

形式的内容

叙事话语与历史再现

[美] 海登·怀特 著
董立河 译

约翰斯·霍普金斯大学出版社（巴尔的摩和伦敦）

图书在版编目 (CIP) 数据

形式的内容: 叙事话语与历史再现 / (美) 怀特著; 董立河译. —北京: 文津出版社, 2005

(历史哲学译丛)

ISBN 7- 80554- 481- 6

. 形... . 怀... 董... . 历史哲学—研究 . K01

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 025463 号

1987 The Johns Hopkins University Press

All Rights Reserved. Published by arrangement with The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from Beijing Publishing House (Group) and The Johns Hopkins University Press.

著作权合同登记号 图字: 01- 2003- 6028

形式的内容: 叙事话语与历史再现

XINGSHI DE NEIRONG: XUSHI HUAYU YU LISHI ZAIXIAN

[美] 海登·怀特 著

董立河 译

*

北京出版社出版集团 出版

文津出版社

(北京北三环中路6号)

邮政编码: 100011

网址: www . bph . com . cn

北京出版社出版集团总发行

新华书店经销

北京北苑印刷有限责任公司印刷

*

880× 1230 32 开本 10. 125 印张 186 千字

2005 年 5 月第 1 版 2005 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7- 80554- 481- 6/B · 15

定价: 27. 00 元

目 录

前言.....	1
致谢.....	1
第一章 叙事性在再现实在中的价值.....	1
第二章 当代历史理论中的叙事问题	33
第三章 历史阐释的政治学：规范与非崇高化	80
第四章 德罗伊森的《历史》：作为一种资产 阶级科学的历史修撰.....	118
第五章 福柯的话语：反人道主义的历史编纂学.....	146
第六章 走出历史：詹姆森的叙事救赎.....	193
第七章 叙事性的形而上学：利科历史哲学中的 时间与象征.....	226
第八章 文本中的语境：思想史中的方法和意识形态.....	249
译名对照.....	286
文献索引.....	293
译后记.....	309

前 言

过去七年中，我对历史编纂学和叙事理论，对人文科学中的再现问题做了一些工作，本书中的诸篇论文就代表了这些方面的工作。我之所以把这个论文集定名为《形式的内容》，是因为其中的所有论文都以这种或那种方式讨论叙事话语和历史再现之间的关系问题。

这种关系成为了史学理论的一个问题，原因在于：人们已经认识到，叙事不仅仅是一种可以用来也可以不用来再现在发展过程方面的真实事件的中性推论形式，而且更重要的是，它包含具有鲜明意识形态甚至特殊政治意蕴的本体论和认识论选择。许多现代历史学家认为，叙事话语远不是用来再现历史事件和过程的中性媒介，而恰恰是填充关于实在的神话观点的材料，是一种概念或伪概念的（pseudoconceptual）“内容”。这种“内容”在被用来再现真实事件的时候，赋予这些事件一种虚幻的一致性，并赋予它们各种各样的意义，这些意义与其说代表的是清醒的思想，还不如说代表的是梦幻。

科学历史编纂学最近的拥护者这种对叙事话语的批判类似于文学现代主义中对叙事性（narrativity）的拒斥，类似于我们时代这样一种普遍观念，即，现实生活绝不可能被完全真实地再现

出来，不可能具有我们在精致的或虚构的传统故事中才能看到的那种形式上的一致性。自从传统的历史编纂学由希罗多德发明以来，它就一直坚信，历史本身是由一大堆有关个体和集体的活生生的故事构成的，历史学家的主要任务是发现这些故事并利用叙事来重述它们，而叙事的真实性在于所讲故事与过去现实人物的经历之间的一致性。按照这种观念，历史叙事的文学方面仅仅是使叙述形象有趣的某些风格修饰中所固有的，而不是被认为代表了小说叙事作家之特点的诗性发明中所固有的。

根据这种观点，人们可能会相信，小说作家在他们的叙事中发明了一切（人物、事件、情节、主题、主旋律、气氛等等），而历史学家仅仅发明了某些修辞装饰或诗性效果，目的是吸引读者的注意力并维持读者对所讲述的真实故事的兴趣。然而，最近的话语理论消除了实在话语与虚构话语之间的区分。这种区分是基于以下假设：实在的指涉对象和虚构的指涉对象之间存在本体论的差别。最近的话语理论强调的是两种话语之间的共同点，即，它们都是符号装置。这两种符号装置通过把所指（signifieds）（概念内容）有系统地替换成作为指涉对象的超—推论（extra-discursive）实体，从而生产出意义。在这些话语的符号理论中，叙事被展现为一种具有特殊作用的散漫的意义生产系统，通过这一系统，个体可以被教导去生活在一种富有特色的“与他们的真实生存状态相虚构的关系中”，即一种与社会结构之间虚幻的但有意义的关系中，其中，个体以契约的形式度过一生，并作为社会主体来实现自己的命运。

如此看待叙事话语，我们就可以说明，作为文化事实它何以具有普遍性，也可以解释一些主要社会群体的兴趣点：他们不仅想控制被认为是一种给定文化构型的权威神话的东西，而且也确信社会现实本身既可以去亲身经历，也可以实际地将其理解为一

个故事。以此为基础的神话和意识形态预先假定，故事足以能够再现它们意欲展示其意义的实在。当这种信念开始动摇时，一个社会的整个文化大厦就面临着危机，因为不仅一种特定的信仰体系会受到损害，而且具有社会意义的信仰的可能性条件也受到侵蚀。我认为，这就是为什么过去二十年在整个人文学科中我们亲眼目睹了人们对叙事的性质、其认识论权威、其文化功能及其一般的社会意义都产生了普遍性兴趣的原因所在。

最近，许多历史学家已经呼吁历史编纂学应回归叙事再现。哲学家正试图证明叙事作为一种解释方式的正当性。这种解释方式虽不同于自然科学所偏爱的推理演绎方式，但也毫不逊色。神学家和伦理学家已经认识到对现实的特别具有叙事性的观点与伦理制度的社会活力之间的关系。人类学家、社会学家、心理学家和精神分析学家已开始重新考察，在对他们的研究对象所作的初步描述中叙事再现所发挥的作用。文化批评家、马克思主义者和非马克思主义者，对宏大“主叙事”的终结作了诸多评论。这些“主叙事”曾经为较高级文明中的信仰提供过前认识基础，也曾经（甚至在工业社会的早期阶段）为社会变革的乌托邦动力提供过支持。实际上，在人文领域中，在后现代主义名义下的整个文化运动的主要特征便是支持一种有计划的（如果是讽刺的）向叙事的回归，将此看作是其可行性的前提条件之一。

以上所有这些都可以看作是以下观点的佐证：叙事远非仅仅是可以塞入不同内容（无论这种内容是实在的还是虚构的）的话语形式，实际上，内容在言谈或书写中被现实化之前，叙事已经具有了某种内容。历史思想中叙事话语的这种“形式的内容”正是本书几篇论文所要考察的。

有关福柯、詹姆森和利科的几篇论文的原始稿件发表以后，这几位作者又有新作问世，鉴于此，我对这几篇论文作了一定的

修改。我还对最后一篇论文做了改动，以便读者在不参照论文初次发表时的卷本也能阅读。

致 谢

书中所含论文都是先前发表的文章，收录时作了修改，原文出处如下：

《叙事性在再现实在中的价值》，载于《批评研究》第7卷，第1期（1980年）。

《当代历史理论中的叙事问题》，载于《历史与理论》第23卷，第1期（1984年）。

《历史阐释的政治学：规范与非崇高化》，载于《批评研究》第9卷，第1期（1982年）。

《德罗伊森的历史：作为一种资产阶级科学的历史修撰》，载于《历史与理论》第19卷，第1期（1980年）。

《福柯的话语》，载于《结构主义及其后的发展：从列维—斯特劳斯到德里达》，约翰·斯特罗克编著（牛津：牛津大学出版社，1979年）。

《走出历史：詹姆森的叙事救赎》，载于《区分符》（Diacritics）第12卷（1985年秋季号）。

《叙事性的规则：利科思想中的象征话语与时间经验》，载于《探寻意义》，泰奥多尔·F·格拉茨编著（渥太华：渥太华大学出版社，1985年）。

《文本中的语境：思想史中的方法和意识形态》，载于《现代欧洲思想史：再评价与新视角》，多米尼克·拉卡普拉和史蒂文·L·卡普兰编著（伊萨卡：康奈尔大学出版社，1982年）。

第一章 叙事性在再现实在中的价值

提出叙事的性质问题，就要引起对文化本性的反思，而且，甚至可能要引起对人性自身的反思。叙事的冲动是很自然的，而对于就事件如何真正发生的任何叙述而言，叙事的形式都是不可避免的，因而，叙事性只有在缺少它或有步骤地拒斥它的文化中，比如在当代西方学术文化和艺术文化领域内，才可能显得颇成问题。由于被视为文化泛全球化的事实，叙事和叙述比单一的资料问题要少些。如同已故的（让人深深怀念的）罗兰·巴尔特所说，叙事“简直就像生活本身……是国际性的、跨历史的、跨文化的”。那么，它不仅远不是一个问题，而且叙事完全可以看作是一个对人类所普遍关心的问题的解答，这个问题即：如

罗兰·巴尔特：《叙事的结构分析导言》，载于《形象、音乐、文本》，斯蒂芬·赫斯译（纽约，1977），第79页。

何将了解 (knowing) 的东西转换成可讲述 (telling) 的东西, 如何将人类经验塑造成能被一般人类, 而非特定文化的意义结构吸收的形式。我们或许不能完全领会另一种文化的特定思想模式, 但是, 我们比较容易理解其中的故事, 无论这种文化显得多么奇异。正如巴尔特所说, “叙事是可翻译的且不会受到根本损伤”, 而一首抒情诗或一段哲学话语却不能。

这就意味着, 叙事远非某种文化用来为经验赋予意义的诸多代码中的一种, 它是一种元代码 (meta-code), 一种人类普遍性, 在此基础上有关共享实在之本质的跨文化信息能够得以传递。如同巴尔特所说, 叙事产生于我们关于世界的经验和我们用语言描述该经验的努力之间, 它“不断用意义来替代被叙述事件的简单副本”。所以, 叙事能力的缺失或对它的拒斥必然意味着意义本身的缺失或遭拒斥。

然而, 缺失或被拒斥的是什么样的意义呢? 叙事在历史著述史中的命运为我们解答这个问题提供了洞察力。历史学家们不一定必须以叙事形式来叙述有关实在世界的实际情况。他们可能选择其他的、非叙事的、甚至反叙事的再现模式, 比如沉思录、剖析或摘要。如托克维尔、布克哈特、赫伊津哈及布罗代尔, 这里提到的只是现代历史编纂学中最有名的大师, 他们在某些历史编纂学著作中拒绝叙事, 大概是出于如下假定: 他们希望论述事件

叙事 (narrative)、叙述 (narration)、叙述 (to narrate) 这几个词源自拉丁词 gnarus [意思是“了解”(knowing)、“熟悉”(acquainted with)、“内行的”(expert)、“熟练的”(skilful)等], 以及拉丁词 narr [意思是“陈述”(relate)、“讲述”(tell)], 这些拉丁词又源自梵语词根 gn [“了解”(know)]。这同一个词根产生了希腊词 γνῶσιμος [“可知的”(knowable)、“已知的”(known)]。参见埃米尔·布瓦萨斯, 《希腊语词源学辞典》(海德堡, 1950), γνῶσιμος 词条。感谢康奈尔大学的特德·莫里斯, 他是一位伟大的词源学家。

的意义不适于用叙事模式来再现。他们拒绝讲述一个有关过去的故事，或者说，他们没有讲述一个有明确的开头、中间和结尾的故事；他们没有给令他们感兴趣的过程强加一种我们通常把它与讲故事联系起来的形式。对于他们感觉或自己认为感觉存在于他们早已考察过的证据之中或背后的实在，这些历史学家当然给出了自己的陈述，但他们并没有将这种实在叙事化，没有为之强加一种故事的形式。他们的例子允许我们去区别一种叙述的历史话语和一种叙事化的话语，区别一种公开采用某种观点来看待世界并叙述它的话语和一种想像着、使世界言说自身并且作为一个故事来言说自身的话语。

叙事与其被当作一种再现的形式，不如被视为一种谈论（无论是实在的还是虚构的）事件的方式。这一观点在近来有关话语和叙事之间关系的争论中得到了详尽的论述。这一争论是紧随结构主义之后产生的并与雅各布森、本维尼斯特、热奈特、托多洛夫和巴尔特的工作密切相关。就像热奈特表示的，叙事被看成了一种“由一定数量的排斥物和限制性条件”赋予其特征的言说方式，更为“开放”的话语形式并没有把以上排斥物和限制性

见亚历克西斯·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）：《美国民主》，亨利·瑞夫（Henry Reeve）译，（伦敦，1838）；雅各布·科利斯托夫·布克哈特（Jakob Christoph Burckhardt）：《意大利文艺复兴时期的文明》，米德莫尔（S. G. C. Middlemore）译本（伦敦，1878）；约翰·赫伊津哈（Johan Huizinga）：《中世纪的衰落：对文艺复兴初期法国和荷兰生活、思想和艺术形式的研究》，霍普曼（F. Hopman）译本 [伦敦，1924；和费尔南多·布罗代尔（Fernand Braudel）：《菲利普二世时期的地中海与地中海世界》，雷诺兹（Si n Reynolds）译（纽约，1972）]。参见海登·怀特：《元历史学：十九世纪欧洲的历史想像》[巴尔的摩（Baltimore），1973]；和汉斯·凯尔纳（Hans Kellner）：《混乱的行为：布罗代尔的地中海讽刺》，载于《历史与思想》18（1979），第2期，第197—222页。

条件强加给言说者。根据热奈特的观点，本维尼斯特指出：

某些语法形式，如代词“我”（以及它暗示的参照词“你”），代词性的“指示词”（某些指示代词），指示副词（如“这儿”、“现在”、“昨天”、“今天”、“明天”等等），以及至少法语中的某些动词时态，如现在时，现在完成时和将来时，它们被局限在话语之中。然而，在最严格的意义上，叙事则通过运用其专有的第三人称以及过去时和过去完成时这样的形式得以同话语区别开来。

当然，这种话语与叙事之间的区别仅仅是以对两种话语模式的语法特征的分析为基础的。在这两种话语中，一种的“客观性”与另一种的“主观性”基本上可以根据一种“标准的语言学规则”来界定。话语的“主观性”是由一个“自我”（ego）或隐或显的在场所赋予的，这个“自我”即“仅仅作为一个维持话语的人”。相反，“叙事的客观性是通过所有叙事者的关涉物的不在场来定义的”。那么，在叙事化的话语中，我们可以像本维尼斯特那样说：“的确，不再有‘叙事者’了。当事件出现

杰勒德·吉奈特（Gerard Genette）：《叙事的界限》，载于《新文学史》8（1978），第1期，第11页。见乔纳森·库勒（Jonathan Culler）：《结构主义诗学：结构主义，语言学与文学研究》[伊萨卡（Ithaca），1975]，第9章；菲利普·派梯特（Philip Pettit）：《结构主义观念：一种批评分析》（伯克利和洛杉矶，1977）；Tel Quel（Group）：《总体理论》（巴黎，1968），吉恩·路易斯·包德利（Jean Louis Baudry）、索勒斯（Philippe Sollers）和朱丽娅·克里斯蒂娃（Julia Kristeva）等人所写的文章；罗伯特·斯格尔斯（Robert Scholes）：《文学中的结构主义：导论》[纽黑文和伦敦（New Haven and London），1974]，第4—5章；兹维坦·托多洛夫（Tzvetan Todorov）：《散文诗》（巴黎，1971），第9章；以及保尔·朱姆托尔（Paul Zumthor）：《语言，文本与谜》（巴黎，1975），第4部分。

吉奈特：《叙事的界限》，第8—9页。

在故事的地平线上时，它们都被按时间顺序记录下来。没有人在言说。事件好像在述说它们自己。”

一件其中“事件好像在述说它们自己”的话语作品，特别是其中的事件被明显地确认为实在的而非虚假的时候，如在历史再现中那样，在这个作品中包含些什么东西呢？在一个与明显是虚构的事件有关的话语中（这些事件是小说话语的“内容”），以上提问很少制造难题。因为，为什么不该把虚构的事件再现得像“述说它们自己”呢？为什么不应该呢？在想像的领域内，甚至石头自己也说话，如同门诺的石雕群见到阳光时那样。但是，实在的事件不应该说话，不应该述说他们自己。实在的事件应该只是存在；他们能很好地充当一个话语的指涉物，能够被谈论，但他们不应摆出叙事主体的样子。在人类历史中，历史话语产生较晚，而且在文化衰微的时代（如中世纪早期）很难延续下去。这暗示着：实在的事件能够“讲述自身”或被再现得像在“述说他们自己的故事”，这样的想法只是人为的虚构。在真实的与虚构的事件之间的区别被强加给讲故事者之前，这种虚构本不应造成什么问题；当两种类型的事件作为可能的故事成分将自身摆在讲故事者的面前，而且讲故事时被迫将两类事件剥离开以服从在话语中使二者互不混杂的命令，只是在此之后，讲故事才成了问题。我们希望称为神话叙事的叙事是没有什么义务来保持两类事件（真实的和虚构的）相互区别的。只有当我们希望赋予实

吉奈特：《叙事的界限》，第9页。参见埃米尔·本维尼斯特：《一般语言学中的问题》，马丽·伊丽莎白·米克译本（Coral Gables, Fla., 1971），第208页。

见路易斯·O·明克：《作为一种认知工具的叙事形式》和莱昂内尔·格斯曼：《历史与文学》，二者都载于罗伯特·H·凯纳利和亨利·考兹凯：编著的《历史修撰：文学形式与历史理解》（威斯康星州麦迪逊，1978），附有关于历史修撰中叙事问题的完整书目。

在的事件一种故事的形式时，叙事才成其为问题。正因为真空的事件自身并不是故事，将它们叙事化才如此艰难。

那么，在那些以混乱的“历史记载”形式涌到我们眼前的事件之中或背后，寻找“确实的故事”（true story）或发现“真实的故事”（real story）将牵涉到些什么东西呢？当实在的事件显示出展现了故事形式上的一致性时，它们都得到了适当的再现，这是一种幻想，这种幻想再现出于怎样的心愿呢？它又满足了何种欲求呢？在这种心愿与欲求之谜中，我们瞥见了一般叙事化话语的文化功能，一种心理冲动的暗示，它隐匿于不仅叙述而且赋予事件一种叙事性的明显普遍的需要背后。

历史编纂学是思考叙述及叙事性的性质的极好场所，因为，正是在这里我们对想像和可能的欲望必须与对实在和实际的需求相抗争。如果我们将叙述和叙事性视为一种工具，它使有关想像和实在的相互冲突的主张在话语中得到了调解、仲裁或解决，我们就开始理解了对叙事的吁求，也理解了拒绝叙事的理由。如果公认的实在事件以一种非叙事的形式再现出来，那么，从这种形式中理解到的它提供给自身或被设想提供给自身的是一种怎样的实在呢？一种历史实在的非叙事性再现会是什么样呢？在回答这个问题中，我们不必达成一种对叙事本质问题的解答，不过，我们的确瞥见了吁求叙事性的基础，吁求者把叙事性视为一种再现被解释成实在的而非虚构的事件的形式。

幸运的是，我们就有这么一些例子，大量的对历史实在的再现在形式上都是非叙事的。的确，现代历史编纂学得以确立的那种信念（doxa）始终认为：历史再现存在三种基本类型，即年代记（the annals）、编年史（the chronicle）和严格意义的历史（the history）。其中有两种类型，由于无法获得所处理事件的充

分的叙事性，从而证明了自身“历史性”的不完善。不用说，单单叙事性无法让这三种类型区别开来。为了使一种对于事件，甚至过去的事件，或者过去的实在事件的陈述算得上是一种严格意义上的历史，即使这种叙述展现出叙事性的所有特征也还不够。另外，这种陈述还必须显示一种对证据审慎处理的适当关切，它还必须尊重事件最初发生的编年顺序，在对任何特定事件所进行的原因或结果的分类中，它都将此当作不可逾越的底线。但人们一致同意，一种历史陈述只论及真实的而非仅仅虚构的事件是不够的；并且这种陈述只是依据事件最初发生的编年序列、并按照其话语顺序来再现事件也是不够的。事件不仅必须被记录在其最初发生的编年框架内，还必须被叙述，也就是说，要被展现得像有一个结构，有一种意义顺序，这些都是仅仅作为一个序列的事件所没有的。

同样，不用说，年代记的形式完全缺乏这种叙事成分，因为它包含的只是一个按编年顺序排列的事件列表。对照之下，编年史经常似乎希望述说一个故事，渴求一种叙事性，但一般都无功而返。更特别的是，编年史通常以无力获得叙事结尾而作为其标志。与其说它结束，还不如说它只是中断了。在编年史家自己面前，它开始讲述一个故事，但一开头（*in medias res*）就中断了；事情仍没有得到解决，或者更准确地说，事情没有以一种故事式的方式得到解决。

年代记再现历史实在，似乎实在的事件没有展示故事的形式，而编年史再现历史实在，则好像实在的事件以未完成的故事

出于经济目的，我使用了哈利·埃尔默·巴恩斯的书，作为有关历史写作之传统观点的代表。见哈利·埃尔默·巴恩斯，《历史修撰史》（纽约，1963），第3章，论述了西方中世纪的历史编纂。比较罗伯特·斯格尔斯和罗伯特·凯洛格，《叙事的性质》（牛津，1976），第64和211页。

形式呈现在人类意识之中。人们普遍认为，无论一位历史学家在叙述事件时可能如何客观、评价证据时如何审慎、记载确定事件的日期（*dating of res gestae*）时如何谨慎，只要他不能给历史实在一种故事的形式，其陈述就仍不能成为严格意义上的历史。克罗齐说过，不存在叙事的地方就没有历史。彼特·盖伊从一个截然反对克罗齐相对主义的视角出发，同样旗帜鲜明地写道：“没有分析的历史叙述是琐屑的，而没有叙述的历史分析是不全面的。”盖伊的表述使人想起了在历史再现中康德那种要求叙述的偏见。康德的观点可以解释为，没有分析的历史叙事是空洞的，而没有叙事的历史分析是盲目的。这样，我们可能会问：叙事赋予了实在事件的本质怎样的洞察力呢？叙事性将消除何种关于实在的盲目性呢？

在下文中，我不把历史再现的年代记或编年史形式看成传统上认为的不完全的历史，而是看作关于历史实在的一些可能性概念的特殊产物。对被认为是现代历史形式所包含的那种充分实现了的历史话语来说，这些可能性概念都是对它的变通，而不是已证明是失败的预测。这种做法将有助于说明历史编纂学和叙述的问题，并阐明它们之间我认为纯粹是传统性质的关系。我认为，将要被揭示出来的是：作为现代关于历史与小说的讨论之基础的实在的和想像的事件之间的区分本身预设了一个关于实在的观念，即，只是在实在能够显示具有叙事性特征的范围内，“确实的”（*the true*）等同于“实在的”（*the real*）。

当我们现代人看一个中世纪年代记的例子时，我们不禁要震

怀特：《元历史学》，第 318—385 页。

彼特·盖伊：《历史中的文体》（纽约，1974），第 189 页。

惊于年代记作者显见的天真；并且，我们倾向于将这种天真归结为，年代记作者明显拒绝、无力或不情愿将一组按纵向排列得像年度标记竖列的事件转变成一种线性/水平进程的要素。换句话说，明眼人一看就知道，摆在面前的历史事件如同故事，等待人去讲述、去叙述，而年代记作者却显然对此视而不见，为此，我们不免可能心生厌恶。然而，一种真正的历史兴趣当然会要求我们，不必问年代记作者如何或为什么写不出一部“叙事史”，而是要问一种什么样的有关实在的观念导致他用年代记形式来再现他毕竟视为实在的事件。如果能回答这个问题，我们就有可能理解，为什么在我们自己的时代及其文化条件中，我们会把叙事性本身看作是一个问题。

在《圣典》丛书中，《德意志史料集成》第1卷收录了《圣加尔年代记》（*Annals of Saint Gall*）的文本，它是发生在八、九、十世纪期间高卢的一份事件年表。虽然这个文本是“作参考用的”，并包含了一种对时间性（temporality）的再现，杜克罗特（Ducrot）和托多洛夫对什么可算作一种叙事的界定——它不具有任何我们一般归之于故事的特征：没有中心主题，没有明显的开头、中间和结尾，没有命运的突变，也分辨不出有任何叙事的表露。在该文本我们认为理论方面最有意思的片断中，也不存在任何关于事件与事件之间必然联系的暗示。例如，在709至734年期间，我们看到下面一些条目：

709. 严冬。哥特弗里德公爵去世。

Annales Sangallenses Maiores, dicti Hepidanni, ed. Ildefonsus ab Arx, 载于《德意志史料集成》，《圣典》丛书，乔治·海因莱因·佩尔茨编著，第32卷。（汉诺威，1826；再版，斯图加特，1963），第1卷，第72页及其后。

奥斯瓦德·杜克罗特和兹维坦·托多洛夫：《语言科学百科全书辞典》，凯瑟琳·波特译本（巴尔的摩，1979），第297—299页。

- 710. 灾年，庄稼歉收。
- 711.
- 712. 洪水泛滥。
- 713.
- 714. 有实权的下属皮平去世。
- 715. 716. 717.
- 718. 查理给撒克逊人以毁灭性打击。
- 719.
- 720. 查理抗击撒克逊人。
- 721. 瑟多将撒拉森人驱赶出阿奎泰纳。
- 722. 丰收。
- 723.
- 724.
- 725. 撒拉森人首次到此。
- 726.
- 727.
- 728.
- 729.
- 730.
- 731. 长老圣比德去世。
- 732. 星期六，查理在普瓦提埃抗击撒拉森人。
- 733.
- 734.

这份年表将我们立刻置于一种徘徊在崩溃边缘的文化中，置于一个严重匮乏的社会中，置于一个受到死亡、毁灭、洪水与饥荒威胁的人群中。所有的事件都是终极性的，选择它们来记载的所隐准则是特征阈限这些事件的。基本需要——食物、免受外敌

侵扰的安全感、政治和军事的领导权——以及它们得不到供给的威胁都是人们所关心的主题；但是作者没有对基本需要和可能满足它们的条件之间的关系作出明确的评论。为什么“查理抗击撒克逊人”，为什么一年“丰收”而另一年“洪水泛滥”，这些都没有解释。显然，社会事件和自然事件都同样不可理解，它们似乎具有同样的重要性或非重要性。它们似乎只是发生了，从它们被记载这一事实似乎看不出其重要性。事实上，它们的重要性好像仅仅在于它们被记载了。

而且，我们不知道是谁记载了这些事，也不知道是什么时候记载的。725年那一条——“撒拉森人首次到此”——暗示了这个事件起码是撒拉森人第二次到来之后记载的，并引起了一种可谓是真正的叙事期待；可是撒拉森人的到来及被击退并不是这一记述的主题。查理“星期六在普瓦提埃抗击撒拉森人”的战斗被记载下来了，但战斗的结果却没有记载。而“星期六”容易造成混乱，因为没有给出战斗的月份与日期。不明确的结尾太多——看不到任何情节——因而，对现代读者期待故事和渴盼详情的心理来说，这种情况即令不让人心烦，也会使人沮丧。

我们还注意到，这个记述不是真正的开始。它的开头只是一个我主纪年（Anni domini）的“标题”（它是一个标题吗？），位于两栏之前，其中一栏是年份，一栏是事件。起码乍一看，这个标题通过它所预示的意义把左首一栏的纵列年份与右首一栏的事件纵列连接起来。要不是由于以下事实，我们往往会把标题的这一预示含义看作是神话的。所指的事实是：我主纪年暗示我们一方面要注意《圣经》中的片断所提供的宇宙论故事，另一方面也要注意，西方历史学家依旧用来标示其历史单位的历法常规。我们不应急于把文本的意义归入通过把“年代”指定为“上帝的”而造成的神话框架，因为这些“年代”有一种规律性，而

这是基督教信仰及其所包含的事件之明晰的从属顺序（创世纪，堕落，道成肉身，耶稣复活，基督复临）所不具备的。历法的规律性标示着记述的“实在论”，其意欲记述的是真实的而非虚构的事件。历法是用编年时间，用人类经验到的时间，而不是用永恒的时间或恰当的时刻（kairotic）为事件定位。这种时间没有高点或低点之分；应该说，它是并列的、无穷的，它没有断裂。即使事实表不完整，时间表却是完整的。

最后，年代记并不结束；它们只是终止。最后的条目如下。

1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052.

1053. 1054. 1055.

1056. 亨利皇帝去世了；然后他的儿子亨利继位。

1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064.

1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072.

当然，记述末尾年份表的延续的确暗示着无穷事件的延续，或者更确切些，一直延续到基督复临。但这里没有故事的结尾。既然没有讲述故事的中心主题，怎么会有结尾呢？

然而，肯定是有故事的，因为肯定有情节——如果情节指的是一种关系结构的话，通过这一结构以及通过包含在记述中的事件被确认为一个有机整体的组成部分，这些事件才被赋予一种意义。然而，此处我指的并非《圣经》中包含的堕落和（人类中正义的那一部分人）被救赎的神话，而是指文本左首纵列中给出的年份表，它通过将事件记录在其发生的年份之后从而赋予这些事件一致性和完整性。换种说法，年份表可以被看作是指，其能指便是右首一栏所提供的事件。事件的意义在于它们被记录在这种年表中。我敢说，这就是为什么年代记作者在面对看起来是断裂、不连续的地方或者文本中记载的事件之间缺乏因果联系时，他们很少有现代学者那种焦虑之情。现代学者在一连串事件

中寻求完整性和连续性；而年代记作者已在年代的序列中包含了两者。那么，哪一种是更“实在的”期待呢？

回顾起来，我们现在谈论的话语既非梦幻的也非幼稚的。称其为话语甚至可能就是一个错误，但它却有某些与之相关的论述性的东西。这个文本唤起一种“实质”，在记忆而非在梦幻或幻想的领域内起作用，并在“实在”而非“想像”的招牌下展开。事实上，文本看起来相当合理，并且表面上也颇为审慎，这可以从以下两个方面表现出来，一是文本明显渴望只记载那些就其发生而言不容置疑的事件，二是它决心不根据思辨来质询事实，也不提出关于事件之间如何真正相联的论证。

现代评论家们注意到这样一个事实，即年代记作者记载了732年的普瓦提埃战役，却没有留心同年发生的图尔战役，而每个小学生都知道，后者是“世界史上十大战役之一”。但是，纵使年代记作者知道图尔战役，什么样的意义原则或规则将要求他去记录此次战役呢？我们只有依据自己有关西欧后来历史的知识，才敢于按照事件的世界历史意义来排列它们。即使是这样，这种意义与其说是世界历史的，还不如说仅仅是西欧的。它代表了现代历史学家从一种特殊文化而非普遍的视角出发按等级排列记载事件的一种倾向。

正是这种根据事件对书写着自己历史的文化或群体的意义来排列它们的需要和冲动，使得对实在事件的叙事性再现成为可能。只是在事件被注意到时才去记录它们肯定更为“普遍”。在年代记展开的最低层次上，对叙事性质的理解来说，记载下来的东西远比那些遗漏的更具有理论上的重要性。但是，这的确提出了一个在该文本中对其中“没有发生任何事”年份的记录的功能

巴恩斯：《历史修撰史》，第65页及其后。

能问题。每一种叙事，无论它看起来如何“完整”，都是建立在一组本应包括在文本中却被遗漏的事件的基础之上的；实在的事件如此，想像的事件同样如此。这一考虑使我们有可能问：什么样的实在观念将允许我们构建一种实在的叙事记述，其中，支配着话语表达的是连续性而非间断性。

如果我们承认，这种话语是在一种渴望实在性的招牌下展开的（为了说明历史再现诸类型中年代记形式之内涵的合理性，我们必须如此），那么，我们必须断定，这种话语是一种实在影像的产物，据此，社会系统（单单它就能够为排列不同重要性的事件提供区分标志）只是最低限度地呈现在作者的意识中，或者，更准确地说，仅仅由于它的不在场而作为话语构成中的一个要素出现。充斥于我们眼前的到处是混乱（自然的或人为的）的力量，四处是暴力和毁灭的力量。记述涉及的是性质而非行动者，它描绘出一个自然的世界而非人为的世界。709年冬天的严酷，710年的艰辛和同年庄稼的歉收，712年的洪水泛滥以及死亡的迫近，经常性和规律性地反复出现的是以上这些自然现象，缺少的是对人类行为者的行动的再现。对这种观察者来说，实在戴上了形容词的面具，这些形容词对它们所修饰的名词之抵制其确定性的能力概不理睬。查理确实打垮了撒克逊人，与他们进行了战斗，瑟多甚至将撒拉森人赶出了阿奎泰纳，但这些行为似乎与带来“丰收”或“歉收”的自然事件一样，属于同样级别的存在了，似乎都同样不可理解。

右首纵列事件表中事件之间的断裂显示，缺乏一种赋予事件重要性或意义的原则。比如，711年，该年似乎“没有发生任何事”。洪水泛滥的712年前后都是“没有发生任何事”的年份。这使我们想起黑格尔所说的，人类幸福和安全的时期在历史上都是空白。然而，通过对照，在年代记作者记述中的这些空白年代

的出现促使我们去注意运用叙事的限度，不能为了取得以下效果而滥用叙事，即，填充所有断裂的效果，以及用连续性、一致性和意义的图像来取代充斥在我们有关时间之毁灭力的梦魇之中的空洞、困窘和挫伤了欲望等幻想的效果。事实上，年代记作者的记述让人想起一个到处贫困的世界，在这个世界中，匮乏是存在的规则，所有可能满足的力量要么缺乏，要么不存在，要么存在于迫近的死亡威胁之下。

然而，可能的满意在构成左栏的年代表中有隐约的显现。这份年代表的完整证明了时间的完整，或者至少证明了“我主纪年”的完整。这里不存在年份的缺失；它们有规律地从原初即道成肉身之年开始，不停地流逝，一直到其潜在的终点，即末日审判。在赋予它类似规律性和完整性的事件表中，缺少的是一种社会中心观念，我们可以根据这一观念在事件的相互联系中定位它们，并赋予它们伦理或道德的意义。恰恰因为没有任何社会中心的意识，使得年代记作者不能够把他所处理的事件当作历史领域中的要素来排列。也正是因为没有这样一个中心，使得年代记作者本来不得不将其话语逐步发展成一种叙事形式的任何冲动都被阻止或根除了。没有这样一个中心，查理反击撒克逊人的战役不过是一些战斗，撒拉森人的入侵也仅仅是到来，而普瓦提埃战斗发生在星期六的事实，其重要性与这次战斗毕竟发生过这一事实一样。所有这些都暗示我，黑格尔是对的，他认为真正的历史记述不仅必须展现某种形式，即叙事，而且还必须展示某种内容，即政治社会秩序（politicosocial order）。

黑格尔在《历史哲学讲演录》的导言中写道：

在我们德国语言文字里，历史这一名词联合了客观的和主观的两方面，而且意思是指拉丁文所谓发生的事情本身，

又指那发生的事情的历史。同时，这一名词固然包括发生的事情，也同样包括对发生的事情的叙述。我们对于这种双层意义的联合，必须看作是一种比纯然外部事件高一级的秩序；我们必须假定历史叙述是与历史行为和事件同时出现的。使它们同时出现的，是一个共同的内部活力原则。对于家史和宗族传统的兴趣仅局限于家庭和宗族部落。这种情形所暗示的事件的统一发展过程（着重号是我加的）不是严肃记忆的主题；虽然命运显明的事实和转变，也会鼓动“记忆女神”摩涅莫辛涅（Mnemosyne）对之加以注意——这好像爱情和宗教情感可以使想像力把一个原先无形的冲动化为有形。但是正是国家最先描述了一种题材，这种题材不但被应用于历史的散文，而且在它自己的生存的进展中也会产生这类历史。

黑格尔接下来继续对诸如“爱情”以及“宗教的直觉及其观念”这类“深切的情感”与“蕴藏于理性法律和习俗中的政治结构的外部存在”进行了区分。他指出，后者“是一个不完整的现在；不了解过去就无法得以彻底的理解。”他总结说，这就是为什么有一些时代，尽管充满了“革命、游牧迁徙和最稀奇的变迁”，却缺少任何“客观的历史”。而他们缺少客观的历史正是因为他们“没有主观的历史叙述，没有年代记”这一事实造成的。

黑格尔说，我们不必假定“这些时代的纪录已经在意外事件中消失掉了；我们宁肯说，因为它们的存在是不可能，所以我们无从得到。”他坚持说，“只有在对于法则有自觉的国家里，

黑格尔：《历史哲学》，斯布里译本（纽约，1956），第60—63页。

才能有明白的行为发生，同时对于这些行为也才能有一种清楚的自觉，这种自觉才会产生保存这些行为的能力和需要。”简而言之，在需要我们去提供一个实在事件的叙事时，我们必须假定，将给记录它的行为提供驱动力的那种主体肯定存在。

黑格尔坚持认为，这样一种记录的正当主体是国家，然而国家对他来说是一种抽象物。适于叙事再现的实在是欲望与法律之间的冲突。在不存在法律条例的地方，就不可能存在主体和适于叙事再现的那种事件。毫无疑问，这不是一个能够被经验证实或证伪的命题，正是在一种可行的前提或假设的本质中，引导我们去设想“历史性”和“叙事性”是如何可能的。它允许我们思考这样一个主张，即：没有某种合法主体的观念，“历史性”和“叙事性”都是不可能的。这里所说的合法主体可以担当行动者、中介代理以及历史叙事之所有再现形式的主体，这些再现形式包括年代记、编年史，以及我们所了解的作为叙事之现代实现和失败的历史话语。

在我们一直讨论的《圣加尔年代记》的那些部分中，没有产生法律、法律性或合法性的问题；至少没有产生人类法律的问题。它并没有暗示撒拉森人的到来代表了任何界线的逾越，也没有事情不应或本应是另一番样子的意思。每个发生的事件显然是根据上帝的神圣意志发生的，既然如此，只要注意到它的发生，记录在其发生的相应的“我主纪年”之下，这就足够了。撒拉森人的到来与查理抗击撒克逊人在道德意义上是一样的。假如年代记作者在当初写作时意识到一种特殊的社会制度所面临的威胁，意识到有可能陷入一种若建立法律制度就可防止的无政府状态的话，他们是否就会被迫赋予他的事件表以血肉并起而应付对这些事件进行叙事再现的挑战。

不过，黑格尔认为，法律、历史性和叙事性之间存在密切的

关系，一旦我们警觉到这一点，我们就会惊奇地发现，叙事性（无论是虚构的还是事实的）竟反复假定一种叙事记述之典型行动者阻碍或促进的法律制度的存在。而且这也提出了一种怀疑，即，一般叙事，从民间传说到小说，从年代记到充分实现了的“历史”，都与法律、法律性、合法性问题，甚至更一般地，与权威的问题有关系。的确，当我们再来看被认为是历史再现演化进程中继年代记形式之后的下一个阶段即编年史时，以上怀疑就被证实了。任何历史编纂形式的作者，他的历史自觉性越强，社会制度与支撑它的法律问题、这种法律的权威性及其合理性问题以及法律所面临的威胁问题等这一系列问题就会越发占据他的注意力。正如黑格尔所认为的那样，如果作为人类存在之明确模式的历史性不以与能够构成特定合法主体相关的法律制度为先决条件就不可想像的话，那么，历史自觉性这样一种能够设想把实在作为历史来再现之需要的意识，就只有根据它对法律、法律性和合法性等等的兴趣才是可以想像的。

社会制度只是一种由法律支配的人类关系制度，对它的兴趣使人们有可能觉察到种种张力、冲突、斗争及其各种不同的解决办法。我们习惯于在对作为一个故事向我们呈现其自身的实在的每一再现中寻找这些解决办法。这就促使我们思考：历史意识的成长和发展，伴随着继之而来的叙事才能（在编年史中的那种与年代记形式中的相反的才能）的成长和发展，它与法律系统作为一种相关主体发生作用的程度有一定关系。如果说每个充分实现了的故事（不管我们如何界定这种熟悉的但在概念上难以理解的实体）都是一种比喻，暗示某种道德，或赋予事件（无论是实在的还是虚构的）某种仅仅作为一个事件序列所不具备的意义，那么，看起来就有可能断定：每一种历史叙事都把使它所论及的事件道德化的愿望作为其隐含的或明显的目的。主体被

责成在社会制度中成就其全面的人性，而法律制度是主体最直接遭遇社会制度的形式，关于法律制度的地位存在模棱两可或相互矛盾的地方，一个人希望讲述的有关过去（无论是公众的过去还是个人的过去）的故事的结尾是缺乏根据的。这就暗示着，存在一种将实在道德化的冲动，即，将实在等同于作为我们能够想像到的一切道德源泉的社会制度的冲动，而叙事性（当然是事实故事讲述中的，不过，也可能是虚构故事讲述中的）如果不是这种冲动的功能，也肯定与之紧密相关。

《圣加尔年代记》的作者没有显示出任何对纯然是人类道德或法律制度的关心。1056年那条写道：“亨利皇帝去世了；然后他的儿子亨利继位。”它包含的叙事要素处于萌芽状态，但它的确是一种叙事。尽管由小品词“然后”（and）暗示的一件事（亨利的去世）与第二件事（亨利的继位）之间的联系含糊不清，然而，通过心照不宣地援引法律制度和家族继承法则（年代记作者想当然地把它看作是一种正当地支配着权威从一代过渡到下一代的原则），它的叙事性获得了一个结尾。但这种微小的叙事要素，这种“叙述元”（narreme），自适地漂浮在年代的汪洋之上，这些年代将连续性本身描绘成宇宙的组织原则。在授位仪式斗争时期，小亨利与贵族和教皇之间发生了冲突，期间，俗世的终极权威到底定位何处的争议通过斗争最终得以解决。我们中间那些明白底细的人知道，在这一冲突中等待小亨利的将是什么，但是年代记作者在纪录这样一件充满未来道德和法律意味的大事时却如此吝啬笔墨，这恐怕会令内行人大为恼火。从1057年至1072年的年份，年代记作者只是将它们简单地排列在记录的末尾，其实这些年份提供了太多预示着这场斗争开始的“事件”，也提供了大量的冲突，足以确保对其开端写出一种丰满的叙事记述。但是，年代记作者干脆忽略了它们。他显然觉得，他

只要把这些年份自身排列出来就尽到职责了。我们可能问，在这种对叙事的拒绝中，牵涉到些什么呢？

当然，我们可以推断，像弗兰克·科莫德所建议的那样，《圣加尔年代记》的作者不是一个记日记的好手。这样一种符合常识的判断显然是有道理的。但是，没有能力记一部好日记与不愿意这样做在理论上没有什么不同。而且，从一种对叙事自身感兴趣的观点来看，一种“糟糕的”叙事比一种好的叙事能够显示给我们更多的叙事性。如果《圣加尔年代记》的作者确实是一个邈邈或懒惰的叙述者，我们肯定要问，他要成为一个合格的叙事者还需要具备哪些东西。他还需要增添哪些东西才能够把自己的编年史表转变成一种历史叙事呢？

事件的竖式排列本身就暗示了，我们的年代记作者并不想进入隐喻的或例证的意识中。他没有犯雅各布森所谓“相似性混乱”（similarity disorder）的毛病。实际上，列在右首一栏中的所有事件看起来都被视作了同类事件。它们都是年代记作者所记录的“实在”之不足或过度的一般状况的转喻。差异，即相似之中的重大变化，只是在左首一栏的年份表中才标示出来。其中的每一个年份都是上帝时间之圆满和完善的一个隐喻。这一栏唤起一种有序更替的意象，而右首一栏列出的自然或人类事件不会唤起这种意象。年代记作者欠缺一种引导他从其所记录的事件中创作出一种叙事的能力，这便是赋予事件以同类“主题性”（propositionality）的能力，而这种主题性就隐含在他对年份序列的再现中。这种欠缺与雅各布森所谓的“毗邻性混乱”（contiguity disorder）相似。这是一种语言现象，在言语中，它再现为“无语法论”（agrammatism），而在话语中，它则再现为对能够使“字词堆”（word heaps）聚集成有意义句子的“语法的并列和从属联系”

的消解。当然，我们的年代记作者并非失语症患者，他构造有意义句子的能力充分显示了这一点，但是，他缺乏在一连串语义转喻中使意义互相替换的能力，这种能力会把他的事件表转换成一种关于事件的话语，在这里事件被看作一种全体，它在时间中展开。

现在，将一组事件想像成属于同一级别意义的能力要求某种能够将差别转变为相似性的形而上学原则。换句话说，它需要一个“主体”，一个照实记录事件的各种句子之一切指称所共享的主体。如果这样一种主体存在的话，那就是“上帝”。上帝的“年代”被看成是他的导致事件在其中发生的力量的显现。这样，记述的主体在时间中并不存在，因此也不能起到一个叙事主体的作用。为了有一种叙事，就必须有某种上帝的对等物，即某种在时间中存在并且被赋予了上帝的权威与力量的神圣存在吗？如果是这样的话，这样一种对等物可能是什么呢？

在作为编年史的历史再现模式中，我们回忆起了这样一种存在的本质，即，能够担当在结构上既是实在的又是叙事的话语之意义核心组织原则。根据从事历史写作的历史学家们的共识，编年史是一种历史概念化的“更高”形式，它代表着一种优于年代记形式的历史编纂再现模式。其优越性在于它更高的综合性（“根据题目和统治时期”两方面来组织材料）及其更强的叙事连贯性。编年史也有中心主题——个人、城镇或地区的生活；某些重大事件，如战争或圣战；或某种机构制度，如君主制、主教制或修道院。编年史与年代记的联系在于，作为话语组织原则的年代表被坚持下来，这也使得编年史多少逊色于充分实现了的

罗曼·雅各布森和莫里斯·哈雷：《语言的基本原理》（海牙，1971），第85—86页。

巴恩斯：《历史修撰史》，第65页及其后。

“历史”。此外，编年史中止多而结束少，在这方面它类似于年代记而与历史不同。典型的是，编年史缺乏对它论及的一连串事件的“意义”进行概括的结尾，这种结尾我们一般期望从创作完好的故事中看到。编年史往往许诺某种结尾，但不提供，这也就是为什么19世纪编辑中世纪编年史的人否认它们具有真正的“历史”的地位的一个原因。

假设我们以不同的方式看这个问题。假设我们承认，编年史不是一种比年代记“更高”的或更精致的实在再现，而仅仅是一种不同的再现形式。其不同表现在，编年史在对实在的记述中具有一种对秩序和全面性的渴求，这种渴求的合理性尚未得到证实，也就是说，在没有被显示是其他渴求之前，它纯然是一种无理的渴求。那么，标志着年代记与编年史之间的区别的这种对秩序的过分要求以及对（细节）全面性的规定又牵涉到些什么东西呢？

公元1000年前夕（大约998年），兰斯（法国东北部城市）一个叫黎希尔（Richerus）的人写了一部《法兰西史》，我将把它作为历史再现之编年史类型的一个例子。确认此文本是一种叙事没有什么困难。它拥有一个中心主题（“法国人的冲突”）；一个严格意义上的地理中心（高卢）和一个严格意义上的社会中心（兰斯大主教区，针对大主教职位的两个要求者谁应是合法的占有者的问题展开了激烈争论）；在时间上还有一个严格意义上的开端（它是从对道成肉身到黎希尔撰写其记述的时间与地点这一段世界历史的概要性描述中给出的）。但是，起码根据后来评论者的意见，出于两方面的考虑，这部著作不能成其一

黎希尔：《888—995年的法兰西史》，罗伯特·拉图什编著并翻译，2卷，（巴黎，1930—1937），第1卷，第3页；以后再引用该文直接注明在下文括号内（我作了翻译）。

部真正的历史。首先，话语的顺序遵从的是年代表的顺序；它按事件发生的顺序再现它们，因而不能提供某种可以说只有叙事学原则支配的叙述才能提供的意义。其次，可能由于话语的“年代记式”的顺序，记叙的截然中止多而结束少；随着其中一个大主教职位争夺者的逃走，记述突然中断，从而把回过头来反思记述的开头及其结尾之间联系的负担抛给了读者。记述一直延续到作者自己的“昨天”，为始于道成肉身的事件系列又增添了一个事实，随后干脆就停止了。结果，读者（这部著作的读者）所有通常的叙事学期待都落空了。这部著作好像要展开一个情节，但是这一外表随即被掩饰了，因为它陡然中止，并伴随一句隐晦的注释“教皇格雷戈里授权阿诺尔夫临时担当主教的职责，等待正式授权给他或收回职权的合法决定。”（2 133）

不过，黎希尔是一位自觉的叙述者。在记述的开始，他就明确地说，他建议“特别要在写作中保留（*ad memoriam recuere scripto specialiter propositum est*）”法国人的“战争”、“动乱”和“事态”。此外，他还建议要以优于其他记述的方式，特别是用一个叫夫罗多亚（*Flodoard*）的方式，把它们描写得有声有色。夫罗多亚是兰斯早些时候的记录员，他写了一部年代记，黎希尔就是从中取材的。他写道，他可以得心应手地利用夫罗多亚的著作，但他经常用“其他的词”代替原词，从而“完全改变了再现风格”（*pro aliis longe diversissimo orationis scemate disposuisse*）（1 4），他援引恺撒、奥洛西阿斯、杰罗姆和以锡多的经典之作，把他们当作早期高卢历史的权威，以此将自己置身于一种历史写作的传统中。他认为，自己的个人观察使他能够用他人所不曾具备的洞察力来洞悉他记述的事件。所有这些都暗示了某种有关其自身话语的自觉性，这是在《圣加尔年代记》作者那里所明显缺乏的。黎希尔的话语是一种经过改造了的话语。与年代记

作者话语比较起来，其叙事性是一种自觉性的功能。具有了这种自觉性，改造话语的活动才会开始。

然而，自相矛盾的是，正是这种赋予黎希尔的著作一种历史叙事的自觉的改造活动减少了其著作作为一种历史记述的“客观性”，或者文本的现代分析家们一致认为如此。例如，该文本的一位现代编辑者罗伯特·拉图什就指责说，黎希尔在其风格方面引以为自豪的创造性导致他不能写出一部严格意义上的历史。拉图什写道，“说到底，严格地说（*proprement parler*），黎希尔的《历史》不是一部历史，而是一位修士创作的修辞学著作……他想模仿萨拉斯特（*Salluste*）的技巧。”他还补充说，“令黎希尔感兴趣的不是他塑造来适合其想像力的材料（*matière*），而是形式。”（1 xi）

拉图什说的当然不错，作为一名恐怕只对某个历史时期的“事实”感兴趣的历史学家，黎希尔是失败的，但他又说，黎希尔由于对“形式”而非“题材”感兴趣，因此他的著作不成其为历史，拉图什这样说肯定是错误的。当然，就材料（*matière*）而言，拉图什指的是话语的指称，作为再现对象的一个个事件。但是，黎希尔醉心于“法国人的冲突（*Gallorum congressibus in volumine regerendis*）”（1 2），特别是他的保护人兰斯主教格伯特，当时为控制教区而卷入的冲突。黎希尔远不是主要热衷于形式而非题材或内容，他关心的正是后者，因为这是一场关系到他自己的未来的冲突。根据兰斯主教区事态的发展方向，权威立足何处，这正是黎希尔希望通过创作他的叙事而要帮助解决的问题。并且，我们可以合理地假定，他撰写一部有关该冲突的叙事史在某种程度上与他本人渴望代表一种权威（既在描写权威的意义上，也在充当权威代言人的意义上）有关。而这种权威的合法性就取决于某种特定历史秩序之“事实”的确立。

的确，一旦我们注意到该文本中权威主题的在场，我们也就可以想像，叙事的真理断言以及叙述的真正权利在多大程度上取决于它们与权威本身的某种关系。作者诉求的第一个权威是他的保护人格伯特；正是通过他的权威黎希尔创作了这部著作 [“*imperri tui, pater sanctissime G (erbert), auctoritas seminarium dedit*” (1 2)]。随后是古典文本所代表的那些权威（凯撒的、奥洛西阿斯的、杰罗姆的等等），黎希尔利用他们的文本构建了早期法国的历史。还有黎希尔的先辈作为兰斯主教区历史家的夫罗多亚这样一位“权威”。作为叙述者，黎希尔与之较量，并自称改进了他的风格。正是依据自己的权威，加之通过用“其他的词”代替夫罗多亚的原词并“完全”修改了“再现风格”，黎希尔才完成了这种改进。最后，不仅有天父（*Heavenly Father*）的权威，他被视为所有事情发生的终极原因，而且还有黎希尔自己父亲 [指原稿通篇所称的“我的父亲”（*p. m.*）（*pater meus*）(1 xiv)] 的权威，他作为著作某一部分的中心主体出现，并且作为一位见证人亮相，著作该部分的记述就是奠基于这样一位见证人的权威之上。

权威性的问题以某种方式渗透到黎希尔的文本，在某种程度上，这种方式不可能属于《圣加尔年代记》的作者所写的文本。对年代记作者来说，没有必要去要求某种叙述事件的权威，因为对这些事件作为实在之再现的地位没有什么疑问，也没有可争执的。既然没有“争执”，也就没有东西需要叙事化，它们也没有必要“讲述自己”或被再现得好像它们能“述说自己的故事”。唯一有必要的是按它们被注意的顺序将其记录下来，因为，既然没有争执，也就没有故事可讲。对黎希尔来说，正因为有一种争执，才有了某种可叙事化的东西。然而，黎希尔创作的准叙事著作没有结尾并非是由于争执没有解决；实际上，随着格伯特逃到

奥托国王的宫廷，格里高利教皇正式任命阿诺尔夫为兰斯的大主教，争执已经解决了。

对一种严格意义的推论式解答或一种叙事化解答来说，缺乏的是黎希尔可能据以判断这种解答要么正义要么非正义的伦理原则。实在自身通过自然而然地解决争执从而对解答作出了判断。的确，有一种迹象表明，奥托国王为格伯特提供了一种正义，他在“认识到格伯特的学识与天才后，任命他为拉文纳的主教”。但是，这种正义位于另一个地方并受到另一种权威、另一个国王的摆布。话语末尾并没有对最初记录的事件进行回顾，以便重新分配所有事件从一开始就固有的意义的力量。没有什么正义，有的只是力量，或者更准确地说，一种再现为各种不同力量的权威。

我提出这些有关历史编纂学与叙事之间关系的看法，别无他求，只是力图说明历史话语中故事要素与情节要素之间的区别。一般的观点认为，叙事的情节强加给构成叙事之故事层面的事件一种意义，其方式是通过揭示一种从来就内在于事件之中的结构。我试图证实的正是对实在事件（历史话语的正当内容）之任何叙事记述中的这种内在性本质。这些事件是实在的，并不是因为它们发生了，而是因为，首先，它们被记住了，其次，它们能够在一个按时间先后排列的序列中找到一个位置。然而，为了使一种对事件的记述能够被看作是一种历史记述，仅仅将它们按最初发生的顺序记录下来是不够的。事件能够按其他方式，按照一种叙事顺序被记录下来，正是这一事实同时也使它们的实在性受到怀疑，使它们容易被看作是实在的记号。为使一个事件有资格作为历史的事件，它必须能够容许起码两种对它的叙述。除非同一组事件能想像出至少两种叙述方式，否则历史学家没有理由说自己有权威来给实在发生的事件提供确实的记述。历史叙事的权威正是实在自身的权威；历史记述赋予这种实在以形式并在其

过程上强加一种只有故事才具有的形式一致性，从而使实在成为一种称心如意的东西。

那么，历史属于那种可能被称之为“实在的话语”的范畴，与“虚构的话语”或“欲望的话语”相对立。很明显，这种表述是拉康式的，但我不希望把这些拉康式的方面推进得过远。我只想指出，通过认识历史话语使实在成为称心如意的东西的程度，认识它使实在成为一种欲望对象的程度，以及通过在再现为实在的事件之上强加一种故事具有的形式一致性而做到以上两点的程度，我们才能理解对历史话语的诉求。与年代记的实在不同，历史叙事所再现的实在在“述说自身”的过程中，从远处（这里的“远处”是形式的领地）召唤我们，向我们展现出一种我们自己渴望的形式一致性。与编年史正相对，历史叙事向我们展示了一个公认“完成了的”、已处理过的、结束了的，但没有分解、没有崩溃的世界。在这个世界中，实在戴上了意义的面具，对其完整性和全面性我们只能想像，绝难体验。历史故事能够被完成、可能被赋予叙事结尾，可以被显示一直有一个情节，就这些方面而言，它们使实在具有理想的味道。这就是为什么历史叙事的情节总是一种尴尬，它不得不再现得像是在事件中“发现”的，而不是通过叙事技巧置入的。

历史叙事中情节的尴尬反映在现代历史学家对“历史哲学”（黑格尔是一个现代范例）几乎普遍的轻视中。这（第四）种历史再现形式受到责难，因为它所包含的只有情节；其故事要素只是作为再现形式、作为情节结构的附带现象存在，其话语的安排也是服务于情节结构。在这里，实在再现得具有如此的规律性、秩序性和一致性，以至于没有给人类的能动性留下任何余地，它呈现出如此的整体性和完善性，以至于威胁而不是激发了想像的识别力。但是，在历史哲学的情节中，仅仅告诉我们过去地区性

事件的各种历史的各种情节因为其实在面目而被展现出来，即某种权威的各种形象，这种权威号召我们参与一个若无故事形式则无吸引力的道德世界。

这就使我们差不多可以对历史中应该有结尾的要求进行一番特性描述了。我们断定编年史不足以成其为叙事就是因为它缺乏这种对结尾的要求。我认为，历史故事中对结尾的要求就是一种对道德意义的要求，就是要求在评价一连串事件的重要性时要将它们视为一种道德戏剧的要素。难道曾经有过一种历史叙事在被写作时不但没有受到道德意识而且特别是没有受到叙述者的道德权威的影响吗？在19世纪这个历史叙事的经典时代所创作的历史著作中，我们很难想到一部著作，其述及的事件没有被赋予一种道德判断的力量。

然而，我们不一定非要通过考察19世纪创作的历史文本，来过早判断这个问题。我们可以通过中世纪后期历史编纂学一个范例中所取得的叙事全面性的成就，来感受一下道德意识的作用。我指的是戴诺·康派尼（Dino Compagni）的《编年史》（Cronica），这部写于1310年至1312年的著作通常被认为是一部真正的历史叙事。如果对戴诺著作的题材（1280年至1312年之间佛罗伦萨占统治地位的归尔甫派黑白集团之间的斗争）作年代记式处理的话可能会留下空白，而戴诺的著作不仅“填补了这些空白”，并根据一种清楚的三元情节结构将故事组织起来，而且，它还通过明确地提出一种社会制度的观念来作为一个固定的衡量标准，使转瞬即逝的事件之流能够据此被赋予特别的

《蒂诺·康派尼关于他所处时代必需品的报道和同一个作者对崇高品质的道德赞歌》，伊西多罗·德伦戈编著，第四版（佛罗伦萨，1902）；比较巴恩斯：《历史修撰史》，第80—81页。

道德意义，从而实现了叙事的全面性。在这方面，《编年史》清楚地显示，为了同时获得叙事性和历史性，编年史应该在多大程度上接近一种讽喻（道德的或神秘的，看情况而定）的形式。

随着编年史形式被严格意义上的历史所取代，前者的某些特征也就消失了。看到这一点很有意思。首先，不再求助于明确的保护人。戴诺的叙事与黎希尔的不同，它没有在某位具体的保护人的权威之下展开。他只不过断言他有一种描述值得注意的事件（cose notevoli）的权利。基于一种优越的预见能力，他“看到和听到”了这些事件。他说，“在这些事件一开始（principi）时我便确定无疑地看到了它们，在这方面没有人比我更强。”那么，他预期的读者，不是某位特定的理想读者，比如格伯特便是黎希尔的特定读者，而是一群人，在关于所有事件的实在性质问题上，他认为他们与其共享一种观点。这群人便是佛罗伦萨的一部分公民。拿他自己的话来说，这部分人能够认识到“一直统治和主宰世界的上帝的利益”。同时，他的言说对象中还有一群人，即那部分堕落的佛罗伦萨人，他们是“冲突”（discordie）的责任人。冲突历经近30年，给城市造成极大破坏。对于前者，他打算用叙事来寄托从这些冲突中解脱出来的希望；对于后者，则是准备把它当作一种训诫和一种惩罚的威胁。最后10年的混乱与亨利七世袭击佛罗伦萨后较为“繁荣”的年月形成对比。这次袭击的目的是惩罚一个民族，其“邪恶的习俗和虚假的利益”已经“腐蚀和败坏了整个世界”。科莫德所谓的被描述事件的其“意义的重要性”，被“抛向”了一种仅仅在当下之后的

《蒂诺·康派尼关于他所处时代必需品的报道和同一个作者对崇高品质的道德赞歌》，第5页。

未来，一个对恶人来说充满道德判断和惩罚的未来。

戴诺的著作所接受的悲哀史标明，它属于一个真正的历史“客观性”，也就是说，一种现世主义的意识形态确立以前的时期——评论家就是这样告诉我们的。戴诺·康派尼用一种道德标准来区分那些值得记录和不值得记录的实在事件，如果他不是暗自诉诸于这种道德标准，我们就很难看到，他如何能获得那种因之而受到赞扬的叙事全面性。实际记录在叙事中的事件看上去是实在的，这恰恰是就它们属于一个道德存在的顺序而言的，也恰恰是就它们从自己在这一顺序中的位置获取意义而言的。正是因为被描述的事件有助于或无助于社会秩序的建立，它们才在证实了其实在性的叙事中找到了一个位置。一方面是上帝的主宰与统治，另一方面是佛罗伦萨当时社会形势的无政府状态。只有二者之间的对照，加之主宰要来惩戒那些“通过（其）恶习将罪恶带进世界”的人的皇帝形象，才能说明最后一段的启示语气和叙事功能的正当性。并且，只有道德的权威能够证明叙事中的转变是有理由的，这一转变致使叙事完结。戴诺明确地将其叙事的完结等同于世界道德秩序中的一种“转变”：“世界现在要开始再一次翻转（ora vi si ricomincia il mondo a revolgere adosso）……：皇帝将从陆地和海上过来征服你们、掠夺你们。”

正是这种道德说教式的结局才使戴诺的《编年史》不符合现代的、“客观的”历史记述标准。然而，也正是这种道德主义才使著作以一种不同于年代记和编年史形式的方式完结（end），或者不如说，结束（conclude）。不过，一种实在事件的叙事还可能根据什么结束呢？当它是一个描述实在事件集合的问题时，

弗兰克·科莫德：《结尾的意义：虚构理论研究》（牛津，1967），第1章。
康派尼：《报道》，第209—210页。

这样给定的一连串事件除了“道德教化的”结局之外还可能有什么其他结局呢？叙事结尾除了从一种道德秩序过渡到另一种还能包含其他内容吗？我承认，我想不出任何一种其他的方式来“结束”一种实在事件的论述。因为我们当然不能说，有那么一连串实在事件实际上完结了，实在本身消失了，实在的事件不再发生了。这类事件只有在意义转移，并且通过叙事的手段从一种自然的或社会的空间转移到另一空间时，才可能看上去已停止发生了。在道德敏感性欠缺的地方（在对实在的年代记记述中似乎就是如此），或只是潜在地出现的地方（在编年史中好像是这样），不仅意义，而且追踪这种意义转移的方式，即叙事性，也似乎欠缺。在任何对实在的记述中，凡是叙事性出现的地方，我们可以肯定，道义或一种道德说教的冲动也会出现。不存在其他赋予实在某种意义的办法。这种意义既可以在其完成中展示自己，又可以通过替换为另一个恰好“在‘结局’范围之外”等待被讲述”的故事来隐瞒自身。

我一直在讲的都是与叙事性本身相关的价值问题，尤其是在对体现于历史话语中的实在的再现中。人们有可能认为，我通过利用专门的中世纪材料，堆砌卡片来支持我的论点，即，叙事化的话语适合道德教化判断的目的。也许我是这样，但正是现代历史编纂学团体根据话语的年代记、编年史和历史形式是否获得叙事全面性这一点，对这三者进行了区分。而且，这同一个学术团体还不得不为以下事实做出解释：正当历史编纂学由于它自己的记述而被转变为一门“客观的”学科之时，恰恰是历史话语的叙事性被称颂为历史编纂学作为一门完全“客观的”学科（一门特殊种类的科学，不过仍然是一门科学）成熟的标志之一。正是历史学家们自己，将叙事性从一种言说的方式转变为一种形式的范式，这种形式是实在本身向“实在论的”意识显示的。

也正是他们把叙事性变成了一种价值。在一种与“实在”事件有关的话语中，这种叙事性的在场既标示着该话语的客观性、严肃性又标示着它的实在性。

我所试图说明的是，与对实在事件的再现中的叙事性相关的这种价值源自一种欲望，即一种让实在事件显示出一种虚构的且只能是虚构的生活途径之一致性、完整性、全面性和闭合性的欲望。实在事件系列具备我们所讲述的有关虚构事件的故事之形式方面的属性，这种观念只能在愿望、白日梦和幻想中找到根源。构造完好的故事一般具有中心主题、适当的开头、中间和结尾以及一种能够使我们在每一个开头都能看出“结尾”的一致性。世界真的以这种构造完好的故事的形式在人类知觉中呈现自身吗？抑或世界更多地是以年代记和编年史所启示的形式呈现自己？这些形式要么是没有开头和结尾的纯粹的事件序列，要么是仅仅中断而从不结束的一串串开头。在任何时候，世界，乃至人文社会世界会真的像已被叙事化的那样呈现在我们面前并在我们科学认识它的能力的范围之外“述说自身”吗？或者，对这样一个能够述说自身并作为一种故事形式展示自身的世界的虚构对于那种道德权威（没有这种权威，一种特别的社会实在将是不想像的）的确立是必要的吗？如果仅是一个再现中的实在论问题，人们可以有很好的理由把年代记和编年史形式看作是实在向知觉呈现自身方式方面的两个范式。这两种形式由于其不足以将实在叙事化而再现出来的客观性的假定缺乏，同它们预先假定的知觉模式根本没有任何关系，而是与它们无力在审美外观下再现道德有关。这种情况是否可能？如果不提供一种对客观性本身历史的叙事描述（在我们讲述从总体上有利于道德的故事之前，该描述就将已经对故事的结果产生了不利影响），我们能够回答这个问题吗？无论何时，我们能够在不进行道德化的情况下实现叙事化吗？

第二章 当代历史理论中的叙事问题

在当代史学理论中，叙事问题一直是争论非常激烈的一个话题。从某个角度看，这有些令人吃惊，因为表面看来，关于叙事应该没有什么可争论的。叙述是一种言说方式，同语言本身一样普遍，而叙事则是一种言语再现方式，表面上对于人类意识非常自然，说它是一个问题似乎很学究气。但是，正因为再现的叙事方式对人类意识来说如此自然，正因为它在日常言语和一般话语中如此平常，它在任何一个力图获得科学地位的研究领域中的运用都必然受到怀疑。因为，无论科学可能是别的什么东西，它也是一种实践，必须对于它描述其研究对象的方式具有批判性，

如同罗兰·巴尔特所说：“叙事是国际性的、超历史的和跨文化的：它就在那里存在着，如同生活自身。”[罗兰·巴尔特：《叙事的结构分析导言》，载于《形象，音乐，文本》，斯蒂芬·赫斯译本（纽约，1977），第79页]表现的叙事方式当然与其他任何一种话语方式同样“自然”，虽然它是否是其他话语方式借以参照对比的主要方式对历史语言学来说是一个饶有兴趣的问题。参见埃米尔·本维尼斯特：《普通语言学绪论》（巴黎，1966）；和热拉尔·热奈特，载于《形象》（巴黎，第49—69页）。E. H. 贡布里奇（E. H. Gombrich）认为，作为一种非常历史的（而不是神话的）意识，表现的叙事方式与西方艺术中的“现实主义”之间的关系是十分重要的。[E. H. 贡布里奇：《艺术和幻相：一种对图画再现学的研究》（纽约，1960），第116—146页]

如同它对解释这些对象的结构和过程的方式具有批判性一样。从这一角度追溯现代科学的发展过程，我们发现，科学在对其特殊研究对象所包括的现象进行描述的过程中，逐步减少了再现的叙事模式。这可以部分地解释：为什么卑微的叙事问题引起我们时代的史学理论家如此广泛的争论。对于许多试图把历史研究转变为科学的人来说，历史学家继续使用再现的叙事模式，标志着在方法论和理论上的双重失败。一门学科如果把以叙事方式阐述其题材作为自身的目的，似乎在理论上是没有根据的；一门学科如果以讲故事的方式来研究它的资料，似乎在方法论上也是不充分的。

然而，在历史研究领域，叙事大多既不被看作是一种理论的产物，也不被看作是一种方法的基础，而被看作是一种话语形式。这一话语形式可不可以用来再现历史事件，要看其主要目的

因此，比如莫里斯·曼德尔鲍姆就认为，如果叙事这一术语与故事同义的话，把历史学家创作的各种叙述称为叙事就是不适当的。〔莫里斯·曼德尔鲍姆：《历史知识的解剖学》（巴尔的摩，1977），第25—26页〕在自然科学中，叙事除了作为介绍科学发现的前言性轶闻趣事，根本就没有什么地位。一个物理学家或生物学家会觉得讲述有关他的科学资料的故事而不是分析它们是一件很奇怪的事。只有在下列情形下，生物学才能成其为科学：生物学不再被实践为“自然史”，即，有机自然的科学家不再试图构造“发生事件”的“真实故事”，而是开始寻找纯粹因果的和非目的论的规律，并且这些规律能够解释化石资料、繁殖试验结果等所提供的证据。确实，就像曼德尔鲍姆所强调的那样，对一组事件的连续描述不同于对它们的叙事性描述。二者之间的区别在于，前者对作为一种解释原则的目的论缺乏兴趣。对任何一种事物的叙事性描述都是一种目的论叙述，正因如此，叙述性在自然科学中才受到怀疑。但是，曼德尔鲍姆的话忽略了奠基于纯粹连续性描述和叙事性描述的区别之上的编年史和历史间的区别。这一区别是通过以上所说的历史接近故事之形式上的一致性的程度反映出来的。（参见海登·怀特：《叙事性在再现实在中的价值》，该书第1章）

是描述一个情景，分析一个历史过程，还是讲述一个故事。根据这一观点，在一部特定的历史著作中，叙事的分量和功能都不是一成不变的。如何变化，这就要看叙事是被作为其自身的目的，还是作为某种其他目的的手段。显然，在意欲讲述一个故事的描述中，叙事所占比重最大，而在旨在对事件提供分析的描述中，叙事所占的比重最小。在目标是讲故事的地方，叙事性问题就转向了另一个问题，即，历史事件能否被真实地再现出来，能否会展现出我们在诸如史诗、民间故事、神话、罗曼司、悲剧、喜剧、闹剧等“想像性”话语中常见到的那些事件的结构和过程。这里的意思是，造成“历史”故事和“虚构”故事不同的，首先在于其内容，而非其形式。历史故事的内容是真实的事件，实际发生的事件，而不是虚构的事件，不是叙述者发明的事件。这意味着，历史事件向一个将来的叙述者呈现自身的形式是被发现的而不是被建构的。

对叙事历史学家来说，历史方法包括研究文献，以确定出最真实的或最合理的故事，来讲述作为证据的事件。根据这一观点，一个真实的叙事描述与其说像对虚构事件的叙事描述那样是历史学家诗歌天赋的产物，倒不如说是适当运用历史“方法”的必然结果。作为话语形式的叙事没有给再现的内容增添任何东西；它只是真实事件的结构和过程的模拟（*simulacrum*）。就这

见杰弗里·埃尔顿（Geoffrey Elton）：《历史实践》（纽约，1967）；并见J. H. 赫克斯特（J. H. Hexter）：《历史中的再评论》（纽约，1961），第8页及其后。这两本书可以代表20世纪60年代史学界对“讲故事”是否适合史学研究的目标和目的的看法。在两位作者看来，叙事性再现为历史学家提供了一种选择，他可以根据自己的目的作出选择。乔治·勒费弗尔也表达了同样的观点。见乔治·勒费弗尔，《现代历史编纂学的诞生》（原来是1945—1946年的演讲集）（巴黎，1971），第321—326页。

种再现与它所再现的事件类似而言，它可以看作是一种真实的描述。叙事中讲述的故事是对历史实在之某一区域中所发生的真实故事的模仿。而且，就它是一种精确的模仿而论，它被看作是一种真实的描述。

在传统历史理论中，至少从 19 世纪中叶开始，有关过去的故事就已经不同于对故事中相关的事件为什么、何时何地、以何种方式发生所提供的解释。历史学家在发现了“所发生事件”的真实故事并且通过叙事把它精确再现出来以后，他可能放弃言说的叙事方式，转而向读者直接说教，根据自己的声音说话，作为一个人类事务研究者来表达他深思熟虑的意见，详细论述其故事所表示的有关时期、地点、行动者、行为和过程（社会的、政治的、文化的等）这些他所研究的要素的性质。历史话语的这一方面被一些理论家称为言辞的论说模式，并被认为是包括了不同于叙事的内容和形式。其形式是逻辑证明的形式，其内容则是历史学家自己关于事件的思想。这些思想或者是关于事件的原因，或者是关于理解各种事件（真实经历是它们的例证）的意义。这意味着，在其他事物中，评价历史话语的论说方面与评价其叙事方面的根据是不同的。历史学家的论说是对他认为是真实故事的一种阐释，而叙述则是对他认为是真实故事的一种再

论说和叙事之间的区别在 18 世纪历史著作的修辞理论中是一件很平常的事。见休·布莱尔：《关于修辞与纯文学的演讲》（伦敦，1783），哈罗德·F·哈丁编 [卡本代尔，1965，第 259—310 页；并见约翰·古斯塔夫·德罗伊森（Johann Gustav Droysen）：《历史》，彼得·莱（Peter Leyh）编（斯图加特，1977），第 222—280 页]。对于这种区别，彼特·盖伊（Peter Gay）最近评论说：“缺乏分析的历史叙述是琐屑的，而缺乏叙述的历史分析是不完整的”，见彼特·盖伊：《历史中的文体》（纽约，1974），第 189 页；斯蒂芬·班（Stephan Bann）对这一问题也有研究，请参见斯蒂芬·班：《走向一种批判的历史编纂学：历史哲学中的最近著作》，载于《哲学》第 56 期（1981），第 365—385 页。

现。一种特定的历史话语，可能在事实上是精确的，在叙事方面与允许的证据一样准确，但是，在论说方面，它仍可能被评价为错误的、无效的或不适当的。陈述的事实可能是真实的，而对这些事实的阐释则可能误入歧途。或者反过来，对事件的阐释，可以是有启发性的、精彩的和明晰的等等，但是它的正当性仍有可能得不到事实的证明，仍有可能在话语的叙事方面，同有关的故事不相符合。但是，一种特定历史话语的叙事和论说方面无论各自具有何种相对优点，前者总是基本的，后者是次要的。就像克罗齐在一句著名格言中所说的那样：“没有叙事，就没有历史。”只有真实的故事被确定下来并被讲述出来之后，才能够去阐释一些具有特殊历史本质的东西。

但是，19世纪这种对于历史话语中叙事本质和功能的观点是以意义含糊为基础的。一方面，叙事被看作仅仅是话语的一种形式，一种以故事作为其特色内容的形式。另一方面，此形式本身便是一种内容，这是就以下情况而言的：历史事件实际上可以把自身显示为故事的成分和方面。人们认为，所讲述的故事形式来自于历史行动者所制定的故事形式。但是，那些由文献记录证明了的事件和过程又怎么样呢？这里所说的文献记录不能在故事

这是克罗齐就这一问题的最早主张。见《广义艺术概念下的历史》（1893），载于《第一评论》（*Primi saggi*）（巴里，1951），第3—41页。克罗齐在其中写道：“拥有真实历史（以及艺术作品）的首要条件是构建一段叙事”（第38页），还写道：“最后，难道可以否认所有的准备工作是为产生对已发生之事的叙事而服务的吗？”（第40页）。根据克罗齐的观点，这并不是说叙事自身便是历史。很明显，使历史叙事成为“历史的”是与“活证据”（*documenti vivi*）证明了的事实的关系。见克罗齐：《历史编纂学的理论和历史》（1917）（巴里，1966），第3—17页。克罗齐在书中详述了编年史和历史之间的区别。在这里，他把这种区别强调为对过去“死的”和“活的”描述，而不是描述中“叙事”的缺场或在场。克罗齐在书中还强调，历史学家不可能根据关于不再存在的“文献”的“叙述”来撰写一部真正的历史，他还把编年史定义为“空洞的叙述”（*narrazione Vuota*）（11—15）。

中再现自己，而只能以某种其他的话语模式（如百科全书、摘要、场景、统计图表或系列剧）再现为反思对象。这是否意味着这样的对象是“非历史的”，即，它们不属于历史？能够用一种话语的非叙事模式再现它们，这是否显示了叙事模式的局限性甚至显示了关于什么可以拥有历史的一种偏见？

黑格尔认为，一种存在的特定历史模式与再现的某种特定叙事模式相联系，其联系的纽带是二者共有的“内部活力原则”。对他来说，这种原则只能是政治，而政治一方面是对充斥于历史意识中的过去产生兴趣的前提条件，一方面是生产和保存使历史研究成为可能的各种记录的实用主义基础：

我们必须假定历史叙述是与历史行为和事件同时出现的。家史和宗族传统的兴趣仅局限于家庭和宗族。这种情形所暗示的事件的统一发展过程不是严肃记忆的主题。……正是国家最先描述了这样一种题材，这种题材不仅被应用于历史散文，而且在它自己的生存的进展中也会产生这类历史。（83）

换句话说，在黑格尔看来，特殊历史话语的内容（或指涉物）并不是发生事件的真实故事，而是公众的现在和过去之间的一种特殊关系，一个拥有政治结构的国家使这种过去成为可能。

总的说来，深切的情感，比如爱、宗教直觉及其观念，其本身是完整的……始终在场并令人满意；但是蕴藏于理性

“它是一种内在的共同根基，它们共同制造出这一根基。”[见黑格尔：《历史哲学讲演录》，法兰克福（美因河畔），1970，第83页]后面引用该书时直接在下文括号内注明。

法律和习俗中的政治结构的外部存在是一种不完整的现在，不了解过去就无法得以彻底的理解。（83—84）

因此，便导致了历史这个词的含混不清。它“联合了客观方面和主观方面，而且意思是指拉丁文所谓发生的事情本身，又指那发生的事情的历史”，而且它“包括发生的事情，也同样包括对发生的事情的叙述”。黑格尔说，这种含混不清反映了“一种比纯然外部事件高一级的秩序”。（83）叙事本身不能把历史编纂学与其他话语形式区别开来，被描述的事件实在也无法把历史叙事同其他叙事形式区别开来。使一种特定的历史研究模式成为可能的是对人类社团的特殊政治模式的兴趣；这种社团模式的政治本质又使再现的叙事模式成为必需。这样一来，历史研究便有了自己合适的题材，即，“现存的认可的职责、法律和权利之间那些重大冲突以及与这种固定制度相反的那些偶然性”（44—45）；它们自己的适当目的，即，描述这种冲突；以及它们自身再现的适当模式，即（散文）叙事。当一种话语缺乏题材、目的或再现模式时，它可能仍然是对知识的一种贡献，然而对历史知识却是一种有限的贡献。

以上黑格尔关于历史话语本质的观点，其优点在于：它们明确了19世纪史学主要实践中获得认可的东西，即，对政治史研究的兴趣，只不过这种兴趣经常隐藏在以叙述本身为目的的职业兴趣的背后。换句话说，这一职业信念把历史话语的形式——它所谓的真实故事——当作了话语的内容，而真实的内容，即政治，却被仅仅再现为一种讲故事的工具或者它的偶然例证。这可以解释，为什么19世纪的大部分专业历史学家尽管对政治史很内行，却倾向于把自己的著作看作是对民族团体的政治信仰的贡献，而较少把它们看作是对政治科学的贡献。他们所采取的叙事

话语形式完全与前一个目标相称。但是，它一方面反映了把史学研究转变为科学的不情愿，一方面，而且更重要的是，反映了对以下观点的抵触：政治应该成为科学研究的对象，而历史编纂学或许能够对这种科学研究有所贡献。是因为这一方面，而不是因为对一种特殊政治纲领或事业的公开支持，19世纪的专业历

当然，这并不是说，某些历史学家赞成编纂学可以对之做出贡献的科学政治这一概念。关于这一点，托克维尔的例证以及包括特赖奇克（Treitschke）和韦伯在内的整个“马基雅维利”传统已经作了充分的阐明。但是，历史编纂学将对之做出贡献的科学概念总是不同于在自然现象研究中发展出的科学概念，认识到这一点很重要。因此也导致了整个19世纪关于精神科学（Geisteswissenschaften）和自然科学（Naturwissenschaften）之间假定区别的长期争论，“历史研究”在其中起了作为前一种科学的范式的作用。某些思想家（如孔德和马克思）设想了一种基于历史科学的政治科学，就此而言，这些思想家更多地被看作是历史哲学家而不是历史学家，因而不可能对史学研究做出贡献。

对于“政治科学”本身，专业历史学家一般认为，试图建构以历史研究为基础的学会导致以纳粹主义和斯大林主义为代表的“集权主义”意识形态。有关这一问题的文献非常广博，但是极富穿透力的论述是由已故的汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）在其著作中阐述的。例如：

在对现代历史概念的任何思考中，一个重要的问题便是18世纪六、七十年代它的突然兴起以及随之而来的对纯政治思想兴趣的降低……在对政治理论的真正兴趣依旧存在的地方，它或者在绝望中终结，比如在托克维尔那里，或者在政治与历史的混乱中终结，比如在马克思那里。除了绝望还能有别的什么东西激发托克维尔作出以下断言呢？他断言说：“由于过去已停止说明未来，人类心灵在昏暗中游荡。”这实际上是他在一部伟大著作中得出的结论。在这部著作中，托克维尔“描绘了现代世界的社会”，而且，在其前言中，他宣称“一个崭新的世界需要一门崭新的政治科学”。另外，除了混乱还有什么别的东西……能够致使马克思把行动等同于“历史的创造”呢？[《历史的概念》，载于《过去与未来之间》（伦敦，1961），第77页]

显然，阿伦特感到悲哀的，不是历史研究与政治思想的分离，而是历史研究堕落后为“历史哲学”。在她看来，既然政治思想在人类智慧的范围内活动，历史知识当然有必要致力于“现实的”培养。必然出现的情形是：当政治思想和史学研究都开始力争（积极）科学地位的时候，二者就不再是“现实的”了。

史编纂学才被看作具有意识形态性。因为如果意识形态指的是把一个事物的形式看作内容或实质，那么，就 19 世纪历史编纂学将其话语的特别形式叙事作为一种内容即叙事性而言，就它将“叙事性”看作是一种由话语和事件所共有的实质而言，它就具有意识形态性。

正是在以上的语境中，我们企图弄清楚过去二、三十年在西方史学理论界发生的有关叙事的讨论的特点。我们可以从这些讨论中分辨出四种主要倾向。第一种倾向，以某些英美分析哲学家（沃尔什、加德纳、德雷、伽利、莫顿·怀特、丹图、明克）为代表。他们试图确立叙事性的认识论地位，把叙事性看作一种解

对于这一观点，卡尔·波普尔在《历史主义的贫困》（1944—1945）（伦敦，1957）这部有影响力的著作中提供了另外一种表述：

我希望为以下经常被历史学家抨击为过时的观点作辩护，即：历史的特点是对真实的、个别的或特殊的事件感兴趣，而不是对规律或概括感兴趣……按照这种分析，就“原因”总是由个别的起始条件描述而言，对个别事件的所有因果性解释都可以说是历史的。这与以下通行的观点完全相符：解释一件事情的前因后果就是解释它如何和为何发生，即，讲述它的“故事”。然而，只有在历史学中我们才会真正对个别事件的因果解释感兴趣。在理论科学中，这样的因果解释主要是达成一种目的的手段——对一般规律的检验。（第 143—144 页）

波普尔的著作反对在自称发现历史规律或者社会规律基础上的一切形式的社会方案。对这一观点我没有什么不同意见。我只想在这里申明的一点是：波普尔捍卫把“解释”与讲故事等同起来的“过时的”历史编纂学只是一种传统做法。也就是说，他只是一方面维护了这种“过时的”历史编纂学的认识论权威，一方面又否认历史研究和预期的“政治科学”之间具有任何生产性关系的可能性。另见耶尔恩·吕森和汉斯·聚史密斯编著：《史学理论》（杜塞尔多夫，1980），第 29—31 页。

释，尤其适于分析历史的而非自然的事件和过程。第二种倾向，以某些具有社会科学取向的历史学家为代表，他们中间又以法国年鉴学派成员最为典型。这一部分历史学家（布罗代尔、福雷、勒·戈夫、勒·罗伊—拉都里等）将叙事历史编纂学看作是一种非科学的甚至是意识形态的再现策略。他们认为，为了把史学研究转变为一种真正的科学，很有必要根除这种叙事编纂学。第三种倾向：以某些具有符号学取向的文学理论家和哲学家（巴尔特、福柯、德里达、托多洛夫，朱丽娅·克里斯蒂娃、本维尼斯特、热奈特、艾柯）为代表。他们研究了叙事的各种再现形式，把它仅仅看作是诸多话语代码中的一种，它可以或不

这一部分哲学家发表的观点各自在细节上有所不同。他们对叙事性描述何以被看作是一种解释提出了自己不同的看法。他们的观点纷繁多样，不一而足。有的认为，叙事是对科学提供的逻辑演绎解释的一种“多漏洞的”（porous）、“部分的”（partial）和“粗略的”（sketchy）翻版 [这是卡尔·亨普尔（Karl Hempel）的后期观点]；有的则认为，叙事是通过“综合”（colligation）或“塑形”（configuration）等技巧来“解释”，这些技巧在科学界始终没有对应物。[见帕特利克·加德纳（Patrick Gardiner）编著的有关这一主题的论文集《历史理论》（伦敦，1959）；威廉·德雷（William H. Dray），《哲学分析与历史》（纽约，1966）。另见德雷在其《历史哲学》（恩格伍德，克里夫斯，1964）一书中对这一问题的研究；见阿特金森（R. F. Atkinson）最近出版的《历史中的知识和解释》（伊萨卡，1978）。关于法国对英美学术界争论的早期反应，见保尔·韦纳（Paul Veyne），《人们如何撰写历史：认识论文集》（巴黎，1971），第194—209页。在德国，见赖因哈特·克塞雷克和沃尔夫—迪特·施坦坡尔编著：《历史事件与叙述》（慕尼黑，1973）]

基本文本是费尔南多·布罗代尔的《关于历史的撰写》（巴黎，1969），在许多其他具有类似争论格调的著作中，见弗朗索瓦·福雷：《定量史学》，载于《历史研究》，F. 吉尔伯特和 S. R. 格劳巴德编著（纽约，1972），第54—60页；杰罗姆·迪穆兰和多米尼克·穆瓦茨编著：《人种学家与未来学家之间的历史学家》（巴黎和海牙，1973），1971年在威尼斯召开的一次会议的会议录。其中，福雷和勒·戈夫的发言应该受到特别的重视。

可以适于再现实在。 第四种倾向：以某些具有诠释学取向的哲学家（比如伽达默尔和利科）为代表。他们把叙事看作是一种特殊时间意识或时间结构的话语显现。

我们或许应该加上第五种倾向，代表这一倾向的历史学家不属于某一特定的哲学或方法论派别，而是从职业信念的立场出发来讨论问题。他们是历史研究之技艺观念的捍卫者，把叙事看作是“做”（doing）历史（如同赫克斯特所说的那样）或“实践”（practicing）历史（如杰弗里·埃尔顿所言）的一种十分体面的方式。 主义的传统态度——这种折衷主义显示了对理论自身的

我突出“符号学的”（semiological）这一术语，试图以此把一些思想家罗集到一个标签之下。这些思想家尽管存在一些分歧，但都对叙事、叙述和叙述性有一种特殊的兴趣，都从总体上对话语理论感兴趣，并从这一立场出发论述了历史叙事问题。他们都具有一种共同的倾向：把语言的符号理论作为分析的起点。见罗兰·巴尔特的《符号学原理》，安尼特·莱沃斯和科林·史密斯译（纽约，1968）。本书对此作了基本的和精细的分析说明；另见 Tel Quel [Group]、《总体理论》（巴黎，1968）。关于对“符号史学”（semiohistory）的综合性理论，见保罗·瓦雷西奥：《文学符号学实践：一种理论建议》，乌尔比诺大学符号学和语言学国际研究中心，D丛书，第71期（乌尔比诺，1978）；以及同一作者，《诺凡提卡：作为当代理论的修辞学》（印第安纳布卢明顿，1980）。

从符号学角度对叙事的总体研究已导致叙述学这样一门新的研究领域的出现。关于在这一领域学者当前的兴趣和状况，可以通过仔细阅读以下三本论文集略窥一斑：《当今诗学：叙述学》（ 、 、 ），第二卷；[特拉维夫（Tel Aviv），1980—1981]。另见《新文学史》第6期（1975）和第11期（1980），这两期对叙事和多种叙事都作了专门研究；参见《论叙事》，《批评探究》特刊，6，第1期（1980）。

关于这些观点，见汉斯—乔治·伽达默尔：《历史意识问题》（卢万，1963）；保罗·利科：《历史与真理》，C. A. 凯尔布雷（C. A. Kelbley）编著（埃文斯顿， . ，1965），作者同上，《文本的范例：被视作文本的有意义行为》，载于《社会研究》38，第3期（1971）；作者同上，《解释与理解》，载于《卢万的哲学》第55期（1977）；作者同上，《叙事时间》，载于《批评探究》7，第1期（1980）。

赫克斯特：《实践历史》（印第安纳州布卢明顿，1971），第1—14页，第77—106页。哲学家以撒·柏林也持类似观点，认为历史研究是一种“技艺”，见《科学史学的概念》，载于《历史与理论》1，第1期（1960），第11页。

怀疑，认为理论是历史探究之正当实践的障碍，因为它看来，历史探究应该是经验的。对于这部分历史学家来说，叙事再现不会提出重大的理论问题。因而，我们仅仅需要把这一观点标记为一种信念，真正的历史研究必须首先应对这种信念，然后再去考虑那些认为叙事是理论反思的一个问题和例证的人的观点。

年鉴学派对叙事历史进行了最激烈的批评，但是他们采取的是一种论辩式的而非特别理论化的方式。对他们来说，叙事历史仅是过去政治的历史，而且，这种政治史被设想为短期的、“戏剧性的”冲突和危机，它们适于“小说的”再现方式，即一种“文学的”而非严格“科学的”再现方式。如同布罗代尔在一篇著名论文中所说的那样：

兰克如此珍爱的叙事历史（Narrative history）提供给我们的是……一缕微光而不是一片光明；提供的是事实而不是人性的东西。要注意到，这种叙事历史总是声称“按照事情发生的本来面目”来加以叙述……然而事实上，叙事历史暗中偷运的是一种阐释，一种真正的历史哲学。对叙事历史学家来说，支配人们生活的是戏剧性事件，是那些特别人物的行动，这些特别人物的出现是偶然的，他们常常是自己命运甚至是我们大家命运的主宰者。而且，在他们谈到“一般历史”的时候，他们实际上谈及的是这些特别命运交叠，因为，很明显，英雄与英雄之间一定是互为敌手的。

不断有学者坚持认为，历史编纂学是一门经验主义的学问。这经常表现为对“理论”的公开怀疑。[汤普森：《理论的贫困》（伦敦，1978）；见佩里·安德森：《英国马克思主义内部的争论》（伦敦，1980）]

众所周知，这是一个虚妄的谬见。

年鉴学派的其他成员也持以上同一主张，但是他们更多的是以此来提倡历史编纂学应该致力于分析人口统计学、经济学和人种学中的“长期”趋势，即“非个人化”（impersonal）的过程，而不是为了激发人们去分析“叙事”本身的构成，分析叙事为什么长期以来被人们看作历史再现的“适当”模式。

应该强调的是，年鉴学派拒斥叙事历史是因为他们厌恶它的传统题材，即，过去的政治学，也同样因为，他们相信：它的形式内在地是“小说的”和“戏剧化的”而非“科学的”。他们坚信，政治事件不适于科学研究，因为它们作为更基本历史过程的附庸具有昙花一现的本质和状态，这一信念与现代政治学科（politology）（我得感谢杰兹·托波斯基发明了这个有用的字眼）无法创建一种真正的政治科学密切相关。但是，奇怪的是，拒绝把政治作为科学历史编纂学合适的研究对象对于19世纪专业历

费尔南多·布罗代尔：《1950年的史学状况》，莎拉·马瑟斯译，载于《论历史》（芝加哥，1980），第11页。

福雷的主张依场合不同而有所变化。试比较以下两种评论的不同。一种评论出现在《在史学研讨会上》，乔纳森·曼德尔鲍姆译（芝加哥，1984）；另一种评论出现在他的论文“定量的史学”中。后者对“叙述事件的历史”（histoire événementielle）进行了批评。福雷作这种批评，并不是因为它关涉到“政治事实”或者因为它是“由沿时间轴线对某些选择‘事件’的叙事构成的”，而是因为“它是基于以下观点：这些事件是独一无二的，无法以统计的方式陈述出来，而且其独特性便是历史中出类拔萃的材料。”他总结说：“这就是为什么这种历史自相矛盾地既探讨短时段又关注终极意识形态的原因”（第54页）。

比较雅克·勒·戈夫所说：“年鉴学派讨厌政治历史、叙事历史和编年史（或事件史）这样一个三史组合。在他们看来，所有这些都只是伪历史，廉价历史，是浅薄的。”见《政治学仍然是史学的支柱吗？》，芭芭拉·布雷译，载于吉尔伯特和格劳巴德：《当今历史研究》，第340页。

史学家认为科学政治学不合时宜这一偏见来说是一种补充。当然，认为政治科学不可能与认为这样的科学不合时宜都是一种意识形态的观点。

但是，叙事同所有这一切有何关系呢？年鉴学派对叙事提出的责难是，叙事性具有将其题材“戏剧化”和“小说化”的天性，似乎戏剧性事件或者在历史中不存在，或者，如果的确存在的话，也由于其戏剧性而不能成为史学研究的合适对象。我们不知道该如何理解这一堆奇怪的观点。整个现代文学表明，不作戏剧化处理也可以叙述，自皮兰德罗和布莱希特以来的现代戏剧表明，不作舞台化处理也可以戏剧化。因而，怎么能因为叙事的“小说化”效果而对它横加指摘呢？人们怀疑，有争议的并不是小说的戏剧性，而是对某种文类的反感。这种文类使人类行动者而不是非个人化的过程成为人们关注的焦点，并且暗示，这些行动者可以在很大程度上控制自身的命运。但是小说中包含的戏剧性并不必然比人性少。在任何情形下，自由意志—决定论问题与政治科学的可能性或非可能性问题一样，都是一个意识形态的问题。因而，虽然我们不好擅自评价年鉴学派在改革史学研究中取得的积极成就，但是我们应该断定他们不满意叙事历史的理由

根据福雷的观点，“传统历史解释遵从叙事逻辑”，他对这句话的注解是“在先的解释随后的”。他接着说，支配事实选择的是“同一暗含的逻辑：时期优先于被分析的对象；选择事件要依据它们在叙事中的位置，而界定它们则要根据开头和结尾。”然后他继续将“政治史”描述成“这类历史的典范”，因为“在一种宽泛的意义上，政治构成了变化的主要内容”，而这又使得根据“人类自由”的诸范畴来再现历史成为可能。既然“政治是偶然性因而是自由的典型领域”，历史可以被看作具有“小说的结构”，从而据此予以表现。（福雷：《在史学研讨会上》，第8—9页）。

因此，福雷评论说，“引导历史学家放弃的不仅有他们学科的主要形式——叙事，而且还有学科偏爱的题材——政治”，因为“社会科学的语言是以对行动的决定因素和局限的探究为基础的”，而不是对人类事态中偶然性和自由的研究为根据。（福雷：《在史学研讨会上》，第9—10页）

是幼稚的。

然而，也许有这种可能性：年鉴学派部分成员对这一问题的评论仅仅是 20 世纪 60 年代结构主义者和后结构主义者完成的对叙事性之更广泛分析和解构的粗略重复，后者力图说明，叙事不仅是一种意识形态工具，而且还是意识形态化话语的一般范式。

我不想在此对结构主义和后结构主义另作说明，对它们的解释已经够多的了。但是，我们可以简要指出这两种运动对讨论叙事历史的意义。在我看来，这种意义有三重：人类学的、心理学的和符号学的。从以列维—斯特劳斯为首要代表的人类学视角出发，成问题的不是叙事，而是历史自身。在与萨特的《辩证理性批判》（*Critique de la raison dialectique*）的著名争论中，列维—斯特劳斯否认了“历史的”（或“文明的”）社会和“前历史的”（或“原始的”）社会之间区别的有效性，并且否认了再现前者之结构和过程的模式以及特定研究方法的合法性。在他看来，所谓的历史方法提供的知识，即，“历史知识”与“原始”

下面是一些较好的说明：奥斯瓦德·杜克罗特等人，《什么是结构主义？》（巴黎，1968）；理查德·麦克西和尤金尼奥·多纳托编著：《批评语言与人的科学：结构主义论争》（巴尔的摩，1970）；若苏埃·阿拉利编著：《文本策略：后结构主义批评视角》（伊萨卡，1979）；约翰·斯特罗克编著：《结构主义及其后来的发展》（牛津，1979）。关于结构主义和史学理论，见阿尔弗雷德·施密特：《历史与结构：马克思主义史学探究》（慕尼黑，1971）。我在以下两本书中探讨了几个有关的问题：《元历史学：19 世纪欧洲的历史想像》（巴尔的摩，1973）；《话语的转义》（巴尔的摩，1978）。关于结构主义—后结构主义思想应用于历史研究问题以及对此的说明，托多洛夫给我们提供了精妙的范例，见托多洛夫，《美洲的征服：其他问题》（巴黎，1982）。

克劳德·列维—斯特劳斯：《原始思维》（伦敦，1966）第 9 章《历史与辩证法》。列维—斯特劳斯说：“在萨特的体系中，历史扮演的恰恰是神话的角色。”（第 254—255 页）他还说：“只要历史在时间中远离我们或者我们在思想中远离历史就足够了。”他又说：“当我们谈及某些职业时，历史可以成就一切，只要你能从中走出来。”（第 262 页）

群落的神话传说几乎没有什么区别。的确，历史编纂学——列维—斯特劳斯指的是传统的“叙事”历史编纂学——只不过是西方，尤其是现代的、资产阶级的、工业的和帝国主义社会的神话。这一神话的本质在于把再现的方法，即叙事，错当成内容，就是说，赋予那些社会一种独特的人性观念，使其能够相信他们早已亲身经历了西方历史学家所讲述的那些故事。列维—斯特劳斯承认，对事件的历史的亦即历时的再现是一种分析的方法，但“它是一种没有与之相对应的明确对象的方法”，还远不是一种特别适于理解“人性”或“文明社会”的方法。列维—斯特劳斯把根据时间顺序再现事件的方法确认为历史研究的公认方法。在他看来，这种再现方法只不过是所有科学研究领域（无论是对自然的还是对文化的研究）共有的一种探索性过程，这一过程在应用任何必要的分析技巧来将那些事件的共同性质确认为某个结构的组成成分之前就已经存在了。

用于组织事件过程的这种特别的编年尺度总是具有文化特殊性和偶然性，它纯粹是一种探索性策略，其有效性取决于运用这一策略的科学学科的特殊目标和兴趣。问题的关键是，在列维—斯特劳斯看来，不存在一个单一的组织事件的尺度；有多少种再现时间流逝的具有文化特性的方式，就有多少种编年学。对任何一组事件的叙事再现既不是一种科学，甚至也不是一种科学的基础，它至多是一种原—科学的练习，最糟不过是一种文化自我欺

“我们仅需要认识到历史是一种没有与之相对应的明确对象的方法，以便拒绝将历史概念和人性概念等同起来。”（列维—斯特劳斯：《原始思维》，见第248—250页和第254页）

“事实上，历史既不依赖于人也不依赖于任何一个特别的对象。它完全在于其方法，这种方法的经验对于对任何一种结构（人的或非人的）的组成部分进行全面分类都是必不可少的。”（列维—斯特劳斯：《原始思维》，第262页）

骗的基础。列维—斯特劳斯总结说：“知识的进步和新科学的创造是通过反历史的一代人实现的，这表明，在一个 [编年] 水平上可能的某种秩序在另一个水平就将变为不可能。”

列维—斯特劳斯并非反对这样的叙事。实际上，他那不朽著作《神话学》旨在说明的便是叙事性 (narrativity) 在建构各种形式的文化生活中的核心地位。他所反对的是把叙事性挪用为一种科学的方法，它声言要把人性作为它的研究对象，认为人性在历史的显现形式中较之在前历史的显现形式中更能得以充分实现。因而，他批评的锋芒直指一种人道主义。西方文明虽然对这种人道主义颇感自豪，但是似乎更倾向于违反而不是遵守它的伦理原则。雅克·拉康曾试图在他对精神分析理论的修正中消解这种人道主义，路易·阿尔图塞也曾希望从当代马克思主义中剔除这种人道主义，而米歇尔·福柯则干脆把这种人道主义作为西方文明在其最压抑、最颓废阶段的意识形态而加以摒除。对所有这些思想家（也包括雅克·德里达和朱丽娅·克里斯蒂娃）来说，一般的历史，特别是叙事性都仅仅是再现的实践活动，社会

列维—斯特劳斯：《原始思维》，第 261 页注。

克劳德·列维—斯特劳斯：《图表方法的起源》（巴黎，1968），第 2 部分，第 2 章。

见罗莎琳德·科沃德和约翰·埃利斯：《语言与唯物主义：在符号学中的发展以及主体理论》，（伦敦和波士顿，1977），第 81—82 页；和海登·怀特：《福柯的话语》，本书第 5 章。

借此来生产一种特别适于现代法治国家生活条件的人类主体。他们支持这一观点的论证太复杂，很难在此表达出来。但是，只要粗略地看一下罗兰·巴尔特1967年所写的论文《历史的话语》，以上思想家对叙事历史的敌对态度便一目了然了。

在这篇论文中，巴尔特对作为各种形式的历史主义基础的“历史的”和“虚构的”话语之间的区分提出了挑战。他所选择的攻击点是赞同对过去事件和过程进行叙事再现的历史编纂学。他质问道：

总的说来，从希腊时代开始，在我们的文化中，对过去事件的叙述都必须经过历史“科学”的批准认可才能生效，都受到“真实”这一根本标准的约束，都要由“理性”解释原则来证明其正当性——在某种特殊的品质上，在某种十分明确的特色上，以上这种叙述难道真的不同于我们在史诗、小说和戏剧中所发现的那种虚构的叙述吗？

从他提出这一问题的方式——将科学、真实和理性等词放入

雅克·德里达：《文类的规律》，《批评研究》7，第1期（1980），第55—82页；同一作者，《人文科学话语中的结构、符号和游戏规则》，载于《书写与差别》（巴黎，1967），第10章。朱丽娅·克里斯蒂娃（Julia Kristeva）说：“在叙事中，言说的主体使自身构成为一个家庭，一个宗派或国家团体的主体；句法规范句子是在一个首先是散文的后来是历史的叙述的语境中发展的。叙事类型和句子的同时出现把重要过程限定在一种要求和交流的态度上。”[见克里斯蒂娃：《语言中的欲望：文学和艺术的符号学研究方法》（利昂·S·卢迪斯编著，纽约，1980），其中的“作为多重话语的小说”一章，第174页；并参见让-弗朗索瓦·利奥塔：《力比多微观经济叙事机制》，载于《冲动机制》（巴黎，1973），第180—184页]

罗兰·巴尔特：《历史的话语》，载于《社会科学信息》（巴黎，1967），英译文参见：《历史的话语》，斯蒂芬·班译，载于《比较批评年鉴》第3卷，莎佛尔编著（剑桥，1981），第7页。

引号中——可以明显看出，巴尔特的主要目的是攻击传统历史编纂学所夸耀的那种客观性。而且他也确实做到了这一点——通过揭示再现这一叙事模式的意识形态功能。

正如在《神话学》(1957)一书的理论附录中所说明的那样，与其说巴尔特把科学和意识形态学截然对立起来，不如说他区分了进步的和反动的、解放的和压制的两大类型的意识形态。在《历史的话语》一文中，他指出，历史可以通过许多不同的模式再现出来，其中有些模式比其他一些较少神话色彩，这是因为：它们公开关注自己的生产过程并且指明了它们所指涉对象的“被建构”而不是“被发现”的本质。但是，根据他的观点，传统历史话语比现代科学或现代艺术要落后得多，后二者标示了其“内容”的被发明本质。在妄求科学地位的学科中，只有史学研究仍然是他所谓的“指涉性谬误”(the fallacy of referentiality)的牺牲品。

巴尔特意欲说明，“仅仅通过观察其结构而不必探求其内容的本质，我们就可以知道，历史话语实质上是意识形态阐述的一种形式，或者更确切地说，是一种虚构的阐述。”他这里指的是一种本质上“述行的”的“言语—行为”，“通过这种言语—行为，话语的言说者（一种纯语言学的实体）‘填补’了言词主体（一种心理学的或意识形态的实体）的位置。”应该注意到，虽然巴尔特在这里涉及的是一般的历史话语，但是他的主要兴趣对象是具有“叙事结构”的历史话语。这里有两条理由。首先，他感觉自相矛盾的是，“原本在虚构的坍塌（神话和早期史诗）中展开的叙事结构”在传统历史编纂学中却“同时成为现实的

罗兰·巴尔特：《神话学》，安尼特·莱沃斯译（纽约，1972），第148—159页。

罗兰·巴尔特：《历史的话语》，第16—17页。

符号和证据”。其次，而且更重要的是，巴尔特追随拉康，认为叙事是一种重要的工具。社会借此可以把自恋的婴儿意识塑造成一种能够承担各种形式法律“客体”之“责任”的“主体性”。

拉康曾经指出，儿童在语言习得过程中也同时获得了有秩序的、受规则支配的行为范式。然而，巴尔特补充说，在吸收“故事”并讲述它们的能力的发展过程中，儿童也认识到一种造物：这种造物，拿尼采的话来说，能够作出许诺，既能追忆也能“前瞻”，并且能够以一种特别的方式将其结局同其开头连接起来，以证实一种“完整性”。每一个体若要成为（任何）一种法律、道德或礼节制度的“主体”，他都必须具备这种完整性。关于任何叙事再现的“虚构”内容是一种中心意识的幻觉，这种意识能够放眼世界，理解世界的结构和过程并使它们呈现在意识自身中，而且，这种呈现具有叙事性本身所有形式上的连贯性。但是，这将会把“意义”（meaning）（它总是被建构而不是被发现）错认为“实在”（reality）（它总是被发现而不是被建构）。

不用说，在这一明确的表述背后，是一大堆有关语言、话语、意识和意识形态的疑窦丛生的理论问题，这些问题尤其同拉康和阿尔图塞的名字联系在一起。巴尔特吸取这些理论为他所用，其唯一的目的是要摧毁 19 世纪的整个遗产即“现实主义”，巴尔特将其视为以崇高化“人道主义”为再现形式的意识形态的伪科学内容。

对巴尔特来说，19 世纪小说中的“现实主义”和这一时期历史编纂学中的“客观性”并肩发展起来并不是偶然的。它们

罗兰·巴尔特：《历史的话语》，第 18 页。

《世界在叙述之外开始》（罗兰·巴尔特：《叙事结构分析导论》，第 115 页）。

的共同之处在于对一种话语特殊叙事模式的依赖。这种叙事模式的主要目的是暗中把它自称仅仅去描述的指涉物换成一种概念内容（所指）。在他那一篇具有开创性的论文《叙事结构分析导言》（1966）中，巴尔特说：

因此，有关叙事“现实主义”的主张应受到怀疑……叙事的功能不是去“再现”，它是要去建构一种景观……叙事并不显示，并不模仿……从指涉（现实）的角度看，叙事中“所发生的”简直就是虚无（nothing）；“所发生的”仅仅是语言，是语言的冒险，是对它即将来临的不断称颂。

这一段落指的当然是一般叙事，但是此处所阐发的原则也可以引申到历史叙事上。因此，在《历史的话语》的结尾，巴尔特坚持认为，在“客观”历史中，“真实”永远不过是一种躲藏在貌似强大的指涉物背后的未曾表述的所指。这便是所谓实在效果（*effet du réel*）的特点。

关于这种叙事概念及其假定的意识形态功能还有许多话可说，关于作为其基础的心理学和作为其前提的本体论要说的也不少。显然，他令我们想起了尼采有关语言、文学和历史编纂学的思想。就它所涉及的历史意识问题而言，其思想没有超越《历史对于人生的用处与滥用》和《道德的谱系》。德里达、克里斯蒂娃和福柯等后结构主义者都公开承认与尼采的这种联系。正是过去20年左右法国思想界这种尼采式的转向，才使得后结构主义者同他们的前辈即以列维—斯特劳斯、罗曼·雅各布森和早期

罗兰·巴尔特：《叙事结构分析导论》，第124页。

罗兰·巴尔特：《历史的话语》，第17页。

巴尔特为代表的更“科学的”结构主义者区别开来。不用说，后结构主义同年鉴学派中的那些历史学家的志向绝少共同之处，后者的梦想是要把历史研究转变成一种科学。但是，巴尔特与后结构主义者完成了对叙事性的“解构”，而年鉴学派提倡反对历史编纂学中的再现的叙事模式，因而，两者在这方面是一致的。

然而，巴尔特对叙事历史问题的阐述强调了一个重要的差异，即，20世纪60年代在法国对这一问题的讨论不同于过去20年以分析哲学为主导的英美哲学界对这一问题的讨论。最明显的区别在于，分析哲学家把叙事既作为一种再现模式又作为一种解释模式来加以始终如一的捍卫，而法国思想家则对它大加攻伐。不同哲学家对以下信念提出了不同的根据：叙事是再现甚至解释历史事件的最有效模式。但是，与法国思想家对这一问题的争论不同，在英美哲学界，叙事历史编纂学一般不被看作一种意识形态，而是被视为黑格尔和马克思之邪恶“历史哲学”的解毒剂。这种“历史哲学”是“极权主义”政治体制的意识形态之关键。

不过，在这里，争论又被另一些问题搅乱了。这些问题包括，史学作为一种科学的地位问题以及与自然科学知识相比较而言历史知识所宣称的认识论权威问题。甚至在马克思主义学界也展开了激烈争论（这一争论在20世纪70年代达到高峰），其针对的问题是，应该在多大程度上用一种叙事的而非分析的话语模式来铸造一种马克思主义的“科学的”历史编纂学。应该强调与把年鉴学派同他们更传统的同行区分开来的问题相似的那些问题，但是在这里，应受到更多关注的不是叙事性，而是“唯物主义与唯心主义”的关系问题。从总体上讲，在历史学家和哲学家中，在这些学科的马克思主义者和非马克思主义者中，还没

参见安德森：《英国马克思主义内部的争论》第14、98、162页。

有人像法国的列维—斯特劳斯那样对“历史”研究的合法性提出严肃的质疑；也还没有人像法国的巴尔特和福柯那样对叙事能够在某一方面真实客观地再现“真理”提出过严肃质疑，假如个别历史学家在研究中随便使用什么方法发现了那些“真理”的话。某些社会科学家也提出了这些问题，但是，由于他们所宣称的方法论之严格性的不堪一击，也由于他们的所谓“科学”的脆弱性，关于叙事历史问题他们并没有取得多少理论成果。

这两派观点在历史叙事问题上的分歧也从根本上反映了对一般话语本质的不同看法。在文学和语言学理论中，话语传统上被看作是一种大于（复杂）句子的语词单位。与支配句子构成的语法规则相对应的话语构成法则是什么呢？它们自身显然不是语法规则，这是因为：我们虽然可以构造出一系列语法上正确的句子，它们却不一定能聚集或合并成为一种大家认可的话语。

显然，有资格成为话语构成规则的是逻辑学，它可以统辖所有“科学”话语的构成。但是，在诗性话语中，逻辑就会让位给语音学、韵律、格律等法则，对后者的苛求可以允许违反一些意在制造另一种形式一致性的逻辑规则。另外一种话语法则是修辞学，它适用于那些旨在劝说和促进行动而非描述、证明或阐明的言语事件。在诗性或修辞言语中，有可能涉及对某种外部指涉对象的信息交流，但是“表达”（expression）和“意指”（conation）的作用可能更为重要。因而，“交流”、“表达”和“意指”之间的区别就造成了各种话语形成规则之间的不同，逻辑学仅仅是其中的一种，而且绝不是最具特权的一种。

如同雅各布森所说，一切都取决于对包含在所论话语中

关于丹尼尔·贝尔和彼得·维尔斯的观点，见迪穆兰和穆瓦茨：《历史学家》，第64—71页，第89—90页。

“信息”（message）的“处置”（Einstellung）。如果话语的主要目的是传达某个外部指涉物的信息，我们可以说交流功能居于主导地位；那么，所论的话语就要根据它针对指涉物的表达清晰度和它的真值（它所提供信息的有效性）来加以评价。另一方面，假如信息主要被用来表达话语言说者的感情状态（就像在大部分史诗中那样），或者被用来在信息接收者中激发一种态度，从而导致一种特别的行为（比如在鼓动劝说性的演讲中），那么，所论话语就要更多地根据它的述行力量（一种纯实用性的考虑）来予以评估，而不是依据它关于指涉物的清晰度和真值。

话语的这种功能模式把逻辑学、诗学和修辞学等降至“代码”（codes）的地位。通过这些代码，各种“信息”根据不同的目的得以投射和传递：交流的、表达的或意指的，根据不同情况而定。这些目的绝不是相互排斥的；实际上，每种话语都同时具有这三种功能。而且，这不仅适用于“虚构性”话语，

罗曼·雅各布森：《语言学与诗学》，载于《语言中的文体》，托马斯·A·斯伯克编著，（剑桥，1960），第352—358页。雅各布森的这篇论文对于理解从20世纪60年代以来话语理论在总体符号学倾向上的发展是必不可少的。应该强调的是，许多后结构主义者采取的立场是基于符号的任意性和一般话语构成的任意性为其出发点，而雅各布森则坚持认为，内在意义甚至可能存在于语音中。因此，德里达、克里斯蒂娃、索勒斯和后期巴尔特等激进的后结构主义者都把话语指涉看作是一种幻象，而雅各布森却不这么认为。指涉仅仅是“言词传达之六种基本功能”中的一种。（同上，第357页）

如同保罗·瓦雷西奥所说：“在功能方面的每种话语都奠基于一套相对有限的机制……它们把每种指涉选择变为一种形式选择。”（《诺凡提卡》，第21页）。因此，它从来就是一个问题……不是一个指向“真实”世界的指涉物的问题，不是一个区分真假、是非、美丑等等的问题。选择仅仅存在于所使用的机制之间，并且这些机制也已限制了每种话语，因为它们是对现实的简化表现，不可避免地 and 内在地具有一种党派的偏向。这些机制看起来总……是认知性的，但实际上，它们是论辩性的：在它们开始描述某一实体形象的那一时刻，就已经赋予它一种肯定或否定的内涵。（第21—22页）

也同样适用于“事实性”话语。既然以上模式被视为一般话语理论的基础，我们不禁要问，特殊的叙事话语是如何利用这三种功能的。就我们这篇文章的目的而论，它不免使我们要考察：为了把叙事历史归入“科学”或者把它化为“意识形态”范畴，当代对叙事历史本质的讨论是如何倾向于忽视这些功能中的这一种或那一种的。

大部分把叙事作为一种合法的历史再现模式甚至作为一种有效的解释模式（至少对历史是如此）的人都强调其交流功能。根据这种交流的历史观，一部历史被看作是一种有关“指涉物”（referent）（过去、历史事件，等等）的“信息”，指涉物的内容既包括“信息”（事实）又包含“解释”（“叙事性”描述）。特殊的事实和一般的叙事性描述都必须同时满足真值的符合标准和连贯标准。不用说，连贯标准是逻辑的而非诗性或修辞的。各个命题都必须在逻辑上相互连贯一致，并且，在使用规则统摄句法组合过程时必须做到前后一致。这样一来，比如虽然一个较前事件可以再现为一个随后事件的原因，但是反过来则不成立。然而，对比起来看，一个较后的事件可以说明一个较前事件的意义，但反过来则是不真实的。（比如，狄德罗的出生并不能说明《拉摩的侄儿》创作的意义，但是，《拉摩的侄儿》的创作则可以回过头来说明狄德罗出生的意义）。

符合标准却是另一回事。不仅构成历史叙述之“编年史”的单个存在判断叙述必须“符合”它们所预言的事件，而且作为一个整体的叙事也必须“符合”它所叙述的事件的总体顺序结构。这也就是说，为了使“编年史”能够成为“故事”而编织在情节中的“事实”的顺序必须符合“事件”的一般顺序结

该例子出自亚瑟·C·丹图：《分析的历史哲学》（剑桥，1965）。

构，而“事实”便是这些事件的命题标示物。

对于强调叙事历史话语之表达功能的理论家来说，“故事”与它所讲述的事件的符合是建立在“信息”的概念内容层面上的。他们认为，这种概念内容或者包括因果链中连接事件的诸因素或者包括激发事件之行为者的“理由”（reasons）[或“意图”（intentions）]。事件发生（如同真实发生）的原因（必要的，倘不是充分的）和“理由”（有意的和无意的）在叙事中以讲故事的形式被陈述出来。根据这种观点，话语的叙事形式仅仅是一种信息媒介，它所包含的真值或信息内容并不多于其他任何一种形式结构，比如，一个逻辑三段论、一种隐喻修辞手段或一个数学等式。作为一种代码，叙事类似于摩尔斯电码，后者是一种通过电报机传送消息的工具，而前者也是一种工具，与摩尔斯电码异曲同工。这就是说，在可以设想到的其他事物中，在传递信息和知识的方式上，叙事代码没有增添任何不能由其他一些话语编码系统传递的东西。这可以由以下事实来证实：对真实事件的任何叙事性描述的内容都可以从以论说形式再现出来的陈述中抽引出来，与一种科学论证一样服从同样的逻辑一致性和事实准确性的标准。一个特定的历史学家实际创作的叙事作品在内容上多少会有些“厚实”（thick），在再现手法上会多少有些“艺术性”，在阐述方式上多少有些高雅，与不同报务员发报时所再现出来的情形一样。但是，持这种观点的人会说，这更多的是一种个人风格问题，而不是内容问题。在历史叙事中，只有内容才有真值，所有其他方面仅是装饰。

然而，这种叙事话语观念没有考虑到每种文化都要处理的大量纷繁多样的叙事，有些文化成员可能希望吸收这些叙事用以对

见德雷：《历史哲学》，第43—47页，第19页。

信息的编码和传送。再者，每一叙事话语并不是只包括一种单独利用的代码，而是包含一套复杂的代码，作者对这些代码的编织——在故事创作中包含了无限丰富的暗示和多种多样的情感，更不用说所包含的对故事题材的态度和潜意识评价了——证实了他作为一个艺术家的才能，也证实了他主宰而不是受制于可利用代码的才能。因此，与科学话语相对的诸如文学和诗歌等比较非正式的话语具有“密度”（density）。正如俄国文本学家尤里·洛特曼所评论的那样，艺术文本要比科学文本承载的“信息”量大，因为前者比后者处理的代码数量和编码层次都要多。然而，同时，与科学文本相对的艺术文本不仅重视在创作中所使用的各种代码传递的“信息”，而且同样注重其中包含的艺术鉴赏力。

话语行为模式试图说明的正是这种话语的复杂的多层次性以及随之而来的可以对其意义作多种阐释的能力。从这一模式提供的视角看，话语被看作是一种生产意义的手段，而不仅仅是一种传递有关外部指涉物信息的工具。如此看来，话语内容所包含的形式与通过阅读而推断出的信息一样多。接下来的情况便是：改变话语的形式可能不会改变有关其明确指涉物的信息，但肯定会改变它所产生的意义。比如：如果把一组事件仅仅按照它们原来发生的时间先后顺序罗列在一起，按照列维—斯特劳斯的意思，它们并不缺乏意义。它的意义就是任何一个事件罗列都能产生的那种——拉伯雷和乔伊斯对文学事件的罗列式样就充分证明了这一点。一个事件列表可能仅是一种“薄薄”的编年史（如果列表中的各项都按时间先后呈现的话）或者“小型的”百科

尤里·洛特曼：《艺术文本的结构》，罗纳德·福容译，（安阿伯，1977），第9—20页，第280—284页。

同上，第35—38页。

全书（如果根据话题组织的话）。在这两种倾向中，传达的是同样的信息，但产生的是不同的意义。

然而，一部编年史并不是一种叙事，即使它与其信息内容包含一组同样的事实，因为一种叙事话语的述行方式不同于一部编年史。编年学（chronology）无疑是编年史和叙事共同使用的一种代码，但是叙事另外还利用其他一些代码，它所产生的意义也就非常不同于任何一部编年史的意义。这倒不是说“叙事”代码比编年史代码更“文学化”——许多从事历史著述的历史学家都这样认为。也不是说叙事比编年史“解释”更多东西或者甚至解释得更充分。关键在于，叙事化所产生的意义，与编年史化所产生的意义存在很大差异。叙事通过将话语形式强加于其自己的编年史所包含的事件之上，从而做到了以上这一点，其所采用的手段本质上也是诗性的；也即是说，叙事代码是从诗的述行范围而不是认知的述行范围获取的。这便是巴尔特说下面一番话的意思：“叙事并不显示，并不模仿……（它的）功能也不是去‘再现’，而是要去建构一种景观”（着重号是我加的）。

人们一般会承认，区分诗性话语和散文话语的一种方法是，根据前者对格式的突出——语音、韵律、格律等的格式，它注重的是话语的形式，而撇开（或超过）在其字词发音方面所包含的信息。诗性文本形式产生的意义非常不同于在对散文的字词内容释义中再现出来的意义。各种散文体裁（演说、法律诉状、散文罗曼司、小说等等）莫不如此。不可否认，历史叙事也是以上文学形式的一种，不过这里所论的结构样式不是声音和韵律，而是聚合成主题的主题结构和聚合成情节结构的主题之节奏和重复。当然，这并不是说，这些体裁不利用逻辑推论和科学论证的代码，它们的确利用了这些代码；但是这些代码与叙事化引发的那种意义生产毫无关系。

某些叙事话语可能把论证嵌入其中，这些论证采取的是事情何以会那样发生的解释形式，陈述这些论证的方式是作者依据自己的意见向读者直抒胸臆。但是这些论证更适合作为对叙事的评论而不是叙事的组成部分。在历史话语中，叙事的作用在于把否则将只是编年史的一个历史事件列表转变成为一个故事。为了完成这一转变，编年史中的事件、行为者、机构都必须被编码成为故事要素；就是说，它们必须被赋予故事的特性。在这一编码层面上，历史话语引导读者注意的是一种次级指涉物。这种指涉物不同于那些构成初级指涉物的事件，即，在一种稳定文化中培养出的各种故事类型的情节结构。当读者认识到历史叙事中的故事是作为一种特殊的故事——比如，作为史诗、浪漫剧、悲剧、喜剧或闹剧——被讲述的时候，可以说他就已经理解了话语所产生的意义。这种理解只不过是叙事形式的识别。

在这种情形下意义的产生可以被视为一种述行，因为任何一组给定的真实事件都能够以很多方式被编织成情节，都能经得起以多种不同的故事类型来讲述。任何特定的一系列真实事件都不会原本就是悲剧的、喜剧的、闹剧的，等等，而只能通过事件之上施加一种特定故事结构的方式被构建成这样。因此，赋予事件以意义的是选择故事类型并把这种故事施加给事件这两种行为。这种编织情节的效果可以被视为一种解释，但是应该认识到，在任何一种逻辑演绎推理中作为共相出现的概括都是文学情节的主题，而不是科学的因果规律。

这就是为什么叙事历史可以被合理地看作是不同于对所论事件的科学陈述的原因——就像年鉴学派所正确坚持的那样。但

见海登·怀特：《元历史学》中的《导言：历史的诗学》一章，第1—38页；以及同一作者的《话语的转义》，第2—5章。

是，这并不是否认叙事历史具有真值的充分理由。如福雷所指出的那样，叙事历史编纂学可以把历史事件很好地“戏剧化”，也可以使历史过程充分地“小说化”，但是，这只能说明，叙事历史涉及的真理与社会科学中的叙述部分所涉及的真理处于不同的次序上。在历史叙事中，检测某一文化或社会所特有的意义生产系统要根据任何一组“真实”事件屈从于这些体系的能力。如果这些体系在现代世俗文化的文学或诗学才能中拥有最纯粹的、最完备的以及形式上最连贯的再现形式，那么就没有理由把它们仅仅作为虚构的构造物而排除掉。这样做也将势必会否认文学和诗歌对于现实的任何有效教益。

当然，历史编纂学和文学之间的关系与历史编纂学和科学之间的关系同样微妙，同样难以界定。毫无疑问，这部分是因为，西方历史编纂学是在一种鲜明的文学（甚至是“虚构的”）话语背景下出现的，而这种文学话语又是在更古老的神话背景下形成的。起初，历史话语把自身同文学话语区别开来依据的是它的题材（“真实的”而非“虚构的”事件）而不是它的形式。但是，形式在这里是含糊不清的，因为它不仅指历史话语的明显外观（其作为故事的外观），而且也指历史编纂学同文学和神话共有的意义生产体系（编织情节的方式）。然而，我们没有理由为叙事历史编纂学加盟于文学和神话而感到困窘，因为这三者所共享的意义生产体系是一个民族、一个团体、一种文化之历史经验的精华。并且，叙事历史提供的知识是检测意义生产体系的必然结果，这种意义生产体系起初在神话中被详尽描述，而后又在虚构表达的假设模式中得以完善和提炼。在历史叙事中，作为象征被提炼为虚构作品的经验经受其赋予“真实”事件以意义之能力的检验。只有那些所谓高级的文化市侩才会否认这种检测的结果具有真正知识的地位。

换句话说，正如神话内容受到虚构作品的检验，虚构作品的形式也要受（叙事）历史编纂学的检验。如果叙事历史编纂学的内容以类似的方式经受检验，以决定它是否适合再现和解释与传统历史学家所假定的现实不同的另一级别的现实，那么，这不应该被视为一种科学与意识形态的对立（如同年鉴学派经常所做的那样），而应看作是以虚构作品自身的发明为起点的划定虚构与真实之间界限的过程的延续。

作为叙事，历史叙事并不消除有关过去、人生、群体本质等的虚假信仰；它所做的是检验一种文化的虚构作品赋予真实事件以各种意义的功能，这里所说的各种意义是文学通过塑造“虚构”事件的格式而向意识展示的。准确地说，就历史叙事赋予真实事件各种意义而言，我们把它看作是神话和文学中发现的意义而言，我们把它看作是讽喻（allegories）的产物是有道理的。因而，我们不应把每一历史叙事看作是神话或意识形态的，而应把它看作是讽喻的，即，言一物而指他物。

如此看来，叙事描绘出作为其初级指涉物的总体事件，并且把这些事件转变成意义样式的暗示，这里的意义是任何对作为事实的事件所作的字面再现都永远不能产生出来的。这并不是说，一种历史话语不宜根据对事件所做的单个事实性（单称存在）陈述的真值和所有这些分散做出的陈述的逻辑连贯性来加以评价。因为除非一种历史话语同意根据这些条件来评估，它将没有任何道理宣称能够再现特别真实的事件并提供对它们的解释。不过，这种评价涉及的仅仅是历史话语的一个方面，即传统上被称为编年史的那一方面。它没有向我们提供任何一种评价叙事自身内容的方法。哲学家路易·明克对这一点作出了最为有力的论述：

我们可以把直接话语中的任何文本看作是一种断言的逻

辑关联。那么，文本的真值仅仅是一种个别断言真假的逻辑功能：当且仅当每个命题为真时，关联才为真。实际上，叙事被分析成，尤其是被一些对叙事和理论作专心比较研究的哲学家分析成，似乎叙事只不过是涉及过去的陈述的逻辑关联；基于这种分析，就不存在叙事真实性的问题了。然而，逻辑关联模式的困难在于，它根本不是一种叙事模式。它更多的是一种编年史的模式。逻辑关联的确可以充分地再现编年史单纯的顺序关系，因为编年史的格式是“……然后……然后……然后”。然而，叙事包含无限多的顺序关系以及无限多连接这些关系的方式。当我们谈及一种叙事连贯或不连贯的时候，我们指的正是这样一种连接。给叙事形式的顺序关系分类还是文学理论的一项未解决的任务；但是，无论这种分类将会是什么，有一点应该是很清楚的，即，一种历史叙事不仅只为它的每一个分散作出的陈述求真，还要为叙事本身的复杂形式求真。

但是，叙事形式的“真实性”只能间接地展示自身，就是说，通过讽喻的方式展示自身。在把一组真实事件作为比如悲剧、喜剧或闹剧进行再现的过程中，还可能包括别的什么东西呢？存在一种逻辑的或经验的检验方法用以确定马克思如下断言的真值吗？即：“路易·波拿巴的雾月十八日”中的事件构成了

路易斯·O·明克：《作为一种认知工具的叙事形式》，载于罗伯特·H·凯纳利和亨利·考兹凯编著的《历史修撰：文学形式与历史理解》（威斯康星州麦迪逊，1978），第143—144页。

1789年“悲剧”的一种“闹剧的”重演。根据在再现个别事件过程中的事实准确性标准以及在解释事件何以会发生过程中的逻辑一贯性标准，马克思的话语当然是能够评价的。马克思采用叙事手段对作为一种闹剧的一整组事件进行了形象的描述。但是，这种描述的真值是什么呢？我们是打算把它仅仅看作一种比喻、一种隐喻表达从而不必以真值为根据对之进行评价吗？这样做势必意味着，我们将会把马克思话语的叙事成分，即他讲述的有关事件的故事，仅仅当作装饰而不是整体话语的实质部分并因此予以摒除。

马克思对它所描述事件之闹剧本质的断言是仅仅通过间接方式作出的（借助作为其话语开场白的格言以及通过对事件的叙述即关于事件的故事），也就是说，通过讽喻的方式。这并不意味着，我们可以有理由假定马克思不打算让我们拿这一断言当真并把它的内容当作真实可信的。但是，一方面，事件之闹剧本质的断言与记录在话语中的事实之间是什么关系呢？另一方面，马克思在某些段落中按自己的口气，以一名公认的社会科学家的身份声言对事实进行了“解释”并对它们进行了辩证分析，那么，以上断言与这种辩证分析之间又是什么关系呢？事实确证了事件作为一种闹剧的特性吗？马克思的解释逻辑与叙事逻辑相一致

“黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。科西迪耶尔代替丹东，路易·勃朗代替罗伯斯庇尔，1848—1851年的山岳党代替1793—1795年的山岳党，侄儿代替伯父。在雾月十八日再版的那些情况中，也可以看出一幅同样的漫画！”[卡尔·马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，载于马克思和恩格斯的《选集》（纽约，1969），第97页]这不仅仅是一个格言；整部作品都是被作为闹剧创作的。[见怀特：《元历史学》，第320—327页；以及同一作者的《再现实在中的文体问题：马克思与福楼拜》一文，载于《文体的概念》，波赖尔·兰编著，（费城，1979），第213—229页]

吗？什么逻辑支配着马克思话语的叙事化方面？

马克思明确论证事件、解释事实的逻辑显然是辩证的；那就是说，它是马克思对黑格尔逻辑的一种翻版。还存在另一种支配作为闹剧的事件之构成的逻辑吗？对以下三者的三重区分可以帮助我们回答这一问题，这三者便是：事件的编年史，在作为评论的直接话语中对这些事件的解释，讽喻所提供的对事件的叙事化。我们一旦认识到作为一场闹剧的“雾月十八日”事件的讽喻特性，答案也就昭然若揭了。使对作为一种闹剧的事件之再现合法化的不是事实，允许事实作为一种闹剧投射的不是逻辑。我们没有办法根据逻辑来决定一组“真实”事件是一种闹剧。这是一种判断，而不是一种结论；只有在对“事实”进行诗性转义化的基础上才能证明这种判断的正当性，以便在对其进行最初描述的过程中赋予这些事实以在我们文化的文学代码中被作为闹剧看待的故事形式之成分的外观。

如果说存在某种逻辑，它支配着从话语事实或事件的层面向叙事层面的转变，那么这种逻辑便是比喻本身的逻辑，即，转义的逻辑。这种转变是通过把事实置换到文学虚构的层面上，或者等于说，将其投射到文学比喻类型中的这一或那一情节结构中来实现的。再换另一种说法，这种转变的实现是通过一种转换代码的过程，其中，起初转译为编年史代码的事件再转译成闹剧的文学代码。

当然，用这些方式来提出历史编纂学中的叙事化问题也就同时提出了文学自身的真实性这样一个更一般的问题。从总体上说，这个问题被那些关心对历史编纂学中的叙事解释进行逻辑分析的分析哲学家忽视了。这似乎是因为，他们所研究的解释这一概念没有考虑可能产生真正知识的比喻话语。由于历史叙事指的是“真实的”而非“虚构的”事件，他们就假定，叙事的真值

要么存在于对其中事实的字面陈述中，要么存在于这些陈述的组合中，存在于对用比喻语言表达的陈述的字面释义中。人们一般会假定，比喻性表达或者是虚假含糊的或者是逻辑上不一致的（包含一些哲学家所谓的范畴错误），接下来人们势必也会认为，历史叙事可能包含的解释应该只用字面语言才能够表达。这样，这些形式分析家在对包含在历史叙事中的解释进行概述时，往往把该叙事归结为一些互不关联的命题，其典型形式便是简单陈述句。当着某一种比喻语言出现在这些句子中时，它仅仅被看作是一种比喻，其内容要么是它的字面意义，要么是对似乎在语法上正确的陈述的字面释义。

但是，在作字面解释的过程中，被忽略的恰恰是那些比喻因素——修辞学家称之为思想的转义（tropes）和比喻（figures），没有它们，对真实事件的叙述，即编年史向故事的转变，就永远不可能实现。如果说在字面解释过程中包含什么“范畴错误”（category mistakes）的话，那也是把对真实事件的叙事性描述错认为字面描述。叙事性描述总是一种比喻性描述，是一种讽喻。在对叙事的分析中忽略比喻性因素，遗漏的将不仅仅是它的讽喻方面，而且还包括编年史借以转变为叙事的语言的述行方面。而且，对于许多现代历史叙事分析家来说，正是对讽喻的现代偏见，或者说，对严格性的科学偏好，模糊了对以上事实的认识。无论如何，大部分分析家都坚信两条：一是真实性必须以对事实的字面陈述的形式再现出来，二是解释必须符合科学范型或者与其对应的常识。这种二元信仰导致这些分析家忽视了历史叙事的独特的文学方面以及它以比喻性措辞所可能传达的真实性。

不用说，文学的甚至神话的真实性观念对某些哲学家来说并不陌生，他们是某种思想传统的继承者。这一思想传统发轫于现代的黑格尔唯心主义，在狄尔泰那里得以延续，又在当代海德格

尔释义学中获得其存在主义—现象学的新形态。对这一流派的思想家来说，历史并非是某种研究的对象，不是某种需要解释的东西，而是一种在世方式，它不仅使理解成为可能，而且将其作为自身解蔽的条件。这意味着，历史知识的产生只有根据一种根本不同于（逻辑—演绎的）自然科学的和（结构—功能的）社会科学的探究方法才是可能的。根据伽达默尔和利科的观点，研究历史遗传学的“方法”是释义学，它不应被看作破译（decipherment），而应被视为“阐释”（interpretation）、字面上的“作为转译”（translation）或者从一个话语团体向另一话语团体的意义“传递”（carrying over）。伽达默尔和利科都强调释义学的“传统”方面，或者也可以说，传统的“翻译”（translational）方面。正是传统将阐释者和阐释对象（interpretandum）统一起来，我们应该在标志着它来自过去的全然陌生性中来理解这种阐释对象，也应该在有助于确立特殊性和普遍性的活动中来理解这一对象。当这种普遍性中的特殊性（individuality-in-communality）跨越时间距离被确立起来的时候，那种所产生的作为理解的知识（knowledge-as-understanding）就成为了典型的历史知识。

对了解这一哲学传统的读者来说，这些都是耳熟能详的，但是，不用说，对于传统历史学家以及那些希望把历史编纂学转变为科学的人来说却是完全陌生的。为什么不呢？术语是比喻的，气氛是虔诚的，认识是神秘的——传统历史学家和当代具有社会科学倾向的历史学家都希望把所有这一切从史学研究中剔除掉。不过，这一思想传统对于我们现在所思考的问题却具有特殊的相

汉斯—乔治·伽达默尔：《历史意识问题》，载于保尔·拉比诺和威廉·沙利文编著的《阐释的社会科学：一种读本》（伯克里，1979），第106—107页，第134页；保罗·利科：《圣经——方法会合中的冲突》，载于罗兰·巴尔特等人编著的《注释与诠释》（巴黎，1971），第47—51页。

关性。其代表人物之一保罗·利科试图确立的正是一种叙事性的形而上学。

利科研究了当今理论界时兴的有关话语、文本和阅读的所有主要概念，并且对当代历史哲学和社会科学所提出的历史编纂学理论和叙事观念进行了彻底的考察。从总体上讲，对分析哲学家特别是明克、丹图、伽利和德雷等所提出的很多论点他都深表赞赏。在他们看来，叙事所提供的解释虽然与逻辑—演绎的解释并非截然相反，但毕竟存在差异。然而，利科认为，历史编纂学中的叙事更有助于对其所论及事件的理解，而不利于作为自然和社会科学中的那种解释的翻版的解释。他没有把理解和解释完全对立起来：他坚持认为，理解和解释这两种认知方式是“辩证”相联的，它们都是有关（人类）行为而非（自然）事件的知识，只不过一种是“无条理的”（unmethodical），而另一种则是“有条理的”（methodical）。

根据利科的观点，对一项行为的“解读”（reading）类似于对一个文本的解读；理解这两者需要同样的诠释学原则。由于“历史是关于过去人们行为的”，所以对过去的研究势必会把对人类行为的“诠释学的”“理解”作为自己的正当目标。在获得这种理解的过程中需要各种各样的解释，如同在充分阐述故事的过程中需要对故事中的“发生事件”进行各种解释一样。但是，这些解释只是充当理解“发生事件”的手段，而不是作为自在的目的。这样，在历史文本的著述中，我们所说的目标应该是以某种特定的方式再现（人类）事件，以便使它们作为有意义整

保罗·利科：《解释与理解：论文本理论、行为理论和历史理论之间的一些重要联系》，载于查尔斯·E·里根和大卫·斯图尔特编著的《保罗·利科的哲学：作品选》（波士顿，1978），第165页。

体之部分的地位得以彰显。

领会一系列复杂人类事件的意义是一回事，能够解释这一系列所包含的特殊事件发生的原因甚至方式是另一回事。一个人或许能够解释一个事件系列中的每个事件是为何和如何发生的，但可能仍然不理解整个系列的意义。拿阅读与理解过程作一个类比，我们会看到，一个人或许理解一个故事中每个句子，却仍然不理解该故事的主旨。利科认为，理解人类行为的意义同样如此。文本的意义不能还原为其创作中所使用的个别单词和句子的含义，对于行为来说也是这样。行为产生意义是根据它们的后果，无论是预见到的和预期的还是非预见到的和非预期的，这些后果都体现在特定社会形式的制度和习俗中。那么，理解历史行为就是要“一并理解”“有意义”整体的组成部分，包括促动历史行为的意图、行为本身以及反映在社会和文化语境中的行为后果。

利科主张，在历史编纂学中，对“有意义行为”由此发生的各种状况要素的这种“一并理解”受这些要素之“塑形”（configuration）的影响，而这种排列又是通过情节来实现的。利科与很多历史叙事评论家不同，在他看来，情节不单单是小说或神话的结构成分，它对于事件的历史再现也是至关重要的。“每种叙事都根据不同的比例把两方面结合起来，一方面是按年月顺序的，另一方面是不按年月顺序的。第一个方面可以叫做插曲的纬度，描述由事件组成的故事。第二是构造方面，情节据此从散乱

汉斯—乔治·伽达默尔：《历史意识问题》，载于保尔·拉比诺和威廉·沙利文编著的《阐释的社会科学：一种读本》（伯克里，1979），第106—107页，第134页；保罗·利科：《圣经 方法会合中的冲突》，载于罗兰·巴尔特等人编著的《注释与诠释》（巴黎，1971），第161、153—158页。

保罗·利科：《文本的范例：被视作文本的有意义行为》，载于拉比诺和沙利文编著的《阐释的社会科学》，第83—85、77—79页。

的事件中构造出有意义的整体。”但是，这种情节并不是历史学家强加给事件的；它也不是一种从文学模式库中抽调出来并被“实用主义地”用以赋予否则将仅仅是一堆事实的素材以某种修辞形式的代码。正是情节再现出事件的“历史性”。他说：“情节……将我们置于时间和叙事性的交叉点上：一个事件要具有历史性，它必须不仅仅是一个单一的偶发事件，或是一个独一无二的事件。它是从对情节发展的促成中获得其定义的。”（171）

根据这种观点，一个特殊的历史事件并不是一种作者可以随意塞入故事中某个地方的事件；它应该是一种能够“促成”“情节发展”的事件。情节似乎是一种不断发展的实体，它先于任何特定事件的发生，任何特定的事件都必须根据它促成这一情节发展的程度而被赋予历史性。而且，实际上，情况似乎就是这样，因为对利科来说，历史性就是时间本身的一种结构模式或层次。

时间看起来具有三个“结构层次”：“内时性”（within-timeness）、“历史性”（historicality）和“深时性”（deep temporality）。它们又依次反映在意识内部对时间的三种经验或再现中：第一种是“普通的时间再现……事件‘在其中’发生”；第二种再现“着重于过去的影响力，甚至……在‘重复’中恢复生与死之间‘延伸’的能力”；最后一种再现试图掌握“将来、过去和现在的多元统一体”（171）。在历史叙事中——实际上，在任何叙事甚至是最底级的叙事中——正是叙事性“把我们从内时性带回到历史性，从‘考虑’时间到‘回忆’时间。”总之，“叙事功能提供了一种从内时性向历史性的过渡”，并且它是通过显示时间自身的“情节”性做到这一点的。（178）

保罗·利科：《叙事时间》，第179—179页；以下再引用该文时直接注明在
下文括号中。

这样看来，任何历史叙述的叙事层面与其编年史层面各自具有相当不同的指涉对象。编年史再现的是存在“于时间内”的事件，而叙事再现的是时间方面，其中结尾可以被看作是与开头相联而形成一个在差别内的连续体。海德格尔称作“重复”的特别的人类能力成就了一种“结尾意识”（sense of an ending），这种意识以一种特定的方式把一个过程的终点同起点连接起来，从而赋予其间所发生的事件一种意义，一种只能通过“回顾”才能获得的意义。这种重复是事件在“历史性”中的特殊存在方式，与“在时间中”的存在方式正相反对。在被视为是重复的历史性中，我们理解了“挽救以个人命运和集体命运的形式从过去继承下来的我们大部分基本潜力”的可能性。（183—184）这就是为什么——当然还有其他原因——利科感觉有理由认为，“时间性是那种在叙事性中影响语言的存在结构，而叙事性则是一种把时间作为其终极指涉物的语言结构。”（169）我认为，凭这一论点我们就有道理相信，利科对史学理论的贡献在于他试图建构一种“叙事的形而上学”。

这种叙事形而上学对历史编纂学理论的意义在于利科的如下建议：由于其叙事性，历史叙事必须仅仅把“时间性”（temporality）本身作为自己的“最终指涉物”。若被置于利科的全部著作之更广泛的语境中，他的这一建议意味着，他已经把历史叙事归入象征性话语的范畴，这种话语的主要力量既不是源于它的信息内容，也不是源于它的修辞效果，而是源自它的意象功能。对他来说，叙事既不是相关事件的肖像，不是对那些事件的解释，也不是一种为了劝说效果而对“事实”进行的修辞重构。

保罗·利科：《存在与诠释学》，载于里根和斯图尔特编著的《保罗·利科的哲学》，第98页。

它是一种符号，通过在一个意象中“构造”其关系的辩证法，从而在不同的意义领域之间进行调解。这个意象只不过是叙事本身，即通过展露其“情节”性而实现的对编年史所陈述事件的“排列”。

因此，在讲故事的过程中，历史学家必然会展示一个情节。这一情节通过调和事件“在时间内”的存在状态与事件作为这些事件所参与的“历史性”之指示物的状态，从而“表征”着事件。这种历史性只能被指示，永远不能被直接再现出来，因此，像所有的象征性结构一样，历史叙事“言外有意并且……结果，能抓住我的心，因为它在其意义中创造了一种新意义。”

利科承认，如此界定象征性语言的特点，他只不过是把它等同于讽喻。这并不是说，象征性语言仅是幻想，因为对于利科来说，讽喻是一种表达“意义剩余”（excess of meaning）的方式，这种意义剩余作为一种“人类欲望”和“宇宙表象”的辩证法存在于对“实在”的理解中。那么，历史叙事可以说是对“内时性”经验的讽喻化，而“内时性”的比喻意义便是时间结构。编年史是一种“普通的时间再现……事件‘在其中’发生”，而叙事表达的是一种不同于编年史所表达的意义“他”意。这一次要的或比喻的意义与其说是在“回忆”这一普遍的人类经验中“被建构”的，还不如说在其中“被发现”的。这种回忆之所以向人们承诺了一种未来，是因为它在过去和现在的每一种关系中都发现了“意义”。在历史故事的情节中，我们理解了一个“比喻”，亦即“在‘重复’作品中恢复生与死之间‘延伸’”

保罗·利科：《信仰的语言》，载于里根和斯图尔特编者的《保罗·利科的哲学》，第233页。

同上。

能力”的那种比喻。

那么，对利科来说，叙事不仅是一种解释方式，不仅是一种代码，更不仅是一种传递信息的工具。它不仅是一种历史学家根据某种实用的目标或目的可用可不用的话语战略或策略，它是一种表征事件的手段，没有它，事件的历史性就无法表示出来。一个人在不表征事件的情况下也能够做出有关它们的真实陈述——在编年史中就是如此。他甚至能够在不作表征的情况下解释这些事件——在（以结构—功能为基础的）社会科学中一直就是这样做的。但是，他却不能在不作表征的情况下再现历史事件的意义，因为历史性本身既是一种“实在”（reality）也是一种“神秘”（mystery）。所有叙事都展示这种神秘，同时阻止任何由于无法揭示这一神秘而绝望的倾向，这是通过显示所谓“情节”中的形式和意义中的内容做到这一点的，这里所说的意义是情节赋予事件的。就事件及其各方面能够通过科学的方法加以“解释”而言，它们似乎既不是神秘的也不特别具有历史性。关于历史事件，能够被解释的恰恰是构成其非历史的或与历史无关方面的那些内容。事件被解释后所剩下的既是历史的也是有意义的，这当然是就这种剩余物能够被理解而言的。并且，就这种剩余物能够在象征中被“领会”，即，被显示具有情节赋予故事的那种意义而言，它也是可以理解的。

正是叙事在揭示事件的含义、一致性和意义方面所取得的成功证实了历史编纂学中叙事实践的合法性。也正是历史编纂学在叙述历史事件方面的成功证明了叙事自身的“真实性”。在体现于历史叙事中的象征化过程中，人类拥有了一种话语工具，并据此（饶有意义地）断言：人类行为世界既真实又神秘，也就是

保罗·利科：《叙事时间》，第178—184页。

说，神秘莫测地真实（这与说它是一种真实的神秘不是一回事）；不能被解释的东西原则上能够被理解；最后，这种理解只不过是叙事为其形式的再现。

在被视为一种象征性的或象征话语结构的叙事与对特殊历史事件的再现之间的关系中存在某种必然性。这种必然性源自如下事实：人类事件现在或过去是人类行为的产物，这些行为产生了具有文本结构——更特殊地，叙事文本结构——的后果。对这些被视为行为产物的文本的理解取决于我们有没有能力再生产文本得以被生产的过程，即，有没有能力将这些行为叙事化。由于这些行为实际上是对亲历事件的叙事化，所以，再现它们的唯一方式必然是通过叙事本身。在这里，话语形式完全适合于它的内容，因为一个是叙事，另一个是已被叙述的。形式与内容的结合产生了象征，“它言外有意”，但是在历史话语中它总是言说同一种东西：历史性。

关于叙述能够充分实现当今任何一位历史编纂学理论家提出的历史研究目标，存在诸多断言，而利科所作的断言肯定是最有力的。他声称要解决叙事和历史编纂学之间的关系问题，其采取的方式是把前者的内容（叙事性）与后者的“终极指涉”（历史性）等同起来。然而，他随后又把历史性的内容等同于一种只能用叙事代码来再现的“时间结构”，从而证实了一些人的怀疑，这些人认为历史现象的叙事再现本质上内在地是神话式的。不过，他也试图说明历史性是一种以叙事性为其形式的内容，从而认为，任何对历史话语适当形式之论述的真正主题最终都要转到历史本身的真实内容这一理论上来。

我本人的观点是，所有对历史编纂学的理论探讨都在历史观念本身所包含的模棱两可上纠缠不休。这种模棱两可不是根源于历史一词既指一种研究对象也指对该对象的研究这一事实，而是

源自研究对象本身只能在暧昧不清的基础上构想这一事实。我指的当然是一般人类过去这一概念中包含的暧昧不清。这种一般人类过去又可分为两部分，一部分被假定是“历史的”，另一部分是“非历史的”。这一区分与“人类事件”和“自然事件”之间的区分不属同一级别，根据后者，历史学研究的事实不同于自然科学所研究的事实。自然界中的生活与文化生活的差别使我们有充分理由尊重自然事件和人类事件的区分，根据后者，史学研究和一般人类科学可以着手探讨出适于研究人类事件的方法。对某一级别的一般人类事件的概念一旦形成，这类事件就可以进一步被分成过去人类事件和现在人类事件，我们当然也就可以合理地去探询：考察那些被指明的过去的事件需要什么样的研究方法，而考察那些被指明为现在（无论现在被解释成何种意义）的事件需要何种方法，这二者又具有何种程度的区别。但是，这种人类过去一旦被假定，将它进一步分为“历史的”和“非历史的”这样两级事件却是另外一回事。因为这将暗示，存在两种级别的人性，其中一种比另一种更具人性，因为它更具历史性。

人性或文化或社会可以分为历史的和非历史的两种类型，这两种类型的区分与人类发展过程中史前史和历史这样两个时间阶段的区分也不属同一级别。因为后一种区分并不依赖以下信仰：在“历史”开端之前人类文化没有发展或者这种发展本质上不是历史的。这一区分依靠的信仰是：在人类文化的演变中存在一个点，在此之后的文化发展可以用一种不同于再现早期发展的话语来再现。众所周知，也是大家公认的一点是，用一种特殊的历史话语再现某些文化发展的可能性要以这些文化创造、保存和使用某种记载即书面记载的环境为基础。

然而，用一种鲜明的历史话语再现某些文化发展的可能性并不能为以下做法提供充分理由：某些文化由于不能创造这些记

载，其发展也就无法以类似的方式再现出来，因此就认为这些文化仍继续滞留在前历史状态。这里至少有两种理由。其一，人类不只是部分地进入历史。人类这一概念本身就意味着，如果它的任何一部分存在于历史中，其整体也必然如此。其二，人类任一部分进入历史不应被设想为一种纯粹内部的运作，不能被设想为某些文化或社会仅仅在自身内部进行的转化。相反，某些文化进入历史所包含的意思是，它们与那些“外在于”历史的文化之间的关系经历了根本的变化，于是，以前那种相对自律或原生关系的过程现在变成了一种所谓的历史文化和非历史文化之间逐渐相互影响相互融合的过程。这是一幅全景图，它展现的是所谓高级文明对其“新石器时代的”从属文化的支配以及西方文明在全球的“扩张”。这幅全景图的内容是根据“历史的”文化观点著述的世界史之标准叙事的主题。但是，根据它的本性，作为一幅支配和扩张的全景图，这种“历史的”文化的“历史”同时也是对那些恐怕是非历史的文化和作为该过程受害者的民族的“历史”的记录。这样，我们可以断定，那些能够用以撰写历史性文化历史的记载正是那些能够用来著述所谓非历史性文化历史的记载。因此，建立在不同种类的文献记载区分之上的对人类过去之历史性部分与非历史性部分的区分必然与以下观念同样脆弱：存在两种特殊的人类过去，一种可以用“历史”的方法研究，另一种可以用诸如人类学、人种学、民族方法学等某种“非历史的”方法来研究。

如果一种历史观念在共同的人类过去范围内，在一部分或一类特别历史的事件与另一部分或另一类非历史的事件之间假定一种区分，那么，这一历史观念就包含着一种暧昧不清。因为，就历史观念暗示着一种总体的人类过去而言，它无法通过把这种过去分成“历史的历史”和“非历史的历史”从而使自己获得特

殊性。在这一阐述中，历史观念的暧昧不清只不过是致使无法适当区分研究对象（人类过去）和关于该对象话语的模棱两可的复制品。

承认历史观念中所包含的一连串暧昧不清和模棱两可就可以为理解近来在史学理论中对叙事问题的讨论提供基础吗？我在前面曾注意到，叙事观念自身包含一种模棱两可，它与我们在使用历史（history）一词时发现的那种典型的模棱两可同属一类。叙事既是一种话语方式，也是使用这种话语方式的产物。当这种话语方式被用来再现“真实”事件（如同在“历史叙事”中那样）时，其结果便是产生了一种具有特定语言、语法和修辞特色的话语，即，叙事历史（narrative history）。有些人认为，这种话语适于再现特别“历史的”事件，有些人则认为不适合，并且把意识形态归因于叙事性。这两派观点的根源在于，它们都不容易从概念上弄清楚一种言说方式与由于该言说方式而产生的再现方式之间的差别。

叙事是“历史的”和“非历史的”文化所共享的话语方式而且在神话和小说话语中居支配地位，这一事实使叙事作为言谈“真实”事件的方式受到怀疑。自然科学中常见的言谈的非叙事方式似乎更适于再现“真实”事件。但是在这里，什么构成一个真实事件并不取决于真（true）和假（false）之间的区分（这属于一种话语区分，而不属于一种事件区分），而是取决于真实（real）和虚构（imaginary）之间的区分（这既属于事件类的区分也属于话语类的区分）。一个人可以创作一种关于真实事件的虚构话语，这种话语不见得会由于是虚构的而不那么“真”。这一切都要看你对人类天性中的想像力功能作何解释。

关于对现实的叙事再现也同样如此，尤其是当这些再现的对象是“人类过去”（比如在历史话语中）的时候。根据定义，任

何过去都包括事件、过程和结构等等，人们认为这些要素不再是可感知的了。这样的话，除了一种“虚构的”方式还能用什么其他方式在意识或话语中再现这种过去呢？在任何一种历史理论的争论中，叙事问题难道不总是最终归结为一个在特别人类真理生产中想像力的作用问题吗？

第三章 历史阐释的政治学：规范 与非崇高化

阐释的政治学（politics of interpretation）不应该混同于阐释的实践（interpretative practices），后者是把政治学自身当作一种具体的兴趣对象，包括政治理论、政治评论，或者政体、政党、政治斗争的历史，等等。因为，在这些阐释的实践中，为它们提供知识和动力的政治学——政治价值观和意识形态意义上的政治学——比较容易理解，而且识别它也不需要特别的元阐释的分析。另一方面，阐释的政治学，则是源自那些表面上最远离公开政治事务的阐释的实践，这些实践是在以下不掺杂任何利害关系的探索或探究的支持下完成的，即，对真理的探索或对似乎没有任何政治相关性的事物之本质的探究。这种政治学与阐释者自己宣称的权威有关，这种权威一方面与阐释者作为其中一员的社会所确立的政治权威相对，另一方面也与他本人研究或考察领域内的其他阐释者的权威相对，而且，这种权威还是他本人权利和职责的基础，即，处在一个真理专职追求者的地位上，他认为自己

discipline 是一个福柯式术语，它含有“规范”、“学科”和“规训”等几种意思。在本书中，discipline 被统一译为“规范”。——译者注

应该拥有的权利和感觉自己有义务履行的职责。这种统辖阐释冲突的政治学很难识别，原因在于：从传统上讲，起码在我们的文化中，唯有阐释者不诉诸职业政治家在其实践中会自然利用的工具，即，不求助于作为解决正义和冲突的手段的武力，唯有如此，阐释才会被认为适当地发挥了作用。

当政治权力或权威被动用来解决阐释的冲突，作为特别的阐释，这些冲突也就达到了一个限度。这说明，阐释在原则上是一种与政治活动相对的活动，恰似沉思与行动相对，或者，理论与

在阐释“阐释的政治学”这一词语含义的过程中，我遵循的是马克斯·韦伯所提供的线索。在其《以政治为业》一文中，马克斯·韦伯认为，“对我们来说，‘政治’意味着，要么是在国与国之间，要么是在一个国家内部的团体与团体之间，努力去分享权力或者力争去影响权力的分配。”[摘自《马克斯·韦伯社会学论文集》，格斯和赖特·米尔编著，（纽约，1958），第78页]苏格拉底主张，对真理的追求必须优先于政治的苛求，他实际上提出了专业阐释者的政治责任这样一个无法解决的问题，因为，实际上，对真理的追求符合最高的政治利益。我不打算讨论这一古老问题，我在这里所探讨的是那种追求真理本身所特有的政治——在阐释者与阐释者之间，努力去分享权力的政治。当一个特定的阐释者宣称他比其他对手有权威时，阐释活动便具有了政治性。只要这一宣称不诉诸国家权力来强迫保持与之信仰上的一致性，它所具有的政治性就仅仅是隐喻意义上的。国家是一种社会制度，它有权动用武力来强迫人们服从法律。确切地说，一种阐释，只有当它的产品似乎导致了违法或者导致赞成或反对某些特殊法律的时候，这种阐释才具有了政治性。当然，当着一种特定的观点或结论被那些掌握政治权力的人视为正统信仰的时候，这种阐释也就具有了政治性，比如，在希特勒统治下的德国，在一些清教徒式的政权中，情形就是如此。但这些都是很容易理解的例子。有些阐释活动，比如在文学批评或古文物研究学问中的阐释活动，它们似乎不具有政治方针或政治实践，确定这些阐释活动的政治性就要困难得多。

实践相对。不过，如同行动是沉思的先决条件，实践是理论的先决条件，政治也同样是阐释的先决条件，是阐释有可能成为一种社会活动的条件之一。没有政治所代表的某种活动作为前提条件，要想对某种东西作“纯粹的”阐释，或者进行无功利的研究，只能算是一种难以置信的梦想。衡量任何一种阐释的纯粹度依据的只能是，这种阐释在理解或解释其兴趣对象的过程中在多大程度上成功地抑制了一种诉诸政治权威的冲动。这意味着，阐释的政治学必须找到一种方式，要么实现这种抑制，要么升华这种诉诸政治权威的冲动，使之转变为阐释自身的一种工具。

对于我们现在的主题来说，这或许看起来是一个过分迂回和抽象的切入方式，然而，就我的目的来说，却是一种必要的方式。我的目的是要在人文社会科学研究领域之规范化的语境中考虑阐释的政治学问题。特别是在被计划用来调节知识生产的现代社会制度的背景下（其中自然科学起一种所有认知规范之范式的作用），一个研究领域转变成一种规范，其中牵涉到些什么？

在现代西方文化中，阐释活动和政治之间的关系一直是通过以下四种方式来分析的：霍布斯主张阐释要绝对服从国家的要求；康德将阐释者的社会功能看作是人民和君主之间关系的仲裁者；尼采使政治隶属于阐释，阐释被看作是权力意志在其思想或艺术表现中所采取的形式；而韦伯则认为，阐释和政治分别占据了不同的和实质上相互排斥的两个文化领域——在他看来，科学是一种“职业”，其目的和价值非常不同于“政治”的目的和价值 [见霍布斯：《利维坦》（牛津，1929），第二部分，第26章和29章；康德：《能力的冲突》（第二部分），安柯译本，载于《康德论历史》，刘易斯·怀特·贝克编著（纽约，1963），第二节，第148—150页；尼采：《道德的谱系》，弗朗西斯·高芬译本（纽约，1956），前言、第一篇和第二篇，1—3节；以及马克斯·韦伯：《以科学为业》，载于《来自马克斯·韦伯》第145—156页]。

在此，我对勒内·吉拉德的“牺牲危机”作了延伸，用以包括在对于那种应该用来阐释社会和文化现象的科学的极端怀疑情形中出现的各种危机。[关于吉拉德对“公平”评论，见吉拉德：《暴力与神圣》，帕特里克·格雷戈里译本（巴尔的摩，1977），第2章]

这的确是个问题。这个问题对于理解人文社会科学中制度化研究形式的社会功能具有特殊的重要性，这是由于：所有这些形式在还没有获得作为自然科学特点的理论和方法论统制的情况下就已经被提升到了规范的地位上。

人们常常认为，由于人文社会科学研究对象（人、社会、文化）（它们在内在性、相对于其环境的自律性以及通过行使某种意志自由从而改变社会进程的能力上都不同于自然客体）的性质，它们不能够发展成为真正的科学。对一些理论家来说，人类所具有的这种内在性、自律性和意志自由使得即便是对创立有关人、文化和社会的成熟科学的渴望也变得不仅不可能而且不合时宜。实际上，一种科学哲学理论传统就认为，这样一种渴望在政治上也是不合时宜的。对这一传统来说，如果人、社会和文化成为规范研究的对象，这些规范就应以理解（understand）这些对象为目的，而不应像在自然科学中那样，旨在解释（explain）

见米歇尔·福柯：《事物的秩序：人文科学的考古学》（纽约，1910），第10章。参见托马斯·S·库恩：《科学革命的结构》，第二版（芝加哥，1970），该著作在1962年一问世，就对一些术语进行了有效的界定，在随后的20年里，人们在这些术语的范围内，对自然科学中的“职业化”和社会科学中“职业化”这二者之间的区分问题进行了争论。关于这场争论，参见伊姆里·拉卡托斯与艾伦·马斯格雷夫编著：《批评与知识的增长》（剑桥，1970）；和奈托（J. P. Nettl）：《观念，知识与异议的结构》，载于《论知识：理论的与个案研究》，菲利普·利夫编著（纽约，1969），第53—122页。

这是一种新唯心主义的传统，它源于黑格尔，并由威廉·狄尔泰和威廉·文德尔班以及20世纪的“活力论者”和人道主义者所承继。关于狄尔泰，见迈克尔·叶玛瑟：《威廉·狄尔泰：历史理性批判》（芝加哥，1978），尤其是第95—108页；对于特别人文科学问题之现代发展的审视，见卢西恩·戈德曼：《人文科学与哲学》，海登·怀特和罗伯特·安柯译本（伦敦，1969）。

它们。

人文社会科学中的一些规范应满足于对所论题材的理解而不是渴求对它们的解释，历史研究领域可以被看作是这些规范的一个范例。这并不是说，历史学家没有声称解释了要么是过去的要么历史过程的某些方面。实际情况应该是，他们一般并不声言发现了各种因果规律，这些规律将允许他们通过把现象看作是规律作用的例示从而解释这些现象，就像自然科学家在他们的解释中所作的那样。历史学家也经常声称，他们通过提供一种对所论题材的理解而对它们作出了解释。提供这种理解所依据的方式便是阐释（interpretation）。叙述（narration）既是实现历史阐释的方式，也是表述对历史题材之成功理解的话语模式。

阐释、叙述和理解之间的联系为将历史研究看作一种特殊的规范以及为抵制把历史研究转变成一门科学的要求（实证主义者和马克思主义者提出的）提供了理论依据。实证主义和马克思主义都被认为能够符合政治的需要，这一点暗示了它们的意识形态性质。一般说来，提出历史研究应该转变为一门科学的要求是为了倡导一种被认为是进步的政治——就实证主义者来说是自由主义的，就马克思主义者来说是激进主义的。相反，抵制这种

这一观点的代表，在新实证主义方面是卡尔·波普尔，在人文主义方面是汉娜·阿伦特。他们两个都认为，在人文和社会科学中以科学性自居会导致极权政治哲学的产生。关于他们对于一般社会和政治哲学及其同“科学家的”倾向中的历史哲学的关系，见波普尔：《历史主义的贫困》（伦敦，1957）；和阿伦特：《在过去与未来之间》（伦敦，1961）。

关于叙述问题及其同历史理解的关系，见海登·怀特：《叙事性在再现实在中的价值》，该书第一章；另见保罗·利科：《叙事时间》，载于《批评研究》7，第1期（1980），第169—190页。关于最近哲学家对该问题的讨论，见海登·怀特：《当代历史哲学的政治》，载于《克利奥》（Clio）3，第1期（1973年10月），第35—53页；以及同一作者：《历史主义，历史与比喻想像》，载于《历史与理论》（1975），第48—67页。

要求，则是为了诉求一种明显是保守或反动的政治或伦理价值观。历史研究设立为一种规范是在现代时期完成的，为的是满足大体上是反革命的和保守的政治价值观和政权的需要，因此，确立将历史视为一种潜在科学的对象之可行性和可意性的重担就落到了那些试图这样做的人的肩上。这就意味着，现代历史研究中阐释的政治学就转向了这样一个问题，即，一种特别具有历史性的知识是否能够或应当被投入政治用途。

在这里，我所使用的方法要求我，应当试图指明在历史研究转变为一种规范的过程中都包含些什么，这种学科应用不同于自然科学中通行的科学探究规则来解释和研究兴趣对象。在19世纪早期，即（资产阶级）民族国家巩固时期，一种真正规范化历史研究的社会功能及其一开始所服务的政治利益是众所周知的，几乎不需要什么文献证明。我们不必将隐晦的意识形态动机归于那些赋予历史以规范权威的人，他们这样做的目的就是承认新的社会阶级和政治选民的意识形态利益，职业的、学院式的历史编纂学过去是为这些阶级和选民服务的，并且，一直到我们时代仍然如此，只不过做了必要的修正。

根据更彻底的理论和认识论理由，将历史研究转变为一种规范就更为需要。那个时代的特点是，许多政治观点的代表之间相互冲突，每种政治观点都伴随着一种“历史哲学”或历史过程的主叙事，在此基础上，这些政治观点对“实在论”的要求得到部分认可，在这样一个时代，设立一种特别具有历史性的规范

这种对于将历史研究转变成为一种科学的企图之政治内涵的区分同埃德蒙·伯克与托马斯·潘恩之间对于社会研究的理性主义方法之可能性的争论一样久远。它甚至还不时出现在马克思主义内部 [比如，见佩里·安德森：《英国马克思主义内部的争论》（伦敦，1980），第194—207页；另见《历史与理论》17，第4期（1978），关于《历史意识与政治行为》的特刊]。

是十分有意义的。这种规范的目的将只是确定历史“事实”，并以此来评估支撑不同政治纲领的历史哲学的客观性、真实性和实在性。在历史哲学的辅佐下，社会和政治重建纲领与对人、文化和社会的乌托邦幻象共享一种意识形态。这种联系证明了二者的正当性，使得（被看作是一种对过去事实的恢复的）历史研究成为一种既在认识论上必要又在政治上相关的社会急需。为了分析这种联系的各种成分，通过把一种经验的真正的学科化历史方法与一种具有内在形而上学性的历史哲学相对照，认识论批评就开始了。这一分析的政治方面在于，把一种真正规范化的历史意识同各种形式的（宗教的、社会的，尤其是政治的）乌托邦思想对立起来。历史规范化这两方面的结合所产生的效果是，促使专业历史学家所生产的历史知识充当了一般政治思想和行为中的实在论的标准。

历史研究转变成一种声称在政治和社会思想中充当实在论看护者的规范，在这一转变中包含什么阐释的政治学呢？我将同一种有关历史和政治思想之间关系的观点展开争论，这一观点已经成为现代极权主义意识形态理论的老生常谈。已故的汉娜·阿伦特一直是该观点强有力的代表者。还有许多人，特别是一些具有人道主义倾向的极权主义理论家也持同样观点，这些理论家把古典政治学及其伴随理论的衰微归因于那种与黑格尔、马克思、尼采和施宾格勒等有联系的现代历史哲学的兴起。在《历史的概念》一文中，阿伦特对这一观点作了如下表述：“在对现代历史概念的思考中，一个重要的问题是，如何来解释在20世纪六七十年代它的突然兴起以及对纯政治思想兴趣随之而来的衰减。”

关于作为政治实在论基础的历史知识，见海登·怀特：《元历史学》（巴尔的摩，1973），第二部分。

(着重号是我加的)

我们可以先不必理会是否真的存在“对纯政治思想兴趣衰减”的问题（更不用说区分纯政治思想和非纯政治思想的困难了），不过我们可以承认，阿伦特在那些意识形态中把历史和政治联系起来从总体上说是正当的。这些意识形态紧随法国革命而形成，然后，以这种或那种形式，继续玷污着甚至一些最纯洁的努力，即，设计一种免于动机上或效果上被指责为意识形态的政治理论的努力。但是，我认为，阿伦特把“现代历史概念”等同于那些历史哲学，从而将我们引入了歧途。这些历史哲学源自黑格尔的努力，他把历史知识作为一种适合现代世俗国家目标和利益的形而上学的基础。的确，如阿伦特所说，马克思比黑格尔走得更远，他力图为“政治行动的目标”指引方向，然而，使“历史学家和历史哲学家”两者“政治化”从而导致令她痛惜的“对纯政治思想兴趣衰减”的，并不单单（或者甚至主要地）是马克思的“影响”。历史思想的政治化是其自身专业化的一个实际前提，是它被提升为一种值得在大学里讲授的规范的基础，也是历史知识可以承担起“建设性的”社会功能的先决条件。这一点对于专业的、学术的和制度化的（或者用尼采的术语，“合并的”）历史研究来说就更是如此。这种历史研究接近于这样一种历史研究：它所界定的目标与历史哲学的目标相反，它将自身局限于挖掘与过去有限范围相关的事实，使自己满足于对“真实故事”的叙述，并避开以下任何诱惑，即，构建宏大“元历史学的”理论的诱惑，发现整个历史过程之秘密的钥匙的诱惑，预言未来的诱惑，以及为现在指定既是最好也是必然的东西的诱惑。

阿伦特：《在过去与未来之间》，第 77 页。

阿伦特：《在过去与未来之间》，第 77—78 页。

这种规范化的“政治学”被认为是一系列的否定（所有的规范化都肯定如此），它包括，为那些希望为了自己的学识而要求规范自身权威的人事先决定要压制的东西。一般来讲，它事先决定要压制的东西是乌托邦思想——没有这种思想，无论是左派还是右派的革命政治都是不可想像的（当然，这样的思想是有一定限度的，它的基础是对权威的要求，凭借的是为它提供知识的历史知识）。可以肯定的是，实证主义者和马克思主义者都声称超越了历史思想和乌托邦思想的对立，因为他们断言，它们为一种能够揭示历史过程规律的真正科学的历史研究提供了基础。然而，从一种严格意义上规范化的历史意识的立场看，这样的断言恰恰说明，在实证主义和马克思主义中存在一种真正规范化的历史意识所应该警惕的历史哲学。马克思主义格外地自称是一种历史科学，它既为资产阶级社会革命的希望提供辩护，又甘愿为造成这一革命提供帮助，这一事实仅仅证实了马克思主义及其公认的历史科学的乌托邦本质。

因此，我反对革命，无论是在社会等级制度的“上层”还是“下层”发动的，无论是由自称拥有一种社会和历史科学的领袖指导的，还是由自称是政治“自发性”的赞颂者的领袖指导的。像阿伦特那样，我也希望，在政治和社会事务中政治家

把这一条个人信仰标示出来似乎很有必要，因为，许多理论家认为，我因之受到指责的相对主义隐含着一种虚无主义，后者往往会导致那种特别不负责任的革命激进主义。在我看来，相对主义是认识论怀疑主义在道德上的对等物；而且，我把相对主义看作是社会宽容的基础，而不是“我行我素”的通行证。至于革命，它总是不能如愿以偿。无论如何，政治革命，至少在发达工业国家，它很可能导致压迫力量的进一步巩固而不是消解。毕竟，那些控制着军事—工业—经济联合体的人握有一切王牌。在这一情形下，具有社会责任感的阐释者只能做两件事：（1）揭露任何政治纲领的虚伪性，它是以求“历史”所可能教导的东西为基础的。（2）在对任何政治“实在论”的批判中，坚定地保持自己的“乌托邦性”。

和政治思想家都能受到一种规范化历史知识导致的实在论的引导。但是，在阐释理论的层面上（在这里，争论中的问题是在历史规范自身所包含的内容的可选择性概念中固有的政治学问题），一个人不能试图通过诉诸政治价值观或者诉诸一种严格意义上规范化历史知识所包含内容的某种标准来解决意见的分歧。因为处在争论中的正是政治价值观以及构成历史规范的东西。然而，问题不在于历史哲学，它起码公开是政治的，问题在于一种历史研究的概念，它声称位于政治之上，而且同时把任何稍具乌托邦色彩的政治纲领或思想作为不实在的东西清除出去。此外，它通过将历史意识规范化以便使得实在论有效地等同于反乌托邦主义，从而做到以上这一点。一个人至少被迫去试图澄清隐含在一个研究领域之规范化中的政治的本质，这种规范化是带着特殊的目的进行的，这一目的是，从一般政治意识形态的“歪曲”中，恢复其研究对象。

然而，把历史思想从乌托邦思想中脱离出来亦即把现代历史研究极其重视的规范的非意识形态化描述成一种阐释的政治学，这或许看起来不合常理。那些重视专业历史学家典型作品的人一定会把历史哲学（按照黑格尔、马克思等人的方式）看作是一种有害的（如果不是欺骗的）活动——即使不像许多现代人道主义者那样，把它看成是极权主义意识形态的一种主要支撑。不过，历史学家和哲学家之间的争论在性质上的确更像是一种家族世仇，而不是不同规范的实践者之间的冲突或者一种严格实践的规范与一种非严格实践的规范之间的争执。因为，历史学家和历史哲学家的确共同拥有同样的研究对象，并且，他们之间争论的是有关对那些对象的一种严格规范化研究应该包含什么的问题。既然这种争端不能根据对“历史教授什么”（因为这是正在争论的问题）的任何诉求来仲裁，那么，描述规范化历史反思观念自身的构成

成分，描述双方共有的那种对可能性的一般信仰，就成为我们义不容辞的责任。我们可以把问题狭隘化，我们可以仅仅描述历史对象的积极内容，而历史哲学被认为是这种积极内容的“未规范化的”（undisciplined）[或“过于规范化的”（overdisciplined），两者是一回事]对应物。而且，我也可以通过询问下面一个问题来探讨这一难题。这个问题是：以这样一种方式设想历史对象，以至于不以那种方式设想就会构成“规范”缺乏的乍看起来确凿的证据，那么，通过这样设想历史对象，有哪些东西没有被考虑？

为了把握好这个问题，我们必须回顾一下，关于19世纪以前的历史研究，什么被看作是“未规范化的”。整个18世纪，历史研究没有一种单独切合自身的学科。当时它还主要是一种业余活动。职业学者们所接受的训练主要在古代和现代语言方面，在如何研究各种文献（一种所谓的文献规范）方面，在掌握修辞创作的技巧方面。历史写作实际上被看作是修辞术的一个分支。这些构成了历史学家的方法。

18世纪历史学家的现象领域仅仅是“过去”，它被看作是传统、道德楷模和劝告教训的源泉和武库，这些方面由以下阐释模式中的一种来加以探究，这些模式包括：礼仪的、论辩的和政治的，它们是由亚里士多德从各种修辞话语中归结出来的。这一现象领域的初步排列被归于编年学“规范”以及用“年代记”形式排列研究文献的技巧。至于历史反思被投入的各种用途，它

关于修辞与历史之间的关系问题，见海登·怀特与弗兰克·E·曼纽尔：《修辞与历史》，载于《历史理论：克拉克图书馆研讨会论文集》，彼得·瑞尔编著（洛杉矶，1978），第1—25页。另见莱昂内尔·戈斯曼：《历史与文学》（History and Literature），载于罗伯特·H·凯纳利和亨利·考兹凯编著的《历史修撰：文学形式与历史理解》（威斯康星州麦迪逊，1978）。

见亚里士多德：《修辞学》，第1卷，第3章。

们同修辞实践、政治党派性以及得到承认的忏悔变化一样广泛。而至于历史（被视为一种对人类发展的记录）所讲述的有关人类社会的内容，要么落入基督教神话及其世俗的、启蒙的对应物即进步神话的掌控之下，要么展示出一幅失败、奸诈、欺诈、欺骗和愚蠢的全景图。

在康德转向思考从历史研究中可以了解些什么的问题时，为了能够确定在历史知识的基础上人类可以正当地希望些什么，他确认了三种同样中肯的结论。这些结论是：（1）人类在不断进步；（2）人类在不断堕落；（3）人类永远滞留在大体同一个发展水平上。他把历史发展的这三种观念分别称为“幸福论”、“恐怖论”和“闹剧”；或许它们也正好可以被称作喜剧、悲剧和反讽（如果从它们强加于历史图景的情节结构的观点来考虑的话）或者理想主义、犬儒主义和怀疑主义（如果从它们赋予权威的世界观的观点来考虑的话）。

无论我们给它们冠以什么样的名称，康德对历史发展所形成的三种概念表明，随后在19世纪发展起来的所有类型的历史哲学并非特别是“现代的”（如同阿伦特所认为的那样），而是在概念上已出现在前现代时期的历史思想中了。此外，历史学家和历史哲学家的“政治化”远不是一种现代的创新，它是一种常规，而不是例外。很重要的一点在于，书面历史从属于修辞学使

康德：《能力的冲突》，第139页。实际上，康德把第三种历史概念称为“阿布德拉主义”（Abderitism），根据阿布德拉（Abdera）这一城市而命名，这里是古代哲学原子论学派聚居讲学的地方。我将这个词替换为闹剧（farce），这是因为，正如贝克（Beck）在一条注释中所指出的那样，阿布德拉主义一般被看作是愚蠢（silliness）的同义词；而且，康德也说过：“将善与恶如此更替，以至于在这个星球上我们人类同自身的交往将不得不被看作是一种纯粹的滑稽喜剧（als ein blosses Possenspiel），这样做是一件徒劳无功的事情。”（141）比较《康德作品集》，厄恩斯特·卡西尔编著，7卷，《关于规范的争论》（柏林，1916），第395页。

它投入的各种用途，使历史思想面临一种只按康德的第三种概念即闹剧被设想的威胁：只要历史被归属于修辞学，历史领域自身（即，过去或历史过程）就不得被视为一种混沌，它毫无意义，或者，人的才智和修辞才能能够给它强加多少种意义，它就拥有多少种意义。因此，如果被视为一种知识的历史被确立为各种相互争执的政治纲领（每一种都伴以自己的历史哲学）之实在论的仲裁者，那么就不得不对历史思想进行规范化，而这种规范化首先应该包括一种严格的非修辞化。

历史思想的非修辞化是一种把历史从虚构作品，特别是从以浪漫文学和小说为代表的那种散文虚构作品中区分开来的一种艰难尝试。当然，这种尝试本身就是一种修辞的举动，保罗·瓦雷西奥称这种修辞举动为“反修辞学的修辞学”。它包含的内容几乎是对历史和诗学之间——对实际发生的事件的研究与对或许发生过或可能发生的事件的想像之间——的亚里士多德式区分的重申，也是对一种虚构的重申，其中，历史学家讲述的“故事”是在证据中被发现的而不是被发明的。这样，历史学家的话语之创作的整个问题就是可讨论的：它好像仅是一个“证据规则”严格应用于“历史记录”之审查的功能问题。实际上，历史学家创作的叙事有助于按照其修辞学主题所进行的分析，这种修辞学主题通常已被列入所谓演讲之中间文体的古典观念。

历史叙事从属于中间文体的研讨模式需要文体的排除物，这对于可以在一种叙事中得以再现的各种事件具有诸多暗示。被排除的，一方面是各类传统上被认为是宗教信仰和仪式（神迹、神奇的事件、神圣的事件）的材料，另一方面是各种“荒诞的”

保罗·瓦雷西奥：《诺凡提卡：作为当代理论的修辞学》（印第安纳布卢明顿，1980），第41—60页。

事件，它们是闹剧、讽刺和诽谤的材料。首先，这两类排除物把各种事件交付给历史思想，这些事件有助于理解现今被当作是受过训练的常识的任何东西。它们实现了一种想像（在这种情况下是历史的想像）的规范化，并且，它们对一个特别历史事件的构成要素设定了限度。此外，由于这些排除物有效地设定了描述规则（或描述的礼规）的限度，并且，由于一个“事实”必须被看作是“一个描述中的事件”，情况必然是，它们就成为了可以算作是一种特别历史事实的构成要素。

在18世纪晚期，根据鉴赏力和感受力的观念，根据“美和崇高”这两个观念之间的区别问题（这个问题得到最近构成的美学领域的强调），人们对想像力问题进行了探讨。像阿伦特所建议的那样，历史研究的规范化必须按照它与政治思想的关系来思考，那么，它也必须根据与审美理论，特别是与“美和崇高”观念的关系来加以思考。因为，历史的规范化不仅需要可以对可以算作历史研究之真正对象的东西进行调整，而且还需要对一种话语内可以算作那个对象之真正再现的东西进行调整，就此而言，规范主要在于使书面历史从属于“美”的范畴，并且抑制那些“崇高”的范畴。

因为历史与虚构作品不同，它应该再现实在的事件并因而对实在世界的知识有所贡献，所以，想像力（或“幻想力”）是历史研究中特别需要规范化的一种能力。政治党派性和道德偏见可能导致历史学家误读或歪曲文献，从而构造出从未发生过的事件。在自觉层面上，在其研究工作中，历史学家可以通过审慎地运用“证据规则”来防止这样的错误。然而，想像力是在历史

见路易斯·O·明克：《作为一种认知工具的叙事形式》，载于凯纳利和考兹凯编著的《历史修撰》，第132页。

学家意识的一个不同层面上起作用的。它首先存在于历史学家的一些努力中，这些努力是对历史学家工作之现代概念认识中特有的，它们包括：同情地进入久已过逝的人类行动者的心灵或意识；对受当时信仰和价值观驱动的行动者的意图和动机进行移情，这些信仰和价值观或许完全不同于历史学家本人在其一生中所可能尊重的任何东西；理解（甚至在他不能宽恕它们的时候）那些最怪异的社会和文化实践。我们常常把这种情况描述为设身处地地考虑、从过去当事人自身的观点出发看事情，等等，所有这些都导致一种客观性观念，但它与自然科学中该概念所可能意指的那种客观性有很大区别。

这种观念对于现代历史理论是很特殊的，它一般被认为是想像的而不是理性的。因为，在防止无根据的干扰和本人偏见的意义上尽量理智一些是一回事，而想办法进入过去行动者（其“历史性”部分在于这样一个事实，即，他们是在其自己的时代、地方和文化前提所持有的信仰和价值观的推动下采取行动的）的心灵和意识又是另外一回事。不过，想像力对于历史学家是危险的，这是因为，他无法了解，他所“想像”的事情符合实际情况，它不是用来描述诗人或小说作家的活动特点的那种“想像力”的产物。当然，在这里，想像力由于其从属于证据规则而被规范化了，这些规则要求，凡是被想像的都应该同证据允许一个人断言为一种“事实”的东西保持一致。然而，“想像力”（正是那种用来描述诗人或小说家活动的想像力）是在历史学家最后阶段的工作中起作用的，在这一阶段，历史学家很有必

关于这一观点，柯林伍德在其《历史的观念》一书中的表述最有说服力。见 R. G. 柯林伍德：《历史的观念》（牛津和纽约，1956），第二部分，第 2 和第 4 节。另见路易斯·O·明克：《思想，历史与辩证法：柯林伍德的哲学》（印第安纳布卢明顿，1969），第 162 页及其后。

要创作一种话语或叙事，以再现他的研究结果，即，他对过去“实际发生事件”的观念。正是在这一点上，一些理论家所谓的历史学家（现在被视为一种散文作家）的文体盛行起来，并且，一种被认为恰恰像小说家所从事的工作，即，一种公开被承认具有文学性的工作相伴而生。而且，既然它具有文学性，历史学家工作的这一方面的规范化就需要一种美学的调整。规范化历史问题的本质是什么呢？

在这里，我们必须再次回顾一下，规范所包含的内容中，对应该做什么的规定要少于对描绘历史实在的某些方式的排除或排斥。而且，正是在这个地方，19世纪晚期对于埃德蒙·伯克所谓“我们关于崇高和美的思想”的争论才与我们理解在历史感受力规范化中所包含的内容有关。这一争论，如同它延伸到19世纪那样，是很复杂的，加之浪漫派在思考与它相关的问题时所平添的特别的思想困扰，它就变得更加复杂。然而，对于我们的目的来说，这一讨论中主要的转变与为了解决鉴赏力和想像力的问题而逐步贬抑崇高而抬高美有关系。一般说来，这些问题是根据想像力对各种不同自然现象的反应来解释的：那些具有“行魔法”能力的现象以及那些“使人恐怖”的现象（由于其宏大、

在历史写作理论中，历史学家的“文体”是最令人头疼、最让人迷惑不解的一个概念。它之所以成为一个问题，是因为，就历史学家的话语被视为一种文体来说，它同样可以被看作具有文学性。但是，就历史学家的话语具有文学性来说，它似乎就具有修辞性，而对那些希望为历史话语争得客观再现地位的人来说，这是一件该遭诅咒的事。关于这一整个问题，见罗兰·巴尔特：《历史的话语》，载于《结构主义读本》，迈克尔·雷恩（伦敦，1970），第145—55页；彼特·盖伊：《历史中的文体》，（纽约，1974）；和斯蒂芬·班：《走向一种批评的历史编纂学：历史哲学中的近期作品》，载于《哲学》56（1981），第365—85页。

见托马斯·维斯克尔：《浪漫的崇高：对超越的结构和心理状态的研究》（巴尔的摩，1976），第78—103页。

广度、敬畏，等等)。虽然伯克把崇高的情感比作主体在政治威严面前的那种必然感受，但是他并没有明确提出有关历史或社会现象的崇高和美的问题。实际上，他谴责法国大革命，把它说成是一次“轻率和残暴的前所未见的混乱”和一场“恐怖的悲喜剧”，充满观察者内心的只能是“厌恶和恐惧”，而不是自然界的崇高所激起的那种“惊异”之情，也不是对他视为宗教敬畏之实质的绝对“力量”的那种尊敬之情。伯克的《对法

见埃德蒙·伯克：《关于我们的崇高与优美概念之起源的哲学探究》（纽约，1909），第1部分，第8节，第36页，以及，第10节，第39页。在这一部分讨论中，我没有包括某些修辞学家，他们继续用崇高这一概念来表示演讲和诗歌模式的一种特殊文体。

“因此，我们受到力量，亦即那种自然权力的影响。那种从国王和指挥官的制度中产生的权力与恐怖具有同样的联系。君王经常被称呼为令人敬畏的陛下。”（同上，第2部分，第5节，第59页）

在描写了君主的敬畏之后，伯克紧接着又对宗教的敬畏进行了详细描述：

虽然一想到（上帝）的其他品质，我们的忧惧会稍有减轻，然而，对其用以行使威严的正义的坚信，恐惧因之被缓和了的仁慈，都不能完全驱除恐怖，这种恐怖从那种无以抵挡的力量中自然产生。如果我们欣喜，也只能颤抖着欣喜；即使我们在接受恩赐的时候，我们也禁不住战栗于一种能够赏赐如此重要恩惠的力量……在经文中，每当描述上帝出场或讲话的时候，一切在本质上可怕的东西都会被调动起来，用以增强那种神圣在场的敬畏和庄严。（同上，第61页）

随后，伯克谈到了一种“痛苦”和“恐怖”，它们“能够产生快乐；……一种令人愉快的恐怖……它是最强烈激情中的一种”，在谈到这些时，伯克将“崇高”规定为这一恐怖的对象。他补充说：“其最高程度我称之为惊讶（astonishment），较低程度的依次是，敬畏（awe）、崇敬（reverence）和尊敬（respect）……它们明显不同于正面的愉快。”（同上，第4部分，第8节，第114页）

接下来，在其《对法国革命的反思》一书中，当他转而对这一现象进行一般描述时，他写道：

考虑到所有情况，法国大革命是迄今为止世界上所发生的最令人吃惊的事件。通过最荒唐可笑的方法在许多场合导致了最令人惊奇的事情；采用了最为荒谬的方式；而且，很显然，利用了最为可鄙的手段。在这种多变和凶残的奇怪混乱中，在各种犯罪和种种罪恶混杂的环境中，一切都背离了常态。目睹这样一幕荒诞的悲-喜剧，截然相反的激情必然相继出现，有时也会在精神中相互混杂；时而轻蔑，时而愤慨；时而大笑，时而痛哭；时而嘲笑，时而惊恐。[埃德蒙·伯克：《对法国革命的反思》和托马斯·潘恩：《人的权力》，都在一卷中（纽约，1961），第21—22页]

再后来，伯克写到，“一想到组建一个新政府，就足以令我们心生厌恶，满怀恐怖”（同上，第43页）。

兰西革命的反思》被视为对历史意识的美学（或心理学，二者相当于一回事）的一种贡献，也可以被看作是为从对历史过程的理解中驱除崇高这一观念所付出的诸多努力中的一种。之所以要驱除这一观念，为的是能够适当地理解历史过程之“真正”发展的“美”，伯克认为，在“英国制度”的范例中就提供了这种美。

对席勒来说，情形就大不一样了。在其关于想像力的理论中，席勒把“物质自然界中怪异的原始状态”的“诱惑力”与一个人在沉思“道德世界不确定的无政府状态”时所感到的那种“欣喜”等同起来。对历史“景观”所展示出来的“混乱”的沉思能够产生一种特别的人类“自由”的感觉，就此而言，“世界历史”在他看来好像是“一种崇高客体”。（204—205）席勒认为，崇高的情感能够把人类中的“纯粹的恶魔”转变为信仰人类独特“尊严”的根据。如果“审美教育”要被塑造成一个“完全整体”的话，那么，崇高就是对美的一种必要“补充”。（210）因为美主宰着“我们的自然和理性禀赋之间无休止的争斗”，所以，它在这种教育中要比崇高重要，它不断使我们返回到“我们的精神使命”，这种精神使命在“感官世界”和“我们终究要承担的行为”中都有其领地。（210—211）

席勒把美同“感官”和“行为”领域联系起来，这预期了即将成为19世纪美学之老生常谈的东西，并对历史思想以及（保守的和激进的）政治理论具有重要影响。在一种普遍接受（马克思主义者及其保守的和自由的反对派都不加批判地接受）

见埃德蒙·伯克：《关于我们的崇高与优美概念之起源的哲学探究》（纽约，1909），第2部分，第43—47页。

《弗里德里希·冯·席勒论文两篇：论素朴的诗与感伤的诗与论崇高》，朱利叶斯·A·伊莱亚斯译本（纽约，1966），第205页。以后引用该书将注明在下文括号内。

的美学理论中，美逐渐取代了崇高，其结果是，对任何理想社会秩序的思考被限制为另一种思考，其中，自由更多地被理解为美之“情感”的一种释放，而不是个人意志的一种运用。不过，席勒自己把历史崇高的观念与对它的反应结合起来，后者将会赋予一种完全不同的政治以权威：

那么，废除被虚假解释的耐性（forebearance）（原文如此）和无聊的娘娘腔，它们掩盖了必然性的庄严面孔，而且，为了逢迎感官，它们还在好运和将不会在现实世界中找到一丝痕迹的好行为之间伪造了一种和谐……（在获得这一观点的过程中）我们得到变化之可怕景象的帮助，它摧毁一切并重新创造一切，然后再摧毁……我们得到人类与命运抗争之悲惨景象的帮助，幸福之不可抗拒的躲避，信任被辜负，非正义得意洋洋而无辜者忍气吞声；关于这些，历史提供了充分的例证，而悲剧艺术则在我们眼前加以模仿。（209—210）

这段话本应出自尼采的笔下。

黑格尔看到了这样一种历史概念中的危险，因而，在《历史哲学》的导言中，他根据认识和道德两方面的理由，对它进行了严厉的批判。在认识方面，这种概念还停留在表象的层面

根据黑格尔的说法，任何一种对历史现象之纯然“客观的”观点都将意味着，“人类行为最显著的根源”只不过是“激情、私人目的以及个人欲望的满足”。“国家和政体之最高贵的东西以及人类德行之最优秀的典范都被淹没在痛苦之中，这些痛苦之完全真实的混合”构成了一幅“如此可怕景象（furchtbarsten Gem lde）”，以至于我们倾向于在宿命论中寻求庇护，并丢脸地缩回“到我们个人生活更惬意的环境中，回到由我们的私人目的和利益所构成的当前”。[黑格尔：《历史哲学》，斯布里译本（纽约，1956），第20—21页]

上，不能够对现象进行那种将会揭示支配它们之间连接规律的批判性分析。在道德方面，这种概念不能导致对人类自由和尊严的理解，而只能导致悲观主义、倦怠以及对命运的屈服。如果历史景象要充当知识的对象，其崇高性必须被超越，而且，必须被剥夺掉它的恐怖，一种作为“罪恶和痛苦图景”的历史景象所导致的恐怖。

在《判断力批判》中，康德“对崇高的分析”把对任何仅仅“强有力的”东西（属于他所谓的“动态的崇高”）的理解与我们拥有一种人类特有的自由和尊严的情感联系起来，但他把这种情感仅仅归于理性能力。这样一来，为了被托付给认识和道德才能统管，崇高便被有效地从审美才能中解放出来，而审美才能仍然处在适于“美”之判断的掌控之下。理由很明显：康德怀疑历史反思之教授东西的能力，在他看来，历史反思所教授给人们的东西都能从对当前的人类存在或者实际上对单一的社会化个体经验的反思中学到，甚至学得更好。

虽然黑格尔继续在他的《美学》中明确地、在《历史哲学》中含蓄地讨论了崇高问题，但是，他在前者中使这一问题隶属于美的观念，而在后者中则使它从属于理性观念。正是这种对崇高

黑格尔：《历史哲学》，斯布里译本（纽约，1956），第21页。我在《元历史学》的第105—108页对这一段进行了分析。

康德：《判断力批判》，伯纳德（J. H. Bernard）译本（纽约，1951），第2卷，《崇高的解析》：“从这一点我们可以看出，一般来讲，如果我们把一种自然客体称为崇高就是错误的，虽然我们可以很正确地将许多自然客体称作是优美的。”（第83页）

“因而，崇高并不在于自然，而在于我们的心灵，只要我们能够意识到，我们胜过心内的自然，从而也就胜过心外的自然（就自然影响到我们而言）。”他又说：“确切地说，这个词（崇高）只应当适用于心态，或者，还不如说，适用于其在人性中的基础。”（同上，第104和121页）

的贬抑和对美的抬升构成了德国唯心主义留给关于乌托邦存在之激进和保守思想的遗产，这种乌托邦存在是人类正当设想的任何一种公认是进步的历史过程的理想目标或目的。这里是一个有关某种“阐释的政治学”的主要例子，这种“阐释的政治学”产生了一种具有明确意识形态含义的“政治学的阐释”。如同托马斯·维斯科尔所认为的那样，正是这种关于美的美学，削弱了该传统之激进的冲动。这种削弱可以部分地说明，作为一种将会在政治斗争中实现的方案，“美之人生”的心理感染力何以没有那么强烈；更重要的是，这种削弱也可以部分地说明，奠基于马克思主义原则之上的政权，在维持其声称的根本不用最平凡的方式进行社会之激进变革的纲领方面，何以会再现出明显的无能。

然而，我们必须认识到的是，对于左派和右派来说，历史研究被设立为一种自主的学术性规范的过程也是由以上这同一种关于美的美学统辖的。几乎不用思考我们即可发现，唯美主义是某一传统中被视为一种对历史研究对象的真正态度的观点所特有的，这种传统源自利奥波德·冯·兰克及其追随者，它代表了最接近历史界正统观念的一种思想。对这一传统来说，历史记录所显示出来的任何“混乱”都只是一种表面现象：是原始文献资料的缺漏所致，是排列档案文件的错误所致，或者，是以前的疏忽或学术失误所致。如果这种混乱不能够还原为某种规律科学可能加于其上的那样一种秩序，那么，它仍然可以被那些具有适当理解力的历史学家消除掉。而且，当对这种理解力加以分析时，我们总能揭示出它实质上的美学性质。

这种唯美主义赞同这样一种坚定的信念（当历史不能提供一种可以合理地声称具有“科学的”资格的知识时，这一信念

维斯科尔：《浪漫的崇高》，第48页。

会定期得以重申)，即，历史研究终究是纯文学的一个分支，一种适合于绅士—学者的职业，对他们来说，“鉴赏力”担当一种理解的指南，而“文本”则充当一种成就的标志。当鉴赏力和文体的观念被赋予一种特别的道德含义时（在它们担当一种专业伦理学的基础时，会不可避免地被赋予这种含义），它们就会认可为社会负责的历史学家在其指明的研究对象面前所采取的一些态度。这些态度包括：对历史实体之“个性”、“独特性”与“不可言说性”的尊重，对历史领域之“丰富性”和“多样性”的敏感，以及对那种使有限的个别历史事件成为可理解之整体的“统一性”的信任。所有这些都使得历史学家在每件人类事情中发现某种美（如果不是善的话），使他在任何当前的社会形势面前都能再现出一种庄严的静穆；无论这种社会形势对任何一个缺乏历史视角的人来说多么可怕。这使他易于接受一种在认识论方面温和的多元论，怀疑任何带有还原主义意味的东西，恼怒于理论，轻蔑技术术语或行话，并蔑视企图识别他自己社会未来发展可能采取的方向的任何努力。

这些态度及其暗含的价值观被看作是一种把历史转变为一种规范的纲领的积极内容，因而具有无可争辩的吸引力；它们还具有一种关于美的美学为一种学术性规范所可能规定的所有“魅力”。而且，不可否认的是，它们能够有效地阻止任何冲动，去把历史用作一种科学的基础或用作一种空想的政治提供正当理由的基础。同时，在19世纪晚期，这些态度和价值观被确立为专业历史研究的一种正统观念，这使（被视为一个既定学问整体的）历史成为一个各种事实的仓库，这些事实充当了那些被设立来对关于人、社会和文化的思想进行非意识形态化的人文社会科学的题材。席勒在他1801年的一篇论文中曾把一种崇高归于历史事实。现在，这些历史事实却被有效地阻止展示这种崇高

的任何方面，就此而言，历史事实在政治上被驯化了。这些话只不过想说明一点：只要历史事件和过程成为可理解的（像保守主义者所坚持的那样）或可解释的（如同激进主义者所认为的那样），它们就决不会充当一种空想政治的基础，因为它更关心的是赋予社会生活以意义而不是美。在我看来，研究崇高的理论家们的以下预测是正确的，即，人类无论要求什么样的尊严和自由，它们的实现只有通过弗洛伊德所谓的对历史无意义之统觉的“反应—结构”（reaction-formation）才是可能的。

让我试着把这一点说得更明白一些。对我来说，情况似乎是：奠基于一种对完美社会之幻想之上的那种政治，只是由于它所提供的与过去的对比，才会强迫人们对它忠诚。这种过去是按照席勒曾设想的方式所理解的过去，即，一种“混乱”、“无常”和“道德无序”的“景象”。的确，这是那些末世宗教所展望的“圣者统治”的诱惑力，它与堕落人性的历史所呈现在忠实信徒眼前的那种罪恶和腐败的景象恰恰形成鲜明的对照。不过，这些宗教的诱惑力肯定与俗世意识形态（激进的和反动的，都一样）的诱惑力具有很大的区别。后者声称，已经预测了一种人性所负责的历史过程的方式、方案或意义，这种人性既非内在地是腐败的，也并不是从起初的伊甸园状态堕落下来，而只是“未经启蒙的”。凭借这种断言，这些意识形态试图说明它们使其信徒承担的义务的正当性。然而，在我看来，现代意识形态与末世宗教神话的区别似乎主要在于，前者把一种意义归于了历史，这种意义使历史的明显混乱成为理性、理解力或审美感受力所能够理解的。就这些意识形态成功做到这一点而论，它们使历史丧失了那种无意义，单单这种无意义就能够刺激活着的人们去创造对他们自己及其后代来说全然不同的生活，也就是说，赋予他们的生活以某种意义，而为该意义负全责的只是他们自己。当我们怀着一

种政治上有效的信心，从一种对“事物实际存在或一直存在的方式”的理解，转而在道德上坚持事物“应该是别的什么样子”的时候，我们总会心生厌恶，并对将被取代的情形产生一种消极的判断。历史反思被规范化以后，它将会以一种宽恕一切的方式来理解历史，或者，它将会实践一种在康德看来贯穿于所有严格意义上的审美观念中的那样一种“无偏见的兴趣”（disinterested interest），就这种情况而言，历史反思与空想政治毫无关系，并且在本质上总是反乌托邦的。实际上，资产阶级历史学家对过去“本身”研究的关切是这样，马克思主义者对事物实际是什么样或过去一直是什么样子的看法也同样如此。

提出马克思主义作为一种历史哲学具有内在的反乌托邦性，这一定看起来是自相矛盾的，特别是考虑到以下原因就更是如此：马克思主义被认为是一种乌托邦思想的典范，西方专业学术历史编纂学正是从它反对这种乌托邦思想的已被证实了的能力中获得许多政治威望的。但是，马克思主义也是反乌托邦的，这是就以下情况而言的：它与资产阶级历史理论共同坚信，历史不是一种崇高的景象，而是一个可理解的过程，其中的各个部分、阶段、时代甚至个别事件，对于赋有这样或那样理解它的方式的意识来说，都是显而易见的。

我并非在暗示，马克思主义者对历史的认识是错误的，而他们资产阶级的反对者是正确的，或者反过来。我也并非在暗示，非马克思主义的人道主义历史学家所提出的只是理解而不是解释历史的主张，与马克思主义者的主张比较起来，是对待历史研究的一种更合适的方式，并因此把马克思主义作为一种或者不老练或者傲慢的理论而予以摒除。每个人都承认，在决定一个人将会相信什么样的政治具有现实性、可行性和社会责任方面，他理解历史的方式是很重要的。不过，人们往往忽视的是：坚信一个人

能够理解历史与坚信历史毫无意义，二者处在同一个认识合理性层面上。我的观点是，一个人通过诉诸历史能够为之提供理由的那种政治，将会依据他是在前者的基础上出发还是在后者的基础上出发，而有所不同。我觉得，一种空想的政治只能在后者的基础上出发。因而，我断定，马克思主义作为一种社会哲学，特别是作为一种对资本主义的批判，无论它可能如何激进，在其作为一种历史哲学方面，它并不比资产阶级历史哲学具有更多幻想。

在19世纪之前，历史曾被想像为一种犯罪、迷信、错误、欺骗和恐怖的景象，从而为实行一种将社会进程置于崭新基础之上的政治空想建议提供了理由。诸如伏尔泰和孔多塞等人的历史哲学构成了启蒙运动对一种进步政治理论之贡献的基础。席勒下面的这段话抓住了这一概念的精神实质：

哪里还有这样的人呢？他的道德性情没有完全堕落，他能够读到关于米特拉达梯（Mithradates）坚决却徒劳的斗争，能够获悉锡拉库扎（Syracuse）和迦太基（Carthage）崩溃的情况，或者，在类似事件面前，他能够不心怀战栗地对必然性的严酷法则表示敬意，或能够不即刻抑制他的欲望，而且，因为震惊于一切可感对象之永远的不忠，他能够不在胸中执著于永恒。

但是，这种由于反思此种历史景象而引起的“战栗”以及被认为是凭直觉唤起的“执著于永恒”，被逐渐归于一类错误，容易犯这类错误的是一般的浪漫主义者，特别是浪漫主义历史学家

席勒：《论崇高》，载于席勒：《论文两篇》，第210页。

(主要是米什莱和卡莱尔)。实际上，可以根据两个政治壁垒中的专业实践者在将浪漫主义者对待历史的态度识别为错误方面的成功程度，来衡量历史研究被规范化的程度。历史思想的驯化要求，浪漫主义应该归于初衷是善意的但最终不负责任的文化运动的范畴，这些文化运动仅仅是出于文学或诗学的目的来使用历史。米什莱和卡莱尔关注历史既不是为了理解也不是为了解释，而是为了寻求灵感——而且是旧时的美学称之为崇高的那种灵感。专业历史学家把他们贬低到了思想家的地位上，认为在读他们的作品时，留心的应该是他们的文体而不是他们可能获得的对历史及其过程的任何洞见，这表明了在历史转变为一种规范的乌托邦渴求中所付出的代价的大小。

在当代对历史阐释之讨论的政治中，我一直暗自称赞的那种关于历史的视角传统上与法西斯政权的意识形态有关。有点像席勒对历史崇高的观念或尼采对它的看法必定出现在诸如海德格尔与异教徒的思想中，也出现在希特勒和墨索里尼的直觉中。虽然也承认是这样，我们还是应该提防一种感伤主义，它会仅仅因为这种观念一直与法西斯意识形态有联系而引导我们取消它。我们

在其《论历史》一文中，卡莱尔说：“这不是在行为历史中，如同在书面历史中那样：实际的历史事件决不会像父（母）与其子女那样简单地相互联系；每个单一事件都不是一个事件的结果，而是所有其他在先前或同期事件的结果，而且，这一事件又会同其他事件结合在一起，共同产生一个新的事件：它是一个生生不息、变动不居的存在混沌（Chaos of Being），在其中，从无数的元素中构成一个又一个形状。”[托马斯·卡莱尔：《论历史》，载于《卡莱尔读本：托马斯·卡莱尔作品选》，坦尼森（G. B. Tennyson）编著（纽约，1969），第59—60页；参见怀特：《元历史学》，第144—149页。关于米什莱，见同一书，第149—162页。]

我还记得休·特雷弗—卢珀对卡莱尔的评价，在其最近的一篇文章中，他评价卡莱尔说：“我们今天仍然在阅读他的书，仍然对他饶有兴趣，或许这就是卡莱尔天才之最可靠的标志，虽然他的思想是完全不足信的。”（《托马斯·卡莱尔的历史哲学》，载于《时代文学增刊》26，1981年6月，第734页）

必须要面对的一个事实是，在理解历史记载的时候，在这一历史记载自身中我们找不到任何理由，去偏爱某种解释其意义的方式而冷落另一种。在有关人、社会或文化的任何一门公认的科学中，我们也同样找不到这样的理由，因为这类科学只是被迫假定某种历史实在的概念，以继续他们将自己构成为科学的方案。这些人文社会科学远不能向我们提供用以在不同历史概念之间进行选择根据，它们只是以历史意义之讨论中的问题为论据，在某种意义上，这些科学是为解决此类问题而创设的。因而，诉诸社会学、人类学或心理学以寻求某种用以决定对于历史的适当视角的基础，这如同一个人将一座大楼地基之坚固的观念建立在第二或第三层结构性能的基础之上。就人文社会科学是基于或假定一种特殊的历史实在概念而言，它们对于历史过程的崇高性以及它所赋予权威的空想政治都是盲目的，贯穿于其研究过程的规范化历史意识也同样如此。

由于压制历史崇高所实现的历史的驯化很可能是现代资本主义和共产主义社会中对社会责任之骄傲宣称的唯一基础，虽然这种骄傲部分是由于声称看透了法西斯意识形态的歪曲和欺骗，但是也有可能的是，在某种程度上，法西斯政治是为被认为是与之对抗的历史意识的驯化所付出的代价。法西斯社会和政治政策确实是恐怖的，而且，它们很有可能是一种历史观的作用，这一历史观在历史中看不到任何意义，因而就在缺乏意义的地方强加某种意义。然而，法西斯主义不仅诉诸群众，而且还诉诸一大批知识分子，这些知识分子都曾必定置身于一种历史文化中，这种文化对过去的解释和理解可算是鞭辟入里、淋漓尽致，这一现象使我们有必要弄明白，为什么这样一种文化仍无力抵制法西斯主义的诱惑。

法西斯主义诉诸现代政治选民问题的解决当然不能通过学术

历史研究，不能通过思想史，或者，如果到现在为止我所提出的关于人文社会科学中的阐释的政治学的观点是正确的话，也不能通过一般的历史研究。构成法西斯历史的那些事件所占据的某些人类经验远远超出了此处强调的那类理论问题所涉及的范围。不过，任何一种人文社会科学，作为一种能够产生某种知识的规范，都会以某些方式来解释它的“社会责任”，对于决定这些解释的方式来说，体现在纳粹中的法西斯主义，尤其是体现在其种族灭绝政治方面的法西斯主义，构成了一个重要的试验案例。

人们经常断言，像我自己这样的“形式主义者”（我们认为，任何一个历史对象都能支持许多对其过程之同等合理的描述或叙事）拒不承认指涉对象的实在性，提倡一种日趋衰弱的相对主义（只要创作的记叙在结构上是连贯的，这种相对主义允许对证据的任何处理），并因此准许一种视角主义，这种视角主义允许哪怕是一种对纳粹主义历史的纳粹观点去宣称某种最低限度的可信性。这样的形式主义者一般要面对诸如以下的问题：你是想说大屠杀的发生和本质只是一个看法的问题，因而一个人可以随心所欲地撰写它的历史吗？你的意思是说，只要对那一事件的一种记叙满足推论实践之某些形式上的要求，它就同任何一种别的记叙一样有效吗？因而一个人也就不负有对受害者的责任，来讲述他们遭受的侮辱和残忍对待的真相吗？有那么一种纯粹的聪明，它允许罪犯及其赞赏者捏造一些他们犯罪的记述，以有效地减轻其罪恶和责任，或者，在最坏的情况下，甚至允许他们坚持，他们所犯的罪从来就没发生过，难道不存在某些历史事件，它们根本不容忍这样的聪明吗？在这些问题中，我们接触到了阐释的政治学底线，它不仅是历史研究而且也是一般人文社会科学的特征。

最近几年，在大屠杀问题上出现了一批“修正主义的”历

史学家，这使得以上这些问题重新紧迫起来，这些历史学家真的认为，这一事件从未发生过。这一主张在道德上是唐突的，在学术上也同样令人迷惑不解。当然，对大部分犹太人来说，这没有什么可迷惑的，他们可以轻易地从中辨认出一种思想的另一个例证，这种思想首先在德国导致了“最终解决”的实现。不过，对一些犹太学者来说，这确实令他们迷惑不解，他们原以为，忠实于严格的“历史方法”不可能导致如此荒谬的结论。实际上，皮埃尔·韦多—纳奎特（Pierre Vidal-Naquet）最近就写道，修正主义案例是其诉讼摘要中的一个重要方面，大量研究档案并寻

关于大屠杀的“修正主义的”历史学家，见露西·S·达维多威茨：《关于大屠杀的谎言》，载于《评论》70，第6期（1980年10月），第31—37页。在《大屠杀与历史学家》（马萨诸塞州剑桥，1981）一书中，他还考察了关于大屠杀的全部文献，对于任何对历史阐释的伦理问题感兴趣的人，该书都具有无法估量的价值。迈尔在其为韦多—纳奎特一篇文章的英译本（《艾希曼的文件吗？》，载于《民主》，1981年4月，第67—95页）所撰写的题为《一篇关于韦多—纳奎特的札记》中，他总结了有关“修正主义”的问题。

求笔录或口述的证据是这一“方法”的主要内容。

韦多—纳奎特认为，它只不过是一个要求以下主张的问题，这一主张认为，对能够“证实”大屠杀确实“发生”的任何人或事进行公认探索的“研究”并非真正是“历史的”，而是“意识形态的”。这种探索的目标“是要使一个团体丧失由其历史上的记忆所再现的东西”。但是，他相信，“在实证历史领域……真和假截然相对，独立于任何一种阐释，”并且相信，当它是一个事件发

我在这篇文章中要分析的正是历史方法问题。韦多—纳奎特把这种方法看作是防止“修正主义者”理应因之遭到非难的那种意识形态扭曲的最好保证。（见韦多—纳奎特：《艾希曼的文件吗？》，第74页；以后再引用该文将在下文括号内注明）。达维多威茨也同样将历史学家所努力争取的“公平和客观性”问题与坚持“有关历史证据应用之方法论规则的问题”（《大屠杀与历史学家》，第26页）合并在一起。她说，“在我们的时代，撰写大屠杀历史中的距离是通过一种意志行为，通过规范自身的强加行为实现的。”（130）在书的结尾处，她引用了瑞尼亚（G. J. Renier）的一句格言，“历史写作的道德完全是方法论的”。（146）然而，在对第二次世界大战以来职业历史学家论述大屠杀的作品进行了一番考察后，她发现这些作品都缺乏那种“尽责的”历史研究方法，阿克顿阁下称颂这种方法是真正“客观历史”唯一可能性基础（第144页）。她似乎没有想到，她的研究谴责了她规定为客观性之必要前提的那种“专业主义”。（第133页）实际上，从她的研究我们可以得出结论说，历史学家之无法以道德上负责任的方式同大屠杀达成妥协就是这种专业主义所导致的结果。

至于“历史方法”问题，我们可以合理地并负责任地询问它所包含的内容。历史研究不存在什么特殊的“方法”，这已经成为当前社会科学理论的老生常谈。在持这一观点的社会理论家中，克劳德·列维—斯特劳斯是最杰出的一个。在《原始思维》（伦敦，1966）一书那著名的结语，亦即《历史与辩证法》中，他否认历史要么在对象要么在方法上具有特殊性。1971年在威尼斯，在由艾伦·巴罗克和雷蒙·阿隆组织的有关历史学、社会学和人类学研究方法之间关系的一次会议上，人们对以上整个问题进行了争论。在会上，彼得·维尔斯对“历史方法”进行了嘲笑，将它作为一种“没有理论的测度手段”而予以摈弃，并直言不讳地说：“不存在历史解释这样的东西”。见会议进程记载，《人种学家和未来学家之间的历史学家》，杰罗姆·迪穆兰和多米尼克·穆瓦茨编著（巴黎和海牙，1973），第89—90页，而且这种言论随处可见。另见我对该书的评论，《在叹息桥旁的历史学家》，载于《欧洲历史评论》1，第4期（1975年3月），第437—445页。

生（他举了一个1789年7月14日攻占巴士底狱的例子）的问题时，不存在关于可选择的阐释或“修正主义的”假定的问题。这样的一个事件仅仅是一个事实问题，而且，一种实证历史编纂学总是限制它的阐释，不允许任何的逾越，严格区分真正的历史记叙和对“实在”的虚构的或神话的扭曲。韦多—纳奎特把他对这类扭曲的批判扩大到了犹太复国主义，认为它“以一种有时相当可耻的方式利用这种可怕的屠杀”。他说：“最后，历史学家的职责是，把历史事实从那些利用它们的空想家手中拯救出来，”并限制“这种作为意识形态言语之特点的对历史的永久改写”。在他看来，当一个人遇到修正主义者所制造的那种明显是“一派谎言”的时候，就应当做这样的限制。（75，90—91）

这是很明确的，尽管对于那些文献记载不如大屠杀丰富的历史事件来说，区分阐释中的谎言与失误或错误更加困难。不那么明确的是一种对大屠杀阐释的相对有效性，根据韦多—纳奎特的说法，这种阐释由“以色列人，或准确地说是他们的空想家”所做出的，对他们来说“奥斯威辛集中营是流散在外的犹太人生活之必然的、符合逻辑的后果，而且，死亡营的所有受害者注定要成为以色列公民，”他把这称为“非真实”（untruth），而不是谎言。（90）这里的区分好像取决于（至少对韦多—纳奎特来说是如此）一种“本应深深地改变大屠杀之实在”的阐释与一种不应改变这一实在的阐释之间的区别。以色列人的阐释使事件的“实在”保持原样，而修正主义者的阐释则是将事件非实在化，其采用的手段是，以某种方式重新描述这一事件，使之不同于受害者本人所了解的大屠杀的情形。与此相当类似的现象我们也可以在泰勒对希特勒有争议的阐释中遇到。泰勒认为，希特勒是一名一般的欧洲政治家，他的方法的确有些过分，但是，倘若

考虑到那个时代欧洲政治的常规，他的目的还是很可敬的。然而，采取的理论观点是，当一种阐释否认它所论及的事件的实在性时，它属于一种谎言的范畴，而当这种阐释根据对事件（在“实证”历史研究层面上，其实在性尚待证实）的反思，得出虚假结论时，它属于一种非真实的范畴。

还存在一个阐释的圆通问题，在这里应该提出来。大屠杀太可怕了，对于那些亲身经历过的人及其亲属和后代来说，别人谈到它都几乎不堪忍受，更不用说把它变为一种场合，来对阐释的政治学进行纯学术的探讨了。在与这样一个事件有关的问题的背景下不停地摆弄好像是方法要点的东西，这肯定看起来太过迂腐、饶舌和乏味。但是，如果这个问题还成不了我们的一个主要例子，来说明阐释的政治学如何起因于一种政治学的阐释（特别是在历史问题上），我们又如何能够想像一个更好的呢？我们可以通过列举一些在时间上更遥远的事件——法国大革命、美国内战、宗教战争、十字军东征和宗教裁判所等——来说明对大屠杀记忆犹新的人们在情感上的体会和敏感。由于这些事件已很久远，我们足以将它们给那些亲身经历过的人们造成的情感负担同我们对这些事件是什么以及如何发生等问题的纯智力“兴趣”分离开来。但是，在考虑这些遥远事件的语境下来讨论历史研究中阐释的政治问题，这一诱惑本身就应当使我们觉悟到将一个事件最终归于“历史”这样一些在道德上的驯化效果。

一个民族或群体，由于其成员的死亡，被迫将一种经历（这种经历对于其作为一种历史实体的存在本质来说具有存在的

泰勒：《第二次世界大战起源》（纽约，1964）。另见德雷·泰勒的《第二次世界大战起源中的因果观念》，载于《历史与理论》17，第2期（1978），第149—174页。

限定性) 从记忆领域转移到历史领域, 这是一个很痛心的时刻, 韦多—纳奎特雄辩地详述了这一时刻。他说, 大屠杀问题的解决并不在于仅仅揭露修正主义对历史的“看法”的“欺骗性”。

无论如何, 现在我们正经历着记忆向历史的转变……对年龄在 50 岁左右的我们这一代人来说, 希特勒的罪行仍然是一种鲜活的记忆, 但这可能是最后一代了。无论是这种记忆的泯灭还是(更糟地)被贬抑, 都应该遭到反对, 这对我来说似乎是很明显的。不管是规定还是宽恕都似乎是不可想像的……不过, 它虽是我们的记忆, 却并非每个人的记忆, 那么, 我们该如何对待这种记忆呢?(93—94)

的确, 该如何对待呢? 在历史学家给予这个问题的回答中, 包含了全部阐释的政治学——而且, 不仅仅对于历史研究。韦多—纳奎特本人回答这一问题的努力很有启发性, 而且阐明了一些我在这里一直试图证明的论点。他的话值得我们全部引述, 因为它们使我们返回到历史崇高与关于历史阐释之更大问题的相关性上:

在这一点上我很难解释自己。我是受着一种历史学家工作之高尚——有些人可能会说妄自尊大——的观念的熏陶成长起来的, 恰恰在战争期间, 我父亲让我读了夏朵布里昂(Chateaubriand)发表在 1807 年 7 月 4 日《信使》(Mercure)上的一篇著名文章:

在悲惨的沉默中, 听到的只是奴隶的锁链声和控告者的控诉声; 在暴君面前, 万物在颤抖, 招致他的恩宠与应受他的冷遇都同样危险, 恰在此时, 历史学家出现了, 肩负着为人民报仇雪耻的职责。

我仍然相信记忆的必要，而且，我也力图以自己的方式尽量做一个有记忆的人；但是，我不再相信历史学家“肩负着为人民报仇雪耻的职责”。我们必须接受这样一个事实：“战争结束了”，悲剧在某种方式上已经世俗化，纵然这使我们（我指的是我们犹太人）丧失了某种言论的特权，从欧洲发现大屠杀以来，这一特权主要是属于我们的。而且，这本身并不是一件坏事；因为，还有什么比掩藏在灭绝命令窗帘后面的那些所谓要人的神态更难以忍受的吗？这些人相信，通过这种方式他们可以避免作为我们人类命运的那些日常琐屑与卑微。（94）

我觉得这些话很感人，这丝毫不是因为，在它们证明的仁慈之上，他们首先证实了一种历史态度在政治上驯化的效果，这种历史态度总是很容易把一个事件归于历史这一举动等同于一场战争的结束。实际上，对于法国反犹太主义者来说，战争远未结束，1980年10月对哥白尼街上的犹太教堂的攻击（在韦多—纳奎特撰写该文章之后）就充分表明了这一点。这要比韦多—纳奎特建议通过把一个事件或对它的经历归于历史从而将人类记忆中立化的做法困难一些。他所指责为意识形态的东西可能正是对一个历史事件的处理方式，即，这一事件被处理得似乎它仍然是活着的人的记忆；但是，一个记忆（无论是实在的，还是仅仅感觉是实在的）不能被剥夺掉它的感情负荷和行为，它似乎通过再现一种将回忆作为其唯一目的的历史实在来为这一行为提供理由。

韦多—纳奎特倾向于——我认为，过于草率地——把犹太复国主义者对大屠杀的阐释（或者他对那种阐释的看法）归入非真实的范畴。事实上，作为一种历史阐释，其真实性恰恰在于它

为当前以色列一系列的政治方针提供理由的有效性，在那些阐述它们的人看来，这些方针对于犹太人的安全甚至生存都是至关重要的。犹太人的历史是由那些鼓励或允许导致“犹太人问题”之“最终解决”的机构、过程和团体来主宰的，就此而论，这种历史被认为对犹太人来说是无意义的。无论一个人支持还是谴责以上方针，它们确实是（起码部分是）这种犹太人历史概念的产物。以色列人在对待西岸巴勒斯坦人的方式上的极权主义（更何況法西斯主义）方面，可主要归因于一种犹太复国主义的意识形态，这种意识形态对反犹太复国主义者来说是可憎的，对犹太人和非犹太人来说也同样如此。然而，谁会说这种意识形态是对一般历史特别是对流散在外的犹太人历史进行歪曲的产物呢？实际上，作为对某种历史（即，席勒在“世界历史”中看出并指定为“崇高对象”的那种“道德混乱”的景象）的无意义在道德上负责任的反应，这是完全可以理解的。席勒曾把对人类自由和尊严的渴求看作是对这一景象之持续反思的必然结果，而以色列人对该景象的政治反应与这种渴求完全一致。就我所看到的而言，巴勒斯坦人民对以色列人的政策在政治上进行有效反应的努力需要产生一种类似有效的意识形态，并配备一种对其历史的阐释来加以完善，这种阐释能够赋予他们的历史以一种迄今仍然缺乏的意义（爱德华·萨义德希望对这一方案有所贡献）。

这是否意味着，历史知识，或者更确切一点，历史学家所生产的那类话语，其有效性的程度在于它作为一种政治纲领或一种意识形态（它使这种纲领合理化，如果不是引起它的话）的工具的地位呢？而且，如果是这样的话，关于下面这种历史知识，这又告诉我们一些什么呢？这种历史知识声言已放弃了对任何一种特殊政治事业的服务，它只是声称讲述有关过去的真实情况，将其作为一种目的本身，它只是声称对不能够完全“解释”的

东西提供“理解”，它声称要导致宽容和克制，而不是敬畏和复仇精神。

关于第一个问题，我们必须承认，虽然生产一种与任何具体的政治纲领都没有明确联系的知识是可能的，但是，所有在人文社会科学中生产的知识更适于一种特定的意识形态而不是从其他方面来利用。这对于那种以传统的叙事形式出现并且在概念上还未确定的历史知识来说，尤其如此。它使我们重新回到了叙事性自身的政治或意识形态内含的问题上来，叙事性是一种历史再现方式，巴尔特把它同19世纪资产阶级的实在论观念联系在一起。叙事性自身是一种意识形态工具吗？在这里，只要指明一批当代叙述学分析家（朱丽娅·克里斯蒂娃肯定算作其中的一个）在多大程度上认为是这样，也就足够了。让我们通过对比来想像一种历史概念，由于它拒绝尝试一种用来再现历史真实的叙述主义模式，因而标志着它对资产阶级实在论意识形态的抵制，如果这一想像是可能的话，那么，这种拒绝本身是否也有可能标志着资产阶级历史编纂学在其规范化过程中曾加以抑制的历史崇高的一种恢复呢？而且，如果情况是这样或可能是这样的话，那么，这种历史崇高的恢复是否是夏朵布里昂曾认为是“悲惨”时代令人想望的那种历史编纂学产生的一个必要前提呢？一种“肩负着为人民报仇雪耻的职责”的历史编纂学？对我来说，这似乎是合理的。

第二个问题也就是，历史研究中阐释的政治学指导我们要认

见巴尔特：《历史的话语》，由斯蒂芬·班作序的新译本，载于《比较批评年鉴》，3卷，莎佛尔编著（剑桥，1981），第3—19页。

朱丽娅·克里斯蒂娃：《作为多重话语的小说》，载于克里斯蒂娃：《语言中的欲望：文学和艺术的符号学研究方法》，利昂·S·卢迪斯编著（纽约，1980），特别是第201—208页。

识到“战争已结束”并且摒绝一种复仇欲望的吸引，那么，对试图理解这样一种阐释的政治学的任何努力来说，所有这一切可能意味着什么。关于这个问题，对我来说很明显的一点是：这样一种指导总是源于已确立的政治权力和社会权威，而这种宽容是一种奢侈品，只有统治集团的信徒们才享受得起。对于从属的、新兴的或敌对的社会集团来说，这种建议——即，用一种自从历史研究被确立为一种专业规范以来一直作为其特点的“客观”、“适度”、“实在论”和“社会责任”的态度来看待历史——只能作为他们在契约束缚下加以反对的意识形态的另外一个方面出现。只要他们仅仅提供自己对既定规范所要求的“客观性”等等的（马克思主义的或其他的）看法，他们就不能够有效地反对这样一种意识形态。该反对只有在下面这种历史记载概念的基础上才能被推进，即，它不能是一扇窗，通过它可以理解“真实存在”的过去，它应该是一堵墙，但是，如果要直面“历史的恐怖”并消除它所导致的恐惧的话，就必须突破这堵墙。

桑塔亚那说：“那些忽视对过去研究的人注定要重复过去。”（然而），对过去自身的研究不如一个人根据某种目标、兴趣或目的研究过去的方式更能确保防止重复过去。最适于导致重复过去的莫过于用传统历史研究惯用的方式对过去进行一种要么恭敬的要么令人信服的客观的研究了。黑格尔认为，“任何人通过对历史的研究的研究所曾了解到的唯一的一件事是，没有人曾通过对历史的研究了解任何事情。”但是，他坚信并令许多比我智慧的历史学者满意地说明，一个人能够通过对历史的研究之研究了解大量既具实践价值又具理论价值的东西。而且，一个人通过对历史的研究所了解的一件事情是，这样的研究（在意识形态或其他方面）决不会是单纯的，无论它是从左派、右派还是中间派的政治视角出发，都概莫能外。这是因为，在某种程度上，恰

恰是区分左、中、右三派之可能性的观念本身是历史研究之规范化的一种功能，它排除了一种决不应当从任何一个研究领域中排除的可能性，即，历史可能与关于历史崇高的理论家所认为的一样，“其本身”是无意义的。

第四章 德罗伊森的《历史》： 作为一种资产阶级 科学的历史修撰

格奥尔格·伊格尔斯告诉我们，二战以来，联邦德国的历史理论分为三种主要的阐释策略：新实证主义的、诠释学的和马克思主义的。这些策略代表了那些较年轻的德国学者几种不同的选择，他们仍然相信，历史可以教授德意志民族某些东西。这个民族曾一度得意于自己的历史感，然而，也曾盲目地陷入了纳粹主义的瓦普几司之夜（Walpurgisnacht）。不过，在社会理论家中，历史的声誉并不好。这个国家虽然在政治上处于分裂状态，但是在经济上却成功实现了一种空前的恢复，在这样一个国家中，对过去的研究似乎并不十分紧要。20世纪60年代形成的社会理论的一般倾向（甚至在许多马克思主义者中）是实用主义

格奥尔格·G·伊格尔斯和诺曼·贝克：《欧洲历史编纂中的新方向》（康涅狄格州米德尔顿，1975），第109页。

5月1日前夜，据传在这一夜妖女们在布罗肯山上跳舞。——译者注

的：实际的和现在主义的，而不是历史主义的。因此，思考近来对约翰·古斯塔夫·德罗伊森（Johann Gustav Droysen）（1808—1884）著作兴趣的恢复是很有启发性的。德罗伊森现今被认为是19世纪与马克思和狄尔泰齐名的一位思想家，现代德国可以从他们那里学习如何返回历史，而且，可能的话，甚至学习如何接受自己成问题的过去。

德罗伊森通常与特赖奇克和聚贝尔一起，被说成是普鲁士历史学派的奠基人。在历史编纂学史中，他一般是以下面三重身份出现的：兰克式客观主义的批评者，普鲁士政权的赞美者以及作为一种历史写作原则的政治相对主义的辩护者。在20世纪20年代后期，迈纳克曾试图通过强调德罗伊森思想的道德倾向来弱化传统上对其特点的定位。他把实际上是由德罗伊森发明的三个概念古希腊文化（Hellenismus）、普鲁士文化（Prussentum）和史学（historik）阐释为一种努力的不同方面，这一努力是：在奥尔米茨（Olmütz）战败和法兰克福议会（Frankfort Assembly）失败之后，将文化的、政治的和科学的思想融合成一个既是道德的又是现代的德国复兴方案。二战之后，哲学家将德罗伊森拥戴为一种特别具有鲜明现代性的诠释学的奠基人，这种解释学与施莱尔马赫、黑格尔和狄尔泰的不同。伽达默尔还认为，德罗伊

见论文集：《一种未来的历史科学观点：批判—理论—方法》，伊马努埃尔·盖斯和赖纳·塔姆希纳编著（慕尼黑，1974），特别是福尔克尔·里特耐尔：《论联邦德国历史编纂学的危机》，第75页及其后；以及恩格尔—雅诺斯、克林根斯坦和卢茨：《关于历史的思考：关于历史意识和历史科学现状的论文》（慕尼黑，1974）。

比如，见古赤：《19世纪的历史与历史学家》（波士顿，1959），第125—131页；和爱德华·福埃特尔：《新历史编纂学的历史》（慕尼黑，1936），第492—496页。

弗里德里希·迈纳克：《约翰·古斯塔夫·德罗伊森：他的书信及他的历史编纂学，1929/1930》，载于《创作者箴言：德国历史编纂学和历史科学的研究》（斯图加特，1948），第198—210页。

森的思想是马丁·海德格尔思想的先声。以上这一旨在救赎的努力获得了成功，它反映在格奥尔格·伊格尔斯有权威性的研究力作《德国的历史观念》和一批较年轻的德国学者的著作中。在联邦德国，自从耶尔恩·吕森的《概念史》（Begriffene Geschichte）和卡尔—海因茨·施皮勒的《对约翰·古斯塔夫·德罗伊森 历史 的研究》问世以来，无论在历史编纂学还是在社会科学的讨论中，德罗伊森的思想声名鹊起。现在，他一般被看作是一种话语的创立者，这种话语既是理论的，也是系统的，它与人道主义传统的理想相一致，对许多德国人来说，歌德的形象就体现了这一人道主义传统。

德罗伊森最有名的理论著作《历史》将要发行一个新版本，这反映了他在当前的声望。这个极具精确性和综合性的新版本是由彼得·莱精心编辑的，计划要包括厚厚的三大卷。这个版本完成后一定会取代鲁道夫·许布纳（Rudolf Hübner）的版本，后者的第一版是1937年发行的，现在出了第八版。新版本也

汉斯—乔治·伽达默尔：《论自我理解的问题》（1962），载于《哲学诠释学》，大卫·E·林格编译（伯克利和洛杉矶，1976），第48页。

伊格尔斯：《德国历史观念：从赫德尔到当今的民族历史思想传统》（康涅狄格州米德尔顿，1968），第104—119页。

耶尔恩·吕森（Jörn Rüsen）：《概念史：德罗伊森历史理论的起源和创立》[帕德博恩（Paderborn），1969]；卡尔—海因茨·施皮勒：《对德罗伊森 历史 的研究》（柏林，1970）。

约翰·古斯塔夫·德罗伊森：《历史，第一卷，讲稿的第一完整版本的重构（1857）》；《第一手稿中的历史概论（1857/1858）和最近出版版本中的历史概论（1882）》，彼得·莱编著（斯图加特，1977）。由于莱的第1卷包含德罗伊森的六部作品，我在引用时采用了下面的方法：在仅仅标出页码的时候，说明我引的是《讲稿》，因为它是所有这些作品中最重要，也是被引用次数最多的。《概论》I和《概论》分别指的是该作品的最早的手稿版样（1857/1858）和最晚出版的版样（1882/1883）。

德罗伊森：《历史，关于历史方法论和百科全书的讲稿》，鲁道夫·许布纳编著（慕尼黑，1937）。

将会进一步增加德罗伊森作为一名古典的历史理论家的声誉。莱版本的第一卷包括：对德罗伊森于1857年至1883年之间在耶拿大学和柏林大学为关于《历史》的课程所作的演讲的彻底重整，《史学概论》的两种版样（1857/1858年最早的手稿版样与1882年最后出版的版样），以及德罗伊森附加到《概论》之出版过的版样上的三篇关于理论和方法论问题的论文。

这第一卷是献给耶尔恩·吕森的（他以研究德罗伊森的历史著作而成名），说明德罗伊森在《历史》中所作系统表述的理论如何在一开始就暗含在其编史实践中。迈纳克曾认为，1852年路易·波拿巴复辟帝国所再现出来的法国对德国的威胁令德罗伊森忧心忡忡，加之普鲁士在奥尔米茨的战败，这些导致了他梦想的破灭，从而迫使他转向理论。吕森则表明，没有发生过这样的“认识论的断裂”。他还表明，理论与实践以及文化与政治之间的关系问题从很早就构成了德罗伊森对亚历山大大帝、古希腊文化以及普鲁士政治研究的特征。这一倾向本应与德罗伊森的学术榜样（黑格尔、奥古斯特·伯克和威廉·冯·洪堡）的兴趣相一致；而且，实际上，当德罗伊森还是一名学生的时候，他就设想着要撰写一部著作，为历史学作为一门独特学科的自主性提供一种理论基础。毫无疑问，他致力于对古希腊文化的研究是由于他从自己的文化时代中觉察到了“古希腊的”性质（布克哈特为之哀伤而尼采将之作为其“虚无主义”前提的那种古希腊格调），他投入对亚历山大大帝这一人物的研究是由于认识到，在他自己的时代，国家建设应该是一个强大国家的事业，而不是一种自发的过程。吕森表明，所有这一切都使德罗伊森对当时较新的、兰克式的、“客观主义的”历史编纂学表示不满，如同他

在性情上倾向于谴责任何一种对过去的只是“文物考究的”研究。

德罗伊森始终坚持，最好的历史编纂学出自历史学家对自己时代问题的关切。他主张，一种对理论和实践之间不可避免的联系完全敏感的历史编纂学可以有助于按照与一个时代相关的措辞来表达（康德式的）“实践理性”原则，这个时代与其说与它的过去类似，还不如说与之不同。德罗伊森从一开始就认为，历史编纂学应该是一种伦理学的事业。不是柏拉图那种精神上的，而是诡辩派精神上的。像后者那样，他渴望一种实在论的伦理学，即，一种“历史主义的”伦理学；他在威廉·冯·洪堡的思想中发现了一种典范，不过，这一典范已被兰克式的“客观主义”理想背叛，后者以牺牲作为一种诠释学原则的“阐释”（interpretation）为代价而支持“考订”（Criticism）。（51—53）

考虑到德罗伊森所坚持的这样一种类型的实在论（它将诡辩派的怀疑主义与道德结合起来），他在自己的时代受到冷落也就不足为奇了。莱特别提到，虽然德罗伊森关于《历史》的课程开设了25年多，但是听课的学生始终寥寥无几。德罗伊森本人也曾说，他的专业同行们对他的全部工作都茫然不解（《前言》，第ix页和注释4）。《历史》中的《概论》（德罗伊森起初将它分发给他的朋友和学生们，后来以三个版本出版）不仅过于精简，难以吸引理论家，而且也太过警句化和格言化，无法产生可以作为研究指南的方法论原则。埃里希·罗特哈克尔（他本人曾在1925年出版过《概论》的第四版）在对《讲稿》之许

吕森：《概念史》，第15、61—88、91、113页。

吕森：《概念史》，第29页。德罗伊森：《讲稿》，载于《历史》，莱编著，第258页；以后引用《历史》之莱版本都注明在下文括号内。

布纳第一版的评论中断言，德罗伊森的理论具有一种权威性，它将这些理论与19世纪晚期和20世纪早期的德国哲学的大部分思潮联系起来。然而，直到最近，对德罗伊森工作的兴趣往往集中在他的政治思想和国家建设理论上，而不在他的《历史》上。在德国之外，意大利的克罗齐和英国的柯林伍德都专横地摈弃了《概论》。直到伽达默尔将《历史》作为海德格尔哲学的先声来加以欢呼，该著作才获得了自己应得的地位。在当今德国关于历史编纂学和哲学的争论中，德罗伊森著作之“自己应得的地位”似乎要起一种作为马克思和尼采之外的另一种“资产阶级的”选择之基础的作用。相对于马克思来说，德罗伊森表现为一名非常可敬的（如果是资产阶级的）社会实践的哲学家；相对于尼采来说，他表现为一名同样可敬的而又可喜地老练的资产阶级的“道德谱系学家”。

实际上，德罗伊森的《历史》所提供的完全是对在国家工业阶段资产阶级意识形态之理论原则的阐释。这样看来，它可以被看作是在后工业时代用以生产资产阶级意识形态的一种教科书。这可能是它在19世纪很少受到公众关注的原因。它是一种“室内”（in house）话语，是在主流阶级内部就如何赋予自己在历史上有限的存在以理想的名誉所进行的讨论的产物。有些历史学家，比如兰克、特赖奇克和莫姆森，只是在他们的历史作品中

见埃里希·罗特哈克尔：《德罗伊森的历史学》，载于《人和历史：人类学和科学史研究》（波恩，1950），第54—58页。另见阿纳尔多·莫尼加利亚诺：《古希腊文化盛行期的概念的历史起源和实际功用》，最初发表于1935年，后被收录于《古希腊和罗马研究对历史的贡献》（罗马，1955），特别是第181—193页。

柯林伍德：《历史的观念》（牛津，1956），第165—166页；贝奈戴托·克罗齐：《广义艺术概念下的历史》，最初发表于1893，现载于《第一评论》，第3版（巴里，1951），第3—41页。

单纯地显示其意识形态的忠诚。与他们不同，德罗伊森从意识形态内部的某个视角出发，将其批判的力量转到意识形态的运行上，并考察意识形态是如何通过某种历史话语的生产来达到一种令人想望的社会驯化效果的。拿当代批评理论的话来说，德罗伊森表明，某种“写作活动”（在这种情况下是历史写作）如何能够造成一种阅读主体，它将与体现在一个社会“法律”中的道德世界达成认同，这个社会在政治结构上是作为一个民族国家，在经济结构上是作为生产和交换之国际系统的一个组成部分。

我希望强调的是，我把德罗伊森的工作描述为一种意识形态并没有贬低它的意思。自从阿尔图塞以来，我们已学着较少把它看作是一种对“实在”的歪曲或虚假描述，而更多地把它看成是某种再现的手法，其功能是创造一种特殊的阅读或观察主体，他能够将自身嵌入社会制度中，这是他从事公共活动的一个历史上特定的潜在领域。显而易见的是，任何一个社会，为了维持那些允许它根据其统治集团的利益起作用的习俗，都必须规划一些文化策略，以促进其主体对“认可”社会习俗的道德和法律制度的认同。从这一角度来看，一种特定的艺术、文学或者历史编纂学不需要被解释成一种自觉建构的工具，用以使社会成员坚信某些学说的真实性，用以向他们灌输某些经济或政治的信仰。相反，艺术、文化或历史编纂学中的意识形态成分是由对主

见路易斯·阿尔图塞：《马克思主义与人道主义》，载于《保卫马克思》，本·布鲁斯特译本（纽约，1969），第232—236页；以及同一作者，《意识形态与意识形态国家机器》，载于《列宁与哲学以及其他论文》，（纽约，1971），第127—186页。关于阿尔图塞，见罗莎琳德·考沃德和约翰·埃利斯：《语言与唯物主义：符号学的发展与主体理论》（伦敦，1977），第71—78页。我特别感激弗雷德里克·詹姆森，我在很多场合听过他有关意识形态的演讲。他最近的一部著作《政治无意识：作为一种社会象征行为的叙事》（伊萨卡，1981），将有关意识形态的整个主题置于新的基础之上。

观性的筹划（projection）组成的，观看者或读者为了将它或作为艺术、或作为文学、或作为历史编纂学来体验，他们就必须采取这种主观性。当着艺术和文学将“守法”公民的形象向消费者筹划为可能的主观性时，它们也就具有了一种驯化作用；这是它们的道德方面，无论它们可能论及什么样的题材，也无论它们可能显示出什么样的文体才华。色情文学正是通过将其可能消费者筹划为的“守法公民”，从而达到它的效果（无论是作为快感还是反感）。与此类似，艺术和文学成为“革命的”或起码具有社会威胁性的东西，不是在它们提出具体的反叛学说或者描写同情革命主题的时候，而恰恰是在它们筹划——像福楼拜在《包法利夫人》中所做的那样——在一个与未来读者作为其中成员的社会系统相脱离的阅读主体的时候。因此，居统治地位的社会集团将会支持那些产生“守法”公民思想的公共再现手法，无论它们在艺术、文学或道德方面的个人偏好是什么。而且，这就是为什么在诸如历史编纂学、文学批评和哲学（它们是现时代人文学科的主干）这些领域中，重要的理论问题始终与形式问题或再现问题有关，而与材料（题材）或方法论（研究步骤）问题没有多少关系。

这一点可以在历史编纂学史中很清楚地看到。自法国大革命以来，历史编纂学在人文学科的政治经济中起了很重要的作用。历史编纂学从其真正本质上来说是最适于产生“守法”公民的再现手法。这倒不是因为它可以经营爱国主义、民族主义或明确的道德教化，而是因为，在其将叙事性确立为一种偏好的再现手

考沃德和埃利斯：《语言与唯物主义》，第74—78页。

见路易斯·阿尔图塞：《弗洛伊德与拉康》，载于《列宁与哲学》，第189—220页。

法的过程中，它特别适于产生连续性、整体性、闭合性和个性等等这些与一种仅仅“自然的”生活方式的混乱相对的观念，每一个“文明的”社会都希望将自己看作是这些观念的体现。为了以欣赏的态度阅读大部分现代（业余的或专业的）历史学家创作的各种著作，一个人必须假定一种主观性的思想态度，这种主观性相信这些观念，不仅把它们看作是价值观，而且看作是最适于对他所经历的“实在”进行概念化的范畴。这样的主观性准备采取一种特殊的道德作为标准，用于赋予历史事件无论何种它们被“客观地”认为所拥有的意义。当这种道德与读者所属社会的现实习俗达成认同时，这些观念以及将它们筹划为正确理解“实在”之基础的再现手法就可以在较宽泛的、分析的意义被称为“意识形态的”，阿尔图塞就是在这种意义上描述这一概念的。

所以，在19世纪有关历史思想的小册子中，德罗伊森的《历史》是独一无二的，因为他公开接受这种意识形态的功能，将它作为一个目标或目的。这促使德罗伊森超越兰克和历史学派所精心提出的“考订的”方法，转而考虑其他可选择的方法，用这些方法，一个人可以针对同一系列的历史事件合理地写出不同的记叙。由于现代历史理论在这一方面没有提供多少指导，因而，这种对编年史创作的强调使这一工作仅凭其自身的资格就具有独创性——无论是马克思主义的还是资产阶级的历史理论，可以说都是这样。而德罗伊森甚至更具有独创性，因为，经过再三考虑我们可以发现，他所提供的与其说是一种编年史创作的理论，还不如说是一种历史阅读的现象学。他指导历史学家如何对历史作不同的解读，以便在其读者中造成各种不同的道德视角，不过要针对当时的社会制度及其信念来对这些视角加以调和。

阅读行为要求，主体应该一方面假定对于话语的某一特定的

态度，另一方面假定一套构成其文化视野的信仰、价值观、理想等等。默认了某一特定方式能够充分地再现“实在”就已经暗自默许了用以确定如此被再现的“实在”的有用性、意义或价值的标准。这一标准又转过来体现在符号关系的体系中，在这些符号关系的支持下，所有形式的“合法”权威都被提供给了主体。那么，一个特定社会之规范的再现手法的目的是产生一种主观性，它将这一符号结构作为唯一的标准，用来评价任何一种应该以这种方式而不是那种方式进行行动或思考的提议的“实在性”。

历史再现特别适于产生这样一种主观性，因为他自称涉及的是“实在”而非仅仅是（人们认为文学所论及的那种）“虚构”，但是又通过在一种“过去”的模式下解释这一“实在”，从而使它远离，这种“过去”既与“现在”相区别又与之相连不断。说它与现在相区别，指的是这种过去是陌生的、奇异的或奇怪的；说它与现在相连不断，指的是这种过去是熟悉的，可认识的和潜在地完全可知的。总之，历史的过去是“离奇的”，它既是可知的又是不可知的，既在场又缺场，既熟悉又陌生。这样解释的话，历史的过去具有我们可以归于“想像”之心理学范围的所有特性，即，那种婴儿幻想和自恋的心理投射的水平，它依赖于对欲望对象进行无限制主宰和控制的梦想。在这一水平上，认识论难题，亦即与“我们如何认识”和“我们是否认识”等问题有关的难题，就无从出现或者被抑制了。相反，对于过去来说，这一范围内出现的每件事情都始终是“固定的”，都永远位于一个已完成动作的舞台造型中，这些动作的性质与它们在造型中所占据的位置很难区分，这些位置转过来又不仅仅是空间位置，而且还是道德位置，特别是由它们以之为参照而得以确认的“符号系统”所限定的话题（*topoi*）或地点（*loci*）。在沉思历史过去的过程中，阅读主体被提供给一个景象，它允许主体在一个

固定的秩序外观下发挥自由的幻想，或者在解除矛盾的外观下发挥冲突的幻想，在获得和平的外观下发挥暴力的幻想，等等。换句话说，历史的再现允许读者的“想像”自由驰骋，同时又受到“符号系统”的束缚，不过要用一种特定的方式，以便在读者心中造成一种“实在”感，这种实在要比他当前的社会存在“更容易理解”。的确，历史再现可以在主体中造成一种“实在”感，这种实在感可以用作一种标准，以确定在他自己的当前什么算作是“实在的”。正是现代每种意识形态中的这样一种必要成分（无论是激进的还是反动的，革命的还是保守的），必定具有某种这样的标准，用以将主题“固定”在一个特定的社会实践体系内。在他对“历史”的思考中，在他所提出的历史思想的“研究原则”中，以及在他建议将历史提升到一门“学科”地位所依据的理论中（43，53），德罗伊森多少有点儿明确地承认了所有以上观点。

“历史学”（historics）对于历史编纂学，如同诗学对于小说，修辞学对于演说，这一观念是由德国自由主义历史学家和政论作家格维努斯于1837年在一部题目为《历史的本质特征》的著作中提出的。作为一名文学与文化历史学家，格维努斯根据对史诗、抒情诗和戏剧等诗体形式的传统区分进行类推，对各种可能的历史编纂学的再现形式作了区分。德罗伊森认为，这一举动导致历史同化为纯文学，并主张说，如果历史不同于科学和哲学，那么它也不同于文学。（217）在他看来，“历史学”必须提出（康德式的）问题，即，历史何以可能？这里的历史一词完

格维努斯：《历史的本质特征》（莱比锡，1837），再版于《文学作品》（柏林，1962），被引用于路德·加尔：《乔治·格特弗里德·格维努斯》，载于《德国历史学家》，卷5，威勒编著（哥廷根，1972），第25页，注释4。

全是模棱两可的，它既指一种特别的人类存在方式，也指话语中再现那一方式的一种特殊方法。实际上，德罗伊森是将历史一词的模糊不清变为一种原则，用以组织他对所有与历史再现有关问题的分析。相应地，他把他的工作分成两个主要部分：（1）方法论（Methodik），它与一种特别历史的思维方式（“启发式研究法”、“考订”、“阐释”和“再现”）的形式和内容有关；（2）系统论（Systematik），它与一种特别历史的存在方式（贯穿于历史存在的“道德力量”以及分别构成历史之基础和目标的“人和人性”两个概念）的形式和内容有关。

从这一纲要中将不难看出，德罗伊森并没有采取许多理论家的做法，简单地将历史分成形式和内容，再把内容等同于事实，把形式等同于叙事或创作方式。相反，在对再现问题的论述中，德罗伊森表明，他把历史学家话语的内容不是看作包括该历史学家之明显指涉物的事实或事件，而是看作他对这些事实的理解以及从他对它们的沉思中获得的道德内涵。事实上（如果容许在该语境中使用这一表达的话），德罗伊森对历史再现的分析允许我们谈及一种历史话语之“形式的内容”，就像我们有可能谈及历史存在的某一给定形式的内容那样。由于历史学家的话语被视为一种实体、客体或遗迹，它相当不同于它所谈论的指涉物；用现代批评术语来说，它是一种推论性事件，由于其作为言语述行的地位，无论在形式还是内容方面，它都不同于其他类型的事件，比如，战争、革命、经济事业，等等。这样一来，历史话语就具有一种我们可以称为话语的目标或目的的内容，我们不可将这种内容混同于它的题材或指涉对象。

具有同一指涉物（比如，法国革命）的历史话语可以拥有许多不同的潜在内容。因为这一现象，德罗伊森在论述历史话语的形式时，根据与当时有关公共政策、社会斗争等等争论相关联

的不同程度，对四种形式（研究的、叙事的、说教的和讨论的）进行了区分（第217—222页及其后各页）。在指涉物的意义上，同一串事件可以作为以上每一种或各种再现方式的主体；而且，任何一种给定的历史话语可以包含所有这些要素。实际上，历史的经典著作往往被界定为一种将以上所有这些方式都融合到其详尽描述中的话语。不过，这些再现方式可以被分成等级，而德罗伊森是依据讨论式对它们分级的，他把这一形式视为四种形式中最高的。（271—283）它之所以被看作最高的是因为，它致力于探讨我们有关过去的知识所可能具有的与历史作者或读者所属社会之社会实践的相关性。

这是德罗伊森的现在主义的一种表现。德罗伊森坚持认为，历史研究的题材、用来揭示题材之某种意义的阐释结构以及所选择的用以将题材嵌入当前理论和实际活动中的再现方式，这些都不是资料本身所提供的，而是由历史学家所选择的。这种选择是对一个特定的历史学家心中的多少有点儿自觉的道德命令的反应，然而却始终内在于规定着历史学家之社会视野的当前实践中。这种现在主义也反映在德罗伊森有关历史资料本质的观念中。他说，过去只能就它继续存在于现在而言才是可知的。构成过去的事件一去不复返，绝不可能成为现在的感觉对象。但是，过去可以被设想以两种形式继续存在于现在：作为“遗留物”（Überreste），具体表现为文献和遗迹；作为从过去继承下来的社会实践的要素，具体表现为习俗、观念、制度、信仰等等。（71—87）这样看来，每一种对过去的公认的研究都是而且只能是对现在某一部分的探讨，而这一部分实际上要么是过去某一部分的遗迹要么是过去某一部分的升华。

弗洛伊德认为，历史就是对在社会之“被压抑部分的回复”中所提供的材料的研究，德罗伊森的观点与弗洛伊德的这一思想

类似，虽然说前者是后者的先驱的确有些言过其实。当前存在的“内容”是个体所属社会的实践。这一内容是作为一种在仅仅被模糊地了解的过去和仅仅被模糊地预期的将来之间调解的产物出现的。这提供了一种具有特别历史性的存在的“形式”，这种形式只不过是一种对现在的历史感，是由我们既与过去相连续又与之相区别的直觉造成的。历史学家通过使用一些特别话语来再现过去，就会有助于这种对现在的历史感，这些话语多少自觉地将读者“安置”在一个针对代表他当前期望视野的社会力量的主动或被动的位上。(159—163)

正是在这里，阐释介入进来。启发式研究和考订的工作完成后，阐释便成为需要。通过启发式研究，我们“确定一种我们活动的对象”，然后，通过被兰克加以完善的那种考订，“我们使之理解（*verst ndnis*）做好准备”。接下来，通过阐释，“我们抓住了它的内容”。(65) 我们做到这一点，并不是通过提供一种对事件的“解释”（*Erkl rung*），不是通过发现它们的起因，也不是通过将它们描述为某种本体论上先在的基础或能力的表现，而是通过在“理解”的诸范畴下将它们概念化。在这一问题上，德罗伊森的观点相当明确。他说：“历史方法的本质是一种理解的研究，是阐释。”理解历史事件就是要“在即将被理解的事物中有其表达的……同一些伦理和学术范畴”之下将它们概念化。(22)

这听起来像是一种历史主义的训导，要求“根据他们自己的条件”看待过去的事件和行动者——似乎确定这些“条件”可能是什么是一个不同于对过去研究的过程，这种过去提供了将被如此理解的对象。但是，对于德罗伊森来说，将被用来理解历史事件的“那些……伦理和学术范畴”，作为过去实践的“遗留物”或“升华”，已经位于历史学家自己的现在中。因此，所涉

及到的不是那些仅仅为过去所特有而对现在来说很陌生的原则的阐释，而是在我们自己现在处境（如同自我试图通过一种物质和精神手段相结合的方式去过一种特别的人类生活）中起作用的范畴，在对感觉来说同样是现在的材料中的应用。这些手段包括：（1）个体眼前的实际目标和需要，（2）个体自己时代和区域的物质条件，（3）性格类型以及个体之个人意志的诸要素，（4）个体所属文化的道德原则（*der sittlichen Ideen*）。（206—215）以上每一种手段都假定一些范畴，历史学家强调这些范畴中的一个还是另一个将决定着他为“理解”其研究对象而倾向于使用的“阐释”的种类。因此，历史阐释存在以下四种基本类型：

1. 实用主义的，着重于历史剧中行为者的眼前目标；
2. 条件的，强调戏剧从中展开的物质条件；
3. 心理的，涉及性格类型，强调个体和群众的个性和意志因素；
4. 伦理的，在决定着道德生活三个领域的范畴下思考历史事件，这三个领域是：物质（家庭的、国家的和人类的），理想（善、真和美）以及实践（法律、政治和经济）。（163—166）

在对这些阐释方式的思考中，德罗伊森坚持认为，它们之间不是相互排斥的，在任何一种经典性的历史记叙（比如，修昔底德的伯罗奔尼撒战争史）中，它们都有或多或少的体现。不过，伦理型位于顶端，它构成了一种借以判断其他类型（单个的或混合的）的标准。他说：“历史理解借助于这种对道德理念的阐释而实现。”（166）正是伦理阐释终结了诠释学的循环，根据这一循环，历史过程的部分被用来说明整体，而整体又用来说明部分；也正是这样一种阐释构成了再现方式之讨论式的基础。单单这种讨论式就能够将一种话语的形式和内容结合在一起，以

便使对其指涉物的反思看上去似乎既与知识有关又与当前的社会实践有关。(215)

在其对于历史阐释和再现的论述中，德罗伊森表明，他预期了两种见识，后马克思主义对19世纪资产阶级“实在论”意识形态的批判就是奠基于这两种见识之上的。其一，在一种特定的历史再现中看上去是作为一种对事件的直接描述的，实际上是一种经过调和的描述，这种调和的描述源自历史资料的不完全性、叙述者的戏剧本能、叙述者的说教目的及其对自己时代问题的浓厚兴趣。其二，看起来是对事实的一种“实在论”再现的，实际上总是基于一种标准，这不是一种真实性的而是合理性的标准，它涉及到历史学家自己所处时间、地点和场合的社会实践。如果说德罗伊森的体系是一种科学的话，那么它是一种似乎合理或貌似真实的科学，是可能的（Wahrscheinlich），而不是真实的（Wahre）。不过，“似乎合理的事物”（the plausible）这一社会给定的范畴，相当不同于科学向我们展示的“可能的事物”（the possible），也不同于文学和艺术向我们展示的“虚构的事物”（the imaginary）。正是在这种意义上，德罗伊森与亚里士多德产生了分歧。亚里士多德认为，探讨“实际事物”的历史，其地位不如探讨“真实性”的哲学，也不如探讨“可能性”的诗歌。自弗洛伊德以来，我们知道，合理的东西是良心这一社会权威的精华告诉我们应该渴望的东西与需要或本能告诉我们实际渴望的东西之间对抗的结果。合理的东西是一种冲突的精华，冲突的一方是社会约束力，是作为我们所属社会的“符号系统”

关于诗歌、历史和哲学的区别，见亚里士多德：《诗学》，英格拉姆·彼沃特译本，载于《亚里士多德思想导论》，理查德·麦肯编著（芝加哥，1973），第9章，第681—682页。

被投入的，冲突的另一方是“想像力”，在力比多和本能的驱使下发生作用。经过提炼的“合理性”是我们所经历的“实在”，对我们来说，它比任何绝对智力在对“事物存在方式”的任何客观的感觉中所可能辨识出的东西都要实在。它甚至比依据“实在原则”起作用的自我告诉我们是“可能的”东西还要实在。

正是因为德罗伊森认识到历史思考探讨的是合理的东西而非真实的东西，他才如此突出历史再现的问题，突出历史学家对过去形象的创造，并突出对能够将该形象同化到读者理解中的话语的创作。德罗伊森并非将再现看成主要是一个“文学的”问题，或者一个“文体”或修辞的问题 [见《艺术与方法》第480页以及其后。另见《讲稿》(Vorlesungen)第217页]，这是因为，在其他事物中间，历史学家的材料并非以一种风景或景观的形式呈现在他的面前，他并不能像画家描绘风景那样来描述历史材料。对历史学家来说，过去既是在场的也是缺场的：作为遗留物和承继下来的实践，它是在场的，而作为这些所暗示的一种先在的人类存在，它又是缺场的。因此，历史学家的主要任务不可能只是简单地恢复过去；其任务是，通过对潜在于过去中的现在的揭示(Enthüllung)和提升(Erhebung)来阐释(erschliessen)过去，或者相反，通过对内在于现在中的过去的阐释(Erschliessung)和说明(Aufklärung)来丰富(bereichen)现在。(219)“描述的不同形式”。(《讲稿》，第219页)来源于“研究的双重性”(《讲稿》，第219页；《概论》，第445页)。这些形式如下：

1. 研究(die Untersuchende)，提供一种对研究过程的模拟，以此来定位或确认一个给定的对象；(222—229)
2. 叙事(die Erzählende)，提供该对象所遵循的发展进程的模拟，并通过研究来加以发现；
3. 说教(die Didaktische)，从叙事性记叙所陈述的故事中

引出“道德”，特别是出于教学法的目的；（249—265）

4. 讨论（die Diskussive 或 Er rtende），把从说教活动中引出的道德教诲与当代社会问题以及读者所关心的实际问题联系起来。（265—280）

至于各种阐释，每种再现都有自己适当的研究对象、目标或目的、适当的材料以及修辞态度。因而，它们必须被判断，“这一个或另一个按照任务而表明为更适当，甚至表明为被给予的东西。”（nach der Aufgabe wird sich die eine oder andere als geeigneter, ja als die gebotene zeigen）（221）。但是，德罗伊森依据这些再现形式的综合性及其对最终历史价值的贡献，可能而且也的确给它们划分了等级，这里的历史价值指的是读者中一种“真正”历史意识的培养。（280）

应该强调的是，这四种再现形式并不明显地与早先提出的四中阐释形式相符合。四种阐释方式（实用主义的、条件的、心理的和伦理的）可以在任何一种或所有的再现形式中出现。将任何一种给定的阐释形式与一种给定的再现形式相匹配并不怎么重要，重要的是向历史学家表明，其中的一种给定形式对读者能够产生的效果与不能产生的效果。但只有当这些效果使得读者从一个仅仅作为人类戏剧之观众的地位转入一个作为在一个给定的社会实践体系中有所体现的“道德力量”（die sittlichen M chte）的自觉代表的地位上时，它们才被认为是多少“适当的”。目标并不是产生一种对实在的“客观的”（在“无党性”意义上的）感觉。实际上，历史的客观性是而且只能是“无党性”意义上的。德罗伊森是在论述历史叙事目标的背景下提出客观性的整个问题的，其目的仅仅是通过下面的格言来摈弃它：“客观的无党性……是非人的东西，人毋宁是有党性的。”（236）人类是在许多不完整的（自然的、理想的和实际的）“平民”（Gemeinsamkeit）圈子中

以一种成员资格获得其历史存在的，因此，他对实在的视角必然是“党性的”。历史学家在阐释其自己社会的过去的过程中，对于不断发展的社会结构，他应该采取一种差不多也是“党性”的态度，哪怕同时将其读者的注意力指引到一种“更高的思想”（ein höhere Gedanke），其中完全历史性的冲突得以“调解”（versöhnt）。（249）这一更高的思想是一种统一性的形象，其中部分被同化为整体，显示了一种“全体”，其中人类生活的一切领域“都在他们的关系中、在他们的对立中、在他们的一切方面的不断进步中”得以理解。（264—265）

而且，除了万物皆变之外，没有什么不变的真理；除了进步自身观念的进步之外，人类文化中不存在绝对的进步。然而，德罗伊森并没有停留于此。通过辨识出在普遍变化之“更高思想”下设想历史的可能性，他仅仅表明了说教式再现应该采取的形式。这种形式的内容尚待指定，而这一内容是在他对历史再现之讨论式的论述中提供的。（《讲稿》，第265页；《概论》I，第406页；《概论》，第448页）在这里，历史思想与每种有限制度（包括国家制度）的每一个仅仅是实际的目标相对立，与每一个思辨地给定的理想目标相对立，并首先与“公意”相对立——作为一种控制或阻碍。（273—277）在此，历史意识被等同于在系统论（Systematik）中作为历史存在之“内容”提出的那些原则，即，“道德力量”（die sittlichen Mächte）。“我们的科学（Wissenschaft）”的“实际”意义被揭示出来，“不是在它们首先必须如此适当和证明正确之时，而是由于我们的方法考察首先在它们的实现的范围内，即，它们从其背后劳动的在场，返回到当下的、共生和共创的劳动成果。”（280）历史理解的目标最终只是对理解自身能力的深化——它源于一般的社会实践而表现在历史学家自己社会的当前实践中。（283）如此设想的历史理论

只不过是社会实践自身的一种升华，一种向意识的提升。在古典人道主义中，道德与社会、精神（ethos）与国家（kratos）之间一直被认为是彼此针锋相对的，而德罗伊森通过将以上实践标示为“die sittlichen Mächte”，即，道德力量，从而有力地终结了它们之间的歧异，如同尼采在《道德的谱系》和弗洛伊德《图腾与禁忌》中所做的那样。

德罗伊森捍卫基督教神意论（Christian providentialism）的世俗说法，即，一种变个人罪恶为公共利益的历史“辩证法”思想；他公开捍卫现代历史思想，认为它优于其所有原型；他将资产阶级社会的实践称颂为一种用以衡量早期社会形式之成就的标准，这些都明确表现出德罗伊森的意识形态倾向。然而，德罗伊森还试图使再现历史结构和过程的潜在方式与一种社会体系的要求相关联，这种社会体系在称赞合作、自我牺牲与和平的同时还尊重竞争、利己主义和武力，这是德罗伊森超出其他资产阶级理论家的地方。为了实现这种一体化（Gleichschaltung），德罗伊森采取了两个极富独创性的理论步骤，一是形式层面上的，一是材料层面上的。在关于方法论的一部分中，形式层面上的理论步骤包括，为了将（与“理性”和“鉴赏力”相对的）“理解力”确立为最适于历史思考的人类才能，提升“阐释”的地位，使之高于“考订”。然后，在关于系统论的一部分中，材料层面上的理论步骤包括，提升“实践公共领域”（die praktischen Gemeinsamkeiten）的地位，使之高于“自然”公共领域和“理想”公共领域。“实践公共领域”包括经济、法律和政治领域，根据其定义，它们具有调节包含家庭、部落和种族的“自然公共领域”和包含语言、艺术、科学和宗教的“理想公共领域”的功能。历史因此被赋予一种特殊的内容，这一内容被等同于历史学家自身所经历的当下的社会实践。

我自己对我认为这三种“公共领域”所存在的关系进行了简短的概括，但这一概括远没有传达出德罗伊森在《历史》中所提供的阐释的微妙和深度。不过，《概论》的最后一版明确地显示了阐释的意图，它沿着资产阶级化的方向对亚里士多德的《伦理学》和《政治学》重新进行了全面阐述。（《概论》，第436页）这里，历史过程被描述成劳动（die Arbeit）的一种产物，在劳动中，每一个体（无论如何无意识）、每一制度（无论如何狭隘）以及每一阶级（无论如何卑微），都在“个别自我”与“一般自我”普遍辩证法中拥有一种必然的位置和作用。亚里士多德的范畴被用来以下面的方式界定这一辩证法的诸要素。历史的材料（Stoff）是“自然公共领域”；其形式（Formen）由“理想的”和“实践的”公共领域提供；其直接原因是“工人”（Arbeitern），即“每个人”（jeder Mensch）；而其终极原因、目标或目的，只不过是“历史”本身及其意识。（《概论》I，第407—411页）因而，历史是人类的“种观念”（Gaffungsbegriff）、“其自身的知识”（das Wissen der Menschheit von sich）及其“自我确定性”。（ihre Selbstgewissheit）（《概论》，第444页）

通过将历史意识称颂为人类演化过程的产物以及人类的种的概念，德罗伊森提供了一种历史神学的世俗对等物，在他看来，这种历史神学的世俗版以其奥古斯丁式的形式使作为一种普遍人类价值的自由观念成为可能。（364—366）它不同于勒维特所分析的那样一种过程，其中基督教救世说（Christian Heilsgeschichte）的原则仅仅按照黑格尔的方式被翻译成世俗术语。历史不是被设想服务于某种“更高的力量”；它被设想为一个过程，其中

卡尔·勒维特：《历史中的意义：历史哲学的神学意蕴》（芝加哥，1949），第3章。

“世俗性”自身同时成为自己的手段和目的：“历史是道德世界和它的良心。”（41）这种手段和目的的自我认同便是有力地削弱为了反动目的而“预言”未来或将过去理想化的任何一种冲动的东西。（163）它助长了一种对在任何给定的“现在”中的“事物自身”的满意感，它是通过表明以下现象做到这一点的：无论这些事物自身是什么，它们之所以这样而不那样存在都有其必然的理由。这是德罗伊森的“实在论”的基础，也是他某一观点的基础，这一观点允许他为历史知识争取一种并非艺术、科学或哲学的地位，而是一种既是经验的也是思辨的合理学科（Disziplin）的地位。

通过将适合于实在的幻象的标准赋予时代的社会实践以及体现该实践的具体制度，德罗伊森明确表达了一个合理性的标准。根据该标准，对历史“实在”的任何一种激进的或反动的看法都可加以判断，并被发现是不够格的。德罗伊森明确地察觉到基于一种经验认识论的实在论观念的弱点。他通过将历史实在的概念给予“道德力量”而不是一种指涉物，从而表明，他识破了他自己时代开始形成的所谓人文科学的一些主张。历史实在决不会由赤裸裸的“经验”提供；它总是已经由一种特殊的经验组织，由实在的图景从中被概念化的社会的实践逐渐发展并形成。毫无疑问，这就是为什么他如此强调设想另外的而又同样有效的历史实在图景的可能性并且力图将它们归类并按类型给它们划分等级的原因。任何一个给定时代的实践所允许的社会构成经验的种类是多种多样的，同样，这类图景也将会是多种多样的。这又是为什么再现历史实在的问题以某种方式牵动着德罗伊森的心，在他的同时代人中，只有尼采系统地反思过这一问题。不过，德罗伊森比尼采更直接地面对这一问题，因为他是从尊重资产阶级理想的立场出发来从事著述的，而尼采（连同其

他一些人) 所关心的是：将这些资产阶级理想作为纯粹的“虚构”来加以揭露和批判。

我们应当把德罗伊森作为一个历史理论家的成就问题置于何种背景下，这一问题尚待探寻。简单地将他的思想 [它是对某种自由主义神意论 (liberal providentialism) 的特别具有“资产阶级性质的”捍卫] 与马克思或尼采的思想对立起来解决不了什么问题，而只会提出一个更深层次的问题，即，被用以评价将历史及其理论难题概念化的其他方式的标准问题。在某种历史客观性的特殊观念 (比如，马克思主义或新实证主义) 中采取一种态度并指出德罗伊森不是客观的，这样做是不适当的，原因在于，德罗伊森不仅提出了一种特殊历史客观性可能有赖于什么的问题，而且还明确地捍卫一种不同于科学类型的历史客观性观念。采取一种尼采式的视角 (它根据是否满足“生活”或“权力意志”的需要，而将每种人类研究形式安置在一个“虚构”的系列中) 也是不妥当的，因为德罗伊森明确提出了如何在虚构和事实、可能性和真实性之间划界的问题。然而，德罗伊森提出的主要理论问题不是历史思维中的客观性和真实性问题，而是历史思想相对于其他思维形式与历史研究相对于其他学科的自律问题。

在曾经提出的对历史思想之自律的辩护 (包括本世纪克罗齐和柯林伍德的尝试) 中，德罗伊森的辩护肯定是最持久的和最系统的。实际上，对一种思想方式或一门学科之自律的断言在理论上是不可以公断的，这是因为，为了使这些断言能够被评价，一个人必须在被捍卫的学科的思想方式之外采取某种观点，而这已经是用自律本身之未经证明的假定为论据了。在这一方面，对一门学科之自律的断言就像是对一个团体、种族或国家之自主性的断言，最终只有在其实际的现实化中才是可以确定的。

那么，德罗伊森之成就的本质这一问题必然会引发意识形态的功能或价值问题，而这一问题又附属于对相对其他思维方式或学科的历史学自律的断言问题。总之，现代历史学家为什么应该希望为他们的“学科”要求一种在以前任何时代都好像从来不成其为一个个问题的自律呢？一直到19世纪，历史（“过去”）始终是在要么一种一般文化的要么特别超历史的（哲学的、教学法的、修辞的、宗教的、政治的，等等）命令的压力下被研究的。现在，在过去人类行为和历史问题（发生了什么？何时？何地？为什么？有什么意义？）意义上的“历史”作为一种特殊的研究领域被单独划分出来，它拥有自己适当的研究对象和自己适当的方法论，特别是，这些“方法”与文艺复兴以来在一般人本主义的研究中所使用的方法存在明显的根本区别。这样做究竟是为什么呢？

当然，这一问题的明显答案部分在于：19世纪一种新型社会秩序的明朗化，伴随着法国革命和浪漫主义运动的太平盛世的希望和挫折的经验，以及新型世俗意识形态的出现，这些意识形态将其对权威的断言奠基于一一些对历史过程的特别观点之上。但是，所有这些因素（它们通常被用来说明作为19世纪早期之特点的对历史的“新”兴趣）本应该很容易导致对历史之在人文科学中争取独特地位的要求的拒斥，而不应导致它被提升到作为人生导师以及作为对历史过程的纯然意识形态的其他记叙形式之仲裁者的地位上。德罗伊森明确地认识到，凡是在兰克的“考订法”中所具有的东西，都已经由18世纪晚期的博学者们在历史法学、语言学和古代科学中实践过。兰克创建的历史学派并不像默泽尔和哥廷根学派（Göttingen Circle）那样，将一个地区或一个特定的机构作为其研究的基本单位，他们选择了民族国家这样一个较新的对象作为其研究的基本单位，尽管如此，这与其说

是一个在实用方面很重要的问题，还不如说是一个在理论和方法论方面重要的问题。（50—51）

当然，系统地提出并捍卫科学的（Wissenschaft）历史的自律性的历史学家并不很多。他们只是简单地假定那种自律，而且，如果有谁将其他领域的阐释方法引入历史并用来指导对过去实际发生事件之叙述或解释的形成，他们就会对其进行批评。这的确是一个有效的策略，因为它允许历史学家的实践替代了他们的工作所欠缺的理论。但是，它没有对历史研究在19世纪终于享有的那种“权威”作出说明。在确定历史对自律的要求方面，这种权威要比任何一种理论更加有效。处于这一考虑，我们把注意力从历史研究的理论和实践方面转向对历史写作的思考，在这里，历史写作是作为在那个时代的社会结构之精神系统内的一种特别话语。

大部分人都会同意，如果历史不是一种科学，那么它必定被看作是一个时代之文化上层建筑的主要部分，看作是一种更多地被社会实践决定而不是决定社会实践的活动。这并非意味着，其功能仅仅是使社会现状合理化或者为意欲维持或削弱该现状的行为提供回溯既往的辩护，尽管历史著述史充分证明它常常具有这一功能。但是，19世纪历史编纂的经典作品（被认为是对西方文化之“永恒”贡献的那种历史思想，由兰克、米什莱、托克维尔、布克哈特等创作的那种著作）具有一种不同的功能，它不怎么将一种给定的社会体系合理化，而更多的是充当实在论话语的范式，根据这一范式，任何一种对社会现状构成威胁的公认的“实在论”都会被作为乌托邦的、唯心主义的、神话的、虚幻的或还原主义的东西而加以摒弃，或者在其他情况下被歪曲。

19世纪的历史话语，恰恰是通过称颂其研究对象的独特性，其“内容”的丰富性和多样性，其叙事方法所暗示存在的那种

“非统一中的统一性”，可以从中觉察出任何事物之谱系的观点的多元性，声称既具“移情性”（Einfühlung）又具客观性，既是艺术又是科学，既在范围上是世界主义的在效果上又具有道德启发性，等等——所有这些既没有导致一种方法也没有导致一种理论，而是导致了一种话语模式。以这一模式为比照，任何一种关于社会的概括以及艺术所宣称的任何一种直觉的洞见，都可以由于其“现实主义”而得以判断。以巴尔扎克和福楼拜为首的一大批19世纪现实主义小说家断言，他们在小说中书写着“历史”，构成这些断言之基础的无疑是以上这种话语模式的权威。正是他们竭力模仿的这种历史话语使他们在其自己眼中成为“现实主义的”。

卢卡奇认为，资产阶级文学意识的现代形态只能描述世界而决不会有效地叙述世界。然后开始以此作为根据，将这种意识当作“非实在的”东西而加以摒除。在他要这样做的时候，他只能通过赋予一种推论模式以特权才能够做到这一点，这一模式在19世纪资产阶级历史学家中有其原型，而且，马克思本人在其特别具有历史性的著作（比如《雾月十八日》）中依然忠实于这一模式。实际上，叙述和描述都可以作为历史话语的基本成分而起作用——在托克维尔、兰克、布克哈特和麦考莱的著作中都是这样。因为，“实在论”并非专门在于分析或综合，同样，它也并非专门在于叙述或描述。无论是在历史的还是小说的话语中，19世纪实在论的本质将会在再现实践中发现，这种再现实践所产生的效果是，构成作为合理性标准的当时社会实践的一种形象，根据这一标准，任何一种给定的制度、活动、思想甚或一种

乔治·卢卡奇：《叙述还是描述？》，载于《作家与批评家以及其他论文》，亚瑟·卡恩译本（纽约，1971），第110页及其后。

生活，都可以被赋予“实在”的外观。

当然，这无异于说，“历史”在19世纪的作用如同“上帝”在中世纪或“自然”在18世纪的作用。今天，我们可以很轻易地辨别出在所指的这些时期上帝和自然观念的象征性功能（我指的是赋予某一给定的社会实践体系以一种先验权威的力量）。但是，不容易觉察的是，为了指明什么可以被“合法地”渴望以及什么可以被“现实地”期望，历史的观念在19世纪是如何以上帝和自然的方式在愿望及其潜在的对象之间发挥作用的，这是因为，为了在其19世纪的形式中发现这一点，我们不得不运用“历史”本身来恢复它。然而，实际上，在整个19世纪，“历史”成为了法律的化身，而法律如果不被内化在公民中，在其灵魂深处将它变为一个“主体”、一种“良心”，而不是一种纯粹的“意识”的话，它必定会导致一种抵抗、反叛和混乱的后果。

法律始终是专制的，它是以有限度的和有限制的人群的权力为基础的，而不是以存在的某种先验领域或某种绝对起源为基础，虽然它往往自称是这样。什么东西能比实在本身更好地取代这种绝对基础（不过，现在被等同于历史，而不是上帝或自然了）呢？然而，这一花招不可缺少的是掩盖以下事实的必要性，即，所有历史都不是对一去不复返、再也无法感知的那些事件的研究，而是对一方面被提炼为文献和遗迹，一方面被升华为当前社会结构之实践的那些事件的“痕迹”的研究。这些“痕迹”是历史学家话语的原始材料，而非事件自身。历史学家同样有必要掩盖（尤其向他们自己）的另一个事实是，他们自己的话语并非是对事件的反思或模仿的复制品，而是对这些“痕

阿尔图塞：《弗洛伊德与拉康》，第211—216页。

迹”的加工处理，其目的是赋予事件以“象征性”意义，也就是说，将这些事件集聚在同一种法律的范畴之下，历史学家及其读者都是这种法律的“主体”。

与其老师黑格尔的独创性相比，德罗伊森在历史写作问题上的独创性在于，在一个怀疑神学也同样怀疑哲学作为所有科学之可能的皇后的时代，他意识到了历史思想之构成主义的且基本上是实践的功能。可以提出德罗伊森之独创性的进一步要求，因为他认识到，历史不是一种存在的绝对基础，不是一种客观过程，也不是一种经验上可观察的关系结构，而是一种话语。这种话语能够将其读者嵌入一个道德概念的范围內，这个范围便限定了他们的实际社会视野；它能够引导他们将这一范围确认为他们自己的良心以及他们人格之正直的保证者；它能够促使他们将这一道德概念的范围认为是实在，而他们只有冒着牺牲其“人性”的危险才敢触犯这种实在。

第五章 福柯的话语：反人道主义的历史编纂学

米歇尔·福柯的著作（通常被列为结构主义的作品，但他本人始终予以否认）在任何一种简短的记叙中都特别难以论述清楚。这不仅是因为他的作品内容非常广泛，而且还由于他的思想是用一种修辞语言表达的。这种修辞语言显然是经过精心设计的，为的是阻止出于解说目的对它的概括、释义和节省的引用，或者是为了阻止将它转译成传统的批评术语。

从某种程度上来说，福柯特有的修辞风格反映了他这一代对笛卡尔遗产的明晰（clarté）的一种普遍反叛。与旧式传统的雅典式文风相反，新一代坚决地采用“亚洲式”文风。不过，福柯棘手的文风也具有意识形态的动机。冗长的句子、插入语、重复、新词的使用、谬论、矛盾修辞法、分析与抒情段落的交替使用以及科学与神话术语的混合使用——所有这些都好像是有意识地加以设计的，从而使他的话语对于以不同于他自己的意识形态

该文写于1984年福柯逝世的六年前。1984年，他的《性史》出版，我随即增加了一部分，来论述该书的其中两卷。通篇都参考了我手头的福柯著作的英译本。这些英译本以及法文原版都列在论文的末尾。

原则为基础的任何一种批评技巧来说都难以贯穿。

然而，指明福柯自己的意识形态立场是不容易的。如果说他憎恶自由主义的含糊其辞及其对社会现状的维护的话，那么，他也鄙视保守主义对传统的依赖。而且，尽管他经常在一些特殊目标上与马克思主义激进派合作，但是，他与他们对科学的信仰毫不沾边。至于无政府主义左派，他认为，它对未来的期望太幼稚而且对一种宽厚人性的信仰太天真，从而对其不予考虑。他的哲学立场近似于尼采的虚无主义。他的话语起始于尼采的话语在其《瞧，这个人！》中停止的地方，即，起始于所有“智慧”的“疯癫”与所有“知识”的“愚蠢”之观念。但是，在福柯这里看不到尼采的乐观主义。他的思想是所有学问都稍纵即逝这么一种明白得令人心寒的观念，不过，他是用一种特有的方式引出该观念的这一含义的，这种方式与尼采硬邦邦的严峻毫无共同之处。

这是因为福柯的话语没有中心。它全部是表层——而且福柯是故意如此。福柯抵制寻求一种赋予存在以特殊意义的起源或先验主体的冲动，在这方面，他甚至比尼采还要执著。福柯话语的肤浅是有意的。而且，这符合一个思想家更大的目的，他希望消解表面和深度之间的差别，希望表明，哪里出现这种差别就证明哪里存在组织权力的作用，而且，这种差别本身便是权力所拥有的用来掩盖其作用的最有力武器。

在福柯看来，在被他看作是一般文化实践基础的话语中，权力的多方面作用既是最明显的，同时也是最难确认的。他将文化生活的一切形式和范畴，显然也包括他自己对该生活进行批判的努力，统统集聚在话语这一术语之下。这样一来，如同他自己在《知识的考古学》（1969）中所说的那样，他自己的著作将被视为“一种关于话语的话语”。（205）那么，情况必然是，如果我们要根据其著作自身的情形来理解它，我们就必须将它作为话语

来分析——话语这个词具有“环形性”以及“前后移动”等这个术语的印欧词根（kers）及其拉丁形式（dis-，“以不同方向”，+currere，“跑”）所暗示的一切内涵。于是，我已寻找到了进入福柯著作灌木丛的入口，接下来，我希望通过集中讨论其作为话语的本质，从而找到出口。

我的方法大体上将是修辞学的，我的目标是描述福柯话语的文体（style）特点。我认为，我们将发现转义修辞理论中其推论文体的意义线索。该理论一直是福柯的文化理论的组织原则，而且，它还将是本文的分析原则。简言之，我认为，福柯话语的权威主要源自它的文体（而不是它的事实证据或论证的严格）；这种文体突出了在其自己的详尽阐述中词语的误用（catachresis）这种转义的地位；最后，这种转义充当了世界观的典型，由此出发，福柯对人道主义、科学、理性以及文艺复兴以来逐渐形成的大部分西方文化制度进行了批判。

在《知识的考古学》一书的最后，福柯系统地阐述了用以指导他早期对疯癫、临床医学和人文科学研究的分析原则，在这一阐述中，他说他的意图是“把思想史从其对先验的屈从下解放出来……清除它所有先验的自恋；（并且将它）从遗失的起源的循环中（解放出来）”。（203）这种陈述，连同其放肆与含糊的混杂，是福柯的典型风格，并暗示了将其话语转译成其他术语的艰难。这一陈述是在福柯与他的批评者之间（或在福柯本人学术角色的两个方面之间）设想的交流过程中出现的，其中，结构主义者的方法与福柯的方法被并置在一起，它们之间的区别也被明确地表示出来。

在这一交流中的一个问题是围绕着被福柯看作是西方文化危机的现象展开的。这一危机

涉及到自康德以来哲学一直将其与自身相等同的那种先验思想；涉及到起源的主题，那种对复归的许诺，我们据此避免我们现在的差别；涉及到一种人类学思想，它围绕人之存在的问题安排所有这些问题，并允许我们避免一种对实践的分析；涉及到一切人道主义的意识形态；首要地，涉及到主体的地位。（204）

福柯说，结构主义通过“追求起源与制度、共时性和发展、关系和原因、结构和历史的愉快游戏”，从而力图回避对这种危机的讨论。接下来，假想的结构主义者（或福柯本人的反面角色）会问一些在福柯著作的大部分论述中仍然不能回答的问题，即：“那么，你自己话语的题目是什么？它来自何处？它从何处获得其言说的权利？它是如何被合法化的？”（同上）

这些都是很合理的问题，即使在向福柯这样一位思想家提出的时候也是如此，对他来说，公平合理只不过是伦理学领域引入的另一个规则，为的是限制欲望的自由嬉戏；然而，福柯对这些问题的回答似乎很无力，这是令人难以理解的。他在自己的文本中甚至也提出了这些问题，这是他作为一个严肃思想家的光荣。不过，在允许问题被提出方面，他在其回答中给予的与剥夺的同样多。他说，他自己的话语“远没有确定它从中言说的基点，而是回避它据以发现支持的基础。”它“要力图实行一种非中心化，不给任何中心以特权……它不打算成为一种起源的回忆录或真理的存储器。相反，其任务是要制造不同……它不断制造变异（differentiations），它是一份诊断书（diagnosis）”。（205—206）对“异中之同”的不断重复是福柯话语的区分标志，在这种重复中，他补充说：“它是一种尝试……为了表明，言说便是做某种事——某种不同于表达一个人所想的事；转达一个人所知

道的，而且是某种不同于玩弄一种语言（langue）结构的事。”（209）

然而，在福柯看来，这种“不同于……的事”可能是什么，更容易根据其所不是来界定。而且，在《知识考古学》的结尾，福柯对他的主要研究对象下了一个消极的定义，采用的是一种对其读者的“训示”（message）形式：

话语并非生活：它的时间不是你的时间；在其中，你将不会安于死亡；在所有你说过的话的重负下，你或许已杀死了上帝；但是，不要设想，用你所说的话，你将创造一个人，其寿命会更久长。（211）

这种“训示”（仅仅由一系列的否定组成）也是一种典型的福柯话语，它总是倾向于神谕和启示的暗示。他的想像力“总是处于一个时代的尽头”。但是，景象则是无法在这个时代的尽头预期的。这种极端的反目的论者抵制任何一种确定终点的诱惑，恰如他喜欢在“自由嬉戏”中开始的起源、对谬论的发现以及作为任何“求知意志”之基础的愚蠢的暗示。

然而，如果说福柯的话语是以谬论开头、以否定性启示结尾的话，那么，它们的中间就是含义深沉的，它具有福柯所谓的“确实性”，广博的（如果看起来反复无常的话）学识，对“事物本然的存在方式”的严肃揭示，对文化史地图的大胆重绘，对“知识”的编年史之信心十足的重构。甚至最富同情心的读者也可能会合理地问，这些中间部分是如何与福柯话语的开头和结尾联系起来的？它们的地位很难用通常的批评术语来指明，这是因为，虽然这些中间部分的确在开头的谬论和作为福柯话语之典型结尾的玄奥难解的话之间起着调解的作用，但是，它们既没

有三段论中项的重要性，也没有叙事中突变的合理性。

实际上，福柯拒绝逻辑和传统叙事的权威。他的话语常常暗示一个故事，但这些话语从来不是关于同一些“人物”，而且，组成它们的事件不是通过规律联系起来的，这些规律会允许我们将一些事件理解为原因，另一些理解为结果。福柯的话语充满了间断、破裂、断裂和空白，并以此作为他的“论据”。如果说他仍然吸引我们（中的一些人）的话，这并不是因为它对我们当前文化的不连贯提供了一种连贯的解释（explanation）或者甚至阐释（interpretation），而是因为他否认自柏拉图以来在西方思想中连贯与非连贯的区分所一直享有的那种权威。他追寻的不是“基础”（ground），而是这种区分从中产生的那种“空间”（space）。

因为福柯追寻的是一种“空间”而不是“基础”，所以其话语的展开似乎没有什么限制，显然没有任何目的。九本书、诸多论文和访谈录、旧著的重版序言以及声明，等等一大批他所谓的“言词”（énoncés），甚至是最热心的读者都有可能不堪重负。他最近又出版了计划六卷本的《性史》的第一卷。我们将如何来理解这无休止的“系列”文本呢？我们将如何来接受它？我们又将如何对待它呢？

如果遵循着福柯本人所声称的批评原则，我们就不应当将他所有的文本或作品都归因于某一种主导的作者意图、作者生平中的一件引发性事件或者话语所产生的历史背景。我们甚至不能谈论它们对某一特殊读者群的作用或影响，也不能将福柯本人置于某种话语传统中。我们不能（像他大多数心怀敌意的批评者那样）追问，他对事实的陈述是真还是假，他的阐释是否有效，或者，他对历史记载的重构是否合理。这是因为，他否认指涉物的具体性，并拒斥下面这一观念：存在一种实在，它先于话语并向一种前一推论性“观念”（perception）展露其面孔。我们不能

(像他在以上所引段落中所提醒我们的那样) 问：你是根据什么权威言说的？因为福柯意在使自己话语的自由嬉戏与所有权威相对立。他渴求一种在激进意义上无拘无束的话语，一种自我消解其自身权威的话语，一种开启“沉默”的话语，在这一沉默中，只有“事物”存在于其不可还原的差别中，抵制一切发现一种将它们统一于任何秩序中的统一性的冲动。

一个传统的批评概念似乎避开了福柯的元批评怒火，即，文体 (style) 这一概念。他虽没有明显地重视这一概念，但是，他常常毫无保留地援引它，甚至努力用它来描述 (起码以一种初步的方式) 他自己话语。而且，当我们为了描绘他话语的基础而剔除掉我们通常可能诉诸的所有可能的“权威”之后，仍然留下一些恒久不变的东西，它们赋予他的各种文本以一种同一的格调，这便是言谈模式、讲话方式、对言说 (énonciation) 过程的抨击，在关于罗伯—格里耶 (Robbe-Grillet) 的论文中，他称之为“外观” (aspect)，而在其他地方，他则干脆称之为“文体”。

在《知识的考古学》的一个旁白中，福柯将“文体”定义为“一种言说 (utterance) 的恒常方式”。这一定义揭示了我们在尝试描述福柯自己的、显然是高度自觉的文体的过程中应该寻找的东西。然而，我们不当成为按照他自己的措辞在文体与内容之间所做的陈腐区分的牺牲品，也不应该在“被说的”和“被说的方式”之间进行区分，因为，说话或“言说” (énonciation) 便是构成话语的一种“内容”、一种“指涉物”

《知识考古学》一书的英译者将 énoncé 译作“陈述” (statement)。(33) 而我倾向于将它译成“言说” (utterance)，这个词在技术上更具体一些，至少在哲学上更熟悉一些，并具有意动的内涵，而“陈述”这个词则稍嫌呆板。因此，在出自这本书的英译本的所有引文中，我把“陈述”都替换为了“言说”。为此，我向译者谢里丹·史密斯表示歉意，在其他方面，史密斯先生对福柯的翻译都非常出色。

或一个“对象”的东西。直到话语在纯然是存在的沉默中或者在事物的前语言的躁动的“低语”中产生，才出现了能指与所指、主体和客体、符号和意义的区分。或者，准确地说，这些区分是推论性“事件”的产物。不过，这种事件对其真正的目的无动于衷，这种目的仅仅是要成为或者掩饰其作为简单言说之存在的任意性。话语中这一同时既揭示又隐藏的方式便是它的文体。

福柯告诉我们，话语当初根本不需要产生。它在某个时期以事物秩序的形式的确产生了，这表明了它的偶然性——并暗示了一个它将走向终结的时期，如同那种作为话语的想像主体之实体化的“人性”。同时，话语逃避所有逻辑的、语法的或修辞的限定，这恰恰是就以下情况而言的：话语有能力在一种能指便是其自身所指的游戏里隐藏它的起源，以上这类限定本身就是这种话语能力的产物。正是这种游戏方式构成了文体的本质。当它显示出阐述的“某一恒常方式”时，我们面对的便是一种具有文体的话语。看起来，最高的文体是自觉地将这一游戏理解为自己再现的对象。

按照文体这一术语的传统意义，在福柯的著作中，只有一本可以被合法地归为一种文体分析，它是对原—超现实主义作家雷蒙德·鲁塞尔的研究，在该书中，福柯对文体问题有诸多论述。书中，在对迪马塞所提出的传统的转义修辞理论作了一番论述后，福柯说：“文体，即在所用话语的必需的支配者之下，同时是可能性、面具和设计，说出同样的事情，但都别出心裁。”（Le style, c'est, sous le nécessaire souverain des mots employés, la possibilité masquée et désignée à la fois, de dire la même chose, mais autrement）（《雷蒙德·鲁塞尔》，第25页）。然后，福柯继续用那些我们可以将其应用于他自己的话语之上的术语，把鲁塞尔的语言描述为“颠倒的文体”（style renversé，“它使用相同

的词语去寻求偷偷遗失的两个内容。” (adire subrepticement deux choses avec les même mots) 鲁塞尔了解“扭曲 (torsion), 那种随意的字词扭转, 它一般会通过一种转义运动使它们移动 (bouger) 并允许它们享有其完全的自由, …… 一种无情的循环, 它凭借一种强迫性规律的力量引领字词返回到出发点。” “文体的弯曲 (flexion) 成为了它循环的否定。” (第25页)

这种颠倒的文体的观念似乎易于用来描述福柯自己话语的前提, 因为, 像鲁塞尔一样, 福柯不希望“超出现实的彼岸世界, 而是处于语言的重复的自发性中, 揭示无所怀疑的空间和掩盖曾经陈述过的事情。” (doubler le réel d' un outre monde, mais dans les redoublements spontanés du langage, découvrir un espace insoupçonné et le recouvrir de choses encore jamais dites) (第25页) 福柯自己的话语也根源于这种“转义空间” (tropological space), 他 (像鲁塞尔那样) 认为, “语言就像一个空虚的家, 其中同样的语词装饰着它潜在的空洞、沙漠和陷阱。” (comme un blanc ménage dans le langage, et qui ouvre à l'intérieur même du mot son vide insidieux, désertique et piégé 最后, 也像鲁塞尔那样, 福柯把这一空白视为“尽可能有增无减的扩展和小心地衡量的空白。” (une lacune à étendre le plus largement possible et à mesurer méticuleusement) 福柯认为, 这种处于语言核心的“缺场”证明了“一种存在的绝对空缺, 它有必要通过纯粹的发明来加以包覆、控制和填充 (combler) ”。(第24—25页)

用以描述鲁塞尔话语的文体观念在福柯自己的著作中日益表现为一种描述一般话语的方法。“言说的某种恒常方式”, 在既反映又拒绝“存在之空缺”的“转义空间”中产生, 在言语之以不同方式说同一件事或用同样的话说不同的事的能力中发现自己的分散规则, 旋转回到自身并将它自己的表达方式作为其所

指，像开始那样任意结束，但是，留下了一种言辞的东西，以代替作为其原因的虚无——在福柯的思想中，以上所有这些不仅能代表文体，也能代表话语。1971年在法兰西学院的就职演说《话语的秩序》（L'Ordre du discours）中，福柯告诉我们，以这种方式设想话语将会把它从对“字义”之神话的屈从下解放出来。

在此八年以前，在《临床医学的诞生》（1963）中，他曾问：“但是，在其他地方且被别人所说的事情，必须专门依据能指和所指的游戏、作为一系列多少暗自相互面对的主题来予以对待吗？”他并且断定，如果“话语的事实”“不是作为多重字义的自主核心而是作为逐渐聚集在一起而形成一个系统的事件和功能性部分来加以对待”，那么，“一个言词（énoncé）的意义将不是根据它可能包含的、既揭示又隐藏它的意图的珍品而是根据一种差别来定义，这种差别根据实在的或可能的陈述来表述它，而这些陈述与它是同时代的，或者，它在一种线性的时间系列中与这些陈述相对立”。（XV）

这段话表明了“一种有系统的话语历史”的可能性，其中主要的术语是事件、功能性部分、系统以及在如此构成的系统中的差别的游戏的观念。福柯随后在《话语的秩序》中阐明的话语之“分析的调整原则”是“事件、系列、规律性以及可能的存在条件”等观念。（230）对于被安排在一个显示规律性并具有可指定的存在条件的系列中的言语事件的存在方式，我们将冠以文体的名称。这些存在条件将不会在“被说的话”与“事物的秩序”的某种相互关系中来加以寻求，这种事物的秩序先于“词语的秩序”而存在，并支持一种“词语的秩序”而反对另一种。自从话语被通俗化以来，我们将会在对话语的两种限制中发现这些存在条件，这两种限制为：外部的，包括与那些控制欲望的表达或权力的实施相对应的抑制和取代；内部的，包括某些分

类、整理和分配的规则以及某些具有掩饰话语作为“自由嬉戏”之真正本质的作用的“纯净化”。

在话语中（如同在其他一切事情中一样）始终起作用的是“欲望和权力”，但是，为了实现欲望和权力的目标，话语必须忽略自己在它们中的基础。这就是为什么话语始终（起码从智者派被柏拉图击败以来）为服务于“求真意志”而展开。话语希望“言说真理”，但是，为了做到这一点，它必须向自己掩饰其对欲望和权力的服务，必须真正地掩饰它自身是这两种力量作用的表现这一事实。（218—220）

如同欲望和权力，话语在“每个社会”、在表现为“排除规则”的“外部限制”的背景中展开，这些规则决定，什么能与不能说、谁有权利谈论一个给定的主题、什么将构成合理的与何等“愚蠢”的行为以及什么将算作“真”什么算作“假”。（216—217）这些规则以不同方式在不同时间和地点限制了话语的存在条件。因此就出现了“正当的”、合理的、负责任的、心智健全的和真实的话语与“不正当的”、不合理的、不负责任的、精神错乱的和错误的话语之间的区别，在所有社会中，这种区别都是任意的，但又被视为当然。一方面，福柯具有一种为疯癫、犯罪和疾病话语辩护的冲动（因此，他赞美萨德，荷尔德林、尼采、阿尔托德、洛特雷阿蒙、鲁塞尔、巴塔耶、布兰肖特等人），另一方面，他不断重申探究适当话语与不适当话语之间区别的目标，以便说明区别自身据以产生的根据。福柯本人在这两个方面举棋不定。尽管如此，他的探究还是采取了“诊断”的形式，意在揭示一种支配推论性连同非推论性活动的控制机制的“病理学”。

至于对话语的内部限制，即以上所说的“纯净化”，所有这些都是词语的秩序和事物的秩序之间区别（它是阴险的，同样

也是虚假的) 的功能, 它使话语本身成为可能。在这里起作用的是某种从属性的原则, 也可以说, 它是在外部限制中起作用的水平排除原则的垂直等价物。在话语中起作用的每个从属性原则的底部, 是能指和所指之间的区别, 或者, 更确切一点, 是在每种“正当”话语中能指对所指适当性的虚构。因此, 便出现了因袭主义的话语理论, 它试图模糊其作为纯粹事件的地位, 以便将它的基础建立在一个主体(作者)、一种引发性的经验(比如写作或阅读), 或者一种活动(被视为感觉和意识或者意识和世界之间调解的话语, 如同在语言之哲学的或科学的理论中那样)之中。

福柯主张, 这些因袭主义的理论仅仅是话语通过“将自身交由能指支配”从而使自己无效之能力的表现, 因而必须予以摒除(228) 所有这些都反映了西方文化中深深的“恐词”(logophobia) 情绪, 具有防止话语之真正“权力和危险”的作用。(216) 这些都源自话语之(在字词的自由嬉戏中) 揭示每种规则和标准甚至那些(具有其排除规则和等级秩序的) 社会自身奠基于上的规则和标准的任意性的能力。为了将话语从这些限制中解放出来, 为了再次将它展开, 以付诸于萨德式的规划(用尽可能多的言说方式来言说一切)——为了通过弥合“词和物”的区分所造成的断裂从而掌控话语的消解——福柯着手揭露自称服务于“求真意志”的每种推论性结构的黑暗底面。

这便是福柯早期著作《疯癫与文明》(1961)、《临床医学的诞生》(1963) 以及《事物的秩序》(1966) 的目的, 这一目的得到大体上明确的阐述。这三本书分别论述了精神病学、医学和人文科学的话语, 以及在西方文化史的不同时期官方话语理解、划分和区分诸如“心智健全”、“健康”、“知识”等非实在“事物”的方式。这些书试图证明, 疯癫与心智健全、疾病与健康

以及真实与错误之间的区分始终是不同的时期在社会权力中心占优势地位的话语模式的一种功能。在福柯看来，这一话语模式与其说是前提与观察或者理论与实践之间自主交流的产物，还不如说是在一个给定时期占主导地位的理论和实践的基础。因而，对他来说情况必然是，最终，西方人之“求知意志”的现代历史与其说是一种朝向“启蒙”的进步发展，毋宁说是在使各种不同社会成为可能的排除物的系统内欲望和权力之间的一种无休止的相互作用的产物。

构成所有话语基础的这种欺骗和欺诈结构在《知识考古学》和《关于语言的话语》中得到更系统的阐述；而且，在随后出版的两部书中又获得进一步的说明和阐述，这两部书是：《规训与惩罚：监狱的诞生》（1975）和《求知意志》（1976），后者是计划出版的《性史》的第一卷。犯罪和性异常一直是威胁着社会权威的两种社会类型，在社会行使对他们的控制中显示出权力欲望和欲望的权力，最近这两部著作显然是对它们之间关系的研究。分别在监禁和排除的实践中，话语的权力由于其创造了这些实践意欲处理的人类形式而得以证实。这样看来，两部著作都是对与“欲望的话语”相冲突的“权力的话语”的研究。

福柯目光所及，满眼只有话语；凡话语产生的地方，他发现的只是一种斗争，即，那些要求话语“权利”的群体与那些自己的话语权利遭到拒绝的群体之间的斗争。在《规训与惩罚》与《求知意志》中，福柯完全支持权力话语的受害者，而反对在仅仅服务于“真理”的幌子下行使“排斥”权力的那些人的权威。但是，他自己话语的权威仍未特别提及。我们可能仍会问，它的模式和“权利”是什么？它与其从中产生的时代和区域的话语秩序的关系是什么？

至此，我仅仅触及到了福柯自身话语的表面。我还提出，根据福柯自己的理论，其话语的权威要求应该源自作为它的特点的“某种恒常的言说方式”，即文体。同样根据他自己的观点，这种文体不能被等同于一门学科的文体，因为，福柯拒绝知识的哲学家、历史学家、社会学家等这类传统的称号。它也不能被等同于他称之为“话语同伴”的那些更不严格的派别，因为，在其主要著作中，对他同时代人的工作他坚决不予理睬。（《关于语言的话语》，第225—226页）而且，绝对肯定的是，我们不能将它同宗教的或宗派的任何一种教条的正统观念联系起来。

假如福柯写这篇论文的话，他可能会根据他所谓的我们时代的知识型（*épistémè*）来定位他的话语并划分其文体的类别。这种知识型指的是，“在某个特定时期能够将导致认识论形象、科学以及可能形式化的（知识）体系的推论性实践统一起来的一整套关系”。（《知识考古学》，第191页）然而，再一次根据福柯的理论，一个时代的知识型不可能被那些在其支持下工作的人们所认识。根据他的观点，无论如何，我们现在是处于一种认识结构的终点而另一种认识结构的起点。我们存在于两种知识型的间隙，一种行将灭亡，另一种尚未诞生——然而，过去一个半世纪的“疯癫”诗人和艺术家是它的先驱。

福柯授予这些先驱实际上公认的权威暗示了一种他希望归属的话语传统——假如传统对他来说是一个表示敬意的术语，而且，如果它能够被用来为诸如荷尔德林、戈雅、尼采、凡·高、里尔克、阿尔托德、巴塔耶、布兰肖特，首先是萨德等一批风格各异的艺术家的话。有一些作家，他们栖居在“平常”人话语所遗留下的那些寂静之处，福柯尊重他们高明的晦涩、隐秘的肤浅和不经意的深刻。由于他受到这些人的影响，我们可以将他列为无政府主义者（如果他与他们享有同样的乌托邦乐观主

义的话)，或者列为虚无主义者（如果他拥有一种标准，用来说明其喜爱“无”甚于“有”之倾向的正当性的话）。不过，福柯丝毫不具有他的英雄们的直率。他不能够直接地说出任何事情，因为他不相信字词之表达“事物”或“思想”的能力。

那么，福柯自己的话语倾向于采取诺斯洛普·弗莱所谓的将一种修辞转义变为一种形而上学的“存在主义的筹划”也就不足为奇了。这种修辞转义便是词语误用（catachresis），而且，福柯的文体展示了由这种转义认可的、大量不同的修辞格，比如，谬论（paradox）、矛盾修辞法（oxymoron）、交错法（chiasmus）、倒置法（hysteron proteron）进一步转喻法（metalepsis）、预辩法（prolepsis）、换称（antonomasia）、双关语（paronomasia）、反用法（antiphrasis）、夸张法（hyperbole）、间接肯定法（litotes）、反讽（irony），等等，不仅如此，他自己的话语也是对“正常的”或“正当的”话语所代表的一切事情的滥用。它看起来像是历史，也像是哲学和批评，但是，作为一种讽刺的反衬，它与这些话语相对立。它甚至采取了一种优于福柯自己英雄们的态度，因为福柯之“关于话语的话语”试图完成对话语本身的消解。这便是我称之为词语误用的原因。

在传统的修辞理论中，词语误用（拉丁语为abusio；英语为misuse）假定了字词的字面意义和比喻意义之间的区别，或者，采用更一般的说法，假定了“正当的”和“非正当的”用法之间区别的有效性。对于福柯来说，所有字词都源自一种“转义空间”，其中，“符号”可以“自由地……停落”在它意欲表示的实体的任何一个方面，因此，字面意义和比喻意义之间的区别便完全落空了——除了作为话语之通过应用一种字义的一贯规则而构成“精确性”的能力的标示。这意味着，所有的字词结构基本上都是词语误用的，因为任何一种能指与所指的结合都不是

“自然的”或者是由“必然性”所赋予的。如同“正当的”用法，字面意义也不是一种规律作用的结果，而是一种标准之应用的产物，它在本质上是社会的，因而是任意的（参见《事物的秩序》，第110—115页）。

但是，福柯似乎同意18世纪修辞学家以及19世纪将他们的理论系统化的皮埃尔·丰塔尼埃的观点，他们主张，符号与它意欲表达的实体之间可能具有的各种关系可以限定为四类，分别依据的是，符号是否“偶然停落在”（1）将被符号表达的实体的“某种内部要素”，（2）与实体“邻近的”某个点，（3）与实体“类似的”某种形象，或者（4）与实体明显“不同的”某种形象。这一分类产生了福柯自己所谓“修辞学中非常熟悉的基本修辞格：提喻、换喻和词语误用（或隐喻，如果相似之处不那么直接地容易察觉）”。（113—114）每种修辞格代表对符号与它们意欲表达的事物之间关系的一种不同的解释模式。

在福柯自己的转义概念中，词语误用享有一种特权的地位，因为，对他来说，没有两个事物在其特殊性上是彼此相似的。因而，只要在“内部性质”上、在空间位置上或在外属性上不同的事物被冠以单一的名称，整个语言就构成一种滥用。它在起源上都是词语误用，尽管字面的或“正当的”意义的神话模糊了这一起源，从而使词语误用降至修辞学的一种修辞格的地位，它产生于一种对“正当”言语的简单误用。情况必然是，如果话语起源于一种“转义空间”，那么，它必须在这种或那种的基本修辞模式中展开，其中，“词与物”之间的某种关系得以解释。结果是，一种话语的文体，即它的“言说的某种恒常方式”，其特点可以根据一种转义来加以描述，这是一种居支配地位的转义，它确立“词与物”之间的平常关系，并确定在“正当”话语中关于事物“所能够说的话”。

福柯走得甚至更远：一个给定的话语团体的优势转义既决定着在世界上“所能够被看到的東西”，也决定着关于这个世界“所能够被認識的東西”。这样，在思想和表达的历史中，转义的使用便构成了福柯所谓的一个时代之知识型的基础。它也提供给福柯一种描述知识型的顺序的方法，这种知识型的顺序构成了关于疯癲、临床医学、人文科学、监禁和性等话题的思想“历史”。这种转义理论成为他自己对其“考古学的”方法描述的基础，并因此阐明了这种描述：“考古学所希望揭示的主要是相似与差别的游戏。”（《知识考古学》，第160页）

“相似与差别……”福柯可行的神话告诉我们，起初，万物只是以它本来的样子存在着。“同一”或相似随着言语（在单一名称下不同事物的聚集）而出现。因此产生了类型、命题和知识的概念，它们被看作是根据同一性、类似性或相似性对差异的分类。康德在他的《逻辑学》中说：“所有错误都源自相似性”，这是对培根的附和，也是达尔文的先声。福柯扩展了这一格言。对他来说，相似性也是一切被当作真理或知識的东西的源泉。差异中的同一的观念，或者，出现在任何一个实体聚集体中的、相似和差异之相互作用中的同一性的观念，是神话、宗教、科学以及哲学的基础。但是，还不仅如此。同一性的观念也是社会实践的基础，而且是对同一性和差异进行操纵的基础，这种操纵促使一个社会群体首先将自己确认为一个统一体，然后再将自己分散到一个等级体系中，这个等级体系由多少有些不同的群体组成，其中一些群体比另外一些“更相像”，一些比其他一些更心智健全、更健康、更理性、更正常、更人性。

“异中之同”与“同中之异”的观念是语法中的句法和思想中的逻辑的根源，也是社会实践中所有等级制度的根源。等级制度自身源自人类堕落进入语言，源自言语之“用同样的字词说

两件事”或“用不同的字词说同一件事”的能力。当这种言语的能力变得高度发达、形式化、遵守规则并在诸如“允许的与禁止的”、“理性的与非理性的”或者“真实的”与“虚假的”这类标准概念的支持下展开的时候，话语便产生了。不过，对于什么可以被说以及（更何况）什么可以被看到和被思考的限度是由位于任何一种对“实在”的言语再现之核心的“错误”所规定的。

当着差异维护自己的权利而反对同一性的时候，或者像尼采所说，当狄奥尼索斯式的个性反叛阿波罗式的统一性的时候，这一限度便被达到了。然后，话语在为其提供知识的“求真意志”的驱动下，转换成另一种解释“词与物”之间关系的模式。比较典型的是，在福柯的纲要中，每一种“推论性的”构型在达到认可其作用的知识型的限度之前，其所要经历的转变的数目是有限的。这一数目与转义理论所认同的基本的修辞模式相一致，即，隐喻、转喻、提喻和反讽（这里被理解为自觉的词语误用）。

这样，比如，在《疯癫与文明》中，在西方中世纪晚期与我们自己时代之间所展开的“关于疯癫的话语”被证明经历了四个阶段。首先，在16世纪，疯癫从其作为圣洁的征兆或神圣真理宝库的地位上被罢黜，而被同时区别于和等同于一种特殊的人类智慧，如同在聪明的白痴这样的人物和“愚蠢的赞扬”这样的惯用语句中那样。然后，在17和18世纪，即福柯所谓的古典时期，人们将疯癫与理性对立起来，采用的是接近或毗邻的模式，使用的是在该时期的形式思想中的人性与兽性相对或者理性与无理性相对的方式。这一理解疯癫与心智健全之间关系的模式在对那些被称为疯子的人的对待方式中得以反映（并得以证实），这些人不仅由于其“不同”而被从社会中驱逐出去，而且被“局限”在“医院”这些社会边缘的特殊地方，他们被监禁

在这里，并与罪犯和乞丐这些不同于社会规范的“危险”异类一起接受同样的“对待”。

接下来，在19世纪，疯癫与心智健全之间的关系又发生了变化，这反映在皮内尔和迪克的改革中。他们将疯人从与罪犯和乞丐的联系中“解放”出来，把这些人界定为仅仅是“患病的”，与心智“健康”的人没有本质的区别。他们将这些人的“疾病”等同于人类机体发展中的一个阶段，要么作为幼年的一种抑制形式，要么作为向幼年的退化。这样，疯人又被重新等同于“正常”人，因为他们被等同于后者的发展阶段，从而被认为实际上是与后者相同的，而同时又与后者相区别，因为他们需要一种特殊的治疗，通常是惩罚性的，不过始终是体罚，并且在为精神错乱者设立的特殊的“疯人院”中接受培养。

最后，在20世纪，一种解释疯癫和心智健全之间关系的新方法明朗化，首要的以弗洛伊德和精神分析学为代表，在这种理论中，心智健全和精神错乱之间的区别再一次被弱化，而二者之间的相似性得到强调；神经病观念被阐述为这两个极端的中间形态。福柯将弗洛伊德尊称为第一位“聆听”疯人说话并试图在他们的无理性中发现理性，在其疯癫中发现方法的现代人。另一方面，虽然弗洛伊德将病人从“疯人院的生存状态”中解救出来，但是，他没有将病人从具有科学家和魔术师双重身份的医生自身的权威中解放出来。福柯坚持认为，在“精神分析的情形”下，“异化变成了消除异化，因为，在医生那里，它成为了一项主题。”（278）

福柯断言，不能废除这种权力主义结构，一方面为精神分析所能够取得的成就划定了限度，一方面也显示了其解放声言的“讽刺性”，因为，尽管精神分析能够“解决一些疯癫形式，但是，对于解决无理性这一至高无上的事业来说，它仍然是一个生

手”。(278) 它与这种“事业”疏远的程度将会通过它在以下方面的无能来加以衡量，即，它不能理解激进自由的先驱者，这些被健全社会以“疯癫艺术家”的名义予以废弃的先知们。

自从18世纪末开始，除了在诸如荷尔德林、纳沃尔(Nerval)、尼采或者阿尔托德等人的言词的闪电中，神智失常的生活就再也没有显现自身——永远无法还原为那些可以治愈的精神错乱，凭借其自身的力量抵抗那种巨大的道德禁锢，我们习惯上将皮内尔和迪克对疯人的解放称作（无疑是通过词义反用法）这种禁锢。(278)

福柯自己对现代世界中心智健全状况的词语误用的思考是从那些出现在艺术作品中的“闪电”那里获得其权威的，它们在此“开启了一个空场、一个寂静的瞬间、一个没有答案的问题，（并且）引发了一种没有调解的破裂，世界被迫在此质问自己”。(288) 他对疯癫的称颂“超越了反讽”，因为在疯癫和心智健全的“分化”出现之前，它相信一种“寂静”的存在。

诡计与疯癫的新胜利：原打算通过心理学来衡量疯癫并为其辩护的世界，必须在疯癫面前为自己辩护，因为在其斗争的极度痛苦中，它根据类似尼采、凡·高和阿尔托德等人的过量作品来衡量自身。而且，在其自身中没有任何东西，特别是没有它所了解的有关疯癫的东西，向世界保证，这类疯癫的作品为它提供理由。(289)

在“转义空间”中，字词可以自由地“停落”在它们意欲表达的事物的无论哪个方面，同样产生于这一空间的“关于疯

癲的话语”的历史展示了这一“停落”的潜在模式。构成它们基础的模式和转义依次是：相似（比喻）、邻近（换喻）、要素（提喻）以及可以被称为双重的模式（反讽）。在其现代阶段，关于疯癲的话语采取了两重性或者双重形式的形式，其中，疯癲同时被等同于正常和天才，既以病人的形式被带回到世界，又以疯癲诗人的形式被进一步疏离于世界；既被界定为疾病与离经叛道，又被默认为一种据以衡量规范的标准。在疯癲的这些两方面之间开启了一个缺口、裂口或空隙，福柯便在其中采取了自己的立场，并问道：我们凭什么权威擅自“谈论”其中的任一方面？

权威问题，即强迫遵守社会规范之权力的假定，已日益成为继《疯癲与文明》之后几本书中福柯自身话语的中心，从他对“关于疾病的话语”的研究（《临床医学的诞生》）到他对“关于犯罪的话语”的研究（《规训与惩罚》）以及对“关于性的话语”的研究（《性史》）。而且，正是这一问题居于他最有影响的著作，即对“关于人性的话语”的研究（《事物的秩序》）的核心。

《事物的秩序》是关于“人文科学”之“权威”的使用和滥用。福柯希望在该书中表明，那些探讨作为一种社会和文化存在的人的学科与那些关于身体的观念一样，几乎不是科学的，后者从16世纪到我们的时代已相继为医学实践提供知识。《事物的秩序》要比福柯其他“历史”著作晦涩，因为，他在其中论述的话语更具理论性，较少实践性，或者至少其中的话语不像诸如“精神病学、医学和监狱学”等话语那样，具有直接的应用性。结果，他不得不考虑“人文科学”所包含的理论学科的认识论权威。他将这种权威赋予一个时代或一个话语团体的知识型，亦即那种将“词与物”联系起来的深刻但不被承认的样式，这种样式赋予这些话语以它们自身内部和彼此之间的一致性。

如同在论疯癲一书中那样，在《事物的秩序》一书中，福

柯也识别出认识一致性的四个独特阶段：16世纪、古典时期、19世纪和我们自己的时代。每个阶段都是被“垂直地”，即以考古学的方式研究的，而不是被“水平地”或历史地研究。其策略是，根据某一特定时期所创作的文本或文本的片断进行工作，不涉及撰写它们的作者的个人经历，其唯一的目的是识别出由一个时期或时代的所有重要问题所共享的一种独特的“推论样式”。

当然，一个“重要的”文体指的是显示一种“推论样式”的表现证据的文本，这种“推论样式”不同于前一个时代占优势的样式。福柯不大关心“经典”文本，即，那种被完全系统化并根据认可其话语的知识型而被现实化了的文本，他更关心的是这样一种文本，即，它标划出一个新的研究领域，或者更精确点说，它在对意识与世界的关系之新的概念化的基础上构成了新的“确实性”（positivities）和“经验性”（empiricities）。这样，比如，在对生物学、经济学以及19世纪的语言学等科学的分析中，他对达尔文、马克思和维拉莫维茨没有多少兴趣（实际上，他几乎忽略了他们），反而对居维叶、李嘉图和波普具有很大兴趣。后三者分别被认为是生物学、经济学和语言学这三个新的研究领域的真正的“发明者”。

福柯认为，在这三位思想家出现之前，生物学、经济学和语言学等“科学”是不存在的。在18世纪晚期之前，作为一种研究对象存在的只有“人”。在这之前，“自然史”“财富”和“一般语法”是“人文科学”领域的主要范围，正如同在18世纪晚期之前，“人”的概念被“创造”或“物的秩序”等更一般的概念所遮掩，在“物”中，“人物”（human thing）只是一个例子，而且绝不是一个享有特权的例子。

福柯认为，像一些传统的思想史学家所倾向的那样作如下设想是很愚蠢的，即，设想存在那么一些分立的学科，它们在长期

的发展过程中具有相同的研究对象，只是这些对象的名称在不断变化，而且，随着“错误”被消除以及“事实”替代“迷信”或纯粹的“思辨”，支配这些对象的规律日渐清晰。因为，什么应算作错误、什么应算作真理以及什么应算作事实、什么应算作幻想，这一些所发生的变化与话语模式和引发性的知识型所经历的“变化”一样，都是任意的。

当然，如果一个人愿意的话，他可以论及一个或另一个思想家的“影响”，论及学术传统的先驱者和体现者，甚至可以论及思想的“系谱”；但是，在这样做时，他应该充分认识到，这类概念只有在19世纪话语的认识前提内才是合法的，这种话语甚至不属于我们的学术父辈，它顶多属于我们的祖父辈。因为，人文科学中新的“主要学科”是在我们这个时代的前夕在人种学、精神分析学和语言学方面形成的，所有这些学科在给它们“真正的”实践者定位时，都不是像19世纪历史主义学科那样，使他们沿着“以前和以后”的水平轴线，而是使他们沿着“表面和深度”的垂直轴线——并不断地暗示一种无底深度的观念所唤起的难以解决的神秘。

因此，人文科学中的知识所采取的形式不再是对类似和相似（像在16世纪那样）、邻近和关系表（像在古典时期那样）或相像和连续（像在19世纪那样）的探索，而是对表面和深度的探索——这是由于返回到难以名状的“寂静”的意识而引起的，它构成了所有话语形式、甚至“科学”自身形式的基础，并使这些形式成为可能。这就是为什么在我们的时代知识倾向于采取要么形式化要么阐释的形式，并且在认识到以下现象的情形下展开，即，认识到意识不能够定位自己的起源，认识到语言不能够展现一种主题；这是因为，话语会不可避免地插入主题及其公认的题材之间。这就是为什么“我们思想的整个好奇心在于以下

问题：什么是语言？我们如何才能找到一个办法，以便使语言完满地显现自身呢？”（《事物的秩序》，第306页）

但是，福柯认为，这种好奇心永远不会被满足，因为“人文科学的对象不是语言（虽然它只能由人来言谈）；人文科学的对象是那种存在（人），他从包围他的语言内部，通过言谈，将他言说的字词和命题的意义呈现给自己，最后，提供给自己一种语言自身的再现”。（353）甚至现代语言科学也不能详细说明“为了建构……不在言词或话语自身中的东西，为了通过知识的纯形式表述自己，语言应该是什么。”（382）实际上，根本不是在科学中，而正是在文学中，在一种“献身于语言”的文学中，“我们被引领回到尼采和马拉美（Mallarmé）所指示的地方；前者问：谁言谈？后者在字词自身中发现了他那闪闪发光的答案”。（382）

一种作如此献身的文学“在其整个的经验主义快活中，突出了有限的基本形式”，其中最基本的形式便是死亡。（383—384）这种文学超越疯癫，推进到“无形的、无言的、不可言状的语言在此可以发现其自由的区域，”它标志着“话语的消失”（385），以及随之而来的“人的消失”。因为，“人一直都是出现在两种语言模式之间的一种形象；或者，更准确地说，只有当（一直被置于再现的内部并在其中被消解的）语言以其自身的破碎为代价，将自己从那种处境下解放出来，他才成其为人：人是在那种破裂的语言的空隙中创造自己的形象的”。（386）

因而，福柯认为，人道主义如此雄辩地和自信地谈论的那种“人”在世界上没有具体的存在，没有本质，没有客观性。人文科学的历史向我们表明，人们努力将“人”的本质定位为“生存、生产和说话”的动物；但是，这些“生存、生产和说话”自身也消解和逃避识别，躲藏在意欲揭示其实质的话语背后——

结果在一种新的伪装下作为新科学的主题重新出现，此时，一种“生命、劳动或语言”的给定观念在语言自身中发现其限度。

在《事物的秩序》一书中，福柯认为，西方思想史上的主要变化，或者毋宁说“转变”是“语言被置于再现的内部”，字词承担了作为构成“实在”的“事物”之清晰和明确的符号的任务。字词被提升到作为“事物”一员的特殊地位，这就创造了一个空隙，“古典”话语，即启蒙话语，能够在其中展开。这种话语隐藏在其作为实在之单纯“再现”的地位的背后，它能够提供其作为实在之模糊内容的形式。而且，因为话语被如此赋予特权，实在不可避免地呈现出语言模式的外观，在这一模式中，实在被展示给意识。在18世纪，语言被看作是永恒的、没有历史的和普遍的，被认为处处受同一些语法和句法规则的支配，既然如此，那么，人们把这同样的限定的永恒性和普遍性也看作不仅是知识而且是作为其对象的“人”的特点。相应地，知识追求“表格”的结构，在其中，实在的词汇、语法和句法将会被揭示，它的简单要素将会被命名，它的种类将被明确地确定，并且它的组合规则也将被明显化。

从那时起，这种对数学式的普遍性（*mathesis universalis*）的梦想一直是作为自然和社会科学的遗产。然而，在19世纪，这种梦想达到了其发展的极限，它对实在的不适当性日趋明显。在这一时期，名称在它们所指称的事物方面被认为是可以变化的，分类学展现出它们在容纳某些“边缘”（*borderline*）情况以及“怪物”（*monsters*）方面的无能，而且，组合规则也无力作完全精确的预测。在19世纪早期，西方人开始认识到，不仅他们而且语言也有一种“历史”。但是，福柯不是将这种“历史意识”的增强看作是一种学问方面的进步，不是看作由于认识到在关于知识的早期概念中的包含的“错误”而导致的思想史的

进步运动。(329) 相反，这种新的历史感是一种深深的“时间—忧虑”的作用，认识到，古典时期在其知识型中没有时间的地位，或者不如说，认识到，它以意识到时间的实在性和存在的有限性为代价换得其确实性。

因此便有了19世纪整个知识领域的根本重构，根据相像和（时间的）连续性而不是邻近和（空间的）表格所进行的知识的重新概念化，(218—219)——证明了一种希望：“事物”如果在空间上没有关联，起码在时间上也有联系。并因此有了（黑格尔、马克思以及许多其他人的）伟大历史哲学与更多的具体的（兰克、莫姆森、米什莱等人的）“历史叙事”的激增，它们充斥于那个时代。(334) 在19世纪，“生命、劳动和语言”也被赋予历史意义，希望通过对它们在时间上的演变的研究，从而发现其更深层次的统一性。这一事业在生物学、经济学和语言学方面完成得最为彻底，但它与古典时期的事业一样，注定要失败。它不懈地追求“起源”，也同样不懈地从确实的认同撤回。(333) 对“生命、劳动和语言”之研究的历史方法既没有揭示起源也没有揭示这些活动的主题。无论“知识”面向何处，这种历史方法所揭示的皆是无穷的差异和无尽的变化。

福柯坚持认为，这种对差异和变化之游戏的理解推进了我们世纪的主要“人文科学”：人种学、精神分析学和语言学。所有这些学科都赋予语言以特权，并因此比早期的这类学科更接近话语从中产生的空隙。(382) 然而，它们倾向于将其对象（文化、意识和语言）分成“表面”和“深度”，并相信它们有能力发现一种潜藏在那些深度中的主题，这些也显示，它们仍被束缚于类似的神话。(334) 这就是福柯如下做法的原因：在《事物的秩序》一书的前言中，他将该书的特点描述为“一种相似的历史，……一种同一的历史”；(xxiv) 在该书的结尾，他写道：

“明显的是，现代思想……如何向某种同一的思想前进——其中，差异与认同是一回事。”（315）与同一——差异的区分（或者不如说，无区分，因为这种二重性证明了“区分”本身的正当性）相对，他提出了他者的概念，它的历史提供了与同一概念具有讽刺意味的对照。这一他者的历史被刻写在关于疯癫、疾病、犯罪和性的“话语中”，在此基础上它一直被“隔离”。（xxiv）

福柯在《事物的秩序》之后的工作可以被理解成是对该书结尾处一段话的详述和扩充：

一直以来，人要能够将自身描绘成知识型中的一种结构，他必定同时考虑发现（在自身内外，在其边缘也在其经纬中）一种黑暗的成分，一种它被嵌入其中的明显迟滞的愚钝，一种它完全包含而又被缠入其中的无思想（unthought）。这种无思想（无论我们称它为什么）并非像蜷缩的自然或层叠的历史那样被存放在人中；涉及到人，它便是他者：这种他者不仅仅是人的兄弟而且是孪生兄弟，不是在人之中，而是在他的旁边，并且同时，在一种完全相同的新奇（newness）中，在一种不可避免的二元性中。（326）

《事物的秩序》是一种“同一的历史——对一种给定的文化来说，它既分散又相关，因此，根据种类被区分，并且，被聚集在一起形成认同。”如同《疯癫与文明》和《临床医学的诞生》，《规训与惩罚》与《求知意志》是“他者”的历史，它被“隔离”并被隐藏起来“以便减少它的他者性”，它总是引起人们的偏见，被看作是不正常的。（xxiv）

福柯的学生曾经在一个研讨会上对19世纪早期一起有名的凶杀案“我，皮埃尔·里维埃，杀害了我的母亲，我的姐妹，

我的兄弟……”进行了集体调查。福柯于1973年发表了他们的调查结果。这一个案研究表明，各种不同的话语（医疗精神病学的、法律的、新闻的以及政治的）如何在对凶手的“分析”和建议的“治疗”中显示了“权力”的作用。显然，福柯自己对这一案例的兴趣源自它所提供的洞见，它洞悉到“凶杀”在标明合法与非法之间界限中的作用。他提醒我们，社会终究在不同种类的杀害之间作了区分：犯罪的、军事的、政治的（暗杀）以及意外的。然而，在19世纪早期形成的资产阶级社会中，“凶杀”具有一种特别的魅力；对凶杀的描写（比如，皮埃尔·里维埃记叙其犯罪过程的那一有名的《回忆录》）特别受欢迎。

这些叙述的“普遍成功”表明了“人们的一种欲望，即，期望了解和讲述人们如何能够反叛（se lever contre）权力、违犯纪律、通过死亡来使自己面对死亡”。（271）福柯判言，这些叙述及其普遍的盛行所显示的，是一场“在革命斗争和帝国主义战争前夕正形成的关于两种权利的斗争：杀害和已杀害的权利与言谈和讲述的权利，这两种权利没有乍看起来那么不同”。（271—272）显然，民众的和官方的意见与其说被里维埃的犯罪所伤害，还不如说是被他在书写其犯罪过程方面的放肆所伤害。（266）他的话语似乎“加倍”了犯罪，使他两度成为该犯罪的“制造者”——第一次在“事实上”，第二次在“历史”上。（274）里维埃并不试图使自己免除罪责；相反，他力图将犯罪置于“凶杀话语”中，根据其正式形式，这种话语既制裁又禁止“杀害”。由于里维埃胆敢提供自己对犯罪过程的描述，他就将其自己的话语同每一种（法律的、医学的、政治的和民俗的）正式话语对立起来。

他的行为包括一种弑亲，这一事实使它接近了一种社会的基本关切：弑亲类似于弑君，或者，实际上，任何一种政治暗杀不

仅在民俗中同样在法律中早已得到认可。因此，犯罪的本质既具有社会含义也具有政治含义，这是因为，首先，它提出了父母在家中对孩子的权威问题，其次，它提出了国家对公民的权威问题。通过将其自己的话语同所有正式的话语对立起来，里维埃有力地要求了一种依据自己的欲望为所欲为的自由；而且，他含蓄地对社会根据其条件评判他的权威（无论是被授予家庭的、国家的、法律的、科学的，还是民意的）提出了挑战。

通过召回死刑并将里维埃交付终身监禁，代表国王的国家再次宣称了它的权威，并同时将其掩藏在一种恩典的背后。通过断定里维埃精神错乱因而不是其犯罪的谋划者（*auteur*），国家也废除了他自己是关于其犯罪话语谋划者的声言。他不是作为谋划者，而是仅仅被定性为犯罪执行者（*autre*），从而被关进了监狱。在现代极权国家中，这是任何一个不符合社会规范的异类分子的潜在命运。福柯在其对监狱学、精神病学和医学等话语的研究中力图表明，所有的不正常行为都被含蓄地认为是犯罪的、精神错乱的或者有病的。不正常行为被当作犯罪、疯癫和疾病的观念产生于话语自身的经济内部，产生于正当的和不正当的话语之间的区分中，这也是“我，杀害了我的母亲，我的姐妹，我的兄弟……”的明确信息。

这一论争在《规训与惩罚》与《求知意志》中得到进一步的文件证明。在这些书中所描述的两重争论的历史构架与在早期著作中所发现的构架是相同的：从古典时期的知识型向19世纪的知识型过渡（或者毋宁说后者从前者中转变出来）是兴趣的核心。在这些著作中我们发现，对于16世纪一方面在犯罪问题另一方面在性问题上相对的开放性，福柯是称颂的，这暗示了一点：我们自己的时代正在经历另外一种具有重要影响的变化。特别是在《临床医学的诞生》一书中，在医学和精神病话语中的

变化也与向着极权主义控制的冲动联系起来，福柯将这种控制看作是现代社会所固有的。但是，尤其是在《求知意志》中，对这种极权主义冲动的描述比在早期著作中的描述更有力量，更具有重要性，更具启示性。这是因为，我们时代“关于性的话语”是在努力获得对整个个体的总体控制的过程中展开的，这当然是对身体的控制，但也是对心灵的控制。

《规训与惩罚》通过阐明现代社会中监狱的作用，从而使我们为分析极权主义做好了准备。作为现代“关于犯罪话语”的产物，监狱充当了社会惩戒的一种范例，也是它的第一个制度表现。监狱是19世纪发明的，它不同于古典时期大煞风景的地牢和监禁的城堡，与其说是用来藏匿和禁闭罪犯，不如说是用来使他们“改过自新”，成为他们之外的公民所应该做的那种理想类型的人。19世纪的监狱改革通常被表现成是不断增长的启蒙和博爱主义的证据，然而，实际情况远不是如此。这种监狱改革反映了一种理想社会的新观念、一种关于不正常行为的新观念以及对待它的新方式。

在19世纪监狱的完全是有秩序的和僧侣化的空间中，囚犯被置于不断的监督、惩戒和教育之下，以便将他转变成当时社会中组织化的权力要求每个人应该成为的样子：驯顺的、能生产的、勤劳的、能自我调整的、受良心支配的——在各方面都很“正常”。在同一时期，在学校、军事系统和做工场所，也完成了类似的改革，这种改革似乎是受到作为一个“负责任的”人的公民之新的开明观念的激励。按照推测，新的社会科学促进了一种新的和更开明的关于人的本质、文化和社会的思想。以上这些新的惩戒性的机构（disciplinary apparatuses）（福柯的用词是dispositifs，它实际上是不可翻译的）便是由这些新的社会科学提供理由的。这些新的惩戒性机构在它们的几种“话语”中秘密

地隐藏了在其基础上构成的监狱的理想。福柯表明，在16世纪，罪犯和异端分子在一个“场面”中被当众拷打、致残和处死，意在使“主体”记起君主之惩罚的权利，其“杀害”的权利。但是，至少这种处置是公开的和直接的，是强加在囚犯的肉体上而不是整个身心上的，而且，最起码具有并非不值得羡慕的“公正”的品德。根据其性质，拷打告诫人们，权威是以武力为基础的，它还含蓄地表示，主体具有一种将法律攫取到自己手中并以武力回报武力的“权利”，如果他有能力这样做的话。

现代的法律系统与它们所服务（而不是相反）的刑罚系统代表了一种社会权威，这种权威将自己掩饰在它所表白的对公民的人道主义关怀、社会组织的博爱主义原则以及服务和启蒙的利他主义理想的背后。同任何一个专制的君主在理论上声称是至高无上的一样，这种权威在实践上也是至高无上的，它力图将社会变为一个扩大的监狱，在其中，惩戒成为一种目的自身；同一种支配生活各个方面尤其是支配欲望的标准保持一致，成为法律和道德的唯一原则。

概而言之，这听起来像是我们通常将之与中央集权国家权力的保守的反对者联系起来的那样一种狂言壮语，或者，像是反对一种热衷于侵犯个人权利的“社会”而对个人进行的一种自由主义捍卫。它听起来有点像《反叛者》中的加缪（Camus），反对“极权主义”，而且举出一种温和的无政府状态作为一种称心如意的选择。但是，如果说在《规训与惩罚》中福柯似乎在反对社会而捍卫个人的话，那并不是因为他相信任何天赋人权的思想，或者相信社会成员之间或他们与政府之间契约的神圣性。福柯远非尊重权利和契约的观念，他摈弃了自然观念本身。

实际上，他认为，无论自然观念出现在人文科学话语的什么地方，它总是在其中掩饰一种“规范”的外观，为的是任何恐

怕是源自对自然观念研究的“规律”能够始终被证明只是一种“规则”，人们依据这种规则来界定“正常”，并据此来为通过惩罚、禁锢、教育或其他某种“道德操纵”的形式对那些违背准则的人所实行的“惩戒”提供理由。“正常”（normality）和“异常”（deviancy）这两个概念的作用以及它们在我们自己时代的社会话语中的功能在现代人文学科对“反常”（perversion）和“行为反常者”（pervert）这两个概念的关注中看得最清楚。而且，这种关注在现代“关于性的话语”中最为明显。表明这些概念和这种关注只不过是权力和欲望之间无休止的冲突中的成分，这是福柯的《性史》的目的。证明这种冲突反过来又被掩藏在一种纯粹的“求知欲望”的背后，这便是第一卷的目标。

这一卷的书名《求知意志》（英文版的书名是《性史》）预示了接下来的更多著作的发源地：自16世纪以来，而尤其是在19世纪和20世纪，在西方社会形成的权力、欲望和知识之间的复杂关系。扩充的著作所阐明的目的是，分析关于性的话语并将它与“权力的复式技术”联系起来。（20）福柯向我们允诺，关于引起“性、权力和知识”的“生产过程”，（21）我们将受到开导，目的是构建一种西方人之“求知意志”的真正的“政治经济学”。（98）分析的主要主题将不是性本身，也不是性习俗和性的民俗，而是一种“话语”，这种话语用抽象词语“性的特性”替代了“身体和愉快”，后者作为一种“动力”恐怕构成了生活每一方面的基础，作为“神秘”掩盖了生活本身的“秘密”。（49，91—94）

然而，如果福柯在随后的几卷中遵循着第一卷给定的要点，那么，这些著作将代表一种重大的背离，即，一种对他迄今一直所提倡的文化史观念的背离。首先，他似乎不再有兴趣去捍卫他在以前著作中所坚持的历史非连续性、断裂或转变的思想。他所

描述的 19 世纪关于性的话语在其所追求和所成就的方面都有重大的新颖之处，但是，他在中世纪的寺院惩戒中，在后—特伦托宗教（post-Tridentine religion）的“忏悔”文化中以及在 18 世纪发展起来的“性技术”中，发现了这种话语的起源。其次，与以前的著作相比，福柯更公开地将“关于性的话语”置于更大的“权力话语”中，他做得如此坚决，以至于他似乎在努力探测一般话语从中产生的深渊（*ab me*）的过程中最终抵达了的一个基点。在其方法论的评论中，他向我们许诺，他将分析“某种性的知识，不是根据抑制或法律，而是根据权力”；（121）然后，他继续以如此的方式来定义权力，以至于赋予它所有的神秘和所有的形而上学性，他宣称，权力赋予性以这样的神秘和形而上学性。

福柯说：“权力无处不在。”（123）此外，它不是一个可以获得的事物；它的关系内在于所有其他各种（经济的、政治的，等等）关系中；它“来自下方”；而且，它的关系既是“有意的又是非主观的”（123—124）。这意味着，我们不应期望他将来会对一般的“权力话语”进行分析。只要他坚持如下观点，情况就更是如此，他坚持认为，权力的主要特征是始终在一种关于其他事物的话语中表现自己；只有当权力的某一个部分被隐藏起来时，它才能有效（并被容忍）。（113）权力似乎具有一种无穷置换的能力；它只能“在飞行中”才能被捕获，只能在它既居住同时又迁出的地方才能被分析，因而只能被间接地观看。不过，性是最有效地理解它的地方，这是因为，在现代西方社会，被“权力机构”（*dispositif du pouvoir*）所积极提倡的关于性的话语，能够接近人的身体，并通过身体，接近对群体、人类以及最终“生活”本身的控制。（184—188）

该书不同于福柯其他著作的第三个方面在于它对一切形式的

“知识”之攻击的激进主义。对疯癫、临床医学、人文科学的研究，甚至是对“知识的考古学”的研究，都不断地暗示，存在某个（或许由一种话语自身的理论组成的）区域，它可以被用作某种“知识”的实证概念的过渡区。发现这一区域的希望现在实现了。一切都被看作是存在于“权力”中，但是，权力自身被认为是无法确定的。甚至“关于话语的话语”也仅仅提供一种对其本质的间接洞见。权力一旦被固定在一种“元话语”中，它就立即“滑”到另一区域，或许甚至滑到“元话语”自身的领域。当知识被设想如此地充满权力以至于无法将它们区分开来时，唯一能够求助的是一种避开各种“知识”的权力。这样一种权力的本质在这里仅仅被暗示出来，就存在于对福柯用以反击性装置即“身体和愉快”的“基础”（point d'appui）的指示中。（208）然而，这种基础将如何被构成，并没有在此阐明。

最后，这本书不同于福柯文集中的其他著作，还由于其明显的政治格调以及对当代政治问题的公开倾向性。同样的启示论基调渲染了该书的结尾；充满了对未来生物战争和种族大屠杀的暗示。但是，通过“大胆地呵斥权力、诉说真话和允诺享乐”，从而带来“快乐的花园”和“翌日美好的性生活”——所有这些梦想都作为愚昧的乌托邦主义而被摒弃。福柯认为，实际上，当这类梦想相互之间不一致时，它们进一步证实了一种实施支配并有助于大规模的“正常化”过程的“性的话语”，这恰恰是就它们相信由话语本身提倡的“抑制”神话而言的。因此便有了性史的双重目的：消除现代社会之抑制本质的神话；揭露在那种声称将我们从这种抑制的影响中解放出来的“知识”中的权力机构的运作方式。

在《求知意志》中，不乏我们在福柯话语中所期待的那种自相矛盾的开头。它包含这样一个论点：现代西方社会远非性压

抑，它根本不是这样，即使在其性压抑的维多利亚黄金时代。相反，与人类历史上的任何一种文化相比，现代西方社会提倡更多地谈论性、更多地研究性，提倡其形式的更多分类以及有关其过程的更多理论。不仅如此，它还促进性实践的彻底多样化，不断改进性欲望和性满足所可能采取的形式，而且，与我们所知道的任何一种其他文化相比，它赋予性以一种更大的形而上学的功能。我们可以断定，在世界文化中，西方社会的真正独创性在于，它认识到，对各种性形式的促进和控制为“管理”社会、“惩戒”人类，甚至为将他们的“反常行为”转化为对社会有用的（即，服务于权力的）目的提供了最好的手段。

虽然这种对性的态度的起源将会在中世纪发现，但是，在18世纪，在对身体及其功能的总的说来是健康的态度中出现了“变动”。在这一时期，性开始服从于因果和量的分析，它成为事关国家的问题，而且成为一种受“管辖”的资源——因为性实践被认为是人口控制和与之有关的“财富”的关键。第一次，至少以一种重要的方式，“人们如何使用性成为一个社会所关心的问题”。（37）在19世纪，对性的控制是通过一种既是政治又是科学的运动来实现的，在这一运动中，形成了一种性准则（“异性一夫一妻制”），凡对这一准则构成威胁的形式都被说成是“违背天性”。（52）这样被创造——而且，对于理解现代社会来说，这是比“压抑”更为重要的——“堕落的世界”（le monde de la perversion）。（50—55）

这是一个“非自然行为”盛行的世界，这里居住着一大批“反社会的”类型，他们的活动威胁着人类的纯洁和健康：鸡奸者、手淫者、恋尸狂者、同性恋者、性虐待狂者、性受虐狂者，等等。（54—55）这一世界的居住者虽然被流放到“正当社会”的边缘，但是，（一般来说，医生、精神分析家、传道士、教师

和道德家) 也同时发现, 他们也居住在“正常”的家庭中, 从而对家庭的“健康”以及传宗接代造成了威胁。现在, “反常”作为潜在因素就包含在“正常”人的体内, 它必须被识别、被医治、被惩戒、被防范——自我反省、忏悔、(精神) 分析、管制以及全面的警惕, 无休无止, 直至死亡。实际上, 不足为奇的是, 现代性科学 (scientia sexualis) [它的形成一方面与一般医学相对, 另一方面与古代的色情艺术作品 (ars erotica) 相对] 甚至以“死亡愿望” (death wishes) 的形式成功地发现, 死亡构成了一般的性的基础。(72—73)

这种“科学”的最大发明只是性本身。(91) 在性的前后, 它发现了一种“无处不在”的“力量”的作用, 发现了一个实质上是病理学的过程和一个“需要译解的意义域”, 并发现了一种机制, 虽然它是可定域的, 却依然受到无限因果关系的支配。(92) “性科学”不仅将这种力量理解为生活的“秘密”, 而且也理解成“个别主体”的“秘密”。(93) 由于其成功地使个人和群体在实在的或想像的“反常”中追寻他们的“本质”和“非纯洁性”, 这种科学 (它甚至包括精神分析学这一“解放的”学科) 服务于一种在阶级方面只是暂时可以辨认的权力。福柯预言, 它将最终足以组织种族间的战争, 其中的每场战争将在性中发现一种首要的资源, 以便在未来的“生物—政治”中使用。

但是, 在资产阶级家庭的时代, 压抑的理论, 或者不如说压抑的神话, 有其黄金时期和完善的培育场所; 因为, 在这个时代, “科学”确认并在这一过程中形成了四种特殊的社会类型, 它们被概括成“正常”人性可能体现出来的可能类型, 即: 歇斯底里的妇女, 手淫的孩子, 反常的成人, 以及马尔萨斯式的夫妇。同时, 家庭被界定为“正常的”人类单位和 (男人与女人、年轻人和老年人、父母和孩子, 以及, 引申意义上的教师和学生、牧师和俗

人、统治者和被统治者之间的) 战场, 在这里, 战斗中所得到的奖赏和使用的武器都是同一样东西: 性。(136) 在试图控制这场战斗的过程中, “科学”逐渐形成了四项大的策略: 将“歇斯底里”的妇女的身体转变成一种医学对象; 将幼儿的性转变成一种教育的对象; 将变态的愉快转变成一种精神病现象; 以及将生殖行为转变成一种社会控制的对象。(137—139) 这些策略所具有的效果是: “生产性”(producing sexuality), 并使家庭这一性在其中发挥最大作用的单位处于全面的社会控制之下。创建整个机构的目的无非是为了处理性(从长远的观点来看, 它现在被概括和被认为是特别有效的) 在家庭中所制造的难题。(139—146, 148—149) 家庭中的“爱”始终受到堕入“反常”的威胁; 反常转过来又与“堕落”联系在一起, 而堕落又与“种族的”权力、财富和地位的丧失联系在一起。(157, 160)

福柯声称要说明的是, “抑制理论”远不是一种解放的工具, 它实际上是在对每个个体和团体的社会惩戒的扩大中所使用的一种武器。(169) 那么, 为什么会出现这种“惩戒意志”(will to discipline) 呢? 现代社会显然很清楚地了解个人仅仅模模糊糊所把握的东西: “现代人是政治动物, 其活生生的生存是处于疑问之中。”(l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question) (188) “惩戒”不仅了解这一点, 而且还“证实”了它; 它们提供一种“人体的解剖政治”(anatomo-politique du corps humain) 和一种“人口生命政治”(bio-politique de la population) 的理论。(183) 福柯断言, 在现代全球战争中, 正在讨论的问题不再是“权利”的问题, 而是“生命”自身的问题。(191) 由于性接触到“身体的生命和人类的生命”, 它在这些科学中既充当“独特的能指”又充当“普遍的所指”(204) ——它是如此令人信服, 以至于这些科学

已成功地使“性本身成为令人想望的”，比任何色情艺术做得更为彻底。(207)

这样，在现代社会和文化中，关于性的话语，它被证明既揭示同时又掩饰权力的作用。福柯告诉我们，与这种话语的巨大权力相比，传统意识形态之明显“政治的”话语就不足道了。与福柯发现在地平线上正在形成的“生物—政治”比较起来，甚至纳粹看起来也是驯顺的。(197) 他预见一个种族战争的时代，这些战争在“知识”将一种仅仅意欲惩戒“身体和快乐”的“性”的作用内化在个体和团体中的成功程度上，要比我们以前所知道的任何东西都更为致命。

这样，福柯接下来的著作看来将比他早期的著作更具天启性，这部分是因为，他现在已经发现了其真正的主题：权力。而且，权力已被实体化并被赋予了一种精神在早期的人道主义天命(dispensation)中曾一度享有的地位。当然，他真正的主题以前也始终是权力，但是，那种权力是被指定和定位在特别的词与物之间的交换中的。现在，语言原先被认为是从中杜撰其故事的“空隙”已被填满了。空隙不存在了，充斥其间的是力量；不再是神圣的，而只是超凡的。而且，整个文化远不是人道主义看作是我们的人性之实质的那种无穷升华的运用，它所显示出来只是抑制。当然，这多少是有些致命的，但最终只不过是毁灭性的。

以这种方式概括起来，福柯必定看起来只不过是叔本华、格贝诺、诺尔道和斯宾格勒为代表的悲观主义甚至颓废思想传统的一种继续。而且，的确，福柯不仅不对西方文明的消逝感到痛惜，而且对它被更好的东西替代也不抱多大希望。但是，哲学家没有义务做一个乐观主义者，文化评论家也没有。问题不在于一个思想家是乐观主义者还是悲观主义者，而在于其观点的根据。

福柯的根据不容易指定，因为他拒斥被文化和历史分析家尊

为赞扬和谴责过去的社会实践之合法基础的大部分解释策略。福柯思想的核心是一种以关于语言和经验之间关系的相当传统的观念为基础的话语理论和一种源自修辞学科的理论，虽然这种学科现已信誉扫地。福柯运用语言的修辞概念向人们展示了一种神奇的、幽灵般的和虚妄的文化观念。很奇怪的是，这种语言观一直没有受到他的审查。实际上，虽然他的思想主要是基于一种语言的理论，他却没有系统地阐述这一理论。而且，只要他不能阐述它，他的思想就会永远受制于一种权力，而消除这种权力是他一贯的目标。

* * * * *

这一章是大约八年前写成的。从那时起，福柯就销声匿迹了，但是，就在他1984年去世之前，发表了规划好的《性史》的两卷，剩下的另一卷也基本上完成，可望在不久的将来出版。手头的两卷《快感的享用》和《自我的呵护》，代表了福柯对原初计划的重大背离。他原来打算集中论述被他看作是现代西方社会之独创的性科学的发展过程。他没有这样做，而是转向了对古代色情艺术的研究。一般公认，色情艺术是发明于公元前四世纪的希腊，在公元二世纪的罗马转变为一种“享乐的伦理学”，福柯研究的就是它从发明到转变的这一发展过程。预期出版的第四卷的题目是《肉体的接近》，它将阐述教父时期基督教的“性伦理学”。

这些研究并不打算为理解原先吸引福柯注意力的现代“性科学”提供历史背景。相反，他继续坚持西方性话语的三大传统之间的非连续性和差异。比如，他否认，罗马斯多葛派的伦理理论与基督教禁欲主义有任何共同之处。相反，他认为，在帝国时期的罗马文化中所形成的“享乐的伦理学”是几个世纪前在希腊开始的一种发展过程的最后一个阶段，而不是对公元四世纪

与基督教一起获胜的“肉欲的忏悔”的预示。那么，我们肯定会问，福柯为何将其注意力转向对他很可能会认为是一种纯古物研究话题的研究呢？

在其生前所接受的最后一次采访中，福柯为其注意力向古典时期的转向提供了两条理由。一是他研究“个人行为”现象的愿望；二是他对“风格问题”同伦理学和道德的关系的兴趣。在他对疯癫、健康、人文科学和监狱的早期研究中，他说：“由于我提出问题的方式，许多内含于其中的事情永远不能够被明确化。我希望锁定（repérer）三类大的问题：真理的问题、权力的问题和个人行为问题。”他继续说，要适当地理解这三个经验领域，“只有在它们的相互关系中（来理解），没有另外两者，其中的任何一个领域都不能被理解”。关于他的早期著作让他费脑筋的是，他“考虑了头两种经验，却没有重视第三种”。正是出于重视“个人行为”的兴趣，福柯被迫阐述风格的概念，特别是一种“生活风格”的概念。他主张，“风格的问题”是“古代经验的主要问题：同一个人之自我的关系的风格化，行为的风格，一个人同其他人关系的风格化。”古代世界

不停地提出这样一个问题：是否可能界定一种不同行为领域共享的风格。这一风格的发现本应有效地允许对主体的定义。只有在罗马帝国之下，在第二和第三世纪，并直接根据一种规约和真理，一种“风格的道德”的统一性才开始被概念化。

福柯并不是将希腊和罗马思想提出来作为比基督教思想或其现代“科学”思想更开明或更崇高的选择。正相反：福柯声称，在古代关于性、爱或享乐的思想中没有发现任何“令人想望的”

或“值得模仿的”东西。在他看来，关于这些问题的古代思想包含的只是一种“深刻的谬误”。实际上，古代思想充斥着巨大的矛盾，即，对“某种生活风格”的探索与“使之为每个人所共享的努力”之间的矛盾。换句话说，一种生活风格的概念只有相对于一种为每个人所共享的风格的概念才是可以想像的。具有风格，别具风格地生活，就是比照其他“每个人”所信仰的、所思考的或所实践的风格而生活。

那么，风格是与伦理学相对的，其方式如同个人与始终是每个道德“体系”之假定的“主体”相对。古典思想之令人想望的和独创性的东西是其对一种适当的风格概念的探索；

其不尽如人意的地方是，它一贯地将风格与一种规约混淆起来，这种规约作为一种规则可以应用于一切伦理行为。这种对生活风格的探索之转为构建“一种为每个人所接受的伦理学形式——在每个人本应被迫服从它的意义上——在我看来似乎是灾难性的”。

这种长期、缓慢的转变过程的动态便是《快感的享用》和《自我的呵护》的主题。那么，在某种意义上，这两卷讲述的是古典思想无力逃避伦理学之诱惑的故事。一开始只不过是享乐的美学、对增强性欲满足之手段的一种探索，最终变为一种享乐的伦理学，它将满足界定为对性活动的节制或者将其局限在一种“精神婚姻生活”的要求上。在这个过程中，个体被降到一种“主体”的地位上，这种主体对其“自我”的主要义务就是根据其职责否认、抑制或升华他的享乐。

这个故事的讽刺之处表现在如下的事实中：在希腊人和罗马人中间，性快乐的追求并不是由国家和宗教这些公认的公共权力中心来控制。这里是一块个人自由的领域，至少对那一小撮贵族精英来说是如此，他们构成了古代唯一重要的群体。福柯坚持认

为，性在当时被看作是一种完全“自然的”活动，不会招致要么自身邪恶要么在其效果上有害的任何非难。至少，在公元前四世纪性活动被确认为一种系统的研究和培养的对象之前，情况是这样的。性被确认为一种研究对象相当于伊甸园内亚当的堕落，因为，一旦性被确定为一种对象，其“问题化”（*problematization*）便当然会随之而来。而且，一旦它被问题化，它就不可避免地被转变成一种道德关怀和伦理控制的对象。这样，在每一种“求知意志”中展现出来的荒唐又返回来，成为了讨论的主题，如同在福柯的每一本早期著作中那样。而且，他所不得不讲述的故事的情节实质上也是一样的。经过一系列的由话语自身所完成的压缩和置换，原来曾一度被认为只是一种生活事实的东西，首先变为一种系统研究的对象，然后成为一团必须被还原为一种秩序的差异的混乱，接下来变为一些分等级的活动，它们多少分享同一种被假定为其基础的本质，最后，转变为一连串受一种行为规约支配的实践活动，这种规约将节制规定为满足的手段。更大的讽刺包含在以下事实中：所有这一切都不受那些主宰社会的权力的规定。它完全是那种人类命运亦即“求知意志”的一种结果。

因而，《快感的享用》和《自我的呵护》是反讽的题目。前者表示一种导致快感之废弃的实践，后者表示包含在存在一个需要呵护的自我这种观念中的错误。希腊人对一种性快乐美学的探索终结于一种“真正的爱”（*le véritable amour*）的概念化，其中专注于成年男子对少男的爱欲被升华为“对真理的爱”。对“真正的爱”即爱的本质的探索归结为一种学说，它使“对真理的接近”取决于“性节制”。而且，对于特别是由至高帝国下的罗马欲望理论家培养的“对自我的呵护”理论来说，也是如此。同样，正是可以被称作“真理崇拜”（*the fetishism of truth*）的东西战胜了“认识”自我与分析其过一种“美好生活”的潜力的

愿望。通过叙述罗马思想家如何对身体、妇女和男孩等话题进行概念化，福柯的故事在对“新性爱”的表现中达到了高潮，这种新性爱在为过一种美好生活而制定的规则方面类似于基督教的禁欲主义。但是，其倾向不同于希腊人将性快乐美学化的方案。“对自我的呵护”对思想和实践的定位非常不同于“对快乐的使用”。这些不同一方面反映在将“使用”和“呵护”分隔开的距离上，一方面反映在将“快乐”与“自我”分隔开的距离上。这种在罗马帝国时期明朗化并以呵护自我为中心的“新性爱”的特色在于其讽刺的倒置：处女状态作为最高的生活方式取代了性。

罗马人理想的核心是对一种自我的深深关怀，这种自我被创造出来恰恰是为了充当一种“呵护”的对象，这种呵护现在取代了对快乐的追求。这种自我之被概念化的方式完全不同于其基督教的形式，这种形式通常充当基督教的控制对象。现代人道主义者认为这种自我一直是一种解放的发现，但情况远不是如此，这种自我只不过是用来培养那种曾导致其发明的关怀的另一种手段。

福柯对希腊和罗马伦理学的分析与他在别处对人道主义的错误观念的攻击是一致的。拒绝相信一种人类主体的观念是这些攻击的基础。在个人内部存在一种主观性（一种本质的自我），以现有的享乐为代价来培养这种主观性是个人的职责，在福柯看来，这样一种观念是基督教、古典人道主义和现代人文科学所共有的一种错误。这样，《性史》的第二和第三卷应该被看作是促成“人的死亡”这一更一般方案的组成部分，“人的死亡”是福柯在《事物的秩序》的结尾宣布的。但是，我要说，在这些最后的著作中，福柯再一次转向思考文体问题以及它一方面与真理话语的作用另一方面与欲望的作用的关系问题。因为，在这一转向中，我们发现了向文体观念的复归，我在该文的原始版本中曾提到，这种文体观念“似乎避开了福柯的批评怒火”。

我早先曾特别提到，福柯赞扬鲁塞尔的“颠倒的文体”，那是一种在其表达中将自己有力地消除掉的写作方式。在其对古典性话语的叙述中，他似乎对古人吹毛求疵，因为他们在对其快乐的培养中没有能够发展出一种类似的颠倒的文体。显然，这不是一个在该经验领域仅仅坚持一种审美态度的问题，因为，只要一种给定的经验通过使之变为一种系统研究的对象而被“问题化”，它就已经处于成为一种道德关怀的对象的途中——道德与任何“求知意志”的关系如此紧密。一种总体上审美的态度并不比一种纯认知的态度具有更多的内在解放性；实际上，就它在其细节中包含一种认知要素而言，它是抑制性的。被要求的似乎是一种审美态度，其中，对风格的培养优先于对经验被风格化之真正实质的任何好奇心。一种解放的风格将是这样一种风格，它只是为了在快乐可能的情形下增强这些快乐而被临时准备，但在满足之时而被消解。任何一种把为一种场合临时准备的风格化扩展到另一场合的企图，以及任何一种概括某种行为风格并将它理解成一种应用于一切场合的规约的企图，都将代表从一种审美态度向一种伦理态度的滑动。

不用说，福柯对伦理学的攻击（他从尼采那里继承下来的一种方案）要求，他应该实践这样一种学问或从事哲学探讨的方式，即，它自身将不代表一种明确的伦理观点或一种仅仅审美的态度，缺乏任何对认知权威的要求。显然，他开始将文体或文体化的观念看作是这两种危险的第三种选择。当然，不是那种被理解为优秀写作的文体，而是那种被看作是“某种言说的恒常方式”的文体，它主张仅仅阐明特殊研究话题的权威。在对他的最后一次访谈中，福柯认为，所有他的早期著作的特色是，“对专门术语（vocabulaire）、嬉戏和哲学试验的某种运用”以及“稍具修辞性的方法”。他将所有这些特点描述成为一种“文体

的拒斥”。但是，他继续说，“大约在1975—1976年”，他“突然放弃了”这些实践，开始着手“写作一种有关主体的历史……而且，很有必要描述它的起源和消亡”。由于福柯很想把自己从早期从事哲学探讨的方式中解放出来（“使我摆脱这种哲学形式”），所以，发展出一种再现的新文体就成为必需。而且，这种向看起来是一种纯历史兴趣的转向对一些人来说似乎标志着一种向“完全非哲学”的过渡，但它实际上是一种“更彻底地思考哲学经验”的方式——在人文科学中，这难道不相当于福柯宣称在偶然的写作中在鲁塞尔的试验中发现的那种颠倒的文体吗？对于希望将其自己的个性从坚持一种一贯的文体实践所意味的那种“服从”中拯救出来的学者来说，这样一种颠倒的文体难道不很适合吗？一位以其早期著作中的特殊风格而著称的学者，通过创作至少两部书而终结了他的事业，在这些书中，所撰写的是“地道的”历史，所运用的方法是那种最常规的语言学分析，而其中的创作方式又是如此地学究气，以至于将性理解成最乏味的主题，这难道不是一种莫大的讽刺吗？

福柯的著作

《精神疾病与心理学》（*Maladie mentale et psychologie*），巴黎，1954年。

《癡狂史》（*Histoire de la folie*），巴黎，1961年。英译本：《疯癡与文明：理性时代的癡狂史》（*Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*），理查德·霍华德（Richard Howard）译，纽约，1965年。

《临床医学的诞生》（*Naissance de la clinique*），巴黎，1963年。英译本：《临床医学的诞生：医学观念的考古学》（*The Birth*

of the Clinic: An Archeology of Medical Perception), 谢里丹·史密斯 (A. M. Sheridan Smith) 译, 纽约, 1973 年。

《雷蒙德·鲁塞尔》(Raymond Roussel), 巴黎, 1963 年。

《词与物：人文科学的考古学》(Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines), 巴黎, 1966 年。英译本：《事物的秩序：人文科学的考古学》(The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences), 纽约, 1970 年。

《知识考古学》(L'Archéologie du savoir), 巴黎, 1969 年。英译本：《知识考古学》(The Archeology of Knowledge), 谢里丹·史密斯译, 纽约, 1976 年。

《话语的秩序》(L'Ordre du discours), 巴黎, 1971 年。英译本：《关于语言的话语》(The Discourse on Language), 鲁珀特·索耶 (Rupert Sawyer) 译, 载于《社会科学信息》(Social Science Information), 并作为《知识考古学》的附录再版。

《“我，皮埃尔·里维埃，杀害了我的母亲，我的姐妹，我的兄弟……”：19 世纪的杀父母事件》(“Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, et mon frère...”: Un Cas de parricide au XIXe siècle), 巴黎, 1973 年。英译本：《“我，皮埃尔·里维埃，杀害了我的母亲，我的姐妹，我的兄弟……”》(“I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and my Brother...”), 杰里奈克 (F. Jellineck) 与克劳丁·巴里特—克瑞格尔 (Claudine Barret-Kriegel) 等人译, 林肯和伦敦, 1982 年。

《规训与惩罚：监狱的诞生》(Surveiller et punir: Naissance de la prison), 巴黎, 1975 年。英译本：《规训与惩罚：监狱的诞生》(Discipline and Punish: The Birth of the Prison), 谢里丹译, 纽约, 1977 年。

《性史》(Histoire de la sexualité, 第1卷, 《求知意志》(La Volonté de savoir), 巴黎, 1976年。第2卷, 《快感的享用》(L'Usage des plaisirs), 巴黎, 1984年。第3卷, 《自我的呵护》(Le Souci de soi), 巴黎, 1984年。

对福柯最后的采访是以《道德的复归》(Le Retour de la morale) 为题发表的, 载于《新闻》(Les Nouvelles), 1984年6月28日—7月5日, 第37—41页。

第六章 走出历史：詹姆森的 叙事救赎

当我们谈及某些职业时，历史可以成就一切，只要你能从中走出来。

——列维—斯特劳斯

马克思主义者研究过去并不是为了建构其中所发生的事件，或者说，确定在特定时间和地点所发生的事件。他们研究历史是为了获得历史运动的规律。正是这些规律支配着社会构形中的系统变化，而且，也正是对这些规律的认识（而不是对结构的认识）促使马克思主义者去预言在任何现行社会体系内所可能发生的变化。对这些过程规律的认识使我们有可能对用以实现社会变化的或可行或虚幻的计划作出区分。只有我们成功地对迄今为止的历史图画做出精确描绘，我们才能了解当前为将来设计的社会规划哪些是可能的，哪些是不可能的。

人们从来没有打算将马克思主义仅仅看作是一种反动的社会哲学。不过，它也只是在以下程度上，对于一种人类的新生活来说才可能是创新的和构成性的：它实际上预测了历史的规律，并运用它们揭示了整个人类戏剧的“情节”，这种情节使得人生的

表面现象不仅回顾起来是可以理解的，而且还可望是有意义的。这一历史观念与其宗教的、特别是犹太—基督教的原型是类似的，许多马克思主义者因此而陷入尴尬。于是，他们已倾向于淡化这种预言的方面，并致力于对分立的、具体的历史与社会现象的研究。这使得他们看上去更加科学（他们仿照了在资产阶级社会科学中其他同行的研究方式），但也因此丧失了其话语的道德意蕴，这种道德意蕴是马克思从其黑格尔式的、乌托邦的和宗教的先辈那里获得的。只要马克思主义思想赢得因模仿当代社会科学的方法和技巧而得来的那种名望，其激发一种空想政治的能力就会有所损失。将这种幻想从马克思主义中剔除以后，剩下的是自由主义者所赞成的那种怯懦的历史主义，以及被功利主义者确认为政治本身之实质的那种妥协政治。

马克思主义的空想方面已留给 20 世纪文学艺术家及其著作的研究者们去培养。这符合一般人文科学内一种更大分裂的情形，这一分裂出现在两部分实践者之间，一部分希望构造一种在其效果上将是治疗性的、妥协的或适应性的知识，而另一部分则试图设想一种在其目的上将是转变的、重构的以及根本修正的知识。20 世纪 20 年代及 30 年代，在卢卡奇、布莱希特、本雅明以及法兰克福学派成员等思想家中，出现了一些论争，在这些论争中，我们会发现，以上分裂情形已很明朗。马克思主义越是达到（或要求）一种科学的权威，其“空想”方面的工作就越会落到文学艺术家和批评家的肩上。它在成为一种特殊政治实践的理论正统方面越成功（比如在苏联），它的“乌托邦”成分就会逐步升华为一种对“计划”的模糊承诺。而且，那种幻想越是为计划所取代，文学艺术家和批评家之捍卫马克思遗产中的乌托邦成分的努力就越是（由于认识和政治的原因）变得可疑。

这是因为，一种幻想，尤其是一种人类从“社会”自身中

得到解放和救赎的幻想如何可能要么由于实践的原因要么由于科学的原因而被赋予权威呢？“历史”证实，无论在什么地方，所有的人都始终渴求从其仅仅作为社会存在物的处境中解放出来。尽管如此，历史也同样证实，他们从来没有能够满足这种渴求。无论是历史上所实际确立起来的实践，还是什么科学，都不可能指引我们获得我们应该渴求的东西。达尔文能够指导那些加拉帕戈斯的陆龟渴望不同于“自然史”所造就它们的样子吗？无论在何处，人类都不能够最终将自己从社会性的境况中拯救出来，这一事实（仿照弗洛伊德在《文明及其不满》中的论证方式）与其说是鼓励人们不懈地争取那些（肯定）看起来是不可能的东西，还不如说是证明了这种欲望的虚幻本质，并希望人们去顺应那种境况。

正是在这一点上，艺术和文学（人们认为，这些文献不仅证明了渴望救赎的实在性，而且也说明了可能实现的幻想的正当性）的权威与实践、常识和科学发生了冲突。艺术和文学（越过由于其在具体的历史条件下产生而造成的在内容上的局部差别），不仅例示了人类想像一个更美好世界的的能力，而且，（在它们用来再现幻想自身的形式的普遍性上）也实际上向我们提供了特别人类的所有创造性生产力的模式或范式。就以上情况而言，艺术和文学所要求的权威不同于科学和政治所要求的。正是“文化”的这种权威与“社会”的权威区别开来，而这恰是由于其产品形式的普遍可译性。叙事在以上形式中享有一种特殊地位，因为它有能力来控制时间过程的腐蚀性力量之令人沮丧的影响。叙事被视为一种“社会象征性的行为”，这种行为仅仅通过其形式，而不是通过在其各种具体的实现过程中所填充的特殊“内容”，赋予事件以意义。詹姆森赋予叙事一种权威，来为既包含在一般人类思想中，也包含在被视为这种思想之解放科学的

马克思主义中的乌托邦成分辩护。

詹姆森不仅仅是一个对立的而且是一个真正辩证的批评家。他严肃地接受其他批评家的理论，而且不只是那些基本上与自己具有共同马克思主义观点的人。相反，他对那些非马克思主义或反马克思主义的批评家的著作特别感兴趣，因为他知道，衡量一种理论，依据的不是其推翻对立思想的能力，而是其吸纳最强劲的批评者中有根据的和富有洞见的思想的能力。在《政治无意识》一书之题为“论阐释：作为一种社会象征性的行为”的长长的理论导言中，我们看到了一种肯定是最富雄心的尝试，即，尝试去综合自弗莱的《批评的剖析》以来的批评惯例。实际上，这篇导言可以被看作是在弗莱卓越工作的基础上来构筑马克思主义观点的一种尝试。如同马克思对黑格尔所做的那样，詹姆森希望使弗莱站立“在他的脚上”，并将他牢牢地置入“历史”的坚硬泥土中。詹姆森评论说：“弗莱的伟大之处以及他的工作与大部分平常的神话批评的工作之间的根本区别在于，他自愿提出团体（community）的问题，并从作为集体事业的宗教本质中推导出基本的、实质上是社会的必然结果”。（69）詹姆森称赞弗莱，因为他提醒我们，不注重“象征主义”（symbolism）以及不促进“性欲的转变”（它渗透到其对文学的研究方法中），马克思主义诠释学就不能起作用。（73）而且，詹姆森所谓的政治无意识将会在其阐述的过程中仅仅作为“幻想”的对等物被展示出来，这种幻想是在弗莱（模仿早期基督教著作家的方式）称作文学表达的神秘成分的层面上达到的。（74）詹姆森所设想的那种“社会诠释学”（他也称之为社会诗学）许诺“忠实于中世纪的先驱……并……恢复一种视角，其中，性欲革命和肉体变形的意象再次成为完善团体的一种形象。身体的统一性必须再一次预示联合或集体生活之更新的有机同一性，而不是（像弗莱认为的

那样)相反。”(74)

因此,正是根据詹姆森方案的性质而不是仅仅断言一种阅读文学著作的马克思主义方法的优越性,他应该依靠他所谓的纯粹“马克思主义的批评洞见”,这些洞见被看作是“某种类似于文学和文化文本的可理解性之终极语义前提的东西”。(75)这一表述对于一个希望洞察詹姆森的复杂论证的人来说是很重要的,因为它表明,他意欲超越文学(或文化)文本主要是一种对基础结构的反映这样一种传统马克思主义观点。文学文本具有一种能力,它们能够逐步发展出对于其自己生产条件的某种知识(而不只是某种直觉)并从而使这些条件成为可理解的。所提到的马克思主义批评洞见提供了一种途径,用以理解文学文本是如何由于其以上能力来获得一种认知权威的。

詹姆森提到三个作为“不同语义范围”的同心结构,文本似乎将被理解成是对这些结构的“象征化”。这三个结构是,政治历史,相关社会语境,以及“历史,我们现在是在生产方式序列以及各种社会构型的承继和命运之最广泛的意义上设想这种历史的,从史前生命到遥远未来为我们所准备的”。(75)当着文学文本被嵌入第一个结构时,它作为一种自身本质上是“政治的”“象征性行为”就变得可理解了。在第二层次上,我们可以将文学文本理解为它从中产生并被阅读的社会构型之一般“意识形态素”(ideologeme)的一种表现,这种意识形态素是“社会阶级之本质上集体的话语的最小可理解单位”。(76)最后,在第三层次上,文本及其意识形态素必须被一同阅读。根据詹姆森所谓“形式的意识形态,即,由各种符号系统的共存传递给我们的象征性信息,这些符号系统本身就是对生产方式的追踪或期待”。(76)

“马克思主义洞见”可以通过一定方式被用作“某种类似于

文学和文化文本的可理解性的最终语义前提的东西”，这一方式的观念又取决于“形式的意识形态”的功效。对于这种意识形态来说，其作为阐释的研究原则的权威性源自对文本的可理解性的追求（而不是来自在任何科学的意义上“解释”文本或以传统的诠释学的方式“理解”文本的努力）。文本有系统地嵌入一种“历史”，使得这些文本成为可理解的（或者，毋宁说，它们的可理解性得到说明）。这种历史被认为不仅是按顺序排列的，而且是层层堆积的，而这又是以一种特别的方式做到的，以至于在不同的层面上需要不同的分析方法。在这些不同的层面上，历史获得一般被认为是一个“时期”的“风格”的完整性。

任何一种分析，只要它不满足于印象主义的阅读（这种阅读的权威仅仅在于读者的“敏感性”），它就必须面对因果问题。但是，一涉及到文学作品，在这里，有多少关于文学由什么构成的观念，就有多少因果观念。对于詹姆森来说，考虑因果问题尤其重要，因为，作为一个马克思主义的批评家，他无法回避文本的生产问题。文学文本的生产必须被看作一个过程，它与其他的文化生产过程具有同样的神秘性，不多也不少。只有在那种生产过程中发挥作用的原因被确认的情况下，文学文本的生产才能够被非神秘化。文本被视为更基本原因的结果，批评家在思考这种文本的过程中，或含蓄或明确地，运用了各种因果观念（机械的、表达的和结构的），詹姆森审视了所有这些观念。詹姆森认为，这些观念适合于充分记叙任何文本的生产条件，尽管如此，就它们无法上升到历史将自身设想为一种原因的高度而言，他认为，它们不足以进行充分的记叙。然而，在这里，应该在一种特殊的意义上来理解历史，也就是说，将它理解成结果的一种“缺场的原因”，在其中，我们被允许看到机器的运转移动“历史”的舞台道具，这里的“历史”是“在生产方式序列以及各

种社会构形的承继和命运之最广泛意义上的，从史前生命到遥远未来为我们所准备的。”这种机器所包含的仅仅是与必然相冲突的随后的欲望。

詹姆森对历史这一术语有多种用法，读者在阅读的过程中可能会产生困惑，这也是极其正当的。在某种程度上，困惑是难免的，因为历史一词在当前的用法中所包含的意义是多种多样的。它适用于过去的事件，适用于对这些事件的记载，适用于构成一个时间过程（它包含过去、现在和将来的事件）的事件链，适用于对经记载证实的事件的系统排列的记叙，适用于对这些系统排列的记叙的解释，等等。不过，在历史一词所有这些可能的用法中，贯穿着一条由亚里士多德在《诗学》中划定的区分线，这便是：可能发生的事件与实际发生的事件之间的区分，由于其已经发生而能够被认识的事件与只能被想像的事件之间的区分，以及，历史学家因此能够合法地断言为一种经验真理的东西与诗人可能希望奉为思想或概念化真理的东西之间的区分。关于过去经验的真理观念的困难在于，它再也无法被体验。因此，一种特别具有历史性的知识极易受到如下指控：它是一种思想的建构，同样也是一种想像的建构，它的权威只不过是历史学家之使读者相信其记叙真实性的能力。这样就把历史话语置于同修辞行为一样的水平上，并将它归入一种文本化的地位上，这种地位与文学自身所能够要求的地位具有完全相同的权威性。

詹姆森极力坚持，他并不将历史视为一个文本。他说：“历史不是一个文本，不是一种叙事，无论是主叙事还是其他的。”尽管“我们只能以文本的形式接近它”，但是，（在对过去之记叙意义上的）历史具有一种实在的而不仅仅是想像的指涉物。然而，（在作为一个过程的知识意义上的）历史的最终指涉物只能首先“经过其在先的文本”来接近，然后再去领悟它的功能，

阿尔图塞将这种功能称为我们当作“必然性”体验的当前社会结果的“缺场原因”。(35) 有些人“得出时髦的结论说，因为历史是一种文本，所以‘指涉物’并不存在”，詹姆森对这类结论的理论相关性干脆置之不理。于是，他写道：“作为根据和不可超越之视域的历史，不需要特别的理论辩解：我们或许可以确信，其疏离的必然性将不会忘记我们，无论我们如何希望忽视它们。”(102) 对他来说，问题不是历史是否存在，而是我们是否能够理解“必然性”，以及理解到什么程度。我们当前的经验要求我们，承认“必然性”不是我们自己的产物，而是过去人类行动者行为的产物。

当然，这种表述是萨特式的；而且，像萨特那样，詹姆森认为，理解必然性的任务至关重要，不能仅仅将它交由理性能力去认识。毋宁说，这项任务应该交付给想像力，具体一些，交付给想像力的叙事能力，甚至再具体一些，交付给马克思本人所设计的历史主叙事。正是马克思主义的历史主叙事，成功地消解了詹姆森所谓的文化过去的神秘。也正是这种叙事结构的宏阔，其将社会、群体和文化的所有个别故事统一为一个单一大故事的能力，使这种主叙事首先为我们所接受。不过，它为我们所接受，也由于其结构的叙事性。因为，马克思主义的历史主叙事是一种只有内在生命才能拥有的唯一的“神秘阐释”的关键。我们坚信，世界文化的伟大制品能够“恢复活力和温暖，并被允许再次言说”。实际上，这一坚信只有在以下前提的基础上才有意义：“人类冒险是一个整体，”那些制品要拥有一个位置（必须）

在一个共同的大故事的统一体内；只有在它们（以某种无论如何隐蔽和象征性的形式）被看作共享同一个基本主题（对马克思主义来说，便是从一个必然王国奋力获得

一个自由王国的集体斗争) 的时候; 只有当它们被理解成这样一个宏大的未完成的情节的时候: “迄今所有存在社会的历史都是阶级斗争的历史……”。正是在探查这种不间断叙事之踪迹的过程中, 在将这一基本历史之被压抑和埋葬的实在恢复到文本表面的过程中, 政治无意识的学说才会发现它的功能和必然性。(19—20)

因此, 应该认识到, 詹姆森归于作为一种“社会象征性行为”的叙事的那种认知权威, 源自他对历史过程本身叙事性的坚信。由马克思所设计的这一过程的主叙事, 由于其再现该过程之结构(或“情节”, 都是一回事)的适当性, 从而得出实在论和真实性的断言。叙事适合于历史再现这一情形提供给詹姆森一种尺度, 这种尺度与其说用来区分意识形态和真理(因为所有对实在的再现本质上都是意识形态的), 还不如说用来区分有助于将人类从历史中解放出来的意识形态与注定使他陷入一种其“疏离的必然性”之“永恒轮回”的意识形态。在有些文学作品中, 叙事性要么遭拒绝, 要么崩溃, 我们在这里遇到的是几丝绝望, 这种绝望的原因不是被归于作者的道德虚弱或知识的欠缺, 而是被归于对已经陈腐的社会生活方式的深刻领悟。在一种文化、一个群体或一个社会阶级中, 叙事性的崩溃是其已经进入一种危机状态的征兆。因为, 随着叙事化能力的衰退, 群体便会失去其在历史中定位自身的能力, 应对其过去为它所再现的必然性的能力, 以及想像一种对其“命运”的创造性的(如果只是暂时性的)超越的能力。

就我对他的理解来说, 詹姆森走得很远, 他甚至将叙事设想成一种意识方式, 它使得一种本质上特别具有历史性的行为成为可能。阿尔图塞曾列出三种在历史中起作用的因果关系, 詹姆森

在这之上又加了第四种，我们不妨称之为叙述学的因果关系。这种因果方式在于，以一种特定的方式通过意识掌握过去，以便将现在理解为对先前承诺的一种实现，而不单单是某种先在的（机械的、表达的或结构的）原因的结果。意识通过这样一种方式将现在界定为一种实现而非一种结果从而达成的对过去的掌握，恰恰是在对一系列历史事件的叙事化过程中被再现的东西，目的是为了将早先就存在其中的、作为一种将在未来某个时候实现的方案的预示的一切东西揭示出来。叙事化过程被认为是一种特殊人类机构的基础，它将必然性升华成一种可能性自由的象征。

比如，历史的叙事化过程将每一种现在一方面转化成一种“过去的将来”，另一方面转化成一种“将来的过去”。由于现在被视为过去和将来之间的一种过渡，因而，它既是过去人类行动者所实施方案的一种实现，同时又是对将来活的人类行动者即将实现的可能方案领域的一种确定。这类观念是一种尼采式的“谱系学的”观念，根据尼采的看法，在两种过去之间存在替代的可能性，即，用“一种人们希望继承的过去”来替代人们实际继承的原始的去。正是人类文化提供给人类这样一种机会，即，回顾性地并以一种否定他们所实际继承的东西的方式，来选择一种过去的机会，这同时也是人类行动的机会。在行动中，他们表现得似乎是一个自我塑形的团体，而不是自然“力量”的附带现象。

因此，在詹姆森看来，在一种被视为任凭物质力量摆布的自然现象的人性与一种被看作意义的生产者的一种特别人类文化的人性之间，运行着一个因果方式的等级系列。在这个等级的较低层次，起主导作用的是物理学和生物学的必然性，因果关系在此被经验为一种机械论的和表达的力量；在第二个层次具优势地位的是社会限制和自由；主宰最高层次的则是文化价值及其变体。

“从一个必然王国奋力获得一个自由王国的集体斗争”，（它以詹姆森所提出的马克思主义的表述方式形成了世界史情节的内容）充当了西方人所享有的所有主叙事的题材，这些叙事为的是使否则将不得不被视为仅仅是可能性和偶然性之盲目游戏的东西具有意义。

我们通常认为，历史行动者的自由是在面向将来之方案的展开中表现出来的，过去充当了有关人类行为的某种知识的仓库，现在则是面向将来方案之展开的基础。然而，实际上，人类在时间上既可以向前选择，也可以向后选择。当我们将已经以某种特定方式作了情节编织的对过去事件的记叙进行重新的编排时，便会出现向后的选择。重新编排的目的是，为了赋予这些记叙以不同的意义，或者，为了从新的情节编织中寻求将来行动的理由，这种行动不同于我们现在已经习以为常的行动方式。这类事情发生在奥古斯丁所描述的那种宗教信仰的转变中。他抛弃了一种实际上是异教的文化世系，而接受了一种实际上是基督教的世系。这也发生在政治信仰的转变中，比如，一个把自己算作自由派的人，当他几经怀疑，突然赞同并信奉一种保守的或激进的意识形态的时候。这类转变可以被看作仅仅采取了一种对个人的或社会的过去的态度，它丝毫不影响历史的过去，即，原原本本的过去。但是，只要新态度所展现的景象使（或好像使）一个人将来的某种新行为成为可能，那么，历史的过去也就受到了影响。在革命的政治变化过程中，整个社会可以决定重写它的历史，在这种情形下，历史的过去显然受到了影响。结果是，以前被认为无足轻重的事件，现在被重新描述成对后来的革命行动创造的新社会的预期或预示。只要我们能够把这种视角的变化看作是历史中的一种因果力量，那么，我们就可以认为，在过去时代有关它们本质的概念（这些概念是在它们所生产的记录中给定的）中，

它正引起变化。

这种因果观念或许可以被称为叙述学的，因为，它采取了如下的形式；行动者像故事中的人物那样行动，他们被赋予了实现可能性的任务，而这些可能性是将一个过程的开头及其结尾连接起来的“情节”所固有的。在詹姆森看来，这种因果关系的观念类似于奥尔巴赫（Auerbach）所谓的比喻实在论，后者是以对历史过程的阐释为基础的，在中世纪，这种阐释曾渗透在对旧约和新约中事件之间关系的理解中。正如同对但丁来说来世是对现世图景的一种完成一样，在历史中，每一个时期或时代都被看作是对稍早时期或时代的图景的完成。每一种当下的意义都是对过去预期的实现。根据奥尔巴赫的阐释，以上观点的世俗翻版（在文艺复兴与后启蒙时期之间被转换成一种特殊的时间意识）便是“历史主义”，它孕育了19世纪西方文化对自身的观念。将现在作为历史来加以把握意味着，要将现在理解成一种诸多力量的实现。这些力量源自过去，但仍然活跃于现在，从而一方面形成社会生活，另一方面实现社会向某种不同形态的转变。这样，社会生活之每一较后的阶段都被看作是过去所产生的发展可能性的一种实现，而这种实现本身又决定着未来新的发展可能性。詹姆森与激发其工作的那种空想政治相一致，他所强调的是活着的人们在把过去作为一系列特殊的可能性来加以选择时的行为，人类将通过艰苦努力在其自己的未来实现或完成这些可能性。人们这种选择的其中一项任务在于，将自己等同于一种或另一种主叙事（神话？）中的人物，并采取相应的行动，以便使它所筹划的未来变为现实。

西方人可以从中选择的主叙事有：古希腊的宿命论、基督教的救赎主义、资产阶级的进步主义和马克思主义者的乌托邦主义。只要（奴隶的、封建的、资本主义的和社会主义的）生产

方式（以上叙事是它们的象征性投射）在西方社会仍然存在、占优势或出现，那么，对当代西方社会来说，这些解释人类历史意义的各种方式就依然是一种可能的选择。但是，对詹姆森来说，马克思主义的主叙事是唯一一种其承诺有待实现的叙事。古希腊的宿命论、基督教的救赎主义以及资产阶级的进步主义已经有效地完成了它们的历史使命，把我们带到了—个历史的关口。我们必须在此作出选择，或者对过去进行神经质的重复，或者付出英勇的努力，去实现那种被马克思主义的社会主义展望为未来前景的共同体。

在诸如文学史这样高级的文化活动领域，叙述学因果关系发生作用的方式可谓一目了然。现代主义的阐释在这里是一个至关重要的例子，因为，根据詹姆森，现代主义本身一方面是晚期资本主义经验及其所有矛盾和反常的一种象征化，一方面是对资本主义生产方式所提供的实在的再现之可能性的一种实现。

詹姆森的现代主义故事始于同启蒙理性主义和新古典主义的一种颇具浪漫主义色彩的决裂。它经过实在论和自然主义的再现，进入到了（康拉德所代表的）那种观点，我们可以在此辨识出现代主义的特征，尤其是当它试图与其浪漫主义的出身达成和解的时候。对詹姆森来说，这种风格的连续性具有一种逻辑，这种逻辑恰似贯穿于资本主义各个阶段之辩证展开的那种逻辑。资本主义发展依次经历以下阶段：从起初同封建主义的斗争到占据优势地位和帝国主义的扩张，到本土人民反对殖民主义的首批叛乱，再到伴随经济紧缩的经济大危机。

但是，浪漫主义作为一种对其实现的预期与现代主义相关联。浪漫主义不仅意识到资本主义社会的创造性一面，而且意识到它的恶魔般的一面，因而预见到了反映在现代主义风格中的反复无常的生活状况。首次在浪漫主义中得以表达的资产阶级意识

的象征化的可能性的实现经历了实在论和自然主义这两个阶段。然而，现代主义并非在结果与原因的意义同浪漫主义相联系——以一种或机械的或表达的或结构主义的方式。这一点可以在詹姆森对康拉德的陈述中看出来。詹姆森认为，作为一个作家，康拉德试图用浪漫主义和现代主义的“代码”来再现资本主义的帝国主义的现实。詹姆森对体裁（genre）这一概念又进行了重新界定，使我们认识到，这一概念在一定程度上必须被看作是一种纯然传统的再现策略（一种包含全然是自己的内容的形式）；纪尧姆·戴洛里斯（Guillaume de Lorris）、曼佐尼（Manzoni）、巴尔扎克连同康拉德自己这些风格不同的艺术家都可以创造性地运用罗曼司这样的体裁。我们可以认为，康拉德的《吉姆老爷》（Lord Jim）的罗曼司情节继续散发同样一些有关荣誉、爱和忠诚的信息，这些品质充当了封建社会的概念内容。同时，这种罗曼司情节也充满了新的内容，或者说被用来指示帝国主义的资本主义的历史经验所提供的新的指涉物。

在这里，詹姆森利用了现代语言学家的四层话语理论（最先由中世纪评注家提出），来修正文学作品的形式和内容之间的关系这一传统的问题。根据路易斯·叶尔姆斯列夫的看法，一种形式（比如罗曼司这一体裁）可以被看作拥有自己的内容，这种内容区别于事件、人物和场景等内容，在一个特定作者修改形式以再现一种现实（这种现实在历史上不同于体裁为之而被发明的那种现实）的过程中，事件、人物等内容可能充满形式。因此，取代以下形式和内容之间的传统区别：

形式 = 体裁、文体、惯用文句、修辞等
内容 = 指涉物、人物、情节、神话等

詹姆森利用了叶尔姆斯莱夫的模式：

形式 = $\frac{\text{形式的表达}}{\text{形式的实质}}$

$$\text{内容} = \frac{\text{内容的表达}}{\text{内容的实质}}$$

他这样做的目的是为了详细阐述话语各个层次之间的关系，这些层次相当于中世纪在字面的、比喻的、道德的和神秘的（玄秘的）意义之间所作的四重区分。然后，詹姆森将字面层次等同于历史的指涉性；将比喻层次等同于代码：语言的、修辞的、逻辑的等；将道德层次等同于心理学，作者的及其人物的；将神秘层次等同于文本的政治意识。

詹姆森告诉我们，他的目的就是要超越任何伦理批评的冲动，转向另一种批评，这种批评将所有的道德内容看作实质上最终是政治的关切和利益的升华。政治——政治价值、政治利益、政治制度和政治实践——是象征性行为的终极内容（相当于中世纪的神秘阐释或者叶尔姆斯莱夫的“内容的实质”）。在这些象征性行为中，文学享有特权地位，因为它是最自觉的象征化的文化活动。

因此，当着一种给定的文化构型（比如现代主义）被看作一种结构时，我们可以认为它具有多重含义：从典型性的语言和文体特征，经过所倾向的类形式或样式（罗曼司、解剖学、哥特式故事），经过特别的心理困扰、焦虑和升华方式（比如，在有名的“感情的分裂”中所反映的），到一种特殊的（无政府主义—极权主义的）政治的典型性的筹划。同时，当这同一构型被看作详述过程中的结构时，它既可以被认为是对起初表现为浪漫主义的那种意识（这种意识对资本主义工业社会既厌恶又恐惧，并怀恋理想化的过去）的实现，也可以被看作对后现代主义文化的一种预示。后现代主义文化继现代主义构型之后而起，它是后工业的、多民族的和消费社会中的主流意识结构。

正是在以上几个方面的语境内，詹姆森试图重新思考意识形

态这样一个重要的分析概念。他首先从修正阿尔图塞—拉康的意识形态概念入手。在他们看来，意识形态不是“虚假意识”或模糊的“价值体系”，而是同“诸如社会结构或历史的共同逻辑等超人现实”的一种“虚构关系”。（30）对詹姆森来说，意识形态不是一种谎言，不是一种欺骗，也不是一种对可理解的实在的歪曲，而是一种顺从和超越难以忍受的社会生活关系的尝试。“顺从”表示在每一种世界观中和解的以及合常规的意识形态环节，而“超越”则表示它的乌托邦环节。与曼海姆以及卢卡奇、马尔库塞等较早的马克思主义者不同，詹姆森并没有把科学和意识形态对立起来。在他看来，任何一种世界观，哪怕看起来具有最少的实在性，也必定包含这两种成分：一种透彻地理解人类状况的分裂性，另一种试图（多多少少成功地）想像一个世界，人类分裂的状况将在其中得以弥合。重要的一点是，我们进入这一想像的世界是否会使我们做好准备去从事政治斗争，以达成这一世界的转变，或者，在其令人沮丧的效果之上平添几分“本可能是什么样子”的悲哀，从而加深我们的异化。

这一批评标准适用于各种各样的马克思主义，也同样适用于自由主义和社会民主主义。它不仅仅是一个察觉历史具有情节这样一个事实的问题，而且也是一个我们在其中发现何种情节的问题。事实上，詹姆森作了一次大胆的颠倒，他将对马克思主义的传统批判，即，它只是一种救赎的信条、一种世俗的宗教、一种“浪漫的”或“喜剧的”神话，转向那些作这些批判的人们。詹姆森说：“马克思主义与罗曼司的联系并没有损害前者，反而说明了后者的执著和生命力，弗莱把罗曼司看作是所有故事讲述的最终资源和范式”。（105）的确，他暗示说，正是资产阶级世俗主义视角的短视，使他们意识不到自古以来救赎宗教的罗曼司和神话所具有的社会解放推动力的活力。如果说马克思主义看起

来、听起来和感觉起来像是一种传统的宗教，那是因为，它同宗教一样具有激励后者的救赎欲望，尽管它将这种欲望转译成社会术语，并把它安置在历史这样一个适于自己发泄的领域中。最后，詹姆森深入思考了本雅明、布洛赫和杜尔凯姆的观点，得出结论说，马克思主义远没有否定宗教理想，而是揭示了它们的真正根据，并向我们指出了人世间实现它们的唯一场所，即，历史。如果我们想要逃避历史，不仅要憎恨历史，还要同等程度地理解历史。

同时，如果我们要避免马克思主义在 19 世纪最初表述的局限性，就必须认识到它本身的“历史主义”，并按其自己的顺序将它“历史化”。历史化就是要表明，任何理想，马克思主义的或其他的，都必须在一定程度上同进入其原则表述的过去“生活形式”的沉淀物达成和解。福柯曾在某个地方评论说，在 19 世纪，马克思主义就像水中的一条鱼，游刃有余。这暗示着，马克思主义作为一种话语的权威已被削弱，我们的时代已不再是马克思的时代。詹姆森的方针是，承认马克思主义从来不是一个完成了的教条，而永远是一个演化中的体系。马克思主义的生命力在于，它能够将其自己的发展“叙事化”，能够将其一连串的表现形态“放置”在表述它们的语境中，并且能够发现一种“情节”，在这一情节中，以上表现形态都发挥各自的作用并对它们统一的“主题”的表达有所贡献。

但是，如果我对詹姆森的理解是正确的话，他是在暗示，马克思主义的发展经历（倘若被正确解读的话）显露了两件丢脸的事，必须直接面对并予以纠正。一件事与“科学的”（或者不如说“科学家的”）马克思主义者对他们的无政府主义—乌托邦同志的虐待有关。另一件事是传统的或正统的马克思主义在处理詹姆森所谓的艺术悖论方面的无能。詹姆森间接提到“力比多

革命”和“身体的转变”，这表明了他与19世纪马克思主义之无政府主义派别的密切关系，尽管根据布朗和马尔库塞所预言的那种后弗洛伊德理论，这种乌托邦主义已经很时兴。这些理论假借着拉康—德勒兹的范畴出现在当前著作中。詹姆森并非没有批评能力而一味欣赏时下对精神分裂症（le schizo）的称颂。他是一个不错的历史主义者，其规则是“语境化，永远语境化”。他认为，德勒兹歪曲拉康的重要性在于，它对一种通俗化的精神分析的阐释实践提出了激烈的批评。他试图为阐释辩护，反对那些怀着一股叔本华式的悲观主义的狂热企图将洗澡水、婴儿连同澡盆一起倒掉的人。詹姆森的脑袋中并不缺乏激烈的音符，但是它被一种对体力劳动的旧式尊重缓和了，他的狂热被引入一种无政府主义，我们通常把这种无政府主义同19世纪的行会传统联系起来。

马克思主义的艺术悖论所造成的耻辱则是另外一回事。这一悖论仅仅在于如下事实：一方面，艺术作品“反映”生产它的时代和区域的状况，因而它的内容完全是“时代限制的”，另一方面，它明显地超越这些状况，饶有意味地谈论其他时期、时代和地方的问题和事情，从而就逃避了马克思主义必然赋予它的那种“决定论”。这何以可能呢？

詹姆森认为，这是可能的，因为，历史时代并不是整齐划一的社会结构，相反，它们是不同的生产方式的复杂层叠，构成了不同社会群体、阶级及其世界观的基础。正是因为在一个特定的历史时代存在许多不同的生产方式，不同阶级才能够在各种各样的相互对抗中共同存在。这也说明了，除了诸如古典晚期、中世纪晚期以及我们自己的资本主义晚期这样几个主要的轴心时期以外，在其他所有历史时期的社会生活中，都不存在社会领域分化为两大敌对阵营这样一种根本分歧。不过，即使是在这些危机时

期，旧有的生产方式与其说被消灭了，倒不如说被降至生产关系等级中的一个次要地位。不管怎样，旧有的生产方式的意识形态——比如，奴隶的和封建的——继续存留在以后的资本主义的意识形态中。这些旧有的意识形态提供了适于再现（作为内在于一般社会生活的“矛盾”而被体验的）“冲突”的代码，就此而言，它们体现了实在论的一面。一部特定的文学作品，如果创作它的生产方式状况仍然存在于以后的时代中，只要这部作品抓住一种社会矛盾作为它的题材，并继而去构想一种该矛盾被超越的状况，那么，它对任何一种具有类似矛盾的社会结构都是有意义的。文学经典著作吸引后人并不是由于那种被提炼成“合成物”（syntopicon）或者百部“名著”摘要的永恒智慧。经典著作的成就具体说明了人类赋予经历过的矛盾以可能的超越暗示的能力。名著达到这一点所采用的方式是：把形式的理想性赋予否则将会是一团混乱的状况，这种状况是人类唯一的设计能力的产物，一旦意识到这一点（虽然不断受到压制），这种状况就更加难以忍受。

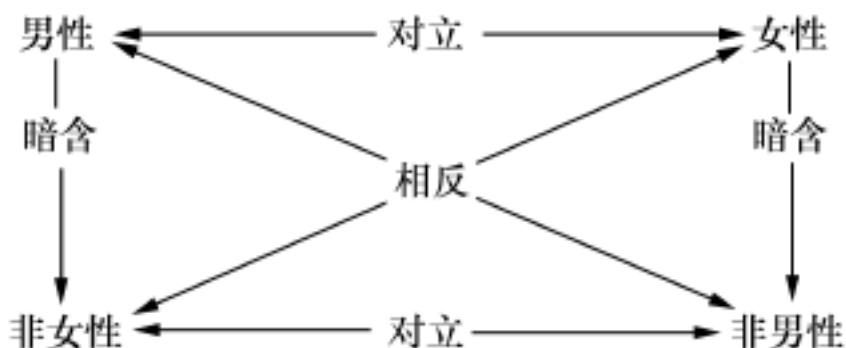
在这一超验化的活动中，想像力享有各种各样赋予形式的手段，叙事在其中具有一种特权地位。叙事之所以享有这样的地位是因为，它可以对结构的连续性以及这些连续性被消解和重构的过程进行共时性和历时性的再现。以上连续性的消解和重构是在那种从诸如小说这类形式的叙事中发现的意义生产中进行的。由于其普遍性，叙事性不仅代表而且辩明了一个梦想，即，理想的团体如何被实现。并非全然是一个梦想，倒不如说是一个白日梦，一个实现愿望的幻想。同所有这类的幻想一样，这个幻想是基于幻想者的真实生活条件，然而又超出这些条件去进行想像：不管这些条件，事情如何可能是别的样子。而且，在纯形式的特性中，即，在情节的统一性借以强加于表面上杂乱的故事素材之上的辩证运动中，叙事性充当了一种社会运动的范式，通过这种

社会运动，一种意义的统一性可以强加于历史的混乱之上。这便是《政治无意识》（它研究的是“作为社会象征性行为的叙事”）的负担。在很多方面，这种负担落在了被赋予叙事性自身的具有本体论意义的地位上。这就是为什么现代小说中叙事的命运被再现为生产它的文化的衰落的证据。在该书中，詹姆森在题为“元评论”的一篇早期文章中所提出的论点得到了充实并获得了大量难以否认的证据。

詹姆森知道，矛盾是一个文化意识的事实，而不是自然界的事实。自然界中没有对立，事物只是相似或不同。赋予一般文化以压抑和解放方面的是作为对立面事物的编码，一种在文化内部重新制定人类事物与动物事物之间对立观念的编码。在文化生产力的第三——或“道德”——层面上，事物、实践和关系被打上了肯定和否定、在场和缺场、丰盈和缺乏、在先和在后、高和低等等的印记，在这里，一种社会结构为其成员获得完全人性而标示出了“可能性的条件”。在这一方面，一个社会便会将自身叙事化：构建一些供其成员扮演的社会“人物”或“角色”，如果他们意欲进行社会游戏的话；为假定存在于各种公认的人物中的关系建构一种“情节”或理想的发展进程；为那些违背社会存在和行为规范的人建构适当的法令，这些规范适于加强社会自身的价值。这是象征性行为的保守面，它认为，在将某一部分社会成员贬低为纯粹自然界而又同时为自身保留完全人性的美名的过程中所固有的一些矛盾是理所当然的。这种对某些社会成员（他们成为了“低等阶级”）的完全人性权利的否定是在任何一个认识不到真正共同性的群体内所固有的根本矛盾。因而，矛盾仅仅属于文化，它同时存在的理解和否定构成了文化辩证法的基础。在那些我们在高级文化的运作中以及在哲学、文学、视觉与造型艺术、宗教、道德、法律和政治理论中所理解的意义生产和

再生产中，以上这种文化的辩证法再次出现。

詹姆森出色地运用了格雷马斯的“符号方阵”（semiotic square）（它是对中世纪“符号方阵”改造），在这一过程中，詹姆森发现了“政治无意识”的运作方式，它将自然界和文化之间的原始对立转化成渗透——和支持——一种特殊社会结构的意识形态。根据格雷马斯的观点，在一种二元对立与它的否定和肯定的结构之间的关系中包含着逻辑的可能性，通过对这种逻辑可能性的复杂阐述，文化的意义被生产出来。因此，比如，任何一个类似“男性 vs 女性”的简单对立都会衍生出一些可能的关系。这些关系的产生，一方面是由于通过打上肯定和否定的印记而暗含的意义，一方面是由于这些原初概念的相反面。比如，人们所公认的“男性”与“女性”的对立衍生出下面一系列含义：

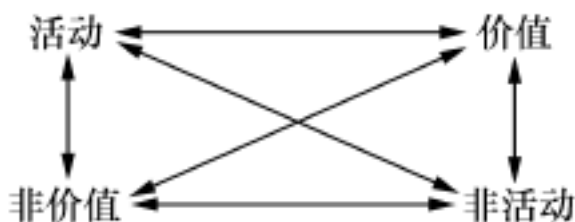


“男性”范畴所暗含的范畴在与“女性”相对时，它包含一切与“女性”相反的事物。“女性”范畴所暗含的范畴在与“男性”相对时，它包括一切与“男性”相反的事物。虽然“男性”范畴所暗含的范畴表面上似乎是“男性”，但是它指的是与“女性”相反而与“非男性”对立的一切事物。“非男性”的对立面是“不是非男性”和“女性”的反面，这正是男性同性恋的结构。“非女性”的对立面是“非男性”和“男性”的反面，这恰恰是女性同性恋的结构。

这种可能的性模式结构也可以适用于另外的由阶级或社会两极所构成的对立。比如，“黑人 vs 白人”或“高贵的 vs 卑贱的”对立可以说是对“男性 vs 女性”这一原初对立的意义的说明。这导致了一种由于文化交叉—编码所产生的意义的重写本，而这种文化交叉编码导致了阶级、种族主义者和男性至上主义者等话语的“意识形态”。

无论格雷马斯式的符号方阵理论正确与否，詹姆森将它作为一种意义生产机器来使用的做法是新颖的，而且，对于说明叙事如何发生作用以加强和消解在不同发展时期社会结构的“意识形态”具有启发意义。他认为，叙事并不是对格雷马斯式机器的简单阐述，而是规定了文化要讲述的有关自身的叙事的“可能性的条件”。一部小说中人物的深度和兴趣是源自他们作为“可能性的条件”之间的“调解者”的地位，这些“可能性的条件”是由格雷马斯假定为所有含义基础的那种居主导地位的二元结构规定的。因此，比如在康拉德的《吉姆老爷》中，有意义的人物充当了“活动”（或“工作”）和“价值”这一假定对立所要求的关系之间的调解者，这一对立是现代资本主义生产方式的自相矛盾所创造的主要“矛盾”。

这一对立衍生出——通过暗含和相反——“非价值”和“非活动”的范畴，产生以下模式：



吉姆“老爷”自己调和主要的对立；登上吉姆船的朝圣者调和“价值”范畴（即“非活动”）所暗含的差异；“甲板躺椅

上的水手”调和非价值与非活动间的对立；海盗们调和活动与非价值之间暗含的差别。

在这里，“情节”是根据共时性而非历时性来分析的。也就是说，它规定了在一个用这些术语所解释的世界中可能发生的事件的“可能性的条件”。《吉姆老爷》成问题的结尾向詹姆森暗示，康拉德对他发觉（在帝国主义的资本主义的条件下）存在于“活动”和“价值”之间的矛盾为解决可能仅仅是一种“虚构的”解决，是与实质上被理解为“矛盾的”“实在的”存在条件的“虚构”关系的产物。那么，康拉德的叙事将不会被看作对他所居住的世界的一种非实在的再现，而是被看作这样一种再现：一方面，在对其社会的实际的、矛盾的性质的理解上，它是“实在的”，另一方面，在对小说中这些矛盾的解决的象征性处理上，它又是“意识形态的”。其意识形态既包含在对（作为致力于人类毁灭的黑暗的、恶意的力量的）“自然界”的“形而上的”再现中，也包含在对（作为设计面对命运的荣誉、牺牲和职责等主题的场所的）“文化”的“情节剧的”处理中。

詹姆森非常关心当前的文化阶段，然而，他的整个事业依仗的却是对稍早于我们的那一文化阶段的再思考，这便是从法国大革命到第一次世界大战之前这样一个现实主义从胜利到衰落的时期。这一时期标志着在生产领域向高级资本主义，在文学、艺术和思想领域向现代主义的转变。他对我们过去在现代文学中常称作浪漫主义、现实主义和自然主义的理论的思考要求，我们应该将这些风格上的变化看成是资产阶级世界观走向危机过程中的各个阶段。他将这一过程设计为一种运动，其中资本主义时代的阶级对抗和社会生活矛盾，首先被理解（浪漫主义），其次，被确证为一种客观世界观的“指涉物”（现实主义），第三，系统地被一种他所谓的“形而上学”和“情节剧”的结合体压抑或升

华（自然主义）。在这个最后的阶段，我们目睹了对现代小说希望说明的无名怨愤（ressentiment）的培养。不用说，现代主义，这一过程的第四个阶段，即我们现在生活的这个阶段，是这种无名怨愤作为不再被否定的实在重新出现的阶段。詹姆森在《政治无意识》中没有讨论这个现代主义的阶段。在《侵略的寓言》这部研究温德姆·刘易斯的书中已经对此作了说明。这部著作发表于1979年，其副标题是《作为法西斯主义者的现代主义者》。

我不知道关于刘易斯的这部书为什么会单独出版，根据原先的设想，它应该是《政治无意识》的一部分。这可能与任何一个马克思主义者在现代主义问题上一定会感受到的那种矛盾心理有关。毕竟，现代主义不得不作为颓废派出现，这是一种文学和艺术形式（作为文学法西斯主义的现代主义，等等），它反映的是晚期资本主义已陷入的危机。同时，作为一种历史现象，现代主义必须被假定在自身内部具有超越自己的潜力。特别是由于，在詹姆森对经济基础—上层建筑关系的表述中，文化与其说被看作是对生产方式的一种反映，还不如说仅仅是这些方式的另一方面。在詹姆森自己对从浪漫主义到现在的现代西方文学的情节编织中，现代主义是作为一个成问题的故事的最终形式出现的，这个故事起始于浪漫主义，并由于在历经通常被称作现实主义和自然主义运动的过程中其潜力挖掘殆尽，从而实现了对自己的讽刺的颠倒和分解。如此想来，现代主义仅仅是这种颠倒和分解[见《侵略的寓言》（1979）的最后一章，特别是第171—177页]。《政治无意识》的倒数第二章，题目是“罗曼司与物化”，结尾的几句话是：

现代主义主流完善的诗歌机制成功地抑制了历史，如同现实主义主流完善的叙事机制对尚未成为中心的主体的任意

异质性的抑制。然而，在那一点上，在现代主义主流文本中如同在资产阶级生活表象的日常世界中不再看得见，并被积聚的物化残酷地赶入地下的政治，最终变成了一种真正的无意识。(280)

由于现代主义是一个始于浪漫主义的故事的结尾，后者的概念化对于理解这个故事所描述的“情节”至关重要。正是在浪漫主义中，封建主义和资本主义生产方式之间的矛盾（而不仅仅是冲突）才第一次被清晰地认识，而且，为了资本主义生产方式的胜利而将不得不付出的代价才首次被模糊地了解。可以说，在特别的踌躇、兴奋和压抑中，在浪漫主义的普罗米修斯式的夸夸其谈和悲观厌世的结合体中，这些矛盾被升华并遭受艺术的“处理”。这种分裂状况的各个方面表现在以下两个方面的结合体中：一方面是对古老的、似乎更丰富更人性的生活方式的渴望，这种生活方式在中世纪理想化的形象中被怀旧般地恢复；一方面是那种运动所生产的真正乌托邦的、未来主义的和科幻的空想文学。

由于小说背负着重新挪用文类的沉重包袱，准许试验各种不同的表述方式，允许摆弄关于情节、人物和观点的传统观念，所以他似乎特别适合一种精神分裂症意识的需要。这种精神分裂症意识将会在19世纪的发展进程中得到象征性的阐述——从司汤达、曼佐尼和奥斯汀，经过巴尔扎克、福楼拜和狄更斯，再到吉辛、左拉、德莱塞和康拉德——而且，表示所有这些人之特征的现实主义将最终破产。这就为现代主义的到来铺平了道路，在现代主义中，浪漫主义的观念（现在作为一种更为升华的对人类事务中意义和一致性的渴望而得以复兴）享有了第二次生命，成为了在作家和批评家中文化创造性所能够追求的事物的范式的

诸成分。这种升华了的浪漫主义是那些加深了的主观性形式的真正内容，这些形式作为一种对历史的拒斥出现在现代主义文学中，也作为一种否定，即意义不仅对于文本而且并特别是对于一般人类意识来说是“可确定的”，出现在现代主义批评中。

詹姆森对19世纪文化史的这种“情节”及其同社会现实的关系的说明是通过对三位作家的作品的系统分析而得以阐述的。这三位作家是，巴尔扎克、吉辛和康拉德，他们分别被看作是古典现实主义、自然主义和早期现代主义的典型。詹姆森并没有主张说，他对这三位作家的论述构成了一部真正的和严格的19世纪文学史，或者，哪怕是这样一部历史的大体轮廓。他们被用来阐明和证实充当社会文献的文学作品的批判态度或觉悟（*prise de conscience*）。他甚至不主张他的书提供了一种阅读所有小说的方法，尽管他赋予小说一种重要作用，即，那种用以理解资产阶级作家试图论述和超越无名怨愤状况的作用。他把这种无名怨愤状况看作一般资产阶级的“意识形态素”或“阶级幻想”。（88）

关于小说，詹姆森感兴趣的是这一事实：按照他的巴赫金式的（*Bakhtinian*）估计，它使用古旧文类作为其“原始材料”，完全如同它使用“日常生活”的零碎素材，这些素材被视为其主要题材。（151）小说享有类规则的散漫混合体所提供的那种自由，因此，它完全适于反映许多用以赋予事件意义的“代码”，这些代码源自在每个时代或社会结构的多种生产方式中各个社会阶级的不同作用。由于小说运用了大量旧式的类规则来再现一种多元的、复杂的、内在对抗性的、历史的以及最终威胁我们人性的现实，所以它为检验詹姆森称作形式的意识形态的东西提供了理想工具。詹姆森对这一概念的运用表明，他接受了按照马克思主义的目的作了适当修正的形式主义的左道邪说。构成文学作品的意识形态的是它的形式，而不是它的公认的内容，无论

这种内容按照奥尔巴赫的方式被设想成一个给定阶级的活动，还是被设想成以前被排除在“严肃”文学中的再现之外的某些日常现象。他与大部分形式主义者和结构主义者不同之处在于，他深信，文学作品的形式存在于不仅技术写作问题而且特殊政治问题被解决的地方。在始于浪漫主义的发展进程中，现代西方文学所取得的成就是一种对无名怨愤的升华，赋予它一种如此完美的形式，以至于使它成为欲望的对象。现代主义作家不仅写作或反映无名怨愤，他（或她）还积极地意欲追求和赞美它。而且，他（或她）是通过抽空每种生活再现的所有具体内容做到这些的。这便是现代文化中对形式的赞美所表明的。这种赞美不仅是一种政治行为，而且是在晚期资本主义条件下政治在日常生活中的所采取的形式。

詹姆森对所论述的几位作家的作品有颇多洞见，但此处不便对它们进行一一概述。詹姆森自己对他们的解读是很“艰涩的”，他用来获得这些解读的格雷马斯式装置也不曾使其更容易理解。此处也不宜对这些解读进行“经验的”检验。詹姆森有意让他的理论落脚在其引发对文学作品的结构的洞见的能力上，尽管如此，任何对一种给定解读的反对都会暗示着另一种理论的出现，或者，假定对该文本的另一种解读，它甚至比詹姆森的叙述更“正确”。在詹姆森解读特殊文本的问题上，我想重述下一位著名的反马克思主义的批评家曾经对我说的一句话：凡是他所读过的詹姆森的作品无不对所讨论的文本阐释得清楚明白。因此，说明以下这点就足够了：在对曼佐尼、巴尔扎克、吉辛、康拉德和德莱塞等人的解读上付出努力来吸收使它们成为一种承认代价的理论是很值得的。

理论自身是另外一个问题。并非每个人都感觉需要一种理论，尤其是一种文学理论。甚至对一些伦理批评家来说也是如

此，他们希望将文学与其社会背景联系起来，然后撰写他的“历史”。对于这类批评家来说，詹姆森的著作将与他的理论希望说明的异化一样是异化的。然而，如果一个伦理批评家认为，历史是由一大堆事实构成的，而这些事实比他或他希望通过无论何种方式嵌入其中的文学文本更容易理解，那么，他就是在从错觉出发。无论什么人把马克思主义看作是一种社会哲学，它已成功地对一种历史观念提出了质疑，这种历史观念是从19世纪早期继承下来的并作为一种正统的信仰在职业的和学院的历史学家中扎下了根。这不是一个诉诸历史将它作为一种方法在对一个文学文本相互冲突的阐释之间作出决定的问题，似乎这种历史是一张无缝之网并仅仅讲述一个故事，我们可以求助于它来规定在对一种生活形式的给定的文学再现中什么是虚构的什么是真实的。詹姆森论证说，伦理批评必须在两种历史观之间作出选择：一种是在作为一种普遍人类经验的历史全体上有意义，一种只是在关于这一全体的有限部分上才有意义。

如果一个人打算要“走进历史”，他最好在头脑中有一个地址，而不能像一个浪荡子那样在过去的街头四处游荡。历史的游逛的的确确是轻松愉快的，然而，我们今天所生活的历史并不是观光者的游览地。如果你打算要“走进历史”，你最好对（走进）何种历史有一个清晰的概念，而且，对于它是否容易接受你带入其中的价值也要有一个很好的想法。这便是理论的一般功能，也就是说，为对一些材料的态度提供辩护，这些被论述的材料能够使之具有合理性。实际上，理论的功能就是为一种合理性的概念本身作辩护。没有这种辩护，除了可以依靠的“常识”，批评便剩不下什么东西了。

特别是在文学理论中，目的是要规定——主要是处于启发的目的，而不是为了构造某种柏拉图式的绝对——什么将被允许算

作一种特别的文学著作，这样规定的著作与其他各种文化作品以及与被认为是非文化作品的东西有何种关系。在这个研究水平上，我们可以看到詹姆森在多大程度上拒斥文本性这一结构主义和后结构主义的时髦概念，这一概念已扩展到了文化的方方面面。在这方面，詹姆森依然看重作为一部著作而不是作为一种文本的文学作品的概念。文本的概念认可了一种解读方式，它强调文学作品以及，扩而充之，所有文化制品的“不可确定性”。根据某种当前的阐释惯例，詹姆森没有把古典形式的19世纪小说所渴望的结尾看作是它受一种理想化的并因此表里不一的（资产阶级）意识形态沾染的确实证据。对结尾的渴望或许是叙事的特点，它同样也是每个“假定”（constative）句子的特点。但是，作为统治阶级掩藏其特权并用目的论的鸦片剂麻醉群众的欲望的另一种证据，这一渴望将不会被一笔勾销。作为一种真正“乌托邦”幻想的“意识形态的”替代物，这一渴望也肯定不会被一笔勾销。据推测，这种乌托邦幻想是反映在一种实体化的（抒情的）“诗歌”的更“开放的”形式中（仿照《作为多重谈话的小说》中的朱丽娅·克里斯蒂娃与后期巴尔特的方式）。对詹姆森来说，每个叙事所渴望的结尾的正当性似乎都“从本体论意义上”得到证明，这当然是就以下的情况来说的：这个结尾要符合对一种最终同自然和自身达成和解的人性的幻想，符合对最终将发展为某种共同体的社会的幻想，传统宗教和马克思主义的历史主叙事都将这种共同体预想为一种道德的必然。

对马克思主义者来说，失败的正是这一更宏大的作为一个救赎故事的历史观。这些马克思主义者没有能够在西方获得权力，它们虽然在苏联赢得了权力，却随即把它忘记了。用实用主义的或改良主义的计划来取代马克思的革命幻想，其合理性似乎得到了马克思主义历史学家自身著作的证明。在对所有革命变革的具

体计划“失败”的反思中，他们往往产生“历史必然性的幻想……（这种必然性）采取的是一种不可抗拒的逻辑的形式，该逻辑包含在所有发生在人类历史上的革命的确然失败中”。（101—102）这样一种关于历史实在的“实在论的”观念，其正当性单单在“事实”的基础上就会得到充分的证明。但是，在詹姆森看来，这种视角仅仅告诉我们所造成的伤害，而没有告诉我们如何去治愈它或抚平伤痛。这种“治愈”与其说是被艺术完成的，还不如说对它的探索是被授权的。所有的艺术都是意识形态，像戈德曼过去常说的那样，它被提炼，被充分阐述，被设计出来，达到“可能性的界限”。正因如此，艺术才显示出文化自身所固有的乌托邦冲动。这对于自由主义的、保守主义的和激进主义的艺术是如此，对于法西斯主义的艺术也同样如此，因为“所有的阶级意识，所有最强意义上的意识形态，包括统治阶级最排外的意识形态以及对立的或被压迫阶级的意识形态——在本质上都是乌托邦的”。（289）

因而，对于詹姆森来说，“对马克思主义的文化分析……必须……试图，通过并超越对一种给定的文化对象的工具性功能的说明，将与它相伴共生的乌托邦的力量筹划为对集体统一体的特殊历史和阶级形式的象征性肯定”。（291）另外，詹姆森的著作指责“肯定诠释学”，说它像弗莱的理论那样，“轻松地变成宗教的或神学的，说教的或道德的诠释”，只要“它不具有社会生活和文化生产的阶级动力意义”，（292）如果是这样的话，那么，它也指责“马克思的‘否定诠释学’”，后者“充分说明了对有关某些马克思主义文化分析的‘机械的’或纯粹工具性质的抱怨的正当性”。（291）如果发生这样的事，即，在一般的文化分析中，“意识形态之与乌托邦的对立或功能—工具之与集体的对立”被超越的话，我们可以确信，我们处于“马克思所谓

的史前史的终结”的边缘。(293) 在《政治无意识》中，詹姆森声称已经为这样的理论超越奠定了基础，这一点还用说吗？

如果在这一场合不需要对詹姆森理论的“经验的”检验，那么，同样也不需要对其批判性解读，这种解读从其对自身适当性之确信的内部，将会“揭示”(unpack)大量贯穿其中的假设。比如，对于詹姆森有关19世纪小说的四个发展阶段的陈述，我可以把它理解成仅仅是对一切重要的社会和文化过程都要经历的马克思的四个辩证法阶段的重述。在对他认为在文学作品的生产中起作用的四中因果关系的分析上，我也可以作类似的理解。但是，他自己可能只是想表明对马克思主义“辩证法”的赞同，这是他公开承认的。这里存有争议的是，詹姆森自己对这一辩证的应用进行了改进，而且，他将它等同于一般叙事，特别是等同于马克思主义关于世界史的主叙事。

我认为，以下这点很值得注意：在导言中，当詹姆森主张马克思主义的主叙事足以说明“文化过去的基本奥秘”时，他陷入了一种附加条件的情绪：“只有当人类的冒险是一种……”(19) 最后，他必须将它留给个人的判断力，来决定马克思主义关于世界史的主叙事是否是用来讲述它的最好故事。我们现在所处的情形类似于萨特的《苍蝇》中的俄瑞斯忒斯(Orestes)或《脏手》结尾中的雨果所处的情形，也就是说，我们被赋予一种选择权，无论我们选择还是不选择马克思主义的故事，我们都必须作出选择，哪怕我们拒绝选择。詹姆森似乎同萨特一样认为，人的一生只有被整理成一个故事才有意义，这个故事被嵌入另一个范围更大的超个人的故事中，后者又被嵌入另一个更大的故事中，依此类推。从通常的精神分析的角度，甚至从常识的角度来看，情形很可能是这样的。但是，从政治斗争的角度来看，关键的问题不是谁的故事最好或最真实，而是谁拥有权力能使自己的

故事成为其他人选择依靠或在其中生活的故事。情况很可能是：叙事的衰落所反映的与其说是一种颓废的状况，还不如说是一种病态直至死亡，官方文化的代理人总是借助于故事来说明平民牺牲和苦难的合理性。通过主叙事和由武器支持的控制手段的结合体，一种“集体统一体”的替代物被强加于我们。

这提出了一个甚至更关键的理论问题，即，詹姆森把艺术的“神秘阐释的”方面与一种特别具有政治性的意义等同起来。他论证说，现代高等文化反映了一种政治压制，这无疑是正确的。当然，我指的是那种古典式的政治，在19世纪议会制的运行方式中，我们可以看到这种政治的残余痕迹。它的主要特征是：“代议制”政党，辩论，心甘情愿地遵守游戏规则，相信一种“隐秘手段”的作用，从长远来看，这种手段能够不可思议地有助于“最大多数人的最大利益”。乍看起来，在我们的时代，文艺复兴以来的那种政治观念已发生了转变。法西斯主义把这种情况看作其可能性的一种条件，而守旧的人道主义者则为此扼腕痛惜，认为它导致了我们的不满。这种政治的死亡与一种文化才能的死亡属同一性质，后者把“经典”的“永恒性”视为当然。在书的最后，詹姆森回顾了本雅明在《关于历史哲学的论点》一文中对“文化和野蛮的识别”。本雅明提醒我们甚至“最伟大的文化丰碑”也在一定程度上“受到对不仅特别文化而且作为漫长梦魇的历史本身的负罪感的玷污”。（299）詹姆森说，这一提醒是对“政治无意识学说”自身的一种有益的“指责”和“纠正”。它使我们重新意识到，在一定程度上，“在艺术和文化的象征性权力内部，统治意志保持不变”。

因此，如果“艺术和文化”是这样的话，难道那些包括马克思主义的主叙事在内的艺术和文化的哲学不也是这样吗？难道叙事本身不也可能是这样的吗？历史学说是由自古希腊人开始的

西方思想传统艰难培育出来的，它成为了人类将自身意识从古代束缚中解放出来的一种工具，难道这样一种历史学说不能准备与在它帮助下得以实现的政治一起隐退吗？“历史学”、政治和叙事的死亡难道不都可能是另一场伟大变革的各个方面吗？这场变革在范围和效果上都类似于标志着与古希腊人所开创的古风（Archaicism）决裂的那场变革。马克思认为，共产主义革命将会把人类从伪历史的存在状况中解放出来，进而开创一种真正历史的存在。问题可能不在于如何走进历史，而在于如何走出历史。在这一方面，人文学科中的现代主义与其说是一种向意识的伪神话状态的倒退，还不如说是一种超越神话—历史区分的推动力。神话—历史的区分曾经是一种政治的理论基础，这种政治现已过时，一无用处，从而进入了一种后政治时代，当然，这里所讲的政治是它在 19 世纪的化身。

第七章 叙事性的形而上学：利科 历史哲学中的时间与象征

话语的历史形式可以充分地再现实在，就这一点来说，近来对历史叙事本质的争论已告完成。历史理论家（比如年鉴学派，他们对将历史编纂学转变为一种科学很感兴趣）可以合理地指出，自然科学无意于把讲故事作为其事业的目标。而且，实际上，我们可以有针对性地认为，一个研究领域之转变为一种真正的科学始终伴随着：杜绝发明故事来讲述其研究对象，而致力于发现那些支配它的结构和规律。根据这一观点，在一门追求科学地位的学科内，对讲故事兴趣盎然证明了该学科之原—科学的（proto-scientific）（更不用说其明显神话或意识形态的）本质。因而，将“故事”逐出“历史”是将历史研究转变为一种科学的第一步。

英美思想家基本上也是将叙事等同于话语故事形式，但他们是在此基础上来捍卫叙事历史学。对于这一传统叙事历史编纂学的主要捍卫者来说，故事形式之适合于历史事件和过程的再现是显而易见的，即使这种适当性的理论理由尚有待提供。在他们看来，故事不仅是对特别具有历史性的事件和过程的一种合理解释形式，而且是在话语中再现历史事件的正当方式，因为这类事件

展示了我们在传统的故事类型中所遇到的那些形式。历史故事不同于虚构的故事，因为它们指涉的是实在的而非虚构的事件。但是，由于其形式特征，“真实的”历史故事与历史事件没有什么不同，因为历史本身是被经历故事的一种堆积，这些故事只等着历史学家去将它们转变成散文故事。

现在，无论是对叙事历史学的攻击还是对它的捍卫，都不能公平地对待我们在文学、民间传说和神话中遇到的各种各样的故事；不能公平地对待传统小说的手法 and 现代主义小说的手法之间的区别；或者，不能公平地对待“文学”和“实在世界”（前者所指涉的毫无疑问是后者，即使是最间接和讽喻的方式）之间的复杂关系。由于历史叙事是根据故事的形式被铸造而成，所以是不实在的，这样一种观念意味着，文学不能以任何重要的方式说明“实在的世界”。但是，下面这一思想也同样是站不住脚的：由于世界显示了一种精心编造的故事形式，置身于冲突中“人物”类似于我们在各种传统故事中所遇到的人物，因而历史叙事说明了“实在的世界”。我们显然需要对叙事、叙述和叙事性进行分析，这种分析将考虑我们在世界文学中遇到的多种讲故事的形式（从古代史诗到后现代小说）；我们也同样需要对三种主要叙事话语（神话的、历史的和小说的）与它们毫无疑问所指涉的“实在世界”之间存在的可能关系进行重新思考。20世纪70年代晚期，保罗·利科着手的正是这些工作。

现在，利科的工作成果体现在其权威性的《时间和叙事》中，这部著作应该称得上是我们这个世纪所创作的对文学和历史

理论的最重要的综合。在我写这篇文章的时候，计划三卷本的《时间和叙事》仅出版了两卷，尽管如此，整个的写作计划是清晰可辨的。在这三卷中，分析由四部分组成。第一卷包含第一和第二部分，内容分别是：“叙事性与时间性的循环”和“历史与叙事”。第二卷包含第三部分：“虚构叙事中的结构”。第三卷的题目是《叙事时间》，将要介绍关于叙事之“重塑时间”的“能力”的“现象学、历史学与虚构的三重证明”，介绍将采取一种特殊的形式，以便揭示不朽与死亡的“秘密关系”。（TN，前言和第101页）

在其著作中，利科试图整理出故事、讲故事和叙事性的不同概念，这些概念贯穿于我们这个时代所提出的主要的叙事话语理论中。在这个过程中，他将历史叙事重新定义成一种时间性的讽喻，但这是一种特殊的讽喻，即，一种真实的讽喻。这并不是说，他否认其他种类的讽喻（比如，神学的、神话的和诗歌的讽喻）的认知权威。相反，他承认，同历史的或神话的叙事性相比，虚构的叙事性能够呈现一种对“人类时间性经验”的更深刻的洞见。虽然如此，历史叙事还是被赋予了一项特殊任务，去再现一种实在，这种实在作为一种不能解决却最终“可以理解”的神秘，（至少在一个方面）向人类意识呈现自身。这种神秘只不过是时性（being-in-time）的谜。我们可以把《时间与

该论文是对保尔·利科的《时间与叙事》（巴黎，1983）第一卷书评的修订稿。1983年10月，为纪念利科70岁寿辰，在渥太华大学召开了一次会议，我应约为此次会议准备了这篇论文。我使用的是凯瑟琳·麦克劳克林和大卫·佩劳尔的英文版本《时间与叙事》的第1卷（芝加哥，1984）。我当初写作这篇论文的时候，《时间与叙事》的第2卷《虚构叙事中的时间塑形》（巴黎，1984）还没有出版。在我的修订稿中，我使用了该书第2卷的英文版（芝加哥，1985），其译者仍然是第1卷的两位译者。我对该书的进一步引用都标注在下文括号中，根据的是英文版，用TN表示书名，并标出了卷别。

叙事》同利科较早的著作《隐喻的规则》联系起来，这两部著作形成了利科所谓的“一对”（TN, 2 ix）。当前者完成的时候，我们就拥有了一种关于语言、叙事话语和时间性之间关系的全面理论，我们可以据此来鉴识，以叙事形式来再现世界在多大程度上符合真实。

《时间与叙事》一以贯之的论题是，时间性是“在叙事性中影响语言的存在结构”，而叙事是“将时间性作为其最终指涉物的语言结构”。这一明确的表达出现在利科1980年一篇题为《叙事时间》的论文中，它明白地显示，他对叙事之真实性的研究是基于时间本身的叙事本质的概念。这里的论点并不是，历史学家在同样可以由某种其他非叙事话语合理再现的系列或序列实在事件之上强加一种叙事形式，而是，历史事件具有与叙事话语同样的结构。正是它们的结构将历史事件与（缺少这种结构的）自然事件区别开来。也正是由于历史事件具有一种叙事结构，历史学家才有理由把故事看作是对这类事件的正当再现并将这类再现视为对它们的解释。

不用说，利科的故事概念在重要的方式上不同于近来的英美哲学家用来说明叙事历史的解释性效果的故事概念。仅仅以一个体育记者叙述在特定的某一天导致一场运动竞赛结果的一系列偶然事件的方式，来讲述过去所发生的事件是不够的。利科坚持认为，一种叙事历史不必是“故事”属的一个“种”。（TN，第1卷，第179、228页）许多不同种类的故事可以用来讲述任一系列实在的事件，它们都可能是对其同等合理的叙述。我们可能完全

保罗·利科：《隐喻的规则：对语言中意义创造的多学科研究》，罗伯特·车尔尼与凯瑟琳·麦克劳克林以及约翰·科斯特罗等合译（多伦多，1981）。

保罗·利科：《叙事时间》，载于《批评研究》7，第1期（1980），第169页。

明白这类故事并相信它们都是理解其中所述事件的可能方式，但仍不觉得我们被提供了对所涉及事件的特别“历史的”叙述——这种感觉只不过是一种如下的感觉：我们在报纸上读了对昨天的政治或经济事件的报道后，我们感觉被提供了对它们的一种历史的叙述。新闻记者讲述有关昨天或去年“所发生的事件”并经常差不多适当地解释它们，其方式与法庭上的侦探或律师所可能采用的是相同的。但是，他们讲述的故事不应该被混同于历史叙事——那些在日常事务领域寻找一种历史话语的相似物的历史编纂学的理论家经常这样做——因为，这类故事很典型地缺少历史叙事的“二级指涉”，即“时间性结构”的间接指涉，这种时间性结构赋予故事所述事件以“历史性”（historicality, Geschichtlichkeit）的意味。没有这种特殊的二级指涉物，新闻故事无论多么有趣味、多么富有洞察力、多么知识广博，甚至多么具有解释性，都只能局限在“编年史”的圈子内。

基于同样的理由，利科对历史叙事的看法不同于某些对民间故事、史诗和小说进行形式主义或修辞分析的人的看法。对他们来说，故事的本质包含在其“功能性机制”（functional mechanisms）的配置中，只要故事所属的类型的常规被遵守（或者，相反，被系统地违反），这些机制可以被放置在任何顺序中。在利科看来，这些对叙事的看法所遗漏的是逻辑，或者不如说诗学，它统辖着这些机制结合成一个推论的整体。这个整体意味着

“二级指涉”利科指的是所有象征性言语的双重性，即，字面上言说一种事物，而比喻地言说另一种事物（见 TN，第 1 卷，第 57—58、77—82 页）。对于历史叙事来说，其字面指涉物是它所谈论的一组事件，而其比喻指涉物则是“时间性的结构”，仿照着海德格尔，利科称之为“历史性”（Geschichtlichkeit）。利科认为，“历史性”的两个特征是“出生与死亡之间的时间延展，以及重心从未来到过去的置换”（TN，第 1 卷，第 61—62 页）。

更多的意义，因为，与其所包含的句子的总和相比，它所言说的内容更丰富。对他来说，一种话语叙事不可以被分析成构成它的句子的局部意义。一种话语不像某些人所认为的那样是一个容易识别的句子；任何一种话语分析，只要它是根据对句子的文法或修辞的说明的类推完成的，它势必会遗漏话语作为一个整体所产生的更大的意义结构，这种意义在本质上是比喻的或者讽喻的。

那么，与事件的编年史以及我们可以称之为“推论性”话语的东西形成对比的是，令利科感兴趣的并被看作是在叙事历史中被讲述的那些推论性故事的特点是，它们都拥有情节。为一系列事件“编织情节”并因而将否则仅仅是一种事件的编年史的东西转变成一个故事，这便是在事件和某些普遍人类的“时间经验”之间实现了一种调解。而且，这适用于虚构的故事，正如适用于历史的故事。故事的意义是在其“情节的编织”中被赋予的。通过“情节的编织”，一系列事件以某种特别的方式被“塑形”（configured）（“捏合在一起”），以便于“象征性地”再现否则在语言中不能表达的东西，即，人类时间经验之必然

关于情节、情节编织以及通过象征性的调解将分散的事件“捏合在一起”的构造，见 TN，第 1 卷，第 41—42 页。稍后，利科写道：“对我来说，这种对情节编织动态的强调是时间和叙事之间关系问题的关键……我在本书中的主张是，通过说明情节编织在模仿过程中的调解作用来建构时间和叙事之间的中介”（TN，第 1 卷，第 53—54 页）。

地“困惑”的本质。

历史话语是赋予事件以意义的人类能力的一种有特权的例证，因为这种话语的直接指涉物（the Bedeutung）是实在的而非虚构的事件。小说家可以发明他的故事所包含的事件，在想像地生产它们的意义上，响应编织情节或者取消情节的迫切要求，模仿现代主义的、反叙述主义作家的方式。但是，在这种意义上，历史学家不能发明他的故事的事件；他必须（在发明之其他的、同样是传统的意义上）“找到”或“发现”它们。这是因为，历史的事件已经被过去的人类行动者“发明”（在“创造”的意义上），他们通过其行为创造了值得用故事来讲述的生活。这意味着，为人类行为提供知识的、与单纯的动作相对的意向性，有助于创造那些具有被赋予了情节的故事的连贯性的生活。这就是为什么（我认为）以现代主义的、反叙述主义的小说为范型的现代主义的历史编纂学依利科判断在术语上将是一种矛盾的一个理由。

时间的困惑在于：我们不能不思考我们的时间经验，然而，我们永远不能够既理性又全面地思考它：“对于当前研究中随后的所有事情来说，对时间纯粹反思的困惑性是极其重要的。”正是因为这种反思是困惑性的，对它的唯一反应才只能是诗性的和特别叙事性的反应：“本书始终坚持的一个论点是，对时间的反思是一种不确定性的沉思，只有叙事活动才能对之做出反应。并不是说该活动通过置换能够解决这种困惑。如果说它的确解决了这些困惑，那也只能是在这个词的诗性的而非理论的意义。情节编织……对这种思辨性困惑做出反应是通过一种诗歌的方式，当然，这种方式只能澄清困惑……而不能从理论上解决它”（TN，第1卷，第6页）。

“如果说模仿活动‘构成’行为，那也只是说它确立了构成行为过程中必要的东西。它并没有发现普遍性，它只是使普遍性凸显出来。那么，它的标准又是什么呢？亚里士多德为我们提供了部分答案，他说：‘那是因为，当他们观看的时候，他们便了解并推断每一事物所代表的东西，然后得出结论，比如，“这一形象如此如此”’（48b16—17）。我认为，如杜庞特·罗克和拉劳特所说，这种识别的乐趣假定了一种预期的真理观念，根据这种观念，发明就是重新发现”（TN，第1卷，第42页）。

真实人类生活（无论是个体的还是集体的）的意义，是情节、准情节（quasiplots）、副情节（paraplots）或者失败的情节的意义，通过这些情节，那些生活所包含的事件被赋予具有可辨的开头、中间和结尾的故事的外观。一种有意义的生活是那种追求有情节的故事的一致性的生活。历史的行动者期望将其生活预想成具有情节的故事。这就是为什么历史学家对历史事件之回顾性的情节编织不可能是小说作家所喜爱的那种想像的自由的生产物。利科认为，历史编纂学的情节编织是一种诗歌活动，但是，它属于（康德式的）“生产性的想像力”而非小说作家之“再生性的”仅仅“联想的”想像力，因为，正是生产性的想像力在特别具有历史性的事件的构造中起作用，正如在回顾地为这些事件编织情节或重新塑造它们的活动中起作用，完成这些活动便是历史学家的职责。（TN，第1卷，第68页）

因而，一种历史叙事的创造是一种行动，它恰似历史事件据此被创造的那种行动，不过，是在“措辞”的领域而非“工作”的领域。通过辨别历史行动者在他们所引起的历史行为中“预示”的情节，并通过将它们“形成”一系列的拥有具备开头、中间和结尾的故事之一致性的事件，历史学家使隐含在历史事件本身中的意义凸显出来。虽然这种意义在历史行动者的行为中被预示，行动者自己也不能预知它，因为，历史行为的结果超出了它们的执行者的范围。这就是为什么（在利科看来）历史学家局限于试图仅仅从过去行动者的观点来看待问题、力图使自己的

历史学具有“措辞”和“工作”、“表征”和“行动”、“说”和“做”的双重任务，这一思想利科是在一本书的导言中阐述的，见利科，《历史与叙事》第2版（巴黎，1955），第9页。该论文集所提出的许多问题在后来的《时间和叙事》中又得以更系统的强调；特别见《历史的客观性与主观性》和《作品与言谈》这两篇论文。

思想进入历史戏剧中的过去行为者的心灵或意识是错误的。他们完全有理由利用后见之明的优势。而且，他们也完全有理由运用由他们自己时代的社会科学所发展的分析技巧，来识别在行动者的环境中起作用的社会力量。因为，这些力量可能仅仅在行动者的时代和区域是紧急的，而后来人是无法感知的。

人类行为的结果既可预知又不可预知，被既是有意识的又是无意识的意图赋予形式，并且是可以被既可知又不可知的偶然因素挫败的。正是由于这个原因，对于再现在一个特定的历史事件的范围内“所实际发生的事情”来说，叙事是必要的。年鉴学派设想的那种科学的（或科学家的）历史编纂学（它论述大规模的、自然和社会的无名“力量”）并没有什么错误，错误的是仅仅能够讲述处理人类的个人和集体命运的故事的一部分。它所创作的历史编纂相当于一出只有场景而没有演员的戏剧，或者相当于一篇只有主题而缺乏人物的小说。这样一种历史编纂展示的只有背景而没有前景。它所能提供的最好的东西是“准历史”，包括“准事件”，由“准人物”来扮演，并显示了一种“准情节”的形式。（TN，第1卷，第206页及其后）

而且，实际上，如同利科在其对布罗代尔（Braudel）的伟大著作《地中海》的分析中所显示的那样，一旦一个人被允许进入这样一种充满力量、过程和结构的场景，就不可能抵制用来再现在那一场景所“发生”的事件的话语叙事模式的诱惑。（TN，第1卷，第25页）甚至布罗代尔也必须讲述故事，只要作为行动者的人类被准许在“力量”的背景下出现，他通常单独用量的和统计的术语来描述这些“力量”。这甚至违背他自己对叙事性的批判，他把叙事性看作是一种创造科学历史编纂学的主要障碍。

因而，历史学家不仅有理由讲述有关过去的故事，而且不能

够采取别的不同方式而仍能公正地对待历史过去的丰富内容。居住在历史过去的首先是人类，他们除了受到“力量”的影响外，为了实现生活方案，他们还与这些力量合作或对抗，这些生活方案具有全部的戏剧性和魅力，也具有我们在神话、宗教寓言和文学虚构中所遇到的各种故事的意义（Sinn）。利科并没有像我一直被指责的那样，消除文学虚构和历史编纂之间的差别，但他坚持认为，两者都属于符号话语的范畴，并且共有一种单一的“最终指涉物”，这样，他的确淡漠了它们之间的界限。虽然他直率地承认，历史和文学在其直接的指涉物（Bedeutungen）（它们分别是“实在的”和“虚构的”事件）方面彼此不同，但是，他强调，就二者都产生有情节的故事而言，他们的最终指涉物（Sinn）都是人类的时间经验或“时间结构”。

利科认为，历史和文学共享同一种“最终指涉物”，相对于以“事实的”和“虚构的”话语之间假定的对立为基础的对于历史和文学之间关系的先前讨论来说，利科的以上观点代表了一种相当大的进步。（TN，第1卷，第64页）正是由于其叙事形式，历史话语与诸如史诗、小说、短篇小说等等的文学虚构相似，而且，巴尔特和年鉴学派也有理由强调那些相似点。但是，利科并没有将这一点看作是叙事历史缺点的标志，反而将它阐释成一种力量。他指出，如果历史类似于小说，这可能是由于二者都间接地、比喻地或者“象征性地”（都一样），谈论相同的“最终指涉物”。只能间接地言谈，因为，历史和文学所论及的时间困惑不能够在没有矛盾的情况下来直接谈论。时间困惑必须

见利科：《距离化的诠释学功能》，载于《诠释学与人文科学：关于语言，行为和阐释的论文集》，约翰·汤普森编译（剑桥，1982），第140—142页；参见TN，第1卷，第77—80页。

用符号话语的术语而不是逻辑和技术话语的术语来谈论。但是，历史和文学依靠和通过属于不同存在次序的能指，来间接地论及时间的困惑经验，这些能指一方面是在实在的事件，另一方面是虚构的事件。

利科认为，以作为一种组织原则的时间性为特色的所有话语都具有符号的本质，这一概念也使他比许多对历史和编年史之间关系的当代讨论前进了一大步。对利科来说，历史学家从中编造其故事的编年史事件不是一种对原始事实的单纯再现，这些原始事实是由文献记载所提供的，并自然地呈现在历史学家的眼前，然后，他们“解释”这些事件或者把内含在松散的编年记叙中的故事识别出来。利科指出，编年史已经是对事件的一种成型的再现，是一种第一级的符号再现，它像从中编造出来的“历史”一样，具有一种双重的指涉物：一方面是事件，另一方面是一种“时间结构”。

关于按年代顺序记录事件，不存在什么自然的东西。不仅排列事件所依据的编年代码是传统的，并具有文化的特殊性，而且编年史中所包含的事件也必须由编年史记录者来选择，并被放置在那里以排除其他的事件，假如这些事件的发生时间是唯一起作用的考虑的话，它们可能会被包括进去。根据利科的论证，一部编年史不是一种叙事，因为它不具有只有故事情节才可以赋予它的那种结构。但是，这并不意味着，它不是符号话语的一种样式，因为，它的指涉性及其意义都不会被分散做出的几个单称存在判断的真实所穷尽，以一种逻辑和技术话语的真值可以被决定

比较利科在《时间与叙事》第2卷的第4章“虚构的时间经验”中有关历史与虚构之间关系的讨论，特别是第100—101页，并比较有关历史模仿的讨论。（第1卷，第64页）

的方式。被视为一系列事实的编年史的价值是不可否认的，而且作为一种原叙事话语的例证，其价值也是同样重大的。实际上，利科认为，编年史就是一种符号样式，人类的“内时性”（within-time-ness）经验在其中获得话语中的表达。

因而，编年史不仅诉说在一个特定的时间发生了某某事情，然后在另外一个时间发生了别的事情，而且还诉说，“连续”（seriality）是对“时间内”所经历的生活的一种组织方式或层次。这种编年史的双重说法为如下的区分提供了一种基础，即：区分编排完好的编年史和粗制滥造的编年史，而且，实际上，区分艺术的和日常的编撰形式，“无情节”的小说是前者的一个例子，而商业交易的日志或记录则是后者的一个例子。表达“内时性”的经验（比如，在日志中）与自觉地断言这是人类能够认识的时间性的唯一经验（现代主义的、反叙事的小说似乎是这样做的），这两者之间存在差异。这种差异也出现在利科在其对宗教神话的研究中所常常划分的区别中，即，那些将罪恶的起源定位在自然宇宙中的神话和那些试图“将起源回溯到人类”的神话之间的区别。在前一种神话中，我们拥有“内时性”经

利科区分了叙事话语中的三种模仿。这三种模仿是由象征产生的，而这些象征又实现了以下这些两者之间的调解：（1）随机事件与根据年代顺序对这些事件的排列（这种排列导致了编年史）之间；（2）对事件的编年再现与通过对事件的情节编织而产生的历史之间；（3）以上这两者与深度时间的形象之间，其中的这些形象充当了诸如伍尔夫的《达洛维夫人》和普鲁斯特的《追忆似水年华》等这类现代时间寓言的最终指涉物。见《时间与叙事》的第2卷第30页，在这里，年代学和时间纪录法被描述为“时间性自身的真正反面”。另见该书的第2卷第62页，在这里，利科认为“在时性”促使人们去“认真对付时间”并“进行计算”，这种计算贯穿于再现时间的编年史形式中。

关于两种基本的神话，见利科：《符号的诠释学与哲学反思》，载于《保罗·利科的哲学：作品选》，查尔斯·里根和大卫·斯图尔特编著（波士顿，1978），第42页。

验表达的等价物，在后者中，我们拥有“历史性”（historicality）的经验表达的对等物。在认知的自我意识和人性的自我知觉中的神话思想的一般范畴内，这一区别标志着一种质的进步。编年史和历史之间的区别标志着在“理解”时间性的人类努力中的一种相似的进步。

如果说每一种编年史都是对时间性的一种第一级的符号再现，有待历史学家之编织故事的能力去将它转变成一种历史，那么，“内时性”也只是对时间性的一种第一级的经验，有待对时间性层次的更深刻的识别，利科将它称为“历史性的体验”（Geschichtlichkeit）。这里，至关重要的区别在于作为纯粹连续的时间经验和时间性经验之间，在后者中，事件呈现一种被经历故事的要素的外观，这些故事具有可辨别的开头、中间和结尾。在历史性中，事件似乎不仅以有规则的连续顺序相互承继，而且也作为有意义的过程的开始、过渡和终止而起作用，因为它们也显示了情节的结构。历史学家通过将他们的记叙铸造成叙事形式，从而证明了这一层次时间结构的实在性，因为，单单这种话语模式就足够以某种方式再现历史性的经验，这种方式既在它对特殊事件的断言方面是字面的，又在它对该经验的意义的暗示方面是比喻的。历史叙事在字面上对特殊事件所断言的是，它们实在地发生了；它所比喻地暗示的是，实在地发生了的整个一组事件具有编造完好的故事的顺序和重要性。

在这里，利科危险地接近了他希望避免的形式主义，因为，当编造完好的故事，即，有情节的故事，被应用于历史叙事的时候，它好像使历史编纂成为了一个“文体”和内在一致性的问题，而不是一个对它所再现的东西的适当性问题。利科试图通过重写模仿（mimesis）这一概念来避免这种危险，以便说明以下事实：历史故事既是“编造完好的”，又在其要点方面与它们所

再现的事件序列相符合。

利科重写模仿这一概念，以便说明一种被铸造成叙事形式的话语如何可以既是象征性的，同时又是实在的。他的阐述利用了其关于隐喻和神话的早期著作，它太复杂，无法在这里扼要重述。然而，其至关重要的一点是，在与历史再现相关的范围内，模仿与“仿效”（imitation）没有多大关系，而与正当地充当某种历史题材的那种行动（实践）有很大关系。他对（被视为一种对话语中的行为的仿效的）模仿和（被视为对事件的一种描述的）diegesis 的传统的、亚里士多德式的区别提出了挑战，虚构的和事实的话语之间的对抗通常是以这种区别为基础的。（TN，第2卷，第36—37页）对于利科来说，这一区别对于描述在戏剧中遇到的各种再现形式是很有用的。然而，当被用来分析话语的叙事模式时，它就会模糊以下事实：一种叙事不仅描述而且实际上还仿效它所谈及的事件，因为，叙事像一般的话语一样，它是一些行为的产物，这些行为与那些产生在一种历史中被认为值得再现的各种事件的行为属于同一类型。

于是，在利科看来，叙事话语并非简单地反映或被动地记录一个已经被虚构的世界；它精心整理在感知和反思中被给予的材料，塑造他们，并创造新的东西，其采用的方式正好与人类行动者通过其行为从他们继承下来的作为其过去的世界中塑造有特色的历史生活形式的方式相同。如此看来，一种历史叙事不仅是它

“如果不脱离日常经验，我们往往就不会在一系列生活事件中发现（还）没有被讲述的、需要被讲述的以及提供叙事固定点的故事吗？……通过对‘纠缠在故事中’的人类进行实体论分析，我们所得出的主要结论是，叙述是一种二级过程，一种‘故事被逐渐了解’的过程……讲述、掌握和理解故事只不过是这些未曾讲述的故事的‘延续’……我们之所以讲述故事，归根到底是因为人类生活需要和值得讲述。”（TN，第1卷，第74—75页）

所谈及的过去或现在的事件的一种图标，而且它也是产生各种我们希望称之为历史的事件的那种行为的一种标记。正是历史叙事的这种标记性质确保了其符号的再现对于它们所论及的实在事件的适当性。历史事件可以根据以下事实与自然事件区别开来：它们都是人类行动者之行为的产物，这些行动者多少自觉地力图赋予他们所生活的世界以符号的意义。因而，历史事件可以在符号话语中被实际地再现，因为，这类事件自身在本质上就是符号的。对于历史学家创作一种历史事件的叙事记叙来说，也同样如此：历史事件的叙述实现了一种对过程的符号再现，根据这些过程，人类生活被赋予符号的意义。

因而，用早期奥斯汀的术语来说，叙事话语是“假定的”（constative），同样也是“述行的”，利科在他对隐喻语言和符号话语的讨论中的紧要关头赞成这种观点。而且，（把由人类行为所创造的事件作为其直接主题的）历史叙事远不仅仅描述那些事件；它还仿效他们，也就是说，它所做的创造性动作与历史行动者所做的是一样的。历史具有意义，因为人类行为产生意义。历经人类数代，这些意义是连续的。转过来，这种连续性又在时间的人类经验中被感受，这种时间经验被组织成将来、过去和现在，而不仅仅是系列的连续。将事件作为将来、过去和现在而不是作为一系列的瞬间（其中，每一瞬间都和其他每一瞬间具有同样的重要性和意义）来体验，就是体验“历史性”。这种对历史性的体验最终可以在叙事话语中被象征性地再现，因为，这类话语是（作为开头、中间和结尾的）事件的次战术形态的产物，这种形态与我们在历史行动者的行为中遇到的形态是同一种类，这些行动者次战术地（hypotactically）将他们的生活形成

利科：《隐喻的规则》，第72—73页。

为有意义的故事。

显然，任何对利科论点的适当批评都将必须深入地考察以下内容：他的关于符号语言和话语的整个理论；在模仿这个概念应用于叙事中的再现之时，他对它的修正；他对特殊历史事件本质的看法；他对不同层次的时间性以及它们在语言中获得表达的方式的观点；情节编织是理解一种意识之特殊历史模式的关键的思想；他对我们从对历史的反思中获得的那种知识的特点的描述，以及许多其他的问题。他对以上每一个问题的看法构成了对文学理论、历史哲学、社会理论和形而上学的一种重要贡献。然而，处于分析的目的而把任何一种观点同其他的分离是不容易的，因为，它们中的每一个都是一个论证整体的组成部分，这个论证整体在结构上更多的是“符号的”而不是“逻辑的”或“技术上的”（使用他自己的用来划分各种话语的范畴）。当然，利科的工作总是停留在作为一种技术的、哲学的话语的明显层面上，这一层面的话语受到字面言语和传统逻辑的协定的支配。但是，如同他针对那些他自己将之明显地分析成符号言语的范例的神话和宗教文本所说的那样，利科自己的话语同它在其表述的字面层面上似乎断言的东西相比较，总是述说一些“更多的”和“其他的”意思。因而，提出以下问题就是很合理的了：利科关于历史叙事所述说的“更多的”和“其他的”意思是什么呢？

他所述说的一件事情是，叙事历史学家对于他们所讲述的故事与小说作家所讲述的故事之间的类似，不必感到困窘。历史的故事和虚构的故事彼此相似，因为，无论它们的直接内容（分别是实在的事件和虚构的事件）存在什么样的差别，它们的最

特别见利科：《信仰的语言》，载于里根和斯图尔特，《保罗·利科的哲学》，第 232—233 页。

终内容都是一样的：人类的时间结构。它们共享的形式叙事是其共享内容的一种功能。对人类来说，时间性的经验是最实在的——而且，对于个体或整个文明来说，也是最重大的。因而，任何对人类事件的叙事再现都是一项深刻哲学的——我们甚至可以说是人类学的——严肃性的事业。充当一种叙事的直接指涉物的事件无论被视为实在的还是仅仅虚构的，这并不重要；重要的是，这些事件是否被视为在典型性上是人类的。

因此，历史叙事可能类似于虚构的叙事，不过，这告诉我们更多关于这类虚构的东西，而不是这类历史的东西。虚构叙事远非是历史叙事的对立面，在人类普遍地思考时间性神秘的过程中，前者是后者的补充和同盟。实际上，叙事虚构允许历史学家明确地感知一种形而上学的兴趣，这种兴趣激发他们以传统的方式努力去以故事的形式来讲述过去“实际所发生的事件”。就在叙事虚构中，“内时性”和“历史性”的经验都可以在对“不朽”和“死亡”的关系（这是时间性的形式自身的内容）的理解中得以消解。

如此看来，叙事虚构使我们瞥见了历史意识的深层结构，而且，也（含蓄地）使我们瞥见了历史思考和历史话语的深层结构。我猜测，历史叙事和虚构叙事之间的这种相似之处（这是它们对时间神秘的共同兴趣的一种功能），将会说明那些历史叙事的伟大经典著作（从希罗多德的《波斯战争》，经过奥古斯丁的《上帝之城》，吉本的《罗马帝国兴衰史》，米什莱的《法国史》，以及布克哈特的《文艺复兴时期的意大利文明》，直到斯宾格勒的《西方的没落》）具有吸引力的原因。在它们的学问早已过时并且它们的论点早已沦为其被创作的文化时期的老生常谈之后，这种吸引力仍然使它们值得研究和思考。的确，就像传统观点所认为的那样，由于其“文学的”性质，这些名著对我们

具有持久的吸引力；不过，这种性质不应该被等同于言辞的文体或修辞的雄辩，似乎文体可以同意义相分离，或者修辞形式同语义内容相分离。在利科的历史话语理论的基础上，我们被允许将历史编纂名著的永恒魅力归结于一种内容，这种内容是它与每一种根据叙事样式所构成的诗化言辞共享的。这种内容是讽喻的：每一种伟大的历史叙事都是一种时间性的讽喻。因而，在其学问早已被取代并且其论点作为在创作的文化时期的偏见（比如，吉本就认为，罗马的衰落是由基督教对异教的男子品德的有消解力的影响造成的）被破除以后，经典的历史叙事作为思考不能解决的时间神秘的一种普遍的人类需要的产物，其魅力经久不衰。

但是，在最后的分析中，在提出历史叙事是时间性的讽喻的情况下，利科关于讽喻本身所述说的“更多的”和“其他的”意思是什么呢？就我对他的理解，他是在说，历史并非纯粹是（在仅仅是类推或“扩大的隐喻”的意义上的）讽喻，因为，很清楚，根据利科在其他文本中对讽喻所不得不述说的内容，对他来说，存在各种不同的讽喻手法，“言说其他方面”不同方式，以及对于那些我们只能够以一种间接或象征的方式来言谈的实在方面的不同程度的责任。对利科来说，历史话语及其阐释所提

利科当然不会认为历史叙事和虚构叙事本质上是“讽喻的”，因为那将意味着，它们的二级指涉物亦即时间结构只不过是言辞的建构，而不是实在。他使用讽喻这个词来指示象征性话语中的“陈述层次”，从而与隐喻这个词形成对照，后者指示的是“修辞格”的层次。那么，象征话语可以被看作是在陈述层次上运用“讽喻手法”来言说它的双重指涉物——一方面是事件或行动，一方面是时间结构。（见利科，《隐喻的规则》，第171—172页）但是，在我看来，这似乎意味着，我们可以在那些象征话语形式中区分出讽喻手法的恰当用法和不恰当用法，这些象征话语形式同历史叙事一样，企图“以别的方式言说”实在的事件，特别是当着从其历时性方面（与共时性方面相对照）来言说这些事件的时候。

出的问题是虚假的讽喻手法，是一种关于历史的不同言说，这要么暗示，它是一种没有意义的永恒的机械的功能结构，要么暗示，它是一种时间过程，其意义可以由对宗教教条的形而上学的沉思来提供。在利科看来，历史的意义存在于其作为一种赋予生活以意义的人类努力的戏剧方面。这种人类对意义的普遍追求是在对时间的腐蚀性力量的意识中完成的，不过，也正是这种意识才使它成为可能并使它具有一种特殊的人类感伤。在这一方面，我们称之为“历史的”那种在一世方式是自相矛盾的，而且，除了以一种谜的方式，它不可能被人类思想所理解。如果这个谜无法由纯粹理智和科学解释来解答的话，那么，它可以在符号思想内其全部的复杂性和多层性中被领会，并在那些我们称为叙事历史的真实的时间性的讽喻中被赋予一种实在的（如果仅仅暂时的）可理解性。它们的真实性不仅存在于其对给定个体或集体生活的事实逼真中，而且，最重要的，还存在于它们对贯穿于悲剧诗歌类型的人类生活景象的忠实中。在这一方面，叙事历史的符号内容，即，其形式的内容，是悲剧景象本身。

因而，当历史叙事在其时间的外观下显示人类存在的事实并象征性地暗示人类的时间经验在本质上是悲剧的时候，它们便是真实的讽喻。但是，这种（既非字面上的但又并非仅仅是比喻上的）叙事真实性的本质是什么呢？在利科自己的符号言语中，关于历史叙事被间接断言的是什么呢？

在试图确认利科关于历史话语的话语之讽喻意义的过程中，我寻求某种描述言说方式的方法，这种言说方式在其结构上将是

“一直到本书的结尾，我将持续讨论的问题是，悲剧所特有的次序范式是否能够扩充和转化，以至于它能够被应用于整个的叙事领域……悲剧的情节编织（*muthos*）成为时间之思辨悖论的解决方案。”（TN，第1卷，第38页）

讽喻的，而在其意义上则高于讽喻。我的朋友兼同事布朗曾指导我阅读已故的查尔斯·辛格尔顿针对但丁在《宴会》中关于诗歌讽喻和圣经讽喻之间区别的讨论所作的评论。这种区别不同于在《给坎·格兰德的信》中所提供的那种区别，在其中讨论的话题是《神曲》中所使用的语言的字面和比喻意义之间的关系。在《宴会》中，但丁希望对“诗人的讽喻”和“圣经的讽喻”做出区分。他主张说，两种讽喻之间的差别并非源自两种话语之字面和比喻层面之间的区别，而是源自字面意义在两种讽喻中用法的性质。辛格尔顿以下面的方式阐释但丁的思想：

“诗人的讽喻”是一种寓言或比喻（并因此也可以在《圣经》中发现），在这一手法中，首要的和字面的意义是一种被设想、被塑造的意义 [其原初意义是捏造 (fictio)]，目的是为了隐藏，并在隐藏中传达，一种真实。在其他的（圣经讽喻的）方式中不是这样……如同但丁所说的那样，在那里，首要的意义是历史的，而不是“虚构”。以色列的孩子们的确在摩西时代从埃及出走。无论其他意义可能如何，这种首要的意义始终遵守或坚持自己的立场，而且不是“为了某种缘故”而被设想。实际上，人们一般会承认，在《圣经》中，有时可能是那里的唯一意义。这些事情一直是这样；它们已经在时间中发生。这是对它们的纪录。

辛格尔顿继续解释说，这意味着，在《圣经》中“历史的……意义可以而且的确产生另一种意义”，其方式与在诗歌讽喻中的字面意义产生其他方式是一样的（比如，出埃及可

查尔斯·辛格尔顿：《喜剧：结构的原理》（剑桥，1965），第14页。

以被理解成“灵魂在被拯救道路上的迁移”的象征)，尽管如此，两种意义之间的关系不应该被看作是虚构与其道德或神秘的意义之间的一种关系，而应该被看作是“事实”与其道德或神秘的意义之间的关系。在圣经讽喻中，描述事件并不是为了“隐藏，并在隐藏中传达一种真实”，而是为了揭示，并在隐藏中传达另一种更深刻的真实。辛格尔顿写道，对但丁来说，“只有上帝才能把事件用作言辞，促使它们超出自身而指向”一些意义，这些意义必须被解释为在其意义的所有多重层面上的字面真理。这样的话，被看作一系列事件的历史是上帝的“诗歌”。上帝用事件写作，如同诗人用言辞创作。这就是为什么被视为对那些事件的人类记叙的任何历史至多是上帝的“诗歌”向“散文”的一种转译，或者，仅仅是一种人类的“诗歌”（这都是一回事）。由于诗人和历史学家都不会拥有上帝的力量，这两种人最多只能“模仿上帝的写作方式”——但丁声称在《神曲》中就是这样做的。不过，由于这种写作将始终只不过是对上帝之用事件写作的能力的一种模仿，所以，无论在其形式还是其内容上，每一种历史与它所论及的事件总有一些差别。它将是一种特殊的诗歌，这种诗歌的意图是逐字逐句地言说，它总是被挫败，被迫诗意地（即象征性地）言说，而且，在如此言说的过程中，来隐藏它希望揭示的东西——但是，通过隐藏，传达一种更深刻的真实。

我认为，类似这样的观点便是利科在其对历史叙事的思考中所诉说的东西——尽管他是在间接地、象征性地和比喻地诉说这一点。他所采用的是一种讽喻手法的讽喻，如果我对他的理解是正确的话，这种讽喻意在将历史意识的道德因素从一种虚假的写

查尔斯·辛格尔顿：《喜剧：结构的原理》（剑桥，1965），第15—16页。

实主义的谬误和一种虚伪的客观性的危险中拯救出来。

但是，展示一种不知道自己是如此的话语的讽喻性质就是要将它非讽喻化。确认这类话语的比喻层面的指涉物就是对它重新进行字面解释，即使是在一种意义的层面上，这种层面不同于其明显的或“第一级”的意义层面。在利科看来，每一种名副其实的历史话语不仅是对过去的一种字面记叙和一种对时间性的比喻表达，而且，（不止于此）还是对一种永恒戏剧内容的字面再现，是对应付“时间性经验”的人性的一种字面再现。转过来，这一内容也只不过是人性之渴望从历史自身中得到救赎的道德意义。

在我看来，这是正确的，因为，否则的话，我无法说明在人类和整个社会之间所有那些争斗的凶残性，无法说明作如下决定的权威，即，决定历史所意味的东西、所倡导的东西及其所赋予我们的义务。因此，对利科的如下举动我并不感到吃惊，他继续前进，发现了另一层面的时间经验，即他所谓的“深度时间”经验，被它当作内容的是，死亡和不朽的谜，那种在每一人类意识的再现中形成的最终神秘。这一层面与学术的四重格式中的神秘层面相符合，在这一层面上，不仅话语而且言语，都达到了一个界限。但是，在诸如《达洛维夫人》和《追忆似水年华》的没有情节的“关于时间的寓言”中，我们可以粗略地看到深度时间经验在其中获得语言表达的形式。（TN，2 101）

在利科关于历史、叙事性和时间的思想中，深度时间概念的作用似乎很明白。它将历史思想从其最普通的诱惑（即反讽的

谈到海德格尔的“深度时间性”（*Zeitlichkeit*），利科说，“它是最原始的形式和最可信的时间经验，也就是说，它是将要到来的现在、过去的现在和正在生成的现在的辩证法。在这种辩证法中，时间完全被非实体化了。‘未来’、‘过去’和‘现在’这样的字眼消失了，时间自身作为三种时间迷醉的爆破统一体而出现。”（TN，第1卷，第61页）

诱惑) 中拯救出来。在这一救赎的工作中, 利科加入了黑格尔和尼采的行列, 对于后两者来说, 克服反讽是一种特别人类思想的主要问题。利科主张 (或建议), 历史思想是讽喻的, 但不纯然是如此, 也就是说, 它在其比喻方面具有对一种超越历史本身的实在的次级指涉, 这样, 他就避免了哲学思考在面临任何一种符号话语的情况下所面对的危险, 即, 一种仅仅作讽喻的阐释的危险。但是, 他避免了另外一种危险了吗? 根据他自己的说法, 这种危险威胁着在其思辨方面的思想, 这便是“灵知的诱惑”(temptation of gnosis), 便是重复“在一种对合理性的模仿中的符号”、将“这类符号”合理化并“因此固定……它们于其诞生和形成之想像的水平上”的倾向。其问题的答案必须等待利科计划中的第三卷的问世, 这一卷的内容是利科有关叙事的沉思。他是否将会避免威胁心灵的“灵知”转向的“教条的神学”的危险, 我们将拭目以待。然而, 如果他被迫摧毁神话和历史之间的区别 (没有这种区别, 小说的概念就很难想像), 以便努力将历史思考从反讽中拯救出来, 那么, 这就是一种莫大的反讽。

利科: 《符号的诠释学》, 第 46 页。

第八章 文本中的语境：思想史中的方法和意识形态

现今我们看到，人们想要重新思考思想史编纂的基本问题，希望重新审视有关阐释（interpretation）的基本概念和策略。这不是出于任何闭锁感（feeling of beleagueredness），相反，这是对一些新方法论的响应。这些方法论源自哲学、文学批评和语言学，为人们理解历史诠释学的任务提供了崭新的方法。这一领域过去的权威——黑格尔、马克思、尼采、狄尔泰和弗洛伊德——仍然出现在当今这一代思想史家的意识中，但他们更多的是作为先辈的印记或认可的前辈，而不是作为特殊研究目标的榜样和指南而产生影响的。以本雅明、伽达默尔、利科、哈贝马斯、福柯、德里达、巴尔特与（或许还有）J. L. 奥斯汀为代表的新的榜样似乎已经移到了时代舞台的中心。在看待文本、将文本刻写在“话语”（对思想史家来说，这是一个新术语）内部以及将文本和话语同他们的语境相联系等方面，他们提供了一些新方法并使之权威化。老一辈的社会历史编纂已经，起码暂时，达到了一个极限，它已经不能够有意义地谈论那些或许被称为意识的东西。这种历史编纂的解释（explanatory）步骤正在让位给一种源自现象学、分析哲学、言语—行为理论、解构和话语分析的诠释（hermeneutical）

步骤。

在多米尼克·拉卡普拉和史蒂文·L·卡普兰最近合编的一部题为《现代欧洲思想史：再评价与新视角》（康奈尔大学出版社，1982）的论文集中，我们可以发现以上这些变化的明显迹象。这部文集反复涉及的主题触及了自黑格尔创始以来的思想史领域的主要问题。在这一系列主题中有一个核心问题，它不仅对于思想史家而且对于任何历史学家都至关重要，这便是文本和语境的关系问题。这种关系是什么呢？的确，何谓文本——它是一种实体，曾经具有确信的可靠性和具体性，它实际上是一种同一性，允许它充当文化和自然界中可理解事物的范型。存在过这么一种文本，它常常在一种令人鼓舞的物质性中呈现给学者，它拥有一种它从中产生并且证实其存在的“语境”永远不会拥有的权威，那么，这种文本怎么了？也存在过这么一种语境，文学史家常常当然地用它来“解释”诗歌文本的明显特征并将它稳固在一个固体多于言辞的环境中，那么，这种语境哪里去了？这种语境的范围和层次是什么？它从哪里开始，又从哪里结束呢？而且，作为历史实在的一种成分，它的地位是什么呢？历史学家的目的便是识别这种成分，如果不是去解释它的话。文本和语境的关系曾经是历史研究之未经审视的前提，如今却成了一个问题，这并不是在通过一度受人夸耀的“证据的规则”很难确立这种关系的意义上来说的，而是在这种关系已经变得“不可判定”、晦涩难懂和不可信——与所谓的证据规则一样——的意义上来说的。然而，文本从哪里结束语境从哪里开始以及它们之间关系的性质等问题的不可判定性似乎成为了人们称颂的原因，似乎为思想史家从事新的和更富有成效的活动提供了一种思维景象，似乎认可了一种对于历史档案的态度，这种态度更多是问答的、对话的而不是分析的、武断的和判断的。

如果说文本—语境的区别现在已成问题的话，那么，在历史作品的范围内，所谓的经典文本和普通的或者仅仅纪实的文本之间的区别也是如此。过去人们常常认为，某些文本，比如19世纪伟大的文明理论家所创作的那些文本，它们本身与其说是文化产品，还不如说是人文科学中解释的自我阐释的典型。黑格尔、马克思、尼采和弗洛伊德当时在与其对手有关方法论和理论的论争中，曾经谴责他们有意识形态扭曲之嫌，但是，现在他们自己也逃脱不了同样的谴责。在将他们列入历史解构和分析的可能典型之前，我们同样必须对他们进行“解构”，明确指出他们的“盲目性”，确定他们在当时知识型（épistémés）中的地位。对马克思和弗洛伊德是如此，对曾经作为一个时代最优秀思想之“代表性”文本的每一种其他“经典”文本也同样如此，比如荷马和柏拉图，塔西佗和奥古斯丁，马基雅维利和伊拉斯默斯，等等。他们的“代表性”受到了质疑，他们作为“时代精神”的“见证”及其自己所处时代和地域的特权阐释者的地位也受到了怀疑，因为代表性和阐释不再被看作文本的明确可能性。或者更确切地说，由于每个文本，无论高尚或卑贱，都被认为具有同等的代表性，对它的特定环境具有同等的阐释力，所以，一个文本担当特权阐释典型的观念已被人们抛弃了。

如果说经典文本出现了问题，那么，确实明晰的文本或文献与“在意识形态上”被歪曲的、不可靠的或晦涩难懂的文本之间的区别也同样是成问题的，因为两者同属一个层次。所有文本都是历史的见证，因此，他们都同样充满意识形态成分，或者，在向我们讲述它们从中产生的“精神气候”（mental climate）（此处可作各种不同的解释）方面都同样明晰、可靠或有根有据的。有人认为，对于配备适当工具的历史学家来说，任何文本或作品都能够描绘出思想—世界，或许甚至还能够描绘出生产它的

时代和地域的情感投资和实践的世界。并不是任何一个给定的文本都能够单独使人想起它的整个起源世界，也不是任何一套给定的文本都能够完全展现它的世界。但是，大体上来说，人们似乎认为，我们今天拥有了以某些方式探究文本的工具，这些工具只是被人们朦胧地认识到，早期思想史家或其他史家并没有充分地利用它们。而且，有人认为，这些工具在本质上通常是语言学的。

当然，这并不是一个统一的观点，而且理由也是显而易见的。对某些历史学家来说，对历史的语言学取向的研究途径唤醒了一种沃尔夫式（Whorfian）的相对主义的幽灵。对历史文本的结构主义—语言学的研究方法导致了“无史实性”（ahistoricity）的威胁，为此，结构主义遭到了很多历史学家仪式主义的谴责。而对历史文本的后结构主义—语言学的研究方法展现了一种阐释幻想之无限“自由游戏”的前景，它使人们越来越远离而不是越来越接近所研究文本的起源和主题。我猜想，正是因为这些原因，文化批评家均匀地分属以下阵营：（1）采取19世纪古典诠释学（黑格尔、狄尔泰、马克思和弗洛伊德）或者他们在20世纪化身的立场，拥护其中的一种或几种观点；（2）采取一种新洪堡式的语言学观点，这种观点最近得到了伽达默尔和利科的复兴和改进；（3）公开信奉后索绪尔式的语言符号理论，福柯和德里达都是这一阵营的代表，虽然他们采取了不同的方式。

这里便出现了两类历史学家的分歧，一类历史学家首要地是想“重构”（reconstruct）或“解释”（explain）过去，而另一类历史学家感兴趣的是“阐释”（interpret）过去，或者把历史碎屑当作一种契机，从而对现在（和将来）做出自己的思考。19世纪系统的诠释学（比如孔德、黑格尔和马克思等人的诠释学）所关心的是“解释”过去；古典语言学的诠释学感兴趣的是“重构”过去；现代的和后索绪尔式的诠释学通常带有尼采的风

格，它意在“阐释”过去。解释、重构和阐释这几个概念之间与其说具有种的差异还不如说具有属的差异，因为它们任何一个概念都包含其他两个概念的成分；然而，它们各自具有不同的兴趣指向，分别关心：“科学的”事业、“研究对象”（过去）和研究者自己的创作和发明能力。在试图确定历史学科的恰当特性时，历史学家所负责的领域这一问题当然是至关重要的。把什么称作学科的伦理学和政治学是以这个问题为转移的。历史学家对什么负责？或者，更准确地说，历史学家应该对什么负责？

我认为，关于这个问题的答案都不会是明显的、自明的或者客观地加以决定的，它们必定都是具有价值的、标准的、规定的和判断的。的确，在人文科学中，语言学领域是西方在 20 世纪开辟的一个主要的崭新的研究领域，它的重要性甚至超过了人种学领域（从某种意义上说，它最终也在语言学领域找到了自己偏爱的诠释学模式）。其他领域的研究者已经对语言学产生了浓厚的兴趣，认为历史学家不会像他们那样对此感兴趣是幼稚的。当历史学家不相信当前常识或传统智慧时，他们总是利用人文社会科学中其他领域的理论，以作为自己的分析策略。实际上，根据兰克式的说法，现代的和历史的方法不过是被移植过来用于研究不合标准语的文献的语言学的方法。为了理解他们的文献，历史学家总是利用某种语言理论来帮助他们在历史连续流中“转化”意义。因此，摆在当代历史学家面前的，似乎并不是一个要不要利用一种语言模式去帮助他们进行意义转化的问题，而是一个运用什么样的语言模式的问题。这对于思想史家来说尤为重要，因为他们首先关心的是意义问题，以及在不同的意义系统之间进行转化的问题，无论这种转化是在过去和现在之间，还是在文献与那些希望了解这些文献的“真实意义”的历史著作的读者之间。

然而，我们将要、可能或应该运用哪种语言理论来帮助自己完成这一转化呢？至少有四种方式可以用来解释语言和事物世界之间的关系。语言可以被看作是，（1）对支配语言从中产生的事物世界的因果关系的表现（manifestation），采取的是标志的方式；（2）对事物世界的再现（representation），采取的是肖像（或模仿）的方式；（3）事物世界的象征（symbol），根据具体情况，这种象征或者是自然的或者是文化的，采取的是类比的方式；（4）仅仅是那些存在于人类世界中的事物中的另一种事物，只不过更特殊一些，它是一个符号系统，也就是说，它是一种代码，与它所表示的事物没有必然的或“有动机的”（motivated）联系。

马克思主义者——和一般的社会决定论者——往往把语言看作是世界（或准确地说，语言的世界）的一种标志，有点类似于原因力量的一种表征或结果，这些原因力量被认为是更为基本的，它们存在于“低层结构”中，或者至少存在于“社会生产关系”中。一个人生存着，他必然说话。还有一种观点，它是以上思想的温和翻版，但是通常被马克思主义的理论装置忽视。这种观点认为，语言与其说“指示”世界还不如说“再现”世界，这无论在语法和句法中还是在词汇中都是如此。这样，一个给定的文化结构所能够产生的各种意义都反映在其话语方式的形式特征中，都能够在语法上得以界定。这种观点构成了信奉语言学方法的基础，以斯皮泽、奥尔·巴赫、卡西尔等为代表的老一

关于对现代符号学理论的总体性研究，见罗兰·巴尔特：《符号学原理》安尼特·雷沃斯和科林·史密斯译本（纽约，1968），第3章；奥斯瓦德·杜克罗特和兹维坦·托多洛夫：《语言科学百科全书辞典》，凯瑟琳·波特译本（巴尔的摩和伦敦，1979），第84—90页；和保尔·亨勒编著：《语言，思想与文化》（安阿伯，1972），第7章。

辈思想史家或思想史家都赞成这种语言学方法。语言（如果不是文本）的肖像逼真性被视为当然，你只需了解语言的结构，就能洞察文本或历史文献的真实意义。

解释语言与其世界的关系性质的第三种方式是，将一般语言看作世界的一种象征，即，看作世界的一种自然的相似物，而语言是对这一世界的再现。这是黑格尔式的观点，它赞同以时代精神（Zeitgeist）为前提的整个思想史（Geistesgeschichte）。这种时代精神表现在文化的各个方面，尤其表现在语言中。因此，对出自文化的任何一件作品的恰当分析似乎都会“微观地”显示整个文化的“本质”，采取的是一种提喻的方式。

因而，所有这些关于语言的思想都以语言与其所再现的世界之间的某种“自然的”关系为前提，根据具体情况，这种关系或者是因果的，或者是模仿的，或者是类比的。在现代时期，以上关于语言的这种或那种思想支持了对知识或文化史的各种不同的研究途径。在语言理论的发展进程中目前最值得注意的是，这些关于语言本质的理论中的这种或那种思想仍然影响着大部分思想史家对文本、文本性、话语的看法，影响着对他们的研究领域的证据的看法。这是很有意思的，因为它反映出，甚至那些由于在其本领域包含了现代语言研究而富有生气的思想史家们，也还在一定程度上没有充分吸收作为一种符号系统的索绪尔式的语言理论。这一理论现在是结构主义和后结构主义的基础，而且，在我看来，它为有效地修正思想史的中心问题即意识形态问题提供了最切近的前景。

我之所以把意识形态称作思想史的中心问题，是因为，在不同的历史时期，思想史可以说都与意义及其生产、分配和消费有关。但是，至少在西方，意义问题——或者，更确切地说，意义之意义的问题——是从下面这一背景演化而来的：人们坚信，科

学（它被认为是某种关于实在的客观观点）与意识形态（它被看作是一种曲解的、片断的或扭曲的观点，它被生产出来用以服务某个特定社会集团或阶级的利益）之间存在着不可调和的对立。这一差别重新引发了我们文化中的大部分早期认识论冲突，比如，理性与信仰，哲学与神学，世俗知识与宗教知识，等等。不过，存在着如下区别：这类早期冲突预见了一种解决矛盾的方法，即，将这些对子中的一个方面确立为另一个方面的研究原则或预备知识，然而，在19世纪，科学与意识形态的冲突呈现出了摩尼教斗争的外貌，它们之间冲突的解决只能是，消灭意识形态并用关于实在的科学观取而代之。

思想史家自己对于本学科的看法要求他应该担当仲裁者的角色，来判断什么算作是对实在的差不多“客观的”、“实在论的”或“可靠的”再现，什么在本质上应当被看成主要是“意识形态的”东西。我在前面提到过，支撑这种批评活动并为之提供理由的，是一种不言而喻的关于语言、话语和一般再现的理论，通过这一理论，可以将任何所分析文本中出现的对实在的歪曲识别出来；支撑着这种批评活动的还有这样一个假设：一种文本的原初历史语境是具体的而且是可以理解的，一种给定的歪曲可以据此得以证实。然而，一旦人们认识到（或承认），这种语境本身只能通过言语作品的媒介才能理解，而且，由于其文本性，这些言语作品也会遭到与语境所掌握的证据同样的歪曲，那么，在一个给定文本中识别意识形态成分的问题就会扩展到关于语境的概念。此外，不仅思想史家的而且其他历史学家的事业都面临着执著于某种意识形态的危险。这是因为，如果说，在文献中呈

参见弗雷德里克·詹姆森对现代意识形态理论的全局研究，《政治无意识：作为一种社会象征性行为的叙事》（伊萨卡，1981），第1章。

现给人们的语境，由于仅仅通过言语作品被再现或理解，从而遭到歪曲的话，那么，被人们用作工具来指导自己研究的“科学”也同样会受到歪曲。

当然，我们仍然可以把整个语言问题看作纯理论问题，依然照常言行，似乎语言的晦涩问题并不存在。但是，在结构主义（列维—斯特劳斯、巴尔特等）和后结构主义（福柯、德里达和拉康）出现之后，这一点越来越难以做到了，尤其是文学学者、诠释学家、甚至阿尔图塞和哈贝马斯这样的新马克思主义者，迫于对语言问题本身新的敏感性的压力，使整个的文本阐释工作变得问题重重之后，就更难做到了。在思想史家和一般的文化分析家中，那些仍然沿用关于文本的语言学理论的人同那些坚持符号学观点的人发生了一次重大的分裂。我们不妨在此详细谈谈这一分裂的性质。

关于文本的语言学理论，我指的是这样一种理论，它将特定的词汇和语法范畴作为其分析模式的组成成分，并在此模式的基础上，仿效罗素、维特根斯坦、奥斯汀或乔姆斯基的做法，试图确立一些规则，以识别一种（与“不适当”相对的）“适当的”语言用法实例。关于文本的符号学理论，我指的是这样一种文化分析传统，它仿效索绪尔、雅克布森和本维尼斯特的做法，将自身建立在作为符号（而不是作为言辞）系统的语言理论之上，并对那些超指涉的符号系统和那些将某种别的符号系统作为其指涉物的符号系统作了区分。这为在语言学研究和特别的符号学研究之间做出方法论上的重要区分奠定了基础，这一区分对于我们应该如何思考关于描述一个给定文本、话语或作品的意识形态方面的特性的问题，具有重要的暗示意义。如保罗·瓦雷西奥所说，一个文本的意识形态诸方面明确地说是那些“元语言学的”姿态，通过它们，文本用另外一个符号系统来取代被认为是语言

学之外的指涉物，文本伪称，自己言谈的就是这种指涉物，而且是对它直接的、客观的或价值无涉的描述。对文本的符号学研究途径促使我们提出作为外在于它的事件或现象的文本的可靠性问题，使我们忽略文本的“真实性”即客观性问题，使我们把文本的意识形态方面更多地看作一个过程，而不是一种产物（无论是自我利益还是群体利益的产物，无论是意识冲动还是无意识冲动的产物）。更确切地说，它促使我们将意识形态看作这样一个过程，通过它，并由于确立一种对世界的心理定向，各种不同的意义被生产和再生产出来。在这种心理定向中，某些符号系统被授予特权，成为辨识事物“意义”的必要的、甚至自然的方法，而其他一些符号系统则被压制、忽视或隐藏在将一个世界呈现给意识的过程中。这一过程发生在虚构的或法律—政治的话语中，也同样发生在科学话语中。实际上，一种话语，如果在其自己阐述的过程中，不用一种特殊的符号系统（科学“代码”）来取代作为其再现和分析之明显对象的指涉物（“自然界”、“原子”、“基因”，等等），那么，它看起来不可能是科学的。这不仅对于我们阅读历史文本的方式，而且对于阅读其他历史学家著作的方式，都具有隐含意义。

当历史学家分析和批评他们同行或前辈的作品，以识别其中的意识形态成分的时候，他们倾向于根据“主题”、“概念”、“论证”、“判断”和“价值”等“内容”来描述所争论的问题。根据惯例，下一步便是将这些内容的特点描绘成，或者是对事实的歪曲或者是对真理的背离——因为这些“事实”和“真理”

保罗·瓦雷西奥：《文学符号学的实践：一种理论建议》，乌尔比诺大学符号学和语言学国际研究中心，D丛书，第71期（乌尔比诺，1978），第1—23页。更全面的理论阐述和应用，见《诺凡提卡：作为当代理论的修辞学》（伊利诺斯布卢明顿，1980），第1、3章。

是在某种别的文集中被提供的，这些文集要么是研究者认为已经由他自己做了正确分析的“文献”，要么是某种阐释性的经典，比如马克思主义，研究者认为，这种经典已由他自己做了适当的阐释，并被确立为诉求其自己阐释的权威性和公正性的最高法院。作为一种对所分析作品的描述，这里指的是文集，比方说，关于弗洛伊德或马克思一生的著述和“事实”的文集，我们被提供的通常是一系列引语、所选文本中对段落的释义或对态度的浓缩摘要，它们本身是歪曲的，同那些被设想是歪曲的作品一样。只要假设，历史学家引起其他在意识形态方面困惑的同行的兴趣，是因为他们具有共同的意识形态偏见，那么，马克思或弗洛伊德的作品为什么或以什么方式在其他历史学家中享有权威的问题就迎刃而解了。这实际上是一种预期理由，即，先假定某个事物的存在和本质，然后再为此提供分析和说明。

不过，我们应该将以下这种情况看作是给定的：一个资产阶级历史学家当然不会对马克思主义历史学家而是对其他资产阶级历史学家有意义，正如同马克思主义者不是对资产阶级历史学家而是对马克思主义历史学家有意义。这与其说是一个问题，还不如说是一个假定：所有具有意识形态取向的分析都必须预先赋予其启发性探求一种资格。更有意思的问题不是询问：弗洛伊德、福柯等断言、宣称和主张什么？而是询问：通过对其文本的阐述，通过不将这些文本的“意义”归于其他“事实”或“事件”，而是归于一种复杂的符号系统，这一系统被看作是“自然的”，而不是被看作一个给定的社会群体、阶层或阶级的实践的特定代码，那么，他们是如何确立其话语的合理性的呢？这将会把诠释的兴趣从所研究文本的内容转向其形式特性，这些形式特性不是被当作一种相对空洞的风格观念，而是被看作一种既公开又隐蔽的代码转换的动态过程，通过这种代码转换就在读者中唤

起并确立了一种特殊的主观性。读者对世界的这种再现应该是实在的，因为它同主体所具有的与其自己的社会和文化状况的虚构关系是相契合的。

当然，所有这些都是高度抽象的，它不仅需要大量的说明性例证，而且还需要更多的理论阐释，然而，我们此处所作的理论说明还不足以提供哪怕是最小程度的合理性。不过，这样的理论说明至少要求我们，不仅要详细地参考雅克布森、本尼维斯特、艾柯和巴尔特等人的著作，还要涉及列维—斯特劳斯、阿尔图塞、拉康、新修辞学家以及话语分析理论家等人的作品，其理论权威在很多方面是依赖这些著作的。而且，它本身将能够避免我针对分析的“内容”方法所提出的同义反复和预期理由的谴责，当然，这只有当它明确关注代码转换的时候才能做得到，通过这种代码转换，它为它自称仅仅对之进行描述和客观分析的现象提供了一种“意义”。

更为特别的是，这样的阐释不得不明确重视例证本身的问题，重视文本的符号学意义，它为了说明问题而将这种文本选作范例，重视那些文本各部分的符号学意义，并对这些部分进行了大量的诠释。它也不能遮掩如下事实：对于语言学分析和符号学分析之间的区别（这是分析的基础），人们几乎还没有达成一致意见；它有点具有可行性假设的性质，这种假设的效用将完全根据定量标准来评估，也就是说，根据它如下的能力来评估：它能够解释任何给定文本（不管文本长短如何）的许多成分，在这一点上，任何有争议的、具有“内容”趋向的方法都无法与之

这一表述当然是路易斯·阿尔图塞的，见《意识形态与意识形态的国家机器》，载于《列宁与哲学以及其他论文》，本·布鲁斯特（纽约，1971），第127—186页。

匹敌。另外，这种方法还首先能够以它大量花费在文本（这些文本与研究者自觉坚持的政治、社会、文化和科学价值观相对立）上的方法的宽容与耐心来说明其“客观性”，它是一种普遍同一的标准，用以评价任何诠释学的以下能力：不仅同情地接受那些个别诠释学家重视和视为经典的文本，而且尤其接受那些代表其他相反立场、计划等等的文本。然而，说过以上所有这些以后，还需要举一个例子来加以说明。

假定我们有兴趣刻画诸如《亨利·亚当斯的教育》这样一部著作的意识形态地位及其在历史上有据可寻的性质。通常的做法是，设法识别出该文本的某些一般成分，比如，主题、论证等等，为的是确立文本的内容、作者表达的观点以及该文本作为20世纪早期美国社会和文化史的某个方面的证据的重要性。我们可以说，文本提出了一些关于政治、社会、文化、伦理道德和认识论等方面的观点和论证。然后，我们再进一步对那些归于作者或文本的立场的有效性进行评价。随后，我们再来确定，这些论点和立场在多大程度上是预言的、偏颇的、有远见的、反思的、有见识的、陈旧的，等等。这种方式非常类似于D. W. 布罗根在《亨利·亚当斯的教育》1961年版的序言中的做法。比如，我们在这里发现了如下一些陈述：

表面上看来，它的确是一个失败者的故事。

因为亚当斯是卢梭思想的产儿，是浪漫主义运动的产儿。

有时，站在旁观者的立场，从一个及其恰当的角度来

标准版本是《亨利·亚当斯的教育：传记》，欧内斯特·塞缪尔编著（波士顿，1973），附有必不可少的注释。由于一些明显的原因，我使用了早期版本，绪言的作者是布罗根（波士顿，1961）。

看，《教育》一书……阐明了……美国历史……

它陈述的是 19 世纪晚期现代人的困境。

只有认识到，该书多么具有美国味，然而，亚当斯仅仅作为亚当斯必定又是一个例外的美国人，只有认识到这一点，才能正确欣赏该书。

要而言之，《教育》一书讲述的是一个终身学徒的故事。这个世界能够对标准、等级和波士顿的假定置之不理，一切都是变动不居的，甚至亚当斯一家的优先权也是如此，这是一个事实。

从某个角度看，这一部分（前 20 章，讲述的是美国内战期间亚当斯在美国驻伦敦的政府部门接受正规教育和从事工作的情况）是该书的华彩之章。

可以说（这也是我自己的观点），记载对获胜的北部联邦希望破灭的那些章节是《教育》这部著作中最重要的部分。

亚当斯是一个艺术家和无政府主义者。

亚当斯不是科学家，也不是哲学家，而是一个历史学家，从他的著述可以看出，他对历史学的技巧了如指掌。

亨利持一种……悲观主义的观点……（然而）这种悲观主义有几分“造作”。

在与（他的兄弟布鲁克斯）的通信中，流露出一种讨厌的而又相当愚蠢的反犹太主义情绪。针对我们目前的混乱局面来说，《教育》这部书是一份必不可少的文献。

但是还不止如此；它还是一部伟大的艺术作品，至少它的第一部分堪称是完美的艺术之作。

亚当斯……越来越受到法国思想方式和写作方式的影响。其文体效果令人受益匪浅。

最后：

他（亚当斯）向我们说了一通话，这些话仅仅作为总统和百万富翁是说不出来的。他呼吁一种往往被人们忽视的美国态度，呼吁美国生活中爱挑剔的那一面，它懂得，人类心灵所需要的不止是纯粹的物质商品和庸俗的发迹，亨利·亚当斯逃避的正是这些，这对我们不无益处。

我想强调的是，这种将主题描述和评价（二者几乎难以区分）混合起来的评论是完全合法的，而且，当它（像这个例子这样）仅仅是印象主义的和无系统的时候，并且，当评论者是像布罗根这样的一个精明、渊博和雄辩的印象主义者的时候，这种评论对读者是具有启发性的。然而，初学者绝不可以将它作为一种分析的样板，对它刻意模仿并将之应用于其他文本（除非他们就是布罗根本人），而且，它也决不会为评价评论中包含的各种概括的有效性提供任何标准。我们可能直觉地相信某些概括，而拒绝其他概括（这对我们来说是一个个人喜好的问题）。而且，我们也可以设想另外一种对该文本的评论，它可能得出与布罗根完全相反的论断，将它们作为有关文本或亚当斯的真理，并且，可能会在文本中找出某一段落，用以说明这一解读而不是布罗根解读的合理性（这也是基于个人的喜好、倾向或意识形态承诺），最后，获得一种全然不同的有关文本真实含义的解释。布罗根解读的权威只是假定的，而不是论证出来的，他对文本的描述，同他对文本各方面的评价一样，都是完全独断的。我的意思是，这更多的是一个评论者心理状态的问题，而不是关于文本性质的理论观点所导致的结果，也不是一个在他们所说和他们（在意识形态意义上）所指或所做之间进行区分的问题。

从符号学角度来看，我们可以提供一种对该文本的理论解读，它将阐释文本的每个成分，大到整本书的总体结构 [编者前言、作者序言、标题样式稀奇古怪的 35 章内容，最后一章的标题是“现在时代” (Nunc Age)，等等]，小到单个的段落、句子或短语。这同以上的解读形成了鲜明对比。这种符号学阐释并不对为什么亚当斯在无论什么情况下都对他所说的话提供一种因果解释，而只是有助于识别代码转换的样式，通过这种代码转换，它的意识形态内涵被取代为对社会生活的直接再现或者对个别生活的思考，而文本伪称自身就是社会生活和个别生活。这样的分析将从对文本成分的修辞性的描述开始，仿照的是巴尔特《S/Z》一书的方式，通过这种方式，将文本所声称的权威的性质当作（考察）它所试图再现的实在的一个视角。然后，分析将进一步揭示代码转换的特征，通过代码转换，对于一个理想读者正确接受文本来讲，一种心理定向就成为了必要。最后，再来详细分析特殊段落的元语言学成分，在这里，一种特别的社会代码被用作标准，来评价读者视野内所有社会代码的有效性。

这里的规则是，从头开始，在这种情况下是从该书的题目开始。文本并没有特别涉及作者，我们只能间接猜想或推断：《亨利·亚当斯的教育》（一本自传）。该题目看起来仅仅是一种任命行为的产物，尽管，经过再三考虑，题目所特有的风格（为什么不采用“亨利·亚当斯自传：一种教育”或其他题目呢？为什么用“教育”来替代“生平”呢？等等）应该提醒诠释者注意与处理自传体裁有关的其他修辞手段。我们注意到，虽然作

见罗兰·巴尔特：《S/Z》，理查德·米勒译本（纽约，1974），第16—21页；和约翰·斯特罗克编著：《结构主义及其后来的发展》（牛津，1979），第52—80页。

品的作者也是其中的主人公，但是刻画主人公是以损害读者对作者的感觉为代价的。作品并没有指明是亨利·亚当斯“写作”的。只是通过给作品所属的体裁贴上标签——标签后附加的是马萨诸塞历史学会，而不是亚当斯——，我们才能推断，作品是由它的主人公写的。而且，它是“一本”自传，而不是“这本”自传，这将特别适于以下情形：它是一种生活的样式，因为这种生活几乎没有存在过，所以它不止是一种样式，可能还会产生许多其他样式。文本将会证实这一点。题目重复了一种传统的题名方式，这一点并不重要，因为任何一种题名方式都可以采用。选择这种传统方式，再加上对一种写作风格的扭曲，立即将我们带入一种思想—世界，它更像是亨利·詹姆斯的世界，而不太像是梭罗（Thoreau）的世界（比较亨利·梭罗“创作”的《瓦尔登湖》或《森林中的一生》），也不像卢梭的世界（“关于”卢梭的《忏悔录》）。对于这个题目，文本已经暗示了作者的缄默，表示了对作者自我的否定（亚当斯在其自己的前言中为此作了辩护），也表示了“对自我的消解”（这是贯穿全书的一个主题）。

接下来，我们将评论目录中所包含的35章的数目、题材以及最重要的标题（带有地名和专有名词的标题以及仅仅根据标题难以确定的主题），还要评论“内容”所暗示的那一奇怪间隔，即，1871—1892之间的那些年份，在此期间似乎“什么也没有发生过”。我们从文本以外的其他地方了解到，这一阶段包括了亚当斯的婚姻生活、他的妻子自杀以及其他一些事件，这都是我们在一部“自传”中期望了解的。这部自传并没有包括以上事件，这就暗示我们，我们应该做好思想准备，这绝不是一部“普通的”或“常规的”自传；我们应该特别留心叙述中遗漏的东西，并设法确定，在构建文本的过程中，还有哪些排除规则在系统地起作用。

下一步我们再来关注“编者绪言”，其最后的署名是“亨利·卡伯特·洛奇”，他似乎是马萨诸塞州历史学会的代言人，在他的支持下文本得以公布于众。除非我们有其他证据来证明，否则我们将不会认识到，这个“编者前言”不是洛奇写的，而是亚当斯自己写的，只不过是洛奇的签名——这是作者沉默寡言、表里不一、谦卑和渴望控制的另一个例子吗？还是另有原因？我不敢肯定。然而，令人惊奇的是（特别是我们在读完作者的前言后），作者好像是在用一种含糊其辞、延期迟误和模棱两可的态度来看待自己的文本，但同时又用心良苦地向他的读者保证，（假如他们特别关注这些开头的言语表示）他们将会以一种“严格的”精神状态来阅读这一著作。在两篇前言中，作者试图描述他自己这本书的特点，将它归于某种体裁，并在该体裁内确认它的特性。一种自传性文本应该具备真诚、可靠性、真实性和准确性的品格，但是，在这些前言中，作者似乎将这一问题整个地悬置了起来。

比如，在“编者的前言”中，作者将他的著作比作奥古斯丁的《忏悔录》，这仅仅是为了通过强调二者的区别从而证明它们之间假定的相似性，并暗示，亚当斯的作品优越于其基督教的原型作品。而在作者的前言中，作者又把他的著作比作卢梭的《忏悔录》，并在插入语中比作弗兰克林的《自传》，这也是为了强调它与二者的区别，从而暗示亚当斯的作品对于它们的优越性。从一种符号学的角度来说，我们可以把所有这些看作是文学体裁代码的一种作用，他阻止人们情不自禁地拿亚当斯的著作同该体裁中其他类似的例子作比较，从而确立作者的独创性，并将读者置于用以评价其作品批评反应的适当领域内（在这一情况下，更多的是美学领域而不是宗教、心理学和伦理学领域）。

实际上，这一点已经在“洛奇”的前言中得到了明确的提

示，因为他曾说，作者对其自己的著作如此不满，以至于（按照“洛奇”的说法）他已决定永不将它出版。而且，这种不满与著作的内容，即，其中的事实和判断没有关系，而与之有关的是“洛奇”所谓的“司空见惯的文学形式（问题）”。这正是“作者不能令自己满意的地方”，而且，在这一点上，他也“无法从读者和朋友那里得到任何的启发”。所有这些都暗示了这个孤独艺术家的传统主题（topos），他极力想说明一个真理，但是这个真理太过深奥，仅仅用言语无法表达出来；这也指点我们，不要过分注意有关某种艺术家之特殊意识形态的真实事实或状况（因为亚当斯与亨利·詹姆斯或同时代任何其他浮华的作家一样，过于看重自己在风格上的能力）。布罗根认为，这里所说的艺术家根本不是浪漫主义的，而更像是奥斯卡·王尔德。布罗根的确将亚当斯比作奥斯卡·王尔德，但这仅仅是为了证明这种比较不恰当而加以摒弃。

在作者前言中有这样一个段落，它转向了另一个文学传统主题的改写问题，这一主题便是“关于衣服的哲学”，这个主题主要出现在19世纪英美文学文化中，特别是出现在卡莱尔颇具影响的《旧衣新裁》（Sartor Resartus）中。这个段落进一步把艺术家的角色定位在奥斯卡·王尔德和斯温伯恩（亚当斯表示了对他的钦佩）的世界中，这个世界是珍贵的，无论它多么严肃。这一段对于符号学家至关重要，原因在于：作者在其中评论了自己的作品，更多采用的是一种元类的（metageneric）干预而不是一种元语言学的干预；作者反讽地、几近恶毒讽刺地表示，作为一种用来再现自我空虚性的适当手段，他的文本本身具有字面上的“空虚性”；然后，他勾画了一种关于文学作品的所谓“人体模型”理论，这一理论不是把文学作品理解成形式和内容之间辩证关系的产物，而是理解为两个同样短暂的形式之间的关系，

这两种形式便是：裁缝的人体模型所穿的衣服和人体模型身体（它徒具人型，没有内容）的外表。

一旦我们采用了人体模特这个概念，我们就会远离这个问题并对之产生疑问，这是因为我们是按照这个词的传统用法来描述它的，即，仅仅作为一个模特，它“必须被当作是真的，必须被看作似乎具有生命”，以便充当“动作、比例和人体条件的标准”。但是，这个新的描述本身被消解在一个修辞问题中，这个问题形成了前言的最终思想。这个问题是：人体模特曾经有生命吗？而回答则是，“谁知道？可能有过！”这个修辞问题之后紧接着一个含糊的答案——它或许可以很好地充当亨利·亚当斯“风格”的一种象征。

通过这种唯美主义和遁词的修辞技巧，亚当斯将他的著作置于同时代和同地域的作家代码的特殊范围内。但是，除了这种修辞外，还有另一个重要的传统主题，它更具社会阶级特色，而且刚好呈现在那篇署名为“亨利·卡伯特·洛奇”的匿名前言的开头。前言的头几句话是：“本书写于1905年，是《蒙特—圣—迈克尔与沙特尔》的续篇，出自同一作者之手。该书于1906年私自出版，印数100册，然后送与对之感兴趣人士，以征得其赞同、修正和意见。”这段话不仅证明了作者在其文本事实“内容”方面的小心谨慎，而且“私自出版”的字眼也使人联想到一种特殊的作家状况，并令人想到该作家可能的公众群体，这个群体一方面具有贵族身份，另一方面好像还能消解任何对一般公众注意力的渴望。这一秘密—公开的主题在“洛奇”前言的第三段再次出现，他说，“在1904年，《沙特尔》创作完成并私自出版”。对于这两个文本的宣扬，即，如何被投放到公共领域，“洛奇”进行了明确的描述，认为它们超出了作者的“控制”范围。“在1913年，”“洛奇”说，“美国建筑师学会发表了《蒙特

—圣—迈克尔与沙特尔》”——这句话没有详细说明学会是如何获得权利这样做的（关于这件事，亚当斯几乎只字未提）。但是，文本得到职业学会的赞助这一点很重要，它一方面表明了该文本作为一种学术著作的权威性，另一方面暗示我们，这本书的问世是“命中注定的”，无论作者在这个问题上的“私自”愿望是什么。

这一主题又出现在下一个句子中，“洛奇”说，“《教育》这本书已经和《沙特尔》一样有名了，任何一本书，只要它的作者需要，都可以自由地引用这本书。”“私密”就说这么多——质量将会出现！但是，命运也会如此：“洛奇”告诉我们，“作者不再能够取消其中任何一本，无法再改写任何一本，他不能发表他认为尚未准备好和尚未完成的那一本，虽然在他看来，没有续篇，另一本也没有历史意义。”因此，最后，他宁愿不发表《教育》，“坦率地承认它的不完整，相信它可能会悄然从记忆中消失，”从而证实了他长期信奉的一条原则，即，“仅次于好脾气的沉默是意义的标志”。由于这是1914年仲夏以后制定的一条“绝对”原则，因此，单单马萨诸塞历史学会的介入就能够打消作者想忽视这本书的明确愿望。这样，如同“洛奇”所说：“马萨诸塞历史学会发表了《教育》……这并不是违背作者的判断，而仅仅是为了将两本书平等地奉献给研究者，以便供他们参考。”

根据其性质，前言的作用是：指导读者阅读下文；与此相似，试图提防对文本的某些误读，换句话说，就是试图控制阅读。对于西方作品中的前言这一体裁，德里达作过一些专横的思考，他认识到，前言总是一种自恋的东西，只不过是一种特殊的自恋。在其中，高傲的父（母）自视甚高，对他（她）生养的孩子（文本）既赞美又辩解，要不就为它的发展铺平道路。如果用这种方式看待这个问题的话，我们如何来理解一部包括两个

前言（它们出自同一个作者之手，但其中一个是借用一位朋友的名义写的，这位朋友既是波士顿贵族阶级的代表，也是马萨诸塞历史学会的代表）的自传体文本呢？

这个双重前言充其量是多余的，而且，照这样的话，它也表现出一种对其后代前途的过分关切，它显然希望为其后代铺平道路。作者的阴影投射到著作上，它不仅是作为试图指导读者对文本研究的一个在场，而且是作为两个在场，其中第一个希望指导读者对文本和作者的研究。前文本言语表达的重复性已经将文本置于强迫性关注的范围内。从精神分析的角度来看，我们或许可以认为，这种强迫性关注与文本作者生活中的某种心灵创伤经验有关。这个双重前言不仅暗示了一种对文本命运的特别关切（在描述文本勉强“问世”的过程中，“洛奇”明确表达了这种关切），而且还暗示了一种担心，担心被反复出现在文本中的有成见的误读所压抑，根据一种继承下来的传统的负担这一主题，这种文本是特有的，而这一传统不适合作者去从事一种 20 世纪所特有的创作“生活”。

我认为，所有这些都明确，但是，从什么角度来看呢？从精神分析的角度来看，尽管它关注的是从文本转向决定作者在写文本过程中的无意识的和有意识的意图（以及它们之间的冲突），这种过分的关注将被看作是表现或信号，它暗示了作者对于其所感知的世界的心态和态度。这种心态反过来又将被看作与作者家庭经历的社会动力学有关，它导致了神经偏执，文本和写作活动都被看作是针对这种神经偏执的升华。文本的典型性，因而，它作为自身由以产生的社会世界之证据的地位，在于它在多大程度上揭示了一些有关特别家庭结构的心理经济学的东西。这不失为一种探讨问题的好方式，当然，条件是必须承认：为了完成分析过程，我们必须假定某种弗洛伊德学说足以能够进行这种

分析。

从马克思主义的角度来看，文本也将会被看作是一种结构（在定义上是一个矛盾的结构）的标志，亦即一个特殊阶级意识和实践的标志。而且，就文本是对那种意识和实践的自觉再现来说，它也是一种肖像。另外，如果文本被看作是对这种阶级意识的特别恰当的表现，而这种阶级意识以一种特定的方式有系统地将自身呈现给公众，以至于既掩盖了它的阶级本质又秘密地捍卫了它，那么，文本将会被提升到象征的地位。这引导着研究者从文本，经过作者假定的意识，然后到达一种社会语境。文本被看作是对这种社会语境的一种高度复杂然而又完全可解码的反映。这也是一种切入问题的方式，当然，对于弗洛伊德策略来说，同样也必须认识到一点，即，我们必须假定马克思主义学说足以能够说明文本和作者之间以及作者和“上层建筑”之间的双重关系。

另一方面，从符号学角度来看，文本将更多地被看作是各种代码（通过它们，实在将被赋予可能的意义）之间的一种复杂中介，而不是被看作基本原因的结果，也不是被看作对基础结构的反映（虽然是曲折的反映）。符号学将首先试图确定在阐释文本的过程中所确立的代码的等级，在这一等级中，将会出现那么一种或几种代码，成为似乎自明的、明显的和自然的理解世界的方式。

在《教育》一书所描述的这类复杂文本的动力学中，作者“尝试”了各种代码，有点像一个人试穿各种大小和样式的衣服，最后找到了一件差不多“合身的”——它似乎是处于打扮、装饰和防寒保暖的目的特意为某个人量身定做的。在该书中，作者“尝试”了各种代码，历史的、科学的、哲学的、法律的、艺术的，还有社会代码、文化代码、礼仪和礼节，等等。最后，这些代码都被抛弃了，因为它们“不适合”一种“敏感”智力的需要，人们要求这种敏感智力必须同 20 世纪主宰生活的“真

实”力量达成妥协。这些代码被系统地降低到“拼凑物”或“混杂物”以及分散的“断片”或“碎片”的地位，降低到滑稽表演的地位——它们对生活的用处被归于零。人们发现，在新世界中起作用的是权力，或者更准确地说，是强力，它被描述为一种“能量”，其本身是一种纯粹的过程，在此之外没有目标或目的 [在动物世界里，这种力量的象征表现为鲨鱼鳍甲 (Pteraspis)，在物质世界里表现为“动力”，而在文化世界里表现为“处女”]。与这种非个人的、盲目的和无目的的力量形成鲜明对照的，是一种典型自传的“个人”表达，它是敏感性（它本身被看作自然界的一种“嬉戏”）的最后庇护所。作为一种有意义的表达，这种自传的“权威性”包含在其作为纯粹“文学”的地位中，它的“完整性”则被其对风格一致性的渴望所证实，而作者认为自己还没有达到这种一致性。

这里所涉及的代码转换，如果从形式论证的层面上说，它是从18世纪所继承下来的一种假定的社会意识转换到被认为是19世纪有关“事物真实存在方式”的更为“实在的”观念；如果从情感或评价的层面来说，它是从一种假定的历史和科学知识转换到一种具体化的、但又完全是局部的或个人的审美意识。话语的形式，比如自传的形式，也发生了类似的代码转换。它传达了一个明确的信息：在现代经验的基础上创作一部传统类型的（宗教的、心理的和伦理的）自传是不可能的。其次，由于亚当斯本人不够努力，有人断言，根本不可能写一部自传（鉴于现代社会和文化已经完成了对“自我”的消解，这一点是很明显的）。第三，有人认为，费神写一部自传唯一可能的理由是一种风格上的连贯性，亚当斯这样的人正是通过这种风格来从事这件事的。这种风格的连贯性是一种纯美学的标准，尽管在文本中它被描述成具有道德的含义。

所有这些都暗示了一个策略，即，吸收某个人认为是自己文化或历史要素（在这里是它对“自我”的消解）之缺点的东西，并将它们转变为以下的东西：首先是一种观察、再现和评价的方法，其次是一种编写文本绪言的草案，在其中，它们被用来限定它将发现的那种观众——那种接近避免的芭蕾，我们已经发现，这种芭蕾出现在了该著作的两个前言中。在这两个前言中，遍及文本的三重反讽获得了直接的体现。而且，整个文本的形式描述了一种价值的准确性质，这种价值是附着在特定文本所包含的信息上的。

确实，在某种意义上，不同于奥古斯丁和卢梭（更不用说富兰克林），从符号学的角度看，这部著作的形式从总体上可以被看作是文本的特殊意识形态内容。在文本的叙事层面上包含着一些主题内容、再现和判断等，为了思考、评判它们，或者为了回应它们，我们同意文本的形式是某种给定的东西，这本身就是意识形态神化过程中所运用的一种权力的标志。

一旦我们被赋予生机，以至于文本的形式成为它从事在意识形态方面有意义工作的场所，（对作为信息的形式的运作无动于衷的批评将会发觉令人困惑的、令人吃惊的、不协调的或令人恼怒的）文本的一些方面 [比如，1871—1892 之间这一段叙述中的“空缺”，或者，从（布罗根和大多数现代评论者都喜爱的）头几年的叙事描述向（由于其抽象的、先在的或演绎的方法，特别令历史学家反感的）最后 14 章中所谓的思辨话语的转变] 自身作为信息就会变成有意义的。实际上，前期描述与后期描述之间形式上的区别包括了一种代码转换，即，从一种对社会和政治事件（作者或多或少是这些事件的见证人）的经验记叙转向一种明显是思辨和演绎的对过程的沉思，这种转换是文本中论述的题材的不同“性质”所要求的。但是，由于这种规模、范围

和内容方面的变化没有得到作者能够设想的任何理论必然性的调和（作者对黑格尔、马克思和达尔文等人持拒斥态度），而且，由于这种变化只是得到一种“鉴赏力”和“敏感性”准则的认可，而不是得到方法或形式思想准则的认可，因而，1871—1892之间这段叙述中的“空缺”不仅从审美角度来看是完全合理的，而且也是作为一个整体的文本信息的必要成分。

说亚当斯由于那些年他所遭受的痛苦，而在他的文本中留下这一漏洞，在其叙述中留下这一断裂，说假定他的贵族天性的严格，这些经历太过个人化，不能详述，这就等于把“鉴赏力”的虚构默认为认识的标准，这种标准形成了这部著作的特征，并始终如一地被用来证实它的判断。所有这些有关亚当斯遭遇的论述都可能是真实的，但是我们怎么会有十足的把握呢？文本事实是叙事年代记中的空白。对于产生这一空白的原因，我们只能推测。但是，这一空白的文本功能是很明确的。作为信息，它加强了一种生活空虚的主题，通过贯穿全书的人体模特这一角色，亚当斯勾画了这种空虚的生活。亚当斯无法解释这种空虚（在他看来，这种空虚是本体论意义上的），无论是通过历史—经验—叙事的方法（这是第一部分的方法），还是通过先验的、演绎的和思辨的方法（这是第二部分的方法）。这有点像是假编辑的前言和作者前言之间的差距。这些或许反映了亚当斯的精神分裂状况，然而，通过把文本中的断裂归于作者精神上的断裂这种方式来对前者做出解释或阐释等于将问题加倍，并将这种加倍的过程作为解决问题的方法。

很明显，我们无意将文本的两部分看作一个连续叙事的两个阶段，也不打算把它看作是在阐述一个广泛论证过程中的两个时期。就像亚当斯在倒数第二章的开头所说的那样，它们将被理解成为一个复杂形象的不同方面：“形象并不是论证，甚至很少导

致证据，但是，心灵渴求它们，而且，最近，最敏锐的试验者们发现，20个形象要好于一个，特别是在它们对立的时候；因为人类心灵已经学会处理矛盾。”（489）但是，这个形象——就像我们在阅读几乎文本的任何其他部分所能期望的那样——在它的中心有一个漏洞，它与文本的明确主张相一致，这些主张是：个体人格的深度与历史和自然的神秘一样不可理解。在文本自身的这些术语内部，这种不可理解的神秘的感觉充分地说明了最后一章结构的合理性。具有讽刺意味的是，这一章的题目是“现在时代”（Nunc Age）（一方面的意思是“现在，起程”，另一方面的意思是“现在行动”），这一章的结尾是对哈姆雷特最后一句话“其余皆沉默”的思考。亚当斯认为，在巨大的死亡神秘面前，我们要么老生常谈，要么默不作声。如同他在“编者前言”中所说的那样，“仅次于好脾气的沉默是意义的标志”。

所有这些都牢牢地把读者置于一个本质上是文学的社会领域内，置于一个由亨利·亚当斯、斯温伯恩、王尔德和卡莱尔等人所居住的社会中，置于一个经验被赋予意义的世界中。做到这一点并不是通过指涉某种经验上可辨别的社会或自然的现实，而是通过涉及其他文学作品、艺术杰作和类似的编码“文本”。巴尔特认为，暗中用一个已经文本化了的世界形象来取代它杜撰出来用以描述的具体现实，这是19世纪现实主义无论在文学还是在社会评论方面的极大成就。就像约翰·卡洛斯·罗令人信服地主张的那样，我们可以把亚当斯——连同詹姆斯、普鲁斯特、维吉尼亚·伍尔夫、乔伊斯以及其他现代主义的先驱——定位在以上传统中，把他作为现实主义即将来临的暴露和作家屈从于语言的自由嬉戏（这是文学的真正作用）的另一个代表。然而，罗坚持认为，亚当斯的艺术（它“运用其技巧来拷问所有含义的性质”）要求我们再次返回到“我们应该恢复的人类对话”，罗的

这一主张似乎更像是他的一个虔诚的愿望，而不像是一个结论，证明这个结论之合理性的要么是文本的明确信息，要么是文本形式所暗含的信息。罗最后的主张使亚当斯又回到了传统人道主义者偏爱的那个领域，亦即那个不朽“经典”的王国，它一直在向我们表明，“某种美和高贵潜藏在人类意识的痛苦负担中”。

为了防止对《教育》一书武断地进行满怀希望的解读，让我们看一看文本的最后一句话。这句话讲述的是一个幻想，其中，亚当斯想像自己同他两个最要好的朋友约翰·海和克拉伦斯·金（注意：不是同他的妻子），在1938年，即，在自己百岁生日的时候，重返世间，“来度假，结果发现，鉴于其继承者的错误，他们自己的错误也昭然若揭。”“或许就在此时，”他继续说，“自从人类在食肉动物中开始其教育以来的第一次，他们发现了一个敏感而胆小的生灵能够不战栗着注视的世界”。（505）“结束”。

当然，我们有可能把任何文本解读成一种多少有些明确的沉思，即对再现的不可能性和含义难点的沉思。之所以存在这种可能性，是由于以下事实：任何文本，只要它试图通过语言的中介来把握现实，或者通过这一媒介来再现现实，它就会引发一种不可能完成任务的忧虑。但是，亚当斯的文本决不会或明或暗地要求恢复对话。它对对话体话语方式的预期“声音”的压抑足以暗示同样多的东西。这种声音便是“我”，它暗示了参与言语交流的“你”的存在，通过这种交流，我们可以从作为媒介的言词中梳理出某种意义。单独这一点就足以确立它与梭罗的《瓦尔登湖》这类作品的本质区别。亚当斯的文本可以在符号学方

约翰·卡洛斯·罗：《亨利·詹姆士与亨利·亚当斯》（伊萨卡，1977），第242页。

面同《瓦尔登湖》作一些有益比较，我们会发现，尽管前者在形式方面明显是以自我为中心的，但是作者暗中有意识使之成为对话体的文本。亚当斯的自传是一种独白，如果执意要找出其中的对话成分，我们必须坚持，交流中的另一防止能够被想像成亚当斯本人断裂人格中的某个片断或碎片。他以第三人称单数的形式（比如，“他”、“亚当斯”等）谈论自己，他将自身分裂为双重角色：一方面是作为隐藏在叙事形式的匿名作者背后的言谈者，另一方面是作为叙事的指涉对象或主体，他占据了舞台中心，自然和历史事件便是围绕这个中心（在该书的虚构中，是为了这个中心）而发生的。这正如同在前言中，亚当斯将自身分裂为“洛奇”和“亚当斯”这两个言谈者，并让他们对他的书发表稍微不同的看法。

对作者角色的这种分裂、拆解或双重化自然是作者职位自身的一种功能，其中，每个作家既是其自身话语的生产者也是消费者。这一职位的自恋或自慰性质是显而易见的。至少在一个层面上，文本由于各自尽力要超越作者职位所固有的自恋，因而各不相同，而且会转向弗洛伊德主义者所谓的情感依附关系，社会性将这种关系假定为它的基础。并不是我们要跟随着弗洛伊德，将情感依附看作是一种在质量上（即，在道德上）比自恋情形更优越的情形，因为我们只有通过从文本中走出来并确认另一种意识形态才能做到那一点。这种意识形态认为，爱的情感依附形式要比自恋形式更为人性化，即，更为自然。《教育》一书远不是一个“非自我的”文本，尽管它抑制著者“我”，或者，可能就是因为这一点，它是一个极度自我中心的文本，此外，它还是一个具有明显阶级基础的自我中心的文本。因此，在《教育》这本书的第二段，亚当斯将他的“洗礼仪式”比作一种“耻辱”，它像在犹太教会堂中施加在任何一个犹太人身上的耻辱一样难以

忍受。他在这一段中写道：

对于其整个人生来说，从出生到死亡，他都是缔约的一方和伙伴。只有如此理解——作为与他同时代的社会具有完全合作关系的自觉的缔约成员——他的教育对于他自己或其他人才有意义。

正如事情所发生的那样，他根本就没有按规则进行游戏；他沉浸在对游戏的研究中，观察游戏者的过失；然而，这是故事中唯一的意义所在，否则的话就没有了道德和琐碎的事件。（4）

《教育》对现代时期自我终结的明确宣告和说明必须被看作一种讯息，这种讯息不仅是个人的和主观的，而且也是社会的和历史的。就亚当斯将自身的自我等同于本阶级的自我来说，对前一种自我消解的宣告也就是对后一种自我消解的宣告。

亚当斯自传似乎从表面上对人格进行了解体，运用了第三人称叙事的客观化声音，并采用了自己将自己分离并写作其（错误）教育的历史这样一种著者形式，这些都是主观的自我与特定社会阶级的自我相融合的另一标志。而且，（错误）教育主题所提供的仅仅是根据前者的（不）幸来谈论后者（不）幸的另一种方式。至于进一步将“亨利·布鲁克斯·亚当斯”等同于世界历史（这种将二者等同的做法是很明确的，无论表面上看来这种做法多么具有讽刺意味），这意味着，《教育》远不是奥古斯丁《忏悔录》的模仿，它意在提供一种比后者更优越的文本。有人认为，其优越性与其说在于它的（与奥古斯丁《忏悔录》的基督教神话相比而言的）世俗性，还不如说在于它的自我中心性（这正是奥古斯丁在他的文本中试图通过规则和散

漫的例证来加以淡化的东西)。

我可以这样无限期地继续下去，设法识别出各种（心理的、社会的、形而上的、伦理的和艺术的）代码，通过这些代码，文本的复杂结构发送出信息。用雅各布森的话来说，这些信息与其说是指涉性的和论断性的，还不如说是交际性的和祈愿式的。这里的目的并不是要把所有这些信息还原成一个可以被巧妙地浓缩为一段象征性释义的单一的、似乎统一的立场，而是要显示文本所发出的无数各异的信息和各种不同的信息。然而，还有一个目的，那就是要描述所发送的几种信息，这要依据这些信息被安排其中的几种代码；还要描绘这些代码之间的关系，这些代码一方面是作为一种代码等级，一方面是作为这些代码阐述的序列，它们将把文本置于其生产时代的某种文化领域内。

那么，对思想史的符号学研究方法如何有助于解决在这一探究领域所出现的特殊问题呢？它如何有助于解决文本和语境之间的关系、经典文本和文献文本之间的关系以及阐释者文本和被阐释文本之间的关系等等的问题呢？一个给定作品的证据问题，或者，更确切地说，它的指涉问题，对任何历史研究来说都是至关重要的。作品是什么的证据呢？它指涉的是什么呢？或者，换一种说法，它允许我们（无论多么间接地）感知什么样的指涉物呢？只要一件作品所涉及的对象被看作是存在于作品之外，这些问题就是不可解决的，至少在它是一个历史感知问题的时候是这样。这是因为，按照定义，一项事实只有不再被看作是现时感知的可能对象时，它才是过去的。

历史的实在，即过去的实在，是一种只能通过本质上具有文本性的作品才能指涉的东西。关于语言和文本的标志性的、肖像的和象征性的观念，模糊了这种间接指涉性的本质，并提出了（想像的）直接指涉性的可能性，而且还造成了一种假象：现实

中存在这么一种过去，它被直接反映在文本中。然而，即使我们承认这一点，我们看到的只是反映，而不是被反映的事物。对思想史的符号学研究把我们的注意力集中到文本中所出现的那种对事物的反映上，通过这种方式，这种符号学研究直接将我们固定在意义生产过程面前，这种意义生产过程是作为一般历史研究分支的思想史的特殊主题。

不用说，并不是所有的历史研究都关心意义的生产。实际上，大多数历史研究所关注的与其说是意义的生产，还不如说是这类生产过程的效果——我们或许可以称之为某个给定的社会文化结构内部的意义交换和消费。战争、联盟、经济活动、政治权力和权威的运用、任何涉及有意图的创造和毁灭的东西、个体和群体所参与的有目的性的活动——这便是我头脑中所考虑的事情。思想史把观念、精神状态、思想体系以及过去特定社会的价值和理想体系当作自己的特殊题材。如果这类思想史仅仅把这些题材看作是一些反映在某种意义上更“基本”的过程（比如，经济的、社会的、政治的甚至心理的过程）的资料的话，那么，对于历史地重建其他这些过程来说，它就成了可有可无的东西。因为，在那种情况下，它只不过把其他研究领域专家所说的话重复了一遍，它讲述的故事与其他领域所讲述的也是一样的，只是材料稍有不同，表述方式稍微有些区别。

不过，很显然，思想史家的资料不同于政治和经济史家所驾驭的资料，它们的区别在于以下事实：思想史家的资料直接向我们展示了文化生产各种意义系统的过程，这些意义系统赋予其实践活动以意义或价值。团体从事政治活动当然是出于政治目的，但是，只有在涉及政治以外的某种其他目标、目的或价值的时候，这些活动对它们才是有意义的。这一点促使他们做出如下设想：它们的政治活动在性质上不同于其反对者的活动——它们成

为敌人或反对者，恰恰是在于它们设想其他目标、目的和价值，这些目标与它们自己的具有明显区别，虽然二者总体上有相似之处。对于经济、宗教和社会活动来说也同样如此。历史事件不同于自然事件，因为，它们对于其行动者来说是有意义的，而且对于完成这些事件的不同团体来说也具有不同的意义。

毋庸置疑，经济活动与经济目标——商品的生产、交换和消费——有关，但是，之所以存在各种不同的经济活动方式（封建的、资本主义的、社会主义的方式及其混合方式），是因为这种活动不单单满足商品生产、交换和消费的目的，而且还满足其他目的。吃、穿、住也许是基本的“经济”必需，但是，对于什么算是适当的吃和穿，什么是符合人性的居住条件，不同的文化有不同的看法。此外，在任何一种给定的文化中，对这些必需品的供应都要受到规则和规律的制约，这些规则和规律存在的理由来自某种超经济领域，特别是来自这样一种领域，其中，那种什么算是适当的、适合的或恰当的东西的意义被生产出来。

只要这样来看，那么，为什么思想史家都从黑格尔、马克思、弗洛伊德和尼采及其他他们在当代的化身列维—斯特劳斯、哈贝马斯、福柯、德里达、利科、伽达默尔和 J. L. 奥斯汀等人那里汲取灵感，理由就立即变得明朗起来。他们中的每个人都很关注调解问题。关于调解问题，我们可以作这样的解释：根据一些本质上是特殊文化的考虑，那些（经济的、社会的、性的、美学的、智力的，或者无论什么的）基本动因偏离了它们的直接目的。这里所说的特殊的文化指的是，对一种历史上确定的意义系统来说是特殊的。

符号学视角中的知识的历史作品使我们得以看到，意义生产系统直接以一种其他历史制品所不曾具有的方式运作着——因为，在我们看来，其他这些制品（武器、条约、合同、账簿等）

必定更像是这些运作的结果，或者至多是它们的工具，而不是它们的原因。这就是为什么一种面向内容的和观念史的思想史研究方法完全适合对特定场合下的某些文献的分析的原因，在这些场合，我们的兴趣更多地集中在文化对其成员的影响上，而不是文化产生这些影响的方式上。而且，阐述问题的这种方式指出了一条解决经典文本和文献文本之间关系的途径。

经典文本似乎引起了我们的注意，这是因为，它不仅包含了对一般“人类状况”的观点和洞见，而且它还提供了一种阐释样式，使我们得以推进我们自己时代的研究，或者，它甚至可以推进任何时代的研究。然而，实际上，经典文本，亦即主文本，之所以能引起我们的兴趣，并不是因为（或者并不仅仅是因为）它的意义—内容是普遍有效的或有权威的（因为那明显是不可能的；无论如何，它是一种完全非历史的看待问题的方式），而是因为它能够使我们洞察那种意义生产过程，这一过程对于一般人类存在来说是普遍的和确定的。当然，甚至最平庸的连环漫画也能引起对这一过程的洞见，特别是在进行符号学分析的时候更是如此——而且，顺便提一下，这里所采用的是一种在运用传统的观念史研究方法的情况下它不能起作用的方法。为了一种科学的责任（如果我们的作品要获得一种比名家表演的权威更大的权威的话，就必须使这种责任贯穿其中），我们必须准备承认，连环漫画不能被认为在质量上次于莎士比亚的戏剧或其他任何经典文本。从一种符号学的视角来看，这种区别不是质量上的，而仅仅是数量上的，是意义—生产过程中复杂程度上的区别（我假设有一点大家都会承认，那就是，只有对于那些复杂性自身对他们来说是一种价值的人来说，复杂性才标志着两个对象之间质量上的区别）。复杂程度上的区别与经典文本显示（甚至积极地注意）它自己的意义生产过程的程度有关，也与经典文本将这

些过程当作自己的题材（即，自己的“内容”）的程度有关。

这样，通过结论的形式，让我们再回到《亨利·亚当斯的教育》。作为一种知识的历史的文献，这个文本以亚当斯的日记、信件和其他叙述其日常生活的文献所达不到的方式很好地满足了我们的要求。这恰恰是就以下情况来说的：文本包含了所有那些自我—关心和担心失败的证据，我们把这些证据标示为其意识形态化功能的各个方面。在一个幼稚的评注者（亦即一个希望评价它的逻辑连贯性或者将要点归结为其各部分中的风格特性的人）看来是缺点的东西，在具有符号学倾向的评论者看来，恰恰是思想史“文献”的优点。《教育》一书的第一部分，由于其对外交场面的观察而深受外交史家的喜爱，也深受那些抱有传统“叙事”观念的人的喜爱；该书的第二部分包含一些元历史学的思考并带有悲观主义的格调（这冒犯了那些坚持传统“自传”观念的人），另外，整部作品措辞的过分文雅和矫揉造作，它的迟疑不决和表里不一，主题的困扰，无所不在的反讽。这两部分之间存在很大的区别。对那种关心意义的生产而非生产的意义、关心文本的过程而非文本产品的分析家来说，所有这些都同样有价值。正是这些“缺点”使我们注意到使《教育》一书成为经典作品的东西，一个自我意识和自我颂扬的创造力的范例。

至于文本和语境的问题——《教育》一书在多大程度上是一种更基本的原因力量的产物，无论这些力量是社会的、心理的、经济的等等，亚当斯的作品在多大程度上“反映”或明显地“反思”他自己时代，就像布罗根为此称赞它的那样——我已经指出，这个问题从符号学的角度出发是可以解决的，这当然是就以下情况来说的：传统历史学家称作语境的东西已经存在于文本中，存在于亚当斯的话语用以生产其意义的特殊代码转换模式中。的确，当我们探究类似《教育》这样一部著作的语境时，

我们首先感兴趣的是，这一语境在多大程度上提供了用以生产那些该文本展示给我们的各种意义的资源。了解了有关文本的语境这方面的情况还不能够说明亚当斯作品论述方式的特异性，不能够说明我们在跟随文本叙事过程中所遇到的论述方式的细节问题。相反，必须采取另外一种方式：语境只有在其细节的论述中、通过亚当斯文本中采用的个别措施才能加以阐明。

当然，在其文本中，亚当斯利用他的社会和文化背景来完成了各种论述，以此来赋予他的经历或他的“生平”以意义，即使所提供的意义仅仅是生活本身是无意义的这样一种判断。亚当斯所做的工作是向我们展示一个范例，用以说明他自己时代和区域的文化资源如何可以被塑造成一种正当的理由，来为这种虚无主义的判断作辩护。通过把虚无主义的一般观念与他的个别生活相结合，亚当斯形成了一种有关虚无主义信条的个人看法，即，这种信条的一个类型（这种类型可以界定为个别与实在的或仅仅捏造的普遍性之间的一种调和）。正是亚当斯话语的这种典型性才使它可以转换为他生活时代的证据，而这一证据可以被我们这一时代的读者领悟、接受和理解。

典型性是通过将一种特殊的形式强加在混乱的内容上而产生的。这一强加形式的过程是在物化于亚当斯文本中的话语中完成的。正是这种话语的制定证明了亚当斯作为其生活时代的文化代表的地位。也正是这种话语制定的产物，亦即这个题名为《亨利·亚当斯的教育》文本（它被看作是一种成品形式），使我们洞察到在亚当斯生活时代和区域文化中所特有的那种意义生产。

文本的这一典型性观念促使我们去论述诠释学家不断痛惜的复杂文本之可憎的“降低”问题。当我们说一种给定的文本代表了一种意识生产的时候，我们并不是在把文本降低到那种比一般的意义生产更为基本的原因力量的结果的地位上。我们不过是在

指出那种既明显又不可否认的情形，即，亚当斯自己已经把他的生平“浓缩”成为那种在《教育》中展现出来的形式，而且，把这种生平转换成他所生活的时代和区域的社会文化过程的象征。这不是一种意义的降低，而是意义的升华或复制（transumption），无论何时何地，它都是人类意识对其世界的可能反应。通过揭示亚当斯作品中丰富的象征性内容，我们没有升华这一作品，并使它回到其作为它从中产生的那种文化的内在产物的地位上。我们远没有将这部作品降格，相反，我们已经将它打扮得花枝招展，使它含苞怒放，并促使它展示出其作为一种象征性过程所具有的丰富性和力量。

译名对照

- Action and historical event 行为与历史事件
Aestheticism 唯美主义
Aesthetics 美学
Alienation 异化
Allegory 讽喻
Althusser, Louis 阿尔图塞, 路易斯
Analytical philosophy 分析哲学
Annales school 年鉴学派
Annals 年代记
Annals of Saint Gall 《圣加尔年代记》
Arendt, Hannah 阿伦特, 汉娜
Aristotle 亚里士多德
Auerbach, Erich 奥尔巴赫, 埃里希
Augustine of Hippo, Saint 希波的圣奥古斯丁
Austin, J. L. 奥斯汀
Authority 权威
- Barthes, Roland 巴尔特, 罗兰
Benveniste, Emile 本维尼斯特, 埃米尔

- Brogan, D. W. 布罗根
Brown, Norman O. 布朗, 诺曼
Burke, Edmund 伯克, 埃德蒙
- Camus, Albert 加缪, 艾伯特
Causation 因果关系
Chronicle 编年史
Chronology 年代学
Classics 经典
Closure 结尾
Codes, narrative 叙事代码
Communication 交流
Compagni, Dino 康派尼, 戴诺
Composition 创作
Configuration 塑形
Consciousness, historical 历史意识
Context 语境
Croce, Benedetto 克罗齐, 贝奈戴托
Culture 文化
- Dante 但丁
Danto, Arthur 丹图, 亚瑟
Derrida, Jacques 德里达, 雅克
Description 描述
Desire 欲望
Discipline, historical 历史学科
Discourse, historical 历史话语
Discourse, poetic 诗歌话语

- Discourse, prose 散文话语
Discourse, scientific 科学话语
Discourse, symbolic 象征话语
Discourse, theory of 话语理论
Droysen, Johann Gustav 德罗伊森, 约翰·古斯塔夫
- Elton, Geoffrey 埃尔顿, 杰弗里
Emplotment 情节编织
Encyclopedia, as genre 作为文类的百科全书
Eschatology, historical 历史末世论
Event, historical 历史事件
Explanation 解释
- Fact, historical 历史事实
Farce, as plot type 作为情节类型的闹剧
Fascism 法西斯主义
Figuration, narrative 叙事比喻
Fontanier, Pierre 丰塔尼埃, 皮埃尔
Form 形式
Formalism 形式主义
Foucault, Michel 福柯, 米歇尔
Freud, Sigmund 弗洛伊德, 西蒙
Frye, Northrop 弗莱, 诺思洛普
Gadamer, Hans Georg 伽达默尔, 汉斯—乔治
Gay, Peter 盖伊, 彼特
Genette, Girard 热奈特, 吉拉德
Genres 体裁
Gervinus, G. C. 格维努斯

Greimas, A. J. 格雷马斯

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格尔, 乔治·威廉·弗里德里希

Hermeneutics 解释学

Herodotus 希罗多德

Hexter, J. H. 赫克斯特

Historical narrative 历史叙事

Historical representation 历史再现

Historical studies 历史研究

Historical theory 历史理论

Historicality 历史性

Historiography 历史编纂学

History 历史

Hjelmslev, Louis 叶尔姆斯列夫, 路易斯

Holocaust 大屠杀

Hubner, Rudolf 许布纳, 鲁道夫

Humanism 人道主义

Humanlity 人性

Idealism 实在论

Ideology 意识形态

Iggers, Georg 伊格尔斯, 乔治

Imagination 想像

Information, historical 历史信息

Intellectual history 思想史

Interpretation 阐释

Irony 反讽

Jakobson, Roman 雅各布森, 罗曼

Jameson, Fredric 詹姆森, 弗雷德里克

Kant, Immanuel 康德, 伊曼努尔

Kermode, Frank 科莫德, 弗兰克

Knowledge, historical 历史知识

Lacan, Jacques 拉康, 雅克

Language 语言

Latouche, Robert 拉图什, 罗伯特

Law 法律

Levi-Strauss, Claude 列维—斯特劳斯, 克劳德

Literature 文学

Logic 逻辑

Marx, Karl 马克思, 卡尔

Marxism 马克思主义

Meaning, historical 历史意义

Meinecke, Friedrich 迈纳克, 弗里德里希

Memory, and history 记忆与历史

Method 方法

Mink, Louis, 明克, 路易斯

Modernism 现代主义

Morality 道德

Myth 神话

Narrative 叙事

Nietzsche, Friedrich 尼采, 弗里德里希

Objectivity 客观性

Past 过去

Philosophy of history 历史哲学

Plot 情节

Politics 政治学

Post-Structuralism 后结构主义

Progress 进步

Providentialism, Christian 基督神意论

Psychoanalysis 精神分析

Ranke, Leopold von 兰克, 利奥波德·冯

Realism 实在论

Reality 实在

Rhetori 修辞

Richerus of Rheims 兰斯的黎希尔

Ricoeur, Paul 利科, 保罗

Romanticism 浪漫主义

Rothacker, Erich 罗特哈克尔, 埃里希

Rowe, John Carlos 罗, 约翰·卡洛斯

R sen, J rn 吕森, 耶尔恩

Said, Edward 萨义德, 爱德华

Santayana, George 桑塔亚那, 乔治

Sartre, Jean-Paul 萨特, 让-保罗

Schiller, Friedrich von 席勒, 弗里德里希·冯

Science 科学

Semiology 符号学

Singleton, Charles 辛格尔顿, 查尔斯

Story 故事

Storytelling 故事讲述

Structuralism 结构主义

Style 文体

Sublime 崇高

Symbolization 象征化

Text 文本

Time 时间

Totalitarianism 极权主义

Tropes 转义

Truth, historical 历史真相

Understanding 理解

Utopianism 乌托邦

Valesio, Paolo 瓦雷西奥, 保罗

Vidal-Naquet, Pierre 韦多—纳奎特, 皮埃尔

Weiskel, Thomas 维斯科尔, 托马斯

Zionism 犹太复国主义

文献索引

(以译名汉语拼音为序)

《S/Z》 Roland Barthes, S/Z, trans. Richard Miller (New York, 1974).

《艾希曼的文件吗?》 Vidal-Naquet, "A Paper Eichmann?"

《888—995 年的法兰西史》 Richer, Histoire de France, 888 - 995, ed. And trans. Robert Latouche, 2 vols. (Paris, 1930 - 37) .

《暴力与神圣》 René Girard, Violence and the Sacred, trans. Patrick Gregory (Baltimore, 1977) .

《保罗·利科的哲学: 作品选》 The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart (Boston, 1978) .

《保卫马克思》 For Marx, trans. Ben Brewster (New York, 1969) .

《比较批评年鉴》 Comparative Criticism: A Year Book.

《创作者箴言: 德国历史编纂学和历史科学的研究》
Schaffender Spiegel: Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und

Geschichtswissenschaft (Stuttgart, 1948).

《存在与解释学》 Paul Ricoeur, "Existence and Hermeneutics".

《达洛维夫人》 Woolf, Mrs. Dalloway.

《当今历史研究》 Historical Studies Today, ed. F. Gilbert and S. R. Graubard. (New York, 1972).

《当今诗学：叙述学》 Poetics Today: Narratology, , , , 2 vol. (Tel Aviv, 1980 - 81).

《道德的谱系》 Friedrich Nietzsche, The Genealogy of Morals, trans. Francis Golffing (New York, 1956).

《大屠杀与历史学家》 Dawidowicz, The Holocaust and the Historians (Cambridge, Mass, 1981).

《德国历史观念：从赫德尔到当今的民族历史思想传统》 Georg G. Iggers, The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present (Middletown, Conn., 1968).

《德国历史学家》 Deutsche Historiker, vol. 5, ed. H. - U. Wehler (Göttingen, 1972).

《德罗伊森的史学》 Erich Rothacker, "J. G. Droysens Histori".

《德意志史料集成》 Monumenta Germaniae Historica.

《第二次世界大战起源》 A. J. P. Taylor, The Origins of the Second World War (New York, 1964).

《定量史学》 Francois Furet, "Quantitative History".

《蒂诺·康派尼的关于他所处时代必需品的报道和同一个作者对崇高品质的道德赞歌》 La cronica di Dino Compagni delle

cose occorrenti ne tempi suoi e La canzone morale Del Pregio dello stesso autore, ed. Isidoro Del Lungo, 4th ed., rev. (Florence, 1902).

《第一评论》 Primi saggi.

《第一手稿中的历史概论 (1857/1858) 和最近出版版本中的历史概论 (1882)》 Grundriss der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882). ed. Peter Leyh (Stuttgart, 1977).

《对德罗伊森 历史 的研究》 Karl-Heinz Spieler, Untersuchungen zur Johann Gustav Droysens "Historik" (Berlin, 1970).

《对法国革命的反思》 Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France.

《菲利普二世时期的地中海与地中海世界》 Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip , trans. Si n Reynolds (New York, 1972).

《分析的历史哲学》 Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of History (Cambridge, 1965).

《符号的解释学与哲学反思》 Paul Ricoeur, "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection".

《符号学原理》 Roland Barthes, Elements of Semilogy, trans. Annette Lavers and Colin Smith (New York, 1968).

《弗里德里希·冯·席勒论文两篇: 论素朴的诗与感伤的诗 与 论崇高》 Two Essays by Friedrich von Schiller: "Na ve and Sentimental Poetry" and "On the Sublime," trans. Julius A. Elias (New York, 1966).

《弗洛伊德与拉康》 Louis Althusser, "Freud and Lacan".

《概念史：德罗伊森历史理论的起源和创立》 Jörn Rüsen, *Begriffene Geschichte: Genesis und Begründung der Geschichtstheorie* J. G. Droysens (Paderborn, 1969).

《广义艺术概念下的历史》 Benedetto Croce, “La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte”.

《观念，知识与异议的结构》 J. P. Nettl, “Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent”.

《关于大屠杀的谎言》 Lucy S. Dawidowicz, “Lies about the Holocaust”.

《关于历史的思考：关于历史意识和历史科学现状的论文》 F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, and H. Lutz, *Denken über Geschichte: Aufsätze zur heutigen Situation des geschichtlichen Bewusstseins und der Geschichtswissenschaft* (Munich, 1974).

《关于历史的撰写》 Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire* (Paris, 1969).

《关于我们的崇高与优美概念之起源的哲学探究》 Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (New York, 1909).

《关于修辞与纯文学的演讲》 Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* [London, 1783], ed. Harold F. Harding (Carbondale, IU, . 1965).

《古希腊和罗马研究对历史的贡献》 *Contributo alla storia degli studi classici* (Rome, 1955).

《古希腊文化盛行期的概念的历史起源和实际功用》 Arnaldo Momigliano, “Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo”.

《亨利·亚当斯的教育：传记》 The Education of Henry Adams: An Autobiography, ed. Ernest Samuels (Boston, 1973).

《亨利·詹姆士与亨利·亚当斯》 John Carlos Rowe, Henry James and Henry Adams (Ithaca, 1977).

《话语的转义》 Hayden White, Tropics of Discourse (Baltimore, 1978).

《混乱的行为：布罗代尔的地中海讽刺》 Hans Kellner, "Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire".

《结构主义的观念：一种批评分析》 Philip Pettit, The Concept of Structuralism: A Critical Analysis (Berkeley and Los Angeles, 1977).

《结构主义读本》 Structuralism: A Reader, ed. Michael Lane (London, 1970).

《结构主义及其后的发展》 John Sturrock, ed., Structuralism and Since (Oxford, 1979).

《结构主义诗学：结构主义，语言学与文学研究》 Jonathan Culler, Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature (Ithaca, 1975).

《解释的社会科学：一种读本》 Interpretive Social Science: A Reader, ed. Paul Rabinow and William Sullivan (Berkeley, 1979).

《解释与理解：论文本理论、行为理论和历史理论之间的一些重要联系》 Paul Ricoeur, "Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History".

《解释与理解》 Paul Ricoeur, "Expliquer et comprendre".

《结尾的意义：虚构理论研究》 Frank Kermode, The Sense

of an Ending: Studies in the Theory of Fiction (Oxford, 1967).

《距离化的解释学功能》 Paul Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation".

《卡莱尔读本：托马斯·卡莱尔作品选》 A Carlyle Reader: Selections from the Writings of Thomas Carlyle, ed. G. B. Tennyson (New York, 1969).

《康德论历史》 Kant on History, ed. Lewis White Beck (New York, 1963).

《克利奥》 Clio.

《科学革命的结构》 Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2d ed. (Chicago, 1970).

《浪漫的崇高：对超越的结构和心理状态的研究》 Thomas Weiskel, The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence (Baltimore, 1976).

《列宁与哲学以及其他论文》 Lenin and Philosophy and Other Essays, trans. Ben Brewster (New York, 1971).

《理论的贫困》 E. P. Thompson, The Poverty of Theory (London, 1978).

《历史编纂学的理论和历史》 Benedetto Croce, Teoria e storia della storiografia (1917) (Bari, 1966).

《历史的本质特征》 G. G. Gervinus, Grundzüge der Historik (Leipzig, 1837).

《历史的观念》 R. G. Collingwood, The Idea of History (Oxford and New York, 1956).

《历史的话语》 Roland Barthes, "Historical Discourse".

《历史，第一卷，讲稿的第一完整版本的重构（1857）》

Johann Gustav Droysen, Historik, Band 1: Rekonstruktion der ersten vollst ndigen Fassung der Vorlesungen (1857).

《历史，关于历史方法论和百科全书的讲稿》 Johann

Gustav Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklop die und Methodologie der Geschichte, ed. Rudolf H übner (Munich, 1937).

《历史理论：克拉克图书馆研讨会论文集》 Theories of His-

tory: Papers of the Clark Library Seminar, ed. Peter Reill (Los Angeles, 1978).

《历史实践》 Geoffrey Elton, The Practice of History (New

York, 1967).

《历史事件与叙述》 Reinhart Koselleck and Wolf-Dieter

Stempel, eds. , Geschichte-Ereignis und Erz hlung (Munich, 1973).

《历史修撰史》 Harry Elmer Barnes, A History of Historical

Writing (New York, 1963).

《历史修撰：文学形式与历史理解》 The Writing of History:

Literary Form and Historical Understanding, ed. Robert H. Canary and Henry Kozicki (Madison, Wis. , 1978).

《历史意识问题》 Hans-Georg Gadamer, Le probl ème de la

conscience historique (Lonvain, 1963).

《历史学家》 Dumoulin and Moisi, The Historian.

《历史与结构：马克思主义史学探究》 Alfred Schmidt, Ge-

schichte Und Struktur: Fragen einer marxistischen Historik (Munich, 1971).

《历史与理论》 History and Theory.

《历史与思想》 History and Thought.

《历史与文学》 Lionel Gossman, " History and Literature ".

《历史与真理》 Paul Ricoeur, *History and Truth*, trans. C. A. Kelbley (Evanston, Ill., 1965).

《历史哲学》 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York, 1956).

《历史哲学》 William H. Dray, *Philosophy of History* (Englewood Cliffs, 1964).

《历史哲学讲演录》 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, (Frankfurt an Main, 1970).

《历史知识的解剖学》 Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge* (Baltimore, 1977).

《历史中的文体》 Peter Gay, *Style in History* (New York, 1974).

《历史中的意义：历史哲学的神学意蕴》 Karl L with, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, 1949).

《历史中的再评论》 J. H. Hexter, *Reappraisals in History* (New York, 1961).

《历史中的知识和解释》 R. F. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History* (Ithaca, 1978).

《历史主义的贫困》 Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London, 1957).

《利维坦》 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford, 1929).

《论历史》 On History.

《论知识：理论的与个案研究》 On Intellectuals: Theoretical and Case Studies, ed. Phillip Rieff (New York, 1969).

《论自我理解的问题》 Hans-Georg Gadamer, "On the Problem of Self-Understanding" (1962).

《卢万的哲学》 Kevue Philosophique de Louvain.

《马克斯·韦伯社会学论文集》 Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York, 1958).

《马克思主义与人道主义》 Louis Althusser, "Marxism and Humanism".

《美国民主》 Alexis de Tocqueville, Democracy in America, trans. Henry Reeve (London 1838).

《美洲的征服：其他问题》 Tzvetan Todorov, La Conquête de l'Amérique: La Question de l'autre (Paris, 1982).

《民主》 Democracy.

《诺凡提卡：作为当代理论的修辞学》 Paolo Valesio, Novantiqua: Rhetorics as a Contemporary Theory (Bloomington, Ind., 1980).

《欧洲历史编纂中的新方向》 Georg G. Iggers and Norman Baker, New Directions in European Historiography (Middletown, Conn. 1975).

《欧洲历史评论》 Reviews in European History.

《判断力批判》 Immanuel Kant, Critique of Judgment, trans. J. H. Bernard (New York, 1951).

《评论》 Commentary.

《批评研究》 Critical Inquiry.

《批评语言与人的科学：结构主义论争》 Richard Macksey and Eugenio Donato, eds., The Languages of Criticism and the Sci-

ences of Man: The Structuralist Controversy (Baltimore, 1970) .

《批评与知识的增长》 Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds. , Criticism and the Growth of Knowledge (Cambridge, 1970) .

《普通语言学绪论》 Emile Benvenists, préfaces de linguistique générale (Paris, 1966) .

《乔治·格特弗里德·格维努斯》 Luther Gall, “ Georg Gotfried Gervinus ”.

《诠释学与人文科学：关于语言，行为和解释的论文集》 Hermeneutica and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation, ed. And trans. John. Thompson (Cambridge, 1982) .

《人的权力》 Thomas Paine, The Rights of Man, (New York: 1961) .

《人和历史：人类学和科学史研究》 Mensch und Geschichte: Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte (Bonn, 1950) .

《人们如何撰写历史：认识论论文集》 Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire: Essai d'épistémologie (Paris, 1971) .

《人文科学与哲学》 Lucien Goldmann, The Human Sciences and Philosophy, trans. Hayden White and Robert E. Anchor (London, 1969) .

《人种学家与未来学家之间的历史学家》 Jerome Dumoulin and Dominique Moisie, eds. , The Historian between the Ethnologist and the Futurologist (Paris and The Hague, 1973) .

《散文诗》 Tzvetan Todorov, Poétique de la prose (Paris, 1971) .

《社会研究》 Social Research.

《神话学》 Roland Barthes, Mythologies, trans. Annette Lavers (New York, 1972) .

《圣经》 Scriptorum, ed. George Heinrich Pertz, 32 vols. (Hanover, 1826; reprint, Stuttgart, 1963) .

《 圣经 方法会合中的冲突》 Paul Ricoeur, “ Du conflit à la convergence des methods en ex ég èse biblique ”.

《什么是结构主义?》 Oswald Ducrot et al. , Qu est-ce que le structuralisme? (Paris, 1968) .

《时代文学增刊》 Times Literary Supplement.

《实践历史》 J. H. Hexter, Doing History (Bloomington, Ind. , 1971) .

《时间与叙事》 Paul Ricoeur, Temps et récit, vol. 1 (Paris, 1983) .

《时间与叙事》 Paul Ricoeur, Time and Narrative, tra. Kathleen McLaughlin and David Pellauer vol. 1 (Chicago, 1984) .

《时间与叙事》 Paul Ricoeur, Time and Narrative, tra. Kathleen McLaughlin and David Pellauer vol. 2 (Chicago, 1985) .

《十九世纪的历史与历史学家》 G. P. Gooch, History and Historians in the Nine-teenth Century (Boston, 1959) .

《事物的秩序: 人文科学的考古学》 Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York, 1910) .

《诗学》 Aristotle, Poetics, trans. Ingram Bywater.

《史学理论》 Jörn Rüsen and Hans Süssmith, Theorien der

Geschichtswissenschaft (Düsseldorf, 1980).

《史学理论》 Patrick Gardiner, *Theories of History* (London, 1959).

《书写与差别》 Jacques Derrida, *Le Ecriture et la difference* (Paris, 1967).

《思想，历史与辩证法：柯林伍德的哲学》 Louis O. Mink, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood* (Bloomington, Ind., 1969).

《泰勒的 第二次世界大战起源 中的因果观念》 William H. Dray, "Concepts of Causation in A. J. P. Taylor's *The Origins of the Second World War*,"

《图表方法的起源》 Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table* (Paris, 1968).

《威廉·狄尔泰：历史理性批判》 Michael Earmarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (Chicago, 1978).

《文本策略：后结构主义批评视角》 Josué Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca, 1979).

《文本的范例：被视作文本的有意义行为》 Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaning Action Considered as a Text".

《文体的概念》 *The Concept of Style*, ed. Berel Lang (Philadelphia, 1979).

《文学符号学实践：一种理论建议》 Paolo Valesio, *The Practice of Literary Semiotics: A Theoretical Proposal*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, no. 71,

series D (Urbino, 1978).

《文学中的结构主义：导论》 Robert Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction* (New Haven and London, 1974).

《文学作品》 *Schriften zur Literatur* (Berlin, 1962).

《现代历史编纂学的诞生》 Georges Lefebvre, *La Nascence de l'historiographie moderne* (Paris, 1971).

《喜剧：结构的原理》 Charles D. Singleton, *Commedia: Elements of Structure* (Cambridge, 1965).

《希腊语词源学辞典》 Emile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Heidelberg, 1950).

《新历史编纂学的历史》 Eduard Fueter, *Geschichte der neuen Historiographie* (Munich, 1936).

《新文学史》 *New Literary History*.

《修辞学》 Aristotle, *Rhetoric*.

《修辞与历史》 Hayden White & E. Manuel, "Rhetoric and History".

《形象、音乐、文本》 *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath (New York, 1977).

《虚构叙事中的时间塑形》 Paul Ricoeur, *Temps et récit: La configuration dans le récit de fiction*, vol. 2 (Paris, 1984).

《叙事的结构分析导言》 Roland Barthes, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives".

《叙事的界限》 Gerard Genette, "Boundaries of Narrative".

《叙事的性质》 Robert Scholes and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative* (Oxford, 1976).

《叙事时间》 "Narrative Time".

《叙述还是描述?》 Georg Lukács, “Narrate or Describe?”.

《亚里士多德思想导论》 Introduction to Aristotle, ed. Richard McKeon (Chicago, 1973).

《一般语言学中的问题》 Emile Benveniste, Problems in General Linguistics, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, Fla., 1971).

《意大利文艺复兴时期的文明》 Jakob Christoph Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, trans. S. G. C. Middlemore (London, 1878).

《1950年的史学状况》 Fernand Braudel, “The Situation of History in 1950”, trans. Sarah Matthews.

《英国马克思主义内部的争论》 Perry Anderson, Arguments within English Marxism (London, 1980).

《隐喻的规则：对语言中意义创造的多学科研究》 Paul Ricoeur, The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello (Toronto, 1981).

《意识形态与意识形态的国家机器》 Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”.

《艺术和幻相：一种对图画再现心理学的研究》 Art and Illusion: A Study in the Pictorial Representation (New York, 1960).

《艺术文本的结构》 Juri Lotman, The Structure of the Artistic Text, trans. Ronald Vroon (Ann Arbor, 1977).

《一种未来的历史科学观点：批判—理论—方法》 Ansichten einer künftigen Geschichtswissenschaft: Kritik-Theorie-Methode, ed. Imanuel Geiss and Rainer Tamchina (Munich, 1974).

《元历史学：十九世纪欧洲的历史想像》 Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973).

《原始思维》 Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London, 1966).

《约翰·古斯塔夫·德罗伊森：他的书信及他的历史编纂学，1929/1930》 Friedrich Meinecke, “ Johann Gustav Droysen: Sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung, 1929/1930 ”.

《语言的基本原理》 Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language* (The Hague, 1971).

《语言科学百科全书辞典》 Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*, trans. Catherine Porter (Baltimore, 1979).

《语言，思想与文化》 Paul Henle, ed., *Language, Thought, and Culture* (Ann Arbor, 1972).

《语言，文本与谜》 Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme* (Paris, 1975).

《语言与唯物主义：符号学的发展与主体理论》 Rosalind Coward and John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject* (London, 1977).

《语言中的文体》 Roman Jakobson, *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge, 1960).

《语言中的欲望：文学和艺术的符号学研究方法》 Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez (New York, 1980).

《在过去与未来之间》 Hanna Arendt, *Between Past and Future* (London, 1961).

《在史学专题讨论会上》 In the Workshop of history, trans. Jonathan Mandelbaum (Chicago, 1984) .

《哲学分析与历史》 William H. Dray, Philosophical Analysis and History (New York, 1966) .

《哲学解释学》 Philosophical Hermeneutics, trans. And ed. David E. Linge (Berkeley and Los Angeles, 1976) .

《政治无意识：作为一种社会象征行为的叙事》 Frederic Jameson, The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act (Ithaca, 1981) .

《中世纪的衰落：对文艺复兴初期法国和荷兰生活、思想和艺术形式的研究》 Johan Huizinga, The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought, and Art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance, trans. F. Hopman (London, 1924) .

《追忆似水年华》 Proust, The Remembrance of Things Past.

《注释与解释》 Exégèse et herméneutique, ed. Roland Barthes et al. (Paris, 1971) .

《总体理论》 Tel Quel [Group], Théorie d'ensemble (Paris, 1968) .

《走向一种批判的历史编纂学：历史哲学中的最近著作》 Stephan Bann, “ Towards a Critical Historiography: Recent Works in Philosophy of History ”.

《作家与批评家以及其他论文》 Writer and Critic and Other Essays, trans. Arthur D. Kahn (New York, 1971) .

《作为一种认知工具的叙事形式》 Louis O. Mink, “ Narrative Form as a Cognitive Instrument ”.

译后记

海登·怀特是加州大学圣克鲁兹分校的思想史教授与史学研究的资深教授，后现代历史哲学的领军人物。本书是继其代表作《元历史学：十九世纪欧洲的历史想像》和论文集《话语的转义》之后的又一部重要著作。该书也是一部论文集，由八篇文章组成。这是作者在1979—1986年间对叙事理论和历史再现问题的研究成果，都是曾经发表过的作品，结集出版时由作者做了修改。怀特认为，叙事不仅仅是一种可以用来也可以不用来再现在发展过程方面的真实事件的中性推论形式，而且更重要的是，它包含具有鲜明意识形态甚至特殊政治意蕴的本体论和认识论选择。内容在言谈或书写中被现实化之前，叙事已经具有了某种内容。在怀特看来，在叙事形式和再现内容之间的关系上，与其说内容决定形式，倒不如说形式决定内容。因此，怀特将这篇论文集定名为《形式的内容》。

该书的翻译不是一件轻松的事。书中论文都是作者同学术界对话的结果，是一个嘈杂的话语系统。作者在书中涉及多种学科，其中包括叙事学、语言学和符号学等一些译者不很熟悉的领域。作者还论及大量人物，其中的杰姆逊、福柯和利科等本身就颇为深奥，再加上怀特本人生涩的文笔，更令人有仰之弥高之

感。书中夹杂的意大利文、法文、德文等非英语词句也增加了理解的难度。因此，在翻译过程中，尽管译者字斟句酌，力求准确精到，但由于本人学养不足，水平有限，错谬疏漏在所难免，恳望读者批评指正。

在历时一年的翻译过程中，译者得到了多方的支持和帮助。首先感谢我的导师韩震教授，是他提供给我这样一次难得的机会，并时时关心着翻译的进展情况。恩师的信任和关心是我翻译该书的动力。感谢北京外国语大学的陶秀琳和王立志两位老师，他们帮助翻译了书中绝大部分非英文语句。翻译《叙事性在再现实在中的价值》一章时，我参考了陈新博士的译文，在此向陈博士表示敬意。感谢美国华盛顿与杰弗逊学院的 David E. Schrader 教授，他帮我澄清了一些疑难注释。感谢我的同学吴玉军，在对个别疑难词句的翻译中，他提供了不少启发性意见。最后，感谢我的妻子凌秀梅女士。本书的大部分译文都是 2003 年暑期在家中完成的，在此期间，她主动承担了全部家务，使我能够专心翻译。她还承担了书面译稿的录入工作，并对电子译稿进行了认真校对。

董立河

2004 年 5 月