

前 言

我把“哲学短论集”《语言空间》看作我正在写的《现代哲学的维度》的准备。从其中收入的文章看，这个准备过程还要延长到八十年代。换句话说，我一直在准备，现在也不敢说这个准备过程完结了。

十二年前出《门》，已预感“不得其门而入”的漂泊状态，浑身那股被顽石摔打出来的虚无化力量，早已不在意可破之“门”的出入，有什么“门”是颠扑不破的呢？

后来，大概是 88 年，读海德格的《尼采》，知道“虚无主义是颠倒的柏拉图主义”，但不是尼采的“最后之人”（Der letzte Mensch）后的“超人”（Der Uebermensch）的意义上，而是在海德格的“本体论差异”

及其“存在与价值剥离”的意义上。

知道这一点的人并不少，法国的德里达、利奥塔，但他们并没有防止“语言学转向”在欧洲尤其在美国造成“后现代主义”的“怎样都行”的虚无主义。在学理上，这是逻辑误导的结果，它把“语言不能证明本体存在”直接推导成“本体不存在”。而其实，“语言也不能证明本体不存在”。我把它叫做语言的“两不性”。

但是，知道“本体论差异”不行，知道“虚无主义就是颠倒的本质主义”不行，就是知道语言的“两不性”也不行，尽管它能防止本质主义和虚无主义的两极化，但如果更进一步在防止两极化的消极基础上建立个人或社会的“自律原则”或“自律机制”（即确定而不垄断—不确定而不虚无），我们就无法有效地阻止“本质主义”和“虚无主义”的两极震荡，这种反复震荡正是“意识形态”收拾残局而独尊专制的思想根源和社会根源。“五四”如此，尽管当时的虚无主义微弱得多，难道今天还要如此吗？

今天引进西方社会理论虽属必须，韦伯后的四大家：吉登斯、布迪厄、哈贝马斯、卢曼，还有罗尔斯、诺齐克、德沃肯、哈耶克等等，已成为世纪末学人的口头禅，但是，人家有一个不言自明的前提早已包含在学养中，那就是独断的、普遍的、形而上学的本质主义或意识形态是被否定的，被拒斥的，至少也是被悬置的。他们或者是经验论者，或者是康德意义上的理性限制论者，决没有黑格尔意义上的绝对精神体系的独断论者，在此前提下设定模态化结构以强调功能。换句话说，人家已经过了思维方式、思想情绪的现代转型，从而在学理建构上十分自觉而明确“防范两极化的自律

机制”乃当今社会理论的“拱心石”。

而我们连不甚了了的现代哲学还像热过了的旧棉袄弃置在八十年代。九十年代“解构”了一阵子、“后学”了一阵子便痛感道德家园的失落而欲重建民族精神以拯救二十一世纪。如此迅速地“变脸”，恰好显示了“板结”与“沙化”两极摇摆的本土性或国民性。

近有几篇综述八十年代、九十年代思潮与问题的大块文章，对“现代性”问题分析得淋漓尽致，几乎所有的层面都说到了，唯独现代性的哲学意义语焉不详。

现代性究竟是启蒙理论开创的人义论的“危机或破产”，还是人义论目的的“尚未完成”，我们姑且撇下这个“德法之争”的焦点不谈；德法两国的现代哲学家尽管在许多方面分歧严重，但对现代性的基础审理确是相当一致的，那就是对“形而上学本体论”的批判。这种批判多半在语言哲学方向上进行。它揭示，传统哲学视为经典的“本体”、“总体”、“同一性”、“连续性”、“持存现在时”、“一元决定论”、“普遍必然性”以及由此而派生的“统一真理与权力的意识形态”（把特殊的东西说成是普遍的东西，再把普遍的东西说成是统治的东西）等等，其真理性经不起事实与逻辑的否认，现在必须让位于“本体论差异”即“根据悖论”或悬置本体论的种种偶在论和模态系统，从而“有限”、“中断”、“越界”、“非连续置换”、“非同一共契”、“多元时空相关”等等，成为结构主义、功能主义、行为主义、沟通理论、场论的新范式、新特征。这一点，连最强调理性原则的哈贝马斯都承认：面对“实证主义和意识哲学的双重失败”，即使寻求一种在各种视域包括神学视域之间的“交往理性的论证

关系”再艰难，也决不回到形而上学的“基础主义”上去，因为“走出了虚无主义的自暴自弃和独断主义的自以为是这样一种致命的两极摇摆的现代性”，毕竟是今天不能后退必须前进的现实出发点。^①

我以为，这个哲学意义上的现代性是一切其它现代性意义所以成其为现代性意义的基质，没有或失去它，就无法区别现代性的古典形态和当代形态（例如其中关于理性有限性的区分、关于普遍人性和个人真实性的区分、关于后设论述与谱系叙事的区分），无法理解现代性的悖论机制与合法性危机（例如无终极根据的多元分化与相关共契），无法鉴别后现代性对现代性的资格审理（例如前提的不完备性和个人的偶在指设及其再生产模态演化的可能与权利），尤其无法防止现代性社会理论建构中的意识形态倾向——哪怕模糊、抑制、取缔括号中的任何一项，包括那些动辄假“国情”或“历史阶段必然性”之名而随意阉割现代性实质的现代性阐释，都可能为意识形态垄断或制度化专制提供口实。

试想，没有这个现代性背景或基质，如何理解和判断自由主义、社会民主主义、文化民族主义各自的转变与持守？如何理解和判断各种现代社会理论的分层分化及其投入产出之运作机制的张力和界限？就像在今天法国，人们闭着眼睛不看福柯关于“身体—知识（真理）—权力”的“谱系分疏”与“策略集合”而去高谈阔论伏尔泰的自由和卢梭的平等一样。

^① 哈贝马斯（内在超越与此岸超越）（1992年）见《道风》汉语神学学刊 1996年第5期。

我们这儿，虽然一以贯之的宏观叙事收敛了，但散点集串的综述加上丛书更迭的热点，使人感到学术视野始终在 a “思潮”，b “学科”，c “史论”这三个界面上辗转反侧。“思潮”指一个接着一个的“主义热”；“学科”指哲学、社会学、经济学、法学、政治制度学的轮流坐庄；“史论”指各种学科的思想史、形态史、古的、近的、现代的甚至当前思潮的分疏演义。这本来是“积累—置换”的正常程序，如果我们看见了增长的话，如果这种增长中孕育着原发性开拓的话。二十世纪马上要过去了，一个世纪的教训与积累不少了，人们是有权利这样期待和要求的。然而我们似乎总是在做着清理前提的工作，不断重复着中西古今之争、派别权限之争，徒有一番热闹繁荣的景象。到头来，无论是学科还是总体知识的“属己的”现代结构——依然阙如。例如我是学哲学的，可我无责任能力回答别人的质问：“请告诉我中国的现代哲学是什么？”这个朴素的问句我把它看作基本的“语式伦理”，因为它有一个天然的行为规范的形式要求，不管对谁，你是西学权威、国学权威、思潮行家，精通十国文字，最后，作为现实性和目的，它要的是你参入现代性理论构成的要素是什么，拿出本本来！

经二十年的思想开放，中国学术界究竟沉积了哪些“属己的”生长点？恕我极而言之，从有形的文本上看，实在难以排除这样一番景象：学界如沙滩，任一浪海潮漫灌而退下，再任一浪海潮漫灌而退下，百年明日，唯沙滩依旧。

如何改变学术研究中的被动局面，在当今世界开放社会科学的非欧洲中心化倾向下，中国的现代哲学和社会科学应以何种形态取得自己的身位？（有人竟想把中国取而代之的

中心化 河东河西 这就是他们的“现代性”！)

在此前提下的具体问题是，八十年代的现代哲学热是否提供了“界限”或提供了怎样的“界限”？现代社会理论的结构化或制度化考虑中是否有实施这一“界限”的防范机制？（这个“界限”似可概括为一生存悖论：既避免“只准这样不准那样”的决定论，也避免“怎样都行或怎样都不行”的虚无主义——一种解释。仅供参考。）

如不这样提问，九十年代的社会理论相对八十年代的哲学来看，就像猴子掰包谷，最新抓到的总是最好的。

一代代学人，除了上述现代哲学和社会科学的学理准备以及历时或共时中的知识积累增长关切（很遗憾，它们仍是一种暧昧不明的意象），是否意识到同时应有一种宽容的生活态度和精神品质，由此而达成人际的独立互补的共契关系，由此而教化我们的人风和学风。

这个思路，无非是想切入“思潮”、“学科”、“史论”漩涡下的深流，探寻中国或自己初始经验成形的源泉。这一点谁都知道，谁都想要，问题是如何可能。深知后者的人并不少，但做起来仍是万般的难。除了个人的努力，共识者认真的批评与切磋以构成生长的语境或氛围，同样是必要的。可惜，此种必要性我们常常要把它淹没在争霸的角逐中。

“现代哲学”，困难的不是它同古典哲学的差别，而是在失去古典哲学的“本体”、“体系”和“必然性”之后，要不陷入完全的不确定状态，那么，如何寻找那个不确定的确定呢？何况中国原本就没有现代哲学，连一个可立足的现实点、可参照的临时跳板都没有。

我不是做“西学”的，尽管我写的书和大部分文章都与

现代德国哲学相关，而且还做在语言哲学这个界面上。我的目的是要回到汉语言中来。而且在英美、德、法三种语言哲学的参照下，也区别中国古汉语“小学”的字源分析和现代汉语“文化语言学”的句式演义，我给自己只划定了一个小小的范围：

现代汉语的能说与应说，它给“个人”的真实性提供怎样的与“他在”指设共契的偶在权限。

当然，要做到这一点，除了自身能在的展示（消极的是对任何“他在”——西语殖民、国粹殖民、意识形态殖民以及各种制度化专制——的批判、消解与反讽，积极的是沟通共契与再生产演化的参与），仍须一个必要条件，那就是可言说的权利。而这是社会理论家们和政治制度学家们的事了。

我能否达到我的目的，坦白地说，我一点都不知道；
但路已开始，则是肯定无疑的。

1994年4月22日 海甸岛

问题与思路

——一种“注意链”的现象描述

问题

“个人真实性及其限度”

思路

- 一、引子
- 二、问题的提出
- 三、动机中的不安定性
- 四、动机结构中的“注意链”
- 五、注意链的中项 I 语言空间的三个层次或“语言的两不性”
- 六、注意链的中项 II “苦难向文字转换为何失重”或“创伤记忆”
- 七、注意链的中项 III 现象学的四重置换或“超验的中立性”
- 八、信仰与感觉之间的意义危机或“个人自律性”的语言教化
- 九、结语

问题

“个人真实性及其限度”

提示：

1. 语言哲学视域

对作为个人根据的形而上学本体的清算，得语言的“两不性”：

- A. 语言不能证明形而上学本体的存在。
- B. 语言不能证明形而上学本体的不存在。

变式：

- a. 只准这样、不准那样的“独断决定论”其实没有根据。
- b. 怎样都行或怎样都不行的“虚无主义”其实没有根据。

结论：

至少在“人义论”的范围内，个人的真实性及其限度恰在于它天赋地应而且能抗拒“决定论”或“虚无主义”的两极化，包括向两极的僭越，由此而确立个人的自律的自由。

2. 现象学视域

是个人真实，还是类真实？

我们生活于其中的世界历来肯定后者，但结果却否定后者：从制度到人心，不是“板结”就是“沙化”。如此反复竟鲜有质疑其类。

A. 追求幸福的理想为什么招致苦难的后果？是追求者的罪过，还是理想自身不可避免的迷误，抑或某种中介环节

的缺失而不能审视理想的真理性与权力性的僭妄？

B. 苦难向文字转换为何失重？或者，苦难向文字转换为何不能阻止苦难向现实重演？

C. 苦难的创伤记忆在向文字转换时出了什么问题？或者，创伤记忆为什么不能反省苦难的理想根源而超出苦难，从而让个人成其为个人而拒绝参与剥夺自身的类的同谋？甚或，文字公共性的意识前置与反思隐含着类的自欺？

3. 后神学视域

语言的两不性或界面性已然把超验绝对域悬隔起来，它包含两层意识：

A. 就“人义论”而言，人建立不了自我确证的“决定论”或“虚无主义”。人的有限性隐喻着绝对超验域。

B. 就“神义论”而言，迄今为止的一切人世间的、既有的有形宗教，都有一个共同点，即用各自的语言力图把自己的神奉为“最高存在者”，借此谋求利己的普世霸权。因而还有一个共同点紧随其后，他们不可能不遭致语言的反讽及其现世的报应。在这个意义上，可以说，语言是属神的，但属无形之神。

B. 可以看作“超验的中立性”，既是对“诸神”的中立，也是对“诸神”背后的“诸信义”的中立，唯此中立才有个人自律位格可意向的无形之神的启示。

4. 现代学视域

个人可以从类的否定中走出或走向，但不能在类的否定中确立。

着眼于中国文化结构的缺失，拟设立个人的三种维度：

A. 语言的界面性；

- B. 超验的中立性；
- C. 个人的自律性。
- 5. 综合的可能性

上述四种视域只是揭示“个人真实性及其限度”的必要条件，并不充分，且不在社会层面，因而离现实尚远。即便如此，提供问题本身应然而必要的基础结构并非不可能，但也只是可能而已。所以本问题的范围有限而不完整。本文的范围更限于某些中介环节的推进，虽辗转而不懈怠以试其法，旨在求教于大方之家。

思路

一、引子

“展开”中的（1）、（2）、（3）均为（4）的准备，无论在逻辑上或在事实上都是如此。

而且（1）、（2）、（3）大都形成了文字，主要者有：

1. 《重审形而上学的语言之维》
2. 《创伤记忆——中国现代哲学的门槛》
3. 《汉语现代学重审与重建的两难》

还应有：

《后现象学的四重转换》

《汉语言哲学命题的个案分析》

等。

属于（4）的《现代哲学的维度》尚在写作中。

如此说明是想表示，凡写出的已成“路标”，摆在那儿

了，用不着再说。这里要说的“思路”，是它们之间隐而未显的连结。

当然，所有这些都无关宏旨。事情完全可以是另一番模样。

但如果是另一番模样，毕竟这里的“这样”仍然获得了一种反证或参照的意义。林中有许多路，有些路多半悄然断绝在人迹不到之处。即便人迹所至，也多有歧途。路，人不走不在，人走也未必在，要不，常人怎会迷失在常路中。

我的迷失是为了您的不迷失。这是我想事先申明的首要之点。

还有，学问有多种做法，至少有三种可资借鉴。

一种是“对象性研究”，研究者专注于对象本身，成为对象所以是对象或对象是其所是的专门家。

一种是“比较性研究”，将古今中外的这个对象同那个对象作正向或反向比较，虽然从对象自身的关系溢出为对象与对象之间的关系，终守着对象的大限。

一种是“转型性研究”，不固守对象，不管是对象自身还是对象之间，只关注它们不断置换的内在契机和外部结构，目的是回到研究者身位的现代性转换。

上述每一种研究类型又有“知识性”侧重和“问题性”侧重的分别。一般地说，“知识性”侧重长于划界而完善，而“问题性”侧重长于越界而置换。

对于一个高明的研究者，当然应有三种六向的融会贯通，尚能如此，研究之幸矣。

很遗憾，我只是一个不高明的研究者，尽其所能也不过择其所善而为之。我尊重前两种，并视为前提与鉴戒，但我

倾向第三种，一是为能力所限，二是为时间所限。命运使我起步太晚，我已追悔莫及，但也无可奈何。

还有一点，从某一时刻开始，我的思维转向了，当别人被正面迎入时，我却闯入了负面。

这儿有个故事，不妨插进来说说，也顺便调理一下问题开头的严肃气氛。

1995年夏，有家刊物想讨论“重建民族精神”问题，邀朋友组稿，朋友组到我，于是有《不避讳者的旁白》应诺。结果退回。不便解释的理由总是不便解释的。

今天拿出来，作为申明的最后一点。

不避讳者的旁白

我自知不适于“民族精神”的“重建”讨论。

主要是我揣摩不透“重建民族精神”这个命题的确切意义，例如，什么是“民族精神”？他出了什么毛病以至非要“重建”？“重建”是什么意思？是重复、还是重新？重新的根据在哪里？传统中的什么死去了，现实中的什么生长着？

所有这些我都没有能力判断，我只相信人们希望“重建民族精神”总是有道理的。我也相信人们一定会朝这个方向走去，偌大一个民族的精神岂能老大徒伤悲。

我要说的话就是这些，至少它表明了一种心愿，一种类似美好祝福的善良心愿。

.....

噢，在我即将退出讨论的时候，我得补充一句，在我的“美好祝福”中，还有这样一层意思：你们重建“民族精神”时，无论如何至大至善至美的融园，别忘了留一个“肛门”。

这不是我的意思，我只是从别人那里讨来的一点借鉴。

基督教文化中的“上帝”也是至真至善至美的。它本与人不可合一，不可通约，但教会不知出于何故，硬要说，在“圣经 旧约 创世纪”中，始祖亚当是上帝按照自己的形象塑造的。“这是对人类存在与人性尊严的何等尊重与礼赞”。“天人合一”如此，难怪基督教同儒教“并不相悖”。所以，中国的“民族精神”重温者中颇有引“神性与圣性为同道”之说了。

但是，人家后来有一个最直观、最粗鄙的质问：人有肠子，必须拉屎，上帝也有肠子，必须拉屎吗？

上帝当然没有肠子，无须拉屎，那么人就不是按上帝的形象塑造的。或者上帝有意要给人留下缺陷：肛门与死亡。所以，在上帝的意志中，它作为人与世界的创造者，在考验、惩罚与救赎的意义上，为屎与死承担责任了。也就是说，人与世界并非绝对的美好，这本是上帝或天道对人的位置定性，因而也是同人的位置区别。所谓人可以“天人合一”而成就为“宇宙的最高人格”云云，完全无视于屎的存在，或者装出一副屎好像根本不存在的文明教化的德性，有人把这叫做“媚俗”。

当然，我指的是东欧人，曾和我们同属一个“阵营”，对我们的思维方式、行为方式甚至道德心理方式有着几乎一样的感同身受。

即便如此，他恐怕还是不了解我们的民族精神中的天道

① 参阅刘昌元《昆德拉论媚俗》，载《二十一世纪》1993年第12月号。

对中国人情有独钟的偏爱：就是不让中国人拉屎，至少不让中国的圣人拉屎，你看“从孔孟荀董程朱陆王哪一个不是像这样来追求超验的价值，来证成超越的生命，来顶天立地堂堂正正的做个人！”

“追求”——“证成”——“顶天立地堂堂正正”了：“成圣，。

重温者为什么崇圣而避王？须知，中国的“圣”是要开出“王”的，否则“圣”如何担当“王者师”之名，“内圣外王”岂可偏废！

黑格尔的“法哲学”不变成普鲁士王国，他就没把辩证法做圆。何况中国的太极图，岂有不圆之理。

中国的圣人也一样 圣者为王“修齐治平”。

所以，圣人天生了一副“媚俗”的骨头，这大概就是“天命下贯而仅止于道德之性”吧，要善不要真。

但是，人终究是人，有肛门，有屎，老百姓也就罢了。“内圣外王”呢，少不了要“结草为扇，以障其面”，即“遮羞”。以为“遮羞”即可，于是“为尊者讳”自然成了“内圣外王”的教中义；于是“伪善”与“媚俗”结伴而行，相得益彰，成了中国的民族精神装着没有肛门、没有屎的一对“门神”。今天，他二位还造福于炎黄子孙。

这不过是顺便说说，我不知道“更建民族精神”者如何处置肛门？

不愉快的“近现代史”肯定是它惹出的麻烦，“文革”也没有革到它的头上，还索性堵了一个水泄不通。今又重建，我才不得不有此一问。

“历史的经验是值得注意的”。但注意有两种，一种是把

肛门封死，我们总以为问题出在它身上，索性不要它岂不痛快省事，这大概是至善而伪的传统所至吧。

一种是把肛门敞开，不要遮遮掩掩，既不要伪善，也不要媚俗，屁总是要放的，屎总是要拉的，圣人也一样，君子何不在自己的肛门上也坦荡荡，尔后再调息顺气，消化正常，疏导有方就是。

所以，重要的不是唱高调唱得愈高愈好，而是承认有屎，重于疏导，避免肠结或腹泄，要么圣王如死水，要么侏子如流沙，终究不是办法的。

此小人之见，非君子之论也。

聊备一说而已。

请勿见怪！

二、问题的提出

我有一个请求，无论在写或读之前。

下面的陈述者是谁其实无关紧要的，紧要的是陈述本身，如果我们都相信文字有自我陈述的能力的话。

至于陈述句的主词或显或隐地是“我”，你别太在意。它不是实体，也代表不了、指称不了陈述者，除了文字中的关系，它什么都不是。

文字中的关系规定了“我”，不过是进入世界的角度或时域，为了显示向事实存在的敞开或还原，即还原为事实存在。这时，只有文字陈述的事实存在，它的命题陈情着判断。既是纯粹的事实判断，也是传递着或吁请着“在世中”的共在性，以便它由之而来的唤者或由之而去的听者，能站

出来证实或证伪。

可惜，我们生活于其中的世界，这种依据文字的听唤与言的应邀，相关而不失区分，相识而不必认同，各是其是的参较，在耳提面命的积习中可是闻所未闻的陌生，即便是进步的“民主”，也只有我的陈述不容置疑地给予，以至今天作为回报，我的陈述又不容置疑地抗拒，“我”的实体像石头成为坚硬的僵持。

究其原因，大多是误解了“我”的词性吧，太看重了“我”的实体化(唯实论?)。其实，如果“我”当真是陈述者或写作者的实体化，“我”所构成的陈述充其量也不过是“我”的一个描述而已：

“我牙疼”

“我看见筷子在水中是弯的”

“我以为太阳从东方升起”

对于这种“我”的陈述或描述，既没有吁请，更犯不着应答。你姑妄言之，我姑妄听之……所以即便书笈充市，也免不了是一种迷惘的景象。

让“我”回到文本中去吧。

“我”不过是一个“索引词”而已，为了索引到文本中打开了的世界。

基于对“我”的索引词性的理解，从个人的此在出发，想还原到个人在世的共在境域中，描述个人作为个人的真实性是否可能、如何可能。

所以，索引个人的“我”无非是进入共在境域的角度或“跳板”完全可以抽掉。

在以前的习得中，最使我困惑的就是“个体与类”或