

蔡新乐 李卫国 著

老子曰：

谷神不死，是谓玄牝；

玄牝之门，是谓天地根。

绵绵若存，用之不勤。

众妙之门

Zhong Miao Zhi Men

——女权主义的生命哲学批判

河南大学出版社

众妙之门

——女权主义的生命哲学批判

蔡新乐 李卫国 著

河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

众妙之门——女权主义的生命哲学批判/蔡新乐 李卫国著. —开封:
河南大学出版社, 2004. 12

ISBN 7-81091-284-4

I. 众… II. ①蔡…②李… III. 众妙之门—哲学研究

IV. G649. 286. 13—56

中国版本图书馆 CIP 数据核定(2004)第 072602 号

书 名:众妙之门——女权主义的生命哲学批判

作 者:蔡新乐 李卫国

出 版 人 王刘纯

责任编辑 侯惠娟

责任校对 冯爱莲

责任印制 苗 卉

装帧设计 张 胜

出 版 河南大学出版社

地 址 河南省开封市明伦街 85 号 邮 编:475001

电 话 0378—2864669(行管部) 0378—2825001(营销部)

网 址 www. hupress. com E-mail: bangong@hupress. com

经 销 河南大学出版社

排 版 河南大学印务公司排版

印 刷 河南瑞光印务股份有限公司

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

开 本 850mm×1168mm 1/32 印张 7. 125

字 数 175 千字

印 数 1—1000 册

ISBN 7-81091-284-4/B · 111 定价:18. 00 元

本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换

目 录

0 前言:有关写作的几点说明	(1)
0.1 缘起	(1)
0.2 写作思路	(4)
0.3 写作风格	(8)
1 “结构”的男权意义与女性的匿名	(15)
1.1 “结构”的男权意义	(15)
1.2 女性的“结构”的空虚——女权主义的反思	(18)
1.3 女性空间的虚构——女权主义生存论在存在论中的空缺	(28)
1.4 女性“结构”的比附——“三位一体”的女性系列与铺排	(32)
1.5 结构的女性创建者——纯文本构成	(36)
1.6 身体的空间与匿名的海滩——自在的生存者	(42)
1.7 小结	(48)
2 女性主义的溯源倾向与老子的“女权主义”	(51)
2.1 “男性惟一”的神话	(51)
2.2 “空白”对“结构”颠覆的失效	(54)
2.3 溯源的一致性	(60)

2.4 作为“无意识”的女性	(64)
2.5 “回归”指向时间	(69)
2.6 生命的流动与母亲的力量	(75)
2.7 柏格森的生命哲学	(79)
2.8 另类生命哲学:老子的“女权主义”	(84)
 3 文化规定出的现实的空间性	(93)
3.1 女权主义的思想特征	(93)
3.2 历史的“文化”对空间性的扩展	(94)
3.3 文化制度对空间性的厘定——以“礼”为例	(98)
3.4 现实的空间性中的群体性与个体性:“莫春之浴” 的讯息	(105)
3.5 存在对现实的空间性的“收拢”	(112)
3.6 空间性中的阴阳裂变及其对女性的弃却	(117)
3.7 小结:男权的“阴阳同体”	(124)
 4 现实的空间性与人的肉体	(129)
4.1 肉体的起源与象征男权的一元论	(129)
4.2 女性肉体的失落与二元论的对立	(134)
4.3 男权对女性的双重再造:自然的与艺术的	(139)
4.4 复原肉体:女权主义的义旨	(146)
4.5 性别差异与人的肉体	(156)
4.6 女权主义的“差异观”	(160)
 5 现实的空间性与母爱——老子哲学中作为“母亲” 的“道”	(165)

5.1 现实的空间性中男权统治导致人的物化	(165)
5.2 现实的空间性——从父权到母爱:“仁爱”与“道” 的比较	(172)
5.3 始源中的“道”与现实的空间性中的“道”	(177)
5.4 “涤除玄览”:作为对立面女性——“玄”与“洞穴 之喻”的比较	(182)
5.5 在“压抑”与“监督”之外——拉康的“无意识”与 老子的“道”	(193)
6 结语:对立统一与辩证法的反思	(198)
6.1 时间与空间的关系:尼采的发现	(198)
6.2 “象”中之道与大河奔流	(202)
6.3 女权主义的生命本体论:由认识论的“背反”到 本质论的消解	(206)
6.4 最后的话:“归入”不是“他者”赐予	(211)
主要参考文献	(214)
后记	(219)

0 前言:有关写作的几点说明

0.1 缘起

记得郑敏先生曾在一篇文章中指出,中华文化正在经历一场“慢性自杀”。她的意思是说,中华文化赖以生存的“诗”正以某种形式处于消亡状态,由此可以推测出一种可怕局面出现的可能性。的确,“诗”以其传统形式的崩溃正走向解体。不过,如果说“诗”正在进行本质上的变易或许更有说服力。这是因为,局限于传统形式的诗,自本世纪初以来,就已经是不再属于主流性质的现代非格律诗,而后者在“取而代之”前者之后又逐渐被改进的诗或诗的其他形式所代替。在这种情况下,诗的消亡实乃传统的更新或形式的改变。那么,所谓的文化的慢性自杀就无法以诗的“消亡”作为例证,更何况如今通俗的流行歌曲总是风行一时,并且充分配合着听众的消费的“朝令夕改”,那也是“诗”的不断变易、不断改变自身的一个表征。因此,文化的“慢性自杀”若仅以诗的形态变化为据,得出的结论是有失公允的。

那么,这种危险局面就不存在了吗?回答当然是否定的。

当今的人们在国际政治领域提倡“多极化经济发展”的同时,并没有忽略世界文化的一体化。比如类似世界共同语的英语就大有统一全世界言说方式的趋势,进而有可能加剧思想表述方式的某种一致性。那么,民族文化与世界文化是否应保持多元化与一元化并存的这种格局?即民族文化是否应保持自身

的“差异性”，才可能显示出诸种“对立”在世界文化中的“统一”？假若一体化已经形成，人们只讲一种语言，文化的边界彻底打破，人类只按照一种思想模式运思，人类的精神不是就太孤单了吗？

从这个意义上讲，思想问题才是文化建设中最重要的，因为它能够显示出人的精神的创造活力。思想只有依据文化的差异性才可能有所建树，而语言这个文化边界正好为既定的文化设计出一种“可思”的范围，越出这样的边界是为了“引进”和“创新”，而固守边界中的天地才能保证文化的差异性。也可以认为，任何一种文化人都应具有自己的（文化）立场并保持这种立场的坚定性。只有如此，她/他才可能从这样的立场出发，以自身的体会与反思作基础，进行思想创造以及文化建设。

弃却这样的立场，不仅无法保证文化建设，而且在根本上是自我失落的表现。文化人假若丧失了自我赖以生存的这种精神资源或思想储备，她/他如何可能以其自在之“身”、之“心”进行必要而且适当的思考？又如何可能进行最起码的文化创新？

今天在学术界之所以“引进”多于“原创”，“引用”盖过“运用”，创作不如“引述”，其原因当与立场的丧失有一定关系。“千篇一律”的传统或普遍化的俗世训条，以及“中国的月亮不如西方的圆”的媚外倾向，都加剧了“译介”风潮渗透各个领域的西化局面。现代汉语文化语境中的人似乎只能运用“舶来词”才可表达自我，似乎也只有外来的思想才是“我”的思想。这样，“失语症”与“不思病”互相作用，已使中华文化思想层面的创造在很大程度上沦为被“外来语”同化的话语复述。^①

在这种情况下，思想的创新当然要选在既能显示东西方文化交流的“关节点”，又能体现本土文化的立场的地方。这样，才可能使思想既有特定的立场所给予的独到之处，又有它可能引

发的交流所能带来的某种普遍意义。

从本土文化的立场出发既然是试图保持“多极化”倾向的一种努力,那么,这种学术探索本身一开始就采取了一种“政治策略”。

这样的想法,我们曾在某次会议上有过表述。事后有人在一篇文章中横加指责说,学术“不是政治”,“慷慨激昂”是没有用的。但这样的“权威”忘了,任何学术研究都要由人来做,而人本身是“文化化”的人,假若她/他不带有特定的文化印记,如何显示自身及其文化的个体性或特殊性?而假若不具备这样的个体性或特殊性,她/他所表述的在一发表出来之后就形成普遍性和共同性了吗?②实际上,追求绝对的人才会认定,学术创新是业已普遍化、具备共同人性的人的“壮举”;那么,人的个体性或特殊性失落之后,人本身的本体论或存在论迹象还能存在吗?假若人性中应有的这一方面业已沦落,在个人与一切“他人”混同之后,如何可能思考、言说?更何况人的“政治”也可理解为“正治”或“正经之治”,学术研究不正要追求“正经”的“语言杂多”及其多元格局里的一席之地吗?如果“正经”只是“戏说”,“正治”变做“正确”甚或“绝对正确”,学术研究只能依从“权威”的话语定于一格,思考本身还能发挥它应有的作用吗?

学术批评是一种思想交流,而不是定义、定格、定性的权威话语的强制或者滥施。以自己的固化凝固他人的思想,以自身的“不思”蛮横地“定于一尊”,这不是学术探讨,也不会是学术批评需要的交流所要求的。因为,“思想”固化是思想者失去思想活力甚至思想能力的表现,而“不思”则是这种情况的最终结果。因此,要想避免思想停滞不前这种情况出现,要想在“引进”湮没了“原创”的学术格局中显示有独特性的自我话语,当然仍要具有本土文化的既定立场,同时还要保持自我的思想的视角不断

改变。“权威沙文主义”的指斥，不会也不可能阻止住思想的探究。或许那种僵化的凝固正可以其僵化的模式^③衬托出一种真正的思想：因为后者在其“政治策略”做出适当的选择的情况下总是不断变易的，因而总是敢于推出“活的”思想。

思想的所谓“进步”或许就在于思想者的这种不断“变易”或对思想的不断“改变”。但她/他的核心仍要围绕着那个大写的“人”字。也可以说，任何思想都以“人”的存在者地位这个至大不移（易）的主题为核心，也都是这个核心所需要的形而上思辨的思想的发散。那种试图以自身的故作姿态的权威话语行使“裁判权”的批评家，实质上并没有多少思想者的品格，至少不具备思想者的反思现实、求索未知并在根本上对已知进行质疑的基本能力。

学术探讨与讨论不是“定于一尊”的权威话语的表白或者为达到这种表白而强制性地进行的那种自我“神话”：只有“我”“有理”，因而“我”等于“理”本身，“我”就是“真理”，至少是它的象征、化身或者代言人。绝对主义的这种独断论，正是我们在这本小册子中要加以批驳的。因为，这种独断论在人类历史上是以牺牲女性为代价进行的形而上的自我形象崇拜——男权的崇拜。

0.2 写作思路

在男权文化的“父权制”话语中，女性是作为“他者”出现的：“她”是“客体”，是“物”，因而不具备人的品格；“她”也可能是一个社会中的存在物，但从来都是由于男性的需要而被虚构幻化出来的存在物，尤其是在思想意识上。这意味着，男权文化的种种“结构”只是男性话语的文化霸权，其主要特征是对人类生存

空间在思想上进行大一统的规范化、模式化和系统化。这样，在这种“自言自语”之中，男性是“惟一”：“他”是上帝、造物主，也就是世界的主人。女权主义者们（自伍尔夫以来）的努力，从目前来看，仍未能达到她们的理想要求——夺取本应属于她们的生存空间。因为，在目前的文化语境中，她们即使在职业上有了建筑师的名分，但在实际结果上因为只能“纸上谈兵”而仍然保持着匿名的状态；她们无法维持自己的创造者的地位。这种“纯文本”的虚构，在一个具有“三重匿名”的“海滩裸乳”的空间中，找到了一种“乌托邦”。那只能说明，女性生存的空间在女权主义的努力下回到了展示身体的自然状态。在那个有限的空间中，男性“目光”所含有的权力控制作用在很大程度上已经消解，而语言的同时缺席把人带向了男性“结构”以外的一个诗意的所在。（1.1—1.7）

所以，在“结构”形成了大一统的权威态势的情况下，任何向着这个方向做出的努力都会由于“结构化”的向男权的归并而使理论变为理论者的自语。在这个意义上，女权主义发现的“空白”——溢出男权话语、超脱“结构”限制的东西——实质上因为“留待”男权侵袭而早被“结构化”的趋势所遮掩，因而只能属于“尚待结构”的“空白”。那么，如果女权主义试图颠覆男权的话语统治并以此为出发点，它就必须从另一个方向入手寻觅理论的活力。这一方向就是时间。实际上，不论是伍尔夫的“双性同体”，还是波伏瓦要追索的两性差异之前的人性状态，它们都含有（因为回溯“本原”）特定的时间意识；不论是克里斯蒂娃提出的“互文性”，还是西苏提倡的“用身体写作”，它们也都拥有时间之中的、与时间同化的生命之河的“流动”。这意味着，一方面，女权主义的努力方向与诸如卢梭、弗洛伊德以及拉康的对文明的疾病的清除和源头的追寻的思路是一致的，它无法摆脱共同

的溯源或“回归”基调；另一方面，就生命的“流动”而言，女权主义的“母亲”同柏格森哲学中特意突出的“绵延”观念极为相似。尤其值得注意的是，女权主义对“生命”的创造力与“母亲”的创造性的突出，在老子《道德经》中早有详尽的阐释：在诸如“向生命之源的回归”、“作为生命源头的母亲”、“生命之水奔流不息”、“女性用身体写作”、“母亲的创造力”以及“世界向生命之流的汇总或归入”等方面，老子哲学同女权主义都有一致的表述或类似的观点。因此，可以认为，老子的“女权主义”自然能够引入女权主义对生命的本体论的再阐释以及对人本身的再认识。（2.1—2.8）

在由男权写成的历史文本中，思想者是男性，写作者也是男性。女性的存在的物质性——她的肉体——被悄然抹去，取而代之的是诸如天使、妖魔或者巫婆等形象。女性的肉体的失落表明了男权制约下的现实的空间性出现了两种倾向：一是女性被视为异己的非物质或非实体；二是男性在不自觉中因不断被同化于现实的空间性而趋向于物质性的统一。这样，女性代表着被迫逸出的精神，而男性成为现实的空间性中“主体”，二者的割裂又形成十分矛盾对立的二元论格局。为了控制这种趋势，男权话语对女性进行了双重的再造或改写：一是把男性规划为女性的“父”，而他本身则是由上帝“创造”出来的。这样，女性便处于上帝——父（男性）——女性这一等级体制的最底层。二是对女性进行“教化”并在此过程中把她（们）加工改造为某种艺术品。这样，男性便成为女性的再创造者，如此才能体现出他（们）与上帝相似的能力。而女权主义正是对女性肉体消隐这一文化现象的反动，在现实的空间性当中如何复原这一肉体成为女权主义者鼓吹其“差异性”的最为重要的话语之一。实际上，性别差异在任何现实的空间性中都是普遍的事实，那么对人的肉体

的关注暗示着文化的另一种走向。因为，在以往的建构中，肉体的失落才标示着文化的诞生。（3.1—3.7）

重视人的肉体的哲学在老子《道德经》中有到目前为止最为充分的表现，尤其是在对母亲的生殖能力的“形而上学化”方面。现实的空间性如何“含”于“存在的含意”之“意”？老子的回答是，“道”体现了这种“含意”，它“先天地生”，但“玄之又玄，众妙之门”，“谷神”和“母”的刻画描述都可证明，“道”是以母体作比喻的。与孔子充满“阳性之气”的“礼”相对，老子的“道”模拟的是“阴柔”的母体。一方面，“母”生育了万物，即具有容纳所有“含量”的可能性；另一方面，“母”对万物“不恃”、“不宰”，完全是母亲对“婴儿”、“赤子”关心爱护的态度。这样，母亲如“海”，纳百川而“甘居下流”，“容量”不可谓不“至大”；同时，以“柔弱”、“不为”融化着“刚强”以及“有为”。就前者来说，“道”处于始源中，即“她”具有惟一的孕育万物的能力；就后者而言，“不恃”、“不宰”体现了现实的空间性中的“道”试图使万物保持“自然”品格的“不为”。因此，老子的“道”充分表现了存在的含意之“含”的根本特征——恢复、回归存在者之为存在者在那个始源处所能体现出来的“意”。不过，老子的“母亲”哲学也能引发疑问：如果仅仅是居于始源处，存在者在“无知”、“无为”、“守雌”的情况下就算是表现出“含”的根本了吗？那么，“含”之可见之物——“意”——是否仅仅偏重于“阴柔”就能让存在者回到“道”之中呢？（4.1—4.6）

柏拉图的“洞穴之喻”正与老子的“道”说持相反的观点，它也使我们联想到，性别差异造成性别对立是在现实的空间性中业已形成的格局。那便是，二元论中的张力与矛盾没有在思想上解决，而思想仅仅偏重于把焦点对准其中的任一方就自以为解决了张力和矛盾。这样，思想本身的偏向，在突出自身的个体

性和特殊性的同时,一般是以片面性为普遍特征的。那么,辩证法作为一种思想形式,是否也是这样呢?我们在最后提出了这个问题,并且强调女权主义具有“生命本体论”的归属。(5.1—6.4)

要说明的是,由于对孔子、老子的思想分析只是一种“例证”,我们不可能涉及他们思想的别的方面的内容。同样的,对莎士比亚十四行诗中人物的形象、《红楼梦》中宝黛之间的关系、《呼啸山庄》两位主人公的爱情、伯纳·萧的《卖花女》中男女主角的关系等等的分析,也都是以很强的倾向性给予某种程度上的新的解释。这些解释或许能够体现本体论对作为存在者的人的探讨的一种学说,其力度以及涵盖面究竟能呈现出什么情况。不过,我们的努力也可能影响到这样的呈现的“正面”作用,这主要涉及写作风格的个人化倾向问题。

0.3 写作风格

言说是思想的草稿,文字表述是对草稿的初步调整或整理。所谓“言有尽而意无穷”,那是讲“意”的本体论意味同存在本身的一致性无法穷尽;这样,言说便背离了思想,使之无法向“意”的某种程度上的深入伸展。而文字表述由于文本化的两大倾向——思想的理性化以及思想的文化化——的拖拉牵引,会使“意”的呈现偏重于严谨刻板的逻辑性运思而不是活泼生动的诗意散发,趋向于特定语言的语法的历史既定性而不是思想对“意”无条件地展开或吐露。

在这里,我们反对后现代主义所谓的言说与文字表述的次序排列以后者为主的观点,而倾向于认为言说对思想之所思具有某种直接性,这样的倾向性是文字表述所无法移植的。这是

因为,文字表述同“意”又隔了一层障碍。

如果要想使文字表述中的“意”活泼而不是刻板、诗意而不是完全“理性主义”地呈现出来,那就势必要同语言的理性化以及文法化趋向保持距离。实际上,或许正由于这两种趋势无法真正绝对化,所以人们才会发现语言的含糊性、含混性;或许正由于工具论中的语言作用总有违思想现实,所以人们也才会以“语言就是隐喻”这一命题来界定语言的工具性作用及其含混性。

既然如此,含糊性与明晰性、诗意化貌似片断的运思形式与理性化看似整体的述说模式,便形成一种难以摆脱的矛盾或张力,任何写作者似乎都难能超脱于这个矛盾或张力之外。那么,写作者只能在文字表述过程中有所偏重——不是倾向于“严谨的”逻辑性表达或“合法的”意义阐发,就是趋向于“发散的”人文主义思路,因而重视一种“蕴藉的团块”而不是线性的切割或排列。这样的倾向或趋势也只能是个体化的,而任何写作者都不可能不显露这样的矛盾倾向。

就我们而言,法国结构主义哲学家对明晰性的批判可以认为有一定的道理。^④在他们看来,明晰性是资产阶级试图控制他人的一种表现:所谓“知识就是权力”,写作者以“我”之所“知”引导并制约他人的思想倾向,进而使之并入“我”之所“欲”。这样,“知识/权力”的文字表述便可能成为囚禁人的精神的文字表述,因为明晰性需要以自成一统的严谨的逻辑思辨作支点,而这样的逻辑思辨仅仅是“我”的思想表现。“我”之所述圈定了一个范围,“他人”及其精神便只能局限在这个“秩序井然”、“界限分明”、“边界一目了然”的“地区”进行进一步的思考。写作者即使不成为上帝或他的无所不在的化身,也可能变做上帝的“神命”的执行者——那是对“无所不知”或“无所不能”的模拟。

从这个意义上讲,语言的明晰性有可能因写作者仅仅把读者视为“对象”进而使后者产生异化:作为“客体”的“对象”是“不思”的,起码“非我同类”。另一方面,明晰性本身对写作者的“画地为牢”也是一种囚禁:写作者的思想只能在这一范围之中展开,凡与此相违相背的就是“异己”、“异见”甚或“异端”。

因此,很明显,写作风格的个体化并不能实现广泛的普遍性。明晰性也不一定只是语言的惟一种“本质”特征。如果“意”之文字表述不是固定的,个体写作者必然要采用适合她/他的表述风格或形式。在这个方面,不可能“定于一尊”,也不一定有整齐划一的必要。或许,“我手写我口”才能描绘出个体化写作的现实。假若“众口一词”,大家都在用同一种方式讲着同样的话,思想只能陷入复述、复制或重复之中,我们便会由于不知道自己讲出的是什么人的话语的回声而自我作伪——虚伪地自以为我们因为一直在思想而拥有自己的思想方式、言说以及写作风格。

而所有以上这些议论以及后文的文字表述还有可能遭到另一种指责:那是在故弄玄虚。人们或许不喜欢脱离思想的实用主义,即思想本身的意义在于它的功用价值及其对实践或操作的有效性。在实用主义那里,“理论与实践相结合”成为“理论的实用性与实践相结合”。但是,思想本身不是精神的实践吗?它不能自成一格而且仅仅以对精神活动的探究为指归吗?另一方面,存在者一旦采取任何形式的行动,她/他就不能也无法脱开一种“思路”:要做什么,应做什么,为什么去做。因此,在未开始行动前所要追问的这些或然性、必然性以及可能性或许比行动本身更重要,作为“蓝图”的设计思想规定着行动成功的一切可能。那么,行动者的“路”在根本上是一种“思路”,而不是实用主义者所不厌其烦一再强调的实践(之路)。此外,只要是思想,只

要存在者还具有人的精神，她/他的思想就是超越现实的，而这样的超越不是而且也不能成为存在者处于它包围之中的那个现实。这样，思想便是“虚”的，它印证着精神的“玄”——深远奥妙。

因此，只有不希望思想的人才会认为“故弄玄虚”在学术领域、在学术研究中是要不得的。我们则认为，“故弄玄虚”是学术探讨所必需的；而且，在学术研究总与世俗的定论相违成为一种“思路”的时候，“故弄玄虚”总应当对约定俗成的给定性形成一种反动。也可以认为，它在学术领域中应是一个可以认同的褒义词。

当然，这绝不是一种指向“定论”的表述，学术探讨毕竟是批评的话语，致力于“玄虚”的探究也不是某一个个体的私人话语所能规定、界定甚或固定下来的。不然的话，似乎探讨就没有必要了，我们只需要仿拟权威话语就可以使文字表述“定格”。那，岂不是太容易了吗？可惜思想的现实绝非如此。

注 释：

① 钱理群在他的系列性讲座《话说周氏兄弟——北大演讲录》（济南：山东画报出版社 2000 年版，第 3 页）中，有一段话讲得十分“沉重”。现摘抄于后，以资比较。他说：“现在，这一个世纪就要结束了，如果我们来作一番回顾与总结，考察一下百年学术史，就不能不面对一个严重的事实：本世纪中国出现了一大批杰出的史学家、哲学史家、文学史家，却少有独立、自由创造的思想家，特别是‘别立新宗’的思想家。也就是说我们最有成就的是拿来，是继承，是在整理、重新阐释东西方传统，但在创造方面，成就却不大。我想，这无须多作论证，只要看看本世纪大家