

如何重新规划“普遍性”？

——柄谷行人《书写语言与民族主义》与“独特普遍性”的构想

罗 岗

(华东师范大学中文系,上海,200241)

摘 要: 柄谷行人的《书写语言与民族主义》通过重读索绪尔以及德里达、时枝城记对索绪尔的阅读来展开论述,一方面是对“表层阅读”的方法论自觉,另一方面则是如何用这种方法来重读经典。由此,对柄谷行人这篇文章的解读同样具有双重性:不仅阅读柄谷的论述,而且更要重读他如何阅读索绪尔以及德里达、时枝城记对索绪尔的阅读,加上德里达对柄谷的文章的直接回应,使得人们能更切近地观察到对阅读者的再阅读,构成了一个完整的阅读过程。正是通过一系列重读,柄谷行人将东西方重要的语言理论纳入到批判视野中。这种批判不仅是语言的批判,更是现代性的批判,特别是立足于东亚——具体表现为西方、日本和中国之间复杂的语言关系——特殊历史经验对于现代性的批判。但这种批判不是一种“特殊性”对“普遍性”的批判,柄谷行人力图将自己思考的“日本问题”加以“普遍化”,《书写语言与民族主义》一文对现代性批判包含了透过“独特性”重新创造“普遍性”的可贵努力。

关键词: 柄谷行人; 索绪尔; 语音中心主义; 书写语言; 民族主义; 独特性; 普遍性

一 如何进入文本: 深层阅读与表层阅读

面对一个文本,我们总需要找到一种阅读方法才能进入文本,打开文本。大体而言,阅读方法可以分为“深层阅读”与“表层阅读”。虽然这两种阅读方法都强调“对文本字里行间的细读”(read between the lines),但就“深层”和“表层”而言,还是有相当大的区别。

所谓“深层阅读”,就是政治哲学家列奥·施特劳斯倡导的阅读经典的方法。他认为所有经典文本都包含了两个层面:一个层面称为“俗白教导”,也就是表面上讲的话。施特劳斯学派往往把“经典”看成是“导师”,导师的教导看上去是讲大白话,好像一讲出来就明白了,其实如果只懂“大白话”,是永远不懂经典的。那么怎样才能读懂经典呢?施特劳斯接着指出在“俗白教导”的背后还有一个更深的层次,也即“隐讳教导”,就是说“大白话”的下面还潜藏着很多“黑话”,关键在于如何将“黑话”读懂。“一本显白的书因此就含有两层教诲:一种是具有教诲性质的大众教诲,处在前台;另一种是关于最重要的问题的哲学教诲,仅仅透过字里行间暗示出来。这并不是要否认某些伟大作家会把某个名声不好的人物当作传声筒,公开表达某些重要的真理,但这样一来,他们实际上就表明自己多么强烈地反对把这些真理直接宣示出来。”^①这种阅读方法当然和其极端精英化立场密切相关。

与“深层阅读”相区别的是“表层阅读”,这是精神分析学家拉康发明的一种阅读方法。有趣的是,拉康曾经赞赏过施特劳斯的“深层阅读”:“阅读施特劳斯的书会受益匪浅,这些书好似一片国土,历来为那些选择自由的人提供收容所,在书中作者反思了写作的艺术与迫害”。^②但他作为精神分析大师,

① [美]列奥·施特劳斯《迫害与写作艺术》,刘锋译,北京:华夏出版社,2011年,第29页。

② 转引自坎特《施特劳斯与当代解释学》,程志敏译,载刘小枫主编《经典与解释的张力》(“经典与解释”丛刊第一辑),上海:上海三联书店,2003年。

还是另辟蹊径提出了“表层阅读”这种阅读方法的要害之处,用拉康那种语不惊人死不休式表达来概括,就是他的一句名言“马克思发明了症候”。精神分析最重要的工作是发明症候,但为什么是“马克思”发明了“症候”呢?拉康的言下之意是马克思对商品的分析和弗洛伊德对梦的分析,两者之间存在着类似的同源同构的关系。如何才能把似乎不相干的马克思和弗洛伊德都看成是症候的发明者呢?拉康认为他们两人的共同点就是注重“表层”,无论马克思对商品的分析,还是弗洛伊德对梦的分析,都不认为在商品或者梦的背后存在着什么秘密,相反,他们要揭示的恰恰是“商品”或“梦”的背后没有什么秘密,所有的秘密都呈现在表面,更具体地说,就是用“形式”的方式完全呈现出来。弗洛伊德对梦的分析注重的不仅是梦见着什么,而是怎样做梦。他把“梦”称之为“梦的作品”(“dream-work”),即将“梦”当作一个形式化的作品来把握,这样才能“剔除对隐藏在梦的形式背后的内容的迷恋,把我们的注意力集中于形式本身,集中于梦的作品之中,‘潜在梦思’从属与梦的作品”。^①同样的,马克思也认为商品的秘密并不存在于商品的背后,而是存在于商品的形式之中。用他自己的话说,就是“劳动产品一采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢?显然是从这种形式本身来的。”^②齐泽克在《意识形态的崇高客体》一书中指出,马克思和弗洛伊德对“商品”和“梦”的阅读,关键在于避免了对假定隐藏在形式后面的内容那种崇拜性的迷恋,通过分析要揭示的秘密不是被形式——商品的形式、梦的形式——隐藏起来的内容,而是这种形式自身的秘密。“把形式化约为本质和隐藏内核是不够的,我们必须考察过程——这与梦的作品是一样的——正是通过这个过程,被隐藏的内容采取了这样的形式”。^③也就是说,它的秘密恰恰呈现在“表层”,而不是隐藏在“深层”。

可以肯定的是,当齐泽克在讨论“马克思怎样发明了症候”这个问题时,他完全没有意识到日本学者柄谷行人早在1970年代末期就对此有了清醒的认识。柄谷在《日本现代文学的起源》一书的第六章《关于结构力——两个论争》中明确指出“马克思和弗洛伊德的工作常常被理解为‘深层的发现’。其实正相反,他们所做的是试图要解体掉使深层得以产生的那个阶层分化的透视法(目的论、超越论),他们所注视的正是所谓的表层。但是,这从反面也说明把他们变成‘深层’的发现者的这个知识透视法是多么的强力无比。”^④这说明早在1970年代,柄谷行人就意识到马克思和弗洛伊德都是“表层思想家”,而不是“深层思想家”。所谓“表层思想家”,就是强调他们要揭露的恰恰不是隐藏在背后的秘密,而是形式本身的秘密。

柄谷当时没有提及拉康的理论,可他怎样达到与齐泽克同样的问题意识呢?考虑到柄谷是在美国耶鲁大学讲学期间构思这本书的主要内容,他那时深受解构主义理论家保罗·德曼的影响,并且将这种理论影响体现在《日本现代文学的起源》的方法论意识上。这一方法论意识他称之为“颠倒”:柄谷把“现代性”看作一个认识论装置,对于这个装置带来的结果,他举了一个例子,也就是所谓“风景之发现”。一般认为,“风景”早就存在,譬如山水、丛林等等;有了这些自然风光,才有描写山水丛林的作品。很显然,风景是第一位的,而描写这些风景的文艺作品——包括文学对自然的描写以及后来的摄影、电影等对自然的拍摄——都是第二位的。但柄谷却挑战了这一常识,他发现这样的认知秩序,其实来源于现代认识论装置的“颠倒”。通俗地讲,当然是先有山水风光,但进一步区分,山水风光作为“自然物”的存在和作为“风景”的存在是不一样的。作为“风景”的存在,恰恰是因为有了描写“风景”的文艺作品——譬如按照“透视法”来描绘风景的山水画——才将“山水风光”作为“风景”生产出来。由此,被人们看成是起源性的“风景”却是被当作是“第二位的”、处在表层的“山水画”生产出来的。柄谷把这一过程称之为“现代认识论装置的颠倒”:“风景一旦确立之后,其起源则被忘却了。这个风景从一开始便仿佛像是存在于外部的客观之物似的。其实,这个客观之物毋宁是在风景之中确立起来的。主观或者自我亦然。主观(主体)、客观(客体)这一认识论的场也是确立在风景之上的,就是说,并不是一

①③ [斯洛文尼亚]齐泽克《意识形态的崇高客体》,季广茂译,北京:中央编译出版社,2002年,第20页。

② 马克思《资本论》(第一卷),北京:人民出版社,1975年,第88页。

④ [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》,赵京华译,北京:三联书店,2003年,第143页。

开始就存在着的，而是在风景中派生出来的。”^①在这个意义上，他获得了“表层阅读”的可能性。正如“风景之发现”揭示出的，需要将“颠倒”的装置重新“颠倒”，背后没有秘密，所有的秘密都在表层。这一“颠倒”暗合于齐泽克对佛洛伊德“释梦”的论述，通过“梦”所表达的“无意识欲望”与“潜在梦思”的关系，并非“更隐蔽和深藏”，而是更加表面化，它的唯一位置就是在“梦”的形式之中，呈现在梦的作品之中。^②

如果我们意识到“深层阅读”与“表层阅读”的不同取向，这就意味着面对经典可以有相当不同的进入文本的方式。施特劳斯因为有大量的经典重读的实践，使他的“深层阅读”为人们所熟知，但“表层阅读”除了视为范例的马克思、佛洛伊德和拉康，却少有人进行更广泛的阅读实践。柄谷行人的《书写语言与民族主义》^③可以说提供了难得的一次实践。因为这篇文章是通过重读索绪尔和德里达来展开论述的，这就决定了柄谷的阅读姿态和阅读策略：一方面是对“表层阅读”的方法论自觉，另一方面则是如何以这种方法来重读经典。由此相关，我们对这篇文章的阅读同样具有双重性：不仅读柄谷的论述，而且更要读他如何阅读索绪尔和德里达。这样就可以达到一种双重阅读的效果，加上德里达对柄谷的文章进行了直接的回应^④，使得我们还能更切近地观察到对阅读者的再阅读。这种复杂的阅读效果可以避免以往那种把经典仅仅当做经典来阅读的局限，不是急于接受经典的论述，而是能够感受到阅读过程的展开。

通过重读索绪尔和德里达，柄谷行人将东西方重要的语言理论都纳入到批判视野中。当然这种批判不仅是语言的批判，更是现代性的批判，特别是立足于东亚——具体表现为西方、日本和中国之间复杂的语言关系——特殊历史经验对于现代性的批判。但我们可以继续追问下去，柄谷批判的目的是为了什么？显然不会是为了批判而批判。正如他曾经有意把康德的“批判”翻译成日语中的“评论”，强调怎么样才能把康德的哲学性“批判”转化为文学性“评论”，某种意义上就是为了抵御“批判”的一味“解构”，“批判”在美国叫做“理论”，虽然我自己也属于理论家，但我觉得只要单纯的“评论”就好了。因为在我的理论中，文学是有基础的”。^⑤这里的“文学”或“评论”，都不能做狭义的理解，更多地表现为柄谷对“批判”或“理论”抽象化倾向的警惕，以及试图用“文学”或“评论”的“具体性”、“丰富性”和“独特性”来对抗、缓和“抽象化”的努力，可是他又不愿意使这种努力简单地等同于“日本特殊论”。

柄谷行人毕竟是一个力图把自己思考的“日本问题”加以“普遍化”的思想家，他的格局远远超过那些仅在日本或东亚的语境中讨论问题的学者，这些人误以为在言辞上标榜东亚或亚洲的特殊性，就可能从西方普遍性中摆脱出来。柄谷当然没有这么天真，可是既然需要将日本问题提升到普遍性的高度来理解，那么如何重新处理“普遍性”与“特殊性”的关系，就成为了进入文本、展开阅读的前提性问题。

二 “无中心的中心”：怎样打破“普遍性”和“特殊性”的共犯结构？

对于现代日本思想来说，将“普遍性”与“特殊性”的关系作为前提性问题，几乎成为了一种宿命。因为“普遍性”与“特殊性”的对举之于明治维新以来的日本具有着特别重要的意义，它不仅表现为诸如“近代的超克”这样理论命题，更凝聚成日本如何自我理解的历史问题。就像竹内好所说，现代日本一方面以“优等生文化”的素质成功地向西方“普遍性”学习，完成了东洋的现代，另一方面则又以日本的“特殊性”向西方挑战，试图“超克”现代。^⑥无论是“大东亚共荣圈”还是“近代的超克”，所有这些都

① [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》第24页。

② [斯洛文尼亚]齐泽克《意识形态的崇高客体》第18页。

③ 柄谷行人的《书写语言与民族主义》是他1991年在东京世界比较文学会议上的演讲，后收入《现代日本文学的起源》中文版，是译者赵京华根据日文底稿翻译的；这篇文章还有一个中译本，是陈燕谷根据英文稿翻译的，发表在《学人》第9辑（南京，江苏人民出版社，1996年）。

④ [法]雅克·德里达《对柄谷行人〈书写语言与民族主义〉的回应》陆怡雯译，载《新文学史》第5辑，郑州：大象出版社，2006年。

⑤ [日]关井光男《柄谷行人访谈：向着批判哲学的转变》邢成等译，载《新文学史》第5辑。

⑥ 参见竹内好写于太平洋战争爆发期间的《大东亚战争与吾等的决意》和写于战后的《何谓近代——以日本和中国为例》，载竹内好《近代的超克》，孙歌编，北京：三联书店，2005年。

日本侵略战争有关的论述,都是从“普遍性”与“特殊性”的对举中产生出来的。即使承认所谓“日本发动太平洋战争是为了解放东亚、驱逐西方殖民者”,但也不难发现这种以“特殊性”展开的反西方战争,其内在的帝国主义和殖民主义倾向,则更深层次地自我复制了它反对的西方“普遍性”。这就是酒井直树特别指出的,“普遍性”与“特殊性”的对举已经构成了一个现代性的话语装置,单单标举“特殊性”绝对不足以颠覆“普遍性”,问题在于所谓日本的“特殊性”只不过是西方“普遍性”生产出来,然后再次投射到作为西方“它者”的日本的自我理解中,最终确立的依然是西方的“普遍性”。因此,“普遍性和特殊性是相互加强和相辅相成的;它们之间从不存在真正的冲突;它们彼此需要而不得不努力寻求一种对称的互助关系以便避免一场对话式的碰撞,这种碰撞势必会破坏它们的所谓安全和和谐的独白世界。普遍性和特殊性为了隐藏自己的毛病而相互认可对方的毛病,恰似两个共谋犯的狼狈为奸”。^①

怎样才能打破“普遍性”与“特殊性”这个“共犯结构”呢?直接应对的思路就是“一切都要历史化”,也就是把所有表面上看来具有普遍性的价值和话语,都还原到具体的历史语境中,藉此显示出西方“普遍性”的破绽。“西方本身就是一个特殊性,但是它却作为一个普遍的参照系数,按照此参照系数所有他体能够识别出来自己是个特殊性。在这一点上,西方自以为自己是无所不在的。”^②然而,仅仅“历史化”就够了吗?仅仅揭示出“西方”也是某种“特殊性”就能打破这个共犯结构吗?“历史化”过程确实可以把某种“普遍性”还原为“特殊性”甚至是“独特性”,但所有一切都被语境化为某些特定历史过程的产物时,既可能由于“特殊性”表面上不再与“普遍性”产生关联,而导致“怎样都行”的庸俗化倾向,也可能满足于强调局部经验的有效性,而陷于“本土化”的沾沾自喜。正是上述可能发生的趋势在慢慢地耗尽“历史化”的能量,也使得人们怀疑“一切都要历史化”的背后是否还隐藏着某种陷阱?当强调“一切都要历史化”时,是否所有一切都只能是个别的、特殊的现象,再也无法上升到“普遍性”层面?倘若“历史化”是一种将所有普遍化要求都还原为特殊与具体情境的策略,那么,在这种策略的运作下,当今世界谁又成为了唯一普遍和抽象的力量呢?由此不难联想到历史化策略与全球资本主义抽象力量的关系:在这个不断强调特殊、强化个别的时代,全球资本变成了唯一抽象与普遍之物。然而吊诡的是,全球资本虽然把持了普遍性,却往往不以抽象的面貌示人。正如那些跨国公司美仑美奂的商品广告,在各地播出时总是不忘结合各种本土元素,全球资本也常常以各种各样具体的、个性化的形态呈现,它似乎也放弃了抽象的普遍性,转而拥抱甚至故意制造形态各异的特殊性,“它说明了,每一个普遍性的意识形态概念都会被某个特殊内容所霸权化,这个内容粉饰了它的普遍性,并使之有效地运作”。^③如果放弃了对于“普遍性”的诉求,就缺少了在终极意义上抵抗全球资本的可能。近些年来东西方甚嚣尘上的“文化多元主义”,表面上非常讲究“政治正确”,内在地却构成了全球资本主义的文化逻辑,原因就在于此。^④

既然面临着全球资本这种强大的普遍化力量,那么我们该如何来重新想象“普遍性”呢?为什么不能仅仅停留在特殊经验和边缘位置上呢?

马克思关于“理论掌握群众”的名言,想必人们已经耳熟能详。这句名言出自《〈黑格尔法哲学批判〉导言》:“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁,但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。理论只要说服人,就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人。所谓彻底,就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身”。^⑤马克思一方面强调了理论不能代替实践,但另一方面又极端重视理论之于实践的重要性。正如恩格斯在《〈德国农民战争〉序言》中指出的,德国工

^{①②} [日]酒井直树《现代性及其批判:普遍主义与特殊主义的问题》,冯建三等译,载《学术思想评论》第五辑,沈阳:辽宁大学出版社,1999年。

^③ [斯洛文尼亚]齐泽克《文化多元主义或跨国资本主义的文化逻辑》,徐展雄译,载《知识分子论丛》第八辑,南京:江苏人民出版社,2008年。

^④ 关于“文化多元主义”与“全球资本主义”的共谋关系,可以参见齐泽克在《文化多元主义或跨国资本主义的文化逻辑》一文中的相关论述。

^⑤ 马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》(第1卷),北京:人民出版社,1966年,第8页。

人阶级与欧洲其它各国工人阶级相比,有两大优越之处:一是他们属于欧洲最有理论修养的民族,因而保持了德国那些有教养的人几乎完全丧失了的理论感。如果工人阶级没有理论感,那么科学社会主义学说决不可能像现在这样深入他们的血肉。这就是理论的作用。德国工人阶级虽然不是欧洲最发达资本主义国家的工人阶级,却是欧洲最先进的工人阶级。为什么恩格斯可以得出这样的结论?是因为德国工人阶级具有较高的理论修养。所谓“理论”,就是一种将特别的境遇和独特的经验上升到普遍性的能力,甚至是一种可以在“独特性”和“普遍性”之间“致死一跃”,达到前所未有的高度的能力。假设没有诉诸“普遍性”的理论,就工人阶级自身而言,很容易落到恩格斯当时批评的“工团主义”的陷阱,就是只关注自己的利益,只争取自己的权利,仅仅停留在这个层面,就不可能具有普遍性和超越性。与此相关的是恩格斯描述的德国工人阶级的第二个优点,从时间上看,德国开展工人运动比欧洲其它发达资本主义国家都要迟,这却给德国工人阶级带来了某种“后发优势”,除了可以吸取其它国家工人阶级斗争的经验与教训,更重要的是能够把自己的斗争与英国、法国等国工人阶级的斗争联系起来。^①这就为德国工人阶级提供了一个超越民族国家的视野,不再局限在某个国家内部,而是拥有了更加开阔的欧洲甚至世界性的眼光,这就是所谓“工人无国界”了,也是“全世界无产者”可以“团结起来”的基础。

综合上述两个方面的优点,显示出“理论”之于“实践”的重要性。恩格斯特别指出“必须承认,德国工人非常巧妙地利用了自己地位的有利之处。自从有了工人运动以来,斗争是第一次在其所有三方面——理论方面、政治方面和实践经济方面(反抗资本家)互相配合,互相联系,有计划地进行着。德国工人运动所以强大有力和不可战胜,也正是由于这种可以说是向心的攻击。”^②很显然,德国工人运动成为欧洲工人运动的高峰,其背后蕴涵的就是这种将特殊的境遇、特殊共同体的利益和普遍的境遇、普遍的利益结合到一起的能力,这种能力来自于“理论”,所以才叫“理论掌握了群众”,而不仅是“群众”掌握了“理论”。通过对这段历史的回顾,我想强调的是,如果今天我们还意识不到如何才能在抽象的和普遍性的意义上与“全球资本主义”构成抵抗的关系,就不具备恩格斯与列宁曾经描述过的德国工人阶级和俄国工人阶级那种理论的勇气,也就无法发展出真正能够抵抗全球资本主义的力量。

正是在这一语境下,才能显示出我们为什么要回到柄谷行人的迫切性。因为他近些年来思考的重点——如其极具原创性的著作《跨越性批判——康德与马克思》^③——就聚焦于重新理解普遍性的问题。他的思考主要通过重读康德展开:众所周知,康德对笛卡尔和休谟都有批评,笛卡尔所谓“我思故我在”,强调存在着一个主观性的自我;而休谟是属于“经验主义”,他认为存在许许多多的自我。可以说一个代表主观论;另一个则是经验论。特别是休谟的观点,类似于后来的后现代主义,因为他强调没有一个固定的自我;而笛卡尔式主体则来自整个西方形而上学传统,一直是后现代主义批判的对象。不妨按照我们上面所讲的来做一个简单化的类比,似乎可以说笛卡尔表征了“普遍性”,休谟则是“一切要历史化”。所以在柄谷行人那里,笛卡尔和休谟的对立就显示了当代语境中理论趋向的对立,而不是一般哲学史意义上的对立。他指出,康德既要批判笛卡尔又要批判休谟,从中发展出一种新的对自我的想象和理解。康德首先认为单一的自我是存在的,这是对休谟有无数多自我的否定;但只有这种对单自我的肯定是不够的,同时还要避免像笛卡尔那样把自我在现实世界中固定下来,变成一个实体,故我在。柄谷行人就曾从检讨西洋绘画“透视法”的角度来批判笛卡尔式主体,称之为“理性至高无上的主体”,认为所有压迫性的力量都有可能从中衍生出来。^④康德解决笛卡尔与休谟之间二元对立的方案是,先承认自我的存在,进而指出这种自我只是作为超验论的一种“统觉”存在,也就是将“自我的

① 参见恩格斯的《〈德国农民战争〉序言》相关论述,《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,1972年,第300—301页。

② 恩格斯的《〈德国农民战争〉序言》,《马克思恩格斯选集》第二卷,第301页。关于“理论斗争”的重要性,列宁继承了恩格斯的观点,在《怎么办?》提出了更响亮的口号“没有革命的理论,就不会有革命的行动”(《列宁选集》第一卷,北京:人民出版社,1995年,第311页)。

③ 参见[日]柄谷行人《跨越性批判——康德与马克思》赵京华译,北京:中央编译出版社,2011年。

④ 柄谷行人指出“现代透视法的空间是笛卡尔式的空间。笛卡尔的思由此才得以产生。因而,注意到这种空间和知觉空间的错位,而产生了对此种透视法的批判。”《现代日本文学的起源》,第140页。

存在”转化为“超验的存在”。“超验的自我”在物自体 and 现实界的关系中,首先是在物自体意义上存在,当它必须在现实界现身时,则可能呈现出无数多化身。柄谷行人从康德那里汲取了很多资源,譬如康德区分了“建构性理念”和“整合性理念”。“建构性理念”就是“将被现实化”的“理念”,类似于可以“被历史化”的“普遍性”;而“整合性理念”则是绝难实现的、仅仅作为目标逐渐向其迈进的“理念”,类似于无法完全“被历史化”的“普遍性”,甚至可以说这种“整合性理念”是一种假象,但从没有这个假象就无法前行这一意义上来说,它又是一种超越论假象。^①

需要注意的是,康德的“自我”并非对休谟和笛卡尔对立的“自我”进行的庸俗综合,而是运用一种“视差之见”(The Parallax View):“即不光从自己的视角而且要从‘他人的视角’来观察。毋宁说,情况正好相反。如果我们主观性的视角是视觉上的欺骗,那么,他人的视角或者客观性的视角也难免不成骗局。果真如此,那则作为反思的哲学之历史便只能是‘视觉上的欺骗’之历史了。康德所提出的乃是揭露这种反思只能为‘视觉上的欺骗’的那一类反思。作为反思之批判的这个反思,只有在自己的视角和他人的视角之‘强烈的视差’上才能产生”。^②这也意味着维持超验意义上自我的存在,将保持一个对普遍性始终开放的维度。柄谷行人指出,这种先验性的统觉“自我”类似于笛卡尔的“我思”,他“很有道理地强调了我思的非实体性,‘它不能明确地言说,一旦言说便功用尽失。’我思不是一个实在的实体,而是一个纯结构性的功能,一个空位”,^③因此它既有别于笛卡尔式“我思故我在”的主观性自我以及休谟式经验主义的许许多多自我,又不是简单在更高的层次上追求对两者的“辩证综合”。这种先验性自我的特性,借用柄谷行人的说法,就是“有中心,但却绝对无法实体化的”。“无中心的中心”也好,“时时刻刻都处在运动状态之中,因而是非中心的中心”也罢,其目的都是为了克服康德揭示出来的二律背反,但不是为了取消二律背反,而是要坚持二律背反的不可消解,并以此为出发点构想出一个激进的批判立场。这也就是为什么齐泽克特别要指出的“柄谷从康德的‘物自体’(超越现象的本体)概念读出的,并不是一个超出我们理解的先验主体,而是只有凭借现实经验不可消解的二律背反特征才能辨认之物。”^④

表面上看,柄谷行人的论述似乎停留在一种哲学的玄想上,实际上他对康德的解读不是抽象哲学意义上的,而是马上把这一思考纳入到具体的政治语境中。柄谷行人进一步追问,康德这一套对于“自我”的理解,也即对于“普遍性”的理解,和康德的政治性规划,也即其政治哲学有什么关系?我们今天在什么意义上需要重返康德的政治哲学?就前一个问题而言,柄谷明确指出“康德的思考虽说具有抽象性,但却成为后来的乌托邦社会主义者和普鲁东那种无政府主义的思想先声。也因此,赫尔曼·科恩将康德称之为‘德国社会主义的真正创始者’”。^⑤而后一个问题,则必须回到康德的“世界公民社会”的概念中才能更好地把握。现在人们多从自由主义的角度重新阅读康德的政治哲学,也非常注重他的“永久和平”理论和“世界公民社会”理论,十分强调从民族国家内部的公民权到世界跨国公民权的展开。对这一自由主义逻辑最通俗的表述就是“人权大于主权”,把国家内部的公民权放到世界性关系中,内在地包含了“民族国家”和“世界公民”之间的对立。但柄谷行人对康德政治哲学的阐释不是在这个方向进行的,他认为康德的“世界公民社会”理论带来了现代政治哲学如何处理“政治共同体”问题的一个重大转折,因为康德对世界公民社会的设计,标志着原来那种在特定文化传统里实现的、对“自然的”民族实体的认同原则,向一种新的“普遍性”认同原则的转变,也即“世界公民社会”的设想一出现就超越了“民族国家”,而且不把“民族国家”作为“世界公民社会”的起点来考虑。这意味着在康德的“世界公民社会”构想中包含着一种新的“普遍的独特性”,它不仅挑战了“普遍性”与“特殊性”的二元对立,而且直接与从“个体性”、“特殊性”再到“普遍性”的“三位一体”的构造产生了对抗。这种对

①② [日]柄谷行人《跨越性批判——康德与马克思》,第2页。

③④ [斯洛文尼亚]齐泽克《视差之见》,薛羽译,载《新文学》第五辑,郑州:大象出版社,2006年。

⑤ [日]柄谷行人《跨越性批判——康德与马克思·日文版序言》,第1页。

抗落实到德国政治哲学的层面，可以化约为“康德”和“黑格尔”的对抗，也就是不以“民族国家”为基础的“世界公民社会”与建立在民族国家基础上的“公民社会”的对抗。

一般认为，是黑格尔提出了“公民社会”的概念，在他看来，“世界公民社会”是一个没有实质性的抽象概念，因为缺乏“民族国家”这一特定的中介，也就不具备充分实现的力量和条件。“个体”只有完全认同某个特定的“民族国家”后，才能获得普遍的人性——我只有作为一个德国人、一个英国人、一个法国人……，才能成为一个“人”——这儿需要一个递进的过程，从个别性、特殊性，最后才到普遍性。在这个过程中，虽然普遍性得以存在，但它却是一个空洞的、均质的空间，没有任何实质性的内容。所谓“世界公民社会”这一普遍性，其实质内容完全由现代民族国家所赋予。所以在《法哲学原理》中，“公民社会”出现了在个体、家庭与国家之间。在这个意义上，所有关于“民族国家”和“公民社会”二元对立的论述，都是虚构出来的。但对于康德来说，“世界公民社会”并非空洞无物，而是提出了“普遍的独特性”这一悖论式的概念——也即作为单个个体，在某个循环中回避了特殊中介直接分享了普遍性。需要注意的是，这种“单个个体”（“独特性”）对“普遍性”的认同，不是对“普遍人性”的认同——因为“普遍人性”是“民族国家”所给定的，就像我们很清楚，当今的“人权”话语依然是一种“国家”话语一样——而是对普遍的“超政治原则”的认同。这一原则在康德那里，不只是表述为“世界公民社会”或“永久和平”，而且需要不经过特殊中介贴近每一个人，使得“普遍性”与“个体”的“独特性”联系在了一起，这就是他念兹在兹的“人”是“目的”而非“手段”。也只有在这个意义上，我们才可能重返康德的“启蒙”概念，他在《何为启蒙？》中提出以“公”抗“私”，柄谷行人认为，与“启蒙”相关的“公”和“私”不能按照通常的理解，而是具有特定的所指，“公”即“世界公民社会”，但“私”却不是与“群体”相区别的“个人”，而是特定认同中的“共同秩序”，就即“现代民族国家”。值得注意的是，康德的“启蒙”规划完成了一个大的“颠倒”，“私”成为了特殊的“政治共同体”，“公”则是理性实践中的超国界“普遍性”，两者之间的悖论在于人们需要在“公”领域的普遍尺度上精确地成为一个独特个体，进而从特定认同中的“政治共同体”（“民族国家”）中挣脱出来。

由此，人只有在根本上作为一种“独特性”才能获得真正的“普遍性”，也就是独特性只能在充分的展开过程中——这一展开不能归结到某个特殊性的中介，特别是以“民族国家”作为形式的政治共同体——才能实现自己的普遍性。只有这样，才完成了从“特殊性”到“普遍性”的“致死一跃”。^①

三 重读索绪尔“语音中心主义”与“民族主义”的悖论

我之所以在进入具体的文本解读之前先讨论上述两个问题，是因为“深层阅读”和“表层阅读”的关系涉及到柄谷行人的方法论意识，而重新规划“普遍性”则是他理论与阅读实践的出发点与归结点。在《书写语言与民族主义》一文中，我们会不断地看到柄谷行人是如何将自己抽象的理论思考转化为具体的阅读实践的，同时又把具体的阅读实践提升为抽象的理论思考。

《书写语言与民族主义》这篇文章可以分成三个部分：第一部分开宗明义，提出“书写语言”与“民族主义”或者说“民族国家”的关系问题。具体而言，柄谷行人通过日本的经验重新检讨德里达的学说，进而提出自己的问题意识：“与许多日本学者在对日本事例进行历史考察时往往将此还原为日本的独特性不同，我将把文字、书写语言与民族国家的问题放在更普遍的场域来考察”。^②然后，围绕这个问题进行了两次重读；第二部分是重读索绪尔，用德里达的话说，是把“那个漫画化的保守的索绪尔，当时——二战前后，30年代和40年代初——通常接受这么一个索绪尔”摧毁了，还我们另外一个索绪尔，“有根有据的索绪尔，真正的索绪尔”^③；第三部分则是重读江户时代日本国学的语音中心主义，以及以

① 关于柄谷行人对康德和黑格尔之于“公民社会”差别的解读，参见齐泽克《视差之见》一文的第三节“哲学与无家可归”。

② [日]柄谷行人：《日本现代文学的起源》，第195页。

③ [法]雅克·德里达《对柄谷行人〈书写语言与民族主义〉的回应》，载《新文学史》第5辑。

时枝城记为代表的现代日本语言学对国学中语音中心主义的批判性继承。

首先我们来看第一部分。德里达提出所谓“语音中心主义”的问题,主要是针对柏拉图以来的西洋形而上学。柄谷行人却认为“语音中心主义”不仅是西洋形而上学的问题,他举了两个例子:第一个例子是说明日本就有“语音中心主义”,即明治时期“文言一致”的问题。幕府末期有一个“开成所”的“反译方”——即幕府建立的西洋语言学校里的翻译——叫做前岛蜜,他提出要废除汉字,达到真正的“文言一致”,这个“汉字废止案以后的运动是在西洋影响之下发生的,这是千真万确的事实”^①。或许还可以补充一个更极端的例子,日本驻美国的大使森有礼,曾写信给耶鲁大学的一位教师,提出日本应该废除日语,改用英文的设想。这些例子都证明,明治维新以来日本的“文言一致”运动,是在“语音中心主义”影响下出现的。但柄谷行人接着提出第二个例子,“在18世纪的国学中已经有了语音中心主义。那是由佛教僧侣契仲那样的通晓梵文的学者们掀起的,当与‘西洋形而上学’没有任何关系”。^②既然在江户时代就有“语音中心主义”,但这一时代显然还没有受到西洋影响,那怎么来解释这一现象呢?原来江户时代的国学家——其中以本居宣长为代表——认为日本的文字、文化都受到了汉语的影响,他们为了确立日本的自主性,就说自己的文化中也有未被“汉语”污染的“源头”,也即回到《古事记》、《万叶集》中去寻找所谓日本特有的“古之道”。在这个过程中,需要改变原来用汉字书写,用日本读音训读的方法,重新回归到日本的“传统”的表音性文字优先的方案,这就是日本传统中强调“文言一致”的“语音中心主义”。^③由这里衍生出的问题是:一、“语音中心主义”不能“仅仅局限于西洋”,因为江户时代的日本也有“语音中心主义”;二、“语音中心主义”不仅仅是德里达所说的“西方形而上学”的问题,同时也是一个和现代民族国家形成有密切关系的问题,而且“语音中心主义”和现代民族国家的联系并非日本特有的现象,“在民族国家形成上,虽有时间先后的不同,然世界上无一例外地要发生这样的问题”。这就体现出柄谷行人的论述策略,他不愿意像有的学者那样简单强调日本问题的特殊性,而是指出一种看似特殊的现象,也可能包含一个普遍性的问题:“与日本学者在对日本的事例进行历史考察时往往将此还原为日本的特异性不同,我将把文字、书写语言与民族国家的问题放在更普遍的场域来考察”。^④

在明确了这个问题意识后,柄谷行人紧接着指出,讨论“语音中心主义”可以先不必从西方形而上学讲起,因为这样谈反而可能掩盖了问题的关键。既然西方“语音中心主义”是和现代民族国家的兴起联系在一起,那么欧洲所有的民族国家在确立自己的认同时,都面临如何从帝国语言——拉丁文——中挣脱出来创造本国语言的问题。譬如英国人、法国人、德国人……怎样建立起自己的国族认同呢?假如都用拉丁文怎么可能形成区别于帝国的民族国家呢?所以认同的过程也就是创造民族语言的独特性的过程,英国人、法国人、德国人和英语、法语、德语具有一种共生性的关系:“现代民族国家的母体形成是与基于各自的俗语而创出的书写语言的过程相并行的”。^⑤但丁创作《神曲》、路德翻译《圣经》、塞万提斯完成《堂吉珂德》,乔叟书写《坎特伯雷故事集》……“这些作品在各自的国家至今仍作为可读的古典保留下来,并不是因为各国的语言没有太大的变化,相反,是因为通过这些作品各国形成了自己的国语”。^⑥“五四”新文化运动时,胡适将其称之为“但丁路德之伟业”,并把这一过程概括为“文学的国语,国语的文学”:也即通过“文学”把区别于帝国语言的“俗语”变成一种通行的“书写语言”,创造出一种新的民族国家的语言,而正是这种“国语”使人们产生了对新的民族国家的认同,只有在这一认同的基础上,才能用新的“国语”创造出新的“文学”。

如果“拉丁文”和欧洲各民族国家语言是一种“帝国语言”与“国语”的关系,那么在汉文化圈的语境中,“汉语”是不是一种“帝国语言”?对于从属于汉文化圈的日本、朝鲜和越南所谓“二郡一司三荒服”来说,“汉语”和它们构成了一种怎样的关系?假如“汉语”也是一种帝国语言,日本要成为现代民

^{①②④⑤⑥} [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》,第194页;第194页;第195页;第195页;第195页。

^③ 关于这一过程详细的论述,可以参看[日]小森阳一《日本近代国语批判》,陈多友译,长春:吉林人民出版社,2004年,第194页。

族国家,是不是同样需要重新发明“国语”?在这样的情况下,“标准语是拉丁文字还是汉字比起这些都是‘世界帝国’的标准语(书面语)这一事实来并没有什么重要性”。^①柄谷行人认为,“汉字”和“拉丁文”一样都是“帝国语言”,“汉字在各国被以不同的发音所阅读,在西欧拉丁语亦是怎么发音都可以的。这些作为书写语言基本上与声音没有直接关系”。正因为“书写语言”基本上与“声音”没有直接关系,才使得民族国家兴起时,“国语”要重新建立与“声音”的联系,从而确立了“语音中心主义”与“民族主义”的内在关联。这一现象提醒人们,“民族国家”是从“世界帝国”中分化出来的,除了诸如制度、人种等原因外,“要成为民族国家还需要别的契机。毋宁说这是‘文学’或者‘美学’而形成的”。^②所谓“文学”或“美学”的成因,除了上述“文学的国语、国语的文学”包括的意涵,后面将会讨论到“浪漫主义”为什么会成为形成“民族国家”的动力,在这里也已经埋下了伏笔。

既然“语音中心主义”和“民族主义”密切相关,那么如何来理解“把文字从语言中排除出来的”索绪尔的语言学理论就变得至关重要。因为德里达是通过重读索绪尔提出“语音中心主义”问题的,柄谷行人则是既重读德里达对索绪尔的解读,同时又重读索绪尔。他指出“索绪尔把语言视为没有积极性因素的差异体系”,^③表面上看,这是一种语言学的描述,但同时也是一种政治性的描述。柄谷行人希望人们发现索绪尔对“语言”的看法不只是“语言学”的,也是高度政治性的。

如此一来,我们对索绪尔语言学理论最大的误解,就是完全忽略“语音中心主义”的“历史性”或“政治性”含义。现在需要重新把索绪尔“历史化”或“政治化”,也即清醒地意识到索绪尔的“语音中心主义”是基于对自己所处时代的政治问题——其核心即“民族国家”问题——的高度敏感,并把这种敏感铭刻在语言学理论中,不过,后来对索绪尔语言学理论的接受却完全遗忘了这种政治敏感,将其变成了纯粹的语言科学。譬如一般认为索绪尔的“语言学”是不研究“文字”的,他把“文字”从“语言学”中排除出去,是为了达到语言研究的精确性,柄谷行人却指出索绪尔这样做,是因为“知道文字渗透于口语达到了无法排除掉的程度”^④。他的“普通语言学”针对的是18、19世纪流行的“历史语言学”,他的语言学研究建立在对“历史语言学”的“颠倒”上。“历史语言学”虽然号称研究历史上的语言,实际的材料却是“书写文字”,不可能有真正的声音。由此带来的后果是,“语言学无法把那些过去没有书面语的众多民族和部落的语言作为自己的研究对象。某种语言作为文字被使用这一事情本身意味着他曾经作为一定的文明、国家而实际存在过”。^⑤如果语言学家意识到这点,仍然坚持所谓“语音中心主义”,完全忽略“语言”是经过书写的、受到文字影响的“语言”,又不强调这种“语言”必然和一定的文明、国家联系在一起,那就是一种欺骗。可以把这样的意识当作索绪尔语言学的基本起点,他把“文字”从“语言学”中排除出去,建立起所谓“内在语言学”,而把“文字”视为是“外在的”,在这个过程中,索绪尔完成了一个“颠倒”,他恰恰强调的是,所有“内在”的“语言”其实都从属于“外在的”“文明”与“国家”。这就是他在《日内瓦大学就职演说》中特别指出的“只有政治的支配是不够的,首先需要确立文明的优越地位。而且,文字语言常常是不可缺少的,就是说必须通过学校、教会、政府即涉及公私两端的生活全体来强行推行其支配。这种事情,在历史上被无数次地反复着。”表面上看,很容易“认为语言是有机的,仿佛有时成长有时衰亡似的。其实,这不过是文明或者国家的成长与衰亡的投影而已”。^⑥不过,索绪尔语言学理论的继承者却往往忽略了他的重点所在,转而强调语言的“内在性”,发展出一种语言内部的平衡机制,譬如某种语言突然衰亡或异常繁荣,本来源于“外部”的断裂,却被“内在语言学”的连续性所掩盖。“在这里,‘外在的’偶然结果被预想为具有‘内在的’连续性事物。语言学将语言外在的东西或称‘外在语言学’的结果当做了语言的法则。然而这将忽视语言外在物的巨大机能”。^⑦所以,索绪尔表面上提倡“内在语言学”,但他的提倡是为了批判那种把“外在的”结果“内在化”的语言学,以突显“外在”之物,也可以说这是一种“颠倒”:“索绪尔坚持把语言学的对象限制在口语范围内,并不是因为语音中心主义,而是因为要暴露历史语言学的语音中心主义之欺骗”。^⑧

^{①②③④⑤⑥⑦⑧} [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》,第196页;第196页;第196页;第197页;第197页;第198页;第198—199页;第199页。

正如我前面指出的,柄谷行人一边重读索绪尔,一边还要重读德里达对索绪尔的重读。他认为德里达对索绪尔的阅读,固然发掘出更加复杂的层面,但如《文字学》那样解构主义阅读法,基本限制在文本上,所以柄谷说“大概德里达自身是要通过‘文本’来追索‘语境’吧”,但“在索绪尔那里,这个书写语言的外部性不是别的正是其政治性。我们不应该将此消解于文本论里”。^①其实是批评德里达没有通过(内部的“文本”呈现出(外部的“语境”。而柄谷行人则试图重新呈现索绪尔“内在语言学”的“外部语境”。原来人们心目中的索绪尔,“常常因无视政治性,只重视作为自律体系的语言这一罪责而受到非难”,柄谷行人要重新塑造索绪尔的形象,“书写语言的外部性不是别的正是其政治性,索绪尔所要批判的就是将这个政治性内在化并最后被消解掉的那种语言学”,他之所以能这样做,源于索绪尔对民族国家、国语和多民族语言这三者关系的高度敏感,源于他深刻地意识到民族国家语言和多民族语言之间不可避免的冲突。就像德里达在回应柄谷行人的文章时指出的“我认为柄谷对索绪尔的更为独特的推测是:他觉得要是索绪尔对他的理论处境中牵连的政治问题那么敏感,大概因为他不是法国公民,而是瑞士公民。”^②瑞士是一个拥有多民族的民族国家,与“帝国”处理与多民族语言关系的方式——“帝国”往往不干涉多民族语言自身的状况,它只需要保证“帝国”书写语言也即拉丁文能在各地畅通无阻——不同的是,民族国家语言也即“国语”强化“语音中心主义”,要求“言文一致”,当用书写语言把口语固定下来,在确认了某一语言的同一性时,也就确定了某一民族的存在。所以,“国语”与“多民族语言”之间的冲突就变得不可避免。例如瑞士这个民族国家有四种语言为公用语,其一是“法语”,那么是否可以把瑞士的“法语”理解为法国国家或法国民族的语言呢?如果这样理解的话,瑞士就不复存在了。柄谷行人正是从“国语”与“多民族语言”的关系这一角度指出“在瑞士这个民族国家,一旦提起国家和民族就只得崩溃了。”^③

索绪尔自身的遭遇也处于“国语”与“多民族语言”的复杂关系之中,他本可以担任法兰西学院的正教授,但法国有一个规矩,只有法国人才能担任法兰西学院的正教授,于是索绪尔要么加入法国籍,要么就不当正教授。他最终选择不加入法国籍,回到瑞士的日内瓦大学任教。正是在《日内瓦大学就职演说》中,索绪尔把自身遭遇转化为一种关于“帝国”、“民族国家”、“国语”与“多民族语言”之间复杂关系的讨论。柄谷行人强调,索绪尔的这种讨论是不是瑞士人的民族主义尚可存疑,但的确是对于法国民族主义的抵抗,它与法国思想家勒南(Ernest Renan)当时的经典文章《什么是民族?》^④构成了一种对话关系,“勒南表示,民族并非根植于‘种族、语言、物质利益、宗教亲近感、地理或军事的必要性’中的任何一项。他认为民族根植于所共有的光荣与悲哀,其中特别是悲哀的‘感情’”,^⑤因此他特别重视“民族记忆”,也就是“历史”的重要性,民族认同感正是从“历史记忆”中产生的。柄谷行人认为勒南对“什么是民族”的解释,“意味着民族的存在基于同情或怜悯。不用说这是历史性的东西,表现在浪漫派的‘美学’中”。^⑥所谓“美学”在这儿并不指向“什么是美”,而是指向“感性”和“感情”,指“感情优越于知识、道德而为最根本的东西”,也即“感情”在民族建构过程中发挥了重要的作用。^⑦但在勒南强调“民族”是“感性”的同时,民族国家却越来越被“实体化”,被“种族、语言、物质利益、宗教亲近感、地理或军事的必要性”所强化。按照本·安德森说法,“民族国家”作为“想象的共同体”,需要在国民之间建构起一种“休戚与共感”,但这种感觉不能凭空而来,只有依靠相应的制度才能固定与强化。譬如欧洲在18世纪甚至19世纪相当长的时间里完全没有护照的概念,各个国家之间可以随便进出,但后来的海关和护照就把民族国家的界限制度性地建立起来了。但这一系列制度建立是否意味着19世纪欧洲的民族主义——以及相应的种族主义如“反犹主义”的兴起——从“民族国家”向“帝国主义”的转化呢?德里达在回应柄谷行人时就提出类似的疑问“难道帝国主义不是民族国家吗?”^⑧柄谷行人似乎试图把

①③⑤⑥⑦ [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》,第199页;第200页;第201页;第201页;第201页。

②⑧ [法]雅克·德里达《对柄谷行人〈书写语言与民族主义〉的回应》,载《新文学史》第5辑。

④ 中译文可参见厄内斯特·勒南《民族是什么?》,袁剑译,载《民族社会学研究通讯》第113期。

“民族国家”和“帝国主义”区分开来，他在文章第三部分讨论时枝城记的语言学构想，也注意到“日语”曾经纠缠在究竟是一种“帝国语言”还是一种“民族国家语言”的问题中。而我认为，既不能简单地在“帝国主义”和“民族国家”之间划等号，又必须意识到帝国治理方式和民族国家治理方式之间的关系，也即“帝国主义”如何处理“帝国”外部和内部的关系，从而促成了一种新的论述的出现。最典型的例子莫过于大英帝国，在帝国内部自然是实行资产阶级自由和民主，但在帝国的外部如殖民地印度却实施反自由反民主的暴政，两种不同治理方式的并存就产生了如何使大英帝国在印度的统治合法化的问题。正是为了解决这个问题，产生了我们熟悉的“文明等级论”或“文明与野蛮”论述。也就是在“文明等级论”的意义上，把印度定义为文明的初级阶段或者“野蛮”阶段，而把大英帝国的核心地区定义为文明的高级阶段，然后把治理方式的差异归结为从“野蛮”进步到“文明”必然付出的代价。这一套文明修辞和历史叙述影响深远。马克思在《大不列颠在印度的统治》中有一段名言：“英国在印度斯坦造成社会革命完全是受极卑鄙的利益所驱使，而且谋取这些利益的方式也很愚蠢。但是问题不在这里。问题在于，如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命，人类能不能实现自己的命运？如果不能，那么，英国不管干了多少罪行，它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具。”^①虽然谴责英国在印度的暴行，但也承认它充当了历史的不自觉的工具，将落后的印度带入到现代世界中，不也同样暗合于这种“文明等级论”吗？

由此可以看出，“文明与野蛮”的论述产生于帝国的边界，“帝国主义”的治理方式当然不能简单地等同于“民族国家”的治理方式。在这个意义上，柄谷行人把“民族国家”和“帝国主义”区分开来或许更具有说服力。当民族国家帝国主义化时，我们会发现所有的“科学的”学说（语言学、人类学、遗传学等）实际上都变成了帝国主义的学问，“起到了支撑这种向帝国主义转化倾向的作用”，因为它们要支持这一套“文明和野蛮”的论述，譬如西欧中心主义的观点是通过抹杀比西洋更“优越的文明”即阿拉伯文明对世界的影响而确立起来的，因此需要强调雅利安人和闪米特人语言的异质性，“而对此反应迟钝的学术中立主义的姿态实在是性质恶劣的”。^②所以，历史语言学的“语音中心主义”掩盖的就是这样一种书写语言或历史的“外在性”。而索绪尔则要把这种掩盖的历史重新呈现出来，他要告诉人们，作为“国语”的法语或意大利语基本上都是“书写语言”，它们之所以获得霸权地位，并不是内在的语言规则发挥作用，而是依靠外在力量的主导。事实上已有报告指出，在法国革命的当时，其实只有40%的人说法语，但那以后，随着国家教育制度的确立，法语成为了民族国家的语言得到广泛普及。主导性的国语形成之后，其它各种语言都变成了方言甚至遭到驱逐。于是，索绪尔在《日内瓦大学就职演说》中颇为沉痛地总结道：“方言上的分化在各地得到了证实，我们不易看清楚这种分化。是因为各种方言中的一种得到了作为文学语言、政府公用语或国内交易流通语的特权地位。得其荫庇，只有这一种方言通过文字的遗迹被传播开来，相反其他方言则让人感到是不美观不洁净的土话或者公用语的歪曲形态。也可以说，被文学语言所采用的方言屠杀了众多其它方言，这并不是什么稀奇的事”。^③他认为“语音中心主义”恰恰是“书写中心主义”，当一种语言被书写后才确立起它的主导地位，其它没有被书写的语言就变成了方言土语，而且这种“方言”也只是经过“方言调查”之后确立起来的“方言”。索绪尔要观察的“口语”则是“方言调查”之前的“口语”，也即“连界线也不很分明的作为 idiom (方言) 的复数语言”。^④经过“方言调查”之后确立的“方言”虽然具有多元性——成为了众多“方言土语”之一——却丧失了方言的复数性。那种“连界线也不很分明的复数语言”联系着索绪尔描述的“什么都不是、没有积极状态”的“语言”，“语言”就是语词被使用的那一刻，“‘语言’ (langue) 既不是书写语言也不是口语，更何况国语”，“为了否定设置一定的规范和规则，索绪尔才使用‘语言’这个词”。^⑤在他那儿，“语言”是一种非常广泛的、可以想象的、却从来没有明确的状态。所以，索绪尔才会如此强调“语言是通过没有积

① 马克思《大不列颠在印度的统治》，《马克思恩格斯选集》（第二卷），北京：人民出版社，1972年，第68页。

②③④⑤ [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》，第201页；第201页；第203页；第203页。

极性因素的差异而存在的”把“语言”当作没有“积极性因素”的“差异存在”不是为了确立“学术中立主义”的“语言学”理论,而是为了“否定语言为某种‘清楚了’的东西这一思考”。^①

索绪尔表面上讨论的是语言问题,实际上是要表达语言构成的主体问题。他不否认语言是构成主体的条件,“语言是超越个人意志的社会性规范,或者不如说个人这一主体本身,在这里得到了形成”。^②但是,当语言处于一种自由自在的状态——也即他所设想的“没有积极因素的差异存在”时——所形成的主体和语言变成了“国语”——也即被一系列“规范与规则”设定时——所形成的主体,当然是不一样的主体。索绪尔认为“国语”是一种宰制性、规范化的语言,导致了“连界线也不很分明的”“复数语言”的消失,最后形成了某种“普遍性”与“特殊性”的共犯结构,也就是作为“普遍性”的“国语”和作为“特殊性”的被“方言调查”确立的“方言”,除此之外,人们无法想象任何自由自在的语言状态,自然也无法确立自外于“民族国家”的“主体”。尽管“浪漫主义者强调个人存在于作为‘民族精神’的语言里面,索绪尔的思考则不是这样”,正如前面指出的他对勒南关于“民族”构想的回应那样,“作为民族精神的语言是已经被阐明了的语言。浪漫派把语言推到前面,实际上这是把‘感情’(心理、情绪、或者海德格尔所说的‘存在’)的共同性置于优先位置。然而,这个共同性乃是历史活动的产物”。^③

现代国家怎么样把浪漫主义的感情和语言结合起来呢?就是通过柄谷行人所谓的“自白制度”^④。“自白”就是“主体”可以把自已的故事说出来,但把自己的故事说出来的前提则需要“主体性”,需要一个有“深度”的“自我”,需要一整套配合“说故事”的语言,也即“我手写我口”或者称之为“言文一致”。“自白”之所以成为“制度”,关键在于“有深度”的“自我”并非自发地说出自己的故事,相反,“言文一致”、“语音中心主义”的“国语”制度保证了一种新的“主体性”的产生。正如鲁迅小说《伤逝》中子君大声宣扬的那样,“我是我自己的,谁也没有干涉我的权力”。好像成为了一个独立的个体,说出了“大写的我”、“有深度的我”,使自己从血缘、地缘以及其它传统的共同体中解放出来,但这一解放的主体并不是自由自在的,“国家”马上使之成为“国民”,“市场”立刻让他变成“劳力”。^⑤“自白制度”的存在,保证了“民族国家”和“个体”之间形成一种召唤结构,所有人只有成为“国民”之后,才能获得了“人性”,而这种“人性”的基础正是由浪漫主义的“感情”所构成的。如果没有浪漫主义的“感情”和“语言”的合二为一——也即构造出“浪漫主义的主体”——则不可能形成“民族国家”这一“想象的共同体”,这个现代共同体把所有传统认同摧毁后,才创造出无所不包的“国家认同”。索绪尔对这种现代“民族主义”的抵抗,表现为对“语言”(“国语”)和“主体”(“国民”)的双重否定“否定有关语言的‘主体’,因为这样的‘主体’不过是预先被民族国家所包围了的东西。因此,这种否定与对积极的被划定了的语言的否定是一回事”。^⑥由此不难看出,索绪尔否定“具有积极因素”的语言,就是否定这种语言所界定的“主体”,也就是否定“国民”和“民族国家”。他“所谓的无生不老亦无死,单是那‘存在着’的语言究竟是什么?这是不管什么语言,只是眼下语词被使用着的这一事态而已,没有别的任何内容。不管哪种国语要灭亡,语言都不会消亡的。索绪尔讲得相当极端,人类可能全部灭亡,然而人只要为人,就会有语言的存在”。^⑦

在这个意义上,索绪尔透过“语言”展示出的“普遍性”层次,和康德“世界公民社会”构想可谓遥相呼应,他们都回应了现代社会某些根本性问题。不过,今天我们并不能简单地回到索绪尔或康德,因为在到达这些根本问题(“普遍性”)之前,还需要经过许多中间环节(“特殊性”),而这些中间环节又充满了各种各样的陷阱,稍一不慎,就会像柄谷行人在第三部分讨论的那样,跌入帝国主义或法西斯主义的

①②③⑥⑦ [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》,第204页;第204页;第204页;第204页;第204—205页。

④ 关于“自白制度”的讨论,可以参看柄谷行人《日本现代文学的起源》的第三章“所谓自白制度”。

⑤ 柄谷行人指出“正如民族国家(nation-state)这一概念所显示的那样,民族与国家原本是异质的东西的结合。为了观察现代社会构成体,我认为在这个词前面还应该加上资本主义经济一项,而将此称之为资本主义—民族—国家。这三者构成一个联结的圆环。就是说,缺少其中任何一个要素都将无以成立。”《跨越性批判——康德与马克思》,第3页。

陷阱中。

四 语言学上的“近代超克”：日本经验的“特殊性”

18世纪日本国学家的“语音中心主义”本来期望从《万叶集》和《古事记》中寻找所谓“古之道”，也即日本的“特殊性”。这种“特殊性”当然是针对“汉文化”的，希望从“汉文化”的影响下摆脱出来，创造出日本语言与文化自身的起源。但问题在于“这种日语书写语言并不是从记录声音，而是从阅读汉文译成日语而诞生的”。^①“古之道”并不是纯洁的、未被污染的起源，“翻译”在其中发挥了非常重要的作用。就像但丁用佛洛伦萨俗语创作《神曲》这种“俗语”具有和“拉丁文”对抗的效应，但并非和“拉丁文”全无关联，相反，但丁采用的“俗语”是意大利众多“方言”中最接近拉丁文的一种，“他的书写语言后来成为规范的书面语，不是因为选择了标准的 idiom(方言)，而是因为他以翻译拉丁文的方式得以形成”。^②类似的状况如日本的紫式部创作《源氏物语》，她即使用“大和语”，但由于不得不表达复杂的汉语的意思，因而广义上这也是一种“翻译”，因为不可能创造出一种纯洁的、完全没有受到污染的语言。

“语音中心主义”的幻觉掩盖了“书写语言”与“口语”之间的“颠倒”关系，不是先有某种口头使用的“口语”的存在，然后在“口语”的基础上形成“书面语言”，相反，是某种语言经过书写之后确立了自己的霸权地位，然后大家再来说这种语言，才变成了“口语”。因此，不是“口语”在先“书写语言”在后，而是“书写语言”在先“口语”在后。“与愚蠢的常见错觉相反，汉字不单是表意的还具有表音性。而汉字文化圈的诸民族则利用汉字的表音性将此作为一种‘假名’使用，做了种种尝试。但结果上把汉字吸收到书写语言中去的只有日本，其他周围诸国家最终或者放弃或者正在逐渐放弃汉字，如现在的朝鲜那样”。^③明治时代的思想家荻生徂来曾经批评当时日本人的“训读”——即把四书五经中的汉字读成日本音——带来了双重的误解：第一，这并不是汉字的读音；第二，也不是日本的口头语。荻生强调，如果要彻底翻译，就要把四书五经翻成日本的俗语，去除“汉意”，并且认为要用“看经”来取代“读经”，千万不能发出声音，才能进入经典的世界。这些都显示出日本国学家是把“汉语”翻译成“俗语”后，将这种翻译的产物误以为是纯洁的“古之道”。

无论是在《古事记》、《万叶集》中试图发现“古之道”，还是在以紫氏部《源氏物语》为代表的“女流文学”里竭力寻找“大和魂”。国学家的努力本来是希望发现一种纯洁的、未被污染的日语，但实际上他们找到的一切都已经都受到汉语的影响，国粹运动本身被证明是虚妄的。可问题的复杂性在于，明治之后这一套国学派的语言学被日本现代语言学所打倒。日本现代语言学转而用西洋文法来阐释日本的语言现象，“日本的现代语言学始于对19世纪西洋历史语言学的导入，是把西洋的语法机械地适用于粘着语日语的结果。并且，这种语言学一方面是自然科学化的，一方面又是国家主义的。1920年代由于导入了索绪尔语言学而在术语上多少有些变化，但基本上变动不大。例如，作为国语的日语变成了作为语言的日语，如此而已”。^④日本现代语言学套用西洋文法批判国学派语言学，而时枝城记则以批判日本现代语言学的面貌出现，他批判用西洋文法硬套日本语言，和江户时代国学家的语言学构成了某种承续关系，譬如他曾经称赞本居宣长他们不采用外国的语法而独自探明“日语的性格”。柄谷行人认为，时枝城记对于日本现代语言学的批判也就是对于被误解的、打引号的“索绪尔”的批判，但同时他又可能在某种程度上接近于那个真实的索绪尔，“时枝城记正是在这种背景下始终一贯对索绪尔持批判态度的，当然，他所批判的索绪尔不过是当时世间一般所理解的索绪尔。毋宁说在某种意义上，他更接近索绪尔”。^⑤

①②③④⑤ [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》第205页；第205页；第206页；第207页；第208页。

时枝城记和索绪尔的相似之处在于,就像索绪尔拒绝将“法语”当作“民族国家语言”,他同样对把“日语”视为“民族国家语言”持否定态度。原因之一是他担任“日本的殖民地朝鲜京城帝国大学的教授。在包括了台湾、朝鲜、阿伊努族和冲绳的大日本帝国里”,“日语”不能单纯地成为一种“民族国家语言”,而应该成为一种“帝国语言”。由此时枝城记“在日本例外地对多重语言状态获得了理解”。^①这种理解使他试图走向“国学派”,但实际上时枝城记和国学派的方向完全相反,本居宣长和铃木朗等国学派最终走向浪漫主义和民族主义,目标是构建一个新的民族国家——日本,而时枝城记表面上看是民族主义的,其实倾向于“帝国主义”:他“想做的与其说是批判国语,不如说是在国语不再通行的帝国主义扩张状况下,为了实现日语政治支配的可能而做的政治性调和。以西田几多郎为中心的京都学派哲学家们一向以否定帝国主义的态度出现,现在却把帝国主义侵略定位为建设‘大东亚共荣圈’。这就是‘近代的超克’。如果光看他们的语言,完全是对抗帝国主义的。但他们实际上只是为把现实发展的事态正当化而进行哲学诡辩而已。同样的,时枝确实想超越十九世纪以来的现代语言学(国语学),可那只是与京都学派所谓‘近代的超克’相平行的东西。认识到这些才能够批判时枝”。^②

与索绪尔强调“语言”的“消极状态”不同,时枝城记将“语言”变成了一种积极的因素,“日语”成为了“帝国语言”。因此,两人对语言和主体之关系的认识也产生了分歧。时枝城记对索绪尔的批判就是从主体问题展开的,他强调“语言学最终要从‘说话的主体’出发,在此语言是事后发现的而非客观的存在”。既然核心问题是语言的使用者发挥了关键作用,这就需要追问:这是谁的主体?或者说要建立起来的主体性从属于什么?柄谷行人认为,时枝城记所说的“主体”并非笛卡尔所谓‘思’的主体,而是西田几多郎所说的‘主体的无’或‘作为无的主体’”。他通过“词”和“辞”的区别,把语言问题转化为了主体问题。日语中可以区分具有所指的意义和内容的“词”与不具有所指的意义和内容但能够表示情绪性价值的“辞”,就像珠玉和穿珠之绪一样。时枝把“词”解释为客体的表现,“辞”解释为主体的表现,认为“在日语的句子里,词=客体的表现,总是由辞=主体的表现所包容的形式统一起来的”。他通过这样的方式不仅批判了“西洋语言学”,而且批判西洋式的思考。^③时枝城记“日语的逻辑”呼应了西田几多郎“场的逻辑”,“时枝认为,所谓‘场面’与物理性的场所不无关系,更包含了‘场面’充实空间的内容。同时,还包含了志在走向充实场所的事物与情景的‘主体之态度、心绪、感情’等”。^④这又回到了谁来承担“日语逻辑”的主体问题。当时枝城记认为所有实体性的汉字都变成了被线串起来的珠子之后,语言的主体性自然呼之欲出了,那就是“日本”(“日语”)成为了主体。但柄谷行人用与日语具有同样语法特征的阿尔泰语系作为对比,指出时枝城记的说法不能用“日语的逻辑”来解释,而是被语言外部的逻辑所决定。“词和辞的区别乃植根于汉字假名交互使用这一日语书写语言的特征中。对应于概念的是汉字,充当助词、助动词的是假名的表记。这种区别本身乃基于书写语言的历史习惯。‘日语的逻辑’实际上是扎根于历史的”。^⑤

“日语的逻辑”简言之就是“日语”如何控制“汉语”、“汉字”以及其它语言,背后涉及到“主体”与“客体”之争:日本怎么成为主体,被日本支配的其它国家和地区则如何沦为客体。而这一逻辑“扎根”的“历史”如果与帝国主义、“近代的超克”和战争的状态联系起来,那么,由“语言”引发的主客体之争对应的当然是敌我之分,征服者与被征服者之别。^⑥“日语的逻辑”和“帝国主义的逻辑”在时枝城记对“帝国语言”的重新构想中得以呈现出来。“把日语与民族、国家分离开来时,是意识到了日语在‘大东亚’作为支配地位的标准语而不断扩展开来这一状况的”。^⑦值得注意的是,柄谷行人把时枝城记对于

①③④⑤⑦ [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》,第208页,第209页;第210页;第210页;第211页。

② [日]柄谷行人《语言与国家》,薛羽译,载《现代中文学刊》2009年第2期。

③ 柄谷行人指出,1941年战事初开,“近代的超克”座谈会举行,时枝的代表作《国语学原理》正是在这样的情况下出版的。虽然使用了《国语学原理》这一标题,但是他否定了将日语作为国语即国家语言或民族语言的看法,而是将其当作“大东亚共荣圈”的“标准语”,即“大日本帝国的语言”。参见[日]柄谷行人《语言与国家》,薛羽译,载《现代中文学刊》2009年第2期。

助动词的强调比拟成海德格尔对于“存在”的重视。这种比拟不是通常意义上的东西方文化研究，而是一种高度政治性的比较。海德格尔对于现代性遗忘“存在”的批判走向了“黑森林”，正如柄谷行人指出的那样，“对于拉丁化的批判和向古希腊的寻根”，也即从对中古的批判和对远古的乡愁转化出一套克服“现代性”的逻辑，但这套逻辑中又包含了法西斯主义的危险。^①“海德格尔的存在论，是基于西洋文法在哲学中加以论述的，同时也是根植于相应于现代性的问题之中。……西田几多郎在某种意义上是以佛教哲学为基础，使用过‘无之有’等存在论式的术语的，但这实际上与18世纪后期国学家的思考有联系，换言之，是已经现代性的思考了”。无论海德格尔还是西田几多郎，从他们构想的批判现代性的方案中，我们要关注的不只是东西方的差异，而是要聚焦于他们共同的历史性。“海德格尔参与了法西斯，西田几多郎曾作为‘大东亚共荣圈’的理论家发挥过政治性的功能”。^②

由此可见，对现代性的批判具有多种可能性：积极状态的批判，是否必然走向了法西斯主义？消极状态的批判，是否必然带来了索绪尔式的“无生不老亦无死、单是那‘存在着’的语言（主体）”？而且所有这些批判的可能性是否依然还是服从于现代性逻辑，甚至构成了“现代性”展开过程中的陷阱。如何才能既坚持对现代性的批判，同时又避免落入现代性的陷阱？柄谷行人这篇文章的主体部分通过在两个层面上对索绪尔的阅读——第一个层面是既重读索绪尔，又重读德里达对索绪尔的阅读；第二个层面则是在重读索绪尔的基础上，又重读了时枝城记对索绪尔的阅读——虽然不能完全回应这些难题，但也提示出许多重要的关节。当在第一个层面阅读上把索绪尔的批判性力量释放出来后，很容易说以为只要对现代性持反省的态度就可能获得解放。然而时枝城记如何重读索绪尔却提醒我们需要时刻警惕“现代性批判”的“陷阱”。在这个意义上，索绪尔与时枝城记的遭遇就不是东西方语言学的不期而遇，而是同一历史情境在不同语境下的展开，由此时枝城记的问题也就重新获得了普遍性的意义。这正是理论批评的力量，特别对日本和中国这样的非西方国家来说，怎样使自己独特的经验摆脱“特殊性”与“普遍性”的“共犯结构”，在独特性的展开过程中重构与“普遍性”的新联系。柄谷行人体现出来的理论思考和阅读策略想必会给我们以极大的启示。

（责任编辑 刘晓虹 实习编辑 张虹倩）

^{①②} [日]柄谷行人《日本现代文学的起源》第210—211页；第211页。