



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

王涛 著

书写

「书写」何谓？它可以是刻在石碑上的铭文或是雕刻于纸面上的文辞，也可以是印在羊皮书上的宗教经文或是承袭
墨的书翰，也可以是博尔赫斯的小说或是在黑板上两行隽永的字句，更可以进行这些创作、记载文辞或承袭
还可以在在完成这些动作时形成的艺术或是风格……如果刻解释本书所谈的方式来讨论的话，我们甚至可以略而观之
正是通过这一系列的方式来进行这些创作、记载文辞或承袭

碎片化语境下他者的

杨慧林 主编

人文学科
关键词研究

Anatomy of
Interdisciplinary
Ideas
in
Contemporary
Academia



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

杨慧林 主编

人文学科
关键词研究

Anatomy of
Interdisciplinary
Ideas
in
Contemporary
Academia

书写

碎片化语境下他者的痕迹

王涛 著

W
r
i
t
i
n
g



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

书写:碎片化语境下他者的痕迹/王涛著. —北京:北京大学出版社,2013.5

(人文学科关键词研究)

ISBN 978-7-301-21036-9

I. ①书… II. ①王… III. ①文学理论—研究 IV. ①I0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 184399 号

书 名: 书写——碎片化语境下他者的痕迹

著作责任者: 王 涛 著

组 稿 编 辑: 张 冰

责 任 编 辑: 张 冰

标 准 书 号: ISBN 978-7-301-21036-9/I · 2501

出 版 发 行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大学出版社

电 子 信 箱: zbing@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62754149

出版部 62754962

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 10.5 印张 220 千字

2013 年 5 月第 1 版 2013 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 25.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

总 序

当代西方思想对传统论题的重构*

杨建峰

莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)有一段著名的祈祷文：“请赐我从容，以接受我不能改变的；请赐我勇气，以改变我所能改变的；请赐我智慧，以理解不同于我的。”^①就西方学术之于中国学人的意义而言，我们所能“接受”、“改变”和“理解”的又当如何呢？个中之关键或许在于对其所以然的追究、对其针对性的剥离、对其话语逻辑的解析，从而思想差异和文化距离才能成全独特的视角、激发独特的问题，使中国语境中的西学真正有所作为，甚至对西方有所回馈，而不仅仅是引介。

与西方学者谈及上述想法，他们大都表示同意；然而最初构思这套“人文学科关键词研究”的时候，有位朋友却留下了一句调侃：“你是想把真理的蛋糕切成小块儿，然后称之为布丁吗？”^②与本研究的其他作者分享这句妙语，于是“蛋糕”与“布丁”或者“布丁”与“蛋糕”的关系亦成为这项研究的写作背景和问题意识。

如果细细品味“身体”、“虚无”、“语言”等典型的“布丁”，则会

* 本丛书为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“当代神学—人文学交叉概念与学术对话之研究(项目号 06JJD730006)”结项成果，并得到中国人民大学“211工程”和“985工程”重点建设项目“人文学与神学交叉概念研究”的资助，特此说明。

① Grant me the Serenity to accept the things I cannot change, the Courage to change the things I can, and the Wisdom to know the difference.

② You would divide the cake of truth into small pieces, and call it pudding?

发现它们既可以在密尔班克(John Milbank)那里支撑“激进的正统论”^①,也可以让罗兰·巴特(Roland Barthes)合成“文本的愉悦”^②,还被泰勒(Mark C. Taylor)用来解说“宗教研究”^③。“布丁”之于“蛋糕”的微妙,由此可见一斑。不仅如此,也许只有当“真理的蛋糕”被“切成小块儿”的时候,我们才可能借助“布丁”理解“蛋糕”的成分、品质、关系和奥秘,乃至重构“真理的蛋糕”。当代西方在多个领域共同使用的基本概念,正是这些拆自七宝楼台,却又自成片断的“布丁”^④,即使曾经远离尘嚣的神学的“蛋糕”也不能不从中分一杯羹。

所以“相关互应”(correlation)^⑤早已成为神学家们的普遍关注:保罗·蒂利希(Paul Tillich)主张“属人的概念与属神的概念”相关互应,谢利贝克斯(E. Schillebeeckx)强调“基督教传统与当下经验”相关互应,汉斯昆(Hans Küng)申说“活着的耶稣与现实处境”相关互应,鲁塞尔(Rosemary Radford Ruether)论述“多元群体与先知启示”相关互应等等^⑥;而在特雷西(David Tracy)看来,这根本就是“神学本身的相关互应”(theological correlation)^⑦,因为“我们正迅速走向一个新的时代,在这个时代如果不认真地同其他伟

① John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward edited, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London and New York: Routledge, 1999.

② Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, Farrar, Straus and Giroux, Inc., 1975.

③ Mark C. Taylor edited, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

④ 南宋词人张炎在《词源》中评价吴文英:“吴梦窗词如七宝楼台,炫人眼目,拆碎下来,不成片断。”

⑤ 蒂利希:《系统神学》第一卷,龚书森等译,台湾:东南亚神学院协会,1993,第84页。

⑥ 关于“相关互应”的理论以及当代神学的超越,请参阅 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John p. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 55-61.

⑦ Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992, p. 5.

大的传统对话,已经不可能建立什么基督教的系统神学”。^①

当然,在一些交叉概念被共同使用,特别是神学与人文学的对话成为常态的过程中,双方的细微差异常常难以得到充分的辨析。因此哈贝马斯(Jürgen Habermas)声称一些神学家误解了他的意思^②,麦考马克(Bruce McCormack)则认为有关德里达(Jacques Derrida)思想的神学理解全部都是牵强附会^③。然而无论如何,这些“交叉概念”终究被切成了“布丁”,从而“相关互应”已经不仅是神学家们的观念,也是一种语言的事实。

随着西方经典的大量译介,尤其是近百年来的思想对话,西方的基本概念实际上也同样被中国学人普遍使用;或者说,可以“切成小块儿”的“布丁”也在我们自己的厨房里烘烤成新的“蛋糕”。乃至逐步打通尘障的不仅是在圣俗之间、学科之间、传统与现实之间,其实也是在一种文化与他种文化之间。较之西方自身,这些“布丁”带着差异和辩难进入中国学人的研究视野时,所导致的混淆更是在所难免,但是它们也包含着更多的启发。因为不同的“蛋糕”之所以能够切出同样的“布丁”,不同领域的概念工具之所以有所“交叉”,恰恰透露出某种当代思想的普遍关注、整体趋向和内在逻辑。其中最突出的问题,也许就是如何在质疑真理秩序的同时重建意义。

真理秩序与既定意义的瓦解,首先在于“建构性主体”(constitutive subject)^④和“投射性他者”(projected others)^⑤的逻辑惯性遭到了动摇。无论以“建构”说明“主体”,还是通过“投射”去界定“他者”,都可以还原为同样一种自我中心的单向话语;简单说,在我们习惯已久的“中心”话语中,实际上除去叙述者之外并没有什么真正的“他者”,一切都成为“我们”所建构的“对象”,一切都

① David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, Leuven: Peeters Press, 1990, Preface: "Dialogue and Solidarity."

② Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 17.

③ Bruce Lindley McCormack, "Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology," see *Scottish Journal of Theology*, vol. 49, No. 1, 1996, pp. 97-109.

④ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005, p. 139.

⑤ David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, p. 4.

成为“我们欲求的投射”^①。因此单向的“建构”和“投射”不仅是思想的谬误，也是无可排解的现实冲突之根本缘由。

西方文化既然是以基督教为根基，似乎应该更多要求人类的敬畏，而不是僭越。因此，“认知……就是服从”^②本来有着久远的神学依据。比如马丁·路德(Martin Luther)曾故意把《圣经》中的“因信称义”译作“唯独因信(才能)称义”，并且终生不改；^③至卡尔·巴特(Karl Barth)又有所谓“独一《圣经》主义”(sola scriptura)、“对上帝的认知……永远是间接的”等等。^④有趣的是，路德的“唯独”、巴特的“独一”起初都针对着人的限度，最终却无法绕过读经和释经的“主体”，乃至“阅读”和“解释”成为理解的“唯一标准”(exclusive criterion)。^⑤其中“唯一”的直接涵义，正是“排他性”。

以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)曾经将这一问题说到了极处：“坚持自然或道德的唯一性”，本来是要“拯救人们脱离错误和迷惘”，结果却使人被“唯一性”所奴役，正所谓“始于拯救，而终于暴政”。^⑥伯林的警告绝非耸人听闻，可能正是基于这一危险，德勒兹(Gilles Deleuze)才认为萨特(Jean-Paul Sartre)写于1937年的文章《自我的超越性》(The Transcendence of the Ego)是一切当代哲学的起始，因为他“在这篇文章中提出了‘非个人的超越领域(an impersonal transcendental field)——其形式既不是个人的综合意识(a personal synthetic consciousness)，也不是主体的身份，而恰好相反：主体永远是被构成的(the subject... always being

① David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, p. 49.

② Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, New York: T & T Clark, 1961, p. 49.

③ 罗伦培登：《这是我的立场》，陆中石等译，南京：译林出版社，1993，第304—309页。

④ Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, p. 40.

⑤ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 31.

⑥ Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 3.

constituted)”。^① 由此,不同学说对单向主体的共同警觉逐渐成为当代西方思想的重要特征,从而我们看到一系列对于“主体”的重新界定,特别是从主格(I)到宾格(me)的转换。

对中国读者而言,潘尼卡(Raimon Panikkar)的“宾格之我”(me-consciousness)可能流传最广^②,但是西方学者通常认为是莱维纳斯(Emmanuel Levinas)更早“以宾格的形式重述主体”(reintroduce the subject in the accusative)。就此,卡普托(John Caputo)有一段必须细读才能得其要领的归纳:“莱维纳斯的重述……可以前溯到基督教的《新约》和克尔凯郭尔(Søren Aabye Kierkegaard),后推至巴丢和齐泽克(Slavož Žižek),勾连其间的则是《新约》中的圣·保罗。而在莱维纳斯和克尔凯郭尔的主体之间,共同的命名者(the common denominator)就是由回应所构成的责任主体(the subject of responsibility is constituted by a response)。”^③何谓“由回应所构成的责任主体”?为什么圣·保罗可以“勾连其间”?“命名者”又是由何而来?

从时间线索看,卡普托认为“呼唤”与“回应”的结构已经成为一种范式(the paradigm... of the structure of call and response),最初可见于《旧约·创世记》上帝要亚伯拉罕将儿子以撒献为燔祭的试探:“上帝……呼叫他说‘亚伯拉罕!’他说‘我在这里’。”(创22:1)此处的希伯来文 bineni, me voici,被直译为 see me standing here,从而“回应”和“宾格之我”都在其中。据卡普托分析,由“回应”(response)而生的“责任”(responsibility),是“他律的”(heteronomy)而非“自觉的”(autonomy),“无主的”(anarchy)而非“自主的”(autarchy)的,所以“主体”的“责任”是“受制于他者的需要,却不是……满足自身的需要”^④,“责任的主体”也只是在这样的

① Alain Badiou, “The Event in Deleuze,” translated by Jon Roffe, *Parrhesia*, Number 2, 2007, p. 37. 这篇文章摘译自 Alain Badiou, *Logiques des mondes* (2006: Editions du Seuil, Paris), pp. 403—410.

② 潘尼卡:《宗教内对话》,王志成等译,北京:宗教文化出版社,2001,第51页。

③ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 139.

④ Ibid., pp. 137—138.

意义上才成立。正如巴丢的名言：“人并不自发地思想，人被迫思想。”^①

克尔凯郭尔在《恐惧与战栗》一书也特别论及“以撒的牺牲”，而德里达进一步将“以撒的牺牲”与《新约·马太福音》“你的父在暗中察看”并置为“语言的奥秘”，使《新约》与《旧约》在这一问题上得以联系。^②按照德里达的思路，这两段经文同样是“上帝看着我，我却看不见他”，那么“一切决定都不再是我的……我只能去回应那决定”，于是“我”的身份在奥秘中战栗，“我是谁”的问题（who am I）其实是要追问“谁是那个可以说‘谁’的‘我’”（who is this “I” that can say “who”）。^③这样，“我”的身份在奥秘中战栗”也就不得不重新审视“我”的“名字”。或可说：究竟“名字”属于“我”还是“我”因“名字”而在，这未必不是个问题。

于是我们可以联想到1980年到1998年间14位风采各异的思想者先后去世，德里达为他们写下哀悼之辞，后来被合编为《追思》一书^④。其中反复提到：一个生命从得到名字的那天起，“名字”就注定会更为长久，注定可以“无他而在”（the name begins during his life to get along without him）；与之相应，“追思”本身也才成全了德里达的文字游戏——“当‘追’而成‘思’的时候”（when mourning works）。^⑤无论“无他而在”还是“追”而成“思”，“名字”实际上都成为“生成和使用当中才有的一种语义，而不是一个放在那里的、等待我们去解释的名词”^⑥；这可能就是卡普托所谓的“命名”（denomination），也是莱维纳斯将“哀悼”视为“第一确定性”^⑦的原因。

① Slavoj Žižek, “Hallward’s Fidelity to the Badiou Event,” see Peter Hallward, *Badiou: a Subject to Truth*, p. x.

② Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 88.

③ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 90–92.

④ Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Chicago: The University of Chicago Press, 2001. 这14位思想者包括罗兰·巴特、保罗·德-曼、福柯、阿尔都塞、德勒兹、莱维纳斯、利奥塔等。

⑤ Ibid., pp. 13–14.

⑥ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, p. 57.

⑦ Maurice Blanchot, “Notre compagne clandestine,” *Texte pour Emmanuel Levinas*, éd. par François Laruelle, Paris: J.-M. Place. 1980, pp. 86–87.

至于保罗“勾连其间”的作用,则有如巴丢和齐泽克的共同评价:保罗所建立的“基督教正统象征”,实际上是通过“呼唤”与“回应”的转换,“为真理过程(truth-procedure)构造了形式”^①。说到底,其基点仍然是对“主体”的重构,并借助基督教的经验来揭示那个“被中断的主体”(the punctured Subject)^②、揭示普遍的意义结构。用卡普托的话说,这正是巴丢和齐泽克看中《圣经》传统的主要原因:使“不可决定的”得到了“决定”(decision of the undecidable)^③,也使“主体”随之“被构成”(it constitutes existential subjects)^④。

以上种种论说看似云里雾里、不食人间烟火,其实处处踏在红尘,处处显露着直接的现实针对性。有如伊拉克战争之于德里达^⑤,卡拉季奇(Radovan Karadzic)受审之于齐泽克^⑥,当今世界许多并没有多少哲学意味的政治动荡都会引发哲人的玄奥思辨;反而观之,“主体”从“建构性”(constitutive)转换为“被构成”(constituted)的逻辑线索亦复如是。甚至在我们的日常生活中,可供同一类思辨的例子也无处不在。

比如巴丢曾就“非法打工者”进行解析:他们在打工地工作和生活,但是“非法移民”的身份标明了“效价”(valence)的不确定性或者“效价”的无效价性,他们生活在打工地,却并不属于打工地。因此他们的“主体”其实是呈现于“非法移民”这一“命名”。爱情交往也是如此:主体在爱情中的呈现(the subjective present)就在于“我爱你”的宣称,由此,“一种不可决定的选言综合判断便被决定

① Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge: The MIT Press, 2003, pp. 9, 173.

② Robert Hughes, “Riven: Badiou’s Ethical Subject and the Event of Arts as Trauma,” 2007 *PMC Postmodern Culture*, 17. 3, p. 3.

③ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, Cambridge: Polity Press, 2009, pp. 36—39.

④ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 318, note 5.

⑤ 德里达关于“伊拉克政权”与“谴责伊拉克政权不尊重法律的国际联盟”之讨论,可参阅 Jacques Derrida: *The Gift of Death*, translated by David Wills, pp. 86—87.

⑥ 齐泽克从卡拉季奇的诗句发掘“历史进程”与“上帝意志”的共同逻辑,即都是将自己视为“实现更高理想的工具”。见2010年5月17日和18日齐泽克在中国人民大学和清华大学的演讲稿,第1—3页。

(an un-decidable disjunctive synthesis is decided),其主体的启始也就维系于一种事件宣称的结果(the inauguration of its subject is tied to the consequences of the eventual statement)。……事件的宣称(the eventual statement)暗含于事件的出现—消失(the event's appearing-disappearing),也表达了‘不可决定的’已经被决定(an un-decidable has been decided)……被构成的主体(the constituted subject)随这一表达而产生,同时也为普遍性打开了可能的空间(opens up a possible space for the universal)”。^①

上述的意义链条中最为独特之处在于:由“回应”而生成的“责任”和“身份”,因“不可决定”的“决定”而被构成的“主体”和“普遍性”,其实无需实体的,而只需逻辑的依托。即使被“宣称”的“事件”,从根本上说也是“不及物的”(the event is intransitive)，“出现”亦即“消失”的(disappears in its appearance)^②,可以超越政治、文化、个人或者理论,而仅仅是“思考的事件”^③。这大概就是诗人马拉美(Mallarmé)的启示:“除去发生,什么也没有发生”(Nothing took place but the place)。^④

这一思想线索的针对性不言而喻:在形而上学的传统上,“从黑格尔、加缪,到尼采、海德格尔、德里达,更不要说维特根斯坦和卡尔那普(Rudolf Carnap),我们都可以发现一种或许是哲学之死的哲学观念”;然而用巴丢的话说,“终结”常常是积极的,比如“对于黑格尔,哲学的终结是因为哲学最终可以理解抽象的知识;对于马克思,解释世界的哲学可以被改变这个世界所取代;对于尼采,旧哲学的否定的抽象化必将被摧毁,以唤起一种真正的肯定,对一切存在的肯定;对于分析哲学,形而上学的语句纯粹是胡扯,因此

① Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, pp. 36–38. 巴丢关于这一问题的公式 $E \rightarrow d(\epsilon) \rightarrow \pi$, 详参本研究之《意义:当代神学的公共性问题》第二编第二节“经文辩读”与“诠释的循环”。

② Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, pp. 31, 36–37.

③ 《本体论与政治:阿兰·巴丢访谈》,见陈永国主编《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,北京:北京大学出版社,2010,第337页。

④ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, p. 32.

必须被现代逻辑范式下的清晰陈述所消解”。^①

当“真理的蛋糕”被“切成小块儿”的时候，当我们“倾听”由“身体”、“礼物”、“书写”、“行动”、“法则”、“焦虑”甚至“动物”所生成的种种“道说”和“意义”的时候，“布丁”共同凸显的逻辑线索，正是一种积极意义上的“终结”。

如果就这一线索作出最简约的描述，那么也许只能留下另一个有待切割的悖论式“蛋糕”，即名词其实是动词性的，动词其实是交互性的。初读书由简而繁，再读书出繁入简，唯此而已。

^① Alain Badiou, *Philosophy as Creative Repetition*, pp. 1—3, see www.novaPDF.com.

目 录

总序 当代西方思想对传统论题的重构	杨慧林 1
引言 书写何谓?	1
第一章 “痕迹”与“弑父”的书写	14
第一节 本源与在场“延异”下的书写	14
第二节 上帝“隐退”下的书写	26
第三节 “作者之死”下的书写	44
第四节 “弑父”的书写	58
第二章 物质和技术的书写	80
第一节 书写与技术	80
第二节 书写与物质	86
第三节 身体与书写	92
第三章 自我和他者的书写	105
第一节 从“自传”到“他传”	106
第二节 死亡,书写与他者	114
第三节 “他者”的书写	121
第四节 面向“他者”	134
结论 书写何为?	142
主要参考书目	146
索引	151

引 言

书写何谓？

“书写”(Writing)何谓？它可以是刻在石碑上的铭文或是撰写于纸页上的文符，可以是留在羊皮书上的宗教经文或是承载康德、尼采哲思的书籍，也可以是博尔赫斯的小说或留在微博上两行隽永的字句，更可以是进行这些创作、记载、铭刻的动作本身，甚至还可以是在完成这些动作时形成的艺术或是风格……如果要解释本书所做的事情的话，我们甚至可以略带戏谑地说，这部 writings 正是通过 writing 的方式来讨论 writing 的。

“书写”涉及的所指如此之多，似乎应当是一个长期以来都值得深思、探讨的问题，然而事实上在大多数人看来，它似乎在很长的时间内都只是一个普通到可以忽略不计的话题，远未达到一个“人文学科交叉概念”的重要程度，它不过是语言的替代性工具——随手翻开一本西方人撰写的、以《书写的历史》一类名称为名的册子，你便能在开头第一段赫然看到类似的解释：书写是在人类无法用语言直接传递信息、记录消息时方始诞生的。

这种偏见似乎到了 20 世纪 60 年代，才由雅克·德里达(Jacques Derrida)和罗兰·巴特(Roland Barthes)等人引领的那场“理论革命”改变。在德里达看来，从柏拉图的时代一直到海德格尔的时代，这段由形而上学和基督教神学思想长期占据主导地位的、漫长的西方学术思想史，完全可以被视为一段推崇“语音”中心，而压抑、遏制、边缘化“书写”的历史。^①

这种鲜明对立的态度，正如乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)在评述德里达等人的思想时所引述的、美国哲学家理查德·罗蒂(Richard Rorty)的精辟归纳所言，“对于海德格尔及那些康德主义

^① Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1974, p. 270.

者来说,哲学的书写,真正的目的恰恰在于终结书写;而对于德里达而言,书写却总是意味着更多的书写。”^①

在尼采高声宣布“上帝死了”之后的20世纪,西方学术思想经历了一个“亢龙有悔”、“物极必反”式的有趣发展过程:恰恰是在西方理论发生了“语言学转向”之后,西方形而上学在发展到“结构主义”阶段时,骨骼分明、脉络清晰的本体论体系反而生发出消解这种体系的“后结构主义”;也正是在语言学理论使语言愈发成为西方理论界的“中心”问题时,德里达才得以在索绪尔的语言学基础上,从“书写”的视角,重新审视语言在西方形而上学传统中的位置,以“书写”来实现对超越语言的事物的探寻。

那么,德里达等人所提倡的这种“书写”又与传统观念中被贬抑的书写有什么不同呢?“书写”又是为何会在20世纪突然在每个人文学科中变得如此重要的呢?一切都可以从形而上学的“开山宗师”柏拉图,在《斐德若篇》中借他那位“述而不作”的导师苏格拉底之口讲述的那则“书写的神话”讲起:

埃及有位专司发明的古神名叫图提,他发明了数字、算术、几何、天文,甚至还有跳棋和骰子,但他自己最为钟爱的发明似乎还是文字。图提在觐见众神之王塔穆斯时,将自己的各种发明呈献给他,希望他能下令将这些发明推广到全埃及,为此,图提每呈上一种发明都说明相应的用处,然后由塔穆斯作出评判,对好的加以褒扬,对坏的加以贬斥。轮到“书写”所用的文字时,图提出于偏爱对它作了特别推介,说它“可以使人变得更加聪慧,促进记忆,从而对于才智和记忆都是一剂特效良药”。然而这一特别推荐却遭到了塔穆斯的否决,在他看来,作为“文字之父”的图提出于“舐犊之情”,没有能够客观地评价其功用,实际上这份呈给自己的特殊礼物异常危险:它用外在、任意、毫无生气的符号,替代了鲜活的心灵经验以及真实的在场,它提供的只是智慧的假象,更会用“回想”败坏“记忆”,由此导致遗忘。^②

^① Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, New York: Cornell University Press, 1983, p. 90.

^② Plato, *Phaedrus*, 274d—275b, *the Dialogues of Plato, Volume 4*, trans. Benjamin Jowett, Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008, pp. 89—90.

柏拉图在这则“不知典出何处的神话”中对“书写”罪状的历数，可以说为日后形而上学和本体神学的“书写观”奠定了最基本的态度；也恰恰是这段柏拉图讨伐书写的文字本身，成为了德里达颠覆式思考之下选择的“切入口”。为此，我们不妨借助对这段文字的解读，来简单地对比一下传统“书写观”和 20 世纪“书写革命”开始的“书写观”。

柏拉图指责书写的首要罪状，在于书写出的文字是僵死的，在他眼中，唯有具有灵魂和智慧的声音才是活生生的，其自发、直觉的性状可以直接传达真理，因而是更为本源的；而书写的文字只不过是它的影像，是更次一级的派生物。^① 亚里士多德在这一思路的基础上发展了被视为传统语言、文字理论源头的“心境说”：“语音是心境的符号，而文字则是语音的符号。”^② 正如德里达所说，在这两者理论基础上建立起来的传统形而上学—逻各斯哲学当中，实际上达成了这样的共识：语音与书写文字相比，更接近内在的心灵，是“逻各斯”的体现，它和“在场”之间具有一种同一、透明、直接的稳定关系，从而是中心的；而文字则是由语音派生的，是外在于语音的“摹本的摹本”，是必须注入生气的物质标识，因而处于次要和从属地位。这也是为何德里达将传统形而上学称为“逻各斯中心主义”或“语音中心主义”的原因。^③ 柏拉图后世的信徒们，无论是康德、黑格尔，还是卢梭、索绪尔，不论他们开启了怎样崭新的哲思时代，在对待语言和书写的问题上，却几乎毫无例外地以各自的方式重复着这种崇尚语音中心，而贬抑书写的理论姿态。

由此可见，由柏拉图开启的逻各斯哲学，从一开始就具有一种持续的“形而上的冲动”，那就是将所追求的唯一真理、逻各斯呈现为“在场”，从而获得一个本源的“一”。语音的特征在柏拉图及其后世信徒看来，完全契合这种呈现唯一本源在场的期许，由此才得以成为“逻各斯中心”的代言，而对书写的相应指责，也恰恰说明了逻各斯哲学对书写的期许，同样是满足“呈现唯一在场的需求”。

然而语音毕竟是无法持久的，于是，为保护内在真理的内核，

① Plato, *Phaedrus*, 274d–275b, *the Dialogues of Plato, Volume 4*, trans. Benjamin Jowett, Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008, 276a, p. 91.

② Aristotle, *De Interpretatione*, 16a, *the Complete Works of Aristotle*, eds. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1984, p. 25.

③ See Jacques Derrida, *Of Grammatology*, pp. 11–18.

也为给自己借助文字的行为寻找一种合理性，柏拉图只得退让一步，将书写割裂成忠于语音的“善的书写”，和腐蚀、曲解真理的“恶的书写”。只有那些尽量忠实于语音及其背后逻各斯的书写，那些不用歧义来干扰真理单一性的书写，才能够被当做“善的书写”保留下来。由此，对于柏拉图而言，值得保留的书写文字，不过是一种弱化了语音，一种或多或少仍然活着，又或多或少远离自身的“逻各斯”而已。

哲学领域内的这种书写观，从希腊化时代开始便开始影响后来在西方长期占据宗教信仰统治地位的基督教，尽管后者本是源自犹太教，却因希腊化时代种种特殊的原因，更多的承继了古希腊思想的传统，尤其是从当时影响最大的斯多葛学派那里吸收了“逻各斯”学说。经由自使徒到早期教父，再到奥古斯丁的努力，形而上学的“逻各斯在场”在早期基督教理论中成功地转向了基督耶稣或“圣言在场”的“神圣自我呈现”，“道成肉身”的耶稣成为了纯粹在场的完满中介，也使得书写文字失去了效用。于是，作为犹太教“异端”的基督教在经历了希腊化转向后，对书写报以了与逻各斯哲学相似的贬抑态度，这种态度到奥古斯丁那里达到了一种顶峰：他将书写文字视为指向精神的象征符号和工具，提出如果将它与精神本质加以混淆，就是一种疏远上帝、背离独一神的“偶像崇拜”，无异于一种堕落。^①

不过，与柏拉图一样，早期基督教同样面临着无法彻底舍弃书写的尴尬——尽管有了“道成肉身”的耶稣，可由于基督教在诞生时是处在犹太教和异教世界双重敌意包围的尴尬境地之中，它毕竟还是需要一部用文字书写而成的《新约》，来和犹太教的《旧约》相区别，并以此阐发教义。说到底，他们还是离不开书写。不过，熟知希腊哲学和修辞学的保罗很懂得如何向希腊化的异教世界说明：在圣经看似粗鄙的物质性文字背后，其实隐藏着可以被希腊人所接受并追求的精神性真理，文字只是暂时性的，而精神性的阅读和解释却能够还恰切之意于文本，弥赛亚的圣经预言也能在精神层面上得以完满实现，正所谓“字句是叫人死，精意是叫人活”（《哥林多后书》3:6）。因此物质性文字和精神性真理之间的对立，亦即肉体 and 灵魂之间的对立，对于基督教信仰的清晰地表述和合

^① Augustine, *On Christian Doctrine*, Chicago: William Benton, 1980, pp. 660-661.