

# 在与现象学的对照中解析德里达的 解构主义\*

张庆熊

---

【摘要】德里达素以解构主义闻名。他的著作不易理解，因为他的思想寄生于对胡塞尔等哲学家经典文本的解读中。尽管德里达在哲学界被树立为后结构主义的代表人物，他的解构主义的问题意识其实源于对胡塞尔现象学的研究，并深受海德格尔影响。将德里达的思想与胡塞尔、海德格尔的思想进行对照，并关注他与伽达默尔等人的争论，有助于揭示解构主义思想的关键论点和遗留问题。

【关键词】解构主义 现象学 诠释学

【中图分类号】B565.59

---

## 一 德里达源自胡塞尔发生现象学的问题意识

德里达是解构主义的代表人物。他早年阅读了大量胡塞尔的著作，并深受海德格尔的影响。尽管他后来通过批判性地解读索绪尔、列维-施特劳斯等结构主义代表人物的文本著书立说，从而被认为是后结构主义的代表人物，但他与现象学的渊源仍然是把握他的解构主义思想的关键点之一。

要理解德里达的解构主义，需要从他的问题意识入手。他的问题意识源于对胡塞尔发生现象学的研究。德里达在巴黎高师获得高等教育文凭（D. E. S.）的论文是《胡塞尔哲学中的发生问题》。为了收集资料，他来到比利时鲁汶大学胡塞尔档案馆，阅读了许多胡塞尔未发表的手稿。他发现胡塞尔已经意识到现象学中存在尚未解决的问题，它们可以概括为如下四点：<sup>①</sup>

（1）现象学的基本原则是面向事情本身，即以直接显现的纯粹现象为明见性依据。但是胡塞尔最终还是承认他无法找到所谓的纯粹现象，因为他后来意识到寻求明见性永远是一个过程，作为知识终极可靠性来源的阿基米德点是一个永远需要追寻的目标。

（2）现象学企图认识事情的本质。为此，要经过现象学的还原和本质直观的步骤。按照胡塞尔的说法，还原的步骤是指悬置一切假设和先入之见，直面纯粹现象。本质直观的步骤则是在纯粹

---

\* 本文系2017年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“当代国外社会科学方法论新形态及中国化研究”（17JZD041）的阶段性成果。

① 参见德里达《胡塞尔哲学中的发生问题》，于奇智译，商务印书馆，2009，第278—281页。

现象的基础上通过自由的想象的变更确定一事物为该事物而非其他事物的边界，从而把握该类事物的本质。但是确定事物种类的边界是个难题。边缘的模糊和不确定性构成了对胡塞尔本质还原和本质直观理论的重大挑战。

(3) 概念不是静态的和固有的，概念的形成是一个发生的过程。所谓“发生现象学”就是研究主体如何以纯粹现象为基础而构成概念的学说。但是这里又有一个棘手的问题：是一个主体在构成概念，还是许许多多主体在交互的过程中构成概念？显然，对概念形成历史的考察告诉我们，一切实际生活中使用的概念都是在诸多主体交互的过程中被构成的。由此带来的问题是：胡塞尔所言的先验自我与主体际性自我的关系如何？真有作为主体际性的先验自我吗？胡塞尔的先验主体学说显然面临着历史主义和自然主义的挑战。

(4) 现象学旨在建立普遍有效的概念体系。然而，我们在日常生活中使用的概念是在历史过程中形成的，并且不同的社会文化有着不同的概念系统。因此，胡塞尔提出了不同层次的概念体系的设想：处于最低层次的是在日常生活世界中的相对的概念系统；处于中间层次的是以几何学和伽利略的近代物理学等为代表的科学的概念系统——这样的概念系统建立在得到确认的经验观察、基本原理和逻辑推导的基础之上；处在最高层次的是以建立包容万象和普遍有效的概念体系为目标的哲学。按照胡塞尔的看法，先验现象学继承了古希腊以来西方哲学的这一传统，并且是迄今为止在这方面做得最好、最接近这个目标的哲学理论。然而，胡塞尔又承认生活世界中的常识尽管缺乏系统性，但由于源于生活经验而具有原初的明见性，所以科学知识仍发端于生活世界中的实践经验，包括几何体系在内的概念体系也都是在生活世界的历史过程中建构起来而又应用于生活世界的。现在的问题是，既然科学知识的建构离不开生活世界中积累的实践经验，那么是否还有必要建立一种超越于经验科学的先验现象学呢？这是否意味着先验现象学只不过是黄粱一梦呢？

对于胡塞尔现象学中的这些问题，当时的一批现象学家都有所察觉，其中包括梅洛-庞蒂和越南现象学家陈德草（Tran Duc Thao, 1917—1993）。如何解决这些问题呢？梅洛-庞蒂主张放弃胡塞尔的先验论，否定脱离身体的纯粹意识，从人的实际生存的角度强化胡塞尔的生活世界学说，从具身性出发考察知觉和概念在生活世界中的形成方式。陈德草则主张采取马克思的辩证唯物论的路线，他写了《现象学与辩证唯物论》，正是这本书“深深地影响了德里达这一代以现象学出道的哲学家”<sup>①</sup>。陈德草认为胡塞尔发生现象学的缺陷有两个方面：一是不承认辩证法在概念的形成和发展中的作用，二是过分夸大了主体意识在概念构成中的作用。他认为概念是在自在与自为、主观与客观、有限与无限、具体与抽象、真理与谬误、肯定与否定的对立统一的辩证关系中形成和发展的，但是这种辩证的发生活动不是绝对观念自身演变的活动，而是以人的劳动生产实践为基础的认知的发生活动。

德里达在《胡塞尔哲学中的发生问题》中也尝试用辩证法解说胡塞尔有关时间意识、知觉以及从日常生活世界到理论科学的一系列概念的发生和构成问题。他认为胡塞尔的发生现象学“至少建立、证实、完成了重要的辩证主题，后者推动与刺激了从柏拉图哲学到黑格尔哲学最强有力的哲学传统”，从而可以为重新建立或完善辩证法赢得动力。尽管德里达那时已经知道，胡塞尔本人认为辩证法涵义“空洞”，是一种缺乏明见性的“派生的假设”，把“辩证法”的概念与胡塞尔协

<sup>①</sup> 参见钱力卿《被遗忘的经典——评述陈德草的〈现象学与辩证唯物论〉》，载《现象学方法与马克思主义》，张庆熊编，上海三联书店，2014，第190页。

调起来“将常常不易”，但那时他认为这里的矛盾“既是动力，也是现象学尝试的最后意义”。<sup>①</sup>

德里达那时对辩证法的理解，除了受到黑格尔的影响之外，还在很大程度上受到陈德草和海德格尔的影响，当然他也有自己独特的想法。他写道“在人类存在中，存在辩证地变成‘自为’的主体，这种人类的存在承载原初的时间性，并且意识到辩证必然性（作为其原初有限性）。人类存在是存在学沉思的出发点。”<sup>②</sup>对于这段话，德里达还加了一个注解，说明他所理解的辩证法与海德格尔、陈德草和黑格尔的观点的区别。

我们先从黑格尔的辩证法谈起。黑格尔主张辩证法是绝对观念自身展开的正题、反题和合题的对立统一关系。德里达显然不赞同这种观念论的辩证法，他指出他所赞同的辩证法“不是在绝对知识中完成的黑格尔的辩证法”<sup>③</sup>，也不是唯物辩证法。德里达那时与陈德草有思想交流。按照陈德草的看法，物质是第一性的，胡塞尔的立基于先验主体的现象学需要用马克思的辩证唯物论加以改造。但德里达对此存疑，认为物质从自在跳到自为的辩证解说显得十分神秘。他写道“该辩证法不是陈德草所言。依他看，辩证法纯粹是‘物质世界的’，且始于物质而建立，它没有据此激活物质，十分神秘地变成了‘自为’。人们仍然是形而上学囚徒。”<sup>④</sup>

德里达对辩证法的理解最接近于海德格尔立足于“此在（Dasein）”的基本本体论。“此在”被理解为人的存在，处在“原初的时间性”之中，是一种充满可能性的存在。人类意识到自己的有限性，并企图克服这种有限性，为此不断采取行动。在这种向未来敞开的原初时间的存在层面上，事实与本质、经验与先验不可分割，并且辩证地互相联系。这种同一性就是存在与时间的原初同一性，而人的有限性决定了他在对原初进行揭示的同时又难免掩盖原初的关系。就此而言，德里达采纳了海德格尔在《存在与时间》中有关人之存在的基本本体论的观点，但他也批评海德格尔有关本真存在的说法。他写道“该有限存在不是海德格尔所谈。在海德格尔著作里，确实本真的存在之可能性在‘决断’中承担‘向死而生（l'être - pour - la - mort）’，‘畏’的绝对纯粹可能性悬搁原初时间性的辩证法。其实，此辩证法迫使我们没完没了地重复——并且我们的限度就在于此——那接近原初的运动，在惟一且同一的行动中，全部构成既揭示又掩盖原初。”<sup>⑤</sup>

以上引证的德里达的这段话和他所加的这个注解尤为重要。这预示了德里达哲学此后的走向。它一方面表明德里达此刻依然在努力追求辩证法，另一方面表明他已经为解构辩证法埋下了伏笔。其中的关键是有关人的有限性的观念。“我们的限度”，即在对原初进行揭示的同时掩盖原初，意味着那逼近或者朝向原初的辩证运动有待我们无穷尽地重复。德里达强调人的有限性，这是他对现代性的质疑。按照一些当代哲学家的评述，他的这个观念很可能与其犹太教的背景有关并受到莱维纳斯的影响<sup>⑥</sup>：人在作为绝对他者的上帝面前永远有限。这种有限性观念从根本上抵制了那种追求绝对明证的原初知识和终极真理的诱惑，但仍然对弥赛亚式的解放许诺持开放态度。

德里达之所以与辩证法渐行渐远，还与他在研究胡塞尔的发生现象学时逐渐认识到以下几个问题有关。哲学史上有种种不同的辩证法，它们尽管有不同的体系，但都试图用二元对立的模式来解释世界上事情的发生和人的认识的发展。从柏拉图的辩证法到黑格尔的辩证法，再到当今的存在主义辩证法和唯物辩证法，它们都不仅仅是思想方法，而且是说明世界的起源和发展的本体论。但是

① 参见德里达《胡塞尔哲学中的发生问题》，第9—12页。

②③④⑤ 德里达《胡塞尔哲学中的发生问题》，第262—263页；第263页；第263页注①；第263页注①。

⑥ 例如哈贝马斯指出“很显然，德里达继承了莱维纳斯的观点，受到了犹太教对传统理解的启发。”参见哈贝马斯《现代性的哲学话语》，译林出版社，2004，第192页。

这种思辨的本体论哲学真的清楚明白和圆融一贯吗？德里达后来认识到，用辩证法来说明起源不免带有“初始的污染（contamination）”，用“先验的/物质世界的、本相的/经验的、意向的/非意向的、主动的/被动的、在场的/不在场的、局部的/非局部的、原初的/派生的、纯粹的/不纯粹的”等二元对立的范畴论述事物的发展和概念的构成不免发生“边缘动荡”。<sup>①</sup>

1990年，德里达在朋友的督促下同意出版《胡塞尔现象学中的发生问题》，出版时加了“致读者”跋，点明了他的心路历程。对于“辩证法”，他当时多少留有一点疑虑，后来就完全否定了它，并想用其他方式取而代之。“‘辩证法’这个词要么以彻底消失，要么甚至以指示这样一种东西而结束，而延异（différance）、起源增补（supplément d'origine）和踪迹（trace）就必须以没有或远离这种东西而得到思考，这也许正是一种信号：在哲学的与政治的版图上，在50年代的法国，一个哲学大学生力图选定其志业方向。”<sup>②</sup>

在笔者看来，德里达的著作尽管非常难读，但如果抓住了他的这一问题意识，就能抓住他整个思想发展的线索，把许多看似说不清楚的问题说清楚。这里包括以下三个主要环节：

第一，在德里达看来，整个西方哲学传统的核心是“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”。胡塞尔以直接给予的现象为知识的明见性起点并以此为基础建构概念体系，是这种“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”的典型和高峰。而从柏拉图到黑格尔，乃至当代存在主义和结构主义都带有“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”的印记，是其不同的表现形态或历史踪迹。

第二，通过对以索绪尔为代表的结构主义语言观的研究，德里达发现这种“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”以及“言语中心论”（Phonocentrism，又译“语音中心论”）有关，与语词的“能指与所指”的二元对立观念有关，因而他猛烈批判“言语中心论”和二元对立的结构主义语言观，提倡他所说的“书写学”或“原初书写”。

第三，德里达认为“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”有很大的危害，是用“大叙事”压抑“小叙事”的论证方式，因此必须加以解构，并用“延异”“起源增补”和“踪迹”的叙事方式取而代之。这就是德里达被誉为后现代主义重量级理论家的原因所在。

以上三个环节是相辅相成的，它们构成了德里达解构主义的核心思想。下一节中我们将把它们放在一起加以论述。

## 二 德里达源于海德格尔的解构思路

接下来我们将在“解构”这个总标题下论述德里达的哲学思想。德里达认为西方形而上学以“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”为基本架构，所以他要解构的对象就是“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”。在他看来，“言语中心论”是导致西方产生“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”的重要原因，因此批判“言语中心论”也就是解构“在场的形而上学”和“逻各斯中心论”。按照德里达的看法，西方的认识论普遍以在场的确定性为基础，西方的哲学体系普遍借助逻各斯来展开。实际上，没有在场的确定性，只有延异；没有基础稳定的一成不变的概念体系，而是总发生起源增补，所谓精致完备的逻各斯的概念体系无非是各种书写留下的踪迹而已。因此必须通过揭示“延异”“起源增补”和“踪迹”来解构西方的形而上学的哲学体系。德里达的解构主义就是通过这些关键词来表达的，下面我们逐一进行解释。

①② 德里达 《胡塞尔现象学中的发生问题》，“致读者”第3—4页 “致读者”第4—5页。

## 1. 解构

“解构 (déconstruction)”这个术语来自海德格尔。德里达最初用“déconstruction”来翻译海德格尔的“Destruktion”(参见《存在与时间》“导论”第2章第6节),后来把它发展为他自己哲学的核心术语。在海德格尔那里,“Destruktion”相当于“Abbau”,即把建构起来的东西拆解。海德格尔要拆解的是西方传统哲学所建构的有关“存在者(Seiendes, beings)”的各式各样的形而上学体系。因为,在海德格尔看来,真正的本源是存在(Sein, Being)本身,一切存在者都是存在所生成的,一切有关存在者的概念及体系都是建构起来的,西方哲学从后苏格拉底时代起就已经遗忘了存在而迷失在各种有关存在者的体系中。因此,海德格尔的解构是返本求源,是从存在者返回存在本身。德里达所说的“解构”也是对建构起来的东西进行拆解,即拆解一切看似凝固不变的概念、概念、定义和理论体系。因为在德里达看来,这些东西都涉及本质或同一性的观念,然而一切都在延异,任何事物都没有一成不变的本质特征。

我们可以举例说明海德格尔和德里达的思路。我手上拿着某样东西,我问你这是什么,你回答这是一个牛奶瓶。我再问:假如我把它涂成红色,这还是牛奶瓶吗?你回答:这还是牛奶瓶,因为颜色不是牛奶瓶的本质特征,牛奶瓶的本质就是用来装牛奶的瓶子。这就是从本质的角度回答是什么的问题。胡塞尔的本质直观的现象学正是从这条思路出发的。海德格尔对胡塞尔的这种以直观和描述为取向来确定事物本质的思路提出批评,因为决定事物是什么的不是它在你面前呈现出来的样子,而是你自己的生存活动与相关对象的“应手关系”。你把这个瓶子拿在手上,用它来装牛奶,它就是牛奶瓶。如果你用这个瓶子装水,它还是一个牛奶瓶吗?由于人的生存活动在变化,作为应手之物的存在者也在变化,牛奶瓶就成为水瓶了。德里达将海德格尔的观点激进化,主张任何能够留下踪迹的行动都是意义的来源;意义不是存在者所固有的,而是人们根据行动留下的踪迹书写出来的。继续用以上牛奶瓶的例子来说,假如人们做出一个塑料瓶来装牛奶,它还是牛奶瓶吗?你或许会说还是。假如人们做出纸盒来装牛奶,它还是牛奶瓶吗?你可能就会说它是牛奶盒了。这就是概念随着人们的行为方式和语言习惯的变化而发生改变。由此可见,任何有关存在者的概念、任何定义、任何本质都不是界限清楚、确定不移的。所谓永恒的本质和概念体系都是受到形而上学的诱惑而建立起来的。因此,德里达要通过解构让它们脱臼、脱落、位移、分离,变得动荡不定。

德里达主张的解构即是揭示概念总会发生变异和动荡,解构是把其本身的轨迹揭示出来。就源动力而言,是世界本身在变化,而不是解构使得世界发生变化。用海德格尔的话来讲,是存在自己在变化,所以有关存在者的概念在发生变化。人们之所以相信它们是不变的,乃是立足于存在者的形而上学在作祟。用德里达的话来说,一切事物的在场都是延异,所以本来就没有固定的事物,也没有有关事物的固定的概念。

在德里达看来,形而上学的传统思维方式习惯于炮制一系列对立的观念,并使一方显得高于另一方面,形成压迫之势。特别是那些哲学、政治和文化上的范导性观念,表面上天经地义,绝对正确,实际上是意识形态的压迫工具。解构它们、暴露它们的问题,具有解放意义。以上所举牛奶瓶、水瓶、牛奶盒之间迭代变化的例子或许在一些人看来是微不足道的琐事,但是把这样的例子推而广之,就会发现其中的意义。德里达把解构的讨论推向文明与野蛮、启蒙与信仰、科学与叙事、真理与谬误、在场与不在场、主流与非主流、言说与书写、男性与女性等一系列的概念,它们对人生的意义绝非微不足道。解构它们,使它们之间的关系动荡不宁,就会产生重大的社会政治效应,并具有思想上的解放意义。

## 2. 在场的形而上学和逻各斯中心论

“在场的形而上学 ( metaphysics of presence )” 和 “逻各斯中心论 ( logo - centrism )” 是德里达用来刻画西方形而上学思想方式的标签性术语。

按照德里达的看法,西方的本体论是以逻各斯为中心而展开的概念体系。这样的本体论追求原初、普遍、自明的原理,企图以此为基础建立一套包罗万象的概念体系。这种逻各斯中心论需要在场的形而上学的配合。只有在场才有明见性,不在场就缺乏明见性。我亲自在场,我亲自看见了,我就证明这是事实,这是真理。于是在场就为逻各斯的概念体系提供了认识上牢靠的基础。

西方近代哲学有经验论与唯理论之争。在德里达看来,二者都属于在场的形而上学。经验论主张,经验命题的真是以该命题所指称的对象(事态)的在场为条件。举例来说,命题“一只猫在这张席子上”当且仅当一只猫在这张席子上时才是真的。当猫离开了这张席子,这个命题就是假的。这种在场是时空中的在场,是暂时的,总是从在场变为不在场。经验论者主张,科学的真理应建立在这种事实命题的基础之上。唯理论者主张,“两点之间直线最短”之类的命题是永真的命题,其永真性在于我们总能直观到这种关系。换种说法,有关理念或理念间关系的命题的永真性在于它们的“恒常的在场 ( constant presence )”。笛卡尔的“我思故我在”是唯理论哲学中一个典型的“恒常在场”的命题。

按照德里达的看法,胡塞尔的现象学是20世纪哲学中“在场的形而上学”的典型代表,因为胡塞尔把“原初给与”(原初在场)视为一切认识的合法源泉、“一切原则的原则”。德里达如此解释胡塞尔的这条原则“现象学的‘原则的原则’究竟意味着什么呢?对于作为意义和自明性的源泉和诸先验的直观来说,原始的在场的价值意味着什么呢?它首先意味着确实性,它本身是理想的和绝对的,意味着任何经历 ( Erlebnis ) 的普遍形式,任何生活的普遍形式过去都曾经是并且将永远是现在。”<sup>①</sup>

在德里达看来,除了经验论、唯理论和现象学之外,以辩证法面貌出现的思辨形而上学也是西方传统形而上学中的一员,并且是其中最为迷人的体系,其特点是把“在场”与“逻各斯”紧密结合。这类体系声称本体自身显示自己,展开自己,自己出场,自己到场,把自己的各种潜能和各个方面在历史舞台上展示出来,从而彰显真理,实现真理;其诱人之处在于以辩证的方式进行自我保护,使其看起来圆融一贯,无懈可击。在西方哲学史上出现过很多这样的思辨形而上学体系,从巴门尼德的“存在者存在、不存在者不存在”的同一性哲学到柏拉图的理念论,再到黑格尔的绝对观念在对立统一关系中自身展开的辩证法体系,都具有这种在场与逻各斯合为一体的特征。

德里达还认为,在场形而上学和逻各斯中心论不仅影响哲学,而且渗透到了包括神学在内的西方思想方式中。对自己的包括情感在内的意识活动的体验是一种在场,对神秘经验的体验是一种在场,对圣灵的体验也是一种在场。海德格尔有关存在自身显现的存在哲学受到神学家欢迎,在蒂里希 ( Paul Tillich ) 等神学家那里被发展成一种存在主义的神学。德里达写道“逻各斯中心主义支持将在者的存在规定为在场。由于海德格尔的思想并未完全摆脱这种逻各斯中心主义,它也许会在这种思想停留于存在 - 神学的时代,停留于在场哲学中,亦即停留在哲学本身。”<sup>②</sup>

## 3. 延异

“延异 ( différance )” 是德里达用来解构“在场形而上学”和“逻各斯中心论”的依据。在他

<sup>①</sup> 德里达 《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆,2010,第67页。

<sup>②</sup> 德里达 《论文字学》,汪堂家译,上海译文出版社,1999,第16页。

看来,一切在场 (présence) 都是延异。一切事物都在变化之中,一切意识都在流变之中。因此在场的东西没有同一性,只有延异。

“延异”是德里达造出来的一个词,用于与我们通常所说的“差异 (différence)”相区分。我们通常所说的“差异”是指一个事物与另一个事物的差异,以及一个概念与另一个概念的差异,而“延异”指涉造成事物或概念的差异的行为或活动。换句话说,延异造成差异,延异是差异的原因。延异使得“真理”“在场”“同一性”之类的概念发生动荡,变得不安全。

如果用海德格尔的术语来表达,“延异”与“差异”之间的区别实际上源于“存在”与“存在者”之间的根本区别。“存在”是生成,“存在者”是所生成之物。“存在”的特点是时间化 (temporization),既有因循又有超越,在每一瞬间都开启新的可能性,但同时又是过去的延续。因此,“存在”的时间化就是延异,千差万别的存在者就是存在经由时间化而在时空世界和人的思想观念中产生的各种各样的表现形态。换句话说,存在的延异造成存在者的差异。德里达显然受到海德格尔这一思想的启发,但他故意不用海德格尔的“存在”与“存在者”这对概念来表达,他认为这对概念依然没有彻底摆脱二元对立的逻各斯中心论,还保留着对本真存在的追求,还是一种立足于此在基础之上的基本本体论。德里达则企图破除一切中心并否定一切主体,他所说的“延异”是一种无中心、无主体、无目标的彻底的延异。

德里达的“延异”与胡塞尔的“活生生的当下 (lebendige Gegenwart)”含义很相近,但有重要区别。胡塞尔在对时间意识的现象学分析中指出,任何知觉都是“活生生的在场”,它是由“持留记忆 (Retention)”“原初印象 (Urimpression)”和“连带展望 (Protention)”这三个环节共同组成的知觉场,处于绵延流变的过程之中。德里达对此提出如下质疑:首先,把“持留记忆”“原初印象”和“连带展望”这三个环节整合为一种知觉场的意识活动是否处于时间之中?如果它还是要花时间的,我们所知觉到的知觉场已经是延异的知觉场。在这一意义上,所谓当下已经不再是当下,所谓在场已经不在场。其次,这三个环节组成的结构是一种“线性的结构”,它不能表现出时间瞬间变化的多种可能性。在形成知觉场的时候,很可能不仅仅是离原初印象最近的持留记忆和连带展望在发挥作用。例如,童年时的一次刻骨铭心的记忆也突然发挥强烈作用,或者内心深处所暗藏的一种指向将来的强烈欲望在发挥作用,这些显然都是不可预期的变项,是充满可能性的现在的“x”,它们使得任何在场都是不可预测的延异。最后,如果一切在场都是延异,那么把在场当作明证性的依据这一做法是否可取呢?现象学把一切原初给与的直观当作认识的正当来源,这条“一切原则的原则”在德里达眼中就成问题了。他写道“这种复杂化事实上就是胡塞尔描述的复杂化。尽管经过大胆的现象学还原,它仍然保留着线性的、客观的世俗模式的明证性和在场。现在B是由现在A的保留和现在C的延续构成的;尽管从中可以得出所有的游戏,尽管它源于这样的事实:在这三种现在中,每一种现在都会在自身中再现那种结构,但是这种连续性模式会阻止现在X取代现在A,并且通过意识无法接受的延迟防止经验在它自身的现在中被这样一种现在所决定——这种现在并非最近的现在而是遥远的现在。这是弗洛伊德谈到的推迟 (nachtraglich) 效果问题。”<sup>①</sup>

#### 4. 言语中心论、书写与踪迹

按照德里达的看法,“言语中心论 (phonocentrism)”是导致西方哲学走入“在场形而上学”和“逻各斯中心论”误区的诱因,而言语中心论本身又出自一种强大的错觉。德里达写道“逻各斯中心主义也不过是一种言语中心主义 (phonocentrisme):它主张言语与存在绝对贴近,言语与存

<sup>①</sup> 德里达 《论文字学》,第95页。

在的意义绝对贴近，言语与意义的理想性绝对贴近。”<sup>①</sup>

从字面上看，“phono”指涉“表音语言（phonetic language）”或“言说（speech）”，它与“书写语言（written language）”或铭文（inscription）相对立。德里达由此探讨“言说”与“书写”之间的关系，并认为那种主张表音语言或言说内在地优先于书写语言或铭文观点是言语中心论（语音中心论）。需要注意的是，德里达并非按照日常语言中的用法来解说表音语言与书写语言的关系，而是区分了二者与逻各斯的亲疏关系。他认为西方形而上学普遍持这样一种看法：表音语言绝对贴近逻各斯，而书写语言离逻各斯较远；书写语言只是用来记录表音语言的约定俗成的符号，因此“言说”优先于“书写”。德里达写道“语音的本质直接贴近这样一种东西：它在作为逻各斯的‘思想’中与‘意义’相关联，创造意义、接受意义、表示意义、‘收集’意义。”<sup>②</sup>

希腊词“logos”（逻各斯）源于动词“legein”，这个动词的字面意义就是“说（say）”“讲（speech）”。“逻各斯”成为西方神学和哲学中的关键性概念后，西方哲学家和神学家习惯于将逻各斯与“言说”相关联。逻各斯为何能够在展开自己的时候认识自己呢？西方哲学对此进行解释时常用的一个比喻是：当一个人说话的时候，他是直接理解自己所说的东西的。按照德里达的看法，言语中心论来源于一种错觉。为什么会产生这种错觉呢？我们在说话的时候，通常不会觉得自己在使用语音符号，而是觉得我们在直接表达自己，就好像所说的和所想的之间有一种不可分割的联系。而看书的时候，情况就有所不同：我们是先看到书写的文字，然后借助于文字符号的中介才理解其意义，思想与书写文字之间好像隔了一段距离。还有一个原因是，我们先学说话，然后才学书写，并且有的人不识字，有的民族没有书写文字。这就导致了一种想法，语音文字与人的思维活动紧密相联，书写文字则是语音文字外在的表达式，处于次一等的位置，因而表音语言优先于书写语言。

德里达批判“言语中心论”，揭示其错觉的根源在于忽视书写文字对于思想不可或缺的重要性。我们必须借助语言才能进行思考，但语言不是纯粹内在的东西，不是依附于思想而产生的语音外壳，而是与外部世界相联系的，是与我们的行为及其在外部世界留下的踪迹相关的。相较于语音文字，我们更容易清楚地看到，书写文字处于文本的关联中。文字写下了，就离开了作者：一封书信寄往远方，一本名著世代流传，这说明书写文字可以脱离说话者的在场而存在，并且在古往今来的书写、阅读和再书写的过程中发生增补、迭代、播撒的踪迹变化。历史上的书写遗留下来的语言踪迹以及自己和别人进行新的书写而产生的语言踪迹，都将影响正在使用语言的每个人的思想。这就像网络文学中的集体创作一样，每个人现在的创作都是在前人留下的踪迹的基础上进行；这之中有涂抹、修改，谁也不能预料结局如何。我们的思想要通过处于文本关联中的语言来展开，因此它不是完全内在的。把在场当作认识的可靠出发点的想法是不正确的，是永远达不到的形而上学臆想。

德里达所说的“书写”含义要比书面语言广泛得多。他把“书写”定义为一切能够留下踪迹的行动。它不仅包括电影、舞蹈，而且包括绘画、音乐、雕塑等“文字”，并包括政治、经济、军事等留下踪迹的活动，乃至动物行走留下的踪迹；细胞复制自身，生命体在基因中书写密码，计算机的编程，控制论的信息，这一切也都可以被理解为“书写”。

德里达还阐发了“原初书写（originary writing/arche-écriture）”的概念，认为原初书写是整个语言的原初条件，是一切语词意义产生的本源。这有点像海德格尔所阐发的基本本体论观点：此在

①② 德里达 《论文字学》，第15页；第14页。

在世的生存活动是一切思想意识和概念意义的生存论条件。海德格尔后期主张道说的语言具有本体意义：“语言是存在之家，因为作为道说的语言乃是成道的方式。”<sup>①</sup>在此意义上，世界是由这种语言的非个人的力量创造的；是语言在说着人，而非人在支配语言。德里达否定了海德格尔的那种“语言乃是成道的方式”的本体-神学思想，把海德格尔后期思想中的“语言”换成了“书写”，把“语言之途”换成“踪迹”，肯定了“书写”和“踪迹”对人的思想的影响，以一种无中心论（无作者论）替代了海德格尔以“道说”方式出现的逻各斯中心论。

### 三 在与现象学的对照中评价德里达的解构主义

笔者认为德里达的解构有其积极意义，他的确看到了西方哲学问题的一个方面，但是并不全面，甚至以偏概全、过犹不及。我们先来看“逻各斯中心论”。西方哲学确有从理念、概念、原理出发进行哲学建构的传统，从巴门尼德、柏拉图到黑格尔，很多哲学家的思想都是德里达所说的逻各斯中心论的例证。这条思路有助于建立普遍化的理论，但容易导致思想凌驾于实践之上、理论脱离现实，以及以一种本体论的大叙事压抑不同思想流派的小叙事的做法。由此看来，德里达批判西方的逻各斯中心论有其正当之处。再拿“在场的形而上学”来说，把意识的当下显现（在场）当作认识确定性的准则，在西方哲学界也有源远流长的历史。柏拉图的灵魂回忆说、笛卡尔的“我思故我在”、胡塞尔的意向性的内在明见性学说、经验主义的镜像说等是其不同的表现形态。我们还可以看到，斯多亚学派所主张的内在良心观或上帝在人内心书写道德律，近代浪漫主义所主张的道德准则在心智内呈现，乃至海德格尔晚期有关语言乃成道方式的本体-神学思想，都是从逻各斯中心论的角度阐发道德观和价值论、并使之与在场形而上学融为一体的做法。德里达揭示出他们的错误在于忽视了思想与行动及书写的关系、与文脉踪迹的关系。这一发现可谓独具慧眼，具有强大的批判性和穿透力。

德里达解构主义的立论依据是“延异”。可以说，如果“延异”论述不能成立，他的解构主义就自我解构。笔者认为德里达有关延异的论述看准了问题的一个方面，但走向了极端，导致否定了人的认识在延异中把握事物同一性的可能。德里达的“延异”说法与胡塞尔的“活生生的当下”说法是有关联的。胡塞尔注意到任何知觉都是活生生的当下，即知觉的在场不是静止的在场，而是流变中的在场。然而，胡塞尔肯定知觉行为具有统觉的能力，能把流变中的持留记忆、原初印象和连带展望整合起来，形成统一的知觉判断。笔者认为胡塞尔的这一说法符合日常经验。譬如，我看到一匹马穿过马路。在我的知觉中，这是在延异。尽管如此，我仍然可以可靠地作出“一匹马穿过马路”的判断。当这匹马绕了一圈，再次穿过这条马路的时候，我又看到它，并认为这是同一匹马。在我们的语言中，“识别（identify）”和“同一（identity）”具有关联，表明我们能在延异中进行识别，确认事物的同一性。在场的同一性不等于绝对的同时性。对于认识来说，在场的识别比对很久以前发生的事情的记忆具有更高的明确性，比道听途说可靠得多。这一点对于我们的认识很重要，因为可靠的认识需要建立在明见性的基础之上。德里达对“在场的形而上学”的批判，如果其靶点是从在场中引申出的形而上学结论，那么它无可厚非；但是如果它完全否定形成可靠的认识需要借助观察事实和进行可重复的验证，否定将明见性应作为立论依据，那就有悖于常识和科学的真理观。笔者认为，胡塞尔肯定知觉在场的明见性，这本身并没有什么错。胡塞尔的先验现象学的错误不在于把在场的知觉作为明见性的依据，而在于他把我们内在的意识活动与我们在周围世

<sup>①</sup> 海德格尔 《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，1999，第229页。

界中的实践活动分割开来，主张我们可以纯粹内在地考察意识活动的确定性。

德里达把整个西方形而上学的传统都刻画为“言语中心论”“逻各斯中心论”和“在场形而上学”，这过于简单化。西方哲学有多种形态，并非都能贴上这些标签。我们能够看到，西方哲学中还存在与其相对立的实践哲学传统。实践哲学主张意义和真理源于实践，并需要获得实践的检验。理念、概念、原理不是第一性的本原，而是来自实践的知识。知识源于生活，语言是生活形式的一部分。所谓的心智结构、思维逻辑、认知范畴、道德情感和是非判断力来源于长期的生活实践、文化熏陶和心理积淀。

当代哲学家中并非只有德里达反对形而上学。德里达声称其他哲学家对形而上学的反对是不彻底的，依然留有逻各斯中心论和在场形而上学的尾巴。与德里达争辩的哲学家则不同意这一说法。他们认为澄清语言的意义和确定语言的正当用法是清除形而上学的最有力武器，而德里达的解构不注意区分语境和语言用法的规则，只看到语词意义在使用过程中的变迁，看不到通过辨别语境和用法规则使之清晰起来的可能性。

伽达默尔与德里达的争论涉及实践哲学与解构主义的区别。这一争论缘自伽达默尔于1981年4月25日在巴黎所作的题为“文本与阐释”的报告。伽达默尔事先阅读过德里达的《论文字学》等著作，从自己的哲学诠释学的角度对德里达解构逻各斯中心论和在场形而上学的论点作出了反驳，并为自己的观点进行辩护：

首先，伽达默尔认为，德里达把整个西方哲学传统界定为逻各斯中心论有失偏颇。诠释学在西方源远流长，它不只发生在用文字固定下来的生命表达中，而且涉及人与人和人与世界的普遍关系。诠释学不能脱离人的在世活动，对文本的理解和诠释与人的生存境遇相关，不能停留在引证作者的文字这种字面意义的转述上，而是必须联系生活实际。传统的诠释学，从施莱尔马赫经狄尔泰到早期海德格尔的“实际性诠释学（Hermeneutik der Faktizität）”，正是沿着这条路线发展的。而伽达默尔本人的结合历史效应和实践意义的哲学诠释学正是向这一方向推进的努力。因此，把德国近代的诠释学传统归结为“逻各斯中心论”有失公允。伽达默尔进一步指出，即便把逻各斯中心论的帽子扣在柏拉图头上也未见得妥贴。辩证法可以回溯到一种活生生的对话艺术，苏格拉底—柏拉图的思想运动正是在这种对话艺术中实现的。把辩证法理解为一种对话艺术，理解为一种参与对话的共同体实践，与把辩证法理解为观念自身的运动和自身展开的方式，是两条不同的哲学路线。后者是以黑格尔为代表的德国观念论哲学的路线，不一定适用于苏格拉底—柏拉图的对话辩证法。古希腊以来的西方哲学呈现缤纷多彩的格局，柏拉图的哲学著作以对话的形式呈现出来，展示了思想的多元性和互相理解的可能性。诠释学的任务正是在多元和差异中架起沟通的桥梁。

其次，伽达默尔还认为，把他有关“诠释学循环”的论述当作“没有真正脱离现象学的内在性的禁脔”<sup>①</sup>，从而陷入德里达所指控的“在场形而上学”的说法，也不免失之偏颇。伽达默尔认为，“诠释学循环”作为一种加深认识和增进理解的循环，势必包含内在性和超越内在性这两个环节。任何理解都建立在前理解的基础上，深化理解意味着已经有所理解并试图加深它，克服误解意味着业已认识到存在误解并使之得到澄清。当一个人试图说服别人时，他必定对自己当下的信念有内在的确认；当一个人向别人解释他自己的看法时，他必定对自己的看法有某种内在的理解。在此意义上，伽达默尔明确表示“事实上，我也觉得要打破这种内在性，它是一种不能执行的，也即一种实际上荒谬的要求。因为这种内在性——诸如在施莱尔马赫及其后继者狄尔泰那里——无非是

① 孙周兴、孙善春编译《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》，商务印书馆，2014，第11页。

一种对理解的描述。”<sup>①</sup>另一方面，理解意味着要超越内在性，达到理解者所理解的事物和周围世界，要面对他人进行解释并反思别人的不同意见。在此意义上，对话“逾越了在主体的主体性之中的出发点，恰恰也逾越了说话者在其对意义的意向中的出发点”，这意味着超越内在性和发生某种“自我遗弃”。<sup>②</sup>诠释学的循环包含“内在性”和“超越内在性”这两个环节，并通过这两个环节之间的循环不断提升认识的层次，扩展理解的范围。把这两个环节分割开来、过度地抬高或否定其中的任何一个环节都是不可取的。

德里达听了伽达默尔的报告后，以“善良的强力意志(1)”为题进行回应。他反诘道，伽达默尔有关对话寻求互相理解的说法究竟是一种善良意志的诉求，还是一种对其存在方式的探讨？是一种为对话设计的伦理的约束规范，还是对其实际发生状况的研究？如果只是一种良好的愿望和理想的规范，那么皆大欢喜，无需多言。如果是有关对话和理解的真实情况的探讨，那么是不是需要结合尼采有关权力意志的论述，弗洛伊德有关无意识的心理分析，以及语境断裂和关联断裂的情况去考虑呢？这些因素难道不会使得伽达默尔所指望的对话理想落空吗？

面对德里达的诘难，伽达默尔重申对话有助于增进相互理解，阐释架起沟通理解的桥梁，这是日常生活中大家都能经验到的事实，而不只是善良意志的问题。在对话和理解的过程中有可能发生语境断裂和关联断裂，但这种断裂是可以弥补的；它们只是“中断”，而不是彻底不可逾越的鸿沟。对话中确实包含权力之争的问题，但这并不意味着绝对排斥理解。德里达在此求助尼采，但如果由此引申出“写作和言说只是申诉自己的权力和观点”的论断，那么“他们两人都对自己不公：他们都是为了被人理解才去说和写”<sup>③</sup>。

西方哲学界早就注意到德里达的解构主义与海德格尔思想之间的关联。哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中一针见血地指出“自从海德格尔战后在法国以《关于人道主义的通信的作者》闻名之后，德里达就声称自己是海德格尔的嫡传子弟，并批判性地继承和创造性地发挥了这位大师的学说。”<sup>④</sup>海德格尔主张揭示真理的过程就是解蔽的过程，让本真的存在显现出来的方式是拆解以存在者为中心的形而上学对存在本身的掩盖。德里达的“解构”继承了海德格尔的“解蔽”或“拆解”的思路。当然，他们之间还存在一个原则性的差别。海德格尔晚期主张，语言是存在的家园，道说的语言就是通向本真存在的成道之路。德里达认为海德格尔最终陷入这种“成道语言”的逻各斯中心主义中了，他自己的补救方式是求助于犹太教的“上帝作为绝对他者”的弥赛亚传统。“这样一种对立的态度也许与德里达一直亲近犹太神秘主义有某种关联——尽管他矢口否认。德里达无意从新异教主义的角度回到一神论的开端，回到一种传统概念，这个传统追寻着消失的神圣书写的印迹，通过书写的异端注释把自己推向前进。”<sup>⑤</sup>

纵然西方哲学界对德里达的解构主义持有种种批评，但其巨大冲击力不容否认。德里达就像一条钻入西方哲学水塘中的凶猛鲶鱼，它的四处追咬使本来在水塘中隐而不显的各种生物翻转活动起来，使我们得以看清楚西方传统哲学深层次的问题，特别是他与现象学流派之间的立场和观点的差异。

(作者单位：复旦大学哲学学院)

责任编辑 袁恬

①②③ 孙周兴、孙善春编译《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》，第11页；第11页；第57页。

④⑤ 哈贝马斯《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2004，第187页；第213页。

contemporary policy propositions in the areas concerning rights and distribution , has promoted the development of the contemporary liberal democratic social trend of thought , and also provides useful references for us to establish just distributive systems and construct Chinese political philosophy's academic systems , disciplinary systems , and discursive systems.

**Realistic Logic and Theoretical Logic in Contemporary China's Research on the Problem of Justice:  
Reflections on the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Publication of Rawls's *A Theory of Justice***

Wang Xinsheng

Theoretically , the surge in research on the justice problem in China is undoubtedly encouraged by the contemporary revival of political philosophy resulting from Rawls's *A Theory of Justice*. In that work , Rawls replaces utility with justice. And he makes the "basic structure of society" the main issue of the principles of social justice and establishes it as the core topic of contemporary political philosophy. In practice , China is going through a transformation from the "equality - oriented society" to the "fairness - oriented society" , and a new "basic structure of society" is gradually taking shape. The study of Chinese social justice issues theoretically reflects the realistic logic of the social transformation in China. The tasks of researching justice issues in China in the future will include: using the methodology provided by Marxist historical materialism , surpassing the political ideals and theoretical logic of Western liberalism , absorbing the creative transformation and innovative development of traditional Chinese political culture , and providing a Chinese justice theory and Chinese justice discourse for political practice in the 21<sup>st</sup> century.

**Classical Confucian Exegesis and the Formation of the Classics and Histories Tradition:  
The Problem of Vassal States in the Shang and Zhou Dynasties**

Chen Bisheng

The relationship between the records in the Confucian Classics and factual history is a complicated issue in ancient China. The study of the Confucian Classics has deeply influenced the historical writing since the Han dynasty , with Zheng Xuan playing a key role in this development. Take the number of vassal states in the Shang and Zhou dynasties as an example , the numbers recorded in the *Shiji* and *Hanshu* are different. However , Zheng Xuan offered a new theory to solve the problem. According to his exegesis of Confucian Classics , the Three Dynasties applied different political systems. Therefore , some records of vassal states numbers were based on a Shang dynasty system , while the others followed a Zhou dynasty system. It has to be pointed out that Zheng Xuan's aim was not to track the historical truth of the Shang and Zhou dynasties but to eliminate the difference between the Classics. However , the Tang dynasty historian Du You ended up adopting Zheng Xuan's theory when writing his history *Tong Dian*. This resulted in a theory of classical exegesis becoming history record.

**An Analysis of Derrida's Deconstructionism Through a Comparison with Phenomenology**

Zhang Qingxiong

Derrida is known for his deconstructionism. His works are difficult to read because his deconstruction is actually an outgrowth of the interpretation of classical texts by philosophers such as Husserl. Although Derrida is framed in philosophical circles as representative of post - structuralism , his consciousness of the problem of deconstruction came from the study of Husserl's phenomenology , and was deeply influenced by Heidegger. By comparing Derrida with Husserl and Heidegger , and by considering his debates with Gadamer , we can see clearly the key ideas and remaining problems of deconstructionist thought.