

法兰西思想文化丛书

\*

L'écriture et la différence

Jacques Derrida

# 书写与差异

[法] 雅克·德里达 著 张宁 译

上册

生活·读书·新知三联书店

BIBLIOTHEQUE DE FRANCE

法·兰·西·思·想·文·化·丛·书

L'écriture et la différence

# 书写与差异

〔法〕雅克·德里达 著 张宁 译

上册

生活·读书·新知三联书店

**图书在版编目(CIP)数据**

书写与差异(上、下册)/(法)德里达著;张宁译.-北京:  
生活·读书·新知三联书店,2001.9

(法兰西思想文化丛书)

ISBN 7-108-01556-0

I.书… II.①德…②张… III.德里达-解构主义-哲学思想-文集 IV.B565.59-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 23402 号

# 访谈代序

雅克·德里达(以下以答的方式出现):我想说,这个以汉语读者为对象的译本对我来说是多么的重要。它不是众多翻译文本中的一种,这不只是因为您承担了这项工作,而且还因为从某种角度来讲,一切能同时使我被中文世界的阅读和得到回应的工作,鉴于哲学或政治的理由都是特别重要的……从我的哲学工作一开始,情况就一直如此,但今天由于世界,特别是中国所发生的一切,这个历史时刻就变得特别敏感,而我十分好奇地想要知道这种翻译工作是如何运作的,是如何使翻译两极的世界发生变动的。因此我想在尝试回答您的问题之前先对您表示感谢。因为我将尝试回答的问题都与中国这个目的地有关,或者说与我以某种方式所能解释的这个目的地有关……

张宁(以下以问的方式出现):《书写与差异》这本书收集了您于1963年至1967年发表于法国重要的知识分子刊物如《批评》、《弓》、《泰凯尔》等上的十一篇论文。您当年论述的对象广及福柯、勒维纳斯、海德格尔、列维-斯特劳斯、阿尔托、巴塔耶、布朗肖等思想家,您是否能向我们回忆一下在您心目中,那个时代的知识氛围最重要的特征是什么?

答:的确,您所翻译的这本书并非通常意义上的书,它是一本文集,一会儿我们会重新回到书的问题上来。从那个时候开始,我所发表的大多数文本总是以某种多少不同于所谓“书”的方式出现的。总的说来,这是我的第一本书:这之前我曾发表了胡塞尔《几何学之源》“导论”,不过1967年,我同时出版了三本著作,即《书写与差异》、《论文迹学》与《声音与现象》,与后两本不同的是,第一本汇集了我从1962年到1967年所写的文本,对我来说,它们的共同特征是将我同时导向差异极大的哲学与文学领域的某种方式,我在阅读不同的哲学与文学文本,也就是说福柯、勒维纳斯、阿尔托或巴塔耶等的文本的同时,开始展开某种一般的哲学阅读与解释策略。一方面,这些文本处理的是一些哲学家的文本,但这些哲学家已多少与主流哲学传统拉开了距离:福柯、勒维纳斯并不是传统大学中的哲学教授,他们标识了与深层传统的某种距离,另一方面,这些文本也涉及一些文学作品,当然还有人类学文本,如列维-斯特劳的工作。

将这些我眼中如此不同的作者联系起来的东西是他们与书写的关系,而我那时所重视的阅读角度也是从我当时所尝试的那种书写观念中形成的,这种观念尤其是在几乎同一时期问世的《论文迹学》或《声音与现象》得到了展开。

您让我谈谈当时的“氛围”。以一种有点儿整体的,可能也比较概括性的方式去表述,我大概会这么说,当时人们谈得最多的是哲学的局限,有时甚至是哲学的“终结”或“死亡”。就我个人而言,那时我虽然对于形而上学的关闭充满兴趣,但我从不赞成哲学已经完结的说法。因此我尝试在关闭和终结

之间寻找某种道路(在《论文迹学》中我曾对关闭与终结作了区分)。

认为哲学已到达了某种极限,是该转到别的东西上去的时候了,这种感觉在当时相当普遍,而它最常伴随的是对人、人的终结、人的概念的一些极端的质疑。比如说,福柯当时最著名的话是:人的形象正从浮沙上消抹而去……海德格尔对传统人道主义进行了批判与瓦解……阿尔托、巴塔耶也不例外。因此,人的问题是关键问题。那个时候,我所尝试要做的是,在分享其中许多诠释的同时,与所有这些思想拉开距离。当时,更经常地以追求非哲学或超哲学的方式出现的结构主义思想正凯旋高歌,它宣布哲学已经终结,或者至少是哲学姿态不再是一种必要的姿态。列维-斯特劳斯就是这种情况,他受的是哲学训练,但他不想做哲学家。福柯亦是如此。他们都怀疑哲学,也都质疑人道主义遗产。

尽管这些人很多都不承认自己是结构主义者,但结构主义毕竟是在当时占统治地位的。1966年,我在一次会议上发表了一篇题为“结构、符号与游戏”的演说,它也收集在《书写与差异》这个集子里,我在这篇文章中提出了对这个时期的某种一般解读。其实,对您所提出的问题的最佳解答大概是在该文本的最后我尝试分析法国当时关于人的终结的那个部分,还有《边缘:论哲学》中题为“人的目的”一文。在这两个文本中,我试图分析法国这个时期的思想局限,同时质疑结构主义。尽管我对结构主义名下的许多工作满怀敬意,但我还是对它的那些哲学预设提出了质疑,即向已构成的科学,如语言学与生物学借用结构模式;然后将之转换到所有领域中去的

那种想法。这个在美国的演讲后来编入了这个集子的后面，它所提出的问题在美国打开了所谓的“后结构主义”之路。也可以说“后结构主义”就是从那里开始的。因此几乎就是《书写与差异》中的第一个文本“力量与意谓”和最后的这个文本标识了与当时占主流地位的结构主义的某种距离。它不是一种批评，而是另一种表述方式。

既然您问到当时的“氛围”，我可以说那是一种我无法赞同的对哲学的不信任的气氛。我当时想试着一方面强调瓦解形而上学的那种必要性，另一方面强调无需否定哲学，也无需去说哲学已经过时。这正是困难的来源，我一直就处在这种困难之中，（我承担，而且也接受）的这个困难就在于解构哲学而又不要瓦解它，不要轻易打发它或剥夺它的资格。我一直没有间断地处在在这两极之间。

自然，在政治上，这个时期刚好在 1968 年五月风暴之前。人们已经能够感觉到一年后要爆发骚动的那些前兆。《书写与差异》是 1967 年春出版的，翌年春天那个大风暴就发生了，而它的那些端倪我从当时法国与欧洲的知识景观中感觉到了。

问：这么说您在两个战场上作战……

答：我一直有两个战场。关于这个时期我所处的这种情况从未停止过。事实上，我一直被两种必要性拉扯着，或者说我一直尝试公平对待两种可能看起来相互矛盾或不兼容的必要性：解构哲学，即思考哲学的某种关闭范围，但不放弃哲学。我承认这么做很困难，但无论在写作中还是授课中，我总是始

终尝试尽可能地同时采取两种姿态。

问：这些写于 20 世纪 60 年代的文本将在 21 世纪初遭遇它们的中国读者，您可以谈谈这期间在您的哲学工作中哪些知识背景发生了变化吗？

答：这个问题也只能有一个总体的回答（访谈的形式显然限制了回答的形式，具体的答案只有去读文本），假如我尝试思考近四十年来我的工作中那种发生了变化的知识背景，我大概会说，尤其面对中国我会说，是那种国际化的经验。那不只是因为从那以后我经常到国外游历讲学，还因为我的文本较为广泛地被翻译成其它文字，而伴随着这些翻译，某种工作领域的转形就自然而然地发生了。其实，即便从一开始我就十分注意外语及个体习语的丰富性现象，但这种现象渐渐变得愈加复杂化了。

我在写作中越来越多地了解到我的读者多数并非法国人。我得说我越来越感觉到我处在法国的边缘。也就是说我作品的最热情、最富建设性的读者在法国以外。不只是在人们常提起的美国；确实我在美国讲学的时候不少，而且在很多欧洲国家亦然。在日本亦如此，虽然我只去过几次。显然，到目前为止我尚未去过中国，而在中国对我作品的翻译介绍也颇为有限，这是一个悖论，因为从一开始，我对中国的参照，至少是想像的或幻觉式的，就占有十分重要的地位。当然我所参照的不必然是今日的中国，但与中国的历史、文化、文字语言相关。所以，在近四十年的这种逐渐国际化过程中，缺了某种十分重要的东西，那就是中国，对此我是意识到了的，尽管



我无法弥补。

所以,在我的工作中所发生的知识背景的变化,就是我越来越多地想到外国读者,甚至是外国听众。如您注意到的那样,在我的讲座中,外国人比法国人要多。我必须注意这种进行中的广义的翻译工作(那不只是语言的翻译,也包括文化与传统的翻译),而这对我的思想与写作方式大概产生过某种影响。它使我在写作中十分注重法语习语的同时(我酷爱法语,而且几乎总是以不可翻译的方式、一种向法语借债的方式写作),无论怎样还是不断地想到翻译问题:有时预先作些准备,有时则无法预备。比如,我会看到译成英文或德文的困难是什么:当我用法文写作时,我已经想到翻译的问题。显然,我无法设想中文或其它语言的翻译。但我相信这种对非法语阅读目的的关注正是我这四十年来哲学工作背景变化的最重要特征之一。

显然,要认真地说,还得谈谈工作机构的问题,即我的机构身份的变化。怎么说呢,从一开始,在我刚开始发表东西的时候,我在法国的建制中处境相当舒适。我一开始在索邦大学当助教,那里的教授们也认为我将成为他们当中的一个,过一种正常的职业生活。然而,也正是从1967年或1968年开始,当我在《泰凯尔》等刊物上发表了那些关于阿尔托的文本后,大学里的人们开始对我产生不信任,显然我不能够再像人们一开始以为的那样获得大学的接纳和承认。而我自己则选择了那些被大学推向边缘的道路。所以在索邦大学当了四年助教之后(1960-1964年),我曾在高师一个相当低的位子上当了二十年助理讲师。在这个享有盛名的机构中我是被边缘化的。大学

拒我于门外,后来我被法国高等社会科学院选中。这使得我在一生的学术职业生涯中,长期是个奢侈的边缘人,如果可以这么说的话,因为我一方面处于边缘,同时又是在最舒适、最有名气的机构之中。但事实上是法国的大学不接受我。

渐渐地,这种我既忍受也选择了的处境在我的工作中留下了印记,也在我的写作方式上留下了印记。显然我很少写那种大学里写的文章,尽管如您所知,有时我写的东西也以某种相当传统的学术形式出现。因此,这四十年来,我所写的关于胡塞尔、海德格尔、黑格尔等研究的那些相当传统的文本是与超出了大学模式的试验性写作并存的。所以在这个问题上,我又是处在两种规范之间,也可以说我得在两种不同的空间之间抗争,既不放弃此又不放弃彼。正如我刚才所言:我既没有放弃对哲学的解构也没有放弃哲学,这里则是我从未否定大学的规范,也从未放弃某种以质疑大学模式出现的写作尝试。我猜想您在翻译中能感受到这两种东西,那里至少有两种类型的写作。

问:在组织文本的那些问题变动中,也在文本完成后的那些事后论述,如该书的末尾那个小注,还有《立场》中的那个相关访谈中,我们能感觉到您对“书”的观念有一种质疑性关怀。这种关怀,至少以这种方式出现的关怀,可能由于文化背景,尤其是神学背景的差异会让中国读者觉得奇怪。您能否联系您对书写与差异的反思架构谈谈这个问题?

答:从《论文迹学》开始,不过《书写与差异》已有痕迹显示,对拼音文字书写及整个语音书写系统的解构就伴随着一

种对书的模式、书的历史模式,即某种以圣经或百科全书形式表现的可自我关闭的整体的怀疑。我将这种书的模式与另一种书写相对,这种书写我大概不会把它叫做“片断性”的,它是一种不在自身上以书或者绝对知识的形式结集的书写。而书的绝对模式则是黑格尔《逻辑学》或《哲学史讲演录》,也就是某种以自我转动的卷轴形式结集的整体知识。

此外,我得说与书写、出版及其载体不同的那些技术模式一向是我的兴趣所在。我以为有一种书的文化,它与拼音文字密切相联,与整个西方历史密切相联,我认为我们现在通过对其它文化的参照,借助某种交流技术的发展所达到的正是一些不再需要“书”的书写、交流、传播模式。不过这里我仍要重复我已说过两次的东西。我发现我又处在一种矛盾之中,不过我接受这种处境。一方面我说:书已完结——从我说出“书的终结”那日起——但同时我也支持拯救书以抵抗威胁着记忆、威胁着书文化的某些新技术。这里我也试着同时进行两种相互矛盾的工作:接纳新技术,接纳一切与之一同来临的东西,将之当作某种运气来接纳,但同时也去发现与之具来的威胁,以我所能,以我的方式与之抗争,以求保存一切与书本文化相联的东西。不仅仅是卷轴的形式,还有阅读的时间、阅读耐心及阅读的个体空间,即一切与书文化相联的品质。

两种显然相互矛盾的命令间的那种和解之必要性一直把持着我,无论是在哲学上、政治上还是在伦理学上。总是在协商之中,既不说是也不说不,而是从一个我无法决定的地方开始着手。这就是那关于无法决定者的问题:我不能决定对书持完全赞同或完全否定的态度,也不能决定对哲学持同样决

断的态度。因此,这是一种妥协、一种互让和解(transaction),是在两种必要性、两种最终矛盾的律法中寻求最佳可能性的和解。如果说我经常强调这种“双重约束”(double bind),那是因为正是在那种我不知道该做什么,在那两种同样必要却又相互不兼容的答案间犹豫不决的地方我才负有责任。

问:您曾说过:“我所尝试的是将自己保持在哲学话语的极限处。”(《立场》,第14页),后来您又将那本从多方面看都是《书写与差异》的延续的著作命名为《边缘:论哲学》。如果哲学与非哲学的界限总是相对的、移动的,那么又如何去思考能够保持一般哲学姿态的那种“稳定性”或持续性呢?即便这种稳定性是充满问题的?

答:的确,哲学与非哲学的这种界限有不断重新估价或重新描述的必要。在哲学与非哲学之间并不存在一种静态的、明晰的界限。从某种角度讲,哲学的性质,哲学自身的运动,就在于征服一切空间,在于不肯接受存在着哲学的某种外部。而哲学家正是认为哲学空间是不受限制,因此也就不存在着局限的那种人。而且他倾向的是将非哲学纳入、内化到哲学之中。

这个界限永远不是给定的,因此必须不断地同时查测揭示它定居之地,观察它的位移,并去移动它,既然这种界限不是静态的(如您所言,它是移动的),问题就变成了“什么”是哲学的问题。什么是人们以一致的、系统的方式命名的哲学?

既然我们这里是面对中国读者在说话,我想说,我曾经,现在依然如此受到海德格尔式的那种肯定的吸引,它认为哲

学本质上不是一般的思想,哲学与一种有限的历史相联,与一种语言、一种古希腊的发明相联:它首先是一种古希腊的发明,其次经历了拉丁语与德语“翻译”的转化等等,它是一种欧洲形态的东西,在西欧文化之外存在着同样具有尊严的各种思想与知识,但将它们叫做哲学是不合理的。因此,说中国的思想、中国的历史、中国的科学等等没有问题,但显然去谈这些中国思想、中国文化穿越欧洲模式之前的中国“哲学”,对我来说则是一个问题。而当它引进了欧洲模式之后,它也就变成欧洲式的了,至少部分如此。这也是马克思主义、中国式马克思主义问题的来源等等。我想要说的是我对这种非欧洲的思想决不缺乏敬意,它们可以是十分强有力的、十分必不可少的思想,但我们不能将之称为严格意义上的“哲学”。

那么,当人们试图从严格的意义上去思考什么是哲学(即您所说的那种哲学的稳定性)时,从这个角度出发,我尝试以相当简捷的方式,即在海德格尔的足迹中又与之保持一定的距离,从哲学中看到对所谓希腊语中的那个大写逻各斯的某种承认与臣服,这个逻各斯既是理性、话语、比例关系,又是计算和言语——逻各斯意谓的是这一切——它也指“聚集”:*legein*,也就是使聚集者。所以也就是那种系统的观念。本质上,系统稳定性观念,自我聚集的观念与逻各斯观念联系在一起。自然,我对系统和逻各斯并没有什么意见。不过必须看到这只是其它决断中的一种。

现在我想加入一个小小的区别:即存在着许多种聚集的模式,它们不一定是些系统。系统观念是这种聚集的一种特殊形式。在哲学的历史中曾经有过一个时刻,这个时刻来得

相当晚,在那里这种聚集获得了某种系统、某种哲学系统的形式。但在这个相当晚到的时刻之前,逻各斯观念就已既是理性又是聚集的观念,因此它也是在场及向自身显现的观念。所以,哲学姿态的那种同一性或持续性,我认为就在我称之为“逻各斯中心主义”的那种东西之中,即那种将在者整体、存在整体,以逻各斯的权威或面对着它,或作为它的一极、它的相关项聚集在在场形式中的东西。

我曾经尝试区分逻各斯中心主义和语音中心主义。逻各斯中心主义就是作为存有论的哲学,也就是作为在者所是科学的那种哲学。而意味着存有论或无论什么科学学科的那个“论/逻辑”(logie),正好就是某种聚集性的合理性观念。我的感觉是,尽管在西方哲学史中存在着所有那些差异和断裂,逻各斯中心的母题却是恒常的:我们在所有地方都能找到它。因此,在我所有的文本中,无论涉及的是柏拉图、笛卡尔、康德、胡塞尔还是海德格尔本身,我都尝试着指明这种逻各斯的恒常性,这种被逻各斯的证明。在某个既定的时刻,我曾试图将逻各斯中心主义与语音中心主义联系起来,也就是说与一种给予声音以特权的文化联系起来。读者们常常会将这二者相混淆。我想说对于我来说它们不是一回事。我以为无需逻各斯中心主义的语音中心主义是可能存在的。非欧洲文化中也完全有可能存在给声音以特权的情况,我猜想在中国文化中也完全有可能存在这种语音特权的因素或方面。但中国文字在我眼中更有趣的常常是它那种非语音的东西。只是,在中国文化或其它文化中,赋予并非就是逻各斯中心主义的声音某种特殊地位也是完全可能的。

问：您刚才说哲学是多种决断中的一种，那么是否可以这么说，哲学是各种思想模式中的一种呢？

答：哲学不是各种思想模式中的一种，或者说不是同一层次上的思想模式。我相信它有一种特殊性和一种使命，它有一种与众不同的雄心，即成为放诸四海皆准的东西——必须考虑的是哲学想要成为普遍性这一事实。所以，它不简单地是一种话语或各种思想中的一种。但我也相信如是哲学并非全部思想，非哲学的思想，超出了哲学的思想是可能存在的。比如，当人们要去思考哲学，思考哲学是什么时，这种思考本身就不是哲学的。我感兴趣的正是这种东西。解构，从某种角度说正是哲学的某种非哲学思想。

我们可以将这种模式、这种逻辑、这种论证延伸到许多其它例子上去。这样一来，假如我们为了解构而去质疑某种关于人、人性或理性的构型时，即去思考人或理性时，问题就不再简单地是人性的或理性的，也不再是反人性的、非人性的或非理性的，如我所为，每一次都以解构的方式就理性之源，就人的观念的历史提出问题，有人指责我是反人道主义的、非理性主义的，但情况并非他们所指责的那样。我认为可以有一种思考理性、思考人、思考哲学的思想，它不能还原成其所思者，即不能还原成理性、哲学、人本身，因此它也不是检举、批判或拒绝。说存在着其它的东西要思考而且以不同于哲学的方式去思考的可能性，并非是对哲学不敬的一种标志。同样地，要思考哲学就必须以某种方式超出哲学：也必须从别处着手。而在解构一词名义下被寻找的正是这种东西。

问:但思考哲学,应当以逻辑的方式还是以修辞的方式进行呢?

答:在是与不是之间。当我写作与教学的时候,我尝试尊重逻辑的规范,绝不是爱说什么说什么,总是从古典的规范出发进行论证。但我在这么做的同时,又总是尝试去标识出那超出了逻辑的东西。而这正是这种姿态的困难:即尊重我们所要解构的东西。

我以为我的文本在其论证方面是非常逻辑的,即便它们在某些时刻要求:我们应当有权力去说这个及与之相反的东西,因此也就是有权演进那些表面上看来非逻辑的命题,但它们是在一种尽可能具有论证性的模式上进行的。这使我常常在我所写或我所讲的东西中遭遇到要说的一些东西——这些东西,怎么说呢——它们在古典形式逻辑看来是无法接受的,但我尝试在尊重逻辑,尊重常识的同时去探讨它们。正是这种东西使那些文本变得难读,因为,很多读者都想摆脱这些东西,他们说:如果他连真理或逻辑都不相信的话,为什么我们要相信他?他怎么能够在说逻辑有局限的同时要求我们跟随他的论证逻辑呢?唉,困难就在这里,文本的难度也就在此。那里同时存在着一个以上的姿态,或者说那种姿态总是间接迂回的或循环省略的,或者是弯曲的……:这一切在文迹中可以感觉出来。

问:您还说过:“解构哲学,恐怕就是以那种最忠实、最内在的方式去思考哲学概念所具有一定结构的那种谱系,同时也是从某种它无法定性、无法命名的外部着手,以求确定那被



其历史所遮蔽或禁止的东西,而这种历史是通过一些对有利害关系的压抑而成就的”。但这种解构实践本身难道没有某种意向或兴趣所指吗?或者说有某种隐蔽的终极目的(telos)?如果确实如此的话,那么这种终极目的的合法性又是什么呢?

答:如果您所说的终极目的指的是人们一直所理解的那个东西,即某种目标(fin)、某种最终的完成(accomplissement final)、也可以说某种有机的目的地(but organique)、是必须为了达成其目的而组织起来的那种话语、是我知道我要去哪儿、我知道我在寻求什么,并且以某种目的化了的方式去达成它的那种东西的话,那么从这个角度出发,我并不认为解构有某种终极目的。从某种角度说它是无限定的,无止境的,它也不是相对主义,它在每一个不同的上下文脉络中移动或转型,但它没有终极目的。这同样适合对作为哲学动力的,即那种您称之为“兴趣”的解构,当然我以为解构也是有它的“兴趣”的。不过每一次都应当尝试去分析这些兴趣。

我不知道一般解构的一般兴趣是什么,但我想那种一般的解构是不存在的。只存在在既定文化、历史、政治情境下的一些解构姿态。针对每种情境,有某种必要的策略,这种策略依情况的不同而有别,我们应当分析的是这种具体上下文中的兴趣所在。显然,解构、解构姿态今天对于我来说与四十年前是不一样的,因为情况发生了变化,哲学场域、政治场域在法国、欧洲及世界皆发生了变化。而这种姿态在中国文化的实践也不可能是一样的,因为传统、记忆、语言都不同……所以每一次具体的“兴趣”都是不同的。