

# 两种解构的神话

——对德里达的回应

A Tale of Two Deconstructions

——On the Way to a Response to Derrida

(香港)余达心 香港中国神学研究院 杨慧译

Carver Yu, China Graduate School of Theology

[**Abstract**] In reviewing the Western metaphysical tradition, this paper shows that as Being is submerged, Western metaphysical endeavor must end in Nihilism. Many Western philosophers labored to extricate metaphysics from the mires of Nihilism. Both Heidegger and Derrida attempted to remove the metaphysical rubbles of the past to make way for a new path. The Heideggerian concept of “destruction” and the Derridean concept of “deconstruction” are contrasted. Such a contrast aims to show that Derrida’s deconstruction, growing out of his analysis and critique of Husserl, Saussur and Heidegger, if pushed to its logical conclusion, would lead right back to Nihilism. In response to the desperate radicalism of Derrida, the author proposes a uniquely Chinese alternative—to reflect on Being and the existence of beings in the quiet mirror of *kenosis*.

## 虚无主义综述

在喧嚣的现代生活表面下,弥漫着一种绝望的情绪。尼采宣扬的虚无主义早已不再是门外的神秘来客,它已径直走向生活各个层面的核心。海德格尔六十多年前曾经哀悼——“世界黯淡,诸神飞逝,地球毁灭,人类变得庸碌并且怀疑憎恨一切自由的有创造力的事物”——今天,这一切似乎已成陈腔滥调。哲学家们已经开始谈论终结——历史的终结,人类的终结及哲学的终结。以激进的现象学为模式的后现代主义似乎已成为一种文化趋向。在这一趋势里,价值被削平,意义被抹煞,语言功能失常。在这一系列的崩溃中,神学是否能够置身世外漠然以对?神学是否本就是这一分裂过程的一部分?或者更确切地说,神学是否能为重建提供精神支持?又或者如尼采及同时代的哲学家们认为的那样,基督教神学已是破裂的水箱或是干枯的水井,不再为生命提供水源?难道不是神学家们过于囿于他们内部的对话又或害怕落后而迫不及待地追赶最新的时代潮流?神学是否已完成作为时代批评家的任务?至少神学需要追问自己这样一个迫切的问题:目前这种虚无主义模式的本体论根源是什么?神学能够提供“解构”的洞察力吗?或者神学自身已被作为问题根源的形而上的结构所禁锢?

对我们大部分人来说,虚无主义是不值得提倡的。但是从另一个角度来看,它或许可以成为一种伟大的洞见。我们也许可以将它看作是一种精神的自觉。这种自觉回旋在自生并自诩为完善的体系之上。当自身绝对化体系的种种关联被设计出的时候,它伫立在这个体系的终端。它有如双刃剑,横切两面。一方面,它割裂了人类追寻与真理认同之努力的终极的或绝对的宣言。如此一

来,我们甚至不必担心将它视为上帝之远见的一部分,嵌入我们对上帝形象的看法,成为对抗人类傲慢的解毒剂。然而另一方面,它深深切入人类的灵魂,带来致命的伤害和绝望的煎熬。因此,虚无主义既可以是一种告诫,同时也是一种令人心悸的挑战。

从这一视角出发,“解构”也是一把双刃剑,它可以导向一种对真理和对我们自身存在之间扭曲的清除,同时当然也可以导向一种自恋的无所依傍。神学家们不必因为马克 C. 泰勒所例示的对解构的空洞的非批评盗用而沮丧,应当看到其积极的一面。

## 拆构、解构和对虚无的觉察

我看见  
上帝走了,  
新的上帝又来了。  
日复一日,  
年复一年,  
偶像沉没了,  
新的偶像又升起。  
今天,  
我崇拜海默。

——卡尔·塞丁伯格,《海默》(1910)

通常来说,虚无主义被视为是不堪承受怀疑论重负的传统形而上的结构坍塌的产物。然而在一种新视角的关照下,这种坍塌更归因于这种系统内部的矛盾运作。对这一问题的理解有诸多尝试。目前盛行的是德里达式的对西方形而上传统的批判。本文试图理解并通过指明一个确切方向做出对问题的原初回应。我试图

在海德格尔的烛照下理解德里达并对某些问题做出更清晰的描绘。

西方形而上的问题,如海德格尔所见,归于遗忘——一种对存在和存在本身之间区别的遗忘。“虚无主义究竟在何处大显身手?人类在哪里胶着于那些熟悉的存在并假设它使存在之为存在成为可能……有了存在,他们拒绝追问存在本身并视存在为虚无……遗忘存在本身而只关注存在——这就是虚无。”<sup>①</sup> 海德格尔为我们描绘了一部本体论的历史。在其中,存在本身为了寻找存在的普遍认同而隐匿。存在本身被描述为“esse”,即存在(existentia)的本质或统一所有存在的普遍原则。全部的焦点就在于存在本身和存在的身份问题。而这一基本区分却被遗漏了。使存在本身作为存在的本质,那么存在本身应被理解为存在中的持久存在。存在的原初意义是肉体,其产生、形成和存在都是模糊的。不仅存在本身被误置了,而且最早隶属于存在的时间性也被搁延了。因此,西方试图阐明存在本身的形而上学却使存在本身为层层本体论的羁绊所覆盖。存在本身,本为所有一切的基础,“缩回”到它的“隐身之处”。<sup>②</sup>

在西方形而上的传统中,存在本身的隐遁始于柏拉图。柏拉图将存在本身变为“理念”。<sup>③</sup> 如此一来,存在本身就被囿于世界

① 海德格尔,《形而上学导论》,R.曼海姆译,New Haven:耶鲁大学出版社,1959,第203页。

② 这类比喻在海德格尔并不少见,但这里是我的比喻。海德格尔大概会用concealment.

③ “对柏拉图来说,存在的本质就在理念中体现,因此在‘母鸡’的故事中肉体与灵魂合二为一”。海德格尔,“形而上学作为存在的历史”,《哲学的终结》,简·斯坦伯译,N. Y.: Harper&Row, 1973,第8页。

思维之中。因此存在本身也只能在表象性思维中得以了解<sup>①</sup>。为使自己和柏拉图的世界观区分，亚里士多德将自由悬浮之理念从其超凡之所拉回并植于现实事物。这样一来，亚里士多德就把“理念”转化为“形式”并将形式勾勒为贮存于事物之中的“能量”和“驱动力”。<sup>②</sup>在亚里士多德看来，存在本身转化为实物，“存在就是真实之物。他们被因果论所规定”。<sup>③</sup>存在本身因而成为存在物之存在的必然之因。对存在本身的理解也就同存在物起因之知识如出一辙。

对海德格尔来说，以形而上学为名的关于存在的认识传统衍生出众多曲解而难辨自我，遮蔽了存在本身的最初实质。赫林陈述了这种曲解之毁灭必然的原因。<sup>④</sup>通过存在本身这一概念在柏拉图表象性思维中以理念方式凸显，存在本身作为事物内部运行原因或原理被充分理性所确认，真理变得具有理性的明显特点。获得了被称之为确定性的绝对本质。“这一命名彰显了一个事实：真理将意识看作是知识，是再现。再现是以这样一种方式根植于意识的。只有那种知识具有知识的正当性，它了解自己而它了解的就是它在这知识中的确定性。”<sup>⑤</sup>

作为确定性的真理因而变得极富权威。真理的如是概念赋予了现当代这样的特征。它要求绝对的确信，绝对的安全，因而要求绝对的控制和稳定的持存。<sup>⑥</sup>“这种稳定的持存只能在‘我思’中被发现。这种持存是一种在任何表述中都不会被质疑的永恒，即使

① “理念之为理念成为表象性思想”，《哲学的终结》，第11页。

② 海德格尔，《哲学的终结》，第9页。

③ Ibid, p. 14.

④ Ibid.

⑤ Ibid, p. 20.

⑥ Ibid, pp. 22 - 23.

这种表述本身就是一种质疑。现实被永恒赋予持存的特征(一种表象性思维的持存)”。<sup>①</sup> Hypokeimenon or subiectum 原本意指“自身存续”和“持久存留于现在”,而今用于指持续再现的主体。这一主体,仅仅是主体自身,便取得了“自我延续”的地位并且“持续存留于现在”。这一主体将世界“推进——插入”“镶嵌”于“世界图象之中”。<sup>②</sup> 于是世界不再是此在“存在”的范围,此在可以出入于其中,可以真正成为存在本身的“在”,而成为“矗立的保留地”或是“格——设”(Ge——stell)(译者注:德语前缀 Ge——有聚集之意;stell 是摆置,Ge——stell 是座架的意思),等待着人的处置。<sup>③</sup> 世界因此变得模糊,不再引动关于揭示存在本身的思考。与世界如此的关系使人失去了“世界”连同被关注的“世界性”。如此一来,人同样变得模糊,他不再是存在的“看护人”,如同存在本身对人充当的角色一样。他不再是“存在本身言说”,即使他在言说“存在本身”时。存在本身已不再参与他的言说。人对真理的追求变成确保自身持续存在的演习,除此之外别无所有。人变成自己的囚徒,所有关于人文主义的讨论在海德格尔那里完全没有意义,因为它关注的只是封闭于自身的人而不是人性。在这个意义上,“人文主义”不得不再被摒弃。

沿着将真理理解为由持续存在确保的确定性之路的形而上学注定最终意识到它的任务不过是一个幻觉。虚无主义却置身于这种形而上努力的等待中。因而时日不多,通过谢林和尼采,主体性的另一面又被暴露出来。如海德格尔指出:

① 海德格尔,《哲学的终结》,第 29 页。

② 海德格尔,《世界图象时代》,《技术的追问》,W. 洛维特译, N. Y. Harper&Row, 第 127 - 130 页。

③ 《技术的追问》,第 17 - 21 页。

主体性这一命名只有存在本身的表象特点不被简单化甚至流行化，只有它的渴望和发展作为存在本身的基本的特征彰显时才表达出其完全的本质。自从现代形而上学发展起来，存在本身成为意志，即渴望的本质。“意志”的本质多种多样，它既是理智的意志或精神的意志，又是爱的意志和权利的意志。<sup>①</sup>

因此，虚无主义在当代站在了这条形而上努力之路的历史终端。长久以来人们热切渴望着它的到来。事实上，就在笛卡尔之后，我们有了休谟的对卡尔式自我的颠覆。即便是康德，不管他如何成功地用他“先验之绳”系住休谟之“捆”，<sup>②</sup>外部世界的确定性仍然避他不见。他称这种不能为世界之存在提供有力证据的失败是哲学或人类理智的丑闻。<sup>③</sup>他自己提出一个“本体论证据”，然而这一证据很难令人信服。随后不久，费希特将他的先验哲学转向一个新的高度，导向一种绝对自我。在绝对自我里意志凸现，威胁要破除理性的先验构架。新康德主义者汉斯·维贺格哲学的“仿佛”（他称之为虚构主义）进一步阐明了康德式构架的脆弱。黑格尔将看起来似乎是非理性的尤其是历史中的非理性带入理性围栏的企图已大有成功之望。具有讽刺意味的是，正是在黑格尔的体系中哲学走向了它的终结。一方面，哲学完成了它通过身份而追寻身份的使命。哲学因此而失业就像人被解雇一样。思考意味着

① “作为存在历史的形而上学”，第 47 页。

② 来自威廉·詹姆斯在超验哲学的漫画中的比喻。威廉·詹姆斯，《哲学的原理》，vol. I, pp. 369 - 370, cited from Patrick Gardiner, Schopenhauer, Harmondsworth: Penguin Books, 1963, pp. 147 - 148.

③ 康德，《纯粹理性批判》，序言。Cf. 海德格尔，《存在与时间》，约翰·麦克考利和爱德华·罗宾逊译，牛津，Blackwell, 1962, 第 247 页。海德格尔视这样的证据为丑闻。

死亡。然而在这些意义上的哲学的终结还只是边缘问题。更为重要的是哲学作为揭示本质的责任问题。哲学迄今以确认身份为身份的思索为己任。它甚至还没有涉及差异的问题,将差异视为差异。这差异中最为基本的是存在与存在本身的差异(这确实是海德格尔对黑格尔的解读)。然而黑格尔也明确表明这一差异本身就是矛盾。胡塞尔依海德格尔之判断重新审视了卡尔式意图,认为它注定是无效的。这一点在稍后德里达的看法中还将讨论。

要克服虚无主义就要寻根问源,也就是要解构其本体论的根源。这一根源实际上是掩藏了而不是彰显了存在本身。我们不得不注意到的是,在谈论“解构”时,海德格尔没有用“Zerstörung”(德语,破坏)这一词,而用了“destruction”这个词,其中包含着“de—structuring”(解除——建构)之意。在《存在与时间》里,他强调说,“但是这种毁灭离那种消极意义上的对本体论传统的摇撼还相去甚远。相反,我们必须指出那种传统积极的可能性。而这又总是意味着将其保留在它自身的局限里。”<sup>①</sup>

如上所见,海德格尔的“解构”实际上是对传统批判的重新定位而不是推翻。这种“拆构”是“清理”,揭示出一条重回存在本身这一真实问题的可能之路。重建的任务从未被放弃而且也被认为是可能的。但是它要求定位的彻底改变和中心的彻底改变。被视为真理的确定性是必须摒弃的。思考,真正的思考就是“让其成为存在本身的要求以便能宣讲存在的真谛。思考完成了这一让予。思考就是被存在承诺的并对存在的承诺。思考就是让自己随时成为存在的‘在’”。<sup>②</sup> 它心中只有一个目的——将存在与此在存在

① 《存在与时间》,第 44 页。

② “关于人文主义的一封信”,《基础写作》,D. F. 克莱尔译, N. Y. Harper&Row, 1977,第 194 页。



的形式联系在一起。它不再是“掌握”、“理解”、而是对存在的“让予”、“供给”、“交付”。<sup>①</sup> 思考需要谦虚甚至虔诚。

对海德格尔“拆构”之解说为我们评定德里达的“解构”做了铺垫。“解构”这个词听起来不像“拆构”这个词那样具有毁灭意味，而事实上德里达对形而上学更加愤愤不平。他更是一个怀疑论者，长篇累牍地使用辞藻华丽的炸药。他的解构计划更加具有颠覆力量。然而，人们可能仍然将它视为双刃剑。

德里达对当前形而上学的长篇攻击最初是瞄准超验现象学核心的绝对主体性的普遍科学——实际意义上说是理论。他指出胡塞尔宣称已和形而上学毫无瓜葛也是一种谬误，因为当前的形而上学过分绝对化了。

德里达不得不说的其实也不是什么新东西。然而，他揭开系统内部矛盾的修辞艺术的确超乎寻常。他的关于“延异”的主要观点在奎因 1958 年的文章《超验主义的两个教条》中已被明确有力地论述过了（这篇文章在第四章有专节）。他的《声音与现象》回应了维特根斯坦（反驳了将语言还原为逻辑）和奎因（拒斥了经验的原初本质或纯粹性）。也许有人会说，德里达之于超验现象学实与奎因在“两个教条”中揭示逻辑实证主义者之谬误如出一辙。

这两种哲学运动是经验主义试图断言其绝对性的救命稻草，而他们却分别在奎因和德里达那里漏洞百出，疑问重重。

胡塞尔对阿基米德式的为哲学建立“原则之原则”的追求是对相对主义与狄尔泰历史经验主义牵连之威胁的回应（这一点在第五章有论述）。无论是胡塞尔还是狄尔泰都分享着一个出发点——“生命”或“生存现实”，它们因为连续不断的“经历过的经验”

<sup>①</sup> “关于人文主义的一封信”，《基础写作》，D. F. 克莱尔译，N. Y. Harper&Row, 1977, 第 193 页。

和“经历着的经验”而变得具体和实在。这使狄尔泰认为哲学是经验之聚结。如此一来,它便成为与文学和艺术没有什么不同的文化活动的产物。相反,胡塞尔试图发现在我们“经历过的经验”中被赋的“纯粹意识”。这种纯粹意识完全不受强加的外部活动的污染。胡塞尔的超验现象学目的是达到不可还原的我们经历过的经验之“本源”(或更精确地说,那些经验的构成“本源”)。生命世界是前预置的,原本自明的前假设世界。而这个世界却表明它缺失了前假设。超验现象学是一门通向在我们的意识中以这些自明的原初经验建构世界的科学。通过超验的感知,我们的意识中不仅有世界图象,而且也有前在的特殊经验瞬间给定世界的自明的基本而必要的结构(超验的)和不确定的特点(经验的)。现实,世界的建构和构建全部在超验的自我的静思之凝视中展现。同时,由我们意识建构的并在我们意识中展现的这个世界就是唯一真实的可能世界。“真实存在的宇宙”和“可能意识的宇宙”由此互为所属,合二为一,成为唯一绝对的凝结:超验的主体性。如果超验的主体性是感觉的宇宙,那么外部世界确切地说就毫无意义。<sup>①</sup>因此,存在就是对其主体意识的绝对显现,用超验的凝视将世界纳含其中。超验的自我由此获得了如同神圣视觉的东西,看着它面前的事物忽来忽逝,经久不绝。

与我们对世界的经验中基本结构和不确定特征的区分相一致,胡塞尔描绘了“符号”的双重含义——能指和所指。能指是一种意义已被意识的基本结构定论的符号,而所指是指向特定经验的不确定特征的符号。不确定特征是“赤裸的”(经验的事实),仍

<sup>①</sup> 胡塞尔,《笛卡尔式沉思》,道林·凯恩斯译,The Hague: Nijhoff, 1977, 第84页。

未被超验结构同构的，因此属于“经验的前表达层面”。<sup>①</sup> 区别在于是超验的还是经验的。这就是德里达猛烈抨击之所在。

当下的形而上学，原初的经验，前假设的缺失，能指（意义）和所指（经验的不确定之特征）的区别，这些就是德里达拟攻击的基本设想。

首先，他揭示了胡塞尔对形而上学的承诺，尽管胡塞尔自己公开宣称他拒绝任何形而上学的形迹。

由此我们对这一问题的最为普遍的形式做一前描述：难道现象学的自然规律没有揭示形而上学的前假设？难道它们没有藏匿武断的或投机的承诺？而这一承诺并没有阻止我们意识到现象学批评？难道它不是没有被意识到的天真的残迹，而是从现象学批评的方案和其自身前提出发的有益的价值基础上的建构？这一切只有当它即将被认定为所有价值的源泉和保证，被认定为是“原则之原则”，被认定是最初的自足的证据，被认定是完全的原始的意识直觉显现时才会被实现。<sup>②</sup>

在当下的形而上学里，有一个前假设的“给予”，这是一个不需要任何思索就将世界现于眼前的超验洞察的稳定结构。知识总是迅时的，不被任何因时间而转变的媒介触动。如此的知识同样是迅时显现的。在此意义上来说，它是特定的此刻的知识。在超验的凝视下，没有任何事物可以缺席或隐遁。然而隐遁是生存的一个事实。即便说得粗浅一点，这一问题也是显而易见的。举例来说，如果超验的自我注视着立方体，在单一视角只有三个面浮现在意识里，当转动这个立方体时，仍然只有三个面，而没有视角

<sup>①</sup> 这是德里达理解胡塞尔的所指的方式。cf. 声音与现象及其他关于胡塞尔符号理论的论文，D. B. 爱里森 & N. 加沃，伊万顿，西北大学出版社，1973，第 15 页。

<sup>②</sup> 德里达，ibid, pp. 4 - 5.

时六个面全部立即展现出来。那么月亮的另一边呢?<sup>①</sup> 这里我们开始看到了现在的“缺席”。也许最大的问题是,人如何构思出历史的现象学?就这一点,德里达在他的《胡塞尔的几何学起源导言》中提出了质疑。

毫无疑问,胡塞尔会指出“现在的存在”是历史的基础。然而,既然“现在的存在”总是存在着,我们无论如何也不能构想出现在的缺席,我们又如何开始思索过去?现在对自身来说总是同一个现在,要讨论“过去”或“将来”也就意味着讨论现在的缺席,讨论“差异”。当然,除非超验的自我本身就是上帝,能在他永恒的现在里将现世次序的过去、现在、将来一并迅速扫视。历史的现象学,据德里达的判断,只能是未被实现的承诺。<sup>②</sup>

14  
另一抨击是关于“纯粹性”的。究竟什么是“纯粹的超验意识”?胡塞尔相信“原初的给予”因为他相信有一个稳定、持续、基本的超验意识结构的存在。他也相信经验中不确定的“无蔽”的事实不被意义的分派所影响。很显然,胡塞尔以他同时代的逻辑实证主义者同样的方式在思考,他相信逻辑(一个中立的结构)和纯经验事实分属不同的领域。追寻“本源”也就是追寻这一基本的结构和“无蔽”的经验事实,即“能指”和“所指”的区分。德里达对这一问题做了阐述:

形而上学的关联在我们现在讨论的主题,能指符号与所指符号的外在关系中被见证了。他在这里合乎逻辑地关注着如何锁定能指作为意义和与对象的关联的创造力……所指必须被搁置,被抽象,被缩略成为一种外在的

① cf. 维森特·迪斯考姆斯,《现代法国哲学》,“Merleau-Ponty 的批判”,L. 司各特-福克斯 & J. M. 哈丁译,剑桥大学出版社,1980,第 62-68 页。

② Ibid, pp. 142-145.

经验的现象,即使它实际上与能指关系甚密,从经验上来讲与能指是交织在一起的。<sup>①</sup>

德里达向“本源”的纯结构和纯经验提出了挑战。对他来说,这两项是密不可分互相交织的。这一挑战,德里达认为,击中了胡塞尔现象学的要害。他指出:

假如所指符号加倍了能指的悬置是绝对不能还原的,假如它原则上便不可分,假如所指根本就是黏着于能指活动的,是能指内部的而并非只是联合,那么胡塞尔的所有论述——远不止《调查》——都会受到威胁。<sup>②</sup>

同时,可能更基本的是,能指与所指都根植于语言之中。随着语言体系的变化,那所谓的“本源”结构也随之而变。由此,德里达提出了进一步的挑战。他质问:

胡塞尔无疑确实想保留……一种原初的沉默,一种“前表达”的经验层面。但是既然建构完美事物的可能从属于意识的本质,而且这些完美事物是历史的产物,那么只有呈现对创造行为或意向的感谢时,意识和语言要素才变得越来越难以辨认。难道它们的无法辨认没有引向自我存在中心的非存在和差异(沉思、符号、背景)吗?这一困境呼唤着一个回应。

意义和经验事实相互交织成语言的“网络”。或用奎因的方式来说,分析的陈述并无纯粹的分析,所有的经验事实都有赖于理论。任何一个追寻本源的企图将不得不走向一条无尽的回归之

① 德里达,《声音与现象学》,op. cit.,第27页。在原文中全是大写字母。

② Ibid.

路,即无限的延迟。

由此,德里达意将其挑战径直带入西方哲学传统——逻各斯中心主义。逻各斯中心主义与存在的形而上学极为类似。两者的联合看起来再明白不过:正是理性确立了存在的存在。存在不能“缺席”,因为据巴门尼德所说,“你无法知道不存在的,你也无法把它表达出来”。<sup>①</sup>也就是说,只有那些可知的和可表达的(因而是可思考的)才能被认为是真实的。因此,“能够被思的和能够存在的乃同一回事。”<sup>②</sup>甚至可能有人会说,理性是存在的自明。从巴门尼德的“思与存在是同一的”到笛卡尔的“我思故我在”,理性与存在统一起来并且相互印证。也许有人拿它来说明存在本身(或作为存在的终极原则之逻各斯)与理性最为接近。逻各斯因而意味着理性。真理作为逻各斯被理性辨认识别。苏格拉底在《美诺篇》所说被用来指真理在人心中是固有的,并且通过存在于存在内部的理性而彰显。

然而对西方哲学传统如此的阐释太过简化而招致非议。然而确实有一种趋向将主体内固有的理性绝对化或将主体性神圣化。逻各斯中心主义确以伴有对超验意识的神话的自恋式的理性形式而存在。对此,德里达的挑战相当切题。参照任何一种自立的“理性”体系,德里达的“延迟”的看法都揭示了人类生存根基的漂浮不定的本质。它提醒我们想起了帕思卡尔在其《沉思录》中所说的:

让我们意识到我们的局限,我们只是一些而不是全部。我们拥有的如此的存在将产生于虚无的第一原则的知识从我们面前隐去。我们存在的渺小使无限在我们视

① 帕米尼德 Fragment II, Cf. Hermann Diels, Die Fragmenteder Vor-mailto: huilin @ public.bta.net.cn subject = 译文 Sokratiker, Berlin: W. Kranz, 1952, B2, 7.

② Ibid, Fragment III, B2, 8.

线中隐退……这就是我们的真实境况。这就是使我们无法掌握知识或使我们绝对无知的原因。我们游荡于巨大的延伸之中,不知何去何从,随风而逝。无论何时我们只要一想到有一个支点可以让我们倚靠并拼命追赶的时候,它就转身离去,弃我们于不顾。如果我们执意相从,它就从我们指缝间溜走,永远地一去不回。我们被渴望燃烧,想要一个停泊的港湾,一个能撑起通向永恒通向无极之塔的塔座,但是所有的根基四分五裂,地球分崩离析,陷入无底深渊。<sup>①</sup>

总之,海德格尔的“拆构”呼唤着忏悔,呼唤着一个新的开始以便存在能够展示自己。德里达的“解构”同样呼唤着从绝对化的空虚中的觉醒。

## 空洞的话语,散乱的意义

无休止的思想,循环的行为  
无休止的发明,无休止的实验  
使知识骚动而不能静止  
这是言说的知识又怎能安静  
这是对话语的知识却是对上帝的无知  
我们在知识中丧失的智慧——你在哪里?  
我们在信息中丧失的智慧——你在哪里?

——T.S.艾略特《岩石》

<sup>①</sup> 帕思卡尔,《沉思录》,1999A. J. Krailsheimer 译,Hardmonsworth: Penguin Books, 1966,第92页。

承认我们的有限性和不确定性会将我们引向何处？海德格尔和德里达分别做了不同的回应。他们在“收获”毁灭时的不同道路指向了如期所预的差异。

对海德格尔来说，形而上学是必须坚持的。形而上的追问如同形而上学的没落是人类存在的基础。引用柏拉图的话说：“从本质上说，我的朋友，人的精神栖息于哲学之中。”他不厌其烦地说着一个事实：“形而上学是此在的基本发生形式。”<sup>①</sup> 形而上学不断地让人与虚无，现实的虚无对质，以便把人从其对存在的偶像崇拜中解放出来。存在的“无物”把他从存在的极限引向更深层的东西。他激情四溢，极富辩才地说：

就因为此在的根源隐晦不明，那存在的完全陌生才让我们倍感绝望。而只有当存在的陌生压迫我们的时候，探究之欲才会被唤醒被激起。只有在探究——对无物的揭示——的基础上，“为什么”才会令我们生畏。只有因为“为什么”是如此可能，我们才有了一条追根寻源的明确之路并赖其而生。“无物”将我们这些质疑的人抛入问题。这是一个形而上的问题。

对“无根”的觉察，对绝望的感触正是形而上学的真正发源地。毁灭将形而上学带上了回归之路。这就是海德格尔坚持思索存在与存在本身差异的意图所在。存在物的存在就是存在本身展现自身之处。就在存在物之间的往来穿梭中，存在本身昭显了它的存在。然而存在的不确定，虚无在生存这一高度令人望而生畏，指向了存在本身的缺席。意欲揭示存在中的存在，同时还要“遮蔽”。因此形而上学以思索存在的非现实性之途思索其现实性。存在在本

<sup>①</sup> 海德格尔，“什么是形而上学？”op. cit.，第 112 页。



身要比存在“认为”和“展示”的要深刻得多。当下的形而上学只要不忘记“隐匿”或存在的“缺席”就不会雾障重重。所有应该被领悟的就是大胆地认为存在的结构和动力能展示存在本身和存在的全部。

这使我们与形而上学的基本问题面面相对：形而上学在语言之中如何成为可能？语言的本质是什么？由于其本质，它是否反映出形而上学的根本不可能或毫无意义？这是问题的症结所在。这也是德里达寄予很大关注之所在。

对海德格尔来说，“解蔽”和“遮蔽”使得对存在的言说极不确定。语言表达同样模糊不清。它支撑着存在的“解蔽”，但同时又切断了它的完全性。因此语言对存在来说既是透明的又是模糊的。这听起来像神秘主义。但是当谈到如此基本的事物，与本源如此接近的事物时谁又能避免像神秘论者一样言说呢？只要“我们试图言说被言说的言说”<sup>①</sup>，那神秘的一面就暴露无遗了。我们不可避免地发现自己被编织进了语言之网。<sup>②</sup>

在语言之本质上最常见的错误理解有如下症状：语言总是以被误解、被掌握、被再现的方式在叙述。语言经常被误认为仅仅是交流的媒介用以交换我们头脑中的想法。想法反之又被看作是存在的再现。在此先不赘述，留至看完德里达之观点后再作比较。

避开那近乎神秘的极尽奢华之能事的语言堆砌不谈，德里达的思想并不那么艰深。他针对三个大家——胡塞尔、索绪尔和海德格尔并试图解构他们（之前我称之为批判而后改为解构，仿佛每一记批判都有瓦解其根本之势）。在三者之中，就文采和缺陷而

① 海德格尔，“通向语言之途”，彼得·D.赫兹译，N. Y.：Harper&Row, 1971, 第 112 页。

② Ibid, p. 113.

言,德里达之于海德格尔的批判最有趣也最引人注目。他在对胡塞尔的质疑中提出了无可争辩的假设(参见我在他对胡塞尔的评论中引用并强调的“were”),经验事实与意义本是密不可分地交织在一起的。对胡塞尔根基的动摇被确立下来(我特意用了“grounded”这个词)作为一种坚信,其实只不过是想当然的坚信。

以这个未经检验的坚信,德里达带我们进深到他的解构计划。下一步就是对索绪尔语言理论的正确性进行批判。德里达自始至终都是索绪尔式的,他的整个解构计划都建立在索绪尔语言理论的两个基本假设之上。

a. 语言不能简化成它们与被命名之事物对应的一系列语词;语言不是一个命名的过程;语言的符号将概念与声音合成。

b. 符号被任意分派了差异。经常被引用的箴言说:“只有差异而无确定的措辞。”这是德里达计划的基础,因此“原则之原则”是作为完全明显的、不言而喻的东西被他一遍又一遍呼吁的(用一种他嘲讽未经检验的传统之方式)。引用他的话也许更能说明问题。“索绪尔首先是个思想家,他将符号的任意性特征和区别性特征作为普遍符号学的基础。尤其是语言学……这些主题——任意的和区别性的——在他的观点之中是分不开的。任意性是因为符号系统由表达的差异性而不是丰富性所构成。”<sup>①</sup>

德里达将语言符号的任意性又向前推了一步。他对“概念”与“声音”的对应提出了质疑。“概念”对他来说是一个太基本的概念,因为这让他想起概念化的超验结构。德里达因此而拒绝“概念的最初特征”。他断言,“概念”如同其他任何符号一样是任意的符号。同时,他切断了概念与声音的任何联系。声音会让人想起说

<sup>①</sup> 德里达,“差异”,《哲学的空白》,艾兰·巴斯译,芝加哥大学出版社,1982,第10页。

话人的存在。这就是为什么他在《论语法》中对语音之于书写的所谓的优先性如此大惊小怪的原因。

如果不对他的基本假设诘难,我们也许会问:德里达有哪些可取之处?抛开他那令人匪夷所思的夸夸其谈的华言丽藻的德里达式语言,抛开他对于解构的大惊小怪,只有一个简单的事实至关重要,那就是语言不能仅仅被看作是信息系统,而且我们也不能指望它能履行信息系统的职能。使德里达的洞见显得如此“摇基动本”的原因主要归于一个事实:仍然有许多人(尤其在美国)持科学世界观和语言信息化的观点。海德格尔很早以前就指出对语言的这种误解和滥用是技术文化“沉沦”的一部分。谁应该在德里达的解构面前畏惧发抖?只有实证主义者和非批评派的现实主义者。事实上,当德里达将如此之解构视为解放的预见时,这意味着什么?它意味着自始至终德里达操纵着语言的这一模式。假如他更仔细地读过海德格尔,他应该知道海德格尔很早以前已经将语言比作网络了。他指出了进退维谷之难:“网络压缩,变窄,阻断了直接清晰洞见网络结构内部的视线……我们不能忽视这个似乎将一切事情挤进一个死角的网络。”<sup>①</sup>

另一方面,德里达的成就不能被一带而过。在我们眼前,我们看到了一种新的形而上学模式渐具雏形。在消除了“外部”与“内部”的区分之后,或用他的方式来说,“外部即内部”,他难道不是在建立一个大规模的现代形而上学——一个任意差异如延异系统的普遍存在吗?难道不是德里达使我们陷入了弥漫于我们内部和外部,使我们的内外颠倒的完全媒介之中吗?这难道不是将我们送进了一个没有时间也没有空间的监狱吗?这难道不比一个在蝇瓶

<sup>①</sup> 海德格尔,“通向语言之途”,第112页。

中的苍蝇更糟糕吗？那么，德里达会告诉我们，我们的救赎在于“任意地”这个词。有了这一点，德里达声称向我们敞开了空间并且阻止了封闭的形式。但是那种“任意性”是真实的吗？事实证明，语言符号网络中的“任意性”具有极大的限制性。用德里达的词是“延异”。德里达别出心裁地向我们演示他如何随意地用“a”替代了“e”的位置而创造了一个新词从而否定了概念化。这个新词具有“差异”和“延误”的两重含义。天才的发明！但是它真的是随意的吗？他能用“o”或“i”来替换吗？不行。“a”拥有一个必然。或者我们可以说，命里注定！因为“延异”要完成它注定要完成的，这个替代品只能是“a”。只有换一个“a”从语音上来讲与“différence”没有区别。只有那样他才能说明其观点：话语的声音是次于书写的。除了将“différence”变为“différance”外，他不可能选择另一个词语来做这种语言游戏。因为要表达他的将“差异”与“延误”调和一致的想法（很矛盾地说，这并非是一个想法而是一个任意符号），他不得不将自己与“另类”（différer）这个词绑在一起（拉丁词语“differre”用于诅咒，指霸权和控制）。<sup>①</sup>这就是我们的命运。德里达“延异”的无目标的辩证世界中的囚徒，不断重复着出现/消失，缺席/出席，存在——出现/从不出现等一整串的有优先权的非同义的“延异”的替换如处女膜、前痕迹、前书写、增补、保留、间隔，等等。<sup>②</sup>上帝拯救我们！

将“延异”定为视域也就抹除了形而上学的最后一丝踪迹。终于德里达开始解构海德格尔。他说着完美的海德格尔式的语言，仅仅是作为秘密手段来从内部进行颠覆。你应该仔细去读海德格尔看看德里达是如何“忠实地”然而“歪曲地”解读海德格尔的。这

① 《语法学》，tr. G. C. Spivak, Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1974, pp. 44ff.

② “差异”，op. cit, 第 12 页。

引导我们去看海德格尔的“究元”。有了“究元”这个词,德里达企图“弑父”而不是“究元”(如抛弃“究元”的传统)。

在他的论文《差异》里,德里达跟随海德格尔追溯了本体论的历史中遗忘存在与存在本身之区分的开始以便揭示“元”,指望存在本身彰显其意义。海德格尔从前苏格拉底文献中搜索用来表示存在的词语。一篇参考的文献是阿那克西曼德所用之词“to Khreon”。这个词普遍被译为“必需”而海德格尔将其视为本体论的愚蠢错误。通过重新诠释这个词,他希望找到最初的意义层面。在那个层面关于存在的特定洞见被企图表达出来。他提出一个德语词“Brauch”——必需,使用——不是从消费意义上,而是从享受的意义上。这个词颇具意味。海德格尔说:“使用”在古希腊文本中意思是“将某事移交至其本质或握在手里保存至某事出现时”。<sup>①</sup>在接受什么东西时有一种虔敬,如同它向一个人的“享受”完全展示自己一样,允许将它分成几份,接受它定的界限。海德格尔将此意义抽出与石化的“必要性”之意作对比并说:“享受秩序和理智(Fug und Ruch verflügend)的用途交付于每一个存在的存在,并于其中被释放。但是与这一过程相随的是一种不断的危险,即悬置将在这坚持中石化。因此,用途从根本上来讲是要同时将这种存在的分布保留在混乱之中。”<sup>②</sup>恰在此,德里达将其批评推至极处:

就在这一刻,当海德格尔将用途看作是“元”的时候,我们必须问这样一个问题:我们能否,在何种程度上将“元”和差异的“非”(dis: dis-maintenance, dis-order)作为存在的存在?这差异的“非”(dis)是否送我们超越存在的历

① 海德格尔,《早期希腊思想》,tr. D. F. Krell & F. A. Capuzzi, N. Y.: Harper & Row, 1975,第49-55页。

② Ibid, p. 54, cited in Derrida, op. cit, p. 25.

史甚至超越我们的语言和能在其中被命名的一切事物？用存在本身的语言，这是否呼唤着以完全不同的一种语言置换现在的语言的必要的激烈的语言转型？如何构想文本之外的东西？是否文本的空白多于或少于文本本身？

德里达的追问基本如是：如何使究“元”成为可能？这一“元”包括什么？这个“元”属于“非”或是正相反？我们如何开始区分什么是什么，什么时候“元”显示“混乱”和“区分”（延异）？哪里去找判断什么是堕落，什么是真实意义的参照呢？当我们用来追问原初意义的语言本身亦被牵连进来的时候，我们如何找到回归之路？

为什么我要用如此之篇幅不厌其烦地阐述这一点而其实我还有一些其他重要的话要说呢？这一部分揭示了德里达对语言的理解与海德格尔之于语言的理解如何的不同。而这是至关重要的。有两条路可以答复德里达的追问。一个简单些，另一个复杂些。简单的是：“元”就在其轨道上，对“元”的追究还在继续。这个元并不仅仅是通过特定方式与其他符号发生关系的符号。我的意思是什么呢？海德格尔并没有将“to Khreon”解为“元”。他对“to Khreon”的解读是已被充分解释过的（如必要性）。他也考虑到了将“存在”视为“必需”已深植于本体论的历史。“to khreon”作为描述存在的一个单词不仅仅记载于阿那克西曼德的文本，它被记载于本体论历史的文本中；当历史被展开的时候，它将载于我们的生命。关于空间的问题，允许我匆匆带过。用一个也许会对德里达稍有冒犯的比喻。简·斯坦伯（海德格尔的译者）指出了一个有趣的事实：“Holzwege is Holzwege 的法语译文是 Chemins qui ne mement nulle part，意思是通向虚无之路（ways that leads nowhere）。对德里达而言，本体论的追寻导向虚无。但对海德格尔来说，‘伐木者’和

‘护林人’熟悉这些道路。他们知道走向林中小路意味着什么。”<sup>①</sup>

另一条回应之路不得与语言发生关联。就在这一点上，德里达的问题被清楚地揭示出来。他仍旧以“能指”和“所指”的方式思考。语言于是成为具有游戏规则的操作系统。要理解语言传达的是什么主要是图解内部——不论是文本内部还是文本之间的联系的操作。语言是符号的技巧。如以这样的方式问寻，仍然要满足确信确定性之要求。他的根本问题是，我们如何确信我们知道在趋近“元”的时候这个和那个的区分。

对海德格尔来说，“一件事是要协调语言本身存在的明显的各种要素，另一件是聚焦于那个将那些要素联合起来并将这一整体性赋予语言本质的东西。”<sup>②</sup>那就是为什么“说出来的话在听者看来涵义各异，怀疑是否这并非被说出的那个意思或是否是未被说出而未达说之意图的那个意思”。<sup>③</sup>因此，要理解说者说了些什么，一套符号，你不得留心弦外之音。因此，要听懂某人所说就是要看未说的和所说的之间是否相互抵触，也许这更加重要。“说本身是一种听。说就是听我们正在说的语言……我们听见语言在说”。<sup>④</sup>要学着说首先要学着听。要重回阿那克西曼德就是要再次倾听存在通过“必要”要说什么及通过此在的“忏悔”的公开知道我们什么没有听见。这样做的目的并不是要通过溯源的努力去领悟“存在所说的意思”，相反，它是一条归于沉默之路。在沉默中我们才能听见在全神贯注理解和构建时遗漏了什么。这就是思考的

① 海德格尔, Holzwege, cited in Joan Stambaugh, 《海德格尔：道教与形而上学》, Basic Writings, op. cit., p. 34.

② “通向语言之途”, op. cit., 第 120 页。

③ Ibid.

④ Ibid, 第 123 - 124 页。

虔敬而这正是我们后现代的思想家所匮乏的。

根据我对论文所做的原初计划,本有一章专门论述德里达对逻各斯中心主义的攻击,就以他称之为“书写的降格”之形式。我想展示的是这种解构从一开始就走入歧途。我想向他展示,西方哲学传统的真正问题是话语、对话,一种在生活的背景中以苏格拉底式提问的智慧对话的丧失。当对话在独白式的哲学建构中被遗忘的时候,哲学的原初精神也就干涸了。哲学在那些拼命著书立说为求认可或为了学术事业成功的目的的哲学家们手中消亡了。

## 虚己与沉寂

坚定、果断、有树一般的沉静,

一个人就贴近了人性。

——孔子《论人性》

知道为何,是最高境界,

说将出来,略逊一筹,

以此教人,更为次之。

——[汉]扬雄《论知识》

一个快乐的日子,动身去看田园,

农夫远去……

我所见的,我的言应为圣言。

——荷尔德林

谦逊地将我们的哲学思考置于存在的日常生活,将“赐予”作为礼物欣然接受,不必为外部世界寻求一个确凿的证据,只要以感激和虔诚去面对,这就是从以人为本的理性的崩溃,从现代性命运之特征中转向的开始。只有那时,一种新型的理性,对话——契约



式的理性才会出现。这样的理性和语言就不再是征服世界、将其纳入自身结构的工具，而是作为调和者，调和我们和世界之对话和契约的工具。世界参与到我们的理性和语言之中。它还能调和我们与世界的遭遇，就是在这样一种遭遇里，真理——关于世界的真理和我们自身的真理——才能被彰显出来。以此种方式看待理性和语言，它们使我们与自己分离。但是这样一种对话——契约式的存在模式需要耕耘，这是一种基本的学习。从这一点来讲，现代人应该重回学校去学如此基本的技能。

这种基本的学习始于虚静和缄默。在虚静中，人学会不以“跻身”之姿态遭遇世界。这种姿态只会导致“跻身”的众多活动。人就在那儿，不是去理解而是准备着被理解。在缄默中，人学会倾听。在倾听中，不止在听什么被说了，而是学会听语言本身。人学会了听未被说出的。人听到了存在在人存在之纵深之处所说。学会以此种方式倾听，人也就学会了以一种真实的方式言说。人开始认识到自己不仅仅是“说者”，而且是“听者”。只有这样，我们开始明白，没有“听”就不会“说”。那是我们孩提时学说话的方式。没有“听”，我们的词汇是空洞的，除了“听起来像痴人说梦，毫无意义”。

在虚静和缄默中，人能走进自己的内心，让自己自我呈现。以好奇和虔诚的心理也将自己作为礼物接受。要认识人存在的契约式本质，就要同时认识到它的内部和外部导向。对中国古代的哲学家们来说，所有的哲学思考开始于内心的虔敬，不仅是对世界的也是对自己的。有了这种虔敬，人就不敢在没有知识和存在深度、无法真实言说的时候去言说世界。人就不敢“支配”世界使之成为我们主体性的镜子，或将自己降格为物。人开始清空自己“支配”的习惯。

对于一个西方的哲学家,所有关于虚静和缄默的说法并不属于哲学。它属于诗学。如果有人敢于这样说,那么他会被钉上十字架遭受诘难。然而在中国人的思维中,只有它才是通向真理的正确之路。要到达真理就要为其而备。诗、叙事、日常的普通篇章和我们称之为哲学的特殊活动形式共同组成了追寻真理之众。在中国,即使是今天,哲学家也是诗人。我们也许会想起海德格尔后期以写诗作为通达哲学之途并且认为诗是通向语言——存在之栖息之所的道路。

在中国人的思维中,虚己是哲学的开始(也许有人会想起胡塞尔的“纪元”,但是“纪元”是特意地、有目的地接近“纯粹事物”的支点,而这一点本身就是一个假设)。“无心”(思维的虚空)在宋代和明代(11—15世纪)新儒家学派那里是到达真理的最基本的条件。无思的状态需要经过艰巨的自我否定的过程才能达到,通过否定萦绕于心的欲望来充实自己。这些欲望会遮蔽理解,让人只注意到现世的成就。有一种危险的欲望是新儒家学派的哲学家们最为忧惧的:只有学“道”言说方式的欲望而不在生活中取得与“道”的认同。陈明涛,新儒家学派的大师之一,一次对学生说:“师从我这些年,看起来你们除了学会言说之技外别无所成。那就是为什么你们的言说与内在的思想经常各说其事的原因……从现在开始,你们应该练习思考。”

虚己也许在道家的传统中更为重要。只有虚空时人才能被道填满。让我用庄子的比喻来结束这篇文章。庄子(前369—前286),在《齐物论》中对他的一个弟子说起听到天堂之声而忘我的事。在生成万物的“一”中,有三种声音。其一是道的声音(或天堂之声),这是宇宙的呼吸。像风,你看不见,但却听得见,感觉得到它的力量。其二是地之声。地面上有各种各样的洞,大小不一,形

状各异。一旦风起，或道开始呼吸，这些洞因其形状和大小会发出各种各样的声音。它们自己不可能发出声音，它们不能言说。它们必须靠道的呼吸来填充自己。同样的原理适用于人之声。人通过吹木管或竹管制造音乐。要使这些管子生成音乐，首先，掏空它们。

在这一段里，庄子谈到了相对论。不同的陶制器皿有不同的“涵纳”道之方式。它们以自己的方式涵纳道的呼吸，因此它们回应道之方式各不相同。但是道的源头不属于它们自己。因此，让自己准备好迎接“道之摇摆”才是正确的出路。