

自由與深淵： 德里達的兩難

● 鄭 敏

《書寫與歧異》(*Writing and Difference*, trans. by Alan Bass. The University of Chicago Press, 1978)。

《繪畫中的真理》(*The Truth in Painting*. The University of Chicago Press, 1987)。

德里達 (Jacques Derrida), 法國哲學家, 在70、80年代, 以他的解構主義理論, 震撼了西方理論界, 改變了西方文學批評的面貌。解構主義的最大功效是對已存在多年的哲學、美學、語言學、文藝理論等體系進行了解構, 顯示了它們的虛幻性, 但在玄學體系被解構之後, 是否仍需要通過重建, 為人類追求自由和真理的本能願望找到新的寓所, 新的途徑? 從解構的原則上, 德里達否認任何被認為穩定的意志結構或體系能逃脫被解構的命運。但從他的著作中讀者可以感受到德

里達也和所有以往的玄學家、哲學家同樣受到追求自由、真理的本性的衝動, 但他比他的前行者都更清楚意識到那橫在人們願望與實現願望之間的深淵, 因此德里達無可避免地面對那古老的疑難: 要否跨越這深淵? 有否可能達到深淵之彼岸, 自由之鄉? 本文主要分析德里達早期與近期兩本具有重要代表性的著作的有關章節, 提出自己的看法。

一 在深淵之緣

「深淵」是德里達所喜歡用的暗喻。這指的是橫在人們理解力與其邊界外的神秘領域之間的一個深淵。它象徵着當人們在流浪中尋找智慧的聖杯時, 所遭遇到的難以超越的困難, 智慧的聖杯將帶給人類最完整、最終極、超出人類天生一切局限的自由。只有完全的知識, 能帶給人們完全的自由。但是, 這

裏橫着一個深淵。這種對完全自由的嚮往是普遍性的，從唯理念主義的柏拉圖到唯物主義的馬克思，所有的哲學家都有意識無意識地為對自由的渴求所驅使。甚至恩格斯也渴望從必然的王國走向自由的王國。哲學家們也意識到深淵的存在，它纏繞了他們的夢魂達數十世紀之久。有些哲學家認為哲學家的責任是架一座橋，跨過這深淵。而後引起的激烈的辯論是：要不要跨過？如何跨過？柏拉圖將深淵的此岸看成現象的世界，是彼岸理念世界的一個影子；為了跨過這隔開兩個世界的深淵，柏拉圖正如康德所說：「……在理念的翅膀上，冒險飛向理解邊界之外方」。莊子、佛家和柏拉圖似乎讓靈魂或「神思」承擔這跨越深淵的任務，肉體則仍留在深淵之此岸。郭象在《莊子·養生主》註中說「知天人之所為者、皆自然也、則內放其身、而外冥於物、與眾玄同、任之而無不至也」。至於佛家，則強調通過頓悟，能使人越過深淵，所謂放下屠刀立地成佛。但對於啟蒙時代以後的哲學家，人的理性似為人類所能建築，用以跨過深淵的橋樑，因為人的理性是創造者在這泥灶中所留下的神聖火種，因此它能成為天與地、有朽與不朽之間的觸媒。在那些深信理性者的眾多哲人中，康德是最佳的橋樑設計者，他意識到人們理性的局限，因此創造了理性的一種特殊功能，使它成為這座玄學橋樑的主體，這就是他所命各的「先驗純理性」(pure reason apriori)，當它和綜合批判(synthetic judgment)結合時，就凝結成一座玄學橋樑，

橫跨那可怖的深淵。這種先驗純理性是自明的，無需自身之外的證明。但甚至像康德這樣高明的橋樑建築師，也並不總是充滿自信。他也時時流露對「物自身」的懸念。對於那個神秘的世界，他似乎滿有把握能在那裏建下橋頭堡。這之後，現象學的胡塞爾很想用他那現象玄學括號，將本質世界給括起來，而僅在現象世界中進行着他的還原的操作，並希望能建立一個地下通道，穿過那深峽。總之，跨越深淵是各時代的哲學家共有的願望。但如何跨越，則仍是一個問題。康德的藥方「先驗純理性」本身就暴露了他對人的理性的局限性所感到的不安，他從沒有絕對的把握認為有了這個先驗純理性的設想，就能把橋頭伸入那濃霧籠罩的「物自身」的領域中。康德指出在心靈的願望和認知的理性的協作下，可以將「終極目的」這一超驗的原則用於尋找自由上。他首先肯定這種知識的價值：「正是通過後一種類型的知識，即在感覺世界之外，那裏先驗既無法指導，也無從矯正，我們的理性進行這類探討，由於它的重要性，我們認為它比一切我們的知性，能在現象領域所能學到的，要遠遠優越得多，而它們的目的也要崇高得多」①。但他接着又說：「誠然，我們寧可冒着犯錯誤的危險，也不願終止這個緊迫的探討，僅由於它的可疑性質，或出於對它的嫌棄及冷漠。那些由純理性本身樹立起的無法迴避的問題是：『上帝、自由、與不朽』。」由此可看出那無情的深淵所引起的困難，和哲學家們強烈要跨越深淵，到達彼岸，獲

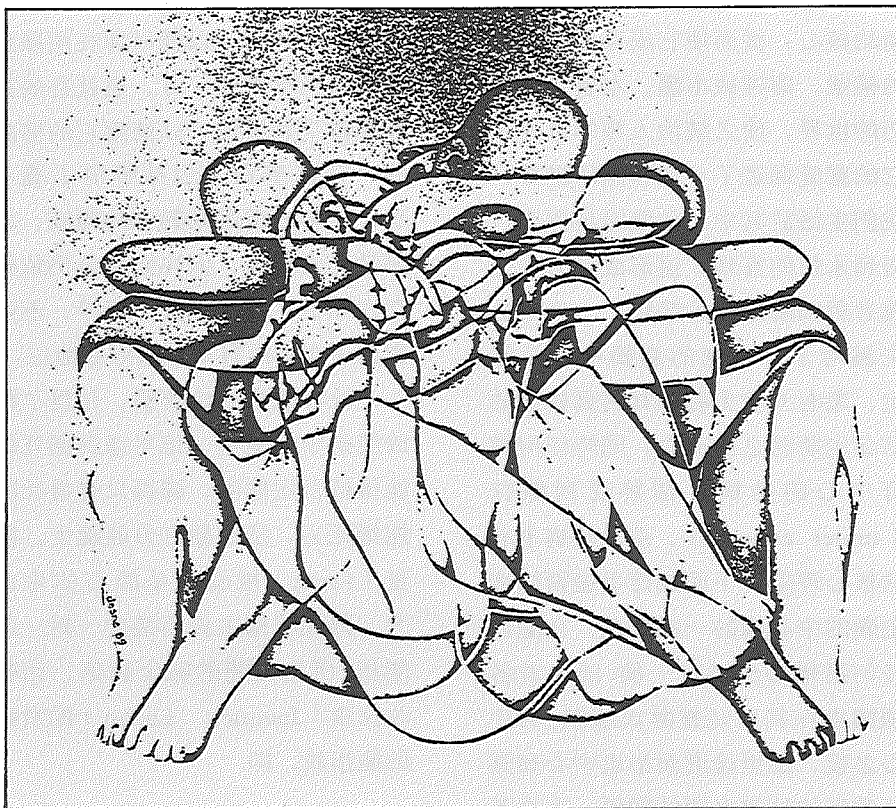


圖 對自由的嚮往是德里達提出其歧異、蹤迹等解構理論的重要動力。

得最完全的自由的願望，同時也從康德的聲音裏聽出對純理性所暗含的缺乏信心。

二 來自解構主義的打擊

從啟蒙時期到二戰，西方的懷疑主義逐漸上升到令人驚駭的高峰。時間終於成熟了，現在輪到70年代興起的解構主義給予玄學、人文主義及它們所推崇的玄學真理以最重的一擊。范森特·李區（Vincent B. Leitch）在他的精彩的著作《解構主義批評》中為人文主義的「人」和解構主義的「人」畫了兩張對比強烈的肖像②：

德里達，作為一個預言家，為我們描繪了一個解構主義的人——他帶

着歡快和肯定的心情，接受世界的、遊戲的、變幻的天真，他肯定符號的世界和闡釋活動，他既不纏着世界要求真理，也不放縱關於起源的夢想，他圍繞着中心，追蹤那能指的自由嬉戲，和結構的傾向性的產品，他取消了人和人文主義，否定了古老的邏各斯中心的巫術，而歡快地邁向前去。淡漠又無悔恨，解構主義者襲擊古老的感情，破壞傳統的根基，邏各斯中心時代的最新組裝符號學，也受到沉重的挫傷。解構給了我們一個歡快和肯定的冒犯。

這段清晰、精闢的話總結了解構主義和玄學及人文主義之間的論戰。

玄學和人文主義首先被攻擊的部分就是他們的邏各斯中心主義。玄學在尋找超越真理時全力仗賴聖

言，即邏各斯。他讓邏各斯成為運動的核心，從而使它成為來自彼岸的權威，即神或本體、本質，那不朽的世界，使之統治人類的世界。它的慈愛保證了一個和諧的世界，我們生活於其中，並能跨越深淵，得到永恒的真理，這形成了人文主義者對回歸淵源的夢想。一旦中心主義垮了，古老的邏輯秩序及穩定，還有人文主義及其對真與美的信念也將隨之而流失。同時任何擁有中心的結構，卻將受到擦抹（under erasure），這是解構主義的核心理論。下面是德里達對結構主義的中心論的一次批判。在論述任何結構必然要有一個「能允許各種因素在其系統整體內嬉戲」的中心之後，德里達進而指出中心和其所掌管的結構之間的關係，存在着無法解決的矛盾，因此結構主義的有中心論無法成立③：

「作為中心，就是說在那一點不可能進行內容、因素或條件等方面的替換。」因此人們總是認為這具有特殊性的中心在成為結構中那掌管結構的東西的同時，其本身却又不受結構性的影響。因此關於結構的古典說法是：它的中心，很矛盾地，既在結構之內，又在結構之外。中心應處於整體的中心的位，但由於它本身不屬於那整體（並非整體的一部分），那整體的中心必然在其體外的別的地方。」

上面的論證顯示了典型的解構主義戰術，即自對方的腹部，自內而外地將其擊垮。但解構主義認為任何

曾存在過的都不能被完全抹去，但它可以被解構，以釋放那在兩極對立中，受壓制的一方，也就是說強者應當受到擦抹，以消除它的權威性，任何事物，包括解構主義本身，一朝成為壓制對方的權威，就應當受到擦抹，但在擦抹後仍依稀存在如下：神，本質，等等；不過失去了在兩極對立中的權威地位。

社會能指自由嬉戲，是為了釋放能指中的能量，德里達對僵死的能指持否定態度，認為只有當死的能指死去，活的語言方能誕生。能量（force）被認為是語言的生命力。因此解構主義不接受一對一的能指/所指之間的固定關係，而吸收拉康（Jacques Lacan）的滑動的能指說，即

能指 · 意識
所指 · 無意識

無意識被視為語言的結構。解構主義也接受了弗洛伊德關於「心靈書寫」（psychic writing）的說法。認為無意識有如一個蠟製的書寫板，上面蒙着一層蠟紙和另一層極薄的保護膜，生活遭遇有如一隻刻寫筆，在書寫板上刻寫，蠟紙上即出現語言，當板上寫滿時，可將蠟紙揭開，字痕於是消失，又可寫新的，但舊的字迹已留在板上，存為記憶，留在無意識中，且在適當的角度下，仍能被讀到。薄膜則能緩和生活遭遇的刺激，使心靈不受傷。這樣就完成解構主義關於書寫的設想：一、沉澱在無意識中的舊痕迹不消失，在適當時候能以「痕迹」的形式進入書寫。二、隨寫隨抹，無不變之文本，痕迹疊痕迹，

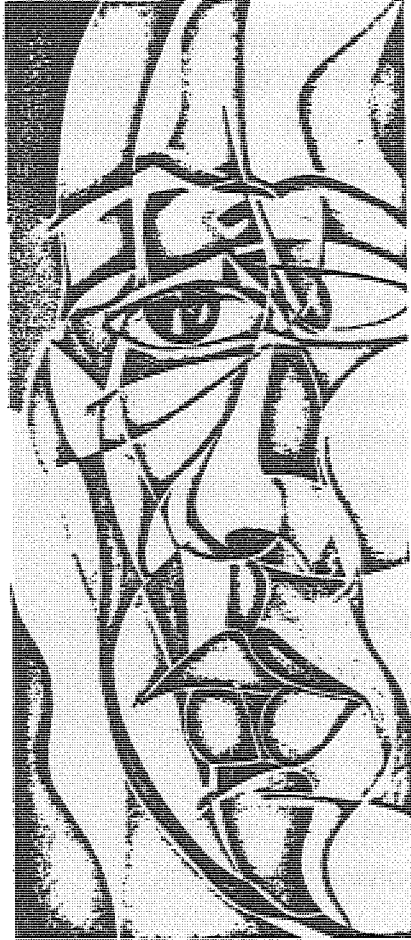


圖 橫在人們理解力與其邊界外的神秘領域之間的一個深淵，象徵着當人們在流浪中尋找智慧的聖杯時，所遭遇到的難以超越的困難。

在閱讀時需承認痕迹的自由來去，能指的滑動，打破文字表面的穩定，去尋找深層隱藏的其他文本，於是產生了閱讀無定論，只有對文本間現象的闡釋，沒有權威性的所謂「如實」的理解。「蹤迹」(trace)既非概念也非字，其本身恆變，無形，造成「歧異」(difference)，因此每一種閱讀都必然有誤讀。考慮到蹤迹的來去飄忽，滑動能指的諸多歧異，及文本間的相互投射，一個文本不是一個封閉的網絡，而是開放的，常變的蹤迹網，有定解的闡釋學和符號學的結構理論都必然是解構主義批評所無法接受的。但這中間的斷裂並非絕對的，如拉康

的語言心理分析和弗洛伊德對於夢的闡釋都部分為解構主義所吸收。但拉康關於法勒斯能指(The phallic signifier)的權威的理論，自然是違反解構原則的，對索緒爾(Ferdinand de Saussure)的固定的能指/所指關係，德里達這樣評論^④：

只有當書寫下的東西作為符號標記死亡時，它才能作為語言而誕生；因為那時它才說出自己的本色……而不再被利用為從能指到所指的過渡。

他主張給書寫最大的自由，這樣它就能「有詩的能力，換言之，有能

力使說話從作為符號的沉睡中醒來」⑤。從以上的引語可以看出德里達的解構主義概念與索緒爾，甚至羅蘭·巴特（Roland Barthes）和克里斯特娃（Julia Kristeva）的符號學書寫多麼不同。

德里達的無形、常變的「蹤迹」和「歧異」說必然使他的解構熱情轉向「不在」（absence）而背棄「現在」（presence）。「現在」受本體——神學玄學的崇尚，被認為是神、永在、權威等不朽力量的表象，自然受到解構主義批判，德里達說：

只有純「不在」——不僅此物彼物的不在，而是每一承認「現在」之物的不在——能啟發我們，它能工作，而後讓人去工作⑥。

純粹的書……必須是關於「無有」（nothing）的那本書⑦。

顯然這裏德里達頗接近莊子，由於兩人都對「無有」抱有信念。德里達說⑧：

是從關於「無有」的意識中，一些事物的全部意識獲得其自身的豐富，發生了意義，取得了形狀，並在這種基礎上才能引出全部語言。

「不在」是那種能產生豐富事物的真空和空虛，它是對萌發的許諾，是將誕生者的潛在，又是已退入過去時刻的消逝者的重訪的可能性。這種萬物始於無有的思想，令人想到莊子在〈天地篇〉所說：

泰初有無、無有無名、一之所起、有一而未形。

對於德里達和莊子這兩位尋找無待的自由者，「無」意味着無限，無限寬廣，無限容納，可以擁涵萬物。

解構主義關於蹤迹的理論、無定論的說法對70、80年代的文學評論的影響極大，拉康的滑動能指，和認為位於無意識（所指）和意識（能指）之間的橫槓無法完全滲透之說，以及弗洛伊德的心靈書寫理論，首次被完全運用在書寫與閱讀上，動搖了對單一文本的闡釋和符號性的閱讀的信心，因為必須跳出文本的單一，而進入文本間的閱讀，這就必須允許存在無定數量的閱讀。從新批評式的閱讀走向解構閱讀，文學批評經歷了一次化學變化。

三 走向深淵：德里達 著作中未熄滅的玄 學火種

德里達的解構主義使得他認識到深深滲透語言的玄學蹤迹是不可完全被擦抹乾淨的，雖然他和他的同伙們，包括萊維·斯特勞斯（Lévi-Strauss）都努力清洗自己語言中的玄學情調和痕迹。當我讀德里達的《書寫與歧異》及他的晚期著作《繪畫中的真理》，我遇到一些章節，在它的解構主義表層下能看到玄學情緒的火種仍在燃燒，雖然那亮光是飄忽而猶豫的。德里達曾認為在閱讀時人們應當像用X光尋找潛存在一張畫的下面的另一張被遮蓋住了的畫。現在如果我們運用類似的方法閱讀德里達的著作，我們就發現那理性的哲學家德里達在

寫作中沒有完全遮蓋住那另一個不能完全擺脫玄學情緒的詩人德里達。所謂的玄學情緒這裏專指那對超驗的嚮往。這種情緒在他的後期著作《繪畫中的真理》流露得更明顯，他在轉述康德對純粹的美，其無實利目的，無羈絆，超然於一切世間糾葛之外的超驗自在時，是如此的情不自禁，心嚮往之，以至無法分辨康德的聲音和德里達的聲音，即使在他早期的重要著作《書寫與歧異》中也有過這樣一段對「哲學」的描述，其中玄學的情調相當濃厚^⑧：

分開考慮，它是力量的微光，這是說，它是陽光耀眼的清晨，在其中各種形象、形式和現象競相發言，它是意念和受崇拜的人的清晨，此時力量的發放已近安息，它的深處被光芒照平，當它伸向天邊時。

暗喻從來都是帶有情感色調的，這裏「哲學」顯然從晨曦伸向天邊，意念、受崇拜者的聲音，以及力量走向安息等暗喻獲得超越、先驗的色彩。這段描述更多是詩意的，而不是理論的，它流露了德里達作為詩人的嚮往和趣味（決定於喜愛），在其中玄學對於崇高感情的嚮往和審美顯然壓倒了解構的冷漠心態和審美。德里達曾說：「哲學在其歷史中已被決定為詩歌的開端的反射」^⑩，無怪乎哲學家的德里達不能完全淹沒詩人德里達的聲音。讓我們再看一段充滿詩意的描述。這是關於康德所謂的純粹、無實利、自由無羈之美，他將其比為野鬱金香，根被切斷，成為沒有目的地的

目的性 (purposiveness or finality)。德里達在闡釋這個「自由的美」時，有意無意地注入他自己關於「蹤迹」的無羈的理解和感情，因而增強了，而不是批判了康德的美的玄學。他採這種玄學之美發揮為含混的美和飄流的美，他說^⑪：

自由，在作為概念與美相聯繫時，意味着無羈絆，不附屬於決定其對象目的性的任何概念，我們很理解「自由」與「含混」(vague)相等同，含混是不固定的東西，沒有決定、沒有去向、沒有目的地、沒有目標、沒有範圍。……含混是一種沒有其目標的運動。

他又進一步將含混（自由）說成被從它的根部切斷的野鬱金香，有如一次達不到目的地的飄流，一次沒有擊中靶子的射擊。雖然德里達力圖批判康德一方面將審美置於非理性活動的個人賞悅範圍，一方面又以先驗理性賦予審美經驗以普遍性的矛盾說法，但在論述和闡釋康德的審美玄學時，情不自禁地為之大加渲染，並引進了類似他自己的「蹤迹」說的自由自在的特點，結果並沒有達到自內部攻破康德美學的目的，反而為其增添了光彩。

對自由的嚮往是德里達提出其歧異、蹤迹等解構理論的重要動力，因此與康德的自在、自由之美一拍即合，然而康德充滿對能飛越深淵達到彼岸的信心，德里達卻痛苦地徘徊於深淵傍，既明確玄學的翅膀是伊克拉斯的蠟製品，卻又抑不住對彼岸的自由的嚮往，他的痛苦是深重的，因此他說^⑫：

鬱金香的香氣，它該是鮮紅的，也許由於羞恥，但仍然不確定——「那花是一種典型的人類精神的热情。是它的設計中的一個齒輪。它的一個常用的隱喻。它的羈絆之一。那種精神的典型的執着。為了解放我們自己，讓我們解放這朵花。讓我們改變對它的看法」……
(黑體字為筆者所擬)

這段充滿詩意的含混、矛盾、痛苦的話語發生在德里達的解構的認識與玄學的審美的傾向之間。象徵着自由自在之美的鬱金香成了人類對自由、美的執着的嚮往的符號，這種嚮往因其無法達到目的地，而成爲人類的一種羈絆，因此應當解放這朵因欲望感到羞恥的花，以求解放自己。這裏可以看出德里達在自由與深淵前選擇的苦惱，在進行了長時期的與玄學的奮戰之後，德里達仍面臨着兩難的困境。我將以一首致德里達的短詩結束此文。

〈詩人德里達的悲哀〉

德里達、哲學家、詩人
在玄學的高峰上降落
如一隻飛倦的山鷹
對着那永恆的深淵沉思
誠然，那哲學的他
拆毀了玄學家們的橋樑
滾滾的黑水仍在淵中翻騰
鷹的翅膀不是天使的白羽

然而飛越的欲望同樣燃燒
德里達，悲哀的詩人聽見美人
魚的歌聲

扼不住的嚮往，那「不可能的可能」^⑬

仍在彼岸，仍在向他召喚

1990年12月11日
於香港中文大學

註釋

- ① 康德：《哲學及倫理政治論著》，卡爾·J·弗德里奇編譯，紐約。
② 范森特·李區：《解構主義批評》頁38，哥倫比亞大學出版社。
③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑬ 德里達：《書寫與歧異》分別見頁279, 12, 12, 8, 8, 8-9, 28, 28, 10。芝加哥大學出版社，1978年。
⑪⑫ J·德里達：《繪畫中的真理》，頁92-93, 103。

鄭敏 1920年生，1943年畢業於西南聯大哲學系，1952年獲美布朗大學英國文學碩士後回國參加英美文學科研教學工作。現爲北師大外語系英美文學教授。著作有：詩歌：《詩集：1942-47》、《尋覓集》、《心象集》；理論專著：《英美詩歌戲劇研究》及關於中外詩歌理論、文藝理論等論文十餘篇。