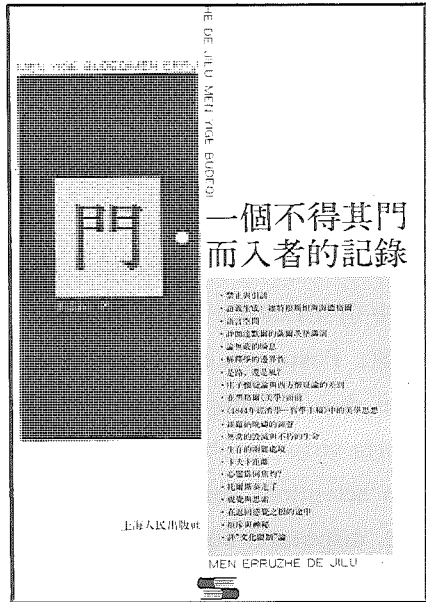


我在的呢喃

——張志揚的《門》與當代漢語哲學的「言路」

● 劉小楓



張志揚：《門——一個不得其門而入者的記錄》（上海人民出版社，1992，第1版）。

九年前，我在北京大學修碩士課程時，一位教授曾指着張志揚的一篇文章惱怒地對我說：「這是甚麼文風？不知所云，莫名其妙！」

如此非議在大陸「搞」哲學的人在哲學教授中不是絕無僅有的。他們習慣了四十年來在漢語大陸語域中由政治話語設置的唯一的一種語式以及與此相關的思之方式。

愛智行為——「哲」——自古有兩種語式：柏拉圖式和亞里士多德式；前者在個體言說中直顯心性，後者則言說言說的知識。當今的哲學語文學化已由亞里士多德的修辭學奠定了基型。漢語學術語言則有儒學之心學和經學言路及道、釋言路傳統。

張志揚富於個性和穿透力的哲學語式屬於直顯心性一路，並帶有明顯的黑格爾、海德格言式的痕印。如此形而上學言路在泛科學化

或哲學語文學化的時代遭遇到理解上的困難。對於某些德語哲學教授，阿多爾諾、布洛赫、海德格的哲學語式有同樣的際遇。

張志揚的哲學語式在漢語哲學的大陸語域中，還遇到一種特別的反應：不僅扞格難通，而且讓人惱怒。原因何在？

四十年來，漢語哲學的大陸語域發生過一場語式——當然首先是思式革命。純粹心性式和純粹學術式的哲學言路被貼上階級的標籤予以消除，取而代之的是一種姑且名之為「社論」式的哲學言述。「社論」語式在大陸漢語域中成功地顛覆了傳統的種種自在語式並進而獨佔全語域，在漢語域中逐漸泛化（全權化），哲學言路的「社論」語態化只是這種泛化的言語場之一。正如已經發生過的當代言述史所表明的，甚至像抒情詩這種最富私人性的言式，亦曾「社論」語態化。

「社論」語態是一種道義—權力訴求。這種特定的言述形式比其指述的內含——道義權力本身更有制約性。支持這一判斷的事實是：在當今某些已不同程度地解除了道義—權力訴求理念的文人學者那裏，「社論」語態語式（表現於某些特定的遣詞造句）依然不同程度地健在。

當代歐洲哲學語域儘管知識學化、語文學化的趨向已基本定型，學院對心性語式的排斥幾乎制度化，但這種排擠並不具有道義權力。心性言式自有其言述域，在法語哲學界，心性言式甚至在學院中佔有地盤。

張志揚的哲學言式背逆有四十

多年習慣的「社論」語式和和漢語大陸語域中正漸復生的學院化語式，對此感到理解上的艱難甚或惱怒，還有一個更為深遠的原因：就言路和思路而言，其源遠流長均非「社論式」語式可比。

二

愛智行為（哲思—哲言）是一種知識性言述活動，智與知源初地不可分。此知為意義性之知，而非技術性之知。《說文》解「哲」為：知也，從口或從心。心性、言說、知識的源初統一為「哲」。

在「哲」的源初統一中隱含着一種互古未解的張力：身心與知言的張力。哲學的知識性言說出於身心卻有可能損害身心健康。這並非指「禍從口出」——蘇格拉底自由言論，被迫飲鴆自殺。有損身心健康在此主要不是指有損言述者哲學家本人的身心，而是他人的身心。古羅馬哲人塞內卡(Seneca)在一封信簡中引用Lukrez一言，涉及這一問題：Postquam docti prodierunt, boni desunt; simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et solertem scientiam versa est docemur que disputare, non vivere（自從有了學者，好人就沒有了：古老的質樸而又自由的德性變成含混、艱澀的知識學，我們至多由此學會論辨，卻學不會活着。Epist. 95, 13）

知識性言說帶有某種強權性——福柯對此說了許多。其實，倘若哲人所構造的話語僅供自己享用，或供哲人們交互欣賞、辨難和

「社論」語態是一種道義—權力訴求。這種特定的言述形式比其指述的內含——道義權力本身更有制約性。

閒談，不至於那麼有侵犯性。問題在於知識的創構也被用來出售。

柏拉圖《普洛塔戈拉斯篇》中記述，蘇格拉底與他的年青朋友 Hippokrates 談論到 σοφιστής (舊譯智者，實指專家) 的講學時，論及知識的買賣。H 氏問蘇：心靈靠甚麼來滋養？蘇格拉底答曰：μαθήματα (知識、學問)。但蘇格拉底在此所指不是 σοφιστής 們傳授的那種知識學問。相反，蘇格拉底抨擊那些學者們有如賣食品的商販，不管賣的甚麼食品，總大肆吹噓食品有益身體。其實這些商販並不懂所賣食品對身體有害還是有益，正如 σοφιστής 們並不知自己賣的知識對心靈有害還是有益，買的人當然也不知道。(Protagoras 313 c-e)

蘇格拉底要說明的是：哲思哲言首先而且主要關涉的是個體的自我理解和世界理解，此謂心靈的滋源。隨後是關涉交互個體的自我理解，世界理解只在個體的自我理解中形成。哲思一哲言源初地是個體生成性的。

個體的自我理解和世界理解在言述行為中呈現為我在的言語生成——我在的呢喃。無論柏拉圖、亞里士多德諸先賢，還是康德、黑格爾、馬克思、海德格諸後賢說過多少宏言，構造過多少語匯，其言述源初地是個體性的。作為個體言語生成的我在的呢喃比哲學言述更為原始，因而是本體論上的規定。當我在的言語生成的本體論結構被破壞，我在的言語生成在哲學言述活動中就失位。漢語大陸哲學語域四十年來的基本事件即我在言述之失

位，其源為：個體我在之身位在理念上被歷史理性抹去，在實存中被社會轉形取締。

對我在之言說在當代漢語哲學大陸語域中的失位，張志揚感受頗深。《門》一書的前言中說：「『我說』，別提我說前的戰慄——那真是一種發抖：『我要說了』，『我能說嗎』，『憑甚麼說』……直到我衝出口，仍是一面抗爭地說，一面還恐懼地聽。」(頁1)

「我說」的如此尷尬和惶恐證實了個體言說的本然結構被破壞的程度。我曾簡扼料理過這種破壞的發生過程：全權話語對我在的呢喃的道義性剝奪。但另一種道義性剝奪已早於全權話語而發生過了。

三

現代中國社會結構幾經失序，相當多的哲人因此轉向社會哲學、社會思想或歷史思想：這種轉向伴隨着言述結構的轉位：由個體之位轉向民族或國家之位。

現代漢語哲學言路一再轉位有其歷史原因：肇始於清末的民族危機感至今是漢語哲學語域上空的一團悶雲。

但民族危機本身並不構成個體言說在哲學語域中失位的決定性因素。歐洲哲學史上，在民族危機中依然呢喃我在的哲人並不少見。現代漢語哲學中呢喃我在者也非絕無僅有，儘管在言路的進度和廣度上頗為踟躕。

個體言說在現代漢語哲學中的失位，不是由呢喃者的多寡來指示

作為個體言語生成的我在的呢喃比哲學言述更為原始，因而是本體論上的規定。當我在的言語生成的本體論結構被破壞，我在的言語生成在哲學言述活動中就失位。



艾思奇的哲學著作，可算是中國當代道義一權力式「社論」語態的典型。

的，失位的原因也不是由民族危機本身決定的，而是由漢語思想傳統中的民族理念對個體的道義要求來指示和決定的。民族理念對個體理念的剝奪在古代哲學中甚至浸淫在我在的呢喃中。然而，它畢竟是理念性地制約着個體言說，更何況儒學之心學言路、道家之無學言路以及佛學之空學言路各自設置的自為語域維繫着個體言說。現代語域中，社會機理化全權意識形態地制約着個體言說。

個體言說的失位轉換為民族性或國家性言說，為民族和國家立言，對他人身心健康是有害還是有益，未被作為社會性言述加以特定的檢審。

政治、社會題旨佔據着現代漢語哲學的主要題域，即使是一些傳統的哲學題旨的言述，常隱含着為民族政治問題開藥方的意圖。但二十世紀的思想經驗是：為社會一政

治言述確立專門的語式結構和言路，其規範為價值中立、信仰中立和可論辯一可證偽性。社會學言述形式的形成使社會一政治題旨從傳統的哲學言述形式中分離出來。儘管哲學與社會學的徹底分離尚懸而未決，社會學言述是否真能做到完全的價值中立——倡導者韋伯本人也並未完全做到，是否能完全不帶個體因素，仍在檢討之中，但社會學言述的形式已基本形成規範。

在現代漢語哲學的言路中，社會性言述與個體性言述的分離尚未完成。民族理念對個體理念的道義性剝奪仍為一個無意識情結。

張志揚的哲學言述純粹是個體性的我在的呢喃，個體言說的我屬意性極為明顯。哲思在此決重返哲學我在之位，尋回個體性在言說中的本位。

返回我在言說或言說我在不就是否棄政治言述。而是按社會科學

個體言說的失位轉換為民族性或國家性言說，為民族和國家立言，對他人身心健康是有害還是有益，未被作為社會性言述加以特定的檢審。

的要求，政治言述必須是另一種與哲學不同的語式和言路。

四

西塞羅曾聲稱：Errare, mehercule, malo cum Platoue, quam cum istis seutire (我寧願與柏拉圖一起犯錯，也不願同那伙人〔指畢達哥拉斯信徒〕一起正確。disput. I 17.39)。這段申言表明哲學言述的極端個體性和我屬性。其恰切性限定在個體性言述之域，不能伸展到社會性言述中去。兩種言述的實質性區別之一在於：前者無對錯可言，後者涉及論斷的對錯。哲學終歸是一種信念的表達、心性的言語生成。

舍勒讀完《存在與時間》說：「海德格的哲學是日常的哲學，我的哲學是禮拜天的哲學，禮拜天把光亮投向平常的日子。」對此，海德格也許會說：沒有平常的日子，哪裏有禮拜天的來臨。

這裏顯明的差異不涉對與錯，而是心性、氣質的差異。如舍勒所言：海德格性近希臘智者，他自己性近希伯萊先知。

社會性言述從哲學中分離出去後，哲學言述中的語文學方面仍然是必要的。指向自我理解及個體間交互自我理解的個體性言說，須借助語文學分析來推進理解行為。

指出哲學言述活動的個體性本質並非在為相對主義作證。真並非是言說者的所有物，而是諸個體言說在言說中所趨之他在地域。在之真是個體性的傾身所向。

五

尋回個體性之我在，在當代漢語哲學語域中難免為一場本體論上的角力。張志揚不僅意識到民族理念在漢語思想中對個體之在的刪除，而且感到當代漢語哲學中作為理念來使用的「中西方文化」對個體之在的本體論索回的刪除。他不得不「在中西兩大文化壁壘的夾隙裏尋找現實的立足點，即個人的真實性及其限度」。問題是：誰使他「不得不」。

中西文化二元景觀百年來一直是漢語哲學的一根束身繩索。束這根繩索的哲學言說固然受了民族理念的道義壓迫，但畢竟是言者自束。中西文化二元景觀並不構成哲學言說返回我在的決定性的障礙。哲學言路重返我在的本體論，這根繩索會自行解縛。

在哲學言路中尋回我在之所以「乃是一個幾近生存悖論式的難題」，張志揚提供的最終證據是：形而上學地加以理解的文字和意義——書本對此在的剝奪。「每翻開一本書，我總是發覺意義飄浮在文字之上，就像書飄浮在人生之上，就像人生飄浮在我之上一樣。我飄浮得壓倦了，想抓住人生，但抓住的卻是書本，卻是意義，卻是文字，結果，還是光禿禿來去無牽掛的我。」(頁20)「中西兩大文化壁壘」不過是由書堆砌起來的卡夫卡式的城堡。在形而上學地加以理解 and 使用的「書」中，張志揚看到了他以為根據並不充分的對我在的應然要求：「書，就是上帝虛榮的使者。

中西文化二元景觀百年來一直是漢語哲學的一根束身繩索。束這根繩索的哲學言說固然受了民族理念的道義壓迫，但畢竟是言者自束。

個體性之在的虛無—
虛假構成了張志揚的
哲學言述的基本概念，
哲學言路在他那裏堅
定地要走向對我在之
虛無的本體論確證。

哲學，就是要揭示人
的殘缺。

上帝說「你必須」。於是書就把「你必須」變成「我應該」。(頁19)

在此言路中，令人感興趣的是，張志揚如何對此在作本體論的描述。他的描述很簡扼，我在即殘缺：「我，歸根到底是殘缺的」(頁3)；「我上升不到類，我走不到彼岸，我只是向無限的他者無定向地敞開」(頁3)。

但殘缺還只是那個顯示出我在的實存的表徵。我在的本體論身分最終由虛無來檢明或確認。我在在，恰是虛無在，「虛無即生成的屬性」(頁34)。如果人們沒有忘記上面提到的我在與意義—文字的本體論緊張，張志揚的如下詰問就為這種對立提供了說明：「『無』，為甚麼不是一個問題？為甚麼不能進入語言？人工語言或者理想語言對它的否定，只不過是人工語言或理想語言的自我否定，從而顯示了它

——『無』的存在。」(頁35)

有鑒於此，張志揚在生存釋義現象學上展開的哲學攻擊集中指向生存的虛假性，就是可以理解的了。生存的虛假性即遮蔽、逃避、回避(反正是一碼事)虛無之我在或我在之虛無性——即自我欺瞞。自我欺瞞是意義—文字掩蓋、遮蔽我在的虛無性由「被迫轉為自覺」的結果。《門》一書的下篇，張志揚為此提供了諸多精彩的現象學分析個案。

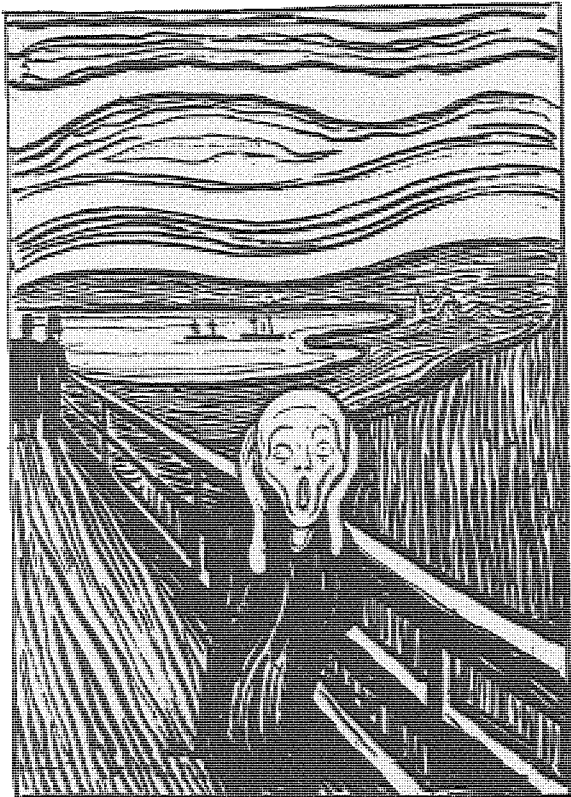
個體性之在的虛無—虛假構成了張志揚的哲學言述的基本概念，哲學言路在他那裏堅定地要走向對我在之虛無的本體論確證。據稱，哲學言述要「擔當起虛無使命」，這是他的哲學信念。由此得到規定的哲學使命為：揭示——與自我欺瞞較量——虛無，因為，「沒有語言及思對虛無的揭示，現有而充實的存在恐怕使行動的超越連插腳的地方也找不到哩」(頁284)。

在此哲學景觀中呈現的心性顯得頗為緊張。個體心性的本體論結構被描述為「內在虛無性和外在超越性」的衝突場，這是他「努力尋求的出發點和歸宿」(頁87)。

這位哲學家把自己描畫為「不得其門而入者」。何謂「門」？「門」是「存在與虛無的界面」(頁282)。由於存在即虛無，虛無即存在，「門」有如舞台上的道具，入門與否都在同一個地面上。

六

將我在的本體論定位設為虛



無，古今皆有同道。德莫克里特有言：Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι (無之在一如我之在。Diels 156)。現代存在哲學中，人們也遇見過諸如此類的規定。對我在之殘缺的確認，也是諸多思想傳統的一個基點：希臘思想傳統稱為人的有限性，基督教採用了一個多引致誤解亦被不恰切地解釋的罪概念。在佛教、道家思想中也可以見到對我在之殘缺以至虛無的體認。

分歧在於：如何安置我在的殘缺和虛無。在張志揚的哲學言路中，一切與「完滿」相關的可以填補殘缺和虛無的，都遭到作為虛無的我在堅定的拒絕，無論是理念、精神、上帝，還是愛或溫情。他想固守殘缺或虛無，因為「殘缺本是向無限的無中心無時間的敞開」，它根本不知道完滿為何物」(頁4)。值得詢問的是：此之所謂「無中心無時間的敞開」究竟何意？「殘缺」與「敞開」是甚麼關係？

為甚麼拒絕完滿？張志揚給出兩個帶根本性的理由，一是否定性的，一是肯定性的。否定性論證是：「完美和上帝一樣，是人對自己的缺陷和暫時性的一種自我補償，或不如說自我欺瞞。……是後者因惶惑於自身的虛無而創設出的理想」(頁101)；肯定性論證是：虛無本身的否定力量具有生成的意義，虛無是生成着的，反過來說也一樣，生成着的是虛無(頁35)，「那把存在化為虛無或在巨大的存在面前顯示其虛無的力量，才是意義生成的泉源或根據」(頁72)。

這是對一種個體性的實存感受

的本體論描述。

哲思一哲言對虛無的揭示不僅僅是對生存中的自我欺瞞的現象學分析(見該書下篇諸文)，也須要對一切在張志揚看來企圖掩蓋虛無的現存哲學言述展開抨擊(見該書上篇諸文)。這位哲學家將此視為對「本體論的殘骸」發動的攻擊。在對現存哲學的詮釋中，我在的虛無在性呈現為牴牾(德文所謂Widerstand)。任何想要知悉加達默爾或海德格對藝術說過些甚麼的人，看來不宜讀張志揚的詮釋，正若要認識尼采，不宜先聽海德格的「尼采講座」，在那裏只會聽到海德格自己的思緒。

如果人們沒有忘記張志揚確認的個體性之在與意義一文字(書、學說)的本體論緊張，他的哲學攻擊就顯得可疑，其可疑性甚至波及到他對我在的本體論規定和對哲學的使命的規定。麻煩主要在於：個體性之在對本體論殘骸的牴牾採用了同樣的手段——文字一意義。我在的虛無是由虛無的哲學來設定並予與意義的，這種哲學可能同樣包藏着「本體論的殘骸」。

至少，虛無的實存在抵制理念、理性、意義或學說時，也常借用思想史上的殘骸。例如：對上帝的牴牾——「上帝的絕對與聖潔本來就是人的有限與不潔的一種偽裝轉移」(頁252)，採用的就是由費爾巴哈提出、馬克思複述和弗洛伊德改裝的補償—映射說，作者並未因為它亦只是一種學說就牴牾它，而是作為一種論據來引用(頁101)。

由此來看，個體之在與哲學言述之間的本體論關係這一自蘇格拉

「門」是「存在與虛無的界面」。由於存在即虛無，虛無即存在，「門」有如舞台上的道具，入門與否都在同一個地面上。

底始終就成問題的問題——蘇格拉底惶然於「我說」——尚未了結。

七

哲學家阿倫特唸研究生時，戀上海德格。海德格的思與言極具個性魅力，阿倫特的心意難抵他的吸引。海德格同樣在阿倫特身上感受到一種如意的心性契合，尤其是她具有的死感常隨的哲性憂鬱。為完成博士論文，阿倫特不得不轉學，但她以為（當然也指望）海德格會棄妻與她私奔，此念的根據是：她看出海德格的哲學骨髓是浪漫主義。

阿倫特在哲學上有敏銳過人的判斷力——其哲言證明了這一點。在愛情中她的判斷失誤，此在的實存迷惑了一次哲思。海德格是天主教徒，在阿倫特意向中的那個火車站，海德格並沒有拎着書箱出現在她面前。

哲學的言述與哲學言述者的我在，並不總是一致的，文學言述同樣如此。寫《局外人》的卡謬，整個心性都是局內人。

自現代社會職業分化，哲學也成了一門職業，這大概終會成為一個歷史的哲學麻煩。哲思—哲言本身的生存論定位更加困難，哲學的職業性與實存的個體性是矛盾的。可以問的是：哲學家究竟活在甚麼之中？哲學家在自己的言語生成中尋回還是丟失了我在？進一步可以問的是，哲學言述活在甚麼之中，哲思—哲言活在甚麼之中，此思此言為何而活？

當代漢語哲學已忘掉或從未記

起過哲學言述的關涉我在的自我理解性之內在要求，哲學言路被兩大主義——文化民族主義和歷史理性主義領向忘己的宏論。倘若漢語哲學言路沒有一個內在的轉向，只會滯留在複述維特根斯坦們、海德格們、福柯們、德里達們的亦步亦趨之途。

若把哲學言路的內在轉向理解為轉換為生命哲學或存在哲學式的言述，可能同樣糟糕。因為那只會是形式的轉向，而非實質性的轉向。

漢語哲學言路的內在轉向並非不可能，至少在張志揚的哲學言述中，這種轉向已然發生，儘管對我在的呢喃仍可能是另一番絮語，而且，就此轉向而言，將哲學的使命規定為揭示虛無，還是不充分的——儘管張志揚的哲學完成了這樣一道工序：揭示出當代大陸漢語哲學言述的虛無。

漢語哲學值得重溫蘇格拉底的意向，並修復純學術的言述規範。不然它恐怕既難承當起維特根斯坦去當花工的挑戰，也難抵禦昆德拉講述的誘惑：把書包扔掉，讓所有的自然科學和人文科學掉在地上，以使用空着的手臂去抱住他（她）——「生活在別處」。

劉小楓 1956年生，四川重慶人。1984年獲北京大學哲學碩士學位。曾於深圳大學任副教授，現為瑞士巴州塞爾大學神學博士候選人。著有《詩化哲學》、《拯救與逍遙》、《二十世紀神學引論》、《走向十字架的真理》等書。

當代漢語哲學被兩大主義——文化民族主義和歷史理性主義領向忘己的宏論。倘若漢語哲學言路沒有一個內在的轉向，只會滯留在複述維特根斯坦們、海德格們、福柯們、德里達們的亦步亦趨之途。