

缺席與偶在

◎ 陳劍瀾

張志揚：《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與虛無之間》（上海：上海三聯書店，2003）。

在《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與虛無之間》（以下簡稱《覓蹤》，引文凡出自此書只標明頁碼）一書中，張志揚記述了一場關於「缺席的權利」的爭論：在一次會議上，他試圖宣講這個論題時遇到質疑。反問來自兩個方向：一、「知無者是否對知有者有一種潛在的優越性？」二、「無所不在的社會網絡中個人缺得了席嗎？」更尖銳的問法是在《布拉格之戀》（The Unbearable Lightness of Being）裡蘇軍坦克開過布拉格大街時被提出的：「當坦克開過來的時候，你能缺席嗎？」對於前一問，張的回答是：

知無者從來都是一種為生存的抗辯。因為他沒有生存的立足點，他才問，他力圖在問中鬆動知有者的堅實，為了討回一點空隙。知無……無非是讓知有者反省有的限度而給他人同樣有限的自由。……你經歷過提心吊膽地拿著主人的有就以為是主人的奴僕的時代嗎？你沒經歷過，你不知道一無所有的有的盲從與得意洋洋多麼恐怖，否則，你不會把「無」當「有」那樣可以佔有的比較來想像知「無」的優越……（頁74）

對於後一問，他說：

「坦克開過來」，挺立著，或者軋死，或者死刑。是不是這樣回答才滿意？有人會這樣做的，但決不是一個必須如此的普遍立法……

「缺席」……本身就是對不認同的堅持。它既包含積極的抵抗、拒斥或批判，也包含消極的緘默、迴避或冷漠。我認為，這其中的任何一個選擇都是合理的，甚至等值的。……抵抗首先是個人的選擇，而且是事實的選擇，不是價值的選擇。否則，抵抗者就會根據自身的價值而高出他人並對他人擁有評價的權力。那他就落到抵抗者所要抵抗的專制中去了……

在這個意義上，抵抗者同時又是缺席者，他才真正挺身而出承擔了歷史的責任……（頁68—69）

「你經歷過……嗎？」這樣的問句更像是一個「知有者」對「知無者」的逼迫，而不是相反。也許，對於沒有作為無辜者或「有罪者」在監獄裡蒙受苦難、或者對苦難失憶的人來說，「缺席」的意義終究是晦暗不明的。在審訊室和單身囚室之間，一個人如果不至於崩潰——背叛或瘋狂，他唯一能夠選擇的只是沉默（「缺席」）。然而，若爭執仍然限定在私人領域，雙方是可以糾纏不休的，因為要接受「知無者」對「知有者」無優越性同時必須接受「經歷過」對「沒經歷過」的優越性。如此下去只能落得一場意氣之爭，而張的所有問與答便成了真正的獨語，就像《覓蹤》被歸入「個體言說叢書」那樣。在我看，「個體言說」之

謂，如果不是從特定的隱喻和反諷意義上來領會的話，則實在是個不小的誤解。這裡，「沉默」（「缺席」）顯然已超出了「經歷過」的習得，而進入了現象學視域，正如他在讀舍斯托夫（Lev Shestov）時寫下的：「我寧可沉默，也不願像你喊得喉頭噴血。」（頁172）從而爭執的真實問題在於：究竟是「權利」還是「權力」？指向的乃是對「自由」的生存論規定。

《論語》裡有「忠恕之道」：「己欲立而立人，己欲達而達人」；「己所不欲，勿施與人」。前一個是積極的原則，後一個是消極的原則。「恕」的「消極性」在於自由問題是被懸置的。基督教裡也有近似的表達：「你想人家怎樣待你，你也要怎樣待人。」「忠」的「積極性」則不同。它事先假定了「立」與「達」是人人皆欲的，並且對「立」與「達」的意義保留著最終解釋權。在此，自由的維度是缺失的。現代問題於是產生出來：「己所欲，何施與人？」「己所不欲，何不施與人？」「忠恕之道」的危險固然是獨斷論和專制主義，而「現代問題」的哲學危險則是虛無主義。康德式的問題是如何為「立」與「達」正名。在康德（Immanuel Kant）看來，「欲」與「不欲」的界限在於「自己立法，自己遵守」的「意志自律」，即自由。為此康德提出一條「定言命令」：「這樣行動：你意志的準則始終能夠同時用作普遍立法的原則。」（康德著，韓水法譯：《實踐理性批判》〔北京：商務印書館，1999〕，頁31。）這條法則在個人意志和普遍立法之間做了雙向規定：個人意志只有在對一切有理性的人都普遍有效時，才是自由的；而自由一旦得到確證，必定要求普遍服從。然而，這個公式應用於生存領域麻煩就來了：一、個人的意志自由如何從他人那裡得到確證？如果自由得不到確證是不是反證了自由的不存在？二、如果自由在個人生存範圍內得不到確證（甚或不存在），外在權力會不會僭越而頒布要求普遍服從的「自由法則」？前者的危險仍然是虛無主義，後者的政治危險是普魯士軍國主義及其子嗣。無論何種情況，現代意義上的「個人自由」都要落空。這是張志揚的所謂「缺席」——「既包含積極的抵抗、拒斥或批判，也包含消極的緘默、迴避或冷漠」——所要防禦的，也是他提出「偶在論」的倫理學背景。在此意義上，「『偶在性』……原則上抗拒『本體論』和『虛無主義』的兩極化，保留某種例外在任何規範或抽象之外而準備著越界、置換的可能，因而它是『存在』包括人的存在的自然性。」（張志揚：《創傷記憶——中國現代哲學的門檻》〔上海：上海三聯書店，1999〕，頁3。）

在此，我就《覓蹤》中反覆出現的兩個命題，略述張志揚所提的「偶在論維度」對於漢語思想的針對性。

「語言的兩不性」：語言既不能證明本體的存在，也不能證明本體的不存在；「獨斷決定論」和「虛無主義」因而同樣沒有根據。結論是：

至少在「人義論」範圍內，個人的真實性及其限度恰恰在於它天賦地應而且能抗拒「決定論」或「虛無主義」的兩極化，包括向兩極的僭越，由此而確立個人的自律的自由。
（頁155—56）

此命題的起點是形而上學本體論和虛無主義的同根性。這是張志揚從海德格爾（Martin Heidegger）論尼采（Friedrich Nietzsche）中讀得的：「歐洲虛無主義」其實是「顛倒的柏拉圖主義」。有了這個「無形的教化」，「語言的兩不性」作為「偶在論檢測機制」就可以把一切人為的本體論命題懸置起來，「阻斷它的他律性僭越，即防止它的普泛化（『真理性』），尤其要防止它的霸權化（『權力性』）」（張志揚：《偶在論》〔上海：上海三聯書店，2000〕，頁38—39），從而為「個人的真實性及其限度」問題讓開一條路。這條路通向

哪裡呢？「個人的自律的自由」之「確立」！為此必須跨過一個「漢語言哲學」的「門檻」——

「苦難向文字轉換為何失重？」

這個命題本不是為了解「言不盡意」之惑，可提出者最初又確實為這層幃布所障：「我無法欺瞞自己，我的經歷向文字轉換時有苦於表達的失重狀態。」（頁92）事隔數年，他自省道：「由於問題的提法模糊不清，招致的各種反詰更暴露了模糊不清的提法背後模糊不清的動機。也就是說，我究竟想問甚麼？」（《創傷記憶》，頁337）此問結果是《創傷記憶——中國現代哲學的門檻》的出世，而個人敘事的「言不盡意」之憾終於退回到私人領域：「那由此而應再生的初始經驗及其獨立語式卻一直隱而未顯，以至我的期待都白了頭。」（張志揚：《禁止與引誘——墨哲蘭敘事集》〔上海：上海三聯書店，1999〕，頁448。）

「苦難向文字轉換為何失重？」真正要問的是：苦難向文字轉換為何不能阻止苦難向現實重演？於是，「創傷記憶」作為連接歷史的「苦難」和現實的「苦難」以及兩者在「文字」中集結的「中介環節」被引入。這裡要解決的不是（儘管包含著）「國家」或「民族」的問題，而是「個人的真實性及其限度」問題，因此對「創傷記憶」的現象學分析旨在將民族的苦難意識向個人的苦難意識還原。還原的困難與關鍵在於破除阻止民族苦難意識激生個人苦難意識的兩大歷史鏡像（所謂「情結記憶」）——「傳統性」和「意識形態性」。「傳統性」把「個人」棄於上達「天人合一」下至「君臣父子」的跨度之間，而把「情結」固置在「國家觀念」之上。於是，1840年以降的民族苦難被意識為「國破家亡」的創傷。其間，一面固然有《黃河大合唱》這樣「集亡國滅種與保家衛國之『創傷記憶』的絕命之作」，一面則是「五四」啟蒙中覺醒的「個人意識」或「個性解放」靈光一閃即消融於「救亡」的「狂風暴雨」而轉向「革命」。「在當時，這個結論或出路，無疑是最正確的」，「但是，它同時以犧牲『個人意識』、『個性解放』為代價，也被當做最真實的」（頁125）。接著是「意識形態性」出場。「意識形態性」把「傳統性」賴以生存的「宗法倫理國家」替換為「政治階級國家」，人的「家性」、「國性」以及貫穿其中的自然「倫理性」被代之以「階級性」。「個人」和「個人意識」再度落空。由是，在張志揚看來，造成現代漢語思想對「個人的真實性及其限度」和相應的「個人的自律的自由」問題的耽擱，而個人、民族的苦難卻在百年歷史中一再重複，特別在虛無主義大行其道的今日，「道德理想主義」與「文化保守主義」仍然在遺忘中談論著民族和人類的未來，從而「苦難向文字轉換為何失重？」的問題終於要以這樣的方式提出來：

創傷記憶為甚麼不能反省苦難的理想根源而超出苦難，從而讓個人成其為個人而拒絕參與剝奪自身的類的同謀？（頁156）

「讓個人成其為個人而拒絕參與剝奪自身的類的同謀」即是「一個偶在論者」所選擇的道路。

《覓蹤》是一本晦澀的書。這不僅因為作者對於文字顯—隱張力的特殊偏好以及視角的隨意切換，還因為它是思想—敘述者本人的自我理解（「覓蹤」），對於別人，理解的困難是雙重的。然而，《覓蹤》不是一個人的獨語，而是一本要求著理解和對話的書。簡單地把它歸入「個體言說」之列，只會掩蓋作者真正的問題關切而落入「不可說」對「不能思」的遮蔽中。

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。