

言语与书写的战争

——通往书写平等权利的三条道路

李三达

内容提要 从柏拉图的《斐德罗篇》开始，言语和书写被看作是接近真理的两个基本途径。然而，自苏格拉底判定言语相对于书写的优先地位以来，西方思想史上出现了许多争议，而在 20 世纪，这种争议演化为三种讨论书写政治的路径。第一种是德里达的反对语音中心主义的哲学道路；第二种是朗西埃的从文学性出发的文学政治理论道路；第三种则是年鉴学派及相关书籍史、阅读史学者的历史学道路。这三条道路中，哲学和文学道路都基于主张主体消失的后结构主义浪潮，阅读史研究则坚定地站在了捍卫经验主体的立场之上。但是，网络的诞生使得所有非主体立场都具有了鲜活的意义，而以媒介历史为基础的阅读史研究也出现了崭新的局面。书写的政治迎来了全新的平等主义时代。

关键词 德里达；朗西埃；阅读史；书写；政治

莎士比亚曾借麦克白之口告诉我们什么是生活：“它是一个愚人所讲的故事，充满着喧哗与骚动，却找不到一点意义。”^[1]但是，莎士比亚的原文直译过来说的是：“它是一个愚人所讲的故事，充满着声音和愤怒（sound and fury），没有一点意义。”^[2]其实，喧哗也是一种声音，而且这种声音本身并没有意义。那么，这是谁制造的声音？至少从比喻的意义上来看，是愚人。愚人并没有能力表达任何意义，他制造的是没有意指任何事物的声音和愤怒，所以，意义是一个理性人区别于动物和愚人的基本特征。在人类漫长的历史上，有两种方式可以用来表达意义，一种是言语，一种是书写，但并不是谁都有资格掌握这两种表达意义的方式。

一 喧嚣时代的书写

法国思想家布朗肖说：“除非有黑色空间，否则白色空间就不存在；除非生产出言语和噪音，否则沉默就不存在，它们就是为了消除沉默而存在的。”^[3]黑与白、喧嚣与沉默是相互依存的，我们正处在一个喧嚣的世界里，电子媒介和社交网络

给了每一个人近乎平等的发言权，人们都急于表达自己对这个世界的看法。正是这种喧闹引起了文学批评家乔治·斯坦纳的反感，在他看来，最可怕的是，这种喧嚣让我们的语言正在遭受摧毁性的打击：“除了一知半解、粗疏简化、琐屑不堪，事实上，还有什么能够感染那些被大众民主召唤进市场的半文盲大众呢？只有用越来越简陋破败的语言，大多数那样的交流才有效。”^[4]他认为，这个聒噪的世界就是“新文盲”的世界，识字的人越来越多，发表意见的人越来越多，对什么都要表达自己的见解，尤其是文学，但是普通人不懂欣赏文学，却使得作家们屈就他们的低俗品味。

在这样的世界里，人们偏爱通俗易懂，而拒绝文学的伟大。这是一个鲍勃·迪伦获得了诺贝尔文学奖的时代，用法国社会学家布尔迪厄的术语来描述，即文化生产场颠覆了文学场的统治地位。斯坦纳也许因为年事已高未曾对迪伦的得奖发表看法，但他曾对另一位诗人做出过评价：“狄兰·托马斯就是个教训。他有艺人的天分，意识到让广大不合格的读者进入看起来有深度的诗歌，就能够迎合他们。”^[5]这反映了他对这一类诗人的看法。

喧闹是因为普通人拥有了平等表达的权利，但这遭到了精英主义知识分子的反感，斯坦纳即是其代表，就连海明威这样被置于神龛之中的作家，斯坦纳也明确表示不满：“他们是不是写的太多了，书籍的泛滥是否本身就是对意义的颠覆。”^[6]谁都可以在数字的海洋上滔滔不绝地发表自己的见解，开通一个账号就能在网站上连载，一篇公众号文章就能掀起网络波澜。斯坦纳说，这是一个语言筹码在不断通货膨胀的时代^[7]。按照他的说法，我们的语言被愚人、凡人、普通人所浊化，那些伟大的诗人们因此将用沉默来对抗大众。然而，当代法国思想家雅克·朗西埃提出新的问题：谁有权利表达自己的意见？为什么普通人的言语是对语言的摧毁？为什么他们的书写是通货膨胀？

朗西埃曾写过《沉默的言语：论文学的矛盾》一书，这本书的目的正是为了向我们解释书写为何是一种抵抗言语霸权的工具，他关注的是书写的政治，随后他又写了《词语的血肉：书写的政治》一书专门谈书写的政治。他在前一本书中引用了维柯《新科学》中的一句话，这句话也是他的标题的来源：“Logic（逻辑）这个词来自于逻各斯（logos），它的最初本义是寓言故事（fabula），派生出意大利文 favella，就是言语。”^[8]可以看出来，逻辑的能力就是语言的能力，而逻辑被认为是人类理性的一个特征。德国媒介学家基特勒也认为：人之所以为人的要素之一就是“词语”的掌握，而“词语”对应的两个古希腊词分别是“μῦθος”（muthos）和“λόγος”（logos），这两个词在古希腊文中都有“言语”的意思^[9]。

不过，将“言语”或“逻各斯”作为区分人和动物的标准，并非来自基特勒或维柯，而是来自亚里士多德。亚里士多德在《政治学》中曾指出：“在所有动物中，只有人有言语。其他动物也能用单纯的声音（mere voice）来表达痛苦和欢愉，因为它们的本性的确使得它们不只是感觉到欢愉和痛苦而且还能彼此交流这些感情。然而，言语是为了指出什么是有益的，什么是有害的，以及什么是公正的，什么是不公正的。”（1253a）^[10]人有言语能力，也就是人有逻各斯，因而具有理性和逻辑，能够分辨出什么是好什么是坏，也就具有了最基本的参与

政治的基础。而不会说话的人，就是没有言语的人，也即没有逻各斯的人，他们并非人，而是动物。然而，如果正如麦克白所说，愚人只能表达声音和愤怒，那么他们是不是就和动物一样呢？按照亚里士多德的意思，这是成立的，因为愚人本身就是缺乏逻各斯的人，他们并不会表达有意义的内容。这里就涉及关于谁拥有逻各斯的古老命题，书写的出现正是对这种霸权的反抗，20世纪思想家对这一问题的论证呈现出哲学、文学和历史三个维度。

二 哲学之维：柏拉图的药

柏拉图在《斐德罗篇》中描写了苏格拉底和斐德罗的一段对话，这段对话起初是关于爱情的，斐德罗赞扬并朗读了吕西亚斯的一篇有关爱情的新文章，苏格拉底听后当场作了一篇更好的文章。紧接着，苏格拉底开始沿着这个话题讨论起修辞学，最终的落脚点在于言说和书写，哪一种方式离真理更近。很显然的是，苏格拉底坚定地站在了言语这一边，在他看来书写是危险的：“一件事情一旦被文字写下来，无论写成什么样，就到处流传，传到能看懂它的人手里，也传到看不懂它的人手里，还传到与它无关的人手里。它不知该如何对好人说话，也不知道该如何对坏人说话。”（275e）^[11]对哲学家而言，只有依靠对话，尤其是保证对话者的在场与诘问，才能确保自己的意思准确地传达到对话者的耳中。而书写的作品打破了这种在场的要求，也就延伸了真理可以传达的距离，使得承载真理的文字可以漂流到很远的地方。

然而，文字是否可以承载真理本身却是值得怀疑的，从言语到文字会有流失和偏差。苏格拉底认为，一幅画看上去像是活的，但是你如果向一幅绘画询问问题，它会沉默不语，文字看上去是死的，你如果向文字询问，它会傻里傻气地反复给你说同样的答案，绘画和文字一样都缺少灵活回应观看者或读者的能力。之所以这样，在苏格拉底看来，是因为文字“没有父亲”，他对斐德罗说：“当面对鲁莽和不公正的虐待时，它总会需要它的父亲来帮助它，因为它不能自我辩护或帮助自己。”（275e）^[12]沃特菲尔德认为，言语是可以为自己辩护的，因为

可以进行辩证的对话（dialectical conversation），而书写文字做不到这一点，它无法回答读者提出的问题，因为作者或曰文字的父亲不在场^[13]。

德里达对《斐德罗篇》也非常感兴趣。他早在《签名、事件、语境》中就认为书写这种没有目的、没有对象、没有方向的传播是一种“本质上的漂流”（essential drifting），文字的书写构成的是一种“可重复的结构”，这种可重复性就是柏拉图所说的，当你去询问一篇文章，它只会不停地告诉你同一个答案，而且这种结构不需要依赖作者的力量就能形成意义。因此，“书写从一出生就是孤儿，它脱离了父亲的帮助，也帮作者摆脱了责任”^[14]。

德里达对《斐德罗篇》的全面解读是1968发表在《如是》上的《柏拉图的药》一文。此文讨论的起点是《斐德罗篇》中另一个柏拉图编造的故事。苏格拉底说在埃及有一位伟大的古代神塞乌斯，他发明了很多东西，比如数字、几何、跳棋，尤为重要的是，他发明了文字。当他来到埃及的一座大城市时，他见到了埃及的国王萨姆斯。塞乌斯向萨姆斯一一介绍自己的发明，当他提到文字的时候说：

“陛下，这种科学会增进埃及人民的智慧，提升他们的记忆力。这个发明是有助于记忆和智慧的药。”（274c-e）但是，国王萨姆斯并不认同塞乌斯的说法，他认为：“现在你是文字的父亲，由于溺爱儿子的缘故，你把它的功用完全弄反了！如果有人学了这种技艺，就会在他们的灵魂中播下遗忘，因为他们这样一来就会依赖写下来的东西，不再去记忆。他们不再用心回忆，而是借助外在的符号来回想。所以你所发明的这副药，只能起提醒的作用，不能医治健忘。”（275a）^[15]

德里达指出，柏拉图在《斐德罗篇》中这个有关埃及的故事里提到的“药”（φάρμακον，phármakon）在古希腊文中具有两个意思，一个是毒药，一个是具有治疗作用的药^[16]。这就会制造一个问题，在《斐德罗篇》的文本里该如何理解“药”？《斐德罗篇》的译者显然是通过阐释的方式，结合了文本的语境勾勒出柏拉图原本的意图，从而确定文本的意义^[17]。但在德里达的眼中，也许保留这种模糊性更有意义。他认为，这个药指的其实就是书写^[18]。书写就像药一样具有两种意义，

一种是帮助人提高记忆，另一种却是损害人的记忆能力。国王的意见是有道理的，如果人们拥有了依赖文字来记忆的方式，又何必再用记忆呢？所以，德里达认为，书写就像是药一样，同时具有毒性和治疗的作用^[19]。

针对书写具有药的性质这一问题，德里达找到了更为深层的原因，这关乎柏拉图哲学的整体架构。书写之所以是危险的，是因为“只有鲜活的记忆才能呈现理式的在场，而真理也就是通过回忆来重复理式的可能性。真理揭露出理式以及存在的存在（ontos on），也就是能够依照其同一性被模仿、再制、重复的东西”。换句话说，在德里达看来，柏拉图之所以认为书写是危险的，是因为书写是“在没有精神或记忆激活的情况下，在没有活生生的辩证对话的情况下，对重复者、模仿者、能指、再现品的重复，而物自体是没有被涉及的”^[20]。

总之，如果柏拉图所设想的接触真理的方式是回忆和辩证对话，那么书写就是第二层次的，就像柏拉图在《理想国》中所描述的艺术与理式的关系一样。但是，作为柏拉图的批判者，德里达看到了书写的力量是对柏拉图所开启的以逻各斯中心主义为核心的等级体系的拆解，是一种播散（dissemination）^[21]。于是，德里达总结出以书写为基础的交流所具有的三种断裂的力量：第一，书写符号通过可重复性与经验主体断裂；第二，书写符号与真实语境断裂；第三，书写符号与所指物断裂^[22]。而所有这一切的断裂无疑都是以文字的孤儿状态为基础的，文字没有父亲，那么谁有父亲呢？逻各斯是有父亲的，也就是一个创作者、一个上帝、一个国王。这里包含了一个自柏拉图以来的基本预设，在文字之前一定有一个言语，一个逻各斯，文字只是这个言语的补充^[23]。而在言语或逻各斯之上还有一个更高位者，那就是父亲、上帝和作者的三位一体。这正是德里达一直以来所致力于批判的逻各斯中心主义在西方哲学史上的长期霸权，同时这个主体也是整个后结构主义潮流力图消解的，预设一个外在于语言的起源本身是一条错误的道路。没有父亲的文字和没有作者的文本才构成了德里达语境中的书写政治。

但是，朗西埃并不仅仅打算消解这个主体、宣

告主体已死，借用福柯的说法，他更倾向于“找到作者消失之后留下的空洞空间，追随空隙和断裂的分配，并且守护好作者消失所发现的开端”^[24]。这个开端，在朗西埃看来，就是文学性的政治。

三 文学之维：文学性的政治

朗西埃同样对《斐德罗篇》中有关文字的部分给予了极大的关注，也在多部著作中提到相关内容。虽然朗西埃的研究者认为他的兴趣直接来自德里达，但是“他的著作中并未对德里达有关《斐德罗篇》的内容有直接的引用”^[25]。即便朗西埃受到德里达的影响，这并不意味着他与德里达的路径是一致的，就像他的其他著作一样，朗西埃更关注的是审美的政治。

朗西埃在《词语的血肉：书写的政治》一书中曾经提到过《斐德罗篇》，他认为，如果要很好地解读其中有关书写的问题，就必须回到苏格拉底那个有关蝉鸣的一段话^[26]。在苏格拉底与斐德罗对话的转折点上，出现了这一场景：他们走到一棵树下，蝉在树上不停地歌唱，苏格拉底建议他们必须继续说话，而不能在蝉的歌声中被催眠，不然就是在精神上犯懒，会被蝉笑话，因为“它们会认为是来了一些奴隶，到这小溪旁边与世隔绝的地方睡午觉，就像绵羊一样”^[27]。如果要被蝉尊重，就得继续说话，把蝉的歌声当作塞壬女妖的咒语，要抵抗这种催眠。不难看出，在苏格拉底的语境中，对话是哲学家的荣耀，而奴隶才会放弃对话，像动物一样把时间用来睡觉。对睡觉的诅咒并非苏格拉底的专利，克拉里曾表示，在全球化论者的新自由主义范式里，只有失败者才睡觉^[28]。虽然描述的是不同的时代，但性质是一样的，柏拉图主义和新自由主义都建立在一整套不平等的等级秩序之上。

那么，为什么在不睡觉的时候要选择对话呢？朗西埃解释道，通常意义上的自由对话“制造着区分而非带来混同”^[29]。他的意思是，自由的对话者只有某些特定的人，这类人既得拥有闲暇（skholè）^[30]还得拥有理智（逻各斯），而那些奴隶的谈话是不被人注意的噪音，是没有理性的话语。正是在这个意义上，朗西埃认为，书写打破了

一种话语秩序的平衡，并且“打破了一个有秩序的共同体当中话语和身体被分配的方式”^[31]。这正是苏格拉底所担心的，文字会漂流到不属于它、读不懂它的人手里。在文学精英主义者看来，没有文学天赋的人也开始读文学，普通人也作起了文章，这就扰乱了文学、打扰了诗人，文学需要一个守卫者来制定标准，在斯坦纳看来，只有诗人才能担此重任，所以他才会说，“正是诗人守卫并繁衍着语言的活力”^[32]。语言之所以需要守卫，是因为如果谁都可以书写，会让语言失去活力。

而朗西埃在这种危机中看见了解放的力量，这种力量就是“无声的文字”（mute letter）。所谓“无声的文字”，有时候他也称之为“无声的言语”（mute speech），也就是被苏格拉底敌视的“书写”，与有声的言语相对立。这种“无声的文字”之所以是无声的，是因为它没有发出声音的父亲，它不知道该向谁说，不知道为谁所写，由此它才具有解放的意义，这也就意味着作者主体和读者主体同时被架空，他们的地位和阶级可以被忽略，文字本身是无差别的，所有人都可以利用这种无差别的文字。正因如此，朗西埃从一个软木匠加百利·高尼的日记写作中看见了那种自我解放的力量。朗西埃认为所谓的“文学性”就是这种“无声的文字”的可获得性^[33]。只有在这种“无声的文字”或“无父的文字”面前，才不会存在亚里士多德式关于声音和噪音的荒谬区分，因为在面对这些没有主体的文字时，人人都是平等的，社会的区隔不会被带入这些纯文字的区隔之中。

“文学性”本身是20世纪文学理论界的一个热门话题，罗曼·雅各布森曾在《现代俄国诗歌》中说：“文学科学的对象不是文学，而是‘文学性’，也就是说使一部作品成为文学作品的东西。”^[34]可以说这条形式主义的金科玉律，本身是与政治相对立的，在所有外部研究之外开辟了一条避免其他场域干涉的纯文学研究领域。所以，伊格尔顿曾评价道：“对于形式主义者来说，‘文学性’（literariness）是由一种话语与另一种话语之间的区别性关系（differential relations）所产生的一种功能。”^[35]文学研究的核心就应该是使得文学话语具有独特性的文学性。文学性作为文学的研究对象，所要规避

的正是将所有内容都放到文学研究中来。文学应当具有自我指涉的特性，这在很大程度上排斥了对文学的政治属性的讨论。

但是，文学性概念的缔造者本身未必这样想，雅各布森的源文本也许是一个“潜在的政治文本”，其对立面正好是列宁的名著《党的组织和党的出版物》^[36]。文学性如果是党性的对立面，在特殊的政治环境下，自我指涉的文学性也意味着与政治的对抗，与政治的不合作变成一种新的政治。朗西埃虽然在《沉默的言语：论文学的矛盾》一书的导论中回顾了雅各布森的著名定义，但其最终目的却在对其文学性进行全新的阐释，将之用来指称文学的一种新的政治能量，即基于“无父的文字”的解放潜能。也就是说，所有人，包括平民，都可以僭越规则，占有原本只有爱智者和诗人才能使用的言语，将之作为自己的武器，以发出自己无声的声音。在具体的分析中，朗西埃提到，词语的“沉默”带来了两个结果：第一个结果是苏格拉底和德里达都曾提到的，言语会不停地重复自己，而不能“为自己辩护”，因为没有父亲；第二个结果则是朗西埃独特的回答，他认为无声会让言语变得健谈，因为有了特定的说话对象，文字“以无声的方式向每一个人说话”^[37]。

朗西埃对文字的这一特性进行了系统性的政治解读，在他看来，所谓的民主就是书写的体制（the regime of writing），在这个体制之中文字的歪曲（perversion）就是共同体的法律。民主的意义在于“感性的分配”（distribution of the sensible），即对空间的具体的再分配。“再分配的原则即在于孤儿般的文字的可获得性，也就是我们说的文学性。”^[38]柏拉图对言语和逻各斯的推崇导致一个他自己未曾意料的后果，辩证对话本身预设了对话者的在场，同时这也意味着空间上的接近性，逻各斯分配了空间中的接近性，不同等级的人会在不同的空间中聚集，而文字脱离了经验的主体意味着对这种分配好的秩序的超越，因为文字本身不需要依赖父亲，也就意味着不需要依托身体，不见作者同样可以接近真理，这也就意味着书写带来了解放。

在朗西埃看来，文字的这种可获得性，就是阅读和书写的权利，就是文学性，那么，这个概念

在何种意义上与传统的文学性观念相关呢？朗西埃认为，孤儿般的话语其实就是文学理论家们所说的“自我指涉”和“不及物”（intransitive），既没有起源也不知道去往哪里^[39]。传统的文学性所建立起来的自我指涉和不及物的特性，同时也是对旧有文学体制的摧毁。一方面，柏拉图在《理想国》中驱逐诗人的罪名是“摹仿”，亚里士多德在《诗学》中则通过摹仿建立起所有文学的知识，这就是文学再现体制（representative regime）的形成。而文学性消除了这种对应关系，在无父的状态下，如同德里达所说的那样切断了与指涉物的对应关系，这其实是陌生化的另一种表达方式。另一方面，在无父状态下，文字属于所有人，书写的僭越特性打破了逻各斯的分配。文学的政治从此得以建立起来。

朗西埃早年所从事的档案工作使得他找到了一群写作的普通人，其中他最为关注的就是加百利·高尼。这位软木匠会在铺木地板的时候停下来思考美的问题，并用文字记录下自己的所有思考^[40]。这就是以文学性扰乱感性分配和逻各斯秩序的最好例证，他暂时停下了手中的活计，像一个诗人那样写作自己的日记。文学性，作为一种新的文学政治范式，由此诞生。

四 历史之维：阅读史的诘问

德里达的药理论为书写找到了哲学上对抗言语和逻各斯的依据，其目的是消解逻各斯中心主义所建立的体系。同样，朗西埃通过重新阐释文学性的概念，在无父的文字基础之上发现了书写的解放潜能，以及对感性进行重新分配的可能性。但是，抽象的哲学论述与文学性政治理论无法掩盖具体的历史事实所带来的下述困惑，我们或许可以以一种苏格拉底式的态度称之为“阅读史的诘问”。

第一，德里达对语音中心的批评似乎并未考虑到经验层面的问题，即在古希腊不存在无声的阅读。虽然在《斐德罗篇》中，苏格拉底所期待的是辩证对话，但是，即便只有斐德罗一个人，他也必须用声音来转述文字，他需要朗读出来。阅读史一般都以圣奥古斯丁对圣安布罗斯的记录作为默读的

开端：“在阅读的时候，他的眼睛一页一页浏览下去，他的心体味意义，他的口舌不出声而休息。往往我们到他那里——因为他从不禁止任何人入内，也没有事先传达的习惯——见他在凝神阅读，我们在静默中坐了片刻，便退出了。”^[41]这一则材料是西方历史上第一次出现明确文字记载的默读，而历史学家普遍认为，这种阅读方式之所以值得奥古斯丁着重记录下来，正是因为直到他的时代为止，默读的方法仍然是一种新奇的技艺。据研究，7—11世纪，默读的做法仅仅局限在修道院的抄经坊，12世纪以后才慢慢扩大到接受教育的各级学校的学生，这并不意味着苏格拉底时代就没有人阅读，但那个时代的阅读是一种更有时代特征的文化传统，“一种组合声音与文字的传统，一种融读、诵、听为一体的传统”^[42]。当然，这并不是要否认德里达的哲学意义，对他而言，批判逻各斯的父亲以及意义的来源才是“药”的最大意义。

第二，德里达和朗西埃针对苏格拉底采用了非常复杂的哲学方式与文学理论方式来论证柏拉图对言语的推崇，看上去没有大问题，不过，针对《斐德罗篇》的质疑并非一个新鲜的话题，早在1250年，亚眠大教堂的一位名为德·富尼瓦尔的教士就在《爱的动物寓言集》一书序言中，对《斐德罗篇》中苏格拉底的那些话表示不满。他认为，上帝赐给了我们记忆的天赋，一则通过视觉，即图画，一则通过听觉，即言语^[43]，而这两者恰恰都是苏格拉底嘲笑的对象，在苏格拉底那里它们都比不上活生生的对话和记忆。同样，德里达和朗西埃也不会是最后一位对柏拉图表示不满的学者，书籍史学者芬克尔斯坦认为，具有讽刺意味的是，苏格拉底对书籍的各种轻蔑见解之所以能够被保存下来，为现代学者所知，显然不是依靠对话，也不是依靠记忆力，“是因为柏拉图用笔把它们记录下来”^[44]。

第三，柏拉图架构的哲学体系虽然值得批评，但是历史并未按照批评者的设想前进。通过阅读史，我们会发现，阅读能力在漫长的历史上都是一种极为奢侈的技艺，并未被普通人所掌握，识字率的提升是文字释放政治潜能的关键，可是识字群体与阶级地位并没有直接的对应关系。在中世纪，能够掌握识字能力的恰恰是僧侣和学者，而并非普通人，

能够阅读的也恰好是朗西埃所反对的那些爱智者。对普通人而言，他们往往会在吟游诗人的引导下聚集在一起聆听朗诵，“一心巴望熟悉某一本书或某个作家的一般民众，其聆听背诵或朗读的机会可能远大于将珍贵书籍一卷在握”^[45]。朗西埃也许要说，这恰恰说明了掌握文字对自我解放的意义。但是，社会区隔是先于语言的，很难因为文字的掌握而被颠覆。除了僧侣和学者以外，另一类掌握识字能力的也并不是贵族，而是贵族的奴隶们，这样的群体识字率反而比贵族更高，因为他们要为主子们读书，而主子们是不识字的^[46]。从这个角度来说，柏拉图和苏格拉底被历史开了一个大玩笑，因为他们的同道都学会了阅读甚至默读，而贵族们都成了他们的忠实信众。朗西埃殚精竭虑希望论证的内容无法抗议这一点：即便是识字的奴隶仍然是奴隶。

第四，特定的人能够利用文字无父的特性，这也许并不一定就具有了政治的潜能，而是由于职业的原因。朗西埃在博士论文写作期间研究了大量的档案材料，所以他有佐证自己观点的例证。除了高尼的例子以外，朗西埃在《无知的教师》中举出过另一个通过掌握语言获得解放的例子。这个人是一个印刷工的儿子，他的父母对他已经不抱任何希望，但是倡导自我解放的雅科托用自己独特的方式教会了他希伯来语，后来这个孩子变成了优秀的制版工人。朗西埃兴奋地表示：“毫无疑问，他从未使用过希伯来语，但他有一个那些比他更有天赋也更博学的大脑都从不能掌握的能力：他能判断这是不是希伯来语。”^[47]作为古老的语言，希伯来语属于精英分子特有的语言，一个平民居然勉强掌握了这种语言，这无疑对主张通过文字获得政治潜能的朗西埃而言，是一个极大的启发。但是，这仍然不过是哲学家的臆想，法国年鉴派历史学家费夫贺曾指出，这些排版工人、印刷工匠本来就能粗通拉丁文或古希腊文，否则根本没法查看错误，“许多人从各省来巴黎学艺。他们必须能读能写，而且通常还得懂拉丁文，才够资格投入印刷师傅门下，有时甚至必须具备阅读希腊文的能力”^[48]。也许他们掌握这些语言的目的并非为了解放自我，而只是为了提高工资而已，或者这是这个职业的基本要求。

第五，让文字在所有人中流传，这在物质层面

也是很困难的,同样需要历史的进步才有可能实现。文字需要流传,首先需要斐德罗衣袖里的那篇文章,这篇文章可能是用莎草纸或者羊皮卷作为物质的载体。脱离物质载体的文字是不存在的,然而只要是物质,只要制作的过程需要的材料很珍贵,那么最终用来记录真理或思想的书籍就会是昂贵的。曾经有人估算过,“如果把古登堡的《圣经》印在羊羔皮上,需要170块整皮”^[49]。所以,没有造纸技术在中国的发明和西渐,没有古登堡印刷术的发明,书籍的价格昂贵,奢谈任何的感性分配都是令人怀疑的。

总之,阅读史同样致力于对书写政治的考察,但与德里达的哲学方式和朗西埃的文学理论方式不同的是,阅读史基于对历史经验和主体经验的尊重。阅读史研究勾勒出了书写平等化的变迁脉络。按照夏蒂埃所说的,在西方历史上,发生过两次重大的阅读技术革命,一次是从朗读到默读,另一次是从精读到泛读^[50]。第一次革命在技术上实现了文字与声音的脱离,为书写挑战语音中心主义提供了必要条件。第二次革命则有赖于媒介技术的历史变迁。古登堡发明了螺旋式活字印刷机,使得廉价的书籍印刷技术成为可能,这为马丁·路德的宗教改革创造了一个必要的条件。而宗教改革的另一个必要条件则来自语言的变异,马丁·路德使用德语作为基本语言向民众传播,而博学的宗教人士只能用晦涩的拉丁语来回击^[51]。印刷术的提升、语言的变革都是书写得以平民化的历史基础。不过,在我们身处的当代社会,一场新的革命已然展开,数字时代已经来临。历史学家罗伯特·达恩顿表示:“大多数读者关心的是文本,而不是承载它的物理媒介。沉迷于印刷技术和纸张,可能会被指责为不切实际或者行为老派,像一个只想躲进珍本书屋的书呆子学者。”^[52]这也是他参与谷歌公司推出的数字图书计划的原因。这个计划以哈佛大学等著名大学的图书馆馆藏为基础,将人类书籍的精华数字化。网络是目前最能体现文字平等的地方,身体在网络上被消解,主体身份被解构,这种史无前例的平等化条件体现了书写政治的积极意义。

德里达对书写的哲学反思、朗西埃对书写的文学政治反思,都建立在对自柏拉图以来的哲学等级

体系的挑战的基础之上。这种挑战并不是他们两人独有的,福柯的《什么是作者》与罗兰·巴特的《作者之死》同样认为,现代性诞生时以再现、摹仿为核心的秩序面临着崩塌的危机,而作者作为这个秩序的守护者必须在文本的海洋中终结自己的使命。所谓“无父的文字”也是这一消灭主体的思潮中的一部分。词语与物体之间的关系失去了主体作为来源的保证,也就成为了话语的独角戏,用德里达的话来说就是“文本之外无他物”^[53]。不过,从福柯的角度同样也可以解释为什么德里达和朗西埃对语言投入了如此巨大的关注:在古典知识型中,“语言占据了与所有知识相关联的根本地位:只有通过语言的媒介,世界上的万物才能被知道,语言是最初的不可规避的再现表象(representing representations)的方式”^[54]。所以,以语言为核心描述现代性诞生过程中的平等主义政治,是一条可以想象的道路。

然而,哈贝马斯在分析德里达时认为,“言语行为在文学文本中失去的力量,在日常交往实践中保持了下来。在日常交往实践中,言语行为的领域是行为的具体语境……文学文本中所出现的有效性要求尽管具有同样的约束力,但它仅适用于文本中的人物形象,而不针对作者和读者”^[55]。德里达和朗西埃对主体经验的剥离实际上源自一种文学手法的运用,这也解释了为何德里达和朗西埃同时把眼光投向了《斐德罗篇》当中的神话故事。

新文化史的研究方法则对哲学和文学理论的研究道路提出了自己的看法,其代表是年鉴学派新一代代表罗杰·夏蒂埃,他针对的是罗兰·巴特:“有研究方法认为,文本意义的生产,仅仅为一种语言活动,无视牵扯其中的人的自主运作,我们的观点与之决然不同。他们否认行为(作者、读者和出版商)的能动性,认为文本的物质形态没有意义,并抹杀话语实践和非话语实践的一切区别。”^[56]夏蒂埃的说法基本上是对本文“阅读史的诘问”部分的理论总结。不难意识到,“主体性”是书籍史、阅读史研究者与后结构主义哲学家、文学批评家之间分歧的关键所在。

但是求同存异,这三种思路都是在为普通人的书写权利呐喊,如果说从哲学的角度看,是为文字

与真理的关系立法，从文学性角度看，是普通人对无主文字的征用以体现书写的权利，那么，历史学家则从默读的诞生、印刷术的发明、电子媒介与书籍储存等角度来说明书写、阅读、识字等权利平等化的过程。从政治的角度来说，这些内容一起构成了我们当代民主的基础。那么回到我们开头的问题，当代世界这种喧嚣的场景是平等化的政治所带来的结果，是对少数人拥有的书写特权的积极破坏，因此，无论从何种意义上都不应该对普通人的书写权利进行限制，守护语言的人自现代性诞生以来，就不再是某一特定类型的知识分子，而是所有人。

[本文系国家社科基金青年项目“当代法国左翼审美政治思想研究”（批准号 15CZW002）阶段性研究成果]

[1] 莎士比亚：《莎士比亚全集》第 5 卷，朱生豪译，第 273 页，人民文学出版社 1994 年版。

[2] Shakespeare, *Macbeth*, ed. A.R.Braunmuller, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.229.

[3] Maurice Blanchot, *A Voice From Elsewhere*, trans. Charlotte Mandell, Albany: State University of New York Press, 2007, p.12.

[4] [5] [6] [7] [32] 乔治·斯坦纳：《语言与沉默：论语言、文学与非人道》，李小均译，第 34 页，第 36 页，第 64 页，第 64 页，第 45 页，上海人民出版社 2013 年版。

[8] 朱光潜将维柯这段话中的“言语”译为“说唱文”，并给“说唱文”加了注解：“类似中国的平话”。然而，英译本中并没有所谓的“说唱文”，“favella”对应的英译是“speech”，也就是言语、言说。朱光潜译本也并非译自意大利语，而是据康奈尔大学出版社的英译本译出的。本文根据英译本做了修正。参见 Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, trans. Thomas Goddard Bergin & Max Harold Fisch, Ithaca: Cornell University Press, 1948, p.114; 维柯：《新科学》（上），朱光潜译，第 197 页，商务印书馆 1989 年版。

[9] Friedrich A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, trans. Geoffrey Winthrop-Young & Michael Wutz, Stanford: Stanford University Press, 1999, p.198.

[10] 本引文参照了洛布本和两个中译本。吴寿彭译本在注解中注明此处内容关乎“动物界声音和言语机能之别”，

颜一译本还注明了此处的“语言”（本文译成“言语”）即“logos”，并且说明了“logos”依据情境不同可以译为“原理、原则、道理以至理性”。参见 Aristotle, *Politics*, trans. H.Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1932, p.11; 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，第 8 页，商务印书馆 1965 年版；亚里士多德：《政治学》，颜一、秦典华译，第 4 页，中国人民大学出版社 2003 年版。

[11] 柏拉图：《柏拉图全集》第 2 卷，王晓朝译，第 198 页，人民出版社 2003 年版。

[12] 此处翻译参照了四个译本，主要从沃特菲尔德的牛津版译出。王晓朝和朱光潜的译本中均未出现“父亲”这个词，而是用的“作者”，牛津版和洛布版均有“父亲”一词，这在德里达和朗西埃的解读中均有重要作用。而洛布版中没有“为自己辩护”这一句。参见：Plato, *Phaedrus*, trans. Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 2002, p.70; Plato, *Euthyphro · Apology · Crito · Phaedo · Phaedrus*, trans. Harold North Fowler, Cambridge: Harvard University Press, 1914, p.567; 柏拉图：《柏拉图全集》第 2 卷，王晓朝译，第 198—199 页；柏拉图：《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，第 170 页，人民文学出版社 1963 年版。

[13] Plato, *Phaedrus*, trans. Robin Waterfield, pp.103–104.

[14] [21] [22] Jacques Derrida, “Signature Event Context”, in *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, New York: Columbia University Press, 1991, p.92, p.109, p.93.

[15] 需要指出的是，上下两句引文中的“药”对应的古希腊词语即 φάρμακον (phármakon)，在沃特菲尔德的译文中是“potion”，洛布本译作“elixir”，王晓朝译本的上一句译为“治疗”，下一句译为“药”。参见 Plato, *Phaedrus*, trans. Robin Waterfield, pp.68–69; Plato, *Euthyphro · Apology · Crito · Phaedo · Phaedrus*, trans. Harold North Fowler, pp.562–563; 柏拉图：《柏拉图全集》第 2 卷，王晓朝译，第 197 页。

[16] [18] [19] [20] Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London: Athlone Press Ltd., 1981, p.70, p.75, p.99, p.111.

[17] [23] Niall Lucy, *A Derrida Dictionary*, Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2004, p.90, p.91.

[24] Michel Foucault, “What is an Author”, in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D.Faubion, trans. Robert Hurley et al., New York: The New Press, 1998, p.209.

- [25] 这一说法可参见 Giuseppina Mecchia, “Mute Speech: The Silence of Literature in Rancière’s Aesthetic Paradigm”, in *Understanding Rancière, Understanding Modernism*, ed. Patrik M. Bray, London: Bloomsbury, 2017, p.100.
- [26] 参见 Jacques Rancière: *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, trans. Charlotte Mandell, Stanford: Stanford University Press, 2004, p.103; Jacques Rancière, *Mute Speech*, trans. James Swenson, New York: Columbia University Press, 1998, p.94.
- [27] 参见 Plato, *Phaedrus*, trans. Robin Waterfield, p.45; 柏拉图:《柏拉图全集》第2卷, 王晓朝译, 第174页。
- [28] 乔纳森·克拉里:《24/7》, 许多、沈清译, 第18页, 中信出版社2015年版。
- [29] Jacques Rancière, *Philosopher and His Poor*, Durham: Duke University Press, 2004, p.42.
- [30] 即 σχολή, 既指“闲暇, 空闲的时间”, 也指“学园、学校”, 是“学者”(scholar)一词的词源。可参见罗念生、水建馥:《古希腊语汉语词典》, 第864页, 商务印书馆2004年版。然而, 在《政治的边缘》中, 朗西埃还提到了另一种闲暇作为参与政治的条件: prosodos, 这指的是“使到场和出发成为可能的那种时间上的盈余, 一种允许出席公民大会的盈余”, 正是这种时间的盈余使得某些有钱人可以参加公民大会, 而另一些人(如农民)则不行。参见朗西埃:《政治的边缘》, 姜宇辉译, 第14页, 上海译文出版社2007年版。
- [31] 同样的表述分别见于《词语的血肉: 书写的政治》与《沉默的言语: 论文学的矛盾》。Jacques Rancière, *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, trans. Charlotte Mandell, p.103; Jacques Rancière, *Mute Speech*, trans. James Swenson, p.94.
- [33] Jacques Rancière, “The Politics of Literature”, *Substance*, Vol.33, Issue 103, 2004, p.15.
- [34] 转引自鲍·艾亨鲍姆:《“形式方法”的理论》, 茨维坦·托多罗夫编选:《俄苏形式主义文论选》, 蔡鸿滨译, 第24页, 中国社会科学出版社1989年版。
- [35] 伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》, 伍晓明译, 第7页, 陕西师范大学出版社1987年版。
- [36] 据张汉良考证, 雅各布森的文学性(literariness)应是一个新造词, 专门针对列宁在《党的组织和党的出版物》中提出的党性论(partisanship)而说。参见张汉良:《“文学性”与比较诗学: 一项知识的考掘》, 《中国比较文学》2012年第1期。
- [37] [38] [39] Jacques Rancière, *Mute Speech*, trans. James Swenson, pp. 93–94, p. 95, p.94.
- [40] 这段日记可参见 Gabriel Gauny, “Le Travail à la tâche”, in *Le Philosophe plébéien*, ed. Jacques Rancière, Paris: La Découverte/Presses Universitaires de Vincennes, 1983, pp.45–46; 也可参见 Jacques Rancière, *The Nights of Labour*, trans. John Drury, Philadelphia: Temple University Press, 1989, p.81.
- [41] 奥古斯丁:《忏悔录》, 周士良译, 第94页, 商务印书馆1953年版。
- [42] [50] [56] 罗杰·夏蒂埃:《书籍的秩序: 14至18世纪的书写文化与社会》, 吴泓缈、张璐译, 第19页, 第19页, 第2页, 商务印书馆2013年版。
- [43] [45] 阿尔维托·曼古埃尔:《阅读史》, 吴昌杰译, 第75页, 第142页, 商务印书馆2002年版。
- [44] 戴维·芬克尔斯坦、阿里斯泰尔·麦克利里:《书史导论》, 何朝晖译, 第60页, 商务印书馆2012年版。
- [46] 史蒂文·罗杰·费希尔:《阅读的历史》, 李瑞林等译, 第40页, 商务印书馆2009年版
- [47] Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons on Intellectual Emancipation*, trans. Kristin Ross, Stanford: Stanford University Press, 1991, p.18.
- [48] [49] [51] 费夫贺·马尔坦:《印刷书的诞生》, 李鸿志译, 第124页, 第10页, 第296—297页, 广西师范大学出版社2006年版。
- [52] 罗伯特·达恩顿:《阅读的未来》, 熊祥译, 第40页, 中信出版社2011年版。
- [53] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, pp.17–18.
- [54] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. Alan Sheridan, New York: Routledge, 2002, p.322.
- [55] 哈贝马斯,《后形而上学思想》, 曹卫东译, 第239—240页, 译林出版社2001年版。

[作者单位: 湖南大学文学院]

责任编辑: 何兰芳