

蔡新乐 李卫国 著

老子曰：

谷神不死，是谓玄牝；

玄牝之门，是谓天地根。

绵绵若存，用之不勤。

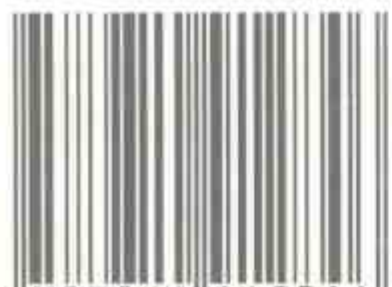
# 众妙之门

*Zhong Miao Zhi Men*

——女权主义的生命哲学批判

河南大学出版社

ISBN 7-81091-284-4



9 787810 912846 >

ISBN 7-81091-284-4/B · 111

定价：18.00 元



# 众妙之门

——女权主义的生命哲学批判

蔡新乐 李卫国 著

河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

众妙之门——女权主义的生命哲学批判/蔡新乐 李卫国著. —开封:  
河南大学出版社, 2004. 12

ISBN 7-81091-284-4

I. 众… II. ①蔡…②李… III. 众妙之门—哲学研究

IV. G649.286.13-56

中国版本图书馆 CIP 数据核定(2004)第 072602 号

---

书 名:众妙之门——女权主义的生命哲学批判

作 者:蔡新乐 李卫国

---

出 版 人 王刘纯

责任编辑 侯惠娟

责任校对 冯爱莲

责任印制 苗 卉

装帧设计 张 胜

---

出 版 河南大学出版社

地 址 河南省开封市明伦街 85 号 邮 编:475001

电 话 0378-2864669(行管部) 0378-2825001(营销部)

网 址 www.hupress.com E-mail: bangong@hupress.com

经 销 河南大学出版社

排 版 河南大学印务公司排版

印 刷 河南瑞光印务股份有限公司

版 次 2004 年 12 月第 1 版 印次 2004 年 12 月第 1 次印刷

开 本 850mm×1168mm 1/32 印张 7.125

字 数 175 千字

印 数 1-1000 册

---

ISBN 7-81091-284-4/B·111 定价:18.00 元

---

本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换

# 目 录

- 0 前言:有关写作的几点说明 ..... ( 1 )
- 0.1 缘起 ..... ( 1 )
- 0.2 写作思路 ..... ( 4 )
- 0.3 写作风格 ..... ( 8 )
- 1 “结构”的男权意义与女性的匿名 ..... ( 15 )
- 1.1 “结构”的男权意义 ..... ( 15 )
- 1.2 女性的“结构”的空虚——女权主义的反思 ..... ( 18 )
- 1.3 女性空间的虚构——女权主义生存论在存在论中的空缺 ..... ( 28 )
- 1.4 女性“结构”的比附——“三位一体”的女性系列与铺排 ..... ( 32 )
- 1.5 结构的女性创建者——纯文本构成 ..... ( 36 )
- 1.6 身体的空间与匿名的海滩——自在的生存者 ..... ( 42 )
- 1.7 小结 ..... ( 48 )
- 2 女性主义的溯源倾向与老子的“女权主义” ..... ( 51 )
- 2.1 “男性惟一”的神话 ..... ( 51 )
- 2.2 “空白”对“结构”颠覆的失效 ..... ( 54 )
- 2.3 溯源的一致性 ..... ( 60 )

2.4	作为“无意识”的女性 .....	( 64 )
2.5	“回归”指向时间 .....	( 69 )
2.6	生命的流动与母亲的力量 .....	( 75 )
2.7	柏格森的生命哲学 .....	( 79 )
2.8	另类生命哲学:老子的“女权主义” .....	( 84 )
<b>3</b>	<b>文化规定出的现实的空间性 .....</b>	<b>( 93 )</b>
3.1	女权主义的思想特征 .....	( 93 )
3.2	历史的“文化”对空间性的扩展 .....	( 94 )
3.3	文化制度对空间性的厘定——以“礼”为例 .....	( 98 )
3.4	现实的空间性中的群体性与个体性:“莫春之浴” 的讯息 .....	(105)
3.5	存在对现实的空间性的“收拢” .....	(112)
3.6	空间性中的阴阳裂变及其对女性的弃却 .....	(117)
3.7	小结:男权的“阴阳同体” .....	(124)
<b>4</b>	<b>现实的空间性与人的肉体 .....</b>	<b>(129)</b>
4.1	肉体的起源与象征男权的一元论 .....	(129)
4.2	女性肉体的失落与二元论的对立 .....	(134)
4.3	男权对女性的双重再造:自然的与艺术的 .....	(139)
4.4	复原肉体:女权主义的义旨 .....	(146)
4.5	性别差异与人的肉体 .....	(156)
4.6	女权主义的“差异观” .....	(160)
<b>5</b>	<b>现实的空间性与母爱——老子哲学中作为“母亲” 的“道” .....</b>	<b>(165)</b>

---

5.1	现实的空间性中男权统治导致人的物化 .....	(165)
5.2	现实的空间性——从父权到母爱：“仁爱”与“道” 的比较 .....	(172)
5.3	始源中的“道”与现实的空间性中的“道” .....	(177)
5.4	“涤除玄览”：作为对立面的女性——“玄”与“洞穴 之喻”的比较 .....	(182)
5.5	在“压抑”与“监督”之外——拉康的“无意识”与 老子的“道” .....	(193)
6	结语：对立统一与辩证法的反思 .....	(198)
6.1	时间与空间的关系：尼采的发现 .....	(198)
6.2	“象”中之道与大河奔流 .....	(202)
6.3	女权主义的生命本体论：由认识论的“背反”到 本质论的消解 .....	(206)
6.4	最后的话：“归入”不是“他者”赐予 .....	(211)
	主要参考文献 .....	(214)
	后记 .....	(219)

## 0 前言:有关写作的几点说明

### 0.1 缘起

记得郑敏先生曾在一篇文章中指出,中华文化正在经历一场“慢性自杀”。她的意思是说,中华文化赖以生存的“诗”正以某种形式处于消亡状态,由此可以推测出一种可怕局面出现的可能性。的确,“诗”以其传统形式的崩溃正走向解体。不过,如果说“诗”正在进行本质上的变易或许更有说服力。这是因为,局限于传统形式的诗,自本世纪初以来,就已经是不再属于主流性质的现代非格律诗,而后者在“取而代之”前者之后又逐渐被改进的诗或诗的其他形式所代替。在这种情况下,诗的消亡实乃传统的更新或形式的改变。那么,所谓的文化的慢性自杀就无法以诗的“消亡”作为例证,更何况如今通俗的流行歌曲总是风行一时,并且充分配合着听众的消费的“朝令夕改”,那也是“诗”的不断变易、不断改变自身的一个表征。因此,文化的“慢性自杀”若仅以诗的形态变化为据,得出的结论是有失公允的。

那么,这种危险局面就不存在了吗?回答当然是否定的。

当今的人们在国际政治领域提倡“多极化经济发展”的同时,并没有忽略世界文化的一体化。比如类似世界共同语的英语就大有统一全世界言说方式的趋势,进而有可能加剧思想表述方式的某种一致性。那么,民族文化与世界文化是否应保持多元化与一元化并存的这种格局?即民族文化是否应保持自身



的“差异性”，才可能显示出诸种“对立”在世界文化中的“统一”？假若一体化已经形成，人们只讲一种语言，文化的边界彻底打破，人类只按照一种思想模式运思，人类的精神不是就太孤单了吗？

从这个意义上讲，思想问题才是文化建设中最重要的，因为它能够显示出人的精神的创造活力。思想只有依据文化的差异性才可能有所建树，而语言这个文化边界正好为既定的文化设计出一种“可思”的范围，越出这样的边界是为了“引进”和“创新”，而固守边界中的天地才能保证文化的差异性。也可以认为，任何一种文化人都应具有自己的（文化）立场并保持这种立场的坚定性。只有如此，她/他才可能从这样的立场出发，以自身的体会与反思作基础，进行思想创造以及文化建设。

弃却这样的立场，不仅无法保证文化建设，而且在根本上是自我失落的表现。文化人假若丧失了自我赖以生存的这种精神资源或思想储备，她/他如何可能以其自在之“身”、之“心”进行必要而且适当的思考？又如何可能进行最起码的文化创新？

今天在学术界之所以“引进”多于“原创”，“引用”盖过“运用”，创作不如“引述”，其原因当与立场的丧失有一定关系。“千篇一律”的传统或普遍化的俗世训条，以及“中国的月亮不如西方的圆”的媚外倾向，都加剧了“译介”风潮渗透各个领域的西化局面。现代汉语文化语境中的人似乎只能运用“舶来词”才可表达自我，似乎也只有外来的思想才是“我”的思想。这样，“失语症”与“不思病”互相作用，已使中华文化思想层面的创造在很大程度上沦为被“外来语”同化的话语复述。<sup>①</sup>

在这种情况下，思想的创新当然要选在既能显示东西方文化交流的“关节点”，又能体现本土文化的立场的地方。这样，才可能使思想既有特定的立场所给予的独到之处，又有它可能引

发的交流所能带来的某种普遍意义。

从本土文化的立场出发既然是试图保持“多极化”倾向的一种努力,那么,这种学术探索本身一开始就采取了一种“政治策略”。

这样的想法,我们曾在某次会议上有过表述。事后有人在一篇文章中横加指责说,学术“不是政治”,“慷慨激昂”是没有用的。但这样的“权威”忘了,任何学术研究都要由人来做,而人本身是“文化化”的人,假若她/他不带有特定的文化印记,如何显示自身及其文化的个体性或特殊性?而假若不具备这样的个体性或特殊性,她/他所表述的在一发表出来之后就形成普遍性和共同性了吗?②实际上,追求绝对的人才会认定,学术创新是业已普遍化、具备共同人性的人的“壮举”;那么,人的个体性或特殊性失落之后,人本身的本体论或存在论迹象还能存在吗?假若人性中应有的这一方面业已沦落,在个人与一切“他人”混同之后,如何可能思考、言说?更何况人的“政治”也可理解为“正治”或“正经之治”,学术研究不正要追求“正经”的“语言杂多”及其多元格局里的一席之地吗?如果“正经”只是“戏说”,“正治”变做“正确”甚或“绝对正确”,学术研究只能依从“权威”的话语定于一格,思考本身还能发挥它应有的作用吗?

学术批评是一种思想交流,而不是定义、定格、定性的权威话语的强制或者滥施。以自己的固化凝固他人的思想,以自身的“不思”蛮横地“定于一尊”,这不是学术探讨,也不会是学术批评需要的交流所要求的。因为,“思想”固化是思想者失去思想活力甚至思想能力的表现,而“不思”则是这种情况的最终结果。因此,要想避免思想停滞不前这种情况出现,要想在“引进”湮没了“原创”的学术格局中显示有独特性的自我话语,当然仍要具有本土文化的既定立场,同时还要保持自我的思想的视角不断

改变。“权威沙文主义”的指斥，不会也不可能阻止住思想的探究。或许那种僵化的凝固正可以其僵化的模式<sup>③</sup>衬托出一种真正的思想：因为后者在其“政治策略”做出适当的选择的情况下总是不断变易的，因而总是敢于推出“活的”思想。

思想的所谓“进步”或许就在于思想者的这种不断“变易”或对思想的不断“改变”。但她/他的核心仍要围绕着那个大写的“人”字。也可以说，任何思想都以“人”的存在者地位这个至大不移（易）的主题为核心，也都是这个核心所需要的形而上思辨的思想的发散。那种试图以自身的故作姿态的权威话语行使“裁判权”的批评家，实质上并没有多少思想者的品格，至少不具备思想者的反思现实、求索未知并在根本上对已知进行质疑的基本能力。

学术探讨与讨论不是“定于一尊”的权威话语的表白或者为达到这种表白而强制性地进行的那种自我“神话”：只有“我”“有理”，因而“我”等于“理”本身，“我”就是“真理”，至少是它的象征、化身或者代言人。绝对主义的这种独断论，正是我们在这本小册子中要加以批驳的。因为，这种独断论在人类历史上是以牺牲女性为代价进行的形而上的自我形象崇拜——男权的崇拜。

## 0.2 写作思路

在男权文化的“父权制”话语中，女性是作为“他者”出现的：“她”是“客体”，是“物”，因而不具备人的品格；“她”也可能是一个社会中的存在物，但从来都是由于男性的需要而被虚构幻化出来的存在物，尤其是在思想意识上。这意味着，男权文化的种种“结构”只是男性话语的文化霸权，其主要特征是对人类生存

空间在思想上进行大一统的规范化、模式化和系统化。这样,在这种“自言自语”之中,男性是“惟一”：“他”是上帝、造物主,也就是世界的主人。女权主义者们(自伍尔夫以来)的努力,从目前来看,仍未能达到她们的理想要求——夺取本应属于她们的生存空间。因为,在目前的文化语境中,她们即使在职业上有了建筑师的名分,但在实际结果上因为只能“纸上谈兵”而仍然保持着匿名的状态:她们无法维持自己的创造者的地位。这种“纯文本”的虚构,在一个具有“三重匿名”的“海滩裸乳”的空间中,找到了一种“乌托邦”。那只能说明,女性生存的空间在女权主义的努力下回到了展示身体的自然状态。在那个有限的空间中,男性“目光”所含有的权力控制作用在很大程度上已经消解,而语言的同时缺席把人带向了男性“结构”以外的一个诗意的所在。(1.1—1.7)

所以,在“结构”形成了大一统的权威态势的情况下,任何向着这个方向做出的努力都会由于“结构化”的向男权的归并而使理论变为理论者的自语。在这个意义上,女权主义发现的“空白”——溢出男权话语、超脱“结构”限制的东西——实质上因为“留待”男权侵袭而早被“结构化”的趋势所遮掩,因而只能属于“尚待结构”的“空白”。那么,如果女权主义试图颠覆男权的话语统治并以此为出发点,它就必须从另一个方向入手寻觅理论的活力。这一方向就是时间。实际上,不论是伍尔夫的“双性同体”,还是波伏瓦要追索的两性差异之前的人性状态,它们都含有(因为回溯“本原”)特定的时间意识;不论是克里斯蒂娃提出的“互文性”,还是西苏提倡的“用身体写作”,它们也都拥有时间之中的、与时间同化的生命之河的“流动”。这意味着,一方面,女权主义的努力方向与诸如卢梭、弗洛伊德以及拉康的对文明的疾病的清除和源头的追寻的思路是一致的,它无法摆脱共同

的溯源或“回归”基调；另一方面，就生命的“流动”而言，女权主义的“母亲”同柏格森哲学中特意突出的“绵延”观念极为相似。尤其值得注意的是，女权主义对“生命”的创造力与“母亲”的创造性的突出，在老子《道德经》中早有详尽的阐释：在诸如“向生命之源的回归”、“作为生命源头的母亲”、“生命之水奔流不息”、“女性用身体写作”、“母亲的创造力”以及“世界向生命之流的汇总或归入”等方面，老子哲学同女权主义都有一致的表述或类似的观点。因此，可以认为，老子的“女权主义”自然能够引入女权主义对生命的本体论的再阐释以及对人本身的再认识。（2.1—2.8）

在由男权写成的历史文本中，思想者是男性，写作者也是男性。女性的存在的物质性——她的肉体——被悄然抹去，取而代之的是诸如天使、妖魔或者巫婆等形象。女性的肉体的失落表明了男权制约下的现实的空间性出现了两种倾向：一是女性被视为异己的非物质或非实体；二是男性在不自觉中因不断被同化于现实的空间性而趋向于物质性的统一。这样，女性代表着被迫逸出的精神，而男性成为现实的空间性中“主体”，二者的割裂又形成十分矛盾对立的二元论格局。为了控制这种趋势，男权话语对女性进行了双重的再造或改写：一是把男性规划为女性的“父”，而他本身则是由上帝“创造”出来的。这样，女性便处于上帝——父（男性）——女性这一等级体制的最底层。二是对女性进行“教化”并在此过程中把她（们）加工改造为某种艺术品。这样，男性便成为女性的再创造者，如此才能体现出他（们）与上帝相似的能力。而女权主义正是对女性肉体消隐这一文化现象的反动，在现实的空间性当中如何复原这一肉体成为女权主义者鼓吹其“差异性”的最为重要的话语之一。实际上，性别差异在任何现实的空间性中都是普遍的事实，那么对人的肉体

的关注暗示着文化的另一种走向。因为，在以往的建构中，肉体的失落才标示着文化的诞生。（3.1—3.7）

重视人的肉体的哲学在老子《道德经》中有到目前为止最为充分的表现，尤其是在对母亲的生殖能力的“形而上学化”方面。现实的空间性如何“含”于“存在的含意”之“意”？老子的回答是，“道”体现了这种“含意”，它“先天地生”，但“玄之又玄，众妙之门”，“谷神”和“母”的刻画描述都可证明，“道”是以母体作比喻的。与孔子充满“阳性之气”的“礼”相对，老子的“道”模拟的是“阴柔”的母体。一方面，“母”生育了万物，即具有容纳所有“含量”的可能性；另一方面，“母”对万物“不恃”、“不宰”，完全是母亲对“婴儿”、“赤子”关心爱护的态度。这样，母亲如“海”，纳百川而“甘居下流”，“容量”不可谓不“至大”；同时，以“柔弱”、“不为”融化着“刚强”以及“有为”。就前者来说，“道”处于始源中，即“她”具有惟一的孕育万物的能力；就后者而言，“不恃”、“不宰”体现了现实的空间性中的“道”试图使万物保持“自然”品格的“不为”。因此，老子的“道”充分表现了存在的含意之“含”的根本特征——恢复、回归存在者之为存在者在那个始源处所能体现出来的“意”。不过，老子的“母亲”哲学也能引发疑问：如果仅仅是居于始源处，存在者在“无知”、“无为”、“守雌”的情况下就算是表现出“含”的根本了吗？那么，“含”之可见之物——“意”——是否仅仅偏重于“阴柔”就能让存在者回到“道”之中呢？（4.1—4.6）

柏拉图的“洞穴之喻”正与老子的“道”说持相反的观点，它也使我们的联想到，性别差异造成性别对立是在现实的空间性中业已形成的格局。那便是，二元论中的张力与矛盾没有在思想上解决，而思想仅仅偏重于把焦点对准其中的任一方就自以为解决了张力和矛盾。这样，思想本身的偏向，在突出自身的个体

性和特殊性的同时,一般是以片面性为普遍特征的。那么,辩证法作为一种思想形式,是否也是这样呢?我们在最后提出了这个问题,并且强调女权主义具有“生命本体论”的归属。(5.1—6.4)

要说明的是,由于对孔子、老子的思想分析只是一种“例证”,我们不可能涉及他们思想的别的方面的内容。同样的,对莎士比亚十四行诗中人物的形象、《红楼梦》中宝黛之间的关系、《呼啸山庄》两位主人公的爱情、伯纳·萧的《卖花女》中男女主角的关系等等的分析,也都是以很强的倾向性给予某种程度上的新的解释。这些解释或许能够体现本体论对作为存在者的人的探讨的一种学说,其力度以及涵盖面究竟能呈现出什么情况。不过,我们的努力也可能影响到这样的呈现的“正面”作用,这主要涉及写作风格的个人化倾向问题。

### 0.3 写作风格

言说是思想的草稿,文字表述是对草稿的初步调整或整理。所谓“言有尽而意无穷”,那是讲“意”的本体论意味同存在本身的一致性无法穷尽;这样,言说便背离了思想,使之无法向“意”的某种程度上的深入伸展。而文字表述由于文本化的两大倾向——思想的理性化以及思想的文法化——的拖拉牵引,会使“意”的呈现偏重于严谨刻板的逻辑性运思而不是活泼生动的诗意散发,趋向于特定语言的语法的历史既定性而不是思想对“意”无条件地展开或吐露。

在这里,我们反对后现代主义所谓的言说与文字表述的次序排列以后者为主的观点,而倾向于认为言说对思想之所思具有某种直接性,这样的倾向性是文字表述所无法移植的。这是

因为，文字表述同“意”又隔了一层障碍。

如果要想使文字表述中的“意”活泼而不是刻板、诗意而不是完全“理性主义”地呈现出来，那就势必要同语言的理性化以及文法化趋向保持距离。实际上，或许正由于这两种趋势无法真正绝对化，所以人们才会发现语言的含糊性、含混性；或许正由于工具论中的语言作用总有违思想现实，所以人们也才会以“语言就是隐喻”这一命题来界定语言的工具性作用及其含混性。

既然如此，含糊性与明晰性、诗意化貌似片断的运思形式与理性化看似整体的述说模式，便形成一种难以摆脱的矛盾或张力，任何写作者似乎都难能超脱于这个矛盾或张力之外。那么，写作者只能在文字表述过程中有所偏重——不是倾向于“严谨的”逻辑性表达或“合法的”意义阐发，就是趋向于“发散的”人文主义思路，因而重视一种“蕴藉的团块”而不是线性的切割或排列。这样的倾向或趋势也只能是个体化的，而任何写作者都不可能不显露这样的矛盾倾向。

就我们而言，法国结构主义哲学家对明晰性的批判可以认为有一定的道理。<sup>④</sup>在他们看来，明晰性是资产阶级试图控制他人的一种表现：所谓“知识就是权力”，写作者以“我”之所“知”引导并制约他人的思想倾向，进而使之并入“我”之所“欲”。这样，“知识/权力”的文字表述便可能成为囚禁人的精神的文字表述，因为明晰性需要以自成一统的严谨的逻辑思辨作支点，而这样的逻辑思辨仅仅是“我”的思想表现。“我”之所述圈定了一个范围，“他人”及其精神便只能局限在这个“秩序井然”、“界限分明”、“边界一目了然”的“地区”进行进一步的思考。写作者即使不成为上帝或他的无所不在的化身，也可能变做上帝的“神命”的执行者——那是对“无所不知”或“无所不能”的模拟。



从这个意义上讲,语言的明晰性有可能因写作者仅仅把读者视为“对象”进而使后者产生异化:作为“客体”的“对象”是“不思”的,起码“非我同类”。另一方面,明晰性本身对写作者的“画地为牢”也是一种囚禁:写作者的思想只能在这一范围之内展开,凡与此相违相背的就是“异己”、“异见”甚或“异端”。

因此,很明显,写作风格的个体化并不能实现广泛的普遍性。明晰性也不一定只是语言的惟一种“本质”特征。如果“意”之文字表述不是固定的,个体写作者必然要采用适合她/他的表述风格或形式。在这个方面,不可能“定于一尊”,也不一定整齐划一的必要。或许,“我手写我口”才能描绘出个体化写作的现实。假若“众口一词”,大家都在用同一种方式讲着同样的话,思想只能陷入复述、复制或重复之中,我们便会由于不知道自己讲出的是谁人的话语的回声而自我作伪——虚伪地自以为我们因为一直在思想而拥有自己的思想方式、言说以及写作风格。

而所有以上这些议论以及后文的文字表述还有可能遭到另一种指责:那是在故弄玄虚。人们或许不喜欢脱离思想的实用主义,即思想本身的意义在于它的功用价值及其对实践或操作的有效性。在实用主义那里,“理论与实践相结合”成为“理论的实用性与实践相结合”。但是,思想本身不是精神的实践吗?它不能自成一格而且仅仅以对精神活动的探究为指归吗?另一方面,存在者一旦采取任何形式的行动,她/他就不能也无法脱开一种“思路”:要做什么,应做什么,为什么去做。因此,在未开始行动前所要追问的这些或然性、必然性以及可能性或许比行动本身更重要,作为“蓝图”的设计思想规定着行动成功的一切可能。那么,行动者的“路”在根本上是一种“思路”,而不是实用主义者所不厌其烦一再强调的实践(之路)。此外,只要是思想,只

要存在者还具有人的精神，她/他的思想就是超越现实的，而这样的超越不是而且也不能成为存在者处于它包围之中的那个现实。这样，思想便是“虚”的，它印证着精神的“玄”——深远奥妙。

因此，只有不希望思想的人才会认为“故弄玄虚”在学术领域、在学术研究中是要不得的。我们则认为，“故弄玄虚”是学术探讨所必需的；而且，在学术研究总与世俗的定论相违成为一种“思路”的时候，“故弄玄虚”总应当对约定俗成的给定性形成一种反动。也可以认为，它在学术领域中应是一个可以认同的褒义词。

当然，这绝不是一种指向“定论”的表述，学术探讨毕竟是批评的话语，致力于“玄虚”的探究也不是某一个个体的私人话语所能规定、界定甚或固定下来的。不然的话，似乎探讨就没有必要了，我们只需要仿拟权威话语就可以使文字表述“定格”。那，岂不是太容易了吗？可惜思想的现实绝非如此。

---

#### 注 释：

① 钱理群在他的系列性讲座《话说周氏兄弟——北大演讲录》（济南：山东画报出版社 2000 年版，第 3 页）中，有一段话讲得十分“沉重”。现摘抄于后，以资比较。他说：“现在，这一个世纪就要结束了，如果我们来作一番回顾与总结，考察一下百年学术史，就不能不面对一个严重的事实：本世纪中国出现了一大批杰出的史学家、哲学史家、文学史家，却少有独立、自由创造的思想家，特别是‘别立新宗’的思想家。也就是说我们最有成就的是拿来，是继承，是在整理、重新阐释东西方传统，但在创造方面，成就却不大。我想，这无须多作论证，只要看看本世纪大家

最仰慕的几个大学者(恕我不一一列举出他们的大名),如果作冷静的、实事求是的考察,就必须承认,他们的主要成就确实在介绍与阐释。怪不得一位年轻人说,中国的学者都是些‘注释家’与‘翻译家’,这话听起来有些刺耳,但确实是道出了某些‘真实’的。王富仁先生最近在一篇文章中,也作了类似的总结。他说,本世纪文化在某种程度上是‘依附文化’,不是依附西方,就是依附中国传统,缺少独立创造。这就十分尖锐地提出了一个问题:二十世纪中国思想文化的最大缺失,就是创造的缺失,独立思想的缺失,对本世纪初鲁迅等先驱者所提出的‘别立新宗’的战略目标,我们几乎交了一张白卷。面对这样的一个现实,是令人沉痛的,也会有几分尴尬;但我们已别无选择,只能正视并且从正视中逼出新的觉醒:‘一切重新来过’,回到起点上来。”

② 杨小滨在《历史与修辞》(兰州:敦煌文艺出版社,1999年版,第130页)中指出:“惟一的普遍性便是特殊性。”从生命本体论上讲,这一论断十分精辟。因为,如果我们可以把生命视为万古常新、奔腾不息的河流,那么,其中的每一个水珠,每一朵浪花便都是“不同的”、“有差异的”,是它们的汇聚与收拢形成了生命的“总”的巨澜。那么,即使摆脱普遍性的乌托邦构想,专注于个体的体验的特殊性,在传统的认识论的“二元论”中,也应该是成立的。不过,从另一个角度来看,我们这里所说的只是,有谁能以个体性的体验证明一个大而空的“普遍性”的存在?那种自我“封神”的人,往往是在暗示,自己因为可以把握到或建构成“总体”便有能力成为“上帝”——全知全能、无所不在的上帝。

③ 那种僵化的模式,只具有陈陈相因而沉沉欲死的品格。其表现大体有二:一是承袭某一种学说甚或其中的一个概念、一个观念或者从一个术语引申开去,然后在归结处特地说明——“我的解释不一定正确。如果有错误的话,责任在我。”这

意味着,在出发点上已被“同化”的文化人还没有开始“旅路”(而不是“上路”)就已经踏进一种局限;同时,十分荒谬的是,“我”要为“我的解释”承担“错误的责任”。二是“……理论,大体说来,就是这样”,“大体”隐含着“结构”、“总纲”以及“至关重要”。那么,这样的实质性的东西怎么可能“这样”、“那样”?它们不是存在者吗?存在者是将“是”如何偷换成“这样”、“那样”中含有的“如”呢?二者合并起来,可以发现:起始处的思考实质上抄袭或至少是重复了一种学说,而这样的复述、转移、译述(作为“译释”)又硬性要求一种“叠合”——这意味着,重复,再加上重复,这就是“学问”!此外,那种自以为权威所以要这样模仿权威甚至重复权威的“学问”的人,即使是面对一个抽象、一个研究对象、一个可以课题化的东西,也没有勇气发挥探索者的能力。或许正是由于这样的能力根本性的匮乏,她/他才会寻找一种故作姿态的“如此”、“这样”。这是思想不在场时一定需要的省略的技巧,也更是无话可说的归结:“大体”作为结构如果已经固定固化甚至僵化,不“这样”又能“怎样”?不“如此”还能“如彼”吗?尽管都是“如”,都是“可能性”,为什么还要为他人定性,要求别人“是……才对”,甚至“应该是……才对”呢?不过,这样的命令,又怎么合乎一个“学者”的意见与异见相融合的学术追求呢?辩证法在这里不复存在,因为取而代之的只是自言自语以及自言自语背后的独断论。神化自身及其话语并且试图使之具备“普遍性”的自恋情结。个体性的神化自我如果变为普遍性的倾向,便会使思想凝结成铁板一块,因而值得特别关注。这里正是着眼于这种危险趋势才稍作辨析,有关问题仍有待正视和批评。

④“结构主义”只是一个“标签”,是人们为述说方便把诸多思想家“收拢”在“一起”的一种方法。因为,即使被置放于法国结构主义者这面“旗帜”下的那些思想家,其思想也不尽相同,有

时还会出现互为反动的情况。比如克劳德·列维-斯特劳斯认为“所指是根本不存在的。任何事物本身都是有意义的，它们并不需要被赋予意义”。罗兰·巴尔特也认为，“作家的写作是不可传递的，他们只专注于手段本身，或者说是语言本身，而不过多地考虑目的和意义。他们全神贯注的是词语本身，而不是世界”。而他本人写的《恋人絮语》“就是要抵制任何意义(sens)的诱惑”。但是，米歇尔·福柯则指出：“人文科学的对象并非语言（尽管只有人才会使用语言）；它的对象是（人这个）存在，这个存在从围绕他的语言内部，借助言说，向他自身再现了他自己说出的那些词语或命题的意涵，并最终向自己提供了一种语言本身的表象。”（约翰·斯特罗克编，渠东等译，《结构主义以来——从列维-斯特劳斯到德里达》，第13~14页，第62页和第69页及第109页，沈阳：辽宁教育出版社，1998年版）列维-斯特劳斯“不仅没有承认意义观念，而且潜在地否认了这种观念”；巴尔特鼓吹“写作的零度”试图“逃避”意义；而福柯则把“存在”的“意义”引向语言中“人的死亡”——“人在那种破碎的语言的空隙中，构成了他自身的形象”。（福柯《事物的秩序》中语）可见，“标签”带来的定名及其导致的定见本来就不合乎思想现实的多元化。

## 1 “结构”的男权意义与女性的匿名

### 1.1 “结构”的男权意义

当代真正的思想家们,如同人类历史上许多哲人一样,总是在精心构筑强大而又有力的体系——试图揽括一切并具有自我满足、自我说明能力的思想叙事结构。这样的言说系统,由于集中在目的论的描述上(为建构而建构,“为科学而科学”)而不是对事物生存或演变过程进行揭示,因而它们总是关注着一种联系:寻找事物的关联并且借以剖析这种关联对事物本身的作用或影响,甚至是刻意把这样的关联内在化或用思想家们自以为是正确的内在化来解释事物的存在本质。这种探索方法往往被命名为“科学的”、“理性的”。但究其实质,那不过是共时性的“切片”(索绪尔的术语)的营建方法:从历史的长河中切割出一个凝固的片断,翻来覆去在放大镜下审视。这样的析入从视角上讲,是把僵死的、再不可能具有的生命力的“结构”强加给生命及其进程。

很明显,如果“逝者如斯”(孔子语),生命有如长河滚滚向前,那些试图营造体系的思想家们如何“切割”这样永远长新、奔涌不断,而且“你不能两次踏进同一条河流”(赫拉克利特语)的流动呢?

俄罗斯思想家米哈伊尔·巴赫金(1895~1975)在一个巧妙的比喻中透露出了个中消息:“已在是匮乏的……仅仅现成的东

西(nali ie)……面对我的纯粹表现活动,是女性化的。”(转引自卡特琳娜·克拉克与迈克尔·霍金斯特著,语冰译,《米哈伊尔·巴赫金》,第103页,北京:中国人民大学出版社,2000年版)巴氏的传记作家解释说:“世界只是一位被动的妇人,心灵的男性活动[mud—是‘mudrost’(‘智慧’的词根,与表示‘睾丸’的词有联系]——尽管心灵也可以是一位女人的心灵——进入世界,以意义来穿透和贯注它。”(同上)

也就是说,人类的文明的进程是这样形成的:男性是智慧、思想,“他”营造了“意义”,促使“意义”成为可能。而这样的创造如同男性进入或侵入女性的肉体一般,表现为肉体强暴时所发生的主动与被动关系,因而需要“穿透”和“贯注”。不如此,不会有“生育”,也不会有“新生”以及“生命”,也就不可能存在文化的动力之源。

这意味着,男性的角色如同上帝。巴赫金的比喻来自于一个强有力的基督教传统。我们都知道,《圣经》中描述的上帝创世也采取了同样的步骤:“独身”而且“独一无二”的上帝作为“源头”,是把他创发的“世界”当做“对象”的:“他”的“创造”使“世界”存在,也就使“世界”有了“意义”。进一步联系,就可能会认为,人类世界在这种创造之中成为上帝凝视的对象,那种凝视就是权力:“上帝看是好的。”“世界”变“好”,“世界”也就成了“独自一个”的上帝的“配偶”。

这样,人类文明史中种种“结构”而成的学说在其构成性上把大一统的思想渗入“世界”,并借此使其普遍化,也就是形成“惟一的男性”对成为“被凝视之物”的女性的穿透、析入、解剖的权利。换言之,是用抽象的理性封杀勃勃的生命、具体的存在者。这样的理论尽可能把它的结构大而化之,仿佛它的解说涵盖了世界,也就拥有了真正的真理的支配权,对现实有了随意

“结构”的至高无上的优越性。“结构”，在这种情况下，意味着极性的扩张、占领和征服，其侵略一切、霸占万物的势头从来就没有减弱过。

这样，人类的“历史”在很大程度上已不再“流动”。因为这种“历史”已被一个个“结构”分割、切分、包围。在层层叠叠的系统之中，“历史”的“流动”传出的是一种呻吟：“动”被“静”阉割，“生”由“息”规定。

不过，思想家们时不时注意到了这一点，所以这样的“呻吟”还能证明人的生命仍在“流动”之中喘息。仍以巴赫金为例。这位思想家在批判弗洛伊德的精神分析学说时指出：“对历史的特殊恐惧，企图在社会和历史之外去开拓一个世界并且正是在有机体的深处寻得了这一世界……这些渗透于当代哲学的所有体系之中，并且是资产阶级世界瓦解和衰落的征兆。”（同上引书，第237页）这样的割裂生命实质上等于切断历史之流的所谓“科学性的”努力，是否真的是属于“资产阶级世界瓦解和衰落的征兆”，仍不得而知。但是，有一点是清楚的：任何一种哲学学说，不都是要营建自己的结构、系统吗？如果它们是“形而上的”，它们不都是要“在社会和历史之外”建造这样的结构和系统吗？弗洛伊德试图把人的自我同生物学意义上的人联系起来，并且以三分法（本我、自我与超我）打破这一自我的理性主义的学说的规定性，但他自己不是也要另创一种“结构”吗？这种“结构”一定是“在有机体的深处”“寻得”的“一个世界”，而这个“世界”不是对“有机体的深处”的具有生命力的模仿、仿造、拟造吗？把这种模仿强加给“有机体的深处”，不还是要把生命解析、解剖为一种“结构”，并使之合乎思想家自己的臆造吗？这，难道就是科学？难道就是男性创造历史的辉煌？与此同时，生命的寄托，生命的世界不是被遗忘了吗？或者说是否可以认为：生命的世界



在被不断侵略和强暴之中已经被驱逐出人类文明进程。

## 1.2 女性的“结构”的空虚——女权主义的反思

在时间被分割、流动受抑制、生命遭图解的人类历史长河中，“文化”成果的累积堆起是以生命及对其尽可能“原始”的态势的压抑、清除和掩饰为代价的。所以，无怪乎有人说：“文化的基本任务就在于以结构的方式组织人周围的世界。文化是结构的创立者，并且以此方式在人周围创造了一个社会圈，这个社会圈正像生物圈一样，使生命成为可能。但为了实现[这一]功能，文化必须在自身内部拥有一种结构性的‘压铸机制’。正是自然语言使社会群体的成员们获得了对结构的直感，这种直感将现实的‘开放’世界转化为名称的‘封闭’世界，促使人们把种种现象看做结构性的，而实际上，这些现象的结构性质充其量也是不显著的。”（尤里·洛特曼和鲍里斯·乌斯宾斯基《论文化的符号学机制》中语，转引自卡特琳娜·克拉克与迈克尔·霍奎斯特著，语冰译，《米哈伊尔·巴赫金》，第296页）“文化”由于“以结构的方式组织人周围的世界”，“创造了一个社会圈”，进而“使生命成为可能”。这意味着，“生命”不是源头，而是“文化”中的一个既定的产物，一个符号，一个带有既定因而特定的文化特色的“物”。换言之，人不是“文化”的创造者。恰恰相反，人被“文化”所创造，人是文化的产品。

如此“结构”，依然是在说明“生命”之外存有一种独立的东西：是它控制着“生命”。它过去是上帝，是神，是未知的本体，现在换了名号——成为“文化”、“语言”或者说“符号”。

“生命”的结构化，在20世纪的哲学里其倾向就是清除生命甚至是它的痕迹。所以，我们可以听到几乎是众口一词的那些

论断。在海德格尔那里,人不再说语言,而是语言在“说”人,因为“语言是人的家园”。通过维特根斯坦我们知道,“我的世界的边界就是我的语言的边界”;“我”走不出“语言”,因为“我”是“语言”的种种界限中的一个存在者。按照皮尔斯的看法,“人是一种符号”,我们就更只有被异化为“物”的份儿了,因为人无论如何也再也找不回“他”的创造者的地位。“他”被“他”的产物颠覆,“他”不仅融入“他”的产物,而且被同化成了其中一个不可分割的部分。在 20 世纪之初,尼采就洞察到,满街走的不是人,而是人的碎片。后来,人的自我完整性被弗洛伊德的精神分析瓦解成无意识的动物的梦中发泄之后出现的余剩之物。而这样的余剩之物经过拉康对人的“自我”的进一步解说,成为“空有其名”但绝无内在实质的东西;人成了网眼,只有“他”与“他者”的联系才有实在意义。到后来,“人死了”;福柯认定“人”只是 18 世纪末的产物,到 19 世纪的末叶,“人”已荡然无存……

这样的“结构”(出来的理论或哲学思想)例子,我们还可以继续再列举下去。不过,即使上述这些已足以说明一个问题:“人”被“结构”是行不通的,因为“生命”在这种理性主义的手术刀下不是被“拯救”而是被当做某种标本被剖析、被解构了。或许还是歌德讲得有理:“理论是灰色的,只有生命之树常青。”

那么,问题究竟出在哪里呢?

西蒙·德·波伏瓦在她被誉为“本世纪惟一最重要的女权主义文本”《第二性》中尖锐地指出:

……跟随黑格尔,我们在意识本身中发现一种对每种其他意识的根本敌视;主体只有在有对立面条件下才能成立——他把自己树立为本质,与其他也即与非本质、与客观相对立。

但这一其他意识,这一其他自我,也树立起一个同样的主张。旅行海外的本土人震惊地发现他们反过来被邻国的本土人视为“生人”。事实上是,不同部落、不同国家、不同阶级之间的战争、节庆、贸易、条约和竞争都倾向于去除“其他”这一概念的绝对意义,使它的相对性一目了然;不管他们愿意与否,个人和群体被迫意识到他们的关系的这种互换性。那么为什么这种互换性没有在两性间得到认可呢?为什么这两项中的一项被立为惟一的本质,拒绝与它的对应方形成任何互换关系,把后者定义为纯粹的其他呢?女性为什么不对男性的统治权提出质疑呢?没有任何主体会主动而情愿地成为客体,成为非本质;“其他”在把自己定义为“其他”时并没有建立起“本身”。“其他”是在“本身”把自己定义为“本身”时而成为“其他”的。但如果“其他”不打算去恢复其“本身”地位的话,那他一定是顺从到了接受这一异己观点的地步。在女性的情形中,这一顺从是从何而来呢?(大卫·丹比著,曹雅学译,《伟大的书》,第481页,南京:江苏人民出版社,1998年版)

波伏瓦的分析可以说明:男性由于他理性主义的“结构”意识为人类营造出了静态的规范、规则,它们不仅束缚了男性、女性,而且束缚了人类的生命的自然延续。因为,它们意味着“形式”的形而上概念本质,即超脱于现世生活中的一种存在把人类本身的本质“掏空”。在这个意义上,人是没有本质的,人的主体作为被形式化了的主体,被异化为某种神的无所不在的现实表现。由于女性被认为总是试图超出、越过这样的规范、规则(她们只在两个极端拥有自己的形象——不是天使,就是妖魔;而天使以及妖魔都是现实之外的存在者,因而总是无视甚至试图摆

脱规范与规则的限制),所以,她们受到的压制具有更大的排斥性。与男性相比,她们似乎并不在规范、规则之内,因而男权统治便更加强烈地要求她们进入其间并且服而从之。

这样,那种大一统的“结构”“主观化”了男性,而且同时还“客观化”了女性。因此,自以为总是“真理”的话语的制造者、“意义”的创发人的男性的自傲自封与自高自大,同总是被描绘为低一级的人类因而只能充当奴仆、仆人或服侍者的形象,同时接受“真理”的话语的呼唤并且听命于“意义”的操作命令的女性的自卑自贱与自怨自怜并行不悖;她/他们都因为自我的丧失而乞怜于一个存在于彼世的救世者;她/他们也都由于自我的空缺或不在场而不能真正生活在现世。一方面,她/他们寻找着“真理”话语的彼岸作用和终极目的,另一方面,她/他们因此而无法生活在现世。在这样焦虑的现世生存之中,那种“结构”形同一种监狱,它的实体性使其中的人物成为囚徒。世界的本身结构被置换,“自然”荡然无存,而被另一种对它仿拟的“结构”——理性的结构——取而代之。

因此,生命本来应该流向未来的那种动态被切割成碎片,并且镶入“结构”的整体性的板块之中。我们期望得到的,总是我们得不到的东西。<sup>①</sup>而且,我们“流动的”总是被刻画为停顿的、停滞的甚或静态的东西。“我们”的真正总体性被改变为一个个破碎的名字、名称和代词:我、他、她、你以及他们、你们、她们等等。而所有这些无非都是一些堆砌起来的符号,或许在言语(如同生命本身一样)的奔流之中指代那些真正的存在者。但是,与此同时,它们遮掩不住这样一个事实:生命本身无法指代,它是一次性的。

那么,“结构”的各种板块设计要封杀的便是生命的自然或者自在之流,要托出的便是文化的体系在一种系统性的符号中

的统一或同一“进程”：一切都要包揽在其中，这就是“我”。它们的进攻意识与侵袭的意志是统一的，而它的整合或吞并现世的态势是同一的。

有了这些无法摆脱的内在的问题，文化的“结构性”不能不导致一个重要而又严重的局面：思想越来越沉重地去维护它的既定体系，精神越来越精细地去固化它困守其中的监狱的墙壁。一方面，生存的焦虑在囚禁中成为困守文化的感情抑制；另一方面，人的生命在这种抑制下总是与疯狂、狂乱或者狂躁的间歇性发作相联系。所以，鲁迅有“铁屋子”的比喻：他把在某一个特定的结构之中停滞太久了的生命比做奄奄待毙的囚徒。而弗雷德里克·詹姆逊更是把语言本身视为囚牢：人（作为文化人）无一能逃避开囚犯的厄运。不过，或许在莎士比亚的十四行诗集的第 133 首中，这样的囚牢中的生命的焦虑刻画得更为具体、生动：

Beshrew that heart that makes my heart to groan  
For that deep wound it gives my friend and me.  
Is't not enough to torture me alone.  
But slave to slavery my sweet'st friend must be?  
Me from myself thy cruel eye hath taken,  
And my next self thou harder hast engrossed.  
Of him, myself, and thee, I am forsaken—  
A torment thrice threefold thus to be crossed.  
Prison my heart in thy steel bosom's ward,  
But then my friend's heart let my poor heart bail;  
Who'er keeps me, let my heart be his guard.  
Thou canst not then use rigor in my jail.

And yet thou wilt, for I being pent in thee  
Perforce am thine, and all that is in me.

将那颗使我心呻吟的狠心诅咒！  
那颗心使我和我朋友受了重伤；  
难道教我一个人受苦还不够，  
一定要我爱友也受苦，奴隶那样？  
你满眼冷酷，把我从我身夺去；  
你把那第二个我也狠心独占；  
我已经被他、我自己、和你所背弃；  
这样就承受了三重三倍的苦难。  
请把我的心在你的胸膛里押下，  
好让我的心来保释我朋友的心；  
无论谁监守我，得让我的心守护他；  
你就不会在狱中对我太凶狠：  
你还会凶狠的；因为，关在你胸内，  
我，和我的一切，你必然要支配。

（屠岸译，《莎士比亚十四行诗集》，第266页，  
北京：人民文学出版社，1988年版）

首先，“文化”的“结构性”把生命的停滞归咎于女性（或其肉体的自然容纳性），因而这里歌吟的那个对像（“黑皮肤女郎”）成了导致监狱（ward, 9行）得以形成的根源；其次，不仅“自恋者”（抒情主人公恋爱而无法成功，因为“他”的朋友“同时爱着这位黑皮肤女郎”，因而诗人一方面自傲地鼓吹自己的诗作将永世长存——抒情主人公由“自恋者”变为“恋物者”；另一方面，他的抒情对象的无限魅力又使他无法摆脱，所以只好无能地“自恋”）被

投入这个监狱,而且连与他“同行”的“朋友”也深陷囹圄。这意味着,男性的世界被“文化”颠倒地或者颠覆性地变成自我说明的东西:责任总在“她”,而不在“我”;“我”的创造才是光明的,而“她”的构成则一定是“黑暗”的。所以,她的那颗“心”只能铸造出监狱。“囚犯们”望而兴叹,既无法摆脱而又不能真正占有或者没有勇气去做这样的尝试:人在“牢”中,而不思破坏。再次,监牢的刻画让人联想起“子宫”,这或许才是男性文化颠覆女性的自然性存在的真正用意:“恋爱”向其中进行的任何回返都形同囚犯在黑暗之中要遭遇的苦难折磨(torment, 8行)。因而这样的痛苦绝不是婴儿诞生时的(已被成人遗忘的、或许感觉之中无法存留的)哭声里含有的痛苦,而是厌恶“自然”的一种自我放逐——早已“空心”的自我在“结构”的实体之内遭遇到强有力的同化。所以,“既然我被囚禁在你[的心]内,你还是愿意这么做[指残酷折磨];那么,我所拥有的[包括对朋友的情感],也便都是你的”。(13、14行语意)在小说《到灯塔去》中,拉姆齐先生透过窗子也是差不多以同样的眼光看自己的妻子,说她是“作为一种图示,对印好的纸张上的某种东西的一种强调;人一旦返回,就会变得强壮并且心满意足”。(Virginia Woolf, *To the Light House*, p58, London: George H. Doran Company, 1920)莎士比亚的这首诗,最后一个词组是 fortified and satisfied, 第一个词的意思是“被筑堡于”或“被设防于”。引申开去,它的意思是“被禁锢于”。假若是人其内而未出其外,绝不会“心满意足”,而只能像莎士比亚这首诗中所描绘的,成为“囚徒”。

这样,男性自造自设的囚室(那种“结构”)被置换为女性的心灵、心胸及其自然的、从未有过自我表达的沉默。莎士比亚(或者他笔下的抒情主人公)的自言自语造就的就是这样一种男性话语:“我”已经“营造”的,就应让“你”进入,“你”的毫无反应

和沉默意味着拒绝,也就意味着反叛和不堪,但“你”实已在“我”的“结构”之内,因为这样的“结构”的“意义”通过独语式的话语把“你”的沉默揽入其中,融入其间,使“你”以及“你”的“沉默”无法逃避。除了“我”之外,还有“我”的“朋友”也要回应“我”的要求:与“你”相恋,并把这样的单相思、独语式的爱情汇入“我”的话语之链。所以,与其说“我”是在“你”的“心中”,“我”成了你的“囚徒”,倒不如说“你”在“我”的“话语”之内,“你”是“我”的“话语”的产物,也就是“我”的“话语”的物化对象;“你”不在“你”那里,因为“你”只在“我”的诗的字里行间中可以发现“你”以及“你”永远存在(也就是永远被囚禁)的痕迹。

有论者指出,莎士比亚在他的剧作中描写的“神秘而强大、具有颠覆力和毁灭性的女人,可以分为三类”:“第一类是失贞者,她们充满激情,缺乏理性,淫荡色情,是欲望的化身,如乔德鲁德、克里奥佩特拉、海伦;第二类是女扮男装、男性化的,即具有男性般智慧和机智、拥有财产和权力的‘非女人’,如鲍西亚、麦克白夫人、女巫等;第三类是有话语力量或喋喋不休、打破沉默、‘用舌头的利剑进攻这个世界的悍妇、女性预言者(女巫)’。欲壑难填、野心勃勃、阴险毒辣、残酷无情、变化多端、神秘莫测、缺乏责任心、不服从权威、不受纪律法规约束、难以控制,是她们的共性。她们巨大的破坏力是母性之创造之毁灭性的表现,她们集中体现了作为社会秩序之对立面的否定性与叛逆性,她们身上或多或少、或明或暗地体现了女性的‘巫性’。”(陈晓兰,《女性主义批评与文学诠释》,第124页,兰州:敦煌文艺出版社,1999年版)莎士比亚是“说不尽的莎士比亚”(歌德语),他笔下的女性也应当是“说不尽的”。因而在未做出详细分析之前就下断语说剧中这一性质的女性形象可分三类,同时这三类都在“女巫”这一种人物身上“集中”的特点是典型的理性主义的归纳法



的运用,其归纳人的“本质”的意图或许正是女权(性)主义所要否定的。此外,如果以男性为参照系为女性“定性”,如果仅仅是这样进行“理性主义”的分析和分类,我们便会再一次回到女权主义的对立面:女性为男性而“设”,因而她们是男性的分类之外的“另类”,而且这一“另类”仅仅是属于“男性”的。

不过,如果承认上述论点的话,那么,通过这首诗的分析或许可以发现,莎士比亚十四行诗中的这位“黑皮肤女郎”的确被描绘为一个必须被拆解的对象:她监狱式的对男性的“容纳”,促成的是一种生命的衰弱以及因此带来的焦虑。换言之,这里的男权文化的意味是,一旦女性成了与男权文化的那种结构相同的东西,那是无论如何也不可容忍的。也就是说,女性只能是在与男性根本不同这一生存前提下生存的“另一类”、“他类”。而且,她们因此应生活在别处,而不是现世之中。她们可以“在……上”——进入天堂的迷梦、幸福的渺茫和爱情的飘忽之中,也可以是“在……下”——被打入地狱,给予残酷的、非人道的待遇,似乎如此才能使她们“恢复”鬼怪、妖魔的本来面目。那么,女性的任何作用都被预先排斥向另一个世界,也就是说,被预先引入与男权话语截然相反的地方:在男权话语中,那里没有人性,没有温暖,没有人间的生活,因而也就就此丧失了人之为人的一切,包括意义、价值、目的的追求以及感情的交合等等。所以,在这样的语境中,由如此“结构”带出的只能是:“女性作为人类的创造者、意义的根源,还是普遍的幻灭和最深刻、最具毁灭性的背叛的根源。”(力萨·贾丁,《重讲女儿:莎士比亚时代的妇女和戏剧》中语,出处同上引书,第123页)莎士比亚一直被人视为世界最为杰出的戏剧家和诗人之一,但他也难免对女性贬低和蔑视。这毕竟是那个大一统的“结构”本身压抑排挤的结果。文化创造人!此外,把男权文化的大一统控制,反过来归咎

为女性的“胸怀”的作用,这样的“反动”扭曲了人的正常思路及感情,也就营造出了这样一种思考方式:这个世界是“我”的,这个世界只有“我”;但一旦出了问题,它就不会是“我”的问题,而是由试图“侵入”的东西造成的!换言之,无论如何也要把灾难或变故的起因推到“我”之外,似乎这样也就把世界以及现世生存的要义置放在一种“美好”而纯粹到“性别一体化”的地步。这种一体化不正是男权文化的“结构”的实质吗?

这样的分析告诉我们,即使在最美妙的诗篇中,在光辉灿烂的颂辞里,“女性”依然是被逼向那个“结构”因而不得不成为其中的某个组成部分的一个零件。在那种“结构”所要求的配置强制下,女性的沉默以及沉默之后的爆发都只能是她(们)无身份的象征:“物”或“客体”随“主体”的“期待视野”(伽德默尔的术语)的变化而变化。所以,看者自看,而被看者永远不看;说者自说,而被说者永远沉默。也就是说,理性的视野决定了女性总是被看者,总是西方以透视法为原理创作出的那种画中的那样的形象,其特征在于它随时可以被清除出视野或被另一种可视之物取而代之;而那樣的“结构”在圈定这样的形象时,早已把它营造成从不言说的物体,或从不自我说明的可以被任意解构的自然存在者。

那么,古希腊女诗人萨福(前6世纪)歌唱的“新娘”——“像一只可爱的红苹果,还在枝头,/还在顶梢,被采摘的人遗忘了,——/不是遗忘了,是够不到。”(引自水建馥译,《古希腊抒情诗选》,第115页,北京:人民文学出版社,1988年版)——到哪里去寻找呢?仍在“山野”间吗?但是,假若“山野”也被文化或“文明的进程”“结构化”了,又怎么去寻觅呢?如果“看者”的目光也被“结构化”了,即也被所谓的立体性的由近及远、由大变小的视角抹杀在“结构”之中,情况又会怎样呢?

### 1.3 女性空间的虚构——女权主义生存论在存在论中的空缺

对上边这一问题,维吉尼亚·伍尔夫(1882~1941)1928年在她的讲演中就做出了隐含性的回答。1929年她以讲演为基础写成的长篇论文,其题目便是《一间自己的屋子》。

她本来讲的是“妇女和小说”。那么,正如她自己也要追问的,“那和一间自己的屋子有什么关系呢?”她的回答是:“尽我所能地,我只能贡献给你们一点意见,关于一件很小的事——一个女人如果要想写小说一定要有钱,还要有一间自己的屋子;于是这么一来,你们就会发现对于女人真正的性格和小说真正的性质这较大的问题我根本就没有解答。”(维吉尼亚·伍尔夫著,王还译,《一间自己的屋子》,第1页,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年版)不过,正如论者所指出的:“……在这儿,‘钱’和‘一间屋子’不仅仅是它们本身,而且是一种象征,是妇女没有经济地位,没有文学传统,没有创作自由的生存状况的写照,也是妇女要进行创作的必要条件的象征。”(张岩冰,《女权主义文论》,第96页,济南:山东教育出版社,1998年版)

“写小说”同“钱”以及“一间自己的屋子”联系在一起,这至少说明了以下这些情况:在现世生存的必备条件,要有“钱”,才有生存的可能性,也就是生命的可寄托之处,而这是第一个必备的条件。但是,这一必备条件到哪里去寻找呢?如果“结构化”的男性社会之中只有“父”以及即将成为“父亲”的“儿子”的关系网络,而且这个网络决定了财产继承与分割,决定了货币流通与分配,决定了社会中财富的支配和给予;那么,女性从哪里“求得”这个必备条件呢?因此,这一先设的条件如同“写小说”一样

成为虚构的过程的一个部分,也就是说成为男性文化为女性定好的位置:填空之后,仍是空的,因为,女性空无一物,而且连她(们)自身也是空的、不在场的。伍尔夫紧接着补充说“还要有一间自己的屋子”,这个补充的确极有诱惑力。原因是“虚构”要求一个适宜的空间,而这个空间因此也必然成为虚构的前提条件。不过,同样的问题依然存在,到哪里求得这个空间?“飘然滞留在空中”的女性如果降落在此世之中,她就一定要有使她显示自我存在的、可以依附的“关系”。也就是说,她还是要依附于那种结构化的网络。这样,在这种“关系”之中,她才是拥有“自我”(的空洞、空缺以及空白)的“存在者”。这,不还是在要求同一类虚构吗?②

伍尔夫对空间的虚构要求,或许是女权主义的一种存在主义的先决条件:要求得生存,必然要先行赢得一个与此相适应、相适宜的空间。不管这样的空间是实在的还是幻想中的,“有”总比“无”好,因为“有”是对存在者的存在的认肯,而不是逻辑上的肯定。因此,伍尔夫对逻辑的无视正好印证出一种女权主义的努力方向:偏离男性中心主义所规定的程序,即使在先决条件上也要追求非实在的幻觉。

与此相仿的是戏剧家易卜生《玩偶之家》中的那位女主角。鲁迅先生追根刨底的探询——“娜拉出走之后怎么办?”实际上并不构成一个问题,至少是按照女权主义者如伍尔夫的逻辑推理并没有构成问题:逻辑的先设在她(们)那里是虚幻的。(不如此,如何同男权所要求的实在以及实在所要求的规范与制约制度相抗衡?)此外,重要的是她出走之后敞开的那个空间:一方面,母亲的不在场有可能造成家庭的温情的减弱;而另一方面,她的出走作为异常事例也有可能造成异常的结果——生存本身会由道德的伦理规范滑入不道德的存在本身的基本问题(生还

是死)。那么,如果她要面对的是后者,就现世生存的极端性而言,她真正成就了一个存在者的品格:为了生存而生存,而再不顾忌强加于她的道德制约以及父权制社会的监视与指责。在这个意义上,只有在她出走之后,在她由“正面”的社会角色和家庭女主人公“蜕变”为游戏于社会和家庭之外的人物之后,在她不再受制于由此给她施加行动界定的道德规范限制之后,她才能回归自由之身,成为她自己:一个独立的存在者。

鲁迅的追问含有的社会问题以及意识形态因素实质上暗含着:她作为社会人(而不是存在者)如何存在在现世,即她如何不能在基本经济条件许可时求得生命在此世的延续的问题。但这属于另一个层面的问题,同女权主义者(至少是在伍尔夫那里)对自己的或自身的追求,即向自身的恢复或成为自身的存在性恢复并没有直接关联。悲剧或许就在于,存在的抽象性与生存的具体性,存在的统一性与生存的特殊性,存在的整合趋势(人作为所有的人的“代表”的归并为一)与生存的纷纭复杂等等造成的矛盾无法克服。人总试图找到属于自己的空间并以此为契机“找回”失落了的自我,也就是与真正的自己归并为一;但这种抽象到了理想化的追求一旦置于现世之中,一旦遇到复杂的生存的种种态势的碰撞,存在者便会发现:她/他早已被从存在那里剥离出来,成为现世的人,成为一个充满了痛苦、欲望,充满了无法实现的追求的生存者。生存者抵达不到存在者的追求,也就无法营造出存在者的存在空间。易卜生的悲剧应当具有希腊悲剧的这种“境界”。在这个意义上,鲁迅先生超出了《玩偶之家》文本之外甚至西方文学的传统之外提出问题,实已将女性解放拉向现世生存。因此,他只是对女性解放的生存者层面进行解说,并未触及存在者的终极追求。换言之,他的追问没有触及悲剧的实质:人向人的复归总是存在者的那种精神复归或者任

何意义上的自我统一。

从这个意义上来看,伍尔夫也一样因为专情于现世的生存者的空间营造而重新落入了她所反对的男权文化的束缚之中。

假若大一统的文化空间本身就是男权文化或男权制的专制体系下某种一体化的产物,那么,“一间自己的屋子”是否只是意味着其中的“一间”?也就是说,这间“自己的屋子”在其“结构”上是否与一体化是统一的?其次,即使在层层制定的“结构化”的体系建立起来的这间“屋子”以内,其中的“女主人”在其中有充分的行动和言语自由,她的言行是否仍是“结构”(那个更大的“屋子”)以内的言行,即受制于、隶属于“结构”的言行?甚至基本上就代表了那个“结构”的某种配置要求?再次,如果我们再追问下去,这位“女主人”还真的有她要求的“虚构”吗?还能按照她的意志去“写小说”吗?如果这样的写作原本就是结构之内的写作,或者“结构的内化”(为巩固自身体制向内的固化),又会是是什么情况?最后,在“旧文化”之中、之内建立起一种新的空间,借以影响、侵蚀并最终打破“旧文化”的空间从而形成新的空间张力并最终营造出新的文化,这或许才是伍尔夫真正想揭示的。但是,她的“屋子观”在其本真意义上真的脱开了有关人的建造逻辑的程序了吗?她的隐喻真的摆脱了理性主义的侵略和强暴的意识意味了吗?

“有钱”,才能购置她需要的那种“屋子”;而有了“屋子”,仿佛就有了存身之处,也就是使身体之中含有的那个自我有了“实体”。如此,形式走向实质,形式走向实体,形式走向内容,形式也便有了逻辑上可以推理出来的“概念本质”以及人的“先天性”。换言之,伍尔夫这里讲的仍然还是男权文化急欲说出的东西:人是由神给予形式(如同柏拉图的神由形式到质料,如同《圣经》中的上帝按照自己的形象创造出有“内涵”的人),然后才拥

有世界的东西。因此,很明显,这位女权主义者即使要求用“从内部破坏”的策略去颠覆或打破男权的一元统治,但她的逻辑推理及判断却仍然在建造这种“虚构”时采取了“旧文化”的思维及表达方式。那么,她能行得通吗?

#### 1.4 女性“结构”的比附——“三位一体”的女性系列与铺排

同伍尔夫的空间设计相似的,还有女性主义神学中的那种“比附”:基督教传统意义上的“三位一体”是男性话语的产物,因为“圣父、圣子与圣灵”代表着男权统治的一体化;而女性主义神学所要营造的则与此相反,它的三位一体应该是“亚拿、马利亚和圣婴耶稣”。

德国的女性主义神学研究者 E. M. 温德尔追溯说:“亚拿并无《新约全书》的背景。她是一个传说中虚构出来的人物。但如果我们研究一下产生这类传说的需求,那么原因可能就是:马利亚的原始神话先由《路加福音》展示,它还要求一个自身的来源。早在公元 150 年亚拿就已经出现,在东方自公元 600 年起,在西方自公元 800 年起才传播开来,到 15、16 世纪,对亚拿的崇拜以爆炸的方式显示出来。”(E. M. 温德尔著,刁承俊译,《女性主义神学景观》,第 182 页,北京:生活·读书·新知三联书店,1995 年版)“她并不把无法实现的关于贞洁和贞操的理念强加于人。她本身就具有某种天然、自主和普遍有效性。”(同上引书,第 183 页)

这样,我们便会发现可以同“三位一体”的传统基督教设计相抗衡的另一种“三位一体”:首先,“上帝”被置换为“索菲亚”(Sophia,智慧),其人间名称应是马利亚的母亲亚拿;其次,“上

帝”源自古代的传说,而亚拿“是一个传说中虚构出来的人物”;再次,《圣经》中从来没有描写过上帝的情欲,而在女性主义神学学者的笔下,“亚拿据说她没有情欲,仅仅只受她丈夫约阿希姆一吻便怀上了马利亚”;再其次,“上帝”是普世性的,代表着普遍性,而亚拿同样如此——“谁处于困境,虔诚地呼唤先圣亚拿,谁就会始终冷静、平安”,这样,亚拿也就可以行施拯救者、救世者的功能,能够显示原来的那个男性上帝的能力,换言之,她就是上帝,至少是女性的上帝,也就是“女上帝”;最后,同上帝派遣耶稣来到人间拯救人类一样,“脱离了土地”成为“神”的亚拿,“她表示妇女与孩子之间一种新型的爱和善的关系”。(同上引书,第184页)

由此,“传说”成为“神话”,而“神话”作为“古典”与种种遗传下来的民间故事与艺术雕塑和教堂中的雕刻统一起来上升为“正典”。这样的“正典”代表着反传统的基督教的某种体系——那种“母权制的爱”。由于“亚拿、马利亚和圣婴耶稣是女性史、女性知识、女性智慧、女性关系,不管怎样解释,也不管怎样利用来反对女性,它都保持着完美和抗争。”(同上引书,第184~186页)因此,这样的“神话”是“经典”的,可以传之后世的。这样,它成为现世的楷模与样板的意义便是显而易见的了。

也就是说,在这位神学学者的追溯中,一种传说已经开拓出可以为现世以及未来的现世仿效的一种典范。这种典范“保持着完美和抗争”:一方面,它与男权基督教传统并行不悖,具有同样强大的力量和传统,因而可以用来抵抗父权制;另一方面,它拥有女权制的一切,因而“完美”而且具有乌托邦的种种性质,至少是具有营造新的“女性”的标尺性作用,也就是说具有预示未来并指导未来的构成的意义。

这样,我们便会发现温德尔夫人是在新创一种“三位一体”,



以取代或者颠覆传统基督教神学中的“三位一体”。换言之，她是在另创一种“结构”或系统，以完成另外一种“一体”——一种新的虚构构成的“一体”。这个新的“一体”的实质是“三”。

伽达默尔在解释亚里士多德对柏拉图的“模仿”的理解时指出：“这种关于模仿的谈话出自这一事实：宇宙本身、天穹以及我们听到的音调和谐，都可以以一种奇妙的方式通过数的比例尤其是偶数间的比例再现出来。在一件乐器上，各种长度的琴弦都以一种具体的方式联系起来，甚至最少音乐能力的人也会赞美这种精密性本身似乎就拥有魔术般力量的方式。的确，当看起来好像是间隔之间的纯粹关系在按它们自己的意志安排它们自己从而协调乐器时，音调在努力趋向由纯粹间隔所产生的充分而完善的实在。与柏拉图不同，亚里士多德教导说，是‘完成’而不是‘努力趋向’构成了米梅西斯[mimesis, 模仿]。米梅西斯揭示了我们称之为‘科斯莫斯’[kosmos, 宇宙]的神奇秩序。”（伽达默尔著，黄应平译，《艺术与模仿》，引自严平编选，邓安庆等译，《伽达默尔集》，第482～494页，上海：上海远东出版社，1997年版）

在传统基督教神学里，上帝的创世尤其是创造人，其过程是这样的：“上帝按照他自己的形象造人”，这是起始。换言之，在第一个步骤里，我们知道了有一个不知从何而来的上帝。（《圣经·约翰福音》中的解释是：“太初有道。上帝与道同在，道就是上帝。”）第二个步骤，全知全能的上帝一定是看到了自己的面孔、形象以及形体的所有方面，所以，他才可以营造出作为“形式”的人。最后，在第三个步骤也就是最后一个步骤，有了“形式”，也便有了人可以容身其间的先天的空间，所以作为“质料”的人也就蕴涵于其中了。

这一创造人的过程，从人与上帝的形象关系来看，当然是模

仿：人具有“先天的形式”。有了这样的“形式”，神秘的“三”作为宇宙和谐的最重要的数字便应运而生，“世界”因此也便出现了。

温德尔夫人尽管没有从“先天”入手，但传说中的亚拿地位由地到天，由人到神的提升暗示了“智慧”（索菲亚，Sophia）的普遍性，也就是“形式”的普遍性。这样，此一“形式”的可包容性便有可能先于上帝的存在。用她引用别人的话来说，就是：“她是上帝的天堂，这个天堂以形形色色极其辉煌的成果使我们心旷神怡。”（E. M. 温德尔著，刁承俊译，《女性主义神学景观》，第183页）上帝在传统基督教之中本在“天堂之中”，而亚拿最终成为“天堂”，也就包孕了上帝的存在：她因而成为普遍的“形式”，并且先于上帝的存在。

不过，温德尔夫人“模仿”传统基督教神学的“三位一体”的思路依然清晰可辨。首先，“圣父，圣子，圣灵”的“三位一体”作为始源在她那里被改造成了“亚拿，马利亚，耶稣”；其次，这样的始源由男变女，在更原始因而更本真的状态中显示出同样的追根溯源意识，也就是“创世纪”的虚构冲动；再次，这种冲动除了抗衡父权制的意向的表现之外，还要按照父权制的和谐（的数字）要求对宇宙进行刻画、模拟及构造，同样是“三”，因而同样是宇宙发生论的模式；最后，如果情况真的像温德尔夫人所说——“三是完美的数字，无穷尽的数字，是打开世界整体的钥匙”，（同上引书，第180页）那么，作为普遍形式的“三”不早就存在而且成为普遍形式了吗？既然“三”的普遍化已经厘定了宇宙的生成和世界的创造；那么，一切也都包含在其中了。也就是说，一切都成了由“三”规定的那个大一统“结构”中的产物，用另外一种、一类产物去代替旧的、传统意义的产物，还不是同样复归传统，复归那个大一统的结构吗？在这个意义上，这样的女性主义神学不还是“男性主义神学”的衍生物吗？

因此,上帝之“道”依然如故:它依然是支撑着创世论的支点,也就依然是“建构”世界的一切文本的设计者。比附本身只是模仿,而模仿不过是“对模仿的模仿”进行的新的“模仿”。因为在原初意义上,在原始的上帝只是“形式”而不是“实体”的意义上,上帝只是“传说”中的存在者,他是“空”的。传统基督教对他的形象描绘是以实造虚,对这样“以实造虚”的仿造不过是文本及其文本性的延续,或者说仿造。

很明显,仿照“传统”的思维模式进行思维并没有引出思想革命,至少并没有导致新的思维形式的产生。恰恰相反,它只能说明旧有的思维模式的“根深蒂固”或者“深入人心”甚至已经融入汇入人的血液。而这样的结果不仅无视性别,而且连性别本身也会成为它的构造。无怪乎,波伏瓦愤怒地指出:“没有人生来就是女性,女性是变来的!”

那么,女权主义的对生存空间的存在论追求——自我作为存在者真正进入存在,成为存在者或自我与精神的归并为一——就真的毫无成效了吗?或许,我们只有寻找到作为设计者或创造者的女性的努力营造世界的例证,才能回答这一问题。在一篇题为《两个建筑师,两个女人》(翟永明著,载《视界》第1辑,第200~207页,石家庄:河北教育出版社,2000年版)的诗学文章和一部名为《女人的身体 男人的目光》(让-克鲁德·考夫曼著,谢强、马月译,北京:社会科学文献出版社,2001年版)的性社会学著作中,我们可以找到这样的“建筑师”。

## 1.5 结构的女性创建者——纯文本构成

如果说伍尔夫的《一间自己的屋子》中的“女主人”还只是希望用“钱”买得属于自己的一小块天地进行小说“虚构”的话,那

么,翟永明笔下的两位女建筑师便已经成为“那种敢于涉足建筑这个男人的绝对领域,并将它干到底的女人”。(翟永明,《两个建筑师,两个女人》)

于是,这两位女建筑师对男权空间的侵袭便采取了两种不同的策略:已在国际建筑界“引起注意甚至争议”的扎合·哈迪德(Zaha Hadid)“从一开始,就执意要以她的方式抽象,极度甚至极端地阐释动态构成建筑”。她的成名作“香港顶峰方案”“是为香港上流社会设计的俱乐部”。“哈迪德在这个设计中,利用地势,向不同的方向和空间挑出若干平台,从它的总平面图看去,就像几个跷跷板错乱地叠放在一起,并且,形体扭曲,伸出去的空间和平台形成多个锐角,尖锐、断裂、锋利。与其说是建筑,不如说是匕首,因此有人称之为‘兵器库’。”她的另一个著名设计是“维特拉消防站”,这个方案:“[它]刺激,紧张,恣意妄为,保有一种力度的‘酷’,是这个建筑的个性,也是哈迪德的一贯风格,这一风格用于消防站这种警觉、快速、随时启动的地方,不能说不合适,兵器再一次出现,更多,更快捷,几个交叉、动态的体块对周边环境产生了屏障,入口处的钢筋混凝土雨棚是这个设计的焦点:由几根钢管支撑着,它向上悬挑,其尖角像一把尖刀。(哈迪德的设计语汇似乎总是少不了尖角,不知是否由于女性柔软的身体,使她直接体会和加强了在现代社会日日逼近的各种威胁。而她又从女性的本能力量出发,去触及这种力量所形成的隐喻。)”

作者指出:“而哈迪德与其说是理性的,不如说是热情的,她的逻辑与男建筑师通常较为冷漠的逻辑不同,她仍然是本能的、体验的,用她大胆的斜线去建立冲突而不安的建筑虚构,来历不明的修辞手段正好可以阐明她为什么偏好那些冷峻而硬朗的材料,同时她的使用也是最大限度地强化了材料自身的品质。”

以上这两段引文告诉我们,女建筑师以其“建筑虚构”开始向男性空间侵入。她的“武器”“尖角”或“尖刀”已经插入一种设计的焦点之中并成就了这种焦点本身。与伍尔夫的写作虚构所要求的(购买或租借而来的)“一间自己的屋子”不同,她不再是设想为自己营造空间,而是直接在纸上设计这个空间的虚构性中的包容性:从以上两个方案看,其包容性既联系上香港上流社会(男性以及女性),同时还关联着一种极端的、颠覆正常生存状态的可能性——消防站的救火灭火功能要求某种“尖刀兵”。这意味着温情脉脉已经走向终结,而女性在依然拥有包孕的生产可能的情况下,真正实现了创造者的角色转换:男性的舞台已有了女性出场,绝对性出现裂痕,而这种裂痕其断裂性表现为“差异”的象征。“本能的”以及“体验的”营造出“另一种逻辑”,也就营造出另一种蓝图。它们战斗的、不屈服的拼搏意向,势必冲破既定的、任何历史性的平面或几何性的设计处理方式。“强劲”的建筑使她选择了“强劲”的材料,而“强劲”的材料要托出的是一种别样的设计。

不过,正如作者所指出的,“由于她作品的少有建成,以致有人讽刺她是‘纸上谈兵’的建筑师”。但是,当代“文本”的概念可以抵御这样的批评。所以,作者又说:“哈迪德的表现图具有抽象绘画的所有品质,而又避开了那些乏味的统一。”“我是如此沉醉于她那些堪称为扑朔迷离,具有超现实境界的梦幻表现图,与其说它是建筑表现图,不如说我是把它们作为最具前卫意识的抽象绘画来欣赏……”“文本”,跟符号、绘画、制图以及文字的表达一样,都同样是在“叙事”,因而它的“统一”表现为“虚构”对理性主义“真理”的定义或“现实性”求索的消解。因此,“一切都在瓦解、离析、消融和沦亡。惟有文字始终坚固,它像坚硬的矿物记忆着地层的变化一样保存着我们在白纸上写下它时的热

度和气息”(程巍语,转引自郭宏安,《描写的意义》,载2001年4月15日《中华读书报》)。这样,任何虚构便是真正的现实,并且营造出实在。在这里,女性身体的生殖力与思想的创造力成为同一。换言之,思想回归身体,而身体的表现也就是突出它自身的描写:“武器”的突出,不能不让人关注她作为存在者的事实,因为存在者没有束缚在空间的既定性即历史的先在性之中,她自身已经恢复为历史的先在性——创造者的先在性。即使从传统的观点上来看的“纸上谈兵”,在这里也有了新的意义——空间的设计,既有了预设或先设,也就有了它的来源的创造者:女建筑师。

作者介绍的第二位女建筑师是余加。

余加与哈迪德设计风格迥异。作者介绍了这位建筑师的两个设计或构思以说明这种差异。一是“涪陵市政府大门”。那是一个“消解传统意义的大门”:“在设计中,原有的,一个提供旧时代符号的石头大门被余加保留下来,新的大门犹如一根巨梁,从政府主楼挑出,跨过旧门,也跨过一个时代的痕迹,它连接着自下而上的踏步、台阶、牌楼、拱廊和沿街商铺,同时也运用不同材料和不同空间的疏密有致,连接了一个光与影、穿透与交织、上升与下降的多义构成。”“当她抽象一个大门和由此延伸的殖民风格的拱廊,作为某种象征的主楼时,她所选用的怀旧般的青石质料以及现代材料中的银白釉面砖、玻璃幕墙等,都表现出了她融合多种矛盾的能力:新与旧的互相渗透,衙门与百姓的依存和冲突,快速发展的经济步伐与百年小城的缓慢节奏,这些因素都被余加温情脉脉的主轴线所秩序化了。”“融合”竟要“消解”而且竟然意味着“消解”,那一定是“包容”或“母亲”的挚爱在起作用:都在“身体”之内,存在的都是身体意义上的。

所以,作者介绍的第二个设计是“一个中餐厅的室内设计”,

从中可以更清楚地看到女建筑师这方面的意向：“那是一个很有韵味的小方案，但又体现了余加的感性和新鲜创意，一个300~400平方米的大房间，4个小包间是独立的圆形玻璃房，任意自由地放在餐厅中间，小空间分割了大空间，成为许多的小空间，肢解了一个‘堂’或‘厅’的空间概念。你在我中，我中有你，磨砂玻璃的包间内，红色窗帘在灯光照射下，濡染出大红灯笼的喜庆之相。四周是镂空的陕北剪纸木屏墙，天花板上是中国传统青花碗上的‘米’的造型，与绣满中国百家姓氏的丝绒椅，共同构造了一个来自中国民间的母题。”

但是，“一个女建筑师，无论在国内，还是在国外，真正属于她的空间到底有多少呢？”因此，余加从来就没有“签字权”，尽管她常常“参与设计”。想为他人建造生存天地的人自己却已失去生存空间，甚至“累得万念俱灰”之后“想改行”“作首饰设计”，那她还有多少创造的才能可供发挥呢？这样，她以及她同性的同行们的创造者的地位如何显示呢？到目前为止，她似乎还没有“将自己那些有独立创见的梦想变为小小现实”，即使是在“20平方米的地方”。

因此，女建筑师的梦“……以耳语，真知灼见，完成一个以简单的形体进入一个居住的灵魂体验——活着与爱”是不现实的。也正因为这个原因，我们只能在“纯文本”中，在真正的“纸上谈兵”的意义上，谈论她们的建筑设计所含有的创新意识以及由此可能创造出来的空间。没有材料的文本，只是符号的文本，等待着实体性的文本构成，只是一堆符号的集合集成。这样的纯文本只是在建造符号自身的时候才成就自身，而符号没有也不存在所指。在符号只有能指的意义，只发挥能指的作用时，符号的言语的纯构成漂浮起来，与被压榨得不变为天使就变成女妖的女性——它们的创造者一样，成为富有诗意的未来的东西：它们

不在现实、现世，它们滞留在一个空白之中，等待着这些女性的后继者们去采集、重建以及发现。

除了她们的设计蓝图，除了她们的意向在蓝图中等待未来的发现之外，我们现在还可以感受到那种弥漫在其中的诗：为求得空间、创造空间、夺取空间而产生的真正的诗。这些诗向我们证明，女性向男人的“绝对领域”的析入或攻击构造出了一些“羡余”，正是这些“羡余”或许是人类要关注的：

你图纸中活得很好的部分  
你用绿色液体写下的字句  
它们并不伤心 与这个世界平行  
.....  
它们的女人 也一样  
天然的 隔世的冷  
堆积出一个美貌  
纸做的心 那些  
纸做的骄傲 片刻间  
会变成全身的钢筋

这样说来，在纯文本的构成，在“纸上谈兵”的纯粹虚构的符号排列组合间，我们倒是发现了一种尚待凝固的空间：它令我们遐想与期盼。而遐想与期盼是没有办法固化，也没有办法真正“实体化”的。那么，“空间”在这里也就“流动”了起来，“空间”也就在它的“未完成性”（巴赫金语）中或许更能显示出女性的那种包孕性，那种永不终止的可以再造重生的潜力潜能？

因此，或许女建筑师余加最能体会建筑及建筑设计意义。她在自己写的诗中歌吟到：



在你踏进这空间之前  
除了时间流动,没有风景

一旦进入“这空间”,有了“风景”,“时间”便停顿下来,凝固起来。因而“未完成”的设计正好昭示了“时间之流”的飞动:生命就在“这空间”之外,生命不受它的限制、制约与规范。

那么,在未能实体化的建筑不能导致“空间”的产生,女性没有营造出纯文本以外的生存空间的现世表现这种情况下,哪一个地方可以让人(至少是使女性)真正不受限制?或者说,可以使女性真正不进入男性的视野,而是涵盖、包容了这样的视野呢?因为,纯文本在其实体化倾向上毕竟不能达到自身的目的,毕竟没有完成女建筑师创造的欲望。她(们)仍是现世的生存者(男性)之外的角色:那些精灵,天使或者妖怪。她(们)滞留在另一个世界里,而且是被挤出这一世界的。

不过,在考夫曼的《女人的身体 男人的目光》中,我们可以找到这样一片“空间”。

## 1.6 身体的空间与匿名的海滩——自在的生存者

《女人的身体 男人的目光》写的是沙滩上的裸乳。乍一看来,或许很少会有学者认为它有什么学术或思想价值。假若是某种意义上的卫道士,她/他就有可能认为这一课题是大逆不道的。但是,细读此书就会发现,作者“是一个热衷于探究日常生活,钻研表面上看似无意义事情的人”。“人们漫不经心的习惯却有着深远的意义”,“考夫曼主张社会学应从生活的各个角落

里去寻找意义”。(杰托尔·波迪冈语,转引自让-克鲁德·考夫曼著,谢强、马月译,《女人的身体 男人的目光》,封四,北京:社会科学文献出版社,2001年版)

作者一开始便进入了历史回顾,他指出,[在西方,]“暴露身体并不是一件新鲜事”,“女性裸体只是从中世纪末期起开始与欲望联系起来,观看裸体才具有了我们今天所了解的色情成分”。但是,“……现代形式的夫妻恩情从一开始就同投向女性身体的目光而诱发的欲望联系起来,过去一直被人遗忘的乳房吸引了追求者的贪婪目光”。“莫里哀同名喜剧中的伪君子达尔杜弗只是反对‘裸露胸脯’的激烈斗争的尽人皆知和公开化的例子。这场斗争持续了几个世纪,但毫无成效。教皇本人也亲自干预,还是徒劳无功。一切已无法挽回,这场运动来势凶猛,男人们的新目光促使女人袒露上身。就连19世纪这样一个知廉耻的伟大时代也不例外。女人们穿紧身裙,但它无法抗拒夜礼服的袒胸露背。只是到了20世纪初,乳房才被罩上一层布纱。但这也只是为了更好地准备为解放身体的反攻,在1900年左右,这次反攻打碎了枷锁,缩短了裙子,为战后兴起的大规模的海滩裸体打下基础。”(上引书,第4~5页)

这种追溯想要说明的是,男人的“目光”促成一种解放。换言之,人的自然欲望向女性身体投入关注的目光。男人的“目光”(从“文化”中)得到了解放,因而他们的“目光”中含有的“欲望”也就使女人的“身体”得到解放。所以,有了男性的“目光”,也就有了女人的“身体”,先设的是前者,而后者是派生的;前者是因,后者一定为果,前者是本源的,后者一定就是派生的。这样,女性的“欲望”也就不存在了,她们只有被夺走了的欲望。在这种情况下,她们袒露身体是要干什么呢?

作者并没有回答这一问题。或许,父权制的根本思路仍在

他那里挥之不去，所以不自觉之中流露出一种负面的、否定性的东西：女性及其身体在男性的目光中“诞生”、“定型”。女性为了男性去展示身体，她们从来都不是为自己裸乳。

不过，作者还是不得不面对这样一个事实：一方面，那可以裸乳的“海滩”，为女性提供了随意而为的空间——“现在，我完全自由！”“我是因为想这样做，就是这样！”（同上引书，第66页）“这是破戒。她们可以做她们平时不能做的事情，是绝对的自由。”（同上引书，第65页）另一方面，有人还要反对，“因为这会引诱男人”。这样，即使在这样的一处人间伊甸园中，人们也在用理性的眼光去看待问题，而不是完全用自然的欲望讲话：“目光”理性化之后，任何直觉都被知觉同化，而后者必然是先行地被限制在传统的尺度上的。

除此之外，还有“美感”的问题：对“巨乳”的看法，对老年妇女裸乳的反感，对种种不合乎观赏者的审美要求的女性的偏见或成见等等都涉及一个问题：观察者对被观察者的审美是首先要进行理性界定的。观察者的“目光”的“来源”而不是“目光”本身造成了界定的个体性，尽管这样的个体性仅仅是“目光”的某种流露。

不管怎样，“海滩”还是为试图裸乳的人提供了这样一个空间：在这个空间里人们可以得到“目光”以外的自由，即没有行动和言语干涉的自由。用作者的话来说，“裸乳之所以是可能的，因为它只限于此，因为人们互不接触，互不交谈，因为展示者与观看者之间的交流被严格限制在这个层次上，处于绝对的匿名状态。‘这里没有真实的关系，除非目光产生交流’‘因为有人想走得远一些，因此最好试着不去回应’”。（同上引书，第157～158页）

如果真的可以做到这一点的话，那么，这样一个伊甸园便会

出现作者描述的三种情况,即“女性的三种身体”——“平常性”、“性”及“美”。第二种身体引发男性与女性之间的自然欲望,而第三种则会引发“美”的“分级规则”,出现“美乳的专制”等美以外的问题(详见上引书,第165~172页)。比较而言,第一种则最为理想化:裸乳就是裸乳,“不再有人注意”,因而也就一切“平常”。换言之,人的行为复归为行为本身,在同一性之中存在者得以存在。这,才是“裸乳”以及其他一切行为的哲学根本。

那么,伴随着大海的波涛,人们面对着生命奔腾不息的种种节奏,可以想象,身体的生命节奏重新融入了那种自然或者是与自然复归为一。同时,身体就是身体,而不再是男性的生殖工具、性欲对象或者情感依靠:人在“原始”的状态或面目下走回到人本身。此外,值得注意的是,作者并没有确定他调查的对象——是一个海滩还是多个海滩;他没有说出被调查者的真名实姓(而仅仅说明他们的职业身份);同时,他描述的海滩上的人物彼此之间一般而言也是不相识的。也就是说,我们在“匿名”的三重意义上读到了一种“匿名”的叙事:“海滩”在讲话,但我们却无法知道这一符号的所指。在这样模糊不清的意义指向中,我们再一次像在阅读女建筑师的文章那样——感受到的是,“签名权”的失落。不过,在这样的“海滩上”,裸露也只是裸露,无所谓是谁在裸露,又是谁在观赏。一片阳光洒满的地段,一种伴随着波涛的乐声,如此而已。因而,在这里,“签名权”本身就是多余的。对它的要求恰恰是想强加给身体一种束缚,让它牵连上另外一种符号,一种标记。“文化最基本的功能就在于为我们人类的生命过程提供命名与解释。”(陈家琪,《坚持一种微弱而又消极的声音》,引自陈家琪著《话语的真相》,第285~293页,上海:上海人民出版社,1998年版)从这个意义上讲,匿名既然意味着命名的无效,那它也就说明了文化向自然的复归已经成为

现实,而且造就了一个有别于原有文化的新的空间;在特殊情况下属于人的、为人所有因而与人一体的一个新的空间。

在理想状态下,“海滩”会产生一个“总体范围”。有人有这样独特的描述:“人们不十分清楚她们是因为喜欢阳光晒乳房,还是因为这样会展示漂亮身体,或是因为喜欢别人看她,我承认她们根本没想这么多。这是一种自由的普遍状态,碧水蓝天,人们漫步,人们看你,而你舒服自在,有漂亮的晒黑的乳房,人们还想要什么?”(考夫曼著,谢强、马月译,《女人的身体 男人的目光》,第65~66页,北京:社会科学文献出版社,2001年版)

“就是这样。”(同上引书,第65页)也就是说,就是应该这样生存并由此进入存在的真正状态或它的可能性。这样,自由等于自如,而自如才意味着自然——自然而然,也就使人走向她的本身。在这样一种(有一定限制,至少是在一条窄而狭的海滩上的)空间里,女性至少通过“裸乳”回归到反文化,也就是反男权的状态;而且,由于她们在这样一个极有限的时间里(度假或者到海滩短期玩耍)欲向生命回归,文化的种种成规陈俗的摆脱把她们推向了女权主义所要反对的一种境界:为什么要敞开让男性去“看”呢?那不是正好让男性随意行施自己的表示权力的欲望吗?

在《女性审美主体的两难处境》一文里,李小江分析说:“长期以来,在人的观念中,在社会活动中,女人的主体身体乃至她与自然的关系,都主要是通过男人实现的:一则表现为她分享并占有已经被男人改造了的自然;二则是她对自然的认识 and 态度,总是以男人的意志为转移。这种情况下,女人固然可以被看做是审美主体或成为审美主体,但却难以充分与自由地发挥主体作用——这是一难。”另一方面:“……审美对象在这里获得自由和无限,是因为主体在审美过程中精神上的升华——他在‘美’

中充分实现了自己,从而获得近于解脱的自由感——‘对象’便与‘主体’一起进入自由。在这里,倘若审美对象是物,是一种抽象的人性或有形的人体,问题会简单得多,‘对象’的自由实则只是更直接、更充分地表现为主体的自由。但倘若审美对象整个地抽象为一类人——女人,‘自由’问题便发生障碍:如果她完全服务于主体的自由,她自身的独立性就将彻底地被剥夺,因此不可能自由;但如果让她‘保持它的自由和无限’,那么审美主体走向的过程断然不能实现——这是女性作为审美主体的又一难。”(李小江等著,《女性? 主义——文化冲突与身份认同》,第81页,南京:江苏人民出版社,2000年版)

实际上,如果是“美”,它本身的“逸出”或者说统一性的显示是不依附于“审美主体”的意识和思想的;换言之,“美”就是美,美为美而美。就其自身而论,美不仅是惟一的,而且拥有自身的完全性、整体感和统一性。在这个意义上,它超出了现世的生存意义,而“上升”为一种具有“神性”的东西。正像黑格尔所指出的,“美的对象从向外在界的方向转回到它本身,消除了它对其他事物的依存性,对于观照,就把他的不自由和有限变为自由和无限了……因此,审美带有令人解放的性质,它让对象保持它的自由和无限,不把它作为有利于有限需要和意图的工具而起占有欲和加以利用。所以美的对象既不显得受我们人的压抑和逼迫,又不显得受其他外在事物的侵袭和征服”。(同上引书,第82页)

但是,正如“海滩裸乳”所显示的,如果想“让对象保持它的自由和无限”,就必须有一先决条件:让“美”出场的那个“空间”。我们可以注意到,在审美者那里,一个有限(不论是时间意义上,还是场所的限制上)的空间提供出的是这样一种“羡余”:正因为常规常态的现世生存中缺少这种现象,它才能超出“海滩”这一

狭窄的语境范围限制,带来自如自然的审美意义和作用。一方是缺乏,另一方是充溢而且富裕。此外,在这一特定的语境中,大海的波涛及其生命节奏,蓝天白云的悠闲和无为与美的展示,人的审美等等都是统一的:所有这些因素都在“自然而然”这个基调之中弹奏出类似无限的和谐音符——它们在与自身同一的情况下,在作为存在者的情况下,才是生存层面上的审美的、展示性的。还有一个情况也值得注意:这一语境是“无言”的,美不需要语言的介入。也就是说,语言的中介作用有可能打破美对于自身之“是”的显露。

那么,一切都似乎是完美的?

可是,如果这种“空间”只是“结构”之中的,现世的那个“大结构”中的一个板块,一个调节现世秩序的零件,一种有助于那个庞大的理性机器运转顺利的特别设计,那么,它不还是从属性的?不还是包围在“其他外在事物的侵袭和征服”之中的吗?此外,这样的包围不也就意味着“结构”的大一统作用吗?

## 1.7 小结

进入“结构”的女权主义言说只是一种这样的语言:“为我”实质上完成了“为他”,而且在“为他”的同时营造着一种巩固“文化的历史”的意识,即认为文化是男权的结构意义上的文化。

这种情况意味着,自波伏瓦对理性主义的反叛开始,女权主义作为男权或父权制的对立面可能只是一种态度式的表白或者说只表明了一种态度;而伍尔夫的空间设计尽管含有在更大的那个空间中阴谋颠覆的意向,但毕竟是乌托邦式的虚构,而且这样的虚构在试图真正成为新的空间的建造者们那里,在试图恢复创世者的身份的女建筑师们那里,也依然是一种“纸上谈兵”

的“匕首”或者留在纸面上的“包容”，一种试图把能指变为所指的艺术。不过，与此同时，“海滩裸乳”的三重匿名倒是彻底割断了能指与所指的任何联系。在那里，能指显露出全部的底蕴，而所指彻底隐退。这样，只剩下各种能指，而能指与能指互渗，并且因此进入一种游戏状态；美在这个舞台上生成着自身的统一，并且使生存者与存在者同一起来，进入“美”的状态，也就是进入“自然”主流。尽管那个特设的语境还只是大一统的“结构”中的一个部分，但“过程即结果”（同上引书，第84页）的女权主义呼声与此正相适应：行动者的行动就是生命的流动，它的“结果”就在这种“流动”的追求之中。也就是说，过程呈托的只是人的生命之流及其波动中的那种自我展示。只有在这种随意因而无所谓意义（或所指）的展示之中，人才复归自然，归返自身，使生存者与存在者保持“一”的态势。

由此看来，我们对女权主义的批判正是要抛弃它的结构观，“沙滩裸乳”启示我们应该去发现另外一种思想资源，以便真正把焦点，把人之为人的渴求呈现为自然的追求。在汉语语境中，老子哲学便属于这样的思想宝库。（详见2.8）

---

#### 注 释：

① 朱光潜先生语意。在《悲剧心理学》中，他指出：“只有当我们被逼得进行思考，而且发现我们的思考没有什么结果的时候，我们才接近于产生悲剧。”（见该书，第272页，合肥：安徽教育出版社，1999年版）

② 如论者所指出的，伍尔夫的虚构如果从经济角度来看，自然不失为一种策略。“妇女之所以选择小说……归根到底，还是一个经济的问题。”（见张岩冰，《女权主义文论》，第96页）



有了这个生存必需的基础，自然可以寻觅到所需要的自己的生存空间——那个(间)属于自己的“屋子”。这样，写作也就具有了可能性。此外，就在《一间自己的屋子》里，伍尔夫虚构了一个从自己姑妈那里得到了一笔遗产的女人。这意味着，这个妇女的钱并非必然来自父权制社会的赐予。但是，她的姑妈的钱又是从哪里得来的呢？所以，虚构总摆脱不掉历史的既定和现实的界定。如果女权主义的前提及出发点都是对男权文化的批判，经济问题的现世生存论的缠绕总会使有关虚构变得空洞无力。因此，或许从“结构”本身的破除入手，或者对“结构”进行解构，才能带出一个立足点：“生活在别处”(而不是现世)的女性的“回归”，一定要显示出与任何结构的大一统倾向相反的力量。那就是，生命本身的神秘而又富于诗意的冲动及其永不间断的奔涌。

## 2 女性主义的溯源倾向与老子的“女权主义”

### 2.1 “男性惟一”的神话

文化创造的前提——那个总括一切的、超出世外的先验条件,也就是放之四海而皆准的原则或真理的创造者,那个无时不在、无所不在的“全知全能”的上帝——成为男权文化的一种征象:无所不包的设计笼罩着一切,也就“促成”了一切。在这里,“结构”的秘密隐藏在男权文化自我解释的那种“圆满”里:只有“我”才是解释者,只有在这样的解释者如此这般的解释中才有“真理”的位置,因而“真理”才会有存在的条件。

这种围着自己绕圈子以求“自圆其说”的解释,把一个至大不移的“大一统”局面彻底封闭在这样一种自言自语当中:话语的普遍适用性,强制性地造成所谓的“真理”的无限的外延,似乎任何存在者因此都成了这样的“结构”的产物,否则他/它就无法进入现世的生存以及存在者之间形成的联系。不过,这一联系早已丢弃了与两性和谐相应的真正的统一,<sup>①</sup>而且成了完全“被同化了”的“结构”定则。

在这里,似乎只有一类,而从无异类。因为文化世界已被等同为语言边界之内的那个范围、结构或系统。人在其中生存,不是被拉向男性,就是被“挤出”这一天地,或变为恶魔,或化作天使。就这样,女性被推向了人的现世的两个极端:天堂和地狱为她们而设,尽管在本质上这样的天堂和地狱仅仅是话语权威的

排挤造成的结果。一方面,在这种“结构”的总体设计里,女性作为客体,充其量只是男性的审美对象。她们的“神秘”沾染着来自天堂的气息——幸福的现世生活是它的赐予,但那毕竟不属于真正的现世,后者总是语言/理性的,而幸福总是感觉中的、暂时的,因而富有诗意,或者仅仅是“距离产生美”所能引出的总在远处的东西。在这里,幻觉中或“理想性的”女性存在是男性自我安慰的需要,而且属于以虚设的对象带来的幻梦中的某种需要。另一方面,一旦这样的幸福过于远离审美者的感受,地狱便会应运而生,那里的严酷待遇总会让人想起《圣经·创世纪》里的故事:引诱了夏娃的撒旦遭到惩罚,所以他“由于女人遭罪”。因此,幸福走向反面,成为彻底否定现世的东西,也就是成为地狱里的折磨。在这里,“堕落”原本如《圣经·创世纪》中所描写的那样,是“女性的”:被逐出天堂,原因是夏娃先吃了“智慧果”,然后又诱惑亚当品尝了它。女人因此生儿育女,遭受永世的惩罚与打击,从而反衬出幸福的不在场,或者说天堂的永远缺席。因此,“现实是残酷的,没有人性的”,而“有人性”的世界“不在这里”,所以“开拓”、“进取”成为必需。随之而来的结果是,空间在不断拓宽,“结构”在不停加强、加固。

人类因为女性失去天堂,也就因此犯下了“原罪”,犯下了“返身回溯”的思想或“反思”疾病。这样的罪恶为人类的本性定格,使之终其一生极力追求“不在此世的生活”,同时尽可能避免“下地狱,受永苦”的宿命悲剧。信仰本身由此也定下了“结构性的基调”:它的中心始发于一个总是处于“结构”之外的“不动者”。没有人去怀疑这一中心是“在其外而不在其内”,因为人们都要受它的支配和控制,所以宁可“信以为真”,宁可将幻觉强加给一个坚实的世界。

这样,“结构”的文化设计,无异于严密到了极点的思想控制

模式。但是,这样的模式多少年来并不因为时间的推移稍稍改变它的话语指向。实际上,在这样的男权的自言自语里,人类固定了“惟一”的传统:男人,只有男人,才是创造历史的动力。那么,动力的“中心”性,当然“无可置疑”,也就不断使男权文化的“惟一的声”遮掩了一切别的声响,甚至抹杀了任何自然的或自然性的动态可能带来的颠覆。

由此看来,话语的属性“惟一”与文化的男性自我解释是同一的:“只有……”后边也只能是“而且……”的推进,“只有”后边只能是男权及其权威性控制性的言论,“而且”相随其后,那只能是男性权力的进一步解说。重复,成了继续;强调,加深了权力控制。而“递进”实质上并没有真正的“向前”所要求的那种“进”。这里只有循环,一次又一次把女性视为“他者”进而建构自我说明的权威性及其合理性的“结构”。

所以,无怪乎戴尔·斯宾德在《男人创造语言》一文中说:“英国语言完全是由男人创造的……它现在仍然主要是由男人来支配的……这种对于语言的垄断是男性保证自己的至高无上、女性的微小无形或其他性质的手段之一。只要这种我们与生俱来的语言继续一成不变地作用于女性,那么男性这种至高无上的地位将永远存在。”(转引自托尼·莫依,《边际与颠覆:朱丽亚·克里斯蒂娃》,《上海文论》1992年第2期,第71页)这里说的是,语言与文化与现世的一体化与女性本身受支配的地位之间的关系,其中最关键的仍是,作为创造者的男性神化了自己,也就神化了他们的大一统的结构以及本在这样的结构之外但最终被强行拉入其中的女性。<sup>②</sup>

## 2.2 “空白”对“结构”颠覆的失效

由于男性的统治性已成为文化的普遍性以及由此产生的历史的统一性,女性的实在在人类文化史中几乎是不存在的。作为女权主义的话语预设,这一文化缺席或历史空位成了女权主义讨论的一个共同母题:女性不仅没有面目,而且没有向着自身的那种归属,即不具有任何意义上的自由。在这个意义上,如果说女性是历史性的产物,不如说她们是一种文化的男权话语的否定意义的“强加”。换言之,女性的创造来自男性,因而她们的生存权自然也要掌握在男性手中。再进一步,就可以认为,由于女性在人类文化史上只是男权文化的虚构,那么其结果就必然是:这样的虚构只具有“文本价值”——比如可以任意地刻画、涂抹、变形甚至销毁。因此,只有在女性合乎男性的创造目的和需要的时候,她们才会“应运而生”,尽管这样的生存仍是文本性中的那种“赏心悦目”的生存,即美在世界之外因而可以使距离产生美,可以使男性更美好地生存在现世的那一类生存。

一方面,对女性的“创生”是为了男性的生存;另一方面,这样的“创生”仅仅是在男性生存的目的论意义中才是有益、有用因而值得去做的。将这二者结合起来,便会发现,“创生”的要义不在于女性的生存,恰恰相反,而是在于男权文化自设的、把自己当做女性对立面的那种生存:惟我论的生存因此便获得了适用于女性的普遍意义。

所以,不管男权话语怎么寻觅自我解释的权威地位及其合法性,有一点十分清楚,这就是:男性,而且只有男性,才是人的世界。换言之,女性是这一世界“之后”的造物,男性的造物。

因此,女性成为“空白”(tabula rasa)。这似乎就成了女权主义的文化溯源的一种努力的出发点:她们追溯的是,在源头处那个女性的创造之源被改写的秘密。在这里,总是有一个神秘的故事。至少在苏姗·格巴(Gubar,1985)的文章《“空白之页”与女性的制造性问题》中,透过对伊萨克·迪尼森的小说《空白之页》中故事的再叙述,引出的是一片神秘。(Susan Gubar, “The Blank Page” and the Issues of Femal Creativity, in Elaine Showalter[ed.], *The New Feminist Criticism*, pp. 292~313, New York: Pantheon Books, 1985)

格巴在她的重叙的故事之中说,在葡萄牙某个地方,一个修道院的修女们精心编织着亚麻布。这些精致的亚麻布作为床单被送入王宫。每当国王结婚,它们就成为检验或印证王后的贞洁的工具。因为,新婚之夜过后,这些床单就被陈列起来,上面的斑斑血迹无声地“为一个王宫新娘的荣誉提供见证”。这些床单被装上框子,打上架子,悬挂在一个陈列室内。参观者们注意到,在这些业已褪色的床单中间,有一个上面并无任何血迹存留。

于是,格巴提出了一连串问题:“这个无名王后在新婚之夜以前已经失贞?她也许是逃离了婚床,因此使自己的处女之身得以保全?她像山鲁佐德那样,在床上不停讲故事消磨时间,因而逃脱了她的前任们的命运?这个没有加名字的框子里雪白的床单也可能讲的是一个年轻的妇女与一个性无能的丈夫相遇,或者是一个学会了别的性爱艺术的女人,甚至是一位即使结了婚但依然信守修女保持处女之身诺言的女人的故事?”她紧接下去的结论是:“的确,对这张床单的解释,似乎就像那位不知姓名的王后本人一样神秘莫测(impenetrable)。”(同上引书,第305页)

很明显,如果说男权话语是文化的既定文本,那它一定是充实的、丰富的;同时,它也一定是写满文字的。而相对于这一充满了内容甚至溢出了它的形式之外的东西,女性的任何创造都是一张“空白”,没有文字,也没有痕迹。在这个意义上,格巴重述的故事无疑是对男性的霸权的普遍性的一种揭示:女性在这里没有存身的余地;即使她们曾在这样的人世间存在过,那也只是“多余的”“空白”。

与此相反的另一可能,更能体现出男权的侵略和统治作用:绝大多数“床单”是有血迹的。正如格巴所指出的那样,那正是女性苦难的象征,因为这样的血迹是男性侵入的遗存标志和见证。在这里,女性的生存是为了男性的占有或吞并。女性的身体只是一个通道,而且仅仅是为了体现男性生命力和创造力的一个通道。格巴在此文一开始举的古罗马诗人奥维德在《变形记》中讲的故事,就足以说明这一点:男性的生命力和创造力是等同的。奥维德讲的“皮吉梅梁”是一个雕塑家。他创造出了一尊美丽的雕像。这尊象牙雕像光洁似雪,十分动人,所以雕塑家禁不住爱上了它。为了表示爱意,他给这尊可爱的雕像送来礼物,给它穿上衣服,装点珠宝作为饰品,抚摸它的曲线,拉它上床睡觉,最后向爱神维纳斯祈祷,希望他的妻子就是(或就像)他的这个“象牙女孩”。于是,他的手的感觉大变,“就像蜡在阳光下变软了那样”,雕像在他的抚摸下变得圆润柔韧(pliable by handling)。顷刻之间,“它变成了一个人体!”艺术家的奇妙生命感受与他的创造力一起“升华”。于是,艺术品也就“脱胎换骨”,具有了生命。这种美妙的神话,当然也就成了男性“制造”女性的一个创造性的动力:有了男性的侵入,在文化的文本(culture as text)中,女性留下了“痕迹”,也就成为这种文化创生出来的历史的一个部分:血迹斑斑,印证了女性被淹没和吞没

的苦难。(同上引书,第 292 页)

这样,紧接下去的结果是,正像格巴在她的文章卷首引用的桑德拉·麦克弗逊的话中所表述的:“女性的生殖器,就像预示着诗歌的空白之页那样,是一种不在场,一个‘不是我’(not me),而这正是我所占据的。”(同上引书,第 306 页)

不过,问题在于,发现了女性只在“空白之页”之中作为“空白”存在,那或许只能说明:她是历史性的男权文化总体结构中的一个部分,一个充满了文字的总的系统内的一小块由于特殊原因没有来得及抹上“文字”的“飞地”。没有侵入,不等于不存在侵入的可能性。同样,没有被书写,<sup>③</sup>也就不等于书写的永远缺席。换句话说,相对于“空白之页”中的“空白”,男权的书写是“迟到的”,但并非没有进场的时机。这意味着,如果男权作为“结构”其普遍性这一大前提仍是女权主义批判的矛头或出发点的话,那么,“空白之页”在根本处就很容易因为被“涂抹”而被归入那个结构,进而使“空白”本身不复存在。

这是因为,首先,如果那个“结构”还是大一统性质的,还具有同化整个世界的功能,那么,任何“空白”都会面临被“书写”的可能性,也就是成为归属于那个“结构”中的“文本”的一个组成部分进而具备其特定的“文本性”,印证男性话语权威并展示这种权威的自言自语性质的可能性。其次,在这种情况下,“空白之页”决非格巴笔下待续的、留待女权主义者自由想象发挥的那种纯之又纯的女性创造力的显示的空间。恰恰相反,它在根本处,在源头意义上,仍是“待写的”、留待男权侵入的一块宝地,一个像皮吉梅梁手中的雕像那样的、可塑性极强的“再生资源”。再次,假若这样的“再生资源”展示出的只是想象(如同在展览室里人们的目光所代表的想象那样)或它的自由“穿插”,那么,这样的想象难道不是也可以置换为男性的目光所特有的权力的象



征这一类隐喻或修辞手法吗？由此出现的结果不就是，在众多已写的床单/文本中间，那张/份未及书写的床单/文本本来就是男权弃却的物件，证明的不一定就是“贞洁”的“空白”。最后，由于这惟一的“漏网之鱼”实质上并没有离男权“结构”十分遥远，或许情况正好相反，“空白”是处于非空白之物、之文本之间、之内或之中的空白，空白只能是充满了拥挤的“文字”中间的一条裂缝，一个引人瞩目的焦点，一个无需自我说明的“亚结构”或“子系统”——男权大一统“结构”之内的东西，它所构成的尽管是对任何历史既成性或遗留物的某种意义上的反动，但它也毕竟只是历史既成性内部的一个“变态”。而且，作为变态，它的作用仅仅在于，与常态的、以二元对立为中心建立起来的那一类统一，那一类大一统的结构属于同构关系！

由此可见，大一统的“结构”，不仅不允许空白存在，它连存在的空白也要侵占并据为己有。它不仅总是在自言自语之中追求自我圆满或自圆其说，而且把任何与自身不同的、相异的、反动的表示、态势或现象，都当做这样的自我解说的材料、归属于自身的内容或者至少是旁证。它的自我制定的合法性，同它对一切与此努力相异、相悖、相反的形势或倾向纠缠在一起：上帝就是在这里显示其“理性”或神性威力的。

那么，颠覆“结构”的努力，在女权主义那里仅靠对特殊的“空白之页”的发掘，似乎并不能奏效，至少是缺乏应有的力度。最要紧的是，这样的努力往往会走向它的反面，与“结构”所要求的对立统一走向一种统一。如果说，颠覆的努力也被包容在欲被颠覆的东西之中，女权主义还能有其名吗？

因此，从上面的分析可以得出这么一种结论：从“结构”入手，共时性地“恢复”女性被改写的“面目”是大有问题的。在这个意义上，我们不能同意杰西卡·本杰明下边一段话中的结论：

“女权主义思想局限于三个任务 (caught between three tasks): 拯救妇女的版图 (women's domain) 中一直被贬值的東西; 征服一直保留給男人的東西; 通過對這些系統之間的關係的重新系統闡釋 (reformulating the relationship between them), 解決並超越它們之間的對立。男性與女性範疇之間的結構性的張力 (strutural tension) 以及對它進行的系統性的再闡釋, 既與政治學的問題有關, 也就與性本性 (sexuality) 的問題有關。” (Jassica Benjamin, *A Desire of One's Own: Psychoanalytical Feminism and Intersubjective Space*, Teresa de Lauretis [ed.], *Feminist Studies/Critical Studies*, pp. 78 ~ 101, London: The Macmillan Press Ltd., 1986)

我們的觀點已如上述, 在“結構”有可能形成“大一統”局面的情況下, 它的普遍性已經逾越了對女權主義新的對任何張力的超越, 因為張力本身並不重要。或者可以認為, 在一個結構中, 結構本身的穩定性寄託在二元對立的那種統一之中; 那麼, 統一有可能消解對立的任何矛盾意義上的“雙方”, 進而在它的權威話語之中把“對方”驅逐到這一結構之外。我們在“空白之頁”中, 就可以看到這種結果。

那麼, 問題就不在於是否發現了“結構”的男權統治, 而應在於如何拋棄這樣的統治對女性的統一性描述或扭曲。換言之, 在“結構”本身的二元對立已經歷史性地定型之後, “如何重新塑造女性形象”就不應該再套用、重複男權“結構”, 或重新墮入男權“結構”的模式之中, 而是應當把它交還給女性本身。不然, 重蹈歷史的覆轍, 就會在所難免。

### 2.3 溯源的一致性

抛弃“结构”，才能回归生命，也才可能实现自我塑造而不是由他者捏造这一目的。这意味着，“回归”要在时间意义上扮演着重要角色，因为这样的“回归”只有在是“先于结构”的回返和运动的情况下，其思想形势才不至于重新堕入结构之内、重新听任女性(形象)被贬低为客体或对象。

从这个方面上看，女权主义的“新意”或“革命性”也并不突出。因为，大凡对人类文明及其成就或弊病本身的反思或质疑，都会牵涉到“反思”所要求的“回到原初”，尽管有时这一原初是历史性的空洞或乌托邦式的虚妄之设。下边是几个比较突出的例子。

第一个例子是卢梭(1712~1778)。他在《论科学与艺术》(1749年发表)一文中直接否定科学和艺术，并且尖锐地指出：“人生来就是善良和幸福的，是文明腐蚀了他，毁了他最初的幸福。”在另一篇题为《什么是人类不平等的起源，人类不平等是否为自然法则所允许》(1755年发表)的文章中，他把原始社会当做人类的黄金时代加以描绘，同时歌颂人类的自然状态，并且指出人类的不平等起源于私有观念的产生和私有财产的出现。启蒙运动中的那个响亮的口号“回归自然”就出自这位思想家之口。

第二个例子是弗洛伊德(1856~1938)。他动摇了“自我”的理性主义设计，把“自我”的“自然”构造推向无意识。在他那里，那个由“本我”、“自我”与“超我”构筑而成的人的精神世界，由“欲望”或本能作为人的现世生存的根本，被人类本身的道德要求或强制所压制，久而不得其门而出的“欲望”便形成了焦虑与

精神病的起源。正如马尔库塞所指出的那样,弗洛伊德主义者认为,“文明以持久地征服人的本能为基础”,“人的历史就是人被压抑的历史。文化不仅压抑人的社会存在,还压制了人的生存存在;不仅压制人的一般方面,还压制了人的本能结构。但这样的压制恰恰是进步的前提”。(赫伯特·马尔库塞著,陈学明译,《爱欲与文明》,第3页,上海:上海译文出版社,1987年版)因此,在弗洛伊德那里,我们看到的是“压抑”之下的人。如果“返回”的话,他便极可能成为“泛性论”的动物性的东西,即人从根本上说是“欲望的动物”。他是本能上的受压抑者,文明的发展即是以对他的压抑为动力的,人们欲望的牺牲就意味着文明的进步。

我们的最后一个例子是拉康(1901~1981)。这位以恢复弗洛伊德的学说原旨为己任的哲学家,在他的思辨中发现,人的自我是空的:在他的镜像时期,婴儿发现镜子之中的“自己”才是他自己,那个与他一样活动,有同样长相的人儿因此成了他的替身,而这一替身转化成了他的真我。在第二个时期,上述倾向得到了发展:人被抛入或带入社会语言之中,也就等于进入了名字、名称或者说“代词”的世界之中。在这里,用社会语言谈论“自己”就等于是在用诸如“我”、“我自己”等等“代词”诉说。那么,这里的悖论继续存在:“我”不是“我”,因为“我”本身作为代词早已被替代。我们只有语言,而没有“真正的我”的位置。换言之,人只能从外部、外界,站在他人的立场上对“我”审视、判断、命名,并且将这样的结果施加给那个真我。准确些说,“我”根本上还是被置换、被替代了的“我”。在这个意义上,这位声称“无意识被建构得像语言”(Richard Harland, *Superstructuralism, the Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, p. 33, London: Methuen and Co. Ltd., 1987)的哲学家,把

人的归宿或“起源”同人之“空位”及其同语言的网络中的“关系”联系起来，人之所为或之所是只是无意识的，而“无意识的”也就是语言的。他还以催眠术的实例证明说，语词的选择以及人的话语表述是由无意识决定的。在拉康那里，人在他的“文明”状态下的所为是由无意识之“所是”生成的。

从以上三位思想家的实例来看，人向源头的回归或对源头的追溯大约都有以下几个共同点：

第一，有了源头，才会有源头之下的活水，生命才复归正常。换言之，只有我们复归了源，才能真正复归自身，也就是有了生命活力重新点燃的可能。

第二，生命如果希望自己重新被“激活”，它的要求便在于寻找这样一种动力。源头给予了动力来源的可能性，因此值得尝试。

第三，尝试可能形成理论的假说，但这些假说，总自以为是真实的甚至就是真理本身。因为，文明的“虚构”造成了层层积累起来的文化系统、文化机构、文化设计、文化结构。而所有这些，封闭着任何生命的自由的可能性，并有可能造成生命的自由沦落为历史的既定性，或者说有可能完全蜕变为后天的、人为的种种规范的层层限制。在这个意义上，相对于生命的自我存活，文化自然总是病态的、异常的、虚假而且冗余的东西。

第四，由于文化的历史既定性的层层积累形成的巨大压力，人的生命失去了它应有的活力，并在很大程度上将安逸、享受、惰性以及无限的、莫名的焦虑视为生命的本身。在这个意义上，生命与自由的追求，便被限制甚或“割裂”在人为的或人自己的文化封锁与衰亡之中。生命早被踩在了脚下，如同一次次地震、一次次洪水泛滥之后留下的瓦砾残土和不知何处冲刷下来的地表埋没下的一棵棵死去的绿树。

最后,在生命的“给养”被切断、被封杀之后,残剩的生命总是满怀着渴望与焦虑,寻求着类似挖掘地下文物的那种“启封”。一旦宝藏在“坟墓”里重见天日,不仅“久远”本身成为呼唤,而且把呼唤者也带入了这样一种奢望——沉湎的热情,希望留得住“远古的清新”并且将压抑的沉痛抛向虚无。

女权主义的溯源倾向如果存在,其实质依然是一种就生命的“复原”做出的表述:在这里,生命,只有生命,才成就它本身的一切;而外加的文化、强加给它的文化,只是男权的“理性主义”思维的强暴的结果,因而必须清除。

也就是在这里,女权主义这样一种思想取向,是同上述思想家的追求相互一致的。因为,这些思想家也不过是在强调,文化本身给人的本性所造成的负担已成为人类的“文明疾病”罢了。要消解或清除这样的负担,势必要求得“活水源头”,去掉任何混合、混杂与人为的虚构。恢复本真与解构“结构”,在这里统一了起来。只不过,女权主义认定文化本来就是男权文化的历史集成,而“传统”的思想家们并没有重视这个问题,反而仍将女性视为异己之物阻隔在“复原”的努力活动的范围之外罢了。

实际上,不论是卢梭、弗洛伊德还是拉康,他们都是极力贬低女性的人物。卢梭不仅鄙视妇女的文化能力,而且在实际生活中抛弃自己的亲生儿女。这或许可以说明,他所关注的仍是男权的中心主义——自私在他那里与自由这一“美好的理想”同义,因而自由也就只是牺牲除了自我之外的一切的代词“自私”。文化以此为基础建构自己的话语,而他在生活中抛弃亲生骨肉的行为与此相一致,是彻头彻尾弃却生命的真实进而寻求虚构的快乐(自由)的表现。在弗洛伊德那里,女性被描绘为被阉割、萎缩了的男性。这无疑是在虚构说,女性本来是同男性一样的人,但不知是什么原因,她们的动物本能蜕化,所以连生殖器官

也随之萎缩。这样,在他那里,我们再一次遭遇了这样的文化虚构:只有男人才可以是“人”,或至少是“人”的榜样、中心,女性则是这一榜样或中心的翻版、复制。在这样的“再生”的过程中,女性的肉体丧失了本能意义的原初形态,因而也就失去了与男性所拥有的在文化溯源的追求方面相互一致或相同的那种创造动力,所以她们不具备任何创造能力也便是自然而然的结论了。

从他们的思想来看,远离生命,追求“结构性的”目标与欲望实现,不仅是极好的“追求自然、本真或真我”的表述或极富逻辑性的推断,而且,他们本身就是这种推断的思想“标本”。

尽管如此,“溯源”与“复原”的生命体验或再创,在人类的“共同体”(人共生的精神倾向的集结处)都是一致的。因此,蔑视女性或妇女的思想家们的“归返”思路仍可以为女权主义所利用,至少可以带来富有成效的启发或启示。由拉康承继弗洛伊德所引出的基本思路就是破除父权文化结构努力的一个女权主义导向。

## 2.4 作为“无意识”的女性

拉康认为,语言是无意识的情境(condition),他把心理分析看成是语言阐释,认为,对于无意识,要像解读寓言一样来阐释,而探索无意识的语言结构,则有助于揭示主体,因为无意识是主体欲望不能满足的结果。主体不是别的,它是语言系统中的一个能指,这个能指在能指链中潜行,不断被建构和颠覆。

在拉康的理论中,想象(the Imaginary)与象征(the Symbolic)是两个与现实界(the Real)相异的基本术语。想

象与前俄狄浦斯阶段相一致,在这一阶段,孩子认为自己是母亲的一部分,自己与世界之间没有任何区别,没有压抑、没有缺失,也就没有潜意识。象征界则不同,父亲的出现离间了母子的浑然一体的亲密关系,对孩子来说,则是失去了母亲的肉体,占有母亲的欲望也就因之受到压抑,无意识由此展开。也就是说,无意识是作为欲望压抑的结果而浮现的,从某种意义上说,无意识就是欲望。象征秩序实际上就是现代社会中父权制的性别和社会文化秩序,它由围绕着男性生殖器官的菲勒斯构成,受父亲的法律(the Law of the Father)的支配。无论主体是否愿意进入象征秩序,由于它是社会文化和社会生活的主宰,主体必须进入象征界才不至于成为精神病患者。

尽管拉康并不是一个赞成女权运动的思想家,而且对女权运动主要采取一种傲慢和藐视的态度,但他的这些从语言出发重写弗洛伊德理论的努力却启发了法国女权主义者,回到前俄狄浦斯的想象界来抗拒象征秩序对女性的压抑,这是法国女权主义者常用的一种策略;而在语言中建构主体,则使法国女权主义理论具有了革命性的意义。(张岩冰,《女权主义文论》,第115~116页)

因此,拉康的向“前俄狄浦斯阶段”的回复,可能会具有下列意义:

第一,复原一种理想状态。在那里,文化造就的差异或分别被取消了,取而代之的是一种“混同”。这意味着,人走向了“未知”,即“我中有你,你中有我的无意识与语言的混合状态”。

第二,如果按照拉康的观点,“无意识就是非我的话语”(转引自朱立元、张德兴等著,《二十世纪美学》[下],第128页,上



海：上海文艺出版社，1999年版）那么，“他者”始终是“自我”（话语）的生发条件。按此论断推论下去，女性即使作为“他者”，她也应是决定作为“自我”的男性的人性之源。

第三，最重要的是，这样的人性之源尽管拉康本人并不一定意识到其能指是女性，但的确揭示了这一能指与另一能指形成了一种他所谓的“能指链”。拉康本人这样解释他的“能指链”：

这一能指链结构表明的乃是，只要其语言和我及别的主体的语言是通用的，我们就可以用它来说与它所说很不相同的东西。在说的时候这一功能比伪装主体的（大部分难以确定的）思想更值得强调，因为它指出了主体在探索真理中所处的位置。（张岩冰，《女权主义文论》，第130页）

这样，正如论者所说，如果“无意识”“是一种巨大的、错综复杂的网络，把我们包围在其中”（同上引书，第130页）；那么，我们就没有理由怀疑“能指链”中的女性也在发挥着类似的作用，至少是在男性的“无意识”那里扮演着类似的角色。

第四，再进一步，如果如拉康所说的那样，“只有一个能指与另一个能指之间的关系才能产生能指与所指之间的关系”（同上），那么，即使作为文化符号的女性，她对于男性的无意识的作用或冲击也是始终存在的。这是因为，假设在男权文化的某种缝隙中，在某种漏洞里，才有女性的存在的身影，假设只有在睡梦和幻觉中，女性才有她的归宿或藏身之地，我们也不可或无法否认这样一个事实：男权文化的霸权话语中的女性虽然终极意义上并不存在，但在相对主义的氛围下依然潜伏在一种不可见的神秘之中。她是未知的混沌，是被排除在上帝式“自我”之外的那种沉默。所以，说她就像是“无意识”本身在梦中的显现或

许也不为过。在这个意义上,拉康将“无意识”解释为具有同语言一样的结构,对女权主义会有一定意义。这是因为,如果那是“理性主义”的语言,其实质一定是:作为“无意识”的女性在其被排斥的状态下与男性一样拥有人类共同的东西——语言的理性/逻各斯倾向。

最后,如果仅仅从结构上来强调拉康的思想,极可能重新陷入一种悖论:男性在男权话语中是显性的,与此相反的女性则处于隐性状态。我们于是又回到了二元对立,而二元对立不正是女权主义要颠覆的吗?不过,我们注意到,拉康从“结构”中走出,走向“时段”,从空间进入时间,因为“自我”的精密设计被掏空了。生命已在其中流动或流动了起来,因为生命已不再“有名”——不再具有文化的语言的限制,不再具有命名带来的限制,而只是存在这样的限制促成的一个共有的关系:都是“空的”。凡是“自我”,都能在限制之中使自己“变空”,而且完全在“网”内“共存”。但是,由“网”出发,他又重新迈入了“结构”:人仍在其中才能是在“空”中。

这样看来,拉康的启示,其意义在于,纠缠在一起了的“语言”与“无意识”(男性与女性)织就的大网,只在它们形成关系的时候才是“实”的,一旦它们独立存在或互不联系,它们就一定是“空”的:空有其实,甚至空有其名。所以,它们在能指与能指形成的那个链上来回滑动或飘浮,但达不到所指。一旦“能指链”固化为拆不掉、斩不断的扭结,也就是说,一旦这一“链”固定下来,所指与能指便有了关系,有了形成“世界”的那种可能性。由于女性的能指在“能指链”的作用下与其所指联系了起来,结构中的横断面中的能指便受到了来自外在的历时性的力量的冲击。只有在这个意义上,我们可以认为,肖瓦尔特以下这些论断十分精辟:

每一代女作家都在某种程度上发现自己没有历史,而不得不重新寻找过去,一次又一次地唤醒自己的女性意识。(Elaine Showalter, *A Literature of One's Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*, pp. 11~12, Princeton: Princeton University Press, 1977)

如果说女权主义文学批评是妇女运动的一个女儿,那么它的另一个父母则是古老的父权制的文学批评和理论成果。(同上引书,第8页)

如果说“寻找”是“历史性”的,那么“寻找者”必然是时间定义上的存在者。换句话说,女权主义强烈地意识到,女性向历史的回归,需要具有强大的“源头意识”,即不可遏止地以“源头”为动力推动自身“与时间同在”的渴望。

正如克里斯蒂娃所指出的那样,那样才能“本质上维持着文明史所共知的多种时间的重复和永恒”:

至于时间,女性主体似乎提供了一种具体的尺度,本质上维持着文明史所共知的多种时间的重复和永恒。一方面是周期、妊娠这些与自然的节律一致的生物节律的重复出现,这些自然节律提出一种时间,其一成不变可能令人吃惊。另一方面,也许作为结果,是永恒时间的具体存在,不可分裂,不可逃避,与线性时间(流驶着)几乎毫无关联,以致与“时间”一词根本不合:这种时间像空间那样广阔无边不可置限。(朱利亚·克里斯蒂娃,《妇女的时间》,引自张京媛主编,《当代女性主义文学批评》,第350页,北京:北京

大学出版社,1993年版)

## 2.5 “回归”指向时间

在“时间”上聚焦,追求的是生命的持续和延展,这已经不是  
在男权的文化“结构”之中的那种二元对立之内的静态表现。恰  
恰相反,这是生命的本色在时间之流以内,在时间的流动中,并  
且随着这样的流动趋向展现出的一种动态。或许正是在这里,  
女权主义才显示出它特有的理论魅力:“理论是灰色的,只有生  
命之树长青。”(歌德语)那么,不仅否定男权的“结构化”的文  
化建构,而且否定自己与这样的建构的类似性,便成为女权主义思  
想家们的一致倾向了。

我们这里也举出三个例子:

第一个例子是伍尔夫的“双性同体”(androgyny,又译“雌雄  
同体”或“两性同体”)。若就植物来说,这一概念指的是一朵花  
中兼有雌蕊和雄蕊,因而这样的情况可以描述为“雌雄同体”。  
若就动物来说,“双性同体”指的是集雌雄两性特征于一体的生  
物体。是伍尔夫把它作为女权主义的一个术语明确提出来的。  
不过,波伏瓦也暗示过它的存在。她在抨击男女的对立以及女  
性是后天养成的那段著名的话中指出:“女人并不是生就的,而  
宁可说是逐渐形成的。在生理、心理或经济上,没有任何命运能  
决定人类女性在社会的表现形象。决定这种介于男性与阉人之  
间的,所谓具有女性气质的人的,是整个文明。”(转引自西蒙娜  
·德·波伏瓦著,陶铁柱译,《第二性》,第309页,北京:中国古  
籍出版社,1998年版)如果“无性”不值一提的话,反过来则可  
以认为,人本来无所谓男女,是“人类文化之整体”促成了男女两  
性的差别;作为结果,女性也就被虚构出来了。再进一步,向前

追溯,男女本来就应该是同一的人,也就是兼有两性的人。

不过,波伏瓦的论断只能从反面才能推出,而伍尔夫则是直接提出了这一概念。她在《一间自己的屋子》中说:“在我们之中每个人都有两个力量支配一切,一个男性的力量,一个女性的力量。……最正常、最适宜的境况就是在这两个力量一起和谐地生活、精神合作的时候。”(伍尔夫著,王还译,《一间自己的屋子》,第121页,北京:生活·读书·新知三联书店,1989年版)

乍一看来,这仅仅是一个结构意义上的概念:两性共存一体,促成生命的统一。不过,伍尔夫提出这一概念同她提出的妇女的“写作”问题有关:“在脑子里男女之间一定先要合作然后创作的艺术才能完成。男女之间必须完成一段婚姻。整个的心一定都要打开,如果要想明了作家是把他的经验异常完整地传达出来。”(同上引书,第128页)换句话说,“双性同体”实质上意味着产品、结果或结局的“起因”。因此,这样的“双性同体”的身体应该成为创作的源头。换句话说,这样的身体本来就是一种源头,时间意义上的源头。而且,“在这两个力量一起和谐地生活、精神合作的时候”,人才真正进入“最正常、最适宜的境况”,那是由时间的流动决定的,因而也只有和时间意义上呈现出来。

或许正是在这种“流动”的意义上,女性的自我才真正是超出的,也就是说,真正溢出文化的界定之外,而不再是被挤出的。溢出与超出形成了这样一种局面:在寻觅到的活水源头的推动下,生命实现了它自身的流动,也就是实现了它自身的内蕴之力。这样,克里斯蒂娃讲的似乎神秘的话也就可以得到理解:

认为“一个人是女人”和“一个人是男人”,几乎同样荒谬,并且具有同样的蒙昧主义色彩……

因此,我对“女人”的理解是“女人”无法逾越、无法言传,存在于命名与意识形态之外。

在更深的程度上,女人不是一个人能“成为”的某种东西。(转引自朱立元、张德兴等著,《二十世纪美学》[下],第492页)

克里斯蒂娃这里的意思无非是,在源头之“光”照彻之下,女人与男人实现了人之为人的那种深刻内涵。对这一内涵,文化所代表的东西(如她所讲的“命名”及“意识形态”),当然无法为这样获得了新的生命的人定性、定名。在这个意义上,文化意义上的“命名”才是“荒谬”的。女性在源头之内业已“定性”,所以她的生命之流只是源头的某种推动。在这种情况下,“成为”便也会因为假设与假定而沦入“荒谬”与“蒙昧”。换言之,存在(being)不能被生成(becoming)取代:后者在“文化”之内,可以“命名”;但前者在“文化”之初,因而无法“命名”,也不能拉入“意识形态”之中。

之所以造成这种结果,原因还在于在源头处,在起源的那个光芒中,两性是不分的或者共同享有“后天”的两性特征的。

第二个例子是克里斯蒂娃提出的“文本间性”。一般认为,她提出的这一概念的意思是,“所有的文本都与其他一切文本相联系。因为,没有任何一个文本可以完全脱离在它之前出现的以及现在包围着它的那些文本”。(Susan Bassnett - McGuire, *Translation Studies*, p. 79, London: Methuen and Co. Ltd., 1980) 特里·伊格尔顿认为:“每一个文本都是对在其他在它之前出现的以及现在包围着它的文本的决定性的变型系列(a set of determinate transformations),尽管它可能并没有意

识到。这个文本居于其他文本之中,进行抗争,并且越出了这些文本,诗歌因此进入存在。而其他这些文本,也以它们自身的方式,成为以前以此方式存在的文本元素的‘组织’(tissue)。这样的组织永远也不可能被拆解开来,回溯到‘起源’处的某个原初的时刻。”(Terry Eagleton, *Translation and Transformation*, *Stand*, XIX(3), pp. 72~77, 1977)

尽管无法“还原”,但这并不意识着溯源的失效。实际上,如果两性的张力不复存在,源头处的一切便是多元并存的。既没有单一的性别,也没有对立的两性的差异。

因此,互文性也就解构了“结构”的那个理解要求的中心:意义、解释以及一切的活动必须依据的那个形同上帝的中心。

“互文性”<sup>④</sup>就是指文本的互文特征,即每个文本的意义的确立,都要以其他未出现的潜在的文本作为理解意义的参照系。这个术语的内涵与德里达创造的“异延”具有异曲同工之意。在克里斯蒂娃看来,文本作为一种意指实践,并不力求使主体控制语言,而是相反,使主体处于它的权力网络之中。每个文本都是由此前的文本的记忆形成,每个文本都是对其他文本的吸收、转化,从一个文本中抽取的语义成分,总是超越此文本而指向其他先前的文本,这些文本将现在的话语置入它自身不可分割地联系着的更大的社会历史文本之中。由于这种“互文性”的普遍存在,读者在阅读文本这一意指实践过程中,被置于面前的文本与此前的文本相遇的情境之中,体会自身的分裂、压抑或矛盾,并激发反抗的情绪,从而产生出文本的意义,即属于主体的文本。主体就在这样的不断延宕、压抑,又不断挣扎、反抗的行为中得以逐渐建构。

“互文性”在这儿显示出一种开放性的特点,文本的意指行为不是指向一种意义,而是指向无数其他的文本,作为主体在语言中位置的“意义”,在文本的交互作用中不断建构,又不断丧失。意义的确定是一个不断延展的过程,不是固定的结构,主体因之也就是一种流动过程,而不是超验的能指。虽然克里斯蒂娃不得不承认,主体自始至终不得不生活于象征秩序之中,因为对象征秩序的完全拒绝,用拉康的话来说,将招致神经错乱,但克里斯蒂娃所言的这个流动性的过程主体,却对于父权制的看似牢不可破的象征秩序是一种有力的冲击,起着解构象征秩序的作用。(张岩冰,《女权主义文论》,第131~132页)

第三个例子是西苏的“用身体写作”。

明白了原初的“互相混杂”,就可以理解为什么女权主义者提出要用“身体”写作。那里毕竟有源头的创造动力,也就是可以使一切成为可能的动力。以这样的“互文混杂”进行写作,也就体现了“双性同体”之后的“源头写作”或“源头活水”的下灌。这样,西苏(Helene Cixous)才会说,妇女“通过身体将自己的想法物质化了,她用自己的肉体表达自己的思想”。“用身体,这点甚于男人。男人们受引诱去追求世俗功名,妇女们则只有身体,她们是身体,因而更多的写作。”(西苏,《美杜莎的微笑》,引自张京媛主编,《当代女性主义文学批评》,第195~202页)

“用身体写作”,这一口号透露出极端的激情冲动,其动态犹如女权主义者本身要求的那种回复源头的创造力。所以,我们看到西苏这样的描述,女性“描写的全是渴求和她自己的亲身体验,以及她对自己的色情质激昂而贴切的提问。这丰富而具有创造力的实践……发展了或伴随着一系列的创作方法和真正的



美学活动,每个迷人的阶段都塑造出一些令人回味的幻境和形象,一种美的东西。美得不再遭禁锢”。(转引自朱立元、张德兴等著,《二十世纪美学》[下],第494页)那么,投身于写作,就等于进入创造的流动,进入奔腾不息、一泻千里的恣肆或自由。

所以,西苏不仅对这样的“写作”充满激情,而且鼓动她的同性人投身其间:“写吧!写作属于你,你自己也是你自己的,你的躯体是你的”。“写吧,让任何人都无法阻止你……不要让男人拖垮你,不要让蠢笨的资本主义机器拖垮你……也不要让你自己摧垮你。”(同上引书,第495页)

由“互文性”到“用身体写作”,在这里体现为一种发展:互文性要求打破“结构”的封闭以及封闭之中的那个中心的权威制约;而“用身体写作”是在这样的打破之后,女权主义者极力追求的境界——流动而不停止,永动才不至于被“拖垮”、“摧垮”。生命就是处于这样的创造之中,身体也就等于是创造的本原。那么,由于流动体现了这一本原的质性,所以,“写作”便是必需的。在这里,可以看到,男性中心主义(菲勒斯中心主义或阳物崇拜,phallicism)中所突出的男性特征或男权的象征不仅被彻底置换(“写作”之“笔”由“阳性”更改为“阴性”),而且在根本处,这种置换不再是结构性、空间性的,而是采取了时间意义上的流动方式。因此,克里斯蒂娃同西苏,跟波伏瓦及伍尔夫一样,都在寻求这种由时间意义所导致的女性新的历史意识的回归,即对生命本身的再投入或新的创造。

## 2.6 生命的流动与母亲的力量

可以看出,在所有这些例证中,女权主义在强调生命的源头创造力的同时,刻画出的是一个伟大的母亲的形象。似乎在她那里,创造力才进入存在的可能性,因此源头也才有可能存在。

所以,有人这样评价克里斯蒂娃:“克里斯蒂娃将母性看做是对菲勒斯中心主义的一种挑战:怀孕和养育打破了自我与他人、主体与客体、内部与外部的对立。”(Ann Rosalind Jones, *Inscribing Femininity; French Theories of the Feminism*, in Gayle Green and Coppela Kahn [eds.], *Making a Difference; Feminist Criticism*, p. 86, London: Methuen and Co. Ltd. 1985) 对母亲及其创造力的关注当然是回归源头的强有力的说明,因而不仅是“对菲勒斯中心主义的一种挑战”,因为这样做可以重造人类文化的整体性,即将人类旧文化史之中被遗忘的那一边、那一面重新显示出来,同时创造出新的文化。最重要的是,女权主义的这种形象,在描绘出创造崭新的文化(学说)蓝图的同时,是在为新的文化进行定位并且是在突出新的文化的动力之源的阴性创造力。

西苏在评价巴西作家克拉莉丝·利斯克托的作品时这样写道:“一个妇女的声音从遥远的地方传来,像是来自出生地的一种声音,它带给我一种我未曾有过的洞察力……我不了解这种声音,它在1978年10月12日向我走来,它不是写给任何一个女人,而是写给所有妇女,以一种外语形式写给写作本身的。我不用语言说它,但我的心理解它。它的静默的语词在我生活的所有静脉中将自己传递给疯狂的血液,欢快的血液。”(Toril Moi, *Sexual/Textual Politics; Feminist Literary Theory*,

p. 118, London: Methuen and Co. Ltd. 1985) 那种“来自出生地”的“声音”带来了如此震撼性的冲击力和灵感,“不了解”实际上等于说:“声音”早在“我”体内,因而是属于“我”的。不过,正因为它是属于“我”的,所以“我”对它一无所知。在这个意义上,“声音”忽然带来的顿悟与彻悟,使“我”充分意识到,它是“我”的“血液”,“我”的生命之所依,也就是“我”赖以与他人相沟通的东西。女性的文本或写作既然激活了“它”,使“我”重新认识、“了解”了它,那么,“我”的“血液”“疯狂”“欢快”起来,也便在这沸腾的体验中获得了新的生命。

所以,这种神圣的力量在最大限度上把生命、想象、文本、写作融为一体:“一天早晨,[我]被拎了起来,脱离地面,飘荡在空中。令人震惊啊。在我自身之中,寻觅到出乎意料的可能性。像一只老鼠似的睡着,醒来却是一只老鹰!多么开心!多么恐怖!我跟它毫不相干,但我又阻止不住它。”(同上引书,第118页)这样被“提升”的感受,是对把整个生命都容纳进去的、不知变化指向的巨变的感受。在这里,只有那种冲动,那种来自源头的冲击力,才似乎是最真实的,因为一切都是这种冲击力的结果。

伊瑞格瑞(Luce Irigaray)所说的“女性系谱”(genealogy of woman)从另一个角度描写了女权主义的“母亲”形象。她认为,这一位母亲没有性别之分,“她是一个同时具有菲勒斯的创造性和专属于女性的母性的双性同体”。(张岩冰,《女权主义文论》,第124页)“女性的快感是多元的,非线性的。女性的这种生理特征影响了她的话语方式,她的语言因这种多元的快感组成,而呈一种流动、重复、双重等特征。”(同上引书,第125页)用伊瑞格瑞的话来说:

她既是她自己,又是另外一个人。正因为如此,人们说她是神经质的,不可理解的,惶惑不安的和满脑子奇思怪想的,更不用提她的语言,“她”说起话来没有中心,“他”也难以从中分辨出任何连贯的意义。用理性的逻辑来衡量,那些矛盾的话显得是胡言乱语,由于他按先入为主的框框和规则听她说话,所以他什么也听不出来。在她的陈述中、至少在她敢于开口时,女人不断修正自己的话。她说出的话是喋喋不休的感叹、半句话和隐秘……一个人必须以不同的方式倾听她的话,以便听出“另一种意义”,这种意义通常在过程中编织自己,在同一时间内不断拥抱和弃置词语,以免变得固定化,不再运动……她的言论永远不能定义为任何东西,它们的最大特征是在是与不是之间,只稍微提到某事而已。(同上引书,第126页)

“母亲”成为创造者的化身,她的话语也必然呈现为这一化身的存在方式,即“流动”的表现。那么,话语的意义便不再是结构性的、空间意义上的作用或功能发挥。“这种意义通常在过程中编织自己”,为的是避免“固定化”,为的是保证“运动”的持续。所以,同在克里斯蒂娃那里一样,“她的言论”无法“命名”。这里“母亲”只具有“另一种意义”,在以往的文化结构的男权霸权话语中见不到也找不到的意义——新的、回归源头的多元的“隐秘”的意义。

这个“新的”母亲形象,其引人注目的地方还在于:她并不为事物厘定严格的界限,也并不把事物据为己有。一方面,她对事物的描述或判断只是“在是与不是之间”;另一方面,“稍稍提及”的模糊意味着“放开”,不予“限制”或还事物以本来面目。此外,尤其值得注意的,还有她的“爱”,或者说是她对“孩子”的关心与

照顾采取的方式。用女权主义的话来说,这是一种“母性思维”:

撒拉·罗狄克《母性的思维》中母性角色对性别意识强化的观点,提出母性思维完全不同于父性思维的看法。母亲关心孩子的成长,关心孩子是否留在身边,这影响了女性的生活态度。罗狄克称“保留”(holding)态度是一种保存(keeping),女性把保存看得高于“获得”(acquiring)。她总想留住到手的东两,因为她总是生活在等待之中。这与机械资本主义的基本模式不同。女性体验的这类原型与男性不断探索的基本模式不同。男性文学的核心情节是不断向新事物、新目标的探索。在这个意义上,停滞是最大的败笔。因此,“历史和故事,一直充满了探索,这与所谓男性的美德相统一,但却不适合于表现传统的女性体验”。(见约瑟芬·多诺万,《迈向妇女诗学》;转引自陈晓兰,《女性主义批评与文学诠释》,第28页)

由于母亲的那种旨在“保存”的“爱”或关怀,生活本身表现为复述性的,而不再可能是“历史和故事”中的那一类“不断向新事物,新目标的探索”。在这里,这样的局面似乎十分“落后”,因为它似乎是在强调停滞不前或与此类似的东西。

但是,实际上,“保存”正是力量积蓄的表现,那原本就是源头对一切力量(当然也包括“男性的”)的收拢和集结。在这样一个“终极”处,“体验”本身的女性特征只能像是上面提及的西苏所描绘的那一类震撼,而不应具有其他别的形态。

人一旦进入这样的“体验”,就会真正“飞升”起来,进入那种带动或推动一切的“流动”之中。换句话说,是源头的动力作用导致了这种“流动”的生命震撼。

因此,连倾向于女同性恋者的独立性的女权主义者也要突出“流动”的作用;艾德里安娜·里奇提出了不同于女性性关系含义的“女同性恋连续统一体”这一概念,泛指“一个贯穿每个妇女生活、贯穿整个历史的女性生活范畴”,“以包括更多形式的妇女之间和妇女内部的原有的强烈情感,如分享丰富的内心生活,联合起来反抗男性暴君……这样,我们就领悟了女性历史和女性心理的深邃含义”。(Adriene Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*; in Mary Eagleton [ed.], *Feminist Literary Theory, A Reader*, pp. 23~24, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1986)

“连续统一体”这个术语,原文写作 continuum,意思是“连续”,类似水流的不断奔涌或不息地向前流淌。从这个概念可以看出,即使在走向“极端”、以“姐妹之爱”或“姐妹之间的伙伴关系”为女同性恋思想导向的女权主义者那里,对生命的溯源以及对生命的流动的强调这一主题话语也十分突出。这或许可以说明,女权主义在对男权文化的“结构”霸权方面,从时间入手,在强调女性的创造性与母亲的关爱的统一,突出生命的流动以及奔腾不息这一问题上,思想倾向是统一的,尽管她们的表述不尽一致,或许在别的问题上也有相应的差别与不同。

## 2.7 柏格森的生命哲学

从“结构”之中出现突破,走向“流动”的“时间”,这是女权主义种种理论的必经之路。沿着这条路线,我们可以在西方哲学史上发现一个引人瞩目的思想家,他的哲学思路突出的就是那绵延不绝、生生不息的生命。

他就是柏格森(Henri Bergson, 1859~1941)。

论者认为,如果说马丁·海德格尔在他的《存在与时间》中“完成了本体论同存在的自我认同原则的决裂,也就是把存在者看做是行动、运动和生命,简而言之是把存在和时间看做是一个东西,是一个过程”,那么,这个巨大影响来自于柏格森。因为,“如果没有柏格森的生命哲学对 20 世纪精神的影响是不可能完成这一过程的”。(费迪南·费尔曼著,李健鸣译,《生命哲学》,第 61 页,北京:华夏出版社,2001 年版)

在他的主要著作《创造进化论》中,柏格森“发展了世界现实从根本上来说是生命的观点”,同时强调人的创造作用。他说:“哲学将通过从现象的运动世界中获得某种绝对的东西而获得成功。但如果我们感觉更高和更强大,我们也能获取。更高兴的是因为在我们眼前出现的创造性现实可以不断地给予我们每个人以满足,就像艺术有时会使那些幸运者满足一样……但我们首先是会变得强大,因为面对创造的伟大事业——这一事业是一切的根源并在我们眼前完成——我们感觉到自己也是这一事业的参与者,是作为我们自己的创造者。我们的行动能力也变得更强大,因为我们自己意识到这种能力。”(同上引书,第 62~63 页)

很明显,柏格森的生命哲学强调创造:一方面,世界是创造的世界;而另一方面,那是因为,我们每一个人都是“这一事业的参与者”,我们不仅创造世界,还是“我们自己的创造者”。这不正是女权主义透过“双性同体”的“写小说”(伍尔夫)或“用身体写作”(西苏)要求女性达到的那个境界吗?

更值得注意的是柏格森与此相关的“生机主义”(vitalism):“实在的事物不属于机械活动,也没有一定的目的,而只是随感而应变化无方的存在;只有借直觉才能体验感受的‘生命的冲力’(élan vital),才是生命的真实,生物的本质,使万物生生不

已,推陈出新的最高的原因。”(贺麟,《西方哲学讲演集》,第12页,上海:上海人民出版社,1984年版)这实际上意味着“生命”本身就是一种创造。如果将这一思路置入女权主义语境,那么,这样的“生命”就意味着母亲的作用——“冲力”类似西苏讲的“来自出生地的一种声音”,它带来的是由“疯狂的血液、欢快的血液”引起的沸腾与激荡。而且,由“直觉”产生的种种感受,也正像西苏笔下那种一会儿“老鼠”,一会儿“老鹰”那样的脱胎换骨式的变形。最重要的是,那正是在脱离开文化历史的既定性、脱离开人本身的“分裂”(男女二性之分裂)之后所带来的那种重新“归入”,向生命的重新“复原”。在那里,无所谓“理性”,因而只有“直觉”;无所谓文化的既成性及其空间的展开,而只有“随感而应变化无方的存在”;无所谓“机械活动”或文化模式压榨下的定格式行为,而只有“实在的事物”。总之,由于“流动”的到来,生命被“激活”,重新复出的便是“生命的真实”、“生命的本质”。这也就是人的“真我”:

那么,柏格森意义下的真我究竟是什么呢?那就是所谓内在的自我之流,也即若干繁复意识状态的交融贯通,互相渗透,这种意识情态一而不单纯,多而不复杂,如万灯交映,如百音共振,造成一条活泼泼无拘无束的前后有着不可分的关联的意识之流。这里面的每一个意识状态就是一个内容非常丰富的境界。丰富,但不是量的堆积,自有它的有机统一性。每一个意识状态都是承先启后的,它承继了包括了过去所有的意识状态,而又宣布下面有一新的意识状态将要产生,一面是结束,一面又是开始,中间没有过渡,每一状态都伸展、渗透到别的意识状态中,这就是柏格森所谓真我,也即真实、本体,他的纯粹的“绵延”。因此,本体也



者,实际上就是一种精神境界,一种意识境界,一种内心意识生出的纯质的结晶。这种本体带了很浓厚的神秘主义的色彩。

这里要特别指出的,就是一般所谓绵延有两个意义。第一个意义是同性同类的绵延,指单纯的时间的延续。如此时与彼时,此秒与彼秒,彼此间没有任何差异,这是科学上的概念,是工具,是符号,是为了实用方便而假设的。第二个意义是异性异类的绵延,就是许多不同的刹那汇在一起,互相贯通,互相渗透。譬如说现在,则过去的一切都累积在现在里面,将来的一切希望一切发展也都蕴蓄在现在里面,这才是柏格森意义的真正的绵延。又繁复一词通常也有两个意义:一指数量的多,一指内在的多,也即是质的高深丰富。柏格森所谓每一意识境界的繁复,也是用的第二个意义。

据上所说,可知真我的精神状态具有本原性、创造性、新奇性,它是五彩缤纷但又不可名言的。譬如热爱、毒恨、深愁等强烈情感发生的时候,心中往往觉得有千头万绪纠结在一块儿,没有明确的轮廓和分界,没有内外的关系,但却都彼此息息相关,联成一个情绪的网,这就是柏格森意义的实在、真我等最易察知的表现。等到事过境迁,予以冷静的分析,把这情绪空间化、外在化、范畴化,于是不可名言的有名了,五彩缤纷的褪色了,特有的变成共有的了,再加以分析、陈述、归类,得到了原来没有的知识,但也就远离实在了。这是科学的求知方法,得到的是科学知识,科学知识是静的,而“实在”却是动的。所以一落言诠,便成粪壤。(同上引书,第16~17页)

因此,生命是“直觉”性质的,“无名的”,也就是拒绝文化的建构或“科学”分析的。它只在“绵延”之中成就自身,也就是只与“流动”为一。任何“命名”都因为文化的或“科学”的分析成为强制,因而只能“远离”这种“实在”。

不过,“柏格森的整个哲学系统都染有很深的二元论色彩,他的系统中各方面都有各种不同形式的对立出现,如动与静,内与外,精神与物质,生命与机械,绵延与空间,自由与决定,交融与并列,直觉与理智等等”。这些对立的双方“综合”起来,是两个对方的力量——“生命和物质两个力量”。(贺麟,《西方哲学讲演集》,第13页)尽管女权主义在强调它的理论出发点是对男权文化的颠覆、反抗或抨击,但它的内部往往只是涌动着生命的勃勃生机或至少是对这样的生机的突出呈现。因而在这一点上,柏格森哲学含有的二元论因素当然也是女权主义一定要反对的。

但是,“绵延”(duration)含有的绵绵不绝或生生不息,至少昭示着一种生命的步伐;只有在摆脱掉种种枷锁之后,人的生命才真正体现出活力或它应有的本色。而清除任何记忆以便更好地“认识事物”的“科学”以及由此产生的“结构论”等等,在柏格森那里便成了多余之物。这是因为,用他本人的话来说,“实际生活里的物质没有什么意义可言,生命的精华只在精神生活里面”。

从伍尔夫对妇女写小说的讨论到波伏瓦强调女性应寻回“养成”之前的自身,到克里斯蒂娃的“互文性”要求的解构一切文本的既成性,再到西苏提倡的“用身体写作”……所有这些,哪一家女权主义理论不是在突出同一个思路——“生命的精华只在精神生活里面”?

突出这一要义的哲学,并非只有西方才有,而且不仅仅是产

生在 20 世纪。中华文化中的老子很早以前就有了同“生命哲学”以及女权主义理论十分近似甚或相同的学说,只是很少有人关注罢了。

## 2.8 另类生命哲学:老子的“女权主义”

上边我们已经指出,女权主义的理论归结可能有以下几点:一是向生命之源的回归;二是这一源头是母亲;三是生命之水奔流不息;四是女性的“用身体写作”;五是突出女性的母性的创造力;六是世界向此一创造之流的“汇总”或纳入。

这些理论归结,在《道德经》中已经十分完备地阐述出来。只可惜,就我们阅读所见,除了 Charlotte Furth 于 1999 年在出版的一部题为 *A Flourishing Yin, Gender in China's Medical History, 960—1665*(《繁荣昌盛的“阴”,960—1665 年间中国医药史中的性别》)的专著中对道家哲学影响下发展起来的中国医药(疗)的详细论述里,有几处提及道家(第 62 页,第 101~102 页,第 115 页,第 191 页,第 200 页,第 218 页及第 221 诸页),有一处提及老子之名(第 217 页)外,的确没有见到过对老子与女权主义的相似、近似或相同的哲学思路的探讨。甚至在国内以女权主义者自居的研究者或不愿被称为女权主义者而在做这方面研究的人那里,我们也没有看到这方面的理论关联。

女性主义强调的以“弱势话语”向男权文化的反扑,以及与此相关的后殖民主义时代的“东方”文化的弱势的继续存在或许并行不悖。这说明,我们仍然没有走出“……中心”的权威的控制的阴影。只不过,在女权主义的以引进外国理论为据,忽视自身文化资源的种种理论介绍或阐述中,不免让人感受到这样一丝悲凉:“我”在突出他者话语的要义的同时已被“掏空”,“我”成

了“传声筒”。而这不正是(西方)女权主义者们要极力抨击的吗?

从这个角度来看,老子可以为女权主义提供思想库存或理论资源这个问题,还是值得认真面对的。我们不妨先来看看《道德经》中与上述几个方面相近或类同的论述:

第一,向生命之源的回归。

第四十章:“反者道之动,弱者道之用。天下万物生于有,有生于无。”“向相反的方向变化,是‘道’的运动,柔弱是‘道’的作用。天下万物生于[看得见的]具体事物(有),而具体事物(有)由看不见的‘道’产生。”(任继愈译文)

“反”又作“返回”或“循环往复”解。(见徐澍、刘浩注译,《道德经》,第114页,合肥:安徽人民出版社,1990年版)所以,这一章首句又可解为“‘道’要求万物向自身返回,这样便出现事物的运动;而‘道’本身则与此相反,它以‘不动’带动‘运动’,因而是‘弱’的,‘弱’正是它的功用的体现”。由于“运动”在其动态之中是“同一的”,也就是说它同化了一切;那么,只有“动”本身以及“动”中的存在者(万物)似乎才存在,而催动者、推动者却似乎是隐而不露的,因而相对来说是“无”。起源看上去是不在场的,但是,实际上,正是在“无”那里,“动”才能同化一切并使“万物”统一于自身之中。

第二,作为生命的源头的母亲。

第六章:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”“道(谷神)是永恒存在的,这叫做‘玄牝’。‘玄牝’之门,这叫做天地的根,[它]无形地存在着,用之不尽。”(任继愈译文)

任继愈在《老子新译》修订本中注释说:“‘牝’是一切动物的母性生殖器官。‘玄牝’是象征着深远的、看不见的生产万物的

生殖器官。老子把物质的不断的变化这一作用当作万物发生的根源。”朱熹也有这样的理解，所以任继愈特别提及“参看《朱子语类》卷一百二十五”。这样，“玄牝之门”便同第一章中讲的“玄之又玄，众妙之门”同义，而后者又可理解为“神秘莫测的女性的生殖器官”。此外，在本章中，老子很清楚地说明，尽管这种“门”神秘莫测，但它却扮演着生命中最重要角色——“天地根”。“根”的意象，不论在精神分析者还是女权主义那里，都如同“笔”一样，是被看做“男根”的象征或替代品的。但在这里，修辞的置换将它改造为另一种性别的原生态意义上的创造之源。这与西苏鼓吹的女性“用身体写作”有异曲同工之妙：它们都表达出了女性的创造之力来自“母亲”或“母性”的神秘。正是有了这样的神秘，才会出现“绵绵共存，用之不勤”。这句话的另一个译文是：“它绵延不绝地永存着，作用无穷无尽。”（徐澍、刘浩经注译，《道德经》，第16页）可以认为，那是时间意义上的流动之态：“绵延不绝”，因而才会“无穷无尽”。在这里，水流的“流动”或生命的生生不息的动态已包容其中。

第三，生命之水奔流不息。

第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”“‘道’产生统一的事物，统一的事物分裂为对立的两个方面，对立的两个方面产生新生的第三者，新生的第三者产生千差万别的东西。万物内涵着阴阳两种对立的势力，它们[阴阳]在看不见的气中得到统一。”（任继愈译文）

作为生命之源的“道”本身是“一”，它包含着对立的两个方面或阴阳二气，这两个方面又产生出第三者。由此促成了生命的生生不息的运动，而“万物”在对立之中仍保持自己的统一（“和”）的本质；或者说，只有仍在那个“一”之中，它们才有所谓的统一。

此章第一句一连用了四个“生”字，显示出的是生命在其节奏中的复沓、流动以及奔腾不息的力量。似乎“隐蔽”的源头的细流慢慢扩大，激昂澎湃之中汇聚来万千力量，形成一股无可比拟的强大水流。

由于这样的“水”是“母性”的，所以，老子不断强调：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。”（《道德经》，七十八章）有谁能强大到击败“柔弱”的生命？“江海所以能为百谷王者，以下善下之，故能为百谷王。”（《道德经》，六十七章）“百谷”指的是“所有的溪谷”。（姚淦铭编著，《哲思众妙门——〈老子〉今读》，第21页，天津：百花文艺出版社，2001年版）“低下”才能容纳或容有，“江海”因而宽大到了可以成为“百谷王”的程度。被挤出了男权文化的话语中的作为创造之源的母亲，不正属于这样的“百谷王”吗？

所以，在第八章，老子特地指出：“上善若水。水善利下物而不争，处众人之所恶，故几于道。”“上善”——“最高的善”（任继愈译文）如同“水”；“不争”的同时“善利万物”，而且“处在众人所厌恶的低洼地方”。（姚淦铭译文）因而，它最接近“道”。这是在说，存在者与存在的关系：与“道”接近的，便具有它的“品性”或特征。那么，“母亲”的“善利万物”（如同“水”对“万物”的滋润），“她”的“不争”，“她”的甘居“下流”、“下贱”，正体现了“她”的“上善”品格。与此相近的类如“江海”的存在者即便因具备了这种“道德”因而自由而自在。西苏讲的，“另一种意义”不也是这样的归向吗？

第四，女性的“用身体写作”。

第五十二章：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。”“天下一切事物都有源始，把这源始作为天下一切事物的根本。已经掌握了万物的根

本——母，就能认识万物——子。已经掌握了万物，还必须坚守着万物的根本，就一辈子没有危险。”（任继愈译文）

如果按照女权主义的“用身体写作”来看，这段话就可以这样理解：明白了“天下”之“始”是起于“母亲”这一生命源头的创发这个道理，就自然可以明白“她”创造出的一切（子）的归属、意义、动态。那么，明白之后，要求的依然是归向这一生命的原创之力。这样做，当然不会有“危险”（殆）。不仅不会有（生命）危险，而且还会“提升”生命的力量。所以，“写吧”就能以此为动力，投身“生”的“流动”。

与此相关的二十章结尾的一句“我独异于人，而贵食母”或许更能体现女权主义者的心声：“我唯独与世人不同的，关键在于我得到了‘道’。”（徐澍，刘浩经注译，《道德经》，第28页）“食于母”如果按照注解者的解释，意思是“‘养于道’，或由‘道’所养育”。（同上，第28页）那么，“得到”不若“理解”合理，因为生命之源（道）的养育毕竟是一种赐予。

第五，母亲的创造力。

在上引第六章讲的“绵绵若存，用之不勤”之中我们已经看到了对这一创造力的“现世”动态描绘；在第五十二章讲的“玄牝之门”的意象中，我们也已经明白始源处对此一创造力的揭示。

此外，在第二十五章中，老子点明：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”这一段话可以认为是进一步说明：“道”的“母性”。它不停地循环，周而复始（周行而不殆），完全是生命的节奏、生命的气息的流露。因而没有这样的运动，或不加入这样运动的存在者，便无所谓生命力，也就不存在创造力——不存在“母”赋予的创造力。

就“母亲”的生命关怀来看，《道德经》第十章也有详细的论

述：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”“生养了万物而不据为己有，推动了万物，而不自以为尽了力，作万物的首长，而不对它们宰制，这就是最深远的‘德’。”（任继愈译文）

由此可知，生命的赋予或赐予来自一种对文化的否定：“有”、“恃”、“宰”的反动——“不有”（“不据为己有”），“不恃”（不加以把持），“不宰”（不强加“宰制”）。换言之，是清理理性主义的制约，通过否定（“不”）使“万物”回归原初状态或生命的“真我”。再由此出发，创造方便与我的生命一起应运而生。

第六，世界的“汇总”或归入。

如果“道者反之动”属于“道体”，属于人之归属，或拥有生命者对生命的所依，那么，世界向它的“汇总”或纳入就是必然的事情了。

第十五章：“夫唯不盈，故能蔽而新成。”这句话说的是“道”永不自满（盈），因而总是保持新生（新成）。换句话说，它不自满，所以才以容纳万物以及众生。它是生命，所以万物及众生的生命才有依托，并随着它不断“新成”。

这又一次让人想到西苏的“写吧”的呼吁：女权主义的“用身体写作”，用这句话来解释，无异于说——用生命来“写作”，用生命来印证自身的活力。

冯达文指出：“……老子所开出的世界，主要地还不是情，还是比较冷漠的。根据老子所说，天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。老子看‘道’是一种客观的、自然性的描述。庄子是回到境界论才说到‘情’。以前很多人对道家批评很厉害，认为是虚无主义。但我却认为道家还是最终回到一个有情的世界。道家深刻的地方，就是对人被社会化、文化化后的一个反省。因为人被社会化后，就成了角色的问题。人被社会化后本来的‘我’便失去了，而德性化和知性化是没有本真的。必



须要强调回到原来的‘我’或‘本真’。这是道家很重要的特点。”（王元化，李慎之，杜维明，《崩离与整合——当代智者对话》，第195页，上海：上海东方出版中心，1999年版）这段话点明了以老子为“起点”的道家对生命的关注或对“真我”的生命力的突出。

向内寻求、回归源头的倾向，在老子这里同女权主义的根本一致，使两种思想显现出许多共同之处。它们的“与生命同化”，使理论表述显示出强烈的“反文化”特征：清理“结构”的二元分设，除去阴阳的二元对立，打破天地的人为分割，整合人物的“离心”倾向。最重要的是，它们对时间性的强调，有力地冲击着霸权话语的“结构”封闭。

在这个意义上，从它们的理想化的统一状态回到现实，回到对“结构”本身的封闭以及在这种状态之中“生命”的启示如何成为“现象”，成为它自身，这便成了一个必须面对的问题。

因此，在以下几章中，我们将着重探讨老子的思想如何构成那种“反动”态势，其“诗意”的言说又是如何形成“反辩证法”的：那是二元论的反“归化”，本与“道”的含纳呈相反方向——正是从这一点上看，从言说的风格上来说，老子与女权主义的所谓“反理性”才可以视为有一致的趋向。生命之所以能成为生命并保持其延续性的力量，那绝不是人的认识以及由此产生的“结构”所能一劳永逸把握得了的。正如西美尔所指出的，生命的精神永远要“飘浮”于人的约束之外，才能维护自身的完整性并确保其无限生机：“世界作为想象中绝对存在的事物只能支撑自己，只有通过特有的飘浮才能保持不变，所以在科学认识的范畴内（按照这种观念）作为一个整体出现的世界也能做到这一点。”（格奥尔格·西美尔著，刁承俊译，《生命直观》，第50页，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年版）老子的“自然”之“道”，

正因为它依照“自然”的规律而不是人为的规定描绘世界,所以总是照应着生命的力量,也总是“飘浮”于“认识”及其“结构”之上。就此而论,老子的哲学中指出的自然不依人为规定运行,与女权主义旨在冲破男权中心主义的努力颇多共同或相通之处。

从上面的分析来看,老子的“女权主义”思想尽管不能说明“凡是西方有的,中国早就有了”这种民族主义观念的可取性,但它至少可以证明,它能够支持女权主义对生命的本体论的再阐释以及对人本身的再认识。这样,中国的女权主义因为找到了思想资源,也就有可能找到自己的出发点和立足之处。

---

#### 注 释:

① 这里的论述是一种“简化”:人的世界不是仅有“两性”的世界。对这样一种多元的世界的认可,需要考虑的是任何现实在现世之中出现的可能性,比如“无性”、“两性混同”以及“双性同体”等等。但这里的文字这样表述,一是出于行文方便;二是为了突出“两性”的对立应复归和谐这一“理想”境界;三是为了强调,“统一”本身应是“多元”中的“统一”,但“结构”的二元论本身在对“对立”的特有态势中,破坏了任何“统一”的可能性。换言之,我们这里的表述仅仅是一个假定。即使按照男权的话语权威,这样形成的“结构”也由于自身的“一边倒”形势使“结构”本身沦为“虚构”。

② 罗兰·巴特曾经将“结构”定义为“对事物的一种模拟,但[属于]一种直接的、有利的模拟;因为,被模仿的事物便使一直处于不可见状态中的某种东西现出身来;或者,如果可以,使自然事物之中的非智性的东西呈现出来。结构者(structural man)抓走真实,将它解构,然后重新对它进行建构。”(John Car-

los Rowe, *Structure*, in Frank Lentricchia and Thomas Mclaughlin [eds.], *Critical Terms for Literary Study*, pp. 23~28, Chicago: The University of Chicago Press, 1990) 巴特的意思主要是说,“结构”是强加给事物的,而绝非事物原有的,当然也就不属于事物本身的构造或它的“是之所是”。有谁能证明,他(虚构或通过“模拟”、“模仿”炮制出来)的“结构”就是事物的“原有”? 这样的狂妄的人,不是在把自己视为上帝吗?

③ “书写”总与书写用的工具——“笔”有关,而“笔”当然是男性生殖器的另一种说法或比喻。因此,语言的文本世界与人生存的现实世界在这里是同构的。(参见王逢振,《女权主义批评》,郭宏安,章国锋,王逢振著,《二十世纪西方文论研究》,第497~515页,北京:中国社会科学出版社,1997年版)

④ 原文这里用的是“互文本性”,现根据行文需要,一律改为“互文性”。

### 3 文化规定出的现实的空间性

#### 3.1 女权主义的思想特征

人对自身的生命力的感知可能是与生俱来的。这一“假设”的意思是说,生命者拥有生命,是因为她/他就是生命要出现、包容的一种“形式”。换言之,生命似乎是“赐予”它的拥有者的,所以“感受”应与“赐予”是统一的。那么,生命的拥有者便不应与她/他的生命相分裂、相离析,不应形成二元对立的趋势,也似乎就是“天经地义”的事情了。但是,我们已经看到,在女权主义的发现中,男权文化的大一统“结构”业已营造或将要造就的正是这样的“剥离”:生命的拥有者远离生命之所依,因而“无根”漂泊在“能指”的空洞中,达不到“所指”。也就是说,生命变为一个个孤零零的符号,相互之间不存在联系,因而不产生任何意义。

不过,一代代喜欢为人类“文明疾病”作精神医生的思想家们以及女权主义者们所共有的“寻根求源”倾向,向我们透露出这样一个信息:在“前文化”的某个时刻,人类的生命是与自然“同一”的;而且,在这样的“同一”中,人可以复归自己的生命,也就是找回生命的拥有者丧失的或至少是被人类文明扭曲、污染或禁锢的那种原初的力量。

此外,她/他们也都向我们揭示出了这样一个“真实”:即使在人类的进程中,即使在遭受污染、惨遭扭曲甚或受到禁闭威胁的“文化人”那里,“内在地”可以发现她/他们并未丧失自身的生

命活力；也就是说，没有丢掉生命之所依或源头的“赐予”。实际上，她/他们正是在层层积累的“文化废墟”里不断“挖掘”或“发现”生命“蕴藏”的“光辉”。这意味着，现世的生存在它的异化、变形或“失真”的态势下仍具有一种彼世的存在着的“反射”所带来的那种模拟或“传真”。

也正是在这个意义上，女权主义对生命的源头、“母亲”或“母性”的突出，仍是人类文化共同倾向的一个组成部分；“保真”的努力寄希望于现世的努力。而且，这一努力行动中的“探源”总是在时间意义上指向本体论中的“生命”的“惟一”。

因此，探讨一下在“文化人”那里这一“保真”的形成与本体论对“惟一”的“意义”的寻求之间的关系，这样的寻求在现世的生存论中是如何固化为男权“结构”的以及这一“结构”又是怎样将生命“挤”出去的，便是这一章的主要内容。我们这里是以“中华语境”为例来说明这一情况的。

### 3.2 历史的“文化”对空间性的扩展

首先应该指出的是，经过我们上边的分析，可以发现女权主义与其他旨在“溯源”的思想都具有这样的假定：（一）现世的人，由于人类文明的压榨，是畸形的、有病的或者至少是偏执的。（二）这样的问题的克服或消除，要到“前文化”中寻求资源或医治的处方进行医治，因而，“古代”甚或“前古代”总是比较完美的。（三）制造这样的理论的人其理论本身由于找到了“完美”和“健全”，所以值得重视。

以上这三点的意思是说：（一）人的本性、本真、本体或生命应当在另外某个地方去追求。（二）人在现世是匮乏的、不足的、不能自我成就的，因而现世的生存论“劣于”遥远的本体论（或存

在论)。(三)制造理论者业已洞见了那种昭示理想的本体论,这样,在本体论蜕变为生存论的情况下,如何对本体论进行新的阐释或创造,自然就成为“溯源者”的共同特点;而“遥远”既然已经不复存在、“不在这里”,如何使之再现、复现、复出便成为头等重要的大事。

在现实性的包容中,或者说在现实的空间性的包含中,已逝者才能进入存在者对历史的意识,也就是说,对历史中的诸多形象的感知才有可能。因此,历史成为形象的现实性聚拢汇合。在这里,所谓的“历史元素”(那种纯粹而且固化为晶体的东西)只能是现实性的重要元件(即现实的空间性中的指示方位的标记)。也可以说,历史只依行动者的感知而存在,因为存在的现实的空间性先定性地已容纳了任何一种历史的文本,或者说有能力容纳这样的文本的可变性——使之立足于个体化的多样性统一在感知、现象和空间性需求之中。

就感知而言,历史似乎是先在的,而超验的存在其现实性拒绝接受这种观念,因为历史只能作为充实、壮大或拓宽现实的空间性,才能成为生存者的历史。这样,真正先在的是超验的存在,在人的感知中是个体性的、充满神秘的生命体现。因此,存在作为先在储蓄着收容、容纳以及改写的机制,这样的机制时刻运作着,不断改写历史,使之成为现实性或现实的空间性的一个组成部分。正如伽达默尔在其《真理与方法》中所指出的:“我们处在历史的变化之中,不知目前发生些什么,只是事后才把握发生了些什么,这就是历史永远要被每一个新的现在重写的缘故。”<sup>①</sup>

那么,现实的空间性对历史的吸收或改写便是时刻在进行的工作,因为人们时刻需要已逝者的“精神”鼓励。不论这种鼓励表现为批评、责难,还是赞许,它们都因为生存者同化已逝者、

生存同化(人化)死亡而呈现为一种亲近、一种可以与之共存的新的感受。生存者从中得到一种动力——不论它是指教训、益处,还是感伤、沮丧——以便更有力量投入行动。那种永远需要扩展现实的空间性的行动,也就成为如何将历史改写为现实性的行动。这样,已逝者的形象的“现—象”便成为一种昭示,一种榜样的力量或者引路的向导。

改写历史,是扩大现实的空间性,也就是扩大存在之含意的吸收能力:这似乎是人的“主体”的能力的发挥,但更重要的是存在之含意本身的那种涵盖、扩展功能早已容有使“人化”普遍化的力量,即一切以人的生存为目的并向这种生存同化的力量。所以,与其说是人的主体性接受存在之含意的生存论意义,不如说是强调存在之含意的生存论意义使“我思”以及他所思的一切具有现实性的效应。

存在之含意的“人化”的普遍化功能,可以由“文化”的无所不在来解释:不论是作为人的生活形式,还是思想行为的社团式集合或总和,文化几乎代表了生存者在文明社会中的一切行动,甚至囊括了生存者的“本性”中所有的特点。因为任何生存者都自认为是“文化人”,而任何文化研究者都认为生存者作为个体自其怀胎受孕之日起就是“文化的产物”。这样,文化这一术语早已成为无法界定的人类的普遍性的代名词,而它暗含的动词意义“文—化”不仅说明生存者带着“面具”(persona)——是所谓“纹”(文)身的存在者,(参见顾晓鸣,《有形与无形:文化寻踪》,第10~15页,上海:上海人民出版社,1989年版)而且在很大程度上强调的是生存者为“文”所“化”。那样的话,存在者只在她/他所创造的“文(本)”中,“文(本)”构筑出存在者的本质存在,存在者本身便成了趋向(被)解构(“化”)的“反存在”。即失去了生存者之所本,生存者消解于她/他的创造物中,而不是显

露于她/他的创造性里。

因此，“文化”尽管无所不在、无处不在，但它无法界定的可界定性已形成对生存者的“叛逆性”的否定，即“文化”否定“人”的本质存在。这样，“人化”不仅有取代“文化”的必要，而且在它们的对比中可以强调“人化”本身对“人”的重视和关注。而不论是历史问题，还是现实的空间性问题，也都是“人”的问题，并不仅仅局限于文化对“人”的建构或解构。实际上，文化研究中的那种大一统理论已由文化的“无处不在”体现出来：“文化”成了全知全能的神，它“无孔不入”，占据了一切思想领域，取代了一切行为，甚至将一切行为方式也“归化”入它自身之中。“人”不仅成为它的附庸，而且被它分析为“物”，甚或在它的分析中被打碎成它需要的“零件”。

那么，在现实的空间性中，如何清理文化的“遗存”，便成为对历史的思辨，也就是将历史性的人类生存“改造”为一种空间性的生存；或者说将时空结构改变为由时间向空间转化的现实的空间性这样的思想问题。

因此，文化的研究者有必要置身于文化的“边缘”，或者对文化的消解作用进行消解，以颠覆的策略来对付文化对人本身的解构。最重要的或许不是抛弃这个词，而是摒弃它所导致的“文化中心主义”大一统思路，并且在根本处消除它将自身完全覆盖整个现实的空间性的狂妄态势，以期恢复它作为人的造物以及人的行为的附属品的“本然”。实际上，任何试图以这种“文化中心主义”倾向涵盖一切并且取缔一切的努力，都不会达到最终目的。存在之含意只在它本身中是“一”，而存在之含意的“现象者”——生存者永远是“多”。后者可能是在某一种“人化”过程中统一于一个历时性的结构中，比如社会或社团的语言共同性中；但是，这样的结构或共同性永远是存在之含意之所含，因而



时刻以“不同面目”或不同形式显示着多样或多元性的变化。对它们的改变,是存在/含意的含意化作用的恒常发挥,而且寄寓着“人化”的实质。这样,“文化中心主义”若作为思想的“物质性对象”,才能被限制在结构的制度性的历时性变化中。

也可以说,对“文化中心主义”的破除,是要破除被界定为生存者所创造之“物”的系统化或制度化的文化,这样,存在之含意的含意化或“人化”,正是要体现出存在者的一种自由的超越精神;不断打破系统化或制度化的束缚,以使“前进”成为可能,而“前进”正是在现实的空间性中的“前进”,是现实的空间性的拓宽。

换言之,本体论要求的那种“三段论”——从本体论本身对生命之真的强调,到生存论突出的生命之真的受损,再到本体论对生命之真的复原——在这里悖论性地回到了生存论的现世“扭曲”或文化的结构之中。

### 3.3 文化制度对空间性的厘定——以“礼”为例

在对历史的“回忆”方面,最引人注目的例子当属孔子(前551~前479)。

对于这位“述而不作,信而好古”(《论语·述而》)的哲人来说,“回忆”几乎成了行为的基本原则。在他那里,“唯天为大,唯尧则之。荡荡乎!民无能名焉。巍巍乎其有成功也!焕乎其有文章!”(《论语·泰伯》)尧的那种“风采”“焕乎其有文章”。这里“文”与“章”(彰)相连,可以理解为“文”之“现象”“斐然”而又“彪炳”,光彩照人。若向中国最古老的文字中去寻找根据,则“……甲骨文中的‘文’字实在不过是人体轮廓的线条化、抽象化。因此,‘文’的字源,应该是属于所谓‘近取诸身’的‘人文’之

类。至于‘文’字内部所填实部分的符号,则是用来标志人的‘灵巧’的文饰内容的”。从“文”的金文字形看,“……有相当一部分‘文’字内部由一‘心’符构成”。因此,“‘雕龙’就是‘文心’,形式本具意味”,而“‘文’即‘心’也”。(参见臧克和,《说文解字的文化解说》,第250~251页,武汉:湖北人民出版社,1994年版)

从这个解释来讲,孔子对尧的赞叹,其对象是尧的人“心”、人性,也就是人格美,那是现象学式的一种“光明”体现。不过,“心”一旦变为“文”,便形成固定化的格式,而这样的格式进而促成集体性的准则、规矩、原则,限制人“心”、人性于其中。所以,个体性、多元化的人“心”,逐渐被“文”的制度化、一体化所固化。而“文”的制度化一体化其高峰是周:“周之德,其可谓至德也已矣。”(《论语·泰伯》)这样,“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周”。(《论语·八佾》)“文”成而“礼”定,“克己复礼”,(《论语·颜渊》)复归周时那种规约性的、作为社会行为规范性的制度,便成为现实性中的生存者的一条不可更改的行动纲领。

由于“礼”的规约性和规范性,“不知礼,无以立也”(《论语·尧曰》),“三十而立”(《论语·为政》),因此,对“礼”的学习便是人生必然要走的一段道路,即进入规约性和规范性制度之后,人之为人才能在社会中成为孔子说的“文质彬彬,然后君子”(《论语·雍也》)。这意味着人“心”之彰显与人“文”之彪炳共存并举,“君子”才会脱颖而出。但仅仅是达到了“文”的境界还不够,因为“君子博学于文,约之以礼”(《论语·雍也》)②。“君子”还要受制于“礼”,成为“礼”的行施者(而绝不是对“礼”产生疑问的人),也就是依照“礼”生存的生存者。用孔子的话来说那就是要做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)。一切行为都要被制度化,使人彻底成为制度的“构件”。

封存在这个制度化的现实的空间性中的存在者,依“礼”而

立、循“礼”而行，并且遵照“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）的社会等级，才能井然有序。严守等级，“不在其位，不谋其政”或“君子思不出其位”（《论语·宪问》），在孔子那里也同样有昔日辉煌的时代作榜样。在“郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》）的感叹和坚定的信念表达中，仿佛可以透露出有代表性的先行者或者已逝者留给他那个时代的一丝光明或一线希望。那里寄托着比较、对比的可能性，并且含有对现实的空间性强烈的不满：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）“天降大任”（孟子语），所以“后死者”才得以继承“文”的传统，以及“礼”的仪规，可以周游列国四处宣扬，痛斥“八佾舞于庭”等类行为“是可忍也，孰不可忍也”（《论语·八佾》）的越轨越级、扰乱社会秩序的活动，鼓吹“孝”的道德至上准则，提倡“忠恕”之道，号召“正名”（《论语·子路》）以复原等级制度，强调“礼乐征伐自天子出”，才算是“天下有道”。（《论语·季氏》）

这样，“子入太庙，每事问”（《论语·八佾》），不仅成为拜祭祖先的惯常活动，不仅成为“回忆”，而且意味着一旦有了“事”、遇到了疑难，便要提“问题”，希望在已逝者的亲切性中找到把历史的“回忆”融入现实的空间性的适当办法。对祖先如此，对父母更是崇敬有加：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）这样，“礼”不仅成为存在者的制度，而且使已逝者也成为制度中的“灵魂”：把它们铸造进制度之中，成为稳定秩序的砝码。似乎只有这样，历史才能为行进开辟出一条通道，为现实的空间性拓展打下基础。正由于已逝者有这么重要的现实作用，孔子宁愿仿效“野人”：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”（《论语·先进》）

但是，如果现实的空间性彻底制度化，人们就不可避免会产

生“出位之思”，诸侯争权而礼乐崩溃。这样，“人心不古”，便会天下大乱。现实的空间性仿佛生了锈一般再抵挡不住对制度的种种反叛，那块“铁板”由于“老化”再维持不住“昔日”的面貌，已逝者的形象失去了榜样的威严和威慑力量，即使是那位建立并企图维护其制度的最伟大模范似乎也离现实的空间性越来越远。人之“心”蜕化为人之“文”，人之“文”定格为人之“礼”，所以，“天下归心”不免成为妄语。那么，无怪乎孔子感叹“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公！”（《论语·述而》）

作为“三千年来中国宰相的代号”（金克木，《文化厄言》，第26页，上海：上海文艺出版社，1996年版），周公是诗人、文人、军事家、思想家以及政治家集于一身的已逝者，他历史性地成为理想性的人物，留在人们的“记忆”中留待“后死者”的颂扬。那么，在现实的空间性需要不断扩大成为任何社会性现实都要重视的问题时，这样的“全能”式政治人物的统治之术却在制度化严密到“铁板一块”时变做连“梦”中也难以显现的“形象”。由此可见，生存者的集体性关系绝非能由异化的“物”的制约或者“文”的裁定以及“礼”的大一统措施来决定的。

因此，面对“礼乐崩溃”，往昔的理想社会早已随已逝者远去——“逝者如斯夫！”（《论语·子罕》）——而且难以梦到，孔子在中国历史上第一次把“‘仁’作为一个最重要的哲学概念提出来”，（参见汤一介，《中国传统文化中的儒道释》，第55～77页，北京：中国和平出版社，1988年版）希望能够实现“近者悦，远者来”（《论语·子路》），“天下归心”的夙愿。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”（《论语·颜渊》）尽管“古者言之不出，耻躬之不逮也”，“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》），但孔子对“仁”还是做了解释：“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭宽信敏惠。恭则不侮，宽则得众，信

则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《论语·阳货》）《论语》中也有多处提及“仁”，但强调程度最大的莫过于《八佾》中的“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”这是把“仁”视为高于“礼乐”的一种原则。

如果加以解释，“恭”意味着恭敬，即尊重他人；“宽”是对人宽容；“信”指待人诚信；“敏”意味着敏捷、迫切；“惠”则是指惠顾，即对人友好。这样，“仁”的这些“特点”，实质上是生存者在现实的空间性中的一种“肚量”的显示，即在“态度”上易于“接待”、“接纳”或“宽容”别人。因此，这正是存在之含意中的含的现实性的“现—象”：真正的“含”是有巨大“空间”的“含”，它给予生存者以自由。那么，生存者采取这种“态度”，互相“之间”如果“宽容”，现实的空间性便会因突破“礼”的制度性条块分割和隔离而显示出某种程度上的“扩大”后的“空阔”或“阔大”，生存者彼此之间以及生存者本身便是“自由”的。

若再进一步分析，“仁”作为至高无上的道德原则实质上体现或预示了现象学式的本体论意味。《论语·述而》中说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”《论语·尧曰》中也有“欲仁而得仁”这样的表述。“仁”那么“难言”（“仁者，其言也讷。”《论语·颜渊》），所以孔子“罕言”“仁”，怎么可能“我欲仁，斯仁至矣”呢？这不能不让人联想到胡塞尔对“意识”的解说，因为在他那里，“意识总是对某物的意识”，“他认为最直接的东西是人自己的思想感觉活动中充实起来的意向性对象”。（靳希平，《海德格尔早期思想研究》，第161页，上海：上海人民出版社，1995年版）如此“直观”，同刘勰的“思接千载、悄焉动容”并无什么区别，随着“意识”的运动，“意向性对象”便“现—象”于目前，那么，“当下呈现”自然开拓了现实的空间性，因为“对象”已与“意识”相融相合。所以，胡塞尔指出：“只有通向直观的原本源泉以及在此源

泉中汲取的本质洞察的回复,哲学的伟大传统才能根据概念和问题而得到运用,只有通过这一途径,概念才得到直观的澄清。”(陈家琪,《作为一个释义学话题的“回到事情本身”》,引自陈著,《话语的真相》,第140~157页)因此,不论是胡塞尔的“面对[看]事情本身”,还是海德格尔的“回到[回步]事情本身”,都不若孔子的“我欲仁,斯仁至矣”这句话暗含的“人应以爱作为维系回到人的群体性本身”那样有力度;只有如此,胡塞尔的“生活世界”才不至于是空洞的,海德格尔的“此在”也才不会是抽象的。回到群体性之中,不仅意味着回归海德格尔讲的“同在”,而且更重要的是意味着在“同在”的和谐和有序“共存”中复归人之所以为人所共有的“人心”。

因此,或许“仁者爱人”只昭示出群体之间的秩序所需要的那种现实的空间性,而“我欲仁,斯仁至矣”则体现了本体论性质的恢复秩序、复归人心人性、维护及扩大空间性的那种办法:“任意”、“随意”,因而使空间性充溢着“诗意”——摆脱一切成见定见,任凭存在之含意的意的“笼罩”、“蔓延”;时刻追随着存在之含意的含进行如此“规律性”的运动,逾越一切障碍阻力;生存者稟有存在的含意之意之含,早与其他生存者同在共存,而且自身也早就因这样的稟有成为“仁者”达到了“无恶”的境界(“苟志于仁矣,无恶也。”《论语·里仁》)。脱去了一切制度化的束缚,不再依附于“礼”的成规定则,由“仁”而抵达“知”、“真”、“善”。(“择不处仁,焉得知”《论语·里仁》)这样,生存者与存在的含意同化为一,成就了超越一切、完全拥有现实的空间性当下实现的格局。这不正是“诗意”弥漫吗?

因此,孔子举例说:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁。”(《论语·宪问》)以“仁爱”之力,“不战而屈人之兵”(《孙子兵法》),自然促成“天下归心”。生存者最大限度地

赢得了更为阔大的现实的空间性，因而作为最高道德标准的“仁”也成为本体论/存在论至大不易的最高准则。

但是，即使“天下归心”，但还不能达到一切归一，因为“天外有天”。“天下大同”仍是“仁者”的梦想，而各种制度化的仪规以及孔子本身难以割舍的“复”旧之“礼”（“克己复礼”），又时刻影响着存在者的“共在”。“生活世界”就这样总是陷入难以避免的各种束缚之中。而且，如果“爱”作为责任，承担义务，不也是一种负担吗？这样，现实的空间性仍“积存”在道德性的社会关系中，不免造成在“绝对命令”下的“诗意”的淡化。也就是限制空间性的扩展，进而束缚存在者的行动，使之局限在自由与不自由的二元张力之“间”。

而真正本然的生存者与存在的含意的一体化进程，还有待于生存者的感受的“空阔”能否与现实的空间性同化，或者说人是否可以“全身心”忘掉人本身。那种“诗意”的境界，或许最能体现出束缚的清除以及限制的打破。这样，“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”（《论语·乡党》），便可以作为一个范例对待。这里，时间（暮春）只是提供了一个条件，重要的是“空间性的游戏”——“浴”于水，欢歌笑语，似乎风也在“舞”。存在者不仅“回归自然”，而且是“回归自然的本性”；因为由现实的空间性中生成一种空阔的自由，存在者借以在不自觉中复归存在的含意的“自觉”，所以情不自禁之间已与存在的含意实现了一体化：“意识”之“识”被“意”消解，因而意识本身不再发挥作用，生存者的“识见”被他的感受彻底融入、汇入存在的含意之中。生存者已不知身在何时何地，但这反倒验证着现实的空间性的无限阔大和充盈。这样，“无我”的“狂迷”引出手舞足蹈、歌吟不断的“有我”在此的充实的感受——存在者被存在的含意最终同化。因此，在这里，不论是“面对事情

本身”还是“回到事情本身”，都无法说明一个问题：在这样几乎是“脱落身心”的现实的空間性中，“无我”的本体论存在包容着“有我之在”，这是无需而且也无法“面对”或者“回到”的，否则“实我”与“虚我”便永远二分。而“文化”中的或被“文-化”的“我”向存在的含意的复原，即使永受自身造物异化的“我”能完全恢复到“人心”之所向，它也不仅仅限于“面对”或“回到”“事情”本身；否则，大而化之的话，“事情”的存在就会被扩展为作为生存者的人的存在。那样，人被“事物”物化或异化的趋势便会同人向存在的含意的同化的复归倾向背道而驰。这正是“含意本体论”同胡塞尔的现象学以及海德格尔的基本本体论产生分歧的地方。

### 3.4 现实的空间性中的群体性与个体性：“莫春之浴”的讯息

孔子的“莫春之浴”原型可以看做是对社会性或群体性的“共在”的反动。这是因为：（一）那种“共在”总是以道德法规（如“礼”或“仁”）为准绳维系并且束缚着生存者及其生存境界——现实的空间性的“共在”。（二）在那种“共在”中，生存者的“时间维度”意识总是复古型的，即以“回忆”之所忆来营造现实的当下成就，因而“共在”是往昔的系联与现时的关注相交织中的生存者的“共在”。（三）这样的“共在”虽然并不一定放弃时间的第三个维度——未来及其理想（如孔子的“大同”），但却因过分沉湎在“回忆”之中并且以“回忆”产生的典型“形象”的“现-象”为尺度构建“回归之梦”——将未来消解在“回忆”之中的幻想。（四）在现实的空间性中的生存者，早已冲破了原有的古老礼法规范，大胆而且毫无顾忌地打破最高的道德法则（“仁”）统辖的或外在



的伦理形式(“礼”)的时候,这样的生存者是同古老礼法规范的制定者(如周公、文王)一样是在表达着对权力的渴望。(五)“礼乐崩坏”而“人心不古”。“共在”中的生存者原有的等级制度的根本早已动摇,“成者王侯败者贼”便成为另外一种社会法则——反叛、抗争、战斗,乃至得胜或者灭亡的权力法则。(六)两种法则永无止息的矛盾形成社会性或集体性“共在”中的生存者的威胁,即拥有权力便等于成就“仁者”之身之道,而“杀身成仁”或许只能是处于“共在”中的生存者“回忆”中的楷模,而绝不会变做这样的生存者的现实的空间性的“向导”,因为权力的顶峰那种金字塔式的顶点只容纳一个“王”或“侯”。(七)“仁者爱人”,就道德的“文一化”而言,不可能不是虚伪的、做作的。而且,这样的“因为而伪”,“伪”在“为”中,始终是道德的实在性导致疑问的一个原因。可以说,若“回忆”仅仅停留在生存者的社会性或集体性“共在”的现实性中,“回忆”的复古倾向便表现出或反衬出堕落、残暴以及杀戮,而所有这些正是“仁者爱人”的反动。

与此相对立,“莫春之浴”透露出生存者的“洋洋得意”的“忘我”情怀,反倒能够体现“共在”中的生存者的个体性与群体性的合一。在这里,已不存在社会性“共在”中的权力争斗,早不见“特意”强调的因而极为做作的“仁义道德”。这里只有“随意”结伴,“随意”共处,“随意”洗浴,“随意”随风而舞以及“随意”吟唱的“三五人”。他们摆脱了群体性“共在”的社会维度,而置身于这种“共在”的个体维度。在这里,连人的组成(“三五人”)也是同样的“随意”,因而个体性的确是松散而又自由地结合进集体性之中的。因此,这里没有“特意”而为之“伪”,而任何为突出显现某一目的意义吐露或表现——“特意”,必定走向存在之含意这一存在者本然之根的反面;因而,其中的“特殊化”意指必扰乱

或消解存在之含意的一体化进程——将存在者真正归并入自身的过程——而只专注于目的论的行动本身。

这样，“莫春之浴”便可以看做是因“合意”——融合于存在之含意之意——而引出的一种“满意”——存在之含意满盈于存在者“心”中，所以不知不觉间手舞足蹈、欢快咏唱着生命的满足。

就这样，“莫春之浴”呈现的是：生存者脱去社会所给予的压榨，身置“自然”之中因而“忘乎所以”；生存者脱去历史所给予的负担，身置“空间”之中因而抵御了时间。相对而言，像这样的原型便是否定性的：以“自然”的“随意性”取代或否定“社会”及其既成性中的一切；以“空间”的“诗意性”取消或否定“历史”或“时间”及其既定性中的一切意识。

就其否定的倾向而言，“莫春之浴”也可以成为某种形而上的思路的原型。

“自然”的彰显，在这里很容易让人联想到我们在前边已经提到过的法国启蒙主义时代思想家卢梭《论人间不平等的起源》中的基本观点：“人天生来是善的，种种制度才把人弄恶。”（罗素著，马元德译，《西方哲学史》下卷，第228页，北京：商务印书馆，1988年版）卢梭提倡“回归自然”，也就是要人们回归善的本性。在他那里，所谓自然状态，只是“一种不复存在、或许从未存在过、大概将来也决不会存在的状态，不过为适当判断当今的状态，对它仍需要有正确的观念”。（同上，第228页）这种假定或推测的口吻暗示，过去或将来都不会存在的这种状态，有可能在现实的空间性（即“现今的状态”）的对比中彰显出意义和价值。

在思想上对社会的否定只能建构出“意思”——对“意”的思考、思想，并形成向“意”而行的思路，但这不一定“合意”，更无法促成“满意”，只有在更“极端”的状态下，后者才成为可能。那便

是,不仅要在空间上消解社会的污秽的制度,而且要在时间上以反叛者的姿态否定历史的既定性意识。

可以注意到,孔子的“莫春”就选择了这么一个角度。在甲骨文中,“‘春’字取象于草木在日光下破土而出。因为‘春’的语源就是‘屯’,故有聚集义、生机义。‘屯’字甲骨文即取象于一刚刚破土而出的幼芽。大地回春,万象复苏,欲蠢然而动,必须是聚集整个冬季埋在地下的生力,故‘屯’有‘聚’义……”(臧克和,《说文解字的文化解说》,第191页)这样,“春”的原义同海德格尔解释的“逻各斯”(logos)有相同之处:“逻各斯在一种新的但又古老的意义上刻画着存在:那存在着的在自身中直立着和显明着,在其自身中的凭借其自身被收拢起来,并且在此收拢中保持住自身。”(海德格尔,《形而上学》,第100页;译文参见张祥龙著,《海德格尔思想与中国天道》,第56页,北京:生活·读书·新知三联书店,1996年版)“莫春”倒在意义上类似海氏对赫拉克利特的《残篇》第八节中的第一句话的理解。那句话一般被译为“互相排斥的东西结合在一起”或“对立者统一起来”。但海德格尔则认为应把它理解为:“相反者来回运作,从这个到那个:从它们自身中,它们收拢自身。”而这一节中的“斗争”,海德格尔则解释为:“对立者之间的斗争是一种收拢,植根于结合:这就是逻各斯。”(同上,第56~57页)“春”入于“莫”,春天本身“归合”于它的终结,这样“春”便“收拢”自身“于起始与终结的结合”。因此,时间被“截住”,成为空间,存在的域、境界或者境域。

不过,问题仍在于,这种域毕竟是那个社会性制度化已经同化的空间以外的空间,它由于排斥性地立于前者之外才那么“合意”地令人欣喜。

所以,老子的“鸡犬之声相闻,老死不相往来”因立于“世外”而断绝人的“共在”;庄子的“天地与我并生,万物与我为一”以及

齐寿夭、等生死因截去时间的流动而呈现出空间的静止。《庄子·齐物论》中讲的“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊”的“至人”，实质上可以看做是空间性完全静止之后，存在者不再囿于时空关系的隔离而趋向永恒的形象。“至人”的那种境界不仅要求其他存在者“与我并生”，而且更重要的是强调“天地与我并生”，“万物与我为一”，一切“共在”、“并生”。那便不仅含有一切平等、等无差别的思想，而且在根本处意味着对时间的三个维度——过去、现在以及将来的彻底破除。在否定社会性的“共在”这个意义上，孔子、老子以及庄子的某些观念是相通或共同的。而中国的“乌托邦”——陶渊明笔下的“桃花源”更是形象鲜明地呈现出对“时间”总是“向着未来”这一自然观念的反动。因为在那里，存在者“不知有汉，无论魏晋”，而“土地平旷，屋舍俨然，有良田、美池、桑竹之属。阡陌交通，鸡犬相闻，其中往来种作，男女衣着，悉如外人，黄发垂髫，并怡然自乐”。这样，现实的空间性被移入远古的“世外”的空间性境界的可能性，而可能性又复衬托出复古的秩序“井然”的“共在”关系，存在者自然“怡然自乐”，感受着存在的含意之意弥漫在空间性中的那种业已令人满足的诗意。

因此，不论是孔子的“齐鲁春风”，还是庄子的“南华秋水”（“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”《庄子·秋水》），它们的复古情调都含有一种美好的理想：即否定社会性“共在”的制度化，并且反其道而行之彰显“共在”的“随意性”。

这也正是中外许多思想者所追求的，比如上边提到的卢梭。19世纪末叶的所谓“世纪末”的流风遗韵不同样也已成为一种文学母题，飘荡在众多文学的文本字里行间吗？对人本身欲望的沉醉并不一定是所谓颓废，对社会的丑恶的再现也不一定造

成所谓“审丑”；那跳跃出文本堕落的肉感的情调，乃是对社会性共在的反叛的宣泄。从这个角度来看，深陷于“阴暗面”的或许能够像闻一多《死水》中所描绘的，再开出一个新的境界。而“世纪末”文学的代表人物奥斯卡·王尔德说“现实应当模仿艺术”，这种观点不正是一种理想的呼声吗？如果按照黑格尔的思想，艺术是“过去”的产物，那么，王尔德的观点与人们津津乐道的其他思想家们在营造“无何有之乡”式的现实的空间性思路上有何差异？

实际上，仅从“莫春之浴”来看，思想观念已与艺术创造难以区分，因为它们都希望“别开生面”，创造、开拓或者说建构出一个新的存在之“域”或一个新的“境界”，借以观照或反思存在，以求使存在者达到与存在“合一”。这样，在思路的趋向上，思想者总希望自身的思想之“意指”合乎她/他们“设计”的存在的含意。也就是说，她/他总希望自己的“意思”——“意向性的思路、思考、思想”能够“合意”——合乎存在本身的“含意”。因此，“合一”实质上是“含意”，而“合”本身是理想化的、乌托邦式的。在这个意义上，现实的空间性绝非物质层面的那种存在形式的特性，恰恰相反，这种空间性是在人的思想中才具有的，因而极富想象的“玫瑰”色彩。也正是由于这个原因，空间性趋向于一种可能性，而且是“未来”的可能性。因此，复古情调的“回归”与反社会性的愿望总是交织在一起，促成了向“未来”要求“永恒”，向物质性的“当前”索取现实的空间性的思想动向。

这样，王维(701~761)的“渡头余落日，墟里上孤烟”，(《辋川闲居赠裴秀才迪》)“大漠孤烟直，长河落日圆”(《使至塞上》)以及“山中相送罢，日暮掩柴扉”(《山中送别》)等诗句并非写景之作，那种“诗意”的开阔开拓出的仍是对社会性“共在”中的存在者的关系的弃却。而且，从对比或比较角度来看，自然与社会

的二元对立在这里已不复存在。同时,可以注意到,这里的存在之境同“莫春”一样,是对所谓的“自然的”时间的改造或反动,因为,晨光的清新滞留在现世生存之境的外边,而夕阳的斜照使“诗意”显现在一种“无意”的“意思”之中。晨光“缺席”,而夕阳“现象”,尽管“夕阳无限好,只是近黄昏”(李商隐《乐游原》)。冉冉而起的朝阳很少造就名家名句,因为它很少为人所歌吟,反倒是与它“另外一极”的“夕阳”唱出了不少“心灵”的歌声,并且产生出许多伟大的诗作。这一事实或许可以说明,人们的思想总是“逆向”的,即既背离时间的“正常”流向,又对空间的“自然”造型加以反动。因此,除了使现实的空间性永恒化、理想化外,别的形式解释大概不会产生针对性。

在这个意义上,T. W. 阿多诺讲的“艺术在与现实的关系中,使其自身和与自身相联系的一切,都处于拯救状态之中”(见王岳川著,《二十世纪西方哲性诗学》,第 334 页)是极有价值的。艺术不仅要改写或再造现实,而且要改造重塑这种现实的所有属性即它的空间性,同时,它也必将改写自身及其所有的生产方式。这样,它的“拯救”作用才是显而易见的。不过,它最重要的“拯救”作用还在于新的视角、新的形式使生存者以自身的存在形式“现一象”,即与存在“合一”或合乎存在之“意”。因此,艺术是否定性的。用阿多诺的话来说:“所谓艺术的否定性,即指在艺术作品中没有任何东西是既属事物的,甚至连作品语言和意象也是全然创新的。”(同上引书,第 335 页)这种“全然创新”仍是依附在“反叛性思维”或“逆向性思维”的基础上的“创新”,其“反叛性”或“逆向性”是无法“创新”的原型。不过,这种原型中早含有艺术的思想化与思想的艺术化相结合的根本“基因”,它本身并不是不可“创新”的。恰恰相反,“创新”要以它为基础才能生产出需要“创新”的事物,以新的方法方式形式让生存者在

“现在”中的存在里“现一象”的事物。

### 3.5 存在对现实的空间性的“收拢”

在现实的空间性中，“春”的消息总是引人诱人的，因为蠢蠢欲动的状态下一切都“收拢”聚集在无法由“死”控制约束的“生”之中。在这里，“生”的初始形态在本身因凝聚着希望因而最能显现出一种“蕴涵”——生命力的含意在这里表现为萌芽、花蕾以及一切等待着“开放”的生存者。这里的“蕴涵”无疑是生命力的聚集，其生机勃勃的“生意”正储存在一片期盼之中，等待着一种“辉煌”或兴盛或绽放或盛开，尽管一旦到了那个时刻勃勃的生机已显示出它的终结。

这样，在这种“蕴涵”之中，在这样的“含意”的等待中，才寄托着最美好、最珍贵的东西，因为它最大限度地为某种未来的希望提供了一种可能性，而可能性就决定于、包含于这样的“蕴涵”或“含意”里。也可以认为，最有力量的含有是拒绝“绽放”的，因为任何裂缝都是对含量的释放，因此必然削弱消减这种含量可能拥有的力量或生命力。

从这个意义上讲，“生”的希望就停留在那种“未来”、那种可能性之中。也就是说，它是“现在”的，“过去”的永远是“死亡”；而“现在”寄寓着希望的最充实的能量，因而最能“体现”“生（之动）机”。

要指出的是，“体现”必须被理解为“以体自见”，而不是海德格尔讲的已成经典名言的“现象学”的“现一象”：“让人从显现的东西本身那里如它从其本身所显现的那样来看它。”（海德格尔著、陈嘉映等译，《存在与时间》，第41页，北京：生活·读书·新知三联书店，1991年版）存在者不需要有外力推动或促发业已

存在,而“让”仍暗示着“主体”对“客体”的干预:似乎能做到“让”者才是存在着的“现一象”的动力之“源”。如果“让”可以放入英语语境里,Let alone本身是“不理、不管、不顾”,那种“主体”强制着自身而无视“对象”的姿态,同样意味着“让”的“故意”或“刻意”而为:那不是“让”存在者“自现”,而是强制性地在那种关注中“使”其“以自身显现”,更何况“被看到”进一步加重了“对象”的被动性:似乎它是被推进一种关注的纠缠中,在那里它才存在。假若真是那样的话,存在者被约束在其中的“注视”、“注目”或“看”,倒成了它存在的惟一根据。而存者自存,在者自在,它们用得着那种“故(作姿态引出的)意”的“显现”,那种“刻意”(用尽心思,“刻意”求工)吗?

由此可见,单方面的“看”只是一厢情愿对存在者的描绘、刻画或“再现”,而不是存在者本身“以自身显现的方式来以自己本身显现”,因为实际上“本然”的“显现”是一种相互“关注”或者处于“互显”的关系之中。即存在者相互“注目”、“注意”,或确切地说将意义注入于本已显现的存在者双方。这样的“注视”来自存在者的存在的力量,即存在对存在者的“含意”本身。因而与其说是存在者“被看到”,不如说它们在相互看到时存在“让它们相互看到”。而“看到”之时的存在者状态因交织于“相互注视”之中因而为它们本身以及存在本身增添了由注视的角度、方式、目的等等引发的“意义”。实际上,那仍是存在的含意之意所含有的,因为只有在那里才有如此“现象”中的“意义”之“本”。

不妨以李白(701~762)的《独坐敬亭山》为例对此加以解释:

众鸟高飞尽,孤云独去闲。  
相看两不厌,只有敬亭山。



这首诗似乎不是由于“诗人的思想感情与自然景物的高度融合而创造出来的‘寂静’境界”，因而才“如此动人”（《唐诗鉴赏辞典》，第351页，上海：上海辞书出版社，1983年版）诗中明明讲的是“相看两不厌”，如果说“融合”，当是指二者融合于那种“境界”。众鸟高飞不见，孤云飘飘远去，这漠漠然阔大的空间中只有两个存在者，他/它们的“相看”是那样投入、那么真挚，因而互为主体而本体自现。在“敬亭山”“遗世独立”的情况下，诗中那个抒情主人公也彰显出自身的“这一个”形象。因此，时间随着鸟“飞”而“去”似已趋向“静止”或“寂静”，只有空间之中的两个存在者似乎才拥有那空阔中的一切。不过，实际上，正是由于空间给予这样的境界中生成出的这个突出的形象的可能性，因而空间性便意味着他/它存在的可能性。而这样的可能性不正是作为存在者的他/它的“被含之意”吗？不正是他/它被“寄寓”在被“静化”了的、清除了时间之流的干预和骚扰之后的空间性存在的“所含之意”吗？

因此，同“春”对存在者的“生命”的“寄寓”一样，李白这首诗中的那个“境界”也“寄托”着人类对存在的含意之意“空间化”的追求。也就是说，人们总希望“留住那一刻”，使时间停下脚步，将动态变为静态，并使其中的一切“以自身显现的方式从自己本身被看到”。这样，观看者便又强制性地行使着一种“思想的权力”，也就是说，走到了她/他意向性所指的反面，而从中生发出的依然是对这一“反面”的“反动”，即存者自存，在者自在，而它们的“显现”只是“自见”以及“自见”中的“相看”。

人类的这种根本性的思想“斗争”，或许只能描述为对这样的“斗争”的遮掩，因为，思想的抒发毕竟同“观看”一样（单方面的那种“看”），要显现出思想者的主动性和片面性。无此之

“反”，思想本身构造不出自身的现实，也自然“见”不出它“单一”的、“惟一”的或许是创造性的“思路”——思想者不可能在时间之流中沿循两个(种)“思路”。

所以，孔子的“莫春”必然是“反”“春”的“莫春”，而“反”“春”本身作为一种思想倾向仍难免依然“寄寓”于“春”的明媚之中。因为任何“思路”都是归属于那个“空间”中的“思路”——存在早把含意空间化，使一切都“融合”于其中。因此，重要的是“返(反)”身而行，也就是“逆历史而动”的那种“思路”“空间化”的程度，而不是“思路”是否具有严谨的“逻辑”或深刻的“道理”。实际上，我们之所以还对(几千年以后的)“莫春之浴”津津乐道，不正是因为，其中开拓出的空间，也反映了我们对社会性“共在”的厌恶心态以及对“相看两不厌”的境界的期望吗？也就是说，孔子的“思路”已先在地被我们的空间意识所容纳，并且转化为我们的现实的空间性的希望之境。我们通过“回忆”唤起了遥远的过去的那个可亲可近的“形象”，并且希望他的“莫春”中的空间性欣喜融入我们的生存以及存在。“生”的欢乐便“包含”于(我们思想中的)我们的存在之中，孔子的那个“莫春”开拓出的空间已被我们空间化，或者说已被移入我们的存在的空间，这样，其“现实”意义便是“恒定的”，也就是“原创性的”。

不过，“莫春”之境毕竟是孔子对自己构建的或思想中的那个已被“文--化”的、物质性的制度化现实的空间性的“反动”。因为存在者在那里不是“生”于作为存在者的存在之中，即她/他们不是生存在自身及其与别的存在者的“相看”、“互视”那样的主体互涉中，而是生存在概括一切的意念中——即她/他们认定生活必“围绕着一个中心”，“只有中心才有真正的生活”，因此“生活永远在别处，而不在自己这里”。(完颜光，《走呀，欣赏啊——有感于一本枕边书》，载《中华读书报》，1999年7月7

日)她/他不是互相“人化”,而是在“文化”中被思想物质化。而且,这样的物质化还要取决于难以言喻的道德原则,这便进一步加剧了“生活在别处”的那种大一统“概念”的普遍化:人自身不是寄寓于自身之所是,而是需要摆脱或尽可能削弱那种“原始”的归化,需要归并入等级的制约和最高道德原则的统一。

而且,仅仅这样还不够,还需要尽可能运用“排除”机制,以便让“大多数”归入正常的社会性秩序中的“共在”。在《论语》中,不断遭到“排除”机制骚扰的有两类人:“小人”以及“女子”。

子曰:“唯女子与小人为难养也,近之则不孙,远之则怨。”(《论语·阳货》)

子夏曰:“小人之过也必文。”(《论语·子张》)

子夏讲的“小人”必“文过饰非”,即虚伪成“性”。而孔子说的“难养”则又说明连“女子”、“小人”也需要“培养”、“教养”,即需要被“文一化”。在“被文化”的生存中,生存者要被塑造成“文化人”的社会性“共在”群体。那么,在这样的“互化”中,人之“心”、之“性”是否“天然地自然”,这是大可怀疑的。如果“女子”与“小人”“难养”,那或许证明她/他“未入流”,没有成为“共在”中的“大多数”,也就是没有完全被“文化”所归化。从“小人”“过也必文”来看,她/他们还能够“以其人之道还治其人之身”——以漂亮的言词(被文化的话语)遮掩被文化的生存者自身对“文化”犯下的过失。这样,在道德意义上鄙下、庸俗的“小人”在“共在”的空间中几乎没有自己的位置,因为她/他是文化的“犯规者”;而“女子”则可能更甚,她们作为男性之外的另一个群体被最高形式的文化产品——道德所弃却,“仁”没有接纳她们进入

“仁者”、“君子”以及他们形成的社会等级制度中,尽管“仁者爱人”中的“爱”应该是每一个女性都具有的“原始”品性。那么,社会等级中的家族、家庭所从自而出的女性竟被逐出了这样的等级本身,“思路”的确真的被“文化”的“反动”悖论性地完全吞没了。

孔子讲的“难养”所含有的不堪,正同本世纪法国女思想家西蒙·德·波伏瓦的《第二性》中分析的“自然”与“教养”的对立所造成的女性问题相一致。即“女性”是“一种文化建构”：“没有人生来就是女性,女性是变来的。”女性从来都不是自己,因为文化使她(们)发生了“质变”。在波伏瓦那里,文化需要清除,以恢复女性的本性。与此相反,在孔子那里,女性应彻底清除本性,文化对她(们)的再造再生需要加大力度。

### 3.6 空间性中的阴阳裂变及其对女性的弃却

对于人类来说,时间与空间或许的确是“先天的”“存在形式”,因为它们界定了生存者的一切物质活动及其基础——生存者的现世的生存基础。但是,生存者的精神并不局限于时间与空间的界定中,也并不限制在时间与空间的互相作用中;恰恰相反,这种精神在生存者的思想中是超越性的,由于最终要把握的是自身,所以生存者才要把时间与空间视为物质性的、必须克服的那种障碍以便作自身超越。在这个过程中,思想促成或者说思想本身就含有难以割舍的想象,超越任何界限的想象。

正如上面所论述的,时间在思想中只表现为“未来”的无限推迟,因为生存者所感受到的只是某种无限展开的“现在”,甚至连历史也成为现在的一个组成部分。而且,在不断拉长、延展的“现在”中,时间的流动似乎停顿了下来,仿佛它线性的流逝被改

变为面积的扩大,即空间性的延展:各个生存者的“现在”所居有的“空间”“合并”起来,成为“新”的存在“空间”。在那里,“时间”只作为思想的“道路”,即思想者与之同步、同向的精神之路,它使“停顿”的时间的流动趋向得以连续性地向前发展。

这样,思想本身便可能是“单向的”,即它既不可能“左顾右盼”,又无法达到“全面”的“包容”:它只是在拥有自身的同时不断占据它必然走过的那条道路。

因此,思想总是“片面的”或“偏面的”,前者是指它对于那种“空间”的“面积”来说只具有道路上的“一片”,而后者则意味着它“偏离”着“面积”的整体性。

如果人类文化就植根于这种思想的创造性(尽管众多的存在者其思想纷纭复杂),那么,思想的“形式”(道路)决定了文化的“未来”走向的不可避免的“偏面”和“片面”:思想只占有对自身有利的、可资利用的东西,思想者要走的也是她/他自己的道路。

那么,一旦道路被填堵或堵塞,某种强大的力量便有可能成为现实的空间性的主宰。而被堵塞的思想者其行进可能采取迂回的形式,也可能以自身的力量穿透被填塞的东西,并在解构自身的同时解构填塞本身,同时也使思想获得新生。另外一种情况是,思想者在堵塞的那堵墙边栖居下来,不再希望超越或跨过。这样,思想有了“墙”的特性,它囚禁了前进的脚步,并且把滞步不前当做是迈步前行。

这种情况在人类历史上已成为现实的空间性的一种形态或模式。因为,本来应当归“一”的人类,其生存者地位都在于生存的“共在”或存在之中的共同存在。那么,其思想行动的差异尽管是纷乱不定的表现,但毕竟由于表现背后的支撑物,她/他们才得以共存。

但是,自从父系(权)社会出现以来,力量的分化就鲜明地界定出男女两性的差别。强者生存的男性逻辑始终是生存的法则。这样,男性的力量不仅意味着对女性身体占有的可能性,而且在很大程度上决定着女性的思想运作或精神状态:男性一方面把拥有女性视为“之子于归,宜其室家”(《诗经·周南·桃夭》)——传宗接代、延续香火的工具,另一方面又认定女性多变——“齐子归止,其从如水”(《诗经·齐风·敝笱》)——是不得不防的,破坏家、家族也就是损伤男权集体的另一类人——“他者”。这样,在男权的权威话语制约下,符合男权集体的道德标准的便是“善良的”,因为这从根本上决定了“家”的建立、巩固、安定和兴旺发达;而有违于此的则必是“邪恶的”,因为它破坏了“家”所引出的那些男性制定的规则、礼仪、规定甚或法律。

这样,“宜其室家”不仅决定了女人自少年时代起以至衰老至死的终生命运,而且在语言上规定了女人的生存特征:依附、附庸、寄生者。因此,“窈窕淑女,君子好逑”(《诗经·周南·关雎》)——美貌的淑女,只有在男性追求的情况下才有生存的情趣,因而也才有存在的含意;而“桃之夭夭,灼灼其华”(《诗经·周南·桃夭》)那种光辉也本是为了愉悦男性才发出的,而且似乎如果男性“缺席”,火一般的绚烂便会暗淡减色。女性是为男性生的,女性也是为了男性才成为生存者的。

所以,阴阳二分,存在本身的含意之意在现实的空间性被二元对立的文化模式强制性析离开来:女性的生存者地位不仅由男性的生存者地位所决定,而且男性已把他自身等同于存在。因此,即使在最为美妙动人的诗章中,男性也才是含意,才是存在之本然,因为他主宰着任何意义的赋予的形式、表述方法以及显现渠道。男性把自己当做惟一拥有他的本然属性本身的力量,因而有能力以存在的化身支配着女性的世界。这样,文化仿

佛是文明的全部,人类整体性的文明创造似乎只是男性的“男权化”结果,而且这样的结果还要由男性的权威话语加以定名、给予价值并且行使解释的权力。

从这个意义上讲,男性成为存在的化身、含意的替身之后,只有他是意义的赋予者,他造就了文化的始源,建构了文化的历史及其意义结构,同时决定着任何社会性价值的分配、配置。因此,与其说在语言上的权威地位突出了男权,不如说男权的突出地位在于男性以语言权威的话语把自身描绘为意义的造就者。

男性以文化取代存在,以自身的话语代替含意的建构。女性在这种“文明”天地中,自然不断“堕落”。如果说,古希腊时美艳绝伦的海伦在男性的空间争夺中还能以自身存在者的形象“光彩照人”的话,那么古埃及的著名艳后克利亚帕特拉(Cleopatra,前69~前30)已经变异为男权统治者的形象并且成为勾引男性的诱惑者“原型”。她们同样都意味着,男性对现实的空间性的占有欲所引发的残酷已无法使其以自身存在者的品格保持存在的地位。不过,海伦的“诱惑力”毕竟还是来自存在的那种“天赋”,即其美貌是其自身的含意或由这样的含意决定的,因而男性对现实的空间性的占有欲导致的纷争可以延续为旷日持久的十年战争。“宜其室家”在某种程度上还意味着“天赋成就”,即历史是由一个女性的美艳写下的一段悲壮,而这样的美艳源自存在本身或含意之含。因此,十年的光阴已无所谓,有意义的只是空间的占有——夺得了意欲中的女性,也便具有了生存的空间,并且被存在及其含意同化因而生存也便有了意义——而空间的占有是不计时间的占有,或者说是同化了、消除了时间的占有。如此,占有便成为现实的空间性,成为男权的存在含意。

克利亚帕特拉占据了男性权威的位置,是一个“万乘之国”

的君王,因而她充当的男性的角色要求她不惜一切手段按照男性的意欲占有空间。而她“天赋”的美艳便成为工具,诱惑、勾引便写入了另一种历史,形成依靠“美色”治国、立国、“持国”的范本。克氏的“角色倒错”也同样摆脱不了男权的控制:她以女性之身发挥男性的权威,却不得不充分利用她的女性之身的优势。“宜其室家”使她作为存在者本身不具备存在的真正含意,而是被男权创发出的那种意义所赋予——她牺牲了肉体,丢掉了存在者的地位,因而只是显现出男权的牺牲品的品格。也就是说,自存在角度视之,她已丢掉了存在者的含意,而只是男性塑造的一个男性角色。

西方历史中的这两位女性,同样美艳绝伦,但一个是“天赋”的角色,另一个则“角色错乱”。但是,不论怎样,她们在男权社会中的形象是同一的:她们只有为男性生存者而存在,因而作为生存者她们并不是以自身存在而存在;也可以说,她们的自身并不存在,当然也无含意。只有在对男性“有用”、“产生价值”的情况下,她们才具有男性控制的文化功能或空间性意义,而这样的功能或意义只留下她们的“形象”。这样的“形象”又复在其“现—象”——“面对”男性使男性产生愉悦之感或满足他们的开拓空间的欲望时,才有存在的必要,因为那样做才是有可能“宜其室家”的。

因此,就女性的这两个“原型”来说,只有“形象”的“现—象”,不存在“本质”,因为后者是由男权造就的文化机制控制的,而女性不可能具有男性的本质。所以,无怪乎女性只是非现实的存在者,或者说可有可无、只在需求与供应发生联系时才在场的存在者。女性的“反—存在”或“非—存在”的男权文化症结,最大限度地把女性排除在现实的空间性之外:她们非妖即怪,都属于渺茫而且遥远的天地中的精灵:有的美艳,有的丑陋。“可



资利用的”因其价值产生效应,便被视为“天使”或“天使”般的存在物,不仅能够传达信息带来天神的赐福,而且更重要的是愉悦男性的意欲,作为工具使男性成为男性。而那些丑陋得令人退避三舍的,如果不能满足男性的欲望,或者有可能威胁到男权的机制,便会被刻画为妖魔、鬼怪、巫婆。

女性在男权的现实的空间性之中并不占有合适的位置。诚如上面所论述的,她们被“置于世外”,只有在需要成为可能时才被召唤进男性的文化世界和语言系统。也可以认为,男性的文化世界和语言系统便是她们的囚室、牢房。

在男性视野中,只有三种女性存在:一是美艳的天使,二是丑陋的鬼魂,三是无奈的囚犯。天使可以使意欲具有对象,鬼魂形成权威就有了行使权力的契机,而囚犯印证了权威的既定性和持久性。不过,矛盾的是,一旦这三者“堕落为”肉体,即在现实的空间性形成物质化格局,她们便一起“聚合”成一种存在者(尽管天使堕落为魔鬼是必然的,因而要加以束缚甚至囚禁),充分为男性服务,同时体现男权的大一统体系的威严与力量。

所以,现实的空间性中男女两性的严格区分,不仅剥夺了作为存在者的女性的存在地位进而使“男性少了一半”,而且反过来危及男性的存在趋势:他在一味争杀占有中只是占有他自身,消费他自身,进而解构他自身。因为,女性早就成为他的一个组成部分,或者说他思想中的存在者;那么,他的意欲不可能对女性形成互为对象这种关系;女性作为惟一的对象也不可能把男性视为对象。

这样,男性在把女性作为对象的同时又矛盾地把自身一分为二:他的精神需要与“天使”相呼应、相融合,他的肉体则需要控制“鬼怪”并且时时要求他将她们限制在某种牢狱之中。人的存在就这样只体现为男性的存在:“生”的冲动是物质性的、现实

的空间性中的冲动,而“死”的威胁则是精神上的、超现实的时间意义上的威胁。也可以认为,“生”在现实的空间性中为男性所独有,而“死”及其变异之后的种种“形象”的“现一象”是属于女性的。这样,男性把自身一分为二,完全具有存在的含意,并使之彻底空间化;而与此同时,又极力把时间同化为空间,也就是空间化,以求“留住”处于“逆旅”中的“生”以期暂缓它向“死”过渡的步伐。而且,男性自以为自身因拥有双性,而包容了生死,但他却无法挽留时间的脚步。就这样,生存成为一种精神焦虑而不再具有含意。

这样的焦虑似乎从未减弱过它的强度,而是以两种方式对待女性以求缓和其中的阴阳张力所造成的压抑:一种方式是继续以主人的姿态物质主义地进行强暴,另一种则是把女性追溯为堕入现实的空间性的根源。

在后一种情况下,《圣经·创世纪》中的夏娃不是被描写为诱惑者,而是成了被诱惑者。她在那条蛇的引诱下,偷食了禁果,先行有了“智慧”,然后明白了“羞耻”,再去扮演诱惑者的角色引诱亚当。夏娃的诱惑最终使亚当同样有了“智慧”和“羞耻”感,致使上帝震怒,将她/他们逐出了伊甸园,逐出了时间完全被空间化的、那个没有时间的天国。于是,人类不得不“堕落”到“世间”,领受时间与空间分设,时间自由流动而空间只留下物质性的“眼前”和“当下”所造成的二元对立,并且靠传宗接代的不断生育生殖与时间争胜,以求弥补时间无法空间化、不能完全变为现实的空间性的缺憾。

或许生育生殖以及它们所暗示的与时间争胜,在天国中是不需要的,而人类“堕落”之后生育的痛苦便成为一种严厉的惩罚。作为引诱者,夏娃所代表的女性自然是惩罚的对象。而作为最初的引诱者,那条会说话的蛇(那男根的象征)则同样遭受

惩处：它只能无脚无足，在泥土中滚爬。这样，如果说女性因痛苦的生育可以导致人类与时间争胜，并且趋向于时间与空间同化以求现实的空间性达到伊甸园的那种永恒性的话，那么，可以视为阳物的蛇便只能作为物质化的现实的空间性的存在物：意欲的现实要求它本身的实现具有可能性，或者说，蛇的依地而“行”意味着男人之“性”总是现实性的，因而也就是物质性的——满足或保证了“性”，而满足也总是要在实现之后才有可能。

由此可见，如果说女性的社会功能只存在于生育的折磨中的话，那么，男性的社会价值则因为完全占有了物质性的空间而具有自主性、能动性以及“主体性”。这样，尽管女性因生育的时间意识可以趋向于与空间性同化的可能，但男性试图在其文化中创造出“阴阳同体”的“自我形象”以求容纳他本不具有的女性的独特能力。他把女性藏在他的思想中作为对立面，而他本身则是两个对立面的统一，或者是以其主体的权威地位界定那个客体的附属地位及其作用，并且肆意规定那样的作用。

这样，焦虑依然存在，因为人的存在竟被生存者的性别由“一”划分为“二”，而且其中一方竟自以为因在现实的空间性中占据了“一”的地位而有能力消除掉对立面的生存者地位进而促成他自身的统一。

自人类“堕落”以来，这种矛盾似乎成了一个不可避免的问题。但对这一问题进行系统性的探究的或许只有所谓的“女权主义”。

### 3.7 小结：男权的“阴阳同体”

由于在现世的文化空间中男性成为“惟一”，所以现实性等

同于这一“惟一”的主体的存在性,即等同于试图永远与存在保持同一的那种“本体”、“本原”、“本性”或“真我”。

在这种形势下,文化在本质上只表现为男权的“自语”,而且在很大程度上限制、束缚了人的多方向的空间拓展。这样,文化在它的“结构”的严实压榨下总是在寻求与它相反的东西。所以,孔子的“莫春之浴”透露出“自然”的“现一象”所形成的欢欣。而“溯源”也就引出了另一个思想维度,并且成为将未来也拉入现实并使之永恒化的一个指向。

但是,问题依然存在:由于男性的“惟一”,他的“结构”必然要求的“二分”基础便成为虚构的,所以,“自然”、“过去”以及“未来”都成为或被描绘为“女性化的”理想,“美而不实”,而且,“结构”在它的大一统倾向中便是悖论性的:一方面是“惟一”制约一切,另一方面不仅“内部”要分裂为“一分为二”的格局,而且外部也要寻求对立面,似乎这样才可保持自身的存在。男权这两个方面的“阴阳同体”便显示出文化的虚构之伪:文化造就假说、假象,而不是生命的实在。或许也正是在这一意义上,女权主义对肉体的关注才可校正这样的文化病态。

---

#### 注 释:

① “历史永远要被每一个新的现在重写。”伽达默尔的这一思想若视为现实的空间性需要,即“重写”历史是为了使“新的现在”扩充“含量”,那么,他所谓的历史意识便应该改为现实的空间性意识,即消除了历史的“新的现在化”意识。因为,在这里,只有“现在”存在,而“历史”经过反复不断的“重写”已成为虚构之物。而且,对“虚构之物”的再虚构(“重写”),其目的仍在于现实的空间性的扩展,因为这意味着生存者的存在之含意的作用

必然使作为生存者的人从任何形式的异化中向存在之含意归并或同化,而“历史”的“重写”有必要营造与此相适应的空间。此外,任何形式对“历史”的“重写”,其出发点和目的地也都是现实的空间性,而这二者也都是空间性的,不是时间性的或历史性的。更何况“重写”是历时的活动,它若要趋向“永恒”或延续“生命”,就必然将自身转化为空间性的东西,即变成“实在之物”,否则,后继者便不可能“感受”到或者“意识”到。

从这个意义上讲,伽达默尔《真理与方法》第二版序言开宗明义讲的“我的研究的目的并不是要提供一种关于解释的一般理论和对解释学方法的独特说明,而是要揭示所有理解方式所共有的东西,并进而说明,理解从来不是对于某种给定‘对象’的主观行为,而是对于对象的效果历史的主体行为,换言之,理解属于被理解物的存在。”(Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Garrett Barden and John Cumming, p. xix, New York: Continuum, 1975; 译文引自王岳川著,《二十世纪西方哲性诗学》,第274页)这段话是大可质疑的。首先,“效果历史”这种“意识”若是指“我们与往昔相遇时可能对正在发生的事件的认可”(Robert C. Holub, *Reception Theory*, p. 42; London: Methuen & Co. Ltd, 1985),那么,“正在发生的事件”是历时性的,还是历史性的?其次,“正在发生的事件”必然成为过去,但不一定成为“历史”,也自然不一定总是形成“效果历史”。再次,“现在”与“历史”的融合是有利于“新的现在”的融合,即“历史”在被“新的现在”融合这种情况下才会产生“效果历史”。最后,从这个意义上讲,“新的现在”决定着“效果历史”的“效果”即对它自身的有效性。因此,“理解”应视为理解者本身给予对象的效果历史的主体行为,理解不“属于被理解的存在”;恰恰相反,它属于理解者的存在,即现实的空间性的存在。伽达默尔的

“效果历史”意识大有“历史决定论”的意味,但他在这方面对历史的强调有违他有关对话模式的观点:“传统不仅仅是我的学习认识和体验把握的过程,它是一种语言。它像一个‘你’一样表达自己。这个‘你’不是一个客体,而是处于同我们的关系之中。”(*Truth and Method*, p. 321)“传统”如此,“现在”与“历史”的关系不也是一样“处于”“我”与“你”的“关系”之中?它们的“对话”实质上只是“我”的“独白”,那里的“主体意识”势必“重写”任何形式的“历史意识”并使后者融入“新的现在”。那么,重要的不是“效果历史”,而是“我”营造的“效果历史”可能产生的“效果”在现实的空间性中对存在之含意的揭示。

②《论语》中“博学以文,约之以礼”之意凡三见:《雍也》:“子曰:‘君子博学以文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!’”《子罕》:“颜渊喟然叹曰:‘……夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能。……’”《颜渊》:“子曰:‘博学以文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫!’”“文”而能“博”,“学”以有成;但这需要有“礼”这个杠杆来加以约束(“约”)。《论语·学而》中更进一步强调“文”(及其所导致的“博学”)的次要性:“子曰:‘弟子,入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。’”可见,孔子认为,作为社会中的人,合于“礼”、追求“仁”,做一个有道德的“君子”才是目的,因而也才是最重要的。而“学文”则属于“行有余力”之后才要问津的事情,或者说是作为行动者的人的“行动之余”。这样,完全束缚在“礼乐”制度化框架内的行动者,只能把自身塑造成亦步亦趋严守道德尺度以及“礼乐”(等级)制度规定的社会责任的人,一个完全“被规范化”、“被文一化”的人;她/他自身既然用不着“学文”,便不可能“因知而识”,而只能完全依附于制度才能行事。那么,生存者的个体性便在极大程度上被压缩进“礼乐”的条条框框之中,行动的空间被分割、隔离开来,

现实的空间性似乎在“复古”的梦境中才能以其本来面目显现出来。所谓“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）这样，“仁”而“滞后”，“礼”拖着行动者“后行”。如此规约，“天下归仁”的宏愿或许如同伽达默尔的“效果历史”（意识）一样，可以称为是以“成见”、“定见”或“偏（片）见”让“历史”取代“每一个新的现在”及其扩大、扩展现实的空间性的可能性。

## 4 现实的空间性与人的肉体

### 4.1 肉体的起源与象征男权的一元论

分开是为了突出某一方的位置或地位,以便加强控制。所以男权的作用显现,其根源就在于以强势的话语制造出的种种神话。它们先在地规定了文化在“史前”的男权化景观,似乎这样做就可以印证男性的文化和社会主宰地位以及女性的臣属品性和堕落根本。

在《圣经·创世纪》中,女人是由男人的肋骨造成的。也就是说,女人的创生者是男性,而男性的创造者才是上帝。这样,“史前”的故事一开始便厘定了一个框架,为等级制度立下了“天条”。

与此相对应的是中国清朝时的长篇小说《红楼梦》。它以诗化的语言塑造出了一系列被称为追求自由、幸福的年轻女性;而且,在中国文化史上,它是第一部以诗意的笔法正面浓墨书写这些“闺阁”之中的、能力超出男性许多而且品德高尚的女性的书。但是,其中男女主人公贾宝玉和林黛玉凄婉的恋爱故事已是在“前世”决定好了的:林黛玉的前身原是西方灵河岸上三生石畔的一株仙草,因受天地精华,又得神瑛侍者所施甘露的滋润,得脱草胎木质,修成女体,终日游于离恨天外,饥食蜜青果,渴饮灌愁水。听说神瑛侍者在警幻仙子案前挂号要下凡“造历幻缘”,她也要下凡为人,要把一生所有的眼泪偿还神瑛侍者,报答他的



灌溉之恩。这样，黛玉“造历幻缘”，匆匆走过一生，竟只是为了“还情泪”。“情泪”因此便可视作“情累”，“欠情还命”致使那个女子弱不禁风。她没有自己的生活，因为只有那一个“还”字才使她有了“生命”，因而也才是她的生活。

如此一个“神话”竟使无数代读者沉湎其间，陶醉不已，似乎女性的生命真的源于男性的“灌溉”，其肉体的自主性可以被任意彻底忽视和否定。既然她已命定要到人世间走一遭，目的又只是“还情泪”，她如何可能“解放”她自己！

或许凄苦悲凉的诗情画意掩去了女性的真正苦难，掩去了男性虚构她生命源头的动机，同时也就让人看不到她总是处于病态的封闭中的身体与精神造就的非生命甚或反生命的那种感伤和无奈？也正是由于这个原因，人们才会欣赏甚至沉湎于那种泪水掺和着病态的血液的“冷月葬诗魂”的生命极端的悲惨境界？实际上，对这个几乎没有生命活力而沉湎于冷酷的言辞以及悲惨的诗句的形象的一味沉醉，不正可说明那种“男权情绪”吗？在那里，女性仅仅是“天使”，但又阴冷得如同“恶魔”，同时她病态的言行又让人想到囚犯。

就起源处而论，女性拥有的肉体等于男性的拥有。或者说，女性的肉体不属于自身，因为在现实的空间性中不存在这种肉体的位置。

这或许可以解释，威尼斯女作家克丽丝丁·德·皮赞的《女士城之书》中，为什么会对她终生阅读古典及其同代文学时遇到的那些对女性的诋毁之辞进行强烈的反驳或回击。她说：

我希望说服妇女尽其力量坚强起来，同时在心智上和身体上，我希望使她们确信绵言细语、易感之心和优雅趣味几乎是懦弱的同义词，那些只是人们可怜对象的尤物以及

那种从怜悯而来的爱将很快成为受人轻视的对象。(转引自大卫·丹比著,曹雅学译,《伟大的书》,第488页,南京:江苏人民出版社,1998年版)

但是,莎士比亚讲的“脆弱啊,你的名字就是女人”,不正是男权为女性界定的某种“模范”形象?

在男权的控制下,女人的肉体来源以及她的形象塑造,都是男权的某种话语反射但并不归属自身。主体的“无”以及自主性的失落,不仅意味着人在现实的空间性中没有位置,而且更重要的是暗示人的肉体也要随之“漂浮”起来,隐藏在某种幻觉之中。

所以,英国女作家艾米莉·布朗蒂(1818~1848)的小说《呼啸山庄》(1847年出版)中的女主人公凯瑟琳,在解释她为什么要不同她的恋人希斯克利夫结婚而是选择了林顿时,才会这样讲道:

我解释不了;不过,你,还有每一个人都明白,在你之外还有或者说应该还有你的另外一个存在者(an existence of yours)。假若我只有一个生命,上帝创造我还有什么用?我在人世间的最大苦难也就是希斯克利夫的最大苦难;而且,我从一开始就注意观察并且感受到了。我活着就是为了他。假若别的一切都不复存在,而只有他还活着,我就会继续存在下去;假若别的一切依旧存在,而他却被摧毁,整个世界就会变成完全陌生的东西,我也就不可能成为其中的组成部分。我对林顿的爱就像是林中的叶子;我非常明白,时光会使它产生变化,就如同冬天要使树木发生变化一样。而我对希斯克利夫的爱就像是下边的岩石;欢乐的源泉,很难看见,但却是必需有的,耐莉啊,我就是希斯克利

夫！他总是，总是在我心里：不是作为一种满足(pleasure)——尽管通常对我来说比我本人更能让我满足，而是作为我自己的生命(being)。(第九章，笔者译)

凯瑟琳讲的“假若我只有一个生命，上帝创造我还有什么用？”英文原文是“*What was the use of my creation, if I were entirely contained here?*”或许更能说明问题的实质。凯瑟琳的意思是说，她若只生存在自己单一的生命中，生存便不再具有意义。不过，反过来讲则可以认为，凯瑟琳根本没有自己的生活甚至生命：“她”既然为“他”活着，当然无所谓有无自身的存在。这样理解，或许才能同后边她讲的“他总是，总是在我心里……作为我自己的生命(He's always, always in my mind ... as my own being)贯穿在一起：思想完全(entirely)容载(contain)了他”，这样，“她”就不能完整地(entirely)容载(contain)于自身的肉体(here)，被迫被动的容载(contained)是外力使然而且不得不然所造成的结果。这自然意味着：“他”(的生命)已强制性地移植进或替换掉“她”(的存在)。这样，这里存在着明显的“精神强暴”和“思想侵占”。同时，“她”不是为自己生存，而是活着为了“他”。而且，“她”不仅在“洗脑”(He's always, always in my mind)之后思想不复存在，没有“自主之见”，而且“她”的肉体也被丢失。因此，凯瑟琳认定：“我就是希斯科克利夫！”

既然“她”已摇身变为“他”，凯瑟琳才说：“所以，别再谈我们会分离了，那是不实际的。”那么，以此作为根据，虚幻的假定以及“不实际”(impracticable)竟可以取代现实本身，甚至大大减缩了现实的空间性的容量——“两性合体”取消了二元对立。被颠倒了的观念，颠倒了现实的空间性中所含有的距离、分离以及两性相待等等形成的那种秩序，那样的一元化最终取消了思想

对现实的一个根本反映：张力不存，思想的一元化只维系在自称属于“实际”的虚幻中。但是，凯瑟琳却以此为据否定，她与林顿结婚并不意味着同希斯克利夫是“分离”的。在她看来，后者的地位太低，需要加以提升；他还受她兄长的制约与控制，因而需要摆脱——

……假若我同希斯克利夫结婚，我们不就是叫花子了？但是，如果我跟林顿结婚，我就能帮助希斯克利夫提高地位（rise），使他摆脱我哥哥的控制（place him out of my brother's power）。（第九章，笔者译）

也就是说，“提高地位”即是获得“权力”。或者说，是成为至高无上的权力的拥有者。希斯克利夫后来失踪三年之后忽然富贵还乡，对林顿（凯瑟琳夫家）及哈瑞顿（凯瑟琳父家）加以报复，不仅娶林顿之妹为妻，而且还夺得哈瑞顿的家产。这不正是取得最高地位、拥有无上权力的表现吗？与林顿之妹成婚，得出了“传宗接代”的果实，那里除了对肉体的男权征服和摧残之外不存在别的因素。而沉湎于思想幻觉之中的凯瑟琳在希斯克利夫的报复之下最终丧失了她所赖以生存的一元论根据，在生育过之后终于大限来临。在被称为“一切文学中最严酷，也是最动人心弦的段落之一”——《呼啸山庄》的第十五章中，“她面目全非（Her appearance was altered），目光凝视着遥远的地方，甚至可以说是这个世界以外（they appeared always to gaze beyond, and far beyond—you would have said out of this world）”。如此苍白得早无健康活力的人物在生命终结之时仍难免屈服于肉体的诱惑：希斯克利夫闯入凯瑟琳的住处，二人在互相指责和互相抱怨的恶言恶语中拥抱在一起，真正成就了第一次也是最后

一次的“亲近”。这时，希斯克利夫或许象征着肉欲的发泄，因为他不仅在旁观者耐莉眼中难属人类(I did not feel as if I were in the company of a creature of my own species)，而且咬牙切齿(grinding his teeth)如同恶狗。

实际上，不仅婚姻的不可能使凯瑟琳对希斯克利夫的爱情完全幻化为幻梦从而解构了她的男权化一元论，而且希斯克利夫与她肉体的、物质主义意义上的分离以及二元格局也同样加剧了她的男权化一元论的失效。婚姻的远离，架空了爱情，一元论成为可望不可及的理想；而婚姻的远离，使二元格局的肉体障碍在种种社会关系以及由此厘定的现实的空间性之中，进一步将爱情更改为幻梦，这样一元论因一元在现实的空间性中无法落实(或者说无法现实化或空间化)而只能成为头脑中的一种言说、一种无可凭依的空论。

尽管凯瑟琳把自己看做是希斯克利夫，但毕竟成全不了一元论的肉体。现实的空间性中的二元格局里的肉体无法变幻为凯瑟琳的想象中的东西。二元相互分离，一元论只余下割裂之后的痛苦、苦难和悲剧。因此，那种经由男权这样的“上帝”创制出来的“爱情”，只在“彼”，而无法在“此”。“彼世(that world)所有的原本，不能在“此世”(this world)成就。这里仍是对一元论根本上的反动。

## 4.2 女性肉体的失落与二元论的对立

在《圣经》中，夏娃的肉体来自亚当，亚当(Adam)因此可称为“阿大”(钱锺书小说《围城》中即用此译名)。只有这样的“阿大”才是上帝直接的创造物，而女性只是这个创造物的附属品。

因此，女性并不拥有自己的肉体，因为她的思想观念是男性

的思想观念：女性被男性设计并思想。这种以精神取代物质的实际的倾向，在很大程度上本末倒置地混淆了物质与精神的主从关系，并且在根本上封杀了女性的肉体任何意义上的创造的可能性，因为这样的可能性也同样是男性的思想观念所成就的可能性。

所以，女性简直是人类文明史上的献祭者：她们把肉体奉献给人类，但由男性主宰和记录的历史最大限度地清洗了她们的肉体的任何痕迹。

而在远古的记忆里，女性及其肉体却总是现实的空间性的实质表现：荷马史诗中的海伦以其美艳绝世正好印证着一个至大不移的真正现实——女性就是现实的空间性。因而拥有了她们，存在者才是强大的，而这种强大本身是占据了现实的空间性的大小的表现：大则行动自由，小必自我封闭或受他人包围甚至于逐渐被他人吞没。

有了现实的空间性，才会拥有时间。这样，时间是空间性的时间，时间由空间性来决定。换句话说，时间是空间的组成部分，时间是空间性的产物。所以，再向上追溯，在古希腊神话中，我们可以发现季节的转换原本立足于空间性的占有。

在希腊神话中，丰产和农业女神得墨忒耳在得知下界（有说是冥界）神祇哈得斯拐走她的女儿珀耳塞福涅后，便离开奥林匹斯山四处漫游，因此土地荒芜，人们难逃饥馑。主神宙斯只好同意珀耳塞福涅每年在一定时间回到她母亲身边，而其余时间则同哈得斯一起度过。在珀耳塞福涅同她母亲一起度过的时间段里，大地上出现绿叶红花，五谷生长成熟，人们有充足的食物。而在她同哈得斯在一起的期限内，大地进入严冬，草木笼罩在寒冷之中。这样，有了季节，有了冷暖的区别，有了绿色的生命的诞生及其枯萎的来回循环，时间便被划分为季节，而季节正表示

现实的空间性中的生命的资源滋养和抚育。

从这个神话还可看出,在接近人类文明史的源头或者说在人类文明史无法记录的那些“真实”之外,还存在着对女性的一种空间性功能的认可和肯定:不仅人类本身源自女性,因而人类的肉体是女性的肉体的产物;而且,人类的肉体所赖以延续的自然性的循环也有赖于女性的季节性的赋予或抚育。这里,不仅仅是食物的季节性供给,最重要的还在于这种供给充分显示女性就代表了现实的空间性。

这是因为,不论是人类的生命,还是这种生命的持续,它们都依靠着同一种力量,而且都要求这种力量的呵护和支持。季节既然意味着劳作和收获以及随后的休养生息,人们便要在这样的循环中求得存在的意义——不是追随这种循环,而是试图跃出、越出循环,把女性视为一种物质,视为可以开发利用的资源,这便是现实的空间性的人类学和史前史价值。也可以认为,作为物质的女性为人类建造出一个可供生存的空间,人类试图拥有这样的空间的一切生产的可能性即空间性本身,从而把物质变为或幻化为精神,也就是把物质锻造为可使历史的记录和文本化运作得以进行的某种背景。这样,在历史的记载中,忘掉了女性便有可能得到解释:她们本是“源”,而成就不了“流”;而“流”才形成现实的空间性。

这实质上反而抛弃了另一个“源”——季节的转换、变化、循环所带来的食物供应以及由此引出的人类的生存的根本条件。正如希腊神话中所显示的,得墨忒耳的努力规划出那种自然的结果,丰产的希望才有可能养育整个人类,而农业的耕作至今仍是人类生存的一个根本支柱。对这另一个“源”的遗忘,进一步把女性挤出了现实的空间性。这样,对人类的史前之“源”的遗忘,使女性被更改为男性的肉体的产物或附属品;而对人类的自

然季节循环之“源”的遗忘，则把女性刻画为没有肉体的形象，不具备物质意义的形象。所以，我们无法求知，希腊神话中得墨忒耳如何生产出她的女儿，而她后来从奥林匹斯山出走时其形象也是一个早过了生育期的老太婆；另外，她曾作过国王刻勒俄斯的儿子特里普托勒摩斯（一说是得摩福翁）的保姆，并在火中锻冶后者。后来无名氏的诗作《得墨忒耳神颂》也作如此行文，论者认为那是“传达了从早期母权制向新生期的希腊城邦的父权组织过渡的压力”。（大卫·丹比著，曹雅学译，《伟大的书》，第49~50页）而她女儿珀耳塞福涅一旦与哈得斯这位下界神祇住在一起，人间便进入漫漫的冬季，这正可印证女性肉体失落的历史意义；任何肉体接触以及由此带来的生育的可能性，都意味着人间是下界或者冥界、地狱。

这样，即使在古希腊神话中，女性的肉体也是没有创造性的。这种失落或丧失了自然而转入文化塑造的养成性的女性，只能是文化本身幻化出的东西。它在根本上只承认女性的非物质化，即被驱逐出现实空间性之后与男性的同化——男性的思想观念只认定自己具有创造性，而且只认定自己的精神是这样的创造性之源。因此，同化是最终把女性化为这种精神的产物，是把女性化作精神性的东西，而不是她们原本具有的物质性。

这样，我们便可以理解为什么希腊唯一一位留下姓名的伟大女诗人萨福歌颂“我听到了鲜花盛开的春天的脚步声”竟成为女同性恋的样板，而以她的名义留下来的那些诗作成了同性恋的证物，同时她曾经居住过的莱斯博斯岛也成为女同性恋的同义词。同性恋从生殖意义上来说从不生产，也就是被夺去了女性的自然的创造性。而对萨福“穿凿附会”的评论或推测正好掩盖了人们对她的“敬仰之情”。（详见吉尔伯特·默雷著，孙席珍



等译,《古希腊文学史》,第95~97页,上海:上海译文出版社,1988年版)创造性在男性看来永远源自男性,因而精神在取代了现实的空间性的情况下实施的完全是男性的统治。男权不会容忍女性对其精神的任何形式的“侵犯”、“冒犯”或者是交融。这样,女性的诗作即使是十分美好,也被规划为现实的空间性中少数人的性欲宣泄,尽管在当时可能是不合道德甚至有违人的“本性”的。这种性别歧视复又在任何历史文本对男性的无限肯定中表现出来:嫖娼的男性永远不是男妓,而嫖娼本身只能造就女妓。

萨福的独特例子尽管充实了女性的创造性,可以并且能够征服男性的精神领域,但男性的精神以一向排斥女性的倾向拒绝承认这种征服。因此,女性不能成为“作者”,她作为“被作(做)者”只有虚幻的形象,而不是物质性的生存者。她们没有肉体,只能成为男性诗中的“主人公”或“抒情对象”,也可以认为,她们是虚无缥缈的。萨福的女同性恋定位就说明了男性对现实的空间性的霸占之后,对他们自身精神的至高无上的突出和定格。这样,萨福便似乎没有资格表达自己与男性一样的感情——与异性相恋并促成创造性的可能性的感情,所以她的诗人资格尽管不容怀疑,竟也定格为“不人道的”或“反人性的”。女同性恋的指责或讥评在很大程度上解构了萨福的“纯情”的创造性意义,因为这样的意义不是男性精神所能认可和承认的。

不过,精神的男权专制始终不能完全在现实的空间性中消灭女性的物质存在,她们的肉体依然如故发挥着两种“源”头的作用,并且导致“流”的不断延续和流动。

那么,作为精神的思想倾向,二元论以及排斥之后的对立便不可避免。

### 4.3 男权对女性的双重再造：自然的与艺术的

男权对女性的创造，其夸大作用最为强烈的莫过于男性对女性的直接创生。夏娃是亚当的肋骨的造物，林黛玉一生是对贾宝玉给予生命的“还情泪”的一生。这两个例子或可说明女性的“艺术”性质，即她们是造物主的造物（男性）的造物的性质。这种次一级的被造物的性质，决定了她们为男权所把握、欣赏以及控制的命运。

因此，女性只是艺术品或者艺术品的变异。她们往往表现为男性思想或想象中的存在，因而不可能具有本真的自我以及自发的主体作用。也可以认为，在人总是主体而物总被视为客体的男权文化中，女性在现实的空间性中只存有“本质虚脱”的意义——她们类如幽灵，更像是鬼魂，可悲地在男性的思想或想象中钻进钻出，靠妩媚或诱惑向他们献媚或者是制造恐怖。

前边(2.2)已经提到，在古罗马诗人奥维德笔下的那个神话中，已可见出男权文化对女性的生命的塑造的故事：雕刻家匹吉梅梁创作出一个精妙绝伦的雕像加拉蒂厄，而如此艺术的雕像竟使他动起情来，爱上了这尊象牙制品。匹吉梅梁是爱神维纳斯的祭司，所以他狂热的爱引发了爱神的回应——后者将雕像变成了活人。

英国剧作家乔治·伯纳·萧(1856~1950)创作的《匹吉梅梁》(Pygmalion, 1912)剧本中，沿袭并戏剧性地展现了男权文化对女性的艺术塑造。

论者认为，这个剧本主要是写卖花女伊莉莎·杜里特尔。她“非常有天才，她听觉敏锐，能够很快地吸收文化，而且大大地超过那些自认为是社会的精华的人[按：指精英人物]。”(苏联科

学院高尔基世界文学研究所编,尚怀娥译,《英国文学史》下卷,第608页,北京:人民文学出版社,1983年版)“赫金斯只是把外表的文化特征传授给艾丽莎,而这个普通的女孩子却显露着真正的内在的文化,而且是一个不相信任何精神价值的理性人物,原来她在这方面是胜过自己的创造者了。”(阿尼克斯特著,戴镛龄等译,《英国文学史纲》,第609页,北京:人民文学出版社,1980年版)

实际上,仔细阅读便不难发现,赫金斯象征着语言与文化的一体化——文化为社会等级中的各种制度所印证,上流社会代表了印证的权力;而语言以其是否合乎这种印证的要求即“纯粹”的需要来表现文化的“排他性”——只以上流社会的要求为中心或目标,其他一切都将因被视为粗野、不文雅、不文明等而被标上特异的标签并打入另册。作为出身低贱的卖花女,伊莉莎自然属于另册中的人物。

那么,在象征着语言与文化的一体化的语言学教授赫金斯看来,她发音粗俗、不纯得难以容忍也便是天经地义的事了。也正是由于这个原因,他需要下决心作一试验,把卖花女的满口伦敦下层社会的土腔土调更改过来。在这里,女性处于“下流”之中的社会地位与其语言及行为都需“驯化”的品格恰相应合,可以生动地说明男权文化对女性形象在根本处的改写:女性需要男性的意义赋予。也可以认为,男性的存在应成为女性的样本,女性只有作为摹本才能进入现世及其文化之中成为生存者。

所以,伯纳·萧不无戏谑地把焦点集中在语言培训上。这样,赫金斯教授几乎是不厌其烦地采用了当时一切高级的科技手段来纠正卖花女的发音,并且把她的语言表述得是否纯化看做是这种语言培训的文化目的。因此,伊莉莎作为被动的受训者,只存在一种符号意义:她需要十分卖力地接受培训者所做的

一切才能达到“文化”要求，尽管这样的要求仅仅是为了帮助她成为卖花店职员而不再是在街上四处游荡的卖花女。

就在这时，这位卖花女的父亲竟也跟踪而至，来到伊莉莎已搬入其中的赫金斯教授的住宅，索要五英镑以示自己生养了她应有适当的报酬，而且现在把生养的权力转交给他人也应有一契约的签订，尽管这可能只是口头上的。在这里，伯纳·萧以强有力的讽刺，揭示了另一种男权对女性的压榨和盘剥：肉体的生育是男性付出的代价。如果这样的男性是文化制度中低层次中的人物，他便担负不起培养、培训、驯化女性的重任，因此需要把这方面的权力移交他人。似乎只有这样，男权文化才能保证是以男性为主体的创造物。

从中可以看出，伯纳·萧的《匹吉梅梁》批判了双重的男权压制：一是生育的自然属性，二是文化的后天创造。前者以一个动不动向卖花的女儿索钱酬酒的父亲为代表，后者则以一个以培养人们纯正英语发音为职业的教授为代表。他们都在某种程度上自以为创造出了那个卖花女伊莉莎：一个是在肉体或物质上，另一个则是在文化或精神上；一个给予的是自然的生命，另一个则赋予了她艺术的生命。二者相比，艺术的生命所拥有的贵族社会中的生存者才具有的那种优雅、华贵、端庄与严肃，彻底消除并最终取代了自然的生命中可能存在的所谓粗野、原始、直率以及天然。

可以认为，卖花女有两个父亲，一个是所谓“生父”，另一个则可视作“养父”或“继父”，尽管在伯纳·萧笔下并没有这样的名称。而在这二者之间，卖花女的命运及其作为生存者的一切都已被男权文化界定完毕：生为男性所生，养为男性所养。因此，她不可能脱离男权文化所内含的那种思想范畴——男性，而且只有男性才拥有文化以及创造性；女性作为男性的创造物不

仅在一开始就等待着这种创造,而且要在生存者的进程中时时服从着或隶属于这种创造。这样,男权文化不仅为女性而且也为男性画定了一个圆圈,或者说一种怪异的循环论。似乎只有这样,这种文化才是“种”的文化,而“属”文化便因此是不存在的。表现在这方面最为充分的,不是卖花女要为保留自己的身份去保持自己独特的发音,以便求得生存所需要的特异条件,尽管她接受诱惑时那位语言学教授的理由或借口之一是要把她培养成发音纯正的卖花店店员。从在大街上四处漂荡,没有固定的“物质性”的人物,到能够在固定的物质性处所里暂时居住下来的卖花女,一般可以认为并无太大的角色变化。但这种物质诱惑因可以使卖花女的角色真正“固定”下来——使其“有其居”——而不免产生让人心动的效果。不过,语言表达在最后被消解了差异性之后,卖花女的角色在现实的空间性中已被男权文化彻底同化。差异性荡然无存,卖花女已断然保证不了角色的持续。这样,她在语言培训结束之后向何处去呢?

由此引发出的是她对自己的身份、尊严以及出路的困惑与疑问。所以,有一天在参加了一场舞会,赫金斯教授以为自己以精心培养出来的艺术品“骗过”了众多参与者而证明自己的试验大获成功之后,卖花女却反倒“野性”大发。她不可能再“恢复”接受培训前的那种本能,而只是以驯化过的人格寻觅一条出路,这样,她在教授“莫名其妙”的情况下竟动手“打”了起来,然后不辞而别。

在这里,女性同众多的文学作品中的她们的同类一样陷入了生存的困境:在现实的空间性中,在那个业已被男权文化彻底征服甚至连语言也被同化的空间性中,女性的空间在哪里?女性可有自己的空间,或者是一点点、一片片能够保证她们自由的位置?

在挪威剧作家易卜生的《玩偶之家》中,女主人公娜拉最后出走,抛掉了“爱”她的丈夫以及他们的子女。《匹吉梅梁》中的卖花女也复如此,她离开了本不是“家”的教授的住宅重新陷入同样的困境:她们能到哪里去?与此相应,也具有一定讽刺意味的是,英国女作家弗吉尼亚·伍尔夫提出女性应拥有属于自己的一个房间,并把这个观点在那部名为《一间自己的屋子》的演讲录中表达出来。似乎只有这样,女性经济独立,就可以拥有自己的存在空间,平静而且客观地思考,然后用小说形式记下自己这一性别所见到的“像蜘蛛网一样轻的附着在人生的生活”。但怎样拥有那个“房间”,才算“属于自己”?如何才能够,才算是,才真正拥有?这个问题,伍尔夫似乎并未回答。她的解释只是拥有之后在那个房间中可能发生的事情。(参见 1.3 的论述)

无论如何,寻觅并拥有现实的空间性中应有的地位、位置以及空间,是女性存在的不可转移的追求目标。因为,只有在那里,所谓的人身自由才是存在的自由,也就是存在者的自由。但那种寻觅首先是在思想上对男权文化的霸权性的破解,这种破解在某种程度上是以分享文化的共同成果为前提的。从这个意义上讲,伍尔夫所强调的拥有现实层面上的重大意义。

就文化的严酷礼仪形式的最极端场合——王宫或皇宫而言,赫金斯教授所悉心培育的语言表述方式以及礼节在某种程度上还不一定能达到那种规范。而以中国的台湾作家琼瑶的小说《还珠格格》改编的同名电视连续剧却把一个“野性十足”的小燕子放进这样一个场景:冒冒失失,不懂礼仪,无视仪规的小燕子,自然上演出一连串天真无邪的热闹非凡的好戏,致使扮演者也成为一下子走红的影星。琼瑶本人在解说她的小说时指出:“每个家庭里,都有一个‘皇阿玛’,这个‘皇阿玛’,如何和儿女沟通,如何去爱他的子女,才是我的主题。所以,这部戏虽然是清

宫的包装,却有非常现代的思想。如果有人觉得它太现代,那也是我刻意安排的。”(见1999年8月11日《中华读书报·留言版》)那个身为“皇阿玛”的“皇帝”之所以如同“养父”一样喜欢他的这个“格格”,原因是在听惯了“山呼万岁”、看厌了虚伪腐败之后,第一次听到了天真的声音,看到了天真的身影。这或许正与赫金斯教授培养卖花女的用意相反。不过,男权文化的“雕刻”痕迹依然清晰可见:“皇阿玛”不仅是父亲的角色,他要“调教”那个“野丫头”;而且他是天底下至尊至贵的皇帝,他需要依照他所象征代表的那个制度统一任何女性的未来言行方式,使之有可能像他的皇后那样“母仪天下”。这样,阴险、起码有些工于心计的皇后所代表的那一切必然是小燕子之类人物的走向的标志;她们的角色的底本。另一方面,那个似乎极为慈祥的皇太后也自名为“老佛爷”,以女充男,似乎只有男性才是仁慈的因而也才仁慈。所以,仔细辨析便可以认为,琼瑶所说的“皇阿玛”“如何和儿女沟通”的“主题”,不也可以认为是男权文化如何进一步以他们的“爱”去“培养”、“塑造”女性那种他们需要的艺术品吗?

同样地,这种倾向在由《匹吉梅梁》改编的“音乐喜剧”《窈窕淑女》(My Fair Lady)中也有明显的流露:经赫金斯教授培养大获成功的卖花女伊莉莎之父竟“父以女贵”而向贵族社会靠拢,与他的情妇结成合法夫妻。而伊莉莎本人在用赫金斯教授的拖鞋向教授猛砸过去出走并且赢得了情人的青睐之后,反倒又回到了教授的住处,用她原来的语音语调回应教授录音中她的声音,似乎是在表示莫大的感激。而教授则戏谑地发问:“我的拖鞋在哪里呢”——这是这部音乐喜剧的最后一句台词。那带着对女性肆意戏弄并且显示自己优越身份的问句,暗示着伊莉莎依然是“仆从”的身份和角色。她最后的返回依旧是向男权文化

的俯首称臣式的返回。

男性依照“思想”生活。因此,在他们思想中的现实的空间性中,统领一切并占据至高无上的地位的是一个男性的神或者上帝。那是男性集体的化身,因而上帝可以反过来主宰、制约、统治着男性。而男性本身则似乎又成为上帝的造物,女性等而次之变做造物的造物。而且,奇妙的是,这种创造所决定的并不含有性的因素。这似乎又显示出男性的艺术创造的纯洁和高尚。

但在另一方面,男性的创造实质上只是对自身的某种价值的消费,即男性不仅为自己的思想及其作为思想的总体的精神划定范围并加以消费。如此规定意义的分配和使用,不仅把女性划在了那个怪圈之外,而且把消费化作了消废——认定后者也就是意义或者存在所应有者。这样,对思想和精神的消费使精神在那个身为惟一的上帝那里显示出至高无上的威力:它俯视着一切,也规划着一切的运行。精神便被等同于上帝,那惟一的自在之物或者本体。圈定在范围之外的不再顾及,已经圈定的永远固定,思想便在自身之中打转转,而精神本身也只以无限无穷的孤独为存在特征和意义。

这样,男性对女性的培养仍跳不出孔子《论语》之中所谓的“唯女子与小人为难养也”那个框框,而与波伏瓦所说的“女子不是生出来的,而是变成的”有类似的暗含意义——女子仍是男权文化之外的某种存在物;再怎么界定和划分,她们总会像鬼魂和幽灵一般逃离这种理性的追击。也就是说,女性总是以活生生的生存者存在的,她们“隐含”于存在之中而不是男权文化规定的范围之内。她们的存在者的意义应是存在所内含的,那只有她们本身才能作见证。任何有违于这种见证的,都无法达到目的,因为那是对存在之本真的背离。



在这个意义上,女性是不驯服的,也是不屈服的。那么,男权文化所自以为独有的思想权力应该也为女性所拥有。那种认定女性没有思想因而也就没有哲学的观点,<sup>①</sup>实质上仍是对女性的形而上的排斥——把女性排斥在男权文化的现实的空间性之外,即听任人类文化的总体“缺少”女性哲学的声音,尽管这种“缺少”是一种臆想而且是归向男权化的历史中的臆想。鼓吹这种思想者不顾忌人类少了另一半,而且是在思想中少了这么一半。这么大的思想缺陷,是无法用高尔基讲的“上帝创造了这么坏的世界,因为他是一个独身者”来加以揶揄的,因为“好在这个独身者尚解风情,除男人之外还创造了另一个性别,使得这个世界毕竟不算太坏”仍不过是上帝创造男性然后再创造女性的等级排列的一种演绎。

实际上,承认女性以其差异性别有一种思想、一种语言、一种哲学,要比仍从男权文化角度否认女性的思想能力进而试图强占它的语言天地要更合乎实际,也更能揭示现实的空间性中存在者的真正文化意义。而这只有在女权主义的语言中才能发现这方面的揭示。

#### 4.4 复原肉体:女权主义的义旨

在肉体消隐时,文化诞生;在肉体消隐处,思想同时出现。那种本来处于起源处的,便悖论性地被扭曲为附属品;而与此相反的真正派生物却被置放于想象而成的起源处。

从这个角度来看,思想与幻想和它的更高层次的想象并无大的差别。思想不过是对现实的空间性的永不真实的幻想,它力求更改这种空间性并把它写入男性的历史,以显示男性的创造力或者是权力。而想象作为幻想的高级形式,进一步突出思

想的迷幻特征,即它刻画出的思想是超出现实的空间性的思想;想象促发并带动着思想,仿佛只有如此思想的现实——精神——与现实的空间性才会一致起来或者合而为一。

男权的这种霸道表现最突出的特点就在于,它自命不凡地以为自身就是人类的精神,而这种精神既然超越了现实的空间性,也便必然是与这种空间性相统一的,因此可以成为空间性的主宰或代表。即不论这种精神如何自我夸大,它都是现实的空间性的任何动态的表现者。

这样,在精神上失去女性的肉体的同时,男权又要在现实的空间性中最大限度地保留这种肉体,以显示出女权是可以占有、利用、改造以至改写的某种工具或者是物质对象,并最终表现它的统治权力与话语操作是一体化的。

所以,西蒙·德·波伏瓦尖锐地指出:“……跟随黑格尔,我们在意识本身中发现一种对每种其他意识的根本敌视;主体只有在有对立面条件下才能成立——他把自己树立为本质,与他者也即与非本质、与客体相对立。”“但这一他者意识,这一其他自我,也树立起一个同样的主张。旅行海外的本土人震惊地发现他们反过来被邻国的本土人视为‘生人’。事实上,不同部落、不同国家、不同阶级之间的战争、节庆、贸易、条件和竞争都倾向于去除‘他者’这一概念的绝对意义,使它的相对性一目了然;不管他们愿意与否,个人和群体被迫意识到他们的关系的这种互换性。那么为什么这种互换性没有在两性之间得到认可呢?为什么这两项中的一项被立为惟一的本质,拒绝与它的对应方形成任何互换关系,把后者定义为纯粹的其他呢?女性为什么不对男性的统治权提出质疑呢?没有任何主体会主动而情愿地成为客体,成为非本质;‘其他’在他自己定义为‘其他’时并没有建立起‘本身’。‘其他’是在‘本身’把自己定义为‘本身’时

而成为‘其他’的。但如果‘其他’不打算去恢复其‘本身’地位的话,那他一定是顺从到了接受这一异己观点的地步。在女性的情形中,这一顺从是从何而来呢?”(转引自大卫·丹比著,曹雅学译,《伟大的书——我与西方世界不朽作家的历险记》,第481页)

男性之“我”将自身命名为“主体”,而他周围的一切便同时被他视为“客体”。这意味着,那种“我”永远自以为具有主导性的、主宰者的地位,统领着世界,因为他一贯认为自己是现实的空间性的占有者。这样,在精神上对女性的占有,促成了“他者”的那种“绝对意义”:女性不仅非“我”同类,而且从属于“我”并为“我”效命。

因此,波伏瓦的问题尽管很难回答,但就精神层面上讲,可以认为是文化使然——文化使代表着所谓“野性”、“本能”或“物质”的女性“驯化”。“顺从”也就成为男权塑造的女性的特征或主要自然“本能”。由于男权并不关心甚或鄙视真正的自然本能,所以男女两性体力上的差别以及男性体力上的优势并不一定被考虑进男权的文化范围之内,而“培养”女性“顺从”才是一种关键。人类文化中充满了这种机制的有关虚构知识或“智慧”。

在这个意义上,男性尽可能把自己视为“真理”的命名人和讲述者,这样才可保证自己在现实的空间性中的地位持续和展开,如此男权也才可以得到保持。也正因为这个原因,男性总被厘定为“正义”、“正确”的化身,或者是“秩序”的施行者。在文化只以女性为对象的情况下,男性永远占有现实的空间性中的优越地位和主宰因素。

这样,男性与女性的敌对状态便成为现实的空间性中的基本矛盾形态,而这也正是男性在精神上制造的一种思想。

所以，波伏瓦正确地提出：

在一场抽象的讨论中听到一个男人说“你这么想是因为你是个女人”是件令人恼火的事；但我知道我惟一的辩护是回答：“我这么想是因为这是真理。”由此我从辩论中抹去了我主观的自身，一个人不可能这么回答：“你的想法相反，因为你是个男人。”这是由于没有人把是男人这一事实视为特别，一个男人身为一个男人是对的一边；错的一边是女人。这就好比对人来说有一条绝对的垂直线，斜线是以此为参照而得到定义的，同样也有一种绝对的人的类型，那就是男性。女人有卵巢，有一个子宫；这些独特性把她禁锢在她的主观性中，把她圈在她自身本性的界限内。人们常说她用她的腺体思考。男人极高超地忽略了他的身体也包括腺体诸如睾丸以及他们也分泌荷尔蒙的事实。在他的想象中，他的身体和世界有着一种直接而正常的连接，他相信也客观地理解它。与此同时，他却把女人的身体当做一种妨碍、一座监狱，被一切它们独有的东西所拖累。（同上引书，第480页）

波伏瓦这里要批判的是这种观点：只有男性才是思想者，而女性从不“思想”。或者说，只有男性有思想的能力，而女性因仅“用她的腺体思考”而不具备真正的思想能力。用我们的话来说，女性仅有肉体，而那正是现实的空间性中所不能容许存在的，因为用肉体思想不仅不可能，而且属于“不思想”，也可以认为，女性仅仅是肉体，男性才是精神，因而思想对他们来说才是可能的。

这样，“不思想”的女性无所谓观念表述或观点抒发，男性永

远是真理的阐述者。具有讽刺意味的是，将自我等同于人类精神的男性自以为因拥有和解释真理的权力而居于“客观”的地位，永远公正无私、无偏无党，永远那么正确。一贯正确，才能立于不败之地，在矛盾斗争中处于主导主宰的地位。

与此相反，女性则一定是“主观”的，尽管她并不是“主体”，也不可能具有“主体”的主导地位。她的“主观”基于她自身，因而思想从不“客观”，也从来都是片面、偏面的。她的“主观”总是“片见”、“偏见”或偏离“客观”。

女性是“客体”，却从不“客观”，男性拥有“主体”的地位，却从来都不是“主观”。这种悖论在男权的精神中形成了难以清除的自我矛盾，使男权的精神处于焦虑的“忧思”之中，仿佛只有把矛盾引向现实的空间性中的女性才可稍稍摆脱内在的矛盾的无从解释。

这样，可以认为，男权并不关注自身的现实性，因为男性只在思想中运作思想，即并不顾忌思想本身的矛盾。也就是说，由于出于维护自身地位的需要，男性从不思想自己的思想的现实性，而一味把排斥女性并同时为女性进行掠夺视为扩大现实的空间性的唯一途径。不反思自己的思想，永远保持如此思想的结构，而从不考虑加以解构以适应真正的现实的空间性，这样不仅割裂了这种空间性的整体性，而且将两种力量视为不可“交换”、不可“沟通”的东西。整体性在被分割肢解的同时，现实的空间性中似乎只有一种生存者。这样，男性的地位也便成为不言而喻的了。

无怪乎波伏瓦分析说：

在这个世界上，男人是法律、理性、必然性的捍卫者；女人意识到男人自己原本的偶然性以及他所相信的这个必然

性,因此才既有了从她嘴唇上迅速掠过的神秘的反讽,又有了她柔顺的慷慨。她治愈男人们的伤口,她喂养新生的婴儿,她把死者埋葬入土;她对什么会伤害一个男人的自尊,什么会羞辱他的面子了如指掌。当她依偎在他前面,把肉体谦卑地附在精神上时,她停留在精神的肉体前沿上,像我说的的那样,柔和男人的构造物上的坚硬的棱角,赋予它们不曾想到的奢华和优雅。女人对男人的制约权来自于这一事实。她轻柔地使他们意识到他们的真实状况;这是她幻灭了、悲伤的、嘲讽的和慈爱的智慧的秘密。在女人身上,就连轻浮、任性和无知也是迷人的美德,因为它们装饰了世界的这一面,男人选择住在这里,却不喜欢感到被关闭在这里。在固定下来的意义和为实用目的而造的工具世界中,她勉力保持着未经触动的东西的神秘性;她把诗的气息吹送过城市的街道,飘扬到长着庄稼的田野上。(同上引书,第483~484页)

女人用肉体对男人及其“精神的肉体”[实体?]行施“制约权”,但男人自然不希望这种“制约权”影响到他的“主体”地位,因而他“不喜欢感到被关闭在这里”。如此说来,男人的精神更喜欢飘逸,更喜欢“超脱”、“越出”、“超越”以及由此引出的“自在”或“自然而然”。那么,波伏瓦所讲的“诗的气息”正好不是女性“送”来的,恰恰相反,那是男性的精神的幻想中的产物。女性若与男性相抗衡,绝不能采取与男性同样的道路,否则便会落入既定的圈套:文化把女性塑造成诗中的主人公或抒情对象。

那样的话,女权便不复存在,存在的只是女性之性。这样,波伏瓦富有诗意的对女性的“柔顺的慷慨”的赞辞,便有可能成为女性在肉体被征服时的自我安慰甚或自欺的“顺从”话语。抗

争在这里是不存在的。

实际上,文化的塑造主要在精神上形成了以一贯之的强大的、真正的“制约力”,女性就受控于这种力量。思想的大一统代表着男权的意识形态的形成。这样,男性的思想促成了惟一的思路——“主体”的思路——厘定并规定着任何新的发展,因而任何新的发展都可能是这种思想的某种发展和延续。

因此,女权主义(寻求政治意义上的平等、经济意义上的独立、就业机会的宽松、言论意义上的解放以及女性的差异及其力量表现)之所以表现为女性主义(要求以“差异”为基调随意而任性地进行自我表达并且显示女性的魅力、追求“双性同体”的理想),便不是没有原因的了。也可以认为,强大的男权的“制约力”早已设计好了任何一种规定性;因此在思想等同于知识的获取,而话语就寄托在这样的获取之中的男权权威的滥施滥发的情况下,女性的权力获得只能依靠自身,依靠自身的与男性所主宰的现实的现实的空间性中一切既然既定之物不同的东西。最重要的是,寻找一条道路。另辟蹊径,这似乎成了惟一的一条道路。

那么,利用自身,女性对自身的利用是否为另一种男权的表现形式?男权缺席,女性增补,成为制约性力量。但这是否属于对女性的利用?即女性利用自身,是否为另一种男权?即男权的否定之否定?

另一方面,如果这种利用仅仅是指女性这一对象,是否那种男权空缺是精神的诗意的表现?即男权仍在依靠诗意的想象监控或行施自己的权威?也就是说,这里仍存在着男权思想对女性肉体的尽可能的抑制、制约、压迫或统治。

这两个方面——女性对自身的肉体的利用可以反过来看做是零位空缺的男性对女性的肉体的利用,这种利用一方面也可以认为是男性的意识形态的权力操作的表现,即思想向精神表

示效忠而仍贬低物质存在——都同样是男权所希望拥有的现实的空间性。那么,女权主义的“差异观”最终也难逃自身的悖论:她试图超出自身,但却深深陷在自身的矛盾之中不能自拔。女权主义与男权思想一样因特定的结构有待于解构的利刃的剖析和析解。

因此,波伏瓦下面这段话是极有问题的:

……那些停滞不前、一潭死水的人常常以幸福在于宁静为借口而称自己是幸福的。我们不接受这一意念,因为我们的观点是存在主义伦理学的观点。每一个主体正是通过超越自我的辉煌行为或计划才成其为一个主体的。现时的存在只有当它是向一个无穷地开放的将来延伸时才是合理而正当的。每当超越性坠回到内在性(即一个人在“本质上”永远是什么的概念),坠回到静止中时,存在就倒退到“en-soi”的状态——屈从于给定条件的畜生的生活——同时自由就让位于强制和偶然。如果主体顺从于它,那么这一堕落就表示一种道德上的缺陷;如果它使他痛苦,那么它就给他带来挫折感和压抑感。无论在哪种情况下,它都是一种绝对的恶。每一个想使自己的存在有其理由的个人,都感到他的存在牵涉到一种模糊的超越自己的需要和自由地从事所选择的计划的需要。(同上引书,第485页)

我们之所以说这段话极有问题,这是因为:(一)就“内在性”而言,无所谓“堕落”。(二)“超越性”与“内在性”本可因此视为一体之物。(三)如果存在主义的伦理学以“内在性”为“恶”从而排斥“内在性”,那便无异于波伏瓦本人所讲的男人的精神对女人的肉体的那种排斥,而“存在先于本质”,在极大程度上说明,



并不是“存在有理由”，而是要求“存在就是理由”，那么，“内在性”若作为肉体并无所谓“有理由”，无需为此寻找“理由”或存在的根据，因为存在的理由或根据并不存在。存在本身已足能成为它自身存在的理由和根据。假若对此产生怀疑，“超越性”向什么方向“超越”？（四）实际上，“超越性”只能认为是一种反思或者它的一种结果。即思想并不是不思想，对思想进行的思想带动思想者进入精神，而这被存在主义之类的思想家们视为寻觅“真理”的方式，仿佛只有反思才能达到思想的完满以及精神的完善。（五）一旦只为超越而超越，只为思想而思想，其物质基础才被忘却；那样，超越以及因此做出的思想不成为“堕落”的东西了吗？精神若彻底摆脱物质存在，甚或连生存者的物质存在也视而不顾，这不是“绝对的恶”吗？不关注“内在性”，而只注重“超越性”，这不正是“恶”的表现吗？为强调一个方面，认定“一边”是“正确”，另一边则一定“错误”，这不是波伏瓦本人要反对的吗？以某一思想观念为中心、为主导、为“主体”尽力贬低、抑制、压制另一方，这难道不是波伏瓦极力批判的那种权力中心的表现吗？

实际上，波伏瓦不能不回到男权的思路上，或许她在不自觉中重新陷入那种男权中心主义布下的陷阱。因此，“超越”实质上是摆脱“内在性”，也就是在文化意识上把“内在性”视为“堕落”的东西，即野性的、文化本身所不能容纳的。所谓“道德上的缺陷”，实际上正说明了文化对肉体的排斥已达到了要使后者消隐的程度，仿佛只有如此人类才可使自身达到那种理想境界：超出现实的空间性，形成神化自身的氛围、条件和可能性。

从这个意义上讲，文化也就是男性对自身的神化，或者是男权对精神的绝对化。为实现这一理想，男性要求无条件的“自由”，但从不反思这一“自由”的真正根基。波伏瓦本人在《第二

性》的导言部分快要结束时就说过：“我所感兴趣的个人不是以幸福定义而是以自由定义的个人。”“自由”尚需“定义”，而“定义”的“思路”又源自男性，不会形成“压抑”吗？那么，“自由”能够“定义”吗？如果它能够“定义”，还是真正的“自由”吗？

假若“幸福在于宁静”表现了“内在性”的满足、自得或自足，因而也算是“幸福”的一种表现；那么，波伏瓦所希望看到的“宁静”的反动——行动中“个人”的“幸福”的实现，必然要打破这种“内在性”的任何可能，仿佛只有这样“超越性”才有可能实现。如果真如上边所指出的，存在之为根基、理由或基础，如何能够“超越”？如果精神是彻底完全“自由”的，它如何在行动上“超越自己”？“选择的计划”能够成为某种保证吗？这是大可质疑的。

实际上，现实的空间性中形成的二元格局并不意味着以某一方为“主体”，而且也并不能形成单一“主体”主宰的局面，否则作为整体性的空间性就会丧失它一元的存在“风貌”，即不可能真正进入存在。此外，对个体而言，“内在性”因为涵纳了生存者之为生存者的根本，所以对它的“超越”仅仅是精神上的一种思想或幻想，即人类认为自己可以摆脱既然性、规定性，进而想象着如此便可以获取“真理”。从这个意义上讲，存在与精神是一体的，正如同男性与女性应居于整体的单一性中一样。任何强制性的分割或割裂都在其本身形成难以克服的本质上的矛盾，因而使这种思想的结构留待解构利刃的剖析。而女权主义之所以走上男性的权威话语中所含有的那种中心主义的思路，其原因同男权一样是人类思想文化对人类自然本性的不断消解的结果。

## 4.5 性别差异与人的肉体

“差异”意味着不同和对立，意味着二元论所要求的双方的相互矛盾。在这个意义上，不论是女权主义，还是男权话语，互相排斥与互相斗争都是并行不悖的。但是，无论如何，女权主义还是揭示出了人类文化对“第二性”的埋没、歧视或压榨。这或许可以说明：“不管倒退和抵触还在多大程度上存在着，不管有多少妇女仍然被虐待，妇女解放——就连它的反对者也知道——是20世纪惟一成功的革命。”（大卫·丹比著，曹雅学译，《伟大的书》，第484页）

如果真是这样，这仍是一场“思想”革命。首先，这场革命揭示出女性在人类文化中被埋没的原因：“……女人是‘非男人’（not-man）；作为‘非男人’，她是所有规范的他者。举一个例子：女子性欲在理论上被形容为匮乏，因为它是通过男子性欲的术语来认识的；与此有关，在语义上女人被描绘为被动的，因为她被放在客体的位置之上，而不是欲望的主体。”（见玛丽·朴稚，《女性与解构主义》，转引自张京媛主编，《当代女性主义文学批评》，第332~346页）应当指出，这本是波伏瓦在她的《第二性》中揭示出的“发现”。这个发现打破了女性一向保持的历史性沉默，将二元对应的现实的空间性中最基本的问题摆在了世人面前。

其次，对女性肉体的强调与突出。女权主义者指出，在人类文化中，“……女性寓于男性之中，又相异于或瓦解着男性；女性就是不可思议的压抑（repression）本身”。（玛丽·雅各布斯，《阅读妇女（阅读）》，转引自上引书，第17~42页）“压抑”永远寄托着反抗性的爆发，意味着自然对文化的反动，欲望对精神的

反叛,野性对养育的抗争。而这正是对弗洛伊德有关女性肉体是萎缩的或者阉割过的男性肉体的观点强有力的批判,弗洛伊德曾指出:“科学提请你注意,在女人的身体里,也存在着部分男人的性器官,虽然这些器官处在一种萎缩状况中……”(同上引书,第36页)弗洛伊德把女性放在被阉割过的男性的位置上,突出了女性被“科学”“分析”之后形成的一种“变态”。“萎缩”不过是畸形的代名词,也就是“变态”的同义语,而女权主义正要走向反面:女性的肉体是独特的,永远与男性的肉体有“差异”,强调肉体就是要强调性,彻底摆脱男权所赋予的文化设计。因为在那里,即使是自己的儿子也会在“俄底浦斯情结”中把母亲视为肉欲发泄的对象,并且还置换性地把那种发泄的隐含作为所谓潜意识来偷换有关人的本能的某种观念。男权的文化设计,如此可恶而且可怕地把乱伦的欲望定格为男性(儿子)对女性(母亲)的潜意识的肉体占有和强暴,并且将自身写入“文明”,充分印证了男权的权威话语的强制性和荒谬性。这样,女权主义势必要以女性肉体为根基打破这种“文明”。不过,她们可能已经走向了与男权话语相对峙甚至完全敌对的某一个极端。美国黑人女小说家托妮·莫里森的小说《苏拉》中的描写或可说明这一问题:

她[苏拉]尽量和男人睡觉,这是惟一的,她能找到她所寻求的东西的地方;悲惨和刻骨的痛楚……在性交过程中她找到了这个感觉,她需要找到这锋利的刀刃。当与她的身体不能协调一致时,她便开始做维护自己的动作,这时她浑身上下每一个细胞都在聚集着力量,正如一个巨大的磁心把刀片向自己吸来一样。最具有讽刺意味、最使人愤怒的是躺在别人身子下边,处于一个被征服的地位,然而能感

受到自己的控制力,自己无穷无尽的力量……当对方结束时,她迷惑不解地看着他,努力记起他的名字……不耐烦地等着他挪开去……给她留下的是被解脱了的自我,在这儿她找到了自己,她迎接自己,她和她自己天衣无缝地融合到了一起。(同上引书,第114页)

很明显,尽管在象征意义上,打破任何特定的两性交往是对历史的叛逆的表现,但实质上的那种娼妓一般的交往活动却在很大程度上让人联想到肉体出卖或利用的商业社会的那种“文明”意义,因此以此为途径的自我的重新发现或许只是肆意满足肉欲的表现而与自我的重新获得了无干系。另一方面,过分放肆的肉体交往实际上还导致了大量无法治愈的患者,那本是“文明”的另一种新的景观而与肉体的自然保持以及适应自身的、适当的交结大相径庭。

再次,女权主义的另一个倾向是要改写人类历史中女性无法担负起自己的责任这一状况。诚如波伏瓦所说:“真正伟大的作品是那些和整个世界抗辩的作品。而妇女却是不会这么做的。她们会批评、驳斥某些细节。但要和整个世界抗辩就需要对世界有一种深切的责任感。这是一个男人的世界,在这个程度上来说妇女是不负责任的。她们不必像伟大的艺术家们那样去为这个世界承担责任。她们不以任何激进的方式和这个世界抗辩。这就是为什么在整个人类历史上妇女从来就没有建立过什么主要的宗教或哲学体系,甚至连主要的思想体系也没有建立过。要和这个世界抗辩好像就必须抛弃所有通常认为是想当然的东西——就像笛卡尔对待所有知识那样——一切从零开始。考虑到妇女的处境,她们实在是无能为力。”但是,“现在,妇女们应当能够掌管事务,和男人们一样感到对世界负有责任。

她们应当有能力以同样的方式和这个世界抗辩,摧毁这个世界,以求建立一个与此不同的世界”。(波伏瓦,《妇女与创造力》,同上引书,第143~160页)不过,在比较激进的女权主义者看来,波伏瓦所说的“和男人一样”、“有能力以同样的方式”,都有违女权主义对男权话语统治的一个基本思路:保持“差异”并以“差异”为出发点进行“抗辩”,否则只能沿循男权话语的既定道路,造成对女权主义反动本身的反动,即落入男权话语所给予的既成性中。这一点或许是女权主义的一个比较突出的思想成就。

最后,试图改写历史的女权主义不仅要改写思维方式及其在语言表述中的流露,而且要改变这种表述本身所具有的传统既定性。也就是说,女权主义要改写人类文化的边界——语言——所给予的束缚和限制。因此,任何有违这种思想的语言表述都会遭到解构。举例来说,“在最近的法语写作中,‘妇女’这个词已被用来表示任何一种颠覆传统男性话语的概念、假设和结构的基本力量”。(乔纳森·卡勒,《作为妇女的阅读》,同上引书,第62~63页)而在英语中,历史(history)被解构为“他的故事”——his story,这实际上比较合乎事实地揭示了“男性故事”对真正的人类历史的歪曲,因而似乎有意呼唤突出女性打破男权的话语的那种大一统态势。另外,woman(妇女)正如上边所指出的,是“非男人”(not-man)。那么,“女士先请”或“女士优先”(Lady first)不过是一种男权行使自身权力的优越性的表现,其虚伪性中暗含着一种鄙视:女性是柔弱、软弱的,因而应当得到某种照料、照顾或者关心,即使是停留在口头上或仅仅是口头上的。因此,男权在语言上要玩的花招是一种文化阴谋。在这里,女权是不存在的,存在的只是女性低下卑贱的地位。这样,对语言本身进行解构或揭露便成为一种必然的逻辑,这是对男权逻各斯的反动,因而也寄托着一种新的希望,女权主义占领

语言天地、规划文化边界的那种希望。所以,在女权主义者看来,像 chairman(主席)这样的名词充分体现了男权的霸道行径——“主席”是“主持”任何参与者的统治者。因为“主席”在现时有可能是女性(chairwoman),所以,最好的选择是换另一个名词——chairperson。在性别的印记完全成为女性的特征的情况下,女权主义者并不一定完全满足,因为她们的改写文化历史的目的永远是一种追求性质的活动,即“革命”的步伐是永远迈向前方的,她们不可能停下这种步伐从而重蹈男权逻辑的那种既定性:封闭自我以凸现权威。这样,女权主义对男权话语的解构、分析、揭露以及批判便可能是颠覆性的,即在根本上是不断重写的。在这里,似乎只有“阅读”中重新给予的解释才会有效,而“阅读”的目的还在于文本的再创、再适,即不断地改写。无怪乎在英语中,“母亲”(mother)一词已被读为 m'other——my other(我的“他者”)。这似乎是要说明:男权忘记了自己的“母亲”,因而男权造成的既定文化历史是无源之水、无本之木。

#### 4.6 女权主义的“差异观”

总之,女权主义的成就在于揭示出了男权意识形态的大一统话语中“一个强大的然而被忽略了的妇女文化”。(同上引书,第 239~270 页)也可以认为,这种文化长期以来——自人类文明诞生之日起——就是现实的空间性的一个重要组成部分。正如我们上边所指出的,妇女(文化)首先是源头之源,它是人类的一切,包括人类本身所从自而出者;它又是母亲文化,即它代表了人类自身那种至高无上的对自身的关爱和抚慰。那是完全无私的,因为它是人与人之间的“只有付出”的爱。这种让自身渐渐消逝而为突出“你”的态度,只有在母亲那里可以得到体现,因

此,它在伦理学意义上可以认为是最为崇高的理想的表现。

也就是说,女性并不是没有思想。她们的差异性——同男性的差异性,悖论性地正代表着她们的思想取向的本体论意义上的独特成就。<sup>②</sup>

这是因为:她们由于永远创造,才能忘却自我,永远付出;她们由于永远关爱“你”,这个世界才会形成广阔而不是狭小的现实的空间性。人类的自由或者说人类所由此产生的自由,不正是因此形成的空间性所给予的吗?我们常说,博大的胸怀是某个人优秀品质的表现;也常讲,善意的微笑来自人的宽容的胸怀。《圣经》中所讲的“人家打了你的右脸,你把左脸也伸过去”作为一种伦理学要求,毫无疑问是一种理想境界。而女性文化长期以来所遭受的屈辱待遇,不也正是说明了那种境界已被男权加以利用?

因此,宽容的是母亲及其文化态度,不宽容则意味着对男权对理想境界的利用性的反叛——女权主义已不再满足于母亲文化的宽容和忍耐。不过,这并不能表明,以前的女性文化——母亲文化就没有“思想”。实际上,宽容作为伦理学概念同样可以是本体论意义上的一种现实。这是因为,有了宽容,才会具有空间;而有了空间,存在者才会“自生”而不一定“自灭”,如果这样的空间是宽松宽阔而不是狭窄而且障碍重重的话。从这个意义上讲,“母亲”(mother)的确成为人类文化中的“我的他者”(mother——my other):人们在对她的排斥的同时,忘掉了自身的双重来源——文化之源以及生存之源本身。

---

#### 注 释:

①周国平在他的文章《女人和哲学》中开门见山提出,他某



篇随感中讲的“女人搞哲学,对于女人和哲学两方面都是损害”,“招来好些抗议”。他写的这篇文章似乎是对他的这句话的辩护。其中说道:“事实上,多数女人出于天性就不喜欢哲学。喜欢哲学的女人,也许有一个聪明的头脑,想从哲学求进一步的训练,也许有一颗痛苦的灵魂,想从哲学找解脱的出路。可惜的是,在多数情形下,学了哲学,头脑变得复杂,抽象也就是不聪明了,灵魂愈加深刻,绝望也就是更痛苦了。看到一个聪慧的女子陷入概念思辨的迷宫,说着费解的话,我不免心酸。看到一个可爱的女子登上形而上学的悬崖,对着深渊落泪,我不禁心疼。坏的哲学使人枯燥,好的哲学使人痛苦,两者都损害女性的美。我反对女人搞哲学,突出了一种怜香惜玉之心。”周氏所说,无非是“女子无才便是德”的现代白话改写。其中有关“损害”“美”的词句,也不过暗含着他士大夫一般的“怜香惜玉之心”的思路,即以男权文化“卫护”(实乃贬抑)女性思想的“卫理”的倾向。在他的言词中可以看到,女性只是男性的被观赏对象,因而需要保持她们的“美”,而这种“美”也只有在女性与“哲学”绝缘的情况下才有可能。这种典范的男权文化的自我封闭无疑是对女性的彻底排拒。周氏的结论是:“翻开历史,有女人而成为大诗人的,却找不到一例名垂史册的女哲人,大约并非偶然。女人学哲学古已有之,毕达戈拉斯、柏拉图、伊壁鸠鲁都招收过女学生,成绩如何,则不可考。从现代的例子看,波伏娃[瓦]、苏珊·朗格、克莉斯娃等人的哲学建树表明,女人即使不能成为哲学的伟人,至少可以成为哲学的能者。那么,女人怎么损害哲学呢?这个问题真把我问住了。的确,若以伟人的标准衡量,除极个别如海德格尔者,一般男人也无资格问津哲学。若不是,则女人也不妨从事哲学研究。女人把自己的直觉、情感、务实精神带入哲学,或许会使哲学变得更好呢。只是这样一来,它还是否成其为哲学,我

就不得而知了。”很明显,“唯女子与小人为难养也”,在周氏那里已成不容反思和反驳的定论。而且,历史上哲学文本的“给定的”撰写人是否一定是男性?同时,“直觉、情感”以及“务实精神”一旦进入男性的“哲学”,哲学便不存在“惟一”了。那么,女性一定无哲学便也成为不移之论。不过,海德格尔的“哲学”可否改名为“诗化哲学”,海氏可否称为“大诗人”?若能这样,诗与哲学的分野不再那么森严,历史上“有女人而成为大诗人的”人是否也同样因为她创作出过这样的诗作而成为“哲学家”呢?周氏此文收入周著,《徘徊在人生的空地上》,第231~233页,长沙:湖南文艺出版社,1996年版。

②女权主义强调“差异”,突出的是“本质主义”的一种派别的思路。坚持“社会性别差异”观的女权主义认为,造成男女两性不平等的因素不是生理上的差异,而是两性的社会性别差异,即性别是后天的、文化培养的、人为的。波伏瓦《第二性》中的观点就属于这个派别。20世纪80年代以来,这一观点受到挑战,以美国黑人女性为主的有色人种认为,一个女人的社会身份不仅仅是女性,种族问题和阶级关系以及她独特的生活经验都有“差异”存在。与这一派持相反观点的“构成论”则认为,“本质论”是在以男性的标准要求自己,这是对女性的误解。丹妮斯·赖利(Denise Rileg)在批评本质论的方法论的同时,认为“女性”作为一种身份(identity)只是男性的反衬,而每一个女人实际上都有与其他女人不同的经验,因而广义上的“女性”经验无法成立,“女性”这一概念对女权主义也就没有多大作用。朱迪思·巴特勒(Judith Butler)也指出,“女性”是个不确定的概念。人的社会角色靠表现(performance)实现,性别角色以及性别特征都是如此。服装、举止不过是表现的道具,那么破除男权制度最有效的方法就是男女混装(cross-dressing)。

唐那·哈拉威(Donna Haraway)则认为,“不固定性”是我们所处时代的特征。所以,她把希望寄托在赛勃克(美国电影Robocop中人脑被移植入机械人体的机器人)身上,认为靠他/它可以打破人与动物、人与机器、头脑与身体等等之间的差异和界限。(详见柏榛,《平等与差异:西方后现代主义女性主义理论?》收入鲍晓兰主编,《西方女性主义研究评介》,第1~18页,北京:生活·读书·新知三联书店,1995年版)从以上介绍来看,“差异”是一个有争议的、不断发展中的概念。不过,我们在正文中谈论的是,本体论意义的“差异”,即“爱”的母性力量。

## 5 现实的空间性与母爱——老子哲学中作为“母亲”的“道”

### 5.1 现实的空间性中男权统治导致人的物化

在现实的空间性中,中华文化语境所负载的基本学说是把这种空间性一分为二:乾与坤,乾为阳,坤为阴;乾指父,坤作母。自《易》的述说成为“原道之始”起,这种分法就不仅按人的性别的自然或生物之属规定着人本身的生存活动,而且界定着空间本身的生成。那么,现实的空间被辖制在这样的二分的关联之中,其空间性也便成为如此关联的空间性,即阴阳相对消长、互相作用的某种力量的地域性发散属性。

表现在对现实的空间性的思想设计上,孔夫子重视的是阳性的一极。他的“仁爱”说充满了这种阳刚之气,而且体现出男性以父权为政治核心统治“天下”的伦理倾向。因此,“仁爱”说一方面强调“孝悌”——对父母的尊敬以及对从弟的关爱,另一方面则突出“礼”在社会关系之中至高无上的统治性地位。这是因为,一切社会关系虽然都要以“仁爱”为标尺,但“仁者爱人”究竟如何才能做到无法真正界定——“爱”的可操作性只体现在行动上而不是思想的系统化中。既然如此,就需要有相应的制度加以裁定、给予制约,予以预示或者规定。这样经过条理化、程式化甚或章程化的“仁爱”才可能成为人的行动的依据。

因此,如果“仁爱”说是一种理想,这种理想便只能寄托在与

它相适应的行动纲领——“礼”的普遍性运用之中。这样，透过强制性的“礼”，追索一种理想，追求一种十分模糊的东西，行动就有了可以使自身稳健进行下去的道路。

不过，在“仁”与“礼”之间不可避免存在着矛盾：作为理想的“仁”一定是自然的自在之物，而现实中的“礼”则因为约束与纪律并带着强制性而局限于人为的、人造的条理化，而且，在《论语》中，这种条理化与“仁”的不可界定性有时候背道而驰：“礼”无法而且也不能体现“仁”。《论语·颜渊》中的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”便流露出某种极端性的思想：似乎“礼”就是一切，它不仅仅指导并且限制着人的行动，而且所有人的行为可以被它埋没、取代。

这样，人一踏入社会，就必然要“知书达礼”，学习的功夫坚持一生，为的就是达到能够“守礼”这一目的。在一切都成为至大不移的“礼”的寻觅途径的情况下，“仁”反过来也只显现为“礼”的现实性反射，即它只能成为合乎“礼”的某种行为的反映。

另一方面，经过严密的条理化，“礼”所规定的人的行动被彻底束缚在它所界定的被切割成无数个片、块的空间中，仿佛只有如此，人的行动才能因为“立于礼”而有理可言，属于理性的行动。人只能在特定的、由“礼”分割的区域进行活动，超出了特定的区域，就会遭受斥责或惩罚。同时，这样的条理化所规定出的区域划分，还意味着等级制度下的秩序、安宁以及“和谐”，因为“有序”寄托在秩序中，而人在秩序之中一定具有高下尊卑。

这样，在人与人之间森严的“次序”或等级壁垒阻隔下，人对他人的“仁爱”之心连“无意”间的表露也成了囚徒般的幻想。“礼”筑起人与人之间的高墙，他人已成地狱，而只有人所居住、所具有的那片十分有限的空间天堂一般，反倒可以因个体安守规约而使他在这样的“安分守己”中体现出自身的价值。这样，

“仁”与“礼”的关系便颠倒了过来：“礼”像是建筑或人的居室一般，人安居其中成为它的囚徒和奴隶；而“仁”倒成为海市蜃楼，偶尔的显现尽管奇妙美丽，但毕竟是十分虚无空幻的。

在这里，“无意”这一概念十分重要，因为它印证了人在现实的空间性极端条理化下的“出位之思”：在“礼”的分割的区域中，在“礼”对人的任何行为所进行的强制性分解下，存在者只能在“无意”之间表示某种程度上对理想的向往。这意味着，理想不是由行动的任一步骤来体现的，而只能体现为存在者的一种被动态势，即存在者在深深陷入“礼”的囚禁不能自拔时思想的某种程度上的松动。因为，“无意”因不属于“有意而为”，不属于人为的、人造的规则规定，反而应合了自然以及自为。因此，就“应合”而论，“无意”是回归存在的表现，因为只有在那里，一切束缚、约束以及程式化所带来的弊病都会涣然冰释，不复存在，人就可以恢复自在及其是其所是的存在地位。这样，“无意”实质上是现实层面所讲的“有意”。“无意”在摆脱了物质性现实的空间性的同时，因表达出对一种精神现实的要求或渴望而流露出人的本真存在者的存在地位；总要向“意”进发，寻求这种“意”；同时，“意”不能是“刻意而为”的那种“有”，而只能将自身表述为“无”。

所以，“无意”之间，人性的光辉总跃出《论语》之“礼”所囚禁的那个空间的存在者。“仁爱”的无法界定、不可言说与“莫春之浴”相映成趣，都说明了那种光辉最终是不可阻挡的，也是无法掩遮的。

“有意”之“为”之“伪”，与“无意”之“真”之“实”，在“礼”与“仁”的矛盾斗争中不断导致冲突。而“仁爱”的理想也总能摆脱“礼”的种种约束，摆脱父权制度下的种种束缚，实现它指导人的行动、使之融入现实的空间性之中的目的。人在现实的空间性

中的物质性生存,也总因有这么一种理想之光的照耀,可以使他们稍稍脱离“礼”的压榨所带来的重负和压力。这样,物质性生存才能趋向某种程度上的理想化;空灵而不一定固化,飘逸而不尽执著。因此,行动上的轻快才有自由作支点,思想上的开阔与轻松才可印证现实的空间性并未完全固化成铁板一块,完完全全由“礼”的制度化加以条理化。

而这种形势仍有赖于那个“无意”或“无意”之间。这是因为,“立于礼”的“名教”教化已成为浸入人的精神的“染色体”,它使任何思想都不可避免印染上“礼”的色彩或印记。现实的空间性中这种普遍性的大一统“法规”,只有在深入到文化深处之后才能成为人的行动的“法则”或“原理”。在这种情况下,“有意而为”的合“礼”行动是任何存在者的意识之中的意向性的统一表现,而“无意而为”则因为违背着“礼”的约束而幻化为精神的“疏漏”或者“疏忽”。为求得“立于礼”,行动者总是十分谨慎、小心翼翼地迎合思想的大一统趋势。这样,他的每一个步子都是“礼”的印记,每一次行动都可能成为“礼”的固化表现。在这种情况下,“有意而为”实乃“刻意”追求,也就是对存在的遗忘:存在者自以为他的行动归并为某种一体化,但绝未考虑那种一体化的人为、人造的虚伪性质。“有意”一开始就是做出规定,而不是“放开”;是定出规则,而不是给予自由。这样,存在者在层层分割的区域中以层层规章界定任何行动以及思想,他就不能不在“文化”或教化的虚伪之中越陷越深,以至于成为“礼”的囚虏或奴隶。因此,如果说“有意而为”作为目的论的一种指归还存在行动的某种程度上的自由的话;那么,“刻意”追求则因目的论的沉重负担往往使行动者半途而废或者亡命途中。不过,二者的共同点在于,“有意而为”因过分地关注存在者与其行动趋向的目标而陷入这样一种怪圈:消除了行动者所居之处与目的地

的距离,就能实现理想,而理想就这样使规划成为现实化的行动所可能把握的东西,尽管这样的距离因理想的反现实化只保持思想的特质——它只是精神性的,也只是在理想的空间性中才存在的。人的思想就这样在现实的空间性中由“礼”规定的居处,指向理想的空间性中特定的一个地点。跨过了这段距离,似乎就可以达到目的。但是,存在者采取的任何可能性的行动都要分别在“礼”的束缚中,行动本身是片断的连缀,而不是一体的整合。也可以认为,在任何一个“前进路”上的地点中,行动在其片断中就要具备完成性,只有这样行动者才能得到满足,因为它已完全因“立于礼”而合乎既定性所带来的既成性:片断就是整体,行为成为思想。因而对未及之地用不着探求,对理想的追求只能同化为行动的物质性。

这样,真正的“意义”,实际上被消解或者干脆被完全遗忘。因为行动拥有的只有行动者本身从一地点到被现实化的另一地点(目的地)的对距离的占有。思想被挤出行动,精神因此荡然无存。

只有在这种情况下,“无意”才具有某种自我现象的合理性:在被忘却的情况下,理想成为无,存在的意义也成为无;因此,“无意”也被推向“无”,推向彻底的虚无。“无意”的自我现象成为“无”的“含意”,似乎它本不存在,是人偶尔的思想松动或精神遗漏创发了它。那么,它的合理性便是它在现实的空间性中不合法性的表现:它是偶尔的、暂时的现象,而不是人的实质,更不是人之为人所应有的那种期盼与渴望中的目的,因而在实际行动中总是隐含着不断被弃却的存在者。

“无意”在现实的空间性中的这种表现,可以印证人对自己精神天地中的那种对存在的回避。但在这种回避开始的同时,存在者也在回避他自身的生成过程,回避精神所从自而出的意



义之源：他只是扮演着被囚禁的行动者的角色（但他仍然自以为已成为可以追求自由的行动者），而不是现实的空间性的开拓者。因为对“意义”的忘却，忽略了精神，后者的反作用才可能体现现实的空间性的拓展和开发。在对“意义”忘却时，行动者丧失了精神的反作用这种动力，现实的空间性只能固化为规范与制度的分割中的条理化以及由此产生的种种束缚，那样做不但不能使存在者在现实的空间性中寻求到自由，而且恰恰相反，自由也早就因物质化而沦为现实的空间性中固定的一个目标、一个临界点。一旦这样的目标或临界点在存在者达到之后，出发点与它之间的距离就不再成为开阔的视野，而是一片完全封闭的地域。存在者不仅早把行动埋葬于其中，而且更糟糕的是他把思想等同于已被埋葬的行动。

这样，现实的空间性的物质化，取决于既定的目标的实现。而这样的物质化特定的价值取向，因属“有意而为”也会不断固化，进而把任何有生命力的、活生生的、自由的思想变为僵化的、远离生命的、倾向于死亡的“物化”。所以，“礼”对“仁”的反动成就了“礼”对现实的空间性的无限制的作用，也就是对现实中人的无限制的束缚和控制；与此同时，“仁”所代表的人的精神趋向也被维系在“礼”的既定成规中。那么，在作为等级制度与行为准则的“礼”的双重辖制下，存在者的“仁者爱人”之“心”因为缺乏精神自由之“流”的负载而无法展开——无法在不断缩小的现实的空间性的地域中开放自身的活力。这样，人与人之间的关系依然受制于“礼”的目的论制约与囚禁，而他们的“共在”只能成为带着锁链的“共在”。这个世界不是为他们自由地所“分有”、“共有”，而是在“礼”的“分割”、“分有”的情况下为他们“立于礼”的行动所占据、占有。等级制度中的“礼”的权威是一国之君，他是“礼”的标尺，任何存在者都是这个标尺下的存在者。合

乎标尺的是君子,与此相反的则必沦为“小人”。而行动准则中的“礼”的权威,是有能力亦步亦趋“效忠”的人,他们只能在取得准则“认证”的情况下采取行动。在这两个方面,只有男性才可能“立于礼”,而女性因总是有违于这样的教化被排斥在现实的空间性之外。而对父母的“孝”虽说承认了母亲的社会地位和空间性价值,但对母亲的“孝”只是“礼”的物质化的表现,只是为“礼”这一目的服务的那种现实性的表现。因此,母亲只是男权社会的现实的空间性中的男性化形象;而且,这种形象只有目的论中的“名”,只具有在存在者趋向“礼”这一目的时的“名义”,而不具备行动者所要采取行动中的任何其他价值。

因此,在阴性的“仁爱”说中,阴性与母亲总是不在场的。也可以认为,孔子的思想中因彻底偏向现实的空间性中的另一面而忽略了精神的创造性;如果说空间性在被“礼”固化失去了自由以及活力,那么,精神“身”处何地才可保障“仁者爱人”?如果精神不能反作用于现实的空间性即不能对它加以拓展,精神本身如何展开人的可生存境地中的多元可能性?如果现实的空间性只是“礼”的物质化,而且这种物质化有把人推向“物”的危险,“仁爱”本身该如何落实?

但是,“子不语怪、力、乱、神”,而是仅仅关注“礼”制约下的秩序、等级和人的行动。

所以,孔子的学说留下了许多形而上问题,或者说他因为过分关心实际而尚未留心人的形而上问题。所谓“未知生,焉知死”以及“子不语怪、力、乱、神”等等都可证明这一点。

与此相对应,老子则偏重于人的形而上问题。他不仅显示出对“爱”的另一面——母亲之“爱”进行的思辨达到的深度,而且克服了世人过分关注现实的空间性及其物化所导致的缺陷和不足,因为他注重在一个理想层面研讨、分析现实的空间性所应

有的基本素质。

我们认为,老子的思想可以归结为“母亲哲学”,它最能体现生存的含意的“含”的本真。在人那里,只有母亲才能真正体现出这样的“含”的微言大义。这正是以后的章节中要详细探讨的问题。但首先要从老子与孔子的思想观点呈现出的反动开始。

## 5.2 现实的空间性——从父权到母爱:“仁爱”与“道”的比较

从《道德经》的第十八、第十九两章来看,老子的思想观念是对孔子的“仁爱”说的反动。这两章的原文是:

大道废,有仁义。慧智出,有大伪。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。

绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者以为文不足,故令有所属;见素抱朴,少私寡欲。

任继愈给出这样的现代汉语译文:

大“道”被废弃,才有所谓“仁义”。出现了聪明智慧,才有严重的虚伪。家庭陷于纠纷,才有所谓孝慈。国家陷于昏乱,才有所谓忠臣。

抛弃了聪明和智慧,人民才有百倍的利益;抛弃了“仁”和“义”,人民才能回到孝慈;抛弃了巧和利,盗贼才能消灭。

以上三条[消极的原则]作为理论是不够的,所以要[正面指出]使人的认识有所从属——[那就是]:外表单纯,内心朴素,减少私心,降低欲望。(任继愈译著,《老子新译》[修订本],第98~100页,上海:上海古籍出版社,1985年版)

依照我们在上一节所做的分析,“仁义”作为“礼”的规约形式的出现,标志着“大道”的废弃遗忘;而不断加强巩固的“礼”的制约不仅没有控制住这种堕落,反而因现实的空间性的固化而使人的精神被逐渐物质化。在这样的情况下,物质化的“礼”驱动一切物质化,因此老子讲的“大伪”、“不和”及“昏乱”更加嚣张。

另一方面,如果可以把第十八章中的“有”理解为“因为有……”,或许更能说明这种情况。这样,这一章便意味着,大道的废弃,原因在于“仁义”的“礼”仪规范的制定及其对人无限制的约束;“慧智”的出现,是由于人按照“礼”的规范行事刻意而为产生了“严重的虚伪”;家庭出现了纠纷问题,起因于“礼”的制度下“孝慈”标榜的虚伪与虚幻;而国家之所以陷入昏乱,原因是“忠臣”以“礼”行事“为”而为“伪”,只知道保卫那个惟一的君主形象而不计其他方面的任何得失。

这样,“礼”的普遍化便可能是老子心目中大道废弃的根本原因,而这在他所描述的诸种“昏乱”中也是最重要的。

那么,找到了“昏乱”的原因,就要“反其道而行之”。因为,很明显,“慧智”或“圣”、“智”,“仁义”、“忠”以及“巧”、“利”(表“忠”的手段)这“三者”,是厘定“礼”的人——“礼”的制定者,对“文不足”(表现为种种“昏乱”)采取的必要措施。似乎有了这样的“礼”的制定,天下太平,就不会再出现“文不足”,不会再出现“大道废”、“大伪”、“六亲不和”、“国家昏乱”等情形。那么,“文

不足”的反面就是孔子讲的“郁郁乎文哉”。这样，“礼”的制定者及其顺从者和提倡者都会认为，有了“礼”的普遍化规约，“文”（教）大行其道，便能产生等级制度中的存在者的“和”的局面。

但是，与此相反，老子则认为，正由于“礼”对现实的空间性中的存在者的无限制的压迫，一切才会陷入“昏乱”与“不和”。“慧智”是“巧”，是“利”，是“大伪”，不属于人之为人所应有者；“仁义”标志着“道”的废弃，破坏了“孝慈”的自然流露和保持。所以，有必要对这样的“礼”彻底废弃。那么人将“归属”（“有所属”）到什么地方呢？老子指明：“见素抱朴，少私寡欲。”他的意思是说，要表现出因为本性质朴（“抱朴”）所产生的纯洁（“见素”），同时，应减少或弃绝为己的私心（“少私”），抑制或清除无限的贪欲（“寡欲”）。

老子点明的这种“归属”包括两个方面：“见素抱朴”是指“回归自然”，即恢复人的本性，人的本来面目。所谓“本真”，用我们的话来说，就是在存在的含意之所“含”中“素朴”自“见”，无“伪”而且“自然”；那么，存在的含意之“意”也就现于这种自“见”之中。而“少私寡欲”是指：其一，人作为存在者与任何其他存在者都是“共在者”，“少私”既意味着对他人的“爱”的关心态度，又意味着所有的“共在者”在存在的含意中的一体性。其二，“寡欲”与“少私”和“共在者”的要义的强调相适应，要求存在者不去追求与此相违的东西，即不要“放开”那种有目的、有目标的“欲望”，否则便有可能使存在者陷入理想的现实化或空间性的固化之中不能自拔。如果那样的话，所谓“返朴归真”或“见素抱朴”便会流于无益。

所以，对“文”（教）及其根基——“礼”的反动，是老子哲学的思想条件，而这种反动对“礼”的攻击批驳是从“仁义”开始的。老子所讲的人的“反”（返），是对“仁义”进行消解的“反”（返）。

不过,如果“仁者爱人”中强调的是“爱”,老子哲学中同样体现了“爱”。但是,后者却不是现实的空间性中被“礼”压迫得无法存“身”的“爱”,而是一种源初性的、始发处的“爱”。

因此,“见素抱朴,少私寡欲”实质上是在描写儿童的性状。因为在儿童那里,最能体现“道”之所“见”。

在《道德经》中,有关“婴儿”、“赤子”的词句都表明了这一点:

(一)专气致柔,能婴儿乎?(第十章)

专精守气,致力柔和,能像无欲的婴儿吗?(译文选自任继愈译著《老子新译》[修订本],下同)

(二)常德不离,复归于婴儿。(第二十八章)

与永恒的“德”不相离失,回复到单纯的状态,像婴儿。

(三)圣人皆孩之。(第四十九章)

“圣人”都使他们像无知无欲的婴儿。

(四)含德之厚,比于赤子。(第五十五章)

包含的“德”的深厚的程度,应该比得上无知无欲的婴儿。

“少私寡欲”的“婴儿”或“赤子”在存在者中间最不明白自身的独立性,所以“少私”甚或“无私”;除了生存的最基本要求之外,也最能无所索求,所以“寡欲”以至于“无欲”。那么,她/他也最能体现“见素抱朴”的“道”的“见”的态势:她/他们具有至为天真的心怀情绪(“抱朴”),因而最为纯洁的性情才“见”而出之(“见素”)。

从另一个方面来讲,“见素抱朴,少私寡欲”同时也描写了母亲与“婴儿”或“赤子”的关系:如果说“少私寡欲”指的是“婴儿”

或“赤子”，这样的描写对象也可以指母亲。因为除了对孩子的“爱”之外，母亲不会有别的欲望，所以“寡欲”，当然也就是“无私”的。同样的，“见素抱朴”也可以反映母亲的“态度”：她如同“婴儿”一般心怀“真诚挚意”（“抱朴”），所以本性自见（“见素”），不存在任何矫揉造作，当然在与“婴儿”的关系的维系中也是最为纯真地体现了她的“无私”的“爱”。

这样，在与“仁爱”的“礼”的体制化形成反动的同时，老子以批判的态度修补了孔子的“仁爱”说的缺陷；同时，他又开辟出另外一种道路，一种形而上的理想化地对空间性的筹划和设计。这种筹划和设计围绕着“母亲”这个核心进行，而且形成了一种系统性的哲学思路。

用我们的话来说，如果可以认为“抱”是指涵蕴、含有或包含，那么“见”便是“意”之“见”。也就是说，老子设计的“复”“归”或“有所属”是说人应最终恢复或趋向“道”的存在的含意性包含，即以“意”为“含”，“含”中“见”“意”。而这样的“道”如同母亲，“道”之可“见”如同母亲“怀抱”中的“婴儿”。进一步说，人与“道”的关系在这样的回复、恢复或回归中就像是“赤子”同“母亲”的关系，因为在那里，现实的空间性因融合了理想化才可能是和谐的。《道德经》第三十八章“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。失礼者，忠信之薄而乱之首。”可以看做是“失道”之后“乱”的局面所呈现的情况。如果可以反过来理解，有了“德”，存在者才“失道”，即人们为了现实的空间性而不惜废弃“大道”，抛弃可以追求拓宽这种空间性的理想追求；那么，这样理解似也没有什么不妥。因为这样理解才能应合老子的“复”“反”的思想；存在者应当回到“逆”所要求者之中；因此，反过来弃却人为的一切“伪”，尤其是“礼”，便成为复归“大道”的一种本体论“责任”。

### 5.3 始源中的“道”与现实的空间性中的“道”

在《道德经》中,处于始源中的“道”是万物之“始”,而在现实的空间性中的“道”则是对万物“生育”的“道”。

就前者而言,《道德经》第四章有详细的描述:“道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗,挫其锐,解其纷;和其光,同其尘。湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。”这里两处有争论:一是“冲”,有人认为它的古字是“盅”,《说文解字》解释说:“盅,器虚也。”因而“冲”是空虚的意思,“道冲”是指不可见的虚体;另一种见解认为,“冲”应作“冲”,与第四十五章中的“大盈若冲,其用不穷”的“冲”有相同的意义指向。意思是“道”不可见,但又是用之不尽的。另一处是“象帝之先”。一般认为,“帝”是指“天帝”或“上帝”,“象”是“似”的意思。另一种意见则认为,“象帝”是指如同“刍狗”(第五章)一样的古代用草扎成的东西,“象”若仍作“似”解,那么“帝”则指的是女阴之“蒂”。“象帝之先”便意味着,起源处中的“道”,是在人模拟这样的“蒂”或仿照它进行创造之前出现的。也可以认为,“吾不知谁之子,象帝之先”的意思是说,“道”不知是从哪里(“谁”)产生的,但它一定出现在人的母体生殖或其模拟行为之先。

也就是说,老子并不否定母体的生育模拟是“道”所从自然而来的始源,而是强调本身处于始源之中的“道”是不可知的,因而不必要追问它本身的来源。但是,处于始源之中的“道”本身却是对母体的模拟。“谁之子”即暗示出这一点。而《道德经》第六章中“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”更清楚地点明了这种模拟。

对这一章,任继愈这样翻译:



“道”(谷神)是永恒存在的,这叫做“玄牝”。“玄牝”之门,这叫做天地的根。[它]无形地存在着,用之不尽。

而第一章中的“玄之又玄,众妙之门”(幽昧深远,不可测知,但却是一切奥妙的总门)也同样说明了,处于始源处的“道”采用的是母体那种形式。它不知从何而来、为何而在,但却是“极远极深”(“玄”),因而虽不可见(“冲”),但却(如容器一般)不会盛满(“不盈”),因而它的“含量”是无限的,它的“含有力”是至大无穷的。

这样,处于始源中的“道”其力量在于“含”,在于能够容纳万物,在于它以其“不盈”的无限的空间性容纳万物的可能性。因此,处于始源中的“道”是理想之“道”,这种理想表现在现实的空间性中,突出地表现为阳对阴的归属,“强”在“柔”中的蕴涵。“孔德之容,惟道是从。……自古及今,其名不去,以顺众父。”(《道德经》第二十一章,马王堆汉墓帛书《老子》甲、乙本均作“以顺众父”。任继愈《老子新译》中则作“以阅众甫”,《道德经》今本多如此行文)

高亨《老子正诂》中解释:“万物皆有其父,所谓众父也。此众又皆生于道。故曰:‘以阅众甫’。言道能产出众父也。”(见该书第54页,北京:古籍出版社,1957年版)

许慎《说文解字》中说:“姓,人所生也。古之神圣人,母感天而生子,故称天子。因生以为姓,从女生,生亦声。”“姓”就是“生”。这也就意味着,作为存在者的人及其文化其能指是同一的:它们都是寄托于存在的“存在者”。她/他们因“生”而“姓”,而“姓”不仅代表了“生”,而且更重要的是,在就是“生”的同时印证了“生”之“源”——“女”。

在同一章中，老子对“道”的描述是：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”任继愈的译文是：“‘道’这个东西，没有固定的形体。它是那样的惚恍啊，惚恍之中却有形象；它是那样的恍惚啊，恍惚之中却有实物；它是那样的深远暗昧啊，深远暗昧中却涵着极细微的精气，这极微的精气，最具体，最真实。从古到今，它的名字不能废去，根据它，才能认识万物的开始。我何以知道万物开始的情况呢？原因就在此。”（任继愈译著，《老子新译》[修订本]，第104～105页）

这样，在这一章中“道”有这样的特点：惚恍有象，恍惚有物，窈冥有精，精真有信，名存古今。

本章的关键词应是“阅”，因为它讲出了“道”与“众甫（父）”之间的关系。《左传·桓公六年》：“大阅，简车马也。”阅为检阅。《管子·度地》：“常以秋岁之时阅其民。”阅为察看。《汉书·文帝纪》：“阅天下之义理多矣。”阅为经历。陆机《叹逝赋》：“川阅水以成川。”阅意为汇集、总集。

若照高亨的解释，“阅”是“生”的意思。“生”即如“川阅水以成川”中之“阅”。“兑”在“门”中，《鬼谷子》中解释：“损兑法灵蓍。损兑者，机危之决也。”（《本经阴符七术篇》）梁陶弘景曾作注：“《老子》曰：‘寒其兑。’河上公曰：‘兑，目也。’《庄子》曰：心有眼。然则兑者，谓以心眼察理也。损者，谓减损他虑，专以心察也。兑能知得失，蓍能知休咎，故‘损兑法灵蓍’也。”（据北京中国书店1985年影清嘉庆十年江都秦氏刻本）所以《鬼谷子》中说：“兑者知之也，损者行之也。”《老子》第五十二章中说：“寒其兑，闭其门……”帛书甲本“兑”作“闷”，乙本作“兑”（閱）。

《易·说卦》：“兑为口。”许抗生说：“引申为凡有孔窍者皆可

为兑。”(第26页)俞樾《诸子平议》释兑为穴,孙诒让《札迻》读兑为隧。(见萧兵、叶舒宪著,《老子的文化解读》,第589页,武汉:湖北人民出版社,1993年版)《老子》“玄牝”,河上公注:“牝,地也,于人为口。”“兑”作为一种“开口”,也可能“与女阴(玄牝)相通”。“物欲之起,自外而来,而外物引诱入人身,不外乎眼耳鼻舌心……孔窍,偏能杜塞孔窍,则外物不能入矣。”(张成秋,《先秦道家思想研究》,第124页,台北:台湾中华书局,1983年版)这样,饮食与男女“互渗”,“口”与“阴”不时“互拟”。“作为通道的‘兑’既代表‘口’,又涉及‘牝’,可以视作二者之‘中介’或联系点。”(萧兵、叶舒宪著,《老子的文化解读》,第589~590页)

“甫”在《诗经·齐风》中有:“无田甫田。”朱谦之《老子校释》依此解释:“众甫即四大,城中有四大,‘以阅众甫’者,即以总四大也。”(同上引书,第58页)

“总四大”之“总”有汇聚、收拢、聚集的意思,即将“四大”“容”于“道”中。也就是说,不论“甫”是指“父”,还是指世上万物,“道”都有能力将这一切汇总在自身之中。那么,若“阅”写作“顺”,也有同样的意思:“道法自然”——道法自身,“父”必亦顺从自然即自身,这便是“道”理。反过来讲,“父”仍在“道”中,因为“它”依此“道”而行。无此“道”则无所谓“父”。

那么,“父”若指人类之“父”,男性祖先,“父”由“母”生可证母系祖先是人类社会文明史之“源”——只知“母”而不知“父”。而从生理意义上讲,“母”是人类以及万物之源,这是完全可以用“隐喻”来比拟的。因为根据万物有灵论的说法,人与物原本是同一的,即它们都具有“灵”,都是“人化”之物。若再推论,则人同万物都有其所自来的“母体”,这一母体以此章来看就是“阅”:

“口”→“兑”→阅(顺)

这一过程并不一定反映“认识”，因为老子明显是在讲存在之所“由”，而不是“识”。但是，“识”必也依照这一规律才能达到目的。

那么，就“众甫”之由“始”而来而言（我们只知“众甫”而不知或无法求知《庄子·天地篇》中讲的“众父父”[引自黄永年校点，《庄子·处篇天地第十二》，第40页，沈阳：辽宁教育出版社，1997年版]——“母”或“道”），“古老偏旁，‘始’原只作‘台’（‘始’，从文，台声，台亦义）；台者，胎也，就是胚胎（女之初）。马叙伦先生《读金器刻词》说：‘始，从台得声。台从己得声；而始实为胎之异文。’（转引自萧兵、叶舒宪著，《老子的文化解读》，第813~814页）所以，成中英指出：“母亲是有之始，是生命的仓储和源流。”（见成中英著，《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》，第241页，上海：知识出版社，1991年版）

因此，由“众甫”作为母体的“道”的归依显示出在现实的空间性中“道”的强大力量：它包含着阳性之“强”，也消解着阳性之“刚”。在第七十八章中，老子指出：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”这就是对“弱柔”的阴性之力的认肯，并同时以此为基础对“刚强”的阳性之威的否定。

人们虽明白“弱柔”能够胜过“刚强”，但“莫能行”。这说明现实的空间性仍被阳性之威普遍性地控制着，而对这种情况的校正只能由阴性之力中显示的母爱来进行：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”（《道德经》，第二十八章）明白了人间的雄性力量占强势地位，但仍然要安居柔雌之位，甘作天下的沟溪。一旦做到了这一点，便与永恒之“德”不相脱离，回复、恢复到纯洁的婴儿状态。这是要求，人们应像母亲（那个“谷神”）那样，具备“孔德之容”（第二十一章）——大德

的无限容量，“负阴而抱阳，冲气以为和”（第四十二章），具有阴性的实质，但又容有消解阳性的力量，如此在回复到自然状态时自身也就实现了统一，与“道”本身处于一体化之中，“和”才能自“见”。也只有这样，第五十五章中描写的“赤子”才是可解的：“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏，骨弱筋柔而握固。”

因为，与“道”合一，存在者回归存在的含意之所“含”，其“意”也就是存在的含意的本真的“意”的发散。那么，“赤子”的状态便是永恒的，其永恒性可以克服任何一种侵袭。所以，老子说：“人之生也柔弱”（第七十六章），但“柔弱者生之徒”（第七十六章）。“柔弱”才是“生”的表现，“生”之“意”，因为它“含”于“道”之中，才能达到“弱者道之用”（第四十章）。

这样，老子认为，现实的空间性中的“道”应当是向处于始源中的“道”的回返。现实的空间性中的“道”要想实现这一回返，就必然要如同母体一样自身成为可以“容纳”的“谷”或“溪”。同时，现实的空间性中的一切存在者都有必要如同母亲怀抱中的“赤子”、“婴儿”那样“柔弱”，而不是“坚强”，即具有母亲那样的“负阴抱阳”的“含有力”以及“冲气以为和”的“含量”。这样，“母子同体”，现实的空间性才能够实现理想的质的转变。

#### 5.4 “涤除玄览”：作为对立面的女性——“玄”与“洞穴之喻”的比较

“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？生之，畜之。生而不有；为而不恃；长而不宰。是谓玄德。”（《道德经》第十章）

本章中“涤除玄览”马王堆帛书甲乙本均作“修除玄览”，“览”又作“鉴”。

前6句显为所谓“修辞疑问句”，明知故问，答案也是否定性的：“精神身体合一，也总会分离；结集气力追求柔和，不一定能够成为婴儿；消除玄览造成的问题，不一定没有瑕疵；爱民治国，不可能无知；像天门那样在开与合中，不一定能退居柔雌；既然已通晓一切并具普遍性，就不能仍归为无为。”

这说明，老子强调的是，人所面对的是一个难以逾越、难以克服的二元对立的世界，而这个世界也是人的精神本身因矛盾斗争而无法达到“静观”（玄览），“致柔”以及“雌”的境界。人的精神被纠缠在对立之中，因而物质性的生存似乎要决定精神性的存在。这种即使令人产生疑问但又无法逃避的事实，造成互相牵制、互为关系、互相制约的矛盾现实。因而人无法促成“一”，也达不到“道”的根本。

精神与身体总是会分离的，所以再怎样努力追求“柔”也无法回归“婴儿”的无知状态，精神不可能“涤除”矛盾现实造成的污垢。人进入社会，必以“仁者”为榜样，“内圣外王”，对内要“爱人”（爱民），向外要有统治之术（治国），因而“知”不能抛弃。所以，不论昭示“自然规律”的“天门”如何“开合”，它也无法展示“柔和”、“无为”的“柔雌”的美好。不过，即使早已洞彻这一切，又怎么能达到“无为”呢？

因此，只有在人之为人的来源处、根本处——也就是“母亲”那里，人的存在才能成就最佳状态：“生育它，养育它，但生养并不是占有或据有；有这样的作为而又不居功自傲，使一切按其所是生长成就而又不主宰，不加控制，这便是所谓‘玄德’”。“德”同“得”，这种“得”如同古希腊的“善”就是“好”一样，属于“不得之得”；而且，所谓“玄德”用任继愈的解释属于“最深远的德”。

“玄”用苏辙《老子解》中的话来说：“凡远而无所至极者，其色必玄。”“牝生万物，而谓之玄焉，言见其生而不见其所以生也。”（转引自李泰棻著，《老庄研究》，第83～84页，北京：人民出版社，1958年版）

对生殖的崇拜或许是人对自身存在之源的关心、关注的结果。生殖崇拜中的孕育人的生命的母体也便成为存在之源的象征。因此，老子与古希腊哲学家柏拉图（公元前427～347）对母体的共同兴趣便不是没有原因的了。

在柏拉图惟一的探讨现象世界的科学对话篇——《蒂迈欧篇》（Timaius）中，表达出这样的观点：

理念纯然且全然就是它之所以是，事物则绝不是这样；理念具有完全的存在，而事物却踟躅于存在与非存在之间，就像以它们为对象的见解处于认识和非认识之间。他认为，感觉存在的这种不完善，只能这样去解释，即它事实上只是部分地由理念组成，而其他部分则来自一个不同的本原。理念是处于其中的一切真实和完善事物之源泉。第二本原的本性要在那区分可感知现象与理想现象的东西中去发现。它只能设想为某种不确定的、不断变化的、非存在的和不可知的东西。这一第二本原就是物质……他把它比做一个工匠所加工的材料。为了说明个别事物的起源，这是连同理念和感觉的个体，我们所必须假设的第三种物质。它被描述为无定形的（ἀμορφου）、不可见的（ἀόρατου）、无所不包的（πανδεχες），被描述为已生成之物的母亲和庇护所（τοῦ γενομένου μητρικαὶ τυτοδοχη），被描述为它的保姆，为“可塑的”蜡块（ἐκμαγείου），它处于整个自然的下面，为进入其中的每一事物所推动并赋形。它最终被描述为“一种空

间”(γενεσθησχωρας),以及生成在其中发生的东西(Τὸ ἐν φ̄ γιγνεται)。但这并不意味着柏拉图把他的物质理解为绝对空间。相反,它却是充塞空间的广延实体,完全而且全无属性。他不赋予它任何形式,但不否定它的存在;也不把它说成是像虚空那样的一种无。他只把它作为不断变化的东西与理念永远不变的存在相对比。(〔德〕E. 策勒尔著,翁绍军译,《古希腊哲学史纲》,第157~158页,济南:山东人民出版社,1996年版)

在柏拉图那里,“理念”与“感觉”之外还有“个别事物的起源”。柏拉图在《蒂迈欧篇》中把它定义为“接纳所有事物并以某种神秘方式参与可以理解者(partakes of the intelligible),而且最为不可解的一种不可见的、无形的存在物”。(Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, p. 161)在希腊语中,这是封闭的空间,也指子宫。

《老子》首章就点出了:“玄之又玄,众妙之门。”那么深远,那么神秘的生存之“道”,它成就了众多生存者之门——“众妙”又作“众眇”。若作“妙”,则意味着“少”,因为一切源自“女”(母)。“妙”即是“婴儿”另一名称。“众眇”同样也可以得到解释:即使是“眇目”观察,那同样深不可测的“道”仍是“玄”,只有它的“门”是可以看到的。

至于这种“女——母——子宫——道”本身如何,只有“门”产生出的“生”后的“无为”——“生之,畜之;生而不有;为而不恃;长而不宰”——即在与被生者的“相待”“关系”中才可见出。也就是说,“道”本身无法求知。“道法自然”,生存造就生成本身,因而它所依存、效法的只是它自身。这样,“道”的“终极意义”便昭然若揭:它尽管神秘得无法求知,深远黑暗得无法洞察



(玄),但它就在那里,它就是存在本身的边际。终极意义上的含意不也是这样吗?它使一切进入存在(或进入它自身),然后便“不有”、“不恃”、“不宰”,存在者本身以“道法自然”的形式存在,也就是含于存在的含意本身。

在女权主义者看来,“生命律动的无尽之流是在 chora(源自希腊语中表示封闭的空地、子宫的词)那里聚拢起来”。比如朱丽叶·克利斯蒂娃修改了柏拉图的有关概念,重加界定之后得出结论说,chora 既不是一种标志,也不是一个立场,而是“一种整体上的假定的流动,其本质是能动的并且由运动及其暂时的问题组成……它既不是模型也不是复制的,而是在于具象化之前并且强调了具象化,而且因此位于冥想之前并且强调了冥想,它只以声音性或动力性的节奏接受比拟”。(Júlia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, p. 24, Paris: Seuil, 1974) 不过,这里或许并不像女权主义者们讲的那样,“因语义与前俄底浦斯的原始进程相联系”,即同克利斯蒂娃所说的占主导地位的肛门和口唇,以及同时既二元对立(生与死、外驱与内省)又属异质的“所有的基本生命律动”相关。(Toril Moi, *Sexual/Textual Politics; Feminist Literary Theory*, p. 161) 因为,如果 chora 意味着“所有的基本生命律动”,它只能是这些“律动”之源、之根,而不是那些“律动”本身。在这里无所谓二元对立,也更无所谓生死相待。因为“生”在这里才是“一切之一”。

实际上,“母体”的神秘尽管在老子那里是值得崇拜的人生“大道”、“天道”,但在柏拉图看来那只是对“理念”、“感觉”的“补充”,它只是作为第三种“物质”才存在的。在这个意义上,或许如克利斯蒂娃所说,它是指“生命律动”。

不过,“空洞”的概念仍不失为思想家们的探讨思考对象。我们首先联想到柏拉图的“洞穴之喻”:

我就说,现在让我用一个比喻来说明我们的天性能够明白或糊涂到什么程度:——看哪!有许多人住在一个地下的洞穴里,这个洞有一个通光线的小口一直通到洞穴里面去;他们从小就在这里面,他们的腿和脖子都被锁着,所以他们不能动;他们只能看着前面,锁链使他们的头不能转过去。他们的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着,在火和这些囚犯之间有一条高高的通道;如果你看过去的话,你就会看见沿着这条通道筑有一道低墙,好像是演木偶戏的人在他們面前所摆设的一块幕,要在这块幕上表演傀儡。

我看见了。

我又说,你看见有许多人在墙上来往,背着许多器皿,又有由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影像出现在这堵墙上吗?其中有些人在说话,有些人则沉默着。

你指给我看到了一幅奇异的影像,他们都是些奇形怪状的囚犯。

我回答说,这就像我们自己一样,他们只看见了自己的影子或别人的影子,那些都是火投射在洞穴对面的墙上的。(柏拉图《国家篇》,译文引自罗素著,何兆武、李约瑟译,《西方哲学史》(上卷),第168~169页,北京:商务印书馆,1988年版)

人成为“洞穴的囚犯”,因而也便变成“自身的影子”。洞穴中只“有一个通光线的小口一直通到洞穴里面去”,人被“锁”在那里,只有“背后”的“一堆火”映出的“影子”还能证明他/她们是活物。

柏拉图是想透过“洞穴之喻”说明或反过来证明：“灵魂就像眼睛一样：当它注视着被真理和存在所照耀的东西时，便能看见它们，了解它们，并且闪烁着理智的光芒；但是当它转过去看那变灭无常的朦胧时，这时候它就只能有意见并且还闪烁不定，先有这样一个意见，然后又有那样一个意见，仿佛是没有理智的样子。……赋予被认识的东西以真理性并赋予认识的人以认识能力的东西，就是我要你们称之为善的理念的东西，而你们也将会把它认为是知识的原因。”（同上引书，第167～168页）

与此相反，老子的对“知”的否定包含着对“黑暗”——那源自“母体”一般的“道”的“特性”——的赞美：

知不知，上。（《道德经》第七十一章）

塞其兑，闭其门，终身不勤。（第五十二章）

知其白，守其黑，为天下式。（第二十八章）

我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。（第二十章）

首先，以“不知”为“知”，与“甘居下流”才成为“大国”的思想相一致：“不知”可有大容量，所以海纳百川而万流归之；“不知”才是真智，因而也就是最为美好的（“上”）；“不知”才能体现存在的含意或“道”之“含”。其次，要达到“不知”，必堵塞“知”所欲经过的通道以及门户，如此完全的占于“道”体的空间中，正可显示道的“不勤”——不会因时而尽的永恒性。再次，对于与“道”体之“黑”处于对立面的，也就是与“玄”相等的“白”，则要“求知”（“知”），但按上边的分析，这只是“知”而非“上知”（即“智”）；因为要长相厮守，坚持如一的仍是“黑”，是“道”体之所以为“道”体者，也只有如此，才算得上是世人生存或存在的“楷式”（为“天下

式”）、模式或形式。最后，“不知”作为理想（“上”），方法上是要“塞兑”、“闭门”：通过“守黑”，才可形成或同化于“天下式”——作为“母体”的“大道”，也就是存在者真正归属于存在之所然。那么，作为思想者弃“白”求“黑”，以“不知”为“上智”，老子自然与众不同：“不知”当然是“愚人之心”，“昏昏噩噩”（“沌沌”），“昏昏昧昧”（“昏昏”），或者说混混沌沌、迷迷糊糊。但是，“心在门中”（“闷”），反倒“对一切宽闲”（任继愈译著，《老子新译》[修订本]，第103页），因为那样反倒“淳厚宽宏”。（徐澍、刘浩注译，《道德经》，第57页）

由此可见，老子与柏拉图有诸多不同：老子求“暗”，柏氏究“明”；柏氏重“知”（认识），老子偏“智”（“上知”）；老子欲“堵”，柏氏愿“开”；老子注重“转过去看那变灭无常的朦胧”并以富有诗意的思想关注“闪烁不定”的“昏”“暗”，而这正是柏氏要极力批判并摒弃的。最重要的是，老子突出的是一种沉思默想或者是冥思、“玄览”，那是带有“暗影”的“无为”；而柏氏则强调“灵魂”如同“眼睛”一样，需要“观察”、“看”或“明察”。

而所有这一切其根本差别在于，柏氏希望走出“洞穴”，让存在者沐浴于存在之“明”中；因为“洞穴”等于存在者的囚牢（所以人被“锁”在那里），那里只有昏暗不明的影子。而老子则认为“大道”即“玄”，也就是“玄之又玄，众妙之门”。所以，“门外”的一切并不重要，因为它只能显现存在者之为存在者，存在对它们的“生”而“不有”、“不恃”以及“不宰”。而“门内”则寄托着道之为道或存在之为存在的那种“玄而又玄”的含意。这才是关键所在。也可以认为，只有在这里，道才能成为道本身，或者说存在之本然正是置身于“门内”，因而才会“玄之又玄”，进而也才可能因“含有”、“孕育”存在者的能力而形成“众妙之门”。

这种对“母体”之“道”的形而上终极化，或许寄托着老子对

女(母)性的无限“回恋”,因为在他那个现实的空间性中,正如孔子所说“惟女子与小人为难养也”。他“反其道而行之”的哲学思辨,在很大程度上是对男性主导主宰的社会的一种叛逆。其中的“柔”、“雌”、“无为”以及对“水”等比喻都可以说明,现在已成贬义的“下流”在他那里不仅是“上善(若水)”,而且若用柏拉图的话“善不是本质,而且在尊严和威力上要远远高出本质之上”(罗素著,何兆武、李约瑟译,《西方哲学史》(上卷),第169页)来说,是最为美好的伦理/哲学“特性”。

不过,这里仍有一个问题:若从女权主义角度来看,老子的思想尽管在某种程度上构成对“仁道”的男权思想的反动;(所以才会有“大道废,有仁义。慧智出,有大伪。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。”《老子》第十八章中这样的激愤之语)但是,以“母体”为“玄”,并提倡“玄览”,从美学上讲不是要把“母体”当做一种可供欣赏并刺激审美情趣的“物品”或“艺术品”吗?那么,“能无疵乎”或可不论,但这不也正是男权对女性的一种权力控制吗?

用特里·伊格尔顿的话来说:“主体可以在这种隐性的完全性中找到暂时的栖身之所,因为它总要走向更高的地方,并在那里找到真正的归宿——超感觉的抽象理性这条阴茎法则。为了达到完美的道德境界,我们必然要被剥夺掉来源于自然的母亲般的愉悦和崇高的经验的无限总体性意识,我们的脆弱的想象却永远无法等同于无限的总体性。”(伊格尔顿著,王杰等译,《美学意识形态》,第81页,桂林:广西师范大学出版社,1997年版)

或许正是在这个意义上,意识形态意义上的“道”与美学意义上的“道”产生了龃龉:前者试图用大一统的措辞涵盖后者,因而也就使后者变异为一种权力话语。在老子那里,便可以看出,这是一种“不为而为”,或“不为也就是为”。因此,尽管“绝学无

忧”(《老子》第十九章),但“爱民治国,能无知乎?”(《老子》第十章)这种追问仍清楚地显示:“爱民”仍有求于“仁者爱人”的“仁道”,尽管后者的“爱”一定是母性的。而“有知”对“爱民治国”的促成又必然促进“学而优则仕”以及“学必有忧”的悲天悯人思路。那么,从“黑”到“白”,从“昏”到“察”,便成为无法避免的“知者之路”或“知者的世俗归宿”。

两种“道”明显是“背道而驰”的:意识形态意义上的“道”利用语言进行知识控制或权力压制,而美学意义上的“道”则利用对“母体”的颂扬把“母体”视为主体能够发挥其主体性的“客体”,因为后者的存在才能保证主体的作为观赏者的主导地位 and 权威优势。

这意味着,老子所说的“道”不应属于这二者,因为“道法自然”,它必以自身为一切同时“允许”其他一切也有“道法自然”的力量。这样,对“道”的归依并不意味着“道”的控制和权力话语。恰恰相反,那是指“守道者”向“道”的同化,也就是“合一”。

那么,意识形态意义上以及美学意义上的“道”只能是男权主义的“道”。如果说前者是一种思想控制或者精神约束,那么后者则是对肉体的侵害或对感觉的剥夺。前者要把一切异见异思清除,后者则要同化可以思想的载体。

这样,柏拉图的“洞穴之喻”(parable of the cave)便成为与老子观点相反的一种思想假设,即区别了“明”与“暗”,“洞穴”之“内”与“外”的差异的主客体分析。因为在柏氏那里,作为“某些事物的起源”的“洞穴”,是“理念”及“感觉”都要加以排斥的;摆脱了“洞穴”及其造成的“影子”,存在者才可能成为存在者。这样,存在与非存在便被厘定为(洞穴之)“内”与“外”的差异,而且属于统一于某种观念的、某种观念统一之后或之内的二元对立。如此割裂“一”的整体性,便导致了形而上的思想的不可避免的

矛盾：人是人加非人，人是阴与阳的结合。也就是说，人不是人本身，更谈不上人是人之所以成为人所应有的那种本然。

与此相反，老子的“道”则可以避开这个问题。因为，在那“闪烁不定”的诗的语言中，“光明”中的“观察”所引起的理性主义的“明晰性”、“条理性”以及由此产生的思想的内在矛盾，被诗意的“玄”、“昏”以及“不为”所替代。因此，“母性的”或“女性的”语言之美，植根于协调的“一”的互相对立而且互相调和的状态。同时，最重要的是，“母体”被作为终极，即一切思想必依此为基础的存在形式，那么，“母体”本身便成为至高无上的，因而再无法视为对象、客体的“存在物”。

这样，老子不正显示出女性崇拜或母系社会的那种根本思想，从而实现了“返朴归真”的思想建构了吗？

所以，柏拉图的思想是大可质疑的。在这个方面，女权主义者已有了探索的收获。露丝·依利格瑞(Luce Irigaray)在《他者女人的反射镜》(*Speculum de l'autre femme*)一书中用柏氏的“洞穴之喻”，“比较了母性子宫和神圣的父权逻各斯之间的关系，并以此为出发点，证明哲学的范畴已经发展到把女人们驱逐到从属或服从的地位并把基本的女人的他者性(Otherness)降到了一种镜子的关系(a specular relation)：女人要么被忽视，要么被视作男人的对立面”。(乔纳森·卡勒，《作为妇女的阅读》，引自张京媛主编，《当代女性主义文学批评》，第43~68页)

我们注意到，老子在清楚地发问：“涤除玄览，能无疵乎？”似可理解为，再怎么样消除毛病或污垢，只要“玄览”，只要去“看”，就不会“无疵”。也就是说，只要“看”(不论有无“镜子”)，便会产生二元对立的关系，主客体的分设无法使存在者回到“一”；那么，作为对立面的“他者”便应运而生，强加在对立面身上。因此，老子所避免的，正是当代女权主义者要批判的，也正是当代

解构主义者要解构的。

### 5.5 在“压抑”与“监督”之外——拉康的“无意识”与老子的“道”

法国思想家雅克·拉康在分析或重新阐述弗洛伊德的“无意识”时指出：

我们谈论的地点是人们认为柏拉图指引我们走向的那个洞穴的出路。虽说人们以为他们看见精神分析学家走了进去，但事情并非如此简单，因为这是一条在它们行将关闭那一刻之前你决不会抵达的出路（这一地点永远不会吸引观光者），因为开启它的惟一方式就是从里面向外面大声呼唤。（转引自约翰·斯特罗克编，渠东等译，《结构主义以来——从列维-斯特劳斯到德里达》，第132页，沈阳：辽宁教育出版社，1998年版）

很明显，拉康把“无意识”比喻为或等同于柏拉图的“洞穴”，但其中含有的对“无意识”的“开启”由于再一次陷入二元对立反过来已否定了“无意识”本身，因为“从里边向外面大声呼唤”或许已经“意识化”，在“呼喊者”“坚定意志”（如此才会“大声呼喊”）的情况下，她/他挣脱“母体”的冲动不可避免地早已使她/他因将自身割裂为主体与客体的矛盾而陷入一种有意识的焦虑之中。也就是说，解构主义无法摆脱西方理性主义的那种自我造成悖论的逻辑：“我”需要否定“我”，“我”才可以表述“我的思想”。

所以，论者认为：“无论我们何时抵达无意识的洞穴，它始终



处于关闭之中[状态?];我们惟一可获进入的途径,便是业已置身其中。只有对预备认可并采纳其耗之不尽的移置能力的那些人来说,无意识的结构才是可以知晓的。”(同上引书,第133页)既然“洞穴”“始终处于关闭之中”,如何“抵达”?既然“业已置身其中”,如何又论及“进入”?或许论者的意思是说,我们“抵达”时发现“洞穴”“关闭”着,总是无法进入;因而与其寻找“进入的途径”,不如“置身其间”?

这样自相矛盾的理性言说,才能摆脱理性主义或逻各斯主义?

假定论者是讲拉康“在描绘压抑(repression)与监督(censorship)之下无意识的言说过程”,“无意识”作为被压抑的对象本质上可以认定是“自然的”,之所以被压抑是因为如弗洛伊德所说,那是人类文明造成的,是人类文明的结果或畸变之物;那么,回到“无意识”,是否可以摆脱“压抑”或“监督”?而且,为表现“无意识”,是否一定要“高声呼喊”?最重要的是,如何不得其门而入进而“置身其中”?而且是“业已置身其中”?

摆脱“压抑”或“监督”,便要“知晓”“无意识”的结构。按论者的解释,方法是“预备认可并采纳其耗之不尽的移置能力”。在注释中,“移置”(displacement)被解释为“即某--想法的重点旨趣或强度倾向于脱离想法自身,而转置到其他一些原本不甚强烈、但通过某种观念联想链与原初想法关联起来的想法上去”。(同上引书,第133页脚注)简单一些似乎可以认为是,摆脱原有想法,转入到“原初想法”的“关联”上去。那么,“无意识”不仅可以被“意识”所意识,而且可以通过思想“移置”进入人的知觉中去;也就是说,“无意识”本身有了意识,它还是它自身吗?那么,摆脱“洞穴”的焦虑是否又引出新的“洞穴”现象,即“无意识”与“意识”重新产生矛盾,因而不断需要思想以及思想的“移

置”呢？

如果是这样的话，“洞穴”的永恒形式不就永远印证在这一“无意识的言说过程”之中，“洞穴”如何可以“知晓”呢？也可以认为，“洞穴”的形式化就等同于“无意识的言说过程”。那么，怎么可能也把这种“玄”理性主义条理化、明晰化呢？况且，“无意识”的“知晓”必使其异变为它自身的反动——意识，而“置身其中”的人早被“无意识”形式化，她/他有可能彻底了解（“知晓”）“无意识”吗？

因此，拉康要打破“无意识”（寻找“出路”），那不过是以二元对立的姿态对“母体”的强暴欲望的某种表现。他实际上并不是在反抗“压抑”或“监督”，而是在宣泄自己的男权主义思想：依照他自己的思想行施男性的权力，即“意识”对“无意识”的否定。这是一种变相的对“无意识”的“压抑”或“监督”。

拉康的思想或许同美国作家华盛顿·欧文的《睡谷》中的那位悠闲的“主人”瑞普·凡·温克尔所代表的观念恰相吻合：为逃避“悍妇”的“暴政”（“压抑”以及“监督”），他在“睡谷”中沉睡了20年，但一旦醒来，他仍要回返现实世界并且重新领受“压抑”和“监督”。也可以认为，瑞普的经历或故事说明：已置身于“谷”外的想进入或复归其中，必是如幻似梦的“梦”，那种虚无渺茫成就不了思想者或行动者的理想。或者说，“谷”外“之物”作为存在者只是表现存在本身“不有”、“不恃”以及“不宰”的自然或本身“含有”。肆意地强求进入这种“含有”，不是强暴就是梦。那不会与存在同化；恰恰相反，必为存在所遗弃。

老子说：“谷神不死是谓玄牝。”（《老子》第六章）不论“谷”外如何，“谷”内正因为“不死”才能担负起作为“玄牝”的重任：养育而不把持，含有而不是控制，听任存在者“含一意”而不是给予或强加它们以意义。这样，“玄牝之门，是谓天地根”（《老子》第

六章)。一切都像“道”一样方能“自然”，“绵绵若存，用之不勤”也便成为可能。这种玄远、悠闲而且无所争取的思想与解构主义极力要消解的逻各斯主义相逆，又与解构主义本身那种试图消解知识/权力的抑制性，但又深陷于逻各斯在终极观念上必然产生的二律背反这样的焦虑的意识形态情调大为不同。

所以，牟宗三称老子的道家形而上学是境界形态的形上学。诚如他所说：“无性有性是道的双重性，有无合一为玄就是具体的道，才能恢复道的创造性。”（牟宗三，《中国哲学十九讲》，第98页，上海：上海古籍出版社，1997年版）“有性无性”是否可以规定为“道的双重性”是大可质疑的，因为“有”“无”之分不过是“强”加的“名”与“字”，而且一旦“道出”便不属于“常（恒）道”，这在《老子》首章就有清楚的表述。但“有无合一为玄”倒是老子哲学的一个根本，不过中心点在“玄”而不在“有无合一”，如果勉强的析离必然落入西方理性主义的内在矛盾之中。

不论怎样，老子对女（母）性的“道体”作用的“回复”，显示出他博大而又奇伟的思想，或者说偏重阴柔的思想基调。这意味着，一方面，他的哲学在某种程度立足于对“女（母）性”生殖能力的仿拟并以此为出发点反映了对母系社会中“女（母）性”作用的怀恋；另一方面，他独具一格地以诗意的语句创建了一个境界形态的形上学思想或精神空间，其开拓性思路与今日西方女权主义的某些探讨相比仍具有十分强大的启发作用。

无怪乎成中英这样称道《老子》中作为“母亲”的“道”：

母亲是有之始，是生命的仓储和源流。她抚育孩子，并且铲除她的孩子生长过程中的任何障碍。因此，她不仅是生命之源，也是生命的维持者。因为母子之间没有什么天然的障碍。所以，知子即可知母，知母即可知子。（成中英，

《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》，第 241 页）

---

**注 释：**

① 萧兵、叶舒宪著，《老子的文化解读——性与神话学之研究》中指出，“以顺从父”仅见于帛书乙本，甲本则作“以顺其信”。见该书第 820 页，武汉：湖北人民出版社，1993 年版。

## 6 结语：对立统一与辩证法的反思

### 6.1 时间与空间的关系：尼采的发现

如果说孔子的“礼”制，是对现实的空间性中的存在者严格的规约、划分的法制，那么，他的“莫春之浴”本身便突破了这样的法制的界定，将存在者的生存空间变易为“自然”。这意味着，在孔夫子“吾与点也”的称赞声中，“莫春之浴”带来的那个“自然”（空间性的自然自在）有意使存在者进入其间并使之具有这样的自然性。这样，自然对社会的逾越在孔子那里可能指向人的真正归宿：“礼”制制约下的那个空间之外的空间才是真正的生存空间，因为那里有“春”的“收拢”，那意味着人在自然之中展现出盎然的生机，或者是已充分体现出存在的含意所“含”之“意”。那一定是在“无意”中体现出来的，即是在“礼”制规约下被遗忘的、不在场的存在（“无”）“现一象”出的“意”，也就是这样的“无”对存在者产生的“容纳”或“收容”、“收拢”作用。

孔夫子醉心于“莫春之浴”，似乎只有在那个空间中他才能以“礼”制规约下的空间之“无”感受这种“无”之所“有”。这样，存在的“含意”的这种“有”才是那个“莫春”场景中的核心，那也是令孔子欢欣鼓舞的生命力的源泉。

与孔子相比，老子把“礼”制规约下的现实的空间性彻底推向它的始源：他不是在这样的空间性之外，另选一个空间来设计人的“自然”回归，而是寻找出在这样的空间性之中阴阳两极一

极的最为“玄”“深”的“无”，并把它视为一切存在者之“母”。

不过，他们的一致之处在于，他们都同样重视现实的空间性的开拓和创新，而且都是以逆反的态度对待既定的空间性：孔子是从社会超出走向自然，老子是从男权中摆脱复归母亲或母体。因此，他们都没有充分的“时间意识”，也都不像宗教那样唾弃此世而把彼岸或来生来世作为空间创新的目的地或另外一种现实的空间性。

也可以认为，对现实的某一个方面的聚焦或置换或变易，是孔子和老子创造其空间哲学的方法。在这个方面，或许本体论的一个基本观点可以衬托出来：时间及其意识是现实的空间性的创造基础。不特意突出时间，并不是不关心时间对生存的作用。恰恰相反，这种作用弥漫或散发在存在者对自身存在之所在——空间的扩展（那总是精神性的扩展）以及这种扩展的“恒心”中。正由于这个原因，从深深熏染着基督教思想的尼采的观点也可以引出存在者对“含意”日日新、时时新的创造的发现。

弗雷德里希·尼采(1844~1900)在《瓦格纳在拜洛伊特》中指出：“个人注定应当变成某种超个人的东西——悲剧如此要求。个人应当忘记死亡和时间给个体造成的可怕焦虑，因为即使在他的生涯的最短促瞬间和最微小部分中，他也能够遇到某种神圣的东西，足以补偿他的全部奋斗和全部苦难而绰绰有余。这就叫做悲剧的思想方式。”（尼采著，周国平译，《悲剧的诞生——尼采美学文选》，第127页，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年版）

从这段话来看，尼采对个体生存的解说立足于某种超越个体的东西，它“足以补偿”人生的成（“全部奋斗”）败（“全部苦难”），而且在“补偿”之后还“绰绰有余”。换句话说，人的生存是有意义的，因为个体的生命无论如何“短促”，如何微不足道（“微

小”),他“遇到”的也总是“某种神圣的东西”。反过来讲,存在的含意之所“含”,可以使任何个体领略、知解甚或体验到它的“意”,此“意”在任何时间和地点(个体“生涯”的任何阶段及其所处的地点)都可以使这样的个体得到满足;而且,此“意”是永无穷尽的,所以“有余”是“补足”(“补偿”)需要的“有余”,是个体存在者生命的实际存在产生了意义之后依然能对这样的意义施加影响,产生作用——仍然使后者具有意义的意义。可以说,永远保持“意义的意义”的品格,就是存在的含意之所“含”对现实的空间性中的存在者产生的“意”。

尼采正确地指出,这样的“意”是“某种神圣的东西”,因为它不仅能“补偿”而且必然依然“有余”,同时它代表着一种思想方式——“悲剧的思想方式”——在尼采的《悲剧的诞生》中,这应当是酒神导致的“幻象”所带来的那种个体超越日神精神、实现至高无上的统一感的生存形式——一种满怀希望、超越痛苦与苦难的生存意志。在这里,基督教对此世之苦难与彼岸之超越二分的强调和佛教对今生之苦与悟以及解脱的宣扬便有了另一种解说:“悲剧”的“思想”说。它呼应着佛教禅宗的“顿悟”,因为“即使在他的生涯的最短促瞬间和最微小部分”,人也能使生存产生意义并使之等同于这种意义。而且,它还预示着现象学的某些思想:意义“现一象”而“有余”,人与之相“遇”,人的生存本身甚或人本身总是一种“剩余者”。“意”不在“此”,而总是寄托于“现象”之“彼”。而这一“彼”不是空间中的东西,不属于空间性;它应该是时间性的,也就是归属于时间本身的。

而尼采的思路,又不仅仅是为人之生存带来宗教式解脱的思路。实际上,人之生有限的“时间”及其终结处的“死亡”,“给个体造成的可怕焦虑”,在他看来“应当忘记”。这与海德格尔所采纳的是正好相反的,因为在后者那里人应当“先行到死中”,勇

敢地面对“死亡”,如此人生之“在”才有意义。而尼采则背对“死亡”以及人生的极限(“时间”),他希望在“死亡”未及到来时,在极限尚未成就时,个体能够在“悲剧”或艺术的“幻象”中体验、领略以及感知人生之“意”。

这样,他的哲学思想是以空间的展开为主的哲学思想,只不过他把意义“虚化”为艺术与审美,而没有关注空间中的个体生存本身所实有的那种意义。

因此,在我们看来,尼采对“时间”的“忘记”尽管是为突出人之生存“空间”的意义,但那种浪漫主义的“虚幻”“悲剧”意识只是人的现世生存的一个方面。正如上面所分析的,他对现世中空间的关怀,很容易让人联想到基督教的对“此世”的鄙视思想以及佛教的“弃世”态度。这样,人的生存的现实性尽管因为“艺术”的创造之思“虚而不伪”,但正由于这种“虚而不伪”,创造之思无法“落实”成为“实在”的要义。

人生的意义不一定局限于“艺术”本身的创新,它完全可以成为“艺术的创新”。即人生对空间的开拓应着眼于从时间出发,以时间为出发点对现实的空间性的把握,那种思想上的据有实际上应当是“据而不有,有而不恃”。一方面,人的精神对存在的意识是互相关联中的“分享”,或互相以对方为“根据”;而另一方面,这样的统一就存在对人的精神而言是能够解构精神的绝对性的。也可以说,如果精神的“绝对”是“霸道”的,那么存在便可能成为“绝对的绝对”包容着精神——使之无法施展其“霸道”行为。此外,精神对存在的知解中的那种“含有”或“有”应当成为思想上的“不恃”,不坚持“己见”的否定动态,即精神不断否决自身对存在的“已知之见”或“既定观点”,以使存在真正以其自身的形式“现一象”——以其所“含”显示所“含”之“意”。

这样,即使存在被视为精神的一个至大不移的观念,精神对



它的反作用也存在本身的形式——“含”才产生“意”，才有“意”，而且才是“意”。而这样的思想倾向本身不仅仅是尼采讲的古希腊悲剧以及诸如此类的特殊艺术品中才有的，它贯彻于人生的每一个“最短促瞬间和最微小部分”。由于它在对“意”的把握上，总是创新性的——总是在捕捉“新意”，我们才说，它具有创造性因而是“艺术的创新”。

因此，由于人生的每一个步骤都具有创发“新意”的可能性，存在的含意在个体存在者才会因体验、体会以及知解的个体化和特殊化而不断产生“新”的效果和影响。也只有这样，存在/含意才总是“新”的“现象”或以新的形式产生“意”。

有必要指出的是，这种“意”，在“一切历史都是当代史”的情况下，使一切空间都成为现实的空间或现世、当下的空间。那么，存在对精神所“现一象”的“意”就是这种空间中的、空间性的“意”，它拥有人之生存的一切实际或现实，而且这种空间因为要“含”有这种“意”而采取了存在自身那种统一的形式：“含而不有，有而不恃。”也就是说，将给定的现实性含意化，也使人的生存本身真正“展开”意义，而与此相背离的种种二元论，便都可能在这种空间性的映照或反衬下显示出偏颇的排斥倾向以及否定自身的趋向。

面对文化的空间生成，如果还要强调生命，如果还要突出生命的意义以及人自身在时间流程中对时间的克服并在此基础上与时间的同化，我们就不能不回到老子的“道”和“自然”。

## 6.2 “象”中之道与大河奔流

尼采的“视角主义”(perspectivism)告诉我们，对任何一个问题以及存在或生命本身的探索都是可以多元化的。这意味

着,终极的、绝对的真理是不存在的,因为“视角”本身的变换、转移以及选择因人而异,统一的只是语言,还有看到的那个东西——“象”。用莫里斯·布朗肖(Maurice Blanchot)的话来说:

通过象来经验一个事件不同于美学以及安详明朗的古典艺术理想中所谓的从事件中的解脱,却也不是通过自由决定而介入事件。而是由着自己为事件所左右,从现实界……在这里我们与物保持距离以便更好地利用它们——进入另外的一个领域。在这个领域中我们被距离所把握。这种距离,现在是不生(unliving)不给(unavailable)的深度,一种难以察觉的疏远,在某种意义上成了物至高和最后的力量。(转引自彭耘,《梦醒之间的象:比较德勒兹与弗洛伊德》,载2001年5月9日《中华读书报》)

老子的“众妙之门”不也是这样一种处于“梦”与“醒”之间的东西吗?在似醒非醒的状态中,在尚未完全洞开的“醒”的状态里,“恍惚”与“玄而又玄”之中,感受到了那种“至高和最后的力量”。那个“象”无以名之,“门”、“谷”或者“道”,也就无从明白无误地描述。所以,在这里,事物模糊不清、昏暗不明的“原态”,在《道德经》的表述里依然保持着“原貌”,其动态的意味复又加剧了这种含糊的扩展。似乎互不联系的叙述话语的团块拼合复又加深加重了一种“断裂”的联系:“象”的画面便一个又一个跃然于字里行间。

不过,这一切还是捧出了一个整体,一个可以称之为“大象”的道。是它,在那种流动之中涌现出一种生命以及思想的生机或活力。而在这一点上,试图与孔子反动的老子与孔老夫子产生了趋同,寻觅“自然”而且托起生命的重要意义或有别于“现

世”结构形态的另“一个领域”。似乎只有在这里，女权主义强调并且突出的生命要义才得到了充分展示——哲学的形而上的展示。这样，我们便又重新，一次又一次地回到了“莫春之浴”以及老子的“道”中母性的那种“水流”。

孔子的“莫春之浴”可以引申出以下一种意义：人是水的动物。换言之，人的自然本性如果脱去“文化”的“外壳”，便只能在“水”的“洗礼”之中回归“水”的状态，即昭示着生命历时性进展的那种自然甚或天然的“流动”。由此可以联想到《道德经》中“道生一，一生二，二生三，三生万物”中“生生不息”的、对生命流动的认肯、描绘和歌颂。只有在这里，在肯定人的生命力是“自然的外化”或“人对自然的内化”的意义上，孔子与老子达到了形而上的意义的统一。不过，“莫春之浴”托出的那个场面，洋溢着“回归自然”之后的欢乐，而老子之“道”的“生生不息”在它“平静”的流动中寓有“一”（生命的整一）与“多”（“万物”）的衍生关系以及世界的宇宙创生论过程。其要义在于，老子是完全形而上的归纳，而孔子只是在“文化”的“礼”之外偶尔展示了另一片天地。“手之舞之，足之蹈之”，在他那里成了仅仅暂时脱开了种种压制与束缚之后的轻松感受，也就是生命个体回到自身之后的自由自在的觉悟——对自身无所依附的觉悟。老子对“道体”的生命进程的描述，完全可以按照“道者，反之动”来反思，即依照它含有的思想方式向“后”回溯。那么，“万物”之“源”便在于“道”，而“道法自然”，“道”因而就可视为“自然”本身，或者说它所显现的生命的“自归”或“自返”。如果依照赫拉克利特的“你不能两次踏进同一条河流”来解释生命的“不息”，那么，生命个体的“一次性”便会成为一个课题：流过去的河水已经不知归处（体验只是“道”的“含有”，而“含有”本身是不可知的），人无法站在河岸上，人的生命也便随着奔腾不息的趋势，走向神秘、未知

或虚无(在这里,由于时间的终极意义上的不可把握,生命的意义与“结构”上要描写或把握的明晰、清楚恰恰相反——它是不可认识的)。孔子“逝者如斯夫”的叹喟,也便在赫拉克利特的描述中得到一种印证:它因“一次性”而难以固定。它意义的不确定性正应合了生命本身的不可知,“道”本身的“恍惚”,“玄而又玄”或者说“不可道说”——“大道”否定它自身的“道”,也就否定了知性的努力以及智性的探究,尽管它是“众妙之门”。

由“莫春之浴”还可以联想到一种理想的人际关系。或许在那里,才会有人在礼仪之外的那种“因为自己是生命(体)因而等无差别”的境界。“冠者五六人,童子六七人”——如果孔子身为叙事者真的参与了“浴乎沂”;那么,师徒的高下低贱,长幼的年龄差别等等都在这样的“春水”的“洗礼”中荡然无存。只有风声、歌声与手舞足蹈的狂迷之态及沉醉春风的风致印证着人的“脱俗”、“尽兴”或者说人的“生动”。这使我们想到了英国作家托马斯·爱德华·劳伦斯(1888~1935)的小说《智慧的七个柱子》(*Seven Pillars of Wisdom*)中的一段描述:“我们下了骆驼,伸了伸懒腰,或坐下,或在晚饭前散步到海边,好几百人一起游泳,他们是一群戏着水突叫的,肤色各异的,鱼一样裸体的男子汉。”(转引自罗钢、刘象愚主编,《后殖民主义文化理论》,第57页,北京:中国社会科学出版社,1999年版)

波特认为,劳伦斯的描写,能对“新可能性(即产生意外效果)内部地存在于原先未尝试过的词汇组合中的观点”,即“这种意外效果是从语言的诗学功能发挥作用中出现的乌托邦潜能的观点”,“做最好的说明”。(同上引书,第57页)他的意思是说,对意识形态的大一统作用无意识地回避所导致的新的表述方式,正好在“原先未尝试过的词汇组合中”,“从语言的诗学功能发挥[的]作用中”,体现出“乌托邦潜能”。这种“潜能”,波特的

文章中是指与“主流的霸权话语”相对立的东西：“洗礼的形象和各民族‘肤色各异的，鱼一样裸体的汉子们’重新从海里出现的意象不仅与同性恋的幻象等同，而且也相当于一个政治乌托邦思想。”（同上引书，第57页）

不过，孔子的“莫春之浴”似乎并不是指“同性恋”，尽管人在被“文化”为“鱼”之后，在“文化”的“后天”生成之中成为“鱼”之后，可能会有这方面的意味。至少，父权制文化对男性本身的偏重，就男性群体的一体化而言，极可能形成文化之外的可能性，即使“自然”向文化靠拢，从而成就乌托邦的理想化的那种“兄弟关系”或“弟兄情感”。这里的“同性恋”意味可能昭示，即使在这样的“自然”状态下，人也是在文化之中生存的文化人；人的“自然性”在这里是对文化的男性意识的突出。此外，从生命的回归来看，人（作为“鱼”）回到“水”里，才能“如鱼得水”，而这种情况在某种意义上正印证了西方人的“洗礼”在这一“莫春之浴”中的意义：那不是宗教意义上的对上帝崇信的证明，也不是对人的社会性归属的证明。恰恰相反，那是对“恢复生命力是由于回归了生命之源”的肯定。因而，我们说这一个“原型”在这一意义上是成立的：在这里，可以找到一个证明生命力的强烈感受的“超文化”意识，其中含有的动态与文化的建构所需要的静态正好呈相反的趋势。

### 6.3 女权主义的生命本体论：由认识论的“背反”到本质论的消解

由文化“结构”的“回返”，对准的总是被文化本身以及文化的既成之物——历史所压抑的那个东西，也就是向生命的归入。在这一点上，不仅孔子与老子相互思路一致，而且女权主义最能

体现出“新”的思路的地方也同样与他们是一致的：那就是，他/她们的哲学就此而言是对生命意识及其力量的歌颂。

女权主义在摆脱了理性主义的二元论，摆脱了这样的认识论的“男女分设”的同时，如何可能打破文化所给予的所谓女性的本质，进而显示出对本质论（本质主义）的消解呢？在这个过程中，消解本质论又如何能把思想引向对生命本身的认肯，进而使向生命本体论的归入成为可能呢？

这，便是这一节要探究的问题。

英国哲学家艾耶尔在《20世纪哲学》第9章第5节讨论“本质主义”时写道：“固定指示符号的概念强烈促进了自然种类的概念。这种理论认为，那些因为表现出高度的相似性而被归为一类的对象……具有一种共同的基本结构；不仅如此，我们还发现，正是因为它们共同具有这种结构，才解释了早先导致它们被划分为不同种类的现象。”有论者认为：“某一对象的共同结构就是它们的本质的或必然的属性。”（陆建德，《破碎思想体系的残编——英美文学与思想史论稿》，第313页注释②，北京：北京大学出版社，2001年版）另有论者认为：“本质主义的根本特点可以浓缩成一句话：渴望共性，蔑视个性。”（张志林、陈少明，《反本质主义与知识问题——维特根斯坦后期哲学的扩展研究》，第1~2页，广州：广东人民出版社，1995年版）在西方思想史上，黑格尔、尼采、韦伯以及维特根斯坦都是反本质主义的哲学家。但最后一位“地位高于其他同道者”。这是因为：“第一，他对本质主义的反叛最为彻底，对绝对主义、还原主义、科学主义等本质主义的表现发动了全面进攻；第二，他提出了家族类似作为反本质主义的核心概念。此概念强调世上各种现象之间不存在绝对的普遍本质。”（同上引书，第2页）的确，“本质主义是一座精神古堡。以它为据点，人们怀着必胜的信念，不断开辟扩张文化

的疆域。但是,20世纪在思想的沙场上纵横驰骋的部分健儿们,当其想着手重新规划这被征服的土地时,却惊讶地发现,这座古堡已不能作为知识信念的据点,而是文化扩展的障碍。于是,发动了一场反本质主义的攻坚战。战火仍在燃烧。”(同上引书,第1页)

此外,维特根斯坦还认为:“哲学的目的是澄清思想的逻辑。哲学不是理论,而是活动。”“它应该划清可思考者从而也划清不可思考者的界限。它应该通过可思考者从内部划清不可思考的界限。”“它将由清楚地揭示可言述者来意指不可言述者。”(同上引书,第17页)

维氏的名言“对不可言谈者,必须保持沉默”同上边引的他的斩钉截铁的、命令式的断言(“应该”),都含有这样的意思:哲学本来“应该”是他的哲学中那种存在物,而不是先于他的那种哲学;所以,哲学“不应该”那样存在,它“必须”回到自身,也就是成为真正的哲学。这里暗含或至少可以从中推论出的这种观点——“界限”中的“哲学”,不正是本质论的一种表现吗?在思想上硬性地要求,“划清”“界限”,“对不可言谈者”“保持沉默”,即使是可能的,那也会意味着:哲学本身(由于“界限”的特别设定)被圈进思想者的范围或范畴。这不正是为哲学设计一个空间、一个特殊的活动天地,从而使思想者进入其中“活动”并且让“言谈”成为可能吗?

果真是这样的话,从反面来看,这同康德哲学中“为信仰留下地盘”有什么区别?论者所谓的对“渴望共性,蔑视个性”的批判或“进攻”,就维氏哲学所要求的“必须”来看,又表现在哪里呢?

更重要的是,即使后期的维特根斯坦的“家族类似”成立,那也只是一厢情愿的思想者头脑中的事情。不然的话,“家族”之

中“类似”的可能性的“成员”，怎么会首先进入那个“家族”？“家族”本身没有“共性”，怎么会“相聚”或者“共处”于一个“家族”？如果按照艾耶尔讲的“那些因为表现出高度的相似性而被归为一类的对象”，都“具有一种共同的基本结构”；那么，我们有理由认为：（一）维氏在“划界”的同时，就强硬地要求哲学“应该”如何如何，其中含有的“是”，实质上意味着哲学本身的本质的人为建构。（二）维氏在“家族类似”等概念中所要表述的，并不足以“攻破”本质主义的“古堡”。恰恰相反，他在不自觉中（在出发点上）已经证实了本质主义所聚焦的那种“相似性”或者“结构”。维氏一方强调的“言述”、“言谈”的“划清”“界限”以及“清楚”等等，也同样说明了，对哲学甚至思想本身的规划，是把思想者自身的这种“活动”限制在一个特定特设的范围之中，其意向恰好就是要将自身的思想指向规定为哲学的本质。也就是说，把思想者的思想所获形成的“结构”（“划界”的条理明晰，“言说”的符合逻辑以及由此形成的那个系统或片断、碎片之中含有的对系统的“所指”）强加给事物可能有的“结构”。在这里，即使是反本质主义的思想者，也逃不过那个“结构”的“容纳”或“含有”，因为在思想上的建构，其“活动”本身（如果要开拓空间的话）是要产生出一个迎合、反映或者说符合“活动”本身的建构物的。这样建构而成的东西，不就是思想者极力颠覆的所谓“本质”吗？不正是“本质”的个体化表现吗？

在维氏以前，语言学家索绪尔在《普通语言学教程》中有句妙论：“语言是形式，而不是实质（substance）。”可是，问题在于，思想者在承认某物“是”什么的同时，不正好断言这一物的“实质”了吗？所谓“是形式”，不也就成了“语言”被规定了的“实质”吗？强行地规定“是”什么，“不是”什么，不也就是在讲，只有思想者本人讲的才是，而其他也都“不是”吗？在这里，本质主义的



独断论或“绝对主义”不是昭然若揭了吗？

其实，离开了本体论，思想者不可能达到认识论。换句话说，如果事物先行存在着，那么，作为存在着的存在者，不论哪一位思想者都无法在思想上颠覆它。恰恰相反，她/他需要有一个共同的出发点，即在认可它之后，才有逻辑或思想上的肯定或否定。再换句话说，是先行“面对”存在者，然后才可能进行思想本身（或肯定或否定）的逻辑运作或活动。思想开始之前的那种本体论，已经清清楚楚地在说，不论肯定或否定，存在者已因先行存在，先于思想而存在，因而具有认识论把握不到的本质。在这里，顺着思想向后追溯，还是“还原论”；承认了“还原论”，还意味着“科学主义”地“回到事情本身”（海德格尔语）。而思想的这种“道者反之动”（老子语）或“精神的自由是它向自身的返回”（黑格尔语）——思想“背”“本原”而去的动态可以认为是反本质主义的，但这一“反”背后则一定隐藏着本体论与认识论之间的那个区域或空间，那“一定”是“绝对的普遍本质”的所在地，也就是“本质主义”所以得以成立的空间。

在女权主义那里，这一空间也被文化本身同化或“结构化”了，因此回归“身体”或“自身”便应采取最大胆的举动，诸如女同性恋，个体性的“双性同体”含有的“多性”意味以及“用身体写作”，强调思想的差异等等，都可以用“传统”意义上的哲学中讲的“反”来看待：返回、归人，要义无反顾地走下去。或许，在她/他们那里，“作为知识信息的据点”的“本质主义”才真正受到了挑战：“本质”不是文化或历史强加的，或后天养成的，它应是生命之中含有的。在这个意义上，如果生命本身与“本质”同一，本质论成为生命本体论的话，前者不就自行解构了吗？这正是富有诗意的女权主义的“理论”言说比较深刻的思想指向。

## 6.4 最后的话:“归人”不是“他者”赐予

在对女权主义的批判中,我们的基本出发点是,女权主义的“批评和理论的发展均围绕着批判女性被视为男性的附属或‘他者’(the other)而展开”。(刘涓,《“从边缘走向中心”:美、法女性主义文学批评与理论》,引自鲍晓兰主编,《西方女性主义研究评介》,第95~140页)我们认为,这是人类文化史的最大缺憾:人忘掉了自己的一半,<sup>①</sup>因而也就丧失了生命的实在感以及真实的整一性或整体性;当然也可以认为,这是人类甚至人性本身的悲哀。在这个意义上,如何清除历史(实质上只是 his story——“他”的历史)所造成的思想既定性,便成为一个十分重要的问题了。

人本身特有的“排他性”在“历史”的写作中十分明显,而且大概不会在短时间内消失得无影无踪。不过,女权主义已经充分认识到了,这在实质上是一个思想问题,即人为什么在“排她”或“排他”的同时排斥自身的本体论问题。尽管女权主义在某些地方以解构主义的姿态试图消解人类一切哲学思想(因为那都是 his story 的组成部分),但这一趋势似乎在柏格森与海德格尔一系列的哲学思路中减弱了力量,甚至向后者去靠近。生命的“惟一”于是取“男性”的“惟一”而代之。

如果这就是女权主义的一个思想导向的话,那么,我们认为,老子哲学的基本观点——对“道”的“母性”的强调突出,也可以视为是一种“女权主义”:它消除二元对立,向后追溯因而充分“展现”“众妙之门”的魅力、“体现”“恃而不有”的生命关怀的“女权主义”。女权主义便也具有了“生命本体论”的归属。在这个意义上,“道生一,一生二,二生三,三生万物”在突出生命的流

动、生生不息的同时,焦点在于“道”的“生”,在于它的源头性质的“功能意义”。正是在这个意义上,老子如果在《道德经》中讨论了辩证法的话,那也只是“生”之后的问题或者是与“反之动”正好趋势相反的东西,因而辩证法在老子哲学之中是一次要的思想指向,或许也是他要否定的东西?否定了现世的文化既成性,才能回到“自然而然”,而这正是思想的“二元对立”所拒斥的。因此,否定思想本身含有的任何二元论(包括辩证法),在老子那里便是十分自然的事情了。或许也正由于看到了思想的独语性的话语霸权,文化生成因此堵塞了生命之河,因而才需要“反其道”而行之突出那种不可二分、无法定义的“象”：“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”(《道德经》,第二十一章)

在这个意义上,我们目前置身其间的思想语境的某种定式思维是要认真对待的。否则,我们现在以及未来的历史又会重新陷入 his story 的圈套中去。同时,以老子哲学为例,我们似乎也应该明白,思想建树总应有“民族文化”的出发点,而这样的出发点不一定是狭隘的民族主义的体现,反倒会寄托着一种希望:“我”在“语言”之中的“思”,不是“他者”的赐予,而仅仅是生命在现世的一种“反思”;或者说,是生命在向它自身归入的新的“文化”表现——“追根”的体现,在这里同在女权主义那里一样,总是自有它“归入”的意义的。

---

#### 注 释:

①英语中有“his better half”的用语,指的是“丈夫的妻子”。我们这里说的是,人“自己的一半”,即人性中不可或缺的素质,“一半”无法不依赖的生命的给予和赐予。这其中包孕着“本质

---

论”的因素，即人的生命是本体论承纳，但它并不属于文化的积淀或后天的二分中的“一半”。因为，它首先是本体论性质的，然后才可能是本质论意义的，本体总是先于本质，而且也包孕着本质的生成与变易。

## 主要参考文献

### 一 汉语部分

1. 包利民. 生命与逻各斯——希腊伦理思想史论. 北京: 东方出版社, 1996
2. 鲍晓兰主编. 西方女性主义研究评介. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1995
3. 陈家琪. 话语的真相. 上海: 上海人民出版社, 1999
4. 陈晓兰. 女性主义批评与文学诠释. 兰州: 敦煌文艺出版社, 1999
5. 大卫·丹比著, 曹雅学译. 伟大的书——我与西方世界不朽作家的历险记. 南京: 江苏人民出版社, 1998
6. 杜保瑞. 反者道之动——老子新说. 北京: 华文出版社, 1997
7. E. F. 温德尔著, 刁承俊译. 女性主义神学景观. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1995
8. 方汉文. 后现代主义文化心理: 拉康研究. 上海: 上海三联书店, 2000
9. 费尔曼·费迪南著, 李健鸣译. 生命哲学. 北京: 华夏出版社, 2000
10. 傅伟勋. 从西方哲学到禅佛教. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1989
11. 郭宏安. 描写的意义. 载 2001 年 4 月 25 日《中华读书报》

12. 贺麟. 现代西方哲学讲演集. 上海: 上海人民出版社, 1984
13. 卡特琳娜·克拉克、迈克尔·霍金斯特著, 语冰译. 米哈伊尔·巴赫金. 北京: 中国人民大学出版社, 2000
14. 牟宗三. 中国哲学十九讲. 上海: 上海古籍出版社, 1997
15. 叶舒宪主编. 性别诗学. 北京: 中国社会科学文献出版社, 2000
16. 李银河主编. 妇女: 最漫长的革命——当代西方女权主义理论精选. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997
17. 任继俞译著. 老子新译(修订本). 上海: 上海古籍出版社, 1985
18. 让-克鲁德·考夫曼著, 谢强、马月译. 女人的身体 男人的目光. 北京: 社会科学出版社, 2001
19. 特里·伊格尔顿著, 王杰等译. 美学意识形态. 桂林: 广西教育出版社, 1997
20. 屠岸译. 莎士比亚十四行诗集. 上海: 上海译文出版社, 1998
21. 王元化、李慎之、杜维明. 崩离与整合——当代智者对话. 上海: 东方出版中心, 1999
22. 维吉尼亚·伍尔夫著, 王还译. 一间自己的屋子. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1992
23. 萧兵、叶舒宪. 老子的文化解读——性与神话学之研究. 武汉: 湖北人民出版社, 1993
24. 谢玉娥编. 女性文学研究. 开封: 河南大学出版社, 1990
25. 徐盛桓. 会话含意理论的新发展. 开封: 河南大学出版社, 1996
26. 徐澍、刘浩注译. 道德经. 合肥: 安徽人民出版社, 1990

27. 姚淦铭编著. 哲思众妙门——《老子》今读. 天津: 百花文艺出版社. 2001
28. 臧克和. 说文解字的文化解说. 武汉: 湖北人民出版社. 1994
29. 翟永明. 两个建筑师, 两个女人. 载《视界》, 第1辑. 石家庄: 河北教育出版社. 2000
30. 张岱年、汤一介等. 文化的冲突与融合——张申府、梁漱溟、汤用彤百年诞辰纪念文集. 北京: 北京大学出版社. 1997
31. 张京媛主编. 当代女性主义文学批评. 北京: 北京大学出版社. 1993
32. 张荣明主编. 道佛儒思想与中国传统文化. 上海: 上海人民出版社. 1994
33. 张岩冰. 女权主义文论. 济南: 山东教育出版社. 1998
34. 中国大百科全书出版社上海分社编. 中国哲学史通览. 上海: 中国大百科全书出版社上海分社. 1994
35. 朱立元、张德兴等. 二十世纪美学(下). 上海: 上海文艺出版社. 1999

## 二 外语部分

1. Adriene Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in Mary Eagleton(ed), *Feminist Literary Theory, A Reader*, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1986
2. Ann Rosalind Jones, *Inscribing Femininity: French Theories of the Feminism*, in Gayle Green and Coppelia Kahn (eds.), *Making a Difference: Feminist Criticism*, London: Methuen and Co. Ltd., 1985
3. Charlotte Furth, *A Flourishing Yin, Gender in*

*China's Medical History, 960 — 1665*, California: University of California Press, 1999

4. Elaine Showalter, *A Literature of One's Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Princeton: Princeton University Press, 1977

5. Elizabeth Wright, *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*, London: Methuen and Co. Ltd., 1984

6. Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful* (translated by Robert Bernasconi), Cambridge: Cambridge University, 1998

7. Jassica Benjamin, *A Desire of One's Own: Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space*, in Teresa de Lauretis(ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, pp. 78 — 101, London: The Macmillan Press Ltd., 1986

8. Peter Barry, *Issues in Contemporary Critical Theory*, London: Macmillan Education Company, 1987

9. Richard Harland, *Superstructuralism, the Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London: Methuen and Co. Ltd., 1987

10. Siu May Kuo, *Journeying through the Bible*, Nanjing: Nanjing University Press, 1990

11. Susan Bassnett-Mac Guire, *Translation Studies*, London: Methune and Co. Ltd., 1980

12. Susan Gubar, "The Blank Page" and the Issues of Female Creativity, in Elaine Showalter(ed.), *The New Feminist Criticism: Women, Literature, Theory*, pp. 292 — 313, New York: Pantheon Books, 1985



---

13. Terry Eagleton, *Translation and Transformation*, in *Sound*, XIX(3), pp. 72—77, 1997

14. Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London: Methuen and Co. Ltd., 1985

## 后 记

校完稿子,将“主要参考文献”理顺清楚,已经又是深夜了。面对终于完成的书稿,感慨万千。

首先,想到的是海子《遗址》中的那两行——

痛苦流向四面八方,

只不过又回到了早就居住过的地方。我到达了。

生命汇聚在这里的“痛苦”之中,不是“流走”,而是在起源处汇总,然后再“流向四面八方”。而任何一个个体身在“痛苦”之中,必然不时“又回到了早就居住过的地方”,去感受周而复始、永无止息的波涛的冲击。或许,这样的波涛的冲击,正是人生命节奏的内在化或既定性:没有脱离,只是不去刻意注意;不给予重视,因为个体就在其中营造着自己。

正是忽略造成了遗忘,而遗忘如果成为“历史性”,成为对生命本身的“文本化”历史运动,生命本身就真的会由于文化的建构而变为留待“发掘”的“远古遗存”,那是“始祖现象”的昭示?在这个意义上,相对于生命的日日常新来说,文化永远只能是废墟中的文化,它所营造的世界总应是需要解构的。在这里,人的创造永远不能束缚着人的“原本”,这便成了每一个时代的人都要对历史进行反思的一个起点:历史在这里成为伪历史,思想在这里成为无思想,文化在这里成为反人性,文明本身形成对人的

层层积累而起的压抑。而人只有在时间的长河这种流动中,在丧失了一切建构之后才能真正体现自己拥有的个体性的那份“痛苦”。

于是,“痛苦”成为一种感受:时时打破“结构”的努力,一次又一次使人“回归”“语言的家园”,而后者也不过是另一种“结构”、另一类历史“赐予”。这个家园在最大限度上代表了“结构”造成的“痛苦”。这样,“痛苦”本身也就成为“文化积淀”。

那么,“痛苦”无异于“困境”,人本身也就是它的制造者或“结构者”。

女权主义所做的,在这个意义上,只是“痛苦”所意识到的。再一次地向那个“源头”作“回归”的描述,这一描述本身仍是“语言”的“结构性”表现。如果已经“流向四面八方”的“痛苦”“又回到了早就居住过的地方”,生命本身便会再一次体验到“压抑”的文化既定性。在这里,老子的“无为”,老子的以“昏”、“幽”、“玄”,以“不看”为主导倾向的哲学,或许可以给“困境”带来另一种“说法”：“不思”,或者至少是以散乱、片断或宽容的心去“不思”;这样,便似乎形成了“另一类意义”——“我到达了”,但在“一无所获”之中“道说”,真的说出了“自然而然”?因此,“感受”仍未停息,而生命之河依然如故,奔腾不止……

研究者的感受就是这样的“痛苦”的感受:透过历史的回忆,要把多少年会聚在那个“居住过的地方”再一次推进一个“原型”,一个梦想或者干脆就是乌托邦,进而希望在其中体验到一种从未有过的震撼和风致。但“理性”的回忆的强索,总不那么清新,体验也总不那么能够同化在生命的“贴切”之中。时间太遥远,而历史又过于沉重。

的确,诚如哲学家帕斯卡尔所说:“人类之所以伟大是因为他能知道自己的痛苦。一棵树不可能知道痛苦。痛苦着意味着

对痛苦的感知,能感知痛苦就是伟大。”诗人给予我们的,同女权主义的生命哲学中指向的或许恰相一致:“痛苦”使她/他们同时陷入对人自身生存的文化处境及历史既定性的焦虑。摆脱这一焦虑的惟一办法是,寻找另外一种思想。如果这样的思想指向的是“另一种思路”,那么,这种思路是否又会回到“结构”的封闭与界定之中?

所以,我们依旧沉迷在一种真正的形而上的迷惘和模糊之中。这样的迷惘和模糊,或许就是女权主义要突出的那种生命?思索不仅在理性牵引下最终走向“无终结”的“痛苦”,而且在感受与体验的“无名”里预示着人“就在这里”……

这本小书的写作始于2001年的冬天。初稿完成,一下子放了三年,待校对打印稿时发现其中两章已经与目前思路不合,所以尽数删除。于是,整部书稿便都要大加修改。这给帮我们打印的“一帆图文社”增添了许多不必要的周折和麻烦。因为在五次校改过程中,都要不断删改,而且手写的新稿有时不太清楚。所以,首先要感谢他们不厌其烦、耐心而且细致地帮助我们。

其次,我们要感谢河南大学出版社的领导:假若没有“出版基金”的资助,这样的书是不太容易出版的。

作者

2004年6月

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 众妙之门：女权主义的生命哲学批判

作者 =

页数 = 2 2 1

S S 号 = 0

出版日期 =

V s s 号 = 8 9 7 9 3 4 0 7