

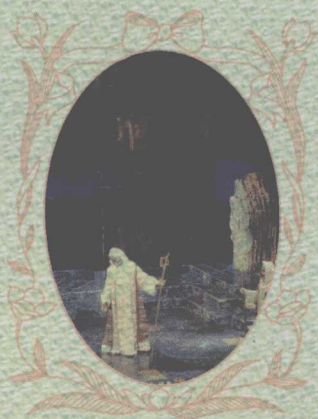
文从
京东学苑

重建巴别塔

——解构诗学新论

CHONGJIAN BABIETA

——胡继华◎著——



北京出版社出版集团
BEIJING PUBLISHING HOUSE (GROUP)

天津出版社

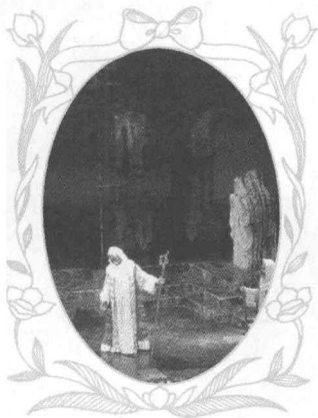
京东学苑
文丛

重建巴别塔

——解构诗学新论

CHONGJIAN BABIETA

——胡继华◎著——



北京出版集团
BEIJING PUBLISHING HOUSE (GROUP)

天津出版社

图书在版编目(CIP)数据

重建巴别塔：解构诗学新论 / 胡继华著. —北京：文津出版社，2007.7

ISBN 978-7-80554-413-7

I. 重… II. 胡… III. 诗歌—文学理论—研究 IV. I052

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 097675 号

· 京东学苑文丛 ·

重建巴别塔

——解构诗学新论

CHONGJIAN BABIETA

胡继华 著

*

北京出版社出版集团 出版
文津出版社

(北京北三环中路6号)

邮政编码：100011

网 址：www.bph.com.cn

北京出版社出版集团总发行

新华书店经销

北京华正印刷有限公司印刷

*



787×1092 16开本 14.625印张

2007年7月第1版 2007年7月第1次印刷



ISBN 978-7-80554-413-7

I·152 定价：34.00元

质量投诉电话：010-58572393



胡继华，1962年生，安徽太湖人，北京师范大学文学博士，中国人民大学文学院博士后，教授。现供职于北京第二外国语学院比较文学与跨文化研究所、安徽安庆师范学院文学院。主要从事西方哲学、文艺美学和比较文学研究。主要研究成果：专著《宗白华：文化幽怀与审美象征》、《后现代语境中伦理文化转向——论列维纳斯、德里达和南希》，译著《为承认而斗争》、《友爱的政治学》等，近年来在核心刊物上发表学术论文50多篇，发表译文30多篇。



总 序

“京东学苑”含意两层：一指位处京城东郊的高等学院，二指在此研习讲授中外人文的一批学者。不过，“京东学苑文丛”并不受狭义上的地域概念或工作单位所限，而是采用一种开放式的做法，特邀国内外相关学者共同参与，其中包括数位来自中国社会科学院的研究人员，以及数位在北京第二外国语学院跨文化研究所兼职的欧美学者。

“京东学苑文丛”主要涉及语言、文学、诗学与美学等诸多领域。在内涵广延的文化与跨文化视野中，上述领域之间相互交叉、彼此渗透，当属自然而然之事。此“文丛”将遵从个性自由、学术创新的基本理念，鼓励作者在确定研究对象、范围、方法与写作风格等方面从其所好、不拘一格，抑或侧重分析与批判，抑或偏爱描述与思辨，抑或追溯远古遗风，抑或跟踪现代前沿，抑或喜好大处着眼的高头讲章，抑或尝试缜密精微的文本诠释，抑或热衷于笔墨纵横的理论建构，抑或致力于贯通中外的比较研究……凡此种种，只要思之有理、言之有物、论之有据、书之有度，皆成文章。

当然，作为长远的希冀与期许，我们将沿着“西学东渐”的百年轨迹，在深入研究域外学术文化的同时，逐步创造有利于“东学西传”的必备条件，尽可能借助外语做一些文本建设工作，将中国传统文化与思想的精粹传布海外，以便促进多元文化的交流对话与各国民众之间的相互理解。

为实现上述构想，我们诚请参与此“文丛”的作者本着求真的精神，在运思与行文之中，都力争把要想的想清楚，把要讲的讲明白，尽量避免华而不实或模棱两可的文辞，以使自己的立论辩说基本符合分析哲学的明晰性表述原则和话语伦理的交往沟通要求，从而最终使自己的作品彰显出更加丰富的真理性内容。我们这里所言的真理性，并非是“放之四海而皆准”的绝对真理性，而是令人“不可遗忘”的相对真理性，故此它更接近于古希腊文化哲学中有关“真理”的本源意义。

在古希腊，“真理”用 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 一词指称。该词根是 $\lambda\eta\theta\eta$ ，原意表示遗忘或可遗忘性。在希腊神话里， $\lambda\eta\theta\eta$ 指冥界的一条



河流，举凡饮用其水之人，即可忘却过去的一切，故名为忘川或忘却之河。它加上否定性的前缀 α -（相当于英文的“no”或“non”，相当于中文的“非”或“不”）构成复合词，字面义为“不遗忘”或“不忘却”，引申义为“不隐瞒”或“不遮蔽”，后来的拉丁文和英文翻译将其分别转义为真理或真相（*veritas/truth*）。陈康认为： $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 是从动词引申而来，主观方面的意思是“遗忘”，客观方面的意思是“躲避我们的认识”。 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 就是“不躲避我们的认识”。如若我们所要认识的事物自身没有躲避我们认识，我们便可以认识它。所以，对象必须具有真理和存在这两个方面，我们才能认识它。

由此来看真理的本源性相，我认为其不遗忘性至少隐含如下几个方面：第一，就其内容而论，是值得记忆和难以忘却的；第二，就其特征来看，它不回避理智的审视和认识；第三，就其存在的因缘而言，它经得起不同角度的分析和反思、批判和反驳；第四，就其功能而论，它作为进一步论辩与研讨相关议题的起点或参照系统，具有承前启后的绵延功效。英国哲学家柯林伍德（R. G. Collingwood）就曾这样诠释真理：真理具有自身的一种美德，如同英雄人物一样，能够经得起考验，经得起诘难，也经得起缜密的辩证式追问。总之，属于真理的东西不仅经得起这种痛苦的磨难，也经得起沉重打击的考验。

诚望参与“京东学苑文丛”的每位作者取法乎上、竭其所能，在各自论著中创设和昭示尽可能多的、令人“不可遗忘”的真理性内容。

另外，参与“文丛”的学者大多精通一门以上的外语，都深知学与思的辩证关系与罔殆误区，因此在读书和写作之余，也会拨冗译介一些西学经典或新潮之作，借此扩展学术视野、激活思想对话、促进理论创新。

是为序。

王柯平
丙戌年初春

目 录

导 论	(1)
第一章 苦难意识与浪子情怀	(17)
一、苦难：书写诞生的迷宫	(17)
二、浪游：哲学本文的未来	(22)
三、余论：永恒在场的传统与思想的欺罔形式	(26)
第二章 海德格尔、德里达论哲学与诗	(27)
一、回归的步伐	(28)
二、文本机器	(31)
第三章 启示经典无限可能的未来	(37)
一、解构论的文化背景和现实语境	(37)
二、德里达的书写姿态与阅读策略	(39)
三、德里达的文学观和文本观	(44)
四、评论：解构的优势与极限	(45)
五、余论以及问题	(48)
第四章 “延异”探微	(49)
一、背景概述	(49)
二、言说方式和基本蕴涵	(53)
三、语源学和分离解析	(56)
四、来自形而上学历史的解——形而上学元素	(57)
五、类似概念的家族	(62)
六、“延异”与文学批评	(68)
七、结 语	(72)
第五章 铭刻在记忆中的许诺	(75)
一、哀悼的修辞学	(76)
二、向幽灵们承诺——不可确定的责任	(82)
三、来自灰烬的启示语调——最后的诺言	(87)
第六章 解构，文学与伦理学	(95)
一、文学与伦理，一些可能性关系	(95)
二、解构之后，伦理是否可能	(97)

三、文学伦理如何发生以及何种伦理	(101)
四、书写：一种特异的签名	(107)
五、阅读——一种责任性的回应	(110)
六、最低限度的共同体——文学伦理性的理想境界	(117)
第七章 解构的剩余物	(120)
一、解构及其转向	(120)
二、剩余或者本源——亚伯拉罕精神	(124)
三、期待弥赛亚	(129)
四、不可解构的正义	(135)
第八章 身体革命的经与纬	(145)
一、“制造天使的机器”	(145)
二、“人体形而上学的蹉跎之神”	(149)
三、伦理荒野的和谐革命	(152)
四、消逝的肉体	(158)
五、悲情的圣体	(161)
第九章 西方文化浪子在汉语语境中的历险	(164)
一、他人注视下的汉语文字之现代命运	(165)
二、解构论视野下的汉语文字魅力	(168)
三、解构论在汉语文化中的回响	(171)
第十章 虚空的狂欢	(176)
一、“非哲学”的思者	(176)
二、“恒在无限”的虚拟化	(178)
三、“黑色神话学”：非始之源	(184)
四、语言——不是存在的家园	(188)
五、余论：走出虚空的狂欢	(194)
第十一章 从审美意境到爱感图景	(197)
一、体验美学的大限与挽歌	(197)
二、血肉根相与历史理性消长的节奏	(202)
三、伦义与逻各斯——恒在无限性的威压	(205)
四、别一种自恋——爱感图景的本质直观	(211)
后 记	(218)
参考文献	(221)

导 论

巴别塔 (Babel)，出自《圣经·创世纪》，相传大洪水之后的世界万邦万民，操同样的口音言语。挪亚的后代商量着在示拿平原建造一座城和一座塔。“塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。”（《创世纪》，11：4）耶和華降临，看到这城市 and 通天塔而震怒，为了惩罚这些希望成就一切的子民，而变乱他们的语言，使他们的言语彼此不通，永久地散居在世界上。

这个典故显然具有多重含义而充满了歧义性。首先，通天塔是圣经子民创造意志的象征。其次，塔顶通天，传扬圣经子民的美名，结束散居离乱的痛苦，这座神奇的塔就成为一种道德生命之理想形态的隐喻。最后，震怒的神为了惩罚狂傲的子民而变乱他们的言语，使他们奔走在痛苦的离乱之中。挪亚的后裔意想通天，却堕入永劫，而这恰恰就是耶和華权能的体现、神圣的见证。正如偷食禁果误入智慧之门的亚当和夏娃永远地失落了伊甸园，挪亚的后裔也因通天扬名的僭妄而被剥夺了普遍沟通的梦想。

当然，这个典故的关键词语在于“巴别” (Babel)。《圣经》原文之中明确提示说，“巴别”就是“变乱”的意思。法国启蒙思想家伏尔泰冷峻地追问过，凭什么说“巴别”就是“变乱”呢？他指出，在东方语言中，“巴” (Ba) 的意思就是“父亲”，而古人总是用“巴别”来指称首都、神圣城市、上帝之城。“巴别塔”含有神圣与变乱的双重意思，这莫非表明神圣与变乱本为一枚金币的两面，神圣于变乱之中见证，变乱在神圣之中永存？神圣与变乱的关系，其实同拯救与沉沦之间的关系别无二致：沉沦是拯救的前提，拯救是沉沦的解脱。这就使巴别塔的故事成为一个不可能的故事，成为一个人类生命之悖论处境，甚至是绝境的一个隐喻。



随着神圣经典的流传，“巴别”之中“神圣”的含义渐渐淡化，而“变乱”的含义则深入人心。“巴别”即“变乱”，似乎天经地义，一点疑问也没有。伏尔泰带着辛辣的反讽语调指出，“变乱”意味着德国人再也不懂得中文了，尽管正宗德文和中文原本就是同一种语言。因此，巴别塔的故事就是对人类理想的一种无情讽刺：渴望普遍沟通但最终无法交流，期待神圣却遭到惩罚，向往道德生活的普遍形式，最后却堕入了一个混乱的世界。人类的这些理想统统被看做是人类的虚妄，沟通、神圣、道德生活都成为一些“不可能的事情”。

而对于“这种不可能性的激情”，或者“为这种不可能性而受难”（passions for the impossible），恰恰就是德里达（Jacques Derrida）“解构论”所特别关心的一种存在经验和生命实践。约翰·卡普托（John D. Caputo）断言，作为当今世界重量级思想家之一，德里达的解构论却具有一种轻量级定位——“如果可能的话，解构就是对不可能性的体验。”^①所谓“解构”就是一种被激励起来的激情，去做不可能的事情。“不可能性”或者“不可能的事情”，因为德里达而成为后现代弱势思想的一个公理。既然确定性、必然性和绝对性都是“人为中心的虚构”（anthropo-centralization of fiction），那么思想可以触摸的就只有“不可能性”了。以法庭设喻，所谓“不可能性”，就是将一切“人为中心的虚构”传唤到法庭面前进行审判之后剩余的东西。而“对于这种不可能性”的激情，就是一种驱动思想走向界限、超越可能性范围的生命驱动力量。用丹麦哲学家克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard）托名的克利马科斯（Johannes Climacus）令人迷惑的话说，“不可能性”就是“希望自身毁灭的意志”^②，而在德里

^① Jacques Derrida, *on the Name*, trans., Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 43. See John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

^② [丹]克尔凯郭尔（克利马科斯）：《作为教师和救世主的上帝——一个诗人的冒险》，文中提出，与上帝的沟通是自下而上的，就像登通天塔一样。但是在这种与神圣的对话之中，“责难总是试图去折磨他的灵魂”，“无疑会看到他心里甚是忧伤”，而最终“安慰来自被作为罪人处死的忧伤之中”。总之，在向上寻求与神圣对话的过程之中，“我的灵魂也被新的惊奇所震撼”。见克尔凯郭尔：《论怀疑者/哲学片断》，生活·读书·新知三联书店1996年版，第132—152页。

达的思想脉络之中，这就是一切体系“自为解构”（auto-deconstruct）的意志。一切人为中心的虚构的体系，对他者和自我都实施着恒常的暴力，总是在自为地解构而不待外力的摧毁。维持可能性都是一相情愿的虚妄，更不必说所谓的必然性和绝对性了。解构论，如果“解构”竟然“称论”的话，它只不过是对于不可能性的执著而已。自为解构的逻辑，如果有这么一种“逻辑”的话，它就是一种“僭越”（au-delà, über, beyond）的逻辑，就是向不能迈步的地方迈出惊人的一步，朝着不可能的地方进发。解构检验着边界，冲击思想和界限，在欲望的引导下，跨越可能性的地平线，向着“异域”冒险。对于解构而言，“不可能性”正是解构之中不可解构的东西。不可解构者，恰是解构的前提。德里达晚年所着迷的“不可解构的正义”、“绝对的宽恕”、“无条件的友善”以及“没有弥赛亚主义的弥赛亚”，最后都可视为这种“不可能性”的化身。德国宗教神秘主义诗人 A. 西莱希乌斯（Angelus Silesius, 1624—1677）的诗集《切鲁比尼克漫游者》（*Cherubinic Wanderer*）当中，有一首题名为《最不可能者是可能的》（*das Unmöglichste ist möglich*）的诗歌让德里达欣喜若狂，因为他从中发现了神秘之诗与解构之道有奇特的相似性——二者都分享了“终极不可能性的经验”。

这种“终极不可能性”，以及追求它的空前激情，使解构论获得了一种诗学的品格。谈论解构的诗学，表面上看十分荒唐，因为解构之道就是破除一切学说体系之道。但是，说解构具有诗学品格，在深层却十二分正当，因为不可能性永远是诗学所迷恋的主题。诗人追逐不可能之物，倾听不可能的声音，去往不可能的地方，表达对不可能之人——全然他人（*totally other*）——强烈的欲望和真挚的爱恋。诗学与奇幻，二者生死相依，以至于唇亡齿寒。这种本质的依恋，根源在于“终极不可能性”。解构与诗学，在德里达那里本来就是一回事，所以他常常说自己的“全部主旨以一种独特的方式往返于文学（诗学）与哲学（解构）之间”。诗学的空间与解构的空间一样，人们在这个空间“要讲述一切同时也就是逃脱禁令”^①。而逃脱禁令就是“僭越”，不仅是僭越，而且还要无限地僭越，执著地、冒险地指向“终极不可能性”。至此，我们不妨直截了当地指出，解构就是一种不可能的

① [法] 德里达：《文学行动》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 3 页。

诗学。^① 这种诗学并非解构论者德里达的专利，《圣经》所载耶稣基督在克西马尼的忧伤，便是这种渴望与神圣沟通而抵达可能性极限的原始情境，而帕斯卡在《思想录》之中呈现的心灵危机也就是确定性丧失之时遭遇不可能性的极端情形。德里达的独特之处在于，他认为这种“不可能性”断送了一切关于确定性的虚妄，从而将思想的僭越推向了可能性的边界。

巴别塔的传说就表达了思想僭越而抵达极端所遭遇的巨大悖论，其构成双方就是神圣和变乱。神圣代表同一，普天之下，言语莫不归一，四海之内，无不实至名归。而变乱表示差异，由于上帝不满人类的狂妄，而使他们言语不通，自说自话，在离乱之中奔走而饱经忧患的折磨。世界万物，其名称无不来自上帝。上帝作为万物之名的来源，当然就是神圣的父，上帝之名也就是众多言语之源。命名权永远归于圣父，他的名是万山之总脉，众水之发源。但是，也就是这个给予世界万物以名、给予这个世界以实的上帝，在一怒之下摧毁了人类的言语天赋和沟通才能，使言语陷入了混乱，在后代中播下了紊乱的种子，从而贻害无穷。在巴别塔化为废墟之前，挪亚伟大的后裔努力建造自己的帝国，试图把他们自己的语言变为宇宙的语言，经天而又纬地。但上帝变乱了他们的言语之后，纯净的语言帝国一去不复返，只有各种各样的部落方言和各自神圣化的母语了。上帝惩罚挪亚后裔的理由之一，仿佛就是他们一心追求同一而试图剪灭差异。

东海西海，四海不同，挪亚的后裔凭什么将自己的王国和语言提升到宇宙谱系的位置？凭什么建立通天之塔和上帝之城，用自己的语言为宇宙命名？僭妄即虚妄，虚妄泯灭了谦卑，幻想一种话语成为宇宙的中心，这是上帝也不能宽恕的罪孽。所以，人们常常说德里达的解构就是摧毁“逻各斯中心论”，但反对“逻各斯中心论”远远不是德里达思想之魅力所在，远远不是解构论的神韵之源。巴别塔的故事清楚而明白，提示了人类语言形式、道德形式和交往理想的虚妄性，启示了宇宙全体、万法归宗、四海同一就是终极的不可能性。只要人类还在贪求通天贯地的权威，只要人类还执迷于放之四海而皆准的所谓普遍真理，神圣的

^① “不可能的诗学”，语出卡普托，但他用这个杜撰的术语来概括德里达的宗教观念：“就我而言，我已经把不可能的事情的诗学作为我毕生的工作，我将永不懈怠地用下面这个观念来折磨那些世俗化的解构者，即解构的结构如同宗教，一种没有宗教、没有等级制度的宗教，感谢上帝。同样，我将不知疲倦地用这样的观念来嘲弄所有的信徒，即宗教信仰是一桩深层次的解构的事业，它不能被纳入到制度化宗教范围之内。”见卡普托（凯普图）：《直视不可能性：克尔凯郭尔、德里达以及宗教的再现》，《世界哲学》2006年第3期。

警钟就绵延不绝，上帝的惩罚就与人类同在。

三

解构论在 20 世纪 70 年代之后风靡学界，德里达亦驰名天下，但他所提示的“不可能性”，以及对于这种“不可能性的激情”，一直没有得到人们足够的关注。其实，解构之学，关乎人间与神圣，提示了人类的悖论甚至是绝境的经验。其言辞使得举世震惊，其学理却来自于对人类近三千年生存实践的历史反思。人类一直在延续着挪亚子孙的霸业，总是一心寄系同一，而希望消除差异。古典的实体形而上学的封闭，乌托邦的虚构，近代理性主义的盲目乐观，技术科学的机械自信，浪漫主义的伤感自恋，现代和后现代的虚无绝望，当今世界恐怖主义的暴力行径，如此等等，无论是黄金梦幻还是黑色深渊，无非都是人为牢狱，作茧自缚，把自己置于一个虚妄的中心位置，而对他人的面相视而不见，对他人的声音充耳不闻。执迷一己，昧于他人，殊不知这一切都必然遭遇到“可能性”的大限，“不可能性”如同幽灵日夜徘徊在生命左右。可能性、同一性、乌托邦、普遍道德形式、理想交往情景，以及包含在诸如此类虚构之中的权威和中心，无疑都是壮观美丽的巴别塔，但是其中一定隐含着残酷罪恶。既要保留壮观美丽，又要避免残酷罪恶，这怎么可能呢？

一剑双刃，爱智的哲学家如何将其为己所用而不至自伤？德里达婉转迂回，但执著地为人类的理想生命形式觅路而行。他的策略是：既保留神圣，又肯定差异，在差异游戏之中保留神圣渴望，这样既保存了神迹的美丽，又回避了悲剧的残酷。受到德国哲学家本雅明（Walter Benjamin）的语言观念的启示，德里达在 20 世纪 80 年代后现代的语境中以解构论为视野，审视和重新阐释了《圣经》所传的“巴别塔”故事。他说：“这个故事主要讲述了语言混乱的起源，习语不可简约的多元性，翻译的必要性和不可能性，作为不可能的必要性。”^① 巴别塔的毁灭，就是同一性虚妄的破灭，从此以后那种净化部落方言、使众多言语归根于人类母语的梦想就如云烟消散，再也回不去了。那语言的伊甸园——诗歌就是面对这一终极不可能性的呢喃与叹息，信仰就是朝着这一不可能性深渊的冒险跳跃，哲学就成为冲撞这一不可能界限的心灵战争。巴别塔之后，“差异”因变乱而生，并成为生命

^① Jacques Derrida, *Acts of Religion*, ed., and with an introduction by Gil Anidjar, New York/London: Routledge, 2002, p. 109.

存在的原始明证。

夸张地思考“差异”，是后现代思想的一个基本风貌。但是，“差异”的思想在西方文化历史上已源远流长，“差异”的踪迹散播在犹太—希腊—基督教复杂的文化脉络之中。怀藏一本《圣经》浪迹天下的犹太人，早就把他们的文化精神铭刻为“差异”：“断裂在你的核心”。犹太人的圣经是破碎的圣经，神圣的碎片之中的“差异”催生了悲剧的诗歌和言语的权力，并诱惑了文本的冒险。而巴别塔的故事则形象地启示我们，上帝因他辖下的万民建造巴别尔塔而在一怒之下使天下言辞变乱，从此语言不通、交流无奈，这是一种被张扬到极限的“差异”。古希腊哲学家赫拉克利特（Heraclitus）的著作残篇之中已经说到了“存在是一”，但这个“一”是自我区分而又自我和谐的“一”。同一和差异本来彼此蕴涵，如此哲思已经明白如话。古希腊哲学家巴门尼德（Parmenides）的哲学诗篇以“存在”和“非存在”来区分真理的两条道路，以这一分界为基础，方可理解光明与黑暗、实在与虚幻、真理与谎言之间的差别，以及一切体现在语言和思想之中的“差异”。在《智者篇》（*Sophist*）中，柏拉图重构了巴门尼德真理之路上的“差异”观，试图调和“非存在”与“存在”，把流变不息而又缺乏确定性的现象与理想永恒而又自我指涉的理念协调起来。在《蒂迈欧》（*Timaeus*）中，柏拉图进一步以确定的“一”（Oneness）和不确定的“二”（indeterminate Two）来克服理念论哲学的内在悖论，一方面维持“同一”的地位，另一方面又拯救了“差异”。肯定同一的优先性，但并不否定差异的权力，这种思维取向也体现于亚里士多德的《形而上学》之中。亚里士多德把对立定义为差异形式，而把差异定义为“他者性”（Otherness）形式，把“他者性”对立于一性，把“同一性”定位在源始“整体”范畴下，“整体”又被等同于“存在”；反之，“他者性”被置于源始的“多元”范畴下，“多元”又被等同于“非存在”。尽管希腊哲学从一开始就力求将“差异”作为一种基本要素涵盖在对立范畴构成的确定体系之中，从而表达了对“差异”的关注，但是，“差异”在逻辑上却服从于同一，在体系之中被剥夺了优先地位。希腊形而上学的基本思维取向，以及支持着它的二元对立范式，构成了对西方文化的强力主导因素。“差异”从属于“同一”，“差异”必须被扬弃于“同一”之中，“差异”最终必须与“同一”和解，这种情形在哲学历史之中反复再现，甚至还体现在形而上学之集大成者——黑格尔——的体系之中。黑格尔开始说精神永远只能在支离破碎之中获得生命力，但他最后说绝对精神的实现就是对“差异”的扬弃、冲突的和解。

由此可见，“差异”是哲学体系的起源、思维活动的前提，但在西方文化之中却被哲学体系压抑了。同一窒息差异，这是一种存在论的暴力。巴别塔竣工之日，就是帝王文治武功成就之时。“花须连夜发，不待晓风吹。”但话语的花朵随着“逻各斯”霸业的完成而刊落了英华，唯一的颜色主宰了“伊壁鸠鲁花园”。“吹万不同，而使其自己也”（《庄子·齐物论》），这就是天籁之声、自然之道，如若众声归一、万物缄默，那么就一定是万马齐喑、死气沉沉的局面，可堪哀叹，未免忧从中来。

“差异”作为被压抑之物回归，就呈现了后现代哲学之中“差异冒险”的景象。张扬差异性，质疑同一性在形而上学之中的合法权力，哲学上的这次“差异冒险”在尼采的“权力意志”、“狄奥尼索斯”和“修辞力量”之中得到了淋漓尽致表演。“权力意志”作为“差异”颠覆了理性的绝对权威；“狄奥尼索斯”的疯狂迷醉置换了“阿波罗”的澄澈清明；“修辞力量”将真理和价值化做比喻、化做幻象、化做痴迷妄语。海德格尔死死盯着“存在”和“存在物”之间的差异，而把“在场”的同一性视为“存在意义”的遗忘，通过解开笼罩在“差异”之上的“在场优先性”，从而宣告西方形而上学的终结。弗洛伊德透过自我意识的和平与宁静，到深邃浩大的无意识之中去追寻人性的本源，以“差异”、“差异的踪迹”以及“踪迹的踪迹”来呈现理性的极限和无能。列维纳斯（I. Levinas）则把柏拉图到笛卡尔等思想家建构的形而上学及其同一性的幻想读成“暴力哲学”，反过来将“他者”、“自我与他者的关系”引入这一哲学文化体系之中，引发一场出离希腊存在论的反叛运动。列维纳斯通过把“他者”激进化，引出一种“绝对差异性”，挣脱画地为牢的形而上学存在论体系，最后引爆一场思想的“灾变”（disaster）。“灾变”，就是星球漂移天体秩序的迷乱状态，也就是“差异”不断产生和不断散播。最后，当然还有瑞士语言学家索绪尔（F. Saussure），他指出了“语言体系之中唯有差异”，能指和所指之间的联系是随意而且武断的，符号在一个系列之中以示彼此差异，由此而产生意义，根本就不存在一种固定不变的同一体。

德里达敏锐地从上述诸家学说之中得到了启示，从而将“差异”进一步激进化，展开了对西方哲学文化，对犹太—希腊—基督教文化遗产的全面清算。在他那里，“差异”不仅是以示区分的特性，而且是一种产生这种区分特性的“差异”，“延异”（différance）就是“产生差异的差异”。为了表示这种产生差异的主动性，德里达将“差异”之中的一个字母 e 改为字母 a，并把区分、延宕以及散播等多种复杂的意义绑定在这么一个既非词语

又非概念的符号之上，从而形成一组复杂力量运转而形成的方向束。由“差异”而生“延异”，真理、本质、在场、本体、结构、同一以至上帝等等，都统统被化做“差异的踪迹”。德里达追寻本源之“无本之源”，从源头上摧毁了形而上学的起源。这个被作为“无本之源”的“本源”，就是先于言语而存在并且涵盖了言语的“文字”，也就是先于一切形而上学而存在，却被形而上学压抑的思想前提。“延异”如同老庄的“道”，它不仅超越了言语与沉默（“道”在言默之间），而且还不受“存在”与“非存在”二元逻辑的制约（“方生方死”，“方死方生”……），最后还不断生成变易（“道生一，一生二，二生三，三生万物……”）。文字与言语，言语与思想，思想与神言，它们之间就从来没有呈现一种透明的、纯净的关系，相反，它们之间永远只存在一些“绝境”。“真理”是差异游戏的一个暂时的驿站，而非它永恒的家园。“自我”，或者说“主体”，也是在“与他者的关系”之中不断地被构成和解构的符号，根本就不具有稳定可靠性。“差异”无处不在，却又无迹可求，让一切自以为是的哲学体系陷入绝境。因此，西方哲学就永远是差异的哲学，哲学家即永恒的浪子。浪子的情怀总是诗，而诗的韵味永远在于一种苦难意识。然而，这种苦难恰恰就在于思想总是冒险地一跃，进入了不可能性的深渊。

四

不可能性，在这里就是面临“全然他者”时同一的自我所体验的一种绝境。“他者”是差异的肉身化，“全然他者”就是激进化的他者，无论如何都逼迫思想向着“异域”挺进，向“深渊”冒进。在当今全球文化语境之中，“差异”也扮演着一个维持文化身份、更新文化传统、赋予文化持续发展可能性的根本角色。首先，在与非我族类的复杂关联之中，差异是文化身份的靈魂——你是你，我是我，凭什么把你的身份强加于我身上，把你的文化自封为主导文化？要在全球时代文化断裂与连续的复杂环境下建构通天塔，那就是痴人说梦。而要撇开文化身份设立一种普遍主义的真理，那就是夜郎自大。全球时代是杂语喧嚣的时代，作为神权父权标记的终极元音已经缄默了，异质性成为衡量文化生命力的根本标准。维持异质性，是文化身份在全球时代更惨烈的竞争之中立于不败地位的标志。其次，在同一文化体系之下，差异是文化传统的生命——活水有源，日新之谓盛德。画地为牢，自困于封闭的文化圈，那就是文化自杀。当古典社会渐行

渐远，现代社会也朝着全球后现代转型，一个共同体也势必追寻差异，以求文化精神的自我超越。自我超越，在我们现在的语境之中就意味着“无限的僭越”，即冲击文化体系规定的可能性界限，毅然探索不可能的异域。最后，差异赋予文化持续发展以最大限度的可能性——差异的散播，为文化的发展提供了新的机遇和无数的生长点，崭新的空间也在差异之中敞开。就中国与西方近两个世纪的文化交往而论，互以对方为全然他者，互相化用对方文化的异质性，对于西方文化和中国文化的现代传统的形成都是积极的驱动力。中国和西方都把对方看成一个全然他者，想象一个遥远而又神奇的文化异邦，甚至虚构一个魔力四射、怪异万千的世界。双方都迫不及待地对方身上觅得自我认同的形象，同时也惊讶地在对方身上找到了那些耐人寻味的离奇差异。

德里达的解构论大约在 20 世纪 80 年代登陆中国，旋即取代生命哲学味道十分浓烈的存在主义，造成了对中国学术文化的强大冲击。如果说，以存在主义为代表的西方生命哲学引发了中国学术文化的体验论转向，那么不妨说，解构论带着结构主义的韵味和新批评实践的魅力引发了中国学术文化的修辞论转向。但是，当解构论被运用于中国古典文化的反思和中国现代文化传统的评价时，德里达的奠基之作《论文字学》(*Of Grammatology*)一书的英译者、印度裔美国学者斯碧瓦克(G. C. Spivak)却警告说：在德里达的文本之中，东方绝对没有被解构。^①这对于充满激情与狂喜地“解构”中国古典文化传统的学人而言，不啻是经声佛号、暮鼓晨钟。当中国学人在“道”、“经”、“仁”、“孝”等传统观念之中去寻求可“解构”的中心时，值得追问的是：中国传统的思维方式有没有判然两立的二元论架构？德里达遍读从柏拉图到海德格尔(M. Heidegger)的西方哲学经典著作之后断言，西方形而上学总是把言语置于优先地位而贬低文字。在中国古典文化之中，可以找到这么一种等级森严的二元逻辑吗？德里达很清楚，“逻各斯中心论”实在只是西方人的财富。但他追问：“在中国，为什么书写总是凌驾于言语之上而令其黯然失色？”^②他就完全陷入了西方文化传统的二元逻辑之中而不能自拔。这就警示我们，在审视解构论与东方、与中国相遭遇这一历史事件时，千万不可以忘记解构之道的精粹——“差异”。

13 世纪航海旅行将西方带入了亚洲，从而让西方遭遇到了一

① Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. and introduction by G. C. Spivak, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers and Private Limited, 1994, p. 98.

② 同上书，第 91 页。