

郑敏文集

文论卷（下）

郑敏



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

郑敏文集

文论卷(下)

北京师范大学出版社

目 录

《思维·文化·诗学》

诗、哲理和我	(617)
上编 思维与文化 ^①	(620)
“迪菲昂斯”(Differance)——解构理论冰山之一角	(620)
对 21 世纪中华文化建设的期待	(633)
教育与跨学科思维	(638)
历史时刻：中华文化传统的复兴与教育改革	(642)
全球化时代的中国文学应否关注世界文化与文学理论的发展	(652)
中华文化传统的继承：一个老问题的新状况	(659)
解构主义在今天	(666)
解构主义是否已过时？	(679)
从汉字思维到汉语文化的复兴	(683)
全球化与文化传统的复兴	(685)
传统流失与外国文学影响	(690)
是时候了：汉语必须找回它自己	(693)
在物质丰富与精神境界间的平衡——论当前人文学科改革的迫切与方向	(695)
下编 诗 学	(704)
一、新诗的反思	(704)
中国新诗八十年反思	(704)
关于中国新诗能向古典诗歌学些什么	(714)
时代与诗歌创作	(720)
今天新诗应当追求什么？	(725)
对 21 世纪文学阐释理论的希望：“心的回归”	(730)
新诗与传统	(734)
企图冲击新诗的几股思潮	(741)
关于汉语新诗与其诗学传统十问	(744)

二、诗 论	(746)
诗与朦胧	(746)
诗与悟性	(747)
一种新诗：世纪末迷人的疯狂	(748)
诗歌与文化	(750)
创作与艺术转换——关于我的创作历程	(751)
传统中写新诗	(754)
诗与历史	(757)
我看中国新诗	(761)
诗人到死诗方尽	(763)
全球化时代的诗人	(765)
三、访 谈	(768)
新诗究竟有没有传统？——与吴思敬先生谈诗	(768)
郑敏先生访谈录	(774)
探求新诗内在的语言规律——与李青松先生谈诗	(791)
郑敏访谈录	(804)
附 录	(808)
文化的问题——走近郑敏先生	(808)
作者简介	(816)

集 外 篇

“……千万只布谷鸟在歌唱”——读《新人新作小辑》	(823)
诗的高层建筑	(827)
致牛汉	(835)
忆冯友兰先生的“人生哲学”课	(837)
女性诗歌研讨会后想到的问题	(842)
重建传统意识与新诗走向成熟	(844)
诗歌审美经验	(849)
我在这里找回了文学第二生命	(851)
九叶出版二十周年讲话	(854)
忆冯至吾师——重读《十四行集》	(856)
关于新诗传统的对话	(865)
关于诗歌传统	(870)
《金黄的稻束》和它的诞生	(874)
面对全球化：给五千年中华文化传统以当代的解读	(876)

诗与诗的形式美	(881)
我与诗	(883)
新世纪回顾结构与解构型思维的发展	(888)
20 世纪 40 年代的一代诗人与中国新诗——为穆旦诗歌纪念会而写	(897)
再读穆旦	(901)
中国新诗与汉语	(904)
哲学是诗歌的近邻——郑敏访谈	(909)
新诗面对的问题	(916)
屠岸的十四行诗	(924)

附 录

郑敏年表	(929)
后 记	(961)

① “上编”中原有《从结构观走向解构观的必然性》，见《郑敏文集·文论卷(上)》中的《结构—解构视角：语言·文化·评论》“前言”，此处不再重复收录。

《思维·文化·诗学》

中

国

学

术

讲

坛



思维
文化
诗学

河南人民出版社

郑敏····著

诗、哲理和我

(代序言)

诗是高高枝头上的桃子，充满鲜活的生命果汁。哲理是那深埋在黑土里潮湿的地气，矿物质，甚至人肥。从哲理到诗，一段不可预测、无从计量、无限曲折的变化历程。它包括人的无意识，社会的无意识，民族的无意识，诗人的无意识，读者的无意识。无意识才是那只写诗的手；意识，逻辑在无意识的邀请下建设了精美的天梯，从那上面缪斯徐徐步入人寰。我和诗缘分开始在青少年。那时我的母亲和一些大家族里受过私塾教育的孩子们，都喜欢用闽调咏古诗，让我领略了中国古典诗词的回肠荡气、慷慨激昂、柔情万种的抒情力量和音乐性，所以在中学时期最吸引我的就是语文课的诗词部分。最早接触的《古诗十九首》给我留下十分深刻的印象。课下自己开始半懂不懂地读些词，特别是岳飞的《满江红》，李后主(即李煜)和李清照的词。当时我既不了解这些词的历史背景，也不真正理解作者的身世和他(她)所要表达的情怀，但词中的一弹再三叹的感慨和节奏感，以及辞藻的美都深深地吸引着我。应当说是古典诗词的音乐性和汉语文本字词本身所自有的魅力吸引了我，启发了我对文学的审美本能。

20世纪40年代，在昆明西南联合大学一年级阶段，闻一多、徐志摩、卞之琳、废名(冯文炳)等人20世纪30年代的新诗进入了我的阅读范围。特别是徐志摩的《偶然》和废名的一些极富禅意的诗对我这个喜爱诗的哲学系学生有着异常的魔力，在这类诗的启示下，我写了自己的第一首诗《晚会》，并且在当时由一些联大师生主编的昆明报纸的副刊上登出。但诗真正进入我的心灵还是在二年级一个偶然的的机会。作为一名哲学系的学生，学校规定必修德文。当时有两个德文班，而我被分配到冯至先生的德文班上。这个偶然的决定和我从此走上写诗，并且写以“哲学为近邻”的诗，有着必然的关系，因为我从那时起就在冯至先生的《十四行集》中找到自己的诗歌最终的道路。许多许多年后，我才意识到在写新诗方面我无意中走上冯至先生在《十四行集》中所开创的那条中国新诗的道路，可能因为在求学期间我和冯至先生一样同时涉入哲学和诗歌两个水域，套用德里达的一句话，柏拉图和老庄永远出现在我的面前，而我总在倾听他们和缪斯的对话，并且寻找

表达他(她)们对话的汉诗艺术。我的诗歌文本很少很少能完成它所肩负的对深刻的感受和思想的艺术转换这一崇高职责。我为此深深负疚,这是永久的遗憾和无奈。

历史有时是一个略带恶作剧的导游,在我出生和成长的时代,光辉的中华古典文化传统被错误地和封建政治体制草草打上等号,我的青少年时代接受的是五四运动后以西方文化为中心的教育,很少读古籍,虽说大学时名师所开的魏晋玄学、中国哲学史和人生哲学都是我十分喜爱的专业课,但因为自己古文很差,没有亲读古籍,对于中国光辉的文史哲古老文化只有一些第二手、浮光掠影、破碎不全的印象,而且历史的误导,两次文化的大“革命”(指五四时期和“文化大革命”时期对中国传统文化的打击),都旨在打倒非专制的中华光辉传统文化,使我直到晚年才真正意识到一个古老东方民族抛弃自己先人的文史哲智慧,失去自己脚下几千年丰沃的精神智慧的土地是多么大的损失和痛苦!今天在全球化时代,一个伟大的民族立身在世界面前,必须保有她自己的文化传统的身份,才能展示她自身特有的智慧……当然这里所说的中华文化传统必须是洗净封建专政渣滓的民族文化传统。可惜在今天的大中小学的教育里并没有设置这样一门传授国民文化素质教育的课程,使得青少年在全球化时代,强势外国商业文化一拥而入的面前,失去判断力和独立思考,不顾中国的国情,盲目追求一人一车、超前消费、衣食住行追赶时尚、生命价值观强调物质财富、时间就是金钱等浮华的所谓现代化的生活,而一度成为我们的民族美德的十载寒窗、勤俭节约却成了落后的思维的代表。在资本主义国家,富豪家族也许需要几代的创业,而今这里却是一夜就能登上富豪榜。精神物质、灵和肉,集体和个人之间失衡,已在青壮年强势族群间成为一种时代的流感,历史的导游者在和我们开玩笑,我们之所以不能快速地遏制这种时代流感,是因为在埋头经济建设的同时,忽视了保护精神文化。教育聚焦在科技知识的传播,语文、外语失去精神文化载体的本质,沦为致富的工具,人文学科为科技考试让路,大中学教育制度正在大力向理工科倾斜。掌握数理化、走遍全天下的思想正悄悄地在社会潜意识中繁殖。这些失衡的偏向在21世纪就会在中青年的文化素质,特别在道德伦理上留下印记,影响民族整体的价值观和精神境界,成为中国走向一个全球化时代真正现代化先生大国的拦路隐忧。只有在教育界真正认识到复兴中华五千年古老文化的精髓在这个历史阶段的重大意义时,上述所说的那种严重的错误偏向才可能得到纠正。因为西方现代化文明的一种明

显的副作用就是由强调物质进步、重视科学滑向科学主义：人文理想为之变质，使物欲扩张而精神追求萎缩。对于今天在商业社会中成长的青壮年，物质肉体是实实在在的现实，而精神灵魂则是虚缈的。经营物质现实是大多数人的的人生目标；短期兑现的实利主义已成为普通人的为人之道。商业现实主义在今天已经代替了20世纪中国智识界所拥有的带有浓厚的理想色彩的人生观。

上面我之所以讲了这些似乎走题的话，实在是说明在什么样的历史发展中，我从青年迷恋诗歌走向对中国文化的思考，又怎样在岁月的流逝中陷入对人类命运的忧思。从思考而焦虑，而困惑，对人类文化前途的焦虑，近来成了我关注的核心。如今我常常在想的是：历史上多次出现人类的乌托邦理想，如孔子的圣人修身齐家治国平天下，柏拉图的乌托邦，弥尔顿时代的英国共和国，法国大革命后的短命的共和，20世纪的许多共产主义国际实践等，都成为昙花一现的人类乌托邦理想。这是不是说明，历史是一个提着理想的灯笼的引路人，人类不能没有这理想之光的照烁而前进，但这又是一次永远达不到“理想”之乡的旅行。理想，这吸引人类的光源，永远是可望而不可即……前进的停顿就是死亡，因此我们不能止步不前，但理想的目的地却又是永远达不到的。这种清醒而冷静、痛苦而明确的认识，也许是20世纪以来所产生的现代主义与后现代主义文学艺术的本质内涵，与它以前的浪漫主义、现实主义、古典主义文学艺术在认识论上根本的不同之处吧。《思维·文化·诗学》虽说因为是一些论文的结集，没有体系，但却是我20世纪80年代后，在时代的思维、文化、诗学森林的曲折林径中漫游时所捡到的一些鸟羽，枯叶，碎石，虫蛻……它们都沾着些风痕雨迹，或可引游人停步遐思。

长征还远远没有结束，我们会永远走下去，永远惊讶于星空、海潮、巅峰的再现，再消失，再现……

时间的足迹如丝，串起无数的理想追求中的高峰与低谷，这就是人类的历史吧。

上编 思维与文化

“迪菲昂斯”(Differance)

——解构理论冰山之一角^①

解构理论如同一座出没于远处的冰山，庞然大物，若隐若现，在向我们驰近，而“迪菲昂斯”(Differance，后简称“迪”论)则是这冰山之一角。

1968年德里达将“迪”论揭露在一群法国最智慧的学者面前。他的这次在全法哲学学会上的发言宣告了“解构”主义的诞生，这好像突然从他的怀里拿出一件带着泥迹的出土文物，因为“解构”一词虽是全新的，但是解构思维与结构思维交织成人类的思想史，却是人类几千年文明史上的一种早已存在的文化现象。德里达独具慧眼，将其整理发挥得淋漓尽致，遂成为20世纪末最新潮的一种哲学、文学、语言学理论。它的影响辐射到人文学科的各个角落，遂产生了许多新的理论品种，如女权主义、后殖民主义、西方马克思主义、解构批评学，等等。

从当时(1968年1月27日)现场的记录来看，当哲学家们第一次面对这呱呱坠地的新论时，他们却有些愕然不知所措，有些混乱，有些困惑，更有些礼貌掩饰下的怀疑。当时的法国哲学界群贤们一时很难弄清这篇论文的价值，因为他们多少还没有意识到这是一篇需要转变视角、告别一元意识才能对之真正理解的论文。然而正是这样一篇貌似怪诞不羁的文章预言了多元世纪的到来和一元思维的没落。当我们今天站在新世纪的门厅回顾过去，就更能体会德里达在20世纪下半叶所致力描绘的解构思维的重大意义。解构主义千言万语、万语千言，都是为了迎接一个非静止的、多元的、民主的世界的普降。这听似老调，但却需要人们思维的彻底转变。所以说“非静止”，是相对于古典乌托邦式理想的静止、稳定；所以说“多元”，是相对于一元纯理想的权威和偶像崇拜，亦即假想的“善”之一元中心，以它的权威统治万民。

^① 本文首次发表于《国际理论空间》，2003(4)。

“迪”论的功能和意义是什么呢？为什么它问世以来使得解构这座冰山吸引了知识界如此强烈的兴趣，而又使一部分人不安和疑惑，另一部分人为之震动和畏惧？

Differance 一词是根据拉丁字 differre 的双重含义而来的，又加上德里达对它的改装，成了一个杜撰之字，它保存了拉丁字的两个意义，即“歧异”与“延宕”；在字形上以“a”代替“e”，遂成为 differance，在意义上“a”有“非”“反”的意思。因此 difference 与 differance 虽在读音上听不出区别，但前者只是具体的差异，而后者则因“a”的介入转化成不可见的、无形的、非具体的一种运动和体系，能产生 differences，因此又是“歧异”的总体系。德里达一再强调该字并非只是一个词，因为语言中本无此字。由于“迪”论的核心是“无”(nothingness)或“非”(a)，德里达对它的界定是用负面的手法，如，它非一字词，也非一种概念，也并非“负神学”(negative theology)，以避免任何正面的描述，以免使 differance 成为“有”(thingness 或 being)。这种负面的表述使得西方学者十分惶惑，于是有人在讨论时问道，“迪”是否一种“负神学”[以区别形而上的宗教神学之以“有”“存在”(Being)为核心]，德里达回答说，它既“是”，又“不是”。“迪”不像上帝是以其“永远存在”(presence)为一种形而上的权威，因此在语言的字词中无一可表达他的无边的威力；而“迪”却是“虚无”“不在”(absence)，并非一种宗教，其所以无法描述是因为语言中根本没有与之对应的字，而非语言不够有力。所以有人说它“是”negative theology，因为它和神都是无法表达的。德里达的这番解释很难为西方学者所接受，但对于中国学者可能并非什么奇谈怪论，因为在我们的老子《道德经》中对于“道”之不可“道”、只可意会不可言传的说法早已有不少表述。可见德里达的“迪”论与道家关于道的虚无之论是很相近的，也许可视为东方文化在西方哲学中的一些“踪迹”。

为什么要强调“歧异”？

将宇宙间的一切视为一种单一的实体，还是包含有内在歧异的结构，是两种哲学的分水岭，形而上的古典哲学、浪漫主义、现实主义都属于信仰单一纯正完整的真善美的“非歧异派”。这一认识上的分水岭大则涉及万物是否有不变的中心，不变的本质，是否可以永恒不变，是否无杂质、纯正。古典形而上学、浪漫主义及现实主义的回答都说“是”，而解构主义的回答则是“否”。这就造成下面的二元相异：中心、权威、不变、纯正/无中心、无权威、恒变、不纯。这是两大类的哲学思想。前者属于一元观，后者属于多元观。前者与本体、永恒、神圣、无瑕、

不朽等本质概念相关联；后者则否认这类概念。解构主义属于多元论，因为德里达在回答问题时明确“迪”并非本体或神，而是能自我解构的。在第一次关于“迪”论的讨论中，德里达一再表示由于“迪”非概念、非物、非神、非具体差异之源头、非实质，它是无法以言词来表达的一种运动，一种既解构又结构的运动。这样一种震惊学界与思想界的新论，事实上是在 20 世纪回顾人类整整两千年的生存实践以后提出的，它总结了古典形而上思维的封闭、乌托邦理想的空想和天真、启蒙运动的唯理性主义、浪漫主义的梦幻、工业革命后科学至上的过多自信、第二次世界大战后的颓废绝望，等等，而后寻找到的一条人类的出路，虽然德里达深刻地理解到这仍是一条危机四伏、布满两难的道路，人们只能时时警惕无知的乐观与太容易的绝望，小心翼翼地踩着中间蜿蜒小道前进。人们既不允许放弃理想，也无法向现实要求纯正完整的理想的实现；人们只能时时在解构中前进，用建构的热情温暖着时刻因拆解而冰凉的手脚，这就是人类的命运和情操。等到我们全面展开德里达在政治伦理方面的理论后，也许我的这番感受会得到认同。我们还是要从冰山的一角——“迪”论开始。

一 为什么歧异意识是必要的？

歧异意识是多元意识的基础；歧异意识是创新的动力；歧异意识是事物发展，走出僵化、静止、封闭的前提。“歧异”是客观的存在，但歧异意识却是痛苦的，它有时也会给人以走出窘境的欣喜，但更多时候却是不安和压力。客观上任何一个整体中都包含着一个 x 和一个反 x ，也即“他者”，“他者”与“自我”是相对的，相反又相辅。当其中之一压倒另一个时，自我解构就悄悄地进行。此时有歧异意识者就不会因之困惑或烦恼。“他者”(the other)的存在与“我”只能是相反相成，相背离又相支撑；谐中有异，纯中有杂，整中有裂，静中有动。传统认为不相容的对抗力量在解构理论中都被显示出彼此相反相成、相背离而又相支撑的多元歧异。德里达将它比作一捆麦束，虽然麦穗之力散射向四面八方，但实质上却相互编织在一起。有了这种内在的歧异，万物才在不停的运动中获得新的生命，如水之长流不腐。德里达将这种为中心和权威所畏惧的“他者”异己的力量看成创造新生命的推动力和创新运动的原动力，这一观点自然是需要高尚的心胸和勇气才能接受，所谓权力为腐蚀之源，对这种打破超稳定的力量，本能的反感也是必然的。然而

正是这种歧异冲出了中心和权威自古至今所布下的封闭、专制、独裁之网。西方古典哲学以形而上的、虚伪僵化的“真”“高尚”“神圣”“纯洁”等理念建立起的权威堡垒一元中心，是解构“迪”论的矛头所向。此外，将“人”置于自然之上，在工业革命成绩的迷醉之下肆意剥夺自然、满足享受，这种盲目崇拜科技力量，以人为中心的宇宙伦理观也是解构主义所不愿接受的现代文化部分，因此是否承认“他者”的声音是区分解构思维与其他一元中心论的分水岭。一元论以各种“不朽”建立起权威堡垒，多元论则力图使万物以相差异的生命力滚动起来，进行宇宙分分秒秒不可能停下的生命的创造。

麦穗捆同时进行着扩散(to go off)和相互编织的结构运动(tie itself up with others)。中世纪文艺复兴运动正是一次解构一再结构，将人的独立和尊严自神权下解放出来，成为自由的集体。然而问题远远不可能在一个答案面前永远消失，它的第二个变形则是自然对解放了的人的反抗。当古典神权失去它的堡垒后，万物并没有因此还其多元面貌。这一次是人成为多元规律的破坏者，他视自己为宇宙的中心，并且在启蒙运动中将人的理性看成天赐的万能的权威，对万物抱着驱使其为满足人类享乐而存在的态度，在科学发达中伤天害理地剥削地球、满足物欲，破坏自然环境、提前耗尽子孙的天然财富。极具讽刺意义的是这种傲慢自满、丧失天地间生活自我克制的品德的“人”，反因其愚蠢的小智而失宠于大自然，他的自由而无德的行为正使他面临永远失去乐园的命运。理想的乐园正因他的贪婪而沦为地狱，水火之灾、瘟疫、地震正使他失去脚下美丽的星球，在现代的“荒原”之后他正面临两次世界大战后“后现代的绝望”，信仰危机正使人类面临一次大的自我解构。正在此时解构主义诞生了，它使人类惊醒，带着惊恐不安的心情回顾自己的历史，寻找对昨日的完全解构后，如何带着抢救出的遗产重新建构一个明天。这正是“迪菲昂斯”的运转。然而“弥赛亚式”的“新”的来临，并不是必然和机械的，而必须是人类自觉的。这就是20世纪80年代后期和90年代，德里达在解构主义诞生30年后所特别强调的主题，此处且不详论。

从哲学的角度讲，“迪菲昂斯”由于否认绝对中心、绝对权威，就打消了两极对抗，使得相反的力量在解构前相成于一个整体内，以差异共存的状态共处，正如阴阳相拥抱于太极内，使“迪菲昂斯”同时拥有解构和建构的功能。超越两极对抗可以消灭战争的暴力破坏，同时又能在歧异的相差别中求得发展，这也就是解构的积极意义。相对于庸俗解构学的只关注颠覆，将它看成目标，严肃的解构主

义一面主张斗争、歧异，一面反对以暴力消灭“他者”，及贪求建立一元统治中心和权威，对“他者”进行迫害和欺凌。解构哲学是走在伪英雄主义、空想、乐观和怀疑、绝望、悲观之间的一种中庸哲学，避开两极取其中庸，虽然危机四伏，只要如履薄冰，还是可以前进的积极哲学，这也可视为“迪菲昂斯”的延宕、绕道而行(detour)功能的一种体现，未始不是一种符合实际的现实行动哲学。从德里达的哲学整体看来，他既看到人性的弱点(贪婪、骄傲、不自量力等)，又看到“理想”的光辉不可或缺，以及“理想主义”的虚幻和“空想乐园”的乌托邦诱惑之危险。每当理想主义和乌托邦激情蒙蔽了人的眼睛，狂热下的暴力流血的悲剧必将来临。在美和残酷之间距离大如天河两岸，却又小如沙砾之间，回顾 20 世纪人类的喜怒哀乐悲喜剧，德里达选择了这样一种既保存理想的美丽，又避免流血悲剧的迂回(detour)路线，可以算得上 20 世纪哲学智慧的显示。将“迪菲昂斯”说成无形，可避免暴力自相残杀的历史悲剧；将它说成运动中的“能”，可以给人类以无穷创造的希望；谁能否认解构的积极意义和它的总结人类历史实践、无限展望未来的智慧呢，而这一切都离不开“歧异”和“延宕迂回”的运动。

二 解构理论与语言学的新阐释

口语与书写的关系是什么？

作为拼音文字的西方语言，一直以“音”为直接传达信息，特别是传达神旨的工具，此即所谓的“逻格斯(神言)中心”语言观。因此将书写看成当“音”已消失后留下的对音的模仿，即写下的文字，所以“写”只是一个信息的补偿和影子，它总比不上“音”之真。因此西方拼音语言到索绪尔为止无不以“写”为辅，以“说”为主。索绪尔虽破了逻格斯(神言)中心论，却又成了语音中心论，从逻格斯中心过渡到语音中心经过了符号的抽象。而未经过符号抽象化的语言，如汉语，则被认为是不文明的初级原始语言，象形、形意的文字都在此列。我们在 20 世纪初对汉语拼音化的追求也正是受这种当时流行在西方的“语音中心论”的推动，认为最终的目标是汉字完全告别自己的形意特点而成为拼音文字。所幸此宏伟计划因为形势的发展自动夭折，如今只成为启蒙学童的学习手段。但经过近一个世纪的自我语言的自卑与诋毁，祖先对汉字的审美智慧已被改革掉了，中国人在一种文字不稳定、语言审美受摧残的历史过程中已对面前的汉字全失心灵、感受的交谈，纯属以之

为工具的麻木心态，因此原来绝非抽象符号的汉字如今很少人在使用它时对每个字的感性、质地、神情、意态有多少时间去体会，只把它粗笨地搬来搬去以传播自己所要表达的信息。无形中我们也将语言看成只与抽象概念有关，因此“爱”（愛）与“ai”对我们都无所谓，虽然后者已经完全失去了“心”。文字审美的麻木，使得每一个字都失去了其所潜在包含的感性的、伦理的信息。当字失去了血肉的质感，就成了冷冰冰的工具，使语言的底层成为一个十分贫乏的符号。可叹我们在一些功利短见的追求下，竟甘将自己最丰富的美丽的汉字变成抽象、麻木、无知的工具！当我翻开一页汉语古典诗词或文章时，在阅读之前，就能闻到那扑面而来的感情气息，如同步入一个花房，纵对花卉名目无知，也能沉醉于其芬芳中，而抽象化的符号化的拼音汉语文字则永久失去这种芳香的、无形的文本气息，只是一些没有生命气息的假花而已。虽然范诺洛萨、庞德、德里达都为汉字的这种非抽象本质赞叹，无奈我们那时候的无知和短视却促使我们照猫画虎地急于把汉字变成拼音文字，完全投入对拼音的狂热追求中，美其名曰“普及”，实则是对这世上硕果仅存的古老文化和语言施以粗暴的阉割。对语言的粗暴也必然是对文化的粗暴，天灾使埃及、玛雅、美索不达米亚平原失去它们的惊人的古文化，而我们却是在 20 世纪初对自己的古文化、文字动了不可挽回的阉割手术，这对文化创新的阻碍是显而易见的，没有深厚的地基是盖不起高楼的。德里达大声疾呼，“书写”是语言的根之所在，我们的语言创新运动如何对待这样一个最富时代性的问题，是值得深思的，我们古人早有“言之无文，行而不远”的古训。现在则如五四运动中所提倡的那样，去文而留言。

以神言(逻格斯)为中心的语言观反映一种上帝创造世界的神学文化：在世界之初始是神言，到 20 世纪初，索绪尔符号语言学对之挑战，他使语言独立于神言、神赐的逻格斯语言观，建立语言符号体系的语言观。每个“音素”只有在它与系统内其他因素相差别、比较中才有自己的存在位置。字为一个符号的能指，指向所指者的概念，而非其本身；能指与其所指遥遥相对应，形成语言的体系，也即语言所赖以具体存在的体系。语言包括共时的“话”(parole)与历时的语言(langue)。索绪尔的语言符号体系虽使语言摆脱了神赐和神言(逻格斯)中心，但其强调拼音语言以音为主，仍带有语音中心的痕迹，与说汉语之人创造文字的概念，有根本的区别。索绪尔认为，意义为概念，因音而存在，音为“音的图像”是有感性的，而“义”与其音之联系纯属武断(除少数形声词外)。声的符号系统说触

发了当代符号系统学，成为人类认识世界的一种新的途径——符号学。但他并未涉及许多当代语言学关心的问题，如语言与无意识的关系，语言的显状与潜状，有形之语言与无形之语言，语言与文本之关系，语言之歧义与文本无定解，语言与主体间的关系，等等。实则自弗洛伊德心理学问世以来，人们再也不可能将语言看成主体的驯服工具，也不可能将语言的“说”和“写”看成只是对外界的模仿，“迪”论之提出也正是在这种历史背景之下。

德里达的“迪”论有着弗洛伊德、海德格尔、黑格尔、胡塞尔等人思想的踪迹。弗洛伊德关于无意识的符号意象，无意识的创造力，无意识是符号替换、同义、暗喻等的发源地等说法使得解构语言学将语言、特别是书写之根从古典的逻辑斯与逻辑中解放出来，归入无意识。海德格尔彻底推翻语言工具论，改变了说者与语言之关系，变人说话为话说人，将语言视为存在(being)之家，也深深感染了德里达，使他在无形的“总书写”的理论中将无形的语言提高到超越的高度。宇宙为一文本，对之不可全知，它无形、常变，它以超越一切的高度俯瞰一切文本。“迪”论的自由运动，任意漫游的踪迹遂成“总书写”，这是一种超越的游戏。在以“a”替换“e”的“迪菲昂斯”(differance)与索绪尔语言学中的歧异之间有着根本的区别。后者为具体之差异，而“迪”论则是运动中的“无”，而一切“有”(thingness, presence)都生于运动中之“无”(nothingness, absence)。“踪迹”(trace)、“迪”论、“总书写”(writing in general)的共同点为“无”。

德里达对字源学(etymology)的兴趣虽然很大，但与传统学者不同，他在溯字源之变化，旨在解释一字的的多义的同时，引进历史文化的多元和文本的无定解。如他在杜撰 differance 时，引进拉丁字 differre 和它的原来的两义：歧义与延宕。为了表示读不如写，他指出 difference 与 differance 在音上没有差别，但从字义上却很不同，因为 a(A)被黑格尔解释为金字塔的影像。金字塔为墓，墓的希腊文为 oikesis，与房屋相似，后者为 oikos，而希腊文的管理为 oikonomia，于是金字塔(oikesis)——墓(oikesis)——房屋(oikos)——死亡的管理(oikonomia)，金字塔内埋葬的是帝王，因此 a(A)又意味着帝王、权威、专制的死亡，同时“a”在英语中又有“非”的意思(如 asymmetrical 为“非对称”)，因此在杜撰的“迪”论中“a”字为该词带来反抗权威、权威的死亡的字义。这些曲折复杂的字源探讨，旨在通过一些必然和偶然的联系，找出历史文化的演变踪迹，因此不应被作为游戏来操作。不过，过分强调这种技巧则有损无益。