

## 解構正名(下)

### Deconstruction/Correction of the Name (Part Two)

【新西蘭】伍曉明

WU Xiaoming

#### 作者簡介

伍曉明, 新西蘭坎特伯雷語言文化學院中文系教授

#### **Introduction to the author**

WU Xiaoming, Professor, University of Canterbury, New Zealand.

Email: xiaoming.wu@canterbury.ac.nz

投稿日期 Submitted Date: Mar. 1. 2011

接受刊登日期 Accepted Date: Oct. 30. 2011

**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 without yielding? 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 of giving 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

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

#### 四、初解正名之構

如果以上可說是對“解構”的某種不可避免的正名，那麼此正名至少可在字面上將我們引回中國傳統中那悠久的“正名”之說。據說，在中國歷史的開端之處，為了使尚未有名之物有名，黃帝即曾“正名百物”。<sup>①</sup> 但此“正名”乃“予事物以正名”或“正確地命名事物”之意。而作為中國這一甚至會被冠以“名教”之名的文化的一個根本要求，一個與“政一治”問題緊密相關的要求，“正名”則為孔子所首先正式提出。此語之原初語境是弟子子路與老師孔子之間的一段問答：

---

<sup>①</sup> 【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏：《禮記正義》卷47 孔疏：“‘黃帝正名百物’者，上雖有百物，而未有名，黃帝為物作名，正名其體也。”【元】陳澧[Chen, Hao]：《禮記集說》[*The Book of Ritual with Collected Commentaries*]，北京：中國書店[Beijing: China Bookstore]，1994，第395頁：“正名百物者，立定百物之名也。”

子路曰：“衛君待子而為政，子將奚先？”

子曰：“必也，正名乎？”

孔子這裡在說甚麼呢？要是衛君等我來為政的話，要先做甚麼呢？如果一定要說出來的話，我想那大概一定是正名吧？但弟子却并不以老師之話為然：“有是哉？子之迂也！奚其正？”正甚麼名呢？名有甚麼可正的呢？子路的不思而言讓孔子有些惱怒：“野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。”你可真够野的，子路！君子對自己不知道的是不亂說的。於是孔子即以“如果名不……，其他一切就不……”的條件句形式向子路解釋和強調了“正名”的重要：

名不正則言不順。言不順則事不成。事不成則禮樂不興。禮樂不興則刑罰不中。刑罰不中則民無所措手足。<sup>①</sup>

根據孔子給出的從“正名”開始的這一順序，如果名乃言之所倚，言為事之所賴，事是禮樂刑罰之基，而禮樂刑罰（亦即，社會制度）則是人作為人所有的安身立命之所，那麼名所具有的重要性確實是根本上的。一切都將從名開始，所以名必須正（確）。

但孔子所言之“正名”——這一在漢語中表述出來的“正名”——究竟何謂？是黃帝“正名百物”意義上的正名嗎？或是有如以上所進行的“解構是/不是……”那樣的欲說明一名本身意味着或并不意味着甚麼這一意義上的正名？似乎并非如此。而且我

<sup>①</sup> 《論語·子路》。

們知道，對孔子此言之解自漢代以來便異說紛紜。<sup>①</sup>那麼，究竟應該如何理解孔子所言之“正名”。爲了回答這一問題，我們首先需要回到中國傳統之中，而從其所理解的基本名實關係開始。

中國傳統歷來在名實關係中思考名。在這一對名與實的模式中，名本身與實本身似乎總是被想爲簡單明確的、不可分割的自我同一者：一名即一名，一實即一實。在這樣的思路中，名與實在被分而言之時似乎均不會被認爲有任何問題。然而，這一理想的“分而言之”却是不可能的，因爲在這一傳統中，名又自始就被認爲只是實之名，是僅爲實而存在之名。所以，無實即無名——無須名，也無所謂名。名僅爲實之稱，名僅以名實或命實，故名應符實。<sup>②</sup>在此種名實觀念中，名表面上只是實之附庸，故這一傳統會以“名爲實之賓”來形容名實關係，就好像前者只是陪襯後者以顯示後者

① 楊伯峻在《論語譯注》中說：“關於這兩個字的解釋，從漢以來便異說紛紜。皇侃《義疏》引鄭玄的注云：‘正名謂正書字也，古者曰名，今世曰字。’這說恐不合孔子原意。”楊伯峻在譯文中以“名分上的用詞不當”來解釋“名不正”，以爲此解“似乎較爲接近孔子原意”。他引《韓詩外傳》卷五以支持自己的這一解釋：“孔子侍坐於季孫。季孫之宰通曰：‘君使人假馬。其與之乎？’孔子曰：‘吾聞君取於臣曰“取”，不曰“假”。’季孫悟。告宰通曰：‘今以往，君有取謂之“取”，無曰“假”。’孔子曰：‘正假馬之言而君臣之義定矣。’”楊以爲此“更可以說明孔子正名的實際意義”。但此“正言”應該被區別於“正名”。前者基於後者。如果不認定“君”之名即蘊含“君乃只取而不假/借者”，即不可能正假/借馬之言。將“正名”僅僅解釋爲“糾正名分上的用詞不當”，并不能揭示其複雜含義。楊伯峻 [Yang, Bojun]: 《論語譯注》[Lunyu Yizhu], 北京: 中華書局 [Beijing: Zhonghua Book Company], 1980, 第 134 - 135 頁。

② 所以，在道家思想中，道之無名與道非一實是連在一起的。大道不稱（《尹文子》），道恆無名（《老子》）。而道之永遠不可能有任何真正的名，“名副其實”意義上的名，即因道終非一實，一可與它實區而別之之實。而恰因道終非一實，所以“道”作爲名亦非一真名，一本來或通常意義上的名，而是一“知其不可名而名之”之“（勉）強（之）名”。這里不是具體分析道如何是使任何一名同時成爲可能與不可能者（參閱拙作《“道”何以“法自然”？》[“How Can ‘Dao Follow Ziran’?”], 載《世界漢學》[World Sinology], 2010年5月第6期, 第83-100頁[no. 6 (2010): 83-100]。然而，我們必須補充一點，即囿於名實相應的傳統名實觀念在思考仁、義、道、德或善這些名時就暴露其根本局限。正因爲這些名本質上即無與之相應之實，而傳統名實觀念又要求名副其實，所以關於這些名或觀念的討論常以舉出符合這些觀念的“實”例爲結束。“某一名意味着甚麼？”的問題於是變成“誰或甚麼可以此爲名，或可以此名來描述？”的問題；“何爲仁”變成“誰的甚麼行爲可以仁爲名，或可名以仁？”

的主人身份與地位的賓客。<sup>①</sup>這當然也就是說，實為名之主。而一分賓主，則即有高下。然而，實作為主却又自始即有待於傳統上僅被視為賓之名以成為主。因為，實亦僅當被稱謂之時——為名所名或所命之時——方可為一實，一“有名”之實。<sup>②</sup>所以，儘管這一傳統相信無實即無名，但其實反之亦然：無名即無實——無可以被名指出和標志之實。於是，名與實之間傳統的賓—主式等級關係也才必須同時反過來看：賓(名)為主之主，主(實)為賓之賓。然而這樣一來，我們就不再能夠清楚明確地知道，在名實關係之中，究竟是“名符/副其實”，還是“實附/合其名”了。<sup>③</sup>我們因此也就無法在此一關係之中找到一個明確而穩定的標準或依據。

在這樣一種其實不可能有任何明確而穩定的標準或依據的名實關係中，“正名”又究竟能意味着甚麼？首先，在漢語中，初步地說，如果脫離具體語境，那麼“正名”其實是既可被讀為動賓式的“使名正”，也可被讀為偏正式的“正確的名”的。因此，這又是一個至少可以兩讀的表述。當然，有人會說，最經典的“正名”，亦即，孔子的“正名”之說，却只應被解為前者而非後者。但即便如此，何又謂“使名正”？就其本身而言，這一表述意味着，“使名本身正(確)”。但既然名乃實之名，名“本身”就并無所謂正與不正。名之正(確)與不正(確)其實始終都是相對於其所名之實而言的。因此，“使名本身正(確)”也許就只能意味着，“使實(或事物)之名正(確)”。而這可以被理解為，實本身之名不正(確)，所以應該糾之使正。亦即，還一實以其正(確)(之)名。但如此理解的“使名正”却蘊含着，要求或進行正名者必然已經知道何為一實之“正(確)(之)名”了。例如，“指鹿為馬”是“馬”這一名在某種情況下被(籍

① 《莊子·逍遙游》：“名者，實之賓也。”當然，莊子此說之語境是討論特定的名實關係，亦即人之外在的名聲與其所真正享受的內在生命之間的關係，而非一般性的名實關係。然而，在中國傳統中，這兩種名實關係歷來都是密不可分的。

② “道行之而成，物謂之而然。”（《莊子·齊物論》）

③ 是以韓非子會有這樣的“循環”說法：“名實相待而成，形影相應而立。”（《韓非子·功名》）

助權力甚至暴力)有意誤用於甚至強加於鹿這一實。這一情況下的正名(操作)因而就只可能是還鹿與馬這些不同的實本身以其各自“本來”的名。但在如此進行之時,我們必然已經知道這些實“是”甚麼,或更準確地說,已經知道這些實“本來”以何為名了。我們可說即是在這樣的意義上知道這些實的所謂“正(確)(之)名”。

那麼,孔子之所以要求為政即必先“正名”,是否也因為他在自己的時代中看到了某種類似“指鹿為馬”情況中的名實錯亂呢?具體地說,如果孔子那著名的“君君;臣臣;父父;子子”(《論語·顏淵》)之說即其典型的具體正名之舉<sup>①</sup>,那是否也是因為孔子在當時那非常重要的君臣父子之實與君臣父子之名的關係之間發現了“指鹿為馬”式的錯亂呢?孔子那著名的“君君;臣臣;父父;子子”之說是否因而就意味着:“君”、“臣”、“父”、“子”之名已被人有意無意地誤用於無君、臣、父、子之實者,所以應該恢復他們各自本來的“正(確)(之)名”呢?這在春秋時代也并非全無可能,但似乎却不是孔子所言“正名”之本意。但那還正甚麼名呢?

傳統的解釋在此似乎大致是,正名是要讓那些已有“君”、“臣”、“父”、“子”之名者去符合其各自之名。換言之,這就是要讓君臣父子去認認真真地“是”或“做(好)”君臣父子。但如果此即孔子所希望的“正名”之意,那麼這一意義上的“正名”卻不僅不是欲正一實之名,亦即,還一實以其“本來”之名,而且還恰恰正是其

<sup>①</sup> 楊伯峻《論語譯注》(第128頁)中將此語譯為:“君要像個君,臣要像個臣,父親要像父親,兒子要像兒子。”但這些生動的古典表達一旦勉強譯成現代漢語,就已經失去了其表達力量。其實,已經不再容忍此類古典表達的現代漢語應該將之重新請回來。為了翻譯海德格爾,現代漢語譯文中已經出現了像“物物”、“世界世界着”這樣的表述,而且似乎還頗受欣賞,但這却只不過是因為喜讀西方現代哲學翻譯的漢語讀者有些可能已經不再熟悉漢語的古典表述。馮友蘭在《中國哲學史》解釋此語時說:“上‘君’字乃指事實上之君,下‘君’字乃指君之名。臣父子皆如此例。”(參馮友蘭[Feng, Youlan]:《中國哲學史》上册[*History of Chinese Philosophy, Part. I*],上海:華東師範大學出版社[Shanghai: East China Normal University Press],2000,第53頁)但下“君”字其實應首先被理解為動詞。此可以齊景公對孔子的回應之語來印證:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,雖有粟,吾得而食諸?”“君君”意味着,君去“是”君,或去作為君而存在,“君不君”則意味着,君沒有去“是”君,沒有作為君而存在。

反面，亦即，欲正任何一以某名為名者之實。這就好像是，只要你已經被給予“馬”之名，已經有了“馬”之名，那你就得好好讓人騎乘或為人拉車（無論你是不是馬）。正因為這一傳統的正名要求或這一要求正名的傳統從一開始就不是要“為實正名”，而是要“以名正實”，亦即，不是依實而糾正名，而是依名而糾正那以之為名者之實，所以中國傳統中這一經典的“正名”之說才本身就應該首先被加以某種正名：此“正名”實乃“正實”也。

“正實”何以可能？在鹿之實而被“馬”之名的情況中，也許不可能有所謂“正實”的問題。即使我硬是“指鹿為馬”，或名鹿為馬，也很難就真能讓鹿依“馬”之名而去行馬之實。但在君、臣、父、子的名實關係中，如果情況不是簡單的子頂父名，或臣冒君名（此皆為某種“犯上作亂”），而是君、臣、父、子確皆已各有“君”、“臣”、“父”、“子”之名，那麼，這一其名似應被正之為“正實”的“正名”操作之可能性或許首先就在於下述“曖昧”情況之中：名為“君”、“臣”、“父”、“子”者一方面確實就已經是君、臣、父、子，但另一方面却還不是君、臣、父、子。而所謂“不是君、臣、父、子”則只能意味着：不是符合“君”、“臣”、“父”、“子”之名所名者的君、臣、父、子。是以才需要根據其名而正這些以“君”、“臣”、“父”、“子”為名者之實。

但這一意義上的“正名”或“正實”操作之可能，同時却也必然既要求被正之實有可依己之名而正己之實的可能（而有此可能之實似乎只能是人），又要求名本身——名之“內容”或“內涵”——之已然存在及已然“公認”為正：正確，正當，正常。我們不可能從事於“正名”而不知“正名”：我們不可能在以某一“名”來“正”某一人或事或物之實時却不知此名何謂。知人、事、物之名何謂就是知其“正（確）（之）名”。所以，中國傳統中的“正名”操作依賴於既成



之“正(確)(之)名”。<sup>①</sup> 只有已經最起碼地知道何謂/何為君臣父子,只有對“君”、“臣”、“父”、“子”之名本身之正有着普遍無疑的確信,亦即,只有在對這些既成之名應名何實或應命何實有了為傳統或權威所認可的一致看法之時,要求正名者才有可能以此諸“名”來讓實際上的君、臣、父、子去正自身之“實”。

而這樣的“正(確)(之)名”,這樣的被傳統所擁有之權威認可的、又由擁有正名之權者所批准的、各有其確定之內涵的“正(確)(之)名”,“最初”又能自何而來? 荀子對名之“起源”有個著名的說法:“名無固宜,約之以命。約定俗成,謂之宜。異於約,則謂之不宜。名無固實,約之以命。約定俗成,謂之實名。”<sup>②</sup>這就是說,名本身之是否(被認為)適宜或恰當,以及名之所名或所命應該為何,其實本無一定之規,而只起於某種共同的決定。這一共同的決定或所謂“約定俗成”就是一名之“正確”、“正當”、“正常”的合法保證。例如,如此約定了“馬”為一種動物之名,“鹿”為另一種動物之名,“馬”與“鹿”就分別成為此二動物之“正(確)(之)名”。這在一定程度上近於索緒爾所說的“符號的任意性”(the arbitrariness of the sign)。但此種意義上的“正名”當然也包含着對馬、鹿之何以為

① 是以中國傳統中才有很多欽定或非欽定的“正名”匯編。東漢班固編撰的《白虎通義》即是此種匯編之一。其言君臣之名曰:“君,群也,下之所歸心;臣者,纏堅也,屬志自堅固。《春秋傳》曰:‘君處此,臣請歸也。’”其言父子之名曰:“父者,矩也,以法度教子;子者,孳孳無已也。故《孝經》曰:‘父有爭子,則身不陷於不義。’”在此之前,這些“正名”已經見於不同典籍。例如,《郭店楚簡·六德》:“父聖,子仁,夫智,婦信,君義,臣忠。”《春秋左傳·隱公三年》:“君義,臣行,父慈,子孝,兄愛,弟敬,所謂六順也。臣行君之義。”《禮記·禮運》:“何謂人義? 父慈,子孝,兄良,弟悌,夫義,婦聽,長惠,幼順,君仁,臣忠。”此皆為根本層面上的“正名”,亦即,確定名本身之正確內容。在此之後,才有可能以這些“正名”去“正”那些具體有此諸“名”者之實。反之,不以此諸“正名”為正者——例如中國五四時代的社會改革者和文化更新者——就必須首先挑戰這些傳統“正名”之正(當性)。例如,魯迅之作《我們今天怎樣做父親》,在某種意義上就是欲重新為“父”之名“正名”。(魯迅[Lu, Xun]:《魯迅全集》[Complete Works of Lu Xun],北京:人民文學出版社[Beijing: The People's Literature Publishing House],1973,第116-130頁)

② 見《荀子·正名》。

馬、鹿的一定理解。<sup>①</sup> 因此，名之“約定俗成”有兩層意思：一、某（種）物被約定命以某名（某種動物被名為“馬”）；二、某名被約定為具有某些內含（“馬：哺乳動物，頭小，面部長，……四肢強健，每肢各有一蹄，善跑，尾生有長毛。是重要的力畜之一，可供拉車、騎乘、耕地等用”<sup>②</sup>）。

然而，如果中國傳統承認名本身乃是如此“約定俗成”的，那麼我們就必須同時承認，已經被接受為事物之“正（確）（之）名”的任何名本身的那個“正”其實都並無本源的或終極的合法性。因為，所謂“約定俗成”本身其實必然包含着不同利益不同勢力的較量或政治斗争，而非眾口一詞或異口同聲的贊成。<sup>③</sup> 而且，任何新的約定俗成都需要通過已經存在的約定俗成來實現。然而，我們却永遠達不到最本源的約定俗成。因為，欲約定任何一實之名，或一名之實，例如，約定君、臣、父、子之名與實，做出約定者之間就必須已然擁有作出約定的可能性，亦即，已然擁有可以讓人進行種種約定的“成名”或語言。因此，語言本身，作為一個索緒爾意義上的只有諸差異項活動於其中的系統，或作為德里達意義上的 *différance*，從不可能是任何約定俗成——即使是被想象為最原始的約定俗成——的結果。

① 例如，董仲舒《春秋繁露·深察名號》即如此“顧名思義”地理解“士”與“民”之名：“士者，事也；民者，暝也。”“士”與“民”皆為“約定俗成”之名。沒有絕對理由一定要稱某種人為“士”，稱另一種人為“民”。但當“士”之意義被理解為“（從）事”，“民”被理解為“暝（冥頑不化）”之時，此二名就被通過某種同音釋義的方式（這是漢代的常見情況，但《論語》中此種情況就已經出現了，例如我們下文將要提及的“政者，正也”）而被附麗於一定的理解之上了。

② 引自商務印書館《現代漢語詞典（修訂本）》。此即一名之所謂“定義”，可算是一種約定，但却並非“天經地義”。《莊子·馬蹄》中對馬的描述即有所不同：“馬，蹄可以踐霜雪，毛可以御風寒。齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。”

③ 因此，《荀子·正名》中有一“矛盾”：一方面，名乃“約定俗成”，但另一方面，名不（可）能“約定俗成”。“制名”或“作名”者應為聖王。其所制作之名需要為民所接受和遵守。所以，“析辭擅作〔名〕以亂正名”者，亦即，欲擅自與人約定新名或改變成名（之內涵）者，在荀子這裡就必須受到壓制。

語言，人已然生於其中的任何特定語言，為無論出於甚麼目的而欲正名者提供了能夠讓他們通過別一名於它名而約定或糾正任何一名之實的種種名。而這些名，作為已經給定與已被接受下來的名，每一個都通過自身與其他名的差異性關係而作為一“成名”或“定名”而存在。因此，理想的正名結果不可能是經由一個步步後退的過程而達到一“最理想”的名，一可正一切名之正名，一具有終極之正的名，或一終極之名<sup>①</sup>，而只能是達到一切有限的、相對的正名(活動)的可能性的條件——一個使任何正名之正成為可能，但亦同時使任何一名的終極之正成為不可能的條件：語言。因為，一名始終只有區別於它名才能成為自身，亦即，成為一可以名某實之名。就此而言，可以說，一名始終只能正之於另一名，另一名又只能正之於另一名，以至於無窮。任何正名——作為(積極)活動的正名以及作為結果的正(確)(之)名——都只有在這一普遍的名之差異運動(亦即，諸名通過相互區別又相互關係而成為自身)之中才有可能，而這一(產生)差異(的)無窮運動則使任何名都不可能具有基於自身之正。然而，名若須成為名，亦即，成為能“名/命”實之正“名”，那麼名之如此既正亦不正，既非正亦非不正的起源或出身就必須被遺忘或被壓抑。而只有在對此一產生一切名的“先於一切本源”的差異運動的遺忘或壓抑發生之後，名才會被視為從來即擁有其“固(定)(之)實”的天經地義之“正(確)(之)名”，因而也才可能有中國傳統中所十分重視的正名——正名之實，或正實以名——的問題。

<sup>①</sup> 但此欲望却又必然會始終存在。董仲舒《春秋繁露·深察名號》中一段話就典型地表達了此種追求終極之正名的傾向：“名者，大理之首章也。錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，逆順自著，其幾通於天地矣。是非之正，取之逆順。逆順之正，取之名號。名號之正，取之天地。天地為名號之大義也。”因此，在董仲舒這裡，或在整個中國傳統文化之中，“天(地)”即為終極之名，或一保證任何名本身之正的正名。

## 五、名何以可“僭竊”？

對於名之“起源”的遺忘或壓抑產生對名——對名本身既定之正——的某種崇信。既然名本身之正或其似乎應有之“固(定)(之)實”已經如此確立,剩下來的當然就只是要確認任何(正)名之下的個別具體之實是否符合其名了。崇信名之力量——崇信名本身之正——應該是所謂“名教”之產生的基本原因。<sup>①</sup> 而此教則始終可以有兩種進行正名的方式,一、令有其名者皆有其實。此似為中國傳統中源於孔子“君君;臣臣;父父;子子”之說的主流方式,二、(當實不再能夠按照正名要求而據名以正己之實的時候),從一名之下排除那名不符實者,或從一實之上拿掉其已經不能或不再與之相符之名。<sup>②</sup> 此即孟子之“聞誅一夫紂矣,未聞弑君也”之論,或荀子提到的那欲以名亂名者的“殺盜非殺人”之辯所用之方法。此二方式則皆依賴於那現在已經開始被視為天經地義而不容置疑

① “名教”:教之以名,據名而教,以名為教。教之以名是傳統所謂“小學”或“小人之教”的任務:語言和文字的習得。據名而教則是傳統所謂“大學”或“大人之教”的任務:學習不同的名為個人在人倫中所確定的地位,並通過與這些名的認同而成為能為他人負責的人。此種學習即傳統所謂“學禮”。以名為教則是根據所謂正名而建立和維持人倫,那作為社會的政治結構的人倫。

② 孔子似乎更贊成前一方式:“季康子問政於孔子:‘如殺無道,以就有道,何如?’孔子對曰:‘子為政,焉用殺?子欲善,而民善矣!君子之德風;小人之德草。草上之風必偃。’”(《論語·顏淵》)但《荀子·宥坐》及《孔子家語·始誅》皆載孔子誅少正卯之事(“孔子為魯攝相,朝七日而誅少正卯”;“孔子為魯司寇,攝行相事……七日而誅亂政大夫少正卯,戮之於兩觀之下”)。據說孔子所列少正卯之惡為五:“一曰心達而險;二曰行辟而堅;三曰言僞而辯;四曰記醜而博;五曰順非而澤。”其危害性在孔子看來其實主要就是有能力以語言來煽動人/民對抗既成秩序:“居處足以聚徒成群,言談足以飾邪營眾,強足以反是獨立。”(《荀子·宥坐》)此正是《荀子·正名》中所言之“敢(於)託為奇辭以亂正名”者之所為。此種人并不是以非名教對抗名教,而是欲以不同之名教民,從而“使民疑惑,人多辯訟”。這樣,王者即難以“慎率民而一焉”,因為當“善”這一“成名”為所謂“奇辭”所亂之時,當“善”這一名不再意味着確定之善時,“欲善”的為政者也就不再能夠以自己所欲之善而使民像風下之草那樣向善了。所以,名教的最危險的敵人始終都是那能以所謂“奇辭”亂“正名”者,故《禮記·王制》即載有以下嚴厲之刑:“析言破律,亂名改作,執左道以亂政,殺。”

的名——正(確)(之)名——本身的強大命名/命令力量。因此,在中國傳統中,“名者,命也。”<sup>①</sup>名的任務照中國傳統說就是名/命實。而所謂“命實”則不僅意味着“為實命名”,而且意味着,“命(令)”一實作為一實,作為一不辜負其名之實,作為一與它實有別之實,而站出來。而既然一實也只有在此“受(名之)命”之時方能真正“現出自身”,名的真正作用其實就遠非僅僅是被動的指出與標志實之為實,而是讓任何實作為實而到來。這也就是說,實實,使實實,讓實真正成為實。

名對實的這一命名/命令力量首先出現和隱含在名對實的描述作用之中。一旦某名被“符/副”於某實,或某實被“名/命”以某名,在此一被建立起來的特定名實關係之中就會浮現出此名對此實的某種描述。此描述可以是形諸話語的,也可以(經常)是未經明言的。因此,說出一名不僅是指出某一實,而且也是對於該實之某種描述。說出“馬”這一名不僅是指出任何可能的馬,而且也是理解馬之如何為馬,亦即,在言者與聞者心中描述出馬本身的某種形象,無論此“理解—描述”是否自覺。否則,“馬”就會成為無實之空名,於是也就不會有任何馬。但描述同時也是規定。描述出馬的形像即規定了馬之如何為馬。只有如此,才有可能在“馬”這一名之下找到馬,并在此名之下排除那不符合馬之為馬者。

傳統的正名活動即基於名的此種描述/規定作用,或其命令力量之上。但正因為如此,正名才是從根本上即不可能不無曖昧性或多義性的操作,一個必然既進行描述又進行規定的操作。一方面,名為實之賓,所以“名”必須“副其實”。<sup>②</sup>另一方面,名命實為實,所以“實”又必須“符其名”。所以,正名活動其實始終都既是欲使名正確地命實,亦即,正確地描述其所命之實,亦是欲令實合乎蘊涵在名之描述中的對此實的規定或命令。名——或擁有“制

① 【漢】董仲舒《春秋繁露·深察名號》：“名之為言，鳴與命也。”

② 《荀子·正名》：“名也者，所以期累實也。”

名”、“作名”以及與之相應的“正名”之權的王者<sup>①</sup>——即通過這樣的“規定性的描述”與“描述性的規定”而讓任何一實作為一符合名之描述/規定——或服從名之命令——的實而站出并存在,并在必要之時從自己之下排除那些不能或不再符合其描述/規定之實,或那些不能與不再服從其命令者。<sup>②</sup>

例如,“王”為一重要之名。此名作為名描述/規定或命令一實。因此,那以“王”為名者必須能合乎此名對王之為王的描述/規定,或服從此名之命令,方可名為和稱為“王”。<sup>③</sup> 根據此名,在中國傳統中,本來只有受命而統治天下的唯一者方可名為“王”。而在

① 《荀子·正名》：“故王者之制名，名定而實辨，道行而志通”；“若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名”。

② 其實，每一至高權力或每一社會都必然會以特定方式同時進行此二活動。就中國傳統而言，禮樂教化是欲使社會成員“實符其名”，亦即遵照其各自“名分”而行；政法刑罰則是欲以不同方式限制、壓抑或排除那些被認為“實不符名”者。所謂放逐（試比較古希臘的“ostracism”，亦即“貝殼放逐”：共同體成員投票決定從其中暫時排除某人）可能是此種排除的較為“溫和”形式。而死刑在某種意義上則可能是此種排除的最極端但也最典型的方式：從“人”之名下無可挽回地抹除被認為不再符合此名者。因此，死刑可被視為擁有至高正名權力之政界定自身之為正名之政的根本方式。但死刑其實同時也與以正名為己之至高之權與終極之任的政“自相矛盾”（又是一個“自相矛盾”！），因為死刑徹底剝奪和否認了其所欲正其名之人的據名以正己的可能性。參閱并比較德里達對於西方神學—政治傳統中的死刑的分析（德里達 [Jacques Derrida]：《關於死刑》[“Of Death Penalty”]，張寧譯 [trans. Zhang, Ning]，載《德里達中國講演錄》[Jacques Derrida's Lectures and Seminars in China]，北京：中央編譯出版社 [Beijing: Central Compilation and Translation Press]，2003，第 163 - 206 頁）。他在這個講座的結尾意味深長地說：“死刑意味着它所懲罰的罪行對於地球上、社會中的人來說，是永不可饒恕的。一個受害者在其中誠然可以原諒一個被處死刑的罪犯，但社會——或者說判人死刑并執行之的法律機制，乃至掌控赦免權的國家首腦或執政者，却拒絕（赦免）被行刑者。這樣的社會……不再原諒甚麼。好像是這些權力決定了犯罪應當永遠得不到寬恕：在這方面，死刑意味着無可補償或不可寬恕，不可逆轉的不寬恕。寬恕，寬恕的權力，因而回到了上帝那裡。‘原諒我，上帝！’”（第 206 頁）關於以正名為己之至高之權與終極之任的政，詳見本文下節中之論述。

③ 【漢】董仲舒《春秋繁露·深察名號》：“深察王號之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黃科、往科。合此五科，以一言謂之王。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黃也，王者往也。是故王意不普大而皇，則道不能正直而方。道不能正直而方，則德不能匡運周遍。德不匡運周遍，則美不能黃。美不能黃，則四方不能往。四方不能往，則不全於王。故曰：天覆無外，地載兼愛。風行令而一其威，雨布施而均其德。王術之謂也。”

東周時代，有些本來是為那唯一之王——周天子——所封之諸侯也開始要求自己被稱為“王”，或甚至開始徑以“王”自稱。從原來的“約定俗成”或傳統的政治語法來看，某種名不符實的問題就發生了。於是，對於意欲維護傳統秩序者來說，為了讓“王”之名維持自身為一傳統的“正(確)(之)名”，現在就必須正此名下之實，亦即，從“王”這一名下清除或驅逐不符合“王”之名的任何實。而這也就是說，恢復此名原有的描述/規定或命令力量。<sup>①</sup> 而欲恢復此一力量也就是欲恢復或維持由此一力量所維系的那一傳統政治秩序。然而，名之命令力量或名之權威却并非絕對永遠不可挑戰，而且其實始終都在被挑戰。春秋戰國諸侯爭“王”之名就正是對於傳統之名的一種挑戰。而當那些根據原來的“王”之(正)名似乎本不可或不應被命名之為“王”或以“王”為名者也開始以此名自稱之時，“王”之名本身就開始受到嚴重的影響或遭到致命的感染。因為，如果“王”現在可被用以稱呼似乎本來不能和不應以之為名者，此名也就不再是原來的那個名了。於是我們發現，如果名可以描述/規定和命令實，實亦能够在某些情況下影響和感染名。<sup>②</sup>

如果我們繼續在中國的這一名實關係傳統中提出問題，那麼現在就必須問，為甚麼所謂實可以反過來影響或感染名？這一影響或感染究竟意味着甚麼？是(內在於名本身的)甚麼使這樣的影響或感染成為可能？

用索緒爾語言學的術語說，“王”作為名是一個我們如今通常

---

① 我們此處或可以孔子“觚不觚”之嘆為例：“觚不觚，觚哉！觚哉！”所謂“觚不觚”，是說觚之實已不符“觚”之名。孔子之能有此嘆，首先當然是因為在傳統的“觚”之名中已經蘊含着對觚之“應該”如何的描述和規定。此名“命(令)”任何以“觚”為名者必須是“觚”之名所描述和規定之觚。如果有不“服從”命令者，那麼理想地說，此一抗命者就應該被從“觚”之名下被驅逐。然而，如果此不“服從”命令者能够抗拒驅逐，並進而肯定自己也是有同樣權利的觚呢？那就會發生權力之爭。正名始終都與權力問題密不可分。

② 此一能影響名之實必為一能為己“正名”或為己“爭名”之實，即那些欲自名或自命為王者。因此，我們也許可以談論另一種意義上的“正/爭名”，一種并非孔子本意的“正名”。

譯為“符號”的“sign”。而如果用中國傳統中名家(公孫龍)的說法,則“王”乃一指。符號必為某一事物之符號,從而“符合”該事物,“代表”該事物。<sup>①</sup>指則必有其所指(出)者。在中國傳統觀念中,“王”作為名所代表者或所指者本來是天地之間的唯一統治者。所以,王應該只有一個。既然王應該是獨一無二之實,那“王”這一名就應該是獨一無二者之名,一個獨一無二的專有之名。然而,如果“王”真是或只是這樣的“專有之名”,我們就不會在王這一問題上有所謂“名不符實”或“實不附名”的問題。

試以人名為例來說明。“孔丘”作為獨一無二的專有之名指向獨一無二之實,就是以“孔丘”為名之人。在這裡,原則上是不可能有任何所謂“名不符實”或“實不附名”的混亂發生的。因為,任何獨一無二的專有之名原則上都是不可代替或翻譯的。因為,翻譯意味着,以一個符號系統中的某符號來代替另一個符號系統中的某符號而表達同樣的意義。例如,以英語的“name”來代替漢語的“名”。翻譯的可能性蘊涵着意義之“超越”於任何特定符號系統——特定語言——的某種“超越的普遍性”,儘管意義的這一“超越的普遍性”并非直截了當而毫無問題。因為,他事姑且不論,一個詞中總有某些東西——某些意義——是另一語言中的所謂“單一對應詞”翻譯不了的。是以一語言中的每一個詞都對應於其他語言中的不止一個詞。但是,專有之名却没有這樣一種具有“普遍性”的意義,因而無法在“翻譯”一詞的通常意義上被翻譯。所以在遇到專有之名時,人們才大多求助於“音譯”,亦即,在一語言之內“模仿”另一語言中的某種聲音組合。此種與所謂“意譯”相對的所謂“音譯”則蘊涵着,在被譯者中其實並沒有任何“意”或“義”。這就好象是,為了“翻譯”人所不理解的、因而被視之為“無意義”的動

<sup>①</sup> 現代漢語的“符號”合“符”與“號”而成。“符”為“兵符”、“符節”之“符”,其意為以此合彼。是以漢語才有“名‘符’其實”之語。“號”乃“名號”之“號”,故“號”亦“名”。董仲舒《春秋繁露·深察名號》中合言時為“名號”,分言時則“名”為“名”,“號”為“號”。



物“語言”，我們所能做到的最好的就是以人聲盡量模仿動物之聲，其結果則體現為語言中所謂的象聲詞（onomatopoeia）。象聲詞可說是某種“音譯”，而其作用似乎就是作為某種“名”而指出和標志作為某種“實”——某種實在之物——而存在的動物之聲。這樣的“音譯”乃是只有確定所指（亦即，名所指或所命之實）而沒有抽象意義的“純粹的名”，或“純粹符號”。作為“純粹的名”或“純粹符號”，對它們的唯一可能的重新翻譯就是再次“音譯”，或對這些已經作為某種模仿而存在於一個語言中的聲音在另一個語言中的再模仿。而這其實就是在任何專有之名的音譯中所發生的情況。“德—里—達”作為音譯是在漢語中模仿“Derrida”在法語中的發音，“Con-fu-cius”作為音譯則是在一不同於漢語的語言中模仿“孔—夫—子”在漢語中的發音。<sup>①</sup>這一模仿或音譯並不翻譯任何“意義”，而是在另一語言（係統）中作為一“替代性”的專有之名而指向世間某獨一無二之實，或某個唯一的存在。

所以，專有之名本質上或理想上乃是没有“普遍意義”而只有與之對應的獨一無二之實的獨一無二之名，一個純粹的名。作為專有之名，“孔丘”或“孔夫子”或“Confucius”就是這樣的“純粹的名”，一個只有特定具體所指却沒有任何抽象普遍意義的符號。而這也許就是中國傳統在名實關係中夢寐以求的最完美最理想的名。因為，此名從某種意義上說是不可能不符實、附實、副實、命實的。這裡似乎不可能有任何所謂“所指的滑脫”或“能指的游移”。而這才是歷來都在名實觀念的框架中思考名實問題的中國傳統的最高渴望或終極理想，是其所必然蘊涵者。

如果專有之名與其所指之實之間的唯一關係才是最理想的名

<sup>①</sup> 嚴格地說，“德里達”這一漢語音譯模仿的乃是“Derrida”在英語中的發音。因此，“德里達”其實已經是音譯的音譯。更貼近法語發音的是“德希達”。台灣學術界即採用此一譯法。李幼蒸翻譯《結構主義：從布拉格到巴黎》時也採用了這一譯法。“Confucius”則是“孔夫子”的拉丁語音譯。此乃晚明歐洲來華傳教士所為，至今仍在被沿用，雖然在西文寫作中漢語拼音“kongzi”也開始被接受了。

實關係,那麼我們可能也會希望,諸如“王”這樣的名與其所指之實之間也應有這樣的確定關係,這樣的一經某種“約定俗成”就永遠不變的關係。這樣也許就不會有所謂“僭名”的危險,於是也就不會有任何“正名”的苦惱。然而,“王”作為專有之名却似乎與“孔丘”不盡相同。因為,“王”作為一名不僅有其非常特定的實,亦即其所指者或所特指者,而且還有並不與任何單一的、特定的實連在一起的某種“意義”。“王”作為一名不僅可以指天地之間那唯一的實際的王,而且也可以意味着任何一個可能為王者,亦即,任何一個有資格有能力(有位有德)統治天下者。而正是“王”這樣的名本身所具有的這一並不與任何特定之實相連的、因而也不為任何特定之實所限定的“意義”,為理想完美的名實關係的可能“錯亂”大開了方便之門。

何以如此? 因為,意義並不等於或完全等於一名之所(特)指者,所以必須明確區別於後者。因此,將索緒爾意義上的“signified”譯為“所指”其實是很容易讓中文讀者產生某種“顧‘名’思‘(意)義’”式的誤會的。“所指”似乎當然應該“有所指”。而索緒爾意義上的“所指”,作為一個符號的理想意義,其實却是“無所指”。亦即,此“所指”實際上並無任何特定的、具體的所指者。而且,此“所指”本質上就不能有任何特定的、具體的所指者,否則我們就不可能有所謂“意義”,因而也不可能有嚴格意義上的語言,而只能有一對一或一對若干特定多的單純“記號”。所謂“意義”必然超出任何具體的所指者。所以,意義不“指”,意義不可能“指”。意義並不“指向”或“指出”任何特定的實。意義也不可能通過與任何特定的、具體的實相聯係而使自身實。相反,不能被等同於任何特定的、具體的所指者——實——的意義是虛,而且只能作為虛而“(不)實”在。而這也就是說,一個符號的意義乃是任何具體的、特定的實都無法企及的“理想”——“理”中之“想”,或“想”中之“理”。意義必然是從來都不可能作為任何具體的、特定的所指而存在的“理想意義”。這就是為甚麼說,作為一個符號之

意義的“所指 (signified)”并不等於一個符號的任何可能的“所指者 (referent)”。這也就是爲甚麼說，嚴格說來，僅僅只有一個特定所指者的符號——專有之名或專有之詞——其實並沒有任何“意義”。

正因爲“孔丘”這樣的純粹的專有之名只有“所指(者)”而沒有“意義”，所以它們原則上也不會讓任何“他者”有可乘虛而入之機(當然，不排除有意的“冒名頂替”情況)。而“王”這樣的名，儘管其也可在或被希望在專有之名的意義上使用，但由於其不僅有特定的所指者，而且還有并無任何特定所指的意義(否則“王”作爲一名就不可能有對實際爲王者的任何規定力量，因而也就不可能作爲一名而命)，却似乎必然只能是亦實亦虛，或者亦虛亦實。此處之“實”當然只是說它的確仍實有所謂，而此處之“虛”則只是言其除此之外還有一個本質上即無法落(在)實(處)的理想意義。然而，又恰恰是由於“王”這樣的名有意義，而意義必然是虛而不實，并必然是因虛而能容實，所以這樣的名就給任何欲“僭名”者留下了乘虛而入之機。現在，欲僭“王”之名者就可以根據“王”這一名的理想意義(其所蘊涵者，或邏輯學意義上的“內涵”，而非其所指者)宣稱，我也可被稱爲“王”，因爲我也符合“王”這一名的意義(此種“爭名”舉動其實也可說是一種“正名”)。於是，本來無“王”之名者或不可以“王”爲名者現在亦欲以“王”爲其名。而此一要求在那些欲以“王”爲名者那裡亦將不無道理，儘管這樣的要求在那些意欲堅持當時既成的政治文化的“語法”——或特定政治文化的“約定俗成”——者看來很可能是不合法的。而“王”之名一旦被如此“濫用”或“僭竊”，所謂“禮樂征伐”即可能不再“自天子出”，於是乎禮崩樂壞，天下大亂。<sup>①</sup>

然而，名之被如此“濫用”或“僭竊”的可能性，意義之被如此

<sup>①</sup> 《論語·季氏》：“孔子曰：‘天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。’”

“非法占有”的可能性，或此種令傳統所設想的理想名實關係混淆錯亂的可能性，却同時也就是語言本身的可能性。沒有這一可能性就沒有語言。因為，理想的完美的名實關係似乎最好只是一名一實，此即專有之名與其唯一所指者或所有者的關係。但是，如果我們只能有這樣的完美的名實關係，我們就只可能有“專名”或“特稱”，而不可能有“辭”或“話語”。<sup>①</sup>例如，如果只有“孔丘”這樣的專名，我們似乎就只可能面對孔子而直呼其名<sup>②</sup>，而不可能說出：“孔丘，魯人也，”或，“舜，人也；我，亦人也。”<sup>③</sup>或者，只可能當面指出“姬發”與“(周)王”為同一人，而不可能告訴不在場的別人說：“姬發是周之王。”因為，只有當語言中有“人”或“王”這樣的非絕對專有之名或荀子所謂之“共名”（普遍名詞/概念）的時候，只有當“人”或“王”這樣的名並不限於任何特定的實或者任何特定的所指者的時候，語言才真正是語言，我們作為有言者才可能表達諸如“孔丘，魯人也”或“姬發乃(周之)王”這樣的意思。這就是說，除了純粹的專有之名，語言還必須有“有意義”的共通之名（以及能將諸名聯係起來的“連接者”，即在中國傳統語言研究中被統統歸為“虛詞”者）。而一旦語言中有了（而且也必須有）這樣的不能絕

① 荀子為“辭”作出的定義是，為表達某一“意”而組織起來的一篇語言。此意近於現在通常被譯為“話語”的“discourse”，而較“話語”這一翻譯為優，因為通過“辭”，“discourse”這一西方理論之名可以與中國傳統中有關語言問題的思想發生某種真正有所接觸的對話。荀子對“辭”的界說見於《荀子·正名》：“實不喻然後命；命不喻然後說；說不喻然後期；期不喻然後辯。故期、命、辯、說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辯說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辯說之用也。辯說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。”

② 其實，嚴格說來，就是連直呼其名都不可能，因為一專名要想作為名而存在，就必須能區別於其他的專名，否則被呼者就不可能知道這是在呼他/她。專名也已經帶着差異的內在痕跡，或者說，專名也只是德里達所說的一束“trace”或“痕跡”而已。

③ 語出《孟子·離婁下》。

對單一或被絕對專有之名，名就必然有可能被“濫用”或“僭竊”。<sup>①</sup>因爲，一旦語言中有“人”這樣的不可能爲任何一人所專有之“共名”（或概念），就必然可能會發生誰可以擁有此名的麻煩問題。此問題則幾乎立即就可以變成“誰可爲人？”這樣的嚴重問題，而後者

① 在古代漢語中，“帝”之由專名而共名的演變過程可能是名之必然始終有可能被“僭竊”，以及意義必然始終有可能被“占有”的最佳例子。“帝”開始時乃是絕對的專名：在殷商時代的甲骨卜辭中，“帝”所指的就是那個被稱爲“帝”或者被認爲以“帝”爲名的唯一者，最高者。“帝”在整個周代語言中仍然保持着此種絕對專名的地位，儘管其使用似乎並不頻繁。在春秋戰國時代，儘管諸侯爭相自封爲王，“帝”所指或所代表的至高唯一地位却仍然無人覬覦，因爲“帝”這一專名所指者絕對高出於一切人之上，因而政是任何人作爲人均無法企及者。直至秦之建立。稱“帝”始於秦王嬴正。已經稱王的嬴正在成爲“天下”的唯一統治者之後開始自稱爲“始皇帝”。自稱爲“帝”當然是對“帝”這一絕對專名的竊取和占有。專名之此種竊取和占有的可能性則在於，“帝”雖然爲絕對專名，也還是可以在其使用中獲得某種意義。此一獲得過程如下：“帝”有其特指。其所特指者乃是最高者，唯一者，絕對者。於是，“帝”這一專名，在被用以指稱唯一最高絕對者之時，也開始意味着“唯一者”、“最高者”、“絕對者”。這樣，“帝”不僅有其單一特指，而且獲得其普遍的理想意義。於是，無論何者，只要符合或者被認爲符合這些意義規定，就有可能成爲帝。而正是通過“帝”這一專名所蘊涵的這一理想意義，此專名之濫用、竊取和占有才有可能發生。現在，秦王嬴政可以宣稱，既然我已一統天下，我就是此唯一者，最高者，絕對者。因此，我就是帝。通過對這一絕對專名的占有，秦王嬴政成爲帝，而傳統的帝，那個高出於人間的絕對統治者，那個“上帝”，即同時消失在這個自稱爲帝的人間最高統治者的形象之中。然而，傳統的神性的帝的絕對權威在現在人性的帝身上的消失，却同時也是人的權力的絕對提升和擴大。人，一個特定的人，一個恰好成爲全“天下”唯一統治者的人，現在將自己視爲帝，稱爲“帝”。如果沒有死亡的限制，“帝”這一專名本來所特指者也許就會永遠“體現”爲占有這一專名的秦始皇帝這一特定的人了。這樣，“帝”就將仍然保持爲一絕對專名，一仍然只有唯一所指者的專名，儘管其原來的單一指者已經被暴力所改變。然而，像一切人一樣，秦始皇帝也知道自已必有一死，儘管他害怕這一終結，而想設法阻止。所以，他將自己僅僅稱爲“始皇帝”，表明他希望在他死後還將有二世、三世以至萬世皇帝。但是，這樣一來，爲“始”所修飾和限定的“帝”就將不是他自己的絕對專名，而是他與自己的所有子孫所共享的名號。於是，爲死亡所限定者的這一永恆欲望，在追求“帝”之名的萬年永續之時，也同時將“帝”悄然化爲一個普遍的共名了。在歷史上，在秦之後，中國歷代統治者中也有很多沿用了“帝”這一稱號。在漢語中，“帝”的意義當然還是唯一者，最高者，絕對者，但是這些却是已經需要加以限定的，歷史中的，而非超越的神性的唯一者、最高者、絕對者了。（《尚書正義·堯典》孔穎達疏“昔在帝堯”句時謂：“言‘帝’者，天之一名。所以名‘帝’：帝者，諦也。言天蕩然無心，忘於物我，言公平通遠，舉事審諦，故謂之‘帝’也。……然天之與帝，義爲一也。人主可得稱帝，不可得稱天者，以天隨體而立名，人主不可同天之體也。無由稱天者，以天德立號，王者可以同其德焉，所以可稱於帝。故繼天則謂之‘天子’，其號謂之‘帝’，不得云‘帝子’也。”）

則又必然蘊含着“何為人？”這一更根本的問題。例如，孟子就不願意在“人”這一名下包括提倡“兼愛”的墨翟和主張“爲我”的揚朱。<sup>①</sup>然而，這種種“非正用”其實也正是給語言以成爲語言的機會。而一旦有所謂名之“非正用”，或名之濫用，名之僭竊，正名問題也即發生。就此而言，語言其實始終就只活在不斷的非正用與不斷的正名之間。這就是說，語言作爲語言就存在於永恆的正名斗争之中。必須在這樣的基本語境之中，我們才有可能更充分地理解孔子的正名之說的“政一治”涵義。

## 六、正名之政與政之正名

### 1. 正名之政

正名是斗争。正名斗争——各種不同利益或力量在一個既定架構之內遵守公共的規則而進行“有禮貌”的較量——是政治的本質。而語言——共享的語言——則就是這個既可能引起冲突（引起冲突是因爲名必有在彼爲正而在此爲不正之可能），又提供了必須遵守的共同規則的普遍架構和場域。在中國傳統中，正名自其被孔子正式道出之日起就是“政之言”或“政治的語言”。而“政之

<sup>①</sup> 《孟子·滕文公下》：“楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。”這裏的推論邏輯是：“人”這一名描述的是能有君有父者，因此不符合這些規定的就不是人。孟子在其諸多論辯中還提出過一個誅暴君并非弑君的說法（“聞誅一夫紂，不聞弑君”）。這也是利用一名所蘊涵的描述——規定性意義而將他認爲不符合這些描述——規定者排除在此名之外的一個例子。這是孟子式的“正名”。荀子則會認爲這恰恰是“以名亂名”。他爲此所舉的例子之一，“殺盜非殺人也”，正類似於孟子的無君無父之人即非人之說與誅暴君并非弑君之說（見《荀子·正名》）。二者之所以能有似乎正相反對的立場，部分上是因爲一名之所指者（傳統邏輯會稱之爲“外延”）與其意義（傳統邏輯的“內涵”）的邊界都不是絕對給定的。這兩種邊界都是正名——爭論，爭端——的對象。而在這樣的爭論或爭端中，人們總可以將其中一條邊界視爲給定的或“自然”的，并以此來決定另一條邊界。如果我們認定“君”即“指”任何一個曾經、正在或將會實際統治天下者，那麼紂當然是君，而殺紂當然是弑君。相反，如果我們認定“君”必“意味”着一個能够爲天下負起絕對責任者，那麼被認爲沒有做到這一點的紂就不能被稱爲“君”。於是，一方的“正名”之爲在另一方看來乃“亂名”之行，一方的“合法”即另一方的“非（合）法”。

言”或“政治的語言”則同時也必然是“言之政”或“語言的政治”。因此，正名問題才必須聯係於孔子所言之“為政”問題來進一步思考。

首先，本身亦為一名的“政”意味着甚麼？當季康子向孔子問政時，孔子對“政”的意義做了這樣一個解釋：“政者，正也。”（《論語·顏淵》）這是孔子為“政”這個名本身所做的某種正名。在這一簡單的操作中，其實已經就有了正名活動的全部複雜性。首先，根據名以命實的傳統，孔子似乎只是在描述與此名相應之實。此蘊涵着實之被相信為必先於名，亦即，有此一實方有此一名。然而，這一“描述”同時也是“規定”：問題其實不僅為“政是甚麼”，而且也是“政應如何”。而此“應（該）”則意味着，為“政”之名所描述之實——那理想的政——可能尚非一實，可能尚有待於成為一實，或進入存在。於是，這就可能不是先於名之實而僅為名所描述，而是先於實之名去召喚實之為實，或命令實來存在。最後，被孔子如此規定的這一“正（確）（之）名”，一能正實——描述和規定實，召喚和命令實之為實——之名，乃是通過另一名而被確定為正名的。這就是我們前文所說的，一名只能正之於另一名。<sup>①</sup>“政”之名被孔子正之於“正”之名：“政”意味着“正”，“政”就是“正”。於是，“正”就成為一可以保證“政”為一正名之名：“正”之名保證“政”之名。但是，這一保證其實只能建立在對“正”這一名本身的未加質疑的某種確信之上的。如果我們對“正”之名本身提出問題，如果我們對規定正之何以為正的種種傳統觀念提出問題，如果我們發現任何正都僅僅是相對於某種被規定為“非正”而言之“正”，如果我們考慮到任何正都始終有一個誰能來“合法”地決定其是否正的

<sup>①</sup> 而正因為一名只能正之於另一名，所以一名也必然能亂之於另一名。所以，使正名成為可能者同時也是使亂名成為可能者。《荀子·正名》中所列舉的三種名實相亂的情況，第一種即為“用名以亂名”。而其他兩種情況，“用實以亂名”和“用名以亂實”，其實也只是不同的“用名以亂名”而已。因為，如果無名即無實，亦即，無可被“指出”之實，那麼所謂實在某種意義上亦僅為一名。

問題，那麼同時被“描述—規定”為“正”的“政”作為一正名就開始成問題了。<sup>①</sup>

“政”——如今被我們在現代漢語中有時不無問題地翻譯為“政治”的這個“政”——按照孔子的解釋意味着“正”。此“正”既可是正確，正當、中正，正直之正，亦可是放正，扶正，改正，糾正，匡正之正。但這些形容詞意義上與動詞意義上的“正”本身必然皆蘊涵着標準，因為正總是而且只能是相對某一標準而言之正。沒有標準就無所謂正。欲正就需要標準，需要建立標準。然而，如果任何一種能夠決定正之與否的標準本身又必然需要另一種正為其標準，那麼任何所謂最終標準其實就都只能建立在那先於任何本源之“正”的“非正”之上。而這也就是說，任何“最終”標準都不可能最終，任何“終極”之正都不可能是終極之正，任何使這樣的正成為可能者必然同時也是使其成為不可能者。因此，如果不停止對正之標準的如此無盡質疑，如果沒有某種已經被不無武斷地接受為毫無疑問的正，一政之正就不可能開始。而這也就是說，一政本身就不可能真正開始。

那麼，孔子的那個已被視為政之標準的正——一個其實不可能有任何最終標準的正——又是甚麼呢？對於孔子而言，這個可以作為一切人與事之標準的正是為政者自身之正：

苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？（《論語·子路》）

其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。（《論語·子路》）

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？（《論語·顏淵》）

<sup>①</sup> 所以，讓我們別忘了《莊子·齊物論》中的這段有關何為“正處、正味、正色”的話：“民濕寢則腰疾偏死，皸然乎哉？木處則惴栗恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？肉食白豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿，獼狽以為雌，麋與鹿交，皸與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯！”



正——為政者自身之正——是孔子心目中的政——符合“政”之正名的政，正確的政，真正的政——的保證，而此政——正政——的任務和目的也是正：“政者，正也。”“政”意味着“正”，但此“正”不再是形容詞意義上的正，而是動詞意義上的正。政的任務就是去正。那麼，政所欲正者或所須正者又為何？人，或傳統之所謂民。政是人之正/政。人是正/政之人。政以正人/民為根本，而人以人——以他人，以如在草上之風的君子這樣的居小人之上者<sup>①</sup>——為正。活在等級社會之中，且必須時時與他人相處，人當然不可能沒有某種正或政，亦即，不可能沒有某些既成的標準，某些基本的“做人”規矩，否則人就真的會“無所措手足”。但在讓人—民——皆知如何措其手足的問題上，我們知道孔子似乎是主張要“道之以德，齊之以禮”，而不贊成“道之以政，齊之以刑”的。<sup>②</sup>是否即可以據此而認為他其實拒絕或反對一切意義上的“政”呢？<sup>③</sup>或許不行。強調以德與禮來正民其實可能恰恰是要強調身居上位者本身之“正”所具有的“正治”或“政治”作用。<sup>④</sup>因此，“道之以德，齊之以禮”其實已經就是在為政，而且甚至是——在孔子看來——在更好地為政，更根本性地為政。

所以，問題不在於“政”——正人之政——之是否必要，而只在於，對國家來說不可或缺的、根本意義上的“政”或“正”應該以何種具體方式落實。孔子深知，他的時代的一個基本問題——一個我們現代人立即就傾向於稱之為“政治問題”的問題——就是統治者似乎已經不再知道應該如何“為政”。這一問題之出現所表明的並不是，孔子以前的傳統社會缺乏“政”以及“為政”的觀念及標準，而

① 《論語·顏淵》：“君子之德風；小人之德草。草上之風必偃。”

② 《論語·為政》：“子曰：‘道之以政，齊之以刑，民免而無耻；道之以德，齊之以禮，有耻且格。’”

③ 《論語·為政》：“子曰：‘道之以政，齊之以刑，民免而無耻；道之以德，齊之以禮，有耻且格。’”

④ 因此，在孔子這裡，能正己之舜才是這一“正治”或“政治”的理想形象。見《論語·衛靈公》：“子曰：‘無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。’”

是，傳統的“為政”觀念及標準，或傳統的“正”與“政”本身，現在皆已或正在開始成為問題。正因為如此，當時的統治者中才有亟於向孔子問政者，而本身亦有志於為政的孔子也才有耐心向他們解釋自己的為政思想。當然，在孔子那段著名的話中，德、禮與政、刑的對舉讓人很容易誤以為，孔子是在將它們完全對立起來，並以前者來否定後者。其實，在此一“德、禮”與“政、刑”的對舉中，政只是人/民應遵守的種種抽象的甚至僵硬的規定，而不是孔子心目中那個根本性的政，那個以正人為根本目的的“正政”。<sup>①</sup> 對於孔子來說，強調以德與禮道/導正民是為了使這一根本性的正人之政得以實現，或得以更好地實現。所以，此實乃以德與禮“為/為”政。<sup>②</sup>

孔子的這一根本性的政，這一以（動賓表述的）“正人”為根本目的的政，是一個需要以（偏正表述的）“正人”為根本標準——根本的正——的政。然而，要求身居上位的為政者做到“身正”或“以身作則”恰恰蘊涵着，本身即應作為標準——作為正者，作為“正人”——而存在的為政者其實始終都有可能不正。因為，為政者本身并非生而即必然正者。那麼，他們自己又如何才能使自己成為可以正人的正者？正離不開名。為政者必須正己身於其所已經被給予之名（分）。所以，身之正或己之正離不開名之正。欲正身或正己即必先正名。如果為政者能遵其自身之（正）名而行，就可以成為使民亦能遵其自身之（正）名——正確的名分——而行的榜樣。所以，正己、正人、正民最終皆離不開正名。正名因而確實是

① 孔子在一個場合明確區別了有時被合而言之“政”與“事”。在《論語·子路》中記有孔子與冉有之間這樣的對話：“冉子退朝。子曰：‘何晏也？’對曰：‘有政。’子曰：‘其事也。如有政，雖不吾以，吾其與聞之。’”《論語集釋》引馬注雲，“政者，有所更改匡正；事者，凡行常事。”（【清】程樹德撰〔Cheng, Shude〕：《論語集釋》〔Lunyu Jishi〕，北京：中華書局〔Beijing: Zhonghua Book Company〕，1990，第915頁。）孔子這裡是說，事——為政者之日常處理的行政事務——本身尚不足以當政之名。但“政”與“事”的根本性區別究竟何在？事只是按照既定程序落實種種決定，而政則是決定本身。政就是做決定。而做決定就是負責——為他者負責。只有沒有既定程序可以遵循的決定才是真正的決定。

② 亦即，以德與禮作為政，亦以之從事政。

為政的出發點和第一要求。政的任務就是去正名。政正人正民正萬事萬物之名而天下正。

此“正名”我們現在則已經至少可以明確地分析為三義：一、確保名之正確和正當的內容。例如，讓人皆認皆知“君”名何謂，“父”名何謂，等等。二、確保人與事物皆有“正(確)(的)名”。例如，使鹿不能有“馬”名，使不當為王者不能以“王”為名，等等。三、確保人與事物皆遵其名而行。例如，君須君，臣須臣，父須父，子須子。這就是說，為君者必須符合“君”之名，而為父者必須符合“父”之名，等等。此即孔子所謂之“君君，臣臣，父父，子子”。這裡，在漢語所能允許的最簡形式中，這些指稱或描述之名所具有的規定和命令力量，或名之產生與塑造實的力量，得到了最有力的表現：有君之名才有君，才可以讓君(如)君(之名)；有父之名才有父，才可以讓父(如)父(之名)。君之名正，君才是君；父之名正，父才是父。而根據中國傳統在君臣父子之間所確定的高下等級，君、父之名正同時也就蘊涵着臣、子之名正。君臣父子之名正，則天下將可不正或無政而自正。“無政之政”，或“無為而治”：這不正是中國傳統的最理想的“政(治)”或“政(治)”的最終理想？<sup>①</sup> 正因為如此，孔子才堅持，為政即必須始於這同時兼有數意的正名。沒有這樣的正名，沒有這樣的名之正，就不會有任何真正的政，因而也就不會有任何所謂正。所以，正名之成為孔子為中國傳統社會之政所設定的出發點和第一要求，實非偶然。

## 2. 政之正名

政——真正的政，正政——應該始自正名。政應該正一切之名。在中國傳統之政的基本架構中，這一要求似乎無可爭辯。而其合法性則是基於“政者，正也”這一信念。當“政”之名被解釋和

---

<sup>①</sup> 自有政而無政，或相信政的最終目的是以某種方式取消自身：此乃我們可以在孔子有關為政的思想中讀出者。此一重要問題其實值得深入討論。

規定為“正”時，這樣的解釋和規定即蘊含着：一、政本身即為正，亦即，一政所規定者就是標準、法則，就是法；所以，政亦應該正，亦即，一政本身即應該做到中正，正直，公正；二、政應該以正為其政，亦即，一政之任務就是維持一切之正，首先即是人本身之正：正直，正義，公正。此二者則是相互蘊涵的：政本身作為標準、法則或法即需要去維持這些標準、法則或法；而維持它們也就是政之維持自身或維持自己。因此，的確，“政者，正也！”：政作為政即必以自身為上述雙重意義上的正。然而，如此規定自身之名的政，將自身規定為必正之政，自信自身就是正本身之政，又如何才能讓其所欲正者——那些需要服從其正名要求者，那些被要求依政所定之正名而行者——接受和相信此從事正名之政自身即擁有一切的正，真正的正，絕對的正呢？

換言之，如果正名是一不應有任何例外的要求，一普遍性的要求，那麼這一要求就應該能夠被反施於要求從正名開始的任何一政本身之上。一政本身即首先應該有一正名，一允許其能合法地正其他一切之名的名（義）。<sup>①</sup> 如果一政本身之名即已不正，那麼由此政在其名之下所進行的任何正名就都不會有根本上的合法性。因為，任何要求正名與實行正名的政，任何欲正人/民及萬事萬物之名的政，這也就是說，任何以正名為自身之至高責任和權力的政，都必然需要而且其實也始終已然面對這樣的問題：你何以能如此要求？你以何為名而如此要求？或，你何以有此正名的權力？而這意味着，在正其他一切名之前，你首先即必須為自己正名，正

<sup>①</sup> 《春秋公羊傳》何休注解隱公元年首句“元年春王正月”之傳文“公何以不言即位”（亦即，經文中為何不說隱公即位）時云：“即位者，一國之始。政莫大於正始。故《春秋》以元之氣，正天之端；以天之端，正王之政；以王之政，正諸侯之即位；以諸侯之即位，正竟〔境〕內之治。諸侯不上奉王之政，則不得即位，故先言正月，而後言即位。政不由王出，則不得為政，故先言王，而後言正月也。王者不承天以制號令，則無法，故先言春，而後言王。天不深正其元，則不能成其化，故先言元，而後言春。五者同日并見，相須成體，乃天人之大本，萬物之所系，不可不察也。”此乃中國傳統中對於政必須先正己之名這一要求的另一種形式的表述。讀者可以參較。

自身之名，從而保證自身作為一政之正。所以，為了能使正名這一傳統之政的第一要求合法，一政首先就應該正“政”本身之名，或自我正名。沒有這一根本性的正名，正名這一政（治）的要求就無法真正被合法化和普遍化。但如此一來，這裡就又出現了某種“自相矛盾”的情況：一方面，為政必須從正名開始，亦即，政需要對在其之下的一切進行正名；但另一方面，正名却也必須包括正“政”本身之名，而且首先就應該由此開始。但一政又將如何自正其名或自名其正呢？

以正人/民及天下萬事萬物之名為己責己任的政之所以也需要正自身之名，或名自身之正，而且首先即須從此開始，從根本上說是因為政并非不再面對任何他者的“絕一對”者，或已無任何他者在旁的“至大無外”者。<sup>①</sup> 政作為政，作為必須正天下人/民及萬事萬物之名的政，乃是必須為天下人/民及萬事萬物負責之政。而其之所以有此無可推卸的必負之責，則是因為其必然已為他者——為其所必須負責的他者——所命。因此，政本身之正名——政之自正其身——首先乃是他者的要求。任何一政都不可能只在自身之內自正其名，或自名其正。此亦即是說，不可能僅在自身——一個不容任何差異的自身——之內即做到使其正天下人/民及萬事萬物之名的權力合法（除非它能以某種方式讓自身不斷地相異於自身。此點詳後）。在中國傳統中，此他者之命最終乃

<sup>①</sup> “至大無外”之語見《莊子·天下》。所謂“至大無外”之政即“絕一對”之政，亦即，絕無與之相對者之政。其實，任何一具有某種自我同一性的“主體”，當其不受制約或不覺自身受到任何制約之時，皆傾向於以為自己乃“絕一對”的“至大無外”者。黑格爾的“絕對精神”即此種“至大無外”的典型形象。也許，就其自身而言，亦即，就其本質性傾向或其與生俱來的欲望而言，任何政都是“不謙虛”的（是以強調“為國以禮”的孔子才會譏笑子路自言三年即可使一處於困難之中的千乘之國得治的“不讓”態度。《論語·先進》：“曰：‘夫子何哂由也？’曰：‘為國以禮，其言不讓，是故哂之。’”）。任何政，或任何擁有 sovereignty 者，都傾向於讓自身成為“至大無外”。打破此一既虛幻而又真實的“至大無外”的則始終是他者，是必然超出此“主體”之他者。詳後。

自天而來。<sup>①</sup> 因此，中國傳統之政最終必因“天之名”與“天之命”而正己之名，或名己之正。所以，在孔子時代的“政（治）”之架構內，大夫之政必須正之於諸侯，諸侯之政必須正之於天子，而天子之政則必須正之於天。<sup>②</sup> “天”，作為此一傳統中的終極之名或終極之正，理論上將應保證天下之政的正名，或保證其合法性。

然而，這樣其實也并非即已萬事大吉。首先，“天”這一名與天之命皆虛而不實。《詩》即云：“上天之載，無聲無臭。”（《大雅·文王》）子亦曰：“天何言哉？”（《論語·陽貨》）因此，訴諸“天”之名以確保自身之正的傳統之政其實自始即已深知，“天視自我民視，天聽自我民聽”（《尚書·泰誓》），或“天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏”（《尚書·皋陶謨》）。這就是說，“天”這一終極之正名其實也并不終極，而必須以“民”之名來保證其正。不能通過民來視聽天子之政善否的天就將是無聰無明之天，或盲聾之天。但“民”之名同樣亦不可能成為終極之名。何為民？誰為民？此名本身在傳統時代即有某種模糊性，在現代則更加朦朧不定。但惟其如此，“人/民”之名也才能在現代被種種政治意識形態不無災難性地大加利用。因此，“天”或“人/民”其實皆不可能成為不可質疑之終極正名。

其次，“天（之）下”其實經常可能不止一政，或不止一個欲取現

① 參閱伍曉明 [Wu, Xiaoming]: 《“天命：之謂性！”——片讀〈中庸〉》 [Heaven Commands—Which is What is Meant by Human Nature: A Limited Reading of the Doctrine of the Mean], 北京：北京大學出版社 [Beijing: Peking University Press], 2009。

② 參閱《論語·季氏》：“孔子曰：‘天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。’”“天下有道，則政不在大夫”是說，大夫不能“專政”，而必須正其政於諸侯和天子。不然，就會出現下述孔子所言之情況：“祿之去公室五世矣；政建於大夫四世矣；故夫三桓之子孫微矣。”（引文亦為《論語·季氏》中語）

存之政而代之者。<sup>①</sup> 不同的政或政之“競爭者”(相信“天下”只能有一政者會說：“覬覦者”)皆可訴諸“天”之(正)名來建立自身之正名,或自身之合法性。是以天命才可以改變,是以中國傳統中才有“湯武革命”之論,從而任何欲推翻舊政而建立新政者都可以聲稱自己是在以“天”之名行道,或“替天行道”,亦即,聲稱自己所欲建立之政將要或已經擁有終極之名或終極之正。<sup>②</sup> 但既然天之命被相信為可以改變,或者說,既然天被認為可以不再讓一政繼續以“天”之名來正此政自身之名,那麼任何如此以“天”之名來保正/保證自身之正或自身之名的政就都不可能永遠擁有“正一名”,或永遠擁有合法性。然而,任何如此以“天”之名/命建立起來的政又都必然傾向於相信自身之名已有一為終極之名——“天”——所保證之正(正確,正當),亦即,相信自身已經擁有終極合法性,並因此而要求自己被作為絕對的“政名”——或絕對的“正名”——而接受。這樣的政將會從它這被自己信以為真的永恆正名出發而正天下人/民及萬事萬物之名,但却必然始終都需要面對隱含的或公開的質疑或挑戰:對其本身之名及其本身之正——對其作為一政的公正性與合法性——的質疑和挑戰。在此種情況下,重申自身之名乃擁有為“天”之名所保證之正,是中國傳統之政的“正常”反應。而如果一以“天”之名而正己之名的政已經鞏固和强大到自信其為“至大無外”的唯一、絕對之政,此政可能就會採取行動去有效地壓抑或消滅對於其名或對於其正——對於其政之名的正之與否,或

① 試思中國歷史上那些諸政并立或相攻相伐時期的情況:春秋戰國,魏晉南北朝,唐宋之間,遼、金、宋、元之間,明清之間,乃至國民革命政府與北洋政府之間,等等。這一歷史當然也不乏導致一個相對統一之政覆亡的著名反抗事件:秦末陳勝吳廣,漢末黃巾,唐末黃巢,元末紅巾軍,明末李自成,等等。

② 商紂王在其政岌岌可危之時,仍然相信自己擁有天命(《尚書·西伯堪黎》:“王曰:‘嗚呼!我生不有命在天?’”),周武王則在此時以天之名發動征討(《尚書·泰誓》:“商罪貫盈,天命誅之;予弗順天,厥罪惟鈞”)。二者皆在同一天之名下為己之政正名。黃巾軍欲取漢之政而代之時喊出的口號,“蒼天已死,黃天當立;歲在甲子,天下大吉”,則甚至將天之名與己之政名合為一體:漢作為舊天已死,張角創立的太平道作為新天當取而代之。

對於其本身的合法性——的一切質疑或挑戰。但是如果質疑者或挑戰者聲稱自己也已經擁有為“天”之名所保正/證之正,而且有能力肯定其聲稱而欲成為取而代之者呢? 爭戰,或戰爭。

爭戰或戰爭之所戰所爭者最終仍為名,“名義一名分一正名”之名,那以“天”之名為保證的政之自身的正名。通過爭戰或戰爭而取得名——“名義一名分一正名”——者將成為“有名”之政,亦即,具有正名之政。但如此而為自身爭得正名之政也隨即就有開始相信自身乃為“至大無外”者——新的“至大無外”者,又一“至大無外”者——的危險。而此幻想的“至大無外”者也將又會重複其所取代者的自我正名行為:訴諸“天”之名以肯定自身之正名或自身之合法性,採取行動以壓抑和消滅對於其名或對於其正的一切質疑與挑戰。而當一“至大無外”之政如此行動而取得一定成功之時,它就可能會自滿起來,相信自身將能萬世長存。<sup>①</sup> 於是,它不再真正感到自己仍有為自身不斷正名的迫切需要。而不再感到這一迫切需要則是因為,它覺得自己似乎是一已經沒有能與之對立者,或能質疑和挑戰其名或其合法性者。當然,這並不是說它就完全不再為自身之正名而操心了,因為作為一政它就時時需要面對他者而證明/正名其政之正或其合法性;而是說,它此時的一切自我正名——其為自身之合法性所做的一切辯解——都將只是一些並不再對他者做出真正回應的、而僅在自身之內兜圈子的、純粹形式性的“自圓其說”而已。

而如果一政相信自己僅在其虛幻的“絕一對”“至大無外”的自身之內即可“自圓其說”,那它就會相信自己所賦予在其之下的人/民及萬事萬物之名必為正名,就會相信其名之為“叛徒、工賊、內奸”者即必為叛徒、工賊、內奸,而不可能(再)是曾經被它自己名為“國家主席”者,或相信其名之為“國家罪犯”者即必為國家罪犯,而

<sup>①</sup> 試思司馬遷《史記》所言嬴政名自己為“秦始皇帝”的涵義:相信自己已經開創了以己為始的萬世之政,所以他的繼承者只要接着名/稱自己為“秦二世”乃至“秦萬世”就行了。



不可能是他政所名之“和平英雄”。而如果一政相信自己可以如此為所欲為而無所不正，那就不可能有公正、正義、合法的政，讓一切人與物均各得其正——公正，正直，正義——之政，而只可能有壓迫、專制、奴役，亦即，只可能有那沒有任何“正名”的、沒有任何合法性的暴力統治。

然而，暴力統治又必然會遇到暴力的對抗，或對抗的暴力。於是，“絕一對”之政并未絕對，“至大無外”之政并不至大無外。任何將自身幻想為如此者之政都不可能一勞永逸地獨享“正名/政名”。始終都會有質疑者和挑戰者。因此，絕對的“正名”——或絕對的“政名”——其實乃是任何政都必然無法讓自己得到充分滿足的欲望。當然，一切政——尤其當它以為自己之外似乎已經沒有任何制約之時，或以為自己已經成為最高者之時——都會有隱秘或公開地渴望成為唯一的、“絕一對”的、“至大無外”的政這樣一種幾乎可說是“自然”的傾向，儘管它又必然從不可能成就此種“至大無外”。從來都不可能只有唯一的政。所以，雖然一切正名（活動）都會有意或無意地、自覺或盲目地、公開或隱秘地追求一絕對正確的名，一絕對的正名，一能夠成為一切名之基礎的名，唯一之名，但是却又必然從不可能得到這樣的正名。是才始終都會有所謂政或政治。因此，在一個非常深刻的意義上，人作為人就注定是“政一治”的存在。<sup>①</sup> 是以人才永遠都是“政（治）之人”，而政才永遠都是

① 亞里士多德將人定義為“政治動物”（“man is by nature a political animal [ *ho anthrōpos phusei politikon zōon* ].” Aristotle, *Politics*, Tran. Ernest Barker, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 10）。當然，一在漢語中說“政治”，我們就已經在自覺或不自覺地將源於古希臘語“polis”的“politics”這個西方概念嫁接到中國傳統的“政”和“治”這兩個概念之上了。然而，以“政治”來譯“politics”又表明，在這一翻譯的創造者那裡，中國的“政”與“治”和西方的“politics”確實發生了接觸和對話，無論其中可能包含多少誤解。進一步深入細致的研究應該首先在中國和西方各自的傳統中探尋這些重要的名——概念——的歷史譜系。然後我們才有可能讓這兩個傳統開始在這個重要問題上進行更認真的對話。我們現在基本上還暫時只能就孔子所言之政而展開初步論述，雖然在“政”後的括號中放上“治”字的做法，或者“政”與“政治”的并提，已經意在漢語的“政一治”與歐洲語言的“politics”之間的某種潛在對話。因為，在我們置身其中的現代漢語文化語境中，“政治”也許是我們最耳熟能詳却又最為濫用的概念之一。英語

“人之政(治)”。政關心名。一切政都必須進行正名(活動)。而一切政最終都必然是“名之政”或“名的政治”，是“正名之政”或“正名的政治”，而且首先就是政本身之需要不斷自正其名的“政一治”。

是“政一治”就不可能與他者無關。相反，有“政一治”問題即始終都是因為已有他者，已有必須善加關懷的、公正對待的、一視同仁的他者。正因為始終已然有他者，而政也必然始終都已經在這樣或那樣地面對他者，所以政——必須正他者之名之政，必須為他者負責之政——才本身即需要首先不斷自正其名。而正因為一政始終可以變為不正，所以才始終可以或始終需要其他的政或不同的政，有以不同的名為自身之正名的政，或依不同的名而正自

“politics”是“politic”的名詞化。“Politic”則為“political”的較早形式，源自中世紀英語“polytyk”。此詞又可經中世紀法語“politique”而回溯至拉丁語的“politicus”，再回到古希臘語的“politikos”。“Politikos”是形容詞，意為“(有關)公民的”。其名詞形式為“politēs”，“citizen”，“公民”。此詞則派生於“polis”，“city”，“城市”。“Polis”的印歐語詞根為“pel-”，“fortress”，即城堡。其本義則為填實的牆，或實心牆。牆作為界綫或邊界同時形成內與外，從而使一同一體，此處即城市——國家，成為可能。因此，城市、國家、政治共同體這些具有自我同一性的存在者在印歐語中基於“pel-，牆”這一詞根絕非偶然。正是在牆所形成的“內”——城市，國家，任何政治共同體——里面，必須與他人相處的個人才是“政治的”，亦即，“公民的”，動物，因而也才需要作為“公民的”、“國家的”或“政治的”動物而存在。而這也就是說，需要“政(與)治”，需要從(事)“政一(治)”。需要“政”與“從政”是因為在 polis 或城市——國家中共同生活和工作的個人總需要協調其目的與利益。亞里士多德有時即在此意義上將螞蟻或蜜蜂也稱為“政治的”。因此，“politics”這一名在西方傳統中與“polis”這一名關係密切。在漢語中，雖然“國家”一名乃是(經日語)翻譯而來的西方概念，但漢語傳統意義上的“國”，至少就其亦由(實際的或象征性的)城牆所形成所界定而言，接近古希臘的“polis”，儘管二者的“政治”結構非常不同。漢語沒有通過“國”這一名而產生“政治”，但漢語的“政”亦與“國”不可分。“政”始終乃一國之“政”，國則需要“政”以維持使“國”之為“國”者，亦即，協調“國人”的目的與利益，從而維持一國之作為自我同一的整體而存在。當然，此政並非為全體“國人”皆可從事者。這與古希臘的 polis 的政有所不同。但此政亦并非完全的“專政”，亦即并非僅為國君所專。《論語·為政》中即載：“或謂孔子曰：‘子奚不為政？’子曰：‘書云：‘孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政。’是亦為政，奚其為為政？’”據此，孔子并不以為政僅為君臣之事。我之以孝事父母、以友(悌)事兄弟也是為政，因為我的這些行為也在對國之政施加“政一治”影響。在此，結合漢語傳統中的“政”與“治”而來的、在現代日語中首先作為翻譯而形成的、又被譯回到現代漢語的“政治”，確實可以與歐洲語言中的“politics”開始一定的對話。

身之名的政。是以才有斗争。政與政的斗争。不同的政之間的相互斗争。政治斗争。政治的必然性。不可能有可以成爲“政(治)”之絕對基礎或根據的“(永)正(之)名”，也不可能有可能有可以始終擁有唯一“(永)正(之)名”的政，因爲那樣就不(再)會需要政治，也不(再)會有政治。正因爲名始終有可能不正，始終已經不正，所以才正名這一必然不可被完全滿足的欲望，以及正名活動這一永恆的需要。<sup>①</sup> 而正因爲名始終都需要正，所以才需要政或政治，所以才正名。正名——即使似乎只是簡單地糾正一個語詞的用法——已經就是政治，而政治在一個非常重要的意義上就是正名，就是名與名之爭，名與名之間的競賽或斗争。<sup>②</sup> 政治斗争在名中發生。政治斗争以不同的名(義)發生，在不同的名(號)下發生，而爭取的則同樣都是名(分)。唯其如此，政治斗争才最終是(正)名的斗争，政治斗争的勝利才最終是(正)名的勝利。如果得不到名，得不到正名，沒有正當的名義，或沒有正當的名分，那麼任何勝利，無論其可能如何“實在”，最終就都只會“徒勞無功”。

承認如此而來之正名爲其自身之“有限”正名，承認并接受正名斗争的必然性，并盡力發明、創立種種程序和制度以在自身之內保證此正名斗争的合法性，是一政維持自身之有限正名或有限合法性的必要條件。在中國“政一治”傳統中，政之架構中之設有諫

① 名總是問題的根源。其實從來就沒有任何正名。名自始——自其開始存在之時——即已不正。而此不正恰是使對於正名之任何有限追求同時成爲可能者與不可能者。爲了“解決”這一問題，莊子的理想在某種意義上是讓人回到“同於道”的無名狀態：“道不私，故無名。無名故無爲”(《莊子·則陽》)。無名即不須有爲，即不再有所謂政或政治。但名却不可能沒有。因此，就是莊子的“無名人”也還是避不開來自“有名”者(天根)的問題。而問題則始終都是“爲天下”的問題，亦即，“政一治”問題。這可能就是《莊子·應帝王》這一非常“政一治”性的文本中那則意味深長的寓言所欲傳達者：“天根游於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉。曰：‘請問爲天下。’無名人曰：‘去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而游無何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何爲以治天下感予之心爲？’又復問。無名人曰：‘汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。’”此在某種意義上可謂以取消“爲天下”的方式而“爲天下”。

② 《莊子·人間世》即云：“名也者，相軋也。”

議大夫等所謂議政之言官，政之代表者或執行者——專制君主——之被要求“兼聽則明”，乃至國家出現問題之時皇帝之下詔罪己謝民，即皆為在特定傳統政治形式中對於此條件之某種有限接受。<sup>①</sup> 此皆為欲維持自身之正名的有限自覺努力，或政之自我正名的有限自覺努力。如果擁有有限正名之政不再繼續那為自身正名的努力，而這也就是說，如果此政不再繼續面對他者而做出回答，做出應承，為之負責，此政就開始在冒有可能失去其有限之正名——或其有限合法性——的危險。<sup>②</sup>

而如果任何政作為政都在某種非常重要的意義上需要成為“唯一”之政，亦即，擁有至高之權或所謂“sovereignty”之政，如果任何政作為政都在某種非常重要的意義上需要視自身為高踞於一切其他名之上之名（因為不如此，政就不可能以/依自己之（正）名而正一切其他的名，這也就是說，不能頒布法令，不能進行判決，亦即，不能完成其作為政而必須完成者），那麼政本身之（被）正名就是“政之正”，或“政（治）之正（直）”。此“政（之名）之正（名）”或“政治之（追求其自身之）正直”必為最根本之政，或最根本之政治。如果一政沒有此一根本性的起碼之正或者起碼的正直、公正、正義，此政本身就沒有任何正名，亦即，沒有讓自身作為一政而存在的合法根據，此政在自己名下所進行的一切其他正名就沒有合法基礎。因此，任何政，如欲作為政而繼續存在，就都必須首先力求自身之正名，或力求自身之正。

力求自身之“正一名”就是面向他者而敞開自身，而不是將自

---

① 例如，《國語·周語》載，當周厲王自以為能弭謗（阻止國人批評其政）時，邵公即諫厲王曰：“是障之也。防民之口，甚於防川。川壅而潰，傷人必多。民亦如之。是故為川者決之使導，為民者宣之使言。故天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞽賦，矇誦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽史教誨，耆艾修之，而後王斟酌焉。是以事行而不悖。”

② 在中國歷史上，這就是專制君主昏聩之時可能出現的情況：為其所“代表”之政不再能聽到要求其自我正名的聲音，並壓抑一切正名之求及正名之爭。此時就可能會有起而“爭/正名”者：現存之政已失其正名，新政將應取而代之。

身完全封閉起來，並進而虛幻地想象自身為“絕一對”的“至大無外”者。面向他者，敞開自身：此即是政之積極意義上的自我相異，或自我解構。而此自我解構則必須首先不能被理解為政本身所採取之主動行為，或政之主體行為。當然，若無政本身之自覺努力，此自我解構亦不可能發生。但此自我解構却首先具有某種根本的被動性。或者說，此種自我解構乃是政之保持自身為政的題中應有之義，因為一政之絕對化與至大無外化將是政之為政的結束。阻礙政之傾向於變為絕對與至大無外者的乃是政所必然面對並必須為之負責的他者。正是他者才始終會以種種不同的方式迫使必然傾向於“至大無外”之政自正其名，或自正其政。

但究竟誰為他者？或他者——政之他者——究竟為誰？“他者”其實也是一曖昧或多義之名。與政爭正名者，或欲取現存之政而代之者，當然是一種意義上的政之他者。政必須對之做出回答和應承之天，政對之負正名之責的天下人/民及萬事萬物，則是另一種意義上的政之他者。當然，還可以有第三種意義上的政之他者，即異於政者，或政在自身內不可能真正想象者。<sup>①</sup> 在中國“政一治”傳統中，上文提到的“天”或“民”即為此處第二種意義上的政之他者之名。但這些名也不可能成為終極正名。所以，將它們作為終極正名而訴諸之以自正其名或自名其正的政，就始終都是在有意無意地讓自己變成“絕一對”的“至大無外”之政。這其實只是利用他者之名而正己之名這一普遍情況的典型之例而已。<sup>②</sup> 而政之真正的自正其名或自名其正不應僅是利用他者之名，而是必須

① 異於政者將不再是任何一種形式的政。具體一些說，如果中國傳統所理想的無為而治（無論是孔子所言者，還是老莊所言者）能夠實現，那麼它就會是這一意義上的政之他者。說政在其自身之內不可能真正想象此他者，是因為政所能想到的和所能想象的總是某一種形式的政。但所謂“無為而治”——作為政之某種“理想”或欲望——却似乎是一政通向此他者之途徑，儘管欲行於此途之政其實可能并不知道等在盡頭的究竟是“甚麼”。因為，如果此政真能盡此“無為而治”之途，它將會發現自己在那裡已不再是它自己了。

② 利用他者之名正己之名：例如，聲稱“我有天命”，或“我代表人民”，等等。

面對他者，那可能甚至經常是“無名”也“不可名”的他者<sup>①</sup>，那以其“無名”或“不可名”的到來而要求政對之做出回答、做出應承、為之負責的他者。

在不同的政之架構中，政之面對他者會有不同的形式。在中國傳統中，政必須面對的最終乃是那通過“民”而視而聽之“天”。此“天”相對於已受其命之政而言是在外和在上的，因而是超越的。此種受天命而為天下負責（或正人/民及天下萬事萬物之名）的傳統之政因而面對一超越他者，儘管此他者——天——其實只通過民而顯示自身。中國傳統之政之在“天”或“民”面前正自身之名，或名自身之正，就是對此他者做出回應，負起責任。在現代社會中，“天”或“上帝”之名在某種意義或某種程度上已經消失，“民”則已被整合到現代之政之中，或者，更準確地說，民已成為現代之政本身。現代之政因而理論上就是民自身之政。<sup>②</sup> 相對於那必須面對外在超越他者的傳統之政的二元結構（在下的受命之政，在上的發命之天，或上帝）而言，此種現代之政為某種一元結構。因為，當民進入現代之政之內，或成為現代之政本身時，此政之外似乎就不再有任何他者了。但却也正因为如此，此種現代之政才甚至更有讓自身變為“絕一對”或“至大無外”的危險。而“法西斯”或“集權專制”也許就正是此種“絕一對”或“至大無外”之政的現代之名。

那麼，現代之政將如何真正地或真誠地自正其名其政？所謂民主政治制度似乎提供了某種可能，儘管這一制度其實始終都還是“將一來”的，亦即，是在不斷地到來之中的，是需要無限地被完

---

① 嚴格地說，他者無名，而有名即已非他者。支持這一論點的最簡論辯可能是：他者之為他者即在於其超越我或主體或總體，因此他者不是我或主體或總體所可知者或可把握者。不可知，不可把握，所以也不可能有名，更不可能有一“正名”。

② 此即所謂“from people, by people, for people”的原則。甚至所謂“人民民主專政”之說理論上也仍是此原則的某種變體，儘管可能是非常極端的變體。

善的。<sup>①</sup> 就其結構而言，源於歐洲的現代民主之政(治)——兩個或多個政黨互相競爭之政(治)——所允許的是一政(治)自身之內的某種有限正名：立場相異的不同政黨之間的對抗和競爭允許這一“民主”之政(治)有限地在自身之內與自身相異，或進行有限的自我解構，從而使此政本身在其自身之內的某種程度的自我正名成為可能，而這也就是說，使此政的某種程度的自我糾正以及自我合法化成為可能。因為，這樣的現代之政(治)能以某種方式在自身之內不斷“否定”自身——不是黑格爾式的辯證的自我否定，而是讓其自身與自身相異，讓自身中一部分與另一部分相異，是一部分之(糾)正另一部分，是各部分之通過互(相)(糾)正而(糾)正構成這些部分的并為這些部分所構成的整體——從而不斷肯定自身，并因此而維持那能够使其繼續存在的有限自我認同和自我同一。

然而，每一個這樣的政治共同體，或現代民族國家(nation-state)，作為自我同一的、不容分割的絕對主權體，亦即，作為擁有 sovereignty 者，作為擁有不可侵犯之主權者，或作為 sovereign state，雖然能如此在自身之內對自身做有限正名，却也必須面對在其之外的他者——面對其他的同樣擁有所謂不可侵犯之主權者——而為自身正名，或為自身的合法性進行說明和辯解。否則國際社會

① “將一來之民主”(a democracy to come)是德里達晚期思想中重要之點。德里達的解釋者卡普托甚至說，“解構中之一切都朝向一個‘將來之民主’。”此說何謂？“因為即使現存諸民主(制度)是我們目前所能做到的最好的，是組織我們自己的最不壞的方式，目前的種種民主結構仍然是非常不民主的。它們被很多東西所敗壞：被公然購買選票的金錢；被公司對政客及政黨的贊助，這讓公司可以放手使致癌物質充滿空氣和水中，或鼓勵我們社會中最年輕和最貧困者吸煙；被膽小的政客們，他們甚麼都不信，他們隨每一次民意測驗改變觀點，他們以煽情的許諾鞏固自己的地位，他們訴諸民眾最糟糕最低級的本能；被敗壞國民話語的媒體，它們為民族主義怨憎情緒和種族主義煽風點火，它們刺激選民盲動。”(John D. Caputo, *Deconstruction in A Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* [New York: Fordham University Press, 1997], pp. 42-3) 因此，民主仍然有待於將來：“當我談到將一來的、被允諾的、名副其實的民主時，其實沒有任何事實上的民主與之相符。”(德里達[Jacques Derrida]:《他人是一個秘密，因為他是別樣的》[“The Other is a Secret, as he is Other - An Interview with Derrida”], 載《德里達中國講演錄》[*Jacques Derrida's Lectures and Seminars in China*], 第219頁。)

間就沒有任何公平與正義可言，而只會有以大欺小以強凌弱的強權，或以公正和平為名的霸權。而此種強霸之權又會激起對抗，或激起眾多弱小者的知其無望而仍為之的所謂“恐怖主義”活動。<sup>①</sup>

## 七、(不)結(之)論

這一文本是從“解構正名”這一合法——合乎漢語之法——而又不合法——不合那些希望一切皆簡單明了者之法——的標題“開始”的。寫下一個標題當然就意味着，要有一個開始，要從某處開始，要讓一以之為題的文本由此一作為開始的標題而開始。然而，“解構正名”這一應開其始的標題却阻礙開始，阻礙此一文本由此一作為開始的標題而開始，或由開始而開始。此一作為開始的標題或作為標題的開始使任何傳統的理想開始皆成為不可能。而這也許却恰恰體現了解構所欲顯示的一個重要之點：沒有簡單的純粹的理想的開始，或者，沒有無可置疑的、自明自證的開始。“解構正名”：“解構”始終都需要正名，而“正名”始終都需要解構。因此，無從開始，但却又必須開始，必須在沒有開始之處開始，必須從不可能開始之處開始，或者，必須從不可能本身開始（假使不可能也可說是有一“本身”的話）。而“解構”——正如我們在對此名的某種正名過程中已經看到的——在某種意義上不正就是對於“不

<sup>①</sup> 此處的問題極為複雜，已經超出本章的篇幅所能容許的論述。簡單地說，一方面，任何政相對其他政而言皆為擁有不可侵犯之主權者。因此，對其他主權者（主權國家）的侵犯無論怎樣都很難真正被合法化（我們此處想到的是美國及其同盟者進攻占領伊拉克的例子）。但另一方面，一政可能已在幻想自身為“至大無外”之途中，甚至已經走到此路之盡頭。而當其如此之時，也就是其停止自我正名之任何努力之日。於是，此政之下即不再有正直、公正、正義，而只有專制、壓迫、奴役。此時，在此政之下被專制、受壓迫、被奴役者可能會起而欲正此政（之名），並訴諸此政之外的其他之政的幫助。在此種情況下，如何才能對他者公正，如何才能維持正義，乃是國際政治中並無任何確定原則和程序的倫理難題（英國前首相布萊爾在因伊拉克戰爭被質詢時曾說，即使伊拉克沒有大規模摧毀性武器（WMD），進攻伊拉克也是道德上正義之舉，因為此舉結束了一個邪惡之政。是否完全如此，其實仍然有待於思考和分析）。在此問題上，《春秋》及其諸傳中應該有很多可供分析的事例。



可能者之可能性”的某種體驗？

因此，這一文本開始了：以合法的標題不合法地開始了，或以不合法的標題合法地開始了。“不合法”首先是因為，這一文本不可能同時滿足解構與正名雙方各自向對方提出的要求：解對方之構的要求；正對方之名的要求。因為，我們已經知道，任何一個要求對方或他者合法的要求都首先本身就必須是合法的，而合法却又始終都只能是他者的要求，是來自他者的要求。<sup>①</sup> 因此，不可能有絕對的“第一要求”，因為任何第一要求都必然已經為他者所要求了。所以，始終都將會是“解構—正名”——解構要求正名；正名要求解構：這一合法而又不合法的標題就是如此這般地讓以之為題并由之“開(不了)始”的文本陷入某種嚴重的“自相矛盾”，并使此文本成為對此沒有出路的“自相矛盾”的某種堅持不懈的感受。

“自相矛盾”：需要正名的解構和需要解構的正名就生於其內，長於其中。此自相矛盾并非偶然發生，更不是無事自擾，而是使一切有限的不自相矛盾，一切有限的第一開始，一切有限的合法要求，成為可能者。但我們現在也已經知道，那使之成為可能者同時也總是那使之成為不可能者。使之成為不可能：因而這一自相矛盾的文本無法開始，無法理想地開始；使之成為可能：因而這一自相矛盾的文本仍然可以開始，以某種方式開始。於是，首先（而這當然只是一個仍然始終都有待於成為首先的“首先”），“解構正名”：解構需要正名，需要被正名。我們怎麼可能須臾離開正名，起碼的正名，基本的正名？之所以不可能有首先的首先，或之所以無法從開始——第一開始，絕對的開始——開始，不正就是因為我們已然生於名中，而且始終賴名以生？如果不是始終已然有名，有我們始終已然從自己的語言文化傳統中接受下來的名（此亦包括已經成為并在繼續成為這一語言文化的構成部分的外來之名），有我們無論願意與否都必然已經首先加以無條件肯定的名（此肯定始

① 關於“合法要求”這一表述的必然的曖昧與多義，請重新閱讀本文之注2。

於我們首次和每次說出任何一名——即使是對一名說“不”——之時),那就還根本無所謂任何開始,因為我們甚至連“開始”這個名,這個讓我們可以想象和談論開始之名,都還沒有。但既然已經有名,始終已經有名,那就再也沒有——不可能有——任何簡單的純粹的理想的開始,因為任何一名皆牽扯勾連着其他的名,并皆因其他的名——因而且僅因其他的名,因而且僅因不是其他的名——而是此一特定之名。因此,從任何一名開始都不可能是從開始開始,從“第一開始”開始。而由於所有名之互相勾連牽扯,所以無論從何名開始,無論開始使用何名,皆必然本身就已經包含着某種基本的正名活動。如果不是有始終已經活躍在言說、寫作、閱讀中的諸種起碼的正名活動或正名操作,言——須賴名而行之言,一般意義上的言——是否還有可能?解構之言是否還可能?解構本身是否還有可能?名之解構是否還可能?而且,首先,“解構”之名,亦即,“解構”本身作為一名,在漢語中是否還有可能?我們是否還能在漢語中有意義地說“解構”,或說其他的名?是否還能用“解構”這個名或其他的名去說或去做任何事情?否。是以我們才必須說,正名——某種起碼的,即使經常只是非自覺的、隱含的正名,必然始終不止一種意義上的正名——其實不可或缺。

然而,正名——作為活動或操作的正名,無論是起碼的、基本的正名,還是更進一步的正名,倫理的、法律的、政治的、社會的、文化的正名——却始終皆有可能自覺或不自覺地在冒追求終極正(確)(之)名之險。而此似乎又是作為活動或操作之“正名”的“名中應有之義”,尤其是當提出正名要求者自以為有合法正名之權,

甚至至高正名之權之時。<sup>①</sup> 然而，在“解構—正名”的過程中，我們已經看到，欲以一終極正（確）（之）名正一切之名者仍須正此終極正（確）（之）名，欲以自身之名為終極之名而正一切之名者仍須正自身之名。是以“正名”需要解構，需要被解構。

但“解構”之名何謂？在“解構”之名下所發生的不也是某種正名，某種必然包含着正名操作的活動？儘管在解構活動中所顯示出來的最終可能却是一切正（確）（之）名本身之“終極”的不（可能）正，或者說，是使任何終極正名同時成為可能與不可能的那些條件。而如果解構是某種正名，正名——不囿於任何成規和偏見的正名，徹底的正名——不也是某種解構？因為，正名操作，如果從中撤去了對必正之名的預設，就必然是一種解構活動。正名，尤其是沒有被特定之“政（治）”限制在特定之“正”的範圍之內的正名，必然將最終走向對沒有“終極之正名”這一（非）真相/真理的揭示。

何以如此？因為，“解構—正名”首先必然依賴於荀子所謂“成名”。沒有成名，沒有既成之名，或沒有語言，就不可能開始任何正名，或任何解構，或任何解構—正名，亦即，解構的正名，或正名的解構。但是，如果始終已然有既成之名，如果我們的任何自覺的解構—正名操作都必然只能首先活動在這樣的成名之中，那麼“名者，命也”就可能開始顯示其另一意義，一也許更為深刻的意義。“名”首先乃是我們之“命”！必有所“命”之“名”首先乃是我們必須接受，而且必然已經接受之“命（令）”，儘管此命并非絕對沒有讓

① 我們知道太多的欲以自身之名正一切其他之名的情況。欲以己名正一切之名的政或國家可能是其中之典型。但幾乎所有欲“以……的名義……”（亦即，“以……之名……”）者其實都是在做同樣的事。例如，在我這一代人所熟悉的革命敘事中，那些說“我以革命的名義（以革命之名）處決你這叛徒”的革命者。此一語句其實同時是語言一行為理論（Speech-Act Theory）中所區分的陳述句（constative）與行事句（performative），因為此話既宣布一件即將發生的事，同時本身又是一件事之完成。而其所完成的事之一就是完成發言者本身與“革命”之名的認同。而處決——此處是從“革命”名下徹底抹掉被認為不能符合其名者——我們已經知道，乃是正名的最極端但也最典型的方式。

其被對抗的余地，因為命作為命即已結構性地包含此余地於其自身之內。<sup>①</sup> 名作為命必已對我們有所命，但這却并非意味着我們就必須盲目地或無條件地服從。所以我們才必須正名，那必然不止一種意義上的正名。正名是我們之命：我們的命令，我們的命運。但我們又從來就都只能“以名正名”。而這也就是說，以一名證/正它名之正或不正，或以一名之命(令)服從或對抗它名之命(令)。

而正因為我們從來都只能“以名正名”，我們才始終都不可能有任何“從頭開始”的開始，始終都不可能通過任何無限耐心的回溯而走到一個讓一切開始皆可由之開始的開始之處，或一個終極的正名。正因為任何所謂“終極正名”仍然必須正之以它名，所以終極才從來不可能真正終極，絕對終極。任何終極之名或終極之正都只是某一特定的正名活動的結果，或某一特定的“約定俗成”的結果。而名之特定的“約定俗成”，或孔子意義上的“正名”，我們也已經知道，離不開權力和鬥爭，離不開權力的鬥爭，或鬥爭的權力。因此，“約定”永遠都不是共同的約定，“俗成”也從來都不是全體的俗成。名——任何名——從來都不可能毫無疑問，不可爭辯，天經地義。而如果有人堅持說，此處所言之特定的正名——倫理、法律、政治、社會、文化意義上的正名——仍然必須基於最普通的名而行，而最普通的名則必然是原始的“約定俗成”，那麼對此看法的可能回答也許是，如果原始的“約定俗成”真是任何一名之(是否)“正”的最終根據和證明，或唯一根據和證明，那麼這樣的“原始的約定俗成”也必然是始終已然失去者。因為，所謂“原始的約定俗成”必然是這樣一個“(非)時刻”：一個從來也沒有作為“現在”而存在過的“過去”，或一個使任何“現在”能夠作為“可以成為過去之現在”的永恆“過去”。而這也就是說，一個使任何原始成為(不)可能的“(非)原始”，或一個使任何起源成為(不)可能的

<sup>①</sup> 參閱拙著《“天命：之謂性”！——片讀〈中庸〉》中對於命之結構的分析，尤見第15頁。

“(非)起源”。因為，為了使任何特定的“約定俗成”成為可能，就必須有使此一“約定俗成”成為可能者，亦即，始終已經“約定俗成”了的成名或語言。沒有這樣的成名或語言，就不可能開始任何約定（即使是所謂最原始的約定），也不可能有任何俗成，因為約定和俗成都必然要求能使其開始的成名或語言。名之任何“約定俗成”——亦即，有關任何名的任何“立法”或修正或取消——都必然只能在已經被作為命令——作為法——而發布和接受的成名或語言本身之中發生。<sup>①</sup> 只有在作為命令或作為法而必然已經為我們所首先服從或接受了了的成名或語言之中，我們才有可能開始對任何命令或法的（再次）接受與服從，或質疑與拒絕。而這也就是說，才可能有任何正名或任何解構。而活/躍在始終已經“約定俗成”了的成名或語言之中的正名或解構，在這一意義上，則始終都將是對於任何重要之名及其所名者的探究和質疑，解開和重構。

因此，讓我們重新回到這一文本的標題。“解構正名”：解構和正名，正名和解構；解構的正名，正名的解構。解構與正名在“解構正名”這一合法標題中遭遇對方。解構與正名皆要求對方合法，也皆被要求合對方之法。合法因而被暴露為并無單一固定標準，因為，歸根結底，始終都只是他者首先提出“合法要求”。解構與正名二者在同一合法標題之中似乎無法相讓，并因而使以其為題之文本“自相矛盾”。然而，正是在這樣的自相矛盾之中，解構向正名敞開自身，正名也向解構敞開自身。在解構的正名之中，我們可以看到的是，“解構”之名首先應該被正為西方傳統——“至大無外”的西方形而上學或哲學——之向他者的深刻開放。而正是在這樣的

<sup>①</sup> 這就是說，我們始終都首先是語言的接受者，而不是其創立者。語言中的任何創立，甚至任何“革命”，皆必然只能在已經被接受下來的語言中開始。“語言約定俗成論”（conventionalism）可以合法地解釋很多語言問題，但其在欲解釋語言之原始創立時却必有無法克服的根本困難。語言是像法律或律法一樣被接受下來的——這是索緒爾的一個看法，而為德里達所注意。在符號之解構中，德里達對此多有提及和論述。參見 Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 26.

開放之中，西方傳統才能重構自身為能對他者亦對自身（對西方文化和非西方文化）重新積極負責者。推而言之，此一“積極”的解構其實乃是每一欲重新或繼續其自我認同的傳統所必不可少者。在正名的解構之中，我們可以看到的是，“正名”之構最終應該被解為必須包括正名者——有至高正名之權與正名之任者，政，主權國家——之自正其名或自名其正的活動。需要自正其名或自名其正，即是需要向自身之內和自身之外的他者開放，從而防止自身走向對於絕對和至大無外的虛幻追求，因為此種虛幻追求將會既危及他者，也危及那自以為至大無外者本身。推而言之，此一“積極”的正名其實也是一切擁有至高正名之權與正名之任者為了維持自身而必不可少者。

於是，解構（和）正名最終走向他者，走向對他者之應——應與承，責與任。是他者要求解構，是他者要求正名，是他者要求合法。在他者面前，每一欲維持自我同一者都是可以解構的，應該解構的，已經在解構的。在他者面前，每一欲維持自我同一者都是可以正名的，應該正名的，已經在正名的。

而這也就是說，“已經是在解構正名的”：此“已經在”意味着，不會完成，不可完結，始終已經開始，始終將會繼續。無窮的“解構正名”！因此，不可結論，沒有結論。而正是在沒有也不可能有最終結論的“解構正名”之中，才可能有“未來”而應來者之可能的“將一來”。

寫於 2000 年至 2010 年間

2011 年 1 月 9 日完成於新西蘭基督城

2011 年 1 月 26 日定稿於新西蘭基督城

2011 年 2 月 17 日最終定稿於新西蘭基督城

## 參考文獻[Bibliography]

### 西文文獻[Works in Western Languages]

- Aristotle, *Politics*. Trans. Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. (English translation: *Positions*. Trans. Alan Bass. University of Chicago Press, 1981.)
- \_\_\_\_\_. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*. Paris, Galilée, 1987. (English translations: "Two words for Joyce." Trans. Geoffrey Bennington. In *Post-Structuralist Joyce: Essays from the French*. Eds. Derek Attridge & Daniel Ferrer. 145 – 159. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. "Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce." Trans. Tina Kendall. In *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. 256 – 309. London: Routledge, 1992.)
- \_\_\_\_\_. *Psyché: Inverntions de L' auttre*. Paris, Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Lettre à un ami japonais." In *Psyché: inverntions de l' auttre*. Paris, Galilée, 1987, 387 – 392. (English translation: "Letter to a Japanese Friend." In Kamuf, Peggy. *A Derrida reader: between the blinds*. , 269 – 276 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.
- \_\_\_\_\_. *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.
- 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.
- Wu, Xiaoming. "Philosophy, Philosophia, and zhe-xue." In *Philosophy East & West*, vol. 48, no. 3 (1998): 406 - 452.

中文文獻[ **Works in Chinese** ]

- 【元】陳澧：《禮記集說》，北京：中國書店，1994。[ Chen, Hao. *The Book of Ritual with Collected Commentaries*. Beijing: China Bookstore, 1994. ]
- 【清】陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。[ Chen, Li. *Baihutong Shuzheng*. Punctuated by Wu Zeyu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994. ]
- 陳啓天：《增訂韓非子校釋》，台北：台北商務印書館，1994。[ Chen, Qitian. *A Revised Edition of Annotated Hanfeizi*. Taipei: Taipei Commerce Publishing House, 1994. ]
- 陳士珂輯：《孔子家語疏證》，上海：上海書店，1940。[ Chen, Shike. Ed. *Kongzi jia yu shuzheng*. Shanghai: Shanghai Bookstore, 1940. ]
- 【清】程樹德撰：《論語集釋》，北京：中華書局，1990。[ Cheng, Shude. *Lunyu Jishi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990. ]
- 【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*. Ed. Su, Yu. Punctuated by Zhong, Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992. ]
- 杜小真、張寧編：《德里達中國講演錄》，北京：中央編譯出版社，2003。[ Du, Xiaozhe & Zhang, Ning, eds. *Jacques Derrida's Lectures and Seminars 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. *A History of Chinese Philosophy*. 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 & Lin, Hengsen, trans & annotate. *Complete Modern Translation of the Texts of Shenzi, Yinwenzi and Gongsun Longzi*. Guiyang:



- Guizhou People's Press, 1996. ]
- 【清】焦循:《孟子正義》,北京:中華書局,1987。 [ Jiao, Xun. *Mengzi Zhengyi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982. ]
- 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. ]
- 【南朝梁】劉勰:《文心雕龍》,北京:人民文學出版社,2006。 [ Liu, Xie. *Wenxin Diaolong*. Beijing: People's Literature Press, 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: People's Literature Press, 1973. ]
- 【清】仇兆鰲:《杜詩詳注》,北京:中華書局,1979。 [ Qiu, Zhao-ao. *Du Fu's Complete Poetry with Comprehensive Annotation*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1979. ]
- 【漢】司馬遷撰:《史記》,北京:中華書局,1982。 [ Sima, Qian. *Records of the Grand Historian*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982. ]
- 【清】王先謙,(清)劉武撰:《莊子集解·莊子集解內篇補正》,北京:中華書局,1988。 [ Wang, Xianqian & Liu, Wu. *Collected Explanations of Zhuangzi*,

- Suppliments and Corrections to the Inner Chapters of the Collected Explanations of Zhuangzi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988. ]
- 【清】孫怡讓撰，孫啓治點校：《墨子閑詁》，北京：中華書局，2001。[ Sun, Yirang. *Mozi Xiangu*. Punctuated by Sun Qizhi. 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. *Selected Works of Heidegger*, Vol. II. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore, 1996. ]
- 文物出版社編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。[ Wenwu Press, ed. *Bamboo Strips from the Chu Tombs in Guodian*. Beijing: Wenwu Press, 1998. ]
- 鄔國義等：《國語譯注》，上海：上海古籍出版社，1994。[ Wu, Guoyi. et al. *Guoyu: A Modern Translation with Annotation*. Shanghai: Shanghai Guji Press ]
- 伍曉明：“‘道’何以‘法自然’？”《世界漢學》第6期，2010，第83 - 100頁。  
[ Wu, Xiaoming. “How can ‘Dao follow ziran’?” In *World Sinology*, no.6 (2010): 83 - 100. ]
- 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: Peking University Press, 2009. ]
- 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980。[ Yang, Bojun. *Lunyu Yizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980. ]
- 楊伯峻：《孟子譯注》，北京：中華書局，1960。[ Yang, Bojun. *Mengzi Yizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1960. ]
- 朱謙之：《老子校釋》。北京：中華書局，1984。[ Zhu, Qianzhi. *Laozi Jiaoshi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1984. ]