

解构理论的“始基”及其重建

——重新反思文字的起源、媒介与我思的关系

戴登云

摘要:如果把德里达的“差异、踪迹、异延”思想视为是解构理论的“始基”,那么,这一“始基”就既表证了解构理论的创见,又表证了德里达的言说困境及其局限。基于此判断,本文引入言说或文字书写的“媒介”维度,重新解读了德里达的名文《柏拉图的药》,以及柏拉图的《斐德罗篇》,重新反思了文字的起源、媒介与我思的关系,进而重构了解构理论的“始基”并进一步分析了此重构对于当今现实的意义。

关键词:德里达《柏拉图的药》;柏拉图《斐德罗篇》;文字的起源;媒介;我思的困境;解构理论

在《斐德罗篇》^①中,苏格拉底所讲述的塞乌斯神话是这样开始的:

听说在埃及的瑙克拉提附近,住着埃及的一个发明神,他的名字叫塞乌斯。他发明了数目、算术、几何、天文;尤其重要的是,他发明了文字。当时全埃及都受萨姆斯统治,他住在上埃及的一个大城市里,希腊人把这个城市叫做埃及的底比斯。萨姆斯就是希腊人所说的太阳神阿蒙。塞乌斯晋见他的时候,向他呈现了他的各种发明,并劝说他希望把他的各种发明推广到全埃及。于是,萨姆斯便一一问明了各种发明的用处,听到塞乌斯的说明,觉得好的就加以褒扬,觉得坏的就加以贬斥。轮到文字的时候,塞乌斯说:“殿下,要是这件发明得到推广,埃及人的智慧肯定会得到增长,记忆也会得到提高——我的发明是医治智慧和记忆的 pharmakon(秘诀)!”但是萨姆斯却说:“技艺高超的发明之王塞乌斯啊,能发明一种技术的是一个人,能权衡应用那种技术的利弊的却是另一个人。现在你作为文字的发明之父,由于笃爱儿子的缘故,把文字的功用恰恰给说反了!要是真如你所说的那样,这件发明得到推广,人们就将不再努力记忆,反而更加善忘了。他们将信任写出来的文字,仅凭外在的标记想起,而不凭内在的铭刻回忆。所以你所发明的这剂 pharmakon(药),只能医治想起,不能医治回忆。至于你通过文字让学生们学习的东西,那只是真实的形似,而不是真实界本身。因为借助文字,好像无须教诲,人们就可以吞下许多知

识,好像无所不晓而实际上却一无所知。不仅如此,因为自以为聪明而实在是不明智,这样的人还会遭人嫌弃。”^②

为什么要在文章的开头引述这段故事呢?因为在本文里,这一故事牵涉如下问题:

如果事情果真如怀特海所说,“全部西方哲学史就是注释柏拉图哲学的历史”^③,那么,当塞乌斯神话重新出现在德里达著作中的时候,德里达是否真的又发现了某种重新“注释”柏拉图的可能呢?

塞乌斯神话表明了古代埃及人对文字起源的卓越领悟。当苏格拉底讲述这一神话的时候,显然,它也表明了柏拉图著作对这一问题的隐喻式裁决。但是,究竟该如何来看待苏格拉底对这一问题的裁决才合理呢?依照某种德里达的解读“风格”,我们是否也应该首先反省,柏拉图的著作具有解读的可能吗?什么样的解读姿态才是恰当的?

事实上,所有研究柏拉图著作的学者都会有这样的疑问,它几乎已成了一桩难以裁决的公案,这一公案即“柏拉图著作的解读难题”^④。柏拉图的著作何以产生了某种解读的难题呢?全部问题都来源于这样一个事实:以对话体为特征的柏拉图哲学就是“写成文字的苏格拉底的教诲”。

首先,虽然苏格拉底是个“从不写作的人”,但几乎在柏拉图写作的每一篇对话中(《法篇》除外),他都登场表演;虽然所有对话都是由柏拉图写成,但我们却没有看到,柏拉图在哪篇对话中突然站出来发表他“自己”的见解。于是,这便发生了柏拉图著作的“署名”难题:柏拉图著作

究竟是苏格拉底的对话呢还是柏拉图自己的写作?抑或,习惯所说的柏拉图著作,准确地说应该叫做苏格拉底/柏拉图著作?

同时,虽然“对话”体由柏拉图始创,但“对话”体中的不同形式乃渊源于希腊的悲剧和喜剧、抒情诗以及史诗。^⑤因此,对话体写作实际上就是当时流行的一种戏剧体写作。戏剧中的所有对话,其性质都是虚拟的。然而,在苏格拉底/柏拉图著作中出场的所有对话主体,在历史上又确有其人。于是,在解读苏格拉底/柏拉图的著作时,又发生了一个“虚拟/真实”的难题:苏格拉底/柏拉图著作中出场的所有对话主体所发表的见解,到底是历史上确有其人的那些思考主体本身所具有的见解呢,还是出自柏拉图的杜撰?“柏拉图为什么要用历史的真实人物编撰思想辩论,使自己的主张变得扑朔迷离?”^⑥

更让人为难的是,柏拉图拜师求学时,苏格拉底已届暮年。因此,当柏拉图开始写作时,有他在场的苏格拉底对话,当不会发生转述的问题;可他如何书写他不在场的其他或早期苏格拉底对话呢?柏拉图采用了何种方式才沟通了这种发生在苏格拉底“对话”与他的“写作”之间的“时空阻隔”?语言飞逝,文字停滞,停滞的文字如何留住了阻隔若若干时空的飞逝的声音?

大体而言,传统的学者解决这些问题的主要方法,就是先考订柏拉图对话的写作顺序,然后划分哪些是苏格拉底的、哪些是柏拉图“自己”的作品。他们以为,只要弄清了这两个问题,其他问题便可迎刃而解。^⑦然而,不仅从历史考订出发所排定的柏拉图对话的写作顺序与从文本性的角度出发所分析出的柏拉图对话的写作顺序很不一致,而且柏拉图对话的写作顺序与苏格拉底“对话”的发生顺序也是“错位”的。对这期间的诸多矛盾,大多数学者的解释不仅常常牵强附会、彼此冲突,而且还进一步忽略了前述“柏拉图著作的解读难题”所产生的“总体效应”。因为在这些学者看来,所谓“柏拉图著作的解读难题”,不过就是些技术上的或内容上的问题。

可是,“柏拉图著作的解读难题”所牵涉的,真的仅只是一些技术性的或内容性的问题吗?难道我们今天仍无法看出,最起码,这些问题可以用思想史上的“口头言说/文字书写”这一关系式问题来含括?而“口头言说/文字书写”这一关系式问题,一方面关涉两种表达媒介的功能差别;另一方面,它还涉及“可说(或可写)/不可说(或不可写)”的关系问题。而这两个问题合在一起,不就是苏格拉底/柏拉图所忧心的“何谓真正的书写”的核心问题之一吗?因此,所谓“柏拉图著作的解读难题”,就不仅仅只是在刚开始解读苏格拉底/柏拉图著作时才会遭遇到的第一个前提性问题,而且还是最后一个必须予以反思的根本性问题。如是,如果说以往的柏拉图研究者们都没有很好地解决这个问题,德里达是否发现了重新裁决这一难题的路径呢?在德里达的基础上,今天又是否还具备重新解释的可能?

一 文字的起源与差异的踪迹

从塞乌斯神话的隐喻意义上看,苏格拉底仿佛已经裁定了“口头言说/文字书写”的关系。这一关系就是:口头言说比文字书写更接近真实。为什么呢?

首先,文字作为一种发明之物,与声音不同,是非原初的、非自然的、派生的、人为的。它只不过是众多技艺中的一种。而一种技艺具有什么样的价值,技艺的发明者是没有资格来做出判断的,它的好坏要由价值的最高源泉才能裁决。因此,在这个意义上讲,文字还是次等的,它的价值到底如何,需要等待价值之源的赋予。

其次,文字作为声音的对立面,它还是外在的。它作为外在的标记所唤起的,只能是想起,而不是回忆。因此,它所能起的功用只相当于声音的替补,靠它来教育学生是无法抵达真实的。相应地,那些掌握了文字就自以为无所不知的人,实际上一无是处。

文字书写为什么如此糟糕呢?在苏格拉底看来,这其中有如下几层原因:头一层是它很像图画。图画看起来像是活的,但无论你问什么它也像死了一样沉默着;第二层是它很像一个弃儿,既不能选择读者,也不能控制语境,被人们毫不介意地传递着,到处漫游;第三层是当它遭到误解或虐待时,由于没有了父亲的援助,既无法自我辩解,也无自力自我保护。

因此,和那种说出来的文章比起来,文字写作只能算是个庶出的弟兄,不被家族认可。而那嫡出的弟兄,由于它是写在心灵中的,自我理解了,因而既有生命,又有灵魂。它是那种哲人的写作,不但能够保卫自己,而且还知道什么时候宜于说话,什么时候宜于沉默。

此外还有一种文章,是运用辩证术种在彼此相契合的心灵中的。在它的后面有真知识,使它既可以自我辩护,也可以为种植者辩护,不是华而不实的,而是可以结果和繁衍的。不仅“在别的心灵中生出许多文章,生生不息,使原来那种种子永垂不朽”^⑧,而且还使那种子的主人享受到人世间凡人所能享受到的最高幸福。因此,在苏格拉底看来,Logos(文章)实在有三种,最高尚的是在心灵中孕育的思想,其次是说出来的作品,最次是写出来的文章。文字的意义本在传达,“凭笔传不如凭口传和人格感化”^⑨。

从表面上看,苏格拉底对“口头言说/文字书写”的关系的裁决就是这样:他不仅构筑了种种尖锐的二元对立,而且还预设了这些对立的等级结构。因此,把《斐德罗篇》视为所有形而上学对立的起源,就是理所当然的。然而,如此强烈的对立真的就那么既合情理,又合法吗?对于任何似是而非的论断都要加以质疑的苏格拉底,难道就不怀疑这样的论断吗?因此,任何试图强化这种对立的阐释从一开始就遭到了质疑。其中,有一种流传了两千多年的看法,认为:一个有经验的作家绝不会像柏拉图在《斐德罗篇》中那样如此谴责写作,因此,《斐德罗篇》是一篇写得极其糟糕的习作。之所以如此,那是因为柏拉图写作这篇对话时还

年轻,刚尝试写作,还不能很好地谋篇布局。而到了1905年,理由则又被颠倒了过来,认为柏拉图写作《斐德罗篇》时年老昏聩,已无法驾驭写作。德里达的批判就从这里开始“只有瞎子和最愚钝的阅读才会散布这样的谣言,认为柏拉图仅只是在简单地谴责作家的写作。”^⑩在表面的谴责后面,难道柏拉图的目的不是在探讨如何挽救这最高贵的游戏——挽救真正的写作吗?

为什么这么说呢?难道在柏拉图的文本中,还暗藏了某种内在的线索,使前述构筑种种二元对立的等级秩序的冲动自我解体?通过对柏拉图文本的重新解剖,德里达的看法是:肯定如此。只不过柏拉图的手法是如此的高妙,令人眩晕,以至于德里达的注解也将某种眩晕的伴随中度过。

首先,塞乌斯神话自身不就包含了使前述冲动自我解体的逻辑结构吗?因为,这外在的书写、这被遗弃了的私生子,为何具有如此可怕的力量,以致它能浸入内部,使整个内在的铭刻、灵魂的回忆遭到败坏,使神圣至上的父亲遭到颠覆呢?这一事实本身就表明,所谓内部与外部的阶层秩序的划分是绝不可能完全成立的。内部与外部的界限最终不可能决定。它是可变的、流动的、不安定的,它意味着外部是内部的内部,将外部从内部的内部驱逐到外部根本不可能。

如何保证这样的阐释不是过度阐释?如何保证塞乌斯神话本身就包含了做出这种阐释的可能?为此,德里达一方面详细别解了《斐德罗篇》的隐秘结构,一方面指出,塞乌斯神话在埃及神话传说中的“原始”意义,本来就是这样的。

且来看《斐德罗篇》的结构:在雅典城西南角的城墙底下,苏格拉底碰到了正要出城去散步的斐德罗。斐德罗怀揣了一篇当今最高明的作家吕西阿斯所写的文章。苏格拉底一得知这个信息,马上就被这篇文章所吸引,与斐德罗一起出了城。

时候正是夏天,为了找到一个清静谈话的场所,苏格拉底和斐德罗商议沿着伊立苏河,踩水走到一棵高大的梧桐树下面,那里既荫凉又有草地可坐。一路上,两个人讨论起了北风神波瑞阿斯在这一带掠走了希腊公主俄里蒂亚的神话。苏格拉底表示,与其去穿凿附会地解释神话,倒不如去探索自己,认识他人。

接下来对话正式开始。对话的主体由三篇关于爱情的颂词以及围绕这三篇颂词所做出的评论构成。先是斐德罗朗诵吕西阿斯的长文。文章以诡辩家信口雌黄、颠倒是非的方式说明对于一个爱人,没有爱情的追求者比有爱情的追求者还较好。然后是苏格拉底以反讽的语调,靠着“神灵凭附”,蒙面含羞地戏拟了一篇诡辩之作,说明有爱情的人的短处。做完了这篇文章之后,苏格拉底感到仿佛有某种神旨降临,告诉他犯了渎神罪。于是,为了赎罪,他又赶紧做了一篇文章来歌颂爱神。

通过这三篇文章的例示,中间穿插了一个有关蝉的神

话传说,苏格拉底便开始探讨文章要做得好的条件或原则。这些条件或原则分成两类,一类是辩证术的,一类是修辞术的,目的都是为了取悦于神明。究竟如何才能取悦于神明?苏格拉底没有给出答案,却突然讲起了塞乌斯的神话故事。在对这个神话的隐喻意义作了阐释之后,对话在对本地神灵的祷告声中结束。

这样的结构有什么奇妙的呢?两千年来,人们为什么一直未加充分的领会?

首先是关于对话发生的某种“戏剧地理学”。苏格拉底不是从不出城的人吗?吕西阿斯的长文究竟具有什么样的魔力,使得它就像是一个牧羊人拿着谷草在一只羊面前摇摆的 *pharmakon* (引媒),引得苏格拉底这只饥饿的羊子不但走出了雅典,而且斐德罗走到了哪里,他就跟到了哪里?更为奇怪的是,苏格拉底一来到梧桐树下,就开始对那里的美妙环境、清新空气、悦耳蝉鸣大加赞赏,惹得斐德罗也诧异地说:苏格拉底,你这人真奇怪。你真像你自己所说的,不像是一个本地人,倒像是一个外乡人。

pharmakon (引媒),这不就是塞乌斯所发明的 *pharmakon* (秘诀) 吗?同时也是医治想起的 *pharmakon* (药)。它们的关联究竟何在呢?

在希腊文里, *pharmakon* 同时具有“良药”与“毒药”的双重意义。在苏格拉底/柏拉图的文本中,同样广泛地保存了这一词的意义所指的不确定性。不过,这一不确定性是如此的隐秘,以至于在本篇对话中,首先要通过对俄里蒂亚神话的重新解读,才能把它们与书写联系在一起。俄里蒂亚其实是与她的女伴泉妖 *Pharmacia* (法马西娅) 一起游玩而命丧黄泉的。而 *Pharmacia* 与 *pharmakon* 是同源词。这表明, *Pharmacia* 这一生命的源泉既可以治疗口渴,同时也是生命的毒药。因此,它像写作一样具有符咒般的吸引力,使纯洁的处女招致致命的诱惑。其次,是对吕西阿斯的修辞术的谴责。苏格拉底说“修辞术和医学恰是一样。”^⑪那些自以为掌握了几条修辞学原则就可以写文章的人,无异于记住了几个处方就可以当医生一样,既不能使肉体康健,也不能使心灵得到所希冀的信念和美德。要是叫这样的人去学农夫播种,无异于用笔墨做播种的工具,借助于一种文字,而把知识写在水上。然而,苏格拉底本人不也玩弄某种修辞术吗?在《卡尔米德篇》中,他摇身一变不就成了一位医治灵魂的医生吗?而且,因为他到处散布新奇宗教,最终被控告犯了腐蚀雅典青年的死罪而成了那些真正腐蚀者的 *pharmakos* (替罪羊)。因此,写作的功能以及写作者自身的身份本身就是不确定的。

如果苏格拉底被吸引出城是因为写作的功能以及自身身份的不确定性所致,那么,“城里人、外乡人”的隐喻到底又是什么意思呢?在《克里托篇》中,当朋友们建议苏格拉底越狱逃跑时,苏格拉底宣称,“真理的国境是无法跨越的”^⑫。因此,所谓城里人的意思,就是表明:一、真理国度的纯粹性;二、苏格拉底是真理国度的公民。如此看来,通过这次跨越真理国境的偶然行动,它本身就宣称了真理/非

真理、城内/城外的划分是预先设定的,这样的划分本身就不可能。

因此,因着 *pharmakon* 的吸引,苏格拉底和斐德罗走出了城。他们行进在 *pharmacia*(泉水)之中,进行了一场谴责有关 *pharmakon*(药)的讨论,自己本身也是一个 *pharmakeus*(男巫师、魔术师),最终还沦为了 *pharmakos*(替罪羊)。

这一切是如何发生的呢?一切都与 *pharmakon* 相关。“可以说,……通过对 *pharmakon* 一词的翻译的集中讨论,德里达就击中了哲学自身的要害”。^⑬换句话说就是,由于书写这一行为本身、写作者的身份本身以及写作所发生的场所的至关重要的不确定性,已先在地导致了柏拉图哲学的形而上学二元对立的内在解体。

二 媒介及其辩证法

在善/恶的极端对立之间,在灵魂与肉体、不可见与可见等等完全不同领域的双重介入之间,*pharmakon* 的矛盾性使言说或书写必然被认为是一种交互式的游戏运动。因为,这种双重介入一旦再次发生,它不但不会使先前的两种对立因素合为一体,相反,倒使它们各自返身到那种没有同一性的同样一种东西之中,返身为任何可能的分离的媒介或基本要素。因此,“如果说 *pharmakon* 是‘双重价值’的东西,那是因为它构成对立项彼此对立的中间地带,构成了使对立方相互关联、相互逆转、让一方穿越到另一方(灵魂/肉体、善/恶、内部/外部、记忆/忘却、言说/书写,等等)当中去的游戏和运动”^⑭。这一运动“就是差异的运动、差异的场所、差异(产生的)游戏,就是差异的异延”^⑮。它不可能在它自身中成为任何东西,相反,倒总是试图超越那种自我构成的运动。纵然它没有原初的起点,没有最基本的深度,但它总是在自我逆转、自我颠覆之中。

柏拉图就是在如此这般“对立”的基础上来思考、理解和阐释写作的。他同时保留了书写的某种外在性以及这一外在的书写对最深的内在所具有的有害影响和穿透力。在德里达看来,塞乌斯神话的“原始”意义就是这样,所有的书写本身就是如此。

在埃及神话中,言说的权力、存在与生命的创造者、太阳神阿蒙有一个广为人知的意义:隐藏者。他从一只原初之蛋中诞生,长为一只鹰身般的大鸟。他既是万物之源,也是原初之蛋的诞生者。由于人眼永远无法直视他,因此,他的自我隐藏也就是他的自我显现:他从来就不在场,他的位置一直由发明之神和语言所替代并占据。然而,替代并不是取代,替代的限制是如此严格,以至于替代的过程成了一种纯粹游戏的踪迹,一种没有现实性、没有绝对的外在参照、没有超越性的所指的能指秩序。

因此,尽管在这一替代的过程中,萨姆斯神的子女们为争夺王位继承权的斗争是如此残酷和激烈,^⑯塞乌斯的立场和身份却永远是那么暧昧不明,游移不定。他既是萨姆斯神的秘书、一个信使,又是大臣们的庇护者;既是复活之神、医治者,又是掌管书籍的亡灵记录者;既是从事理性科

学的数学家、计算之神,又是从事神秘科学的星占学家、炼丹术士。“在从他的对立面凸现出自身的过程中,塞乌斯也模仿对立面,成为它的标志和代表,服从它并与它一致,如果需要的话,用暴力取代它。因而他成了父亲的他者,父亲,替补运动的颠覆者。书写之神因而立即成为他的父亲、他的儿子、他自身。在差异的游戏中,他无法占据一个稳定的地点。”^⑰

“塞乌斯从不显现。没有他单独出现的地方,他无法拥有恰当的存身地点。”^⑱——这就是所有形而上学的二元对立解体之后的真正书写。也是德里达从文本解剖的一般性难题入手所把握到的柏拉图文本的核心秘密。因而,《柏拉图的药》一文被视为是德里达的解构策略最卓越的实践之一。

然而,“柏拉图的文本中有一切。”^⑲德里达对柏拉图的注解是否敞开了这一切呢?在萨姆斯(或苏格拉底)看来,口头言说为什么如此重要?文字的发明为什么是那么的危险?德里达的注解是否充分领会了这其中的奥秘?

显然,在萨姆斯(或苏格拉底)看来,从根本上说,言说乃是为传达意义而存在。而所谓“意义的传达”,也就是“让意义抵达他者”。^⑳如何才能(很好地)“让意义抵达他者”呢?一方面,这不仅与“声音自身与言说意图和被表征物之间的复杂关系”相关;另一方面,它又密切依赖于特定语境中的交流、传播、理解和解释的质态。而在这两方面中,无论从哪一个角度来看,“意义”的传播手段或媒介都是关键的一环。在某种程度上甚至可以说,意义传达的质态取决于媒介的质态。

就口传媒介而言,由于面对面的在场交流形式与语境,使得意义的传达不但是双向互动的,而且还有利于维持言说者的权威地位。可文字媒介则不然。由于意义贮存在可移动的媒介中,使得不在场的交流成为可能。读者和作者处于不同的时空,阅读活动较之于面对面的交流,更加带有批判、怀疑和“改写”原本的倾向。因此,文字书写在跨越时空限制的同时,也动摇了书写者的权威存在。

“媒介”的变更必然带来“意义”的变更,显然,这是因为萨姆斯从一开始便领会了媒介的“心理作用”和“社会后果”使然。苏格拉底也充分领会到了这一点,因此他才像萨姆斯神一样梦想不用媒介也能传达意义的最高境界。可是塞乌斯的看法却相反。他从人的有限性出发,以为文字的发明可以扩展人类的记忆和智慧,而不管这是否会动摇价值的最高源泉所拥有的创造并赋予“意义”的特权。在萨姆斯看来,这是对他的至高无上的权力的觊觎,他如何可能答应呢?

暂且不论柏拉图是否领会了这一切。且先追问,德里达的注解是否领会了这些呢?显然,德里达的解构锋芒所指向上的,主要是萨姆斯(或苏格拉底)对原意的维护这一方面,而对意义的传达还受制于媒介及其语境这方面,则有所失察。

不仅仅是德里达。按传媒理论家 M. 麦克卢汉的说法,

过去几千年来,尽管各种文化传统中,有关媒介塑造与控制人的感知与行动的尺度和形态的例子可谓俯拾即是,但晚至20世纪60年代,几乎在任何一种传统中,都没有理论家明确论述过这一点。之所以如此,最主要的原因,恐怕是因为人们囿于专业分化的眼光,把一切技术都仅仅看成是一种“技术”(工具),而没有把它视为是一种新的信息传递的方式,一种媒介。

技术作为人类肢体的延伸,本身就是一种媒介。之所以如此,乃是因为,每一种新技术都创造一种环境。而环境不是一种消极的包装用品,相反,它是积极的作用进程。环境的改变意味着人与自然、人与人和人与自身关系的改变。因此,技术本身并不仅仅是一种“技术”,技术是一种人与世界、人与人、人与自我之间的关联。在这个意义上说,技术自身就是信息,技术本身塑造并控制了人类肢体延伸的极限和意义采集的极限。

由于技术或媒介自身就是信息,这种信息即“由它引入的人间事物的尺度变化、速度变化和模式变化”^④,因此,当一种新技术一旦得到应用,一方面它会放大和延伸人类的能力,另一方面,它也意味着社会肌体的一次集体大手术的来临。因为对于传统的人类关系尺度、感知速度和模式来讲,新技术对人的注意力来说无疑犹如催眠曲,这一催眠曲会关闭原先比较发达的判断和感知的大门。在此意义上讲,人的任何肢体的延伸同时也意味着该肢体功能的“自我截除”。人对任何媒介的利用同时也构筑了囚禁其使用者感知阈限和知觉比例关系的无墙的监狱。

媒介就是这样介入人间事物并为人间事物塑造尺度的。因此,如果口头言说/文字书写也是一种媒介,那么,这两种不同的书写媒介为我们塑造了什么样的尺度?

首先,无论是口头的或文字的书写,实际上都是一种“关联”,一种人类的某种操之在手的存在方式。这种操之在手的存在方式内在地制约着我们对意义的领悟、传达、反馈和互动。

其次,由于不同的媒介作用于不同的感观,并制约着不同的感知世界的方式、知觉的比例关系和阈限,因此,当文字一经发明并得到应用时,在口传时代人们所形成的感知世界的方式、知觉的比例关系和感觉的阈限就会从整体上发生改变。

文字书写如何“终结”了口传时代?从文化史的角度看,可能我们确实无法确切地知道文字的起源,但塞乌斯神话无疑给我们提供了一个最初的隐喻式记载:

为了延伸人类的智慧和记忆,塞乌斯发明了文字。但萨姆斯神是何等的敏锐,他一眼就看出,“媒介的魔力在人们接触媒介的瞬间就会产生”^⑤。一旦文字书写开始兴起,同步让位于序列,在声音和视觉之间、感知和经验组织的口头形式和书面形式之间的冲突便会降临,对整体在场的注意便会转移到对专门片段的注意,人就进入了同一的、连续的、线性的世界。集体的、无所不包的部落生活便开始解体,人在成为普遍的人的同时,又沦为孤立的个体。因此,

对于口头言说来说,或者说,对于意义的创造与传达来说,文字的发明就是彻底的危险。

尽管萨姆斯如此贬斥文字媒介,尽管苏格拉底坚持他的口头言说立场,事实上,“因为没有一种媒介具有孤立的意义和存在,任何一种媒介只有在与其他媒介的相互作用中,才能实现自己的意义和存在”^⑥,因此,口传媒介与书写媒介实际上就形成了如下关联:

文字的“内容”是言语,言语的“内容”是实际的运思过程,而这一过程本身却又是另一种非言语的“文字”(语言)。因此,任何媒介的“内容”都是另一媒介,媒介与媒介之间有一种“媒介间性”存在。

三 书写形而上学与媒介文明史

“每一种新技术都创造一种环境,这一新环境本身常常被视为是腐朽堕落的。但是,新环境能使在此之前的旧环境转变为一种人为的艺术形式。文字刚发明时,柏拉图把先前的口头对话转变为一种人为的艺术形式。”^⑦因此,有充分的理由认为,由于口述传统的衰落和文字书写的兴起,当柏拉图写作他的著作时,已自觉不自觉地领会到了某种他自身所处的“媒介间性”的处境。这一处境使他创造了他的对话体戏剧。^⑧在此意义上讲,柏拉图是最早充分领会到某种媒介杂交能量的人。所谓苏格拉底/柏拉图著作,准确地讲,就应该叫苏格拉底—柏拉图文本。正是这样的文本的跨媒介效应,导致了解读柏拉图著作的第一重难题。

柏拉图是如何摆弄他所领会到的这种“媒介间性”沟通的艺术的呢?《巴门尼德篇》可谓是最“典型”的例子。在该篇对话中,为了克服从口传到文字的媒介阻隔,从过去到现在的时空间距,柏拉图构想了一个“三重报告”式的戏剧:少年苏格拉底和芝诺以及巴门尼德的对话被想象在几十年以前已经发生;由于当时皮索多鲁在场,对话的内容便由他转述出来,传到了安提丰;凯发卢斯得知安提丰知道这一对话的内容,便去拜访了他。于是,对话便被这样记录下来:凯发卢斯转述安提丰,安提丰转述皮索多鲁,皮索多鲁在场。通过这种方式,柏拉图便沟通了苏格拉底对话和柏拉图写作之间的媒介差异和时空间距。

然而,这样的解读对领会柏拉图著作的主导意趣有什么帮助呢?如何保证这样的解读不是牵强附会?首先,这样的解读能否为解决“《巴门尼德篇》的解读困难”提供某种新的启示?

《巴门尼德篇》分两部分。第一部分的重点是巴门尼德对少年苏格拉底的 eidos 论的批评,这些批评揭示了其理论的内在矛盾。第二部分则由巴门尼德现身说法,从许多方面证明,他自己所坚持的爱利亚学派“万物归一”的基本主张,同样也是矛盾重重的。

与其他对话不一样的是,在《巴门尼德篇》中,主要发言人已不是苏格拉底,而是巴门尼德。如果说,柏拉图完全是在转述苏格拉底的思想,那么,由于当时苏格拉底太年轻,怎么可能有如此成熟的思想呢?如果说书中完全是柏

拉图自己的思想,那他又为什么要以巴门尼德为自己的代言人?

“如果说,柏拉图在写这篇对话时(有人推算,约公元前370—367年间)已改变了思想,否定了型(即 *eidos*——引者注)论,而更加趋向于毕达歌拉斯学派和爱利亚学派,因此以巴门尼德为自己的代言人,那么为什么又在该篇第二部分让巴门尼德对自己的学说来一番‘自我解剖’?无论对该篇第二部分作何解释,柏拉图把自己思想上大变化和发展说得如此拐弯抹脚,其原因常使人百思不得其解。”^②

看来,柏拉图确实在有意为后人制造难题。对于这一难题,苏格拉底—柏拉图文本自身是否暗藏了某种解读自身的内在秘诀?

当然是有的。《斐德罗篇》就是一例。因为,无论从文体还是从结构上来看,《斐德罗篇》都可说是一篇戏剧式的“文学批评”,它具体地向人们展示了柏拉图的批评策略。而在“批评就是书写”已很容易理解的今天,柏拉图的阅读策略不就可以看成是他的书写策略的某种注解吗?而领会了柏拉图的书写策略,难道还领会不了他所编织的“柏拉图文本的解读难题”?

在《斐德罗篇》中,苏格拉底—柏拉图认为,“每篇文章的结构应该像一个有生命的东西,有它所特有的那种身体,有头尾,有中断,有四肢,部分和部分,部分和全体,都要各得其所,完全调和。”^③对于这样的“生命体”,正确的解读法则有两个:头一个“是统观全体,把和题目有关的纷纭散乱的事项统摄在一个普遍概念下面,得到一个精确的定义,使我们所要讨论的东西可以一目了然。”^④第二个则“是顺自然的关节,把全体剖析成各个部分,却不要像笨拙的宰割夫一样,把任何部分弄破”^⑤。而凡是掌握了这两种本领的人,他就“能如其本然地看出一和多”^⑥,从而成为一个真正领会了 *dialectic* (辩证术、辩证法)的爱智者。

dialectic 这一词具有什么意思呢?从构词上讲,它是(互相)讨论”这一词的名词形式。而“讨论”一词的词源,则是“摘取”、“收集”。“摘取”、“收集”后来演化出它的主要意义:言说。“言说”一词加上“通过”、“贯彻”、“分开”的前缀,就成了“讨论”。^⑦因此,所谓柏拉图的阅读策略,也就是某种“讨论”的策略,“对话”的策略。

dialectic 有三种。在柏拉图的早期对话中 *dialectic* 就是这个字的最初含义,即苏格拉底的对话问答法。而在中期对话中 *dialectic* 则成了高于其他一切学科的学问,它能认知“*eidos*”(相、型)以至最高的“善”,相当于后来亚里士多德所说的“第一哲学”。后期对话中的 *dialectic*,则已趋向于分析与综合的辩证术,也就是探讨一和多的辩证关系的根本策略。

dialectic 的内涵为什么会这样演变呢?众多的柏拉图注释者基本上都没有指出解释这一问题的线索。然而,联系到苏格拉底—柏拉图时代正是口传媒介的地位开始衰落、文字媒介的地位逐渐上升的转变时代,事情可能就是这样的:

早期对话中 *dialectic* 一词的含义恰与口传媒介的特点一致,中期对话反思媒介本身,而后期对话则基本上完全对应于文字媒介了。如此看来,柏拉图在写作的实际过程中,无论是从意义的表达方面,还是从意义如何抵达他者的方面,可能就的确领会到了,不仅在媒介与媒介之间,而且在自我与他者之间,也存在着某种复杂的“间性”关联。

只是,为什么只有通过主体间的(互相)讨论”和媒介间的间性沟通,才可能解读一个文本、书写一篇文章呢?在苏格拉底—柏拉图看来,这乃是因为书写首先要知道某种真理。但真理是什么东西呢?真理不是一个知识的对象,不能靠我们在我们自身之中去发现^⑧。换言之,即言说真理乃神人的本领,非人力所能及。然而,我们似乎又能确切地意识到某种真理。因此,问题便是,真理究竟来源于何处呢?真理来源于神灵的凭附。可神灵的凭附有若干种,究竟哪一种才是最接近真理或者就是真理自身的显现?就是那种哲人所领会到的凭附。凭什么判断哲学的凭附就是真理的呢?“这原因在人类理智须按照所谓‘理式’(即 *eidos*——引者注)去运用,从杂多的感觉出发,借思维反省,把它们统摄为整一的道理。这种反省作用是一种回忆,回忆到灵魂随神周游,凭高俯视我们凡人所认为真实存在的东西,举头望见永恒本体境界那时候所见到的一切。”^⑨如是,所谓真理的来源就是“神灵的凭附—回忆”这样的一种交互运动。正是这样的交互运动本身,促使了《斐德罗篇》这样的作品的产生。因此,所谓苏格拉底—柏拉图对话,更准确地说就是“神灵凭附在苏格拉底—柏拉图身上的回忆运动”。所谓哲人,也就成了人和神之间的传语者和翻译者。

哲人如何可能向人们传语和翻译(神的话语)呢?首先是因为过去有一个时候,他们曾“跟在宙斯的队伍里,看到了那极乐的景象,参加了那深密教的入教典礼——那深密教在一切深密教中可以说是达到最高神仙福分的”^⑩。其次是因为他们掌握了回忆的法则。这法则是:就像爱美一样,“先从人世个别的美的事物开始,逐渐提升到最高境界的美,好像升梯,逐步上进,从一个美形体到两个美形体,从两个美形体到全体的美形体;再从美的形体到美的行为制度,从美的行为制度到美的学问知识,最后再从各种美的学问知识一直到只以美本身为对象的那种学问,彻悟美的本体。”^⑪

不仅做出了这样的论断,通过《卡尔米德篇》、《拉凯斯篇》和《吕西斯篇》的讨论,苏格拉底—柏拉图还做出了生动的演示:首先设定一个谈话的主题,并假设人们对这个主题都有所了解;然后从某个比较一般的角度,为谈论这一话题寻找到一个为讨论双方所共同认可的前提,根据这一前提推论出某种结论,从而断定先前的假设只是虚假的论断;找出反例,论证这样的推论也不完全成立;于是,再以早先的假设的预设前提为反思的起点,重新提出一个更一般的且被认可的假设,根据这一假设得出新的推论;再找出反例……以此类推,直到穷尽各种可能——这就是苏格拉底—柏拉图对话的真正目的:拆穿所有的虚假结论,直到人们对

所谈论的话题有所领悟,直到文章感动了心灵。

因此,这才是苏格拉底举没有媒介的书写真正原因:书写本身并不是什么可耻的、臭名昭著的行为,书写的目的只是凭借媒介来孕育心灵。准乎此,柏拉图才反复申明说,真正的哲人所在所不辞的,“为的倒不是想在言行上见好于世俗,而是想一言一行,都无愧于神明”^⑧。如像蝉那样,一生长来就开始歌唱,到死为止。也正是在这样的基础上,苏格拉底—柏拉图才要借助神话来说真理,因为人不能直接认识真理,而神话是口耳相传的真理。

明乎此,所谓“《巴门尼德篇》的解读困难”,或者,所谓“柏拉图著作的解读难题”,不就是某种哲学的基本困境?因为,既然《巴门尼德篇》所讨论的核心问题,就是极端相反的事物是否相互分离而不相互结合的问题^⑨,也就是世界的原初起源问题;既然苏格拉底—柏拉图所关心的,是“可说/不可说”、“可传/不可传”的问题,也就是“可朽/不可朽”的问题,那么,我们难道还不明白柏拉图对这些问题的独特裁决:不仅体会到了自身观念的矛盾冲突,更主要的是领会到了真理的非对象性、非分析性;不仅意识到“意义”的表达受制于意义本身,而且还受制于传播的媒介、语境、他者。

柏拉图所做的一切努力都是想调和这一切。因此,所谓柏拉图“对话”的精髓:就是以某种具有虚拟性质的、内在矛盾性的、开放性的表达方式来表达,在人与神之间、在媒介与媒介之间,在人与人之间,存在着某种间性。柏拉图著作所营构的解读难题,就是某种“间性沟通处境”的本体式隐喻。如是,如果把媒介本身也看成是一种话语,所谓书写、所谓书写所形成的踪迹,从媒介理论的角度来看,在某种程度上就诚如麦克卢汉所说:在两种媒介杂交或交会的时刻,是发现真理和给人启示的时刻,由此而产生新的话语形式。因为两种话语的相似性,使我们停留在两种媒介的边界上。这使我们从平常的恍惚与麻木状态中惊醒过来,重新领会到某种新型的人与自我、人与世界、人与他者的隐秘制约与关系。^⑩

四 当代媒介的形态与我思的困境

任何人都不会指望,柏拉图早已领会到他的“对话式文本”是当代社会存在的一个先验模式。然而,当代社会思想现实的跨媒介、跨虚实、跨文化、跨历史的书写特性的确已具备了某种“柏拉图对话式的文本性”。当代社会思想现实自身便穿梭成了一个“柏拉图对话”式的文本。因此,在当代从事思想、从事“存在秘密”的领会工作,一个不可避免的宿命就是首先要遭遇“柏拉图对话式的文本性”及其解读难题。

何谓“柏拉图对话式的文本性”呢?正如“苏格拉底的口头言说—柏拉图的文字书写”之间的距离产生了“苏格拉底—柏拉图文本的署名事件”一样,当代社会思想现实的跨媒介形态必将导致当代社会思想文本的署名难题。柏拉图是通过“共同署名”来裁决这一难题的,但是谁有能力来

裁决当代社会思想现实“冥冥之中的书写主体的确定之不可能和共同署名之可能性”这一难题?

其次,正如“口传媒介中的言说主体与书写媒介中的言说主体”之间的距离产生了柏拉图文本的“虚拟—真实”难题一样,当代社会思想现实的跨媒介跨文化语境所形成的多重所指必将导致当代社会文本的虚拟—真实界限的消失。柏拉图文本中戏剧的演出主体的身份不确定性必将映照出当代社会文本中的有限性的人类及其构筑物的身份不确定性^⑪。柏拉图通过搁置确定性问题的方式解决了这一难题,可现实中飘忽不定的身份撕裂感的真实存在如何悬置?

第三,正如“可说/不可说、可传/不可传、可朽/不可朽”问题的多重并置导致了苏格拉底—柏拉图对话在“意义、过去、现在、自我与他者”之间的多重难题一样,当代社会思想现实的多重问题、多重传统、多重自我、多重他者的并置必将导致当代社会文本的在过去—现在、书写和演出、自我与他者之间的时空错置和意义错置。^⑫柏拉图是通过某种多重的“话语间性沟通”来领悟这一错置语境的,当代社会现实如何才具有这一沟通的可能性呢?

然而,既然存在着某种“柏拉图对话式的文本性”,就存在着某种解读这一文本性的可能。因为,“除非从一开始、从最初的一瞥起文本就隐藏了文本的构织原理和游戏规则,否则文本将不成其文本”^⑬,因此,迟早有一天,人们会深入文本之中,去触及到这一隐秘的构织原理。而这就是德里达重新注解柏拉图的目的。

在苏格拉底—柏拉图看来,要认识普全的美和善,只有坚持方法论上的辩证术,亦即坚持话语间性沟通的本体姿态,才可能找到对话的正确出发点。可是,在苏格拉底—柏拉图的对话中,为何又到处充斥着形而上学的根源呢?如果通过某种间性沟通的本体姿态所领会到的仍然是某种二元对立的東西,那么,这是否意味着所有的间性沟通事实上都是不必要的。因为对立的双方是如此不可调和,使得所有的沟通要么是从一开始就已经是处于起源地位的真的一方的内部的沟通,要么就只能处于派生地位的非真的一方的内部的沟通,此外没有由非真到真的沟通的可能。柏拉图为什么留下了这一致命难题?

且再看苏格拉底—柏拉图思想的二元对立是如何产生的?

尽管苏格拉底—柏拉图一再宣称,要领会不朽者或灵魂的性质需要神人的本领,人们只能说出灵魂的形似,事实上,在他们的文本中仍清清楚楚地以如下方式由高到低地排列了意义的阶层序列:真实体的自身显现→行动创造→话语创造→文字书写,而且,在每一阶层内都预设了真/非真的二元对立。因此,他们或许便认为自己已经领会了不朽者或灵魂的性质。

那么,在苏格拉底—柏拉图看来,灵魂的性质到底是什么样的呢?

由于任何绝对的美或绝对实体都不可能接受任何种

类、方面的变化,灵魂是绝对实体,因而“灵魂完全可能更像是单一的事物,而不像是多样的事物”^②。“灵魂与神圣的、不朽的、理智的、统一的、不可分解的、永远保持自身一致的、单一的事物最相似”^③,而凡人的、可朽的、不统一的、无理智的、可分解的、从来都不可能保持自身一致的事物则都不属灵魂。灵魂是自动的、初始的,“就其为初始而言,既不能由它物创生,也不能毁灭,否则全体宇宙和万事万物就同归于尽,永不能再有一物使它们动,使它们又开始生存”^④。灵魂犹如绝对的美,无始无终,不生不灭,不增不减,“它只是永恒地自存自在,以形式的整一永与它自身同一;一切美的事物都以它为源泉,有了它那一切美的事物才成其为美,但是那些美的事物时而生,时而灭,而它却毫不因之有所增,有所减”^⑤。

正因为灵魂或绝对实体具有如上性质,所以尽管各项二元对立都曾遭到苏格拉底或柏拉图的怀疑,但在始源的层面上,他们始终倾向于认为,它们是成立的。不过,正如《巴门尼德篇》所最终证明的那样,前述二元对立的论断最终是无法证明的,那么,绝对的本质同一性、从不在场的价值的始源、纯全的美和善究竟是如何起源的,又是如何书写进可朽的、不统一的、无理智的、可分解的、从来都不可能保持自身一致的凡人的心灵的呢?因此,解构的建树性就恰表现在此处:

在德里达看来,尽管所有的二元对立都是虚假的,尽管意义的踪迹由差异和差异的差异构成,但世界的原初起源仍然是可能的。这一可能性就是:在意义这一绝对的他者、书写者与书写的接受者之间,存在着某种“本质”的反复。如果没有了这种反复,意义如何能一再地自我显现并与意义的领会者一再地照面?如果没有了这种反复,任何单个的书写行为如何可能被书写的接受者认可为书写行为?因此,如果存在着边界,那么任何边界都不发生在灵魂/肉体、神圣/凡俗、不朽/可朽、理智/情感、统一/分解、单一/复杂、善/恶、回忆/想起、言说/书写等等的“二元对立”之处,而只能发生在“绝对实体”自身之中,意义的重复显现本身之中。因而,所谓世界的原初起源,所谓存在的普全意义,就只能存在于世界、意义、自我与他者交互领会的时刻。不仅如此,连世界、意义、自我与他者自身也只能存在于彼此的交互发生之中。如是,所谓柏拉图文本的署名难题就得到了裁决;当代社会文本隐秘的构织原理和游戏规则也有了解读的可能。

然而,如果说意义的绝对始源本身是交互发生的,如果书写本质上具有一种话语间性沟通式的处境,如何才能判定当代书写的有效性呢?在当代现实中,苏格拉底和德里达所梦想的那种写作是否还具有可能?

首先,由于当代书写所具有的跨媒介、跨虚实、跨文化、跨历史的特性,很容易使“书写者”在跨媒介的身份转换中一方面体会到并释放出某种媒介杂交式的能量和魔力,并让人们领会到书写就是某种神秘的社会群体交往的本质意义;另一方面也可能体会到媒介与媒介之间的剧烈冲突,从

而使自己的精神向度内战频仍。因为一套话语有一套话语的感知强度和功能,对一套话语的功能强度的适应在另一套话语中将转化成巨大的心理压力。因此,在当代现实中,什么样的书写姿态才可能是恰当的呢?

其次,由于当代社会文本弥漫着的虚拟—现实的本体效应,或许表明文明史家埃利亚斯的预言已完全成了现实。早在半个世纪以前,埃利亚斯就认为,文明的进程或许确实没有什么终极目的,但它却有着某种确定的趋势:文明的进程取决于特定时代人类生存的极限空间的拓展和具体的历史机制的交互运动本身。大体而言,人类文明越向前发展,社会控制机制和自我内心控制机制就倾向于越来越分化、越来越细腻和严密。同时,文明的进程也是一种“脱离化”的过程,文明越进步,人类就越脱离某种具体关系的束缚,而更多地陷入种种存在的抽象关系。^⑥因此,按埃利亚斯的观点,当代写作如何还能触及某种活生生的真实?

第三,如果意义的原初始源果真是交互发生的,如果存在本身就是一种话语间性沟通式的处境,那么,这必然会意味着,在当代社会现实中,更多的人有了参与命名世界、命名自我这一事情的可能。如是,每个人便相应地具有了独自面对整个历史、整个文化传统的压力。每个人都面对着要在全球范围内追溯自己的文化身份传承、亦即在文化上追溯自己多重父亲或父亲谱系的难题。然而,对于如此单薄和脆弱的个人来讲,这样的压力如何能够承受呢?因此,如果说印刷文化时代书写文字的稳定性及线性排列还有助于建构理性世界的主体,有助于构建一个自信的且表达也合乎逻辑的主体的话,那么,当今时代多重话语塑型力量的交互作用所导致的感知的全面释放,其结果很有可能是自我建构彻底丧失指向性和边界性,人们参与命名世界、命名自我的可能也就转化成丧失世界、丧失自我的可能。在这样的情形下,有必要重新追问,当代写作究竟还可能有什么作为?

“据说潘(希腊神话中的山林、畜牧神——引者注)或地方神专拣回声女神厄科为妻(而不爱任何别的言语或噪音)因为只有回声才是真正的哲学,哲学忠实翻译世界的词语……”^⑦

或许,在当代如要从事书写或“我思”,就只能像潘那样拣回一点世界的回声。只不过事情已经发生了逆转:这回声早已不再是对世界的忠实翻译,相反,是世界在播撒着某种原初的回声。因为,不是书写或“我思”与现实的某种一致构成了人类前行的不竭动力,恰恰相反,是书写或“我思”与现实的某种间距,给人类在未知中摸索提供了合法性。这一间距构成了人类的领悟本身。

注释:

①为便于行文的统一,除引文外,本文正文中所涉及的柏拉图对话的篇名、人名和地名的译名,一律采自王晓明译《柏拉图全集》。而各译者的原译名,则只在注释中注明。

②此处文字系转述,中译文请参阅柏拉图著《文艺对话集》,朱光潜译,人民文学出版社1963年版,第168—169页《柏拉图全集》(第

二卷) 王晓朝译, 人民出版社 2003 年版, 第 197—198 页。

③转引自[日]高桥哲哉著《德里达: 解构》, 王欣译, 河北教育出版社 2001 年版, 第 40 页。

④有关这一问题比较简洁的概述, 可参阅[英]A. E. 泰勒著《柏拉图——生平及其著作》, 谢随知等译, 山东人民出版社 1996 年版, 第 21—40 页; 朱光潜为柏拉图《文艺对话集》撰写的“译后记”, 见柏拉图著《文艺对话集》, 第 335 页; 以及叶秀山著《苏格拉底及其哲学思想》, 人民出版社 1986 年版, 第 50—60 页。

⑤⑦[古希腊]柏拉图著《巴曼尼得斯篇》, 陈康译注, 商务印书馆 1982 年版, 第 25 页, 第 46—50 页。

⑥⑧⑩叶秀山著《苏格拉底及其哲学思想》, 人民出版社 1986 年版, 第 55 页, 第 55 页, 第 162—170 页。

⑦有关这一问题的详细情况, 请参阅王晓朝为《柏拉图全集》(第一卷) 所撰写的“中译者导言”。

⑧⑨⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛[古希腊]柏拉图著《文艺对话集》, 朱光潜译, 人民文学出版社 1963 年版, 第 172 页, 第 176 页注②, 第 160 页, 第 150 页, 第 152 页, 第 153 页, 第 153 页, 第 124—125 页, 第 126 页, 第 273 页, 第 167 页, 第 119 页, 第 272—273。

⑩J. Derrida *Dissemination*, translated by Barbara Johnson, Chicago: University Press, 1981, P67。

⑫参见柏拉图著《柏拉图全集》(第一卷), 王晓朝译, 人民出版社 2003 年版, 第 44—51 页。

⑬J. Derrida *Dissemination*, “Translator’s introduction”, P24, 25。

⑭⑮⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛J. Derrida *Dissemination*, P127, P127, P93, P93, P63。

⑯有关埃及神话可征信的中文文献, 可参阅刘城淮主编《世界神话集》(1—4) 有关埃及部分, 湖南大学出版社 1999 年版。

⑰参阅《马克思恩格斯选集》第三卷, 人民出版社 1972 年版, 第 468 页。

⑳“康德哲学所涉及的问题, 是主体与客体之间的关系问题, 而苏格拉底则涉及的是主体与主体之间的交往关系问题。”参阅叶秀山著《苏格拉底及其哲学思想》, 人民出版社 1986 年版, 第 135 页。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖[加]马歇尔·麦克卢汉著《理解媒介——论人的延伸》, 何道宽译, 商务印书馆 2000 年版, 第 34 页, 第 42 页, 第 56 页, 第 27 页, 第 91 页。

㉗哈佛洛克(Erick Havelock)在其宏著《柏拉图导论》中, 就希腊人的口头文化和书面文化进行了对比研究。到柏拉图时代, 文字已经创造出一种新的环境, 新环境开始了使人脱离部落式习惯的过程。在此之前, 希腊人的成长受益于部落式的百科全书这样一种过程。他们将诗人吟诵的诗歌铭记在心。诗人们为一切生活事件提供了具体的操作性智慧。非部落化的、富有个性的人出现之后, 人们需要一种新的教育。柏拉图为读书识字的人制定了这样一种新型计划。该计划的最高理想就体现在他的《国家篇》中。借助拼音字母表, 分类智慧接

过了荷马和赫西俄德的操作性和部落式百科全书。See: Erick Havelock, *Preface to Plato*, Oxford: Basil Blackwell, 1963, P115—133。

㉘这就是《卡尔米德篇》、《拉凯斯篇》和《吕西斯篇》三篇对话的主题。参见柏拉图《柏拉图全集》(第一卷), 王晓朝译, 人民出版社 2002 年版, 第 134—230 页。

㉙麦克卢汉认为, 由于电子传媒的兴起改变了人们卷入世界、卷入他人和卷入信息的方式, 并产生了“新文化”, 这在事实上就会产生新的“人”。这一“新人”和印刷时代的“旧人”对比, 将具有如下特征: 游牧民/市民、游徙/定居、无阅历/有阅历、权力/权威、快乐/幸福、新闻/文学、野蛮/文明、真理式激情/激情式真理、名望/成就、巫术/科学、确信/怀疑、色情/戏剧、传说/历史、梦想/艺术、娼妓/妻子、预言/政治, 等等。参见马歇尔·麦克卢汉所著《理解媒介——论人的延伸》, 第 6—11 页。

㉚麦克卢汉正确指出了媒介的杂交能量对人的感知所产生的危险关系和魔幻效应, 但仍未充分注意到现实的“跨媒介”和“跨文化”的关系千万重的复杂性, 并保留了不少“行动”分析的残余。为此, 他遭到了马克·波斯特的批评。马克·波斯特致力于把解构理论与社会批判结合在一起, 认为那种从“行动”的角度来考察“人”的理论范式已经失去了其有效性。在语言学转向之后, 社会理论如要继续保持其批判力, 就必须从“信息方式”的角度来考察“人”。也就是说, 在电子文化时代, 人们将不能继续从“人与人的相互行动”的角度来观察自己, 而应从“信息的交互运动”的角度来观察自己。参见[美]马克·波斯特著《信息方式》, 范静译, 商务印书馆 2000 年版, 第 25 页。

㉛⑬[古希腊]柏拉图著《柏拉图全集》(第一卷), 王晓朝译, 人民出版社 2002 年版, 第 83 页, 第 84 页。

㉜参见埃利亚斯著《文明的进程》(全两卷) 导言, 王佩莉、袁志英译, 北京三联书店 1998 年版及 1999 年版。

㉝培根语。转引自马歇尔·麦克卢汉所著《理解媒介——论人的延伸》, 商务印书馆 2000 年版, 第 96 页。

(作者单位: 西南民族大学文学与新闻学院。本文系国家社科基金项目“解构的难题: 德里达再研究”阶段性成果, 项目批准号: 10XZW002; 西南民族大学“中央高校基本科研业务费”专项资金“优秀团队及重大孵化项目”阶段性成果, 项目批准号: 11SZYTH07; 西南民族大学 2011 研究生学位点建设资助项目“中国语言文学研究”阶段性成果, 项目批准号: 2011XWD-S0501)

责任编辑 鄢然