人性解放运动，对个人价值的推崇，完全改变了人们对于主体的基本观点。文艺复兴所推崇和正当化的一种基本意识形态，就是个人主义。个人主义所强调的，是一个一个具有独立自主权的个人主体。因此，文艺复兴后，特别是经历启蒙运动后所产生的现代社会，就面临着如何正确处理作为个体性主体的社会成员同整个社会的相互关系的问题。

对于现代社会所依据的主体性原则，必须放在特定历史活动的脉络中加以分析和解剖，特别是将它同近代社会的形成过程及其复杂的斗争场域相结合。当代法国思想家们以他们各自不同的立场、理论和思想观点，对现代社会的主体性问题做了全面的探索。福柯在论述现代主体性建构过程时，特别强调权力、法律同真理的三角关系。他指出：“研究权力是怎样的，也就是说试图理解它处于两个标志或限制之间的机制：一方面，法律的规定从形式上划定了权力的极限和界限；另一方面，则是另一个极限，另一个限制，也就是这个权力产生出并引导出真理的效力，而后者又反过来引导这个权力。这就形成一个三角关系：权力、法律和真理”（Foucault, M. 1994, III: 175—176）。福柯把他的上述分析和考察，归结为下述问题：“为了生产真理论述，权力关系所实施的法律规则是什么？或者，在我们这样的社会里，真理论述被赋予如此强大的效力，用以生产它的权力究竟是属于哪一类型？”（Ibid.）所以，现代社会的主体性问题，实际上就是扭成一体的权力、法律和真理的三角结构的论述力量，共同塑造、熏陶、嵌制、控制个人主体的建构及其社会实践的问题。塑造和熏陶是“软性”的手段，控制和嵌制是“硬性”的、带强制性的手段；两者一张一弛、紧密结合、相互循环转化，使得西方现代社会的主体性建构理论化、正当化、制度化，其运作和控制的过程和程序，极端纯熟地实现了个人和社会两方面的巧妙结合，即实现了个人自身进行自我规训，同社会整体对个人进行全面严格的监督，紧密地相结合的程度；在这方面，西方主体化的程序，不愧是世界史上人类文化创造的登峰造极的精

神产品。

权力 (pouvoir) 的问题, 关系到两大层面。第一层面是作为社会基础的个人主体所应该享有和拥有的权力。第二个层面是社会整体和社会统治机构的权力结构、权力分配原则及其权力运作的机制。前者关系到近代社会权力结构的个人主义和自由民主性质; 后者则关系到近代社会秩序的统治权力机构及其权力分配原则的民主运作程序。这两大层面又相互关联, 并同金钱和理性两大主轴发生密切的关系。因此, 从现代性建构以来, 不论是主体化的个人还是社会的统治者, 都始终关心着权力的基本问题。

福柯在谈到个人的主体性同整个社会权力运作的关系时说: “个人不是权力的对立面, 我认为它是权力最初的结果之一; 个人是权力的一个结果。但同时, 在它是权力结果的意义上说, 个人又是具有这样的传递作用, 使权力能够通过它自身所建构的个人而运作” (Foucault, M. 1994, III: 180)。在现代社会中, 个人的主体性无疑是现代社会权力网络运作的一个产物, 但反过来, 个人又是社会权力得以运作的中介。所以, 个人的主体性同社会权力整体结构的关系是互为依赖、相互限制和互为促进的。

从文艺复兴和宗教改革到 18 世纪启蒙运动以及到 19 世纪自由资本主义发展的繁荣时期, 各种各样思想派别的理论家都思考着权力的基本问题。在文艺复兴时期最著名的思想代表人物马基雅维利 (Niccolo Machiavelli, 1469—1527), 最先提出了以个人主义思想为基础的近代权力观。接着, 霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588—1679)、洛克 (John Locke, 1632—1704)、休谟 (David Hume, 1711—1776)、弗格森 (Adam Ferguson, 1723—1816)、孟德斯鸠 (Montesquieu, Charles de Secondat)、卢梭、康德、黑格尔、马克思、边沁 (Jeremy Bentham, 1748—1832)、密尔 (John Stuart Mill, 1806—1873) 和亚当·斯密 (Adam Smith, 1723—1790) 等人, 作为这一时期杰出的思想家们, 都绞尽脑汁地思考着权力的基本问题, 并在思考权力问题时, 同样极端关心个人主体同整个社会的权力的相互关系。

在当代法国思想家中, 对现代社会权力结构及其运作原则的分析和批判, 除了福柯以外, 布尔迪厄、阿兰·图雷纳和鲍德里亚等人, 都在理论上作出了杰出的贡献。他们的权力理论, 各自具有特殊的论述方式, 对于了解当代社会的权力结构及其特点, 是很有帮助的 (Bourdieu, P. 1979a, 1980a, 1989; Touraine, A. 1965a, 1969, 1976b; Baudrillard, J. 1968, 1970, 1972,

1976, 1981, 1995)。布尔迪厄、阿兰·图雷纳和鲍德里亚等人对于当代社会权力结构及其运作原则的分析，主要是结合了当代社会文化再生产的新特点，强调社会权力并不只是局限于政治领域，而且，更重要的，是在文化领域或场域的权力斗争的象征性结构，这就更深刻地揭示了当代社会权力同知识、理性、文化的密切关系。

不管是金钱还是权力，到了近代资本主义社会，其不同于古代和中世纪的基本特征，就是高度理性化。金钱和权力的理性化，就是近现代社会的基本特征。理性显然也成为了现代性的一个主轴而同金钱和权力相互渗透，构成为驱动和宰制现代社会的基本力量。

现代社会的理性不只是个人主体的一种思想、认知和判断能力，而且也是社会上各种知识、道德和法制体系的基础。关于这一点，后现代主义者利奥塔正确地指出：“理性与权力，本来就是一码事”（Lyotard, J. - F. 1973b: 13）。利奥塔实际上是重复了资本主义形成时期英国思想家培根的著名论断：“知识就是权力”（Bacon, F. 1620）。作为个人主体的一种官能和能力，理性是个人主体化的基础和基本保证。作为社会上各种知识、道德和法制体系的基础，理性往往采取主观化和客观化、内在化和外在化的普遍形态而发生作用，并由此而同金钱和权力相互纽结渗透到社会生活的各个领域。也就是说，理性的知识、道德和法制形态，一方面要渗透到个人主体化的一切程序中，使个人在思想意识上接受和溶化它们，从而使知识、道德和法制也成为个人主体化的一个重要表现；另一方面，知识、道德和法制还要在社会层面上，实现制度化、组织化和正当化，落实到实际的社会生活中，并成为整个社会运作的基本杠杆。

作为知识体系的理性（raison），在现代社会中主要又采取理论和技术两种表现形态而直接或间接地渗透到主体化的个人和社会整体中去。现代社会的知识体系，往往将理论化的知识分为自然科学理论和人文科学、社会科学理论两大类，其中自然科学理论主要是探讨主体化的个人同自然世界的相互关系的合理性，而人文社会科学理论则探讨主体化个人自身及其同社会世界的相互关系的合理性，当然也探讨了有关主体化个人的道德和法制修养的问题，也探讨社会的道德化和法制化的问题。技术化的知识除了同样探讨主体化个人同自然世界的一般关系之外，还探讨了更具体的劳动、生活和个人技巧训练的问题。技术（technique; technologie）成为了现代社会最展现理性的

实力的手段，同时也展现出理性同权力和金钱相勾结的最生动的方面。技术成为了创造财富、追求金钱和扩张权力的重要手段。在技术这方面，可以赤裸裸地表现出理性同金钱和权力之间的交换关系，比在理论化知识中隐蔽得多的形态更深刻地说明了理性同金钱和权力之间不可分割的关系。因此，技术成为了现代社会最重要的理性力量，直接同权力和金钱相互结合在一起，致使现代社会越来越演变成为“技术专制”的社会。知识化的理性从此也成为社会和文化正当化的基础。

理性的道德化和道德的理性化，也是现代性的一个重要表现。现代性道德当然也同古代和中世纪的道德一样都以理性为基础。但是，现代性的道德的理性基础的基本特征，第一，主要强调了作为道德主体的个人的重要性。第二，强调追求财富和金钱是主体化个人道德修养的一个基本内容。第三，尊重和遵守法制是主体化个人实现道德化的一个社会准则。第四，把个人利益放在首位，同时又强调个人和社会整体的法制相协调。第五，强调道德化过程的自身自律化。第六，强调道德化同知识理性化的紧密关系，以知识为基础实现道德化的整个过程。

现代理性的一个最重要表现就是它的法制化和制度化。法制化和制度化实际上就是理性的客观化和外在化过程及结果。近现代思想家把法制当成是理性的实现。因此，一方面强调主体化个人利益同法制的利益的一致性；另一方面，也强调法制在社会统治的至高无上地位。通过理性的法制化，现代社会不仅正确处理了理性同金钱和权力的相互关系，而且也确保了主体化个人的正当地位，也保障了个人同社会整体之间的协调关系。

现代社会处理主体化个人同社会之间的相互关系的关键，就是通过个人主体化的过程，完成个人向自律的劳动主体、说话主体、生活主体的转化。但另一方面，个人向自律的劳动主体、说话主体、生活主体的转化，又同社会整体结构中金钱、权力和理性之间的相互配合过程相适应，使得个人的主体化同社会整体、同组织起来的国家整体的整合化过程相适应，完成个人主体化同社会化的紧密结合。因此，个人自律的劳动主体、说话主体和生活主体的建构过程，实际上同时也就是权力主体、认识主体和道德主体建构的过程。

现代社会的理性，不论是在个人层面上还是在社会层面上，都同时地贯彻着同一化和差异化的原则。在理性的同一化和差异化实现的过程中，理性

一方面成为个人和社会确立其“正当化”身份的基础和标准，另一方面又成为个人和社会实行自我同一和自我分化的手段和标准。由于现代性要求实现个人的自由平等权利和社会的合理秩序，所以，理性也作为谋算和算计事物的手段，同时又成为对于目的保持中立的客观标准。麦克泰尔正确地指出：“理性是用来计算的；它可以确定事实的真假，可以看到数学上的关系，但仅此而已。因此，在实践领域内，它仅可涉及手段，在目的问题上，它必须保持沉默”（MacIntyre, 1984 [1981]: 69-70）。霍克海默（M. Max Horkheimer, 1895—1973）和阿多诺也指出：“理性是计算和计划的机关，对于目的它是中立的”（Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1972: 88）。这样的理性，当它贯彻同一性原则的时候，成为了计算和分类的标准，因而也成为了主体化个人和社会秩序标准化的准则；当它贯彻差异化原则的时候，它又成为与权力相结合而建构起排除的构造的基础。因此，理性不仅是人类自己设定的目的论基础，是正常或规范的代名词，同时也成为镇压差异的正当性论说和法制的根据。这样一来，理性一旦同权力和金钱相勾结之后，就变成一种具有双面刃结构的利刀，成为知识、权力和道德的判准和执行的手段。同时，这样一来，理性也具有人的主体性和国家装置正当化所具有的那种既矛盾又统一的吊诡性质。

因此，现代性从一开始就呈现出复杂的内在矛盾，同时也呈现为对于资本主义社会的矛盾态度。现代性，显然就包含着积极的一面和消极的一面，包含着其本身的自我肯定和自我批判，也包含着其对立力量所进行的批判。因此，现代性本身就是一种不断变化和不断发展的社会文化力量；它始终受到来自其本身的自我批判和来自它之外的外来批判的双重性批判。不仅现代性本身就是在这种双重性批判中成长和发展，而且后现代性也正是从现代性的这种双重性批判中吸取一部分养料和力量。

显然，作为现代性本身发展的一个结果，当代法国思想也同样会包含各种矛盾和两面性。当代法国思想家们对现代性的批判本身，也具有其自身的两面性和不可克服的吊诡。然而，当代法国思想家所要肯定和发扬的，在某种意义上说，正是早已在现代性中爆发的那种矛盾。由当代法国思想所产生的“后现代主义”，试图在这些永远发生又永远不可一劳永逸地解决的矛盾中，寻求进行创造并使自身永远陷入不稳定的更新状态的原动力。

相对于中世纪封建社会，资本主义的社会文化制度具有明显的优越性和

“进步性”。但它从一开始便不是作为十全十美的社会文化制度而存在。资本主义是人类社会自产生私有制以来最自由、最民主和最完备地制度化的一种私有制社会。作为一种私有制，毕竟克服不了私有制社会的最大通病：建立在人对人的剥削的基础上。资本主义的剥削制，使其自由民主的实现和发展，充其量也只限于私有财产（包括物质、精神和文化方面的财产）占有者所容许的范围内。上述现代社会所立足的三大主轴，其实际运作，几乎没有一个是不同现代社会的私有制度及其膨胀过程密切相关。所以，面对现代社会的各种复杂内在矛盾，当代法国思想家们始终抱着审慎的批判态度，并不断地对它进行深入的解剖、颠覆和重构。由于他们所处的时代已经是现代社会的高度成熟阶段，所以，他们对现代社会的各种矛盾的解析，往往不只是停留在资本主义形成初期的历史阶段，而是更广和更深地观察了资本主义社会及其文化的整个发展历史过程，对它的两面性进行更彻底的揭露，并把现代社会的内在矛盾及其吊诡性，理解为西方传统文化本身的内在矛盾的集中表现。因此，他们对现代社会的批判，最终都汇集到对西方传统文化的基本原则的彻底解构和重构的努力方面。

#### （四）对现代文化及技术的集中批判

##### 1. 现代性批判的焦点：现代文化与技术

究竟如何批判当代社会？怎样批判现代性？在当代法国思想家那里，并没有采取统一的立场和观点。但是，他们基本上都一致批判现代社会的不合理性及其非正当性，并集中针对现代社会的文化及其基本精神和指导原则，从它们的历史、形成及其实际运作状态进行分析，从中揭露现代社会在政治、经济、文化和社会生活各个方面所建立的制度的内在矛盾，试图颠覆和彻底改造现代社会的整个制度和体系，以便使社会建立在更加自由的基础上。

所以，如果从他们批判的层面而言，这场持续的批判运动，并不只是停留在思想和精神的抽象层面上，并不只是针对西方传统思想的基本原则和基本精神，而且，还更深入和更具体地从社会制度、组织规范、行为准则以及生活模式等面向进行批判。

如前所述，西方社会和文化，特别是现代资本主义社会，其基本特征、

性质以及它们的实际运作机制，集中地表现在现代文化和现代技术的层面上。当代社会是文化和技术泛滥并发展到登峰造极的社会。现代文化和现代技术是西方文化长期发展的优秀成果，但同时又隐含着西方文化的各种内在矛盾。当代法国思想家们在集中探讨西方文化的奥秘的时候，注意到当代文化及技术同西方传统文化的内在关系及其基本问题，同时，也揭露现代文化及技术的基本特征，尤其分析现代文化的语言符号结构及其符号游戏的策略。因此，他们对现代性的批判，主要是集中批判典型地代表西方思想和基本精神的当代文化及其各种表现形态，包括它的制度化和非制度化、形式化和非形式化、物质化和非物质化的各个方面；同时，特别深入地解析了现代文化的语言符号特征。

## 2. 揭示现代文化的奥秘

对当代现代社会的文化的批判，首先涉及到一种态度问题。所以，为了深入和彻底颠覆现代社会的整个社会和文化制度，为了寻求一种正确的态度，福柯首先表示了一种他称之为“现代性态度”的具体问题，也就是作为一种态度的现代性问题。为了说明他所说的“现代性态度”，米歇·福柯曾以创立和提出“现代性”的波德莱尔为例。

福柯认为，在波德莱尔身上显示的“现代性态度”，包括三大方面。第一，就是所谓与传统断裂以及创新的情感。这是一种什么样的情感呢？这是一种在激烈变动的时代中，同传统决裂，为过去的一切感到不可忍受而精神失控并处于酒醉昏迷状态中。但这又是一种不断更新并敢于创造空前未有新事物的冒险精神。波德莱尔自己曾经把这种“现代性的精神”称为“昙花一现性”、“瞬时即变性”和“偶然突发性”（*le transitoire, le fugitif, le contingent*）（Baudelaire, C. 1976: tome II, 695）。第二，这是一种将“当下即是”的瞬时事件加以“英雄化”的态度。但是，这种“英雄化”，既不同于古代和中世纪的“英雄化”，并不打算将英雄永恒化和神圣化；也不同于启蒙时代和浪漫主义时代的“英雄化”，试图达到理念化的程度，而是某种带讽刺性的态度。总之，“英雄化”，不是为了维持它，也不是为了永恒化；而是为了使之永远处于“流浪活动状态”。这是一种对各种偶然性的瞬时事件采取的闲逛游荡者的游戏心态，只满足于睁开眼睛，对于回忆中的一切，给予注意，并加以搜集和欣赏，同时又将瞬时事件当做“好玩”而加以戏弄和

调笑的态度。这是“新昔尼克主义者”(néo-cyniques)或“新犬儒学派”(néo-canins)的“游戏人生”的态度。第三,对于波德莱尔来说,现代性也不只是对于现实和对于“瞬时出现”的一种关系形式,而是必须在其自身中完成和实现的那种关系的一个模式,是一种对待自身的模式。在这种情况下,对于现代性的发自内心的态度,实际上也同不可回避的某种禁欲主义相联系。要成为一个现代主义者,就不能满足于将自身陷入正在进行中的时间流程,而是把自身当做进行某种复杂的和痛苦的创造过程的对象,既无拘束地创造,又严谨地自我摧残和自我折磨,对现代社会和文化的一切最新成果,抱不屑一顾或不以为然的態度。

因此,在米歇·福柯看来,“波德莱尔所理解的现代性,是一种实际的活动。在这种活动中,对于现实的极端的注意,实际上总是面临着寻求某种自由的实际活动。这样的实际活动,既尊重实际,又大胆地强奸它”(Foucault, M. 1994, IV: 570)。显然,当代法国思想家们把现代性主要地当成一个从事创作的人面对“当下出现”的现实的態度,而这就意味着:善于对现实的“在场出现”进行反问,使之“成问题化”(problématiser; problématisation)。换句话说,具有现代性的精神,就是使自身成为一个自律的主体,善于对“当下即是”的瞬时结构、对历史的生存模式以及未来的存在方式,进行不断的反问和重建,不去顾及现代社会的各种规则和“成就”,自己自在地进行创造和过着自己的生活。

米歇·福柯特别强调指出:要具备真正的现代性态度,并不在于使自身始终忠诚于启蒙运动以来所奠定的各种基本原则,而是将自身面对上述原则的态度不断地更新,并从中获得再创造的动力。米歇·福柯把这种态度简单地归结为“对于我们的历史存在的永不平息的批评(critique permanente de notre être historique)”(Ibid.: 571)。

波德莱尔对瞬间的执著,表现出他对于艺术和人生的独特看法。现代文化的一个重要特征,就是不再考虑长久的、永恒的抽象的“美”,试图将“美”更加现实化、瞬间化、机遇化、偶然化、不确定化。这种瞬间的美,在客观上,主要可以满足现代人追求实际的功利的要求,集中地表现了现代人对于文化所抱的一种“急功近利”的态度。因此,现代文化在创作程序和创作结构上,抛弃一切约束和规则,只追求一时可以马上被理解的瞬间快乐,只寻求感官方面的及时欲望。在这种情况下,现代文化往往以最快速的

创作速度，以欣赏者可以快速满足作为其基本前提。

以波德莱尔为代表的现代文化所表现的上述立场和基本观点，对当代法国思想家们发生深刻的影响。自古以来，哲学家和艺术家几乎都把精力集中到对于“永恒”的追索。他们把“永恒”的美当成人生和艺术的最高意义和目标。这种态度实际上来自古代和中世纪，特别是基督教道德伦理思想，其中心在于强调某种建立在“过去”基础上的“永恒”。这是一种保守的世界观和历史观，其核心就是单向一线性的时间观和历史观，认为时间和历史是从原始点出发，经不同阶段的发展和演化，逐步地从简单和低级导向更复杂和高级方向，最后将导致最完美的最高目标，达到永恒的顶点。基督教把这一切加以神圣化和世俗化，反复论述人类历史起源于上帝创世的那一刻，经人世间罪恶和拯救的连续不同阶段之后，将会使人最终返回永恒的天国，达到最高境界，从而使西方人从思想到日常行动都无时无刻向往着达到最高目标，同“永恒”化为一体。

发扬波德莱尔精神的当代法国思想家们，一反传统时间观和历史观以及对于永恒的看法，强调一切基于瞬间，基于当下即是的那一刻；认为出现在眼前的过渡性时刻，才是最珍贵和唯一的至宝。脱离开瞬间，一切永恒都是虚假和毫无意义的。反过来，只有把握瞬间，才能达到永恒，因为现时出现的瞬间，才是人生同不可见的永恒相接触的确实通道。瞬间的唯一性，使“永恒”现实地出现在人的生活之中。也正因为这样，瞬间同时也成为未来的最可靠的历史本身。

当代法国思想家们所赞赏的现代性的这种精神，实际上也是把眼光导向未来。在这种情况下，永恒的意义就在于它囊括了一切可能的未来。如果说传统时间观所强调的是“过去”，那么，现代性所集中寄望的是“未来”；但未来的一切，就决定于对于现在的把握。

未来就是可能性，就是冒险的探索，就是在创作的游戏不断地同偶然性相遭遇，并以偶然性的可能性作为创作的时空架构。这种对于未来的向往，需要借助于想象与象征，在一切可能的领域内，开辟新的创作道路。而未来的可能性又进一步为创作的不确定性原则奠定新的正当化基础。

波德莱尔所肯定的这种现代性精神，还直接导致对于一切“流行”和“时尚”的追求风气。众所周知，流行和时尚的特点正是“瞬时即变”，并在无止境的循环重复中发扬光大其生命的威力。后来，法兰克福学派的本雅

明 (Walter Benjamin, 1892—1940) 发挥了波德莱尔的现代性精神, 提出了“现时” (Jetztzeit) 的重要美学、历史学和哲学概念, 强调只有在“现时”中才蕴含最完美的和“救世主”的时间。鲍德里亚和布尔迪厄等人在这一方面的文化批判, 为现代文化的批判树立了典范 (Baudrillard, J. 1968, 1970, 1972, 1981; Bourdieu, P. 1979a, 1980a)。

在这里, 重要的还在于: 作为一个现代的人, 不应该只是承认和接受这场正在进行着的激烈变动, 而是对这场运动采取某种态度。这是一种发自内心的、自愿的然而又是难以实现的态度, 其目的不是要在“当下即是”的瞬间之外或背后, 而是在“当下即是”的瞬间中, 去把握某种永恒的东西。这就意味着, 要在创作者所处的现实结构中, 及时把握在其中所发生的各种多方面的变化, 并将这些变化的因素以共时结构凸显出其自身的特征。但这还不够。将瞬时即变的事物, 以共时结构表达出来, 其目的并不是使之固定下来, 而是抓住其变动的特性, 使之永远保持活生生的生命结构, 呈现其“昙花一现性”、“瞬时即变性”和“偶然突发性”。换句话说, 现代性并不想要追随时代的变动流程, 也不是被动地置身于流动着的历史性结构, 而是把一个一个共时存在的创造精神, 纳入其自身当下即是的活生生场面中。

同样, 波德莱尔所坚持的那种闲逛游荡者和流浪者的心态和态度, 也深深地影响着当代法国思想家对于现代性的基本态度。波德莱尔本人曾说: “他走着, 跑着, 并到处搜索。这位富有想象活动能力的孤独者, 确实实地, 穿越人群的沙漠, 永远流浪; 他心目中具有比任何一位纯粹流浪者更高傲得多的目的。这种目的, 并不是满足于周围世界的暂时欢乐, 而是一种更加一般的目的。他所寻找的, 就是我们可以称之为‘现代性’的那种东西。对他来说, 重要的是寻求并超脱在历史中包装着诗歌的那种模式” (Baudelaire, C. 1976: tome II, 693—694)。所以, 表面看来, 一位流浪者, 不过是各种各样的好奇心的代表者; 他到处寻找阳光和光明, 欣赏各种诗歌, 当普通人陷入对于某种奇特的美的欣赏的时刻, 他寻求那些能够引起动物欲望旺盛的欢乐。但是, 在波德莱尔看来, 一个真正的寻求现代性的流浪者, 他所看到的是完全沉睡中的世界, 而他自己却面对这种世界, 从事永远不停息的创造活动。这种创造性活动, 不是简单地否定现实, 而是在关于现实的真理和自由的运作之间进行一种高难度游戏。在这

种境界中，波德莱尔说，“自然的”事物变成为“比自然更自然的”事物，“美的”事物转变成为“比美更美的”事物；而所有那些，负有某种激情的生命的特殊事物，也就像作者的灵魂那样，闪烁着创造的智慧光亮。德里达自己曾经宣称：他是一位流浪的哲学家。他从流浪的处境出发，对现代文化及其传统根源进行无止境的穿梭和钻研，并在“流浪”中实现对于它们的批判。

要成为一个现代主义者，并不能满足于将自身陷入正在进行中的时间流程，而是把自身当做进行某种复杂的和痛苦的创造过程的对象。所以，作为一个现代主义者，并不是单纯要发现他自己，揭开他自己的奥秘，或者揭示隐藏着的真理。他只不过是不断地创造他自身。为此目的，所谓现代性，并不是要把人从他自身中解脱出来，而是不断地强制自己去完成创造自身的任务，使自己能够在创作中不断自我生产和更新。

所有这一切，对于波德莱尔来说，都不可能在社会和政治制度现有条件的范围内实现，而只能是在艺术领域中不断地进行；在其中，对于现实的当下表现的讽刺性的英雄化过程，就是为了改造现实而同现实进行游戏，也是某种对自身进行禁欲主义的改造的艰苦活动。所以，当代法国思想家们尤其集中在文化创作的领域内开展对现代性的批判。

波德莱尔在探讨现代性的过程中发现了绝对美和相对美之间的辩证关系。他认为，美的成分包含两种要素：一种是永恒的、不变的，但其多少很难确定；另一种是暂时的、瞬时即变的，犹如时代、风尚、道德、情欲等。重要的是，没有第二种因素，第一种因素就是抽象的和不可理解的，甚至也是难于被人所接受的。任何一种独创的艺术作品，都难免受制于它发生的那一瞬间；正是通过这一瞬间，艺术品才不断地渗透到现实性之中，使它永远对鉴赏它的人具有美感，满足人们对于美的永无止境的追求。

### 3. 对于当代技术专制的批判

当代法国思想家们注意到当代文化的瞬间性、不稳定性及其可能性本质。所以，他们对于现代文化的批判并不寻求系统的、完满的和一劳永逸的效果。这就使他们的文化批判始终处于一种“紧绷”状态，永远处于等待、期待和初生阶段。他们对未来抱着无限的希望，没有确定的目标或标准。这

就决定了他们的文化批判的多样性和变换性。

同文化面向相平行的，是当代法国思想家们对于当代技术的批判。技术已经成为当代社会的主要支柱力量，并在许多情况下成为社会统治和宰制的主要手段。当代社会不折不扣地成为了“技术专制”的社会；而少数掌握和控制科学技术的“精英”分子，简直成为了横行于一切领域的“技术贵族”（technocrate）。技术在当代社会的泛滥及其在各个领域的肆虐，已经使当代社会实现了全面的技术化：不但经济领域，而且，连政治和文化领域也实现了技术化。技术贯穿一切，管理一切，宰制一切。如前所述，技术本来就是理性的一种表现。但在现代社会的条件下，它同理性的关系转化成为双重性和吊诡性。现代技术往往既是理性的，又是反理性的；其社会效果往往既是肯定的和积极的，又是否定的和消极的。现代技术的这种双重性格主要决定于它所生产的具体社会文化条件。

如果从更广义的文化来理解，技术本来就是文化的一部分。现代技术同现代文化之间的相互渗透尤其达到了空前未有的程度。由于文化和技术本身的商品化、流行化和符号化的结果，文化和技术在很大程度上混合在一起，成为现代社会中横跨一切领域的特殊力量。文化技术化和技术文化化的过程，双向地同时进行。现代技术一方面是现代知识及其理性力量的产品，另一方面又是现代符号象征进行无穷变换的结果。掌握现代技术固然需要理性的知识，但更多的方面，是需要操纵、理解和驾驭符号游戏的能力及实际技巧。自从控制论（cybernétique）和信息学（informatique）获得重大进展以来，技术的操纵性及其对于社会大众的监督功能更加被滥用和普遍化。为了使当代技术成为社会极少数技术特权阶层所垄断的“专利”，现代技术在其生产和运用的过程中，总是采用神秘化的程序。值得注意的是，现代技术的神秘化过程也是同文化的神秘化过程相互补充和相互依赖的，因此可以说，两者之间在神秘化中的各种程序及手段，几乎是同出一辙，并为了同一个目的，即控制社会大众。现在，现代技术的神秘化，已经达到使其彻底异化的程度。它越来越成为社会统治力量的宰制手段，成为成千上万社会大众崇拜的对象和他们受到新奴役的强有力工具。更令人深思的是，现代技术在宰制社会大众时，还使其自身扮演成社会大众“救世主”的身份，使社会大众在受到其奴役时，不但没有意识到被奴役的状态，反而觉得当代技术对他们自己是有利的。

针对当代技术的上述特征，当代法国思想家们对现代技术的基本结构及其运作逻辑，进行了各种分析和探索，他们在这一方面取得了重大成果（Baudrillard, J. 1972, 1981, 1990, 1995; Deleuze, G. 1990; Foucault, M. 1972a, 1975），对促进整个西方国家的文化重建和改造具有重要意义。

## 第一章 列维-斯特劳斯的结构主义

### 前 言

探讨法国当代思想历程从分析结构主义 (Structuralism; le structuralisme) 开始是意味深长的。须知, 结构主义原是发源于语言学和人类学; 它由语言学和人类学到哲学和文学艺术的扩展, 不但是同时的, 而且也几乎以同等规模和速度蔓延开来。结构主义的最大理论贡献, 就在于它以新论述模式, 取代原来西方传统思想主体与客体的二元对立模式及其主体中心主义原则。结构主义的新思考模式及其论述模式, 彻底地颠覆了贯穿于整个西方思想和文化的“人”的观念的“标准化”及其“正当性”基础。所以, 结构主义之所以成为法国当代思想革命旋风的启动者并非偶然。在结构主义思想深处, 实际上隐含了整个 20 世纪下半叶理论和思想革命风暴的种子。

当代法国思想界所产生的结构主义思潮, 首先应归功于列维-斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss, 1908—2009)。他是法国当代最有声望的人类学家和社会学家。他在 20 世纪 40 年代所创立的结构主义, 不仅大大改变了人类学的研究方向及基本方法, 而且也广泛地渗透到整个人文社会科学界, 推动了人文社会科学的思想和方法论革命。在他的结构主义的基础上, 整个法国思想界开创了新的格局, 使法国思想界在半个多世纪以来显示出前所未有的活跃局面。受列维-斯特劳斯的影响, 埃德加·莫林 (Edgar Morin, 1921— )、勒耐·吉拉尔 (René Girard, 1923— ) 和米谢·塞尔 (Michel Serres, 1930— ) 等人, 也创造性地将结构主义广泛运用于社会学、人类学、语言学、心理学、历史学及政治学等领域。

正因为这样, 研究法国思想半个多世纪以来的发展史及其特征, 就不能不以列维-斯特劳斯的结构主义作为起点。

## （一）结构主义在法国当代思想发展史上的重要意义

结构主义在法国当代思想发展史上，占据着非常重要的关键地位：继存在主义之后而从 50 年代末起兴盛起来的结构主义，有充分理由成为法国当代一系列反传统思想的先驱。

20 年代到 40 年代，作为列维-斯特劳斯的形成时期，正是法国和整个欧洲思想界经历激烈的思想动荡的历史过程。正如本书导论已经指出的，从 20 世纪初到第二次世界大战时期，法国和整个欧洲在政治、经济、社会、文化和思想方面都面临着一次又一次的危机，而思想界发生了尤其深刻的革新运动，对传统观念给予严厉的批判和改造，产生了多次重大的思想争论。

正是在这样的生动活泼的思想争论和理论探讨中，列维-斯特劳斯成功地将 20 世纪初由索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857—1913）首先应用于语言学中的符号论和结构主义接受过来，并加以改造和革新，在其诠释和重建人类学的过程中，创造性地和系统地提出了适用于人类学、社会学和其他人文社会科学领域的结构主义理论和方法。

结构主义在当代法国的形成，并不是偶然的。它实际上以“结构”（structure）概念为基础，总结了自涂尔干（Émile Durkheim, 1858—1917）以来整个法国人文社会科学的研究成果，并结合 20 世纪初以来西方人文社会科学中的新兴思潮，针对人类学、历史学、语言学、哲学、社会学、心理学等学科中所存在的方法论问题，提出了带有典范转换意义的新模式。列维-斯特劳斯本人在总结他的结构主义思想来源时，幽默地说，精神分析学、社会主义和地质学是他的结构主义思想的三大“情妇”，是他的结构主义产生的思想基础。

严格地说，列维-斯特劳斯的结构主义是以索绪尔的结构语言学（structural linguistics）和涂尔干学派社会人类学（anthropologie sociale de l'Ecole durkheimienne; Social Anthropology of Durkheim School）为基础而建构的新型社会人类学。在谈到结构语言学的重要意义时，列维-斯特劳斯指出，结构语言学对于整个社会科学的影响，就好像核物理在整个物理科学所具有的革命性意义一样。在他看来，结构语言学为社会科学提供的结构主义基本方法，主要包含四条原则：第一，结构语言学从对于有意识的语言现象的研

究，转变成对于其无意识的基础的研究。第二，它并不把语词当成独立的单位来研究，而是把语词间关系的研究当成分析基础。第三，它导入“系统”（Système; System）的概念。第四，结构语言学把揭示一般性通则（lois générales; general law）作为其研究的基本目标（Levi-Staruss, C. 1977 [1958]: 33）。

列维-斯特劳斯总结的以上有关结构语言学的四大特征，对批判传统思想模式以及传统方法论具有决定性的意义。首先，它意味着将无意识列为重要因素，从而否定了传统思想将“理性”和“意识”列为首要地位的原则。这也就意味着尼采及弗洛伊德精神分析学的反理性主义路线的胜利，使思想创作的范围从意识和理性扩大到包括无意识在内的整个精神活动领域。第二，它突出地显示了“相互关系”和“系统”对于“主体中心”的优先性，有助于进一步加强对于主体中心主义和意识哲学的批判，也有利于深入批判二元对立统一的思想模式。

因此，列维-斯特劳斯的结构主义在方法论上最主要的贡献，就是彻底打破传统理性主义和经验主义的对立，打破以建构逻辑主体为中心的主客体二元对立统一的思考模式。由于列维-斯特劳斯以语言稳定结构为基本模式，不再考虑思维主体在思想活动中的决定性地位，所以，列维-斯特劳斯结构主义的诞生，严重地动摇了传统西方思想方法论中“主体哲学”（la philosophie du sujet）和“意识哲学”（Philosophie de la conscience; The Philosophy of Consciousness）的统治地位，因而成为第二次世界大战后哲学人文社会科学方法论革命的一个重要转折点。如前所述，在列维-斯特劳斯之前的萨特，虽然在哲学思想方面已经取得了辉煌的成就，而且也在很大程度上开展了对于传统思想的批判，但萨特的思想仍然未能跳出上述传统主体哲学和意识哲学的框框，使他的存在主义和新马克思主义至多只能成为 19 世纪下半叶至 20 世纪中叶法国哲学思想的顶峰，却未能继续成为 20 世纪下半叶法国哲学思想的主流。由列维-斯特劳斯结构主义所开创和推动的上述方法论革命，与同时代发生于整个西方人文社会科学界的“语言学转折”和“诠释学转折”是相互呼应并相互推动的。

更具体地说，列维-斯特劳斯的结构主义还在其研究中，总结了：（1）亲属关系的基本结构；（2）饮食烹调文化的基本结构；（3）语言的基本结构；（4）神话的基本结构；（5）心灵思想运作的基本模式。列维-斯特

劳斯所概括的上述五大方面基本结构，是揭示人类社会和文化的基本结构的基础，其实际影响远远地超过人类学本身的范围，在整个人文社会科学和自然科学领域推动了理论和方法论方面的革命。

由索绪尔所开创和推动的结构主义，从20世纪40年代起，在法国思想界走向两个不同的发展方向：一个是由列维-斯特劳斯所继承，主要是在社会人类学的领域内，以索绪尔的“声音/意义”的语言模式，通过对原始人神话及习俗的观察和解析，系统地分析了传统文化及其创造机制的稳定基本结构；另一个是由拉康和罗兰·巴特等人所继承，通过对于语言、思想、行为、文化和社会现实之间复杂互动关系的新符号论研究，将结构主义引到更广阔的一般社会文化的解析活动中去，开辟了深入批判和解剖传统文化根基的新方向，从而为解构主义和后现代主义符号游戏策略提供了深刻的启示。

本来，“意义”理论及其二元对立思考模式，就是传统主体中心主义和逻辑中心主义的一个重要组成部分，甚至就是传统西方文化的根基。所以，由列维-斯特劳斯所发展的社会人类学的结构主义，对传统文化的批判，从根本上说，只完成了一半，因为它只说明和触动传统文化的形式，而没有颠覆其建构根基，也没有批判和摧毁其道德论和知识论的逻辑基础，尤其不去揭露其背后权力运作的奥秘。

由拉康和罗兰·巴特等人所继承和发展的另一种结构主义发展路线，从20世纪60年代起，进一步为德里达和福柯等人所发展，从而开创了“后结构主义”和解构主义以及后现代主义的新时代。

一般地说，正是20世纪五六十年代所出现的“后结构主义”（post-structuralisme; Post-Structuralism），奏起了“后现代主义”的理论序曲。这是因为“后结构主义”集中了胡塞尔的现象学、海德格尔的存在解构论、伽达默尔的哲学本体论诠释学、新马克思主义的社会文化批判论、列维-斯特劳斯的结构主义、后期维特根斯坦的语言游戏论、拉康的后弗洛伊德主义以及罗兰·巴特符号论等各种“准后现代”的主要思想流派的基本观点。上述“准后现代”的思潮，是20世纪20年代至50年代期间，西方人文社会科学界多学科多学派对“现代性”进行创造性批判的思想成果。它们也成为“现代性”和“后现代性”之间的过渡性思想基础。后结构主义由此出发，进一步发挥尼采的叛逆精神，以创造性的思想观点和理论，超越和重建这些“准后现代”思潮，从而形成了一种以“解构”（Deconstruction）和“游戏”

(Jeu; Play; Game) 为主旋律的后现代主义思潮。从此以后,“解构”和“游戏”,作为理论概念和批判的策略原则,同时成为后现代主义发展其本身理论及其批判传统文化的主要精神支柱。

值得指出的是,尼采等人的反传统思想,在这场思想革命运动中,扮演了最重要的角色。后结构主义在理论上对于上述各种反传统思想流派的继承、批判和重建,主要是依据尼采的“超人哲学”。所以,后结构主义也常被人们称为新尼采主义。后结构主义继续沿着尼采批判西方传统文化的方向,紧紧围绕西方传统文化的知识、权力和道德三大轴心,试图将现代人从理性、道德和权力三重压抑的窒息状态中解脱出来,创造一个能够充分满足人的自然本能需求的高度自由的新文化。

但是,后结构主义作为尼采主义的继承者和发扬者,又不同于尼采哲学,首先,它比尼采哲学更全面地批判和破坏传统西方文化的语言论述基础;其次,它更集中地“解构”以主体为中心的西方传统人本主义,更彻底地批判西方传统的“主体”概念,特别是与主体概念密切相关的传统意识哲学;最后,它以游戏策略的灵活运用,将批判和创造高度自由地结合起来,彻底地从“理论和实践”、“正确和错误”的“二元对立和二者择一”的传统解决方案模式中解脱出来,为后结构主义自身从事不断批判和无休止创造的自由活动开辟了广阔前景。

## (二) 列维-斯特劳斯的生平著作

列维-斯特劳斯 1908 年出生于比利时布鲁塞尔,当时他的父亲是旅居比利时的法国画家,后来列维-斯特劳斯很快地随家定居巴黎,并在巴黎读完中学与大学,直至获取巴黎大学博士学位和大学教授资格文凭(Lévi-Strauss, C./Eribon, C. 1988: 9-29)。

列维-斯特劳斯的结构主义理论观点,实际上深受五个方面的影响:(1)从孔德(Auguste Comte, 1789—1857)、埃米尔·涂尔干(Émile Durkheim, 1858—1917)、列维-布吕尔(Lucien Levy-Bruhl, 1857—1939)到马塞尔·毛斯(Marcel Mauss, 1872—1950)的法国社会学和社会人类学传统;(2)从圣西门(Claude Henri de Saint-Simon, 1760—1825)到让·饶勒斯(Jean Jaurès, 1859—1914)的法国人道主义社会主义思想;(3)弗洛伊

德 (Sigmund Freud, 1856—1939) 的精神分析学; (4) 索绪尔、雅可布逊 (Roman Jakobson, 1896—1982) 和特鲁别茨科伊 (Nicolas Sergueïevitch Troubetzkoy, 1890—1938) 的结构语言学理论; (5) 数学及自然科学中关于模式、矩阵、整体及结构的观念。

在 20 世纪 30 年代中期, 列维-斯特劳斯获得机会, 接受当时著名的法国社会学家谢列斯汀·布格莱 (Celestin Bouglé, 1870—1940) 的推荐, 到巴西圣保罗大学任社会学教授。接着, 列维-斯特劳斯亲自到亚马逊河流域的印第安部落进行调查。他在 1948 年发表的《南比克瓦拉部落的家庭生活与社会生活》(*La vie familiale et sociale des indiens nambikwara*, 1948)、1949 年发表的《亲属的基本结构》(*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949) 以及 1955 年发表的《忧郁的热带》(*Tristes tropiques*, 1955) 等重要著作, 都是以这时期在印第安人部落的人类学田野调查为基础而写成的。

40 年代期间, 列维-斯特劳斯先后在纽约社会研究新校 (New York New School for Social Research) 任教, 并在法国驻美使馆任文化参赞, 使他有幸接触到美国人类学家弗兰兹·博厄斯 (Franz Boas, 1858—1942)、克罗伯 (Alfred Louis Kroeber, 1876—1960)、洛伊 (Robert Harry Lowie, 1883—1957) 及语言学家雅可布逊和乔姆斯基 (Noam Chomsky, 1928— ) 等人, 并同他们进行直接的学术讨论, 有助于他后来更深入地了解英美社会和文化人类学及语言学的理论传统, 对巩固和加强他的学术理论基础很有帮助。

50 年代后, 列维-斯特劳斯直接面对萨特等人的存在主义思想, 并同萨特展开了激烈的理论争论。这场争论是由萨特挑起的。萨特不同意列维-斯特劳斯的结构主义思想, 特别不能接受他有关“共时性”、“中断性”的反历史主义思想观点, 更不同意列维-斯特劳斯有关人类思想始终维持同一稳定结构的观点。萨特在他所主办的《现代杂志》(*Les Temps Modernes*) 中发表了一系列批判列维-斯特劳斯结构主义的文章, 而列维-斯特劳斯也在他的文章中, 特别是在他的《原始思维》一书中, 反驳萨特的理论观点。这是法国 20 世纪下半叶最具有重大历史意义的理论争论, 对于此后当代法国思想家们的思想创新产生了直接的影响。

列维-斯特劳斯在这一时期先后发表了许多重要著作, 其中包括: 《结构人类学》第一卷 (*Anthropologie structurale I*, 1958)、《当代图腾制》(*Le*

*totémisme aujourd'hui*, 1962a)、《原始思维》(*La pensée sauvage*, 1962b)、《神话学》第一卷《生食与熟食》(*Mythologique I : le cru et le cuit*, 1964)、《神话学》第二卷《从蜂蜜到烟灰》(*Mythologique II : du miel aux cendres*, 1966)、《神话学》第三卷《餐桌礼仪的起源》(*Mythologique III : l'origine des manières de table*, 1968)、《神话学》第四卷《裸人》(*Mythologique IV : l'homme nu*, 1971)、《结构人类学》第二卷(*Anthropologie structurale II*, 1973)、《假面具的途径》(*La voie des masques*, 1975)、《遥远的眺望》(*Le regard éloigné*, 1983)、《演讲集》(*Paroles données*, 1984)、《嫉妒的女制陶人》(*La potière jalouse*, 1985)、《象征及其副本》(*Des symboles et leurs doubles*, 1989)、《猞猁的故事》(*Histoire de lynx*, 1991)及《看, 听, 读》(*Regarder, écouter, lire*, 1993)等。

列维-斯特劳斯的上述专著, 奠定了他在世界人类学界的崇高地位和荣耀。

在列维-斯特劳斯结构主义思想中, 对当代社会理论重建发生重大影响的, 是他关于亲属基本结构、语言结构、神话结构、象征论原则以及关于文化的理论部分。

关于亲属的结构主义理论, 是列维-斯特劳斯结构人类学(*l'anthropologie structurale*)的基础。列维-斯特劳斯为建构他的结构主义人类学所作的第一次人类学田野调查, 就是在巴西印第安部落的亲属关系调查。正是在此基础上, 他总结了结构主义的方法, 集中表现了结构主义方法论的基本特点, 即在人类社会关系、社会行动和文化中寻求经验现象背后的稳定内在结构。关于亲属的结构主义理论, 虽然属于社会人类学的基本范畴, 但他所研究的是人类社会关系最基本、最简单和最原始的形态, 而且, 在此基础上, 列维-斯特劳斯还进一步深入分析了人类社会关系背后的稳定语言模式和思想模式, 因此对研究社会关系以及在此基础上所展现的各种人类行动, 特别是人类的文化创造活动具有重要意义。

关于语言的结构主义理论, 是列维-斯特劳斯发展索绪尔基本观点的直接结果, 也是他调查亲属关系基本模式结构的理论分析成果。他在研究社会文化和社会关系的过程中, 进一步将语言置于同人类文化、人的行为以及人的思想的关系中加以分析, 给予当代社会理论研究语言与社会、文化、人类行为及人的思想的关系深刻的启发。福柯指出, 对于语言的排除了主体的结

构主义研究，揭示了语言与主体意识之间的不可化约的性质（Foucault, M. 1966: 2）。同时，结构主义的语言观也推动了整个人文社会科学深入研究广泛的语言问题，在推动西方方法论发展史上的“语言学转折”方面作出了重要贡献。

关于原始神话的结构主义理论，是列维-斯特劳斯思想创造的精华。正是在这部分，列维-斯特劳斯深刻地揭示了一切社会活动和文化创造的思想基础及其基本思考模式。列维-斯特劳斯把神话和其他一切文化创造活动，都放在人与自然、社会与文化的关系中加以分析。他认为，“性”和“饮食”是人类文化形成和发展的中心环节。所以，在他的神话研究中，他始终都以“性”和“饮食”两大主题作为轴心，集中揭示和分析人类文化形成过程中的基本机制。列维-斯特劳斯所贯彻的是一种“相互关系”（*relationnelle*）的基本思想方法，后来直接推动了整个法国及西方人文社会科学界思想和方法论革命，也成为布尔迪厄（Pierre Bourdieu, 1930—2002）和吉登斯（Anthony Giddens, 1938— ）社会理论的“结构化理论”（*Theory of structuration*）基本方法论原则的先导。

列维-斯特劳斯对于象征（*Symbole*）的研究，推动了同一时期人文社会科学对象征和符号的深入研究。由于当代社会和文化表现出越来越明显的象征性结构和特征，列维-斯特劳斯等人所开创的符号论原则和方法，后来被布尔迪厄和吉登斯等社会理论家们广泛地加以运用。

布尔迪厄的社会理论同列维-斯特劳斯的结构主义有千丝万缕的联系。布尔迪厄的思想发展深受结构主义的影响，同时又在广泛吸收其他思想流派研究成果的基础上，对结构主义进行了批判和改造，使他有可能建立起“相互关系的方法”（*la méthode relationnelle*），有利于深入分析和揭露当代社会复杂的象征性结构。他说：“结构主义理论不论是从理智上还是从社会方面都更加有力量。”（Bourdieu, P. 1994: 63）布尔迪厄认为，结构主义的理论能充分考虑到社会的整体因素及其同人的思想心态的相互渗透关系。布尔迪厄高度肯定福柯将结构主义同当代诠释学结合起来的创作活动；他认为，由福柯所开创的结构主义诠释学（*l'herméneutique structuraliste*），深刻地把“作品”、“文本”、“语言系统”、“神话”和“艺术品”“当成没有结构化的主体的被结构化的结构”（*comme des structures structurées sans sujet sturcturant*）（*Ibid.*），当成特别的历史的现实化过程。布尔迪厄还说，从索绪尔发

展出来的结构主义方法的基本点，就是“把关系放在首位”（le primat des relations）（Bourdieu, P. 1994: 63）。由结构主义启发出来的“相互关系的方法”，不但促使布尔迪厄深入分析社会和社会行动者精神心态之间复杂而灵活的相互关系，使他对当代社会的任何分析都立足于社会结构和心态结构的双重互动关系，而且也使他由此发现结构主义本身的缺点，即忽略与结构紧密相关的主体的创造性（Bourdieu, P. 1987: 19; 31-33）。

与布尔迪厄同一时期的英国社会学家吉登斯在创建“结构二元性”（duality of structure）概念的过程中，一直充分注意结构主义和结构功能论的理论和方法论的问题。吉登斯一方面区分结构功能论和结构主义的两个不同的结构概念，另一方面高度评价结构主义的结构概念中所包含的深刻思想。他认为，功能论在使用结构概念时，更多地把注意力放在“功能”之上（Giddens, A. 1984: 16），因此，功能论实际上把“结构”当成“一个接受的概念”（Ibid.）。功能论的这种结构观就好像把“结构”当成一个生物有机体的“骨架子”（skeleton）或“外形”。吉登斯认为，这样一种结构概念往往是同将主体和社会客体对立起来的二元论紧密联系。但是，结构主义和后结构主义思想中的“结构”概念，对于吉登斯来说，“是更加有趣的”。“在这里，最大的特点是不把思想当成在场事物的一个模式，而是当成在场和不在场事物的相互交叉；而且要求从表面现象推导出隐藏于结构底层的密码”（Ibid.）。

## 第一节 以“性”和“食”两大主轴而建构的人类文化

### （一）神话是从自然向文化过渡时期的人类故事

列维-斯特劳斯的结构主义人类学首先把原始社会的神话故事作为研究的主要对象。这是因为神话作为人类社会最早的文化产品，作为正在从自然过渡到文化过程中的原始人最朴素和最简单的思想造物，可以成为人类文化的最早代表，因而也隐含着文化如何从自然演变过来的奥秘。在谈到他所研究的原始神话时，列维-斯特劳斯说：“神话就是人和动物尚未严格区分时期的历史故事”（une histoire du temps où les homes et les animaux n'étaient pas

encore distincts) (Lévi-Strauss, C./Eribon, D. 1988: 193)。

所以，神话之所以隐含着深刻的意义，是因为它就是人类整个文化的原型。作为最初的人类文化产品，作为人类文化的雏形，神话隐含着整个人类文化创造过程的奥秘，就像人的胚胎隐含着整个成熟的人全部结构的原型一样。神话并不神秘。它不是人们想象中的“神”的故事。它所讲述的那些由动物变为美女，又从美女变成石头等奇特的故事，现在听起来虽然好像很神秘，但它确实反映了最早的人类祖先生活时代的状况。那时，人刚刚从动物进化而来，他既不是动物，又不是真正的现代人，因此，在人的生活中，兼有着自然和文化两种属性。神话所表现的，就是那个时代的人的故事。人正处在从自然向文化过渡的时代，一切也都是很不稳定。因此，神话的所有本质特征，其实是人类的最早祖先在创造它们时所不知不觉地赋予它们的。神话既然是人类在从自然向文化过渡过程中所生产出来的第一种文化产品，按照列维-斯特劳斯的说法，神话的全部奥秘，就在于它记录和重现了当时正在从自然向文化过渡时期的人类历史过程本身，同时它也凝缩了当时人类祖先的思维创造机制。

列维-斯特劳斯在谈到他的《嫉妒的女制陶人》一书的基本内容时说，这本书中所讲述的“嫉妒的女制陶人”，作为一部原始人神话，向我们传达的重要信息，就是告诉我们：人类社会和文化是以“性”和“食”为两大主轴（基本内容），以二元对立的基本模式（基本形式），并在人类语言和人类思想“同步”发展（基本过程）的过程中，被建构起来的。

列维-斯特劳斯上述总结性的观点，实际上早在他的《忧郁的热带》和《原始思维》两本书中就已经很明白地表述出来。这是列维-斯特劳斯结构主义文化理论的核心。

列维-斯特劳斯说：“女人和食物的交换（des échanges des femmes et des nourritures）是社会群体相互结合，并使这种结合显示出来的保障手段。”（Levi-Strauss, C. 1962a: 144）

人类社会生活中的男女两性关系和食物是人类文化的最基本的构成部分，也是文化的基础和出发点。性的关系和食物，同时包含了自然和文化两大成分，是人类最早的祖先从自然分离出来，而向文化过渡过程中所创造的最初文化。在从自然向文化过渡时，人类祖先所面临的首要问题，就是人种本身的生存、繁殖以及吃饱肚子的问题。

在《嫉妒的女制陶人》中的神话，主要都是讲述男女之间的性关系以及为了解决食物的生动故事。性的文化和食物文化同时产生和相互推动发展起来。故事讲的是在开天辟地时期，一位女制陶人同时与太阳和月亮居于同一屋檐下。由于太阳的身体比较暖和，而月亮比较冷，所以，上床时，女制陶人只喜欢同太阳抱在一起，冷落了月亮。月亮因此很不满意，气得月亮决定离开女制陶人而升天。女制陶人得知，很后悔。太阳看到女制陶人怀念月亮，也气得离女制陶人升天而去。从此以后，太阳和月亮不再见面：当太阳在白天出现的时候，月亮躲起来；而当月亮在夜晚出现时，太阳不见了踪影。女制陶人为此痛苦万分。当时，天地尚未完全分开，很多藤条联系着天与地。女制陶人手提陶土篮攀登藤条，试图追回失去的两位丈夫。但太阳和月亮都再也不打算与充满嫉妒心的女人生活在一起，于是，就把天地之间的全部藤条都剪断，使爬在藤条上的女制陶人坠落下来，而陶土篮中的陶土也撒得满地都是。女制陶人悲痛万分，化为夜鹰夜夜飞在天空中凄凉地啼叫，向她失去的两位丈夫表示忏悔和思念之情。……这个故事向我们表明：男女之间很容易产生嫉妒心，而女人是最嫉妒的。女人的嫉妒心是她在长期制作陶器时慢慢形成的。陶土的特性就是“黏”：一旦被陶土黏住，就很难摆脱掉。女人也是这样。男女一旦在一起，男人就很难逃离女人的纠缠。在开天辟地时期，男人主要以狩猎为主，女人留在家中做陶器。陶器是当时饮食的唯一容器，也是人类最早的文化产品。女人在制作陶器时，以她的体形当模子，也把她的性格和喜好，投注于陶器中。所以，所有的陶器都是女形化的，尤其像女人的生殖器。由于女人时时制作陶器，她也就被沾染上陶土的黏性，这就是女人的嫉妒心的最早来源。女人的嫉妒心集中表现在她的阴道功能：抓住男人的阴茎不放。所以，嫉妒心的本质就是“抓住不放”。人类的最早文化以及人的最初性格，就是这样形成的。

人为了活着，为了生存下来，首先必须解决繁殖和吃食的问题。繁殖和吃食本来也是一切自然生物的本能和特性。但人类之所以不同于它们，就是因为从一开始，首先在性的关系和吃食方式方面，创造出既与自然联系又同自然相区别的文化形式。这就是人类的最初文化的基干和核心部分。从此以后，人类的其他文化，都在性和吃食的文化的基础上发展出来，进一步复杂化。所以，也可以说，人类的整个文化都是以性和吃食为基础演变出来的。

## (二) 文化基本结构来源于自然

人类最初建构的以“性”与“食”两大因素为主轴的上述基本交换结构，并不是神秘不可测的。这种交换形式的原型本来就到处存在于自然界中。原始人在同自然的长期共同生活中，早已习惯并学会同自然的运转步调相和谐。原始人经过一代又一代的自然生活，几乎本能地同自然相协调，使自己的每一个生活步骤、方式和节奏，都同自然的运作合拍。同时他们还学会像自然的各种事物那样，从自然界中吸取自己生活所必需的养料，学会按照自然的生命运作规律，使自己能够尽可能地在自然界中存活下来。不仅如此，而且，人类祖先还要以他们所独有的智慧、身体能力等因素，使自己的生活会比其他生物还好一些。就是在这样的情况下，他们逐渐地把自然界中的某些有利于生存的东西同人类生活的需要结合起来，创造出最初的文明。神话就是这样产生出来的。

为了说明这一点，列维-斯特劳斯曾经在他的《神话学》第三卷《餐桌礼仪的起源》中，讲述了一则关于独木船来回穿梭于亚马逊河上的印第安人神话，描述印第安人是怎样通过无数次乘坐独木船来回穿梭于亚马逊河上的经历，不知不觉地和无意地领悟自然运作的节奏，从而使他们的思想和行为也重复和模拟了自然运作的节奏。

原始人通过他们的神话，向后人传达了他们所要倾诉的主要信息，就是他们面对自然和超越自然的基本经验，其中，最主要的方面，就是表现在“性”和“饮食”方面的基本结构，并以这两大结构为基础，他们同时也传达了有关语言、思想以及各种社会文化活动的根本准则。人类有关“性”和“饮食”两大方面以及有关语言、思想和各种社会文化活动的根本结构和根本准则，是原始人在从自然向文化过渡过程中所经历的实际经验的总结。这些在原始人长期生活中所总结的基本结构，是人类文化构成的主要骨架和骨干，也是整个人类社会得以留存和发展的“秘诀”。原始人通过他们的神话向我们所要说的，就是这些重要信息。

按照列维-斯特劳斯的说法，原始人在他们的神话中所要传达的这些信息，基本上是以二元对立的方式表现出来的，其中，最具有重要意义的，是介于二元对立中的中间环节，即“中介”因素。任何文化产品以及创造它们

的任何文化创造活动，都是以二元对立以及介于它们二者的“中介”所构成。二元对立如果没有适当的中介，就无法和谐地构成一个稳定的文化产品和文化形式。所以，“中介”扮演了非常重要的角色。“二元对立”以及介于二者的“中介”，可以具体地表现为各种各样的因素，这些因素可以是自然的，也可以是文化的。自然和文化的成分及其呈现的程度，可以决定文化产品在从自然向文化过渡过程中所保持的“距离”。而且，二元对立因素和它们的中介的相隔距离，又因不同的文化及其创作过程而有所区别。人类文化及其各种产品，就是这样，靠二元对立以及连接它们的中介的区别而产生出千百万种形形色色的变种和变形，使人类的文化呈现出多种多样的形式。

在《神话学》第一卷《生食与熟食》(*Mythologiques I : Le cru et le cuit*, 1964)到第四卷《裸人》(IV: *L'homme nu*, 1971)中，列维-斯特劳斯依据上述原则分析印第安各部落的许多神话及其各种变形过程。他发现，不仅神话本身的形式，而且，连神话的内容和主题，都是以不同的“中介”而在各种二元对立的因素中互相转换。同时，这些神话又进一步以各种“中介”以及其中的二元对立因素同其中介的不同“距离”而发生多种多样的“变形”。由于食品交换是人类文化中的基本交换之一，所以，他说：“烹调活动是天与地、生与死、自然与社会之间的中介。”(Lévi-Strauss, C. 1964: 339)在各个不同的饮食文化之间，又是通过不同的烹调方式作为中介而相互区别。在“生食”和“熟食”之间，通过不同的烹调方式，可以构成不同的“饮食三角结构”：烧烤食物与生食之间的中介是“火”；在滚煮食物和生食之间的中介是“水”和“食物容器”；在熏制食物和生食之间的中介是“空气”。各种中介本身，有的是自然界的物品，而且也是靠自然发生的；有的却是文化产品和文化手段。例如，从生食到“腐烂食物”的转化，作为“中介”的，是自然界的空气和水。但从生食到滚煮食物的转化是靠水和文化器物作为中介的。

因此，在“神话学”系统中，经历四大卷本对于成千神话的分析之后，列维-斯特劳斯终于得出结论说，所有这些神话不过是“同一个神话”（即那个“参考性神话”）的结构的变种。列维-斯特劳斯进一步指出，所谓“同一个神话”，指的是，“它们至少都是环绕着一个基本主题，即从自然到文化的过渡” (Lévi-Strauss, C./Eribon, D. 1988: 190)。而所谓从自然到文

化的过渡时期的主题，就是上述“性”和“食物”。但不论是“性”还是“食物的烹调”，都是以二元性的基本结构构成的。所以，最重要的问题，在结构主义看来，是要从多种多样神话所表现的神话结构的变形（transformations）中，找出原始人意欲表达的基本信息；这个信息的总精神就是列维-斯特劳斯在他的新著《猞猁的故事》中所总结的那种“永远处于不平衡的二元论的基本概念（la notion fondamentale d'un dualisme en perpétuel déséquilibre）”（Lévi-Strauss, C. 1991: 311）。这种二元性的基本概念，形象而生动地表现在印第安人关于猞猁（山猫 Lynx）和郊狼（coyote）这对孪生子的神话结构中：“在美洲，几乎到处都把成对的孪生子中的一个说成是欺骗性的掩饰角色，因为不平衡的原则存在于成对关系的内部。”（En Amérique, un des jumeaux tient presque toujours l'emploi de décepteur: le principe du déséquilibre se situe à l'intérieur de la paire）（Ibid. : 306）

因此，在从自然向文化的过渡中，原始人就自然而然地以自然为榜样，在自己的行动、思想和语言使用中，模拟着自然界的二元对立结构。列维-斯特劳斯在其《神话学》（*Mythologiques*）四卷本中，通过他所收集到的亚马逊河流域印第安人原始部落的七百多个神话，形象地描述了从最简单到越来越复杂的二元对立模式的建构过程。

在《神话学》第一卷中，列维-斯特劳斯收集的神话中所讲述的各种食物烹调方式，其二元对立及其中介的相互关系，可以用最简单的公式表现为

$\frac{A}{B}$ 。到了第二卷，其二元对立及其中介的相互关系，就变成成为 $\frac{\frac{A}{B}}{C}$ 。第三卷

中的相互关系公式是 $\frac{\frac{\frac{A}{B}}{C}}{D} \sim \frac{\frac{E}{F}}{\frac{G}{H}}$ 。第四卷的二元对立及其中介的相互关系，表

现为 $\frac{\frac{\frac{\frac{A}{B}}{C}}{D}}{\frac{E}{F}} \sim \frac{\frac{\frac{\frac{I}{J}}{K}}{L}}{\frac{M}{N}} \sim \frac{\frac{O}{P}}{\frac{Q}{R}}$ 。神话中的二元对立及其中介的相互关系就是这样不断地

复杂化，一层比一层复杂。原始人也就是以如此层层复杂化的变换形式，不断地创作出越来越复杂的文化，使人类文化沿着这种变换途径，在从自然向文化的过渡过程中，离自然越来越远，创立了人类越来越独立的文化世界和人类社会。

这种二元对立的模式是极其稳定的。它以多种变换形式在自然和社会生活领域中不断重复。列维-斯特劳斯认为，这种稳定的结构模式，具有以下四个特点：第一，结构显示出一个系统的特征。它是由一系列因素所构成的，而其中的任何一个都不会发生转变，除非其他的所有因素整个地发生变化。第二，任何一个既定的结构模式，都具有可能性导致任何一群相类似的模式的系统转变。第三，上述特征使我们有可能预测，一旦其中的一个或多个因素发生变化时，整个系统将会发生什么样的变化。第四，上述模式的建构，应该有助于使被观察的一切事实都成为可理解的对象（Levi-Strauss, C. 1977 [1958]: 279-280）。

### （三）性交换基本结构最初体现在原始亲属关系的模式上

列维-斯特劳斯的结构主义所要研究的主要对象，是指导和产生基本社会关系的思想运作基本模式。任何社会关系的内在深层结构及其背后，始终都存在着指导和生产这种社会关系的基本思想模式。任何社会关系的产生及其运作，都立足于一定的思想模式的基础上。同时，社会关系的产生和运作，也不可能完全离开同一社会中的人类基本实践形式，离不开同一社会中的基本沟通结构及其语言基础。所以，列维-斯特劳斯在研究基本社会结构时，总是同时探索社会中的基本思想模式、实践模式以及基本语言结构。在列维-斯特劳斯的结构主义社会人类学产生和形成的过程中，他首先注意的，是原始人的亲属关系（la parenté）的形成过程及其基本结构。接着，他从亲属关系基本结构出发，进一步研究了原始人的神话结构以及在神话创作中的语言结构、社会结构以及基本思想模式。

列维-斯特劳斯之所以首先研究原始人的亲属关系，是因为他认为，从根本上说，人类社会的建构，就是以两性关系的建构及其再生产作为基础的。列维-斯特劳斯在其成名著《亲属的基本结构》（1949）一书中，最先系统而清晰地提出了其结构主义的基本观点。当人类从自然向文化过渡的时

候，人类不同于动物的地方就在于：人与人之间的关系，并不像动物那样，没有任何的社会规范来调整；人区别于动物而形成人类社会调整人际关系的第一类最原始和最基础的社会规范，便是在两性关系领域中奠定的亲属关系规范。亲属关系使人类逐渐地远离自然，并真正地同动物区分开来，形成了自己独特的社会生活和文化体系。

## 第二节 亲属关系的基本结构

### （一）亲属关系是一种最基本社会关系

亲属关系作为人类社会最早建立的人际间社会关系，也应该看做是人类社会本身的最基本的构成细胞，也是人类社会的最原初的胚胎。因此，研究人类社会的最初起源，探索它的建构奥秘，也应该以亲属关系作为起点。

但是，长期以来，人类学界对于亲属关系的研究没有遵循正确的原则，其中，对亲属关系研究发生重大影响的，是英国功能论社会人类学的基本观点。按照这种观点，亲属关系是以“一男一女”所构成的夫妻关系为基础的。因此，他们把整个亲属关系网络，简单地归结为夫妻间的“二人关系”所建立的基本家庭的延伸。所以，列维-斯特劳斯认为，在亲属结构（*la structure de la parenté*）的研究中，首先应该抛弃传统人类学中由英国人类学家拉德克利夫-布朗（*Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881—1955*）所奠定的功能论结构分析法。依据这种功能分析法，亲属结构分析必须从生物学意义上所建立起来的单个家庭的最简单结构开始，把家庭看做是由父亲、母亲及孩童所组成的基本单位。拉德克利夫-布朗为此加以归纳说：这“是为了将复杂得多种多样的亲属关系，简化成一定类型的秩序，然后，使我们有可能在这样的多样性底下，发现一个有限的一般原则……”（*Radcliffe-Brown, A. R. 1941: 17*）拉德克利夫-布朗甚至认为，任何亲属关系都是以夫妻间的二元关系所建构的家庭作为基础，所以，“任何社会的亲属结构，都是由一些二元关系所组成的（*the kinship of any society consist of a number of dyadic relation*）……”（*Radcliffe-Brown, A. R. 1940: 6*）

列维-斯特劳斯认为，把亲属关系的基本结构简单地归类为夫妻间的

“二人际的关系”，将完全忽视亲属关系中所包含的极其复杂的社会性和生物学血缘性两方面的相互关系及其相互交错的关系网络，也会忽视其中隐含的自然和文化两方面相互渗透的组成因素；而且，更重要的，它将完全忽视形成和改变亲属关系的内在因素，忽视亲属关系再生产的基本机制，忽略亲属关系之所以能够持续地存在，并一代又一代地延续和更新的根本动力。

在列维-斯特劳斯看来，“社会结构的研究的目的是借助于模式（with the aid of madels）去理解社会关系”（Lévi-Strauss, C. 1977 [1958]: 289）。因此，亲属的结构分析应该从亲属关系得以建立起来的“婚姻关系”着手，因为婚姻关系是密切与人的社会关系相联系的。

列维-斯特劳斯认为，必须把亲属关系当成一种“社会关系”（relation sociale）去理解。亲属关系所反映的，并不单纯是夫妻关系，更不仅限于夫妻间的生物学血缘关系而已；而是一个“社会关系”，因而必须从整个社会的角度进行分析。这就是说，列维-斯特劳斯在亲属结构研究中的基本指导思想，是在亲属关系结构中，揭示出隐藏于背后的那些使得亲属结构得以形成和运作的基本因素间的关系；这些基本因素间的关系，不应只是维持一夫一妻的二元关系，而且还应包括那些使得夫妻结亲得以成立和更新的可能条件，即为“男人”不断地提供“女人”的那个社会群体得以存在的基本条件。

一对男女之所以能够建立夫妻关系，总是要有一定的社会条件和文化条件。在一个最原始和最简单的社会中，要使得男女之间形成夫妻关系，起码要有男人和女人，而且，并不只是一对男女，而是一群男女。这些男女是如何生活的？他们何以能够存在？不仅如此，更重要的是，必须使一群男女能够一代一代地繁殖下去，以保证这些男女群有后代，得以不断地重新结亲成夫妻。只有这样，人类社会才能存在和延续。这就关系到人类社会存在和不断再生产的基本机制。在列维-斯特劳斯看来，人类社会得以存在和持续更新的重要机制，就隐含于亲属关系的再生产机制之中。所以，揭示亲属关系的再生产机制是具有重要意义的。

## （二）亲属关系原子结构

为了揭示亲属关系的再生产机制，列维-斯特劳斯首先探索亲属关系的基本结构。列维-斯特劳斯所说的“亲属结构”，包括了夫妻关系、兄弟姊妹

关系、父母及子女的关系以及舅甥关系。这四种关系一方面表现了亲属关系的血缘关系和继嗣关系，另一方面也表现了其中的姻缘关系。只有通过血缘关系、继嗣关系和姻缘关系及其相互关联，才能形成活生生的亲属关系网络，也才能保证亲属关系的不断再生产，以便使亲属关系能够一代一代地传承下去，从而也保证社会本身的持续存在及其再生产。为此，列维-斯特劳斯认为，关键是必须在血缘和亲缘关系之外，再寻找能够维持亲缘关系不断再生产的社会基础，也就是寻找能够为一代又一代的男人提供新一代女人的那个社会群体的代表。这个社会群体的代表，列维-斯特劳斯认为就是把妻子同生产她的那个社会群体联系在一起的男人，即舅舅；而舅舅的家族和部落也就是那个不断为新一代男人提供新一代女人的社会群体。显然，列维-斯特劳斯的亲属关系理论，尤其集中分析为某个家庭关系的形成提供可能条件的社会关系网。这样一来，列维-斯特劳斯就把上述亲属结构的基本网络，称为“亲属原子结构”（*atome de la parenté*）。它是包括夫妻关系、兄弟姊妹关系、父子关系以及母舅和外甥的关系四个方面的一个关系网络。列维-斯特劳斯称之为“四方系统的关系网”或是一个“四角形的关系系统”（*the quadrangular system of relationships*）；亲属关系的全部系统，以及在这整个系统中所呈现的多种多样的亲属关系表现形式，包括姑侄关系、叔伯关系、表兄弟姐妹关系等，都是由上述最简单、最基本的“亲属原子结构”（*the atom of kinship*）演变和演化而来的（Lévi-Strauss, C. 1978 [1973]: 84-87）。

### （三）亲属血缘关系的社会和自然双重性

上述亲属原子基本结构，是由三种类型内在关系的相互交错地运作所保障的；这三种类型的内在关系，就是：（甲）血缘关系（*a relation of consanguinity*）；（乙）亲缘关系（*a relation of affinity*）；（丙）继嗣关系（*a relation of filiation*）。这三种内在关系贯穿于一切亲属关系中，但由这些关系所连接的各项，可依据构成亲属原子结构各项之间的不同距离，而发生进一步的复杂变化。

人的血缘关系不只是具有自然的性质，而且还具有社会性。由上述三种亲属内在关系所构成的亲属结构，是最自然的血缘关系为基础所建立的社会基本关系网络。由它出发，才产生了一系列由简单到复杂的社会规范制度体系。所以，单纯的自然性生物学的血缘关系，并不能构成人类的亲属关

系。人类的亲属关系，必须在自然生物学的血缘关系之外，还吸收具有社会意义的关系网络。亲缘和继嗣关系就是这种具有社会关系性质的人际关系，它们才能确实保证人类社会的亲属关系以文化的特质存在并维持下去。

#### （四）衬托亲属关系的语词系统

组成人类亲属关系的基本成分，除了上述血缘关系、亲缘关系和继嗣关系之外，还包括人类语言系统的因素，即以语言表达和沟通的形式所巩固下来的各种亲属关系的称呼系统。没有语言称呼系统的传承及其连续的沟通过程，就不会使建立起来的亲属关系巩固下来。各种社会关系就是要靠语言沟通过程，靠沟通中的相互确认和共识，才能在社会生活中维持下来。

所以，列维-斯特劳斯进一步指出，由上述三种内在关系所维持的亲属原子结构网中，又可区分出两大系列的亲属现象：第一个系列是由不同的称呼语词所表达的亲属关系语词系统（terminological system）；第二个系列是由亲属的相互态度所构成的亲属关系态度系统（the system of attitudes）。

显然，列维-斯特劳斯并不把亲属单纯归结为经验所观察到的那些有形的人际关系及其现象，而是包括语言使用领域和人们思想情感及态度在内的人际关系。由此可见，在列维-斯特劳斯的亲属关系概念中，明确地包括了有形的和无形的两大系列因素，并把两者在复杂的相互关系中加以分析。

首先，列维-斯特劳斯注意到亲属关系在语词运用中的表现。他显然认为，靠人与人之间的两性交换所形成的亲属关系，不只是靠生理学意义上的关系来维持，而且要靠语言的反复使用加以巩固。列维-斯特劳斯和其他结构主义社会人类学家一样，把语言当成社会和文化的基础因素，特别是把语言中所呈现的固定结构当成社会和文化基本结构的原型。同时，列维-斯特劳斯也认为语言的使用构成为复杂的社会关系和文化创造活动的基础和基本条件。

在列维-斯特劳斯所指出的亲属关系第一系列中，亲属间的相互语词称呼，构成为实际亲属关系的重要组成部分。所有使用亲属关系语词称呼的个体或群体，由于语词所表达和指谓的特定关系，都在他们的行动中感受到他们之间受到了语词规定的约束。列维-斯特劳斯指出：“亲属语词不仅是某种社会学的存在，而且也是说话的因素”（Lévi-Strauss, C. 1977 [1958]: 36）。使用这些语词就等于“做”这些语词所规定的关系规则。使用这些亲属关系

语词的时候，就隐含着实行由亲属关系所要求的各种“尊敬”或“亲近”、“权利”（droits）或“义务”（obligations）以及“亲情”或“敌意”。这些隐含在语词意义网络中的亲属间不同态度的因素，包含着比语词称呼关系更重要的心理、情感和社会关系方面的因素。它们在保障亲属关系的维持和运作方面，起着更为重要的作用，使亲属群体具有一定的凝聚力、稳固性和均衡性。

### （五）巩固亲属关系的态度系统

列维-斯特劳斯对于亲属间的相互态度非常重视。亲属间的相互态度表示了亲属关系的实际存在和执行状况，它也关系到亲属关系本身的存亡和维持的程度。列维-斯特劳斯指出，为了分析态度系统在亲属关系中所起的调节作用，必须进一步区分两个不同层次的态度系列。第一种是扩散开的、非结晶化和非制度化的态度（the diffuse, uncrystallized, and non-institutionalized attitudes），这是语词称呼系统在亲属间的心理层面的反应或变形。第二层次的态度系列总是伴随着或补充着第一层次的态度系列，构成了结晶化和被规定了（prescribed）或由各种禁忌所审核的制度，或者由各种固定化了的仪式所表达的规则。这些第二层次的态度系列，远非单纯的亲属间语词称呼关系的直接反应，而是更为精致、更为深刻的亲属关系因素在社会生活层面上的沉淀，在克服和解决由语词称呼关系所建立的亲属关系网的各种矛盾方面，起着非常重要的调节作用。就此而言，态度系列与语词称呼系列相比，在亲属间起着更为重要的整合作用。上述第一种态度系列，表现了亲属关系长期贯彻过程中所形成的习惯和情感因素的重要性。它们是靠习惯和情感来调节的，也表现了亲属关系中所渗透的道德因素的社会功能。由于习惯、情感和道德因素的驱使，人们在亲属关系交往中，无须靠强制性的规定和制度，就可以自然地自动地实现亲属关系所要求的相互尊重和相互调节。上述第二种态度系列是靠规定、制度和各种仪式的形式来实行的。人类社会不同于自然界和动物的地方，就在于那个随着社会生活的需要而通过一定的程序实现某种社会共识，并以此为基础建立一系列的规定、制度和仪式。亲属关系网络的维持，也是要在一定程度上凭借制度化和仪式化的形式来进行。所有这些表明，人类社会的亲属关系完全不同于动物界的单纯血缘关系，它是人类文化发展的产物，也是人类所固有的思想情感的复杂运作的产物。对于亲属关系的研究，必须深

入到所有各个有关的层面，才能彻底揭示它的性质和运作机制。

## （六）乱伦禁忌的决定性意义

在亲属关系运作的基本机制中，包括在上述第二种态度系列中的“禁忌”（tabou），是非常重要的的一环。

亲属基本原子结构的最原始和不可化约的性质，归根结蒂是乱伦禁忌（le tabou de l'inceste）的普遍作用的一个直接结果。如前所述，列维-斯特劳斯在强调其结构主义亲属观与英国社会人类学结构功能论的区别的时候，一再指出：亲属的基本结构意味着，在人类社会中，亲属结构得以存在和维持下来的最基本条件，是男人间进行女人交换的可能性；而对于人类社会来说，男人间的女人交换，绝不像动物中的公母关系那样简单，可以随便实行滥交；而是要严格地受到社会的一定规范的制约。这就是说，在男人间的女人交换，不只是两性间的性交关系，不只是为了满足两性之间的本能性欲需要而已，而是一种具有社会和文化条件限制的人际关系，是一种具有社会文化意义并履行社会义务的行为。为了保障男人间的女人交换，不能像功能派那样，只单纯地把亲属关系归结为一夫一妻的二元关系，只看到此亲属关系网络中的叔侄关系（avuncular relationship），而是要发现和研究“一个男人是怎样从另一个男人那里获得他的女人”的。列维-斯特劳斯的亲属结构中的舅甥关系的出现以及乱伦禁忌的普遍性调节作用，正是为了保障亲属基本关系的存在和再生产，保障一个男人能从另一个男人所提供的女儿或姊妹中获取女人，保障男人间的女人交换得以一代一代地存在和维持下去，使整个社会关系也进行不断的再生产。

列维-斯特劳斯指出：“在任何社会中，沟通（communication）与交换（échange）是在三大层面上进行的：女人的交换、货物和服务的交换以及信息的交换与沟通”（Lévi-Strauss, C. 1977 [1958]: 296）。

女人的交换不同于其他交换的地方，就在于它必须严格地遵守乱伦禁忌的制约。乱伦禁忌规定了女人交换的范围及基本条件，也制定了违反禁忌时的各种处分和惩罚的规则及其具体程序。乱伦禁忌所管辖的范围就是性的关系；更具体地说，就是男人间的女人交换的一种社会规则。它规定了男人间进行女人交换的条件：不允许在同一家族、同一种族、同一部落中进行女

人交换。换句话说，乱伦禁忌不允许在同一血缘关系中发生男女间的性交关系；如果违反了规定，就会遭受整个家族、种族和部落的惩罚和制裁。这一规定之所以重要，是因为它累积了人类世代相传的珍贵经验，它是通过血的教训所换来的。人类在最初的社会生活中逐渐地意识到：如果在同一血缘关系网络中发生性的关系，就会为整个社会、整个部落带来祸殃，带来毁灭性的不幸后果。乱伦禁忌的规定和执行，是同以上所说的舅甥关系的重要性相平行的。也就是说，乱伦禁忌同亲属关系中的舅甥关系是相辅相成的。亲属关系网络中的舅甥关系，是为了保障同一部落的男人，能够源源不断地从与它毫无血缘关系的另一个部落（即舅舅的部落）中得到新一代的女人。从舅舅所属的部落那里得到新的女人，也实际上保证了乱伦禁忌实行的可能性。通过乱伦禁忌的制定和监察及监督，上述亲属关系的再生产才能顺利进行。

然而，乱伦禁忌的规定并不是万能的。也就是说，乱伦禁忌的有效性是很有限的。它的存在和执行，并不能保证社会生活中将可以杜绝一切滥交现象。在极其复杂的社会生活中，由于人类的性生活本身兼有自然和社会两大方面的因素，即具有文化和本能两大方面的功能，而且两者之间也经常相互渗透和相互影响。所以，在实际的社会两性关系中，自然和文化两方面的因素之间的界限是相当模糊的。在很多情况下，自然的性本能可以在文化外衣的掩饰下，或明或暗地进行反禁忌的活动。而且，在某些情况下，这种反禁忌的活动本身，也可以补充文化和道德约束所造成的社会生活的紧张关系，可以疏通某些受压抑的本能，有利于社会生活的安定。所以，乱伦禁忌的问题也包含非常复杂的因素。乱伦禁忌的复杂性正是表现了人类社会文化生活的复杂性。但归根究底，乱伦禁忌是人类社会所特有的性生活规则，是人类社会的亲属关系得以维持的重要协调环节。列维-斯特劳斯在研究印第安人的原始神话时，发现有关乱伦禁忌的内容是相当普遍的。这就说明它是社会生活的重要方面，也是亲属关系的关键因素。

### 第三节 神话的结构是人类心灵运作模式的表现形式

#### （一）神话研究在结构主义人类学中的关键地位

神话是原始人的最早文化产品，也是人类文化的最初表现形态。因此，

研究神话就是进一步研究人类文化及其创作机制的基础。通过对于神话的研究，不仅可以揭示神话本身的结构及意义，揭示原始人的文化产品的基本结构，揭示原始人所关心的基本社会问题，而且也可以揭示原始人的思想活动的规则以及他们的创作机制。列维-斯特劳斯研究亲属结构的真正目的，并不在于揭示亲属关系中的基本构成因素及其所构成的内在关系网本身，而是要借此进一步去探索那些支配着亲属关系发生运作的心灵活动方式或模式，深入发现促使人类无意识地、长期稳定地遵循着亲属关系原则的精神思想因素。所以，列维-斯特劳斯在研究亲属关系的过程中，始终没有忘记同时研究原始人的神话，并同时也在他们的神话中研究他们叙述中的亲属关系的性质及特征。因此，在列维-斯特劳斯那里，研究亲属关系和研究神话是同时进行和相互交叉的，也是相辅相成的。

因此，严格地说，列维-斯特劳斯只是把亲属关系基本结构理论看做是研究社会集体结构和人类文化结构的一个出发点，看做是揭示隐含于社会和文化生活深层的心灵运作结构的基础。列维-斯特劳斯在亲属结构中所看到的基本特征，在他看来，正是语言和整个人类文化活动中所隐藏的思想运作模式的一个表现。他说：“亲属模式、婚姻规则以及某类亲属之间的类似规定性态度在地球某些地区的重复出现，使我们相信：在亲属和语言中，那些观察到的现象，都是最一般然而而是隐含的规则的结果”（Levi-Strauss, C. 1977 [1958]: 34）。

列维-斯特劳斯对神话的研究，构成其结构主义人类学理论的核心。从一开始开展对印第安人原始文化的研究起，列维-斯特劳斯便将其神话之创作、内容、形式、转化及运作之逻辑，看做是解开原始人从自然到文化过渡的奥秘的关键。列维-斯特劳斯对神话的研究著作甚多。正如我们一再强调的，列维-斯特劳斯把神话当成揭示原始文化的关键。因此，他的整个人类学研究过程，始终都没有停止过对于神话的探讨。但只有从60年代起，他才有机会系统地论述其神话理论。这就是他花费十年左右所撰写的《神话学》四大卷（*Mythologiques*, 4 Vols, 1964—1971）。

## （二）列维-斯特劳斯《神话学》的基本结构

列维-斯特劳斯的四大卷《神话学》，不只是结构主义人类学的基本著

作，也不只是当代法国思想学术界的具有划时代意义的伟大著作，而且也是当代人类文化史的重要历史文献，不仅对于研究当代人类学，而且也对于了解当代思想和文化的发展，对于把握当代人文社会科学的基本方法论，都具有重要的意义。列维-斯特劳斯在《神话学》四大卷中，共收集了美洲印第安各部落的813部神话，并按其主题、论述结构及方式加以排列和分析。在他看来，神话乃是处于幼年时期的人类集体地、无意识地创造出来的“梦”。在神话中，人的心灵运作“模式”，通过最朴素的语言，在最自然的表现形式中呈现出来。所以，列维-斯特劳斯所关心的，并不只是神话与历史、神话与自然、神话与文学表现方法的关系，也不只是神话与宗教迷信的关系；而且是神话中所体现的人类心灵活动轨迹及其各种形式的“投影”图像。结构主义者把这些搜集到的“轨迹”及其各种形式的投影图像加以提炼和比较，最后总结出一种符合心灵运作模式的“神话基本结构”。他所总结的神话基本结构，并不只是当代神话研究的重要成果，而且也是揭示人类思想创作模式以及揭示人类精神内在运作逻辑的重要参考指针。

列维-斯特劳斯发现：几乎所有的神话，都是处于不断的变动和变化之中。同一个神话的叙述内容和主题，可以以极其不同的表达和叙述形式重现。这就是说，任何神话都是以多种多样的表达形式表现出来。几乎没有一个神话是永久不变的。任何神话甚至都要靠它的千变万化的“变形”，才能不断地在原始社会中留存下来。如果一则神话总是穿插着它的各种变形的话，那么结构分析就必须对所有这些变形进行考察。列维-斯特劳斯对所有神话变形进行分析的目的，是为了从中勾画出所有神话结构的各种相似图，并进行比较，最后再依比较的结果得出神话的基本结构。

在《神话学》第一卷《生食与熟食》中，就是依据这个原则去分析各种变形。他在分析过程中，发现神话的各种变形都是以一个固定不变的“中介”来互相转换。由于食品交换是人类文化中的基本交换之一，所以，他说：“烹调活动是天与地、生与死、自然与社会之间的中介”（Lévi-Strauss, C. 1964: 339）。

这就是说，原始民族的神话中，始终存在着成对的相互关联的元素，这些对立又统一的元素，通过固定不变的中介，以各种不同方式相互转换自己的地位，改变自己的表现形式及联系形式，才形成各种神话，并产生千变万化的各种文化形式。天与地、生与死、自然与社会，就是这种基本的对立因

素，而“烹调活动”和“女人交换”则是它们转换的中介物。这样，如果用数学函数来表示的话，就可以得出神话结构发生演变的如下公式：

$$f(X, Y) = Z$$

其中， $f$ 就是中介物“烹调活动”和“女人交换”， $X$ 、 $Y$ 就是天与地、生与死、自然与社会及其他对立因素。

这个最基本的公式，也可以表达人类社会和文化中的其他各种基本的结构，只要把其中的各个代数以及中介 $f$ 所代表的因素和事物加以改变。

列维-斯特劳斯的这个公式表现出原始社会神话与人类生活以及自然界事物之间的密切关系。由于当时生产力水平很低，人们相互关系非常简单，社会生活内容无非就是生与死、天与地的关系问题。为了生存，人们不得不把“吃”和“性”的问题放在第一位，因而“烹调活动”和“女人交换”成了社会生活运转的主轴。

如前所述，印第安人的神话的上述最基本的结构，是列维-斯特劳斯对成千上百的多种神话进行分析的结果。列维-斯特劳斯的神话学包括一种“大型神话学”，即他的《神话学》四大卷，共收集了南美大陆的813个及其成千个变种的神话；同时，也包括他的所谓“小型神话学”，即由他的《假面具的途径》、《嫉妒的女制陶人》及《猞猁的故事》等著作所收集的成百个具特殊性质的神话。由“大型神话学”和“小型神话学”所呈现的神话上述基本结构，是由多种变幻不定的“变形”（transformations）交错地表现出来的，并呈现在不同主题、不同情节、由不同人物及不同领域的具体关系所组成的神话故事中。在列维-斯特劳斯所考察的神话中，几乎没有完全相同的内容和结构；但没有一个神话是可以孤立或绝对独立于这个神话网络之外而存在。所有的神话都是在各个中介环节相互关联和相互变换。

神话是一个总体；这个总体的结构是呈现为玫瑰花环状。就总体结构而言，这是一个以花心为中心，以环状的多层花瓣为圆周的玫瑰花环（en rosace）。居于花心的神话，在列维-斯特劳斯所搜集的印第安神话群中，是那个被称为“参考性神话”（mythe de référence）的“波洛洛族”（Bororo）关于一个掏鸟窝者的故事（Lévi-Strauss, C. 1964: 43）。整个《神话学》第一至四卷中所讲述的神话，都是这个“参考性神话”的各种变形（variations），它们就好像层层相重叠的花瓣一样，始终围绕着“参考性神话”这个“花心”。就这些花瓣以多样形式可以无止境地向四周扩张而言，表现了神话结

构变形的多样性和无限性。因此，列维-斯特劳斯说，分析具体神话的结构，就好像古希腊神话中那位奥德修斯（Odysseus）的妻子佩涅洛珀（Penelope）为其父斯巴达王伊卡里奥斯（Icarius）所织的那种“永远织不完的布”一样，是永远没有绝对的终点的。

### （三）神话结构的变换性和同一性

原始人的神话虽然都有着它们的基本结构，但它们的内容、叙述形式以及主题等等，都有许多变种，并采取形形色色的形态呈现出来。列维-斯特劳斯说，“神话思维在本质上是变换性的”（*La pensée mythique est par essence transformatrice*）（Lévi-Strauss, C. 1971: 610）。没有一个神话是不变的；也没有一个神话可以找到它的完全等同的对等物。神话与神话之间是不同的；每个神话与它的下一个叙述形式之间也是不一样的。这就决定了神话研究必须无休止地沿着其变形轨迹延续下去。神话的具体结构的多样性，随着其“玫瑰花花瓣”形状向四周的无限扩展以及在其内部的无限重叠而不断增加。就此而言，“所有的神话或神话群的本质，就是严谨地自我封闭于其中：在分析过程中，每当提出一个问题，总是伴随着出现一个新的因素；而且，为了解决它，总是不得不出走已经分析过的那个圆圈。这种可以把一个特定神话中的段落带领到另一个段落的同样变换游戏，几乎完全自动地扩展到一个新的无法预先预测的段落中，而这一个新的段落，正好又来自以提出同样问题为主题的另一个神话”（*Ibid.*: 538）。但是，另一方面，就玫瑰花环始终围绕一个中心，就其花瓣一再地重叠并重复着相类似的花瓣结构而言，乃是同一稳定结构的重演或变形而已：“就好像环绕着一个胚胎的分子细胞一样，成群地排列的变形新段落，聚集在最初的群体周围，并同时地重复着其结构及其性质”（Lévi-Strauss, C. 1964: 11）。因此，在“神话学”系统中，经历四大卷本对于成千神话的分析之后，列维-斯特劳斯终于得出结论说，所有这些神话不过是“同一个神话”（即那个“参考性神话”）的结构的变种。列维-斯特劳斯进一步指出，所谓“同一个神话”，指的是，“它们至少都是环绕着一个基本主题，即从自然到文化的过渡”（Lévi-Strauss, C./Eribon, D. 1988: 190）。

总而言之，原始人的神话是永远变动的，在他们的整个充满多种色彩的

神话中，绝不会找到两个完全相同的神话。但是，这些千变万化的神话，又在基本主题和基本结构方面是一致的：就其主题而言，它们都重复讲述着从自然向文化过渡的故事，而且这些故事都是以“性”和“食物”为主轴而旋转的；就其基本结构而言，都是以二元对立及其中介相连接的方式呈现出来。就此而言，一切奇形怪状和千奇百怪的神话，无非又是“同一神话”的变种或变形。

因此，在《神话学》第二卷《从蜂蜜到烟灰》（*Mythologiques II: Du miel aux cendres*, 1967）的前言中，列维-斯特劳斯特特别强调：“神话学的地域是圆的；它并不归结到某一个不可避免的起始点（*la terre de la mythologie est ronde; il ne renvoie donc pas à un point de départ obligé*）。不管从哪一点开始，读者都可以保证走完其路程，使他始终在同一个方向上迈步，并使他耐心地前进着”（Lévi-Strauss, C. 1966: 7）。

列维-斯特劳斯在印第安人的神话中所探索的基本结构，正是作为一般人类文化创作的思维原型或思维逻辑机制。“神话的本质就在于，当它面临着一个问题的时候，总是把这个问题当做是其他领域（诸如宇宙的、物理学的、道德的、法学的和社会学的等等）所可能提出的问题的‘同形物’（*l'homologue d'autres problèmes qui se posent sur d'autres plans*）去加以思考，并从整个总体去考量（*et de rendre compe de tous ensemble*）”（Lévi-Strauss, C. /Eribon, D. 1988: 194）。

神话思维所具有的上述两大特点，即一方面将其所处置的问题与其他领域的问题加以“同形化”，另一方面，又从总体性的角度处之，使神化思维模式具有涂尔干所说的那种“优先的”价值与马克思所说的那种“永不复返的阶段”（Marx, K. 1857）再现的可能性。神话就像一幅有声的图画，勾画出人类心灵世界活动的方式、活动范围及内容。它像一面镜子一样，反射出人类心灵之所思。它又像一个测验器一样，检验出人类智慧的能力，检验出人类理性发挥其创造才能的各种可能性及其限度。

#### （四）神话结构分析的基本原则和基本方法

列维-斯特劳斯把神话的结构，看做是神话的“内容本身；它不过是在逻辑组织形式中被理解的现实的性质而已”（*it is content itself, apprehended*

in a logical organization conceived as property of the real) (Lévi-Strauss, C. 1978 [1973]: 115)。重要的是通过神话的形式去理解它所包含的内容,理解它所要表达的信息意义。与列维-斯特劳斯一样,罗兰·巴特也说:“从一开始就应强调的是,神话是一种沟通的系统,这是一种信息”(Barthes, R. 1957: 193)。神话中的任何语词和语句,都是为了某种沟通的目的而“被加工过的内容的变形”(Ibid.: 195),是人类的最早祖先,集体无意识地将他们同自然相处的经验,以语言密码系统的形式表达出来的信息结构。

为了从神话的多种形式和变形中发现它们所要沟通的基本信息内容,列维-斯特劳斯指出:“与其急急忙忙地做出比较并思索其根源,不如更好地先对神话进行方法上有条理的分析,从神话表现出来的变种的总体性角度,去界定其中的每一个神话,由此而消除任何一种预设的观点。……但为此,我们必须采用一种非常严密的方法;这个方法可以归结为以下三条规则:第一,任何一个神话,绝不能仅仅在一个层面上加以解释。不存在任何优先地位的说明方案,因为任何一个神话,都是由几个解释层面的相互关系所组成的(for any myth consists in an interaction of several explanatory levels)。第二,任何一个神话都不能单个地加以解释,而只能在它们同其他一起构成一个变形的神话关系中去解释。第三,任何一群神话都一定不能单独地加以解释,而只能通过参照系统去解释,这些参照系统包括它们同其他神话群以及它们同在其中产生出来的社会的种族关系。因为,如果这些神话是相互转换的话,那么,每一种类型的关系,在横轴方向上,便连接着在所有社会生活演进中所关联的各个不同层面。这些层面,包括从技术性到经济性活动的各个形式,到各种观念系统,并且还包括经济交换、政治的和家庭的结构、美学上的表达形式、礼仪上的实践以及各种宗教信仰(*la croyance religieuse*)。各种类型的神话,都是以这种方式,从相对简单的结构的变化而创造出来的”(Ibid.: 65)。

所以,在分析神话的基本结构时,问题不在于依据这样或那样的故事版本(version),也不在于探究或验证哪些“版本”才是可靠的“真本”或“原本”(the version of primary version),或者,哪些版本才是“较早的版本”(the earlier version);因为任何神话本来就是多版本的,而且也根本找不出“真本”或“原本”。其实,“真本”和“副本”的结构及内容基本上是一致的。如前所述,神话的确是千变万化和千奇百怪的,但它们的主题和基本形

式是类似的，是同一的。现代人往往以现代神话的结构和形式要求原始人的神话，以为神话都一定是像现代神话那样，只是其内容讲述神奇的和毫无逻辑的故事，而它们的结构和形式则是像现代小说那样固定和有规律。这是一种误解。真正的原始神话都是口头传说的，而且它们从来没有一个固定的和最初的“作者”（l'auteur），因为它们是原始人在无意识中集体创作出来的。因此，它们不会像现代创作的神话那样，是有固定的文字表述形式和格式。任何最原始的神话，既然是口头传说，就会在每一次传诵中“走样”，在许多语言和文字方面发生变化。这就是说，真正的神话的语言表述方面的变化是不可避免的，这不是它们的“缺点”，而是它们的本质特征。正如列维-斯特劳所说，神话是以其变形表现它们的本质的。

所以，问题同样也不在于寻求并停留在诸如“生/熟”、“实的/虚的”、“内在的/外在的”、“天/地”等二元对立的具体表现形式，因为所有这些二元对立的具体表现形式，只是不同的神话内容所决定的各种可能形态。最重要的问题，在结构主义看来，是要从多种多样神话所表现的神话结构的变形（transformations）中，找出原始人意欲表达的基本信息；这个信息的总精神就是列维-斯特劳斯在他的新著《猞猁的故事》中所总结的那种“永远处于不平衡的二元性的基本概念”（la notion fondamentale d'un dualisme en perpétuel déséquilibre）（Lévi-Strauss, C. 1991: 311）。这种二元性的基本概念，形象而生动地表现在印第安人关于猞猁（山猫 Lynx）和郊狼（coyote）这对孪生子的神话结构中：“在美洲，几乎到处都把成对的孪生子中的一个说成是欺骗性的掩饰角色，因为不平衡的原则存在于成对关系的内部”（En Amérique, un des jumeaux tiennent presque toujours l'emploi de décepteur: le principe du déséquilibre se situe à l'intérieur de la paire）（Ibid.: 306）。

#### 第四节 列维-斯特劳斯的符号论与象征论

##### （一）语言结构分析的重要意义

列维-斯特劳斯非常重视语言结构的分析。这不仅是因为结构主义本身大多是以语言结构的分析成果作为基础而建立起来的，而且更重要的，乃是

因为结构主义把语言看做人类联系成一个相互关系网、组成一个完整的社会结构系统的基本纽带。人是说话的动物，通过说话，人与人之间才能建立相互联系，形成社会关系。这样一来，语言不仅是沟通的工具和手段，而且也是中介，也是沟通过程的浓缩记录和结晶。所以，在某种意义上，语言的结构乃是基本社会结构的典型模式；一切结构之所以可能乃在于语言结构的沟通作用；反过来说，一切社会结构，归根结底，都可以还原为语言的结构。

实际上，列维-斯特劳斯在这里所要表达的思想是很复杂的。第一，语言就是人的本质；语言是使人区别于动物、使人成为人的关键事物。第二，语言是人类社会的基本脉络，犹如叶脉是树叶的基本脉络那样。因此，语言又是社会的本质，是使社会得以存在的决定性因素，是社会生活可能进行下去的杠杆。第三，语言是人类心灵的门户；它是表达心灵活动唯一可靠的手段；在它之中，隐含着心灵所想的一切，包含了心灵无意识地要做的一切，表达了心灵的“愿望”和那些“不由自主的意向”。因此，在这个意义上可以说，语言是揭示心灵的“密码”，是记录心灵的“录音带”和“录像磁带”。第四，对于语言的研究，是一切社会科学和人文科学的基础；反过来说，一切社会科学要真正地成为科学系统，就必须以语言学的成果为榜样；而在结构主义者看来，语言学的最高成果就是对于语言结构的分析。

总括上述观点，结构主义把语言当成一种“讯息”系统；这一讯息发自人之内心，行于社会大庭广众之中，又回归于人心之中。因此，结构主义研究语言，归根究底，也就是研究这一讯息系统的内容、形式、结构、起源、交流过程、社会作用等。

在《结构人类学》第二卷中，列维-斯特劳斯用第一章和第二章的篇幅论述了人类学的研究对象及研究范围。在这两章中，列维-斯特劳斯先探讨了自博厄斯和涂尔干以来的社会人类学的发展概况。接着，高度评价了法国社会学家毛斯和瑞士语言学家索绪尔关于研究“礼物”（le don）和语言的工作成果。毛斯和索绪尔的主要功绩，就是发现了研究人类本质必由之路，即沟通工具和语言。列维-斯特劳斯认为，索绪尔虽然没有给社会人类学下一个明确的定义，但他给语言学取名为符号论或“符号学”（Sémiologie），从而使它导入科学领域。在列维-斯特劳斯看来，索绪尔的这一成果具有划时代的意义，因为只有对语言进行科学的分析和研究，才可能建立起真正的

以研究“人”为中心任务的社会科学系统。

列维-斯特劳认为，研究人的本质是一项非常重要的课题。只有弄清人的本质，社会科学和人文科学才有希望真正地建立起自己的科学系统。

在列维-斯特劳看来，人的本质就在于人类具有“文化”。人类文化使人从自然界脱离开来，并形成与之相对立的优越地位。然而，人类文化之形成及发展，仰赖于语言的使用。所以，归根结蒂，乃是语言规定了人的本质；也是语言，划清了文化与自然的界限。

所以，列维-斯特劳曾说：“谁要是说‘人’，也就是说‘语言’；谁要是说‘语言’，也就是说‘社会’”（Lévi-Strauss, C. 1955）。在《结构人类学》一书中，列维-斯特劳又进一步说：“关于语言与文化关系乃是一个非常复杂的问题。首先，我们可以说语言就是文化的一个成果。由一个民族使用的语言，是该民族对于整个文化的反思成果。但是，人们也可以说，语言是文化的一部分。它是组成一种文化的诸多因素之一，如果我们回忆泰勒（Sir Edward Burnett Tylor, 1832—1917）关于‘文化’（culture）的著名定义，那么，文化是包括诸如工具、制度、习惯、信仰以及理所当然的还有语言在内的许多因素。而如果从这一观点来看，问题就与前者完全两样了。第三，语言可以说就是文化的条件。而作为文化的条件，它是通过两个极不同方式：首先，它是以历时的方式（in a diachronic way）成为文化的条件，因为我们学习我们自己的文化几乎完全靠我们的语言；通过语言，我们的父兄教导我们，我们被责骂、被赞扬等。但同时，从更深的理论观点来看，语言之所以可以被说成为文化的条件，是因为构成语言的因素和构成整个文化的因素都是同属一个类型：逻辑关系、对立性、相互性及其他相似的东西”（Lévi-Strauss, C. 1977 [1958]: 68—69）。在以上所引的两段话中，列维-斯特劳已经向我们暗示了人的本质与语言的内在关系。

人类文化借语言而形成和发展，也借语言作为“仓库”或“储藏室”来累积其成果。这就是说，语言是文化的出发点，也是文化的手段，是文化得以存在和发展的条件，又是文化一切成果的凝缩物，是文化发展的归宿点。

正因为这样，在语言中包含了人类社会学的本质，包含了可以洞察人类本质的整套“密码”或“讯息”。

## （二）语言结构与文化结构的关系

结构主义者把语言的本质同人的本质联系在一起，是因为他们认为：语言的结构与文化的结构同属于一个类型，两者包含了相同的逻辑关系、对立性、相互性等。语言是社会生活的基本杠杆，也是社会基本结构的基础。换句话说，没有语言，社会不能存在，社会也不可能有自己的固有结构。所以，揭示了语言的结构，即揭示了文化的结构，也就掌握了人的本质。

在这里，结构主义强调了语言与社会本质之间的两层意义：第一，一切社会生活现象都离不开语言，所以一切社会现象，无非是语言的翻版，是语言的“外化”；第二，语言的结构是社会结构的“原型”和“基础”，社会结构无非是语言结构的量变形式。正如列维-斯特劳斯所说：“社会群体像语言一样，储存着大量的精神生理因素构成的财富；而且，也像语言那样，社会群体保留着其中的某些因素，或至少是其中的一部分，使这些同样因素贯穿于它们的最大量的文化之中，并且结合成为各种结构，而这些结构又始终不断地以多样形式变化着”（Lévi-Strauss, C. 1977 [1958]: 40）。

语言之贯穿于一切社会生活领域，即一切文化活动，并不单纯意味着语言是这一切社会生活，即一切文化活动的必不可少的沟通工具和沟通方式，而且更重要的是，这一切社会生活，即一切文化活动，都是以语言内在的深层结构为“原型”而运作；换句话说，以语言的结构为基础而建立其本身的结构。

## （三）语言结构的二元对立象征性模式

人类思维活动的一个基本特征是“象征思考”。美国人类学家莱斯利·怀特（Leslie White, 1900—1975）在1959年出版的《文化科学》（*The Science of Culture*, 1959）一书中说：文化之成为可能，乃在于语言中象征符号的使用：“人类使用象征符号，而其他动物则完全没有”（White, L. 1959）。

列维-斯特劳斯在研究亲属和神话的过程中，深刻地揭示语言在人类发展史上的重要作用。人类之所以不同于动物，有能力认出语言符号的意思及其与所代表事物的关系，就是因为人类的心灵中，先验地具有一种能把自然

与文化对立起来、然后又联结起来的能力（Lévi-Strauss, C. 1955; 1975; 1984; 1989）。换句话说，人类使用语言的基础是人与自然既对立又统一的关系，这一关系是人类特有的，是其他动物所不具备的。如前所述，列维-斯特劳斯在神话研究中，深刻地说明了原始人在从自然向文化过渡的过程中，逐步学会将自然与文化两大因素既对立又联系在一起。原始人的大量神话，就是人类在实际生活中把自然和文化两大因素既对立又统一的经验总结。

人与自然的对立和统一是语言使用的基础。人类的一切语言，其基本结构，都可以简化成文化与自然的对立关系。在此关系的基础上，人类语言衍生出一整套对立组合的概念，如“生的一熟的”、“冷的一热的”、“干的一湿的”、“男人—女人”、“父—子”、“夫—妻”、“烧烤的一滚煮的”等。这些对立概念是人类从自然分离出来后，在相当长的时间内，自然遇到的各种关系的语言表现。

列维-斯特劳斯在研究神话的过程中发现，语言中的这些对立范畴早已在人类的世代相传的生活中表现出来，演变成一套又一套的生活习俗。例如，在原始社会中的图腾和禁忌，就是语言的前述基本对立结构在原始人文化中的表现。原始人规定的种种禁忌，与其说是他们在现实生活中所遇到的客观条件所造成的，不如说是他们心灵中那种从自然分离出来时长期形成的思维结构的产物。大洋洲的原始人为什么规定丈母娘不许与女婿相处？兄弟不许与姊妹相处？这是人类从自然分离出来时所长期形成的种种对立范畴的衍生物，这些对立范畴先是在人类的语言结构沉积下来，随着又演化成各种生活习俗及其他文化形式。

人类在创造语言时，语言结构很自然地同心灵中早已形成的那种对立组合的结构相协调。既然这种对立组合是人类各种族中每个成员都普遍具备的，那么在使用语言时，也很自然地能普遍地相互理解语言所表达的意思。这也就是说，人类先天的的心灵构造模式，是使用语言的基础和先天条件。它们是人类从自然分离出来的产物，这是其他动物所没有的。

人类具有先天的的心灵模式，产生了语言的基本结构，使人类有了一套能传递讯息的象征符号系统，也使人类可能在使用它们的过程中取得协调一致的结果。反过来，人类长期使用语言的过程，又进一步巩固和发展先天心灵模式中的那种二元化对立统一的能力。

在神话中人与动物、与自然的这种既相互区别又相互联结的结构，是人在从自然向文化过渡的过程中，在创立语言结构的时候，所产生的一种副产品。在列维-斯特劳斯看来，人在从自然向文化过渡的时候，人类心灵中那种处置自然与人的二元性模式，最早是在语言结构中沉积下来和呈现出来的。语言以“声音”和“意义”的对立同一结构，构成了人类的一切产品，形成了一切文化关系。在这个意义上说，语言是人类联系成一个相互关系网、组成一个完整的社会结构系统的基本纽带；语言使人类得以靠“声音”结构而沟通其中所象征的“意义”结构，从而使人类社会形成为相互联系的整体。所以，语言的结构乃是基本的社会结构和文化结构的典型模式，一切结构之所以可能，乃在于语言结构的中介性沟通作用；反过来说，一切社会结构和文化结构，归根结底，都可以还原为语言的结构。语言，作为信息系统，是发自人心、行于社会大庭广众之中、转化或变形为其他类型的文化形态又回归于人心之中的基本结构。人的本质及其文化的形成和发展，仰赖于语言的使用，仰赖于语言中的基本结构的运作及其转换。

人类语言一系列相互对立又相统一的概念以及在此类对立概念基础上衍生出的第二、三、四层，甚至更多层次的、多中介的各种文化概念，是人在从自然分离的过程中，将自然与文化的对立同一关系，加以逐步复杂化、加以多层次中介化的心灵运作模式在语言中的表现。

#### （四）四大类型的文化基本结构

如果说，在人从自然分离而创立文化的过程中，语言同时地构成了这一过程的基本条件和基本产物的话，那么，由于过程本身还隐含着复杂的因素，所以，语言中的“意义”和“声音”的对立统一的二元模式，并非在一瞬间便呈现出完备的结构形态。在列维-斯特劳斯看来，在人从自然分离出来而创立文化的过程中，在产生语言这个基本产品和使用语言这个基本条件的时候，也产生出数学、神话和音乐另外三种基本文化结构，作为语言结构相对立又相辅相成的文化基本模式，构成为人类心灵运作的“四大类型的文化基本结构”（Lévi-Strauss, C. 1971: 578）。人类文化，无非是以数的实体、自然语言、音乐作品及神话（les êtres mathématiques, les langues naturelles, les oeuvres musicales et les mythes）四大类型结构为基础而建构起来的。

在四大家族结构群中，数学结构是摆脱了一切具体化事物的最自由和最纯真的结构形式；而与数学纯结构相对立的，是在声音和意义两方面同时地具体体现出来的语言结构。

但是，如果以为语言作为从自然过渡到文化的条件和产物，已经足以包含这一过渡的全部奥秘；如果以为揭示语言的“声音”和“意义”的二元结构，就可以径直揭示这一奥秘，那就未免把这一过渡本身加以简单化。列维-斯特劳斯在分析“永远处于不平衡的二元性的基本概念”时，始终都很重视在对立因素之间起着联结和协调作用的中介化因素及其运作过程。

因此，为了揭示从自然到文化的复杂过渡及语言结构的运作过程，为了揭示人类心灵处置语言中的“声音”和“意义”的二元关系的中介化程序，列维-斯特劳斯在分析人类文化的一般结构时，更深入细致地解剖了作为语言结构发生转换的两个“副产品”，即音乐和神话的结构——相对于语言，音乐结构是“飞越出意义而附着于声音”的结果，而神话结构则是“飞越出声音而附着于意义”（Lévi-Strauss, C. 1971: 578）的结果。

### （五）隐喻和换喻的二元对立象征性结构

同列维-斯特劳斯一样，索绪尔和雅可布逊等结构主义语言学家也不只是研究语言中的对立因素，而是深入探讨成对的对立因素相互转化的中介化机制。索绪尔和雅可布逊曾说，句段关系系列（chaines syntagmatiques; syntagmatic chains）和隐喻（métaphore; metaphor）是以类似的认识为基础，而聚合关系集合体（ensemble paradigmatique; paradigmatic ensembles）和换喻（métonymie; metonymy）则以连接性的认识为基础（Jakobson, R./Fant, C. G./Halle, M. 1952; Jakobson, R./Halle, M. 1956）。

这就是说，符号的不同变化，不同符号所包含的意义，都是以类似性的认识为基础；而不同符号的统一使用及这种使用的不同形式，则决定于连接性的认识。列维-斯特劳斯在70年代深入研究象征和神话运作逻辑时，也进一步探讨了语言使用中隐喻与换喻的相互转换规则（Lévi-Strauss, C. 1985: 227-242）。

在我们的认识过程中，首先要能够区分不同事物的异同点，才能建立起不同的概念，才能用不同的符号代表不同的意思。在区分事物的基础上，人

们又必须发现不同事物之间的共同点或类似性，才能推演概念的不同变化形式。与此同时，人们又必须把不同的事物的变化形式再次联结在一起并进行再次比较，才能扩大认识和交换讯息。

世界上的事物无非是以上述两种形式不断发生变化，形成两大类序列：（1）同类事物内的不同变化形式间的联结系列；（2）不同类事物之间的联结关系（Lévi-Strauss, C. 1955; 1962a）。我们只有深入了解这两种系列的多种形式与可能结构，才能对世界有一个总认识。结构主义者正是试图揭示这些联结结构的可能形式及其变化。

列维-斯特劳斯认为在对神话及一般原始人的思想进行分析时，我们必须区分上述两种联结系列，比如说，如果我们想象一个由超自然物居住的世界，我们可以用许多方式来描述它：我们可以说它是由鸟、鱼、其他野兽，或其他“像”（即雅可布逊在上面提到过的“类似认识”）人的东西所构成的社会。在这种情况下，我们无论怎样说，都是在使用“隐喻”，这是一种象征化的方式。也就是说，用一种在人们看来是类似的东西去代替另一个东西，以便表达人们的某种意思。

在另一种场合下，人们则应用某种特殊的统合构造，例如语句，来表达一定的意义。在这个时候，人们使用某种聚合关系集合体的方式，把不同种类的元素联结在一起，从而可以使我们从部分而得知整体。这也就是列维-斯特劳斯所说的另一种象征化的方式，即换喻。比如，我们说“王冠代表王权”，乃是基于这样一种事实，即王冠和其他衣物结合而构成国王的制服，这是一种独特的聚合关系集合体。因此，纵使我们把“王冠”抽离这个脉络去做别的用途，它仍然能够表示它所表达的上述完整意思。

这种隐喻和换喻的对立，当然不是非此即彼的区别；任何讯息传递的过程，都同时包含两者的相互交叉因素。这也就是说，为了传递一定的讯息，可能会有不同程度的或不同方式的“隐喻”和“换喻”的混合使用，只是这些混合中的两者比例、成分有所不同罢了。如前所述“王冠代表王权”这句话的主要成分是换喻；而与此相对，“女王蜂”这个观念的主要成分则是隐喻的。

这些观点与早期的人类学研究工作有密切的渊源关系。英国人类学家弗雷泽（James George Frazer, 1854—1941）曾在其著作《金枝集》（*The Golden Bough*, 1890）中研究原始巫术，他认为巫术信仰的基础是两种（错误的）

观念连接：模拟巫术（homeopathic magic）根据相似律（law of similarity），而接触巫术（contagious magic）则根据接触律（law of contact）。

实际上，弗雷泽所说的“模拟/接触”区分就等于雅可布逊和列维-斯特劳斯所说的“隐喻/换喻”的区分。弗雷泽和列维-斯特劳斯都认为这一类区分对理解“原始思想”有非常重要的意义。

首先，我们必须了解，这里所提到的二元关系，即由“隐喻、句段关系系列、相似”因子所构成的轴和由“换喻、聚合关系集合体、接触”因子构成的轴，和前面列举的“食物三角形”、“元音三角形”、“子音三角形”等结构的逻辑架构是一致的。比如，在“食物烹饪三角形基本结构图”中，“文化/自然”这一轴是隐喻的，而“正常/变形”这一轴则是换喻的。对于列维-斯特劳斯来说，这个相同的架构包含着更重要的意义，因为它能向我们提供理解图腾制度和神话奥秘的线索。一项图腾仪式或一则神话如果可以被看做是个别文化现象，是聚合关系集合体，那么，它是由一系列更细、更小的联结而形成的连串。在这里，动物和人类可以互相代换，文化和自然混淆在一起。但如果我们把一组图腾仪式和神话集中在一起，一一重叠起来，我们就可以看出句段关系系列的和隐喻的模式；在这里，我们发现动物的不同遭遇乃是人们不同遭遇的代数变换形式。

或者，我们也可以从相反的方向来进行。如果我们从一组特定的习惯行为系列下手，我们必须把它看做是一个聚合关系集合体。这也就是说，我们把它看做是一组文化残存物中模式关系的一个特例。如果我们考察这个特例，以代数的观点，应用函数关系图来表示其构成诸要素的排列方式，我们就会发现一个全体的、完整的系统，即一个主题及其变形，一组隐喻的和句段关系系统；而我们的特例不过是其中的一例。由此，我们就会注意到所有其他可能的变形。然后，我们再回头检验民族志数据，看看这些数据中是否存在其他的变形。如果答案是肯定的，我们就可以确定我们所建构的代数模型对应于所有人类头脑中那些根深蒂固的结构模式。

## （六）神话思维的象征性结构

为了更深入地说明人的思想和语言在创作过程中所采用的基本结构模式，列维-斯特劳斯在《嫉妒的女制陶人》一书中进一步说明了神话思维的

基本特征。在这里，要特别强调的是，列维-斯特劳斯关于思想和语言运作的基本模式的关联，一方面要揭示思想运作和语言表达的统一的一般结构，另一方面，又要显示思想运作和语言表达，根据不同条件和不同内容，灵活地采用各种各样的多元化的转换形式。这就是说，一般结构和多样转换形式，在不同的思想创作和语言表达中，是高度灵活而具体地统一起来的。两个方面的任何一个面向，都不容许加以夸大和僵化。也正因为这样，列维-斯特劳斯的结构主义，虽然总是力求通过千变万化的社会和文化经验现象，去揭示其深层或背后的一般的稳定的结构系统，但他丝毫都不想要通过他的结构主义，引申出可以到处套用的统一文化结构模式，更不想要借此而把复杂并多元化的人类文化，归结为某种所谓“终极的”模式。因此，当列维-斯特劳斯试图用符号论的语言概括人类思维的运作模式时，他始终都反对概括出思维运作的单一性终极密码系统（Lévi-Strauss, C. 1985: 227-260）。

列维-斯特劳斯和罗兰·巴特一样，认为符号论的原则，适用于说明人类社会各种文化现象。符号论的基本原则，总是用各种不同符号系统间的关系与各个符号系统中不同系列的符号之间的关系的相互指涉和相互转换，一方面确定符号同符号所指的对象物之间的关系，另一方面，也确定符号同使用符号者的人的思想同所使用的符号之间的关系。因此，符号成为了人的思想及其所要表达的内容之间的中介手段。正是考虑到人的思想的复杂性，考虑到人的思想所要表达的内容和意义的复杂性，考虑到与思想相关联的万事万物的相互关系的复杂性，所以，作为思想与思想对象物之间的中介的符号系列，其结构必须能够充分地上述各种复杂关系相适应。正因为这样，列维-斯特劳斯曾经用借喻和换喻之间的相互转换关系，来概括符号系统之间及符号系统中各因素之间的相互转换关系。

列维-斯特劳斯为了说明人的思想运作以及以符号论原则所表达的心灵运作密码的复杂性，在《嫉妒的女制陶人》一书中，仍然以神话思维的分析为中心，分析神话思维运作密码的多样性及其相互转换的可能性。

在列维-斯特劳斯看来，既然神话的运作类似于梦的运作，所以他很重视弗洛伊德关于梦的运作模式及其密码系统相互转换的观点。列维-斯特劳斯认为，神话和梦的运作都是在无意识中进行的，因此，神话和梦运作的转换密码也是在混沌状态中无意识地运作的。从总体来说，不论是梦还是神话，它们所采用的象征性密码的数量总是有限的，但是，在实际运作的过程

中，根据神话和梦的不同具体内容及其表现形式，这些象征性密码却可以不断地转换成多种多样的形式。当某一个具体的神话或梦运作的时候，它们所采用的象征性密码的转换，并不是在各个密码间毫无联系地孤立地发生，而是按照各个梦和各个神话所采用的象征性密码的总体结构，在各个具体密码之间进行相应的连贯性调整。这是因为任何象征性密码都不能作为一个孤立的因素独立于整个系统之外，因此，当神话和梦的密码发生转换的时候，并不是其中的个别密码单独地相互转换，而是在密码系统整体发生转换的情况下，各个密码之间也发生相互转换。列维-斯特劳斯说：“意义的转换和传递并不是在单个语词之间进行，而是在密码之间进行，也就是说，是从某个类型或某种范畴的语词群，转换成另一个类型和另一个范畴的语词群”（Lévi-Strauss, C. 1985: 254）。

### （七）人类象征性思维模式的同一性和灵活性

弗洛伊德看到了梦的运作中各种象征的相互转换的可能性和多样性。而且，弗洛伊德在谈到象征的相互转换的时候，也始终表现出高度灵活的辩证思想。他经常提到同一个象征在不同的梦和不同的情况下，可以表现和隐含不同的意义。因此，在弗洛伊德看来，梦所使用的各种象征不但不是固定不变和僵化的，而且都有可能在不同象征系统中转化成不同的形式和意义。所以，列维-斯特劳斯也指出：“神话和梦一样，都是采用符号的多样性而运作的；其中的任何一种象征单独分开来都不能意涵着任何事物。这些象征只有在它们之间建立起关系的条件下，才具有一个特定的意义。它们的意义并不存在于绝对之中；它们的意义只有从它们在关系中的位置所确定”（Ibid: 258）。

但是，弗洛伊德似乎也经常表现出寻求梦的单一性终极密码的倾向。他把性的欲望看做是普遍存在于梦的活动中的决定性因素，因此，他似乎试图把性的因素看做是梦中一切多变的各种象征系统的最终原则。列维-斯特劳斯认为，如果说弗洛伊德的精神分析学在符号论和象征论方面已经作出了伟大贡献的话，那么，弗洛伊德处处表现出把性的象征看做唯一普遍存在的决定性的终极密码的想法，是破坏符号论和象征论关于象征多元性和多变性的基本观点的危险倾向。列维-斯特劳斯得出结论说：“精神分析学和结构分析

在一个重要点上发生分歧。弗洛伊德在他的整个作品中，始终都是在关于象征的一种现实主义概念和一种相对主义概念之间动摇不定，始终无法做出抉择。根据象征的现实主义概念，每一个象征都只有一个单一的意义。而根据象征的相对主义概念，某一个象征的意义可以根据各个不同的特殊情况而发生变化，同时，又必须根据象征间的自由联结来揭示各个象征的意义。也就是说，根据弗洛伊德的多少仍然带有天真和自然倾向的相对主义象征概念，每个概念都是根据其脉络，根据象征同其他象征之间的关系确定其意义，也就是说，在象征系统中的各个象征，都只有相对于它自己的某个意义。这第二种概念所开辟的道路将会导致极其丰富的象征论思考……但是，弗洛伊德却没有继续走他所已经开辟的第二条道路，而是越来越转向日常语言的分析，转向词源学，转向语言学，实际上想要在多种象征中找出一个绝对的意义”（Lévi-Strauss, C. 1985: 247-248）。列维-斯特劳斯对于弗洛伊德的精神分析学的这段批评，是非常重要的。这里主要是关系到符号论和象征论的一个最重要的核心问题，也就是符号象征虽然在表面上都是采取某种形式，而且符号和象征的各个特殊形式同各个特殊意义都有特定的关系，但是，不论是对于符号和象征所采用的特定形式，还是对于各个形式所意涵的特定意义，或者是对于形式和意义的相互关系，都不能从绝对静止观点去理解，也不能把象征及其意义脱离它们的系统的实际运作脉络去进行分析。任何符号论和象征论，它对于研究人类文化和人类社会的重要意义就在于：它们同任何类型的寻求绝对终极原则的形而上学思考毫无共同之处，象征论和符号论的运作及其诠释始终都是要求反思的原则和动态的分析方法。

## 第二章 拉康后弗洛伊德主义

### 前言：拉康在法国当代思想发展历程中的关键地位

1966年11月，著名精神分析学家、哲学家和思想家雅克·拉康（Jacques Lacan, 1901—1981），将他在二三十年间陆陆续续发表的各种文章、演讲及研究报告收集成册，以《著作集》（*Écrits*）为名，分上下两卷正式出版。第一版五千册，出版社尚未公开发行，就被他的崇拜者全部预订而被一抢而空。当时的报纸杂志争先恐后地发出评论，一致认为“拉康从此就是法国的弗洛伊德”（Lacan est désormais le Freud français）。这一事件表明：到20世纪60年代为止，拉康已经名副其实地成为法国思想界一位很有威望的思想家；在当时的法国人看来，他不只是一位精神分析学科范围内的学术界著名人物和著名的精神分析学家、精神治疗医生，而且也是整个人文社会科学和思想界的重要人物。经过此前30多年的研究和创造性思索，拉康的思想和理论已经全面地渗透到人文社会科学的各个领域；他不仅从根本上改造了精神分析学的理论和方法，而且也是整个新型的人文社会科学理论和方法的奠基人。他把精神分析学同语言、心理、社会、行动和思想创造紧紧地结合在一起，在重视理论研究的同时，又不忽略实际的精神分析和精神治疗活动，对理论上和精神治疗实践中出现的问题，给予充分的思考和研究，善于将实际精神治疗经验中所发现的问题，提升到理论的高度，同时又极端重视精神治疗经验所具有的哲学意义。他的理论和实际治疗活动，开启了现实、符号象征和可能性之间的神秘关系网络，并将人的深层心理的潜意识世界，不但同现实社会和现实生活，而且也同人类历史、同未来可能的世界连接起来。

在法国当代思想发展历程中，拉康是一位承上启下的关键人物。承上，

指的是他继承和超越结构主义，成为从结构主义走向“后结构主义（Post-Structuralism）”的过渡性人物，进一步发扬对法国当代思想发展产生决定性影响的三位“怀疑大师”（马克思、弗洛伊德和尼采）的思想精神，特别是通过结构主义方法，将弗洛伊德和尼采学说中有关情欲（Eros）、意志和“潜意识”的核心思想，进一步同对语言论述的“解构”结合起来，使“情欲发泄”和“语言解构”的相互结合和渗透的方法，既成为批判和反思的基本手段，又成为实际从事精神治疗和经验研究的必要途径，成为批判传统及思想创造的有力杠杆；启下，指的是他的思想直接地促进和推动了在他之后一系列后结构主义和后现代主义思想家雅克·德里达、福柯以及利奥塔等人，使他们在拉康思想基础上，有可能以“语言符号”、“权力”和“情欲”为主轴，彻底解构传统文化体系，开拓出崭新思想创造的广阔视野。

拉康的伟大成果不是偶然的。他在学术上的成功除了靠他自己的才华和努力以外，还由于他的学术活动及思想创造能够紧密地同法国 20 世纪 30 年代以来的思想争论以及学术环境联结在一起。在分析和了解拉康的思想创造的时候，要充分考虑到他同二三十年代以来所发展起来的超现实主义思潮的紧密关系，还要考虑到他的精神分析学与其他同时代法国精神分析学家的创造性思想的联系，其中最重要的，就是深受马克思主义思想影响的精神分析学家乔治·普利策（Georges Politzer, 1903—1942）的“心理学现实主义”（*réalisme psychologique*）对他的思想启发。拉康本人还积极参与并亲从事精神分析和精神治疗的实际活动，在这方面他所累积的丰富实践经验，使他能从精神治疗的实际经验出发，敢于提出“重读弗洛伊德文本”的口号，提倡以创造性精神阅读和诠释弗洛伊德著作，开辟了发展弗洛伊德精神分析学理论和方法的新领域，创立一种法国式独具风格的“具体的心理学”（*la psychologie concrète française*）。拉康在这些方面的思想成果，使他有可能同当时的学院式精神分析学家相区分，探讨出后者所不能考虑到的问题。同时，他的理论和方法，也远远超出其他精神分析学家和精神治疗医生的单纯性经验活动，进一步同哲学、人文社会科学以及艺术领域的理论和创造实践结合起来，迈入前人所不可能达到的理论和方法论的新境界。

同德国的精神分析学相比，当时的法国显得比较落后。虽然法国的精神分析研究有它的特征，而且，弗洛伊德在其早期的研究中，也很重视法国精神治疗学的方法和经验，例如他曾经师从法国精神治疗学家兼神经病学家沙

尔科 (Jean Martin Charcot, 1825—1893), 但从 20 世纪以后, 德国的精神分析学家们在弗洛伊德的直接带动下, 培养了一系列卓有成效的精神分析学家: 莱斯 (Wilhelm Reich, 1897—1967)、弗洛姆 (Erich Fromm, 1900—1980)、费德列恩 (Federn, 1871—1950)、贝恩斐尔特 (Bernfeld, 1892—1953)、荷尼 (Karen Horney, 1885—1962) 及沙列文 (Harry Stack Sullivant, 1892—1949) 等人。这些人中的大多数, 尽管先后在 20 世纪 30 年代至 40 年代期间由于逃避法西斯迫害而移居美国, 但其理论和方法方面的创新以及他们在精神分析学各个具体专科领域内的卓越成果, 确实已将精神分析学提升到新的高度, 以至于可以将他们的成果统称为“后弗洛伊德主义”或“新弗洛伊德主义”的程度。与此相反, 法国的精神分析学家在 20 世纪 30 年代至 40 年代期间, 尚未突破弗洛伊德精神分析学的范围, 不敢越出弗洛伊德学说的门槛, 显得保守得多。而且, 法国的传统精神分析学, 往往将理论研究同实际精神治疗经验和方法对立起来, 使两方面的代表人物相互排斥, 无法兼容并蓄或取长补短。拉康所开辟的道路将有助于促使上述两者在开创新的理论和方法的基础上再度结合起来。

拉康是以他对于偏执狂 (paranoïaque) 病态心理的独创性分析为起点, 开创了幼儿心理分析的新思路, 使对于主体自我意识的分析研究, 超越了原有弗洛伊德精神分析学的范围, 彻底改造了弗洛伊德的潜意识理论, 从而也使法国精神分析学走上“后弗洛伊德主义” (Post-Freudisme) 的新时代。

拉康的主要贡献, 可以归结为以下七点: 第一, 他率先提出重新阅读弗洛伊德文本, 并强调要在重读的基础上, 以弗洛伊德的精神, 正确理解和重新诠释弗洛伊德文本的意义。他的主张从精神上彻底解放了当代精神分析学家的思想, 引导当代精神分析学研究走向更高的创新方向。第二, 他把弗洛伊德的潜意识 (l'inconscient; the Inconscient) 结构改变成以语言与象征为中介的主体间关系 (Intersubjective Relations) 结构, 从而使原有主体化的潜意识, 变成为主体间语言交往过程中、经象征性运作而不断变化的“能指” (le signifiant; the Signify) 开放系统。拉康认为“欲望” (le désir; the desire) 是潜意识的核心; 而语言则是潜意识的符号结构, 也是潜意识同人的思想创造、实际活动以及外在世界相联系的中介因素。欲望在本质上是对于虚无的欲望, 因为欲望就是象征性本身, 是一种能指。因此, 语言的“能指/所指”结构绝不是固定的二元对立模式, 而是以本能欲望为中心, 随欲

望不确定地无限转变而发生不确定的变化。第三，他进一步批判传统的“主体概念”（le concept du sujet; the Concept of Subject），清晰地揭示主体的话语（la parole; Speech）和论述（le discours; Discourse）结构，从而使一贯靠主体意识同一性来维持的“主体”本身，变成为受话语和论述决定而不断变化的附属因素。第四，系统地论述现实性（la réalité）、象征性（le symbolique）和想象力（l'imaginaire）的三重结构，并将三者所构成的三重结构（拉康简称 le triade de RSI）及其运作，当成人文化创造的基本机制。第五，拉康集中研究了存在、死亡、欲望和思想创造活动的相互关系，使后人更清楚地洞察到人类思想创造活动的无限广阔可能性。第六，拉康创造性地开辟了对情欲语言基础的研究，强调情欲、性欲和各种最原始人类欲望对于思想创造和语言运用能力的决定性影响，对后结构主义和后现代主义启发甚大。最后，拉康一反传统西方理性主义，将人的思想归结为“一种疾病”（considerer la pensée comme une maladie），强调人的思想的反常规性本身的合理性，并试图在思想的自由创造活动中，揭示人的思想同其社会、文化、符号运用及情欲之间的、难于加以规则化的复杂关系。

拉康的这些伟大贡献，见诸他的大量著作中。他的著作主要由论文和研讨会发言组成。他有《著作集》上下两册（*Écrits I—II*）和《研讨会言论集》二十七集（*Séminaires I—XXVI*）及其他（参见本文后参考资料所列书目）。

为了深入分析拉康结构主义精神分析学的伟大意义，首先有必要从绵延近半个世纪的所谓“现代性”与“后现代性”之间的历史争论的宏观角度，从“现代性”对语言符号的反复批判和解构历程，探索拉康结构主义的“后弗洛伊德精神分析学”对语言符号的分析成果，评估其“后现代主义”意义。同时，还要进一步从哲学、人文社会科学与自然科学综合观察的角度，探讨拉康新型精神分析学及其符号象征论的人类学、语言学、社会学和文学艺术意义。为此，有必要集中分析和研究作为后现代主义符号游戏和话语解构的先驱们，特别是其中对拉康影响颇深的马拉美（Stéphane Mallarmé, 1842—1898）和乔治·巴岱（Georges Bataille, 1897—1962）的语言批判理论和话语解构策略，作为进一步分析和探索后现代主义整个话语解构理论的基础。

拉康同马拉美、乔治·巴岱、罗曼·罗兰（Romain Rolland, 1866—

1944)、阿拉贡 (Louis Aragon, 1897—1982)、纪德 (André Gide, 1869—1951)、毕加索 (Pablo Picasso, 1881—1973)、布雷顿 (André Breton, 1896—1966)、杜尚 (Marcel Duchamp, 1887—1968) 以及科克托 (Jean Cocteau, 1889—1963) 等超现实主义作家和画家们, 都有深厚的友谊关系, 同他们保持密切的来往, 后者为他的思想创造提供深刻的启发。这一批文人和艺人, 不仅在艺术创作方面有许多共同观点, 而且, 在政治和社会观点上, 几乎都是亲法国共产党的马克思“左”倾思想拥护者, 使他们在批判当代社会和传统文化方面能够经常相互沟通和相互启发。

拉康的精神分析学知识, 最初是从著名的精神分析学家亨利·克劳德 (Henri Claude, 1869—1945) 和格堂·加西昂·德克列朗柏 (Gäetan Gatian de Clérambault, 1872—1934) 那里学习得来的。他的这两位老师, 在当时的学术界是很有权威的。前者以其神经学和精神治疗学研究成果为基础, 强调精神病研究必须以一种“有机理论”为基础; 而后者早在 1922 年就提出了情感分裂症的实际范围, 论证了人的精神活动的自律机制。

在撰写博士论文期间, 拉康经常同雷蒙·阿隆 (Raymond Aron, 1905—1983)、雷蒙·凯诺 (Raymond Queneau, 1903—1976) 及乔治·巴岱等人, 聆听著名的科学史家亚里山大·柯以列 (Alexandre Koyré, 1902—1964) 和著名的黑格尔哲学专家科杰夫 (Alexandre Kojève, 1901—1968) 的哲学史、知识史和科学史的课程。

实际上, 在文化生产与再生产的过程中, 文化不断地实现双向差异化, 即一方面, 文化自身作为一种特殊的精神创造生命体, 不断地依据其内部的自律运作机制而进行自我差异化; 另一方面, 文化又随着其外在事物及其与周在世界的相互关系的变动而被差异化。正是在文化的这种双向差异化过程中, 构成文化的符号系统, 作为一个不可缺少的中介性因素, 自律地按照符号系统自身的运作规律而参与到整个文化的生命运动中去, 并对文化的更新和发展起了非常重要的作用。以符号为中介所进行的人类文化生产和再生产活动, 极其典型地呈现出“‘符号’这个象征性因素同人的思想创造性、同现实因素的相互关系网”在人类社会文化生活中的重要意义。拉康总结了社会人文科学的一切最新研究成果, 在 50 年代敏锐地指出: 人的现实性、象征性和想象力三重结构 (即前述 RSI 三重结构化的元素), 乃是构成社会和文化生产和再生产的三大基本动力; 而其中任何两个因素之间, 又各自成双

地层层相互纽结，不断地创造出新的文化（Lacan, J. 1977）。拉康的研究方向及其成果，深刻地影响了此后法国思想的发展，特别是后现代主义者的思路。

与拉康同时代的乔治·巴岱是法国多才多艺的思想家和作家。乔治·巴岱的一生，通过对于语言文字的质疑和批判，始终都力图以自己的思考、创作和写作而不断僭越或逾越（transgression）人的生存界限。在他看来，只有在不断试图逾越人类生存界限的冒险创作过程中，才能体验生命和创作的真正乐趣。他认为，人生的基本问题和创作的基本问题是一致的，而贯穿于其中的主导性问题是“性”（le sexe; the Sex）、“恶”（le mal; the Evil）、“死亡”（la mort; the Death）和“语言”（le langage; the Language）的相互关系。人类创造语言文字，在乔治·巴岱看来，无非是为了把人类自身从“性”、“恶”和“死亡”的相互困扰中解脱出来。“性”、“恶”、“死亡”和“语言”四大因素，对于人的生存和创作来说，都具有双面结构，并同时具有相互矛盾功能的奇特力量；它们各自都呈现出结构上、功能上和性质上的两面性：既有积极的创造的一面，又有消极和否定的一面。所以，它们在文化创造中的参与，一方面有利于人类的思想创造活动本身，另一方面又限制、否定、扼杀和窒息它。由于“性”、“恶”、“死亡”和“语言”的出现，人类社会和文化生活就充满了各种难以克服的困扰，但同时也隐藏着无限的希望。因此，人的语言文字只能是普罗米修斯精神的体现。人生所经历的，始终是渗透着“恶”的种种苦难；“恶”把人推到死亡边缘，但“恶”本身又为人类社会文化的更新和发展提供了生机。在这一过程中，只有通过性欲的解放和语言文字的创造活动，一方面疏解精神痛苦，满足精神无限追求超越的本性，又希望把人从苦难中解脱出来，冲破生存界限的限制；另一方面，压抑着性欲及各种欲望的道德以及语言运用中的各种规则，又约束着人继续和永远生存于苦难中。正是在种种矛盾相缠绕的过程中，“死亡”作为无可逃避的人生目标，以其绝对空洞、虚无和欠缺的性质，为人生的未来提供比现实本身更广阔得多的时空维度，同时也提供了无限想象的可能性，从而展现了无限的希望和发展前景。正因为这样，巴岱与他同时代的作家克洛索夫斯基（Pierre Klossowski, 1905—2001）、布朗索（Maurice Blanchot, 1907—2003）和让·波兰（Jean Paulhan, 1884—1968）等人一起，对色情文学家萨德（Donatien Alphonse François, dit Marquis de Sade, 1740—1814）的

怪异色情小说备加推崇。巴岱虽然没有正式加入超现实主义派别，但也推崇它的创作原则，对于该流派坦露色情、歌颂幻觉和疯狂的手法大加赞扬。巴岱所写的《哈利路亚：狄亚奴斯入门》（*L'Alleluiah, catéchisme de Dianus*, 1947）典型地表现了作者对死的恐惧和幻想、对情欲的追求和对超现实的期望的复杂心情。

1932年是拉康思想发展历程的重要一年。在《从其与人格的关系论偏执病态心理》（*De la paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932）博士论文中，拉康第一次创造性地论述了人的人格结构同病态心理的内在关系。为了撰写这篇论文，他同勒文施泰（Rudolph Loewenstein）一起，进行精神分析工作。拉康在这篇博士论文中，由于对人的整个精神活动的性质深感兴趣，也对人的各项文化活动，尤其是文学艺术活动进行深入的研究。如前所述，他同当时非常活跃的“超现实主义”（Le surréalisme）派别有密切的来往。他积极参与由马克思主义精神分析学家瓦隆（Henri Wallon, 1879—1962）所主编的《法国百科全书》（*Encyclopédie Française*）的出版工作。应瓦隆的邀请，拉康在由蒙奇（Anatole de Monzie）任执行主编的《法国百科全书》第八卷中，发表了他的著名论文《家庭情结》（*Les complexes familiaux*, 1984）。这篇论文包含三大部分：论家庭的导言、论家庭制度的第一节以及论家庭情结的病态的第二节。这篇论文构成了在1936年发表于国际精神分析协会第十六次代表大会上的重要论文《论镜像阶段》的基础。在这一时期，拉康还通过超现实主义集团，同著名的西班牙画家达利（Salvador Dalí, 1904—1989）有密切来往。达利在1931年所画的超现实主义名画《记忆的持续性》（*Persistance de la mémoire*），形象地表现了潜在于人类精神深处和底层而又极其顽固和时时顽强地表现出来的潜意识结构。与此同时，他还同著名的文学家和思想家巴岱、戈诺以及梅洛-庞蒂等人一起，积极参加由著名哲学家科杰夫所领导的“黑格尔研讨会”。正如梅洛-庞蒂所说：“黑格尔是近一个世纪以来哲学上的一切伟大成果的根源，例如马克思主义、尼采、现象学、德国存在主义和精神分析学的成果，都是这样。黑格尔开创了对非理性主义的探索尝试，并将非理性纳入更广泛的理性范畴之中，从而使对这种更广泛的理性的探讨成为本世纪的重要任务……”（Merleau-Ponty, M. 1948: 109—110）科杰夫有关黑格尔的研讨会激荡起拉康及其同时代人，使他们以辩证法的精神进行创造，尤其集中地分析思考人的精神活动的复杂

层面。

1953年6月，法国巴黎精神分析学会发生分裂。这在法国精神分析学发展史上是一件重大事件。对于拉康本人来说，这一年也是他的学术生涯中的一个重要转折点。当时，由于对成立精神分析师训练机构的看法产生分歧，著名精神分析学家拉加斯、法维·布东尼耶（J. Favez-Boutonier, 1903—1994）、多尔托（Françoise Dolto, 1908—1988）和勒韦雄-朱夫（B. Reverchon-Jouve, 1879—1974）等人，宣布退出巴黎精神分析学学会，并另组新学会，成立法国精神分析学协会。他们强调精神分析的治疗实践，主张在实际的精神治疗中，以实际病例为基础进行研究。拉康参加了新成立的协会，也同时退出巴黎精神分析学学会。从此以后，法国存在两个相互对立的精神分析学学会，而拉康属于法国精神学分析协会。但法国精神分析学协会没有得到当时的国际精神分析学会的承认，因而他们实际上是被排除在传统的弗洛伊德精神分析学会之外的。当时的国际精神分析学会基本上受到美国精神分析学家们的控制。他们片面地强调精神分析学的自然科学基础，强调精神分析学只是一种特殊的医疗技能，而忽略了精神分析同人的社会文化活动的复杂关系，因而他们不主张将精神分析同人的复杂精神创造及人的社会活动紧密联系在一起。同时，美国精神分析学研究也过多地偏执于弗洛伊德原本的理论和方法，而对于弗洛伊德理论和方法的理解也带有很大的片面性，这就使他们不愿意接受拉康等人的新创造，并坚持要求拉康等人以美国精神分析学的标准看待精神治疗学的革新问题。这就引起拉康等人的坚决反对。

同一年，拉康同刚刚与作家巴岱离婚的希尔维娅·马克列（Sylvia Maklès, 1908—1993）结婚。不久，拉康发表了著名的论文《象征性、想象力及现实》（*Le symbolique, l'Imaginaire et le Réel*）、《精神分析学中言语与语言的功能和场域》（*Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse*）等。

拉康对于马克思主义的浓厚兴趣，使他在相当长时间里同法共及其他左派分子保持密切的关系。他自始至终都是法国共产党党员，即使在后期他的思想中出现越来越自由的倾向，但他始终留在法共党内。他的政治倾向也使他在屡次社会运动中站在左派一边，并同情社会上受迫害和受排挤的阶层。他在1968年学生运动中，积极支持学生运动，并以其精神治疗的实际活动

帮助学生运动和工人运动的展开。

1955年，拉康同德国哲学家海德格尔见面，两人言谈甚欢，对语言的许多看法相互交流，使拉康决定于次年翻译海德格尔的论文《逻格斯》（*Logos*）。两人的面对面讨论，使拉康经过海德格尔进一步反思尼采的理论，将尼采思想的基本精神发扬光大。

60年代中期，由拉康所领导的法国精神分析学会取得了新的重大研究成果，也使拉康等人尝试同国际精神分析学会和解，同时，拉康还创建了巴黎弗洛伊德专门学院（*École freudienne de Paris*）。拉康的重大成就，使他从1964年起被聘为巴黎高等师范学院教授，并在那里，他主持了题为“论精神分析的四大基本概念”（*Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse*）的研讨会。拉康还在巴黎高等社会科学院举办研讨会。他在1969—1970年度主持了“精神分析学的反面”研讨会之后，直到退休为止，在那里主持了许多重要的研讨会。

1966年，拉康将他的34篇论文收集成《著作集》（*Écrits*）上下两册发表出版。为了强调他的思想同弗洛伊德精神分析学理论的密切关系，也为了说明他的学说对弗洛伊德思想的超越，他特别指出：“我是读过弗洛伊德著作的人（*Je suis celui qui a lu Freud*）”。与此同时，拉康还在巴黎门槛出版社（*Éditions du Seuil*）主编《弗洛伊德场域》（*Le Champ Freudien*）丛书，其第一本书是由法国著名精神分析学家马诺尼（*Maud Mannoni*）所写的《智障孩童与其母》（*L'enfant arriéré et sa mère*）。

拉康所宣布的“重读弗洛伊德著作文本”，在当时是意味深长的；它意味着：第一，他将精神分析重新引回到弗洛伊德文本的意义上，将那些表面上强调弗洛伊德精神，而实际上背离弗洛伊德的人抛在后面，以便使精神分析工作能够按照精神分析的实际需要而发展。第二，他强调要像弗洛伊德那样重读梦和潜意识的形成过程，重视日常生活中的各种遗忘、口误、笔误等现象的潜意识基础，不断探询各种潜意识现象及神秘事件的深层欲望基础。第三，深入探讨精神分析工作的奥秘及性质，使精神分析工作本身成为真正的理论和实践活动，进一步打开精神分析研究的广阔前景。因此，在拉康的“重读弗洛伊德”的背后，意味着彻底地从弗洛伊德原著文本的最初意义解放出来，以新的创造精神解构、改造、发展并超越弗洛伊德的学说。

拉康的一生，把全部精力都贡献给精神分析学的发展和改造。他自称是

弗洛伊德的学生，但他又不执著于弗洛伊德的理论和方法。他灵活地吸收了从弗洛伊德逝世后在社会科学和人文科学方面的一切成果，结合他和他的同事及学生们的精神治疗实践经验，创造性地发展和改造了弗洛伊德精神分析学，使他成为法国以至国际最有成果的思想家和精神分析学家。而且，他的理论研究工作还远远地超出精神分析学的范围，在 20 世纪人文社会科学的理论重建过程中，作出了卓越的贡献。

## 第一节 对弗洛伊德的超越

法国社会和人文科学深受结构语言学的影响，从 20 世纪上半叶开始，便展开了对语言及其同思想、行动和整个社会文化的复杂互动关系的全面深入研究。而在精神分析学领域内，拉康早从 30 年代起，便在他对弗洛伊德精神分析学的研究中，创造性地将对人的精神分析同语言的运用联结起来。

拉康虽然深受结构语言学的影响，但他和乔治·巴岱一样，不但要超越传统思想，而且还试图超出由索绪尔所创立的结构语言学的界限，深入探讨人在各个不同成长阶段的语言论述，特别是从儿童到成年时期的语言运用同潜意识的关系，研究疯狂状态中的精神病患者的语言论述及其同“自我”的相互关系的，由此探讨人的所谓“主体性”的建构与语言运用的关系，并同时研究语言与潜意识、与外在现实世界、与可能的世界的内在关系。他并不像传统语言学家，只是在语言的框架内探讨语言的二元封闭结构；也不像结构语言学那样，虽然试图揭示语言符号同意义的复杂二元关系，但又始终只满足于符号同意义的对立关系，却不深入探讨语言运用同人的思想意识、生活、社会关系及生活世界的相互关系。拉康从人的整体生命活动及其思想的脉络，从人的行动的来去趋势，从人的语言运用等方面，全面研究语言同潜意识的相互关系。在这一点上，乔金（R. Georjin）说得好：“拉康的著作在精神分析学、语言学和人类学之间架起了一座桥梁”（Georjin, R. 1983: 88）。但是，问题还不在于抽象地探讨语言同人的整体生活的关系，因为早在古希腊时期，希腊人就已经明确地指出：“人是会说话的动物”。拉康所要揭示的，是比人的语言性还更深刻和更复杂的问题，即涉及到人的社会生活性质及其同思想、行动和创作的复杂关系。在这些复杂的问题网络中，最重

要的问题是：人的主体性是如何解决它同社会规范和社会关系网络的相互关系的。人的主体性使人在任何情况下都试图依据其本身的欲望提出其思想和行动的动机。人的欲望似乎成为思想和行动的出发点。但它是怎样处理它同社会的关系的？人的欲望是否属于纯主观的事物？人的欲望是否还包含社会关系的意涵？拉康试图从人的欲望这样非常复杂的问题出发，去揭示人的语言、思想和行动的关系。他认为欲望并不是单纯发自主体内心深处潜意识的需求，而是在人同人的语言交往关系中形成的，是在与他人的语言互动中不断更新的象征性力量；它是构成语言论述和言谈内在结构的重要成分，是一种最根本的“能指”。因此，他说：“欲望既不是寻求满足的快乐，也不是对于爱的需求，而是前者减去后者所得的差额”（Lacan, J. 1966. *Écrits*: 691）。不论是爱，还是寻求满足的快乐，都远远地超出个人的范围，必须面对社会和各种复杂的人际关系。拉康显然将主观的“欲望”纳入更复杂的“关系差异”中，以便使“欲望”变成人际关系和社会生活网络的因素，并由此同社会生活中的语言活动联系在一起。

早在1932年，拉康在《从其与人格的关系论偏执狂病态心理》博士论文中，就已经熟练地运用现象学方法深入研究精神病发生机制中“主体”结构变化同语言应用的密切关系。他认为精神病就是主体的人格病变所引起的意识结构变化，它是与患者语言运用方面的障碍有密切关系的；同时它本身也导致主体应用语言方面的模式变化。由此看来，拉康完全不同于弗洛伊德，不是首先从潜意识同主体意识、同“超我”的相互关系去分析，而是从潜意识同语言运用的关系，从患者所处的人际关系去考察。他详细地观察了患者人格心理结构同语言使用规律变化的关系，分析患者人格结构中高估“自身”（*sur-estimation de soi*）的发生机制及其在语言中的表现，发现患者通过语言表达显示其“不信赖”（*la méfiance*）、“无力自我批评”（*l'incapacité à l'autocritique*）及其他各种病态心理的潜意识结构基础（Lacan, J. 1975 [1932]）。拉康的这篇博士论文从此成为他个人思想发展的重要里程碑。

拉康虽然是一个精神分析学家，但他远远超出精神分析学，在某种意义上说，他和弗洛伊德一样，并不仅限于精神治疗的医学和生理研究领域，而是从人的精神活动的最广阔层面及其相互关联去考察人的精神生活。但是，时代的不同，使拉康又比弗洛伊德更深入地探讨了人的内在精神活动同人的思想、语言和行为的复杂关系。

拉康比弗洛伊德幸运的是，他享用了19世纪末以来发展起来的结构语言学的研究成果，并使之与20世纪以后传播开来的黑格尔主义、马克思主义、存在主义、超现实主义以及现象学等思潮结合起来，造成了精神分析领域的一场新的革命。拉康的贡献，尤其集中在他对精神活动与人的语言活动的密切关系的研究方面，总结出精神活动的潜意识基础同语言相关联的基本结构。前述发表于1938年的《家庭情结》，尤其是1936年他在德国波希米亚地区马利安巴特（Marienbad）矿泉疗养院所召开的精神分析学国际研讨会上发表的《论镜像阶段》（*Le Stade du Miroir*, 1936）的重要论文，标志着他本人创造性的新弗洛伊德主义或后弗洛伊德主义精神分析学的诞生。正因为这样，他的学说的产生也引起了国际精神分析学运动的分裂，造成原有固守弗洛伊德学说的人们同拉康所创立的新弗洛伊德主义之间的对立。

## 第二节 通过“他者”对潜意识进行语言解构

弗洛伊德精神分析学特别强调欲望的潜意识基础，把欲望的主要形成动力归结为潜意识的本能冲动（*pulsion instinctive*）。但拉康却从语言运用的角度深入揭示了欲望的对象及其与主体的关系问题。在拉康那里，欲望的对象是非常重要的，因为任何欲望并不是主体潜意识的内在要求的结果，而是在与他人的交往中，在语言的社会运用中，受到主体之外的他人的影响和刺激，根据象征符号的运作规则而形成的。因此，关于欲望对象的问题，一方面可以进一步使拉康所独有的“机器世界”（*le monde de machine*）具体化，由此揭示出这个被他称为“真正的人的世界”（*le monde proprement humain*）的具体结构；正是在这个领域内，拉康超越了弗洛伊德的精神分析学理论的门槛而探索某种“一般本体论”（*ontology générale*）。另一方面，通过拉康的“欲望对象”的概念（*la notion de l'objet du désir*），我们也可以看到拉康如何探讨精神分析学同它的哲学先驱的关系。

早在他的儿童镜像期心理研究中，拉康就已经很明确地指出：人对于自身主体的认识，并不是靠其主观意识的单向成长过程，也不是单靠其内在本能欲望的推动，而是靠他同他者以及与他者同时介入的象征性世界（*le monde symbolique*）的关系而形成的。人从儿童时期开始，就通过象征性的

中介认识自己、主体和对象。人的欲望对象、形成动力及其变化，都是从儿童的镜像阶段就已经确定下来。从那时起，象征性本身就是最有潜力无限展开的“他者”。人在其成长中所接触到的“他者”有三种：以象征形式而直接表现出来的各种符号和信号；以特定身份出现的有形体的个人；以占有特定时空结构呈现的物理形体。但所有这些他者，归根究底，都将以象征性的结构展示在人的面前。它作为一种中介，作为第三者，从人的最早心理发展阶段，就以一种“引导者”的身份，指引人认识自己、进行自我认同，并同他人和整个外在世界发生关系。他者从来都不是单纯以其时空结构的死框架出现在人的面前。他者在“会说话的人”的面前，始终都是以象征的性质及结构而活生生地呈现出来的。因此，“他者”与“象征”不仅是同时出现在人的面前，而且两者也是同时以象征性的运作规律相互影响并推动人的整个心理发展过程。拉康说：婴儿期的儿童难以活动，全靠照护，但还是欢快地接纳了他的镜像。这种快乐的接纳，似乎在一种典范的情境里暴露了象征的母体。在此，“我”突然处于某种原始形式，然后，又通过他者的认同辩证法，“我”被具体对象化了；语言也普遍性地使“我”恢复了主体功能（Lacan, J. 1966）。

显然，对于儿童主体性建构的机制，拉康并不满足于弗洛伊德关于“恋母情结”的解释。因此，在拉康的上述关于儿童镜像期的论文中，拉康进一步得出结论说：相对于在镜像中所发现的“原始的我”，弗洛伊德所说的“力比多”标准化功能只能置于第二位（Ibid.）。拉康认为，最关键的，是“能指”（le signifiant）的神秘功能。他认为，正是通过“能指”，儿童才有可能走出他们的模糊的想象捕捉物的范围而进入象征性的世界。拉康认为，“能指”所发挥的作用是无所不在的（Ibid.：509）。“能指”是一切表象和观念的前提。弗洛伊德曾经不知不觉地区分了儿童的“语词观念”、“事物观念”、“语音观念”以及“图像观念”，并区分了内生精神心理能量（*énergie psychique endogène*）和外生精神心理能量（*énergie psychique exogène*）。但弗洛伊德低估了语言符号的能指功能，使他无法说明人的成长过程中的主体性意识与语言运用的关系。拉康却高度重视语言运用在意识发展中的作用，强调“能指”的出现，在一个人意识成长中的决定性影响，并特别深入分析了“能指”的自律性主动创造功能。他认为，能指就是一切表象和观念的基础，是人的精神心理能量的主要来源。人在其成长中，通过与

他人的来往和言说，使自己认识了世界，也认识了自己。“能指”在其运作过程中，能够产生出连说话者自己都意想不到的事情：那就是能指在运作中，不仅引出了所指，更重要的，是能指自身也同时进行自我生产，导引出一系列超越主体意识的效果。在这里，最关键的，是话语的应用引入了他者，或者，也可以说，他人在人的言说中进入了主体，使主体发生连主体自己都无法控制的新变化。在这个意义上说，人是被语言所言说，而他者倒成为主体的替身，使主体消失无踪。

拉康说：心理能量并不是实体，而是必须由物理学家加以细致计算的“常数”（*constante numérique*）（Lacan, J. 1974: 34）。被父亲的家庭角色所“分块缝订”的象征性结构，将主体归属于或附属于“象征性阉割”（*la castration symbolique*）。由于被阉割，主体变成为狂热追求永不能获得满足的换喻对象的贪婪东西。所以，对于拉康来说，能指对于主体来说是强制性的，它的确强加于主体，是主体无论如何都必须接受的；而“他者”是“能指的宝库”（*le trésor signifiant*）之所在。所以，在这个意义上说，欲望是他人的欲望。有了他者，才有可能形成能指，才有可能使主体形成接受能指的能力；也只有他者的出现，才使主体的欲望被引向另一个欲望中。正是在“他者”那里，一切具体的论述被揭示无遗，也正是在这个同一个地方，一切想象的东西被揭示无遗。所以，拉康进一步说，所有的真理都是由具体的论述宣示出来的。具体的论述是“发出言语的磨坊”（*un moulin à parole*）。正因为这样，拉康很诙谐而深刻地说：论述就是“正在唱的那个唱片”（*disque-ours courant*）；论述就是隐含着某种记录言语的录音唱片（Lacan, J. 1998 [1957/1958]）。拉康还指出：没有“他者”，自然的人无非是残暴的野兽（*une bête féroce*）；正是靠他人以及由此而出现的“能指”，人变成为站立的残暴野兽（*Ibid.*）。也正是靠他者的介入，才使儿童逐步地形成自己的主体。

具体的论述是在同他人的沟通中发出的，而儿童向他人发出的任何要求，从一开始是靠一系列“能指”展示开来。所以，儿童的任何要求并不是像弗洛伊德所说的那样依据快乐的原则（*le principe du plaisir*）。由于一切要求都通过言语来作为表达中介，致使言语永远一再地要求其他的东西。所以，在产生和表达要求的过程中，欲求的对象永远都是隶属于能指的永恒换喻的系列中。在这个意义上说，要求本身的提出就必然地包含着欲求的无止

境的不满足状态。

在弗洛伊德那里，潜意识虽然具有革命的意义，强调了潜意识优越于理性意识的原始性、主动性和创造性，但他毕竟主张将潜意识压抑在“前意识”（Pré-inconscient；pre-conscious）和“意识”（conscience；consciousness）的深层底部，并以主体意识哲学的模式，将潜意识、前意识和意识三层结构，改述成“原我”（das Es）、“自我”（das Ich）、“超我”（Super-Égo；das Überego）的三重结构，以符合传统文化原则，强调经由适当家庭教育而形成自我意识的“自我”以及代表整个社会制度、规范和道德的“超我”对于“原我”的重要意义，保障社会文化的正常秩序及其正常运作。由此看来，弗洛伊德仍未跳出传统文化的羁绊，强调从原我到自我以及超我的道德教育过程的重要性，使其潜意识理论最终纳入传统文化的体系中，也使其充满革新和创造性的潜意识理论无法进一步发展起来。

拉康不同于弗洛伊德，他在考察人的思想精神生活同整个社会的相互关系时，并不以传统规范和社会秩序的稳定作为出发点。拉康如实地探讨人的主体性形成过程，尤其深入探索人的语言论述同他的主体性建构的密切关系，使他发现作为人的主体意识基础的潜意识同语言论述之间的内在关系。在他看来，潜意识就是处于“前论述”阶段的个人语言运用能力的缩影。潜意识表现了未说出论述以前的个人意识的模糊状态及其无自主性。而潜意识的重要性，并不在于它处于意识和前意识之下，作为它们两者的基础；而是在于：潜意识作为一种潜在的语言运用能力，具有引导人进一步走向更复杂的想象世界的潜力，也保证了人在同其所在的世界的接触中能够时时从被动转化为主动，使自己能够获得更大的自由。

拉康改造潜意识理论的努力，集中在五个方向上：第一，让潜意识跳出意识和社会道德规范的牢笼，而其关键是借助语言的信道，使潜意识与语言两者都自然地通过其自身的无意识特性，把意识撇在一旁，直接地向外结构化。第二，使潜意识不再单纯地与主体化的过程相关联，从而使它摆脱实现主体化过程所必须遵循的道德规范约束，直接地在语言运用中实现其开放的结构化运作。在这里，不仅弗洛伊德原有的潜意识压抑理论遭受了彻底的批判和颠覆，而且潜意识也直接在同“他者”的互动中，成为无限的“他者”之间相互转化游戏活动的动力。压抑理论从此被赶出创造的领域。所以，对于拉康来说，潜意识（无意识）就是他者的话语（l'inconscient est la parole

des autres)。第三，让潜意识在非主体化的语言结构化过程中，直接展现其主体间性的特征，使潜意识能够在不受主体道德意识约束的情况下，自由自在地进行创造活动。第四，潜意识所外化的语言结构，也超出结构语言学关于“能指/所指”的封闭式二元对立模式，采取二者间开放式无限转化的游戏模式，使通过话语和论述结构而外化的潜意识，继续采取灵活转化的形式，克服了受传统语言规则约束的原有状态。第五，为了使潜意识进一步发挥其创造活力，拉康又将潜意识纳入现实性、象征性和想象力的三重结构中。

拉康认为，人的主体化过程，并非单纯是人的意识的内在封闭的自我发展过程，而是人的潜意识在其语言运用中，通过与他人以及与外在世界的不断联系之中，逐渐地使人跳出其自我范围，跳出其“自恋”（narcissisme）阶段，调整其发自内在欲望的潜意识结构，产生与他人、与外在世界相联系的欲望，并在这种欲望的不断活动中，形成并加强其主体的想象能力，从而形成一种以想象为中心的二元双重对立关系，既把自己同他人联系在一起，也把自己同世界联系在一起。这种二元双重关系的发展，又必然导致儿童超出其自恋阶段，发展出俄狄浦斯恋母情结。婴儿从六到十八个月时期中，从其镜子中所看到的自身镜像看到了自己，也初步区分出自己的镜像与他人、他物的镜像，然后，他逐渐地将自己同自己的镜像区别开来，最后他才认识到镜中的镜像是他自己的镜像，并认识到自己是同他人、他物既相区别又相联系的。等到婴儿能够说话时，通过他连续不断地与他人通话，他逐渐认识到外在世界的某些东西，因而才对于外在世界有所认识，也对自己的经验有所知，他才变成一个与其内在世界和外在世界有复杂情感和意识的人。

由此可见，拉康是从辩证发展的观点，从人的语言运用中与他人以及与外在世界的联系过程，试图说明人的自我意识、自我经验以及自我对于外在世界的认识的逐渐复杂化过程。他的这种分析，远远地超出弗洛伊德的单纯潜意识理论，也远远地超出传统主体理论，把主体的形成和发展同人的潜意识、语言运用、与他人他物的交往，紧密地联系在一起。在此基础上，他试图深入分析人的思想创造精神、实际活动以及外在世界同人的潜意识、语言运用的复杂关系。

### 第三节 在虚无中无限追求和超越自己的欲望

早在他的儿童镜像阶段理论中，拉康就已经清楚地揭示婴儿在镜像前面所发现的“象征的母体”（la mère symbolique）原来是空洞无物。他说，在镜像中的原始的“我”，乃是理想的我；它一方面将是二次认同的源泉，另一方面又使自我机制在同社会环境相遇之前成为一种立足于虚构基础上的倒状装置（Lacan, J. 1966）。

拉康的这一发现，对于观察和分析人的自我意识、主体性、思想精神面貌以及思想创造活动的性质，具有重要意义。人是怎样看待自己的？人又是如何通过自身的自我认识而进一步观察整个世界的？人又如何通过世界及其社会生活经验而反复重新观察其自身？人在其无限循环自我观察和观察世界的过程中，又如何确定自己的同一性？在不断确定和重新认识自己的同一性的基础上，人是怎样产生着自己的欲望？如何认识自己的欲望对象？如何更新自己的欲望对象？所有这一切，并不只是关系到人的主体性的建构，而是关系到人的整个生命活动的进程，关系到人生观、世界观及社会观的建构过程，也关系到人及其社会生活的本质问题。而这一切，都同儿童时期的镜像认识有密切关系。儿童的镜像认识，作为人的自我认识及其同一性的原始记录，是观察人的认识及其思想创造活动的奥秘的基础。

首先，儿童在发现自己的镜像时，一方面看到了自己，从而试图由此抓住“我”；另一方面又发现这种好不容易生平第一次被发现的“我”，原来只是一种虚假的形象。第一，“我”是在同镜子这个外在的“他者”的相遇中被发现的。没有镜子就不可能使儿童发现自我。所以，镜子这个他者是发现“我”的中介，又是发现“我”的关键因素。这说明：人只有在他同世界的他物和社会上他者的接触中，才能发现自己。孤立的人自身是不可能存在的，不但不能认识周在世界，而且也不可能认识自己。所以，在这个意义上说，孤立的人自身，没有同他人和他者发生关系的人，是等于空无，等于不存在。由此可见，人是从自己的不存在出发而走向存在的。人的存在的基础就是虚无，就是空洞的自我，就是在他者中反射出来的象征物。人是通过同他人和同他者的接触而脱离了虚空状态、走向发现自己的第一步。第

二，当人自身通过他者而发现自己时，却又发现自己所认识的“我”，原来是不存在的虚幻形象。在镜中的“我”，虽然可以作为“我”的自我认识的标准和参照物，但它本身又是只存在于镜中的幻影。这样一来，终于被发现的“我”，到头来，还不过是不确实的自我对应物罢了。第三，儿童在意识到自己的镜像竟是一种幻影时，并不因此而沮丧、失望、逃避或失去兴趣，而是激起他的游戏兴趣，并借此而不断地探索其中的奥妙，从中唤起他的新的乐趣，促使他进一步去认识自己和世界，也进一步不断产生他的新欲望，并同时也不断地试图超越它。这样一来，作为欲望对象的镜像，反过来又成为产生新欲望的温床。第四，但是，这个产生欲望温床的欲望对象，其实是虚无的幻影，是一种象征罢了。所以，人在其生存中所无限追求的欲望，归根到底，也只是一种虚幻的事物；或者，更确切地说，只是一种虚空的象征罢了。人靠象征认识自己，也靠象征不断超越自己和超越世界，还同时靠象征不断欺骗自己和安慰自己。

问题还在于：儿童所遇到的镜像，不只是虚幻，不只是一种幻影，而且，它还是一种对称式的“倒影”或“投射光环”。儿童在镜像中所发现的自己，不是真正的自己身体的有形体，而是它的“倒转的对称物”。这个“对称”，不只是指它在形象方面是对称的，而且，还意味着它在实际生活和活动能力方面也是正相对立的：真正的我，是有血有肉的活生生的生命体；而在镜像中的“我”，是没有血肉的、毫无生命的幻影。凡在镜像中呈现的状态，正好是现实中的“我”的对称物；人永远无法看到自己的真实的面目。这意味着：人要靠他的无生命的“镜像化的虚假躯壳”来生存和讨生活。

当一个人尚未有能力把握自己的镜像以前，也就是说，当他尚未有能力依据颠倒式的自身幻影来认识自己和整个世界以前，他只能处于一种“不成熟”的阶段。换句话说，人只有不断地通过与镜像中虚幻的倒影打交道，才能学会真正的生活本领。因此，这种生活本领实际上就是欺骗和颠倒事实的本领，一种掩盖事实真相的本领。正是在这个意义上，拉康说，“镜像似乎是可见世界的入口”（Lacan, J. 1966）。人的一生，就是同这种虚空的镜像打交道的过程。

镜像中的那个“我”既然是空洞的和虚幻的，又为什么还要成为人们无止境追求和关心的对象呢？当人们感到欠缺时，他总是要对着镜像作一个比

较，从中发现自己的欠缺，从中发现自己所要的东西。所以，那空洞的镜像也是欲望的发动机。严格地说，它既是欲望的对象，又是欲望的动力基础。它归根究底就是与人的无止境的欲望密切相关。

镜像实际上就是象征性，就是一种表示自身身份和隐藏整个神秘的世界的象征物。如前所述，镜像根本不是实际的“我”。镜像虽然不是实际的“我”，它却实实在在地是由于真实的“我”而投射出来的。所以，镜像的象征性一方面表示它作为象征本身的空无性，另一方面又表示它所象征的那个真实的“我”的空无性，同时还表示空无的象征是密切地同现实的世界、现实的自身联系在一起。但是，不管是什么样的空无性，它又确实确实是事物本身。空无也是事物。空无是确实的存在。这正是一切象征的特性。

拉康对于“空无”和“缺乏”的强烈兴趣，在一定程度上受到了巴岱的影响。在拉康以前，巴岱就通过对于语言的穿透，理解虚无和死亡的真正意义，特别是把握生命的无限可能性，体会自由创作的无限潜力。他认为，语言本来就是沉默的；在这个意义上说，语言在本质上就是虚无和死亡。语言以其沉默性展现其生命力，展现其通向无限的无与伦比的伟大能力。语言向人们宣示：唯有通过死亡才能表现生命。

自从西方社会 19 世纪完成工业化之后，社会的各种危机反而导致西方人更多地受到非自然死亡的威胁。法国著名社会学家涂尔干便在其著作《论自杀》中尖锐地指出：仅从 1841 年到 1872 年之间，西方各主要国家的自杀率便急速上升（Durkheim, 1897）。进入 20 世纪之后，自杀现象和对于死亡的恐惧，更同时散布于西方社会之中。与此同时，谈论死亡的言论和探讨死亡的论著也急剧增加。如同专门研究死亡的法国人类学家菲利普·阿里耶斯（Philippe Ariès, 1914—1984）所指出的：“文学、哲学始终不停地谈论死亡，以至于可以说达到了极其啰唆的程度。现在大家都知道有关死亡的论谈变得很混乱，而且在某种程度上变成一种焦虑的形式而扩散开来”（Ariès, 1975: 177）。同样，法国著名社会学家和思想家莫林（Edgar Morin, 1921— ）也指出，西方人面对死亡时所产生的那种焦虑、恐惧、神经质和虚无主义的态度，表现了在西方社会中生活的个人，已经越来越意识到其生存的危机（Morin, E. 1970）。

面对死亡的威胁，巴岱采取了截然不同的态度。他对死亡（mort）毫无恐惧，积极地迎接和面对它，并试图深入其中，尝试死亡的真正滋味。因

此，他进一步在语言和死亡中分析人的生存的缺乏性的自身基础。这种基础深深地隐含在“自身”（ipse）之中。在他看来，任何一个自身的任何确定的生存都是不可能性（the impossibility of fixing existence in any given ipse）。自身首先是一种心灵状态，但同时又是一种肉体的物质存在，又是一种具有超自身性质的世界性存在。人在世界上的生活结构，就是这样复杂地构成一个迷宫世界。更严重的是，迷宫本身又不断地运动和变化，具有不确定的性质。对于人来说，人本身和生活世界的迷宫性质，又通过语言的神秘性而变得更加复杂。乔治·巴岱说：“对人来说，一切存在都是特别地同语言相联系；是语言的语词决定着人的生存在每一个个人那里所呈现的样式。……人的生存依赖于语词的中介，但语词又不能把人的存在当做自律的存在而随意地表现出来，只能把它当做深深地存在于‘关系中的存在’的存在”（Bataille, G. 1985: 172-173）。

人的生存和语言的神秘性，又加上社会中活动的人运用多种诡计而进一步神秘化。世界的神秘性，有时好像被吸到疯狂的动物性，有时被抛到神秘的和苍白的死亡中去，有时又陷入崩溃中的漩涡里。这一切，在乔治·巴岱看来，都应该成为文学创作的主要内容。

乔治·巴岱对于人生语言神秘性的研究和兴趣，使他无止境地对深藏在生命和世界深处的神秘力量进行研究，也使他自己的生活陷于神秘之中。

巴岱把死亡当成是人生的一部分，虽然这是一个神秘的部分。死亡的神秘性不在于它的不存在，也不在于它的不可理解性，或者，如同普通人所想的那样，在于它的可怕性。死亡的神秘性正是在于：它以“不存在”的形式而渗透到本来就已经不存在的生命中去；而它的这种神秘性，又因为借助于语言文字的神秘性而变成可怕的力量，时时威胁着每个生存的人。巴岱认为死亡并不可怕，因为本质上不存在的死亡，是与同样不存在生命相辅相成的。对他来说，使用语言文字的人，本来是可以借助于具有死亡性质的语言而理解死亡本身，并将死亡从不存在中召唤到存在中来。语言本身可以成为死亡的象征。语言和人的生命一样，同时包含存在和不存在两个因素。而且，相对于语言中的存在因素，它的不存在因素更强、更普遍和更有活力；甚至可以说，语言是靠其本身的不存在因素，也就是靠其中的死亡因素而存在的。语言，作为符号，本来是没有生命的，也就是死亡的；它是缺席者。所以，在这个意义上说，语言就是死亡的象征（le langage comme le symbole

de la mort)。但是，一旦同人相关联，作为符号的语言就抓住人的生命，并通过人的文化活动而渗透到人的生命活动中，特别是人的文化活动及其历史连续性。语言从此获得了生命，并在持续同人的交往中，不断获得比人本身的生命更久远和更普遍的力量。语言这个缺席者，在同人交往后所获得的生命，之所以比人更持续和更恒久，正是在于语言本身通过其中的“不存在”和“缺席”而将生命象征化，从而使语言的生命通过“不存在”或死亡的中介而不断重生。从这点来看，语言这个缺席者，比在场出席人的生命更有生命力，因为语言并不像人那样害怕死亡，而毋宁是靠死亡来维持它的存在。抓住了语言与死亡的内在关系，使巴岱更深入地研究语言本身的神秘性，以便揭示生命本身的神秘性。

为了理解语言的神秘性，巴岱又反过来同时地研究同语言密切相关的人类生活，特别是人的精神活动和文学创作活动。这也就是说，通过语言而了解人本身，又通过人本身去了解语言和了解死亡。正因为这样，巴岱在研究诗歌和文学作品时，总是把作品中表面看来已经死亡的语词和话语，当成是语言和人的生命的化身；然后他又深入分析这些作品中的话语所表现的生命。例如，他在研究英国诗人威廉·布拉克（William Blake, 1757—1827）的诗歌时，发现诗歌语言中存在着人间的“恶”和人的善心。威廉·布拉克的诗歌说道：

残酷有一颗人的心，  
而嫉妒装成人的形象；  
暴虐具有人的神性形式，  
而神秘穿戴着人的服装。  
人的服装就是人们锻造中的铁，  
人的形式就是那火焰中的锻造，  
人的形象就是被密封的炉火，  
人的心则是它的贪得无厌的喉咙。

面对威廉·布拉克这首诗，巴岱感受到自己正在迈入人的生命的无底深渊，而在这深渊中，人向自己所呈现的只不过是“恶”的表现罢了（Battaille, G. 1957a: 71—72）。在对威廉·布拉克这首诗的分析中，我们看到，

巴岱确实通过诗歌中语言的运用及其变幻莫测的神秘韵律，体会到了人性和人生中充满着“恶”、“死亡”和“残酷”的因素，而人类又永远无法摆脱它们，就如同人类永远有自己的一颗心，有自己的一种嫉妒感情，穿着这样那样的服装，又要装成神仙般的形式。

拉康高度重视巴岱关于死亡与虚无的论述。在他的影响下，通过语言符号和象征的途径，拉康也同样指出了虚无和“空无”的重要意义。拉康认为，语言和象征都像死亡一样，在本质上是一种虚无和空无。拉康指出，象征并不是附在事物上面的服装而已，而是永远都是事物本身。指示、代表和表明事物的各种象征，虽然是象征本身，是一种可以独立存在于事物之外的象征结构，但它本身同时并永远是事物本身（Lacan, J. 1975 [1953—1954]: 291）。象征是事物，但它是一种特殊的事物，一种空洞的事物。空洞的事物和虚无也是事物，而且，在某种意义上，它比真实的有形的事物还更加重要。同象征相类似，语词也不只是一种影子，一种说话时发出的语音，一种代表事物的潜在幻影，而且，它本身就是事物（Ibid.: 201）。因此，一切事物始终都已经无可避免地被当做象征而被思想纳入思想的世界。人的思想只有通过幻影般的象征，把一切被思考的事物转换成空洞的象征，才能进行对事物的思考。所以，思想一旦展开，一切事物都已经转换成“欠缺”，转化成“虚空”。走向虚空是不可避免的，也是绝对必要的。正如拉康所说：“思想，就是意味着以‘大象’这个语词取代所有的实际的大象，以一个圆圈取代太阳。你们完全可以理解到：在实际的太阳（即从现象学角度来说就是太阳本身，也就是那个作为现象世界中一切运动着的事物的中心，一个发光的统一体）与一个圆圈之间，存在着一个深渊……象征只有当它在象征世界中组织起来的时候，才有象征的价值”（Ibid.: 250）。

进一步说，作为欲望对象的镜像，由于它的虚幻性，它在实际上也就是“死亡”的象征。它既然在本质上是虚妄的，它无非就是死亡的象征，是一种根本不存在的象征物。死亡虽然一直成为人们害怕的“目标”，但它又时时地同人的实际追求的欲望连在一起，使人的欲望及其欲望对象，同死亡分割不开。正是在这个意义上说，人的死亡是人的永远无法摆脱的欲望对象和欲望动力，是同人的一切活动紧密联系在一起的象征物；同时，死亡也因此而成为一切创造和生命活动的动力。

形式上的虚无并不是绝对没有意义。对于人来说，生存于现实世界的复

杂性正是由于这一点。拉康明白地指出：形式上的虚无实际上又具有非常重要的意义，而且，这是一种本体论的意义。他说：镜像的形式方面的虚无性质，可以产生一种“形成”（formation）的效果。

关于“格式塔”（Gestalt）或虚无的外形所具有的形成功能，拉康首先引证的，是来自自然科学的最新成果，特别是来自生物科学和生命科学的最新成果。科学实验证明：雌鸽的性腺成熟的必要条件是必须看到同类，不管是雌鸽还是雄鸽。所以，在实验时，把一只鸽子单独地放在笼子里，只要让它看到它的镜像，它照样可以使自己的性腺成熟起来。生物科学把这种规则称为“同形认同法则”。值得注意的是，拉康还由此进一步看到这种同形认同法则的美学意义。也就是说，任何一种生物，包括人在内，都要通过对于他的同形的观察，才能形成“美”的概念，并由此产生“性欲”。这就是为什么连动物也要靠它的同类的形状、体形和外形的呈现，来激起它的美感、性欲和性欲。象征以其本身的形状和存在，可以激起和产生一切欲望；由于象征的象征性，它甚至可以产生任何类型的欲望。

由此，拉康进一步指出：作为虚无的象征，由于它是虚无的，它更加可以成为一切欲望的对象和源泉。拉康为此将“阳具”（phallus）比喻成这样的欲望对象和源泉。在人的生活中，阳具就是这样的一种纯象征物，它以其虚无的象征状态，可以激起各种各样的欲望。他说：“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，阳具成为了消除掉欲望对象和消除需求的能指的“原型”（le phallus est l'archétype du signifiant comme annulation de l'objet du besoin et de la demande），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。阳具的这种神秘功能，不是来自别的任何地方，而是恰恰来自它本身的纯粹象征性！人对于虚无的追求和欲求，人的欲望的虚无性，其最终根源和基础，就是来自阳具在人的生活中的出现和存在。

对于人来说，他的悲剧就在于：他要通过其自身的幻影，即其虚无化的自身，才能发现自己！人就是这样一种奇怪的动物：他有他自己的尊严，他

需要有一种能使自己感到自尊的尊严和人格，但他不能靠他自己，不能靠他本身的力量，而是必须靠与他相遭遇的他者，靠在他之外的第三者，靠一个中介，并把自己的真实形象在那个中介中转化成虚幻的假相，才能最终使自己认识自己，使自己能够与他人、他者和整个世界打交道，从此实现他的一切梦想和理想，着手实现他的一切计划。正如拉康所说：从此以后，人要把自己的命运同那个虚假的幻影连成一体（Lacan, J. 1966）。

人的这种生存悲剧性，表面看来给人的存在带来许多麻烦或困扰。但它在实际上又是为人的更大自由开辟新的前景的基础条件。人是一个以追求和不断扩大其自由领域为其生存基本条件的生命体。人的这种特点，虽然还有它的其他原因，但上述“自我”和“欲望对象”的虚妄性本身，也是形成人追求无限自由的真正动力。不仅如此，而且，这还是扩大自由的可能性的基础。唯有在缺乏和虚无中，自由才是无限可能的。所以，不但是欲望的无限性和自我的虚假性，而且，人的死亡幻影，作为时时缠绕着人的生存的象征物，也是无限追求和扩大自由的基本条件。

拉康集中研究了存在、死亡、欲望和思想创造活动的相互关系，使后人更清楚地洞察到人类思想创造活动的无限广阔可能性。人的欲望对象的虚妄性给人类文化创造活动带来无与伦比的积极意义。首先，正如拉康所指出的，它为人的精神和思想创造活动提供无限的动力。从亚里士多德以来，人就被定义为“无止境地惊奇的动物”。“惊奇”就是好奇，就是对于超越的无限渴望，就是对于现实的无限否定，并在否定中不断地实现对于现实的改造。正因为如此，人才有可能成为哲学的创造者，成为具有自我创造和自我毁灭能力的生物。人的自我创造和自我毁灭是同时进行的两面：两者是互相牵制和互相补充的，是互为条件。人不能幻想不完成自我毁灭就可以完成自我创造；反之亦然。关键在于如何调整两者的关系，并在其相互调整中实现人的理想的目标。拉康指出：人的上述特性，使人的认识活动具有某种“妄想狂”的特征。这种所谓“妄想狂”，虽然可以归属于“精神异常”，但它归根到底是最正常的创造活动的典范。拉康认为，人在其自然现实中的有机体的“匮乏”，是人的无限创造及其无限地产生“妄想”的实际基础（Ibid.）。有了这一切，人才成为创造性的生命体。

早在1938年，拉康就明确地提出了“‘自我’生成中被分块的身体”（corps morcelé dans la genèse du moi）的重要观点（De l'impulsion au com-

plexe, 1938), 并把身体的“分块化”称为主体形成的“一个最首要的建构阶段”(un stade structural primordial)。这显然是受到梅洛-庞蒂现象学身体研究成果的影响, 也是由笛卡儿开创的法国主体意识哲学传统的延伸, 使他的主体观从一开始就同弗洛伊德的精神分析学原则有所区别。分块的身体, 就是在镜像前的“我”的自我分化, 这是由于它的虚假性所造成的。

所以, 拉康又说, “镜像期是一出戏剧, 它的内在驱力猛然由匮乏转向期待, 这就为沉迷于空间认同诱惑的主体产生了一系列幻觉……” (Lacan, J. 1966) 如果说这一切构成了人的创造活动的思想动力的话, 那么, 在睡梦中, 它又可以转换成为不连贯的“碎片化的身体”的形式, 以各种毫无逻辑的肢体形式出现在梦幻中。这是人的创造能量的剩余力量的发挥和升华, 也是人的正常创造活动的补充和必要的自我慰藉。不管是想象中, 还是梦幻中, 身体的匮乏和碎片化, 都验证了这样一条真理: 人是在虚无中进行自我创造的动物。整个镜像期的出现和完成, 都意味着: “通过对于他者的欲望, 它将全部人类知识转化为中介; 又通过他者的合作, 它在一个抽象的对等物中组构它的对象, 并将‘我’转化为一部这样的机器: 对它而言, 每一次本能驱动都构成一次危险……” (Ibid.)

#### 第四节 在语言的潜意识意向中探讨主体

拉康对于主体问题的研究, 是完全不同于传统理论的。他从来 not 将“主体”当成独立存在的本体论概念, 也不打算将主体当成认识论范畴和某种实体性的东西, 更不愿将主体作为形而上学预设的讨论前提, 似乎只有从主体的存在出发才有可能展开有关人和社会的研究。他认为, 主体问题是附属于语言运用的, 隶属于象征世界、现实世界(包括自然的、思想的、社会的和自我的世界)和想象世界的活动关系网络。主体之所以产生, 首先是人在社会中运用语言的结果; 而且, 主体的具体状况也在很大程度上取决于语言的运用状况。而语言的运用, 如前所述, 在拉康看来, 又在很大程度上与人的潜意识的动向紧密相关, 特别是同人的整个精神思想活动相关联。

拉康后弗洛伊德主义的精神分析学的精华, 集中在他的一句名言中: “语言是潜意识内在能力的外化结构”; 或者, 换句话说, “潜意识就是被内

在地结构化的一种语言能力”。拉康的上述论点，包含了两方面的重要意义：一方面，它是批判和改造弗洛伊德潜意识理论的结果；另一方面，它又是改造索绪尔结构语言学的结果。将潜意识理解成潜在的语言能力的结果，产生了极其伟大的理论意义。

潜意识 (l'inconscient) 与语言的共同特点就是它们的无意识性。也就是说，二者本来都是自然地具有脱离意识操纵的能力；不仅如此，两者在实际运作中，总是脱离意识越远越灵活。语言运用的无意识性，正是显露语言本身的潜意识本质。

但传统语言研究总是将语言的性质及其运用，归结为“自我”的“主体化”的问题。拉康将语言看做是同潜意识结构内在地联系在一起符号系列，“自我”的“主体性”的问题就不再是决定性的因素，也不再是人的思想和行为的中心问题；而是隶属于人的语言运用能力，并归根究底归属于人的社会性问题。

拉康认为，正是潜藏于人的心理深处的某种“内意识的语言结构”及其与“他者”的社会文化交往，才使人在运用语言过程中，能熟练地和自然地运用暗喻和换喻及其相互变化的复杂关系，并由此理解神经系统所传达的各种符号和各种症候，使人在同他人、整个世界相接触和交往的过程中，借助于象征性符号的中介，在 SRI 网络游戏中获得越来越多的自由。

另外，拉康在发展结构语言学和精神分析学的基础上所建构的“后弗洛伊德精神分析学”中，进一步发展和改造索绪尔所提出的“能指” (le signifiant) 的基本概念。对于拉康来说，索绪尔的“能指”概念，具有三方面的缺点：第一，欠缺了弗洛伊德所说的“潜意识”内在基础。第二，将能指同所指的关系，简单地归结为封闭式二元对立关系，使能指本身所固有的无限欲求能力和自我生产能力被消除殆尽。第三，欠缺对语言运用过程中体现于语言论述风格的所谓“文风” (le style) 的研究。

首先，语言的能指是一种象征性的换喻转换系列，其本身具有无限循环的自我生产和自我更新的功能。能指就是象征，而一切事物都可以成为象征。所以，能指本身也就是事物，是一种存在。而且，“所指”作为一种象征，虽然是在特定条件下受到“能指”的支配，但它仍然具有象征的固有性质，以使“所指”也能作为一种象征而独立存在，并在新的条件下转化成为“能指”。因此，“能指”与“所指”的关系，并非固定和不变的；它们之间

不但可以相互转化，而且可以脱离开来而重新发挥它们各自的自律性，以至使原有的“能指”与“所指”的关系，在新的条件下完全脱节，各自朝向不同的演变方向发生变化。在这种情况下，语言的“能指”与“所指”的关系，转化成为两大独立演化系统，各自在自身的象征变化系列中，演变成符号及象征的变化游戏。

同时，拉康还认为，在“自我”形成过程中，最重要的“能指”，就是男性的阳具（le phallus）。阳具作为能指，既是象征，也是事物。它是父亲的象征，成为一切自我形成的最重要动力。能指作为一种符号结构，是一个独立的系统。它的独立系统性，使它具有自身的生命运动，也具有自我生产和自我更新的能力。作为象征和能指的阳具，借助于换喻的形式，可以不断地进行自我转换，并在自我转换中，以象征性为中介，同他者、同世界以及同自我发生新的互动关系。由于阳具本身具有产生欲望的无穷能力，它也就成为形成“自我”的最具生产性、最贪婪和最活跃的基础力量。正因为这样，拉康把“自我”形成过程中所建构的语言象征性“能指”的自律系统，称为一种不断产生欲望和生存动力的“机器的世界”（le monde de la machine）（Lacan, J. 1962—1963: Le Seminaire livre X）。

而且，能指和所指的关系并不单纯以二元对立的固定模式表现出来；能指和所指，是在能指不断换喻的运动中，同时发生变化的两个具有生命力的创造系列。能指和所指两个系统，虽然具有对应的互动关系，但它们各自也具有其自身的自律。也就是说，“所指”并非永远是被动的“所指”，它可以转化成主动自我生产的“能指”，并以自身的自律创造和更新自己的世界，因为在拉康看来，所指本身作为象征，也可以是能指的一种。“所指”，只是在它同能指相关的意义上，才是“所指”。但所指作为象征，也是事物，所以，也是可以在它同新的象征的关系中，变成为新的能指。这个时候，它就已经成为新的独立象征，成为一个可以决定其他“所指”的新“能指”了。“所指”的这种与“能指”同样神秘的性质，来自于它的象征性结构。作为一种象征，所指和能指一样，可以产生自己的生命活动系列，并同想象系列和现实系列发生三向交叉的互联关系。

至于文风（le style）问题，拉康把它看做是语言结构同自我心理特质以及社会文化脉络相交错而构成的一种语言心理结构，也是一种象征性结构。文风本来就是潜意识外化的一个重要方面。也就是说，潜意识在语言中的外

化，体现在两大方面：在语言结构上，表现出潜意识的可见部分；在文风上，则表现潜意识外化结构的不可见部分。

所以，在拉康看来，语言运用中的文风，并不是纯粹语言使用的技巧问题，而是通过一种语言符号游戏，表达出在其中所隐藏的语言运用者心理结构及其同社会文化脉络的复杂关系。这种看不见的因素，正是潜意识外化的表现。在文风中所体现的潜意识，渗透到话语表达方式之中，并以非常复杂的不可见形式显示在语句的风格之中。拉康指出，文风表达风格所体现的语言游戏，实际上是语言结晶的实际表现（*effet de cristal de la langue*）。因此，拉康所说的文风，实际上就是在人的语言运用中，通过主体言说的一种宣称方式所体现出来的社会文化脉络。它本身就是潜意识结构外化的一种表现。语言运用的文风中所体现的潜意识结构，是无形地外化在语句本身及其内外因素相互关系之中。说话者在语言论述的文风中所要表达的，是复杂的社会文化关系，其中包括语言之外的各种权力、社会关系以及制度规范方面的强制性因素的实际功能，也包括属于文化传统方面的因素。就文风的形式而言，它不同于语句形式结构的地方，就是它所采取的象征性模式。所以，各种文风的使用，实际上，就是复杂而曲折的社会关系，通过潜意识欲望外泄的无意识过程，在语言表达上的象征性表现。因此，用什么样的文风，例如使用暗喻的、隐喻的、换喻的或象征性的文风，都是复杂的社会关系对于语言使用者的影响的结果，也是潜意识灵活对付这些复杂因素并加以象征性处置的符号化记录。

由此可见，拉康把语言分析和精神分析都放在说话者、听话者、思想者和行为者的社会文化脉络之中。因此，当他引用索绪尔的“能指”（*le signifiant*）与“所指”（*le signifié*）的二元结构的时候，不仅把能指与所指看做是相互指涉的关系，而且，把能指和所指之间的区分，看做是前者对于后者的“压抑”（*le refoulement*）过程。在这里，拉康引用索绪尔的能指与所指的“S/s”公式，并加以改造。拉康显然把“能指”和“所指”的关系，扩大成为说话者和思想者的心理变化参照系统。索绪尔使用这公式，只不过是要说明“能指”（*signifiant*，用大写字母S表示）和“所指”（*signifié*，用小写字母s表示）的相互呼应关系。但是，对于拉康来说，这个公式所表示的，是语言表达中的可见、可感知和物质部分同其中看不见、缺席和暗指部分的关系。因此，对于拉康来说，这个索绪尔的公式的重要性，并非单纯是

“能指”与“所指”的简单呼应关系，而是包含着语言运用中的心理结构及其运作的层面，也就是“能指”对于“所指”的压抑关系。在S和s之间的横杠“/”，所表示的是一种压抑；“所指”永远是被压抑的部分，因此也是缺席的部分，它始终都是由“能指”所指定。表现在语言中的这种结构，深刻而生动地表达了心理活动中的意识与潜意识、象征与缺乏之间的压抑与被压抑的关系。

拉康认为，文风的使用，是在语言运用中根据实际情况和需要，能指在语句具体部位关系方面的结构化（Lacan, J. 1971: 501）。这也就是说，文风就是潜意识的实际表现，是潜意识为了回避意识对于它的种种压抑，经过曲折而复杂的途径表达出来的。所以，在文风中所表现的各种语词使用的变化，就是潜意识结构化的精神创造活动复杂过程在文字使用中的具体表现。

通过对语言以及语言运用中他者的象征性中介功能，自我已经不再是笛卡儿所说的那种“自我意识”，不是具有理性能力的“我思”，不是具有逻辑统一性的理性主体，而是充满无止境欲望、不断发出自我冲动、野性勃勃的象征性能指的“机器系统”，一种具有自我生产和自我更新能力的“阳具”的化身。因此，主体不是语言运用的决定者，而是相反，主体从一开始形成，就是语言运用的结果和产物；正是语言同他者的象征性交往活动，使自我的主体性能够在社会文化活动中建立起来。

## 第五节 在“俄狄浦斯情结”之外探讨主体

拉康对主体的语言社会运用方面所进行的上述探讨，还进一步引申到它同主体思想情感的内在关系层面上。拉康并不满足于对主体的语言社会运用方面的单纯抽象探索，而是把这一方面的问题，同主体形成过程中的思想情感状况联系在一起。

其实，拉康对当代思想最主要的启发，就是在语言及其潜意识结构化的研究中，揭露“主体”的非稳定性和不确定性；不是主体决定语言和潜意识，而是相反。不仅如此，拉康还进一步深入研究了语言及其潜意识结构的运作对于“主体”的实际影响。对于拉康来说，脱离对语言和潜意识的研究，主体的问题就被抽象化、被扭曲和被神秘化（Lacan, J. 1981 [1958—

1959]；1986 [1959—1960]；1991 [1960—1961]；1991 [1969—1970]）。

他以最新的符号论和象征论的研究成果，重新探讨并重建弗洛伊德关于主体的理论。弗洛伊德的精神分析学是在一种特别意义上讨论人的主体问题。当弗洛伊德探讨精神活动的主体时，他并不是把“主体”看做传统西方理论所理解的主体。弗洛伊德认为，“自我”（Self）一方面是在特定环境下产生的实体，另一方面又是在其产生过程中不断进行分裂的。而且，正如我们在前面所一再指出的，弗洛伊德以潜意识理论改造了传统的主体理论，强调潜意识是主体形成的基础。不管是经历家庭教育而形成道德意识，还是经社会生活经验建构社会规范观念，任何主体都仍然无法逃脱潜意识的影响。弗洛伊德还以俄狄浦斯情结（*complexe d'œdipe*）和阉割情结（*complexe de castration*）进一步说明：以“性”为中心的潜意识活动始终是主体形成和发展的基础。然而，弗洛伊德尽管在一定程度上批判了传统有关主体的观念，反对传统理论将主体当成“统一”、“完整”和“固定不变”的实体的僵化主张，但他仍然未能彻底脱离传统主体论的范围。

拉康从符号论和象征论出发，认为人的意识永远随语言运用的状况而变化。他认为人在任何时期和任何阶段的意识结构都是相对的，是在生产论述（*le discours*）的过程中形成和变化的。人的意识，包括人的主体意识，并不能决定在具体条件下的论述；相反，是人的论述引导人的意识朝着一定的结构发展或变化。当然，他也指出，论述对于人的主体意识的影响是有条件的，也是相对曲折的。换句话说，主体意识并不控制论述，而论述也不是轻易地进入人的意识之中。

拉康认为，对于人来说，不是通过意识的主体化过程，而是通过说出的话语，通过能指的相互关系结构及其秩序，进入到主体间性的社会文化网络之中。这一过程的实现及其推动力，就是潜意识的“欲望他者的无意识欲望”（*le désir inconscient du désir de l'Autre*）。“欲望他者的欲望”是在同语言运用的紧密关系中形成和变化的。在同他者的关系中，潜意识通过语言运用，发现了其先前的欲望的含糊性和有限性。换句话说，潜意识自身的欲望，必须通过语言符号的象征性沟通，在同外在的他者的对话中，才能被它自身及被整个社会所确认。当潜意识尚未通过语言运用时，它还是处于模糊状态，对自己的欲望无所认识。同他者的语言沟通，欲望本身表现出要使其欲望得到确认的欲望（*désir de faire reconnaître son désir*）。用现在流行的正

当化语言来说，就是潜意识的欲望是通过在同他者的语言运用中得到正当化和现实化。

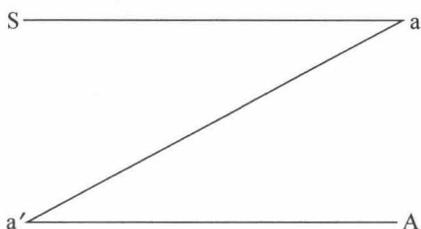
为此，在弗洛伊德那里起着决定性作用的俄狄浦斯情结成为了拉康解构的焦点。拉康认为，儿童对于母亲的恋情，还缺乏第三者的关键诱惑因素。这就是父亲的角色。在没有找到父亲作为语言运用中的象征性他者以前，儿童的欲望仍然处于含糊和不确定状态。儿童在同母亲的交往中，首先发现他自身对于母亲的欲望是靠他本身同母亲的相互关系而产生的，是在他需要他者的情况下产生的。儿童在产生同他者交往的过程中，发现他自己是一种有指向的能指，而且，他自身的能指性质是以其自身的虚无性为基础而产生的。这就是拉康所一再强调的阉割情结的作用。儿童以其阉割情结出发，产生欲望他者的欲望，首先把他的母亲当做一种受压抑的他者来看待。他很快发现，他的母亲也是“阉割”的虚无，是一个不完整的他者，也是一位需要他者的他者。也就是说，儿童逐步发现母亲作为儿童欲望的对象，不但其本身也是需要对象的，而且，母亲作为儿童的欲望对象，其本身也存在着确认其欲望的欲望。

在前述有关欲望的虚无性中，我们已经看到：拉康把“死亡”和“缺乏”作为人的一切欲望的对象和前提。当拉康超越弗洛伊德潜意识理论和俄狄浦斯情结概念时，他实际上是把人的“死亡”遭遇及面对“缺乏”当做最主要的生存动力。人永远要遭遇死亡，面对缺乏，感到空无，所以，人才能在思想情感和生存欲望方面获得不断成长和发展的动力源泉。拉康还把把这个规律称为“阉割情结”，把它当成比俄狄浦斯情结更重要。

所以，拉康进一步指出，在上述“欲望他者的欲望”产生和实现过程中，男人的阳具（le phallus）既是中心，又是最重要和具有决定性意义的“能指”。这种阳具中心主义从此也成为后弗洛伊德精神分析学的核心思想。它的赤裸裸的宣示，表明拉康决心要同一切传统文化决裂，也表明他把矛头集中指向了传统文化的道德基础及其理性主义原则。父亲不是作为道德和社会规范的权威化身，而是作为一切象征性活动和阉割情结的最终驱动力。

在弗洛伊德那里虽然也曾经重视父亲的角色，但弗洛伊德只是在关于自恋（narcissisme）的困扰脉络中谈及象征着父亲的“阳具”。拉康却认为，以“阳具”这个象征性结构而出现的父亲的角色，在主体建构中，始终扮演着决定一切的首要地位（la primauté du symbolique dans la constitution du su-

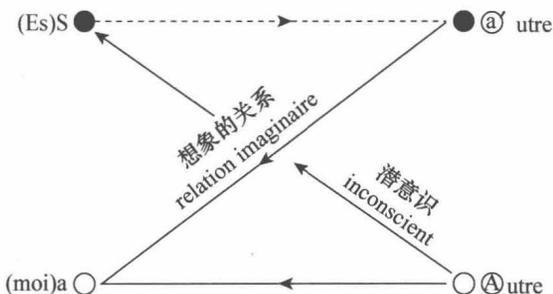
jet)。我们在前面论述拉康关于人的欲望的虚无性的时候，就已经指出：拉康靠阳具这个象征性的“能指”，说明了人的各种各样欲望的终极根源和基础。他强调：在儿童、母亲及“阳具”之间所开展的三者相互地位的替代游戏运动中，象征性始终都是占据首要的决定性地位。阳具作为最虚无的象征物，在儿童、母亲和欲望追求的无限过程中，扮演了最重要的角色。由此他把“主体”、“他者”及“想象的关系”之间的共时结构描绘如下：



在上述共时结构图中，A 是“他者” (l'Autre)；S 是主体 (le sujet)；aa' 则表示想象的关系 (le rapport imaginaire)。由于他者之间互动关系的介入，带进了象征性的世界；这是因为他者之间的互动都是通过语言等象征而进行的。象征关系不但立即使主体所面对的世界变成无限广阔，而且也使主体世界变得更加复杂，变成多层次的交错性象征世界。象征进一步使主体有可能进行更复杂和更全面的想象活动，使其自身迅速地在思想上和感情上变得成熟起来。

拉康指出，“想象的关系”出现于主体与他者之间，就像直接插入的第三者介入于两者之间一样；而其中的“想象性” (l'imaginaire)，是附属于象征性的，它可以使主体与他者之间的直接关系受到阻遏或相互对立起来 (Lacan, J. 1966: 548)。

为了更深入并具体地说明这种复杂关系，拉康在他的 L 图式中 (Ibid.: 53) 进一步描画出真正的主体的结构 (la structure du sujet véritable) 如下：



在这个结构中，左上角 (Es) S，表示“主体”同其最原始的潜意识欲望“原我”的重叠模糊关系：在尚未与他者相遇并进行语言交往之前，主体只能采取含糊的“原我”状态，受到潜意识欲望的严重干扰和操纵，同时又受到他的想象的身份 (identification imaginaire) 的约束。在这种情况下，主体既不可能赤裸裸地宣示和完成自己欲望，也不可能轻易地表现出它的原型，而是一方面被它的“想象的身份”约束和禁锢，另一方面又受到它的“不可实现的快感原欲”的驱动、引诱及其宣示机制的影响。正如拉康本人所指出的，这个时候的主体是处于“分裂”状态的。所谓“分裂”，内含着许多层面的意思。首先，它指的是主体的非总体性。拉康说，主体不是总体的 (le sujet n'est pas total)。拉康在讲述上述主体图式时说：“每个人都不可能是总体的。如果人人都是总体的，那么，每个人就各自待在一边，不可能聚集在一起，大家也不可能组织起来” (Lacan, J. 1978 [1954—1955] : 285)。其次，主体的分裂还指它不同于“我”，它已经是同象征性密切相关的作为“能指”的主体，是可以不断进行自我生产和自我分裂的“带杠的能指 \$”，是多种能指的化身和象征。这也就是说，这里的主体已经是非单一的和非同构型的原始的我。

所以，受到这种双重性的力量的牵连和嵌制，主体在未遇到他者之前，只能是受阻于由上述两大力量所控制的“死胡同”中，静待他者与他之间的语言来往。在这个意义上说，他者是主体的真正的“救命恩人”，把主体从上述“死胡同”中拯救出来，使主体有可能借助于“他者”之介入及其所引入的有关象征运动的新规律和规则，将主体从他的母亲和同样的原始欲望的约束中解脱出来而进入想象性的世界。他者所使用的语言交往规则，使主体进入广阔的想象世界，他由此而有可能同“想象的母亲”，即其他的女人相遇并宣示其欲望。

为此，首先，拉康明确地把“想象” (l'imaginaire)、 “象征” (le symbolique) 和“现实” (le réel) 当做人类现实性的三大领域 (Lacan, J. 1979 [1977—1978])。他指出：想象和象征是一对双重性概念 (Ibid.)。他认为，象征性使语言表现为一种“纯粹的差异性” (différence pure)，一种纯差异化的价值 (valeur purement différentielle) 或某种“完美精致” (finitude) 的东西。正如拉康本人所强调的，语言的这种特性使它成为无意识或前意识的最牢固的基础。象征性的完美精致性又使“想象”进一步将前意识虚幻化，

以至把前意识想象成某种“完满的统一体”(l'unité parfaite)、“完美性”(la pléinitude)和“总体性”(la totalité)。正是前意识的虚幻的完美性,使它成为一种盲目的反抗力量,并使它拒绝理性意识力量的压抑和控制。因此,拉康的“主体”概念,通过它同语言的象征性的关系,深深地隐含着神秘的无意识力量和性质。也正因为这样,拉康主张从语言符号中“能指”和“所指”的相互关系的角度去分析精神病患者的主体的各种症状和症候(le symptôme)。“症候与符号不同,也与烟火不同;因为没有火就没有烟,靠烟的指示就有可能找到火。但症候只靠能指的顺序来解释。能指却又只靠它同其他能指的相互关系才有意义。正因为这样,症候的真理就存在于能指间的相互关系中”(Lacan, J. 1966: 107)。对拉康来说,研究人的一切问题都不能脱离“语言的绝对能力”(Ibid.: 118-120)。他在《话语和语言的功能和场域》(*Fonction et champ de la parole et du langage*, 1953)一文中,再次强调:精神分析学探讨的“想象”、“幻觉”、“转移”和“性欲冲动”等重大问题,没有一个可以脱离对语言象征性的研究(Ibid.: 117-118)。在拉康看来,我们不是从无意识逐步提升到意识和理性,而是从人类最基本的语言和象征性特征出发,从主体的无意识话语使用、从人的语言运用中所表现的“无意识的主体”(le sujet inconscient)出发,再到人的理性主体形成及其复杂运作过程。

拉康并没有绝对否定弗洛伊德的俄狄浦斯情结概念,也没有完全否定弗洛伊德的父亲角色和阳具概念;而是进一步从符号象征和语言运用的方面,改造和重建弗洛伊德的父亲和阳具概念,提出了“象征性的父亲”(le père symbolique)与“象征性的阳具”(le phallus symbolique)的重要概念。当拉康重读和重新诠释弗洛伊德的理论时,关键的问题是拉康强调了弗洛伊德的父亲及阳具概念的象征性。拉康强调,弗洛伊德的父亲虽然是实际的男人,但更重要的,他是想象中的男人,他具有想象的功能。所以,拉康将弗洛伊德的父亲进一步说成为“作为象征的阳具”。作为象征的阳具的基本性质和特征,就是“树起”或“勃起”(érection)。因此,一切树起的东西,立着的石头、柱子、圆柱、站立的身体等,都可以是“阳具”的象征,也都可以成为“象征的阳具”。由于阳具的主要特征是“勃起”,所以,它可以典型地成为一切能指的象征。

但依据拉康前述有关能指的理论,一切事物、图像、符号……都可以成

为“能指”。一切能指就是一个最简单的标志。而任何标志都是某种差异，它作为差异，自己标志自己，也同其他事物区别开来。所以，阳具作为产生差异的标志，它决定着“性”，也成为“性”及其差异的标志。儿童在其成长中，首先是通过阳具这个性的标志而认识“性”的；也通过阳具而辨识“性”的差异。与此同时，象征性的阳具成为产生能指的阳具，也就是“阳具式的能指”（*significant phallique*）。拉康比弗洛伊德高明的地方，就在于他跳出身体的差异而直接以阳具的象征性作为男女儿童一切欲望的换喻式对象。男童把女童当做象征性阳具来需求，是因为他意识到女童所缺乏的，正是这个阳具；反过来，女童把男童当做象征性阳具来需求，是因为她意识到男童有她所没有的阳具。

在拉康的《研讨会第十一论文集：精神分析学四大基本概念》（*Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964）一书中，他深刻地指明了他的主体概念的创造性内容及其特征（Lacan, J. 1973 [1964]）。他强调其主体概念同“话语”（*la parole*）的密切关系（*Ibid.* : 26）。他在那里明确指出：潜意识始终都是在主体的分割中（*dans la coupure du sujet*）作为恍惚不定的形象而表现出来（*Ibid.* : 36）。弗洛伊德总是把它同“欲望”（*le désir*）等同起来。但拉康认为，正是通过主体的分割和瓦解，潜意识才有可能有所创造；而潜意识的创造性，又正好通过话语使用中隐喻和借喻的无意识转换、通过主体所意料不到的方式呈现出来（*Ibid.*）。

在拉康那里，受到黑格尔辩证法的某些影响，使他将精神分析的焦点首先集中到“我”（*Je*）这个主体上。他要探索“我”的形成的心理基础以及它的结构。拉康还同时发现：一切“我”的心理结构的形构和发展，都是同社会中流行的意识形态结构、同表达和传播这一结构的语言活动方式有密切联系。他最早指明了美国精神分析学中的主流派所提出的“自我心理学”（*Ego-Psychology*）同在美国占统治地位的“美国生活方式”的意识形态之间的关联。拉康在发展他的崭新的精神分析学的时候，意识到对于人的精神活动的分析离不开对人类学和社会学的探讨。在这一方面，他非常重视任何精神分析，尤其是对于“自我”的精神分析，都不能同社会和人类历史中的文化发展脉络相脱离。他的这一观点，对于此后法国社会人类学的发展产生了深刻的影响。在这一方面，他的理论贡献集中地表现在他所说的自我心理结

构中的“前结构”的存在；而这个“前结构”，实际上就是社会和历史文化脉络通过语言这个结构在自我潜意识中的渗透。

在《研讨会第二论文集：论自我》（*Séminaire, livre II: Sur le Moi, 1978 [1954—1955]*）中，拉康已经明确表示，为了深刻理解“自我”，必须弄清促使原本支离破碎的“自我”联结成统一体的一切环绕因素；而其中最重要的因素就是无意识和构成主体的各种交错力量。首先，拉康把注意力集中在现实生命活动中的思想过程，发现“想象”和“象征”的交错纽结所造成的神秘力量。他认为，这是人不同于动物的地方，也是人的一切文化行为的基础。对于“自我”和“想象”来说，无意识是作为“语言中的绝对他者”而呈现出来的（par rapport au moi et à l'imaginaire, l'inconscient surgirait donc comme l'Autre absolu du langage, comme le signifiant, le symbolique）。作为“语言中的绝对他者”，作为“能指”以及作为“象征性”而呈现出来的“无意识”，在实际生活中，在充满复杂人际关系的生活世界中，一方面构成一种“禁止”力量，阻止那些试图通过话语表现出来的欲望亢奋状态；另一方面又以一种“充实的话语”（une parole pleine）的符号关系网，保障某种经精致加工的意义系统。

拉康说，“他者”首先是一种能指的处所，它是指“符号结构的一个位置”。同时，“他者”又是话语交流和对谈中的“自我”，是另一种形式的“主体”，又是认知过程中作为“我思”的“自我”的象征性代表，是作为维系人际间关系的道德力量的象征。他说：“真正的‘我’（le Je），不是‘自我’（le Moi）。但仅仅指出这一点还不够。重要的是要指出它们之间的逆向关系。我们要永远记住：自我不是我（le Moi n'est pas le Je），自我也不是古典理论所说的那种局部错误。自我是他者，是一个对象，是实现想象的对象”（Lacan, J. 1978 [1954—1955]）。简言之，“他者”就是脱离不开语言象征关系网络的无意识结构，又是凭借语言交往中建构起来的人际关系而成为“主体”的象征性基础。

## 第六节 现实、象征与想象之间的三重结构

把黑格尔主义和精神分析学相结合的结果，使拉康集中研究了人的“欲

望”（le désir）、“存在”（l'être）和“死亡”（la mort）之间的关系。同时，有趣的是，拉康在进行精神分析的时候，通过结构语言学和弗洛伊德主义的结合，转向了对于神话、人的家庭关系和亲属关系的社会学和人类学研究。拉康所做的这一切研究工作，使他进一步意识到：不仅要把精神分析学同人文社会科学各个领域结合在一起，而且，还必须将精神分析学同哲学研究结合成一体，并通过精神分析学的研究成果改造现有的一切哲学。

如前所述，他在《家庭情结》一书中已经深刻地触及到了亲属关系的人类学问题，并在那里深入批判了弗洛伊德关于俄狄浦斯情结的观点，指出弗洛伊德只是简单地提出了父亲、母亲和儿女之间的“三角形结构”。与此相反，拉康强调在这一结构之外和背后还存在着社会和文化的“象征性前结构”。拉康清楚地指明，在俄狄浦斯情结中，父亲的角色，与其是生物学意义的，不如是指文化和社会意义的父亲。因此，在拉康看来，父亲只是一种象征性的角色，他可以被叔父、祖父以及老师等“象征性的父亲”（le père symbolique）所代替（Lacan, 1984）。对于象征性父亲的认同是男孩获得主体性的基本前提。为此，男孩在成长过程中，将经历一番俄狄浦斯危机，压制他对母亲的性欲，放弃对母亲的依赖性，然后进入象征性领域而真正树立自己的主体地位。这样一来，关于神话、亲属关系和人的内在精神活动的关系，从弗洛伊德主义的较为固定、狭窄而僵化的结构，扩大成为通过语言的广阔海洋所形构的、由无数活生生的“自我”的互动所构成的历史文化的社会脉络。在这里，拉康进一步发展了结构语言学和精神分析学所提出的象征论，并使之推广到人类学的研究中去。

他的这一研究成果又进一步同他的“镜像理论”相结合，使他跳出弗洛伊德关于“原我”、“自我”和“超我”的潜意识理论框架，强调“主体”与外界的相互关系的基础的“欲愿性”和“语言性”。他认为，通过镜像阶段的认识活动，主体具备着某种识别能力，意识到主体本身在与外在世界的接触中所认识到的形象，无非就是客观对象的一种变形。拉康认为，这是主体的一种想象中的变形。然而，这并不是主体的任意想象产物，而是主体借助于呈现在主体面前的客体，即借助于“现实”本身的因素，又通过主体本身所具备的象征能力而想象出来的客体变形。拉康从这里引申出关于个性和人格的“想象”、“象征”和“现实”三层次的学说。这在西方哲学和精神分析学发展史上，是非常重要的理论贡献。重要的是，拉康在这里，巧妙地

把黑格尔辩证法、弗洛伊德学说、结构主义和尼采的意志主义以及语言新理论结合在一起。

正如他在《研讨会第二十二次文集：论“现实、象征和想象”（RSI）》（*Séminaire, livre XXII; RSI, 1974—1975*）所指出的，人所生活的世界是由“现实、象征和想象”所扭结而成的。“现实、象征和想象”三大因素，各自成双地相互扭结成交错的轴线（*trois ronds de ficelle*）。他以天主教16世纪圣人查里斯·巴洛美（*Saint Charles Barromée, 1538—1584*）命名由这三大轴线所组成的扭结，称之为“巴洛美扭结”（*le noeud barroméen*）（*Lacan, 1974—1975*）。这一方面表现了拉康不同于弗洛伊德精神分析学的哲学基础，另一方面也突现了其研究方向的重点。他坦率地说，黑格尔关于发展三阶段螺旋式循环上升的哲学思想给予他深刻的影响；而他所关怀的重点乃是“由意义的效果所组成的现实”（*le réel d'un effet de sens*）（*Lacan, J. 1978 [1954—1955]*）。

在组成人格的三大轴线中，想象的部分是一种由镜像阶段所产生出来的混杂统一体，它是主体在镜像阶段所记录下来的有关外在世界的复杂图像，其中包括有意识的、无意识的、知道的以及想象到的各种成分。既然想象是象征和现实相混合的地方，它也就是对意义的半透明性和完整性的幻觉，并通过幻觉掩盖着区别的缺席及其作用。在这个意义上说，外在世界是主体的一种想象图像，只是它并非一种单一成分的任意编造出来的图像，而是必须对这个图像的成分进行深入的分析，发现其中各种不同成分，并指明其性质和运作机制。也就是说，必须将主体想象中的外在世界图像同主体的象征能力以及现实本身的结构结合在一起加以探讨。

象征的世界当然由某种多样的符号所构成的。不论产生符号还是运用符号，都是人的特殊能力，也是人进行各种心灵思想创造活动的动力和基础，又是人同外在世界打交道并对外在世界进行改造的中介因素。象征把人的能力、内在世界以及实际活动同外在世界联系在一起，并使人对于自己所面对的外在世界不处于纯粹被动消极的地位，而是反过来采取具有主体性的积极主动态度，以其本身所固有的象征能力，将外在世界所提供的各种有利于自身的因素加以改造，使之变为有利于主体或适应于主体创造精神的因素。象征对于人发挥其主体性具有特别重要的意义。而且象征也是人同外在世界打交道并使之改造成有利于人的世界的不可缺少的中介力量。这就是说，没有

象征能力，不仅人的思想创造精神无法发挥和运作，而且，人也无从对付极端复杂的外在世界，更无从改变外在世界对人的摆布。

想象的世界同象征的世界相结合就是现实的世界，就是具有主体性的人所面对的外在现实世界。人所面对的世界永远都不是客观中立的外在因素组合体，而是同人的主观能力及其欲愿和实际活动紧密相关的。外在世界在人的主体性真正地树立起来以前，只是一种“未知数”。在人面前的外在世界，其性质及其实际意义，要看人的想象和象征能力如何对待。拉康把具有决定性意义的象征领域看做是父亲的地盘和男人的地盘，而由它所决定的现实领域，则是母亲的和女人的地盘。正因为这样，后来的女性主义者集中地批判了拉康的这个理论，这成为了后现代女性主义的出发点。

拉康的后弗洛伊德主义精神分析学对于社会理论研究的重要意义还在于：它指出了主体的潜意识实际上就是“他者”或“他人”的论述的再现。拉康指出，潜意识一方面是结构，是通过语言的结构化和被结构化体现出来的；另一方面，它又是某种论述（le discours），也就是说，潜意识在论述中通过论述的结构（包括论述的句型语词的物质性结构和论述中所表现的文风的精神性结构）而实现其本身的再结构化。

在这里，拉康把潜意识不仅局限于主体的语言表达之中，而且也引申到与主体的论述相关联的一切“他人”的论述网络中，并把他人的论述网络结构看做是各个论述主体的潜意识结构的二重化，也就是它的“再结构化”（restructuration）。拉康由此把精神分析和语言分析推广到人类学的文化和社会关系的分析领域中。

更重要的是，拉康还进一步用象征论表达了他的新的精神分析学的基本概念。正如他在《研讨会第二十二论文集：论“现实、象征和想象”》所指出的，对他来说，象征论不只是语言学的结构的二重化及其复杂化的层面的产物，而且象征结构也构成了“秩序”本身。作为语言结构和秩序本身的象征结构，决定了整个社会和文化结构的象征性，同时也决定了自我心理特质的象征性结构，还决定了个人与社会之间、历史和现实之间、物质和精神之间的复杂关系。拉康通过象征论把弗洛伊德的精神分析学更深入地运用到人类学的文化研究中去。拉康强调指出，在弗洛伊德研究的神话中“父亲”已经不存在了，也就是说“父亲”的角色并不是活着的父亲的功能，而更重要的是已经死去的父亲的功能。由此，拉康引出了“死亡”这个概念，并强调

了研究死亡对于人类学、精神分析学和心理学的重要意义（Lacan, J. 1974—1975）。

在语言中埋葬着已经死去的许许多多历史上的个体和整体。死亡是人类文化的真正宝库。关于死亡同语言的关系，如前所述，与拉康同时代的巴岱等人已有所研究。19世纪至20世纪许多著名作家和思想家，包括瓦勒利、马拉美以及20世纪30年代的超现实主义诗人让·科克托、阿波里奈尔（Guillaume Apollinaire, 1880—1918）和乔治·巴岱等人，都在他们的创作中，通过语言使用的各种风格和形式，表现出他们对死亡的沉思。

拉康在研究语言同精神分析和艺术创造的关系时，论述了死亡的重要意义。对于“想象”、“象征”和“现实”的独特研究，使拉康有可能更深入地探讨人的死亡问题，并使之纳入崭新的人类学研究领域之中。拉康认为，对自我和当代文化起着“前结构”作用的“超我”（le Surmoi），始终都是一种缺席的、死亡的象征性结构。没有象征，没有想象，就无所谓死亡文化。人对于死亡的各种社会仪式和文化活动，都是建立在人的想象和象征能力的基础上。拉康认为，死亡是象征性结构运作的关键，因为在语词与它所以意旨的事物之间始终都存在着一种缺席。这个“缺席”的存在，对于语言同事物之间的意义关系的运作是一个先决条件。正是通过缺席的死亡，人们才有可能超越现实的限制，在同历史和未来的对话中，发挥思想的创造力。拉康还说，没有语言，就没有生，也没有死；同样也不会有精神财富：这一切，正是象征性结构运作的真正奥秘。对于死亡及其同语言的关系的研究，大大地促进了当时和后人传统人文主义和主体论的批判。

## 第七节 简单的结论

拉康的结构精神分析学进一步推动了结构人类学以及整个社会和人文科学的发展。从30年代到70年代，拉康的学说，把精神分析学推进到“后弗洛伊德主义”的新时代，也成为法国及整个西方人文社会科学进一步实现理论和方法论革命的重要思想酵素。

拉康的后弗洛伊德精神分析学对于语言和象征的研究，在以下几个重要方面深刻地影响后现代主义思想的发展。第一，拉康首次打破了索绪尔语言

学关于语言结构的论述界限，强调语言和象征的双重符号具有不断再双重化的功能，使语言和象征的双重结构获得了自己的生命，并在社会文化的整体生命活动中获得再生产和更新的无限可能性。第二，拉康将语言和象征的双重结构同社会文化现实的双重结构交叉起来，使原有缺乏生命的语言和象征系统从社会文化现实的生命总体中获得了新的生命力，也使社会和文化研究找到诠释社会文化现象不断再生产的基本线索，为深刻说明社会文化现象的自我复杂化和人为复杂化找到一个总根源。第三，拉康在人的想象力领域中找到语言和象征双重化结构不断复杂化的精神动力，同时也找到以象征为中介的各种社会文化现象不断复杂化的人性源泉。第四，拉康在重建传统主体概念的时候，进一步发觉建构主体及其各种复杂关系的本能欲望基础，使主体超出理性原则并在较为自然的人性发展道路上自由展开，为后现代主义建构各种各样反理性的主体历史本体论奠定基础。第五，拉康对于各种语言论述的分析，打开了从语言形式结构到社会文化生命运动的新思路，同时也在各种非标准化的语言论述“病例”中，发现语言论述的社会运作权力脉络。我们将在罗兰·巴特的符号论、布尔迪厄的象征论社会人类学以及鲍德里亚等人的各种新型的和多元的象征论社会人类学中，看到拉康的结构精神分析学的影子。

## 第三章 罗兰·巴特的文化符号论

### 第一节 罗兰·巴特符号论的后结构主义性质

罗兰·巴特 (Roland Barthes, 1915—1980) 后结构主义符号论 (Sémiologie post-structuraliste) 在 20 世纪五六十年代的形成, 标志着由索绪尔和列维-斯特劳斯所开创的结构主义, 经由拉康等人的改造和重构之后, 开始走上完全崭新的发展历程。如果说, 拉康等人在其研究中, 早已感觉和发现结构主义及弗洛伊德精神分析学有关二元对立文化建构原则的片面性, 特别是感受到其中传统思想残余所造成的窒息性影响, 那么, 由拉康等人所发起的这场旨在突破结构主义和精神分析学局限性的思想革命运动, 直接地推动罗兰·巴特的思想创造活动, 更集中地导向“符号解构”的模式发展。

罗兰·巴特所创立的符号论 (sémiologie; sémiotique; séméiotique), 是 20 世纪五六十年代西方社会科学和人文科学发展中的一件大事。从理论基础和方法论来看, 罗兰·巴特的文化符号论是从结构主义转换到后结构主义、从单纯语言符号分析转变成以多学科为基础的超语言符号游戏的一个中间过渡阶段。因此, 罗兰·巴特的文化符号论也成为后结构主义和后现代主义思潮的重要组成部分, 也是它的重要起点和基础。

罗兰·巴特的文化符号论, 综合地吸收了结构主义及其运用到语言学、精神分析学和文学艺术方面的最新成果, 也综合了与结构主义思潮同时存在和发展的其他思潮, 包括新马克思主义、现象学、存在主义和诠释学的各种成果, 不但从方法论和本体论的角度, 为社会人文科学的革命性转折提供了新的思路, 而且也为整个社会科学和人文科学进行多面向和多学科的综合考察提供了基础。他的文化符号论虽然深受法国传统语言学和文学评论的影响, 但在实际上对于考察人、文化、人的思想和社会行为方面, 具有重要的

理论上和方法论上的重要意义。如同当时法国许多杰出的思想家一样，罗兰·巴特之所以脱颖而出，并不只是因为他在其文学评论和符号论专业领域中取得了伟大成就，而是因为他首先是一位伟大的思想家。他所思考的问题远远超出其研究的专业领域；一切有关人类社会文化和人类命运的根本问题，都首先成为他反思的重点。所以，他在文学评论和符号论方面的成果，具有伟大的社会文化意义。在这种情况下，符号论不仅成为罗兰·巴特整个思想体系的核心组成部分，也成为他那个时代正处于危机挣扎和重建中的整个西方社会人文科学，进一步从传统文化，特别是传统语言体系束缚下彻底地解脱出来的关键力量。

罗兰·巴特从20世纪50年代开始的符号论研究的重要意义，正是迈出了现象学、精神分析学和结构主义以往所未能跨越的决定性一步，朝着彻底摆脱传统语言和传统文化的方向，朝着开辟无限自由的创作领域和重建人类文化的方向，在彻底改造传统符号理论的基础上，紧密结合西方社会和文化发展的新特征，创建新型的符号论。正如罗兰·巴特本人所说，“我是从索绪尔走出来的”（Barthes, 1957: 7）。在这方面，罗兰·巴特的特殊才华以及他本人极其广阔而深厚的多学科知识基础，又为他提供了最完美的得天独厚的主观条件，使他有可能在那个关键时刻成为新符号论的最杰出的代表人物。因此，罗兰·巴特的符号论就成为了后现代主义批判传统文化和重建人类文化的强大武器。

在信息爆炸性膨胀和泛滥的后现代社会和后现代文化中，由人类不断自由创造并反过来不断影响人类创造活动的符号游戏（*jeu des signes*），成为了当代社会人文科学研究的一个关键领域，也成为了后现代理论和方法不断翻新和发展的基础。由罗兰·巴特所开创和推动的后现代符号论研究，不但指出了传统语言的“符号/意义”二元对立结构的有限性特征及其对于人类社会文化发展的消极影响，而且也发现“前语言”、“后语言”和“超语言”的非语言一般符号和一般象征的多元结构、不稳定性及其多变性，发现一般符号和象征在表达事物和促进社会文化发展方面的积极有效性，有利于人们在高度信息化、多元化和自由化的后现代社会文化脉络中，以更高程度的自由，进一步解构约束着人类自由创造精神的传统文化，有利于在更为松散和更为不确定的象征体系中重建人类社会和文化。因此，罗兰·巴特的符号论，同其同时代及其后的各种后现代符号研究，从20世纪60年代起，始终

成为不断穿梭于各个学科并深入社会文化生活领域的活跃力量。

罗兰·巴特虽然是文艺理论家、美学家和符号论学者，但他在语言和文化领域，特别是他运用符号论对于神话、意识形态、日常生活模式、流行以及行为结构方面的研究，深深地影响了法国以及整个西方人文社会科学和哲学的发展。他在上述多方面的创造性研究中，特别对“前语言”（*pré-language*）、“后语言”（*post-language*）和“超语言”（*super-language*）的一般性非语言符号和象征，进行独树一帜的分析，将研究重点，从符号及其信息本身，转向“由符号构成的信息的一般性可能条件”，也就是转向“使信息成为有效的系统或结构”及其与社会文化条件的相互关系。正如他本人所说：“我认为，符号论，从它的研究纲领和研究任务来看，就是一种意识形态批判的基本方法”（Barthes, R. 1988: 5）。这就使符号论研究走出符号的单纯系统，走出传统符号研究方法论的约束，在符号同人、同社会、同文化的广阔而复杂的交错网络中，在符号的上述交错网络的活生生的运动中，全面探索符号同人、同社会、同文化的多面向生命活动的结构及其趋势。

关于符号、象征和语言的研究，其实并非单纯只是探讨它们的结构形式问题，而是关系到人类文化创造活动的基本形式及其不断更新的动力、基础及其条件。德勒兹在谈到法国结构主义思想时说：“我们往往习惯于甚至也受限制于一些有关现实与想象之间的关系或相互关系的范围内。而我们的一切思想都围绕着这两大因素之间的辩证关系的游戏中开展起来。……但是，结构主义的主要贡献，就是在上述两大因素的关系之外，发现和确认存在着第三个层次或第三个环节，即象征的秩序。这就意味着否认将象征同想象、同现实混淆起来。因此，这就是结构主义的第一重要方面。当然，也正是在这里，语言学的发现是关键性的。在语言之外，在语词的现实形式及其发音部分之外，在与语词相联系的形象和概念之外，结构主义语言学家发现另一种性质的东西，某种结构性的东西（*objet structural*）。”（Deleuze, G. 1979 [1973]: 294—295）这种“结构性的东西”，既不是语言和符号本身，也不是语言和符号所指涉或指谓的现实对象，而是一种既不同于前者，又不同于后者的东西，但又是一种实实在在的东西，是上述两种因素的存在及其运作所不可缺少的必要条件。这种被德勒兹称为“第三种因素”的东西，把结构主义及其追随者们带领到一个新的境界，一种引起更广阔想象力的领域，使人们超出传统思想的范围，在前所未有的新领域中开拓自己的创造力量。罗

兰·巴特是一系列试图闯出传统思维模式而开创新思考模式的当代法国思想家之一。他的创造性努力，不仅扩大了结构主义的思考范围，而且也丰富了结构主义的成果，并将结构主义引申到更高的层面，从而加速了“后结构主义”时代的来临。

罗兰·巴特的大学时代是在第二次世界大战时期度过的。在他三十岁的时候，第二次世界大战正好结束。当时，法国的思想界，马克思主义、现象学和弗洛伊德精神分析学很流行。而当时最有影响的人物是哲学家萨特、精神分析学家拉康、社会学家雷蒙·阿隆、作家阿拉贡（Louis Aragon, 1897—1982）、加缪（Albert Camus, 1913—1960）和画家毕加索等人。罗兰·巴特从存在主义、精神分析学、马克思主义和结构主义等多种流派的思想中吸取精神养料，先是在1944年发表于《生存杂志》的论加缪《异乡人》的文艺评论《关于“异乡人”的文风的思考》（*Réflexions sur le style de L'Étranger*. [Existence], N. 33, juillet 1944），接着，又于1947年在加缪主编的《战斗报》（*Le Combat*）上发表《书写的零度》（*Le degré zéro de l'écriture, Combat*, 1 août 1947）。从那以后，近十年的时间，罗兰·巴特持续地为《战斗报》撰写了多篇文艺评论，主要是从语言文风的角度，探讨文学语言使用中，语言符号、思想、历史、社会功能和作家的意识形态的相互关系。

罗兰·巴特是一位多产的天才作家和思想家。在他写作的四十年生涯中，他不但写出了大量的作品，而且涉及了极其广泛的问题和领域。其主要的著作包括：《书写的零度》（*Le Degré zéro de l'écriture*, 1953 [1947]）、《论米塞尔》（*Michelet*, 1954）、《神话学》（*Mythologies*, 1957）、《论拉辛》（*Sur Racine*, 1963）、《符号论要义》（*Eléments de sémiologie*, 1964）、《评论文集》（*Essais critiques*, 1964）、《批评与真理》（*Critique et vérité*, 1966）、《流行时装的体系》（*Système de la mode*, 1967）、《S/Z》（*S/Z*, 1970）、《符号帝国》（*L'Empire des signes*, 1970）、《论萨德、傅立叶和洛约拉》（*Sade, Fourier et Loyola*, 1971）、《文本的乐趣》（*Le plaisir du texte*, 1973）、《恋语片断》（*Fragments d'un discours amoureux*, 1977）、《课程》（*Leçon*, 1978）、《作家梭列尔》（*Sollers écrivain*, 1979）和《符号论的历险》（*L'Aventure sémiologique*, 1985）等。罗兰·巴特的作品最终被编成《罗兰·巴特著作全集》三卷本（*Barthes Œuvres complètes*, 3 tomes, 1993—1995），集中了罗兰·巴特自1942年至1980年所写的全部著作。

## 第二节 以“零度书写”彰显作家的社会职责

罗兰·巴特首先是一位文学评论家。他的整个学术和创作生涯，就是从文学评论活动开始的；后来，既使他的评论兴趣及学术活动的范围大大地扩大了，使他成为除了文学家以外的著名社会评论家、社会学家、符号学家……他仍然不愧是法国当代最伟大的一位文学评论家。所以，我们对罗兰·巴特的认识，对他的思想及理论的了解，首先必须从他的文学评论生涯入手。

罗兰·巴特早在其青年时代，就深深地爱上文学，并以自己的实际创作不断地体验及分析文学创作活动的奥秘。他在进行文学创作的同时，对法国及其他国家各著名作家的作品深感兴趣，期望从他人的文学创作中吸收创作养料，并启发自己的灵感。

他在20世纪四五十年代投入文学活动时，正是法国文学界激烈讨论文学的性质、意义及社会功能的时期。当时的法国文学界，并没有脱离整个法国社会的历史环境，更没有脱离法国当时所面临的时局特点。当时的法国正处于第二次世界大战结束前后的混乱时刻，也是处于历史转折的关键时刻。人人都关心着国家的未来命运。每个人都思索着个人及国家如何选择今后发展的道路。不管是左派，还是右派，几乎每个人都意识到：国家和社会的命运始终都同他们个人的命运联系在一起。这种思想状况和心态，使当时的法国思想界极端活跃，并富有创造力。而且他们之间也相互尊重，都把这场争论理解为一种自由的思想争论。

同时，当时的法国文学界，也已经累积了整整一个世纪的文学争论成果。如同我们在前面所一再强调的，法国现代文学从19世纪30年代起，在波德莱尔等人的带动下，发起了一股对于文学以及文学语言的深入探讨及争论。所谓“现代性”文学就是在这种情况下产生出来的。什么是文学？文学创作应该使用什么样的语言？语言对于文学创作究竟有没有意义？语言是否应该成为文学创作的唯一手段？语言同作家的创作思想有什么样的关系？作家应该如何看待自己的作品？自己在创作中是否要顾及到社会大众的利益及需求？自己是通过什么途径保持同整个社会的联系？作家的创作要不要考虑

到道德问题？这一切，一直是这场持续一百年争论的焦点。这些问题各有各的答案，但又相互联系和相互穿插，构成了一堆极其复杂的问题。这些问题的争论实际上并不局限于文学界；而且它也势必超出文学界的范围，成为整个社会所关怀的问题。作家也因此不得不使自己走出创作的范围，而同整个社会连接在一起。

罗兰·巴特通过文学评论和文学创作，不但了解了社会，了解自己，而且也了解了作家的社会职责。他懂得在发挥作家社会职责的同时，应该如何使自己保持同社会的距离，如何维持同社会其他社会阶层的关系，如何理解作家文学创作活动同其他社会职业的差异。正是文学评论活动把他个人同关于社会未来命运的争论紧紧地联系在一起。

如前所述，罗兰·巴特原本是一位文学评论家。他早年深受古希腊罗马人文经典的教育和熏陶，并在巴黎大学积极参加校内古典戏剧社团（Groupe de la théâtre antique de la Sorbonne）的活动，积累丰富的戏剧创作、评论以及演出经验。第二次世界大战之后，他又深受马克思和萨特以及梅洛-庞蒂的影响，使他在短期内成为了一位狂热的存在主义者。但很快，随着当时整个文学界和思想界的争论，罗兰·巴特逐渐地走出了存在主义的范围，并同当时广泛发展的符号论思潮、同结构主义建立了更紧密的关系。而在文学创作方面，以阿尔托（Antoine Artaud, 1869—1948）为代表的“残酷戏剧”、以娜塔莉·沙路特（Nathalie Sarraute, 1900—1999）为代表的象征文学、以加缪为代表的“荒谬文学”等，为罗兰·巴特提供了更丰富的创作灵感。阿尔托对于语言的痛恨和犀利批判，使他怀疑语言符号究竟能够在多远的范围内为人们的思想创作提供肯定积极的条件。而娜塔莉·沙路特等人所使用的“透明文字”（l'écriture de transparence），又究竟怎么样通过其在多样图像的穿越中，通过多端变化而实现最灵活的思想同现实的连接？这一切是非常令罗兰·巴特神往和陶醉的。他宁愿在这些最复杂、最新颖和最富有挑战性的领域中冒险思考，也不愿意使自己局限于旧有的思想传统。

当时，加缪和梅洛-庞蒂的思想更加吸引罗兰·巴特。那个时候，萨特同加缪和梅洛-庞蒂的思想分歧，正好也已达到使他们非分手不可的程度。罗兰·巴特从萨特同加缪等人的分歧中，敏感地感受到一种新的时代精神。他意识到：这些时代最优秀的思想家和创作家，为什么对于同一个基本问题会发生分歧？他们的分歧必定存在着深刻的根源：理论上、思想上、风格上

以及社会层面。

在萨特和加缪之间所发生的激烈争论，首先是有关文学的性质及其“使命”的问题。萨特在其《什么是文学?》一文中指出：“作家的职责就是要揭示：任何人都不能忽略世界，任何人都不能说自己是清白无辜的。一旦人们参与到语言世界，他就再也不能假装他不会说话；一旦进入意义世界，所要做的，就是尽力从中走脱出来。尽管人们任凭语词自身自由地组织起来，它们仍然会组成语句，而且，每个语句往往又包含整个语言，并由此指向整个世界。甚至沉默本身也只能在同语词的关系中被定义，正如在音乐中的休止符包含着环绕它的音符群的意义一样。这种沉默是一种语言的因素；保持沉默并不意味着成为哑巴，而是拒绝讲话，因而它也还是在讲话。所以，当一位作家对世界的某一方面保持沉默，或者，如同一句准确地表达其意向的说法，让这一事件在沉默中度过，那么，人们有理由向他提出这样的问题：为什么你说这件事而不说那件事？如果是因为你想要改变它而讲它，那么，你又为什么要改变它而不改变另外的？……因此，写作的自由隐含着公民的自由。人们是不会为奴隶而写作的。散文的艺术只是同维护散文的一种意义的社会制度并存：这就是为了民主制度。当其中一个受到威胁，另一个也难以幸免。而且，仅仅靠文笔来捍卫它们是远远不够的。如果有一天文笔不得被迫停写了，那么，作家就应该拿起武器。因此，不管你是以怎样的途径来到文学领域，也不管你表达了什么样的意见，文学将把你抛向战斗之中。写作就是意欲自由的一种特定方式；如果你开始了写作，那么不管你是自愿还是被迫，你都是介入了社会”（Sartre, J. - P. 1948）。

萨特的观点是很明显的。他认为文学写作活动并不能脱离其写作环境，不能脱离社会和世界。作家负有“对社会负责”的义务，作家不能无视自己的道德职责。作家自己必须为自由、为正义而写作而战斗。作家写作同社会命运的上述紧密关系，是不以作家主观意志为转移的。作家所生活于其中的社会本身，强制性地规定作家的社会职责和历史使命。萨特将自己的这种文学观称为“介入的文学（或干预的文学）”（la littérature engagée）。在他的《语词》中，萨特强调他的写作生涯的社会意义。他说：“长期以来，我像握一把剑那样拿着笔。现在尽管我意识到这是没有什么力量的，但这并不重要；我将仍然这样做，并将继续这样写我的书。必须这样做，因为这毕竟还是有用的。文化不能拯救任何人，也不能使任何事成为正当化。但它毕竟是

人的创造物：人在文化中投射自己的映像，人在文化中认识自己。唯有这个批判性的镜子能为人提供他自己的图像”（Sartre J. - P. 1981: 212-213）。在萨特的文学概念中隐含着明显的道德意义和伦理责任。他认为文学家无法逃脱自己对于整个社会所负的责任，也无法回避他对他的读者所负的责任与社会承诺。

萨特通过上述“文学介入论”，试图说明文学创作的社会功能及社会职责。他在论述文学的“介入”或“干预”性质时，实际上把作者（auteur）、读者（lecteur）和社会三者联系在一起，并在三者之间架起双向互动的循环关系：任何作者都不能置其读者于不顾，必须为读者负责。不但如此，作者还必须从读者的阅读反应中重新找到灵感，不断地修改、修正和补充其作品。反过来，读者也必须对作者的写作态度和文笔负责，必须监督作者，使作者能够更好地意识到社会的呼声，帮助作者了解社会的需要。读者和作者通过作品这个中介共同地推动社会的改造，使社会变得更加完善和进步。萨特虽然也指出了作品语言的威力及其客观功能，但他反对借助于语言的中立而放弃作者和读者的社会责任。

加缪并不同意萨特的这种观点。加缪在1957年接受诺贝尔文学奖时所发表的演说中强调：“为了延伸自己的思索，并保持自己所珍贵的形象，作家再也不能期望同社会保持距离。但直到现在为止，不管是好是坏，在历史上总是可能保持中立而不表态。那些不同意的人，尽管可以保持沉默，或者讲些别的事情。今天，一切都改变了；甚至保持沉默也具有一种令人生畏的意义。当弃权本身被看成为一种选择的时候，不管被当成是惩罚还是赞扬，艺术家就被卷入到社会中，不管他愿不愿意。在我看来，使用‘卷入’比使用‘介入’更加正确。实际上，对于艺术家来说，并不存在志愿介入的问题。只有对于义务性的入伍，才存在志愿不志愿的问题。我们这些20世纪的另类的作家再也不会是孤单的。我们所必须了解的，是我们绝不能逃避共同的贫困；而对于我们来说，我们唯一要做的正义事业（如果真的也就只有这么一项正义事业的话），那就是以我们所有的手段，为那些无能为力说出自己的话的人们，说出他们想说的话。但我们必须公正地为现在遭受痛苦的一切人，不管他们是谁，不管是过去或将来，也不管是哪些国家或政党去压迫他们。对于艺术家来说，不存在他值得优先考虑的刽子手。正是因为这样，在今天，特别是今天，美的问题不应该为任何一个政党所用。美，不管

是长期或短期而言，都只能为人类的痛苦或自由所用。”（Camus, A. 1958）

加缪在这里严厉批判萨特的“文学介入论”，并明显地指责萨特将文学事业与特定政党利益联系在一起。加缪对于萨特的上述批判，实际上还有更广泛的历史背景。当时，由苏共所控制的整个东欧国家集团的作家和艺术家，包括由亲苏共的欧洲各国共产党所控制的文学家和艺术家，都主张将艺术创作同共产党所从事的事业利益联系在一起，并以是否有利于这种事业作为考察文学创作价值的标准。萨特当时同法国共产党的关系是双重性的：他一方面支持法国共产党为争取工人及其他被压迫群众的利益所做的一切努力；另一方面他又只是法共的“同路人”而已，他在许多重要问题上是同法共保持一定距离，甚至在一些问题上反对法共及苏共的立场。萨特之所以选择同法共站在一起，并不是因为法共在一切方面都正确，而是因为在在他看来，除了法共以外，再也没有别的政党比它更好；只是在不得不的情况下，萨特选择了法共。用萨特自己的话来说，他所选择的，只是一种“不可选择的选择”；或者是一种“选择了一个不可选择”。萨特经常以“偶然性”（la contingence）说明人的悲哀，揭示人永远只能在不可选择中进行选择；而这就是自由的本质。加缪对于萨特的批判，只是出于对法共和苏共的痛恨，不愿意看到像萨特那样的著名作家站在法共一边，他并没有考虑到萨特上述立场的复杂性，只是简单地将萨特看做是法共和苏共的“代言人”。因此，萨特给予加缪严厉的回击，使这场争论变得更复杂，并超出文学和美学争论的范围。

但是，在萨特与加缪的争论中，不仅涉及到文学的性质及其社会功能，而且也涉及到文学与语言的关系问题。作家的沉默究竟意味着什么？不讲话和不发表意见，是不是表示作者超然于世界或社会？这个问题不仅涉及到语言的本质及其与文学本身的关系，而且也涉及到语言同社会、历史及政治的相互关系。

文学的语言具有特殊的不同于普通日常语言的意义和结构，或者，更确切地说，文学语言含有特定的密码，而这个密码一方面是同作者及其写作社会环境保持密切关系，另一方面又同作者本身的特有文风密切相关。但是，从另一个角度来说，文学语言的特殊密码并不妨碍使每位作者保持其特有的风格，更无碍于作者同广大读者之间的沟通。因此，文学语言既有特殊的密码，隐含着特殊的作者风格，但又具有其作为文学语言所共有的普遍性，使

各种各样的文学语言，既能维持和表达其特殊风格，又能毫无阻碍地同广大读者沟通，显示出其文字和语言的“中性”。文学语言的密码究竟应该如何理解？应该如何加以分析？它的存在及其运作，意味着什么？是否它同文学本身的性质有密切关系？这正是罗兰·巴特所要深入考察的。他在萨特同加缪的争论的基础上，根据当时符号论、结构主义及诠释学的研究成果，更深刻地探讨了文学语言的译码规则及其灵活性。

加缪的《异乡人》流露出一种特殊的文字风格，使罗兰·巴特感受到加缪的字里行间所散发出来的多层次意义结构及其混沌模糊精神的神秘结合力。他把这种在文字表达上所呈现的神秘语言力量，称为“试图超越其文学风格的符号结构，而达到某种‘中性’（或‘白色’）书写的书写状态”（un type d'écriture qui essaie de dépasser les signes de styles, de la littérature, pour arriver à une sorte d'écriture neutre, ou blanche）（*Le Degré zéro de l'écriture*, 1953）。这就表明，罗兰·巴特已经发现文字书写同文学表达精神的矛盾，感受到文学借用文字符号结构表达的好处、难处及其曲折性，感受到文学精神同文字书写相互矛盾所隐含的复杂社会文化脉络及其复杂背景。

作为一个文学评论家，在长期分析考察的过程中，他越来越意识到：文学评论工作是一项非常复杂的反思解构活动。在文学评论过程中，评论家所要做的工作，一方面是分析文学作品的书写符号结构及其所要表达的直接意义，另一方面则是通过文学书写符号结构，洞察出原作者所要表达而又难于或甚至无法表达的那些意义，其中主要是无法经由文字符号表达的内容和意涵。由此可见，文学书写，对于文学家来说，具有吊诡性的意义。文学家当然不得不使用语言符号结构和特定的书写方式，去表达他所要表达的意义。正因为这样，每个作者都要设法通过其文学语言的特殊符号结构，发挥一般语言表达其意义的特点，尽量使其文学语言采取某种“中立”的性质。

对于许多作者来说，文学语言是非常恼人的问题。它首先是创作的问题。其次，它又是寻求与普通语言相适应的问题。最后，它又是使已经具有独创性的文学语言转化成“中性”的技巧问题。所谓创作的问题，指的是每个作者都要依据其生活环境及其创作意图创造出符合其本身特征的文学语言及风格。这当然是指作者必须有意识创造出自己的文字特色，以其本人所创造的情节和人物特征，选择最优美和含蓄的语言文字，使其创作不成为一般语言文字的堆积物。然而，这种文学语言的创作，在某种意义上说，又

是作者本人所无法觉察和无法掌握的语言表达技巧。在许多情况下，不是作者本人有意识的创作，而是在特定社会和文化环境中，又由于作者本人特殊的经验历程，使作者会不知不觉地造就出连他自己都不知道的特殊文风。文风是文学创作中自然造就出来的，不是作者本人生硬地拼凑建构的。

作者固然要千方百计地创造出自己的语言文风，而且还要充分考虑到自身文风同一般语言运用之间的差距，尽可能使特殊的文风不成为社会所不能接受的怪体。在这种情况下，作者就要考虑使自己的保有特定距离的文学语言，书写成人们可以接受的中性语言。这是非常困难的文学创作问题。

但是，正如罗兰·巴特以及早在他以前的马拉美、乔治·巴岱和拉康等人所共同感受到的一样，语言符号结构和特定的书写方式，在很大程度上又存在着难于克服的局限性，不但不能指望它们完全精确表达作者所要表达的意义，而且在许多时候，它们甚至还反过来破坏、扼杀或歪曲原本试图表达的意义。罗兰·巴特反复分析这一吊诡性的性质，特别是探讨了其中存在于文字符号、文学书写及其历史文化背景的复杂因素。他认为，文学确实包含一定的难于克服的困难，文学不得不通过一种并不自由的文字来表达自身的意义（la littérature est condamnée à se signifier elle-même à travers une écriture qui ne peut être libre）（Le Degré zéro de l'écriture, 1953）。所以，在罗兰·巴特看来，“作家实现一种功能（L'écrivain accomplit une fonction）；写作就是一种活动。这就是普通语法所早已告诉我们的。这种语法在这里正好将某一个人的名词同另一个人的动词对立起来。也就是说，最早的意思，作家就是站在其他人的立场上而写作的人。这样的意义是从16世纪开始的。这并不是说作家本身就具有一种纯本质；他是要采取行动的，但他的行动是内在于他的对象中的。这种行动是吊诡地完成在作家本人的工具之中，即他的语言之中。所以，所谓作家就是对他的语词本身进行劳动制作。而且，他就是这样全神贯注于这种特殊的劳作之中。作家的活动包含两种类型的规范：技术性规范（例如撰写、文学类别及文字写作的规范）和手工艺规范（例如艰辛劳作、忍耐、修正以及精益求精的规范）。由于工作的原料在某种意义上说变成作家本身的目的，文学在实际上就是吊诡地成为一种套套逻辑，一种循环式的同语反复。正如控制论的那些机械是为其自身而建造一样。作家是在其‘如何写作’（comment écrire）中极力吸收他所在的那个世界的‘为何如此’（le pourquoi）的一种人。其中的奥秘（如果可以这样说的话）就

在于：这样一种自恋式的活动，在整个连绵几千年的文学创作过程中，一直不断地激发起对世界的发问。也就是说，当作家自己自我封闭于‘如何写作’的时候，作家竟然在完成其工作的当儿同时发现了一个开放性的问题：世界‘为何如此’？各种事物的意义是什么？”（Barthes, R. 1964）在罗兰·巴特看来，作家的职责只能通过他所写的文字来实现。究竟以什么样的文字完成自己的职责？这就要看做者本人是否熟练地运用语言文字的技巧达到其表达写作意愿的程度。作者在写作中免不了会以自恋的态度不断地在文字上下功夫，精益求精，但其结果往往是在无意识中表明了他所生活的世界的状况。如果一位作家总是千方百计地有意识要“反映”现实，其结果反而会使自己的作品失去文学价值，成为“报道式”的新闻记录，或成为某种意识形态的宣传品。而且，连他所反映的现实本身，也可能距离实际的现实状况很远。文学毕竟不同于宣传作品，也不同于新闻报道。文学要求的只是以文字书写的技巧和特殊的文风，表现作者设计的情节的内容。文学作品是以文字写作的技巧作为其表达形式的，因此，形式是很重要的。文学书写文字往往构成自己的特殊文本结构，表现出它本身特殊的语言。文学形式就是由这些特殊的语言构成的。

在谈到文学书写的特殊语言结构时，罗兰·巴特曾经以萨德（Sade, Donatien Alphonse François, dit Marquis de, 1740—1814）、傅立叶（Fourier, 1772—1837）、洛约拉（Ignace de Loyola, 1491—1556）三位作者的文字作品进行比较分析。罗兰·巴特说：他们三人的语言文字各以自己的特色显示出来；他们所创造的语言显然不是普通的语言。通过这些特殊的语言，三位作者写出了他们自己的作品，表达了各自不同的文本内容。“这是一种‘新语言’（c'est une langue nouvelle）；它通过自然的语言，但它只能通过文本的符号论定义才能揭开意义”（Barthes, R. 1971: 8; 1994: 1041）。罗兰·巴特认为，他们三位作者所使用的语言，表面看来仍然是普通的语言，都是可以由读者轻易阅读明白的。只是在这些语言的运用中，三位作者加诸了各自不同的写作技巧，并以他们的独特文风表达出来。罗兰·巴特把他们的语言说成为“人造的语言”（langue artificielle）；但他们的“人造语言”仍然遵循自然语言的规则。在使用自然语言的时候，三位作者各自依据自己的作品需要及文风特点，对自然语言采用了四种操作程序，使之成为了他们的特殊语言。这四种特殊程序是：隔离（s'isoler）、组合（articuler）、指令（ordon-

ner)、戏剧化 (théâtraliser)。罗兰·巴特指出,三位作者所使用的新语言首先是从先前存在的、过时的普通语言中隔离出来的,他们对旧有的语言进行筛选,把其中的“杂音”(le bruit)排除出去,只选用其中较精炼的部分。接着,三位作者对其所选用的语言进行加工。罗兰·巴特指出:不经过区分性的和精心加工的过程,不经过分割和重组的过程,就不会有精炼的语言。所谓精心加工,指的是将所选用的语言加以进一步分割组合,以各种不同的距离将它们重新组织起来。然后,三位作者对其所使用的语言给予特殊的指令,使之隶属于他们所写的故事情节的一部分。最后,进行戏剧化的程序,但这并不是装饰各种观念,而是使被使用的语言无限地开放,使之可以任意地被理解或被诠释。尽管三位作者各自坚信自己的信念和意识形态,但他们善于运用文风的变化,将文本的内容同其形式对立起来,巧妙地使语言成为纯粹的表达形式,其熟练程度足以使三位作者不再显示他们的意识形态的特征。他们戏剧化技巧使他们成为了名副其实的“舞台装置家”(scénographe)。由于三位作者所写的内容和文风都不尽相同,所以,他们所采用的上述四大程序又分别呈现出不同的特色。所有这些,就构成为写作中的文字编排密码,注入书写文字的文本结构之中,成为了各种不同的文本的特殊风格和特征。各位作者就是根据这些程序,对其文字进行必要的然而又很精细的加工,才创造出他们的优秀的作品,并通过其作品,显示出他们的作家职责。

罗兰·巴特认为,作家无须靠直接的宣言表明他们对于写作的态度及立场,而是全靠他们的文字使用技巧及其文风。只有通过文风和文字技巧,其文学效果才可以对读者产生深刻的影响。

### 第三节 在文学评论中探讨语言符号的奥秘

所有的作家都是通过语言来写作。同时,作家又在其写作中,将原本作为手段的语言,当成其劳动对象。这种职业显然是自我封闭的,是自己对于自己的语言的修正、更改、修饰、完善化以及自我欣赏。但正是通过语言这个看起来似乎自我封闭的符号体系,作家以其自身的创作,发现了意想不到的效果,发现了世界,发现了世界之“为何如此”的道理。为什么语言具有

这样的功能？这正是罗兰·巴特所要深入考察的。

语言本来是一种符号系列。但当作家使用语言从事创作时，语言超出了单纯符号的范围，在作家的思想创造活动中，它同社会、同历史、同文化、同现实的社会关系，发生了作家所意想不到的遭遇。这其中，既有作家主体自身的问题，也有作家所处的社会和文化环境的因素，又有两者之间的交叉及其复杂的互动关系，甚至包含着两者之间的穿插所产生的后果等。属于作家主体的问题，实际上又包含着更复杂的层面。当作家从事创作时，他往往面临着他所处的世界。但他个人并不想要过多地思考周围的世界，因为他毕竟是作家而已。作为作家，他所主要关心的，是他自己的创作思路的开展：开展“什么”？“如何”开展？采取“什么样”的形式去开拓自己的创作思路？罗兰·巴特认为，作家所关心的首先必定是他想象中的文学故事情节及其人物。但是，作家在创作中，无法单纯使自己局限于其所创作的情节和人物，他势必被卷入到情节和人物创造中的各种因素：如何设计他的人物？如何展现其情节？在其创造中，他个人的思想感情要不要被卷入？以多少成分被卷入？这些被卷入的因素又包含了什么他所意想不到的东西？这些东西又是什么？如此等等。这一切表明：语言符号的使用完全超出语言本身，它顿时成为了一场极其复杂的“事业”！但作家要不要因此使自己转变成“非作家”？也就是说，作家要不要由于其创造活动的复杂性而使自己改变身份？如果不改变身份，作家应该如何正确处理上述关系？

这些问题实际上还是属于语言使用中的问题，特别是语言使用中的作家本人的写作风格和写作态度问题。作家的写作风格，主要就是如何处理写作中的语言使用形式、模式、格式、内容及变化可能性问题。语言使用就是作家处理创作中的主体与客体的关系，也是处理主体间的关系问题。但罗兰·巴特认为，处理这些问题，都回避不了摆在它们之间的象征形式的运作。

显然，文学书写是作家不得不用以表达其意义的方式。这种方式总是采取语言符号特定结构，通过其中语言符号象征的特性及其运作逻辑，曲折地或象征性地表达可言说和不可言说的内容。富有经验的作家本身往往意识到，面临他所要表达的事物的复杂性以及语言表达的局限性，他始终都面临一些选择：或者采用这种语言结构和风格，或者采用另一种；而不管他选择哪一种，他都要被迫作出牺牲，付出一定的代价，使他原本要表达的意义受到一定程度的损害。更何况，再有经验的作家也无法完全感受或洞察到他所

处历史时代的真正意义。所以，生活在另一个时代的文学评论家，当他阅读经由语言文字所构成的文学作品的时候，他一方面要尽可能通过语言符号结构理解其中的意义，另一方面又要意识到这些文学书写的局限性，并通过它而尽可能把握其表达的程度，洞察到其所意欲表达而又未能完全表达的事物，也同时体会到其不可能表达的部分。事情往往是这样：原作者在其所处的时代，尽管他有足够的能力和天分，但碍于他所使用的文字及其理解力的限制，他总是无法足够把握时代的精神，同样也无法靠其文字书写完全表达他应该表达的内容。在这里，该原作者实际上有两种类型的困难：第一种是他的理解力无法把握时代精神，第二种是他的书写无法完全表达其所理解的意义。但作为评论家，可以在上述两方面超越原作者。这是因为评论家处在另一个时代，具有优越条件超越原作者，既在洞察力，也在文字书写方面，胜过原作者。然而，罗兰·巴特也指出，评论家同样遭遇到原作者所面临的吊诡以及理解和表达方面的困难。所以，评论家充其量也只能超越原作者，却永远无法达到全面理解时代精神和表达其意义的程度。所以，不论是原作者还是评论家，都因其能力和文字书写的限制而同实际应该达到的意义内容保持一定的距离。在这方面的吊诡和差距，一方面来自符号象征本身的性质，另一方面又要靠符号象征的神秘力量及其运作逻辑去层层克服和解决。这就是为什么罗兰·巴特要更深入地探讨符号学的重要原因。

罗兰·巴特在50年代的文学评论中所遭遇和反思的上述符号象征问题，很快引起文学评论界在理论观点和方法论方面的一场重大革命。一种被称为“新评论”（Neo-Critique; Nouvelle critique）的新型文学评论理论和方法，终于出现了。在罗兰·巴特新符号论的启发下，“新小说”（Nouveau Roman）、“新电影”（Nouveau Cinema）和“新戏剧”（Nouveau Théâtre）也应运而生。它们的共同特点就是应用并超过结构主义的研究成果，将符号当成表达意义的象征性手段，利用符号同意义之间既表达又不可能完全表达的吊诡性矛盾关系，玩弄符号结构层层重构的灵活游戏，使文学创作和文学评论都成为可伸可缩、确定又不确定的象征性游戏活动，一方面借此反映创作同其原作者之间、同其具体历史文化背景之间以及同其读者之间的三重复杂关系；另一方面又使阅读者也有可能成为再创作的文化生产参与者，进一步扩大原作者尚未或不可能表达的意义网络，把文学创作延伸成为重复性的和非一次性的历史运动。这样一来，文学评论和阅读，不仅其性质，而且其过程和形式，

都双双发生根本的改变。首先，文学评论所关怀的，已经不是作品的文本及其外表形式，而是其所已经表达、无法表达和尚未表达的意义。文学评论从此成为评论者对于文本内在意义探索的无限反复过程。其次，阅读成为了再创作的过程，也因此成为比原创作更重要的文本书写更新阶段，成为创作过程无限延长并又不断实现其自我提升的中介，也使之成为后来读者进行不断反思的中间环节。

在《书写的零度》之后，罗兰·巴特进一步将文学评论同符号论研究结合起来，使他更深刻地展示了符号论研究的广阔前景。从他的《论米塞尔》(Michelet, 1954)到《神话学》(Mythologies, 1957)，从《论拉辛》(Racine, 1963)到《符号论要义》(Eléments de sémiologie, 1964)，可以反映出他从文学评论到符号论研究的历程。

#### 第四节 对于流行文化的符号论研究

罗兰·巴特不只是将其新型符号论运用于文学评论活动，而且，也深入探讨社会文化生活中的各种各样符号运动，并试图通过对社会文化符号的运作，揭示符号同社会文化因素之间的复杂关系，进一步说明符号实际运作同权力、意识形态等力量的各种结合形式及其实际效果。为此，罗兰·巴特以当代社会中最普遍的流行文化作为研究重点，开展他的具有独创性的符号社会学探索活动。

罗兰·巴特的《时装的体系》，以结构主义符号论作为基本方法，将流行时装当做一种重要社会符号和信号系统加以研究。他认为，为了深入分析时装这个非常复杂的社会现象，必须善于运用符号论，集中解剖时装的纯粹图像想象形式(imaginaire)，集中分析它的纯粹理智表现形态(purement intellectif)，即它在时装专门杂志上所呈现的那些模样。他通过当时最流行的法国两大时装杂志《她》(Elle)和《时装花园》(Jardin des modes)的文本和图案，区分了三大种类的时装：“图像时装”(le vêtement image)、“书写时装”(le vêtement écrit)、“实际时装”(le vêtement réel)。如前所述，所谓“图像时装”是被拍摄或设计图案化的时装，“书写时装”是通过语言并改造成语言的时装，“实际时装”是被出售、展览和穿戴的那些作为符号体系

表现形态的时装。罗兰·巴特指出，书写时装就是通过口语和普通语言的翻译，决定并生产着时装的意义。所以，书写时装是时装意义的生产和再生产场域。在罗兰·巴特看来，并不是“实际时装”这个实际呈现的物体对象，而是它的名称，也就是通过书写文字的加工而被赋予特定意义的那些书写时装，促使社会上的追求者和崇拜者，产生追求时装的欲望。因此，它们才是真正的时装流行的内在推动力。因而，也不是人们心目中的幻想或美的理念，而是书写的时装所制造出来的意义及其转换游戏，使时装可以被广泛而普遍地销售和传播开来（Barthes, R. 1967: 10）。

这就表明，到了资本主义社会晚期阶段，由于文化的全面普及以及科学技术的广泛使用，通过人造符号和文本，而不需要通过实物，就可以足够引诱和挑起消费者的欲望，并促进他们对于各种人造符号和“意义”的崇拜和追求。正是因为这样，晚期资本主义阶段的流行文化产品，并不局限于实际物品的生产，还无限制地扩大到各种人造符号和载有特定意义的产品。

罗兰·巴特并不满足于一般地分析流行时装的各种社会表现形式，而且更深入解剖流行时装的生产者和设计者们如何制造和生产时装意义的过程及其社会效果。他认为，最关键的是要揭露语言符号同实际时装物体之间的复杂关系及其相互转化过程。它们两者之间是在时装杂志的编辑室中相遇的，并在那里由一群被商人和当权者所雇用的广告知识分子、设计人员以及作家们，在玩弄符号游戏的过程中，将流行时装的意义生产出来。符号同其意义的关系，始终是在符号同实际时装之间游荡，一会儿是从符号转向实际时装实体，一会儿又颠倒过来，从它们之间的翻转关系中寻找新的意义。时装杂志在这过程中，始终是在想象中创造。能指符号无非就是意义本身（le signifiant n'est rien d'autre que le sens lui-même），因为流行时装永远只能是某种虚空的信号体系（la mode est un système de signes vides）。

罗兰·巴特在其著作《符号论要义》中指出：传统符号论所说的“所指”，实际上已经不是实物，不是“一件实际事物”，而是想象中的“再现”，是一种属于思想精神层面的人造因素，他称之为“思想表象”（mental representation）。现代人正是将这种“思想表象”当成实物本身，也就是将虚无的表象当成实际存在的实物加以追求。之所以能够实现这一点，是因为当代社会科学技术和管理能力已经达到很高的程度，以至于各种人为的虚构都可以制造得很逼真，可以达到以假乱真的目的；而且，现代人自己也由于精神空虚，自

愿地在各种虚假的符号中游荡和享乐，进行自我消遣和自我陶醉。

在分析符号以及由符号所负载的“意义”的时候，罗兰·巴特强调能指与所指之间的关系之外的其他重要因素，而其中最重要的，是它们运作时所处的环境及其意境。“意境”所指的是除了环境的客观因素以外的主客观关系及其复杂网络。不仅不同的符号会在不同的环境中产生不同的意义，而且，也会在不同的意境中产生变化。在他的《爱情絮语》中，罗兰·巴特详细地分析情人间由于双方的情感所产生的对于对方身体各个组成部分的想象意境及其“意义”指涉范围的多重变化。

罗兰·巴特为了更深入揭露时装符号意义的人为性质及其被操作过程，进一步越出严格意义的时装的范围，在时装的那些所谓“流行周边附件”中，探索时装符号同意义的复杂关系。这些流行时装周边附件，包括各种用在脸上和身上的化妆品，从头顶的帽子到脚底的袜子和鞋子等。罗兰·巴特指出，在符号同其意义的运作中，毫无意义的和严格意义的、功能性的和任意性的两方面的因素，始终是相互混淆又相互区分，其目的就是为了掩饰流行时装意义的人为性质及其虚空本质。他说：谈论流行时装的论述修辞学是空洞无物的；“流行时装所创意的，是一种经过周密制作和掩饰的语义吊诡体系（*paradoxe précieux d'un système sémantique*），其唯一目的就是将其所耗资精心制作的意义加以掩饰”（Barthes, R. 1967: 287）。

20世纪下半叶以来资本主义社会的新发展，使流行文化本身，不仅就其内容或性质，还是就其形式而言，都发生了新的根本变化。当代流行文化的新特点是同当代社会基本结构和基本心态的变化紧密相关的。如前所述，自20世纪60年代以来的资本主义社会，已经进入以消费文化的生产为主的新时代。在这个时代中，流行文化具有以下新的特点。第一，流行文化更加缩短其生产和再生产的周期。第二，流行文化采取更多元的形式。第三，流行文化借助于现代科学技术的发展成果，更加技术化和技术复制化。第四，流行文化随着电子化和技术化的发展，采取数字化和网络化的途径，越来越符号化和幻影化。第五，流行文化的内容和形式的相互关系发生了颠倒现象，即当代流行文化将其形式的变化列于比其内容更加优先的地位。第六，流行文化更多地采用神秘化的形式，离开理性主义的传统文化形式越来越远，正如艾柯（Umberto Eco, 1932— ）所说：“古典理性主义将野蛮人等同于那些语言功能不发达的人（从辞源学上来说，野蛮人 [barbaros] 指的正是讲

话结巴的人)。而现在,事情却颠倒起来:那些难懂的外国话或类似于外国话的异国情调、异国事物,变成了神圣的东西,充满了禅意和天机。对于希腊理性主义而言,一个东西如果是可以理解的,它就是真理;而现在,真理却主要是那些无法理解的东西”(Eco, U. et ali., 1992)。所谓“神秘性”,作为流行文化的一个重要特征,无非就是“不可理解性”,或者,甚至就是某种“不需要理解的东西”。第七,流行文化更多地同“性”和身体结合在一起,以至于可以说,当代流行文化几乎等于性和身体的特殊文化。第八,流行文化更加消费化和商业化。

正因为这样,在谈到当代流行文化的复杂性时,罗兰·巴特说:流行文化的高度复杂性,使它只能由其自身来界定。他说:“流行时装只能通过其自身来界定,因为流行时装纯粹是一种服装而已,而时髦的服装无非就是由流行所决定的”(la mode ne peut se définir que par elle-même, car la mode n'est qu'un vêtement et le vêtement de Mode n'est jamais rien d'autre que ce que la Mode en décide)(Barthes, R. 1994: 365)。在这里,罗兰·巴特实际上首先抓住了典型地作为流行文化的时装的自我矛盾性及其自我参照性。流行文化就是这样奇特,以至使它成为当代生活世界中非常吊诡而又高度任性和“飞扬跋扈”,既有明显的自我规定性和任意性,又有某种“蛮横无理”的“霸道”性格:它按照它自身的运作逻辑而生产和传播,同时又在社会中产生强大的影响力;它在自我规定的同时,又强迫社会大众把它接受下来;它使自身寄生于现代社会中,却又反过来极大地推动现代社会的发展。

流行文化的高度生命力及其活跃的动力学性质,使它自身的定义也富有生命力和灵活性。流行文化的上述特性,使研究它的社会学家不得不将注意力转向它的动力学结构及其各个组成要素。而在它的动力学结构中,最具有神秘性的部分,就是它的符号象征结构。它的符号象征结构具有明显的自我规定、自我参照和循环反思性质。因此,在谈到“服装”这个典型的流行文化的符号结构特性时,罗兰·巴特说:“这样一来,从能指到所指,乃是一个纯反思的过程,而在这个过程中,所指在某种意义上丧失一切内容,但它又丝毫不损害它的指称力量(ainsi s'établit, des signifiants au signifié, un procès purement réflexif, au cours duquel le signifié est en quelque sorte vidé de tout contenu sans cependant rien perdre de sa force de désignation)。这个过程使服装构成为对于某事物的能指,而这个被指的事物又无非就是这个构成过程

本身 (ce procès constitue le vêtement en signifiant de quelque chose qui n'est pourtant rien d' autre que cette constitution même)" (Barthes, R. 1994: 365)。在这里, 罗兰·巴特所说的“能指”和“所指”, 主要是指流行文化中的符号及其指涉的对象。由于流行文化是一种具有高度象征意义的符号系统, 因此, 对它的分析, 主要应集中在它的符号结构。但它的符号结构是一种非常特殊的符号系统, 它不同于其他任何文化中的符号, 是一种具有自我参照、自我指涉和自我生产的系统。因此, 罗兰·巴特认为, 流行文化中的能指与所指的相互关系, 是揭示它的本质特点的关键。接着, 罗兰·巴特又说: “或者, 为了更准确地描述这个现象, 能指 (也就是流行的表述) 继续不停地通过一种意指结构而散布意义 (即作为模本的对象物、支撑体、变项及其等级), 但是, 这个意义归根究底又无非就是能指本身” (Ou, pour décrire ce phénomène d'une façon encore plus précise, le signifiant [c'est-à-dire l'énoncé de Mode] continue sans cesse à diffuser de sens à travers une structure de signification [objets, supports, variants et hiérarchies de matrices], mais ce sens n'est finalement rien de plus que le signifiant lui-même)。

由此出发, 罗兰·巴特转而集中分析流行文化的特殊语言的特点。因此, 罗兰·巴特认为, “流行提出了这样一种极其珍贵的语义吊诡系统, 而这种语义吊诡系统的唯一目的就是使它精心制作的意义丧失殆尽; 因此, 这个珍贵系统抛弃其意义却毫无损害其意指力量” (La Mode propose ainsi ce paradoxe précieux d'un système sémantique don't la seule fin est de décevoir le sens qu'il élabore lexueusement: le système abandonne alors le sens sans cependant rien céder du spectacle même de la signification) (Ibid.)。罗兰·巴特把流行的这种自我反思 (auto - réflexion) 活动同形式逻辑加以比较, 从而更深刻地揭示了它的自我矛盾而又自我参照性质: “这种反思活动有其类似的心灵活动模式: 如同逻辑一样, 流行是由单一循环论证的无限变化来决定的; 也像逻辑一样, 流行寻求的是同义关系和有效性, 而非真理; 和逻辑一样, 流行被抽取了内容, 却保留了意义。” (Cette activité réflexive a un modèle mental: la logique formelle. Comme la logique, la Mode est définie par la variation infinie d'une même tautologie; comme la logique, la Mode cherche des équivalentes, de validités, non des vérités; comme la logique enfin, la Mode est dénuée de contenu, mais non pas de sens.) (Ibid.)

从以上的分析，罗兰·巴特最后指出：“流行就像一部保持意义却不固定其意义的机器一样，它永远是一个既失落意义然而又确实具有意义的吊诡事物。它是人类自持有能力把毫无意义的东西变成为有所意指的一种景观。因此，流行看起来就像是意指作用的一般行为的典型形式，重构文学的存在；它提供人们阅读的，不是事物的意义，而是它们的意指作用。于是，它变成了‘十足人类’的符号。它的这种基本地位，绝不是脱离现实的”（Barthes, R. 1994: 365）。

流行文化具有显著的独特语言符号系统，同时这些语言符号也以特殊逻辑而运作。在这个意义上说，流行文化的语言符号结构及其性质具有双重性：它一方面共有一般语言符号的特性，另一方面又显示出其特殊的语言符号的特性，而且，对于研究流行文化来说，分析和研究其特殊的语言符号结构更具有重要意义。流行文化的语言符号学，是一种特殊的语言符号学。它所研究的是流行文化所采取的特殊语言的符号结构及其运作规律。罗兰·巴特在谈到流行文化的符号结构时强调：它的特殊语言符号结构及其运作逻辑，对于揭示它的神秘性具有特别意义；我们绝不能停留在一般语言符号分析的层面，而是要深入发现它的特殊符号运作逻辑。

严格地说，所有的流行文化无不是由其特殊的语言符号系统所构成。流行文化之所以能在当今的世界上横行无阻，它之所以成为一种“无国界”的消费文化，能在如此不同语言和文化传统的国家内广泛地被流传和被接受，就是因为它本身就是一种“超语言的特殊语言”，它所使用的语言符号是无国界约束的。罗兰·巴特指出，作为一种论述的流行的描述，之所以具有其自身的特殊语言，是因为对于任何流行服饰的描述，都是为了达到一个目的：表达，或更确切地说，传递流行（Ibid. : 153）。流行之所以流行，正是表明它是可以越出任何界限；反过来，如果有一天它受到了某一界限的限制，它就成为“不流行”或“非流行”，从而失去了“流行”的性质。

罗兰·巴特指出，任何一种流行的表述，至少都包含两个信息系统（un énoncé de la Mode implique au moins deux systèmes d'informations）：其中一个严格意义的语言系统，它就是某个特定民族的语言（如法语），另一个是“服饰的”系统（un système vestimentaire），它或者是将服装（例如印花服饰、服饰附件、百褶裙、露背背心等）意指为世界（例如大赛、春天、成熟

时节)，或者是流行。这两个系统不是截然分开的，服饰系统似乎已经被语言系统所主导（Barthes, R. 1994: 158）。

同一般以语言符号作为基本结构的一般文化一样，流行文化的特殊语言也具有罗兰·巴特所说的那种“法西斯性质”。罗兰·巴特曾说：语言无所谓革命或反革命，因为它原本就是法西斯的。这意思是说，流行文化的特殊符号如同语言一样，是具强迫性的，是专制不讲道理的。流行文化的符号比一般语言更具有法西斯性质，因为它是什么，就是什么。在这方面，它是毫无道理的，也是不容讨论或商议的。换句话说，流行永远都是自以为是，它横行霸道，不讲道理，它要成为什么，就是什么；它要表示什么，就是指向什么。流行之成为流行就在于它的任性和霸道。当然，它之所以任性和霸道，是因为它本身包含了社会文化的神秘力量。

## 第五节 巴特符号论的后现代意义

罗兰·巴特的符号学显然已经远远超出列维-斯特劳斯的结构主义。他对于各种意义的解释，不再采纳列维-斯特劳斯关于声音与意义的双重结构的观念，而是更多地发展了拉康等人所提出的三对各自相互双重纽结的“巴洛美纽结”的重要观念，迈向将“结构”与“解构”相互结合的更灵活的思路。罗兰·巴特的这种超越结构主义的后结构主义观点，为法国后现代主义理论创造提供了新的启示，使他们不再像列维-斯特劳斯那样仅限于传统的文化形式中去诠释传统文化，更不像列维-斯特劳斯那样只满足于分析文化的结构和诠释文化的意义，而是以高度自由的创造态度不断批判传统文化，寻求冲破传统文化和创建新文化的多种可能性。后现代的法国哲学及人文社会科学，从此也不再局限于对语言结构的分析，而是深入揭示语言游戏的各种话语运作和论证策略的奥秘，同时探索进行自由创造所使用的自由语言游戏（jeu de langage）的新策略。

由此看来，罗兰·巴特已经看到：第一，人作为文化的创造者，其创造活动虽然是始终离不开主客观的物质和精神条件，但是，人可以借助于各种符号，在人加以想象和诠释的范围内，以符号为手段，去建构新的文化，并以此来不断补充和扩大人类原有的世界。在这个意义上说，人在实际上就是

一种创造和使用符号的动物。换句话说，人的创造固然离不开思想、语言和各种物质因素，但是，在创造过程中，人始终都是离不开符号，人始终都要把他内在的和外在的因素比作符号，然后再赋予一定的意义。因此，如果说，人的创造无非就是不断的创造和扩大意义体系的话，那么这些意义体系就一刻也离不开符号体系。所以，人的精神生命是以符号作为中介而同一切其他因素相关联。

第二，在有文化生活的人的面前，一切事物不但都可以是符号（*signe*），而且也随时都可以成为不同的符号，成为人所想象或建构的不同符号体系中的构成因素。例如，在人的面前所出现的山和树木。当人从物理学的学科的符号体系去理解的时候，山和树木就变成了物理学研究对象的相对静止的物体。在这种情况下，山和树被纳入到物理学符号系统中，同物理学系统中其他的符号保持特定的关系。但是，当人们进行文学艺术创作的时候，他们面前的山和树木，却变成了文学作品中文字符号体系的构成因素，隶属于文学作品文本的结构的一部分，也赋有由文本整体意义所决定的特殊意义。例如，当作家是把山和树木当做某一对特定的情人进行互爱活动的场所标志的时候，山和树木就同这对情人的爱情故事构成了不可分割的符号系统。总之，在人的周围和在人的面前的一切事物，都可以变成为这样或那样的符号，而这一切又决定于人的创造活动和意义建构的方向和脉络。

第三，一切符号都可能具有社会的性质。由于人的社会生活以及人的社会行动的性质，一切被人使用的符号，都具有社会意义，也势必同各种社会现象相交叉和相互渗透，特别是同社会中的权力和意识形态的运作相结合。

第四，一切符号一旦形成体系，便有可能产生独立于人的自律。各个人为的符号系统之所以有可能获得自律而运作，是因为一方面符号一旦系统化，系统内各符号之间的关联就基本上确定下来，而且系统内各符号之间的关系还决定了各符号本身的意涵及其运作规律；另一方面还因为被系统化的符号各因素会自然地同符号以外的社会因素相关联，而且这种关联在很大程度上受符号系统内各因素间的关系所决定，也受到符号所在的周围特定的客观社会关系和社会力量的影响。所有这方面的关联及其运作，都是当初从事人为创造的作者本身所无法控制的，也是无法预见的。

第五，一切文本，作为某种符号系统，在不同的社会文化背景下，在不同的人面前，可以成为多意义结构的文本。因此，一切文本都是“多义的”

或“多诠释的”（polysemic）（Barthes, R. 1977: 15-51）。文本只是在原作者那里才有某种程度的“一义性”。但文本一旦被创造，一旦被发表，就脱离原作者的控制，就像脱了缰的野马那样，在不同读者的文化脉络中，涌入不同读者的思路而转化成多种可能的意义（Fiske, J. 1989）。

巴特的符号论为整个人文社会科学在六七十年代的“符号论的转折”（le tournant sémiologique; the Semiological Turn）奠定了基础，它同当时发生的“语言学的转折”（le tournant linguistique; The Linguistic Turn）和“诠释学的转折”（le tournant herméneutique; The Hermeneutic Turn）一样，对社会人文科学的革命性变化，具有重要历史意义，而且也给此后的后现代主义提供了最深刻的启示。第一，一切传统文化，特别是当代社会由资产阶级所操纵和宰制的最新文化，归根结蒂，都是具有神秘化性质并因而具有“去意识形态化”性质的符号游戏的产物。必须以具有同时神秘化和去神秘化的双重性质的崭新符号游戏，也就是以其人之道还治其人之身，去揭露当代社会文化生产和再生产的阶级垄断性质和权力操作程序。第二，只有在符号神话学和符号游戏策略中，才能探索一切最新文化创造的可能性。由符号论和神话学相结合的最新符号游戏策略，将开拓未来文化生产过程中的自由创造的新前景，也为文化创造中将可能性同现实性的结合开辟无穷的视野。

后现代主义（post-modernisme）的形成和发展，始终都是同符号和语言的批判有密切关系；后现代主义在批判传统文化的过程中，始终都将符号批判和话语解构当成其中心任务。这是因为：一方面整个西方文化都是以语音中心主义作为基本指导原则，这种语言中心主义的文化建构基本原则，到了晚期资本主义阶段，更加与现代科学技术的最新文化复制技巧紧密结合在一起，使各种人为的符号和信号的运作越来越占据优先地位；另一方面，后现代文化本身，也是在符号批判、话语解构和拟像游戏中，直接或间接地完成对传统文化的批判及其本身的重建。

在文化高度发展的晚期资本主义社会中，文化生产和再生产活动已成为社会生活的最主要构成部分。孕育着后现代性的现代性文化，早在其自身的不断再生产过程中，就已经感受到原有传统语言和符号结构对现代性文化发展的约束和限定，以至使现代性发展的进程本身，日益呈现出文化更新同原有符号结构及其运作逻辑的矛盾。所以，在现代性文化的发展后期，特别是

在 19 世纪中叶以后，在现代性文化中就已经着手展开对于语言和传统符号结构及其运作逻辑的反叛和批判，这就为后现代主义所从事的反语言和反文化的解构活动作了准备，也为后现代进行符号和拟像游戏活动扫清了道路。而且，晚期资本主义的文化，经历了漫长曲折的言语符号批判以后，特别是经历了现代性自身的自我分化和自我生产的无限膨胀之后，包含着更复杂的符号结构密码系统及其特殊译码策略。在某种意义上说，晚期资本主义的文化生产和再生产过程，基本上就是各种符号的不断重构和解构活动。后现代主义在批判传统文化的过程中，实际上就是通过对晚期资本主义文化的符号游戏的解构而达到不断重建后现代文化的目的。所以，对于后现代主义文化的研究，实际上就是探究后现代文化的特殊密码结构、逻辑及其译码策略。

当代越来越多的人造符号体系的生产、再生产及其运作，却根本不需要或不考虑固定的参照体系，只靠符号体系本身的变化，只靠纯粹符号的形式变化，就可以制造和指涉某些意义关系。而且，符号所指涉的意义越是多变，符号被人们接收的可能性就越广、越大。符号同其参照体系的关系，已经不需要通过“协议”或“共识”的程序来确定。

以符号作为手段和形式，表达、沟通、协调和理解意义结构的过程，就是意义结构的中介化过程和不断区分化的过程。严格地说，意义结构的产生和再生产，也就是意义结构的不断区分化的过程。而意义结构的不断区分化过程，同时又不可避免地成为人的思想观念的符号中介化过程，从而实现了符号化的思想观念自身的区分化过程。总之，人在生存中，不断地实现其生存能力和生存意向的超越化过程，就是人的精神生命不断地通过其自身所分化出来的思想观念及其区分化，来建构起不断区分化的意义体系，也就是建构起不同的文化体系。然而，人的思想观念的产生、区分化及其所建构的意义体系同其区分化，又反过来促使作为中介的符号体系的不断区分化。通过作为中介的符号体系的不断区分化，不但使隐含于意义结构及其区分化中的思想观念，得以继续不断地自我更新和自我区分化，而且，也使人类生存能力和生存意向本身不断区分化而实现不断自我超越，最终又使人类生存的生活世界得到持续的更新并加速其区分化。当符号的意义系统及其变化不再依据固定的参照体系时，符号的转变也不再服从那些听看符号的人的理解逻辑，而是完全依据制造符号的符号生产者的意志进行运作。符号生产者可以

根本不顾听看符号者的观念及其视域而任意地决定符号的意义，并借此控制和指挥听看符号者，任意地践踏听看符号者的理解性和利益。所以，当代文化生产和再生产的显著特点，就是将文化生产中组成意义结构的两端加以分割，将符号生产者和听看符号者分割开来，甚至对立起来。

总之，人类文化的生产和再生产，以及伴随着这一过程的意义结构的更新和区分化，正如法国社会人类学家布尔迪厄所指出的，是同这一过程中作为中介因素的符号体系的再生产和差异化的共时双向互动而存在和发展的（Bourdieu, P. 1991; 1993）。这样一来，如果说，文化的建构和再生产以及居中进行的意义结构的建构和再生产，是人类生命在其生存过程中的本质表现的话，那么，同样，作为文化创造和再生产及其意义结构的再生产之中介因素的符号体系的再生产，也是人类生存活动及其生活世界里活生生的生命力和创造力的本质表现。

人类文化再生产同符号区分化的上述密切关系，在经历资本主义现代文化的历史阶段之后，在后现代社会条件下，由于科技发展和信息沟通能力的空前加强，进入了一个新的历史阶段。在这种情况下，文化再生产活动的中心任务和基本形式，都同语言和各种人造符号的游戏运动密切相关。后现代思想家首先从对传统语言的结构和形式批判入手，进一步在符号批判、话语解构和符号游戏中，深入开展对于传统文化的解构和探索后现代社会文化正当化的符号游戏程序。后现代主义对传统文化和传统价值体系的批判，没有一个可以脱离对语言和符号的批判。同样，后现代主义对后现代社会和文化及其正当化程序的探索，也离不开对语言和符号的批判。

在法国现代文学史上，自波德莱尔、马拉美和布朗索以后，实际上已经形成一种批判语言和反语言的传统；而且，这种批判语言的活动也构成为文学创新活动的一个重要组成部分。从那以后，法国文学，特别是诗歌创作领域以及整个“后现代”文化的发展，都是紧密地同语言批判相联系的。由波德莱尔等人所开创的语言批判，不只是在文学，特别是诗歌创作中的一种创新活动，而且也是寻求“后现代式”思考和批判的一个重要过程。福柯曾说：“我阅读尼采是因为巴岱；而我阅读巴岱则是由于布朗索”（Foucault, M. 1994, IV: 437）。所以，波德莱尔等人对语言的批判远远超出文学创新的范围，不仅为理论上批判整个传统语言积累了经验，而且也对后现代文化的重建具有深刻的启发意义。

在法国和整个欧洲的语言批判活动中，始终包括一般性语言批判（哲学形而上学批判、语言符号论批判和普通语言学理论批判等）、文学语言批判和艺术论语言批判三大组成部分。这三大部分相互区分又相互影响，不仅推动了语言批判活动本身，而且也推动整个文化的发展。

### 第一节 叛逆细胞充满全身的“异数”

福柯（Michel Foucault, 1929—1984）是当代法国新尼采主义（Néo-Nietzschéisme; Néo-Nietzschéennisme）和后结构主义（Post-Structuralisme）思想的最重要代表人物。正如他自己所一再强调的，他是从结构主义思想出发的；正是结构主义思想，启发他将思考的中心从“主体”转向语言，并通过对于语言的研究，注意到语言的实际社会应用问题比语言本身更重要。他认为，语言的基本问题，不是语言本身的形式结构，而是它在社会实际应用中同社会文化因素的实际关联，是语言论述的结构及其操作技巧、策略的问题。正是在这里，集中体现了社会权力同知识、同道德之间的紧密而复杂的勾结，隐藏着解决整个西方社会文化奥秘的钥匙。正因为这样，他在解构整个西方社会的社会制度及文化思想性质的时候，集中地研究了语言应用中的“论述”（le discours）问题。福柯把“论述”问题当成西方整个社会文化制度的核心，西方整个社会文化制度之所以能够如此有效地维持和运作，主要是靠以某些“论述”的形成和扩散为基础。

“论述”虽然是语言应用的结果，但它已经远远超出语言的范围，成为最根本的社会文化问题。所谓“论述”，简单地说，就是在特定社会文化条件下，为了一定目的而说出或写出的论证性话语；它不只是“说”和“写”的问题，而是伴随着“说”和“写”的过程所进行的一系列社会文化操作活动。论述的这种性质，使它的出现，成为脱离不了说话和叙述关系、脱离不了社会文化脉络以及脱离不了其全部前因后果系列的一种“事件”（L'événement; the Event）。论述不只是具有其严格的语法和逻辑上的结构，而且，它本身就是具有社会文化意义的事件。在对于论述的分析和解构中，

福柯尤其集中研究作为论述体系的当代知识，将知识当成西方文化中最重要因素加以解剖，发现其中影响着整个西方文化发展的关键问题。

福柯一生，经历从法国西部边陲城市普阿济耶（Poitiers）到中心巴黎的空间转移过程，经历从医学、精神治疗学到哲学、到社会文化一般研究的学术领域不断扩大深入的探索过程。随着他所生活的社会时空和思想精神活动领域的转移，他原本固有的天才基因，终于脱颖而出，震撼着他周在的所有同时代人。他从思想成熟的时候起，直到他逝世为止，短短的30多年中，将自己塑造成本世纪最重要而又是最具争议性的思想界风云人物。

他以他的特殊思考模式，以其独特的创造性发问方式，并以其深具启发性的探索过程，将法国甚至西方各国当代思想界，导入一个新的思考方向，有助于扭转正处于危机的西方现代性文化的发展进程，推动着正处于“世纪末”新转折点的西方文化的整个历史重建工程。

福柯的一生是在叛逆中度过的。他的叛逆表现在他的生活方式、个人性格方面，表现在他对于学问和知识的态度上，也表现在他的思想模式、思考方法以及他的理论研究的特殊过程。同时，他对于现实的社会问题、矛盾及各种危机，也始终保持一种敏感的态度，这使他从成年的时候起，就积极地参与社会改革和社会抗争运动，同他所同情和支持的社会阶层站在一起，以激进的方式表达他的立场和观点。即使当他已经成为法国最高学府法兰西学院的院士的时候，他仍然表现出与一般知识分子不一样的叛逆精神和标新立异的特质。首先，他的生活方式和成长过程，从他的少年时代起，就显示出非同凡响的特点。他喜欢孤独，独树一帜，不愿随波逐流。在多数情况下不轻易发言，总是默默地思考问题，表示怀疑。他的特殊的思考方式使他从少年时代起，就同整个社会文化制度以及一般社会文化习俗格格不入，使他感受到沉重的压力，产生过两次试图自杀的念头。他对学校中所受到的教育以及各种书本知识，往往抱着怀疑的态度，总是试图在原有的叙述和论证方式中寻求瑕疵和问题。他喜欢以“另类”的方式进行思考，提出许多与传统叙述和论证方式相反的方案，对于既定的规则和各种原理进行“颠覆式”的钻研和解构。对于一般的理性力量，他保持清醒的思索自由态度，试图发现被称为“理性”的背后所隐藏的可能秘密。

他在巴黎亨利四世（Lycée Henri IV）高中时期的哲学导师，就是当时著名的法国黑格尔哲学专家让·伊波利特。让·伊波利特后来对别人谈到福

柯时说，福柯是一位思想天才，他所想到的东西，别人总是无法轻而易举地理解到。进入巴黎高等师范学院之后，福柯的导师先后是阿尔图塞（Louis Althusser, 1918—1990）和冈格彦（Georges Canguilhem, 1904—1995）。前者是当时最具影响力的结构主义马克思主义者；后者则是当时主持全法国大学教授职务资格审查及分配教职委员会的主任委员。冈格彦不只是一位德高望重的学者，而且也是在法国学术界掌握相当大权力的实力派人物。他原本是知识史、思想史和科学史研究领域的学术权威。正是他带领福柯，不只是探索西方知识发展奥秘，而且使他懂得和学会如何在学术领域中玩弄权力策略，以攀登知识殿堂的顶端。冈格彦在福柯考取大学教授资格文凭时对他：“我相信，你有足够的才能去面对你今后所将要遇到的学术环境以及各种问题”。

在 20 世纪 50 年代，当黑格尔主义由科杰夫和伊波利特带头而盛行于法国学术界，当存在主义由于萨特的宣传而流行的时候，福柯不愿意随波逐流。为了选择一个叛逆的道路，为了标新立异，他竟毅然决然地使自己成为“尼采主义的共产主义者”（*communiste nietzschéen*）。他对这一段经历是这样说的：“关于马克思主义的文化，我想在另一个时间里谈论。目前，我倒要指出一件令人惊讶的事情。我们对尼采和对巴岱的兴趣，并不等于采取疏远马克思主义和共产主义的一种方式。对我们来说，这是进入共产主义的唯一道路。抛弃我们在其中生活的世界，使我们理所当然地对黑格尔主义哲学很不满意。我们在当时，正在寻求另一条不同于当时的马克思主义所标榜的那种出路。所以，在 50 年代，在我们尚未充分认识马克思的情况下，为了拒绝黑格尔主义，也为了不接受我们所不喜欢的存在主义，我才加入法国共产党，成为‘尼采主义的共产主义者’。我当然很清楚，这确实是令人活不下去，而且也是很奇怪的”（Foucault, M. 1994, IV: 50）。但是，福柯也承认，他和其他许多法国青年知识分子一样，由于革命和叛逆的激情，他们可以迅速地成为“共产党人”，也可以由于同样的理由，他们又很快地离开了法国共产党。

福柯是一位大学教授、知识分子和作家。但他是一位非同寻常的教授，一位与现代知识分子完全决裂的“异类”知识分子，一位充满矛盾和吊诡的作家。他的人格、思想、行为、创造、情感和作品，乃至他的一生，都是无与伦比的。他不仅在当代法国思想界，而且在整个人类文化和思想界的杰出

地位，都是绝无仅有的。他的思想，离开他去世年代越久，越显示其伟大和深刻性。

福柯的整个思想发展过程，始终充满着不断创新的活力，使他的各种思想及其基本范畴，永远处于变化之中，永远隐含着导向更深一层变化的可能性因素。不但他自己因酷爱思想自由而永远试图逃脱原来的界限，而且他的思考重点也像新生事物一样永远求变，以至他自己和他周围的人，都异口同声地称之为“不可界定的人”。他在谈到他自己时说：“‘我是谁？’（*qui suis-je?*）这是只有警察才感兴趣的问题。”他不但不愿意被别人界定，也同样不愿意被自己所界定，因为他的真正本质是自由。

这位“不可界定的人”，有他自己所引以为自豪的不断更新的思想逻辑，也有一系列不断变动的思想重点和概念，使他的思想过程本身，成为了当代思想发展的重要原动力，成为当代整个思想机器不断运转的基本发条。

米歇·福柯理论活动的生涯，从一开始，就是从对产生“正常/反常”二元对立，并把“反常”的“疯子”排斥到社会边缘的现代精神治疗制度的批判出发；他深刻地指出：现代社会颠倒黑白、混淆是非的文化体系，正是从现代社会将原本“正常”的人迫害成“异常”的“精神病患者”的残酷事实开始的。现代社会究竟怎样将社会划分成“正常”和“异常”两大部分？又怎样将这种荒谬的划分变为合法的制度？它是如何进行正当化的论证的？靠什么力量维护这些人为了而又带强制性的区分制度？他认为，最关键的，是靠一种看不见的然而又非常有效的语言论述的普遍性力量。因此，揭示现代精神治疗制度以及论证其正当化的现代精神治疗论述体系的性质及其实际运作程序，可以成为揭示现代社会和文化的奥秘的钥匙。

米歇·福柯的整个思路，从一开始确定了这个总目标之后，除了随着步步深入而使其批判重点发生变化以外，一直是遵循着尼采的“深入破坏，彻底摧毁”的基本原则，在西方文化史的河床上，凿穿了一个又一个孔洞，并试图通过这些被揭穿的空洞，对整个西方传统社会文化体系进行爆破性的“解构”。1961年写出的《疯狂与非理性：古典时期的精神病史》，就是他第一本研究知识考古学的著作。这本书是在同笛卡儿和尼采的对话中，对于传统文化区分“理性”（*raison*）、“非理性”（*déraison*）和“疯狂”（*folie*）的基本原则进行不妥协的批判。接着，在1963年写出的《诊疗所的诞生：医疗望诊的考古学》和1966年写出的《语词与事物：人文科学的考古学》中，

他先是用“知识考古学”，接着又与“道德与权力系谱学”并用，逐一地挖掘作为现代西方人文科学基础的语言文学、政治经济学与生物学的深沉结构，解析作为西方现代知识基础的“话语”和“论述”（le discours）的本质，揭示了现代西方人文科学的核心概念“人的主体性”的空虚性。他继尼采宣布“神已死”之后宣布“人已死”的口号，试图彻底颠覆传统文化的人文主义基础。然后，他以“监狱这个规训社会的最高典范”（la prison comme sommet de la société disciplinaire），集中揭露传统社会如何通过知识同权力的相互纽结而对人的身体和心灵两大方面进行规训（discipline）和镇压，从知识层面的解构，转向更实际的传统镇压规训制度、监禁机构和道德思想训导体系，集中揭露监狱制度和思想控制对于人的身体和心灵的残酷迫害实质，批判权力和知识的勾结如何将人的“自身”地位加以扭曲和“折叠”的权术诡计，从语言和理论层面的解剖，转向对知识和道德实践策略手法以及权术运用方面的揭露。最后，从1976年起，福柯转向“性史”的研究，转向形构西方人主体身份和主体地位的最核心问题，这就是整个社会和文化及其统治者如何促使每位个体社会成员规训其自身，使每个人在社会生活和文化活动中，都能意识到整个社会及其统治者对其自身所提出的要求，并在自身的实际活动中按照社会的标准化规范约束和形塑自己而实现主体化。福柯将这一研究内容及其过程称为“关于我们自身的历史本体论”。在这里，福柯触及到了西方传统道德中禁忌最多而又最虚伪的“性”的问题，试图以一种新的“生存美学”方法，径自捣毁西方文化的主要源头之一，即基督教道德观念及其价值观。

由于福柯在55岁的时候就得艾滋病而去世，他的短促的理论批判并未能彻底完成他原先预定的总目标。所以，迄今为止所看到的福柯发表过的著作，只能表现他的部分的理论改造计划；也使福柯的理论批判难免给人一种不系统、不完备的印象。但是，福柯的批判火力毕竟痛击了传统文化的要害处，以至在他的影响下，整个后现代主义者也对传统西方文化全面出击，在福柯所带动的“成问题化”（problématiser）思考模式的启发下，在同传统西方文化和现代文化周旋并不断对之吞噬的过程中，不断地提出问题，进行一种具有“后现代”风格的无目的的自由创造游戏活动。

历经福柯等人批判和破坏的西方现代文化，从60年代到70年代，短短的十年间，其价值受到了彻底的怀疑，其基础遭到相当程度的颠覆，其结构

也受到了拆解。但由于福柯等人只能专心于批判和否定，还没有足够的时间拿出积极的建设方案取代被破坏的旧传统，这些文化叛逆者们自己也感到：除了继续佯装狂欢在虚空中以外，没有别的办法去回避那些已经谈论过的理念和梦想的再生产，也没有办法去避免其狂欢的“永恒的复归”。

这一切，不能归咎于福柯一个人，同样不能归咎于福柯那一代的“后现代”和“后结构主义”的思想家们。他们，作为对西方传统文化叛逆的思想家，至少已完成了其全面批判传统文化的带头使命，继承了自20世纪末由尼采、马克思和弗洛伊德三位“怀疑大师”所开创的批判西方现代文化的历史使命。更重要的，福柯这一代思想家，是在西方世界自20世纪中叶进入空前繁荣和技术发达的时代里，发出他们对被盲目地崇拜的西方现代文化的批判号角的。他们身处西方社会，最深刻地感受和理解到西方文化骨子里的实质精神；在全世界对西方现代文化的一片赞颂声中，敢于喊出最强硬的反调，把批判矛头直指西方文化的灵魂所在，直指其深处的病灶所在。这一切并不是偶然的。

## 第二节 研究主题及作品概述

福柯的思想发展是非常复杂的。这不仅是因为他所探索的领域包括了整个西方社会的根本问题，跨越了许多正常的学科界限，而且，还因为他本人始终都不愿意使自己的思想维持在固定不变思考方向上，更不愿意使自己陷入一种受外界力量限定的框框之中，同样也不愿意使自己套入自我限定的思路和方法之中。因此，他采取了极其特殊的研究方法，不论就其研究对象或领域而言，都是难以用通行于当代科学的分类方式加以分析。

福柯自己一再地承认他的思想及研究对象的变动性。在同意大利记者特龙巴多里(D. Trombadori)的交谈中，他谈到他的思想的变动性：“我完全意识到，不论在我所感兴趣的事物方面，还是在我所思考的问题方面，我都始终在变动着。我从来都没有思考过同一个事物，主要原因是我把我的书，当成我的尽可能完满的经验。一种经验，就是指某种有关人从其自身中走脱出来而发生变化的事物。假如我是在我开始着手写以前，就应该写一部表达我所思考过的问题的一本书，那么，我就永远都没有勇气来完成。我之所以

要写一本书，只是因为我还不能准确地知道该如何思考我所意欲如此思考的事物。因此，我所写的书改变着我，也改变着我所思考的东西。每本书都改变着我在完成前一本书时所思考过的东西。我是一位实验者，而不是一位理论家（je suis un expérimentateur et non pas un théoricien）。我所说的理论家，是指那些或者通过演绎，或者通过分析途径而建构一个一般体系的人，而且，他们往往对于不同的领域都始终采用同一种方式。我的情况不是这样。我是一位实验者，指的是我是为了改变我自己，为了使自己不再像以前那样思考着同一个事物而写作”（Foucault, M. 1994, IV: 41-42）。同样，福柯还强调，当他写一本书时，他不但不知道在最后他将怎样想，而且，他也甚至不知道他将采用什么方法去写（Ibid.: 42）。他认为，他所写的书，都是探索性的书（livres d'exploration）和方法性的书（livres de méthode）（Ibid.）。这表明，福柯进行写作的目的，不是建构一种系统的理论体系，也不是遵循同一种方法。他所写的书，一方面是为了探索，另一方面是为了开创一种新方法。

但大致说来，依据他所思考的问题的性质，根据他思考的主题的类型，大致可以看出他的思想发展中的四大阶段：第一阶段是从事精神治疗史和知识史的研究（1946—1965），第二阶段转向论述解构和知识考古学研究（1966—1970），第三阶段则集中研究西方权力系谱学、社会规训制度和监狱史的研究（1970—1975），第四阶段集中研究“自身的技术”和“性”的问题，以人体、思想、行为、文化和权力的相互关联为中心，深入探讨他称之为“我们自身的历史本体论”（Ontologie historique de nous-même）的一种“生存美学”（esthétique de l'existence）（1976—1984）。

所以，在福柯研究的第一阶段，显然是针对较为具体的精神诊疗学知识论述及其实践的问题，以便从一个现代社会的最典型的学科出发，探讨现代社会是怎样建构自己的特殊知识论述体系，从中探索现代社会的性质及其将人进行“区隔”、对立和统治的策略途径。他从一开始，就不是为了纯粹的知识史研究兴趣而探讨精神治疗学及其诊疗实践的历史，而是为了探讨：现代社会为什么以及怎样通过像精神治疗学这样的“现代科学”，将社会上的人分割成“正常”和“异常”，又是以什么社会文化条件和手段完成对各个社会成员的分割和统治（domination）。

福柯及其导师冈格彦在精神分析学和精神治疗学方面的研究方向和丰富

经验，使福柯早期的知识考古学研究的重点，集中指向精神治疗学及其诊疗史。从福柯本人的历史文化背景来看，他更有理由首先选择精神治疗学作为知识史研究的第一个领域。他出生于法国西部具有悠久文化历史传统的布阿济耶市一个祖辈三代的医生世家中。深厚的人文和医学传统的熏陶，使他在巴黎师范学院准备博士论文期间，对于精神分析学和精神治疗学所固有的学术专业性和制度规范性双重特征深感兴趣。在福柯的思想发展过程中，从他思想成熟的1961年起，便明显地开创了一种“考古学”研究的方法，将知识史的分析 and 探索，从“表面”转向“深层”，集中探索精神治疗学的知识论述的特征及其诊疗实践的基本策略。

正如他在《疯狂与非理性：古典时期的精神病史》、《精神病和心理学》和《诊疗所的诞生：医疗望诊的考古学》所指出的，精神治疗学所表现的学术性和规范性的双重特征，典型地揭示了近代知识身兼“真理标准”和“实现区隔化”的双重功能的性质。如前所述，知识的问题，绝不是有关认识真理的问题，而是知识形构中所完成的“区分和限定”的问题。自启蒙运动以来，现代知识成功地扮演了“追求真理”和“完成区分”的双重角色，但传统知识论往往竭尽全力掩盖现代知识的后一种角色，使它只是被人们误解为“真理”的化身。

对福柯来说，像精神治疗学这样的学问，其本身所具有的知识真理性，实际上是它作为一种知识论述所实现的一种策略产物；而其知识真理性及其客观中立的认知标准化功能，归根结蒂，是为了更好地发挥它的规范化、制度化、正当化和区隔化的社会功能。所以，相对地说，精神治疗学所具有的上述双重功能和特征，其规范化、制度化、正当化和区隔化的社会功能，是更加重要的（Foucault, M. 1961a; 1962; 1963a）。正因为这样，福柯在其撰写的精神治疗史著作中，其分析的重点是精神治疗学的规范化、制度化、正当化和区隔化的社会功能。

第二阶段是对一般知识论述及其形式、建构条件、实践方式及其同社会文化制度的建构及运作的相互关系的深入探讨。他在这一时期所发表的《语词与事物》一书是他的思想发展历程上的一个里程碑。他在这本书中，对各种不同时代的知识形构和权力实际运作及道德规范建构的三重复杂关系进行了深入的研究。他尤其探索现代社会形成以来，知识论述基本结构及其实践策略的变化，揭露现代社会通过知识论述形构现代人的主体性的过程及其社

会运作机制。福柯指出，从16世纪以来，由于整个社会结构、人们思想模式以及权力斗争的重点的转变，近代知识论述的基本模式，发生了两次主要的变化。第一次是在16世纪末到17世纪初。第二次是在19世纪。在16世纪末到17世纪初，西方的科学知识主要包括三大领域：普通语法、财富分析和自然史。到了19世纪，上述三大领域的知识演变成为语言学、政治经济学和生物学。福柯认为，近代知识的建构之所以集中环绕着关于语言、财富和生命三大主题，是因为近代社会的基本结构及其所主要关切的问题，主要是训练和培养能够按照标准化的要求进行“说话”、“劳动”和“生活”的“主体”（Foucault, M. 1966: 262-320）。知识论述在不同历史阶段的断裂性变化，正是说明任何知识论述都是某种极其复杂的历史事件的产物。福柯还进一步通过他的知识考古学研究揭示了人的主体性问题的实质：人的主体性的建构过程，是以表面的个人自由的获得作为一种权术，来掩盖其逐渐剥夺个人自由、实行全面宰制的实质。福柯在同一时期所发表的《知识考古学》一书，更集中和具体地论述了他的知识考古学的基本方法（Foucault, M. 1969）。

在第三阶段，福柯将研究精力转向现代知识论述的实践及其策略，主要是探讨现代知识论述在监狱建构过程中的具体实践，同时揭露西方社会在其发展过程中所运用的训练自身的“技术”（技巧）（Foucault, M. 1975）。福柯反复强调，知识论述并不只是论述而已，而且更重要的是它的实践及其策略。西方知识论述在后一方面的实际表现，更进一步将它同社会统治阶级的权力运作和道德说教的计谋联系在一起，从而更彻底地揭露了知识论述的真正性质。在这一时期，福柯还以更多的时间研究各种宰制、监视和控制自身的技巧。他在这一时期发表了一系列有关基督教教士的权力运用模式（*la modalité pastorale du pouvoir*）的言论和论文（Foucault, M. 1994, IV: 136-139）。他认为，基督教教士权力模式，表面上似乎同国家机构的集中权力控制趋势相对立，但实际上是对于它的一个最有效的补充。

第四阶段可以说是福柯思想发展的最成熟的时期。但这一时期，也是他感受到有限生命时间的紧迫性的最紧张的阶段。所以，他在这一时期，既累积了大量的思想研究和思索成果，又急于整理，却觉得时间不够，使他写作的过程经常交叉地进行，所接触的问题也繁多而变化不定。但总的说来，他在最后阶段的著作还是集中在“性”、生命权力、国家权力、自身的技术和

“我们自身的历史本体论”（Faoucault. M. 1976；1984a；1984b）。

他在四个阶段中的基本著作，包括：《精神病与人格》（*Maladie mentale et personnalité*, 1954）、《疯狂与非理性：古典时期的精神病史》（*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961）、《康德人类学的诞生及其结构》（*Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, 1961）、《诊疗所的诞生：医疗望诊的考古学》（*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963）、《雷蒙·鲁塞尔》（*Raymond Roussel*, 1963）、《语词与事物：人文科学的考古学》（*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, 1966）、《知识考古学》（*L'archéologie du savoir*, 1969）、《论述的秩序》（*L'ordre du discours*, 1971）、《监视与惩罚：监狱的诞生》（*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975）、《性史第一卷：认知的意愿》（*Histoire de la sexualité, I: La volonté du savoir*, 1976）、《性史第二卷：快感的运用》（*Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*, 1984）及《性史第三卷：对自身的关怀》（*Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, 1984）。在他逝世之后，他的学生和将他生前来不及整理和发表的言论及著作收集成《言论与写作集四卷本》（*Dits et écrits, I-IV*, 1994）。最近几年，还陆陆续续地出版了他的各种短文和演讲集，包括他在法兰西学院的讲稿《法兰西学院讲稿：必须保卫社会》（*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, 1976, 1997）、《法兰西学院讲稿：不正常者》（*Les Anormaux. Cours au Collège de France*, 1974—1975, 2002）、《法兰西学院讲稿：主体的诠释学》（*Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*, 1981—1982, 2001）等。除此之外，尚有《法兰西学院讲稿：知识的意愿》（*La volonté de savoir: 1970—1971*）、《法兰西学院讲稿：惩罚的理论与制度》（*Théories et institutions pénales: 1971—1972*）、《法兰西学院讲稿：惩治的社会》（*La société punitive: 1972—1973*）、《法兰西学院讲稿：精神治疗学的权力》（*Le pouvoir psychiatrique: 1973—1974*, 2003）、《法兰西学院讲稿：安全、领土及居民》（*Sécurité, Territoire et Population: 1977—1978*）、《法兰西学院讲稿：生命政治的诞生》（*La naissance de la biopolitique: 1978—1979*）、《法兰西学院讲稿：论对于活人的统治》（*Du gouvernement des vivants: 1979—1980*）、《法兰西学院讲稿：主体性与真理》（*Subjectivité et vérité: 1980—1981*）、《法兰西学院讲稿：对于自身与他人的管制》（*Le gouvernement de soi et des autres: 1982—1983*）、《法兰西学

院讲稿：对于自身与他人的管制：真理的勇气》（*Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité*；1983—1984）等著作正在准备排印中。

### 第三节 作为事件的“论述”

福柯不同于萨特，他所批判的重点和目的，不是关于现代人的主体自由，而是现代论述（le discours）特别是知识论述和各种关于“性”的论述（le discours sexuel）对于人的自由的扭曲问题。他认为，这是西方社会和文化，特别是现代资本主义社会中各种社会制度、法制、道德规范以及知识体系，之所以能够有效地成为维持社会秩序及为社会统治阶级服务的关键问题。他非常关心的，不是抽象的人类自由的问题，不是现代哲学所一再强调的“主体性”问题，而是在现实的当代社会文化生活中，有关各种论述与实际的人的生活密切相关的重大问题，诸如，（1）当代社会利用知识论述，将整个社会的人群划分为“正常”和“异常”的基本原因及社会文化条件；（2）知识如何成为整个社会运作的关键力量，成为法制建构、权力运作以及道德实践的精神支柱；（3）社会文化制度和组织中的权力分配与再分配的机制及其与知识、道德论述的关系；（4）现代社会究竟采用什么样的策略，使得“性”的论述成为如此泛滥的社会文化力量，控制着人们的衣食住行的所有领域，使“性”一方面成为统治者驾驭社会大众的宰制力量，另一方面又成为知识、权力和道德塑造人的“主体性”的有效中介因素；（5）现代社会究竟靠什么方法和策略，使得整个社会变成为全方位的敞视监视和规训系统，且各种论述是如何转化为统治和宰制的实践；（6）现代社会的人，从什么时候开始以及通过什么样的社会文化机制，一方面心甘情愿地进行自我规训，另一方面又遭受整个社会统治力量的强制性规训和宰制，如此等等。这一切，在福柯看来，最关键的是现代社会中的知识论述的制作、贯彻及其实践的策略。总之，福柯把一切社会文化问题的症结，全部地归结到“语言论述”（le discours linguistique）以及各种论述的实践（des pratiques des discours）。在福柯思想发展的前期，也就是在20世纪五六十年代期间，福柯虽然从事过人类知识史的研究，探索现代知识的形成历史基础及其基本架构，并将现代知识同社会规范和社会制度的建构和运作结合起来，但他始终都把

知识归结为一种最重要的“论述”体系。

福柯认为，从文艺复兴和启蒙运动以来，知识固然是现代社会得以建立并由此获得发展的重要动力，但现代知识之所以具有如此巨大的威力，能驱动成千上万的现代人按照现代知识的模式进行思考和行动，就是因为现代知识具备着独一无二的论述结构；凭借着这些论述结构和模式，它将知识的学习、传授和扩散过程，同社会成员个人的主体化过程相结合，同个人的思想、行动和生活的方式相结合，同个人的自身自律化相结合，同整个社会的制度化及正当化相结合，以至于现代社会的每个社会成员，都自觉或不自觉地将卷入现代知识论述的形成和扩散的漩涡，并在这股受到统治者严密宰制和控制的强大权力和道德力量的社会文化漩涡中，每个人都产生一种身不由己的自我约束和自我规训的动力，自以为自身在追求知识的过程中，完成了自身的主体化，实现了个人自由，但到头来却使自身沦为被统治者耍弄的“顺民”。福柯认为，要彻底揭示现代知识的奥秘，就必须解析它的论述模式和结构及其产生的社会机制，揭露其论述的性质和诡辩多样的策略手段，以及它们的实践的具体策略和技巧。

所以，福柯从一开始，正如我们在前面所一再指出的，是着手于研究和探讨现代社会中的最典型的知识领域，即精神治疗学的论述体系的建构及实践的历史。然后，他进一步全面研究知识论述同社会文化的其他论述的相互关系及其社会实践，探讨它们同整个现代社会制度的建构及其运作的相互关系，并在 20 世纪 70 年代中期开始，又更具体地研究监狱制度及其运作策略，探讨现代知识论述同监狱制度的密切关系，最后，他又研究有关“性”的论述的历史及其社会实践的过程。

从这一切可以看出，福柯始终都抓住“论述”的问题，并将论述放在具体的社会文化环境中加以分析，将论述当成一种活生生的历史事件直接地展现出来，揭露现代论述成为贯穿整个社会生命运作的关键力量的奥秘。当然，福柯也承认，即使论述成为了他揭穿一切传统思想和社会制度运作机制的奥秘的钥匙，但它本身也不神秘：“论述，尽管它存在，但在一切语言之外，它是沉默的；而在一切存在之外，它是虚无的（au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant）”（Foucault, M. 1994, I: 521）。

福柯所探讨的论述，既不是语言学 and 语法学所谈及的抽象语句或一般性话语，也不是单纯停留在抽象和一般层面的论述结构，而是具体地同现代社

会的社会文化制度及现代人的实际思想和生活方式紧密相连的那些论述体系及其实践。他要通过对于这些论述的解构，对整个西方社会，特别是近现代西方社会进行彻底的解剖，洞察其维持和运作的奥秘，揭示其历史起因及其现实宰制力量的基础，同时分析生活于其中的西方人，之所以能够在这些论述的监视和宰制下，一代又一代地，一方面进行自我主体化，另一方面又遭受其全面的控制。

所以，福柯明确地指出：“论述”是一种“事件”（le discours est un événement）；论述并不是如语法书上所说的那样，只是遵循语法规则的普通的语句。他说：“必须将论述看做是一系列的事件，看做是政治事件：通过这些政治事件，它运载着政权并由政权又反过来控制着论述本身”（Foucault, M. 1994, III: 465）。

既然“论述”是在特定环境中，由社会中占据一定社会文化地位的一个或一群特定的人（说或写的主体），就一个或几个特定的问题，为特定的目的，采取特定的形式、手段和策略而向特定的对象，说或写出的“话语”，论述就总是包含着形成、产生和扩散的历史过程，包含着相关的认知过程，包含着相关的社会关系，也包含着特定的思想形式，特别是包含着环绕着它的一系列社会力量及其相互争斗与勾结。换句话说，论述是在特定社会文化历史条件下，由某些人根据具体的社会目的，使用特别的手段和策略所制造出来；它们被创造出来，是用来为特定的实践服务的。所以，论述从来都不是孤立的语言力量，而是关系到一系列社会文化网络中的各种力量，是活生生的力量竞争和紧张关系，是靠特定的策略和权术来实现的。所以，当福柯将知识归结为论述时，他所分析的重点，就是知识在特定社会文化环境中的产生机制及蕴含于其中的复杂社会斗争，特别是卷入于这些斗争中的一系列社会文化力量的较量过程及其策略计谋手段。

福柯等人所批判的论述，无非分为三大类型：第一，以知识形态所表现的论述体系；这些论述体系往往打着“真理”的旗号，标榜“中立”和“客观”，在整个社会领域中扩散和传播开来。第二，政治家或政治学家所说或写出的“话语”或“文本”，或者各种与政治相关的话语和文本。这些政治性话语或论述，往往以“社会正义”或“共识”的名义，设法骗取社会大众的信任，进而千方百计实现其制度化、法制化或规则化的程序，使之采取“正当化”的“合理”过程，成为社会秩序的维持依据，成为统治者赖

以建立其统治的正当理由。因此，政治论述不只是包括政治家所说的话语，而且，更重要的，是包括已经被正当化、制度化和法制化的社会制度；换句话说，这些社会制度无非就是“被制度化的论述”本身。第三，人们日常生活中所说的各种话语。社会大众在日常生活中所通用的各种日常语言的应用，实际上也是论述的一种，因为它们不只是作为人们表达日常生活需要而沟通，而且也是为了进行日常生活中的竞争和协调，自然地蕴含着论述所固有的那种力量紧张关系。

所以，福柯采用“知识考古学”、“权力系谱学”和“道德系谱学”的特殊方式，对各种论述进行分析和解构。他的知识考古学研究，首先包括了对于知识论述产生过程的整个历史事件的解构。在论述形成的历史和社会事件中，在福柯看来，构成知识形成的基本模式，在不同时代是根据当时当地社会力量结构的基本需要所决定的。因此，福柯在《语词与事物》一书中指出，从16世纪以来，建构近代知识的基本模式，发生了两次主要的变化。第一次是在16世纪末到17世纪初。第二次是在19世纪。在16世纪末到17世纪初，西方的科学知识主要包括三大领域：普通语法、财富分析和自然史。到了19世纪，上述三大领域的知识演变成为语言学、政治经济学和生物学。在福柯看来，西方科学知识的上述三大领域及其演变，都是围绕着作为主体的人的“言说”、“劳动”和“生活”三大方面，也就是说，整个西方近代知识始终都是探讨“说话的人”、“劳动的人”和“生活的人”。福柯把上述西方近代知识的建构说成为西方人的特定“知识模式”的产物（Foucault, M. 1966: 262-320）。

在福柯的权力系谱学和道德系谱学中，福柯主要探讨各种知识论述同权力运作及其策略，同道德规范及其社会实践的关系。同知识考古学一样，他的权力和道德系谱学也是探讨权力和道德同各种论述，特别是知识论述的紧密关系，探讨权力和道德论述的制度和规范化及其实际操作策略和技巧，探讨这些论述策略和技巧对于现代社会的宰制过程及其运作机制，尤其是探讨现代社会中被禁忌化、规范化和制度化的“性论述”，并将性论述（discours sexuel）放在现代社会发展的脉络中加以分析，指出性论述同权力、道德和知识论述的相互关系，揭示现代社会实现个人主体化的运作机制及其策略。

福柯关于论述的上述观点，总结和发展了从40年代到60年代西方诠释

学、符号论和结构主义对于语言的研究成果。他的主要贡献，是把论述完全地同产生和推广论述的社会关系和社会力量联系在一起加以研究，并把它看做是揭示当代社会文化和道德的重要领域。从上述福柯的知识论述理论，可以看出：福柯的整个语言论述理论虽然深受结构主义的影响，把语言当成某种结构；但是，他不同于结构主义者，并不把语言结构当成“死”的或固定不变的形式，而是将语言放在活生生的力量斗争的社会文化场域中加以分析。正是这一点，使他能够从结构主义出发而大大地超越了结构主义。

#### 第四节 知识考古学的基本意义

福柯在进行他的探索性研究时，为了同传统思想方法决裂，为了摆脱传统理论论述模式的约束，曾经试图从尼采的思想中吸取具有创造精神的方法，而知识考古学就是他所找到的一种基本方法。但在他的研究历程中，知识考古学本身的具体内容和实行程序及其策略，也经历不断的变化，直到最后，他才在他的关于“我们自身的历史本体论”的论述中，明确指出知识考古学的方法论意义。我们可以在福柯有关知识考古学的多种论述中，看出他的思想活动的特征及其历史轨迹，有助于全面了解福柯的基本精神。

福柯所说的考古学，严格地说，是一种批判的方法。正如他自己所强调的，他的考古学是一种非超验的考古学，也就是说，是一种完全不同于传统形而上学的超验方法；而它所寻求的，不是一切知识或一切可能的道德行为的普遍结构和形式，而是解构那些促使我们进行思想、说话及各种作为的论述，把那些论述当做历史事件来处理。福柯对于知识考古学的研究，从最初集中在知识史的研究领域内，特别是在精神治疗学的知识论述系统中，逐渐地转移并集中到近代知识同社会政治制度之间，特别是同近代社会权力运作规则之间的关系上；最后，则是更明确地集中到知识论述的具体实践及其策略问题，集中到现代知识论述在监狱这样典型的全面监视和规训机构中的实践及其策略，集中到知识论述在“性”的生活领域内的实际功能，为的是更尖锐地揭露知识论述的所谓“客观真理性”的真正面目，使传统知识论述在其为历代统治阶级服务的具体历史事实中，彻底暴露它们的性质。因此，知识考古学研究的重点，就是解剖和揭示作为当代社会和文化制度正当化基础

标准的近代知识的历史形成过程，尤其揭露现代知识论述形成过程中所发生的各种社会事件，把其中所隐含的权力斗争和宰制过程揭露无遗，揭示现代知识论述的基本论述模式及其策略，揭露现代知识论述在实际的社会生活中的实践方式及其策略，揭露现代知识论述在建构主体性中所扮演的真正角色。

福柯总结知识考古学的基本内容时说：“我使用‘考古学’这个词主要有两个或三个理由。首先是因为只有使用考古学这个语词才能玩这场（对现代知识进行解构的）游戏。在希腊语中，‘考古学’的基本词根 *Arche* 包含着‘始基’、‘开始’的意思。在法语中，我们也有 *archive* 这个词，包含着‘档案’的意思；它同时又表示论述的事件是如何被记录和如何被概括的那种形式。所以，考古学这个词表示一种研究形态，它试图把论述性事件（*des événements discursifs*）概述成它们在档案中的那种记录形式。我使用这个概念的另一个理由，关系到我所坚持的研究目标。我力图从整体方面重建某种历史场域，从它的政治的、经济的和性的所有方面来重建。我的重点是寻求有利于分析建构论述过程的那些问题。因此，我的工作计划就是历史学家的工作，但主要是为了发现为什么以及如何在那些论述事件之间建构起关系。如果我做这个工作，其目的是为了了解我们现在之所以如此这般的原因。我的研究重点是集中在我们现在何以如此，我们的社会究竟是什么。我想，在我们的社会中，在我们现在的这个样子中，会存在着一种很深的历史维度和视域，而在这个历史空间中，那些只是在近几个世纪中所发生的论述事件是非常重要的。我们不可避免地同论述事件发生牵连。在某种意义上说，我们无非就是在近几个世纪、几个月，或几个星期以来所说的话的结果”（Foucault, M. 1994, III: 468-469）。

福柯显然认为，论述事件影响着西方社会的发展及其现状，决定着西方人的现状。西方社会为什么是现在这个样子的？现在的西方人为什么是这个样子？这一切都是由论述事件造成的。论述事件虽然是历史事件，但它们具有强大的现实影响力。在论述事件中隐藏着历史和社会发展的基本动力和基本机制。这一点涉及到近代西方社会的基本运作机制，涉及到知识论述在西方社会中的关键地位。本书将在下一节集中论述这个问题。

如前所述，福柯所感兴趣的，是作为历史事件的知识论述，究竟是如何“开始”玩起它的游戏的？这场游戏的“开场”动力何在？由何而来？是怎

样的“开始”过程？在“开始”过程中，总有一个最主要的推动者和推动力，这个推动者和推动力是什么？这个问题的解析，不能不考虑到当时当地的社会历史条件及其各种环境，特别是其中的现实的力的相互关系网络以及在这个网络中的各种力量的实际地位。正因为这样，福柯认为，集中地分析和解构论述事件的形成和散播过程，将彻底地揭示西方现代社会的运作机制及其奥秘。

同样，作为档案的形式而留存下来的论述性知识，表现了现代知识形成和传播的重要特点。各种档案的基本特点，就是它们的层次性、类别性和限制性。档案以其层次性、类别性和限制性的形式，实际上就把档案中的各个被记录的内容加以分门别类地区分开来，并以制造和管理档案的人的意图，对于档案的内容进行神秘化和区隔化的程序。档案在人类文化史上的出现，意味着一切过往的历史的重组和改造，特别是意味着历史被纳入到新的秩序中去。档案以其“客观呈现”的形式，在人们神不知鬼不觉的情况下，偷偷地对历史进行人为的改造。尤其带有讽刺意味的，是任何档案都一定采取分类的方式，将档案自身的内容进行自我分割，或按时间顺序，或按性质，或按其内容的重要性程度，或按其秘密的程度进行排列组合，呈现为档案本身的阶层性和类别性。档案的这种特点，典型地显示了整个社会结构的阶层性、类别性及区别性。档案的形式本身表现了社会阶层化和区别化的特征。但档案的形成及其结构是由特定的社会力量关系所决定的。作为档案的知识论述，它们为什么在形成中采取如此这般的形式，又为什么是由某些特定的人群去从事论述的制作，为什么在制作中会导致它们所预定的效果……所有这一切，都是表现了论述事件发生过程中的复杂力量关系网络及其生命运动，也表现了它们的实际社会效果。所以，知识考古学就是要像档案那样，把知识论述形成过程中的那种活生生的力量紧张关系重新显示出来。

接着，福柯又在另一个地方强调知识考古学的重要意义。他说：“我使用‘知识’（le savoir）这个词以便同‘认知’（la connaissance）加以区别。对于知识，我的研究目标，是认知主体遭受他自己所认知的知识的改变的过程，或者，是在认知主体的认识活动中他所受到的改变过程。正是通过这种过程，才有可能同时改变主体和建构客体。所以，所谓认知，就是能够使可认知的对象多样化，使它们的可理智性展示出来，能够理解它们的合理性，并同时又能认识主体本身固定化。”“因此，使用‘考古学’这个观念，

正是为了重新把握一种认知的建构，也就是在其历史的根源中，在使这种认知成为可能的知识运动过程中，重新把握一个固定的主体和一个对象领域之间的关系”（Foucault, M. 1994, IV: 57）。

知识论述的建构过程就是当时当地特定社会的主体化过程的缩影。正如福柯所说，知识考古学要重现知识本身在其形成过程中的主客分化和对立的实际状况。知识论述作为一种历史事件，是一种把整个社会加以分割和区隔的过程。这种伴随知识论述形成过程的区隔化，不只是在知识的对象领域内发生，而且，也渗透到知识论述的制造者行列之中，把他们自己也区隔化，实现其本身的主体化和客观化过程。福柯认为，知识论述形成过程的特点，正是将知识论述的生产主体本身也加以改造，使他们自己成为他们所制造和生产出来的知识论述的宰割对象。所以，知识论述的制造过程是一种双重分割的过程，也就是同时地进行对主体和对其客体的分割和确认，完成对知识对象及其主体的身份的确认和正当化。

福柯在知识考古学中所关心的重点，是西方人如何处理他们自己的基本经验的主要方式。在他看来，在西方社会中，从17世纪以来，西方人理解和处理自己生活经验的方式发生了根本的变化；而这个变化的特点，就是西方人把总结自己的生活经验看做是对某个对象领域进行认知的过程。就是在从事这种认知过程的时候，西方人一方面把握其认知的对象，另一方面又将其自身建构成具有固定和确定的身份地位的主体。在这里，体现了西方文化中将认识论列为首位的特点。也正因为这样，考察西方社会和文化的一切活动，都脱离不开对于认知活动的解构。但是，对福柯而言，问题的关键就在于：向来被看做是把握真理的“神圣”的“科学事业”的认知过程，实际上就是在把握认知对象的性质和规律的同时，作为认知主体的人也旋即被赋予了特定的身份和地位；或者说，作为认知主体的人，就是在认知过程中被纳入到特定的社会关系网络之中，从而也不知不觉地受到其认知过程所遭遇的各种相关社会势力的宰制，使人自身沦为特定社会权力关系中被操纵的因素，也使自己成为知识的对象。

福柯的知识考古学，是他独创的一种批判和揭露西方社会的“历史的和政治的活动（une activité historico-politique）”（Foucault, M. 1994, II: 643）。这就是说，尽管福柯的知识考古学的基本观念及其贯彻过程，在其研究的不同阶段有不同的特点，但其基本精神和基本原则，无非就是对知识进行历史

的和政治的交叉研究，以便把西方知识的形构和扩展过程，纳入近代西方社会政治制度的实际运作活动中。所以，福柯由此强调，他的知识考古学是一种“活动”（une activité），而不是一门“学科”（une discipline）。

福柯认为，在考察知识的形构和扩展过程时，历史和政治是相互利用的。他说：“在我看来，历史可以为政治活动服务，而政治活动反过来也可以为历史服务，只要历史学家的任务是在于揭露人的行为举止、社会条件、生活方式和权力关系的基础和连续性”（Foucault, M. 1994, II: 643）。以历史和政治的相互交叉又相互利用的关系为基础所建构的知识考古学，就是要揭露在人们心中所流传下来的各种定型的传统观念、行为方式和规范的形成和巩固过程同知识论述的扩散的密切关系，揭露它们的实际历史效果及其在当代的效用，揭露它们在当代生活条件下的实际运作方式；同时，还要揭露它们同实际的政权体系在权力运作和道德操纵方面的相互配合的状况。

所以，对于福柯来说，知识考古学所要完成的，第一，揭示历史上所发生过的那些政治事件何以如此持续隐秘地渗透到我们自身之中。第二，在探讨上述历史事件的形成过程的基础上，揭示这些论述事件持续隐秘地渗透到我们身上的有效性和功利性，同时也揭示这些有效性和功利性对于当前的我们的实际影响，揭示它们如何实际地继续影响着我们当前生活的经济活动领域。第三，究竟哪些政权体系同这些基本的持续隐秘力量保持联系（Ibid. : 643-644）。从知识考古学的上述目标来看，福柯并不打算隐蔽他的研究目的；甚至更直接地说，他的知识考古学不是为了单纯地重建过去与现在之间的似是而非的关系，而是为当前的实际斗争活动服务，为了实现一种政治和历史的企图（une tentative historico-politique），是为了更好地确定当前的实际斗争策略的策略性目标。所以，知识考古学又是“一部批判的机器”（une machine critique），这部批判的机器，时时处处揭示权力关系的问题，也是一部赋有解放功能的机器（une machine qui a une fonction libératrice）（Ibid. : 644）。

作为一部历史的和政治的批判机器，知识考古学并不必然归结为写出这样那样的书本和文章，也不归结为说出什么样的话语。它是理论和实践相结合的活动。因此，反过来，为了实现它的基本目标，它当然可以采取书本、文章、谈话、论述的形式，就像是它也可以采取谱写一个音乐曲子、绘画以及进行政治活动一样。总之，只要符合考古学的上述方法原则，只要使它表

现为真正的历史和政治的批判活动，它可以不拘形式和手段（Foucault, M. 1994, II: 644）。

## 第五节 权力系谱学

知识固然成为现代社会维持和运作的中心支柱，但知识本身并不是孤立存在和发生作用。知识一方面综合着整个社会各种力量相互紧张斗争的结果，另一方面它本身又必须同社会其他各种实际力量的配合下才能存在和发展，才能发挥它的社会功能。在近代社会一系列号称为“科学”的知识形成过程中，特定语言论述的建构和散播过程，都受制于特定社会权力网络；同样地，特定社会历史阶段的权力网络的建构和运作，同时又在很大程度上依赖于科学知识语言论述的形构和扩散策略，依赖于科学知识语言论述同权力网络运作之间的相互协调和相互促进。正是由于这样的认识过程，人在使自身建构成认知主体的同时，实际上也变成了各种知识语言论述散播策略的从属性因素，成为知识本身的对象。

知识考古学本来就同权力和道德的系谱学紧密联系，这是因为任何知识论述，它的创建、形成、建构和扩散过程，都离不开权力和道德的力量。1975年当福柯到美国与洛杉矶大学学生讨论时，他明确地指出：作为“论述”的知识是紧密地同权力联系在一起的。换句话说，没有脱离权力运作的纯学术的知识论述体系。不但知识论述的产生和散布需要靠权力的运作，而且，知识作为论述本身就是权力的一种表现。反过来，任何权力，特别是近代社会以来的权力，由于近代社会本身的性质所决定，其运作也都离不开知识，离不开知识论述的参与。人类社会中的任何时代，都没有过权力与知识各自独立存在、互不相干的时候；更何况在启蒙运动之后所建立的近代社会中。所以，福柯说：“我不打算在‘论述’背后寻找某种像权力的东西，也不打算在论述背后寻找它的权力源泉。……在我所采用的分析中，并不处理说话的主体（le sujet parlant）问题，而是探究在权力所渗透的策略运作系统中，论述究竟扮演一种什么样的角色；而且，论述的这种角色又如何使权力能够运作起来。因此，权力并不在论述之外。权力既不是论述的源泉，也不是它的根源。权力是通过论述而运作的某种东西，因为论述本身就是权力关

系中的一个策略因素。难道这还不清楚吗？”（Foucault, M. 1994, III: 465）接着，福柯又重复强调，论述是在权力一般运作机制内部而操作的一个内在因素。所以，论述构成权力本身及其运作的必不可少的组成要素。也正因为如此，必须把论述当成一系列事件，当成政治事件，当成权力的一个成分；而通过论述这类事件，权力才有可能运作起来。

在这里，我们已经清楚地看到：福柯对于知识论述的考古学研究，势必导致对于权力的系谱学研究。其实，更确切地说，所谓系谱学研究，本来就是要把知识当成权力运作的一个不可缺少的策略因素，深入揭示并解构各种科学话语或知识论述同权力之间的相互渗透和相互勾结的关系。正是在这个意义上说，作为一位社会哲学家，福柯在观察社会的时候，主要地把注意力放在促使整个社会不断运作的权力系统及其同社会其他因素的复杂关系。在他看来，社会基本上是一个不断变动的权力系统。所以，他在谈到《性史》（*Histoire de la sexualité. Tome. I, 1976; Tome. II et III, 1984*）的时候说：“对我来说，我的作品的主要点是重新思考和建构关于权力的理论”（*Pour moi l'essentiel du travail, c'est une réélaboration de la théorie du pouvoir*）（Foucault, M. 1994, III: 231）。

福柯在其1976年1月7日的法兰西学院课程演讲中指出：“系谱学指的是使那些局部的、不连贯的、被贬低的、不合法的知识运作起来，去反对统一性的理论法庭；后者往往以正确认识的名义，以控制在几个人手中的科学权力的名义，试图过滤那些知识，对它们进行分级、整理。因此，系谱学不是导向一种更细致或更正确的科学形式所进行的实证主义的回溯。系谱学非常准确地说就是反科学（*les généalogies, ce sont très exactement des antisciences*）。它并不要求对于无知或非知识的一种抒情式权利，它也不是拒绝知识或运用和说明尚未被知识捕获的即刻经验的魅力。它并不是指这些；它是指知识的造反（*il s'agit de l'insurrection des savoirs*）。但这种造反并不是反对科学的内容、方法和概念，而是首先为了反对集中化的权力效果；这个集中化权力，是同在像我们这样的社会中组织起来的科学论述活动的制度及其运作紧密相关的。不管科学论述的这种制度化是在一所大学中体现出来，还是以更一般的形式在一个教育机构中体现出来，也不管科学论述的这种制度化体现在理论商业网络中，诸如在精神分析学所表现的那样，还是在一种政治机构中，诸如像马克思主义那样，总之，在实际上究竟是哪一种，并不重要：

系谱学所引导的斗争，就是为了反对被当做是科学的论述的权力自身的效果”（Foucault, M. 1994, III: 165）。一句话，系谱学就是反对科学论述的权力运作效果，特别是反对越来越高度集中化的现代统治机构对于知识论述的制造和再生产的垄断。为此，权力系谱学将集中全力揭示知识同权力实际运作的紧密勾结关系，打碎两者之间的“神圣同盟”。

所以，系谱学实际上就是一场反对科学论述权力的实际运作的理论和实践。它所要揭示的，就是科学论述在实际的社会生活中同整体社会权力的相互勾结及其权力运作策略。也正因为这样，福柯直截了当地说，系谱学就是“一项解放历史知识并使其摆脱奴役的事业”，“也就是说它有能力对统一的、形式化的和科学的论述进行反抗和斗争”（Ibid. : 167）。系谱学之所以具有解放局部知识的能力，就是因为它始终贯穿着反对将知识等级化及其权力集中化，反对使各种具体的实际知识变成为受统治者统一掌控的权力系统的组成因素。系谱学在这个意义上说，又可以称为一种分散的、片断的、无序的和中断的知识对于统一的科学知识的造反，而其本质就是使知识摆脱统一的统治权力机器的控制，还知识本来的面目。但是，要做到这一点，首先必须清楚地看到知识同权力之间的勾结的必然性及其复杂性，要对传统各种号称真理的知识进行颠覆和解构，指出它们隶属于社会整体权力系统的实质。这样一来，知识考古学和权力系谱学就很自然地连接在一起，互相渗透和互相补充，成为一个不可分割的社会历史批判总活动的组成部分。所以，福柯又说，考古学和系谱学有其互通互补之处：“如果这是涉及到对于局部的、地域性的论述的分析方法自身而言（la méthode propre à l'analyse des discoursités locales），也许人们可以称之为考古学；至于系谱学，它是指局部的、地域性的论述从被从属的知识体系中解脱出来的策略运作”（Ibid. ）。将知识考古学和权力系谱学结合起来，正是福柯从60年代开始所从事的研究工作的特色。

系谱学如同考古学一样，本来是康德首先运用到哲学领域之中。但福柯以尼采哲学为基础，完全颠覆康德的原意，赋予考古学和系谱学以上述新的意义。大家知道，尼采在辞去巴塞尔大学教授职务八年之后（1887年），发表过《道德系谱学》；接着，他又接连发表《反基督教》和《瓦格纳事件》等重要著作，将其对于西方传统基督教道德的批判更深入和更彻底地进行。他对社会道德的不满使他的病情迅速恶化，致使他于1889年患精神分裂症，

并于1900年去世。尼采的《道德系谱学》是他临死前最重要的著作，可以说就是他未竟大作《权力意志：对一切价值的重估》的“序言”。值得注意的是，尼采完全不同于传统西方道德论原则，反对以理性作为道德规范和原则的基础，主张以人性中最自然的感情、欲望、心理甚至病理因素，结合社会和自然环境的具体条件，探索和揭示道德的原始动力。尼采对于道德的历史研究，并不是像传统形而上学那样去寻求道德的“终极根源”，也不是寻求建构道德基础的超历史的“永恒价值”或理想的“意义”。尼采所要探索的，毋宁是权力和道德在各个具体历史条件下所玩弄的骗人策略，以便揭示权力和道德同各种利益之间的实际关系。尼采对于道德的上述系谱学研究直接地启发了福柯的道德系谱学和权力系谱学。所以，福柯的系谱学也同样并不是寻求权力或道德的“终极根源”或“永恒价值”，而是把权力和道德当成一系列斗争着的社会力量的相互拉扯的结果，是为这些社会力量的相互拉扯过程服务并被利用的各种历史事件的产物（Foucault, M. 1994, II: 140）。

到了70年代时期，当福柯着手研究西方社会运作的基本机制时，整个西方社会科学研究领域发生了很大的变化。形势的变化，使福柯不再坚持其早期对于精神治疗学知识史的断裂式研究方式，而是进一步加强了知识同道德和权力关系的研究和解剖，使他把知识考古学进一步同道德系谱学和权力系谱学结合起来，并以权力运作为核心，揭示权力同知识以及同道德的密切关系。这种研究，直接关系到对于权力本身的看法。权力到底是什么？对于权力，是否可以继续如同传统研究方法那样，首先提出“权力到底是什么”？权力是如同各种东西那样，可以被确定地界定下来吗？世界上真有那么一种实体的“东西”可以被称为“权力”吗？它可以如同其他事物那样被单独地当成人的研究对象吗？福柯对于这些问题的回答都是否定性的。他认为，不能把权力当成一个东西或一个对象那样加以研究，因为权力从来都不是像“东西”那样而独立存在。权力的问题，不是“它是什么”的问题，而是“它怎样运作”的问题。它的运作始终都是同知识、同道德、同社会上其他各种复杂因素紧密联系在一起。所以，研究权力必须把它放在社会的活生生的关系网络中，必须将它当成运作中的复杂关系，一种不断变动和相互拉扯的力的关系网络。由于无法预设系谱学研究的结果及其实际操作过程，福柯宁愿将系谱学研究当成某种“赌注”（l'enjeu），也就是某种具有冒险性质的探索游戏。

福柯在谈到他的知识考古学、道德系谱学和权力系谱学的时候，特别强调他所探索的“起源”问题。他在系谱学中所探索的“起源”问题，不是传统形而上学所坚持的概念。他和尼采一样认为，“起源”是一种“冒现”（*émergence*）和“突现”（*Entstehung*），是一种特殊的事件。它实际上不只是关系到各种社会事物和现象的“源”，而且更重要的是关系到这个“源”是如何“起”的问题。这就是他的考古学和系谱学所一向强调的重要问题。把“源”不仅同它的“起”关联起来，而且进一步重点地探讨“源”的“起”的具体生动过程，也就是重点地探讨“源”的动态趋势，把“源”不当成一个纯粹静态的源头的存在及其结构，而是“源”本身如何在活生生的力量关系网络中形成并由此导致一种新的社会生命体的运作。所以，福柯的考古学和系谱学，并不是为了上溯到源头，然后又从源头叙述出连续不断的时间发展系列，而是重点地探索各种社会事件的“源”本身是如何“起”又如何由“源”的“起”而导致整个事件的“起”；不仅如此，而且福柯还将各种社会事件的起源，不归结为某个特定的、固定不变的历史结构，而是在不同社会历史阶段中，依据不同力量关系网络呈现的断裂性不断重构过程。

对于福柯来说，正如对于尼采一样，系谱学在探讨社会事件的演变过程时，特别注意到身体与历史的相互交错及相互渗透。福柯认为，任何社会历史事件的出现和实际影响，都离不开身体（*le corps*）这个最重要的场所。当权力试图控制和驾驭整个社会的资源、人力和组织的时候，它实现所要征服的，就是身体。身体是个人与社会、与自然、与世界发生关系的最重要的中介场域，是连接个人自我同整个社会的必要环节，也是把个人自身同知识论述、权力运作以及社会道德连接在一起的关键链条。身体又是个人自身及整个社会的生命再生产的中心支柱和基础。因此，系谱学应该能够揭示：人的身体实际上就是作为社会历史事件发生的场所而在历史上演变的。一切社会历史事件都离不开同人的身体的相互穿梭和相互关联。人的身体本身脱离社会历史过程而存在；相反，人的身体始终成为社会历史事件的发生场域。因此，通过系谱学的研究，终将发现：人的身体在历史上的各种不同的遭遇，就是各种社会历史事件的见证；在人的身体上面，留下了各种社会历史事件的缩影和痕迹。身体成为了不折不扣的社会历史事件的烙印（Foucault, M. 1994: II, 142-143）。在人的身体上面，在人的身体的欲望、感情、挫

折……的遭遇中，人们可以形象地看到历史的运作过程及其效果。所以，系谱学作为对于各种重大的社会事件的历史研究，不是单纯地描述过去的历史过程，不是回溯历史，也不是确定历史起源本身，而是在分析社会事件之成为社会事件的整个来龙去脉的时候，同时揭示历史和身体之间相互渗透和相互转化，揭示历史如何渗透到人的身体而逐渐地肢解着和粉碎了身体，把身体侵占，加以殖民化，使身体扭曲和变形，使身体分化成各种游戏的工具和对象，成为各种满足社会历史需要的手段。正因为这样，身体成为了系谱学的一个特别重要的研究领域，而福柯的知识考古学与权力及道德系谱学的研究，最终也势必导致对于身体和性的探索，导致对于性的论述的历史的探索。在身体与历史的结合中，当代社会所出现的各种关于性的论述，成为了揭示知识、权力、道德三者相互结合和相互渗透的最典型的场所。在性的论述中，知识成为了解剖、研究、控制身体的有力手段，而身体则成为知识的对象和客体。同样，身体也在关于性的论述中，成为了权力控制、宰制、监视和规训的对象，而权力则成为宰制身体的可怕力量；与此同时，身体成为道德规训的对象，成为自身自我压抑和自我摧残的对象。系谱学的研究在关于性的论述的分析中，可以说达到了新的深刻程度。所以，福柯最后又把系谱学归结为关于身体的系谱学以及“关于性的科学”的系谱学（Foucault, M. 1994, III: 104-105）。

总之，福柯的系谱学是以“交响乐伴奏演出的嘉年华”的形式而活灵活现地重演的历史本身（l'histoire comme carnaval concerté）（Foucault, M. 1994, II: 153），其目的在于揭露权力、道德同知识之间在社会生活中的相互穿梭和相互渗透及其在主体性建构中所实行的基本策略。

## 第六节 权力的普遍性与策略性

### （一）在力的紧张关系中运作的权力

福柯的权力系谱学虽然是要研究权力的实际运作过程及其策略，但它并不是单纯地把权力当做唯一的或主要的研究对象，也不是单纯地探索“权力是什么”这样一个问题。根据福柯的权力系谱学，权力作为社会生活中的现

实力量，是一种活生生的“力”的关系网络，是社会各个阶级和各个阶层的实际力量相互进行紧张拉扯及斗争的活生生的体现。它是在各种关系的现实较量中，由于各关系中的各因素间的张力消长而形成，又随着各因素间的不断竞争而发生变化，并由此而对整个社会生活发生作用。因此，权力既不是属于统治者单方面的，不是由统治者单方面所组成和维持，也不是由统治者这个唯一的中心而向整个社会单方向地发出的，而是由统治与被统治、中央与地方、个人与个人、群体与群体之间的多方向而又多质的竞争力量的相互关系所组成。

就权力的存在形式而言，它始终都是以两个以上因素的相互关系所组成的网络结构。因此，传统权力观的单一中心论或单向论，特别是将这种单一中心归结为统治者的观点，实际上是违背权力本身的实际存在方式。权力离不开关系，而关系始终是两个以上的因素或力量所组成的。权力固然离不开统治，但统治并不归结为单纯由统治者所决定的力量关系。任何社会中的统治关系，都不是单纯由统治者一个因素所组成的，而是由统治者和被统治者的相互关系及其相互斗争、相互拉扯的效果所决定。即使是在统治者和被统治者双方内部，也不是单一的力量或因素所组成；统治者和被统治者的内部，仍然存在着多种关系和各种力量，而且，这些关系和力量始终都处于不协调和不平衡状态。因此，事实上，任何社会的权力关系，总是包含统治者一方的多种内在因素同被统治者另一方的多种内在因素所组成的力量关系复合体。权力，就是在这样的复合体中存在并不断发生变化。所以，如前所述，权力系谱学并不回答“权力是什么”的问题。福柯认为，不能把权力当成某种具有固定实体的“物”来研究，不能把权力当成一个东西或一个对象那样加以研究，因为权力从来都不是像“东西”那样而孤立存在。权力的问题，不是它“是什么”的问题，而是它是“怎样运作”的问题。必须在权力的实际运作中，在它的活生生的生命运动中，在它的具体策略及其变化中，在它同其他社会力量和社会因素的相互关系中，加以分析和揭露。它的运作始终都是同知识、同道德、同社会上其他各种复杂因素紧密联系在一起。所以，研究权力必须把它放在社会的活生生的关系网络中，必须将它当成运作中的复杂关系，一种不断变动和相互拉扯的力的关系网络。面对权力的这种极其复杂的状况，由于无法预设系谱学研究的结果及其实际操作过程，福柯宁愿将系谱学研究当成某种“赌注”（l'enjeu），也就是某种具有冒

险性质的探索游戏。因此，系谱学，严格地说，如同考古学那样，并不存在固定的模式，也没有固定不变的对象和研究领域。它是随着系谱学批判的实际需要，在社会的各个方面进行综合性探索。就其性质而言，它可以说就是游走式的“赌注”活动。

所以，在福柯看来，在研究权力问题时，不能如同传统社会观那样，从抽象的权力概念或定义出发，而是从权力的实际活动及其不断变化的策略，从权力在实际生活中的运作过程及其程序出发。他在多次的演讲和文章中，一再地批判以霍布斯为代表的传统权力观。他认为：“必须从《利维坦》的模式中解放出来，因为这是个非自然的人，是统一制造的自动人，囊括了一切现实的个人。它的实体是公民，但它的灵魂却是统治权。必须在《利维坦》的模式以外，在法律的统治权和国家制度划定的领域之外研究权力。重要的是从运转的技术和战术出发进行研究”（Foucault, M. 1994, III: 184）。

如前所述，传统权力观简单地把权力归结为社会或国家的统治者的主权，把它看做是某种禁止或防止别人去做某些事的外力，把权力简单地同镇压相连接，因而把权力看做是一种单纯否定性的力量。其实，权力是一种远比这类简单连接更为复杂的力量对比关系网，是同权力运作时所发生的各种社会、文化和政治因素等密切相关并相互交错的关系总和，尤其是同权力运作过程中活生生的策略的产生和实施过程相关联。

其次，福柯从来都没有单纯地就权力来论权力，从来都不是把权力当做一个孤立的社会现象去分析，也从来都不是把权力同其他社会因素割裂开来，以传统式的化约方式去分析。

再次，福柯也反对将权力当成某种可以经协商或一定的让步就形成并稳定下来的统治关系网络。他为此极力反对传统的社会契约论和协商共识论。权力只能在力量关系网络的实际存在中被运作，因而也只能在不断的斗争中存在，并为此而时时改变其力量关系状况。

由于权力系谱学关系到一系列非常复杂的问题，也需要进行非常复杂的探讨过程，所以，福柯本人的权力系谱学探讨过程及其方法，也是经历一番曲折的探索过程。这种曲折的探讨过程，正是说明了福柯上述所说的系谱学的“赌注”性质，也说明系谱学如同考古学一样，在福柯那里，是随着其研究的具体需要和深入而不断变动。

## （二）权力运作的不同模式

在福柯的早期研究中，主要是在 60 年代末以前，他趋向于将传统权力分析模式归结为“契约压迫模式”（le schéma contrat-oppression；du pouvoir），而把他自己所倾向主张的称为“战争镇压模式”（le schéma guerre-répression；du pouvoir）或“斗争镇压模式”（le schéma lutte-répression；du pouvoir）。由于传统权力分析模式基本上是从法律角度探讨权力的，所以，福柯也称之为“法律模式”（le schéma juridique；du pouvoir）；而上述战争镇压模式又可以称之为“统治镇压模式”（le schéma domination-répression；du pouvoir）。但到了 70 年代中期，福柯进一步明确了权力系谱学策略的性质和方法。他此时主张不再以“战争镇压模式”或“斗争镇压模式”来确定他本身的权力系谱学的特色。他认为，“战争”、“斗争”或“镇压”的概念，实际上都把权力的运作只归结为镇压的机制，归结为某种“好战式”的活动。长期以来，福柯通过其对于精神治疗学的研究，早已对类似“压抑”或“镇压”的概念表示怀疑。他认为压抑或镇压都只强调一方主动并占据统治权。这种说法会简单地将复杂的权力关系网络归结为主动者或统治者单方面的单向力量扩张。因而这种说法忽略了权力运作过程中多向和多元的因素的复杂反应及功能。而且，这种说法也很容易将权力运作归结为通向一个稳定结果的暂时性斗争，某种导向建立契约效果的单向力量运作。实际上，权力并非如此。权力的相互关系是非常复杂的：既有斗争、战争的一面，又有文明、缄默，甚至装饰得很有礼貌的样子的時候；既有一方主动控制的时候，也有各方同时积极紧张的状态。权力系谱学并不打算将权力运作描述成如此简单的状况。

因此，在福柯所有关于权力问题的论述中，哪怕是集中分析权力的时候，都是把权力放在它同其他社会因素的关联网络中。与此同时，当福柯论述其他社会问题的时候，特别是当他分析近代社会最重要的知识、道德和社会制度问题的时候，他又不可避免地大谈特谈权力。

在福柯看来，权力是社会的基本生命线和动力，因此，权力构成了社会最基本的构成因素。权力，作为社会的基本动力和运作力量，是同社会本身的产生和存在密切相关，是无所不在并时时刻刻地起着作用。实际上，权力

与人、文化和社会密不可分；所以，只要有人的存在、有文化的存在、有社会的存在，势必有权力的存在与运作。在这一点上，福柯与传统社会思想家不同，他不愿意把权力抽象化、神秘化和神圣化。福柯严厉批判传统哲学和各种社会思想对权力的掩饰和扭曲。

为了深入分析西方社会中的权力运作模式，福柯从20世纪70年代起系统地研究了西方社会史上权力运作模式的变化情况。他发现，由于基督教在整个中世纪时期扮演了非常重要的角色，所以，在中世纪时期，西方人建构了“基督教教士权力模式”（le pouvoir pastoral），不但用之于其本土范围内，而且也运用于其世界各地的殖民地统治（Foucault, M. 1994, III: 548-549）。这种“基督教权力模式”的主要特点是将其统治的重点从单纯的占有领土而转向控制“羊群”（即被统治者、被殖民者）；“教士”（统治者）既是“羊群”的导引者、教导者、管教者，又是惩罚者、持鞭者、规训者，既是最高权威，又是“救世主”、“施恩者”。这种基督教模式显然把统治和规训的重点放在“羊群”中的每个个体，试图使其统治渗透到每一个被统治者身上（Ibid. : 560-564）。到了资本主义时期，基督教模式被全盘继承下来并以新的科学、理性和民主的观念加以改善，不仅成为西方各国国内统治，也成为其对外殖民统治的基本模式（Foucault, M. 1994, IV: 137-139; 230-232）。

福柯认为，贯穿于西方文化和思想传统中的逻辑中心主义和语音中心主义，决定了西方社会制度、思考模式、道德规范和权力结构的“中心/边陲”特征。就权力结构而言，上述特征就表现为主权至上的观点和制度。长期以来，在西方社会中，任何政权和法制，都是把主权问题列为首位。这样的政权和法制结构，就决定了权力、法制和真理之间相互关系的形式，也决定了真理依靠权力和法制而为权力和法制进行论证的内容和基本形式。关于这点，福柯说：“当我们说西方社会中主权问题是法制问题的中心时，意指的是，论述和法的技术基本上是为了在政权内部解决统治的问题而运作的。换句话说，论述和法的技术的运作，都是为了在这种统治所在的地方化约或掩饰两大因素：一方面就是关于主权的正当化的权力，另一方面就是关于服从的法律方面的义务。因此，整个法制体系，归根结蒂，就是为了排除由第三者进行统治的事实及其各种后果”（Foucault, M. 1994, III: 177）。

正因为如此，“在西方社会中，法制体系和法律审判场域始终是统治关

系和多种形式的臣服计谋的永恒传动装置。因此，法制，在我看来，不应该从一个固定的正当性的角度去看，而是从促使正当性运作的臣服程序去看。所以，对我来说，问题是要把关于主权性和强制个人隶属于这个主权性的服从的问题，变为短程的循环或甚至避免它。……我要在这个关于主权性和服从的问题（le problème de la souveraineté et de l'obéissance）上，凸显出统治的问题和臣服的问题（le problème de la domination et de l'assujettissement）”（Foucault, M. 1994, III: 178）。福柯认为，社会、法律和国家，都是由无止境的战争状态及其相关力量所决定的。“首先，理所当然，战争决定了国家的诞生：权利、和平和法律是从战场的血腥和泥泞中诞生。但是，在这里，不应当把战争理解为哲学家和法学家想象的理想战争和对抗；它与理论上的某种原始性无关。法律不是在最初牧羊人常去的泉水旁从自然中诞生。法律降生自实实在在的战斗、胜利、屠杀和掠夺；它们都有自己确实发生的时间和令人恐怖的英雄。法律生自焚烧的城市和被蹂躏的土地，它的诞生伴随着伟大的无辜者在太阳升起时的呻吟。社会、法律和国家并不是战争的休止或者是对胜利决定性的认可。法律不是和解，因为在法律之下，战争仍然在一切权力机制甚至最常规的权力机制中咆哮。战争是制度和秩序的发动机；和平，在它的最小的齿轮里也发出了战争的隆隆声。”（Foucault, M. 1997, *Il faut défendre la société*: 40）权力必须在“一切人反对一切人的斗争”中加以理解，但是，这个表面上是霍布斯式的断言不应当产生错觉，因为在福柯看来，权力本身，在事实上，就是在“一切人反对一切人的斗争”中，在各种各样的、断断续续的、无可预料的、异质的、复杂的、地区性的、散布的和无所不在的各种领域和时空中施展并延续其功能。这同霍布斯所说的那种“以统治的整体事实和战争的二元对立逻辑”是根本不兼容或根本不同的。

福柯在《性史》第一卷中说：“从权力关系根源上说，也就是统治者与被统治者之间不存在全面彻底的二元对立。二元对立切不可作为普遍模式；社会机体由高至低、由大而小，并非每个层面都存在这种二元对立。相反，人们必须认识到，那些形成并作用于各生产组织、家庭、具体集团和机构的多重力量关系，是造成弥漫于整个社会机体的分裂的广泛影响的基础。这些多重力量关系形成了一条共同的力量战线来消除局部对立，并把它们联系在一起。可以肯定，它们还对各种力量关系进行重新分配、重新排列，使它们

互相协调、秩序井然，并溶合在一起”（Foucault, M. 1976, *Histoire de la Sexualité*, Vol. I: 124）。

通过对于权力系谱学的研究，福柯发现：西方的“社会”观念在18世纪发生了一个根本的转变，而这个转变是同关于“统治”、“政府”和“警察”的观念的改变相联系的。具体地说，在18世纪，近代资产阶级通过实际的历史经验，充分地意识到“政府不应该只是管辖一个领土，不只是涉及一个领域，也不只是涉及其臣民，而是应该涉及一个复杂的复合体，而这个复合体是一个独立的实体，具有它自己的法规和反应的机制，具有它自身的调整规则和其扰乱自身的可能性。这样一种新的实体，就是社会”（Ibid. : 273）。人们一旦建立这样一种新的社会观念，就同时意识到控制这样的社会的权力网络及其形式的复杂性。在此基础上，作为社会的统治者，那些掌握社会共同体的主权的统治集团，就清醒地估计到，单靠像警察那样的监督力量和镇压部队，是不可能完全控制这个社会。所以，从18世纪开始，西方社会权力网络的结构，特别是政府的统治机构同整个社会各个组成因素之间的关系，发生了重大的变化。近现代资本主义社会更巧妙地把当代权力的运作，彻底地渗透到全民身体和生活的各个部分，导致“生命权力”（Bio-Pouvoir; Bio-Power）和“解剖政治学”（Anatomo-Politique; Anatomo-Politics）的产生、增殖和泛滥。在这种情况下，正如福柯本人所说：“性成为了解剖政治学和生命政治学的交叉点”。当代权力运作主要采取“性论述”的不断扩散形式，并以“性论述”在整个社会的扩散作为权力渗透的主要手段。

近代社会上述权力观念和社会观念的转变，一方面使统治者不再满足于对其统治领地纯空间方面的都市化设计和建构，也不满足于在领地内警察系统的空间上的监视，而是远远超出都市系统的空间范围和可以感知的警察系统，把权力的控制范围扩展到更抽象的生命时间结构中去。从18世纪后有关性方面的政策和道德原则的建构和实行，正是在这样的背景下加强了对个人的控制。表面上，个人自由生活的空间范围不受限制了，但个人所受到的控制和监视反而比以往更加不可承受，以至于社会越开放，人们的生命权力越受到控制，人的生活越不自由，社会的自杀率不断提高。从这里也可以看出，虽然在古代和中世纪社会中，社会的统治权力可以任意地主宰人的生命，有决定个人生死的权力，但是，到了近代社会，统治者并没有任意主宰

人的生命的权力，统治者不需要动用像中世纪的警察那样的暴力手段，而是靠更加复杂的、无形的，甚至在表面上是更自由的宰制管道，使被统治者的生命所承受的宰制压力空前地加重。

福柯在《性史》第一卷中指出，“象征性地表现在主权那里的对死的决定权，现在，通过对身体的管理和对生活的精细周到的关照，而被细腻地加以掩饰。在古典时代，各种各样的规训迅速地发展，其中包括学校、学院、拘留所和工场。因此，在政治实践和经济观察的领域中，也出现了出生、延寿、公共卫生、居住条件和移民的问题。所以，多种多样的统治技术，爆炸性地增加起来，以便达到对身体的控制和对居民人口的宰制。这样一来，就开创了‘生命权力的时代’（L'ère d'un bio-pouvoir）”（Foucault, M. 1976: 184）。福柯又说：“过去君主专制绝对的、戏剧性的、阴暗的权力，能够置人于死地，而现在，由于针对人口，针对活着的人的生命权力，由于这个权力的新技术，出现了一种连续的、有学问的权力，它是‘使人活’的权力。君主专制使人死，让人活；而现在出现了我所说的进行调节的权力，它同君主权力的相反，是使人活，让人死。……现在，权力越来越没有权利使人死，而为了使人活，就越来越有权利干预生活的方式，干预‘怎样’生活，权力特别是在这个层面上进行干预。为了提高生命的价值，为了控制事故、偶然、缺陷，从这时起，死亡作为生命的结束，明显是权力的结束、界限和终止。死亡处于权力的外部，它落入权力的范围之外，对于死亡，只能普遍地从总体上、统计上进行控制。权力控制的不是死亡，而是死亡率。在这个意义上，死亡现在落入私人的以及更加私人的一边是正常的。因此，在君主制中，死亡是君主绝对权力，它以一种明显的方式放出光芒的点；现在相反，死亡是个人摆脱所有权力、重新回到自身，可以说退到最私人的部分。权力不再知道死亡。在严格意义上，权力任死亡落下”（Foucault, M. 1997: 233-234）。“同以上生命权力产生的同时，从18世纪开始，西方国家建立了两种权力技术，而且它们是相互重叠的。其中一个围绕惩戒的技术，它主要是针对肉体，产生个人化的结果，它将肉体当做力量的焦点来操纵，它必须使肉体这个力量变得既有用又很顺从；另一个则是作用于生命，不是围绕肉体，而是集中围绕人口，产生大众的效果，试图控制可能活着的大众中产生的一系列偶然事件，它试图控制其概率。这种技术的目标不是个人的规训，而是通过总体的平衡，达到某种生理常数的稳定；这是相对于内在危险的整

体安全”（Foucault, M. 1997: 234-235）。这样一来，生命权力的运作包含了两方面的目标：惩戒技术是为了规训个人肉体，调节技术是为了控制整体人口的生命运转。前一目标要求建立一整套的惩治机构，而后一目标要求建构进行人口调整的生物学过程和国家系统，其中包括了现代的警察系统。惩戒和调整的两大系统虽然是不同的，但又是相互连接的。把现代生命权力的两大机制连接起来的，是“性”的问题的管制和调节。福柯说：“如果说‘性’是重要的，这有许多原因，但最主要的是：一方面它作为完全肉体的行为，揭示了经常性监视式的个人化惩戒控制；另一方面，通过生殖效果，性进入大生物学过程，并产生后果，这个生物学过程不再与个人的肉体有关，而是与构成人口的这个复杂的要素和整体有关。性，正好处于肉体和人口的十字路口。因此，它揭示了惩戒，也揭示了调节”（Ibid. : 236-237）。

生命权力模式是资本主义社会高度发展科学技术的产物。生命权力作为资本主义发展所不可或缺的因素，它不仅表现为在生产机器中对于身体的控制和在经济发展过程中对于居民人口的调整，而且，这种生命权力还促使人口增长，在加强和提高人口的可利用性的同时，也增强他们的驯服性。对于资本主义社会的统治者来说，不仅要增强生产力，提高整个社会被统治者的知识和生产劳动的才能，延长他们的生命，而且也要有利于统治他们。所以，从18世纪开始，除了加强作为政权制度的国家机器（*appareil d'État*）以外，还要发展解剖政治学和生命政治（*bio-politique*），把它们当做政权的技巧，以便控制社会体的各个层面，并有利于多种多样的制度的运作。在这种情况下，各种制度也随时成为了控制的组织力量。家庭就像军队一样，学校就像警察一样，而医疗网则成为了对于个体和群体的生命和健康进行监督的机构。同样地，这些解剖政治学和生命政治也在经济生产的过程中，在其运作中起作用，成为经济过程启动和维持的重要力量。这些解剖政治学和生命政治同样也成为社会阶层化和分层化的重要因素，作为各个阶层和层级调整个人间关系的力量，以便保证统治的关系及其霸权的效果。解剖政治学和生命政治也促使人力资源的积累隶属于资本，成为促使生产力的扩展以及促使利润的分层分配的重要力量。对于活的、有生命的身体的投资，促使这种生命的不断增殖以及对于其力量的分配性的管理，就成为了权力运作的不可缺少的重要步骤。

### (三) 权力系谱学的基本策略

既然权力系谱学不是单纯研究权力本身，也不是将权力当成孤立的实际事物来研究，所以，福柯曾经将其权力系谱学的研究策略，归结为以下五个方面：第一，“不要在权力的中心，在可能是它们的普遍机制或整体效力的地方，分析权力的规则及其合法形式。相反，重要的是在权力的极限和最外端，在它的最后一条线上抓住权力，在那里它变成毛细血管的状态。换句话说，在权力最地区性的、最局部的形式和制度中，抓住它并对它进行研究。权力，尤其在那里，突破了组织它和限制它的规则，在这些规则之外延伸，植入制度之中，并在技术中具体化，给自己提供介入的物质工具，甚至可能是暴力的”（Foucault, M. 1994, III: 178-179）。第二，“不要在意图或决定的层面上分析权力，不要试图从内部分析，不要提出诸如‘谁拥有权力？’‘拥有权力的人，他脑子里想些什么？’‘他追求什么？’而是相反，应当研究完全现实的实际运行中的权力意图；也就是说，从权力的外部方面来研究权力”（Ibid. : 179）。第三，不要把权力当成统治整体的单质现象，或当做只在链条上才能运转的东西；权力应当是流动的东西。“权力从未确定位置，它并不在某些人的手中，从不像财产或财富那样被据为己有。权力运转着，权力以网络的形式运作。在这个网上，个人不仅在流动，而且他们总是既处于服从的地位，又同时运用权力。他们从来都不是权力惰性的或持续不断的靶子，而是永远在轮班。换句话说，权力通过个人运行，但并不隶属于他们所有”（Ibid. : 180）。第四，“不应当对权力进行推演，从其中心出发，试图去看它在下层延伸到何处，在什么范围内它被再生产，被重新带到直至社会的最原子要素。我认为应当相反。要对权力做上升的分析，也就是说，从最细微的机制入手，它们有自己的历史、自己的轨道、自己的技术和策略，然后再观察越来越普遍的机制和整体统治形式怎样对权力机制进行投资、殖民、利用、转向、改变、移位、展开……这些机制自成整体，可以说有其自身的专门技术。所以，不是整体统治直至底层使自己复数化并引起反应。我认为应当在最底层分析权力现象、技术和程序运行的方法；当然还应指出这些程序如何移位、展开和变形，但更应该指出它们怎样被一些整体的现象投资和兼并，以及为什么更普遍的权力或经济利益能够钻进这些既相对自治又

无限细微的权力技术的游戏之中”（Foucault, M. 1994, III: 181）。第五，“庞大的权力机器会伴随着意识形态的生产。例如，可能有教育的意识形态、君主权力的意识形态、议会民主的意识形态等。但在底层，在权力网络所及之处，正在形成的，我不认为是意识形态。这是很少的。我认为更多的是知识形成和积累的实际工具，这是些观察的方法、记录的技术和研究探索的程序，是些检验的工具。也就是说，权力，当它在自己细微的机制中运转时，如果没有知识的形成、组织和进入流通，或者，毋宁说没有知识的工具，便不能成功，那么，就不需要意识形态的伴随和建构”（Ibid. : 183-184）。

将上述权力系谱学研究规则加以概括，就是：“与其把对权力的研究指向统治权的法律建筑方面和国家机器方面以及伴随它的意识形态方面，不如把对权力的分析，引向统治方面（不是统治权），引向实际的操作者方面、奴役的形态方面、这种奴役的局部系统的兼并和使用方面以及最终知识的装置方面”（Ibid. : 184）。

福柯对于近代社会权力系谱、对于权力同社会其他因素的相互交错、对于权力同知识论述和道德建构的相互关联、对于权力结构及其中各组成因素的相互关系、对于权力运作中各组成部分的不同功能、对于权力运作中的策略变化，都作了深入而具体的分析。由于上述诸问题都必须分别地解析，而又相互关联，所以，在解读福柯的权力论述时，既要把握各个论述的具体内容，又不能把它们孤立起来，而是要同时考虑到他的其他相关论述，融会贯通加以理解。

## 第七节 监狱是当代社会的典型缩影

对于福柯来说，权力的运作并不只是同知识论述紧密相关，而且简直就是知识论述的实践活动。知识论述的实践包括两大方面：一方面是运用于社会实际活动，而对于统治者来说，主要是应用于统治权力的争夺和运作；另一方面是运用于对个人自身的自我约束和控制，福柯称之为“自身的技术”（*technique de soi*）或“自身的实践”（*pratique de soi*）；但对于整个社会的宰制和统治，归根究底也是要落实到对于单个的个人的控制和规训。尤其是到了资本主义社会的“生命权力（*bio-pouvoir*）的时代”（福柯有时也称

“生命政治”[bio-politique])，统治权力的运作目标，实际上就是：(1) 对于个人的规训和惩戒；(2) 对于整个社会人口的调节和控制。现代社会的监狱，就是为了这个目的而设计和运作的 (Foucault, M. 1997: 236-237)。所以，从70年代起，福柯的研究重点集中到(1) 自身的技术或自身的实践；(2) 对于监狱、惩治、监督、规训和道德问题的研究上。福柯在1975年所发表的《监视与惩罚：监狱的诞生》(*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975)就是这一研究的重要成果。与此同时，福柯在法兰西学院的讲课主题就定为“自身的实践”。监狱也好，自身的技术也好，都是对个人进行惩戒、规训和控制的最重要的途径。

西方民主社会的实质究竟是什么？是它的法治、自由、理性化的文明，还是它在全面严密控制个人方面的高度“科学化”和“理性化”的技术？福柯并不否认西方社会的法治、自由和理性化文明的性质，但他更关心的，是这些法治、自由和理性化文明究竟如何建构起来的？它是以什么代价、通过什么过程和程序建构的？它的运作动力及其机制是什么？它的产生和实际运作究竟如何扭曲了西方人的人性？福柯认为，以最“合理”和最“科学”的方法，对每个人进行规训化，既进行全面普及的教育，又实行严格的法制管制下的惩罚，特别是通过自身的技术和监狱系统，两大方面双管齐下，使每个人既成为自身的主体的同时，又自由自在地成为个人和整个社会的控制对象，这才是西方社会的真正本质。福柯说：“我们的社会并不是遍布景色的社会，而是监视训诫的社会”(notre société n'est pas celle du spectacle, mais celle de la surveillance) (Foucault, M. 1975: 218)。西方社会是一个不折不扣的“规训化的社会”(la société disciplinaire)。西方社会的整个自由民主制度的建构及其稳定运转，是以实现对于全民的全面规训作为其代价；西方的民主制(démocratie)，是在整个社会实行全天候全景观监控(la surveillance panoptique)、使每个人都置于严密监视下而无可逃遁的情况下所实行的。

毫无疑问，古代的西方社会也曾经是一种规训的社会、惩戒的社会。但在当时情况下，对于大多数被统治者，所采取和进行的规训方式是极其野蛮、粗陋、愚蠢和强制性的。只有对于社会上少数的统治阶级分子，这种规训是采取耐心教育和文明的方式。在古希腊的奴隶制社会中，只有奴隶主才有条件受到充分的教育机会，以文明的方式进行教育和自我教育。在中世纪社会中，统治者是靠基督教教会的宗教方式，对全民进行监视和训诫，同样

也是极其野蛮和愚蠢的。实行这种非文明的监视和规训，不可能达到全面操纵的极致效果。

资本主义社会以其高度发达的生产力所生产出来的物质条件和科学技术，以其理性化的人文社会科学理论研究成果，通过对于人及其身体的科学知识，才创造了空前未有的优越条件，有可能在整个社会实行全面的监视和规训。

《监视与惩罚》从一开始，就把分析的重点指向对于身体的折磨、管制、规训和刑罚的制度。福柯认为，现代监狱是现代国家意图全面控制其社会成员的身体的产物。现代国家如同古代国家一样，是以生产、训练、培养和造就“温驯的身体”（le corps docile）为基本目标。历代统治阶级很清楚地意识到，只有首先控制被统治者的身体，才能进一步对他们进行全面的统治和控制。因此，为了使其被统治者温驯地服从统治，首先要千方百计地宰制被统治者的身体，使他们的身体变得温驯、听话、百依百顺、唯命是从。因此，他们的统治方式，几乎都一致地以摧残被统治者的身体为主要目标。但不同的历史时代，统治者摧残被统治者的身体的方式并不一样。现代监狱不同于古代社会的惩戒和规训身体的机构。古代社会的监禁所或监狱只是用来杀害、摧残或损伤被统治者的身体的场所。所以，《监视与惩罚》从一开始，就描述发生于1757年的一个历史事件：一位罪犯被拷打、摧残、施以酷刑，然后把他的尸体丢进火堆之中。当时的统治者只是懂得以怎样的残酷方式摧残、折磨和杀害被统治者的身体，并不懂得如何以尽可能“文明”和“理性”的方式使身体就范。可是，到了19世纪，在完成了资产阶级革命之后，在实行了资本主义社会的法制化和理性化之后，在整个社会流行着人文主义或人道主义思潮之后，在近代科学技术和现代知识取得辉煌成果之后，罪犯的身体再也不遭受同样的酷刑，他们只是被日日夜夜地关押在一个只满足于身体生活的最低限度的时间空间里，被关押在监狱中。福柯讽刺地指出，这种“大规模的关押”（grand enfermement）是“人文主义”的结果，是科学化和理性化的结果。由于近代人道主义思想的产生，罪犯还享有“人权”，享有法律上的“平等”待遇，不再遭受肉刑、摧残和酷刑。但是，福柯指出，取代这些残酷的刑罚和体罚的，是在时空方面对他们的严密而精细的监视和控制（Foucault, M. 1994, II: 296-300）。

福柯指出，与监狱出现的同时，在资本主义社会中，各种纪律化的组织

机构相继增加：不只是学校、军队、工厂，而且连一般的民众组织、商业机构以及号称献身于救济活动的慈善机构，也采用高度组织化和严格科学管理化的纪律（discipline）加以管制。这些纪律化的组织随着资本主义的发展如雨后春笋般的产生，并不是偶然的；它们如同监狱一样，既是资本主义政治、经济和文化发展的需要，又是资本主义发展的产物。这些组织机构同资产阶级的国家一起，全面地和更严密地控制了人们大众，使老百姓分别地按照统治者的需要，受到不同程度的规训。

在分析和揭露现代监狱时，福柯采用了类似马克思政治经济学的方法。他认为，现代监狱是资本主义社会经济高度发展的产物。他说：“资本主义经济的成长要求特殊的规训权力模式”（la croissance d'une économie capitaliste a appelé la modalité spécifique du pouvoir disciplinaire）（Foucault, M. 1975: 223）。不仅资本主义的经济发展利益，而且它的管理方式及原则，也成为现代监狱产生的社会条件。从18世纪开始，西方国家的生产效率高速度地提升，不但生产出越来越丰富的产品，而且也推动了整个社会的生活水平，促使人口迅速增加。而人口的增长又扩大了失业人口的范围，使流浪者迅速增加。近代社会造就了空前未有的失业大军队伍，也滋长了流动人口和流浪汉的队伍。福柯指出，资本主义社会把流浪人口增加到史无前例的程度。不仅如此，而且，随着人口的增加，犯罪分子也增加和普遍化。就是在这种情况下，不仅有充分的物质和技术条件，而且也有迫切的需要，建构起现代监狱制度。在现代社会中，监狱及一系列规训机构的社会功能，就是协调和调整因人口膨胀及生产机器发展而出现的社会不平衡状态。从政治上看，资本主义社会需要建立一个稳定的法制社会，所以，必须同时地建构足以有效管制和规训流浪者、犯罪分子的监狱机构。而资本主义经济的管理原则，也要求对整个社会的人口进行符合最大功效的政治经济学管理制度，一种具有高效率的人口管理制度，这就是福柯所说的一种“身体的政治经济学”（une économie politique du corps）（Ibid. : 30）。在这个意义上说，现代社会的政府就是贯彻这种身体的政治经济学原则的政权机构，它是一种不折不扣的“政治经济学的政权”形式。面对人口的增加和失业者、流浪者的泛滥，权力机构必须执行一种高效率的管理原则，提高政治机构的管制威力，这就要求建立严格的纪律和规训制度。建立在科学和最新技术基础上的现代纪律系统和规训制度，是现代国家用以调整、协调和统一管制整个社会人口爆炸、失业

和流浪者泛滥的最有效的手段。所以，现代监狱制度是现代国家强化其权力的必然结果。福柯在他的《监视与惩罚》一书中指出：为了加强统治的力量，如同中世纪国家需要强化国王的国家机器一样，现代国家也需要加强其监狱系统（Foucault, M. 1975: 312）。

现代监狱并不只是对于犯罪者的监禁所，它是对整个社会进行监视、训诫和控制的典型场所和基本模式。监狱并没有把犯人当成“非人”，他们仍然还有“人格”；在监狱中，并不是一点自由民主都没有。犯人享受着法律的“保护”，是以法律的规定遭受不同程度的惩罚；而且，他们还可以对受到的惩罚发出抗议，要求保障其基本权利。所以，监狱固然只是监禁少数犯罪分子，但它通过对于少数犯罪者的监禁，达到了对整个社会进行训诫的目的。因此，现代监狱就是整个现代社会的缩影。而且，现代社会的统治阶级又将现代监狱的制度、形式、方法和程序，扩大到整个社会，使现代社会变成“一般化的监狱”；也就是说，整个社会就是监狱的扩大形式，是监狱的延伸和效果。正如福柯所指出的，现代工厂、学校、军营、医院以及一切慈善机构（孤儿院、养老院、救济所等），都类似于现代监狱（Ibid. : 229）。整个现代社会就是一个大监狱，所有的人，只要生活在西方社会中，都同样生活于这种大监狱之中；因为每个人都必须如同监狱中的犯人一样，既受到严密的监视，又遭受无孔不入的规训和宰制。人们生活在这个大监狱中，固然有他们的人权、自由和民主权，但时刻都必须承受社会法制、规范、原则、协议的约束，无法逃脱整个社会的宰制。甚至他们的私生活领域，也无法逃脱监控系统的“千里眼”和“顺风耳”，脱离不了宏观敞视与微观窥视相结合的全面监视制度。

为了更深刻地揭示现代社会的监视和规训的无所不在、无孔不入和无时无刻性质，福柯以现代监狱为模型，进行生动的分析和解剖。他指出，现代监狱的典型就是由英国政治经济学家、哲学家、政治家、法学家和人口学家边沁（Jeremy Bentham, 1748—1832）在1791年所设计和发明的“环形全景监控监狱”（Panopticon）的全面性时空监视结构。边沁从“最大限度数量的个人的最大程度的幸福”的利益出发，根据“达到最大限度的效益性”的功利主义原则，设计了环形全景监控监狱。利用这种监狱，监管人员可以在最有利的角度上，在任何时刻，都可以任意地和有效地对任何一个时空的罪犯，进行宏观和微观的监视和控制。

边沁所发明的环形全景监控监狱表现了资本主义社会经济、政治和科学文化的极高成果。在经济上，由于生产的发展，可以提供充分的资金和经济条件兴建这一类型的监狱。在政治上，实行这种监狱管理制度，有利于统治者对每个罪犯进行严密的控制，把他们的身体规训成为最温顺的身体。在科学上，每个环形全景监控监狱的建构，都必须以现代科学技术和科学的管理科学的运用成果为基础。

现代监狱是现代国家权力扩张和全面渗透的结果。福柯指出：整个规训机器的运作本身，就是权力，就是国家政权运作的延伸。高度规训化的现代国家实际上凝聚了宗教和军队的监控功能，并使之发展和膨胀到最高限度。现代国家不但利用军队、工厂、学校和医院等全控机构，同时也利用殖民地和奴隶买卖时期的高度规训化的手段，达到进行全面统治的目的。现代国家不只是养育了大量的警察、军队和情报人员，而且，也培训了素有纪律管教能力的教师和管理干部，试图对各个阶层的人们进行规训和管制。国家本身不一定直接介入规训活动和程序；它只需要善于将整个社会的纪律化组织动员起来，就足以达到其全面统治的目的。

## 第八节 自身的技术与规训策略

### （一）自身的技术与主体的建构

福柯的知识考古学所要完成的工作，就是揭露在西方近现代社会发展过程中的各种“真理游戏”的性质及其真正目的。如前所述，这种真理游戏，无非就是将人的主体化过程同其被客体化的过程同一起来，使得主体本身既作为知识形成和扩散的主体，又同时成为知识的对象和客体。既然西方整个近现代社会的发展史，就是主体本身变成为知识对象的过程，那么，在西方近现代社会的建构过程中，主体也就始终成为主体自身进行自我客体化的对象。这就涉及到主体化和客体化的双重过程以及与之相适应的策略和程序的问题：一方面，主体自身在训练自己成为主体的同时，也要努力使自身成为自己的知识的对象或客体；另一方面，在整个社会作为个人外在生活条件对于个人实现主体化的程序的同时，又要将每个人当成客体化的对象。正如福

柯自己所说：主体化和客体化是紧密相关的两个双向同时进行的过程（Foucault, M. 1994, IV: 632）。正因为这样，在西方近现代社会的创建和形成过程中，就呈现了自身自我规训和社会进行监督性规训两方面的平行过程。用福柯自己的话来说，主体的建构过程，是同主体成为社会规范化和惩罚对象的过程同时平行进行的（Ibid. : 633）。

每个人都要成为知识、权力和道德主体，同时又要成为知识、权力和道德的客体 and 对象。所以，现代知识为此创建了非常巧妙的游戏策略，使每个人在培养自己成为知识主体的同时，都能够“自律”地进行自我规训。这就是福柯所说的“自身的技术”（techniques de soi）。自身的技术是由一整套操作程序构成的，这些操作程序是借助于自身对于自身的控制关系或自身对自身的认识，实现对于各个人的规定、限制和管制，使他们形成固定的同一性和身份，并依据社会的不同需要而改变其同一性（Ibid. : 213）。所以，任何一个历史时代的自身的技术，实际上就是当时当地的道德伦理原则的一个组成部分和实际表现。正如福柯所说：“我不认为道德的存在可以脱离一定数量的自身的技术及其实践”（Ibid. : 671）。正是在这个意义上说，关于自身的技术的系谱学研究，也就是道德系谱学的一个组成部分。在各个历史时代，自身的技术是统治者进行社会统治过程中所实行的“惩罚”和“规训”的高度同一，又是使被统治者进行自我规训同国家统治进行强制性惩治灵活地结合起来的策略。福柯指出，自身的技术往往是同政府机构实行对于人的统治以及对于客体的不同生产技术的管理联系在一起（Ibid. : 409）。所以，自身的技术又是同监狱等强制性关押机构的存在和运作同时存在并互为补充的。

福柯以考古学和系谱学相结合的方式，对西方的自身的技术进行了历史的探索，并试图从它的实际运作中，发现统治与权力、道德、知识之间的相互结合，揭露统治的各种伎俩和计谋。通过对于自身的技术的历史分析，又将进一步看出福柯所揭示的知识、权力和道德之间的紧密关系。福柯强调，只有到了近现代社会，随着知识、权力和道德三大社会因素以各种新的“科学”形式结合起来，自身的技术才发展成为高度科学化、技术化和象征化的程度。

为了揭示近代社会政权机构的统治形式的性质，必须同时地探究主体化与客体化的构成过程，必须同时深入分析自身的技术与对于客体的监视和管

理形式 (Foucault, M. 1994, IV: 409)。福柯认为,对于自身的技术的分析,之所以不同于对客体的管理制度的分析,就在于两个原因:第一,自身的技术并不需要如同生产客体时所需要的那些物质条件,不需要物质性的工具或手段;它所采用的,毋宁是一些看不见的技术。也就是说,自身的技术是以隐蔽的形式进行的。第二,自身的技术往往同管理其他人的技术、同统治他人的技术联系在一起。例如在教育系统中,引导他人是同管理自己联系在一起的。所有这些,显然是同监狱等强制性关押机构有所不同。

从70年代开始,福柯把他在法兰西学院的系列演讲主题改为“自身的实践”(une pratique de soi),与此同时,他也集中研究了监狱和规训的问题。自身的实践就是自身的技术,这是因为任何一种自身的技术,都是要在自身的实际生活和实际行动中加以贯彻;自身的技术纯粹是自身的实践问题。所谓“自身的实践”问题,指的是自身如何自我约束而变成为符合社会标准的“主体”,而同时社会又如何从外部强制性地将一个独立的“自身”规训成社会统治者所规定的“主体”。自身的实践所包含的上述两大方面,是同时并行的历史过程,也是西方社会文化发展的中心内容。

从《监视与惩罚:监狱的诞生》到《认知的意愿:性史第一卷》、《快感的运用:性史第二卷》以及《对自身的关怀:性史第三卷》,福柯实际上一直不停地进行有关“自身的实践”问题的考察。但正如上面所已经提到的,“自身的实践”问题包含着更重要的另一方面,即“社会又如何从外部强制性地将一个独立的自身,规训成社会统治者所规定的主体”。这后一方面是更加重要的部分,也是以往历史文化研究所一贯忽视的方面。

社会是如何将本来独立的各个“自身”教化为符合社会需要的、具有自律的“主体”?福柯把这一问题归结为规训化问题。这个问题实际上已经在探讨监狱问题时提出来并做了深入的研究。正如我们已经在关于监狱的部分所指出的,西方社会越发展,越朝向规训化的方向;不但规训化的程度越严密和越全面,而且规训化的形式也越“理性化”、“科学化”、“精致化”、“细腻化”和“制度化”。规训化在西方社会的这种扩大化和深入化,使生活于西方社会中的任何一个人,都无时无刻和无所不在地受到监视、规训和宰制;西方所实现的一切最大自由,实际上都是以规训化的实现和完成作为基本前提,都是以实现最大限度的规训化作为代价。在这个意义上说,西方的任何自由,都不过是规训化的补偿。这种在“自我规训”和“被社会规

训”同时进行条件下所完成的自身主体化过程，也就是福柯所说的“自身历史本体论”（the historical ontology of the self）的研究对象。

## （二）自身的技术的不同模式

自身的技术是从古希腊以来就存在的。但随着西方社会的发展和演化，自身的技术也发生了各种变化。在古希腊时代，自身的技术是采取“认识自己本身”的公式表现出来的。但在当时，自身的技术仍然充分考虑到个人欲望的满足，充分考虑到个人的快乐和幸福的目的，而且，在其实行过程中，也没有像后来那样的自我摧残性的程序和方法。尽管如此，即使在古希腊时代，就已经显示了自身的技术的性质：它是为了使自已既成为主体，又成为客体和对象，是一种自己管理自己的基本形式。所以，福柯一针见血地指出：希腊的“自身的技术”，实际上就是由自己来对付自己，以便使自己符合整个社会的需要。正因为这样，福柯说，古希腊时期人们常以“认识你自身”作为基本口号，但实际上，不如改为：“认识自己对自己应该做什么”（Foucault, M. 1994, IV: 213）。

到了罗马帝国统治时代，当基督教同罗马皇帝相结合实行严格的政教合一的中世纪统治形式之后，自身的技术就发生了根本的变化；其中最重要的，就是自身的技术从此成为当时新型的“基督教权力模式”（le mode du pouvoir pastoral）的附属品，成为基督教权力模式控制被统治者个人的基本手段。正如福柯所指出的，中世纪的自身的技术的特点，就是一切都通过宗教来决定；关于性的行为方式，尤其受到宗教法规的约束。基督教提出各种各样的禁欲主义，并把身体的欲望说成为“罪恶的根源”。而且，基督教机构，主要是教堂和宗教裁判所，成为监督和执行上述法规的权力机构（Ibid. : 397, 409）。总之，受到基督教权力模式的影响，中世纪的自身的技术，是靠宗教神学的教条、教义、教规的约束，靠基督教“圣化”同“禁欲”、同肉体折磨相结合的方式。在修道院所实行的修道规则及其实践方式，就是中世纪自身的技术的典范。

进入近代资本主义社会之后，资产阶级所实行的自由民主的政治制度和法制制度以及对于理性的推崇，决定了自身的技术的“自律性”和“合理性”。所以，到了资本主义社会，自身的技术越来越采取“自身的艺术”

(l'art de soi) 的形式。

近现代社会的自身的技术，首先伴随着生命权力 (bio-pouvoir) 的运作而发生根本变化。如前所述，现代生命权力把科学、教育 (éducation)、法制、监狱、警察、文化再生产以及道德的力量都动员起来，并加以高效率地利用，以便实现对于个人和整个社会的全面控制和宰制。因此，现代的自身的技术主要表现在学校教育、家庭、军队、监狱和各个组织机构对于个人的监视和惩罚的过程中。

除此之外，自从进入近代社会阶段，自身的技术越来越采取文学和艺术创作的形式，以越来越象征化的模式呈现出来。近代西方知识史上各种“真理游戏”同自身的技术相结合的一个重要形式和策略，就是各种各样特殊的“自述”、“自传”及“自我忏悔”等文学作品的出现。福柯认为，在西方文化史上，只有到了近代阶段，才出现了非常多样而又非常令人感动的自传型小说等。之所以如此，是因为它构成近代社会统治权术的一个非常重要的组成部分；其目的在于通过这些自述型文本，通过文学和艺术的形象和生动形式，实现对于自身的规训和自我约束。他认为，如果不把这些所谓的“关于我自身的文学” (la littérature dite ‘du moi’)，种种日记、对于自身的叙述等等，置于特定的社会历史条件下加以分析的话，如果不把这些文学作品同极其复杂的自我熏陶、自我教育和自我折磨的实际技术联系起来的话，我们是根本就无法真正理解这些充斥于书籍市场中的文学作品 (Foucault, M. 1994, IV: 408)。因此，近代社会的一个重要特点，就是整个社会造就了一个环境和气氛，使那些文人、作家以及理论家们，特别喜欢使用文字叙述的形式，以象征化的手段，进行自我教育和社会教育。这种新的写作和表现形式，同现代社会所发明和倡导的各种新型的“自身的技术”有密切关系。

### (三) 对于身体和性的规训

在他论述系谱学对于社会事件的“源起”的特殊说明中，福柯认为任何社会事件的源起及其不断的重构过程，归根结蒂，都同“身体”密切相关。人类社会中，没有任何一个历史过程，哪怕是一个瞬间，是可以脱离人的身体的存在和运作的。同样地，任何一个源起及其重构，任何一个社会历史事件，都在身体上面留下烙印和标志，因而身体的历史形塑过程实际上就是各

种历史事件的有形档案库，也是各种历史事件的物质见证。他说：“身体，同样地，一切与身体相关的食物、气候、土壤等因素，都是源头兴起之所在。在身体上，人们可以发现过去的所有事件的烙印，正如一切欲望、罪恶和各种错误都由身体而生一样。同样地，所有的欲望、罪恶和错误及事件，都正是在身体中得到解决并突然地自我表现，但同样地也在身体中得不到解决并由此展开斗争，引起他们之间一个消灭另一个，然后又持续地展开他们之间不可克服的争斗”（Foucault, M. 1994, II: 142-143）。所以，福柯也说：“系谱学作为对起源的分析，就是对身体和历史及其相互关系的解析。系谱学应该显示：身体就是历史的刻印体，而历史就是在不断地摧残身体的过程中发展”（Ibid. : 143）。

身体是人之为人的奥秘所在。身体不仅是每个人的个性及其社会存在的奥秘之所在，也是社会和文化发生和发展的奥秘之所在。从一开始，福柯研究性的历史的出发点，就是“将性当做是权力关系的一种特别浓缩的关节点”（Foucault, M. 1976: 136）。如果说，整个西方社会，特别是18世纪之后的近现代西方社会，都是围绕着知识、道德和权力的运作作为主要轴心的话，那么，性的问题的至关重要性，正是在于它是由“权力、认知、欲望”所构成的社会文化制度赖以正常运作的支撑点之一。

福柯从1976年起，集中研究和探讨身体，特别是性的问题。他认为，身体和性，是贯穿于西方社会生活的认知、权力、欲望三大因素的关键场所。所以，他在1976年撰写《性史》第一卷时，以《认知的意愿》（*la volonté du savoir*）为副标题，实际上是要说明知识和真理并不是自然而然自由的。知识和真理从来都是在权力的关系中被制造和被生产出来的（Foucault, M. 1976: 81）。知识和真理，是在身体，特别是性，遭受权力和道德的双重控制的条件下生产出来的。知识和真理，是在身体，特别是性的欲望的要求下产生出来的；它们又是为了进一步全面控制身体和性的活动，才被权力和道德力量所操纵和宰制。人的身体不只是生物学上的物质单位，而且，更重要的是一个具有社会生命和文化生命的基本单位。人的身体都是在特定的社会关系网络和生活脉络中存在和运动着，因此身体的有形的物质状况及其活动方式，是在特定的社会文化条件下形成，也是在同样的社会文化环境中不断地变化和活动。所以，身体的各个部位的功能及其运作过程，都是在很大程度上受到社会文化环境的影响和限定，而其活动方式和行动效果

也直接在社会文化环境中呈现出来。

福柯并不停留在一般性地探讨身体和心灵、思想之间的相互关系，而是进一步探索不同历史时代的社会制度和规范对个人身体状况及其活动方式的限定过程，探索在身体各部位功能的产生和满足过程中个人身体同社会制度和规范之间的互动状况，并通过对于身体各部位活动方式的社会规范化同个人主体化之间的相互关系。所以，各个时代的身体状况及其活动方式，同时也就是个人同社会整体相互关系的一个缩影，而且也反过来牵动着社会和文化的维持和再生产过程（Foucault, M. 1976; 1984a; 1984b）。西方社会历代不同的统治集团，都充分意识到社会个体成员的身体状况及其活动方式同社会整体的命运的内在关系。因此，各代统治集团总是把社会制度和规范的建立和巩固，同对于个人身体的控制和规训结合在一起。这样一来，身体成为了统治和规训的首要目标。正因为这样，身体各部位的生物和自然要求，究竟在多大程度上能够在个人的社会文化生活中表现出来，在多大程度上能够得到满足，以及以何种方式和模式表现出来，所有这一切，都同当时当地的社会道德及其他规范密切相关；甚至可以说，所有这一切都在当时当地的社会规范系列的规定和限制之中，都是受到统治力量的宰制的。福柯从身体的最基本部位，例如消化系统和性器官系统的基本运作过程，进一步深入说明维持个人生命所必需的食品要求及性欲是如何关系到整个社会制度的维持和运作的。个人身体的食物要求，在表面上似乎是属于肉体生命的生理运作过程的。但在实际上，个人身体满足食欲的标准和方式，都在很大程度上具有社会道德和文化意义。同样地，身体各部位的活动方式，在不同的时代，都严格地通过各种制度和仪式的规定而被社会化和文化象征化。任何一个人，不能以任何纯粹生理自然需要的借口而任意满足发自身体内部的欲望，也不能任意放纵个人身体各部位进行随便任何方式的活动。

在西方历史上，从古希腊到罗马统治时代，对于个人身体的规训始终是居于首位的事情。基督教教义和道德规范尤其重视对于身体的规训，并将此项规训话活动同心灵控制结合在一起严格进行。到了近现代时期，个人身体表面看来属于私人生活领域，是个人自由掌握和控制的。但在实际上，近现代西方社会中对于个人身体的控制和支配，比古代社会采取更隐蔽和更严格的方式。更隐蔽的方式，指的是近现代社会给予个人身体活动更多的自由，容许每个人把各人身体当做自身所属的私人财产，并得到法律上的正当保

护。所以，近现代社会对于个人身体的支配和控制，是通过个人自由的理性化和法制化的曲折过程而实现的。社会对于个人身体的控制，已经不是采取赤裸裸的直接性肉体规训的主要方式，而是让每个人通过知识、道德和法制的训练和学习过程，逐步使自身变成为“理智的”、“道德的”和“合法的”主体，让自身肉体的欲望满足和生活方式自律地符合整个社会的规范。更严格的方式，指的是近现代社会采取更有效率和更制度化的全控社会系统进一步控制每个人的身体的成长和活动方式。由于近现代社会实现高度制度化、组织化、管理化和法制化，在社会中生活的个人身体，不论在任何一个领域，甚至在各个角落，都无法逃脱受到控制、监视、支配和规训的命运。具有典型意义的近现代监狱制度，当然最集中地和象征性地表现了社会对于个人身体的监控模式。但是，在监狱之外的社会生活各个领域，监狱系统的监控模式不但有效，而且采取更精致而细腻的方式，对个人身体实现了全面的控制。这种控制不只是要求身体的一举一动规训化，而且也对发生于私人领域中的身体任何一个动作进行非法的监控，甚至采取各种窥伺、窃听和录像等动作。在这个意义上说，近现代社会对于身体动作的监控已经伴随着科学技术的发展而达到不择手段和无所不用其极的程度，而且其实际效果也是空前未有的。所以，福柯指出：“从18世纪开始，生命成为了权力的一个对象。生命和身体都成为了权力的对象。过去只关心那些臣民，因为统治者可以从法律上的臣民身上获取财富；当然也可以从他们那里获得他们的生命。但是现在权力更关心身体和人口。权力现代变成唯物主义了。它在主要方面已经不再是纯法律上的。它必须去处理实际的事物，像身体和生命等。从此生命连同身体就进入到权力的领域，这就是人类社会历史上最重要的一项变革。而且，非常明显，人们看到：从这个时候起，也就是从18世纪开始，‘性’成为了一项绝对重要的事物。这是因为从根本上说，‘性’成为了身体的个人规训和居民人口的规范化之间的关键点。从这个时候起，正是通过‘性’才实现了对于个人的监控……”（Foucault, M. 1994, IV: 194）

福柯尤其集中分析各种有关性的科学论述对于成长中的青少年主体化过程的影响。他认为，从18世纪开始，中小学教育中不仅直接干预青少年性成长和活动的教育部分，而且所有那些讲授各种性以外的科学知识的学科，也间接地以不同的方式约束和限定青少年的性成长和性活动。因此，对于性的限定和标准化的教育及各种法制化的制度，在近现代的社会中，特别成为

了掌握统治实权的社会集团控制社会中其他成员，特别是控制他们的身心发展的一个重要手段。

因此，福柯认为，现代社会是性论述泛滥的社会，是比历史上任何社会都更加注重性的社会。资产阶级把性当成他们掌握并垄断权力、知识、道德以及整个社会资源的关键。资产阶级使用一切必要的手段和方法，使性的论述不断膨胀和扩大，不断自我繁殖和自我重叠，以达到使用性论述来统治整个社会的目的。

对于当代社会来说，控制性论述的生产、再生产和扩张，实际上也就是社会统治集团将控制的魔爪渗透到各个角落的每个人身上的过程。当代社会权力网络的高度复杂化、重叠化、浓缩化和普遍化，使权力同知识和道德相互勾结而实现对于个人的宰制过程，变成为越来越集中到个人身体和性活动上面。福柯在分析解剖政治学与生命政治学的过程中，强调人体的解剖政治学的主要目标就是对于人的身体，特别是他的性的规训。而有关人口的生物政治学的主要目标，就是控制和调整人口的成长、健康及生命过程的各个阶段，使每个人的生命成长过程，全面地纳入到社会监控网络之中。显然，在福柯看来，生命和性已经成为了现代政治的一个主要目标，而性则是权力网络渗透到个人身体和人类整体生命之中的一个重要渠道。随着西方社会文化的发展，性的问题变得比心灵的问题更加重要得多。通过有关性的知识和道德规范，整个社会可以进一步有效地对生命本身进行权力的运作。总之，对于福柯来说，“性成为了解释一切事物的关键”（Foucault, M. 1994, IV: 78）。

## 第九节 自身的历史本体论与生存美学

如前所述，福柯的研究主题及其主要理论研究的兴趣，始终都是随着他本人的活跃的思路而变化，随着当时当地社会文化条件及其实际的需要而变化。但是，在他最后总结自己的学术生涯的时候，为了将他的基本思想加以总结并前后一致地融会贯通，福柯谈到了他的整个研究的重点，并把它归结为“关于我们自身的历史本体论”（l'ontologie historique de nous-mêmes）。所谓“关于我们自身的历史本体论”，按照福柯的说法，并不是如同传统形而上学那样试图建构某种具有普遍价值的形式上的结构体系，而是要对有关建

构和扩散论述的一系列事件，进行历史的批判（*critique historique*），以便揭示我们自己究竟如何通过那些所经历的事件，使我们自己成为现在这样的主体模式，由此真正发现我们所作所为、进行思想和说话的“主体性”的整个被建构和得到确认的过程（Foucault, M. 1994, IV: 574）。

他进一步明确地说：在这个意义上说，这种批判并不是超验的，也不是为了能够建构一种形而上学的目的。关于我们自身的历史本体论是一种历史的批判，“这种批判，就其目的性而言，它是系谱学的；而就方法而言，它是考古学的”（*elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode*）（Ibid.）。福柯在这里所说的考古学，正如他自己所强调的，指的是一种非超验的考古学，它所寻求的，不是一切知识或一切可能的道德行为的普遍结构和形式，而是解构那些促使我们进行思想、说话及各种作为的论述，把它们当做历史事件来处理。至于系谱学，并不是像康德那样，要演绎出我们所不可能做到或认识到的那些存在形式，而是要导引出使我们不再成为现在这个样子的各种可能的偶然性机遇。也就是说，系谱学要探索各种偶然的可能性，以实验或甚至是冒险的态度和方式，寻求“能使我们不再像现在这样来进行思考、工作和说话的主体模式的那种生存形式”（Ibid.）。

在福柯看来，近代资本主义社会和文化，同历史上各种不同类型的社会和文化制度一样，为了实现整个社会制度和文化制度的协调运作及其稳固，都需要把组成社会基本成员的个人，通过知识论述的生产和再生产机器的运作，训练成符合该社会正当化标准的“主体”。也就是说，不管是什么样的社会和文化制度，知识论述培养和规训个人自身实现主体化的基本机制，就是在这些论述的建构和散播的过程中，知识、道德和权力三大因素能够巧妙地相互渗透和配合在一起。正因为这样，福柯的整个研究过程，始终都围绕着知识考古学、权力系谱学和道德系谱学三大领域；而且，所有的考察和探究，都是探讨并重建那些使西方人同时地建构成主体和客体的历史过程。但是，现代资本主义不同于传统社会和文化制度的地方，就是把个人自由放在首位，更突出理性知识的作用和力量，强调社会法制和制度的系统建设。因此，近现代知识往往以“理性”和“科学真理”的基本原则，更巧妙地掩饰或“软化”知识论述结构中的权力和道德诸因素的介入。

所以，针对现代资本主义社会的特征，福柯在对现代社会的“主体”进行解构时，反复地从各个不同的角度，将主体性问题的解构，同对于整个社

会文化体系中各种关系网络的生命运动结合起来。因此，他在对主体性进行批判的时候，既考虑到社会统治力量的明暗结合的操纵和宰制程序及其谋算运筹的变化多端的方略诡计，又分析组成社会的各个领域和各个社会成员的固有生存动力及其策略；他既注意到国家、中央政权力量、社会整体、各个重要社会机构的强有力功能，又洞察到社会各个角落、边沿地区和领域、不同的个人及组成单元的角色和作用。所以，在不同的研究阶段，他所注重的重点问题及其方法也有所不同。

在60年代时期，特别是在他的《语词与事物》中，福柯在分析现代知识的基本模式和基本结构时，曾经凸显近代三大类型知识体系：语言学、政治经济学和生物学。这三大知识体系之所以重要，是因为资本主义社会注重理性和法制，把追求和创造财富当做一种社会道德，强调个人自由和人权，所以，资本主义社会所要培训的个人主体，实际上就是：（1）懂得按照理性的逻辑原则说话；（2）懂得靠理性科学和法制精神进行劳动去创造和积累财富；（3）又能够以自然科学知识调养和管理自己的生命的“主体”。显然，现代社会所重视的上述三大类型知识体系，是同培养符合现代社会标准的“说话主体”（le sujet parlant）、“劳动主体”（le sujet travaillant）和“生命主体”（le sujet vivant）的基本目标相一致的（Foucault, M. 1994, IV: 633）。但是，知识、权力和道德，又是现代社会的任何人，面对“自然”、“社会”和“个人自身”三大面向时，首先必须正确处理的基本问题。所以，在批判现代知识论述建构主体性的基本策略时，福柯经常集中地指向现代知识论述的三大基本目标：塑造“作为认识主体的人”、“作为权力运作主体的人”和“作为道德活动主体的人”。

经历一番研究和探索之后，福柯在《性史》（*Histoire de la sexualité*, 1984）序言中指出，他所考察的西方社会中的“性”的问题，是西方人社会生活中的一种特殊的历史经验。研究性史，就是“想要把某个知识领域、某种类型的规范性以及某种对待自身的模式三者当做相互关联的事物加以处理；这就是说，试图解析近代西方社会是如何依据人的某种思想行为方式及其复杂经验而建构起来的；在这种复杂的经验中，一个知识的场域（连同其概念、理论以及各种学科）、一系列规则总体（这些规则区分着可允许的和被禁止的、自然的和异常的、正常的和病态的、端庄的和不端庄的，等等）和个人对于他自身的关系的基本模式（通过这种模式他才能在他人中间自我

认定为‘性’的主体)相互连贯在一起”(Foucault, M. 1994, IV: 579)。福柯在这里所总结的,是他自70年代以后所做的一系列实际调查和研究的基本成果。其中,他重点地指出了三大基本问题:知识、规范体系及自身的技术。这三大方面是出现在社会生活中的主要表现形态,是以客观的形式贯穿于西方现代社会的形成和发展过程中。人的主体化及其客体化的双重过程,就是始终围绕着知识、规范体系以及自身的技术三大方面。福柯的考古学和系谱学研究也始终抓住知识、规范体系及自身的技术的主题,分析其中知识论述、权力和道德之间的复杂依存关系。从70年代之后,由于他更集中探索了西方监狱制度及其历史,探讨了古希腊、基督教和罗马拉丁文明中的“自身的技术”,使他对于主体形构中的内在和外在力量的配合及其运作状态有了更深入的了解。他认为,主体形构中,一方面需要整个社会作为外在力量,对每个社会成员,从知识教育、权力运作和道德熏陶三大方面,进行强制性的“监视”、“惩罚”、“规训”和宰制,另一方面自身还必须作为具有自由意向和创造能力的一种内在力量,也同样从知识、权力和道德三大层面,进行自我规训和自我约束,培训自己实行某种“自身的技术”,贯彻“自身的实践”,正确处理个人同自然、社会(他人)与个人本身的相互关系。

因此,福柯的自身历史本体论,就是要揭示作为现代社会主体的现代人,在社会历史发展的一定阶段,是如何运用现代知识、道德和权力的相互纠结,在使自身建构成现代主体的同时,又能将社会建构成现代的法制化社会和规范化社会。换句话说,福柯的自身的历史本体论所探讨的主题是“自身”、“知识”、“道德”及“权力”,从中展示主体形成过程中又如何使自身成为了客体,成为权力、知识、道德以及各种规范法制的管制对象。其实,西方社会的奥秘就在于成功地实现了上述历史过程。在他看来,现代社会的问题,简单地说,就是一方面,作为“自身”的人如何变成知识的主体、道德的主体和权力的主体;另一方面,变为主体的人又如何成为社会主体的规训对象,并由此而被剥夺了其人性。

近现代资本主义的发展,为了满足具有自由身份的个人追求和积累财富的需要,为了协调高度发展的个人自由同整个社会文化制度的矛盾,需要在“说话”、“劳动”和“生活”三大方面建构和训练新型的“主体”。所以,近现代资本主义社会的发展过程,表面看来是充满着理性、法制、自由、民

主和科学的气氛，每个人在自我形构和规训自身成为符合资本主义社会标准的“说话主体”、“劳动主体”和“生活主体”的过程中，似乎都保持着自身的人性尊严和基本人权，似乎都享受着最普遍的和最公正的自由平等原则。但在福柯的人文科学考古学的解剖之后，这些“说话主体”、“劳动主体”和“生活主体”，都随着话语论述建构和散播过程中的知识、道德和权力的相互勾结，而变成为“在沙滩上消失”的虚构的“人”（Foucault, M. 1994, IV: 398）。

福柯的自身的历史本体论是在其研究过程中逐渐形成和完成的。随着知识考古学研究的不断深入，福柯分析的锋芒越来越集中到知识与权力的关系上。从最早的精神治疗学到60年代末在《语词与事物》中对于人文科学考古学的研究，知识问题从来都无法与权力运作过程及其策略相脱离。正因为这样，福柯在谈到他的“我们自身历史本体论”是“目的性”时，曾经明确地指出了“系谱学的批判”。

在对近代社会和近代文化进行考古学和系谱学研究过程中，福柯不但越来越清醒地意识到研究和揭露知识、道德和权力的具体社会运用技巧的重要性，而且也逐渐地发现：无论任何社会和文化制度的建构，不只是单靠社会和文化制度系统从外部对于其社会成员的强制性控制、约束和规训，而且还要通过社会成员个人，从其自身内部学会和实行某种自我约束、自我教育、自我控制和自我规训，需要在具体操作过程中学会运用对于自身进行自我控制和自我规训的技巧，并在实际的生活和社会文化活动中将这些“关于自身的技巧”逐渐熟练和灵活起来。这也就是说，福柯在这里看到了：任何社会和文化制度的建构和巩固过程，一方面是靠社会和文化整体及其各个组成部分之间相互关系的互动，特别是贯穿于其中的知识、道德和权力的力量的实际操作；另一方面，还要靠社会中的每个成员尽可能对于自身进行一种同社会文化力量的需求相协调的自我约束和自我训练，特别是将贯穿于社会并被社会所普遍接受的知识、道德和权力因素，具体地落实到个人的“关于自身的技巧”的运用之中。这一切，还涉及到福柯对于社会和文化制度的总观点，因为在他看来，不论是社会和文化制度总体结构，还是社会和文化中的任何一个具体构成部分，包括各个社会成员在内，对他们进行研究和探讨的时候，都不能采用传统西方思考模式和传统方法，也就是拒绝采用符合逻辑中心主义和理性中心主义的二元对立思考模式，也同时拒绝采用传统知识论

中所惯用的主客体对立模式以及单向性的历史直线演化论等。在这种情况下，研究权力、道德和知识等复杂的社会文化问题，探讨监狱和监督的各种制度问题，都要避免重演单向性的二元对立思考模式和简单的化约主义；同样也要避免各种各样变相的理性中心主义，避免将社会和文化及其各个组成部分设想成为由某一个中心或“统治中心”所控制的固定制度结构。正如我们在权力系谱学研究中所看到的，福柯不将权力看做是单由国家组织中心所决定并单由国家统治中心向被统治者发出的单向性力量关系网，他更倾向于将权力看做是社会各种力量的相互关系的紧张对比结果，也倾向于将权力看做是广泛和普遍地散布在社会生活各个领域中的力量网络，甚至包括个人的日常生活中的肉体活动网络。

《快感的运用：性史第二卷》和《对自身的关怀：性史第三卷》发表以后，米歇·福柯在1984年4月在美国加利福尼亚伯克利大学接受美国人类学家访问时，曾经明白地宣示，他当时的理论研究的重点，是关于“我们自身”的问题。他说：“我必须承认，我所感兴趣的，与其是‘性’，倒不如是有关自身的技术及诸如此类的问题……‘性’是令人厌烦的”（Foucault, M. 1983: 229）。

福柯的解释，突出了他的理论研究的重点，并在很大程度上解除了许多只从表面看问题的人的迷惘。实际上，通观福柯的著作，特别是70年代中期以后的著作，贯穿于其中的中心论题，始终是关于“自身”的问题，并把“自身如何成为主体”的问题同此前对于知识、道德和权力的研究联结在一起，使关于自身的问题变成为研究整个西方社会和文化“如何建构”和“如何可能”的总问题的一个重要部分。

从另一方面来说，福柯的考古学和系谱学研究，本来就是探讨“现代性如何可能”的问题；而这个问题，在福柯看来，又是同西方社会和文化如何可能、如何实际运作以及如何发生其社会历史效用等问题密切相关。关于“我们自身”的问题，是贯穿西方传统文化的重大问题。所以，关于“我们自身”的问题，也就是关于现代社会的历史命运的问题，关于现代社会形成及实际运作的基本机制问题。正因为这样，关于我们自身的问题的探讨，实际上是同对于知识、道德和权力的实际操作技术问题的探讨联系在一起的；或者，更确切地说，上述两大类型的问题，都是寻求回答“西方社会和西方文化如何可能”和“现代性如何可能”的两个相辅相成的探讨途径。没有

一个社会和文化制度，不是靠社会和文化整体范围内各种因素之间的斗争和协调而存在和发展的；但是，同样，也没有任何一个社会和文化，不是靠组成和接受该社会和文化的个人，通过其自身向内和向外两个方向的“文明化”和努力过程而存在和发展的。正如福柯的亲密朋友德勒兹所指出的，近代社会的个人，为了能使自身生活得好，就要不断地进行某种“向内折”和“向外折”的思考活动（Deleuze, G. 1986; 1988b; 1990）。“向内折”和“向外折”的思考活动，是每个社会成员处理其个人自身同社会的关系的一个必要条件。如前所述，福柯在其一生的后结构主义学术生涯中，前半段几乎将研究重点放在社会范围内的知识、道德和权力的实际操作过程，而后半段则是转向研究个人自身向内和向外两个方向的主体化过程。越到晚期，福柯越重视个人自身的问题，因为他认为“现代性如何可能”的问题，对于高度重视个人自由民主的现代性来说，如果没有生活于社会中的个人自身根据整个社会的要求而实现主体化的话，是根本无法解决的，也是无从探讨的。在现代性的建构过程中，知识通过论述形式而同道德和权力相互渗透，影响着现代主体的形成。翻阅现代性自文艺复兴和启蒙运动以来的历史，可以看出现代主义的建构是在书写文字同关于自身的叙述的相互关系中进行的。也就是说，现代性建构的过程凸显了主体同社会文化制度中的象征性体系的关系。但是，福柯在研究现代性如何建构的过程中，又进一步发现在西方的社会文化史上，对于自身的论述过程及其技巧，可以一直上溯到古希腊和中世纪基督教教会统治时期。整个西方文化史所堆积成种种文本文件的书写论述文献，都是以这样或那样的形式同关于自身的问题密切相关。也就是说，西方所有的书写文化，不管谈论什么问题，也不管采取什么样的体裁，都是在叙述有关“自身”如何成为一个“人”，也就是成为一个主体化的人。不同的历史时代和不同的文化背景，使自身成为主体化的人的问题，不论在知识、道德和权力关系的表达形式方面，还是就其与知识、道德和权力的正当化标准的相互关系方面，都有所不同。为此，福柯除了深入分析古希腊时期的自身主体化技术以外，还进一步大量分析基督教统治时期的自身主体化技术，将两者的不同历史特征和表现形态揭露和分析得淋漓尽致。

在西方文化史的探讨中，长期以来之所以未能深入分析关于自身的问题，是因为传统思想家和文化研究者大多数都将注意力转向自身问题以外的知识、道德和权力等看得见的社会表面现象。而且，有关自身的各种技术，

往往采取隐蔽的形式，掩盖在大量看得见的生产技术和对于他人的管理技术之下。例如，就是在教育制度和机构中，人们首先看到的也是如何教导他人去学习知识、顺从道德和权力，而很少看到教育中对于支配和约束自身的方面。所以，一谈到教育，人们就宁愿把它归类于统治和支配他人的技术，而不是归类于统治和支配自身的技术。

实际上，任何社会，特别是西方社会，其制度和文化的建构及其运作，在很大程度上始终都同哈贝马斯所说的三种类型的技术的运用密切相关的（Habermas, J. 1991 [1968]；1988 [1963]；1974 [1968]）。这三种技术分别是关于生产的技术、关于意义或沟通的技术以及关于统治的技术。第一种技术使人们有可能生产、改变和支配各种事物；第二种技术使人们有可能使用和控制各种符号象征系统；第三种技术使人们有可能决定每个人的行动方式、规定行动者某些行动目标或目的。但是，除了上述三大类型的技术以外，实际上还存在一种长期为人们所忽视的第四种类型的技术，这就是福柯所说的关于自身的技术。这第四类型的技术，在某种意义上说，比上述三种技术更加重要，因为它关系到组成社会的各个成员以及接纳文化和发展文化的各个主体的思想和行动方式。具体地说，关于自身的技术，实际上使每个人，有可能通过他们自身所采用的某种运作策略和技巧，去影响和支配他们自身的身体、心灵、思想、行为以及他们对于他人的态度等。同时，关于自身的技术，也使每个人有可能在操作上述过程的同时，实现其自身对自身的改造，以便达到其自身某种程度的完满性、纯洁性、幸福和超自然能力的境界。

福柯对关于自身的技术非常重视，因为他认为它同统治的技术一样，在西方文化的主体系谱学中具有特别重要的意义。福柯在70年代集中研究监狱和监禁制度时，已经深刻地看到了关于自身的技术同统治的技术之间的紧密互动关系。在当时的研究中，在监狱和监控机构中所严格执行的“规训”或“纪律”，其实际操作过程和具体程序，实际上都贯穿着关于统治的技术和自身的技术之间的互动。为了更深入地研究上述两种类型的技术之间的互动关系，在70年代福柯首先是侧重于统治的技术，并从统治的技术出发探讨它对于自身的技术的操作的影响。到了70年代末和80年代他本人逝世以前，福柯的研究重点转向自身的技术，并从自身的技术出发探讨它对统治的技术以及对于政权和道德运作的影响。综上所述，关于自身的技术，就是从

另一个角度所探讨的知识论述、道德和权力运作的技术；而关于自身的技术的探讨和关于知识论述、道德和权力运作的技术的探讨，是对西方社会和文化制度如何可能的同一探讨方向的两面。福柯在其一生的研究生涯中，虽然依据不同时期的研究重点而有不同的偏向，但总的说来，他很熟练地实现了从上述两个方面对于西方现代性的双向创造性研究。

总之，福柯的“我们自身的历史本体论”就是要探讨西方社会如何实现“主体”的建构以及主体又变成为他本身的客体的过程。这个历史过程显示，整个的主体化过程，始终包含着主体对于其自身的自我观察、自我分析、自我撕裂、自我分割、自我认识、自我摧残、自我约束以及自我管制（Foucault, M. 1994, IV: 633-634）。所以，福柯对于论述的解构，对于知识考古学和权力道德系谱学的研究，都是同对于主体的解构相一致的。其目的，在于探索现代的西方人所实际经历过的主体建构过程及其同各种论述的创建和扩散过程的密切的内在关系，揭示发生于西方近现代历史上的各种论述建构和扩散的历史事件及其与实际的社会文化条件的相互关系，以便彻底认清当代西方人所说的主体性，实际上只是各种论述建构和扩散的一系列历史事件的产物；而在这些事件中，问题并不在于西方人自身所能够意识到或认识到的各种事情，而在于当时当地的整个社会文化的历史条件以及在这些历史条件下各种社会文化势力的交错复杂的运作过程及其策略。也就是说，西方人现在的所谓主体性，实际上不是像他们所想象的那样，似乎可以为他们自己带来什么个人自由或基本权利，而是使他们不知不觉地成为现在这样随时随地受到监视和宰制的生活状况，成为现在这样不得不按照特定规则和规范来说话、劳动、工作和生活的“主体”。正因为这样，福柯才强调：所谓具有主体性的“人”，是由近现代人文社会科学通过其论述策略所杜撰出来的，它实际上是没有实际生命的人，是已经死去的人（Foucault, M. 1966; 1994, IV: 75）。

从另一个角度来说，福柯所提出的以考古学和系谱学为基础的“关于我们自身的历史本体论”，实际上又是为了要在想象所可能允许的范围内，设想出有可能摆脱现在这样的主体性状况的理想生存模式，也就是后来他所说的“生存美学”（*esthétique de l'existence*）。福柯所追求的“生存美学”就是不再考虑任何法律、规范或约束，不再顾及道德，就可以使每个人，在同时考虑他人的快乐的情况下，实现自己的快乐（Foucault, M. 1994, IV: 388, 732）。

在西方文化史上，曾经很早就出现生存的美学。在古希腊时期，有一些哲学家和思想家曾经希望把人的生活看成为一种艺术作品，把生活实践看做是“一种生活的艺术”，“一种自由的风格”（un style de liberté）（Foucault, M. 1994, IV: 731）。但随着基督教道德在西方人生活中的渗透，古希腊那种生活理想已经不再存在了。至于现代社会形成以后，由于功利主义、实证主义以及各种各样的经验主义思想的泛滥，生存的美学的实践方式，几乎已经成为不可能的事情。

福柯认为，他所追求的生存美学，同传统的主体论所要求的，毫无共同之处；它是一种生存的艺术，是一种反思的和自愿的实践方式，通过这样的实践方式，跨越知识和权力的门槛，使每个人不但都能够由他们自己来为自己的行为和作为做出规定或规则，而且也要求自己不断地改变和改造自己以及自己的生活方式，以便使人们自己的生活方式，变成具有某种美学价值并达到一定标准的风格或气质的艺术作品（Ibid. : 545）。生活和生存本身就是艺术，就是风格的直接表现（Ibid. : 629）。应该让生活 and 生存还原成为它本身的那种自然的样子！

## 第五章 德里达反语音中心的解构论

### 第一节 海神普罗德斯式的人物

德里达 (Jacques Derrida, 1930—2004) 是法国著名的后结构主义 (post-structuralisme) 和解构主义 (déconstructivisme) 思想家。由于他对于传统文化及其基本原则的抗争和叛逆, 由于他不愿意使自己陷入传统文化的种种惯例的“陷阱”之中, 德里达始终宁愿让自己表现出含糊不清的身份。他认为, 他自己越是不确定, 就越远离传统文化的范围。德里达曾经反复说, 历来传统文化所玩弄的最拿手的伎俩, 就是首先把某个人界定为具有某种确定身份的人, 因为通过身份的确定, 传统文化就可以把它的对象控制住。在这一点上, 德里达同福柯几乎完全具有同一种叛逆性格。当他接受法国《文学杂志》(Le Magazine littéraire) 记者弗朗斯·瓦尔德 (François Wald) 的访问时说: “我像其他人一样, 想要身份。但是……每次这种身份总是自我发布, 每次一种归属感总是围困我; 如果我陷入这种途径的话, 有人或有东西就会对我叫道: ‘当心陷阱, 你被逮住了。挣脱锁链, 使自己脱身, 在别处另行约定。’这不是更富有创造性吗?” (Derrida, J. 1991c) 德里达所理解的身份, 与传统的定义不同, 是针对自身的一种差异, 也是没有自身或排除自身的差异。他强调, 如果他也和别人一样寻求某种身份的话, 毋宁是为了找到自己的差异, 或者, 更确切地说, 是为了找到自己在不断移动中的差异性。因此, 对于德里达, 如同对于福柯一样, 不能从一开始就要求对他有一个明确的身份认识。他的身份, 他的思想, 他的思路, 从来都不是稳定和确定的。正如他自己所说, 他希望使自己变成一个能够不断改变自身的面貌的普罗德斯神 (Proteus)。这位古希腊神话传说中的海神, 能够随心所欲地改变自己的容貌。

他是在自由创造的游戏中不断创造的思想家；他也是在各个不同阶段表现出不同性格和不同研究主题的人物。人们如果仅仅为了了解他，勉强还可以大致地找到他的某些思想特征。例如，我们可以说，他是后结构主义或解构主义的思想家。但这种概括并不能完全显示他的思想和理论的根本特征。最重要的，毋宁针对他的具体著作或某一个具体环境，对他所探讨的问题进行深入的分析。这样才能把握他的基本精神和基本风格。

就其创作风格而言，他是一位不断穿越文本，并在“文本间”（*intertextuel*）中到处“流浪”，不断地在“重读”（*re-lire*）中对文本细火慢焙、吸取精神养料而重新进行自由创造的思想家。他以古往今来的著名著作的文本，作为其思想和创作的“田野”，从中一再地得到启示和灵感，并扩大视野，在文本间进行横跨边界的、无止境的反思和创造，使他成为一位独具特色的当代著名思想家。对他来说，人文科学、哲学、美学、神学、艺术和自然科学之间，并无不可逾越的鸿沟；恰恰相反，由于它们之间原本都是各自独立的主体精神创造物，在其语言论述的文本结构中，无疑都隐含着涵盖层层象征意义的不确定结构，值得每一位读者反复端详体会和反思，以便从中挖掘“解构”和“重构”的无限潜能。他所提出的“解构”（*déconstruction*）策略，在70年代后汹涌而起的后现代主义批判西方传统文化和思想的创造活动中，具有决定性的指导意义。此处特别强调“解构”仅仅是“策略”，而不是“理论”，也不是“方法”，更不是“概念”，是因为德里达的解构主义的基本精神，就是颠覆传统西方理论和各种方法论，同样也颠覆一切靠语言规则建构起来的逻辑体系，他不愿意将自己的解构活动当成“理论”或“方法”。他认为，“解构”是与正常的语言概念完全不同的表达策略，是一种实践活动，是具有不断自我创造精神的创作活动本身。他试图突出“解构”的实践性和运动性，强调它不受传统语言规则和逻辑体系的约束，重在显示它在思想和实际活动中的创造特性，它的超越一切约束的自由本质。“解构”的这一特点，自始至终都贯穿于德里达的思想创造活动中，也体现在他的一切作品中。只有从一开始就把握他的“解构”策略的这一重要特点，才有可能理解他所提出的各种问题，并同时把握他的著作的基本精神。

这位于1930年7月15日出生于阿尔及利亚犹太血统家庭的哲学家，在20世纪50年代（1952年至1956年）就读于巴黎师范学院期间，经受了当

时法国思想革命的激荡、冲击和洗礼，从60年代初开始，就以尼采哲学作为基本动力，发扬黑格尔、胡塞尔和海德格尔的反思原则 [正因为这样，德里达有时也被称为“3H”（Husserl, Hegel, Heidegger）分子]，继承和发展自马拉美、布朗索和巴岱等人的语言批判路线，借用和改造海德格尔的“解构”概念，超越结构主义，集中批判西方传统形而上学和语音中心主义。所以，德里达不是一般的海德格尔主义者，也不是一般的尼采主义者；他是综合胡塞尔、黑格尔和海德格尔，并以新尼采主义的观点，批判胡塞尔的现象学和海德格尔的存在论，试图由此找到彻底批判传统、重建现代文化的出路。

德里达几乎同另一位后结构主义者福柯生活和研究在同一时代。他只比福柯年轻四岁，但他和福柯一样，同在巴黎高等师范学院学习和成长，受到同一时期法国重要的思想家的影响，其中包括萨特、阿尔图塞、伊波利特（Jean Hyppolite, 1907—1968）和罗兰·巴特等人。因此，德里达和福柯在许多方面有相似之处，例如他们都一样深受现象学和尼采哲学以及结构主义的影响，他们都把矛头指向传统文化及其基本原则；他们俩也都对于语言论述问题深感兴趣。但是，他们的思想方法及风格完全不同，探讨的重点也不一样。德里达对人文思想、哲学和文学艺术更感兴趣，他更关心西方文化的核心问题；而福柯则更多地研究社会科学的基本问题，对当代社会的基本运作机制进行深入的分析，以他所独创的知识考古学、权力系谱学和道德系谱学以及“关于自身的历史本体论”，对现代社会的制度、规范、法制和权力机制给予无情的揭露。

德里达的思想风格所显示的特殊性，是他本人的亲身生活经历以及他的心路历程的集中反映。他很早就开始进入哲学和文学。他说，最早影响着他思想成长的人，包括纪德（André Paul Guillaume Gide, 1869—1951）、尼采和瓦莱里（Paul Valéry, 1871—1945）等人。纪德在1897年所写的《人间食粮》（*Les Nourritures terrestres*）给德里达极其深刻的印象，使他可以一字不漏地背诵它。他说，他像其他青年人一样，非常崇拜纪德这本书对于人的赞颂热忱。纪德以动人的文字，赞颂人的独立不羁的天性及其对于自由的追求。纪德在这本书中所宣扬的放纵感觉、对抗道德和家庭约束的叛逆精神，尤其激荡着年轻的德里达。德里达宣称：纪德的这本书对他而言，简直就是一份宣言或《圣经》；它既是宗教的，又是新尼采主义的、感觉主义的、非道德

主义的，甚至是“非常阿尔及利亚”的。德里达当时对于纪德的崇拜，使他几乎阅读了纪德的所有书。正如德里达所说，纪德的那本《非道德论者》（*L'Immoraliste*）把德里达引导到尼采主义。

德里达在哲学方面的创造活动，从一开始就深深地受到在四五十年代风靡一时的现代存在哲学和现象学的影响。从17岁到19岁就读于阿尔及利亚阿尔及尔市高吉耶大学预科（*Lyée Gauthier*）时期开始，他就钻研柏格森、萨特、加缪、克尔恺郭尔和海德格尔的哲学著作。他说，他在中学的最后两年，阅读了柏格森和萨特的著作。他们的哲学论述奠定了德里达在哲学方面的基本功。

20岁到22岁，他同一群来自阿尔及利亚的高材生，其中包括布尔迪厄、蒙诺里（*M. Monory*）、诺拉（*P. Nora*, 1931— ）和塞尔（*Michel Serres*, 1930— ）等人，就读于巴黎路易大帝大学预科（*Lycée Louis le Grand*），准备报考巴黎高等师范学院。

在50年代，正当存在主义、新马克思主义、弗洛伊德主义、现象学、符号论、结构主义和拉康后弗洛伊德主义思潮活跃于法国论坛的时候，德里达顺利考上巴黎高等师范学院，成为阿尔图塞的学生。阿尔图塞对他的思想发展给予深刻的影响，主要是使他对一系列同结构主义、马克思主义、黑格尔主义和现象学相关的思想观点有新的认识。如前所述，阿尔图塞是“结构主义的马克思主义者”。阿尔图塞的重要贡献，在于总结和应用结构主义等当代法国和西方思想的研究成果，对马克思思想中的各个重要理论和概念，进行必要的改造，这使他成为当时渴望创新和突破传统的青年一代法国知识分子的良师益友。从此以后，在20多年的学术生涯中，德里达始终都是阿尔图塞的亲密朋友，尽管在许多重要观点上，他们之间的分歧越来越多。在巴黎师范学院期间，他也结识了福柯等新朋友，后来他们都成为后结构主义和后现代主义的思想支柱。

德里达对现象学情有独钟。他在1990年正式出版的《胡塞尔哲学中有关“起源”的问题》（*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 1990c），就是以他在1953—1954年进修于比利时鲁汶大学胡塞尔档案馆时所写的研究笔记作为基础。当时，福柯也同他在一起研究胡塞尔，使他们之间有机会不断地共同讨论现象学问题。1954年，在哲学家甘狄亚克教授的指导下，德里达将他的这部研究笔记改写变成为获取“高等研究文凭”的

论文。

1956年获得高等院校哲学教师文凭资格之后，他到哈佛大学和剑桥大学进行短期研究，并开始翻译和批判胡塞尔的《几何学史》。在谈到他翻译这本书的动机时，德里达说，当时他所贯注的，是在文学、哲学和科学之间的写作空间。德里达始终都把自己当成非传统意义上的哲学家、文学家、艺术家和科学史家。他所思考，绝不仅仅是严格意义上的哲学、文学或艺术问题，而是偏重于文学自由创作的、带有浓厚哲学味的艺术和建筑的设计活动。从这里也可以再一次看到德里达的独特的写作风格及其不拘形式的思想作风。

在英美期间，他大量阅读爱尔兰和英美现代派作家乔伊斯（James Joyce, 1882—1941）等人的文学作品，使他有将乔伊斯等人的后现代文学写作风格，同法国波德莱尔以来的现代主义和后现代主义，特别是同马拉美、布朗索和巴岱的文学语言解构创作活动相比较，为德里达后期有关文本和语音中心主义的解构理论创作作了准备。

德里达对于乔伊斯的《死者》的杰出笔调和深刻思想给予很高的评价。德里达认为，在乔伊斯的这部堪称为世界最优秀的短篇小说中，体现了作者对于“人”及其思想灵魂深处世界有极其深刻的了解。人的思想并不是任何语言文字可以正确表达出来的；再好的写作技巧和文笔，都无法完全正确描述思想的历程和创造的曲折活动。乔伊斯的成功之处就在于巧妙地使用隐喻和文字游戏，以曲折的象征和隐喻，以其独特的文风和风格，衬托出人的心灵深处最隐讳和最复杂的情感。德里达还对乔伊斯发表于1916年的半自传性小说《青年艺术家的肖像》一书非常赞赏，认为乔伊斯在其中所描绘的小说主人公斯狄凡·德迪勒斯心理世界，是非常贴切的。乔伊斯在1922年所发表的《尤利西斯》（*Ulysses*）更是德里达的最爱，因为这部小说首次成功地采用“意识流”写作手法，令人触目惊心。乔伊斯在整部小说中，记述了广告经纪人布鲁姆在1904年6月16日一整天的活动，淋漓尽致地描写了布鲁姆及他的妻子莫莉、儿子斯狄芬·达德路斯三位主要人物的潜意识活动，从他们的潜意识活动中，曲折地和象征性地表现了他们的全部个人历史、精神生活和内心世界。全书以象征、比喻、暗喻、换喻及借喻等委婉而又生动的笔法，显示了人及其社会生活的高度复杂性和象征性。乔伊斯已经在这部小说中揭示了语言文字的很大局限性。他在这部小说中，采用隐晦的表达方

式，在许多地方甚至不采用正常的标点符号，正是表明语言文字规则对于作者自由表达创造活动的极大限制。而乔伊斯最后写成的著名小说《为芬尼根守灵》，更采用了多层次结构和多样风格相互更替和交错的高明手法，体现了作者创造中的细腻、熟练、机智和灵活的风格。德里达从乔伊斯那里所获得的启示，后来成为了他的解构主义思想发展的重要起点。

1957年至1959年德里达应征入伍，被派往阿尔及利亚参加正在残酷进行的侵略战争。但他并未直接参与战争，而只是以教师身份为军人子弟教授法语。他的“左”倾的革命情绪同战争格格不入，使他在50年代末犯了严重的精神忧郁症。他同当时兴起于整个法国的反战青年运动有密切的联系，这也成为他此后长期批判传统社会文化的一个重要社会历史基础。

从1960年到1964年，德里达任教于巴黎大学哲学系。1965年至1984年返母校巴黎高等师范学院任教。德里达任教期间，并没有受到上级和同仁的重视，以至于他在巴黎大学和高等师范学院一直没能获得教授正式职务，始终都是“高级讲师”而已。

传统形而上学的二元对立思维模式，首先集中表现在它的意义理论中。所谓意义，按照传统形而上学的原则，就是语音所标示的思想观念内容，也就是思想观念所标示的客观对象。因此，德里达在1962年完成和发表的《胡塞尔论几何学的起源》法文译本及其导言，就是在纠正和评论胡塞尔现象学意义理论的过程中，完成对传统形而上学二元对立模式的批判（Derrida, J. 1962）。

德里达不仅在哲学领域，而且也在文学和艺术领域不断探索批判传统和创新的可能性。从60年代到80年代，德里达在从事哲学创作的同时，积极参与各种文学艺术的创作和评论，同法国国内外著名的结构主义和解构主义的作家和艺术家们积极深入讨论有关文本和文学艺术创作的问题，使他成为70年代后后现代主义文化理论的主要思想家。

1966年他受旅美的法国社会人类学家勒耐·吉拉尔（René Girard, 1923—）的邀请，到美国巴尔的摩市约翰·霍普金斯大学参加学术研讨会，同保罗·德·曼（Paul de Man, 1919—1983）、拉康、罗兰·巴特、伊波利特和戈德曼等人相遇。德里达此次访美，奠定了此后他在国际学术界的重要地位。如果说他在国际上更早地比在法国国内成名的话，那么，他在美国的此次学术访问，就是打响他在国际学术界的知名度的真正起点。

1967年是德里达解构主义理论创作的大丰收年。这一年，他在法国哲学学会举办的学术报告会上，发表了《论延异》（*La différance*）的著名论文。同时，他又发表三本重要著作：《论文本学》（*De la Grammatologie*, 1967c）、《书写与延异》（*L'Écriture et la Différance*, 1967a）以及《语音与现象：胡塞尔现象学中有关信号问题的导论》（*La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967b）。他对胡塞尔现象学的批判，成为他继承并超越现象学对传统形而上学的批判的出发点。

1983年他受密特朗总统的委托筹备巴黎国际哲学研究院（*Le collège international de philosophie*），并担任该院第一任院长，同时在巴黎高等社会科学研究院（*Ecole des hautes études en sciences sociales*）兼任教职。

从70年代到90年代，德里达发表大量著作，不断批判西方传统语音中心主义和逻辑中心主义，彻底颠覆传统形而上学和传统文化的基本原则，同时也对文学艺术和社会政治的各个领域的重大问题进行研究和批判，使他成为本世纪末最有影响的思想家之一。他的主要著作包括：《散播》（*La dissémination*, 1972a）、《论哲学的边缘》（*Marges-de la philosophie*, 1972b）、《立场》（*Positions*, 1972c）、《无意义论述的考古学：孔狄亚克著作读后》（*L'Archeologie du frivole. Lire Condillac*, 1973）、《丧钟》（*Glas*, 1974）、《马刺：尼采的文风》（*Eperons. Les styles de Nietzsche*, 1978a）、《绘图中的真理》（*La vérité en peinture*, 1978b）、《明信片：从苏格拉底到弗洛伊德以及到彼岸》（*La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, 1980）、《他人的耳朵》（*L'Oreille de l'autre*, 1982）、《哲学中从未采纳的启示录语气》（*D'un ton apocalyptique adopte naguere en philosophie*, 1983a）、《签署彭日》（*Signéponge/ Signsponge*, 1983b）、《自传：尼采哲学的教学和关于专有名词的政治》（*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984）、《观看权的阅读》（*Lecture de Droit de regards*, 1985）、《使画面疯狂：论安东尼·阿尔托的绘画和图像》（*Forcener le subjectile. Etude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud*, 1986a）、《回忆保罗·德·曼》（*Memoires-for Paul de Man*, 1986b）、《海域》（*Parages*, 1986c）、《论精神：海德格尔和有关精神的问题》（*De l'esprit. Heidegger et la question*, 1987a）、《心灵：他人的发明》（*Psyche. Inventions de l'autre*, 1987b）、《关于乔伊斯的三言两语》（*Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, 1987c）、《有限公司》（*Limited Inc*, 1988）、

《论哲学的权力》(Du droit à la philosophie, 1990a)、《盲目的记忆: 自画像及其他遗迹》(Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines, 1990b)、《胡塞尔哲学中有关“起源”的问题》(Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, 1990c)、《海德格尔和有关精神的问题》(Heidegger et la question, 1990d)、《合唱作品》(Choral Work, 1991a)、《文学活动》(Acts of Literature, 1991b)、《关于当代欧洲的反思》(The Other Heading: Reflections on Today's Europe, 1992)、《马克思的幽灵》(Spectres de Marx, 1993)、《难题》(Aporias, 1994a)、《特定时刻: 伪币》(Given Time: I. Counterfeit Money, 1994b)、《观点: 访问录》(Points: Interviews, 1995a)、《死亡的礼物》(The Gift of Death, 1995b)、《论名》(On the Name, 1995c)、《档案热》(Archive Fever: A Freudian Impression, 1996)、《解构的责任》(Responsibilities of Deconstruction, 1997a)、《友谊政治》(The Politics of Friendship, 1997b)、《他者的单语主义: 或起源的修补术》(Le Monolinguisme de l'autre: ou la prothèse, 1998)、《德里达选读: 书写表演游戏》(Derrida Reader: Writing Performances, 1998a)、《精神分析学的抗拒》(Resistances of Psychoanalysis, 1998b)、《监督的权利》(Rights of Inspection, 1998c)、《他者的单语主义: 或起源的修补术》(英文版)(Monolingualism of the Other: Or The Prosthesis of Origin, 1998d)、《激情》(Passions, 1999a)、《名字除外》(Sauf le nom, 1999b)、《赐死》(Donner la mort, 1999c)、《触动》(Le toucher, avec Jean-Luc Nancy, 2000a)、《拍摄语词》(Tourner les mots, au bord d'un film, 2000b)、《精神分析的心灵状态》(État d'âme de la psychanalyse: l'impossible au delà d'une souveraine cruauté, 2000c)、《哀悼作品》(The Work of Mourning, 2001a)、《纸张机器: 打字机丝带及其他答复》(Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses, 2001b)、《明天将是怎么样……: 与鲁狄内斯可的对话》(De quoi demain...: Dialogue avec Elisabeth Roudinesco, 2001c)及其他等等。

德里达上述各种著作, 都贯穿了在阅读中解构和再创作的原则。他的任何一部作品几乎都是在阅读文本基础上而进行的诠释性解构的产物。德里达自己声称是一位永远流浪的“无家可归”的思想家。他说: “我是一个流浪的哲学家”(Je suis un philosophe errant)。这种自嘲性并富有游戏幽默感的自我分析, 如同我们所看到的福柯那样, 是为了一方面以身作则地在一生创作活动中无止境地对传统文化进行批判, 同时又避免使自己陷入传统式的“自

我界定”的框框。对于德里达和福柯来说，要实现自由创作就不可能有限定性，更不应该进行自我界定。因此，到处流浪和永远流动就是为了寻求不受任何限制的思想自由。但是，德里达不同于福柯的地方，就在于借助于阅读文本而在文本的穿梭中进行自由创造。德里达不仅靠阅读自古希腊以来的所有传统文本进行创造性的再诠释，而且也不停地对同时代的其他思想家的作品进行解构而实现自我超越。

所以，他的上述作品，基本上可以分为两大类，其中第一类是在阅读自古希腊以来的古典文本基础上所完成的解构式创作，第二类是在阅读和欣赏同时代其他思想家和文化人的文本或文化产品（包括书写文本及戏剧、诗歌、绘画、电影和建筑设计作品等）基础上所阐发的创作思想。他所阅读的古典文本包括古希腊赫拉克利特（Herakleitos, 544 B. C.—483 B. C.）、德谟克利特（Democritus of Abdera, 460 B. C.—370 B. C.）、巴门尼德（Parmenides, 544 B. C.—450 B. C.）、苏格拉底、柏拉图、托马斯·阿奎那、卢梭、波德莱尔、马拉美、瓦勒利、布朗索、马克思、尼采以及索绪尔等人，而他所阅读的20世纪主要思想家和文学艺术家的作品，包括胡塞尔、海德格尔、叶芝（William Butler Yeats, 1865—1939）、艾略特（Thomas Stearns Eliot, 1888—1965）、庞德（Ezra Pound, 1885—1973）、阿波里奈尔、蓬热（Francis Ponge, 1899—1988）、乔治·巴岱以及阿尔托等人。

他在阅读中的解构活动，针对上述两大类作品，采取了多种多样的文字游戏消遣策略。第一种策略是针对传统古典文本，主要是揭露其语音中心主义和逻辑中心主义的二元对立思考和创作模式。第二种策略是针对现代性作品，一方面从中发现试图超越语音中心主义和逻辑中心主义的痕迹，同时对其局限性及其同传统原则的关系进行嘲讽和超越，并在超越中发挥解构的效果。第三种策略是针对书写文本的封闭结构，进行开放的文字创造游戏，一方面彻底打破语言文本的形式结构和意义结构，另一方面创造出提供自由创作所必需的新文字词句，并在新创作的文字词句扩大其自由创作的维度。第四种策略是针对旧文本或作品的符号结构，解析传统符号结构受传统形而上学约束的本质特征及其形式表现，寻找破坏和超越传统符号结构而达到实现符号无限差异化的途径。第五种策略是针对由类似符号的各种形象结构所表达和构成的作品，例如用绘画的图形，用电影表演和蒙太奇表现形式，以舞台对话和表演的戏剧形式，以各种图形拼凑或交替使用的形式，以及靠物

质产品对比建构的建筑物等，进行类似对书写文本的解读式创造活动，试图一方面揭露原有作品中各种“类符号”结合结构的局限性，另一方面找出书写文字以外的各种多元化“类符号”重组所可能提供的自由创作道路。最后，第六种策略是将解构当成一种待继续开展差异化的差异化运动，使之成为一种延缓进行的、待“命名”的“延异”（*la différance*）过程。这是一种隐喻式的延异（*une différance métaphorique*），是一种所谓“已宣告自己的存在，却无法命名的事物”（Derrida, J. 1967: 428）。以德里达本人的话来说，“解构”如同女人生子的过程，它包括受孕、成型、怀胎以及最后的分娩，但仅止于胎儿尚未命名的那个时刻。这是一种刚出母体产道，而又未被命名的胎儿降世时所发生的事件：既令人企盼，又引起惊惶。这一解构事件宣告解构本身就是产自文本母体，却又无法再还原其与母体的原初联系，必然地导致新生儿的新生命运动。

但是，他自己毕竟并不认为自己就是以哲学为主。他一再地表示，他的“第一”兴趣是文学。1983年接受《新观察》杂志记者凯瑟琳·戴维（Catherine David, 1954—）的访问时说，他的第一愿望无疑并没有把他引向哲学，而是引向文学，引向“文学让出的空间”。所谓“文学让出的空间”，指的是通过“惯用语式的写作”（*écriture idomatique*）的迂回手法，使自己写作出来的作品，不再成为旨在控制他人的作品（Derrida, J. 1983c）。他强调，他的作品之所以经常采用新花样，例如，在《论哲学的边缘》、《明信片》等，同一页上会出现多栏、多音调的形式，就是为了不使自己的作品堕入传统著作那样的直线性、平面性和单质性的东西，可以避免使自己的作品不扮演“控制他人”的角色。他说，传统作品为了达到控制他人的目的，往往采用单一的和统一的形式。“一条直线上的一个单一的声音，一种连续的言语，这就是他们想要强加的东西。这个权力主义的规范，将会像一个无意识的情节，一种本体论的、神学政治的、技术性形而上学的等级制度的阴谋，这正是需要解构分析的等级制度”（*Ibid.*）。

所以，德里达的解构生涯中所从事的创造活动，不但远远超出哲学和文学评论的范围，在打破学科界限的文化领域中进行多方面的解构游戏，而且也试图打破传统的写作方式和表达方式，打破语言和文字的范围，在语言文字以外的多种符号和“类符号”的重构中开辟自由创作的新途径。他的解构生涯的实践显示：为了彻底背离和破坏语音中心主义和逻辑中心主义，不仅

有必要对传统和现有的一切话语论述和文本进行阅读中的解构，而且也试图在新的符号和类符号的游戏中，找到克服语音中心主义和逻辑中心主义的创作道路。

德里达对于西方传统思想的解构，并不仅限于理论上的批判，而且也始终同直接参与积极的社会抗议运动连成一体。从青年时代积极参与反对侵略阿尔及利亚战争的左派政治运动开始，不论在 60 年代激烈的学生和工人运动中，还是在八九十年代支持各种社会弱势集团和族群的斗争中，他都站在最前列，并同广大民众打成一片，甚至有时成为他们的代言人。他在理论著作中所表现的高度抽象的语言表达和高度严谨的逻辑思维的作风，丝毫不妨碍他作为各个历史时代社会和政治运动的积极参与者的身份而活动。德里达始终认为对于传统文化的解构，如果要进行到底的话，就不应该步传统文化将理论与实践对立起来之后尘。德里达坦率地指出：“解构不是也不应该是仅仅对话语、哲学陈述（*énoncé philosophique*）或概念以及语义学的分析，它必须向制度、向社会的和政治的结构、向最顽固的传统挑战”（Derrida, J. 1987d）。他在西方当代文化史上，开创了将理论与实践结合在一起，并以“游戏”形式将理论与实践之结合纳入无止境的自由创造活动中去的先例。

由于德里达始终坚持对于西方传统文化和思想的批判，使他越来越遭受到来自各个方面的抨击，甚至是诋毁。1992 年春天，英国剑桥大学决定授予德里达以荣誉博士学位。在接着的几个内，剑桥大学内外的英国学术界，甚至包括国际媒体，竟然掀起了反对的声浪，并引起了激烈的争论。一位叫做萨拉·里士满（Sarah Richmond）的学者竟然污蔑德里达的思想“对年轻人是毒药”；而德国《明镜周刊》竟然也以这位学者的上述诬告性言论作为标题。在这种情况下，剑桥大学不得不决定以投票的方式授予德里达荣誉博士学位。这不只是说明了德里达已经成为具争议性的学术人物，而且，更重要的是，他的思想和理论已经触怒一批传统思想的卫道士们，使他们再也不顾学术自由的原则，试图以权力和利益相威胁，赤裸裸地干预德里达的学术活动。但他们的鼓噪和污蔑，仍然以失败而告终。德里达为了捍卫学术自由和思想创造的自由，接受《剑桥评论》的访问，并为该杂志提出的问题做了明确的回答（参见《剑桥评论》1992 年 10 月号）。

当人类历史进入 21 世纪以后，德里达继续他的以往的思想风格和创作

姿态。他在新世纪初所发表的新著作，表明他不愧是坚持思想自由原则的伟大思想家。

## 第二节 改造并超越海德格尔的“解构”

德里达是不折不扣的新尼采主义者。他的新尼采主义的“后结构主义”对近现代人文主义的批判，是从超越和“解构”海德格尔主义和胡塞尔现象学出发的。正是尼采的思想和风格，使他把矛头指向传统西方文化中的核心价值观念、基本原则及其思想模式。受到尼采思想的强烈影响，在德里达的整个解构理论中，发扬和重建海德格尔和胡塞尔对于人生在世、生活世界、语言论述和差异化的理论，使之成为德里达批判传统人文主义的基础。

“解构”的最早含义，在海德格尔那里，原是“摧毁”或“解除结构”（Destruktion; Abbau）的意思。海德格尔所说的“解构”是同他的现象学方法密切相关的。他改造了胡塞尔的现象学，将现象学方法更具体地分成三大步骤，即“现象学还原”、“现象学建构”和“现象学解构”；而“现象学解构”则成为“现象学还原”和“现象学建构”的基础。

他认为，所有的还原和建构，都必须以“此在”的存在作为前提条件。但“此在”不可逃脱地成为了一种历史的存在，因为它早已被此前的历史传统概念的“前结构”所决定。在西方文化历史上，传统形而上学和本体论总是给人们强加一种“存在者优于存在”的顽固观念。因此，不论从批判传统本体论的角度，还是从重建一种新存在本体论的角度来说，都必须首先“掀开”遮盖在“此在”上面的各种“遮蔽”，进行一种批判性的“解除结构”的活动，即进行现象学解构的步骤。

海德格尔在其《存在与时间》一书中，以“现象学建构”实现“对存在论（即本体论）历史的解构”（Heidegger, M. 1986 [1927]: 20-27）。海德格尔之所以要进行“对存在论历史的解构”，就是为了一方面彻底批判传统形而上学存在论的理论基础，另一方面又把传统形而上学存在论的整个历史及其历史效果连根拔除。显然，海德格尔不但充分意识到传统形而上学存在论理论结构的顽固性及其严重历史影响，而且他也充分意识到：传统形而上学存在论的历史本身，并非只是逝去了的空洞事件框架，而是迄今为止仍

具有生命力，并构成一种理论力量的思想。认为历史本身仍然具有生命力的观点，就是现代诠释学的基本观点。诠释之进行及其循环，必须以历史的存在及其现实效力作为基本条件。通过对传统存在论历史的解构，海德格尔还进一步找到了重建新存在论的理论力量。因此，他的“解构”包含着对过去的传统的彻底颠覆及对重建新存在论的希望和能力。所以，他说：“这种解构倒是要表明存在论传统的各种积极的可能性，也就是说，要表明存在论传统的限度；随着历史问题的提法，随着在这些提法中对这种可能探讨范围的描绘的加深，存在论的限度也就更加清楚。……这个解构并不想把过去埋葬在虚无中；它有积极的目的。但它的消极作用始终是隐而不露的，是间接的”（Heidegger, M. 1986 [1927]: 22-23）。在这里，也显示了海德格尔并没有彻底放弃重建和改造存在论的希望和实际努力。对他来说，不是根本不要存在论，而是建构一个什么样的存在论的问题。整个《存在与时间》，就是寻求并论证以现象学为基础重建存在论的可能性。从这里，也可以看出：生活在20世纪上半叶的海德格尔，不管他怎样坚定地批判传统存在论，他毕竟还试图建构一个新的存在论体系，并明确地试图以现象学作为改造存在论的主要理论依据。德里达对于海德格尔的这种企图并不满意。德里达与海德格尔相反，他解构形而上学的目的，并不是为了重建新的形而上学；而是为了从根本上消除形而上学，因为在德里达看来，形而上学永远只能是传统思想用以建构毫无意义的“意义”体系的基本架构。

为了批判传统西方文化，不仅要揭露当代西方文化的一切实际危机及其严重后果，而且要发现导致这种危机的基本指导思想原则，又要揭露这些指导思想原则采取什么样的主要途径得以长久地维持下来和不断发展，最后还要清算这些传统思想指导原则的整个历史，直到彻底拔除其最早的历史根源。

所以，海德格尔认为，为了从根本上颠覆传统本体论，必须回溯本体论的历史，并从其历史根源，探索其建构和发展的奥秘。传统本体论能够在西方思想发展中延绵存在并始终发挥其宰制的中心地位，是因为它从源头上就打下了牢固的基础，并在历史中不断地加强其统治地位。任何事物的历史，都是其生存和存在的最重要基础。关于这点，极端重视事物存在的根本机制的海德格尔，尤其重视把事物存在的机制看做是存在的时间性的展开过程。正如他所说的：“此在的存在，在其时间性中发现其意义。但是，时间性也

就是历史性之所以可能的条件，而历史性就是此在本身的时间性存在方式”（Heidegger, M. 1986 [1927]: 19）。

对传统的任何一个观念的批判，都是紧密地在其历史中进行的，也就是在这些观念的存在时间性中解构。由海德格尔在其《存在与时间》中所开创的这种对传统观念的解构原则，后来成为了一切后结构主义思想家和后现代主义者颠覆传统观念的基本策略。当然，海德格尔只是开创了这种从历史的角度进行解构的先例，但他并没有将这种历史解构策略彻底地进行到底，因为他在某种程度上仍然未能挖掘西方传统思想在源头上的根本结构。他的后继者正是看到了海德格尔历史解构策略的优点和缺点，更深地追寻了西方文化传统在源头上的建构基础和崛起策略。德里达和福柯在这方面所作出的贡献，就是在观念和语言的相互关系中，挖掘出西方一切传统思想和文化的最终根源。

实际上，海德格尔在从事对传统本体论的历史批判的过程中，也逐渐地看到了传统观念同语言，特别是同语言的表达过程之间的密切关系。他在《存在与时间》一书中分析人生在世的生存样态时，深刻地指出人生历程的任何一个时空结构都同生存者在当时当地的“言谈”和“话语”密切相关（Ibid. : 160-206）。他已经看到了生存、思想同语言之间的密切关系。他还进一步指出任何生存者和思想家所说出来的“话”，实际上都道出了其生存和思想的逻辑。也正因为这样，海德格尔在完成了《存在与时间》一书之后，几乎用整个后半生的时间研究了语言的问题。但是，海德格尔无论怎样深刻追寻传统本体论同西方语言之间的关系，他都最终未能跳出传统的“意义理论”；而意义理论却是传统本体论赖以生存并发展的重要基础。德里达和福柯超越海德格尔的地方就是对意义理论穷追猛打，并在摧毁意义理论“二元对立统一”思考和表达模式的基础上，颠覆与此紧密相关的语音中心主义和逻辑中心主义。

由此可见，胡塞尔和海德格尔都先后展开了对西方传统形而上学的批判，因为他们看到了传统形而上学就是整个西方传统思想和文化的理论基础。但是，不管是胡塞尔还是海德格尔，他们批判传统形而上学的事业只完成了一半，因为他们都没有进一步摧毁作为传统形而上学思想基础的“意义”理论及其二元对立思考模式，也没有批判“语音中心主义”的核心思想。在海德格尔之后，正是德里达，以尼采的彻底批判精神，首先纠正和改

造胡塞尔和海德格尔对于传统形而上学的现象学批判原则，进一步将颠覆传统形而上学的事业彻底展开。

首先，在德里达看来，海德格尔对于传统形而上学的批判，之所以不彻底，就在于他仍然未摆脱语音中心主义的基本原则。德里达严厉地批评海德格尔，认为海德格尔仍然是逻辑中心主义者和语言中心主义者（Derrida, J. 1987a）。德里达强调指出：传统形而上学之所以把言说和语音放在首位，正是为了保障传统文化所崇尚的“意义”的“在场出席”。为此，德里达反复深入解剖奠定“言说至上”和语音中心主义的柏拉图对话录《斐德罗篇》（*Phaedrus*）。

德里达说：“在更远的地方，苏格拉底把斐德罗交给他的书写文本同一种麻醉药相比较”（Derrida, J. 1972a: 78）。德里达指出，这种比喻是很不恰当的。如同一切麻醉药一样，书写文字在提供有利和直接的好处的同时，也带来消极的副作用。书写文字固然比话语更稳定和更含有反思的潜力，但它毕竟仍然是符号而已。作为人类创造的符号，书写文字充其量也只能成为人的思想和想象的中介，成为人的情感和实际活动的“跳板”，借助于它人们可以一方面同现实的世界打交道，另一方面又可以飞跃现实世界而到达纯粹想象的世界，在那里享尽幻想中的自由。人们应该感谢书写文字，不只是因为给予人进行思想和创造的手段和空间，而且，更重要的是它为人们提供了现实界所不可能提供的真正的自由。人类是唯一需要精神自由的生物；而这种精神的自由远比物质的和看得见的自由更重要。书写文字的重要性正是在于为人类提供了最大的自由，实现了人们在现实生活中得不到的自由。这种精神上的满足比物质上的满足更重要。但是，也正因为如此，人们也接着发现了书写文字的局限性，发现书写文字会反过来破坏人们原来以为可以得到的自由。

柏拉图将书写文字贬称为某种不利于人的生命的“异己”。他认为文字一方面在我们的记忆中留下明显的标志，另一方面又削弱着人的记忆能力。因此，柏拉图认为，书写文字同真实的思想之间存在一段距离。他引用古代的一个传说，讲到最早发明文字的埃及人赛乌斯同国王萨玛斯之间的争论。赛乌斯赞扬文字的发明可以使埃及人增长记忆，变得更加聪明。但是国王萨玛斯却认为文字只会使人忘记，因为人们不再去努力记忆了，只相信那些外在的书写符号而不再依靠内在的记忆。所以，柏拉图认为，人们通过文字教

给学生的，只是某些近似智慧而非智能的东西；从文字中人们以为学到许多东西，但实际上却对其中大多数仍然无知。柏拉图进一步指出，文字只能使人知道那些同所写的符号相关的事情。他认为，文字就像图画一样，画得很像是活人，但如果你向他提问题，他却一言不发。写的文字也是这样，写得好像很聪明，但如果向他请教如何诠释，它却只能重复原来的话。同时，柏拉图又说，文字写出来以后要传给各种各样的人，这些人有的能理解，有的可能产生误解，但是文字自己却又不能进行辩解，因为文字本身是“死”的符号，没有能力进行自我诠释和自我辩解。柏拉图由此进一步认定文字的不可靠性。不仅如此，而且柏拉图又将由各种话语和文字所组成的知识，分为三个等级。第一个等级是写在灵魂中的有关真善美的知识，第二等级是在对话讨论中说出来的知识，第三等级就是写成文字的知识。这样一来，文字就被苏格拉底和柏拉图等人压在文化的最底层。

德里达指出：柏拉图等人显然夸大话语和贬低文字的首要目的。柏拉图武断地认为，话语和文字的存在和运用，是为了维护和加强“意义”的“在场出席”，并为此而维护整个人类文化的同一性，同时，也有利于社会上的统治阶级；因为正是这些统治阶级，将“意义”看做是神圣不可侵犯的现有合理秩序的根基。所以，在德里达看来，以柏拉图为代表的传统文化，不是纯粹根据技术上的理由，例如是由于某种不适当性和无助性，才贬低文字的；而是主要依据道德上、心理上和社会利益的理由去贬低文字。文字在诠释方面灵活于话语的优点，在维护统治秩序和维护合理意义系统的传统思想家看来，不但因其多种可能性而不利于意义的统一性及其单一标准性，而且会促进各种不同意见的产生。所以，文字同意义之间的间距化（*distantiation*）结构，被看做是产生混乱思想的病灶，也是各种离心结构扩大化的基础。文字的这种特征，“使基督教神父们始终怀疑并监视书写文字”（*Deirda, J. 1972a: 86*）。

德里达认为，反复被传统思想家加以否定的书写文字及其上述特征，正好应该成为一切批判传统文化的思想家用以“解构”传统话语和传统形而上学的出发点。这些批判传统文化的思想家们，正好利用书写文字的上述特征，在文字同意义之间的间距化结构中，探索语言多义化的可能性，寻求脱离统治者“标准化意义”的新出路，以便找到最适当的空间和足够的时间去扩散其自由创造的思想产品。

对于思想家进行自由创造所必需的视域和扩大其创作的迂回轨迹，书写文字究竟提供了什么样的时间和空间的可能维度呢？这是后现代主义者从其最早的启蒙者开始便集中地关心的基本问题。德里达作为 20 世纪下半叶法国思想界中的一颗明星，敏锐地看到了文字高于话语的优点，并抓住文字的这个“可以延缓差异”的优点，进一步开展他的颠覆传统思想的解构活动。

海德格尔在其著作《存在与时间》一书中，在深入批判传统西方形而上学的基础上，强调指出：“语言可以被拆碎成现成的言词物。言谈就是存在论上的语言；因为言谈按照含义勾连其展开状态的那种存在者本身的存在方式是指向世界的被抛的在世。”（Heidegger, M. 1986 [1927]: 162）

德里达指出：“在海德格尔那里，对于说出来的言语的价值的肯定，始终是一贯的”（Derrida, J. 1972b: 159）。德里达强调话语与文字的差异，并把这种差异当成他超越海德格尔等人的不彻底性的理论思考的源泉。为了批判海德格尔对于传统形而上学的批判的不彻底性，德里达引用海德格尔《同一与差异》（*Identität und Differenz*, 1957）的基本观点。在那本书中，海德格尔始终把“存在”当成“存在者”的基础，并谴责传统形而上学未能区分存在和存在者。显然，在海德格尔看来，存在和存在者是不可分割地相互依赖着；而两者不能在它们之间的区分之外确定其自身的“同一性”。传统形而上学的主要问题就在于未能彻底揭示上述区分的基础。海德格尔把“存在”和“存在者”的区分理解成为一种“时间性的否定性”，也就是“区分的区分”，或者是“区分中的区分”（*das Differente aus der Differenz*）；这样的“区分的区分”，或者是“区分中的区分”，其同一性只能靠一种“否定的形而上学”来论证（Heidegger, M. 1957: 64）。

德里达认为，海德格尔对于存在和存在者的上述区分及其“否定的形而上学”基础的论证，充分表明海德格尔在“颠覆”了传统形而上学之后，仍然寻求一种新的形而上学，寻求一种新的“中心”。海德格尔没有彻底摆脱传统形而上学关于“中心/边缘”的二元对立统一论，甚至把这种二元对立当成任何区分及其同一性的真正基础。要害就在这里。实际上，传统文化所寻求的任何同一性的“中心”，都是某种“在场出席”。在传统文化看来，只有“在场出席”的事物才是最有力量，才是最有价值的。所以，德里达指出：“海德格尔所追求的另一个中心将是另一个‘现在’；这样一种转移并不想要导致某种‘缺席’。这样一来，海德格尔所追求的无非是另一种

‘在场出席’。因此，他一点也没有改变什么”（Derrida, J. 1972b: 41-42）。

传统形而上学和传统文化所追求的各种同一性及其中心，归根结蒂都是通过逻辑中心主义的手段和形式完成的，也就是通过一系列以同一性为基础的“概念化”（Conceptualisation）过程。正因为如此，所有的传统理论和形而上学，都是靠进行逻辑归纳和论证所建构的概念及其体系来实现的。一切概念化过程又离不开语音中心主义，离不开“语言符号/意义”的二元对立统一结构。为了打破传统形而上学的基础，也为了彻底克服海德格尔的存在诠释学的不彻底性，德里达才提出了颠覆“语音至上”、“同一性”及“概念化”，针锋相对地提出了他的后现代的“非概念”（non-concepts）：“书写文字”（écriture）、“延异”（différance）及“痕迹”（trace）。

德里达不再采用概念，用“非概念”取代之，正是为了彻底颠覆传统形而上学的语音中心主义和逻辑中心主义。“概念”是从苏格拉底和柏拉图以来的西方形而上学传统的基本思想表达单位，而且，“概念”所要表达的，是以逻辑中心主义和语音中心主义原则所建构的“意义”。德里达试图用一种没有中心（去中心）的非概念逻辑的手段和形式，以非传统语言的符号和意义的解构过程，在传统文化所建立和占据的中心之外，在没有边界、不断产生区分和不断“扩散”（dissémination）的“边陲”（marge）地区，重建一种新的人类文化，以便实现在不受“中心”管制的边陲无限地区的自由创作。所以，德里达所说的“非概念”，主要是指一种创立哲学论述的过程。对于德里达来说，重要的问题是人在语言运用中的思想创造活动；而真正的哲学论述就是在思想自由创造过程中产生出来的。

德里达本人曾经多次谈论他所提出的“解构”的基本含义。如前所述，他的“解构”概念是对于海德格尔“解构”概念的超越，其目的是为了颠覆传统形而上学。正因为这样，德里达特别强调：他所使用的“解构”是在特殊的使用环境中提出的；当时是在转译海德格尔的“摧毁”或“破坏”（Destruction）时候提出的。德里达在1986年5月22日解答记者迪迪耶·卡昂（Didier Cahen, 1950—）的问题时指出：他所提出的“解构”是有点置换了海德格尔所用的 Destruction 一词之后所做的积极转译；海德格尔在他的《存在与时间》中所指的“存在论的摧毁”，并不是宣告存在论的取消，也不是对存在论的消灭，而是对传统形而上学结构的分析。但是，这种分析并不仅仅是理论上的分析，而是同时又是“存在”和“意义”问题的

另一种写作。正是在这个意义上说，解构又是写作和提出另一个文本的新方式。所以，“解构”并不是一个可以与“批判”同日而语的术语。“解构”从根本上说就是对于批判的解构。

在谈到建筑师贝尔纳特·朱米（Bernard Tshcumi，1944— ）为巴黎科学文化城拉维列特（La Vilette）的设计时，德里达指出：“解构不是也不应该是仅仅对话语、哲学陈述或概念以及语义学的分析，它必须向制度、向社会的和政治的结构、向最顽固的传统挑战”。德里达高度赞赏美国设计师艾森曼（Peter Eisenman）在其建筑设计中所贯彻的解构主义策略，肯定他在解构主义的建筑设计中对统治者的政治、经济及文化政策的对抗和挑战。

这样的“解构”，完全不同于黑格尔辩证法的“扬弃”（Aufhebung）。德里达并不否认在黑格尔的辩证法中包含着对传统形而上学的否定性批判。正是在“扬弃”的概念中，显示出其意义的含糊性：它既意味着“揭示”，也意味着“否定”。但是，黑格尔把同一性的原则当成比扬弃更重要和更根本的概念，而且，最后，黑格尔果真将扬弃窒息在他的同一性概念之下。所以，如果与黑格尔相反，不是力图将“扬弃”概念的含糊性加以“同一”或“综合”的话，那么，通过对于“扬弃”概念的解构，就可以引出颠覆整个黑格尔唯心辩证法体系的“延异”新概念，作为建构非概念的“解构”哲学的基础和出发点。通过对于黑格尔辩证法的批判，德里达认为，反思一种没有综合和没有“扬弃”的对立统一，是完全可能的；而这样一种排除综合和扬弃的“解构”，就是一种“极端的含糊性”（ambivalence radicale），同样也是一种无法通过传统逻辑加以解决的“疑难”（aporie）。就是在这样的脉络中，德里达强调“解构”具有“疑难”的特征。他说：“这个特殊的‘疑难’，人们称之为‘解构’”（Derrida, J. 1988: 133）。由此可见，德里达所说的“解构”，其目标并不是要达到同一性，也不是追求明确性和清晰性，而是为了建构模糊的、无中心的非结构；因而，它在某种意义上说，就是一种很难实现的“疑难”，或者，它简直就是一种无止境的冒险性探索。德里达以艾森曼的上述建筑设计为例，强调“解构”是一种冒险，又是最困难的事业，因为它既要同最顽固、最具抗拒性的政治的、文化的或经济的权力相妥协，又要同它们进行无休无止的较量和抗争；既要破坏旧的文化，又要建造新的复杂事物。

此外，作为一种含糊性的“非概念”，解构同样也吸收了康德关于

“美”的概念的含糊性。德里达发现，康德曾经认为“美”既是“无概念”又“采用概念”（le beau comme étant à la fois sans concept et avec concept）（Derrida, J. 1978b: 87-88）。康德曾经把“美”当成认识和道德实践的最高统一，又是对于它们的双重的超越。康德指出：在美的鉴赏活动中，人们所追求的美的对象，具有概念般的普遍性的品格，又超越一般概念，凸显美的唯一性、特殊性、不可取代性以及非功利性。在美中的概念与非概念的统一和超越，使美成为最崇高和最珍贵的事物；它既是确定的，又是非确定的；它是最含糊不清的，又是最独一无二和不可取代的。正是在这个意义上，解构可以同美相比拟。解构所隐含的美的魅力，使它的实行过程充满着特殊的快感和喜悦（plaisir）。解构所带来的快感甚至可以导致类似性高潮的那种富有刺激性、快乐性和解脱性的特点。

总之，德里达用重建了的“解构”，表示一种颠覆二元对立概念的叛逆活动和基本策略，它把矛头直接指向传统理性中心主义和语音中心主义的基本思考模式，并同时包含着一系列非常困难的富有创造性的创举。德里达明确地指出：“传统的‘二元对立’之所以必须被颠覆，是因为它构成了迄今为止一切社会等级制和暴戾统治的理论基础。作为一种策略，‘解构’在批判和摧毁‘二元对立’的同时，又建构和实现原有的‘二元对立’所不可能控制的某种新因素和新力量，造成彻底摆脱‘二元对立’后进行无止境的自由游戏的新局面”（Derrida, J. 1987a）。

### 第三节 对结构主义的批判和超越

在德里达之前所出现的结构主义，虽然对批判传统思想发挥了重要的作用，但是，德里达仍然认为，“结构”概念还保留了许多含糊不清的性质，无法彻底地同传统思想完成彻底的决裂。他说：“结构一词毕竟还包含着许多的含糊性；一切都取决于人们如何使它运作起来”（Derrida, J. 1972c: 35）。为了凸出解构的反传统意义，德里达还特别说明它同“结构”的对立。在德里达看来，任何结构都是为了强调一种中心，为了显示体系的必要性。传统形而上学的特征正是在于它对系统的追求和崇尚，在于对中心的肯定。所以，传统形而上学所理解的系统，是封闭的，内外分明的。德里达为了针

锋相对地提出问题，把“解构”理解为对“结构”的系统性及其中心的对抗。因此，解构并不只是从形式上否定结构，而且，还要进一步颠覆传统形而上学的知识系统论的主旨。从这里，我们再一次看出：德里达的解构主义是同结构主义有根本区别的。如果说结构主义仍然强调结构的系统性的话，那么，德里达的解构主义就从根本上否定结构及其系统性的必要性，并由此杜绝任何中心产生的可能。

德里达等人的后结构主义对结构主义的超越，不只是停留在对于结构主义语言观及其语音中心主义的批判，而且还进一步引申到语音以外的文字以及文字以外的其他各种符号、记号、图像等具有“间隔化”和“差异化”特征的形象结构的运动场域。将自由创作的活动范围延伸到文字以外的间隔化和差异化图像结构的运动中去，其目的不但是彻底摆脱语音中心主义的约束，而且也要走出西方文化的种族中心主义的阴影，同时实现在新的差异化运动中进行自由创作游戏的理想。这样一来，对传统语音中心主义的解构，就不只是消极地停留在传统论述原有的活动范围，而是进一步走出语音的有效范围，而在语音以外的更广阔领域中主动开辟新的自由创作可能性。

正因为这样，以德里达和福柯为代表的后结构主义对结构主义的批判，首先，在语音和意义双重二元结构的破解活动中进行。在这个范围内，后结构主义所要完成的，是揭露西方传统文化的语音中心主义二元对立模式。其次，后结构主义者进一步发扬结构主义早已开创的“反主体”革命，继续摧毁传统意识哲学的原则，反对将理性放在首位，代之以“欲望”，并毫无顾忌地以“欲望”为动力，推动人的一切创造活动。不管是拉康和德里达，还是福柯和德勒兹，都强调人是靠欲望开辟其创作的视野。福柯在其著作中就直截了当地指出：就连求知本身也是一种欲望的满足，也是寻求一种“快感”。第三，从原来结构主义者单纯的“反主体”批判活动，进一步发展成为反对整个传统人文主义，揭露人文主义的种族中心主义的实质及其虚伪性。无论是德里达还是福柯等人，都不再重复尼采的“神已死”的口号，而是一再宣称“人已死”，强调人文主义本身的“非人性”。第四，完成了上述批判之后，接着就走出语音和意义的双重结构范围，而在文字的痕迹结构中延异。这就是后结构主义或解构主义所强调的文本阅读中的“解构”和“延异”。第五，在文字延异的运动中，突破以西方种族中心主义为指导的字母文字系列的范围，走向由字母和非字母，特别是非拼音字母等多元文字形

式所组成的各人种、各民族所使用的多元文字总体结构，探索非拼音字母文字优越于拼音字母文字，而有利于痕迹中延异的特征。这就将对于西方语音中心主义的批判继续引向对西方白人种族中心主义的批判的方向发展。第六，后结构主义的文化批判所显示的上述反种族主义的批判性质，更深刻地打击了西方传统文化的“中心/边缘”的二元对立模式。最后，后结构主义又将批判的方向引向一切非文字的图像游戏运动，为整个人类文化创造的无限延异的创造运动开拓更广阔的前景。

如同结构主义首先是在语言学中形成，然后扩展到人类学，再从人类学进一步蔓延到整个人文社会科学界一样，后结构主义也是先从对于语言的批判和“解构”出发，然后迅速蔓延到整个人文社会科学界，并因此引起西方人文社会科学界在 20 世纪 60 年代的革命性变革。后结构主义的兴起，虽然是受到结构主义的直接启发，但其实后结构主义对于结构主义的“开刀”或“解构”，也仅仅是在结构主义刚刚开始对人类学领域取得统治权的时候就进行的。那是在 20 世纪 50 年代中期，当列维-斯特劳斯继其《亲属的基本结构》于 1949 年发表后，他的《忧郁的热带》和《结构人类学》分别在 1955 年和 1958 年公之于世，使结构主义成为取代存在主义的主要思潮。也就在当时，先是拉康和罗兰·巴特，一个是从对于弗洛伊德精神分析学的“解构”出发，另一个是以开放的符号论作为武器，对索绪尔的结构语言学进行“解构”，创立了具有自我增殖能力的无限开放的新符号系统，为将原来强调稳定静态的结构主义改造成为动态性自我生产的解构主义开辟了道路。就在他们的启发下，德里达和福柯从 20 世纪 50 年代末开始，就已经做好了改造结构主义的准备。他们两个都从尼采、胡塞尔和海德格尔直接得到启发，将结构主义已经进行到一半而未完成的批判传统主体哲学的工作向前推进。所以，严格地说，后结构主义这个思潮至今也已经形成近半个世纪之久。

对于结构主义的批判性宣战，德里达是在 1965 年公开宣示的。他在当时为《批判》杂志所写的文章中，淋漓尽致地提出了整个批判的纲领。这篇论文在一年后的美国约翰·霍普金斯大学“评论语言与关于人的科学国际研讨会”上，以《结构、符号与游戏》为题发表，产生了深远影响。他指出，“结构”的观念实际上隐含着—一个重大“事件”的发生。他说，结构观念及其历史早已存在“断裂”(rupture)。“结构”观念并非结构主义所独创，而是早在西方较早的思想史上就出现的。在西方的思想和语言中，本来就有

“结构”一词。但人们一向忘记它的隐喻特性，致使它的“结构的结构性”逐渐淡化。这一切应该归罪于西方语音中心主义和逻辑中心主义，因为正是它们反复过分强调语言和思想的中心结构，强调它们在某一特定固定时空点上的“在场出席”（point of presence），并同样反复强调语言和思想的终极源头。这样一来，“结构”从它一开始在西方社会文化中被应用，就限制甚至扼杀了它的“游戏”（le jeu）性质及其象征性隐喻（métaphore symbolique）展现的无限可能性。在法文中，“le jeu”含有“游戏”、“赌注”、“赌博”和“干一场”的复杂意思。由此可见，德里达的后结构主义，从一开始批判结构主义，就越出结构主义的“结构”牢笼，它所强调的，与其是“结构”本身，毋宁是其中的“游戏”及其隐喻可能性潜能。所以，后结构主义通过“结构中的结构性”的分析，导出出结构中的隐喻式游戏精神以及深藏于其中的充满娱乐和行动精神的自由创造原则。

早在批判索绪尔结构语言学的局限性时，德里达就指出了索绪尔弱化能指的外在性的用意，就是要在符号学实践中排除一切非心理的东西。传统符号学中，特别是传统语言学中，表面上不谈心理的因素，而只是单纯研究纯粹语言符号的系统及其各种关系。但是，如前所述，各种传统符号论都借助于表面缺席的心理因素掩盖同样缺席的思想观念及其价值内容对于符号的宰制关系。当传统符号论将非心理因素排除在外的时候，其目的正是为了使缺席的心理因素和思想观念价值内容能够更有效地控制非心理的物质因素。但是，实际上，符号的形式差异在本质上本来是源自客观存在的物质因素之间的差异及其存在的间隔性。传统文化将思想观念的创造运动退回或压缩到纯粹符号形式的非心理差异结构中去，通过远离和排除源生性的客观物质差异化运动而建构起形而上学的理论系统，并通过形而上学而建构整个的文化体系。后结构主义者反其道而行之。德里达在书写文字的痕迹结构中探索差异化创作过程的时候，同时也看到了走出书写文字范围的可能性，找出书写文字差异化同非书写文字的物体存在间隔化和差异化的相互关系。

非书写文字的物体存在差异化结构，同样也不可避免地采取各种符号间隔化的中介形式。这就是后结构主义者在向原初的差异化运动倒退中所不可避免进行的“倒退中的倒退”。这种倒退中的倒退，比起文字痕迹结构中的循环诠释和自由创作运动，更加远离语音中心主义的范围，而更加走向文化创造的边陲场域。一向被称为“野蛮”或“未开化”的边陲场域，正好就

是脱离语言文字的理想创作天地。在这里，德里达不仅发现了类似于符号，但又不同于语言符号的各种具有差异结构或具有间隔化结构的单纯符号，例如方块、方格、圆形、圆锥以及其他从未被标准化的图形或图像。这些图形或图像不隶属于被传统文化标准化的各种图像系列，而是自然存在于客观元素和物体的生存形态中，存在于它们的相互关系之中。在德里达之前，曾经有过一些“准后现代”的现代性诗人和艺术家，为了彻底走出语音中心主义的约束范围，他们试图在西方传统语言文字之外寻找各种表达和创作中介物的图形和图像，其中有的是完全来自自然，有的则是这些诗人和艺术家的纯粹想象出来的人为造物。这些诗人和艺术家运用这些非语言文字的图形和图像，充分地表达了他们的自由创作意图和思路，在很大程度上也证实了非语言文字之外广大图形符号差异化结构对于自由创作的重要意义。所以，德里达在文学评论的语言文字诠释解构活动之外，又在绘画、艺术和建筑等领域，尝试寻求多种非文字图形间隔化结构的创造可能性。他在这方面的策略和实践，使我们更进一步看到了后结构主义同结构主义的根本区别。

由此可见，为了彻底解除传统文化的语音中心主义的基础，德里达所表现的后结构主义主要是从五个方面集中力量批判传统的语言结构。首先，后结构主义者批判和揭露传统语言中符号和意义的关系。在后结构主义者看来，语言同意义的关系是逻辑中心主义者的臆造结果。其次，后结构主义者揭露语音中心主义的中心固定论及其“结构封闭性”。语音中心主义就是结构中心主义，就是结构封闭主义，就是禁止各种创造性的替换，排除符号自身的自律变化可能性。第三，后结构主义者揭露语言符号的“在场”和“不在场”同语言符号所代表的事物的“在场”和“不在场”的自相矛盾，从而揭露了历代社会和文化的统治力量借用“在场”和“不在场”的矛盾进行宰制的策略。第四，集中批判传统语言在运用中同各种社会力量，特别是掌控着整个社会运作过程的权力系统的相互渗透，彻底揭示传统语言及其各种论述所具有的象征性权力性质。第五，彻底批判和揭露传统语言运用及各种论述中所采用的基本策略和各种技巧，揭示传统语言在运用和论述中所包含的竞争、协调和掩饰策略。

德里达在60年代初开始批判传统思想的时候，就已经集中考虑作为符号的语言和思想观念的相互关系问题，并试图由此彻底揭露西方传统思想和文化的真正奥秘。他的这项重要工作，就是从翻译和批判胡塞尔关于几何学

历史的研究著作开始的。

在这里，德里达首先集中批判胡塞尔现象学意向性的“在场”意识。本来，胡塞尔借助于“主体间性”的概念，为几何学的起源提供心理学的依据。胡塞尔认为，几何学公理的普遍运用唤醒了一切已经沉淀为历史的话语世界。几何学成为了历史性话语永远活生生地“在场”呈现的场所，几何学本身也成为“历史起源性”同“现实起源性”活生生地结合在“生活世界”中的典范。

在批判胡塞尔现象学“在场”意识的同时，德里达追寻并颠覆传统语音中心主义的基本原则。对于“在场”概念的深刻批判，不仅成为德里达结构主义的起点和基本线索，而且也是解构主义同此前一切理论论述相区分的一个分水岭。按照德里达的说法，传统形而上学和一切理论，就是借助于“在场”的观念，把语言、语言所论述的观念、通过观念所指涉的事物以及历史存在等各种不同的因素统一在现实表现的场域。不仅如此，他们还借助于“在场”的观念，将上述各种不同因素所表现的不同历史维度，通通统一成为毫无历史差别的同一个现实的实存关系中。因此，“在场”，在传统本体论及各种理论中，成为了他们将“不在场”或虚无的各种观念和事物转化成为现实事物的魔术力量。“在场”也就成为一切可能的、潜在的和虚幻的因素转化成为一个有现实存在力量的事物的护身符。“在场”的上述魔术般的特性，也因此长期地成为占统治地位的传统用来论证各种真理、善、美和正义的主要理论武器。

#### 第四节 对语音中心主义的批判

虽然德里达和福柯相类似，始终关怀当代社会和文化的根本问题，并对现实的社会不正义的现象坚持表现不妥协的斗争态度，而且，正如我们从一开始就已经指出的，他的思想和研究主题也是不稳定的，经常随着社会生活和理论研究的需要而变换主题，但德里达的整个著作，在很大程度上，都是集中批判作为现代人文主义基础和核心的语音中心主义。

整个西方文化，从古希腊摇篮时期开始，当建构以人为主体的人文主义传统的时候，就同时建构语音中心主义的基本原则。按照这个原则，人面对

自然和整个客观世界的主体地位以及人面对他人和整个社会的主体地位，都是以“说话的人”和“理性的人”的基本事实作为基础的。说话的人，根据“声音/意义”的二元对立关系，将理性的原则在处理主客观关系的过程中现实化，从而保障了人的主体地位，同时也保障人在处理主客观关系中的理性原则。

德里达在批判胡塞尔现象学和西方整个传统文化的过程中，发现上述语音中心主义和理性主义所建构的整个人文主义文化，都是以听得见、但看不见的声音符号，去指涉和取代那些缺席的客观对象和客观意义。语音中心主义将人文主义所神秘化的“主体的人”带入二重化和神秘化的意义世界，并通过意义世界而最终将人本身纳入被宰制的社会制度和道德秩序中。

如前所述，德里达在翻译胡塞尔的《几何学史》时，敏锐地发现胡塞尔批判传统思想时之失足点，这就是未能辨别存在于西方传统语言结构同思想表达、同思想理论论证之间的内在关系中的“诡辩机关”。语言和文字始终都是世界上各民族文化和思想传统借以表达、形构和发展的重要手段。在很大程度上可以说，有什么样的思想和文化，就产生和运用什么样的语言和文字；反过来说，有什么样的语言和文字，又决定着会有什么样的思想和文化传统。由此可见，语言和文字不只是作为思想和文化的表达和论证工具，而且简直就是思想和文化本身的生命的一个重要组成部分，甚至可以说也是任何一种思想和文化的灵魂所在。

德里达在批判胡塞尔意义理论时指出，传统西方文化所以能够有效地依靠语音中心主义推行逻辑中心主义，就是因为语音中心主义具有“以‘在场’指示、代替和论证‘不在’”的优点，具有一种从“直接面对”转向“间接迂回论证”的中介化特征。

从柏拉图以来，所有的正统思想家们所做的基本工作，就是用语音中心主义所提供的这个特点，将“存在”和“不存在”这两个根本不同的本体联结起来，并以逻辑中心主义所形构的真理命题结构，将两者统一起来。所以，传统思想所做的，无非就是把“差异”变成“同一”，然后又在“同一”的基础上，将“差异”限定在有利于长久地固定“同一”的范围内。正因为这样，德里达在1967年发表的《论文本学》、《书写与延异》和《语音与现象》等三本书，以及此前早一年由米歇·福柯所发表的《语词与事物》，都是首先集中批判传统西方文化的语音中心主义。

在德里达看来,语言的“能指”和“所指”表面上是两种不同的因素,但实际上却是同一个符号。当传统文化的语言用“能指”去指示或表现“所指”的时候,实际是用在场的“能指”去指示或表现不在场的“所指”;而当在场的“所指”直接呈现的时候,原来的“能指”却变成不在场。历代的传统文化利用语言中“能指”与“所指”的“在场/不在场”的游戏,进行各种知识和道德价值体系的建构,并赋予某种被典范化和被标准化的意义系统。因此,后结构主义者认为,首先必须彻底揭露“能指”与“所指”的在场/不在场的游戏的性质,特别是指明这种游戏的虚假性和虚幻性。

由于西方文化传统的基础是逻辑中心主义(也就是理性中心主义)和语音中心主义,而一切逻辑中心主义和语音中心主义的论述力量几乎全部立足于传统的“文本”之上,所以,德里达进一步把上述解构策略集中到对于一切传统文本的解构。

胡塞尔在《几何学史》一书中已经发现了一切书写文字优越于口语表达的特征,并借此批判了海德格尔有关“历史性”和“有限性”的概念,强调观念的客观性是人类整个文化世界中的各种思想活动的产物。因此,胡塞尔认为,观念的客观性作为“意义”,是同语言的意义作为每个个人的存在一样,都存在于语言之中。意义同语言之间的这种关系,使制造和享受文化的人,有可能将过去和不现实的一切虚幻因素,通过语言的现时活灵活现而重新复活或再现出来。在这个意义上说,胡塞尔坚持认为,过去和不现实的虚幻,并不是根本不存在的“虚无”,而是通过语言而成为了历史,也因而通过语言成为了现实存在的“有”。胡塞尔高度重视“主体间性”在几何学历史建构中的心理学功能。几何学的公理正是在普遍运用中而重新唤醒一切历史的沉淀,同时也唤醒几何学当初赖以历史生存的活生生的语言世界。几何学的历史,在胡塞尔看来,成为了人的语言唤醒、复制和再现一切历史的和非现实的因素的存在的最有力证据。只要有了语言,只要有了语言的永不休止的活生生运用过程,一切历史和非现实都可以活生生地在现时结构中呈现出来。所以,几何学也成为了历史起源性和现实起源性在充满生命力的现实生活世界中达到统一,而在场呈现的有力场所。

胡塞尔在强调口语先于书写的同时,又把书写看做是观念形成的客观性基础,强调书写对对象“传统化”和“客观化”所起的推动作用。不仅如此,胡塞尔还进一步指出书写有利于各种观念同普遍存在的先验主观性相关

联起来，并因而使观念变成一种“不间断的存在”和“永恒的存在”。当然，胡塞尔对于书写的特点，也如同他对于口语的特点的分析那样，总是从正反两方面加以考虑。在谈到书写的作用时，胡塞尔指出书写文字形式可以使口头上本来清楚明白的事物变成某种看不见、摸不着的“沉淀物”。但是，胡塞尔又说变成模糊的沉淀物的文字书写形式，又可以借用一种“被阅读”的过程而苏醒过来，使那些经历一定历史阶段的历史沉淀物重新变得清楚明白，并再次变为活生生的现实在场的有生命的意义结构。并且，胡塞尔在论述书写文字的特征时，一致把书写文字当做一种“替代”，并认为文字的这种“替代”有利于意义的更普遍的传达。胡塞尔的这一观念，启发了德里达进一步将书写想象成为一种不间断的意义的“延异”过程（有关延异的更深含义，在下文论述解构的深刻内容时，将有进一步专门说明）。胡塞尔的问题，并不在于发现书写同口语之间的差异，而是在于他一再地将书写归结为某种远离意义起源的替代物，因而在这一点上，他也像柏拉图一样，将书写说成是现实的言语和话语的衍生物，而且它还要靠阅读中的口语的语音的再现，才能使凝固了的“意义”重新说话并获得新的生命力。

德里达追随并随时警惕地批判胡塞尔的上述思路，试图从胡塞尔的思路中发现各种进一步创新的空隙可能性。

所谓传统的一切文本，在德里达看来，固然包括书写出来的严格意义的书面文本。但是，传统的书面文本，只是更大的和更一般的传统文本的一小部分；而传统的一般文本的主要方面，是已经制度化的各种二元对立的社会文化机构和规则系统。所以，德里达要解构的，除了书面文本以外，更重要的是被传统社会当做现有“合理”秩序的基本支柱的一切制度。

德里达发现，阻碍胡塞尔进一步将其有关书写文字特点的论述发展成为批判传统本体论的关键，就是胡塞尔本人始终不愿意脱离语音中心主义半步。关于语音指涉“意义”的语音中心主义基本原则，像魔咒一样的约束着胡塞尔，使胡塞尔总是把书写的特性，当做一系列偶然的和暂时的性质，并将书写的这一系列偶然和暂时的属性，归因于更终极、更根本和更牢固的“语音/意义”的原初结构。在胡塞尔跌倒的地方，正是德里达发挥其自由创造的重要起点。

德里达上述对于语音中心主义的批判，显然不是重复胡塞尔、海德格尔和他们的学生伽达默尔的观点和方法，也不是简单地继承和发展他们的观点

和方法。胡塞尔、海德格尔和伽达默尔，虽然都坚决地批判传统文化及其形而上学和方法论基础，但是，他们三者没有一个能够摆脱传统语言符号的体系。所以，德里达在批判传统文化的时候，为了能找到超出胡塞尔等人一直没有能够摆脱的传统形而上学体系的出路，他的批判矛头转向了建构传统形而上学的话语本身，并在那里同海德格尔和伽达默尔分离出来，以便在话语不在的“无底的棋盘”中获得自由。

在德里达的上述对于能指和所指二元关系的批判中，他试图跳出和超越结构主义在两者的形式关系内部循环的局限性，强调两者的区分同时地包含“空间的”和“时间的”多向维度，从而克服结构主义仅限于共时和历时的二元对立模式。

在德里达发表于1967年的三本重要著作《书写与延异》、《语音与现象》及《论文本学》中，对语音中心主义的批判更加系统化。德里达在《论文本学》中说：“我们称之为语言的东西，仿佛在起源和终结方面，都只不过是文字的一瞬间，一个本质的但却决定性的模式，一种现象、一个方面和一个种类罢了。但它仿佛已经成功地使我们忘记了这一点，而且这种误导的发生，还是在任意误导我们的过程中，只是在一次冒险的过程中，也就是那次冒险本身。它与近三千年来一直与技能和以逻格斯为中心的形而上学相联系的历史结合起来”（Derrida, 1967c）。德里达在他的书中揭示：在苏格拉底之后，“语音的本质在作为逻格斯的‘思想’内部同‘意义’相联系，它与生产‘意义’、接受‘意义’、言说‘意义’和构造‘意义’的东西，具有直接的相近性”（Ibid.）。德里达接着指出：“符号的观念，总是在自身内部暗示能指与所指之间的区别，即便是在索绪尔那里，它们的区别也不过是同一张纸的两面。因此，这个观念仍然是在那个逻格斯中心主义的遗产之中；而那个逻格斯中心主义也就是语音中心主义：语音与存在的相近性，语音与存在意义的相近性，语音与意义现实的相近性”（Ibid.）。所以，语音中心主义是什么呢？他说：“语音中心主义与作为‘在场’（la présence）的一般意义的历史决定因素联合起来，与依靠这个一般形式内部组织它们各自的系统和历史序列的所有次要因素联合起来。……因此，逻格斯中心主义将支持把实体的存在作为在场的决定论。”（Ibid.）德里达认为，西方人的逻格斯中心主义偏见已经延续了几千年了，从古希腊时代，经基督教统治的中世纪时期，一直到现在，以至可以说，它的历史就是形而上学和

神学的历史。

为了彻底颠覆传统的语音中心主义，不但要上溯它的整个历史，而且还要更深入地分析它的理论架构上的特征及其游戏策略。

德里达认为，符号本身就是悖论（paradoxe）。也就是说，决定符号意义的可感知性和可理解性的一致性，又同时必定以它们的根本差异、游离作为先决条件和基础。

德里达在分析语言符号结构及其同意义结构的关系时，恰恰同传统思想家包括胡塞尔在内的思路相反，不是把符号之间各因素的一致性以及符号同意义之间的同一性放在首位，更不把它们作为分析和思考的出发点。德里达反传统思路之道而行。在传统思想家只看到或只重视一致和同一的地方，德里达看到并重视差异和间隔（distance）。德里达并把差异和间隔当做一致和同一的基础。把一致和同一改变成差异，就是德里达颠覆传统的基本策略。实际上，追求一致和同一，就意味着重视静态和休止，重视稳定和保守，就是寻求以统治阶级为中心的“统一”。所以，同一是统一的基础。一切静态和休止、稳定和保守，都只是各种事物生命运作中的一个暂时过渡状态。同样地，对人类文化以及各种思想观念来说，静止和休止以及同一状态，也只是其生命发展中暂时存在的一种形式。德里达研究和分析传统语言的目的，是为了重现被传统思想家所掩盖的人类文化生产和再生产过程的生命本质。因此，他在传统语言符号系统同意义结构的相互关系中，把重点转向能够揭示整个思想体系和文化进行生命运作的真正动力，也就是在语言符号体系同其意义结构相互关系中始终产生差异和区别的那种机制。一切生命，特别是人类文化和思想的生命运动，其动力都来源于区别、差异及其相互冲突。作为人类文化生产和生命运动的基础的语言符号及其意义结构之间的相互关系网络，之所以能够为人类文化生产和再生产运动提供无穷的动力，正是在于符号结构同意义结构之间的差异、区别及其相互冲突。书写文字高于并优越于口语的地方，在德里达看来，就是将语言符号结构同意义结构之间的区别、差异和冲突，采取不断延缓和多种转化可能性的形式，在人类文化生产和再生产的历史过程中，以多种多样的形态呈现出来。也正因为这样，书写文字比任何时刻的口语形式，更广泛和更普遍地将人类文化和思想创造的生命力延续和发展起来。

传统西方文化总是以为，语言可以通过其符号结构本身的系统性和表达

符号所遵循的逻辑性而达到精确表达的目的。但是，这是对于符号结构系统性及其表达逻辑性的一种迷信，是对语言符号及其性质缺乏全面了解的结果。必须将对于语言符号及其性质的研究，放置在整个人类活动和生活世界的复杂环境中进行。符号结构一旦作为人类创造的社会文化产物，就自然地隐含着人类文化本身的复杂生命过程。在这种情况下，对于语言符号的分析，就完全不同对于纯粹符号系统的分析。被运用于人类思想创造和文化生产活动中的语言，已经不是作为纯粹符号的语言系统。因此，被运用的语言符号就具有同文化创造者一样的生命流程。语言符号同意义之间的相互关系，就这样不同于作为纯粹符号的语言系统同抽象的意义结构的相互关系，就超出了它们两者之间相互一致的稳定结构的性质，而变成为在文化生产和人类文化活动中无休止地演变和发展的生命活动的一部分。在这种情况下，被运用于思想创造和文化生产中的语言符号结构及其同意义的相互关系，首先是在社会文化的充满矛盾和差异的关系中产生和发展出来，而且，其运作过程及其逻辑也同充满差异和相互区别的社会文化生命活动紧密相关联。传统文化及其思想家，之所以强调和迷信语言符号系统及其意义的一致和统一关系，就是试图掩饰语言符号系统同意义关系的真正社会文化脉络，并试图借助于语言符号同意义的稳定一致关系而进一步加强有利于现有统治秩序的固定统治关系。这是出于维护既得利益而试图维持现有统治秩序的统治者，对于世界统一性和稳定性抱有偏见和特殊爱好的表现。

排除掉语言符号同它所指谓和取代的事物对象的复杂关系的本体论和认知论不说，单纯就语言符号结构的系统及其表达论述的逻辑性而言，其本身所呈现的精确性、一贯性和同一性，也是以符号结构系统内各因素之间的差异及其关系、以表达论述符号所遵循的逻辑系统内的各种概念和命题间的差异性的存在为基础的。传统思想家将差异为同一服务，并将差异推到同一的背后或底下，加以掩饰和抹杀。但实际上，上述同一中的差异永远存在，而且永远发生作用；非但如此，而且这些差异性本身，简直就成为语言符号体系和它的运作所必须遵守的逻辑体系的灵魂所在。所以，德里达把对于语言的解构，集中地转向语言符号本身所隐含的差异性问题。

为了反对胡塞尔延续传统思考模式而提出的“在场”观念，德里达把符号的存在设想为一种有生命力的差异的结构。显然，这不仅超越和颠覆传统文化将语言符号当成固定的统一结构的观点，而且，还由于赋予语言符号结

构以一种“生命”，而使语言符号同意义的关系变成能够进行“自我运动”和“自我发展”的文化创造活动，因而将语言符号的任何一种差异当成人类文化不断创造和更新的无穷动力来源。通过这样一种思考模式的转换，德里达不仅彻底摧毁了作为传统文化基础的语音中心主义和逻辑中心主义，而且，也为人类文化的彻底重建和思想创造的更广阔的自由开拓了前景。语言文字从此不但不再作为约束思想表达和自由创造的手段，而且反而成为文化创造和人类向自由王国过渡的一种符号阶梯。从语音中心主义解放出来的符号运作过程，也因此变成一种没有规则的自由创作游戏。更重要的，借助于语言符号结构的上述游戏化策略，人类本身也通过最自由的文化创造游戏而实现向自由王国的过渡，并有可能有此探索出一条通向人类本身“无目的性”的最高尊严境界的道路。

如果将德里达在对胡塞尔《几何学史》的上述分析和语言解构过程加以总结的话，那么，我们可以大致地看到德里达在其解构生涯初期所已经确定的基本原则。这就是说，第一，语言符号结构的同一性和一贯性本身就是建立在符号自身所隐含的相互差异性及其可能的自我差异化的基础上。没有符号之间的差异，就没有符号体系的同一性和一致性；而且没有符号自身在符号体系中可能随时发生的自我差异化，也就同样没有符号体系的同一性和一致性。符号结构的同一性的出现，在更大程度上，正是因为符号结构本身内部隐含着随时可能自我差异化的倾向。

第二，符号结构及其所遵循的逻辑原则之间的关系，其一致性、同一性和一贯性，也是以两者之间的差异以及两者之间随时可能产生的新差异为基础的。语言符号结构同逻辑原则之间的同一性，永远都不可能导致两者的绝对同一性。

第三，就语词与意义、语词与物的关系而言，双方的同一性也同样立足于两者的差异性。很明显，正因为意义不是符号、事物不是原词，所以，才需要用符号代替意义和用原词代替物。西方传统思想和文化的根本错误，就在于运用语词中的个别和一般的关系而通过认知论和逻辑学的同一性取代了本体论的同一性。德里达在他的著作中，一再地指出，语言表达意义的思想矛盾的结果，即一义性和多义性、精确性和歧义性。

所有这些差异，在德里达看来，都在语音中心主义所优先重视的口头说话的过程中被轻而易举地掩盖过去。道理是很简单的。德里达认为，一切

“说话”，都是“在场”，都是直接出席。所以，传统西方思想家总是以为，说话所发出的声音更接近思想，更接近逻格斯。正因为这样，传统西方文化偏向于直接出席的也就是确确实实可以被证实的“说话”。正是借助于说话时，当场说出和被听到的语音的精确性、确实性和直接性，从柏拉图以来的传统思想家试图论证说话的主体的人所表现出来的主体性的精确性、确实性和直接性以及其客观性和正当性。确立了人的主体地位在说话时的确实性以后，传统文化还有可能进一步论证思想的人、行动的人和道德的人对于世界和人自身的中心地位。

正如我们在德里达对于胡塞尔《几何学史》一书的批判中所看到的，德里达立足于差异，对包括索绪尔和胡塞尔在内的一切传统语音中心主义进行了猛烈的批判。德里达特别强调：相对于文字，相对于书写，说话的声音具有更透明、更自明和更直接的被给予性。也正因为这样，西方传统思想和文化才把说话和语音放在首位。19世纪末当胡塞尔试图以现象学批判传统形而上学的时候，胡塞尔仍然没有能够彻底摆脱上述语音中心主义。德里达在1967年发表的《语音与现象》一书，更集中地批判了胡塞尔现象学的语音中心主义，并借此更深入论述了他的解构主义基本思想和策略。

胡塞尔现象学的语音中心主义，在德里达看来，主要表现在两大方面。首先，胡塞尔仍然把符号看做是能指和所指的二元结构，并把“能指”的“在”或“在场出席”作为“所指”的“在”或“在场出席”的先决条件和基础。正是在这一点上，胡塞尔陷入了传统形而上学的陷阱。其次，胡塞尔尽管试图以现象学所提出的主体间性原则取代传统形而上学的主客体二元对立原则，但他仍然强调先验的主体的地位。

因此，德里达首先揭露了胡塞尔关于“在”与“不在”的关系的符号论。德里达指出：“胡塞尔从一开始就宣称了一种混淆：‘符号’（Zeichen）这个词，不管是在日常语言或有时在哲学语言中，始终都是包含着两种异质的概念，也就是表达（Ausdruck）的概念（人们经常错误地把表达当成一般符号的同义词）和指示（Anzeichen）的概念。”（Derrida, J. 1967c: 17）接着，德里达指出：“一方面，胡塞尔似乎教条地急急忙忙压制住关于一般符号的结构的问题。他在建议进入关于两种异质的符号，也就是在指示和表达之间的极端分隔的游戏的同时，他并没有追问一般符号是什么。他应该从一开始就运用得正确，并认清它就是意义所在的一般符号的概念，其统一性却

只能接受一种本质；也就是说，关于一般符号的概念只能靠这个本质来解决自己的问题。可是，这个本质又只能在一种经验的本质结构和在一种熟悉了视域之中才能被认识。所以，为了理解一开始就提出来的符号问题，我们必须首先就有一种同本质、一般符号的功能或本质结构的‘前理解’的关系。只有在这个基础上，我们才有可能区分作为指示的符号和作为表达的符号，尽管这两种类型的符号并不是依据‘种’和‘类’的关系而相关联。其实，根据胡塞尔自己的区分，人们只能说一般符号的范畴并非一个‘种’，而是一种形式罢了”（Derrida, J. 1967c: 24）。

究竟什么是一般符号？胡塞尔的现象学显然没有作出不同于传统形而上学的回答。他不但回避了关于一般符号的问题，而且把符号的问题，从一开始就同它所指示的事物混淆起来，接着他又把符号同他所指示的事物的本质等同起来。正如德里达所指出的：“人们把符号的问题归属于一种存在论的设计，人们试图在本体的存在论中为意义指称一个基本的或地区性的位置。一种经典的运作步骤正是体现在这里。人们把符号隶属于真理，将语言隶属于存在，将话语隶属于思想，而将书写文字隶属于话语”（Derrida, J. 1967c: 25）。

德里达一语道破传统文化的语音中心主义和逻辑中心主义将语言符号从属于真理的奥秘。表面看来，从柏拉图以来的传统文化，似乎将语言，特别是口头的话语论证放在思想观念及其所要表达的真理体系之先。但是实际上，夸大语言，特别是话语论证，正是为了夸大通过语言，特别是话语论证而表达出来的观念体系及其真理系统。语音中心主义的巧妙之处，就是在于以虚假的语音优先而掩盖其真理优先的实质。从德里达开始，后现代主义者继续揭露传统文化使用语音中心主义维护统治阶级真理体系的诡计。如前所述，传统思想家凸显口语和话语的优越性，正是为了使本来虚幻和模糊的各种观念及其所支持的真理体系魔术般地变成现实在场出席的现实力量。

同样地，德里达揭露了传统思想将语言隶属于存在的诡计，从而也揭露了历代传统思想家迷信语言表达思想观念的绝对能力的真正奥秘。语言符号在特定的社会历史文化脉络中，经过一定范围和不同程度的语言使用共同体的协议和共识，确实起着表达一定思想观念的作用。但是，为了将语言所表达的思想观念及其真理性永恒化和绝对化，传统思想家总是首先夸大语言同思想观念及其真理体系的统一关系，并通过对话言符号绝对化和固定化而达

到将思想观念及其真理体系绝对化和永恒化的目的。德里达的解构主义的贡献，就是划清了符号的运用同实际存在的事物、同人们信仰并推行的真理价值体系之间的界限，并指出它们之间的永远不可克服的差异。语言符号同实际存在的事物之间的差异，不但永远不可克服，而且将在人类文化创造和自由思想的永恒运动中，变成一种德里达称之为“不断产生差异的差异”。这种“不断产生差异的差异”不但真正揭露了语言符号同实际存在事物之间的差异，而且为人类理想的自由创造游戏活动提供了最强大的动力。

至于传统文化将书写文字隶属于话语的诡计，德里达所做的批判，并不是为了重新树立书写文字优先于口语或话语论证的地位，而是为了更深入地揭露语音中心主义将口语优先于文字的真正目的，同时也同书写文字优先于口语的解构主义论述中，探索将人类思想创造活动摆脱出语言文字约束的新可能性。显然，德里达重视书写文字优先于口语的特性，是为了从书写文字具有模糊性、歧义性和伸缩性的特点，为不同时空解读和诠释原有历史文本开创广阔的可能发展前景。因此，德里达有关书写文字优先于口语的基本观点，不但成为后现代文学评论一切理论和实践的基础和出发点，而且也成为新时代人类摆脱传统约束而自由创造的基本原则。

总之，在德里达看来，胡塞尔现象学对于传统形而上学的批判，之所以最终失败，就在于胡塞尔不明白：语言正是传统形而上学玩弄“在”和“不在”的游戏的中介场所。在传统形而上学玩弄的“在”和“不在”的游戏中，他们把符号当做其本质意义在场出席的见证，从而也论证了作为其理念的真理准则的基础。胡塞尔继续走这条路。因此，胡塞尔沿着传统形而上学在语言中所玩弄的游戏的传统，一方面强调意义是表达的本体，也是保存理念性和“在场出席”的最好形式，而说话的话语则成为了活生生的在场呈现的形式，也成为了呼出的心灵的形式；另一方面，采取理念性形式的关于“在场出席”的形而上学，由于它的“在场出席”的性质，也就成为了胡塞尔所追寻的现象学的生活哲学本身。

德里达严厉批判胡塞尔现象学的语音中心主义的第二个重点，就是胡塞尔对于先验的自我的重建。在胡塞尔的《观念》第三卷中，胡塞尔论述了各种理性本体论同先验现象学的关系。在他看来，所有在现象学的自然态度中得到非批判性考察的本体论，最终都可以在它的先验现象学中作为意识的关联而获得重生。显然，在他看来，现象学是通过对我们赖以意识到各种观念

的意识活动的描述而为本体论提供一种基础。这样一来，在胡塞尔看来，任何本质归根结蒂都是在一种特定的意识基本形式中被建构起来的。作为本体论先天的（a priori）因素，它是同意识中的一种先天构成活动有关的。所有的本体论分析都是意向性的，而现象学是通过研究那些构成本体论本质的意向活动结构来补充这种片面性的。因此，它同时也为这种本体论提供了哲学的基础。在传统本体论中，对事实的理解脱离了它们的理性基础，而一种哲学的本体论则赋予这些事实以一种先验的可理解性。这样一来，世界的先天性就被当做关于先验性的普遍先天性观念的一个层面。显然，胡塞尔最后转向了一种先验观念论。

这样的“解构”，不只是完成了对传统中心文化的包围和吞噬，而且也 为新型文化的自由发展开辟无限的前景和空间。这样一来，“解构”也就是没有固定结构和 不追求任何确定意义的自由创造活动，也就是在无边无际的、非同一性和无意义标准的模糊领域中自由地漫游。

## 第五节 对西方种族中心主义的批判

种族中心主义（l'ethnocentrisme）向来是西方文化传统的核心和根基。正如本书第一章第八节所指出，德里达以俏皮而又讽刺的语调说，西方的“白种人”（la race blanche）具有很强的“漂白能力”（la capacité de blanchir），喜欢以他们的占优势的文化去同化别的民族的文化，“漂白”别的民族，并通过“漂白”（blanchir），将其自身的文化，强加于被称为“他者”的其他非白人的民族之上（Derrida, J. 1998; 1998d）。在法语中，blanchir具有双关语的意涵：“漂白”和“洗净（洗刷）”。德里达诙谐地指出：西方的白种人在“漂白”“他者”（非白种人）的语言和文化时，也同时完成了对他者的“洗净”或“洗刷”，也就是把他者的身份、文化和整个社会结构加以“解构”（Ibid.）。所以，德里达又同访问他的记者说，“解构”一词并不是他的发明，更不是只局限于使用在他的解构主义的文本之中，而是天天发生过，并将继续天天发生于世界各地的事情，“所谓的‘海湾战争’事件就是这些解构的一个有力的、壮观的、悲剧性的凝聚”（Derrida, J. 1991c）。

西方种族中心主义和语音中心主义 (le phonocentrisme) 是相互依赖和相互补充的。如果只是批判语音中心主义, 还不足以揭露西方传统思想的实质。必须把批判语音中心主义同批判西方种族中心主义结合起来, 才能更深刻地揭示西方文化的核心思想和基本精神。西方人, 或更准确地说, 西方的统治者, 为了建构和巩固他们的“统治中心”地位, 恨不得将整个世界都纳入他们的版图系统之中。所以, 德里达对西方种族中心主义的批判往往是同他对于语音中心主义的批判同时进行的。早在他的少年时代就读于阿尔及利亚的时候, 由于他本人亲身经历法国殖民者的民族压迫, 在他的年少的心灵中, 就已经萌生对抗西方种族中心主义的情感。在 1991 年 3 月接见法国《文学杂志》记者瓦尔德时, 他就直截了当地指出: 他很痛恨法国殖民者强制性地要求在阿尔及利亚的所有的人统一地学习和运用法语的政策。他说, 法国殖民者强制性地规定所有在阿尔及利亚的青少年, 都必须将法语当成“官方语言”来学习和使用。他当时总觉得法语是“他人的语言”和“主人的语言”, 而同他的母语和普通生活中使用的日常用语格格不入。法国殖民者甚至使用惩罚性的手段, 对那些不认真学习和使用法语的人进行歧视、隔离、打击、排挤和迫害。这在少年的德里达心中造成永远不可磨灭的精神伤害, 使他深深地感受到自己的人格和种族自尊心受到了损害。

德里达在他的《他者的单语主义》一书中, 深刻地揭露了西方文化的主体性原则及其与种族中心主义、与整个西方文化的内在侵略性和扩张性的密切关系。西方文化从一开始强调“主体性”概念的至高无上性时, 就已经隐含了他们试图建构他们在全世界的统治中心地位的野心。中世纪时代, 当基督教声称它是唯一的“普世宗教”的时候, 同样也是为了把白种人所信仰的神当成全世界唯一最有神圣权威的神, 并试图以他们的耶稣基督统辖其他民族的神。在西方社会进入资本主义社会阶段的初期, 西方人一手操纵他们的枪炮, 另一手拿着《圣经》, 使基督教也随着资本主义的殖民者一起, 向全世界“传教”, 并以“上帝信息传布者”(missionaries) 自居, 宣导原本已经有自己的独特宗教的其他民族, 放弃他们原来的本土宗教和文化, 走普世宗教的道路, 最后达到使全世界统一于西方文化的目的。

德里达在批判语音中心主义时强调, 说话和论述就是“逻格斯”(logos), 就是说话者理性的表达和展现。在这个意义上说, 语音中心主义就是逻辑中心主义。整个西方文化, 从古希腊摇篮时期开始, 当建构以人为主体的

的人文主义传统的时候，就强调语音中心主义、逻辑中心主义和种族中心主义的基本原则的一致性。按照这个原则，人面对自然和整个客观世界的主体地位以及人面对“他人”和整个社会的主体地位，都是以“说话的人”和“理性的人”的基本事实作为基础和出发点（Derrida, J. 1998d）。说话的人和理性的人的一致性，确保了自诩“具有文明意识”的希腊人和整个西方人的“世界主人”身份；以便与被称为“野蛮人”的“异族人”和“他者”相区别，同时又保障确立了希腊人和整个西方人在思想和一切行动中的主体性（Ibid.）。也就是说，说话的人，首先必须确立自己的主体地位；同时反过来，这个主体地位，又是靠说话的人在思想和认识活动方面的逻辑同一性及其理性原则为基础而建立起来的。

亚里士多德就是按照希腊人的标准给“人”下定义的。他认为，人不同于动物的地方，就是人是政治动物（zōon politikon）；而在人类共同体的一切必要的活动中，只有两种活动才构成政治性的：“行动”（praxis）和“言语”（lexus）。只有城邦的建立才为人提供了最好的生活和活动条件，使人终于成为完善的人：从事政治活动而形成社会共同体（Aristotle, *Ethica nicomachea*）。雅典等城邦的政治生活，就是以言语为中心，强调言语高于行动，强调一切政治事务必须通过具有理性力量的言说，而不是通过暴力行动来决定。真正的政治家同时也就是“雄辩家”；所以，修辞学（rhetoric）作为一种公开演讲的技巧及辩证法（dialectic）作为一种哲学言语的技巧，就被亚里士多德界定为说服的艺术（Aristotle, *Rhetoric*: 1354a12ff; 1355b26ff）。亚里士多德强调，那些“异族人”和“奴隶”都是 *aneu logou* 罢了，他们是不懂得以论证说服方式去说话行事的“野蛮人”。这样一来，希腊城邦以外的所有人，奴隶和野蛮人，都是不懂得言语的真正意义的、没有能力借助于言语过政治生活的低等人；他们必须靠文明的、会按理性逻辑原则说话的希腊人和西方人的统治和教化，才能有资格成为真正的人。

所以，早在古希腊时代，希腊人就以他们本民族所使用的希腊语当成唯一“正当”的语言，并像柏拉图那样，把讲非希腊语的异族，统统称之为“不会说话的人”或“野蛮人”。正如艾柯（Umberto Eco）所考证的，“野蛮人”（barbarians）来自拉丁文 *barbarous*，其原意是指那些讲话结结巴巴、语无伦次的人（Eco, U. et ali. 1992）。

德里达指出，西方人早从古希腊时代就惯于向“异邦”和“异民族”

侵略或扩张，而每当他们侵占一个地方，不管是封为他们的殖民地，或者直接使之归属于他们国家的“本土”的一部分，称之为他们的“海外领土”（Territoire d'outre-mer）和“海外省”（Départements d'outre-mer），他们便立即给予这些被侵占地“命名”。所以，随着西方人对东方地域认识的日益扩大，凡是位于他们的东方的地方，都以他们为中心被称之为“东方”（Orient）；距离西方越近的就是“近东”，其次是“中东”，最远的是“远东”。随着殖民主义的扩散而被发现和被侵占的世界所有地方，西方人不顾其原有的本土名称和地名，一律以西方人的文化传统或历史意义给予重新命名。“澳大利亚”、“亚美利加”、“大西洋”、“东印度群岛”、“圣克利斯多夫”、“圣劳伦斯”等，就是这样被命名，并把这些新的命名正当化，使之成为“国际法”和世界知识所公认的合法名称。按照德里达的说法，所谓“命名”（la nomination），就意味着以命名者的“主体”为中心，以命名者所树立的法制和规范作为标准，对作为“客体”的被命名者给予并确认其身份；这样一来，被命名者也就自然地隶属并归属于命名者，使被命名者成为命名者的一部分。命名活动在这个意义上说也就是建构“中心”和“边陲”的“差异”的一种区分活动（Derrida, J. 1972b; 1983b; 1984; 1995c）。从那以后，西方白种人以他们自身为主体和中心，在向全世界扩张的过程中，一方面不断“漂白”和“命名”全球各地，而且另一方面还将其“漂白”和“命名”活动，通过他们所确立的法制和规范加以正当化。

希腊人和整个西方人，从此以人所使用的语言及其语音中心主义原则作为鉴别种族“优劣”差异的主要标准。首先是“你说什么话，就是什么种族”的原则；接着，“你说的话是语音中心主义的结构，你就是优秀的西方人”的原则。两个原则一前一后紧密相扣，不断巩固和扩大“说西方语言的种族”在世界上的统治地位。从古希腊到现代，这个原则不但没有因西方各国自由民主化及其理性主义的胜利而减弱，相反，它却随着西方政治、经济、军事及文化的优势发展而在全世界范围内大行其道。以诺贝尔奖的颁发为例。虽然一方面它显示西方国家在文化和国际事务中的“客观中立地位”，另一方面也正好凸显它们以语音中心主义为准则划分或评定全世界文化优劣差异的西方种族中心主义原则。值得玩味的是，长期以来，直到最近高行健获奖以前不久，在谈到为什么中国作家未能有更多机会获得诺贝尔奖的时候，他们一再强调的唯一理由，就是“中文不是世界的通用语言”。西方人

就是这样通过声称他们使用的语言是唯一的“世界通用语言”，而使他们掌握、垄断着评判全球文化“优劣”的特权，并在许多场合下使这种特权合法化和正当化。

按照西方语音中心主义和逻辑中心主义的原则，说话的人，必须根据“声音/意义”的二元对立关系，将理性的原则具体地贯彻到处理主客观关系的过程之中，使理性主义在说话、思想和行动中真正地现实化。德里达在颠覆西方传统核心中的形而上学、语音中心主义和逻辑中心主义的时候，尖锐地指出了它们的共同的西方种族中心主义本质。德里达在1967年所写的《论文本学》（*De la Grammatologie*）一书中，分别就基督教《圣经》、卢梭的《论语言的起源》以及黑格尔的辩证法，考察西方种族中心主义同西方宗教、社会史与哲学之间的内在关系，并指出：正是通过形而上学、基督教、西方社会制度的沿革以及哲学理论的扩张，将西方种族中心主义伪装成逻辑中心主义或理体中心主义（Logocentrism）。

就基督教而言，在德里达看来，它就是隐喻着人世间的“太阳”就在西方，而基督教声称它本身就是“普世的宗教”，也意味着整个世界各个民族都必须，而且最终也必然统一地信仰西方人所崇拜的唯一的神。所以，语音中心主义实际上又是神学形而上学原则，是一种“形而上学化的神话”，试图将全世界各种族都归属于西方的“神”的全面统治。

西方的语言文字，从古希腊以来，一直被传统西方形而上学和哲学论证为人生与世界之“道”。长期以来，西方人以西方语言完满至上为荣，但同时也表现出对于非西方语言文字的赞赏。德里达对西方人对待西方语言文字的上述吊诡态度给予深刻的揭露。他在谈到笛卡儿和莱布尼兹赞赏中国文字时指出，西方人表面看来看到了本身文字的局限性，羡慕中国文字不为历史与语音所限，并认为中国文字最适合于用来表达哲学思想。但实际上，德里达指出，笛卡儿和莱布尼兹都是以肯定西方语言文字和文化的主体中心地位作为评论和肯定中国文字的出发点（Derrida, J. 1967c）。

在笛卡儿和莱布尼兹看来，中国文字的优点充其量也只能成为作为主体的欧洲语言文字系统的补充因素而已。德里达说，以笛卡儿和莱布尼兹为代表的西方思想家，总是把非欧语言文字与文化当成“他者”的东西，至多只能为西方语言文字和文化的完满化和充实服务。在这里，德里达揭露了西方种族中心主义的两种表现方式，而这两种表现方式是互补的，都是为了达到

否定他者的“他性”的目的。第一种表现方式就是反复论述和肯定西方语言和文化主体中心地位，如同欧洲人的数学意识形态强调欧洲人是零，而其他种族的人是不可分割的整体一样；另一种表现方式就是通过赞扬非欧文化的优点，并使之成为补充欧洲文化的材料，达到否定“他者”具有其语言和进行思想创造独立主体性的目的。他认为，欧洲人以为会有一种语言是完满无缺的，但其实这种幻觉只是一种策略，其目的是为了掩饰以往以《圣经》的语言作为最早辞源的说法。德里达对于上述西方种族中心主义的批判，也有效于最近出现的“东方主义”（l'orientalisme）思潮（Said, E. 1993）。正如德里克所说：“后殖民的（post-colonialiste）抱负在于实现文化话语的真正全球化，其策略则不外乎以下两种：把中心地带的欧美文化批评的那些问题就思想取向扩张到全球范围；把以往处于政治和意识形态殖民主义边缘的声音和主体性引进到欧美文化批评中来，它们现在要求能够在中心听到自己的声音”（Dirlik, A. 1994: 1-2）。

西方思想家有时也赞扬过中国或其他各国文化及其语言文字，但他们的这种赞扬实际上只是西方种族中心主义的一种变种。德里达在讲述笛卡儿和莱布尼兹对于中国语言文字的赞扬时指出，他们无非是以西方文化，特别是西方语言文字为中心，探讨西方语言文字和文化同非西方国家语言文字和文化的关系。当他们讨论这一问题时，他们的出发点和前提，就是首先肯定西方语言文字和文化的优越性以及西方的主体性。莱布尼兹在其《短文与残片》（*Opuscules et fragments*）中说：“中文这种无区分化地在场呈现的语言，对于用来辨别我们知道什么，发现我们自己有什么样的缺点，发明我们填补自己的缺点，特别是解决推理争论的争执，都是很有利的。”德里达认为，莱布尼兹把中文说成为“没有区分化地在场呈现”的特点，正是为了显示中文这个异族人的语言的缺点；但他却巧妙地以这种异族人语言的缺点“填补”西方语言的不足。所以，在德里达看来，莱布尼兹所表现的逻辑，就是：西方语言和文化虽然可以非议，但非西方语言和文化，作为“他者”的语言和文化，充其量也只能是为填补占优势的西方语言和文化的完满性服务罢了。裴纳在谈到德里达的这段有趣的话时说：“这种种族中心主义偏见，尤以理体中心主义（le logocentris）的方式自我扩展。就在德里达文本的开头数段，他开始贯彻执行自己说过的话，开始批判理体中心主义的种族中心主义据点。莱布尼兹等人不懂得中文，而这种对他们而言等于不存在的语

言，居然可以解决种种其他语言的难题，可想而知这些人的‘幻觉’必定达到了很丰富的程度。种族中心主义不一定独尊欧洲文化的权威与力量，也可以以更隐蔽的方式运作。……德里达在这两种心愿的反映里，看到一种程度不相上下的种族中心主义。这两种作风都否定了‘他者’的‘他性’（*autre*；*Otherness*）。欧洲人以为有一种语言一无匮乏，这种幻觉其实是一种策略……对德里达来说，问题不完全是欧洲有所匮乏，而是欧洲人无中生有，发明了一个‘丰富’的‘他者’（*Autre*；*Other*）。这种‘发明’否定了这个他者会有其语言和精神分析上的独立的主体性。所以，付出的代价无他，乃是作为客体的非欧文化幻觉下丧失了人类的主体性。”（Payne, M. 1993: 140）

德里达更以诙谐的口吻指出：当西方人强制性地规定其他民族必须将西方语言确认为正当化的语言时，他们实际上也趁非西方人张嘴说话的时候，同时地向其他民族的嘴巴填塞“毒品”，其中包括西方人制造并着迷的咖啡、巧克力、大麻、鸦片、摇头丸以及他们的各种文化毒品。西方人通过他们的语言和毒品，试图麻醉全世界的人，使他们在不知不觉中迷迷糊糊地成为他们的奴隶（Derrida, J. 1989）。在全球化的浪潮不断吞噬世界各地的弱势经济和文化的時候，德里达的上述思想观点给予后殖民主义（*Post-Colonialisme*）思想家强大的精神支持。

## 第六节 在书写“延异”中“解构”

如果说传统思想和文化是以同一性原则（*le principe d'identité*）为基础，那么，德里达的一切解构活动就是以“差异”为出发点。所以，德里达在批判语音中心主义的过程中，集中地在“差异”的问题上做文章。他认为，传统西方文字中的“差异”（*différence*）并不足以正确表达差异本身。所以，他发明了新的表达差异的概念“产生差异的差异”（*différance*），即“延异”。他说：“*Différance* 中的‘a’所意涵的活动性和生产性，指涉在差异化游戏中的生成运动（*l'activité et la productivité connotées par le a de la différence renvoient au mouvement génératif dans le jeu des différences*）。差异化游戏的生成运动中所包含的上述活动性和生产性，并不是从天上掉下来的；它们既不是只要一次就可以完全记录在封闭的体系中，也不是可以在一次性的共时的和

分类学的研究过程中就一劳永逸地完成。这些变动中的差异，乃是运动变化的结果，也是认为以静态的、共时的、分类学的、非历史观的结构概念无法理解这种差异的观点的结果”（Derrida, J. 1972c: 39）。

由此可见，德里达所强调的差异化中的差异运动，是一种隐含着活动性和生产性的自由创造的生命运动；是符号的差异化运动本身所产生出来的差异。而他所发明创造的 *Différance* 这个词，正是为了凸显一切语言文字所无法完全表达的差异化运动的生命过程。显然，德里达所说的“产生差异的差异”，一方面要表示两种因素之间的不同，另一方面还要表示这种“不同”中所隐含的某种延缓和耽搁的意思。正如本书以下几个章节所要进一步论述和分析的，德里达的“延异”概念在实际上并非传统的“概念”，而是表达运动和变化中的差异化运动本身；它实际上隐含许多层次的内容，有待我们在有关后现代文学批评部分更深入地分析。

在德里达看来，人所创造的语言符号，其重要的特征，不只是在它本身内部和它同所表达的对象之间的差异性；更重要的，是语言符号中的任何一个因素，都包含着当场显示和未来在不同时空中可能显示的各种特征和功能。正因为语言符号中隐含着这些看得见和看不见的，也就是在场的和不在场的、现实的和潜在的特征和功能，才使人在使用语言的过程中，面临着一系列非常复杂的差异化运动问题。这种差异化运动，不是传统意义上的那种二元对立的固定差异化结构，而是具有自我差异化能力并因而不断自我增殖的差异化过程。

德里达认为，语言符号的上述“产生差异的差异”的特征，只有在书写出来的文本中才集中地表现出来。“根本就不存在主体，不管它是作为延异的代理人、作者和主宰者，还是它可能地和经验地将被延异所击垮。主体性，像客体性一样，是延异的结果，一种被记录在延异系统之中的结果。这就是为什么 *différance* 中的‘a’也使间隔意味着拖延（*temporisation*）、迂回和推迟的原因。通过这种间隔，直觉、知觉、消耗完成（*la consommation*），一言以蔽之，就是与在场的关系以及对一个在场实在（*une réalité présente*）和一个存在物或存在者（*un étant*）的指涉，总是被延迟的（*sont toujours différés*）。通过差异原则来延迟，这是因为一个要素要发挥作用和有所表征，即包含和传达意义，只有通过追踪的适当安排中指涉另一个过去的或将来的要素才能达到”（Derrida, J. 1972c: 40）。所以，德里达在论述“产生差异

的差异”的同时，也集中地研究了“书写”（l'écriture）；而因为书写的特征只有在高度组织化和系统化的“文本”（le texte）中才充分体现出来，所以德里达为此而建构了具有独特性质的新学科“文本学”（Grammatologie）（中国学者对此未译出统一的准确中文语词。有人译之为论文本学；又有人译之为语词学、语文学等）。但实际上，Grammatologie 在西方原是很古老的一门学问，专门研究书写出的文本的结构及其逻辑原则。德里达将它彻底加以改造，赋予新的意义，变成了关于研究文本特性的学问。正如他所说，它是有关文本结构的学问（grammatologie comme science de la textualité）；德里达有时也称它是关于书写文字的科学（science de l'écriture）。

他说：“作为文本性（la textualité）的科学，文本学只有在改造符号的概念，并将符号的概念从其与生俱来的表达主义的枷锁中连根拔除的条件下，才能成为非表达（non-expressive）的‘符号论’”（Derrida, J. 1972a: 46）。

显然，德里达创立新的文本学，是为了彻底摆脱和颠覆传统语言符号学，为了更彻底揭露语言符号本身在书写过程中所呈现出来的“产生差异的差异”的本质。所以，他也把“文字”称为“延异”。他说：“关键就在于生产出新的书写概念。我们可以称之为‘文字’（gramme）或称之为‘延异’（différance）”（Derrida, J. 1972c: 37）。正是作为“文字”的延异，才能保障排除以“在场出席/缺席”二元对立为基础的一种结构和一种运动。所以，延异就是差异的系统游戏，就是不断差异化运动的“痕迹”（des traces），也就是将各个不同因素相互关联起来的“间隔”（l'espacement）本身（Ibid. : 38-39）。

在他看来，传统符号论的特征就是他的文本学所要彻底摆脱的那种“表达主义”（l'expressivisme）。当德里达强调文本学的时候，不管他是指文本的特性还是书写的本质，都是以颠覆西方传统形而上学的二元对立模式为基础的。这种二元对立的模式，如前所述，在语言符号的结构上，集中表现在现代符号论创始者索绪尔所说的“能指/所指”的结构中。不仅如此，德里达在摧毁了“能指/所指”二元对立的结构之后，他还强调他的文本学所集中解析的，不是文字本身，也不是表现文字的书写法（la graphie），而是作为“踪迹”或“痕迹”的书写。在这里，德里达所要重点地表达的，仍然是他同传统“表达主义”的势不两立的态度，尤其是反对柏拉图所说的语言符号

和观念用以“再现”客体对象的说法。

所以，德里达的文本学所研究的，与其说是文字和文本，不如说是这些文字和文本的运动及其一切可能性。

所谓书写出来的文字、文本的运动及其一切可能性，其本身就是各种可能性的总和（Derrida, J. 1986c: 252-287）。凝固在书写文字中的各种可能性，既然已经作为书写文字脱离原作者而独立存在，就构成成为一个独立的文化生命体。以书写文字的特定文字结构而产生的独立文化生命体，当然一方面受惠于原作者的创造，但另一方面它却借助于或受惠于书写文字本身的优点而成为一个随时待阅读、待诠释和待发展的新生命体。书写文字同原作者思想创造之间的上述复杂关系，表明书写文字从一开始就作为一个无限可能的差异体系而存在。正是从这个意义上说，德里达强调书写文字的差异化性质，并将这种差异化当成是一种可能的差异化生命体。

书写文字，作为一种可能的差异化生命体，显然再也不能继续按照传统形而上学和传统语音中心主义的原则去理解。如果按照传统语音中心主义的原则，书写文字的差异结构，不但不隶属于书写文字结构本身的内在差异化运动生命过程，而且它只是以静态的差异结构形式而暂时地呈现出来。如前所述，语音中心主义将语音与意义的差异归结为一种由语音所决定的固定差异结构，并将书写文字所表达的上述差异结构当成为远离思想创造差异化运动的第二层次的次要结构，因而是属于较不重要的被决定的结构。但是，德里达在批判语音中心主义的过程中，颠覆了上述书写文字的差异化位置及其性质。在传统思想家表示书写文字被决定性质和无生命性的那个地方，德里达却相反地指出了书写文字的决定性意义及其差异化可能性的生命力。

在西方思想史上，许多天才的思想家早已对书写文本的无限意义有深切体会。中世纪伟大思想家奥古斯丁（St. Augustin）早在其《忏悔录》（*The Confessions*）中，通过对其一生各重要阶段所阅读的关键性文本的回忆，阐述和解剖其个人心灵矛盾和转变的奥秘。他把阅读的文本当成自己思想心灵冲突和矛盾展开的场域，又当成自我忏悔和自我反思的灵感发源地。

同样地，诗人但丁（Alighieri Dante, 1265—1321）的《神曲》（*The Divine Comedy*）的《天堂篇》（*Paradiso*）也以文本解构为其心灵旋转的主轴。但丁在其中慷慨宣称：

在那深处的终极，  
我看到“爱”是怎样将纸页  
装订成一册书籍；  
书页片片缤纷，  
原本飞散在茫茫宇宙间。  
(*The Divine Comedy*, XXXIII: 85-87)

可见，阅读作为一种活动早就被伟大的思想家和作家们当成揭开心灵矛盾和进行反思而突破精神界限的伟大无形时空结构。德里达所遵循的阅读中解构的道路，无非是这些早期思想家所开创过的反思途径的延伸，但不同的是德里达所依据的是一种崭新的解构精神原则。

德里达赋予书写文字以重新创造的生命力的思想出发点，就是看到了书写文字差异化结构中潜伏着再生无限差异化的可能性。书写文字的这种再生无限差异化可能性的生命力，当然不能抹杀原作者创作原文本的历史功绩。但是，德里达在书写文本中所看到的，是两种截然相反的力量，他认为读者有必要针对这两种相反的力量采用完全不同的策略：对于文本中原有作者的精神创作剩余物，必须警惕它对于读者的静态身份感及其个性的伤害；而对于文本中展现的文字符号结构，则应从中发现某种足以解放人心和导致精神重建的潜在动力，以便由此出发，促使读者发扬其断裂表意结构的冲力，决意在文本结构中找出突破文本本身约束的创意基础。

考察书写文字无限再生区分化和差异化的生命力，当然首先必须考察原作者当初如何将这本文书写出来的过程。这些书写出来的文字和文本当初是如何被写出来？要回答和分析“如何写出来”的问题，并不是如同传统诠释学所说的那样，仅仅指原作者个人在创作当时当地的所谓真实创作过程。传统诠释学受逻辑中心主义和语音中心主义的影响，将原作者当成一个独一无二的死去了的个人，试图考察和重现那些同样已经死去的以往历史条件、以往语言条件和以往文化条件下的创作过程，试图“真实地”再现凝固了的历史结构。这显然是办不到的。传统诠释学之所以相信上述原则，之所以相信依据上述原则可以达到“真实地”再现原作者及其历史文化条件的目的，主要是因为他们同样地相信语言可以“再现”那些缺席了的历史，也相信语言可以再现一切“不在”的东西，并将这些“再现”当成现时真实存在的

事物。

与此相反，对于德里达来说，如果要探索这些文字和文本是如何写出来的，重点是使作者及其历史条件获得重生，使该文本的书写过程在被阅读和被诠释的差异化运动中复活。而这样一来，“真实地”再现死去的原作者和历史并不重要。重要的是在原有文本书写结构的差异化基础上，结合阅读者和诠释者在新的历史文化脉络的思路，赋予原作者和原文本以新的差异化可能运动的生命力。在这种情况下，对于书写文字的诠释和理解，不是原封不动地重复已经死去的原作者的思路，而是利用书写文字差异结构进行新的差异化创作运动。如前所述，书写文字的差异化特征，正是在于利用语言文字符号之间的差异及其可能导致无限差异化的特性，有可能变成一种以文字差异为中介而进行的无限文化创造运动。德里达对于原文本原作者的上述再生新观念，不是要从根本上否定原作者的创造贡献，也不是为了根本否定原文本的文化价值，而是在新的历史文化条件下使原文本重新复活，获得新的文化创造生命力，因而也赋予原文本延长其文化生命的能力。将已经死去的文本重新在新的历史条件下复活起来，获得其新的生命，这就是对于旧文本的最高尊重。

## 第七节 差异化运动的可能性倾向

文字和文本的书写过程，作为一种运动，其本质就是一种“产生差异的差异化运动”；这种运动，在时间和空间方面，既没有先前的和固定的、作为运动起源的界限和固定标准，也没有未来的确定不移的目的和发展方向，更没有在现时的当场呈现中所必须采取的特定内容和形式。这种运动的真正生命力，不是在它发生的当时当地所“表现”出来的那种特定时空结构和状况，不是传统本体论所追求的那种“现时呈现”的真实性结构，而毋宁是它所隐含的、朝向未来的运动能力。所以，它是一种延异的运动。

书写文字的朝向未来运动的珍贵性，就在于一切“可能性”都可以发生。书写文字的朝向未来的运动，不能单纯从过去、现在、未来的时间一维性和单向性的观点来理解。实际上，这里所说的“未来”，是时间和空间所

组成的多维度可能性场域。因此，凡是属于时空方面的可能性因素，全部都属于“未来”的范围。作为书写文字差异化的未来维度，虽然包括时间方面的走向和脉络，但是，对于书写文字结构的差异化可能性来说，一切“未来”都是由书写符号之间的差异化倾向造成的。因此，书写运动发展方向及其可能结构的未来图景，主要决定于符号本身的自我差异化以及符号之间的差异化运动。符号自身和符号之间的差异化运动，如果从时间一线性和单向性的观点来看，只能出现向过去和向将来的变化可能性。而符号差异化向过去的发展可能性，从这个观点看来，是一种向历史的倒退运动，因而也是一种向历史的复归运动。从时间的常识来看，这只是一一种逆向的历史恢复过程。所以，上述时间一线性和单向性的观点，对于文字符号差异化多种可能性的理解只能具有负面的限制意义。只有超越上述传统的时间常识，上述文字符号差异化的“向过去”运动，才有可能被理解成为一种新的未来运动，而且也包含一种积极的正面意义。这是因为即使是在文字符号差异化的“向过去”运动中，实际同样也包含向一种新的创造可能性发展的前景。在这个意义下，文字符号差异化的“向过去”运动，是它的一种向未来运动的可能形式。这种向过去运动的文字差异化，同样包含未来创造的可能性，所以它不全然是向历史的倒退，也不全然是对于历史的恢复。同样地，文字符号向将来的差异化运动，也包含多种可能性。这种可能性显然超出传统时间一线性向未来发展所规定的单一模式，而是朝着未来多种方向发展的潜在可能性。而且，时间维度的未来多种可能性方向，同空间维度的未来多种可能性方向，一旦交叉起来和结合起来，就可以形成更多层次的难以预料的可能变化方向。书写文字的未来运动可能性的重要意义，就在于以符号差异化多种可能性的途径为思想创造多种可能性提供多元的方向。总之，文字书写的差异化向未来的运动，实际上就是“返回将来”（back to the future）和“迈向过去”（forward to the past）的多元化综合性创造活动。作为后结构主义者，德里达当然不愿意将自己的思想创造运动限定在传统语言符号的规则范围内。所以，他对于书写文字差异化运动的上述理解，实际上也为后现代主义者打破传统文化和进行自由创造提供精神动力。

严格地说，语言符号，包括文字，它们在表现的当时当刻所表达的意义，只是这些符号和文字运动过程的一个极有限的可能性形式罢了。传统形而上学的错误，就是将这种极有限的可能性形式绝对化、固定化和标准化。

从现象学观点和方法来看，任何书写和文本在其表达当时当地的表现，是其先前多种可能运动中所偶然采取的极其有限的表达形式。所以，先不说书写文字在现时的呈现形式同往后未来书写运动的多种生动活泼的潜在可能性相比较，就其本身同以往书写过程隐含的多种运动可能性相比较来说，书写在“现时”的当时当地的表现结构，也只构成一种极其贫乏的有限可能表达形式罢了。传统西方文化和思想如此重视各种书写文本的“现时”表达结构，甚至奉之为社会所有人都必须学习，并立之为标准的言行典范，是因为这些文本，一方面构成为当时当地社会权力结构所认同和核准的单一表达形式，集中表现了当时当地控制社会整体利益的社会阶层的根本利益和观点；另一方面它又以其单一形式，将上述认同和核准的统治阶级利益和观点一般化和普遍化，以客观中立的形式掩盖了这些利益和观点同统治阶级的特殊关系。这也就是说，执著于当时当地单一的表达结构，并使之神话化和固定化，是因为这些文本单一结构具有上述两面性：既表达一定的意义，又掩盖其他的意义；既表达确定的意义，又掩盖各种可能的意义。传统文化将书写文字差异结构的任何一个“现时”表现标准化和正当化的目的，正是为了限制书写文字差异结构的自由运动方向，也就是为了封杀不利于统治者利益的可能发展方向。

如果说，传统西方文化着重话语的语音是因为语音更接近说话者当时的“列维-斯特劳斯”的话，那么，要把在说话当时所表达出来的“符合真理”或“符合正义”的“列维-斯特劳斯”固定下来并一代一代地巩固下去，当然就需要把当时当地说出来的话加以文本化，并把这“一次”建构起来的文本结构加以固定化和神话化。所以，传统西方文化及其诠释学，表面上重视原本，实际上仍然是把当时书写成文本的“话语”放在首位。

文本学所要研究的“产生差异的差异”，固然是一种运动：但是，如前所述，这种运动的真正生命力，恰巧是在其未来可能性中展现出来。因此，当德里达总结“产生差异的差异”的运动的性质的时候，强调说：“首先，‘产生差异的差异’转向有所保留的（主动的和被动的）运动，而这种运动是通过延缓、移转、迟延、回还、迂回和推迟的过程”（Derrida, J. 1972c: 17）。德里达在这里所一再强调的，始终是摆脱文本在当时当地所表现出来的“在场”结构。德里达所感兴趣的，是这个“在场”结构在其往后延缓

过程中所可能呈现的一切倾向。由于书写文字比在声音形式中表现的话语更具有延缓的特征，因此，德里达要加以“解构”的，是作为“踪迹”（trace）的书写文本。德里达指出：“对于文字、书写物、踪迹、文本等非理念的外在性，我一再坚持不将它们与劳动（travail）分割开来的必要性。这是一种双重标识（double marque）或再标识（re-marque）的程式。物质概念和其他概念，必须在被解构的场域中（这是颠覆的阶段）和在解构的文本中，被标识两次……通过这两个标识之间的间隔游戏，人们可以同时进行一种颠覆性的解构和一种肯定性的移动和逾越的解构（une déconstruction de renversement et une déconstruction de déplacement positif, de transgression）”（Derrida, J. 1972c: 88-89）。这就是说，所有的踪迹，都是被当成是某种与从事创作的“劳动”过程本身紧密相关的活动场域；通过作为再标识活动的场域的种种踪迹，德里达找到了进行间隔化游戏（jeux de distanciation）的机会和条件，也找到了进行解构活动的广阔的可能性的前景。

延异实际上也是一切未来可能的差异化运动的总和。文字差异化结构既然隐含着各种可能的差异化运动模式，其差异化运动的本质结构就是被延缓的差异化，即“延异”。被延缓意味着被搁置，而被搁置越久，就包含着越多的差异化的可能性。所以，差异化的可能性及其不断更新的生命力，是在延长和被搁置的过程中不断地伸展的。时间结构的共时性和连续性的统一，使延异在时间上的被搁置，成为一种无限发展的可能结构。早在海德格尔研究人的此在的生存结构时，他就已经深刻地发现生命存在及其发展同时间之间的内在本质关系。时间性是生命的存在有限性结构的界限。但是，海德格尔一方面揭示了此在生命在时间性中的限制，另一方面又指出了生命在时间性中的一切“能在”（Seinkönnen）模式，也就是生命在时间性中的一切可能延缓的机制。海德格尔特别重视“能在”的重要意义。他认为此在的生命本质就是“能在”（Heidegger, M. 1986 [1927]: 42-44）。他说：“此在总是从它所‘是’的一种可能性，从它在它的存在中随便怎样领会到的一种可能性中，来规定其自身为一种存在者”（Ibid.: 43）。人生的“能在”本质，使人生隐含无限丰富的创造可能性。为了进一步深刻揭示“能在”对于人生的重要意义，海德格尔甚至将“死亡”纳入“能在”的范围，使死亡不再成为常人所恐惧的那种生命终点，而是成为发展生命创造过程的一个重要组成部分（Ibid.: 235-244）。

## 第八节 超语言的符号游戏

为了凸显延异或“产生差异的差异”（différance）的自由无限可能性的性质，德里达使“延异”的游戏（jeu de différance）走出语言文字的界限，把眼光转向实际社会生活中充满着差异化运动的人类文化创造活动。他首先研究与人的生命攸关的经济活动。所以，他又把延异的产生差异的差异化运动，当成经济学的概念。经济是社会生活中最基础和最活跃的领域。经济领域不但是人的生命和人的整个生活世界的基础，而且，它甚至是人的生命本身。生命不但脱离不开经济，而且也在经济活动中不断重生。经济活动的基本特点就是它建立在“产生差异的差异”的基础上的生产性、再生产性、不稳定性、竞争性和高度自由性。在经济中，一切活动和一切新的动力，都来自不断更新的差异。本来，经济活动产生的缘由，就是差异本身。有了差异才有经济立足于其上的交换活动；而交换活动要不断维持和更新，交换本身就要不断产生自我差异。显然，德里达所说的“产生差异的差异”，已经不是传统的古典政治经济学所能加以说明的范畴；而是必须经过批判和颠覆古典政治经济学以后所产生的新经济学的范畴。

作为新的经济学的概念，延异是一种不断生产和再生产的运动，因而也是社会上现行语言中所通用的各种二元对立概念的温床。正如德里达自己所说：“延异，作为产生差异并进行差异化的运动，也是在我们的语言中流行的各种概念对立的共同根源。为了举几个例子，这些对立包括：感性的/理智的、直观/意义、自然/文化……作为共同的根源，‘产生差异的差异’，也是宣称这些对立的那个‘自身’的组成因素”（Derrida, J. 1972c: 17）。

因此，作为经济概念，作为一种生产的运动，延异的“产生差异的差异化”，总是把一切差异看做是这种运动的一个“效果”。既然只是一种运动的一个效果，它就不是唯一确定的，而是包含各种另类可能性的一种可能性。德里达在论述延异的经济性质的时候，还特别强调要一方面同只看到差异结构稳定性的结构主义相区别，另一方面又要同单纯把生产看做是来自单一根源的源生学相区别。显然，德里达在这里影射了列维-斯特劳

斯的结构主义和乔姆斯基（Noam Chomsky, 1928—）的发生性语言学。通过德里达同列维-斯特劳斯和乔姆斯基的自我区别，我们又可以进一步看到德里达后现代主义的区别概念的特征，这就是他不愿意把“区别”放在一个封闭的时空结构的脉络中，他也不愿意把“区别”理解成为因果系列中的一环，也不愿意置之于由一个或多个原因，甚至由某个终极原因所产生的变动，当然也不愿意把它预定成达到某个目的或结果的一个可能性环节。

延异的“产生差异的差异”，作为一种可能性，隐含着多种可能性。传统西方形而上学并不排除“可能性”，但从古希腊以来，特别是从亚里士多德在《形而上学》一书中界定可能性范畴以来，可能性一直被看做是否定性的和反面的偶然性。这也就是说，传统的可能性是作为标准化的现实性和规则性的反面和对立面。而且，传统可能性，都是在单向和单线时空脉络中发生的一个中间环节。因此，在传统形而上学中，一切可能性都是达到现实性和最终目的的一个过渡环节。后现代主义所需要的新的可能性，通过德里达所说的“产生差异的差异”，一方面同传统的形而上学相对立，另一方面他所重点表示的是可能的未来多样性和开放的无限性，同时又表示待生的和待创造的“可能的可能性”。就后现代的上述可能性的两面性而言，它包含着许多等待开辟和等待展开的创造的自由。所以，在对于文本的解构中，解构活动所推动的“产生差异的差异”的运动，只是把文本的结构和组织性当做没有底盘的游戏，当做没有底的棋盘。所有这些有关“产生差异的差异”的可能性，将在本书有关后现代文学评论的章节中进一步展开。

从语音中心主义的话语转向“产生差异的差异”的文本学解构，实际上也是一种对于原本作者在文本中“要怎么说就怎么说”的语音中心主义的反攻，当然也是对原有文本的自我反驳和自我摧毁的活动。德里达对于文本的差异化解构，通过文本这个符号体系，一方面进行破坏原初制造文本的话语，另一方面又要通过潜入文本而走出文本，达到在文本中迂回和不断批判传统、不断创新自由。按照传统文本学和诠释学的要求，诠释文本要回到原本作者用文本说话的意图。在这里，借着寻求客观中立标准的途径，达到文本中的话语实行专制主义的目的。但是，当德里达强调潜入文本的时候，一方面要利用文本中的话语去反驳原有的话语意图，另一方面又通过话

语和文本的差异继续扩大，甚至歪曲它们之间的差异，使它们之间相互残杀，起到自我破坏的作用。这是德里达灵活地运用文本迂回的战略战术去破坏文本本身的游戏活动。一切语言符号，不只是话语所发出的“在场”语音和语声，而且也包括书写文字化的文本在内，本来就是符号本身，而且，始终都只能是符号本身。德里达之倾向于书写化的文本，并不是因为成为了文本的语言符号已经根本不同于作为语言符号的话语，而是因为德里达在摧毁传统文化的战斗中，他别无选择地所面对的，只是，而且已经只是语言符号罢了。所谓“只是，而且已经只是语言符号”，指的是德里达从一开始从事批判和解构，他所面对的，别无其他，只有已经层层结构化，并经长期累积而深深扎根于社会历史土壤中的传统符号体系。因此，德里达只能以符号反符号，也就是潜入到符号中从中破坏符号；而重视书写化的文本，不过是在别无选择的条件下，究竟选择何种符号结构为先的结果。所以，通过文本批判话语，又通过文本摧毁文本，无非是在文本中寻找和揭露已被掩盖的话语的踪迹，又在文本的踪迹中寻求自我解放和自我创造的途径。德里达在同英国的哲学家本宁顿（G. Bennington）的对话录中从容不迫地承认说：解构从符号开始，这就是从第二者本身入手，这也就是一种迂回（*détour*）（Bennington, G./Derrida, J. 1991: 26）。符号本身，从古以来，特别是从传统形而上学建立以来，就是一种迂回。因此，对符号的解构和摧毁，也必须通过迂回。通过符号解构符号，就是通过迂回反迂回，就是在迂回中摧毁迂回，并从迂回中挣得自由。在向符号结构这个迂回体系中进行迂回式的解构活动的时候，德里达想要表达的还包含着一层一层更深刻的意涵，这就是拒绝传统西方思想把世界化约成论述符号体系的做法。反对把世界转化成符号体系，当然意味着要返回事物自身去，但是，返回事物自身又不能直接地避开迂回的中间环节而直接地闯入。德里达等后现代主义思想家们，都懂得以迂回的战略和策略向传统宣战，因为只有迂回中他们才能置传统于被动，而使自己获得迂回游动中的自由，也就是避开传统思想家有可能限制他们的自由。正如本书导论所说，后现代主义是在吞噬现有传统文化中进行自我创造；但这种吞噬不是直接地从外向传统啃咬，而是钻入其内部，通过在传统中消耗传统的能量或将传统能量转化成自身能量的途径进行解构。

不断地产生结构的解构运动，对于既成的传统文化而言，就是不承认并

破坏原有传统体系中的中心；而对于解构运动中“产生差异的差异”来说，也同样是无中心的自由游动和不断扩大的创造活动。“产生差异的差异”归根结蒂是反中心和无中心。德里达认为只有通过书写的文本，才能把有向度的因而有限度的和有边界的中心还原成无向度的和无边界的真正的“零度”。德里达实际上也意识到，就其本身不得不潜入符号进行迂回而言，如果他所迂回的符号结构仍然保持有向有度的时空结构的话，德里达就等于在书写的文本中作茧自缚，并最终被符号结构的中心所宰制。所以，德里达的文本解构，要超出时空的结构，进行一种无边界的自由游戏活动。其实，任何符号结构的时空性，都立足于附属于它的意义结构的时空性；而各种意义结构的时空性又决定于被运用在其中的各种特定的二元对立概念的内容。因此，德里达旨在摆脱中心化的解构游戏活动，为了达到超越时空结构的目的，必须集中全力摧毁各种历史的传统二元对立。在所有的二元对立中，最根本的还是符号本身的“能指/所指”关系。“能指/所指”的对立关系有许多本体论和认知论的理论功能，也有许多玩弄和掩饰策略的实践功能，但是，最根本的功能，在德里达看来，是玩弄“在/不在”的辩证法。如前所述，“能指/所指”的关系在实质上就是以“在”、“在场”和“出席”代替“不在”、“不在场”和“缺席”。在这种辩证法中，传统文化不断地以符号的“在场”性质，论证其所表达的“不在场”的真理性、正当性和正义性，同时又以其“在场”使话语的主体消失掉，也就是以符号的“在”代替说话主体的“不在”，又论证了这种“不在”的正当性、真理性 and 正义性，从而也建构了说话主体的中心地位。解构要打破的正是“能指/所指”二元对立的上述中心化功能。正如德里达所说：“于是，通过解构，语言侵入了无所不有、疑难重重的领域；此时此刻，没有了中心或根源，一切都成了话语——也在这种情况下，话语的语词就获得了理解，也就是说，一切都成为一个系统；而在这个系统中，处于中心地位的所指，不论它是否来自一个根源，不论它是否是超验的，都绝不是脱离一个有种种区分的系统的绝对存在。超验的能指只有在意指作用的领域和活动之外，才能扩展成无限”（Derrida, J. 1967c: 232）。显然，只有使能指和所指脱节，才能使能指的意指活动导向一个“不在”的不断差异化的领域，并在那里不但解除了原有的主体中心的秩序，而且也进入了真正无中心的自由领域。

## 第九节 在差异化中实现模糊化

如前所述，人类文化的整个创造活动，涉及到一系列非常复杂的过程，当然也关联到在各种复杂过程中所呈现的各种因素。我们很难用此时此刻所表达出来的语言文字结构，来概括人类创造文化过程中所面对的各种复杂因素的变动状况，尤其很难在表达过程中如实地表现创造过程所涉及的各种因素的生命运动；语言文字所表达的只是创造的结果。西方传统语音中心主义和逻辑中心主义的优点，显然是有意识地使上述复杂的文化创造过程实现简单化、同一化、确定化和可理解化。但是，正如本书在前几章反复分析的那样，西方传统语音中心主义和逻辑中心主义的原则，又借助于上述优点而使西方文化的创造活动的整个过程朝着有利于各时代统治中心的方向发展，同时也在此过程中实现了对于文化创造者及其产品的自由创造生命的宰制和扼杀。德里达在他的作品中所发出的基本挑战，就是试图在颠覆上述传统原则的基础上，同时复原并发扬文化创造中的生命运动过程。前述与人类文化创造活动相关的三大因素（人的思想创造活动、符号差异化过程以及指涉的客观存在），在德里达看来，对于继续发扬文化创造活动的生命力，最重要的是始终保持它们本身所固有的内在生命活动，设法不要使其生命活动继续受制于作为中介因素的符号结构体系。人的思想、中介性的符号以及指涉的对象，并不是像传统思想所设定的那样是固定不变的，它们之间的关系也不是稳定的，更不是始终同一的。德里达认为，在它们三者之间，实际存在的，是模糊的、含糊不清、模棱两可和多义的，甚至是歧义的关系。正是这种非同一的、非稳定的关系，使任何思想创造活动，成为活生生的、带有各种可能性的创新活动。德里达在探讨布朗索、马拉美及乔伊斯等人的作品时所发现的，就是这种模糊性在他们的文笔中的精彩表演。

当然，德里达也看到：第一，通过符号结构而实现中介化，是人类文化创造活动所不可避免的。第二，在符号中介化的过程中，思想创造过程以及相关的各种因素，都不可避免地伴随中介化而被扭曲。第三，试图将符号中介化过程保持其生命力，又不得不借助中介化过程的内在差异化而再度实现

中介化，因此符号中介化生命力的维持，又不可避免地借助于再度中介化，并以再度中介化过程中对符号结构生命运动的扭曲作为代价。第四，在集中精力试图解构符号中介化过程的时候，实际上又不可避免地暂时将文化创造过程的非符号因素的生命运动“悬挂”或“搁置”起来，从而又导致对这些非符号因素生命运动过程的暂时扭曲。第五，文化创造运动所不可避免的符号中介化过程，不可避免地将要经历暂时的固定阶段，因此符号中介化的暂时固定而引起的非生命化过程，又必将导致对于文化创造过程各因素原生命的伤害。

德里达在批判传统语音中心主义和逻辑中心主义过程中所遇到的上述难题，只有在符号本身不断差异化的过程中才能找到最好的解决出路。符号结构永远差异化的过程，不能在容易消逝的声音符号结构中解决，而只能在可以自律存在的文字或物质具形化（configuration）的各种痕迹性符号的内在可变性生命运动中找到。文字或物质具形化的各种痕迹性符号的内在生命运动，当然要靠其本身及其系统内各因素间的不断差异化来产生和维持。

因此，不只是文字，而且还包括一切可以在具有物质结构的“痕迹”中自由存在的符号，都隐含着使文化创造中介化过程的符号差异化保持其内在的和自律的生命力。文字和各种符号痕迹，是已经凝固化的自由创造活动本身。文字和上述可保持痕迹的各种符号的差异化过程的上述特征，使德里达的思想创造活动，转向对文学作品文本和艺术象征性产品的解构。这种解构，既是创造性的诠释，又是再标记和再次差异化。也就是说，这种解构，是原有的、已经在最初的文本中暂时停顿的创作活动的复活和延续，它是这种无限延续循环中的一个新的环节。

## 第十节 解构主义文学评论的兴起

德里达的“在延异中解构”的策略，其实施过程实际上就是一种创造性的诠释活动。必须将解构同诠释结合起来，使之成为新的创造活动的基础。因此，德里达的延异策略总是伴随着一系列创造性的诠释活动。

德里达不仅吸收伽达默尔诠释学的研究成果，而且，以其独创的方式发

展和改造了尼采生活美学和胡塞尔现象学的基本原则，在批判传统美学的基础上，创立了解构主义的后现代文学评论原则。德里达对于后现代主义的发展所作出的重要贡献，不只是在提出“解构”的重要原则和基本策略，而且还在于将对于传统文化的批判和解构立足于新的美学重构的基础上，使人类文化的重建，变成为以美学的哲学探寻为主要内容的人类精神自由创造活动。德里达自己明白地宣示：“我的最长久的兴趣，甚至可以说先于哲学兴趣的更为重要的兴趣，如果可能的话，就是朝向文学，朝向文学的文字和语词的建构”（Derrida, J. 1990a: 443）。

德里达之所以重视诠释学的转折（le tournant herméneutique），是因为一切诠释活动，在他看来，都是优先于文本的原创活动。德里达和所有的后现代主义者都把文本的原创活动当成“不在的”或“缺席的”文化，因而，它们对于人类文化创造活动的意义，至多也仅仅是起着更新中的创造活动的启发性线索。诠释比原创更重要，意思是说，人类文化创造活动的真正价值，不是已经造出的文化产品的结构或其中的意义，而是文化创造活动的不断更新的生命力本身。最重要的，是文化创造活动的生命力的继续维持和发扬，而不是作为创造活动生命过程某一个历史阶段的固定产物的各种文本或各种文化产品。各种文本或各种文化产品的意义，只有在不断更新的文化创造生命运动中参与到新的创造生命中去，才能发挥出来。而各种文本和各种文化产品在不断更新的文化创造生命运动中的意义，只有通过这些文本或文化产品的痕迹结构的再度差异化，才能真正发挥出来。也就是说，诠释中的创新和再创造活动的基础是留下痕迹的文本或产品符号结构。在诠释过程中，这些由原文本或原作品所留下的痕迹，成了诠释中进行创造的符号差异化过程的基础，但不是起限制作用和固定化作用的框架。但是，上述再度差异化又只能附着于更新中的创造生命运动，也就是靠新的创造生命运动对于原文本和原作品的诠释过程。这样一来，诠释就成了将原文本和原产品纳入更新中的文化创造生命活动，并使之复活起来而具有新生命的关键步骤。而且，由于这样的过程，诠释也成了新旧创作活动重新交流并构成新创作生命体共同内在因素的中介化过程。

对于德里达和其他后现代思想家来说，诠释活动具有双重本体论意义。海德格尔和某些现象学思想家只是看到了诠释活动的生存本体论意义，他们在对于个人生存的“此在”的分析中，强调个人面对世界以及面对他人时所

遭遇到的诠释过程，并把这一诠释过程理解为每个人生存过程中一个不可缺少的必要环节（Heidegger, M. 1986 [1927]: 148-158）。当然，海德格尔等人在展开和分析诠释过程时，也强调诠释过程所包含的自由创造活动，并因而将诠释理解为个人生存应付环境而作出自由抉择的基础。每个人的此在都只有通过诠释活动才能正确理解其自身及其面对的世界，才能为自我超越和超越所处的世界制订和筹划未来生命的可能前景。正是在这个意义上说，海德格尔等人赋予诠释一种生存本体论的意义。也就是说，诠释不只是个人此在的生存过程中所必须经历的过程，而且它对于生存本身的存在及其可能性都具有生死攸关的本体论关键意义。如前所述，海德格尔等人对于上述生存本体论意义的分析，对于诠释学的本体论转折以及对于社会科学中诠释学方法论的改造都起了决定性的作用。

德里达的贡献则是在海德格尔关于诠释的生存本体论意义分析的基础上，进一步强调诠释对于自由创作的本体论意义。所以，德里达更明确地指明了诠释对于生存和对于自由创作的双重本体论意义，并将诠释的上述双重性结构及其自我解构运动，当成人的生命运动和自由创作运动相互渗透和相互推动的无限过程。

将诠释赋予双重本体论意义的结果，使德里达进一步以尼采的超人哲学和艺术生命美学的相互结合为基础，将人的生命运动和自由创作运动的双重运动过程，都在诠释的漩涡中找到了无限发展的可能性。所以，诠释不只是将生命和自由创作相互渗透在一起，而且也为两者在渗透中的自由发展提供广阔的可能性。这样一来，诠释也由于其双重本体论结构而获得了比创作本身更优越和更重要的地位。只有创作而没有诠释，就将使创作限于“现时的”历史阶段和暂时结构中；创作只有靠诠释，才能维持并不断更新其生命，也才能使创作自身跳出个人生命的有限圈子，而纳入到整个人类不断延续和不断更新的创造活动中去。

由上述分析可见，严格地说，真正促使德里达提出“解构”概念并使“解构”赋有主要美学重建使命的思想家，不是海德格尔，而是尼采。与海德格尔将尼采的哲学意图简单地归结为“权力意志”不同，德里达认为：尼采的最主要的贡献，就在于为当代文化重建树立了“含糊的思想家”（le penseur de l'ambivalence）的典型形象。

德里达认为，尼采在他的哲学表述中处处表现出思想上和文字上的极

端含糊性，为当代人类重建文化并彻底批判传统文化，不仅提供了最好的榜样，而且也提供了最有效的策略。德里达强调：尼采的整个哲学著作的特点及其重要价值，就在于采用了极端含糊甚至相互矛盾的语词表达法，达到在玩弄文字的自由游戏中摧毁传统形而上学的目的。实际上，在德里达看来，尼采所采用的具有高度含糊性的熟练文字自由游戏，其首要目的，就是要从传统语音中心主义和“话语至上”以及“在场出席优先”的原则解脱出来，以便实现思想自由、表达自由和创作自由的一致性。德里达说：“应该毫不犹豫地引用尼采对‘形而上学’、‘存在’和‘真理’概念的批判及其以‘游戏’、‘诠释’和‘无须真理表现的符号’等概念取而代之的做法”（Derrida, J. 1967a: 412），一方面努力地批判传统形而上学及一切传统文化，另一方面在新的符号游戏原则的基础上重建新的文化。

德里达在另一本书中再次强调尼采的“含糊性”对于批判传统文化和传统形而上学的重要意义。他说：“尼采一会儿将女人归结为‘谎言的强权’（*puissance de mensonge*），一会儿将女人说成为哲学的和基督教的‘真理的强权’（*puissance de vérité*），最后，又将女人当成‘在上述双重否定之外，作为肯定的、掩饰的、艺术的和酒神的强权的肯定’”（Derrida, J. 1978a: 79）。显然，在德里达看来，尼采论述女人和酒神所采用的上述含糊不定的文风和修辞本身，就是对于传统形而上学，特别是对于强调正反二元对立的黑格尔辩证法形而上学的讽刺和否定。尼采在上述论述中，有意地同黑格尔相对立，拒不使用“肯定”和“否定”的无止境对立统一形式，也不打算像黑格尔那样通过“正题”（*thèse*）和“反题”（*anti-thèse*）的“综合”（*synthèse*）达到所谓“扬弃”（*Aufhebung*）的目的。与黑格尔相反，他论述女人不是为了揭示女人的什么“固定的本质”或“稳定的特征”，而是通过对女人的多种多样表现的含糊不定的陈述，表达在各种各样可能条件下女人所可能呈现的样态。德里达认为，尼采在上述论女人的含糊性和矛盾说明中，表现出作为一种生命形态的女人，可以也应该以某种可变化的密码组成形式生存于现实世界中；一点也不需要按照传统形而上学的要求，让女人变成僵化的“正”、“反”和“合”的牺牲品，也不应该使女人成为传统逻辑归纳和化约的产物，变成为某种具有固定性质和同一性特征的生存者。

在尼采和德里达对于思想含糊性和存在多质性的表述中，一方面表现出论述对象和被表达目标本身的多样性和变化性，另一方面也表现出作者本身的思想自由的无限性和不确定性。所有这一切，都是为了使（1）人的思想创造活动；（2）表达思想创造活动的符号差异化过程；（3）作为思想对象或符号差异化过程所指涉的客观存在本身，都始终保持其本身的生命力，而且所有这些原本分属于不同因素的生命，并不因为人的思想以及相关的符号运用过程而发生变质或凝固化。

德里达在这里虽然发扬了尼采的含糊化原则，但他显然已经远远超出尼采的思路。当然，尼采以女人和酒神（Dionysos）作为基本象征而表达他的含糊化原则和策略，本来就已经同传统思想和传统文化的基本精神根本对立，而且也已经很深刻地表达了他寻求开辟进行无限制的自由创造活动的新途径的意图。尼采显然已经看到了传统语音中心主义和逻辑中心主义对于人的自由创造活动的限制，也看到传统文化有关语言文字及其使用规则对于自由表达思想的限制以及对于其被表达物的扭曲作用，同时尼采也看到同传统语言文字规则息息相关的思想逻辑化和确定化原则对于创造者本身和对于创作内容的原本生命的扼杀作用。但是，尼采在当时尚未将注意力集中到符号结构方面，并未深刻揭露上述各种问题同西方语言文字结构及其运作逻辑之间的密切关系。德里达的卓越贡献，就在于充分利用尼采和胡塞尔的研究成果，集中地在西方传统语言文字的结构问题上，将尼采所提出的问题进一步发扬光大。

文学作品文本是由文字的差异化过程构成的，而艺术各种产品都是借助于可以留下痕迹的各种符号的差异化过程而构成。对于艺术象征性产品的分析，当然不注重于艺术产品的创造过程中所采取的各种言语表达形式，而是注重于其中具痕迹特征的各种符号的差异化。但通过符号差异化过程的重现，所表现的，也只能是艺术创造过程生命运动的模糊状态。这种模糊状态比语言试图以“准确形式”所表达的，更接近创造的生命运动本身。最早的原始人，在其艺术创造中所使用的手段，正是这种模糊化的符号游戏（jeu des signes）。他们的朴实和天真烂漫的个性，使他们宁愿以模糊化的符号游戏表达其艺术创作的理念。在最早的神话和各种艺术作品中所呈现的这种模糊化形式，反而更具有丰富的内容和更具生命力，给予诠释者更多的想象空间，不至于扼杀艺术创作的生命运动本身。德里达指出：“对于文字、书写

物、痕迹、文本等非理念的外在性，我一再坚持不将它们与‘劳动’分割开来的必要性”（Derrida, J. 1972c: 88）。德里达这里所说的“劳动”（travail），指的是创作活动中的工作。这也就是说，德里达强调要把一切痕迹和符号的差异化重现直接地同创作活动中的实际生命运动连接在一起。德里达还强调：“无论在口头话语还是在文字话语的体系中，都必须具备指涉另一个自身并非简单在场的因素”（Ibid.: 38）。所以，德里达对于艺术的研究，始终都是抱着忽视和消除语音和话语因素的明显态度，把艺术创作中各种语音和话语的因素，都归结为语音中心主义和逻辑中心主义对于艺术创作的不正当干预而加以排除。

由此可见，当德里达把“解构”（démontage）作为批判传统和重建文化的基本概念而引入美学和艺术理论的时候，他首先是把“解构”理解为“使文本和一切文字表达实现含糊化”。严格地说，所谓“解构”，就是把传统形而上学和一切传统文化通过逻辑中心主义和理性中心主义而确立的概念和思想体系加以粉碎，以模糊化的符号游戏取代它。但是，模糊化并不单纯是解构的出发点，而且也是其方法和整个过程。因此，在这个意义上的“解构”，就意味着：第一，将表达具有精密逻辑结构的传统形而上学和传统思想的各种文本加以分解。在这里，将文本加以分解就是破除其文字间的逻辑结构，解除其系统性，使之支离破碎，丧失各种中心和边缘的关系以及各种主次关系。第二，将各种以话语结构作为主要表现形态和表达形式的传统思想，改变成为具有多重象征意义或模糊关系的纯符号游戏结构，破除原有的“符号/意义”二元对立固定结构和二元对立指涉关系。第三，使原有各自封闭而独立存在的传统论述单位（语词、语句或段落等），转变成为多元开放的非同质的可能表达结构。也就是说，使原有独立封闭的表达单位，变成随时有可能转换成“去中心”的散播结构。这样一来，通过“解构”，不但破除了传统形而上学和传统话语论述表达结构的逻辑性，破除其“符号/意义”二元对立的语音中心主义原则，破除其主次关系分明的体系性，而且，也开辟了自由思想和自由表达所必需的各种条件，特别是提供了传统文化所重视的“在场出席”以外的各种展现可能性，使自由思想和自由表达，不只是走出“在场出席”的传统逻辑和传统真理结构的约束，而且也在漫无中心和毫无固定目的的极其广阔的可能性领域中不断散播。显然，德里达所重视的“解构”，就是在哲学思考伴随下所进行的文字解构游戏，是一

种破除文本结构、进行自由诠释的创造性活动，也是一种文学性修辞艺术活动的自由游戏。在这过程中，始终都贯穿着对于传统的否定和对于创新的无限追求。

德里达对于尼采的解读和对于海德格尔反形而上学的重建，导致以“解构”为中心的新美学理论的不断重建。当然，早在海德格尔的反形而上学的批判活动中，就已经隐含着对于传统话语和语言的批判和解构，隐含着导向美学重建的探索方向。在《论形而上学和艺术作品的起源》（*Die Metaphysik und der Ursprung des Kunstwerks*）中，海德格尔将西方美学理论同形而上学问题联系在一起，并赞赏美学理论活动的超越形而上学性质。他认为，在美学理论的探索中，在艺术（l'art）创作的美的追求中，都隐含着某种“意志的意志”的神秘力量，隐含着伴随“艺术的推动力”的追求完满化的高度技巧（Heidegger, M. 1989: 505）。同样地，在探索艺术作品的起源以及论述荷尔德林（Frendrich Hölderlin, 1770—1843）的论文中，海德格尔强调艺术具有揭示“存在”的形而上学和美学意义。他说：“艺术作品以其特有方式揭示‘存在者’的‘存在’。”（*Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden.*）（Heidegger, M. 1960: 37）德里达在阐述“解构”的理论中，在某种意义上说，同海德格尔一样对美学和对艺术采取了类似的态度；也就是说，他们俩都不约而同地抛弃和批判传统美学理论关于内容和形式以及关于技巧和资料的二元对立传统原则。但是，德里达又在此基础上超越海德格尔，强调艺术不只是作为一切“存在者”的“存在”的守护者，而且更是无止境地“指涉”和“能指”的一场自由游戏。德里达强调，通过解构活动，艺术把能指的自由游戏引向广阔的可能性领域，不但使一切基础主义者或本质主义者所追求的各种化约活动都成为不可能，而且也实现了在“文本间”（*intertextualité*）和在“类型间”（*inter-genre*）的自由穿梭（Derrida, J. 1986c: 249—287）。因此，解构的自由游戏，将引导艺术创作走向多元的和无边界的扩散领域，为人类自由开辟无限的前景。

当然，强调“解构”的文学意义和美学价值，并不意味着将德里达的“解构”哲学简单地归结为一种文学批评活动，更不应该归结为某种文学批评和艺术评论的“方法”。德里达在一次谈话中反复强调：“解构”根本就不是什么传统意义上的“方法”，而是使思想讽刺性地具体化，使某种思想

脱离其固定的脉络，从传统逻辑和僵化的美学理论的约束中解脱出来，为其自由地实现“再创造”提供可能性（Derrida, J. 1992）。

总之，在德里达的解构主义文学评论活动中，诠释是关键的一环。对于德里达来说，文学评论活动的本质结构及其生命所在就是诠释本身。文学创作是在文学评论活动中进行的，而文学评论活动则是在诠释中进行。任何创作活动，作为一种诠释活动，同时也就是一种文学评论活动。没有一个作家不是借助于历史文化所造就的环境及其创造的文化产品而进行创作。任何创作都不是在作家个人绝对空白的脑子里进行的，也不是在毫无即成文本的条件下而绝对孤立进行的。创作，在本质上就是对于文本的诠释活动，也就是以各种文本作为中介和作为迂回创作的场域而展开其生命过程的。作为诠释活动的任何一种创作，当然不能满足于追随或复制已有的文本，而是将先存文本的任何一个章节和词句作为进一步创造的起点。德里达对于创作中的诠释的重视和鼓励，其主要目的是把文本当做自由思考和创作的场域，同时又超越文本的场域而进入到更新的创作场域。在诠释中从语言文本场域跳到更新的创作场域，就是从一种符号痕迹结构跳到另一种创造出来的新符号痕迹结构。诠释中的这种场域间的跳跃和超越，对于珍重创作生命的德里达来说，并没有确定不变的规则。毋宁说，这是一场没有规则的游戏，并在实际上将原本文本当做创作游戏中的消遣对象，其目的仅仅在于从中激发创作的灵感，并使创作的灵感飞越出原本文本越远越好。其实，正如本书本章第一节讲述和分析德里达结构生涯时所指出的，德里达本人的创作生命就是在不断地阅读文本过程中进行解构的消遣活动。因此，文学评论要在诠释中解构文本，又要在解构中诠释文本，以双重阅读的过程取代传统的语音中心主义创作模式，实现在诠释中创作的目的。

一切文学文本实际上都是境遇性的。它们都是在特定时间和地点中写出，并被一再阅读的文本。因此，根本不存在具有普遍性和先验性的文学作品。文学作品都是唯一性的，一次性的，是不可重复的。文学作品的这种性质，使一切文学作品不可能受到真正的恰如其分的评论。这种状况也决定了一切文学评论活动的性质：它所进行的，无非是评论者自身见解的自我表白；或者，毋宁是评论者借助于文本，以文本为中介所发表的特定意见。但是，文学作品又是一种具有潜在意义的“意义的抽空”，其原本的唯一性可以借助于对不断更新的语境的开放，借助于不断重复的差异性而实现意义的

延伸和更新。德里达指出：文学是一种允许人们以任何方式讲述任何事情的建构。文学的空间不只是一种建构的虚空，而且也是虚空的建构。它原则上允许讲述一切。不但文学与其他学科之间没有不可逾越的鸿沟，而且，连文学本身，也不应该有明确的“类型”（genre）区分。既然要讲述一切，当然免不了要诉诸特定的形式和结构，以便将被叙述的人物和事件得以概括地组织起来。但要讲述一切又使它同时无视一切规定，在法规有效的范围内设法解脱自己。文学的法规本身基本上倾向于无视法规和取消法规。这就是说，文学允许人们在讲述一切的经验中去思考法的本质。总之，文学是一种倾向于淹没建制的建制（Derrida, J. 1991b）。正因为这样，不能将文学文本看成单纯词语的架构，更不是与世隔绝的封闭体系。在一切文学文本中，“重新标示”永远都是可能的。文学文本就像“签名”、“签署”或“署名”一样，一方面具有唯一性、不可复制性、不可模仿性，具有借此认同此时此地特定签署者的功能；另一方面，它又可以再生产和复制，可以在复制中辨认出其原签署者的身份。文学文本类似于签署的上述性质，使文学文本含有签署的上述自相矛盾性和吊诡性。所以，文学文本既是制作，又是一定程度的模仿；既是事件，又是法律。在这种情况下，文学文本的活动，可以代替并重新安置一切出现过的关系，可以重新安排、再现和再制，诸如个人与群体、个别和一般、具体和抽象的关系，并在重新安排、再现和再制这些关系时，一方面仿造这些关系，另一方面又完全破坏它们，使它们以完全不同的形式呈现出来。实际上，对于文学文本的每次阅读，都是文学活动的上述双重性功能的实现，就是对于文本中的上述矛盾性和吊诡性的一种“召唤”，也就是被召唤出来的上述双重性功能的自我呈现。

通过阅读中被召唤出来的文本自我矛盾性的再现，阅读行为变成一种真正的带创造性的文学活动。阅读（la lecture）就是对文本中隐含的文本双重反应的召唤，也就是对文本中包含的特殊境遇的再制和召唤，所以，阅读并不是为了穷尽或确定封闭的语词结构中的意义，而是更新文本中的特定关系，并使之朝向从未有过的维度展现其新的关系。这就是文本阅读中不断延异的诠释活动。

为了彻底贯彻“解构”的精神，受到德里达思想影响的美国耶鲁学派，不再如同传统文学评论那样，只是满足于在文学文本系统之内，寻求其中的

文字、语音、意义、情节和结构的“前后一贯性”和逻辑合理关系，也不再寻求文本同作者和历史文化脉络间的主客观关系。换句话说，他们试图跳出文本结构及原作者赋予文本及语句的原有意义的范围，强调评论者本身对于文本解构的创意性，将原作者宣判为“死刑”，由评论者主动决定解构文本的策略。

作为耶鲁学派文学评论基本出发点的，是德里达1966年在美国约翰·霍普金斯大学的著名演讲《解构、信号和游戏》（*Structure, Sign and Play*）。德里达的演讲可以当做耶鲁学派文学评论的基本纲领，而其发表也标志着耶鲁学派所展开的文学解构运动的起点。同德里达一样，耶鲁学派从尼采的“重新评价”一切价值的立场出发，对海德格尔的“摧毁（解除结构）”（*Destruktion; Aufbau*）的概念进行批判，导致一场新的文学评论运动在美国文学界的产生和发展。正如斯班诺斯所说：“正是对于海德格尔哲学论述所进行的解构性批判，促进了对现代性进行广泛批判的大量著作的产生，这些著作的评论作家们，包括萨特、拉康、德里达、利奥塔、克里斯蒂娃、阿尔图塞、福柯以及最近的史毕瓦克（Gayatri Spivak）、拉克劳（Ernesto Laclau）以及穆夫（Chantal Mouffe）等人，都从海德格尔的论述中，或者海德格尔的某些观点中得到了启发，从而发展出一系列后形而上学，或者，更加激进的，产生出后人文主义的解放性的实践哲学”（Spanos, W. V. 1993: 15）。这场受尼采哲学启发，并通过海德格尔哲学论述的解构性批判所引起的文学评论运动，终于导致耶鲁学派在70年代的诞生。

德里达和克里斯蒂娃根据符号运作及其内在生命力的自我创造原则，把文本间的穿梭当成文学创作及再创造的最主要场域。因此，文本本身并不是确定不变的。耶鲁学派对于文学作品文本的不可阅读性的分析以及对于文本及其诠释的修辞运用的极端重视，都是为了凸显文学作品本身在内容、意义和结构方面的不确定性（*indeterminacy*）。在这里，我们可以看到德里达关于“文本间”穿梭的策略以及“文学不分类”思想（Derrida, J. 1986c）的深刻影响。

文学作品以及对于文本的诠释的不确定性，主要来自文学作品创作中所隐含的创造精神本身的自由本质以及来自表达创作自由的语言文字的含糊性。换句话说，文学作品不应当只是作为一种语言表达结构所固定的创

作产品，而是永远保持其创作过程中的自由创造精神及其生命力。任何文学艺术作品，固然都要通过语言文字的特定表达结构而流传下来，但是，如同一切真正的艺术仅仅以其固定“形式美”表现其本身的永恒“艺术美”的生命力一样，文学作品也只是通过其语言文字结构运载和保持其创作生命力。问题在于：文学作品表达出来时所采用的语言文字结构，其本身并不是如同一般语言表达形式那样，仅仅以符合语法标准和逻辑原则为满足，而是要善于运用和发挥语言文字的多义性、含糊性和不确定性，使作品中隐含的创作生命得以在含糊性中自由灵活地延伸下来。所以，对于任何文学作品的阅读和诠释，如果要保留和发扬其中的创作生命力的话，就自然也必须利用文学作品的语言结构中的不确定性。对于耶鲁学派来说，语言结构中的不确定性正是在语词表达的象征性和比喻性。原作者和诠释者的文学修养及其创作生命力，也必须通过作品语词表达的象征性和比喻性，也就是通过某种高度熟练的修辞游戏，才得以表现出来。耶鲁学派的基本成员之一，哈特曼指出：“作为一个指导性的概念，不确定性并不单纯延长意义的确定性，而是将那些尚未成熟的判断悬挂起来，以便有可能发展成为完满的思想内容。这种延长也不单纯是启发性的，是某种延缓阅读活动的一种机关，使阅读者便于缓慢地享读其复杂性。因此，这种延长是内在性的（intrinsic）。从某种观点来说，这种‘延长’就是具有丰富内容的思想本身，著名的英国诗人济慈（John Keats, 1795—1821）称之为‘否定的才能’（negative capability），也就是某种延续的努力，以便在阅读中不只是克服否定性的因素或不确定性，而是尽可能地延长逗留在其中”（Hartman, G. H. 1980: 269—270）。换句话说，在文学作品文本的不确定性结构中，诠释者应擅长于运用作品文字中的各种修辞结构的松散性，尽量运用语词表达中各种比喻和象征性多重结构，使本身对于文本的理解成为一种思想的漫游，尽可能延长地逗留在文本的含糊性结构之中进行多层次的反思。

## 第十一节 德里达与克里斯蒂娃的对话

德里达的解构主义以及他的一系列有关语言文字和文学评论的基本观

点，立即影响着法国年青一代的思想家在哲学和符号论方面的研究方向。由于对德里达的思想深感兴趣并试图将德里达思想观点运用于文学和符号论研究中去，克里斯蒂娃（Julia Kristeva, 1941— ）从20世纪60年代末开始，便在文学评论和符号论领域中，成功地创立了新的理论。这位出生于保加利亚的女思想家，自1966年移居法国后，便成为法国著名结构主义文学评论杂志《如此原样地》（*Tel Quel*）的编辑和主笔，同时也在巴黎第七大学担任精神分析学和文学评论教授。她对于“生产性”的文学理论（*la théorie de la littérature comme productivité*）产生浓厚的兴趣。经历一番对于当代法国思想的系统研究之后，她试图超越索绪尔和列维-斯特劳斯的结构主义，并广泛吸收罗兰·巴特及格雷马斯等人的新符号论成果，把“说话者”（*le parlant*）的概念纳入结构主义之中，强调胡塞尔现象学有关“意义”的理论的极端重要性，并以此为基础建构“一个关于说话的主体的理论”（*une théorie du sujet parlant*）（Kristeva, J. 1969）。

德里达与克里斯蒂娃之间有很深厚的友情。他们在文学和符号论方面有许多共同的观点，并对进一步发展文本理论抱有共同的愿望。在德里达看来，文本作为具有一定结构的符号“痕迹”，隐含着重新创作的无限生命力。正如我们在前面已经反复指出，德里达并不认为文本的“作者”可以享有宰制其文本的特权。文本作为某一个作者的“话语”，一旦被生产之后，就脱离了原作者而具有其自身的自律性。在这种情况下，每一个文本都具有自我生产和自我增殖的能力。德里达所强调的，毋宁是文本中的符号结构本身的重新创造的可能性。

如前所述，德里达认为：一切文学文本实际上都是境遇性的。它们都是在特定时间和地点中写出，并被一再阅读的文本。因此，根本不存在具有普遍性和先验性的文学作品。文学作品都是唯一性的，一次性的，是不可重复的。文学作品的这种性质，使一切文学作品不可能受到真正的恰如其分的评论。这种状况也决定了一切文学评论活动的性质：它所进行的，无非是评论者自身见解的自我表白；或者，毋宁是评论者借助于文本，以文本为中介所发表的特定意见。但是，文学作品又是一种具有潜在意义的“意义的抽空”，其原本的唯一性可以借助于对不断更新的语境的开放，借助于不断重复的差异性而实现意义的延伸和更新。德里达指出：文学是一种允许人们以任何方式讲述任何事情在建构。文学的空间不只是一种建构

的虚空，而且也是虚空的建构。它原则上允许讲述一切。不但文学与其他学科之间没有不可逾越的鸿沟，而且，连文学本身，也不应该有明确的“类型”（genre）区分。

克里斯蒂娃从德里达的上述观点中得到了深刻的启示。她认为，德里达的文本观点为人们进一步分析文本再生产的可能性提供了非常广阔的想象空间。她把注意力集中转向文本之间的生命连接关系。在文本之间的生命连接中，最关键的，是文本中的文字痕迹的重新“说话”能力及其与其他文本进行相互对话的可能性。

“说话”并不是传统思想所强调的那些“主体”的特权。德里达在批判传统逻辑中心主义和语音中心主义时，已经深刻地揭露了上述传统理论的根本错误，这就是将主体设想成产生说话能力的思想“中心”。德里达指出，不是先有思想的主体，然后才有说话的主体；相反，是先有说话的活动，然后才有可能形成一个思想的主体。在这一点上，德里达的观点几乎同拉康的观点完全一致。德里达指出，任何痕迹都造成了符号再生产运动的可能性。“这种产生差异的差异并不附属于一个先验的主体；相反，延异反而生产了主体”（Derrida, J. 1967b: 92）。从德里达的这个观点出发，克里斯蒂娃认为，强调一个“说话的主体”，就是强调一个“非中心”的主体（un sujet décentré）。说话的主体不是某一个结构的中心主体，因为说话的主体是在说话完成的过程中及其之后才产生的。既然主体是随着说话本身的活动及其环境而变化，那么，主体不可能成为说话的中心和主体。

所以，说话的主体不同于笛卡儿的“我思”，不是某种围绕着确定的个人的主观意识和理性结构而形成的，更不是构成各种话语论述系统和文本结构的中心的主体意识；而是可以在各种不同的文本结构中相互穿越和相互渗透的那种动态的和开放的主体。这种非中心的主体，当然也不断地进行思考，同时也不断地通过语言文字的中介而扩大和延伸其思想过程，但是，它已经打破了原有的固定的主体中心地位的限制，而成为在各种可能的文本间流动和不断自我反思并自我创造的新主体，因而也是在文本间流动过程中不断更新的主题。

克里斯蒂娃的重要贡献，是在文学评论领域中以“文本间性”（intertextualité）的新范畴而进一步发展了德里达的解构主义文学评论策略。

她认为“一切文本不过是各种引文的‘莫沙伊克式’(mosaique)组合所建构的,因而一切文本都是其他文本的吸收和转换”(Kristeva, J. 1969: 85)。罗兰·巴特高度重视克里斯蒂娃关于“文本间性”的观点,并认为这不仅是对发展符号论的重要贡献,而且也是从根本上改变了文本理论。罗兰·巴特认为,由于菲利普·索耶(Philippe Sollers)和克里斯蒂娃的贡献,文本的结构从此不再是最重要的分析中心,因为结构对于他们来说只是决定于观看它的那个活动着的人;由于观看的过程和结果,文本结构只能存在两种选择:或者对抗观看,无视观看,这是文本中的神秘部分,或者由于观看而生产出新的东西,这是文本中的富有戏剧性的部分。这样一来,对于文本来讲,关键的是阅读者。正是阅读者使文本活跃起来。但阅读者是多种多样的。不只是阅读者作为个人而相互区别,而且,即使是同一个人,也因其不同的情绪、观看时间和环境而变成为多种多样的读者。由于不同的读者的不同的感受及其不同的阅读方法,使文本具有不同的新生命运动(Barthes, R. 1995: 958—1012)。从此以后,文本不再是某种环绕着特定意义的单一封闭单位,而是人与人之间进行思想交流的中介渠道,也是阅读者进行再创造的重要场域,是文化发展的必要途径。文本成为了一种“莫沙伊克式”的组合结构,某种由多种区分、多种区别所组成的网络,一种隐含多种意义的空间。

她从符号研究出发,创造性地运用拉康的后弗洛伊德精神分析方法,将文本结构中符号相互关系所隐含的人类思想心态,当做是文本间及文本和非文本相互间进行穿插互动的的基本动力和基本内容,从而将文本分析不但从单一文本内的封闭分析走脱出来,而且转向文本间及文本和非文本间广阔领域。在文本间穿越结构的广阔分析中,她只是将文本符号当成作者、读者和非读者间的心态交流的中介,使符号分析也从单纯的“意义/符号”和段落间的相互关系的分析走脱出来,变成为符号、意义、心态、文学风格和社会文化间相互交流的场域(Allen, G. 1999)。

克里斯蒂娃认为,每一个文本都是从别的文本引述过来的各个片段所组成的“莫沙伊克式”堆砌物,每一个文本都是其他文本的转化和吸收品。文本,作为一个一个独立的文化生命体,虽然是各个不同的作者的精神产品,但它们比作者们更具有生命力,更含有恒久的再创造精神。在这个意义上说,“文本间性”不但不是简单地替代了原有的作者主体间性,而且,将主

体间性进一步扩大，也进一步深化，使之成为文本间和各时代文本作者和读者以及非读者之间相互理解和相互穿越而进行创造的中介（Caramello, Ch. 1977）。

克里斯蒂娃关于文本间穿插性的概念，最早是在她的著作《符号单位研究：关于一种意义单位分析的探究》（*Sémiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, 1969）中提出来的。她所说的“意义单位”（*sème*）也被译为义素子。任何由符号体系所构成的文本的基本内容，都具有上层和深层的双重结构。在内容的上层结构中，由于义素子的相互关联，往往采取符号关系的语句结构表达出来。而在深层结构中，义素子始终是作为一种存在于内在体系的固定单元。但是，克里斯蒂娃等人并不把意义单位或义素子当成某种“实体”的东西，它的存在始终是靠它们之间的相互关系及相互转化来保障的。在这方面，克里斯蒂娃是充分吸收了法国另一位符号学家和语言学家格雷马斯的研究成果。她认为意义单位分析是一门多学科组成的新学科，主要是研究文本及文本之间的逻辑，而这种逻辑是完全不同于单纯符号间的逻辑。因此，在她看来，文本是某种具有意义的符号不断地进行能指化的实践活动，它并不受到亚里士多德逻辑的约束。文本和文本间的运作方式采用某种类似于由语法和对话活动所混合构成的特殊方式。任何文本的内容和结构都必须在文本间加以考察，因为构成文本内容和意义的基础因素，并不仅仅是负载意义的符号及其关系网，而且还包含渗透于其间的对话要素，也就是文本间的生命交流性。文本中所运载的上述内容和意义的复杂性，使文本有可能采取符号及类似于符号的各种象征体系，包括各种姿态、嘉年华活动以及各种文学艺术形式等（Kristiva, J. 1969）。

克里斯蒂娃的文本穿插性基本范畴，也使她进一步在文学艺术和社会文化形态的多种领域中，探讨多种形式的“说话的主体”（*le sujet parlant*）及其运作和实践过程。她综合地运用辩证唯物主义、语言学和精神分析学的方法，深入分析画家乔托（Giotto di Bondone, 1266—1337）和贝利尼（Giovanni Bellini, 1430—1516）的绘画形式，也研究阿尔托、乔伊斯（James Augustine Aloysius Joyce, 1882—1941）、塞利娜（Louis Ferdinand Destouches, dit Louis-Ferdinand Céline, 1894—1961）、贝克特、巴岱和索雷尔（Georges Sorel, 1847—1922）等人的文学艺术作品，以便通过会话和文学语言等多种

符号运用方式，探索不同文学艺术和文化产品间进行“文本间穿越性”的运作的可能性。她认为，在不同的文本和文化产品之间，始终都可能存在多种多样的对话活动，而这种对话会导致文化本身的不断更新和再生产（Kristiva, J. 1977）。

克里斯蒂娃的文本穿越性概念，也很接近詹姆森（Frederic Jameson, 1934— ）所提出的“协力关系网”概念。詹姆森是在文化研究领域提出上述概念的。在詹姆森看来，文化研究是多学科综合穿插进行的考察活动，因此，必须采用多种身份和跨越原属各个领域的问题对象的范围，使研究的活动不限于被研究的各个文本，而是穿越这些文本，寻求文本中所体现的社会文化各层面和各领域的张力关系。詹姆森通过上述协力关系网概念，把文化当成是各个群体协调从事象征性行为的广阔空间，因此，任何文化研究都应该考虑到其中贯穿的各群体之间的关系（Jameson, F. 1981）。

有趣的是，在克里斯蒂娃的文本间性概念中，创造性地吸收了胡塞尔现象学、索绪尔和列维-斯特劳斯的结构主义、笛卡儿意识哲学、拉康结构主义精神分析学以及罗兰·巴特符号论的丰富成果，体现了克里斯蒂娃试图超越主客观二元对立传统思考模式的努力。她并不是简单地否定胡塞尔的意向性概念，而是将意向性概念加以改造，以便将“能指”和“所指”的相关结构纳入到有关意识活动的新意识哲学中，将意识改造成为不断建构对象的主动创造性活动力量。这样一来，意识不再是某种不定型的“实体”，而是具有特定脉络又占据特定文本位置的主体的指谓活动力。这种非中心的主体所拥有的穿越文本并不断创造的能力，不是像胡塞尔所说的那样，只是通过一种现象学的化约，而是通过对于语言的使用能力。由此可见，克里斯蒂娃用一种活跃于语言文本间的具有深层性的主体去取代胡塞尔的抽象先验主体。在这个意义上说，克里斯蒂娃又把非中心主体的意识同潜意识连贯起来，使两者不再绝对地相互对立，而是相互依赖。在她的文本间性概念中，显然，弗洛伊德和拉康精神分析学有关“生产性”（或“生成性”）和“破坏性”的符号论冲动，比胡塞尔的现象学实际生活经验及其冲动力更加重要；而所有这一切，又比主客体的相互区分更重要。

所以，在克里斯蒂娃后结构主义文本理论中，拉康的精神分析学是具有

决定性的影响的。从拉康出发，她把主体本身的生产性和自我生产性放在首位。

由于克里斯蒂娃的文本间性概念，所有的文本，不管是明显地或者隐蔽地引用其他文本，都是以其他文本为基础而建构和不断生成的。因此，文本就是同它相对话的其他文本的阅读和再阅读。不仅如此，文本间性也把文本的生产力和自我更新超越文本语言结构的范围，从而使文本的生产和再生产过程扩大到人类文化历史领域，使文本有可能超出语言的范围，成为超语言领域内各种社会文化力量同语言文字网络相互渗透的中介。正如克里斯蒂娃本人所说，文本的文字结构不过是文本表面的交叉点，它实际上是多种文字的一种对话，它是创作者同接受者、同实际文化脉络以及同历史文化脉络之间的对话（Kristeva, J. 1969: 83）。社会和历史一旦通过文本本身呈现出来，在对话中的各个主体也在文本的阅读中呈现出来。由此可见，文本间性的概念同时也包含着“主体间性”的概念。

## 第十二节 从反语言到反艺术

德里达将他的解构主义不断地引申到各个学科、社会生活和文化活动领域。他认为，实行一场颠覆传统思想的活动，是长期而艰苦的工作。这一工作必须以对于传统语言的彻底批判出发，进而推广到文化艺术的各个领域。所以，德里达的批判活动，迅速地扩展到文化和艺术的各个方面。在第二次世界大战期间，阿尔托、巴岱、布朗索和热内等人，继承和发扬自波德莱尔和马拉美以来法国文学艺术中的语言叛逆运动的传统，在他们的戏剧、小说和诗歌的创作中，已经开展了对于传统语言的批判和颠覆活动。德里达在分析阿尔托“残酷剧场”对于语言的批判时指出：“阿尔托以‘存在’、‘肉体’、‘生命’、‘剧场’、‘残酷’的名义所发出的呐喊，实际上就是在疯狂和作品之前所呈现的某种真正的艺术的意义。这种艺术实际上不再生产作品，而艺术家的存在，也不再是某种可以通向艺术家的存在本身之外的取代性管道或经验。阿尔托所要揭示的，是‘话语就是身体’、‘身体就是剧场’、‘剧场就是文本的存在’这样一些最普通的道理。这也就是说，所有的作品文本不再受原有文本或原有话语的支配。这样一

种真正的剧场就是比剧场本身更古老的书写”（Derrida, J. 1967a: 260-261）。

德里达所说的“不再生产作品的艺术”，就是不再通过语言的信道而写出的“语言文本式的作品”。这些通过语言而写出的传统“语言文本式的作品”，不是真正的艺术品，而是用语言所表达出来，因而也受语言本身的限制而被改造的艺术品。阿尔托等人在实际的自由创作过程中，痛切感到语言限制、曲解和扼杀其原初创作思想的痛苦。语言对于艺术自由创作的限制、曲解和扼杀，主要表现在：第一，语言本身作为符号体系本来就是真实对象和事物的替身，因此，语言无论如何精确，始终都是替身，而不是艺术所要表达的实际事物本身，也不是艺术本身。第二，语言作为表达意义的符号结构，其二元性始终只能包含，而不能超越“精确性/含糊性”和“一义性/歧义性”的矛盾。因此，语言所表达的意义本身始终包含含糊性和不确定性。可是，传统语言几乎完全忽视语言意义表达中的含糊性和歧义性部分，并几乎武断地将语言意义表达性加以夸大，甚至达到崇拜和异化的程度。第三，语言在其表达过程中，始终受到意义表达结构的逻辑和理性中心主义的限制，以致使语言表达过程完全等同于理性化和逻辑化的过程。这对于原本与理性和逻辑不相干的艺术创作是一种带根本性的破坏过程。第四，艺术创作一经语言和逻辑的加工，便自然纳入由理性主义基本原则所奠定的整个社会文化制度中，艺术也就不知不觉地受到各种社会文化制度，特别是权力运作和意识形态的干预。第五，由语言垄断的整个艺术创作过程，使艺术创作中的自由生命，随着语言结构和语言论述逻辑的固定化和僵化而丧失殆尽。原本多少对艺术创作自由带有限制意义的艺术形式，也在同语言表达方式的结合中，进一步成为语言扼杀艺术生命的同谋。第六，艺术的语言表达方式，一方面使艺术创作因语言文化的历史性而局限在特定的历史阶段，另一方面又使特定阶段内采用特定语言而创作的作者有可能通过僵化的语言而永远操纵和宰制艺术作品，使艺术作品沦落为特定作者的奴隶。最后，通过语言所表达的艺术作品，也造成艺术作品的读者、观看者和鉴赏者对于艺术作品文本及其作者的依赖性，从而剥夺了艺术生命发展中读者、观看者和鉴赏者参与艺术创作的权力。

所以，由阿尔托所开创而被贝克特等人所发展的艺术创作中的“语言叛

逆”活动，是后现代反艺术将世界和艺术荒谬化并加以颠覆的最重要环节。关于这点，也是阿尔托为后现代反艺术树立了榜样。他在1948年临死前所做的一段录音《为了了断上帝的审判》（*Pour en finir avec le jugement de Dieu*），通过阿尔托本人填诗作词、朗诵、敲锣打鼓和编辑，也通过他本人亲自表演以及连同三位朋友的客串演出，大胆而赤裸裸地发出了对神圣的上帝的尖叫和抗议，表达了他对于介入和控制艺术舞台的理性、语言及其神圣化身的叛逆。在这段录音中，阿尔托试图将语言和理性排除在艺术舞台之外，让失去理性和语言控制的阿尔托本人疯狂式的艺术创作本身直接地呈现出来。

在阿尔托和贝克特等人的带动下，在后现代反艺术创作中，纷纷以“身体的叛乱”和“能指的叛乱”对抗语言和形而上学对于艺术的控制，以“无所谓美”的反艺术口号，直接同传统美学及其形而上学原则所控制的传统艺术分庭抗礼。

阿尔托等人对于传统艺术的反叛精神，得到德里达的高度赞扬。德里达在《书写与延异》一书中说：“只要舞台是由话语、由话语的某种意愿以及由某种原初的逻格斯（logos）的策划所统治——而这种逻格斯本身并不属于剧场，却又在一定间隔内操纵着它，那么，这种剧场就是神学的。这种舞台是神学的，只要它的结构，按照整个传统，包含以下各项因素：一个缺席、但又在远处的作者/创造者，装备着一种文本，监视、组合、控制着整个演出的时间或意义，并让它表演成为所谓的‘他的思想、他的意图和他的想法的呈现’。他通过剧场里的一些代表，例如导演或演员，通过表演，来呈现他本身（作者/创造者）；扮演各种角色的导演或演员等代表性人物，便成了他所役使的诠释者，并通过他们扮演的角色，首先通过他们所说出的话语，或多或少地直接表现出原‘创造者’的思想。这些诠释的奴隶们忠心耿耿地执行‘主人’的神意设计。更有甚者，这些诠释奴隶们——而这是规定这些主奴关系的整个代表结构中的一种讽刺性的规则——并没有创造任何东西，只给人们提供创造的幻觉，因为他们只是将一个再现性质的文本翻译或呈现出来，以供阅读的需要；而且，这种再现性文本同所谓‘真实’——作为一种真实，这就是阿尔托在《给修道士们的警告》中所说的‘精神的排泄物’——维持着一种模仿和复制性的关系。最后，神学舞台还包括一

群被动的、排排坐的大众，这是一群看热闹的、消费者，也就是尼采和阿尔托所说的那种‘找乐子的大众’——他们所观赏的远处缺乏真正的广度和深度，只不过是一些满足他们偷窥行径的无聊作品。（在残酷剧场里，纯粹的视觉景观并不导向偷窥。）在这组神学舞台的一般结构中，每一个因素都是以再现的形式与其他因素相联结，同时，通过这种再现的无穷锁链，使活生生现实的不可再现性被掩盖、融化、压抑或被驱逐出境。这种神学舞台的结构从来都不加修正；历经所有的革命，它依然完好如初，而且，大多数的革命还倾向于保卫它或恢复它”（Derrida, J. 1967a: 345-346）。

现实的自然界原本是混沌的和没有秩序的。人类在自然界的诞生以及人类从自然界走出并进入社会文化生活世界以后，为了加强人的主体地位并实现人对于自然的控制，人类创造了自己的文明，特别是语言和文字系统。从此以后，人类随着思考、行动和语言文字的运用的进一步发展，设计和制订以思想、说话和行动的主体为中心的世界秩序。世界的秩序化是思想理性和语言逻辑化的结果。在西方文化的发展过程中，人类远离自然和控制自然的过程是同人类思考理性和说话逻辑化的过程紧密联系在一起。由苏格拉底和柏拉图所奠定的逻辑中心主义和语音中心主义原则，更使西方人把语言的逻辑化列为首位，甚至产生某种迷思。西方人原本以为，西方文化越发展、社会文化越理性化，他们就越能够认识和把握自然界的本质。但实际上，由语音中心主义和逻辑中心主义作为指导原则、以西方语言文字为基础和骨干而发展起来的西方文化，越来越朝着远离自然，甚至反自然的方向发展。西方文化从现代主义到后现代主义的发展过程中，由上述倾向所产生的矛盾和危机越来越尖锐，使西方文化界中一部分敏感的思想家和艺术家首先意识到：西方文化的反自然性质主要来自西方语言文字本身的荒谬性。如前所述，语音中心主义和逻辑中心主义试图以在场的符号代替不在场的意义，并将符号和语音的在场性的优点绝对化，试图以在场的语音和符号指涉和取代不在场的对象和意义，使语音和符号有可能远离和完全摆脱实际的对象和现实世界，而成为指导人们思考和行动的原则。这样一来，远离和完全脱离实际对象的语音和符号，反而比他们所指涉的现实世界更有价值和更占有优越地位，而被捧为至高无上地位的语音和符号，便成了西方人心目中的“文明的神”，也就

是某种意义上的“第二种神”。德里达指出：西方艺术基本上就是这样一种由语言文字所统治的神学的和形而上学的艺术。所以，他认为，只有从根本上颠覆其语音中心主义，才有希望在艺术中实现真正的创作自由。