



[法] 弗朗索瓦·于连 / 著

圣人无意

——或哲学的他者

*UN SAGE EST
SANS IDÉE*



THE COMMERCIAL PRESS

商务印书馆

◎ 当代法国思想文化译丛 ◎

UN SAGE EST SANS IDÉE

当代法国思想文化译丛

圣人无意

——或哲学的他者

〔法〕弗朗索瓦·于连 著

闫素伟 译

商务印书馆

2004年·北京



图书在版编目(CIP)数据

圣人无意:或哲学的他者/(法)弗朗索瓦·于连著;闫素伟译. —北京:商务印书馆,2004

(当代法国思想文化译丛)

ISBN 7-100-04180-5

I. 圣… II. ①于… ②闫… III. 哲学—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 046713 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

SHÈNG RÉN WÚ YÌ

圣人无意

——或哲学的他者

[法] 弗朗索瓦·于连 著

闫素伟 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 7-100-04180-5/B·608

2004年9月第1版

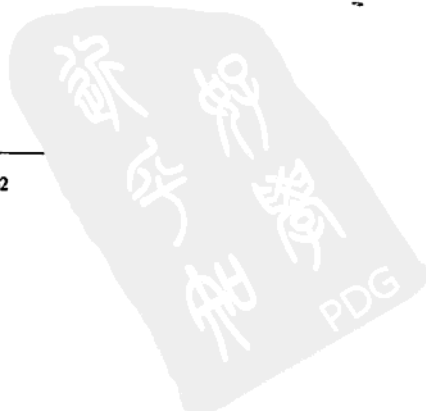
开本 850×1168 1/32

2004年9月北京第1次印刷

印张 7

印数 5 000 册

定价: 13.00 元



当代法国思想文化译丛

出版说明

法国思想文化对世界影响极大。笛卡尔的理性主义、孟德斯鸠的思想、卢梭的政治理论是建构西方现代思想、政治文化的重要支柱；福科、德里达、德勒兹等人的学说为后现代思想、政治文化奠定了基础。其变古之道，使人心、社会划然一新。我馆引进西学，开启民智，向来重视移译法国思想文化著作。1906年出版严复译孟德斯鸠《法意》开风气之先，1918年编印《尚志学会丛书》多有辑录。其后新作迭出，百年所译，蔚为大观，对中国思想文化的建设裨益良多。我馆过去所译法国著作以古典为重，多以单行本印行。为便于学术界全面了解法国思想文化，现编纂这套《当代法国思想文化译丛》，系统移译当代法国思想家的主要著作。立场观点，不囿于一派，但凡有助于思想文化建设的著作，无论是现代性的，还是后现代性的，都予列选；学科领域，不限一门，诸如哲学、政治学、史学、宗教学、社会学、人类学，兼收并蓄。希望学术界鼎力襄助，以使本套丛书日臻完善。

商务印书馆编辑部

2000年12月

目 录

壹.....	5
(一) 什么也不提出	7
(二) 没有优先的观念,没有个别的自我	15
(三) 种种极端都有着平等的可能性就是“中”.....	23
(四) 显和隐.....	34
(五) 因为玄妙而隐——因为显而隐.....	50
(六) 智慧的非客体性.....	61
(七) 智慧没有停留在哲学的童年时代.....	72
(八) 是否以真理为目标?	86
贰.....	115
(一) 智慧迷失于观点的分化	117
(二) 非“彼”非“此”	125
(三) “自然”	132
(四) 不要立场,才能不受约束.....	145
(五) 也不要相对论	160
(六) 也不要怀疑论	173
(七) 言说意义——任凭内在性流露	189
(八) 争辩是如何被放弃的	203

智慧留下的足迹已经变得模糊不清了。我希望沿着这些淡淡的足迹,找到哲学从未想过的经验和思想的本质。在追求真理的过程中,哲学先是远远地脱离了这一本质,继而,其自身的机制又让这本质变得让人无法捉摸。哲学所无法把握的究竟是什么?是那些普普通通的、人们非常熟悉的事物——总而言之,那些事物离我们太近,我们在建立理论时,无法与之保持必要的距离。

但是,我们这样做,对智慧的要求不会是太高了吧?换句话说,智慧这位年迈色衰的老妇人,还值得我们与之交往吗?

也许智慧能够给予我们的,只是在哲学出现之前,并已为哲学所废弃的东西?那些东西因为缺乏理论的价值,所以注定了只能是哲学之下的玩艺儿(sous-philosophie)。虽然智慧的面孔不时会在时髦的论文中露一下头,把老生常谈的东西装点一番,表示着时髦中的古板,以填补我们意识中的空白……

正如人们所说的那样,智慧是民族的智慧。但是,怎样才能让她摆脱平庸呢?智慧是变得老旧了的思想,模模糊糊,已经丧失了光彩,再也激不起我们的欲望,我们对她已经没有兴趣了。智慧已经让人觉得厌烦,这是人所共知的。我们是希望从她的反面——冒险的思想,疯狂的思想——窥测出一些迹象,让她披露一些东西。智慧的反面有冒险的脾气,有极端的性格。至少她是快乐的。

2 圣人无意

在这部作品中,我希望接受平庸的挑战。

为此,我必须让智慧重新充实起来,同时表达出她的逻辑。但是谈何容易?因为哲学用思辨的野心完全遮蔽了智慧,并且在概念自上而下的烛照中,让智慧变得不那么鲜明,不那么容易辨识,或者更加糟糕的是,变得没什么意思了。这是一片没有个性的思想的废墟,一堆被时光磨蚀了的格言,快成了没有任何意义的东西,引不起人们的注意,或者我们在说话的时候还会使用,却连想也不想是什么意思了。我们必须在这片废墟中搜索。希望能够在另一种光(一种斑驳之光,斜射之光)的照耀之下,慢慢揭示出另一种思想的可能性,与哲学在大多数情况之下所展现的可能性不同。我怀着极大的耐心清理出另一条路,设法重新找到这条路在理论上的分歧点,并由此而往回追溯,找到使哲学——至少是使经典哲学——成为可能的条件。哲学已经把这些条件消抹得干干净净,因为欧洲的理性是在哲学的促使之下形成的,而使哲学成为可能的条件早就消融在理性当中。如果智慧突然站出来与理性对峙,便能让我们重新审视理性的偏见。

因为,我们要承认,哲学不费吹灰之力便摆平了所有公开的对立面:诡辩术作为哲学无足轻重的对立面,轻而易举便蒙受了耻辱;神学作为重要的对立面,在很长时间里曾与哲学是同谋。智慧虽然看外表不那么张扬,但分析起来,却顽拗得多。实际上,她的决定对人的影响要大得多,她对哲学的抗争要激烈得多。智慧漫不经心地告诉我们说:我们可以没有真理(只要顺天应人就行)。对事物,我们甚至于可以什么也不说(因为只要一说,就会阻碍事

物有节律的发展过程)。而且,首先要提防的,就是观念(“意”),因为观念不仅会让人远离事物,而且会让思想变得固定,变得合理化,同时也就让思想永远变得偏颇,让精神丧失了不受约束的自由。

因此,我们一旦重新恢复了“智慧”的思想,就会看到这种思想也具有“极端”性——以哲学的观点来看,她是“极端”的,虽然在外表上,那只不过是一些平平淡淡的老生常谈——,只不过她的逻辑联系(cohérence)被哲学掩盖了起来。因此,为了区别智慧与哲学,我不得不到东方去游历一番。因为欧洲只保留了一些智慧的废墟,或是几处断壁残垣,比如皮浪(Pyrrhon),蒙田(Montaigne),斯多葛派的学者。中国没有建立起本体论的大厦,智慧是“道”。中国称孔子是“圣人”,圣人没有偏见,所以“无意”。道家的思想家庄子说,因为圣人的“心”不受约束,所以对每一个“然”(事物的每一个方面)都是完全开放的;因为,圣人要领会的,是事物的本来面目,是其“自然”,好比风吹万物会发出不同的声响。因此,我们不是要通过确定客体来认识事物,而是要意识到事物内在性的根源。我们身边的一切都是从这一根源生发而来的,显而易见;可是,虽然它就在我们的眼皮底下,或者更准确地说,因为它始终就在我们眼前,所以我们已经看不见它了,所谓熟视无睹。

维特根斯坦说(1974):“愿上帝给予哲学家能力,让他们深入人人都看得见的事物!”[Wase vor allen Qugen liegt(中古德语)人人都看得见的]……换句话说,我之所以希望恢复智慧,让她和哲学

4 圣人无意

面对面,正是为了让智慧与哲学对立:让“圣人”扮演一个“概念人”的角色,让“哲学家”也变成一个概念人,让他们最终进行对话。我期待着通过这样慢慢组织起来的对话,能把智慧从神秘的背景中拉出来。从传统上,当人们想洗掉智慧的乏味,把她沉浸在迷人的颜色当中的时候,神秘的背景往往给她镀上了一层金光(最糟糕的其实莫过于“西方”的幻觉,以自己的观念去认识“东方”——“道”的东方,精神导师的天下……)。我所要做的,是给理性打开一扇门,而不是放弃它的严谨。恰恰相反:因为,虽然我想在阐述中力图解构某种外在,但那并不是为了追求异国情调。谁能看透这本小书的言外之意,谁就会明白,作者是在批判种种逃避和补偿,是在驳斥威胁着我们的未来的如潮般汹涌的非理性主义。



壹

观念已经筋疲力尽,已经没有任何用处……好比一张银箔,一旦弄皱了,就很难再抚平。

维特根斯坦

《杂感录》^①,1931年

智慧是灰色的。而生活和宗教却相反,是五颜六色的。

同上,1947年

^① *Remarques mêlées*



(一) 什么也不提出

1. 我们一开始要提出的论题是：圣人无意

所谓“无意”，是指圣人不会从很多观念中单独提取一个：圣人的头脑中不会先有一个观念（“意”），作为原则，作为基础，或者简单说就是作为开始，然后再由此而演绎，或至少是展开他的思想。所谓“原则”，也就是“arché”（始基）：由它开始，也由它控制，思想可以由这一点而开始。“原则”或“始基”一经提出，其他的就会自然而然地演绎开来。但是，这恰恰是个陷阱，圣人所担心的，正是这样一开始就定出方向，然后再由这一方向统霸一切的局面。因为，你在提出某个观念（“意”）的同时，已经把其他的观念压了下去，虽然你想的是留待以后再去组合它们。或者更准确地说，提出的观念暗地里已经扼杀了其他的观念。圣人担心首先提出的观念会规范其他的观念。所以，圣人把所有的观念统统摆在同等的地位上，而这正是他的智慧之所在：他认为，所有的观念都有同样的可能性，都同样可以理解，其中的任何一个都不比其他的优先，都不会遮盖其他的，都不会让其他的观念变得黯淡。总而言之，任何一个观念都没有特权。

“无意”的意思就是说，圣人不持有任何观念，不为任何观念所局面。从更加严谨的意义上说，从严格的字面意义上说，圣人不提

8 圣人无意

出任何观念。但是,我们能够做得到这一点吗?如果什么也不提出,那么我们怎么思想呢?然而,圣人告诉我们说,只要开始提出一个观念,那么一切的现实(或一切可以思想的事物),都会向后退去,更准确地说,都会消失在观念的后面,以后再想接近它们,就需要付出许多努力,需要通过很多的媒介。一开始提出的观念打破了围绕在我们周围的明证性之本(le fond d'évidence);这个观念将我们指向事物的一个方面,同时也使我们倒向了专断;我们倒向一面,另一面也就丧失了。这是不可救药的失落:事后,我们可以把所有可能的理由一环扣一环地建立起来,但我们将永远无法摆脱偏颇——我们可以永远挖掘,但我们会越陷越深,永远迷失在思想的一个个孔洞和迷宫一样的九曲回肠当中,再也回不到“平坦”的、明证性的表面上来。因此,智慧告诉我们说,如果你想让世界继续展现在你的面前,让它无限地平等,绝对地平静,那就必须放弃由第一个观念导致的专断(首先提出的观念;使我展开思想之始的观念)。因为,一切首先提出的观念已经是狭隘的观念:它一开始就会独霸一切,并在独霸一切的同时,让人放弃其他的一切。而圣人什么也不会放弃,不会将任何一个方面弃之不顾。但圣人知道,在提出一个观念的同时,对现实就有了一定的偏见,哪怕是临时性的偏见:逻辑联系就像是一束线,如果你选择了其中的一根,选择这根而不是那根,想把它抽出来,取其一而弃其余,那么,你的思想便倒向了很多方面中的一个方面。因此,提出一个观念,等于从一开始就丧失了你所曾想阐述的东西,不管你在这样做的时候是多么谨慎,多么有条理。你注定了只能有一种特别的视角,不管你做出多大的努力想重新征服整体。从今往后,你再也摆脱不了这个偏

见,你会永远遭受最初的观念产生的偏见的影晌。你还会不断地回到这个观念上来,想抹掉它;为了抹掉它,你会不断地以其他的方式把思想的整个领域揉皱。但是,你将永远地丧失思想的平平整整、无褶无皱。

然而,哲学的历史就是从提出一个观念开始的,就是在不断地提出观念。哲学把一开始提出的观念当成原则,其他的观念都是由此而产生的,思想由此而组织成了体系。这个首先提出的观念成了思想的突出点,有人为它辩护,也有人驳斥它。从提出的这一偏见开始,可以形成一种学说,可以组成一个学派,一场无休止的争论也就由此而开始了。

2. 中国十七世纪的思想家王夫之正是从这种意义上评注中国最古老的典籍《易经》的:“见群龙无首,吉。”我们看六十四卦中第一卦的卦相:



这几条线象征着境况的不同表象,以及境况发展变化的连续时刻,其中的任何一条线都没有与其他的分开,都没有对其他的线造成压制,都没有突出自己。尽管各条线的位置并不完全一样,但其中的任何一条都没有单独为首,都没有占据特殊的地位。总之,

任何一条线都没有脱离其他的线，都没有处在突出的位置上。所有的线都处在同一个层面上。“无首”的意思是说，所有的龙均“志同德齐，相与为群”，谁也没有超过谁，“各乘其时以自疆”（《周易内传》，第50页^①）。因为，各种不同的时刻，或各种不同的表象都是“志同德齐，相与为群”的，“无贵贱之差等”，都是“无首”的龙身，都处在同一个水平上，都是平等的，现实的每一个特点，如同图上画的一样，都是以平等的方式宣示的，其中的每一个因素都如一条“龙”，都可以“因其时而乘之”。这意思等于是说，只要头脑里没有先入为主的偏见，我们便能保住现实的全部潜在性，正如王夫之所言：“无首者，无所不用其极”。因为，如果这样去看，现实就不会受到任何抑制或者阻止，就会得到充分的发展。因为卦相的任何一条线，或者现实的任何一个特点，都不会主张自己为首而余者为从，并因此而遮掩其余，所有这些特点使境况的各个方面不管差别多么大，都能和谐地共存。同样，境况变化的各个时刻虽然也有对立的时候，但也能够向有利的方向发展。面对这一组线条，圣人认为每条线都是一个机会，所以他不会抛弃其中的任何一条线，不会让自己失去任何一次机会。他会让所有的线条都处在飞腾和展开的状态，像一群“龙”，像一群飞鸟（“为跃，为飞”）。

在这里不言而喻的是，王夫之的思想是以事物之间的关联为基础的，如果我们从这里再返回到哲学上来，就能更加清楚地看到这种关联（我也就可以把王夫之的意思更加完整地翻译过来，并通

^① 括号内所注《周易内传》和《周易外传》及其页码均见于作者参照的原作《船山全书》，长沙，岳麓书社，1988年。——译者注

过推断,从他的思想框架过渡到我们的思想框架中来):圣人不断地将一切都保持在开放的状态,因为他永远掌握着一切的全部,正如卦相中的六条线形成完整的一束,每条线都是平等的,都处在相同的层面上一样。当我们转而关注哲学的研究时,我们不得不承认,只要提出一个观念,这个观念在打开一条思路的同时,也就关闭了其他的思路。更准确地说,提出的观念在为自己开辟了一个视角的同时,也关闭了其他可能的视角。哲学家在开始进行哲学思辨的时候,必然是盲目的,也是武断的。不管是对经验的某些方面,还是对他人的思想,哲学家一开始总是要视而不见,至少从某种观点上是这样(我们甚至可以说:哲学家在开始时视而不见的程度越大,就越是天才,挖掘的也就越深:柏拉图、康德是伟大的哲人,因为他们从一开始就“放弃”了很多东西)。在哲学上,作为体系的思想是到后来才竭力要恢复整体性的,但也只能一步步地再去征服,只能渐次地展开,而不是像圣人那样,一开始便从总体上把握一切。因此,哲学上的认识永远不可能是完全的:思想一旦有了开始,便永无休止。

中国的《易经》接着说,圣人在什么也不提出的同时,在防备“首”(开始)的同时,是与“天”齐的。因为天“无大不届,无小不察”,“周流六虚,肇造万有”,而“天”之所以为“天”,正是由于它“未尝以一时一物为首而余为从”(《周易内传》,58页)。更准确地说,天包揽了正在进行中的所有的过程,天“尽出其用以行四时、生百物”,构成了自然的无尽的资源,所以,天之所以有“德”,就是因为“天无自体”(所以才能够“无体不用,无用非其体”)。正因为如此,天才保证了事物的不断发展,让一切事物共同生存。评注者告诉

我们说：“以朔旦、冬至为首者，人所据以起算也”，或者“以春为首者，就草木之始见端而言也”（那只不过是事物演变的个别现象而已）。换句话说，我们的一切开始都是专断或个别的。“天”作为万物的资源，“生杀互用而无端”，所以，“人不可据一端以为之首”，不能因为什么东西引人注目，便以其为首。

3. 因此，与哲学家相比，圣人选择了不以任何事物为主，什么也不提出。在圣人看来，或者说以圣人的观点来看，哲学产生于偏见，哲学一开始先提出一种观念，以后再不断地重新提起它，歪曲它，改变它。这样一来，哲学便只能用个别的观点来修正另外一种个别的观点。众所周知，每个哲学家都在否认以前的哲学家提出的学说。总而言之，哲学只能以其他的方式在思想上形成很多的偏见（把思想揉得皱皱巴巴）。哲学从一开始就陷入了偏见，此后便再也无法完全地从中摆脱出来，再也无法克服因一开始提出的观念而养成的习惯，再也无法抚平因此而已经揉成的折皱。因此，由于从一开始就犯了错误，而且是无法消除的错误，所以，为了超越这一错误，哲学便不得不一直向前，不得不以其他方式思想。哲学的历史就是由此而产生的，或者说，正因为如此，哲学才有了历史，正因为如此，哲学本身就是一部它自己的历史。

而智慧是没有历史的。人们可以写一部哲学史，但写不出智慧的历史，这就证明智慧是没有历史的。没有历史，首先就意味着智慧不是历史地形成的：圣人什么也不提出，所以别人就没有办法反驳他。智慧本身就是无可争辩的，因此，也就不要期待会有人对此提出异议，不要希望它会有将来。智慧也就成了思想当中反历

史的部分。智慧属于所有的时代,她来自于远古,出现在所有的传统中,正如俗语所说,智慧是“民族”的智慧。正因为如此,智慧才显得非常的平凡。智慧没有历史,从某种意义上说也不会有惊人之处,不会有可以让话语得到系泊的突出之点,不会有值得让人特别关注的东西。她的确平淡得无可救药,因为她自己也承认,所谓智慧,关键就是要把一切都保持在同一个层面上。所以当我们论述智慧时,才会觉得非常困难。

哲学选择了一直向前走,而且在向前走的同时还要冒风险。因为哲学需要不断地挖掘、追寻、超越,所以需要不断地革新,不断地更改,却永远得不到满足。所以,控制着哲学的,是某种欲望的逻辑,哲学的的确确是“philo”-sophie^①:世界被当成是一个谜,而哲学所面对的,是我们的欲望,因为哲学要不断地提出更高的挑战,才能回应世界向它提出的挑战。哲学代表了冒险的欲望(为寻求真理而冒险),哲学喜欢危险(喜欢提出假设)。而圣人既不要探索,也不想识别,圣人的话没有为欲望所左右(汉学家不会因此而感到失望吧?)。我甚至于十分吃惊地看到,在中国的智慧当中,思想家根本就不知道什么叫做惊奇。我们知道,思想家是思辨(thau-mazein)之始,但是中国的思想家根本就没有想到怀疑,没有想到提出问题。中国的思想家从来没有想到过世界的混沌,也从来没有遇到过斯芬克斯(Sphinx)。因此,中国的思想家没有致力于破解谜团,而是要人们阐释显而易见的事实,要人们“悟”,也就是努

^① philosophic(哲学)一词分成两个部分,词头“philo”是“朋友”或“喜欢”的意思,词尾“sophie”为“智慧”之意,所以把整个词分开后再加在一起,就成了“爱智”。——译者注

力地意识显而易见的事实。这一事实在相同的层面上不断地在我们面前展现,正如前面所表示的《易经》中的卦相一样,中国的古人没有思索过上帝的奥义,认为“天”就是这样万物一统的。但是,要想抓住思想的这个“统一”的平面,却是难上加难,更何况要想抓,就必须把方方面面同时都握在手里(更何况,我们还不会受到不安和欲望的促使)。

因此,为了采用迂回的办法克服困难,让智慧摆脱乏味(哲学的鲜明生动与此形成鲜明的对照),摆脱无可救药的平庸(任何对智慧的评论都是没有意义的),我选择了从一开始就把智慧推向极致。这样做,可以用反论的光来烛照她,触及她的根本;这个根本就是圣人的“无意”。但是这样一来,我又堵住了自己的路,刚一迈步就走不下去了。圣人的思想注定了是停在原地不动的。哲学可以按部就班地阐述,但是智慧却相反,智慧不是在发展,而是在“变化”。因此,当我们在印证思想的过程时,我们会不断地回落到出发点上:为了领悟显而易见的事实(内在性的事实),我不得不一再重复,但要用些计谋,好不让你觉得无聊。中国人另有一种说法,那就是,智慧是说不清楚的,智慧根本就不是供人理解的东西,而是供人思索的,或者更准确地说,就像润物细无声一样,一切都在过程当中,智慧是供人“品味”的。



(二) 没有优先的观念， 没有个别的自我

1. 为了阐述智慧的变化，我们首先来看孔子。孔子在中国是智慧的最佳体现。《论语》当中有一段简单的话，从一个特别的角度说明了圣人为什么“无意”：

“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”《论语·子罕》

我们要按照字面的意义来理解这句话：孔子所没有的，不是一般的翻译中所说的“现成的想法”（“意”^①），或者“空洞的想法”，或者“没有根据的想法”，这样的话用不着孔子说。他只是没有属于自己的“意”。这个“意”（“想法”或者“观念”）的意思，就是我们平常说“每个人都有自己的想法”，或者反过来说，“这事不尽如人意”，或者“应当按照自己的想法来判断和行动”时所指的意思。圣人之所以“无意”，是因为圣人并不优先地对待任何一种“想法”（因此也就不会排斥任何一种）。圣人在看待世界时，事先并没有向世

① 法文中的“idée”有“观念”的意思，但也有“想法”、“思想”、“看法”的意思。“圣人无意”中的“意”，在法文中也是用这个词来翻译的。——译者注

界投去一种先入为主的视角。因此,也就没有因个人观点的介入而使视野变得狭窄。在圣人的心中,所有的可能性都是开放的。因此,正因为圣人没有把某种可能性作为推导的基础,所以也就不需要“必须”怎么样,他的行为不受先决性的限制。圣人不会为自己制定格言,也不顾及道德强加的规矩,所以没有任何“必须”遵循的条条和框框。我们尤其可以看到孔子和他的弟子的区别,他有个弟子(子路)就是因为受原则的限制而毫不留情,受到了孔子的批评(见于《阳货》第五段和第七段)。圣人与世界之间的关系是完全开放的,他可以顺应世界的一切不同,毫无阻碍地适应每一种情况。

圣人还要不固执于任何一种特别的观点,要随着事物的变化而变化。所以后面才说,圣人不会有固定不变的立场。现实是在不断变化的,圣人的行为也要不断地变化,现实的变化不停止,圣人的行为也不会“停滞”。圣人不会事先就提出将来一定要怎么样,也不会事后再专注于采取什么立场——圣人不会把自己固定在一点上,不会让自己陷落于其中。孔子还说他憎恨固执己见(“疾固”,《宪问》,第三十四段)。如果只把这一点看成是孔子的性格,那就错了。他不是在做道德说教,也不是在进行心理分析(很多人都这样歪曲了《论语》)。这里指的是最为普遍的范畴,也就是说,他不愿意让判断变得僵化,并因此而让行为也变得僵化。从严格的意义上(也就是不附带任何形而上的色彩),人类的不幸没有别的原因,从根本上说,就是因为采取了个别的立场,把自己引入了死胡同,没有了变化的余地(我们知道,中国的思想里没有把魔鬼看成是万恶之源)。或者更准确地说,在观念的层面上,我们把自己禁锢在了对事物的某种看法上,再也无法摆脱,使我们再

也无法改变自己。我们的看法阻塞了事物发展的过程(一切现实事物的发展过程),而僵化又导致了不幸。因为,一种观念适合于一种具体的情况,但并不适合于另一种。而且,现实的逻辑之所以是现实的,正是因它处在发展的过程中。我们之所以遇到不幸,我们之所以犯错误,原因就在于僵化的观念让我们用因循守旧的老套子去领会事物,无法更新自己,也就无法适应事物的变化。

最后,严格地说,孔子没有“自我”,孔子的思想也不仅仅是“不以自我为中心”,或者“没有大写的自我”。这是人们在翻译他的作品时说的话。我们在这里同样不能从道德说教和心理分析的角度来理解孔子,否则就会从根本上损害孔子的思想,使其意义变得狭隘。圣人确实没有自我,因为他不用事先提出的观念推断任何事(1);圣人不提出任何必须遵守的原则(2);圣人不局囿于任何一定的立场(3);因此,圣人的人格不会因任何事而变得特殊(4)。只要我们的目光是完全开放的,并能够与事物发展的过程完全吻合(“巍巍乎,唯天为大”,详见《论语·泰伯》第十九段),我们就能做到“无我”。因此,我们对圣人无可指责(《论语·述而》第十八段),无可赞美(《论语·子罕》第二段),圣人没有特点,没有品性。

我事先已经说过,圣人的智慧显得非常圆滑,甚至让人觉得那些话说得云山雾罩。这是表达智慧的话和变化策略的特点。孔子的这句话已经说明了这一点,评注者还说:事先提出的观念(1)由于具有排它性,所以也就形成了“必须”遵守的原则(2);必须遵守的原则又确定了方向,迫使我们采取某种“立场”(3);而一旦站在某种立场之上,我们的目光就会变得狭隘,并最终形成一个特殊的“自我”(4)。然而,形成的这个自我又变成了提出一些观念的出发

点(也就是一般说的“每个人都有自己的想法或观念”),于是我们又回到了开头时的(1),并由此而循环往复。的确,从自我的特殊性中产生了观念所特有的偏颇。“自我”沦落成了观察事物的一个“点”,从而导致视角的偏颇和目光的狭窄:话语最终归结到“自我”,之后又返回到起始点(“观念”的出现),形成一个封闭的循环,也就是个体性的恶性循环。

2. 其他的说法只不过是围绕这一主题的变化而已:“君子周而不比,小人比而不周。”(《论语·为政》第十四段)。换句话说,君子并不明确地拥护什么,不做先验的判断。君子之有别于常人的第一美德,是不偏不倚(non-partialité)。“不偏不倚”不仅仅是“公正”(impartialité)。我们的概念仅指我们对发生对峙的双方或两边的判断是否公平(不管双方对峙的原因是为了正义还是真理)。中国则认为,与“偏颇”相反的,是将各种可能性都保持在开放的状态,不以任何一面为重,从而忽视其他的可能性。所以,这里的意思应当是“非片面性”(im-partiélité),偏颇的反义词应当是“完全性”(globalité):的确,圣人之所以是圣人,是因为他并不特别地偏重于某个方面,所以才能够包揽一切。为了做到这一点,圣人时时可以把一切都摆放在同一个层面上。这意思并不是说圣人干预具体的事物,而是说,他不以自己为准,使干预发生偏颇(因为圣人“无我”)。换句话说,圣人也有是非,只是他在判断是非时没有偏见。下面这句话是对前面一句话的补充,完全可以说明圣人是什么样的人:“君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比”(《论语·里仁》第十段)。的确,君子什么也不排斥,不排斥“是”,也不排斥

“非”,不从原则上站在任何一边,也不拒绝任何一边。朱熹说,“义当富贵便富贵,义当贫贱便贫贱,当生则生,当死则死。”(《论语集注大全》第256页)这里又解释了前一句话中关于“比”的意思,只不过是积极的意义上解释的:圣人不是根据“我”(也不根据别人的“我”)来“比”的,而是根据形势的要求(即“义”字的古义),也就是根据“中节”^①的要求,这是中国的思想在后来不断思考的一个观念。因此,圣人总是倾向于保持“中节”,评注者(胡广)很巧妙地说:圣人“虽若有所倚,而实无所倚。”(《论语集注大全》第256页)

3. 其他的圣人(名气没有那么大的圣人)可以按照种类来划分:有的洁身自好,有的则相反,“降志辱身”,但那是为了“言中伦,行中虑”;也有的人似乎处在这两者之间,“隐居放言”,而且“身中清,废中权”(《论语·微子》第八段)。但是孔子本人却不把自己摆在任何一边。他简单地归结说:“我则异于是”,因为我“无可无不可”。换句话说,孔子不属于绝不为了世俗利益而“降其志”,“辱其身”的人,也不属于轻而易举便“降志辱身”的人。孔子也不会想方设法调和这两类人。“降志辱身”的人常常在寻求一种中间的道路,既保持道义,又尊重权势。孔子跟他们都不一样,他既可以这样,也可以那样,可以根据时势的要求,采取两种极端的做法。因

^① 这里的“中节”法文是“régulation”,指的是通过调节而达到“中”,通过适应而达到“和”。作者的这个词应该来自于孔子的《中庸》:“喜、怒、哀、乐之未发,谓之中,发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”——译者注

此,你不能说他偏向了哪一边,他和别人的不同之处是,你根本无法形容他:你不能说他像伯夷、叔齐那样毫不容情,可他也并非不像伯夷、叔齐那样固执。因为,他可以比最为严格的人还严格,拒绝一切妥协,但如果有望改变世界,他也可以完全与浊世为伍。在价值的冲突中,在严格和妥协之间,孔子是“无意”的。当然,这并不是说他不关心,而是说,任何个人的观点都会限制事物的可能性,都会武断地缩小他的活动余地,使他的行为处于困境:对问题,他之所以不提出自己的观念,正是为了能够完全自由地根据时势的要求做出回应。

孟子生于一个世纪以后,也就是公元前四世纪。这时各个学派之间已开始有组织地进行争论。孟子是按照非此即彼的形式来看待各种范畴的:人要么像伯夷一样毫不妥协,“非其君不事,非其民不使”,“治则进,乱则退”;要么像伊尹一样随机应变,不管世事如何,“何事非君,何使非民”。然而,孔子既不像伯夷,也不像伊尹,你只能说他:“可以仕则仕,可以止则止,可以久则久,可以速则速”(《孟子·公孙丑上》第二章)。因此,你只能用“可以”来形容孔子。但是,“可以”是个模糊的词,也有“适宜于”的意思,也牵涉到道德和世俗。或者更准确地说,“可以”在这里有“可以实现”的意思(以最大的可能性对机会进行探索,能做到什么地步就做到什么地步:“可以仕则仕”),同时也有“正当”的意思(如果到了不可容忍的地步,那就赶快停止,激流勇退)。这个“可以”既是彻底的,又是有限的,既体现了现实的完全开放,又体现了道德的要求无所不在。但是,因为道德的要求与时势的要求是一致的,道德从内在的本质上有赖于时势,所以,不能把它提到原则的高度上来。这样一

来,“规则”就没有了存在的余地,因为规则总是武断的,总是针对时势而确定的。道德产生于时势,是由“中节”产生的一系列最理想的状态。而且,我们根据这惟一的要求,不可能确立特有的品质。其他的人只体现了智慧的各种不同方面,一个是“圣之清者也”(伯夷),另一个是“圣之任者也”(伊尹),还有一个是“圣之和者也”(柳下惠)。孔子只不过是“圣之时者也”(《孟子·万章下》第一章)。换句话说,“可以”等于是一个“时机”。孔子所表现出的,不是智慧的某一个特别的侧面,而是“可以”在时时刻刻实现的智慧,是智慧种种多样的侧面,可以从一个极端到另一个极端——从殷勤宽容到毫不容情——因此也就总揽了智慧的全部。

这样一来,我们就可以更清楚地看到为什么孔子“无意”:不仅仅因为观念(“意”)带有过于浓重的个人的色彩,是从某种个别的观点里产生的,也因为观念太过于宽泛,过分地超越了“时”。与人们一般认为的相反,观念从两个方面都是有毛病的:一方面太不完全,因此也就偏颇(“一种”观念,“我的”想法),另一方面也太过于抽象(只是一种“想法”);一方面局限性太大(因为它特别注重某一种观点),另一方面它的广延性也太大(归纳的情况过于宽泛)。孔子遵循的是一时一事的可能性,完全抹杀了个人的自我,从而保持了规范性(*normativité*),但他的规范又并不具有排他性,并不绝对。孔子在从一边走向另一边,从一个极端走向另一个极端的过程中,做到了一贯的“中节”。

我们需要说明“中”到底意味着什么。我们自以为很熟悉这个概念,认为这个概念很一般,很陈腐。我们不得不承认对它已经没有指望了。哲学早就不打算再从这个概念得到理论上的好处,于

22 圣人无意

是掉头而去,把它当成是老生常谈的俗套子,弃置不顾。也许,哲学太轻率了吧。因为,这个老生常谈的“中”也许并不那么平庸,也许它包含着一些哲学想象不到的潜力。



(三) 种种极端都有着平等的 可能性就是“中”

1. 哲学与智慧之间还有一个问题没有解决,这是哲学无法视而不见的。然而,从一开始时,哲学和智慧之间的分别好像已经泾渭分明,它们的分类体系已经确定无疑:智慧是理想,对此,哲学怀着令人尊敬的腴腆,只能敬而远之。柏拉图公然承认说,智慧是属于神的,我们是凡夫俗子,所以只能向往它,只能“热爱”它——因此,我们只能是“爱智的人”(philosophes)。这是哲学的谦虚……或者也可以说,是哲学的狡猾。尼采告诉我们说,如此矜持的态度只能用来掩饰新生的哲学的野心,这时的哲学已经准备把智慧看成是没有确定性的,未经证实的(或者尚有待于披露的)知识。柏拉图已经在这样想了。随着哲学越来越发展,这种鄙弃的态度便越来越明显。因为哲学在成长,它可以吹嘘自己有了历史,而智慧则没有。因此,智慧受到了错误的对待,人们没有把它摆在哲学之上,而是摆在了哲学之下。智慧成了一种不敢冒险的思想(不敢为了达到绝对,为了真理而冒险),或者更准确地说,是放弃了追求的思想——一种软绵绵的,没有棱角的,迟钝的,温吞吞的思想。简单地说,就是一种平淡无奇的思想,就是思想的残余(老生常谈),停滞不前,根本就不能像观念那样产生诱人的飞跃。它的欲望已

经衰老了——它还在思想吗？——至多只能算是一种无可奈何的思想罢了。

这好像已经成了不争的事实，智慧被人弃置不顾，被人看做是思想的童年。哲学认为这已经是板上钉钉的事了，已经有了结论了。可是，智慧却反驳说：“你这个口是心非的家伙，这一点连你自己都不相信。更有甚者，连你自己都不愿意让事情果真如此。”别的暂且不说，哲学需要智慧，以抬高自己——嘲弄自己。同时也把它自己不愿意扮演的角色（庸俗的角色）转嫁给智慧。因为，在哲学公然蔑视智慧的同时，我们仍然把一切“能够帮助我们活下去”的思想称为智慧，当初希腊人就是这么认为的，我们现在仍然没有放弃这种说法，尽管哲学从一开始便采取了很多小心翼翼的措施。古老的斯多葛学派的圣人们（或者伊壁鸠鲁学派，或者怀疑派的圣人们）还在影响着我们，他们把自己的思想付诸实施，把幸福建立在自己的思想之上。自从哲学不能再以宗教为依靠，或者不能从绝对观念上替代宗教的科学或政治的幻想时，人们对智慧的要求变得更加强烈。不管有意还是无意，哲学已经成了科学或政治幻想的同谋。从此以后，科学和政治幻想已经变成了空洞无物的东西，使我们更加清楚地看到智慧的概念在欧洲是多么贫乏。有几个人是例外（比如蒙田，这我们在后面还会讲到），但是这些人又太个别了，使得智慧的思想是否可能都成了问题。因为，“主体”以转弯抹角的形式说了心里话，显得既机密又诡诈，哲学对此感到困惑，也许是感到忐忑不安，但并没有从中得到教益（哲学大概觉得，这正是自己所缺乏的东西吧）。如今，问题已经深入了哲学的心中——也许正在让它感到焦灼不安：怎样才能让智慧的概念重新

丰富起来呢？我们还能够让它重新丰富起来吗？当然，我们不能放弃理性的作用，理性是哲学的成果，我们也不能指望心灵大师来帮忙……

哲学把“中”当成了理想，这就是证明。可是，这一理想变得十分枯燥，思想在其中变得僵化了。的确，这一理想刚刚脱离了数学的外壳（还只是按照“比例”来看待事物），还显得很僵硬的时候，苏格拉底便拿它教导人们行为要有节制：加里克莱斯，你之所以认为要压倒别人，是因为你忽视了几何学……这个激情澎湃的苏格拉底就要掉进辩证法的圈套里，那是科学和讽刺设下的圈套。有一段时间人们甚至以为他无话可说了。但是，要建立道德，这还不够，还要有明确的定义。亚里士多德便致力于此。亚里士多德区别了事物的“中间”和与我们有关的“中间”：道德就是处在“过分”和“不足”这两者中间的等同物（比如，“勇敢”在“恐惧”和“冒失”之间，“慷慨”在“挥霍”和“小气”之间，如此等等）。在亚里士多德的理论当中，“中间”还有着理论上的地位，是与“连续”的性质连在一起的，因此也就是可以分割的，从结构上与他的整个思想相通，不管是逻辑推理的核心还是物理上的折中。但是后来，随着亚里士多德学说的普及，这一概念失去了原有的严格性，变得黯淡了，变成了庸俗的建议，成了要人们谨慎从事的意思，成了人们一般说的“万事过份了都不好”的意思。“中”变成了折中。贺拉斯（Horace）在《讽刺诗》中写的“凡事有其度”（*est modus in rebus*）等等，就是见证。虽然精明的贺拉斯不会让自己沦落到胆小怕事的中庸之道上，可他心中受伊壁鸠鲁学派的影响太大了。但是，以他为楷模的传统不断地赞美中庸的智慧——也就是赞美“美丽而诱人的平

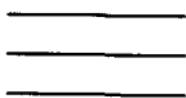
庸”(aurea mediocritas)(拉丁人的精神大概很具体)——也就是躲避极端,担心走了极端会犯“过分”的错误。胆小怕事的中庸简直叫人恶心。该把这种智慧扔到垃圾箱里去。

2. 我们以上只对孔子的思想作了概略的介绍,想借此说明,“中”的智慧可以恰恰相反:“中”的思想,并不是胆小或无可奈何,害怕极端,津津乐道于折中,让人生活得不能尽兴;“中”的思想正是游刃于极端之间的思想,是在两极之间变化,因为它不会采取任何带有偏见的观点,不会将自己禁锢在任何观念当中,所以才能够展现现实的所有可能性。

我们可以从对前面看到的卦相的解释中得到印证:

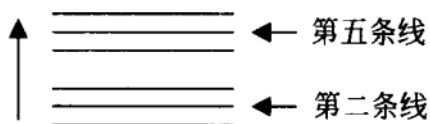


这与古老的《易经》所阐述的其他的卦相一样(详见王夫之,《周易外传》,第 1064 - 1065 页)。但是,我们首先要记得,由六条线组成的卦相是以三条线为基础发展而来的:



作为基础的三条线,每条线通过“一分为二”的方式展开。这样一来,我们从卦相上可以看到什么呢? 在第三条线和第四条线之间,

没有划中间线的位置(“三之上、四之下无位也”),因此,这个卦相是没有中心的,或者说是没有“中间”的。同时,在组成卦相的两组线条当中,上边一组和下边一组都有一条中间线,因此,又可以说这个卦相有两条“中间”线(两个中心),即从下往上看时的第二条和第五条:



评注者说,一般情况下,为了让结构具有内在的逻辑,应当有一个中心,而且只能有一个(“今夫凡言位者,必有中焉;凡言中者,必一中焉”)。有中心是为了避免散乱,有一个中心是为了避免分歧(“无中者散而无纪”,“两中者歧而不纯”)。但是这个卦相却正相反,没有整体的中心,却又有两个中心。那么它的内在逻辑又在哪儿呢?

至少从结构上说,这是很清楚的:有中心,因为是奇数,每组是三条实线(“有中者奇”);没有整体上的中心,因为是偶数,整个卦相是六条线(“无中者偶”)。然而,卦相既可以分组来看(以三条线为一组),也可以整体地看(六条线)。让我们仔细来注意中国人是如何解释的,同时还要知道,他们之所以这样说的基础,是把现实看成一个处在永远变化中的过程(我们一定要仔细注意,才能够发现区别究竟是从哪里开始出现的)。从三条线集中的层次上来看,结构所表示的,是正在进行中的变化(尤其是我们内心深处的变化),在这个阶段,变化还没有完全展开。评注者说,这时候任何一

个地方都可以是中心,或中间,因为事物处在发展的初级阶段,还没有任何排斥他者的倾向,一切都还是单一的,都可以是中心(“将盈天下皆一,无非中矣”);等发展到六条线的水平时,结构所表示的是完全展开了的变化,事物虽然以个体的方式表现,但强调的是内在的逻辑性。事物具体发展到这个阶段,各种不同的“道”是并存的,所以也就没有中心了(“已发者各形为理,将盈天下皆道,不见中矣”)。或者更准确地说,因为没有等级上的区别,物各有序,所以“中”也就建立不起来了(“朴满一贯,始终内外,浑成一中,而无有主辅之别,当位皆实,中不可得而建焉”)。换句话说,从原则上看,一切都是中心。所以,事物一旦发展到这种程度,便无法再衡量哪里是中心,中心的概念在这里已经化解,我们看到的,只是现象的持久性,也就是现象之所以实现的原因。评注者归结说,《易经》通过卦相没有中心(没有惟一的中心)这一事实,巧妙地阐明了在现实中一贯起作用的统一的逻辑(三爻),同时,所有可能的位置都尽显其才,也就是都得到了完全的开发(六爻)(“故易立于偶而显无中之妙,以著一贯之理,而践其皆备者也”)。

剩下还要考虑的是,这种两个中心,或者两个中间的结构在理解上有什么好处。王夫之说,只有一个中心时,现实会稳定在这个中心上,从而停滞下来,不再变化。有两个中心时,现实的本质是“易”,所以会在两个中心之间往复,从而导致现实的变化(“一中者不易,两中者易”)。因此,只有一个中心时,单极化会导致僵化。与此相反,一切现实的逻辑都是“中节”的逻辑,“中节”是从一个中心到另一个中心的变化,比如在两个三爻的“中”之间发生和变化,从而使现实在每个发展的方向上都能够达到极致。人的行为也是

这样：孔子之所以拒绝一切固定不变的立场，就是要防止无法变化的停滞。观念一经提出便形成单极化，而单极化已经包含着僵化。相反，孔子要人们既能这样，也能那样，也就是说，我们前边已经说过，圣人能“进”能“退”，能“久”能“速”，通过尽可能地探索每一种特殊的时机，在对可能性的探索中达到极致。这里面包含有“中”的概念，但是我们要重新思考这一概念。的确，“中”之所以是恰到好处的“中”，正是因为它是经过（调）节的：当我们持“中”时，我们没有停滞在某一位置上，或者固守于某一种立场，我们在不断地变化，以应天时。同样，“中”的确是有的，只不过它是双重的，两个中心都是极端，两个中心都是正当的，正如在六条线中两个遥遥相对的中心所表示的那样。

因此，“中”与胆小怕事的智慧所主张的“折中”是完全相反的。王夫之小心地警告说，因家里有人去世而服丧三年，这种深深的哀伤是合情合理的，也可以被看做是“中”（“三年之哭无绝声，哀亦一中矣”）。宴筵时饮酒不计其数，这种极度的快活也是正当的，也是一种“中”（“燕射之礼，无算爵，乐亦一中矣”）。在政治上也是一样，应该救济民众于水火时，君主的善行就是“中”，需要有人牺牲或受到惩罚时，君主的严酷也是“中”（“春补秋助而国不贫，恩亦一中矣；豊社孥戮而民不判，威亦一中矣”）。因此，人的行为可以完全相反，两种相反的行为都是“中”，两种行为都是有道理的。换句话说，所有这些经验都是可以发展到极致的，都是“中”。


让我们把这一思想翻译成我们的语言，那就是：我可以激情澎湃，也可以冷若冰霜；可以全心全意地与人去狂欢，也可以孤独自处；今天我可以一心一意地工作，明天也可以尽情地玩乐，我可以

或此或彼，彻底地体会两个极端，体会了一种，也就能够更好地体会另一种，而且在任何一种当中都不会过分。当然，对于“我”，人们是不会说长论短的，因为我本来就没有性格……我们要明白究竟什么是“中”：做事半途而废不是“中”，能够从一边走向另一边，既能够在这边，也能够在那边，同时又不沉迷于任何一边，这才是“中”。

因为，否则，你对痛苦的体验不彻底，对快乐的体验也不彻底，你既不能完全地行善，也不能足够地严格，你会永远停留在两者之间（王夫之的原话是处在“生死”之间）。然而，真正的“中”应当具有积极的意义，既能够生，也能够死，而不是具有否定的意义，既不敢生，又不敢死。王夫之接着说，人们以为只要保持折中，就能够避免不利的情况；但是，他们不像孔子那样从两个方面都能够达到极致，而是只能既偏狭，又鼠目寸光：他们行事的方式只能是部分的（因为他们永远不能深刻地“生活”），也是有偏见的（因为他们总是忘记了相反的可能性），而不能像从一极向另一极变化，从一个中心向另一个中心变化那样，以完全的方式来表现他们的能力。

3.“中节”不仅与胆小怕事的折中相反，而且我们已经看到，与亚里士多德的平庸也有区别（详见《尼各马可伦理学》，II, 5），我们甚至认为，整个概念的底蕴都因此而受到了影响，因此，我们有必要回溯这两者之间的区别根源究竟在哪里：（1）在希腊的思想史上，道德概念中所特有的“中心”，是从行动（*ergon*）的角度上来思考的，是以技术的方式，按照作为目的而提出的模式来设想的，像数学一样，是按照可分性、平等性、比例来设想的——它是“一”，而错

误则是“多”；这种思想的背景正是“宇宙”(cosmos)，这在《高尔吉亚》，(Gorgias)504 a 中表现得已经很明显，而中国的观念则包含在发展进程的逻辑里，现实是按照事物进程的范畴来设想的：“中”之所以为“中”，因为(调)节是连续的，可以从一个极端向另一个极端变化。(2)亚里士多德的确提出过中心可以变化的观念，说中心可以不仅仅局限于数学(比如6在2和10的中间)，而是与每一个成分都有关系(一定量的食品一个人吃太多，分给两个人吃又太少)，要与具体情况相适应(在适当的时候，针对适当的情况和适当的人，等等)。但是，亚里士多德没有想到的是，从一个极端向另一个极端的变化也可以产生中心，比如在中国的观念当中由两个中心所表示的思想。(3)亚里士多德的中心只涉及伦理的善(而且也没有行为节制的“中”)，而中国的“中”则是与一切进程的逻辑相应的(事物的发展进程保持着“中节”，才可以是连续的)。在中国的理论当中，不是把“现实”放在一边，把“善”放在另一边；(调)节的“中”被看成是现实得以发展的原因，得以实现的条件，而这个“中”又是“善”的标准。或者更准确地说，不能说是标准，而是“道”，是现实得以实现的“道”。


4. 我们不在任何立场上停留，不固执于任何立场；为了做到这一点，就要在各种可能性之间变化。对待理论的立场也要这样吗？若果真如此，那也就是说，惟一可行的理论立场，就是不固守于任何一个立场，不停滞在走向极端的半道上，正确的做法应当是，像人的行为一样，完全依照所遇到具体情况而定。如果真要这样，那也就根本不可能有真理。这并不是怀疑真理，或者把真理

相对化,而是因为,只要固执于某种特定的立场,用朱熹的话说就是“执中而无权,则谬于一定之中而不知变”,那就会失败,现实的极端变化就会因共同的标准而受到限制,变得僵化。现实之所以丰富,不就是因为它充满了各种极端的变化吗?

孟子在总结各个学派之间的争论时说:有的人(杨子)主张为自己,拔一根汗毛而利天下,他都不干(“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也”);也有的人(墨子)主张兼爱,为造福世人,即使牺牲自己,他们也会同意(“墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之”)。有的人(子莫)则采取折中的办法,站在两种对立的立场中间(“子莫执中”)。“执中”接“近”于正确(“执中为近之”)。但是,如果只采取中间立场,而不考虑具体情况的变化,那就等于是固执一端了(“执中无权,犹执一也”)。于是孟子归结说:我们之所以不赞成固执一端,就是因为这种做法破坏了“道”,只抓一点,不及其余(“所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也”)(《孟子·尽心上》第二十六段)。

在孟子的说法里,正确的“中”也不可能是单一的,不是外在相反立场的半道上(不在慷慨和自私之间),也不是相反立场的调和,不像评注者所说的那样,既为世人谋福,自己又不冒风险。因为,虽然“为我”和“兼爱”一旦成为固执的一端(一旦成为立场),都一样是过分的,但有的时候需要完全牺牲自己,正如走向极致的“兼爱”者(比如大禹治水时多年在外而不回家);有的时候需要像极端的“为我”者那样,丝毫不为世人所动(比如独处陋巷而心境坦然的颜回)。区别完全在于“执”这个字的模糊意义。这个字是这段话的关键:“执”有“把握”某事的意思,也有“坚持”某事,固守某事

的意思,正如评注者所说的那样,应当“执中”,但不能固守于“中”,停滞于“中”。因为,“中”是在不断变化的,可是如果固守于“中”,那么大多数情况下必然会损害了“中”(“执中而无权,则谬于一定之中而不知变,是亦执一而已矣。”《四书章句集注》第357页)。

让我们更加仔细地来看,圣人之所以无意(无“观念”),是因为他并不固守于任何观念。孔子的“中庸”是这样,道家学者的“虚”也是这样。的确,什么是“虚”呢?道家学者说:就是“贵无为无思为虚”(《韩非子·解老》)。所谓虚,就是指我们的意向是自由的,未定的(“其意无所制也”)。然而,如果我们执着于“虚”,我们的意向就会固定在上面,“虚”也就由此而变得确定了。这样一来,精神的“虚”也就不再是虚,也就被虚所牵制——虚也就丧。

“中”,“虚”:执“中”而不固守于“中”,执“虚”而不执着于“虚”。因为,谁固守于“中”,谁就会僵化于“中”,谁就会丧失“中”的丰富。同样,谁执着于“虚”,谁就会迷失于“虚”,谁就会丧失所追求的精神上的自由。那么,我们怎么样“执”,“执”什么呢?论述在此戛然而止。随着这一缺失,我们开始看到的是,智慧虽说永远在变化,并声称永不固守于一点,但智慧的言语却又透出深刻的平庸:在施惠于人的同时,在竭尽心机(“费”)的同时,却也永远处在退隐的位置上。



(四) 显和隐

1. 智慧的话语辜负了人们的期待,初一看,少说也让人感到了失望。这究竟是什么样的话语呢?它没有立场,也不以表述真理为目的,只是一句句累积,却没有进展。人们称之为智慧的“话语”显得支离破碎,互相根本联系不起来,所以永远也不会变成文论。我们甚至不知道这些话是不是互相补充的:零零散散的话并不是由聚而散的片断。因为看起来,每句话都是随便说说的,后来说的话并不一定比前边说过的多些什么。但是,正因为任何一句话都不是在欲望的支使下显得面目狰狞的,也就没有因什么要紧的大事而显得心神不宁,所以也就像什么也没说一样。话语中没有问题,所以也就让人无从把握:它并不证明什么(不揭示什么),也不构筑什么,我们甚至不知道它到底是不是在说,因为它没有采用任何效果烘托自己,只平铺直叙地说下去,一段段格言警句连缀在一起,像一串串珍珠,也像是旁白,随着日月的流逝,一句一句自顾自地说着,丝毫也不张扬。这些话语在历史的长河中没有遇到任何阻碍,我们落在上面时,也就毫无阻碍地滑了下来:有时候,它太简单,无法引起理性的注意,让人无法从中得到教益,有时候又太平常,不值得让人去思考。一句平平淡淡的话语,你很难从中抓住什么——只能摇头而去。然而,到了下一句,你仍然觉得跟前边

没有太大的区别。

子曰：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》第八段）

《论语》里说“可矣”，或者更准确地说，是“可以”。孔子没有说别的，只是一个“可矣”，或者“可以”。我们看不出为什么这句话显得如此充实，因为孔子并没有说一定要怎么样，并没有清楚地表示自己的意见。或者更准确地说，这句话还没有说完，就自行引退了，欲言又止，思想还没有来得及受到它的震动，甚至没有感到好奇：圣人的话根本就没有任何突出的地方，它显得太平淡了，好像什么也没有说一样。思想的影子似有似无，观念的踪迹可循可弃。让人感到绝望的，不是这话的意义究竟在哪里，而是它到底有没有意义。就连译者也掩饰不住失望之情：里雅各（Legge）说，如果从这样的警句当中，我们能够看到“对真理的隐隐的体会”，那该多好啊，可是孔子的话没有达到那么高的层次。然而，中国的传统认为恰恰相反：这样的话道出了根本。甚至从某种意义上说，孔子的这句话包容了一切：生——道——死，始和终，两者之间的期限足可以成其“道”，又分别着晨和昏，而在晨昏之间的，是“可以”——生命由此而变得理所应当。这句话说出了一切，或者也许，连“说”也是多余的：寥寥数字，虽没有说什么，却在捕捉，或者更准确地说，是在流露。而之所以如此，正是因为孔子没有提出命题，没有在理论上探讨。因为他没有提出任何假设，没有借助于任何概念，甚至于，正如我们前面所说的那样，他什么也没有提出。总而言之，他的全部力量，就在于他没有采取立场。因此，正因为他审慎，正

因为他圆滑,所以才说出了任何话语都无法表达的东西——并不是因为不可言喻(因为只要说,总能够说得清楚),而只不过是因在这种程度上(在“近之”的程度上),已经无可言说。否则思想必然杜撰、控制,从而脱离实际。只有这个“可矣”或“可以”让你无法从任何角度个别化,从而也就不会成为任何概念,但我们已经知道,它把“实际”和“应当”联系起来,协调了限制和价值,为生命提供了惟一的根本理由,也就是从生存根本上获得的理由——只有这个理由才不是谋划出来的,不是杜撰的,因此也就不是勉强的:不是来自外部的。

因为,这一话语是特定的,孤立的,所以我们才会像里雅各一样认为,若要理解,只有把它看成是杂文,这在我们的历史上是一贯的,因为历史不断地以种种形式催生出这种东西,也就是所谓的名言警句,或者从更加宽泛的意义上说,是一般所说的短语。这种分类太过于形式化,不足以说明问题。因为,如果我们仔细来看,中国圣人的这种话语,与在我们的文化中先后出现的两种形式都不一样:与来自古老传统的谚语(箴言,谚语,格言)不一样,因为它的力量不是出自古旧岁月的公论。和我们的处世训(现代的翻版就是讽刺,诙谐,名言)也不一样,它的力量不是来自这种短语所表现出的独特性。“谚语”说的是意料之中的事(谚语之所以有权威,正是因为它有约定俗成的特点)，“诙谐”却恰恰相反,它的特点是让人感到出奇不意,让人感到吃惊,感到神秘。这两者之间的确因为主体的出现,而形成了以拉罗施福科(La Rochefoucauld)为标志的现代的转折,又因为浪漫主义而变得更加彻底。因此,谚语的特点是其普遍性,而现代处世训的特点则是其极力昭示的个别性。

然而,圣人的话既有个性,又有共性。更准确地说,圣人的话是在个性与共性的交汇之处——过渡之处——说的:他既不是在向别人表示自己的臆断,也不是在玩弄“与常识相反的悖论”。他既没有以个人的名义发明什么,也没有把别人的论调拿来复述一遍。他既不想别出心裁,不想出语惊人,也永远不会与别人同流合污,被别人同化。按照评注者们最普遍的说法,这种话语离我们很“近”,甚至是最“近”的。然而,我们却“无法穷尽它”。因为,在明白无误地展示的同时,这种话又保留着秘而不宣的底蕴。并不是因为有意要隐藏什么,而是因为它本身就是深不可测的。表面看起来平淡无奇,说的事无足轻重,甚至是没有多大意义的小事,通常是借题发挥,就事论事,其意义悬浮在由格言编织起来的网络中,或者更准确地说,是保持在半空中的,可以供人没完没了地开发利用。

“意义”(sens),这个词显得再普通不过了,但是,真的只有一种“意义”吗?中国人说“意味”。因为,这些话不是供人理解的,不是要让人“识破”,不是要让人“破解”;这些话要“溶化”在思想当中(所以才说是供人“品味”的)。圣人的话会自行溶解,你用不着去分析它们。虽然溶解要花很多很多的时间,甚至永远也不会完全地溶化掉(人们会把这些话“记”在心里):你用不着为了澄清某种“观念”而去解释它们,它们只是起着润物细无声的作用,中国的评注者们根本没有试图解释(因为要解释就需要保持一定的距离),而只是围绕着每个字做些评论,从而促进其本身就有的润泽作用。正是由于无休止的溶解作用,圣人的话才像我们说的那样“使人思考”。

2. 但是,“使人思考”意味着什么呢? 问题不在于这个“使”是什么意思,因为我们说的是“使”人“思考”,但是,问题是怎么样“使”对方去思考(如何提供机会),因为从今往后,问题的关键完全在对方了。孔子的话没有向我们说明,人们要自己思考,自己进取,这是惟一的出路。我在别处已经说过,孔子的话有双重的特点,既有激励的作用,又有指示的作用(详见《迂回与进入》第七章)。之所以具有激励的作用,是因为,孔子的话不是在教导,其目的不在于给人什么教益,而只是企图唤醒对方的精神。之所以具有指示的作用,是因为,孔子只开了个头,只满足于给对方指出一个方向。如果用我们的概念来说,那就是既有暗示的作用(从句子所包含的言外之意来看),也有启发的作用,它对思想的激励极其轻微。虽然轻微,但又绵绵不断,或者更准确地说,激励永无休止;评注者们说,圣人的话并不是我们非接受不可的,圣人的话并不像观念那么严密,所以我们无法阻挡它对我们的“浸润”作用。圣人的话对我们的思想没有造成逼迫之势,却渗透了我们的思想,溶化在我们的思想当中,“沐浴”并感染了我们的思想。这样一来,意(味)便渐渐地,连续不断地,在我们不知不觉当中扩散开来。圣人的话是像俗语所说的那样“蔓延”开来的。在不知不觉当中传播着,也影响了其他的方面,让人顺着同样的思路考虑其他的领域,其他更加广泛的,尚未发现的领域。用中国的另一个概念来说,圣人的话是如此之“微”(妙)——所谓的“微”,可以指物,也可以指意义,比如你可以说:微(妙)的意义,或者(细)微的物质——,所以只能起到指示的作用。

“季文子三思而后行。子闻之，曰：‘再，斯可矣。’”(《论语·公冶长》第十九段)

又是一句以“可矣”结尾的话。但是，这句话里仍然没有结论，只是提出了一个极为简短和轻松的忠告。这个忠告也是极为开放的。季文子执着于某种原则，孔子要解除他的羁绊，制止他的克制（因为，刻板的审慎是过分的行为），但孔子不想让自己的话成为另一种原则，也变得武断，也具有规定性。孔子就一件小事讲了一句简短的话，还没有说什么就完了。我称这类的话是“具有指示作用的话”(indiciel)，以区别圣人的话和哲学中个别的话语所起的作用。因为，对圣人的话所论述的细节，不应当从个别与一般的关系的角度去理解。自从苏格拉底以来，我们已经习惯了凡是从个别到一般时，都是在寻求抽象的定义（比如“诚”，“勇”等等）。我们习惯了从具体的例子出发，推导出普遍性(epagôgê)，再追溯共同性的本质(en-soi commun)（也就是定义，逻各斯，从此以后适用于遇到的所有个别情况）。在圣人的话语里，个别事例没有范例的价值（而且也没有逻辑意义上所说的“新论据”的意思），而是只有细节的价值，或者更准确地说，是具有“指示”的价值。因为，即使是这一“指示”，也是要超越的。但它不应垂直地（通过抽象）达到本质的普遍性（而且惟一的目的只是为了获得知识），它具有影响力，以横向的方式，渐渐地与经验的其他方面、其他领域或“时刻”联系在一起。“指示”的意思是说，这一细节是可见的，是不容置疑的，但是也意味着当它表现出来时，它所反映的是某种隐藏的本质——它能让这一本质由隐而显：如果作为个别的特点，从局部去

理解,从偶然的意义上去把握,圣人的话便能够揭示出整体性,表现出圣人的智慧和“道”(我们前边已经说过,所谓“道”,指的就是不能停滞在某一点上的“中节”)。从其本身的意义上来说,“道”是无所不在的。但是,通过这样的途径,通过这种个别的特点,我们能够更好地领会它,或者更准确地说,是更好地发现它。所谓“更好地”,就是“恰到好处”的意思,也就是我们前面在分析孔子的话时所说过的,是根据“可以”因时而动的意思。

孔子还说:“子钓而不纲,弋不射宿。”(《论语·述而》第二十六段)评注者的话说得远不及孔子的简洁:“待物如此,待人可知,小者如此,大者可知。”圣人的话之所以具有指示的作用,是因为圣人通过自己的方式(不管这一方式显得多么微不足道,多么平凡),通过逐渐扩大范围,能引人领悟。好比开了一扇窗,窗外显现出“道”之端倪——圣人的话只是“举一隅”而已(详见《论语·述而》第八段)。因为,在解读圣人的智慧时,只要我们知道如何揭开那层平庸的外衣,无尽的细节之中每一个都能向我们展示一个世界——是同样的世界,是我们永远也探索不尽的圣人的智慧,是“道”的全部。所以,圣人的每句话,不管主题多么琐碎,总能以某种形式,也就是以圣人所特有的形式,包揽一切:圣人的话虽然琐碎,却句句都是无限的。

评注《论语》的人说,圣人的话一开始看也没有什么不同之处,或者说,圣人一开始也无二话(程颐,朱熹)。这里的“一开始”很重要。因为,一方面,也就是从哲学的角度来看,“全部”是由部分构筑起来的,首先就要从个别上升到一般(通过抽象化,系统化);而另一方面,“全部”则具有整体性,是“道”和圣人的智慧所具有的整

体性,是已经存在的东西,它不断地向世人昭示自己——但它昭示的总是局部,总是通过某种方式,总是整体的一边或一侧(这样一来,越是微不足道的事,就越具有启发的意义):正如大自然无数的现象不断表现着“中节”之道一样,圣人保持“中节”的行为也从方方面面显示着同样的“道”。换句话说,哲学确定了一个视界(本质,真理),而智慧,或者“道”,则是资源——中国通常的说法是“资”(源):智慧如水一样不断地流淌,无时无刻,无东无西,而且永远在同一个层面上,没有任何偏颇。因此,应当指出的是,我们不可能看到资源的整体,因为它是在不断地展示自己。所以,圣人的话是在指示,圣人的话只是在提醒人们注意:孔子在《论语》里说的话,不管是有针对性的就事论事,还是一般性的忠告,实际上从始至终都是在提醒人们注意(remarque)。

我们找不到其他更好的现成概念,只好说“提醒人注意”。然而,什么是“提醒人注意”^①的话呢?“提醒人注意”的话目的并不是要道出真理。而我们在一般的表述中,言下之意总是说:“我说的话是真理”。“提醒人注意”的话目的也不是要得出什么结论,或者阐明什么(比如举例说明)——其目的不是要表述观念。“提醒人注意”的话不具有规定性。只是强调人们容易忽视的东西,引起有关人的注意。它说的是一时一事,顺便一提——是附带性的。它的作用不是要下定义(或者构筑一个体系),而是指出一个方向(pointer):我们能为具有普遍意义的事物下定义(像苏格拉底那

^① 维特根斯坦写过一部《提醒人注意的话》(Bemerkungen),而且说:“提醒人注意的话有的是在播种,有的则是在收获”(1949)。

样),却不能为具有全体性意义(globalité)的事物下定义。对于具有全体性意义的事物,我们从个别的视点出发,只能意识到它,只能“领悟”它。孔子不断地提醒人们注意,通过种种途径,让人们意识到一些事——他从圣人的智慧或“道”的一个方面指出事物:只是顺便一提,就局部而言,就事论事。而圣人的智慧或“道”却不断地向我们昭示其全体性,永远在同一个层面上,不断地超越我们。圣人通过提醒,使显而易见的事物之资源暂时显示出不同的一面。显而易见的事物之资源在不断地昭示自己,不断地“展开”,使我们无法确切地把握它。

3.“提醒人注意”的话针对一时一事,只是顺便一说,只是就事论事,所以它不可能构筑成体系,不可能得到延续(否则就会形成屏障,起不到提醒人注意的作用)。但是,在时间的长河里,它会通过别的途径,会在其他的时刻再次出现。因此,孔子的话不会有进步,却在不断地变化,或者更准确地说,是在不断地“转变”:简短,但是变化多端,变化多端弥补了简短。

由于孔子的智慧是“可矣”的智慧,或者是顺应“时势”的智慧,所以“提醒人注意”,就是提醒人注意可能性和时势。因此,对同一个主题(比如“孝”),孔子可以先后针对不同的人给予不同的回答(《论语·为政》第五,第六,第七,第八段):孔子不受任何定义的限制,自己也不打算下定义,他的话总是适时而言,顺势而言。孔子甚至可以同时对两个不同的人说完全相反的话:他让子路先征求父兄的意见,再采取行动,对冉有说可以不征求父兄的意见直接采取行动(《论语·先进》第二十一段)。这并不是自相矛盾,孔子解释

说:冉有事事退缩,所以才促其向前;而子路热情过度,所以才注意制止他。因为“中节”之“中”不是规定性的(不是原则),而是应时而动,所以圣人的话,也只能是应时而言:对可能性总是要“权”衡的。所以圣人不关心本质或真理,因为本质或真理是抽象的,是脱离时势的。

“提醒人注意”的话不仅与讲话的对方有关,随时势的不同而不同,也会随着采取的视角不同而变化。所以《论语》中才会有那么多的不同。有范畴的不同:有个人的,有政治的,有道德的,有教育的,等等(当然,这些范畴不是按照时代编排的);有内容的不同:有的谈某人的性格特征,有的评价某件事,有的说明某种概念,有的指出事与事的关联,有的提到某件客观的事实,等等;最后还有体裁的不同:有警句,有对话,有格言,有小故事,有评论,有引述,等等。总之,内容非常宽泛,非常开放,至少与我们的古已有之的“处世训”(chrie)一样宽泛和开放(的确,圣人的智慧是出现在思想专业化、分类和组合之前的话语)。我们的人文学者也主张过思想的丰富多彩,比如伊拉斯谟(Érasme),蒙田:智慧的话语没有长篇大论,由此而克服了单调,避免让人感到厌烦:如果不会变换形式,话语会显得滞重,僵化,从而变得学究气十足。但是,在孔子的作品中,一系列提醒人注意的话不断变化,与他智慧的意图结合得天衣无缝(当然,这里所谓“意图”之说,未免太过于抽象了)。提醒人注意的话是顺便说一说的,是就事论事的。因此,当我们看到这些话时,我们不会停留在任何一种立场上,我们不会执着于任何观念。提醒人注意的话在更新自己的同时,能够让思想随时保持警觉。它不断以其他方式引起人的注意,同时又抵制了僵化,因此

也就抵制了教条,或者用孔子自己的话说,是抵制了“固”(执)。孔子不断变化着自己提醒别人注意的话,不固守于自己的思想,不局限于一种话语,也不把自己禁闭在个别的“自我”当中。

4.《论语》一开始这样说:

“学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)

我们前面所说过的关于智慧之话语的特点,都从这段话中得到了验证:这段话不是在用部分构筑整体,它没有任何风险,也没有杜撰什么,换句话说,这段话并没有像俗语所说的那样,脱离经验地“空想”,它仍然离我们很“近”——它什么也没有提出。这的确是提醒人注意的那一类话,每次只把人的注意力吸引在某一点上(用反诘的形式指出某件个别的事)。或者更准确地说,这段话里连续提出了三件事,三件事相互之间的独立性形成了话语的变化。学习,友谊,不为人知,互相之间根本没有联系的几个话题,先后道来,视角各不相同,并且话语通过不同的视角而变换,不停滞在任何一点上:不僵化,不固执,不以专题论述。三句话并行不悖,出现在同一个层面上,相互都是平等的,其中的任何一句都没有超过其余的,任何一句话都没有成为其他的话的原则。

况且,中国的评注者对这段话的阐述令人颇为失望(一句提醒人注意的话,你又能怎么样去阐述它呢?),后人需要从意识形态上把孔子的思想上升为学说(即所谓的“儒教”,尤其是公元十一世纪

以来),不能只满足于就事论事的,完全处在同一层面上的一句句提醒人注意某些事的话。因此,圣人的话受到诠释(日本的读者,比如十七世纪的获生徂徠^①,便明确地感觉到了这种理解上的转向)。新儒学的评注者们说:朋友之所以自远方来(第二句),是因为我们在学习中阐述的道德力量吸引了他们(第一句,孟子也表示过道德具有不可抵御的吸引力的观念)。尚有朋为此“自远方来”,那么在近处的人就更应当受其吸引……同样,在我与别人的关系当中,我之所以感到高兴(第二句),是因为我首先在学习中感到了满足(第一句),我不因世人的不知而“愠”(第三句)也是由此而导致的结果。一开始提出的“学”和“习”变成了条件,成了基础,成了原则,其他的则顺理成章了:圣人的话串在了一起,变成了“道德”之训。

将“学”当成原则(“君子”之所以为君子),并以此为基础构筑整个话语的结构,甚至整部《论语》,儒家学说由此而成了正统(与道家的“虚”和佛教的“涅槃”成了鼎立之势)。这样一来,圣人的话一开始所保持的“开放”和“平等”却丧失殆尽。但是同时,虽然初看来这三句话各不相同,或角度各异,但我们不得不承认,这三句话渐渐发生了交叉。悦-乐-不愠:初一看差别很大的三句话,都指着同一个方向。其言外之意汇聚向一点,或者更准确地说,这些话都在围绕着一个中心转,让人看到它们有着共同的渊源,其中存在着某种连续性,让人觉得它们是统一的。那是什么样的统一性呢?

① 获生徂徠(1666-1728),日本江户中期的儒学家。——译者注

孔子有一天对自己的得意门生曾子说：“参乎！吾道一以贯之”（《论语·里仁》第十五段）。曾子只说：哦，我懂了（“唯”）。孔子这句话后来多次被引述。我们有必要仔细地看一看：孔子说的统一（“一以贯之”），是一种“连成串”式的统一（好比铜钱中间穿了个洞，用绳子穿成串一样）。提醒人注意的话虽然相互之间没有联系，因此相互之间也就没有递进的关系，但是形成圣人智慧的话语之间仍然有一条统一的线索，并被这条线索串联在一起。^①由此我们可以设想两种不同的统一思想的方式。一方面是哲学的方式，通过抽象和构造来统一。另一方面是智慧的方式，通过贯穿和连续来统一。哲学是在“设想”，而智慧是在“贯穿”。哲学的统一旨在吸收不同（统一成共同的范畴，寻求本质的一致），而智慧的统一则是将不同联系在一起，让论述的所有个案相互之间从内部勾通，不管它们之间的差别是多么大。从一个提醒到另一个提醒，圣人的话不断地“变”，但即使是在改变当中，相同的“意味”却不断更新，不断“变通”。^②哲学的统一是系统化，而智慧的统一则是变化。或者也可以说，哲学的逻辑是概括全貌，而智慧的逻辑则是巡游各处（蒙田也是巡游各处的人，他的《散文集》已经不只具有暗示的意味，它不也像中国的变化一样，展现了思想的丰富多彩吗？）。智慧不追求建立一种观点，居高临下，尽可能宽广地包罗视野，而是在不停地转弯抹角，（横向地）在思想平等的层面上巡游。在哲学的

① “贯如散钱，一如索子。曾子尽数得许多散钱，只无一索子，夫子便把这索子与之。今若没一钱，只有两条索子，亦将何以贯，今不愁不理得，只愁不理得贯。”《论语集注大全》第263页。——译者注

② 王夫之说：“变而不失其常之为常”。——译者注

统一后面,我们看到的是希腊的模式,以展现在人们面前的观念为主,以范型和本相(eidos)为主。在智慧的统一后面,我们看到的的是中国对“在变化中发展”的关注,是对发展过程的关注。

5. 不管是哪一种,我们都可以期待在“现实”和话语对现实的反映之间存在着相似性(analogie),或者更准确地说是相同性(homologie):哲学话语的结构是与世界的结构相对应的。事物在无休止地展开,所以提醒人注意的话也在不断地展开。圣人的话离我们“近”,甚至是最“近”的,圣人的话不言自明,意思平淡,但同时,它也有隐藏着资源(fonds):统一便是资源的源泉——圣人一开始也无二话——,而且在不断地贯穿着资源。同样,人们在讲到“道”时,也说:君子之道“显”——或者“施”,“费”——而“隐”(《中庸》第十二章)。君子之道明明白白地展现在人们眼前,所有的人都可以明白,即使是最笨的人也不例外,但同时,即使是最聪明的人,也不可能完全懂得。有人在评论古老的《易经》时也说过同样的话(《系辞下》第六章),而且说得极其直白:正如“其言”通过“种种迂回”或不同的“途径”总能“达到中心”一样,“其言曲而中,其事肆而隐”。翻译的人不懂得其中的奥妙,加了一个“似乎”(详见里雅各的译文:the matter seem plainly set forth, but there is a secret principle in them)。另一个叫费拉斯特(Philastre)的译者译得不错:“les choses sont étendues et cachées”(“事物既是展开的,又是隐藏的”)但他在括号里加了一个问号,意思是说,他根本没有弄懂那意思……因为这话是矛盾的,让人无从捉摸。之所以如此,是因为我们以一种特别的逻辑,以我们的形而上学的逻辑来理解这句话,所以才产

生了矛盾。我们必须超越这一逻辑,才能够看懂这句话。

简言之,“肆”而“隐”,这就是“道”,相当于海德格尔讲的“自然”(phusis)^①。这两者之所以可以相互印证,是因为像“自然生发”一样“显露”出来的思想,不仅仅需要其对立面,它本身就假设有个对立面,马赫兰·扎拉德(Marlène Zarader)还告诉我们说,必须把这个对立面看成是“自然”的不可分的整体。同样,“道”之“肆”的对立面“隐”也与“道”是不可分割的整体:道在不断向我们展示的同时,也在不断地消隐。在“显”或“肆”的内部占支配地位的,是“隐”(ein Sichentziehen),这个“隐”是“显”的资源(贮备),是“显”的条件。或者我们还可以用海德格尔的话说,“存在”在展示自己的同时,也是在揭示,因此也就是在不断地向我们昭示,但同时也是在遮蔽——在“隐藏”(Verbergung)——“遮蔽”是“昭示”的本质:在“显”和“隐”之间的,不仅仅是并列(或协调,或连续等等),也有“关联”(Fügung),值得我们思考的,正是这一点。

这样一来,所有的问题便都在“肆而隐”的这个“而”字上了。海德格尔在阅读赫拉克利特(Héraclite)时发现,赫拉克利特说,大自然“喜欢隐藏自己”,但是同时,新事物也时时刻刻在努力地展现自己,这是一场“斗争”(polemos)。海德格尔认为,令人感到困惑的是,对立面之间的关系竟如此密切,这是一个“谜”——这种多值性(plurivocité)是“自然”(phusis)的本质,透过这个谜,海德格尔看到的是最终的“谜”,即人类起源之“谜”。探索到这里,哲学家只能

① 这里的“自然”(phusis)更多地是强调“自然生长”的意思,如万物生发,自生自灭,避开了人为的干预。——译者注

“竭力地用目光注视着这个谜”。中文在“肆而隐”中连接“肆”和“隐”的虚词“而”，既有“然而”的意思，也有“以至于”的意思。它在前后两者之间所建立起来的，既有对立的关系，也有因果的关系。我们既可以把“肆而隐”看成是“虽肆而隐”，也可以看成是“由肆而隐”。为了彻底地表达第二种意义，我甚至可以把这句话译成“*étalé au point d'être caché*”(“‘显’到了‘隐’的程度”)。按照在中文里无所不在的过程逻辑，这个虚词既表示了张力，又表示了过渡：这里指的正是“显”和“隐”这两个对立的极端之间不间断的过渡。因为，对于一切现实，也包括对于一切意义，存在的，只有对立面之间的过渡，只有“显”和“隐”之间的过渡，这才是“道”。换句话说，整个存在既是向着一定方向发展的，又是过渡的。因此，这个起连接作用的虚词确保了“张力和过渡”的必要的的作用，“张力和过渡”是谜的对立面——是显现。或者更准确地说，不能说它是“是”(因为问题不在于“是”或不“是”)，而只能说它处在完全的显现当中，说它与完全的显现共同“起作用”，或者“表现”(按照在中国起主导作用的“施”(s'exercer)，“行”(fonctionner)的观点来看，就是这样)。我们可以得出这样的结论——但得出结论的目的是为了立即踏上新的征途：哲学当作是谜的(也就是宗教上的奥义：存在只有在隐藏的同时显现自己，才能够让我们接近《圣经》)，智慧则当作是显。



(五) 因为玄妙而隐——因为显而隐

1、我们真希望能有其他的“本源”话语，既能说明本源，其本身也是本源的。所谓“其他的”话语，就是说，我们从中听到的，既不是希腊思想的早晨，也不是以色列信仰的历史，我们不必从中继承“理性”和“信仰”之间古已有之的分离。它能让我们从历史中摆脱出来，一下子便与哲学的发展拉开距离，让我们从较远的地方重新审视哲学，回到哲学未曾被人思考过的领域，探寻未被明言的选择和隐藏的偏见。海德格尔也打算回到哲学之前（尼采已经这样做过），或者至少是回到本体论得到阐述之前，把哲学当成具有个别性的变化，能从远处重新审视它。这一“原始”的源泉后来被掩盖了，丢失了，找不到了，虽然人们还在怀念它。本体论一定来自这一原始的源泉（动词“是”在荷马的叙事诗中已经完全形成，后来巴门尼德和柏拉图才在作品中阐述了它的本质）。哲学发生之前的时期（“赫拉克利特”的时期）是多么迷人啊，如果回溯既往，这段时期能够帮助思想与哲学划清界线，但这段时期后来到底被人多次阐释过，已经面目全非。逻各斯的统治正是在前哲学时期开始建立起来的。从内部实施解构总是困难重重。更何况形而上学的超越总有些可疑，让人觉得形而上学没有承认欠了希伯来圣经这另一个源泉的情分。如果迎面而上，我们立即会遇到来自内部的抵

御,让我们束手无策。我们必须保持足够的距离,既能采取主动,又能改换角度——既让背景有些反差,好让思想在背景的衬托之下突显出来,又要在这背景里接近思想:我们必须通过某种迂回,以间接的方式接触思想。

然而,这另外的话语,我们从印度是找不到的:因为印欧语系把我们联系在了一起,有很多带着亲缘关系的思想范畴,杜梅齐尔(Dumézil)和本维尼斯特(Benvéniste)之类的哲学家都指出了这一点。印度也在我们的视野里,所以它无法改变我们的视野。我们在阿拉伯世界也无法找到另外的话语,因为阿拉伯世界也从希腊的源泉中汲取过,因为,作为“东方”的阿拉伯始终与我们的“西方”联系在一起。亚里士多德正是通过阿拉伯,才又回到了我们的文化中。我们只能从中国找到另外的原始话语(日本的文化也是从中国演变而来的),中国的话语出现在远古时候,有成熟的思想,却与我们没有历史的渊源,我们能看出那里的思想随着岁月的更迭而逐渐明晰,因此它不是无声的,不会让我们感到茫然无措,我们可以循着评注者的话慢慢地进去,深入地思考。这是一种方便的选择。虽然具体做起来要花很多的时间。换句话说,我们借道中国,完全是一种方法上的考虑,而不是为了追求异国情调。并不是因为中国的思想差别最大,而是因为,至少那里的背景完全不同,福柯称之为“异位性”(Hétérotopie),与乌托邦的幻想相对应。换句话说,迂回中国是战略上的选择,目的是要从背面占领欧洲的理性,从侧面攻击它,从外部解构它,探索它的个别性——发现它的特殊性。因为,我们不能把理性“相对化”,又回到它天真地自封的普遍论上来,从过去的种族中心论又走向反面,就是所谓的普遍论

(universalisme)。我们要让它向其他可能的理解开放,给它一个反照自己的机会。

2. 当我们圈定一点,更加仔细地审视时,“显”和“隐”之间的联系便是一个具体的例子,是哲学还没有探索过的一种可能性(不是说哲学根本就不知道这一点,而是说,支撑着哲学发展的,不是这一点。也许它对神学的影响更大一些,但那是神秘学层面上的问题了)。在说“君子之道费而隐”(《中庸》,第十二章)之前,孔子还说:

“素隐行怪,后世有述焉,吾弗为之矣。”(《中庸》,第十一章)

孔子在这里公然表示,他不赞成把“隐”理解成“道”(也就是“中节”之“中”)之“近”和“朴”的反面。由此我认为,他的话恰恰说明智慧所拒绝的是什么,也说明了智慧在哪一点上与哲学拉开了距离。甚至相形之下,我们从反面可以看出哲学的起源:来自“素隐”,哲学把自己当作是真理的史诗,正如英雄因功勋而出人头地一样,哲学由于揭示秘密而著称于世,所以也就引人入胜。然而中国没有产生史诗,也没有产生涉“远”而寻求“真理”的思想之史诗。因为,《中庸》的下面一段正好说的是:“道不远人,人之为道而远人,不可以为道”(《中庸》,第十三章)。

这好像与君子之道亦为“隐”的说法背道而驰(很多评注者都对此感到迷惑不解)。更准确地说,这说明“隐”具有双重的模式,值得我们思考。之所以“隐”,是因为有玄妙之事(“微”),有谜和秘

密,使我们偏离了一般的“道”,也就是“中节”之道,这是孔子所不信任的。也有因为事物不断展示而造成的“隐”(展现或者“肆”,“费”),这是“道”的另一个方面。或者用一个评注者释德清的话说(因为朱熹的评注形而上的色彩更重一些):有绝不可见不可闻之隐——这是孔子所不信任的——,是由“是非分别”而产生的“隐”。^①也有以最为广泛,最为博大的方式不断展现自己的事物而造成的“隐”,这种“隐”就在离我们最近的事物当中(或者更准确地说,就“贯穿在离我们最近的事物”当中),就在我们“日常使用”的事物当中,但我们却看不见。或者也可以翻译成“熟视而无睹”(在两者之间起联系作用的还是既表示对立,又表示因果关系的虚词“而”)。事物之所以“隐”,是因为它太明显了,离我们太近了(是我们在日常生活中司空见惯了的),所以我们才意识不到它。并不是因为玄妙,因为深奥而不可及,而是因为那是永远处在无休止地展示之中的显而易见的事实。

《中庸》在第一章里就表示过这意思:

“莫见乎隐,莫显乎微”(《中庸》,第一章)

一上来就这么说,也许显得太过于强烈,或者太过于刻板,让评论的人无法适应,无法做到同样地彻底,所以后面马上就缓和了下来。但这是一个典型的悖论。我认为这句话至少可以按照两种

^① “索隐行怪,言深求隐僻之理,而过为诡异之行也。然以其足以欺世而盗名,故世或有称述之者。此知之过而不择乎善,行之过而不用其中,不当强而强者也。”——译者注

方式去理解。由于事情太显著,太明显,所以反而走向了反面,人们不再注意它,所以才需要提醒人们注意。另一方面,事物在不断地显现,却不会在任何一次显现中枯竭,所以与每一次显现相比,事物总是处在“隐”(储备)的状态(比较第十二章末尾)。因此,道之所“隐”,并不是因为“道”之罕见,并不是因为“道”躲在一旁,离群索居,而是正相反,因为“道”永远在运动中,始终在我们身旁。除了我们无法触及的“隐”之外,还有相反的“隐”,还有我们无时无刻不在触及的“隐”。

因此,这个“隐”并不是秘密或神秘的“隐”,而是不断地展现的事物之“隐”。因为,我们前面已经说过,“隐”之所以为“隐”,是因为它不断展示自己,因为它的展示是无尽的,而且因为它能够做到这样。孔子小心地告诫弟子们说:“二三子以我为隐乎?吾无隐乎尔,吾无行而不与二三子者,是丘也。”(《论语·述而》第二十三段)。我们知道,圣人与哲学家不同,哲学家有意把自己看成不同寻常的人,至少在传统上,一开始时是这样,哲学家是通灵者、占星术士和巫师的继承者,他说自己是有特异功能的人(巴门尼德在诗的一开头,把自己说成是神所选择的),坦然地向人昭示自己的与众不同(赫拉克利特,恩培多克勒:一个愤世嫉俗,另一个故意卖弄)。圣人却和常人一样,不比常人多什么,不认为自己有特别的天赋,让一切自在发展。圣人的行为普普通通。但是,正因为他的行为常常保持“中节”,朴实无华,所以没有任何特别之处,无法让人看出“中节”的痕迹:“中节”我们是看不到的,它与可能性混淆在了一起——让我们无可言说。同时,圣人的每句话,每个行为都表现出智慧的统一性,圣人就是智慧的化身,智慧不断地贯穿于圣人的所

作所为。圣人的每句话都包含了一切(圣人的每个行为都表明了一切),但圣人的话和行为总是以某种方式,总是从某个角度表现的:所以弟子们才觉得圣人没有把一切都告诉他们,没有让他们看到一切。他们才会觉得,他们无法看到的,对他们来说就是“隐”。

如果显而易见的事也有与其“显”共存的“隐”,那是因为它超出了我们所能看到的范围(所以我们看不到了),也因为它在眼前不断地展示(好比是在我们面前“全盘托出”)的同时,也在不断暗示着作为其源泉的共同资源。既是“隐”的资源,又是“显”的资源:不断变得明显的事物本身就有潜在的资源,不断变得可见的事物本身就有隐藏的资源。但是,评注者们又强调说,圣人每一个微不足道的态度,每一句最简短的话,以及大自然的每一个小小的现象中,都包含着全部的“道”——也就是“中节”的平凡之“道”,——现实正是从“道”开始,无尽地演绎着。因此,用不着挖空心思去寻找秘密,到别的地方去搜寻“隐”,“隐”就在“显”中。^①

自明性(*évidence*)来自于内在性(*immanence*):因为自明性无时不在,无处不在,既是最平常,又是最普通的,因为世界上一切都是过程,自明性“贯”穿于一切事物,首先是它自己,内在性并没有特别的所在,你无法确定它的所在(它是“无方”的),你没有办法把它单独提取出来,因此你无法确定它究竟在哪里,它的“微(妙)”之处是我们无法把握的。因为任何一个小小的过程都涉及到它,但任

^① 维特根斯坦还说过:“要看到我们眼前的事物是多么的困难啊。”《杂感录》,1940。

“我们之所以看不到事物的最重要的方面,就是因为这些方面太简单,我们太熟悉。”《哲学研究》第一部分。

何一个过程都不会穷尽它。因为世界的演绎过程是无尽的。内在性永远比现实的表相更加丰富：那是不可穷尽的资源，是我们“不可(探)测”的。但是，这里说的不可测(“天”和自然之不可测)并不是哲学上的不可探索。因为哲学所寻求的，是由故弄玄虚而产生的“隐”，至少从智慧的角度来看是这样：晦涩而艰难的“隐”，原则之“隐”(或本体之“隐”，自在之“隐”，总而言之，是超验的“隐”)。智慧则不信任这样的“深度”。朱熹在评注中就说：“不为索隐行怪”，索隐行怪会构成“过分”的知(这里指的仍然是“中”：“依乎中庸而已”)。智慧不厌其烦地说，用不着“到远处去找”，智慧之“隐”就是“显”(内在性)之“隐”。最难看到的事，或者最难说清楚的事，正是离我们最近的事，正是最普通的，最日常的事。

3. 只说一次还不够。反复说，反复解释和评注仍然不够，因为我们已经知道，确切地说，这里所指的并不是“观念”：内在性之“显”已经到了使我们看不到的程度。我的“生命”是显而易见的，它就在我身上，但我永远无法看到“生命”。“道”也是显而易见的，所有的过程都是“道”的演绎，但“道”不断地超出我看得见的范围。因此，圣人的智慧不断地返回内在性的资源，却又无法按照话语的逻辑多说什么，只是通过另外一种途径再次审视它，并通过无尽的变化，越来越广泛地接触它。

因为，现实是在通过“中节”不断地从内在性之“道”中产生。《易经·系辞上》说^①，正是这一内在性之道，通过在行为层面上的

^① 见于《四书五经》，岳麓书社，1991，第196页。——译者注

延伸,形成了“善”(道德上的“中”),表现在每个个别人的身上,就是人“性”^①。但是,人一般无法站在道的整体性的水平上看问题,便根据个人的观点(根据个别的自我)来解释“道”,因此他们的解释都是有偏颇的,会把“道”看成是具体的客体,“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知”,^②等等。而大多数的“百姓”,则“日用而不知”:虽然每天都在使用,但是正因为他们时时都和“道”打交道,正因为“道”普普通通,没有任何与众不同之处,所以他们才熟视无睹。

只有智慧的话语才能提醒人们注意它。圣人可以把话颠倒过来,用矛盾的形式来说,比如老子就说:“正言若反”(《道德经》第七十八章),或者“明道若昧,进道若退”(《道德经》第四十一章),“大成若缺”,“大盈若冲”(《道德经》第四十五章)。如此而昭显出来的矛盾,在呼吁我们超越它的同时,也引导我们再次发现“道”的丰富,这时的“道”才能够从有局限性的,甚至是狭隘的看法中解放出来。而正因为我们的看法是狭隘的,“道”才在我们心目中变成了僵化的东西。圣人正是用日常的话语,提醒我们注意“道”,比如孔子在《论语》中所说的话。但是,现在我们知道,孔子的话虽然表面上看无足为奇,反映的却都是“中节”之“道”(中节之道产生于内在性的资源“天”,又具体表现为“性”。详见《论语·公冶长》第十二段)。评注者还说,孔子并没有明言“道”,然而,圣人所说的每一句话,圣人的每一个行为无不指引我们认识“道”。即使是日常生活里的平凡琐事,也无一不在向我们昭示“道”的隐藏的资源。有人

① “继之者善也,成之者性也。”见《周易·系辞上》,《四书五经》,岳麓书社,2003年1月第二版,第196页。——译者注

② 见于《四书五经》,第196页。——译者注

甚至比较了孔子的《论语》和老子的《道德经》，之后说，孔子在《论语》中只讲日常琐事，但虽未明言，他的话表现的是智慧（由于隐含而表现得更加直接）；老子在《道德经》中提出了一系列矛盾的命题，明确地论述了“道”，但即使是老子的矛盾命题，也只是在帮助我们理解孔子用日常琐事表现的智慧。禅师的话表面上看常常使人不得要领，虽然在西方有着莫大的魅力，却是最难理解的；这些话的目的也是要通过最为普通的事物——砍柴挑水——，让人以最“近”，最简单，最平常的方式，意识到内在性之“道”。

4. 况且，单是说还不够。因为，到了这个离我们最近的阶段，已经没有什么好说的，只有捕捉，只有任其流露；中国永远在寻求“不言”之言，寻求能让人产生联想，却毫无意谓的话，能令人看到，却什么也不表示的话。中国的“美学”实践，尤其是在绘画领域的实践，完全是在让我们意识到我们不断忽略的“道”之“显”。既是“道”之内在性，又是内在性之“道”。中国画不管画的是什么，一根竹子或一堆石头，其目的不是要“再现”世界的一个方面，一片个别的风景，不是要描绘客体，而是表现事物发展过程连续的内在性。中国画通过虚与实的关系，表现的是“显”与“隐”之间的联系：“虚”并非远在天边，而是贯穿于整个景致，画里的每一笔都有“虚”的作用，“虚”使画的每一笔不断地“显现”为“实”，不断更加充实地表现出其存在。不断突显出其显。几团云或几片水衬托着整幅画面，而且从卷轴的下部开始，有的地方便空无一物，只淡淡地，似有似无地渲染出片片水纹，散落在线条之间，表现出事物发展过程的内在性资源。

形式极其简短的四言绝句诗也是这样。中国的四言绝句与日本的俳句一样,简洁地说出了散落在日常事物中的“显”(内在性),以让人意识到潜藏着的资源,下面这二十个字构成了一首绝妙的小诗:

“人闲桂花落,
夜静春山空;
月出惊飞鸟,
时鸣深涧中。”

王维

这是“显”之昭示:景致极其简单,极其普通——夜色没有任何特别之处。而且,这首诗只有二十个字,其中还有重复,比如“春”,“山”。^①这也是显之“隐”:整个景致刚刚露出一角端倪,便又消隐而去:人闲,花落,夜静,山空。在此后所发生的,并由此而具有了个性的事件(月亮的出现,鸟的受惊),都是用来强调不断贯穿于一切的内在线性。正如时时传来的鸟鸣声更让我们感到四周的寂静。

评论这首诗的人说,正如绘画中线条的“实”与画面的“虚”互相映衬一样,诗中文字的“实”也沉浸在一片“空白”里,寥寥数字,像是从水下浮起的几个气泡,让人意识到“内在性的资源”,让人“注意到”这一资源。欧洲就不曾有过这类的四行诗。中国的四言绝句不仅仅是最简短,用词最经济的体裁,也担负着特别的功能

① 这里说的是译文,中文原诗其实没有重复的用字。——译者注

(从很多方面来看,中国的“美学”就是我们的本体论)。因为,这首诗并没有表达什么,也没有描写什么。是风景还是心境?里面只说了“风景”,但是“心境”却无所不在,而且正因为没有提到“心境”,所以才时时处处让人体会到某种“心境”。在诗里,风景与心境之间的界线并不确定,其中并没有特别的客体,却能够捕捉一切可能的“客体”(之前兆)。



(六) 智慧的非客体性

1. 我们知道,或者至少自从黑格尔以来,人们便在不停地重复说:哲学诞生于希腊,虽然在此之前,别的地方已经出现了哲学的思想,首先是中国。因为,希腊人在提出自由原则的同时,首次按照与主体的关系来理解客体。在希腊,个体没有像“东方人”那样,与“普遍的实体”融和在一起,并让自己的意识消融在其中,而是从中摆脱了出来,以自己为基础,称自己为主体(sujet),并开始将实体(substance)当作客体(objet)。由此而产生了概念。而中国的思想似乎在两极之间摇摆不定,一极是最为“模糊”,最为“抽象”的一般性,另一极是最为琐碎,最为平庸的具体事物;中国的一般性只能产生虚空的普遍性,而中国的具体事物也是贫乏的。中国的思想没有在这两者之间挖掘,没有设想出客体,所以也就错过了哲学。

客体在与主体的关系中逐渐“确定”和“反映”了自己,由此而产生了历史的可能性,这是“真理”的历史,也就是哲学的历史。但这是从哲学内部看到的情况。如果从外部来看,也就是说,如果我们努力找到外在于这个历史的一个视角,我们会问,哲学在这个过程中是不是从一开始就丧失了什么。换句话说,思想在企图确定客体的时候,是不是付出了某种代价,而哲学又在不知不觉中承

担了这一代价呢？或者，哲学再不能思考的，后来的“西方”不断地给予弥补的又是什么呢？西方主要是通过宗教的神秘来弥补哲学的缺憾的，在现代则是用诗来弥补，而诗被认为是另一种思想。海德格尔想回溯形而上学的“根源”，探索这一根源的基础，以便超越它，所以认真地关注“显”和“隐”的更加本源的划分，通过另一种途径提出了问题：“不论存在之真理是到达还是缺席，事关宏旨的都是另一回事情：不是哲学的机制，也不只是哲学本身，而是那个存在的近和远——由此而来，哲学作为对存在者之为存在者的表象性思维，获得了它的本质和必然性。”（《什么是形而上学？》）^①。在“真理”和“存在”之前，因此也就是在“哲学”之前，已经有了“这”（cela）——但是，我们能说得清楚吗？——，作为“表现”思想的哲学永远觉得自己与“这”保持着一定的距离，并怀念着它。

但是从今往后，我们的确有了“真理”，有了“存在”和哲学。我们一旦发现了这些东西，便再也离不开它们：由于概念的便利性，各处的人们都接受了它，也包括中国和日本（中国和日本在十九世纪末对西方“开放”时，遇到了这个概念，也就接受了它）。即使在欧洲传统的内部，现象学也没能幸免。梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）在《东方与哲学》（*Orient et la philosophie*）中归结说，“在西方的思想里，有些东西是无可代替的，那就是努力的构想，严格的概念”。所以，“西方（从宽泛意义上说的西方）仍然是思想的参照系统：西方从理论和实践上发明了意识的方法，开拓了真理之路”。梅洛-庞

^① 参见《路标》，海德格尔著，孙周兴译，商务印书馆2000年11月第1版，第434页。——译者注

蒂顺便将“意识”和“真理之路”视为等同,好像“意识”就是“真理之路”。好像把这两者视为等同是理所当然的,好像这两者本来就是共同存在的。至少从传统上,哲学认为这是不言自明的。然而,我们必须重新审视这个不言自明的结论。因为,通过将智慧与哲学相对照,或者将中国与“西方”相对照(况且,从“宽泛的意义”上所说的“西方”指的是什么呢?它所带有的种族中心主义的色彩难道更淡一些吗?),我们可以发现,意识不一定非要经过对“客体”的确定,意识的终点或标准不一定是真理。

因为,在智慧看来,意识也是一种活动(虽然在如何看待意识的地位这一点上,智慧和哲学的意见并不一致)。或者至少,在一开始的时候,双方在这一概念的印证上太草率了些。孔子的话或唐朝的四言绝句已经表明,中国的思想并没有停留在黑格尔所说的模糊的宗教感情和“东方的崇高”上。那么,智慧所意识到的是什么呢?或者更准确地说,连这个“什么”也是多余的。因为,如果有意识,那么意识也不是物质的,也不是本体论的。意识既不构成“客体”,也不以观念的形式出现。

2. 为了不失时机地发现差别,让我们耐心地从字面出发。我们首先要注意的,不是概念,而是那些最普通,最不引人注意的,在语言当中起结构作用的文字。因为,我们正是通过这些结构词,使思想发生可能的组合。中文里有这样一个虚词“之”,它既不是指示词,也不是重复代词,而是只让前面的词成为动词:有了这个“之”字,动词的宾语便是不确定的,或者更准确地说,为了不局限于物体的概念,我们可以说这时候动词表示的动作指向了不确定

的事物。在“道家”(专门论述“道”的思想家)的名言中,我们始终可以认为,这个不确定的事物从较远的角度指的也是无所不在的“道”。但孔子的论述就不一样,孔子的话变化多端,像串珠一样渐渐穿成一串,却没有任何中心。有一天,孔子最得意的弟子颜渊叹然道:

“仰之弥高,钻之弥坚;瞻之在前,忽焉在后。”(《论语·子罕》第十段)

这里的“之”(cela)看起来玄而又玄,但并不神秘,因为我们用不着猜测这话指的是什么。也没有什么不可言传的东西,因为表示不确定事物的动词都是最一般,最具体的动词。然而,它们所表示的事物照样具有不确定性,于是颜渊归结说:

“欲罢不能,既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已。”(同上)

人们认为,这段话清楚地说明了孔子的教育方法。孔子的弟子颜渊在这段话里提到两件互相矛盾的事,并感到茫然不知所措。一方面,颜渊所无法捉摸的,是“之”(仰之,钻之,瞻之)前面的动词所涉及的事物,以及“如有所立卓尔”中的动词所指的事物,因为他不明白:他需要不断地深化,不断地深入(要看得“更高”,要钻得“更坚”),也因为这些动词所指的事物既没有“场合”,也没有“实质”,是“模糊的,无法表示的”(正好比颜渊所说:“瞻之在前,忽焉在后”)。理解的困难既在于理解是无尽的,也在于动词的宾语令

人“捉摸不住”：“握之则太过，松则不及。”^①但同时，颜渊也承认，因为不知道该怎么样追随孔子，所以他无法理解，从而也无法认识的，其实又是明显不过的事实：前面先说，突然出现在眼前，后来又说，“所立卓尔”。评注者们也小心翼翼地强调了这一点。圣人之所以“所立卓尔”，意思是说，日常的行为和境况当中也是如此（“亦在乎日用行事之间”），因此，也就没有任何神秘和不可言喻之处（“非所谓窈冥错默者”）：换句话说，让人捉摸不透的事，其实也就是最简单，最日常的事，也就是日常的一举一动，比如“饮食起居”之类（“饮食起居交际应酬之务，君臣父子兄弟夫妇之常”）。

因此，事实并不像黑格尔在谈到中国思想时说的那样，一方面只有些平凡和具体的事，另一方面却是些模糊或不确定的事——可以无限制地铺展开——，所谓“东方的崇高境界”，只能是空洞的抽象。事实是，人们永远是在最具体，最平凡的事情当中意识到“道”，这种意识永远是不完全的，因为“道”永远无法穷尽。中国的意识不经过概念的中介，而是逐渐地领“悟”。所谓“悟”（*réalisation*）表示的是英文 *to realize* 的意思，在法文里的用法颇受人非议，但是纪德说“这个词一定能生存下去，它表示了一种观念，而且表示得很恰当，人们一下子就再也离不开这个观念，也离不开创造了这个观念的词了。”我们是从语言的边缘捡来这个词，让它替代概念，可是，我们能把它变成概念吗？而且新的概念还不能是万金油一样与“理性”相对的“直觉”。我们说，哲学是在“设想”（哲

^① “瞻之在前则若不及，忽然在后则又过之，盖得其中为难也。”《论语笔解》第291页。

学有个目的,那就是追求“真理”),而智慧是要“悟”(领悟“显著”的“之”或“这”)。所谓“悟”的意思,是指“当某个亲人去世,我们很难相信他就这么走了,或者于突然之间才意识到他就这么走了”的意思。这里面包含有展开的意思(中国的思想本来就是过程的思想),也有对日常生活和具体事物进行检验的意思(比如在孔子提醒人们注意的话中):日常生活或具体事物不是作为认识的客体出现的,而是作为“悟”的机会(比如禅师论道:一切都可以成为“悟”的契机,甚至可以是我们的抬头看到的第一件东西,比如“院子里的柏树”)。通过“概念”获得的知识可以作为目的提出,而不需要“悟”。“悟”所倚赖的,不是手段,而是条件,我们只能促成它(好比植物成熟的过程,孟子说过,拔苗助长是没有用的,我们只能让小苗自己生长,只能经常为它锄锄草^①)。或者还可以说,认识是直接的,是以客体为对象实现的,可以用明确的方法阐述;“悟”则是间接的,要通过一定的途径(通过“提醒”促成“悟”),“悟”既是潜在的,又是含蓄的,我们永远无法完全地阐明它,“悟”表现为“遇到某种机会时”产生的结果。我们会说:“喔,原来如此!”“有若茅塞顿开……”

因此,“悟”比简单的“意识到”(“意识到”也适用于认识)要更加精确:我们通过“悟”所意识到的,不是看不到或者不知道的事物,而是正相反,是我们看到的,知道的事物,甚至于是我们知道得太清楚,是就在我们眼前的事物。换句话说,“悟”就是意识到显而易见的事物。或者,从更加接近字面的意义上说,“悟”就是意识到

^① 维特根斯坦(1942):“你不能拉着小苗,把它从土里拔出来。你只能为它提供热量,湿度和光线,然后让它自己生长。”

现实的“实在性特点”。比如说,时间在流逝,我们在变老,或者简单地说就是,我们“活着”。因为任何人都不会真正完全地领“悟”到,他注定是要死的,可这是人人皆知的事。

《论语》中有一段话可以说明这一点。我们前面看到的两段话实际上是一段话的开头和结尾。在这两段话之间,颜渊还指出孔子是如何示人以“道”的:“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼。”孔子以“循循然”的方式示人以道,就像小苗的生长要有一个过程一样。“文”和“礼”是夫子日常的论述,为的是促成“心”的成熟。因为我们知道,所谓“道”是不可以道的。但是,夫子通过日常论述的“文”和“礼”,通过“文”和“礼”在外延及其对立面之间产生的张力,让弟子们“悟”到的,是更加具有根本意义的要求,是“道”的要求——而这本来就是我们在眼前经常看到的。而且正如这段话最后归结的那样,“悟”是不会穷尽的。这段话之所以具有典范的意义,是因为颜渊只悟到了“悟”的困难。

新儒学(朱熹)在寻求正统的过程中,为这种不可捉摸的,也是最平常的,最具体的,需要人们不断地领“悟”的事物取了个名字。我们已经知道,这个名字就是“中节”或“中庸”之“中”。圣人之道,只不过是完全适应之理,如果我们不注意这一点,我们会错过(“瞻之在前则若不及”),但是刚刚一注意,我们又越过了(“忽然在后则又过之”)。因为对于圣人来说,由文字而“博”,由礼而“约”的“中”,已经不是努力、意志或关注的目标,而是自然而然的,是圣人一切行为的内在品质,所以圣人的弟子才会茫然不知所措,“虽欲从之,未由也已”。这种解释不错,但是,从中我们仍然能看到,一旦用概念来解释,我们便会歪曲《论语》中的话。应当让“之”和

“这”保持其不确定性,正由于不确定,它们才成功地表达了“显”与“隐”之间的联系。这一点,即使是在最为普通的经验中,也是无法客观化的,我们也需要“悟”到其显而易见的特点,我开始时称之为“内在性资源”的,正是这一点;读者一定明白,我在这部作品中通过种种途径(因为我们的对象不能成为话语的客体),不断地想弄明白的,想让哲学重新把握的,也是这一点。

3. 因为,哲学和智慧之间的区别,正是对内在性资源的领悟能力,智慧也正是产生于这一能力。孔子说:“民可使由之,不可使知之。”(《论语·泰伯》第九段)这句话自成一格,里面的“之”仍然保持着使所论述的对象具有不确定性的作用。孟子阐述说:

“行之而不著焉,习矣而不察焉,终身由之而不知其道者,众也。”(《孟子·尽心上》第五章)

既然不知“其”道,那么这个“之”本身并不是“道”,而是“道”之由来,位于“道”的上游:所有的人都有赖于它,所有的人都习惯了它,认为它是显而易见的,甚至是最为普通的,可是他们却忽视了它。或者更准确地说,正因为他们认为它是显而易见的,所以才不断地忽视它。因为,对不认识的事物,我们只不过是不知道而已,而对我们没有领悟到的事物,我们会忽视它。赫拉克利特的看法也与别人不同,他说,“大多数人”在清醒的时候不知道自己在干什么,在“睡觉的时候又不知道自己忘记了什么”(《论自然,片断1》)。但是,赫拉克利特相信话语的作用,相信话语的逻各斯能够让人们意识到天天都在做,在无意识中不断地从中受益,却又没有

察觉的东西。他的话语“是永恒的”，而且永远是真的，他的话语“根据性质的不同而划分每件事物”，并“解释那是什么样的事物”。哲学的话语是一点一点地，按照一定的方法把事物教授给人们。但是内在性资源的“之”是无法作为客体“阐述”的，也不可能让它成为永恒的真理。我们只能循序渐进地通过种种角度帮助人们领悟它。因为，真正的“悟”最终要靠自己经过用心的思考之后才能获得——但又用不着过分地执着于此。

我认为孟子的一段话说得再清楚不过了(禅师们说的话也不过如此)。孟子仍然用无法客观化的“之”的模式说：

“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安，居之安，则资之深，资之深，则取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。”(《孟子·离娄下》)

这里的“之”没有被赋予任何特别的内容，只有靠智慧去理解，那是“得之”，“居之”，“安之”的方式，以至于“之”又被描写成源泉，不管你“取”什么，不管你是转向“左”还是转向“右”，它是无所不在的。我们在实践中所遇到的情况难道不是这样吗？比如演奏乐器，我们努力地学，我们投入了大量的时间和精力，等到了一定的时候，按俗语所说(内在性也是这么说的)，我们觉得有那么点“意思”了，我们的能力会自己表现出来，用不着再担心它，甚至用不着再去想它——用不着我们再去努力，再去注意，它会像源泉(资)一样，自己喷涌而出。

智慧的“悟”也是一样的，“悟”也是经过漫长的成熟期之后，通

过“自得之”而来的。因为，评注者(程颐)告诫我们说，如果插手干预，那就不可能有“自得”。只有同时具备了意识的投入和思考的积累，只有当我们完全得心应手，不再希冀求图什么的时候，才能够有所得(“悟”)。但是，如果你着急，如果你非要有所得，那你得到的，只能是你的“自我”，那是有局限性的，是永远也不够的(“学不言而自得者，乃自得也。有安排布置者，皆非自得也。然必潜心积虑，优游履饫于其间，然后可以有得。若急迫求之，则是私己而已，终不足以得之也”)。换句话说，要想“悟”到内在性的“之”，也必须让内在性起作用。按照中国对现实性的观念，对内在性的“悟”不能成为直接的目的，不能按照某种计划和一定的模式来实现，只能间接地作为结果来取得：“悟”是对我们所做出的一切努力的回报，是我们以前的一切投入的收获(是得到的好处)，但我们的努力不能每次都有计划，都经过事先的算计。所以，它才是一种“资源”，而这一资源不断地自我发展，会借一切时机喷薄而出。以前令人无法捉摸的，在不知不觉中便能够“捉摸”了。

英国的评注者(里雅各，p. 323)说得很好，悟性的应用可以是无限的。因为，我们在“很多现象”中都可以发现这种特点，“正如掘地取水，比比皆是”。这个比喻很恰当，但是，正因为圣人的话并不遵循我们的范畴，所以里雅各认为这些话“晦涩难懂”(而他的失望反过来也说明，只有解构我们的范畴，才能够懂得圣人的话)。里雅各尤其感到不解的是，圣人的话所指的，究竟是“人的自我”还是“外在于自我的事物”？然而，有了作为内在性资源的“之”，这个问题变得没有必要了。里雅各之所以提出这样的问题，是因为他把“自我”(man's own self)和“外在于自我”的事物割裂开来。正如

中国的评注者所表示的那样,如果我们只局限于个别的自我,把自我设想成独立的因素(完全有赖于其自身的主动性),只受其自身的能力限制(因为,否则我们怎么理解作为效果而间接地回到我这里的東西呢?),那就不可能有内在性。要想说明内在性是可能的,必须放弃主体的范畴,用过程的范畴来思考。同样,正因为“之”是“资源”,而不是客体(不是直观的主体,也不是认识的客体),所以我们才能够“居之”和“安之”,可以时时刻刻像永远不会枯竭的源泉一样地“取之”。所以里雅各才不懂:“孟子通过这段文字到底想说什么?你可以读很多中国的评注者写的文章,可脑子里仍然没有一个清楚的概念。”

的确,“之”是内在性的资源,中国的智慧要帮助人们领“悟”它;但是,这个“之”不是客体,也不是“清楚的概念”(a clear idea)。黑格尔认为,希腊人从奴隶解放的体验出发,因为发现了自由而设想出与主体联系在一起的客体。也许黑格尔是对的。但中国思想以“道”的形式(而不是以存在或上帝这一伟大客体的形式)所设想的,是这里所说的“自得”的体验,换句话说,“自得”是自发的体验,也就是从“自然而然”(sponte sua)的意义上说的“自然”,而不是自由的体验。或者,如果可以把“自由”设想成“自然”,那也是愿望的“自然”,而不是内在性的“自然”:所有的事物之所以都是过程,中国的智慧之所以可以使我们具有领“悟”的能力,显然是内在性之“然”起了作用,而所有的过程又形成了内在性的资源。换句话说,智慧在中国阐明的,是经验的另外一个范畴,与我们的哲学所阐明的范畴不同。中国的智慧没有停留在思想的童年时代,而是产生了另外一种理解的能力。

(七) 智慧没有停留在哲学的 童年时代

1. 要“摆脱黑格尔”，并非易事。尤其是在这一点上：黑格尔说，他是从中国人的哲学开始的，但说过这话之后，他此后就再也不提中国的哲学。因为，中国虽然确实有过哲学的论题，却还没有哲学。胡塞尔有一种观念，认为一切思想都是与一定的历史联系在一起，而历史应当被看做是“生活世界”，因此在不同的文明中发展起来的思想，都应当被认为是“人类学的标本”，因为每一种思想都是“生活世界”的一种变化，因此，任何一种思想都不能自认为占有特殊的地位，甚至不能认为自己拥有个别的权利。基于胡塞尔的这种观念，梅洛-庞蒂不愿意只把“东方”的思想看成是概念产生之前的思想。因为，东方向西方提供了一个机会，让西方重新发现真理和概念的观念是如何产生的。从这个角度上来看，“那些没有我们的哲学和经济观念的文明能够为我们带来教益”。虽然“观念”是单方面的，而有的文明之所以对我们有教益，是因为它们没有这种“观念”。通过“离我们如此遥远的不同的人类”，我们又一次可以思考“我们的理论体制是从哪里产生的”。所谓“从哪里产生”的问题，指的是这些习惯长期地深入人心，使得我们已经忘记它们是从什么样的“生存领域”中产生的了。西方的理论习惯目

前遇到了“危机”——胡塞尔说是“西方知识”的危机——,使我们重新思考这些习惯。梅洛-庞蒂虽然十分关注每一种文化(也包括西方的文化)与其他的文化之间的间接关系,可他也没摆脱哲学霸权的偏见。他说过一句话,表现了他的天真,更表现了他的无知(应该为这种无知负责任的,是为了逃避思考而只把自己局限在特殊性当中的汉学研究),否则这种话会对他非常不利:“东方的‘幼稚’有值得我们学习的地方,至少它让我们意识到我们作为成年人的观念是狭隘的。”他虽然小心地为“幼稚”加上了引号,但意思是一样的:西方发现自己的思想是狭隘的,但仍然认为哲学的历史划出了人类思想的主线。

为了摆脱黑格尔,尤其是黑格尔灌输给我们的以逻各斯中心论为形式的种族中心论,我们没有别的办法,只有把黑格尔的学说“颠倒”过来,这种话我们已经听过无数遍了。因为,如果像胡塞尔或梅洛-庞蒂那样,只打算超越黑格尔,那我们也只能像他们一样,陷进——把自己局限在——历史发展的观念当中,而历史发展的框架,只能是从雅典到柏林的“西方”;其他的思想一旦脱离了各自的框架,也会变得面目全非。在《什么是哲学?》(*Qu'est-ce que la philosophie?*)中,德勒兹(Deleuze)正是为了颠倒黑格尔的学说,才对每一个术语进行分析,揭示哲学的本质,这比分析“主体”、“客体”这些概念更加有效,因为这些概念本来就是哲学领地上的精华。偶然性不可剥夺的权利将得到重视,以代替必然性。在尼采之后(尼采也是我们走近希腊的另外一条道路),环境和“境况”的重要性将得到强调,以代替对原初的关心。为了使两边的对立更加明显,我们甚至可以强调天赋,以代替“自然”。总而言之,只有“地理

学”(géographie)能够代替与哲学混为一谈的史学(Historiographie)。由此而产生了创造新的“地理哲学”(géophilosophie)的打算。为了按照其各自的背景去思考其他的思想,再给异位环境说(hétérotopie)一次机会,我们不能按照一般的做法,去研究各种思想的历史,而是应当为各种思想绘制一张地图……但问题是,即使有了这样的地图,我们也丝毫不能改变历史,不能改变自从黑格尔以来,人们反复重复的历史。把黑格尔的学说完全颠倒过来,实质上也没有改变什么:哲学诞生于希腊,更有甚者,哲学本来就是“希腊的东西”(第 89 页)。^①因为,只有希腊是通过概念,而不是通过形象来思考的,只有希腊设想了思想内在性的层面。在别的地方(在中国)所看到的,“不完全是哲学的思想”,而是“前哲学的思想”。然而,所谓“前哲学的思想”,言外之意就是说,这种思想还没有达到哲学的高度,还在哲学之下,还停留在思想的童年时代。不过,正如梅洛-庞蒂所说的那样,我们有很多东西需要向儿童学习——人文学者的普遍主义因而也就得到了保全……

人们不断地提出这样一个问题:别的地方有过哲学吗?对此,西方仍然是通过迂回的办法,给予了模棱两可的回答:“虽说有,但是……”之所以说“有”,是因为不能怀疑,其他地方的人们也有思想(现在,欧洲对过去的种族中心论有了批评的精神,所以也越来越多地支持这种可能性;但那只是意识形态上的支持,而不是哲学上的支持)。之所以说“但是”又有所保留,是因为欧洲是唯一实现了“奇迹般的”向自己回归的历史组织(欧洲通过真理的观念,

^① 见德勒兹的《什么是哲学?》法文版第 89 页,子夜出版社。——译者注

从人类学的特殊性中摆脱了出来。详见胡塞尔和梅洛-庞蒂的论述)。或者因为只有在希腊,“环境”(移民的环境)和思想的内在性层面才汇合在了一起(德勒兹)。然而,只要欧洲没有认识到除了哲学之外,还有另外一种思想的可能性,那么欧洲(及其哲学)就不会摆脱其模糊性。另外一种思想的可能性:不通过概念思考(不是根据真理的要求去思考),但也并不因此而成为欧洲传统的对立面(欧洲的传统属于神秘学,与信仰的宗教传统有关)。换句话说,只要欧洲还没有形成关于“智慧”的概念,把智慧看成是可以替代哲学的另一种思想,那么欧洲就无法摆脱前面说的模糊性。因为,对“东方”的智慧,欧洲越来越经常地沉迷于幻想(“道”是多么地迷人啊!),甚至有的时候转而信奉东方的智慧(教派),却从来没有思考过什么是智慧。欧洲没有用东方智慧的方法去思考智慧,没有用观念去设想智慧。我们仍然在等待“智慧哲学”的出现(既然有宗教哲学,为什么不可以有智慧哲学呢?)。

德勒兹作品中的模糊性就是一个证明,他的《什么是哲学?》在有的地方也因此而大为失色。因为,有的时候,“前哲学”被他设想成了“非哲学”的范畴,从而成了理论上的突破,他怀疑“非哲学”比哲学本身更重要,更“是哲学的核心”(第43页)。有的时候,“非哲学”的范畴又以非常普通的方式,被说成是还没有达到哲学高度的思想,是停留在哲学之前的思想(第89页)。在谈到智慧时,模糊性变得非常明显。哲学家设立了内在性的层面,“作为伸向混沌的一面筛子”,从这种意义上说,哲学家与“圣人”是对立的,圣人“是宗教上的人物”,是“教士”。德勒兹还说(第86页),不管是“智慧还是宗教”,“这并不重要”。然而,这一点恰恰很重要,“不管是智

慧还是宗教”中的“还是”一词，表示了两者相同的意思，这是很难让人接受的，而且我们可以看出，这对哲学是多么有利，因为这意味着说，惟有哲学从只尊重权势的原始思想中挣扎了出来，只有哲学才能思考“纯粹的”内在性。然而，如果我们仔细注意，就会发现在中国，智慧的思想是很早就在与宗教划清界线的过程中形成的，但是智慧的思想并没有像欧洲的理性一样，与宗教发生冲突；哲学把神学作为自己的对立面，但是智慧不曾有过这样的对立面。正如内在性的思想用不着思考混沌（所以哲学后来才把注意力放在了怀疑上，致力于提出问题），所以也没有把内在性作为“层面”来思考（正如德勒兹定义的那样，哲学是把内在性作为一面“筛子”来思考的），而是作为“资源”（作为我刚才说过的“内在性的资源”）。甚至于，如果我们仔细注意，或者更准确地说，如果我们从另一端去注意，从我们心目中的中国这个视角上来观察，我们就会看到，与宗教是近亲的，不是智慧，而恰恰是哲学，是哲学通过启示（我在后面还会再讲到这一点）与宗教保持着某种可疑的联系。

2. 如果我们能够指出，中国的思想也有过成为哲学的可能性，我们就能以简单的，积极的方式证明，中国的思想没有停留在哲学的童年时代。公元前三到四世纪中国的思想运动表明了这种可能性。这些思想上的潮流与儒家或道家的圣人们是对立的，应当称其为“墨家”（围绕着墨子的传统而形成的学派）。或者更准确地说，应当称其为“后期墨家”（Later Mohists；格雷厄姆的作品详细介绍了这一学派的思想）。这一切，值得我们仔细地思考。因为，在研究中，我们应当学会交替地远看，近看，从最远处看，也从最近

处看(否则,我们会永远停留在对中国思想的老一套的说法上)。墨家的学者确切地定义了“客体”。当然,他们不是从与主体的关系上来定义客体的(虽然在 B, 76^①中对主体和客体做了明确的区分^②),而是通过“名”与“实”之间的关系:在事物(即所谓“物”)不确定的时候,要认识“物”,就要以“名”与“物”去对应,也就是以参照(“所以谓”)和被参照(“所谓”)去对应(A, 80),对应要有标准的规范(“法”),物要与这个规范进行比较(所谓“规范”,就是“所若而然也”:对于一个圆来说,“意规员三也,俱可以为法”,也就是观念,圆规或某一个特别的圆,都可以作为规范)。或者,如果规范不够严格,因为不能与物完全贴切时,则需要通过某种标准来确定物,符合标准的为“是”,否则为“非”(A, 98)。同样,有了标准,就可以确定类,其他的也就可以顺而从之了(从相同到相似,“推类”, B, 1-2)。由此而产生了通过“当”(恰当)来确定真理的观念,这与西方所阐述的观念是可以比拟的。试比较“物我合一”(adaequatio rei et intellectus):比如所举的例子中说,某一客体“当牛”或“当马”,“或谓之牛,或谓之非牛”,那么两个人不可能都是对的(“不俱当”),必然有一个人说得对,而另一个人说得不对(A, 50, 74)。甚至如果说一个人不会胜过另一个,也必然是“不当”的。

这样,墨家学者便确立了逻辑上的真理:“可”只是在陈述上可

① 这里及其后文用的参照编号(B, 76)是格雷厄姆(A. C. Graham)的 *Later Mohist Logic, Ethnics and Science* 中的编号(Hong Kong et Londres, The Chinese University Press-School of Oriental and African Studies, 1978)。——译者注

② “仁爱也,义利也。爱利此也,所爱所利彼也。爱利不相为内外,所爱利亦不相为内外。其为仁内也义外也,举爱与所利也。是狂举也。(若左目出,右目入)。”——译者注

以接受,而不再是儒家学者从实在意义上说的“可矣”。本来儒家学者通过“可矣”指出的是,“道”不受任何规范的限制,通过“道”可以使思想和现实不断地协调起来(使“道”可以永远地实现)。但墨家的“可”只是有赖于语句的恰当,遵循的只是其内在的一致性(“理”)的原则,与赞成的人数多寡无关(“诽之可否不以众寡”,B,78)。其对立面是“悖”：“非诽者悖”,这和道家的说法一样,“非诽”者本人就是自相矛盾的。同样,如果声称“学”无益,就是“教悖”,因为,在告诉人说“学”无益的时候,其本身就是教人,这与“学之无益”本身是有“悖”的。

因此,墨家学者尤其强调两点,一是定义的精确(详见 A,1-87),二是辩论的严格(详见 B,32-82)。传统上,中国思想偏好于利用文字的影射作用,只是指向某一点,引人思考(比如孔子讲“人性”的概念)。墨家学者则与此相反,非常注意给概念一个准确的定义,不管是在“知”的范畴内,还是在“德”的范畴内(对于墨家学者来说,这是两个有分别的范畴),不管是讲人性的作用,还是讲几何(均等,中心,点,等等)。他们还非常注意区别所使用的术语(详见 A,76-87)。“辩”是按照最为严格的方式定义的,被认为是两种“对立”的立场之争辩,其中的一方必然“胜”过另一方,两个命题必然是互相排斥的(A,74,B,35):“辩也者,或谓之是,或谓之非”(用前边的例子说,就是“或谓之牛,或谓之非牛”,这才是“辩”;如果“或谓之牛”,“或谓之马”,则“俱无胜,是不辩也”)。从严格的意义上说,所谓“辩”,是指参与“辩”论的双方中只有一方有理(“当”),而且只能有一方有理。在这一点上墨家学者是毫不含糊的。

3. 这样一来,中国的思想便于突然之间不再显得那么古怪,让我们觉得熟悉了——中国与希腊令人惊讶地相似。或者更准确地说,我们看到,中国和希腊都有合理性的整体特征。因为,和希腊学者一样,而且几乎是在同一时期,墨家学者也重视因果关系(“故”/aitia:墨经里的第一经有“小故”,“大故”之分。“小故,有之不必然,无之必不然……大故,有之必然,无之必不然。”详见 A, 1),也按照部分和整体的观念思考(A, 2),以任意的方式确定时间,空间,有限,无限等概念(A, 40, 42),对“疑”的可能性进行探寻(B, 10),细致地区别主谓项和并列项,并把思考扩大到科学范畴,比如光,机械和几何(A, 52 - 69)。因为,墨家学者也和希腊的学者一样,认为只有逻辑能够最终地解决问题,并设想了“必”(必然性)的概念,而且这一概念已经不再属于名实对应的范畴,因为“实”总是过渡性的,而“必”则纯粹以内在的方式得到了证明——两者相辅相成而为“必”(比如“兄”和“弟”)——,而且被认为与时间无关,因为“必”被解释为“不已也”(A, 51)。正如希腊的合理性一样,这一逻辑上的“必”也不会与现实背道而驰:“人之言不可,以当必不审”(B, 71)。

这样一来,我们丝毫不能感到奇怪的是,墨家学者也像我们的哲学一样,建立了与中国其他学派不同的认识理论。认识与自身的能力有关(“知,材也。”A, 3),与简单的感觉(知觉)不同(因为“知觉”是指“以其知过物而能貌之”,A, 5);同时,和希腊的学者一样,墨家学者也是按照“见”和“明”至上的原则,通过与感觉的类比来定义人的认识能力的,并由此而思考了先验的“知”(“先知”)的可能性,所谓“先知”,是定义本身已经包含了的意思,用不着再通

过观察来验证(详见 A, 93 中所举的例子^①)。除了通过调查和个人经验而“知”之外,也可以通过“解说”而“知”(“说”,其定义是“所以明也”,A, 72):通过“说”而得出原因(“以说出故”),能不能解说是指能不能说出理由(“有说”,“无说”,比较希腊文中的 *logon didonai*^②)。甚至连“意”的概念也在道家学者那里有了理论上的定义:因为,我们以先验的方式知道的,正是“意”中所包含的心之所想的内容,按照对“意”的定义,这一内容是不会改变的(“楹之搏也,见之其于意也不易,先智意相也”,B, 57, 58):我凭经验知道石头是硬的,但并不一定知道它是白色的,或者凭经验知道柱子是圆的,但并不一定知道它是用什么木头做成的,因为石之“硬”,柱之“圆”都是包含在其定义当中的,是我们对这些事物所产生的“意”的组成部分。

经过上述简短的分析,我认为有意义的是,我们看到,不管在中国还是在希腊,都是将相同的逻辑因素组合起来,形成了系统:因果关系,论证和与时间无关的逻辑的必然性。从比较当中我们看到,中国的思想并非不知道希腊在哲学中所阐述的那些概念。这一点值得我们更加深入地去思考。因为,墨家学说所具有的一些特点,在我们这里通过亚里士多德的哲学进行了规范化,从而稳定了下来(后来我们慢慢地熟悉了,也就熟视无睹了;或者也许是我们今天刚刚走出所谓明证性(*évidence*)的世纪,开始重新看到这一点?)。墨家学者提出的变相的矛盾律(也就是排除第三种可能

① “超域员止也。相从相去,先知是可。五色长短,前后轻重。援执。”——译者注

② 希腊文的“*logon didonai*”有“说理”,“使之有理”的意思。——译者注

性的原则)也是这样(矛盾律本身具有自明之理的特点,这是中国所没有思考过的):“或谓之牛,或谓之非牛”,两者不可能都是对的(“是不俱当”),“不俱当必或不当”,不可能有别的可能性。对“类”的关注也是这样,因为只有“类”穿插在最为展开的项“物”或“此在”(l'étant)与人名之间,在描写的过程中具有操作的作用:墨经中定义说,“有以同,类同也”(A, 86);但是同时,如果只是武断地选择,那就无法了解差异(“狂举不可以知异”,B, 66)。“牛与马唯异,以牛有齿马有尾说牛之非马也不可。是俱有,不偏有偏无有。”“若举牛有角,马无角,以是为类之不同也”。透过这滞赘的阐述,我们还是能够看到作者在逻辑上究竟在追求什么:墨家学者和亚里士多德一样,是以特有的差异为根据来描绘世界的。

4. 上述分析十分枯燥,因为我们在分析中所发现的,无一不是我们从希腊人那里已经知道的东西,而且希腊人阐释得更加清楚。尽管如此,这里面还是有些东西,经过总结之后,反过来会起决定性的作用。因为,我们不得不面对这一点:中国的思想在何种程度上经历了哲学的可能性?或者反过来说,哲学的出现在何种程度上与希腊的过去是混在一起的?因为,我们可以想见,中国其他的思想学派对墨家学者制定的论证方法不可能无动于衷。而且,在远古时代行将结束的时候,在公元前四到三世纪,所有的学派都必须面对当时出现的论证性的辩论要求,都不得不考虑这种要求。当时甚至出现了专门的“辩者”,通过编造一些反论,向古代的学者挑战。他们将理性推向极致,只注重论证的形式特点。有人把他们比做是我们的诡辩派,虽然他们之间的共同之处并不多。

因此,我们必须再一次思考先前提到过的隔阂。中国和古希腊互相之间虽然没有联系(这一点使我们的假设更加可信),可是两国在思想和物质文明的发展中,在很多方面却是互相呼应的。我们不能简单地说一边是智慧(中国),另一边是哲学(希腊)。因为,中国论证之风盛行,概念有了明确的定义,而且有了辩论的组织,“真”与“假”相对立,人们各有各的立场,各种立场发生了冲突,各种立场都有人捍卫——而且思想成了历史:这就是哲学。实际上(从历史上),思想向哲学变化的过程,可以在学术界的某些争论里得到验证。比如在中国远古时代结束时,就“人性”发生争论;十二世纪的新儒学对“知”的地位也进行过讨论;十七世纪又出现过反对王阳明的声音(尤其是王夫之)。反过来也是一样。欧洲之所以放弃批评性的论证,或至少是与之保持了距离,并不是因为要寻找真理,而是在寻求“生活得更好”。正当此时,哲学从争论中退身而出,这些争论成了哲学的历史。退出争论的哲学变成了“永恒的哲学”(philosophia perennis)(这是个很奇怪的说法,却暗示着哲学无论如何也放弃不了的东西:这里好像有个共同点——有个主干,桥梁或共同的根本——,在这一点上,各地的人们总是能够意见一致,总是不断地回到这一点上来,但是争论掩盖了它,于是争论被当成是争执)。斯多葛派的学者就是见证,至少是皇家斯多葛派(stoïcisme imperial)(爱比克泰德、马克·奥勒留)。因为,这些人思考圣人的教导,思考自己的行为,不管是在紧急的时候还是在面对时代的不幸的时候,他们的思想在很大的程度上“脱离了历史”,同时也脱离了冲突。所以他们的思想成了稳定的核心,代代相传,因为,这一学派的思想从来没有受到过直接的批评——而且时刻准

备为人效劳(好比手头最好用的一件东西, procheirotaton^①)——直到现代。

我们还要回答的一个问题是:说到底,为什么墨家阐述的理性没有发展起来? 因为,我们不得不注意到,墨家学派随着中国远古时代的结束(公元前 221 年)而消失了,如今传世的文献,只是一支离破碎的残篇。只是到了二十世纪初,当中国人发现了西方的逻辑时,才对墨家学说重新发生了兴趣。这一学说沉睡了两千多年。并不是因为遭到别人的反对,而是慢慢地被弃置不顾,被人遗忘了。简单说,这一学说没能扎下根——既没有表现出它的充实性,也没有生根、开花、结果。原因既有其内部的严密性的问题,也有外部环境的问题。一种理论,有了内部的严密性,才可以保证理论结构上的逻辑联系,使理论形成一个整体,为人所接受;有了合适的外部环境,才能够扎下根,站住脚。墨家学说之所以没有成气候,是因为没能实现某种“综合”(如果没有这样的综合,现象就是散乱的,就会渐渐枯萎)。能够证明这一点的是,虽然中国人通过客观的“符合性”或逻辑的“合法性”定义了什么是“真”,却从来没有为真理思考过统一的、总体的概念,墨家学者也没有。他们从来没有确立过什么是真理,没有追求过真理(中国关于真理的概念是从西方翻译过来的)。

因此,对墨家的理性为什么石沉大海,我们不能只从社会学的角度上简单地给予解释。格雷厄姆就是这样做的,虽然他的解释也不错。他说,墨家学者是在手工业者的环境中培养起来的,而不

① “触手可及”的意思。——译者注

是像儒家学者那样，原本都是一些王公贵族的智囊，这说明为什么墨家学者对所谓的“器”和我们称之为的技术非常关心。但这样一来，他们遭到了蔑视，作为文人的官员对这一类的奇技淫巧历来是嗤之以鼻的。即使在中国成为统一的帝国之前，文官就已经有了很大的威望。对一般人们援引的说法或历史上的原因，我们认为不能令人感到满意：不能说中国人在创造概念的过程中遇到了困难，因为中国的思想明明创造出了表示抽象概念的标志词。^① 来自中国专制当权者的非难也不是原因，因为，在远古时代结束时，中国正处在战国时期，那时的思想家可以在各国之间游走，他们的自由与希腊哲学家在各城邦之间自由往来的程度差不多。因此，原因，至少是部分原因，只能从思想内部去寻找，只有这样的原因对哲学来说才是有益的。如果说，墨家学说之所以没有扎下根，是因为中国的思想本身就是抵制哲学的，那么这种抵制只有从相反的方向上才能够得到解释，表现为对反哲学的反应。因为，虽然当时一些主要的思想家都参与了辩论，但并不是因为他们喜欢这种思潮（孟子在《滕文公下》第九章明确地表示了拒斥；比较《迂回与进入》第295页），而是正相反，为了绕过它（详见《孟子·告子上》中关于人性的论述），并摆脱它。的确，他们把这场争论完全看成是诡计，那就是墨家学说在逼着他们参与争论的同时，让他们偏离了根本的东西：在专注于论证的同时，在把真理作为目标的同时，我们偏离了需要悟的“之”。所以，“反哲学”的思想表现得既严密又

① 比如像“凡……者”之类的表达法。

坚实,挡住了哲学的道路。哲学被堵死在这里。正是由于堵住了哲学,智慧才扎下了根。



(八) 是否以真理为目标?

1. 因为,哲学把目光“盯”在了真理上:公开地专注于真理,声称真理是哲学的价值所在,也因为哲学的要求一旦得到承认之后,便停留在真理的领地上,再也没有离开。从此以后,哲学便不断地在这片领地上占据阵地,安营扎寨。在这片“真理的平原”上,“原则”和“形式”尸横遍野,哲学不断地找到放牧战马的新“牧场”(《斐德罗篇》,248 b)。在“真理的平原”上,哲学不知疲倦地建筑理论的高堂大厦,让人们站在上面瞻仰真理的尊容。哲学也在这片平原上不停地挖掘,顺着思考的地下通道一直挖下去,以发现秘密的矿床。高堂大厦越建越高,好更清楚地发现真理;地下的通道也越挖越深,好更多地开采真理。但是,人们再也不离开这个目标,再也不为思想开辟其他的道路。

然而,中国开辟了另一条道路,让人想到另一种可能性。或者更准确地说,如果我们站在中国的角度上看,从那些戴着传说的光环,处在伟大的文明到来之前的圣人的观点上来看,哲学根本就是脱离了智慧的坦途,是仅以真理为目标的一条特殊的支路。因为,在各个学派的争论(*disputatio*)发展的过程中,中国的思想虽然曾经有可能发展成哲学,但我们已经看到,中国的思想从来没有完全地转向这个方面,中国的思想不会把目光全部集中在什么是“真”

的问题上,没有把“真”当成完全的——整体上的——概念,没有把它当成是真理。中国的思想不断地游走和变化,从来不完全停滞在某一点上,进行建筑或挖掘。因为,中国的思想所瞄准的目的,不是让人知道,而是让人“悟”;不是要寻求和证明,而是阐明一致性(中国的“理”)。尼采曾经问过:我们为什么要“真”,而不要“非真”(或者“无定”,或者“无知”)呢?这个问题本身就具有根本性,甚至是最根本的问题。但问题本身还是从欧洲的传统内部来定义的,虽然只从反面触及了这一传统。它敢于触及真理的价值,却并没有从对真理的参照中摆脱出来,仍然以真理为中心,没有怀疑真理对思想的垄断作用。从智慧的角度来看,问题会变成:怎么能——要不要——以真理为目标呢?我们能不能说,不是智慧没有达到哲学的高度,而是希腊的哲学在只盯着“真”的同时,偏离了智慧呢?就像癌症一样,癌细胞一旦出现,便开始不停地生长。历史是有的,进步也有,但那都是思想畸形发展的历史和进步。

这样一来,并不是中国和希腊之间出现了道路的分歧,两国之间的分歧并不是特殊情况,并不是历史的分歧——因为中国文化和希腊文化互相并不了解——,而是理论上的分歧。因为思想只盯着“真”,变成了哲学,一条道路才会分出歧路。当我们返回交叉路口时,我们会发现,分歧并不像人们描写的那样,不像人们最终淡然相信了的那样,是人类精神的必然结果。于是,对真理的追求反而成了十分奇怪的行为。我们自认为坚韧不拔的追求,在外人看来却像是着了魔,变成了一场冒险,这场冒险虽然奇怪,甚至荒谬,但总起来说也还是十分诱人的。虽然在向全世界输出的过程中,我们对真理的追求已经普及,或者说在今天已经成了标准化的

东西,但这丝毫不能改变它在发展的渊源上所具有的个别性。

2. 为了搞清楚我们为什么非要追求真理,或者说我们为什么在文化上发展了对真理的需求,研究思想历史的学者们,不断地重新审视理性在西方诞生的历史(尤其见于韦尔南 Vernant, 洛依德 Lloyd, 德蒂安 Detienne 和普奇 Pucci 的研究)。为了克服并摆脱传说故事的模糊性,逻各斯渐渐形成,成了阐述“真”的严格的话语。虽然历史从太古时代到古典时代首先发生在希腊,但后来这段历史不断重新上演,而且从来就没有完结过:逻各斯的清晰永远掩盖着神话的阴影。理性的批判并没有驱散这些阴影。从神话中摆脱出来的理性,又引导我们走向了神话。争论改头换面,但并没有停止,主要表现为古典时代的理性和信仰之争。争论的张力孕育了欧洲的理解力。

如果没有别的可能性,我们会认为理性诞生的历史是“必然的”。正如我们在有关的专著中看到的那样,不管是在希腊还是在别的地方,神话的世界从根本上都具有两重性,具有双重的力量,既“真”又“假”。按照马塞尔·德蒂安(Marcel Detienne)的描绘,在真理大师们拥有权威的时代,在占星家、行吟诗人、巫师当道的时代,占卜的权力在实施的过程中必然包含着欺骗,宣布正义的国王也是像谜一样的神。阿波罗被称为“光明的阿波罗”,但有时候也被称为“神秘的阿波罗”,可以说他是“正直的”,但也有人认为他不坦率。在神话传说(muthos)的世界里,这两个方面不断地交织在一起,凡事都包含着,或者都附带着其反面。然而,随着思想的发展,在人们的感觉中,这种两重性渐渐成了模糊性(赫西俄德已经

有了这样的感觉),后来又变得越来越令人难以容忍:因此,为了理清真与假交织在一起的这团乱麻,哲学诞生了。巴门尼德开了头,亚里士多德又归纳成理论,创立了同一性的逻辑。本来按照模糊性的原则,某一存在既可以是这样,也可以是相反的那样,但矛盾性的原则排除了模糊性。原来,事物相反的一面是补充,或者至少可以成为补充,但现在,事物的反面变成了矛盾,思想也变得独断,不是真就是假(不是存在就是非存在)。在神话巨人生活的世界里,哪怕是最为可靠的属性,也总有可能发生颠倒;但后来的世界变得稳定了,变得黑白分明,成了二元对立,甚至是二律背反的世界。欧洲的理性正是在这样的世界里繁荣起来的。

当然,这一切的发展并非没有例外,并非没有阻力,赫拉克利特就是见证。在哲学的历史上,赫拉克利特是个与众不同的人,他断言说,“一切事物都是统一的”,即使是对立的事物也不例外。赫拉克利特没有把相反的事物割裂开来,而是指出对立的双方是互为依存的:美离不开丑,正义离不开非正义,等等。在评论宇宙进化论的诗人赫西俄德时,赫拉克利特说,赫西俄德“不知道日和夜的分别”,因为日和夜也是“统一的”(法译本第 57 页)。就连协调也是多余的:“神是日与夜,是冬与夏,是战争与和平,是充足与饥饿。”但是尽管如此,赫拉克利特仍然是哲学家(只不过是擅长反论的哲学家),因为,对立面互相补充的规律中有一个例外:真与假并非互为依存。一切都是统一的,但是真话语与其矛盾的另一方不统一(详见马塞尔·龚施的论述)。因为,只有在这样的条件下,“话语”才是可能的。赫拉克利特虽然承认,任何存在都不会永远不变,一切都会在变化中分解,但他仍然坚持一个原则,那就是作为

逻各斯的话语“是永恒的”。在把话语与世界的“一切”分别开来的同时，他维持了真理特有的地位。

上述说明尽管非常简略，却也足以与中国形成鲜明的对照。中国甚至从反面验证了这一发展的模式。因为，中国没有史诗，也没有足以说明中国文明起源的真正的神话传说。中国的传说没有形成系统，只在一些书籍里零零散散地出现过。中国的世界几乎没有留下混沌和宇宙进化的任何蛛丝马迹。所以，由于中国的思想不是在神话中形成的，所以后来也用不着通过哲学来重建（以逻各斯的模式来形成）：中国的思想没有因为悲剧而突出其模糊性，所以也不需要真理去消除矛盾。另外，如果我们摆脱了在西方发展起来的主体同一性的视角，用中国的连续过程的角度看待事物，我们会认为对立的事物之间本来就有统一性和互补性，对立的统一和互补本来就符合事物发展的原则：“正”在“反”中，或者“正”就是“反”，只有这样，事物的进程才是可能的。事物必须永远有“阴”和“阳”两极，这两极是对立的，也是互相补充的。事物的运行模式以对立的双方相互依存为基础。中国不断地阐释这一模式的严密性，很多名言都说明了这一点。我们在老子的《道德经》中看到，不仅“正”生“反”（“有”生“无”，反之亦然）“正”已经在“反”中（《道德经》，第二章：“天下皆知美之为美，斯恶已，皆知善之为善，斯不善已”）。我们在《易经·系辞上》中也看到：“一阴一阳之谓道”，在这里，一阴一阳表示的是“阴而阳”的意思。连接词“而”既表示阴和阳之间的对立（既是阴，又是阳），又表示从阴向阳的过渡（因此，同一句话也可以翻译成从阴“到”阳），因为中国的思想认

为,两个对立面从本质上,也就是说,从功能上是互相补充的,所以中国的思想不需要借助真理来做出决断。正如不需要消除“神话”的矛盾一样,中国的思想也不需要排除“逻辑”的矛盾。

这样一来,智慧在与哲学相对时,又有了逻辑基础——只不过那是另外一种逻辑,一种没有逻各斯的逻辑(智慧错过了西方这样的基础,所以只能成为一种弱哲学)。哲学按照排除的模式来思考(真/假,是/不是),然后再用辩证的方法演绎相互对立的项,由此而产生了哲学的历史。而智慧是按照“平等接受”的模式思考(平等地对待“正”“反”两面:不是用非“正”即“反”的模式去处理,而是既“正”又“反”)。因此,智慧是不可能没有历史的,智慧没有进步,但是,在达到智慧的这个阶段之前,必须取得进步(中国的思想所不断发展的,正是这种学习的方法。试比较我们前面引述的《论语》开篇第一句话:“学而时习之,不亦说乎? ……”)。智慧没有历史,但是每个圣人都有一部历史:只有超越了矛盾,什么也不再排除,才是圣人(或者更准确地说,才能成为圣人)。我们感觉到了这一点,虽然是在最模糊和最平凡的意义感觉到的。我们说(“我们所代表的,是各民族和智慧),圣人就是不选择“正”或“反”,而是在“正”中体会“反”,或者在“反”中体会“正”(不是用平均的方法来两头取齐,而是因为他知道,从总体上说,没有“反”,“正”就不成其为“正”,“正”与“反”是共同起作用的,是互相弥补的)。我们通过中国的思想,可以使这种观念从理论上变得更加严格。

3. 我们也可以反过来看这段发展的历史:话语虽然与神话分

开了,但仍然是神话的继续。哲学家虽然与真理大师^①保持了距离,却继承了真理大师的衣钵(路易·热尔内 Louis Gernet 已经阐明了这一点)。在传统内部,我们尤其能够意识到的,是两种真理之间的决裂,一种是公开宣示的,受神启示的,古希腊的大师们所特有的真理,另一种则是经过演绎,经过证明和论证的真理,这种真理变成了逻辑的真理,决定了哲学话语的特点。虽然时代在变,但它的作用没有变:说真话。真的性质变了,但是“说”没有变。

在古典时代赫西俄德的作品中,诗神一开始便说,他们有“宣示真实事物”的特权。世界的起源和神的世家都是由诗神披露的。同样,巴门尼德的诗也在一开始就说,“女神”对到达了旅途终点的人教者“发话说”:她将指给他真理和意见之路,告诉他什么是存在和非存在。我知道,研究古希腊文化的人们今天认为,这些话表现了巴门尼德对真理的理解。巴门尼德并没有重复赫西俄德的话。尽管如此,神话还是将启示的功能传给了哲学,后来,这一功能便始终寄居在哲学当中,至少哲学保持了这一功能的基调。但是,在后来更加主要的是,人们并没有思考过:到底该不该说(出真理)。问题不在于能说或者不能说,这是哲学已经争论过的,而是因为,从更加根本的意义上,有没有必要说。或者,还可以把话说得更加简短:是否有的说

孔子有一天对弟子们说(《论语·阳货》第十九段):“予欲无言。”听了这话,弟子们担心:如果夫子不说,那他们向别人转述什

^① 这里的“真理大师”(les maîtres de vérité)是引用马塞尔·德蒂安(Marcel Detienne)的作品篇名《古希腊的真理大师》(Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque)中的说法。——译者注

么呢? 于是孔子又说:“天何言哉? 四时行焉, 百物生焉, 天何言哉?”孔子的意思是说,“中节”本身就已经够了,正如四时有节,万物生发,用不着什么启示,既不要天的启示,也不要圣人的启示——教训和信息都不要。因为,说就会中断,说就是阻碍(中断和阻碍不断发生着的“之”或“这”)。在面对作为客体的世界时,“话语”(在说到世界,并把世界作为客体的同时)与世界保持着超验性的关系,“无言”则能让人们看到内在性,能让内在性流露:圣人在不言的同时,让“显”而易见的事物自己倾注而出。我们在不言中“悟”(详见《论语·述而》第二段:“默而识之,……”)。所以孔子才想不再说。并不是因为他不相信话语,或者因为他认为现实无法言说,而是他认为话语是多余的,话语并不能补充什么,或者更准确地说,现实根本用不着补充,可是话语却补充了。所以,最好还是不说。况且正因为如此,在整篇《论语》当中,孔子的话始终没有长篇大论,只起指示和警醒的作用,像是旁白边注,并没有真正陈述什么(把《论语》当作陈述来读的人,是肯定会感到失望的),只满足于顺便指点一下,吸引有关人的注意。

我们在这里再一次阐明和证实的智慧,是我们早就知道的。哲学在言说(为了“说出真理”),哲学需要言说,没有不说话的哲学家;而圣人则不言,或者更准确地说,圣人大不说话——尽可能少说话——,避免说话。圣人不会固执地保持沉默,沉默是言说的反面,与话语是相辅相成的,圣人沉默不是为了修行(以更好地静心),也不具有神秘的特点(以更好地与神交流)——圣人的沉默不是出于宗教的需要,不是“冥思”。沉默既不会让圣人丧失什么(或者让他与什么分别开来),也不会向他启示什么。他之所以沉默,

是因为没有什么值得说(不是他自己没有什么说的):“之”是用不着说的。他的缄默是因为“无可奉告”(no comment)。但是反过来,令人诧异的是,圣人的缄默却让我们发现了哲学在不断地向我们灌输着什么:哲学说,对事物,我们需要言说。

4. 通过智慧和哲学之间的对照,我们看到,与希腊不同的是,中国没有形成导致产生真理的概念,也没有出现有助于人们接受真理的分化和联系。在概念(concept)时代到来之前,中国没有出现过层面的分离,而观念(notion)正是从这一分离中显现出来的。中国也没有出现观念之间的联系,这是概念出现的基础,可以使概念变得坚实可靠。因为,我们虽然可以从空间上审视文化的领域(中国/希腊:这种概念是表面上的),但我们必须穿透思想的表皮,进入其内部。或者我们必须从地理学,从德勒兹所说的“地理哲学”的地理学过渡到地质学,从研究“领土”的组成,过渡到研究“土壤”的成分。于是,问题就变成了:希腊的思想是如何成为真理的土壤或“平原”的?为什么中国的思想就没有变成这样的土壤,虽然中国的思想也在发展?这里说的“为什么”是从地质学家的意义上说的,即,是什么样的结构和变化导致了这一结果。

在中国,意见和真理(doxa-aletheia)的冲突没有发展起来,而对于希腊思想来说,这一冲突是至关重要的。一方面是没有关于变化、模糊性和偶然性的知识,另一方面是没有关于不变和绝对“存在”的认识。因为,我们知道,希腊的思想正是按照这条分割线形成的。巴门尼德的女神一开始便将两条道路区别了开来:修辞学和诡辩学把来自于古老神话的模糊性据为己有,并把它转移到变

化多端的政治世界,于“存在”和“非存在”的中间地带,把模糊性当成有效的工具,以让话语有说服力,并在城邦占领优势地位;哲学则以矛盾原则为武器,公然与之决裂。虽然为了与世界再次联系起来,哲学后来又给“意见”留下了一个辅助的位置,这是后话——意见是对不稳定事物的不稳定的知识,对不准确事物的不准确的知识。然而智慧既不与意见同流合污,也不反对意见,不与世界割裂,也不隶属于世界。因为智慧本来就不区分“稳定”与“不稳定”,不区分世界与真理:因为它并没有梦想在“中节”的稳定(“道”的稳定)之外还有其他的稳定,所以也没有意识到事物的不稳定性,或者至少是,智慧没有因事物的变化多端而受到妨碍。因此,圣人不会不关心机会,比如合适的时机,但圣人也不会受时机的局限,不会把时机当成必须无条件利用的“机会”(kairos)。圣人的思想既针对“可能性”(也就是“合法性”,这我们在论述孔子时已经提到了),也针对“时机”:“可以仕则仕,可以止则止”,也就是说“可以”(当时机适合)入世从政时,圣人便入世从政,“可以”脱离世俗事物的时候(当时机适合,当世道太乱的时候),圣人便会出世而去(详见《孟子·公孙丑上》第二章)。这里说的“可以”或时机适合,指的不纯粹是取决于机会(机会主义),像诡辩派那样,也不是以观念的原则为基础,像哲学要求的那样。圣人的智慧甚至正是从这种“浑然不分”当中而来的。

因为,我们知道,哲学在稳定和不变中寻求真理:真只有与存在联系起来,才能变成真理,才能绝对化(或者说,哲学只有成为本体论才成了哲学)。我们甚至可以找到这种联系究竟是从哪里开始的:在巴门尼德第二残篇的第三至第四句中,我们看到哲学从宗

教的背景中脱颖而出,作为“存在”而确立为“存在的科学”。“存在”和“非存在”之路,就是“真理”之路。中国通过从反面的烛照,也提供了真理与存在(être)相联系的证明:因为中国没有思考过“存在”(古汉语中根本就没有这个动词),^①所以也就没有设想出真理。希腊思考过存在,但始终是在存在的荫蔽之下,而中国只设想过变化(devenir)。但中国设想的,已经不完全是“变化”了,因为中国的变化不是以“存在”为前提(“存在”的准确定义正是“不变化”)——我们的概念太狭窄了——,而是以“道”为前提,正因为有了道,世界才不断地更新,现实才不断地处在发展的过程中。

正因为如此,墨家思想家的客观“适应”的观念(“当”的观念)才没有发展成真理的观念:在“名”与“实”的关系中,“名”只能暂时地对应于“实”。墨家学者说,名不能“止”于实,因为这个“实”永远是过渡性的(详见格雷厄姆 A, 44, 50)。正如《易经》阐述的那样,适应总是根据局势和时机来设想的(详见《系辞下》第十段)。在希腊,实体是真理的载体,中国没有思考过实体(所以中国在属性的思考上也遇到了困难;详见格雷厄姆 B, 37, 其中现在用来翻译西方本体论的“存”的概念,在古代典籍中并没有得到阐释)。因此,在中国的物理中,“阴”和“阳”不是物质,而是极性的因素。同样,中国的“五行”也不像希腊观念中那样是基本的原素,而是互相竞争、相互连续的更新的因素。

因此,由于中国没有设想“实体”,所以也没有设想“表象”——

① 这里的“存在”实际上是动词“是”,按照传统的译法,我们在这里仍然译为“存在”。——译者注

中国没有这种观念(至少在佛教之前的中国没有,但佛教具有印欧文化的背景)。我们看到,墨家学者意识到感性知识的局限性(A, 5; B, 46),因为,只要人不再面对客体时,感性知识便不能持“久”:因此有必要通过理性知识延续感性的知识,但并不能因此而不信任感性,并由此而假设一个理性的世界。中国人不曾经验过将棍子浸在水里,棍子便“显得”像是断了一样的怀疑论。因此,他们从来不曾有过表象和事实,现象和自我之间具有两重性的观念。然而,我们知道,正是希腊人通过与表象的“欺骗性”的对立,首先设想出了真理。

“真理”必须具备两点,才能像事实上那样垄断思想:既要通过层面的对立脱颖而出,又要成为思想的汇聚点。如果从总体的组合来看——但是不管怎么样,这一组合本身就是特殊的——,我们会怀疑真理是否具有合法性,因为中国就没有这一概念;我们并不怀疑真理的权利(尼采已经这样做过),我们怀疑的是它的可能性:中国用自己的情况向我们说明,没有它也并非不可以。因为,从孔子的“可以”到墨家学者的“当”,中国思考了协调和一致的模式,证实了这些模式的严密性,但这些模式并没有因此而引导人们思考真理。所谓“一致”,指的就是完全适应某种特定的境况。正是因为中国有了这种无所不在,但又永远不会孤立存在的替代观念,才没有把真理作为孜孜以求的目标。

这样一来,我们通过中国,可以更清楚地看到真理形而上的根源到底在哪里,尤其是,在我们这块生长着“表现”、“自我”和“观念”的土地上,真理是如何繁荣昌盛起来的。因为,虽然墨家学者通过一些定义,设想了概念(“楹之搏也,见之其于意也不易”B,

57),但是他们并没有按照柏拉图的模式,把概念设想为可以理解的本质。然而,我们知道,正是这种本质把我们对真实的观念引向了理论的统觉。圣人之所以无意,也正是从这种意义上说的:圣人不像海德格尔在评述“西方的哲学家”时说的那样,是按照一些概念来解释现实的(详见《柏拉图关于真理的学说》)——圣人的眼睛并非只“盯着概念”。

5. 我们的思考不能到此为止,眼睛不能只盯着概念。我们还要更加深入,要考察思想的外部。因为,读者一定可以想见,为了说明在希腊的哲学中真理的概念具有何等的重要性,我们不能仅仅局限于哲学上的原因。我们所面对的,是“一堆”理由,或者更准确地说,是“一摞”理由,各个理由的概念先后牵涉到不同的层面。概念组合的中心也是个十字路口,其背景没有边缘,不仅仅与精神有关,也与,而且首先与社会和政治有关。首先,如果不与城邦的出现联系在一起来看,那就很难理解真理的作用。在这一点上,中国的不同让我们对问题看得更加明白。中国的不同引导我们探索圣人和哲学家之间的对立是从什么样的背景开始的——是在表层之下的第多少层开始形成的。

第一层,或者说是在最近的领域:在哲学对真理进行论证的同一个时期,甚至在此之前,古希腊在司法和数学领域就已经有了用来建立证据(*pistis*)的程序。甚至于在法院建立之前,古希腊的真理已经与正义联系在一起,称为“最正确的事情”,即所谓的正义与真理之间的关系(*diké-aletheia*)。然而,中国没有按照理想的模式,把正义和法律联系起来思考,也没有组织起真正的司法机构:虽然

颁布了一些法律,更准确地说是建立了一些禁忌的规则,但中国的司法程序在具体执行的时候却非常简单、武断,用不着证明和辩护。中国的司法机构处在初级阶段,法的观念没有发展起来——这一点,我们在今天看得很清楚。同样,虽然我们看到墨家学者是中国惟一对几何学产生了兴趣的一派思想家,他们也制定了明确的定义,但是几何学对中国的思想并没有起到范例的作用,远没有数学对希腊的哲学所产生的影响那么深远。中国的思想家不一定“是几何学家”,甚至根本就没有人想到要这样。而在希腊,毕达哥拉斯建立了数学的权威,而且按照柏拉图学派的说法(这种说法颇有象征意义),“哲学”(philosophos)这个词本身就是毕达哥拉斯发明的。另外,格雷厄姆告诉我们说,虽然墨家学者想过有些事用几何学的方法是可以证明的,可他们并没有像欧几里得那样,进一步发展具体的证明方法,最新的汉学研究阐明了这一点,尤其是在林力娜(K. Chemla)的研究中。总而言之,希腊理性的背景决定了后来之所以出现哲学,就是为了证明事物之真,而中国就不是这样。不过,圣人本来就不关心证据之类的东西,圣人用不着证实什么。

至于城邦的社会和政治结构,我们知道,希腊的城邦曾作为话语世俗化的框架,为真理的概念打上了标记,至少从两个方面促进了这一概念的发展:一方面真理按照两两相对的模式,通过对立来确立自己,好比话语中的赞成和反对一样(两重话语,矛盾话语);另一方面,真理按照所谓对话体的模式,交给别人来判断,要求别人赞同。两种模式互相补充,虽然表面看起来互相矛盾:真理在建立的过程中,其结构是由两个因素共同确立的,一个是赞成“是”和赞成“非”的双方之间的“论争”(agon),另一个是“公共广场”

(agora),也就是论争的公开性质。

的确,不管是在法庭、议会、代表会议,甚至在剧院,城邦都是以辩论为基础建立起来的。哲学也是这样(普罗塔哥拉的哲学)。一个人的话语只能单方面地表明其真理,两个人通过反命题的辩论,能够把真理表达得更加准确:通过在话语之间进行比较,分析双方提出的理由,真理能够更加清楚地阐明自己,取得别人的信任。然而,中国虽然也有过辩论(尤其是公元前四到三世纪的思想家荀子和韩非),但和希腊相比,其发展的程度却低得多,因为在中国,辩论没有成为系统的形式,不像在希腊的城邦里那样普遍为人所接受。我们可以想象,在君王的宫廷里,人们的话语要委婉得多:人们不是唇枪舌箭地表明自己的思想,而是巧舌如簧,含沙射影。而且,中国的思想家在表达中之所以如此迂回委婉,是因为他们并不想通过种种理由让对方信服自己,而是想“操纵”对方,使对方让步(详见《成效论》第十章^①)。他们绝对不会公然采取完全相反的立场,与对方发生正面冲突。而在希腊,按照在运动会上盛行的对抗方式(品达,赫拉克利特;详见“论争”的价值),公开的竞争在城邦具有重要的地位,哲学家也要为了真理与别人一争高下。而圣人则是不争的,圣人并不以胜过别人为目的。人们经常说(德勒兹这样说过,此前福柯也说过),谁能以其他方式思考,谁就是哲学家,而且是完全的哲学家。然而,圣人并不寻求以其他方式思考,甚至正相反——我们后面要说的,正是这一点:圣人并不寻求通过思想的独特,让自己的观点与别人的观点有差别,而是理解

^① 《成效论》(Traité de l'Efficacité)是本书作者发表的另一部作品。——译者注

别人的观点,在自己的思想中协调所有其他的观点。

另外,建立城邦的指导观念是大家都有平等的发言权,在称为 *agora* 的政治集会广场上,每个人的地位都是平等的(比较 *isegoria* 和 *isonomia* 的概念^①),而且不管在法庭上还是在代表会议上,一方必须获得另一方的赞同,大家必须取得一致的意见,真理才能得到承认和通过。这里说的“对方”可以是法官,也可以是第三方:真理是共同的事,也是公共的事。同样,在数学和哲学的证明中(详见柏拉图的对话),凡对方接受的,就可以被认为是真。只要对方认可就行,而且对方必须认可。但是智慧并不需要别人的认可:智慧并不直接与人交流,严格地说,智慧根本就不交流,只是迂回地表示,附带地提醒别人注意,因为智慧每次都与个人的思路有关,是别人代替不了的。别人可以让我认识真理:真理只要表达出来,只要证明了,我就可以认识。但是,只有在我心中,只有通过我自己,我才能“悟”。圣人的成长历史也只有参考价值(比较孔子从十五岁到七十岁:“十有五而志于学”,“七十而从心所欲不逾矩”)。智慧与个人的经验有关,从原则上具有自我参照性——与统治者的专制主义一样。它不要求别人赞同,它自己证明自己,自己满足自己。

最后,我们知道,城邦运行的基础是在对立的、互相排斥的两边择其一(一方反对另一方,投票赞成这一方或者赞成那一方),同样,哲学也要表明赞成或反对的立场,哲学的真理是有排他性的

^① “*isegoria*”从字面上讲是“平等发言”的意思,指赞成或反对某一论点的人在讨论中阐述自己的观点时有相同的发言时间;而“*isonomia*”则是指在法律面前人人平等的意思。——译者注

(或真或假)。然而,我们刚刚看到,智慧绝不排斥(古代的中国从来不曾有过投票这种形式)。智慧避免站在一种立场上反对另一种立场,避免纠缠进互相敌对的关系,智慧是根据时机的不同,与所有的立场吻合,认为所有的立场都是平等的(中国按照“枢轴”的形象设想至高无尚的立场,这种立场主宰着社会的一切运转)。从智慧与哲学的比较当中,我们注意到以下三个特点:第一,哲学主张辩论(斗争),而智慧主张和平共处,不赞成任何冲突;第二,哲学是对话体的,并需要得到别人的赞同,而智慧则是独白式的,甚至于通过对话,极力挫败争论;第三,哲学是排他性的,为了真理它不得不这样,而智慧则是包容性的,从一开始,不用通过辩证的方法,便囊括了所有相对立的观点。

6. 这三个特点是一致的:智慧之所以拒绝与别人对立(特点1),是因为它自己也不愿意采取个别的立场,并由此而具有排他性;如果采取个别的立场,那么与之敌对的立场反过来注定会使它具有排他性(特点3)。智慧的逻辑——智慧之所以是反哲学的智慧——就在于智慧拒绝接受矛盾的原则。智慧不是对这一原则有异议,而是从一开始就把它排除了。它不愿意掉进陷阱里:因为,只要你身处一边,你就不能同时又占有另一边,为了不让自己丧失任何一边,智慧便哪一边也不去。或者从反面来说,智慧不愿意把自己归在任何一派里,因为它知道,谁把自己归在某一边,这本身就说明他是偏颇的:他固守着一种观点(他自己的观点),便再也看不到事物的另一面,便丧失了“道”的整体性。在真与假的取舍当中,哲学认为辨别具有阐释的作用,而智慧则认为辨别是损失。甚

至正是这一损失,形成了哲学整个无尽的历史:哲学先在某一方面丢掉了某些东西(作为“假”而排斥了的东西),后来又不断地想从其他的方面(与“假”的方面不同的其他方面)找回来,在同一个哲学体系中是这样,从一个哲学家到另一个哲学家也是这样。这甚至成了哲学的本质,是人们的愿望和对智慧的憧憬(梦想中的整体性):哲学作为一种思想,念念不忘的是它所缺乏的东西,也是它一开始就丢掉了的自己的反面;哲学因丢掉了自己的反面而倒向了一边,但它后来又不断地想把丢掉的东西找回来,便到前面去找,到另一边去找。但是,哲学仍然只是站在一边的,哲学永远是单边的哲学:因此,哲学不断地从一边到另一边(到新的一边),注定了要永远前进,永远进步。

相反,没有立场的立场,正因为没有立场而囊括了所有对立的立场,我们已经知道这是一种什么样的概念,至少我们知道这种概念用孔子的语汇是如何表达的:“中”。这里指的不是与两端等距离的中间,因为那也会变成一种个别的立场,既然是立场,那么它也会和其他的立场一样具有局限性,而是我们前面已经说过,能够“同样地”与相反的端部相吻合的“中”(所谓“中”,正是在这种平等的可能性当中)。我们还记得孟子说过(《孟子·尽心上》第二十六章):一边是自私自利的人,另一边是一心为他人的人,“子莫执中”,“执中为近之”。但是,一旦停留在中间,他(子莫)所能够推动的,只能是一种可能性(“执中无权,犹执一也”),却忽视了一百种其他的可能性(从一种极端到另一种极端之间的种种可能性),“所恶执一者,为其贼道也”。真正的“中”,智慧的“中”是变化的,可以从一个极端到另一个极端,不断地与遇到的具体情况相吻合(根据

“权”衡而决定是倒向这边还是倒向那边):吻合的“中”永远也不会停止,不会僵化,不会固定(因为现实不会停止运动),从某种意义上说,吻合的“中”永远是新的,而不是一成不变的真理。

“执”中者永远处在因保持“中节”而维持着平衡的状态,可以在必要的时候处在必要的地方,不管这地方是属于哪一边的。凡不“执”中者,则必然会身处一端,或这一端,或那一端,是必然的“异端”(《论语·为政》第十六段里已经有这样的说法:“攻乎异端,斯害也已!”)。我们不能直接驳斥作为立场的异端,否则我们也就落在了相反的立场上,与我们驳斥的立场同样偏颇。因此,只能让异端和与之相反的立场互相辩论,让它们自己互相检举对方的偏颇。中国的智慧总是采用这种方式:圣人不与对方争论,不想为了驳斥对方而不得不固守自己的立场,找些理由来反对,结果也和对方一样有失偏颇;圣人的战术是让对方和其他的反对者争论,重新安排他们的立场,让他们在争论中互相看到对方的缺陷。圣人让两种对立的立场争辩,并不是想让他们通过各自的论理摧毁对方(那与希腊人的矛盾法则没有什么区别),仅仅辩论本身就说明两方是各执一端的(而圣人自己则不站在任何一端)。孟子当年就是这样:主张“全性葆真”的杨朱把原来的道德至上论批得体无完肤,孟子没有反驳他,而是让他与墨家学者去争辩(扬朱被认为是“个人主义”,当然与“利他主义”的墨家成了对头),结果孟子不争,只是通过安排,便在整个阵势中占据了“中”的地位:该持个人主义时,他是扬朱派,该持利他主义时,他又站在墨家的立场上。孟子强调说,要避免争辩:只要让倒向一边的人(比如倒向了不惜舍命而有利于世人的墨家学派),自然而然地向另一边摇摆(相反的一

边,也就是由于幻想破灭而转向了个人主义的杨朱派),然后再由他们自己回到儒家的“中”(“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒。”)。所谓“由他们自己”,指的是在对立的立场之间恢复平衡的逻辑。与这种逻辑相比,争论是一帖无用的膏药,只能损坏“中节”的内在性。“今之与杨、墨辩者,如追放豚,既入其笠,又从而招之”。后来的新儒学也经常这样做:由于佛教在中国的影响,新儒家不得不做出反应,但是新儒家没有直接批驳佛教,而是让佛教和道教各自站在对立的立场上,互相辩论,让佛教和道教互相指出对方的偏见。当双方都显得有失偏颇时,儒家便可以体现中庸之道,而不必陷入任何一边。

因此,智慧的对立面不是假,而是偏见。同样,在智慧中,如果具有吻合作用的“中”相当于真理,那么偏见的重要性也就相当于哲学中的错误。孟子说要“知言”,并在学派之间的辩论中揭示他们敌对的立场(《滕文公下》第九章),这样做并不是为了证明他们的理论是错误的,而是要指出他们的理论缺乏什么,是如何发生了偏颇的。中国古代的思想家荀子(公元前三世纪)已经在这样做。荀子是与墨子同时代的人,非常关注论证在逻辑上的严密性,在古代中国最为彻底地发展了辩驳术(比如荀子对“性恶”的论述,便是对孟子学说的驳斥;详见《道德奠基》,第五章^①)。虽然他强调“心”(精神)具有“形之君”的作用(“出令而无所受令”),说“心”具有纯粹的认识功能,承认“心”具有自主的能力(“自禁也,自使也,

^① 《道德奠基,孟子与启蒙哲人的对话》(Fonder la morale),北京大学出版社,2002年7月,是本书的作者发表的另一部将中国传统思想与西方传统的思想进行比较的作品。该书法文简装版本亦名为《关于道德的对话》(Dialogue sur la morale)。——译者注

自夺也，自取也，自止也”)，主张“心”是自由的，可以赞同，也可以反对(“心不可劫而使易意”，“是之则受，非之则辞”，以及“心容其择也无禁，必自见其物也杂博”)，但荀子仍然是属于儒家的思想家。尽管如此，他在定义威胁思想的“恶”时，所根据的仍然是“偏见”的范畴，而不是“真假”的范畴(详见《荀子·解蔽》)。在《解蔽》篇的一开始，荀子便说：“凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。”当人只注重于某一点时，就会忽略现实的整体。严格地说，并不是这个人错了，因为他所注重的一点也是真的，只是他纠缠于一点而不及其余。由此而产生了社会的冲突和思想的混乱。然而，偏见是怎么来的呢？是因为每个人都注重自己积累的经验(“私其所积”)，从此便凡事以自己的经验为依据，惟恐别人说不好(“唯恐闻其恶也”)，自认为有道理，不肯改变(“是以與治虽走而是已不辍也”)。这样一来，我们只注重事物的一面，而忽视了其他的方面：我们只知道自己的“好”或“恶”，只看到事物的“始”或“终”等等。只见一面，而不见另一面，于是“凡万物异则莫不相为蔽”。

各个学派之间也是这样。“墨子蔽于用而不知文”，“宋子蔽于欲而不知得”，“慎子蔽于法而不知贤”，“申子蔽于势而不知知”，“惠子蔽于辞而不知实”，最后“庄子蔽于天而不知人”。所有的人都是对的，只不过从某种观点上来看才是对的。他们谁也没有错，但所有的人都是狭隘的，因为他们没有把“假”当“真”，而是把一个“角落”当成了全部。他们的心每次都只局限于事物的一面，而道在永恒的“中节”里要彻底地表达事物的每一个方面，因为每一个方面都是变的一种可能性(“道者，体常而尽变”)。因此，这些思想家都是只看到事物的一面，所以都不能真正地表现道，也就是不能

表现道的充实和完整,每个思想家只满足于“粉饰”他所注重的一面。孔子是个例外,孔子与所有的人相反,没有因个人的经验而目迷五色,他达到了“整体性的道”(所谓“周道”)。因为孔子没有执迷于任何一端,没有执迷于自己的好恶或事物的始终等等。他“兼陈万物而中县衡”(一致性的“中”)。这样一来,万物虽异而不相为蔽——“衡”就是道。

7. 关于道,我们相信,各地的人们在思想上本来会是一致的。因为各种文化里都有这种命题,它本来可以成为连接各种文化的一座桥梁。巴门尼德的诗一开头——那也是哲学的开端——说,“充满了神之启示”的道路,指引我们走向女神,女神教导“一切”之真理,存在之真理。与意见践踏出来的小道不同,真理之道通向“光明”。同样,在《圣经》里也有这样的命题。如果单从各自传统的内部来看,我们会惊讶于把《圣经》和希腊进行比较,但我们发现,希伯来传统和希腊传统有着共同的外在因素。因为,《圣经》中也把“道路”与真理并列(诗篇,第八十六首);在《新约全书》中,真理不是从符合律法的角度来解说的,真理是通向启示的路:“我就是道路,真理,生命”(约翰福音,第十四章)。我们可以把这话理解成:通过道和真理可以走向永生(安布鲁瓦斯),或者道既让人走向真理,又让人走向生(亚历山大的克雷芒,奥古斯丁 Augustin),或者真理和生命只不过是道的阐释。不管怎么理解,“道”总是根据其终点来设想:那是“通向圣父”的路。而且,“若不借着我,没有人能到圣父那里去”。

然而,虽然圣人的智慧也借助于道路的形象,甚至在中国的传

统中，“道”是一个基本的概念，但中国的观念指向不同。或者更准确地说，中国的观念没有任何指向。哲学的道或宗教的道，希腊的道或圣经的道，不管区别有多大，但都是有所指向的（指向上帝，指向真理）。而智慧主张的道不指向任何目标，没有真理，也没有启示和迷雾之后的朗朗晴天作为“道”的终点。在智慧看来，道之所以为道，是因为它“通畅”（viable）。这条道不通向任何目的，但是它可以让我们通行，我们可以不断地通行，所以才能够前进（而不至于陷入绝境，不至于看到自己的路被堵死）。那是通行之路，“天道”是所有现实的通行之道，现实事物不断地协调，才不至于发生偏颇，才能够照自己的进程不断更新，正如《论语·阳货》第十九段说的那样，“四时行焉，百物生焉”。“人道”是人按照“中”的要求，不断通行，不至于发生偏颇的道路。遵循人道，行为上不会发生偏颇，所以性格也不会偏颇：不至于按照传统的“入世”或“出世”的抉择，一味地“严”，或一味地“宽”（也就是说，要始终能够或“严”或“宽”，该“严”时则严，该“宽”时则宽）。思想上也不会有偏见：永远不固执于一种观念，不固守于一种不变的立场，不封闭在一种个别的自我当中。《中庸》里说：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”或者“天下有道”或者“天下无道”：“天下有道”，则“天下治”，“天下无道”，则“天下乱”。不管是“天道”还是“人道”，从观念上都是一样的：正因为“道”不会有偏有倚，所以才会计继续，事物的进程才会发展。

智慧的“道”除了自身的更新之外，不可能有其他的目的。智慧的“道”没有终点，或者更准确地说，它根本不关心终点是什么，它不是为了追求绝对的知识 and 拯救，不是引人走向启示的道路，而

是实行“中节”之“道”(“中节”就是发展变化中的和谐)。它不是通向哪里的道路,而是保持平衡的“道”,是“可以”和“可能”之所以可以和可能的“道”——是“通畅”之道:在这条道路上,行为过程和世界的发展进程一样,不断地与现实每一时刻的要求相协调。智慧的“道”不通向真理,却保证了智慧能够“顺应时势”(congruence)。我们已经看到,道的形象是天平(“衡”)。这一形象同时具有两种意义:天平没有固定的位置(立场),它的平衡位置根据需要衡量的东西不同而不断变化,平衡总是具有个别性(同样,“顺应时势”是对时势内在性的适应,却不超越时势的范围)。另外,天平以中心为轴两边摇摆,没有固定的位置,可以倒向一边或另一边。它的摆动幅度是完全的,正是由于这一点,智慧才能够每次都做到顺应时势。同时,智慧之道不会固定在任何一边,所有的可能性都是完全的,都是平等的。道使一切都处在开放的状态。由此,我们还要向智慧提出的一个问题是:如何维持行为和思想绝对的“开放”(是开放而不是真理),使我们不丧失事物的任何一个方面,不对任何事情(不在任何事情上)闭塞视听。

从现在开始,我们跟随着道家的思想家,来探索中国的逻辑,这种逻辑不排斥任何事物,不放弃事物的任何一面,能让各种对立的观点共同存在。但是,我们在古代中国的思想和古希腊的思想之间,不能用黑和白来表示其差别。尤其是,中国并非没有探求过天国之行的主题,中国人通过与别人不同的路,也去和天神相会过。我们已经看到,巴门尼德的诗就是以这样的主题为背景的。中国也曾在巫师的形象和巫师的天地中汲取,比如公元前三世纪的屈原,尤其是他的《离骚》。这一切使研究比较思想的人非常高

兴。至少在《离骚》中,我们所看到的画面是一样的:背景几乎没有丝毫改变:巴门尼德的宝马变成了玉龙,战车也同样“飞”上天空,天上出现了一道门(《巴门尼德》,第11行诗;《离骚》,第205行诗;亦见于《约翰福音》,第十章:“我就是门,凡从我进来的,必然得救。”)。但是,在中国的诗中,这扇门不通向任何地方,里面没有任何启示,人的视线到门口为止:在人们的恶语中伤之下,大门永远无情地关着,不让心地纯洁的大臣去见君王。中国的传统也有过巫师的背景,尤其是在周边地区(南部的楚国和吴国,见于屈原,庄子的著述),但最后留下的,只有带着政治色彩的版本。中国没有从形而上学的角度利用这一传统。

通过与我们的思想保持一段距离——通过借道中国——,我们可以更清楚地看到我们的思想发展的大致框架(在一个文化的内部,我们注意得更多的是影响这一文化的张力,以及为文化打下了烙印的裂痕,详见福柯的论述。而从外部保持一定的距离时,我们可以更好地看到贯彻始终的潜在的一致性,这是我们在列维-斯特劳斯的论述中所看到的)。当我们借道中国,再一次转而面向我们自己的思想时,我们看到一片风景展示在面前,由于我们自己已经不再身处其中,所以,我们会突然间很惊讶地看到,有一条路穿过画面,通向远方,使前景更加广阔,而且在此之前,这条路本来就在不断地为我们的思想指引着方向:这是一条无尽的追求之路,追求真理,追求意义。因为,对意义的追求代替了对真理的追求,但我们仍然走在同一条路上,意义的问题成了“现代”的问题(我们就是这样,从形而上学到了释义学,从本体论到了价值论,等等)。比如人们会说:生活的意义何在?这是我们不能不扪心自问的,但

是通过中国,我们明白了,这个问题完全属于个别的选择(我们在意义上的形而上学与真理的形而上学是一脉相承的),根本就是不恰当的(而且,译成中文该怎么说呢?译总归是可以译的——这是作语言学家的好处——,但翻译过来的词语究竟传达了什么意思呢?):当我们站在中国的角度再来看时,本来不能不提的“生活的意义”的问题,再也没有意义——变成了不是问题的问题。在智慧看来,生活的意义何在,像这样的问题根本就没有意义。因为,圣人不会以真理为追求的目标,也不会以生活的意义为追求的目标。

最后,我们可以说,谁不再向自己提出意义的问题,谁就是圣人。圣人不会面对像下面这样的抉择:是神秘还是荒诞?正如真和假对圣人没有意义一样,神秘和荒诞的问题对圣人也没有意义。圣人把世界和生命看成是不言而喻的。圣人只会说,甚至根本就不需要说:“事物本来就该如此。”圣人的话不是宗教中表示无论如何也要服从的“但愿如此”。也不是哲学在吃了一惊时所说的“为什么竟会如此呢?”不是接受,也不是询问,只是“如此而已”。谁能悟出“如此而已”(“然”),谁就是圣人。



哲学
固执于一种观念(“意”)

哲学有历史

解释(证明)在不断进步

普遍性(généralité)

内在性平面(分开混沌)

话语(定义)

意义

由于玄妙而隐

认识

启示

说

真理

智慧
没有优先的观念(“意”)
没有固定的立场
没有个别的自我
使所有的观念都保持在同一个层面上

智慧没有历史
(你没有办法写一部智慧的历史)

话语在变化
(智慧需要一再重复,需要“品味”)

整体性(globalité)
(圣人的每句话说的永远是智慧的全部,但每次都是从一种特别的角度上说的)

内在性资源

提醒人注意(鼓励)

显而易见

由于显而隐

悟:意识到我们熟视无睹的,我们知道的事物

“中节”

无可说

顺应时势
(一致:与一定的时势完全适应)



主体存在的范畴

进程的范畴

(世界的进程,行为的过程)

自由

自然(sponte sua)

错误

偏见

(被事物的一面遮住了眼睛,从而看不到另一面:看到的只是“一隅”,而不是整体性)

道路引向真理

道是通畅的

“可以”、“可能”之所以成为“可以”、“可能”的道



贰

我写下的每个句子已经是,而且永远是以全部为目的,因此,每句话永远是再一次述说同样的事,而且从某种意义上说,所有的话述说的都是同一客体从不同的视角观察而得知的不同方面而已。

维特根斯坦

《杂感录》,1930

解决你在生活中看到的问题,就是化解问题的一种生活方式。

同上,1937



(一) 智慧迷失于观点的分化

1. 我的第二个命题是：谁对事物之“然”保持完全的开放，与其时时交融，谁就是圣人。但是，智慧在失落，因为智慧陷入了偏见，让智慧之心成了一种特殊的观点。公元前四世纪道家的思想家庄子也认为，圣人没有固定不变的观念，也就是“无心”（亦见于老子《道德经》第四十九章：“圣人无常心”）。但是，观点的分化使人们忽视了道的整体性。在古代中国，庄子清楚地阐明了观点的分化是如何产生的。智慧的迷失源于他称之为的“成心”（好比我们说的“成见”）：我们的心一旦变为“成心”，问题便产生了。“成心”导致产生局限性，好比我们的身体一样，“一受其成形，不亡以待尽”，便再也不能改变（《齐物论》第56页^①）。因为“成心”使我们只看到一种“成”，而再也看不到其他“成”的可能性，使我们只从这一个方面看待事物，而忘掉了事物还有其他的方面；事物因此而被遮蔽。庄子说，只要我们心中形成了一定的方向，它所领会的世界就会停滞和贫乏。所以圣人才像我们一开始说的那样，心中不会有任何成见。

我们的经典哲学也说，一切规定都是否定。道家的思想家把

^① 作者所引的原文见于《庄子集释》第二卷，世界书局，台北出版。——译者注

这一逻辑推向了极致,也套用在生存的问题上:事物都是以某种确定的方式发生的,而这种方式排除了其他方式。谁采取某种观点时,谁就会放弃其他的观点。所谓“观点”,指的确确实实是一个点,这个点或那个点,它是相对静止的,使我们看到事物的某一个方面。从这一点上展开一片视角,却把别的视角隐藏了起来。它让我们看到只能从这一点上看到的東西,却无法告诉我们在别的点上有可能看到什么。“观点”的错误在于,它使我们看不到事物的性质是“变化”,只把事物像一片风景一样展现在我们眼前,它居高临下,通过窃取的支配权,只让我们从某个方向上看——它为我们固定和规定了一片视野。中国的评注者(成玄英)说,这种观点不管是对人的性情还是对事物,都具有封闭和限制的作用(“域情滞著”),我们在陷入这一观点,在固守这一观点的同时,只能是“执一家之偏见”。是“执”,正如孟子所言,这种偏执之见一旦盖上印记,变成专属之物,便成了一“家”(一派)之见(“执中为近之,执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也”)

对真理的判断正是从“成心”,“成见”之中产生的。因为,一旦采取了某种态度,我们的“心”(精神)便根据这种态度来决定真假。是非彼此因人心而生。由某一个特别的观点而形成的“心”,成了我们每一个人的“师”(“夫随其成心而师之,谁独且无师乎?”同上第56页),从而也就产生了无尽的是非。或者,为了把话说得更加准确,我们可以用有关联的词语来说:只要“心”的“立场”有了“分别”(dis-position),不管是什么样的分别,那么“心”注定会发生“分离”(dis-jonction)。庄子甚至强调说,如果认为还没有“成心”,就能够分辨真伪(“未成乎心而有是非”),那是矛盾的。反过来说,“心”

一旦有了“成见”，便只能有所取舍(或真或伪，或好或恶，等等)，取其一则必弃其一：这样便丧失了“对立面”之间的共存——在分离的作用下，一切都变成了二律背反——而现实的一致性(cohérence)却是在对立面的共存当中。

于是庄子说：

“道恶乎隐而有真伪，言恶乎隐而有是非，道恶乎往而不存，言恶乎存而不可。”

评注者(郭象)又简单地补充说：道是无所不在的。“真”中有道，“伪”中亦有道，所以根本就没有真伪之分，真伪之分是表面化的(“道无不偏，于何不在乎！所以在伪在真而非伪非真也”)。同样，言语总是正当的(“可”)，也就是说，总有一种观点使得话语是可以接受的，不能武断地对之以“是”或“非”。由于“隐”，不管是“道”之“隐”还是“言”之“隐”，才产生了意见的分离，因为每种意见只是道或言的一个方面。或者反过来说，只要我们放弃意见的分离，我们就会达到“道”的境界：当我们明白了“道”不会具有排它性，不会只在一边时，我们就会意识到，道是不偏不倚的。道不会背离任何一边，有道者不会放弃任何事物。庄子继续说：

“道隐于小成，言隐于荣华。”

“道”之所以“隐于小成”，是因为凡“成”，都是“小”的：因为凡“成”，都有排它性，也就是说，由于有限而狭隘的“偏执”，“道”不断

地“隐”，偏执导致了“心”之“成”，铸成了特殊的观点。至于“言”，则由于说话的人想在辩论中一争高下，“引人注目”，所以有的赞成，有的反对，凡是对方反对的，我就赞成，凡是对方赞成的，我就反对；庄子说的是，凡是墨家说是的，儒家就说非，凡是墨家说非的，儒家就说是（“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”），这样一来便产生了无休的争辩。

2. 各学派之间的争论无助于阐明事实，反而会“隐”蔽事实。矛盾律声称能够帮助我们更加深刻地理解什么是“真理”，事实上却让我们忽视了对立面之间根本上的统一，使对立面变得无法协调。其实，所有不同的立场，甚至所有对立的立场都是相当的（“齐”）：因为从各自的观点来看，从各自“成心”导致产生的角度来看，每种立场都有其产生的缘由。哲学辩论之所以使我们远远地偏离了智慧，就是因为在辩论中，人们站在各种立场上，不得不作出选择，因为各种立场都有各自的观点，各自的观点互相排斥。而我们在开始时看到，智慧平等地对待所有的立场：正如俗话说，谁能明白为什么每个人都各有其道理，谁就是圣人。如果从每个人的观点去看待事物，那么每个人都是有道理的。

因为，人各有所见——或者说，一个人不可能无所见。对此，一般人只是满足于略有所感，并没有深入地阐述，而道家的思想家则明确地论述了这一现象。庄子写了《齐物论》，想由此而证明，所有的话语（“言”）都是相当的。他认为当时各学派之间越来越激烈的争辩没有出路。庄子很了解各学派之间的争辩，了解墨家辩术的渊源，他本人也与一些“辩者”（比如惠施）有联系，所以我们就更

有必要仔细分析他的论述。在西方,人们一般认为庄子是“神秘学家”,但那是用我们形而上学的眼光看待他,而且也太简单化了。我们不能把庄子比做达玛西斯(Damascius)或艾克哈特(Maître Eckhart),虽然他们说过的一些话,虽然他们的形象有着惊人的相似之处(这说明我们的话语和想象是多么贫乏)。因为庄子不会提出存在和上帝的问题。“道”虽然隐于观点的分化,但是道本身既不“远”也不“隐”。道与奥秘不一样,道如显而易见的事物一样昭示自己,只不过我们割裂了自己的视角,所以才无法达到道的境界。也有人说庄子是非理性的思想家,但这样说的人恰恰没有考虑到自己太注重理性,同时也受狭隘的理性观念的限制(把理性简化成了矛盾律)。因为庄子的立场始终一致,并不牵涉任何特殊的经验,也没有说什么样的经验是优先的。如果说庄子的思想的确有断层,那是为了让人们放弃个别观点的“狭隘”(详见《庄子》第一章《逍遥游》),但那并不是信仰:他没有乞灵于其他的世界,也没有打算说服我们,要我们信仰什么。甚至于正因为如此,正因为他没有打算让我们站在哪一边,采取哪一个方向,没有指引我们走向任何特别的观点,所以才让我们领悟了什么是“道”:万物皆为道,道无所不在——因为道永远只是“通畅”(viable)——,而我们却在不断地分割它、限制它。所以,通过庄子,我们能够最为清楚地看到,这种“反哲学”的思想是智慧的基础,庄子把它推向了极致,但是这种思想又能时时与哲学融会在一起。

3. 因此,我们不能把庄子用下面的话描写的没落看成是失乐园(第74页):

“古之人其知有所至矣，恶乎至有，以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”

作者引导我们返回到是非判断分化之前，把这个时候说成是认识(或经验)的黄金时代。而后，庄子又一步一步地向下，描绘了发展的过程：一开始，是最好的时候，那时只“有”存在(existence)。在人的认识中，存在是浑然一体的资源(fonds)，没有任何突出的分别(“以为未始有物者”)；其次存在有了个别性，但还没有分开(“其次以为有物，而未始有封也”，用郭象评注的话说，就是有了“彼此”)；其次有了区分，但是还没有排斥(还不是“非此即彼”)。随着区分越来越明显，智慧也就越来越没落，到后来有了是非彼此之分：在渐次的发展变化中，我们慢慢地丧失了平等地对待现实的能力，而这一发展的结果必然导致我们产生是非之分。的确，庄子并没有说存在物本身是虚幻的，他批驳的是，观点的分化导致我们偏重事物的一面而忽视另一面。因为，是非彼此之分是与“爱之所以成”并驾齐驱的，“爱之所以成”又导致了“道之所以亏”——事物的一个方面“彰”显了，另一个方面必然会“隐”匿(“是非之彰也，道之所以亏也”)。

由此而得出这样一个等式：“成”就是“亏”(“道之所以亏，爱之所以成”)，凡个性化都意味着丧失。因此，我们必然要选择：要么选择“成”，但是在选择的同时就知道由此而导致的“亏”。好比乐

师昭文鼓琴：当他弹奏某个音符时，他必然丧失所有其他的音符，此所谓“有成与亏”。乐师要么什么也不弹，那么他什么也不会丧失，此所谓“无成与亏”（“有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也”）：昭氏不鼓琴时，曲调是无声的，从而所有的音符都得以保留（所有的音符都在同一个层面上，这是无声的本质），任何一个音符也没有突显出来，没有为人所偏“爱”，没有被排斥。正如郭象在评注时所说的那样：

“夫声不可胜举也，故吹管操弦，虽有繁手，遗声多矣。而执龠鸣弦者，欲以彰声也。彰声而声遗，不彰声而声全。”

换句话说，奏出一个音符，选择这个音而不是那个音，这也是在分辨是非。什么音也不奏时，音是“全”的，正如郭象在另一个地方的评注里说，“无是非乃全”。孔子不像惠子那样靠着梧桐树高谈阔论（“惠子之据梧也”），而是通过“不言”，让人领悟显著的事实；音乐也以同样的逻辑——但这并不是神秘主义——，通过保持无声而示人以“道”（这并不是反论，而是中国思想里的俗套子；详见《淡泊礼赞》第八章和第九章^①）。我们后面会看到，举音乐为例不仅仅是为了说明：由于中国缺乏本体论，因此也就缺乏像“自我”（en-soi）这样的话语的客体，所以，要使人“领悟”，没有其他的办法，只好借助于我们今天称之为“美学”的间接语言（即所谓“无

^① 《淡泊礼赞》（Éloge de la fadeur）是本书作者发表的一部论述中国美学思想的作品。该书在日文中译为《无味礼赞》。——译者注

味的美学”),虽然感知的事物被推向了极致(但是对人并没有产生任何效用)。



(二) 非“彼”非“此”

1. 为了“悟”，只靠纯粹概念性的话语还不够，因为“悟”是不能言传的（“悟”需要体验，但又并不要特殊的体验，像音乐一样）。庄子对哲学辩论内在性的缺点提出了恰如其分的批判。他从逻辑上分析了为什么观点从一开始就是偏颇的。我们前边所看到的历史渊源是他分析的框架：为了更好地理解是非彼此的分辨是如何产生的，为什么是非、真伪其实是互相抵消的，他认为有必要回溯到产生是非分辩（disjonction）之前的阶段（“以为有封焉，而未始有是非也”），也就是万事万物有了区别（dissociation）的阶段。只有万事万物先有了区别，后来的是非分辨才成为可能：因此，智慧是从万事万物有了区别的阶段便开始丧失的。

因为，对存在物分别进行考察时，便有了“这”和“那”，也就是庄子说的“彼此”。或者当我们按照每一种个别的存在物所特有的视角来考察关系时，便产生了“他者”和“自己”：“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。”（第 66 页）凡存在物，只要从作为整体的存在中突显出来，都会表现出观点的双重性：有别人看到的，有自己看到的——有从这边看到的，有从那边看到的。由此而产生了认识的单边性和偏见。因为，“自彼则不见”：从这边能看到的，从那一边是看不到的，所以永远是“自知则知之”，每个人

都按照自己的视角来看待事物，每个人都从自己的一边获得知识。知识是在自己和别人（“彼此”）的对立中获得的，所以也是对立的，每个人都认为只有从自己一边看到的事物才是“真”（“是”的一般意义），而从另一边看到的事物是“伪”，应当否弃。

庄子说，知识具有双边性的特点，也就是说“彼”之观点和“此”之观点之间具有相互依存的关系。在这一点上，庄子与哲学的逻辑最为接近。彼和此两个方面，如果没有其中的一个，另一个也不可能存在（“彼此相因而生”），但是同时，这两者又不能兼容；一边出现时，另一边就会消失；当“此”以为“是”时，“彼”必定以为“非”，反之亦然。它们相对（是不同的两边），又相斥（只能从这边看，或者从那边看）。所以双方均自以为是，而以彼为非，每一方以自己的观点来看都是对的。而以对方的观点来看都不对，这时候两边也是平等的（所谓“齐”）。

因为，双方的立场当然是可以互换的：“是亦彼也，彼亦是也”，反之亦然。郭象说，“我亦为彼所彼”，“彼亦自以为是”。但是庄子思忖道：这两个方面翻过来倒过去，真的是这样吗？（“果且有彼是乎哉，果且无彼是乎哉”）。庄子认为，最好还是从观点的对立，从“彼此”的对立，从“别人”和“我”的对立中摆脱出来，并称其为“道枢”（“彼是莫得其偶，谓之道枢”）；而只要“枢”位于环中，便能应对形势的无穷要求（“枢始得其环中以应无穷”）。我们从天平（“衡”）的形象到“枢”的形象可以看出，儒家和道家在根本上的选择是一样的，两家都注重“中”的立场（“中”是没有立场的立场，因为它能够包罗所有可能的立场），都把因循时势作为一种特殊的适应方式。道家的阴阳鱼图案强调的便是这种要求：是非的判断处在互

相颠倒的位置上,互相接引,以至无穷(形成了辩论的恶性循环),圆环的中间是空的,再也不可能有是非之分化,差别也消除了(郭象)。或者还可以说这个圆环是在门框的上下各挖开的一个圆洞,用来安装门轴,让门轴自由地转动,以应对无穷(蒋锡昌),以应对出现的每一个视角,包括“彼”和“此”,让所有的视角都汇聚在作为中心的枢轴上。的确,枢轴不分彼此,哪里需要就转向哪里。对于枢轴来说,哪一边都一样,甚至于根本就没有严格意义上的“边”,因为它可以连续地转动。枢轴之所以可以应万变,就是因为它没有固定的位置,在不动之中又是完全活动的,可以不断地变化。而且这种变化事先并不为任何事所决定,没有规则,也没有标准。最后,枢轴的特点还在于,它自己并不参与什么,每次只是按照运动的要求,对时势做出回应:这都是“因循时势”的特点,与我们对真理的最为普遍的观念形成对照。

2. 我们知道,希望摆脱是非判断的人会落入一个什么样的圈套:放弃是非也是一种是非(或者排斥专断也是专断),因为,在拒绝是非分别的同时,拒绝分别本身就是搞分别。这一姿态本身就是矛盾的。在这一点,各国的逻辑学家看法都一致,而且都在心平气和地期待着对方在这一点上受挫。道家的思想家反对哲学的辩论,墨家的思想家便反驳说:“非诽者悖”,因为,“不非己之诽也,不非诽”(格雷厄姆, B, 79, 亦见 B, 71)。亚里士多德也说过:否定矛盾的原则导致否定之否定。当然,我们口头上可以不承认矛盾的原则,但是,在否定这一原则的同时,也否定了自己的否定,我们的话语也就没有意义了(《形而上学》,卷三,4)。

然而,评注道家思想的郭象非常注意这一点。为了避免由于拒绝是非而陷入是非的圈套,他不关注“是非”的原则,也不关注“非是非”的原则。他不让自己陷入这两种立场中的任何一种,也就对两种立场都保持着开放的姿态,两种立场之间也就不再互相排斥:

“既遣是非,又遣其遣,遣之又遣之以至于无遣,然后无遣无不遣而是非自去矣。”

我认为,这种化解矛盾的方式是智慧采取的典型办法,这与哲学是不同的。因为,这种方法不是通过辩证地处理两个对立项之间的关系,找到能使它们统一起来的更高级的范畴,从而解决矛盾,而是不纠缠于其中的任何一个论断,以便能够在两者之间自由地变化,不受制于其中的任何一方。我们在孟子的论述中已经看到,办法是不固执于任何一方,不固执一方也就相当于不放弃其中的任何一方:不局囿于任何一方,所以也就不会丧失任何一方。这不是通过思想的进步超越矛盾,从而解决矛盾,而是通过从提出的两种立场中抽身而出,疏散矛盾,从而化解矛盾。也就是说,智慧不主张向着矛盾之外超越,而是主张退回到矛盾之内,并从中抽身而出:矛盾双方的立场没有综合在一起,而是从作为“论断”的立场(“排它性的”,“提出的”立场)中抽身而出。总而言之,智慧不提出更高层次上的真理,而是通过没有偏见,从内心里获得解脱。

我否定是非,因为它既是相对的,又是矛盾的;但是,我也否定对是非的否定,因为,正如我否定是非一样,我也不愿意使我否定是非的态度成为一种立场,把这种立场作为论断,从而使论断也变

得具有分辨是非的作用：这样，我就可以自由地顺应是非，利用是非，但又不受是非的局限。甚而至于，我越是不用死死地钉在是非之用上，我就越是能够更好地享受是非所提供的便利。我们可以提出这样的问题：通过对最初立场的放弃之放弃，我们能够回到最初的立场（亦即是非）上来吗？我觉得评注者的回答是，既能也不能。我从某种方式上回到了最初的立场，但那已经不是最初的方式，不是局限于自己的观点的所谓的“成心”了。通过放弃之放弃，我们达到了“无遣无不遣”的程度：我不固执于任何一边，我可以到任何一边去，两边对我都是平等地开放的。这样一来，拒绝接受是非分别的，已经不再是我，我也不会因拒绝是非而让自己陷入是非，而是通过立场的消失，是非本身也“自去”了。

换句话说，不是我要排斥什么，而是排斥本身站不住脚了。这种说法与孔子的话是一致的：我不“固”执于任何立场（《论语·宪问》第三十四段：“非敢为佞也，疾固也”）。我之所以与所有的人都不同，我之所以不属于任何范畴，那是因为对于我来说，没有什么可能和不可能，没有什么可做和不可做（“我则异于是，无可无不可”，《论语·微子》第八段）。禅里也是这样思辩的：此非此，然其终为此（山非山，水非水，然而山终为山也，水亦终为水也）。因为在圣人看来，“此”已经不再深陷于其“此”之中，但也并非它物：它解除了一切排它性，但它并没有因此而与其他的事物混淆在一起，而是充分地展开了。我们不用任何可以局限它、使它僵化的框框去套它，终于看到其本来面目，看到其“然”（从而“然”与“不然”的对立也就消失了）。

如此来看，道家关于枢轴的比喻就显得更加恰当。枢轴之所

以为枢轴,就是因为它不固守于任何一边:它随时可以离开这一边,也随时可以离开那一边,随时准备转向这一边或那一边。是非的判断一正一反,或者一真一伪,形成了一个圆环,处在圆环的正中间时便摆脱了是或非,既不是正,也不是反,“得其环中,以应无穷”(第 68 页)。这样一来,便可以“任天下之是非”(郭象,第 74 页);而且“不离是非而得无是非”(成玄英)。圣人远没有一味地(以非此即彼的态度)拒绝是非,而是从是非中经过,却又不因任何是非的分别而止步受阻。圣人没有完全与非此即彼的逻辑决裂,也没有受制于这一逻辑。圣人的态度并不是“没有理性的”,也没有局限在理性当中。他只利用是非分别的价值,只从是非分别中得到便利。

3. 还有,庄子对拒绝是非分别没有提出任何限制。他不信任非此即彼的态度,因为存在就是这样被丢掉了,他从最大的程度上利用了是非分别所导致的后果。智慧的特点就在于,不管何时何地,都能够化简“生和死”这一最大的,最具悲剧性的是与非。庄子说:“予恶乎知说生之非惑耶?予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者耶?”^①(第 103 页)评注者(成玄英)议论说(第 97 页),“处顺安时,无死生之能异”。因为圣人“与变为体,故死生若一。”^②

① “我怎么知道贪生不是迷惑呢?我怎么知道怕死不是像自幼流落在外而不知返回家乡那样呢?”陈鼓应,《庄子今注今译》,中华书局,第 87 页。——译者注

② “夫死生之变,犹春夏秋冬四时行耳。故生死之状虽异,其于各安所遇一也。今生者方自谓生为生,而死者方自谓生为死,则无生矣。生者方自谓死为死,而死者方自谓死为生,则无死矣。无生,无死,无可无不可,故儒墨之辩,吾所不能同也,至于各冥其分,吾所不能异也。”郭象注《齐物论》。——译者注

拒绝是非分别的原则甚至也适用于我们一般认为最值得怀疑,最不会有矛盾的事物,比如人格的同一性。庄子《齐物论》的结尾是尽人皆知的(第112页)。夜里,庄子梦见自己是一只蝴蝶,一只自由自在,翩翩起舞的蝴蝶,丝毫不觉得自己是庄子。他突然醒来,觉得自己躺在那里,又成了庄子。“不知周之梦为蝴蝶与蝴蝶之梦为周矣。”但是庄周是庄周,蝴蝶是蝴蝶,“周与蝴蝶则必有分矣”,按照寓言的记载,庄周在突然醒来的这一刻(这种从一种状态到另一种状态的过渡时刻的体验,并没有什么不同寻常之处),竟不知道是谁变成了谁,不知道谁是庄周,谁是蝴蝶,谁是我,谁是他。这便是道家的思想家庄子在最后说的“此之谓物化”。

观点的分化消解于“物化”。不管是庄子在梦中变成了蝴蝶,还是蝴蝶在梦中变成了庄子,视角的排斥突然间中止了——观点颠倒了过来,各种立场都平等了:我们达到了整体的“看法”。



(三) “自然”^①

1. 圣人鼓励人们采取的整体性的看法(“以明”第 63, 66, 75 页)不是神秘主义的看法——不是“神的启示”:圣人不是要我们看到另外一个世界,不是要我们看到其他的东西,也不是要我们以其他的方式看问题;恰恰相反,圣人是要我们看到其他人看到的东西,要我们像其他人一样看:圣人是要我们别只从自己一边,也就是只以单边的方式看问题,而是每次都能够从事物展开的那一面来看待事物(不是以“客观”的方式看待事物——这里说的不是认识——而是以“善解人意”的,与存在相关的方式看待事物:智慧一向该从哪一边看就从哪一边看)。正如整体性与偏见的对立一样,这种看法与“观点”也是对立的:圣人不会按照个人特有的观点,按照“成心”来看待事物,并由此而分出真伪、好恶,分化存在,甚至让存在自己与自己对立,圣人以因循的方式看待事物——他的看法是和谐(“和”)的。圣人不会按照僵化的方式,局限在自己的立场

① 郭象在《齐物论》开始的一段注中所说的话,可以作为本书所用“然”或“自然”的诠释:“夫天籁者,岂复别有一物哉?即众窍比竹之属,接乎有生之类,会而共成一天耳。无既无矣,则不能生有,有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。以天言之,所以明其自然也,岂苍苍之谓哉!”——译者注

上看待事物,圣人的看法像枢轴一样转动,以顺应局势,不断地调整自己(“顺”)。因此,圣人的看法不局限于是非分别,而是能够不断地达到事物之“然”,每次都能够从事物之“自然”的角度来看待事物,而不会忽视什么,不会丧失什么。从这个角度上,我们的心是完全“开放”的——用评注者(郭象,第67页)的话说,就是“夫怀豁者,因天下之是非而自无是非也。故不由是非之涂而是非无患不当者,直明其天然而无所夺故也。”

但是,这里说的“天然”是什么意思呢?庄子告诉我们说,是“天”之“然”。^①庄子在这里使用的词“天”必然导致我们误解,必然让我们从宗教的意义上理解。我们甚至很难消除这种误解,很难摆脱古已有之的“天”与上帝之间的联系。然而,中国的智慧正是在这一点上,通过彻底的态度,阻断了宗教之路,消除了宗教产生的条件。“是以圣人不由,而照之于天,亦因是也。”(第66页)我们不能忘记,在中国人心中,现实只不过是事物发展的过程而已,他们称之为的“天”,只是正在进行中的所有过程的总和,同时也是这些过程的全部状态。评注者(成玄英)说,“天,自然也”。换言之(蒋锡昌),“圣人不由‘彼’‘是’之途,而唯明之自然,亦可谓因自然而是也。”因此,“照之于天”不同于“照”之于某一个超验性的观点,而是恰恰相反——我们甚至可以说彻底地相反——,是“照”之于每个过程的视角,“照”之于这个过程所特有的逻辑,“照”之于其内在性的逻辑。我们摆脱了人为的是非特点之后,从这个“天”

^① “道行之而成,物谓之而然。恶乎然,然于然;恶乎不然,不然于不然;物固有所然,物固有所可;无物不然,无物不可。”庄子《齐物论》。——译者注

之“然”中看到了“自然”。这里的“天”指的远不是超越(不是超乎自然的东西),而是“资源”:是内在性的资源,事物之“真”就是不断地从这资源中生发出来的,我们根本用不着什么信仰,甚至连信仰也变得无立足之地。

2. 智慧使人通达事物之“然”,有了事物之“然”我们的心就会“开放”;事物的本来面目为“自然”所特有,而“天”又是其资源。但是,我们如何领悟事物之“然”呢?或者如何抛弃先入为主的观念(即“成心”),领会事物的本来面目呢?为了回答上面的问题,我们必须回到对音乐的论述上来,再看看庄子在这一章的开头(第45页)所说的话。更加准确地说,我们必须区别三种音乐:人籁,地籁,天籁。人籁是指箫管之音,管的长短不同,奏出的音响也不一样。^①地籁是风吹所遇之孔窍发出的声音。庄子把大自然的音响描写得栩栩如生,在山林中,在溪谷里,生长着巨大的树木,树上的窍穴变化无数,有的像鼻子,有的像嘴巴,有的像耳朵,有的像小碗,有的像杯子,有的像碓臼,有的像水池,有的像壕沟;这些窍穴发出的声音如鸣,如咆,如吼,如唤,如喘,如吟,如呻。^②许许多多的孔窍,发出许许多多的音响。因为,我们应当从风中听出乐音,模仿的声音由此而来:吁,噢,“前者唱吁,而随者唱噢。”微风吹时,乐音飘渺,激风起时,乐音高亢。但是,风一停,所有的孔窍也都空

① 郭象注《齐物论》：“箫管参差，宫商异律，故有短长高下，万殊之声。声虽万殊，而所禀之度一也。”——译者注

② “山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者，激者，謦者，叱者，吸者，叫者，譁者，突者，咬者。”庄子《齐物论》。——译者注

了。万物俱寂。惟见枝头仍在摇曳——越来越轻微地摇曳着。^①

除了人和风奏出的乐音之外,还有什么音乐呢?庄子说,那就是“天籁”了。但是天籁不是超自然的声响,也不是任何人、任何物吹奏出来的声音:千万种音响声声不同,声声都是自己的本色,因而庄子说:“夫吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪!”仅此而已——话语只能是重复,再也说不出更多的内容。每个现实无不按照自己的禀赋发出回响,根本用不着援引外物来确定这一现象,甚至于这一现象根本就不是外物引发的。陈寿昌说:“有是窍即有是声,是声本窍之自取也。”因此,并不是说“天籁”的性质有什么不同,并不是说“天籁”,“地籁”和“人籁”属于不同的范畴。只不过视角变了。在我们的感知当中,它不再倚赖于“风”和“吹”,我们是从它的内在性来感知它的。从“人籁”(用箫管奏出的音乐)到“地籁”(风吹窍穴而发出的音响),再到“天籁”,我们只不过一步步地接近“自然”的中心和基础(详见老子《道德经》第二十五章中说的“道法自然”):在我们的感知中,“天籁”远远高于“地籁”,“天籁”不是吹奏出来的声响,而是自生之音,不是有前因后果的声响,而是自发之音。

我们渐渐地看出应该如何理解这个“天”了,“天”是自然的资源,是智慧的基础。是从显而易见的事实中汲取的自然之基础,而不是形而上学的、人为构筑的基础。我们甚至于可以说,所谓智慧,就是通过挖掘自然,通过回溯自然的根源,避开形而上学,避开

^① “前者唱于而随者唱唱,冷风则小和,飘风则大和,厉风济则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁乎?”庄子《齐物论》。——译者注

形而上学所造成的鸿沟：避开另一种“天”，避开另外一种性质的另一个世界，也就是理性的或精神的世界，也就是宗教或观念的世界。此前，庄子想描绘自然的强度，描绘风吹巨树发出的声响之剧烈。为了让人感觉到这种强度，庄子采用了拟人化的写法，把描写推向极致。但是，在描写“地籁”的阶段，自然还是与外物有联系的：还有树和风这两种分别的实体。即使可以混在一起，两者也是互相外在的。在“地籁”的层次上，风从树间吹过，从而产生音响，音响不是从树而“来”的；或者更准确地说——我们的表达还是太受两分法的影响——，从“地籁”过渡到“天籁”时，我们从人为引发的、人为产生的声音过渡到了自发的、自生的声音。现象本身并没有什么不同，但是观察的目光颠倒了过来：我们站在了内在性一边，我们从物与物之间的作用关系，过渡到了物的自身作用。圣人“照之于天”的“照”，不是从施动者的角度去照的，而是从事情发生的角度（从这个角度上，事情永远只能是自动发生的）。自然深入了，不再倚赖于因素（风，树）的自然特性，而是倚赖于之所以如此发生（“成”）的自发性。在“地籁”的层次上，描写是物理的（有风之厉，有作为施动者的风吹拂万窍而发出的声响——这些都是可以描写的），而到了“天籁”的层次上，就没有什么可说的了：圣人不言，而物自明。在圣人看来，世界的一切声音只是由其自己的活力而生发出来的：声响变化无穷，时时更新，所有的声音不再互相排斥，虽然所有的声音都有个性——那是存在的声响。

更准确地说，那是共同存在（co-existence）的声响。在圣人的心目中，共同的存在形成了一个世界，那就是天地万物（详见郭象

的评注,第50页)。^①因为,如果把所有的声响都看做是自生自成的,与其他的事物并没有因果关系(因果关系总是有等级的),那么所有的声响都是在平等的基础上被我们感知到的,它们之间没有竞争,甚至于也不会相互比较:每个声音都按照自己的孔窍而生发,都随着自己的意愿而发挥自己。庄子通过音乐,从一个层次回溯到另一个层次,从“人”回溯到“天”,思考了与“排斥”相对立的“共存”。因为,从逻辑的层面上来看,圣人的“看法”不是别的,正是使物共存的能力(道家学者的“道”正在于此),同时还要理解的是,每一种不同的看待事物的方式,和“天籁”一样,也是“自取”的,也是个别的存在物发出的鸣响,也永远是正当的。

我们可以看出,与大自然的交响乐相对应的,是哲学的争论(第51页)。庄子甚至于在这两者之间进行了彻底的比较(详见释德清的评注^②)。他把风比做人,把人的话语比做大自然的风声。因为人也在不断地表现出种种不同的倾向,像大自然的窍穴一样:人有的性情缓慢,有的狡猾,有的机密(“纒者、窳者、密者”)。人也

① 郭象注《齐物论》：“夫天籁者，岂复别有一物哉。即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！而或者谓天籁役物，使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉？故天也者，万物之总名也。莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉。此天道也。”——译者注

② 释德清说：“此一节形容举世古今之人，未明大道，未得无心。故矜其小知以为是，故其言若仁义，若是非，凡所出言皆机心所发，人人执之，至死而不悟。言其人之形器，虽似众窍之不一，其音声亦众响之不同，但彼地籁无心，而人言有心，故后文云：‘言非吹也’；因此各封己见，故有是非。”详见陈鼓应注释的《庄子今注今译》，第42页。——译者注

有“喜怒哀乐”，也有“虑叹变蜃”，也有“姚佚启态”。每个人都根据自己的倾向，提出具有个别性的意见，好比从“虚空”中生出的乐音一样（“乐出虚”），好比由潮气而生出的蘑菇一样（“蒸成菌”），都是转瞬即逝的表示，而且“日夜相代乎前而莫知其所萌”。错误的是，不应该把这些“音乐”当成真理。各家的评注者都说，这两者之间的反差是非常鲜明的。风一停，则“众窍为虚”，而各个学派的思想家们心中充满了先入为主的观念，即所谓“成心”的观念，所以他们的言语才会僵化成立场，从而争论不休；而大自然发出的声音则不同，风停则声息（亦见于第 63 页）。或者还有，树枝会随着风的吹拂而向两边摆动，不会偏爱一方或另一方：你不能说一边是“真”，另一边是“伪”。我们只要像任风吹拂的树枝一样，“委自然而变化”，就会“无情于去取”。（郭象）然而，当人们判断真理时，必然会选择这边或那边，从而丧失了视角的共存，陷入偏见，同时也就放弃了看到事物之“然”的可能性——也就再也看不到事物之“自然”。

3. 因为，我们需要理解的正是这一点：只有感知事物的“自然”，只有抓住事物的内在性，才能够看到事物之“然”。的确，正是有了内在性，事物之“然”才是显而易见的。大自然的交响乐首先为我们提供了一个形象的比喻。但是，我们如何把握事物的内在性，如何确认它的存在呢？虽然我们可以通过效果看到不断展示的内在性，但在原则上却很难把握它，所以才把内在性与深不可测的“天”联系在一起。庄子说：“若有真宰，而特不得其朕”（第 55 页）。当然，我们可以从经验出发，相信它是存在的，正好比走着路

的人相信走路是事实一样,但是,这种固有的能力却是“有情而无形”的。

内在性支配着一切,我们不断地体验它,却意识不到它。为了让我们领悟内在性,庄子从大自然外在的交响乐开始说起,又带领我们关注与我们自己关系最为密切,我们也身处其中的体验:对自己的身体的体验。因为,这难道不是离我们最近,我们觉得最密切,最直接,最不能怀疑的体验吗?(详见第55页,这一段文字很难,从总体思想上,我主要是受郭象评注的启发)。从解剖学上来看,我们的身体有“百骸、九窍、六藏”,骨骼形其外,脏器寄其内,孔窍则通其“内”、“外”:我们的身体也是一个世界,各种脏器和骸骨齐备地共存于其中(“骸而存焉”)。但是,庄子问道,这个由骸骨、窍孔、脏器组成的世界是由谁驱使着运行的呢?我与其中的某些更为亲近吗?它们是否都处在臣妾的地位上?还是有的控制别人,有的受人控制呢?还是轮流处在控制和被控制的地位上呢? (“如是皆有为臣妾乎?其臣妾不足以相治乎?其递相为君臣乎?”)提出这些互相对立的假设是徒劳无益的。这一连串的问题提出的,都是无可辩驳的事实;但是,尽管如此,从“百骸、九窍、六藏”的运行来看,它们的的确确受着支配,但无论我们是否知道其中的究竟,都不会对其真实存在有什么增益和损坏(“如求得其情与不得,无益损乎其真”)。

我们在阅读中国的文章时,常常会感到十分茫然,上面这段文字尤其是这样:我们不知道作者究竟在说什么,其主题是什么——问题的关键是什么?在这一点上,评注者也众说纷纭,有的说是“心”(详见格雷厄姆),有的说是“造物主”,有的说是“自然”,也有

的说是“道”……我也认为，真的很难确定这里说的到底是什么。的确，最难的事，莫过于抓住事物之“然”的内在性。之所以难，正是因为我们不能像抓住某个客体那样“抓住”事物的内在性。这段文字之所以难理解，不是因为文字抽象，理念性强，高雅脱俗，甚至也不是因为文字的不确定性而模糊难辨，而是因为这里论述的主旨根本就不是文字能够说得清楚的。人们已经多次说过，上帝是无以言表的，“内在性”虽然不同于上帝，却也是无以言表的。

但是，有一点至少还是很清楚的，庄子并没有说是谁在主宰万物，只是以假设的形式顺便提了提（“若有真宰……”）；但是起主导作用的，不可能是我们的“精神”（在庄子的文章中，别的地方都明确提到了“心”，但是此处没有；而且在中国，“心”属于“六藏”之列）；也不可能是作为“大自然”之主的上帝（在古代中国，这个词表示的意义中还没有这个概念）。但这一段开始有一句话，却指引我们朝这方面去想，并指明了领会的条件：

“非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。”

至少上下文的联系是清楚的：如果没有对面的“彼”，也就没有“我”，因此也就“无所取”——在相对于“自我”的物我关系中，作为“客体”而“取”。在理解这里的“取”字时，正好比照形容天籁的同一个字：

“咸其自取”

如此看来,正如前边所言(详见关于“枢轴”的比喻),只有消除“彼”与“自我”之间的分界线,用我们的概念来说,也就是消除主体与客体之间的分界线,从而,才能够发现事物之“然”的内在性。正因为如此,这一段文字之所以显得飘忽不定,令人无法确切地把握,原因就是没有论述的对象(主旨)。因为,庄子在这里说的是“自然”的不可捉摸(或者,只有放弃作为客体来理解时,自然的内在性才会对我们开放)。

由此,我们才明白,重要的是在我们自己的身体里——或者更准确地说是通过我们自己的身体——更加切实地去体验,这样能让我们直接感受通过世间万物而表现的内在性之“自然”。因为,评注者指出,我们的身体在运动的过程中,也是一场交响乐:“付之自然而莫不皆存也”。(郭象,第57页)然而,如果一切都是共存的,都是自然而然的,那么也就意味着一切都处在同一个层面上,我们不会特别地重视某一点(不会“私”或者“亲”某一“骸”或某一“藏”),所以“不悦而自存”。(第58页)这样一来,没有哪一点是人为的,是杜撰的;所谓“真”也就是“自然”了。评注者归结说,身体是这样,世间万物也是这样,圣人不会通过自己的干预而搅扰“自然”:“莫不任置,自有私存”(成玄英),圣人只是听凭自然而已。我们看到,这里的文字表面上看虽然平平常常,其喻意却非常深刻(所谓“微言大义”?);我们也可以说,圣人是以“任之自然”的态度来对待事物的。但是,我们也许并没有完全表达出这句话的意思。

4. 若要理解事物之“然”的性质,如“而然”、“自然”中所言,按

照智慧的逻辑,必须超越一切是非:不能再以互相排斥的方式把“然”和“不然”对立起来(而人们一般都是这样做的,正好比把“可”和“不可”,“当”与“不当”截然分开一样;详见第 69 页)。因为,按照取舍的形式,把“可”和“不可”,“然”与“不然”截然分开的判断,是按照一定的观点来看待事物的(对持这一观点的人来说是否“可”,是否“然”,成玄英)。“物固有所然,物固有所可。”我在这里把“固”译成“son”,^①其意义是模糊的。这样译之后,意思可以是,当某人做出判断时,他是局限于其“然”,或局限于其“可”的,他的根据是自己的观点的“然”或“可”,这样,他就不可避免地陷入了偏见(“其”在这里表示的是“固执”,“已成”的意思,好比说某人对某事抱有成见一样);但这样译也可以表示“然”或“可”指的不再是判断,而是指事实如此(显而易见的事实),表示所有的存在物都有其内在的“然”(使其自然而然),都有其内在的“可”(使其可于可);在这种情况下,“son”的意思便是“内在性的”、“其本身就有的”(我认为,庄子在《寓言》中又一次使用这个字时,表示的是后一种意义,详见第 950 页)。这样一来,智慧的巧妙之处就在于从一种意义过渡到了另一种意义:不再设想然或不然(可或不可,当或不当)的判断,而是看每个存在物每一次都是如何自然而然的;或者每个存在物都是如何同等地拥有其“可”的。智慧的巧妙之处就在于从事物的“然于然”之处感知其“然”,从事物的“可于可”之处领会其“可”。

① 原作者将庄子的“物固有所然,物固有所可”译成法文“Pour tout existant il y a son ainsi, pour tout existant il y a son possible.”也就是:一切存在物均有其然,一切存在物均有其可。“son”是法语的一个主有形容词,意思是“他的”或“她的”或“它的”。——译者注

因为,“物均有所然”,“物均有所可”。^①“无物不然”(皆然),“无物不可”(皆可)。换句话说,智慧的巧妙之处就在于从表示固执的“son”过渡到表示内在性的“son”,就在于把视角颠倒过来:从以自我的“我”为观点看到的“son”(“他/它的”),过渡到以对方——以每个人——的“自我”为观点而看到的“son”。让自己的视角与每个存在物所特有的视角(也就是该存在物“然于然”的视角)吻合起来。这样一来,“他的”(son)视角便不再是他的。因此,俗话说,有智慧的人不论是非,而是理解,这意思很简单,就是说,不必按照自己的观点来判断孰是孰非,事物自会根据其自身的根源(“天”),得到阐释。所以在圣人的眼中,一切都是有根据的。圣人不会忽视任何一点。

摒弃了是非的分化,“然”和“可”便完全开放了。我们又回到孔子的话上来:我本来是“无可无不可”的,没有什么适合不适合的原则。圣人不把自己的判断作为限制强加给世人,因此也就可以不受限制地使用判断而不必感到为难。这里有一句话很难翻译(第70页,75页):圣人“为是不用”(我可以在这句话的后面加一条注释:“不再使用为自己的观点辩解的判断”“而寓诸庸”。“寓”是临时寄寓的意思(好比让某人暂时住在旅馆里,或者用寓言来寄寓某种意义);这个“寓”没有被看做是生而有之、原本就有的,也没有被看成是最终的;但同时又的确是个“寓寄”之处,是此时此刻现成的,最为方便的所在;每个存在物自有其位置,但是这个位置是

^① “Tout existant a son ainsi”, “tout existant a son possible”。法文与前面的说法不同(“Pour tout existant il y a son ainsi, pour tout existant il y a son possible”),但其实都是在译“物固有所然,物固有所可”。——译者注

灵活的,是变化的(按照事物的发展进程而变化)。将“此”“寓诸庸”的意思,并不是将“此”禁闭在庸常小事中:我们不认为它表示了什么原则,我们不以为它是必须遵守的圭臬。圣人不固执于什么,也不完全脱离开来,正所谓不“即”不“离”,所以就更能够顺应常道,也让别人顺应常道,常道是“可矣”之道(所以才谓之“庸”),可通之道,可行之道,“可”能之道。所以,正如在其他的其他地方说过的那样,顺应常道,才会“万物尽然”(第100页)。评注者说:“夫达者无滞于一方”(郭象,第72页),通达者不会滞留于任何一方,但是他会寄寓(自我/他人),“当于自用”,而且“莫不条畅而自得也”。“物皆自用则孰是孰非哉”,因此也就没有必要自问然与不然(第78页)。圣人放弃了真理的判断,采取的是顺应的办法。圣人超越了一切断然的见解,只顺其自然而已(“因是已”)。“因是已”——仅此而已。甚至于用不着区别是顺应世事之然呢,还是顺应自我之然。因为,我们前面已经说过,智慧的特点就在于它消除了两两相对的局面,庄子称之为“两行”。既然可以两边行走,也就无所谓这边、那边了,也就放弃了单边的判断,而止于“天”之平等(“天钧”),所谓平等,也就是一切均有其用——一切均有其然,一切均有其可。我们的心才能不受约束。



(四) 不要立场,才能不受约束

1. 为了对事物之“然”开放,领会其“自然”,关注如声响之自发一样的内在性,我们的心不应是“成心”,不应有偏见,不应局囿于是非导致的个别观点。孔子说“圣人无意”,表示的就已经是这种要求。要做到不受约束,这是惟一的要求。是要求,但并不是强制性的。因为,并不是“必”须怎么样,就能做到这一点的。甚至于正相反,孔子说,只有不再提出必须怎么样的时候,才能够做到这一点。因为,不对即将变化的事物提出经验性的主观判断,也就不必坚持一成不变的立场,不必固守于自以为是的真理(所谓“根深蒂固”的真理,人们以为这些真理可以超越境况)。通过“无必”,我们最终才能达到“无我”的境地,摒弃个别的“自我”,摒弃对事物“自有其观念”的我。

庄子在《齐物论》的开篇处提到三籁之前,先描写了这样一副情景:南郭子綦靠着几案而坐,仰首向天缓缓地呼吸,那离神去智的样子,“似丧其耦”:

“颜成子游立侍乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎?今之隐机者,非昔之隐机者也。”子綦曰:“偃,不亦善乎,而问之也?今者吾丧我……”

我们其实可以——我们本来就可以——把这一情景看成是南郭子綦进入了出神入化的状态。也许作者的确是在重新诠释来自古老巫术的题材，其中很多特点，比如腾云驾雾，遨游天空之类，在庄子的论述中也并非没有（第96页）。因为，南郭子綦如出神入化一般的情状令周围的人感到惊讶：他仰天而坐，似离神去智，掌控物我关系的意识好像停止了，而且这种状态伴随有典型的身体现象，一动不动，好像丧失了感觉。但无论如何，即使作者再一次使用巫术中的题材，也是为了用旧瓶装新酒（正如巴门尼德的诗一样），文章的顺序本身就说明，作者虽然借用了巫术的题材，目的却并不在巫术，我们不能仅从字面上去理解。因为，有很多特点还证明，对自我的丧失没有被理解成是出神入化的现象；尤其是，在忘我的情景和评论这一情景的对话之间，我们看不出有时间上的差别；相反，文章中强调的是现在——在这一点上，庄子与毕耶特（J. - F. Billeter）不一样。南郭子綦仰面朝天的样子丝毫不能说明他有了幻觉（至少文中没有丝毫幻觉的描写）。最后南郭子綦说：“今者吾丧我”。因此，中国的评论者通常认为，“丧我”的“吾”指的是有成见的我，是滞于其个别观点、囿于是非之分，从而使判断产生了分化的我（详见释德清的注）。^①之所以滞于个别观点，是由于是非都是偏见：因为我们的心受了约束，所以才落入了是非的分化当中。这正是庄子在孔子思想的基础上带来的新东西。因为这里的“丧我”显然与前面所说的“荅焉似丧其耦”的“丧其耦”联系在一

① 释德清说：“此《齐物论》以丧我发端，要显世人是非都是我见。”见《庄子内注篇》。——译者注

起(“耦”通常被解释为精神与肉体,或者物与我的相对为偶)。一旦丧失了对与之为“耦”的对方的意识,也就丧失了对“自我”的意识,反之亦然。心之不受约束,不仅仅指没有任何固定的、僵化于其真理的立场,从更深刻的意义上,也指消除一切立场,不管是“对方”的,还是“自我”的——这是两种互相有着明确的界线,相互对立的立场——,这就是“道之枢”所说明的道理。

2.“封”是界线——围墙的意思:说明各有各的“地盘”。这个词的意思既可以让人想到“边界线”(“封疆”),划定各自主权的界限(与“他者”相对的“自我”),也可以让人想到封闭、关闭,像个密封起来的盒子一样(“封”的概念,第74页和第83页)。庄子说,智慧之理就在于不让事物互相之间有所分立,不受约束也就意味着不再区别是非;分辨是非让人的意识变得狭隘,变得僵化——使意识“滞”于一方——,变成规范化的东西。庄子在区别了人籁、地籁、天籁之后,又区别了两种“知”。“大知闲闲”(迭代词“闲闲”表示词义的各个方面具有不可分割的特点)。评注者(成玄英)解释说,这里讲的是“顺性而为”,“虚怀若谷,超然洒脱”,是没有任何偏见,不一定非要怎么样,因此也就不受是非判断的约束。俗话说“虚怀若谷”,与之回应的,是智慧之知的“闲闲”之态。与“大知”相反,“小知”狭隘,事事区分好恶,处处建立壁垒,“分别”是非(“小知间间”)。“小知”使个人的天性无法充分发展,却使人情绪“激越”,总是急着“取舍”——“取”一边,“舍”一边——而不能让人轻轻松松。“小知”之所以“小”,是因为紧张,“大知”之所以大,是因为泰然。

我前面说过,智慧是“善解人意”的。当欧洲人说某人“善解人意”,或要求某人对待别人“宽厚”一些时,我们言外之意说的,也是这个意思。因为“善解人意”,不仅仅是从心智上通过了解来领会,从而有个清清楚楚的想法,达到“理解”;这里所说的,也是一种精神状态,甚至是一种人生的态度。这些特点都是一致的:如果我们如俗语所说的那样,眼界宽广,或者思想开阔——“大知闲闲”中的“闲闲”既有“宽广”的意思,也有“开阔”的意思,这里并没有具体明确是哪一种——,那我们就可以将事物的各个方面——“揽”无余,无不尽收眼底,不敌视任何一个方面;我们可以不必局限于自己的观点,不必紧紧地抓住自己的观点不放,我们可以超越自己的观点,去与他者相会,甚至进入他者的观点;我们可以不必把一切都与某个惟一的视角联系起来,从而狂热地、盲目地固守这个具有排它性的视角,而是像俗语所说的那样,“考虑事情的各个方面”(其实俗语所表达的意思远比我们想到的要多,远比我们习惯了的想法要广):只有将“事情”摆在同一个平面上,拉开距离去观察,放下包袱,我们才能承认事情各有其相对的重要性。总而言之就是,让事情各归其内在性,从事物的内在性出发看待事物。我们在互相对立的枢轴处看到的这种可能性的特点,在中国的语词中表达得更加清楚,那就是:领悟能力是与某种“心态”(disposition)分不开的。圣人之所以“善解人意”,是因为圣人平静、放松、泰然——智慧也正是由此才与哲学分道扬镳的:智慧的“知”不仅仅是纯粹的能力(不是根据其自身的器官,作为自己单方面的计划来设想的:感觉—感知—知性……),圣人的理解力不仅仅是一种看待事物的方式,也是一种“存在”(“是”)的方式。

“存在”或“生活”的方式。这两个词之所以加了引号,并不是出于谨慎而有所保留,而是因为我们觉得欧洲的话语(不是指小说和诗的话语)在表达这些意思的时候是多么笨拙——软绵绵的,闪烁其词。一旦严格地设想了“客观性”,就需要付出代价,永远有可能跌入另一边,跌入“主观性”的幼稚当中(中国的思想避开了这块暗礁,因为中国的思想是从过程的角度去思考的,“道”的主体,运行的主体便化解在过程当中;现象学是我们试图从死胡同里走出来的一种最现代化的途径)。这到底是什么意思呢?并不是说我的“最形而上的”观念总是依赖于我的生理(physiologie),尼采已经这样说过(那讽刺的意味是多么地强烈啊,单是这一点就足以让他的话有了理据),但是,当我们的目的不再是客体的组成时,认识活动便受存在的支配,这是克尔凯郭尔的存在主义所着力强调的。因为,也许欧洲太过于轻易地把以下两者分开了(或者至少我们没有足够地意识到把这两者截然分开所造成的影响):一方面是科学领域的知识;另一方面是深深扎根于“存在”当中的信仰,意志判断,信念。科学知识之所以在欧洲获得令人感叹的飞速发展,正是由于这两者之间的划分太轻易了。科学知识是抽象的,普遍的,等等。而信仰和意志判断则是个人的,内心的,是属于私人的……一方面是理性的自主和“冷漠”,另一方面是圣宠,是“火热”的激情和各种特别的状态,如此等等。这两者当然是互相补充的,虽然它们公开地对立着。然而,智慧并不赞成这样的划分,甚至驳斥这种默契,所以智慧在欧洲才停滞不前,或者更准确地说,只能变成副哲学(sous-philosophie)或者副宗教(sous-religion),在哲学和宗教两边摇摆,因为已经没有了它的位置。

的确,我们很难想象会有既不属于科学知识,也不属于宗教信仰的“知”,会有与希腊的认识无关,也就是与认识论的认识无关的“知”,否则我们会称之为“空洞”,而不是“虚”(无)。可是在中国恰恰相反,这甚至是中国思想给人感受最深的特点之一,除了墨家学派之外,其他的思想家都在不断地说,“知”的能力和人的心态是分不开的(“知”表示的就是两者之间不可分的特点,正因为如此,有些词虽然十分简单,却不断地在两种思想之间编织着一张网——或者更准确地说是在两种思想之间维持着一种迷雾——,“知”就是这些词中的一个):中国的“知”不是“对某事产生某种想法”,而是让思想“不受约束地面对某事”。这种心态对笛卡尔在纯粹理性的层面上消除偏见的智慧之“知”也是必要的。两边都把某些东西搁置了起来,但被搁置的东西不是同一范畴的:一方面是通过“怀疑”而搁置,另一方面是通过“放弃”而搁置。“虚”-“静”-“泰然”-“超脱”:这种不受约束的心态就在于要放弃一切个别的、局囿的、僵化的心态(“自我”的心态)。为了达到这种境界,不能只靠理性,但也不能指望圣宠,精神必须是卫生的——“精神”的卫生也是(首先是)身体的卫生(详见中国人讲究的呼吸,气):精神和肉体的分别也没有必要了。就其本身来说,这里说的卫生相当于我们的方法规则,因为这些规则曾用来引导精神,或心灵的静思(中国的思想家,不管是哪一派的,后来都发展了这种思想。详见我们前边引述过的荀子《解蔽》之后的章节)。

总而言之,要想获得“知”,就必须拥有不受约束的心态,画家要画好竹子,诗人要写好景色也需要有这样的心态,所以论诗和论画的文章一开始也是从赞扬这种心态开始的(况且,“思想家”、“画

家”、“诗人”的角色并不是截然分开的,它们的“道”是相通的)。不受约束的心态不仅仅是“知”的准备状态,也是“知”的条件,因为,只有“心”不受约束,我们才能够达到事物之“然”,之“自然”:只有不受约束,我们的“心”才能对内在性“开放”。只有不受约束,自“我”才能够不至于成为内在性的障碍和樊篱——这是需要丢弃的“自我”(达到所谓“吾丧我”的状态)。画上的竹子不仅仅是僵化在其客体中的一根竹子,诗中的景致也不仅仅是诗人描写的一片风景。但是,正好比“天籁”之音是自发的,而不是由谁产生的一样,我们只是感知到它们莅临世界而已。

3. 其对立面——也就是受约束的心态——则是自发意识(*conscience thétique*)或者批判意识所特有的心态,不是提出论题就是否定论题,在哲学的斗兽场里,这种意识自认为是最了不起的角斗士。庄子描写说,这样的人说话好像利箭击发,“其发若机括,其司是非之谓也”(第51页),他们就是这样分辨着是非和彼此。然后便固守着是是非非,再也不肯改变:“其留如诅盟,其守胜之谓也。”首先,是非判断像由“机括”发出来的一样,然后就像发了誓一样固守不移。因此,不受约束的心态(“无心”)的反面,是“机心”(释德清),是成心,是先人之见,是根据自己的观点做出反应。

然而,庄子之所以否弃受约束的心态,并不是因为它是错误的,否则,那仍然是在受其制约。庄子之所以否弃这种心态,是因为它对人具有腐蚀的作用。因为庄子可以轻而易举地说明,沉湎于争辩是非的人,是如何像秋冬的草木一样,日益销毁。“其杀若秋冬,以言其日消也;其溺之所为之,不可使复之也;其厌也如絺,

以言其老洩也；近死之心，莫使复阳也”——像一潭死水，生力日渐消耗。因为生存已经不再通过日夜的交替而与世界保持着关系，这样的人哪怕在睡梦中，也在与人勾心斗角：他们像奔驰的快马，一刻不停，一副昏头昏脑的可怜相，互相伤害，互相诋毁，终身役役而看不到成功，困顿无休却不知归宿（详见第 56 页：“其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，然疲役而不知其所归，可不哀邪！”）。如何从这样的愚钝当中走出来呢？

“吾闻诸夫子，圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道”（第 97 页），圣人不受任何限制，因此也就不会因为任何事而感到紧张：他没有忧虑，没有野心，没有恐惧，没有目的，没有准则。因为，圣人“不喜求”（与哲学家正相反，哲学家的幸福就在于追求真理），而追求所造成的张力会对人具有限制作用；即使是“道”，他也不去遵循（“缘”）：他之所以不“缘道”，是因为道是用不着遵循的，那不是供人遵循的教诲，对待“道”不能像对待教诲一样受其影响，受其支配，不能把教诲当成模式（有“缘”或者“循”，就会有差距，因此也就会有张力）。因此，圣人自由自在地“游乎尘垢之外”——对于圣人来说，道不是束缚，因为道不是陈规旧习。然而，圣人不受约束的心态，超然于飘忽不定的尘世之外，不受准则和习俗的羁绊，在终身役役的世人眼里，怎么能不显得“孟浪”呢？甚至于，如何用语言来表述这种不受约束的心态呢？因为我们的语言本身就是规范化的，所以也就颇有约束的作用，由于事事界线分明而僵化，受制于是非彼此的分离。所以，“予尝为女妄言之，女以妄听之”（第 100 页）：

“旁日月,挟宇宙,为其胞合,置其滑湣,以隶相尊。众人役役,圣人愚菟,参万岁而一成纯。万物尽然,而以是相蕴。”^①

表面上看这话说得太夸张,实际上却甩掉了负担,放弃了自我。这样做不是为了别的,正是要让话语摆脱是非的分别,导入消除了彼此的整体性的看法。圣人之所以显得浑朴(“愚菟”),是因为他确实不会让事物之间有是非的分别。圣人不把自己摆在与世界对立的立场上,而是与世界为伴,与世界共同变化,所以才能与万物更为密切地融为一体。这也许是一种可能的理解,因为话语已经不是强制性的——话语本身也是不受约束的。的确,中文的遣词造句要松散得多,句法关系不是那么确定,语义也较为模糊(翻译过来就做不到这样了)。尤其是最后一句,意思变得越来越松散,已经散到了极致:“以是相蕴”。我明白那意思,但我的理解已经使那意义变得僵硬了:因为圣人是受约束的,万物尽然,万物各尽其然,世界(反过来)相互蕴含——相互把对方作为“蕴藏”。蕴藏的资源——无尽的资源,也就是我称之为的内在性的资源。不受约束的心态通过事物的每一个“然”而导致的,正是这种“蕴藏”的资源。


^① “圣人同日月并明,怀抱宇宙,和万物吻合一体,是非混乱置之不问,把世俗上尊卑贵贱的分别都看成是一样的。众人熙熙攘攘,圣人浑朴相安,他糅合古今无数变异而自己却精纯不杂,万物都是一样,而互相蕴含于精纯浑朴之中。”陈鼓应,《庄子今注今译》,第87页。——译者注

4、文章一开始提到的“丧我”说的不仅仅是放弃一切“成心”。因为文章描绘的情景本身也是重要的：一个人倚着或靠着像个台几样的东西而坐；脸向着天，缓缓吐气，整个身体都处在放松的状态（“荅焉”）：一副松静自然，无拘无束，从容洒脱的样子。

人物的特征非常典型，如出神入化，这无疑是从古老的巫术描写中借来的。庄子之所以利用这一形象，是为了用身体情状更好地描写出放弃自我的样子。庄子是想说，心要做到不受约束，也要首先放弃自我。所以庄子的文章才从“吾丧我”的情状开始。或者更准确地说，圣人的弟子虽然还从外在的形态来看，以对比的方式提出“形”和“心”（形“如槁木”，心“如死灰”），但圣人已经达到了完全不受约束的状态，达到了“丧我”的状态，因而“形”和“心”的分别已经消除。而哲学只是知道，只是理解——或者自以为知道和理解（而这种幻觉使哲学自认为崇高）——；中国的思想是把“心”作为完全自主的能力，变成理性之后，又把思想纳入身体之中的，这让我们注意到这样一个事实：我们只能通过一种“心态”（disposition），才能认识，才能理解，才能通达，必须让心态放松、纯洁、开放，一直达到不受约束的状态。这种状态并不是道家所特有的。据说孔子也是“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”（《论语·述而》，第四段）。^①

庄子的文章以“吾丧我”开始，以“物化”结尾。“物化”一词虽说我已经翻译成了法文，但是我只能按照常规来翻译，按照我们的

^① “孔子闲居的时候，稳稳重重的样子，舒舒徐徐的样子。”见于网站<http://www.confucius.org/main01.htm> 上的翻译。——译者注

句法,把它表意的可能性弄得僵化了。从字面的意义上来看,也就是从词语的变动性上来看,“物”是“存在物”*existant(s)*,或者“此在”(*étant*),但是中文里又没有“是”(*être*)这个动词^①,“化”是变化(*se transformer*),但是中文里又没有“形式”(*forme*)的概念^②。智慧的这最后一个词“物化”,简单到了极致的程度。不是判断,也不是概念——连“意”也不是。这甚至于正是“心”在倒空了一切“意”之后,才能看到的显而易见的事。在物化中消解的,不仅是中国人说的彼此之间的对立(是庄子还是蝴蝶?),也是我们说的主体和客体之间的对立。这时候只剩下一个的范畴,那就是过程(*procès*),就是存在的发展过程,当我们的心态不受约束时,我们就能够通达这一过程的深处(根源),这就是通过每种事物个别的“然”而不断地表现出来的内在性的根源。

这就是统一(*unitaire*)的知。但那是什么样的统一性呢?与人们通常的论断恰恰相反,庄子并没有申明一切都是统一的,没有说个性化是幻想(是佛教把个性化当成幻想)。当庄子说,古之人“有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣”,他的意思并不是说没有个性化的存在,而是说古时候的人,不会让事物个性化的特点成为以整体的、集体的方式理解事物的障碍。只有这样去理解事物,才能够顺天应人,在局势中自由地遨游。我们要仔细地来看庄子

① 法语中“*étant*”是系动词“*être*”(是)的现在分词形式。哲学上一般将“*être*”译为“存在”,“*étant*”译为“此在”,“*existant*”是动词“*exister*”“存在”的现在分词,一般译为“存在物”。——译者注

② 法文“变化”一词“*transformer*”里面含有来自拉丁文的词头“*trans-*”,表示“从一种(状态)到另一种(状态)”,“变成”的意思,“*forme*”是“形式”的意思,所以整个词也就隐含着“形式变化或变换”的意思了。——译者注

的话(第70页):“道通为一”,或者“唯达者知通为一”。与非此即彼的是非判断相反,圣人知道如何通过差别来感知,知道“彼”和“此”在根源上是相通的,它们有着共同的资源(内在性的资源)。正如评注者(郭象)所言(第71页),作为本篇题目的“齐”字,其实并不是要让万物整齐划一,都有同样的标准(“所谓齐者岂必齐形状、同规矩哉?”)。世界的多样性,从小草到大櫟,从丑女到西施,以及一切稀奇古怪的事情,“有自也而然”,“有自也而可”,但是,“理虽万殊而性同得”,所以“道通为一也”。

因此,“道通为一”远没有导致万物的趋同和贫乏,而是让我们感知事物的共同资源,这一资源能让我们更好地感受事物的每一个“可”和每一个“然”。这和孔子的教诲“一以贯之”一样,像从中间用一根线串在一起的统一性一样。这种统一不是形而上学的统一(意思不是说,一切都是—,存在的只有“—”,详见叔本华的《印度》),而是贯穿性的统一(穿透两边),同时也是过程性的统一(从一边过渡到另一边,从而使过程继续下去)。因为,圣人不是分别地看待事物的“分”、“成”、“毁”(第70页),^①甚至于把它们对立起来看,而是认为一件事的“分”,同时也是其他事的“成”,而且事情的“成”又会导致其“毁”。圣人并不说差别是表象,圣人并不否认差别的存在,但是圣人回溯其根本的统一——没有差别的根源之统一——事物的连续性(作为无休止的流通)由此而来。圣人不被事物的差别所局限,而是要超越差别——圣人知道如何使差别相

^① 庄子《齐物论》原文中说:“其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”——译者注

对化:因此,在感知事物的统一性的同时,圣人的心是开放的。

因此,一切都使我们认为,中国的智慧和神秘学的思想是有区别的,虽然我们对“东方”的看法一般都会包含一些奇思怪想。虽然放弃和超越论证的主题(我们后面会再讲到这一点),以及一开始提到的出神入化的情状(人的“能力”停止或中止的状态),容易让人把这些看成是神秘学的思想。因为,这种对自我的放弃(délaissement)不是忘我(anéantissement),不是让神意来主宰自我。因为,虽然现实的各个方面需要“复通为一”,但这种“通”还是世俗之事相互之间的通,圣人不是在与“神”相会,不是在与冥灵之物(神灵)对话。因为,最后一点,虽然圣人超越了一切对立关系,遨游于世间万物之中,却惟独不对“爱”开放。这里惟一的偶然是消极的(“道之所以亏,爱之所以成”,第74页)。这里说的“爱”是偏爱,其固执和偏颇与不受约束的心态是背道而驰的。

就这样,在西方一边是神秘学思想,另一边是理性的两分法,我们被辖制在中间,本来就很难说清楚什么是不受约束的心态。要想说得清楚,必须深刻地改造我们的语言,从某种意义上说,就是要重新塑造它,从中获得其他的资源——不是让我们的语言讲其他的事情,而是要以其他的方式来讲。我们需要再一次像蒙田那样,创造出具有双重特征的表达方法,既要特别实际——详见蒙田的文章中对身体的连续的比喻——,也要特别松散(用他的话说,就是通过“没有连贯性的文章”来表达;法国语言的确有过一个蒙田的“时代”,这个时代一去再也不复返了。那时的语言新鲜、丰富,能够即兴表达——继承了拉伯雷,摆脱了麻木,但还没有被语法弄得僵化,因此灵活而不受约束)。因为,若不这样,译成我们的

语言之后,圣人对“自我的放弃”必然会成为向着“神秘的超越”。然而我们明明知道这是不可能的,因为从一种范畴向另一种范畴的转变,是不可能通过对某种现实的直接感觉来完成的。详见布莱蒙(H. Bremond)引述的托勒(Tauler)的话:“圣灵之所以倒空我们的思想”,那是为了“填充它造成的空白”)。而圣人的智慧则是开放的,圣人的“心”之所以变得虚空,并不是为了让别的东西再去占领那地方(那甚至于算不上是“空”),圣人的心保持着“未被占领”、“轻松”、“空缺”的状态。

同样,哲学也只有脱离形而上学,摆脱本体论的分离,才能够接近这种状态。脱离形而上学,也就是回到“更加原始”的经验:像海德格尔那样回到符合论的真理之前,达到“非遮蔽”的、其原始驻留不在判断中的存在,我们在欧洲才能够与智慧走在同一条路上。事物的显现是在敞开(Offenheit)中完成的,与此相呼应的,是保持行为的“敞开”(son “apérité”, Offenständigkeit)。因为,这的确确实是一种行为(见《论真理的本质》):在专注于“敞开”的同时,可以一任“让存在”(sein lassen);或者,用中国的话说,就是专注于其“然”。

海德格尔称为“自由”的,正是此在的“让存在”,作为如其所是(如其“然”)的此在而任由揭示^①。这种说法也许并不完全一致,

① 原文的这句话很难翻译(Heidegger appelle “liberté” (Freiheit) ce laisser être de l'étant comme abandon au dévoilement de l'étant comme tel)。但在理解上可以参照陈嘉映的《海德格尔哲学概论》,三联书店,1995年,第五章第二节“真理与自由”,尤其是第182页:“在《真理的本质》里,自由则被领会为让存在者在公开场合中如其所是的那样公开自身。‘自由绽露自身为让存在者存在’。”——译者注

或者至少和海德格尔在作品中通常使用的后康德主义的概念有区别。但是,在西方传统的内部,除了把开放的态度称之为自由之外,海德格尔还能怎么样呢?或者,他已经倒向了另一边,脑子里想的是神秘学——是艾克哈特^①的思想?而中国思想却从另一个角度阐明了这一点,我们甚至可以说,是从相反的角度阐明了它(自由在挣脱出来的过程中,只能在超验性的背景上才能被理解):中国的思想是通过“自然”来阐明自由的。中国的思想不断地深入自然,而我们在这里也在不断地追寻它。圣人主要是根据自然,才将一切相对化,自己却又不落入相对论当中的。

^① 艾克哈特(1260-1327),多明我修会的修士,德国神秘派的神学家。——译者注



(五) 也不要相对论

1. 如果我们怀着略带天真的好奇心,想知道其他地方的人们怎样思想,甚至想亲身体会一下如果改变了思想的环境,让我们的思想摆脱偶然性,摆脱那古已有之的偶然性,看结果会怎么样,那么在中国,我们体会到的差别会很大,会非常大。我们会沉浸在一片迷雾当中,在迷雾的包围之下,只能耐心地辨别我们所处的位置。这里是思想的“另一个世界”,各种差别飘忽不定地围绕着我们,有的差别是语言造成的,而有的差别甚至使“存在”(être)、“主体”、“真理”这些基本的概念都无法立足。然而,我们不断地衡量这些差别的影响,突然之间,我们又看到了那一个个很容易辨认的立场和论据,像一个个轮廓清晰的小岛,那甚至是我们很熟悉的东西:比如相对论的立场和论据。随着各个学派的兴起,不管是在希腊、印度还是在中国,思想一旦开始反照自己,从传统的意见中突显出来,试图说服别人并与人辩论时,论据的根源便好像是共同的。希腊有“诡辩”派学者,中国也有(公孙龙,惠施),虽然他们的影响并不是很大;中国的“诡辩”派也想极力动摇已经建立的标准,从中引出新思想,解放思想,用反论检验思想,让思想变得更加敏锐。于是,人们为了辩论而辩论,话语公然与意识形态的参照对象

断绝了联系,只为追求话语的表达效果。相似之处还不止这些:中国和希腊的传统都认为,诡辩派的告诫具有太大的颠覆性,所以传统给我们留下的,只剩下当时奋起抗衡的人在驳斥这一学派时引用的只言片语(比如希腊的柏拉图和亚里士多德,中国道家的庄子)。因为,不管是在希腊还是在中国,最知名的思想家都是在超越相对论的同时展开他们的思想,最终才为人所接受的。因此,这是可供我们进行比较的,因为这些观点有异于常例,可以排成两条并行的线。有了这一点,此后的分叉就会显得更加明了。

我们前面已经看到,后来的墨家学者企图确立话语和思想的适当条件,从而扮演了亚里士多德在逻辑学上的角色。墨家学者和亚里士多德一样认为,差别的依据构成了话语和思想的适当条件。因为,虽然事物的名称是相对的,会依照所采取的观点不同而不同,但是,将“彼”和“此”互换之后,并不会因此而导致混淆:“正名者彼此彼此可。彼彼止于彼,此此止于此,彼此不可”(B, 68)。否则,如果消除彼此之间的区别,就无法辩论。另外,除了我们承认的那些相对的差别(需要第三项参与的差别,比如“长”和“短”)之外,还有绝对的差别(也是排他性的差别:这“是”牛或“不是”牛,详见 A, 88)。总之,如果不了解差别,话语便失去了参照,像发疯了一样(“狂举不可以知异”)。

但是,道家的庄子开始采取了一种从相对论那里借来的相反的立场,以化解成见。成见以“彼”“此”的分离为基础,最终把存在禁闭在了“彼此”之中。墨家学者却像亚里士多德一样,注重“类”的概念(“命之马,类也。”A, 78,而且一旦确定了“类”就可以在选定的道路上前进,A, 86;而“异类不比”,比如“木与夜孰长”就是不

能比的, B, 6), 而庄子将类的概念颠倒过来, 让它自己对付自己, 让它超出自己的范围, 总之是让它帮倒忙, 一直到抵消它, 从而极力消除是非分别的可能性(第 79 页)。比如, 当我们开始谈到某事时, 我们不知道它与“此”是否同类。但是, 是同类或者不是同类又共同形成了一类, 由此而与“彼”无法分别了……^①

海德格尔在探索形而上学的根源时, 在《什么是形而上学?》中说:“在更加原始的追问之中, 就连逻辑的观念本身也消解了(löst sich auf)。”庄子清楚地说明, 在一步一步地提出问题, 无限地向回追溯的过程中, 被排除的第三者的可能性是如何被化解的。的确, 请让我们提出这样一个论断:“有开始”(比如说,“世界有开始”, 详见第 79 页及其以后的部分); 可是我们连带着就会想到:“既然有开始, 那么也就有尚未开始, 也就有尚未开始的尚未开始”, 如此等等。^②话语不仅不能前进, 不能证实自己, 反而注定了会永远抵消自己: 每一个表达式在诱惑着我们向其之前回溯时, 产生另一个与之相反的表达式。思想失去了方向, 或者更准确地说是变得晕头转向了, 逻辑上的分离导致了逻辑上的毁灭。同样, 在简单的“有”和“无”之间也是这样。我们可以说: 有“有”, 有“无”; 但是这样一来, 我们还会说:“还不曾有无”; 我们也会说:“还不曾有不曾有的无”, 如此等等。只要一说出“无”, 我们突然间便有可能看到两元

① “今且有言于此, 不知其与是类乎? 其与是不类乎? 类与不类, 相与为类, 则与彼无以异矣。”庄子《齐物论》。——译者注

② “有始也者, 有未始有始也者, 有未始有夫未始有始也者。”庄子《齐物论》。——译者注

对立的分离消解了。^①因为,当我说“无”的时候,我不知道“有”、“无”到底是不是“有”、是不是“无”(“未知有无之果孰有孰无也”)。“有”和“无”混淆在了一起,变得难解难分,即使我说了,我也不知道到底是说了,还是没有说(“今我则已有谓矣,而未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?”)每个论断都有相反的论断,话语从内部遭到了破坏,导致无休止的倒退,但若保留“是非”、“有无”的分离,语言本身也在不断地破坏自己,从而瘫痪了。

2. 为了清除所有的既定的分界,为圣人的看法开辟一条道路,庄子也借用了诡辩派的论据。柏拉图借普罗塔哥拉之口说:“事物向你显现成什么样,对你来说就是什么样;事物向我显现成什么样,对我来说就是什么样”(《泰阿泰德篇》,152 a)。我们前面已经引过庄子的话:“自彼则不见,自知则知之”(第66页)。每个人都有自己的真与伪,你有你的,我有我的(惟一的不同,是庄子提出了物象的幻象,而在柏拉图的理论中,这种幻象包含在感觉当中)。普罗塔哥拉说(仍然是根据柏拉图的说法):“如果你说某事大,这件事也可能显得小;如果你说某件东西重,这件东西也可能显得轻”(《泰阿泰德篇》,152 d)。这一切都要看和什么比,什么事也不能就其本身和由其本身来确定,因此也就不能只根据其本身和由其本身来准确地形容。同样,庄子也说:“天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。”总有更大的,与更大的

^① “有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。”庄子《齐物论》。——译者注

相比,“这”就显得小了;总有更小的,与更小的相比,“这”就显得大了:因此,不管是什么,我们不能说它本身是大还是小——二元论的分离因此而消失了。

普罗塔哥拉还说:“……我知道有很多好的东西对人是有害处的,比如某些食物、饮料、草药,等等[……],但是对马有好处。我还知道有些东西只对牛有好处。还有的对狗有好处。有些东西对任何一种动物都无益,对树却有益……”(《普罗塔哥拉篇》334c)对“此”有好处的,对“彼”就没有好处。事物就其本身来说,没有什么好不好,也没有什么真不真。拿动物来做比较,从而使事物相对化,已经变成了经典的说法(详见亚里士多德《形而上学》,第三章,5);在第欧根尼和塞克斯都收集的言行录中,这一说法是怀疑论的第一比喻。庄子也说过同样的话(第93页):人睡在潮湿的地方腰部会患病,甚至半身不遂,泥鳅也会这样吗?人住在高高的树木上会心惊胆战,猿猴也会这样吗?^①谁住在什么地方合适,是没有统一的标准。对于吃什么才好,怎么样才叫美,也没有统一的标准。庄子很开心地说:人们看见西施,会称道她的美貌,可是鱼儿见了她会深深潜入水底,鸟儿见了她会高高飞向天空,麋鹿见了她会撒开四蹄飞快地逃离。^②

承认一切都是相对的,也就等于承认任何事也不是“就其本身和由其本身”的“一”(auto kath' hauto),也就等于承认任何事也不是

① “民湿寝则腰疾偏死,鲷然乎哉?木处则惴慄恂惧,猿猴然乎哉?”庄子《齐物论》。——译者注

② “毛嬙丽姬,人之所美也,鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。”庄子《齐物论》。——译者注

“一”，也就等于承认任何事也不“是”：动词“是”就这样消解了。这样一来，“是”(Etre)“成了一个到处都必须消除的项”。必须把它“从一切当中拔掉”——把它彻底清除掉。按照柏拉图假借给对话者的立场，普罗塔哥拉与赫拉克利特是一样的，相对论与变动论结合在了一起：一切都只不过是“流和动”的产物。任何事物都不是稳定不变的，所以任何事物都不应当在话语中稳定下来(157b)：

“如果想和圣人一样说话，那就不应当同意把‘某事’，或者‘某人’，或者‘我’，或者‘这’，或者‘那’，或者任何其他的话说成是固定的；而是应当顺应自然，说成是‘正在变化中，正在进行中，正在毁灭中，正在变质中’。”

这一点很能说明问题。因为我们看到，与其说柏拉图是在摆脱其思想，不如说是在摆脱其思想的偏见，那是希腊的语言导致产生的偏见，本体论又从他开始而发展起来。他严格地循着对方的立场，一直追寻到这一立场所导致的极端后果；毫无疑问，他的意图是要把对方的立场拉向荒诞的境地，阐述这一立场之所以可能(或者不可能)的条件。与此同时，反过来他又表述了自己的思想之所以成为可能的条件，可以供我们回溯他的思想得以产生的理论分歧。因为，也许他在这段话里表示的意思比他想到的要多，或者更准确地说，他做得其实更彻底：他想合理地消除动词“是”(être)，并通过修正语言，纠正语言，让语言以其他的方式言说，不让“是”(être)再牵连进来，让语言只用进行时的模式言说——也就是只讲事物发展过程的模式。因此，“主语”不再有明显的不同：

“某事”，或者“某人”，或者“我”，或者“这”，或者“那”。希腊文的句子不再有主从的关系，词语之间也没有了关联，变成了平平淡淡的并列，现在分词一个连一个，只表示着连续的过渡。本体论的创始人柏拉图时时把话让给对方来讲，结果却危险地差点拔掉了本体论的根——他是受到了这样做的诱惑吧？——，从而使思想有了另一种可能性。哲学在这一点上也与“圣人的话”一致，因为圣人的话能够“按照事物的性质”(kata phusin)，顺应其推动，顺应其连续不断的发生。

然而，思想的另一种可能性在希腊出现于逆光之处，让人看得影影绰绰。但在中国却呈现在光天化日之下。在柏拉图哲学的“他者”打开的这个缺口里(在希腊思想的框架内部，代表这个“他者”的，是普罗塔哥拉和赫拉克利特)，我们依稀看到哲学的“他者”有可能是什么样子，或者哲学的他者有可能来自哪里。而且事实上，我们在字里行间可以看到的——柏拉图的思想在这里展露无遗——，正是庄子的基本教诲(详见庄子在最后一章《天下》里的综述)。①中国一般没有关心过存在的问题(古汉语里连“是”这个动词也没有)，对这一缺失探索得最深刻，以了解并应用其后果的，大概就是庄子：任何个别的现实都不稳定和确定，因此，任何事都不会与某个“主体”长期地联系在一起。正因为如此，人的存在才必

① 维特根斯坦(1931)：“我们总是听到同样的意见：从严格的意义上说，哲学没有任何进步，希腊人当时思考的一些问题，我们今天仍然在思考。但是，讲这种话的人不明白，事情本来就应该这样的。原因就是，我们的语言仍然是一样的，它总是把我们引到同样的问题上来。只要有这个看起来和‘吃’、‘喝’一样使用的动词‘是’，只要有‘一样’、‘真’、‘假’、‘可能’之类的形容词[……]，人们就总会碰上那些同样的谜一样的困难，而且总会傻呆呆地看着那些任何解释也说不清楚的事。”

然是“无形”的。世事变化而没有常规(第 1098 页)。^①因此,世界也如柏拉图推断的那样,无法用稳定的语词形容,用庄子的话说就是“无常”。因为,“一个语词,只要它产生固定的效果,那么它就是该受批判的。”(《泰阿泰德篇》,157 b;亦见于《克拉图鲁篇》,401b)《泰阿泰德篇》继续说,如果一切都在“运动”,不管事物是“这样”(houtô)抑或“不是这样”,或者更准确地说,不管事物会不会“变成这样”——所有的回答都“同样是正确的”。我们前边已经看到,庄子也说:“无物不然,无物不可”(第 69 页):庄子的作品这一章的题目就是“齐物论”,所有的话语都是一样的,都是平等的,都是相当的。

柏拉图和道家的庄子并不相识,他们的理论背景甚至有着天壤之别,但是在相对论这个主题上,却站在了一起,像肩并肩——比较突然间变得非常容易。大家都以“醒”和“睡”的混淆作为论据,就证明了这一点(《泰阿泰德篇》,158 b)。苏格拉底说:“……比如说,如果有人想知道,此时此刻,我们究竟是在睡觉,梦见了我们所想的一切,抑或是我们清醒着,正在与人对话,我们该以什么样的证据来回答呢?”因为“我们现在正在互相说的话,在梦中也照样可以说”。道家的庄子把这一假设延长,并推向了极致:“方其梦也,不知其梦也。[……]丘也与女,皆梦也;予谓女梦,亦梦也”……

3. 柏拉图让相对论者发言,但他的目的是要驳斥他们;而道

^① 庄子《天下》篇说:“芴漠无形,变化无常。”——译者注

家的庄子则是借用相对论的论据，却并不固执于此；确切地说，他并没有“超越”这些论据，只不过不会因此而排斥其他的。看到他是如何与“一切都是一”决裂，我们就会更加相信这一点。所有的相对论必然导致走向“一切都是一”。因为，正如亚里士多德所说的那样（《形而上学》，卷三，1007 b），如果我们坚持普罗塔哥拉的立场，认为互相矛盾的事对同一个主体来说同时都为真，那么“所有的事毫无例外地都是一”；差别消除了，一切都混淆在一起（从逻辑上和本体论上混淆在一起）：同一件事“即是三层战船，又是城墙，又是人”。“于是就成了阿那克萨哥拉说的‘所有的事都是一起的’”。道家的思想家也说“万物与我为一”（第 79 页）。既然差别是相对的，那么“天和地”，一切都是一（惠施——对于惠施来说，天地为一不是形而上学的假设，而是逻辑上的结论；比较中国另一个诡辩派的学者公孙龙的话：“指非指”，“马非马”；由此又可以说“天地一指也，万物一马也”，第 66 页）。

但是，庄子接过这个论断，又说：万物为一，而且我这样说了；我一说万物为一，那么我的“说”与“一”加在一起成了二，便否定了万物为一（第 79 页）。^①因为，我们由此就可以累加起来：“万物为一”是一，再加上我说“万物为一”的话，这就等于二，二再加上“万物为一”的一等于三了，这样一来，便可以无休止地计算下去。这一论断和一切其他的论断一样，也是自相矛盾的，在庄子的分析中，它也是站不住脚的：不能固执于相对论，也不能固执于相对论

^① “天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！”庄子《齐物论》。——译者注

的反面,相对论的论断也有是非分别,最终也会导致偏见,虽然它是一元论的。按照哪个方向都走不下去,所以惟一的出路是彻底地改变视角:不能分辨“彼”、“此”,像哲学辩论所导致的结果一样,让“彼”和“此”之间的区别变得根深蒂固;也不能消除“彼”和“此”之间的差别,固执于与“彼”和“此”相当的其他的東西,并像诡辩派一样,把“彼”和“此”融合在统一当中。为了摆脱非此即彼的处境,庄子又回到他说的“因是”(顺应),因彼,因此,因是,因非。

因为,相对论必然导致的“万物为一”,也会导致现实和行为的混淆:由此产生的结果是再也没有差别,人人都可以随心所欲,再也没有共同的价值。本体论对此做出了反应,以阻止存在和道德的消解(亚里士多德说,只有在现实中互相有所差别,存在才会“存在”)。智慧的逻辑开辟了第三条道路,既不消除差别,也不肯定差别。而是尽可能地接受差别,顺应其具体的特点。我们自己越是保持平等待物,就越是能够接受差别(这就是智慧的“心之平等”),因为我们知道,所有的差别实际上都是相当的,我们能够意识到它们共同的根源。差别既不属于存在,也不属于表象,要把差别当成是内在性的一种效果,就像发出的声音一样。智慧说,要与之协调。这是从协调这个词的两种意义上说的(就像这个词双重的词源一样:cor 和 chorda^①):既表示“同意接受,准许”的意思(所谓“来就来了吧”),也表示“使与之不协调的协调起来”的意思,平息不同意见。——要不然还能怎么说呢?

① 按照 Robert 字典的解释,“Accorder”一词来源于拉丁文,其中“cor, cordis”是“心”的意思,“chorda”是乐器的“弦”的意思。——译者注

“狙公赋茅曰：‘朝三而暮四’。众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮三’。众狙皆悦。”

庄子评论说，“名实未亏而喜怒为用”，所谓“为用”，就是“使用”、“起作用”的意思，这就是“因是”。

这个小故事是中国寓言的经典之作，看起来是在说猴子缺乏逻辑(用现代的话说，就是：“我要提高这种税，降低那种税”，大家听了都生气。“那么好吧，我就降低这种税，提高那种税”，大家听了都高兴)。我们甚至于看到，中国如何强调圣人使用欺骗手段的天才(《列子》第二章)：养猴子的人开始的时候故意让猴子们错误地理解他的意图，提出“朝三暮四”，继而故作改变主意，又提出相反的建议：让猴子们相信他是向它们提出的要求让步了，以猴子们的愚蠢为基础，来统治它们。但是在这里，相同的故事引出的是“因是”(正如葛兰言 Marcel Granet 指出的那样，中国思想最为常见的办法之一，就是利用相同的故事，表示五花八门的意思)；这是在教给我们如何适应的艺术：养猴子的人接受猴子们有差别的要求(“朝三”或者“暮三”)，虽然他知道差别是相对的，实际上并没有什么不同(猴子们在一天里吃的栗子总数并不多)；但他与猴子们取得了一致，让大家都安定了下来。只要接受差别，不管这差别是多么有限，便足以让猴子们由怒而喜。总而言之，圣人利用差别，为的是调和。或者正如庄子紧接着说的那样，“圣人和之以是非”。我们要严格地按照字面来理解这句话：圣人在(调)“和”的时候，并没有像一般人想象的那样，放弃是非，而是相反，圣人借助于是非来达到(调)“和”(但圣人并不固执于是非，因为他知道那是非是相

对的)。正如在这个小故事当中,养猴子的人利用了差别,实际上什么也没有改变,却仍然取得了很好的效果。圣人并没有放弃真、伪——圣人不会放弃任何方便实用的东西——,而是用真、伪,顺天应时,以适应其个别之“然”。但是,圣人并不把这一点当成真理(圣人应时而用)。庄子接着说的是“休乎天钧”:这里的“天钧”,是自发的声音之“钧”,而不是人为的,自发的声音不断地以不同的方式展现出来,每一次展现都是自然——但都是为了让世人听到其和谐的本质。

我们自然而然地又回到了音乐上:一切“然”都是差别,正如抑扬变化的声音一样。现实也如音乐,只有在差别中才能实现自己。圣人之所以没有像诡辩派的学者在试图还原时那样,简单而干脆地废弃差别,也没有像哲学在对诡辩派做出反应时那样,把差别建立在本体论的模式之上,是因为圣人知道,我们只能通过差别,才能与现实达成和谐(也才能使现实达到和谐)。因为,我们的行为如何应时(“因是”)呢?还不就是顺应差别吗?圣人知道,差别只是变化,但是,世界正是通过这种变化来展现自己,让人领会的。所以差别才应当被当成是内在性产生的效果:差别通过事物的每一个“然”,让我们倾听其内在性。

因此,圣人虽然借用相对论的论据,超越了在是非的分别中顾此失彼的立场,但是圣人也同样超越了相对论,适时地利用是非彼此,通过每一次个别的机会,承认整体的效力(*validité*)也是世界的效力,是“道”。因为,对于圣人来说,世界既不是模糊的(不是简化为“一”的),也不是不协调的(不是深深地扎根在其差别当中的),而是协调地联系在一起。我们知道,哲学从苏格拉底开始,如何

超越了相对论,通过对“逻各斯”定义的“自在”(en soi)的抽象,提高到了本质的普遍性。然而,我们已经看到,智慧认为应当首先强调的统一性,却属于另一种范畴。智慧的统一性不同于从抽象得出的普遍性,却与整体性(也就是中国的“天”)紧密地联系在一起,而且只能通过领会(*com-préhension*)才能达到。换句话说,所谓智慧,就是要“理解差别”,在同一个层面上,将差别统统掌握在手中,^①同时让心尽可能宽广地向差别开放,以便在每一个“时刻”(详见孔子的思想),更好地顺应每一个事物之“然”的个别逻辑。因为,圣人善于领会(谁善于领会,谁就是圣人)的,正是有着共同本质的差别如何在形成一个整体——世界——的同时,又证实了自己的存在;或者,正如俗语所说,大千世界是由各式各样的事物组成的。

^① 中文的“理解”是将混乱的东西“理清楚”,将纠缠在一起的东西“解开”的意思;而法文的“理解”(com-prendre)则是“共同”(com-)“拿”或“掌握”的意思,所以才有“统统掌握在手中”(tenir ensemble)的说法。——译者注

(六) 也不要怀疑论

1. 把一切都放在平等的地位上,比如“谈论事物的话语”或者“话语”和“事物”,使我们又回到了怀疑论者的立场。西塞罗(Cicéron)就说过:“物皆平等”(Omnia exaequant)(也就是中文的“齐”,《齐物论》中所说的“齐”);我们不要倒向任何一边。皮浪(Pyrrhon)之所以也把一切都放在平等的地位上,不管是相对于真还是相对于伪,因为他认为每个事物都是“不分真伪”的。“不分”希腊文的原文是 mallon。错误的问题就这样被化解了,剩下的只有偏见。从这一点,中国和希腊的思想开始并行。正如道家的庄子要求抛弃成心,而要做到这一点,就要“两行”(第70页)一样,怀疑论的学者也建议我们改变视角,把视角从单边性中摆脱出来,系统地“从另一边”看待事物,以便平衡第一种观点由于其偶然性而导致的不平衡,并最终注意到事物互相之间是多么平衡。事物本来就是均衡的,我们根本就无法对它们表示我们的意见,一切通过判断实行的干预都会打破这一平衡。不参与,甚至不要有倾向性。不要相信一种论断,也不要指望与之相反的另一种(adoxastoi),不要倒向这一边或那一边(aclineis),不要为人所左右(好比帽子上的羽毛一样:acradantoi):搞比较研究的人会心安理得地感到高兴——不用花很大的代价,就可以搜集到智慧和抒情诗中都有的

经久不变的东西。事实上,两种互相没有联系的传统之间,还有其他一些相似的东西,正好比我们可以从各种文化背景里找到一系列相差无几的名言警句:道家的庄子认为,道德原则和真伪之路是“樊然殽乱”(第 93 页),让人无法分辨得清楚;根据第欧根尼的转述,皮浪“坚持说没有美丑之分,也没有正义和不正义之分”;庄子和皮浪都超越了是非的分别,因此也就都不怕死了(第 103 页)。根据斯托贝(Stobée)引述爱比克泰德(Épictète)的话,皮浪甚至说“生和死之间根本就没有区别”。

皮浪和道家的庄子之所以如此相近,是因为他化解了真,也化解了存在。与所有的先辈不同的是,皮浪不再以对存在提出问题的方式来思考——哪怕仅以泛泛的方式提出的问题(什么是存在?)——,因为问题的意义太明显,提出“存在”的问题,就说明“存在”是存在的:只有放弃了一切本体论,甚至放弃了反面的本体论,剩下的范畴就只有“显现”的事物——“现象”(to phainomenon)——,不管事物多么善变,甚至多么不稳定。柏拉图只顺便考虑过如何消除存在,而皮浪却实实在在地做到了。皮浪彻底地消除了存在,一下子便脱离了哲学。我们如何认识事物?这是最根本的问题。一般的答案是,或者通过理智(埃利亚派的学说),或者通过感官(普罗塔哥拉),或者通过感官和理智(亚里士多德)。皮浪的回答是:既不通过感官,也不通过理智;他对问题本身提出了疑问。他化解了问题,摆脱了哲学的框架,甚至消除了使哲学成为可能的条件。正因为如此,他才与中国的圣人走到了一起。因为,他们处在同一个时代,都注意到各个学派之间争辩不休的事实,深信需要赶快从争辩中摆脱出来:在哲学的大斗兽场里,大家

无不“是其所非而非其所是”(《庄子》,第 63 页),根本争辩不出任何结果,问题根本就是无法解决的。任何一个体系都不一定比另一个更好,两两相对的项都是势均力敌的,用怀疑论学者的话说就是“等值的”(isosthéniques):巴门尼德的论断不比赫拉克利特的论断好,但也不比他的坏;孔子的论断不比墨家学者的论断好,但也不比他们的坏。每个人的论断都是一种可能的观点——都只能是一种可能的观点。

我们知道,怀疑论在表达自己的意见时遇到很多困难。因为,说“我错了”,或者哪怕仅仅是说“我不知道”,也还是教条主义的。这是早在皮浪之前,希俄斯的梅特洛多洛斯(Métrodore de Chio)就想竭力避开的陷阱,所以他把话说得尽可能地模棱两可:“我断言,我们不知道我们是否知道什么事,抑或我们什么也不知道,我们甚至不知道是否存在着‘无知’和‘知’,而且从更加普遍的意义,是否存在着什么事,或者根本就什么也不存在。”判断经过系统的组织之后才停止,但一开始还是有一个“我断言”。这是不用在对话中明确的(初始的断言部分——最起码的部分——还是要由言谈的对方承担起来),正如“鬻缺”(他的“道”不会是完整的)和他的老师“王倪”之间的对话所表示的意思(第 91 - 92 页):

“子知物之所同是乎?”曰:“吾恶乎知之!”“子知子之所不知邪?”曰:“吾恶乎知之!”“然则物无知邪?”曰:“吾恶乎知之!”^①

① 鬻缺问王倪说:“你知道万物有共同的标准吗?”

问和答都是在问——最终的问题是,我们所不知道的,并不是我们知道或不知道,而是我们是否知道或不知道。问题从“知”的可能性退回到“知之知”的可能性。如果这个问题消除了,那么所有的问题也就都消失了。“虽然,尝试言之”(同上,第92页),我们试试看吧,诚心诚意地试试看……“庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪?”^①

2. 智慧没有历史,但智慧是由两个阶段组成的——两个相同的阶段——,所有圣人的历史都有这两个阶段,皮浪和道家的庄子都证明了这一点。是两个阶段还是两个方面呢?也许,“两个阶段”的说法太现代化了,它们之间的关系从结构上过分地依赖于历史,展开得还是不够——这里没有辩证法的位置(不能用辩证法解释成:一个是否定的阶段,另一个则是对这一阶段的超越);倒可以说是智慧的状态(régime)所具有的两种“相”(régime一词可以指某一过程的状态;但也因为智慧还是一种养生的方法^②)。第一种“相”是解脱和“中立”之相(所谓“中立”,是严格按照怀疑论学者们

王倪说:“我怎么知道呢?”

瞿缺又问:“你知道你所不明白的东西吗?”

王倪说:“我怎么知道呢?”

瞿缺再问:“那么万物就无法知道了吗?”

王倪说:“我怎么知道呢?”

见于陈鼓应注释的《庄子今注今译》第83页。——译者注

① “虽然这样,姑且让我说说看。怎么知道我所说的‘知’不是‘不知’呢?怎么知道我所说的‘不知’不是‘知’呢?”同上,第83页。——译者注

② 法文 régime 一词有多种意义,有“体制”,“制度”的意思,也可以指某一过程的“状态”,也可以表示养生的方法或饮食的规定等等。——译者注

的字面意义来说的——*neutra*,亦即“非彼非此”),也就是将意见和观点相对化,在超越了是非之分别(然与不然的分别)的同时,也让各个学派互相矛盾的判断变得毫无差别了。第二种“相”是顺天应人的生活(*la vie conforme*),让我们在“消除之消除”中再回到世界上来。圣人并非生活在与世隔绝当中,一心只思考绝对的事物,与别人断绝联系,也不是愤世嫉俗的人——圣人不是神仙。皮浪不受教条和意见的束缚,但在日常生活中最终还是和大家一样,到什么时候就说什么样的话。其实,这还不足以表达那意思之万一:“万能的”表象“不管出现在哪里”,他一概完全地信赖。正如列昂·罗班(Léon Robin)在评注中说的那样,“外部不管对他有什么要求,哪怕只是请求,他都一概顺从。”他像蒙田一样,别人信仰什么他也跟着信仰什么,遵守既定的习俗,承担他应当承担的职务,同胞们要求他担当埃利的大司祭,他也就当了,就像蒙田同意在家乡担当市长的职务(是蒙田在仿效先贤吧?)。

从整体上来说,道家的圣人(详见《天下》篇的综述,第1098页):

“独与天地精神往来,而不敖倪于万物。不谴是非,以与世俗处。”

正如评注者(郭象,第96页)指出的那样,“无心而无不顺”,或者“夫圣人虚己,应物无方”,也就是说,圣人没有优先的方向(成玄英)。圣人的心是开放的:圣人中和了是非的分别,才变得不受约束。正因为不受约束,他才能够更好地顺天应人,到哪儿说哪儿的

话,适应每一个“然”的逻辑。中国的思想甚至非常巧妙地描写了智慧的这种“虚淡无心”的状态(成玄英),正因为圣人不固执于世俗的判断,不囿于是非彼此的分别,所以才能与世界保持着既亲密,又轻松的关系。“亲密”的反面是“死死地缠着”。然而圣人既不会“死死地缠着”,也不会“离开”,既不会放弃,也不会陷入其中而不能自拔。圣人只会“顺物而行”,在生活中只是顺应。我们用不着问他顺应什么(是顺应世界还是顺应他?):在“世界”和“他”之间,既没有束缚,也不会决裂。

之所以能够做到这样,是因为道家的思想家庄子以积极的方式,通过不受约束的观念,比怀疑论的学者们更加明确地将智慧和“不知”联系在了一起。我们甚至于在这一点上再一次看到了区别。因为,怀疑论的学者仍然属于希腊哲学的传统,他们寻求的目标仍然是“真”,尽管他们表现出极端的不同,可他们仍然是对真理感到失望的一些人:他们当然希望得到真理,这是不言自明的——难道能够怀疑这一点吗?只不过可悲可叹的是,他们再也不相信了。而中国的圣人根本就不关心真理——圣人并不是“无真”(没有真理),而是“无意”:他不要对事物“有意”,为的是避免妨害事物。在怀疑论的学者和道家学者之间,逻辑是一样的,但是从某种方式上来看,又完全不一样,因为道家寻求的目标已经不是真理(我称这种在我们不知不觉中完成的改变为“令人难以察觉的改变”)。“从某种方式来看”:我们的确看到有那么一段是类似的,但从整体的框架上两者的方向不同——所有的困难就在于如何衡量与思想的坐标联系在一起的这一差别。

读一读郭象对“吾恶乎知之!”一段话的评注(第92页),会让

我们更加相信这一点。按照一般的解释,人们认为这段话表达了极端的疑惑,并由此而认为是对“知”的绝望。但郭象却认为这是智慧的最佳模式。按照常识,人们都承认:“若自知其所不知,即为有知。”但是,郭象接着说:“有知则不能任群才之自当”,也就是说,有知就不能以天然自在的能力为基础,并运用这些能力。而如果“都不知,乃旷然无不任矣”。或者还有(第97页):“唯无其知而任天下之自为”,这样一来,便可以“驰万物而不穷也”。有了这种“自当”,可以解放所有的功能(“群才”),从而更好地运用这些功能(中国人不像希腊人,不是只是从理论上论述这些事,而是参照事物发展的进程而言说——这是万物发展的过程,也是生命的最佳状态),这就是我们称之为的“顺应”(congruence)。应当指出,由此而产生的两种后果使差别更大:“知”的目的是真理,而“不知”的目的是顺天应时;这样一来,我们通常称之为的“知”正是通达内在性的障碍。

总而言之,皮浪和庄子之间的差别,就是表象和内在性的差别,一方面是“现象”(phainomenon),另一方面是“自为”:这就是最终的概念^①。这样一来,读者就会明白,我为什么把“内在性”作为论述的基点,不断地与之对照,不断地回到这一基点上来。因为,内在性是我们只能放弃才能言说的东西,是我们只能顺便提一提的东西。并不是因为“这”是不可言喻的(“超验性”就是这样,对此我们已经习惯了),而是因为它不可避免地会迷失在话语中,会消

^① 作者认为,“phainomenon”(作为表象的现象)与内在性(自为)之间是对立的。——译者注

失在思想里。在我们遣词造字的时候,我们的句子马上就吸收了它,将它局限起来,让它变得僵化了;所以,流畅而轻灵的音乐能比话语更好地捕捉到它。内在性不会超越一切,不会令人不可企及,而是“贯穿”于一切,我们留不住它;我们无法抓住它。因此,没有别的办法,只能像中国思想那样,不断地回到这上面来,绕着它转圈子,从不同的出发点上一次一次地接近它——所有的出发点都是一样的。如果从正面,通过展开其概念,我们很快就会发现,我们终将一无所获(斯宾诺莎是个例外?但那是因为斯宾诺莎将它推向了极致,动摇了它的根源);一般情况下,只有不断地更换途径,只有在连续不断的变换中,才能截获这种“一般情况”:我们只能用“虚淡”的话,用空虚的,零零星星的话来表示它;为了与内在性紧密地联系在一起,这些话只能欲言又止,只能永远地开始言说,所谓“希言自然”(见于王弼注《老子》,第23页)。

表象紧紧地系泊在本体论的基石上(虽然怀疑论极力想解除这一联系),所以在理论上显得更加实在。在皮浪的思想里,表象就是“纯粹的”表象,马塞尔·龚施(Marcel Conche)在《皮浪或表象》中说:皮浪的表象不是“某物”的表象,也不是“为了某个目的”的表象(这与表现了某种“自在”的现象不同),它让人看到的,只是它自己,它什么也不表现:“在一切事物变为表象的过程中(这种变是普遍的灭失,从而使一切得以继续存在),皮浪发现了智慧的原则。”(第81页)他的确从中发现了一种智慧的原则,因为,正如诡辩派的学者们已经感觉到的那样,在希腊人建立的本体论的框架之内,只有表象才不再具有是非彼此的分别(所以才能够让人“理解”):“……表象互相之间不是对立的。所以它们本身不会导致任何冲

突,任何动荡,任何动乱。”

中国人认为,智慧不在表象中汲取(中国人根本就没有表象这个概念),而是在内在性中汲取(“道”的内在性);因为,庄子明确说,只有在“自然”的普遍性中,才能够消除是非,因此也才能够平息一切冲突。对话,或者更准确地说是对话的反面,“反对话”,再一次成为方便的途径:不是一方问,另一方答,而是一方顺着另一方的问题向回追溯,也提出问题,通过化解对方的问题来解决问题:

“罔两问景曰:‘曩子行,今子止;曩子坐,今子起。何其无特操与?’景曰:‘吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇蚶蝮翼邪?恶识所以然?恶识所以不然?’”^①

内在性或依附性(“有待”):只有切断依附性无休止的连接,只有不再遣词造句,我们才能发现内在性——我们才能截获它,我们才能看到它(从显然之中)出现。句子也是这样。因为,从因果联系的角度来看,从产生的角度来看,再也没有什么东西比影子更具有依附性,当然,影子的影子除外——可以无穷尽地回溯。也可以无穷尽地延长:“若使影待于形,形待造物,请问造物复何待乎?”

① 影外微阴问影子说:“刚才你移动,现在你又停止下来;刚才你坐着,现在你又站起来;你怎么这样没有独特的意志呢?”

影子回答说:“我因为有待才会这样子吗?我所待的东西又有所待才会这样子吗?我所待的就像蛇有待于腹下鳞皮、蝉有待于翅膀吗?我怎能知道为什么会这样!我怎能知道为什么不会这样呢!”陈鼓应,《庄子今注今译》,第91页。——译者注

(郭象,第 111 页)《齐物论》开篇时说,只有把声音当成是“自生”的,而不是“我生”的,当成是自发的,而不是人为的,这样的声音才是完全的(也就是自然的);到了篇末,作者又说,世间万物,哪怕是影子,一向也只能从其自身出发,从其根源出发,才能够把握它,世间万物,只能从根源上去把握。“言天机自尔,坐起无待。无待而独得者,孰知其故,而责其所以哉?”(郭象,第 110 页)被称之为“天机”的“弩机”为另外一种“弩机”所掩蔽,也就是“成心”——营造之心,人为之心——的“弩机”,“成心”每次在表示判断时,就好比是射出了一支箭。因此,“不知”之所以为智慧开启了一条道路,并不是因为“不知”让人接受人道的极限,从而走向明智的忍让,也不是让人承认自己无知,养成谦卑的习惯,从而走上信仰之路,而是通过不再“责其所以”,从而时刻准备顺其自然,顺应事物之自来。我们也就不再为任何事物所惊扰。

3. 因为,思想在这一点上是一致的。事情是如此之平凡,我们甚至不屑于说它。平平淡淡的话语,没有任何张力,没有任何追求,甚至于连一点点凹凸也没有——思想在那上面已经挂不住了:智慧使人“虚淡无心”。从繁纷的世事中解脱出来(*apragmosuné*, 详见《庄子》第 97 页所说的“不从事于务”),不为世事所烦扰,也就是不动心(*ataraxie*)。不管从哪个方面看,这个概念都是极其贫乏的,因为无法从理论上展开,甚至根本不可能作为问题提出(这个概念本身就让你无问题可问)——简直是无可救药。哲学却是有差别的话语,哲学盗用了独创性,因此也就垄断了人们的注意力。而智慧则慢慢被人忘记了,因为没有办法让人像模像样地表达出来。

在智慧当中,悲剧的色彩消失了:因为智慧认识到所有的事情在根本上都是一样的,所以不可能有悲剧。如果突然切断了对知识的无休止的追求,我们便不能再把世界和生活看成是不解的谜。马塞尔·龚施注意到,“皮浪的怀疑论完全是反悲剧的观念”;马塞尔·龚施甚至怀疑皮浪是在克制青年时期在他的思想上打下了烙印的悲剧情感,才做到了这一点的。我们看庄子列数人们“终身役役”,“疲役而不知其所归”的情景(第56页),便可以想象,这个道家的思想家,是古代中国少有的几个体会到这种感觉、并对此做出了反应的人之一(是与屈原一样的人?)。因为从整体上来说,这甚至是一个非常显著的特点,中国的思想意识界明显是由和谐支配的,对冲突和对立的资源呈现封闭的状态,好像根本就没有想到会有冲突和对立,所以“智慧”才成了在中国受到特别重视的思想形式。

但是,我们还有令人更加肃然起敬的名言(从逻辑上本来应该由这一点开始):圣人生也“如其所思”;这与哲学不同,哲学是纯粹作为理论上的活动发展起来的,而圣人则要“付诸实施”。况且,哲学在这一点上的立场颇为奇怪:它动辄指责诡辩派不再考虑亲身经历真理,可是正是它自己加大了理论与实践(认识与行动)之间的隔阂,这一差距使智慧在欧洲渐渐变得难以立足,破坏了智慧得以生存的条件。好像我们可以先设想什么是“真”,然后再实践“善”,可以“应用”于生活,好比科学和技术之间的关系那样。这一切都是为了“幸福”;中国人没有突出这种“幸福”的概念,因为他们没有把它从“中节”(régulation)的逻辑中分离出来,始终对目的论和神学保持着戒备的心理。我们则是抽象出“幸福”的概念,把它当成是本质的东西,绝对的东西,摆在了和“真理”同等的地位上;

这样一来,为了消除隔阂,不得不求助于律法,包括宗教的和道德的律法(也正因为如此,信仰才在古典欧洲显得十分重要,与哲学形成配合默契的一对,因为信仰可以提供意志判断的可能性,对原则的思辨特点是一种补偿)。

但是,皮浪是与亚里士多德同时代的年轻人,在理论与实践之间有着隔阂的历史中,他所处的时代还太早,所以无法跨过这一隔阂。按照为各种学说写史立传的人们的说法,在因为亚历山大的征服而显得天翻地覆的世界上,人们更加迫切地需要“解放的真理”,而当寻求这一真理的责任落在哲学肩上的时候,跨越理论与实践之间的隔阂本来可以成为使皮浪独具一格的特点。人们说皮浪“会以其生命伴随之”,也就是说,他会让自己的行为与学说一致。按照昂蒂高纳·德·卡里斯特(Antigone de Caryste)的说法:皮浪极其严格地遵循他对别人的教诲,不怕头撞南墙,不避车辆和野狗,不怕跌入悬崖。因为一切都是表象。但是,问题也正在于此:在生活中能否真正地消除差别(adiaphora)?——亚里士多德已经提出过这样的问题:当一个无差别的哲学家“在想他最好还是喝点水或者见一个人,并开始寻找这些客体时,他并不打算,也不会完全平等的基础上判断一切”(《形而上学》第三章,4)。在生活中,我们是没有办法让天平完全保持平衡的:昂蒂高纳·德·卡里斯特还说,有一天皮浪被狗追急了,躲在一棵树上;有个朋友不守诺言,他发怒了……他承认说,要“彻底地改变一个人”,是多么“困难”。

然而,当我们接触中国的思想时,这一点并没有使我们感到吃惊,因为我们是逐渐才意识到它的,只不过这一点令人难以察觉地抵制着我们的理解,让我们觉得,我们永远也无法完全地把握中国

的思想,总有些东西是我们捕捉不到的:因为中国的思想没有在思辨和生活之间产生隔阂(虽然中国的思想并非不知道有这种可能性),所以也就没有把思辨和生活区分开来,所以中国的思想不仅仅是可以理解的意义——中国的思想不仅仅是观念上的思想。中国的思想是内在性的思想,不要求人们花力气去理解它,也不要求人们追随它(正是由于用不着花力气,所以没有人分析它,它才被冲淡了,才变得让我们无法企及)。况且,“追随”一词也显得太言过其实。因为,我们前面说过,“道”是不能“追随”(“从”)的,不能把“道”当成是从外部阐示的生存的楷模或教诲(像信仰和抽象的思辨那样);“道”是对内在性开放的,所以不能成为任何意向性的客体:我们需要花费气力,甚至于要花费极大的气力,才能保持无动于衷,不赞成什么,也不指责什么,像皮浪的怀疑论那样,完全相信表象;但是,随遇而安,顺天应人,是用不着花费什么气力的。圣人虽然对事物的每种“然”保持开放,认为在“中节”之道中,一切都平等,但他的行为并不是“无动于衷”的,他具有不受约束的心态,每次都能够顺应“道”的方向,在这一点上,圣人倒是更像斯多葛主义——但是斯多葛主义保留了表象的观念。中国圣人的“平淡”并不是“无动于衷”;正相反,这种最为中性的状态是准备接受差别的最好的状态——感觉到自生之声的无穷变化,而各种声响之间又并不互相损害。马塞尔·龚施想为以表象为基础的智慧寻找根据,最终却从内在性中得到了表现,言语的说法也和道家差不多:“此在的宇宙已经不再通过我们得到重申,也不再由于我们的判断而矗立在我们面前,成为我们的对头。”不应当再对事物“说三道四”,而应当“任其自然”(第130页)。这难道不是很能说明问题吗?

4. 在欧洲文化的氛围中,蒙田对此说得最好。在皮浪的怀疑论的影响下,蒙田要放弃矛盾(同时也放弃斯多葛派对什么事都持赞成态度的心理,放弃沉迷于物欲和欢乐的享乐主义,等等),设想出一种摆脱了哲学的“自然”境界,只有“圣人”才能够“达到”这种境界:

“哲学家非常理智地让我们遵循自然的法则,但是自然的法则与如此崇高的知识根本就是无关的。他们歪曲了自然法则,在它的面孔上描画了太浓艳、太复杂的色彩,然后才拿给我们看。所以,一个本来十分单纯的主题,却有那么多各式各样的表述。自然的法则给了我们走路脚,也会审慎地指引我们生活;这里所谓的‘审慎’,不是像他们杜撰的审慎那样机巧、强悍、虚夸,而是简单的、有益的适应,是不折不扣地遵循自然的法则,到时候要知道天真地、有序地,也就是自然而然地做该做的事。以最为简单的方式对待自然,那才是最为明智的做法。”(《论经验》第三章第13节)

一个“形式本来十分单一”的主题:内在性是普普通通的(正因为普普通通,所以才难以把握,所以哲学才企图抬高它,并想方设法地让自己表现出差别);“简单而有益的适应”:只要顺物而行,顺应“中节”之道。“不知”已经不再是“无知”,而是“不追根究底”,成了一个“软”而“绵”的床头板,“专供无所不知的头来倚靠”。“让我们听凭自然吧”;“让我们”根据“它们的条件和我们的条件”,“自然而然地接受不幸”。“顺势”而为吧。给事物“让道”吧。身体只是

天地间的一个“过客”，身体在变化，在变老：“我的一颗牙齿刚刚掉了，既不痛，也不用费力拔它，它到了自己天然的寿限。”

蒙田在最后一篇散文中说，在急切的欲望已经成为过去，在总想把自己的打算强加给事物的时候过去之后，我们开始顺应自然，听凭事物的发生。智慧不请自来。就像人一定会变老一样，智慧也一定会自己到来。自然而然——智慧是自己来的：年龄、衰老就是我们对自发而来的事物积累的经验，是我们不能不积累的经验。如果智慧随着衰老而来，那也就是说，我们年轻时不可能成为圣人（年轻时只能成为哲学家：只要有哲学的头脑就行）；如果智慧“不言”于青年，那也就是说，青年人可以理解——这是就理性而言，就观念而言——，但是青年人没有“悟性”。这需要时间，或者更准确地说，需要展开（中国人思考事物的进程，对展开是十分关注的）：生命力在放松、在舒缓的同时，也开始听凭自然；而且由于身体开始走向死亡，像蒙田说的那样，开始自己“消融”和“摆脱自己”，我们也通过这种消退，渐渐对使我们走向灭亡的事物之进程变得敏感了，我们开始深受其影响。面对着世界的，再也不是自我（扩张的自我，以及作为认识和征服对象的世界），只剩下一个开始变得枯萎，开始自我放弃的“自己”（蒙田强调说：“在我的存在中，这一部分和多处其他的部分已经死了，还有的处在半死半活当中……”），我们“理解”（也就是“能够体谅”的意思）了事物在连续不断地经过。我们与事物同时，我们的生命“恰逢其时”（“我们伟大而光荣的杰作，也就是生逢其时”）。因为，如果智慧是流逝的时间和向我们走来的衰老产生的结果，这并不是因为我们逆来顺受，不是因为我们“接受”了事物的本来状态，也不是因为我们再也

有让事物成为其他样子的愿望,是我们简单地顺其自然,再也不对事物评头品足,我们顺物而行——只是顺便而已:同时我们醒“悟”到,一切都是天地间的过客。

智慧有个人的阶段,也有历史的阶段,或者至少对智慧的言说是这样。要领悟智慧需要特殊的条件。在人文学者征服一切、重新安排世界的知识,和作为认识的主体而形成的笛卡尔的主体之间,在恢复旧体系的姿态和创立新体系的姿态之间,出现了一道缺口,蒙田就在这道缺口上道出了智慧的机缘。“自我”不再与事物神奇的“协调”相混淆,也还没有通过分离,为了澄清——通过与自己的协调——而变成“思考的事物”(res cogitans);“自我”成了空谷,“自我”开放了。“从理性上感知”——“从感性上具有理性”,这是对各种事物开放自我,能够感受到“如此特殊”的每种事物之本然;这是“经验”的自我。但是,除了“自我”之外,还能怎么说(它)呢?若不通过自我的视角来感知内在性,若不陷入客体,从“事物”的角度来领会内在性,还能如何表示它呢,或者更准确地说,如何任其流露呢?①

① 我们在这里通过与中国传统的思想进行比照,反观欧洲的思想根源,企图打破欧洲思想中已经形成的积习,尤其是打破欧洲思想中主体与客体之间的对立,让内在性的自然表露如“逝者如斯夫”一样,在语言的表达中自然而然地自我流露。

(七) 言说意义——任凭内在性流露

1. 我们知道怀疑论在逻辑上会导致什么样的结果(根据亚里士多德概括皮浪的思想时说的话):在彻底消除存在的概念,放弃矛盾律的同时,怀疑论者最终无法表达自己的思想了。在对行为产生的结果范畴之内,“失语”(aphasie)先于“不动心”(ataraxie)。的确,怀疑论者在表达怀疑论的时候,所用的语言必然表明相反的意思:因为他不断地牵连存在,使差别变得根深蒂固,从而和理论上的对手沆瀣一气。因此,皮浪的论断一旦表示出来,立刻便被歪曲。这与从柏拉图开始便对持变动论的人发出的指责不谋而和:如果事物从根本上就是不稳定的,那又如何避免使事物的名称陷入可以互相替换的局面,从而变得不可收拾呢?如果不能保证意义具有一定的稳定性,那我们就不能使用语言。

道家的思想家庄子也注意到这一问题的两面性(第 83 页)。一般来说,语言是不稳定的(“言未始有常”),从来就不曾有固定的标准(语言尤其会根据“别人”和“自我”的不同而改变);另外,“道”原本就是没有分界的(“道未始有封”),“彼”、“此”之间原本没有分别,只是人们为了争一个“是”字,而划出了界线(“为是而有畛也”)。像儒家的思想家一样,这些界线也被当成了思想意识上的范畴:“左”卑,“右”尊,按照远近亲疏分出类别,根据价值大小规定

公平的原则；这些界线也可以被当作是逻辑上的范畴，比如在墨家学者的思想中：由于“区别”而产生了“辩论”，辩论又导致了“竞争”，从竞争中产生了“冲突”，冲突中的每一方都想战胜对方。于是，只要我们一开口，便违背了事物本没有是非彼此之分的“道”，便忽视了其共同的资源；在将事物分出是非彼此的同时，我们局囿了事物，使事物变得僵化了。言说，便意味着选择——言说，便意味着判明是非彼此；同时，我们也就“遮蔽”了事物发展进程中“无分界”和“无分别”的特点，也就“遮蔽”了“道”；事物的各方都在同一个层面上（生存），连续不断地铺展开来，所以也就没有棱角，没有分叉和边沿——所谓“大方无隅”（《庄子》第 87 页，老子《道德经》第 41 章）：因为，正由于不优待任何事物——不突出任何事物——，甚至于也不分别任何事物，道才得以让万物得以生存（“世界”之共存）。

后果由此自然而然地产生了，使话语与智慧相对立。二者是互相排斥的。只有通过“不言”，才能够“齐”万物（“不言则齐”），平等地对待万物（第 949 页）。相反，只要一说，万物就不“齐”了（“齐与言不齐”）：想要明断一切，这本身就是一种偏见，由此而产生的差别又成了偏好的基础；言说引起观点的不完全（*partiélité*），观点的不完全又引起偏见（*partialité*）。的确，言说一切，会衬托出主次，从而脱离生存“齐”或平等的特点。根本的，无差别的平面，这才是内在性的资源。在言说的同时，我们言说的存在物便挂上了标签、排列了位置、得到了表述，但是它与内在性资源的联系切断了，无法在其冲动中，在其运动中，或者更简单地说是其在“生命”中被把握了（我们再一次看到，欧洲概念化的表达在采取柏格森的方式之

后,变得软软塌塌的叫人难受)。智慧倾向于“齐物”,但是,道家的思想家庄子归结说,“齐与言不齐,言与齐不齐也”。这与怀疑派的禁令如出一辙:不要说,要“失语”。为了回到生存根本的(平等的)平面上来,必须再一次保持沉默。

2. 我们也知道,怀疑派的学者想清除逻各斯本体论的倾向,从而回避困难。他们先把话语看成一剂泻药,但在排泄了其他东西的同时,也摈弃了自己:与声称只对自己有效的其他的话语不同的是,怀疑论的话语只想把我们从话语中解放出来,并随话语一起消失。怀疑派的思想家制定了一些陈述的形式,企图避免在意义的逻辑(以指称为基础的意义逻辑)和自相矛盾的逻辑(被迫保持沉默)之间非此即彼的局面。他们要么系统地使用否定的前缀,事先防止一切确定的可能性,阻止语句谓项的功能(无-差别,不-稳定,不-确定);要么利用语义的灵活性(详见弗雷德里克·高苏达 Frédéric Cossutta 的论述),使用并不完全相当的一些词,但这些词能够不断地重合在一起,从而延长了自己;就这样通过逐渐的移动,他们掩饰了语义场令人难以容忍的稳定作用。通过词语的变动,某种指称得以保持,但是指称已经不再是描述性的,而是以拐弯抹角的形式出现。总而言之,皮浪式的话语成了反话语,说否定却又不否定,说肯定却又不肯定,一边说,一边弃绝自己的话。这些话语中的文字既表示了它们说的意思,又不同意它们表示的意思(马塞尔·龚施):这些话以讽刺的口吻挫败对自己不利的理论的不确定性,同时也揭露了一切话语都会产生的幻觉。

因为,亚里士多德已经提出了问题:人们不只认为,如果某事

为真,那它就“不会同时又为非真”;而是把真和伪放在平等的地位上,并抹杀其差别,那人们就什么也不能说了。因为我们说的就会是“既是又不是”,使意义成为可能的条件消失了。然而,这正是道家的思想家所要面对的问题,但是道家的庄子断然采取了相反的立场:如何同时说既是又不是呢?为了做到这一点,如何克服“是”和“不是”之间的分别呢?并不是“言说”作为“是”而与众不同,局面在其个别性当中,并因此而僵化了,客观化了,因为与其过程的整体性割裂,变得具有排斥性了;而是通过整个“是”来捕捉使其回归本然的、平等而无差别的共同资源。另一种作用暴露了出来,或者更准确地说,另一种作用又恢复了,那是被哲学排斥了的作用(却被诗接了过来,至少是现代的诗,比如马拉美,兰波的诗),我们通过中国的叉路,可以故地重游。意义的言说不再是话语按照矛盾的原则,通过确定自己而完成的任务(详见加辛·纳西 Cassin-Narcy:意义的“确定”),而是通过让人想到的确定性——因为话语使确定性充盈而溢——,任凭内在性流露出来。因为内在性(“道”的内在性)是不能言说的(不能单独言说,不能把它突显出来),只能让人想到它,任它流露。“任其存在”,“任其流露”,没有什么区别,怎么说都行,但是要消除其排斥的作用。

在前边引述的一段文字中,我们已经考察过如何放弃言说,以另外一种方式使用话语;但是,在翻译成法语时,我们把庄子那段话的意思说得太明确了,所以也就限制得太死,我们给中国话穿上了法语的语法紧身衣,把原本灵活的语义弄得僵化了(见于前文第153页)。庄子的原文如下:

“旁日月，挟宇宙，为其胞胎，置其滑湣(……)”

话说得模糊、含混、不确切、“松松散散”，正如我们在前言中说的那样，语义之间的界限消失了，只有工整的对仗支撑着句子不倒（好比在表达一切事物发展的过程时都会有的极化现象一样）：挽救话语的第一种方式就是使话语具有不确定性，说什么事都不要指名道姓，不能说得特别准确，要把话说得模模糊糊，就能够做到“任其流露”。

“道”之不可分界的特点，就在于使差别变得模糊，从而使意义消失于无形。这样一来，我们需要以其他的方式设想话语的指称作用，但是我们不能放弃一切指称关系，只是不能仅仅维系于这种指称。有一句话说，圣人在讲话时“无谓有谓，有谓无谓”（第97页）。或者更准确地说，“谓”在这里的意思是“指称”（比较《墨家经典》A, 80; B, 35）^①，如果这样去理解，那么圣人的话：

“无谓有谓，有谓无谓”

就可以变成：

① A 80:知。闻，说，亲。名，实，合，为。

（知）。传受之，闻也。方不运，说也。身观焉，亲也。所以谓，名也。所谓，实也。名实耦，合也。志行，为也。

B 35:谓辩无胜必不当，说在辩。

（谓）。所谓（所以谓名也，所谓实也），非同也则异也。同则或谓之狗，其或谓之犬也，异则或谓之牛，（牛）其或谓之马也，俱无胜，是不辩也。“辩”也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。

“无指称有指称，有指称无指称”

这也是智慧的两个阶段，这句话说得不即不离。既不直接地特别贴近指称物，也不完全脱离指称关系，变成虚空的东西。圣人的智慧既不会陷入指称而不能自拔，也不会放弃指称。智慧并非与一切指称关系都决裂，但是，这种关系是模糊的，因此在每一种情形之下都是间接的。指称不是具有局限性的指称，而是变得模糊了。指称不会起限制的作用，而是不受约束。它像圣人的精神一样，保持着完全的开放，接受一切，容纳一切，一切都可以贯穿而过，同时它也表达着事物的每一个本来面目。

正因为如此，智慧的话语在陈述中才显得如此贫乏，让人失望，但是却不断地让我们思考。因为它以其平凡的形式，达到了能够传达一切的根本的基础平面（一切都是平等的），从而也变得能够包容一切。因为圣人的话不构筑意义，也不披露意义，也不会为了引起人的欲望而隐藏意义，好让人透过迷雾，去征服意义，体会成就感。不，圣人的话是平平淡淡——把一切事都说得平平淡淡；圣人的话不会让人看到突出的反差和特点，只是平平常常，永远是大白话，永远在要求我们把一切都建立在平等的基础之上；这是圣人惟一的要求。

“终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。”（第 949 页）

换句话说，圣人的缄默也是在言说：圣人不言，是任凭内在性流露。圣人的话无声，从而使差别也变得无言。

3. 正好比我们说“可以”时一样——这是每个人天天都说的，普普通通，张口就来。因为，当我们说“可以”时，我们没有表达什么意义，因为我们的话没有提出任何差别，或者更准确地说，大概在所有的话语当中，这是提出差别最小的一句话（而且，不管是从语音上，还是从意义上，莫不如此）。同时，这句话又是完整的，我们只能在事后来评论它：“ça”（“这”）^①是不定代词，在这个词里主体和客体还没有开始分别，甚至于自我和世界之间也还没有区分开来——不仅这样的分别还没有现出端倪，甚至根本就是不可能的。“va”（“去”）这个词比一切“是”和一切“有”更加不确定，从其本意上来说，既不表示运动，也不表示变化，虽然这个动词本身有表示方位变化的意思，但在这里没有这样的分别，好像可以表示某种功用（即中文里的“用”），只是这个词在我们的语言中显得僵硬，与相关的机制紧紧地联系在一起。因为，这个“可以”不面向任何事，不为任何目的性所贯穿，尽管它是无定的，但它能够自我满足——我们用不着问要去哪里，是什么东西要去^②——，说完就完，并不追根究底。我们不能从精神上把它变成观念。这个“可以”（Ça va）只表示了某种顺应，只是表明能够“通畅”（符合中国的“道”的意思）。但是，这里简简单单地表示的“顺应”，却是从总体的意思上说的，极其模糊，又根深蒂固，因为是从生存的根本上来采

① “Ça va”即是法文的“可以”；前文孔子所说的“可矣”译成法文也是“Ça va”。——译者注

② 前文已经说过，法文的“Ça va”是个具有熟语性质的词组，其中的“ça”是个指示代词，表示“这”、“那”的意思，“va”是动词“aller”的第三人称变位形式，是“去”的意思。——译者注

撮的,所以不管你再说什么,都是对它的损害,在让它变得明确了的同时,也让它僵化了,从而也就丧失了它。在说“可以”的时候,我们几乎算不上说了什么,但是同时,它却表示了我们永远也无法表示的意思:正是通过这样连续不断地适应,天下才有了生命——但是,即使是这样说,我们用的词也太呆板,太狭隘了(概念性太强了)。^①

4. 让我们再来看一看这首四言绝句:

“人闲桂花落
夜静春山空
月出惊飞鸟
时鸣深涧中”

人闲,花落,月出,春山……这些所指物单独来看算不上什么,其中任何一物本身都不成其为诗(或者说诗意并不拘泥于其中)——诗的话语不是描述性的(也不是叙述性的);但是也不能根据所指物,在象征性的层面上,抛开具体,展开观念,深化某种意义。人“闲”,花“落”,月“出”,春山……这里根本没有什么特殊的东西,这些串在一起的素材再普通不过了,都是老生常谈的东西。然而,其价值也在于它和现实的所指不再有局限性,其意义也用不

^① 维特根斯坦(1941)说:“哲学家的语言是已经变了形的语言,就好像穿上了小鞋的脚一样。”

着深化、挖掘(以便在“观念”的层面上去发展),因为它本身并不表示什么,或者更准确地说,这么庸常的老套子,说了也等于没有说,所以我们才能任其流露。我这么说,并不是在玩弄文字游戏:正因为老生常谈的话是空洞的,所以我们才能让它自己表露:它不会让意义凝结,意义在上面是溶化开了的,是令人难以捉摸的——老生常谈的话对事物不加区别;所以它才能够表露出意义的背景,一切意义都从这背景中流露出来,这背景是一切意义的没有分别的“本”源——是“平等的”本源,是内在性之“本”。

一句句老生常谈的话,传达着显而易见的事实。因为,这些话让人想起的具体事物既不能描绘世界,也不能用来间接地表示思想,它既不是物体,又不是符号——它也是既有指称,又没有指称的。因为人们并不固执于它,也不想为了超越它而脱离它,这个具体的事物变得不引人注意了,任凭人们贯穿而过。在平凡的老生常谈中,指称不再是非有不可的东西,而是变得模糊了,变成了从总体上暗示那些我们不能明确指出,也不能准确界定的东西:“事物”的、“世界”的、“生命”的进程——或者简单地说,就是“生命”(内在性)。这些老生常谈的话没有说什么(没有规定意义,没有在描述或规范的范围之内规定意义,不论是标志还是发明),而是编织起一种语言的背景,意义的结果在这背景上消失了,人们会悟出,或者更准确地说,人们会不由自主地觉悟到什么是生命。因为,这些老生常谈虽然最为普通,但是它们编织起一张巧妙的、能够捕捉的网络:“山”和“春”联系在一起,然后再在下一句诗中面对面地展开;“中”和“空”遥相呼应,成了诗的收尾词(同时也打开了另一片境界);同样,我们看到月亮在慢慢上升,与之呼应的,是我

们听到时时传来的鸟鸣声……几句话便描绘出一个大千世界，万物共生共存。但是严格说，诗中并没有陈述性的话语(discours)：寥寥数语便像张起了一片网一样(而且诗有着明显的乐感，这是我在翻译的时候没法传达的)，让我们听到了无声的静，就像时时听到一声空谷传来的鸟鸣一样——那是无声之静的背景，虽然没有在诗中明言，但全部景致莫不沉浸在其中。这首诗和圣人的话一样，让声称意义能够表达一切的人哑口无言。而诗人达到这一目的所凭借的，只是把我们的记忆和普普通通的事物组合在一起而已。

5. 下面这句话表示了庄子拒绝对是非彼此进行断然的划分(第83页)：

“注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。”^①

“满”和“竭”是分别的，就像“彼”和“此”一样。这些词不仅命题相反，也是非此即彼的。但是，智慧的话语特点就在于避免非此即彼——一边是“满”，一边是“竭”——，始终保持在从一边到另一边的过渡当中；因此也就用不着选择，用不着判断谁是谁非。永不满溢，也永不枯竭，“满”和“竭”这两种相反的状态是很好辨识的，

^① “这里无论注入多少都不会满溢，无论倾出多少也不会枯竭，不知道源流来自何处，这就叫做潜藏的光明。”陈鼓应，《庄子今注今译》，第91页。——译者注

而且已经成了性质；智慧的话语在这两者之间，在非此非彼、由此及彼的阶段对待事物；这个半色调的阶段既是此，又是非此，语调中性而寡淡——是灰色的语调（详见维特根斯坦所说：智慧是灰色的）——正因为如此，智慧的话语才能稳稳地站在事物的潮流当中，不倒向任何一边，并能够避免偏颇。的确，智慧之所以是灰色的，为的就是要包容一切。因为，庄子在这段话的前面说，如果道“昭”，突显自己，吸引人们的注意力（也就是把人们的注意力从别处吸引到自己身上来：因为，只是“吸引”人们的注意力这一事实本身，便意味着人们的注意力本来是在“别处”的），那它就不是道了^①（因为道是无所不在的）。因此，智慧用不着探寻内在性的资源（“这是从哪儿来的呢？”——蒙田也没有这样的好奇心），而是“和其光”（老子《道德经》第56章），或者像这里所说的那样，“葆光”。

但是，怎样解释这种“连成串”（好比音乐中的“连奏”一样）的话语呢？或者，因为我们无法理解这种不间断的过渡方式，无法辨别，所以我们至少可以通过保持一定的距离，从一端到另一端将其标示出来，识别其变动的特点：既像水一样流淌，又在变换，因为它没有固定在任何一边，而是为了什么也不错过，在从一边向另一边的过渡中发展变化。有一种形象能够很好地说明智慧的话语所具有的特点，甚至可以用它来指称智慧的话语：“卮言”^②（详见庄子的《寓言》第947页；亦见于《迂回与进入》第380页）。古代有过一

① “道昭而不道”。——译者注

② 随心表达、没有成见的言论。——译者注

种杯子,里面装满了水的时候是斜的,里面空了的时候是直的:它没有固执地保持一种立场,而是随着情况的变化而变化。这个比喻的意义很清楚:按照评注者的说法,正因为杯子没有固定不变的立场(和顺应时势的象征天平一样),才使我们想到“心”的能力,我们的心不会因执于一种观念,囿其“成心”,而是不受约束,没有成见;液体从容器中溢流而出时,毫无分别地向四处流溢,也说明没有主导的观点,因此也就没有偏颇。真理的话语因为固定于一点,分出了是非彼此,同时也就堵住了万物变化的源流(正因为如此,真理的话语才常常是错误的);而智慧的话语特点就在于不僵化、不固定。智慧的话语不相信事物或意义的稳定性,我们知道这种稳定性只是幻觉。智慧的话语通过自身的变化,适应事物和意义的的不稳定性。智慧甚至于可以通过不断改变自己,不断地深入事物的本质。因为,智慧的话语就像盛水的盆一样,通过日日更新,时时流淌,从而达到了庄子所说的“和之以天倪”的境界。智慧的话语没有声称表达什么意义,只是顺应自然而已,所以才能够做到“寓诸无竟”(第108页)。

智慧这种变动的话语不是通过表示现实的意义来表达现实;而是通过顺应现实,一直到它展开的极限上,“忘年忘义”,从而包容现实(就像盛水的盆一样)。其原因何在呢?事物不断地为“不同的现象”所代替,其变化的过程无始无终,也没有既定的秩序。因此,正如评注者说的那样,我们不能执着于某一句特别的话语,把它当作是出发点和原则:“言有种而推衍至于无穷,不能执一言以为始。”(《庄子集释》第952页)相反,不断变化的话语,由于不断地更新,从而不会强加给我们任何方向和特权,通过接受以每种特

别的方式发生的事物,能够顺应事物的每一种特点,应和事物每一种前所未有过的状态,同时又通过从一边到另一边的变化,向我们诉说事物变化过程的没有分别的资源,使种种事物联系在一起的“平等的”资源。

因此,如果只是按照限定的逻辑和矛盾的原则确定意义,还不能领会现实的差别和隐秘(及其激烈的程度);因为,这种使现实稳定、界定了其品质的话语往往都是预先编制好了的。人们认为,道家的思想家庄子的方法恰恰相反(详见《天下》,第1098页)。这种办法是让言语模糊,充分流露,通过话语的松散,化解观点的狭隘,从而捕捉变化中的现实。只有通过不加分别的讲话,才能够更好地让我们称之为“内在性”或“生命”的东西自在流露。因为,只有摆脱了意义的局限和范畴的禁锢,我们才能“自然而然”地讲话。自然而然:现实来到了话语当中,自然而然的,既没有文字的张力,也没有言语的压力:

“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觭见之也。”(《庄子集释卷十下·天下第三十三》)

正因为如此,智慧的话语才被认为是变化的话语。因为只有智慧的话语才能够不加区别地对待事物每种个别性的种种侧面,任其自来,顺其自然,接受它,但并不事先整合它,因此也就不会让它变成标准化的东西。圣人的话语是永远不受约束的话语,因此,它永远只是开始言说,它从来不构筑,它每次都能够转向必要的一面。它不集中在任何一点上,不强调任何一点,只通过自己的尝试

回应事物,保持在与事物平齐的,平等的层面上。变化可以从一种观点过渡到另一种观点,却不停留在任何一种观点上,不断地使观点扩大视野,让观点保持着开放的姿态;同时,只有通过不断地变化视角,通过不断地回归,我们才能领“悟”到,在万物中不断流露的内在性永远也无法单独地隔离出来,内在性甚至于会让我们熟视无睹。正是在这一点上,不断变化的智慧的言语与哲学渐进式的、构筑性的话语有了区别,因为哲学的话语是辩证的话语。^①

^① 维特根斯坦(1930):“第一种运动是在构筑,是将砖石一块块地累加起来;另外一种却是在寻求永远重新领会相同的事物。”



(八) 争辩是如何被放弃的

1. 我们把圣人与在哲学的边缘上遇到的冒名顶替者一个个地进行比较(神秘学者,诡辩派或者相对论者,怀疑论者等等);圣人有时候从某个侧面上,从某种观点上与这些学者很像,但我们每次都知道,他们从根本上是不一样的;甚至于越是看起来相似的时候,圣人与他们的差别也就越大。这样一来,我们不知道该把圣人归入哪一类了:我们把圣人的方方面面都考察了一遍,却发现他的每一个方面都处在与其他的方面对立的状态,或者会不会是,圣人看起来哪一个特点都有,事实上却一个特点也没有呢?圣人的特点(能够为圣人下定义的),是不是就正在于他是一个根本没有特点的人呢?即使是号称难以理解的诡辩派学者,也比圣人好捉摸。如果这时我们再转而面向哲学,便能够更加清楚地看到,哲学与这些冒名顶替者在相互关系上存在着特殊性。的确,不管是神秘学,诡辩派,还是怀疑派,虽然哲学公然声称与它们早已断绝了关系,虽然它们之间的冲突是显而易见的,虽然它们之间论战频仍,但是,我们不能视而不见的是,冲突之所以可能,是因为发生冲突的各方之间事先是有准备的,是已经登记在册的,是有组织的(所以根本也就是无所谓的);也因为冲突的双方相当默契,它们之间的争论根本不可能有什么意义:它们的不一致只有在一致的基础之

上,才是可能的,才是如我们见到的那样公开的;但是基础上的一致是心照不宣的;既然你自诩是对方公开的敌人,那么到时候放下武器来媾和,岂不就是合情合理了吗?哲学在不可言喻的事情上向神秘学妥协,在修辞学上向诡辩派让步,在永不满足的探索上与怀疑派和解。哲学这些无关紧要的对立面根本没有动摇哲学的基础,反而更好地衬托出了哲学的范畴,使哲学变得更加稳固。我这样说,恐怕不甚为过。

智慧与哲学之间的关系就不一样了。它们之间的分歧藏在暗中,不引人注目,所以分歧是不声不响的,人们不会指望它们的相遇会碰出火花。哲学早就把智慧当成了穷亲戚,早就对它没有任何指望了。哲学变得越来越坚实,有了概念和理论的阵地,有了精心构思的方法;而智慧却好像在慢慢消散,变得让人难以辨识。或者要想辨识,就必须进行炼金术般的操作。我们不能把它们混在同样的背景中(同样的思想的“背景”中),人们常常这样做,把背景拿来分析,在分析中看到哲学和智慧成了相反的两端,把各自的因素按照种种不同的特点系统地分别开来:我们看到的是两个互相之间完全没有关系的实体。换句话说,哲学和智慧之间的差别虽然没有那么明显,不像哲学和那些确定无疑的对立面(比如神秘学、诡辩派等等)之间那样,但哲学和智慧之间的差别却更为深刻;或者说,虽然两者之间不那么势如水火,但两者之间的外在性(两者之间的对立)却是根本的。我的假设是,如果以有机的方式把智慧当成是与哲学对立的一极,我们就能够从某种外部重新审视哲学,从“外部”回溯哲学的偏见。

2. 智慧与哲学能不能分离开来,可以从它们各自对争辩的期望中得到验证。因为,争辩(discussion)与变化(variation)正好是相反的。虽然正如我在前面所说的那样,在古代中国,也有人制定出了辩论的规则,受到各个学派的重视,在墨家学者中尤为盛行;但当时一些主要的思想家还是企图避开这些规则,道家学者甚至公开地批判了争辩(第83页)。因为,我们完全可以想见,圣人是不争辩的。庄子说,“分也者,有不分也”,“辩也者,有不辩也”。但是,如果我们仔细考虑,辩中的“不辩”并不是“辩”的残余,不是“辩”故意留在旁边的东西,也不是人们永远也辩不清楚的东西,而是“辩”的条件:正如在一切“差别”的根本,必须有作为共同根源的“无差别”,有了这一共同的根源,“差别”才能产生,一切的“辩”也必然都有“不辩”为其基础,“辩”与“不辩”之间有着足够多的默契,才能互相对立,但是它们又不能把默契表现在争辩当中。因此,“不辩”的,便是“不可争辩之事”,而且,正是由于有了“不可争辩之事”——更准确地说,正是以“不可争辩之事”为根本——,我们才能够争辩。换句话说,有一种辩论的根本,是辩论所永远无法触及的。

怎么办呢? 庄子的答复非常简单:“圣人怀之”,圣人掌握全部,圣人像水盆,像杯子一样容纳。换句话说,圣人共同掌握(理解)。我们这里使用的,不是理性的、使观念变得清楚的引申意义,而是就其本义来说,也就是将一切一揽无余,在同一个层面上,在同一个整体当中掌握一切:圣人不会让各种观点分别开来,然后让它们在互相对峙中把现实搞得四分五裂。一般人争辩的目的是为了向别人显示自己,每个人都想向对方昭示自己的所见,想让别人

像他一样地看问题(“众人辩之以相示”)——他想让别人知道只有他才看得见。虽然表面上看起来是在为真理而辩,但道家的思想家庄子却怀疑那是为了显示,为了炫耀;一切辩论,也包括论据,都有些装模作样的成分在里面。

所以庄子的结论说,“辩也者有不见也”,这意思不仅仅是说,在所有的辩论当中,人们只看得到自己的观点,却看不到对方的观点,评注者一般都是这样理解的;而是从更加根本的意义上说,一切辩论都会使双方的立场突显出来,使双方发生对峙,因此只能是表面化的。庄子暗示说,我们所辩论的,一向只是事物的泡沫:因为,我们只能就可辩论之事争辩。在辩论中所出现的,都是在冲突中装模作样地导演出来的东西。一切争辩都需要事先编导,凡是不适合面对面地辩论的东西,都被弃置不顾了:不管是现实还是思想,凡是禁不起揉搓、折叠、对立、怀疑的,从一开始便都被排斥在外了。从一开始,一切无法争论的东西便都被撇在了一旁。因此,辩论是从原则上,不由自主地,甚至于是不知不觉地抛弃了本质的东西:因为事物的根本是共同的,所以是不可分的;因为事物的根本是不变的,所以它无可争辩。辩论无法把握这一根本。我们知道,显而易见的事物有个特点,那就是无可¹论。然而,“生命”就正是这样显而易见的事,它从四面八方围绕着我们,无所不在,我们甚至再也看不到它——生命不仅无所不在地围绕着我们,还贯穿我们——,我们之所以看不见它,是因为我们对它熟视无睹了,所以我们必须深深地相信它,必须领“悟”它。^①

^① 维特根斯坦(1947):“愿上帝使哲学家有能力深入每个人都能够看到的事物。”

所以,广大无垠的“道”是不必宣扬自己的(“大道不称”),“大辩”——也就是不流于表面化、不吹毛求疵的辩论——是不必言说的(“大辩不言”);因为,正如我们前面看到的那样,“道昭而不道,言辩而不及”(第83页)。^①庄子好像是在说,一切辩论都永远是受一定的规范限定的,所以永远是专断的;其自我显示的成分太多,所以也就不可能是真实的;仁爱之心经常表露反而成就不了仁爱,常守滞于一处反而有可能不完全(“仁常而不周”),真正的廉洁若显露了形迹别人就不相信了(“廉清而不信”)。庄子说,圣人不争不辩,甚至于正因为圣人不争不辩,才能够成为“天府”,天之府库。“天”就是我们前面所说的内在性或自然,而争辩只能使我们离“天”越来越远,因为争辩的结果分出了是非彼此。

3.“辨”和“辩”,都是两个“辛”字中间夹一个部首,都包含有“分开”的意思。^②开始是分辨,由“分辨”而产生了“争辩”,前者导致了后者。中文的两个字字形十分相近,是同音字,有时候还是同义字,区别很小。因为在中国,辩论是按照一种纯粹的“分开”,甚至于是“排斥”的逻辑来设想的;中国的“辩”从来不是,或者很少是按照相反的对话或合作的逻辑来考虑。正如墨家学者所定义的那样,所谓辩,就是一方说是,另一方说非,因此必然有一方对,有一方错(“辩也者,或谓之是,或谓之非,当者胜也”——B,35)。虽然

^① “道讲出来就不是道,言争辩就有所不及。”陈鼓应,《庄子今注今译》,第78页。——译者注

^② 法文的“distinction”(分辨)和“discussion”(争辩)都是以“dis-”开始的,而“dis-”作为词头,含有“分开”的意思。——译者注

墨家学者也考虑了严格的论据应该具备什么样的条件(B,41),但并没有进一步地阐述。因为,辩论没有更大的利害关系,中国古代的思想家不认为辩论能够带来好处,不认为通过辩论能够发现新东西。从哲学的角度来看,这正是墨家思想的盲点,也正是这一点,使智慧处在了危险的境地。

我们从道家的思想家庄子所做的总结中,也看到了这一点:

“既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也邪?”

换句话说,并不是因为我在辩论中“胜”过了对方,我就有理。我们还可以把假设的范围再扩大一些:

“其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?”

由此我们可以注意到:

“我与若不能相知也,则人固受其蹇据闾,吾谁使正之?”

因为,即使是第三者也无法纠正:

“使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之!使异乎我与若者正之?既异乎我与若矣,恶能正之!”

与你我的意见一致的人也是一样。的确,他或者与你的立场一样,或者与我的立场一样,或者与两个人的立场都一样,那么他的话也不足“信”(郭象)。或者他与你我的想法都不一样,另起是非,使思想另起波折,对前面的波折无所裨益,只是新增了烦乱,既不能说明你我之间的是非是对,还是不对,所以也不足为凭。^①如此一来,你、我、他都无法知道。我们还等待什么呢? (“我与若与人,俱不能相知也,而待彼也邪?”)

辩论的道路就这样被堵死了,剩下的还有变化的道路。圣人在变化中不是与人对话,而在自言自语。因为,评注者归结说,“待彼不足以正此”,“故付之自正而至矣。”(郭象,第108页)所谓“自正”,指的就是通过其自身的途径来纠正,靠自己领“悟”。由于有了这样的途径,我们才能够从侧面激励别人,但这是可意会而不可言传的。因为,我们前面已经看到,内在性只有在化解了依附(“待”)关系之后才能被发现,就连身与影的依附也要化解掉,对“彼”——谈话的对方——的依赖还能有什么指望呢(“而待彼也邪”)? 辩论只不过是变化的声音相互依赖而成的(“化声之相待”)。庄子最后归结说,圣人不迷惑于互相辩驳的游戏,而是按照自然的平等(“天倪”),通过顺应事物的变化,用无是无非的言语来协调对立,从而“寓诸无竟”。

这篇论述“齐物”与“齐论”的简短的论文也是中国思想里最伟大的文论之一。我们几乎把它从头至尾地读了一遍。但我们不得

^① 郭象注:“彼此曲从,是非两顺,不异我汝,亦何能正之。”“既异我汝,故别起是非。别起是非,亦何足可据。”《庄子集释》第108页。——译者注

不承认,惟有这一段文字令人感到失望。因为,作者在这段文字里阐述的正正反反的论据,让我们的思想无所适从,在相对立的假设之间没完没了地摇摆;作者是想让思想从非此即彼的逻辑中摆脱出来,但我们从论述中看到的,却是作者否认的力度更加激烈。这段文字里的论述想面面俱到,所以强调得过分了:好像作者要把条条道路都堵死,不让人们有新的发现,以免让思想处于险境。尤其是不能让人通过对话而有所发展,因为对话能够让对方看到自己的想法,能让我们摆脱观点的狭隘和偏颇;作为裁判和法官的第三者也可以做出贡献,使我们摆脱各自立场冲突的僵局;尤其是,我们在这样做的时候所寻求的,并不是单方面地“建立”,而是“共同地”建立如何顺应时势的方法,是通过超越局势,寻求到底是什么形成了真理。

4.“苏格拉底”(他所代表的象征)是模棱两可的。并非因为苏格拉底具有嘲讽的意味,或者因为苏格拉底外丑内秀,而恰恰是因为苏格拉底位于智慧和哲学的交叉路口上。甚而至于,他就是这个交叉路口——正因为如此,苏格拉底才令人感到不安(正因为如此,尼采才批驳了他)。因为,在苏格拉底的理论,至少在柏拉图向我们介绍的苏格拉底的理论中,我们看到哲学与智慧有了分别,并走上了一条独立的,思辨的道路,形成了“本质”或“观念”的结构——虽然那还不是“理式”(idées)——,我们的思想便沿着这条路一去不复返。苏格拉底在智慧的掩盖之下,以一副和善的面孔,把我们的思想推向了一场没有出路的冒险:哲学的冒险。根据传说中伊皮纳尔(Epinal)的描述,或者干脆就是伊皮纳尔为了安抚人

们而自己杜撰的描述,苏格拉底没心没肺,无动于衷,抛开荒唐的知识,只专注于个人的进步,并把自己的想法付诸实践。但是,人们也认为,为哲学奠定了基础的“逻各斯”也是苏格拉底提出的(详见苏格拉底的论述);“逻各斯”的目的就是为了寻求自我,并通过对话来发现真理。

苏格拉底是圣人,所以他不怕人们判他死刑;他是哲学家,所以他在生命的最后一天还在和朋友讨论获得永生不死的机会。但是,我们不能认为,他是因为相信灵魂的永生不死,才在面对死亡时无动于衷的——这两者之间没有任何联系,或者联系很少,这我们是知道的,所以柏拉图并没有打算让人相信这一点:观念不可能对生存具有那么大的力量。相反,苏格拉底坚持相信话语,而且正是在苏格拉底的论述中,对话使辩论有了积极的意义。甚至正是在这个最后的时刻,在一个让人无论如何也想不通的问题上,在我们事先就知道任何结论都将永远产生争议的问题上,苏格拉底让人们警惕“对辩论的厌恶症”。于是,他主张论据充分的辩论,在这一点上与庄子的批评形成鲜明的对立。但是,苏格拉底也承认,如果你一而再,再而三地对你本来很尊重的人丧失了信任,感情上受到伤害,时间长了便会“对所有的人都怀恨在心”,会变得“厌世”;同样,有些人一天到晚钻研赞成或反对的理由,时间久了也会认为自己是最为明智的人,只有他们才承认,不管是在事物还是在人的推理当中,没有任何一点是“健康”和“稳定”的;于是他们便开始讨厌推理,怀疑一切辩论(《斐多篇》,89-91)。或者,虽然有时候他们还与人辩论,但那已经不是为了寻求真理,而是为了让自己的观点获胜。苏格拉底说:“你觉得我是对的吗?那就赞同我。你觉得

我不对吗？那就把你所有的理由都讲出来反对我。”总而言之，苏格拉底对反驳他的人说：“你们别管苏格拉底怎么样，只要去寻求真理。”

苏格拉底继续着对话(有时也改变对话者),做出一副天真的样子,回答庄子说:“我与人辩论并不像你所说的那样,只是为了‘相示’,也是为了看到别人的观点。因为,你说的的确不错,每个人都受自己的见识的局限,囿于自己的思想,但是‘观念’却是可以传达的。两个人的‘对话’,通过突出并推动双方共同的东西,与导致‘分’的‘辩’或‘辨’是相反的。”而且苏格拉底肯定还会说,重要的,不是通过交换意见,双方都可以摆脱偏见,而是通过对话在我们之间建立起关系,我们每个人都在心中能够自由地赞同了。在辩论的较量中所突出的,正是这种能力,真理的基础也是这种能力(而不是一味地永远“顺天应时”):正是从这种能力出发,我们称之为哲学的思想活动才成为确确实实的活动。“让我们来共同地思考吧”(suskopein),没有老师与弟子之分:我们说,能够使我们的意见取得一致的事物,就是真的。所以,我要依赖“别人”才能够达到“真”的概念,这种依赖是有益的。辩论的目的不是为了“战胜”对方——不管是你胜还是我胜,这都无所谓——,但是辩论会产生共同的、双方可以毫无分别地拥有的信念:信念之所以是共同的(cum-),是因为它与对话的“对”(dia-)遥相呼应,不管是与别人对话还是与自己对话(沉思)。我很高兴地得出这样的结论:希腊的贡献是揭示了自由赞同的决定性的特点。中国并不是不知道这一点(详见前文所引《荀子》第115页),但是中国没有特别地强调和利用这一特点。本来思想很“开放”的圣人,却令人奇怪地惟独对

此视而不见。

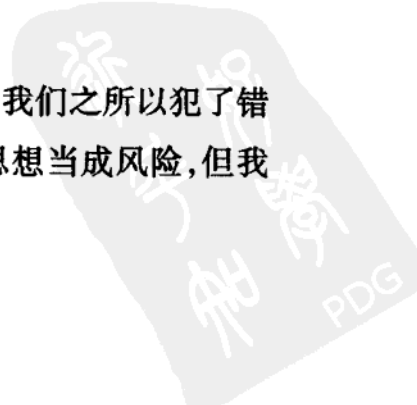
我在不断地探究,又在这里以另一种方式重新提出的问题是,“辩证法”是从哪里产生的?我们在这里所看到的,是刚刚萌生的辩证法,是双方通过对话,以一问一答的方式,共同寻求真理的方法,后来,这种方法虽然不断变化,但始终引导着哲学,使人们对哲学满怀着希望。苏格拉底发明的这种方法与我们的思想史完全融合在了一起,所以我们已经对它熟视无睹。但是,当我们站在中国的观点上来看时,它才再一次非常清晰地显现出来。中国使我们对“对话”(dia-loguer)这一事实感到惊奇,而且在《斐多篇》当中,重要的不是苏格拉底如何费尽心机为苦行主义的理想辩护,而是对既承担了风险,又为双方所赞同的话语的信任:这种对话是关于朋友的“风险”(kindunos)和平等的对话。相反,道家并没有辩证地对待互相对立的儒家和墨家,甚至连想也没有想到可以这样做:道家没有考察互相冲突的立场,不站在任何一边,也不打算通过把自己的思想“摆在光天化日之下”,以超越双方的对立(在 157 d 中,苏格拉底对泰阿泰德说:当你轮流领略了别人的思想之后,“你自己的思想方式”也通过我们共同的努力,“摆在光天化日之下”);而是以双方观点的对立为由,一上来便要消除辩论:这并非由于任何一种立场都是站不住脚的(就像怀疑论者认为的那样,所以怀疑论者的结论是不参加任何辩论),而是因为只要采取了某种立场,就会突显自己,就会参与冲突,这便足以使自己的心智受到“遮蔽”。

5. 在上述的研究中,我们还有一个没有解决的问题:不采取立场,我们能不能思考呢?中国的思想家采用变化的艺术,不固守

于一个确定的方向(一个僵化的,使人受到局限的方向),不仅表明不采取任何立场也能够思考,甚至于把这样的思考当成是智慧之“道”。但中国的思想家并没有告诉我们,这样做的代价有多大。关于政治上的代价,我们可以从历史上得到验证:人们在政治上也像道家学者一样认为,一旦有了某种立场,就会失去自我,失去平等对待事物和思想的态度。由于中国的圣人像儒家学者那样,主张“中庸之道”,以便时时刻刻与“可能”相合,而不留滞于任何一端,所以失去了一切抵抗的可能,在权力面前永远俯首贴耳;他们在生活中顺天应人,但是也顺应了君主。正如在《齐物论》后面的一章《人间》(这一章是讲人际关系的,篇章的题目就很能说明问题)当中,庄子借孔子之口所说的那样,对君主应当外表上服从,内心里批判。但是,若把这种把戏玩得恰当有度,是很危险的:因为你开始时依顺了他,以后便会没完没了(“顺始无穷”),否则,你就必定会死在他的手里(“必死于暴人之前矣!”)。但是,欧洲的知识分子(中国的“文人”未能成为这样的知识分子)向来遵循哲学的教导,是通过采取立场而形成的,也是通过采取立场才获得了自由,这根本就是毋庸置疑的,所以采取立场才成了辩论的条件,甚至是必不可少的先决条件。我大概不用再强调这两者之间所形成的鲜明对照了吧?这一点我们是知道的,但在中国能够对此衡量得更加清楚。哲学是在城邦中产生的,反过来又成了城邦的基础。而智慧则一直是自然的思想,所以从根本上就是与政治无关的(这正是中国的思想之所以失败的原因——其结果我们在今天仍然能够看得到——,虽然中国的思想不断地关心权力,可它没有从中产生出政治)。

我在本书开始的时候就说过,哲学和智慧之间有一个没有解决的问题;智慧从与哲学的对照当中看到了自己的一个方面。这两者终有一天能够互相取其所长吗?我倒是认为,与智慧的因循守旧相比,一切哲学,即使是一般的哲学,由于与“自然”的决裂,都会从根本上表现出其革命性,甚至会在意识形态的选择上完全相反。如果说哲学家需要别人的赞同,需要说服,需要辩论,而且首先是需要开口讲话,才能认为自己想的事情是对的(只是“认为”,而不是非要别人承认),我们怎么能够看不到这种依赖性具有解放思想的作用呢?道家的思想家庄子所拒绝的,正是这种依赖性,因为依赖性会阻碍心智。我们甚至可以说,哲学家的话之所以具有解放思想的作用,不仅仅因为它是正面的,也因为它是带有偏见的,由于它从一开始便放弃了一些东西,从而产生虚空和缺乏的效果,总而言之,哲学家的话语安排出了不平等的局面。苏格拉底对中国的圣人说:“你真的以为哲学家之所以辩论,是为了将自己的观点‘示’人,并强加于人吗?或者因为哲学不断地争来辩去,却仅仅局限于‘可辩之事’,或者哲学只不过是在无端地撕裂现实,以从中取乐呢?你还是看看每次被撕裂的现实吧——现实可以无止境地被撕裂下去——,每次的撕裂都能够打开一道缺口,让我们面对从未思考过的事物。”

苏格拉底又高高兴兴地补充说:总而言之,我们之所以犯了错误,我们之所以荒唐,是因为我们本来就是把思想当成风险,但我们还是决定去冒这场险。



以上论述旨在还智慧以其可能的实在性。我们参照远古,从思想起源的两端——中国和希腊——去考察,其实目的也只是让人们从另一个角度听到我们阐述那些平平淡淡,普普通通的话语。“我们”真的阐述清楚了吗?我们在使用那些话语的时候,或者更准确地说,是那些话语在任凭我们使用的时候,已经不再考虑它们表示的究竟是什么意思了。

这些话语不会落伍,也不会有新意,它们不属于任何人。因为这些话语不会在经过理性化之后,变成概念,甚至也不会像格言和谚语那样实实在在。它们比老生常谈的话更老套。但正因为如此,它们在一切观念的基础上,让我们领会到思想某种中性的渊源,从而表达了——或者更准确地说是流露了——哲学所没有想到的东西。



封面

书名

版权

当代法国思想文化译丛出版说明

目录

壹

(一)什么也不提出

(二)没有优先的观念，没有个别的自我

(三)种种极端都有着平等的可能性就是“中”

四显和隐

(五)因为玄妙而隐——因为显而隐

(六)智慧的非客体性

(七)智慧没有停留在哲学的童年时代

(八)是否以真理为目标？

贰

(一)智慧迷失于观点的分化

(二)非“彼”非“此”

(三)“自然”

四不要立场，才能不受约束

(五)也不要相对论

(六)也不要怀疑论

(七)言说意义——任凭内在性流露

(八)争辩是如何被放弃的