

## 解构正名(下)

Deconstruction/Correction of the Name (Part Two)

【新西兰】伍晓明

WU Xiaoming

作者简介

伍晓明,新西兰坎特伯雷语言文化学院中文系教授

**Introduction to the author**

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

Email: xiaoming.wu@canterbury.ac.nz

**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

黄帝正名百物。

——《礼记·祭法》

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

#### 四、初解正名之构

如果以上可说是对“解构”的某种不可避免的正名,那么此正名至少可在字面上将我们引回中国传统中那悠久的“正名”之说。据说,在中国历史的开端之处,为了使尚未有名之物有名,黄帝即曾“正名百物”。<sup>①</sup> 但此“正名”乃“予事物以正名”或“正确地命名事物”之意。而作为中国这一甚至会被冠以“名教”之名的文化的一个根本要求,一个与“政一治”问题紧密相关的要求,“正名”则为孔子所首先正式提出。此语之原初语境是弟子子路与老师孔子之间的一段问答:

---

<sup>①</sup> 【汉】郑玄注,【唐】孔颖达疏:《礼记正义》卷47孔疏:“‘黄帝正名百物’者,上虽有百物,而未有名,黄帝为物作名,正名其体也。”【元】陈澧[CHEN Hao]:《礼记集说》[The Book of Ritual with Collected Commentaries],北京:中国书店[Beijing: China Bookstore],1994,第395页:“正名百物者,立定百物之名也。”

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”

子曰：“必也，正名乎？”

孔子这里在说什么呢？要是卫君等我来为政的话，要先做什么呢？如果一定要说出来的话，我想那大概一定是正名吧？但弟子却并不以老师之话为然：“有是哉？子之迂也！奚其正？”正什么名呢？名有什么可正的呢？子路的不思而言让孔子有些恼怒：“野哉，由也！君子於其所不知，盖阙如也。”你可真够野的，子路！君子对自己不知道的是不乱说的。于是孔子即以“如果名不……，其他一切就不……”的条件句形式向子路解释和强调了“正名”的重要：

名不正则言不顺。言不顺则事不成。事不成则礼乐不兴。礼乐不兴则刑罚不中。刑罚不中则民无所措手足。<sup>①</sup>

根据孔子给出的从“正名”开始的这一顺序，如果名乃言之所倚，言为事之所赖，事是礼乐刑罚之基，而礼乐刑罚（亦即，社会制度）则是人作为人所有的安身立命之所，那么名所具有的重要性确实是根本上的。一切都将从名开始，所以名必须正（确）。

但孔子所言之“正名”——这一在汉语中表述出来的“正名”——究竟何谓？是黄帝“正名百物”意义上的正名吗？或是有如以上所进行的“解构是/不是……”那样的欲说明一名本身意味着或并不意味着什么这一意义上的正名？似乎并非如此。而且我

<sup>①</sup> 《论语·子路》。

们知道,对孔子此言之解自汉代以来便异说纷纭。<sup>①</sup>那么,究竟应该如何理解孔子所言之“正名”。为了回答这一问题,我们首先需要回到中国传统之中,而从其所理解的基本名实关系开始。

中国传统历来在名实关系中思考名。在这一对名与实的模式中,名本身与实本身似乎总是被想为简单明确的、不可分割的自我同一者:一名即一名,一实即一实。在这样的思路中,名与实在被分而言之时似乎均不会被认为有任何问题。然而,这一理想的“分而言之”却是不可能的,因为在这一传统中,名又自始就被认为只是实之名,是仅为实而存在之名。所以,无实即无名——无须名,也无所谓名。名仅为实之称,名仅以名实或命实,故名应符实。<sup>②</sup>在此种名实观念中,名表面上只是实之附庸,故这一传统会以“名为实之宾”来形容名实关系,就好像前者只是陪衬后者以显示后者

① 杨伯峻在《论语译注》中说:“关于这两个字的解释,从汉以来便异说纷纭。皇侃《义疏》引郑玄的注云:‘正名谓正书字也,古者曰名,今世曰字。’这说恐不合孔子原意。”杨伯峻在译文中以“名分上的用词不当”来解释“名不正”,以为此解“似乎较为接近孔子原意”。他引《韩诗外传》卷五以支持自己的这一解释:“孔子侍坐于季孙。季孙之宰通曰:‘君使人假马。其与之乎?’孔子曰:‘吾闻君取于臣曰“取”,不曰“假”。’季孙悟。告宰通曰:‘今以往,君有取谓之“取”,无曰“假”。’孔子曰:‘正假马之言而君臣之义定矣。’”杨以为此“更可以说明孔子正名的实际意义”。但此“正言”应该被区别于“正名”。前者基于后者。如果不认定“君”之名即蕴含“君乃只取而不假/借者”,即不可能正假/借马之言。将“正名”仅仅解释为“纠正名分上的用词不当”,并不能揭示其复杂含义。杨伯峻 [Yang Bojun]:《论语译注》[*Lunyu Yizhu*],北京:中华书局 [Beijing: Zhonghua Book Company], 1980, 第 134 - 135 页。

② 所以,在道家思想中,道之无名与道非一实是连在一起的。大道不称(《尹文子》),道恒无名(《老子》)。而道之永远不可能有任何真正的名,“名副其实”意义上的名,即因道终非一实,一可与它实区而别之之实。而恰因道终非一实,所以“道”作为名亦非一真名,一本来或通常意义上的名,而是一“知其不可名而名之”之“(勉)强(之)名”。这里不是具体分析道如何是使任何一名同时成为可能与不可能者(参阅拙作《“道”何以“法自然”?》[“How Can ‘Dao Follow Ziran’?”],载《世界汉学》[*World Sinology*], 2010年5月第6期,第83-100页[no. 6 (2010): 83-100]。然而,我们必须补充一点,即囿于名实相应的传统名实观念在思考仁、义、道、德或善这些名时就暴露其根本局限。正因为这些名本质上即无与之相应之实,而传统名实观念又要求名副其实,所以关于这些名或观念的讨论常以举出符合这些观念的“实”例为结束。“某一名意味着什么?”的问题于是变成“谁或什么可以此为名,或可以此名来描述?”的问题;“何为仁”变成“谁的什么行为可以仁为名,或可名以仁?”

的主人身份与地位的宾客。<sup>①</sup>这当然也就是说,实为名之主。而一分宾主,则即有高下。然而,实作为主却又自始即有待于传统上仅被视为宾之名以成为主。因为,实亦仅当被称谓之时——为名所名或所命之时——方可为一实,一“有名”之实。<sup>②</sup>所以,尽管这一传统相信无实即无名,但其实反之亦然:无名即无实——无可以被名指出和标志之实。于是,名与实之间传统的宾—主式等级关系也才必须同时反过来看:宾(名)为主之主,主(实)为宾之宾。然而这样一来,我们就不再能够清楚明确地知道,在名实关系之中,究竟是“名符/副其实”,还是“实附/合其名”了。<sup>③</sup>我们因此也就无法在此一关系之中找到一个明确而稳定的标准或依据。

在这样一种其实不可能有任何明确而稳定的标准或依据的名实关系中,“正名”又究竟能意味着什么?首先,在汉语中,初步地说,如果脱离具体语境,那么“正名”其实是既可被读为动宾式的“使名正”,也可被读为偏正式的“正确的名”的。因此,这又是一个至少可以两读的表述。当然,有人会说,最经典的“正名”,亦即,孔子的“正名”之说,却只应被解为前者而非后者。但即便如此,何又谓“使名正”?就其本身而言,这一表述意味着,“使名本身正(确)”。但既然名乃实之名,名“本身”就并无所谓正与不正。名之正(确)与不正(确)其实始终都是相对于其所名之实而言的。因此,“使名本身正(确)”也许就只能意味着,“使实(或事物)之名正(确)”。而这可以被理解为,实本身之名不正(确),所以应该纠之使正。亦即,还一实以其正(确)(之)名。但如此理解的“使名正”却蕴含着,要求或进行正名者必然已经知道何为一实之“正(确)(之)名”了。例如,“指鹿为马”是“马”这一名在某种情况下被(藉

① 《庄子·逍遥游》：“名者，实之宾也。”当然，庄子此说之语境是讨论特定的名实关系，亦即人之外在的名声与其所真正享受的内在生命之间的关系，而非一般性的名实关系。然而，在中国传统中，这两种名实关系历来都是密不可分的。

② “道行之而成，物谓之而然。”（《庄子·齐物论》）

③ 是以韩非子会有这样的“循环”说法：“名实相待而成，形影相应而立。”（《韩非子·功名》）

助权力甚至暴力)有意误用于甚至强加于鹿这一实。这一情况下的正名(操作)因而就只可能是还鹿与马这些不同的实本身以其各自“本来”的名。但在如此进行之时,我们必然已经知道这些实“是”什么,或更准确地说,已经知道这些实“本来”以何为名了。我们可说即是在这样的意义上知道这些实的所谓“正(确)(之)名”。

那么,孔子之所以要求为政即必先“正名”,是否也因为他在自己的时代中看到了某种类似“指鹿为马”情况中的名实错乱呢?具体地说,如果孔子那著名的“君君;臣臣;父父;子子”(《论语·颜渊》)之说即其典型的具体正名之举<sup>①</sup>,那是否也是因为孔子在当时那非常重要的君臣父子之实与君臣父子之名的关系之间发现了“指鹿为马”式的错乱呢?孔子那著名的“君君;臣臣;父父;子子”之说是否因而就意味着:“君”、“臣”、“父”、“子”之名已被人有意无意地误用于无君、臣、父、子之实者,所以应该恢复他们各自本来的“正(确)(之)名”呢?这在春秋时代也并非全无可能,但似乎却不是孔子所言“正名”之本意。但那还正什么名呢?

传统的解释在此似乎大致是,正名是要让那些已有“君”、“臣”、“父”、“子”之名者去符合其各自之名。换言之,这就是要让君臣父子去认认真真地“是”或“做(好)”君臣父子。但如果此即孔子所希望的“正名”之意,那么这一意义上的“正名”却不仅不是欲正一实之名,亦即,还一实以其“本来”之名,而且还恰恰正是其

<sup>①</sup> 杨伯峻《论语译注》(第128页)中将此语译为:“君要像个君,臣要像个臣,父亲要像父亲,儿子要像儿子。”但这些生动的古典表达一旦勉强译成现代汉语,就已经失去了其表达力量。其实,已经不再容忍此类古典表达的现代汉语应该将之重新请回来。为了翻译海德格尔,现代汉语译文中已经出现了像“物物”、“世界世界着”这样的表述,而且似乎还颇受欣赏,但这却只不过是因为喜读西方现代哲学翻译的汉语读者有些可能已经不再熟悉汉语的古典表述。冯友兰在《中国哲学史》解释此语时说:“上‘君’字乃指事实上之君,下‘君’字乃指君之名。臣父子皆如此例。”(参冯友兰[FENG Youlan]:《中国哲学史》上册[*History of Chinese Philosophy, Part. 1*],上海:华东师范大学出版社[Shanghai: East China Normal University Press],2000,第53页)但下“君”字其实应首先被理解为动词。此可以齐景公对孔子的回应之语来印证:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸?”“君君”意味着,君去“是”君,或去作为君而存在,“君不君”则意味着,君没有去“是”君,没有作为君而存在。

反面,亦即,欲正任何一以某名为名者之实。这就好像是,只要你已经被给予“马”之名,已经有了“马”之名,那你就得好好让人骑乘或为人拉车(无论你是不是马)。正因为这一传统的正名要求或这一要求正名的传统从一开始就不是要“为实正名”,而是要“以名正实”,亦即,不是依实而纠正名,而是依名而纠正那以之为名者之实,所以中国传统中这一经典的“正名”之说才本身就应该首先被加以某种正名:此“正名”实乃“正实”也。

“正实”何以可能?在鹿之实而被“马”之名的情况中,也许不可能有所谓“正实”的问题。即使我硬是“指鹿为马”,或名鹿为马,也很难就真能让鹿依“马”之名而去行马之实。但在君、臣、父、子的名实关系中,如果情况不是简单的子顶父名,或臣冒君名(此皆为某种“犯上作乱”),而是君、臣、父、子确皆已各有“君”、“臣”、“父”、“子”之名,那么,这一其名似应被正之为“正实”的“正名”操作之可能性或许首先就在于下述“暧昧”情况之中:名为“君”、“臣”、“父”、“子”者一方面确实就已经是君、臣、父、子,但另一方面却还不是君、臣、父、子。而所谓“不是君、臣、父、子”则只能意味着:不是符合“君”、“臣”、“父”、“子”之名所名者的君、臣、父、子。是才需要根据其名而正这些以“君”、“臣”、“父”、“子”为名者之实。

但这一意义上的“正名”或“正实”操作之可能,同时却也必然既要求被正之实有可依己之名而正己之实的可能(而有此可能之实似乎只能是人),又要求名本身——名之“内容”或“内涵”——之已然存在及已然“公认”为正:正确,正当,正常。我们不可能从事于“正名”而不知“正名”:我们不可能在以某一“名”来“正”某一人或事或物之实时却不知此名何谓。知人、事、物之名何谓就是知其“正(确)(之)名”。所以,中国传统中的“正名”操作依赖于既成

之“正(确)(之)名”。<sup>①</sup> 只有已经最起码地知道何谓/何为君臣父子,只有对“君”、“臣”、“父”、“子”之名本身之正有着普遍无疑的确信,亦即,只有在对这些既成之名应名何实或应命何实有了为传统或权威所认可的一致看法之时,要求正名者才有可能以此诸“名”来让实际上的君、臣、父、子去正自身之“实”。

而这样的“正(确)(之)名”,这样的被传统所拥有之权威认可的、又由拥有正名之权者所批准的、各有其确定之内涵的“正(确)(之)名”,“最初”又能自何而来?荀子对名之“起源”有个著名的说法:“名无固宜,约之以命。约定俗成,谓之宜。异于约,则谓之不宜。名无固实,约之以命。约定俗成,谓之实名。”<sup>②</sup>这就是说,名本身之是否(被认为)适宜或恰当,以及名之所名或所命应该为何,其实本无一定之规,而只起于某种共同的决定。这一共同的决定或所谓“约定俗成”就是一名之“正确”、“正当”、“正常”的合法保证。例如,如此约定了“马”为一种动物之名,“鹿”为另一种动物之名,“马”与“鹿”就分别成为此二动物之“正(确)(之)名”。这在一定程度上近于索绪尔所说的“符号的任意性”(the arbitrariness of the sign)。但此种意义上的“正名”当然也包含着对马、鹿之何以为

<sup>①</sup> 是以中国传统中才有很多钦定或非钦定的“正名”汇编。东汉班固编撰的《白虎通义》即是此种汇编之一。其言君臣之名曰:“君,群也,下之所归心;臣者,繯坚也,属志自坚固。《春秋传》曰:‘君处此,臣请归也。’”其言父子之名曰:“父者,矩也,以法度教子;子者,孳孳无已也。故《孝经》曰:‘父有争子,则身不陷于不义。’”在此之前,这些“正名”已经见于不同典籍。例如,《郭店楚简·六德》:“父圣,子仁,夫智,妇信,君义,臣忠。”《春秋左传·隐公三年》:“君义,臣行,父慈,子孝,兄爱,弟敬,所谓六顺也。臣行君之义。”《礼记·礼运》:“何谓人义?父慈,子孝,兄良,弟悌,夫义,妇听,长惠,幼顺,君仁,臣忠。”此皆为根本层面上的“正名”,亦即,确定名本身之正确内容。在此之后,才有可能以这些“正名”去“正”那些具体有此诸“名”者之实。反之,不以此诸“正名”为正者——例如中国五四时代的社会改革者和文化更新者——就必须首先挑战这些传统“正名”之正(当性)。例如,鲁迅之作《我们今天怎样做父亲》,在某种意义上就是欲重新为“父”之名“正名”。(鲁迅[LU Xun]:《鲁迅全集》[Complete Works of Lu Xun],北京:人民文学出版社[Beijing: The People's Literature Publishing House],1973,第116-130页)

<sup>②</sup> 见《荀子·正名》。

马、鹿的一定理解。<sup>①</sup> 因此,名之“约定俗成”有两层意思:一、某(种)物被约定命以某名(某种动物被名为“马”);二、某名被约定为具有某些内含(“马:哺乳动物,头小,面部长,……四肢强健,每肢各有一蹄,善跑,尾生有长毛。是重要的力畜之一,可供拉车、骑乘、耕地等用”<sup>②</sup>)。

然而,如果中国传统承认名本身乃是如此“约定俗成”的,那么我们就必须同时承认,已经被接受为事物之“正(确)(之)名”的任何名本身的那个“正”其实都并无本源的或终极的合法性。因为,所谓“约定俗成”本身其实必然包含着不同利益不同势力的较量或政治斗争,而非众口一词或异口同声的赞成。<sup>③</sup> 而且,任何新的约定俗成都需要通过已经存在的约定俗成来实现。然而,我们却永远达不到最本源的约定俗成。因为,欲约定任何一实之名,或一名之实;例如,约定君、臣、父、子之名与实,做出约定者之间就必须已然拥有作出约定的可能性,亦即,已然拥有可以让人进行种种约定的“成名”或语言。因此,语言本身,作为一个索绪尔意义上的只有诸差异项活动于其中的系统,或作为德里达意义上的 *différance*,从不可能是什么约定俗成——即使是被想象为最原始的约定俗成——的结果。

① 例如,董仲舒《春秋繁露·深察名号》即如此“顾名思义”地理解“士”与“民”之名:“士者,事也;民者,瞑也。”“士”与“民”皆为“约定俗成”之名。没有绝对理由一定要称某种人为“士”,称另一种人为“民”。但当“士”之意义被理解为“(从)事”,“民”被理解为“瞑(冥顽不化)”之时,此二名就被通过某种同音释义的方式(这是汉代的常见情况,但《论语》中此种情况就已经出现了,例如我们下文将要提及的“政者,正也”)而被附丽于一定的理解之上了。

② 引自商务印书馆《现代汉语词典(修订本)》。此即一名之所谓“定义”,可算是一种约定,但却并非“天经地义”。《庄子·马蹄》中对马的描述即有所不同:“马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒。齧草饮水,翘足而陆,此马之真性也。虽有义台路寝,无所用之。”

③ 因此,《荀子·正名》中有一“矛盾”:一方面,名乃“约定俗成”,但另一方面,名不(可)能“约定俗成”。“制名”或“作名”者应为圣王。其所制作之名需要为民所接受和遵守。所以,“析辞擅作[名]以乱正名”者,亦即,欲擅自与人约定新名或改变成名(之内涵)者,在荀子这里就必须受到压制。

语言,人已然生于其中的任何特定语言,为无论出于什么目的而欲正名者提供了能够让他们通过别一名于它名而约定或纠正任何一名之实的种种名。而这些名,作为已经给定与已被接受下来的名,每一个都通过自身与其他名的差异性联系而作为一“成名”或“定名”而存在。因此,理想的正名结果不可能是经由一个步步后退的过程而达到一“最理想”的名,一可正一切名之正名,一具有终极之正的名,或一终极之名<sup>①</sup>,而只能是达到一切有限的、相对的正名(活动)的可能性的条件——一个使任何正名之正成为可能,但亦同时使任何一名的终极之正成为不可能的条件:语言。因为,一名始终只有区别于它名才能成为自身,亦即,成为一可以名某实之名。就此而言,可以说,一名始终只能正之于另一名,另一名又只能正之于另一名,以至于无穷。任何正名——作为(积极)活动的正名以及作为结果的正(确)(之)名——都只有在这一普遍的名之差异运动(亦即,诸名通过相互区别又相互联系而成为自身)之中才有可能,而这一(产生)差异(的)无穷运动则使任何名都不可能基于自身之正。然而,名若须成为名,亦即,成为能“名/命”实之正“名”,那么名之如此既正亦不正,既非正亦非不正的起源或出身就必须被遗忘或被压抑。而只有在对此一产生一切名的“先于一切本源”的差异运动的遗忘或压抑发生之后,名才会被视为从来即拥有其“固(定)(之)实”的天经地义之“正(确)(之)名”,因而也才可能有中国传统中所十分重视的正名——正名之实,或正实以名——的问题。

<sup>①</sup> 但此欲望却又必然会始终存在。董仲舒《春秋繁露·深察名号》中一段话就典型地表达了此种追求终极之正名的倾向:“名者,大理之首章也。录其首章之意,以窥其中之事,则是非可知,逆顺自著,其几通于天地矣。是非之正,取之逆顺。逆顺之正,取之名号。名号之正,取之天地。天地为名号之大义也。”因此,在董仲舒这里,或在整个中国传统文化之中,“天(地)”即为终极之名,或一保证任何名本身之正的正名。

## 五、名何以可“僭窃”？

对于名之“起源”的遗忘或压抑产生对名——对名本身既定之正——的某种崇信。既然名本身之正或其似乎应有之“固(定)(之)实”已经如此确立,剩下的当然就只是要确认任何(正)名之下的个别具体之实是否符合其名了。崇信名之力量——崇信名本身之正——应该是所谓“名教”之产生的基本原因。<sup>①</sup> 而此教则始终可以有两种进行正名的方式,一、令有其名者皆有其实。此似为中国传统中源于孔子“君君;臣臣;父父;子子”之说的主流方式,二、(当实不再能够按照正名要求而据名以正己之实的时候),从一名之下排除那名不符实者,或从一实之上拿掉其已经不能或不再与之相符之名。<sup>②</sup> 此即孟子之“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”之论,或荀子提到的那欲以名乱名者的“杀盗非杀人”之辩所用之方法。此二方式则皆依赖于那现在已经开始被视为天经地义而不容置疑

① “名教”:教之以名,据名而教,以名为教。教之以名是传统所谓“小学”或“小人之教”的任务:语言和文字的习得。据名而教则是传统所谓“大学”或“大人之教”的任务:学习不同的名为个人在人伦中所确定的地位,并通过与这些名的认同而成为能为他人负责的人。此种学习即传统所谓“学礼”。以名为教则是根据所谓正名而建立和维持人伦,那作为社会的政治结构的人伦。

② 孔子似乎更赞成前一方式:“季康子问政於孔子:‘如杀无道,以就有道,何如?’孔子对曰:‘子为政,焉用杀?子欲善,而民善矣!君子之德风;小人之德草。草上之风必偃。’”(《论语·颜渊》)但《荀子·宥坐》及《孔子家语·始诛》皆载孔子诛少正卯之事(“孔子为鲁摄相,朝七日而诛少正卯”;“孔子为鲁司寇,摄行相事……七日而诛乱政大夫少正卯,戮之于两观之下”)。据说孔子所列少正卯之恶为五:“一曰心达而险;二曰行辟而坚;三曰言伪而辩;四曰记醜而博;五曰顺非而泽。”其危害性在孔子看来其实主要就是有能力以语言来煽动人/民对抗既成秩序:“居处足以聚徒成群,言谈足以饰邪营众,强足以反是独立。”(《荀子·宥坐》)此正是《荀子·正名》中所言之“敢(于)託为奇辞以乱正名”者之所为。此种人并不是以非名教对抗名教,而是欲以不同之名教民,从而“使民疑惑,人多辩讼”。这样,王者即难以“慎率民而一焉”,因为当“善”这一“成名”为所谓“奇辞”所乱之时,当“善”这一名不再意味着确定之善时,“欲善”的为政者也就不再能够以己所欲之善而使民像风下之草那样向善了。所以,名教的最危险的敌人始终都是那能以所谓“奇辞”乱“正名”者,故《礼记·王制》即载有以下严厉之刑:“析言破律,乱名改作,执左道以乱政,杀。”

的名——正(确)(之)名——本身的强大命名/命令力量。因此,在中国传统中,“名者,命也。”<sup>①</sup>名的任务照中国传统说就是名/命实。而所谓“命实”则不仅意味着“为实命名”,而且意味着,“命(令)”一实作为一实,作为一不辜负其名之实,作为一与它实有别之实,而站出来。而既然一实也只有在此“受(名之)命”之时方能真正“现出自身”,名的真正作用其实就远非仅仅是被动的指出与标志实之为实,而是让任何实作为实而到来。这也就是说,实实,使实实,让实真正成为实。

名对实的这一命名/命令力量首先出现和隐含在名对实的描述作用之中。一旦某名被“符/副”于某实,或某实被“名/命”以某名,在此一被建立起来的特定名实关系之中就会浮现出此名对此实的某种描述。此描述可以是形诸话语的,也可以(经常)是未经明言的。因此,说出一名不仅是指出某一实,而且也是对于该实之某种描述。说出“马”这一名不仅是指出任何可能的马,而且也是理解马之如何为马,亦即,在言者与闻者心中描述出马本身的某种形象,无论此“理解—描述”是否自觉。否则,“马”就会成为无实之空名,于是也就不会有任何马。但描述同时也是规定。描述出马的形像即规定了马之如何为马。只有如此,才有可能在“马”这一名之下找到马,并在此名之下排除那不符合马之为马者。

传统的正名活动即基于名的此种描述/规定作用,或其命令力量之上。但正因为如此,正名才是从根本上即不可能不无暧昧性或多义性的操作,一个必然既进行描述又进行规定的操作。一方面,名为实之宾,所以“名”必须“副其实”。<sup>②</sup>另一方面,名命实为实,所以“实”又必须“符其名”。所以,正名活动其实始终都既是欲使名正确地命实,亦即,正确地描述其所命之实,亦是欲令实合乎蕴涵在名之描述中的对此实的规定或命令。名——或拥有“制

① 【汉】董仲舒《春秋繁露·深察名号》：“名之为言，鸣与命也。”

② 《荀子·正名》：“名也者，所以期累实也。”

名”、“作名”以及与之相应的“正名”之权的王者<sup>①</sup>——即通过这样的“规定性的描述”与“描述性的规定”而让任何一实作为一符合名之描述/规定——或服从名之命令——的实而站出并存在,并在必要之时从自己之下排除那些不能或不再符合其描述/规定之实,或那些不能与不再服从其命令者。<sup>②</sup>

例如,“王”为一重要之名。此名作为名描述/规定或命令一实。因此,那以“王”为名者必须能合乎此名对王之为王的描述/规定,或服从此名之命令,方可名为和称为“王”。<sup>③</sup> 根据此名,在中国传统中,本来只有受命而统治天下的唯一者方可名为“王”。而在

---

① 《荀子·正名》：“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通”；“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名”。

② 其实，每一至高权力或每一社会都必然会以特定方式同时进行此二活动。就中国传统而言，礼乐教化是欲使社会成员“实符其名”，亦即遵照其各自“名分”而行；政法刑罚则是欲以不同方式限制、压抑或排除那些被认为“实不符名”者。所谓放逐（试比较古希腊的“ostracism”，亦即“贝壳放逐”：共同体成员投票决定从其中暂时排除某人）可能是此种排除的较为“温和”形式。而死刑在某种意义上则可能是此种排除的最极端但也最典型的方式：从“人”之名下无可挽回地抹除被认为不再符合此名者。因此，死刑可被视为拥有至高正名权力之政界定自身之为正名之政的根本方式。但死刑其实同时也与以正名为己之至高之权与终极之任的政“自相矛盾”（又是一个“自相矛盾”！），因为死刑彻底剥夺和否认了其所欲正其名之人的据名以正己的可能性。参阅并比较德里达对于西方神学—政治传统中的死刑的分析（德里达 [Jacques Derrida]：《关于死刑》[“Of Death Penalty”]，张宁译 [trans. ZHANG Ning]，载《德里达中国讲演录》[Jacques Derrida's Lectures and Seminars in China]，北京：中央编译出版社 [Beijing: Central Compilation and Translation Press]，2003，第 163 - 206 页）。他在这个讲座的结尾意味深长地说：“死刑意味着它所惩罚的罪行对于地球上、社会中的人来说，是永不可饶恕的。一个受害者在心中诚然可以原谅一个被处死刑的罪犯，但社会——或者说判人死刑并执行之的法律机制，乃至掌控赦免权的国家首脑或执政者，却拒绝（赦免）被行刑者。这样的社会……不再原谅什么。好像是这些权力决定了犯罪应当永远得不到宽恕：在这方面，死刑意味着无可补偿或不可宽恕，不可逆转的不宽恕。宽恕，宽恕的权力，因而回到了上帝那里。‘原谅我，上帝！’”（第 206 页）关于以正名为己之至高之权与终极之任的政，详见本文下节中之论述。

③ 【汉】董仲舒《春秋繁露·深察名号》：“深察王号之大意，其中有五科：皇科、方科、匡科、黄科、往科。合此五科，以一言谓之王。王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黄也，王者往也。是故王意不普大而皇，则道不能正直而方。道不能正直而方，则德不能匡运周遍。德不匡运周遍，则美不能黄。美不能黄，则四方不能往。四方不能往，则不全于王。故曰：天覆无外，地载兼爱。风行令而一其威，雨布施而均其德。王术之谓也。”

东周时代,有些本来是为那唯一之王——周天子——所封之诸侯也开始要求自己被称为“王”,或甚至开始径以“王”自称。从原来的“约定俗成”或传统的政治语法来看,某种名不符实的问题就发生了。于是,对于意欲维护传统秩序者来说,为了让“王”之名维持自身为一传统的“正(确)(之)名”,现在就必须正此名下之实,亦即,从“王”这一名下清除或驱逐不符合“王”之名的任何实。而这也就是说,恢复此名原有的描述/规定或命令力量。<sup>①</sup>而欲恢复此一力量也就是欲恢复或维持由此一力量所维系的那一传统政治秩序。然而,名之命令力量或名之权威却并非绝对永远不可挑战,而且其实始终都在被挑战。春秋战国诸侯争“王”之名就正是对于传统之名的一种挑战。而当那些根据原来的“王”之(正)名似乎本不可或不应被命名之为“王”或以“王”为名者也开始以此名自称之时,“王”之名本身就开始受到严重的影响或遭到致命的感染。因为,如果“王”现在可被用以称呼似乎本来不能和不应以之为名者,此名也就不再是原来的那个名了。于是我们发现,如果名可以描述/规定和命令实,实亦能够在某些情况下影响和感染名。<sup>②</sup>

如果我们继续在中国的这一名实关系传统中提出问题,那么现在就必须问,为什么所谓实可以反过来影响或感染名?这一影响或感染究竟意味着什么?是(内在于名本身的)什么使这样的影响或感染成为可能?

用索绪尔语言学的术语说,“王”作为名是一个我们如今通常

① 我们此处或可以孔子“觚不觚”之叹为例:“觚不觚,觚哉!觚哉!”所谓“觚不觚”,是说觚之实已不符“觚”之名。孔子之能有此叹,首先当然是因为在传统的“觚”之名中已经蕴含着对觚之“应该”如何的描述和规定。此名“命(令)”任何以“觚”为名者必须是“觚”之名所描述和规定之觚。如果有不“服从”命令者,那么理想地说,此一抗命者就应该被从“觚”之名下被驱逐。然而,如果此不“服从”命令者能够抗拒驱逐,并进而肯定自己也是有同样权利的觚呢?那就会发生权力之争。正名始终都与权力问题密不可分。

② 此一能影响名之实必为一能为己“正名”或为己“争名”之实,即那些欲自名或自命为王者。因此,我们也许可以谈论另一种意义上的“正/争名”,一种并非孔子本意的“正名”。

译为“符号”的“sign”。而如果用中国传统中名家(公孙龙)的说法,则“王”乃一指。符号必为某一事物之符号,从而“符合”该事物,“代表”该事物。<sup>①</sup>指则必有其所指(出)者。在中国传统观念中,“王”作为名所代表者或所指者本来是天地之间的唯一统治者。所以,王应该只有一个。既然王应该是独一无二之实,那“王”这一名就应该是独一无二者之名,一个独一无二的专有之名。然而,如果“王”真是或只是这样的“专有之名”,我们就不会在王这一问题上有所谓“名不符实”或“实不附名”的问题。

试以人名为例来说明。“孔丘”作为独一无二的专有之名指向独一无二之实,就是以“孔丘”为名之人。在这里,原则上是不可能有任何所谓“名不符实”或“实不附名”的混乱发生的。因为,任何独一无二的专有之名原则上都是不可代替或翻译的。因为,翻译意味着,以一个符号系统中的某符号来代替另一个符号系统中的某符号而表达同样的意义。例如,以英语的“name”来代替汉语的“名”。翻译的可能性蕴涵着意义之“超越”于任何特定符号系统——特定语言——的某种“超越的普遍性”,尽管意义的这一“超越的普遍性”并非直截了当而毫无问题。因为,他事姑且不论,一个词中总有某些东西——某些意义——是另一语言中的所谓“单一对应词”翻译不了的。是以一语言中的每一个词都对应于其他语言中的不止一个词。但是,专有之名却没有这样一种具有“普遍性”的意义,因而无法在“翻译”一词的通常意义上被翻译。所以在遇到专有之名时,人们才大多求助于“音译”,亦即,在一语言之内“模仿”另一语言中的某种声音组合。此种与所谓“意译”相对的所谓“音译”则蕴涵着,在被译者中其实并没有任何“意”或“义”。这就好象是,为了“翻译”人所不理解的、因而被视之为“无意义”的动

<sup>①</sup> 现代汉语的“符号”合“符”与“号”而成。“符”为“兵符”、“符节”之“符”,其意为以此合彼。是以汉语才有“名‘符’其实”之语。“号”乃“名号”之“号”,故“号”亦“名”。董仲舒《春秋繁露·深察名号》中合言时为“名号”,分言时则“名”为“名”,“号”为“号”。

物“语言”,我们所能做到的最好的就是以人声尽量模仿动物之声,其结果则体现为语言中所谓的象声词(onomatopoeia)。象声词可说是某种“音译”,而其作用似乎就是作为某种“名”而指出和标志作为某种“实”——某种实在之物——而存在的动物之声。这样的“音译”乃是只有确定所指(亦即,名所指或所命之实)而没有抽象意义的“纯粹的名”,或“纯粹符号”。作为“纯粹的名”或“纯粹符号”,对它们的唯一可能的重新翻译就是再次“音译”,或对这些已经作为某种模仿而存在于一个语言中的声音在另一个语言中的再模仿。而这其实就是在任何专有之名的音译中所发生的情况。“德—里—达”作为音译是在汉语中模仿“Derrida”在法语中的发音,“Con-fu-cius”作为音译则是在一不同于汉语的语言中模仿“孔—夫—子”在汉语中的发音。<sup>①</sup>这一模仿或音译并不翻译任何“意义”,而是在另一语言(系统)中作为一“替代性”的专有之名而指向世间某独一无二之实,或某个唯一的存在。

所以,专有之名本质上或理想上乃是没有“普遍意义”而只有与之对应的独一无二之实的独一无二之名,一个纯粹的名。作为专有之名,“孔丘”或“孔夫子”或“Confucius”就是这样的“纯粹的名”,一个只有特定具体所指却没有任何抽象普遍意义的符号。而这也也许就是中国传统在名实关系中梦寐以求的最完美最理想的名。因为,此名从某种意义上说是不可能不符实、附实、副实、命实的。这里似乎不可能有任何所谓“所指的滑脱”或“能指的游移”。而这才是历来都在名实观念的框架中思考名实问题的中国传统的最高渴望或终极理想,是其所必然蕴涵者。

如果专有之名与其所指之实之间的唯一关系才是最理想的名

<sup>①</sup> 严格地说,“德里达”这一汉语音译模仿的乃是“Derrida”在英语中的发音。因此,“德里达”其实已经是音译的音译。更贴近法语发音的是“德希达”。台湾学术界即采用此一译法。李幼蒸翻译《结构主义:从布拉格到巴黎》时也采用了这一译法。“Confucius”则是“孔夫子”的拉丁语音译。此乃晚明欧洲来华传教士所为,至今仍在被沿用,虽然在西文写作中汉语拼音“kongzi”也开始被接受了。

实关系,那么我们可能也会希望,诸如“王”这样的名与其所指之实之间也应有这样的确定关系,这样的一经某种“约定俗成”就永远不变的关系。这样也许就不会有所谓“僭名”的危险,于是也就不会有任何“正名”的苦恼。然而,“王”作为专有之名却似乎与“孔丘”不尽相同。因为,“王”作为一名不仅有其非常特定的实,亦即其所指者或所特指者,而且还有并不与任何单一的、特定的实连在一起的某种“意义”。“王”作为一名不仅可以指天地之间那唯一的实际的王,而且也可以意味着任何一个可能为王者,亦即,任何一个有资格有能力(有位有德)统治天下者。而正是“王”这样的名本身所具有的这一并不与任何特定之实相连的、因而也不为任何特定之实所限定的“意义”,为理想完美的名实关系的可能“错乱”大开了方便之门。

何以如此?因为,意义并不等于或完全等于一名之所(特)指者,所以必须明确区别于后者。因此,将索绪尔意义上的“signified”译为“所指”其实是很容易让中文读者产生某种“顾‘名’思‘(意)义’”式的误会的。“所指”似乎当然应该“有所指”。而索绪尔意义上的“所指”,作为一个符号的理想意义,其实却是“无所指”。亦即,此“所指”实际上并无任何特定的、具体的所指者。而且,此“所指”本质上就不能有任何特定的、具体的所指者,否则我们就不可能有所谓“意义”,因而也不可能有严格意义上的语言,而只能有一对一或一对若干特定多的单纯“记号”。所谓“意义”必然超出任何具体的所指者。所以,意义不“指”,意义不可能“指”。意义并不“指向”或“指出”任何特定的实。意义也不可能通过与任何特定的、具体的实相联系而使自身实。相反,不能被等同于任何特定的、具体的所指者——实——的意义是虚,而且只能作为虚而“(不)实”在。而这也就是说,一个符号的意义乃是任何具体的、特定的实都无法企及的“理想”——“理”中之“想”,或“想”中之“理”。意义必然是从来都不可能作为任何具体的、特定的所指而存在的“理想意义”。这就是为什么说,作为一个符号之

意义的“所指(signified)”并不等于一个符号的任何可能的“所指者(referent)”。这也就是为什么说,严格说来,仅仅只有一个特定所指者的符号——专有之名或专有之词——其实并没有任何“意义”。

正因为“孔丘”这样的纯粹的专有之名只有“所指(者)”而没有“意义”,所以它们原则上也不会让任何“他者”有可乘虚而入之机(当然,不排除有意的“冒名顶替”情况)。而“王”这样的名,尽管其也可在或被希望在专有之名的意义上被使用,但由于其不仅有特定的所指者,而且还有并无任何特定所指的意义(否则“王”作为一名就不可能有对实际为王者的任何规定力量,因而也就不可能作为一名而命),却似乎必然只能是亦实亦虚,或者亦虚亦实。此处之“实”当然只是说它的确仍实有所谓,而此处之“虚”则只是言其除此之外还有一个本质上即无法落(在)实(处)的理想意义。然而,又恰恰是由于“王”这样的名有意义,而意义必然是虚而不实,并必然是因虚而能容实,所以这样的名就给任何欲“僭名”者留下了乘虚而入之机。现在,欲僭“王”之名者就可以根据“王”这一名的理想意义(其所蕴涵者,或逻辑学意义上的“内涵”,而非其所指者)宣称,我也可被称为“王”,因为我也符合“王”这一名的意义(此种“争名”举动其实也可说是一种“正名”)。于是,本来无“王”之名者或不可以“王”为名者现在亦欲以“王”为其名。而此一要求在那些欲以“王”为名者那里亦将不无道理,尽管这样的要求在那些意欲坚持当时既成的政治文化的“语法”——或特定政治文化的“约定俗成”——者看来很可能是不合法的。而“王”之名一旦被如此“滥用”或“僭窃”,所谓“礼乐征伐”即可能不再“自天子出”,于是乎礼崩乐坏,天下大乱。<sup>①</sup>

然而,名之被如此“滥用”或“僭窃”的可能性,意义之被如此

<sup>①</sup> 《论语·季氏》：“孔子曰：‘天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。’”

“非法占有”的可能性,或此种令传统所设想的理想名实关系混淆错乱的可能性,却同时也就是语言本身的可能性。没有这一可能性就没有语言。因为,理想的完美的名实关系似乎最好只是一名一实,此即专有之名与其唯一所指者或所有者的关系。但是,如果我们只能有这样的完美的名实关系,我们就只可能有“专名”或“特称”,而不可能有“辞”或“话语”。<sup>①</sup>例如,如果只有“孔丘”这样的专名,我们似乎就只可能面对孔子而直呼其名<sup>②</sup>,而不可能说出:“孔丘,鲁人也,”或,“舜,人也;我,亦人也。”<sup>③</sup>或者,只可能当面指出“姬发”与“(周)王”为同一人,而不可能告诉不在场的别人说:“姬发是周之王。”因为,只有当语言中有“人”或“王”这样的非绝对专有之名或荀子所谓之“共名”(普遍名词/概念)的时候,只有当“人”或“王”这样的名并不限于任何特定的实或者任何特定的所指者的时候,语言才真正是语言,我们作为有言者才可能表达诸如“孔丘,鲁人也”或“姬发乃(周之)王”这样的意思。这就是说,除了纯粹的专有之名,语言还必须有“有意义”的共通之名(以及能将诸名联系起来的“连接者”,即在中国传统语言研究中被统统归为“虚词”者)。而一旦语言中有了(而且也必须要有)这样的不可能绝

① 荀子为“辞”作出的定义是,为表达某一“意”而组织起来的一篇语言。此意近于现在通常被译为“话语”的“discourse”,而较“话语”这一翻译为优,因为通过“辞”,“discourse”这一西方理论之名可以与中国传统中有关语言问题的思想发生某种真正有所接触的对话。荀子对“辞”的界说见于《荀子·正名》:“实不喻然后命;命不喻然后说;说不喻然后期;期不喻然后辩。故期、命、辩、说也者,用之大文也,而王业之始也。名闻而实喻,名之用也。累而成文,名之丽也。用丽俱得,谓之知名。名也者,所以期累实也。辞也者,兼异实之名以论一意也。辩说也者,不异实名以喻动静之道也。期命也者,辩说之用也。辩说也者,心之象道也。心也者,道之工宰也。”

② 其实,严格说来,就是连直呼其名都不可能,因为一专名要想作为名而存在,就必须能区别于其他的专名,否则被呼者就不可能知道这是在呼他/她。专名也已经带着差异的内在痕迹,或者说,专名也只是德里达所说的一束“trace”或“痕迹”而已。

③ 语出《孟子·离娄下》。

对单一或被绝对专有之名,名就必然有可能被“滥用”或“僭窃”。<sup>①</sup>因为,一旦语言中有“人”这样的不可能为任何一人所专有之“共名”(或概念),就必然可能会发生谁可以拥有此名的麻烦问题。此问题则几乎立即就可以变成“谁可为人?”这样的严重问题,而后者

① 在古代汉语中,“帝”之由专名而共名的演变过程可能是名之必然始终有可能被“僭窃”,以及意义必然始终有可能被“占有”的最佳例子。“帝”开始时乃是绝对的专名:在殷商时代的甲骨卜辞中,“帝”所指的就是那个被称为“帝”或者被认为以“帝”为名的唯一者,最高者。“帝”在整个周代语言中仍然保持着此种绝对专名的地位,尽管其使用似乎并不频繁。在春秋战国时代,尽管诸侯争相自封为王,“帝”所指或所代表的至高唯一地位却仍然无人觊觎,因为“帝”这一专名所指者绝对高出于一切人之上,因而政是任何人作为人均无法企及者。直至秦之建立。称“帝”始于秦王嬴政。已经称王的嬴政在成为“天下”的唯一统治者之后开始自称为“始皇帝”。自称为“帝”当然是对“帝”这一绝对专名的窃取和占有。专名之此种窃取和占有的可能性则在于,“帝”虽然为绝对专名,也还是可以在其使用中获得某种意义。此一获得过程如下:“帝”有其特指。其所特指者乃是最高者,唯一者,绝对者。于是,“帝”这一专名,在被用以指称唯一最高绝对者之时,也开始意味着“唯一者”、“最高者”、“绝对者”。这样,“帝”不仅有其单一特指,而且获得其普遍的理想意义。于是,无论何者,只要符合或者被认为符合这些意义规定,就有可能成为帝。而正是通过“帝”这一专名所蕴涵的这一理想意义,此专名之滥用、窃取和占有才有可能发生。现在,秦王嬴政可以宣称,既然我已一统天下,我就是此唯一者,最高者,绝对者。因此,我就是帝。通过对这一绝对专名的占有,秦王嬴政成为帝,而传统的帝,那个高出于人间的绝对统治者,那个“上帝”,即同时消失在这个自称为帝的人间最高统治者的形象之中。然而,传统的神性的帝的绝对权威在现在人性的帝身上的消失,却同时也是人的权力的绝对提升和扩大。人,一个特定的人,一个恰好成为全“天下”唯一统治者的人,现在将自己视为帝,称为“帝”。如果没有死亡的限制,“帝”这一专名本来所特指者也许就会永远“体现”为占有这一专名的秦始皇帝这一特定的人了。这样,“帝”就将仍然保持为一绝对专名,一仍然只有唯一所指者的专名,尽管其原来的单一所指者已经被暴力所改变。然而,像一切人一样,秦始皇帝也知道自己必有一死,尽管他害怕这一终结,而想设法阻止。所以,他将自己仅仅称为“始皇帝”,表明他希望在他死后还将有二世、三世以至万世皇帝。但是,这样一来,为“始”所修饰和限定的“帝”就将不是他自己的绝对专名,而是他与自己的所有子孙所共享的名号。于是,为死亡所限定者的这一永恒欲望,在追求“帝”之名的万年永续之时,也同时将“帝”悄然化为一个普遍的共名了。在历史上,在秦之后,中国历代统治者中也有很多沿用了“帝”这一称号。在汉语中,“帝”的意义当然还是唯一者,最高者,绝对者,但是这些却是已经需要加以限定的,历史中的,而非超越的神性的唯一者、最高者、绝对者了。(《尚书正义·尧典》孔颖达疏“昔在帝尧”句时谓:“言‘帝’者,天之一名。所以名‘帝’:帝者,谛也。言天荡荡无心,忘於物我,言公平通远,举事审谛,故谓之‘帝’也。……然天之与帝,义为一也。人主可得称帝,不可得称天者,以天随体而立名,人主不可同天之体也。无由称天者,以天德立号,王者可以同其德焉,所以可称於帝。故继天则谓之‘天子’,其号谓之‘帝’,不得云‘帝子’也。”) )

则又必然蕴含着“何为人？”这一更根本的问题。例如，孟子就不愿意在“人”这一名下包括提倡“兼爱”的墨翟和主张“为我”的扬朱。<sup>①</sup>然而，这种种“非正用”其实也正是给语言以成为语言的机会。而一旦有所谓名之“非正用”，或名之滥用，名之僭窃，正名问题也即发生。就此而言，语言其实始终就只活在不断的非正用与不断的正名之间。这就是说，语言作为语言就存在于永恒的正名斗争之中。必须在这样的基本语境之中，我们才有可能更充分地理解孔子的正名之说的“政一治”涵义。

## 六、正名之政与政之正名

### 1. 正名之政

正名是斗争。正名斗争——各种不同利益或力量在一个既定架构之内遵守公共的规则而进行“有礼貌”的较量——是政治的本质。而语言——共享的语言——则就是这个既可能引起冲突（引起冲突是因为名必有在彼为正而在此为不正之可能），又提供了必须遵守的共同规则的普遍架构和场域。在中国传统中，正名自其被孔子正式道出之日起就是“政之言”或“政治的语言”。而“政之

<sup>①</sup> 《孟子·滕文公下》：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也；无父无君，是禽兽也。”这里的推论逻辑是：“人”这一名描述的是能有君有父者，因此不符合这些规定的就不是人。孟子在其诸多论辩中还提出过一个诛暴君并非弑君的说法（“闻诛一夫纣，不闻弑君”）。这也是利用一名所蕴涵的描述——规定性意义而将他认为不符合这些描述——规定者排除在此名之外的一个例子。这是孟子式的“正名”。荀子则会认为这恰恰是“以名乱名”。他为此所举的例子之一，“杀盗非杀人也”，正类似于孟子的无君无父之人即非人之说与诛暴君并非弑君之说（见《荀子·正名》）。二者之所以能有似乎正相对立的立场，部分上是因为一名之所指者（传统逻辑会称之为“外延”）与其意义（传统逻辑的“内涵”）的边界都不是绝对给定的。这两种边界都是正名——争论，争端——的对象。而在这样的争论或争端中，人们总可以将其中一条边界视为给定的或“自然”的，并以此来决定另一条边界。如果我们认定“君”即“指”任何一个曾经、正在或将会实际统治天下者，那么纣当然是君，而杀纣当然是弑君。相反，如果我们认定“君”必“意味”着一个能够为天下负起绝对责任者，那么被认为没有做到这一点的纣就不能被称为“君”。于是，一方的“正名”之为在另一方看来乃“乱名”之行，一方的“合法”即另一方的“非（合）法”。

言”或“政治的语言”则同时也必然是“言之政”或“语言的政治”。因此,正名问题才必须联系于孔子所言之“为政”问题来进一步思考。

首先,本身亦为一名的“政”意味着什么?当季康子向孔子问政时,孔子对“政”的意义做了这样一个解释:“政者,正也。”(《论语·颜渊》)这是孔子为“政”这个名本身所做的某种正名。在这一简单的操作中,其实已经就有了正名活动的全部复杂性。首先,根据名以命实的传统,孔子似乎只是在描述与此名相应之实。此蕴涵着实之被相信为必先于名,亦即,有此一实方有此一名。然而,这一“描述”同时也是“规定”:问题其实不仅为“政是什么”,而且也是“政应如何”。而此“应(该)”则意味着,为“政”之名所描述之实——那理想的政——可能尚非一实,可能尚有待于成为一实,或进入存在。于是,这就可能不是先于名之实而仅为名所描述,而是先于实之名去召唤实之为实,或命令实来存在。最后,被孔子如此规定的这一“正(确)(之)名”,一能正实——描述和规定实,召唤和命令实之为实——之名,乃是通过另一名而被确定为正名的。这就是我们前文所说的,一名只能正之于另一名。<sup>①</sup>“政”之名被孔子正之于“正”之名:“政”意味着“正”,“政”就是“正”。于是,“正”就成为一可以保证“政”为一正名之名:“正”之名保证“政”之名。但是,这一保证其实只能建立在对“正”这一名本身的未加质疑的某种确信之上的。如果我们对“正”之名本身提出问题;如果我们对规定正之何以为正的种种传统观念提出问题,如果我们发现任何正都仅仅是相对于某种被规定为“非正”而言之“正”,如果我们考虑到任何正都始终有一个谁能来“合法”地决定其是否正的

<sup>①</sup> 而正因为一名只能正之于另一名,所以一名也必然能乱之于另一名。所以,使正名成为可能者同时也是使乱名成为可能者。《荀子·正名》中所列举的三种名实相乱的情况,第一种即为“用名以乱名”。而其他两种情况,“用实以乱名”和“用名以乱实”,其实也只是不同的“用名以乱名”而已。因为,如果无名即无实,亦即,无可被“指出”之实,那么所谓实在某种意义上亦仅为一名。

问题,那么同时被“描述—规定”为“正”的“政”作为一正名就开始成问题了。<sup>①</sup>

“政”——如今被我们在现代汉语中有时不无问题地翻译为“政治”的这个“政”——按照孔子的解释意味着“正”。此“正”既可是正确,正当、中正,正直之正,亦可是放正,扶正,改正,纠正,匡正之正。但这些形容词意义上与动词意义上的“正”本身必然皆蕴涵着标准,因为正总是而且只能是相对某一标准而言之正。没有标准就无所谓正。欲正就需要标准,需要建立标准。然而,如果任何一种能够决定正之与否的标准本身又必然需要另一种正为其标准,那么任何所谓最终标准其实就都只能建立在那先于任何本源之“正”的“非正”之上。而这也就是说,任何“最终”标准都不可能最终,任何“终极”之正都不可能是终极之正,任何使这样的正成为可能者必然同时也是使其成为不可能者。因此,如果不停止对正之标准的如此无尽质疑,如果没有某种已经被不无武断地接受为毫无疑问的正,一政之正就不可能开始。而这也就是说,一政本身就不可能真正开始。

那么,孔子的那个已被视为政之标准的正——一个其实不可能有任何最终标准的正——又是什么呢?对于孔子而言,这个可以作为一个一切人与事之标准的正是为政者自身之正:

苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何? (《论语·子路》)

其身正,不令而行。其身不正,虽令不从。(《论语·子路》)

政者,正也。子帅以正,孰敢不正? (《论语·颜渊》)

<sup>①</sup> 所以,让我们别忘了《庄子·齐物论》中的这段有关何为“正处、正味、正色”的话:“民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?木处则惴栗恟惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食刍豢,麋鹿食荐,螂且甘带,鸱鸦嗜鼠,四者孰知正味?猿,獾狙以为雌,麋与鹿交,鳅与鱼游。毛嫱丽姬,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤,四者孰知天下之正色哉?自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩!”

正——为政者自身之正——是孔子心目中的政——符合“政”之正名的政，正确的政，真正的政——的保证，而此政——正政——的任务和目的也是正：“政者，正也。”“政”意味着“正”，但此“正”不再是形容词意义上的正，而是动词意义上的正。政的任务就是去正。那么，政所欲正者或所须正者又为何？人，或传统之所谓民。政是人之正/政。人是正/政之人。政以正人/民为根本，而人以人——以他人，以如在草上之风的君子这样的居小人之上者<sup>①</sup>——为正。活在等级社会之中，且必须时时与他人相处，人当然不可能没有某种正或政，亦即，不可能没有某些既成的标准，某些基本的“做人”规矩，否则人就真的会“无所措手足”。但在让人一民——皆知如何措其手足的问题上，我们知道孔子似乎是主张要“道之以德，齐之以礼”，而不赞成“道之以政，齐之以刑”的。<sup>②</sup>是否即可以据此而认为他其实拒绝或反对一切意义上的“政”呢？<sup>③</sup>或许不行。强调以德与礼来正民其实可能恰恰是要强调身居上位者本身之“正”所具有的“正治”或“政治”作用。<sup>④</sup>因此，“道之以德，齐之以礼”其实已经就是在为政，而且甚至是——在孔子看来——在更好地为政，更根本性地为政。

所以，问题不在于“政”——正人之政——之是否必要，而只在于，对国家来说不可或缺的、根本意义上的“政”或“正”应该以何种具体方式落实。孔子深知，他的时代的一个基本问题——一个我们现代人立即就倾向于称之为“政治问题”的问题——就是统治者似乎已经不再知道应该如何“为政”。这一问题之出现所表明的并不是，孔子以前的传统社会缺乏“政”以及“为政”的观念及标准，而

① 《论语·颜渊》：“君子之德风；小人之德草。草上之风必偃。”

② 《论语·为政》：“子曰：‘道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。’”

③ 《论语·为政》：“子曰：‘道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。’”

④ 因此，在孔子这里，能正己之舜才是这一“正治”或“政治”的理想形象。见《论语·卫灵公》：“子曰：‘无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。’”

是,传统的“为政”观念及标准,或传统的“正”与“政”本身,现在皆已或正在开始成为问题。正因为如此,当时的统治者中才有亟于向孔子问政者,而本身亦有志于为政的孔子也才有耐心向他们解释自己的为政思想。当然,在孔子那段著名的话中,德、礼与政、刑的对举让人很容易误以为,孔子是在将它们完全对立起来,并以前者来否定后者。其实,在此一“德、礼”与“政、刑”的对举中,政只是人/民应遵守的种种抽象的甚至僵硬的规定,而不是孔子心目中那个根本性的政,那个以正人为根本目的的“正政”。<sup>①</sup> 对于孔子来说,强调以德与礼道/导正民是为了使这一根本性的正人之政得以实现,或得以更好地实现。所以,此实乃以德与礼“为/为”政。<sup>②</sup>

孔子的这一根本性的政,这一以(动宾表述的)“正人”为根本目的的政,是一个需要以(偏正表述的)“正人”为根本标准——根本的正——的政。然而,要求身居上位的为政者做到“身正”或“以身作则”恰恰蕴涵着,本身即应作为标准——作为正者,作为“正人”——而存在的为政者其实始终都有可能不正。因为,为政者本身并非生而即必然正者。那么,他们自己又如何才能使自己成为可以正人的正者? 正离不开名。为政者必须正己身于其所已经被给予之名(分)。所以,身之正或己之正离不开名之正。欲正身或正己即必先正名。如果为政者能遵其自身之(正)名而行,就可以成为使民亦能遵其自身之(正)名——正确的名分——而行的榜样。所以,正己、正人、正民最终皆离不开正名。正名因而确实是

① 孔子在一个场合明确区别了有时被合而言之“政”与“事”。在《论语·子路》中记有孔子与冉有之间这样的对话:“冉子退朝。子曰:‘何晏也?’对曰:‘有政。’子曰:‘其事也。如有政,虽不吾以,吾其与闻之。’”《论语集释》引马注云,“政者,有所更改匡正;事者,凡行常事。”(【清】程树德撰[CHENG Shude]:《论语集释》[Lunyu Jishi],北京:中华书局[Beijing: Zhonghua Book Company],1990,第915页。)孔子这里是说,事——为政者之日常处理的行政事务——本身尚不足以当政之名。但“政”与“事”的根本性区别究竟何在? 事只是按照既定程序落实种种决定,而政则是决定本身。政就是做决定。而做决定就是负责——为他者负责。只有没有既定程序可以遵循的决定才是真正的决定。

② 亦即,以德与礼作为政,亦以之从事政。

为政的出发点和第一要求。政的任务就是去正名。政正人正民正万事万物之名而天下正。

此“正名”我们现在则已经至少可以明确地分析为三义:一、确保名之正确和正当的内容。例如,让人皆认皆知“君”名何谓,“父”名何谓,等等。二、确保人与事物皆有“正(确)(的)名”。例如,使鹿不能有“马”名,使不当为王者不能以“王”为名,等等。三、确保人与事物皆遵其名而行。例如,君须君,臣须臣,父须父,子须子。这就是说,为君者必须符合“君”之名,而为父者必须符合“父”之名,等等。此即孔子所谓之“君君,臣臣,父父,子子”。这里,在汉语所能允许的最简形式中,这些指称或描述之名所具有的规定和命令力量,或名之产生与塑造实的力量,得到了最有力的表现:有君之名才有君,才可以让君(如)君(之名);有父之名才有父,才可以让父(如)父(之名)。君之名正,君才是君;父之名正,父才是父。而根据中国传统在君臣父子之间所确定的高下等级,君、父之名正同时也就蕴涵着臣、子之名正。君臣父子之名正,则天下将可不正或无政而自正。“无政之政”,或“无为而治”:这不正是中国传统的理想的“政(治)”或“政(治)”的最终理想?<sup>①</sup>正因为如此,孔子才坚持,为政即必须始于这同时兼有数意的正名。没有这样的正名,没有这样的名之正,就不会有任何真正的政,因而也就不会有任何所谓正。所以,正名之成为孔子为中国传统社会之政所设定的出发点和第一要求,实非偶然。

## 2. 政之正名

政——真正的政,正政——应该始自正名。政应该正一切之名。在中国传统之政的基本架构中,这一要求似乎无可争辩。而其合法性则是基于“政者,正也”这一信念。当“政”之名被解释和

<sup>①</sup> 自有政而无政,或相信政的最终目的是以某种方式取消自身:此乃我们可以在孔子有关为政的思想中读出者。此一重要问题其实值得深入讨论。

规定为“正”时,这样的解释和规定即蕴含着:一、政本身即为正,亦即,一政所规定者就是标准、法则,就是法;所以,政亦应该正,亦即,一政本身即应该做到中正,正直,公正;二、政应该以正为其政,亦即,一政之任务就是维持一切之正,首先即是人本身之正:正直,正义,公正。此二者则是相互蕴涵的:政本身作为标准、法则或法即需要去维持这些标准、法则或法;而维持它们也就是政之维持自身或维持自己。因此,的确,“政者,正也!”:政作为政即必以自身为上述双重意义上的正。然而,如此规定自身之名的政,将自身规定为必正之政,自信自身就是正本身之政,又如何才能让其所欲正者——那些需要服从其正名要求者,那些被要求依政所定之正名而行者——接受和相信此从事正名之政自身即拥有一切的正,真正的正,绝对的正呢?

换言之,如果正名是一不应有任何例外的要求,一普遍性的要求,那么这一要求就应该能够被反施于要求从正名开始的任何一政本身之上。一政本身即首先应该有一正名,一允许其能合法地正其他一切之名的名(义)。<sup>①</sup> 如果一政本身之名即已不正,那么由此政在其名之下所进行的任何正名就都不会有根本上的合法性。因为,任何要求正名与实行正名的政,任何欲正人/民及万事万物之名的政,这也就是说,任何以正名为自身之至高责任和权力的政,都必然需要而且其实也始终已然面对这样的问题:你何以能如此要求?你以何为名而如此要求?或,你何以有此正名的权力?而这意味着,在正其他一切名之前,你首先即必须为自己正名,正

<sup>①</sup> 《春秋公羊传》何休注解隐公元年首句“元年春王正月”之传文“公何以不言即位”(亦即,经文中为何不说隐公即位)时云:“即位者,一国之始。政莫大於正始。故《春秋》以元之气,正天之端;以天之端,正王之政;以王之政,正诸侯之即位;以诸侯之即位,正竟[境]内之治。诸侯不上奉王之政,则不得即位,故先言正月,而后言即位。政不由王出,则不得为政,故先言王,而后言正月也。王者不承天以制号令,则无法,故先言春,而后言王。天不深正其元,则不能成其化,故先言元,而后言春。五者同日并见,相须成体,乃天人之大本,万物之所系,不可不察也。”此乃中国传统中对于政必须先正己之名这一要求的另一种形式的表述。读者可以参较。

自身之名,从而保证自身作为一政之正。所以,为了能使正名这一传统之政的第一要求合法,一政首先就应该正“政”本身之名,或自我正名。没有这一根本性的正名,正名这一政(治)的要求就无法真正被合法化和普遍化。但如此一来,这里就又出现了某种“自相矛盾”的情况:一方面,为政必须从正名开始,亦即,政需要对在其之下的一切进行正名;但另一方面,正名却也必须包括正“政”本身之名,而且首先就应该由此开始。但一政又将如何自正其名或自名其正呢?

以正人/民及天下万事万物之名为己责己任的政之所以也需要正自身之名,或名自身之正,而且首先即须从此开始,从根本上说是因为政并非不再面对任何他者的“绝对”者,或已无任何他者在旁的“至大无外”者。<sup>①</sup> 政作为政,作为必须正天下人/民及万事万物之名的政,乃是必须为天下人/民及万事万物负责之政。而其之所以有此无可推卸的必负之责,则是因为其必然已为他者——为其所必须负责的他者——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内自正其名,或自名其正。此亦即是说,不可能仅在自身——一个不容任何差异的自身——之内即做到使其正天下人/民及万事万物之名的权力合法(除非它能以某种方式让自身不断地相异于自身。此点详后)。在中国传统中,此他者之命最终乃

---

<sup>①</sup> “至大无外”之语见《庄子·天下》。所谓“至大无外”之政即“绝对”之政,亦即,绝无与之相对者之政。其实,任何一具有某种自我同一性的“主体”,当其不受制约或不觉自身受到任何制约之时,皆倾向于以为自己乃“绝对”的“至大无外”者。黑格尔的“绝对精神”即此种“至大无外”的典型形象。也许,就其自身而言,亦即,就其本质性倾向或其与生俱来的欲望而言,任何政都是“不谦虚”的(是以强调“为国以礼”的孔子才会讥笑子路自言三年即可使一处于困难之中的千乘之国得治的“不让”态度。《论语·先进》:“曰:‘夫子何哂由也?’曰:‘为国以礼,其言不让,是故哂之。’”)。任何政,或任何拥有 sovereignty 者,都倾向于让自身成为“至大无外”。打破此一既虚幻而又真实的“至大无外”的则始终是他者,是必然超出此“主体”之他者。详后。

自天而来。<sup>①</sup> 因此,中国传统之政最终必因“天之名”与“天之命”而正己之名,或名己之正。所以,在孔子时代的“政(治)”之架构内,大夫之政必须正之于诸侯,诸侯之政必须正之于天子,而天子之政则必须正之于天。<sup>②</sup> “天”,作为此一传统中的终极之名或终极之正,理论上将应保证天下之政的正名,或保证其合法性。

然而,这样其实也并非即已万事大吉。首先,“天”这一名与天之命皆虚而不实。《诗》即云:“上天之载,无声无臭。”(《大雅·文王》)子亦曰:“天何言哉?”(《论语·阳货》)因此,诉诸“天”之名以确保自身之正的传统之政其实自始即已深知,“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓》),或“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明畏”(《尚书·皋陶谟》)。这就是说,“天”这一终极之正名其实也并不终极,而必须以“民”之名来保证其正。不能通过民来视听天子之政善否的天就将是无聪无明之天,或盲聋之天。但“民”之名同样亦不可能成为终极之名。何为民?谁为民?此名本身在传统时代即有某种模糊性,在现代则更加朦胧不定。但惟其如此,“人/民”之名也才能在现代被种种政治意识形态不无灾难性地大加利用。因此,“天”或“人/民”其实皆不可能成为不可质疑之终极正名。

其次,“天(之)下”其实经常可能不止一政,或不止一个欲取现

① 参阅伍晓明[WU Xiaoming]:《“天命:之谓性!”一片读〈中庸〉》[*Heaven Commands—Which is What is Meant by Human Nature: A Limited Reading of the Doctrine of the Mean*],北京:北京大学出版社[Beijing: Peking University Press],2009。

② 参阅《论语·季氏》:“孔子曰:‘天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。’”“天下有道,则政不在大夫”是说,大夫不能“专政”,而必须正其政于诸侯和天子。不然,就会出现下述孔子所言之情况:“禄之去公室五世矣;政逮於大夫四世矣;故夫三桓之子孙微矣。”(引文亦为《论语·季氏》中语)

存之政而代之者。<sup>①</sup> 不同的政或政之“竞争者”(相信“天下”只能有一政者会说:“觊觎者”)皆可诉诸“天”之(正)名来建立自身之正名,或自身之合法性。是以天命才可以改变,是以中国传统中才有“汤武革命”之论,从而任何欲推翻旧政而建立新政者都可以声称自己是在以“天”之名行道,或“替天行道”,亦即,声称自己所欲建立之政将要或已经拥有终极之名或终极之正。<sup>②</sup> 但既然天之命被相信为可以改变,或者说,既然天被认为可以不再让一政继续以“天”之名来正此政自身之名,那么任何如此以“天”之名来保证/保证自身之正或自身之名的政就都不可能永远拥有“正一名”,或永远拥有合法性。然而,任何如此以“天”之名/命建立起来的政又都必然倾向于相信自身之名已有一为终极之名——“天”——所保证之正(正确,正当),亦即,相信自身已经拥有终极合法性,并因此而要求自己被作为绝对的“政名”——或绝对的“正名”——而接受。这样的政将会从它这被自己信以为真的永恒正名出发而正天下人/民及万事万物之名,但却必然始终都需要面对隐含的或公开的质疑或挑战:对其本身之名及其本身之正——对其作为一政的公正性与合法性——的质疑和挑战。在此种情况下,重申自身之名乃拥有为“天”之名所保证之正,是中国传统之政的“正常”反应。而如果一以“天”之名而正己之名的政已经巩固和强大到自信其为“至大无外”的唯一、绝对之政,此政可能就会采取行动去有效地压抑或消灭对于其名或对于其正——对于其政之名的正之与否,或

① 试思中国历史上那些诸政并立或相攻相伐时期的情况:春秋战国,魏晋南北朝,唐宋之间,辽、金、宋、元之间,明清之间,乃至国民革命政府与北洋政府之间,等等。这一历史当然也不乏导致一个相对统一之政覆亡的著名反抗事件:秦末陈胜吴广,汉末黄巾,唐末黄巢,元末红巾军,明末李自成,等等。

② 商纣王在其政岌岌可危之时,仍然相信自己拥有天命(《尚书·西伯堪黎》:“王曰:‘呜呼!我生不有命在天?’”),周武王则在此时以天之名发动征讨(《尚书·泰誓》:“商罪贯盈,天命诛之;予弗顺天,厥罪惟钧”)。二者皆在同一天之名下为已之政正名。黄巾军欲取汉之政而代之时喊出的口号,“苍天已死,黄天当立;岁在甲子,天下大吉”,则甚至将天之名与己之政名合为一体:汉作为旧天已死,张角创立的太平道作为新天当取而代之。

对于其本身的合法性——的一切质疑或挑战。但是如果质疑者或挑战者声称自己也已经拥有为“天”之名所保证/证之正,而且有力量肯定其声称而欲成为取而代之者呢?争战,或战争。

争战或战争之所战所争者最终仍为名,“名义一名分一正名”之名,那以“天”之名为保证的政之自身的正名。通过争战或战争而取得名——“名义一名分一正名”——者将成为“有名”之政,亦即,具有正名之政。但如此而为自身争得正名之政也随即就有开始相信自身乃为“至大无外”者——新的“至大无外”者,又一“至大无外”者——的危险。而此幻想的“至大无外”者也将又会重复其所取代者的自我正名行为:诉诸“天”之名以肯定自身之正名或自身之合法性,采取行动以压抑和消灭对于其名或对于其正的一切质疑与挑战。而当一“至大无外”之政如此行动而取得一定成功之时,它就可能会自满起来,相信自身将能万世长存。<sup>①</sup>于是,它不再真正感到自己仍有为自身不断正名的迫切需要。而不再感到这一迫切需要则是因为,它觉得自己似乎是一已经没有能与之对立者,或能质疑和挑战其名或其合法性者。当然,这并不是说它就完全不再为自身之正名而操心了,因为作为一政它就时时需要面对他者而证明/正名其政之正或其合法性;而是说,它此时的一切自我正名——其为自身之合法性所做的一切辩解——都将只是一些并不再对他者做出真正回应的、而仅在自身之内兜圈子的、纯粹形式性的“自圆其说”而已。

而如果一政相信自己仅在其虚幻的“绝一对”“至大无外”的自身之内即可“自圆其说”,那它就会相信自己所赋予在其之下的人/民及万事万物之名必为正名,就会相信其名之为“叛徒、工贼、内奸”者即必为叛徒、工贼、内奸,而不可能(再)是曾经被它自己名为“国家主席”者,或相信其名之为“国家罪犯”者即必为国家罪犯,而

<sup>①</sup> 试思司马迁《史记》所言嬴政名自己为“秦始皇帝”的涵义:相信自己已经开创了以己为始的万世之政,所以他的继承者只要接着名/称自己为“秦二世”乃至“秦万世”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为所欲为而无所不正,那就不可能有公正、正义、合法的政,让一切人与物均各得其正——公正,正直,正义——之政,而只可能有压迫、专制、奴役,亦即,只可能有那没有任何“正名”的、没有任何合法性的暴力统治。

然而,暴力统治又必然会遇到暴力的对抗,或对抗的暴力。于是,“绝一对”之政并未绝对,“至大无外”之政并不至大无外。任何将自身幻想为如此者之政都不可能一劳永逸地独享“正名/政名”。始终都会有质疑者和挑战者。因此,绝对的“正名”——或绝对的“政名”——其实乃是任何政都必然无法让自己得到充分满足的欲望。当然,一切政——尤其当它以为自己之外似乎已经没有任何制约之时,或以为自己已经成为最高者之时——都会有隐秘或公开地渴望成为唯一的、“绝一对”的、“至大无外”的政这样一种几乎可说是“自然”的倾向,尽管它又必然从不可能成就此种“至大无外”。从来都不可能只有唯一的政。所以,虽然一切正名(活动)都会有意或无意地、自觉或盲目地、公开或隐秘地追求一绝对正确的名,一绝对的正名,一能够成为一切名之基础的名,唯一之名,但是却又必然从不可能得到这样的正名。是所以才始终都会有所谓政或政治。因此,在一个非常深刻的意义上,人作为人就注定是“政一治”的存在。<sup>①</sup> 是以人才永远都是“政(治)之人”,而政才永远都是

<sup>①</sup> 亚里士多德将人定义为“政治动物”(“man is by nature a political animal [ *ho anthrōpos phusei politikon zōon* ].” Aristotle, *Politics*, tran. Ernest Barker (Oxford: Oxford University Press, 1995), 10)。当然,一在汉语中说“政治”,我们就已经在自觉或不自觉地将源于古希腊语“polis”的“politics”这个西方概念嫁接到中国传统的“政”和“治”这两个概念之上了。然而,以“政治”来译“politics”又表明,在这一翻译的创造者那里,中国的“政”与“治”和西方的“politics”确实发生了接触和对话,无论其中可能包含多少误解。进一步深入细致的研究应该首先在中国和西方各自的传统中探寻这些重要的名——概念——的历史谱系。然后我们才有可能让这两个传统开始在这个重要问题上进行更认真的对话。我们现在基本上还暂时只能就孔子所言之政而展开初步论述,虽然在“政”后的括号中放上“治”字的做法,或者“政”与“政治”的并提,已经意在汉语的“政一治”与欧洲语言的“politics”之间的某种潜在对话。因为,在我们置身其中的现代汉语文化语境中,“政治”也许是我们最耳熟能详却又最为滥用的概念之一。英语

“人之政(治)”。政关心名。一切政都必须进行正名(活动)。而一切政最终都必然是“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断自正其名的“政一治”。

是“政一治”就不可能与他者无关。相反,有“政一治”问题即始终都是因为已有他者,已有必须善加关怀的、公正对待的、一视同仁的他者。正因为始终已然有他者,而政也必然始终都已经在这样或那样地面对他者,所以政——必须正他者之名之政,必须为他者负责之政——才本身即需要首先不断自正其名。而正因为一政始终可以变为不正,所以才始终可以或始终需要有其他的政或不同的政,有以不同的名为自身之正名的政,或依不同的名而正自

---

“politics”是“politic”的名词化。“Politic”则为“political”的较早形式,源自中世纪英语“polytyk”。此词又可经中世纪法语“politique”而回溯至拉丁语的“politicus”,再回到古希腊语的“politikos”。“Politikos”是形容词,意为“(有关)公民的”。其名词形式为“politēs”,“citizen”,“公民”。此词则派生于“polis”,“city”,“城市”。“Polis”的印欧语词根为“pel-”,“fortress”,即城堡。其本义则为填实的墙,或实心墙。墙作为界线或边界同时形成内与外,从而使一同一体,此处即城市——国家,成为可能。因此,城市、国家、政治共同体这些具有自我同一性的存在者在印欧语中基于“pel-,墙”这一词根绝非偶然。正是在墙所形成的“内”——城市,国家,任何政治共同体——里面,必须与他人相处的个人才是“政治的”,亦即,“公民的”,动物,因而也才需要作为“公民的”、“国家的”或“政治的”动物而存在。而这也就是说,需要“政(与)治”,需要从(事)“政一(治)”。需要“政”与“从政”是因为在 polis 或城市——国家中共同生活和工作的个人总需要协调其目的与利益。亚里士多德有时即在此意义上将蚂蚁或蜜蜂也称为“政治的”。因此,“politics”这一名在西方传统中与“polis”这一名关系密切。在汉语中,虽然“国家”一名乃是(经日语)翻译而来的西方概念,但汉语传统意义上的“国”,至少就其亦由(实际的或象征性的)城墙所形成所界定而言,接近古希腊的“polis”,尽管二者的“政治”结构非常不同。汉语没有通过“国”这一名而产生“政治”,但汉语的“政”亦与“国”不可分。“政”始终乃一国之“政”,国则需要“政”以维持使“国”之为“国”者,亦即,协调“国人”的目的与利益,从而维持一国之作为自我同一的整体而存在。当然,此政并非为全体“国人”皆可从事者。这与古希腊的 polis 的政有所不同。但此政亦并非完全的“专政”,亦即并非仅为国君所专。《论语·为政》中即载:“或谓孔子曰:‘子奚不为政?’子曰:‘书云:‘孝乎惟孝,友於兄弟,施於有政。’是亦为政,奚其为为政?’”据此,孔子并不以为政仅为君臣之事。我之以孝事父母、以友(悌)事兄弟也是为政,因为我的这些行为也在对国之政施加“政一治”影响。在此,结合汉语传统中的“政”与“治”而来的、在现代日语中首先作为翻译而形成的、又被译回到现代汉语的“政治”,确实可以与欧洲语言中的“politics”开始一定的对话。

身之名的政。是以才有斗争。政与政的斗争。不同的政之间的相互斗争。政治斗争。政治的必然性。不可能有可以成为“政(治)”之绝对基础或根据的“(永)正(之)名”,也不可能有什么可以始终拥有唯一“(永)正(之)名”的政,因为那样就不(再)会需要政治,也不(再)会有政治。正因为名始终有可能不正,始终已经不正,所以才有正名这一必然不可被完全满足的欲望,以及正名活动这一永恒的需要。<sup>①</sup>而正因为名始终都需要正,所以才需要政或政治,所以才有政或政治。正名——即使似乎只是简单地纠正一个语词的使用法——已经就是政治,而政治在一个非常重要的意义上就是正名,就是名与名之争,名与名之间的竞赛或斗争。<sup>②</sup>政治斗争在名中发生。政治斗争以不同的名(义)发生,在不同的名(号)下发生,而争取的则同样都是名(分)。唯其如此,政治斗争才最终是(正)名的斗争,政治斗争的胜利才最终是(正)名的胜利。如果得不到名,得不到正名,没有正当的名义,或没有正当的名分,那么任何胜利,无论其可能如何“实在”,最终就都只会“徒劳无功”。

承认如此而来之正名为其自身之“有限”正名,承认并接受正名斗争的必然性,并尽力发明、创立种种程序和制度以在自身之内保证此正名斗争的合法性,是一政维持自身之有限正名或有限合法性的必要条件。在中国“政一治”传统中,政之架构中之设有谏

① 名总是问题的根源。其实从来就没有任何正名。名自始——自其开始存在之时——即已不正。而此不正恰是使对于正名之任何有限追求同时成为可能者与不可能者。为了“解决”这一问题,庄子的理想在某种意义上是让人回到“同于道”的无名状态:“道不私,故无名。无名故无为”(《庄子·则阳》)。无名即不须有为,即不再有所谓政或政治。但名却不可能没有。因此,就是庄子的“无名”也还是避不开来自“有名”者(天根)的问题。而问题则始终都是“为天下”的问题,亦即,“政一治”问题。这可能就是《庄子·应帝王》这一非常“政一治”性的文本中那则意味深长的寓言所欲传达者:“天根游于殷阳,至蓼水之上,适遭无名而问焉。曰:‘请问为天下。’无名曰:‘去!汝鄙人也,何问之不豫也!予方将与造物者为人,厌则又乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜墉之野。汝又何为以治天下感予之心为?’又复问。无名曰:‘汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。’”此在某种意义上可谓以取消“为天下”的方式而“为天下”。

② 《庄子·人间世》即云:“名也者,相轧也。”

议大夫等所谓议政之言官,政之代表者或执行者——专制君主——之被要求“兼听则明”,乃至国家出现问题之时皇帝之下诏罪己谢民,即皆为在特定传统政治形式中对于此条件之某种有限接受。<sup>①</sup>此皆为欲维持自身之正名的有限自觉努力,或政之自我正名的有限自觉努力。如果拥有有限正名之政不再继续那为自身正名的努力,而这也就是说,如果此政不再继续面对他者而做出回答,做出应承,为之负责,此政就开始在冒有可能失去其有限之正名——或其有限合法性——的危险。<sup>②</sup>

而如果任何政作为政都在某种非常重要的意义上需要成为“唯一”之政,亦即,拥有至高之权或所谓“sovereignty”之政,如果任何政作为政都在某种非常重要的意义上需要视自身为高踞于一切其他名之上之名(因为不如此,政就不可能以/依自己之(正)名而正一切其他的名,这也就是说,不能颁布法令,不能进行判决,亦即,不能完成其作为政而必须完成者),那么政本身之(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”必为最根本之政,或最根本之政治。如果一政没有此一根本性的起码之正或者起码的正直、公正、正义,此政本身就没有任何正名,亦即,没有让自身作为一政而存在的合法根据,此政在自己名下所进行的一切其他正名就没有合法基础。因此,任何政,如欲作为政而继续存在,就都必须首先力求自身之正名,或力求自身之正。

力求自身之“正一名”就是面向他者而敞开自身,而不是将自

<sup>①</sup> 例如,《国语·周语》载,当周厉王自以为能弭谤(阻止国人批评其政)时,邵公即谏厉王曰:“是障之也。防民之口,甚于防川。川壅而溃,伤人必多。民亦如之。是故为川者决之使导,为民者宣之使言。故天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲,史献书,师箴,瞽赋,矇诵,百工谏,庶人传语,近臣尽规,亲戚补察,瞽史教诲,耆艾修之,而后王斟酌焉。是以事行而不悖。”

<sup>②</sup> 在中国历史上,这就是专制君主昏聩之时可能出现的情况:为其所“代表”之政不再能听到要求其自我正名的声音,并压抑一切正名之求及正名之争。此时就可能会有起而“争/正名”者:现存之政已失其正名,新政将应取而代之。

身完全封闭起来,并进而虚幻地想象自身为“绝一对”的“至大无外”者。面向他者,敞开自身:此即是政之积极意义上的自我相异,或自我解构。而此自我解构则必须首先不能被理解为政本身所采取之主动行为,或政之主体行为。当然,若无政本身之自觉努力,此自我解构亦不可能发生。但此自我解构却首先具有某种根本的被动性。或者说,此种自我解构乃是政之保持自身为政的题中应有之义,因为一政之绝对化与至大无外化将是政之为政的结束。阻碍政之倾向于变为绝对与至大无外者的乃是政所必然面对并必须为之负责的他者。正是他者才始终会以种种不同的方式迫使必然倾向于“至大无外”之政自正其名,或自正其政。

但究竟谁为他者?或他者——政之他者——究竟为谁?“他者”其实也是一暧昧或多义之名。与政争正名者,或欲取现存之政而代之者,当然是一种意义上的政之他者。政必须对之做出回答和应承之天,政对之负正名之责的天下人/民及万事万物,则是另一种意义上的政之他者。当然,还可以有第三种意义上的政之他者,即异于政者,或政在自身内不可能真正想象者。<sup>①</sup> 在中国“政一治”传统中,上文提到的“天”或“民”即为此处第二种意义上的政之他者之名。但这些名也不可能成为终极正名。所以,将它们作为终极正名而诉诸之以自正其名或自名其正的政,就始终都是在有意无意地让自己变成“绝一对”的“至大无外”之政。这其实只是利用他者之名而正己之名这一普遍情况的典型之例而已。<sup>②</sup> 而政之真正的自正其名或自名其正不应仅是利用他者之名,而是必须

① 异于政者将不再是任何一种形式的政。具体一些说,如果中国传统所理想的无为而治(无论是孔子所言者,还是老庄所言者)能够实现,那么它就会是这一意义上的政之他者。说政在其自身之内不可能真正想象此他者,是因为政所能想到的和所能想象的总是某一种形式的政。但所谓“无为而治”——作为政之某种“理想”或欲望——却似乎是一政通向此他者之途径,尽管欲行于此途之政其实可能并不知道等在尽头的究竟是“什么”。因为,如果此政真能尽此“无为而治”之途,它将会发现已不再是在它自己了。

② 利用他者之名正己之名:例如,声称“我有天命”,或“我代表人民”,等等。

面对他者,那可能甚至经常是“无名”也“不可名”的他者<sup>①</sup>,那以其“无名”或“不可名”的到来而要求政对之做出回答、做出应承、为之负责的他者。

在不同的政之架构中,政之面对他者会有不同的形式。在中国传统中,政必须面对的最终乃是那通过“民”而视而听之“天”。此“天”相对于已受其命之政而言是在外和在上的,因而是超越的。此种受天命而为天下负责(或正人/民及天下万事万物之名)的传统之政因而面对一超越他者,尽管此他者——天——其实只通过民而显示自身。中国传统之政之在“天”或“民”面前正自身之名,或名自身之正,就是对此他者做出回应,负起责任。在现代社会中,“天”或“上帝”之名在某种意义或某种程度上已经消失,“民”则已被整合到现代之政之中,或者,更准确地说,民已成为现代之政本身。现代之政因而理论上就是民自身之政。<sup>②</sup> 相对于那必须面对外在超越他者的传统之政的二元结构(在下的受命之政,在上的发命之天,或上帝)而言,此种现代之政为某种一元结构。因为,当民进入现代之政之内,或成为现代之政本身时,此政之外似乎就不再有任何他者了。但却也正因为如此,此种现代之政才甚至更有让自身变为“绝一对”或“至大无外”的危险。而“法西斯”或“集权专制”也许就正是此种“绝一对”或“至大无外”之政的现代之名。

那么,现代之政将如何真正地或真诚地自正其名其政? 所谓民主政治制度似乎提供了某种可能,尽管这一制度其实始终都还是“将一来”的,亦即,是在不断地到来之中的,是需要无限地被完

① 严格地说,他者无名,而有名即已非他者。支持这一论点的最简论辩可能是:他者之为他者即在于其超越我或主体或总体,因此他者不是我或主体或总体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 此即所谓“from people, by people, for people”的原则。甚至所谓“人民民主专政”之说理论上仍是此原则的某种变体,尽管可能是非常极端的变体。

善的。<sup>①</sup> 就其结构而言,源于欧洲的现代民主之政(治)——两个或多个政党互相竞争之政(治)——所允许的是一政(治)自身之内的某种有限正名:立场相异的不同政党之间的对抗和竞争允许这一“民主”之政(治)有限地在自身之内与自身相异,或进行有限的自我解构,从而使此政本身在其自身之内的某种程度的自我正名成为可能,而这也就是说,使此政的某种程度的自我纠正以及自我合法化成为可能。因为,这样的现代之政(治)能以某种方式在自身之内不断“否定”自身——不是黑格尔式的辩证的自我否定,而是让其自身与自身相异,让自身中一部分与另一部分相异,是一部分之(纠)正另一部分,是各部分之通过互(相)(纠)正而(纠)正构成这些部分的并为这些部分所构成的整体——从而不断肯定自身,并因此而维持那能够使其继续存在的有限自我认同和自我同一。

然而,每一个这样的政治共同体,或现代民族国家(nation-state),作为自我同一的、不容分割的绝对主权体,亦即,作为拥有 sovereignty 者,作为拥有不可侵犯之主权者,或作为 sovereign state,虽然能如此在自身之内对自身做有限正名,却也必须面对在其之外的他者——面对其他的同样拥有所谓不可侵犯之主权者——而为自身正名,或为自身的合法性进行说明和辩解。否则国际社会

① “将来之民主”(a democracy to come)是德里达晚期思想中重要之点。德里达的解释者卡普托甚至说,“解构中之一切都朝向一个‘将来之民主’。”此说何谓?“因为即使现存诸民主(制度)是我们目前所能做到的最好的,是组织我们自己的最不坏的方式,目前的种种民主结构仍然是非常不民主的。它们被很多东西所败坏:被公然购买选票的金钱;被公司对政客及政党的赞助,这可以让公司放手使致癌物质充满空气和水中,或鼓励我们社会中最年轻和最贫困者吸烟;被胆小的政客们,他们什么都不信,他们随每一次民意测验改变观点,他们以煽情的许诺巩固自己的地位,他们诉诸民众最糟糕最低级的本能;被败坏国民话语的媒体,它们为民族主义怨憎情绪和种族主义煽风点火,它们刺激选民盲动。”(John D. Caputo, *Deconstruction in A Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* [New York: Fordham University Press, 1997], 42-43) 因此,民主仍然有待于将来:“当我谈到将来之、被允诺的、名副其实的民主时,其实没有任何事实上的民主与之相符。”(德里达 [Jacques Derrida]:《他人是一个秘密,因为他是别样的》[“The Other is a Secret, as he is Other - An Interview with Derrida”],载《德里达中国讲演录》[*Jacques Derrida's Lectures and Seminars in China*],第219页。)

间就没有任何公平与正义可言,而只会有以大欺小以强凌弱的强权,或以公正和平为名的霸权。而此种强霸之权又会激起对抗,或激起众多弱小者的知其无望而仍为之的所谓“恐怖主义”活动。<sup>①</sup>

## 七、(不)结(之)论

这一文本是从“解构正名”这一合法——合乎汉语之法——而又不合法——不合那些希望一切皆简单明了者之法——的标题“开始”的。写下一个标题当然就意味着,要有一个开始,要从某处开始,要让一以之为题的文本由此一作为开始的标题而开始。然而,“解构正名”这一应开其始的标题却阻碍开始,阻碍此一文本由此一作为开始的标题而开始,或由开始而开始。此一作为开始的标题或作为标题的开始使任何传统的理想开始皆成为不可能。而这也许却恰恰体现了解构所欲显示的一个重要之点:没有简单的纯粹的理想开始,或者,没有无可置疑的、自明自证的开始。“解构正名”：“解构”始终都需要正名,而“正名”始终都需要解构。因此,无从开始,但却又必须开始,必须在没有开始之处开始,必须从不可能开始之处开始,或者,必须从不可能本身开始(假使不可能也可说是有一“本身”的话)。而“解构”——正如我们在对此名的某种正名过程中已经看到的——在某种意义上不正就是对于“不

<sup>①</sup> 此处的问题极为复杂,已经超出本章的篇幅所能容许的论述。简单地说,一方面,任何政相对其他政而言皆为拥有不可侵犯之主权者。因此,对其他主权者(主权国家)的侵犯无论怎样都很难真正被合法化(我们此处想到的是美国及其同盟者进攻占领伊拉克的例子)。但另一方面,一政可能已在幻想自身为“至大无外”之途中,甚至已经走到此路之尽头。而当其如此之时,也就是其停止自我正名之任何努力之日。于是,此政之下即不再有正直、公正、正义,而只有专制、压迫、奴役。此时,在此政之下被专制、受压迫、被奴役者可能会起而欲正此政(之名),并诉诸此政之外的其他之政的帮助。在此种情况下,如何才能对他者公正,如何才能维持正义,乃是国际政治中并无任何确定原则和程序的伦理难题(英国前首相布莱尔在因伊拉克战争被质询时曾说,即使伊拉克没有大规模摧毁性武器(WMD),进攻伊拉克也是道德上正义之举,因为此举结束了一个邪恶之政。是否完全如此,其实仍然有待于思考和分析)。在此问题上,《春秋》及其诸传中应该有很多可供分析的事例。

可能者之可能性”的某种体验?

因此,这一文本开始了:以合法的标题不合法地开始了,或以不合法的标题合法地开始了。“不合法”首先是因为,这一文本不可能同时满足解构与正名双方各自向对方提出的要求:解对方之构的要求;正对方之名的要求。因为,我们已经知道,任何一个要求对方或他者合法的要求都首先本身就必须是合法的,而合法却又始终都只能是他者的要求,是来自他者的要求。<sup>①</sup>因此,不可能有绝对的“第一要求”,因为任何第一要求都必然已经为他者所要求了。所以,始终都将会是“解构—正名”——解构要求正名;正名要求解构:这一合法而又不合法的标题就是如此这般地让以之为题并由之“开(不了)始”的文本陷入某种严重的“自相矛盾”,并使此文本成为对此没有出路的“自相矛盾”的某种坚持不懈的感受。

“自相矛盾”:需要正名的解构和需要解构的正名就生于其内,长于其中。此自相矛盾并非偶然发生,更不是无事自扰,而是使一切有限的不自相矛盾,一切有限的第一开始,一切有限的合法要求,成为可能者。但我们现在也已经知道,那使之成为可能者同时也总是那使之成为不可能者。使之成为不可能:因而这一自相矛盾的文本无法开始,无法理想地开始;使之成为可能:因而这一自相矛盾的文本仍然可以开始,以某种方式开始。于是,首先(而这当然只是一个仍然始终都有待于成为首先的“首先”),“解构正名”:解构需要正名,需要被正名。我们怎么可能须臾离开正名,起码的正名,基本的正名?之所以不可能有首先的首先,或之所以无法从开始——第一开始,绝对的开始——开始,不正就是因为我们已然生于名中,而且始终赖名以生?如果不是始终已然有名,有我们始终已然从自己的语言文化传统中接受下来的名(此亦包括已经成为并在继续成为这一语言文化的构成部分的外来之名),有我们无论愿意与否都必然已经首先加以无条件肯定的名(此肯定始

<sup>①</sup> 关于“合法要求”这一表述的必然的暧昧与多义,请重新阅读本文之注2。

于我们首次和每次说出任何一名——即使是对一名说“不”——之时),那就还根本无所谓任何开始,因为我们甚至连“开始”这个名,这个让我们可以想象和谈论开始之名,都还没有。但既然已经有名,始终已经有名,那就再也没有——不可能有——任何简单的纯粹的理想的开始,因为任何一名皆牵扯勾连着其他的名,并皆因其他的名——因而且仅因其他的名,因而且仅因不是其他的名——而是此一特定之名。因此,从任何一名开始都不可能是从开始开始,从“第一开始”开始。而由于所有名之互相勾连牵扯,所以无论从何名开始,无论开始使用何名,皆必然本身就已经包含着某种基本的正名活动。如果不是有始终已经活跃在言说、写作、阅读中的诸种起码的正名活动或正名操作,言——须赖名而行之言,一般意义上的言——是否还有可能?解构之言是否还可能?解构本身是否还有可能?名之解构是否还可能?而且,首先,“解构”之名,亦即,“解构”本身作为一名,在汉语中是否还有可能?我们是否还能在汉语中有意义地说“解构”,或说其他的名?是否还能用“解构”这个名或其他的名去说或去做任何事情?否。是以我们才必须说,正名——某种起码的,即使经常只是非自觉的、隐含的正名,必然始终不止一种意义上的正名——其实不可或缺。

然而,正名——作为活动或操作的正名,无论是起码的、基本的正名,还是更进一步的正名,伦理的、法律的、政治的、社会的、文化的正名——却始终皆有可能自觉或不自觉地在冒追求终极正(确)(之)名之险。而此似乎又是作为活动或操作之“正名”的“名中应有之义”,尤其是当提出正名要求者自以为有合法正名之权,

甚至至高正名之权之时。<sup>①</sup>然而,在“解构—正名”的过程中,我们已经看到,欲以一终极正(确)(之)名正一切之名者仍须正此终极正(确)(之)名,欲以自身之名为终极之名而正一切之名者仍须正自身之名。是以“正名”需要解构,需要被解构。

但“解构”之名何谓?在“解构”之名下所发生的不也是某种正名,某种必然包含着正名操作的活动?尽管在解构活动中所显示出来的最终可能却是一切正(确)(之)名本身之“终极”的不(可能)正,或者说,是使任何终极正名同时成为可能与不可能的那些条件。而如果解构是某种正名,正名——不囿于任何成规和偏见的正名,彻底的正名——不也是某种解构?因为,正名操作,如果从中撤去了对必正之名的预设,就必然是一种解构活动。正名,尤其是没有被特定之“政(治)”限制在特定之“正”的范围之内的正名,必然将最终走向对没有“终极之正名”这一(非)真相/真理的揭示。

何以如此?因为,“解构—正名”首先必然依赖于荀子所谓“成名”。没有成名,没有既成之名,或没有语言,就不可能开始任何正名,或任何解构,或任何解构—正名,亦即,解构的正名,或正名的解构。但是,如果始终已然有既成之名,如果我们的任何自觉的解构—正名操作都必然只能首先活动在这样的成名之中,那么“名者,命也”就可能开始显示其另一意义,一也许更为深刻的意义。“名”首先乃是我们之“命”!必有所“命”之“名”首先乃是我们必须接受,而且必然已经接受之“命(令)”,尽管此命并非绝对没有让

<sup>①</sup> 我们知道太多的欲以自身之名正一切其他之名的情况。欲以己名正一切之名的政或国家可能是其中之典型。但几乎所有欲“以……的名义……”(亦即,“以……之名……”)者其实都是在做同样的事。例如,在我这一代人熟悉的革命叙事中,那些说“我以革命的名义(以革命之名)处决你这叛徒”的革命者。此一语句其实同时是语言—行为理论(Speech-Act Theory)中所区分的陈述句(constative)与行事句(performative),因为此话既宣布一件即将发生的事,同时本身又是一件事之完成。而其所完成的事之一就是完成发言者本身与“革命”之名的认同。而处决——此处是从“革命”名下彻底抹掉被认为不能符合其名者——我们已经知道,乃是正名的最极端但也最典型的方式。

其被对抗的余地,因为命作为命即已结构性地包含此余地于其自身之内。<sup>①</sup>名作为命必已对我们有所命,但这却并非意味着我们就必须盲目地或无条件地服从。所以我们才必须正名,那必然不止一种意义上的正名。正名是我们之命:我们的命令,我们的命运。但我们又从来就都只能“以名正名”。而这也就是说,以一名证/正它名之正或不正,或以一名之命(令)服从或对抗它名之命(令)。

而正因为我们从来都只能“以名正名”,我们才始终都不可能有任何“从头开始”的开始,始终都不可能通过任何无限耐心的回溯而走到一个让一切开始皆可由之开始的开始之处,或一个终极的正名。正因为任何所谓“终极正名”仍然必须正之以它名,所以终极才从来不可能真正终极,绝对终极。任何终极之名或终极之正都只是某一特定的正名活动的结果,或某一特定的“约定俗成”的结果。而名之特定的“约定俗成”,或孔子意义上的“正名”,我们也已经知道,离不开权力和斗争,离不开权力的斗争,或斗争的权力。因此,“约定”永远都不是共同的约定,“俗成”也从来都不是全体的俗成。名——任何名——从来都不可能毫无疑问,不可争辩,天经地义。而如果有人坚持说,此处所言之特定的正名——伦理、法律、政治、社会、文化意义上的正名——仍然必须基于最普通的名而行,而最普通的名则必然是原始的“约定俗成”,那么对此看法的可能回答也许是,如果原始的“约定俗成”真是任何一名之(是否)“正”的最终根据和证明,或唯一根据和证明,那么这样的“原始的约定俗成”也必然是始终已然失去者。因为,所谓“原始的约定俗成”必然是这样一个“(非)时刻”:一个从来也没有作为“现在”而存在过的“过去”,或一个使任何“现在”能够作为“可以成为过去之现在”的永恒“过去”。而这也就是说,一个使任何原始成为(不)可能的“(非)原始”,或一个使任何起源成为(不)可能的

<sup>①</sup> 参阅拙著《“天命:之谓性”!——片读〈中庸〉》中对于命之结构的分析,尤见第15页。

“(非)起源”。因为,为了使任何特定的“约定俗成”成为可能,就必须有使此一“约定俗成”成为可能者,亦即,始终已经“约定俗成”了的成名或语言。没有这样的成名或语言,就不可能开始任何约定(即使是所谓最原始的约定),也不可能有任何俗成,因为约定和俗成都必然要求能使其开始的成名或语言。名之任何“约定俗成”——亦即,有关任何名的任何“立法”或修正或取消——都必然只能在已经被作为命令——作为法——而发布和接受的成名或语言本身之中发生。<sup>①</sup> 只有在作为命令或作为法而必然已经为我们所首先服从或接受了成名或语言之中,我们才有可能开始对任何命令或法的(再次)接受与服从,或质疑与拒绝。而这也就是说,才可能有任何正名或任何解构。而活/跃在始终已经“约定俗成”了的成名或语言之中的正名或解构,在这一意义上,则始终都将是对于任何重要之名及其所名者的探究和质疑,解开和重构。

因此,让我们重新回到这一文本的标题。“解构正名”:解构和正名,正名和解构;解构的正名,正名的解构。解构与正名在“解构正名”这一合法标题中遭遇对方。解构与正名皆要求对方合法,也皆被要求合对方之法。合法因而被暴露为并无单一固定标准,因为,归根结底,始终都只是他者首先提出“合法要求”。解构与正名二者在同一合法标题之中似乎无法相让,并因而使以其为题之文本“自相矛盾”。然而,正是在这样的自相矛盾之中,解构向正名敞开自身,正名也向解构敞开自身。在解构的正名之中,我们可以看到的是,“解构”之名首先应该被正为西方传统——“至大无外”的西方形而上学或哲学——之向他者的深刻开放。而正是在这样的

<sup>①</sup> 这就是说,我们始终都首先是语言的接受者,而不是其创立者。语言中的任何创立,甚至任何“革命”,皆必然只能在已经被接受下来的语言中开始。“语言约定俗成论”(conventionalism)可以合法地解释很多语言问题,但其在欲解释语言之原始创立时却必有无法克服的根本困难。语言是像法律或律法一样被接受下来的——这是索绪尔的一个看法,而为德里达所注意。在符号之解构中,德里达对此多有提及和论述。参见 Geoffrey Bennington & Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 26.

开放之中,西方传统才能重构自身为能对他者亦对自身(对西方文化和非西方文化)重新积极负责者。推而言之,此一“积极”的解构其实乃是每一欲重新或继续其自我认同的传统所必不可少者。在正名的解构之中,我们可以看到的是,“正名”之构最终应该被解为必须包括正名者——有至高正名之权与正名之任者,政,主权国家——之自正其名或自名其正的活动。需要自正其名或自名其正,即是需要向自身之内和自身之外的他者开放,从而防止自身走向对于绝对和至大无外的虚幻追求,因为此种虚幻追求将会既危及他者,也危及那自以为至大无外者本身。推而言之,此一“积极”的正名其实也是一切拥有至高正名之权与正名之任者为了维持自身而必不可少者。

于是,解构(和)正名最终走向他者,走向对他者之应——应与承,责与任。是他者要求解构,是他者要求正名,是他者要求合法。在他者面前,每一欲维持自我同一者都是可以解构的,应该解构的,已经在解构的。在他者面前,每一欲维持自我同一者都是可以正名的,应该正名的,已经在正名的。

而这也就是说,“已经是在解构正名的”:此“已经在”意味着,不会完成,不可完结,始终已经开始,始终将会继续。无穷的“解构正名”!因此,不可结论,没有结论。而正是在没有也不可能最终结论的“解构正名”之中,才可能有“未来”而应来者之可能的“将一来”。

写于2000年至2010年间

2011年1月9日完成于新西兰基督城

2011年1月26日定稿于新西兰基督城

2011年2月17日最终定稿于新西兰基督城

## 参考文献 [ Bibliography ]

### 西文文献 [ 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' autre*. Paris, Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Lettre à un ami japonais.” In *Psyché: inverntions de l' autre*. 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.

### 中文文献[ Works in Chinese ]

【元】陈澧：《礼记集说》，北京：中国书店，1994。[ CHEN Hao. *The Book of Ritual with Collected Commentaries*. Beijing: China Bookstore, 1994. ]

【清】陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994。[ CEHN Li. *Baihutong Shuzheng*. Punctuated by Wu Zeyu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994. ]

陈启天：《增订韩非子校释》，台北：台北商务印书馆，1994。[ CHEN Qitian. *A Revised Edition of Annotated Hanfeizi*. Taipei: Taipei Commerce Publishing House, 1994. ]

陈士珂辑：《孔子家语疏证》，上海：上海书店，1940。[ CHEN Shike. Ed. *Kongzi jia yu shuzheng*. Shanghai: Shanghai Bookstore, 1940. ]

【清】程树德撰：《论语集释》，北京：中华书局，1990。[ CHENG, Shude. *Lunyu Jishi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990. ]

【汉】董仲舒：《春秋繁露义证》，苏舆撰，钟哲点校。北京：中华书局，1992。[ DONG Zhongshu. *Chunqiu fanlu yizheng*. Ed. Su Yu. Punctuated by ZHONG Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992. ]

杜小真、张宁编：《德里达中国讲演录》，北京：中央编译出版社，2003。[ DU Xiaozhen & ZHANG Ning, eds. *Jacques Derrida's Lectures and Seminars in China*. Beijing: Central Compilation and Translation Press, 2003. ]

冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000。[ FENG Youlan. *A History of Chinese Philosophy*. Shanghai: East China Normal University Press, 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。[ 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:《孟子正义》,北京:中华书局,1987。 [ JIAO Xun. *Mengzi Zhengyi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982. ]
- 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。 [ LI Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Chunqiu Gongyangzhuān Zhushu*. Beijing: Beijing University Press, 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。 [ LI Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Chunqiu Zuozhuang Zhengyi*, Vol. 1 - 3. Beijing: Beijing University Press, 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。 [ LI Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Liji Zhengyi*. Beijing: Beijing University Press, 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。 [ LI Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Maoshi Zhengyi*, Vol. 1 - 3. Beijing: Beijing University Press, 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。 [ LI Xueqin, et al., eds. *Shi San Jing Zhushu: Shangshu Zhengyi*. Beijing: Beijing University Press, 1999. ]
- 【南朝梁】刘勰:《文心雕龙》,北京:人民文学出版社,2006。 [ LIU Xie. *Wenxin Diaolong*. Beijing: People's Literature Press, 2006. ]
- 鲁迅:《鲁迅全集》,北京:人民文学出版社,1973。 [ LU Xun. *Complete Works of Lu Xun*. Beijing: People's Literature Press, 1973. ]
- 【清】仇兆鳌:《杜诗详注》,北京:中华书局,1979。 [ QIU Zhao-ao. *Du Fu's Complete Poetry with Comprehensive Annotation*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1979. ]
- 【汉】司马迁撰:《史记》,北京:中华书局,1982。 [ SIMA Qian. *Records of the Grand Historian*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982. ]
- 【清】王先谦,(清)刘武撰:《庄子集解·庄子集解内篇补正》,北京:中华书局,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】孙怡让撰，孙启治点校：《墨子闲诂》，北京：中华书局，2001。[ SUN Yirang. *Mozi Xiangu*. Punctuated by Sun Qizhi. Beijing: Zhonghua Book Company, 2001. ]

孙周兴编：《海德格尔选集》下卷，上海：上海三联书店，1996。[ SUN Zhouxing. *Selected Works of Heidegger*, Vol. II. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore, 1996. ]

文物出版社编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年。[ Wenwu Press, ed. *Bamboo Strips from the Chu Tombs in Guodian*. Beijing: Wenwu Press, 1998. ]

郇国义等：《国语译注》，上海：上海古籍出版社，1994。[ WU Guoyi. et al. *Guoyu: A Modern Translation with Annotation*. Shanghai: Shanghai Guji Press ]

伍晓明：“‘道’何以‘法自然’？”《世界汉学》第6期，2010，第83-100页。[ WU Xiaoming. “How can ‘Dao follow ziran’?” In *World Sinology*, no. 6 (2010): 83-100. ]

伍晓明：《“天命：之谓性！”——片读〈中庸〉》，北京：北京大学出版社，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. ]

杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980。[ YANG Bojun. *Lunyu Yizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980. ]

杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960。[ YANG Bojun. *Mengzi Yizhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1960. ]

朱谦之：《老子校释》。北京：中华书局，1984。[ ZHU Qianzhi. *Laozi Jiaoshi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1984. ]