

解构正名（上）

Deconstruction/Correction of the Name（Part One）

【新西兰】伍晓明

WU Xiaoming

黄帝正名百物。

——《礼记·祭法》

50

必也，正名乎？……名不正，则言不顺。

——孔子

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

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

（解构所非者为何？一切！

解构所是者为何？无有！）

——德里达

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、（无）解（之）题

“解构正名”：这将成为本文的标题。

这应该是一个有所表达的、可以理解的汉语标题。因而：一个可被视为“合法”——“合”乎汉语传统文章之“法”——的

[1]这里，我们确实想强调“合法”这个汉语词的复杂意味。现在日常所谓“合法”首先是合乎法律。但是，在汉语中，“法”也是书法、画法、章法、文法、拳法、剑法、想法、看法、说法之法。列举这些不同领域不同范畴的特定的“法”意在提醒我们自己，汉语的“法”字有不同而又互相联系的意思和“用‘法’”（又是一“法”！）所以，说到“合法”时，或要求“合法”时，我们必须不能忽略的问题之一是，“合”何种“法”？即使在同一领域内，同一问题上，是否也可能有不同甚至互相冲突的法？例如，在哲学表述上，汉语就确曾被包括如黑格尔这样的西方哲学家讥为不可能真正清晰地表达思想、或不能表达真正清晰的思想。就此而言，汉语也很可以说是不“合法”——不合西方哲学传统之法——的。当然，在一定程度上，我们似乎已经远离这样的哲学和文化“偏见”了。然而，无论是在理论上还是在实践中，类似的问题其实可能还远没有真正被“解决”。在学术理论问题上，如今我们一说到“合法”，所明确依据的或隐含诉诸的就是某种西方之法（例如，在所谓学术规范问题上，近年来“编辑中国学术界的《芝加哥手册》*The Chicago Manual of Style: The Essential Guide for Writers, Editors & Publishers*”的呼吁。但此处提及此事并无否定之意）。近百年来汉语的欧化或西化的过程，其实已经到了让我们这些说汉语的人“化”而不甚觉其母语之“欧”或觉其之“西”的地步。现在很多以中文写成的理论文字理论语言，如果读者没有对西方理论尤其是对西方语言（尤其是英语）本身的了解，其实是相当费解的。就此而言，我们似乎已经开始不能在“自己”的语言中很好地理解自己了。然而，这却并不意味着，我们现在必须清除语言“污染”，恢复“纯洁”。无论如何，我们已经不可能恢复或回归某种纯粹的“汉”语了。而且，汉语的“异（于自己）化”过程其实也并非始自近代的欧化或西化。这一过程可以通过满、蒙等非汉族语言对汉语的影响（尤其是在元代）而一直上溯到佛经的翻译，甚至更远。所以，汉语的“异化”过程其实早就开始了。在语言问题上，纯洁欲望和纯洁冲动的经常出现和存在恰恰表明，其实任何语言都从一开始就在“异化”，都从一开始就已经是“异化”的。因此，我们找不到任何纯粹的源头。先秦的汉语在某种意义上已经就是不同地方不同语言的相互异化的结果了。试想一下被视为中国诗歌两大源头的诗经和楚辞在语言上的差异即可明了。反之，也正是由于此种无可避免的异（化），一种语言才能称其为语言，才能真正保持自身之同（一）。一种语言必须向他者敞开，必须欢迎

然而，“解构—正名”？仔细听来，这又是一个正在发出不止一种声音的标题，因而也是一个可能既激发阅读，同时也阻挫阅读的标题。因为，在汉语中，这一标题或这一表述似乎至少可以有两种听法或读法。没有具体的上下文，阅读在这两种可能的意义之间就会无所适从。因此，阅读在这里会期待着一个可以让其作出选择的上下文或语境。亦即，一个以“解构正名”为标题的文本，一个既解释和限定这一标题，但同时亦将为这一标题所限定和解释的文本。然而，即使有了具体的上下文，即使有了充分的语境，阅读在这里是否就真能对这一表述中的暧昧两可或多音多义加以限制，并在这些不同读法之间作出毫无保留的明确选择？假使，在这一标题所命/名之文本的充分展开之后，阅读发现自己仍然必须徘徊于“解构—正名”这一表述所蕴涵的不同意义之间，它将会有何反应？

他者的到来，必须在自身之内给他者一个机会，必须让他者“影响”自己，哪怕如此即要冒失去“自己”之险。我们无法想象一种完全自我封闭的语言，一种完全不在自身之内欢迎和接纳他者的语言：有哪一种语言，可以完全免于或拒绝外来词汇和表达方式在其自身中“安家落户”？然而，又恰恰因此，一种语言才必须保持自己，才必须将自己保持为一个可以款待他者的“家”。失去了这样一个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，又是一种语言对于他者——对于其他语言，其他文化——所负有的责任。而保持自身与自身同一的唯一“方‘法’”就是**允许自身与自身相异**。

“解构正名”这一特定的汉语表述，这一难以翻译成其他语言的表述，这一让汉语与西方语言在汉语这一特定语言中接触的尝试，这一将中国传统与西方思想在汉语中带到一起的尝试，就是欲让自身与自身相异的一个尝试。我们希望通过这一“合（传统汉语之）法”的汉语表述在汉语中尝试一好客之举：通过款待“解构”这一汉语文化的他者而（再一次）检查和肯定汉语的“主人”地位与“待客”能力。也就是说，让我们自己在他者面前为自己辩护，为自身“正名”。我们将试着在下文中说明，**为自身辩护和正名的需要始终都只能来自他者**。

自尊或信心受挫的阅读可能会要求作者设法消除或至少限制这一标题的暧昧或多义。这当然是写作——尤其是非文学写作或所谓学术写作——似乎应该而且可以从阅读那里接受的一个“合法要求”^[1]。然而，如果阅读需要让一个可被视为合法的标题面

^[1] “合法要求”：细究起来，其实又是一个暧昧或多义的表述！是说一个要求本身之已经合法，还是指一个要求合法的要求？当然，我们这里所欲表达的意思是，这一要求本身是合法的。然而，谁又能防止这一汉语表述在此被理解为“要求合法”，亦即，“对于某种合法性的一个要求”。因为，这个向写作之标题提出的“合法要求”确实也是一个要求写作之标题（去）合（某种）法的要求。这里，意义的游戏还不止于此。我们可以进一步说，一个“合法要求”必然同时是“合法（的）要求”与“要求（某种）合法”。因为，我们很难想象一个要求（写作或阅读）合法的要求本身可以是不合法的。如果一个要求任何事物去合法的要求本身却并不合法，那就不可能有任何真正的“合法的要求”。所以，一个要求（任何写作或阅读都必须）去合（某一）法的要求当然本身就应该是一个合法的要求。或者，普遍地说，任何要求他者去合法的要求都首先应该本身即是一合法（的）要求。但一个合法的要求又只能意味着，一个已经被要求去合（某一）法的要求，一个已经让自身去合（某一）法的要求。被要求则意味着：**已然有他者**。要求始终都只能是他者的要求，是他者在要求。而这就意味着，没有任何一个对于他者提出的（要其去）合法（的）要求本身可以自证为合法。因此，“合法要求”，这一必然暧昧或多义的表述，意味着任何这样的要求都首先来自他者。我始终已然被他者要求去合法，但我所需要去“合”之“法”却并非任何必然的、先在的、给定的、或客观的原则、标准、规定。此法只能是他者“本身”，而他者严格说来却并无任何“本身”可言，因而也根本不可能证明自身合法。然而，又只有这样的他者“本身”才是我所必须去“合”的终极之“法”。因而，此终极之法其实乃“无法之法”。换言之，他者作为他者即始终在要求我去为他做一切正确的、正当的、或合法的事，但却——若从根本上说——不可能具体地指示我做什么。一切都需要我来决定：**因**他者而做决定，**为**他者而做决定，并在他者面前根据他者（亦即，以他者为依据，或以他者为“法”）而向他者表明一切这样的决定之可能的“合法”，“合”他者之“法”。这可能即是“合法”问题的最根本的层面，亦即，其伦理层面。如果回到本文的具体语境，也许可以说，阅读与写作之互相要求（对方/他者）合法其实首

对这样一个不接受或至少并不完全接受其合法性的“合法要求”，“合法”在这里又究竟能意味着什么？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，我们又如何才能调和互相对立甚至互相冲突的“合法”？一个要求文本之标题必须简单而明确的阅读究竟以何法之名才能声称自己的要求合法？而一个要求阅读应该接受其暧昧或多义之标题的文本又究竟依据何法才能坚持自己的权利？

这些从一开始就已经纠缠着阅读和写作的“合法问题”其实也都属于这篇以“解构正名”为标题的文本所必须面对的问题（尽管其主旨及篇幅并不允许这些问题的专题处理）：要求某一写作（或阅读）合法的要求本身是否也需要合法？合什么法？此种要求合法的要求本身又如何才可以被判定为合法，亦即，如何才可以被合法地接受，被接受为合法？什么才能是一个合法的要求，一个能够合法地去要求他者合法的要求？欲讨论这些问题，似乎就必须首先弄清，所谓“合法”本身究竟意味着什么？“合”何“法”？如何“合”？而这又要求我们回答，那以“法”为名者本身究竟是什么？因为，尽管“合法”（以及与之相连的“合法性”一词）

先乃是在要求自身合（对方／他者之）法，而合（对方／他者之）法则意味着，让自身以可能的最佳方式（成为）“为了”对方（者）。因为，对于写作而言，阅读“本身”即是其所欲／所须合之（最终之）法；而反之亦然：对于阅读而言，写作（亦即，文本）“本身”即是其所欲／所须合之（最终之）法。因为，写作最终只是为阅读而存在（尽管它同时也在某种意义上“创造”出对自己的阅读），而阅读最终则只是为写作（文本）而存在（尽管它同时也在某种意义上“创造”出自己的文本）。写作与阅读之欲／须合对方之法意味着，让自身向对方／他者完全开放，让对方／他者质疑自身所可能怀有的关于对方／他者应该如何“合法”或“合”如何“法”的任何已经凝固、僵化的观念。

已经作为重要的汉语词汇——中国传统意义上的“名”——而在当代不同的理论和非理论写作中被大量使用，我们其实也许还并不十分清楚其意思，因而也并不知道我们是否真在**合法地**使用“合法”一词。

因此，似乎必须首先确定“合法”之义。或者，照孔子的“说‘法’”，必须先为“合法”正名，或先正“合法”之名。此名不正，则理论之言不顺。而这一为“合法”本身进行的正名工作似乎至少应该包括，一、确定此名的**合法的**意义范围，二、确定此名的**合法**的使用范围。然而，如果我们还不确定“合法”本身的意思，又如何可以确定此名的**合法的**意义范围和使用范围？而如果其意义范围和使用范围无法被**合法地**确定，“合法”之名本身又如何才可以成为合法的？这就是说，这里的问题是如何才能使“合法”这一名（或概念）本身合法，或如何（使）合法合法。而这也就是说，如果“合法”本身需要被“合法”地正名，从而我们才能“合法”地使用此名，那么，对“合法”之名提出的“正名”（这一要求）本身亦需要（被）合法（化）。换言之，正“合法”之名意味着，让此名合“正名”本身之法。但如欲使“合法”一名确实合“正名”之法，那么正名本身——正名之法，正名所立之法——亦须有一“合法”之名。于是，我们就似乎陷入一逻辑意义上的所谓恶性循环，无从开始的困境：“合法”需要正名；“正名”需要合法。

当然，在这一似乎无从开始的循环或困境中，我们可能还是必须要以某种方式开始，而且其实也早就以某种方式开始了：对“合法”的正名（工作）无法等待“正名”之先成为合法；对“正名”的合法（工作，或合法化）也无法等待“合法”之先成为正（确的）名。我们必然只能从我们已经在汉语中继承下来的这些名

或观念开始，但却不能将之待为毫无疑问，或视为理所当然。因此，以上之如此提出“合法”与“正名”的难解纠纷绝非仅仅文字游戏或游戏文字。而一如“合法”与“正名”之间的不解之结，“解构正名”所体现出来的其实可能也是一个没有也不可能有任何真正“辩证解决”的矛盾，一个我们必须面对的**结构性的**困境。因为“解构正名”这一“合法”——让我们在仍未经充分“正名”的情况下暂时继续使用此词——的汉语表述确实不仅“句法”或“语法”上必然是暧昧或多义的，而且“义法”或“理法”上也必然是暧昧而多义的。无论我们如何通过上下文或语境来限制这一不能不被认为“合法”的汉语表述，也无论我们所做出的限制在特定范围内将如何“合法”，只要我们在这里（从某一理论角度，或出于某种流行观念，或基于某种学术政治倾向和特定意识形态而）选择一种可能，一个要求，另一可能和另一要求就立即会将自身强加给我们，从而迫使我们让步，甚至迫使我们放弃。例如，如果我们决定，“解构正名”应该被读为动宾式的“去解构正名”，亦即，如果我们感到“正名”需要被解构，如果我们决定去解构“正名”，解构孔子思想中或中国传统中的一个重要观念，那么我们也许会立即听到正名的要求，正名本身向解构提出的要求。在“解构”可以被允许动手去“解”正名本身之“构”以前，“正名”会要求让自己先来“正”解构本身之“名”。因为否则我们就不能真正知道，“解构正名”之“解构”究竟意味着什么，以及究竟是否能够“合法”地，亦即，能够得到何种法之何种认可地去做什么。这样，此一去解构正名的要求就受到阻碍，受到“对象”本身的阻碍^[1]。

^[1]尽管我们不久将会说，解构与所谓被解构者并不构成主体与对象关系，而这也就意味着，解构并没有“对象”。而如果没有对象，解构也就不可能

然而，反之亦然。如果我们说，“解构正名”应该被读为“解构之正名”，或者，“解构的正名”，亦即，正“解构”之名，为“解构”正名，如果我们真想为“解构”这一译名——法语“déconstruction”的汉语“变形”——在汉语中正名，那么我们可能也会立即听到解构本身的要求，解构的要求：如果正名欲正“解构”之名，那么解构即应先解“正名”之构。因为否则我们就也不可能知道，欲正“解构”之名的“正名”（活动或操作）到底是怎样构成的，其中到底有些什么，以及其到底能“合法”地做些什么。

于是，一如前述“正名”与“合法”之间的难解纠纷，此处我们发现自己又面对类似困难局面：正名需要被解构，而解构需要被正名。孰应为先？孰可为后？但“解构正名”这一“合法”的汉语表述本身却使此处任何可能的决定都难以“合法”。“解构正名”：这一表述抗拒和挫败我们自己所可能有的任何自以为是的要求、意志或欲望。的确，我们可能本只想做一件事，一件我们“自以为是”之事：解构，或正名。而我们当然会希望从我们自以为是者开始。于是，视我们可能或以正名或以解构为更先在、更根本之要求，或更“合法”之出发点而定，我们会说出——或写下——这一标题：“解构正名”。然而，只要我们的自以为是还没有完全阻碍我们的听觉，那它就始终会在“解构正名”中听到一个正在与我们所希望所要求者唱反调的声音。这样，在“解构正名”这一标题之下，或在“解构—正名”（活动）之中，我们不可

是主体的操作。因此，严格说来，并没有任何“（进行）解构的主体”。解构只能是任何欲占有或欲保持自身与自身之同一者的必然的“自我相异”，亦即，自己之异于自己，自身之“解（开）——构（成）”。没有此“解”就没有此“构”，于是也就没有任何能够具有所谓“自我同一（性）”者。

能有任何绝对合法的第一要求，不可能有绝对合法的起点或开始。因为，一旦欲去解构，我们即会被要求首先去为解构**正名**，而一旦欲去正名，我们又被要求首先去将正名**解构**。两个要求，两种可能，互相约束，互相矛盾（让我们先不要以为自己已经知道此处所谓“矛盾”的意思），但又缺一不可，因为似乎每一方都只有“通过”对方才能在某种程度上被合法化，或获得某种形式的合法性。正因为如此，在试图确定“解构正名”这一合法的汉语标题的“意一义”之时，我们才似乎——当然，仅仅是“似乎”——根本无处下手，无从开始。

然而，只要我们还能说——在汉语中说，在这一语言中“合法”地说——“解构正名”，只要这一表述还有为汉语本身（之法）所认可的起码“合法”身份，我们其实就已经开始了，已经在“解构正名”这一我们已被抛入其中的圆圈或循环的某一点——一个在某种意义上必然武断之点——上开始了。这也就是说，已经在某种意义上并且以某种方式在进行着解构的正名工作**或／和**正名的解构工作了。我们必然只能如此地在似乎没有任何开始可能的地方开始，而这或许同时也就是希望之所在^[1]。我们自己的语言

^[1]相信可以从开始的地方开始，相信有绝对的开始，是德里达在西方形而上学之中所看到的基本冲动之一。而其解构“工作”（既然我们是在“解构—正名”这一特定语境中说话，我们应该注意，严格地说，解构在下文将要说到的其所不是的种种东西之外，也并非某种工作，因为汉语中的“工作”这一概念预设了进行工作的主体。所以，更严格地说，甚至就是只说“德里达的解构”也还是有问题的，因为这一表述仍然意味着，是德里达这一主体在“做”解构这样一件事）之一就是表明形而上学意义上的“开始”的不可能。其实，《庄子·齐物论》中已有这样“吊诡”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。有无也者。有未始有无也者。有未始有夫未始有无也者。”我们将如何才能“想象”一种“连‘没有任何开始’（这样一种状态）都没有的状态”？这还能是任何一种可在严格意

——这一在其自身之中被不无含混地时而称为“汉语”，时而称为“中文”，时而称为“华语”，或时而称为“国语”的语言——以其特有的方式限制着我们的表达的可能^[1]，但是这一“我们的”语言——它属于我们因为我们首先已经（以不可能完全属于的方式

义上被“想象”的状态吗？但庄子却并不是要我们进入绝对的无，因为他所描述的道“先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》）。亦即，人其实必然始终都会发现自己已经置身于“未始有封”的道之中了。试问，在道之中，人又能从哪里开始呢？哪里才可能是道“之中”的真正开始，或者，哪里才可能是道“本身”——假使此“未始有封”且在某种重要的意义上必然是“无始无终”之道真有所谓本身的话——的开始？

^[1] “我们的语言限制着我们的表达的可能”：人们已经发表了多少或系统或随意、或隐含或明确的有关汉语在其“理论”表达能力上为其句法与语法所限制的看法！简而言之，综而言之：汉语不是说理的或哲学的语言，而是诗的和文学的语言；汉语委婉含蓄，言简而意不尽，长于暗示不可道之道，但短于表达逻辑严密的论辩，不便于细致的理论分析，模棱两可；等等。但此种“限制”既可被看作汉语的致命弱点，也可以被视为印欧语言所无法企及的优势。我们的问题不在于简单地比较或判定语言之间的优劣。因为每一种语言在某种意义上都是普遍和绝对的。亦即，每一种语言对于生于或进入其中者都构成其意义世界。生存于语言中者必定生存于一种语言之内。他或她可以将其他“意义世界”设法部分地或整体地纳入自己的世界而使其成为自己的意义世界中的一部分，或者让自己进入一个不同的世界。进入不同的意义—语言世界者不可能真正摆脱自己随身所带的原来的意义—语言世界。于是，这样的人实际上只能往来于不同的世界，并试图在这些世界之“间”找到某一不可能让其“安”居的地方居住下来。而这意味着，知道有不同的语言—意义世界者已经命定不可能有任何可以安居之地。因此，往来于不同的意义—语言世界者本身就是这些世界或不同意义不同语言的相会相对之地，冲突与沟通之地。但是，为了能使真正的接触和沟通发生，需要的首先是每一个这样的语言—意义世界本身的“建设”或“发展”，是其所具有的种种可能性——共有的和独有的可能性——的充分实现。因此，在汉语这一语言—意义世界中尽量利用和实现其结构所蕴涵的种种可能性，尽量发展其独特性与原创力，正是任何欲与不同语言—意义世界发生真正接触者的首要责任。

而)属于它——同时也是我们的希望和可能：我们唯一的希望，唯一的可能。

二、不可辩证解决的“自相矛盾”

因此，让我们重新开始，在汉语中开始。“解构正名”这一表述在汉语中之所以可能，正是因为这一独特的语言（当然，所有的语言都是独特的）本身为我们提供了一个独特的机会，一个难以被直译到任何其他语言之中的机会，一个让某种与众不同者或某种新（或）异在这一语言中受到欢迎并因而能够到来的机会。或者，一个让某种可能尚不合法者，不合迄今所知一切之法者，有可能成为合法者——甚至成为某种法——的机会。既然“解构正名”这一合汉语之法的汉语表述可以刺激思想，引发问题，邀请并欢迎可能到来的他者，那就让这一也许不无积极意义的暧昧或多义表述继续来引领这已经开始的文本吧。

“解构正名”：让我们再次肯定，这是一个合法的标题，一个至少是合乎汉语语法——合乎这一语言本身所立之法——的汉语标题。然而，的确，这也是一个暧昧的或多义的标题。一个暧昧的或多义的汉语表述。汉语——汉语之法——所允许的和特有的结构性的暧昧或多义^[1]。“解构正名”：这一标题究竟在表达什么？

^[1]我们这里首先想到的是词法和句法层次上的结构性的多义和暧昧。结构性的多义和暧昧当然并非汉语所独有。但是汉语词法句法所允许甚至鼓励的句法上的多义和暧昧却为汉语所独有，而且仅仅属于汉语。这里可以即使在汉语传统中也仅被视为文字游戏的迴文诗为例来阐明问题。“潮随暗浪雪山倾：倾山雪浪暗随潮”：这当然是“文字游戏”或“游戏文字”。然而，是什么使此种似乎浅薄无聊的文字游戏成为可能？文字游戏的本质究竟是什么？文字游戏的可能性正是意义的可能性，表达的可能性。严肃文字相信和希望自

或它究竟要做什么？如果标题是一篇文字或一个文本的指路之标，这一路标到底想把读者带到哪条道路上去呢？这一路标指向单一的方向吗？或者说，这一标题能有“统一”的意义吗？更有甚者，这一标题能为我们“统一”一篇文字或一个文本的意义吗？也许，这一标题这里想要做的是解构正名，是解正名之构？或者，恰恰相反，这一标题这里想要做的为解构正名，是正解构之名？当然，这一标题也有可能恰恰正是有意想要一箭双雕或双箭一雕。

身是“传道”的文字（刘勰：“圣因文而传道。”），亦即，“言之有物”，表达严肃的思想。然而，准确无误地表达严肃思想的努力体现在写作时的字斟句酌之中。“字斟句酌”当然可以被传统地解释为：语言企图无限贴近思想的有限努力。然而，如果传统所谓的“言之有物”之“物”或思想确实只是言语力求命中的外在于言语的目标，那么表达其实只能在“中”或“不中”（墨子：“中者是也，不中者非也。”）之间选择。这里并不可能有任何所谓字斟句酌的问题。字斟句酌意味着，在字与字句与句之间往往复复，踟蹰徘徊。然而，需要在字句之间如此“游移”就意味着，言（中）之“物”或思想其实并不是表达可以力求而且能够命中的外在目标。字斟句酌的必要和可能意味着，“物”或思想或意义并不外在于语言表达，并不先于语言表达，或者说，并不先于文字游戏的可能性。然而，这样说却并不意味着，力求言之有物的表达只是一种纯粹的文字游戏。相反，力求言之有物的表达恰恰同时也是力求控制文字游戏的表达。力求言之有物的表达是从语言的文字游戏的可能性中产生出来的对这一使其自身成为可能者的控制和压抑。其控制和压抑文字游戏或“文字游移”的基本原则就是为自身确定一“物”或一“道”，亦即，一明确的目的。表达为其自身所确立的目的在表面上的明确就掩盖和压抑了表达中所固有的（首先使表达成为可能的）文字游戏的可能性。于是才可能有严肃文字与游戏文字的区别。然而，二者本质上之难于区分的例子在传统文字或作品中其实比比皆是。杜甫号为诗史诗圣，其诗所欲表达者也许不可谓不严肃也。然而，“为人性癖耽佳句，语不惊人死不休”到底向我们表达了什么呢？言中之“物”或意义乃是语言文字所产生的“效果”，这一效果因而并不先于表达。所以号称诗圣诗史的杜甫才会有此“语不惊人死不休”的欲望，一个必然会从文字游戏的可能性中产生出来的欲望。

亦即，这一标题恰恰是想要我们利用汉语中这一“合（乎汉语之）法”的表述在语言上的经济或简洁而至少同时做两件事，两件似乎截然不同甚至“自相矛盾”之事：既欲为解构正名，又要将正名解构；或既正解构之名，又解正名之构。

但如果此真乃这一标题的目的，那么这就等于是说，以此为题的这一写作或文本有一个分裂的“目的”。而分裂的目的已经不再是目的了，因为目的作为目的即意味着统一，而这一标题却似乎注定——无论作者本身的主观意图如何——要让欲以其为名的写作或文本“自相矛盾”。但如果我们——不无某种必然的被动性地——接受这一标题，如果我们甚至由于此一“自相矛盾”所蕴含的某种刺激性甚至挑战性而有意选择这一标题，那我们就至少也已经接受了，在这既多重而又单一的标题“解构正名”之下，此一文本不仅可以而且甚至应该同时进行“解构—正名”，而且也可以甚至也应该认真地**体验**一下，“自相矛盾”^[1]，这个可能

[1] “自相矛盾”：此词当如何翻译而又使其不失作为一微型汉语叙事之后加标题的丰富而复杂的含义（此叙事或寓言始见《韩非子·难一》：“楚人有鬻盾与矛者。誉之曰：‘吾盾之坚，物莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物无不陷也。’或曰：‘以子之矛，陷子之盾，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之盾，与无不陷之矛，不可同世而立也。”）？在本文的直接语境中，此一汉语表述应被联系于德里达所言之“aporie (aporia)”。他 1992 年 7 月 15 日的著名长篇演讲即题为“Apories: Mourir-- s’attendre aux ‘limites de la vérité’”（英译单行本题为 *Aporia: Dying--awaiting (one another at) the ‘limits of truth’*，trans. Thomas Dutoit, Stanford, CA: Stanford University Press, 1993）。我手头的上海译文出版社《法汉词典》仅将此词简单地译为“疑难”，同时标明为逻辑学术语。*Webster’s New World Dictionary* 中稍微详细的解释是：“1. 哲学或文学文本中的难题，由似乎没有解决可能的意义之不确定造成。2. 由此而来之不确定情况或怀疑情况（Aporia: 1. a difficulty, as in a philosophical 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

不仅并不与现代汉语中已经作为特定哲学术语之翻译而存在的“矛盾”(contradiction)——那始终可被辩证解决的矛盾——一词同义,而且其实可能还与之正相对立的表述,除了意味着某种绝望的不可能或无出路以外,是否还可能有某种不为黑格尔式辩证法所允许的积极意义?是否我们首先就必须接受从根本上就不可解决的——或没有任何所谓“辩证解决”的——自相矛盾?是否我们首先就必须生活在根本性的自相矛盾之中,或必须与这样的自相矛盾一起生活?是否我们——作为我们自以为所是之“自我同一”者——必然首先会在某种根本性的意义上自相矛盾?是否只有在接受某种根本性的自相矛盾之时,我们才有可能(有限地)不自相矛盾?而这也就是说,是否某种**根本性的自相矛盾**才是任

this.)”此词经后期拉丁语而回溯希腊语“*aporos*”,由表示“不”的前缀“*a-*”加表示“通路”的“*poros*”构成,本义为“不通”,“走不通”,“无法通过”。而德里达正是要在这一意义上使用此词。他通过此词所欲讨论的重要问题则是,思想在此种绝境中当如何自处?掉头而去,另寻出路?或相信此种情况并非真实,故仍有辩证解决之可能?德里达的基本看法则是,如果此种绝境状况乃根本者,那么我们——或思想——就必须学会如何生活于并坚持于此一状况之中。因此,德里达曾数次将“解构”描述为“对于不可能〔者〕的经验(“*an experience of the impossible*”)(如此引用德里达这一关于“解构”的说法之时,本文为“解构”所做的某种正名其实已经先于正文而就此注释中开始了)。例如,在 *Sauf le nom* (此标题又是一个多义的表述,可译为“名之平安/保全”,或“除了名以外/除非有名”,故英译本中此标题没有译出)一书中,德里达通过一虚构的对话者之口说,“解构经常被界定为对于不可能〔者〕——对于那最不可能的——之(不可能的)可能性的经验(“*the very experience of the (impossible) possibility of the impossible, of the most impossible*”)(Paris: Galilée, 1993, 32. 英译收入 *On the Name*, ed. Thomas Dutoit (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), 43)。德里达在其2001年中国之行的一次座谈中也以类似表述重复了这一关于解构的“定义”:“解构不是否定的,而是肯定的。就是对‘不可能’的肯定。”(杜小真、张宇编:《德里达中国讲演录》,北京:中央编译出版社,2003年,第46页。)

何不自相矛盾的可能性的条件？然而，如果这样的自相矛盾是使任何不自相矛盾成为可能的条件，这样的自相矛盾难道不当然也注定是使任何不自相矛盾成为不可能的条件？

但上述问题究竟何谓？此处将仅试论一、二。对于黑格尔辩证法来说，“积极”的矛盾必须是可在辩证发展的更高阶段获得辩证统一的两个对立面之间的矛盾，而汉语传统中所理解的“自相矛盾”，亦即，同时鬻矛与盾者自己手中作为“无坚不穿者”之矛与作为“无锐不当者”之盾二者之间的无法调和的对立，是不可能被辩证统一的，亦即，是无法解决的。这一“不可能”或“无法”所涉及的并不是统一的物理世界中两种相互独立的事物之间的不可调和，而是所谓“自相矛盾”者本身的必然存在方式。因为，正是此种“不可能”才使自相矛盾者成为自相矛盾者。然而，所谓“对立统一”是否就是事物之间基本的甚至唯一的联系方式？是否对立者必然要被“统”在一个对立将消失于其中的大“一”之中。是否还能有或者确实还有其他关系方式？是否有非对立性的差异，不可被辩证化的、不可被“扬弃”的自相差异或内在差异？是否自相矛盾者之自相矛盾，或其与自身之必然相异，正是构成任何同之为同或一之为一的条件？而这也就是说，是否任何同（本身）皆必为异之同，而任何异（本身）亦皆必为同之异^[1]？

^[1]所谓“自身与自身同一的”或“具有自我同一性的”自己、自我、主体等表述意味着，这些通常被视为独立者、单一者、不可分者其实已然与自身有别。此别为“与”字所蕴含所表示。只有与自身有别，才可能有所谓“自身与自身的同一”。而“与自身有别”则意味着，“自身”之内已然有他者，自己已然是自己的他者，等等。任何具有所谓“自我同一（性）”者都必然以此“自我相异”为其可能性的条件。而正因为“自（我）（相）异”是“自（我）同（一）”的可能性的条件，所以任何自己、自我、主体、语言、传统、文化都不可能绝对地、“浑无罅隙”地自我同一。所以说，使这些自我

若果如此，那么同与异就不仅是“互相”矛盾的，而且是各个皆“自相”矛盾的，亦即，是每一者皆必然自身与自身矛盾的。而正是这一自身与自身的矛盾，任何所谓“自我同一”皆必然包括其于自身之内的矛盾，才构成一所谓“自我同一”者为一自我同一者。因此，这一构成性的“自相矛盾”是无可解决的。而我们，作为似乎皆与自身同一者，作为不自相矛盾者，作为不喜任何自相矛盾者，其实就注定要活在此种构成性的“自相矛盾”之中，并且必然首先就作为这一自相矛盾本身而存在。

欲理解上述抽象论点，我们可以回到《韩非子》中那则关于“自相矛盾”的微型叙事的语境之中。首先，那同时鬻矛与盾者在他人的质问之下让自己成为一“自相矛盾”者，因为他回答不出“以子之矛，陷子之盾”将会怎样的问题。当然，此一“矛盾”在日常经验层面看来可能是荒谬的，因为一个实际的试验似乎就可以解决问题。然而，“无不陷之矛”与“不可陷之盾”本身原则上却似乎各自都是可能的，尽管是互相冲突的。因此，为了使二者各自可能，似乎就不能让它们“同世而立”。但如果在有“无不陷之矛”的世上绝无“不可陷之盾”，或反之，那么二者也不可能真是其各自之所是。何以然？因为矛意味着进攻，盾意味着防御。二者之间的关系其实因而是，每一方都使另一方**既成为可能，又成为不可能**。使对方成为可能：防御必然已经要求进攻以成为其

同一者成为可能者同时也是使其成为不可能者。解构所发现和确立的一个最普遍的基本规律就是，使哲学上那些基石性的概念成为可能者同时也是使其成为不可能者，其可能性的条件同时也是其不可能性的条件（具体论述详后）。庄子《齐物论》之论“一”之同时既可能又不可能，在某种程度上即可以视为此（“吊诡”）规律的一种表达。解构所确立的这一规律对于当今思考和分析民族、国家、语言、文化的所谓 identity 或其自我同一、自我认同的问题其实至关重要。

所是之防御，进攻也必然已经要求防御以成为其所是之进攻。没有防御当然就没有进攻，就根本还无所谓进攻，而没有进攻当然也就没有防御，就根本还无所谓防御。此亦即，盾需要矛以显示自己为真正的盾，矛需要盾以显示自身为真正的矛。所以，这里**每一方都是对方为了成为自身之所是者而必然需要的他者**。然而，使对方成为可能者这里同时也是使对方不可能者：真有“无锐不当”的防御或绝对防御就不可能有真正的进攻，而真有“无坚不摧”的进攻或绝对进攻就不可能有真正的防御。矛不穿盾即非“无坚不穿”之矛。盾不抗矛即非“无锐不当”之盾。于是，这里的“双方”必然处于下述困境之中：每一方都**需要**另一方以成为自己，而每一方又都需要**抹杀或消灭**另一方以成为自己。只有抹杀或消灭另一方，一方才能成为“无坚不穿”者，或成为“无锐不当”者，亦即，成为至坚至强者，至尊至贵者，至高至上者，或唯一者，“绝（除）对（立）”者，“至大无外”者。

然而，既然每一方都是另一方为了成为自己而必须依赖者，所以，一方的抹杀或消灭同时也即是另一方的抹杀和消灭。于是，成为自己——成为自己之所是者——同时也就是抹杀和消灭自己。所以，为了保存自己，一方就必须永远保存另一方，但又必须将其贬为自己的从属者，贬为仅具有“第二性”者。这里，保存另一方就是保存自己：保存自己的必然的自相矛盾，或保存必须自相矛盾的自己。这就是说，矛和盾各自作为其之所是者其实始终都已经将一既使它们各自成为可能，同时又使它们各自成为不可能者铭刻在其“自我同一”的自身之内了。正因为如此，“无坚不穿”之矛与“无锐不当”之盾才不仅只是“互相”矛盾，而且必然是“自相”矛盾，自身与自身相矛盾。这也就意味着，绝对者从不可能真正地绝对，亦即，从不可能绝除与之相对或对立

者，而始终都只能以不真正绝对而成为“有限”的绝对，“表面”的绝对。

此种依赖另一方而又必须压抑另一方的活动是海德格尔和德里达所欲解构的作为形而上学的西方哲学的典型活动。形而上学就活在此一根本性的“自相矛盾”之中。它追求成为可以解释一切者，无所不包者，绝对者，或至大无外者。其典型操作则是追寻和确定一能成为一切之根本基础者或最高统率者。这样的根本基础或最高统率，用海德格尔的话说，就是哲学（所寻求）的上帝。形而上学以为如此它即可以（将自身）成就为一不“自相矛盾”的绝对者。但如果任何绝对都不可能绝对，形而上学的这一解决矛盾的方式和努力就不无虚幻性。而它在如此活动之时，则必然既依赖而又压抑那同时使其成为可能与不可能的他者。而如果我们不想重复形而上学对根本性自相矛盾的任何虚幻“解决”，就必须首先真正接受根本性的自相矛盾。“无坚不穿”之矛与“无锐不当”之盾二者之间的“互相”矛盾，以及双方各自的“自相”矛盾，此种不可能有任何通常意义上之解决的根本矛盾，是一切有限的、可以解决的矛盾——对立与冲突——存身于其中的“自然环境”。只有在一个根本的自相矛盾“之中”，我们才有可能需要并发现对有限矛盾的有限解决，亦即，对付具体矛盾的策略性方法。而我们之必须面对有限矛盾，必须承担有限矛盾并试图解决，则是因为我们——作为需要具有某种程度的自我同一性者，或作为需要至少有限地“不自相矛盾”者——皆为有限性所限定，或皆有一死^[1]。那些可被相对“合法”地区分为“主要”与“次

^[1]生与死经常会被视为一对能够获得对立统一的矛盾。但生本身其实乃是自相矛盾本身的一个典型范例，或者甚至也许可以说，就是自相矛盾“本身”。何以然？生乃相对于死者，无死即无生，无所谓生。但使生成为可能者的死

要”的矛盾，以及那些可在其中区分出“主要方面”与“次要方面”的矛盾，其实皆处于在通常意义上无可解决的根本性自相矛盾之中。而正因为根本性自相矛盾之中的矛盾无可解决，人，作为必然生活于其中者，作为必然要作为自相矛盾本身而生活者，才会产生想要解决一切矛盾的欲望。而正是由于此种必然会产生于根本性自相矛盾之中的“解决”欲望，才会有上述形而上学的典型操作。但是，解决矛盾的欲望必然指向一切矛盾的消除或结束。而“一切矛盾”的消除或结束也就是那欲解决一切矛盾之欲望的消除或结束，或欲望本身的结束，或**生命本身的结束**。但既然根本性的自相矛盾无可解决，想要解决不可解决者的欲望也就必然会产生并且不断地产生，而不会令人高兴或令人遗憾地结束。是以德里达才欲不断表明此种“形而上学欲望或冲动”之既为不可避免，亦为某种幻想或虚妄。因此，在他看来，问题不在于在此种根本性的“aporia”或“困境”中寻找虚幻的或自欺欺人的出路，而在于发现如何在此困境或此不可能之中坚持住或活下去的方式^[1]。

又是使生成为不可能者。生之为生因而就是既需要死，那将生保持在其界限之内的死，界定生之为生的死（以成为其所是之生），又需要压抑死，那结束生之为生的死（从而继续其生，或继续是其所是）。所以，生始终都会是自身与自身矛盾者，或是自相矛盾者，因为它始终都已经将那同时使它成为可能及不可能者铭刻在自身之内了。但也正因为生本身即“自相矛盾”，所以生又总是倾向于欲求此一矛盾的“解决”。生本身对于“不死之生”或“永生”的渴望难道不正是其最持久、最顽固的渴望？

^[1]参见前注7，并试比较道家尤其是庄子思想中所设想的对一切矛盾的“解决”。庄子的“彼是方生之说”肯定矛盾从根本上不可解决，但是又必须解决。这一解决是一“没有解决的解决”，即，让自己本身即作为自相矛盾（者）而生活。这也就是说，成为道“本身”。但是，成为道本身并不意味着进入消除一切矛盾的大同，而是让一切矛盾——一切对立、冲突、是非——在使其成为可能的根本性自相矛盾或道中“自然”是其所是，自行解决。

现在，让我们回到本文的标题。如果“解构正名”这一具有暧昧性结构或结构性暧昧的“合法”汉语表述将其必然的“自相矛盾”强加于此一文本，我们真能简单明确地“解决”这一“自相矛盾”吗？如果被放在“解构正名”这同一标题之内的“正名”和“解构”二者各自皆代表着非常必要、然而又无法被简单调和或辩证统一的要求，我们应该试图来“解决（掉）”这一“自相矛盾”吗？

三、初正解构之名

也许不应该。但让我们还是不要立即就放弃任何希望。让我们在此“矛一盾”——解构或正名之矛与解构或正名之盾——之对立中再试寻一下，看看其中是否可能还隐藏着某种其他“出路”。现在，如果我们首先假定，正名本身——正名这一传统要求，正名这一观念之结构——应该被解构，并且可以被解构，那么我们似乎就是要让解构“先于”正名。因为，尽管正名似乎是一可能的、合法的要求，但如果不首先解构“正名”这一传统观念，我们又怎么知道正名这一要求的可能性与合法性何在？名是否真正可正？以及如何才可正？等等。所以，在允许自己开始任何一种正名操作之前，我们似乎确实应该首先进行解构，解构正名这一传统观念本身。

然而，“（去）解构正名（这一传统观念）”？难道“解构”本身不已然也是一名——一须正而且（至少是在某种意义上）可正之名，尽管其乃一译入汉语仍不算太久的外来之新名？其实，将“*déconstruction*”译为“解构”，这本身就已经蕴涵着某种正名，已经就是一种正名活动：为“*déconstruction*”在另一种语言中命

名，从而让“déconstruction”在其中有一“正（确）（的）名”，以便它在此语言之中可以多少“名正言顺”地存在和活动。因此，如何在汉语中“正确”地翻译“déconstruction”，其实已经就包含了种种复杂的正名决定（尽管任何这样的决定都不可能是终极的，尽管任何这样的决定都必须承认其所决定者最多也只能是暂时的或有限的“正名”）。目前，虽然“解构”一词作为德里达术语“déconstruction”的汉语译名似乎已被广泛接受，但这一表面上贴近法语“déconstruction”的“汉（语）（译）名”其实仍然只是一暂名或“（勉）强（之）名”，甚至将始终都只能是这样的暂名或“（勉）强（之）名”，亦即，非正之名^[1]。而其根本原因，如果用德里达在为此名做某种初步正名时的说法，就是，“déconstruction”这个名或词从来就不是——其出于“本性”就不可能是——“正（确）（之）名”或“好名”^[2]。德里达自己即直言不讳：“我不认为这是一个好名 / 词（un bon mot）。”（第 235 页）

但既然“解构”现在已经（至少是暂时）被接受为

^[1]此词进入中国大陆汉语学术语境的最初阶段（上一世纪七十年代末至八十年代），曾经有建议将其译为“分解主义”或“消解主义”者。现在则经常有人名之为“解构主义”，而不是本文所特意坚持的不加“主义”的“解构”。而其根本原因，最简单地讲，就是，一成为“主义”，解构就不再是它自己了，如果解构真能有一“自己”或“自身”的话。

^[2]“极其简略地说，定义因此也就是翻译‘déconstruction’这个词的困难来自这样一个事实：一切谓词，一切用以定义的概念，一切单词的意义，甚至词组——它们似乎时而有助于此一定义或彼一翻译——其实都是被解构了的或可解构的，只是或直接或间接而已。这一点也同样适用于这个词，即 déconstruction 这个词的统一体，就像适用于每个词一样。”（德里达：《致一位日本友人的信》，周荣胜译，《德里达中国讲演录》第 234 页。此处汉语译文据法文原文有修改。）如果“解构”一名本身也需要解构，并可被解构，那它当然不可能是一“正名”或“好名”。

“déconstruction”在汉语中之名，那就让我们还是先贴近此汉译之名来问一下，它在汉语中究竟（能）意味着什么？当然，上文的一个注释中已经提到了德里达关于解构的一种说法，亦即，“解构”乃是“对于不可能（者）的经验”，但那还算不上是贴近“解构”原名的解释。现在，首先，“顾名思义”，如果“déconstruction”之“dé-”，或“解构”之“解”，有“解开、拆散、搅动”既成结构之意，那么“解构”是否仅仅意味着对于传统观念和思想结构的单纯全面摧毁（正是此种理解让“解构”经常蒙上“虚无主义”之名）？但摧毁既成的观念和思想的结构又用意何在？发现其仍然“值得珍惜”的部分，把它们拆卸下来并保存起来？但难道不是几乎所有自诩为对传统进行“现代诠释”者其实都或多或少是在做着此种对真正的传统毫无尊重因而也毫不负责的拆卸工作？而此种工作充其量也只是把如此拆卸下来的东西作为可有可无的，亦即，无“实用”价值的古董来装饰我们现代文化客厅的陈列柜，以证明我们还没有完全忘记和丧失自己的思想与文化传统而已。或者，摧毁是为了清除场地，以使不同者或全新者有可能被建立？但“解构”之名真的蕴涵着对于传统与我们之间的关系的此种否定性理解吗？或者说，解构真的相信我们可以与传统观念和思想彻底决裂而另辟蹊径吗？离开了传统，我们所必然要以此种或彼种方式去“继承”——亦即，要对之和为之做出应承——的传统，还能有任何所谓“解构”吗？在那封欲为“déconstruction”进行某种正名的信之中，我们会发现德里达并非作如此之想。他此信乃为回答一位日本友人的问题——应该如何翻译“déconstruction”一词——而写。其中德里达明确地说，“结构的解开、拆散、搅动——这些在某种意义上比它〔亦即，解构〕所质疑的结构主义运动更具历史性——并不是一种否定性操作”

[1]。他其实曾在不同场合多次强调，解构并非单纯的否定，而是积极的肯定，是最原初最根本的“oui”（yes），是先于一切“不”之“是”，亦即，是对他者的原初之应^[2]。他也因此而对“déconstruction”这个具有某种否定性外形的名或词不能满意^[3]。

[1]德里达：《致一位日本友人的信》，《德里达中国讲演录》第231页。此处汉语译文据法语原文有较多修改。

[2]在试图解释“解构”是或不是什么时，德里达在不同场合多次强调这一点。他亦有专文讨论这一重要的原始的“是”。例如其 *Psyché: Inverntions de L'autre*（《心灵：他者的发明》）所收入的《若干个是》（英译为“A Number of Yes”），以及 *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*（《尤利西斯留声机：为了乔伊斯的两个词》）。此文之一种英译的标题为：“Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce”，直译即是：“尤利西斯留声机：听见乔伊斯说是”。在其逝世四年前所接受的一次采访中，他还在说：“解构首先是对原始的‘是’（oui）的再确认。”（《他人是一个秘密，因为他是别样的——2000年9月〈世界报〉教育版记者采访德里达记录》，杜小真译，《德里达中国讲演录》附录，第219页）不过，“原初的或原始的‘是’”这样的表述是可能导致误解的，因为解构也是对“原初”、“原始”、“本源”、“开始”的质疑。关于此“是”，德里达的更严格的表述是，没有原初的“是”或第一个“是”，因此“是”始终乃我对他者之应，而作为应或回应，此“是”乃应他者之召而来者，因此已经是后来者，而不是第一者。在论述莱维纳斯（Levinas）关于他者的思想之时，德里达说：“如果只是他者才能说是，说‘第一个’是（按：德里达此处是在接着莱维纳斯的话说），那么欢迎（按：这是莱维纳斯的一个被德里达主题化了的表述）就总是他者的欢迎。……如果我给‘第一个是’的‘第一个’加上了引号，那是为了要进行这样一个几乎无法想象的假定：没有第一个是，〔因为〕是已为一回应（按：亦即对他者的回应）。但既然一切都必然始于某个〔作为对他者之回应的〕是，所以回应开始了，回应命令着（按：亦即，我被命令对他者做出回应）。……必须始于回应。因此，从一开始就不会有第一个词。”见德里达的专著《告别莱维纳斯》：Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 24.

[3]但德里达同时就在此语随后的括号中说，“可哪个词能令人满意呢？”（德里达：《致一位日本友人的信》，《德里达中国讲演录》，第232页）。从某种

但如果“解构”不是对于传统观念和思想结构的虚无主义的摧毁，“解构”——“构”之“解”，或结构之解开——是否仅仅意味着对于传统观念和思想结构的某种不同的分（解）（剖）析，某种更精致的分（解）（剖）析？否！德里达在前述信中强调，“不论外表如何，解构既非一种**分析**（analyse）也非一种**批判**（critique）”，而对此法语词的翻译应该“把这一点考虑进去”^[1]。在德里达这里，“déconstruction”之“dé-”或“解构”之“解”何以不是传统意义上的（哲学）分析？因为这样的分析本身仍然生存于传统形而上学的幻想之中，亦即相信可以通过解开一结构而不仅达到其不可再行分解的构成要素，而且可以达到此结构之终极起源。所以德里达要强调，对于解构来说，“一个结构的拆散不是朝**简单要素**、朝**不可分解的起源**的复归”（第232页），因为向这样的终极起源的复归（的欲望）恰恰是形而上学的最基本的特征。

以上这类对于“‘解构’是或不是什么”的初步辩说——或某种正名——已经在表明着，在允许某种解构操作被加之于正名之

意义上说，“解构”也许正是对所有被接受下来的或既成的词——名——之谨慎而严格的不满。但若仅就“déconstruction”或“解构”而言，德里达之不喜此名，是由于其外表即容易引起误解。而且，他起初也没有料到它会如此流行（见上引书，第229-230页）。“解构”在汉语中似乎也已经膨胀为无所不在，但却没有任何严格哲学含义之词，而仅仅意味着“解开”、“拆散”等。这亦与西方的情况类似。仅就英语语境中的情况而言，“deconstruction”的动词形式“deconstruct”在非学术语境中亦非常流行，但却与德里达的思想几乎完全无关。时髦其实到处都有人在赶。

^[1]同前，第232页（原汉语译文中“解构”误为“结构”）。所引汉语译文据原文略有改动。此处“批判”特指康德哲学意义上的“批判”。康德的批判哲学所欲探究的是经验、认识和思想之可能性的条件。而对于解构来说，这些事物的可能性的条件同时也是其不可能性的条件。

前，“解构”本身作为一名亦需要某种（即使只是最起码的）正名。而我们也已经看到，与此名密不可分的德里达即须不时如此：我们至少需要起码地知道“解构”本身究竟“合法”地是什么，而我们在“解构”之名下又究竟能“合法”地干什么？即使这一基本的正名的结果最后也许只是告诉我们，解构根本不可能“合法”地“是什么”，或者，它只可能“合法”地“不是什么”，或“什么都不是”，就像德里达在《致一位日本友人的信》接近结尾之处所说的那样（见本文题辞）。但他也时时强调此种正名之虽必要而又不可能，而这正是因为，——如前所述——就像一切名或词，“解构”这个名或词本身也是需要解构的和可解构的^[1]。而我们正是在这样的意义上陷入一种非偶然的、结构性的困境：如果解构作为一名也需要某种形式的（不可能的）正名，我们就无法首先去解构正名；而如果正名作为一操作亦要求某种形式的解构，我们就无法首先去为解构正名。那么，究竟是应该先将正名解构，还是应该先为解构正名？究竟应该是先“解”正名之“构”，还是先“正”解构之“名”？换言之，如果解构和正名在这里确实处于某种不可能有任何辩证解决的、不可能“对立统一”的“矛盾”之中，如果二者在同一标题之中必然会“矛盾”，甚至必然会互为对方之“矛（或）盾”，那么我们究竟是应该先以解构之“矛”攻正名之“盾”，而以正名之“盾”御解构之“矛”，还是应该先以正名之“矛”攻解构之“盾”，而以解构之“盾”御正名之“矛”？

然而，一旦我们这里无心或有意地使用了“解构之矛 / 盾”

^[1] 此解构也许首先即在于德里达的下述警告：“我们的出发点不应是天真地相信 ‘déconstruction’ 这个词在法文中就是对应于某个明确的、单一的意义。”（同上，第 229 页。译文有改动。）按汉语传统中的名实之说，这意味着，“解构”之名并不对应于特定之实，假使此名应该或可以有某种实的话。

或“正名之矛/盾”这样的比喻，一旦我们需要在此决定二者之先后，或决定孰应（先）为“矛”孰应（先）为“盾”，我们不是就已经开始无意或有心地在所谓互相“矛盾”者之间分出其实并非全然平等而相对的矛（和）盾之别来了吗？并因此而在走向此一“矛盾”的某种解决吗？因为，典型的形而上学观点恰恰会认为“矛”与“盾”其实并非完全相对或者绝对平等，而是高下有别而攻守异势的。作为武器，矛攻盾守，因此矛的进攻性甚至侵略性似乎当然先于盾的防御性或者抵抗性^[1]。

因此，在当今中国文化和西方文化的复杂交互语境中，我们也许会“自然而然”地（非自觉地、不加反思地、“形而上学”地）倾向于或者更加倾向于使用“解构之矛”和“正名之盾”（而非“正名之矛”和“解构之盾”）这样的比喻，因为尽管发展迅速，我们其实仍然还处在这个可以用“攻防异势”来概括其最近一百七十年之基本态势的西方文化与中国文化的关系之中。在这样的基本文化关系格局之中，我们显然很容易有意无意地就视解构为某种进攻者（即使是完全“非侵略性的‘进攻者’”——假使这是可能的话，甚至是携“真理”之音而自外而来者，而自外而来者当然总是“异（于）（自）己者”，是他者），而视正名为某种防御者（即使这一‘防御’不仅不是抵抗侵略，而且是对到来之他者的谨慎

^[1]典型的形而上学观点此处大概会持下述之论：矛在先，是第一性的，或主动的，盾在后，是第二性的，或被动的；盾乃必为御矛而生，矛则不必为刺盾而存；故无矛即必不会有盾，而有矛则不必有盾。然而，矛之为矛其实即已期待了盾，亦即，已经就是对于盾之某种回应，正如盾之为盾即已期待了矛，或已经就是对于矛之某种回应。矛“召唤”盾，但盾亦“召唤”矛。因此，先于盾之矛亦后于盾，而后于矛之盾亦先于矛。孰先孰后？孰一孰二？没有绝对的先，没有绝对的一，没有最原始的原始。此始终都只是相对于彼之此，因而此始终都必然只能既先于彼而又后于彼。

而严格的欢迎与款待)。

确实，我们这里谈论的解构与正名这对“矛盾”之中的攻守关系之异势在某种程度上恰恰可以象征性地代表着一个文化传统或传统文化与一个文化他者或他者文化的关系。然而，如果我们这里允许甚至希望促成解构与正名之间的（其实也许仍然有待于发生的）正面遭遇甚至直接交锋，这究竟意味着什么？难道二者之间的这一仍然有待于发生的遭遇甚至交锋将仅仅只又是中国文化与西方文化在这一百七十年之间无数以退却结束的战斗的一次令人失望的重复？然而，如果解构与正名——至少就此二名在汉语中所“合法”地允许的最起码的“顾名思义”而言——皆蕴涵着对名或概念的（本质、结构与历史的）某种深刻关切，那么解构与正名也必然皆以自身的方式各自蕴涵着对“矛”与“盾”之名，对传统的矛盾关系，以及对在某种意义上可以被想象为操矛进攻者与持盾防御者的西方文化与中国文化二者各自的“身份”、地位与关系的提问或质疑。由此而言，解构与正名的遭遇——假如二者真能遭遇，真正地遭遇——又将会是一件新事，一件创新之事，一个新的事件。

的确，解构也许已经不再是或不应再被理解为逼到中国文化之盾前的又一西方文化之矛了（我们这样说“解构不再是什么”的时候，其实也仍是在以某种方式为“解构”这一被译入汉语之中的西方之名正名。正名其实不可或缺。正名——为我们所不得不用名词、名字、名号、或名称划界、规范、定义的工作——其实都已然开始了。否则就根本不可能有任何言说、写作和阅读。我们怎么可能不在我们的言说、写作、阅读的每一步中确定我们所使用或读到的每一个名的意思？尽管这样的确定很可能经常都只是非自觉或无意识的——因为我们通常总是已经“自然”地与

我们的语言为一体；尽管这样的正名从来不可能完全彻底——因为从根本上说一名只能正于另一名，是以正名又需要正名，亦即，正名需要解构。此容当后论）。或者，假如说，已经被译为“解构”的这一西方之名在汉语中确有一“解”字，而“解”则确会令人想到（分）解（剖）析之具，例如庄子笔下技近于道之庖丁那把游刃有余的解牛之刀，所以汉语中的“解构”确实可以唤起某种进攻而非防守的意象，那么解构之刀或解构之矛其实首先也只是西方在思想文化上对自己举起的（分）解（剖）析之器。

确实，解构其实首先“是”——我们这里还是在对所谓“解构”进行着不可能的正名工作，而不可能的原因之一就是，解构亦为对于“……是……”这一西方哲学经典表述的质疑^[1]——对海德格尔和德里达这样的西方哲学家心目中的“西方形而上学”的解构^[2]。而如果，从某种意义上（仅仅是“某种意义上”）说，

^[1] “你知道，在我的文本中，在那被称之为‘解构’者之中，主要事情之一恰恰就是为本体—逻辑论（l'onto-logique）划界，而且首先就是为第三人称单数现在陈述式——S 是 P——划界。”（德里达：《致一位日本友人的信》，《德里达中国讲演录》第 234 页。译文据法文原文有较大改动。）德里达的意思是，传统的本体论（德里达在此按海德格尔的做法将此词一分为二：本体—逻辑），亦即，有关存在之为存在的哲学论述，以为自身无所不包，至大无外，而对此形而上学之解构即是欲为之划界，亦即，破其自以为至大无外之自信。此一解构始于对第三人称单数现在时动词“est/is/是”之质疑。

^[2] 这也是德里达反复强调的。他在中国访问期间也至少两次明确地提到这一点：“解构首先是对占统治地位的西方哲学传统的解构”（北京大学座谈记录），“解构首先表现为对占统治地位的哲学、形而上学、本体论——即对存在的问题和解释——结构进行解构”（中国社会科学院座谈记录，《德里达中国讲演录》，第 46 页，第 80 页）。当然，“解构是对……的解构”只能是某种近似的或通俗的说法或译法（直译应该是“……的解构”，此“的”字可以保留“……自行解构（或解构自身）”之意。此种汉语表述已经以“对”字引入了一个进行解构的隐含主体，因为它让我们想到的是，是某一主体在

哲学确实体现或代表着西方文化的本质^[1]，而哲学则就其本质而言或归根结底就是形而上学（海德格尔的看法），即有关存在（Being）之为存在的研究，那么解构——探究那欲为自身奠基的、进行自我设定的思想、哲学或形而上学的可能性及不可能性的条件——本身就是**作为形而上学的西方哲学的自我相异及自我开放**。解构是对西方哲学的或哲学西方的他者——那既必然命其成为自身，又令其所渴望的绝对自我封闭及绝对自我同一成为不可能的他者——的寻求和召唤。

所以，从某种意义上说，解构其实可能代表着西方哲学文化迄今为止也许最彻底的“反求诸己”的要求。但是这一彻底的“反求诸己”却并不是让自己更深入地回到自身之内，而是要寻求和确定那使任何传统上被确信为原子或单子的自己，那使任何传统上被确信为不可再分的自我同一，成为自己——成为自身与自身相同的或自我同一的自己——的条件。而既然那使“自身与自身

对某一对象进行解构。然而，前注3已经提到，严格地说，解构并非主体作用于对象。解构并非是“我解构……”，而是“……解构自身，或自行解构”。这也就是为什么德里达为解构“正名”时非常强调“ça se deconstruit”的原因（同上，第233页）。

^[1]此说易于引起误解，但这并不是价值判断。在一个非常严格的意义上，作为一种论述方式或话语，哲学确实只是西方的。德里达在中国时，在回答中国传统是否也有逻各斯中心主义之问时，也曾简略地提及这一点：“逻各斯中心主义是一种组织话语的方式，它考虑的是‘B是B’，‘什么样的存在是存在’（按：此句汉语译文可能有误）等类型的问题。中国传统文化没有希腊传统中的这种本体论。并不是任何思想都是本体论的，**并不是任何的思想都是哲学**（黑体笔者所为），哲学和思想不尽相同，海德格尔就看到了这点，他力图超出哲学，超出本体论进行‘思’。”读者亦可参见拙文对此问题的详细讨论：Xiaoming Wu, “Philosophy, Philosophia, and zhe-xue,” in *Philosophy East & West*, vol. 48, no 3 (July 1998): 406-452.。

同一”的自己成为(不)可能者始终都是他者,所以最彻底的“反求诸己”却是让自己向全然异己的他者——向那使其成为可能亦成为不可能的他者——开放。

而这一“反求诸己”的要求,这一在自身之内和自身之外寻求他者的要求,在我们的标题“解构正名”所提供的多重语境之内,恰恰可以被视为一个追问和探究名之起源、结构、谱系和历史的要求:追问和探究被传统所确立所尊重的、同时也是传统赖以为其意义大厦之基石的诸名本身的起源、结构、谱系和历史^[1]。

^[1]根据海德格尔,名之被确定为第一性始于古希腊哲学。古希腊对语言的哲学研究在语言中首先区分出来的是两种基本词类:名词和动词。有关名词与动词孰先孰后孰主孰从的决定所蕴涵的其实乃是一根本性的形而上学决定。西方形而上学在此决定性地站到了名词一方。在欲求终极之名的西方形而上学的历史中,相继成为其意义大厦之基石的名有:phusis[自然],logos[逻各斯,道,理性],on[Sein, Being, 存在],idea[理念,观念,相],substantiality[实体,实在],objectivity[客体性],subjectivity[主体性],意志,权力意志,意志意志,等等。这是海德格尔在《形而上学的本体-神学-逻各斯构造》(*Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (NY: Harper and Row, 1969), 66. 参见孙周兴编:《海德格尔选集》下卷,上海:上海三联书店,1996年,第837页。这篇演讲中给出的一个短名单。类似的名单亦见于德里达的《人文科学话语中的结构、符号、与游戏》一文:Jaques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 279-280. 此名单略长,计有:eidōs[本质],archē[本原],telos[目的],energeia[能],ousia[本体](这是亚里士多德所用的概念,本身又被译为essentia, essence, existence, substance, subject),aletheia[去蔽,真],transcendentality[超越,超越性],consciousness[意识],God[上帝],man[人],等等。探究西方哲学的这些根本之名即是探究西方哲学自身(为自身所奠)之基。就此而言,致力于解构西方形而上学的海德格尔对Sein(Being, 存在)这一西方形而上学的根本之名的探究乃是对整个西方形而上学的根本性探究,是对那同时使西方形而上学本身成为可能者及不可能者的探究。德里达的解构则既是海德格尔工作的继续,又是对海德格尔思想本身的某种解构。正是德里达的解构——对西方形

而如果名并非由上天或上帝一劳永逸地制定和给出，如果名各有自己的起源、结构、谱系和历史，那么名，无论何名，就都不可能具有永恒和绝对的合法性。因此，对形而上学赖以“安身立命”之诸名的追问和探究就意味着对形而上学之基础的某种解构。

但是，这里也许需要立即重复一下，此一“解构”绝非意味着形而上学本身的最终拆毁或消灭。解构所欲确定的是那**使形而上学同时成为可能及不可能者**。如果对形而上“者”的欲望，或超越的欲望，是人之为人就必然以某种方式会有的欲望，如果此种欲望才是人的最本质、最终极的欲望，而如果语言正是此种本质的、终极的欲望的生灭之所，亦即，是同时既产生此种欲望又使其从根本上即无法满足者，是使此种欲望同时既可能又不可能者，那么形而上学也许从根本上就是无法结束或消灭的。就此而言，解构之解构形而上学——或形而上学之解构自身，解构自身所依赖之名——并不是要与自己生 / 活于其中的那个形而上学传统彻底决裂。与通常对解构的可能误解相反，没有什么东西能比“彻底决裂”这样的观念更加远离解构的“立场”了，如果解构也可以说有任何传统意义上的立场的话^[1]。解构不是对西方传统的

而上学之名的解构——将他引向一些“非名之名”：différance（延—异），trace（痕迹），hymen（处女膜），等等。

^[1]这也就是为什么德里达发表的第一本访谈录，一本首次以访谈形式表明他自己的“解构”立场的书，题为 *positions*，亦即，不止一个立场，不是单一立场，而是“诸种立场”。而如果我们想一下人或某一理论怎么可能真有不只一个立场，如果我们想一下，当有不只一个立场时，是否还能有任何真正的立场，就会开始理解德里达这里关于解构本身的“立场”的深意。解构不可能只有一个单一的明确的立场，而这意味着，解构不可能有传统意义上的“立场”。但这却并非意味着，解构根本没有任何立场。如果必须要说的话，这里我们首先应该说，解构首先是对“立场”的解构，或者，是“立场”本身的解构。没有这一解构，我们就还不可能有任何真正的立场。但有了这一

简单否定，而是西方传统之更深刻的开放，一个向着他者——那既使其可能，亦使其不可能的他者，“不可能”则是说，不可能使其继续作为其自我想象中的“至大无外”者而存在——的深刻开放。而正因为如此，正因为解构在非常深刻的意义上是西方传统之积极地与自身相异，所以解构才其实也是这一传统的最积极最自觉的（重新）自我认同^[1]。而作为这样的认同，解构也是对于西方传统之他者的最积极最自觉的欢迎。

参考文献

西文文献

82

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

解构，我们也不再可能有任何**简单的**立场。所以，对德里达来说，一本表明解构之“立场”的书需要采取一个复数的“positions”作为标题，实非偶然。

^[1] 关于这一问题，可以参看 Jaques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

- 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: inversions de l'autre*. Paris, Galilée, 1987.
- _____. *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée, 1987.
- _____. *Psyché: Inversions 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).

中文文献

【元】陈澧：《礼记集说》，北京：中国书店，1994。

【清】陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，《新编诸子集成》（第一辑），北京：中华书局，1994。

陈启天：《增订韩非子校释》，台北：台北商务印书馆，1994。

陈士珂辑：《孔子家语疏证》，上海：上海书店，1940。

84

【清】程树德撰：《论语集释》，《诸子集成》（第一辑），北京：中华书局，2006。

【汉】董仲舒：《春秋繁露义证》，苏舆撰，钟哲点校，北京：中华书局，1992。

杜小真、张宁编译：《德里达中国讲演录》，北京：中央编译出版社，2003。

冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000。

高流水、林恒森译注：《慎子、尹文子、公孙龙子全译》，贵阳：贵州人民出版社，1996。

焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987。

荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998。

李学勤主编：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，《十三经注疏》整理委员会整理，北京：北京大学出版社，1999。

- 李学勤主编：《十三经注疏·春秋左传正义》（上、中、下），《十三经注疏》整理委员会整理，北京：北京大学出版社，1999。
- 李学勤主编：《礼记正义》（卷47），《十三经注疏》整理委员会整理，北京：北京大学出版社，1999。
- 李学勤主编：《十三经注疏·毛诗正义》（上、中、下），《十三经注疏》整理委员会整理，北京：北京大学出版社，1999。
- 李学勤主编：《十三经注疏·尚书正义》，《十三经注疏》整理委员会整理，北京：北京大学出版社，1999。
- 刘勰：《文心雕龙》，北京：人民文学出版社，2006。
- 鲁迅：《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，1973。
- 仇兆鳌：《杜诗详注》，北京：中华书局，1979。
- 【汉】司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982。孙怡让撰、孙启治点校：《墨子闲诂》，《新编诸子集成》（第一辑），北京：中华书局，2001。
- 孙周兴编：《海德格尔选集》下卷，上海：上海三联书店，1996。
- 【清】王先谦，【清】刘武撰：《庄子集解·庄子集解内篇补正》，《新编诸子集成》（第一辑），北京：中华书局，1988。
- 邬国义等：《国语译注》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 伍晓明：《天命：之谓性！——片读〈中庸〉》，北京：北京大学出版社，2009。
- 伍晓明：《“道”何以“法自然”？》，载《世界汉学》第6期，2010年5月，第83-100页。
- 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960。
- 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980。
- 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984。

作者简介：伍晓明，新西兰坎特伯雷大学。

Introduction to the author: WU Xiaoming, University of Canterbury. Email: xiaoming.wu@canterbury.ac.nz