

解構正名（上）

Deconstruction/Correction of the Name (Part One)

【新西蘭】伍曉明

WU XiaoMing

黃帝正名百物。

——《禮記·祭法》

必也，正名乎？……名不正，則言不順。

——孔子

Ce que la déconstruction n'est pas? mais tout!

Qu'est-ce que la déconstruction? mais rien!

（解構所非者為何？一切！

解構所是者為何？無有！）

——德里達

Abstract: Can the meaning of the name “deconstruction” be adequately shown? Can the notion of “name-correcting” be

deconstructed? What would happen to the essay bearing a title in which “deconstruction” and “name-correcting” compete against each other and do not yield to each other? Can such a discourse even begin? Will the ideal “simple beginning” still be possible? This essay is an enactment of these very questions. Step by step, it illustrates the necessity to give meaning to the name “deconstruction” even though it cannot be adequately shown. It also illustrates the necessity for deconstruction to occur even though “name-correcting” is indispensable. The essay leads to an inconclusive conclusion: eventually, both deconstruction and name-correcting will move toward each other: in their response to the other, and in their responsibility toward the other. Always, the other will demand deconstruction, it will demand name-correcting, and legitimacy. Facing the other, that which desires to maintain its self-identical identity is deconstructible, should be deconstructed and is already being deconstructed. Likewise, that which desires to maintain its self-identical identity can be subjected to name correction, should be corrected, and is already being corrected by the other.

Keywords: Deconstruction; correcting the name/the correct name; governance/government/the political/politics; Derrida; Confucius

一、（無）解（之）題

“解構正名”：這將成為本文的標題。

這應該是一個有所表達的、可以理解的漢語標題。因而：一個可被視為“合法”——“合”乎漢語傳統文章之“法”——的漢語標題^[1]。

[1]這裏，我們確實想強調“合法”這個漢語詞的複雜意味。現在日常所謂“合法”首先是合乎法律。但是，在漢語中，“法”也是書法、畫法、章法、文法、拳法、劍法、想法、看法、說法之法。列舉這些不同領域不同範疇的特定的“法”意在提醒我們自己，漢語的“法”字有不同而又互相聯繫的意思和“用‘法’”（又是一“法”！）所以，說到“合法”時，或要求“合法”時，我們必須不能忽略的問題之一是，“合”何種“法”？即使在同一領域內，同一問題上，是否也可能有不同甚至互相衝突的法？例如，在哲學表述上，漢語就確曾被黑格爾這樣的西方哲學家譏為不可能真正清晰地表達思想、或不能表達真正清晰的思想。就此而言，漢語也很可以說是“不合法”——不合西方哲學傳統之法——的。當然，在一定程度上，我們似乎已經遠離這樣的哲學和文化“偏見”了。然而，無論是在理論上還是在實踐中，類似的問題其實可能還遠沒有真正被“解決”。在學術理論問題上，如今我們一說到“合法”，所明確依據的或隱含訴諸的就是某種西方之法（例如，在所謂學術規範問題上，近年來“編輯中國學術界的《芝加哥手冊》*The Chicago Manual of Style: The Essential Guide for Writers, Editors & Publishers*”的呼籲。但此處提及此事並無否定之意）。近百年來漢語的歐化或西化的過程，其實已經到了讓我們這些說漢語的人“化”而不甚覺其母語之“歐”或覺其之“西”的地步。現在很多以中文寫成的理論文字理論語言，如果讀者沒有對西方理論及西方語言（尤其是英語）本身的瞭解，其實是相當費解的。就此而言，我們似乎已經開始不能在“自己”的語言中很好地理解自己了。然而，這卻並不意味著，我們現在必須清除語言“污染”，恢復“純潔”。無論如何，我們已經不可能恢復或回歸某種純粹的“漢”語了。而且，漢語的“異（於自己）化”過程其實也並非始自近代的歐化或西化。這一過程可以通過滿、蒙等非漢族語言對漢語的影響（尤其是在元代）而一直上溯到佛經的翻譯，甚至更遠。所以，漢語的“異化”過程其實早就開始了。在語言問題上，純潔欲望和純潔衝動的經常出現和存在恰恰表明，其實任何語言都從一開始就在“異化”，都從一開始就已經是“異化”的。因此，我們找不到任何純粹的源頭。先秦的漢語在某種意義上已經就是不同地方不同語言的相互異化的結果了。試想一下被視為中國詩歌兩大源頭的詩經和楚辭在語言上的差異即可明瞭。反之，也正是由於此種無可避免的異（化），一種語言才能稱其為語言，才能真正保持自身之同（一）。一種語言必須向他者敞開，必須歡迎他者的到來，必須在自身之內給他者一個機會，必須讓他者“影響”自己，哪怕如此即要冒失去“自己”之險。我們無法想像一種完全

然而，“解構—正名”？仔細聽來，這又是一個正在發出不止一種聲音的標題，因而也是一個可能既激發閱讀，同時也阻挫閱讀的標題。因為，在漢語中，這一標題或這一表述似乎至少可以有兩種聽法或讀法。沒有具體的上下文，閱讀在這兩種可能的意義之間就會無所適從。因此，閱讀在這裏會期待著一個可以讓其作出選擇的上下文或語境。亦即，一個以“解構正名”為標題的文本，一個既解釋和限定這一標題，但同時亦將為這一標題所限定和解釋的文本。然而，即使有了具體的上下文，即使有了充分的語境，閱讀在這裏是否就真能對這一表述中的曖昧兩可或多音多義加以限制，並在這些不同讀法之間作出毫無保留的明確選擇？假使，在這一標題所命 / 名之文本的充分展開之後，閱讀發現自己仍然必須徘徊於“解構—正名”這一表述所蘊涵的不同意義之間，它將會有什麼反應？

52 自尊或信心受挫的閱讀可能會要求作者設法消除或至少限制這一標題的曖昧或多義。這當然是寫作——尤其是非文學寫作或

自我封閉的語言，一種完全不在自身之內歡迎和接納他者的語言：有哪一種語言，可以完全免於或拒絕外來詞匯和表達方式在其自身中“安家落戶”？然而，又恰恰因此，一種語言才必須保持自己，才必須將自己保持為一個可以款待他者的“家”。失去了這樣一個家也就不可能真正款待他者。因此，保持自身，保持自身的同一，又是一種語言對於他者——對於其他語言，其他文化——所負有的責任。而保持自身與自身同一的唯一“方‘法’”就是允許自身與自身相異。“解構正名”這一特定的漢語表述，這一難以翻譯成其他語言的表述，這一讓漢語與西方語言在漢語這一特定語言中接觸的嘗試，這一將中國傳統與西方思想在漢語中帶到一起的嘗試，就是欲讓自身與自身相異的一個嘗試。我們希望通過這一“合（傳統漢語之）法”的漢語表述在漢語中嘗試一好客之舉：通過款待“解構”這一漢語文化的他者而（再一次）檢查和肯定漢語的“主人”地位與“待客”能力。也就是說，讓我們自己在他者面前為自己辯護，為自身“正名”。我們將試著在下文中說明，為自身辯護和正名的需要始終都只能來自他者。

所謂學術寫作——似乎應該而且可以從閱讀那裏接受的一個“合法要求”^[1]。然而，如果閱讀需要讓一個可被視為合法的標題面對

[1]“合法要求”：細究起來，其實又是一個曖昧或多義的表述！是說一個要求本身之已經合法，還是指一個要求合法的要求？當然，我們這裏所欲表達的意思是，這一要求本身是合法的。然而，誰又能防止這一漢語表述在此被理解為“要求合法”，亦即，“對於某種合法性的一個要求”。因為，這個向寫作之標題提出的“合法要求”確實也是一個要求寫作之標題（去）合（某種）法的要求。這裏，意義的遊戲還不止於此。我們可以進一步說，一個“合法要求”必然同時是“合法（的）要求”與“要求（某種）合法”。因為，我們很難想像一個要求（寫作或閱讀）合法的要求本身可以是不合法的。如果一個要求任何事物去合法的要求本身卻並不合法，那就不可能有任何真正的“合法的要求”。所以，一個要求（任何寫作或閱讀都必須）去合（某一）法的要求當然本身就應該是一個合法的要求。或者，普遍地說，任何要求他者去合法的要求都首先應該本身即是一合法（的）要求。但一個合法的要求又只能意味著，一個已經被要求去合（某一）法的要求，一個已經讓自身去合（某一）法的要求。被要求則意味著：已然有他者。要求始終都只能是他者的要求，是他者在要求。而這就意味著，沒有任何一個對於他者提出的（要其去）合法（的）要求本身可以自證為合法。因此，“合法要求”，這一必然曖昧或多義的表述，意味著任何這樣的要求都首先來自他者。我始終已然被他者要求去合法，但我所需要去“合”之“法”卻並非任何必然的、先在的、給定的、或客觀的原則、標準、規定。此法只能是他者“本身”，而他者嚴格說來卻並無任何“本身”可言，因而也根本不可能證明自身合法。然而，又只有這樣的他者“本身”才是我所必須去“合”的終極之“法”。因而，此終極之法其實乃“無法之法”。換言之，他者作為他者即始終在要求我去為他做一切正確的、正當的、或合法的事，但卻——若從根本上說——不可能具體地指示我做什麼。一切都需要我來決定：因他者而做決定，為他者而做決定，並在他者面前根據他者（亦即，以他者為依據，或以他者為“法”）而向他者表明一切這樣的決定之可能的“合法”，“合”他者之“法”。這可能即是“合法”問題的最根本的層面，亦即，其倫理層面。如果回到本文的具體語境，也許可以說，閱讀與寫作之互相要求（對方/他者）合法其實首先乃是在要求自身合（對方/他者之）法，而合（對方/他者之）法則意味著，讓自身以可能的最佳方式（成為）“為了”對方（者）。因為，對於寫作而言，閱讀“本身”即是其所欲/所須合之（最終之）法；而反之亦然：對於閱讀而言，寫作（亦即，文本）“本身”即是其所欲/所須合之（最終之）法。因為，寫作最終只是為閱讀而存在（儘管它同時也在某種意義上“創造”出對自己的閱讀），而閱讀最終則只是為寫作（文本）而存在（儘管它同時也在某種意義上“創造”出自己的文

這樣一個不接受或至少並不完全接受其合法性的“合法要求”，“合法”在這裏又究竟意味著什麼？不同的“合法”？“合”不同的“法”？但如果可以有不同的合法，或可以合不同的法，我們又如何才能調和互相對立甚至互相衝突的“合法”？一個要求文本之標題必須簡單而明確的閱讀究竟以何法之名才能聲稱自己的要求合法？而一個要求閱讀應該接受其曖昧或多義之標題的文本又究竟依據何法才能堅持自己的權利？

這些從一開始就已經糾纏著閱讀和寫作的“合法問題”其實也都屬於這篇以“解構正名”為標題的文本所必須面對的問題（儘管其主旨及篇幅並不允許這些問題的專題處理）：要求某一寫作（或閱讀）合法的要求本身是否也需要合法？合什麼法？此種要求合法的要求本身又如何才可以被判定為合法，亦即，如何才可以被合法地接受，被接受為合法？什麼才能是一個合法的要求，一個能夠合法地去要求他者合法的要求？欲討論這些問題，似乎就必須首先弄清，所謂“合法”本身究竟意味著什麼？“合”何“法”？如何“合”？而這又要求我們回答，那以“法”為名者本身究竟是什麼？因為，儘管“合法”（以及與之相連的“合法性”一詞）已經作為重要的漢語辭彙——中國傳統意義上的“名”——而在當代不同的理論和非理論寫作中被大量使用，我們其實也許還並不十分清楚其意思，因而也並不知道我們是否真在合法地使用“合法”一詞。

因此，似乎必須首先確定“合法”之義。或者，照孔子的“說‘法’”，必須先為“合法”正名，或先正“合法”之名。此名不正，則理論之言不順。而這一為“合法”本身進行的正名工作似乎至少應

本)。寫作與閱讀之欲 / 須合對方之法意味著，讓自身向對方 / 他者完全開放，讓對方 / 他者質疑自身所可能懷有的關於對方 / 他者應該如何“合法”或“合”如何“法”的任何已經凝固、僵化的觀念。

該包括，一、確定此名的合法的意義範圍，二、確定此名的合法的使用範圍。然而，如果我們還不確定“合法”本身的意思，又如何可以確定此名的合法的意義範圍和使用範圍？而如果其意義範圍和使用範圍無法被合法地確定，“合法”之名本身又如何才可以成為合法的？這就是說，這裏的問題是如何才能使“合法”這一名（或概念）本身合法，或如何（使）合法合法。而這也就是說，如果“合法”本身需要被“合法”地正名，從而我們才能“合法”地使用此名，那麼，對“合法”之名提出的“正名”（這一要求）本身亦需要（被）合法（化）。換言之，正“合法”之名意味著，讓此名合“正名”本身之法。但如欲使“合法”一名確實合“正名”之法，那麼正名本身——正名之法，正名所立之法——亦須有一“合法”之名。於是，我們就似乎陷入一邏輯意義上的所謂惡性循環，無從開始的困境：“合法”需要正名；“正名”需要合法。

當然，在這一似乎無從開始的循環或困境中，我們可能還是必須要以某種方式開始，而且其實也早就以某種方式開始了：對“合法”的正名（工作）無法等待“正名”之先成為合法；對“正名”的合法（工作，或合法化）也無法等待“合法”之先成為正（確的）名。我們必然只能從我們已經在漢語中繼承下來的這些名或觀念開始，但卻不能將之待為毫無疑問，或視為理所當然。因此，以上之如此提出“合法”與“正名”的難解糾紛絕非僅僅文字遊戲或遊戲文字。而一如“合法”與“正名”之間的不解之結，“解構正名”所體現出來的其實可能也是一個沒有也不可能有任何真正“辯證解決”的矛盾，一個我們必須面對的結構性的困境。因為“解構正名”這一“合法”——讓我們在仍未經充分“正名”的情況下暫時繼續使用此詞——的漢語表述確實不僅“句法”或“語法”上必然是曖昧或多義的，而且“義法”或“理法”上也必然是曖昧而多義的。無論我

們如何通過上下文或語境來限制這一不能不被認為“合法”的漢語表述，也無論我們所做出的限制在特定範圍內將如何“合法”，只要我們在這裏（從某一理論角度，或出於某種流行觀念，或基於某種學術政治傾向和特定意識形態而）選擇一種可能，一個要求，另一可能和另一要求就立即會將自身強加給我們，從而迫使我們讓步，甚至迫使我們放棄。例如，如果我們決定，“解構正名”應該被讀為動賓式的“去解構正名”，亦即，如果我們感到“正名”需要被解構，如果我們決定去解構“正名”，解構孔子思想中或中國傳統中的一個重要觀念，那麼我們也許會立即聽到正名的要求，正名本身向解構提出的要求。在“解構”可以被允許動手去“解”正名本身之“構”以前，“正名”會要求讓自己先來“正”解構本身之“名”。因為否則我們就不可能真正知道，“解構正名”之“解構”究竟意味著什麼，以及究竟是否能夠“合法”地，亦即，能夠得到何種法之何種認可地去做什麼。這樣，此一去解構正名的要求就受到阻礙，受到“對象”本身的阻礙^[1]。

然而，反之亦然。如果我們說，“解構正名”應該被讀為“解構之正名”，或者，“解構的正名”，亦即，正“解構”之名，為“解構”正名，如果我們真想為“解構”這一譯名——法語“*déconstruction*”的漢語“變形”——在漢語中正名，那麼我們可能也會立即聽到解構本身的要求，解構的要求：如果正名欲正“解構”之名，那麼解構即應先解“正名”之構。因為否則我們也就不可能知道，欲正“解

^[1]儘管我們不久就將會說，解構與所謂被解構者並不構成主體與對象關係，而這也就意味著，解構並沒有“對象”。而如果沒有對象，解構也就不可能是主體的操作。因此，嚴格說來，並沒有任何“（進行）解構的主體”。解構只能是任何欲佔有或欲保持自身與自身之同一者的必然的“自我相異”，亦即，自己之異於自己，自身之“解（開）——構（成）”。沒有此“解”就沒有此“構”，於是也就沒有任何能夠具有所謂“自我同一（性）”者。

構”之名的“正名”（活動或操作）到底是怎樣構成的，其中到底有些什麼，以及其到底能“合法”地做些什麼。

於是，一如前述“正名”與“合法”之間的難解糾紛，此處我們發現自己又面對類似困難局面：正名需要被解構，而解構需要被正名。孰應為先？孰可為後？但“解構正名”這一“合法”的漢語表述本身卻使此處任何可能的決定都難以“合法”。“解構正名”：這一表述抗拒和挫敗我們自己所可能有的任何自以為是的要求、意志或欲望。的確，我們可能本只想做一件事，一件我們“自以為是”之事：解構，或正名。而我們當然會希望從我們自以為是者開始。於是，視我們可能或以正名或以解構為更先在、更根本之要求，或更“合法”之出發點而定，我們會說出——或寫下——這一標題：“解構正名”。然而，只要我們的自以為是還沒有完全阻礙我們的聽覺，那它就始終會在“解構正名”中聽到一個正在與我們所希望所要求者唱反調的聲音。這樣，在“解構正名”這一標題之下，或在“解構—正名”（活動）之中，我們不可能有任何絕對合法的第一要求，不可能有絕對合法的起點或開始。因為，一旦欲去解構，我們即會被要求首先去為解構正名，而一旦欲去正名，我們又會被要求首先去將正名解構。兩個要求，兩種可能，互相約束，互相矛盾（讓我們先不要以為自己已經知道此處所謂“矛盾”的意思），但又缺一不可，因為似乎每一方都只有“通過”對方才能在某種程度上被合法化，或獲得某種形式的合法性。正因為如此，在試圖確定“解構正名”這一合法的漢語標題的“意—義”之時，我們才似乎——當然，僅僅是“似乎”——根本無處下手，無從開始。

然而，只要我們還能說——在漢語中說，在這一語言中“合法”地說——“解構正名”，只要這一表述還有為漢語本身（之法）所認可的起碼“合法”身份，我們其實就已經開始了，已經在“解構正

名”這一我們已被拋入其中的圓圈或循環的某一點——一個在某種意義上必然武斷之點——上開始了。這也就是說，已經在某種意義上並且以某種方式在進行著解構的正名工作或 / 和正名的解構工作了。我們必然只能如此地在似乎沒有任何開始可能的地方開始，而這或許同時也就是希望之所在^[1]。我們自己的語言——這一在其自身之中被不無含混地時而稱為“漢語”，時而稱為“中文”，時而稱為“華語”，或時而稱為“國語”的語言——以其特有的方式限制著我們的表達的可能^[2]，但是這一“我們的”語言——它

^[1]相信可以從開始的地方開始，相信有絕對的開始，是德里達在西方形而上學之中所看到的基本衝動之一。而其解構“工作”（既然我們是在“解構—正名”這一特定語境中說話，我們應該注意，嚴格地說，解構在下文將要說到的其所不是的種種東西之外，也並非某種工作，因為漢語中的“工作”這一概念預設了進行工作的主體。所以，更嚴格地說，甚至就是只說“德里達的解構”也還是有問題的，因為這一表述仍然意味著，是德里達這一主體在“做”解構這樣一件事）之一就是表明形而上學意義上的“開始”的不可能。其實，《莊子·齊物論》中已有這樣“吊詭”的表述：“有始也者。有未始有始也者。有未始有夫未始有始也者。有有也者。有無也者。有未始有無也者。有未始有夫未始有無也者。”我們將如何才能“想像”一種“連‘還沒有任何開始’（這樣一種狀態）都沒有的狀態”？這還能是任何一種可在嚴格意義上被“想像”的狀態嗎？但莊子卻並不是要我們進入絕對的無，因為他所描述的道“先天地生而不為久，長於上古而不為老”（《莊子·大宗師》）。亦即，人其實必然始終都會發現自己已經置身於“未始有封”的道之中了。試問，在道之中，人又能從哪里開始呢？哪里才可能是道“之中”的真正開始，或者，哪里才可能是道“本身”——假使此“未始有封”且在某種重要的意義上必然是“無始無終”之道真有所謂本身的話——的開始？

^[2]“我們的語言限制著我們的表達的可能”：人們已經發表了多少或系統或隨意、或隱含或明確的有關漢語在其“理論”表達能力上為其句法與語法所限制的看法！簡而言之，綜而言之：漢語不是說理的或哲學的語言，而是詩的或文學的語言；漢語委婉含蓄，言簡而意不盡，長於暗示不可道之道，但短於表達邏輯嚴密的論辯，不便於細緻的理論分析，模稜兩可；等等。但此種“限制”既可被看作漢語的致命弱點，也可以被視為印歐語言所無法企及的優勢。我們的問題不在於簡單地比較或判定語言之間的優劣。因為每一種語言在某種意義上都是普遍和絕對的。亦即，每一種語言對於生於或進入其中者

屬於我們因為我們首先已經（以不可能完全屬於的方式而）屬於它——同時也是我們的希望和可能：我們唯一的希望，唯一的可能。

二、不可辯證解決的“自相矛盾”

因此，讓我們重新開始，在漢語中開始。“解構正名”這一表述在漢語中之所以可能，正是因為這一獨特的語言（當然，所有的語言都是獨特的）本身為我們提供了一個獨特的機會，一個難以被直譯到任何其他語言之中的機會，一個讓某種與眾不同者或某種新（或）異在這一語言中受到歡迎並因而能夠到來的機會。或者，一個讓某種可能尚不合法者，不合迄今所知一切之法者，有可能成為合法者——甚至成為某種法——的機會。既然“解構正名”這一合漢語之法的漢語表述可以刺激思想，引發問題，邀請並歡迎可能到來的他者，那就讓這一也許不無積極意義的曖昧或多義表述繼續來引領這已經開始的文本吧。

都構成其意義世界。生存於語言中者必定生存於一種語言之內。他或她可以將其他“意義世界”設法部分地或整體地納入自己的世界而使其成為自己的意義世界中的一部分，或者讓自己進入一個不同的世界。進入不同的意義—語言世界者不可能真正擺脫自己隨身所帶的原來的意義—語言世界。於是，這樣的人實際上只能往來於不同的世界，並試圖在這些世界之“間”找到某一不可能讓其“安”居的地方居住下來。而這意味著，知道有不同的語言—意義世界者已經命定不可能有任何可以安居之地。因此，往來於不同的意義—語言世界者本身就是這些世界或不同意義不同語言的相會相對之地，衝突與溝通之地。但是，為了能使真正的接觸和溝通發生，需要的首先是每一個這樣的語言—意義世界本身的“建設”或“發展”，是其所具有的種種可能性——共有的和獨有的可能性——的充分實現。因此，在漢語這一語言—意義世界中儘量利用和實現其結構所蘊涵的種種可能性，儘量發展其獨特性與原創力，正是任何欲與不同語言—意義世界發生真正接觸者的首要責任。

“解構正名”：讓我們再次肯定，這是一個合法的標題，一個至少是合乎漢語語法——合乎這一語言本身所立之法——的漢語標題。然而，的確，這也是一個曖昧的或多義的標題。一個曖昧的或多義的漢語表述。漢語——漢語之法——所允許的和特有的結構性的曖昧或多義^[1]。“解構正名”：這一標題究竟在表達什麼？

^[1]我們這裏首先想到的是詞法和句法層次上的結構性的多義和曖昧。結構性的多義和曖昧當然並非漢語所獨有。但是漢語詞法句法所允許甚至鼓勵的句法上的多義和曖昧卻為漢語所獨有，而且僅僅屬於漢語。這裏可以即使在漢語傳統中也僅被視為文字遊戲的迴文詩為例來闡明問題。“潮隨暗浪雪山傾：傾山雪浪暗隨潮”：這當然是“文字遊戲”或“遊戲文字”。然而，是什麼使此種似乎淺薄無聊的文字遊戲成為可能？文字遊戲的本質究竟是什麼？文字遊戲的可能性正是意義的可能性，表達的可能性。嚴肅文字相信和希望自身是“傳道”的文字（劉勰：“聖因文而傳道。”），亦即，“言之有物”，表達嚴肅的思想。然而，準確無誤地表達嚴肅思想的努力體現在寫作時的字斟句酌之中。“字斟句酌”當然可以被傳統地解釋為：語言企圖無限貼近思想的有限努力。然而，如果傳統所謂的“言之有物”之“物”或思想確實只是言語力求命中的外在於言語的目標，那麼表達其實只能在“中”或“不中”（墨子：“中者是也，不中者非也。”）之間選擇。這裏並不可能有任何所謂字斟句酌的問題。字斟句酌意味著，在字與字句與句之間往往復復，躑躅徘徊。然而，需要在字句之間如此“遊移”就意味著，言（中）之“物”或思想其實並不是表達可以力求而且能夠命中的外在目標。字斟句酌的必要和可能意味著，“物”或思想或意義並不外在於語言表達，並不先於語言表達，或者說，並不先於文字遊戲的可能性。然而，這樣說卻並不意味著，力求言之有物的表達只是一種純粹的文字遊戲。相反，力求言之有物的表達恰恰同時也是力求控制文字遊戲的表達。力求言之有物的表達是從語言的文字遊戲的可能性中產生出來的對這一使其自身成為可能者的控制和壓抑。其控制和壓抑文字遊戲或“文字遊移”的基本原則就是為自身確定一“物”或一“道”，亦即，一明確的目的。表達為其自身所確立的目的是在表面上的明確就掩蓋和壓抑了表達中所固有的（首先使表達成為可能的）文字遊戲的可能性。於是才可能有嚴肅文字與遊戲文字的區別。然而，二者本質上之難於區別的例子在傳統文字或作品中其實比比皆是。杜甫號為詩史詩聖，其詩所欲表達者也許不可謂不嚴肅也。然而，“為人性癖耽佳句，語不驚人死不休”到底向我們表達了什麼呢？言中之“物”或意義乃是語言文字所產生的“效果”，這一效果因而並不先於表達。所以號稱詩聖詩史的杜甫才會有此“語不驚人死不休”的欲望，一個必然會從文字遊

或它究竟要做什麼？如果標題是一篇文字或一個文本的指路之標，這一路標到底想把讀者帶到哪條道路上去呢？這一路標指向單一的方向嗎？或者說，這一標題能有“統一”的意義嗎？更有甚者，這一標題能為我們“統一”一篇文字或一個文本的意義嗎？也許，這一標題這裏想要做的是解構正名，是解正名之構？或者，恰恰相反，這一標題這裏想要做的為解構正名，是正解構之名？當然，這一標題也有可能恰恰正是有意想要一箭雙雕或雙箭一雕。亦即，這一標題恰恰是想要我們利用漢語中這一“合（乎漢語之）法”的表述在語言上的經濟或簡潔而至少同時做兩件事，兩件似乎截然不同甚至“自相矛盾”之事：既欲為解構正名，又要將正名解構；或既正解構之名，又解正名之構。

但如果此真乃這一標題的目的，那麼這就等於是說，以此為題的這一寫作或文本有一個分裂的“目的”。而分裂的目的就已經不再是目的了，因為目的作為目的即意味著統一，而這一標題卻似乎註定——無論作者本身的主觀意圖如何——要讓欲以其為名的寫作或文本“自相矛盾”。但如果我們——不無某種必然的被動性地——接受這一標題，如果我們甚至由於此一“自相矛盾”所蘊含的某種刺激性甚至挑戰性而有意選擇這一標題，那我們就至少也已經接受了，在這既多重而又單一的標題“解構正名”之下，此一文本不僅可以而且甚至應該同時進行“解構—正名”，而且也可以甚至也應該認真真地體驗一下，“自相矛盾”^[1]，這個可能不

戲的可能性中產生出來的欲望。

[1]“自相矛盾”：此詞當如何翻譯而又使其不失作為一微型漢語敘事之後加標題的豐富而複雜的含義（此敘事或寓言始見《韓非子·難一》：“楚人有鬻盾與矛者。譽之曰：‘吾盾之堅，物莫能陷也。’又譽其矛曰：‘吾矛之利，於物無不陷也。’或曰：‘以子之矛，陷子之盾，何如？’其人弗能應也。夫不可陷之盾，與無不陷之矛，不可同世而立也。”）？在本文的直接語境中，此一漢

僅並不與現代漢語中已經作為特定哲學術語之翻譯而存在的“矛盾”（contradiction）——那始終可被辯證解決的矛盾——一詞同義，而且其實可能還與之正相反對的表述，除了意味著某種絕望的不可能或無出路以外，是否還可能有某種不為黑格爾式辯證法

語表述應被聯繫於德里達所言之“aporie (aporia)”。他 1992 年 7 月 15 日的著名長篇演講即題為“Aporie: Mourir-- s'attendre aux limites de la vérité.”（英譯單行本題為 *Aporia: Dying--awaiting (one another at) the “limits of truth”*, trans. Thomas Dutoit, Stanford, CA: Stanford University Press, 1993）。我手頭的上海譯文出版社《法漢詞典》僅將此詞簡單地譯為“疑難”，同時標明為邏輯學術語。*Webster's New World Dictionary* 中稍微詳細的解釋是：“1. 哲學或文學文本中的難題，由似乎沒有解決可能的意義之不確定造成。2. 由此而來之不確定情況或懷疑情況（Aporia: 1. a difficulty, as in a philo-sophical or literary text, caused by an indeterminacy of meaning for which no resolution seems possible. 2. a condition of uncertainty or skeptical doubt resulting from this.）”此詞經後期拉丁語而回溯希臘語“*aporos*”，由表示“不”的首碼“*a-*”加表示“通路”的“*poros*”構成，本義為“不通”，“走不通”，“無法通過”。而德里達正是在這一意義上使用此詞。他通過此詞所欲討論的重要問題則是，思想在此種絕境中當如何自處？掉頭而去，另尋出路？或相信此種情況並非真實，故仍有辯證解決之可能？德里達的基本看法則是，如果此種絕境狀況乃根本者，那麼我們——或思想——就必須學會如何生活於並堅持於此一狀況之中。因此，德里達曾數次將“解構”描述為“對於不可能（者）的經驗（“an experience of the impossible”）”（如此引用德里達這一關於“解構”的說法之時，本文為“解構”所做的某種正名其實已經先於正文而就在此注釋中開始了）。例如，在 *Sauf le nom*（此標題又是一個多義的表述，可譯為“名之平安 / 保全”，或“除了名以外 / 除非有名”，故英譯本中此標題沒有譯出）一書中，德里達通過一虛構的對話者之口說，“解構經常被界定為對於不可能（者）——對於那最不可能的——之（不可能的）可能性的經驗（“‘the very experience of the (impossible) possibility of the impossible,’ of the most impossible”）”（Paris: Galilée, 1993, 32. 英譯收入 *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), 43）。德里達在其 2001 年中國之行的一次座談中也以類似表述重複了這一關於解構的“定義”：“解構不是否定的，而是肯定的。就是對‘不可能’的肯定。”（杜小真、張寧編 [Du Xiaozhen & Zhang Ning, eds.]: 《德里達中國講演錄》 [Lectures of Derrida in China], 北京: 中央編譯出版社 [Beijing: Central Compilation and Translation Press], 2003 年, 第 46 頁。)

所允許的積極意義？是否我們首先就必須接受從根本上就不可解決的——或沒有任何所謂“辯證解決”的——自相矛盾？是否我們首先就必須生活在根本性的自相矛盾之中，或必須與這樣的自相矛盾一起生活？是否我們——作為我們自以為所是之“自我同一”者——必然首先會在某種根本性的意義上自相矛盾？是否只有在接受某種根本性的自相矛盾之時，我們才有可能（有限地）不自相矛盾？而這也就是說，是否某種根本性的自相矛盾才是任何不自相矛盾的可能性的條件？然而，如果這樣的自相矛盾是使任何不自相矛盾成為可能的條件，這樣的自相矛盾難道不當然也註定是使任何不自相矛盾成為不可能的條件？

但上述問題究竟何謂？此處將僅試論一、二。對於黑格爾辯證法來說，“積極”的矛盾必須是可在辯證發展的更高階段獲得辯證統一的兩個對立面之間的矛盾，而漢語傳統中所理解的“自相矛盾”，亦即，同時鬻矛與盾者自己手中作為“無堅不穿者”之矛與作為“無銳不當者”之盾二者之間的無法調和的對立，是不可能被辯證統一的，亦即，是無法解決的。這一“不可能”或“無法”所涉及的並不是統一的物理世界中兩種相互獨立的事物之間的不可調和，而是所謂“自相矛盾”者本身的必然存在方式。因為，正是此種“不可能”才使自相矛盾者成為自相矛盾者。然而，所謂“對立統一”是否就是事物之間基本的甚至唯一的聯繫方式？是否對立者必然要被“統”在一個對立將消失於其中的大“一”之中。是否還能有或者確實還有其他關係方式？是否有非對立性的差異，不可被辯證化的、不可被“揚棄”的自相差異或內在差異？是否自相矛盾者之自相矛盾，或其與自身之必然相異，正是構成任何同之為同或一之為一的條件？而這也就是說，是否任何同（本身）皆必為

異之同，而任何異（本身）亦皆必為同之異^[1]？若果如此，那麼同與異就不僅是“互相”矛盾的，而且是各個皆“自相”矛盾的，亦即，是每一者皆必然自身與自身矛盾的。而正是這一自身與自身的矛盾，任何所謂“自我同一”皆必然包括其於自身之內的矛盾，才構成一所謂“自我同一”者為一自我同一者。因此，這一構成性的“自相矛盾”是無可解決的。而我們，作為似乎皆與自身同一者，作為不自相矛盾者，作為不喜任何自相矛盾者，其實就註定要活在此種構成性的“自相矛盾”之中，並且必然首先就作為這一自相矛盾本身而存在。

欲理解上述抽象論點，我們可以回到《韓非子》中那則關於“自相矛盾”的微型敘事的語境之中。首先，那同時鬻矛與盾者在他人的質問之下讓自己成為一“自相矛盾”者，因為他回答不出“以子之矛，陷子之盾”將會是怎樣的問題。當然，此一“矛盾”在日常經驗層面看來可能是荒謬的，因為一個實際的試驗似乎就可以解決問題。然而，“無不陷之矛”與“不可陷之盾”本身原則上卻似乎各自

^[1]所謂“自身與自身同一的”或“具有自我同一性的”自己、自我、主體等表述意味著，這些通常被視為獨立者、單一者、不可分者其實已然與自身有別。此別為“與”字所蘊含所表示。只有與自身有別，才可能有所謂“自身與自身的同一”。而“與自身有別”則意味著，“自身”之內已然有他者，自己已然是自己的他者，等等。任何具有所謂“自我同一（性）”者都必然以此“自我相異”為其可能性的條件。而正因為“自（我）（相）異”是“自（我）同（一）”的可能性的條件，所以任何自己、自我、主體、語言、傳統、文化都不可能絕對地、“渾無罅隙”地自我同一。所以說，使這些自我同一者成為可能者同時也是使其成為不可能者。解構所發現和確立的一個最普遍的基本規律就是，使哲學上那些基石性的概念成為可能者同時也是使其成為不可能者，其可能性的條件同時也是其不可能性的條件（具體論述詳後）。莊子《齊物論》之論“一”之同時既可能又不可能，在某種程度上即可以視為此（“吊詭”）規律的一種表達。解構所確立的這一規律對於當今思考和分析民族、國家、語言、文化的所謂 identity 或其自我同一、自我認同的問題其實至關重要。

都是可能的，儘管是互相衝突的。因此，為了使二者各自可能，似乎就不能讓它們“同世而立”。但如果在有“無不陷之矛”的世上絕無“不可陷之盾”，或反之，那麼二者也不可能真是其各自之所是。何以然？因為矛意味著進攻，盾意味著防禦。二者之間的關係其實因而是，每一方都使另一方既成為可能，又成為不可能。使對方成為可能：防禦必然已經要求進攻以成為其所是之防禦，進攻也必然已經要求防禦以成為其所是之進攻。沒有防禦當然就沒有進攻，就根本還無所謂進攻，而沒有進攻當然也就沒有防禦，就根本還無所謂防禦。此亦即，盾需要矛以顯示自己為真正的盾，矛需要盾以顯示自身為真正的矛。所以，這裏每一方都是對方為了成為自身之所是者而必然需要的他者。然而，使對方成為可能者這裏同時也是使對方不可能者：真有“無銳不當”的防禦或絕對防禦就不可能有真正的進攻，而真有“無堅不摧”的進攻或絕對進攻就不可能有真正的防禦。矛不穿盾即非“無堅不穿”之矛。盾不抗矛即非“無銳不當”之盾。於是，這裏的“雙方”必然處於下述困境之中：每一方都需要另一方以成為自己，而每一方又都需要抹殺或消滅另一方以成為自己。只有抹殺或消滅另一方，一方才能成為“無堅不穿”者，或成為“無銳不當”者，亦即，成為至堅至強者，至尊至貴者，至高至上者，或唯一者，“絕（除）對（立）”者，“至大無外”者。然而，既然每一方都是另一方為了成為自己而必須依賴者，所以，一方的抹殺或消滅同時也即是另一方的抹殺和消滅。於是，成為自己——成為自己之所是者——同時也就是抹殺和消滅自己。所以，為了保存自己，一方就必須永遠保存另一方，但又必須將其貶為自己的從屬者，貶為僅具有“第二性”者。這裏，保存另一方就是保存自己：保存自己的必然的自相矛盾，或保存必須自相矛盾的自己。這就是說，矛和盾各自作為其

之所是者其實始終都已經將一既使它們各自成為可能，同時又使它們各自成為不可能者銘刻在其“自我同一”的自身之內了。正因為如此，“無堅不穿”之矛與“無銳不當”之盾才不僅只是“互相”矛盾，而且必然是“自相”矛盾，自身與自身相矛盾。這也就意味著，絕對者從不可能真正地絕對，亦即，不可能絕除與之相對或對立者，而始終都只能以不真正絕對而成為“有限”的絕對，“表面”的絕對。

此種依賴另一方而又必須壓抑另一方的活動是海德格爾和德里達所欲解構的作為形而上學的西方哲學的典型活動。形而上學就活在此一根本性的“自相矛盾”之中。它追求成為可以解釋一切者，無所不包者，絕對者，或至大無外者。其典型操作則是追尋和確定一能成為一切之根本基礎者或最高統率者。這樣的根本基礎或最高統率，用海德格爾的話說，就是哲學（所尋求）的上帝。形而上學以為如此它即可以（將自身）成就為一不“自相矛盾”的絕對者。但如果任何絕對都不可能絕對，形而上學的這一解決矛盾的方式和努力就不無虛幻性。而它在如此活動之時，則必然既依賴而又壓抑那同時使其成為可能與不可能的他者。而如果我們不想重複形而上學對根本性自相矛盾的任何虛幻“解決”，就必須首先真正接受根本性的自相矛盾。“無堅不穿”之矛與“無銳不當”之盾二者之間的“互相”矛盾，以及雙方各自的“自相”矛盾，此種不可能有任何通常意義上之解決的根本矛盾，是一切有限的、可以解決的矛盾——對立與衝突——存身於其中的“自然環境”。只有在一個根本的自相矛盾“之中”，我們才有可能需要並發現對有限矛盾的有限解決，亦即，對付具體矛盾的策略性方法。而我們之必須面對有限矛盾，必須承擔有限矛盾並試圖解決，則是因為我們——作為需要具有某種程度的自我同一性者，或作為需要至

少有限地“不自相矛盾”者——皆為有限性所限定，或皆有一死^[1]。那些可被相對“合法”地區分為“主要”與“次要”的矛盾，以及那些可在其中區分出“主要方面”與“次要方面”的矛盾，其實皆處於在通常意義上無可解決的根本性自相矛盾之中。而正因為根本性自相矛盾之中的矛盾無可解決，人，作為必然生活於其中者，作為必然要作為自相矛盾本身而生活者，才會產生想要解決一切矛盾的欲望。而正是由於此種必然會產生於根本性自相矛盾之中的“解決”欲望，才会有上述形而上學的典型操作。但是，解決矛盾的欲望必然指向一切矛盾的消除或結束。而“一切矛盾”的消除或結束也就是那欲解決一切矛盾之欲望的消除或結束，或欲望本身的結束，或生命本身的結束。但既然根本性的自相矛盾無可解決，想要解決不可解決者的欲望也就必然會產生並且不斷地產生，而不會令人高興或令人遺憾地結束。是以德里達才欲不斷表明此種“形而上學欲望或衝動”之既為不可避免，亦為某種幻想或虛妄。因此，在他看來，問題不在於在此種根本性的“aporia”或“困境”中尋找虛幻的或自欺欺人的出路，而在於發現如何在此困境或此不可能之中堅持住或活下去的方式^[2]。

^[1]生與死經常會被視為是一對能夠獲得對立統一的矛盾。但生本身其實乃是自相矛盾本身的一個典型範例，或者甚至也許可以說，就是自相矛盾“本身”。何以然？生乃相對於死者，無死即無生，無所謂生。但使生成為可能者的死又是使生成為不可能者。生之為生因而就是既需要死，那將生保持在其界限之內的死，界定生之為生的死（以成為其所是之生），又需要壓抑死，那結束生之為生的死（從而繼續其生，或繼續是其之所是）。所以，生始終都會是自身與自身矛盾者，或是自相矛盾者，因為它始終都已經將那同時使它成為可能及不可能者銘刻在自身之內了。但也正因為生本身即“自相矛盾”，所以生又總是傾向於欲求此一矛盾的“解決”。生本身對於“不死之生”或“永生”的渴望難道不正是其最持久、最頑固的渴望？

^[2]參見前注 7，並試比較道家尤其是莊子思想中所設想的對一切矛盾的“解決”。莊子的“彼是方生之說”肯定矛盾從根本上不可解決，但是又必須解決。

現在，讓我們回到本文的標題。如果“解構正名”這一具有曖昧性結構或結構性曖昧的“合法”漢語表述將其必然的“自相矛盾”強加於此一文本，我們真能簡單明確地“解決”這一“自相矛盾”嗎？如果被放在“解構正名”這同一標題之內的“正名”和“解構”二者各自皆代表著非常必要、然而又無法被簡單調和或辯證統一的要求，我們應該試圖來“解決（掉）”這一“自相矛盾”嗎？

三、初正解構之名

也許不應該，但讓我們還是不要立即就放棄任何希望。讓我們在此“矛盾”——解構或正名之矛與解構或正名之盾——之對立中再試尋一下，看看其中是否可能還隱藏著某種其他“出路”。現在，如果我們首先假定，正名本身——正名這一傳統要求，正名這一觀念之結構——應該被解構，並且可以被解構；那麼我們似乎就是要讓解構“先於”正名。因為，儘管正名似乎是一可能的、合法的要求，但如果不首先解構“正名”這一傳統觀念，我們又怎麼知道正名這一要求的可能性與合法性何在？名是否真正可正？以及如何才可正？等等。所以，在允許自己開始任何一種正名操作之前，我們似乎確實應該首先進行解構，解構正名這一傳統觀念本身。

然而，“（去）解構正名（這一傳統觀念）”？難道“解構”本身不已然也是一名——一須正而且（至少是在某種意義上）可正

這一解決是一“沒有解決的解決”，即，讓自己本身即作為自相矛盾（者）而生活。這也就是說，成為道“本身”。但是，成為道本身並不意味著進入消除一切矛盾的大同，而是讓一切矛盾——一切對立、衝突、是非——在使其成為可能的根本性自相矛盾或道中“自然”是其所是，自行解決。

之名，儘管其乃一譯入漢語仍不算太久的外來之新名？其實，將“déconstruction”譯為“解構”，這本身就已經蘊涵著某種正名，已經就是一種正名活動：為“déconstruction”在另一種語言中命名，從而讓“déconstruction”在其中有一“正（確）（的）名”，以便它在此語言之中多少“名正言順”地存在和活動。因此，如何在漢語中“正確”地翻譯“déconstruction”，其實已經就包含了種種複雜的正名決定（儘管任何這樣的決定都不可能是終極的，儘管任何這樣的決定都必須承認其所決定者最多也只能是暫時的或有限的“正名”）。目前，雖然“解構”一詞作為德里達術語“déconstruction”的漢語譯名，似乎已被廣泛接受，但是這一表面上貼近法語“déconstruction”的“漢（語）（譯）名”其實仍然只是一暫名或“（勉）強（之）名”；甚至將始終都只能是這樣的暫名或“（勉）強（之）名”，亦即，非正之名^[1]。而其根本原因，如果用德里達在為此名做某種初步正名時的說法，就是，“déconstruction”這個名或詞從來就不是——其出於“本性”就不可能是——一“正（確）（之）名”或“好名”^[2]。德里達自己即直言不諱：“我不認為這是一

^[1]此詞進入中國大陸漢語學術語境的最初階段（上一世紀七十年代末至八十年代），曾經有建議將其譯為“分解主義”或“消解主義”者。現在則經常有人名之為“解構主義”，而不是本文所特意堅持的不加“主義”的“解構”。而其根本原因，最簡單地說，就是，一成為“主義”，解構就不再是它自己了，如果解構真能有一“自己”或“自身”的話。

^[2]“極其簡略地說，定義，也就是翻譯‘déconstruction’這個詞的困難來自這樣一個事實：一切謂詞，一切用以定義的概念，一切單詞的意義，甚至片語——它們似乎時而有助於此一定義或彼一翻譯——其實都是被解構了的或可解構的，只是或直接或間接而已。這一點也同樣適用於這個詞，即 déconstruction 這個詞的統一體，就像適用於每個詞一樣。”（德里達：《致一位日本友人的信》，周榮勝譯，《德里達中國講演錄》第 234 頁。此處漢語譯文據法文原文有修改。）如果“解構”一名本身也需要解構，並可被解構，那它當然不可能是一“正名”或“好名”。

個好名 / 詞 (un bon mot)。” (第 235 頁)

但既然“解構”現在已經 (至少是暫時) 被接受為“déconstruction”在漢語中之名, 那就讓我們還是先貼近此漢譯之名來問一下, 它在漢語中究竟 (能) 意味著什麼? 當然, 上文的一個注釋中已經提到了德里達關於解構的一種說法, 亦即, “解構”乃是“對於不可能 (者) 的經驗”, 但那還算不上是貼近“解構”原名的解釋。現在, 首先, “顧名思義”, 如果“déconstruction”之“dé-”, 或“解構”之“解”, 有“解開、拆散、攪動”既成結構之意, 那麼“解構”是否僅僅意味著對於傳統觀念和思想結構的單純全面摧毀 (正是此種理解讓“解構”經常蒙上“虛無主義”之名)? 但摧毀既成的觀念和思想的結構又用意何在? 發現其仍然“值得珍惜”的部分, 把它們拆卸下來並保存起來? 但難道不是幾乎所有自詡為對傳統進行“現代詮釋”者其實都或多或少是在做著此種對真正的傳統毫無尊重因而也毫不負責的拆卸工作? 而此種工作充其量也只是把如此拆卸下來的東西作為可有可無的, 亦即, 無“實用”價值的古董來裝飾我們現代文化客廳的陳列櫃, 以證明我們還沒有完全忘記和喪失自己的思想與文化傳統而已。或者, 摧毀是為了清除場地, 以使不同者或全新者有可能被建立? 但“解構”之名真的蘊涵著對於傳統與我們之間的關係的此種否定性理解嗎? 或者說, 解構真的相信我們可以與傳統觀念和思想徹底決裂而另闢蹊徑嗎? 離開了傳統, 我們所必然要以此種或彼種方式去“繼承”——亦即, 要對之和為之做出應承——的傳統, 還能有任何所謂“解構”嗎? 在那封欲為“déconstruction”進行某種正名的信之中, 我們會發現德里達並非作如此之想。他此信乃為回答一位日本友人的問題——應該如何翻譯“déconstruction”一詞——而寫。其中德里達明確地說, “結構的解開、拆散、攪動——這些在某種意義上比它

(亦即，解構)所質疑的結構主義運動更具歷史性——並不是一種否定性操作”^[1]。他其實曾在不同場合多次強調，解構並非單純的否定，而是積極的肯定，是最原初最根本的“oui” (yes)，是先於一切“不”之“是”，亦即，是對他者的原初之應^[2]。他也因此而對“déconstruction”這個具有某種否定性外形的名或詞不能滿意^[3]。

^[1]德里達：《致一位日本友人的信》，《德里達中國講演錄》第 231 頁。此處漢語譯文據法語原文有較多修改。

^[2]在試圖解釋“解構”是或不是什麼時，德里達在不同場合多次強調這一點。他亦有專文討論這一重要的原始的“是”。例如其 *Psyché: Inverntions de L'autre* (《心靈：他者的發明》) 所收入的《若干個是》(英譯為“A Number of Yes”)，以及 *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce* (《尤利西斯留聲機：為了喬伊絲的兩個詞》)。此文之一種英譯的標題為：“Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce”，直譯即是：“尤利西斯留聲機：聽見喬伊絲說是”。在其逝世四年前所接受的一次採訪中，他還在說：“解構首先是對原始的‘是’(oui)的再確認。”(《他人是一個秘密，因為他是別樣的——2000年9月〈世界報〉教育版記者採訪德里達記錄》，杜小真譯，《德里達中國講演錄》附錄，第 219 頁)不過，“原初的或原始的‘是’”這樣的表述是可能導致誤解的，因為解構也是對“原初”、“原始”、“本源”、“開始”的質疑。關於此“是”，德里達的更嚴格的表述是，沒有原初的“是”或第一個“是”，因為此“是”始終乃我對他者之應，而作為應或回應，此“是”乃應他者之召而來者，因此已經是後來者，而不是第一者。在論述萊維納斯(Levinas)關於他者的思想之時，德里達說：“如果只是他者才能說是，說‘第一個’是(按：德里達此處是在接著萊維納斯的話說)，那麼歡迎(按：這是萊維納斯的一個被德里達主題化了的表述)就總是他者的歡迎。……如果我給‘第一個是’的‘第一個’加上了引號，那是為了要進行這樣一個幾乎無法想像的假定：沒有第一個是，(因為)是已為一回應(按：亦即對他者的回應)。但既然一切都必然始於某個(作為對他者之回應的)是，所以回應開始了，回應命令著(按：亦即，我被命令對他者做出回應)。……必須始於回應。因此，從一開始就不會有第一個詞。”見德里達的專著《告別萊維納斯》：Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 24.

^[3]但德里達同時就在此語隨後的括弧中說，“可哪個詞能令人滿意呢？”(德里達：《致一位日本友人的信》，《德里達中國講演錄》，第 232 頁)。從某種意義上說，“解構”也許正是對所有被接受下來的或既成的詞——名——之謹

但如果“解構”不是對於傳統觀念和思想結構的虛無主義的摧毀，“解構”——“構”之“解”，或結構之解開——是否僅僅意味著對於傳統觀念和思想結構的某種不同的分（解）（剖）析，某種更精緻的分（解）（剖）析？否！德里達在前述信中強調，“不論外表如何，解構既非一種分析（analyse）也非一種批判（critique）”，而對此法語詞的翻譯應該“把這一點考慮進去”^[1]。在德里達這裏，“déconstruction”之“dé-”或“解構”之“解”何以不是傳統意義上的（哲學）分析？因為這樣的分析本身仍然生存於傳統形而上學的幻想之中，亦即相信可以通過解開一結構而不僅達到其不可再行分解的構成要素，而且可以達到此結構之終極起源。所以德里達要強調，對於解構來說，“一個結構的拆散不是朝簡單要素、朝不可分解的起源的複歸”（第 232 頁），因為向這樣的終極起源的複歸（的欲望）恰恰是形而上學的最基本的特徵。

72
以上這類對於“‘解構’是或不是什麼”的初步辯說——或某種正名——已在表明，在允許某種解構操作被加之於正名之前，“解構”本身作為一名亦需要某種（即使只是最起碼的）正名。而我們也已經看到，與此名密不可分德里達即須不時如此：我們至少需要起碼地知道“解構”本身究竟“合法”地是什麼，而我們在“解

慎而嚴格的不滿。但若僅就“déconstruction”或“解構”而言，德里達之不喜此名，是由於其外表即容易引起誤解。而且，他起初也沒有料到它會如此流行（見上引書，第 229-230 頁）。“解構”在漢語中似乎也已經膨脹為無所不在，但卻沒有任何嚴格哲學含義之詞，而僅僅意味著“解開”、“拆散”等。這亦與西方的情況類似。僅就英語語境中的情況而言，“deconstruction”的動詞形式“deconstruct”在非學術語境中亦非常流行，但卻與德里達的思想幾乎完全無關。時髦其實到處都有人在趕。

^[1]同前，第 232 頁（原漢語譯文中“解構”誤為“結構”）。所引漢語譯文據原文略有改動。此處“批判”特指康德哲學意義上的“批判”。康德的批判哲學所欲探究的是經驗、認識和思想之可能性的條件。而對於解構來說，這些事物的可能性的條件同時也是其不可能性的條件。

構”之名下又究竟能“合法”地幹什麼？即使這一基本的正名的結果最後也許只是告訴我們，解構根本不可能“合法”地“是什麼”，或者，它只可能“合法”地“不是什麼”，或“什麼都不是”，就像德里達在《致一位日本友人的信》接近結尾之處所說的那樣（見本文題辭）。但他也時時強調此種正名之雖必要而又不可能，而這正是因為，——如前所述——就像一切名或詞，“解構”這個名或詞本身也是需要解構的和可解構的^[1]。而我們正是在這樣的意義上陷入一種非偶然的、結構性的困境：如果解構作為一名也需要某種形式的（不可能的）正名，我們就無法首先去解構正名；而如果正名作為一操作亦要求某種形式的解構，我們就無法首先去為解構正名。那麼，究竟是應該先將正名解構，還是應該先為解構正名？究竟應該是先“解”正名之“構”，還是先“正”解構之“名”？換言之，如果解構和正名在這裏確實處於某種不可能有任何辯證解決的、不可能“對立統一”的“矛盾”之中，如果二者在同一標題之中必然會“矛盾”，甚至必然會互為對方之“矛（或）盾”，那麼我們究竟是應該先以解構之“矛”攻正名之“盾”，而以正名之“盾”禦解構之“矛”，還是應該先以正名之“矛”攻解構之“盾”，而以解構之“盾”禦正名之“矛”？

然而，一旦我們這裏無心或有意地使用了“解構之矛 / 盾”或“正名之矛 / 盾”這樣的比喻，一旦我們需要在此決定二者之先後，或決定孰應（先）為“矛”孰應（先）為“盾”，我們不是就已經開始無意或有心地在此所謂互相“矛盾”者之間分出其實並非全然

[1] 此解構也許首先即在於德里達的下述警告：“我們的出發點不應是天真地相信‘déconstruction’這個詞在法文中就是對應於某個明確的、單一的意義的。”（同上，第 229 頁。譯文有改動。）按漢語傳統中的名實之說，這意味著，“解構”之名並不對應於特定之實，假使此名應該或可以有某種實的話。

平等而相對的矛(和)盾之別來了嗎？並因此而在走向此一“矛盾”的某種解決嗎？因為，典型的形而上學觀點恰恰會認為“矛”與“盾”其實並非完全相對或者絕對平等，而是高下有別而攻守異勢的。作為武器，矛攻盾守，因此矛的進攻性甚至侵略性似乎當然先於盾的防禦性或者抵抗性^[1]。因此，在當今中國文化和西方文化的複雜交互語境中，我們也許會“自然而然”地（非自覺地、不加反思地、“形而上學”地）傾向於或者更加傾向於使用“解構之矛”和“正名之盾”（而非“正名之矛”和“解構之盾”）這樣的比喻，因為儘管發展迅速，我們其實仍然還處在這個可以用“攻防異勢”來概括其最近一百七十年之基本態勢的西方文化與中國文化的關係之中。在這樣的基本文化關係格局之中，我們顯然很容易有意無意地就視解構為某種進攻者（即使是完全“非侵略性的‘進攻者’”——假使這是可能的話，甚至是攜“真理”之音而自外而來者，而自外而來者當然總是“異（於）（自）己者”，是他者），而視正名為某種防禦者（即使這一‘防禦’不僅不是抵抗侵略，而且是對到來之他者的謹慎而嚴格的歡迎與款待）。

確實，我們這裏談論的解構與正名這對“矛盾”之中的攻守關係之異勢在某種程度上恰恰可以象徵性地代表著一個文化傳統或傳統文化與一個文化他者或他者文化的關係。然而，如果我們這裏允許甚至希望促成解構與正名之間的（其實也許仍然有待於發

^[1]典型的形而上學觀點此處大概會持下述之論：矛在先，是第一性的，或主動的，盾在後，是第二性的，或被動的；盾乃必為禦矛而生，矛則不必為刺盾而存；故無矛即必不會有盾，而有矛則不必有盾。然而，矛之為矛其實即已期待了盾，亦即，已經就是對於盾之某種回應，正如盾之為盾即已期待了矛，或已經就是對於矛之某種回應。矛“召喚”盾，但盾亦“召喚”矛。因此，先於盾之矛亦後於盾，而後於矛之盾亦先於矛。孰先孰後？孰一孰二？沒有絕對的先，沒有絕對的一，沒有最原始的原始。此始終都只是相對於彼之此，因而此始終都必然只能既先於彼而又後於彼。

生的) 正面遭遇甚至直接交鋒，這究竟意味著什麼？難道二者之間的這一仍然有待於發生的遭遇甚至交鋒將僅僅只又是中國文化與西方文化在這一百七十年之間無數以退卻結束的戰鬥的一次令人失望的重複？然而，如果解構與正名——至少就此二名在漢語中所“合法”地允許的最起碼的“顧名思義”而言——皆蘊涵著對名或概念的（本質、結構與歷史的）某種深刻關切，那麼解構與正名也必然皆以自身的方式各自蘊涵著對“矛”與“盾”之名，對傳統的矛盾關係，以及對在某種意義上可以被想像為操矛進攻者與持盾防禦者的西方文化與中國文化二者各自的“身份”、地位與關係的提問或質疑。由此而言，解構與正名的遭遇——假如二者真能遭遇，真正地遭遇——又將會是一件新事，一件創新之事，一個新的事件。

的確，解構也許已經不再是或不應再被理解為逼到中國文化之盾前的又一西方文化之矛了（我們這樣說“解構不再是什麼”的時候，其實也仍是在以某種方式為“解構”這一被譯入漢語之中的西方之名正名。正名其實不可或缺。正名——為我們所不得不用名詞、名字、名號、或名稱劃界、規範、定義的工作——其實都已然開始了。否則就根本不可能有任何言說、寫作和閱讀。我們怎麼可能不在我們的言說、寫作、閱讀的每一步中確定我們所使用或讀到的每一個名的意思？儘管這樣的確定很可能經常都只是非自覺或無意識的——因為我們通常總是已經“自然”地與我們的語言為一體；儘管這樣的正名從來不可能完全徹底——因為從根本上說一名只能正於另一名，是以正名又需要正名，亦即，正名需要解構。此容當後論）。或者，假如說，已經被譯為“解構”的這一西方之名在漢語中確有一“解”字，而“解”則確會令人想到（分）解（剖）析之具，例如莊子筆下技近於道之庖丁那把遊刃有

餘的解牛之刀，所以漢語中的“解構”確實可以喚起某種進攻而非防守的意象，那麼解構之刀或解構之矛其實首先也只是西方在思想文化上對自己舉起的（分）解（剖）析之器。

確實，解構其實首先“是”——我們這裏還是在對所謂“解構”進行著不可能的正名工作，而不可能的原因之一就是，解構亦為對於“……是……”這一西方哲學經典表述的質疑^[1]——對海德格爾和德里達這樣的西方哲學家心目中的“西方形而上學”的解構^[2]。而如果，從某種意義上（僅僅是“某種意義上”）說，哲學確實體現或代表著西方文化的本質^[3]，而哲學則就其本質而言或歸

^[1]“你知道，在我的文本中，在那被稱之為‘解構’者之中，主要事情之一恰恰就是為本體—邏輯論（l'onto-logique）劃界，而且首先就是為第三人稱單數現在陳述式——S 是 P——劃界。”（德里達：《致一位日本友人的信》，《德里達中國講演錄》第 234 頁。譯文據法文原文有較大改動。）德里達的意思是，傳統的本體論（德里達在此按海德格爾的做法將此詞一分為二：本體—邏輯），亦即，有關存在之為存在的哲學論述，以為自身無所不包，至大無外，而對此形而上學之解構即是欲為之劃界，亦即，破其自以為至大無外之自信。此一解構始於對第三人稱單數現在時動詞“est/is/是”之質疑。

^[2]這也是德里達反復強調的。他在中國訪問期間也至少兩次明確地提到這一點：“解構首先是對佔統治地位的西方哲學傳統的解構”（北京大學座談記錄），“解構首先表現為對佔統治地位的哲學、形而上學、本體論——即對存在的問題和解釋——結構進行解構”（中國社會科學院座談記錄，《德里達中國講演錄》，第 46 頁，第 80 頁）。當然，“解構是對……的解構”只能是某種近似的或通俗的說法或譯法（直譯應該是“……的解構”，此“的”字可以保留“……自行解構（或解構自身）”之意。此種漢語表述已經以“對”字引入了一個進行解構的隱含主體，因為它讓我們想到的，是某一主體在對某一物件進行解構。然而，前注 3 已經提到，嚴格地說，解構並非主體作用於對象。解構並非是“我解構……”，而是“……解構自身，或自行解構”。這也就是為什麼德里達為解構“正名”時非常強調“ça se deconstruit”的原因（同上，第 233 頁）。

^[3]此說易於引起誤解，但這並不是價值判斷。嚴格意義上說，作為一種論述方式或話語，哲學確實只是西方的。德里達在中國時，在回答中國傳統是否也有邏各斯中心主義之問時，也曾簡略地提及這一點：“邏各斯中心主義是一種組織話語的方式，它考慮的是‘B 是 B’，‘什麼樣的存在是存在’（按：此

根結底就是形而上學（海德格爾的看法），即有關存在（Being）之為存在的研究，那麼解構——探究那欲為自身奠基的、進行自我設定的思想、哲學或形而上學的可能性及不可能性的條件——本身就是作為形而上學的西方哲學的自我相異及自我開放。解構是對西方哲學的或哲學西方的他者——那既必然命其成為自身，又令其所渴望的絕對自我封閉及絕對自我同一成為不可能的他者——的尋求和召喚。

所以，從某種意義上說，解構其實可能代表著西方哲學文化迄今為止也許最徹底的“反求諸己”的要求。但是這一徹底的“反求諸己”卻並不是讓自己更深入地回到自身之內，而是要尋求和確定那使任何傳統上被確信為原子或單子的自己，那使任何傳統上被確信為不可再分的自我同一，成為自己——成為自身與自身相同的或自我同一的自己——的條件。而既然那使“自身與自身同一”的自己成為（不）可能者始終都是他者，所以最徹底的“反求諸己”卻是讓自己向全然異己的他者——向那使其成為可能亦成為不可能的他者——開放。

而這一“反求諸己”的要求，這一在自身之內和自身之外尋求他者的要求，在我們的標題“解構正名”所提供的多重語境之內，恰恰可以被視為一個追問和探究名之起源、結構、譜系和歷史的要求：追問和探究被傳統所確立所尊重的、同時也是傳統賴以為

句漢語譯文可能有誤）等類型的問題。中國傳統文化沒有希臘傳統中的這種本體論。並不是任何思想都是本體論的，並不是任何的思想都是哲學（黑體系筆者所為），哲學和思想不盡相同，海德格爾就看到了這點，他力圖超出哲學，超出本體論進行‘思’。”讀者亦可參見拙文對此問題的詳細討論：Xiaoming Wu, “Philosophy, Philosophia, and zhe-xue,” in *Philosophy East & West*, vol. 48, no 3 (July 1998): 406-452.。

其意義大廈之基石的諸名本身的起源、結構、譜系和歷史^[1]。而如果名並非由上天或上帝一勞永逸地制定和給出，如果名各有自己的起源、結構、譜系和歷史，那麼名，無論何名，就都不可能具有永恆和絕對的合法性。因此，對形而上學賴以“安身立命”之諸名的追問和探究就意味著對形而上學之基礎的某種解構。

但是，這裏也許需要立即重複一下，此一“解構”絕非意味著形而上學本身的最終拆毀或消滅。解構所欲確定的是那使形而上學同時成為可能及不可能者。如果對形而上“者”的欲望，或超越的欲望，是人之為人就必然以某種方式會有的欲望，如果此種欲

^[1]根據海德格爾，名之被確定為第一性始於古希臘哲學。古希臘對語言的哲學研究在語言中首先區分出來的是兩種基本詞類：名詞和動詞。有關名詞與動詞孰先孰後孰主孰從的決定所蘊涵的其實乃是一根本性的形而上學決定。西方形而上學在此決定性地站到了名詞一方。在欲求終極之名的西方形而上學的歷史中，相繼成為其意義大廈之基石的名有：phusis [自然] logos [邏各斯，道，理性]，on [Sein, Being, 存在] idea [理念，觀念，相]，substantiality [實體，實在]，objectivity [客體性]，subjectivity [主體性]，意志，權力意志，意志意志，等等。這是海德格爾在《形而上學的本體-神學-邏各斯構造》(Identity and Difference, trans. Joan Stambaugh (NY.: Harper and Row, 1969), 66. 參見孫周興編：《海德格爾選集》下卷，上海：上海三聯書店，1996，第 837 頁。這篇演講中給出一個短名單。類似的名單亦見於德里達的《人文科學話語中的結構、符號與遊戲》一文：Jaques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 279-280. 此名單略長，計有：eidos [本質]，arche [本原]，telos [目的]，energeia [能]，ousia [本體] (這是亞里斯多德所用的概念，本身又被譯為 essentia, essence, existence, substance, subject), aletheia [去蔽，真]，transcendentality [超越，超越性]，consciousness [意識]，God [上帝]，man [人]，等等。探究西方哲學的這些根本之名即是探究西方哲學自身（為自身所奠）之基。就此而言，致力於解構西方形而上學的海德格爾對 Sein (Being, 存在) 這一西方形而上學的根本之名的探究乃是對整個西方形而上學的根本性探究，是對那同時使西方形而上學本身成為可能者及不可能者的探究。德里達的解構則既是海德格爾工作的繼續，又是對海德格爾思想本身的某種解構。正是德里達的解構——對西方形而上學之名的解構——將他引向一些“非名之名”：différance (延—異)，trace (痕跡)，hymen (處女膜)，等等。

望才是人的最本質、最終極的欲望，而如果語言正是此種本質的、終極的欲望的生滅之所，亦即，是同時既產生此種欲望又使其從根本上即無法滿足者，是使此種欲望同時既可能又不可能者，那麼形而上學也許從根本上就是無法結束或消滅的。就此而言，解構之解構形而上學——或形而上學之解構自身，解構自身所依賴之名——並不是要與自己生 / 活於其中的那個形而上學傳統徹底決裂。與通常對解構的可能誤解相反，沒有什麼東西能比“徹底決裂”這樣的觀念更加遠離解構的“立場”了，如果解構也可以說有任何傳統意義上的立場的話^[1]。解構不是對西方傳統的簡單否定，而是西方傳統之更深刻的開放，一個向著他者——那既使其可能，亦使其不可能的他者，“不可能”則是說，不可能使其繼續作為其自我想像中的“至大無外”者而存在——的深刻開放。而正因為如此，正因為解構在非常深刻的意義上是西方傳統之積極地與自身相異，所以解構才其實也是這一傳統的最積極最自覺的（重新）自我認同^[2]。而作為這樣的認同，解構也是對於西方傳統之

^[1]這也就是為什麼德里達發表的第一本訪談錄，一本首次以訪談形式表明他自己的“解構”立場的書，題為 *positions*，亦即，不止一個立場，不是單一立場，而是“諸種立場”。而如果我們想一下人或某一理論怎麼可能真不止一個立場，如果我們想一下，當有不止一個立場時，是否還能有任何真正的立場，就會開始理解德里達這裏關於解構本身的“立場”的深意。解構不可能只有一個單一的明確的立場，而這意味著，解構不可能有傳統意義上的“立場”。但這卻並非意味著，解構根本沒有任何立場。如果必須要說的話，這裏我們首先應該說，解構首先是對“立場”的解構，或者，是“立場”本身的解構。沒有這一解構，我們就還不可能有任何真正的立場。但有了這一解構，我們也不再可能有任何簡單的立場。所以，對德里達來說，一本表明解構之“立場”的書需要採取一個複數的“positions”作為標題，實非偶然。

^[2]關於這一問題，可以參看 Jaques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

他者的最積極最自覺的歡迎。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Aristotle. *Politics*. Trans. Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Bennington, Geoffrey & Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.

Derrida, Jacques. *Positions*. Paris: Munuit, 1972.

_____. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

_____. *Positions*. Trans. Alan Bass. University of Chicago Press, 1981.

_____. "Two words for Joyce." In *Post-Structuralist Joyce: Essays from the French*. Trans. Geoffrey Bennington. Ed. Derek Attridge and Daniel Ferrer. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. "Lettre à un ami japonais." In *Psyché: inventions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987.

_____. *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée, 1987.

- _____. *Psyché: Inverntions de L'autre*. Paris, Galilée, 1987.
- _____. "Letter to a Japanese Friend." In *A Derrida Reader: Between the Blinds*. Ed. Peggy Kamuf. New York, Columbia University Press, 1991.
- _____. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- _____. "Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce." In *Acts of Literature*. Trans. Tina Kendall. Ed. Derek Attridge. London: Routledge, 1992.
- _____. *Aporia: Dying--awaiting (one another at) the "limits of truth"*. Trans. Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- _____. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *On the Name*. Ed. Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- _____. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
- Wu, Xiaoming. "Philosophy, Philosophia, and zhe-xue." In *Philosophy East & West*, vol. 48, 3(1998).

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【元】陳澧：《禮記集說》，北京：中國書店，1994。[Chen, Hao. *Liji Jishuo*. Beijing: China Bookstore, 1994.]
- 【清】陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，《新編諸子集成》

(第一輯), 北京: 中華書局, 1994。 [Chen, Li. *Baihutong Shuzheng*. Annot. Wu, Zeyu. In *New Zhuzi Jicheng*, Vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.]

陳啟天: 《增訂韓非子校釋》, 臺北: 臺北商務印書館, 1994。

[Chen, Qitian, trans. *Revised and Enlarged Hanfeizi*. Taipei: Taipei: Commercial Press, 1994.]

陳士珂輯: 《孔子家語疏證》, 上海: 上海書店, 1940。 [Chen, Shike, ed. *Commentary of Kongzi Jiayu*. Shanghai: Shanghai Bookstore, 1940.]

【清】程樹德撰: 《論語集釋》, 《諸子集成》(第一輯), 北京: 中華書局, 2006。 [Cheng, Shude. *Lunyu Jishi*. In *Zhuzi Jicheng*, Vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]

【漢】董仲舒: 《春秋繁露義證》, 蘇輿撰, 鐘哲點校, 北京: 中華書局, 1992。 [Dong, Zhongshu. *Chunqiu Fanlu Yizheng*. Comp. Su Xiang. Annot. Zhong, Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.]

杜小真、張寧編譯: 《德里達中國講演錄》, 北京: 中央編譯出版社, 2003。 [Du, Xiaozhen and Zhang, Ning, trans. & ed. *Lectures of Jacques Derrida in China*. Beijing: Central Compilation and Translation Press, 2003.]

馮友蘭: 《中國哲學史》, 上海: 華東師範大學出版社, 2000。

[Feng, Youlan. *History of Chinese Philosophy*. Shanghai: Shanghai East China Normal University Press, 2000.]

高流水、林恆森譯注: 《慎子、尹文子、公孫龍子全譯》, 貴陽: 貴州人民出版社, 1996。 [Gao, Liushui and Lin, Hengsen, trans. *Complete Translation of Shenzi, Yinwenzi and Gongsun Longzi*.

- Guiyang: Guizhong People's Publishing House, 1996.]
- 焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，1987。[Jiao, Dun. *Mengzi Zhengyi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]
- 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。
[Jingmen Museum, ed. *Guodian Chumu Bamboo Slips*. Beijing: Cultural Relics Press, 1998.]
- 李學勤主編：《十三經注疏·春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》整理委員會整理，北京：北京大學出版社，1999。[Li, Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Chunqiu Gongyangzhuan Zhushu*. Beijing: Beijing University Press, 1999.]
- 李學勤主編：《十三經注疏·春秋左傳正義》（上、中、下），《十三經注疏》整理委員會整理，北京：北京大學出版社，1999。
[Li, Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Chunqiu Zuozhuang Zhengyi*, Vol. 1-3. Beijing: Beijing University Press, 1999.]
- 李學勤主編：《禮記正義》（卷47），《十三經注疏》整理委員會整理，北京：北京大學出版社，1999。[Li, Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Liji Zhengyi*. Beijing: Beijing University Press, 1999.]
- 李學勤主編：《十三經注疏·毛詩正義》（上、中、下），《十三經注疏》整理委員會整理，北京：北京大學出版社，1999。[Li, Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Maoshi Zhengyi*, Vol. 1-3. Beijing: Beijing University Press, 1999.]
- 李學勤主編：《十三經注疏·尚書正義》，《十三經注疏》整理委員會整理，北京：北京大學出版社，1999。[Li, Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Shangshu Zhengyi*. Beijing: Beijing

University Press, 1999.]

劉勰：《文心雕龍》，北京：人民文學出版社，2006。[Liu, Xie. *Wen Xin Diao Long*. Beijing: The People's Literature Publishing House, 2006.]

魯迅：《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1973。[Lu, Xun. *Complete Works of Lu Xun*. Beijing: The People's Literature Publishing House, 1973.]

仇兆鼐：《杜詩詳注》，北京：中華書局，1979。[Qiu, Zhao'ao. *Detailed Annotation of Dufu's Poems*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1979.]

【漢】司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982。[Sima, Qian. *The Records of Grand Historian*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982.]

孫怡讓撰，孫啟治點校：《墨子閑詁》，《新編諸子集成》（第一輯），北京：中華書局，2001。[Sun, Yirang. *Mozi Xiangu*. Annot. Sun Qizhi. In *New Zhuzi Jicheng*, Vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 2001.]

孫周興編：《海德格爾選集》下卷，上海：上海三聯書店，1996。[Sun, Zhouxing, ed. *Selected Readings of Heidegger*, Vol. 2. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 1996.]

【清】王先謙，【清】劉武撰，《莊子集解·莊子集解內篇補正》，《新編諸子集成》（第一輯），北京：中華書局，1988。[Wang, Xianqian and Liu Wu. *Zhuangzi Jijie: Zhuangzi Jijie Neipian Fuzheng*. In *New Zhuzi Jicheng*, Vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]

- 鄔國義等：《國語譯注》，上海：上海古籍出版社，1994。[Wu, Guoyi, et al., ed. *Guoyu Yizhu*. Shanghai: Shanghai Guji Press, 1994.]
- 伍曉明：《天命：之謂性！——片讀〈中庸〉》，北京：北京大學出版社，2009。[Wu, Xiaoming. *Heaven Commands—Which Is What Is Meant by Human Nature: A Limited Reading of the Doctrine of the Mean*. Beijing: Beijing University Press, 2009.]
- 伍曉明：“‘道’何以‘法自然’？”《世界漢學》第6期，2010年5月，第83-100頁。[Wu, Xiaoming. “How Can ‘Dao’ Follow ‘Ziran’?” In *World Sinology*, Vol. 6 (2010): 83-100.]
- 楊伯峻：《孟子譯注》，北京：中華書局，1960。[Yang, Bojun. *Mengzi Yizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1960.]
- 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980。[Yang, Bojun. *Lunyu Yizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]
- 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1984。[Zhu, Qianzhi. *Laozi Jiaoshi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1984.]

作者簡介：伍曉明，新西蘭坎特伯雷大學。

Introduction to the author: WU Xiaoming, University of Canterbury, New Zealand.

Email: xiaoming.wu@canterbury.ac.nz