

别样的“文字诗学”

——德里达与“汉字诗学”

周荣胜

这里讨论的“文字诗学”（poétiquegraphique）源于法国哲学家德里达在《论文字学》一书中阐发的思想。他书中几段论及中国文明和汉字问题的文字格外引起汉语学人的关注自然在情理之中，不过，由此导出一种本质主义的汉字诗学观却值得我们深入反思。

一 “汉字诗学”

德里达在《论文字学》中将遵循索绪尔等人的看法认为中国文字与西方的表意文字相对，是一种非表音的表意文字：

我们很久以来就知道大多数像汉语和日语这样的非表音文字很早就包含了表音成分，它们在结构上受制于表意文字和代数符号，我们看到了一个在一切逻各斯中心主义之外发展起来的伟大的文明进程。文字从没有将自己还原于声音之上，而是将声音整合到了一个系统之中。^①

中国文明处于逻各斯中心主义之外吗？逻各斯中心主义是西方独具的呢还是也适用于其他文明呢？德里达对待汉字的的态度究竟有没有根据？尤其是，他的观点能不能成为支持汉字优越论的论据？要回答

^① De La Grammatologie, Les Editions De Minuit, 1967, pp.138-139.

这些问题就必须首先回答什么是逻各斯中心主义。

“逻各斯”出自古希腊语，为 λόγος (logos) 的音译，因为它有很多含义，汉语里很难找到相对应的词。著名哲学史家格思里在《希腊哲学史》第一卷中详尽地分析了公元前五世纪及之前这个词在哲学、文学、历史等文献中的用法，总结出十种含义：（1）任何讲出的或写出的东西；（2）所提到的和与价值有关的东西，如评价、声望；（3）灵魂内在的考虑，如思想、推理；（4）从所讲或所写发展为原因、理性或论证；（5）与“空话”“借口”相反，“真正的逻各斯”是事物的真理；（6）尺度，分寸；（7）对应关系，比例；（8）一般原则或规律，这是比较晚出的用法；（9）理性的能力，如人与动物的区别在于人有逻各斯；（10）定义或公式，表达事物的本质。^①

后世主要是从“理性”“道理”“规律”甚至“逻辑”等意义上把握“逻各斯”的，这种意义不是没有根据，但不是其本义。海德格尔在《存在与时间》中认为这样理解的“逻各斯”远离生存论的基础，“逻各斯被经验为现成的东西，被阐释为现成的东西；同样，逻各斯所展示的存在者也具有现成性的意义。”^②于是，他要把“逻各斯”从“逻辑”中解放出来，恢复其原始意义。他认为“逻各斯”最初的含义是“言谈”或“说话”，其动词形式是 legein，其词根是 leg，leg 的基本意思就是“言谈”。言谈是人的此在的基本环节，组建着此在的意义整体，它以 Artikulation（发音、分节表达）的方式将人的此在勾连（Artikulation）为一个整体。作为言谈，它把言谈所及的东西公布出来，让人看言谈所及的东西；海德格尔后期（从过渡时期的《形而上学导论》开始）不满足于把 logos 分析为“言谈”，遂继续追溯其本源，认为其始源意义是“聚集”，聚集把纷然杂陈和相互排斥的东西纳入一体而入于在场，言谈也是一种聚集，它使万物聚集为一而显现出来，

① 参见汪子嵩等：《希腊哲学史》（1），北京：人民出版社，1988年，第56-57页。

② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，北京：生活·读书·新知·三联书店，1987年，第195-196页。

此聚集意义上的“逻各斯”既是存在的无所不在的运作，也是语言的无所不在的运作。这是存在论的解释。用“聚集”来解释“逻各斯”与用“言谈”解释“逻各斯”虽有生存论和存在论之别，但并没有改变那两层核心意思，即同时指称“言说”（此在的言说或存在的言说）和“在场”，在“逻各斯”中，言说所及的一切都入于在场，逻各斯就是在场。德里达认可海德格尔的考索，认为对逻各斯的追求就是通过言说对一切在场的追求；但是，德里达认为对“逻各斯”的执着无论它是通常意义上的“理性”或“逻辑”还是海德格尔先后坚持的“言谈”和“聚集”都是对不变的在场的追求，因此都是形而上学的，都要给予解构。在各种形而上学体系中，总存在一个不变的在场作为其构筑体系的中心。^①德里达在《人文科学话语中的结构、符号与游戏》的开篇对此有一个很好的概括：形而上学历史贯穿着一种对中心的渴望，不同的中心组织着不同的结构，“整个结构概念的历史必须被视为一系列以中心代替中心的活动，恰如一个由各个中心串起的链条。中心以一种相继出现、彼此协调的方式获得不同的形式和名称。形而上学的历史如同整个西方的历史一样是这些隐喻和换喻构成的历史，其基型是将存在确定为在场（就这个词的所有意义而言）。可以证明，所有这些都指示着一种不变的在场——*eidōs* [本质]，*archè* [本源]，*telos* [目的]，*energeia* [能量]，*ousia* [在场]（*essence* [本质]、*existence* [生存]、*substance* [实体]、*sujet* [主体]），*aletheia* [真理]，*transcendentalité* [先验性]，*conscience* [意识]，*Dieu* [上帝]，*homme* [人]等等。”^②这些在场在历史上的表现形式有：“事物作为本质（*eidōs*）面对目光的在场，作为实体/本质（*essence*）/存在的在场，作为现在或运动的点（*stigmè*）的时间性在场，作为我思、

① 德里达认为日常语言也受其影响，总受着在场的支配，“现在，日常语言已不再是单纯的或中立的，它成了西方形而上学的语言。它自身不仅带有大量的、各种类型的前提，也带有与形而上学不可分割的前提，尽管没有人注意到，它们依然组成一个系统。”见 *Positions*, trans. by Alan Bass (The University of Chicago Press, 1981), p.19.

② *L'écriture et la différence*, Editions Du Seuil, 1967, pp.410-411.

意识、主体性的自我在场，作为自我与他人的共同在场……”^① 德里达的哲学正是针对这些形形色色的在场模式而作出的反应。他从意指活动的角度重新把握逻各斯，也就是把海德格尔从存在论层面上对逻各斯作出的“在场”解释置于语言层面进行考察：所谓在场，就是所指脱离能指而存在。在符号运动中能指所指本来不可分割，而形而上学借助一番论证却可以叫能指自我抹消而让所指出现，并进一步将所指奉为不变的中心，确定的基础，以构筑形而上学大厦，所以德里达称之为“先验所指”。在德里达看来，海德格尔的“逻各斯”同样是一种先验所指，因此，他也深陷于逻各斯中心主义之中。海德格尔把语言从逻辑中解放出来了，却又把语言束缚在逻各斯即在场之中，所以德里达要把语言从逻各斯中解放出来（无论它是哪一种逻各斯），并将此种语言归为自由游戏的“文字”。

逻各斯中心主义其实内含两个颇为矛盾的观点：首先，它是一种以声音为中心的观念，即声音中心主义，在用符号表达意义的现象中，声音介质比文字介质更优越，声音是内在的，最接近意义的，而文字是外在的，它只能通过声音迂回地接近意义；其次，在意指活动中声音又必须自行隐去，自我抹消以便让意义完满地、直接地在场，这就是德里达所谓“在场的形而上学”。就此而言，声音中心主义依附于逻各斯中心主义，声音中心主义是为逻各斯中心主义服务的，它存在的惟一理由就是让逻各斯在场时失去其自身的优越性。这种意指活动的等级观念贯穿从苏格拉底到海德格尔的西方形而上学的整个历史。这种观念与西方使用表音文字密不可分，德里达明确表示“我所谓的逻各斯中心主义乃表音文字的形而上学(métaphysique de l'écriture phonétique)”^②。为什么呢？据德里达的分析，原因有二：（1）基于“自言自语”的日常经验，声音便被看成是意义最自然最亲密的介质，事物通过声音而直接在场，而文字是派生之物，更加远离事物；（2）可是，

① *De La grammatologie*, p.23。

② 同上, p.11。

表音文字又被认为是对声音的直接记录，是以记录言语的音素或音节的方式记录言语的，它当然更接近声音，于是，排斥文字的逻各斯中心主义又自相矛盾地肯定表音文字。在德里达看来，西方人使用表音文字的经验是逻各斯中心主义的土壤，在场-声音-表音文字的在场价值虽然呈逐渐减弱的趋势，它们却始终互相支持的，互为一体的，因而，对西方人来说，声音中心主义就是逻各斯中心主义，这两者是二而一、一而二的问题。德里达自己在行文中也不加区分地使用它们。^①东方的汉字体系明显不同于西方的表音文字，正是在这个背景下，德里达十分简短地讨论了汉字。“在其起源和非‘相对’的意义上，逻各斯中心主义是一种种族中心主义的形而上学。它联系着西方的历史。当莱布尼兹提及并讲授中国文字时，这种文字明显地中断了逻各斯中心主义”。^②西方人士从莱布尼兹、黑格尔到索绪尔和费诺罗萨都一致认为汉字不是表音文字，在这一点上，德里达基本上是同意他们的观点的。既然汉字不是表音文字，它就超越了声音中心主义，也就突破了逻各斯中心主义。在这个论证过程中，德里达尤其引证了费诺罗萨和庞德的汉字观，而他们的汉字观是十分成问题的。这是一个关键，这个引证引出了德里达意想不到的一种结果：他的观点居然成了很多人论证汉字优越性的证据。

这就是费诺罗萨作品的意义，他对庞德及其诗学的影响是众所周知的：这一文字诗学与马拉美的诗学一道是防范得最为严密的西方传统中的第一次突破。中国表意文字对庞德产生的魅力因而具有其全部的历史意义。^③

① 这种不加区分的态度引起了很大的混乱，如郑敏和刘若愚等学者便因此认为中国不存在逻各斯中心主义；也导致德里达的错误，认为逻各斯中心主义是纯粹的西方现象，并幻想求助东方文明来解构它。

② *De La Grammatologie*, p.117.

③ *Ibid.*, p.140.

的确，费诺罗萨对庞德及其诗学的影响是众所周知的，但是，就对西方的汉字观的影响而言其误导也是深重的。费诺罗萨是美国诗人和诗学家，曾数次赴日本讲学，研究中日文艺，去世前写了一篇题为《汉字作为诗歌媒介》的文章，盛赞汉字的形象性、隐喻性和暗示性，建立了一套“汉字诗学”^①。庞德对这篇遗稿稍做整理并加了一个小序予以发表，认为这是一种新的诗歌美学的宣言。他认为汉语从单字到句子无不充满意象，汉字是对活生生的大自然的“速记图画”，因而，也像大自然一样是活生生的，如“人見馬”三字，从个体上看，“人”用两足站立，扫视空间的“目”和奔跑的腿合为“見”，代表勇敢的人；“馬”则站立起来，依靠四条腿。从整体上看，它们传达了一连串动作——人站立着，眼睛在张望，看见了马——的某些本质特征。如果汉字都是图画性的，那么，它就不能表达“看不见的东西”，就是一种贫乏的艺术。费诺罗萨为解决这一难题便诉诸“隐喻”，认为汉语是一种隐喻的语言，根据大自然互相应和、息息相关的原理，汉字以可见的意象反映着这个有生命力的大自然。庞德从费诺罗萨的言论里找到了对他鼓吹意象主义诗歌美学的极大支持。

德里达不可能赞同费诺罗萨的这种在场论的思想，可是他对费诺罗萨又表露赞美之意。这便引出了德里达支持汉字优越论的奇怪的言论来。如著名诗人郑敏在《语言观念必须革新——重新认识汉语的审美与诗意价值》^②一文中认为“近代西方语言学家，哲学家对汉语的卓越性有深刻性的认识的，至少有三人。他们是索绪尔、费诺罗萨及德里达”。其深刻性表现在什么地方呢？她说：“费诺罗萨在1908年，德里达在20世纪的下半，不约而同的在中国的汉文字中找到了他们在西方的以思辩逻辑，物质结构为中心的语言和文化中所欠缺的精神境界。”因为“拼音文字的组成部分是全抽象的符号字母，它们

① 参见周发祥：《西方文论与中国文学》一书中的《汉字诗学》一章，南京：江苏教育出版社，1997年。

② 《语言观念必须革新》，《文学评论》1996年第4期。所引郑敏的文字皆出自此文。

只能唤起接受者对于对象的抽象概念的记忆，而后联想到该事物的感性质地，所以通过拼音文字并不能直接达到对该物体的感性认识，而汉字的象形（形），指事（状态）和智（会意）不须通过抽象概念即可直接传达对象的感性和智性质地。显然，拼音文字在传达与接受知识方面不如汉字”。如“汉字每个字都像一张充满感情向人们诉说着生活的脸，使你不得不停步听它倾诉，而拼音字则只是一张漠然无表情的机器人的脸，你必须去解码它发出的声音，才能得到概念性的知识”。郑敏基于费诺罗萨对汉字的认识对汉字大加赞美，毫无疑问是经不起推敲的。她甚至援用德里达来支持她的观点，这就更加离谱了，德里达怎么会把他的文字学的思想成果都弃之脑后，转而赞美一种基于汉字的新的在场模式呢？^①问题出在上引的那段文字上（“这就是费诺罗萨作品的意义……”）。郑敏等人引德里达的这段文字证明德里达赞同费诺罗萨的汉字观，可是，德里达在费诺罗萨作品中看出的“这……意义”并非汉字能够直呈在场的“卓越性”，仅仅指汉字不是表音文字罢了。这段文字前面还有一些文字很清楚地说明了德里达引证费诺罗萨的目的：

应该有另一种方式：这一必要的非中心化（*décentrement*）不能是这样的一种哲学的或科学的行为，因为这是一个错位（*disloquer*）的问题，此方式是对另一种联系言语与文字的体系的接近，是对另一类基础的认识（*epistémè*）的语法和语言范畴的接近。……很正常，这一突破在文学和诗歌写作领域更有保障，更有穿透力，就像尼采第一次对认识（*epistémè*）的支配范畴和超验权威的打击和动摇一样。^②

① 这不是个人的问题，很多人都困惑于德里达对汉字的援用。如陆扬说“逻各斯中心主义直呈‘在场’的梦想，也许竟是在中国的语文中得到了实现。”《德里达：解构之维》，第32页。

② *De La Grammatologie*, pp.139-140。

这种意义就是汉字体系不同于西方的声音中心主义而提供了另一种联系言语与文字的方式，而对汉字本身，德里达没有什么新的认识，他比较接近索绪尔的观点。他转引了索绪尔这段重要文字：“只有两种文字体系：（1）表意体系。一个词只用一个符号表示，而这个符号却与词赖以构成的声音无关。这个符号和整个词发生关系，因此也就间接地和它所表达的观念发生关系。这种体系的古典例子就是汉字。（2）通常所说的‘表音’体系。它的目的是要把词中一连串连续的声音模写出来。表音文字有时是音节的，有时是字母的，即以言语中不能再缩减的要素为基础的。此外，表意文字很容易变成混合的：某些表意字失去了它们原有的价值，终于变成了表示孤立的声音的符号。”^①索绪尔的这段文字揭示了汉字兼有表意和表音成分的特点，德里达认为汉字系统将声音纳入到一个系统之中，在这个系统之中，声音与文字之间的等级次序被颠倒了。西方的表音文字是其言语的自然再现，直接记录，是附庸性的，派生性的；而声音又是对事物的直接表达，那么，表音文字顺理成章地服务于在场哲学。这是德里达不满西方文字的根本原因。而汉字不是对其言语的直接再现，它们之间不存在自然而然的关系，在德里达看来，汉字系统建立了一种不同于西方式的文字与言语的关系模式，德里达从汉字看出的是汉字相对于汉语的独立性，任意性，它所具有的自由游戏精神。德里达在这个意义上产生了对汉字的赞美和向往，这是一种乌托邦色彩相当浓厚的举措，却没有多少认识的基础。德里达以解构逻各斯中心主义为使命，如果汉字真代表着对逻各斯中心主义的突破，那他就应该学习汉字，看看究竟。但是，德里达不识汉字，也不学汉字。^②他对汉字的态度是实用性的。正如斯皮瓦克在《论文字学》的译者序言中指出的那样，

① *De La Grammatologie*, p.49. 参见《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1980年，第50-51页。

② 不过，德里达2001年9月3日抵达北京的当天，在黄昏的北海公园漫步，看到一位老太太正双手用蘸水的笔在地上写字，她把着德里达的手在地上写下：“海外存知己，文化传友谊”。见《德里达中国讲演录》，杜小真、张宁主编，北京：中央编译出版社，2003年，第42页。

“德里达几乎是以一种相反的种族中心主义的论调坚持认为逻各斯中心主义乃西方的特权，这种言论处处皆是，已无须征引。尽管西方的中国偏见在第一部分里得到了讨论，在德里达的本文里，东方却从未得到认真的研究或解构。”^① 东方只是为其服务的一个工具而已。

至此，我们可以认为德里达对汉字或表面上的认可其实是一个幻觉，他的文字学是断然排除一切在场追求的，而基于在场思想发展出来的汉字诗学自然是一种幻觉诗学。这种诗学在现代汉语学界却不乏狂热的追随者。在郑敏之前的一些汉语作家已经对汉字有过过度溢美之辞，如诗人朱湘曾在散文《书》中如此描述：“那一个个正方的形状，美丽的单字，每个字的构成，都是一首诗；每个字的沿革，都是一部历史。飒是三条狗的风：在秋高草枯的旷野上，天上是一片青，地上是一片赭’，中疾的猎犬风一般约快的驰过，嗅着受伤之兽在草中滴下的血腥，顺一方向追去，听到枯草飒索的响，有如秋风卷过去一般。”^② 而最极端的当数石虎的“字思维”论及其拥护者。^③ 石虎的“字思维”以汉字的象性为原则，他说：“字象是汉字的灵魂，字象与其形相涵而立，是汉字思维的玄机所在。”他认为，当一个字打入眼眸，人首先感知的便是字象，这是由线条的抽象框架形象所激发的字象思维，它一定会去复合字所应对的物象。字象在音意幻化中与物象复合，字象便具有了意的延绵。这种字象延绵具有非言说性，它决定了汉诗诗意本质的不可言说性。这个思路与费诺罗萨的思路完全一致，第一步，以汉字的字象对应自然的物象，第二步，当字象不能表现更广大的心灵世界时便求助于“象征”或“隐喻”，强行地将观念还原到具象层面，正如王岳川所辩护的那样：“石虎‘字象’概念的把捉是有深意的。汉字不仅提供了思维的原始字象的鲜活感和神秘感，而且使人通过这一符号（尤其是象形文字）把握字背后深蕴的‘原始意象’（archetype），

① *Of Grammatology*, p.lxxxiii.

② 《中国现代作家选集：朱湘》，北京：人民文学出版社，1985年，第187页。

③ 参见《字思维与中国现代诗学》，谢冕、吴思敬主编，天津：天津社会科学院出版社，2002年。

在意象并置多置中，将具体的象升华抽象之象，从而以一寓万，万万归一。这种字思维本质上是一种不脱离汉字本源的‘象喻’或‘象思维’，其逻辑过程为：本象~此象~意象~象征~无形大象。这一神秘的符号链表征出中国人通过文字反映和把握世界的独特方式，以及其不同于拼音文字的思维展开形式。”^①这个思路企图用混沌的“原始意象”连接起具体物象和所谓的“抽象之象”，这是一种思想神秘化的步骤，根本不能理性地阐明汉字的本质。汉字真有一种魔力能够以其字象让芸芸万物和“无形大象”直接当场？

这种以文字直传万象及其本质的思想我们称之为“文字中心主义（graphocentrism）”，^②汉字不用迂回声音直接让意义在场，就像德里达论证西方式的逻各斯中心主义一样，表音文字在抹去自身存在的同时让意义在场，是“表音文字的形而上学”；中国式的逻各斯中心主义则是“汉字的形而上学”，它总是宣称得意忘言或者得意忘象，言象都是可以抹去的透明媒介，事物和意义的在场才是最终抵达的目标。“汉字的形而上学”无视汉字也是一种文字体系，而一切文字都是记录语言的符号体系，这是世界上所有文字的共性，汉字不可能是世界文字中的一个诡异的例外，对于汉字性质的认识，现代语言学家和文字学家经过近百年的探讨已经取得了基本的共识：汉字记录的是构成汉语的最小的语言单位即语素，不同于拼音文字记录的是其语言的最小单位即音位和次小单位即音节^③。赵元任、吕叔湘、朱德熙等学者都持这一观点，如赵元任说：“在世界上通行的能写全部语言的文字当中，所用的单位最大的文字，不是写句、写短语的，是拿文字一个单位，写一个词素，例如我们单独写一个‘毒’的字形，来写‘毒’

① 《字思维与中国现代诗学》，第112页。

② 刘若愚在《语言·悖论·诗学》中使用了“文字中心主义（graphocentrism）”这个术语。这是十分有力的一个命名，遗憾的是他意不在此，没有展开深入论证。他认为多数中国作家免于声音中心主义，“甚或有一种相反的倾向，即文字中心主义（graphocentrism）。” See *Language-Paradox-Poetics*, by James Liu (Princeton University Press, 1988), p.23.


③ 参见苏培成《现代汉字学纲要》第一章1-3节，北京：北京大学出版社，1994年。

这个词素。”^① 汉字便是一种写词素的文字。

语言是一个层级体系。它的下层是音位和音节，上层是音义结合的符号序列。下层又可分为若干级，第一级是语素，第二级是词，第三级是句子。世界上的文字有许多种，从记录的语言单位来看主要有：记录音位的音位文字，记录音节的音节文字，记录语素的语素文字。音位文字和音节文字都是拼音文字。

无论是记录语言的音位音节的拼音文字，还是记录语素的语素文字，最终是成为音义结合的符号体系，而一切符号体系都是通过符号内部能指与所指之间的对立关系以及外部的符号与符号之间的差异关系而迂回传达意义的。

拼音文字的基本单位是字母，语素文字的基本单位则是单字。我们知道构成文字字符的构件一般分为三类，即意符、音符和记号，所有的汉字就是由它们构成的，绝不能把汉字看成直接呈现事物的“图画速记”。

即使是汉字诗学辩护者们心目中最简单的象形字“日”字也早已成为一个记号字了，裘锡圭在《文字学概要》里认为古文字里的“”字在隶变以后一点也看不出跟太阳的样子了，“日”字的字符已经从意符变成了记号，“日”字已经变成了从表意字变成了记号字，^② 我们知道跟文字所代表的词在意义上有联系的是意符，在语音上有联系的是音符，在意义上和语音上都没有联系的就是记号，如果最简单的独体“日”字都是记号，怎么能够把整个复杂的汉字系统视为象形文字的集合呢？从费诺罗萨的“图画速记”说到石虎的“字思维”论，这些汉字诗学的辩护者们几乎将高度成熟的汉字等同于原始的图画文字。我们知道，图画文字是人类文字的最原始的阶段，这时，文字尚未从图画中独立出来，人们用画出某个图画来表达一条信息。即使是这样的直观图画也多具有约定图示性质，不可能只被使用一次，任何符号

① 赵元任：《语言问题》，北京：商务印书馆，1980年，第142页。

② 参见裘锡圭：《文字学概要》，北京：商务印书馆，1988年，第13页。

如果不具备可重复性就不可能起到传达意思的作用，正如苏联著名的文字学家伊斯特林所说，“甚至最古老的文字几乎总是表达某些共同的（其中包括抽象的）概念。”伊斯特林研究了丰富的文字实例，纠正了许多错误认识。他指出，“把‘图画文字’理解为不反映言语，而反映感知形象和表象形象的文字，如果这种理解可以接受，那只有一个条件：假如‘图画符号’再现的仅仅是个别的具体的语境。但是许多‘图画文字’的文献却表达了含有抽象概念的信息。”^①一切文字都是对其所属语言的再现，汉字也不例外，它是对汉语的再现，它依然是符号，作为符号，汉字不可能绕过复杂的汉语符号系统直接再现大千物象。

汉语文学从周代的《诗经》发端，其文字记录不可能刻于甲骨之上，而是书于竹帛之上，作为其载体的汉字不是多有象形成分的古汉字，而是象形成分极度衰减后的隶楷体系；皮之不存毛将焉附，今天的汉字诗学要呼唤的纯象形的汉字系统在哪里呢？

二 别样的“文字诗学”

所谓见形知义的汉字诗学不过是没有根基的幻想之作。真正的文字诗学是怎样的一种形态呢？文字传达意义既然以符号身份开始，那么能够揭示一切符号的运作机制的诗学就是可考虑的，其中，德里达别样的“文字诗学”是应该得到高度重视的一个方案。

用符号学的观点来表述，德里达的“文字”指的就是意指活动，一种“差延”（différance）支配的意指活动，^②他明确指出“文字作为‘差延’是在在场/不在场这一对立基础之上不可想像的结构和运动。‘差

① 伊斯特林：《文字的产生与发展》，左少兴译，北京：北京大学出版社，1987年，第10、28页。

② 该词的汉语译名很多，如“分延”“延异”“歧异”“衍异”等，皆含“差异”和“延迟”二意，而且皆为生造。“差延”也不例外，不过，在德里达那里，“差延”是对“差异”的有意误拼，二词读音一样。在汉语里，“差延”和“差异”的读音也有些近似，似可勉强相应。

延’是差异、差异之印迹的系统游戏”。^①

追根寻源，德里达的这一思想来自符号学的奠基者索绪尔。索绪尔在研究语言的过程中开创了现代的符号学。他抛弃了语言是由词这样的实体组成的分类命名集的传统认识，提出“语言的特征就在于它是一种完全以具体单位的对立为基础的系统”。^②语言是由具体单位的差异和对立构成的一种形式系统，索绪尔把它设想为一系列相连接的“小区分”，同时画在模模糊糊的观念的无限平面和声音的同样不确定的平面上。语言的具体单位构成语言的这些小区分。表面上看，词似乎是语言表意的最小单位，“可是稍为细想一下就可以看到，对词的理解是跟我的具体单位的概念不相容的。”^③如法语中，mwa (le mois de decembre) 和 mwaz (un mois apres) 一个表示“十二月”，一个表示“一个月后”，同一个词 (mois)，意义相同，音段却不同，我们不能说它们是不同的词；此外，许多词都是更复杂的单位，很容易区分出一些次单位（前缀、后缀、词根），如法语中表示“不幸”的 malheureux 可以分成不同的部分，每一部分都有明显的意义和作用；反过来，也有一些比词更大的单位，如一些复合词、熟语；当然，句子也不是，句子属于言语的范围，即实际的语言使用，而不属于语言的具体单位。索绪尔认为正确的做法是在概念与声音、部分与整体的相互规定之中确定语言的具体单位，因为在语言里，概念是声音实质的一种素质，正如一定的音响是概念的一种素质一样，对音响链的区分与对概念链的区分必须相符，所以，“可能给它下的惟一定义是：在语链中排除前后的要素，作为某一概念的能指的一段音响”。^④

从索绪尔的分析中我们可以看到语言的最小单位至少要满足三个条件：一，它处于一个系统之中，二，它是不可再分的小区分，三，

① *Positions*, p.27。

② 《普通语言学教程》，151页。

③ 同上，149页。

④ 同上，148页。

它既显现为一段音响，又标志着一个概念。为此，索绪尔提出了“符号”（signe）概念，认为这个由音响形象（能指）与概念（所指）构成的统一体相对于词来说能更恰当地表达语言的最小单位。一方面，索绪尔坚决地以差异原则来思考符号，认为符号并非实体，而是表示差异关系的纯功能单位，“语言不可能有先于语言系统而存在的观念或声音，而只有由这系统发出的概念差异和声音差异。一个符号所包含的观念或声音物质不如围绕着它的符号所包含的那么重要”。^① 围绕着符号的有两种关系：一种是可见的句段关系，在话语中，各个要素相继出现，其中每个要素只是由于跟其前后的要素相对立才取得它的价值；一种是不可见的联想关系，在话语之外，每个要素周围会因心理联想而集合许许多多的相反或相似的其他要素，而且既没有一定的数目，又没有确定的顺序。

根据索绪尔上述的思想应该推导出意义的不确定性的原则来。因为根据句段关系，单个要素的意义必须参照其前后的要素来确定，但是，这前后的范围有多大，仅仅是一个句段？显然不是，它必然包括置身其中的段落、篇章、其他本文（互文性）；而根据联想关系，单个要素的意义就更难确定，因为人的联想是没有边界的，索绪尔得出的结论是“符号本身没有固有的意义。”^② 于是，我们可以说出符号的意义不在其自身的能指之中这样背谬的话来；但另一方面，索绪尔又把符号当做实体来对待，认为“每一项语言要素就是一个小肢体，一个 *aticulus*，其中一个观念固定在一个声音里，一个声音就变成了一个观念的符号。”^③，“一个声音”可以区分出来，如一个音位、一个音节或一个音段，可是，“一个概念”除了依靠词语表达出来，我们没有别的办法，所以，索绪尔在分析符号的时候，都是在分析词语，他自己有一个说法：“词虽然同语言单位的定义不完全相符，但至少

① 《普通语言学教程》，167页。

② 同上，180页。

③ 同上，158页。

可以给我们一个近似的观念。”^①这样一来，他自己把他前面所作的词与符号的区分给抹消了。于是，一个观念在一个声音中直接在场，而这个声音又是意识中的声音形象，可以说，观念就是在意识中无中介的直接在场。

德里达十分关注索绪尔思想的这一矛盾现象，认为索绪尔以其符号概念同时开启和封闭了对在场形而上学的解构。一方面，符号以其差异原则解构了实体的词及其意义的在场；另一方面，符号依然是一个形而上学概念，“符号是异质成分的统一体，因为所指（意义和事物）本身不是一个能指，一个印迹：无论如何它本质上不是由它与其可能的印迹关系构成的。所指的形式本质是在场，它与作为声音的逻辑各斯的接近的特权就是在场的特权。”^②德里达彻底贯彻了索绪尔的差异原则，将它同样施用到索绪尔的“符号”概念上，认为所指并不在相应的能指中直接在场，它也不能脱离能指而独立存在，无论是所指还是能指还是它们的统一体符号都是从印迹中产生的，印迹才是语言表意的最小单位。于是，印迹概念替代了符号概念，文字学的优先性替代了符号学的优先性。“差异游戏必须先假定综合和指涉，它们在任何时刻或任何意义上，都禁止这样一个单一的要素（自身在场并且仅仅指涉自身）。无论在口头话语还是在文字话语的体系中，每个要素作为符号起作用，就必须具备指涉另一个自身并非简单在场的要素。这一交织的结果就导致了每一个‘要素’（语音素或文字素），都建立在符号链或系统的其他要素的印迹上。这一交织或织品仅仅是在另一个文本的变化中产生出来的‘文本’。在要素之中或系统之中，不存在任何简单在场或不在场的东西。只有差异和印迹，印迹的印迹遍布四处。这样，文字就成了文字学的最一般的概念”。^③

将索绪尔基于差异 (différence) 的符号推进到基于差延 (différance)

① 《普通语言学教程》，159页。

② *De La Grammatologie*, p.31。

③ *Positions*, p.26。

的符号就是德里达的“文字”。différence 在法语里就一个含义即“差异，差别，不同”，它源于动词 différer（différer 又源于拉丁语 differre），这个动词却保留着其词源所有的两个含义，所有的法语词典在其词目下都标出它的两个词性：一是“不同，有差别，不一样”；二是“延期，展期，推迟，延迟。”（英语里则衍生出两个词来：differ 和 defer）différant 是其现在分词形式，读音也跟 différence，différance 相近，当然含有这两层意思，德里达就用它的词尾 -ance 替换 différence 的词尾，造出一个新词 différance，希望它也包括这两层意思，弥补 différence 遗失的“延期，延迟”之意。这样，A，由于它与多种传统概念似是而非的关联而显得诡异、暧昧，B，由于不能从读音上区分“差异”（-ence）和“差延”（-ance），其间的差别只见于文字，从而文字问题就突现出来了。德里达说 différance 中的 a 像死寂的金字塔一样标志着意义在场之不可能性，而 différance 则标明贬文字尚声音、渴望在场的逻各斯中心主义的不可能性。

首先，差延指的是由延迟组成的（积极的和被动的）运动，延迟的方式有延搁、代表、延缓、推举、迂回、延期、保留等等。在这个意义上，差延要先行于我可能保留的不可分的原初在场的可能性单位，就像我出于种种经济原因或按计划延后的支出。另一方面，在场的延迟正是在场在其再现中、在其符号中、在其印迹中被宣告或被渴望的基础。^①

因为用 a 替换了 e，差延就不仅仅指称如索绪尔语言学中的那种被动的差异结构，而是在产生这一意义效果之前，就已经靠近动词 différer（延期，展期，推迟，延迟）的积极主动的意义了。差延首先是一种时间化的运动，而一切意指活动都是在时间性中进行的，时间性是

^① *Positions*, p.8.

意指活动之根，差异结构是在时间中被生成、起作用的，但是，德里达对时间作了新的阐释，解构了形而上学的基于现在视域的时间论：

差延就是使意指运动成为可能的条件，即每一个所谓“现在的”因素、出现在现在舞台上的因素只有与自身之外的其他因素相关联并在自身内保留过去的因素的痕迹（*marque*）并已经任自身为其自身与将来的因素的关联所陶空，这样才能进行意指。^①

德里达的差延揭示出一种间隔的、迂回的时间运动，每一时间因素都是自我分裂，指涉他者的最小结构，作为不可还原的原始印迹以离散的网状的方式时间化着。说它是网状的，是因为它不是支配着从亚里士多德到黑格尔时代的那种基于点状的现在组成的线形的、循环的流俗时间，包括胡塞尔的内在时间意识，在德里达看来，时间因素不过是网上的一些扭结而已；说它是离散的，是因为它不像海德格尔的本真时间那样是到场的到时的时间性，而是零零散散、似在非在的时间化运动。这种时间化运动使得一切意义都不能以在场的形式获致，都只能诉诸以后，任何即刻获致的意义也都是不完全的。间隔的介入使时间生成，同时也生成了空间，差延不仅是时间化的过程，它也是空间化的过程，在间隔断续地开启的空间里诸种差异、差异物展开了系统地游戏。

其次，差延的运动，作为产生差异物之物、作为差异化，标志着我们语言的所有对立概念的共同基础，诸如可感的/理智的，直观/意指、自然/文化等。^②

在对差延的第二个界定中，德里达引入 *différer* 的另一个含义：

① *Marges de la philosophie*, pp.13-14.

② *Positions*, p.9.

使事物有差别。索绪尔的差异性原则已经揭示出语言的本质，从音位到语词到所指都是由差异构成的并处于差异之中，语言就是一种差异结构。这种差异结构源于何处呢？在索绪尔眼里它只是先于个体而存在的先验的心理结构，他不关心它的起源，德里达却要问个究竟，他的差延是对此的回答，因此，差延不是被动的差异，而是生成差异的力量。差异只有基于自身分裂并指涉他者的原初印迹才可能，这样的原初印迹不仅仅是一种时间化，同时也是一种空间化，因为它指向他者，通往外在，而非仅仅诉诸以后。如时间性的构成，过去、现在和将来都必须先脱离自身、互相规定，然后各自才能构成自身，因此，时间性的构成同时就是一种空间化。德里达用“间离”（*espacement*，英译为 *spacing*）一词表示这种空间化。任何因素都只能以进入外在性的方式而迂回地构成自身，更不用说我们语言中所有的概念了。总之，间离的运动就是指涉的运动。德里达在《立场》中认为“间离”至少有两个特征：“1）间离是同一性自身在其自身的内在性中或与其自身一致的封闭的不可能性。间离的不可还原性就是他者的不可还原性。2）间离不仅表示间隔，而且表示一种‘生产性的’‘生成的’‘实践的’运动，一种运作。”^①这种空间生成的运动毫无疑问同时是延迟迂回的时间生成的运动。“间离”^②本身就包含这两层意思。

空间时间化和时间空间化这两个特征可以说是差延的最基本的规定，德里达结合符号问题对它们如何统一做过很好的说明。从柏拉图以来，符号一直被视为一种对事物的替代、对事物的再现，这事物可以是观念对象，也可以是指涉对象，它们本质上是在场的，当人们不能直接地把握它们时，当它们不能直接在场时，人们便求助于符号而迂回地通达事物；因此，符号是在事物不在场的时候再现它们的在场的，符号在这种意义上就是被延迟的在场；可是，这种延迟又是可以

① *Positions*, p.94。

② 原文为 *espacement*，一般英译为 *spacing*，汉语一般译为“间隔”，强调其空间化含义，我译为“间离”是想同时表达其时间化含义，这应该是符合德里达原意的。

圆成的，只有全神贯注于被延迟的在场，再现的符号可以被排除、还原直至抹消。于是，符号同时被视为派生性的和暂时性的，说它是派生性的，是因为它来源于一个原初的、失落的在场，说它是暂时性的是因为最终要通过它而抵达这个终极的、遗失的在场，符号居于一个本源和一个终极之间。德里达认为这套古典的符号观念是基于在场观念来构想的，因而是自我解构的，如果基于差延来把握符号，我们就会看到所谓原初的在场并非不原初的，恰好相反，延迟是原初的、持久的、不可还原的，不但符号与事物之间的距离、裂痕始终内在于符号结构，就是事物本身也一直是由原始印迹构成的本文，在场反而是一种取消延迟、压抑差异的效果。这进一步从索绪尔对符号的差异性规定中体现出来。意指活动的成立完全取决于构成语言的符号之间的种种差异，德里达引证索绪尔的话说：“语言之中只有差异。更重要的是：差异一般要有积极的要素才能在这些要素间建立，但是在语言里却只有没有积极要素的差异。就拿所指或能指来说，语言不可能有先于语言系统而存在的观念或声音，而只有由这系统发出的概念差异和声音差异。一个符号所包含的观念或声音物质不如围绕着它的符号所包含的那么重要。”^①从这段引文可以看出，在意指活动中单个符号本身并不重要，重要的是与其他符号之间的差异，符号通过种种差异而迂回地接近事物，却永不能抵达在场。这同时是一个无止境的时间化和空间化的行为。

差延支配一切意指活动，是文字运作的基本逻辑，也是文字诗学的基本逻辑。差延的运动带来的不是汉字诗学诉诸在场的幻觉，而是意义迂回曲折四处播撒的文字场景，^②这种意义播撒形态便是德里达心目中别样的“文字诗学”。

德里达的“播撒（dissémination）”不是自己杜撰的词语，也不是旧词新用，他是按照法语的日常用法使用这个旧词的。法语的“播

① *Marges de la philosophie*, p.11; 参见《普通语言学教程》，第167页。

② 参见拙文《论播撒——作为解构的意义模式》，《文学评论》2003年12期。

撒”源自拉丁语 *dissemināre*，表“撒种”的意思，词根是 *sēmen*，表“精子”“种子”的意思，虽然他的使用基本上没有偏离这个词的意思，但他还是又玩了个文字游戏，凭空给它嫁接一个古希腊语的词源：*sēma*，表“符号（*sign*）”之意，与此关联的两个词语分别是 *sememe*，这是语言学家布龙菲尔德生造的词，表“义素”、“义位”之意，以及 *sémantique*，意为“语义（学）的”，源于 *sēmantikos*，后者又源于动词 *sēmainein*，表“意指活动”，也是从 *sēma* 变化而来的。可见，德里达的“播撒”凝缩了拉丁语与希腊语两个词源学上的意义：同时拥有“撒种（精子也是种子）”和“语义”的意义，文字运动像播撒种子一样这儿撒一点，那儿播一点，其意义形形色色、到处散布，不可归结为一。这个词非常生动地表达了德里达心目中意指活动的特征，也是对传统的意义理论的强有力挑战。他在《拥有哲学的耳朵》里对“播撒”一词很得意，认为“这个词有好运气……在展开它们的织网时，它有力地经济地凝缩了语义差延（*semantic differance*）和精子漂移（*seminal drift*）的问题，以及再度居有概念与精子的不可能（一元中心的、父系的、家族的）”。^①所谓“再度居有概念与精子的不可能”，德里达的意思是从差延的角度看意义不可能是在场的，它在时间的延迟化与空间的差异化永远在漂移着，不可能附着在某一个固定的点上，不可能重新以概念或精子的名义集结起来，逻辑斯中心主义（针对“概念”“一元中心的”）以及男性中心主义（针对“精子”“父系的”和“家族的”）因此就丧失了立论的根据。

Dissémination 可以看成是对 *sēma*（表“符号”“价值”“意义”）的 *dis-*（表“分开”“裂开”“否定”“剥夺”），含有“意义的破裂、价值的剥夺”之义，虽然这种联系纯系偶然，但是，它的确十分经济地说明了意指活动像不可控制的种子（意义）爆裂式地散落的情景。

因此，对传情达意的文字符号而言，重要的不是它本身有什么特

^① “Avoir l'oreille de la philosophie, by Derrida”, 见 *Ecart: Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, by Lucette Finas, et al., Fayard, 1973, p.309.

殊的自性，而是它置身于没有界限的联想关系和句段关系之中，它也不先于这些关系，而是这些关系的扭结，这些扭结便是星星点点的意义播撒，就像我们称呼的地球上任意一点，这一点本身是无差别的，我们人类为了自身的利益用经线和纬线的交织来命名它而已。从差异的符号之途径直走向差延之途，汉字诗学的迷局自然迎刃而解。至于片面追求文字的字形和排列等图像因素产生的独特效果，那只是文学小道，只能产生诸如图像诗，回文诗之类的游戏之作，断然产生不了大气杰作。一味强调符号能指的特殊质地，必定迷失在旁门小道中。

汉字诗学以及文字诗学的问题归根结底是意指方式的问题，而不仅仅是一个美学效果问题。从差延出发而归结为播撒的文字诗学不会将意义封闭僵化在汉字的字形或西文的声音之中，而是以其不停顿的时间化和空间化创生出新的意义可能，从而为理解包括文学生产在内的一切意指活动提供了一条更具解释力的别样路径。

如果我们不冷静地清理“汉字诗学”所蕴涵的逻各斯中心主义，那么，我们依然会像德里达一样感慨“文字诗学”“这种思想仍然被禁锢于在场之中。”^①

汉字作为意指活动的体系一样服从差延的逻辑，而显现为播撒的形态。操持汉语的文学家们将不再被禁锢于以文字中心主义为表现形式的逻各斯中心主义之中，而是自由翱翔在解放了的汉字体系里，脱离在场地自由书写将会产生思想更深刻、内容更丰富的汉语杰作。德里达“文字诗学”的意义正在于此。

^① De La Grammatologie, p.142.