中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

中国社会科学院文库 · 哲学宗教研究系列
The Selected Works of CASS · Philosophy and Religion

解构与时间

DECONSTRUCTION AND TIME

第一卷 瞬间与永恒

Instant and Eternity

尚杰 著

中国社会科学出版社

解构与时间

第一卷（全三册）

瞬间与永恒

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

解构与时间：全三卷 / 尚杰著. —北京：中国社会科学出版社，2021.10

ISBN 978-7-5203-9020-0

Ⅰ.①解… Ⅱ.①尚… Ⅲ.①时间哲学—研究 Ⅳ.①B016.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2021)第 176160 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 冯春凤
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 http：//www.csspw.cn
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2021 年 10 月第 1 版
印 次 2021 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16
印 张 70
插 页 7
字 数 1139 千字
定 价 358.00 元（全三卷）

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010-84083683
版权所有 侵权必究

国家社科基金重点项目

（批准号：14AZX014；原项目名称：时间哲学研究）

目　录

序言　如何向时间发问 …… (1)
第一章　消失了的永恒与瞬间之力量 …… (1)
第一节　价值即瞬间的创造性 …… (1)
第二节　有厚度的瞬间——以“非理性的”生活世界为例 …… (18)
第三节　différance 与时间的解构 …… (28)
第二章　观念之起源：时间路径的通畅与障碍 …… (42)
第一节　现象学冲动来自瞬间某种神秘的渴望 …… (42)
第二节　观念起源的原初复杂性 …… (51)
第三节　去中心化——原初发生与本质直观的过程 …… (57)
第四节　究竟是“已经”还是“正在发生” …… (69)
第三章　独白的瞬间 …… (80)
第一节　分解“独”与“白” …… (80)
第二节　独白的瞬间点与永远持续着的“现在心思” …… (96)
第三节　独白是人看不见的生活方式——潜意识、记忆与欲望 … (102)
第四节　以独白分析独白的另类内容——置换似梦的激情 …… (113)
第五节　叠加原始印象与心思的灵活性 …… (125)
第四章　瞬间之中的哲学：只言片语的文体风格 …… (131)
第一节　内心生活即兴化为深有感触的只言片语 …… (131)
第二节　最深邃的思想来自不可控的临时性 …… (139)
第三节　永无休止地“换句话说” …… (145)
第四节　以“只言片语”解构绝对精神 …… (151)
第五章　活生生的现在 …… (160)
第一节　正在发生着的事情并非是现在发生的 …… (160)

第二节 正在抑郁与正在做白日梦 …… (169)
第三节 “已经过去了”并没有“已经过去了” …… (179)
第六章 异域的时间 …… (184)
第一节 神、死亡与时间 …… (184)
第二节 时间与人 …… (193)
第三节 破碎的“还没有” …… (204)
第四节 时间与超越 …… (215)
第五节 无法归类的时间 …… (223)
第六节 时间与他者 …… (236)
第七章 时间与自由意志 …… (250)
第一节 意志的发现 …… (250)
第二节 中立而杂多的自由意志暨哲学化了的“我” …… (261)
第三节 意志与宗教 …… (274)
第八章 消解时间——显示与描述 …… (289)
第一节 正在生成的思想与语言符号的冲突 …… (289)
第二节 时间显现为增补性的冲动及其逻辑 …… (300)
第三节 化为场合的瞬间 …… (312)
结束语 艺术化了的时间不必说出“时间” …… (331)
参考文献 …… (347)

序言　如何向时间发问

“人们坚决认为，如果没有书，知识就不存在了”——理解这句开场白，似乎一点儿都不困难，但鸡尾酒里为什么有现象学呢？这句问话是激发起萨特写作《存在与虚无》的灵感。我的意思是说，理解这句开场白，其实非常困难，它含有普通人无论怎么使劲儿想，都不会想到的隐蔽前提。是的，哲学家天赋的才华，类似一个隐晦而灵活的强迫性神经官能症患者，他把简单而现成的定论复杂化。哲学家总是使劲地连续追问“为什么”，把构成一个句子、段落、一本书的所有结构拆得七零八落，然后用放大镜细细查看。那么，哲学家是在用自己一生的经历追求知识吗？他是以自己比别人知道得更多而感觉幸福吗？我认为绝对不是！

三个概念构成了上述开场白句子的精髓：书、知识、存在。概念的主要功能在于逻辑，也就是给事物分类。这种分类至少暗含了两个关键思想：第一，它是其意思已经被定义了的抽象观念；第二，分类已经意味着逻辑。这两个关键思想，是文字文明（或者更狭义地说，属于印刷术时代）所共有的，它形成一种特有的思维方式，哲学家们赋予这种特有的思维方式以普遍性的精神品格，哲学术语，称其为“逻各斯”。这种逻各斯式的思维方式，是伴随书面文字的文明而产生的，它从此使口语服从书面语。在印刷术时代，即使不识字的人，其思维方式，在广义上也是“书面语式”的（书面语或文字的精髓，在于它的意思是抽象的，即使抽象性不如字母文字的汉字，其实也是一种抽象的表意文字，而非简单的象形或“图画”文字），否则，他就无法与人交流思想，甚至无法生存、成为一个傻人。文字天然就是理性的、一般的、说理的。也就是说，文字的最基本功能，在于解释世界。如果抽去了文字的解释功能，我们就会觉得其不知所云，从而文字的本来意义也就不复存在。质言之，逻各斯所代表

的“书面语文明”最基本的说话方式，即“这是什么”——这是一句问话，但其中已经包含答案了，即无论其如何回答这句问话，它总是一种观念性或概念性的回答。

当我们说语言成为人类的第二天性时，其实主要指的是文字。如上所述，文字不仅意味着文学，更主要的在于文字意味着抽象符号。逻辑甚至数学，都是建立在广义上的文字思维基础上的。但是，所有这些，与时间有什么关系呢？我们可以换个角度说同样的问题，这就是卢梭在《爱弥儿》中深刻的洞见：自从文字取代了活生生的口语或肢体语言，“谎言”就取代了真实。如果我说自己身体某处疼痛，在倾听者那里，早已习惯于从词典里获得“疼痛”一词的准确解释。谁也无法阻止我此刻在说谎，因为事实上我的身体一点也不痛（当然，口语也具有撒谎的能力，但用文字说谎更具有冰冷性和普遍性，因为文字不具有口语的腔调、节奏、热情等等因素，而这些因素暴露出真实，它们往往构成谎言的天敌。换句话说，与口语相比，用文字说谎更容易使人相信，人们下意识地认为写在书里的话就是真的）。文字与时间的关系，在于文字中的任何因素，只要一经判断，就像骰子落地一样有了选择、其意思就已经完成。因此，文字只能似乎写得活灵活现，但文字的本质，就像中国俗语说的：充满书呆子气。印刷术时代的文字是“冷”的文明，是与死板、停滞、安静、贫乏、机械为伍的文明；信息时代是印刷术文明全面落伍的时代，是“热”文明”的时代，是与速度、灵动、流动、神奇、生命、创新连接一起的时代。卢梭的《爱弥儿》中，已经隐含了这种见解的萌芽形态。

信息是没有书的“语言”，信息语言突破了文字的界限。从互联网追溯到语言文字：尽管信息不一定非得以狭义的语言文字表现出来，但文字肯定是信息最基本的表现形态，这里已经有时间哲学问题，当我们不仅把“文字”与“信息”理解为两个意思已经完成了的概念，而是在时间绵延之中理解其含义的转变时，我们发现这两个“时间因素”之间的关系是不对称的、非线性的。

有趣而意义深刻的是，哲学家们也声称 20 世纪是哲学向“语言转向”的时代。无论是欧洲大陆还是英美哲学家，几乎无不以“语言哲学家”的面貌示人。“以往的哲学都只是在解释世界”（马克思语），换句话说，语言是哲学之家（海德格尔的说法是“语言是存在的家”）。说哲学

从“存在”（或本体论）问题开始，与说哲学从“语言”问题开始，意思其实是一样的。但在“以往的哲学”中，尽管也讨论时间，却是无时间的哲学，“存在”或语言问题，掩盖了时间问题。怎么掩盖的？在古典哲学家看来，像其他一切哲学范畴一样，“时间”是一个具有观念性质的抽象概念。但是，19 世纪中后期以来，一批一流的西方哲学家认为，时间不是古典哲学家们眼中的“观念”，时间不是概念，或者隐晦一点说：时间乃“不是概念的概念”——将后者引入哲学或引入生命与“存在”，这是“古典时间观”与“现代时间观”的分界线。尽管赫拉克利特、奥古斯丁、康德等人的“时间观”已经含有“现代时间观”的某些因素，但是从后者角度，从古希腊到 19 世纪中叶，“主流哲学”中的时间概念，却是“无时间”的，这是一个极其尖锐的元哲学问题，它对传统哲学本身形成严峻挑战，以至于现代哲学区别于从前哲学的主要标志，就在于时间观上的革命：克尔凯郭尔对瞬间与重复的描述、尼采所谓“永远回来”的命题、柏格森的绵延概念、胡塞尔关于内在时间直觉、詹姆斯关于意识流的描述、海德格尔的《存在与时间》、伽达默尔的“视域融合”、勒维纳斯的“他者”、福柯的“异托时”概念、德里达的“延异”或解构等等，无一不深深刻上了时间烙印。

为什么现代哲学家认为古典时间观是“无时间”的？主要因为 19 世纪中叶之前的古典哲学的主流，强调同一性而忽视差异性，在谈到差异时，总是把差异归结为诸多对立统一的哲学范畴，而且在这些成对的范畴中，那些趋向于不变的或暗中忽视时间作用的范畴起着主要作用，例如本质支配现象、必然支配偶然、永恒支配瞬间、原因支配结果，如此等等。与此相应的是，古典哲学其实是一种意识形态的哲学，所谓“主体”“自我意识”形形色色的“主义”或“立场”，都是意识形态的同义词——再相应的，进一步说，诚如马克思所言，以往的或古典的哲学只在于解释世界。我认为，这里所谓“解释”，正是从诸多含义不变的（意思已经确定了的）点或概念出发并在相互之间进行不违反形式逻辑规则的推理过程。因此，解释的基础仍旧是同一性或同一律，也就是“不变”或忽略时间因素。于是，“现在”成为时间的原型形态，“过去”是曾经的“现在”“将来”是即将发生的“现在”，以至于“太阳底下永无新东西”，偏离总要纳入正轨。柏拉图的理念论恰如其分地总结了这种“永远的现在”

之情形，这种时间观同时是整个古典哲学史的“时间主线”，现代哲学家把这种古典时间观称为“线性思维”。换句话说，在这种线性思维支配下，询问时间与询问 being（“是”或“存在”）是一个意思，必须把时间凝固为“是”或“现在是”，也就是“已经是”。现代哲学在时间观上的革命，就在于不仅要使哲学中真正“有时间”，而且使时间因素在哲学中起支配作用。按照我本人近年来的理解，也就是时间的“非概念化”（非逻辑化、非意识形态化）。为了实现这个愿望，哲学家们或者反对“非此即彼”以凸显瞬间的悖谬性（克尔凯郭尔），或者声称“永远回来”的绝对不是同样的事情（尼采），或者用“绵延”的质量思维反对用空间的数量思维理解时间（柏格森），或者通过质疑“存在者”而凸显此在（dasein）所隐含的别一种时间（海德格尔），或者把意识消解为无意识过程（弗洛伊德），或者纳入内直观过程（胡塞尔），或者宣称要从时间出发描述死亡（勒维纳斯的思想，这很像是“圆的方”中的时间），或者像是“精神分裂症患者”眼中的时间（德勒兹），或者认为我们永远不能用“是”判断时间因为我们永远在时间之中而不能从时间之河中跳出来成为时间的旁观者（德里达），或者在把时间瞬间化的同时又把同时性理解为“同时”在性质上的多样性（福柯与结构主义思潮）。使旧哲学震惊的是，现代哲学家坚持时间的“非概念化”（相当于给 being 画叉，使其含义模糊不清）并非等同于“非理性”，因为理性绝不是一个样子的。

在超越了古典时间观之后，线性思维被真正的差异思维所取代。这不啻哲学领域里的强烈地震，它在形式上的直接后果，就是旧有的哲学概念开始被一批“不是哲学概念”的“哲学概念”所取代（这里的“取代”或“置换”本身就是现代哲学时间观的重要术语），例如“悬置”或“加括号”或“好像”（胡塞尔）、深度无聊或死亡（海德格尔）、他者（勒维那斯）、痕迹（德里达），而瞬间、偶然性、例外、思想事件这些术语，在现代哲学的时间观中，也不再处于哲学的边缘。所有这些，很像把原来处于哲学边缘的因素变成哲学研究的主题，使哲学从解释“天上的世界”返回体验活生生的生活世界。广义上的现代哲学中的时间观，包含了一切偏离上述线性思维的“非线性思维”因素，这些因素包括偏离、意外、不确定性、非对称性、无法预知性等，这与 20 世纪以来自然科学时间观乃至文学艺术领域时间观的变革，是同步对应的，它们同步发

展，相互影响。

在被同一性和永恒性所统治的古典时间哲学观念中，“瞬间”似乎什么都不是，它不存在，因为“瞬间”时时有脱离同一性的危险。但是，“瞬间”才构成真正的时间要素，因为它不是重复而是出新。瞬间与瞬间之间的差异，不是数量差异而是本质差异。因此，瞬间与瞬间之间不可以相互还原，时间不是以线性的形式出现，而是以中断的连续性方式出现的，这才是时间绵延的真正内容。换句话说，时间不再像是一条沿着过去、现在、将来的顺序流淌的“河流”，而是形如分岔一样的网络。时间流或历史流的要害，在于其过程中的偏离活动而非必然性的因果关系或命运之类。瞬间与瞬间之间的关系是平等的（不存在所谓“优先视点”），即每个瞬间都可能成为“关键时刻”。

因此，同时性的多样性成为“时间哲学”研究的重要内容，即时间上是同时的，但其中所发生的内容是不同时的或性质多样的，就像此时此刻世界上发生着匪夷所思的各种各样的事情，它们之间无法通约、毫不对称、互相之间不可理喻。也就是说，时间不仅是康德所谓的纯粹直观形式，时间自身是有内容的，是形式与内容的统一体。时间的“内容性”之可能性，只有将瞬间看成是构成时间的真正要素的情形下，才有可能被揭示出来，即“瞬间”乃是时间的内容性之最充分的表达。决不能把时间的瞬间化理解为一种被凝固或冻结了的时间，因为古典哲学观在时间问题上的根本失误，恰恰在于将某个瞬间产生的念头凝固化或永恒化，各种所谓“主义”（即“优先视点”或“优先视角”）或目的性、对象性思维，所谓必然的因果关系之类，都是将瞬间的念头永恒化的产物。这就像把人变成雕像而非活生生的个人。与此相关，现代“时间哲学”的另一重要内容，是对“时间”作“非概念”的理解，既然时间的要害在于瞬间，而瞬间与瞬间之间性质又每每不同，因此瞬间与瞬间的关系，就犹如勒维那斯所描述的“他者”之间的关系，这种抵制“线性”或“连续性”的倾向，潜在着抵制透明交流的可能性，甚至抵制语言与逻辑，这种抵制使我们对时间的考察倾向于直觉而不是语言。

对时间的“非概念”理解并不排斥理性，甚至也不排斥“概念”一词，因为理性和概念都不只有一种模式或类型。在这个意义上，我继承理性直觉与自由意志的启蒙传统，并在“后现代思想”背景下将其发扬光

大。时间的真正内容在于其瞬间性（就像海德格尔《存在与时间》的真正内容在于从“此在”理解存在），其延伸的意思是，“当下”是瞬间与当场的融合，这里已经包含了空间观念的改变。时间的“瞬间化”理解，使时间变得破碎。同样，空间也可以被分割为不同性质的“小块空间”。换句话说，空间和时间一样也是“不连续”或“不统一”的，这并非来自乌托邦式的想象而来自一种真实，数学与几何学意义上的“黎曼空间”和爱因斯坦的相对论从科学上已经对此作了充分证明，其真实性又犹如福柯的“异托邦”概念所描述的实例（一个公墓所埋葬的人是曾经生活在不同时代和地区的，这里同时包含了时间与空间因素）。时间的“瞬间化”理解，将使原本处于古典哲学所排斥的概念在现代时间哲学中获得正面理解。

以上“瞬间”的不可交流性，将以积极的思想态度去肯定类似“圆的方”的悖论。换句话说，悖谬现象距离生活世界（人性、性灵、行为，等等）更近，问题的答案或可理解性，是从有问题而无答案或不可理解性出发，以“赌博”的方式判断（或“选择”）出来的。在这个意义上，时间问题天然具有神秘性。时间的“瞬间化”理解，使我们不得不创造一批新的“哲学概念”。而且将被一批“家族相似”的词语延伸开来。例如：悖谬、独白、亲自性、突发性、无端性、不确定性、事件、纯粹偶然性、绝对个性、唯一性、微妙精神、非“现成”或非“已经”性、绝对任性或任意性、不可还原性或创造性、正在、直接性、沉醉或包括绝望在内的广义上的“纯粹热情”、他者、差异、置换、关系、不可能性，如此等等。将这些词语连接在一起，形成一个具有“哲学社会学”意义上的“时间哲学”体系。与此同时，以上将时间做“瞬间化”的种种理解，在偏离传统哲学轨道的同时，也许可以成为哲学新思想的“精神发动机”。

第一章　消失了的永恒与瞬间之力量

第一节　价值即瞬间的创造性

“价值”这个词似乎已经被人们说烂了，但是，从哲学史追溯，它包含了尼采哲学的全部秘密，它标志着尼采从根本上扭转了哲学思考的方向。当我们面对一个哲学概念，它最重要的含义，在词典里是查不到的。如果你到《现代汉语词典》里查询“价值”的含义，在那里无论如何看不到尼采所赋予“价值”这个词的意义，那就是“批判”。新哲学派别的创立，往往是从创造新概念开始的。这种创造大致分为两种：一种是直接创造一个新的词语，比如德里达的“延异”（différance），这个具有根本变革哲学意义的新词语，可以用一本书的篇幅展开。哲学家创造新概念的另一种方式，就是为哲学原本就有的“旧概念”赋予一个新的含义，这种新含义往往以出人意料方式实现，就像超现实主义诗歌里有一句表达式“白发手枪”。“白发”与“手枪”有什么联系？任何联系都没有，这种精神连线根本就是匪夷所思的，这两个词能纯粹偶然地相遇，似乎只能在白痴那里实现，但令我们目瞪口呆的，正是这种纯粹的白痴。思想领域的所谓意料之外，就是突破普通人思维习惯的束缚，突破词典的束缚，以违反逻辑同一律或不矛盾律的方式，把一个概念与另一个似乎没有关系的概念联系起来，形成一种新的思考方向，由于这种新的精神连线的任意性，新的思考方向可以说是无穷无尽的，这就是哲学与文学艺术的创造性思维，其真正的魅力所在，就像第一次写出“时间就像个乞丐”的诗人是个天才，而后来模仿这句话的不过是个庸人。所谓庸人，就是把“活的隐喻”变成词典里的“知识”的人。在这里，重复、模仿、同一性、永恒不变性代表了精神的平庸甚至精神的低贱、愚昧无知，而精神的差异或

者第一次建立起的精神连线，非得有类似尼采这样的精神疯子不可，我称它为真正的精神贵族气质，它第一次创造出某种“好像”或“活的隐喻”，这使哲学家具有诗人气质，或者诗人要具有哲学家的精神气质，否则，就不是一个具有创造能力的哲学家，就不是一个脱俗的诗人。哲学家与诗人的共性，在于他们首先要成为极其灵活地使用语言的大师，他们精神想象的速度，比他们下笔的速度还快！

德勒兹认为，和尼采不同，“康德并没有导向真正的批判，因为他不知道用价值术语提出问题……价值哲学，就是使批判真正落到实处，作为实现批判的唯一方式，就是以‘突然砸一锤子’的方式做哲学”①。在这里，哲学意味着价值，而价值意味着批判。至于批判，却不是什么纯粹理论层面的批判，而是改变世界，这种“武器的批判”的形象说法，就是“突然砸一锤子”——如此的精神连线，使解释性的哲学变成了“做哲学”——去改变世界，它的另一个效果，是使哲学家成为一个艺术家，“突然砸一锤子”这个说法，似乎是以 19 世纪法国象征派诗人马拉美所谓“骰子一掷就永远摆脱不了偶然”的方式实现的。“骰子一掷”表面的效果似乎只涉及纯粹偶然性、一种随机，但是站在其背后的，则是瞬间即时的创造性。所谓创造性，在某种意义上，不过意味着一种纯粹意外的想法、做法、效果。这种意外是无根据的，我们不去问也不可能知道其中的具体动机或原因，如果一定要用“根据”“动机”“原因”加以表达，那么这些词语前面要加上“任意性”或者来自临时性的自由意志。人的生命中最激动人心之处或者关键时刻，在于灵感的突然降临，但它与根据、动机、原因之间，没有什么关系。我们只是精神的感官受到了强烈刺激。没有什么正确的刺激与错误的刺激之别，只是刺激而已。刺激什么时候降临，如何降临，事先不可能知道，它没有什么确定的原因。所谓某一原因，不过是任意原因中的一个，是我们后来给它加上的标签而已。

“是”或者“存在”的方式，也被尼采称为“价值”，它是以“骰子一掷”的形式实现的。在这个偶然的瞬间，形成了我们的判断。由此可知，“价值”又意味着纯粹个性，也就是风格，这就是人的本质，诚如 18 世纪法国人类学家布封所言：风格即人。人的生命不在肉体上，而在精神

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 1.

上，因此“风格即人”表明人的精神风格决定了人与人之间的差别。风格本身属于差异的范畴。庸人或精神被奴役了的人是根本谈不上有精神风格的，他们的风格全都一个样，那就是甘愿受奴役。在被奴役的意义上，他们还不是真正的人，因为只有精神贵族，才配称为“人”。这里还应该包括没有精神能力和行为勇气去摆脱精神奴役的人，这些人同样也不是严格意义上的人，他们只是一些碌碌无为随大流的庸人，他们的一生是没有意义的，因为他们不具有精神贵族的品格。人生的目的，决不是单纯为了活着而活着、为了长寿而长寿，“活着”本身不是哲学（所谓“活命哲学”是对哲学本身的莫大讽刺），以创造性的方式赋予“活着”以某种鲜明的精神个性或精神风格，这才是哲学。

价值与差异为伍，没有差异，价值就成了无源之水。如果人类只有一种价值立场，那么“价值”这个词语本身就失去了价值，从而丧失了力量。换句话说，类似“大家一致认为”这样的价值观的天然缺憾，在于它主宰我们的命运，排斥我们的自由，使我们感到厌倦乏味无趣。

与“价值”一词具有同样性质的，是“意义”。价值和意义都不是严格的概念，而是某种力量所支配的活动方式。这里的“方式”具有朝向某种方向的意味，或者说是角度、视域。在这里，具有可操作性的“意义”或者说事物以何种方式在我们笔下出场取代了解释。这种出场方式的本质又是艺术的，因此也可以说，艺术取代了解释，艺术本身已经包含了解释。解释是多余的，所谓“解释”是在艺术行为过程中实现的。

尼采说，“上帝死了”，这句话的意思，是说“唯一的真理”死了，而价值哲学活了，新的精神贵族诞生了，这种新人就是尼采笔下的“超人”，如果超人才是真正的人，那么从前的旧人就像柏拉图在他著名的“洞穴之喻”中所描述的，他们在黑暗的石窟中凄惨地爬行，他们还没有被黑洞之外的精神之光唤醒，他们得过且过，混一天算一天，也许他们活的时间很长，但只等于活了一天，因为他们每天的生活，实质是一个样，那就是凄惨地爬行。在这里，根本就不要区别什么正确与错误的爬行，只是爬行；不要区别什么贫穷与富裕的爬行，只是爬行；不要区别什么胜利和失败的爬行，只是爬行。是的，这些蒙昧的野蛮人从来就没有站立起来，从来就没有直起腰板做过一天真正的人。但这些蒙昧的人决不是恶人，他们只是蠢人。他们当然也有快活与痛苦，但那只是一些类似动物性

质的快活与痛苦，几乎没有精神技术含量，更不要提什么精神贵族了。其实，不必像尼采那样生硬地把真正的人描写为“超人”，只要把“人”这个字大写或加上黑体字就可以了，这只意味着，人的本质在于自由与独立，而倘若没有凸显自己精神个性风格的能力，人的自由与独立就只能停留在口头上。精神风格是一种行为能力，如果是思想家或艺术家，就表现在他的语言风格或艺术行为中的鲜活个性。

“上帝死了”，但上帝是笑死的，上帝笑自己的信徒从一开始就根本没有理解“上帝”，与其说上帝是万能的，绝对的善，不如说上帝是任性与悖谬的，尼采所消解的上帝在克尔凯郭尔那里重新复活（这种复活是就逻辑意义而言，并非指年代），后者对尼采的思想补充是绝对必要的，否则我们就不可能原汁原味地理解尼采。上帝决不意味着康德笔下的绝对道德命令，不意味着“你必须因为你必须”，而意味着“因为荒谬，所以我才相信”，或者意味着“无论你说什么，无论你的话显得多么有道理，我都不相信”——也许很多人认为这句话所体现的是哲学上的怀疑精神。不是的，它彰显的，是人真正与生俱来的才华，那就是任性的态度，蓄意不赞成。但是，这种“不讲理”却是意志坚强的表现，汉语表达为“意志力”或者“自由意志”。

要把任何一个“东西”，被我们习惯上叫作“事物”“观念”“事件”“人”等，真正看成活生生有生命的。这个生命，就是灵魂。“力量”这个词，在我眼里只意味着精神力。这种精神力也就是意志，意志并不是看不见摸不到的，意志通过人的行为表现出来。在尼采那里，意志并不是一种专制或统治的权力，他所谓“强力意志”，乃是为了意志而意志。就像叔本华说的，意志自身就是精神生活的全部，就是自在之物。与意志连接的不是别的，还是意志，从而形成浩浩荡荡的意志之流。意志没有自己的欲望对象，构成“意志对象”的，还是意志。意志不是单纯的，意志的复杂性在于有不同性质的意志，但不同性质的意志之间的连接是直接的，它们之间流畅地转换或者变向，构成意志的逻辑。这就像任何一个人在其一生甚至一天中，都在变幻着不同角色或说话的口气，这与不诚实毫无关系。一个人一会儿这样说一会儿那样说，或者一个人不可能真正遵守自己曾经的许诺——所有这些，都与不诚实无关，恰恰相反，它说明这个人是诚实的、实事求是的。所谓“实事求是”的准确含义，是随机应变的灵

活性（而不是去寻找所谓“客观规律”）。这种灵活性恰恰是语言所不具备的，因为语言的本性之一，就在于其“死板生硬”。因此，人在承诺时，是言不及义的。说话人并不是在故意说谎，他只是没有能力用语言描述或暴露出自己活生生的魂灵。也就是说，意志与语言是冲突的，尼采不是一个“语言哲学家”，我觉得这不会使他感到难堪反而使他很享受，他亲自享受着自己的自由意志、一种任何人也无法从他手中夺走的天生快乐能力。

切断意志与目的之间的关系，意志不是欲望、意志与满足没有关系，因此保持内在的意志过程本身不是痛苦而是快乐，意志自身只是一种精神的姿态。这使尼采的思想与黑格尔的思辨辩证法区别开来。在黑格尔那里，“高贵的精神”在于精神以“否定之否定”的辩证法方式一再复制自身。这种复制，在哲学上通常叫作“表象”，用法文词，就是représentation，其中的re，即重新、再一次，而在尼采看来，这种精神状态不但没有凸显精神之高贵，却表现了精神的奴性，精神被自己的原型锁住了，价值在精神的出发点就已经事先设计好了，绝对精神最终还要返回自己的出发地。就这样，精神丧失了自由或任性的可能性。因此，所谓“辩证地思考”，不过奴性地思考而已。这种奴性思考的固定模式，是一种极其偷懒的方法，它总是把事物纷繁复杂的一切因素简单地划分为“对立统一”模式，它所暗含的悲剧，就是绝对的否定，这是人类精神悲剧的起源。尼采并没有简单地将其归咎于黑格尔哲学，而是追溯到苏格拉底追问事物是什么的“辩证法”。人类的苦难，是从把人区分为好人与坏人开始的、是从建立起“敌人”的概念开始的、是从坚定了报仇之心的那一天开始的——总之一句话，是从否定活生生的生命本身那一天开始的。

在《悲剧的诞生》中，尼采把生命本身，理解为沉醉，他反复提到狄奥尼索斯——这个古希腊神话中的酒神，似乎在用自己沉迷的身体，释放着与光天化日之下的太阳神阿波罗迥然有别的狂放。这种无理性的精神似乎从哲学诞生之日，就被边缘化了，酒神精神上演在哲学的边缘，那里才有真正的哲学剧场：酒、身体、性，这三个词都不是“哲学概念”，更与辩证法无缘。这三个词也不是用嘴说出来的，它们的含义都在“酒”里了。“醉酒”时刻的“语言”完全不是语言，而是身体语言，因此酒神

精神就是剧场里的哲学。剧场哲学不需要台词，因为语言是不值得相信的。无语言的精神才称得起精神贵族，最大的快乐是亲自独享的快乐。亲自性既是精神的也是身体的，精神的身体或身体的精神是唯一的、不可替代的，就像恋爱必须亲自爱、喝酒必须亲自喝一样，恋爱与喝酒都是、也只能是亲自独享的快乐。当然，这个过程有交互性，即感染与互享，但这只是一种顺便带来的效果而已。但是，在酒神与太阳神之间、在狄奥尼索斯与阿波罗之间，不是敌我之间的矛盾关系，而是轮转与交替关系，就像夜与昼一样，就像我们不能说白天是黑夜的敌人。我们需要白天，也需要黑夜，如同我们既要工作也要休息消遣。狄奥尼索斯精神，毫无奴性的精神，他自己是自己的主人。

生命是上帝赐予人类最珍贵的礼物，我珍惜自己生命的方式，是绝对不为自己设立假想的敌人，我不存报复之心。我将心比心尽力去理解别人。人的生命本身就是神、永远活着的灵魂、无论是醒着还是睡着，敏锐的直觉目光永远睁得大大的。在梦中也能思考，其证据是在梦中有陶醉也有哭泣。我无法想象在没有热情的情况下，思考还能进行。要让文字有生命力，首先要使文字有温度，没有什么高贵与低贱的温度，只是温度，就像鲁迅曾经说的，在某地的方言中，某特定场合下，“他妈的”这句国骂，意思其实是“亲爱的”[①] ——我觉得，这就是语言的温度，它烙刻在火辣辣的目光之中，敲打在变化莫测的肉身之上。仿佛文字不是在说话，而是在舞蹈。要使文字鲜活有生命的力量，就要像有才华的摄影师那样抓住心灵精彩的瞬间、随机冒出的念头，但不要按动快门。我的意思是说，文字的生命力在于迅速地用一个新词语代替旧的。词语之间这种替补性转换得越快，文字就越发显得活泼、面孔就越可爱、意蕴就越深远。这种转变不是直线的，没有什么中心思想或固定的题目，精神生命在自身的发散过程中蜿蜒攀行。我们所享受的，就是这个过程。

人的生命本身就是神，一个人只有在精神中才能超越自己的个体，在这个瞬间，世俗的时间不动声色地成为神圣的瞬间，精神的时间取代了钟表的刻度。在这个意义上，文字是神圣的、普遍的精神体现。一个人的写作才华与思想才华总是融为一体的，但这个人却可能是个不善于口语的

---

① 参见《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社 1991 年版，第 234 页。

人。口语与文字，是两种性质完全不同的能力。一个人要使自己永远“不死”，最好的方式，就是用最大的热情在文字中赤裸裸地展示自己的思想才华。具体的字句是在某些瞬间或连续或断续写出来的，但只要是写出滚烫的人性，那就像深夜里的电闪雷鸣，短暂而印象永存。语言中的“电闪雷鸣体”，例如尼采式的格言，隽永炎炎。深夜里的电闪雷鸣，还像行进中的军歌，简洁有力。歌词往往是重复的，在这个过程中，与其说重复的是词语的含义，不如说是词语的力量！同样一句话不动声色地说两遍，就比只说一遍有了极其细微的性质上的变化，就像尼采说的，“永远回来”，但却是不一样的回来，因为瞬间与瞬间，永远是不一样的。人生命的意义就在于此，我们就为了这个而活着。

如何不浪费时间呢？我的回答是，全神贯注地去走神，也就是抓住某些重要的，那些刺激精神的一闪而过的念头，把这些念头激进化彻底化，这就保证今天的生活是与昨天全然不同的生活，因为无论人拥抱的是什么样的物质形态，人所获得的无非是一种感受、心情、心态。

我们回到语言中的“电闪雷鸣体”，尼采式格言。为什么格言能流传下来而多数的日常口语成了说完就死的废话呢？因为格言是瞬间“用锤子敲打”在灵魂上的语言。有些词语，主要是动词或动词化了的名词，自身就包含着作为瞬间的时间，当然，它们可以反复发生，但若使每次都发生的活灵活现，就得使其是“当下”发生。“当下”同时包含了瞬间与场合，是两者的融合。鲜活的语言往往是隐喻性质的，即词语含义在暗指时刻的任意联想，这甚至就像索绪尔谈及词语的“能指”与“所指”关系时所提到的，其中有一种绝对而纯粹的任意性。任意联想的语言，就类似“用锤子敲打着”语言，因为此时此刻，语言出现了非常规用法，词语之间的联系出现了意外。学术术语称这种意外为“隐喻”。法国哲学家利科所谓“活的隐喻”，即某些词语之间第一次被连接起来，他列举的例子是“椅子腿”，我举的例子是“打锤”。尽管流传下来的是“椅子腿”而不是“打锤”，但是，它们作为活的隐喻，在第一次被如此使用时，是令人震惊的，因为它们是词语之间一种临时意外的连接、就好像在早已习惯了的精神生活中突然出现了一种意外，就好像“瞬间”从习俗的庸常时间中不甘寂寞滑落出来，有了时间中的剩余。换句话说，格言往往是创造性的句子、没有被使用过的句子，就像是语言的处女状态，就像是

“个体化的私人语言”状态，就像是内心独白。当某一个独白不仅在敲打某人自己的灵魂而且还使很多人感同身受时，这个独白就会流传开来并精炼为格言。

敲打灵魂，也就是动心。在哲学上，不是简单的动心，而是动人心魄。能从哲学中读出动人心魄，哲学的面孔就得一反常态。与人们通常的印象相悖，越是想使精神永恒化，就越要凸显瞬间的精神念头，就像黑夜里的闪电。瞬间凸显，来不及筹划。来不及筹划的念头、不知道从哪里掉进脑袋里的念头，才是真念头，这叫才华而不叫知识，这叫本能而不叫伪装。文字极其迅速地给精神的本能镶上符号。思想越是不显人为的痕迹，就越发流畅。本能是生命中最有力量者，热情、意志、任性、追求快乐、博弈、无聊、沮丧、激情——所有这些，都属于人的本能。这些本能同时是精神与肉体的，共同奏响生命中的交响乐，时而高亢、时而低沉；时而迅速有力、时而缓慢柔弱，生命的节奏在转换。本能之路，就是沉醉之路，就是庄子之路，就是酒神狄奥尼索斯之路（就精神角色而言，尼采笔下的查拉斯图拉与狄奥尼索斯之间是等值的）、就是卢梭之路。卢梭的名字是自由，自由的名字，叫天赋，天赋或者说本能，就是与生俱来无需学习。当然，每个人天生的禀赋不尽相同，这是嫉妒不得的。正是与众不同的禀赋，使人享有他人抢不去的快乐。

自从瞬间成为“时间哲学”的主角，哲学就活灵活现了，哲学家不再是一个“理论人”，而更像是一个闪烁不定的幽灵。生命的每一次瞬间闪烁都是美的，即使是一次无聊的闪烁。“虚无主义”为什么虚无呢？因为虚无主义否定了瞬间，看不到从习俗时间中滑脱出来的瞬间，没有意外事件，生命就失去了最根本的内容或最本能的乐趣，那样，人活着的理由就没有了。要想使哲学史不成为“虚无主义”的历史，就得使哲学中真正充满时间，而这只意味着使哲学充满性质不一的瞬间。瞬间的念头在相互冲突较量，各种本能的力量在美丽中释放，哲学家的使命，是以自己独有的精神气质，将它们连接起来。哲学不应该成为压抑本能的力量，哲学应该是释放精神本能的力量，即自由的力量。在我这里，自由就是精神任性的自由，即本来意义上的自由、“元自由”。

尼采不喜欢基督教，不喜欢原罪的理论，因为原罪是对生命本身的否定。基督教的所谓“原罪”，等于对人类说，永远不要点燃你的好奇心，

更要克制你本能的欲望。基督教给了人类第二天性，而这第二天性与人的自由本能是相悖的。可是，基督教是为了克服人类对死亡的恐惧、是为了战胜绝望啊——也许有人会这样为基督教辩护。在这里，也许克尔凯郭尔对“上帝”的态度可以弥补尼采思想的某种缺憾。在克尔凯郭尔那里，有另一副上帝的面孔，不是高高在上的“你必须因为你必须”，而是真正意义上的超人。人只要在生命的所有瞬间对绝望采取任性的态度，每个人瞬间都可以变成自己的“上帝”，这不是人人都有能力做到的，但这也不是任何人都没有能力做到的，这就是人与人之间的根本差异，这就是生命的奇迹与乐趣之所在。

辩证法说，从叶子中长出花朵，于是花“否定了”叶子。尼采喊到，怎么能这样说呢？这是在否定生命啊！要描述生命而不要否定生命。“理论人”就是无生命之人。旺盛的生命在勃起，它是由不是自身的因素引发的，它的真理不在自身而在别处。生命的真谛在于它绝不是一个样子的，生命时刻在改变着自己的形态。灵活或善于抓住瞬间，就等于生命没有虚度了。精神、灵感是刺激起来的，要有诱因，克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》中谈绝望。尼采在《悲剧的诞生》中，谈精神苦难。两人触及的，是终极意义上的精神问题，克尔凯郭尔所谓绝望，与尼采所谓悲剧，在价值上是等值的。这个终极问题是无法在世俗意义上解答的，对之，尼采采取了非俗人的超人态度；在克尔凯郭尔那里，则叫信仰。但在两人这里，都没有“你必须因为你必须”的地位，两人都否定必然性或命运。从绝望或者精神的终极悲剧中迸发的，不是对生命本身的否定，而是滋生 2 +2 =5 的悖谬般的快乐！这很像在精神的针尖上跳舞，是精神的顶峰、顶峰的精神。大悲与大喜在这个瞬间活生生抱在一起，两者都是生命本能所固有的，是孪生兄弟。精神越是经历与生俱来的磨难，生命力反而越加旺盛，这就是精神的真正强者、超人天生的精神禀赋。这种情形，才叫神圣。我的意思是说，人不要活得太舒服！物质生活要简单甚至困难，精神生活要复杂、丰富！在以上的“精神针尖”上我还要继续说，具有神圣精神的哲学家是最好的“心理医生”，而研读哲学经典著作，则是永远保持乐观精神之永不枯竭的源泉。

精神是如何变形的？德勒兹这样说："悲剧直接就是快乐。"[①] 快乐的性质从来就不是一个样子的，这有助于使我们从绝望的痛苦中解脱出来。尼采和克尔凯郭尔一样，让精神的触角触及最锐利的哲学问题：生存的意义究竟在哪里？两人同样认为这不是一个用概念推演就能解决得了的理论问题，而是信念与意志问题，是一个与热情有密切关系的问题，是一个有关快乐的问题。以往的哲学只是从生命之外的因素解释生存，从来没有肯定生命本身的意义——换句话说，以往的哲学只看重概念或理论。就时间而论，只看重永恒，而严重忽视了生命的瞬间。这个瞬间，是广义上的瞬间，是与沉醉于当下有密切关系的瞬间。沉醉不需要解释，生命并非先获得充分理由之后才采取行动的。在这里，沉醉与直觉是等值的。和沉醉一样，直觉的时间特征也非常明显，沉醉与直觉，很像是俗常的中断或发生了精神走神现象。精神在别处，这很像瞬间从习俗的时间过程中逃逸出来，一种偏离或者滑脱，唯其如此才惹人侧目。因此，直觉与沉醉，都是以瞬间为核心的时间"概念"、是"不是概念的概念"，它们在自身当下发生的过程之中获得理解，而不需要事先的解释或知道，后者对于我们的快乐本身不但无助，反而有碍。

哲学家首先得是一个特别天真的人，他是"无知"的因而也是无畏的，他的乐观来自在他眼里一切都是美的，事物因为美而具有了活的灵魂。哲学家首先是一个艺术家，而不是道学家。至于宗教，宗教的艺术化是我所向往的，但是在传统上，人们的偏见一向把宗教等同于道德。在现代哲学意义上，克尔凯郭尔是第一个将宗教艺术化的严肃思想家，他使思考宗教成为一种艺术。在哲学的艺术化道路上，克尔凯郭尔这个开路先锋之所以可能，主要在于他把时间（或更准确地说他把瞬间）引入了哲学，尼采的"永远回来"与海德格尔的《存在与时间》正是沿着克尔凯郭尔的脚印继续前行的。以往的多数哲学家事实上将时间等同于永恒，或者更准确地说，他们用"存在"代替了时间。或者说，将瞬间的判断凝固化从而永恒化了。

如果像巴门尼德那样从"存在"出发，并且在"思想"与这样的"存在"之间建立起直接的同一性，那么实际上就等于说，似乎一切思

---

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 20.

考，都是我们已经知道了的思考，排除了时间因素或变化因素，排除了“我不知道”，也就彻底堵塞了哲学艺术化的可能性。克尔凯郭尔、尼采、柏格森、海德格尔，这四个具有代表性的现代哲学家承前启后，他们的哲学具有鲜明的艺术效果，这并非是他们刻意而为，他们哲学思想的艺术化，只是他们真正把时间引入哲学之后的精神效应而已。这四个哲学家都高度赞赏赫拉克利特的思想，因为赫氏是第一个时间哲学家，他把存在理解为生成，而不是像巴门尼德那样在思维与存在之间建立同一性。

遗憾的是，后来多数哲学家跟随巴门尼德的思想而不是赫拉克利特，以至于他们武断地认为哲学的基本问题，是思维与存在的关系问题，将世界或事物“一分为二”的顽固信念就这样渐渐建立起来，以至于从中划分出“唯物主义”与“唯心主义”。甚至我们可以极端一点儿说，这使哲学遗忘了时间，无时间的哲学史主宰了哲学。当以上四个现代哲学家复兴赫拉克利特的思想时，当代欧洲哲学的大幕就正式拉开。古典哲学是用存在取代时间，将瞬间永恒化；现代哲学是用时间（或者“生成”）取代存在。现代哲学复兴了赫拉克利特的思想，重新使“瞬间”成为“哲学问题中的哲学问题”，成为哲学问题的核心——赫拉克利特曾经用一句特别经典的哲学格言表达这个“瞬间”：“人不能两次踏入同一条河流。”就是说，此瞬间非彼瞬间。瞬间与瞬间之间既是不可分割的关系，又是性质不同的关系。赫拉克利特说“两次”的“同样”是不可能的，他用“两次”消解了“同样”，等值于用差异消解了同一、用瞬间消解了永恒。一切都处于正在生成之中，不可能有跳出时间之外的存在，“存在”就这样被抹掉了，只残留下存在的痕迹。我们用“两次”之间的比较来区别瞬间，怎么区别的呢？两次瞬间分别有自己的“如此这般”。就这样，巴门尼德关于存在（或关于“什么”）的问题，被关于“如何”或“怎么”的问题所替换（顺便说一句，这正是胡塞尔现象学所谓“意向性”所要解决的哲学根本问题）。

在尼采看来，关于如何或怎么的问题，其实是一个与视域或观察角度有关的问题，而这个视域或者角度，等值于价值或意义，而这样的价值，又等值于艺术（胡塞尔的意义理论，在此与尼采“不谋而合”，我们是否能将两者自称的哲学价值互调，称胡塞尔的思想同时也是艺术的，尼采的思想同时也是科学的？我认为是可以的）。于是，价值哲学或者艺术哲

学，成为第一哲学。需要注意的是，这里的价值不是道德意义上的，而是艺术意义上的。赫拉克利特正是把上述的生成理解为逻各斯。于是，在哲学史上，就有了两副不一样的逻各斯面孔：一副是赫拉克利特意义上的（逻各斯意味着瞬间的绵延），另一副是巴门尼德意义上的（逻各斯意味着语言与理性，“存在”首先是语言，即 being）。我们还可以原汁原味地说，赫拉克利特还是第一个浪漫哲学家，他说逻各斯是一团永远不会熄灭的活生生的火焰。按照我的理解，这里的火焰等值于热情和本能。

由上我们看出，时间哲学问题是在“瞬间哲学”问题中凸显出来的，而“瞬间”中的哲学问题，其实是关于区分、差异的哲学问题，或者说，是关于多样性的哲学问题。“一”的实质是“多”，不是一分为二，而是一分为多。但在哲学史尤其是思辨辩证法中，一分为二的“二”又统一于“一”之中，或者说以逻辑同一律为基础，从而完全排斥了异样之多的共融瞬间与共融空间，正所谓“消灭异己”。“消灭异己”的正式哲学用语，就是“否定”（它的政治术语，就是必须有敌人；它的认识论术语，就是用真理战胜谬误；它的道德术语，就是要消灭邪恶；它的艺术术语，就是用美战胜丑。但是，究竟谁是敌人，究竟什么是错误、邪恶、丑陋，标准是由政治哲学家和道学家们来制定的）。可是，在赫拉克利特式的时间之河中，没有“否定”的地位，因为“否定”意味着逃出时间之河，做出一个由 being 作为骨架的关于“什么”的判断，这是一种独断式的纯粹虚构或者自我欺骗，或者也可以借用康德的术语，这是一种“先验的幻象”。也正是在这样的意义上，赫拉克利特关于生成的思想，也是彻底经验的思想。但与人们习惯的印象不同，经验一旦彻底，反而变得晦涩不明，而逃出时间之河做否定判断，却导致清晰的思想（这个清晰的思想同时也是简单的思想，例如思维总是习惯地想着谁是我的敌人和谁是我的朋友，并且在行为上永远从这样的思维定式出发）。在哲学史上，赫拉克利特被称为隐晦哲学家，而笛卡尔被称为“清楚明白”的哲学家。事情为什么会变得这样呢？还是因为语言。彻底的经验，犹如内心激情澎湃，这是一种天然排斥语言的精神状态，它回到纯粹内在的直觉感受，这种感受天然就是艺术的。赫拉克利特关于生成的思想也是关于悖谬的思想，即他必须把上述那句著名的哲学格言说出来，他离不开语言，事实上，他的这句话说得“清楚明白”，远比“圆的方”容易理解。当然，这

句格言还不如演绎逻辑的“三段论”那样“清楚明白”。我的意思是说，当哲学呈现出彻底经验或艺术形态时，更能激动我们但远不具有解释性的清楚明白，所以赫拉克利特被称为哲学史上第一个“隐晦哲学家”。当哲学成为“语言”中的哲学时，它是清楚明白的或一定要追求清楚明白的，但它同时也丧失了温度，或者说，它很难激动我们。

尼采的“永远回来”，是对赫拉克利特“人不能两次踏入同一条河流”的增补性理解。正如德勒兹所说，“因为永远回来就是向前有差异的回来”①，这就是“永远回来”的过程中实际发生的内容。问一下细节：事物、事情、事件等是以怎样的方式“永远回来”呢？这指的不是形式而是内容。在形式上，夜与昼循环接替，但夜与昼也是由瞬间组成的，即瞬间属于时间的内容问题。瞬间的凝固就是选择（这些选择，或者是以行为方式表现出来，或者是以判断句的方式表现出来）。但是人们究竟是凭借什么做出选择呢？以往的哲学认为一定要从逻辑方面给出选择的充足理由，否则就是非理性的选择，或者叫作一种意外的偏离行为。但是我认为，这种看法仅仅是纯理论上的，实际的情形远不是这样，在细节上（精神敏感的人就是过于看重精神细节的人，例如哲学家就是将粗线条的观念复杂化的人，复杂到在一般人看来不可思议的程度），人的行为和思想具有临时性与随机性，或者叫非自主地下意识地发生、自然而然地发生。人的行为与思想从来不是“从外部强制给我们的必然性”的奴隶、不是事先编排的奴隶。这些临时性与随机性，具有偶然相遇的特点，甚至是纯粹的偶然性。瞬间与纯粹偶然性是等值的，这种不知道要发生什么而同时又怀抱某种期盼的情形，这种悖谬的情形，给人焦灼中的诱惑，我觉得这就是快乐的真谛。

快乐不是简单而纯粹的，其中要有不知道结果的诱惑，动机与结果之间的暧昧不明，焦灼中的诱惑，是引起我们快乐的源泉。也就是说，要亲自参与到危险性之中，这样才能尖锐地刺激精神，快乐来自我们的精神或“自主寻找”或“不期而遇”的刺激。在这里，快乐与游戏心态是等值的，随机性与掷骰子是等值的，这也是构成思想与行为细节的真正因素。至于概率，等值于可能性的几率，其性质是或然的，即事情的结果原本可

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 28.

以不发生——如果不是由于某个瞬间骤起波澜的话。这也构成历史的细节，即历史事件其实就是如此发生的。但是，在这个过程中，人绝非只是处于听天由命无所作为的被动地位，这是因为人的性灵或人的各种感官天生禀赋的细微差异，使不同的人在某瞬间做出了决定自己命运的选择。那么，这个本来是任意的瞬间就成为他（或她）人生中的关键时刻。这种选择是一把“双刃剑”，也就是说，一方面“骰子一掷就永远无法摆脱偶然”，但另一方面，骰子一旦落地就化为永恒。骰子一旦落地，就等同于有了选择，有了不可更改的事实。时间不可能倒流，后悔是没用的，后悔只具有心理层面的意义而无法改变已经完成的事实。偶然性就像空气一样弥漫在我们周围，就像精彩的文章往往就是精彩句子或片段偶然连接而成的。文字太逻辑了，诗意和趣味连同思想的深刻性，就一齐逝去了。艺术性往往等值于混沌性，说得太透了，韵味也就不存在了。在这个意义上，人其实喜欢“不知道”，至少不喜欢“知道得太多”而宁可让自己在焦灼中期待。换句话说，这样的精神紧张或精神高度活跃，有益于人的身心健康。

瞬间就是偶然，偶然就是瞬间，它们等值于精神上的沉醉或走神，等值于现实生活中的事件或新闻，只有意外才配得上被称作事件。一个人不能把自己处理日常工作叫作新闻。事件与意外是等值的，不具有意外因素，怎么能叫事件呢？意外的两大因素，一是刺激、二是新颖。合起来：要想获得刺激的效果，必须新颖。意外总是新颖的，是“第一次”发生。“第一次”发生，总是偶然发生。另外，奇迹与灾难、灵感与精神创伤、幸运与重大失误等，总是在瞬间发生的，它们绝对快于我们的思考、超过我们的预期，这些是伟大、神秘、令我们敬畏与恐惧的瞬间。一个有才华的、具有创造性思维的哲学家，善于抓住那些快于自己思考的精神因素，也就是某些不经意间一闪而过的念头（这些念头绝对属于自己，在任何书本中都不可能找到。也就是说，此刻处于“完全丧失了理解”的状态、“没有道理”状态、难以表达的状态、无语状态、纯粹直觉状态或私人语言状态），这等值于优秀摄影师的“抓拍”。这是一个比速度的过程：首先，一不经意，就滑过去了，念头决不会在同样场合下以同样的方式和同样的句法结构出现两次；其次，这个优秀的思想家是在根本没有筛选时间的情况下靠“下意识”筛选的。这种思想上的高难动作，可以与天才的

足球或篮球运动员的晃动过人相媲美，两者的共同之处在于：极其迅速、突然变线或意外转向、惊险刺激、美丽而动人心魄。

尼采是这样说的：“来吧，偶然性，我要拥抱你！你仿佛就像天真无邪的幼童！”[①]作为偶然性的同义词，还有机遇、巧合、危险、盲目或无目的地、根本无法预料的、不太可能的、连续过程的中断，如此等等。“偶然”一词天然就与时间密不可分，我们总说偶然“发生”（就像“意外”一词天然就与事件相关，我们总说“意外事件”）。毫无疑义，偶然是在瞬间发生的，速度极快。来不及细想，“事实”就已经被意外地创造出来——这个事实，由于刹那间我们处于不解的状态而显得神秘（就像出色的诗人无法解释自己的诗句为什么写成那样），但它并非神话，因为它是事实。

如果“必然性”是由一堆偶然性组成的，那么，“必然性”本身，就是偶然性的一个假标签，因为必然或一定是既可以这样，也可以那样。这个必然性的真理，就像是这样一个真理：只有一个真理，那就是没有真理。我们认真地相信“不相信”，这种悖谬的纠结使我们无所适从，但我清楚地知道，作为字眼，必然性是大字眼，偶然性却是时刻发生在我身边的小事情，我自己以游戏的态度认真地谋划自己的小事情，“我痛快了就行”——我狂妄地认为很多人就是这样独白和这样做的，但没有胆量把它说出来，因此不要用道学家的眼光批评这句瞬间冒出来的、出自天真无邪的肺腑之言，它可以和卢梭写在《忏悔录》扉页上的独白相媲美：我生来就与别人不一样。卢梭把这种不一样的天赋发挥到极致。于是，人们在称他为疯子的同时，也叫他天才。有人说卢梭“虚伪”（可以读作“装饰”），这说得完全对，因为人人都是“虚伪”的，这是人性的一部分。但是，有能力把虚伪“虚伪”到天才程度乃至影响到近现代世界精神文明方向的人，凤毛麟角。

瞬间的力量，就是偶然性的力量，这力量来自某次深刻的印象，这印象会在我们脑海里反复回放，它太特殊了，反映了事情的本质，影响或改变了我们的人生观。这个瞬间，这次偶然，有如赫拉克利特点燃的火焰、卢梭式的热情、笛卡尔心中邪恶的天才、帕斯卡尔的微妙精神、克尔凯郭

---

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 30.

尔那样的任性、福柯式的癫狂，还有，德里达式的焦虑与失眠。所谓绵延，是精神在走神过程中的绵延；所谓走神，是瞬间的精神在延长，瞬间不由自主地在改变着方向。尼采的思想，有瞬间的力量，在文体形式上，他使用了格言。就像德勒兹评论的："只有格言有能力表达意义；格言，就是解释或解释的艺术……同样，诗表达价值。"① 格言与诗，那么诗一样的格言呢？格言一样的诗呢？简短有力的风格，短而有力量的句子。这是有生命节奏的句子，每一次呼吸都是热情。这已经不是在解释世界，这种风格自身就是世界。有很多独特的世界，因为有很多独特的风格。"哲学与诗和格言有着本质的关系，组成了解释与价值评估，这就是思想的艺术、精神贵族的能力或'深思的能力'。"②艺术与解释之间、艺术与思想之间，没有时间上的差异，不是先有艺术，再有对艺术的解释或对艺术的思考与评价。艺术自身就是在解释、在思想、在破坏与重建价值。在这个意义上，哲学家也是语言艺术家，他在创造一件语言艺术品——他在做哲学而不是在解释哲学。"做"可以代替解释，解释不可代替"做"。所谓"做"，就是直接沉浸于事物的内部，而解释，却只是借助于某种工具间接地接近事物。只能做一次，再做的，就不是原来的做。思想也类似这样的做，思想拥抱偶然的瞬间。所有的思想，都是偶然瞬间想到的思想，都是划破夜空的闪电，"思想，就是掷一次骰子。"③ 每一个思想，都是如此这样的思想，这就是精神风格。但这个风格并非永远停滞于"这个"，它永远是别的——因为偶然性永远不会中断。

换句话说，事情不再有"应该是"，事情只能以"可能是"的面貌出现。可以将"可能是"比拟为到达人生终点（死亡）过程中所选择的路途。人只能永远在路上，而没有什么终点，因为当终点真的到来时，我们已经什么都不知道了。因此，有两种性质根本迥异的"另一个世界"，人死后的"另一个世界"与人在生命之路途中的"另一个世界"，前者是一个纯粹的乌托邦，这个"纯粹"也是个单数；后者是以复数的形式出现的。也就是说，有很多个"另一个世界"，它们都是真实的或潜在可能真

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 30.

② Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 30.

③ Ibid., p. 36.

实存在的异托邦。并非人人都有能力享有这些异托邦，但只要在精神上有唤醒它们的能力，人人随时都有能力享有它们。人人对这样的情景都不陌生，那就是不知道何时从哪里会有某个一闪而过的念头，这当然发生在瞬间，我们既可能停滞在这个念头上走神发呆、流连忘返，也可能使这个念头于不经意间轻易地划过，在我们人生轨迹上没留下任何痕迹。这些一闪而过的念头，仿佛都来自别的世界，那里隐藏着发挥我们智力的新模式。由于精神轨迹的偶然遭遇无穷无尽，智力连接的新方式亦然。这种情形，使我异常兴奋。一个瞬间，就是一个视角、一种新的价值。也就是说，好奇心可以战胜绝望。没有什么形而上与形而下的好奇心之别，只是好奇心本身而已。好奇心永远朝向新鲜事物、新鲜生命，它们在别的世界，它们不在我的世界。但是，它们也不在柏拉图那样的超感官世界，就像陌生的面孔也是面孔，而不是没有面孔。当然，不超“感官”不等于肉眼可以看见。当我们心潮澎湃、充满期待、沮丧绝望，这些内在的感受，也属于不超“感官”，因为内感官也是感官，而且是更根本的感官，就像灵魂或良心也能思想，而且其中迸发出的思想，比“理念的世界”更伟大。

用生命去思想，用我们身体上的所有器官去思想（而不仅仅“用脑袋”或“用心”去思想）。借用尼采的说法，这叫“艺术的生理学”；用马拉美的说法，这叫身体上演的哑剧；用摄影语言，这也叫纯粹的眼神或眼神的艺术、纯粹的面部表情或面部表情的艺术。它们绝对纯粹，完全舍弃了语言的中间环节。它们捕捉到生命瞬间的真实，这里有极快的速度。语言能否表达出同样的效果呢？我认为可以，但是得以“结巴的”语言表达，也就是把习惯上被禁止连接在一起的词语，连接在一起，比如“圆的方”：这个表达是迅速的，因为“圆”的对象还没有落实，就连接到“方”；这个表达是悖谬的，因为这是一个没有对象的表达，清晰的意思落不到实处的表达；这个表达又是结巴的，因为它只在表面上是“语言”，其实不是，它的真实模样，是精神的绵延。当我们不得不用语言描述这种绵延，绵延过程中的异样情形，就以“圆的方”这种不连贯的结巴方式显露出来。总之，迅速的、悖谬的、结巴的语言，是晦涩的语言，但它们在精神中的原生形态，就是这样的。它们是我们的内感官生命瞬间流动过程中的真实，就像赫拉克利特所谓“人不能两次踏入同一条河流”那样的真实。我们无法在意思上人为地切断本来不能切断的东西，“抽刀

断水”是不可能的。那么，我们能在理解中与精神的绵延融为一体吗？可以的，那就是以绵延的方式理解，而决不能仅仅停留在字面上的意思。换句话说，字面上的意思是别的意思，以至于是别的意思的别的意思，如此等等——支配这个过程的，是生命（身体与精神）的自由意志。精神行为与生命行为融为一体，尽管这个时刻身体可能并没有移动。这个过程，饱含着广义上的冲动，遏止这样的冲动就是遏止生命的自由，就是杀人不见血的精神犯罪行为。冲动是生命力旺盛的表现，是释放生命生产力的行为，是携带快乐信息的天使。

冲动的本性是无意识的，习惯的行为使我们感到安全，但很难让我们冲动。冲动发生在这样的瞬间，它酝酿着危险。生命要更新，就离不开冲动。如果精神只是一味地重复自身，精神就开始堕落了。冲动来自无意识的力量，为什么把厌倦也叫作冲动的一种类型呢？因为厌倦不同于心死，厌倦是有温度的、有热度的。精神只有保持自身的冲动状态，才能保证自身的高贵气质。冲动，是改变世界的行为，也就是去创造自身的历史；重复自身则是平庸的，它使我们的意识原地踏步。

第二节 有厚度的瞬间——以“非理性的”生活世界为例

一切瞬间，都是有厚度的瞬间，就像同时性其实是不同时的。这种不同时性，就是同时性的厚度。就像彼此共同的存在，其实是有差异的存在。就像历经人生沧桑的老年人对阅历尚浅的年轻人说，人心深不可测。年轻人听后频频点头，但这个年轻人此刻的理解，决没有老年人经历的厚度。不仅是理解的厚度，而是经历的厚度。无数瞬间叠加在一起，酸甜苦辣说不出的滋味儿。但这绝非意味着时间能磨灭个人精神中的敏感性与天真性。思想可以非常复杂同时又非常天真，这是思想的厚度。康德所谓“综合”不过就是精神的折叠，也就是精神有厚度。精神住在“厚度”里，这是精神活动的空间。

“有厚度的瞬间”解释了事物是如何出场的。想要回答一切有关起源或事物如何发生的问题、一切关于所谓“原初”的提问，只要去详细描述“有厚度的瞬间”，就迎刃而解了。换句话说，起源、原初、初始都是关于“瞬间”的变形说法。如果我们只是简单地把某瞬间的情

形作为事物发生的根本原因，“起源”之类就确定下来，并被后来如此重复的解释永恒化了。但这种简单的瞬间与瞬间所发生的真实情形相去甚远，真实发生的，是有厚度的瞬间，也就是同时性的不同时性，或者勒维那斯一本书的名字更贴近此情此景：有异于“存在”的“是”（或者说“不同于存在”的情形）。[①]当我们说“是”存在的时候，其实更真实的情形，“是”还不存在（因为没有存在的“是”等于虚无），这就是“有厚度的瞬间”。

瞬间总是静悄悄地从我们身边划过而我们却浑然不知，但是，当我们注意研究“瞬间”时，瞬间同样是不存在的，因为此刻我们是把“瞬间”当成一个研究对象（也就是概念）了。“瞬间”的神秘性，在于它与我们内在的感受密切相关，就像意志一样，是一种隐而不见的爆发。“瞬间”不是一个概念，而是一个转折点意义上的切换点。所谓“瞬间的厚度”，在于瞬间是变形的，就像话本来在心里想好了，但是到了嘴边就突然改口了——这里的“突然”就发生在瞬间。瞬间与瞬间的地位是相等的，是说每个瞬间都有可能不再甘于自身所处的“庸俗瞬间”之寂寞而变异为“重大时刻”、人生的“转折点”，这是勇敢与智慧的时刻，它从庸俗之中脱颖而出。当智慧配上勇敢时，智慧就成为勇敢的行为。行为是外露的时间，是时间的面孔，它创造属于个人和社会的历史事件。“瞬间”在语言上的表现，就是格言式的语言。语言的瞬间在格言中表现为短暂，瞬间的厚度表现为格言中的精练与意味深长是同时存在的。格言与格言之间的关系，是力量角度的转换关系。这就是时间绵延过程中所发生的真实情形。就像大海的浪涛一样，后浪推前浪、一浪高过一浪——时间或瞬间永远回来，并且似乎永远以当下在场的情形存在，但拥抱我们内心的，是全然不同的“对象”感染给我们的力量，它们有热度。正是温度高低、气候与气氛的多变，使世界对我显得不同寻常，使我所遭遇的平凡事情，魔幻般地生成奇迹。

意志是一种力量，由于有温度或者热情，这种力量内在而具体，这使意志与概念区分开来。热情来自运动，物质的物理结构中，原本并没有热

---

① Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au – delà de l'autre*, Martinus Nijhoff / La Haye, 1974.

的原子，热是由于摩擦而诞生的。所谓摩擦，就是由于运动中的撞击而产生的分子凌乱或任意的活动。力量与力量或意志与意志呈现持续状态时，就是力量或意志在摩擦自身。这种摩擦使得力量或意志有了热情或者温度。温度不以恒温示人，就像人有喜怒哀乐——就是力量或者意志自身在差异中区别自身，显示出力量或意志自身的节奏曲线。出生、事件何时发生？文章或讲演中第一句话应该怎么说？“开头”是最难的，它是一个偶然事件。既然如此，任意的瞬间即随便想到的一句话，都可以作为开场白，随手一抓就可以了。最重要的是，接下来的话，也要采取随手一抓的方式。很多时候，你抓不住任何刺激性的因素，那姑且就采取闲聊的方式与人周旋。灵感或强烈的刺激就要到来，就像要极其善于抓住书中敏感的句子，然后你就可以滔滔不绝，将其发挥到极致。

对于意志而言，所谓“强力”的意思，最好不要与统治挂钩，而要说渴望、自信、骄傲、得意、求胜心切，如此等等。意志是高扬的生命与乐观的情绪。换句话说，要永远保持欲望或期待的状态与实现欲望或期待的能力，这样，当我们上了年纪，也许实现欲望的能力已经丧失了，但欲望或乐观的情绪却仍旧习惯性地保持着，以至于生命不息，渴望不止——我用这个意思，理解尼采的“永远回来”。对于意志而言，一切生成，都是内在的生成，也叫亲自生成。在此，“亲自”的意思是不可被替换，否则亲自就不存在了。意志是独立自主的、不可以用非意志代替，意志只能以亲自的身份发挥作用。意志是赋予意义以热情的最重要推动力，冷冰冰的绝对意义根本不存在。意义是人赋予的并只能在人的参与下才能存在。有了如此意义，世界才对我显得非同寻常。我所遭遇的平凡事情，才具有不平凡的刺激。人可能自己“无缘无故地”激动起来，如果这个人对事物中隐藏很深的意义异常敏感的话，他就会有超人的预见力。

意义是事物的价值而不仅仅是事物的意思，这把尼采和胡塞尔区别开来。单纯事物的意思是冰冷无趣的，意义或者价值是事物意思的一种夸张状态或精神延伸状态，这使一个简简单单过日子的人超越了自身的意思而成为有社会价值的人、一个超人。这个强人之强，并非在于他有随意支配他人的能力，而在于他有战胜自己的能力，他超越了自身的单纯而走向复杂；他克服了自身的懒惰而具有坚强的意志力。这种意志力本身，就具有超越他自身的价值。

我与每个瞬间所遭遇的事情或人，都只有临时性的关系。这些偶遇随时而永远地在消失或死掉，留给我的只是纯粹的内心生活。我现在不是在世俗层面上表明这种可能性或不可能性，而在想为什么加缪能凭借在《局外人》中描写“非主流价值观”的感受获得诺贝尔文学奖。我的答案是，问题的关键并不在于给《局外人》中的“我”贴上标签，将其划分到“不孝顺”的概念中。问题的关键在于，局外人描写了每个人的内心都可能有（我是说可能有，但不一定有）或瞬间划过的一种真实感受，而这种感受非常细腻，不是每个作家都有能力去感受。加缪的才华在于他抓住了这个瞬间并以激进的心情使这个瞬间延长了。才华并不在于修辞而在于感受的能力，《局外人》的语言朴素到了极点，句式非常短，震撼力极强，这就是我说的“电闪雷鸣体”，也叫“格言体”。“局外人”的冷漠只是表面上的，不得已的，但越是这样的人，他的内心世界越是翻江倒海。孤独与忧郁的人，都是内心世界丰富的人，他与自己结婚了，他同时是男性与女性、他是他自己的陌生人、他不需要异性就能繁衍自己的精神后代、他的感受与别人没有直接关系。在他那里，某个具体的感受顷刻之间就上升为抽象的感受，他的眼神仿佛处于一种极其专注的走神状态，他的眼神是清澈的却一眼望不到底。关于这种情形，德勒兹写道：“就像尼采经常说的，是另类的感受性、另一种方式的感受，我们还没有能力回答这种感受，甚至没有能力直面这种感受。”[①]这另类的感受，就是寻求独一无二的感受，而对重复与虚假的语言或行为，表示厌倦。

但是，厌倦并不意味着是一种冷淡的感情，厌倦与深度无聊感一样，是抽象而热烈的感情。厌倦中隐含着无动因冲动。也就是说，内心会瞬间闪过某种难以名状的感受，它没有名字，难以描述。在这种情况下，如果我们硬去说它，就会留下一堆晦涩的语言，不知道自己描述的对象是什么。这种精神状态同时是艺术的和哲学的。它是艺术的，因为它有匪夷所思的任意热情或冲动；它是哲学的，因为它的热情或者冲动是抽象的，并不针对某个人或某件事。总起来说，这是艺术哲学感，我所谓“电闪雷鸣体”，最适于表达这种具有诗意的思想。

---

① Gilles Deleuze，*Nietzsche et la philosophie*，PUF，2012，p. 73.

这样的感受，自然而然连接到“秘密”，法国人皮特斯写的《德里达传》[①] 题词页上引用了德里达的一句话，很像格言：“永远不会有人知晓我的写作源于怎样的秘密，即使我说出来也改变不了什么。”为什么呢？不仅因为语言没有能力准确地传达心思，而且更可能是因为德里达本人也不清楚自己的写作动机到底是什么，他不知道自己正在和将要写出什么样的句子。写作永远是以“现在进行时”的方式出现的。但是，所谓“知道”，却是一个“现在完成时”。知道自己应该怎么写而写出好句子来，这叫才华；而下笔时还不知道要怎么写却写出只有魔鬼才能想到的句子，这叫天才。瞬间的厚度把瞬间延长了，被延长了的瞬间还是“瞬间”。在整个过程中我们始终处于走神状态，从日常生活的时间链条中脱离出来，好像享有了另类时间。就是说，时间似乎在这个厚度之中停滞了，精神处于沉醉状态。有秘密的思想才是真正的思想。思想的秘密在于思想镜头的转换，所谓思想，是在“换句话说”的过程中渐渐形成的，我在文章中经常以“就像”来过渡思想，也就是“换句话说”。在这里，暗中已经发生了思想镜头的转变。这个转换是不对称的，很多时候“换句话说”显得与前一句话之间是脱节的，这就是感受方式的变化，也是思考的艺术。

词义的转换也是注意力和意志的悄然改变，它形成了精神力度的曲线，有高潮也有低谷，有才华也有平庸，有天真也有狡猾。所有这些，都可能发生在同一个作者身上。但是，永远不变的，可能是作者的精神个性或写作风格，这是可以辨别的，就像对某个熟悉口音的记忆一样。你能瞬间识别出说话人是谁，但你无法准确告诉别人你是如何识别出来的。这叫作“语音的厚度”，这绝不仅仅指方言，而是说某个人特定的口音风格。这种风格具有说话的含义之外的精神意义。这种精神含义不是观念上的而是物质性的、生理上的。但本质上，吸引我们的并非物质性的口音本身，而是口音所裹含着的精神。这是一种十分微妙的精神，我把它理解为“在说话中说”，或者叫“话里有话”，而不是具体指“被说的事情本身”。

“微妙精神”指微妙的差异性或灵活性，鲜活的精神或不死板不学究的精神，它区别于“几何学精神”。粗糙一点儿说，“微妙精神”的精髓

---

① 参见［法］伯努瓦－皮特斯《德里达传》，魏柯玲译，中国人民大学出版社 2014 年版。

恰恰在于以艺术创造的精神说话，而不是有根据地说话。“根据”或者“原因”是在说话过程中被创造出来的，而不是作为一个外在的目标或者标准预先树立在终点等待我到达那里。几何学精神与柏拉图的理念精神是一致的，它的标志性思考方式，就是问“这是什么”，也就是本体论的提问方式（如什么是美？什么是正义？如此等等）。本体论暗中排斥方法论，因为本体论的提问没有告诉我们它只是很多提问方式中的一种。它给我们一种假象，似乎如果不问或不回答事物是什么或事物的性质问题，就无法进行思想，而为了回答事物是什么，就必须给事物下定义。或者说，用一个概念给事物命名。这就是古典哲学思考的精髓。如果追溯到古希腊哲学，可以追溯到巴门尼德与赫拉克利特之间的冲突：巴门尼德把变化归结为不变，把差异归结为同一；赫拉克利特把巴门尼德不变的“存在”归结为“生成”，从同一中看出差异。从“存在”到“生成”的过渡，用我的话说，是从永恒到瞬间的过渡，从没有时间到有时间的过渡。这种过渡，用以上的说法，相当于“换句话说”，这种转换是途径、方式的转换、价值观念和意义的转换，它相当于从不同角度拍摄同一样东西。在效果上，我们就会看到同样的事物是以截然不同的精神面貌出场的。当代欧洲大陆哲学倾向于不再问“这是什么”，而是问事物怎样或通过什么途径为我们所注意？是这样还是那样？这相当于把大字眼变成了小字眼，把肉眼变成了显微镜。于是，瞬间、当下、场合、差异之类的问题，尖锐地摆在哲学家面前。事物的根据、源泉、出发点并不是“永恒”在那里，而非常可能“瞬间”在那里。但是，瞬间与瞬间之间，并不像钟表指针那样、并不像数字“1”那样可以相互代替。同样的物理时间在我们的感受中有时显得非常漫长难熬，有时显得非常快，这是由于我们把自己的心情或者感受带了进去，也就是把方式或“如此这般”带进时间之中，比如无聊或者沉醉。但无聊与沉醉感不是概念，它们是事物出场的方式，而不是事物的标签或名字。

精神贵族的气质与想做主子的念头无关——这个意思德勒兹是这样说的：“并不是说强力意志是想获得权力的意志，强力意志不是拟人的，它的起因、意义、本质，都不在人那里（所以尼采提出‘超人’或‘非人’的概念——引注）。强力意志应该从别处获得解释：强力就是要在意志里，强力就是在意志之中的普遍而又相互有差异的因素，因此强力意志在

本质上就是去创造的意志，强力决不能根据表象而定。”[①] 在这里，意志之所以不能从人那里获得理解，是因为在尼采看来人都是一些庸人，而超人或新人还没有出现。至于意志与意志之间的差异，就是精神风格之间的差异。价值或者意义，就在精神风格之中。强力意志的本质是去创造，这就决定了这种意志没有预先的参照、没有对称性，或者说，它是一种不图回报的纯粹给予，而这种纯粹给予自身，就形成一种独特的精神力量。强力意志与目标无关，与对象性思维无关，在这个意义上强力意志脱离了世俗的欲望。“强力是意志中某种难以表达的因素。”[②]因此，强力意志又与“知识”或“知道”无关。强力意志之所以是“多”而不是“一”，是由于强力意志不属于“存在”而属于“生成”。德勒兹根据精神贵族的气质来理解康德，他说康德在《纯粹理性批判》中表现出的天才，在于康德是从理性内部对理性进行革新或者批判，这种批判与感情、经验、来自外部世界的例子等都没有关系。以往理性的错误，并不在于理性经不起经验的检验或受到身体的诱惑，不是的，理性的错误在于从理性自身出发会陷入一种“先验的幻象”。换句话说，可能不仅理性会导致幻象，而且理性本身就是一种幻象。所以，“康德得出结论说，批判应该是根据理性本身对理性进行批判。康德这不是自相矛盾吗？他让理性同时成为审判的法庭与被告”[③]。去判断的和被判断的，是“同一样东西”——这来自内部的批判是最有颠覆性的，我确实一心想跟你走，但走着走着，就走到了你不愿意去的地方，但这并不怨我，因为是你领着我走的。也许理性自身就是由悖谬组成的，或者说理性的真理在非理性那里。

非理性不是反理性，恰恰相反，非理性可能是理性更真实的面貌。德勒兹认为，康德并没有走这么远，康德没有彻底完成从理性内部批判理性的初衷，因为康德所谓“先验的原则”作为一个条件已经是理性之外的东西了。按照我的理解，康德的失误可能恰恰在于他忽视了时间问题，也就是理性到底是如何发生、如何登场的，不要为这个“发生”或者“登场”设置任何先决条件。进一步说，要从内部理解“理解”是如何发生

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 104.

② Ibid., p. 97.

③ Ibid., p. 96 – 97.

的，“概念”是如何发生的。德里达的“解构”，就是从时间问题或“最开始”事物究竟是如何发生的问题入手的，他撰写的硕士论文《胡塞尔哲学中关于“发生”的问题》（这是一部有将近300页的书稿）详尽探讨了这个问题。德里达公开发表的第一篇著作，是他为胡塞尔的《几何学起源》一文所撰写的长篇导论。尼采通过叔本华接近康德：尼采想寻找发生“理解”或“理性”的源泉，这个源泉就是自由意志或强力意志——只有这样的意志，才是真正的内在发生。意志并非是躲在事物背后的东西，意志，用叔本华的话说，就是自在之物本身。尼采的所谓“系谱学”（généalogie）就是在这个背景下提出来的，应该将它译为“发生学”，这样更能清楚显示时间问题在尼采思想中的重要地位。尼采用自己关于“发生”的思想取代了康德的“先验哲学”，这就使哲学的生存形态发生了根本性的转变。康德所谓“哥白尼式的哲学革命”，到了尼采这里才算完成，因为尼采的思想站在了古典与现代哲学之间。现代哲学的思想发动机，就在尼采那里。

哲学家自己就是立法者。换句话，哲学家无所依靠、无所参照。哲学家的使命，是创造价值，而不是去宣传和应用由别人已经规定好了的价值观念。哲学家是一个当下的和面向未来的思想创造者，新价值在哲学家的语言中被创造出来。哲学家的座右铭是“不相信”，甚至蓄意不相信。“不相信”的精神地位，比“相信”更高，它甚至是最高的人性，也就是信仰。哲学家的提问方式是质疑事物的根据，也就是没完没了地追问为什么，询问“理解”是如何发生的，这就把注意力引向时间——这个时间指的是此时此刻，或那时那刻，但不是永恒。“永恒”是与教条连接在一起的。就时间而言，永恒指的是一个永不变化的“已经”。人自己是自己的立法者，人是自己意志的立法者。作为哲学家，他要征服的既不是自然界也不是生活世界、更不是别人，他要征服的对象，只是他自己。他要把自己从任何精神约束中解救出来，使自己的精神从平庸上升为高贵。所谓“理性”，不是一个现成躺在那里等待我们捡起它作为推论工具的概念，我们的思想不再以“什么是理性”这种方式提问。换句话说，我们不再从理性之外给“什么是理性”设置前提条件。这时，我们却已经身处理性之中了：我们沉浸于自己的精神世界之方式，就是理性现身的方式，这些方式多种多样。我们不再把自己一分为二，就像当康德得出结论说，批

判应该是根据理性本身对理性进行批判，康德让理性同时成为审判的法庭与被告；就像不再把世界划分为现象世界与自在之物的世界；人如其人、文如其人、风格如其人，我自己的意志本身就是我的自在之物，而我的言行就是我的意志之直接显现，如此一来，真和假的概念就自动消失了。

要从人性或生命的角度，而不是意识形态的角度，理解“精神”这个概念，因为“意识形态”是一种有关立场或规范的精神，是一种把精神圈起来的精神，这就像把野生动物关进动物园里，动物就会失去野性。精神也是这样，如果你先挖好道路，告诉人们这是唯一正确的，只要照着这个方向走别想别的——精神就会失去野性、失去生命、人性就会“不人”、精神就会麻木、平庸。一个愚者，长期被关在精神牢笼里，终于有一天牢笼的大门被打开，但他已经习惯于这个笼子了，已经丧失了走出这个笼子的精神能力。他从一个原本精神活力四射的人，变成了被关在笼子里的“动物”，这样的一生是悲惨的。倘若给人树立一个榜样或如何做人的唯一标准模式，就等于把活人变成了雕塑。在这个意义上说，这个“模式”式的意识形态是可恶的。从哲学角度理解，生命就是精神在活跃，或者说，自由意志处于活跃状态之中。人的身体的真理在精神生命之中，而精神生命的真理在自由意志之中。精神只有在自由意志的召唤下，才能使生命具有创造力。

在尼采那里，能刺激起我们意志自由的任何事情，在性质上都是艺术的。激动本身，就已经处于艺术状态。当我们处于纯粹旁观者的态度时，艺术状态就远离我们。当我们处于参与者状态时，才会进入艺术状态。所谓进入角色，所谓沉醉、陶醉、沉迷，所谓美，必须使我们激动起来，而不是不动心的精神状态，激动本身就是在参与。艺术与真假无关，但是与诱惑有关。没有什么正确与错误的诱惑，只是诱惑。就是说，不再去区分事物的现象与本质，这就像人的行为和人的语言风格，就是这个人本来的样子。如果人的言行自相矛盾，那就说明人的真实样子，就是言行不一或自相矛盾的。在以上的意义上，有力量的思想、能瞬间击中我们灵魂的思想，在性质上也是艺术的。价值或者意义与艺术密切相关，艺术所扮演的，不一定曾经真实发生过。“真善美的统一”——这个传统说法值得怀疑，美的东西不一定是真的，但却有价值。思想也是这样。从此以后，我们可能不再按照对错去划分思想，也不会被某种现成的思想所支配，而是

按照思想是否有力度、是否有艺术价值、是否能激动我们、是否能激发我们的创造力等，来划分思想，这样可以把思想划分为精神贵族与精神的平庸。

我们继续尼采的思路，使这个思路达到激进的状态：那么，愚蠢本身，就成为一个极其严肃的哲学话题。俗语说的“老好人”，没有棱角的人、没有精神个性的人、绝对顺从长官意志的人、整天浑浑噩噩混日子的人，这本身就是恶，或者用阿伦特的话说，是“平庸之恶”。这种“平庸之恶”并不一定指“二战”期间那些绝对服从希特勒的纳粹官兵或信奉纳粹思想的普通德国百姓，它在和平时期也大量存在，甚至就是你、我、他。愚蠢是思想结构自身中的一部分。要把愚蠢与错误或者犯罪区分开来，愚蠢本身既不是在犯错误，也不是在犯罪。愚蠢的本质在于，愚蠢是在毁灭生命的价值与意义，它使我们活得不像是个人而像没有脑子的动物。在这个意义上，愚蠢是精神卑贱到极点的表现形式。奴性精神，是愚蠢的同义词。那么信仰呢？在我看来，信仰的真谛，恰恰不在于盲从，而在于形而上学意义上的彻底怀疑态度。也就是说，去相信“不相信”，这是自由意志的胜利、精神贵族的胜利，而不是统治思想的胜利。愚蠢，可以愚蠢到显得非常深刻；智慧，可以智慧到显得非常天真。愚蠢的神经，处于麻木状态；智慧的神经，处于惊醒状态、警醒状态，对新鲜事物、对新鲜而细微的精神刺激，极度敏感。智慧状态，不一定是精神舒服快乐状态。这就像有创造性的思想，往往是能刺痛我们的思想。如果说哲学家有敌人的话，那么这个敌人就是愚蠢。

我们换个角度说愚蠢，尼采的思想在他所处的时代“不合时宜”。德勒兹说：“当海德格尔说‘我们还没有思想’时，这个说法其实是来自尼采那里。”[①]为什么说我们还没有思想？也许因为我们还没有能力去思想，或者我们现有的思想还不是真正的思想、还处于思想之外、还是平庸的思想。思想还处于安静状态，要去刺激思想，就像彗星划破夜空，思想需要遭遇暴力。创造性的思想不是自主发生的，与良好的愿望无关。因此，不是“我思故我在”，而是当我真正在思想时，我并没有自主地意识到我在思想。在这个意义上说，我的自我意识反倒妨碍了我在思想。当我不在思

① Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012, p. 123.

想的时候，我却拥有了思想。这种情形，就像普鲁斯特说他重新发现了时间。这个被重新发现了的时间，是谁都没有留意的时间，也就是他所谓“非自主回忆”，下意识不知不觉地在脑海中划过的流动着的记忆。这些记忆中的事情，不曾在现实世界中真实发生过，他只把那些记忆深刻的事情夸大了，联想的方式是把发生在不同时刻的事件连接在一起。这当然不真实，这是创造。这当然不是曾经发生过的物理事件的真实顺序，这是被重新连接起来的时间。用德里达的话说，这是痕迹。真实的“是”是被抹去后重新显示出来的，这就是我们相信的“真实”。所谓创造，也就是从无中生出一个“有”。站在“已经有的事物”角度上说，这是背叛、不忠实。但真实的事物就是以这种方式出场的。“再一次”，是以差异或创造性的方式登场的。重复就是变更，这个扭转的瞬间，就是事件发生的时刻，兴奋与激动的时刻。

第三节 différance 与时间的解构

法文 différence 意味着差异，德里达生造了与其发音一模一样的词 différance（即 différAnce，为了明示区别，a 大写），后一个词，汉语学界通常翻译为“延异”。两个单词的区别在字形上，德里达用字母 A 取代了 E，以表示 différance 具有听不出来的意义，我们姑且叫它拼音文字中的表意文字，它处于脱离拼音文字的过程之中，同时又携带着拼音文字的明显痕迹，这就是德里达想要达到的效果，就像海德格尔在 Being 上面划上一个叉，起一种模糊效果。这是一种沉默的差异，我们单纯从语音上听不出来这种差异，这种差异只能通过形态显示出来。在这里，与维特根斯坦的说法相反，德里达没有“对不能说的，保持沉默”。什么意思呢？就是彻底回到书面语，把书面语与口语区别开来，抵抗以语音为主导的拼音文字。用德里达的话说，就是批评所谓“语音中心论”。拼音文字很少从德里达提问的角度考虑问题，因为拼音文字的书面语也是“拼音”。拼音文字之所以不能形成汉字那样的书法，是因为拼音文字的字形本身只代表发音，并不表意。换句话说，就拼音文字而言，书面语的真理在口语那里。文字成为语音的奴仆。德里达批评“语音中心论”，这与中国 1919 年“五四运动”以来的白话文运动的方向恰恰相反：白话文所抵制的，是汉

语传统的书面语或者说文言，试图把口语与文字完全统一起来，提倡怎么说就怎么写——这个方向，从学理上说，正是德里达所批评的西方文化中的“语音中心论”传统。

文字的丰富含义不能用口语表达，在这个意义上文字才是真正的语言：文字是优雅的，口语是粗俗的。是人皆能说话（天生哑人除外），但远非是人皆能写作，这当然指有风格且优雅的写作。文盲指不识字的人而非不会说话的人。写作比说话要困难得多，汉语尤其如此。

不要“在说中写”，而要“在写中写”，不要顾忌晦涩或无法用口语说明白。晦涩是如何造成的？在形不成概念或无法用口语清晰表达的情况下、在难以形成解释或理解的情况下，晦涩就诞生了。这种效果，往往并非不能说，而是说出来也难以理解：比如“圆的方”等于对不能说的没有保持沉默。诗词的本质，在于它不是现成的语言，而是被创造出来的语言。纯粹偶然性是美的，偶然相遇是美的。这等于说美在瞬间、美在缘分。所谓缘分，就是本来无法相遇的因素衔接在一起。书面语中有一种不能被口语替换的强大精神力量。我这样设想：一个天生的聋哑人更容易学会读写的是汉字，而不是拼音文字，因为汉字字形本身已经具有含义，因此在没有听见发音的情况下也能辨识字义。但是，如果从来没听过字母发音，如何辨识拼音文字呢？一个天生的聋哑人要学会辨识拼音文字，必须通过使拼音文字象形化的办法，也就是脱离口语的纯粹书面语的途径。汉字的神秘性，就在于汉字脱离语音的倾向（或者是大量的同音字现象使单个汉字的听写事实上几乎不可能，或者是大量不同语音统一到一个汉字上，比如方言），这是汉语天生具有的特色。文字不是语言的尸体而是语言的身体，或者叫媒介。这个媒介自身不出声地向我们传达出某种信息，这种信息不是说话的含义，而是别的东西，是类似金字塔那样的文化遗产。如果说文言已经成为汉字事实上的“尸体”，那文言是否能复活和复兴？这首先不是语言学问题，而是哲学问题。写作才华与口才是两种完全不同的能力，它们处于两种性质完全不同的系统，我们说不出我们能写出来的文字之意义——因为文字有时无法被翻译为口语，就像方言一旦被汉字记录下来就会失去口音。文字与口语之间相互翻译会丧失文字的意蕴。

严格说“延异”或 différance 并不是文字，在法文字典里找不到它，也不要用汉字比喻它，因为“延异”试图走出文字。德里达并不想用

“文字中心论”取代“语音中心论”，他只是想描述一种广义上的“听不出但看得出”的情形，可以延伸他的想法，这也包括了“看不见，但有关系”以及一切神秘现象。有各种各样的秘密，比如遗址就是一个奇怪的空间，它与周围环境完全不协调，它所代表的时间脱离了当下正常流逝的时间轨道，在这个瞬间我们必须临时走神才能返回遗址曾经具有的文化氛围。遗址表示另一个空间。再比如“中心”这个概念，中心无所不在，从而也就没有中心。这就像“关键时刻”一样，每个瞬间都有能力成为关键时刻。确实有关键时刻，但我的意思是说，有很多性质完全不同的关键时刻。有不同性质的“关键”，就像有不同性质的瞬间一样。“看不见，但有关系”，这就像有些意思我没有能力说出来或写出来，只能靠直觉的触角尽量去触摸这些意思，直觉能比语言走得更远。当我用语言描述直觉到的意思，我就是在做不自量力的事情，但我可以说，当语言顺着直觉越发显得神秘，语言与直觉之间的距离就越近。

德里达的“延异”显示不能显示的，它的在场等于不在场。这种情形就像我以上说的“看不见，但有关系”——这个状态是神秘的，后来德里达说它是一种幽灵效应：幽灵能看见你，但你看不见幽灵。有些秘密是永远的，秘密是鬼魂的同义语。隐晦、晦涩、归隐，就好像永远被一个深不可测的黑洞所深深吸引。这里没有逻各斯的地位，因为这里否定语言、否定存在。鬼魂或者说幽灵，就是说，看不见，但与你有关系。为什么看不见呢？因为它消失的速度太快，就像超音速飞机一样，飞机不在你听到声音的地方，声音与地点不同步。我们只能看见飞机在万米高空留下一串长长的白烟，这白烟、这飞机留下的痕迹，这刚刚发生的历史遗迹，就像是飞机的鬼魂。事实上人一出生死亡就时刻在人身上发生，不是可能发生而是随时在发生。人永远处于类似这长串的白烟之中，如果这串白烟最终彻底消失与空中云彩融为一体，那也象征着人在肉体上最终死亡。但哲学家是幸运的，他在人间留下了自己的精神痕迹。德里达留下的痕迹，就是他的书，他的魂在他的书里。以上我说的推迟出场，不是因为慢而是因为快。“延异”中的“延”因为速度快而显得慢，于是我们只听见声音、只看见长串白烟而看不见飞机。于是我们再一次说，在场的等于不在场，我们看不见飞机，但飞机与这声音和长串白烟有密不可分的关系。在声音和烟的痕迹中，隐藏着飞机的秘密。

人生在世就是去选择。你不能选择不选择，因为不选择也是一种选择。换句话说，人所遭遇的，总是十字路口状态。下一个瞬间朝向哪里或者会发生什么，我们事先不可能知道。在这个意义上说，即兴的能力，最能展示人的力量与智慧。为了挽留自己的心思，人类发明了语言符号。在表达的时刻，语言不仅代替事物本身，而且那被替换的事物往往并不在场或者根本就无从在场（例“金山”）。文字永远推迟了事物的真实在场，以至于我们所拥有的，只是文字本身的意义。这很像是精神在走神，瞬间从日常事务中滑脱出去，有了自己的天地。这又像光明的真理是由黑暗揭示出来的，这种差异性或替换性使事物本身以不同的面貌展示在我们面前。所谓“返回事物本身”的情形，就是这个样子。每次出发总是重新出发，而不是从笛卡尔误导我们的所谓“不可怀疑的清晰明白的出发点”出发。这不是由于我们思维能力有限，而是因为瞬间与瞬间不同。一切都是临时的，转瞬即逝。换句话说，一切都是错误的，但这个所谓“错误”并不同于佛教说的“虚幻”，我宁可说是“不确定性”。不确定的内容，就是瞬间的真实。瞬间被延长了，不是一个点，而是有回声的在断续中连接起来的“时间之网”，只要想想我们每天在互联网上的精神状态，对这种“时间之网”的情形，就会心知肚明。

德里达为什么说 différance 并不是文字，因为凡是文字都可以重复使用，文字的含义有约定俗成的同一性，但 différance 的情形不同，它使得构成事物的要素永远以差异的形式再次出场，因此 différance 实际上展示了一种不可说性，它使语言或者思想处于没有着落的状态。精神没有立脚点、在飘零、在游荡，这里可以与克尔凯郭尔、叔本华、尼采、海德格尔思想的关键词连接一起，例如绝望、任性、焦虑、深度无聊、恐惧、沉醉、直觉、自由意志等，这些词也属于艺术，它们是描述而不是陈述。换句话说，思想还没有真正开始，因为从来的思想，都是在“存在”或概念的语境下思想，“存在”似乎是一个思想前提，现在我们不要这个“存在”。换句话说，不要这个“是”或“不是”。也正是在这个意义上，德里达可以模仿尼采的话说：思想还没有真正开始。

任意与差异是不可分割的，它们互相从对方那里获得自己的含义。差异是任意的差异，任意从差异那里解放自己。如果像索绪尔说的，语言的最大特征就是符号的任意性与差异性原则，那么语言就是一个创造的过

程，词语在不断丰富自己。语言是以不断超越自身界限的方式丰富自身的：第一，书面语与口语分离，这个效果同时是积极的与消极的、革命的与保守的、保存生命又衰弱生命。第二，创造“活的隐喻”，也就是以“好像”的方式把两个从不相遇的词语连接起来。第三，引入广义上的“外语”，例如外来语、古语等等。第四，非符号化的语言，即不使用语言却传达出意义的情形，例如影视画面。如果语言的作用是媒介或传达意义的工具，那么这个工具可以多种多样：有声、无声、看得见或有物质形态与看不见的或无物质形态、有画面与无画面。

语音是物理现象，各种语音不过是广义上的方言。只有我能听懂的语音，才会在我内心唤醒与该语音连接的图像，因此所谓语音，就是把纯粹物理的声音变异为心理的图像，也就是声音变质了，如果我听不懂德语，德语语音就无法在我倾听过程中变质，德语对于我来说只是纯粹的噪音，形不成心理图像。以物理形态存在着的语音是公共场合用于交流的心理图像，它形成了人的精神社会——这已经很神奇了，但更神奇的，是人的独白能力。独白总是内心独白，一旦把独白说出来，独白就是语言或语音而不再是内心独白。独白是纯粹内在的、私人的，没有进入公共交流领域。独白过程有“不出声的语音”，是与有声语音不同的另一种“声音变质”。由于内心独白的纯粹私人性特征，也就更加充满任意性与差异性。

所谓语音，就是在声音中留下人的精神痕迹。人类的不同语音都可以还原为声音，但是嗓音并不自动等同于语音。从另一方面说，虽然语音不同，但其代表的精神痕迹相似，例如用不同语音说“猫”。为什么“猫”在某语音中这样发音而不那样发音，没有道理可讲，它是任意选择约定俗成的结果，不需要争辩。可不可以建立世界统一的语音或语言，像圣经里说的，建一座语言的巴别塔。不可以，众所周知，人为建立起来的“世界语”并不成功。为什么呢？因为它太讲道理了，不任性，从而远离了“人情味儿”。语言的规则和普遍性是建立在任意性与差异性基础上的：语言以破坏规则或意外用法的方式、以“不讲道理”的方式、以非语言的方式丰富自身，就像德里达说的“延异”的情形。“延异”，就是说，语言以非语言的方式、以差异的方式丰富自身——这些道理，包括索绪尔的差异性原则，可以从汉语听写中获得简明的解释：比如听写发音“gòng”，我不能只发这个音，必须明示被听写者究竟是“共和”的“共”

“贡献”的“贡”，还是“供词”的“供”。很多汉字同享“gòng”的语音，正是差异或所连接词语的不同方向或不同意向，赋予“gòng”以不同的意义。

一切词语，都是以任意约定的方式被创造出来的，就像利科说的，最初，词语之间的差异用“活的隐喻”表达。当“椅子腿”这个表达被第一次说出来时，它属于“活的隐喻”，它被人们普遍接受后，收入词典里就成了“死的隐喻”，因为它已经失去了生动活泼性，人们已经忘了它原来是比喻。

以上情形，也可以说，事物的名字是从差异过程中获得的，当事物出现“自我指涉”现象时，意味着出现了不真实，就像一个人不能只凭借摸着自己脑袋就说知道自己有多高，他必须借助于自身之外的尺子。换句话说，内部的意义是从外部获得的，内与外的界限是自然打通的。

当然，我们并不是要废除形而上学概念，“存在”还是存在的，但它只能以差异的方式存在。所谓差异的方式，也就是时间的方式（视角或价值的方式），差异是随着时间（视角或价值）的改变而显示出来的。说“我们永远处于差异之中”与说“我们永远在时间之中”，只是同一个意思的两种表述方式。但这两种表达方式之间还是有差异的，这就像有才华的写作，就是以“换句话说”的方式，但并不刻意寻找同义词。“换句话说”就是“精神的拐点”，德里达叫作“原初性的写作”或我们所谓“原创性”。为了证明自己的存在，就得寻找一个不是自身的因素。但“要来的”不是凭空产生的，它的诞生，有赖于以各种方式把残留在我们脑海里的痕迹连接起来。换句话说，“要来的”总是以篡改的方式登场，它决不同于我们原来想要的，这就是即将发生的一切。声音是以旋律的方式留下痕迹的。旋律，就是在很多乐音拐点之间做一种有才华的连接。就像所谓文章，就是在很多词语拐点之间做一种有才华的连接。

> 为了展示自己的本性，就得拥抱自身所没有的别的东西，而这个“东西”不是一个被叫做“什么”的东西。也许我们可以一语双关地说，它不是一个东西。这个不是东西的“东西”在哪里呢？它处于时间的空白处、空间的空白处，时间与空间之间的空白处，它是一个X或它还没有被使用，它期待着被使用，但这种期待是我们无法看见

的。要想看见，就得有画家的才华；要想听见，就得有作曲家的才华；要想写出来，就得有作家的才华。

画面、乐音、词句，都处于正在或生成之中，而最好不要说“完成”。因此，对类似“组织结构”或“综合”、起源或目的等，要做一种开放式的理解，也就是说，只有当这些词语表达了不是其自身所表达的意思时，它们才是正确的。换句话说，只有当它们是错误的时候，它们才是正确的，因此在这里“正确”与“错误”之间的界限趋于消失，这两个概念失去了力量，不能说“非此即彼”，而要说“亦此亦彼”，因为“亦此亦彼”是“正在生成”的另一种说法，或者叫“活生生的现在”。

把意识形态架空，或者就像弗洛伊德说的，无意识，这可以和德里达的“延异”相媲美，“延异”是海德格尔“此在”的延伸，就好像我们把“异”这个声音拉得长长的，无限期地推迟“在”的到来。“延异”就是永远的“异在”、永远活跃在异域，近在咫尺的东西其实远在天涯，反之亦然。这又很像是我们在互联网上的情形、很像用微信联络的情形。也就是说，永远没有下文，下文永远是悬着的，这使我们处于焦虑与期盼双重的精神状态。焦虑中的期盼或期盼中的焦虑，一言以蔽之，就是变味。事物总是以一种具有异域情调的方式亲自登场亮相的：折腾、变换花样，“瞬间就是别的”。“‘无意识’除了是‘别的’不再是‘事物’……这种激进的异在与所有可能的出场方式连接起来，它过后所残留的痕迹无限期地推迟了还原出所谓真相的可能性。”[①] “痕迹”不等于“过去的”痕迹，痕迹与已经过去了的事物无关，痕迹只是活生生的当下状态。要区别活生生的当下与僵死的概念，概念就像一样含义已经被完成的存在，可以将“活生生的当下”与勒维那斯的“他者”连接起来思考，它们都不是传统哲学的“存在”。

承上启下，我们自然转入这样一个话题：我们还没有思想，因为还没有正视奇怪而闻所未闻的思想。我们永远处于还没有思想的状态，因为即将到来的，永远是有别于自身的思想、永远是关于他者的思想。他者，就是说，彼此之间是消失的关系，之间的性质，每每不同。《德里达传》的

① Jacques. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 21.

作者说德里达最吸引“他者”的情形，在于他认真倾听，精神的耳朵超越肉体的耳朵。精神的耳朵是“别的耳朵”，是关于“他者的耳朵”。“超越”意味着永远是别的，运用在日常生活上，就是说，永远别因为自己与别人不同而郁闷发愁，你永远不会知道别人的真实情形是怎样的。为什么呢？因为别人也永远是别的。事物本身永远以“痕迹”的方式出场亮相，这个出场等于事物本身没有出场。但是，除了倾听“痕迹”，我们再没有别的途径接近事物本身了。“痕迹”绝非一个概念，因此“痕迹”从不真正出场，我们不能触摸它，只能以“精神的耳朵”倾听它。

没有什么“痕迹本身”，就像没有什么“事物本身”。这里所消解的，首先是“本身”。这个本身、这个事物自身，既然是我们预先设定出来的，那么也只有通过我们自己，才有可能真正解开这个精神疙瘩——它远没有我们事先想的那样正经、那样严重，它很可能只是我们精神消遣的一种效果。我们太在乎了原本没有那么可怕的东西。我们把这个东西的作用夸大了，如此而已。但是，我们确实很在乎事物的“本身”状态，我们用名字给出事物的身份。“名不正则言不顺”，似乎语言的资格尽在于此。但实质上这不是语言本身的问题，也不是传统道德问题，而是具有普遍意义的哲学问题。我们用名字取代事物本身，名字就成了事物显示自身的痕迹。名字和数字有什么关系呢？虽然名字不等同于数字，但任何数字都是广义上的名字，也就是符号。比如 2 可以代表两个任何东西，但 2 不等同于这些东西，既不是 2 个人，也不是 2 只苹果。2 是 2 个人或 2 只苹果之中所隐藏的痕迹，这个痕迹或类似这样的痕迹既可能被发现也可能永远不被发现，因为这个数字 2 超越了任意 2 个具体的东西，属于你无论怎么看和怎么听，都看不见和听不到的纯粹精神因素，需要一个纯粹精神意义上的“他者的精神”或“他者的耳朵”、需要一种超越的精神。

在以上意义上，数字 2 首先是性质的问题，是精神性质的异化或激进化改变，而不是数量本身的问题。所谓“数量思维”，其基本特征，就是思维的重复，或者说精神质量没有发生根本的改变，比如在没有文字只有口语的民族那里，没有能力写出“2”这个符号，你必须和他说 2 个苹果之类，他才理解。但是，即使是一个有文字能力的学者，如果他的思维总是处于重复自身的状态，也可以被纳入广义上的“数量思维”模式。问题的关键、思维的突破口，并非在于“重复”是一个事实，例如“饭只

能一口一口地吃，日子只能一天一天地过”，而在于人生来就具有一种天赋，即从来就没有把“饭”单纯当作“饭”，虽然“日复一日”是一个事实，但是人从来就没有满足于这个事实。人以自己的抽象思考能力超越了这个事实，而这种思考能力与行为本身，在性质上其实是一样的。

“我思故我在”与“我做故我在”会师在“原创性”这一基础上。这个基础，就是断裂意义上的出发点，也就是不重复。这个没有重复的出发点究竟在哪儿？这是真正的哲学问题或数学问题，这个出发点就显示在例如“第一次”把数字 2 从 2 只苹果之类具象中抽象出来的时刻。在这个瞬间，新人类可能用木棍在雪地上面划出数字 2 的“道道”，因此，数量在重复自身过程中隐含着质量更新。但是，只有在遭遇“某个全新的不重复自身的念头”的情况下，这种更新才可能发生。例如，苹果落地现象与牛顿万有引力之间的关系，牛顿肯定不是第一次看见苹果落地的，但是当他“又一次”或“某一次”看见同样的现象，奇迹在他脑海里发生了。还有，科学观察中看似重复而心灵感受中却是差异的，例如，在 X 光下观察，人脸是骷髅，但这种科学思维其实是数量思维，事实上每张人脸都不重复，脸与脸之间有质量的差别。如果每张脸的模样都一样，那意味着人或人的精神生命已经不存在了，美和丑连同趣味一起同时消失了。当然，物质还在，但那是被还原为骷髅的物质。脸意味着肉体—精神，而不是纯粹的物质，一张死人的脸不再是脸，而是纯粹的物质。

我们可以套用海德格尔的话说，2 个苹果和数字 2 之间的差别，是“本体论意义上的差别”。对于没有文字的民族来说，数字 2 的痕迹在 2 个苹果中永远消失了。数字 2 等待着这样一个缘分，它的出现就像瞬间划过光明的黑暗。肉眼只能看见光，但看不到黑暗，它同时是被蒙昧人叫作“灾难”但是却被科学家叫作“机遇”的天文现象，我说的是日全食——这个心理上的拧巴之处、悖谬现象，是灵魂深处的革命。思想家会说，思想是从黑暗中诞生的，一双忧郁的眼神隐含着智慧。天真但不要简单，一眼望到底的眼神太简单了，因此，复杂比纯洁更有魅力。黑暗与忧郁连接，在德里达那里，看不见的痕迹是精神创造的强大发动机。

没有“事物本身”，只有被开拓出来的“如此这般”，它是被发现的，就像牛顿从苹果落地的自然现象中发现了万有引力，就像从黑暗中开拓光明。这同时是精神的启蒙与精神的暴力，启蒙在精神的暴力中得以完成。

用现象学术语，“如此这般”就是改变意向的方向——它是革命的、激进的，富有激情。尽管有各种各样的“事物的原样”，但是从哲学上理解，“事物的原样”就是事物以如此这般的方式“激进”或“激情”地展示出来——既然这更接近事物的原样，也就更接近事物的理性。所谓理性，就是事物的原样。当我们把生命注入理性的身体，所谓“非理性”就消失在形而上学的词典之中了。

对于没有名字的精神现象，例如德里达的“différance”，再不能用拼音文字或者西方形而上学语言去说它。为了更接近它，我们得换一种语言。对于在一种语言里无法描述的精神现象，我们不要保持沉默，而要换一种性质不同的语言，比如我们用汉语去说它，而不用拼音文字；我们用汉语中的形而上学精神去描述它，而不是用 la philosophie 或不用“哲学”去分析它。象形文字或表意文字比拼音文字更古老，或者说汉语中的形而上学比拼音文字中的形而上学更古老。汉语里的形而上学，其特长与哲学不同，即不是给事物命名。在德里达用拼音文字不能说的地方，我们用汉语接着说。我们从德里达“结束”的地方“开始”。不能说的，就是神。神是不能被说的，“神”不是名字。没有海德格尔的问题，德里达的问题是不可能提出来的，我指的是德里达的“différance”从海德格尔给 being 上面画叉叉的思想行为中获取了灵感，这里暴露出德里达的思想踪迹。我这里并不仅仅指德里达的思想源泉，而且指向所谓“起源”现象是“如何起源”的。

对“什么是”这种传统哲学提问方式的回答，一定是回答出一个“一般”。在尼采那里，“一般”是“平庸”的代名词。高贵的精神在于走出“一般”，进入差异。海德格尔如法炮制，他想把“平庸的时间概念”从哲学中剔除，所以他写了《存在与时间》。在他看来，一切时间，都是以“如此这般”的方式显现出来的时间，他把这种情形叫作“此在”，也就是我所谓“瞬间”。“这儿”在“那儿”，近在咫尺的同时就是远在天边的（这里同时指的是时间与空间），两者之间发生了不连续性，或者叫没有关系的关系。同时的不同时性，这也是毕加索的创见：把来自不同视角的画面连接在同一块画布上。

为了批评传统本体论，必须追问时间问题。换句话说，就是追问一个现成在场的概念究竟如何出场。这里的“如何出场”不仅包含了“意向

问题”，更重要的在于它包含了时间问题。问事物或事情“如何”，总是意味着事物正在进行或正在生成。一切出场都以某种方式出场，或者说，如此这般出场。具有现代哲学性质的时间，就是时间的瞬间化。

关于时间的最直观特征，是“永远的”（或“持续的”）现在。从这里出发，有两条根本不同的思想线索：从亚里士多德到黑格尔的古典哲学时间观，就是把现在或者当下作为时间的“中心点”，从“现在”这个中心点解释过去与未来。在这个意义上，所谓“现在”被永恒化为“时间一般”，而不再有“当下瞬间”之意。换句话说，“现在”是不自由的，“现在”将要发生什么取决于过去或者说“原因”。这样的时间观念使思想背上了沉重的精神负担，它使现在或者当下无法独立自主并且被一个虽然不能被看见但是“实际存在着的”幽灵所主宰，这个幽灵就是过去、来源、出身、原因等。这个幽灵虽不在场，却能操纵当下在场的一切因素。这种僵死状态，就像一个人在日常生活中说的每句话都照着稿子念，于是我们觉得他不像一个活人。要使人从稿子中解脱出来，就得从“有根据的当下”这种观念中解脱出来，把“瞬间”从“现在”中释放出来，释放即兴的能力，这就是现代欧洲哲学，或者说从克尔凯郭尔到德里达的时间观念。

如果时间是一场漫长历史戏剧中的角色，那么在古典哲学中，时间只扮演一种角色，这角色类似于“照稿子念”，或者叫背书、背台词，就像我们的文科考试或者剧本在戏剧舞台中的主导作用。现代哲学说，时间绝非只能呆板地扮演一种角色，我们能否不要稿子不要剧本不要根据即兴发挥呢？这就是现代哲学时间观所提出的尖锐问题：我们可否不要根据而活灵活现地活着。持续的现在——这没有错，但持续的是不一样的现在，这种不一样可以是绝对不一样，断绝模仿或参照的念头，这就是现代哲学时间观的革命。自由的能力，说到底，就是即兴的能力，这是瞬间在思想与行为中活生生的体现，它的深刻性就蕴含在它的惊险性与有趣性之中，就在于其中发生着我们想不到的关系，或者说是意外的可能性。

柏格森说，不能把时间空间化，时间不是一个点，而是绵延。我们可以接着柏格森说，绵延本身并非一个概念。换个角度说，可以有不一样的“现在”或者说“出场”，不是评价意义上的不一样而是事实上的不一样。“这就像一个人在发言时可以突然把稿子放在一边即兴侃侃而谈，我在讲

课时经常这样”——我把自己造的这个句子写进这本书里，等于把我的生命带进思想里，不是我的物理生命，而是我的精神生命。“现在”出现的永远是刚才不在场的，并且从瞬间的意义上说，永远不会有原汁原味的“现在”登场亮相。我这里描述的是事实而不是愿望。换句话说，幽灵的存在是一个事实而不是愿望。所谓幽灵，就是一个不在场的“在场”，永远的别的，或者说永远的他者。于是，我们可以说，去思想就是去迎接别一种思想，去经验就是尚未经验，将要发生就是不知道要发生什么的“发生”，如此等等。思想就是走神，走神就是分岔。思想是以网络的形态出现的，是由一个又一个“精神的拐点”所组成的。

接着说，时间不是“是”。我们没有能力对时间说“是”。我们很难说时间不存在，但时间不一定非得以“庸俗的时间概念”那样的方式存在，即我们可以不把瞬间永恒化。我们拥抱具体的瞬间，而瞬间与瞬间的性质决不相同，即“它不再是”。为什么说芝诺走偏了方向呢？因为“线”不是由“点”所组成的，“线”总在“点”之外。但是反过来，“点”却是从“线”获得意义的。应该从线的角度理解瞬间，瞬间不是一个点，而应当说瞬间是别的。从哲学上说，观察差异的能力是从看似没有关系的地方建立起关系，这比做出同一性的结论更困难更复杂。比如在这里，如果把时间仅仅看成是由一个又一个瞬间点所组成的线或者“时间之河”，那么，这就是用空间点的概念理解时间。“海德格尔强调只有从时间看空间时，才可以理解空间。”① 换句话说，只有在对“点”持否定态度时，才能理解时间和空间，例如线不是由点组成的，平面不是由线所组成的。我反复强调，不能把瞬间永恒化，但传统的哲学，就是把时间中的瞬间永恒化了，于是我们从中看不到时间的作用。所谓“永恒”就是在时间之外，时间对永恒不起作用。怎么改变这种把瞬间冰冻起来的状态呢？有很多办法，比如不能把“当下”理解为“现在”、不能把“在场”等同于物理性的在场、打开一切人为的界限、想象一下某件事情只要是人做出来的，无论其多么邪恶，那都可能是人性的一部分。如果永恒或者“把瞬间冰冻起来”算是一种抽象，那么可能还有其他意义上的抽象，比如德里达的“延异”或者任何只能意会而无法言传的情形——我们甚至

① Jacques. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 47.

可以说这是一种更高雅的抽象，而“把瞬间冰冻起来”则是一种可以计算的抽象，因而是一种平庸的抽象。为什么呢？因为只能意会而无法言传的情形，就像是与神遭遇。

至于黑格尔的时间概念，作为古典哲学时间观的顶峰：“黑格尔的时间概念借用了‘物理学’或‘自然哲学’，这也没有任何实质性改变地发生在他的‘精神哲学’或‘历史哲学’之中。”[①]思辨哲学要返回到自然经验之中，是对自然经验的一种类比的产物。这种类比的结论，也被德国古典哲学家称作“先验”的设定。先验的设定，也是把瞬间的念头冷冻起来的产物。在时间被先验设定的瞬间，哲学的思考跳出了赫拉克利特的河流之外。古典哲学总是要从某一点出发思考时间，而这个点是被寻找到的，像笛卡尔的沉思那样。找到什么样的出发点是次要的，关键的是要有“出发点”——这个思路本身可能站不住脚。但是，以往的哲学家却很少怀疑寻找“出发点”的思路本身，而没完没了地争论谁主张的出发点是正确的（唯物主义、唯心主义等）——由于哲学家总是从现成在场的概念出发，真正的哲学问题反倒被回避了。先验的规定，就是典型的“现成在场的概念”。海德格尔所谓“存在者”概念，就是对以往哲学的全部“现成在场的概念”的高度概括。一切以往的哲学思想，都是从这些“现成在场的概念”中派生出来的。当然，以往的哲学并非死板一块，德里达把康德与黑格尔区别开来：“在康德关于时间的思想中，有最多的革命和最少的形而上学。”[②]德里达指的是康德关于“时间是我们内感官的纯粹感受方式”的论述，这应该有卢梭的功劳，即把感受与感觉区别开来。感觉是经验的，感受是内心的。所谓内心的，就是说，是纯粹的。

去掉烦琐的论证，我们直接进入当下的感受：“过去”已经死掉了，只保存在我们的记忆之中，而“将来”尚不存在，不是似乎而是事实上我们拥有的只能是“现在”——这种感受富有诗意。古代诗人们那些催人泪下的诗篇，很多诗句都是描述这种感受的。对时间的感受本身就是深刻的，它同时是思想的与艺术的。南唐后主李煜最脍炙人口的诗词，多以时间作为骨架构造出来。“时间”一词根本不必露面，这里有汉语自身显

① Jacques. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 53.

② Ibid., p. 51.

露的形而上学。这种感受不仅是艺术的而且直接就是哲学的：“春花秋月何时了，往事知多少。小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。雕栏玉砌应犹在，只是朱颜改。问君能有几多愁，恰似一江春水向东流。”

事实上，我们总是处于“现在”状态。但更深刻的事实，是我们总是处于不同的“现在”状态，有很多性质不同的“现在”。尼采的“永远回来”即永远的现在，但却是永远不同的现在。“现在”并不是一个点，不是从肉体上割下来的一块不流血的肉。从前曾经发生的事情和预期将要到来的事情都以变形的方式表现在“现在”之中，折叠起来的“今天”。

回到以上关于“出发点”的讨论，问题的关键，不在于这个出发点是什么。无论这个出发点是什么，它都是被我们偶然想到的。我们只是自认为某个出发点是不可怀疑的，但事实上它只是一个纯粹的偶然事件。这也同样可以用在以上关于“现在”的讨论，我们关于“现在”的一切理解都不是唯一正确的，因为它们是一些偶然的理解。为了思考时间，我们完全可以不从“现在”出发。这就像我们把当下瞬间理解为别的。当然，现在、当下、瞬间这些词语是必须存在的，哲学家的才华，体现在洞察这些词语所留给我们思考的抽象痕迹，这种超越的过程，就像数字 2 是 2 个苹果的痕迹，它们之间似乎没有任何关系，它们之间的关系是被我们“创造”出来的。时间与数学上的“点”是不相容的，“现在”就相当于数学上的点，因此不能从“现在”出发去思考时间。为了加以区别，我所谓瞬间，既不是指简单而纯粹的当下瞬间，也不是数学上的点。“瞬间”是时间中的密码，它不在时间中显露出来，却决定了时间之所以为时间的生命，就像人身上所携带的遗传密码，它从不显形，却决定着我们的命运。

第二章　观念之起源：时间路径的通畅与障碍

第一节　现象学冲动来自瞬间某种神秘的渴望

胡塞尔的现象学，隐藏着现代欧洲哲学想要摆脱德国古典哲学的神秘渴望。但是，这种摆脱羞羞答答、欲言又止、“剪不断，理还乱”，胡塞尔的思想犹豫不决。他本人的动机，是纯哲学的、回避模棱两可，要建立一门“作为严格科学的哲学”。另一方面，他面临的关键问题，又与年长他 15 岁的尼采，不期而遇，尽管两个人的文风和知识背景有极大差异。

胡塞尔晚年著有一篇非常重要的文章《几何学的起源》，此文开启了理解胡塞尔现象学秘密的一把钥匙，现象学所涉及的主要问题，几乎都在里面了。广义上的几何学观念，是胡塞尔说的哲学“观念”的一个雏形。如果继续考虑到胡塞尔的数学出身以及他被弗雷格的意义理论惊醒从而放弃了“算术哲学”中隐含的心理主义立场，我们要避免一种根本性的偏差，这种偏差认为胡塞尔的思想在倒向东方的哲学而不是在批判性地继承柏拉图的思想。为什么呢？因为胡塞尔的观念就是“理念”，说这个理念是哲学意义上的，根据在于它是科学意义上的，而为了找到哲学与科学观念的雏形，胡塞尔首先想到的是几何学。他所感兴趣的，一言以蔽之，就是从感性的质料出发，如何朝向了几何学的观念？观念与感性质料之间到底是怎样的关系？观念是起源于感性质料吗？

感性质料，或者说，我们的生活世界，是活生生的、原始的，它在科学没有产生之前，就已经存在了。生活世界在什么意义上是又不是科学世界的来源？生活世界还包含了我们的日常语言或自然语言，但并不自动包括人工或人为建立起来的所谓“科学语言”，比如几何学语言、计算机语言。科学语言，就像《圣经》里说的，是一座语言的巴别塔，它可以实

现人类一种普遍语言的梦想，实现人类之间无障碍地交流思想。用胡塞尔的话说，它使人与人之间建立起一种“主体间性”。在这种普遍的语言面前，人人即我，我即人人。

德里达为胡塞尔的《几何学起源》写了一篇著名的导论，胡塞尔的原文有 43 页，德里达的导论写了 171 页。这个不对称的篇幅对比意味深长，而且德里达把自己很多原创性的思想放在众多脚注里。这是德里达第一篇公开发表的文章，时年 31 岁。这里有解构式阅读的原初秘密。这种秘密就在于，在阅读时，首先要怀着尊敬与虔诚的心情努力去接近原著的意图，不要在阅读之前怀有任何偏见或蓄意不赞成。但一种完美的理解，就是从原著内部出发，发现其中的细微模糊之处、发现其中隐蔽的可能性，然后加以创造性的澄清，使原著以新的面貌出现在世人面前[①]，而这种思想面貌，是出乎原作者意料的。换句话说，我本想跟你走，和你好，甚至我和你就是一心一意，但是跟着跟着，好着好着，我终于发现我和你毕竟是两个人，不是一个人，我们没有做一样的梦。这个梦被无限期地推迟了。在这个过程中，我试图“以其人之道还治其人之身”：我用中国的“方言”同时改写胡塞尔与德里达的思想，至少在这里，我认为可以称胡塞尔所继承的西方哲学中的理念或观念论传统（纯粹为了阅读效果，以下我交替地使用“理念”和“观念”，就根本性质而言，两者的含义是一样的）是一场梦。与其说这个传统是一场梦，不如说理念本身等同于梦，但这个“梦”没有丝毫的贬义，它是纯粹学术意义上的。

什么是胡塞尔的理念或梦呢？在德里达看来，就是对日常经验现象的“还原”，也叫作“搁置”“加括号”——这些玄而又玄的哲学术语，其实质内容是简化经验内容。经过这样的简化，经验变得清楚明白了、透明了、本质化了，同时也贫困化了。这是理性、观念论或理念论的效果，是逻辑与科学的效果，但不是幽灵或者灵魂的效果。在这个过程中，清晰性掩盖了秘密性、具有前提性的观念假设代替了模棱两可的神秘性。正是这样的解读，暴露出哲学研究两种根本不同的可能性，胡塞尔现象学代表了

---

① 我在上一节内容中，曾经提到康德是从理性内部对理性重新思考，提出理性在何种意义是可能的或者不可能的。在这里重要的不在于康德的结论是正确的，而在于他所使用“从内部瓦解”的批判方法。海德格尔和德里达的解构，与康德的“解构”不期而遇。

西方古典哲学的最后痕迹，而德里达对胡塞尔的批评或解构式阅读，预示着“后现代思想”的未来走向。福柯在给德里达的信中这样评价德里达的《导论》：“我知道你对胡塞尔有着多么完美的理解。我读你的文章时感到你让哲学研究的可能性浮现出来，现象学一直在承诺这些可能性，但或许也一直使之枯竭；而这些可能性就在你手中，就从你手中经过……你的阅读恰恰证明了这样的行为。这就是为什么它具有如此庄严的诚实。”[①]以上哲学研究的两种可能性，可以这样划分：同样都是满足感，意义是清晰的还是神秘的？从事哲学写作的主体或所使用的人称代词，究竟是“我们”还是“我”？如此等等。

以上有一个关键词，叫“推迟”，或者说推迟梦的实现。这个推迟，就是德里达后来大名鼎鼎的“延异”一词的原初表达方式，是产生差异的学理依据。在胡塞尔非常庄严地叫作“意向性”之处，德里达则以福柯说的“如此庄严的诚实”恰如其分地叫作“冲动”，但这不是任何世俗意义上的冲动，而是抽象的意志始终如一的现象学冲动，它始终朝向胡塞尔的理念世界。这种抽象的理性冲动可以反复进行，但每次冲动之间的区别只是数量上的，而不是质量上的，这就像三角形代表古今中外的一切三角形，它只与空间有关，与时间的流逝无关。意向活动的“再一次”永远指向原初的出发点，这就是从外感官的自然经验的态度中还原出来的“抽象目光”，或者叫“本质的还原”，它所瞄准的其实并非一个对象模式上的意义，而是一个抽象的 X。

数学—几何学的研究对象是纯粹观念性的，它脱离或不依赖任何具体个人的经验主体、任何具体时间场所，它不是此时此刻才显现，而是事先“已经”存在于一个纯粹观念的世界之中了。我以下还要反复提到这个“已经”，它在价值上，等值于“永恒”。另一个需要澄清的概念，在胡塞尔那里，“历史性”（l’historicité）问题不等于“历史”（l’historire）问题，“历史性”属于理念本身的领域，而“历史”属于经验的或生活世界。当我们对历史实施一种严格的现象学还原时，“历史性”本身就显露出来。现象学还原就像是一个纯粹哲学态度的筛子，这个筛子把一切非哲

① ［法］伯努瓦－皮特斯：《德里达传》，魏柯玲译，中国人民大学出版社 2014 年版，第 109 页。

学的因素或者所谓“自然的态度”，无论这些因素或者“态度”是历史上的还是现实的，都筛除干净。剩下的，就是纯粹理性的沉积物，胡塞尔叫做“现象学剩余”。这个剩余或这个痕迹，在自然态度下是无论如何发现不了的，普通人或者说非哲学的民族意识中没有这个梦。这种情形同样适用于现象学态度中的“自我”概念，这是哲学的“我”，具有普遍性或“主体间性”，它与自然态度下的任何个人没有关系。在这里，身份问题非常重要。当胡塞尔这样的哲学家说“我”时，其所指是超越他个人的。这是一个高贵的“我”，即精神的高贵，也就是理性。这种高贵的理性，或者说现象学态度即哲学态度，保证了“历史性”能完美地送还回来。

为了准确理解胡塞尔，首先必须做的，就是澄清他所使用的一系列概念，这个工作的严肃性有点像笛卡尔，也叫作“扫清思想的障碍”。例如，胡塞尔说，为了实施纯粹哲学思考，要使普通人的日常心理活动失效，他用的术语叫“中立化”（neutralisation），其实就是对日常现象的“还原”。换上“几何学起源”的情形，胡塞尔的意思是说，几何学观念在经验层面上是何时“第一次”发生的，是如何发生的，纯粹哲学的态度不关心这样的问题，把这样的问题搁置起来。这种搁置，就是哲学与非哲学之间、或者说科学与非科学之间的界限，这是一种中断，或者叫“超越”。但是，这种中断或者超越一定有“第一次”，这个“第一次”绝对不是经验层面上的，胡塞尔思想的纠结和德里达的敏感，就在于如何看待这个“第一次”。

综上所述，所谓搁置、使之失去作用、中断、哲学态度或意向性的改变，这些词语，都是现象学还原的不同说法。有人简单地把这些叫做“现象学方法”，但我认为这绝不仅是方法问题，而是事物本身的问题，是事物本身如何出场的问题。在这些词语里最有深意的，是“中断”。中断一定有第一次，这意味着它是瞬间发生的。瞬间在这里遭遇到“第一次”，瞬间与“第一次”在这里是一种重合关系。“中断”敞开了一个新的空间——几何学的空间，自然世界里原本只有类似三角形状的物体，但没有几何公理定义下的三角形观念。在这个意义上说，几何学观念对自然世界的“中断”体现了精神的高贵或精神的科学抽象能力。

但不要产生这样的误解，以为在胡塞尔那里，哲学的态度等同于几何学的态度。不是的，在他那里，哲学的态度与几何学态度之间有着十分微

小却又是本质的区别：哲学家关注“几何学观念的起源”问题，而几何学家是从现成的“几何学观念”出发的。胡塞尔说，不能埋葬起源问题，不能埋葬时间问题。胡塞尔的困难在于，既要说到起源，但又不是在经验的意义上讨论起源，而德里达也是这个意思，两个人的态度都是哲学的，但涉及哲学研究的两种不同方向。

上面谈到的“第一次”不是指经验层面，而是在逻辑意义上说的。我们根本不在乎谁是第一个几何学家，或者谁在某年某月某日某时刻灵光闪现，想到了某个几何学公理。我们所重视的，只是逻辑上一定有“第一次”或者叫“发生”。这也就超越了在钟表意义上讨论世俗的时间概念，而是讨论时间的哲学意义。同样，在逻辑上一定有某个人某时刻有了关于几何学的正确观念，于是在文明史上人类思维能力有了惊人的一跳。这个人尝试着从这样的几何观念出发，开启了一条崭新的思想方向。后人的工作，就是一次又一次地重复“第一次”。用我的话说，这惊人一跳的瞬间思想，从此定格为永恒（所谓“放诸四海而皆准”，用法文亦可表示为“l’ omnitemporalité” “l’ universalté”），而胡塞尔所谓“还原”或“中断”，在显露出“事物本身”或“本质”的意义上说，在效果上等于同时搁置了赫拉克利特的时间之河或柏格森式的绵延。时间不再重要，“历史性”从历史中解放出来。观念的“第一次”是精神的一种创造性活动，它所意向的对象是非常抽象的，它从前并不存在。经验的目光永远创造不出几何学的观念，就像我们无论怎样观察 2 个苹果，要从中抽象出数字 2，目光必须发生性质的改变，也就是对 2 个苹果的具体形状视而不见。这个过程同时又是两种痕迹，一个是 2 个苹果的痕迹，一个是数字 2 的痕迹，这两种痕迹的性质完全不同。这里出现了悖谬或不对称的情形：也许 2 个苹果能激发创造数字 2 的灵感，但数字 2 与 2 个苹果之间一点儿关系都没有，它们之间的相遇是极其偶然的。即使它们不相遇，一点儿也不会影响到数字 2 自身的性质与意义，康德把这种情形叫作“先验性”——这个过程有目光的解放、先验的冒险。先验目光下的“经验”不再是经验，而只是“经验”一词的类比，就像几何学图形的形状并不真的存在于现实世界之中。胡塞尔的类似说法是，无论我们是梦中还是醒着，2 +3 永远等于 5，正方形永远有 4 个角。19 世纪法国大数学家彭加勒也曾经认为，几何学和数学的公理来自于虚构或约定的假说。胡塞尔说

它们来自自由想象过程中的本质直观，它最终获得一个不变的本质性结论。它们脱离了实际经验，因而是“不真实的”，但它们是被打上了引号的“不真实”，这里我们看到了柏拉图理念论的痕迹。在这里，所谓“起源”，就是原创性。这里的“第一次创造”，出现了“精神拧巴”的情形。所谓“拧巴”，就是说这种精神创造性活动同时既是经验的、个别的，又是先验的、本质的、普遍的，既是事实又是虚构，既是事实又是意义。用德里达在《导论》中的说法，就是“一次就代表了全部几何学‘现象’，这时，几何学的可能性被构造出来……”①德里达这里说到“远距离交流”的可能性，有点类似于尼采说的“永远回来”。返回，欧几里得的几何学公理在2000多年前与现在一模一样。换句话说，几何学原本不是历史学，但现在讨论几何学的起源，把历史因素掺杂进来，这个思路可能预示着思想的突破，因为它在原本清晰的内容之中加入了混沌。几何学不再是纯粹的了，而成为“几何学哲学”。

解构的态度，首先对一切总体性判断保持警惕（无论其句子成分中是否包含系词being），例如“历史事实”。哲学家往往能敏锐察觉出判断句得以成立的前提，说出“历史事实”这句话的人，暗含着他已经知道了什么是“历史”，即他对“历史”这一概念已经有了事先的理解，就像笛卡尔做出“我思故我在”的判断时，暗含他已经知道了什么是“我”“思”“在”，其各自的含义是不变的，否则这个著名哲学命题得以成立的基础就要坍塌。以上对“历史”含义的事先理解，也可以被用到“语言”和“传统”，但事实上，历史、语言、传统都可以是别的样子的。

德里达的“延异”（différance），还有“在形象中思想、在情景中思想”的意思，这些形象与情景具有感性的抽象性——这是一种自相矛盾的说法，我异想天开地把它与胡塞尔关于“自由想象”的说法对应起来。一方面，德里达的“延异”不是一个真正的文字，它不过“好像”是文字，是一个自由想象的结果；另一方面，“延异”又是创造出来的，它存在于真实而抽象的感性世界之中。感性一旦进入想象之中，感性一旦被想象化，就不再是经验的而是“超验”的、不再是外感觉的而是内感受的、

① *L’origine de la géométrie*, Tranduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962. p. 35.

不再是视觉的而是心灵的，或者说，是活跃在心灵里的“视觉能力”。“延异”是心灵视觉的特殊效果。所谓心灵视觉，不过是“想象”或“意象”的另一种说法而已，但我这个“心”的说法强调“思”是心的。所谓心，也就是把感受赋予思想，反之亦然，使感受具有思想。感受因具体生动而为近，思想因抽象而为远，但我却认为，在这里，距离最近的与最远的以悖谬的方式扭结在一起，形成心灵视觉的厚度，它不是透明的而是混沌的。与此同时，思想永远保持着超越心灵状态、超越感情状态，这是思想的冲动，而不是世俗世界中的欲望。几何学是一个发明，就来自类似的思想冲动——这个冲动的性质不仅是几何学的，而且是哲学的。胡塞尔说是“柏拉图式的几何学”①。这里的抽象情形，甚至使我想到应当纠正一种长期以来的错误理解：即所谓“唯心论”其实不过是“观念论”。idealism 不是“唯心论”而是观念论。无论观念在“外”（如柏拉图的“理念”或“客观的观念论”）还是“内”（如贝克莱的主观观念论），观念总是超越心灵的（要看到心灵与思想的边界线是混沌的，与此同时，也要具备将两者加以区分的能力，这是思想的冲动，这是哲学的能力）。作为最典型的“理论的态度”，观念论是滋生单义论的温床。观念使哲学家摆脱了情绪，它使哲学家在说“我”的时候，不再单指他自己。从此，无尽的观念向哲学家敞开，以往哲学家的使命，就是清晰地分析这些观念。

几何学公理和命题、数学中的负数、无理数等、“最纯粹的”哲学概念、爱因斯坦的相对论，等等，这里我试图列举一切不是来自外部经验的、纯粹自由想象的精神产品。无论这些精神产品是观念性的或“本质的”，还是感受性的艺术的，它们一概是我们不可能经验、不能经历、不能实现，现实生活中不可能有的。总之，是超越的、超验的。所谓超越或超验的另一层含义，就是描述无中生有，或者既无经验根据甚至有时也无可理解性的根据，单凭某种野性而抽象的直觉洞察力创造出某种情形——这确实不可思议，但这种创造力及其成就的存在，却是一个事实。这里包括了对几何学起源的描述，但决不仅限于此，还包括了哲学与一切艺术类

① *L’origine de la géométrie*, Tranduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962. p. 137.

型（这些类型只有“触摸”到哲学才具有最大的震撼力）的起源，甚至也包括宗教。这个起源过程确实有神秘色彩，但胡塞尔和德里达都试图使这种“神秘”具有科学性、可解释性、可理解性。它们是历史的或在时间之中发生。它们是任意的或者偶然发生的？每个人天生都具有胡思乱想的能力，但为什么只有极少数的天才人物才发明了质量最高的精神产品呢？这是怎样的一种超人天赋呢？它与历史文化传统之间有怎样的关系？还是说天才人物可以超越其民族文化的界限，完全不受周围文化环境的影响？我觉得这里的“起源”，也就是一些抽象的时刻、抽象的瞬间。我上述“有厚度的瞬间”，也就是这里抽象的瞬间。这个抽象瞬间是世俗时间的“残留物”，它创造出超越经验与历史的精神产品。但这个精神产品不是现成的，它是瞬间的精神遭遇。不能说在这个遭遇之前，精神产品在冥冥世界中就已经存在了。由于忽略了创造的过程或抽象瞬间的作用，柏拉图主义是站不住脚的。

瞬间与瞬间之间本来是平等的关系，但上述“抽象的瞬间”一跃而成为关键时刻，这也是做出判断或选择的时刻。问题是为什么绝大多数判断或选择都是平庸的？因为它们只是现成的判断与选择，它们只是重复着曾经的存在，它们只不过相当于解释，或者为了符合某个暗中的标准而做的注解。天才式的或真正的判断或选择，是没有充分理由的，或者说是一种试错、尚没有获得充分理解、但它与掷骰子那样的运气有微妙而本质的区别——它的发生，同时是临时的与本质的，它取决于一种瞬间洞察本质的能力，这是一种偶然性之中的本质性选择——一锤定音，这是创造性的瞬间而非重复性的瞬间。

为什么观念论站不住脚？因为它把观念看成一个自身封闭的整体，逻辑的术语也叫它“集合”。不可能彻底实现这个整体或者集合，我们只能设想它的存在、在推理或计算中无限接近它的存在，但无法落实它的全部存在。在这个意义上，一切被命名的观念都不实际。可以把观念描述为异域里的 X，观念是本质性的无限大或无限小，但无法被触到。观念是清晰的因为它是本质的、确定的。观念又是混沌的神秘的，因为它是不确定的、是 X。观念又是形式的，因为其内容无法在直观（胡塞尔用“纯粹意向”取代了康德的“直观”）中实现。观念是理想，是意向性所朝向的神；观念不是意向的对象而是 X 意味上的意向意义（这个“意义”只是

“观念”的延伸说法)。观念高于证明，因为它是没有被充分“证明”但是为真的判断（如无理数)，这又是“现象学”的“现象”一词最容易迷惑人的地方，因为“现象学的观念”从来就不显现出来，缺乏直观的本质意向从来不显形。有时候，胡塞尔也用“本质直观”取代“本质意向”，这里的“直观”一词又是迷惑人的、“说不通的”，胡塞尔说它就像“木制的铁”。理性对历史的“超越”其实是不能超越的，而不能超越的却一定要强行超越，思想的全部纠缠和哲学家的血性都在这里了。这个“木制的铁”，改造了康德所谓“纯粹直观的形式”，它有看不见的“阳光”。对这“看不见的阳光”，德里达却另有解释：“胡塞尔怀着‘回到事物本身’的动机批判心理主义，‘回到事物本身’是作为‘真正的实证论’出现的，胡塞尔促使我们朝向心灵的幽灵能力、瞄准古典实体论的全部痕迹。”[①]只有幽灵般的能力，才确保我能“回到事物本身”，而这竟然被说成是区别于心理主义的“真正的实证论”和“古典实体论的全部痕迹”——在这里，德里达释放出令人眼花缭乱的新的精神连线，也就是后来被他称作“解构”的策略——他将一些概念重新配对，暗中转移了这些概念原有的含义。这当然没有经过胡塞尔的同意，德里达仿佛是在说：哲学与文学的界限趋于消失，幽灵般的感受本身就是“实证”的，就是在“回到事物本身”。

是否有一种纯粹的哲学语言？没有，因为哲学使用日常语言。哲学概念表面看是本质的，其实是被隐藏起来的感性。无论多么严谨的哲学家，在著述时也会不时下意识地使用例子和比喻，这些例子和比喻是哲学语言的一部分。哲学家总是试图实现超越：语言、思想、概念的超越，但“超越”的含义不是单义的，有各种各样的超越。“超验”或“先验”，都超越了来自外部的经验，但前者指“比一切外都远的外”，以至于无法用感性的语言追溯，例如自在之物，后者则指“比一切内都近的内”，就像嵌在灵魂中的内感受形式。但叔本华根本不管超验的“外”与先验的“内”之间遥远的相互对应，竟然直接称意志自身就是自在之物，这是我们循规蹈矩的“康德专家们”无论如何都想不到、也不敢想的“解释”。

---

① *L’origine de la géométrie*, Tranduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962. p. 160.

在这个意义上，叔本华是哲学家而“康德专家们”不是哲学家，只是注释家。叔本华之所以是哲学家在于他试图超越康德，不拘泥于康德本人曾经说过的“定义”。一切真正称得上是哲学家的人，都在从内到外创造性地延伸了以往哲学家的思想，这种延伸也叫“批判”。内，就是严谨地回到原著；外，就是走到了原著没有想到的地方，这也是超越——最远的竟然是距离最近的！胡塞尔的哲学态度或现象学态度，也是对自然态度的超越，这使得他对“超越”一词的使用不同于康德。德里达的“解构”则是一种横向的超越，他消解概念之间或不同学科领域之间的壁垒或界限，就像说“我是他人”甚至“我是一切人”。以上种种，表明“超越”这个深奥的哲学概念其实充满着歧义，它是日常语言，歧义是日常语言的一个基本特征。“超越”这个概念的单义性只是某个哲学家针对自己的哲学体系所设定的。当某哲学家呼吁“纯粹”时，他向往的也是超越，但是当我们批评“纯粹”的透明清晰其实并不存在而是混入了歧义时，并没有断然否定“超越”，但在这个时候，“超越”就变成了批判或解构的意思了。也就是说，在同一个概念之中可以并存两种或多种含义相悖的理解，取消了这种并存性或理解的歧义性以及奇异性，哲学的批判性或革命性思维，就无法施行。还可以继续说，所谓超越，就是不断“换句话说”的能力。所谓换句话，其实已经暗中换成了性质不同的别的话，这又是理解方式或视角的改变，如此等等。

以上，我以“超越”一词的歧义性作为例子，“歧义”之间的批判关系推迟了单义性的实现。推迟或者延缓，这是从内向外发出的思想信号。思想在绵延过程中总在连接新的意思，在自由想象过程中进行着试错的过程，蜿蜒曲折。每个折点或精神的拐点，都是“出发点”但不是一元论意义上的起源。绝对的起源总是别的什么，总是在异域。这些，就是活生生的当下状态。

第二节　观念起源的原初复杂性

原初的构成问题，就是说，事物本来是如何出场的？德里达批评并且放弃了现象学的意向性方法，他试图打开或者解构胡塞尔先验的还原，指出时间不可以“永恒”作为基础。德里达认为胡塞尔发动的哲学革命，

在于不断强调超越。在我看来，这种超越到了海德格尔那里变异为一种“激进的解释（学）”，到了德里达这里，则进一步衍变为“延异”或者“解构”。在这里，不能从字面上理解概念，比如所谓“激进的”不是“过分的”而是“原样的”，它源于尼采说的要“回到一个原样的世界”。“超越”对于建立在永恒基础上的保守力量而言，已然是一种激进了，但在这里，哲学的关键问题恰恰在于与字面的意思相反，持保守的观点不符合“事物的原样”因此是过分的，而坚持“超越”的观点，却与“事物的原样”相吻合，它只是从保守的观点看来才是激进的。德里达一生都在关注起源的原初复杂性（une complication originaire de l’origine，参见以下法文版《胡塞尔哲学中的“发生”问题》，Avertissement，VI），用我自己的话说，就是“瞬间的厚度”。

原初的复杂性，在学理上极具思考爆发力，它欲破除思考的单义性、破除意向性或意向方向的单一性、破除同时性的单义性或单一性，这使得对于原初的复杂性分析，不能不同时也是关于时间与空间问题的分析。对于哲学自身而言，这是一件极其严肃的大事情。但是与此同时，这件大事却具有幽默感或趣味性，因为它关注意外和偶然性。原初的复杂性，就是说，起源的瞬间是有厚度的瞬间；任何简单性、单纯性、单一性、单义性——在我们说它们的瞬间就已经不是纯粹的，一开始就已经感染“细菌”了，只是我们的注意力没有朝这个方向思考。任何事物在发生的瞬间，都是以与自身保持距离的方式发生。换句话说，事物总喜欢把自身躲藏起来，这当然不由得使我们又想到赫拉克利特和柏格森。原初的这种复杂性从一开始就对抗语言。语言，尤其是以判断句作为含义支撑的哲学语言，它把一切思想的出场，都还原为一个“精确的”瞬间，这是一个词语或思想含义与自身相同一的瞬间。这其实并不是瞬间，因为这种同一性在以后每个瞬间都反复出现。换句话说，后来的所有瞬间都集中在“原初的瞬间”，都是我们已经事先知道（概念的含义已经被完成）了的瞬间，因此它也就不再是瞬间而是永恒、不是运动变化而是静止。

其实，也可以说康德的哲学革命是从讨论时间问题出发的，是从探讨事物起源问题出发的，他所谓“先天综合判断”，也是在描述“原初的复杂性”。德里达是这样归纳的，在康德那里，“一切综合都是建立在先验综合基础上的，关于事物的‘发生’问题，就是关于这种先验综合的意

义的‘发生’问题。如果对于全部判断和一切可能的经验来说，先验综合处于源头和基础的地位，不就是使我们回溯到一种模糊不定的辩证法吗?”[①]德里达和康德一样瞄准了“出发点”的复杂性，而把这个“出发点”读解为别的，应该是复杂性的应有含义之一。例如一切出发点都可以被理解为瞬间，都发生在某瞬间，而且不应该把这个瞬间理解为一个透明的点，这个有厚度的瞬间的厚度或不透明性，就在于原样的瞬间潜含着个各种各样的可能性，而以往的哲学却往往只看到了其中一种可能性，因此在效果上等于排斥了可能性。原样的可能性是这样的可能性，即一种可能性自身就已经包含着与自身不同的其他可能性，这种自身含有的差异因素，被德里达称为“感染”（une contamination）。由于有这样的感染，一切界限都是靠不住的，都会伴随岁月的流逝而瓦解。哲学应该去研究这些不易被察觉的、躲藏起来的感染、发现其中同时的多样性、发现其中同时在疏远自身的异化现象，就像在“我”中发现“另一个我”，我同时有不同的身份与“面孔”。这不是道德问题而是“原样”的问题，从而解放了我；就像庸俗的时间同时也是高雅而激动人心的时间，从而解放了时间；就像缺失的其实是在场的，而被人们习惯地称作“真实起源”的东西，其实却极有可能是被人们根据一种已经事先构造好了的意义（或概念、立场），预先就人为地界定好了。至于先验的“我”，也会遭遇同样的命运，由于它是被构造的，因而不符合“我”的原样，或者说是掩盖了“我”的其他可能性，比如掩盖了“我”原本是在生活世界中发生的。总之，由于时间因素的介入，一切对立的界限都不牢固，感染和蔓延现象无处不在。一句话中包含了很多话（不断从变化了的前提出发，起源的起源、痕迹的痕迹。汉语表达的最高境界就在这里，在古典诗词里，例如秦少游的诗句：“便做春江都是泪，流不尽，许多愁”），一本书中包含了很多本书。

“发生，就是出生，就是瞬间或‘瞬间’（我们在这里使用‘瞬间’一词，是因为瞬间的含义是不确定的，它同时在时间和存在这两个领域之中——德里达原注）完全是突然的出现，不能还原为前一个瞬间；发生，就是创造，就是原创性、就是本来的激进性，自主地连接到一个不是自身

---

① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 12.

的他者。”[①] 发生，就是说，事物自身是由某个不是自身的别一事物产生的，而且永远如此，这就使“绝对的唯一起源”问题被无限期地永久地搁置了、推迟了——这个问题无法被真正提出来并加以准确的解答，因为在这个问题发生之前的“如何发生”的问题更早、更接近事物的原样。

有两种理解“先验”一词的方式，以往的哲学，往往把“先验”理解为先天就有的，也就是各种各样的“已经”。这些“已经”不但与经验无关，反而是任意经验都无法逃脱的宿命，因为从语法修辞角度，“已经”是时间上的完成时态，它封闭了意外的可能性，从而排斥了纯粹的偶然性。另一种理解，认为“先验”不过是说一种新经验是任意产生的，它与任何从前已有的经验之间或者不发生关系，或者是一种纯粹偶然相遇的关系——这就与以往的哲学不同，因为“先验”与经验之间不再是互相排斥的关系，而是以某种独一无二的方式连接起来：经验的发生同时也就是先验的发生，从而是一种与康德完全不同的“先天综合判断”。现象与本质之间、现象与自在之物之间，再没有万丈深渊。经验不仅是已有的，还是发现的，甚至是被发明的——这是先验与经验之间的浑浊状态、感觉与感受之间的浑浊状态，判断没有偏向其中的任何一方，从而是一个中性的、中立的、事实的判断，它要回归一个原样的世界。或者说，要竭尽一切努力保存事物的“原貌”，这就叫“综合”，也就是复杂性。于是，“发生”的问题遭遇“综合”的问题。这当然不是关于“发生”的虚构，而是真实的发生，即任何“发生”都是复杂的发生。同样，如上所述，先验的问题遭遇经验的问题，这当然也不是关于“经验”的虚构，而是真实的经验，即任何经验都具有任意性，不会照搬已有的经验（不是我们想不想照搬的问题，而是事实上无法做到照搬）。

那么哲学呢？哲学也是由不同于它自身的因素形成的，哲学的真谛在非哲学那里，在非哲学的领域之中。哲学为了拯救自身，就得开放自身，胡塞尔晚年，不也是到生活世界寻找哲学的根吗？但是，从经验的发生到先验的发生并不是两个完全不同的时间阶段，它们是同时发生的。试图还原出某种纯而又纯的精神状态，这种情形只发生在理论态度中的虚构，而不是自然而然的事实。

---

① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 7.

纯粹的分析，是在静态下进行的，它已经对真实的运动实施了各种各样的割裂，各种概念已经经历了还原。“分析”作为过程，却把真实的时间排斥在外，即使“分析”实际上在经历着时间，却好像时间因素在这里完全不发生作用似的。就这样，“分析”不过就是一种把各种概念逐一列举并让它们相互衍生的过程。如此看来，“分析”的精准性其实并不精准，“分析”的理性其实并不理性。“分析”的这种不理性，就表现在它总是假定事物的原样已经被给予我们。“分析”的这种先验性表明它脱离了活生生的事物当下状态，它发生在时间之前。但是与此同时，我们也可以说它发生在时间之后，它是“事后诸葛亮”。在这里，“分析”和语言本身的情形面临着同样的尴尬，语言表达或者发生在实际感受之前，或者发生在实际感受之后，从来就没有击中真正的感受本身。因此我们说，a priori 与 a posteriori 遭遇——在这里，虽然表面上似乎也在谈论“之前”与“之后”，但是这里的“之前”与“之后”与时间的真实发生无关。德里达在批评胡塞尔关于《内时间意识现象学》时，也指出了类似的问题：如果时间是内感受的形式，那我们就不可能在感受本身之外去谈论时间是什么、去谈论过去、现在、将来，因为这种谈论，是把时间本身，作为我们的谈论对象了。也就是说，在这个时刻，谈论者站到了时间之外。换句话说，以上对“分析”的描述同样适用于“综合”，所谓综合，也就是“一次性地”把所有的时刻汇总到一起，用一种现象学式的括号把它们囚禁在一起。这些性质不同的时刻或瞬间，都把自己的贞操献给了综合（供综合“综合”使用），而在做这样的奉献时，这些性质不同的时刻在“综合”那里是彼此外在的关系，这是以生硬的方式撮合在一起的“婚姻”。再换句话说，所谓连续性其实是不连续的，并不存在唯一的起源，起源总是处于时间或“延异”之中的起源。也就是说，处于改变之中的“起源”。

以上，综合就是撮合，贞操奉献给撮合。贞操与婚姻，绝对的忠诚经历着绝对的不忠，而这两种情形同时都是真实的。这里所谓真实，意味着效果上的真实，即实际发生作用。就像我以上描述过的，经验的心理和先验的心理可以同时发生，它们之间并没有隔着一道万里长城。这里所谓“同时”，就是在不改变任何物质因素的情形下，改变了精神的性质。这就像一个才华横溢的鉴赏家和一个普通人对毕加索作品的审美能力之间的

本质差异，在前者看来毕加索的绘画“价值连城”，在后者那里则是“一文不值”，这两种情形同时都是真实的。毕加索改变了人的脸型还有眼睛目光同时多方向，这种经验意义上的不真实经历着事实上的或感受上的真实，人其实就是这个样子的。人的脸从来就不像平面透视画那样扁平的，而是活生生的、立体的。毕加索绘出了“时间画面”，他在画布上创造的道道痕迹，表现了瞬间与瞬间之间的差异。同时的多目光，就是眼睛里还有很多只眼睛，这种神秘感好像是幽灵效应，毕加索画出了“精神画面”。普通人在欣赏自己的照片时，绝不会认为自己的身高真的就像照片那样小，这个欣赏过程同时已经发生了“本质还原”，在这里经验与洞察力是同时发生的，这是每个文明人已经具有的哲学素质。但问题在于，洞察力并不是一个样子的，还有毕加索那样的洞察力。这个普通人把自己的照片加上了“现象学的括号”，使自己照片中的全部物质因素失去作用，从中自由联想到其他本质性的精神因素。这种括号或自由联想不仅适用于对照片的欣赏，它可以任意的洞察力方式适用于任意对象。就像毕加索那样。

题材、想法、念头可以任意攫取，这就像出发点不是唯一的而是任意的，这就会源源不断地涌现出众多细节，我们要加倍努力才会跟上意义更新的步伐。所谓细节，就是暴露出瞬间因短暂而显露的珍贵，努力抓住其中任意瞬间，生命的短暂却使我们真实的生命得以延长。一方面，人类确实像动物一样活在自然时间之中；另一方面，由于意志的任性本能，人的精神从来就不仅仅活在自然时间之中。人活在精神的碎片与时间碎片之中，精神碎片与时间碎片只是同样事情的不同说法而已。相互独立的碎片在我们的日子里被连在一起。

以上说到使自己照片中的全部物质因素失去作用，从中自由联想到其他本质性的精神因素——这只是众多哲学态度中的一种。另一种超越自然态度的方式是：物质因素本身丝毫没有变化，我们所搁置的，仅仅是之前对这些物质因素的判断或看法。在效果上就是，我们的精神焕然一新。在这里，有了先验的或任意的发生，而这同时就是原始的时间，这里有意向性的厚度，它发生了大脑的空白、目瞪口呆。所谓“意向性的厚度”，就是满腹感受不知如何叙说，即使生硬地说出来也晦涩得难以辨认，这就是乔伊斯的《尤利西斯》中的情景：它同时沉淀了众多的时间碎片，各种

各样的人类记忆交织在一起错落无序、自由相遇，远的就是近的，反之亦然。乔伊斯写出了被掩盖了的人类总记忆之间的相互感染：具体的与抽象的、经验的与先验的，“剪不断，理还乱是离愁，别是一般滋味在心头”。诗，就是努力接近这些“别是一般滋味”。时间的厚度与意向的厚度交织一起，言简而意味深长，尽可能使语言既不落在感受之前，也不落在感受之后，而是瞬间与感受同时发生。

“尽管胡塞尔在从事着一种内在性的哲学革命，但是他仍旧是一种伟大的古典传统的囚徒。”① 这里指的是胡塞尔对时间或关于“发生”问题的立场。胡塞尔哲学思想的起源，就来自对“起源”本身的思考。与康德不同，在理论出发点上，胡塞尔询问一个更具体的问题：逻辑学与心理学的关系。在回答这个问题时，胡塞尔使用的术语，在广义上都是“发生学”的。在康德那里，“先验的”在缘起上绝对不能混同于“经验的”。所谓经验的，也就是充满偶然性的心理内容，因此“先验的”在本质上是形式的、逻辑的。一开始，在“发生”问题上，胡塞尔断然拒绝了康德的先验形式模式，他认为类似休谟主张的心理经验比康德的先验论更能接近真正的先验哲学。但是，让胡塞尔两难的是，他既反对康德主义，也反对心理主义，他不得不面对同一个主体的两面性：这个主体同时既是经验的也是先验的、既是活跃在世界上的又是纯粹精神的。这是一个有厚度的主体，它把相互冲突的倾向纠结在一起、重叠在一起。就好像经验与沉醉是同时发生的、“去行为”与“被行为”是同时发生的；就像快就是慢、之前就是之后、回忆就是展望，如此等等。

第三节　去中心化——原初发生与本质直观的过程

德里达排斥以任何模式的方式看待意识和语言，无论是布伦坦诺－胡塞尔的意向性结构，还是索绪尔关于词语的能指－所指结构。关于意向性的思想，也是关于意识结构的思想，在用某种结构统摄全局这一点上，它和结构主义关于结构的思想相似，只不过前者所针对的是意识，后者所针对的是语言。不可以说“一切意识都是关于某事物的意识”，因为意识完

① Jacques Derrida，*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*，PUF，1990. p. 42.

全可能没有被想到的对象，就像不能说一切意志都是为了实现某一目的意志。康德不会赞成我这里的说法，因为按照他的认识论立场：概念没有直观就是空的，直观没有概念就是盲的。胡塞尔倒是进了一步，胡塞尔承认有本质直观或范畴直观，但胡氏可能没有洞察到他关于本质直观的说法，暗中与意识的意向性是冲突的。所谓本质直观，暗示没有借助于任何对象性思维，或者借用胡塞尔的说法，“回到事物本身”（自身就是自身的“对象”或内容）。与其说本质直观是思想，不如说本质直观是精神的行为。精神行为与思想的区别在于，在以往的哲学中，思想往往受制于某种思想结构（比如“二元对立”的模式），而精神行为自身就是自由的自在之物。不是说某对象本身呈现于意识（不是意识与对象“对立统一”的认识论模式），而是说一切因素都在意识之中自由而内在地发生。我们的任务，是描述这些“自由而内在地发生”究竟是如何发生的。如何发生的？先验的综合——胡塞尔的说法，就像是“木制的铁”，也就是我以上所谓“瞬间的厚度”。精神在出发点上就是复杂的，而不是像黑格尔辩证法所谓从简单到复杂；精神在出发点上就是具体而抽象的，而非黑格尔说的那样在内容上空洞简单纯粹。

本质直观就是“木制的铁”——康德从来没有这样思考，他的认识论不能容忍逻辑上的自相矛盾，这使康德哲学表面上是晦涩的，其实是清晰的。他认为自相矛盾的情形超出了人的认识能力，什么“木制的铁”啊，“圆的方”啊，都是不可思议的。康德用逻辑推理的方式指出类似“木制的铁”的情形属于逻辑错误，因此是“先验的幻象”，从而超越了理解的可能性。但康德还是为不遵守逻辑的领域留出了地盘，也就是“自在之物”。但是胡塞尔现在说，“木制的铁”是可能的，是可以理解的，因为本质直观是可能的，不需要把本质直观划归为宗教信仰的领域，本质直观就属于真正的哲学问题。胡塞尔的哲学版图比康德更为广大，其中包含了在形式逻辑上说不通的思想内容。“木制的铁”：内容自身就是形式，形式自身就是内容（20 世纪预言了信息时代到来的麦克卢汉所谓“媒介即信息”，就是这个意思）。直观与本质并不是割裂的，不是认识的两个阶段或在时间发生上的两个过程，因为直观与本质是同时发生的。同样，经验与先验并不是割裂的，不是认识的两个阶段或在时间发生上的两个过程，因为经验与先验是同时发生的。“媒介即信息”相当于“木制的

铁”的另一个说法，因为它把在以往看来“不是一回事”的两样东西，看成是一样的，这并非比喻成一样，而是实质上一样。它的哲学意义在于告诉我们，关于什么是信息，并没有“现成的”说法。同样，关于什么是形式、内容、经验、先验等等，也一概没有“现成的”说法。进一步讲，与其说我在这里想说的真正意思是“不是没有现成的说法”，不如说是“不应该死守着现成的说法”。直观改造和感染着本质，本质改造和感染着直观，从而使直观和本质，都不再是自己本来的样子。这就像男人的原形在女人那里，反之亦然。当然，在这里，“原形”往往隐藏起来，就像赫拉克利特说的，事物喜欢把自己隐藏起来。能洞察到被隐藏的因素，这，就是本质直观。

任何关于结构的思想，任何结构，都是已经“被结构”了，思想在出发点上就有着寻找结构的强烈意向。但这种先入之见其实不过是思考者在思考的某个瞬间临时想到的，但这个临时闪过的念头却成为今后坚定不移的意志，被说成“主义”，这，就是以往哲学的“软肋”。这个软肋的软肋，在于结构之所以被称为“结构”，不仅在于它被设想为固定不变的（比如，一个词语必须有“能指”和“所指”，这种划分与在某些情况下“能指”变成“所指”或“所指”变成“能指”无关，因为关于结构的思想，所强调的是思想的“分割”或“分析”本身），更在于结构的意向性，指向了某个固定的起源。这种指向性是一种假定，却被认为是不言而喻的。无论这个“起源”是时间的起源还是思想的起源，在效果上都起着“中心”的作用。有五花八门的“中心”（它们既是出发点又是终点，既是动机又是目的），比如在弗洛伊德那里，“性欲”成为推进人类文明的“中心”（或者叫“发动机”），在唯物主义那里是“物质”，在唯心主义那里是“精神”，如此等等。这个中心起着稳定结构中各种不同因素的作用。凡结构都是有组织的，不允许有绝对的任性或自由，因此，在以往的哲学中，没有自由消遣的地位。

去除中心化，首先是消解“固定的起源”这一顽念，从而“结构”这一顽念也就自行消解。“中心”是一个点、一个瞬间，同时也是一个“牢房”或结构，它告诉我们，玩耍只能在结构内部进行，必须被组织管理起来。因此，关于中心的思想，就是关于控制、纪律的思想。这个所谓中心貌似在结构之内，其实却在结构之外，因为结构是由“中心”创立

起来的。在这个意义上说，“中心”是缔造者、主宰者、独裁者。结构无法约束中心，而中心却可以重组结构。但另一方面，“中心”又只有依赖“结构”才能生存下去，如果结构中的诸因素不听命于“中心”，中心也就不再能自称为“中心”，就成了任意一个普通的点，这就像一个统治者暴露出他的原形不过是个普通人。关于结构内部的一致性和中心的特权地位之间，其实是一种悖理的关系，也就是说，虽然在理论上“中心”指挥着一致性，但这却是一个反复无常任性的中心（因为这个独裁者的原形不过是个普通人），关于什么才叫“一致性”，它经常下达一些自相矛盾的指令，并在破坏结构原有的稳定状态的过程中实现新的一致。这种效果，很像是一个欲望代表了所有欲望、一个人代表了所有人、一本书代表了所有书。这是一个“总是有理，永远有理”的中心。在这个意义上，除去“中心化”的思想，才孕育着一场真正的哲学革命。

一致性的原形，不过就是一个欲望而已。所谓结构，就是一个欲望的力量，尽管是一个强大的欲望，但也只是欲望而已。它是建立在只有“中心”才有随心所欲的特权基础之上的，是建立在不自由基础上的“自由”。然而，即使在中心那里，由于它的生存有赖于结构，它的随心所欲也是有条件的，因此也是有限制的自由。

自相矛盾的是，“结构”的立场（或结构主义）宣称去除主体，但由于“结构”的思想本身，属于一种事先预见，因而也是一种先验的态度。在思想史和政权变更史上，虽然经历了中心的更替，经历了什么或者谁才是中心的斗争，但争斗的各方在“必须有中心”这一点上，态度却是一致的。

在西方，思想史的核心是哲学史。上述关于中心与结构的思想，也是哲学的“中心思想”，它的基础是“是”（being），总是“是”出场（presence）亮相，只要它一登场，就被称为“存在”（赫拉克利特却极力躲避这样的“是”及其存在效果，他说事物喜欢躲藏起来）。这种以 being 为中心建立起来的“存在”结构，是中心中的中心，结构中的结构。这种“先验的幻象”有一系列置换的说法，例如：真理、理念、元始、良心、上帝、人，等等。我们由此可以理解，去除各种“中心论”（比如，欧洲中心论、逻各斯中心论、语音中心论、人类中心论，等等），并非等同于从此欧洲文明、逻各斯、语音、人等不再发挥各自的作用，而是

说，它们的真谛未必有着像其“中心论”所说的那种作用，它们的真谛在于它们的原形不是其“中心论”所说的那个样子，它们的原形是别的样子。例如，“主体”仍旧存在，但不是以思想中心点的方式存在，如此等等（也就是说，应该放弃的不是形而上学的概念，而是这些概念原有的功能）。去除中心化的批判矛头，也指向了重复或代替。由于一切重复或替换都只能发生在时间之中，因此所有的再一次，都是有差异的再一次，完全的重复或取代是不可能的。换句话说，“中心”从来就只是以欲望的形式存在，而非自然中真实实现了的存在。这就像一切表面一致的系统，都不过是由差异构造起来的系统。

很难看出“一切符号都是关于某某的符号”或“一切意向都是关于某事物的意向”与以上“中心论”之间有非常密切的关联。它们的关联就在于，既然可以把“中心”请出某“一致性”系统之外并换之以有差异的系统，那么，被词语或意识“关于”的某某，完全可能不再是某某或者是差异着的、处于延异之中的某某，即时刻在发生着位移或者偏离的某某，从而某某的原形不可确定。在以上的意义上说，去除中心化的工作，也是去掉原有的功能或使用价值。例如，谁都知道家庭里的电视机是做什么用的，但在特殊的场合电视也可以被当成收音机（如果只听声音不看画面）或台灯（如果声音与画面全不要，只要电视的光亮）使用，甚至在危急的瞬间可以把电视机当成凶器用于防身。在效果上，这是电视机对其自身的批判，但这并不意味着电视的原有功能不再存在。就像尽管20世纪的哲学家们总是以批判的姿态挣扎着要摆脱形而上学，结果还是深陷形而上学之中，但这并不意味着哲学家的批判工作是没有成效的，因为他们收获的是不一样的形而上学，形而上学发生了形态的改变。

以上的情形也可以这样说，并没有唯一的真理，在某一瞬间进入某一事物的途径，就是该事物临时的意义或者真理。神圣性不再在于拥抱了理想对象本身或实现了某一动机，而在于处于途径之中，在于我们正走在思想之路上。

把全部26个英文字母比喻为“整体化”的一个例子，由这26个字母所组成的单词和句子，在理论上无限多、千变万化。有限中包含着无限，这已经是矛盾（芝诺早就看出这个悖论：正整数1可以被无限个1/2分割下去），就像数学中的负数意味着比什么都没有还少。有限中包含着

无限与负数，都是悖理的，就像“木制的铁”和“圆的方”。负数是进入数学的一个途径。倘若没有负数，数学就没有进展，数学就不是今天这个样子。同样，胡塞尔的本质直观也是进入哲学的一个新途径，倘若没有他的本质直观，哲学就没有新的进展，哲学就不是今天这个样子。那无限单词中的每一个，都由某几个英文字母所组成，但这几个字母却无法概括新单词的含义。新单词使字母本身发生了性质的改变，字母只是被新单词加以利用的形式工具。新单词的增加，总是趋向于越来越复杂抽象（这与人类文字发展史是吻合的，即从图画文字到象形文字和表意文字，到字母文字）。也就是说，越来越多的单词只有含义而没有被加以落实的实物形状。如果借用索绪尔的概念，就是词语的能指永远多于所指，以至于符号要超越或突破自身而成为“非符号”，例如，德里达的“延异”（différance）就不再是“关于某某的”。换句话说，欲望永远要多于实现，欲望的意义不在“实现”那里。欲望和意志什么都不是，但与此同时，欲望和意志却是一切，它们时刻在充满、在缺失、在增补，否则，人类文明史就不会有新的进展。所谓“解构”，德里达说它不是破坏和推翻，它只是提醒人们注意隐含的意义。①

在胡塞尔那里，应该把个人的经验心理加上现象学的括号，这已经是一种先验活动，是“事先预见”，这是他反对心理主义的学理依据。因此，当他说“初始的经验活动”时，指的就是先验活动。现象学的经验，是在先验原则指引下显现出来的，也叫原初的综合活动或先验的构造活动，其实就是先验综合，这是胡塞尔思想中的康德痕迹。但是，这个过程本身却是忽视过程的，即它忽视了先验的原形就是内在的经验，或者更直接说，是胡塞尔或康德的“个人心理活动”。先验的同时就是经验的，这种情形发生在“先验”被想到的瞬间，但在胡塞尔和康德那里，这个瞬间仿佛不存在似的。于是，这是一个不在时间之中的以自我同一的方式构造出来的先验主体，它超越了具体的个人。在这个基础上，后来所“发生”的一切都是观念论的。这种观念论是以永恒的方式被阐述的，即使它也不时地谈论时间。我这里批评的根据，就在于胡塞尔搁置了个人真实

① ［法］雅克·德里达：《结构、符号，与人文科学话语中的嬉戏》，参见《最新西方文论选》，王逢振、盛宁、李自修编，漓江出版社 1991 年版，第 153 页。

的外部与内部的经验，这些经验在康德与胡塞尔哲学态度的出发点上，似乎就不再发生作用。这种搁置不符合事物的原样，因此是一种纯粹的玄想。这种先验的观念论必然会把自己囚禁在古典认识论范围，它的标志就是建立起认识的对象。所谓先验的综合，并非发生在纯粹的内感知，而是建立起某个认识的对象，无论这个对象是一个红苹果的“红”还是2＋2＝4的意义。至于把这里的2＋2称为意义，把4叫作对象，即这里存在着意义与对象的区分，并不具有实质区分的效果，因为它们都属于“对象性思维”——这充分体现在胡塞尔对现象学活动即意向性活动所下的定义，可以把这个定义归结为“一切意向或概念都是关于某事物的意向或概念”，这里的“关于某某”，其意向的方向，是对象性的、是认识论的或知识论的，它建立起意向的结构。也可以说，在胡塞尔那里，现象学就是关于抽象的某某之可能性的学问。但如上所述，这个“某某”逃避了它“心理发生”的瞬间，并因此是一个永恒的某某。

胡塞尔的立场，与语言学关于符号的定义相吻合：一切符号，都是关于某某的符号。这里的某某，即符号所指向的对象。用哲学语言，就是说要有感觉或感受的内容。所谓“关于某某”的核心，是关于系词“是”(从逻辑上说，“不是”是作为“是”的变形形态被包含在“是”之中的，它们是同一类性质的问题)，某某乃“是”之所指。“是”与某某是相互依存的，这种纠缠不清的情形，才导致汉语哲学界争论究竟应该把being翻译为“是”还是“存在”。换句话说，意向必须落实，意向不能为空。看到了这一点，康德才说，没有直观，概念就是空的。胡塞尔的“本质直观”并没有从根本上扭转这种必须有意向对象的思维方式，胡塞尔只是把概念本身当成了意向对象，因此他认为只要具有表达式的含义或意义，就可以成为意向对象，例如“金山”或“圆的方”，即使前者在现实世界中并不存在、后者在逻辑上自相矛盾。在德里达看来，胡塞尔上述的全部“意向对象”类型，是全部古典形而上学“最后的”痕迹，即总是“是”在出场，“不是”或甚至“不存在”的情形，暗中也要被being统摄起来（例如“圆的方”即同时既是圆形的又是方形的)。只要是利用语言这个媒介去表达，这就是不可避免的、无法破坏的结果。德里达并不想破坏它更不想颠覆它，他所思考的，是超越语言（超越形而上学的语言、超越以being为核心的语言）的可能性——海德格尔的《存在与时

间》已经在思考这种可性能，他在 being 上面画叉叉，进而区分了“存在”与“存在者”。但是无论怎样，海氏还是在讨论“存在”。一言以蔽之，在德里达看来，即使海德格尔，也和胡塞尔一样，保留着“在场”（presence，即 being 显现出来）的形而上学。

在以往哲学中，一切意向都是朝向或者说是以“being”作为思考出发点的，即使如康德所说，being 不是一个真实的谓词。康德的意思是说，being 不是一个真实的概念，要把系词和概念区别开来。后来海德格尔进一步说，要把 being 与“存在”区别开来（这个说法比汉语学界通常的翻译“区别存在与存在者”更准确），西方哲学的历史遗忘了这种区别。康德没有进一步说 being 事实上成为一切概念的隐蔽的原形形态，是一切概念得以显现的前提。Being 已经暗含了一切哲学意向，Being 甚至就是意向本身，尽管哲学的这种“核心痕迹”是隐藏着的。“抛弃”being，似乎哲学就不可能存在。但是，海德格尔的《存在与时间》所做的，正是这种似乎不可能完成的工作——他描述了很多意向性为空的情形，例如焦虑、恐惧、深度无聊感等，同时他在著作中越来越少使用“意向性”并对 being 一词持批评态度（同样道理，“先验”或“主体”概念在海德格尔那里也遭到冷遇）。哲学在分析焦虑、恐惧、深度无聊感的时候遇到了大麻烦，事实上以往的哲学基本上不把这些极深的内感受内容视为严谨哲学的思考对象。这些极深的内感受内容难以用语言表达出来，甚至是“破坏”语言的。在这个意义上，海德格尔的哲学并非像学界通常认为的导致某种“哲学解释学”，而是导致了描述。哲学从论证导向了描述，海德格尔对 being 所做的词源学追溯和解释，只是这种描述的前期铺垫。于是，哲学就有了两种不同的“原始性”或“出发点”：1，我们以上反复提到的“先验的综合”（其核心是 being 的出场）。2，being 不再起主导作用的思想描述。“思想描述”与“思想论证”分道扬镳。这就退回到 being 诞生之前，并且探究 being 究竟是如何发生的、如何出场的。

数学上的 0、负数（比什么都没有还少）在经验上不可能，它们是我们在自由想象中诞生的抽象可能性，无法在经验中感受和触摸到它们，但它们的可能性却实实在在。负数还有无理数——从字面讲，属于“没有道理的数”，与其说这是出自逻辑意义上的判断，不如说是先验的本质直观。在这里，本质直观代替了逻辑判断，本质直观避开了“being”，用直

观取代判断，这是理解胡塞尔哲学的关键所在，他从此出发离开了康德，并启发了后来的哲学家。例如，对海德格尔的“深度无聊感”不能做 being 式的判断，深度无聊感来自类似“本质直观”的感受。本质直观，理性的“事实”而不是经验的事实，这里有先验而原始的发生。

“本质”一词区别于具体的能被感觉器官感知的所指。在做这种区别时，我们清楚地知道本质不是什么，但与此同时我们并不能澄清本质是什么。在这里，本质排斥判断词“是”，我们对于深度无聊感只能描述而无法判断，这种无聊感属于“一般”但却超越了可以用“是”加以界定的范畴那样的“一般”。也就是说，一般或本质，也不是一个样子的。不需要用“是”描述的“一般”，其情形可能数不胜数，例如“而且”“或者”“如果”等等。于是，从逻辑角度，我们可以说本质是排斥了“是”的抽象感受之集合，但这个表达式是自相矛盾的，因为它使用了判断词“是”，也许我们可以说虽然都使用了“是”，但不一定都是在做判断，或者只是表面上看似判断，其实在描述，或者说是一种非常弱的在说“是”的同时就在自我否定的“判断”，也就是在暗中“判断”已经变异为描述。以往哲学家似乎极少想过深度无聊感与“而且”“或者”“如果”之间有密切关系，它们是一些尚无法落实的抽象感受或抽象表达，它们同属于“一般性”——所谓无法落实，由于这些情形中都缺少判断系词“是”。也许有人会说它们已经包含了“是”，但这已经相当于被胡塞尔加过现象学括号的“是”了，或者是被海德格尔打上叉的 being 了。毫无疑问，这个括号或这个叉叉，并不同时意味着“不是”，而是意味着搁置，不做判断——这是现象学的态度，或者说是哲学的态度，但意味深长的是，胡塞尔否认这是理论的态度。哲学的态度竟然不是理论的态度而是纯粹“一般性描述”的态度、本质直观的态度，在这里胡塞尔与康德的区别就更为明显了。

不同于以 being 作为判断中枢的语言表达，胡塞尔的“本质直观”更靠近的不是语言表达而是内在感受性的功能，但这种功能不是康德的纯粹先天的感性形式，因为后者是纯形式的、静止的，而胡塞尔的“本质直观”包含了生动的内容，尽管这些内容也同时属于“一般性”。为什么说生动？因为其中有内感知时间因素的作用。

抽象的功能，无论是说不出口的深度无聊、恐惧绝望、羞愧、内疚、

尴尬、不好意思、沉醉（这些都是深度思想气氛），还是似乎在表达其实却只是在显现抽象功能的“而且”“或者”“如果”“和”，它们都是被抽象的内感知洞察到的。这种洞察力同时“是思维”但又抗拒思维，徘徊在两者之间。在这里，似乎应该把显现与表达区别开来，例如人在深感无聊、绝望、沉醉的时候，有显现的深度思想气氛状态，但没有表达或无法表达。在这个时候，思想最深处的抽象功能在发挥着作用，也就是心灵。但是，胡塞尔现象学的纯粹意识却绝口不谈心灵，他用起着“括号”作用的筛子把心灵的痕迹清除干净。如果我们继续追问，被什么直观（不是直观什么）呢？我觉得是被一个起着 X 功能的黑洞。这个黑洞，既抽象又鲜活，我们对它无以言表，硬称之为心灵（感应）、幽灵，等等。这个 X 的一个功能被叫作“主体”“自我意识”“中心”“先验”等等，但这些引号里的词语都只是受制于语言表达式的概念，X 的功能不仅限于概念。心灵、幽灵和绵延、延异一样，其含义并非是概念意义上的，而是极其混沌的，既可以说它什么都不是，也可以说它是一切，它不能被说出来，但它显现出来，例如以上列举的“深度思想气氛”。这些思想气氛，同时也是抽象的思想形状或思想画面，它们是鲜活的因为它们同时也是时间画面——这些思想气氛总是以“如此这般”的方式在我们的灵魂深处显示出来，众多“如此这般”之间只是表面上连接其实却是断裂的关系。

“深度思想气氛”中的直观思维，绝非朝向自然的方向，无法落实到具体对象，而之所以说不出口或没有对象，乃因为在“思想气氛”内部充满了随机的“逻辑”。“思想气氛”诸元素之间的关系几乎都是临时的、遭遇的、它们本来是没有关系的，或者说“思想气氛”诸元素之间的关系是被创造出来的，但遗憾的是，由于这些创造性总是在沉默中显现于心情进而转瞬即逝，这些在天性上不平庸的精神因素中的绝大多数总是永远消失了。

也许海德格尔与胡塞尔的区别，在于胡塞尔仍旧顽固地从“本质直观”中分析出“抽象的或一般的对象”，而海德格尔式的“本质直观”不但从此再不讨论一分为二的对象式思维（也许不应该说胡塞尔的“本质直观”是对象性思维，因为本质直观是返回自身的，但是当胡塞尔把本质直观理解为“关于一般对象的”的时候，其思维方式显然是古典符号学意义上的），甚至就连“本质直观”这种表达，在海氏那里也被类似深

度无聊或厌恶恐惧死亡之类所替换。

胡塞尔用“本质直观”的描述，取代了康德的先天综合判断。没有经过胡塞尔和海德格尔的同意，我用“深度思想气氛”如此这般描述胡塞尔式的本质直观：一方面，思想气氛不是来自外部世界的自然经验，就此而言，思想气氛是不实际的“好像”。但另一方面，思想气氛有本质直观意义上的真实，它切切实实地触摸到我们的灵魂深处——这里充满了胡塞尔所谓“自由想象的变幻”，即设想某些情景，可以是任何不实际的情景（既可以分别是思想情节和“故事情节”，也可以同时是这两者）。在这个过程中，既可以把外感官的事实变成“非事实”，也可以根本不顾外感官仅凭直觉虚构事实。显然在这个过程中，being 由于跟不上“好像”的速度而失去了作用，代之以一些令人眼花缭乱的纯粹精神上的可能性，以至于“不可能性”也成为一种可能性、甚至可以不顾精神的分裂，去设想某些真实的可能性原本是不可能的。总之，在本质直观中没有什么不可以。

在本质直观中，“感觉”不再是事实感觉，而是“好像是事实感觉”，像卢梭式的感受。尽管卢梭没有说他亲吻华伦夫人踏过的地板的痴迷举止是“本质的”感觉（在此时此刻的文字中，卢梭是作家而非哲学家，只有哲学家才使用如此笨拙的“本质”词语）。这个道理，又与“鸡尾酒里的现象学”相一致。不能用康德的先验形式代替这种感受，因为后者是有内容的，即使是“不实际”的内容。于是，本质直观，木制的铁——对感觉的描述不动声色地瞬间变异（即加上“现象学括号”的效果，它残留下“现象学剩余”的痕迹）为本质的描述，这些描述也围绕着一个“综合”，即创造某种闻所未闻的深度新感情或不是概念的“概念”（在卢梭那里叫“浪漫”、海德格尔描述了“深度无聊”、勒维纳斯创造了“他者”、德里达则是“延异”）。显而易见，这里的“综合”有赖于直觉或自由想象，它既区别于形式逻辑的归纳法，也区别于康德的先天综合判断。

“胡塞尔在其事业的出发点，提出了与康德同样的问题：先天综合判断是如何可能的？但胡塞尔同时处于康德之内与之外：胡塞尔处于批判哲学之内，因为他用心理学术语，也就是经验的术语提出问题；但是，在另一种意义上，由于意向性概念向胡塞尔提供了避开康德纯粹形式构造论的

可能性，他已经超越了康德。悖谬的是，正是由于胡塞尔在《算术哲学》中的心理主义态度，使他后来能避免陷入康德式的心理主义。康德的心理主义就在于，在非经验的或数学领域，为先天综合判断划定了界限，约束先天综合判断的是一个形式主体概念，而不是意向性。”① 胡塞尔用“意向性”概念取代康德的纯粹先天形式，意向性同时含有内容与形式（例如本质直观）。也正是由于孕育着后来“本质直观”意义上的意向性概念，使早期胡塞尔在《算术哲学》中的“心理主义”态度显然已经具有不同于康德先天综合判断中的心理主义的倾向。换句话说，胡塞尔的直观是现象学的“意向性”意义上的，康德的直观是“先验综合”的经验意义上的——这是一种在先验与经验之间先割裂后缝合的关系，其中尽管康德提到了先验，但他所谓先验，是没有内容的纯粹形式，而胡塞尔已经把本质自身作为了直观的内容。

胡塞尔现象学的全部秘密也许隐藏在对“先验”一词的使用之中，这是一个有厚度的先验，它同时是筛除的与叠加的：一方面，先验既不是囚禁于个人经验的、不依赖于某个人的自然心理，也不是纯粹逻辑的、不是纯粹的形式；另一方面，就先验有本质直观的内容而言，又是有内容的、它是“事实”，因而是在一种非常独特的“经验”的想象（这也是“心理生活”）中发生的，而非依赖于外部经验的“发生”。我们甚至可以说，本质直观是“最纯粹的心理生活”，是原始的或具有开创性的具体经验，它从此再不具有康德纯粹形式上的先验性，而是有内容的先验性了，而且本质直观与心理主义、逻辑主义都划清了界限（因为这两种主义，都在寻求唯一的出发点。前者忽视了本质或者说“超越”，后者忽视了直观或者说“纯粹经验”）。这种本质直观又是批判逻各斯的——艺术家并非先学习了美学知识才懂得如何进行艺术创作的，自然人也不是先学会了逻辑学才会说话的，也不是先懂了摄影原理才知道自己并非像自己的照片那样矮小扁平。思维与直观之间，或本质与直观之间的过渡是可以一蹴而就的（这也是瞬间的精神精华），而无须像康德那样先把先验与经验（或者说形式与内容）割裂开来，然后又把两者说成是两个性质不同的来源拼凑在一起，进而标上“先天综合判断”——不要在两者之间划分时间

① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 77.

上的或逻辑上的先后，两者之间任何一方都不具有特权地位。这种“原初发生”的厚度也避免了康德难以自拔的理性丑闻即著名的“二律背反”，把它说成是“丑闻”是因为立场是形式的或先验逻辑的。

所谓同时性的厚度，就是再也不纠结于先（验）与后（验），先与后是同时的。这也同样适用于现象学的“发生”——它是搁置了自然态度之后所发生的哲学态度，给我们留下了“现象学剩余”或本质还原。自然界中的一切仍旧存在，改变的是我们的态度或者说是意向，就像“鸡尾酒里的现象学”。

第四节　究竟是“已经”还是“正在发生”

在德里达看来，胡塞尔的“内时间意识”的要害，不在于某种柏格森式的绵延，而是“已经”（在这里，实际上“已经”被德里达当成了一个新的哲学概念）：“在这里，胡塞尔仍旧停留在意向对象式的（noématique）时间性，这种时间性的意义已经被构造好了、已经被知道了。对象性的时间已经被如此知道了，这种时间的意义已经被‘主题化了’、已经被放置在括号之中了。同样，真实的内在性的时间已经对我有意义。”[①] 换句话说，还没有发生，我们就已经获得了。由于胡塞尔在没有告诉我们“‘已经’之前的情形”的情况下，就把这种情形“一次性地”加上了现象学的括号，因此他可能还没有接触到真实的“发生”。更严重的是，胡塞尔用“一次发生”代替后来的每次发生，代替“发生”本身。

胡塞尔试图在时间的“心理学起源”与时间的“现象学起源”之间，做出本质区分。以此出发，在胡塞尔看来，一切心理术语，比如感觉、记忆、想象，都可以被区分为自然心理的与现象学意义上的。这是一种十分微妙的却是本质的区别。怎么微妙呢？时间的“心理学起源”与时间的“现象学起源”，这两种起源都是真实的，被放置在括号里的“真实”不等于不真实。都是真实的，真实是以如此这般的方式显现的，有不同的如

---

① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 112.

此这般。例如，真实的乐音旋律的瞬间与心理活动的瞬间，各自都不是由一个点组成的，它们有各自的共鸣性，也就是各自的瞬间厚度，前者如交响乐的旋律，后者如意识流。努力抓住有厚度的瞬间，就是努力收集“全部的”共鸣性痕迹，用精神的耳朵倾听——其中某个乐音是在另一个乐音里，由另一个乐音所唤醒；某个心思是在另一个心思里，由另一个心思所唤醒。只要耳朵是醒着的，心“眼”是活着的，它们就永远绵延不绝。

有厚度的瞬间，共鸣，就是同时的多样性。这里的共鸣，即在时间中掺杂了想象的时间，而这瞬间处于想象中的共鸣，又是原始时间发生时的瞬间复杂性。在这些想象中，瞬间得以延长。就这些共鸣因素之间有实质性的无法分割的关系而言，任何一种只思考孤立元素本身的思想行为，都是错误的、不真实的——为了不停留在这孤立静止的现象世界，就得探究纷纭复杂的现象因素的各种关系，这些隐藏起来的等待被发现或唤醒的关系，也就是被哲学称为“本质”的因素。在想象中瞬间得以延长，是说想象也是在时间中发生的，但这想象是先验的发生，而不是像胡塞尔说得那样，在想象中重新构造时间，因为后者忽视了想象本身已经在时间之中了，并由于这样的忽视而在效果上把“时间”当成了被构造的对象——在这里想象与再现是一个意思，也就是构成，由于这种想象本身总是忽略了它是在时间中发生的，因此这种先验的想象力事实上被胡塞尔视为“已经完成的”，于是时间的意义在胡塞尔那里成了一类“noéma”即意向对象。“就这样，绝对的起源性其实已经是一种综合了，因为这种起源性先验地包含了某种‘滞留的改变’。在胡塞尔那里，这种综合的先验必然性不是作为本体论——尤其不是作为实像——而是作为现象学出场亮相的。”[①] 由于内时间意识被综合为这种先验的意向，而这意味着有“noéma”作为意向相关项并组成了意向结构，从而一切已经被事先预见了，即意向结构的具体因素是变化了，但在对内时间意识的描述中，出场的一定是有关的意向及其相关项，这是一个“事先就存在”或在起源处就已经被如此这般瞄准了的思维模型。这个模型被贯彻到一切现象学经验

① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 120.

之中，无论是感觉、记忆，还是想象，概莫能外。当然，胡塞尔承认全部现象学意向结构都来自“好像”或虚构，即没有朝向思维的自然方向。就这样，每个真实瞬间的真实乐音旋律经历了现象学的括号之后被滞留变形，从属于内时间现象学的意向结构——关于时间的意识，就是如此构成的，即在时间的“起源处”，从一开始就已经被构成。既然一切时间因素都已经在事先的结构中被构造好了，既然一切都“已经”了，那么无论这里谈论了多少次时间、多少次过去、现在、将来及其它们之间的滞留与预期关系，都属于在真正的“时间之外”的谈论，即在无时间或静止不变的态度下谈论“时间变化”。质言之，这一切之所以可能，关键在于时间被视为“时间意识意向的相关项（noéma）”——即某个特殊的意向对象。

上述意向性的时间结构之所以可能，全在于对时间的真实发生加上了现象学的括号，实施了中断性操作，从此在历史事实和个人自然心理层面上时间的真实发生，不再是被现象学谈论的对象。这个现象学括号，是哲学态度与自然态度的分界线，这个括号隔离出现象学意义、意向的原始构成作用，其中也包括了时间构成。于是，现象学意义上的“真实时间”或者“第一次”，可以任意在真实的自然时间中截取——所需要的只是一个括号，这个括号意味着价值（信念）的转变。是的，这个加括号的精神行为可以反复进行。“将瞬间化为永恒”的精神行为，可以反复进行。按说，胡塞尔的本意，从自然态度转向哲学态度，也是从思维的自然方向中解脱出来，从而获得了精神自由。但是，在我看来，由于加括号行为属于“将瞬间化为永恒”的精神行为，即使这种行为可以反复进行，由于这种事实上的永恒或“非时间”的限制，自由仍旧囚禁其中。一旦规定了自由想象一定要从事实例子导向所谓不变本质的选择，自由就因其不再是任意的而变得不完整了——由于有这种思想模式的存在，无论胡塞尔说了多少次可以任意的自由想象，都不能破除这种模式。要从根本上破除这种模式，“本质”的形态就得因其不得不接受其他解释而最终消解了“本质”这个说法本身，并且被其他说法所替换。

这个现象学的括号，就像是来自思想魔法师的“圣水”，能“点石成金”。例如，在经历了加括号的洗礼之后，我们自然的心理活动当然一如既往地存在着，但我们不再评论这个方向的存在，于是“自然的心

理活动”发生了信念上、性质上、价值上的改变，它朝向了本质直观。这是一个绝妙的思想方法，但义无反顾地走上这条现象学的纯粹化之路，将导致“没有物质生活”的灾难，事实上，胡塞尔在晚年也意识到这一点，他返回到生活世界——回到在一切“已经”之前的“已经”，这种可以无数次回溯的“原初状态”本身，已经在否定“已经”和“原初”，以至于我们可以说它是一个精神深处的 X，它比本质直观更为古老。

但是，现在唤起我浓厚兴趣的，是这样一个以前被我忽视了的细节，上述“加括号”同时也是使“being”失去作用，在这个意义上，加括号也被胡塞尔称作“中止判断”。如上所述，在这个基础上，本质直观的本质是无 being 的，胡塞尔是在描述本质而不是在对本质做出判断，胡塞尔用这样的描述区别了康德的判断。这甚至可以被说成是一场针对古典形而上学的真正哲学革命，而在这一点上，与胡塞尔相比，海德格尔反而“在退步”，因为海氏在《存在与时间》中还在没完没了地讨论 being（即使是在给 being 上面画叉），而胡塞尔在现象学还原的出发地就搁置对 being 的讨论——这样的讨论在胡塞尔本人的现象学中没有地位。being 的讨论导致“存在主义”（“是”主义？“是”主义是“存在主义”的根，因为“是”比“存在”更为根本，先有“是”后有“存在”，如同先有系词然后有对系词的填充。是否可以沿着这个学理造一个新词：beingism；以至于 beingist：“是”主义者），而胡塞尔是现象学家，从来就不是一个“是”主义者或“存在主义者”。当然，如果我们在更透彻理解了海德格尔思想之后，会发现“存在主义者”这个标签不太适合海德格尔，但这个误解也是他本人造成的，他确实在自己的主要著作中没完没了地讨论存在问题。

胡塞尔描述以原初的方式显示自身的现象，自身给予但显现的不是 being，因为 being 意味着已经有了判断，自身给予的情形不是以已经有了的判断形式给予我们的。当然，胡塞尔处于两难境地，他把 being 放在括号中，等于现象学的思想活动同时既在 being 之中又在 being 之外。所谓对 being 加括号，意思就是要抛开 being 描述“being”状态，于是“是”不再是真实的“是”，而只是好像“是”。“是”变成了自由想象的虚构。也许德里达“既在……之中，又在……之外”（比如前述：中

心既在结构之中，又在结构之外。另外德里达很多著作都提到了类似这种亦此亦彼的情形）的表达式来自“现象学括号”的启发。比如，德里达认为“现象学还原”既在时间（现象学的时间）之中又在时间（自然历史的和个人心理时间）之外，如果我们把这两种时间都称作 X，那么 X 自身在前者和后者那里，意思显然不一样，但这种“不一样”是我们领悟出来的，它们在字面上是一样的。为什么不一样的呢？因为 X 被移动了位置，这就像 20 世纪的“现成品艺术”一样，同样的东西或事情，由于被展示在不同环境里（比如放置在博物馆的陈列橱窗），环境改变了，意义也就随之改变。普通人都能理解这个道理，它甚至适用于最世俗的事情。比如，为了办成某件事，当然免不了与人交涉陈述，但是同样的陈述在办公室里说与在酒店饭店里私下说，效果（环境或气氛）是不一样的。这就像同样的语言，是用口语当面说还是使用书面语写信说，在效果上也是不一样的。这些不一样，属于我前面说过的“思想气氛”，它们可以显示出来，但难以被我们用语言表达出来。换句话说，现象学的括号，就是改变环境。在新的环境下，尽管现象学语言与日常语言还使用“同一种语言”，但是意义已经不一样了。在这里德里达与胡塞尔的区别在于，胡塞尔坚持生活在被括号改变了的思想环境之中，但德里达认为这事实上做不到，消除或消解括号的思想行为总在不知不觉地发生，这就像我们的思想与行为或身—心活动，总是在“走神儿”与“回过神儿来”之间穿梭往返，我们不可能完全抛弃物质因素（例如延异或“différance”暴露出字母文字忽视了视觉或看得见的形状），不能假设自己永远生活在真空之中。

以上情形，就像我们永远活在“现在”，但环境、经历、心境总在改变。“现在”以不同的内容—形式显现出来，因此“现在”不是纯粹的时间显示形式，“现在”显示出不同的意义而非纯粹形式。“现在”之所以不仅是纯粹的时间形式，另一个重要原因，是由于每个瞬间都是不同的，因而我们永远活在有厚度的现在。也就是说，既在现在之中，又在现在之外。在这里，“既在……之中，又在……之外”的情形，也可以被称为“‘现在’的（或 X 的）共鸣性”。所谓共鸣，就是“隐藏着的唤醒”总是可能的，就是纯粹的可能性。这种共鸣性或唤醒关系，突破了呆板的意向性、突破了“关于”某事物这种僵化的意向性模式。

“好像是”回到真实的“是”，或者说真实的“是”变异为“好像是”，在瞬间就可以完成，两者之间可以互为起源、互为基础、相互折返，在效果上都可以是艺术的。这个瞬间可以发现习俗眼光见不到的事物，它们可以互为本质因素，所需要的只是临时走神。就这个意义而言，走神也是一种同时具有哲学、科学、艺术的思想能力（依走神者究竟是哲学家、还是科学家、艺术家而定）。以上互为起源的情形，暴露出“唯一的起源”之不可能性，或一切起源本身都是有厚度的起源，因而也都是复杂的、一言难尽。在这里，批评的矛头不仅指向“唯一性”，也指向一切与“唯一性”类似的情形，比如单义性、清晰性、确定性、目标始终如一、忠诚，总之，指向一切“已经性”——这个“已经性”从时间上暴露出所有“一致性”或“中心性”所隐含着的理论前提。正是单向度的时间，使这里所有的“X 性”（或“一性”）远离了真实性。换句话说，脱离了厚度或复杂性，也就脱离了真实性。

人以精神的方式存在，不同的时刻属于精神时刻。这是最广义上的精神，包括了感性与理性、感情与情绪、思想与本质直观等等。但是，对精神的这种分析，忽视了我们以上很少谈论的无意识。现象学关于意向性的定义是：“一切意识都是关于某事物的意识”——这忽视了在大部分瞬间精神活动并非是“关于某某”的。也就是说，“意向时刻”绝非意识活动的唯一时刻。在这一点上，现象学又一次把精神在瞬间的状态赋予了精神在所有瞬间的状态，而如此描述的精神是不合适的精神，它对精神本身实施了削足适履的暴力，似乎意识活动只有这一个模式。

以上情形也适用于“还原”时刻，在这个瞬间点的“我”处于各种精神的十字路口：心理学的、现象学的、经验的、先验的、肉体上的、心灵上的、个人的、一般的或普遍的，如此等等。目光如炬，我到底朝哪个方向迈步呢？如果现象学家可以对自然心理活动实施精神的还原，那么无论在理论上还是实践上都无法阻止普通人对这样的还原实行“对还原的还原”“反方向还原”。这样的还原也是十分重要的，它揭示了无论多么伟大的哲学家，其原形也不过是一个有血有肉的普通人。即使是出色的哲学家之间也不乏这样的好奇心，采访者对德里达说，设想只能向黑格尔或海德格尔问一个问题，你最想问什么。在这个瞬间德里达的回答是问他们

的性生活，因为关于这件事黑格尔或海德格尔在其所有文稿中都闭口不谈。[①]事实上，让哲学包含肉体或身体，与享乐融为一体，后来的法国哲学家如巴塔耶和马里翁等人，已经朝这个方向努力了——这些是同样出色的思想瞬间，就像色情的瞬间一样。胡塞尔不应该将现象学还原的瞬间永恒化因而看不到反方向还原的可能性，他不应该使现象学的意向性成为意识在全部瞬间“过程”的实际内容，从而脱离了真正的过程，或者说脱离了真正的时间。

以上思路并不违背现象学，而是“以其人之道，还治其人之身”。现象学还原的瞬间，就是看出“此刻”的内容在性质上并非等同于任何一个此刻，没有内容的“此刻”是毫无实际意义的空洞形式。那么，用同样的道理，德里达说：“我们对原始的时间性实施还原，却没有看到正是这个时间本身使还原活动得以可能。”[②]“如果存在着对某一时刻的还原，那么也就存在还原的某一时刻……外在于时间中的一切却都是在时间之中构成的。”[③] 胡塞尔只看到了还原可以针对时间，却忽视了还原活动本身已经处于时间之中。这就像画家只顾低头画画，却不知他自己也在这幅画中，共同组成一幅被别人欣赏的画面；就像一个人站在桥上看风景，却不知此时此刻他自己也是被人眼中的一道风景，而此情此景并非虚拟，它非常真实。这里发生了镜头转换或价值观念的转变，这一点，德里达并没有说到。而所有这些，又使得准确定义“我”是不可能的，因为“我”成为了“他”。胡塞尔的问题出在，他已经事先规定好了现象学的“我”之目光方向，然后坚定不移地坚持他所谓“主体间性”。如果“还原”是现象学思路得以展开的前提，那么这个“还原”的原形并非只有现象学“意向性”这一种或这一个方向，甚至在这里“原形”并不存在，原形以各种模样出场、有其他多种可能性。

以上问题的关键，还是时间。如果只是一味地判断某某情形事先“已经在那里”了，就势必导致远离时间过程之中所发生的真实。由于真

---

① ［法］伯努瓦－皮特斯：《德里达传》，中国人民大学出版社 2014 年版，第 2 页。

② Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 163.

③ Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. p. 159.

实始终隐藏在时间过程之中，因此真实不是被发现的，而是被创造出来的，因为显而易见，由于瞬间的情形不可能被原封不动地保留，所谓真实，是就要发生的真实，而非已经的真实。但是，如果我们看不到这种真实的情形，武断地以忠实回到历史原点为宗旨，就会人为地制造不真实，就会制造虚假的发生而非真实的发生，并且误把这种虚假的发生，视为真实的发生。当然，这一切都只是学理上的误判，它与不道德无关、与故意虚构历史无关。这种学理上的误判，使我们不能接触真正的“发生”，因为我们在去证实或确认时间时，忘记了这种确认的行为，已经处于时间之中了——我们没有为这个感到焦虑，我们焦虑着本不值得被焦虑的事情。换句话说，当我们还没有真正接触到“发生”的问题时，现象学就告诉我们这个哲学关键问题已经得以解决。但是，在德里达看来，这个问题还没有被真正提出来，“思想差距”该有多大啊！

在这里，我暂时中断一下思考，看看德里达的解构倾向与数学究竟有什么差别。作为最伟大的现代数学家之一，彭加勒认为数学是这样一种艺术，它把同一个名字给予不同的事物。他把数学体验视为艺术体验。在这个时刻，数学家成为艺术家。在彭加勒看来，自然界之所以是美的，并不在于自然界的物质形态本身（这种形态的美是普通人也有能力欣赏到的），而在于知道了自然界的本质。在这里，知道 = 美本身 = 快乐本身。导致数学家和一切科学家最大快乐的心理动机，就在于去寻找这种“知道”自然本性所带来的美感，而过一种如此努力去“知道”的生活，是唯一值得过的生活。换句话说，科学家从来不会被动接受自然界的表面现象，而是去寻求其中所隐藏的秘密的意义或者本性，也就是把同一个名字、符号、概念、公式，给予不同的事物、万事万物。彭加勒把数学说成了艺术，即同一样东西可以有不同的名字。于是，赋予事物意义的不仅在于彭加勒所认为的可以把同一个名字给予不同的事物，也在于把不同的名字给予相同的事物（例如在表示事物之间的差异时，德里达使用了“différance”而不是法文字典里的“différence”）。这两个方向都是正确的，它们暴露出事物意义的多样性。彭加勒代表了古典哲学的视角，德里达倾向于现代哲学——这种倾向，彭加勒已经用最简单的语言说出来了，那就是数学家也是艺术家。

同样的情形也适用于对“我”的表达：如果认为一切人在自称时，

都会使用“我”，也就是把同一个“我”字给予不同的人，古典哲学就持这种观点，这里所描述的情形当然是真实的，但它只是在形式上真实，因为它马上就不真实，这样统一的“我”跳到了时间之外、跳到此刻、此情此景之外，它使我们无法看到“我”掩盖了不确定性，无法看到“我”本身就是不确定的。“我是一切人”——这不是作为一般命题的逻辑归纳，而是个别的具体事实；这不是比喻，而是时间在“我”之中流逝过程中对于我的真实刻画。我们可以说，作为必然性形式的自身（例如“我”）在时间之中变化着自身的形态，进而不再存在“我”自身。这种情形，不同于康德作为“感性的先验形式”的时间，因为后者作为一切变化的先决条件，其自身却是不变的。

胡塞尔极其重视现象学发生问题，但这个“发生”与自然经验的“发生”无关，他用了极大精力区分两者之间的关系，它像康德一样用“先验”作为思想工具，反复说先验绝不同于经验——虽然两者都有“验”，但先验和曾经“验过”没有关系，这很像都是时刻，但时刻与时刻之间，性质截然不同。这种区分极其重要，但如上所述，在做出这种区分的同时，现象学忽视了真正的“发生”问题，因为现象学通过加括号的方法把先验与经验之河一刀两断，但德里达的问题却是：既然先验与经验都发生在某一时刻，那么就不能以一刀两断的方式做如此简单的了结，而要去探讨发生先验的瞬间与发生经验的瞬间是如何联系起来的？它们在何种意义上是不同的与相同的？在这里，性质不同的瞬间之间的连接是“生成”或柏格森式的绵延过程，但不是“构成”，因为在哲学史上所谓“构成”总意味着一个结构，被构成了某个思维对象，时间或者生成与绵延在这个对象上面凝固了、中止了。在这里，始终有跳入与跳出时间之河的冲突。通常人们会习惯性地以为，经验自身总是在时间的河流之中，但却忘记了其实有两种对“经验”的理解：一种是已经经验或已经获得的经验，在这种情况之下，所谓经验就意味着重复；另一种，就是以没有经验过（没有“验过”）的方式理解“经验”，这种所谓经验其实就是“先验”，真切地说，就经验从来就没有真实地重复自身而言，一切经验其实都是先验，也就是意志凭着一种任意性在“不讲道理”“不听道理”地冒险乱闯——这个过程中的兴奋是由这种精神行为本身所带来的，而并不是由对成功的预期所带来的，因而是一种“形而上”的永远不会被击垮的

快乐。

所谓“对成功的预期”，用哲学语言表述，就是建构、形成乃至拥有某个对象，而所谓不讲道理的任意性，则是彻底回到形成任何对象之前的精神野蛮状态，这与任何油滑老练城府人情世故无关，即与一大堆“预设”无关，因此这种精神野蛮状态又是脱离实际的状态，但又绝不同于实施了现象学搁置之后的精神状态，因为精神野蛮状态从来不拒绝享有各种各样的被胡塞尔称为精神危机的精神生活和物质生活，它超越善恶之外，高扬生命意志与活力。亲自享有，而不要预设标准。不是再现曾经美好的时光，而是创造当下的美妙动人。与其去回忆，不如去创造性地自由想象，享受“不真实的”内在精神生活，这正是现象学还原的真谛——“不真实的”真实，心知肚明却只能显示于内心而无法诉诸语言表达的真实，不是没有胆量表达而是没有能力表达。不能表达却能内在的显露出来，这已经是矛盾。这已然是一种抽象，但不是数学抽象，而是绝对感性的抽象。抽象，也不是一个样子的。所有的抽象，都带有无中生有的特征。但是无中生有，也不是一个样子的。形成概念或抽象的符号是无中生有，形成“不是概念的概念”过程，也是无中生有。现实的世界不是给定的，而是被人类创造出来的。同样，心情也不是既定的或给定的，而是被人当下瞬间的感受能力创造出来的。

德里达严肃地思考“发生”——“发生”不等同于“绝对起源”，要区分“发生”与“绝对起源”。这就像我们生活其中的世界并非唯一可能的世界，也不是一切可能世界中最好的世界。如果我们不幸遭遇了最坏的世界，这也没有什么，因为我们在心灵中还有自由选择的权利，为什么呢？因为我们有不讲理的自由及其相应的权利，这同时也是最高意义上的人权。

现象学还原试图摆脱事实上无法摆脱的事实性因素，因此，全部现象学都是建立在“好像”或者“虚构”上面的，胡塞尔对此并不否认。既然开启了想象中的虚构，那么现象学必然会在启发他人的同时也把批评的矛头指向自身，因为“现象学的意向性”只能是众多虚构中的一种，而不可能是唯一可能的虚构方向。可是，事实上，胡塞尔所谓“内时间意识”与“意向性”是合一的，除了填补意向性的痕迹之外，时间本身再无其他痕迹可言。通俗地说，由于这样的意向

性可以反复进行，在效果上等同于人能多次踏入同一条河流，这等于绑住了“发生”的手脚。在这里，同一 = 同时，也就是抹杀了时间。一切综合，都是把不同时的多样性理解为同时性——这确实是不顾经验事实的“先验综合”。

第三章　独白的瞬间

第一节　分解“独”与“白”

内心独白发生在怎样的瞬间？人生大部分时间都在与自己“说话”吗？这种既不出声也没有形状的语言还是“语言”吗？如果独白占用了我们大部分时间，就可以毫不夸张地说，我们在独白中度过了一生。这里所谓“独”，就是纯粹私人、私下、独处、孤单的精神状态。所谓“白”，就是语言或话语。独白是纯粹的“私人语言”吗——至少在形式上我倾向于独白是“私人语言”，但独白时发生的“语言”不纯粹，因为独白并没有发生交流。如果说独白是自己与自己交流，这种说法没有意义，因为这种说法破坏了我们关于什么是语言的定义。说到内心时，人们总想到心灵状态，但只有将内心和独白联系起来思考时，才算触到了内心的真实情形。因为独白就像是理性被直观的情形一样，独白和直观都是作为内容显现出来的，不与独白建立起来的内心是空的，它相当于脑死亡——任何记忆的痕迹都不存在了，因此“内心”也不复存在。在这个意义上，独白是人之为人的一个本性。当然，还有精神类疾病患者的独白，比如抑郁症、强迫式神经官能症、精神分裂者。这些患者的独白十分原始而狂野、根本不讲任何道理，如果使用某种定量测试仪器的话，会发现其中神经路径的紊乱和能量之巨大。在这些独白的瞬间，神经处于高度兴奋状态。精神越偏执，神经越兴奋。

在以上关于“独”与“白”的各自分析中，我们看到这两个字的连接即“独白”这个概念本身，是一种自相矛盾的说法，这种说法既改变了内心的纯粹空无状态，也改变了语言的社会性或语言的交流状态。“独”必须被“白”所充满，以证明即使处于独处的状态，人还活着。与

此同时，独白时刻的“白”却不是完全的语言，因为这里的“白”不是符号，它破坏了关于什么是符号的基本定义。所有的符号，都是关于某事物的符号，即符号是被用来替换某个对象的——独白中不发生类似这种“关于”的情形，因为符号中的“关于”是一种间接性，起中介作用，但独白却是直接性，直接拥有内心本身。独白时刻的“白”不是完全的语言——这一判断具有重要的学理价值，这个价值就在于它是神秘的。这个不完全属于语言的“白”是神秘的，它拒绝被真正说出来或写出来，因为这样的曝光会从根本上改变独白之“白”的“颜色”或原貌。这种情形，就像上述《德里达传》卷首引用的德里达在其思想传记式的《割礼忏悔录》中的箴言：“永远不会有人知晓我的写作源于怎样的秘密，即使我说出来也改变不了什么。”作为独白在语言中最明显的符号痕迹，最能揭示独白时刻的“白”不是完全的“语言符号”。“我”这个字其实并没有任何真实的所指，“我”的价值就在于其神秘性，这个神秘性的含义是在独白中显露出来的，但“我”的真实含义从来不能被说出来或写出来，从来不能被真正传达或曝光。这种情形，就像德里达说的，他写作的秘密——这当然也包括他的写作动机——永远不会被别人知道，就连他自己也不知道（这是在学理意义上的不可能知道，表明了智慧的界限，因此可以延伸式地套用康德的说法，“我”的本来面目是一个自在之物），所以他才说，“即使我说出来也改变不了什么”。其实，这种情形不仅适用于德里达，它适用于任何人。德里达这个思想是一贯的，他在 1967 年出版的《声音与现象》一书开篇导语中引用了胡塞尔《逻辑研究》的一句话：“当我们读到不知道是谁写的‘我’这个词时，虽然拥有了词，却被剥夺了意指关系，至少处于正常的意指关系之外。”①

因此，这个“我”字，处于语言与独白的分界线上，它既是符号又不是符号，既相当于独白又不是独白。我们每个人似乎都知道什么是“我”的含义，但真的知道吗？并不知道！“我”并不服从人们在语言形式上的约定俗成，“我”逃离这种约定，“我”处于正常的意指关系之外。

胡塞尔在其代表作《逻辑研究》中，分析了语言中的意向性概念，就体现在语言符号中的意指关系——这种关系，是语言符号最核心的价

---

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967. p. 1.

值，也就是“表达”（Ausdruck，法文是 expression），它所组成的句子，叫“表达式”。与此同时，在胡塞尔看来，符号还有另一种含义，他使用了 Anzeichen，法文的对应词是 indice，译成汉语，意思是显示、迹象、征兆。在我看来，胡塞尔是想区别符号两种不同的使用价值：表达式中的“表达”具有更强烈的约定性、必然性、确定性，它指向表达式的意义；至于作为显示或迹象的符号，是某种暂时易变的“约定”甚至可能会“处于正常的意指关系之外”，例如以上的“我”字。

现在，我们暂时放弃这两种区别，将一切符号置于纯粹现象学态度之下，那就是，放弃对语言的语言学分析态度，既不理睬语言的起源问题，也不理睬索绪尔式的关于能指与所指的区分问题，对一切关于语言的现成说法都置之不顾，无论这些说法是来自语言学、形而上学、心理学，还是自然科学。在这种现象学括号的作用下，出场的或剩余的是纯粹的给予或者叫“原始的直观”——这种哲学态度的纯粹性甚至是“天真朴素”的（胡塞尔说是“实证的态度”），现象学描述总是保持一种新鲜而尚未被使用过的状态、一种处女般的身心敏感状态，就像当我们置一切常识于不顾时，就会处于这样强烈的好奇心状态。

由于不是纯粹的语言符号状态，内心独白这种“活生生的在场”却是不在场的，而一切被语言所表达的，却反倒被描述为“活生生的在场”。这种同一词语表达了“不同思想情景”的情形，会使哲学争论拘于事情的表面而没有接触到问题的实质。我大胆地将内心独白的情形与胡塞尔所谓“本质直观”联系起来，理由是它们都抗拒逻辑语言并因而难以显现，或者说显而不露。当然，这种联系是胡塞尔绝对不会同意的，他认为内心独白是纯粹个人化的私人经验，而本质直观对这些私人经验加上了现象学括号——我在此并不想否认胡塞尔这里所做的区别，这是一种极具智慧的区别，但是否可以说，就像以上有两种性质不同的“活生生的在场”一样，也可以有两种性质不同的“本质直观”呢？当我们把一个词语或概念“错用”在另一种精神情形的时候，就会看到貌似不一样的精神状态之间有相似关系。但这种相似中又包含了根本差异。只有内心独白才是真正活生生的、直接的、内心直觉到的、能激发我们各种思想情绪感情的，所有这些都是潜在的活生生，它们尚没有通过语言和身体行为显露出来，但由于它们和内心直接就是一回事，因此与其说它们是被接触到

的，不如说在这里接触与被接触直接就是一回事儿。在这里，心之“眼”的看见与被看见、直觉与被直觉，直接就是一回事儿。内心独白的速度远比语言要快，因为独白根本不需要顾及语言（语法、逻辑、清晰、流畅等等），如果写作等同于内心独白的自动留言过程，由于不会着意去选择词语（超现实主义就曾经尝试过这种下意识写作的情形），它的效果是晦涩的，这种隐晦会自动具有某种朦胧的诗意。换句话说，独白在天性上既晦涩又具有诗意，它在意思上是不透明的。这种不透明的独白是人的精神天性之一，与人的文明修养程度无关。独白所具有的这种不透明的“盲”是活生生而有充实内容的，它区别于形而上学的观念之“盲”。

所谓形而上学的观念之“盲”，就在于当这些观念或概念被一次次重复使用时（这已经暗中假定了观念还原的可能性，这种假定没有考虑时间因素），这些观念对我们来说是“失明的”，它们从来就没有真实存在过。有人会说，就不以物质形态存在而言，独白不也是不存在吗？是的，但我们似乎能凭借“本质直观”的能力直觉到这是两种不同的“盲”或不存在，而在这里被我们凭借的“本质直观”究竟是属于胡塞尔意义上的还是独白意义上的呢？难以区分，它出现在这样一个有厚度的瞬间：它在形式上是独白，在内容上却是本质。我们可以凭借自由意志“有意识地”切断与纯粹私人经验的关系而留下胡塞尔所谓的“本质直观”，但这种切断如同胡塞尔本人也承认的，它来自一种有意识的虚构，切断的情形并非真可以实现（或者说，只是“好像”实现了），如果这种“切断”真的可以实现，人就仿佛真的可以两次迈入同一条河流了。

于是可以说，哲学家们一直在说着看不见、不存在甚至自己也没有真正理解的东西，这东西就是概念，但他们还是一代接着一代无休无止地叙说。这观念，这永远在重复中返回自身的先验性，明明是盲的却在柏拉图那里被说成光明或者启蒙，就像阳光普照大地一样带给我们普世的永恒价值，它的纯洁性“不沾”生活世界的泥土。这个天上的世界当然与我们真实的内心独白有天壤之别，即使后者也同样不会被我们看见，也没有物质形态的存在，但独白与观念比照，是多么不同的不存在啊！

探讨“重复”的话题，必然涉及符号。符号是语言的基础，而符号的抽象性或抽象的符号，更是逻辑、数学、几何学乃至自然科学的基础。符号先于这些逻各斯的学科。各种各样的逻各斯式的反思必须借助于符

号。符号的意思是“现成的”，否则就不可能重复。在古典哲学中，在康德与胡塞尔的先验哲学中，有先验、主体、自我意识，但却没有人（或者说，人被这些概念代替了，福柯所谓“人死了”，所针对的就是人被概念代替的情形，甚至也包括人被作为概念的“人”所代替的情形）。这是因为，如果我们把人的内心生活或者说独白视为人唯一独属于自身的最真实的精神生活，那么在哲学史上“先验”一词与心灵无关。“先验”归属于认识论，而既然是能被认识的真判断，那么它与不能被认识的神秘现象无关，而心灵活动，就属于这样的神秘现象。在我看来，独白只是心灵现象的一种内容，心灵现象的神秘性还应该包括沉醉、陶醉、沉迷、以游戏或不着边际的想象为特征的纯粹精神消遣。这些消遣性的痴迷既可以像独白那样是纯粹精神现象，也可以像纯粹嗜好那样拥抱某种性质的感官享受。总之在这里，纯粹精神的或精神—物质性的消遣远远超越了“认识论”的界限，它甚至连价值论也不是，因为在精神消遣过程中没有必要同时表达对这种游戏态度的看法或立场。不必对这种纯粹精神消遣活动做任何评论，但是在没有评论的情形下这种活动的参与者已经享有了趣味之美。在这里，要把美与评论加以区别。评论或者说作为所谓美学，是在不同主体之间进行的，在性质上属于古典哲学，尽管美学在表面上讨论美感，但由于这种讨论偏重于理解（康德的美学虽然强调审美可以是“非功利的”“无概念的”，但审美活动还是被他称为“判断”），因而它自身往往是不美的，或者说，远离了具有纯粹情趣的精神消遣活动。在这个意义上，“美”不是一个概念。“美”像“我”一样归属于各种各样的亲自出场状态，它们都是不能被替换的独一无二的亲自性。这种无法被替换的情形，恰恰远离了符号的本质特征，因为符号的本质在于，符号是关于某某的或代替某某的，而且这种替换活动在符号系统内部可以反复进行。在这个意义上，可以说独白本身就是美的，这里我们绝不考虑独白的正确与错误、道德与不道德因素，因为这些因素属于来自外部的评论，这些有符号参与其中的评论在性质上是间接的。

两个精神的世界同时都是真的，都存在，但它们是以平行的方式存在，互不干扰：一个是纯粹观念的世界，一个是以独白为标志的心灵世界。前者的性质是主体间可交流的，后者是纯粹私人的；前者以在场的方式呈现于意识，后者以不在场的方式呈现于无意识。两者之间会有交叉，

但我们不会混淆它们的界限，我们清醒地知道它们在性质上是不同的。观念的世界，在胡塞尔看来是意义（noéma）表达的世界、一个清晰确定的世界；独白则属于迹象、征兆的世界，充满着捉摸不定的偶然性、神秘性。这两个平行的精神世界，都有自己的精神生命。很难用“内在性”区别这两个精神世界，因为它们都是内在的。那么，可以用“客观”与“主观”加以区别吗？观念世界是客观的，独白是纯粹主观的——但是，古典哲学早就做出了这种区别。现代哲学家们不再用“主观”与“客观”的字眼说话，他们试图探讨这种区别的其他可能性——例如胡塞尔就觉察到先验的经验与心理经验难分难解地混杂在一起。康德曾以极大精力给各种哲学概念划定界限，而到了胡塞尔这里，却有了以“本质直观”为典型例子的“木制的铁”，也就是“不相干”的哲学要素之间的混淆。这种不清晰性，这种重新组合，给精神世界以新的机遇。这种混淆，以互为前提的方式敞开对方并丰富对方。我们可以对两者加以区分，但其中任何一方的成分，都不纯粹。

于是，我想象出类似“本质直观”的表达：先验的经验——先验是经验中的先验，经验是具有先验性质的经验。同样道理，心灵独白既是神秘的又是真实的。神秘性是真实的，它不是在天上写好了掉到心灵里，而是随时随地不知会到来怎样的内容，它同时远在天边又近在咫尺。又是同样道理，幽灵效应也是真实而神秘的，即一切你看不见（不能领悟等）它（他、她），它能看见（能领悟等）你的情形。我们当然可以像笛卡尔那样设想没有身体的纯粹意识，或者像胡塞尔那样设想没有心灵的纯粹意识，但 20 世纪的欧洲哲学家又纷纷把身体和心灵都视为意识不可缺少的维度，即使英美分析哲学也是如此，但我们不可以因此就说古典哲学为假而现代哲学为真。不是这样的，现代哲学只是揭示出古典哲学对意识本身的分析中所隐藏的其他可能性，也就是消解界限，原来被认为界限分明的，其实是混杂一起的。“先验”这个概念可以继续保留，但被增加了新的含义，同时删减了原来的含义，这是学究式的翻译与注释无力做到的，因为在这里，在关于“先验”含义的增减过程中，有自由想象力参与其中。

以上情形，其理论纠结点，可以说是差别最微小的两个元素之间却有着本质的差别。微小到看不出差别，哲学家的本事则是用各种方式凸显这

些差别。看似在无限接近对方，这就是所谓“微小”。但是，却永远不是对方，这就是所谓“本质差别”。例如，心灵独白过程中的“语言”与通常人们所理解的语言之间，有着微妙而本质的差别。看出这种差别，就会创造出一种新的哲学意义，也可以说是语言哲学一种新的可能性。

必须注意语言符号的非表达情形，这时符号只是在显示，其中所谓“意指关系”，具有不确定的迹象或征兆，这是索绪尔很少谈论的情形，因为它似乎在朝向消解词语的所指而只残留下“能指”的情形。而丧失了所指的能指，似乎也就不再是纯粹的能指，从而这种情形也是符号本身的危机，它使符号不“符”。

所谓符号不“符”，就是符号返回自身，再不能说符号是“关于”某某的，如果在这种情形下一定要使用“关于”，那只能说“符号”是关于自身的、符号自我指涉，从而全部的精神能量都集中在这种自身亲自出场的情形，这就使得符号在非表达的情形下具有非符号化的危险，独白就属于其中的一种情形。不能把独白这种“心理语言”翻译为语言，因为独白并不像语言表达那样已经事先隐含了“想要说”（vouloir – dire）的先验目的性，后者已经预设了有表达式的意义，即那个被说到的某某。独白属于比语言表达式更早发生的“语言”。作为语言的胚胎，独白尚处于语言与非语言之间。独白能被翻译成语言，例如小说中的心理描写，但是这种翻译或者描写已经使独白曝光因而就不再是独白了。作为语言的胚胎，独白不属于与人交往的语言，独白自己独自过着“孤独的心灵生活”。独白是处于雏形中的“符号”，在符号的这个初始阶段，还根本谈不上符号的表达。独白是偶然的内心经历，连经验都谈不上。虽然没有经验作为基础，独白却是真实的，独白是不曾有经验证实过的真实内心感受。

独白过程并不发生有意的意向，因为这个过程没有“想要说”，这个过程中的思想是无意中降临的。这个过程既不发生解释、也无所谓理解，更不需要倾听，因为根本就没有声音。独白与阅读的情形不同，在阅读过程中虽然不出声，但注意力已经转移到词语或字母的“声音”，一种含有意义的声音，这里有“去理解”与“被理解”之间的关系，但这种关系，在独白过程中是不存在的。从这里我们所获得的启示是，有各种各样的看不见的关系，阅读时的“去理解”与“被理解”之间的关系，只是其中的一种，这也是一种隐秘的关系，我们不可能事先知道会发生怎样的阅读

理解。还有心灵感应关系，除了对称的读解对方心思的心灵感应，其实更大量存在着的，是不对称的“心灵感应”。比如，你想到某人的时候，决不意味着你此刻也被这个人想到。这种想与被想的关系当然也是极其隐秘的，它转瞬即逝，因而永远无法显露出来。这种情形，可能与独白之间有所交叉，它是独白的一种下意识方向。但是，独白中还发生着很多其他方向的“看不见的关系”，这些关系在独白过程中永远混杂着、尚未清理，处于迅速转移被替换之中。独白很少想到自身的晦涩不明，这就像一个正在走路的人极少注意到自己正在迈左脚还是右脚。这当然并非意味着独白没有这样的反思能力。但是，即使独白能达到反思自身的程度，能实现这种抽象思维，甚至能实现类似数学那样的高度抽象符号化思维，但是这种思维活动还是附在独白之中，它是一种朝向抽象方向的独白。肯定这种独白，并不等同于赞成心理主义的立场，因为独白中的“心里活动”并不受制于被心理学理论所解释的“心理活动”。换句话说，独白中有幽灵般的心灵活动，而心理学中所谓“心理活动”，并没有分析作为幽灵的心灵活动。对此，我们可以做进一步哲学化的理解，例如胡塞尔所谓“本质直观”，就是“幽灵般的心灵活动”之一——当然，胡塞尔不会同意这样的理解，他总想把心灵从现象学意识中清除出去。但是，在实施这种清除活动过程中，他给心灵加上的现象学括号只是来自他的自由想象（或者说虚构），而他在这种虚构过程中必须故意对下面的事实视而不见，那就是自由想象本身已经是心灵活动的一种主要功能。

如果不说胡塞尔在这里是有意视而不见，那也可以说是他忽略了或没有注意到，这就像一个正在讨论时间的人会暂时忘记他的这种讨论正在时间中发生，这就像一个正在清点现场人数的人会下意识地忘记清点他自己，忘了他自己也应该被统计在现场人数之中。清点者自己同时也应该被清点，观察者本人同时也是被观察的，但我们往往会忽视来自他者的目光。当一个清点现场人数的人意识到自己也应该被列入“被清点的对象”时，这种朝向自身的意识或自我意识在性质上仿佛是来自“他者的目光”。勒维纳斯关于“他者”的描述，赋予费希特“自我来自非我”的命题以现代哲学的含义。当然，这些忽视可以随时被纠正，我们既有能力在独白中“自我指涉”（尽管这种亲自性不是有意的），也有能力洞察他者的目光。这种洞察并非意味着“知道”。我不知道来自他者的目光之具体

含义，但我知道有众多他者的目光正在给予我众多褒贬不一的评价，这种洞见式的“知道”并非具体知道，但这种洞见本身已经赋予我意义，它在效果上也相当于一种本质直观。

> 独白属于比语言表达式更早发生的“语言”、比语言更早的“语言”。独白是一种极其特殊的“元语言”，它可以与德里达在《论文字学》中讨论字母之前的文字或“原初文字”的情形，相互参照理解。根据我有限的阅读经历，德里达从来没有在他的著作中讨论过这种参照，也没有分析“独白”属于一种极其特殊的“元语言”。

字母文字最典型地代表了文字的神奇之处：文字没有具体针对某个个人说话，却同时针对所有人说话。在这个过程中，文字之物质的感性身体（字形、语音）对文字含义的传达完全无关紧要。在这个意义上，字母文字是在最大限度上去除感性因素的文字。这种字母文字非常有利于构造抽象的数学与逻辑符号。无论字母文字还是数学或逻辑符号、几何学图形、数学公式、笛卡尔坐标系之类，都是抽象符号（与象形文字以及表意文字相比较而言）。这些抽象符号的核心价值，在于它只是在表达或代表有关事物的形式上的抽象意义，至于在现实世界上这些事物是否真的有物质形态的存在，可以不在考虑之内，因为这种“不考虑”丝毫不会影响作为数学或作为哲学的科学之发展。一切精神术语都可以在完全不改变“文字本身”的情况下不动声色地完成两种不同性质的使用。也就是说，感觉、记忆、想象、情绪、感情、美、真、善或伦理、法或法律都可以被纳入两种精神性质不同的世界——形而上与形而下的世界，它是精神世界自身的形而上与形而下，精神上的“阳春白雪”与“下里巴人”。虽然术语一样（例如上述的“感觉”），但意向的方向不同（例如容貌上的美与心灵上的美，是性质不同的美，尽管“美”这个字没有变）。这种划分是深刻的，但这样的深刻性并不表明它没有弱点。这弱点在于，感性的因素永远无法被彻底去除，即使是最抽象的感性，仍旧是感性。换句话说，离开感性的纯粹理性，不可能存在。纯粹性不可能存在——如果我们忽视了这一点，就会导致把自身封闭起来的谬误。例如，19 世纪数学家黎曼发现，平面几何学假定了平面的纯粹性，但事实上，即使一张“最光滑”

的纸，在显微镜下，其表面也是凹凸不平的。认识到这一点非常重要，否则就无法发现非欧几何或多维几何学。如果没有这种“抽象的感性想象力”，作为数学或作为哲学的科学之发展就不可能实现。

精神的形而上与形而下，精神上的“阳春白雪”与“下里巴人”之间，并没隔着铜墙铁壁、万里长城，其各自的真理反而可能就在对方之中。纯粹性并不存在，不纯粹或不由自主地渗入别的——这是精神世界中更真实的情形，也是独白中的真实情形。所谓独白，就是内心语言诸要素之间不由自主地连在一起，这种连接毫无规律可循。活跃着的，刺激我们的，是一些或明或暗的迹象。这些迹象从来不对我说话，是我在自言自语地对着迹象说话。但是，我这时说的“话”以独白的形式流淌，它只相当于语言的迹象，是一切语言之前的“语言”。

意向—意志（德里达说这两个概念在胡塞尔眼里意思一样）在独白中丧失了使用价值，它们不由自主地被消解为别的东西。换句话说，意识在独白这里被解构了，意识或意向结构分析在“独白”这种极其特殊而又普遍的心理现象中失效了。独白并非在表达什么，独白没有先验的意向—意志。独白没有任何意思，但独白活动中却蕴藏着精神成就所需要的一切，一切宝贝都能从中挖掘出来，独白中有精神世界最大的秘密。

独白活动，是在心灵这个大舞台上做不由自主的精神表演，这个表演有心理迹象却没有被符号保留。同样性质的表演也通过具有物质性质的媒介展示出来，比如相貌、眼神等肢体语言。当一个人想抬起自己的胳膊，胳膊就抬起来了，这是内心独白与肢体活动的协调一致，类似的心—身行为几乎构成了人的全部日常活动，但它在传统上只获得了非常不充分的哲学解释。在这个最简单的协调一致活动中，也许隐藏着解开身心活动秘密的钥匙。在上例中，胳膊究竟在多大程度上受意志的控制？事实上肢体的行为更像是独白一样，是不由自主的、自然而然的，就像眨眼睛一样——通常情况下，没有人去努力刻意眨，更没有人刻意计算自己在一天之内眨了多少次眼睛——如果真有人这样做，那么这种类似强迫性神经官能症的行为，将违背精神的本性（如此的“目标始终如一”，也违背意志自由精神）。我的意思是说，这将使精神困苦不堪甚至会使人发疯。但是，当我说不由自主的肢体活动时，并非是想把身体等同于一台精密机器。身体与机器的区别，是微妙而本质的，因为人的身体是有精神的身体，使人的身

体与机器区分开的，恰恰又在于人的身体活动取决于人的自由意志甚至灵魂。机器没有自我意识，更没有灵魂。这种极其复杂的身—心情形使人类身体与最原始的人类祖先相比，在失去野性天赋能力的同时，借助于现代科技手段或者科学的训练，现代人类的身体却能完成原始人做梦也想不到的高难动作，高台跳水、特技跳伞、冲浪、背越式跳高、器械体操等等，这些身体上的高难动作又是精神上的，因为它们首先取决于精神上想到的能力，即精神上的勇气、智慧、冒险（当然，是建立在科学精神基础上的勇气与冒险）。正是这些精神因素使身体发挥出原来不知道的潜能。至于医学对人类身体的贡献，就更不必细说了。

于是，这里敞开了两个空间，一个是可见的身体活动，另一个是不可见的独白活动（或者说，不由自主的非意向活动），哲学很少探讨这两者之间的隐秘关系。也许这种被遮掩了的关系发生在两者都处于沉浸状态的时候，在这个被延长了的瞬间状态下，身—心活动之间高度协调一致。在这里，一个典型例子：男女由强烈的相互爱慕而导致的性行为过程，它同时导致精神与身体上的“高难动作”，也就是康德所谓“不讲逻辑的动作”。在这个过程中的“非意向”是指发生了没有遵守逻辑规则的思想，想与做之间根本不分彼此亦无时间空间上的间隔，在这里独白直接就是行为，独白甚至在性行为中消失了，但也可以说此刻独白并没有完全消失，性行为中的独白，符合独白的最本质特征，也就是说，全部感受始终沉浸于自身活动之中，而没有自主的欲望去想表达是否符合逻辑，语言在这个过程中受阻。在这种既消失又没有消失的独白中、在精神这种疾风暴雨式划过的迹象中、在身体这些不由自主的非逻辑行为中，精神与物质的能量浓缩在一个点上，它是人类身—心行为的顶峰。在这个被延长了的与有厚度的瞬间，身体活动的空间与独白活动的“空间”直接化为同一个空间，它是精神空间的身体化与身体空间的精神化，这里敞露了身心最原始的秘密。在这里，身—心不再对立，身心之间没有距离。当然，这种情形只发生在瞬间，但它是被延长了的瞬间，与其说是仿佛被延长，不如说是脱离了钟表时间而在效果上被延长，也就是延伸到不见面的相思，它隐蔽、不可见——是说在公共空间的不可见性——或者在这里，我可以模仿德里达的句式：即使你看见了也说明不了什么，因为你不可能知道正在发生性行为的“当事人”和相思者的真实感受。

性爱与相思，只是我说到的类似情形中的两个典型例子，它象征着人与人之间全身心投入相互交往过程中的一切活动。这种相互感染不应该只包括快乐，它应该含有一切感受，只要是人有能力产生的感受。由于这些感染的性质是不由自主的，因此在这里起着主宰作用的，不是逻辑（因为逻辑是一种强迫性的先验思维习惯，这种习惯在真实的思维活动发生之前，就说思维应该朝着哪个方向思考）。这里所发生的，是不受逻辑约束的自由感染。这种自由感染既可以是相互的也可以是单方面的，在这个过程中并不需要发生语言但是却显露或传达出了信息。例如，脸上露出的信息更真实，因为面部表情比语言表达更难以掩饰，因此更加纯粹。一方面，面部表情表达出比语言更加纯粹的“心思”；另一方面，甚至不能说面部表情在“表达”，因为虽然纯粹，我们却难以描述被表达了什么。在这个意义上，对于面部表情而言，逻辑分析失去了作用。面部表情什么都没有说，但却似乎已经说了一切，这情形又类似没有以符号形式被保留下来的内心独白——它们都是被直觉到的，但是却似乎脱离了语言。于是，“语言哲学”失效了，因为在这里“有意义”脱离了语言中含有的意义。由于这里没有发生语言，也就谈不上“解释”，因为“解释”总是与语言在一起。没有发生语言而显露自身的情形，很像非语言符号意义上的图像，也就是迹象。要把迹象与表达了意义的符号区别开来。迹象没有什么要说的，却像纯粹的面部表情那样显露了一切。这是纯粹的显露，没有隐藏任何东西的显露。这很像是面部表情在嘟嘟囔囔，但嘟嘟囔囔相当于谁也听不懂的私人语言或只属于某人某瞬间的心理密码或独白，但所有这些都不是语言，它们与可以清晰交流含义的语言表达式无关。我们宁可说它们很像兴奋或痛苦时的喊叫——在这时，没发生语言但自由感染的双方之间立刻就发生了理解，是发生了理解而非发生了解释。这种理解甚至可以发生在两个语言不通的人之间。于是，可以画一幅人的脸部肖像，然后起个名字“呐喊”。脸的姿态透露这“呐喊”。这时发生了感官错位的情形，即我们用眼睛甚至用灵魂去“倾听”，而不是用耳朵。在语言不再起作用的地方，心灵的直觉开始发生作用，直觉取代了语言。这里发生了“本质直觉”，它不能被还原为语言，但却发生了灵魂的直接倾听与理解。这里所谓“直接”，意味着没有借助“语言”作为理解的中介。

以上是说，眼神和肢体动作已经在“表达”。它们是显露的“表达”，不是语言的表达。这种非语言的“表达”身历其境，发生在此时此刻，披露此情此景——它们离不开感性的“身体”（即物质因素）作为媒介。身体并非像语言那样只是表达信息的工具，而要说自身就是美的、有趣、意味深长的。信息不再是一个供人解释的“意思”，而是使人沉浸其中的趣味，例如电子游戏、电影和电视节目——都不同于读书，或不同于理解语言中的意思（在这里，手机、电视、文字或书籍，是作为传达信息的载体或媒介而存在的，它们是不同的媒介，媒介性质的不同决定了发生在该媒介之中的信息具有不同的性质。例如把一本小说改编成电影，即使是最忠实的改编也无法改变一个事实，即这使我们沉浸于完全不同的趣味。这种情形，就是麦克卢汉著名的“媒介即信息”）。如果我们在消遣眼神，这样的感受既不是政治的、道德的，也不是逻辑的或认识论的，但在这样的消遣之中，同样有真善美，这当然是不同的真善美，它们存在于作为观念的真善美之外，是观念性表达之外的剩余物。这眼神，这观念的剩余物，其目光中所凝聚的力量，是观念的解释能力无法穿透的。在这里，精神的交换并不在于理解语言表面所传达出来的意思，因为眼神里有理解力无法穿透的东西。眼神中什么都没有隐瞒，但这并不意味着你能理解你所看见的东西（眼神）。在这里，不透明的鲜活（眼神）与清晰的死板（语言表达的观念）之间，形成鲜明的对照。

本质直观和独白一样，都是内感觉。这种独白式的直观完全返回自身。如果你在倾听别人说话，你不可能猜透此刻此人的心理状态，你所获得的全部反应，还是返回你自身。我们盯着一个人的脸，听这个人说话，与其说我们获得了这个人在场的信息，不如说只是收获了很多通过内感觉过滤的迹象。我们得凭借直觉去猜测这些迹象意味着什么，因为这些意味并不是直接在场的。这些迹象是永远的他者或永远的秘密，即使我们自以为揭开了或说出来了这些秘密，也改变不了什么，因为事实上它并没有被你真正说出来，它永远还是别的什么——这也是独白、孤独的心灵生活的实际内容，或者说是迹象。我们既有与人交往的精神生活，也有孤独的心灵生活，这两种精神生活是平行的，彼此之间可以互不干扰。这里不是在做假设，而是在描述心理事实。与人交往的精神生活，是外在的精神生活。孤独的心灵生活，是纯粹内在的精神生活。两种精神生活是并行的却

又经常相悖。但是，这种相悖与虚假无关、与伪善无关、与道德无关。我们既可以活在与人交往过程中的“清晰想法”之中，也可以活在永远以心理迹象存在着的孤独的心灵生活之中，而且后者实际上占据了我们短暂而漫长人生过程中的大部分时间——后者是自己和自己“说话”，前者是与别人说话，这两种说话，活在完全不同的精神世界，虽然这两个世界之间也有往来，但彼此之间是平行的，不能被对方同化。

与人交往过程中彼此能理解对方的“清晰想法”。这个“清晰想法”，语言学术语叫“所指”。独白过程不需要这个所指，因为独白不是与人交流思想，独白不担心自己是否被别人听懂了。独白是心理活动自动流淌所划过的精神轨迹，是自身向自身自动呈现的心理生活。独白和自由想象在不知不觉中融为一体，独白不仅可以想象词语，也可以想象没有词语的纯粹场景。即使这些词语或场景完全脱离实际，也不会降低独白活动的质量。换句话说，独白大致相当于“做白日梦”，它与睡眠中真实的梦境遥相呼应。也许与真实的梦比较，白日梦是相对理性的，但事实上，白日梦越是不理性，越是试图去消解与真实梦之间的界限，独白的质量反而越高。既然词语的所指在独白过程中无关紧要，那么独白中的“词语”相当于没有词语的纯粹场景吗？因为没有所指的词语相当于只有语言的能量而缺乏含义，进而使语言不再是语言而相当于思想情景、情绪宣泄之类。没有语言的思想情景——这似乎不可思议，把思想与情景混淆起来。仿佛弗洛伊德对梦境的描述，他认为梦中出现的情景，相当于象形文字的效果。梦中即使有语音，也是形象情节的附属物，即“思想情景”。睡眠过程中做梦，是人人都有的真实体验，但我们往往记不清梦中是否有语言，这表明梦中确实可以不出现语言，或者即使有语言也是“非语言”，是依附在情景或思想情景之中的“语言”。

独白中的词语被中止了原来的作用，就像即使梦中存在着“语言”，也是被加上了括号的“语言”。在被中止了作用、中止了原来的使用价值、被加上了括号之后，语言在独白中、在孤独的心灵生活中、在梦中，浮现出来，但此刻浮现的，已经不再是原来意义上的语言。在这里，语言的规则、所指、逻辑，甚至来自外感官的经验，统统都被加上了括号——我们可以断定缺失了这些因素的“语言”将不再是语言。很少有哲学家考虑独白中的语言是否还是语言，他们只是把独白视为语言被运用于心理

生活，这就抹杀了独白不同于语言的特殊性。

独白天然就在下意识地想象，在独白过程中想象与被想象直接就是一回事。在独白过程中，尚不存在基于认识论的最原始区分。就独白其实是在想象而言，独白过程中的词语直接就是行为与思想的情景或场景，即使表面上仍旧以判断句的形式出现，例如胡塞尔列举的独白句子："你做的糟透了，你不能再这样下去了！"这不是一句认识论或知识论意义上的表达式，而是依附在情景或思想情景之中的"语言"（这句独白中的"你"指独白者自己，它描述了独白者自我"对话"的思想场景）。在独白中，词语的存在就是词语的这些现象性。作为现象的想象，独白中的想象真真切切，完全不脱离实际，它产生了最真实的效果，即使它"事实上"是"脱离实际"的，无法与人沟通，或者由于羞愧，或者由于难堪无法说出口，或者虽然不乏说出的勇气但是却没有能力把原汁原味的独白用公开的语言表达出来，与人交流。与其说在独白中已经有现象学还原，不如说独白的情形天然就是"现象学还原"的——也就是说，返回"一种孤独的心灵生活"，但这个事实，与胡塞尔的现象学理想无关。但是从独白的另一关键特性分析，也与现象学还原的思路相吻合：独白和现象学还原一样，也处于"虚拟的实际"之中，在这两种情形下，我们都满足于想象中的真实，至于这种真实在现实世界中是否存在，是无关紧要的。

独白没有目的，甚至也不需要动机，而语言的表达、想要说、意向性或愿望或在意向性指导下的意志，都与目的或动机有直接关联。所谓语言交流中的含义或意思，也就是广义上的目的、动机、意向，它们共同组建起意识结构，但独白并不遵守这样的意识结构。时间就像是一条河，而独白本身，就是这条河。也就是说，独白在绵延中瞬息万变。独白以瞬间的方式存在，是说独白的痕迹由于没有符号加以保留而转瞬即逝，但这转瞬即逝的情形本身，却似乎是"不变"的。独白永远处于这样的"现在"之中，这使我们的内心生活丰富而神秘，它的真相永远无法被揭穿，即使是独白者自身也没有揭穿自身的能力。正是由于有独白这样的魂灵生活，人生才值得度过。

人类的全部精神成就，在出场的瞬间，都来自独白。独白还是弗洛伊德"精神分析"的实际内容，因为心灵从来就不曾是一张洛克式的白纸，

也不像是一架对外部世界做机械反应的照相机。心灵从来都被独白所充满，即使我们从来不曾注意心灵生活就是独白的生活。这里，我不去探讨根据或来源问题，不关心内心为什么这样想或那样想。原因永远纠缠不清，但是内心在想——这却是一个事实。这个事实比原因重要得多。独白是心理事实，我对弗洛伊德的质疑，在于他认为他自己（或者人类）有能力找出某个梦境意味着什么。以上我已经提到独白作为白日梦，独白与真正梦境的差别也许是本质的，但两者之间确实有微妙的相似之处。就弗洛伊德把梦境或者独白与某一具有观念性质的原因之间建立起对应关系而言，他的基本思路仍旧被囚禁在传统哲学之中。他想建立起关于精神的科学，但真正的精神科学也许是别的样子。

设想一个情景：一个出色的心理医生去治疗一个天才哲学家的绝望症。[①]这情形很像是一支无比锋利的矛刺向刀枪不入的盾。这个才华横溢的心理医生，也许自己正患着绝望症，他连自己的绝望也医治不好，怎么能指望他治好别人呢？事实上，绝望是无法医治的。人们就是想不通（“想不通”是绝望症的基本特征），“人类无力治疗自身的绝望”这种精神缺憾本身，恰恰给予精神以希望，这个希望就在于精神从来就不曾完满，知道了这样的真实，就会感到缺憾本身是正常的。忧郁、强迫症、绝望症本身是正常的精神，而不是精神失常。我这里所谓“精神正常”，是指这些人不回避任何心理事实，这些人比所谓“精神正常”的人更有勇气。他们有勇气在忧郁、内心强迫症、绝望心理中生存下去。他们往往是这样的人：极度敏感、注意内心生活质量，他们很在意“自己在想”并且难以自拔。总之，他们是一些过度独白的人。这种过度，以精神敢于冒险或怀疑一切的方式表现出来，而怀疑一切，和想不通一样，都是绝望症的基本特征。

独白就是“自己在想”，而“自己在想”这一心理事实本身与我们在意还是不在意无关，因为无论你在意还是不在意，都无法控制“自己在想”。很在意“自己在想”的人，是一些独白过度的人，独白在他们的生活中比别人占据了更大分量或更多时间（这与人的工作性质有关，一个整天全神贯注操作机器的工人就难以有空闲想心事，而尼采几乎就活在与

① 参见［美］欧文·亚隆《当尼采哭泣》，侯维之译，机械工业出版社 2014 年版。

自己的神经对话之中），从而独白的内容比别人更鲜活饱满地在他们面前晃来晃去。但是，从以上我们已经知道，独白与想象密不可分，也就是“做白日梦”。这些极端脱离实际的过度独白日复一日，充盈某人的世俗时间，我们由此断定这个极端脱离实际整天只想自己心事的人“精神不正常”。这种“不正常”，往往是哲学家和文学艺术家的通病，是精神职业者的职业病，因为精神产品越是“不正常”，反而越有价值，而正常或者模仿与抄袭，却是平庸的代名词。

第二节 独白的瞬间点与永远持续着的“现在心思”

自己在想，对自己说话：“你做得糟透了，你不能再这样下去了!”这是一种伪交流，不仅因为这里不存在对交流过程中的词语含义的辨析、解释，还因为独白是一种亲自性、亲自出场，是自身与自身发生关系，而交流总是与别人发生关系（要借助于“别人”这种间接性，与自己发生关系），是两个独立主体之间的沟通关系。为了得以沟通，就得遵守约定，否则就不可能有相互理解（要把“不理解”与“不同意”区分开来，不同意是建立在已经先行理解基础上的），而不理解，沟通（不同意的情形，也是一种沟通）就不存在了。但是，在独白的亲自性中，完全不必担心因无法沟通而产生的精神负担。独白是一种伪语言，独白并不在意以“判断句”（例如上例“你做得糟透了，你不能再这样下去了!”）显示出来的心理事实的含义（或者说，同样的一句话，在以口语的方式对别人说和以独白的方式对自己说之间，有着本质差异），甚至独白往往只有感受而无语言，感受或好或坏，都无法从内心对自己说出来，更无法对别人说了。这些精神情境往往突然发生而且持续的时间很短，它既包含沉醉，也包含绝望。沉醉与绝望——这两个词都不是纯粹的语言表达，因为这两个词是“没有含义”的，也就是说不出它们的含义，你只能去描述这两种精神状态，但无法给它们下定义。为什么呢？因为所谓下定义，就是给出根据，但沉醉和绝望都是无根据的。同样，独白也不需要根据与界定。

独白等同于“做白日梦”，独白天然在虚构，即使在思考最世俗的事情，也是如此，这里没有形而上与形而下的区别。无论是形而上还是形而下的心思，在独白这里都以心理事实的方式显露出来，都在不由自主地设

想某些思想情景的细节，它们随时发生而又很快消失。此刻，无论心思漂浮到何处，都没有与“什么”发生实质性的接触。显然，想到某个人，完全不同于此人正在与你面谈。相对于纯粹的想，交谈属于“发生了真实接触”。独白之所以等同于虚构或“做白日梦”，就在于独白没发生真实接触。

但是，没有接触并不等同于没有影响，事实上，精神所受到的大部分影响，都是在没有真正接触的情形下获得的——无论我们如何强调实践，都不会改变这个心理事实，由于自然、社会、习俗、技术、生活条件的种种限制，由接触而导致的心思，只占据心思的极少部分。在大部分时间中，心思都处于猜测性的虚构之中，甚至文化程度较低的人的心思，也是如此。心思总在想将会发生什么，而不是已经发生了什么。对于已经发生过的事情，人的不满足多于满足，而对于“将要”的情形，会由于不可能知道而形成诱惑、刺激、恐慌、期盼——心思总是以虚构的方式迎接它们。人们没有别的根据，总是按照以往的经历想象着情况会再次出现。虽然这样的期待不可能在将要发生的事情中被原样落实，但虚构的心思已经被享受过了或“被痛苦”过了。在尼采看来，期盼本身是麻醉精神的一服毒药。但问题在于这服毒药是人的心理结构的一部分，即使尼采本人也无法从中逃脱。

没有实质性的或事实性的接触却严重影响了精神的状态——无论一个人是否敏感，这种情形大量存在，区别仅在于我们是否自觉地注意到它的存在。重视它——在这种情况下，事实被精神状态所取代，而精神状态本身则成为事实。在这个悄然转换过程中，事实与想象之间的差异不知不觉地消失了。但这不是消失，而是事实与想象之间的差异原本就是人为建立起来的。所谓人为，就是说我们已经事先假定了外部世界所发生的事情或人与外部世界接触（包括与他人接触）过程中所发生的事情，才是真实或事实，而忽略了心理事实是更为真实的事实。事实上，人的动机、期盼并不能被归结为拥有想要的对象，而是去保持欲望本身。所谓乐观的心态，就是保持欲望状态，保持“想要”的精神状态，而不是指真正得到。欲望的乌托邦对身体的好处，无论怎么估计都不会过高。保持欲望状态，就“等同于”真正得到了（究竟怎么才算“真正得到”，并不能只束缚于一种约定中，即使是多数人都认可的约定），这是任何人都无法从你手中

夺走的快乐能力。这种快乐，就是人们常说的心态，它以与别人无关的方式，淋漓尽致地体现出来。这与一个人的朋友多寡无关，与冷酷和保持友谊无关。一个身居闹市的人也会感到孤独，一个深居简出的人却精神充实。所有这些，只在于无论表面动机如何，人性所爱恋的，只是自身的感受本身（为了感受而感受、为了意志而意志、为了想象而想象、为了思想而思想、为了艺术而艺术）。这与自私还是无私无关，而是说，人的亲自性或人只能亲自感受（亲自沉醉、亲自消遣、亲自使自己的外感官或身体获得或快乐或痛苦等感受、亲自绝望、亲自死）而永远无法真正知道他人的内心世界。我与你之间的距离，永远无法跨越。总之，事实上，人只活在精神之中，而真正的精神是个人的，是纯粹私人精神、纯粹内在性。

当我说保持欲望或“想要”的状态，很容易被误解为强调动机，但我所谓“欲望”，与通常所谓动机截然不同。动机总与目标在一起，但我的欲望并非要实现与某个目标连接一起的动机。没有这种动机的欲望，是摆脱了一切精神压力的欲望。我的“想要”与人们从字面上理解这两个字时通常会想到的一切情形无关，因为事实上我的“想要”等值于什么都不想要，这也就是我以上“为了感受（思想、想象，等等）而感受（思想、想象，等等）”的意思。“被给予”等同于“去争取”，两者之间并没有时间与空间上的距离，当这两者直接就是一回事儿的时候，留给我的只是一种纯粹精神的能量之外。

以上的“欲望”或“想要”，是意识在野蛮流动。这流动无法分割，你既无法说它们是在复制一个原初的东西（无论是把这个原初的东西叫做动机还是目的，都无所谓），也无法人为地中断这种流动并且作为旁观者对“流动本身”说点确定性的话语。它们甚至等值于超越任何经验存在的绝对虚无，就像当一个人想到他出生之前和死后的世界的情形，想到这两个世界对他自身而言的相同与不同，他就进入了一种极其微妙的划分，这甚至相当于数学中的负数运算、或者说像安徒生的小说《皇帝的新衣》中两个“假裁缝”对着空气裁剪其实并不存在的衣服，但这种负数运算（例如，从“比什么都没有还少 5”之中，减去“比什么都没有还少 3”，即—5 减—3）对数学家很重要，就像这件其实并没有物理形态的“新衣服”对于这篇童话中那个虚荣心极强的皇帝和两个假充裁缝的

骗子都很重要。但是，上述极其微妙的划分是确定的吗？它们既是确定的也是不确定的，我不能回答它们，我陷入了各种可能性与不可能性之间混沌关系的精神迷魂阵之中。

但是，又要在不确定性之中寻找确定性，如果不区分、不辨析差异，人就根本无法思考。我的意思是说，已经、正在、将要消失的事物，一切不在场的东西，都永远具有被唤醒为“活生生的现在”之可能性，无论这些可能性表面上显得多么荒谬，它们都是真实的。每个人都不可能真正感受过死亡，因为人在，死就不在；死在，人就不在了。一方面，不做这样的区分，充溢着创造气息的思想就无法出笼；另一方面，这使人们常说的死亡事实上留给人自己的，不过是关于死亡的恐惧和身体的痛苦而已。死亡这个对人来说“纯粹的虚无事件”是有实体的，但这是一个只在显现中存在的实体。这个“实体”就是人关于死亡的恐惧和身体的痛苦——在场的永远是这些，而死亡永远不会在场。这种恐惧与人的胆子大小无关，也不意味着人的软弱，它是一种纯粹形而上意义上的恐惧，或者叫绝望。那么可以说，“死”这个真实本身、这个自在之物，其实只以虚幻的方式货真价实地存在着，这已经是自相矛盾，但这种情形是真实的——所谓死，可以被还原为关于死亡的恐惧和身体的痛苦。换句话说，现象世界直接就是本体世界，以往哲学中的“二元对立”思路，在这里失效了。

一方面，人在，死就不在；死在，人就不在了——不做这样的区分，充溢着创造气息的思想就无法出笼；另一方面，区分过后，不能存活在同一个世界的人与鬼魂却又非得在一起。“区分”又得陷入浑浊，否则，充溢着创造气息的思想同样无法出笼。这里所谓浑浊，就是无禁区的想象力、消解界限。例如这样的表达：“我死了”——显然，由于“死”与“人在”之间无法共存，因此这个表达式在逻辑上不成立。但是，不成立不等于不可能。事实上，谁都会轻易理解“我死了”是什么意思。独白中充斥着类似“我死了”这种性质的自言自语，也就是心灵在不间断地设想各种各样的情景。在这些设想过程中，“我”这个不透明的楔子没有任何位置。换句话说，独白是无“我”的，类似“我死了”这样的独白在心灵生活中极其自然而流畅，心思根本无暇去想它在逻辑上是否合理的问题，自动冒出来的心思是无须理由的。独白不但天然是想象的或虚构

的，而且天然就是幽灵化的。正在独白中说出“我死了”的“我”不是人们所熟悉的我，不是我所熟悉的我，而是我的幽灵，我的鬼魂。由此可见，有很多个我，而我现在向你提出的问题是，你指的究竟是何种情形下的我？究竟是“我死了”中的我，还是在“你做得糟透了，你不能再这样下去了！”这样的自言自语中已经被化成“你”的我？尽管这个独白中出现了“你”，但这是一种假交流，因为这里的“你”不过就是我自己。不是说孤独的心灵生活中找不到“我”在哪里，而是说这样的寻找在独白中根本就不存在。独白是无我的。尽管独白就是孤独的心灵生活本身，但独白不是自私的。独白，就是语言在内心世界跳着只有一个人在场的舞蹈，但不是表演，因为没有观众；独白，就是如此鬼魂般的“脱口秀”（talkshow）。

我尝试把事情想到极端：如果独白是一种假交往，那么与人说话、读书过程等，未必就发生了与独白不同的“真交往”，因为独白无所不在，我们是在极速的独白过程中完成与人说话或读书过程的，其中独白的速度如此之快，几乎来不及留下痕迹。在这个过程中，并不是我主观上不想接受别人的想法，而是在效果上，我仅仅貌似别人思想的奴仆，但事实上，即使我在努力做一个思想奴仆时，真正发生的还是我的独白，更不要说在我天马行空胡思乱想的时候了。当然，一个人可以相信发生了交往，但也可以说交往并没有发生，否则人就不会在“交际场所”感到无聊了。相比之下，我倒宁可相信独白是“真交往”了，因为自己与自己说话的时候既没有必要也没有时间说谎。所谓哲学，所谓精神分析，真正发生的却往往是对概念的辨析或者解释。例如，我这里对“交往”的理解。如果另一个人对“交往”的理解与我不同，那么我和他之间的争论就只是表面上的。在这种情况下，只有剥开“交往”一词的里层，看出其中与字面意思不同的其他意思，思想才有可能深化，或者说不再局限于同义反复。也就是说，心理治疗可以通过辨析词语的方式进行。要告诉想不通的人，词语或概念字面上的意思靠不住。这个过程表面上是词语之争，但却不是嬉闹式的词语游戏。不是的，它是非常严肃的心理手术。弗洛伊德所谓通过谈话的方式治疗“心理疾病”，使想不通变成豁然开朗，所使用的就是类似的心理手术。这里没有手术刀，这里的“手术刀”就是谈话本身。要听出语言的弦外之音，循着暗示的轨迹。这也是一个从意识走向无

意识的过程。如上所述，剥开无意识领域，等于暴露出语言中的真实乃是近似于“无语言状态”——由于独白或意识流动的速度太快，语言跟不上这样的流动。因此，显得“无语言”并非等于大脑处于空白状态，不是的，恰恰相反，此刻由于瞬间想说的话太多导致大脑高度亢奋，有巨大的心思能量而无具体所指。但是，在无所指的情形下，能量已经喷发。这很像艺术创作——完全脱离实际的激情状态。一旦有了具体的语言或者词语的所指对象（确定的意义），脱离实际的情形就结束了，艺术就消失了。

意识回到了独白等于返回了家园，此刻反倒重新激活了意识，此刻意识被剥去了所有伪装。伪装不是被人为剥去的，而是自动剥去的。既然独白就在心里，它与我自身的距离是如此之近、赤裸裸而毫无伪装，它可以是想象的但绝不伪装，要区别想象与伪装。不是伪装的想象，属于心理事实领域。想象就像飘动的意识，意识飘了起来，但决没有伪装。

“瞬间点，在这眨眼之间，在这同一瞬间中真实显示自身，在当下不可分割的时间绵延中自动呈现自身。它没有通过被作为中介的符号为我们所认知，从而使在场的只不过是经由自身而对自身的感受或者直观。在这个瞬间并没有发生所谓的‘意指关系’，这却使一种普遍的原始感受或原始直观得以可能，在这里没有作为（现象学的）‘原则的原则’的意指关系。后来，每当胡塞尔要标明原始直观的意义时，他就会重申这种直观是不在场的经验，是符号在其中无法发挥作用的经验。”① 显然，原始的直观可以没有符号，不可以把直观还原为符号，不可以抹杀直观与符号之间的差别。换句话说，可以有直观但同时并没有意指或意向，可以有“没有语言在场”的精神，直观的“对象”可以是“空的”却又有内容，例如本质直观。在这里，所谓无对象等值于缺少语言符号意义上的意指关系。

上段的“瞬间”究竟指的是瞬间的形式还是瞬间的内容呢？“瞬间”的形式，就是永远持续着的“现在”。哲学史上只说“现在”或“永恒”，而极少透露其原形，也就是瞬间。于是，本来只是瞬间却被说成永恒，古典与现代哲学的分界线就在这里。“瞬间”的形式，这个形式本

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967. p. 67.

身，也被柏拉图叫作“理念”。理念本身被柏拉图设想为永恒，或者说理念本身已经暗含了时间。但是，作为永恒的时间是假时间，因为这里排斥了变化。永恒所保留的，只不过是时间概念的空壳子而已。因此，现代哲学拒绝用“现在”取代瞬间的形式，瞬间确实是“现在”，但是由于这种说法暗含着使现在永恒化，因此它掩盖了偶然或意外的可能性，这也掩盖了瞬间实际发生的内容。瞬间之所以耀眼不在于“瞬间”这个概念本身总是一成不变地作为时间形式而出现。不是的，瞬间之所以使我们兴趣盎然，乃在于瞬间的内容永远在更新，或者说偶然与例外就是瞬间的真正内容。

当古典哲学家说“持续的现在”，重点不在于现在“持续着”而在于要把持续归结为“现在”、归结为一个作为中心点的点。但这种归结暗指“现在”是不变的，在场的只是“现在”。就这样“现在”成了思考的中心，我们的妄想症和强迫症都来自这个中心的控制。必须有这个中心，时间是“变化”的但中心不变，过去和将来都要从“现在”这个时间坐标系的中心获得解释，是“现在”的某种变形形态。这些变形形态就像对真理的修饰一样，修饰本身并不重要，重要的是真理本身。一切关于结构的思想，都是建立在肯定“中心”思想基础上的——这只是表面上貌似安静其实却是一种疯狂的想法。关于“中心”的思想（这个中心是什么，是可以改变的，但“必须有中心”则是不变的），类似于精神上的强迫症、妄想症。当然，还是依赖症，对中心的依赖。这个中心就像是我们五官中最重要的器官——眼睛，所有的光明都来自这个源泉，这光线照亮了全部古典哲学，它的大名叫“意识形态”，而它所压制的内容，则被弗洛伊德称为潜意识。我以上所分析的“独白”，也属于潜意识的一种。

第三节 独白是人看不见的生活方式——潜意识、记忆与欲望

潜意识、独白，处于没有被光线照耀的角落，它们从不出场，因此，“现在”与“中心”对它们不起作用——它们既可以是沉醉的也可以是绝望的，它们保持着欲望状态但是与欲望之实现没有任何关系，因为被实现了的欲望不再是欲望，“欲望”一词仅仅指它的未实现状态。

潜意识、从无意识中生成的“不是意识的意识”，在形而上学历史上不曾出场，因为这深度思想情景，没有被意识到。在这里，胡塞尔与弗洛伊德之间的分歧在于，由于胡塞尔的意识已经被意向性所“充满”，或者说意识与意向可以相互替换，他不承认“无意识”的内容，因为这个内容无法形成意向性或意识的方向性。胡塞尔的本质直观可以没有语言，但却不可以没有意向。当用“意向性”解释意识时，也许胡塞尔和他的老师布伦坦诺都没有想到这已经给意识本身设置了前提，或者说插进了一个楔子，它同时排出了意识的其他可能性。这个“楔子”已有解释了，就像康德的“先验”概念一样，但是否可以对“先验”做其他理解呢？（比如，先验等同于不讲道理的纯粹任意性）。同样，是否可以把意向性概念从意识中排除出去，进而把意识直接理解为无意识？这在胡塞尔看来是荒谬的，但在弗洛伊德看来，由此可以开辟一门真正的精神科学。

进入潜意识，等于进入心理医生的临床状态，也就是进入意识的细节。准备做一场心理手术，首先要了解神经的细节。比如，忧郁症状是怎么出现的？是由于长期的郁闷得不到释放，也就是对只能保持沉默的心理内容，有一种强大的压迫机制。以逻各斯为中心或主导的全部“认识论”，都把如上的抑郁症状视为精神不正常。强大而混沌的、处于“无政府”状态的、横七竖八的精神欲望（既包括性欲，也包括精神—身体的其他消遣）或精神能量本身，在柏拉图传统看来都属于精神不正常的症状，哲学不能替这些不正常的精神状态说话。

压抑导致抑郁，解除抑郁的有效方式，就是精神—身体能量的释放。身心释放是逃避意识形态统治的最有效方式。沉浸于内，是逃避来自外部任何压力的最好方式。当然，这里不仅有物质式的沉醉还有学术，这也是被德里达称为“解构”或消解结构的场所，这也是一个不透明的精神空间。弗洛伊德的精神分析总是包含了身体，离开了对身体状况的诊断，他就不再是医生，而且那样的话，精神分析就与牧师布道没什么区别了。但他是心理医生，他要通过心理手术，在实现心理健康的同时也治愈身体。实现身心健康的最有效途径，就是去摆脱——摆脱支配、摆脱有形与无形的身心压力、摆脱精神受奴役状态。有无限多的摆脱方式，比如以不在乎的方式去在乎、以无所谓的态度去“有所谓”、以“飘起来”的方式脚踏

实地，如此等等。

以上，追溯到独白就是回到“早期语言”，回到“瞬间”等于揭开了时间的真相。同样，意识的真理在无意识那里。摆脱意识和外部压力的好方式，就是撤退到更加原始的领域。无意识抵制语言，是抵制语言在时间上的本质特性，也就是现成性。语言可以去陈述一件我们尚不知道的事情，但是语言自身的结构和词语的含义，却是已经被我们知道的。进一步说，既然理性、经验等必须经由作为媒介或中介的词语或概念才得以表达，那么一切“未知”的理性、经验、甚至感受和感情，其实都是已知的，因为组成新句子的词语含义是我们已知的。为了彻底改变这种状态，就得借助隐喻，把陈述性质的语言变成诗意语言。在效果上，由于组成诗的词语之含义都不是现成的，诗意语言是破坏语言的语言。诗词是最靠近无意识的语言，它在独白中浑然天成、不事雕琢。就好像是已经忘记了语言的存在，只剩下了思想感情的形象与情景。例如，诗句可以任意地把嫉妒的感受和羡慕连接起来，但是在现成的汉语中却很难从“嫉妒”中读出“羡慕”，这暗中的思绪隐藏极深。这使研习“外（来）语”成为丰富母语的有效手段，例如英语中的 envy 一词既是嫉妒又是羡慕。把作诗与研习外语联系起来，这是一个创举，其中的一个过程同时就是另一个过程——这种感受是艺术的，这绝不是比喻，而是真真切切。这种无意识的思想空间，为创造性的思想开辟了无限可能性，因为一旦思想感情从语言的约束中逃脱出来，“语言”就不再是语言，就获得了怎么都行的自由。

潜意识、独白、隐喻，这些过程仿佛无语言，因为词语的含义被快速地抹去，或者说置换，速度越快含义越不确定，以至于模糊不清，就像透过高速火车的窗户眺望外面的风景。静止的画面活跃起来，活跃，就是给一潭死水以灵性，使本来不变的事物变动不居，使本来落在实处的东西刹那间飘飘然不知所往，茫茫然不知所踪。速度快，留下的是“迹”——感受是在各种印象中活跃起来的，就像沉浸于列车外的风景。如果这是一列时间列车，那也相当于浮现出我所经历的各种事件。如果我经历的少，那浮现于记忆之中的，就是思想感情的形象，甚至它们不一定是已经发生的，而是正在和将要发生的，我已经无法区分回忆与设想、分不清究竟是想象还是记忆。

心理活动的内容充满了记忆，记忆被认为是心理活动的本质。没有记忆，不可能存在认知活动——无疑这些断言都是对的，但这些“对”同时是我们僵化的痛苦和僵化的快乐之根源。可以把记忆加上括号吗？即使事实上这种思想操作或思想实验是不可能的，但我们硬是把它视为可能的。把想象赋予记忆，想象的力量如此强大，以至于记忆在想象中“完全不起作用”。我不再根据任何曾经的印象判断眼前的事和人，这可以最大限度地减少我曾经的痛苦。当我“丧失”记忆力时，由于有更丰富的想象力加以补充，我在将其一个个连接起来的瞬间，获得了某些人终其一生也无法获得的纯粹精神享受。所谓想象，就是给记忆（或印象）以速度。这速度使得原始的记忆变形以致不再是“记忆”而异化为精神创造。记忆本来就是飘起来的，速度使记忆“飘得”越来越高，但它永远不会归结为零或不存在的乌托邦，它是活生生存在着的心理事实，严重影响我的精神质量。

瞬间的本性之一，就是抵抗记忆，因为记忆要花费时间，而瞬间，就是在时间上来不及反映，瞬间存在着的只是反应而非反映。反映总是属于某种以记忆为基础的认知活动，相比之下反应突显精神中的细节与真实（由于没有思考的时间），因此“反应”比“反映”更天真朴素更具有创造活力。这里不是指简单的生理反应，而是指心理反应以及瞬间生理与心理的交互反应，在这种反应的瞬间，记忆瘫痪了，没有时间去思考先例。

那不在语言中出场的“语言”，才是语言中更有生命活力的部分，就像行为中不在场的欲望，才是真正“在场”的。欲望从不出场，它深深隐藏在欲望者的潜意识之中，就是欲望者自己也不知道。所谓天赋不同，其实就是每个人潜意识的质量与方向之间的差别，它们是精神生命生来就携带着的烙印，就像血型与性格。

在以上意义上，欲望不同于动机（就像嗜好不同于爱好：嗜好是天生的倾向，爱好是后天获得的习惯）。凡是能被想到的，就不是欲望，这就是欲望的神秘之处。在根据或者原因到来之前，欲望就已经发挥作用了。但这是处于永远被推迟状态下的“已经”，它处于已经之前，它是不可说的，因为每当我想对它说出一个意思，它马上就不是这个意思，它有别的踪迹。这踪迹发生在瞬间，而每个瞬间都是新的。它不是动机，动机总是与想实现什么联系在一起，它永远不是这个“什么”。这是一个永远

找不到起源的痕迹置换过程，是各种各样的潜意识的置换过程。还没有形成意识或意向，潜意识的痕迹就已经消失不见了。这些痕迹形成了人的思想心情，在效果上就是说不出但是有感受。这些说不出的感受之间有着细微差异，是否能辨明这些微妙差异，检验着诗人的才华，这是一种做白日梦的能力。做梦不需要能力，做白日梦才需要能力。诗人做白日梦，途径是使诗句进入梦境，在这个瞬间似乎词语消失了，只留下心意在想象中的情景。梦的“语言”只能以情景的方式登场，只有赤裸裸的说话而没有情景的梦，这种梦不可能存在。在梦中，景与话不分彼此，相互嵌入，消解了彼此界限，这很短暂却令人难忘。事实上，白日梦是在清醒状态下的思想感情眩晕，它比真正的梦更使人流连忘返印象深刻。这很像是返回了语言的故乡，在那里根本就没有语言，那里只有痕迹或印象本身所形成的“语言”，一切都以潜意识的方式喃喃自语。喃喃自语，就是对自己正在“说话”这一事实毫无察觉，但这是最朴素的“说话”。这些“话”不可能被人完全理解而只是显露出来——没有人有能力揭开这些“话”的神秘面纱，即使在字面上能被理解也决不意味着面纱被揭开。这些喃喃自语是语言的处女状态、语言之没有被使用过的状态、语言的天真无邪状态，虽然紧张焦虑却毫无扭捏做作——这是精神生命本身，这个本身亲自出场而没有借助任何中介手段包装出场。

密码，就是能被察觉出是某种“语言”但是读不懂或者无法破译。被破译了的密码将不再是密码、被破译了的梦也不再是梦，就像被实现了的欲望不再是欲望，这个被实现了的“欲望”必须被新的欲望置换。欲望只是保持自身的跃跃欲试状态，保持着茫茫然不知所指状态，它等同于生命的活跃本身，欲望的消失等同于精神生命的死亡。欲望与生命不可分割，至于期盼死亡，则是最消极的欲望，它使生命迅速消沉，加快末日的到来。

欲望，就是潜意识元素之间野蛮而原始的流动。这种流动过程，并没有发生自主的或“知道”这个意义下的交往，这是令人兴奋与惊奇的过程，就像一个根本不认识一个汉字的西方人用毛笔蘸着墨汁在宣纸上“写汉字”，他不知道自己正在书写的字的含义是什么，因此不能把他这个表面上类似写字的行为叫做真正的写字，他不过是在做白日梦而已，但这并不影响他的兴奋与惊奇，他已经享受过了。他已经享受过“一个过

程同时就是另一个过程”。他享受的是另一个过程，这是一个与中国书法家正沉浸于写字所不同的艺术享受过程。只有能量而没有目标，就像只有词语却没有被读懂。这样的精神能量会使人不安，会使人的精神胡闯乱闯，就像上述那个根本不识汉字却正在“写汉字”的西方人的心情一样。精神能量没有着落——这就是焦虑症状在学理上的根源，就像精神的黑洞——精神不是面临黑洞，此刻的精神本身就是黑洞；就像时间不是一条河，因为人本身就是那条河——也许有人说我这是在抒情，其实我是在讲理。如果不幸与抒情遭遇，那只是偶然撞上的，责任并不在我。抒情只是装饰，如果这装饰本身是由真理组成，那么这装饰、这抒情才会真正撞击心灵。真理不在于被证明，而在于真正懂了（没有被证明而懂，这就是哥德尔“不完全定理”的最通俗表述。换成逻辑语言：虽然某个命题不可能被完全证明，但毫无疑问的是，这个命题陈述了真理），上述那个正在用毛笔写汉字的西方人一个汉字都不认识，他不知道自己正在写的汉字的含义，但他懂得自己正在发生的行为，于是他兴奋。这样的懂是返回自身的，用索绪尔的语言学术语，词语的所指成了能指。

梦和诗一样都是无法翻译的，在这里梦与诗的相通之处，在于它们都抵抗语言。从学理上说，语言是以“翻译”的方式陈述自身的，翻译不仅发生在母语与外语之间，也发生在母语自身，否则陈述就根本无法进行（语言的天性就是解释，理解已经是一种解释，描述过程既然已经含有理解，因此也是一种解释。所谓解释的过程，就是“换句话说”，这已经是在“翻译”）。翻译的本质不在于隐喻，而在于还原词语的含义，即使这种还原有时要借助于比喻，但翻译的基础是严复说的“信”与“达”，至于“雅”，属于在不影响“信”与“达”情况下的措词或修辞，是次要的。说语言的过程就是翻译过程，这至少暴露出语言的一个本性。说“梦和诗一样都是无法翻译的”，是说无法用语言把梦和诗的意境说出来。

事物之间的界限是相对的，因为总有活跃在边界上的事物，语言中的梦或诗境，就是潜意识中的独白。说独白天然处于梦与诗境之中，这是每个人（即使是一个不识字的人）都具有的天赋，与人的文化程度无关。独白一旦被说出来，肯定会变味儿，这情形不是由于碍于礼貌或没有口才，而是由于独白处于语言与非语言之间、处于意识与无意识之间。独白

者根本不会注意自己在独白，每个人的独白能力都很强，但独白中根本不存在表达能力的问题，因为它在独白中根本不能成为问题。所谓表达能力，只限于把“心里话”（独白）说出来或写出来的时候。独白的丰富程度远远超过了语言，我们只能说出或写出自己独白内容的极少部分。这是因为在本质上，独白是人看不见的生活方式，所谓人活在心态之中，就是指每天的绝大部分时间，人是活在“心里话”（独白）之中的，这使人能忍受孤独的心灵生活，忍受整天不与他人说一句话。至于写作，按我的理解，写作更接近于独白而更远离说话。在哲学史与文学史中，以独白方式写出来的作品，例如分别来自奥古斯丁和卢梭的《忏悔录》，还有蒙田的《随笔录》、帕斯卡尔的《思想录》，都属于“说心里话”，越是毫不隐瞒，越是隐私，就越是吸引人和感动人。这种“不隔”的感受使读者直接沉浸其中，因为读者也是人，人与人之间（而决非人与物之间）才会发生真正的心灵感应。真正的作家或思想家，把自己的一生奉献给“写心里话”，把这当成生活方式。使别人感受自己的灵魂，这是一种异化的人生，也是伟大与永恒的人生。一切神秘性和不可能性，都发生在把独白变成文字的过程，这种过渡其实是一种特殊的翻译过程。翻译是必须的却同时又是不可能的。为什么虽然每个人最贴己的精神生活方式都是“说心里话”或独白，但只有极少数人成为奥古斯丁、卢梭、蒙田？这是因为虽然每个人都在独白，但“此独白”非“彼独白”。说到底，是由于想到的能力不同（这种能力，与独白的多少无关），自然而言涌上心头的心里话，有精神质量上的巨大差异。我以上所谓文字距离独白更近而与说话距离远，是由于写作是在人背后进行的，在天性上更有利于“偷偷摸摸”，而说话总是在人面前说话，无论是面对一个人还是很多人说话，其中必然有礼貌的因素，要照顾到精神风俗，甚至会害羞。但是，写作者在写作时是不害羞的、他在私下写作并享受着孤独的心灵生活，即使文字日后出版，读者基本上也是陌生人，因此对写作者来说，文字首先是智慧与胆量的问题，而不像说话那样会因照顾礼仪而羞涩胆小。事实上我们经常会看到一个温文尔雅的人，有着极其犀利的文字风格；一个看似幼稚的人，写出的思想却异常深刻——在这里，他幼稚是真的，他的文字深刻，也是真的。这种表里不和谐的情形，在于思想和行为之间、独白与说话之间永远是脱节的，

它们之间的同一性只是传统形而上学的一种美好幻想。

最大的隐私是精神上的隐私，而不是行为上的隐私，这远远超出了法律所能管辖的能力，即念头上的自由、心里话的自由。独白的自由，这里涉及一个重大问题，即是否有私人语言？这个问题，可以换个方式提问：如何理解私人语言？独白在什么意义上属于私人语言？一个只懂汉语的中国人的独白，当然只能用汉语。但这汉语此刻并没有用于公开场合与人交流，它只是以念头、心里话的隐蔽方式埋藏在心底的最深处，但这沉默着的语言绝对不是英语，在这个意义上说，不存在纯粹的私人语言，因为独白也需要自我理解，尽管这样的理解与别人无关，但独白者总是千百次地与别人说过话了，否则他的独白就不可思议。但不可思议的事情还是出现了，我指的是天生的聋哑人的独白或者一个天生盲人的梦。这两类人肯定有独白或是做梦的，但是这独白，这梦肯定具有与常人不同的奇特之处。天生的聋哑人肯定有识字的能力，因为有视力，但他们识的字都是无声音的，即使是拼音文字。天生的盲人肯定也有做梦的能力，虽然他们什么都不曾看见过，但他们有说话的能力，我设想他们梦境中出现的，是伴随除了视觉之外的其他感官感受（听觉、触觉、味觉、嗅觉等）而唤醒的想象力。聋哑人的文字只活跃在沉默的空间，很像是活跃在梦境；天生盲人的梦境中由于缺乏视力，因此会更加抽象混沌。我把这两类人比作天生的现象学家：天生的盲人搁置了文字的视觉形象，天生的聋哑人搁置了梦境中的听觉。现在，胡塞尔式的现象学剩余就是：没有声音的文字和没有视觉的梦境——胡塞尔不曾这样设想“现象学剩余”，但我这里所描述的是事实。

继续探讨：没有声音的文字和没有视觉的梦境——我们首先要承认这也是人类的文化现象，但它们属于文化研究的死角，因为它们“不正常”，或者说它们是研究者的语言和心思触摸不到的领域，就像念头上的自由一样。再残暴的独裁者，也永远无法管住人们内心深处一划而过的念头。这念头，和没有声音的文字或没有视觉的梦境一样，都是精神文明的宝贵财富，但它们却很少被记录下来，永远地消失了。我们要保留精神的遗产，要特别注意这些无法被保留的精神遗产，因为它们的根本特性，就是纯粹的私人性，无法进入交流领域。由于不携带语言因素的纯粹精神是不可能的，由于即使胡塞尔的本质直观也是在潜意识中完成的，因此私人

语言是可能的，正是弗洛伊德所发现的“无意识”领域，揭示了纯粹私人语言的可能性。

在意识之前，尚没有意识到，但潜伏着随时可能被唤醒的念头，这是由于在被真正唤醒之前已经具有了被唤醒的可能性。由于人们天生的精神嗜好方向之间的差异，这种可能性在不同人那里肯定是不同的。被唤醒的意识也可以以无意识的方式被描述出来，因为此刻意识也是无意识，意识与无意识之间的界限已经不甚清晰，这很像是以尼采所谓“酒神精神”滔滔不绝地说话，它旁若无人、似无礼貌、决无羞涩。这样的说话已经与独白界限不清了。这些有温度的发自心底的热情，给我们留下了深刻印象。这种热情与身体之间有最直接的关系，它总是下意识地与肢体动作相伴。人类肢体活动的热情和可能性，能达到令人目瞪口呆的程度，其中起支配作用的，是肉身中的潜意识，人不仅用大脑和小脑思考，人身体的所有部位都会“思考”，这种思考叫反应而不是反映。但这里不是纯粹生理的反应而是精神—生理的反应，它的特点是极其迅速，来不及思想、理解或解释。潜意识的流动就是以反应的方式“思考”，这种速度快的思考情形，通常被人们称为灵感。

独白中沉默的热情和看得见的肉体热情，并不是两种热情，它们在性质上是一样的，区别仅在于前者暗藏着，后者显露着。这两种热情的共同之处在于，热情所爱的是热情本身，但几乎所有人都误解为热情一定是朝向某个被爱的对象，似乎缺少被爱对象的爱，是不可思议的。我可以模仿海德格尔的说法——在这里有本体论意义上的差异——换一种阐述方式，也就是说，我不解释，甚至我也不去试图“讲道理”，我只是描述一些浮在眼前的思想情景：在不知原因甚至根本没有原因的情况下，我会突然感到无聊。我的孤单感，与我此刻是否身居闹市或是否有人在身旁无关。这里的无聊感和孤单感，都应该被解读为“热情”，如果读者在此处不理解，我也不想做过多解释。热情是广义上。没有热情，等于生命之火被釜底抽薪，行将熄灭。

热情的最大特点，是指向热情自身，也就是没有道理地自己燃烧自己、自己治愈自己、自行恢复活力。热情是一种随时随地沉浸自身的能力，但这与“被沉浸”的对象本身无关。换句话说，对象消失了，沉浸依旧存在。如果人出生之前和死亡之后，都存在于永恒的黑暗之中，那么

人的一生就像是两个无限黑暗之间一闪而过的光明，而且这个光明本身也是孤寂的。我指的是真正陪伴人的其实只是他自己、他出场的亲自性，或者干脆说，是他的此时此刻。这个此时此刻、这个瞬间永远存在。我们生活在两个黑暗之间的闪电之中，这闪电对我们每个活着的人来说，却是永恒的。一个人要使自己的闪电光彩夺目，需要抓住的，就是此时此刻，因为舍此人再无别的生命财富了，这对所有人都是平等的。人等同于此时此刻，或者说在时间面前人人平等。我在这里描述的是形而上问题或本体问题，至于此时此刻与何事何人遭遇，属于瞬间所显现的内容问题。这些内容极其复杂、性质千差万别，似乎决定着我们的生命质量。我这里说“似乎”，是由于多数人都在这里使用“必然”，承认我们被身外的命运所主宰，而我说“似乎”，是说尽管我们无法预测自己将遭遇什么，但我的热情我做主。除了我自动放弃，那最高的精神自由是任何权势与个人都无法真正从我心里剥夺走的。

返回潜意识，这是另一种我们尚不熟悉的翻译，因为它在字面上是翻译不出来的。以返回潜意识的方式“翻译”，是一种精神的创造、思想实验、一种特殊的解读、去尝试错误——这个过程我们放弃了实证而依靠我们的洞察力。卢梭在他的成名作《论科学与艺术》中已经这样做了，他说几何学出于吝啬（这与胡塞尔关于几何学起源的讨论是多么不同啊）、物理学出于不切实际的好奇心（真正的物理学家从不追究动机，认为动机与成果无关）。人们之所以重视这种卢梭式的联想，并不在于卢梭说的正确，而在于他暴露了自由本身才是精神世界的精髓。我们要崇尚和保护的，与其说是“正确”或者“真理”，不如说是精神自由。天才的洞察力和庸人的胡思乱想之间，有着细微而本质的差别。尼采批评卢梭太宠着平民而缺乏精神贵族气，但尼采阐述或理解思想的方式与卢梭有近似之处。尼采说历史上长期被人们叫做“善良”的道德，其真正的名字应该叫怯懦！与其说在这里尼采说得正确，不如说他的话像一道闪电照亮了被善良所遮盖的内容，这当然不是我们所熟悉的翻译，此乃不是翻译的“翻译”，在性质上类似弗洛伊德“梦的解析”。问题不在于尼采和弗洛伊德说的正确，而在于它们在我们思想处于百无聊赖的时候，给我们一种新鲜刺激，就像卢梭一样。这些思想刺激是那样独特，以至于普通人在自身的无意识中无论怎样都无法现身这些独特性。至于人们后来认为卢梭、尼

采、弗洛伊德的思想“正确”，其前提只是由于他们的判断吸引我们而使我们爱上他们。

应该把“精神刺激”与物质利益区别开来，它们都是需要，但层次有所不同。人们往往忽视了完全没有获得物质利益的纯粹精神刺激，也就是纯粹精神上的享受。精神享受和精神创伤一样，可以在完全不接触外部世界的情形下获得，从纯粹的思考与心事中获得。人们之所以经常感到生活事业失败，感到不幸福，从根本上说，在于太在意别人的目光和来自外部世界对自己的评价，丧失了创造和开拓纯粹精神享受的能力——我们严重忽视了这种看不见的纯粹精神需要，在效果上它根本就不曾对我们存在——它确实很少在场，来去匆匆，被巨大而庸俗嘈杂的利欲心思所取代，它活在人生的夹缝之中，弥足珍贵。

满足纯粹属于自身的精神享受，可以借助于他人他事他物，但就“心里话”的意义上，无法与他者共享——即使表面上在与人共享、表面上极其融洽。精神，是一种只属于个人的私下心理能量，语言只能通过符号的中介重建这些能量，但如此展示的，就不再是这些能量本身。语言总是发生在精神能量之后，而绝少发生在精神能力之中，因为语言赶不上后者的速度。全部精神刺激或令我们记忆深刻的印象，在形式上都是流动着的精神能量，它们不可能以语言或意识的形式在场，但却是比语言和意识更真实的存在，就像人的真理存在于梦幻般的此时此刻之中。这时刻总发生着奇迹——无论是心情还是行为，它们是令人振奋的却同时又沉默不语。此刻，除了喊叫、手舞足蹈，任何陈述性质的语言，都会破坏气氛，语言陈述赶不上此刻的奇迹中所蕴含的巨大精神能量。语言所揭示的，总是一个“已经过去了的现在”，因此语言代表并非真的在场，而真正在场的却似乎不在场，因为精神能量无法现身。即便如此，精神能量却永远是此时此刻的在场，即使它躲藏起来。

纯粹属于自身的精神满足，主要不是指深刻地理解了某个人或某件事。在很多情况下，理解并没有发生，但精神却是满足的。这里的不理解，主要由于精神画面的速度太快，来不及理解，就好像事情还没有开始就已经结束了。但这个瞬间留给我们的深刻印象终生不忘，例如欧文·亚隆在《当尼采在哭泣》中描写一个心理医生，这医生 40 岁上还记得自己 10 岁时一个小女孩对他的微笑。这完全是一个陌生的小女孩，和他一点

儿关系都没有，而且日后与她再也见不到了，这种似乎不值得留恋的留恋，是无法理解的。这里所发生的不是理解、不是道理，而是留恋本身。这种多出来的情调，我称为“精神的奢侈”或“纯粹精神满足自身”。这样的精神满足既可以轻而易举地获得，也可能永远都不能获得——如果你缺乏这种感受能力。在我们身边轻易溜掉的宝贵精神财富实在太多了，有心的人，就是那些精神贵族。

总之，精神享受，有时并不需要理解（就像精神创伤在表面上未必有受到伤害的明显证据）。美梦的场景中满是现实生活中不可能实现的事情，它们不讲道理、难以理解，但并不妨碍做梦者已经享受过了。不理解，或者说与学究们的想法相悖。语言或者说理解、道理、根据之类，无论对精神享受还是对于精神创伤来说，并不是最重要的。道理上的胜利远不能自动等同于感情上的胜利。道理上说得通但感情上说不通的事情，比比皆是。

有各种各样的精神享受与精神创伤，它们既可以来自既定的理解，也可以来自不理解或意料之外。在后一种情况下给人的震动更大，精神的享受或精神挫折瞬间就发生了，要想消化它们，却不是瞬间就能完成的，于是才有了上述小女孩的永恒的微笑，当然，也会有永恒的内疚与自责。

以上所谓不理解，是没有发现当时的现象与潜伏着的细微心理情结之间某种极其隐秘的关系，其中压抑与释放之间的关系，或者叫“翻译关系”，也许是我们永远无法揭示出来的，但它们只要一有机会，就会以不讲理的方式顽固地显现出来，令我们防不胜防。这又显示了意识之无用和潜意识的巨大威力。

第四节　以独白分析独白的另类内容——置换似梦的激情

可以以独白的方式解析独白吗？可以不出现“独白”二字其实在独白吗？可以的，这就像把一篇“小说评论”写成了小说，不同事物的界限处于解构过程之中。

我们根本不知道有什么事物，有的只是语言。语言可以表述或者代替一切事物，讲述一切事物。在这个意义上，词语不是词语。词语起着

与梦同样的作用，词语与事实之间有不小的距离，词语不是夸大事实就是缩小事实，一切符号都在无法代替事物本身的情形下强行代替之。很多情形下，语言或符号处于模糊状态，甚至并不直接出现符号，冥冥之中我们无语言似乎又有语言，类似梦的状态，分不清“像是真的”与“就是真的”。词语代替事物说话时，词语不会想到自身也行将被梦的情景所替换。替换无所不在，替换不留痕迹。在我们根本没有去想到替换的情形时，替换已经发生了。能看出事物之间的差异，并不自动意味着能从中想到其他的精神可能性。差异是在被替换的意义上，自发地进入别一性质、别一层次中的问题。例如，并不像充满学究气的语言学家和逻辑学家所认为的那样——语言在表达事实或真理，甚至也不像充满浪漫气质的诗人那样，认为可以用语言去做梦。不是的，无论我们承认与否，语言天生就在“胡说八道”，也就是在做梦，即使是你自认为是在陈述真理的时刻也是如此。语言也并非是一个绝对不可缺少的因素，即使没有语言，梦也同样会发生。形象本身并没有说话，但同样传达出意义。

以上可知，当替换发生时，并不意味着一定发生了模仿——这是一个细节，因为这不同于柏拉图主义，柏拉图总是在模仿的意义上谈论替换。如果朝着“替换不是模仿”的方向，那就意味着重复总是有差异的重复，因而不再是原汁原味的再次发生。既然模仿的初衷不可能实现，我们就可以质疑模仿本身。模仿不再是模仿，这与“去模仿”的初衷无关，而是说在效果上再一次总是新的一次。换句话说，这里起着思想解放的作用——有趣地说话比有根据地说话更加重要。有趣地说话自身就是自身的根据，这种放开的根据更加深刻，因为它已经自觉地抛开了模仿，没有了“去模仿”的精神负担。在真正的趣味中一定发生着深刻性，因为趣味本身已经意味着没有重复。重复本身一定是无趣的，因为它没有新意。这种“为了求新而求新”的情形，显示了强烈好奇心：不是功利之心，不是求好求善、不是求金钱求功名荣誉、不是求得别人的尊重或自尊，而是求得一个原因、一个知道、一个不曾有过的体验或感受。这也意味着价值观上的革命。这革命非常彻底，与其说它使资产阶级和无产阶级都不高兴，不如说使这两个阶级目瞪口呆、觉得发生了不可思议的事情。是的，即使表面上对立，但无产阶级和资产阶级都是人，或者说，是人格化了的概念，

但我说到的这场彻底的思想革命，发生了不是人的情形、非人的情形：胡思乱想、左顾右盼、没有主题、没有中心思想、任性、想到哪算哪——所有这些情形，有一个总的学名，叫“精神分裂”。如果说得有趣一点儿，可以说是做一个“无耻的人”。

福柯最好的朋友是德勒兹。在一次访谈中，德勒兹这样认真地谈到福柯从“无耻的人”中找到一个有趣的概念：“做一个无耻的人，这简直可以说是福柯的梦想，他那滑稽的梦想。他笑问自己：我是一个无耻的人吗？《无耻者的一生》是一篇杰作。”[①]这是典型的福柯－德勒兹式表白方式：看似简单的陈述，其实非常难懂，它使一个按照世俗习惯去思维的人无所适从。这里遭遇了理解的瓶颈，这要从福柯的两篇文字谈起，一篇是他与电影导演施勒特尔的谈话，另一篇是他的文章《无耻者的一生》，后者是他的一篇书评。福柯所评论的书本身并不重要，重要的是他对“无耻的人”这个概念的态度，他的旨趣、快乐、感情、笑声、惊讶、害怕，还有种种难以名状却有着巨大能量的精神状态。

“无耻”所对应的反义词是什么？可能有一大堆：自尊、羞耻之心、内疚感、荣誉感等。同样与“无耻”臭味相投的近义词也有一大堆：不正经、厚脸皮、背信弃义，等等。当然，最严重的也最明白易懂的，乃“不是人”。但福柯却轻飘飘地说了一句：“人死了”。既然人都死了，剩下的“人”自然也就都不再是人了，因此“不是人”也就不再是一句多么严重的诅咒，它对不是人的“人”不再起任何心理作用、不再具有制造心理创伤的杀伤力，因此，“无耻的人”诞生了。做一个无耻的人，就是说，不是人，或者说，是“非人”。

其实，即使是一句脏话，也可以被加以语义学的（或释义学的）分析：例如骂别人“不是人”的人，似乎事先已经知道了怎么做才算是人。但是国骂“他妈的”本身，却是反语义学的。这句国骂只是宣泄一种无处释放的精神能量。对脏话做微观分析，同样适用于“无耻的人”：与其说它试图在为“无耻”平反，不如说它反语义学，它释放隐藏的精神能量，这些能量无时不在、无处不在。在这个意义上，福柯在文中列举了一

---

① ［法］吉尔－德勒兹：《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》，刘汉全译，商务印书馆2000年版，第123页。

系列“无耻的人”，其中最具有代表性的，就是18世纪色情作家萨德侯爵，[①]“萨德”一词后来已经被视为“性虐待狂”的代名词。具有讽刺意味的是，在法国，萨德的小说在20世纪上半叶才全部解禁，而与此同时，萨德渐渐登上严谨学术的大雅之堂，俨然以思想家的面貌出现了，并且曾经赋予弗洛伊德灵感，也就是性心理学。

在与施勒特尔的谈话中，福柯区别了“激情”与“爱情”[②]。激情就是瞬间不知从何而来的极度快乐，我们的身心完全被这快乐所充满：“这是一种总在移动的状态，从来不朝向某个既定的点。”[③]有强感受与弱感受，起伏不定。激情是一种夸大事实的时刻，这个瞬间所拥有的总是比表面上获得的似乎多得多，但这样的“多”从来就没有被说清楚。“激情具有痛苦—快乐的品格，它又与人们在萨德主义或性虐待中所发现的痛—快很不相同，我没有在女人之间发现这样的性虐待现象，但我发现女人之间有这样的激情状态——痛苦与快乐完全无法分开的激情状态。”[④]换句话说，激情也不是一个样子的，但不同激情之间的精神品质却是相同的。这样的描述，使福柯创造了一个区别于爱情的激情概念，这当然是哲学家的职责，就像德勒兹说的，哲学就是创造概念。在区分了同一激情品质下的“性虐待”与女性同性恋两种不同的痛苦—快乐状态之后，福柯等于区分了不同的快感与痛感，或者说与痛感不可分割的快感也不是一个样子的，但作为激情的例子，它们都区别于爱情。在爱情中，总有某个人是这个爱的承担者、一个被爱的人，但激情并不与这样的爱情重合，激情是一种同生命一样长久的并不针对某个特定个人的巨大精神能量，类似叔本华的自由意志或尼采的权力意志——为了意志而意志，而不是为了实现某个具体目标的意志。不能说激情是一种自私的感情，因为在激情中已经没有了自我，自我已经沉醉于他者，沉迷于一个实质上冷冰冰但却暂时拥有极其炙热感情的人或事物之中。

激情比爱情更加活跃、更不单纯。爱情是“自私的”、独占的、嫉妒

---

① 参见 Michel Foucault，*Dits et écrits II. Gallimard*，2001. p. 243。

② 参见 Michel Foucault，*Dits et écrits II. Gallimard*，2001. p. 243。

③ Michel Foucault，*Dits et écrits II. Gallimard*，2001. p. 1070.

④ ［法］吉尔－德勒兹：《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》，商务印书馆2000年版，第131页。

的，但激情不这样。激情是不是爱的“爱”、是超越了自私或嫉妒的爱。激情甚至是纯粹的精神孤独状态，因为激情往往与“被激情的对象”没有关系，但也可以说与之有任意的关系。与激情相比，爱情更容易一旦爱不成而滋生嫉恨。爱情之心比激情之心更加脆弱，因为爱情总是想向所爱的对象索取某种独占的东西。

激情与爱情的冲突，不单止于词义辨析，艺术家将这冲突移植到小说、戏剧、电影之中，激发观众的想象力，这也是对人生的思考。激情比爱情更有精神力量，就像痛苦比幸福更有精神力量。精神要永葆力量，其发动机就是激情，它是“创造”的同义语。

激情连接思想，去思想就是去实验思想，不要把思想等同于注释、翻译、解释思想。创造思想，就是设想思想的某种情景（有时间与场合），就像小说和戏剧的情节，而不要一味小心翼翼地去解释或模仿别人的思想。思想，就是此刻头脑中正在发生的活生生的念头。要在想象中唤起某种视觉形象，仿佛眼前的某某不再是某某。记忆力似乎不再存在，历史也失去了作用。还要忘我，忘记自己的身份，这能使人把痛苦压缩到最少。把生命直接融入思想，这就是思想的激情。

德勒兹写道：“尼采说，思想家总是放出一支箭，像是无的放矢，另一个思想家将此箭拾起，射向另一个方向。福柯即是如此。”[①]手里握的还是箭，但制造箭的材料和射箭的弓都换了，方向角度也改变了，只有激情始终如一。这种思想激情体现不同精神风格，18 世纪法国人类学家布封说，“风格即人”——福柯这个人是不存在的，他只存在于他那光头下面幽默清朗的笑声之中、存在于他走进法兰西学院讲堂瞬间所带来的无形思想气氛之中。这些“之中”，诱惑思想朝向激情。

在《无耻者的一生》中，福柯把注意力集中在那些在权力制度之外微不足道的琐碎事情之中，他关注那些为权力制度所不容，进而历史书籍中也极少有记载的历史事实的碎片，这与他的《癫狂史》一书的旨趣是类似的，去描述那些“无耻的”被主流社会抛弃的忧郁的人与社会现象，它们丧失了存在的理由，只能躲藏在历史阴暗的角落里；它们是如此脆

① ［法］吉尔－德勒兹：《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》，商务印书馆 2000 年版，第 134 页。

弱，以至于当事人自己也觉得自己是“卑微的”，这种道德评价掩盖了在这些似乎是毫无价值的人与事之中其实隐藏着激烈而顽强的精神能量。福柯说：“我试图寻找它们存在的理由，而人们却怀着极大的热情阻拦这些贫瘠的精神在未知的小路上蜿蜒漫步。”① 在这个意义上，做一个无耻的人，成为抵抗权力体制的一句口号，去“大家一致看好”的领域之外过自己的生活、去过一种不可能的生活。

如果大家总是选择同样的东西，“选择”这个词语本身就丧失了力量，就像当“大家一致认为”，“认为”这个词就不再名副其实。在一个没有精神创造能力的社会中，就连坏人都坏不出风格来的，因为坏人都坏成一个样，一点儿也坏不出品位来，从而使社会最后残存的趣味也丧失殆尽。因此，德勒兹认真地调侃说，福柯的梦想是做一个有趣而无耻的人。福柯总是固执地不选择权力让他说的话，他将自己的一生奉献给批判权力的事业，并把这视为知识分子的崇高使命。即使福柯有时面临这样的诱惑：“如果你这样说，就会……”他不为所动；即使福柯有时面临这样的恐吓气氛：“如果你那样说，就会……”他也无所畏惧。即使他是一个同性恋者，即使他死于艾滋病，即使在权力者眼中他是一个“无耻的”思想者——这当然是一个极不恰当的比喻，萨德在自己死后 100 多年才获得的世俗荣耀，福柯在世时就已经获得了，这显示了时代的进步、人类精神的成熟。

又一个不甚恰当的比喻，上述“无耻的人”不仅是一些脱离实际想入非非的人、更是一些小心眼的人。他们分不出事情的轻重，甚至毫不讲理任性地一意孤行。有些时候这是一个自虐的人，例如画家凡·高在绝望中割下了自己的一只耳朵；有些时候这是一些害人的人……无论自虐还是害人，这些“无耻的人”的共性在于举止轻率、想法天真。甚至还有些晦涩，就像公孙龙强迫自己认定“白马”不是马。但无论在这些“无耻的人”之间有多么巨大的差异，在权力体制面前，这些差异全等于无，等于真正的无耻，为社会的共识所不齿。似乎这些“无耻的人”都患有强迫性神经官能症或者忧郁症，从来没有“正人君子”真正设身处地为这些“无耻的人”着想，更无法理解隐藏在这些“古怪的人”头脑里有

① Michel Foucault, *Dits et écrits II. Gallimard*, 2001. p. 238.

怎样的精神天赋。

福柯所谓“可耻的人”，是一个胡思乱想的人、颠三倒四的人、一会这样一会那样的人、一个不可理喻的人，从而在任何时代都不是“有益于人民的人”。为什么呢？因为这些人总是超越界限。福柯是这样说的：“人们总是对我说，不能越线、别到异域、别听来自别处的话，总要有同样的选择。人们说的或使自己说的一切，都要站在权力一边☞（然而）最激烈的生命深处、聚集着生命能量的地方，就是与权力发生冲突的地方，就是挣扎着要跳出权力的地方，要利用这种逃脱的力量、要逃出权力的囚禁。”[①] 这当然是一种冒险，思想既是一种试验、同时也是自由、是去试错的行为。伏尔泰曾经把人的本性描述为会犯错误，他想说的是要宽恕错误，这是“思想自由”的另一种表达方式。

话可以永远喋喋不休地说下去，只要不重复，只要有趣。重复是有趣的天敌，无论多么有趣，也会在重复过程中变得乏味。为了躲避枯燥，要不断地换句话说，改变视角，扩大视野。于是，同一个人似乎已经不是他自己了。

可以对语言做精神分析，就像可以对正在做精神分析的人做精神分析，就像医生同时也可能是一个病人，这是绝对真实的描述，不是任何比喻。卢梭在自己的作品中总是说“我”，而时下学者的各种专著在自称时，却总是以“我们”的口吻出现——在其上下文中，明明应该说“我”却要说“我们”并不惜为此付出枯燥乏味的代价——对这种心理现象做精神分析，就要辨明为什么一定要抹去“我”的痕迹才符合学术规范。“我们”在明处，“我”躲在暗处，“我”一出口，就不自觉地变成了“我们”，这就使得纯粹用自己特有的腔调说话变成一件非常奢侈的事情。“我们”使我们联想到一般性或普遍性，似乎在脱离时间的羁绊。但是，无论古今中外、何时何地的“我”，总是此刻如此这般在场的。“我”不过一种陈述的视角，或“如此的腔调”与“如此方式的行为”，除此之外“我”什么都不是。换句话说，根本就没有一般意义上的“我”，因为我的陈述、腔调、行为，在视角或方式上是改变的，或者说是复数的，它们之间互为深渊、无法通约、无法面对面，因此我是破碎的，被生硬地组装

① Michel Foucault, *Dits et écrits II. Gallimard*, 2001. p. 241.

起来的，“我”处于精神分裂状态。这种精神分裂状态，在性质上与忧郁症或强迫性神经官能症之间，有着本质的区别。令人兴奋的是，这种精神分裂症状能有效地在心理上治疗忧郁症或强迫性神经官能症，因为精神分裂症状的根本特征，就是想得开、放得下，而忧郁症或者强迫症的主要心理特点，恰恰是想不开、放不下。

由于英美分析哲学过于局限于语言字面上的含义，这种哲学对治疗精神疾病用处不大。精神分析对于治疗精神疾病的意义在于，“分析”超越了精神病人话语的字面含义，就像以上我从“我们”中解读出“我”，但英美分析哲学家太学究气了，绝不会也没有能力去做这样的分析（因此，虽然都叫“分析”，差别多大啊!）。要想具备这样的能力，就得充分动员思维中的潜意识能力、现成语言表达式中无论如何都不会自动输出的想象力、独白的能力、细微的感受力或精神的敏感性。一切语言，已经提前告之它是现成的语言，即词语的含义总是精神习惯约定好的。所谓精神分析，就是不再严肃地看待词语含义与习惯之间这种固定的连接。例如，文字不但有含义而且还有形状，形状本身会使人产生意义联想，但这与文字的字面含义无关，就像汉字书法的效果一样，弗洛伊德会说这就像人在梦中所看到的情景，睡梦中的语言直接就是情景与姿态，可以被类比为无声电影、默片。就这样，沉浸于某种思想情景，在潜意识中的心理活动与象形文字之间，建立起直接的关联。象形文字有情有景，但这情景在象形文字中又像在睡梦中那般抽象、晦涩而难以解读。

索绪尔语言学分析语音，而不是文字。西方文字是拼音的，因此语音与文字之间的同一性是预知条件，这种同一性不成问题。弗洛伊德将梦中的情景比拟为象形文字并与语音区别开来，而后德里达在《论文字学》中也同样追溯到字母之前的文字，这使我想到汉字。汉语截然划分了语音（方言）与文字（即文言、书面语），由于不是字母文字，汉字与其发音之间的统一相比西方文字更加困难。由于字母不象形，字母文字天生就朝向观念。由于汉字象形或汉字自身已经在显露意思（这种显露是自我指涉的显露，并没有出现索绪尔所谓语音能指与所指之间的区别，因为字母的形状本身几乎完全没有意思或含义），汉字天生就是“此情此景”的。汉字这种天生的优点或天生的缺点，自发地影响到中国人的思维特征，它与中国人在读写汉字时已经很少想到“汉字本身在

表意”这一事实之间没有关系。“此情此景”却像梦一样充满拐弯抹角的寓意，难以直接阅读理解、充满歧义，或者叫象征、一些含蓄的迹象，欲言又止。

在柏拉图看来，文字是一门保留记忆的技术。卢梭在《爱弥儿》中曾经谈到作为保留记忆的必要条件，在代替感情的过程中，文字自身具有一种危险的增补性。这种危险，就在于文字和感情之间可以脱节，文字更便于说谎。相比口语，文字的想象力更自由更深刻。口语说谎的难度在于，说话时的心情与心跳之间有生理上的直接联系，因此人类发明了测谎仪。但测谎仪对于正在说谎的文字丝毫不起作用。在这个意义上，文字总是“冷冰冰”的，即使文字可以表达热情。当然，又是卢梭说得对，“取代”的实质就是异化。卢梭的深刻性在于，他指出历史或时间展开自身元素的过程，就是诸元素之间的替换或取代，这不可避免，也无可奈何。这表明最为珍贵的就是当下正在发生着的事情，无论当下的快乐还是痛苦，都是最珍贵的，因为无论在学理上还是“此情此景”的事实上，当下的事情只发生一次。想到行将消亡或正在消亡，显露出事情正在活着的状态是多么值得过的状态。

为了实现“此”而借助“彼”，后者是增加的技术手段，或者叫新的媒介，例如在原始视力基础上，人类发明了眼镜、相机。文字弥补了记忆的不足，眼镜和相机等也弥补了视力的缺憾。甚至可以把相机或摄像机比拟为景象的“文字”，因为它们可以把当下的画面变为生动的历史画面并长久地保存下来。同理，与本来意义上的文字不同，录音机则是另一种性质的保留说话声音的“文字”，它不需要文字却保留了更逼真的说话效果。总之，狭义上的文字并非必不可少，可用新媒介取代文字的作用。虽然没有使用文字，却同样传达出意义。在这里，要严格区分某一媒介系统之内与不同媒介系统之间，性质截然不同，这里的代替，就是变质。

原初写作，一种虚构——不模仿，就像原初的直觉。写作是词语与词语之间、句子与句子之间的转换过程，这种转换或者替换，就像翻译过程一样，从来不会遵照严格的逻辑同一律。普鲁斯特所谓好的写作“就像不断与外语遭遇”，这就像时刻面临翻译—创造意思的过程，而不仅仅是逐字逐句的还原。还原或者回到意思本身，根本就不可能。换个说法，写

作就像是一个隐喻或者换喻的过程、这是一个欢愉或欢娱的过程，欢娱在不同视野的转换之间。文字的意思处于过程之中。所谓“好像”，言彼就是言此，远的就是近的，近的就是远的。远与近之间这种复杂的（内部与外部）空间关系、时间关系，以及空间与时间交织在一起的关系，就像始终处于梦幻之中，意味翻新、无穷——就像写在心灵上的文字，仿佛没有觉察出“文字在出现”的文字。就像当我觉得今天的时间过得真快，是由于我始终处于走神状态。走神状态乃沉浸其中的状态，仿佛忘记了时间。我们越是忘记时间，就越会觉得时间过得快；我们越是始终盯着钟表的指针，就会觉得时间慢得难以忍受。

什么是自然而然？就是精神在走神！用“走神”翻译“自然而然”，在效果上就等同于正在进行原创写作，因为走神与自然而然的相遇，在我笔下是“自然而然”的。这是一种晦涩复杂同时又非常干净纯洁的精神状态。走神过程没有任何精神压力。要想去掉任何精神压力，首先走神不能含有任何具有功利性质的算计成分，因为这样的算计使人紧张乏味。思想越是紧张，速度就越慢。去掉算计因素的走神之所以能给人带来巨大的快乐，就在于走神自然而然地只想着快乐的事情。笔者并没有刻意，而是自然而然地筛除了痛苦。

原创性写作，德里达转述弗洛伊德从柏拉图那里得来的术语，叫做“下意识回想式的写作（l’écriture – hypomnésique）”[①]类似的写作方式，普鲁斯特称作“非自主回忆”。原创性写作能原创出什么，受制于想到的能力。如果没有能力想到，那么无论怎样呼叫“原创”，思想脚步也走不远。就像蒙田说的，“它（指大脑）就像脱缰的野马，成天有想不完的事，要比给它一件事思考时还要多想一百倍；我脑海里幻觉丛生，重重叠叠，杂乱无章。为了能够随时细察这种愚蠢和奇怪的行为，我开始将之一一笔录下来，指望日后会自感羞愧”[②]。思想无所事事，标志是不集中只想一件事（一个目的、一个人、一个思想、一个行为，如此等等）或者叫同时以复数的方式想问题。但这种复数的思想，是自然而然的思想，或者思想是在无所事事的状态下，梦幻般自发产生的。由于有充分的思想自

① Jacques Derrida, *L’écriture et la différemce*, Seuil, 1967, p. 336.

② 《蒙田随笔全集》上卷，潘丽珍、王论跃、丁步州译，译林出版社 1996 年版，第 33 页。

由，脑子并不觉得累。倘若这种自由的想象力或想到的能力，有文字快速加以配合，就会自然而然地流淌出原创性文字。这个过程既需要智慧更需要勇气，很多人不是缺乏智慧而是不敢写，就像蒙田以上说的，怕别人笑话因而会自感羞愧。

羞愧是看不出来的，因为一切都在脑子里。保持精神健康的最好方式，就是别让脑子闲着。要给“胡思乱想”正名，它就是自由想象力。所谓“知识”，就像柏拉图说的，是人一生下来就有的，你只要把它们一一回忆起来就是了——我当然不是在认真对待柏拉图这句著名的判断，而只是想说，一次又一次的自发性积累起来，就会自然而然形成某种不费力气的自觉性。这些自发性种类繁多，它们都不会违背人性。根本不要事先设想或争论人性什么样，“设想”和“争论”本身，就是浩瀚的人性海洋中的一小部分。不要在言行之前用“是否符合人性或责任心”之类，给自己制造精神压力。让思想彻底放松，别害怕已有的任何现成判断，这些判断已经发生过了。能以思想无所事事的方式度过一生，在摆脱尘世烦恼的同时，享受奢侈的精神生活。这一生好像什么都没亲身经历却在精神上遭遇了一切。

有天赋的头脑，就像一块肥沃富饶的荒地，拥有这个大脑的人是选择让这块荒地长满千百种无用的野草还是使思想“沿着唯一正确的方向”？究竟选择野草还是鲜花？鲜花是人为培育出来的，就像“道德模范”一样，虽然好看却难以经受风暴的摧残。这种磨难就是事情的最细节之处，那里并没有唯一正确的选择。野草自发生长，它们的用处，就在于它们表面上没有用处，但它们净化空气、丰富自然环境、允许更多的生命物种繁衍生息。它们目中无人。愚蠢的人类当然有能力把这些野草统统拔掉，但为此人类终有一天会无法逆转地遭到大自然（或者“自然状态”）的报复。

如何区分我整天想的只是一件事和“一百件事”呢？在某时某刻，我的念头肯定只是落在一件事情上，但由于我的记忆力不好，这件事情很快就会在我目不转睛盯着的时候，不知不觉地变成了其他的事情。对于只想问题的脑袋而言，一天的时间足够漫长了，于是一件事情就在我眼皮底下偷偷地变成了“一百件事”。这绝对不能怪我没有意志或缺乏自控，我觉得自己意志非凡。我这里描述的虽然是形而下的事实，但它

所涉及的，却是一与多之间的形而上关系。落实到文章上，就是蒙田散文的风格，他写东西从来没有中心思想，读者千万别相信他的标题，因为他一向以跑题的方式写作。这种只符合思想的本性而不符合“思想道德模范”的做派，从与蒙田同时代的中国科举八股试题标准看，肯定不合时宜，但我这里真想说的是：人类思想的错误，永远不会由于被人揭穿而自行消亡，永远不会的，这既是思想者的悲哀，却也是他的乐趣。另外，坚持思想的本性而不是用思想作为取得身外之物的手段，的确是一件太不容易的事情。

野草丛生，精神—神经中被划的痕迹；跑题、走神，“隐喻”或者“换喻”的过程，欢娱的过程，思想在消遣自己。替换、增补，时间就这样铺开自己。生产同时就是消费、以跑题的方式思考“中心思想”、一个过程同时就是另一个过程，这是真实的。因此，以上关于“隐喻”的说法词不达意，因为后一个过程同样是真实的，它并不是关于前一个过程的比喻。这就像对同一件事情，可以起不同的名字。这不同的名字之间，是视域转换关系，但这不是在跑题。“跑题”这个说法本身，假定了不应该跑题，因为方向已经确定。既然已经“没有”别的方向可供选择，既然这唯一正确的道路总是有理，现在和将来永远有理，那么精神的路就会越走越窄，以至于使精神窒息、死去。

在以上意义上，尼采式的“换个说法”（比如他说“善良”是“懦弱”的代名词）就不仅是修辞学问题，因为换说法会使人豁然开朗，它可以把哲学这把“雨伞”翻转过来，使哲学跑题，使哲学专著变成了充满智慧的格言警句。但话说回来，哲学原本就不纯粹，在柏拉图那里并没有什么纯粹哲学。古代哲学家都是文章大师、文体大师、风格大师。文字只是在字典里才是死板的，把时间因素融入文字，就是要把文字理解为书写过程。“文字”这个概念没有时间感，书写才是处于时间之中的文字。就像有些文字一定要放在特定情景中才有意义，比如“我”字。书写赋予文字以活生生的血肉，这就得逃避现成的语言。也就是说，要快速变化刚才说过的词语的意思，或者使现成的意思不再是现成的。不要围绕一个现成的意思反复分析证明，因为这会使时间停下脚步，按照一个现成的模式说话。这个死板的模式不接地气，远离心灵。

极力避免使现成的意思再现，即使我们不得不使用同一词语，但同一

性是不同一的。去挖掘同一词语下面隐藏的精神财富，就像尼采从“善良”中发现了“懦弱”。这当然是哲学家的使命，词典上从来就不会把“善良”解释为“懦弱”。在这里，尼采的天才并不表现为他的具体解释是正确的，而在于他为我们提供了一个前所未有的思想方法，他给这个方法恢复了名誉，从此哲学家可以用“不哲学”的方式，讨论最严肃的哲学问题，而这决不意味着远离了真理。

从此，“再现”成为一个伪问题，由于考虑了时间因素在历史中真实发生着作用，“再现”在效果上从来就像卢梭说的，是增补、置换、异化，是在多了某些新因素的同时，也使很多原始因素一去不返。但是，“今天”这个词语，不必改变，人们永远有今天。“今天”就这样被叠加起来，使我们的思想也同时复杂起来。现成的或已有的逻辑学不考虑时间因素，它以同一律为基础，因此有必要改造现有的逻辑学，新建一门考虑时间因素的逻辑学、一门关于“增补”或“绵延”的逻辑学。在德里达那里，应该是“延异”的逻辑。

第五节　叠加原始印象与心思的灵活性

胡塞尔在《内在的时间意识现象学讲座》中，不承认重现当下的可能性，否认形式逻辑的同一性。例如，任何想象决不同于原始的印象，想象和记忆一样，都是在原始印象之后发生的，属于次一级印象，制造了一种时间上的推迟效果。想象和记忆（想象和记忆是交织在一起的，想象总要包含记忆的成分，而记忆并不能原封不动地复原原始的印象。记忆会自发地融入想象的成分，当记忆模糊时，想象力就会赶来支援并填补记忆的不足）推迟了原始印象的消失，使原始印象以一种变形的或被疏远（同时增加与减少）或被异化的方式，存留着自身的痕迹。想象和记忆所提供的“在场”等于“不在场”，或者说不是实际当下的在场。在这个过程所发生的不是同一性或连续性，而是这两“性”的中断，或者叫改变、变形。

广义地理解以上的“原始印象”，它是“最开始”的“最”。无论在理论上或实践上，这个“第一次”都是成立的，即使是活到百岁，也还有无数的“第一次”等待这个老人去遭遇或者经历。世界的奇妙就在于，

对一个人是第一次的事情，对另一个人则不是，反之亦然。“第一次”是如何到来的？降临、偶遇、碰巧——所有这些，都不是事先能周密计划的。这是细节上的、不讲道理的纯粹任意性。越是出人意料，就越具有这样的任意性——从这里出发，开辟了尼采式的激进解释学。它相当于写作或具有创造性的思想。例如，把“出人意料”与“不讲道理”连接起来，这种词义的使用方法，就像把结巴与智慧联系起来，在词典里无法查到，它们只是被思想者临时想到。至于为什么会诞生如此这般的临时性，这是我永远无法回答的问题，或者叫秘密。“出人意料”并不仅仅意味着“不讲道理”，智慧也不仅仅意味着思想在“结巴”，套用罗素对“专名”意义来源的解释，在这里我们是与一大堆“摹状词”打交道，就是一些具有描述性质的判断。与此同时，按照索绪尔的理解，事物名称最初发音是任意的，无理可讲。我们可以扩展索绪尔式的理解：这种语音上的任意性，不仅体现在语音初始阶段的纯粹任意性，也表现在某一语言系统内部方言（例如中国不同地区的方言）发音的相对任意性，给初生儿起的各种名字，亦然。

以上把“原始印象”与语言联系起来考察，建构语言大厦砖瓦的不仅是狭义上的名称，广义上的名称包含了类似“出人意料”与“不讲道理”等现成的表达式。这些“名称”一方面是现成的，这种现成性指的是它们的含义或者可以在字典上查阅到，或者已经约定俗成。另一方面这些“名称”的含义又不是现成的，它们永远意味着别的。这些“别的”不在词典中，也不在约定之中，从而这也意味着我们在遭遇“原始印象”——因为我们已经搁置了词典和约定。我们手中的某个词语的形状和读音都没有改变，但是这个词语此刻有了别的用法，语言之活，就活在这个地方。举一反三，可以用别的东西代替这里的“词语”，例如人、动物。几乎可以是任何事情。政治可以被当成娱乐，体育比赛在效果上甚至是政治的。同一个人，他永远有别人不知的方面，因为在别人看来，构成他生命重要组成部分的举止，决不像是能来自这个人，这只是表明他身上有无数潜力等待挖掘，这是真实的情形，也构成人们生活下去的理由，就是由于心思的灵活性而创造出来的机遇。在这里，时间哲学就体现在——不再把寻找与抓住机会当成在时间上有先后的两个阶段。机会像周围的空气，到处都在，缺少的只是智慧和勇气。动机不仅可以被改变，而且永远

呈现变化状态。契约关系只存在于金融信誉商业活动和卢梭所谓公民与政府之间相互的权利与义务关系之中，但是艺术与哲学领域，决不存在这样的契约关系。艺术与哲学可以时而这样说，时而那样说，并没有一定之规。

以上，我试图以“原始印象”作为语言的突破口，使语言学变成一门关于语言的哲学。研究语言现象究竟如何出现，对语言的思考，变成了具有哲学性质的思考。以“原始印象”思考词语，一个令人惊讶的效果，就是破坏了词语含义或表达式意义之原有的契约关系。要区别“理解”与“解释”。我所谓“解释”，指的是在 A = A 的逻辑同一律基础上对词语或表达式含义的解释。古典哲学的宗旨，所谓真理的语言，和中国式的考据传统，所遵循的都是形式逻辑，这是一种动机（或初衷）意味上的逻辑，即寻找真实，是逻辑上的真值、物理世界上的事实。这种“解释”相当于认识论或知识论，并被冠以“科学”的美名。由于在传统哲学中，理解是建立在认知论的“解释”基础上的，这样的“解释”事先就给定了理解方向——但在我看来，任何一种类似这样的“前理解”（无论是海德格尔还是伽达默尔意义上的）本身，恰恰在妨碍创造性的自由理解力，因为理解不可能只有一个方向。这与康德的误导有关。要把康德的“先验性”改造为“任意性”。“先验性”这个表达不仅自身只是个形式，这个表达本身也是空洞的，它只是说先于一切经验，但它并没有表达出这个“先于一切经验”到底是以怎样的方式出场亮相。也许康德确实说了，他说是形式，但这形式总使我们想到柏拉图。在这里，我与柏拉图和康德的分歧在于，康德的“先验”类似柏拉图的“理念”，其要害在于通过赋予思想以秩序而给世界以秩序。如果秩序是先天的，那就没有任意性可言了，康德已经事先把一种秩序或方向给予了“先验”。由于含有了时间意义上的“已经”，康德的先验并非真实的“先验”。“先验”并非只能是康德和柏拉图意义上的，“先验”不是一个样子的。在我这里，“先验”并不意味着已经设定了某种形式或秩序，而是返回尚未产生任何形式或秩序的原始状态，也就是纯粹任意性。任何形式或秩序都是由这种纯粹任意性意义上的先验性产生的。这种纯粹任意性，也是选择的任意性。

以上，等于把原始性与任意性联系起来。原始印象—心思—举止，在开始的瞬间，方向任意。遭遇不仅来自感官，更是对内心的刺激。心理举

止也是举止，甚至是更重要的举止。任意性包含了与世界遭遇（经历自然世界与社会中的人和事）的任意性及其所唤起的任意心思，也包含了没有与任何外部世界遭遇，只是纯粹心理活动的任意性。由于一切学问或“主义”都坚持某种立场或者精神意向的习惯方向，因此最常见的现象是，纯粹任意性还没等到在公开场合出场，就被扼杀了。纯粹任意性顽固地留在思想痕迹之中，其特点有二：其一，它特别细腻，细到几乎难以察觉。其二，伴随这种细腻而来的敏感，总是违反立场（主义）或精神的习惯（或“已经”），因此这种细腻的精神任意性总被压制，它的诞生与消失之间，间隔时间极短，精神的火花转瞬即逝，它甚至使人感到不好意思。如果它能超越压抑进而顽固地被保留下来，那么这样的保留主要有两种精神效果：或者是像叔本华与尼采思想那样的强力爆发，或者像强迫性神经官能症与抑郁症那样痛苦不堪并导致精神与肉体的双重毁灭。

以上说的“原始”，不是历史学或考古学意义上的，而是指当下正在发生着的瞬间。当下瞬间总是与历史、与过去、与“已经”脱离关系。此刻所需要的，只是一次走神或胡塞尔意义上的现象学还原。但是，走神并不是一次完成的，走神并不只朝向一个方向。每次走神方向的改变，每次这样的精神拐点，都开辟了原始的精神，因此原始或精神的原创性无所不在、无时不在，它的思维血液永远青春勃勃。思维精力是身体精力的发动机，也是快乐之源。所谓快乐，就是精神在不断闪烁，每次失意都被这样的热情重新点燃。

精神特别细腻，细到几乎难以察觉，有什么物理现象的细腻程度能与之匹配呢？有，例如眨眼，也就是一瞬间。一个精神正常的人，不会注意自己是否在眨眼。时刻把心思放在注意自己在眨眼的人，是一个精神细腻到病态的人、一个痛苦不堪的人，这是一种毫无意义的精神强迫症。眨眼本是身体最细微的物理现象之一（类似的还有呼吸、心跳等）。由专注自己在眨眼而导致的抑郁匪夷所思，但类似的抑郁可以发生在任何人身上，这表明人会由哪些因素导致痛苦与快乐，绝没有一定之规。痛苦与快乐的诱因是任意的，任何执着或顽固地总想着某件事，这件事就压迫着你。精神强迫症可以体现为强迫自己想或做任何事情：例如洁癖导致不停地洗手，这当然不是由于手脏，而是精神本身出了问题。身体或肉体的含义，是由精神赋予的，但它们是同时发生的，就像容貌本身已经意味着某种精

神气质。有明显的外部事件而诱发的抑郁，并非真正的抑郁，因为这种抑郁可以随着外部压力的解除而消失。真正的抑郁，是原发性的——这种精神的疯狂与来自外界的压力无关，它是在没有外界压力的情形下自己产生的，因而别指望能被别人医治好，或者说只能用自我暗示的方式自我痊愈。例如，如果一味关注自己在眨眼而导致痛苦不堪，那么最简单的治疗方法，就是转移自己的注意力，放肆自己野蛮的心思，尽情让心思的荒地上长满各种各样的野草。既然已经野蛮了，索性就野蛮到底。这种内心挣扎难以获得别人理解，类似与心魔斗争的情形。身体的病相对好治，内心活动的品质或者心理素质的改变最为艰难。最难培养的，是想到的能力。历经精神磨难之后，培养起坚强的意志和别人无法获得的“快乐自己”的能力、使自己毫无缘由地快乐起来的能力，这并不意味着抑郁症痊愈了，但这里的坚强和快乐却有赖于这样的“没痊愈”。

眨眼，睁眼的一部分是由闭眼组成的，连续性过程充满了中断。时间的绵延，就是被拉长了的瞬间，瞬间的内容在改变，但只要人活着，就以瞬间或当下的形式活着。活在此时此刻，活在“永远”被延长了的瞬间之中、活在折叠起来的或有厚度的现在的心态中。睁眼的光明是由眨眼的黑暗所组成的，我们看不见眨眼，看不见我们似乎已经看见了的东西的真相。某人的相片照得再好，如果眼睛是闭着的（正好在眨眼的瞬间按动了快门），光彩顷刻全无，这说明活生生的眼神多么重要。眼神是面部表情的核心内容。但比眼神更复杂精巧的，是肉眼看不见的心灵。比眼神还要深邃的，是人的心灵，眼睛是心灵的窗口，但心灵房间里却没有灯光，漆黑寂静。在哲学的直觉过程中，肉眼完全不起作用。真正在哲学思考中起作用的，是心灵——精神的“眼睛”。精神不但有“镜头”还有不同镜头之间的转换。内心生活充满独白，但独白不时唤醒记忆—想象的画面——即使似乎有时候显得只有独白而没有画面，或只有画面而没有独白，但事实上，独白与画面总是隐蔽地交织在一起。

复兴，复兴的不仅是文艺，也是生命，是不断冒出生命的原始状态——严格讲，复兴之“复”只是一个借口，没有重复，只是打着复兴的旗号，过自己想过的生活，为寻找新鲜感正名而已。这生命的原始状态，就是遭遇不曾被使用过的生命状态，这不是复兴，而是不曾、不再。

由于时间永不停息，因此并不存在纯粹的当下状态，当下与曾经和期

待是同时发生的，这就是瞬间所发生的三个时间维度，它们掺杂一起，朝不同方向使劲，这就是瞬间的厚度。在这里，“同时发生”并不意味着同时呈现。在当下瞬间混杂的三个时间维度中，总有一个或者两个维度被我们认为在当下“不存在”。此刻哲学家的任务，在于指出这个“不存在”事实上存在，它只是被暂时遮蔽起来了。

去寻找、发现、经历原始性，这是另一种“先验性”，取其不曾经历之意。原始与原始之间无法比较，不能说哪个更原始。这一切都是重新理解，例如，可以是对“事实性”重新理解。事实，总是如此这般的事实，总是如此这般显现出来的事实。

还有那些永不在场的事实性，例如潜意识、独白或孤独的心灵生活，它们是精神划过的痕迹，用德里达的话说，是“延异”的效果。总之，它们属于比一切现成的事实更早“出现”的事实因素，属于一切话语在未曾出口之前的精神结巴，属于一些混沌的暗示、心理征兆。

心灵生活是孤独的，心灵的直觉和独白都是独特的，不是普遍的。这直觉没用肉眼，这独白也没出声，它们的非普遍性体现在它们不需要被别人理解、无须向别人解释、不担心无法交流。在被理解或与人交流之前，心灵已经独享了只属于自己的世界、一个具有纯粹精神个性的世界，沉醉其中，就是个人精神生命的价值。这价值的珍贵就在于，这个过程没有任何间接性（无须顾及礼仪、礼貌、与人交往的约定），只有赤裸裸的原始呈现，尽管不曾被人看见，但精神已经在享受。沉浸于心灵生活，超越了世俗的日子。在这里，心灵生活与世俗日子的区别，并不在于是否与人交往，或者说它们之间的区别并不在于是否与世界打交道，而在于与生活世界打交道的方式是沉醉的还是算计的。心灵生活是沉醉的、内在的，过世俗日子则要算计外部世界中的功利得失。这种区别，在现象上非常难以分辨，因为事实上心灵生活总是要以过世俗日子的方式实现，而心里盘算本身似乎也是心灵生活。但哲学家知道这种区别，哲学家和艺术家一样，有一颗敏感的心灵。

第四章　瞬间之中的哲学：只言片语的文体风格

第一节　内心生活即兴化为深有感触的只言片语

使瞬间从时间中凸显出来、无法定义、无法归类。瞬间不属于过去、现在、将来，瞬间什么都不是，瞬间又是一切。奥古斯丁无力回答什么是时间，因为回答一定是以定义或归类的方式完成的。

传统哲学家习惯于给事物定性或归类，舍此哲学家似乎就不会思考，即使海德格尔这样“反形而上学”的大哲学家，也不能彻底逃出这个思想陷阱，他对尼采的解读，具有鲜明的归类性质。他说尼采是“最后一位形而上学家”，似乎只有把尼采安置在某个地方，海氏才心安，他离不开本体论。德里达从不像海氏那样读尼采，就像德里达自己的文体风格一样，那也是尼采的风格：从任何突然降临的念头开始、从任何一个毫不起眼的边缘问题开始、漠视形式逻辑论证法、反复无常，永远猜不到他下句话要说什么——但这些都以平易近人的方式展现我们面前，娓娓道来，就像在和读者谈心。

德里达不满尼采思想中的形而上学，尼采也要把自己的思想定位在某个地方，所以他有末世论、末人、“超人”学说。20 世纪 30 年代俄裔法国哲学家科耶夫，也提出“历史终结论”，而它在 80 年代美国日裔哲学家福山那里，收获了几乎一模一样的回音。19 世纪盛行于欧洲的各种空想社会主义，也是一种历史归宿论或历史终结论，与福山的思维方式，其实一样。终结论是归类的一种特殊方式，它表明精神需要寄托，它像是一个幽灵。但是，人类思想的深刻性在于，幽灵永远不以一个样子显灵。人类精神至少有两个基本属性：一方面要有所寄托，另一方面也要任性或自

由。归类或者规则，属于寄托的方面，而任性或不守规则，则属于自由方面。人的精神就游走于这两方面之间，以至于人的行为以不守规则的方式守规则，这确实悖谬，但它是生活与思想的事实。它是较劲的和“不讲理的”，但却是以轻松快乐的方式实现的；它是复杂的，而任何一种终结论都简单透明。

只言片语很像原汁原味的内心独白，独白式的写作总像只言片语，很像只写给自己看的、独享的，它需要尼采所谓狄奥尼修斯那种精神沉醉的能力。独白或者只言片语，是很多转瞬即逝的念头之连接。它们来无影，与“起源”概念无关；它们去无踪，与“目的”概念无缘。它们无头无尾。来无影去无踪不仅与作为瞬间形态的时间有关，而且这里还徘徊着另一种幽灵，有别于任何一种以归类方式实现的“历史终结论”。

只言片语像独白——真实的思想过程、断断续续、总有新的念头产生，连接没想好的念头。所有这些，如果写在纸上，与其说它们像帕斯卡尔的《思想录》或维特根斯坦的《哲学研究》，不如说更像是普鲁斯特的《追忆似水年华》或乔伊斯的《尤利西斯》。这里不再将彼书归类为哲学，此书归类为文学，它们都是用语言表达思想。

感情也是思想：当思想冷下来时，我们叫它哲学；当思想有温度时，我们叫它文学。但彼此界限模糊。即使是最严谨的哲学著作，也不是作者完全想好的，胡塞尔认为自己是“一个永远的开始者”。谁能断言最后的修改就是最好的“版本”呢？谁又能保证作者不是把原本写得更好的句子修改坏了呢？因此，最好或最后的想法只是人的杜撰，根本就不存在。

断断续续，彼此再彼此，快速转换视角，欣赏不同的思想景象。思想没有公约数，在效果上就是断断续续，像无理数或无限不循环小数。为什么思想会断断续续？抛弃一切事先的准则或前提、抛弃思想的先定结构，说话会结结巴巴，只言片语就是断断续续的思想。有了先定结构，思想或说话的效果“特流畅”。当然，必须有先定结构，否则思想和语言不可能存在。但是，问题的诡异在于，精神原本囚居于先定结构之中，却总是不自觉地走出这个结构，正所谓以不守规则的方式去遵守规则。原来的形而上学词语一个都没少，但词语之间的搭配关系改变了。这些搭配抵抗固定的、从一而终的对应词（传统哲学的二分法或辩证法，例如善对应恶、

本质对应现象，没有仆人就无法理解主人）。这种错位搭配没有遵守同一律，A 可以与任意的 X 搭配。命定论失效了，这不是坏消息反倒给人以幸福。

与其说“瞬间”指时间形式，不如说是时间内容，它暗指念头的差异之连接方向的不确定性，它挑战传统的因果关系。一切含义上有因果关系的两个词语、概念、句子，也可能是幻觉，其中最有隐蔽性、影响最大的，是笛卡尔著名的“我思故我在”：“我思”并不是“我在”的前提，彼此之间不是因果关系（或者说，是“假因果关系”），它倒过来同样成立，即我在故我思。但是这个著名的哲学命题却用颇具迷惑性的“故”连接起来。换句话说，“我思故我在”已经具有我上述“只言片语”的关键要素，即众词语之间原本没有关系，其关系是被书写者任性地创造出来的，即它的确定性不是唯一的，人可以选择其行为的任一方向后，说我 X（沉醉、消遣、游戏、劳动等），故我在。甚至可以说在我不思（无意识）的时候，才活跃着最精彩的思。

临时性或者即兴性，很好地诠释了瞬间性如何实现自身。这里又存在着遵守原则与否的悖谬情形，任何一个“此时此刻”，都不是从零出发，总有大致轮廓、某种倾向或方向。但只要事情一上手，就由不得这个轮廓了。比如读者不会想到，我现在要写“实用不是低俗的代名词”，在我这里，这句话确实是从“即兴性”引发的联想，即使实用与低俗之间似乎没有关系。A 句子中含有 X 句子。例如，一句粗话同时也可能是思想深刻的表达（甚至具有美感），这情形究竟是低俗还是高雅呢？或者是走在两者之间？

瞬间唤醒的即兴性，把精神能量化为此时此刻，却缺乏周密的思考与算计，顾不上许多，像是对不完整有缺憾的事情投入巨大热情——对处于未完成状态的事物的热情，害怕达到目的，仿佛实现目的之日，就是枯燥乏味之时。

把原本无关的因素或处于非连续状态的因素连接起来，叫断断续续。只言片语或断断续续的语言，很像是一个任性思索和表达的狂人——他原本要独享，但在效果上却激发别人的才智，令人着迷、沉醉。

即兴性的悖谬：一方面即兴并非没有前提，不是从零开始，有一个初始的轮廓；另一方面，即兴性的前提，在于作为一种方法论的“遗忘”，

忘记所接触的事物曾经带给我们的任何性质的印象，一切都可以重新开始。由于已经遗忘，所以不是重复。这与海德格尔的想法正相反，他说由于哲学家忘记了“存在”与“存在者”之间的差异，从而给思想带来了不幸，而我这里却说由于遗忘，卸下了不必要的精神负担，带来了更有创造性的思想。在海德格尔那里摆脱不掉痛苦或悲剧，而在我这里摆脱不掉快乐与沉醉。一个幸福之人其实是一个常犯错误的人，由于他记性不好——他不仅幸福，而且深刻，因为他总有新想法。

和德里达一样，海德格尔也喜欢使用无法准确把握、一词多义的概念，比如“Geschlecht”——德里达显然对这个词有好感，他说“这个意思多得吓人而且实际上无法翻译的词（种族、血统、祖先、代、性别）——‘手’以及 Geist（心灵和精神）的研究”①，这个一眼无法看穿的词语或概念，复杂、深刻，具有美感，其中各个含义之间的关系极其松散，这就像同一个人在不同场合下是不同的人，就像你感觉一个原本的熟人突然变得似乎你不认得了，但这时应该被责怪的是你，因为你的这个熟人原本一直就是那样的，只是你尚不知道而已。这就是人性中的不连续性。为了准确描述这个熟悉的陌生人，你得用结结巴巴的语言——他（例如海德格尔是一个纳粹分子）或她并不完美，只是某些方面令人印象深刻，但这就足够了，就像人们都极力逃避没有缺点的人或永远正确的语言，因为这样的人或者语言，不过是平庸的另一种说法。

这儿—那儿，近与远原本就是瞬间，眨眼之间就对调了位置。我们即兴抓住的降临身边的遭遇。在遭遇之前，“这儿”或“那儿”不在场。这儿与那儿之间的衔接，是性质不同的事物衔接，但这种差异几乎小到使我们毫无察觉的程度，例如上网时的真实现场感，或者一个英文不好的人在用蹩脚的英语问路时不得不配以手势语。在这里，不同语言的过渡，就像电影中的蒙太奇影像连接一样，流畅而不留痕迹。这里的绵延或流畅从来没有固定方向，它们只是即兴效果。换句话说，一旦我们知道下面会发生什么，惊奇就会随着紧张的消失而荡然无存。这就是爱因斯坦“同时性的不同时性”思想实验在哲学与艺术中、在日常生活中的效果，它们时

① 转引自［德］恩斯特·贝勒尔《尼采、海德格尔与德里达》，李朝晖译，社会科学文献出版社 2001 年版，第 40 页。

刻在我们身边发生。在这里，“同时性”可以被理解为“规则”或者习惯、习性，即一切我们视之为理所当然的看法。“不同时性”则是以不守规则的方式守规则，或下意识地“犯错误”，但这不是错误，因为它揭示了世界或人的思想行为举止的事实。

应该在宽泛的意义上理解只言片语的文体风格，比如翻译或者“同时的不同时性”，这里不仅使我们想到了爱因斯坦著名的思想实验，还会使我们想到这样两种情形，其一是“同时发生的不是一种语言”的情形，比如我此刻写的已经不是纯正的汉语，我有翻译腔，不知不觉中，丰富着我的语言、拓宽我的理解。再比如，以意犹未尽的方式说话、思考、写作，或者称“只言片语”、“有缺憾”、一词多义、遗忘、唤醒别的意思、回返的不可能性；其二是同时发生不同性质的文本连接的情形，就像卢梭与尼采的作品同时属于文学与哲学。

与上述关系密切的，是积极的遗忘。“记住”的能力，使我们既快乐又痛苦。“遗忘”有双重效果，它是残酷的，却也解脱人的心理负担。人明明知道后悔无用，但还是后悔。为什么呢？因为没有遗忘。人须臾不能离开记忆力，否则人的一切快乐与痛苦都无从谈起。这里指积极的遗忘。海德格尔告诫哲学家，由于忘记了存在与存在者之间的差别，思想走偏了方向并导致了思想本身的贫乏。诚然，海氏说得不错，但是德里达和尼采的共同问题在于：为什么思想一定要与存在或在场与否的问题纠缠到底呢？关于“存在”的问题囚禁了海德格尔，但尼采和德里达在自己的思想中回避已经在场的问题、回避有关存在的问题，或者干脆说，回避哲学。哲学只是思想的一个分支，没有了哲学，思想仍旧存在着。

同一个人，在这儿的位置这样，在那儿的位置那样，不存在纯粹的等级或特权，是精神风俗娇惯了等级与特权。一旦多数人不把它们当回事，它们就不可能发挥原有作用。“被关注”是诞生社会价值的温床，但如果一个人根本就不在乎是否被别人关注，他在独享中度过一生，那么他就比拿破仑还要强大，因为他根本就不可能被打败，从中也诞生了一种与社会价值毫无关系的纯粹私人价值，这里有蒙娜丽莎式的迷人微笑。不被人理解并不意味着凄惨，却可能是一件幸福而值得玩味的事情。没有秘密的人才是凄惨的。不是说有意隐瞒这个秘密，而是即使把这个秘密说出来，别

人也不理解、也唤不起别人的热情。在这里，秘密或者意义，与说话与否没有关系了。虽然没有语言、静寂得令人激动、跃跃欲试、尴尬、不知道说点什么，但就像数学上的零绝非一无所有，就像善于倾听比善于说话更重要。所谓倾听，并非指听懂了别人说话的意思，而是想到了话语中别的意思。

同样一个人，他在这儿的位置是有意思的，在那儿的位置是没意思的。人终其一生，在永不后悔地寻找有意思而抵抗无意思。为了有意思，意思就不能停留在某一个点上永远不变，意思的轮转不但不可避免，而且是产生意思的必要前提。问题不在于人们事实上总在重复同样的事情，而在于人们认为自己并没有重复同样的事情，在这个意义上愚笨比智慧更加重要。一个智慧的人可能是一个不幸的人，而一个愚笨的人却可能是幸福的。当人们寻找或者说在享受意思的时候，决没有想到这意思其实是没意思的。换句话说，意思产生于人们在意它。但人的幸福天性，在于健忘。人们一旦获得了所期盼的结果，就不再在意了。人们真正在意的并不是结果而是正在发生变化的事情本身。“结果”一词，和目的、死亡、终结，是同义词、和界限是同义词，为了使结果更有意思，就得延伸结果、使结果不再是结果，就得节外生枝，就得使死亡和新生同时发生。“断”意味着“续”，以不连续的方式连续。就像当没有意思时，我们琢磨“没有意思”这件事本身，却很有意思。意思无处不在，就像空气，但我们看不见它。意思当然与空气不一样，人们不仅发现意思而且还创造出世界上原本不存在的意思。只言片语的意思在于，这里有不连续的连续性，加快了不同意思之间连接与转换的速度，因此只言片语式的写作更考验作者的灵感。杂碎而迅速地写，是显示智慧的最佳方式之一。这是一个思想丰富有想象力的作者，就像一个美术家同时看见众多风景而不知从何处画起，但时间不等人，此刻这个作家得写、得画，于是就有了支离破碎的随笔风格，就有了毕加索那样的画家。文笔中的支离破碎，具有毕加索立体画那样的同时多视角的效果。还没有完全想好，思想的画面视角就转变了，但这没什么可遗憾的，它很有意思，它是原汁原味的才华。

显而易见，意思并非只存在于语言之中，因为沉默的行动中有更多的意思。这也启发我们或许可以用语言抵制语言的意思，使阅读的人不把注意力放在理解字面意思，而是唤起读者注意字面所没有的意思。人们不想

要纯粹的寂静，而是对不能说的东西喋喋不休、七嘴八舌。人们所在意的，并非这些话说得对，而是这些话说得是否有意思。有意思的话语不一定非得热情洋溢，冷静的话语同样有意思。要有激发意思的东西，但这与反映论无关。不同的人感受同样的东西，内心反应千差万别。虽然“千差万别”，但多数人总是遵从习惯，难以从思考习惯中解脱出来，真有诗意的思考者，凤毛麟角。

要创造性地使用语言，语言或词语的意思不是现成的，也不是原本不存在，这种悖谬的语言现象自身就已经很有意思。面对单一的或孤单的字或词语本身，无法确定其意思，词语之间的连接才会产生意思，连接的方式无穷无尽。

以上隐藏着“永恒”与“瞬间”的冲突，因为一切先决条件（包括词语约定俗成的含义）都是“永恒”的同义词，而词语真正的意思，就隐藏在此时此刻某词语与另一词语的连接方式之中，隐藏在词语相衔接之中，它们即刻书写笔下正在发生着的意思。卢梭、尼采、德里达所颠覆的，其实是“只有这样写，才是哲学著作”的顽固观念。德里达在他的《论文字学》一“书”中宣告了“书”的概念已经终结。但他终结的不过是关于书的传统印象，《论文字学》难道不是一本书吗？是“书”，但它不再像大家公认的哲学书，其中的笔法是尼采式的。德里达解构书的概念，从破坏书的先决条件（即人们习惯地认为怎样才算书或哲学书）开始，他破坏索绪尔关于词语所指的终极价值，即关于词语含义的某种先验设定。这种设定站不住脚，因为正是索绪尔自己确立了能指（语音字形等语言的物质性因素）是任意的或独断的，它本来可以指向任何东西，只是偶然指向了后来某一种语言中约定俗成了的某种含义。语言为了表达出新的意思，就得设法破坏原有的约定俗成，其中一个有效的办法，就是频繁地使用隐喻，即词语的诗意用法。

在词语的诗意用法中，每个词语都不是其字面意思，是该词语所不是的意思。换句话说，语言符号不由它们所指的事物决定。词语的意思，是由词语之间差异性的连接创造出来的，这就把有才华的思想家或作家，与只是简单识字的人区别开来了，因为前者有着异乎寻常的想象力，能用词语制造思想的欢愉。欢愉或者说意思，消解了目标、实体或者索绪尔所谓“所指”概念，因为这个所谓“所指”并不是事情的终结（或者上述形形

色色的终结：哲学的终结、历史的终结、书的终结），它转身指向别的意思。它的意思并没有完成、等待引申。这就使书或文章没有中心思想，或只有假的中心思想。它只是表面上围绕中心意思说话，实际上一直在不停顿说着别的意思，只言片语的意思。每一“只言”、每一“片语”，都憋足劲去创造新意思。

在造句形式上，只言片语的特征，在于就一句话本身而言，破坏词语之间的习惯组合，让原本距离很远的词语贴在一起，比如“圆的方”。句子之间的关系也是同样，彼此之间大眼瞪小眼，互不相识。例如，尼采未刊手稿中在一个引号中写进孤零零的“我忘记了我的雨伞”，这简直可以与帕斯卡尔《思想录》中“一只旋转的多么漂亮的小脚”相媲美。这两句话的共同特点，在于它们自身在意思上是清晰的，但它们与前后文没有任何关系，因而这种清晰的意思难以确定。为何节外生枝写出这两句话，成为永远的秘密——它们不能被破解，同时又可以做任何解释。永远不会有人知道尼采或帕斯卡尔写出这两个句子的时刻，到底在想什么。这是解释学的灾难，因为追溯作者最初动机的努力一开始就走错了方向、注定失败——即使作者本人也无法解释为什么当时会写出那样的句子，词语能指的任意性不仅是相对的而且是绝对的，这种效果不仅是幽默的，也包含深刻的思想创新：根本不存在唯一的所指。

因此，我们要扼制自己的精神习惯，却不要拦着自己的下意识。在很多时候，由于第二天性的作用，人们经常使自己的精神习惯与下意识融为一体，这是一些丧失了独立精神的人。精神习惯是守规则的，而下意识往往沉醉于瞬间的精神冲动与强烈的好奇心。好奇心与冲动是相互注解的，它们在极短的时间内积聚了巨大的精神能量，只存在于瞬间或被延长了的瞬间（走神）之中，其延续的时间越长，越显示专注中的才华。

这种专注中的才华是任性的。任性的专注，这是一种另类的精神气质：怎么想都行、怎么写都行，但即使这样，还是能区分人的才华。当我们把“独断”理解为任性时，由于这两个概念之间的微妙差异，竟然使独断成为保守的，使任性成为自由快乐的。这就是上述没有终结的词语所指，所指总是重新变成能指而且会无限延伸。这延伸以不连续的连续方式展开，就像任性与独断之间微小而本质的差异。

以不守规则的方式守规则，就是德里达在批评结构主义时说的，结构

的概念总是有一个暗含的中心，但这个所谓中心的实际效果既在结构之中同时又在结构之外。必须有结构，但秩序从未被严格遵守。一个控制结构的中心自身却不受控制，为所欲为。似乎在场的只有中心（虽然中心有形形色色的替换者，但它们都以中心为自己正名），但隐而不见的真实，却是任意性。这样想的结果，使我们终于看清所谓“国王”（无论是思想上的还是世俗的中心）原本不过就是一个普通人，他头上的光环是人们的精神习惯强加给他的。

我不赞成“历史终结论”（也包括“哲学的终结”）或“死亡论”（“人死了”、“作者死了”之类），这并不出于我的立场，而是出自我的感情，我不愿意站在旁观者的角度给某个概念归类或下定义，而宁可沉浸于这些概念之中描述我的感受。这感受有多种面孔，它同时属于哲学、文学艺术、宗教甚至科学与逻辑。我这里列举的概念中，语言处于十分尴尬的地位，语言获得重新理解。语言只是海德格尔所谓“存在的家”，但是在对“存在”或“在场”概念不理不睬的尼采与德里达这里，“语言”被具有“只言片语”性质的语言一点一点地蚕食、消解，以至于面目模糊。德里达的“延异”就是在与语言较劲、消解语言原有的作用。在语言之中却以不遵守语言规则的方式去“疯狂地表达”——沿着增补性（或延伸性）的逻辑。

第二节　最深邃的思想来自不可控的临时性

把 différance 翻译为“延异”，也表明汉语面对西方哲学时的无奈。如果我们陷入“怎样才是更好的翻译”的争论，那只是纠缠于技术上的解释学层面，根本就没有触摸到德里达的哲学。可以用更流畅的汉语去理解 différance，这相当于我们在面临任何人或事情时，这些人或事，都不是它们所是的东西，它们是别的任意东西，其中的任意性揭示了 différance 的真谛，即与其说 différance 表明了一种高超的思想辨析能力，不如说是复杂的精神冲动的产物，它自身已经在冲动之中。在这个过程中，它无法反思自身，它无（自我）意识。精神的诡异就在于，在冲动或无意识过程中，巨大的能量成就了精神的才华。意识是由无意识组成的，这已经是悖谬。我与我自身的冲动或我的无意识融为一体。但这与我

与我开的汽车融为一体的情形不同，后者指汽车似乎成为我身体的一部分，完全可控，而我无法控制我的冲动或我的无意识，它是不请自到的，我既无法控制它们到来、也无法命令它们离开。换句话说，我是我所不是的人，我的精神生命迷失在没有路标的 différance 状态，我享受这样的迷失。

思想的冲动永远处于不可能完成任务的状态，一方面，人类永远无法摆脱“想寻找原因”，这是人的天性；另一方面，无论找到了怎样的原因，都无法战胜最根本的原因，那就是出于冲动而“蓄意不赞成”别人（或者科学）所证明了的原因。人不可能被说服，但人可以被感动。换句话，人的思想强大，但内心脆弱。与冲动相比，一切解释都软弱无力。现代哲学的兴起，与抵抗解释密切相关，尼采、弗洛伊德、马克思都是这样。解释有两个重要因素，一个是寻找原因与动机，另一个是确立目的。这两个因素的本质相似。很多时候，人们往往把起源与目的混为一谈。只有为某个词语、事端、行为确定一个“目的”的时候（其实，这所谓“目的”有时又与“动机”混杂在一起），事情才是可思议的、可理解的。这种目的性思维习惯根深蒂固，似乎人们总应该先想好“为了什么”再去做事情才是理性的或合理的。但是困难在于，所谓“目的”或“使用价值”极可能是偶然遇见的、多种多样的，效果或结果总是偶然的、独特的，就像“骰子一掷就永远无法摆脱偶然”，不可能有唯一的结局或目的。在这里空洞地讨论什么“存在”等于什么都没说。寻找原因、确立动机或目的，等于从旁观者或站在事物自身之外给事物归类或者下定义，但思想与行为的深刻、趣味、创意在于，它们拒绝定义，它们是在没有归属没有被定性甚至没弄清动机的情形下发生的（也包括不计后果）。没有获得解释不会妨碍事物自身的美感。我们已经享受过了。人们很少是先想明白了才去享有，去诱惑与被诱惑其实是一回事。

在尼采看来，任何一个词语或者概念，例如惩罚、残酷、怜悯、良心、复仇等，都有类似上述的现象，即它们不是其字面上的意思，它们不可能获得关于其起源和目的方面的确切解释，进而它们是不可解释的。但它们经常被说到，而倾听者总是认为自己听懂了，而真相则是，无论说者还是听者，只活在一种精神习惯之中。事实上，本来已经约定好了的词义，总是在具体的语境中，获得与约定相悖的理解，甚至出现“任意解

释”的情形，从而也就无所谓解释，一切都变成即兴的感受性描述。但这并不意味着思想肤浅，相反当我们戳穿一个平庸之人眼中美好的场面其实很残酷的时候，我们已经触摸到思想的深刻性。

我们对生活感到难以忍受，是因为生活与我们预判的信条相差太远，我们总想在现实中证明我们的信念是正确的。如果我们转变这个观念，承认生活可以没有理由、可以无视习惯，那么原本乏味的生活，就会不动声色地变得丰富多彩。尽管在旁观者看来今天是个普通日子，但普通与否，并不取决于物理世界的事实，而取决于我们心目中是否有渴望与迷恋。怎么才能克服枯燥乏味呢？去交换兴趣的角度，尽量不考虑对与错的问题，在感受的诱惑达到极致时，迅速转换兴趣的镜头，就像蒙太奇的电影画面一样。适合自己心情的东西，就是好东西，但这个好东西难以与别人共享，即使这种共享或与他人之间的共鸣并非绝对不可能。为什么这个过程不枯燥呢？因为一点儿都没有委屈自己，没在别人的目光下活着。要把过度的热情与牵强附会区别开来，尽管两者都可能脱离了真实，但前者的自欺是不自觉的，因而给人以幸福的深刻印象，后者却是一种经过算计之后的故意隐瞒。人性的智慧与魅力并不体现在赤胆忠心，而体现在善于变化。这种变化甚至可以达到完全无视道理无视事实的程度，这种任性是悲壮的甚至是崇高的——去想和去做不可能的事情。人本来无法超脱自身的视野，但最智慧与最勇敢的疯狂，是怎样超越自身视野的？答案是纯粹任意性——这才是叔本华与尼采所谓的“自由意志”。

例如，一个十分理性的人在圆满地实现预期计划时，不妨嘲笑一下自己的这个计划。只有行为本身或沉浸本身才是重要的，而对该行为五花八门的解释，可以忽略不计，因为这些解释与我们真实的感受之间，有着虽然细微却是本质的差别。要区别描述性的判断与定义性的判断，前者是直觉的，后者是论证的。

尼采思想中的创造性是怎么发生的？来自他搁置某词语或概念的惯常含义，并且以此为基础，任意引申或者创造该词语或概念的其他含义。使 A 概念与出人意料的 B 概念链接起来，这种任性的连接很难再被说成“解释”。例如，我难以接受把生活一概看成游戏，但尼采把游戏与波德莱尔“为了艺术而艺术”的态度联系起来，这使我感到意外，我欣赏波氏的这个态度，无形中下意识地肯定了尼采对“游戏”的描

述。尼采在游戏与艺术之间架起过渡的桥梁，暗中等于把游戏“非规则化”了，但是这又等于破坏了游戏的定义，因为狭义的“游戏”概念有两大要素：一是规则，二是算计。尼采的艺术化了的游戏，完全无视这两大要素。

天才的思想，与善变有直接的关系，在谈到法国文化比欧洲其他地方高出一筹时，尼采给出的理由是法国精神“总是非常擅长把自己精神上的最为悲惨的时刻转化为某种富有魅力的东西”①。显然，尼采自己就是这样的人，他是一个“德国人中的法国人”。迎接精神的“疾病”，因为这病态的精神深刻有趣。在这个过程中，道德是艺术的敌人，因为以往的一切道德在性质上总是“目的论”的，而在“为艺术而艺术”中，艺术自身或沉浸自身（尼采说，这情景就像“一口咬住自己尾巴的蛇”）就是“目的”，除此再无外在的目的。尼采把思想、科学、哲学艺术化，其表达方式，就是他所使用的文体风格：只言片语，或者说，格言与箴言。

只有当一个人内心的想法非常独特难以归类的情况下，才可以说他的精神真正陷入自我陶醉，也就是做思想的游戏。一个人能有其他人想不到的念头，这同时是一个孤独、快乐、悲伤的人、一个在精神上无依无靠的人。

去思想，就是去设想某种情景，无所谓正确与错误的情景，只是情景而已。由于人的天性善变、反复无常，情景也就变幻莫测，怎么称呼它们都没有关系，叫它神话、科学、艺术、哲学，都可以。问题的关键，在于要有想到的能力。不要着意把感情因素从概念中剥离出去，概念本身就携带着感情。与苏格拉底的想法不同，美的概念未必一定是可知的，例如上帝。在尼采看来，欧洲文明的悲剧，在于苏格拉底贪得无厌的求知欲战胜了狄奥尼修斯的酒神精神，因此，使哲学重新恢复为一门艺术，迫在眉睫。艺术化了的哲学，以瞬间抵抗永恒。瞬间属于一切善于变化的因素，由于它容易被忽视，而暗含着巨大的精神潜能：面部表情、眼神、说话的声音，它们各式各样，转瞬即逝。当然还有情绪和情节的变化，它们都属于艺术哲学。艺术关注感官和心理活动的细节，哲学关注思想细节。艺术

---

① ［德］尼采：《善与恶的彼岸》，转引自《尼采、海德格尔与德里达》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 101 页。

哲学，或者说以哲学艺术的方式去生活，就是去制造或创造印象。无论这些印象以感官还是概念的方式出现，它们都是印象，是即兴变化的东西。善变是令人愉快的，令人应接不暇的隐喻式变动，破坏了词语本来已经约定好了的意思。它是随机的，没有事先安排，决不围绕一个中心思想去想问题。人是这样一种奇怪的动物，每个人对同样的东西会产生不同的印象，这种突然想到的东西之间的差异及其原因，是一个永远的秘密，而这却成了人类思想之母和快乐之源。一切快乐中最快乐的，是感觉到自己具有与别人不一样的能力，别人永远无法从自己身上“偷走”这种能力。

瞬间是珍贵美丽的，它的美感与深刻性或神秘性，就在于在极短的时间内拥挤着各种各样的可能性，但是这些可能性只是潜伏着。我们着迷的，正是这些隐秘状态。它们一旦暴露出来，就像骰子落地一样，一种结果或结论掩盖了其他美丽的可能性，枯燥乏味的时候就到来了。但人们不必悲观，因为生活毕竟不只由一个瞬间组成，只要时间在延续，骰子效应总会再次出现。既然我们对将要发生什么一无所知，任性就是最美丽的选择。既然任何判断都是错的，那么解除判断的心理负担或放弃判断，会减轻我们的消极心理，并且能更为本真地对待他人与事物。瞬间与瞬间之间在感受上的差异性，心思悬在空中的结果是快乐或悲惨地落地。这两种落地之间的差异性，使人的心思忽而这样忽而那样，这与上述断断续续或只言片语的文体风格遥相呼应，这里有语言的异质性，或者说“不是一种（性质的）语言”。只言片语的风格在于速度极快，不是想好了再说，而是凭借直觉或天赋唠唠叨叨，似乎说完就忘、并不珍惜。有各种各样的印象，但不要去概括总的印象，因为概括总是乏味的。

尼采思想中的创造性是如何发生的？他明明在说 A，其实是说任意的 X。这个 X 究竟是什么，尼采也不清楚，无论我们如何回答他所提出的问题，他都说答得不对。这以另外一种方式又回到了“只言片语”或“断断续续”的文体风格，这种风格的“异文”性，是不确定性的同义语，或者说同时的多视角、同时的不同时性，兴趣的视角在不停地转换。为了揭露不连续性，或者使用类似现象学的括号（搁置），或者以断续的方式转移原来的注意力，因为有了新的刺激，印象与刺激原本是同一样东西的不同说法。还是“我忘记带上我的雨伞”——尼采随手写出的这个句子，对今天的读者来说，是永远的秘密。这个孤零零的句子，只有放在前后语

境之中才能存活，但我们缺少这样的语境。这个句子处于未完成状态，它也属于抗拒解释的只言片语。字面上的明白，并不意味着可以收获理解。

解释或者“判断”，从一开始就是一件被完成了的事情，其中的每个因素，都是如此。秘密并非一概以藏起来的方式不被人看到，在很多情况下，你看见了一切，但你却不明白不理解你所看见的东西，而另一个人（或者他人）什么都没看见，却可能更深刻地理解了你所看见的东西。被看见的东西是死的，即使它是活的，只有处于未完成状态时，它才真正是活的，但它只有在被我们玩味的过程之中，才处于未完成状态。被看见的东西是活的，即使它表面上的物理状态似乎是死的——这种活，就像外表不动的东西在我们的心思中活动起来。在这个意义上，鲜活的生命是心思创造出来的，是藏匿在表面僵死的事物之中那些含而不露的、多出来的精神因素。所谓谜，一方面指处于未完成状态的因素，另方面这种未完成状态可以任由你去说。你说出了什么，什么就是所谓的谜底，因此谜和谜底都是我们自己创造出来的。

我们读到一个名字，比如“尼采”，悠然而至的就是对他的印象，这印象就是一个思想视角，由不得我们多想，它自动到来，但倘若我们将它当成唯一的印象，那肯定是错了。哲学就是给事物命名吗？但同一个名字或概念下却有着完全不同的思想或思想视角，因此视角比名字更古老、更关键。一个词语的真正含义只有在使用它的过程中才能获得，而不来自预先的规定，因为真正的思想是正在发生着的思想，而不是已经发生的思想。与“一致性的表达”比较，“只言片语”（原本没有关系的词语或句子之间的快速链接，一会这样链接一会那样链接）更直率地暴露出语言的本色其实就是不停顿地“换句话说”。词语的含义是在词与词之间的差异中获得的，是在视角的转变过程中获得的。要仔细分析在“换句话说”的过程中，那些瞬间询问方向之间的细微差别——在哪个节点上最好“换句话说”？兴趣发生了怎样的转移？特定的理解只在一个方向上发生，这似乎没有问题，但这只倾向于普遍性或泛泛而论的观察，这种所谓“全视角”没有注意到差异在瞬间就会改变注意力的方向，即使我正在全身心关注（或投身于）最令我感兴趣的事情，我的身心之中也会瞬间发生无法解释的事情，我指的是某根神经会突然偏转。同样道理，任何一个开口与人说话的人，当然想与别人沟通，但问题在于，如果把这看成是说

话的唯一目的，就会严重忽视那根随时会突然“发飙”的脑神经。我与一个只讲葡萄牙语的人说话（我对葡萄牙语一窍不通），只是想看看他的表情，听听他说话的声音，这机会难得因此可以不算尴尬而算享受。同样道理，我们不可以事先规定怎样才算发生了语言现象，因为在某些特定情况下，沉默不语是无声的语言。理解并非一定有狭义上的语言相伴随。在很多情况下，尽管不能说出内心的感受，但我已经深刻理解了正在发生的事情，这种理解的性质是神秘的、艺术的、宗教的、哲学的、科学的。总之，任何一个想法，仅仅是一个瞬间的想法而已。不可以把任何瞬间的想法普遍化永恒化，使之成为一座巨大的“想法雕塑”，成为被顶礼膜拜的拥有特权的想法。

我上述的主张，是回到纯粹的无法归类的个性。可以用任意词语代替这个“个性”，即使该词语是一个一般性的概念，例如“理解”。包括“理解”在内的一切词语，都能以纯粹个性的理解方式出现。在这个意义上，泛泛地讨论理解，很难击中事情最柔弱最动人的部位，也就是无法推广的“如此这般”。同样道理，喜悦与理解一样，也纯粹是个性化的，如果把它们说给别人听，从别人那里不能反馈原样的喜悦与理解。在这个意义上，人注定孤独。在形而上意义上，人的感受只能自己独享。

第三节　永无休止地“换句话说”

当代法国著名哲学—文学家布朗肖认为，尼采的写作风格，就是只言片语（écriture fragmentaire）。不顾自相矛盾把一些偶然的想法串联起来，这些想法不需要缘由，对想法进行心理分析是无效的，因为这种分析总想给出某想法得以产生的原因。但根本就没有“原因”这回事，说原因是被编造出来的，与说原因是任意的，其实是一回事，但是这等于取消了原因，原因根本不重要。人的动机与思想的享受之间，几乎没有什么关系。但要把动机与“想到的能力”加以区分，动机只是“想到的能力”的一个小小分支。

尼采的写作风格之意义，不仅是文体上的，而是这样的转折点：它区别了古典与现代思想—哲学的写作方式。这种区别是精神气质上的。尽管古代与近代也有类似尼采的文体风格，例如，赫拉克利特格言式的残篇、

蒙田的随笔与帕斯卡尔的《思想录》，但尼采的风格传达出这样的现当代哲学的思想倾向：随机性、不可沟通性，并且以毫无缘由的方式，沟通本来无法沟通的东西，从虚无之中生生创造出思想与趣味，用开心取代严肃，用想象或不在场的思与念，取代物理事实意义上的真实在场，试图消解真与假之间，死与活之间的界限。

与尼采的写作风格类似（这里不考虑与尼采年龄上的差别）的现当代思想—文学家，有克尔凯郭尔、兰波、洛特雷阿蒙、荷尔德林、陀思妥耶夫斯基、波德莱尔、卡夫卡、加缪、德勒兹、德里达等。这里的“风格”不是指文体形式而是指精神气质。

至于布朗肖，他的精神气质与文体形式都有尼采的影子，就连他重要代表作的书名都是尼采式的：《无尽的谈话》。这本书的法文版有 640 页，还意犹未尽，就像一个“话痨”喋喋不休，就好像保持说话或写作状态，比说或写了些什么更加重要。可以把这本书理解为无休无止地“换句话说”、无止境地变换谈话的视角，还得思想深刻、说得有趣。

尼采说“上帝死了”，他表面上说的是“上帝”，其实还有很多词语可以取代“上帝”的位置，例如理性、观念、意识形态、进化论，如此等等。总之，尼采批评的是永恒的唯一的真理，当然也顺带批评任何统一性或“中心思想”。并不是说“上帝”不重要，但上帝的重要性，未必比我最想看的某场 NBA 篮球赛更重要，至少此时此刻我是这样认为的。陀思妥耶夫斯基在作品中也表达了类似想法，他说喝下午茶这件事比地球是否毁灭还重要，他不是在开玩笑，当他这么说的时候，态度很严肃，他根本不管别人能否接受这样的想法。这并不是玩世不恭，而是暴露了一个表达狂的本色，即任性或没有道理地放肆恣意。事实上我看完那场球，或陀氏喝完当天的下午茶之后，马上就对自己曾经说过的话后悔了。这不是单纯的两句话，而是象征着一切人类语言的价值，不过如此。语言是精神冲动的敌人，它冷却了冲动的热度。换句话说，切不可把一时冲动的语言当真，冲动的语言真正想说的，都不是字面上的意思。“上帝死了”就出于尼采的一时冲动，但这样的冲动是可以反复到来的。没有纯粹的精神冲动，一切表面上的精神冲动，都隐藏着身体上的跃跃欲试。

以冲动的方式表达思想，卢梭的《论文学与艺术》只是表达由只言片语组成的思想冲劲，没有任何引文，甚至在表面上像是论证之处，也以

思想冲劲的方式发布，类似他的《社会契约论》封面上的箴言："人是生而自由的，却无往不在枷锁之中。"这是雄辩，口气咄咄逼人，好像在找人"打架"。这句话不一致，前半句与后半句自相矛盾，似乎后半句反驳了前半句。但是，前或后，两者描述的都是事实，只是说，两者是发生在生命不同瞬间的事实（人的天性生来是自由的，一旦进入社会生活与人打交道，就等于被套上了枷锁），因此这句话是典型的"只言片语"，用思想画面的迅速转换代替实际论证，言简而含义丰富，可以用一部书（《爱弥儿》）阐述它。

只言片语——断续地转换视角，不断地面对他者。这里有一条"赫拉克利特之河"。这里有"语言"与"河水"之间的冲突，因为语言不是在河水之前就是之后，从来没有真正处于河水之中——怎么解决这个难题？也许一个可行办法，就是加快语言的速度，以自相矛盾的句子说话，只言片语就是在加快语速。只言片语是更为真实的语言，能紧贴住水面行走的语言，只言片语能以改变的方式"抓住事物"。如果思想有了脚，就成为行走之中的思想，语言也是这样，从不原地踏步。

只言片语又是高度浓缩的语言，尼采说他想"用十句话说完别人得用一本书才能说完的意思"[①]。那么，尼采怎么写作才能实现这个愿望？关键不是不写重复的句子，而是以变异的方式重写某句话，尽量不写解释式的句子。以自相矛盾的方式说话，相当于句子在突破自身界限，这就是只言片语式表达的精华。这很像把莱布尼茨式的那些孤独的、原本互不往来的、互不认识的"精神单子"连接起来。在这种情况下，重复、统一或"大家一致认为"根本就不可能。只言片语或精神单子所面临的，总是此时此刻，因此要极力避免对"总体"做出判断。例如，要避免说"中国人"或"西方人"如何，似乎做判断者事先已经知道了似的，类似这样的判断非常空洞。要极其谨慎地说"是"和"不是"，事实上我们总是在说与字面意思相悖的其他意思。这不是隐喻或追求文学效果，而是为了最大限度地使语言与事物本身融为一体。

人有权利任由自身的精神能量朝向四面八方，这和自由一样，都是人与生俱来的权利，没有人能拦得住你内心正在想什么。如果一个念头接着

---

① Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969. p. 228.

另一个念头，如果念头之间没有关系，那么记忆的价值在哪里呢？我们须臾离不开记忆，但是遗忘不会减少却会增加我们的快乐，使我们具有更强的思想创造能力。良好的记忆力使我们专注一个视角，善于遗忘使我们能变化视角，从陌生的方向思考问题。尼采提出“超人”，他其实是想说“人性的可能性”可能的一个朝向是：在根本性质上断绝以往关于“人”的印象。人有待于获得新生，但这个新生过程的苦难与快乐，超越了以往人类的理解力。我们无法根据老经验判断新生活——陌生的新世界。即使自认为是熟悉的世界，也要从别的眼光将其看成陌生为好，这样就会觉得生活很有意思。他人并不是我们出于自以为是的态度所认为的那种人。

布朗肖说，“伴随尼采而来的思想的转折点，就是发现了不连续性——生成不再是柏格森式的无休无止的绵延之流动……而是一种隐而不显的经验，在这里人们发现生成是与不连续性连接起来的，就像是不连续性的嬉戏。”[①]这里使用“嬉戏”一词，为的是抵制“中心”或“正确”“唯一的真理”之类。“只言片语”不但不是玩世不恭，反而地位神圣。嬉戏本身就神圣，尼采对生命的高扬与叔本华的悲观形成鲜明对照。不要为弄清楚自己来自哪里（“出身”）而烦恼，而要永远为正在和将要到来的精神生命的挑战兴奋不已。在日复一日或表面重复的日子里，正在和将要发生不平凡的事情。它们在自然世界中是平凡的，它们之不平凡，只存在于我们的心里。

作为一种文体，只言片语的哲学风格在写作过程中转换思考的视角。这里的“转换”，是“差异”或者“界限”的不同说法。不仅要知道 A 同时是 B、C，还要知道 A 同时又不是 B、C，可以把它们联系起来思考，但同时切记它们之间原本没有关系——有界限、在性质上不同，这叫作不连续的连续性，又可以戏称为精神上或语言上的“结巴风格”。“结巴风格”在文体上并不一定前言不搭后语，相反可能非常流畅。

并非所有陌生的东西都会引起我们的兴趣，我们会下意识地从中挑选。当我们遭遇自己感兴趣的陌生，这兴趣会远超熟悉的事物。我们与熟悉的东西打交道，结果已在预料之中，我们的兴趣减弱，因为这不过是又一次乏味地重复。但有趣的陌生，却是第一次。这“第一次”，才是真正

---

① Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969. p. 235.

的时间，它从“流俗”或“重复”的时间中脱颖而出。时间中的剩余或者过度，组成了我所谓“瞬间”，或者叫机遇、机会、纯粹偶然、无法归纳、不正常、非凡——它们就在眼前，数不胜数，却与我们失之交臂，因为习俗的眼光，总对瞬间视而不见。怎么才会有一双慧眼发现这些“瞬间”呢？既然它们自身隐而难见，我也得隐晦：它们是它们所不是的任意别的东西。当我们用陌生的“第一次”遭遇的方式思考、写作、生活、消遣，就会比只按习惯生活的人更加快乐、更深刻、更幽默、更有价值——更能理解事物的本质，从而享有了更多瞬间的精彩。

布朗肖继续写道：“断裂的、片段的、偶然的、神秘的，尤其在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采是以如此方式思考的。”[①]哲学文体并非一定得像学究那样。意味深长的是，苏格拉底和孔子一样“抗拒写作”，而柏拉图又像孔子一样，留给后人的是对话体。尼采是现代哲学的一个转折点，其中一个启发，就是“怎么写”本身并不是单纯的文体问题，怎么写就怎么思想，这种思想强调思想本身总是以不同的“如此这般”的方式出现，不同的人观察同样的对象，印象不同，为什么呢？因为每个人都有自己的“如此这般”。传统哲学的短处，是用哲学上的同一性原则，抹平不同的“如此这般”。尼采所揭示的深刻思想，即使他自己也不可能完全意识到，后人得接着说。例如，片段比总体更深刻有趣，因为片段发生在有趣的瞬间，意味着正在发生。无论在“正在发生的过程中”人们处于怎样的感受，人的精神处于事情内部。此时此刻人与生活本身融为一体。也许有人会说，片段属于瞬间的印象，而总体或整体性原则所涉及的，则是事物的本质。但这种说法，恰恰暴露了总体性判断的缺陷，那就是这种判断站在事物之外，以旁观者的姿态出现，这种不偏不倚的中性原则，由于缺乏偏好，从而与“事情本身”保持距离。这样的距离还导致肤浅与乏味——它是肤浅的，因为它没有深入事情的内部；它是乏味的，因为它缺少偏爱之爱。事实上每个人都不可能爱“最好的”，而只能爱对自己合适的，如此这般的爱。

旁观者或不偏不倚的中性原则，使用将事物二分（比如主客体二分）的对象性思维模式，无论从这个原则出发做出什么判断，在性质上都是对

---

① Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969. p. 250.

“已经发生了的事情”（如果判断所针对的不是现实的事情而是抽象的概念，那么这些概念的含义，判断者在做判断之前就已经知道了）的判断。无论判断者说出多少话，这些话在被说出来之前，早已经被说完了，这种简单而乏味的重复，忽视了时间问题。这种同一性的理论也讨论时间，但由于它把时间作为思想的对象，这样的态度不仅使思考者站在时间之外思考时间，又由于把时间作为一个同一性意义上的概念加以分析，使得时间本身的神秘性或不可说性荡然无存。

也就是说，我们不能把 being 与时间联系起来，说“时间是什么”或“时间不是什么”，因此海德格尔的代表作《存在与时间》在书名上就误导了我们 。这就暴露出传统与现代哲学之间的一个转折点，从“是”或“存在”出发的时间，属于传统哲学，从这里走出来的内容，海德格尔称为“存在者”，而德里达则称之为“在场”（présence）。如果搁置这个出发点（明确提出这种搁置的态度，在现代哲学中的第一人，也许是胡塞尔），就要了传统哲学的命。用胡塞尔的话说，从此哲学就建在沙滩上了。海德格尔发现自己的《存在与时间》有思路上的缺憾，他没有写完这部书，后来把这两个概念对调，写了《时间与存在》，从时间出发思考 being 问题。但他的后来者觉得还不过瘾，勒维纳斯干脆用“他者”取代了“存在”，并且把“从他者出发的时间问题”与“从死亡（虚无）出发的时间问题”，融为一体。

接着尼采上述话头说，他揭示了片段中的或瞬间中的人，比总体性原则下同一性身份的人，更真实；冲动比不动心更真实；创造或差异比重复或模仿更真实；变化比不变更真实。决不要以非此即彼的态度判断人，不要过分强调人的思想与行为的“正确性”。所谓“正确”，不过是人在某个果断瞬间的孤芳自赏。事实上，人的本性在于人只是“当时的恰当”，而不是“正确”。“当时的恰当”可能转眼就是“不正确的”，因此人的本性在于人是“不正确的”，但与其说人是“不正确”的，莫不如说人生荒谬。当我说人生荒谬，与其说是做判断，不如说是在描述人自身的感受：没有什么正确与错误的感受，只是感受而已。与其像加缪那样反抗这种荒谬，不如干脆承认只要人存在，荒谬就是人身上的一部分。更坦然的人生，沉醉于荒谬之中。对陌生的遭遇甚至对自己不赞同的事物，也采取一种“欢迎”的姿态。即使没有发生理解，并不影响它们已经对我们的

感官和思想，造成了强烈冲击。无意义（荒谬，即形不成意思，不能用being描述人如此这般的状态）本身是有意思的。虽然没有发生理解，但这种情形在内心丰富的人和内心单纯的人那里，会有不同的影响与效果。

以上，当我们从瞬间的一种语言效果即“只言片语”的视角重新理解哲学，至少揭示出来思想的另一种可能性，而这种可能性在亚里士多德和康德所代表的西方哲学传统中，却是不可能的，这是我试图表明的一种新的学术价值。

第四节　以“只言片语”解构绝对精神

在多样性与差异性意义上，“普世”价值是错误的。“普世”是一个大概念，它掩盖了在它下面的小问题，但正是这些小问题，对处于个体地位的思想及其个人来说，性命攸关。从理论上说，这里涉及究竟什么是概念以及如何理解差异的问题。“普世”只是一种被世俗化了的说法，其本质只有在哲学高度上才能被充分地暴露出来。

在这里，我以通俗和哲学的方式概括所谓“普世”。

所谓通俗方式，例如：每当我们听到类似“众所周知”“无人能够否认”“大家一致认为”这样的套话时，便知道接下来我们听到的，非常可能是一句经常以口号的形式表达出来的谎言意义上的废话，这些话在效果上是空洞的，在修辞上是乏味的，因为它们以同样的语法和调式强加给我们千百次已经“被知道”了的事情。现在的问题是，能说出“大家一致认为”这句话的，这个“者”，是去代表的，而作为“大家”中的一分子或者个人，则是在未经授权的情况下莫名其妙地被这个“者”代表了。这就是议员与选民之间的政治关系，近代资产阶级政治哲学的缩影，伴随它的，则是在近代政治文明中起着极大作用的启蒙时代的口号：自由、平等、博爱。这是一些非常诱人的美好字眼，但也是像“普世”一样的大字眼。问题的关键，并不在于这些字眼在词典上的含义是错误的，而在于如何才叫自由、平等、博爱，这要在显微镜下才看得清楚。换句话说，自由平等博爱决不是一个样子的，你不能先给它们下一个绝对真理式的定义，然后强加给我（无论是作为哲学家还是作为文盲的“我”）。我的另一个观点是批评知识分子的，因为近代以来，知识分子就起着社会代言人

的作用，他们被说成是社会的良心。即使事实曾经是这样，在理论上它也是可怀疑的。20 世纪后期以来，知识与专业获得世界范围内的空前普及，人与人之间在文化知识上的差距已经越来越小了，知识分子的“存在”本身已经是个问题，因为大家都是知识分子了。换句话说，知识分子的社会代言人的功能正在渐渐丧失，知识分子们经历着失落感甚至精神危机。

所谓哲学方式，“普世”具有一切哲学概念的基本特征，也就是对概念的传统理解方式。质言之，这种理解方式认为，概念是事物的本质、是一个中心点，或者叫“一”。“多”是在“一”的基础上生长出来的，哲学不承认脱离“一”的“多”，因为这样的“多”等于是丧失了地基的空中楼阁。这个作为事物本质、中心或者被叫作基础性的“一”的概念，通过下定义的方式把自身封闭起来，例如，“人是使用语言的理性动物”，这就把人与除了人之外的其他动物区别开了，同时也把人的本质束缚住了。当然，有各种各样的关于“人”的定义，尽管这些定义之间相互冲突，但它们都把人框定在一个有界限的“牢房”里。“普世”具有作为概念的本质特征，这就是 being 在哲学王国中的国王地位，它只关心事物的性质、称谓或究竟“是什么”的问题，在这里所谓“是”与“存在”（或“什么”，在我看来从 being 角度，“存在”与“什么”完全是一回事）就是哲学“这片树叶”须臾不可分离的两面。

Being 的理解方式是垂直性的，即从上述的“一”居高临下统摄疆域内的所有人，这种理解压抑一切意料之外的理解。所谓“意料之外的理解”，我称之为横向理解，跨越界限的理解。在跨越过程中，推翻了 being 在哲学王国中的国王地位，取代以“和”“关系”。举个例子，福柯说，从中小学校的大门，我们会联想到牢房的大门。这种理解在传统哲学中是不会被承认的，因为它会被纳入“好像”，也就是文学。

对以上哲学方式，可以这样总结：我们已经熟悉的一切哲学概念，都具有 being 的本质特征，这些哲学概念“家族相似”；当然，尽管不一定每次总要说到“普世”，但是具有 being 的本质特征的哲学概念的普适性被认为是不言而喻的，它是进行传统哲学思考的前提，它绝对排除意料之外的任性理解。如果我们把以 being 作为思考中心的哲学史放置一边，如果我们引入了“和”“关系”，如果我们把“垂直的逻辑”变成了“横向的逻辑”，并不意味着概念的毁灭，而是创造出一批在传统哲学看来不是

哲学概念的“哲学概念”（例如：增补、他者、沉醉、亲自性、瞬间、个性，无聊、消遣、兴趣、差异、运气、姿态、图像、目光、任意性、任性）。换句话说，在究竟如何理解概念问题上，我们与传统哲学发生激烈冲突。概念还是存在着，但决不以从前的方式。概念成为“生成”问题，而这样的生成，意味着跨越界限。因此，时间问题在“横向逻辑”中具有举足轻重的地位。

福柯从中小学校的大门，联想到牢房的大门。放学后从校门走出来的学生，使我们联想起被临时放风的囚犯——这个思考过程是无意识的，它不同于弗洛伊德所谓“无意识”，因为仍旧立足于解释。他著名的“梦的解析”，把形形色色的梦，还原为各种深层次原因，在梦与醒之间建立起因果联系。在这里，弗洛伊德的双脚还陷在传统哲学的泥潭里，问题并不在于他在梦与醒之间所建立起来的因果联系是否正确，而在于他的思路朝向去建立精神上“一定如此”的因果联系，这就像古希腊神话中著名的“弑父娶母”的俄狄浦斯情结，这种悲剧性的命运被弗洛伊德简化成这样的“爸爸妈妈”理论：男孩子恋母，女孩子恋父。

横向逻辑的无意识，试图彻底摆脱传统因果关系，不同于俄狄浦斯式的无意识而属于快乐的无意识。弗洛伊德式的无意识，是强迫性神经官能症式的，横向逻辑的无意识，是精神分裂式的。这当然不是说真的成为精神病院里的精神分裂症患者。不是的，我是想说这样一些情形是完全可能的，它曾经被几乎所有人体验过、尝试过、试验过：不必真正品尝过毒品却获得了毒品一样的力量、任何一种情景的细微之处都可能导致陶醉，就像极度的快乐不一定非得出现笑容、极度的悲痛不一定真淌泪水。一种教条式的恋爱电影画面往往被安排在大海边，拍摄一个人郁闷时就让他拼命喝酒、焦虑时就反映烟灰缸里一大堆烟头，尽管这些在现实生活中曾经真的发生过，但一味如此地建立起因果联系，就在重复中失真了，这些缺乏创意的娱乐教条，使我们一点儿也高兴不起来。快乐的原因极其多样化，在萨德那里性的身体被极度刺痛是陶醉，而在我看来突然爆发的震惊更是快乐的代名词，比如 2014 年世界杯半决赛中“五星巴西”被德国队在 6 分钟内攻入 4 个球，最终以 7：1 惨败，这在事先不能被任何人想到，但目瞪口呆或者震惊，就是发生了不可能的可能性，发生了没有能力想到的可能性。以足球作为典型代表的竞技体育运动的巨大魅力，就在于它属于

“不讲道理”（不讲逻辑、难以预测）的即兴发挥。

广义上的“强迫性神经官能症”的所谓“无意识”，其实是一种最无聊的“有意识”，它往往陷入某种最乏味的固定因果关系中难以自拔，并因而极其痛苦，比如一个有狭义洁癖的人控制不住自己去拼命洗手，另一个则容不得家门口的拖鞋没有摆正，他必须亲自去摆正否则就无心去做其他事情，但他对家里其他被胡乱堆放的东西却无动于衷——切不要嘲笑这些人，因为我们每个人都可能是广义上的强迫性神经官能症患者，因为我们似乎都很在乎身外之物，至于这些身外之物是追求做官发财还是学者不朽的名声，则是无所谓的，就像前例中究竟去拼命洗手还是时刻盯着房门口的拖鞋是否摆正了都是“神经病”一样。横向逻辑的无意识是真正本能快乐的无意识，它在原本似乎没有任何关系的因素之间建立起思想联想，摆脱了任何僵化的因果关系。横向逻辑的无意识是“缘遇”，它揭示了所谓“缘分”就是遭遇了原本不可能发生在自己身上的事情。这就把瞬间的可能性问题极其尖锐地摆在我们面前。在以往哲学中，极少从瞬间的角度思考时间，但这却反倒突出了我这里所谓“瞬间”不同于我们所熟悉的时间概念。我们还没有真正思考过瞬间，这就是我想说的。

如果时间就像“普世”一样属于大概念，那么瞬间就是在显微镜下被观察到的时间，是时间的真正原形。这里所发生的不是线性思维，线性思维是以“一”为基础的重复性思维，但如此日复一日的时间只是钟表上的时间，而不是我所谓“瞬间”。“瞬间”不同于钟表刻度上的时间，不仅在于“瞬间”是精神的，还在于这个精神是短路的。精神的短路现象，就是精神时刻面临着十字路口，你不得不选择，但其实并没有什么唯一正确的选择，不过是不由自主的相遇而已。没有十字路口的精神或没有精神危机的精神，是日复一日的最枯燥乏味的精神。电路中的短路现象是电流正常流动过程中突遭意外（在电路电流不流经由电器，直接连接电源两极，则电源短路。电源短路时电路上的电流会非常巨大，造成事故），而在短路的瞬间爆发出的电流能量极其巨大，就像黑夜里闪电中释放出的电能极其巨大一样，真理也是在类似的瞬间被如此释放出来的（因此，真理的出现是一次思想事故。这样的思想事故描述的是一个思想图景或思想情节或思想事实，而不是去解释某一种存在的本质或性质），它不一定非得在我写作或讲课时出现，而完全可能在我的睡梦中或从事任

何激烈或不激烈的活动中萌发，问题只在于我是否有能力抓住它，它的速度实在太快，会由于我的漫不经心或缺少语言而永远与我失之交臂。显然，瞬间与瞬间的精神决不一样，无论从精神活动的性质还是质量上都是如此，精神的呼吸就像心情一样，就像音乐旋律一样，有高潮也有低谷。

由于躲开了线性思维、躲开了在因果关系上的强迫心理，精神获得了最大限度的自由。这样的自由使人震惊，甚至恐怖，这是在精神搁置了being之后所面临的精神危机，但这样的“危机”可能孕育着一种新的精神启蒙运动的开端。我不同意把它说成“反启蒙”，“启蒙”不可能是一个样子的。它的一个直接后果，就是“普世”在精神显微镜下被消解掉了，宏大叙事的概念在21世纪已经过时了，但概念本身还是被保留下来，只是不再像从前那样发挥作用了。“哲学总是注重概念，搞哲学就是试图发明和创造概念。只不过概念有几种可能的面目。人们长期使用概念来确定一个事物是什么（本质）。相反，我们关注的是一个事物的状况：在何种情况下，何地、何时、如何等等。我们认为，概念应该说明事实，而非本质。这样就有可能将十分简单的小说的方法引入哲学。”[①]将小说的笔法引入哲学，这令人震惊，就像哲学放下了永恒的身段引入了瞬间概念，从天上回到当下在场的一切——精神在某时刻某场合怎样出现，每每不同。永远的中心或同一性不复存在，出现迂回曲折十字路口、小径岔路，它们同时适用于概念与时间的出场方式。一切都可以被原封不动地保留下来，变化的只是我们看待它们的心情。对同样的事物，当我们对它投入不同的感受，它不但被注入了生命，而且会显示出从崇高到邪恶等千差万别的生命形态。

按照“横向逻辑”运转的思想与感情，是思想与情感领域的最新发明，它瞬间就能使我们摆脱沮丧，在精神的死胡同中生生发掘出乐趣。这也使我们在精神世界中游刃有余。没有任何来自外部的精神压力能够真正摧垮我们，因为我们天生具有自己快乐起来的能力、一种别人无法从我们这里抢走的能力。

现代性精神是意象的，而不是观念的。概念当然仍旧存在，但概念异

---

① ［法］吉尔－德勒兹：《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》，刘汉全译，商务印书馆2000年版，第29页。

化为思想情景，就像当爱因斯坦思考“同时性”概念时所做的思想实验其实就是一种以意象的方式呈现的思想情景，用以上德勒兹的话说，这也是小说笔法。事实上，科幻文学经常早于科技发明本身。来自康德的“直觉”这个伟大概念只有在意味着思想图像（意象或思想情景）时才具有真正伟大的哲学革命之意义。

尊严不在于不受侮辱，而在于以无所畏惧的方式蔑视这些侮辱。抵抗那些霸道的人，最好的方式就是把这些人视为活死人——他们根本就不存在，因为他们从来不曾真正活过，尽管他们也有肉体，但这些肉属于另外一个世界。与此同时，这并不影响“波德莱尔的意象因运用低俗的比喻对象而独树一帜。他搜寻那些俗不可耐的琐事，为的是把它们用于诗意情节。”[①]他写过“你胜利的乳房是一个漂亮的橱柜”[②]。这只是表面上像比喻，其实根本不是，它破坏了一切关于比喻手法的基本规则，连最隐蔽的暗喻都算不上，这是一句完全不讲道理的话、极其任性的话。这个“胜利的乳房”后面可以接上任意的意思。把乳房与橱柜连接起来，这种意象效果锐利而生僻，其奇妙性在于，最生僻的意象竟然由我们最熟悉的词语组成（这寓意着我们从来就不曾看清周围的生活世界），高雅的语言竟然就在俗语之中，这使我瞬间想到 20 世纪初中国白话文运动所蕴含的思想解放的巨大意义——但我转而想到的不仅是其通俗性而是迷惑性，锐利而生僻，难道还不令人迷惑吗？两个词语（“乳房”与“橱柜”）之间唐突的巧合使我们遭遇令人惊愕的奇妙瞬间，其中任一词语的意思都不是事先给定的。

写下一个词语、一句话，但不是它们在词典上的意思，这就是“横向逻辑”的思想感情，它们形成流动的精神风景线，而不是被呆板的语句含义所框住的符号代码。语言成为流动的精神能量，而不是能指—所指

---

① “波德莱尔把写诗称作‘突袭’，为了进行这种‘突袭’，他把寓言作为自己的亲信。只有它们被允许秘密地进入。凡是出现‘死亡’、‘回忆’、‘悔恨’或‘邪恶’的地方，也就是诗的战略中心所在。这些形象在那种毫不嫌弃最粗俗词语的诗文中闪电般地出现……”参见［德］瓦尔特－本雅明《巴黎，19 世纪的首都》，刘北成译，商务印书馆 2013 年版，第 181 页。

② ［德］瓦尔特－本雅明：《巴黎，19 世纪的首都》，商务印书馆 2013 年版，第 180 页。例如，波德莱尔《美丽的船》有这么一句：“你胜利的乳房是一个漂亮的橱柜。”参见同上书，第 179 页注释 5。

之间因果关系的代码。语境抵制词语的预先含义。这流动的思想感情风景线，并不温柔，它往往来自突袭的精神暴力。

“胜利的乳房”，后面可接任意意思，这突袭的精神暴力，也是普鲁斯特在《追忆逝水年华》中采用的笔法，他称作“不由自主的回忆”（这才是原汁原味且有滋有味的自由、我将其理解为“任意性”与“横向的逻辑”），其实就是下意识的各种深刻印象之间的串联。受意识形态主导的经验使我们厌烦得要死，这些经验是没有任何指望了。与其依赖外部世界的恩赐，不如依靠自身源源不绝的天赋。这里还暗示另一种区别，即不由自主的回忆，在性质上往往是由对生理或身体造成的强烈印象所组成的，比如普鲁斯特小说中最著名的“学术段落”是一种名为小玛德莱娜的点心的滋味 ①，唤醒了对过去曾经美好的记忆，而且这叫寻找到曾经失去的时间，也叫重现的时光，我也叫它被创造出来的瞬间，而且源源不绝——我们能与这些瞬间相遇，全凭偶然，它们突袭我们，运气不好一生也体验不到。

合成只在当下瞬间、组装曾经的经验碎片。这里的自由，不是被传统意识形态支配的主动选择的自由。任意性与选择是冲突的，就像自由与意志是冲突的。自由不会主动向自身之外的任何目的献媚，决不臣服的自由只依靠自身的能力，这种情形使庸人感到恐惧。

来自生理的记忆比知识性的观念记忆寿命更长，例如游泳和骑自行车的肢体记忆或技巧会终生不忘、不为身外之物（这个“身”同时是身体之身，也是精神的身体、精神的生理学。即使到了老年身体机能下降，但他的精神状态仍旧是生理性的，即他的思想是情境性的思想）所累的人寿命更长。不由自主的记忆之精髓，就是任意地串联来自生理的记忆。由于这些来自生理的记忆只属于个人独有，它们丰富并且有趣。

意识是破坏性的，它压抑感官印象。印象一旦化成文字，往往就形成

---

① 另一个例子：“我的记忆，即无意识记忆本身，已经忘记了对阿尔贝蒂娜的爱情，但是，看来还存在着一种四肢的记忆，这种记忆是对另一种记忆的大为逊色、毫无结果的模仿，但它的寿命更长，犹如某些无智慧的动物或植物的寿命比人更长一样。双腿和双臂充满了麻木的回忆。”参见《追忆逝水年华》第7部《重现的时光》，徐和谨译，译林出版社1991年版，第9页注，转引自瓦尔特－本雅明《巴黎，19世纪的首都》，刘北成译，商务印书馆2013年版，第194页注释1。

意识，活生生的印象，也就随之瓦解。为了保留鲜活印象，得像普鲁斯特那样，去除文字中的意识。流动起来的印象不再是意识，流动起来的“意识”不再是意识。与其说活生生的印象被保留下来，不如说是被重新创造出来，它们不曾存在。意识始终起着把某瞬间的心思变成雕塑的反动作用，但我们的兴奋过程，绝不是一座雕塑。一切兴奋都是相似的，兴奋到极致时并没有什么想说的，兴奋只是要继续，继续享受当下正在发生的事情。雕塑总僵持于一个特定的姿势或形态，累心又累体，而兴奋只发生在身—心运动变化[①]之中。虽然累，但不觉累。最强烈持久的感受（印象、记忆痕迹）抗拒语言，因而也就从来不曾真正进入意识。努力用“语言”贴近这些感受，这就是普鲁斯特想做的事情。他不是在写作，他是在做事情。这就像我不知道那究竟是什么，但我已经被“那东西”电击过了。就是说，不知道事物的性质，毫不影响我对事物有强烈的感受。判断的本质总是关于事物性质（being）的，一切判断都是事物自身能量停滞之后产生的，因此判断本身是软弱的，能量才是强大的，这就是为什么更受欢迎的是艺术家而不是哲学家——因为最有创意的艺术品总是来不及思考的即兴产物，这些产物更使人感到亲切、印象深刻。伟大的艺术品使人震惊，而不是使人觉得有道理。是否有道理，对于艺术创作来说是无所谓的。诗意的思想，就是令人感到眩晕与震惊的思想。艺术效果在当代无所不在，本雅明以下的句话具有当代意义：“手指一触就足以使一个事件永久流传。照相机使一个瞬间具有事后的震惊效果。”[②]意识不再是线性的，意识分裂为无意识的万花筒。无所事事的生活成为最充实的生活。[③]漫无目的地四处张望，像是处于人生路上一个又一个十字路口。当代人总希望事物来得又快又多，但这个多不仅是数量上的，而且是质量上的

---

① “无所事事”不再属于精神上的无聊，普鲁斯特这样写道：“无所事事就不再表现为无精打采，而是表现为生机勃勃，使得无聊的情绪没有蔓延的时间和地点。”参见普鲁斯特《追忆逝水年华》第7部《重现的时光》，徐和谨译，译林出版社1991年版，第8页。

② ［德］瓦尔特－本雅明：《巴黎，19世纪的首都》，商务印书馆2013年版，第220—221页。

③ “普鲁斯特一再关注这些‘其他系统’。他喜欢用肢体来代表它们。他经常说到储藏在肢体里的记忆印象——当大腿、手臂或肩胛在床上偶尔采取了一个姿势时，早先有过的印象会在没有意识指挥的情况下闯入记忆。‘肢体的不由自主的记忆’是普鲁斯特最喜欢的一个主题。”参见瓦尔特－本雅明《巴黎，19世纪的首都》，商务印书馆2013年版，第198页注释1。

区别。

以上，可以形成我们的信念，它们是一些与“普世”价值多么不同的信念啊！“在很长一段时期里，我都是早早就躺下了”——这究竟是什么意思啊？这是把时间切碎的手法，把某个时间点孤零零地突出来，飘零在历史之外。读者的心思在这个时间点上悬了起来，它强调的感受与真实的自然经验无关，感受的滋味只在心里，是隐藏在内心深处的某些真实而深刻的印象。让事物对我有反应，让原本对我无生命意义的东西从此有活生生的生命。谁知道是什么能使我有不可遏制的泪水呢？我自己都不知道。

“重现的时光”是“精神的岁月”，这里的“岁月”与钟表无关，这里的精神，与物理世界是否曾真实地发生过某个事件无关。曾经拥有的感受已然崩溃，新鲜的印象尚处于寻找过程之中。但是，当下不是什么都不曾发生的虚无，当下有流淌着的岁月。香味（任意的，不仅来自小甜点，这串联成概念的抽象情景）能麻醉人……甚至可以化成被充满的触觉、感觉在急促而缓慢地爬着一处陡峭的山坡。这里有第六感的幸福，空洞而充实无比的陶醉，它完全忘记了时间。不受钟表的控制，曾经的历史不再重要。传统？传统只是个名词而已。我们所拥有的，只是当下印象感受的光晕。这光晕并不单纯，它鲜活而有着缠绵的厚度；这光晕的速度比念头跑得还快，制造我们的眩晕。

人的第六感，能感知到自己正在被观看，这种被看的感觉，是人的一个沉重负担，谁都不认识你，你才会拥有大胆而丰富的精神世界。在这个意义上，孤寂且无人与你分享精神的世界，是幸福的顶峰。孤寂中的丰富，就是可以任意操纵那些人之外的事物，以自己的精神个性赋予这些事物以新鲜生命——这些感受只属于你自己，它们肯定在世界上独一无二。问题的关键在于，我们的眼睛不能失去观看的能力。决不是有视力的人都有能力观看，所谓看，需要微妙的精神之眼、心之眼、跨越了时空距离的眼睛——不知道距离的眼睛。

第五章　活生生的现在

第一节　正在发生着的事情并非是现在发生的

本章主要解读奥古斯丁《忏悔录》中关于时间的部分以及胡塞尔的《内时间意识现象学》。胡塞尔这本书的关键之处，在于从“活生生的现在”理解时间。胡塞尔很少使用“瞬间”概念，但“活生生的现在”就是瞬间，是复杂的瞬间。[①] 为什么胡塞尔把时间与意识联系起来思考？如果他强调“内时间”，那么“外时间”是怎么回事？这已经暗含着哲学上对时间的理解，与天文学和自然科学视野下的时间有着本质区别。20 世纪上半叶柏格森曾经质疑爱因斯坦的时间概念，爱因斯坦表示自己眼中的时间与哲学家的时间不同。聪明的柏格森从爱因斯坦的回应中，理解了时间问题的界限，就此作罢。柏格森和爱因斯坦都是有道理的。哲学家与科学家想到的时间，根本不是一回事——尽管都是“时间”。如果一定类比，那么胡塞尔与柏格森之间的相似，肯定多于与爱因斯坦之间的相似。

---

① 2000 年 9 月德里达在接受法国《世界报》采访时，有下面一段对话：记者问：“我想到在胡塞尔那里绝对重要的瞬间的例子。是否可以说，您在同时向着过去和未来注视的时候，您赋予胡塞尔某种深度？在胡塞尔那里有时间的观念，但仅仅是在印迹的状态中存在。时间的观念是您要并且知道与现象学连接的某种东西。”德里达回答道：“胡塞尔的有关时间的重要文本承认所谓‘活的现在’的绝对优先的形式。这是在表面上他的更加不容置疑的论述的意义，正确的意义：经验的原始形式是现在的自我表象。人们永远不离开那与自己永不分离的现在，也就是任何生者都永远不离开的现在。这种绝对现象学的科学，这种在活的现在中的现在的不容否定的权力，恰恰就是所有伟大的时间探索，特别是海德格尔和勒维纳斯的时间探索，带给不同风格和策略的东西。在凭借另外的视点的不同活动中，我在印记名下（就是没有过去的现在的过去或不是现在的未来的将——来的差异的经验）所要确立的还是一种解构：是对活的现在，对作为活的现在的意识、对人们称作活的现在时间原始形式，或者设定现在的在场的一切的绝对而又简单的明证性的解构。”参见《德里达中国演讲录》，杜小真等译，中央编译出版社 2003 年版，第 215 页。

对回答“什么是时间”感到极大困惑的第一个哲学家，是出生于公元354年的天主教神学家奥古斯丁。他下面这段话非常有名：“什么是时间？只要人们不这样问我，我就理解时间，但倘若有人问我什么是时间而我试图解答，我却答不上来了。”[①]这暗示我们，哲学家不要试图以回答“是什么”的方式去知道（或解释）时间。时间是不可能被我们知道的，这就是哲学家与爱因斯坦在时间问题上的根本分歧。

在《忏悔录》的“初始之中”这一章中，奥古斯丁绞尽脑汁试图解释时间是什么，可是他终于失败了。但他并没有白费力气，因为作为读者，我可以原封不动地把奥古斯丁对时间的解释看成是对时间的描述。解释与描述的区别在于：解释是从时间的外部（旁观者）出发，把时间作为思考的对象，加以分析评述，而描述就发生在时间之内，描述者自己正经历着时间。从任何一种解释的立场出发，都可以谈到时间变化，但这是从时间之外抽象地谈论变化，没涉及真正的变化，其所谓“变化”不过是永恒的另一种说法而已。但描述与解释不同，即使描述有时貌似在讲道理，仍旧是以讲道理的方式描述心灵的感受。心灵涉及的不是心理学所讨论的与感官密切相关的心理活动，要区分哲学家讨论的心灵与心理学讨论的“心理活动”。

奥古斯丁在“初始之中”，描述了上帝之永恒。我觉得，是永恒的神秘感引发了上帝或创世纪观念，而不是相反，我们被“事情一定会有某个初始原因”的念头折磨得几乎发疯（发疯或者绝望是由于根本找不出、看不到这个初始原因的真相），于是创造出“创造万物的上帝”的观念。换句话说，表面上是宗教神学问题，其实是关于时间的哲学问题：是否有第一时间？第一时间只有一次吗？作为被创造物的“时间”一旦被首次创造出来，就永恒不变地自身循环下去吗？

永恒的神秘感，在于一切变化都来自理性思考的结果，而如果无视这种具有解释性质的理性，那么我们事实上所经历的，不过就是“永恒的现在”而已。比如，脸上的皱纹提醒我注意自己的年龄，但这种变化是在不知不觉中发生的。时间偷偷流逝。如果我死盯着钟表指针的移动，就不是人过的真实生活。如果我要知道自己在变老的事实，就得暂时跳出自

---

① Augustine, *The Confessions*, Everyman's Library, 2001, p. 271.

身之外，比如借助于一面镜子看自己，或者借助于别人对自己的观察。跳出自己，也就是有了间接性，与自身产生了距离。

还有，如果人们盼望某时刻到来，就等于没有在真正享有时间，所以此刻人会感到焦虑。人们希望那个时刻早点到来，但盼望的时刻和所盼望的事情真正到来的时刻之间，还存在着或长或短的“空闲时间”（用海德格尔的说法，这是一段“被杀死了的时间”，在这段“时间”里我们无所事事，不停地看手表），人们对这些空余时间不知所措，不知如何打发，由此产生的无聊感，正是由于丧失时间感的结果。换句话说，只有当我们不去想时间或不再处于盼望的精神状态下，才真正享有时间。在这里，享有时间与享有生活其实是一回事。如果我这里的说法描述的是事实，那么在传统上绝大多数人都没有真正享有时间或者享有生活，因为人们花费了太多的空余时间去“盼望”。单纯的盼望完全是被动的、其命运被自己所盼望的事物（或者人）所主宰。“等待”在这段时间内完全没有沉浸于所期盼的事情之中。我所谓“沉浸于所期盼的事情之中”，指的是所期盼的事情正在发生，因此正在发生的就不再是期盼而是任意别的什么——于是，我们绕了一个大圈子，又返回了永恒的现在。但是，永恒的现在是活生生的，因为事情永远处于正在发生的状态，既不是已经发生，也不是将要发生。事情正在发生的瞬间，是有厚度的、复杂的、被折叠起来了的瞬间，因为瞬间从来就不曾以单纯的状态出场，就像表面似乎不变的场面其实剧烈动荡。此瞬间已经含有彼瞬间，这种包含的实际效果，往往就是“永恒的现在”的性质，永远不一样、不重复的、出人意料，因而我这里修订上述说法，与其说生活是在“所期盼的事情正在发生”中度过的，不如说生活总是以出人意料的方式正在发生着。善于享有生活者，就是善于体察这些正在发生着的意外。

由于人们往往以为事情总是以“永远重复”的方式周而复始，因此才如此重视“第一次”。“第一次”有很多不同说法，基督教说是上帝，笛卡尔说是不可怀疑的思想出发点。“第一次”既是命运又是神，在哲学上还意味着创立坚定不移的理性原则。但物理事件意义上的起源或者“第一次”，即使能够得以确证，对于人的精神生活的意义，也没有人们预想的那样重要，它只是人一生中所经历的无数瞬间中的一个而已。即使有些瞬间我们平庸而另一些瞬间左右了我们生命的质量因而显得重要，但

某瞬间的高质量或者它是我们生命中的关键时刻，不仅在于它确实有时从天而降，更在于其质量或其“关键”，是我们的精神活动创造出来的。

创造是如何发生的？我们不期盼什么而直接沉浸于当下所意愿的事情之中，从这一刻起，就已经在享有创造性的精神生活了。当然，它同时也是物质生活。心灵毕竟与身体（或者感官）融为一体，这神秘而奇妙的结合，它们既可以一起安静与激动，也可以有表面上的不对称性。精神或者意志可以支配身体，但身体的奇妙之处，在于在某些异常的瞬间，身体能摆脱思想和意志的控制，身体自发的、下意识地施展自身的才华。沟通心灵与身体的核心地带，我统称为直觉。直觉的特点，是神秘而突兀、来去匆匆。直觉既可以是心灵的，也可以是身体的。同时发生在心灵与身体上的直觉能力，在世俗生活中被称作幸福。在形而上的精神生活中，则偏重于心灵本身，被称作灵感。

活生生的现在，才是真实而唯一的时间，它是生命的原形形态、是精神与生活本身最直接而赤裸的显露，因此最有力量、最有震撼力。人们喜爱摄影的动机、发明录音机的动机，在于想把“活生生的现在”保留下来，人们确实做到了。事情确实发生在过去，但当我现在重看自己儿时的照片或重新听到自己还是孩子时的声音，却仿佛在看或听一个“别人”，此刻我所收获的一切感受都是现在的，与过去没有关系或者说与过去有任意关系。我已经不可能活在过去之中，或者说，我只是表面上沉浸于对似水年华的追忆，但这只是我当下心境的影子，我当下的思绪夸大或缩小了以往曾经真实发生过的事情。此时此刻我所经历的，不是曾经的事情，而是对往事的评价。我这里并不是在抒发感慨，而是试图传达一种阅读方法，即当我读一个作者的思想时，我把作者表面所说到的事情，理解为别的。例如我不仅把奥古斯丁《忏悔录》中谈到的“上帝”读成“时间”，而且读成“活生生的现在”，甚至读成“艺术”。换句话说，这就是平凡中的非凡、世俗中的超越，这里并没有什么间接性，它们是同时发生的，即同时就是别的东西，同时就是某个他者。这种情形非常迷人，它没有借助任何外部力量，就实现了自身的陶醉。但我马上发现自己说错了。显而易见，从来就没有什么自身的陶醉，只有超越自身忘我地沉浸于表面上似乎与我没有关系的任何偏好时，我才真的处于沉醉状态。用来区别人的品质的标准，不应该是自私与否，而应该是有趣与否，因为只要在社会中生

活，人人都是“自私”的，但作为某种特殊的精神天赋，有趣却不眷顾到所有人。真正深刻的智慧不仅发人深省，而且一定是有趣的，智慧要以幽默的方式表现出来。怎么能实现幽默呢？当我们在瞬间转移本来正在关注的事情的视线时，就导致幽默的效果。语言表达能力强，不仅在于用不同的词语表达同样的事情，更在于从不同的视角表达同样的事情，这会令我们心情舒畅。

真正的创造，总是在没有发觉自己正在创造的情形下实现的。愿望和计划的作用，是有限的，它们只是轮廓，并不构成“活生生的当下”。“活生生的现在”是事情的细节，它正在经历生活。我们永远不能跳出时间之外，时间在流逝过程中决不精确地重复第二次。换句话说，“第一次”或者不存在，或者永远是“第一次”——这当然只是细节上、道理上、精神上的真实，而不是物理世界的真实。

如上所述，活生生的现在之所以丰富，在于现在正在发生的事情并非是现在发生的。正在发生的事情总比感官所能感到的东西多得多，似乎永恒不变的东西其实早已沧海桑田。这样的陈述似乎具有诗意，但这样的陈述是真实的，诗意比真实的物理世界还要真实，这是由于人是精神的存在物，人总是把自己的思想和心情赋予物质世界和现实生活。根本就不存在脱离人的精神的纯粹客观的生活。所谓生活，总是人们心思中的生活。

活生生的现在还相当于一个描述时间状态的坐标系。不参照现在，过去与未来就毫无疑义。从“活生生的现在”意义上说，过去与未来是不再存在和不曾存在的乌托邦，我们可以留恋过去或憧憬未来，但如果把精神完全寄托在它们上面却是怯懦和懒惰的表现，我们不可以以牺牲现在为代价。未来是不可把握的，但我可以把握自己的现在。这就是活生生的现在之“永恒”状态。“永恒，既无过去也无未来，永恒控制和支配过去与未来吗？”[①]奥古斯丁以提问的方式做了肯定的回答。在时间之前或在创世之前上帝在做什么呢？这是一个悖谬的问题，就像询问宇宙大爆炸之前时间去哪里了一样，看来我们无法回答这个问题。这是一个问题陷阱（因为无论我们回答上帝在创世之前在做什么，都是说上帝在做那些事情时并没有经历时间），它使我们无意之间转移了对时间本身的视线，它是以一

① Augustine, *The Confessions*, Everyman's Library, 2001, p. 271.

种不动的时间观观察事情的，而不是在时间之中描述时间。但这个问题提醒我们："时间"与"创造"是同义词。奥古斯丁是怎么回答的？"我斗胆说，上帝在创世之前，什么都没做。"[①]换句话说，除了创造世界，上帝什么都不做。如果把"上帝"一词换成"时间"，那就是除了意味着创造，时间再无别的含义。说"我们生活在上帝的怀抱中"和说"我们永远无法离开时间"，意思是一样的。在创造之前与创造之后，时间都不存在，这等于说死寂和重复都"不是时间"，就像一个人出生之前和死亡之后，对他来说时间是"不存在的"。奥古斯丁以另一种方式说出了赫拉克利特的思想：世界是一团永远不会熄灭的火焰。只要创造性存在，燃料就在，熊熊烈火就不会熄灭。

时间不是一样东西（现成的概念）意义上的"什么"。人们对时间的所有困惑和绝望，都来自先把时间视为这样的"东西"，然后再思考这样的东西——只要陷入这样的思路，就永远别想把时间问题说清楚，因为这个思路默认了一个前提，似乎可以把时间当作一个整体或者总体，而不是把时间看做创造性本身。"创造性"不是一个概念，因为创造性总是超越整体或总体。创造性是全能的，但"全能"也同样不是一个概念。"全能"意味着不受约束，就像"任性"不是一个概念或整体一样。创造、全能、任性，这些词属于描述而不属于证明，它们不受可能性的约束，它们"属于"不可能性，但这又是悖谬的描述性语言，因为在"不可能性"之中，不存在"属于"的问题。也就是说，创造、全能、任性，总是超越原有的可能性之界限，变不可能为可能。这就可能导致一种匪夷所思的想法，人们崇拜上帝，其实不过是对于人自身性灵的任性本能的一种充分肯定而已。上帝不讲道理地创造世界，这意味着上帝并不只是创造出人们所希望的东西，上帝创造一切也包括创造出罪恶。人们被任性的上帝吓坏了，所以顶礼膜拜。

换个意思说，一切都只能在时间之中存在，时间之外没有任何存在，时间之外的存在是不可思议的。但人们却经常不自觉地脱离时间而抽象地讨论存在问题，于是无论人们貌似说得多么有道理，不过只是说了一些空话而已。

---

① Augustine, *The Confessions*, Everyman's Library, 2001, p. 269.

上帝创造了一切，但不能说上帝也创造了时间，因为这么说就等于上帝存在于时间之外了。上帝和时间是同义词——在奥古斯丁的《忏悔录》中就是如此。当然，我们也可以接着说，“一切”和时间也是同义词，“一切”也不是一个整体或不是一个概念，“一切”意味着无限，因此“无限”也不是一个概念——我这里把“概念”理解为“单义性”或含义已经一览无余，以便于表明超越或创造的意义。

如果上帝与时间、与创造是同在的，那等于说上帝没有过去，又等于说上帝意味着开始、第一次、上帝永远年轻。为了描述时间，“时间”这个词不一定非得出现，但没有词语能从时间之中逃脱出来赤裸裸孤零零地存在，例如苏轼写道“我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒，起舞弄清影，何似在人间，转朱阁，低绮户，照无眠，不应有恨，何事长向别时圆?”。后四个分句镜头和陈述主体都在转换，前后分句本无关系，突然降临，其中经历着时间，但无需用“然后”之类画蛇添足。同样道理“愁堆解笑眉、泪洒相思带”亦只能出自写作高手笔下，其精彩在于心情的速度之中，可以这样或那样联系，没有一定之规，这才叫写作，即创造性的写作。

我们再把“活生生的现在”与上帝联系起来，一切都会过去，但只有“活生生的现在”不会过去，除非我们死了。“上帝的日子不是‘每天’而永远是‘今天’，因为你的今天既不给明天让位，也没有接替昨天。你的今天是永恒的。”① 这就是“今天”或“活生生的现在”之神圣性，一切时间因素都围绕这种神圣性旋转，“今天”是时间之中的时间。一切理解、思想、解释在面临神圣性时都要碰壁。时间距离我们是如此之近，离开时间就像鱼儿离开了水，我们就无法存活，但时间又是如此神秘，我们别指望能碰到（理解或解释）它。就像在不借助于来自外部的间接性的情况下，我不可能看见自己的眼睛。

我们总是习惯于说“时间短”（时间过得真快啊）或“时间长”（好难熬的日子啊），但是这在潜意识中还是把时间当成某样东西了。对于活生生的现在（或者“永恒”）而言，时间是无所谓长短的、时间不可度量。时间不存在（不在场）——过去的已经过去了，将来还没有到来，

① Augustine, *The Confessions*, Everyman's Library, 2001, p. 270.

而“活生生的现在”不是某样现成的东西，因此也不存在。存在是一样“什么”，即可以解释，而时间不可以解释，只能去感受。

“永远是今天”，永远处于此时此刻状态，沉浸于当下，不必忧虑将要发生的事情，因为除了死亡本身，我们再不可能预见要将要发生的事情之具体情景。更准确地说，或许就物理性质而言，我们可能知道将要发生什么，比如明天九点钟开会，但我不可能预言明天九点的心情如何，我那时在想什么，等等。与人的心情和心思比起来，人处于怎样的环境是一个次要的问题。只要你自己不害怕，就没有任何来自外部的压力能吓倒你。

“如果未来和过去存在，我希望知道它们在哪里存在，如果我没有能力对此做出回答，那么我至少知道它们无处不在，它们不是未来与过去，而只是现在。如果它们是在那里的未来，它们还不曾在那里存在。同样，如果它们是在那里的过去，它们已经不在那里存在。无论它们在任何场合、无论它们是什么，如果它们存在，它们一定在当下存在。”①任何历史都是当下人们正在讲述的历史，是我们站在当下的角度诉说历史上曾经发生过的事情。但历史已经不存在了，它任凭人们去诉说。历史的命运，就像任何一本已经发表的著作的命运一样。历史不再是历史，而是人们记忆中的历史，但人们在记忆过程中已经做了取舍，后一代人又在这些取舍中继续取舍，于是历史成为人们想要的历史、想象中的历史。“我的童年不再存在了，它存在于过去，但过去不再存在。当我回忆并谈论起我的童年，不过是我在当下沉思过去的影子，是这些影子存在于我的记忆之中。”②

当我说未来，不会说出什么新东西，因为我有能力说出来的未来，不过是某些我有能力想到的或根据我的知识结构和经历已经知道的东西，因此，我从来没有真正接触到未来。未来永远不存在，未来不过是当下正在发生着的事情。

胡塞尔在他的《内时间意识现象学》第一段中，就对奥古斯丁关于时间的思考大加赞赏，认为奥古斯丁所提出的时间问题至今无人超越：我们到底是否知道什么是时间？胡塞尔承认，“实际上，全部原初的联想领

---

① Augustine, *The Confessions*, Everyman's Library, 2001, p. 270.

② Augustine, *The Confessions*, Everyman's Library, 2001, p. 274.

域都在现在，都是真正活生生的经验。”[①]那么，时间意识是如何可能的？应该怎样理解时间意识？胡塞尔致力于奥古斯丁所没有完成的任务，描述时间意识是如何构成的。我们在时间之中感受时间，胡塞尔在这本书中经常以欣赏音乐旋律作为时间描述的例子。他认为，人们不是听见旋律，而只是听到在当下实际在场的特殊的乐音。“现在”或“今天”，这些词语字面上是相同的，人们心照不宣地理解它们是什么意思。但是，这样的理解可以区分为“站在时间之外”和“处于时间之中”这两种截然不同的理解方式。事实上我们只能处于时间之中（搁置时间是不可能的，只是一种空洞的假设），那么，尼采所谓“永远回来”的现在（或者“今天”）也可以用胡塞尔的语言做如下表达：“乐音本身是同一的，但是就乐音所‘呈现的方式’而论，身处时间之中的乐音总是不同的”[②]。（德里达的说法，以过生日作为例子，即“不是今天的今天”）这里涉及的其实是“活生生的现在”之多样性、同时性的多样性，这已经不仅是讨论时间本身了，因为多样性的性质一定与“场合”或“情境”的改变有关。

过去、现在、将来的“一秒钟”，永远是一秒钟，不同的“一秒钟”在性质上的差异，是通过在当下的一秒钟正在发生什么事情揭示出来的——用胡塞尔的语言，就是事物以不同的方式显示自身。时间通过“方式”给予我们。切记这里没有什么主观与客观的二分，而应该说，感受与被感受是一回事、感动与被感动是一回事、快乐与被快乐是一回事、想象与被想象是一回事、记忆与被记忆是一回事、我与非我是一回事。但是，又要切记，所有这里的“一回事”有不同的显示自身的方式之差别。当我们说过去、现在、将来，其实是以不同的“时间方式”显示“永恒的活生生的现在”，正是这种身处现实又脱离现实的精神能力，将人与动物区别开来，并且给人以信仰、使人活得深刻而有趣——我是他人。在这个意义上，笛卡尔反而说得不对了，不应该说“我思故我在”，因为这个命题暗含着从“我”之中（从时间之中）跳出来成为我自己的旁观者，然后再对“我”做出判断。但事实上我不可能成为“我”的公正的旁观

---

① Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time – Consciousness*, Indiana University Press, 1964.

② Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time – Consciousness*, Indiana University press, 1964, p. 45.

者，只有当我不思的时候（即只有我没有处于笛卡尔那样的反思状态或自我意识状态的时候），我才存在。换句话说，只有当我不是“我”的时候，我才存在，这个过程肯定了“我”正在经历着时间。

时间是我们感受事物的方式，就像我们的精神骨架，而不像某个对象那样呈现出来被我们看见。时间又是悖谬的，时间不可说、不可理解，因为在时间之中“已经”和“不曾”是同时发生的，我们只能在理论上或理解中把这两者截然分开，这就是同时性、活生生的现在，或者说是瞬间的厚度。例如，我们回忆过去的经历，但事实上我们是在现在有选择地重现过去的情境。无论我们夸大还是缩小了曾经的事实，都等于创造出一个“不曾”。这个“不曾”正在发生，它的意向，指向将来。活生生的现在既包括过去也包括将来，不仅所谓过去是现在的过去，所谓将来也是现在的将来——这就是我所谓瞬间的厚度。这“就像一个被想象的声音不再是声音而只是关于这个声音的想象”[①]。但这个曾经存在的声音只有在当下的想象（记忆、回忆、录音机的重放）中才能再一次存在，这个再一次是现在的再一次。所谓“被想象的声音不再是声音而只是关于这个声音的想象”，相当于被想象的过去不再是过去而只是关于过去的想象。所属关系发生了改变，这样的改变意味着差异，它否决了绝对的同一性。

第二节　正在抑郁与正在做白日梦

在时间之中思考时间，就得动起来想。所谓动起来想，就不要把 A 单纯理解为 A，而要理解为 B、C、D，这种情形，只有在动态思维中才可能存在。动起来想时，会发生另类的“哥白尼式的哲学革命”——“我”不再是思考所围绕的中心（自我意识消解了），“我”不再是自私的，一切事情如何发生，根本不会考虑我的眼色。当我动起来想的时候，“我”不再是我而是任意的 B、C、D……

事实上，我的多数感受、想象、想法，在现实世界没有对应物，它们不曾以物理形态存在，不曾作为真实事件发生，但这并不会影响我的感受

① Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time – Consciousness*, Indiana University press, 1964, p. 54.

质量。这里的情形极其复杂，例如我此刻感受到昨天某种使我印象深刻的感受，但后者并非来自与某个事件的遭遇，而是某种给我强烈震撼的胡思乱想，这是令人震惊的，事实上人们经常不恰当地把这种人类自身的精神天赋叫做抑郁症。真正的抑郁症与来自外部世界的精神压力无关，而是自发地沉浸于纯粹精神的世界之中难以自拔，除了精神生活本身一无所有，从而或者与外部世界脱离了关系，或者只是生活在人群中但别人始终无法真正进入你的内心世界。但是，在我看来，真正的“抑郁症”应该更准确地称为精神才华，其所思所想有两大基本特征，其一在现实世界没有对应物；其二在“在现实世界没有对应物”的基础上叠加感受。这是一种与“外部世界正在发生着什么”完全没有关系的极端体验，这种极端体验能达到使人“疯狂”的地步。这也是感受与感觉的根本区别，感受来自心灵，具有神秘性，而感觉来自感官。在这个意义上，还要区别直觉与直观——直觉是建立在心灵感受基础上的，来去匆匆，念头自己产生自己，具有极强的神秘性，而直观是建立在感觉基础上的，是由于看见、听见了某某而引发的联想，例如两个脑袋的蛇，狮身人面像。直觉和直观都是自由的，但是这两种自由之间，在性质上有着细微而本质的差异。

虽然我的多数感受在现实世界都没有对应物，但这并不会妨碍在我的这些感受之中，有“被感受”的东西，这种情形在人的灵魂世界中有极其复杂的真实写照——物理世界决不存在的东西，在灵魂世界中绝对存在着，而且后一种存在与人的生命价值休戚相关。

感受和感觉之间也有共性，它们都是有厚度的。活生生的“原始印象”之本色，也可以是一个想象。实际的与想象的之界限，是忽而清晰忽而模糊的，就像清醒与沉醉之界限一样。我早上醒来的瞬间，仿佛梦中的恐龙还在那里，这是真实的（在庄子那里，则是他瞬间不知道究竟是自己在梦中梦见了蝴蝶，还是他自己的存在不过是蝴蝶所做的一个梦）。把梦境称为想象是不恰当的，因为人在实实在在地做梦。“感觉”也是如此，感觉和感受之界限、“真的”与“好像”之界限，在人的日常生活中不停轮转。这种过渡与转换之间，并不存在“然后”的关系，而是“直接就是”。也就是说，看见某样东西的同时，总是联想起不在场的他物，他物的性质五花八门，不一定在现实世界中有对应物。胡塞尔把这种情形称为“等级”，他区分了原始的记忆和在原始记忆基础上的再记忆，但我

宁可称类似的心理现象为“感觉”和“感受”的厚度，取其模糊界限、内容复杂、变幻莫测的含义。例如，把自己称为别人的梦（庄子与蝴蝶之梦的广义化，现代诗人卞之琳一首名句：“你站在桥上看风景，看风景的人在楼上看你。明月装饰了你的窗子，你装饰了别人的梦。”）——这并非只是想象，而是他人真实的所思所想——昨晚这个世界上有一个或几个人梦见了你，但这绝非一定意味着梦见你的人和你关系很好，梦见你的人可能根本就没亲自见过你。但如果我不写出这种情形，这种梦将在世界上留不下半点痕迹，因为做这梦的人从来不把这类事情和别人说，这倒并非一律因为不好意思，而是做梦者自己根本没把这个梦当回事儿。由此可见，在无意之中，人们遗漏了多少本来值得仔细玩味的灵魂秘密啊！你并不孤独，因为经常有人（你可能认识和不认识这些人）想到你，想到你不一定是思念你，也可能是嫉恨你，也可能是任何感情色彩都没有，只是偶尔划过人家的念头而已——但所有这些情形，是多么奇妙而没有记载下来的事情啊！它们只属于心灵世界，永远不会在物理世界中显形。

“好像”是胡塞尔著作中的关键词，现象学括号或搁置的方法所剩余的，就是“好像”。这个“好像”既真实又飘忽。“好像”是实证的又是建立在沙滩上的“海市蜃楼”。“好像”的意义在于：人在日常生活中表面上是与物理世界打交道。其实是与“好像”打交道，或者说，是与“意义”打交道。

我们经历了一件事情，事情过去了，没有了，在我们身心中留下了什么呢？传统哲学说留下了印象，胡塞尔说留下了被给予的方式，它意味着我们曾经沉浸于这种方式之中，而这与拥有事物本身是一回事。由于感觉和感受总是在时间之中，原始的印象或原始的“被给予方式”滞留于我们的记忆之中，潜移默化地变成了想象中的“好像”的原始印象或“好像”的被给予方式。换句话说，由于时间的作用，同一样东西变成了与自身有差异的东西。这种差异是不可避免的、实际的，而不是被我们想象出来的，这就是“好像”的实际性。我们表面上过的是与动物一样的自然生活，为了生存下去，需要吃、穿、住、生育后代。但是，人类在从事这些物质活动时，本质上不同于动物。人们同时把这些物欲方面的满足，视为精神满足，人类实际过的是一种智慧的、艺术的生活。人们只是以为自己在过一种“自然态度”下的生活，但只要是人，人事实上过的就是

精神生活，只是在多数情况下人们不自知而已。人们所享受的只是物欲满足之外的精神满足，无论把它称为虚荣还是自尊，在效果上都一样。自然生活或自然态度与哲学—艺术的生活与态度相比，根本差异在于，前者是A = A，即实物就是实物本身，而后者把价值和意义给予实物，而这些是实物本身原本不具有的感受力，它们来自人类精神天赋，即“好像”的能力。“好像”或者说“想象”，是人类信仰的基本要素，它们并不等同于获得实物本身的物质活动。

原始自然的事物在人类头脑中重现，重现与原始之间的差异，就是一切文化现象的出场过程。正是这些形形色色的差异，诞生或创造出自然世界原本不存在的东西。也正是由于有这些差异，人类能创造比简单的动物感觉更加“奢侈无用的”感受。例如，无聊感、荒谬感、色情感。这些差异或者距离，又是人类欣赏自己所创作的一切文学艺术作品的心理机制。作品中有危急时刻，但这些危急并不对欣赏者构成真正的威胁，它们只是“好像”使人惊恐不安，但人们在这些不安之中，获得了精神享受。也正是在这样的意义上，时间不是客观的，哲学与艺术上讨论的时间与自然科学讨论的时间之间，保持了距离。时间被加上了现象学的括号，成为“好像”的时间。

被理解了的感觉与单纯的感觉相比，多出来的剩余，可以被叫作哲学、艺术，或者笼统地称之为文化现象。这本是一个由外入内的精神过程，但现象学又称之为超验——超越简单自然的经验。这里所谓“理解”，就是自觉地赋予事物以意义或价值判断、审美判断。

德勒兹说，从事哲学就是去创造概念。他说得极好，但需要详细补充。首先，概念原本不存在，我们有了某种模糊抽象同时又印象强烈的感受，但没有现成的词语去描述这种感受，它们很难被表达但我们又有强烈的愿望想表达它，在这个时候，概念就应运而生了。在我看来，并不存在专门的哲学概念，生活中的任何词语或者概念，都可以变异为哲学概念，所需要的只是一种哲学的目光而已。其次，一个原本普通的词语究竟是如何就变成哲学概念的？是由于哲学家以雕刻家的敏锐目光追溯该词语的起源和人们的使用习惯，辨析它的含义。在这种辨析过程中，分清楚其中习惯的含义和隐藏其中的人们所没有意识到的其他含义。这些其他含义赋予旧词语以新内容，例如“精神”这个概念必须通过别的词语加以说明。

为了辨析这个概念，就得用别的词与“精神”联系起来，如果精神世界绕过无数弯子但终究总要统一起来，即认为人做事总要有动机，总要遵循某种因果关系，那么我们就把这种分析称为“精神分析”（弗洛伊德意义上的）。但如果不承认动机在人类精神生活中起着主要作用，认为人的精神活动其实总处于不自觉的悖谬之中，那么，我们就把这种分析称为“精神分裂”分析（德勒兹意义上的）。一切有创造能力的哲学家总是这样，将形形色色的概念“玩弄于”手掌之中，呼风唤雨，说某个词语的意思其实是另外一个词语的意思，而在人们的理解习惯中，这两个词语原本没什么关系。在这个意义上，所谓哲学思维，就是在不同的概念之间，建立起不曾存在的关系。在这个过程中，哲学家具有艺术家一样的本事，即在想象中迅速沉浸的能力。不同在于，艺术家沉浸于角色和形象情境，而哲学家沉浸于思想情景。哲学家变着花样给人类的各种精神状态起名字，但同样精神状态的名字并非只有一个，有不同的名字，而且都精确。这些不同名字之作用，是启发人们以不同方式观察或描述同样的精神状态。胡塞尔的《内时间意识现象学》也是如此，他总是通过意识讨论时间，不同的意识因素内部的差异性，连带的时间因素的差异性，在他的笔下细致到令人吃惊的地步。他的这种意识分析癖成就了他，也使现象学的后来者将这种分析癖转移到别的方向与领域。

胡塞尔是怎么做的？例如，他说记忆不仅是记忆，记忆自身还是想象，是想象中的记忆，因此是变形了的记忆而非原样的记忆，类似这样的分析在《内时间意识现象学》中不胜枚举。任何一种意识因素或精神因素，在胡塞尔那里都不单是其自身，而是与别的精神因素连接起来的，为什么能有这样的连接呢？因为时间因素的作用。一切精神因素只有返回时间因素加以分析，才算回到精神家园，才是活生生的精神。“活生生”是复杂的，而只有活的事物才谈得上复杂。把“活生生”僵化冻结起来，就变成了精神的雕塑。“活生生”的复杂性，比如，虽然都属于活生生的现在，但还是要区别“现在完成时”“现在进行时”“将来时”。这不仅是分析西方语言的文法，文法是哲学精神在语言中的“物质载体”。理解西方哲学，需要用西方语言去思维。

胡塞尔将时间化身为内在的意识，这个过程经历了我们上述的“好像”，也就是一种亲身体验中的活生生的时间。这种时间是飘起来的，经

历了现象学的搁置作用（不同于自然科学家眼中的客观时间）。一种内在的重现表面上是在寻找已经失去的时间，在效果上却等于发现了不曾存在的时间。记忆从来就不可能是原汁原味的过往生活，因为人的大脑不是一台记忆机器。这台机器有感情，现在的感情偏好，与曾经的偏好之间有巨大差异。偏好之间的差异，使得人类记忆，成为想象中的记忆、已经修改过的记忆。这种修改并不是说忘记了某件事情是哪天发生的，也不是忘记了事情在物理形态上的细节，而是把当下变化了的理解融入了当下的记忆之中，因此一切记忆不仅在暗中都是想象中的记忆，同时也是当下心态或当下已经变化了的理解事物的能力之中的记忆——人类的精神状态是多么细致而复杂啊！我在这里所分析的一切精神因素，是同时发生的。某一精神因素直接就与别的因素在一起，并不是间接的，或者说它们之间并没有经历时间顺序上的前与后。

来自外部世界的活生生的经验，总是要通过人的心理活动去消化。这种从外至内的变化过程，考验着不同人的修养与心理素质。同一个物理事件在不同人中间产生的精神效果，其差异极大，这是由个人精神天赋不同而至。正是由于这样的差异，人类文化现象才呈现出千姿百态的趣味。我们欣赏或消遣与我们不同的人，而尽量不去想我们自己，因为别人能带给我们没有能力给予自己的惊喜。

“现在”这个词的魅力和神秘性，可以与“我”相媲美。一切过去和将来，在其曾经的或将要到来的“当时”，都会被当时在场的人说“现在”——但我是在“现在”做出这个判断的，这使我联想到人们确实只是活在当下而已。可是，人们的精神习惯多么不可思议啊！人们不聪明、想不开。人们明明总是活在当下的瞬间，但却经常忘记好好享有当下，而把心思耗费在筹划盼望将来才可能达到的某种预期的目的上面，或者仅仅活在对曾经的美好的回忆之中，或者整天在某种悔恨之中难以自拔——当人们这样做时，人们活得空无内容，等于丧失了时间。真正拥有当下，等于去过一种创造性的精神生活。就思想家的写作而论，在不同的“当下”中，他的心思不可能完全重复。他写出自己的不同灵感，等于过一种创造性的精神生活，拥有或享有了当下的时间，尽管他每天经历的物理事件，几乎一模一样（作息时间、喝茶时间）。

以下是普鲁斯特的《追忆似水年华》中的第一卷《在斯万家那边》

的第一句话，似乎谁都能看懂，但很少有人能充分意识到这句话的神秘，尤其是这句话在时间哲学上的启示性意义："在很长一段时期里，我都是早早就躺下了。"[①]这句话的神妙，就在于虽然它表面上含有关于时间的陈述（"在很长一段时期里""早早就"），但事实上它可以指任何时间，就像任何时候都有"今天"（昨天、明天）一样。这是在抽象地描述时间，但它并不影响我们理解。它还暗示我们，小说里的情节所发生的时代并不重要，它在任何有人类存在的时代都可能发生。同样的道理，它发生在哪个国家、描述的是什么题材也不重要，重要的只有一点，那就是人在内心里想什么，想的是否深刻有趣。作者在暗示我们，重要的不是人真的曾经经历过或正在经历什么，真正重要的是人现在或此时此刻（在经历中）想到了什么、人们此刻出神的瞬间是否感觉到了幸福。上面我还提到了"我"，"我"这个第一人称代词是泛指的。每个人都自称"我"，就像"现在"和"早早就"究竟指的哪年哪月哪时，我们根本无须知道，但这并不会影响到我们理解。一方面，人的理解力在性质上从来就是抽象的，就此而论一个文盲也是有文化的；另一方面，要使"我"不空洞，就像"现在"一样，必须描述"我"的具体承担者究竟是谁，与具体的此情此景联系起来，犹如"现在"必须是活生生的。

"现在"和"我"在使用过程中的上述情形，也可以被称之为"换位"，不是这两个词之间的换位，而是说这两个词语自身在时间流逝过程中含义或者内容的差异。没有这些差异，"现在"和"我"就不过是两个空壳子而已。善于思想和善于写作的人，即使在文字中不出现"现在"和"我"的字眼，也会制造一种使读者能直接融入或沉浸于文字内涵之中的气氛，拉近作者与读者之间的距离。如果这个距离接近零，就会产生直接的精神感应，使作者的"我"与读者的"你"彼此不分，这也是"换位"。"换位"的另一种精神效应类似于函数，"现在"和"我"类似于 X，在数学上 X 可以被任何数字取代，而"现在"和"我"的情景，也可以被任何具体情况取代。表面上看，"现在"和"我"这两个字并没有变化，但它们的内容发生了改变。这就像我的

① ［法］M. 普鲁斯特：《追忆似水年华》第一卷《在斯万家那边》，李恒基、徐继曾译，译林出版社 1992 年版，第 3 页。

“活生生的现在”或处于对往事的回忆，或处于对未来的憧憬。这就是对“时间”做哲学思考时所面临的矛盾，胡塞尔说得简明扼要：“时间是不动的，但时间在流逝。”[①]因此，“现在”会变脸为过去与将来，但这只是变脸而已，虽然少了或者多了几道皱纹，但还是这张脸。我们永远处于活生生的现在体验之中，如此而已——永远的新奇、改变、差异、变质、距离、分裂。所谓喜欢，就是发现事物还有别的出乎我们意料的样子，如果是意料之外的“好”，会使我们惊喜；如果是意料之外的“差”，会使我们陷入沉思。失望会使我们更深刻与成熟。在这个意义上，失望本身会给我们带来比如意更复杂更高难的形而上学享受。所谓哲学态度，是从对自然态度的失望起步的。就此而言，哲学确实有心理治疗的作用，它使人超越狭隘的我，使人有灵魂。看一个人是否有灵魂，就看他能在多大程度上忘我。

“现在”是活的，“现在”不是雕塑，这就使形式逻辑失去效能，因为逻辑以同一律或 A = A 作为思想出发点。这一出发点本身处于时间之外。也许有人反驳说，如果否认事物的相对静止，人类就无从认识事物。但我的回答是，如果死板地遵守形式逻辑，人类就无从创造精神的文明。人类从来就是在创造世界的过程中重新认识世界的，智慧远比知识更重要，即使智慧显得不合时宜。所谓创造性的智慧，就是迅速地从“这个”想到“那个”。“这个”往往是眼前的、我们遭遇的，甚至也可以是突然降临的某个念头。至于那个，没有一定之规，所有这些在任何一本现成的著作中都找不到。任何一本书都不可能直接使读者具有自由想象力。所谓自由想象力，就是把“这个”与“那个”连接起来思考的能力，但“这个”是什么，“那个”又是什么，没有人有能力教会我，因为这里根本就没有标准答案。

每本书、书中的每个词语，如果只是安静地躺在图书馆里，处于没有被任何人阅读的状态，那它就不是书或不是语言，而只不过是一种容易燃烧的物质，有自己的化学成分。要使一本书及其语言活起来，具有生命力，即使是极其短暂的生命力，它必须与识字的眼睛相遇。这相遇发生了

---

① Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time – Consciousness*, Indiana University press, 1964, p. 89.

时间，书中的思想能否在读者那里获得共鸣，尚不可知，这暂且不论。书中的每句话不单是字面上传达的意思，由于我反复说过的，其中经过了岁月沧桑，因此一种创造性的阅读理解，在于它实际上是一种误读。这不是出于主观故意的误读，而是一种实际上的理解效果，这不仅因为无从还原作者的写作初衷，即使还原著作词语原义，也不可能，因为这里有两个具有独立精神意志的个体碰撞。这种情形，与把某种西方语言翻译成汉语的情形是一样的。活生生的灵魂从不开口说话，只要说话，灵魂就被撕成了碎片，不再是原汁原味的灵魂本身。

阅读理解是一种误读，可以在胡塞尔那里找到回应，他说“理解实际上附属于改变”①。他从欣赏音乐旋律的过程证明他说的这句话——曾经的乐音改变了，这是必须的、一定的，音乐就是时间流动本身，因此人们昨天那样想或那样说，今天却这样想或这样说，其中的不一致不表明人是虚伪的，它恰恰揭示人的思想本色就是如此的即刻反应、沉浸于不一样的事情之能力。如果以不变应万变，想法始终如一，就无法充分享受精神生命的乐趣。要使精神世界足够丰富，思想的目光就得宽阔而深邃。如何做到？简言之，坚定的眼睛其实飘忽不定、入神的目光并非死盯着一个地方，精神的眼睛亦此亦彼，此者彼也，这应该是对勒维纳斯“全然的他者”的补充与注解。“彼”或者他者就在眼前，并不存在于天上的世界。

时间状态不是我们的观察对象，而是我们的生命本身，这种状态可以变幻为很多其他表达方式，例如“不可分”——这很诱人、很神秘，因为“不可分”连接两个看起来一点儿关系都没有的人或者事情、事件，它们原本是分开的。原本分开的东西怎么能被说成是“不可分的”呢？事情的玄妙就在这里：我事先并不知道要遭遇什么，于是只剩下遭遇。遭遇什么我不知道，但“我要遭遇”这一点却可以事先知道。“我要遭遇”这句话并不等于什么都没说，它表达了一个思想事实，但这个思想事实与“一切单身汉都是未婚男人”这句话所表达的，是不一样的思想事实，前者使我兴奋，更具有时间感。后者使我只是获得了某个同义反复的知识，

① Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time – Consciousness*, Indiana University press, 1964, p. 91.

与我此刻的心情毫无关系，没有时间感。我的一生等同于我的时间（这与他人的时间无关，尽管我与他人都在经历今天或时间）——但这个表达缺乏情节感。我的一生由我的遭遇所构成，这就有情节感，我这样表达大约不会招来反对。我的时间与他人的时间无关，在于我遭遇什么的过程既自由又不自由。不自由在于我事先并不知道要遭遇什么，我被某种我不可能完全知道的人、突发事件、制度、病情所主宰。自由在于，当我遭遇我事先所不知道的 X 时，这些 X 并不能完全主宰我，X 并不能左右我对它们持何种想法、态度、感情、情绪。对于这些“想法”，我有任意选择的自由。在这个意义上，自杀是一种具有形而上意义的自由，是对命运的终极抵抗，它与导致自杀的具体动机无关，也与自杀的人是一个“好人”还是“恶人”无关。去掉“好”与“恶”，这是人在自杀，意识到这一点，就区别了哲学家的思维与普通人的思维。

这样说更能启发我：所谓不可分的东西原本是分开的。这个表述可以导致批判精神，或者叫思想解放，它不仅狭义地意味着我一向认为我所离不开的东西（这里不是指我的自然生命离不开的空气、阳光、水、食物）是可以离开的，还意味着人的无限可能性——我们欢迎它，也是在形而上的意义上，等于承认我与他者之间的关系，是纯粹自由关系，这种关系超越了人为的讲道理。既然一切道理都是人建立起来的，人当然也有权利无视这些道理。苏格拉底所谓哲学唯一重要的事情在于学会死亡，就包含我这里说的意思。迎接死亡，与终极心态有关，但这个心态并非是在讲道理，因为一切人所建立起来的道理，在面临人自身的死亡面前，都将不再是道理。

有各种各样的“不可分性”，“不可分的东西原本是分开的”只是其中的一种，原始的印象与想象之间、想象与盼望之间，也是不可分的，这里指它们之间有自然而然的连接。在广义上说，“活生生的现在”就是“原始印象”的雏形，那么精神就永远处于“原始印象”之中。这里的“原始”一词，指重复过程中的差异性，或者说，是有厚度的“第一次”。为什么要使用“原始”这个表达方式呢？为了强调精神生命的生动活泼。

胡塞尔也是这样说的，他说：“在严格的意义上，就内容而论，原始印象就是‘现在’一词所意味的东西。每一次新的现在构成新的原始印

象的内容。”[①]换句话说，同一的东西同时也是变化着的东西。问题在于精神和语言如何能追上这样的变化，最好的方式，就是与变化融为一体，而要实现这样的融合，精神与语言，精神或语言与变化，就得直接是“一样东西”，而且这样东西不可以返回被当作对象加以思考（因为这样的思考至少假定了有两样东西：主体与客体，而且无论思考者怎么论证主体与客体之间是符合的关系，它们还是两样东西而不是“一样东西”）。这就像我以上说过的，不可以把时间当作思考的“对象”并在这个对象的整体意义上回答时间是什么。

第三节　“已经过去了”并没有“已经过去了”

我们继续说，原始印象在活生生的当下之不可分割的运动，同时既区分又连接起“原始印象”，胡塞尔和柏格森这两个同一年（1859 年）出生的哲学家，又在这里相遇了。至于胡塞尔的表达式是“不可分”而柏格森的表达式是“绵延”，只是术语上的区别，不是哲学态度方面的差异。胡塞尔与柏格森都不赞同巴门尼德的“同一性”哲学，或者说，不同意把事物的现象与本质看成完全不同的两样东西，现象不隐藏本质，现象直接就是本质，因为除了与现象或原始印象“血肉相连”的接触之外，赤裸裸的本质根本不存在。为什么？因为脱离现象的所谓纯粹本质，不过意味着某一种含义已经被完成了的观念或概念，也就是任何一种现成的说法。这里所谓“含义已经被完成了”或者“现成的”，在效果上等同于“不变化”，这就把时间排除在哲学思考之外了。当我说“现象直接就是本质”，我所肯定的，是在时间之中思考一切事物。事物的本质因素，就在时间之中。时间是一切奇妙与神圣事物的最终源泉，时间构成哲学、文学艺术、逻辑、自然科学的骨架。不确定性、偶然性、概率，都不过是时间的另一种表述方式，或者也可以说是时间现象。对所谓概率的研究，就是相信只有“不确定性”才是确定的，不承认“万无一失”的可能性，承认不可能的事情是可能的，因为从一切从前已经被证明了的事情，无法

① Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time – Consciousness*, Indiana University press, 1964, p. 92.

推论出明天事情不会以别的样子出现。这不但鼓舞了人类想象力，刺激激情，也是艺术创作的灵感源泉，从中培养起乐观精神，其中还隐藏着人性的真谛，即人最为宝贵的天性不在于相信现存的东西会重新再来，而是相信重新再来的东西不会是原来的样子。只有当人们知道自己并没有在重复，才会心满意足。这就像只有当人们做到了从前（包括前人）没有做过或不可能做到的事情，才由衷的高兴。超越或者创造，是人类一切天性中隐藏最深的、最为宝贵的天性。不是说一切新出现的东西都是好的（“好”的含义太主观了），在很多情况下，人们并不在乎“好”而更在意能引起自己的好奇心。能引起人们好奇心的东西（比如 20 世纪人类学家对原始部落的兴趣），并不见得一定比以前人所遇见的事物更“好”。征服他者，是对自身能力的证明，也是人活着的价值所在。他者千姿百态、性质各异。如果我们有敏锐的精神观察力和体悟能力，那么时间所流淌出来的，永远都是他者。他者并非一定是不同的人，同一个人，甚至我自己，在时间之中也不断地不再是我自己。

时间的流逝、生活中的场景，就像是多部摄影机同时从不同角度拍摄的一部真实的电影。虽然每天的日子都被当天的人称为“今天”，但是镜头时时在转换，赋予同样的事物以不同的价值。胡塞尔把这种转换叫作给予方式的差异，当他叙述这些差异时，其实已经在叙述时间自身的差异了。换句话说，当我们说到时间，并非一定得出现与时间因素有关的词语，但我们确实已经在描述时间本身了。在每个“活生生的现在”之中，我们都沉浸于生活中的某个片段。这些片段的连接，就是我们一生的经历。但是片段之间怎么连接，却不一定。生活不是一出戏，因为一出戏是完整的，而生活从来不是演完一出戏再演下一出戏，而是同时上演不同的戏，一个人同时扮演不同的角色。另外，生活也不是戏，生活是真实的。戏可以人为地导演与控制，但生活将要发生什么，则是我们无法控制的。

“不可分的点”？这是一个自相矛盾的表述，我们盯住了“点”，往往就会忽视“不可分”。过分强调不可分，我们也会忽视“点”的力量。但我这里不是批评而是肯定这个自相矛盾的表述，它比自身不包含相异因素的表述更有力量，因为它同时看到了不同的思想画面。就思想本身而论，“点”的力量在于灵机一动——在多数情况下，“灵机”是没动的，即这个“点”尚未出现，具有创造性的思想还没有爆发。关于灵机一动，最

好的例子莫过于当年卢梭看到第戎科学院有奖征文题目时灵光一现的念头，无法遏制源源不断涌上心头，这灵光使他醉了、热泪盈眶，它打开了人类思想史的崭新一页。但这只是我读到胡塞尔在《内时间意识现象学》中所谓“不可分割的点”时，所想到的情形。我想到的并不符合胡塞尔这个表述的原义，但这并不重要。重要的在于，对“点”的理解不可能一个样子，就像“活生生的现在”的显示方式决不重样。这提示我，抽象思维的能力，对于哲学家来说，至关重要。所谓抽象思维，并不一定以抽象的或晦涩的面目展示出来。“活生生的现在”这个表述，就是抽象的，尽管看起来不抽象、似乎很好理解，其实不然。例如，“已经过去了”并没有“已经过去了”，因为是我在此刻突然想到“已经过去了”并把这个句子写下来，这情境正在我的笔下发生，它还没有过去。同样“我在憧憬或害怕某件即将到来的事情”，但那件事情本身究竟会是如何，其实是我现在不知道的，那件事还不存在，而当我将来真的遭遇那件事的时候，我那时的心情或思想，与我现在的憧憬或者害怕，会有很大的差异。如果我是恐惧死亡，那么我不过是在恐惧某种对我来说根本不存在的东西，因为我在，死就不在。死在，我就不在了。因此，无论属于以上哪一种情形，都不过是此时此刻的思想感受之情形，我所收获的不过如此。为什么说思想感受呢？因为其中包含了感官感受。我说感官感受，而不说感官的感觉，是由于感受与思想之间是相互渗透的关系，彼此互含。

读到什么，远没有想到什么更重要。“想”往往是“读”激发出来的，其中的玄妙在于，出色的著作未必一定会导致读者灵机一动或更有智慧，而平庸的书籍未必就不会使读者产生有创意的思想。还有就是，“读”是广义的，未必一定指狭义上的读书，一个出色的篮球运动员在比赛过程中会有出色的阅读比赛能力，随机应变的现场发挥。善于指挥打仗的将军也是如此，他读懂了敌人。心理医生读懂了病人的心理，爱情中的心心相印，也是读懂了对方的心思。但是，我马上意识到，我这些话有严重缺陷：因为要把懂与爱区别开来，懂了未必产生爱，爱也未必懂了对方。我在这里想指出的，无非是事情的复杂性。这种复杂，在我这里有特殊意味。我指的是，性质不同的感受可以同时发生，不同性质的感官同时享受性质不同的事情。这些事说起来既复杂又简单，说不复杂，比如我们早已习惯了看电影时，画面、说话的声音、音乐，是同时出现的，我们的

眼睛与耳朵相互配合，同时工作。但是，这种情形是复杂中的简单，因为各种感官相互配合，在完成大脑正在专注的同一样事情——在观赏这部电影。如果有这样一个哲学家，他一边看电影一边沉浸于阅读黑格尔的《小逻辑》，这才是真正的复杂，是思想感受领域的高难动作——这是否可能呢？这怎么不可能呢？这不属于精神分析，而属于精神分裂分析，人性是开放的，即有无限的可能性。我在这里是在开放的意义上鼓励“精神分裂分析”，它与病理上的“精神分裂症”无关，而是提醒我们注意人性的无比复杂性。

要把事实与自由意志区别开来，要把不可能性与人的任性本性区别开来。比如，脱离时间的存在是不可能的，完全没有时间在场的沉寂状态不可思议，但人在思考存在时，可以无视时间的存在，这就像几何学家在凝思三角形的时候，不是他此刻在黑板上画出来的那个三角形，而是过去现在将来的任何一个三角形，他思考与时间流逝无关的一般意义上的三角形的性质。这种抽象思考是必要的，对人类精神文明做出了巨大贡献。作为知识，欧几里得几何学，至今还活在学校的课堂里，但它早已经不是人类所知道的唯一的几何学。欧氏几何有自己的界限，这个界限或关于界限的思想，启发了当代哲学家。界限就是适用的尺度。尺度是必须的，否则我们的生活就会紊乱。尺度总是以知识或者常识的方式固定下来。一个无视乃至破坏尺度的人，将受到尺度本身的惩罚。但人类另一种更顽固的天性，恰恰在于无视自身的智慧成果。科学创造的动机，往往并不来自“想为人类造福”那样的高尚，而只是出于好奇想看看规则之外的世界是怎样的，或者对原有的规则感到厌倦，而不是由于意识到旧规则是错误的。换句话说，“正确”或者“知道”对人生的价值，并没有我们从前所设想的那样重要。人们不珍惜已经获得的东西，这与人们明明知道应该珍惜，没有什么关系。

一件事情，不是其表面上所是的东西，而是其所不是的东西。例如，语言所构成的意象（比如象形文字）使我们联想到图像（例如绘画、情节、哑剧）也是一种语言，尽管这种语言是无声音的。语言既有界限又无界限，精神使语言的世界无所不在，这种情形使我们欢欣鼓舞。被改变了的形态不再是原有形态的一个摹本，而是事物本身诸形态的一种。

当我们说“在广义上”——这是什么意思？它相当于说“在理论上”

“在抽象的意义上”。当一个作者这么说或写的时候，他自己其实是在抽象地断定某结论，但如果只是这样抽象地谈论问题，隐藏着作者在思想上的模糊与偷懒，他没有告诉我们或没有描述出所谓“广义”内部精彩的思想细节。这些思想细节之间，从某个思想视角看是一致的，从另一个视角看则相互冲突。思想家与文学家的区别，在于思想家能在抽象的细节上（不是指编造故事情节的能力）走极端，用不着看见，思想家已经洞察到下一步思想路径的方向。这种直觉只是大致的，如果语言事先已被完全编织好了，语言即刻所能带给我们的惊喜，就会减少。这个过程所遵循的不应该是演绎逻辑，而是一种异化逻辑，或者叫增补性的逻辑。卢梭在他的《爱弥儿》中，曾经向我们精彩地描述了这种逻辑的精髓。也就是说，活生生的在场的东西，总是以替换者的姿态出场，这种变异或者变质、疏远，同时导致我们进步与退步，这就是时间过程中所发生的实在内容。这种增补性逻辑不像形式逻辑那样有“一定如此”的规则，它下面接着会出现怎样的思想内容、思想会从哪个方向来，是我们无法预先推测的。但是，为什么还要将这种鬼神莫测的思想情形称作“逻辑”呢？为了表明“逻辑”也不是一个样子的。

增补性逻辑——比如，可以变着法地说“活生生的现在”。现在永远处于“滞留”状态而不是完全重新开始，因为在任何“开始”之前，已经在经历间，康德早就描述过关于时间有限与无限的“二律背反”。但“滞留”的内容，以改变原有内容的姿态，展现在我们面前，因为经历了时间——胡塞尔在他的《内时间意识现象学》中，曾经反复这样叮嘱我们。

第六章　异域的时间

第一节　神、死亡与时间

就像对时间一样，我们不能问什么是神，神在哪里。如果我们有能力证明神的存在，那么这个神就不再是神了。神“不同于存在”，不可以对神说“是”与“不是”。神与 being 之间是脱钩的。现在我们试图把神与时间联系起来，因为时间也可以与 being 脱钩，时间不再是“存在的存在方式”。时间就像瞬间一样既不可能被抓住，也不可能被说中。时间如同神一样，是我们抓不住说不出的 X。当我们用语言描述这个 X 的时候，虽然仍旧免不了使用系词“是”，但是系词“是”笼罩下的 X 因素，比如神、时间，都不再是任何一样习俗理解中的东西、不再是其意思已经被完成的东西、不再是海德格尔所谓的“存在者”。可以只提方式（姿态、感受）而不提存在吗？可以只有方式而没有存在吗？比如只是渴望爱而没有（不是暂时没有而是永远没有）爱的对象——可以认为这种情形不是悲惨的而是幸福的吗？不是为了找到什么东西，而只是保持着寻找的意志本身，可以认为这就是道德本身吗？在这里，“爱”和“寻找”不再是通常所理解的意思，但这两个词仍旧有意义，就像“时间”一样。我们仍旧可以区别“爱”与“寻找”，尽管两者之间关系密切。就像我们仍旧可以区别“神”与“时间”，尽管两者之间有密切关系。

哲学思考能力，就是“凭空”建立联系和差异的能力、以另一种方式说某种情形的能力、设想某种奇特的思想情景的能力。例如，直觉可能是我们说不出自己的感受到底是什么，但就像盲人“看见了”光。这光既不是肉眼能看见的某样东西，也不是心智能理解的意思，这情形确实神秘，但是它“速度快能量大”，值得反复分析玩味——分析见其深刻性，

玩味见其趣味性。它的情景并不一定出现在另一个世界，而就在我们的生活世界。在这个意义上，由于我们并没有发现这些“光”，因此这些光就是此岸中的彼岸。我们往往下意识地逃避它，就像逃避尴尬，但这些我们碰不到却感受到的光，对精神生命最为重要。在有光或直觉的时刻，也是语言感到尴尬的时刻，因为语言更善于陈述或讲道理，而不善于描述或者抒情。所谓描述或者抒情，就是环顾左右而言其他——当语言不知道自己在说什么、当语言结结巴巴，就是语言充满热情智慧情趣的时刻，因为这时有光，语言无法恰如其分地揭示这些光。

直到 19 世纪中叶之前，在西方哲学史上，哲学家在研究时间问题时，绝少与存在脱钩。换句话说，哲学一直在用 being 阐述时间。存在是时间的基础、是时间之家。与存在脱钩的时间是不可思议的。这种思维习惯在哲学家那里根深蒂固。直到现在，即使是海德格尔这样的大哲学家，他最具代表性的著作《存在与时间》，仍旧把时间与存在紧紧纠缠在一起。由此观之，柏格森的思想也许更深刻直接，他用描述的方式分析时间，他使用的词语是“绵延”而不是存在或 being（换句话说，在柏格森那里，时间不是以存在作为基础的概念）。我们可以沿着柏格森的思路继续思考：为什么用“绵延”而避免把时间与存在联系起来？也许在柏格森眼里“存在”概念所导致的理智在性质上仍旧是空间的、数量的、计算的、演绎逻辑式的思维。用时间的绵延代替时间之存在，用行为本身代替给事物下定义（行为已经在原始时间之中了），而对该行为的理论描述或论证，属于原始时间的派生物——这种关系，我们可以参照卢梭所说的自然天性（或天然自由）与作为第二天性的社会习惯（或者在社会契约中的“政治自由”），这就可以合理地规避回答最根本的哲学问题陷阱：“这是什么。”海德格尔从“存在”与“存在者”区别（他认为西方哲学传统忘记了这个区别）的角度，触及了同样的问题。在这里，他与柏格森的立场其实是一致的。他肯定阅读过柏格森著作，但他在《存在与时间》中绝少提到柏格森，他在仅提到的几处中，口气是批评的而不是肯定的。

关于以上，勒维纳斯是这样说的：“首先，这里所涉及的时间——指时间的绵延，选用‘绵延’一词，乃出于以下考虑：它表明在这里，不存在‘这是什么？’的提问”。在不曾公开发表的讲座《时间的概念》中，海德格尔说，不可以提问‘什么是时间’，因为这马上就会把时间肯定为

存在。”[①]显然，这里并不是说我们没有能力问“这是什么”，而是说我们没有能力回答“这是什么”，因为当我们试图回答这个“什么”的时候，其实是用 être 或 being 回答了这个“什么”。换句话说，为了肯定“什么”（或者“存在”），先得肯定 being，being 与“什么”密不可分，是存在的前提。同样明显的是，正是为了避免陷入关于“什么”的提问陷阱，海德格尔试图以区分“存在”与“存在者”的方式拯救 être 或 being。但如果脱离了关于“什么”的提问，或者说使 être 与“什么”脱钩，那就等于与“存在”脱钩了，即 être 倾向于摆脱自身（因此，海德格尔才在这个词上面打叉），从而倾向于用“绵延”描述时间，或者说“时间”不再是一个与 être 或“什么”（存在）联系起来的概念，这就是海德格尔遮遮掩掩想要告诉我们的想法，或者说——他的思想倾向。

也就是说，要摆脱胡塞尔的“意向性”概念，因为所谓意向，在胡塞尔那里总是关于“什么”的，从而有了先定的方向。这也暗示在时间问题上，勒维纳斯想摆脱海德格尔所残留的“意向性”痕迹，因为海德格尔把时间描述为面向死亡的存在。当然，海氏的这种说法，其实已经不太像“意向性”，因为“死”不再是一个胡塞尔所理解的意向对象或 noema 。“死”既不是“什么”，也不是其意思已经被完成了的“意义”。沿着海德格尔的思路，勒维纳斯继续向前走了最为关键的两步：第一，对于时间来说，“将要”比“过去”更为重要。由于绵延的作用，所谓“现在”，乃是“将要的现在”；第二，死不是一个“什么”或者“对象”，死是与存在脱钩的纯粹的他者（与存在脱钩，也就是与“我”脱钩、与“主体性”脱钩。这里在批评笛卡尔，因为笛卡尔认为“我在”只意味着“我思”，反之亦然。当然。笛卡尔实质上肯定的，与其说是“思”，不如说是“être”，没有能离开 être 的思。在这里“我”也被 être 化了）。这里的“他者”消解了意向性的方向，瓦解了意向性概念的认识论倾向。

从此，时间不再属于任何形式的本体论。时间既不是任何意义上的实体，也不是一个能从数量上加以测量的对象——即不能从“存在”意义上的空间理解时间，不能把时间比喻为一条从过去途径现在，进而面向将

---

① 这里的“存在”，法文原文是 être，对应的英文是 being 。这段话，参见 Emmanuel Levinas，*Dieu，la mort et le temps* ，Grasset，1993，p. 15.

来的河流，因为如同柏格森所说，这样的比喻暗中肯定了“前”与“后”，而“前”与“后”属于空间的位置概念，这些现成的意思或现成的空间关系不适用于描述时间。这里谈论的是哲学时间，不是钟表上表示时间的刻度。我们永远处于时间之中，而对于时间本身究竟是什么，我们必须表示沉默，否则，我们就会用存在代替时间。

绵延不朝向任何存在，绵延没有自己想要达到或实现的目的，而这与“绵延自身就是目的”是一回事。可以按照这个思路，把“思想”置换到“时间”位置上：思想可以与存在脱钩，思想不再对应存在。于是，所谓“哲学基本问题”（思维与存在的关系问题）就“不存在”了。哲学本身或爱与智慧仍旧存在，但这种存在已经与 être 无关了（或者说，不以其作为基础）。思想在流动中（思想已经意味着流动，不可能存在不流动的思想），因此思想与绵延是一回事。换句话说，要克服最顽固的精神习惯，这个习惯就是思想总是在 être 氛围下思想。要脱离这个氛围，也就是说，用“和”或者建立新的精神关系取代“是”与“不是”的判断。这并非一定在语言中不出现“是”的字眼，而是说即使出现“是”，“是”的实际意思，其实是“和”，而“和”的意思，是即将建立或创造新的精神连线，这是一个精神裂变的过程。同样，时间也可以不在 être 氛围下。以上所谓“和”再也不建立形式逻辑的同一律意义上的同一性关系，而意味着德里达所谓的“延异”或“同时与自身的差异性”。

勒维纳斯把时间与死连接起来，并且与存在脱钩。死是广义的，并非习俗所理解的死亡，相反它是与绵延有密切关系的“活生生的死”，因此我们不要被“死”这个词误导。死相当于在“是”或“存在”的字眼上画叉，但是在“画叉”后残留的情形，非但不同于“人死了”，而是人重新更富有创造性地复活。勒维纳斯认为，海德格尔在“是”上面画叉，意味着与西方哲学传统决裂——即“是”不再是一个观念或者理念，“是”自身乃空洞的形式，毫无内容，它最抽象、最单纯。要使得“是”真正有内容，就要超越哲学家眼中的本体论，把“是”理解为更真实的内容。比如，être 或 being 是一个动词（这相当于说它不是其自身而是别的、与他者建立关系），它预示着将要经历某个行为过程，它正在被我们亲身经历，而且此过程同时也是彼过程。如果“是”字意味其自身并永远与自身同一，这等于没有发生真正的时间或绵延。这种以自我满足为唯

一目标的“是”，乃一切邪恶的总根源。这里还包含另一个批评，即抵制一切普遍性、抵制一切抽象的说教，那总是有理的教条以善的面目出现暗藏着邪恶。及而广之，一切战争、为实现目的不择手段的目的性思维方式，都是精神领域的误区，在人类社会中人为地制造痛苦与灾难。

于是，勒维纳斯为我们敞开了一个崭新的思想视野，一个更道德、更艺术、更神圣的视野。人类不再为一个外在的目标奋斗一生或牺牲自己，哪怕这个目标的旗帜上写着“为了更幸福、更自由”，因为真正的幸福与自由并不在未来的某个时刻，而就在当下——当下的过程，思想、行为、享有过程。我们处于独立的或搁置历史的状态、无知或虚无状态，这就是广义上的死所面临的即将诞生的复兴。这里所谓“复”，就是这一次不同于上一次，即差异。思想景象要想吸引人，就得处于尚无答案但有诱惑的状态。思想的出发点不但朝向未知，而且一再背离原初动机，这保证了思想之年轻、避免了人为制造的精神灾难——换句话说，思想从不想也不可能返回过去（就像时光一去不返），这也暗含着一切以往的原因不再是当下行为的原因，因为没有所谓“第一原因”。一切经验将不再是经验，或者我们大可不必像传统哲学教育我们的那样重视经验。经验是被用来打破的或真正的经验就在当下。没有经验但有思想，就像不但“我死了”这个悖谬的表达式充满了哲学意义，而且我可以思想“我死了”的情景。所谓后现代思想，就是分析和理解不可能的经验，就是悖谬的或拧巴的思想。虽然永远不可能经验“死”，但可以理解乃至创造性的理解“死”，这种理解本身代替了经验或成为“新的经验”。

每个人都不可能经验到自己的死亡，死是人的最终归宿。死的念头一次又一次折返，但是死形不成意向，“死”是空的意向。空的意向违背了胡塞尔关于意向性的定义。死脱离了经验，形不成被意向的某物。朝向“无”的意向将不再是意向。死——对于“我”来说是永远不在场的“在场”，后一个“在场”是“焦虑”的替换词，但我并不是在焦虑某件具体事情，这是一切形而上感情的总根源。在类似的情形上诞生的绝望、恐惧、无聊、孤单、爱、兴奋，也都不针对或者说不由某件具体的事情所引起。这些与具体原因或具体事情无关的感情，是人类永远无法摆脱的天性。作为天性或者天赋，这些形而上的感情与“被满足”无关，这些感情黑洞无法被满足。无法克服，无法消除这些形而上的感情，它们永远回

来，它们与时光的流逝无关、与性别和年龄无关，与“知道”无关。在精神层次上，这些纯粹感情高于“知道”。在“知道”的角度上无用的感情（例如后悔、自寻烦恼）是纯粹的感情。令人惊讶的是，这些纯粹感情伴随人类智力水平的增加却反而更加稀少。动物（例如狗和猫）的纯粹感情甚至超越了人类，因为人类总要下意识地去寻找原因、理解或智力，人类似乎已经不再理解漠视原因的纯粹感情，不再理解“什么都不为了”，只是“由于”感情本身。人们在爱之前，总是习惯性下意识地寻找爱的原因。人们不再理解爱诞生于“原因”之前，不再理解爱可以没有原因。没有爱的具体对象，爱本身非但没有失去价值，反而升华出更神圣的价值，这就像没有特意想什么，但极具创造性的思想却在不知不觉中涌现——无法遏止的灵感只能在自由思想的氛围中冉冉升起，搁置任何人为的努力和事先的计划（自己的想法只像自己，别担心与别人的想法不一样），这样思想就像爱一样，是使人惬意快乐的事情。

我可以对我不曾亲自在场的情景充满感情，我与我不在场的情景（思想情景、历史事件等等）有密切关系，我与此刻我所不知道的“有人谈论我”或“有人想到我”之间，有密切关系，即使这些情形是我永远不可能知道的，但它们似幽灵活跃在我的直觉之中。类似的情形还有，我被莫名其妙地感动，即使感动我的人或者事物对我毫无察觉十分冷淡。所有这些，都是我与“纯粹他者”之间的关系、没有关系的关系。我与那些对我毫不知情的他者或者“死物”之间，存在着友谊。

以上可以继续说，一切感情用语可以原封不动（即词语本身不发生改变）地暗含两个方向：一个是理智的、计算的、形而下的，这里不仅包括一切与物质世界有关的对象，也包括已经被实现了的理解。另一方向，是形而上的、神秘的、神圣的。神圣的基础是神秘，而不是“已经被实现了的理解”。我们可以对一切感情表达式发问，它是朝向哪个方向？例如，“欲望”也可以神圣——如果它因无法被理解而充满神秘，如果它不想干涉他人或物质世界。别贬低欲望，但“我”的欲望是任何人都无法理解的，即使我自己，也不理解我自己的欲望。从神秘的形而上高度，“犯罪心理学”的说法不成立，存在的只是心理而已，没有什么“犯罪心理”。“犯罪心理”之说，已经事先把心理按照某种先验的标准做了分类。

时间之绵延属于描述而不属于定义，但是当我这里说“属于”或“不属于”的时候，已经下意识地做了分类或使用了逻辑。换句话说，我不否认分类和逻辑的必要性，只是努力去接近更原始的逻辑——元逻辑、还没有接触到分类问题的逻辑、还不太像逻辑的“逻辑”。“逻辑”思维究竟是怎么开始的？当我说在原始思维中既含有“形成后来形式逻辑的萌芽因素”同时又悖谬任性“很不逻辑”，此刻我究竟是在假设还是在描述？还是同时是这两者？抑或同时还处于我尚不知晓的其他精神状态？可是我突然发现，此时此刻我仍旧被囚禁在以系词“是”作为基础的形式逻辑的羁绊之中——这是语言的命运，但未必就没有逃脱之路。逃脱的路径有赖于自由意志与直觉、有赖于我所书写的词语或句子之间的具体连接。我这里指的不仅是连接的形式，更是连接的内容，即把传统思维中似乎没有关系的词语连接起来而毫不理会形式逻辑。因此，就像在勒维纳斯的文章中一样，我这里也发生了一种即刻的思想，它们正在发生而不是对已经发生的思想的某种模仿。如何分析思想的即刻性？它不仅意味着思想随时会改变“主意”或心思的方向，它还意味着因刺激而唤醒的念头凌乱、无法确定，更意味着原汁原味的思想，也就是处于“什么都不知道”状态下的思想。某种感情中掺杂别一种感情，但直接就是精神享受。一旦我们把这种精神状态作为反思的对象，即一旦插入了间接性，或者说一旦我们处于知道的状态，思想的沉醉反而不见了，因为“知道”总是想把我们随时会改变方向的瞬间的兴奋，凝固为某种永恒的思想模式或思想方法。

后现代思想的能力，不体现在归纳或给事物定性的能力，而体现在从相同或者相似之中寻找差异的能力。做一般性判断最省力气，而觉察出细微差异则是最难的思想。我不是你，但我离不开你。我与你之间的对话寻找的不是共同点或求得共识，我不是为了说服你或影响你而与你对话的。我对你感兴趣是因为你不是我，我不知道你，你得经常显得与众不同，具备我所没有的能力与精神气质，才能保持对我的吸引力。按照勒维纳斯的说法，“我的独特性在于我逃避关于我的概念”① “我”不是一个概念，如同时间在绵延，时间不是“存在”意义上的概念。我是不可代替的，

① Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 29.

因为我得亲自死，“亲自”一词与“我”有缘分。我意味着亲自。正在我身上发生的一切，与我没有距离。同样，有两种根本不同意味的死，一个是别人的死（我之外的一切人）；一个是我自己的死。前者之死是存在的、它是一个重大或不重大的事件（依照与我关系的亲疏），后者即我之死对于我是不存在的，因为我在死就不在，死在我就不在。同样道理，也有两种根本不同意味的时间，一种情形，是时间在别人那里，它表现为我之外的一切人所制造的一切事件。另一种情形，是时间在我这里，它表现为我亲身经历的一切。我出生之前的时间和我死后的世界所经历的时间，与我的亲自性无关。但这两种时间之间又有所区别，前者是我有可能知道的，后者则是我不可能知道的，我只能趁我活着的时候去猜测。但如果我广义地理解这里的死，那么我的一生都是在“死”中度过的，因为一切当下都是将要发生的当下，时间箭头永远向前。

换句话说，即便我按照习惯去度过每一天，但这种度过或者说经历，就心理活动的细节而言，也可以说是在猜测中度过的。每个今天都不同于昨天，每天都在发生新鲜事（即使表面上或形式上不是这样），因此我生活的实际内容，就是猜测。为什么要猜测呢？因为我不知道，我不可能知道我即将发生的心思，我也不知道我周围和遥远的生活世界就要发生怎样的事情，因此这些即将发生的心思和事情，都以他者的状态就要被我亲自经历，这些他者即将死而复活。与其说我不得不猜测，不如说猜测是每一个“我”的实际生活内容，因为人的一切身体活动无不受到心理活动支配，而心理活动是在猜测中度过的。猜测先于选择，为了选择先得猜测。猜测也是“判断”或“博弈”（赌）的更准确、更贴近人性的说法。猜测改变了通常意义上的判断，因为在这里猜测与广义上的死，紧密连接在一起，从而与存在脱钩。我说猜测与死连在一起，根据在于猜测与不知道连接在一起，而这就是时间与猜测之间的关系，时间与死之间的关系。表面上，“猜测”或“死”这两个字眼都没有直接提到时间，但这两个字眼已经蕴含着它们就发生在当下，或者说，即将。

猜测是一种中性的感情，它处于“想知道”与“焦虑”之间。一方面想知道，另方面则是永远不可能知道，永远猜不中，由此导致的情绪效果，就是焦虑。要把猜测与计划区别开来，猜测并不来自主观故意，猜测时刻在发生，是方向扭转极快的心理行为。猜测中所伴随的焦虑不安，并

非消极的情绪，因为在很多情形下，处于“不知道”的精神状态，反而会使人莫名的兴奋，而一旦知道，虽然能使人安心，却也导致乏味。有必要指出，任何感情用语都是特殊的、个性的，含有与其自身不符的其他感情因素，因此有别于传统的建立在普遍性基础上的哲学概念。还要把猜测与现象学的“意向性”区别开来，尽管乍看起来两者之间有相似之处，但我这里所谓“猜测”更倾向于精神处于警觉状态、“胡思乱想”状态，没有清晰的思想方向。这类似失眠状态，入睡之前，我们躺下来的“任务”似乎是睡觉，但却极少去想“我要睡觉”，因为“我要睡觉”的意向与真的入睡之间不但不存在因果关系（真正的睡眠，就是不想入睡却睡着了），而且这种意向会妨碍入睡。同样，失眠是自动发生的，我们从来没想让它发生。在失眠状态下，思维失去了方向，因为此刻我们没有思想任务——没有这个任务，但精神处于警觉状态。

现在，我们拓宽“失眠”的界限。也就是说，可以在没有预先的意向、没有计划、没有中心思想、没有原则、没有主观故意的情形下，在日常生活中保持警觉状态：貌似若有所思，其实什么都没想，有热情却缺少热情投向的对象。这就像一个作家在笔端流出他没有想写的文字，这些文字只是他个人精神天性的表露，与他所读过的书并没有直接关系，他总是篡改他已经知道的知识。也就是说，一切才华都是即兴的才华，这就是才华与时间之间的关系。一切阻碍即兴发挥的东西都是“邪恶”的，因为这等于扼杀活生生的精神生命。抽象的感情是永恒的，但具体的感受或感情总是即兴的、变化的，它们昙花一现，它们象征着生命的某一次高峰，它们是活过的证明，即使它们很快归于沉寂甚至永远消失。

因此，要超越凝固，或者说，超越存在。怎么去超越？很简单，当一座冷冰冰的人物雕塑突然开始神奇地眨起眼睛，就实现了对存在的超越，这是即兴发生的。同样，真正的想，就是别一种想。真正的生活，就是别一种生活。

面对未来或即将发生什么，在细节上我们永远不会真正知道、不可能知道、永远猜不中。为什么还要去猜？猜，是一种下意识的强迫心理。没有什么压力逼迫我们去猜，但只要心里在活动，其活动内容的性质就是在猜测。猜测是性灵的活动，它时刻决定着我们下一步做什么。猜测的基本特征，就是不服从一切既定的东西，正是猜测的能力使得人不同于机器

人。我宁可用“猜测”替代“判断”，因为猜测的语感（预感?）更精细，而“判断”一词冷漠僵化并且倾向于普遍性（尤其为了与机器人的相当于执行命令的“判断”相区别）。猜测又等值于想象，这又是人区别于机器人的关键之处。机器人的思维必须执行逻辑指令，A 指令的意向一旦发生，接下来的行为方向永远等值于 A，相异因素之间的交换永远是等值的，这里只需要计算，不需要任何想象（要区别想象与计算，想象可以不符合逻辑推断）。人的心理活动之所以从根本上有别于智能机器，就在于人的内心会自然而然地想象。猜测是以联想的方式发生的，联想的真实情形就是想象。在想象过程中，A 永远不会等值于 A，A 总是与我们尚不知晓的 B、C、D 连接起来。笛卡尔在沉思中怀疑自己的身体是由玻璃做成的，他联想到自己内心有一个天才恶魔。他可以任意去想，怎么想都行，只要他有能力想到，没人能拦得住。只要你的内心足够强大，没有任何外部的强制能“杀死”你的心。

要想说“什么”先得说“是”，但这个“是”自身却什么都不是。你光说“是”人家根本听不懂，人家一定要问是“什么”。这个“什么”，用哲学术语，叫本体论，而“是”其实发生在本体论之前，因为“是”尚未形成“什么”。海德格尔和勒维纳斯对这个“是”环顾左右而言其他，例如认为“是”首先是一个系动词，其实就是一种行为的姿态，但这姿态还没有落实，一旦落实，就是实现了的本体论。同样的道理举一反三，也可以说这里的“是”相当于独白或内心。内心的警觉一旦形成语言（口语或文字），就定格为“什么”。因此，独白或内心的朦胧状态（就像失眠状态下的精神警觉）不但早于“什么”，甚至也早于“是”。为什么要寻找“早”呢？因为这是在寻找时间的原始形态。例如，即兴的念头发生在理解之前，还没有理解。原始的或原样的时间发生在形成时间“概念”之前。还没容哲学家解释“什么是时间”，时间就已经在起作用了。还有，提问并不一定等待回答，没有答案的问题有其独特的价值。

第二节　时间与人

海德格尔提问“是”本身，在传统哲学中，这个问题不是没有“答案”，而是同时有很多答案，这些答案由各种各样的“什么”来回答，但

这些答案都忘记了“是”首先是一个系动词，哲学家们其实是坐在系动词“这匹马”上找马或寻找答案的，却忘记了自己早就骑在马背上了。海德格尔这个发现，事关哲学根本问题，这个发现派生了别的发现。

海德格尔说“语言是存在（être）的家，人便居住在这个家中，那些进行思考和创作诗歌的人就是这个家的看家人”①。这段话非常有名，它的蕴意复杂而深刻。首先看 être，在海德格尔看来，传统哲学遗忘了这个明显的系动词而径直地去思考所谓“存在者”——即一个抽象的含义已经被完成了的概念。换句话说，传统哲学思考的是概念，而忘记了概念原本就是语言，忘记了语言才是概念的家（概念就生活在语言中）。当哲学用对概念的思考取代对语言自身的思考时，忘记了概念与语言之间的区别，概念是完美的而语言是生动具体的。也就是说，在这种替换过程中，思想丢掉了很多不应当丢掉的东西（例如诗意）。这就像原样的生活世界中根本不存在欧氏几何中的三角形，也不存在纯粹的二维世界（在显微镜下观察，纸面总是凹凸不平的）。几何学的这种追问有巨大的学术价值，正是这种追问诞生了非欧几何学。同样，海德格尔在这里的追问具有重大的哲学价值，它告诉我们哲学思考不是一个样子的，即哲学不仅在概念中，更在语言中。从概念追问到语言，这是海德格尔追问的第一步。然后，他追问 être 在（西方）语言中的地位，表面上他说语言是 être 的家（海德格尔这样说有他的用意，他想把“存在者”或者概念还原为语言），但这句话恰恰应该倒过来理解，即 être 是（西方）语言的家（语法、逻辑、哲学、宗教、科学，乃至整个西方文明，都是建立在 être 或“本体论”基础上的）。然后，是追问的第三步：人就住在语言之中——这个判断应该被理解为，在追问人的时候，首先应该追问 être。勒维纳斯正是这样理解海德格尔的，他说：“从人的存在（existence）出发描述人性，就是从 Dasein（对应的法文词是 être——引注）出发描述人性，更确切地说，这种描述就是在 être 的基础上追问人性。”②表面上，这是把关于人（人性）的问题转变为语言问题，但实际上，海德格尔是将语言问题转变

---

① ［德］海德格尔：《关于人道主义的通信》，参见法文版 Heidegger，*Questions III et IV*，Gallimard，2000，pp. 67 - 68。

② Emmanuel Levinas，*Dieu，la mort et le temps*，Grasset，1993，p. 34.

为艺术问题（他用诗象征全部艺术之精髓）——人的本性在于艺术式地生存，思想的本性也在于艺术性地思考——在这里海德格尔完成了他的第四次追问。与其说在这里海德格尔是“反人道主义”的，不如说他从艺术出发重新思考人性或人的本质。

Dasein 通常被译为“此在”（也可以译为“亲在”，意味着亲自性、亲自出场）以区别于一般性的存在或存在者（法文译为 étant）。用“此在”（或者“亲在”）描述人性，相当于人一会儿这样、一会儿那样，哲学术语叫出场的方式，时间术语叫瞬间与瞬间不同，或者说是如此这般的瞬间。“这样”连接“那样”，联系到说话，这叫结巴（语音或者思想以中断的方式衔接起来）。联系到电影镜头，这叫“蒙太奇”或镜头转换。这很像在显微镜下观察一张平滑的纸，看见了纸张平滑的真相是凹凸不平。换句话说，别用大概念或者大字眼定义人性。人性是细腻的、近距离的、活生生的。人是自相矛盾的性灵，因此千万别为自己的多样性（或者叫“任意地脱离正常轨道”）而感到苦恼。

把“思”理解为“诗”（艺术），海德格尔扭转了哲学沉思的方向。在他看来，以柏拉图和亚里士多德为代表的哲学传统，只是把“思”理解为解释（或者叫“反思”或“理论的态度”、知识），而没有理解为（艺术）行为或艺术的态度，没有把思想理解为在实际活动中的想，没有把“做”和“想”在时间上融为一体，没把这两者看成一回事（譬如，没把思想理解为独白，即我和我自己说话。独白亦然是一种思想行为）。想是在做中实现的，做已经含有想。

理论的态度在字面上往往被标上某某“主义”。海德格尔又追问到古希腊尚没有把思想称为“哲学”的时代，他试图重新把思想与哲学区别开来——他是怎么做到的？他重新思考系动词，并从中区别了两个方向，哲学倾向于“存在”（者），而思想倾向于“此在”。“此在”强调的不是一般性，而是每次与每次之间的差异性。思想连线经历了数不清的十字路口，不再遵守“同一律”。思想的关键词是“可能性”，哲学的关键词是“实在性”或必然性。人性以可能性的方式出场，意味着人性既可以这样也可以那样。

海德格尔认为沉浸于传统哲学时，思想还没有发生，而要发生真正的思想，就得放弃以寻找原因为基本特征的“哲学”、放弃理论的态度、放

弃“主义”、放弃解释。他甚至认为艺术语言（以诗为代表）之外的理论语言是一种技术语言、工具语言，是“堕落的”语言。他还想放弃这样一种哲学态度，即认为哲学就是给事物命名，这个名字或者概念成为代替事物本身的一个标签。他不赞同用任何概念分析人的本质或给人贴标签，因此他不赞同“人道主义”。他认为只有学会不在形形色色的“名称”下生活时，人们才真正懂得了生活。人的“家”在艺术语言那里，而不在理论语言之中。因此，“人”这个名字并不能真实概括人本身（或人性）。不能用任何概念概括人的本质，人的本质在于人性，但人性并不是一个名称或概念。人性是神秘的可能性。人性是开放的、深不可测。

于是，这样一些“不是概念”的精神状态登场亮相了，例如惊讶、焦虑、无聊、孤独、警觉、恐惧、绝望。尽管海德格尔很少提到精神分析，但这些词语确实也是“精神病学”经常提到的，这可能是一种无意间的相遇，但这样的奇遇值得高度重视，因为它是20世纪人类精神状况—症候。尼采晚年疯了，但他的思想，如果用一句话概括，就是回到原样的精神——这不是一句普通陈述，以分析“无意识”见长的弗洛伊德熟读尼采。20世纪的欧洲哲学几乎成了尼采的天下。尼采最重要的思想贡献，在于他对传统所认为的人的“正常心理”提出挑战。他认为长期以来，原样的精神却被“社会公德”视为“不正常”的、“非道德”的。压抑原样的精神，就是对人性的最大奴役。从这种压力下解放出来——这种新启蒙运动，贯穿于20世纪西方文明：世纪初就有敏锐的西方学者提出西方文明在衰落，现代派艺术层出不穷。第二次世界大战后，美国出现“垮掉的一代”，精神分析大行其道，不仅被引入了艺术创作，而且派生了很多新学科。例如“犯罪心理学”。学科界限在消解过程中所派生的新学科，丰富了人类精神。例如，对性别和性别关系的重估，动物伦理学的诞生。一切原本固定的关系脱钩了、“乱套了”。

“时间”话题转变为“瞬间”话题，本雅明描述现代性的特征就是“拥抱瞬间的美好”——“速度”成为时代话题。谁跟不上速度，谁就会落伍。在传统那里，想象与科学不能放在同一个领域，科学需要的是证明，而想象可以天马行空。但是，很多新学科和新的艺术新类型之所以建立起来，恰恰由于在证明中融入了想象（例如犯罪心理学），或者在想象中融入了科学（科幻电影）。当代人一个世纪的经历，等于远古时代多少

世纪的总和，这又是速度。速度与惊讶刺激在一起，而把理解力搁置一边。同样由于速度，旧有的尚未理解，新事物又冒了出来。就像德勒兹说的，“懂就懂，不懂就不懂”。从此以后，思想就是制造惊讶刺激的能力吗？所有这些，都是“时间哲学”话题。用海德格尔的意思，有趣而深刻的事情或念头、感受——就在这儿或那儿。这个这儿或那儿可能是某场合，但由于人是精神的人，因此我宁可说这儿或那儿在精神内部，是某瞬间精神如此这般。场所一旦被想到，就会被纳入时间轨迹，而时间是被想到的。换句话说，时间附属于精神。

“海德格尔注意到人们不能这样提问‘什么是时间’，如果人们这样提问时间，就等于在提问时已经回答了，即时间是一个存在者。”[①]也许转换这个问题的提法，就形成了新的思想，例如问时间在谁那里？这就与我上述所谓“亲自性”有关了——例如，与不可替代的死有关。时间不再是一个仅仅与运动数量有关的问题（亚里士多德在《物理学》中说，时间是运动的数量），而像柏格森说的，时间涉及的是事物的质量。质量与数量大小无关、质量不可测量。就像“从此以后”这样的表述可以发生在任何瞬间，它只存在于绵延着的精神之中，我们对它心领神会。

思考，就是我与自己说话——这与知识无关、与有用无关、与真正解决了世界上某个具体问题无关。与自己说怎样的话，这是难以预料的、是意料之外的。因此，与自己说话时，意向性、期待、反思，一概没有地位。如此情形，可以比作运动员的跑步才华（例如他用多少秒跑完 100 米）与他想跑得快之间，没有任何关系。在他还没有想时，100 米就已经跑完了。真正的思考，就类似这样的跑步，思考是不知不觉永远在路上的行为（想跑得快，则属于反思，笛卡尔确立了近代以来哲学的反思传统，海德格尔反抗这种传统，他要回到原始的思考、在路上的思考）。这是“没有物质的物质行为”，就像心理医生使用精神分析方法治疗抑郁症患者的过程中，“精神分析”就是在做“精神手术”，“精神分析方法”（例如心理医生与患者谈话）就是精神手术刀。又可以把思考换成时间，时间也在不知不觉中流逝。与其说思考在时间之中进行，不如说思考与时间直接就是一回事——时间是思考的显现方式，反之亦然。这表明时间与意

① Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 35.

向性（或者期待）无关。思考是这样一种才华，它以出乎意料的方式显示自身，理解力早就天赋于心。

什么是知识？质言之，知识就是这个问句中的“什么”。一切以存在者方式出现的“什么”，都是已经被我们知道了的东西。当“是”不再连接“什么”或者知识的时候，思考就开始冒险了，真正的时间就“开始了”。在这个意义上，真正的时间随时都可以开始，也随时都可以结束，就像真正的思考一样。由于上述原因，尽管一个人生来就具备了思考的潜质，却可能终生都没学会思考（社会环境所致，这就像一个初生儿生来就具有学会说话的潜质，但由于突发耳聋，从而导致终生不会说话）。因此，普鲁斯特的呼唤动人心魄：去寻找失去的时间。这不仅等于发现更是发明了新时间。

以存在者的方式思考，是概念性思考或整体性思考，例如将“人”理解为“整体”而不是个人。整体没有亲自性，个人才有亲自性。西方传统哲学并非没提到个人，然而，即使启蒙时代“个性解放”的口号，也是在“人道主义”旗帜下，即“个人”附属于作为“人”的概念总体性，而没有把个人理解为亲自性。也就是说，个人的亲自性在“人的存在”之外，完全被忽视了。亲自性使人与自身的距离消失。就像我以上说的，思考就是自己与自己说话。我们不可能把握或理解整体性，因为整体性本身是无限的，就像人的可能性是无限的。但是，当思考是从整体性出发时，总是暗中承诺知道了“这个无限”的意思，它暗中做出了选择而忽视了其他选项。换句话说，与其说思考关注的是历史和现实中已经和正在“在场”的人的面目，不如说思考就是去思考人所缺失的维度——它不在场，不是故意隐瞒使其不在场，而是即使想使其在场，也无法澄清其真实面目。正是在这里，思考（或者说时间）与死亡、他者、虚无连接在一起。这里的思考是悖谬的，即距离我最近的亲自性同时却距离最远。也就是说，死亡、他者、虚无，属于“知道的不可能性”。但也可以说，真正的时间等同于“一切皆有可能”。这思想与维特根斯坦冲突，即哲学还没有死亡，或者说对不可说的东西没有保持沉默。哲学的使命就是去思考那些不可说的，而这种思考是有意义的。关于“可能性”的话题，可以与时间话题互换。

死亡，就是不再存在。但是思考不仅没有在死亡处停止，而且按照古

希腊哲学传统，哲学就是要去思考死亡。因此，死亡和结束不是一回事。如果在这里把死亡换成时间，那么可以说时间与数量问题无关，或者说时间与那些不能被思考的问题有关。与其说时间问题是一个困难的问题，不如说时间就是困难本身。在这里，不再是“非此即彼”的情形，不再可以说“要么存在，要么不存在”，不再从“是”与“非”中二选一，而是亦此亦彼，同时既存在又不存在。死亡既存在又不存在、时间既存在又不存在——这里的“不存在”即上述的“不可能性”；这里的“存在”即上述“不可能的可能性”。

康德说，“人自身就是目的”。康德说出了一个伟大的思想，但是在海德格尔看来，康德此说还囚禁于“人类学”。在此，“人类学”在哲学上的含义是“人类中心论”。对此，也许古希腊哲学家普洛泰戈拉的表达更生动形象：“人是万物的尺度，是存在着的东西存在的尺度，也是不存在着的东西不存在的尺度。”总之，这里确立了人的视野的特权。难道这还有什么疑问吗？难道我们还能超出人的视野吗？这里确实有这样一个细微而根本的差异，作为人类，我们确实不能超越人的视野，但是，究竟什么是“人的视野”（也可以换成康德的话“人自身”）却永远是一个悬而未决的问题。海德格尔所不赞同的，其实是一切有关“人的视野”之预先的结论或者立场，简言之，他不赞同一切事先的尺度，即“人是万物的尺度”把这个尺度绝对化了。有比任何尺度更早的思想，犹如没有“是”仍旧有思想，思想不一定非得与“是”联系起来。当我们思考“是”如何在哲学中登场亮相时，精神就处于没有“是”仍旧有思想的状态。如果这个思考过程离不开使用“是”作为思想的过渡，那么这里的“是”并非之后本体论意义上的“是”（例如古代汉语中的“是”并不相当于英语中的“to be”），而是被打上叉的“是”（即胡塞尔现象学意义上的括号）。“存在”（to be）还是“不存在”（not to be）不再是哲学首先要面对或者要去回答的第一个问题（真与假，是存在与不存在的派生话题），因此哈姆莱特的问题过时了。这个思考（即思考人自身的时候，不从“to be”出发）首先要归功于胡塞尔，海德格尔只是承袭了他的老师的思路。

海德格尔认为“亲在”（即上述的“此在”或亲自性）更真实，就像我与自己说话过程中说出的思想更真实（思想的真相永远是孤独的）。

从此，“自我性”等同于这里的“亲自性”而不再是笛卡尔反思式的“我思故我在”所确立的抽象意义上的普遍的我（或“自我意识”）。从此，“死”的话题自苏格拉底和柏拉图之后“第一次”作为哲学根本话题：死是最根本的亲自性，但吊诡之处在于，对于“to be”而言，“死”不存在。就是说，“死”并不等同于“not to be”，因为作为全然的他者，死不同于存在。同样，时间也是全然的他者，因为真正的时间还没有被描述过，因为从前一切有关时间的描述，都暗中假定了某种“时间整体”。换句话说，从前的哲学都试图回答“什么是时间”——而一旦落入这样的企图，哲学就远离了真正的时间。从此，“现象学”不再描述现象，现象学走上一条“归隐之路”，以至于从勒维纳斯开始，“他者”彻底替代了“存在”，现象学里再无“现象”。

于是，现象学研究转向了关于“他者”的研究，有了“死亡现象学”，这个表述自身就是悖谬的，因为在传统哲学看来，例如在伊壁鸠鲁那里，我在，死就不在；死在，我就不在。因此，“死亡现象”这个说法不成立，有现象就无死亡，有死亡就无现象。现在，勒维纳斯打通死亡与现象之间的鸿沟，会有怎样的思考呢？在这里，康德的思想也“望而却步”了，因为作为存在方式的“范畴”不再存在。换句话说，死是无法命名的“现象”。由于没有任何东西在场，思考面临着不可能性、时间面临着不可能性。死超越存在、超越总体性，这与“死无法命名”是一个意思。同样，无法命名的经验将不再是“经验”，而是经验的不可能性。上述“亲自性”不再是可以命名（或者不再属于维特根斯坦所谓“可说的”范围）的经验。他人之死是可以命名的经验，因为他人之死不属于我的亲自性。

显而易见，人死之后不可能思考。任何死后有灵魂的说法，任何“我在我死后还能思考”的说法，其实都是我在活着时候的想法（这就像说一切时刻都不过是当下时刻），也就是我在做假设。这就像我有能力或说出“我死了”。必须借助这样的假设思考才能推进一步，就像必须假定从“什么都没有”（0）中还可以减去5（拿走5样东西）这样的“荒谬”情形，数学才有所进展。因此，古希腊哲人关于“哲学就是关于死亡的练习”是以如此的当代方式复活的：to be（人的语言方式）乃面对死亡的 to be（海德格尔的思路，被通俗地说成“人是面对死亡的存在”）。关

于 to be 的思考被关于死亡的思考所取代，这就越过了笛卡尔而重新回到古希腊哲学。但严格说，这里不能说“关于死亡的思考”，因为它容易产生误解，以为死亡是作为一样“东西”形成思考的对象。不是的，而宁可说思考在经历死亡——就像以上数学的例子：从“什么都没有”（0）中还可以减去 5。否则，就无法推动哲学之进展。换句话说，像数学一样，哲学要引进和思考“荒谬”。同样，与“存在”联系起来的时间，是可以被理解的时间，而与“死亡”联系起来的时间，是荒谬的时间，因为在时间不再当成思考的对象的时候，我们反而拥有了时间。我们拥有了不能被说出来的时间——除非我们不再用“是什么”的方式说时间，这是怎么做到的？如果我们只是表面上说到“是”，但连接“是”两边的，是不对称的因素、是相互不能还原的因素，“是”的本来含义就在无形中被消解掉了，尽管“是”这个字还在。因此，我们可以说，时间就是“还没”——这很像我们永远等不来。著名荒诞话剧《等待戈多》中承诺戈多要来，却永远没有真正出场，可是演员和观众一道在经历着时间。“还没”并非真正的虚无，其中的渴望与失望交织；“还没”并非是消极的情绪或消极的时间过程，因为我们处于莫名其妙的创造过程。这个过程没有终结（无论我睡着还是醒着，我永无休止地与自己说话，人在梦中也可以思考），这是一个沉浸或沉醉的过程，而不像话剧《等待戈多》中的无聊。独处或无所事事并不意味着无聊，此时此刻可以冥想，亲自性自身就是自身快乐的源泉（“禅”从另一个方向揭示了我这里描述的思考状态）。“还没”既不是自我也不是非我，而是处于自我与非我之间。我既在又不在，就像一个在游荡着的幽灵。一旦我从“还没”的状态中脱离，就像笛卡尔反思他自己的心情那样，成为自己心情的旁观者，就进入了反思状态。于是，“纯粹理性”登场了，我的梦醒了，沉醉消失了，日复一日的枯燥乏味开始了。

“还没”这个表达式，简易清晰地描述了思想的悖谬情形，即“不同于存在”的情形：没有存在，但残留下思想、神或神秘。只剩下骰子。只要骰子落地，“存在”就诞生了，猜测就没有了，思维就定势了，趣味连同创造的深刻性一齐不见了。不知道或尚未实现才有趣味，“还没”才有趣味，焦虑才有趣味，而一切结论或结果都是无趣的，因为它们把我们绑定了。

我处于还不是我的状态，但也不是费希特的“非我”，因为他这样等于下了结论。“我”没有落实，还不能说我。因此我“死”了。我死了但我的精神还在，因此不等于非我。“还没”连接着“从此以后”，这是一种朝气蓬勃的青春状态，它是与脸上皱纹无关的年轻精神。

如果我对自己必将到来的死亡感到焦虑，等同于对虚无的焦虑和恐惧，因为我生理上的死亡与我之间不可能相见，我所收获的，只是焦虑与恐惧。与此同时，死亡是我人生最重要的组成部分，构成“我”的中心结构。想到死——这是一再浮现的存在于每个人内心的强迫心理。但古怪的是，我人生最重要的组成部分，却不在我的人生之中。进一步说，与其说人在思考死亡，不如说人在虚无之中思考、思考处于虚无缥缈之中，漫无边际。这就像回到了思考的本色，即我与自己说话。与每个人最切己的死亡同时距离也最遥远，例如死亡、朋友、所爱之人。死的悖谬性还在于，一方面，死是先验的而非经验的。作为死的先验性与康德那里的先验性的相同之处，在于这两种先验性都规定了某种确定之事。不同在于，康德哲学意义上的先验性是“有”，我可以知道这个“有”，而死亡的先验性却是“无”，我不知道它，所以是“无”。但是“作为无的先验性”，这个表述是悖理的，它令人莫名其妙，没有所指。在形而下的层面，我早就知道人必死，但在形而上的层面，我对死本身一无所知——这注定了哲学思考是一场必然失败的思考，但是这种思考本身就是哲学的事业。换句话说，哲学思考所寻找的不是答案、不是正确，而是思考本身，这就是“必然失败的思考”的悖谬意义。

思考死，思考“不存在”的现象，这颠覆了“现象”这个词的世俗含义，就像“直观”一词在康德那里只是感性的，而胡塞尔偏要“木制的铁”，他说有“理智直观”。作为哲学家，胡塞尔能“看见”感性看不见的东西，但他为什么坚持说“理智直观”而不说“思想”呢？为了强调理智直观与思想之间的微妙区别，即理智直观不需要推理证明一下子就能直达事情的本质。“死亡现象”是看不见的现象（就我的死是我看不见的现象而言），也是胡塞尔说过的“木制的铁”。“木制的铁”是荒谬的，在逻辑上说不通，就像从什么都没有的“数量”中竟然能减去 5，如果后者在数学中不荒谬并成为数学逻辑的一部分，为什么类似的情形在哲学中就荒谬呢？就像在数学中一样，倘若不思考荒谬，哲学就无从进展、无从

进步。思想和时间一道，向“什么都没有”开放。敞开的思想与敞开的时间，其中的可能性等值于不可能性，从此精神活动再不是对称的或对应的，再没有“等价交换”现象，以往的逻辑思维在此处失灵。思考中所“呈现”的不仅不能在现实中实现，甚至也不能在逻辑中实现、不能在理解中实现——用勒维纳斯的话说，精神与“全然的他者”遭遇了。

思考，就是我与自己说话——它朝着两个基本方向，或者处于设想与猜测之中，朝向现在尚不存在的未来的某种场景，设想当那场合出现时自己应当作何举动？如何与人交往言谈？如果这样的设想者认定自己那时会手足无措或者感到兴奋，那么此时此刻他已经开始在心里演习这样的手足无措或者兴奋。虽然将来某个真实的场合尚未出现，但是他的感情举止已经提前预支了。心思重的人不是一次而是多次如此“提前预支”，当他心目中某个未来场合真的出现时，他在行为与心理上的反应，每每会与他之前已经多次预支过的感情举止不同。也许有人会说，在这个意义上，他浪费了很多毫无意义的感情。但这就是人啊！人的心理生活就是这样的，这是一种自寻烦恼的能力。如果把这些“自寻”的“烦恼”写下来，不但可能成为快乐的事情，而且从中诞生了才华横溢的文学作品（就像卢梭的作品《新爱洛漪丝》，这本书由一封又一封往来的情书组成）。这是怎么回事呢？真相在于，与其说人们想拥有自己所喜欢的东西，不如说人们喜爱的并不真的就是这些被拥有的东西，而是欣赏想拥有这些东西的思想或感情的过程（写情书的过程），这过程也是人们真正获得了的东西。换句话说，一个纯粹的现实主义者在真实的生活中总是感到不幸，因为他以满足或真正拥有想要的东西作为人生的目的和价值取向。不难理解，满足了一个愿望之后他即刻就会产生新的愿望，他的人生有限而愿望无限。在这个意义上说，他的人生将以失败而告终。他是一个失败者因为在他临死时，还有一个没有实现的愿望，叔本华由此推断人生是痛苦的，是一场悲剧。可是，为什么一定要实实在在地“抱住”想要的东西才叫快乐与幸福呢？我们自身之外的东西本来就不是自己的，我们只需要守住自己的心灵就会感到幸福。无用而完美的思考同时带给人烦恼与幸福，思考或者说思想过程，等同于事情本身。

但是，从另一个角度，这种“自寻烦恼的能力”乃是一种时间上的浪费，这就是思考的第二个方向，即刻反应，直接沉浸于当下在场的事情

之中。人生的悲剧或痛苦的情形，就在于不是把时间消耗在懊悔过去，就是浪费在幻想未来，而唯独忘记了当下正在手头上的“好事情”。最美好的时刻永远是今天、此时此刻，因为除此之外我没有能力拥有别的。在这个意义上，尼采式的善于忘记，是一种美德。既不要为一件已经既成事实的事情而懊悔，也不要为一个自以为是的计划之实现而奋斗终生，因为前者是无用的，后者是不可能的——你的计划不可能实现，它不可能按照你想象的样子实现。退一万步，即使它按照你现在想象的样子实现了，当它真的实现那一天，你并不会获得当初心目中的那种“高兴”，因为你已经预先高兴过了，你已经预支了高兴。事情不可能被计划，但我们还是死板地按照计划行事，这表现了人的平庸。当我终日为某件事情懊悔，我有消极的人生态度，毫无建树。当我忘记已经过去的事情，我的注意力在转向新的价值。事物的存在是什么意思？就是你正在想到它。事物不存在是什么意思？就是你现在没有想到它。至于“无论你想到还是没想到，事物都不依赖你的意志而存在”——这是自然科学的态度，不是哲学的态度。精神不但高于自然而且改变和创造自然。事物不依赖我的“想到”而存在，给我这样的提醒，即我想到的事物或人，与事物的实际样子或他人的实际情形，永远不是一回事。

第三节 破碎的“还没有”

计划——是一件可以测量之事，亚里士多德的时间态度也是如此，他认为时间是能被测量的，是数量上的事情。亚氏对时间的判断，极大影响了之后的西方哲学，从此哲学认为时间就像从遥远的过去途径现在流淌到未来的一条河。柏格森反驳说，这个时间态度不仅把“过去”“现在”“将来”当成某样东西从而成为思考的对象，而且是用空间的位置关系去测量它们（过去 = 前，现在 = 当下在场，将来 = 后），哲学的“理智”被名义上是“时间”实质上是“空间”的概念束缚住了。因此，他认为哲学应该返回真实而原始的时间，也就是绵延。要把绵延与线性流淌的“河”区别开来。绵延是生成或创造，而“线性的河”不过是在模仿与重复。怎么才能创造呢？创造要从线性的河流中改道、滑脱、偏移。改道一定有一个初始时刻，我称之为有厚度的瞬间，初始时刻并不纯粹。过去和

将来都凝聚在瞬间之中，这个瞬间有力量。海德格尔没有直接使用“瞬间”这个词语，但他说“此在”“亲在”“异在”。与其说他这是在用空间术语描述时间，不如说他把空间术语“在”，融入时间术语“此”“亲”“异”之中，“此”“亲”“异”就是瞬间的基本特征，是瞬间的表现形式或出场形式。

与柏格森不同，海德格尔把柏格森视为“物质要素”的死亡，纳入精神要素，并且把死亡与时间联系起来思考。柏格森的“绵延”不考虑“结束”或者“界限”的问题，而海德格尔“面对死亡的存在”考虑了这些问题。

如何用通俗易懂的语言归纳柏格森与海德格尔的共性？那就是思想自己与自己说话，说话是以精神冲动的方式实现的。

讨论死，就是讨论界限或者超越。如果不在“时间绵延”中插入关于界限的思想，就容易忽视超越的话题，从而看不到死可以是另一种生命复活的隐喻，看不到“存在”与“活着”不是一回事。换句话说，没有存在，却仍旧活着，灵魂是不朽的——但这不是判断、不是知道，而是希望。这里的“灵魂”也可以说是神性。在不知道要发生什么的情况下，保持希望，这种思考的态度，属于信仰，或者叫乐观。这些希望或信仰，不仅限于用在“大字眼”上面，不仅是通常所谓世界观和人生观，更重要的是微小的、仅属于自己的希望与信仰，它们是心情的事。心事无大小，其大小完全因人而异。对已有的事实熟视无睹、“明知不可而为之”、满心怀着希望的状态。这种状态本身，是道德的，它是超越了善恶的道德。

以上，我曾讨论“还没有”（我这里有意不给它一个主语，可以有任意主语），显然这是破碎的表达。同样明显的，是自然而然会想到“还没”实现（落实）存在，这就像当我们听见一个孤零零的“是”字，会自然而然地询问“是什么”。如果“什么”永远被推迟在场，永远不落实，那就永远处于“还没”状态，其实这正是德里达的“延异”想要表达的思想状态。死就是“还没”，时间也是“还没”，这也是尼采苦苦追求的原样的思想、原样的时间。“还没”——思想并不会等来想要的（或者所希望的东西），精神永远处于“希望”或者“想要”的状态。在这个过程中，思考趋向于脱离原本的轨道驶向别的方向，这就是思想的轨迹

——注意力不集中，一再被打断。被打断后重新连接，这样的往复，使得思维的结构呈现网状，思考刺激其中某一个点，会有蝴蝶效应。与自然界中的同样效应不同，心灵中的蝴蝶效应会随时中断，因为人的心思反复无常。这样的顺其自然使人乐观，目标始终如一的思想不仅虚假，而且枯燥乏味，令人痛苦不堪。

在康德那里，时间与感性直观在一起，他没有讨论过与“死”联系一起的时间，或者与可理解的现象世界无关的时间。康德关心实在，而把希望留在莫须有的乌托邦。非常欣赏康德思想的叔本华，把康德的自在之物从死魂灵之地拯救出来，他认为自由意志本身就是自在之物，等于填平了在康德那里实际存在着的阴阳两界之鸿沟。死亡也属于自在之物的世界。死亡是有内容的，不是虚无。与其说自由意志可以与死亡沟通，不如说自由意志自身容得下死亡——活生生的死亡。

康德认为，感性和建立在知识之上的理解力，都无法触摸灵魂不朽和上帝存在。海德格尔区分思想与知识，他的想法已经与康德不同。思想和灵魂一样，都是自己与自己说话（叔本华把这种情形说成自由意志），毫不在乎与他人之间的可交流性、不在乎知识。那么，如果时间也不停留在现象世界呢？如果时间也有自由意志呢？那么时间也会去冒险——自由意志中已经暗含有疯狂——时间视野可能不再局限于“有”（存在），而是向“无”（虚无）、向“还没”敞开自身。不可能去想的，就不可能作为思考的对象而存在。在想的不可能性中，会鬼使神差地冒出怎样的“想”？是比想还多的想、多余的想。就像胡塞尔那样，把能想的“存在”放在括号里搁置不论。于是，思想或者精神，处于不同于存在的状态。这就抵制了巴门尼德的“思维与存在”的同一性。

在死亡、灵魂不朽、上帝那里，在纯粹的虚无或乌托邦那里，在自在之物那里的时间状态究竟如何？康德没有说，在他看来，这样的想法越界了。有趣的是，一方面，如上所述，在我看来，从心灵层面，只要能被人想到并且对心情、思想造成影响，我就认为那“被想到”的东西“存在”；另一方面，当我们说“那儿”（海德格尔说“此在”、康德说“自在之物”），我们其实是使用了空间术语或适用于空间的概念。也就是说，可说的语言在性质上就是空间的。柏格森批评传统哲学一直在用空间概念描述时间，还应进一步说，只要是在用语言描述时间，就已经等于用空间

思考时间了。这是没办法的事情。换句话，时间不可说。只要时间遭遇语言，语言就会篡改时间的本来面目。难道真的没有办法吗？有办法，当我们用某词语或概念描述时间的时候，同时已经直觉或领悟到该词语或概念不是其表面的意思，它是别的意思，它的真实意思只能在游荡中去领会。因此，真实的理解或解释，所面临的是一种思想气氛、“思想场域”，而不是聚焦在某一个点的“意思”。思想创新在于思想气氛或“思想场域”的延伸，或者叫作异域之间的嫁接，例如“不存在的上帝”（在意思上和“我死了”是一样的），把时间维度引入康德的“自在之物”（对死亡、灵魂不灭、上帝问题的思考）。

柏格森排斥类似“圆的方”的思想，因此，他的哲学思想很少讨论死亡或者虚无。对此他在《创造性的进化》里说了一段话：“在废除一切的意义上被理解的绝对虚无的观念，等于破坏观念本身的观念、一个假观念、就是一个（相当于什么内容都没有——引注）单纯的词语。如果废除一样东西就在于用另一样东西取代它，如果对不在场的东西（柏格森这里暗指‘虚无’——引注）的思考只有通过重现某种别的东西才有可能，最后如果废除首先意味着替换，那么‘废除一切’的观念就像‘圆的方’一样荒谬。”[①]为什么不能思考死呢？因为死是完全不可思议的虚无，柏格森只考虑生命的冲动。在这里，与其说不可能思考死，不如说“死”无法被思考，对“无从下手”的虚无怎么会产生冲动呢？在此，勒维纳斯与海德格尔站在一起：“相反，对于海德格尔来说，可以进入虚无，这是非理性的进入：就像在焦虑中进入死。”[②]想到自身的死亡而滋生的焦虑，就等同于进入死亡状态了。这不是真正进入而是替换，焦虑替换了死本身。与柏格森不同，也与胡塞尔不同，海德格尔在自己的著作中详细描述了焦虑和无聊。在这里，海德格尔以这样的方式从胡塞尔的“意向性”概念中汲取精髓：所谓意向性，就是进入不同于自身的事物。勒维纳斯认为这使思考的方向不但可以面向虚无，而且可以进入虚无，而他本人只要从海氏那里向前迈一步：用他者代替死亡或者虚无。于是，感情替换了存在，存在消失了但感情仍旧顽固地残留——在这里，“没有存

① Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 80.

② Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 80.

在”指的是与认识论的情形不同，不存在感情指向的对象，或者说“所焦虑的”事情不能以对象的方式出现。例如，关于自身死亡的焦虑。在亚里士多德那里，可能性指的是还没有成为现实的“潜在的现实”，但是在海德格尔这里，可能性不是潜在的现实，而是不可能性本身，因此勒维纳斯说，海氏的意向等于指向一种“不可能的可能性”，也就是虚无。这是令人震惊的，它扭转了哲学思考的方向。海德格尔对思考死亡（虚无）感到着迷。他在这里反对理论的态度，即反对重复（或“再现”）的态度——这就把思考与知识区别开了，因为没有重复，知识就无从谈起。他倾向于用感情的字眼替换“意向性”概念。

海德格尔的上述思想，等于对传统哲学釜底抽薪，因为伴随着摆脱“存在”概念，也就摆脱了基础、根据、因果性、必然性。一句话，海德格尔试图摆脱柏拉图以来的观念论传统。于是“我们来到了欧洲哲学不曾思考过的事物面前”①。死亡是虚无，这种试图与 being 断绝往来的“纯粹虚无”所带来的否定效果，不同于亚里士多德所代表的希腊哲学传统所说的“否定”。从此，不再从 being 的眼光看虚无。当我们想到虚无时，决不要辅之以 being 作为思考的出发点。怎么办呢？取消世界，首先不再捍卫知识论立场、不再像黑格尔哲学那样从“存在”出发、不再立足于知道（或者记忆）。但黑格尔同时说哲学出发点不确定、不能先规定好。哲学是从思考那些直接的不确定的“东西”出发的。哲学的家在“不确定”那里。黑格尔说，哲学从思考“纯粹的存在”开始，而“纯粹的存在”空无内容，无法说它是什么，因而难以确定。对照以上，黑格尔在这里的描述也适用于死亡或者虚无。也就是说，思想能进入死亡和虚无，但并非一定以黑格尔的方式。思想可以固守不确定性，生成或变化还是有的，但可以不理睬被生成的东西，而只是沉浸于生成过程本身，因为只要目光停留在被生成的“东西”上面，生成本身就停止了。但是，黑格尔走了另一个方向，在他看来，如果不从纯粹虚无中走出（思考出）某种东西，思想就无法进行——所谓思考，就是对某样东西（概念、客体、被思考的对象，等等）的思考。因此，他认为虚无已经是存在（being），从这里走出逻辑学。在思想的出发点，黑格尔首先思考的是如何给思考本

① Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 82.

身装上一个模式或框子，而不是直接沉浸于思考本身之中。他一开始就进入了反思或间接性之中。按照黑格尔的思考，除了说“有虚无”，否则我们怎么说虚无呢？但是用“有”说虚无，岂不等于虚无与存在相贯通了吗？于是，对存在的思考取代了对虚无的思考。

因此，纯粹虚无之路被堵死了，思考纯粹虚无是毫无疑义的。海德格尔和勒维纳斯的“思之路”还无从谈起。本来的情形是从不确定到确定，或者哲学家是用不变的东西替换变化的东西。为了哲学自身的尊严，变化却遭到贬低，不变的因素被说成真理，从柏拉图开始就是如此——思想、理解、看，就是想出、理解、看到了什么。如果没法想、没法理解、没法看见，这是哲学家不能容忍的。

在黑格尔视为对立统一的地方（同一性支配了差异性），勒维纳斯看到了绝对差异、不发生关系、不同一。例如，在虚无与存在之间，虚无与存在是可分开的，不需要从存在出发去理解虚无。再比如，对偶然性的理解可以不参照必然性，偶然性与必然性无关。对矮的理解不必参照高，与高没有关系。这样，偶然性和矮，就处于无依无靠状态，它们不可思议是因为它们从来就没有在这种不可思议的方向上去思去议。不参照必然性（当我们想到“偶然性”一词的时候，完全不必想到必然性的情景）的偶然性令人震惊，它预示什么都可能发生，缕不出头绪、找不出因果关系。但是，这些预示的情景，毕竟仍旧是情景。只要我们足够勇敢，思想的天不会塌下来。总之，正在消解的是对某个词语含义的理解习惯。在这样的时刻：把某个词语与似乎有某种近似其实并无真实关系的另一个词语联系起来思考，消解就悄然发生了。也就是说，究竟从哪个方向理解一个词语，该词语与别的什么词语相似，那可不一定。与其说这里正在发生的情形是某种阐释，不如说精神处于分裂状态。精神的专注，是以精神一再中断的方式实现的。在这里“中断”就是改道、生成别的东西。这里似乎没有因果关系，结果并不从潜在的前提中推导出来。为什么呢？因为有“不是原因的原因”总是在瞬间冒出来形成新的刺激。不能说这里的“瞬间”就是原因，“原因”这个概念是理性的，而瞬间是神秘的、是“在思考的途中”不能说却发生实际效果的因素。

海德格尔开始说那些还没法想、没法理解、没法看见的“东西”，他没有像维特根斯坦那样对这些“东西”保持沉默。例如，“每一个人的死

都是一个丑闻、是第一次死（是这个人第一次也是最后一次死——引注），不存在死的种类、不能有关于死的一般概念”[①]。什么叫“有法想”？就是给“想”一个出口或出路，这是由“是”来引导的，比如“死是虚无”——这句貌似神秘的话其实是可以被理解的，因为它含有“是”。如果让“是”失效，首先就得给“是”设置障碍，以至于没法沿着“是”的思路去设想，例如“是”在“圆的方”面前败下阵来。

再比如，面对死亡而感到的焦虑或恐惧，就是无法拥抱存在的纯粹感情。从这些感情中走出来的，就是原始时间、不曾存在的时间。它们可遇而不可求，介于发现与发明之间。我有能力突然想到它，它才涌现，否则它可能永远不来。这很像与虚无建立关系的时间，我赤手空拳向头上抓了一把，然后紧握拳头，再缓慢地松开，拳头里有什么，什么都没有，但我这个抓的行为并不是无效的，它经历了时间和我虚无之中的感受。这个瞬间我无依无靠，因此与本体论无关。你不可以问我为什么想那些没用的事情，因为不是我要想，而是它自己冒出来的。我不能制止它冒出来，但也不能强迫它冒出来，就像我怎么也想不起一个曾经的熟人的名字，可是当我感到绝望就要放弃时，这个名字却鬼使神差地自己冒出来了。冲动从来就是不请自到的，而不是准备出来的，这当然是冲动之美丽。哲学、数学、艺术上的冲动又是无邪的，它们进入世界上并不存在的异域，然而正是这些没用的“东西”推动着20世纪世界文明。这里所谓虚无，包括一切史无前例的情形、一切没有事先规定的情形。没有事先的理解，发生与理解是同时的，因此这不是理解而是即刻的心理反应。它写出不知道的东西，它同时令人惶恐与兴奋，不停地期待下一个。

面对死亡、临死状态，惊奇与永远的抑郁挥之不去，为自己哭泣。无论怎么努力都白费，这情形使人绝望，但能把绝望变成有魅力的心理之转折点吗？可以的，只要盯住自己的绝望心理，只要对绝望本身感到好奇，好奇就慢慢顶替绝望，它是在不可能想明白的黑洞中自发闪烁的光芒，不要自己去浇灭它，除非它自己熄灭。同样，爱、自由、神顶替了死亡。它们之所以能成为爱、自由、神，就在于我们不可能知道它们。“我们知道

---

① Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 105.

死，但我们没有能力思考死。”[①]顶替这种无能的，是一些莫名而陌生的冲动，叫它们爱、自由、神，但它们只是内感受的精神状态，而不是名称、更不是概念。爱，就是不朽的愿望。不朽就是不死，不会随着死而死。爱，还连接纯粹兴趣，爱与纯粹兴趣一样，自身就是美的。

因此，勒维纳斯赞同这样的思想：“从时间出发思考死，而不是像海德格尔那样，从死出发思考时间。”[②]两者之间有什么区别呢？十分隐晦，先肯定死和时间都不属于现象世界，都不能用“是什么”回答。在这个意义上，它们作为“两样”在世界上并不存在的乌托邦，却是不一样的乌托邦。简单说，勒维纳斯想更鲜明地突出时间是一个他者，作为他者，时间不以任何明显或隐晦的形式与存在建立关系，而海德格尔在考虑时间问题时，总是与“存在”藕断丝连。

为了实现勒维纳斯的愿望，就要放弃永恒。永恒包含了全部时间，这是不可能的。放弃永恒，就要用“界限”的思路思考时间，而瞬间的首要含义，就是界限，即它要消失，要被别的东西取代。虽然此瞬间与彼瞬间连接在一起无法分离，但彼此之间的性质，并不相同，因为时间并非空无内容的纯形式，时间充满内容。离开对瞬间的考虑，所谓“时间内容”是不可思议的。

独白或自己与自己说话，就是与瞬间降临脑海中的任何别的念头说话。这些念头来去匆匆，决不以完全相同的样子出现第二次。这些念头就像神一样。神不存在，但神有意义。因此，意义可以“不存在”。同样，任何在世的事物都可能是神，它们附在在世的东西之上，我们看不见它们。我们可以在发现的意义上发明它们，或者在发明的意义上发现它们。因为在这里，发现与发明的界限，或者原本就有的与原先没有的东西的界限，模糊不清。我们看见地上有个黑洞，由这个黑洞联想到与这个黑洞一点关系都没有的别的东西，这叫发现还是发明呢？如果叫发现，那么那个别的东西和这黑洞没有丝毫关系，这怎么能叫发现呢？如果叫发明，那么我确实受到这个黑洞的启发而联想出别的东西，因而发明并不纯粹，不是无中生有。

---

① Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 104.

② Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993, p. 122.

思考，倾向于比有能力思考到的还多，这正是使人沉醉于思考的诱因。这诱因就是想知道下一步还会发生什么，而无暇理会“正在滋生出来的莫名其妙的想法有什么用处”。这情形与传统哲学的思维模式相冲突，因为缺少思考对象，精神处于无意识甚至无语言状态。精神只是警觉、兴奋、混沌，精神没有借助于已经知道的去理解尚不知道的。如果思想总是对某事物的思想，这个无所思的时候就没有思想。但如果思想并不意味着非得知道自己在想什么，那么无所思的时刻可能正是真正的思考开始登场亮相的时刻，其中有“无意识的意识”。如果巴门尼德说得不对，那么思想与存在就不是同一的，思想可以像幽灵一样弥漫而从不存在，就是正在思想者本人也不知道自己正在思想。幽灵从不在场。

上述“比想还多的想”肯定区别于任何一种先验性，它是无中生有，而先验性自身已经是“有”。先验和意向性概念一样，总有被事先约束的思考框架或者所意向的对象。但是，在“比想还多的想”的情形中，即将出现的总是一个别的东西、一个他者、一个“幽灵”。先验和意向性都属于意识，而“比想还多的想”之情形属于无意识。真正的精神活动在瞬间，处于“第一次”同时也是“最后一次”状态。再次呈现的，只是表面上重复事实上差异。这里没有先验性的位置，除非改变对“先验性”的解释，把先验性理解为任意性。

传统哲学，习惯于围绕永恒思考所有问题，这个基本特点秘而不宣，它刻在思考者的骨髓里但他自己却不自知。永恒即 A = A 而不是非 A。传统哲学也讨论“变化”，但只是在永恒之内讨论变化，没有真正生成别的东西。这个问题并不像外表这么好懂。说得复杂点：在传统哲学看来，一切动词都要或直接或间接地有一个宾词或所指，说总得说出点什么，因此说要围绕着“所说”。同样，等待要围绕着“所等”。如果没有“所说”或被等待的事情，那么“说”和“等”本身，就是空洞的、没有意义的，因为它们的名分没有落实。这里有所谓身份或者叫作给事物命名，总得先有事物后有名字，比如一个孩子出生后被父母起个名字。在这里，“先”不是物理时间意义上的在先，而是逻辑上的在先。孩子出生前可能就被起好名字了，但这并不重要，重要的是这个孩子一定得有个名字，否则在他出生后漫长的人生道路上，人们在辨认他时，会遇到多少不必要的麻烦啊！人们得拐弯抹角用千变万化的摹状词描述他，模糊而不准确。名不正

则言不顺，因此守住自己的本分非常重要。柏拉图的《理想国》，也强调身份的重要性。所有这些，都是对称的或对等的辨认，它强调一定要有所思的对象。这个对象，在约定的前提下是不变的，否则精神就会陷入混乱，在辨认基础上的理解就无从谈起。

但是，从尼采开始，敏锐的欧洲哲学家们开始怀疑哲学史这套命名谱系。尼采并不悲观，他认为可以从精神陷入混乱或精神危机中获取灵感，精神的魅力就在于此。我们以上分析的所谓“他者”问题，就是在两个无同一性的差异因素之间，直接联系。用心理学术语，它从哲学的自我意识转入无意识领域。以下我还将指出，与其说它转入了弗洛伊德的精神分析领域，不如说转入了德勒兹式的精神分裂分析。“他者”既不是 A = A 的形式逻辑思维，也不属于在精神领域里探寻“幽暗的因果关系”的精神分析，而更像是对更有利于心理健康的“精神分裂状态”的描述。为什么叫精神分裂？因为所谓他者并不是任何意义上的重新命名（“他者”不是概念或名字），而意味着“生成别的”。他者与时间的联系，就在于时间本身就是以他者的方式流淌的，总在生成别的。精神分裂的内容就是精神跳跃，精神没有走直线，眼睛明明看着 A 但从 A 中能唤醒心中怎样的秘密，永远是一个谜。但是，这唤醒或者说觉醒方向，朝向兴趣或者快乐。也就是说，这样的精神分裂，它同时是美的、创造性的，甚至它在沉浸中实践着精神分裂的逻辑。这是一种增补性的发散的逻辑。比如，没有 X 的 X（例子：真正的宽恕就是对不能原谅的事情表示原谅的态度）。它有被遮蔽了的更真实情形（它更健康的原因在于它更真实）并因此更深刻。它没有离开生活世界，它是生活世界中的幽灵或神性，它既属于发现也属于发明。它甚至是科学发现的逻辑，因为它永远朝向“比想还多的想”——朝向他者的态度，就是超越自身的局限性，对尚不知道的事情保持精神的警觉与兴趣。警觉，就是说，没等待什么，没有思维任务。警觉只是一种思维的姿态，因为大脑停不下来。

善于思考者或善于写作者，使别人对自己有兴趣的方式，就是刺激别人的警觉，但别让他知道下面会发生什么。事实上思考者或写作者自己，也不清楚下面到底会发生什么。就此而言，他们与读者的处境相同。不同的是，他们是思想的引领者。与“知道”（或知识）相抗衡，因为精神渴望被惊吓。

思想无禁区，但能在无禁区的情形下使思想真正有所建树，非天才不可。比如，思考上帝而不求助于存在的概念，即不求助于本体论，这是康德在《纯粹理性批判》中第一次系统阐述的。这也成为海德格尔和勒维纳斯的思想来源之一，康德安置上帝的自在之物，成为事实上的他者。不过它在康德那里尚且是以乌托邦的形式出现，而到了勒维纳斯这里，则相似于被福柯称作“异托邦”的东西。“异托邦”（或者称“异域”）与乌托邦的区别在于，乌托邦是一个在世界上不曾存在的场所，它只存留在人的幻想中。但是，“异托邦”并非纯粹的虚无，“异托邦”大致处于“发现”与“发明”的交界处：它是生活世界本来就有的精神因子，但需要我们的灵感赋予其创造性的意义。例如，镜子里的我、公墓里相邻坟墓中死去的人曾经生活在不同的年代和地区，他们也许生前并不相识，但死后却近在咫尺，如此等等。这些生活世界原本就有的因子＋热情或想象，创造出“异托邦”。公墓就是一个有关“异托邦”的发明，类似的还有博物馆、图书馆、超市、连锁店，甚至今天无所不在的互联网，所有这些，都不是乌托邦，但也不是世界上原本就有的东西。在这个意义上，在我们的生活世界中，“异托邦”现象已经无所不在，我们的热情已经无法与之分开。它们原本不存在，但我们能感受它们从而创造它们，使其不仅只是停留在大脑里的海市蜃楼。直观的感受取代了对纯粹概念的解释，但康德同时说概念是必要的，否则就等于没有“眼睛”的直观。康德这里说的是心灵的眼睛，也就是理解力。例如，这里的乌托邦和异托邦都是概念，但概念与概念在性质上不同。勒维纳斯和德勒兹所说的概念，显然与康德说的不同。康德决没想到“他者”是概念。在勒维纳斯那里，“他者”事实上承担了概念的功能——用一个抽象词语暗指精神处于无着落状态。

从学理上说，以上分析的关键之处，在于没有存在而有思想。进一步说，能思并不一定意味着所思的存在，就像直觉中的判断虽然缺乏证明，但可能比按照形式逻辑推出的结论更准确。

精神的转折点，在于如何看待存在。传统哲学说，人的兴趣就在于拥有（也包括思考、理解）存在。但勒维纳斯的意思是，人不必去争取拥有，因为人已经拥有了，而这样的拥有，在传统哲学那里从来没有被好好考虑过，因为它脱离了存在。与其说拥有“不存在”的东西，不如说拥有脱离了存在。换句话说，拥有并不是为了什么，什么都不“为了”，因

而在传统哲学看来这样的“拥有”一点用都没有。这里所谓“没有用”倒不一定是指功利上的好处，更是指说不清道不明。什么都不想要，没有意向，不主动、不努力，一切都是随手或者随感碰上的。也许这样的撞见会很激烈很深入，但并没有太费劲，或者说实际上很费劲但感觉没有费劲——这其中的奥秘全在于浓厚的兴趣使然。兴趣本身就具有美感，而美感本身即美德。

第四节　时间与超越

超越，就是说思想在冒险，这是思想行为而不是在进行解释。冒险，就是面临纯粹的陌生、尚不知道、不可以用已知解释未知，精神处于不对称状态。例如，我知道什么样的思考方法是毫无成效的，但这并不能保证我知道思想朝着哪个方向想，能想到前人不曾想过的。

18 世纪欧洲启蒙运动，唤醒了一个公正的社会空间。与此同时，私人空间的问题并没有获得充分讨论。私人空间，不可交流的感受，把我与你隔离起来的障碍，并不是说有妨碍交流的法律，而是指那些即使允许自由交流也交流不了的无法言说的复杂感受，这是纯粹私人感受。卢梭在《忏悔录》中写道，“我与我曾经见过的任何人都不相同”。卢梭是一个别人。为什么总要寻找自己人呢？这是一种怯懦的想法，勇敢而智慧的人，寻找别人。也就是说，寻找中断，而不是连续性。我知道我自己，但我不知道别人。别人并不一定是不认识的人，一个熟人也可能是别人。别人，我之外的人，别人与我之间是超越的关系，这种超越与等级无关，别人既不比我高贵也不比我低贱。别人只是不同于我，因为别人是“另一个人”，有一副陌生面孔、陌生气质。有各种各样的陌生，比如，让原本熟悉的同义词之间变得互不相识，这能使得一个旧词有新鲜含义。以往人们称赞一个人有思想，潜在的意思往往指这个人有广博的知识（知道的东西多），甚至等于在夸奖这个人有惊人的记忆力（懂好几门外国语）。在记忆手段并不发达的时代，思想与知识之间往往被认为是等值的。但是，如果我们不再认为有知识就是有思想，就等于给思想输入了新鲜血液。思想，就是非同凡想，而相比之下，知识本身却可能是平庸的。去思想，就是去说别人没有说过的话，而这些话在任何现成的知识体系中都无法

寻觅。

去思想，并不等同于“使劲想”，很多新思想的获得并不来自有意去想。我没特意那样想，那想法是自己冒出来的。我并没费力，它不是我刻苦读书学习的结果。多读书并不会自动有思想。无意向或无意识而有思想的情形，令我兴趣盎然。这就像当我抓紧时间去做计划中的事情，我也可能是在浪费时间，而我的大脑在无所事事随处闲逛时，却反而可能在拥有时间，因为我按计划做事时，目标始终如一，而每当我的思想处于闲逛状态，就相当于我同时做很多事，因为脑子里的头绪多中断也多。按计划做事要克服很多不取决于我的外部束缚，使我高度紧张，而闲逛的大脑却自由自在无拘无束，我没有求助于任何人就感到幸福。

勒维纳斯在《相异性与超越性》中思考哲学问题，他用引号括起来一句话“大地上的陌生人”[①]，令我感到惊讶的是，这和 2008 年诺贝尔文学奖获得者法国作家勒克莱齐奥一本小说的名字一样。[②]唯一的区别，关于“陌生人”，勒维纳斯偏重于加缪说的“局外人”（étranger），勒克莱齐奥则强调“身世不明的不认识的人”（L’inconnu）。这表明哲学思考与人生思考在此处会和，哲学返回古代。古希腊哲人的智慧从思考人的存在出发（哲学的出发点之一）。哲学一开始就关注人的生活世界，文学一开始就思考人生，哲学与文学并非两个不同领域。

人的身份是人的身外之物，文章的标题也可以是文章内容之外的东西。如果只是用身份衡量一个人，或者对一篇文章简单地望文（标题）生义，就可能远离了事情真相。因此，别用身份或文章标题吓人，而要看你的人本身或文章本身。一句话是谁说的并不重要，重要的是话说得是否有质量。考据“身份”的学问，乃哲学智慧所不齿。如果出场的只是名字、身份、概念，如果所谓思考只是把这些东西串联起来，那么真正的智慧还没有发生。一个真正的人，不是为某名分而奋斗之人、不是为了成为别人眼中自己所应该成为的人。一个人不是为了让别人满意而活着的——而当你怀着如此的信念去生活，奇迹发生了，那就是你反而成为在别人看来有成就的人，别人对你很满意。有一个没有国家远离社会的民族，起源

① Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendence*, Fata Morgana, 1995, p. 42.

② J. M. G. Le CLézio, *L’inconnu sur la terre*, Gallimard, 1978.

于远古的游牧精神，这就是波西米亚人或吉普赛人。哲学中的波西米亚风格，最为典型的是德勒兹的思想风格。思想决不停留在一个地方。思想没有思想器官，身上的所有器官都能思考，而不仅只用大脑思考。德勒兹创造了很多类似“无器官体”这样古怪的哲学“概念”，这些概念与柏拉图和亚里士多德的哲学传统无关。当德勒兹说“哲学就是创造概念”时，他是在诳人，因为他的所有概念背后都没有什么一成不变的原则，所有概念都处于“游牧”之中。与其说他随时准备奔赴其他领域，不如说他的思想永远奔波在路上。他不需要思想签证，他没有思想的国界。他尝试以小说笔法写哲学著作，而且获得了成功。他著作中创造的角色，就是他创造的一堆概念。略有不同的是，小说的角色生存于世，而思想的角色活在问题之中，问题就是思想的空气，没有问题，思想将窒息而死。

让我们分析一种很细微的感受性差异，比如感动，有两个分析方向。按照现象学的意向分析，一切心理活动都是意向活动，即对某事物的意向。在这里，某物是必需的要素；另一个方向，感动，就是自发地冲向自身的感动，找不到意向性的所谓某事物。莫名其妙的高兴，找不出值得高兴的原因，此时此刻，已经进入了一种非常细腻的感情境界。这很像是自我沉醉、自我悲伤，例如“黛玉葬花”，花和眼泪之间原本没有任何关系，或者说眼泪可以由任何诱因而引起。这是和自己的心思较劲，而心思本身的性质，与是否有来自外部世界值得与不值得高兴的事情之间，没有必然的联系。本来一件事情的情景是值得高兴的，但当事人却顿生无聊感，虽然这种无聊感可能转瞬即逝，但它袒露了一种非常细腻的感情境界，它甚至表明人真正的幸福与外部世界无关，与是否有人陪伴无关。显而易见，这里的无聊感也可以被痴迷沉醉所取代。还有什么呢？不安、焦虑、绝望，等等，并不一定是由非常严重的事情所导致，甚至毫无明显诱因，这并不令人不安，反而揭示出人类精神的神秘。

超越与无限有密切关系。历史上哲学家在思考哲学问题时，挥之不去的，就是“存在”，即使无法证明其存在的领域，也要倚靠“存在”概念去思考。但在这样的思考过程中，会不自觉地自相矛盾，甚至会偏离存在的轨道。例如，斯宾诺莎对上帝的描述，充满了哲学味道，上帝是“绝对无限的存在”，而且是自因的、自足的。可是，无限或者充满超越的思想怎么统一到“一”之内呢？这里有自相矛盾。如果这里的“一”是

“我”，那么真正的超越是把我与他人联系起来，走出我的局限性。现代意义上的欧洲哲学家正是沿着这样的方向，克尔凯郭尔谈论个人的悖谬性、尼采的超人、布伯讨论“我”与“你”的关系。无限是由有限构成的，这已经是自相矛盾。同样，确定性是由不确定性构成的，人必死，但人每个瞬间的行为是不确定的。所谓界限的思想，就是不确定的思想，界限本身就是不确定的。用“无限”的属性讨论上帝存在的问题，表面是讨论神学，其实已经是在讨论哲学了。基督教与西方哲学之间，是相互拥有的关系，缺少其中的一个思想维度，就难以准确把握对方。

西方人说“观念”，中国人说“念头”，有什么区别吗？观念相当于一个清晰确定的概念，其含义我们已经知道了。但是“念头”却飘忽不定。念头在游荡，只有大致方向，随时会变化。西方人说的“观念”可划分为不同的种类，其中一个种类就相当于中国人说的“念头”，既不清晰又自相矛盾，相当于行进在路上的晕晕乎乎的思想，类似“圆的方”“木制的铁”。它们并不是“讲道理”的结果，甚至也不是假设。它们只是自动冒出来的思想，还没有做分类与定性，还没有什么思想禁忌、只要你有想到的能力没有什么不能想——这种情形是最有利于形成创造性的哲学、宗教、科学思想。当然，当它们被思考时，思考者只考虑趣味和惊讶，绝少考虑这些想法或者念头有什么用。它们没有任何用处，它们的用处只存在于它们自身之中。思考无限性有什么用？从功利角度看一点儿用处都没有，但没有这样的思考，不可能有哲学与数学的进展。

例如，“一个没有中心的无限的世界”——这是一个观念还是一个陈述？是陈述一个观念，但不是所有陈述都是在陈述观念，只有陈述了观念的句子才是深刻的句子、有意义的句子。为什么？因为它的意义在于它陈述了一个真问题。一个真问题的句子可以引出众多其他句子。我们相信我们看不见的“观念陈述”是真的，否则哲学与数学的思考就无法进行。真问题如何引出更多问题？例如，可以给“无限”分类：有数学上的、天文学上的、时间空间意义上的，还有心灵的无限——每个人心都构成一个无限的世界，那么就有无限个相互平行的、相互冲突的精神世界，有无数不同的思想气氛的世界。只要有兴趣，我的心灵可以选择从其中的一个世界跳入另一个世界，不分时代、国籍、性别、立场。就像情绪在改变。一切取决于灵机一动，互联网时代将这些曾经的幻想变成现实。如果心灵

本身就是神（上帝、神圣、神秘），心灵的属性就是无限的，这就隐藏着意志与思想自由的含义——所有这些，都能从斯宾诺莎的哲学思想中引导出来。说“神”是一切的原因，等于说任意性本身就是“原因”，但这其实等于说没有原因，或“不是原因的原因”。“原因”一词总是与能说清楚的“知道”有密切关系，如果这种“知道”是不可能的，那么“原因”一词就失去效力了。

“原因”处于黑暗之中，我们对黑暗感到兴奋，我们好奇和崇拜不知道的或在我们之外的生命异域的精神。绝对的无限，就在我们控制不了的外部。承认我们控制不了，这不是我们软弱，而是我们理性。我们控制不了的人有他思考与行为的权利，但他的权利也有界限，这个界限就是他得承认他也控制不了我。我与他相互异域。在自由意志的意义上，影响别人与受别人影响都是不道德的。

单纯的无限性、作为无限性一部分的有限性、以无限性作为前提的有限性，存在着这样一个被哲学史忽视了的严重问题，那就是它默许了一种无性质差别的有限数量的无限延续。这种连续性的假定，忽视了界限，因此它虽然也提到有限性，但这只是一种假的有限性，也许海德格尔最为明确地对此做了系统阐述。他思考有限的时候，不再以无限作为思考的前提。而“柏格森，在海德格尔之前，像海德格尔一样，告诉我们不能像理智思考永恒的方式那样，把时间还原为某种由无限瞬间组成的数列”[①]。有什么区别呢？传统哲学从实在和必然性出发（从存在者出发），思考无限性问题，而柏格森和海德格尔从可能性和绵延出发，思考无限性问题。尤其海德格尔，立足于有限，凸显了差异和界限在哲学思考中的重要地位。

比如，说话中的有限性体现在哪里？如果话语中通篇只是“我”，就相当于从一个中心点出发的连续性，没有出现界限。界限在我之外。这种界限很隐晦，简单说，当我们把说话当成对话，就可以超越“我”。即使我在自言自语，也可以被看成我与你说话——我与自己对话。意思是说，说话或者语言过程，就是角度变化的过程、是思想镜头转换的过程。在这里，“你”并不代表一个名字，而是思想内部面对面的直接交流。这种交

① Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendence* , Fata Morgana, 1995, p. 86.

流并不一定是在说正确的话，但一定是在说不必模仿别人的真话。这里没有所指，我与你的差别，是沉浸中的差别，我看不见你，就像与神的关系一样。我与你又近又远，我可以无限地靠近你，但我永远不能拥有你。

你是亲近的又是陌生的，快速地进入陌生领域，懂就懂，不懂就不懂，没有什么好犹豫的，不需要什么思辨。走出自己，呼唤一个陌生人，与他相遇，或者叫遭遇。思想，也可以经历与此相同的过程。我力求不写人家写过的话，不研究已经被反复研究过的问题，只有如此写出来的思想，才是有道德的思想。要把思想与意识区别开来，思想是一门艺术。没有什么正确的思想，只是思想；没有什么正确的艺术，只是艺术。思想永远处于警觉状态，与其说思想准备出发，不如说思想已经在路上。

所谓相互性，是原本没有关系者之间的相互性。换句话说，没有对方也能活，依赖只是一种根深蒂固的习惯而已。具有创造才华的思想，前提就是克服惰性。思想，首先得有勇气去想，即使结果不成，你得想你能成。我用“对等”替换“平等”，对等的两个因素之间并不平等，它们只是偶尔发生关系。留恋是精神脆弱的表现，因为事情原本可以是别的样子。只是我们没遇见，或者遇见了，只是没有勇气去选择，而只是偷懒且胆怯地说什么“现存的世界是一切可能的世界中最好的”，在这里，莱布尼茨是软弱的。

我这里并不否定现有的各种“比较”方式，而是提醒思想者注意“比较”本身就是一个哲学问题，这个问题的实质，就是“比较”是一种想到的能力。被比较等同于被选择，“比较”的双方绝非“一定如此”的关系。换句话说，“比较”是任意的，是思想的基本特征之一。所谓“比较”就是从 A 想到了非 A，至于这个非 A 是什么，那可不一定。真实的情形，往往非 A 只是以姿态、音容笑貌等思想情景的方式，浮现我们心中，而无需对这些情景下定义，说它们是什么性质。这里的情境是生活的事实，与立场无关。或者说，立场还存在，但立场被理解为一种艺术，不再被理解为原则。立场是矛盾的，它模棱两可，全看它是在哪个层面或角度选择思考的方向，这些方向之间往往相互冲突。但真正的“立场”则在于，立场是可以改变的，因为事实在改变。与其说要实事求是，不如说“立场”和事实其实是一回事儿。当“立场”偏离事实的时候，需要校正的不是事实，而是立场。

他人不是它物，他人的美丑不同于它物的美丑。当我们用自然景色的美与人的美丽做比较（例如“人面桃花”），填进去的是我们的想象而不是事实。人的面孔只对人具有人性的意义，也只有人能解读人的面孔中所暴露的人气信息（人的世界）。越是陌生人之间，越是能公正地解读对方的面孔，因为这没有事先的偏见。你不必知道这陌生面孔的一切，你所面对的只是这张脸本身。这张脸不必说话，脸本身暴露了精神气质。

但是，人们也许过于看重“脸”在生活中的地位。“脸”也许不比语言重要，没有“脸”人仍旧可以生活，但是没有语言，人就不能被称为“人”了。这里的语言，不是指狭义上的说话与文字，而是说我们周围的生活世界全都被赋予了人性味道、充满人性的密码，对人脸的解读就是试图破译其中的密码。广义上的语言，不过是人的精神的另一种说法而已。

1980 年，苏联作家格罗斯曼的小说《生活与命运》[①]在西方问世，勒维纳斯特别看重这本书所揭示的人性悲剧，他认为小说描写了斯大林和希特勒时代的欧洲，格罗斯曼描写了当时欧洲社会中完全非人的情形，确切地说，是集中营里的生活，无论在希特勒还是在斯大林那里，都是一样。这是对人性的公然挑衅，是 20 世纪欧洲人遭受的最大的精神打击之一。这本书描写了绝望，看不到希望的出口，无法对人类怀有敬意。

这使我联想到海德格尔，与其说他的罪行是他曾经是个精神上的纳粹分子，不如说他是一个有天分的自觉犯罪者，这天分使他与阿伦特笔下的平庸之恶区别开来。用学术语言描述这个有天分的思想罪犯，那就是思想上的悖谬性，也就是没有出口的思想、不可能被想通的思想——最有智慧的思想与最邪恶的思想混杂一起！与其说恶是哲学思考的对象，不如说恶本身就是哲学思想的组成部分。这个最邪恶的思想不承认自己是没有人性的，因为正是这个邪恶思想本身对人性做了恰如其分的描述与分析——人是面对死亡的存在，这不仅表明存在与虚无其实是一回事，更在于说明无论人生如何自觉努力，都将以绝望告终。这个大结局告诉我们，每个人都是失败者——但是，这样的分析太局限于纸上谈兵，它与上述《生活与命运》一书中所描述的，不是一样的绝望，它混淆了绝望的性质。人生

① 参见［俄罗斯］瓦西里·格罗斯曼：《生活与命运》，力冈译，广西师范大学出版社 2015 年版。

的意义来自从人必有一死而引发的各种各样的人生应该如何度过的态度，但这些态度几乎没有主张人不吃不喝等死的。人在死前要反复折腾挣扎，即使从死亡的角度看，挣扎是无用的。但从人性出发，死亡之神没有道理嘲笑人类的挣扎，因为这种挣扎恰恰体现了人性之伟大。换句话说，与其说人生意义来自人知道自己会死，不如说来自知道自己会死的道理之后而生活在挣扎的路途之中。除非是精神疾病的持有者，绝大多数人除非在临死之前，不会集中精力注意自己将来的死亡问题。也就是说，虽然死亡的结局令人绝望，但人绝对不会时刻活在这个绝望的阴影之中。人在生命的路途上满怀各种各样的希望和喜悦，但是，纳粹非人性的集中营所灭绝的，是活着本身的绝望。也就是说，你不可能快乐地活着，生不如死。

那么，就没有出路了吗？最坚固的牢房也有漏洞，因为牢房是人造的，而人总会犯错误。这个造牢房的人既是魔鬼，偶尔也会有人的心理。这些漏洞，这些偶尔的人的心理，可能就蕴含着希望。但是，最大的希望，来自爱的力量，这里指的是点滴之爱——拥抱瞬间的美好，只要拥有一颗生动活泼的心灵、真诚的心灵，这是完全可能的，任何铜墙铁壁铸造的牢房都不可能将这样的心灵锁住。这样的心灵就像空气一样弥漫在四面八方，给人以勇气和希望。

要特别警惕打着善的旗号而施行的大恶，人性的伟大在于克服恐惧。永远拥有爱的力量，就会有克服恐惧的勇气，爱能战胜恐惧——无条件地去爱，即使在平庸之辈的眼里这样的爱是“愚蠢”的。关于爱的话题，比“死”更深刻。爱，就在此时此刻，是鲜活的生命。死，我们敬而远之。“爱”和“幸福”，意味着此时此刻，它区别于永恒不变的思想。“此时此刻”是宽泛的，例如，卢梭（他自称“我”）生来就与别人不一样，这就暗含着“此时此刻”，它推迟“我与别人一样”的时刻，让这样的时刻永远不能真正到来。爱在此时此刻，这此时此刻处于绵延或生成之中，它同时包含着就要来的还是爱。“此时此刻”还意味着独处却并不孤独。爱又等于剥夺我自己，因为爱总是朝向不是我的别的东西、朝向他者。在这个意义上，人的本性不是自私的。人的本性在于人有爱的能力，即使表面上人觉得自己的举止行为是为了自己的私欲与荣誉，但人被自己这个想法蒙蔽了，因为如果不是出于强烈的兴趣，爱是不可能实现的。违背兴趣的行为，也违背了爱的本意。爱连及爱背后的兴趣，都具有强烈的美感和

道德感。违反兴趣与爱的行为，既不美也不道德。

一个原本没有的意思被我们创造出来、说出来、塑造出来，但这被“出来”的“东西”并不能被 being 或存在者、对象性的知识加以约束，因为它们不是这些东西，它们的意思不以这些东西作为前提。它们“出来”却从不在场，它们在事物之中，但我们永远都摸不到它们，就像水中的月亮一样。所谓完美的事物原本是用碎片拼凑起来的。碎片与碎片之间，就像瞬间与瞬间的关系，在绵延过程之中滑出原先的轨道，去了我们所不知道的地方。就像一个陌生的面孔很生动，但我对它其实一无所知。永远迎接陌生的精神，这是思想快乐与幸福永不枯竭的源泉。帕斯卡尔认为迎接这种刺激，相当于下赌注。赌上帝存在，比一开始就不相信上帝存在，要幸福得多，因为不相信上帝存在的人，一开始就输了，而“赌”相信上帝存在的人，即使上帝真的不存在，也不会失去什么，因为信仰者已经爱过了、快乐过了。“赌”是与经验和实证无关的概念，“赌”有赖于直觉，也就是无根据地相信，但是这种无根据又不是盲目的，因为在内心里已经估计了胜算。当然，这种估计是高度抽象的，只有朴素生活态度的人，达不到这抽象的高度。我们追溯词源时，也会遇到相似情形，一个词最初的意思，和它现在的意思之间，简直风马牛，就像宽阔的肩膀下面可能“怀揣着”一颗懦弱而充满奴性的心。我们珍惜每个“第一次”，因为每个第一次都是最后一次，是它所在的世界之“世界末日”。在以上的意义上，“机会”远比“必然性”有趣和深刻。机会——遇见、遭遇，它什么时候来？随时，但也可能“从不”。人并非无所作为或无能为力，人的责任是积极努力，有精神准备，只有随时待发的头脑，才有去识别的机会。

第五节　无法归类的时间

胡塞尔开创了这样的先河：他搁置关于存在的判断。到了勒维纳斯这里，胡塞尔的现象学括号被理解为排斥一切整体性判断，例如，纳粹对犹太人身份的判断，成为种族灭绝的借口——似乎人类中的一部分有资格判断另一部分人类不是人，因此应该被消灭。这种极度仇恨和杀人规模，以往人类不曾有过，这是反人类罪。它在哲学上是有基础的，黑格尔政治哲

学的整体性思维，有可能是其极其隐蔽的祸根——这是一种通过斗争消灭异己的哲学。这种同一性的哲学不宽容不同于自身的纯粹他者。即使是作为地狱的他人，也有存在的权利。[①]地狱或者折磨，是生命自身的一部分。这地狱、这鸿沟、这没有场所的场所、这个我们想进而进不去的地方，我们的爱与恨，我们的全部思想感情，都与之息息相关。人生在世，思考和处理人与人之间的关系，说话或者语言，与这个地狱之间是怎样的关系？极度震惊！这关系，就是我以上反复转引的普鲁斯特的一个著名论断：有才华的写作，就好像是用外语写的。这就是所谓中断，德勒兹称之为语言的结巴。

这不是指一个口吃的人，而是写作者的语言，变得结结巴巴。“可以说每位伟大的作家面对他所使用的语言时，总像个异国人，尽管这是他祖国的语言。在极限处，他在一种不为人所知的，只属于他自己的沉默的弱势中获得了力量。即使面对自己的语言，他也像个陌生人，他没有将别的语言同他自己的语言混杂起来，而是在他的语言中雕琢出了一门陌生的、预先并不存在的语言。”[②]

既想亲近又怕被拒绝，语言变得结结巴巴，思想近乎空白，全靠直觉秘密流淌。想说又说不出来，语言变成了呢喃、变成了婉转的歌声、变成了一首诗，它同时是精神与语言上的高难动作，令人眩晕陶醉。激情时刻我们口吃，我们歌唱。

从异域联想到“他人就是地狱”，为什么令人震惊？因为这句话意犹未尽，能派生无穷尽的话语，比如这里的“地狱”换成“天堂”意思同样成立，“他人就是天堂”。难道不是吗？所谓爱，就是爱一个不是自己的人。所谓“说话，就是冒险去接近他者，就是设法与之沟通”[③]。自己的灵魂附在他者身上。说话，就是如此沉浸其中，以沉醉的方式说话。说话的意味永远多于解释（换成索绪尔式的语言：词语的能指永远多于所指）。通常人们只是以为语言的功能在于命名或者解释，殊不知语言的绝

---

① 萨特著名的论断：“他人，就是地狱”（L’enfer，c’e ｛BFQst les Autres），转引自 Francois Poirié，*Emmanuel Lévinas ：Essai et entretiens*，La Manufacture，1987，p. 21。

② ［法］德勒兹：《批评与临床》，刘云虹、曹丹红译，南京大学出版社 2012 年版，第 237—238 页。

③ Francois Poirié，*Emmanuel Lévinas ：Essai et entretiens*，La Manufacture，1987，p. 23.

妙之处，并不在于说得准确，而在于超越命名与解释。这超越的部分，使词语飘了起来，飘飘然不知所往，愕愕然不知所踪。我不去你让我去的地方，我不在乎你在乎的事情，我不做别人眼里的我，我不高兴大家都高兴的事情，纳粹的精神从来不谈这个，这简直比纳粹的疯狂还要疯狂。我看到纳粹惊愕而不知所措的眼神，笑了个惊天动地。为什么不谈论？因为纳粹根本就想不到嘛！纳粹的思想同时是疯狂的与平庸的，平庸的近义词是愚蠢。

于是，语言从表达变成了呼唤，沉浸于不曾经历也永远不会经历的想念之中，在这里，命名与解释都是不可能的，因为遭遇的是全然的他者。此情此景，语言倾向于非语言。我与别人说话，获得我之外的反应。这反应不是我想等的，与这人的面孔不一致。我与别人说话，表面上在接近对方，事实上彼此心境无比遥远。我们都没听懂对方的心思，只是在字句上听懂了。这是日常对话中实际发生的情形，但我们还是要说话、还是要参加哲学会议。我们究竟是为了什么呢？为了从倾听中获得意外之喜，那是因为作为我的对话者的你，不善于反思在与我说话时，你话语的众多意味，不是因为你不智慧，而是由于你不是我。到处都是口是心非，口是心非获得了积极的智慧启迪。

心灵的不安、精神不透明，藏着一个非同寻常的世界——人住在里面。对勒维纳斯思想影响最大的，不是胡塞尔的现象学，而是陀思妥耶夫斯基的文学作品。首先是《地下室手记》，这部短篇小说藏有陀思妥耶夫斯基灵魂的秘密。复杂的心灵、心理的病态，会导致哲学兴趣。尼采也受过陀思妥耶夫斯基的影响。《地下室手记》第一句写道："我（以下引述该书主人公'我'，均标示双引号——引注）是一个有病的人。"① "我"的心怀歹毒所针对的既是自己也是别人——"我"的肝疼？就疼好了，绝不去看医生！以让别人难过而感到莫大的精神享受——但是，这些心理属于正常。"不正常"或导致心灵不安的是这样的心理："最让我生气，最让我恶心的事就是，甚至我最恼火的时候，我心中还时时刻刻可耻地意识到，我不仅不是个心怀歹毒的人，甚至也不是个怀恨在心的人，我只会徒然地吓唬麻雀，聊以自娱。当我气得吐沫横飞的时候，你们只要给我拿

① ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 3 页。

来个洋娃娃，给我来杯糖茶，说不定我的气就消了。甚至会打心眼里感动，尽管以后我大概会对自己恨得咬牙切齿，羞得好几个月睡不着觉。我就是这脾气。”① 这段引文字面上很好理解，但字里行间所揭示的复杂心理，非常晦涩。一言以蔽之，“我”不朝大家公认的方向想心事。这里的“公认”可以是善的或恶的或不善不恶的。但这段引文既不善也不恶甚至也不是不善不恶，其所描述的情形，根本就在善恶之外，因为它基本上属于排斥动机的心理行为——如果这么说显得晦涩，那也可以说内心活动的性质（快乐与痛苦）可以由任意极其微小的原因而引起，由于它们实在太微小、太微不足道，以至防不胜防。于是，悲观者可以说，人永远不难找到痛苦的原因，人活着就等同于终生苦役；乐观者则说，快乐的因素无处不在，无需外部的施舍，我自己凭自己的念头就能快乐起来。但更为真实的情形则是，人终生都在快乐与悲观之间快速轮转着——只是由于极其微妙而无法预知的心理波动。这，就是人！在这个意义上，有脾气的人是更真实的人，这主要不是指外表暴露出来的脾气，而是指内心的脾气。准确说，是与内心的敏感有关的脾气。

这种脾气与任性有关，一个任性的国王绝对不是好国王，但是一个任性的人可能是一个更真实的人，因此，任何一个国家都不能只由一个人说了算。在这里要把社会与个人区别开来，国家是公共的事，而任性则是个人的事。个人只能对自己任性，但不能对他人对公共事务任性。必须有界限，公共领域和个人之间，相互不能越俎代庖，否则就是灾难，而一个只有公共却没有自己的人，是一个可怜人。

人的本色之一，是反复无常。你别信自己的决定，因为你会后悔。后悔是人生的一部分。值得后悔的决定是值得珍惜的，因为我在那个瞬间就是那个样子的。“我不仅不会变成一个心怀歹毒的人，甚至也不会变成任何人：既成不了坏人，也成不了好人，既成不了小人，也成不了君子，既成不了英雄，也成不了臭虫。”②其实，善于倾听的人，应该把这段话听成——我是任何一个人，既是坏蛋也是好人、既是小人也是君子、既是英雄也是臭虫、既绝顶聪明又无比愚蠢，如此等等。

---

① ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 3—4 页。

② ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 4 页。

这就像20世纪德国著名作家穆齐尔代表作的名字《没有个性的人》，其实是可以有任何个性。这就是每个人的精神潜力，人只是深藏不露而已。任何想法，即使是天才的想法，一旦被固定下来，智慧就停止了。

陀思妥耶夫斯基一边与潜在的读者直接说话，一边评论自己刚刚说过的话，他在独白。一本小说可以由这样的独白写成，哲学著作也可以这样吗？我认为可以，文学和哲学，都是用语言表达的思想感情。为什么写作？因为想到有趣又深刻的事情，欲罢不能。为什么一边写一边评论刚刚写过的事情呢？因为害怕读者还没读懂自己的心思，甚至还隐含着陀思妥耶夫斯基想使读者失望，这是陀氏的乐趣，一种很残忍的乐趣。就是说，思想镜头转换的速度很快。

类似的经典句子还有："为什么偏偏在我最清楚地意识到根本不应该做这种事的时候，我却偏要去做这种事呢？"[①]这说明清晰的理智不是决定性的精神力量。真正有力量的精神，是举止行为中的精神，是不由自主地边做边想的精神，人们往往不是先想好了再动笔写作，而是写作过程中随笔而想，一切精彩的思想都是此时此刻的思想，就像一切真正的幸福，都是正在发生着的幸福。这是正常的，但却躲避在隐私的角落里不见光日："这时候我竟会感到一种隐蔽的、不正常的、卑鄙的、莫大的乐趣，然而在内心里，秘密地，又会用牙齿为此而咬自己，拼命地咬，用锯锯，慢慢折磨自己，以致这痛苦终于变成一种可耻而又可诅咒的甜蜜，最后又变成一种显而易见的极大乐趣！"[②]尼采曾经说过类似的话，是称赞法兰西民族的。法国人善于将本民族最沉重的灾难演变为"柳暗花明又一村"的动力。为什么呢？"我"已经没有退路了，"我"就是这种人，"我"注定不能成为别人想让我成为的人。人是不可能被改造的，小说《1984》的作者奥威尔忽视了这个问题。也就是说，人类的任性品行在欲望过程中从来就不会按照"道理"的渠道前行。道理怎么能战胜强烈的快感呢？还有，"我常常认为我比我周围的人都聪明，而有时候，你们信不信，我甚至对此感到惭愧"[③]。这是真实的心理，它是一种难度极大的"不好意

① ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社2012年版，第7页。
② ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社2012年版，第7页。
③ ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社2012年版，第8页。

思”，其细腻尖锐，远远超出世俗所谓“不好意思”。

只要一丁点极其优秀的才华足矣，临死时想着这个，就能安神进入异域了，这个立场与陀思妥耶夫斯基的描述不谋而合：“我认识一位先生，他终身以他对拉菲特酒十分在行而自豪。他认为这是他的一大优点，而且从来没有怀疑过自己。他死的时候不仅心安理得，问心无愧，而且简直兴高采烈，他这样想是完全对的。”[①]对拉菲特酒特在行？多大个事啊？这个小心眼意义非凡，这甚至是精神高贵的体现。我在想，我自己有没有特在行的东西？有了，我总是任性而无意识地想着那些以脱离实际为特征的小事情，但从来不去做，我只是尽快且尽可能多地，把急匆匆的想法写出来，至于别人是否理解我，我不在意。事情本无大小之别，而只有高难与否的区别，或者说弄出个性来。“活得心安理得，死得兴高采烈——这简直太美了，美极了！”[②]

宁可拥抱一丁点极其优秀的才华，也决不与平庸为伍，活得平庸简直就是生命的耻辱。为了不平庸，当大家的利益都相同时，你去追求别的，生活中确实有这样的人：“他们还当真觉得这顽固地一意孤行比任何利益都要开心……利益！什么利益？你们敢不敢给它下个完全精确的定义：人类的利益究竟何在？如果出现这样的情况：有时候人类的利益不仅可能，甚至必须存在于希望自己坏，而不希望对自己有利——那怎么办呢？如果这样，如果这样的情况可能出现，那整个规则就将化为乌有。你们是怎么想的呢？常常会出现这样的情况吗？你们在笑；你们笑吧，诸位，不过请你们回答，人类的利益被计算得完全精确吗？有这样一些利益，不仅无法归类，而且无法归入任何一类。”[③]人不都是自私的吗？自私乃万恶之源，也就是坏，即只想着对自己有利而不管别人——但这套逻辑推理在陀思妥耶夫斯基这段话里不好使了，他把“坏”与“对自己有利”区别开来，它们脱钩了。不对自己有利的坏，还能被叫作坏吗？看来坏不是一个样子的。

任何定义都靠不住，因为“讲道理”在人的任性本能面前总是吃败

---

① ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 17 页。
② ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 18 页。
③ ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 19 页。

仗，光有道理没有任性，快乐和才华都将消失殆尽。还是柏格森说得好：不能用事物的数量代替事物的质量，两者之间是异域的关系，没有由此及彼的桥梁。黑格尔说得不完全对，简单增加数量并不一定会自动引起质量的改变，在精神领域尤其如此。比如，一种微妙的快乐与任何算计无关。再比如，建立体系与思辨抽象的分析，只是一种心理偏好，并非一定具有真理性的价值。

毫无来由的愿望，从缺少刺激的环境中创造出使自己快乐的愿望。“愿望”这个东西本来就无法说清楚，它可能天生就在我的头脑之中，我却毫无察觉。“一个人需要的仅仅是他独立的愿望，不管达到这独立需要花费多大代价，也不管这独立会把他带向何方。须知，鬼才知道这一愿望……”[①]没有愿望或意志，就不能被称之为人，但是愿望朝向哪里，则区别了人的品质。由于愿望是自由的，因而人是多种多样的。不可强行统一原本只存在于每个人内心里的愿望，也不可事先就规定或者计算好所有的愿望和所有的议论，最好就连愿望和议论的规则也不要有，这些规则会扼杀愿望和议论原本能给我们带来的快乐与幸福。如果什么都事先计算好了，那么接下来的思想与行为就相当于木偶，就等同于什么都没有做。并不是说工作休息的时间计划表没有用处，而是说这个形式上的时间表的具体内容，是无法预先估量的。

最不堪忍受的，就是事先给定的命运。愿望、意志、自由——这些都不可划归到理性的领域。“理性仅仅知道它已经知道的东西。可是人的天性却在整个地起作用，天性中所有的一切，有意识与无意识的，哪怕它在胡作非为，但他毕竟活着。”[②] 人不是为了活着而活着，而是说“无论如何给我们保留了最主要和最宝贵的东西，即我们的人格和我们的个性”[③]。唯一不可容忍的，就是活得太一致：愿望太一致，从而显得生活太单调——这样的合乎理性，不要也罢。

人活着要干事情而不是寻求享受，这倒不是出于某种伟大的事业心，这不过是把做自己喜欢的事情视为享受，如果只剩下享受而不做任何事

---

① ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 23 页。
② ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 25 页。
③ ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 26 页。

情，人会感到无聊之至。人的生活内容要被事情所占满，也就是甘愿忙乱，帕斯卡尔在《思想录》中曾经说过类似的话。当然，究竟怎样的忙乱令人开心，因人而异。为什么忙乱呢？没有什么高尚的目标，而只是为了寻求刺激，不能让天下无事，要搞出点意外事件出来，想办法制造“混乱”甚至各种各样的“灾难”，甚至“损人”而又“不利己”，也就是陀思妥耶夫斯基所谓的“坏”。人的本性就是这个样子的，人不是机器人。

所谓人，是这样一种任性的动物，无论别人怎么看待他，他都极其固执地走自己的路。想纠正别人愿望的“人”、想统一一切人的愿望的“人”——这样的“人”和占用别人的时间或让别人做别人所不愿意做的事情的“人”一样，是不道德的人，不是一个真正的人。人不能靠假设（或理论）过日子，而应该直接沉浸于自己的兴趣之中。假设和兴趣的区别在于，假设是用瞬间的决定代替以后的所有瞬间，而兴趣则是当下正在发生的事情，也就是绵延。

在陀思妥耶夫斯基看来，人生是悖谬的。人生最大的误区，可能就是为了达到所谓目的而生活。僵硬的目的（只要是目的就是僵硬的甚至僵死的）是迷惑人的。“也许人类活在世上追求的整个目的……仅仅在于生活本身，而不在于目的本身，而这目的本身，不用说，无非就是二二得四，就是说是个公式，可是诸位要知道，二二得四已经不是生活，而是死亡的开始了……我同意二二得四是非常好的东西；但是既然什么都要歌功颂德，那二二得五——有时候岂不更加妙不可言吗？”[①]他继续发问：为什么只有幸福才对人有利呢？有时候一个人会非常喜欢苦难，喜欢极了，而且这是事实。有时候毁坏某种东西也会感到很愉快，这是很危险的，但这种愉快也是事实。不能简单说随心所欲是不理性的心理特征，因为随心所欲是一切思想事实的出发点，它不过就是好奇心和想象力的另一种说法。比如说，如果只能对国王三呼万岁而不能向他吐舌头表示轻蔑，活着就少了不少乐趣。吐舌头有禁区吗？我觉得没有，就像读书无禁区一样。还有，舌头究竟贴在什么上面也是无禁区的，法律没有明文禁止的事情都可以做。谁能说戳穿道貌岸然不是一种乐趣呢？人都喜欢看实质性的货色。

① ［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版，第 30 页。

谁能改变我的心愿呢？恐怕除了我自己，谁也不能。最可悲的命运是，在被改变了心愿之后，还说是自己自愿的，其实根本不是，是强迫的。在此之后，那被强迫后的心愿还能保持原有的心愿吗？一颗干枯的心还有什么意思呢？娱乐的水平差距极大，有的幽默是会心的，来自心底最深处，蜜一样的甜；有的滑稽像挠痒痒，我只有苦笑，我料定它来自干枯的心，像枯井一样，那儿的水是苦涩的。可以变通陈述陀思妥耶夫斯基的一段话：只要我有自己的愿望，只要我还有吐舌头的自由。①

让我们从陀思妥耶夫斯基返回法国哲学，两者的精神气质相通，谁和谁相像几乎是天生的（这种相像似乎并不来自血缘关系、也不来自民族文化关系），没有一定之规，这也是使有才华的中国人永不会感到绝望的思想根源。我的意思是说，勒维纳斯对柏格森表达了最崇高敬意："我想，要是没有柏格森，后现代哲学的全部创新，尤其是海德格尔令人敬佩的创新，都是不可能的。"②我们不能责怪海德格尔没有在自己的著作中披露他从柏格森那里汲取灵感，就像弗洛伊德不露痕迹地吸吮着尼采的思想，这不是道德问题，而是哲学问题，因为他们入侵了赋予他们灵感的思想领域，转移了话题的方向。也许一个人一生都不会认清自己到底是怎样的人，但是他的思想举止总是下意识地成为自己本来的样子——这有时会使这个人苦恼，有时又会使这个人惊喜，但这一切并不神秘，人都是顺着自己的兴致前行，却言不由衷地说为了追求真理。真理或者真，这个东西就像变色龙一样，决不只有一个颜色。

绵延，简单说，折断了永恒，时间以脱钩的方式流逝。脱钩，或者说别一种时间链接的可能性、别一种思想的可能性，它敞开了思想。在物理空间上我们生活在此处，在思想空间上永远生活在别处——这样想有助于我们摆脱焦虑。一切消极的情绪，无聊厌倦，都可以归为焦虑感，它们来自我们过多地想到自己，尤其作为最终地"想到自己"，有一个永远想不通的"我的死"。要摆脱焦虑，就得走出自我。最好的方式是"别想自己"，沉浸于自己感兴趣的人和事。就深刻之处而言，真能走出自我的

---

① "只要我还活着和有自己的愿望……我之所以说这话也完全不是因为我就那么爱吐舌头。也许，我之所以生气，仅仅是因为可以对它不吐舌头的这样的大厦，在你们的所有大厦中，至今都找不出来。"参见陀思妥耶夫斯基《地下室手记》，漓江出版社 2012 年版，第 33 页。

② Francois Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, La Manufacture, 1987, p. 75.

人，也能极大地减轻自身的死亡带给自己的焦虑与恐惧，减少想那些想也没用的事。不仅指死亡，我们凭自觉就能猜测到哪些事情属于“想也没用”、属于“想也无法改变现状”，这就为我们赢得了更多幸福的时间，沉浸于自己感兴趣的人和事物本身之中。“走出自我，就是去关心别的。”[①]别的什么呢？任意别的。

怎么走出自我？去交往，不一定是直接与人交往，写作与默默地想心事，都是在交往。第一句话人们经常说，却很少被仔细琢磨，那就是“你好！”这不仅是一种姿态或心态，也是一种责任。这个“你”与我没有关系，但要一视同仁地说“你好！”这不是在客套，而是用心去交流。我凭天性从别人那里获益多多，无论这个别人是一个怎样的人。但我这里所谓“获益”不是为了我自己。我是忘我的，不想我自己，而只是沉浸于自己感兴趣的人和事物本身之中，这与自私没什么关系。如果我的举止被人家称作好或者坏，那只是人家碰巧这样说，与我的自身利益没直接关系。一个只是沉迷于自己的嗜好和爱好之中的人，和自私有什么关系呢？没有任何关系。

“你好”所针对的不是某种抽象空洞的普遍性。碰见一个人，这个别人马上成为一个“你”。当我对他或她说“你好”，距离立刻就拉近了。其实，与“你”在一起的情景在我们的生命中几乎无处不在，甚至在我自言自语时，也常会把我自己称为“你”，例如在后悔时我喃喃自语：“你下次不能这样干了。”于是，我也成为了你。我依赖与你的关系，无论你是怎样的人，只要你是人。这种情形在语言中也必不可少，因为任何一种说话形式其实都是对话，也就是我与你之间的交流关系，这不仅见于以上陀思妥耶夫斯基的小说语言之中，即使严谨如数学推理的语言，其实也是与某种作为前提的公理（它其实是被猜测到的）展开对话。任何思想与任何语言一样，都是在提问与回答之中完成的。“你”看似抽象的其实是具体的，而“人民”看似动听的却是抽象的，远不如一个字“人”更能激发我们的想象力。别和我说你属于谁，你就是你。

但是，无论你离我多么近，你不是我，我与你的关系，是人与人

---

① Francois Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, La Manufacture, 1987, p. 103.

一切关系的出发点。我与你之间，不是认识的关系、不是理解的关系，而是彼此“你好”的关系。不是形式上的客套，而是发自心底说“你好！”

走出自我的同时享受孤独，这难道不矛盾吗？问题在于，孤独获得了新的含义。习惯以为孤独是伤感之事，但勒维纳斯认为走出自我“只涉及走出存在，而不涉及走出孤独”①。一切取决于对孤独的理解，在写作上，当一个词与意料之外的词语组成新的表达时，一种具有诗意的新哲理就此诞生了。这也可以被叫做“具有异域性质的思考与写作”。孤独并不意味着死守着自我，而意味着和“神”在一起、与神说话，即使在与他人说话或者做一件事情时，也可以把这样的“话”或者事情看成是神圣的。这并不困难，只要由“此”联想到脱俗的“彼”就可以了。即使没有亲身经历，只要用心感受就可以了。积极的孤独不是没有相伴者，而是与“神”神交、与他者神交。神交不是交流，交流特指彼此从知道到熟悉的精神状态，神交并不能被叫做“对象”，因为并不可能被我们知道，而作为对象的知识，迟早会被我们知道。“我赞美《圣经》里的一句话：‘你将爱上一个陌生人’。”②这里没有血缘关系，从这里走出另一种文化，与由陌生人组成的社会相适宜的文化。在这样的社会中，每个人以莱布尼茨所称的“单子”形态孤独而又不孤独地生活着、思考着。两个“单子”相遇时互相说“你好”，这在中国传统文化看来，是一件非常奇异的事情。

为什么叫“单子”？别人是唯一的，我也是。我与你互为他者。面对这种境遇怎么办呢？相互猜忌是一生，相互说“你好”也是一生，我们选择哪一个呢？这是一个帕斯卡尔式的选择：选择“你好”等于选择了我的精神面貌，即使“你不好”也不会改变我的精神面貌，而我要是终生活在猜忌别人对我不好或者有成见的心态之下，就会整天提心吊胆地提防他人，这是一种最糟糕的心态。选择“你好”，就是去过一种积极的创造性的精神生活。每天的日子本无颜色，日子究竟会呈现怎样的颜色，是凭你的意志与心情画上去的，灰暗的还是神圣的，都在

① Francois Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, La Manufacture, 1987, p. 126.

② Francois Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, La Manufacture, 1987, p. 123.

心里，与外在环境的模样，没有什么关系。在这个意义上可以说，不在意别人对自己态度的人、没有随着外部世界的变化而改变的人，不是一个无趣的人而是一个内心真正丰富而强大的人，他知道自己需要什么、能坚定地按照自己的意志走在他认为正确的道路之上。他倾听自己的同龄人絮絮叨叨地诉说他们曾经经历的磨难，虽然他也同样经历过，但是他似乎已经把这些所谓的苦难忘光了。他觉得真正的苦难不是身体上的劳累与饥饿，而是心里苦不苦。他早就忘记了身体劳累与饥饿，但他心苦的时刻，却记得清清楚楚。当老之将至时，有的人回忆那些曾经拥有现已荡然无存或虽然还存在但已经无力享有的身外之物，有的人只回忆那些别人永远不能从他手里夺走的那些“内心的拥有”，你选哪一种人生呢？没有绝对好的选择，只是选择。你选择了什么，你就是什么样的人。不要干涉别人的选择，在选择问题上要相互尊重。当人贪图清静时，忘记了其实人什么样的苦都能吃——我的意思是说，能迅速忘记曾经的不幸，这是存在于人心隐蔽之处的一种幸福的能力。人的不幸并不在于吃过的苦头太多，而在于他把吃过的苦一件一件记得一清二楚。他记住的越多，他就越是痛苦。我的意思是说，一件事情的意义完全是人赋予的，你在意它，它就深情厚谊；你不理睬它，它就什么都不是。一件事情之所以是不幸的（或幸福的），难道不是由于我们已经预先把它定义为不幸的（或幸福的）结果吗？

即使曾经的心苦，也不必耿耿于怀，时间能冲淡一切，包括痛苦。有人说，磨难是人生财富，我不完全同意。我认为过去的事情就彻底过去了，与你今天的精神状态、与你现在的能力无关。记忆不是一样“好东西”，它不但徒增我们的烦恼，而且根本无法使我们看清一个人的真实面貌，因为人是一种能随时改变主意的怪物。我们大可不必为某人一时的心血来潮而后悔或记恨一辈子，因为这个人同时还有别的样子，只是别的样子没有“心血来潮”的机会表现一番而已。

选择，就是说，比“你必须”多出点什么。选择是自由派生出来的意思之一。同时有很多个世界，莱布尼茨劝我们相信地球是宇宙中最好的世界，我们宁可相信他的判断，因为这已经并还将使我们感到幸福，但前提是别让我们碰到比地球更好的世界，这就是莱布尼茨这个判断的边界。我们不做比较就已经鉴别了，因为我们没有条件去亲

身经历别的世界。莱布尼茨是保守的，他让我们只是守住我们已经知道的东西。

比“已经知道的东西”多出来的 x，无法命名。我们用“神”描述 X，但“神”不是一个名字。永远都有比“已经知道的东西”多出来的 X，因此，神永远存在且无处不在（这里的存在不是 being 意义上的）。比如，本来可以停止了但是欲罢不能，其中就有神奇的精神，因为似乎没有继续下去的充分理由，明知不可而为之，这种愚蠢可爱就是神；人通常都不那样做或者那样想，这就是神。需要注意的是，这里的神无善无恶，或者既善又恶。

思考人与人之间的关系，不再从彼此一致的可理解性出发，而是上述“我与你”的关系。与此相应，人与事物的关系，是“我与这个”或“我与那个”的关系。无论是“我与你”还是“我与这个（那个）”的关系，都不再是主体和客体对象之间的关系。也就是说，彼此之间既陌生又没有距离。

布伯说出了一个秘密：人与人之间的隔离与疏远是一种必然现象，因为我与你之间是不对称的关系。彼此之间是孤独的（类似于莱布尼茨所谓的“单子”），深刻理解这个事实的意义，在于它能减少那些不必要的思想折磨。

意识在出场之前是无意识、就像语言在开口说话之前是无意识的独白。它们是这样一些原始的“意识”：没有意味或意向、没有自主地想到我自己、漫无目的、只有心理事实、不要想用某个概念归纳这样的意识——它是反思前的意识、非意向的意识。此时此刻，我不是主体，你也不是客体，这是我与你融为一体的意识，这是我在孤独之中的不孤独状态，因为有你。我并不需要你为我奉献什么，但是你的在场对于我的幸福至关重要。没有你的我，是可恨的我。

单纯地坚持我的意向甚至“目标始终如一”，是使我苦恼和心理不健康的根源，因此这是一个可恨的我。可爱的我是这样的我：我有任何一种感情，当我处于任何一种感情之中时，我并没有也不知道感情之中的东西到底是什么。一旦我的感情说出了什么，这个“什么”就立刻与我有了距离，而当我沉醉于人或事物之中时，彼此之间是无距离的——这又是一种悖谬的感情，我沉浸于与你之间的这种不对称的感情之中，这同时也是

具有诗意的感情状态或艺术状态。它们是自反的或亲自的，也就是说“朝自己使劲”或“与自己较劲”。所谓“不对称的感情”就是超越算计性感情的感情、多出来的感情。跳出了本体论、跳出了界限，也超越了海德格尔，因为他还坚持关于存在的本体论，没有“从立场上”进入异域的思想，没有把目光朝向不存在的神。

第六节 时间与他者

海德格尔在批评形而上学本体论时，已经接触到这样一个关键问题：如果“是”不是一个“是者”或不是一个“什么”，那么“是”本身就倾向于脱离本体论，成为异域或与勒维纳斯所谓“他者”连接起来的“是”，从而“是”不再是一个本体论意义上的（或者说不再是一个与“什么”连接起来的）概念。也就是说，可以把“是”读成“他者”。同样道理，与“是”一样，“时间”也不再是一个可以问“时间是什么”的形而上学概念，时间也与异域连接起来，从而有了“时间与他者”的话题。

还有这样一个深层次的方向，它与胡塞尔开创的现象学有关，与以上的理解相适应，哲学不再遵循本体论，不再回答“是什么”，统一或同一性让位给询问“如何”或者“怎么”。例如不问“什么是时间”，而代之以问：时间是如何或怎么发挥作用的？时间成为一种观察与思考的方式、成为一种行为方式。无论作为思考方式还是行为方式，时间都超越了“是”或“存在”的界限，成为“他者”的问题，成为对“他者”的思考以至于成为不可能的思考，它将我们引导到爱与信仰的话题。这就远离了知识论，在描述中思考，因为“我不知道”。

“我不知道”，不仅我与他者打交道导致我不知道，或者像萨特说的“他人就是地狱”——这句话未必就是贬义的，相当于“他人就是他者”。他人也可以是天堂，因为我陶醉于他者，但即使如此沉迷时，我仍旧不知道我与他者是否真的有共鸣。当然我不必如此悲观，只要我看成共鸣就可以了。“看成”抵抗“我不知道”，这使我们不会因绝望而死。

关于以上的时间思考，勒维纳斯在《时间与他者》中开篇就说“这

里所涉及的不是关于时间的观念，而是时间本身”[①]。“关于”涉及间接性，属于隐蔽的对象性思维方式，而“事物本身”涉及直接性，与其说属于对事实的描述，不如说描述自身就在事实之中。事实本身，就是交流的不可能性。孤独，因为面对他者，就是面对陌生人，这与这个人是不是熟人无关。Being 意味着交流与社会，而他者却意味着孤独与神秘。

孤独，这是一个极其尖锐的话题。平庸的人只看到交往的好处，这些人抱团取暖，忍受不了孤独。孤独是一种勇气，更是一种任何人都抢不去的终极快乐。享受孤独，就是享受本色的人。和他者的关系，等于没有关系的关系。真正的孤独者，都善于在精神世界里创立莫须有的关系，以陶醉自己——从真实的存在中逃脱出来。“我是我所是” = 莱布尼茨式的“单子”。没有门，别人也不能透过窗子看见我。于是，孤独的我，一切都内在而原始。孤独，断绝人世的味道，就像小说《鲁滨孙漂流记》中流落到孤岛的鲁滨孙——这当然是想象中的故事，但它也可以类比真实的人生。孤独不在于形式而在于内容，也就是说，虽然你整天与人打交道，但由于人之间交往只是浮于表面，你仍旧会感到无比孤独。即使不想虚伪也难免虚伪。如果只说真心实意的语言，人们整天也是说不上三两句的。事实上人们每天都在重复那些礼仪或礼貌用语：“您好!”“很高兴见到您!”“打扰您了!”“对不起!”“谢谢!”当然，这些话必须有，但对每个人都如此说的话，就像春节群发的问候语一样，它们可以是一个机器人发出的声音，它们是必须有的废话，它们对于一个平庸的人来说必不可少，但它也表明为什么一个天才的思想家、科学家、作家，往往不善于与人打交道，因为重复和程序化的生活对他们是一种折磨，磨损他们的精神棱角和才华。

什么是孤独？你不可以告诉我孤独就是孤独，这和重复说“你好”一样，意思不大。解决孤独问题的办法是转换孤独，这个道理与翻译是同样的：翻译是必需的，但同时又是不可能的。因此，翻译本身就是矛盾，翻译是不逻辑的。生活也是这样，所谓用转换孤独的办法解决孤独问题，也是这样。你用一个相似的词翻译一个“本意”的词，这就是在转换。没有相似性之间的转换，就没有出路，就不能豁然开朗。这里所谓“不

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 17.

可能”是逻辑上的不可能，行为上的可能，就像古希腊哲学家芝诺说运动是不可能的，打破他这个说法的不是在理论上和他争辩，而是跑几步给他看看。孤独属于心理行为，不属于理论。翻译也没有理论，翻译是一种文字活动的行为。“理论”这个概念并不意味着“有思想能力”。与理论相冲突，所谓行为，就是忽视根据。就翻译而言，一个词同时有很多意思，我们选择其中的一个意思，这是选择的行为，可以这样选择或那样选择。例如不把 being 看成一个概念，而是当成系词，两者都是“对的”，但是思想的方向却大相径庭。因此，海德格尔《存在与时间》一书的出发点，就是从貌似一样的东西中，详细分析出它们如何不一样，就仿佛从同一个树根中在生长过程分出树杈，又从树杈中分出小树枝，密密麻麻，形成网络状，而传统的哲学著作，则像是由一条因果关系的直线组成的演绎链条。树根在生长分岔过程中，经历着时间，这是生命而不是理论，理论是使时间停滞下来之后的解释活动。在这个意义上，《存在与时间》不是一部“理论”著作，因为其中到处都融入了时间，时间是行为与活动，没有学究气。

当然，事情是复杂的，“在海德格尔那里，有差异，但没有分离，‘存在着’总是在‘存在者’中被捕住的……我不相信海德格尔会承认某种没有存在者的存在，那种情形似乎对他来说是荒谬的”[①]。换句话说，在海德格尔看来，不确定性是存在于确定性之中的，否则事情就会显得荒诞，这就是德里达批评海德格尔所残留着的本体论的形而上学倾向。但是另一方面，海德格尔大量描述了精神的如此状况：无所依靠、被抛弃的孤独感、还没有家之前的不确定性——我存在着等同于我孤独地沉浸着，没有名字、没有身份。存在着但没有着落。着落就是家，就是存在者。没有家而存在着等同于孤独的流浪状态，这种状态排斥语言。这就像我说“存在着”的“着”（这个“着”意味着处于时间之中，而不能从时间绵延中跳跃出来成为绵延的旁观者）。being 是真实内容始终处于潜意识或无意识的流动状态，但我不能说“是”某样东西，因为这无形中等于把某样东西（本体论的潜在形态）作为 being 的基础了。也就是说，含义不能在绵延过程中停顿下来，而是不断处于生成过程之中。我在前面说过，传

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 24.

统哲学是无时间的，就在于传统哲学是“停下来说话”的，它非常在乎有家的感觉。但是，时间之绵延是无家的，到处都是“家”等同于哪也不是家——这里不是乌托邦的问题、不是理想世界的问题，而是福柯所谓“异托邦”的问题，“异托邦”是真实存在着的，但这种感受需要由想象去唤醒它。

面对无家的他者，例如面对死亡，也是这种“异托邦”的感受。死亡是真实存在的，必将到来的，但死亡对临死的人并不存在，因为死亡到来时，这个人已经不存在了。这又是不符合逻辑的矛盾。逻辑在创造性思维过程中作用不大。逻辑属于数量思维，在计算性的演绎推论中有着不可替代的重要作用，相当于一部运转正常的精密机器。

以上谈到“存在着”却不断定究竟是什么存在，不做是与否的判断，放弃“理论的态度”、放弃日常生活中“自然的态度”，也就是搁置本体论意义上的“being”问题——这些，都来自海德格尔的老师胡塞尔的“现象学还原”。胡塞尔所谓“返回事实本身”，这个态度不是理论的而是描述的。由于“存在着”的“着”意味着正在经历时间，因而时间问题成为现象学描述的核心问题。如果说胡塞尔的现象学是哲学史上一场“哥白尼式的革命”，那么这场革命的核心意义在于转变了对时间的看法(时间在如此地经历绵延，这区别于康德所谓世界围绕主体转的“日心说”)，而在这个方向上胡塞尔与柏格森是一致的。

胡塞尔的还原态度，简单说，尽管世界是存在的，但哲学的态度姑且对这类存在视而不见，将以往对这种自然的态度或理论的态度曾经说过的一切，存而不论，这是精神上的决绝，非常彻底。现象学不承认根据，现象学是建立在没有地基的沙滩上的——这是胡塞尔自己说的。后来萨特的现象学代表作，名字叫《存在与虚无》，其意思是存在就是虚无，反之亦然。至于“实证”一词，胡塞尔说现象学描述就是实证过程本身，但在如何看待“证明”问题上，胡塞尔的看法，明显与逻辑实证主义不一致。

以上，我试图厘清从胡塞尔经由海德格尔到勒维纳斯的思想脉络。“还原”成为“看成”的另一种说法，意向性或思想视角转变本身第一次被胡塞尔认为不仅是哲学的方法，而且是哲学本身——哲学家就应该如此思考问题。在胡塞尔的著作中，“还原”“看成”“好像”，这些词都是同义词，至于海德格尔的“此在”、萨特的“虚无”、勒维纳斯的“他者”

甚至德里达的“延异”，都是在这个链条上增补出来的思考。道路是胡塞尔开辟的，后来的思想分岔以至于对他本人思想的背离，他无能为力。这就像由同一个思想刺激点出发，不同的哲学家会沿着自己的兴趣点继续思考，他们之间不可能一致。

在想象中的“摧毁”（想象中的，因为现象学还原只是一种思想态度的转变，世界上存在着的一切原来是怎样的存在，还怎样存在，一切都没有改变，改变的只是观看“存在”的精神态度）完成之后，某物不再被看成某物，而是别的任何“东西”——原来已经有了名字和身份的东西，现在没名字了、没身份了、“裸体了”。对这模糊，勒维纳斯既不称它们存在，也不称它们虚无，而是同样模糊地谓之为“il y a”（法文：有，相当于英文“there is”）。从自然态度说，一切存在着的事物都是在场的，但从现象学的态度说，暂且将一切在场都视为缺失，什么都没有。但没有的是“什么”，只剩下了赤裸裸的“有”。这不是在玩文字游戏，而是说“有”与“存在”之间的距离，近在咫尺又远在天涯。

把在场的看成不在场，这也是德里达的思想方法，他称陌生人电话里的声音好像鬼魂，事实上这种感受在如今的互联网时代几乎无处不在，成为我们的生活方式了——给予我们生动刺激的东西都不真实在场，我们在电视上看体育转播、在电话里听人讲话（讲话的内容同真人在场一样会使我们大笑或哭泣）、使用微信与人聊天，等等。总之，陌生的交流成为人类真实的日常生活，这使人回归本色，也就是孤独。人们打破寂寞的方式竟然是与陌生交流。但是，交流之后仍旧陌生，仍旧孤独，孤独将是21世纪人类的心理“疾病”，并主导人类的精神生活。

存在着的东西是一种幻觉——有学者借此分析现象学的态度与佛学近似，我觉得这是一种误解，区别在于现象学的幻觉是积极的、入世的。

不仅不在意名称与身份，也不在意动机目的，这可能导致与西方传统哲学不同的两种倾向，一种是老庄与佛学，另一种使我想到第二次世界大战后所谓“垮掉的一代”，还有1968年巴黎学生喊出的口号：“教授们，你们过时了!”这些，也会使我联想到勒维纳斯的“有”。

勒维纳斯用“失眠状态”说明“有”。在失眠状态下，缺失日常生活中的一切目的，但却是处于觉醒状态，什么都不想“想”，只是醒着。没有什么事情要做了，但就是“不死”（这里指进入睡眠状态）——处于存

在与虚无的中间状态，故称之“有”。这也是第三种可能性，它违反了排中律，失眠是日常生活中经常出现的精神现象，遗憾的是，失眠不是传统哲学讨论的话题。

一切都可以成为哲学问题，一切词汇都可以被看成哲学概念，这是当代哲学的重要特征——在任何时候、任何场合、从任意一个场景或任意一个念头开始，都可以突然转变场景和念头的方向。

脱离存在，就是决绝地脱离任何确定性，不仅不能两次踏入同一条河流，就连一次也不能，这表明真实与虚幻实际上是一回事。不是真的不能踏入，而是我们视为没有踏入，这是哲学态度与自然态度的区别，出世与入世的区别。身体是入世的，心灵是出世的，这叫“归隐”，哲学称“不在场”“缺失”。例如，王维的诗：“空山新雨后，天气晚来秋。明月松间照，清泉石上流”。意境在那些没有说出来的意思之中，那些意思不在场，处于存在与虚无之间，任凭你去体味——它们不实存而是虚存，它们“有”，犹如失眠过程的警觉。这些意思延长，也无法理解。思想走向无法理解的顶峰，就是荒诞的顶峰，不是“是否要自杀”，而是去“自杀”，坠入无底深渊，彻底归隐、彻底出世——真正的哲学态度只有一个，加缪是一个深受现象学影响的文学家。人们在恶与平庸之中生存，相比之下，荒谬比恶和平庸更真实、更有震撼力。

保持莫名的警觉状态，这是乐观的态度，既不选择平庸地活着，也没有选择死去。哲学在活着的人的头脑里活着，这些活着的哲学选择明知不可而为之。不是我，跳出我。我是我能想到的一切人，我有曾经活过的一切人的影子，只有我理解他们，但我也试图超越他们，尽管这种意志不自量力。一个真正的思想者，永远在提问题，他自我纠结，不透亮。他并不像学生完成作业那样回答老师的提问，他独立思考自己深有感触的问题。他没有靠坚忍不拔的意志努力思考哲学问题，问题是自动冒出来的，拦不住。比如，他不知道自己到底是谁，他有名字和身份，等于没有名字和身份。他的名字和身份都是空的，和他没有关系。他是我们的陌生人，也是他自己的陌生人，尽管我们大家似乎都熟悉他，见面总是问“你好!”。

“孤独的哲学”，这个说法有歧义，我想说的是“哲学中的孤独问题”，或者“孤独”这种感受中所隐藏的哲学问题。哲学不是关于孤独

的，哲学简直就是孤独本身。[①]为什么？孤独不是感触的一部分，孤独就是全部感触——纯粹的个体性，无所依靠，思想不知所往。在每一个平凡的日子，无论外部世界发生了什么，心灵只是在自己触摸自己。勒维纳斯的《时间与他者》一书，大量篇幅以“孤独”作为话题引出他者与时间，因此“时间与他者”也是孤独与他者。孤独的真实内容就是内心中的他者，这主要还不是指他人，而是指自己。自己是自己的他者，自己把握不了自己，不知道什么将要降临到自己身上。“孤独”也不意味着“我”孤独，“我”只是作为一个楔子生硬地插到孤独状态。“我”只是一个自指代词，但它指向的却是空，因为“我”不存在。“我”抓不住我，我什么都是，什么都不是，我在纠结中经历每一天，日复一日，年复一年，直到终老。我不能有任何选择，但事实上我已经选择了，但这些选择并非我的主动要求，是上天赐予的，这就是孤独。这几乎是我幸福的唯一指靠。谁也别理我，我一会自己就会振作兴奋起来。我会自己制造供自己呼吸的新鲜思想氧气——维特根斯坦曾经这样说他自己，他感愤令人厌烦窒息的学究气，劝自己的朋友别搞哲学，但他自己可以留下来，因为他只要安安静静地躺在床上，问题和想法就自动往外冒。他谁也不靠，不必参加学术会议，不必与人争论学术问题，甚至不必用功阅读哲学经典，他拥有给自己制造新鲜空气的能力。他孤独而没有耐心、难以与人相处、不妥协。他临死时对身边的人说，“我度过了幸福的一生”，这话也只有他自己能深刻理解，别人是难以体会的。

沮丧吗？是的，但是一会自己就会振作起来，这叫精神的能力。靠什么呢？靠一个新想法。这新念头决绝地告别那刚才使自己沮丧的原因，没有丝毫的惋惜。这并非不尊重那个“原因”。虽然尊重如旧，但那原因已经死掉了。“黄鹤一去不复返，白云千载空悠悠。”写作者，不是那些读书破万卷的人，而应该在恰当时刻，想到恰当句子，要照顾口感。本来在写别的，却突然想到自己。这有什么区别呢？“写别的”是对别的任何景色、人、事情发感慨。想自己，描述自己当下心情。这种即兴想到的能力，气质上属于艺术。这可以创造一种新的汉语文体，它既不是纯粹的散文，也不是纯粹的哲学，更不是诗词，它什么文体都不是，但它之中却可

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 48.

能有一切文体的影子。中国古代诸子百家，就写这种散文。汉代司马迁的《史记》也是文学著作。真实感人的写作应该像溪水与浪涛一样流淌、奔流不息，而一旦被冻结起来，不同兴趣的人就会指着不同的冰块说：这是哲学、那是文学、那是历史，等等。其实，哪能分得这样清晰啊？一旦这样划分，学问就死掉了。

“黄鹤一去不复返”，不再热闹，这并不值得惋惜！“白云千载空悠悠”，只留下了孤独，这并不值得惆怅！空悠悠的孤独精神，最自由，可以看着天上的白云，热情地发呆。古人诗词美如画，但结尾处往往落实到一个“愁”字，精神境界略显狭隘。

孤独是内心的“偷摸行为”，不必担心，因为这个世界上没人有读心术，这使得“孤独”心花怒放，因为可以尽情而偷摸地疯狂。我不动声色、面无表情，谁也不知道我心里究竟在想什么，这使得专横的人只能对我干瞪眼，哲学家、艺术家、精神分析专家的直觉，也摸不透我的心理。但我绝对不是阿 Q 。区别在于，阿 Q 平庸且愚蠢，而我思考哲学。疯比傻好！甚至坏都比傻好，因为坏也是需要动脑筋有才华的。愚蠢最令人难以容忍，人不该这个样子。不必讳言，愚蠢是大脑长期顺从的结果。愚蠢会酿成人间惨剧，死都没死明白。愚蠢者空有人的名称，却丧失了人应该有的内容。疯狂的思想，像尼采那样清晰描述人世荒谬。莎士比亚的悲剧主角哈姆莱特说疯话：“这世界脱钩了”。这句话描述的，其实是时间：我们的生活和从前断裂了，从前的文明不再。眼前的世界，已经变得陌生。我们悲痛欲绝，以至于“活着还是不活，这是一个问题”——这是哲学命题，后来加缪说真正的哲学问题只有一个，那就是自杀。但我却觉得，哈姆莱特这句话未必一定导致悲剧。我们所处的时代，“时间脱钩”已经是一种常态。我上面说，别理我，我一会自己就会重新振作起来。还有“要拥抱瞬间的美好”，都是“时间脱钩”的例子。

接下来引用一句勒维纳斯，我特别欣赏：“真正的时间源于沉醉。”[①] 沉醉是内在而孤独的极度兴奋，它不是纯精神，要有感官方面的刺激点。这些刺激既可以是幻觉中的刺激（欣赏音乐、绘画、电影），也可以来自真实的人与事情。但无论怎样，沉醉都是一种直接融入的效果，它不是理

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 41.

论状态，因而没有间接性。在这精神状态下，忘记时间，才真正拥有时间。我们从沉醉中苏醒，想知道现在几点几分，真正的时间就停止了，因为我们已不再沉醉。勒维纳斯还有一句："理性在孤独中重新找回自己。"[①]理性是一个大冰块，融化之后，就无处不在，现在流淌到孤独的心田。

在孤独之中，理性既没有主动思考，也没有想着为了什么而奋斗。理性在失眠，理性醒着却无所作为，但理性并没有死去，理性没有睡着，理性失眠了，闭着眼睛熬夜。路漫漫、夜漫漫，长夜难明。失眠不仅发生在夜晚，焦虑是失眠的同义语。白天焦虑，晚上失眠，这日子算没法过了。还好，孤独仍旧在，守住孤独就等于守住了幸福。

对死亡问题，孔夫子没说过一句有哲学见地的话，他只关心现世生活中人与人如何相处才会和谐美满。儒学就这样奠定了中国文化的基调，那就是缺乏宗教感情，对超越的问题不感兴趣。感慨是有的，但缺乏哲学维度——柏拉图说："哲学就是死亡练习术。"在这里，"死亡"不仅是指人的死亡，而是指一切超越人世和人所能理解的界限的思考，也就是对那些具有非实用功利性质的纯粹问题本身的思考，这导致宗教与科学的诞生，甚至导致自由平等博爱的启蒙观念。我们所接受的思维习惯认为，宗教和科学是对立的，但这习惯掩盖了真相。在诞生的源头上，宗教与科学是一样的，都是超越性思考。灵魂不朽与欧几里得几何学公理，都显示了思考的纯粹性，它们自身就形成智慧的乐趣，与应用或实践计算中的需要没有关系。换句话说，哲学是一切学问之中的学问，是学问之王，智慧之首。政治与伦理，是哲学智慧之应用。

"有时在我看来，似乎全部哲学都来自莎士比亚的思考。"[②] 这里指莎士比亚的悲剧，就是对毁灭的沉思。死亡只是毁灭的一种。没有毁灭就没有新的生命诞生，这仍旧是时间哲学问题。人的命运确实只有一个，那就是死亡或毁灭，但人的意义不在于人会死，而在于人知道自己会死，从而思考死亡、思考应该如何度过自己的一生，这种思考在性质上完全是哲学

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 48.

② Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 60.

的，它回到了哲学的本义，也就是思考荒谬性本身[①]——从人必死的角度说，活着毫无意义，人不过是在通向死亡的路途中打发时间而已。但是，人要活得潇洒、要壮烈地死，这属于精神的事。想花天酒地，也是一种精神。人生之如此两方面的真实，相互激烈碰撞的双方，不是对错的问题，它们是生理与心理的事实，尽管不符合形式逻辑。简单说，就是没有希望的希望——孔子所谓“知其不可为而为之”、福柯认为所谓传统，就是那些你永远在说而说不出来的东西（这个“东西”，也可以换之以“意思”）。德里达说翻译是不可能的却又是必须要做的事情。人确实死了、“传统”确实被说出来了、翻译的著作确实出版了，但这些就像跑步一样，是行为本身。这些行为或者事实，并没有真正解决问题。也就是说，对死亡的思考是荒谬矛盾的、以为自己能说出传统，这种“以为”本身就自相矛盾、被完成的译著也是荒谬矛盾的，这不是说译者的水平低，而是说在学理上翻译行为本身是行不通的，之所以行不通，是由于原文与译文之间的含义不是“同一性”关系，译文比原文增加或减少了某些说不出来的意思。对于文化现象而言，重要的不是那些能够被说出来的意思，而是那些无论怎么使劲说也说不明白说不出来的意思。

“哲学就是死亡练习术”，就属于说不出来还要说，这是哲学家的传统，也包括勒维纳斯的“他者”、德里达的“延异”以及我研究的主题：

---

① 哲学问题的本义，还包含这样的意思，即哲学问题不能像数学几何学自然科学问题那样获得根本解决，但是哲学问题可以通过转化为别的问题而推动对于问题本身的进一步思考。例如柏拉图说“哲学就是死亡练习术”，如同我以上分析过的，柏拉图这个提法本身就是矛盾的或悖谬的，因为这是一种不可能的思考、不可能有正确结论的思考、是思考不可能的事情，等等。17世纪法国哲学家帕斯卡尔曾经在《思想录》里谈到人与动物的区别在于人知道自己会死，这是接着柏拉图“哲学是死亡练习术”的主题继续说，但这种“继续说”的镜头有所转换，柏拉图的意思是说哲学的主题是思考死亡，而帕斯卡尔的意思则是说哲学就是思想本身，思想能力就是人活着的最大尊严，这与年龄比他稍长的笛卡尔的著名命题是相似的：“我思故我在”，即人的本质在于人会思想。加缪说真正的哲学问题只有一个，那就是自杀——很多人只是从字面上理解加缪这句话，其实加缪这里想说的并不是事实上是否应该选择自杀的世俗行为，而是说哲学问题的本质在于荒谬（这又是思想镜头的转换，“说那说不出来的东西”的过程，也是如此。在这个过程中，思想并非一无所获，因为说着说着，思想镜头就不自觉地变换了，从而增补或丰富了原来的问题）。加缪深化了柏拉图、笛卡尔、帕斯卡尔关于哲学本质的讨论，即从人生哲学，到思想本身。最后加缪说，思想本身和人生一样，都是荒谬的或悖谬的。如果一个思想自身不充满悖谬性，那它就不是真正的哲学思想。

时间与瞬间。“还要说”，究竟怎么说？不以演绎推论的方式说，而是描述其中的悖谬性、丰富我们的人生感触。说“哲学就是死亡练习术”，这几乎等于在说：哲学就是人生哲学。

深刻的思想自动充满诗意。例如，“说不出来还仍旧在说”，这情形悲壮而神圣。磨难中的复活，黑暗中的光明，从一丝亮光开始扩散。这光亮不来自经验世界，它来自坚毅的魂灵。在某个瞬间，心情豁然开朗。我拿你没办法，你拿我也没办法，这就是人生。去诱惑与抗拒诱惑同时存在，这就是人生。

把你看成他者，把常见的现象看成异象。“与他者的关系，就是与神秘性的关系。”① 神秘与震惊。没有什么善与恶的震惊，只是震惊。神秘是震惊的应有之义。“我觉得色情（érotique）关系向我们提供了爱欲（Eros）的原型，像死亡一样强烈，它也向我们提供了分析与神秘性关系的基础。”②对爱欲的精神，可以做一种包含肉体关系的精神分析，唐朝诗人崔护有著名的“人面桃花”③。无论人面还是桃花都具有物质因素，通过比较两者之间隐蔽的相似性，含蓄描写了内心的爱欲，它区别于柏拉图的纯粹理念，灵与肉无法分离。

勒维纳斯认为，柏格森和萨特的时间哲学，质言之，就是“未来就是他者”④。我们不可能真的知道明天会发生什么，这与认识无关，未来是神秘的。就要发生的与已经发生的事情之间，不是重叠或重复的关系，因为新的时间和场合，给似乎在重复的行为以不曾有的“将来的当下”意义，那时会在我的心里产生怎样的波澜，我不可能预见。今晚的失眠是由想到明天“某个时刻”而导致。它的实质在于，我不知道那时刻究竟会发生什么。勒维纳斯把时间问题转换为面对他者的问题，他用后面的问题解决前面的问题。

时间在绵延，绵延在创造，创造在冲动。就思想写作而论，要来的文字是我的创造，它不像任何人的思想，它是我即刻的活思想。创造面对

---

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 63.

② Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 64.

③ 崔护（公元772—846），《题都城南庄》：“去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风”。

④ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 64.

的，是我尚不知道的思想。我正在写出刚才还没有想到的思想，我写时急匆匆抓紧时间，因为一旦念想从我的笔端错过，我再写不出来与原先的一模一样的念头。这感受很神秘，但它是事实。事实和神秘之间不冲突，事实本身就神秘。人们往往忽视了事实的神秘性。换句话说，承认自己不知道，承认自己不懂，这在思想上比命定论要深刻得多。我不可能知道，我思考在我不可能知道的情况下，我怎样思想才最有效。不要以起名字的方式写作，那样等于在冻结思想，活生生的、冲动着的思想，就会消失。我在描述心情、感受、感触、景象，我的思想在绵延、在创造，而不是在给事物定性或起名字。有特征有个性但说不出名字。没有名字并不妨碍事情的存在。名字是一种乏味的间接性，思想可以取消这种间接性而直接拥抱事实本身。那么，怎么能绕过名字而直接拥抱事情本身呢？靠直觉、靠若有所思的冲动。

我不看标签，我看重事实。

勒维纳斯把他者与爱欲、与女性连接起来："女性的超越性就在于退缩到异域。"[①] 爱欲"既不是斗争，也不是融合，也不是认知。要重新认识爱欲在关系中的独特位置，它是与相异性的关系、与神秘性的关系，与未来的关系。这关系存在世界之中，一切都在那又从不在那。这是和'当一切在那儿时一切却不在那儿'的关系，这不是说与不在那儿的某种存在的关系，而是和相异性本身的关系。在那里，一切可能的都是不可能的……"[②] 在那里，我们不再拥有比我们自身更大的权力。正是这种相异性产生了其全部权力，神秘性组建了相异性。这是由女性话题引起的联想——是特殊的女性哲学，哲学不再是光明的而是躲藏起来的。就像赫拉克利特说的，事物喜欢躲藏起来。勒维纳斯说事情的真相在异域那里。用我的话说，意思的真相只有被转化或被翻译为另外的意思，才能够显露出来——它使不可能变成可能。

任何信仰，无论有多少种信仰、无论大信仰还是小信仰、也不考虑各种信仰之间的相互冲突，我这里只探讨信仰本身。究竟什么是信仰？或者换句话说，信仰的最基本的心理特征是什么？简单说，信仰本身意味着荒

---

① Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 81.

② Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985. p. 81.

谬、不可理解、没有意义——在这种情况下还心怀希望，这就是信仰了。所谓执迷不悟，这可以从三方面理解，或者使我想到康德对形而上学的判断，他说在形而上学领域最难区分天才与平庸之辈，似乎谁都可以对哲学发表一点个人见解。我说的三方面，第一方面就是平庸之辈的“信仰”，这些人信仰救世主意义上的国王或者皇权能给自己带来平安幸福的生活——严格说这不符合我以上关于信仰的“定义”。还有就是信仰形形色色的“主义”，这在精神层面上高了一个层次，当然我这里指的是真心相信。对于“主义”的信仰不属于宗教，因为这种信仰可以被理解，它本身可能正确也可能错误，但无论正确还是错误，就像前者是把一个好人判断为好人，后者是把一个好人判断为坏人或者把一个坏人判断为好人一样，无论是正确还是判断的判断，这些判断本身都没有违背形式逻辑的思维原则。也就是说，这些判断本身并不荒谬。在这个意义上，对各种“主义”的信仰其实并不是真正的信仰，而只相当于日常生活里的“相信”（例如，我相信这件事情能办成），只不过在精神层次上比相信灶王爷（迷信）更复杂抽象罢了。真正的信仰意味着荒谬、不可理解、没有意义——在这种情况下还心怀希望，这就是信仰了。哈维尔竟然和克尔凯郭尔一道在这种性质的信仰面前相遇，而加缪、勒维纳斯、德里达也认同这样的信仰，他们认为信仰是荒谬的，是没有宗教的“宗教”，这甚至消解了哲学与宗教，或者说哲学与信仰之间的界限，从而超越了康德的《纯粹理性批判》——为什么呢？因为信仰不再等同于盲从，信仰是由对问题的思考本身所构成的。“因为荒谬，我才相信”，这句话曾经长期被当成嘲笑的对象，但这句话在复杂而严肃的思考过程中是真实的、深刻的。这句话活在思想的异域，属于异域里的思想。

荒谬、悖谬、自相矛盾，在我这里是近义词，可以替换使用。它们是无解的，却并非等同于虚无。它们实实在在地在我们内心里折腾，但不是为了功利性质的事情而折腾，也与算计无关，它们不可能被想通。但是我们无法遏制、会不由自主地一次又一次地想到它们，它们自动或自发地从心底冒出来，我们却无力用语言表达它们。不是因为我们想要保护我们的隐私，即使想向知心朋友吐露心底的秘密，却会突然发现自己没有表达能力。这不是由于我们的语言表达能力不强，而是由于语言自身的天生缺憾——没有能力描述我们内心最深处感受到的悲哀与喜悦。此时此刻，我

们的思想感情，就处于语言的异域、处于异域里的思想。是的，即使没有语言，我们仍旧有思想。这思想就是我们内心深刻的感受与感触，执迷不悟与若有所思混杂一起，备尝酸甜苦辣。

于是，滋味成为异域里的哲学概念，它是高贵脱俗的“他者”的滋味、他人的滋味。他人使我若有所思、他人带给我灵感。我感激他人、尊重和维护他人的尊严，这里已经有信仰。

异域在“女性”中显露出来，但这不是世俗意义上的女性，而意味着永远的他者、超越世俗男女对立意义上的别一个性别——第三种性别、异域里的性别，其中的爱欲既不是异性恋也不是同性恋，而是没有希望的爱、绝望之爱、爱的姿态，这也是对以上“信仰”的一个新注解——信仰的心情是“女性”的，就像后现代的哲学是“女性”的哲学。

第七章　时间与自由意志

第一节　意志的发现

“自由”一词只有与人的精神联系起来思考，才可能被准确理解。在这里“人的精神”特指“意志”。意志或者意愿是自由的，也就是意志是任性的，近代哲学家从来没有这样论述哲学问题，它是被发明出来的，这首先应该归功于奥古斯丁。发现意志的重要性，并且与自由联系起来思考，这是哲学领域的一个壮举——柏拉图没有想到意志对哲学的重要性，更没有想到意志的方向是任意的。意志甚至可以完全无视任何规律，无论是自然规律、因果性，还是逻辑法则。

直到20世纪，人们还是把精神正常的人与疯子区别开来的——这种区别，即使在未来，也会为了维系社会的正常生活而永远存在下去，但它也禁止不了哲学家探讨意志的任意性问题。不能把意志和任意性区分为两个词，意志本身就意味着任意性，也就是自由。这种任意性或者自由与必然性毫无关系，要把这种精神幸福的能力从黑格尔思想的羁绊中解放出来。意志还是创造性的同义词，意志可以任意地创造，因而“人为的”不再是贬义词。如果“造假”是“人为的”之一部分，那么仅从道德层面上批评造假在哲学上意义不大，因为它既然是人干出来的，也属于意志的任意性之一部分。也就是说，在这里我完全回到形而上学层面、返回到元哲学。

我们来看阿伦特的论述：“许多著名的哲学家一致地怀疑和否定意志能力的存在，而其他的心智能力则不存在这种情况。最近的质疑是吉尔伯

特·赖尔[①]提出的，在他看来，意志是一个‘人为的概念’，不存在与之对应的任何东西，它产生了像许多形而上学谬论一样的无意义的谜团。”[②]意志是荒谬的和无意义的，不仅因为我们看不见意志，更因为意志来去匆匆，没有对应物，而类似原因—结果、本质—现象等哲学概念则是对应的。总之，哲学概念似乎应该成双成对，而意志则孤零零的没有来源与去向，似乎不能通过与其对立的概念来定义它，但我可以寻找与意志相似的词，例如任性、自由、孤独等。转换意思，不一定非得转换成对立的意思。

在赖尔看来，似乎承认了意志的存在，就等于承认了荒谬。但他忽略了思想的任性恰恰包含了承认荒谬。他说“意志”来自一种人为的假定，等于说没有这种假定或者不为这种隐藏很深的精神能力起一个名字，这种精神能力就不存在，赖尔的这种说法倒是荒谬的了。

意志不但连接着任性、自由、孤独，还连接着被尼采和弗洛伊德挖掘出来的精神之无意识状态，梦幻状态或者“梦”。什么是梦呢？梦是彻底的孤独，属于独有的亲自性，世界上绝无这样的可能：两个人商量好了晚上做同样的梦，任何独裁者也没有这样的本事。但每个人都有做梦的能力，可是这种普遍的个人性马上又回归孤独，因为即使你是个皇帝，无论如何也无法像看电影一样看见另一个人正在做的梦境。在这里，权力范围的有限性遭遇了任性的意志之无限性，这是更根本的人性，也是人权——人最高的精神权利只能是个人的自由。这不是被人争取来的，而是天生就存在于每个人的精神能力之中的。所谓启蒙，就是唤醒人自身早已存在的这种能力。具体到“意志”，不应该说“假定”而应该说“发现”。

意识现场的“纯粹幻觉”绝对真实。如果说经验和思维都要照顾到现实世界，那么意志可以完全“睁眼说瞎话”。意志与疯狂相似，这里排除所谓正确与错误的意识问题，意志只是显露意识中显露出来的事实，幻觉中似乎无意识的天马行空，也是意识的事实。意志涉及精神事实的问题，意志不区分客观事实与幻觉中的事实。意志不属于沉思中的演绎推

---

① 赖尔（Gilbert Ryle，1900—1976），英国哲学家，日常语言哲学牛津学派的创始人之一。

② ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 2 页。

论，意志相当于一种有力量的精神行为，意志不是在讲道理，意志在孤注一掷。这就与主观意愿无关。[①]我盼着今晚做美梦，但美梦不一定来。意志和天分甚至天才，有隐秘关系。与字面上的意思不一致。意志不同于主观故意，意志是无意之间发生的，就像自由是无意识的。我们会不由自主地想到某些情景，这就是自由，意志也是如此不由自主。

意志不同于“我思”，区别在于意志的根本问题是自由，我思的根本问题是“讲道理”，前者是“非理性”的，后者是“理性”的。意志克服意愿，意愿总是与某个具体的目的相适应，而意志以自身为目的。意愿明明是来自此世界的，而意志的来路不明。因此，当我们听到“我愿意”时，要区分它属于意志还是意愿。在教堂举行的婚礼上新婚夫妇誓词中的“我愿意”涉及信仰，因此属于意志，而不仅仅属于世俗意义上的意愿。

在激情时刻，人不再思考，甚至“我”也消失了，只残留下自由意志。热爱激情与热爱死亡的意思是相通的，在这两个时刻都不再有“意识”的存在。如果永远没有意识呢？永远的现在——永远的活生生的生动、沉醉在绵延，仿佛永远处于多出来的时间之中。没有意识、没有程序化的生活、没有执行命令、没有思考 2 + 2 = 4、精神处于自由意志状态、处于任性状态。跳出庸俗的时间，拥有自由时间，这是最实在的时间体验。过去已经不复存在，将来还不曾到来，永恒的当下——但不是“停顿的现在”，而是永远处于绵延中的现在。“现在”不变但现在的内容时刻在改变，这就是被德里达称作“延异”的精神状态，它既是时间的也是空间的。阿伦特总结说，奥古斯丁把类似的情形叫“上帝的永恒”，中世纪关于沉思所说的“停顿的现在”（我觉得更准确的说法叫凝神或出神，似乎时间在正常流逝的轨道上突然脱轨了。时间脱钩了，去了别的地方，因此有了多出来的时间——引注），柏格森的“绵延的现在”（présent qui dure）。[②]这是活生生的永恒，可以叫它快乐或沉醉，甚至称它为神，这里存在着胡塞尔所谓“现象学还原”。

时间根本不会停顿下来等着我们去抓住它，我们只能处于“绵延的

---

① 与笛卡尔和康德具有思辨意义上的“我思”无关。

② 参见［美］汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 8 页。

现在”之中，而不能作为旁观者。换句话说，“现在”不是不复存在，就是尚未存在，但我们却大谈只有现在。过去已经过去，将来还没有到来，因此人生的幸福就在于“抓住瞬间的美好”。但真实的情形是，瞬间的美好是我们虚构出来的，它处于不复存在和尚未存在的过程之中。瞬间的美好就是这两种存在状态的融合，这融合是真实的，它表明一切所谓客观的真实，都是虚幻，就像瞬间的美好并非字面的意思，它真实的意思是通过别的精神镜头（不复存在的思想镜头的痕迹和导致尚未存在的思想镜头之倾向，是这痕迹和这倾向之间的相遇、夹缝、混浊）揭示出来的——文字也是如此，任何文字只要一出场，语义就不完整，因为字句紧挨着、成串出来。一个字的意思要通过另一个字的意思显露出来。这种连接是飘起来的，它取决于我们临时的任意意志。因此，文字天然就是虚构，这与我们现实主义的文学意图之间毫无关系，就如同最忠实的自然主义描写、最想说真话的回忆录或《忏悔录》，只要是文字著作，在本质上就是虚构的，它不可能逼真地说出来曾经发生的事情，它只是说出来笔下正在唤醒的思想感情。语言断言自己是真实的，全然忽略了由于绵延的作用而导致的虚构性。语义被认为自身独立、就像是一件已经是现成的、已经被完成的东西摆在那里，任由我们凭借自己的主观意愿搬来搬去，构建哲学思想的大厦。如果把写作或思想活动自身当成一个运动过程，那么文字只要一开始迈腿，悖谬就出场了，如同时间流逝本身就是悖谬的过程。文字与时间在这种双重合一的过程之中，实现了不可能性——它表面上是虚构的或不可能的，但它却是我们有可能知道的唯一的真实，因为无论人类文明如何变化，人总是靠语言思考的。

如果像柏格森所说，哲学语言一直是在用空间来代替时间，那么以往的哲学传统就没有涉及真正的时间问题，即使表面上谈到时间，但却是把时间问题转化为空间问题——阿伦特生动转述了柏格森的这种观点：“过去被理解为在我们后面的某种东西，将来被理解为在我们前面的某种东西。”[①]不能把时间理解为先后顺序问题、前后位置问题，时间不是这样一条排列有序的河流。

---

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 9 页。

意志与以上讨论的时间问题和文字问题有相似关系，也就是说，意志也是一种躲藏在虚幻之中的真实，意志朝向就要发生的创造。用“创造”替换上述的“虚构”，就像时间在改变着一切现实，使曾经存在着的现实不再存在、文字与文字之间的连接生成以前不曾有过的意思，无论把这叫作虚构还是创造，效果都一样。因此，既可以说意志根本不存在，也可以说意志就是曾经和将要存在着的一切。意志是全能的。

以上说过，意志和必然性无关，意志既可以这样也可以那样，而不必说出这样或者那样的原因，意志与可能性关系密切，但是意志并不具有与必然性相互依存的可能性，意志是超然于世俗态度之外的“不可能的可能性”。因此，意志与纯粹偶然性有关。

在时间上，意志不是任何一种预先就以潜在的形式隐藏在事物之中的东西，意志与先验性无关。意志从“虚无”之中绽放难以预料的形状。意志的任意性在于，就任何个人而言，不能排除他能做他所不愿意做的任何事情，这与卢梭对自由的定义相辅相成，他说自由在于没有人可以强迫我做我所不愿意做的事情，但他应继续补充说，除非我自愿去做我所不愿意做的事情（例如为了正义事业而绝食），这样理解的自由意志，就完整了。这是无条件的自由意志，它不顾身体的生理需要，甚至不顾活下去的本能愿望。

自杀是自由意志最为任性的表现和诠释。自杀是绝对荒谬的选择，导致自杀者的具体原因，可能是世俗的，但这种行为本身的性质却是哲学的——我能自杀或我有自杀的能力，即使我不愿意自杀或者说即使我出于生命的本能和对于死亡的恐惧而希望活下去。这种两难或悖谬的问题并不会由于自杀行为的实施而获得解决，它是人的一个行为事实，但这个事实实现了从形而下的愿望看来不可能发生的事情。悖谬的例子不仅体现在自杀这种极端情形之中，人的日常生活本身就是悖谬的，你不可以说某人活得正确或不正确，也不能说某人有正确的或错误的价值观，也不可以拿人的立场说事儿，因为没有任何人会如此透彻而目标始终如一地活着，人总是不自觉地违背自己的诺言，人总是听从自己正在和将要发生的意志，而这些意志的方向是临时的，它不取决于人的事先计划。

问题不可能获得最终解决但人却永远在思考和行为，这种思考本身能无限丰富人的思想，它已经是一种精神享受。为什么问题不可能最终解

决？因为人永远生活在悖谬之中，人可以选择不同的生活，但不可以说哪种选择是正确的生活。“正确”这个词不合适用于生活。无论人是否自主意识到，每个人实际上都活在问题之中，也就是生活在没有道理（这里指的不是世俗的道理与标准）可讲的荒谬之中。人所能选择的，只是对于荒谬性的态度。当一个人做出生活的选择，这种选择并没有解决哲学上的荒谬问题，而只是生硬地避开了这个问题，讲自己的世俗道理。人类活在荒谬之中，但这并非像表面上那般消极或无意义，人类完全可以把绝望化为一种崭新的精神魅力，从荒谬或无意义之中陶醉自己，这就得陷入极其朴素的直觉之中、抛弃一切世俗的因果关系。

意志之外一无所有，当意志成为变相的上帝时，原来的上帝就受到挑战，这就是克尔凯郭尔遇到的信仰问题。他信仰上帝，但他心目中的上帝，与传统的上帝形象不同，他把人类的思想感情，带入对上帝的信仰之中。意志自身成为神，但这个说法与人道主义的“人”不同。“人”是一个有着现成说法的概念，但“意志”不是这样的概念。自由意志甚至高于“人”的概念，没有自由意志，人就难以配得上称人。人能主宰自身的命运，是因为人有自由意志。

意志是思维的产物吗？回答是“不”！因为这等于说在意志之前已经先有某个原因的存在，并且把思维置于意志之上了。意志以自身为主人，自身之外再无其他主人。意志可以对思维说：“你说得再有道理，我也不相信！”反过来，如果思维对意志说同样的话，那么思维就变成意志了，因为这句话使思维陷入困境、使思维没办法继续进行，这就像对一个毫不讲理的人没办法讲理。比如，如果某学者抄袭别人的文章，如果这个学者的思维正常即在世俗层面上或者感到羞耻和内疚，或者为自己辩解说自己并没有抄袭，那么批评者是可以与之讲理的，辩论是可以继续下去的。但如果这个抄袭者说：“我就自愿选择了抄袭，我就是要享受由此产生的轰动效果。”抛开道德因素不谈，批评无法进行下去了，因为此刻这个抄袭者是在自由意志的层面上说这番话的。他是不道德的，但这提醒我们，这事也是人干得出来的，自由意志是这样的终极意愿或终极行为：“你说得再有道理，我也不愿意服从你！”注意，这里说的是“不愿意”而不是说“不同意”。“愿意”和“同意”之间有着微妙的差异：“愿意”其实就是意志的问题，“同意”与被说服有关，而“愿意”根本就拒绝听任何道

理。人们经常说男孩子在十几岁时对父母有逆反心理，其实就是自由意志在他心里开始萌发，这是男孩心理开始走向成熟的标志。他开始想成为他自己，他故意不顺从，至于父母对他说的话有道理还是没道理，他是不考虑的，他只考虑自己的自主选择并从中获得乐趣与自信。当我们说一个人性格倔强时，指的也是自由意志的潜力强大。这是精神上的阳刚之气，即使这种倔劲可能来自一个女性。

西方传统哲学家忽视“意志”的实在性，认定意志是我们对自己的纯粹幻觉，这些哲学家认为“意志”总有原因，这原因或来自外部世界，或来自某个深藏不露的动机，而只要有原因，就可以被纳入理性或“讲道理”的正道儿上来。在这些哲学家看来，没有外部原因和缺少内在动机的意志，是不可思议的。总之，万事万物皆有原因，一定要找出原因。如果没有找到，并不意味着没有原因，而只是由于我们尚不知道这个原因——这就是传统哲学的普遍思路。关于这一点，阿伦特所引用的斯宾诺莎的一段话很有代表性：“斯宾诺莎以同样的思路说：因某种外力而开始运动的一块石头‘可能相信自己是完全自由的，可能认为它的持续运动仅仅出于它自己的意愿’，如果它能‘意识到它自己的努力’和‘能思维’的话。换句话说，‘人相信自己是自由的，只是因为他们意识到自己的行为，而没有意识到决定他们行为的原因’。因此，人在主观上是自由的，在客观上是必然的。”[①]从意志哲学的角度说，斯宾诺莎说得不对，人在客观上也是自由的，且不说文明世界来自人类想象力的自由创造，就是简单的我抬起胳膊这个举动，它在此刻可以发生也可以不发生，这全看我愿不愿意，愿意本身就是“原因”，而不要再去寻找决定“愿意”的原因，因为那原因根本就不存在。我蓄意不赞成明明对我有好处的事情，我这种蓄意或意志没有任何原因，同时也可以说任何一闪而过的念头都可能成为临时的“原因”，而这和没有原因几乎就是一回事。

承认意志，就等于承认意志自由，如果把意志与背后的原因联系起来，认为意志自由服从某种必然性，这就等于否认了自由意志的存在。问题的关键，在于是否认为意志自由需要原因、是否把自由与原因（或“必然性”）联系起来。这不仅区别了古典与现代的哲学，文学也是如此，

① 参见汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 22—23 页。

现代文学大量描写了无动机行为的可能性，而在古典文学看来，这些行为荒谬，因为人做任何事情总有原因或动机，无动机行为属于精神疾病。

与必然性联系在一起的自由，不再称得上自由，同样，与必然联系起来的“意志”，使“意志”一词成为完全多余的，就像机器人智能服从具有普遍性的指令，而不可能有属于自身的“个人意志”。自由的个人意志（这是自由意志的精髓），使人与机器人（或人工智能）区别开来。即使必然性是真理，我仍旧不愿意顺从，这就是自由意志——我能，或者说在拥有理性的前提下，不能排除我同时拥有疯狂的能力。

因此，自由意志的本质含义在于它不服从必然性、不顺从思维中的理性原则。正如笛卡尔所说：“当一个人独自思考的时候，能体验到意志和自由是同样的东西。”① 阿伦特补充说，自由意志“始终在于我们知道我们也能不做我们现在已经做的事情。”②因此，后悔的能力属于自由意志的一部分，一个不幸福家庭中的妻子不用到晚年就知道她完全有机会选择另一个更适合她的男人做自己的丈夫。由此可见，自由意志不仅仅是“动心眼的自由”，也是行为的自由。这又使问题复杂化了，因为既然事情已经发生了，后悔是无用的，但后悔或者自寻烦恼的能力，是自由意志的一部分。自由意志能包含思维（例如能包含“我们知道”）却同时超越了思维的界限，因此，“看来，意愿具有比思维大得多的自由”③。

现在让我的思维跳跃一下，对多数人来说，自由意志是不实际的、无用的。所谓实际和有用，就是生活常识和日常交往的礼节。不仅工作就连娱乐也要符合社会规范。但是，自由意志却朝向阿伦特说的那些“在尘世看来偶然和无意义的东西”，这也揭示出自由意志天然就具有艺术哲学与信仰的基本特征，可以通俗地描述这个特征，即“自寻烦恼的能力”。这种自寻烦恼同时也未必不是一种精神上的享受，它也可能隐形于一个整日沉思的遁世隐居者、一个直接与上帝交往的灵魂、典型的哲学家生活，

---

① 参见笛卡尔“对第一沉思的第十二个反驳的答复”，转引自汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 25—26 页。

② 参见笛卡尔“对第一沉思的第十二个反驳的答复”，转引自汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 26 页。

③ 参见笛卡尔“对第一沉思的第十二个反驳的答复”，转引自汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 26 页。

这可以使枯燥乏味的世俗生活变得趣味盎然。这种生活选择了孤独，它根本不在乎别人看自己的眼神，不在意来自尘世的掌声与利害。它不会绝望，它有绝望中的希望，因为它在离开尘世之后留下了字迹——思想的痕迹将是不死的，它就活在那里，这是它的信仰之所在。

但是，以上情形不是绝对的，实施个人的自由意志或者说脱俗，并非一定要独处，也并非意味着不介入现实生活或拒绝尘世的感官快乐，而在于我们的心态，这又是悖谬的：我愿意我不愿意的，我不愿意我愿意的。现实的东西不会飘起来，人的性灵却可以起起伏伏。就像萨特欣赏的那句话：鸡尾酒里就有哲学。岂止鸡尾酒，哲学与艺术甚至直接存在于感官世界之中，心灵能从中漂起来浮想联翩。

自由意志与纯粹偶然性关系密切，与必然性没有瓜葛，承认事情本来完全可以不发生，事情完全可能是另外一个样子，但它毕竟以我不愿意看到的样子发生了，因此后悔的感受油然而生。这与理性无关，理性喋喋不休地和我说“后悔是没用的”。从世俗的眼光看后悔确实没用，因为已经发生的选择不可更改，它已将痕迹深刻在你所选择的人与事情之中，你重新选择也无法抹去曾经的痕迹。但从自由意志的角度，后悔是“有用的”，后悔是自由意志的一部分，人能从自由意志享受到的，从后悔中也能享受得到——这享受竟然在于它使人历经磨难。这又是荒谬，就好像一个人能暂时从自身中跳出来对自己感到幸灾乐祸似的。把绝望异化为魅力。我愿意我所不愿意的事情，这很像是在针尖上跳舞，场地极其狭小，刺得又很疼，放肆自己的身体和全部感官，人们在描写斯文时极少直接联系到感官快感，事实上这种联系使人愉快。斯文决不仅是其表面我们所看到的样子，它还是别的样子，这种被撕破的美感不但没有使我们觉得斯文是虚伪的，反倒觉得斯文更亲近可爱了，它升华而不是贬低了斯文，使我们懂得快感的复杂性，享受到快感的文化内涵——这里上下文语境中有自由意志问题，一个句子的意思连接了（或者愿意了）自己所不愿意的意料之外的意思。这是现代文学中的一个重要手法，就像无动机行为。从这里出发，可以发现人类感受性的金矿，就像评论家们称赞普鲁斯特的小说手法。

或者可以说，自由意志超越了“选择”，因为选择已经预设了先有某些东西（人、事情等），然后我们从中作出抉择，但这是从“有”中生

“有”，并非无中生有。换句话说，除了选择，自由意志承担着“上帝”的角色，涉及纯粹的创造性，即无中生有。这涉及信仰，“自由意志”更准确的汉语翻译，就是直译 liberum arbitrium ，即“任性的自由”。任性与自由可以相互替换，它们的意思一样。德里达那令人费解的“不可能的可能性”，转换为明快的汉语，就是“无中生有”、创造一种新的可能性、与自己的灵感神交生个“新孩子”，但这不必遁世，而是以创造性的方式，介入我们的生活世界。

所谓创造，就是连续性的中断，习惯所预期的事情没有发生，发生了新鲜事。这中断可以随时发生、不止一次发生。也可以说它是意料之外、精神拐点、绵延过程的溢出、黑夜中的闪电。连续性的中断，就是说，瞬间从绵延之中凸显。这似乎不可能，因此说它创造。这“中断”当然知道在自己之前是有时间的，但它就是任性地认为在自己之前“没有时间”。它的内心足够强大，相信自己就是“第一个”。它对理性说，“你说的再有道理，我也不愿意”。

人自身或世界上原来就有，只是没有被人知道，一旦被知道，这叫发现，思想启蒙属于发现，但不叫发明。发明属于无中生有，发明和创造是同义词。从没有到有，超出了逻辑思维的能力，但并没有超出自由意志。在传统上，哲学思维必须符合逻辑，但思维管不住意志。意志可以不顾逻辑，意志可以无中生有。

如果意愿先有了动机，而由此动机支配的行为又实现了动机，哪怕只是去拿水杯喝水这样简单的活动，也不能把这里的“意愿”称为意志，因为显而易见，这个意愿链条上的每个环节，都是从有到有。如果说其中插进了意志，那么这意志最明显的特征是一种动机不明的冲劲，它中断了原有的意愿链条，但大脑却是空白的。大脑空白却产生了震惊，从前的一切知识和记忆不再起作用，这就是创造性的开始、从无到有的开端。在这个时候，不能根据从前判断现在，例如不能根据某人从前一贯的道德品质判断他或她明天的行为一定还符合从前的品质，这在日常生活中并不罕见，比如直到事发，周围的人仍然难以相信某一罪行是某个熟人干的，因为这人身上毫无能干出这种事情的迹象。这个人重新创造了自己在别人那里的印象。不仅犯罪有这样的情况，天才的创造也有类似情况。也就是说，“无中生有”既可能使人目瞪口呆、悲痛欲绝，也可能令人如痴如

醉。这些情形的意义在于，它们自身都是无解的问题，这使我们的生活不至于平淡。换句话说，为了活得不平淡，就得活在问题之中。问题并不一概使人紧张，放松也是身处问题之中的有效方式。

意志是具有创造性的精神行为，至于这种行为的效果，不在意志的管辖范围之内。创造行为的差异极大，就像初生儿有天赋差异。新事物出自纯粹偶然的创造，而偶然性是纯粹的、不可复制，这就使得“瞬间”的纯粹偶然发挥，显得更加重要。它就在现在、当下，过时不候，它是我们自己创造出来的，它原本可以这样或那样存在，甚至原本可以不存在。幸福原本可以不幸、原本可以这样或那样不幸，如此等等。正由于有这些令人眼花缭乱的“原本”，人饱受折磨，人们才逃避哲学思考，并转而相信命运。“纯粹偶然”的“纯粹”，就是强调它与必然性无关，它决非事先给定，而来自即兴发挥的勇气和能力。因此，主动去遭遇某种环境或者境遇，对于创造新事物非常重要。就语言表达而论，要与说话的场合和气氛相配合，与灵机一动相配合。语言表达的艺术，在于词语句子之间的投缘，恰到好处地唤醒美感与思想。

不可能的事情是可能的，其中蕴含着真正的乐趣，创造性的乐趣，和历史一刀两断的乐趣。不可能——因为知道不可能一刀两断，不仅因为人有记忆，更因为记忆形成的经历，已经成为自己身上永远抹不掉的痕迹。它时刻以我注意不到的方式显露出来。但是，自由意志就是不向我明明知道的“必然性”妥协，“睁眼说瞎话”，相信瞎话是真的，无知却自以为知道。当我认为自己在说瞎话时，却可能说的不是瞎话，而是表达了新思想。我提不出理性的根据去反驳必然性，必然性实在是太有道理了，但是这个道理终于正确得使我厌倦。人们意识不到厌倦和无聊一样，都很有趣。换句话说，有趣本身就深刻，有趣比“正确”要“正确得多”、重要得多。宁要有趣，不要正确。总有人自作多情地以替别人操心为职业，而且对这份工作精益求精，还说是为了他人的幸福。其实，对于独立的个体而言，不被他人打扰，可能就是最大幸福。

意志的神秘性，在于意志的两个基本特征：任意性与创造性，合起来就是无中生有，这使我们想到“主”或者上帝，因此意志问题与信仰关系密切。克尔凯郭尔就讨论这个主题，他为“生存哲学”奠定了信仰之基础。中国学者即使研究西方哲学，也很难成为有神论者，但如果没有信

仰，缺乏切身体会，研究工作就难以深入。真正的信仰不是被灌输的，而是随着对问题的深入思考自然而然到来的，这使得信仰成为一个人身心的魂灵。他会对自己说，我的“主”就是我自己那神秘、独立、孤独的自由意志，它是我自身的幽灵，它驱动我的言行，使我成为自身之所是。它是我的依靠，它不是某种存在我自身之外预先就有的东西，它也不是我的从前，它只在当下生成并演化着我的个人风格。我的感官所经历的一切（我之外的所有人与事对我的影响）都在我的自由意志或我的“主”的筛选之后化为滋养我的元素，但我还是我，别人仍旧是别人。

但是人除了精神还有身体啊！传统哲学一向对身体不屑一顾，总想用精神价值的永恒性，弥补身体状态的暂时性和不安分性。由于自由意志的介入，身心关系有可能实现最高的和谐。自由意志与人身有诸多共同特征：任性、不安分、随遇而安、富于激情、喜欢冒险、不可救药的欲望、反复无常的要求、动荡不安的“生活”。还有更重要的，那就是自由意志与人的肉身之在场的方式，都是一些行为。就人类而言，没有什么纯粹的物质行为，人的物质活动或者行为本身，就是精神行为，是受精神行为控制和决定的。这就拆除了自由意志与人的肉身活动之间的界限，这种介入直接使人的日常生活艺术化与哲学化——也就是虚幻化。人活着，怀着各种各样的希望。艺术与哲学，也就是虚幻，支撑着精神的希望。哲学与艺术不是被应用到我们的日常生活，日常生活的行为本身就是艺术行为与哲学行为，它们是行为艺术与行为哲学。人的身体活动将和精神活动一道，不再被程序化的习惯生活控制，而成为艺术行为与哲学行为，这不需要复杂的论证，而是我们周围人生活的真实状况，例如普遍存在的孤独。孤独问题无法用任何一种社会措施解决。孤独是社会的精神疾病，它会传染、蔓延，考验着每个人的自由意志之品质。对于人的精神生活而言，孤独同时是绝望与魅力、挑战与机遇。

第二节　中立而杂多的自由意志暨哲学化了的“我”

心身的动荡涉及时间，由于时间介入了自由意志、介入了人的身体，不仅灵魂可以复活，肉体也可以复活。肉体复活的方式并不在于能抵抗自然规律使人的身体不衰老，而在于精神与意志的力量给身体注入信心与活

力。也就是说，精神与意志越是年轻（这是可以做到的），身体就越是显得年轻从而蕴含着活力（这也是可以做到的）。阿伦特认为，意志是强大的否定力量，它承认过去发生的都是事实，但与这些事实决裂。这种意志想有所作为、想革命，去除保守的惰性。黑格尔和马克思都认为否定是推动历史的动力，但是这也暗含着这两个思想伟人实际上依靠的是自由意志。

信仰自由意志者，尤其其中的天才人物，稍有不慎，就会给世界带来祸害。信仰自由意志者，不要将自己的个人意志强加于他人，要尊重别人的自由意志，权利平等。自由意志与公正的概念并不矛盾。

意志与思维和纯物质活动的区别，在于意志是行为中的思维，即有时间维度的思维、它体现为思维中的冲劲，从而使思维更像是某种激情，似乎精神要手舞足蹈。歌迷不是在欣赏摇滚乐而是亲自手舞足蹈，但这种摇晃决不仅是纯粹身体行为，而是身体行为中的精神冲劲——这个过程的思维没有任何间接性，不存在先想而后做的问题。根本来不及思考，思维成为自由意志的直接体现、时间绵延的直接痕迹。思想本身的快乐，只能来自自由意志的直接实现，即思想沉浸于这种精神的冲劲之中难以自拔，其中的速度与力量成为快乐程度的重要标志。这里所谓速度，是指不可以中途停顿下来。一旦停顿，就会返回常识、回到程序化的日常生活。

阿伦特敏锐地看到，“意志呈现尚未存在的东西的能力正好与回忆相反。回忆与思维有一种自然的密切关系”①。意志是回忆过程的中断，曾经发生的事情与当下的意志无关，意志似乎在说：“就从现在开始，从前的不算。”意志是一种创造性的精神行为。同样是意识流的小说，如果以“不由自主的回忆”作为创作手法，那就类似普鲁斯特的《追忆似水年华》；如果以自由意志作为创作手法，就有萨特的《恶心》和加缪的《局外人》那样的荒诞。普鲁斯特的小说人物思维正常，并不荒诞，但萨特《恶心》中的自学者在图书馆按书名第一个字母在字母表中的排列位置“任性”读书的方法，加缪小说《局外人》中死了妈妈像死了陌生人一样的主人公，却是不近人情的、具有难以理解的荒诞。它们是现代小说的代

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 39—40 页。

表作。

因为陌生而显得荒诞，陌生与精神创造性的距离更为接近，它一开口就是新的语言，就像结结巴巴地说着外语，前言不搭后语，有上句没下句。还像是即兴发言，没工夫准备，想与说必须同时出场，考验着自由意志的快速反应能力。由于柏拉图把思想知识与回忆等同起来，因此整个西方哲学传统的主基调中，没有自由意志的地位。传统哲学叫停意志，而现代欧洲大陆哲学，叫停回忆意义上的知识。

自由意志搁置善与恶的问题，善与恶都是结果而不是原因。人们善或恶的动机，动机与自由意志无关。善与恶都是自由意志创造的结果，上帝不仅创造善也创造恶。上帝本身也来自人的自由意志。多数信仰者达成一致，上帝的观念便稳定了，信仰者不想再问为什么，不想再饱受精神折磨。可是，一旦这样稳定下来，与自由意志相比，上帝的观念就显得平庸。

有不同的“我”，思维的我在讲道理、在算计成功的概率。有意志的我，很倔强，明知不可而为之。有感情和痴迷的我，天真率性。有善于记忆的我，使我随着年龄的增大不自觉地成为一个有经验和阅历的人。有善于想象的我，或使我恐惧或使我憧憬未来。这些我，都是“我能”，这些不同的能力都属于我，它们混杂于我的精神，分也分不开，其中哪一种“我能”暂时占据上风，取决于我当下面临的情形：我买东西讨价还价，全部的注意力集中在思维。我从事创造性活动，凭的是意志和自由想象力……但这些“我能”不可能同时占据上风，因为那样我会疯癫，丧失了理性行为能力。激情使思维能力下降而创造能力提高，一个人越理性，越会下意识地压制自己感情的任意性。疯狂者有思维能力，但全面恢复思考力，得在情感平静之后。一个意志力奔放的人在倔强的时刻，很难和他或者她心平气和地讲道理。正是由于同一个人有不同的“我”，“我”显得丰富、有思想感情的魅力与趣味。每个人在不同的“我”方面，天生有所偏好或者天赋，因此没有人天生就不招人喜欢，或者每个人都有可爱之处。只是由于人的偏见或倔强，不喜欢别人的“我”的某种能力并加以夸大，从而无法欣赏别人的其他能力。做出色的人，就得在自己天赋的“我能”方向上走极端，成为一个缺点明显的人、褒贬不一的人，正是这种稀少的人，创造出人类文明史。

在以上各种“我能”中，意志属于不讲理的“我能”，我愿意做现有的文明成果所不认可的事情。意志是孤傲的、是悲剧，它是破坏性的、革命的，它创造历史，它粗暴，或者用文明所熟悉的哲学概念，意志是一种否定的力量。这种理解只是貌似接近黑格尔的思想，其实根本不同，因为意志是这样盲目的力量，它从不服从必然性[①]，意志与自由任性是同义词，意志会在认识到必然性之后蓄意对必然性说“不”，我就是要和你做无谓的较量，因此意志的否定力量不是理性思辨的否定力量，而是具有艺术气质的疯狂的否定力量，这种艺术性的否定不含有任何“小资情调”，但却是深深刻印在精神贵族骨髓里的浪漫情怀，它使人片刻丧失思考能力而享有难得的眩晕、拥有真正的时间状态。粗暴的浪漫开创了人类历史新纪元，最为典型的代表，就是法国大革命。在此之前，人类经历的是自然历史。在此之后，人类自觉地设计自己的政治制度——这个设计是理性的，但我却认为是“不讲理”的，因为从更高的精神层次看待法国大革命，它更像是人类意志的胜利，它粗暴地中断从前多少世纪欧洲古老的精神风俗习惯（贵族的特权），从此使个人平等权利的社会制度在全人类普及开来，“任何进步同时都是退步”，自由意志成功了。

我们还没有充分挖掘出黑格尔思想的宝藏，我们批评它的命定论式的精神必然性，但是却忽视了他强调将来对于过去的优先性[②]，在这里，黑格尔对时间（“历史哲学”）的态度，与自由意志的精神合拍，意志在说：“人类的幸福还在前面，就从现在开始，从前的不算。”而且，历史上什么有意义，由自由意志挑选，对实证主义来说，这是灾难。事实上，如此的自由意志曾经给人类社会和精神生活带来极大痛苦，但我们不可以就此放弃自由意志之价值。自由意志除了能创造邪恶，也能创造人类的幸福，而且千真万确——这使我又一次联想到自由意志的精神地位相当于上帝——这个世界的恶也是上帝创造出来的，这使人类对上帝爱恨交加。上

---

① 但意志有时会虚构一种精神的必然性，就像黑格尔那样，但这是不自觉的虚构。在黑格尔那里，真理或必然性的力量显然高于意志。也就是说，黑格尔迷信真理而忘记了他所谓真理其实来自他自己的自由意志。

② 这是阿伦特转述 1934 年亚历山大·克瓦雷出版的著作《黑格尔在耶拿》中作者的观点：黑格尔“最伟大的独创性”，在于他对“将来的强调，将来对过去的优先性。”参见《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 42—43 页。

帝是荒谬的、上帝是悖谬本身、上帝是疑难本身、是问题本身。

意志区别于其他精神能力。别的精神能力或多或少都涉及与他人关系、与外部世界的关系，但是唯独意志是如此这样的孤独力量——意志自己与自己较劲搏斗。加缪说真正的哲学问题就是自杀，表面上谈的是自杀，其实就是自由意志。自杀是人跟自己搏斗的最终解决方案。自杀者最终自愿选择了他自己完全不知道的世界。与其说这叫选择，不如说是意志的征战，即使是由于世俗原因而自杀，即使是畏罪自杀，其实也包含着精神的超越，无畏而勇敢，这是自杀与因其他任何原因而死亡的根本区别。

说自由意志是自己与自己搏斗的孤独力量，是说它所面对的其实是虚无。意志从虚无中自由创造，因此自由意志属于元哲学疑难问题，在它面前即使思辨的真理也失去光芒与力量。自由意志使我们成为真正的人，而思辨的真理却可能使我们成为顺从的机器。

从自由意志出发，将来是绵延着的现在的某种中断，而这意味着不可能有完全的同一性，历史上演着各种各样的差异。这种中断凸显了瞬间之力量、宛如夜空闪电。柏格森“绵延着的现在”，需要由瞬间的灵感与意志加以补充，才是更完美的时间哲学。瞬间意味着差异与细节，这正是当代众多法国杰出哲学家所重视的细节，细节决定了思想的品质与质量。

如果没有渴望，人就等于死掉了。如果一种哲学遏制人的欲望，那它就是毫无生气的死亡哲学。它相当于对人说，反正都得死，折腾是没用的。这种哲学不可能看到，活着的意义恰恰在“没有希望的渴望中”折腾。不是为了成功，只为了品尝其中的酸甜苦辣。小心眼非常重要，精神的创造，存在于精神细节之中。我这里所谓小心眼，指的是把两种看似没有明显关系的概念（或者念头）联系起来思考的能力。在写作上，就是去开创这样一种风格——不可能被别人猜到我下一句话会朝向哪个方向，就连大致的方向你都猜不到，它也并不像希区柯克的悬疑片，因为那其实是他事先设计好了的。我一点没有预先的设计，一切都来自临时想到，即兴的思想，这就是瞬间哲学本身。我不是在论证瞬间哲学，而应该说瞬间哲学就在我的笔端时时刻刻流淌出自己的痕迹。“小心眼”就是把一个概念与另一个看似没有关系的概念联系起来思考，例如自由意志是一种书生气，而书生气就是想在精神上实现在现实生活中不可能实现的事情。与其说一个没有书生气的社会是错误的，不如说它是一个乏味的社会。在这样

的社会中，除了凤毛麟角的天才，没有人有高雅丰富的精神生活，功利心态无灵魂。人们没有能力享受思考问题本身的乐趣。即兴的想法未必深刻，但由于它来不及虚假而显得亲切，因亲切而活泼、因活泼而有趣。为了有哲学思想，未必一定要像德勒兹说的那样去创造新的哲学概念，有时只要把一个新的意思赋予一个平凡的词语就可以了。在词典上，这个词语没有这个新意思。这个新意思，是一个活的隐喻。

自满与自信的区别在于，自满者停留于过去，没有将来；自信者不惧怕将来。激情与真话的区别在于，激情拿起话来就说，偏激而夸大事实、真诚朴实、没有主观故意得罪人而事实上却为自己树敌，它区别于科学意义上的真话，这样的真话往往并不掺杂私人感情。世界是由真诚的错误组成的，激情本身构成马克思所谓“武器的批判”。激情是改变世界的物质力量，一次心满意足的行为胜过长期的沉思苦想。落实在学者身上，写作胜于冥想，文字是思想的化身。没有文字，思想什么都不是。

对学者来说，人就是文字，文字就是时间。“文字与时间”，这是一个重要的学术话题。学者通过文字改变世界。“在后来的存在主义思想中，有一种人的精神的自我产生概念，相应地，我们在黑格尔那里发现了‘时间的自我构成’：人不是时间性的，人就是时间。”[①]说人就是时间——非常正确，但也非常偏激，因为时间只是人存在的形式，人不仅是时间，人过的是时间这个形式之中的实际生活内容，而这个内容千奇百怪，对学者来说是文字、对画家来说是色彩与线条、对政治家来说是蛊惑人心，如此等等。但无论怎样形形色色，它们都发生在时间之中。改变世界的终究是时间，时间不仅是人的存在形式，更是改变世界的物质力量——但这个物质力量就像人心，看不见，摸不到。看不见的精神，才是最重要的。

只有对人类出现的变化，才叫时间。没有人类之前的地球与宇宙，虽然有变化，但那不叫时间；如果历史只是周而复始的循环，那也不叫时间，因为没有出现真正的新事物。这里所谓新，不是科学技术意义上的“新”，而是人心之新、是只与纯粹精神本身有关的创造之新。当一个人不满足过去而对将来信心满满时，我就说这个人有希望拥有只属于他自己

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 46 页。

的时间。如果他只是靠回忆自己曾经的美好而打发日子，那么真正的时间对他已经不复存在。人的生命创造之意义，在于这个生命还有将来，而不是已经结束的过去。

意志不是纯粹概念，概念是思想产生的，而思想本身源于自由意志。如果不是习惯地问什么是意志，反而与意志本身更为接近。这就像奥古斯丁说的，当他不去想什么是时间，反倒拥有时间。自由意志与时间一样，都抗拒用语言去解释它们。这使意志与时间有很多共同点，例如它们都是“一往无前”的冲动力量，它们充满活力，是文明与历史进步的发动机，而柏格森的代表作，就在英语里被翻译为“时间与自由意志”。

流淌中的文字，能治愈自己的心理疾病，这已经是在使自己的身体朝着更健康的方向，更不用说精神的痴迷。达到这种自愿的境界，写作使人陶醉——这情形无法事先想到，就像意志并不取决于自己。如果说意志取决于我自己，那就等于说在意志之前还有别的东西决定了我的意志。如果这样，意志就不能再被称作意志了。意志自身是这样的荒诞，意志是无，这个虚无也可以被称为自由。无，无所依靠，“无”中的美妙，不用语言的参与，就感受到。我甚至不能说“无”，因为这样就等于把“无”当成一件事先就存在的东西了，好像能把别的东西放置其中似的。“无”是不能说的，它因神秘而美妙。例如，欣赏一段美妙的交响音乐，别把注意力放在思考乐音在表达什么。那些声音直冲云霄，飞得比任何一个人敢想的梦境还要遥远，一切隔断自由的墙壁刹那间无影无踪。内心自由才是真自由，它自动流淌有魅力的文字，它创造了这样的奇迹：心情变得不执著、不担忧、也不特别关注任何事物。事物可以自己到来，引起我的主意，但我的耐心持续不了多长时间，因为很快就有了新的景象。所有这些，都使我处于彻底解脱状态，逍遥自在，深深感到自由与美不仅是生命的意义所在，更是信仰所在——这与善于思考并不矛盾，就像庄子的“逍遥游”，它是一个已经身处自由的哲学问题。

如果医学承认心理治疗，如果人会因为心情好而显得年轻，会因心情差而迅速衰老，那么换成写作，愉快地写作使人健康。换成哲学语言，有精神的目光可以改变所看见的自然事物的性质，而不是相反，即人不是由自然与社会环境自动控制的机器，否则法国大革命就不可能发生，康德所谓“哥白尼式的哲学革命”之意义，也在这里。自由意志克服与战胜自

然、改造社会。“有精神的目光可以改变所看见的自然事物”，这叫化腐朽为神奇。这是顺从与倔强的对垒，平庸在于顺从环境，创造性来自倔强，去改变环境。人的所有器官都可以显得有精神，也可以无精神。从根本上说，只有人能直觉到人的精神气质之高贵。

如果我直接说书生气就是风格本身，会使人觉得莫名其妙，但其中的逻辑关系在于，自由意志是纯粹书生气的任性产物，这种任性是天生具有的精神风格。把风格与自由意志连接起来，这时的亲切，就是原来被视为冷冰冰的意志。对他人来说，可以欣赏某种风格；对我自己来说，我是我自己的风格。按照近代法国启蒙思想家布封的说法“风格即人”。人就是差异，就是和别人不一样，这种能力中的美，天然独立。风格并非一概与创造性相关，例如方言就是某种独特的语音或风格，是语言中的非语言因素，尤其是“非文字因素”，它只凭敏感而艺术的耳朵就能获得感动。这份感动，僵直的文字不能给予我们。同样，民族精神就是民族风格。

自由意志不仅与欲望行为有关，而且就是行为欲望本身，可以把它不伦不类地称之为“实践理性”吗？也许暂时可以，但要注意是在“非理性”的意义上——因为理性总是包含着某种算计，而自由意志不计后果，与算计无关。自由意志在性质上更接近艺术与宗教，而不是哲学。自由意志的根本特征是史无前例的创造性，而哲学中极少出现这类创造性，当它在哲学中出现时，它一定更接近艺术与宗教的哲学。

艺术与非艺术的区别在于，艺术活动以自身作为目的，例如：“对于笛子演奏者来说，演奏本身就是目的。”① 这就像说沉醉本身就是目的，精神消遣本身就是目的。这就是艺术与思想的纯粹性：不能先有想法，一切想法都是临时的灵感，显露于艺术与思考行为之中，灵活机动地转变着方向。

如果为了 A 而 A，那么目的本身等于被消解掉了。过程就是一切，无论是怎样的过程。如果说选择总是与目的有关，那么在这里“选择”也等于被消解了。没有什么选择，遭遇而已。选择意味着某种执着，但这里没有什么执着，逍遥游而已。纯粹道德本身是由纯粹自由组成的。康德的

---

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 64 页。

《实践理性批判》实际探讨了自由意志问题，与我们以上讨论的观点不同，康德认为意志上的“我能”以“我应该”作为前提，但我们以上的态度恰恰相反，即我能做我不应该做的事情，例如奥古斯丁《忏悔录》中描写为了偷而偷，这里没有善良意志，而只有自由意志。不可以在“我能”和“我应该”之间画等号——这就在更广阔的精神范围内解放了元道德，即使这会有悖于世俗的道德风尚。这种元道德朝向不可能的可能性。

意识中的善恶问题，是思想与思想之外的事物碰撞时产生的，如果这种碰撞没有发生，那么良心问题是不存在的。传统哲学没有充分注意到“意志自由”在哲学中的分量，没有深刻地思考“孤独”问题与道德或幸福的关系。“意志自由”事关纯粹的内在性：我与我自己说话——笛卡尔式的表达是“我思我思”，这是“我思故我在”的实际心理内容。但是，当这个本是内在行进中的心理问题被归纳为“我在”时，问题就偏离了原来的方向，它走向了思辨的理性或公共的思想，而纯粹私人的独白似乎成为某种恶的象征，就像狄德罗把卢梭“朝向孤独的抽象冲动”视为魔鬼，只要思想一旦走向交往中的快乐，一切就都变味儿了。

意志自由无处不在，当一个人被告知千万别做什么事，他反而想去做那件事。反之，这个人越是被告之应该相信什么，他就越是不相信让他相信的那件事。他偏去做他不应该做的，或者他不做他应该做的，他能不愿意做他愿意做的，但是这并不意味着他控制了自己的欲望，而是表明有某种古怪的有厚度的欲望。欲望与欲望的差别巨大——与其说自由意志体现在“意愿本身”，不如说体现在“我能不愿意”。——这是非理性意义上的“我能不愿意”，即你说得再有道理，我也不相信，因为我不愿意。不愿意比愿意更深刻。不愿意是一种任性的否定。“否定”之所以比“肯定”更深刻，就在于否定是面对将来，而自由意志的时间箭头恰恰是未来。过去曾经发生过什么，确实应该知道，但过去不能妨碍我有能力创造我将要有的幸福。我确实应该知道前人的知识，反复阅读它们，但我对它们的解读越是否定性的，我反而越能拥有思想。我能拿最有价值的思想“不当回事”，而当我不当回事的时候，绝对没有否认它们最有价值，但是我“不当回事”的态度已经暗含着否定与超越。千万别对我说我的这种态度是辩证法，自由意志否定辩证法，尽管辩证法里也有“否定”，但

“否定”和“否定”之间在性质上的差别，有时比人和动物之间的差别还要巨大。千万不要一看见某个词语或者概念，就自以为知道了其含义，要真正理解其含义，得看这个词语是如何拿姿做态的。这个词语必须得动起来，而不能僵在那里。只要它一动，就有了方向或选择。例如不仅“伟人”有爱情，“流氓”也有爱情，差别仅在于两者对爱情的理解不同。思维的乐趣在于思维极其复杂，例如“伟人”可能同时也是背信弃义的流氓。“流氓”一词的坏处在于，它等于事先就命令我们别继续思考，因为“流氓”这个词已经替我们思考过了。

阿伦特提到《圣经》新约的《罗马书》这样一句话：“我不理解自己所做的。因为我所愿意的，我并不做，我所憎恨的，我倒去做。”[①]这里涉及自由意志的精髓，即心灵的幽暗与理解力（或者说智力）拧着的倔劲，但这种倔强并非真不理解（如果真处于不理解状态，就无法说出“我所愿意的”和“我所憎恨的”，因为这两种表达都暗含了知道或理解了其愿意或者憎恨的东西），而是理解了但不执行——这似乎是一种无动机行为，但这行为者本人是有智力的，可是“无动机行为”本身显得难以理解，故似乎无智力。不要小看这里的“无动机行为”，它的无理性显然与各种各样的相互冲突着的信仰有关。它是荒谬的，因为它不讲道理，但人性的“元本能”恰恰在于不讲道理。它属于不讲道理的道理，涉及人的各种各样的本能。

自由意志属于正义，它和法律不是一回事。信仰就是相信，相信正义就是相信自由意志、相信一切在习俗看来不可能之事、相信奇迹——就是相信中断、相信总会有别的可能性，例如，相信未来人类不会随着地球与太阳的毁灭而毁灭，相信那时候人类有能力移居到别的适合人类居住的星球，即使现在的人类对这星球的位置和将来人类移居的科技手段还一无所知，这就是信仰。信仰无所不在，不仅相信“不相信”是一种信仰，相信“相信”也是一种信仰，否定也是一种信仰。总之，信仰给我们的是信心，因此信仰者是乐观的。阿伦特援引了奥古斯丁在《忏悔录》中的一段话，自由意志是“这样一种罪恶的疾病，他们所探求的东西超越了

① 转引自［美］汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 70 页。

他们所能理解的东西”[①]。人类文明史证明，这样的恶却是文明的推动力，但这不是世俗意义上的恶，而是指相信自己不理解的东西，但又不是消极的顺从，而是顽强地为新的理解开辟道路，这是荒谬的。这里所引用的奥古斯丁这段话中的“他们”，本意是指那些提出“上帝在创造天地之前在做什么”这种荒谬问题的人。这个问题的荒谬性在于自相矛盾、不可能存在，就像“圆的方”一样。就像不可能有最终起源。起源的想法不可能想通，是荒谬的想法，因为这会引发在创世之前时间消失了的悖谬。但是，人们不能遏制自己去想类似荒谬之事，荒谬成为信仰本身。人们正是将荒谬的东西称作恶，这种“恶”也有冲动，但它明显不同于明火执仗的杀人放火这类恶的冲动。荒谬而诱惑，否则就难以引起人们兴趣。在这个意义上，有“关于时间的宗教”，即时间观念本身就是荒谬的。“时间”只意味着当下瞬间的创造性存在，在“此在”之前，或者说“过去”与之后，或者说将来，时间都不存在——这个说法当然荒谬，但正是由于这个说法悖理，它才值得我们去相信它——智慧不仅喜欢躲藏起来，智慧还喜欢那些说不通、想不通的事情，而信仰与智慧关系密切，信仰并不意味着无条件的顺从或服从命令。

自由意志不仅是信仰的真谛，而且是道德与幸福的最终来源，它们是这样一种灵魂状态，因有希望而感到安宁，与绝望和焦虑绝缘——这相当于这样一种傻气，就像美国电影《阿甘正传》中阿甘某天一时冲动就到公路上跑步，这一跑就是一年多（一路上他想吃就吃、想睡就睡），他只是想跑，额外的东西一概不在考虑之列：他跑步没有任何别的动机——不是为了锻炼身体、不是为了世界和平、不为了募捐、不为了呼吁女权——也不管效果如何，他不剃胡须不修饰自己。但那些因好奇而跟随阿甘背后跑的人是不明白这些的，这些人和报道的媒体一样，认为“伟大的跑”背后一定隐藏着非凡的动机。终于有一天，阿甘不想跑了。他停下脚步，朝着家的方向走去，他现在想回家。那些一路跟随他跑的人一脸茫然，他们问阿甘：“你回家了，那我们怎么办?”这就是盲从的悲剧，而阿甘收获了纯粹的个人快乐，他和那些跟随他的人一点关系都没有。冲动是化成了细节的希望，冲动凸显了真实的瞬间状态，而一般性地谈论希望则免不

① 转引自［美］汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 78 页。

了伪装。安宁在冲动之中，就像阿甘在跑步、就像一个有才华的作家在写作——事情本身就是一切，一切都发生在事情本身之中，而人们之所以不幸，在于总想着事情之外的原因（动机）与结局。同样道理，笛卡尔是幸福的，因为所谓“我思故我在”的真实内容不过等同于“思考思考”。又同样道理，游戏乃纯粹消遣。因此，幸福的关键是像阿甘那样保持向前跑的状态、保持兴趣状态。意志或者说意念，就是动起来的思想，它确实能治愈人的心理疾病。天才与普通人的区别，就在于“怎么想”。意志不是去较劲，意志只是在反抗精神的奴役。自由意志是反抗法西斯的：我不需要由你告诉我什么是正确的，没有什么话是可以不经思考就必须服从的。与很多人的想法相反，自由意志反抗“你必须因为你必须”。从世俗角度看，意志是傻的，意志是“我就是不服”——这与吃亏与否无关。只有从信仰角度看，意志才是可爱的。

意志——内心的自主性——只有这样看待信仰，才是真正的信仰。意志，就是说，你有天大的本事，也无法决定我怎么想、无法左右我内心真正怎么看待你。所谓信仰，就是相信一切事情原本可以不是现在的样子，因此相信将来可以和过去（或者现在）不发生“必然”关系。信仰和意志一样都意味着某种中断，相信希望就从现在开始、就要或即将到来。意志不仅表现在人在不能左右外部世界的情形下返回内心世界，更表现在对外部世界“明知不可而为之”的反抗，按照自己的意志改造世界——拒绝承认世界现状是合理的。因此，人的世界既浩瀚又渺小，浩瀚与渺小都得经过我的意志认可，否则世界就什么都不存在。阿伦特援引了古罗马著名的斯多葛学派哲学家爱比克泰德《谈话录》中这样一段话：“‘我必须死，我必须坐牢，我必须遭到流放。但是，我必须在呻吟中死去吗？我必须悲哀吗？谁能阻止我微笑着走向流放地吗？’主人威胁用锁链束缚我：‘你说什么？用锁链束缚我？你可以用锁链束缚我的脚——你能做到这一点，但你不能束缚我的意志——你做不到这一点，连宙斯也做不到。’”[①] 我们中国人经常说：遇到什么事情本身不要紧，对这件事情的心态最要紧。我们当然要按照自己的意愿影响乃至改变周围世界，但世界并不会按

① 转引自［美］汉娜·阿伦特《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 86 页。

我们的意愿“行事”的，作为个人，我能做到的是内心不服，蔑视貌似强大无比的外部压力。是的，这不是实事求是，这是意志万能论，这种意志心态把严酷的生活本身看成带血的艺术、活生生的亲身经历的艺术活动。艺术的理由就是对生活本身的物质内容视而不见，把生活看成别的——总之过纯粹心灵的生活，不在意世俗的功利。我用四个字概括斯多葛学派的立场，那就是“满不在乎”。用两个字“乐观”，这当然得有无比强大的“心脏”：自信。自信也是信仰的另一种说法、信仰的基本特征。不是苏格拉底所谓“认识你自己”，而是“满不在乎”或者“乐观”。没什么可怕的——这态度本身就是伟大的，体现了精神之高贵。二战时期美国总统罗斯福就是这样的人，他这样鼓舞美国人民：“我们唯一恐惧的是恐惧本身。”换句话说，只要我自己不恐惧，就没有任何物质力量能征服我的灵魂。痛苦？是的，曾经有过，很深，但我要自拔。自拔的意思是说“满不在乎”、忘记它、心情乐观。甚至痛苦也能转化为安宁中的快乐，因为痛苦是生命中宝贵的精神财富，它使人不再在乎类似的痛苦。幸福与痛苦一样，是纯粹个人内心的事情，任何别人都帮不上忙。我上面提到的阿甘被人们（或者说“常识”）认为是一个傻人，但我觉得他是天生的斯多葛主义者：他极其执着地坚持“相信”的心态，只专注做好手头正在做的事情。无论被怎样嘲笑，他都满不在乎。他的座右铭应该是“执着而不计后果。”

总之，那些被我想的东西究竟是什么、在现实世界中究竟存在还是不存在、有什么意义，这些都不重要，重要的是“我在想”。不是说“想”能代替做，但“想”确实也是行为本身，如果想的行为与身体行为协调一致，那就叫沉醉，也就是完满。我积极参与外部世界的一切活动，但我同时有能力去抵抗这些活动对我的干扰。我不动声色、我行我素、满不在乎、乐观向上。我只消遣周遭的一切，但决不图名利，我享受消遣的过程本身。我的快乐是不能被看见的，但实实在在。我的快乐极其微小，因为我非常容易满足，我能从别人根本无法察觉之处感受到快乐。

不是我不想改造世界，而是我确实无助。我不怀疑自己的能力但我的无助实实在在。虽然无助，但我能自助，至少在我这里，自助的唯一办法，就是仔细研读那些伟大的哲学著作。自助的过程与自我修炼的过程，是同一个过程。哲学使我获得想入非非的能力——我能愿望那些我不能的

事情，并从中获得快乐。去追求不可能得到的东西、拒绝那些不能避免的东西，这似乎故意与自己过不去，也无法获得他人的认可，但其中的快乐因其稀少而显得珍贵。

第三节 意志与宗教

在上帝那里，拥有一切和一无所有其实是一个意思，没有任何区别。上帝自己是不死的但上帝创造的东西都有生有死，因此上帝是孤独的，没人真能和上帝说上话。如果一个人的生活处于以下状态，就和上帝的生活状态差不多了："经常生活在心不在焉的状态中，不与其他人交往，就不需要更多的东西。"①

《圣经》与古希腊哲学的结合，诞生了奥古斯丁的思想，他由思考哲学问题而转入宗教信仰，因此不同于一般的信徒，他是历史上第一位基督教哲学家。他把信仰看成哲学问题，融入大量的哲学思考。哲学自身有各种"主义"，但关于"主义"的信仰是"科学的"与"可证明的"，因此不同于宗教信仰。由思考哲学问题而入宗教，这是真正的"转宗"，其中有带血的亲身体验。有了这种体验，才有资格作为内部人谈论自己内在的心理状态，而不像不信神的哲学家似乎在讨论与己无关的问题，他们谈论的"哲学"和他们的生活本身没有关系。因此，学究式的哲学没有生命力。信仰与"主义"的较量，是生命的灵感与僵化的知识之较量。如何从普通经验转入信仰的神秘经验，奥古斯丁和卢梭的"两本"《忏悔录》有详细记载。除了普通经验，哲学家的"转宗"更来自读书——是被文字激发起来的灵感。

宗教从一开始就与哲学息息相关，基督教尤其如此，它涉及人心最隐秘的部分。奥古斯丁"年轻的时候，他出于内心的苦恼而转向哲学，并且作为一个人转向宗教，因为哲学使他失望"②。哲学无法使他摆脱内心的苦恼，与其说这是因为哲学的态度太"实用了"，不如说哲学问题总是

---

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 88 页。

② ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社 2006 年版，第 93 页。

远离个人活生生的内心世界，——这些问题贴近人心但是哲学却无力解决。哲学的逻辑很“实用”但距离人的心情很远。哲学只能围绕“一般性”问题讨论，却无力面对“这个人”的特殊问题。一般的模式无法生硬地套在个别人上，这等于在给人套枷锁。奥古斯丁因重视自己的内心生活转而信仰宗教。宗教不是“生活指南”，不给答案，但给人快乐。为什么呢？宗教是给那些有灵感的人准备的。

奥古斯丁发动了哲学领域第一场哥白尼式的革命，他对人的内心生活的划时代发现，就是“自由意志”——回答了“我自己”到底是怎么回事！“我”是神秘的，就像时间是神秘的，正是这些神秘性导致了自由意志，导致了宗教信仰。阿伦特说奥古斯丁的思想不成体系，像是奔放的文字串联起来的。她启发我们把基督教哲学的源头与自由浪漫联系起来。海德格尔追溯“是”的源头，并且把“此是”与“是者”区别开来。[①]她敏感地意识到基督教哲学的源头与神秘的自由意志（自由激情浪漫）及其时间问题有关，而非后来现成的经院哲学教条及其僵化的宗教仪式。后来德里达所谓“没有宗教的宗教”，也做了类似的区分，他区分了信仰与宗教。

奥古斯丁同时表达了两种似乎自相矛盾的想法：“自由意志”与“放弃信仰”。我的理解是，作为一种信仰的自由意志，不同于他说的被放弃的“信仰”。他在此处的判断有强烈的哲学味。意志本身就是“能”或“我能”，这种精神心理上的“能”，区别于在现实世界中已经得到实现的东西。心理上的“能”被“执行”就像爱因斯坦想象他自己坐在光速列车上能看见怎样的物理现象，尽管这在现实世界中不可能实现，但爱因斯坦已经享受过了——当思想活跃起来，被如此执行时，这就是思想转化为意志了，思想自由的根子或原貌是意志自由。也正是在这样的意义上，我们才说思想是一种能力，这能力是活生生的。思想总处于“我在思”的

---

① 王路《解读〈存在与时间〉》（北京大学出版社 2012 年）做了这样的翻译，以取代以前国内通常所译的“存在”与“存在者”。我赞同他的翻译，因为汉字“是”与“存在”引起的联想方向是不同的，各种各样的“存在”总是一个在时间上已经被完成了的现成的东西，但“是”是没完成的，它什么都不是，它甚至可以理解为在“是”字上面画个叉（表示否定，但不是表示在“不是”意义上的否定），然后等待着以某种方式出场亮相，成为“是者”，即哲学通常所谓“存在”。

无休止过程之中，一切定论了的判断不再拥有时间，其命运是等待增补和被否定。

要区分两种能力，意志能力与身体能力，前者是精神的，后者是物质的或“岁月的”。也就是说，虽然我不能做到，但我有能力自主地说“我愿意”。承诺与实现不是一回事，但这并不意味虚假，因为我发自内心的愿意（这往往以内心独白的方式显露出来）是真实的，我丝毫没有必要说谎或者自欺。

意志和问“为什么”之间是冲突的。上帝是全能的，但不能问上帝能否创造出一块自己也举不起来的石头，这是试图用逻辑矛盾刁难上帝并想得出结论说上帝不是万能的。可是在这里，逻辑一开始就走错了方向，因为上帝的万能恰恰在于万能本身就是神秘性本身、就是不可理解性、就是自由意志。就像帕斯卡尔说的，人有思想的标志，是知道自己不知道，这是人最大的尊严。严格说应该是这样，帕斯卡尔说：人知道自己会死而动物不知道（虽然有人会反驳说有的动物也知道自己快死了，但显然动物的“知道”与人的“知道”在性质上不同）。勒维纳斯补充说，人知道自己会死但人永远不会亲身体验到死，因为人在死就不在，死在人就不在。哲学问题的一半（即康德所谓“我们心中的道德律”）是从这里出来的，加缪所谓“自杀”，其实就是选择死。

显而易见，由于不讲理，自由意志也是罪恶的来源，但人就是这个样子的，罪恶是人性的一部分，所谓“原罪”——但这决非自由意志的全部，善良或者良心也来自自由意志。“自由意志”自身什么都不是又同时是一切，它是一个巨大而神秘的空洞、无底深渊，它的“是”等于虚无。磨难与快乐掺杂一起，难解难分，人心要善于转变而不要固执的小心眼。恶从来就不是善，是的，但恶人也有善的时候，善人也有恶的时候。全善无恶或全恶无善都不真实，也不完整。没有任何东西（包括上帝）是不能批评的，而不许批评则等于冒犯了人之为人的最大尊严。比较？是的，但应该是细微化的碎片式的比较，要回避简单的整体性比较。例如，描写单个人的风格就比去概括所谓民族精神更为真实。

自由意志仍旧有“讲理”的一面。就是说，心里的意愿和身体的行为是一致的，怎么想就怎么做，这种想与做的一致性可能为善也可能为恶，但恶也好善也罢都没有伪装。我这里说“讲理”，意思是没说谎话。

无论我与你的政治立场多么对立，我们彼此都是人。我们的共同点要远远多于差异。为了快乐彼此，我与你应该享受彼此的共同点而忘记我们的差异，即使只是暂时的忘记。当我与你不可避免地要在政治立场上交锋时，我对你的劝告是：或者我们彼此相互逃避（因为试图通过说理改造一个人是根本不可能的），或者我们争论归争论，彼此还是朋友，因为我们彼此还有相互享有那些共同点的需要。什么共同点呢？比如根本的共同点：只要是人都恐惧自己的死亡，都有爱的欲望。如果信仰、哲学、文学艺术沉醉于对死亡和爱的纯粹思考、描写，就具有永恒的价值。

“自由意志”距离胡塞尔现象学更近，因为现象学也强调描述，而不是论证。以下情况无法论证，它可能完全取决于随机性，奥古斯丁的描述是：如果多个愿望同样强烈却又同时来到一个人面前，他又不可能同时参与这些愿望，他怎么选择？各种意愿之间没有什么关系，仿佛不可能同时存在于同一个人身上似的，但它们却真切地都属于“我的意愿”，意识是分裂的——我不是我，我是他人，我既有才华又笨拙、既善又恶。强行统一意志是一种暴力行为，即使体现在同一个人身上也是这样。“暴力”是必须的，否则我们寸步难行。犹豫不决往往是软弱的表现，因为行为才能解决实际问题，犹豫不可能解决问题。意志表现为自由中断的可能性（例如我不愿意做我应该做的事情），但没有连续性，意志就根本无法显露出来，而连续的意志势必体现为某种“暴力”，也就是勇敢的行为。爱的行为既是一种暴力，也是意志对自身的连续性。当某种意志或者愿望在现实生活中得以实现，某一种性质的意志的连续性也随之终止。显然，即使普通的一天，愿望也不断处于连续与终止的循环过程中，这种变化是必须的，它甚至是一种最好的休息方式。也就是说，必须有新的刺激与愿望，否则人就会感到烦累与无趣。因此，好奇心非常重要，好奇心推动了“想知道”。

阿伦特指出，英国哲学家穆勒也考察了自由意志问题，穆勒认为，意志的冲突是我自己的不同的“我”之间的冲突，而不是发生在“我与外部事物之间”，最终其中的一个我脱颖而出，战胜其他的我，成为我持续的感情状态。他认为后者指的是良知，而其他的欲望虽然暂时可能比良知更为强烈，但毕竟是暂时的。如果良知不能战胜这些暂时而强烈的欲望，良知过后会后悔。良知或者说“自控”始终是必要的，否则我们的生活

世界将成为人间地狱。日常生活中，人的意志经常处于哲学史上著名的“布里丹的驴子”那种尴尬的必须选择状态。没有什么好的选择，即每个选择都有充分的理由，没有绝对占据上风的理由。在这种情况下，理性反而成为选择的负担，即兴的行为能力、勇敢、灵感、果断，成为人摆脱困境的决定性因素。这时需要有“持续的我”，但这个“持续的我”不一定是良知，而是指一切毅然决然坚持下去的行为，甚至明知不可而为之，例如拼搏到死。这时，赌博式的灵感代替了以因果必然性为基础的逻辑判断——换句话说，赌博式的灵感就是本能的精神直觉，越在生死时刻，就越能考验其质量高低，瞬间的选择在这里起着决定性作用。

意志对人生起决定作用，学校的知识教育模式教不会意志。意志的本性不在于顺从而在于怀疑和否定，意志倾向自由。叔本华和尼采的自由意志成为近代与现代哲学之间的转折点，我们处于重新界定“智慧”的时代，爱与智慧都要重新界定。这种挑战首先针对传统的上帝形象，上帝对自由意志也是一筹莫展。换句话说，自由意志取代了上帝的地位。“上帝”这个名字就来自自由意志，“上帝”本来不存在。是自由意志任性创造的。

我是由很多个“我”组成的，我愿意、我思、我爱（这三者都是“我的能力”：我能）。虽然这些不同的“我”之间有密切联系，但是当其中某一个我占据上风（神情专注于此）时，其他的“我能”似乎被隐藏起来。即使这时，各种“我能”之间也不真的是各自独立的实体，它们之间有隐蔽的叠加关系，其中哪一种“我能”占据上风是偶然的、不确定的，一旦当我们去描述它（实施了自由意志），就等于有了选择。换句话说，任何描述都是错误的，都不可能抓住既在这儿又不在这儿的情形，说不出这种荒谬而真切的神秘性。语言、意识、理性所参与的是思考，但自由意志本身则不在思考能管住的范围之内，自由意志属于另一种“我能”，它不确定，既在这里又在别处，这就像真实的时间绵延，也像已经被大量科学实验所证明了的量子理论，它是神秘的因为不可思议，它又是科学的因为它是事实而不是幻想——甚至从这里可以诞生出一种崭新的“宗教信仰”，它天然与人的直觉灵感（这些说不出的灵感是对的）有关，而与语言、意识、理性（这些能说出来的理性一说就说错，进而一切科学都是“错的”，都是意识自主选择的结果）相冲突。以往我们对客观世

界的印象是，似乎有某样外部世界的东西现成地等待在那里，等着意识去正确地反映它，认识它。但现在的新问题是，外部事物并不以现成的姿态等着我们，它们的位置、性质等等众多属性都不确定——只要我们的意识参与进来，它们就确定了。于是，我们就以为我们确定的判断是“科学的”，殊不知这是粗暴的干涉、错误的科学。在这个意义上，波普说得对，一切科学都可证伪，声称永远正确的理论，是骗人的。

“存在”一向被说成哲学之本，但这个现成的“存在”是精神能力派生的，是自由意志创造的结果。从“存在”本身出发的思考直到海德格尔的《存在与时间》，才遭到根本质疑：存在本身不包含精神，“是”才是浸透着精神的原初的尚待成形的“存在”之胚胎，它处于从无到有的形成过程之中，它一旦从“无”到“有”形成有现成说法的“存在”，真正的精神创造性就终结了，余下的意识形态是“平庸的精神”。“平庸的精神”以“存在”作为思考基础，搁置了时间与“是”（或者与“创造性的精神”，“是”应该更准确地理解为“生成”）的关系，这种“平庸的精神”相当于僵死的物质或者顺从的智能机器。

既独立又联系，这就是人与人之间合理而正义的关系。仅有独立而无友谊或无联系、没有各个独立的个体之间为公意而相互妥协，社会生活将混乱一团。无视个体的权利、强行一致的整体划一式的联系，将使个人丧失独立自由，成为没有思想的顺从机器。只要是人类社会，就得面临如此才能处理好的人际关系。这种关系是神秘的，却也实实在在。

在西方文明中，上述关系最早可能是以某种宗教形式阐述的，奥古斯丁“在《论三位一体》中，最重要的精神三位一体是记忆、理智和意志。这三种能力‘不是三个灵魂，而是一个灵魂。它们连在一起，每一种能力都被其他两种能力包含，并与自身联系：我记得我有记忆、认识和意志；我知道我认识、意愿和记忆；我愿意我愿意、记忆和认识。’这三种能力在地位方面是等同的，但它们的同一性是由于意志。”[①]这种复杂的勾连情形，对于启迪哲学智慧极其重要，其真谛在于，任何能力都不可能孤零零的单独存在，A 能力的真理在 B 那里，而 B 能力的真理在 C 那里，

① 参见［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社2006 年版，第 109 页。

如此等等。但是，“它们的同一性是由于意志”，意志是自由的，它是万能的，什么都能做，阿伦特是这样总结的：“意志告诉记忆应该记住什么和应该忘记什么；意志告诉理智应该选择什么来理解。记忆和理智是沉思的、被动的；是意志使它们开始活动，并最终‘使它们结合在一起。’”① 这个所谓意志，有很多同义词，所谓主观能动性、灵魂、灵感，自主、自由，都是这个意思，它是精神的发动机，它使得精神活动能够暂时地协调一致，它是精神的深渊。

如果我们只听到“是”字，有什么心理反应？不完整、不确定、同时具有多种“是”的方向或者“是”的可能性、听者听到“是”的瞬间还什么都不知道，但此时此刻的“是”并不是绝对的虚无，我们不能把我们自己捉摸不定的事物状态和精神状态称作“虚无”。这些状态是事实，但不是清晰的事实而是神秘的事实。也许可以把这些状态叫作康德式的“自在之物”，但这个自在之物并非某个事物的名称，而只是被用于描述事物本身所具有的混沌的、同时包含各种相反可能性的状态。意识一旦去碰自在之物，就形成了认识，就有了“存在”或所谓“本体论”，但万分奇怪的是，自从有了这样的本体论之后，自在之物就消失了。也就是说，自在之物不是形形色色的被意识所规定的存在或本体（无论是具体还是抽象的存在或本体）。这给哲学家一种假象（因为哲学家的思维工具只有意识），以为不需要区分现象与本质，意识自身就是自在之物。不需要康德的自在之物，胡塞尔就是这么认为的，但从以上的分析可知，胡塞尔的这个立场是不对的，因为确实存在不能被意识触摸的“事物本身”，只要具有意向性的意识一去碰它，事物本身就消失了，胡塞尔是把不是事物本身的东西当成“事物本身”了。

如果死心眼，“存在就是被感知”是对的，但这个“存在”不是自在之物；如果死较真，“自在之物独立于感知”是对的，但不能加“存在”二字，自在之物乃“是”但“非存在”——道理我在以上已经分析过了。

真正奇妙的，在于我们实际上是以“碰”的方式“不碰”自在之物的，但这里我们是用想象而不是在用“意识”去碰它。想象与意识的区别在于，意识以理解为前提，不能无视逻辑，而想象可以只有描述而不发

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 109 页。

生理解、可以违反逻辑思维，比如我想象张三现在他自己家里又没在他自己家里，这两者同时都是真的，这是事实，我没有在说胡话，只是你不理解我说的话——这时我的想象越过意识与逻辑，在意识与逻辑层面无法理解，但是在灵魂上“可以理解”。换句话说，靠纯粹的意念，使自己激动起来，这确实是真的，它属于信仰的世界、灵魂的世界，同时也是事实的世界。“纯粹内在的想象或者本质直觉”与独立于意识与逻辑的“纯粹外部的事实本身”实现零对接——内的就是外的，外的就是内的，画面不费力气地翻转过来，知道了“内”就自动知道了“外”。就像世界上的手虽然很多，但真正只有两只，不是左手就是右手，现在我知道了左手，另一只不用猜自动就是右手。于是我在纯粹想象中以本质直观的方式把左手“移情到”右手，这不叫翻译，这叫直接的同一性画面转换，所不同的只是表面上的画面而已。人既是内在的又是外在的，就像意志同时就是行为。内在的人是（有）身体的，外在的人是（有）灵魂的。

灵魂（意志）与肉体始终贴在一起，这与说谎与否无关、与善人恶人无关，正如阿伦特转引中世纪哲学家邓斯·司各特说的：“我能在这个时候写作，正如我不能在这个时候写作。”[①]阿伦特的评论是：“我仍然是完全自由的，我为这种自由付出代价，因为意志始终同时能愿意和不愿意。”[②]同时处于又（能）写作又没（不能）写作情形下的意志，相当于我以上描述的自在之物：它是自由的、不可理解的、不可思议的、尴尬而困难的。对于意志来说，改变主意是再正常不过的一件事情了，这与没有毅力（志气）无关，相反它揭示了意志是自由的。一个人可以同时是一个经常改变主意但又非常有毅力（志气）的人。上帝也没有能力让这个人改变主意，但这个人精神上的这种特征，恰恰揭示了他处于信仰状态，而不是缺乏信仰。换句话说，意志自由本身就是信仰，这种信仰是在上帝之上的。

要把“意志”本身与“自由意志”区别开来，虽然意志暗含了“自由”，但也暗含了意志不能同时做两件事。我以上描述的，是意志能做两件事（或多件事）的可能性，但不是现实性，这种可能性，就是自由意

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 111 页。

② ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 111 页。

志——潜在的意志开始与停止的自由。

“自由意志”有内在冲突，奥古斯丁试图通过把意志转变为“爱”，去解决意志内部的冲突：沉浸于所爱的事物（人、事情等）本身，这里并非狭义地指这种情形在现实生活中得以实现，而且也含有保持希望、渴望的状态，一种乐观的精神，这已经潜含有爱了。爱的意志——当爱的对象消失时，还保留着爱的精神。一种往好了想的态度、积极的生命态度。

保持意志状态，确实意味着紧张和毅力、这有点苦，但是爱与希望的状态就不同了，它默默地在现实中享有，让爱成为一种自然而然的习惯，用这样的习惯替换紧张与毅力。把意志转化为爱，还可以克服意志自身的缺憾，因为就像叔本华说的，意志永远不满足。但是爱，可以克服叔本华的这个痛苦，因为爱是自足的，甚至不需要以被爱作为条件、不以获得所爱的对象作为条件，有如此爱心的人不焦虑、乐观而平静。去爱只是我们所欣赏的一种最根本的生活态度。爱甚至能激发智慧，哲学就是爱智慧，但智慧只能在思考过程之中才能生存（不一定是在思考爱，但一定是爱思考），爱本身是由行为体现出来的。

当代哲学与传统哲学的一个重要区别，在于后者的一切判断都奠基在可预测的基础之上（根据必然性、因果性），如果没有必然性作为心理依托，人就会感到焦虑不安，因此即使一时无法准确判定因果性到底是什么，也最好要假定相信某种必然到来的命运，总之人们宁可让自己陷入某种假知道的自欺状态，觉得即使这样也比“什么都不知道”要好。这种精神上的自欺使人背上了沉重的精神负担，而丧失了自主拼搏改变命运的勇气与能力，因此传统哲学是消极的、只是在不停地解释“已经知道了的事物”（这里使用引号，只在于它是一种假知道）。当代哲学断然把思想的时间箭头指向当下与未来，声称当下是唯一真实的时间而未来不可预测。以往的哲学，人们把自己的选择说成“客观必然的”。可是，所谓“客观必然”还可以是别的样子，就像我现在可以继续写作，也可以停止写作。我具有顷刻之间转入异域的能力，这种能力表明我的“命运”不是现成的、不会被我之外的某种貌似强大的外部势力所左右。我可以顶住压力，我的“命运”只处于我自己所选择的正在和即将发生的言行之中。我即将的命运各种各样，我不必有一定如此的负担，我的思考和言行直接就是一回事，它们同时发生，它们就是时间在我自身中存在的方式。在别

人那里，时间以别的方式存在。即使我与所有人的“一小时”一样都只是“一小时”，但是同样的“一小时”在不同人那里的意义不同。

如果我们能深刻地理解事情的转瞬即逝，就相当于与神同在、就有了神秘的判断力。虽然转瞬即逝，却是持续的转瞬即逝，它以持续的现在，为我们所拥有。阿伦特这样评论奥古斯丁的时间观：“在这种情况下，人们不再讨论上帝的先知，因为在上帝看来，过去和将来是不存在的。以人的方式被理解的永恒是一种持续的现在。‘如果现在始终是现在……那么现在就不再是时间，而是永恒。’”[①]因此，与其说上帝具有预测未来的万能之能力，不如说上帝的能力在于神奇地把握持续着的现在。永恒不再是冰冷的命运，而是活生生的千变万化的现实世界——世界永远如此，因此叫永恒。

持续着的现在活在当下，这是悖谬的，因为它同时是最短暂的和最漫长的。如果它一停止，死亡就到来。因此，善于变化的灵活性符合生活的本来面目，而目标始终如一却扼杀人性。

时间是这样一种神秘性：似乎人人都认为自己知道什么是时间，但若较起真来，时间似乎不存在、虚幻，我们不可能像指称某样东西或者概念那样，表明时间在这儿而不同时在那儿。甚至时间也不是这儿和那儿的问题，因为这儿和那儿是用空间范畴类比时间的位置。柏格森早就说过不要用空间术语描述时间。关于时间，事实上我们不过是在长篇累牍地描述自己其实并不真正知道的东西。

意志与时间的关系在于，意志的自由决定了时间的自由：时间并不真的就像一条一往无前的河流，时间像弯弯曲曲的小径有数不清的十字路口，是我们的自由意志决定了时间箭头的方向和拐点。在虚幻的真实意义上，时间和自由意志一样，原本既可以这样也可以那样，这取决于我们怎么选择它们——时态有差异，而这些差异有不同的组合形式，这取决于我们的想象力。想象力既能复活某些东西，也能遗忘某些东西。复活与遗忘既可以自主，也可以不由自主。人就在这样的幻觉中度过一生。

把时间与存在并列在一起，是不公正的，因为时间与创造性是同义词，而“存在”则意味着创造性的行为已经被完成了。因此可以说“时

---

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 117 页。

间与哲学”，但是不能说“存在与时间”。赫拉克利特说整个世界像是一团正在熊熊燃烧的烈火，这意味着世界处于被创造、被生成的过程。一切都从时间中冒出来、从本来不存在的状态中育出存在。但是，从不存在到存在是偶然的，就像我们每个人都被“时间骰子”掷出来，我们原本可能不存在。存在的前提意味着自身曾经拥有时间，但“存在”本身却意味着时间的完成，因为只要事物还处于时间之中，就不能说一般性的存在，而只能说事物不间断地以如此方式呈现为异在。

真实地生活在时间之中，就是虚幻地生活在从前不曾存在的状态之中，从前没有的现在有了，所以对于从前来说 现在是虚幻的。又由于上述所说，过去和将来都不存在，只有持续的现在是真实的，那也可以说只有持续的虚幻是真实的，我不断地在虚幻中创造自己的真实。这种真实，对于我来说，从前并不存在——人生如梦，转眼就是百年，说的就是这个意思。

把思索当成体验，而体验本身就是在思索了，思索是体验的即刻反应。懂成什么样，就是什么样，最初在印象中形成的原始念头，不仅最为本真，而且对于自身的体验来说也是最好的。体验未必一定是身体行进在路上，当身体纹丝不动而大脑在飞速运转，也是在体验，体验不是一个样子的。不仅行万里路是体验，读万卷书，写“万卷字”也是在体验。奥古斯丁和卢梭的《忏悔录》所写的，都是他们的体验，或者是亲身的身体活动体验，或者是生动活泼的念头体验。让思想变成体验，这甚至也是福柯的梦想。当我们从陌生角度去体验表面上似乎习以为常的活动时，原本没有感觉的东西一时间变得生趣盎然，这叫细腻的思想。不注意细节，就不会产生创造性的思想。把思索当成体验与当成学术，是有区别的。在形式上的区别就在于，他们两人写的《忏悔录》只写自己从生活经历中获得的最原始的印象、所想和所思，却很少援引别人的著作。奇怪的是，后人却把这两部《忏悔录》当成经典学术著作，它披露了原创精神如何出场。

要善于提出问题，中世纪哲学家邓斯·司各特的问题是，问题不在于如何从人的有限性上升到神的无限性：“问题在于如何解释一种绝对有限的存在能被设想为某种无限的和叫做‘上帝’的东西。‘为什么理智……

不能发现某种无限的东西的概念是矛盾的？’”[①]从有限过渡到无限，这在逻辑上是自相矛盾的，在道理上说不通，这是理性的丑闻！人的理智为什么总会试图想那些没有可能被想通的事情、那些根本不可能被知道的事情呢？这是由于在人身上有某种比理性更为强烈的精神本能，也就是意志。这种以复数形式出现的意志力类似于医学上描述的强迫性神经官能症：意志可以自由想象任何毫无意义和根本无从知道的事情，理智根本就拦不住精神上的这些“被强迫的自由意志”（这又是一个自相矛盾的表达）。换句话说，道理是一回事儿，而意志是另外一回事儿，两者之间没有逻辑上的因果关系。“无限”这个概念什么都不是，但却像数学上的“0”一样决不意味着虚无。也就是说，可能有两种性质截然不同的证明方式，一种是科学的逻辑的，另一种是意志的（神学上叫“启示”或“奇迹”），它没有道理与根据，而只是取决于某个莫名其妙的降临于我心中的念头，好像不属于我的似的——它们是纯粹偶然的、之前对于我来说根本不存在，因而也是虚幻的。它们不可能真实发生，即我不可能在那些念头所设想的场景中真实在场。但是，它们又是我头脑中真实发生的念头。我必须相信它们，否则生活将完全塌陷失去意义，例如我必须相信在我出生之前和死去之后，这个世界仍旧存在着——即使这个事实，是我从别人那里知道的，我自己无法亲自体验。

人的大部分知识，都是由“从别人那里知道的”而“自己无法亲自体验的东西”所组成的，但是这个事实的重要性掩盖了另一个更重要的事实，那就是只有我自己亲身经历的事与思，才是我自己思想的发动机、我的幸福之所系、我的一切感动与痛苦的源泉，我在自己的思想、意志、想象、记忆之中夸大或缩小这些活生生的印象，如果不是这样，这些印象就会丧失美感和撞击心灵的力量。

当一个人意识到自己的有限性之后，反而超越了自己，具有了和神一样的眼光。人的理智清楚地告诫自己有所不能，而人的意志顽强地认为自己无所不能，这种冲突既是痛苦的又是快乐的。为什么说是快乐的？因为快乐不仅在于真实拥有，更在于“想到的能力”。当“想到的能力”和意志联系起来时，使人联想到精神本能——也就是天赋，康德的说法是：人

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 143 页。

本来就具有的精神能力，但是对于这一点很多人并不知晓，因此思想启蒙是必要的。没有如此的启蒙，人终其一生可能活得就不像一个真正的人。从原始“人”知道自己必死的时刻起，就在某种更深刻的程度上脱离了幼稚状态变得成熟了。这就是超越，而超越自然而然会与神圣性联系起来。凡超越都意味着超出了某个界限，例如死是活的界限、复活是死的界限。还有，人在记忆中总是超越记忆的，因为人总是借助于想象弥补记忆的不足，这表面上的缺憾却成就了伟大的思想。人不得不承认自己只能活在时间之中，敏感的人会觉察到不是先有事物之间的界限，然后等待我们去超越这个界限。不是这样的，真实的情形是，各种各样的事物之间、同一事物内部各种各样的因素之间勾连起来，其准确的位置和时刻，总在别的地方、别的时刻，就像真诚的记忆会自动就变成想象，不由自主地超越界限。

我把自由理解为：抓住纯粹的偶然性。这偶然的机遇降临在我面前，它原本不属于我。因此“自由”与“应该”是冲突的。自由为新思想提供呼吸的氧气，而“应该”除了在重复之中使我们因乏味而窒息，再无别的功效。没有任何天经地义的“应该”，“应该”是人自己造出来的。

中世纪哲学家司各特说“应该折磨那些否认偶然性的人，直到他们承认不折磨是可能的。”[①]意思是说，这些人本来是可以不受折磨的，具体日常生活中没有什么事情是绝对必然的，越是深入事情的细节，就越能发现偶然性左右事情的方向，就是所谓“灵机一动”。真理不一定是冥思苦想的结果，在纯粹的俏皮话里往往蕴含着深刻的哲理，幽默的言谈在轻松状态下脱口而出。俏皮话自己蹦出来，没累脑子，就像闪现的思想。“这就是邓斯·司各特的特点：尽管它‘热衷于建设性思维’，但它不是体系的建立者；其最惊人的见解通常是在偶然的情况下出现的，像是触景生情：他必然知道这种思想方式的不利之处，因为他明确地警告我们不要与‘爱争论的’对手进行辩论，他们缺少‘内部体验’。很可能赢了争论，输了大局。”[②]“触景生情”的情形无法向别人描述，虽然触的景相同，但生出的情大不相同。

信仰是自由的，信仰来自个人的内部体验，无法与人共享。信仰甚至

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 149 页。

② ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 150 页。

是一种意义非凡的个人兴趣，但这种兴趣不应以损害他人的兴趣与权利作为代价，否则就应该受到法律的制裁。

接受偶然性就像接受意外一样，怀着因好奇而滋生的勇气，无论它们是吓人的、令人沮丧的、美好的，只要是不常遇见，一概坦然接受之。它们因不完满而美丽，就像人生因为有死而需要过得有意义。什么是纯粹偶然性呢？我这样想，转而又突然那样想，这样与那样之间是冲突的，我愿意怎么想就怎么想，我愿意怎么写就怎么写，即使与刚才想的和写的不一样，这又有什么关系呢？当下的境遇不一样了啊！在这里，“愿意”是在“意志”意义上说的，也就是没有根据或者由于任意的“根据”，这根据神秘，可遇不可求，即兴的、临时的。与叔本华的说法不同，即并不存在表象的与意志的两个世界，意志的世界直接袒露为表象的世界，其间没有任何间接性。换句话说，自在之物不仅神秘而且混乱、多种多样、变幻莫测。千万别按部就班，否则就不会兴趣盎然。

爱因斯坦要失望了，因为上帝确实掷骰子，我们生活的世界确实原本可能是别的样子。这个世界上将来还会发生什么，并不是上帝事先写好了的，上帝根本不考虑这事，上帝只是即兴发挥。如果碰巧上帝醉酒了，那么世界就会充满浪漫的事儿。如果上帝当时是清醒的，那么世界就可能显得呆板而平庸。从哲理上说，相信纯粹偶然性会使人因对当下和未来的乐观情绪而保持心情舒畅，而命定论则使人懒惰萎靡。没有万能的真理，适合宏观的道理不一定适合微观。

意志自由完全可以选择不相信上帝。无论“上帝”是否存在，“上帝”的含义却是现成的，由此可见，意志自由在精神层次上高于上帝。“人的精神的奇迹在于：借助于意志，它能超越任何东西，这就是人按照上帝的形象被创造出来的标志。”[①]其实亚里士多德已经接触到自由意志，那成为一切事物原因而自身却没有原因的 X，就是自由意志本身。但这个一切事物的推动者自身也应该是动的，它只喜欢创造、以创造为职业，但一旦创造行为结束之后，它并不管被创造物的命运，就像任由被生下的孩子凭其天赋和运气自由生长。

没有原因的“原因”不能再继续被叫作原因而只能叫“任性”，任性

① ［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，江苏教育出版社 2006 年版，第 152 页。

是人性的主要特征之一。在绝大多数情况下，自由意志被忽略了，它对于处理日常事务的用处不大，以至于人们终其一生都没有挖掘出自己这座感受性的金矿——人们逃避自己对事物的任性态度、逃避自由。

在参与当下的生活与思考时，不必参照将来，没有将来并非意味着现在过的是一种没有意义的生活。换句话说，享受过程其实就是享有当下，彻头彻尾的目标渺茫，目标是一个死物。过程、当下、生成，意思是一样的。把“生成”说成“存在”，存在不再合理，因为“存在”是一个死物。我昨天沮丧、不高兴，不意味着我现在仍旧如此。我现在觉得世界充满阳光，不意味明天我觉得一切都很美好。人确实善变，不要把人家对我说的话当真。人家并非对我说假话，而是说那话只在那个被说出来的瞬间表达了某种真实的情绪，但那兴趣不具备持续的能力。当然，瞬间能使人印象深刻的人，有特殊才华。昨天不是我今天的负担，昨天死了，我已经与昨天没有关系了。写作亦然，前句话我已经说完了，等同于死了，或者只在精神上仍旧存活着，但是当下我要过的是物质生活，我不能只靠想法活着。我现在敲键盘不仅在敲想法，而且还得弯腰盯住电脑屏幕，这也是一个体力活，也是生命的能力。我今天的精神状态，在很大程度上也取决于我的生理状态，取决于我昨晚一夜的睡眠质量。

活着不是为了活得正确，而是自己（不是别人）觉得自己活出意思。因此，最重要的不是“我知道”而是“我能”“我要”“我去做”“我有兴趣”。总之，要时刻保持好奇心，渴望要来的，不是重复的生活。“正确”之所以乏味，因为“正确”的东西在重复。别在意根本就不在意你的生活的来自他人的目光。你只是自以为人们都很在意你。你想了、做了、写了些什么东西，只是你自己的事情，和人家没什么关系。给人家留个好印象？问题是怎么才叫“好”呢？你是什么样子，总会变回原形，莫不如一开始就“为所欲为”。但是，要理性，我指这样的自控力——绝不把时间精力浪费在自己没有能力的事情上面，要学会躲避。时间有限，要保护自己的才华。

意愿与思维构成精神生活的基本成分，它们像呼吸一样，也是自然而然到来的生理需要。意愿比思维更根本、更宽阔。如果说思维就是去试图解释“知道”和“正确”的“东西”，与动机目标之类的因素有关，那么意愿则可能属于没有主观故意（动机）而自然而然到来的一种倔强。

第八章　消解时间——显示与描述

第一节　正在生成的思想与语言符号的冲突

以往的哲学态度，从来不认为“打发时间”是一个严肃的哲学话题，但我相信以上各章节的分析，已经消除了这种误解，我或者说我们，不是为了终生思考活着的意义而活着的。同样，时间也不是我们去研究的对象，而是我们在时间之中消遣。活着本身已经意味着在经历时间。因此，我们根本不必提及时间，时间就像人的无意识一样自动流淌出来，这就像真正活出“自己”的人是忘我的。真正知道时间价值的人，认为一切尽在眼前。这个“眼”指心灵之眼，眼睛看不见的，靠心灵察觉。因此，那些貌似不在场的心情和感情，不仅比当下日复一日的生活更重要，而且事实上，这些心思时刻在革新我们的日常生活。

维特根斯坦反复被一个强迫念头折磨着：他是否应该自杀？彻底的严肃与纯粹的枯燥乏味，是同义语。维特根斯坦早期的《逻辑哲学论》是严肃的、精确的，它表明了语言的界限。晚期的维特根斯坦告别了他的早期思想，并不在于后者不正确，而在于即使像他这样的天才，他也首先是人，会感到乏味。这个厌倦，来自他本来认为写完这本书之后，全部哲学中能说的已经说清楚了、说完了，从此之后哲学再无事情可做了。这既是哲学的悲哀也是这个天才的悲哀，因为如果这样，哲学确实是毫无用处的，不仅对于形而下的事情没有用，而且对于形而上的精神生活，也乏善可陈——这主要表现在不仅把科学精神落实到数学、把数学的基础落实到逻辑、把逻辑语言的基础落实到重言式或同一性，而且认为这就是哲学有能力或可说的全部内容。为什么呢？因为它们精确，可以在逻辑上和经验上被证实（当然，这里的“经验”等同于科学经验）。但是，逻辑主义者

罗素和以石里克为代表的经验实在论者，都忽视了维特根斯坦《逻辑哲学论》中两个最重要的思想（而正是这两个思想使晚期的维特根斯坦放弃了《逻辑哲学论》，就像过河拆桥一样）：第一，命题是由逻辑语言组成的，而包括逻辑语言在内的一切语言，都不过是关于事实的图像。在这里，图像比词语更根本更原始。维特根斯坦曾经自称是弗洛伊德的一个追随者，后者认为形象思维不仅比文字思维更接近无意识过程，而且更古老、属于原初的发生。这是现代欧洲大陆哲学与传统哲学的分水岭。分析哲学继承传统哲学，认为哲学使用“真理语言”，它是命题式的。换句话说，离开词语的思考，是不可思议的。分析哲学家们如此宣称哲学中“语言的转向”，话外之音是说，使用语言与思想是一回事——哲学家们历来如此，他们往往对形象化场景化的事物不知所措。哲学家的生活似乎完全是由词语（著作）而不是形象（场景化的经历或者创造真实事件的能力）组成的。有一次，一个朋友对罗素做智力测试，当涉及比较复杂的几何图形，罗素的反应有些迟钝。朋友问他原因，罗素说自己还没有找到这些形状的名称。这就涉及维特根斯坦在《逻辑哲学论》中提出的第二个根本问题，对于不可说的东西，要保持沉默。但在我看来，更重要的问题，在于“保持沉默”的内容，而不是那些可以说清楚的东西。

可说的与可见的从不一致，福柯也曾经这样说，尽管他与维特根斯坦的思想趣味，方向不同。哲学家一向认为，语言的本质在于表达，阅读就是读出句子的意思或者意义，只有理解了才叫阅读，一切理解都以逻辑为基础。这种理解的深层结构，是约定好了的。索绪尔分析词语的能指与所指关系，是这种约定的典型例子。但是，把词语看成观念还是看成图像，思考的方向不同。观念是柏拉图的方向，塑造了西方哲学传统。图像是弗洛伊德的方向，它导致无意识或非理性。维特根斯坦用图像比喻命题，他忽略了这样比喻的危险性——他混淆了可说的与可见的。他区别了表达与显现，即对不可说的东西要保持沉默。这个区别是深刻的，任何一种语言媒介（口头说话与书面文字、电视、电影等）在表达或者上演什么东西，但是这些媒介都没有能力说自己，就像眼睛能看见一切却看不见自身构造。因此，表达的内容固然重要，但不能表达的东西更重要、更基础、更广泛，它在我们生活世界中、在人的行为中。当语言所承担的不是表达功能而是显现功能，就相当于“象形文字”或言不尽意的文字，把本来应

该保持沉默的东西显示出来。我们看见它甚至理解它，但是却没有能力表达它——当我们硬去“表达”时，别把这些“表达”当真，因为这些所谓“表达”只是为了刺激我们、使我们摆脱无聊——最典型的就是诗歌。但是，倘若换成人们不熟悉的说法，人们往往难以接受：诗其实就是胡思乱想的产物，相当于“胡说”，甚至是“废话”。也就是说，诗的精华并不在于诗歌的字面意思，而在于言外之意。这言外之意只能显露出来供我们心领神会，但言外之意“自己”并没说话。正由于诗是最精炼复杂的“语言”，诗才能超越语言的界限，成为不是语言的“语言”。人人都会说话，因此在语言中，口语的层次最低。同理，阅读低于写作，说理的文章低于文学艺术作品。语言艺术类作品中，诗的成就最高。这就像在精神层面上，推理能力低于直觉能力，平庸的精神低于电闪雷鸣的精神。

能用语言表达出来的思考，总是相对简单。语言表达不清复杂神圣的精神，这神秘如诗，可以成为我们的信仰。正如我们相信无用和无聊的东西才构成生活最真实的内容，这内容神秘而且神圣，这就解释了为什么有时我们举止行为的物质内容相同或相似，但由于当时感受的心情不同，同样的物质生活有时是笑脸，有时愁眉苦脸。

本能，更深刻有趣，给予我们最终的幸福。但本能属于天赋，在不同人那里的表现不同。最激动兴奋和悲痛欲绝的时刻，可以有惊人的肢体语言，但很少有狭义上的语言，尤其很少有推理性质的语言。这时的语言回归到本能，也就是诗意。诗的本来面目，从来就与平淡无关，即使表面上自然平淡（例如“采菊东篱下，悠然见南山”），其实情绪饱满。

某语句指代的意思越是朦胧复杂，越具有诗意。这时，我们最好不要问哲学家“这是什么”或者“它到底是什么意思”，因为什么意思都没有，而“什么意思都没有”却很有意思，就像无聊本身很有意思一样。问“到底是什么意思”的人，心目中只有一个标准答案，但事情的真相或者真正的答案却在于，意思的“意思”从来不在自身之中而在别处，一个意思的真意在另一个意思那里——“结构主义”的“结构”的意思，就是一个词语的意思是由与这个词语不同的别一个词语表达的。但是，事情的深刻与复杂就在于，词语真正的意思其实是这样被创造出来的：即一个词语与什么样的另一个词语连接起来，完全是任意的、来自灵机一动，无规则可循，既可以这样也可以那样。这就解释了为什么尽管人人都会写

字，但能写好文章的人很少，能写好诗的人更少。当然，在这个创造过程中，往往首先寻找相似之处，例如“人者仁也”，从“différence”创造出“différance”（德里达的“延异”）。从熟悉的“家族成员”之间的面目相似，会逐渐蔓延到陌生同胞之间的相似、不同种族之间相似、人类之间的相似、人与动物之间的相似。所谓原创性，不过就是联想能力、建立精神联系。就这样，理解什么悄然间变成了联系什么，而它们是在不知不觉之中同时发生的，并没有事先预谋。如果人人面容一样，那么不仅“美丽”或者“英俊”这样的词语失去了存在意义，而且人性也将由于无比枯燥乏味而不复存在。“一个词语的意思是由与这个词语不同的别一个词语表达的”，这甚至也是尼采和胡塞尔现象学的主张（把追问“事物是什么”变成“事物是如何出现的”）。换句话说，说话与聊天的本色与艺术，就在于思想镜头、精神视角的改变、场景的改变，这甚至是拍摄电影的原理，它们要从熟悉的相似到不太熟悉的相似，画面自己就可以自动说话，不必一定依靠台词连接或解释场面。画面越多台词越少，艺术性越高。台词越多场景越是相对不变，艺术性就越差。

同样一句话，它字面的意思相当于表达，但说话的腔调或者口气，则相当于画面。显而易见，在这里，字面上的理解或者表达，远远不如说话的腔调或者口气更微妙、更真实、更艺术、更有趣味，也更深刻，但是这些“更”只能显露，字面上无从表达。更进一步，说话腔调或口气，还相当于行为语言甚至肢体语言，这已经超出语言自身的界限。“语言”能显示语言表达不了的东西，这就是说话的艺术，以艺术的方式说话。所谓艺术，是做的问题（去创造），不是去解释问题。

语言表达出来的意思比心里原先想的意思或多或少，从不一模一样，因为相比内心，语言更为清晰。要从纯粹个性获得理解直觉，说“大众直觉”或“公意”，是大而无当的，与个人真正的幸福无关。个人幸福可以是创造性的或纯粹欣赏性的，用学术语言说，它们都属于与直觉或自由意志有关的自我的无语言的图像或场景活动，例如爱、从事或欣赏体育或艺术活动（艺术、音乐、美术、舞蹈）、信仰或者祈祷。凡属于私人的，本来都是好的，一旦变成公共的，感觉就坏了。反之，只有把公共的变回私人的，才有真正的幸福可言。艺术不解释，不辩论，艺术创作纯属私事，而解释或辩论的语言，却是公共思考的工具。这就像孤独的感受无法

对人述说，因为一旦述说，就走到了孤独之外（述说孤独的人，此刻已不孤独了）。个体离开普遍性，就像莱布尼茨说的“单子”，这甚至使“类”和“标准”也失去了原有的作用。

哲学式享有时间就是去拼贴思想场景，这使我们想到奥古斯丁和卢梭都写过的《忏悔录》（可以延伸到哲学家的传记），表面上他们在回忆自己一生经历，但这些具有经验性质的经历，在他们笔下瞬间就化为他们的思想经历。进一步说，是他们当时笔下一连串思想场景的转换，因此不叫“回忆录”而称《忏悔录》，忏悔是发生在精神领域的事情。最极端的例子在维特根斯坦这里，除了只言片语，他不会写作。他在自己后期代表作《哲学研究》的“作者序言”中这样写道：“我把这些思想以断想或小段的方式写下来，有时围绕着同一个题目形成了一串很长的链环，有时我却突然改变话题，从一个题目跳到另一个题目……我认识到要想把这些结果融为一个整体是永远不能成功的。我能写的最好的东西永远也不会比哲学断想好。假如我违反这些思想的自然倾向，把它们强行地扭向一个方向，那么这些思想便会残废——当然，这同探讨的本质是联系在一起的，因为它驱使我们向四面八方穿越思想的一片开阔地。本书中的断想，就像是我在这漫长迂回的旅途中，所做的一系列风景素描。”①

维特根斯坦的以上表态，首先揭示出他无法像从康德到黑格尔的德国古典哲学家那样，以建立思想体系的方式写哲学。这并不是简单的写作习惯问题，藏匿于背后的，是对哲学本身的理解。也就是说，他放弃绝对普遍性或普适性的价值、放弃与其相对应的以绝对同一性作为理论基础的形式逻辑，以及建立在这个基础之上的所谓辩证逻辑。因为普遍性的宏大叙事永远只有一条主线、一个故事情节，这不仅太乏味，而且不真实，它没有深入事物和事件的细节。什么是细节？发生在事件上的细节就是偶然性，即事情原本可以这样或那样发生。发生在思想上的细节，就是断想、当下遭遇的灵感。这些断想或灵感来去匆匆，会有一个停止的时刻、想不下去的时候。这个时刻，所需要的就是“换句话说”。也就是把原来的想法转换成与其相似的别一种说法，转换思想镜头。要使用类比和隐喻，哲

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，汤潮、范光棣译，生活·读书·新知三联书店 1992 年版，第 3 页。

学家经常使用类似“好像”“就像”，还用例子展示。

以上思想情景并非维特根斯坦独有：尼采强调思想的视角、胡塞尔强调意向性、当代法国哲学家们则强调差异。但是，维特根斯坦的说法颇具独特性而且迷惑人，他说某词语的意义在于其使用方法，还有词语的“家族相似”、“语言游戏”。这些说法孤立起来，确实比较难懂，一时不知道他到底表达了什么意思。但是，如果联系以上提到的其他哲学家的“视角”“意向性”“差异”等概念，就会豁然开朗。

用以上思路重新描述时间，所谓把时间还原为瞬间，认为瞬间是构成时间的最基本要素，其深意在于“瞬间”的概念凸显了视角、意向、差异的意义，它们与即将要发生的下一个思想场景或者思想镜头，是一种转换或者拼贴的关系。拼贴并没有一定之规。哲学意义上的时间，不是一架精密的时间机器（钟表），不能按照一个方向周而复始地返回出发点。

一次散步，维特根斯坦与他的一个朋友谈起黑格尔。他的朋友说，“我感觉黑格尔总想说看上去不同的事物其实相同”，维特根斯坦对他说，“而我的兴趣是表明看上去相同的事物其实不同”①。黑格尔的方法借助于纯粹思辨，而维特根斯坦的方法是透过精神显微镜观看，借用他的名言即“不要想，要看”。当然，这不是肉眼意义上的看见，它类似形态直观、本质直观。这“本质直观”强调多样性与复杂性——不是进化论或“进步论”那种单线条，而是“网络状”——上述所谓“它驱使我们向四面八方穿越思想的一片开阔地”就像“对发生性结合的兴趣：希望它尽可能多地、在任何情况下、任何地点和时间发生”②。如果把这里的“结合”换成“灵感”“沉醉”“幸福感”“思想的创造性”，效果相似，这些概念所表现的思想事实，也可以在任何情况下、任何地点和时间发生。还包括信心、兴趣、胆量从无到有，几乎可以在不知不觉的瞬间形成，它们是促使我们活下去的精神动因。

继续思考以上情形，能延伸对逻辑的理解：广义上的逻辑，不过思路而已，它在以上视角、意向性、差异、用法等思路中，相当于“看成”（我在著述中经常使用“把某某看成 X”这类表达式），其近义词，就是

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 540—541 页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 22 页。

以上提到的“好像”或“就像”。例如，无论是血统的划分还是性别的划分，都不能作为理性判断的依据，因为一个男人完全可能像女人，反之亦然。一个中国人在精神性格上可能更像法国人、英国人、巴西人。如果把“看成”看成寻求发明，那么它在这里的情形，等于发现例外、令人惊喜的少数，相当于找到了信仰。所谓信仰，等于相信在社会习俗看来不可理解的没有意义之事。这样的事情，可划归为广义上的逻辑，创造概念也属于审美艺术。

一个名称的意思，存在于“与其相似但只有具备思想才华才会想到的”另一个名称那里。例如，可以把“无限”称为上帝，而爱情也可以指同性恋，一个天才的哲学家等同于“废人”甚至疯子。

罗素这样描述维特根斯坦：“他的性情是艺术家式的、直觉的、喜怒无常的。他说自己每个早晨怀着希望开始工作，每个夜晚结束工作时却伴着绝望……我对他有着最完全的智性上的同情——同样的激情和热切，同样感到人必须要么理解要么死，以及打断思考的极度紧张状态的突然蹦出的玩笑。”① 忽而满怀希望忽而绝望，这也是思想场景的转换。他的生活态度直接就是他的思想见解。他诚实，诚实融入天赋，爆发惊人的创造力。这创造力的顶峰，是宗教的可能性。

有各种宗教感，体现在维特根斯坦身上，他能制造自己进行精神呼吸的氧气，下面这段话转用在维氏身上也同样合适：“无论世界上发生了什么，没有任何坏的事情能发生在他身上。他独立于命运和环境。”②我自己的类似表述是：“要拥有任谁也不能从你身上抢夺去的快乐的能力。”这里说的都是，真正成为你自己——来自外部世界的任何压力，都不能撼动“做我自己”。对自己诚实，是最伟大的德行。外部世界是我不能左右的，但我能自由决定自己的选择。

感性的逻辑在于，一切感觉能生出一切感觉，这个表达貌似与必然性有关，但它真正想说的是，没有必然根据，可以任意拼接思想场景。在同样时刻，我与你感受同样事情。我“如此这般想”会感到愉悦，你“如

---

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版，第42—43页。

② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版，第51页。

此那般”想才会感到愉悦，但我的如此这般与你的如此那般之间，存在着永远无法填平的鸿沟。也许我们彼此可以理解对方的意思，但永远不会彻底理解。知音凤毛麟角，因此“自己制造自己呼吸的精神氧气”、自己做自己的知心朋友，显示了一个人的富有、强大、勇敢、幸福。

理解维特根斯的哲学工作，就是澄清我们习以为常的日常用语。众多的日常词语，我们拿起来就用，但是他喋喋不休地告诫我们用错了。这个错误，就在于我们太相信词语的一般意思，而没想到同样的词语分属不同类型。“类型”相当于“使用方式”或者“生活方式”的差别，即他所谓“我的兴趣是表明看上去相同的事物其实不同”。例如“苏格拉底是有死的”与“二加二是四”两个表达式中都有“是”，但前者的“是”乃系词，而后者的“是”表示同一。[①]换句话说，一旦某个词语脱离了个别性、脱离具体语境，就会死掉，就像鱼儿离开了水。哲学家在使用词语时，要想切中事物的要害，就得用词语给事物更详细的分类，描述该词如何应用。

人的心理不安，可追溯到思考所遵循的逻辑。哲学家不肯懂得，思想和日常生活一样，由悖谬的事实组成。人们太习惯一致性，这是偷懒的思考方式。比如，我们不能说专注就是专注，联想就是联想，走神就是走神，因为专注其实是由联想和走神组成的，但在词典上查，“走神”的意思就是“分心”，那么专注怎么成了分心呢？这在逻辑上说不通，但事实上，专注就是分心。在专注或分心期间，对内心的事情一往情深，对其余的世界视而不见。要区别哲学与逻辑，哲学问题更接近信仰与艺术。哲学问题属于“想不开”和“讲不通”，而逻辑和数学一样，属于能讲通。悖谬的是，讲得通的逻辑太清晰，对将要发生什么太清楚，这使我们厌倦，而“想不开”和“讲不通”，却由于我们好奇心太盛，总想再赌一次，从而使信心陡增、兴趣盎然。这就像遇上同样事情，有的人悲痛欲绝，有的人却兴高采烈，人是多么奇怪的精神动物啊！比如，你对我说某某人一点儿也不可靠，你不会想到你的话对我起到了相反的效果，我在想要那么可靠做什么呢？或者说要那么安全做什么呢？危险一点不好吗？难道刺激不

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版，第78页。

是比无聊更能让人觉得开心吗？一个聪明人遇见一个傻子，快乐的却可能是傻子而不是聪明人。快乐得像个国王？尽管人们都这么说，但都说错了，国王才不快乐呢，他的大好光阴是这样度过的：他太操心了，还得做很多未必真心喜欢的事情，还得假装正经，不正经儿的事情还得偷偷干。一个诚实朴素健康的普通人，比一个国王要快乐得多。但很少有人说“快乐得像个老百姓”的。自以为聪明的人选择满足自己的虚荣心，仿佛人活着是活给别人看的、是为了让别人羡慕和夸奖的。这些所谓聪明人不知道，最简单的选择就是最好的选择。维特根斯坦选择了最朴素的生活，他是对的。他选择不管别人的目光做最真实最本色的自己，他是对的。

换句话说，人要在极其有限的一生中做最正确的事情，也就是还原自己的本色、不做作。保持兴趣状态而不是累心状态，尤其当今社会生活中，人们劳累更指心累而不仅是身体累。相反，很多情况下“身体累”，却使人愉悦，例如远足、长跑、游泳、自行车运动、沉浸于写作。

维特根斯坦以下观点与我以上想法相似：“哲学中没有推导：它是纯粹描述性的。”[①]当他接着说“逻辑”是哲学的基础，这个逻辑也是描述性的，而不是推导性的。或者说，是以描述性的方式“推导”。例如，对于一个哲学家来说，“还原自己的本色”究竟是什么意思呢？就是写出属于自己的思想。文字受别人思想的影响越少，就越是能显示本色的自己。我写这段话的过程中存在着逻辑，因为我在句子与句子的连接中使用了“是”“就是”“就像”“看成”等，这是描述还是推导？我认为是具有描述性质的“推导”。

描述所针对的，是不可定义的东西，也就是不确定性。那么，有不确定的定义吗？如果有，那么“定义”二字就改变了原来的意思。如果说，有各种各样不守定义规则的“定义”，那么“定义”还有存在的必要吗？如果我们还允许“定义”存在，那么或者我们选择了允许用“定义”来误导我们，或者“定义”这两个字完全可以由其他词语替换。这就是维特根斯坦所谓“哲学就是纯粹描述性的”中的“描述”。所谓“描述”，就是转换思想场景，就是描述这些转换。

传统逻辑以同一性或“重言式”为基础，论证的中心是真与假，而

---

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第95页。

逻辑自身的判断，总是为真。悖论或者逻辑矛盾的情形，毁灭逻辑自身，这是传统逻辑极力避免出现的结果。但是，如果现在我们说，可能发明这样一种新逻辑，它不是关于论证的，与真假无关，它甚至也不是关于描述的。这种逻辑自身，就由描述组成。

维特根斯坦不能停止思考逻辑，只要思考停下来，就会自发地冒出非常古怪的念头——他认为自己快死了，他又想去自杀。但他临死前，对朋友说："我度过了美好的一生"——这真奇怪，除非这些美好也包括了想要自杀和总觉得自己要死了，但这就等于改变了"美好"二字的惯常用法——用他自己的说法改变了"游戏规则"。这是他的私人语言吗？但他生前否认有私人语言。补充一句，这些"美好"还包括他这样说自己："我常觉得自己正在变疯。"[①]也就是说，对哲学家而言，思考和"变疯"有时是一回事。这情景，曾经发生在笛卡尔证明"我思故我在"的过程中。

那么，按照描述性逻辑，或者说卢梭与德里达都欣赏的思想的"增补性"（卢梭叫它"疏远"或者"异化"，德里达称之为"延异"）逻辑，如果"发疯"是美好的，那么精神的病态也不错。如果允许建立精神病医院，为什么就不允许建立一座"蠢人医院"呢？在正常人看来，精神病患者与蠢人之间，相似颇多。那么，是否可以说描述性质的逻辑也是相似性逻辑呢？20 世纪初有一部重要的"学术情色小说"——乔伊斯的《尤利西斯》，其中的一个女角色在吃一种多果汁的水果时联想到自己正在享受性高潮。这个联想过程，遵循一种什么逻辑呢？罗素读到此情此景，怕是不屑一顾，但是他这种学术态度与他的感情生活很不一致。

或者也可以这么说，认为自己要死了（还包括自杀），自己临死或者对自己死亡的思考，是哲学思考的一部分，而不仅只是维特根斯坦哲学的一部分。死作为人的生理之终极事实，迫使每个人不得不思考自己的一生应该如何度过，才有意义，这当然是哲学应有之义。

是否可以这样总结维特根斯坦的一生：除了疯狂的思考逻辑，他不知道如何打发剩下的时间？剩下的时间没有价值，他在剩下的时间里总想死。因为无聊，他总坐在电影院的第一排，看不要动脑子的电影，是为了

---

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第 99 页。

转移自己想死的念头吗？天才属于毫不妥协的人、走极端的人、想法惊世骇俗的人。例如，认为所谓伦理学，就是对自己的责任。天才选择了孤独，他不是恨别人，他只是不顾别人的感受。他在主观上并没有想为人类工作，但天才的精神闪光却帮助了人类。

对自己本性的责任，不能为了迁就别人而牺牲自己的本性，因此不惜与别人争吵而闹翻。天才并不激动，太冷静，以至于天才的责任，只在于严酷地陈述事实，不管别人感受。总想到死的人，既不是胆小鬼也不是精神病，倒可能是一个天生具有哲学天赋的人，他不想打扰别人，也不愿意被别人打扰。他想孤独地终死，身边不必有人陪伴。“愿我好好地死，做我自己。愿我永不失去自己。”①

“描述”不是按照索绪尔“能指”与“所指”关系的思路，与其说“描述”是在表达，不如说是在描画和显示，这里所涉及的不是意思而是情形，不是想而是看——直觉。并不是说在描画、显示或现象世界之外另有一个所谓的“客观现实世界”，描画或广义上的图像世界本身，就是“客观现实”，它们是一个词，不必画蛇添足用两个词。

信仰，就是选择做自己。信仰的关键不是信而是做，也就是浸透于自己日常生活的点点滴滴。不是实践人类共有的一般性，而是实现自己独有的天性。

如果宗教和人生的苦难有关，那么哲学更是这样。苦难的终极就是死亡，这与“人与人之间”的仇恨无关，它超越了人之间的恩怨，每个人都面临死亡。死亡是苦难中的苦难。对死亡的思考，是终极思考。维特根斯坦与罗素的最大区别，在于维氏经常焦虑不安地思考死亡，罗素是感情上的享乐主义者。正是这样的区别，维特根斯坦的晚期思想中有叔本华、尼采、克尔凯郭尔的影子，隐藏在他所谓“语言的意义在于其使用方法”等论断之中。

从《维特根斯坦传》一书中转引叔本华在《作为意志和表象的世界》中的一段话：“毫无疑问，哲学反思和对世界作形而上学解释的最强烈冲

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社 2011 版，第 120 页。

动，来自对死亡的认识，以及对苦难和生活之悲苦的考虑。”[①]“世界”不是一个抽象名词，而是一个人、一个事件、股票的涨跌、某场体育比赛、去游泳，爱或恨某个人、精神的危机与陶醉。所有这些纯粹的“个别性”，都构成自身世界，而世界和世界之间，互不往来。当一个人关注某个世界，此刻其他世界就“不存在”。当你从此不再可能见到某个曾经的熟人，这个人在效果上等于已经对你不存在了吗？换句话说，有多重意义上的死亡，而不仅仅是指人的生理生命的终结。从“此世界”转向“彼世界”，毫无缘由。这很奇怪，很有意思。凭什么从一个世界进入另一个世界？凭的不是原因，而是意志与兴趣。只有在兴趣与意志的意义上，“原因”才是正确的。

第二节 时间显现为增补性的冲动及其逻辑

精神的冲动和生理的冲动，与其说是表述出来的，不如说被显示出来，诗不是在表述，而更像从内心喷出精神之气。像写诗那样写哲学，距离真理就不远了。哲学与伦理或信仰在一起，而不和逻辑或科学在一起，除非我们离开逻辑的本意，把逻辑看成以上“增补性的逻辑”。这种逻辑中那些不能被说出来而只能通过种种迹象显示自身的情形、言不尽意的情形、沉浸于世界之中的陶醉感、忘我的情形，也属于哲学描述应有之列。

按以上思想场景转换理论，跳跃一下思维：做本性的自己，就相当于在改变世界，因为我为世界增添了新色彩。换句话说，一种形式的真理在另一种形式之中。

从内心中喷出精神之气，不仅是本能，还是信仰和道德。这口气冲撞了语言的界限，是冒犯。从逻辑的眼光，这口气本喷不出来。维特根斯坦对误解了自己的石里克说：“伦理学是一种说出不能说的东西的努力。”[②]康德的纯粹形式化的伦理学只有“这口气”而没有内容，可以说是为了道德意志而道德意志，转换成艺术的说法，就是为了艺术而艺术、为了快

---

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版，第140页。

② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版，第285页。

感而快感。拒绝空话并不意味着拒绝说出不能说的东西，因为人有至高无上的自由意志。

维特根斯坦这样反省自己早期代表作《逻辑哲学论》："那时我认为一切推导都基于重言式的形式，那时我没有看到推导也有这种形式：这个人身高两米，因此他不是身高三米。"[①]后一种"推论"不是重言式的，但也是推论，它是描述性的推论，不需要用"同一性"连接，结论的意思不能被包括在前提中，直接的过渡词"因此"与同一性无关，它同时连接数不清的选项或者画面，即这个人的身高不是任何其他数量（除了两米之外）。这个表达式虽然尊重语言的界限（"身高两米"），但是重点却不在于重复说"身高两米就是身高两米"，而在于它可以说在这个界限之外的任何数量，而这种"增补性的逻辑"与"因此"之前的判断"这个人身高两米"之间的关系，是内在的，并不外在。这内在的连接却是相对任意的。这使得增补性逻辑成为一种变动不居的、有节奏乃至旋律变化的、具有绵延性质的逻辑。也就是说，改变想法是精神的常态、是精神的生活状态，至于哪个想法在现实世界中的实际效果更好，那是另一回事。

以上所谓"内在的关系"，指的是类似这样的情形，身高两米的人确实身高不是三米（尽管这个判断是真的，但是传统逻辑把这种情形看成废话而不屑一顾）。以下的联系不是内在的，而只是一种粗暴的否定（它破坏了"圆"的语法规则或使用方法），例如维特根斯坦举的例子："这儿有一个圆，它长三厘米，宽两厘米。"这不可能形成任何一个圆，它只能形成一个四边形。这个句子相当于说"圆的方形"，属于努力说出不能说的东西，因此这个表达式不是真的，它不属于逻辑，而属于逻辑向伦理学描述的过渡形式。

由此可见，词语意思的先天性似乎不可更改，但这话也不可说得过早，在欧氏几何学中，圆形与方形的界限泾渭分明，可是拓扑几何学打破了这个界限，后者认为无论圆形还是方形，都是自身封闭的形状，它们不过是这种自身封闭形状的改变形态，在性质上并无根本区别。因此，在拓扑几何学的意义上，"圆的方"并不自相矛盾，甚至在这个意义上，拓扑

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社 2011 年版，第 287—288 页。

几何学成为几何学领域里的伦理学了（比拒不承认“圆方”的态度更道德）。也就是说，不能彻底抛弃黑格尔，不仅要表明看上去相同的事物其实不同，也要表明看上去不同的事物其实相同。这同时是逻辑和辩证法的双重延伸。

维特根斯坦使用的每个词语，都具有他自己的用法，就像象棋规则那样。但是我所谓“增补性逻辑”，是思考不同的词语或规则（用法）之间，究竟是怎样连接或者转化的。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的下列思想，与他《哲学研究》中的思想有连续性：“哲学家不想说出任何东西，而想显示某些东西；并且彻底严格地贯彻这个思想，完全放弃用‘冒牌命题’说点什么的努力。”① 换句话说，思想的重心不在于那些能说的东西，而在于那些本来应该对之保持沉默即不能说的东西、那些神秘的东西。理解了这一点，就能很好地解释他的古怪风格：“维特根斯坦的授课风格——实际上还有他的写作风格——与他的主题古怪地错位，仿佛一个诗人游荡到对意义理论和数学基础的分析里。他自己曾经写道：‘我想，我的这话概括了我对哲学的态度：哲学真的应该写成诗作。’”② 这不是相信语言的态度，而是瞄准了那些无意义的语言，它冲破了语言的栅栏，走向语言更大的自由，这就是诗的态度。从思想走向诗，不是故意而为，而是思想自由的自发倾向。③

诗是“活生生的有机体”，例如唐诗特别善于抓住瞬间的感受或感情，那么也可以说瞬间也是由“活生生的有机体”构成的。所谓抓住瞬间并不是说把瞬间“冷冻”起来，成为《西方的没落》一书的作者斯宾格勒所说的“死的、机械的结构”。要使瞬间成为“活生生的有机体”，瞬间就得永远处于走神的路途之中。所谓专注，就是走神，也就是不断转换精神画面：“床前明月光，疑是地上霜。举头望明月，低头思故乡。”这就是有厚度的瞬间、有厚度的感情，它不单纯，绝不是为了感情之外的某个目的服务；它也不是知道了什么，不知道自己究竟想要表达什么，只是想把心中的某种强烈感受喷发出来。活生生的是精神生命——激情、沉

---

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版，第306页。

② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第295页。

③ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第295页。

醉、渴望刺激、体验苦难、好奇、想入非非、幻觉，所有这些，都是精神原创性的来源；倘若没有这些，仅仅满足于简单机械的复制，那就是文化的死态。

20 世纪以来的人类文明，渐渐告别了牛顿时代、告别了机器时代，进入信息时代、图像时代。新科技发明的效应，具有艺术特征，所谓信息高速公路—互联网，改变了人类的文明—生活—思维—经济—消费方式，文明世界成为一个如此共享的整体。在差异之中（不是在一致性之中）理解“活生生的有机体”，以各种令人眼花缭乱的创意方式，把“死眼光”看来确定不变的某种东西，看成异乎寻常的、令人向往的、有趣的 X，这才是原创性。事情并非朝向我们自认为进步的方向，世界究竟怎样——取决于我们把它看成怎样。诗意的生存（精神艺术的生存）使我们活，单调的物理生存（动物式的生存）使我们死。人类要留下曾经诗意生存的影子，那就是曾经具有的诗意思想。

活生生的东西是显示出来的、场景式的。当然，还有肉眼看不见的内心感受。它只向自己显示，他人无法体验。它是另一种显示，这些内在精神生命是另一种“活生生”，只有它才真正主宰了我们的幸福。换句话说，真正的幸福只能独享。

如果用空间语言描述活生生的瞬间，就是瞬息万变的形态，例如气候、足球天才带球过人、舞蹈、京戏演员的眼神、哲学家的面部表情及其显露的精神气质、激情时刻的肢体语言、现代绘画、鼠标与电脑屏幕之间的关系、同时喜欢性格完全不同的人、短信群发、爱与嫉妒同时涌上心头。在一场高水平的篮球比赛中，如果我们抹去人与篮球接触时的形态，而只留下那个篮球在篮球场两边来回“奔跑”的轨迹——上下左右、快慢节奏，如果再配上音乐，那确实会使我们别有一番快乐滋味在心头。思想之活跃，也能像这个蹦蹦跳跳的篮球吗？它被很多只手触过抱过，有的手能激发它的灵气，有的手却使它陷入痛苦。一只股票的 K 线图也是这样，它是众多差异极大的心理意图在激烈冲突或搏斗之后，残留的轨迹。K 线图就是“赌徒们”的心理图。

内部生命之显现，与来自外部的机械复制与模仿，形成两种不同的文明形式，前者是诗意的、富有想象力、非理性、与相似或类比关系密切。后者是机器的、计算性的理性、与逻辑或同一性关系密切。前者强调多样

性、非中心、相似的场景相互唤醒又不同一。后者强调中心、同一个来源。

歌德在《植物的变形》中阐述了类似以上“内部的生命之显现”的想法，而维特根斯坦在他与魏斯曼合作的《逻辑、语言与哲学》中引述了歌德的观点，明确表示：“那正是我们在这儿所做的。我们把一种语言形式与其环境相对照，或在想象中将其变形，从而得到整个空间景观——我们语言的结构在这个空间里获得其存在。”① 此情此景，是马克思那句著名论断的一种改写效果。就是说，与其说语言是被用来解释世界的工具，不如说语言的功用是改变世界。语言怎么改变世界呢？就是语言“做事情”（造句）和解释是同一个过程——处于活动中的、想象中的、行为中的语言、试图冲破语言界限的语言、语言的诗歌用法。哲学语言是解释性的语言，诗歌语言是描述性的语言，必须加以区分。

在语言中强调“做”，不重视关于语言的理论，就好像衡量语文水平的最佳方式，是你现场写篇文章，一切就都有了。你想怎么写就怎么写，从你的行文中，窥见你内心品质。解释在性质上是理论的，而描述在性质上是艺术的，是从事创作。对于艺术来说，讨论真与假是无意义的，人们宁可相信幻觉，只要它能给人带来快感。1931 年维特根斯坦写道：“正确的做法是用这种论述——把形而上学说成一种魔法。”②魔力，形而上学使人着魔，就像具有诗意的语言令人着魔一样。

仿佛一个诗人闯入意义理论和数学基础领域，他同时也是数学家、逻辑学家、哲学家。这种精神性格的融合，具有独特魅力，形成某种孤立古怪的文体风格、只言片语的风格，帕斯卡尔、叔本华、尼采、克尔凯郭尔、布朗肖、德里达，都是如此风格。这也是后现代思想风格，其中有维特根斯坦的影子。无论他们表面上在谈论什么话题，满是爱与激情，这也是他们的信仰。

受到歌德《植物的形变》（即植物形变的过程指向我们尚不清楚的法则）启发，维特根斯坦写道：“我可以用一种演化假设列出这一法则，或者，我可以仿照植物的模式给出宗教仪式的模式；但我还可以这样做：只

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第 308 页。

② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第 314 页。

是安排事实材料，从而能容易地从一部分转向另一部分，获得一种清晰的景观——以一种综观的方式显示它。对我们来说，‘综观之呈现’这个观念是根本的。它指出了我们写事物的形式、我们看事物的方式（一种世界观，看上去是我们时代的典型世界观——斯宾格勒）。这综观之呈现使得端赖于我们‘看出联系’的理解成为可能”①。这里强调“看”出联系，而不是传统哲学说的“想”出联系。为什么强调“看”而不是“想”？看与想的根本区别，在于“看”是与语言相冲突的直觉思维，“看”的过程中所呈现的，总是尚无语言能分析清楚的思想与行为景观的轮廓，而“想”单纯依赖语言或概念思维。以上“尚不清楚的法则”也等值于“尚不清楚的逻辑”，从“法则”过渡到“逻辑”，是自然而然的联想。思维在这里沿着相似性走神，唤起原本没在预期之中的相似性，从不清楚到清楚。但是，这个过程并没沿着同一个方向。方向不定，朝哪个方向的相似性“走神”，尚不清楚。这很有趣，它大致相当于上述卢梭与德里达的“增补性逻辑”，也构成真正的时间内容。

以上提到“仿照植物的模式给出宗教仪式的模式”——这不是在写诗而是在谈论一种逻辑与哲学，但它在效果上具有诗意。如果就连这样的精神转化或“叛依”（用有关信仰的词叫“转宗”）都是可以的，那么还有什么看似不同的思想景象之间的突兀连接不可能实现呢？一切景象可以连接一切景象，只要我们有能力看出它们之间的相似性。这种“相似性”表明它是一种我们尚不清楚的逻辑，从而区别于纯粹胡说。

相似性，一个领域里的真理，在看似与其不同的另一个领域里，揭示了后者的真谛就等于敞开了前者的心扉与秘密——数学上著名的“费马大定理”就是这样被最终证明的。

要把人性与“说理”区别开来。比如，道理都清楚只是感情上过不去，在这种情况下，感情往往战胜道理。什么是感情？就是兴趣—欲望。就是说，把“能力”理解为“我要”，而“我要”等同于“我有能力想到”，把这些词汇都集中到哲学范畴，那就是“意志”。意志是“欲望”的哲学表达方式，与其说意志使欲望变得纯粹，不如说意志使得欲望更倾向感受。幸福和道德感，都体现在生动具体地享受欲望的过程，而不仅停

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第316页。

留在实现愿望的瞬间。人活着是要去享受全部人生，而不是为了体验临死感受。

说人的本性是其所是，这不是在阐释一个命题，而是在显示一个命题。当语言和事实之间没有任何距离，直接成为同一样东西的时候，就是“是其所是”的情形。纯粹个体的具体本性，是唯一的真实，任何一般性或者普遍原则，总是与纯粹个体有距离。如果一个人的一生，展示自身本性之所是（有异于他人），而不是为了虚荣成为别人目光下自己之所是，那么他或她就是幸福的，一生没有虚度——对自己的设计非常成功，这与别人眼里自己是否成功，没有任何关系。这种人生态度，具有天然的精神贵族气质，它傲视平庸。

充分展示自身本性之所是，要非常虔诚，这可以成为一种信仰。人人都否定荒谬的东西，因而活得荒谬这一事实本身，就显示了一种异类的独特真实。

旧文化及其信仰，处于衰退甚至死亡状态，它在当下的存活和运行，十足的死相。人们貌似严肃地宣称连自己都不相信的事情，此时，人们也在另一种热情中生存，人类渴望尝试新的社会秩序，但这样的努力总以失败告终。从哲学上分析，这种现象意味着秩序本身总处于被消解状态，意味着游牧式的混乱是精神与社会常态，而确立最终秩序（死的，机械的结构）将是人类历史的终结和精神死亡。“游牧式的混乱”的另一种说法，就是不断制造出这样的维特根斯坦式的精神氧气，只有在这样的氧气中呼吸，才会有原创性思想。思想的氧气，就是游牧式的混乱，这里的诱惑力—魅力，与博彩业的魅力相似。也就是说，每个人都认为自己比别人聪明，这种聪明劲儿的最显著特点，就在于自信那种幸运的偶然性能在自己智慧的选择下，降临到自己头上，以至于自己能独享顶峰，并在暴风雨真正来临之前溜之大吉。这种智慧性投机的特点，在于它是一种捷径，就像真理或者灵感以闪电的方式突然在心灵中迸发——混乱的游牧性、准确的随机性，这是我们信息社会的特征，它把“理性”理解成艺术的某种特殊形式，它声称一切感受生成一切感受，这是所谓“游牧式混乱”的另一种说法——它甚至否定“思路”本身的必要性。随机性以巨大而极具诱惑力的精神能量，使任何思路在形成的路途之中自行消解，被来自新的方向的某种新的兴奋或者惊恐所代替——既不能说自己懂了，也不能说

自己一点儿也不懂。若有所思，思想处于游牧式的混乱之中，犹如沉浸于一部悬疑电影。幸福来自丰富的感官刺激带来的兴奋及其预期，而不是实现了终极意义上的前景。无论人是否愿意，每个人唯一的终极前景是临死状态，因此前景与幸福无关。所有这些，都来自“自身的亲自性”或亲临性，即上述的每个人都要以自身的力量形成自身之所是的生命轨迹，它是真实的，但它可能是错误的——在他人的目光中。

游牧式的思想混乱，衔接随机片段的思想，也可这样表达：“以这种哲学观念——把哲学看作一项没有终点、只有任意起点的澄清任务——几乎不能想象如何写出一本令人满意的哲学书。不奇怪，维特根斯坦经常赞同地引用叔本华的格言：一本有开头和结尾的哲学书是某种矛盾之物。”[①]这种服务于某个中心思想的写书方法，前提是承认起源上的唯一性和纯粹性，这使得思想和写书都成为非常乏味累人的事情，它认为“语言的真理性使用”只能以符合演绎推理为前提，否认语言的类比用法也具有真理性，事物的性质是什么——这并不是一个独立于意识的纯粹客观的事情。事实上，人们在语言中把该事物看成（“看成”就是语言的用法，也就是构想出想象中的场景）什么，事物的性质就是什么。这里没有唯一的客观标准，各种“看成”之间相互独立、互不来往。重要的是，对于某某，我们既可以称它为这个，也可以称它为那个，不可以说某个称呼比其他称呼更严肃。也就是说，我们为词语和学科所划定的界限是人为的，并不具有绝对的真理性。

如果周围环境死寂缺乏人气怎么办？维特根斯坦的办法是自己“制造氧气”，忍受孤立，过一种富有创造性的精神生活。在这种生活中，自己是自己的知心朋友，好像可以把自己“一分为多”似的。独享与“亲自性”，构成这种精神生活的内容。由于不在意别人的目光，自由返回了自己的本意，回到了家园。纯粹的孤独是可怕的，刑法监禁罪犯等于惩罚他忍受孤独，不仅身体而且精神上的孤家寡人，长期处于这种状态，会使一个精神正常的人崩溃乃至发疯。失去自由一向被认为是最大的惩罚，但是这对能自己“制造氧气”的人不起作用，因为他自己就是一个丰富多彩的世界。监狱能锁住他的身体，锁不住他的心。卢梭在《新爱洛漪丝》

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第331页。

中发掘出这种浪漫而深刻的性灵，那里的所有角色都活在一封又一封书信之中。感情体裁的书信，表面看写给收信人，其实是献给自身热情的礼物，只是内心独白而已。写作和享受自己的内心，这可能是使用时间的最佳方式，它能让最糟糕的外部环境，对你无可奈何，因为你对这样的环境一无所求。自由是自己给予自己的，绝不可能来自他人的恩赐。除非你自愿为奴，无人能剥夺你的天然自由。不用说抄袭、隐形抄袭，就是模仿别人的思路甚至受到他人的影响，都是对自己纯洁内心的一种冒犯与侮辱，因而是不道德的，它破坏了美感。

维特根斯坦的思想，是一种关于“看成”的哲学。他自己的说法是澄清哲学迷惑，或者说是别被实词或名词引入歧途。例如，传统哲学总是自问自答地回复“某某是什么”，也就是给事物起名字（命名），但我们可以把这个名词不看成它自身，而看成别的任意的东西，后者是通过语言的用法或者“语言游戏”实现的。它使严肃的事情变得不严肃，它杀死了原来的自己。它通过治疗语言用法，来治疗心理疾病，即事情并非像你原来想象的那种情形，事情同时还是别的样子，从而了断绝望。

也就是说，谢绝做总结，不从外部给事情贴标签，并声称这个标签就是这个事情的本质。我们以帕斯卡尔般的微妙精神，描述事情的细节、原初的动机及其后来的演变。当我们强调人人共有的东西，就会停滞于空洞乏味，因为这种间接判断并没有击中细节的真实，就像说“树叶是绿的”但这句话本身不是绿的。要更真实地描述树叶，描述者自己就得仿佛已经成了树叶，树叶不再是他所观察的一样东西——于是悄然间，理性化身艺术。原本被我们认为真实的判断，现在不再真实，而原本被我们认为是虚构的玄想，现在却有着细腻而微妙的真实。

全部问题的严重性，就在于无论询问或者回答事物是什么，都是以归纳或者总结作为思想前提。但是这个前提忽视了事情细节，因而失真。与其说“什么”不正确或者杜绝我们这样提问，不如说尽管我们无法回避使用“什么”，但一定要知道它不是自身所是的东西，它的真相在别的地方。例如，维特根斯坦用“家族相似”概念（勒维纳斯用“他者”、德里达用“延异”）取代“什么”。所谓“家族”强调此游戏不是彼游戏，“相似”表面强调同一，其实是差异，这也是细节。表面相似的东西其实不同。

如果哲学拒绝用“什么”的方式说话，哲学在使自己变得个性化和朴素化的同时，不但没有使自己更容易被理解，反而更晦涩难懂，因为我们早已习惯用“什么”的方式做判断。这正像维特根斯坦在上一门课时的开场白：“我们要说的话是容易懂的，但要知道我们为什么说那话非常难。”①

以上我说到“看成”的哲学，能有真知灼见的“看成”，是具有哲学天赋的体现。也就是说，具有一种类似胡塞尔的搁置方法，将事物还原为还没被开垦的处女地。这并非是指“真的”改变了生活环境或者遇见了新人，而是说感受是新的。创造新感受，或者说灵感，是哲学与艺术原创性的共同来源。所谓“看成”的哲学，就是不顾自相矛盾，就像有人批评福柯一会儿这样说，一会儿又那样说。无独有偶，一个朋友在信中这样抱怨维特根斯坦：“他有一种很高的天赋：总是如初次相见般看待事物。但我认为，这说明了跟他合作是多么难，他总是听从当下的灵感，推翻他此前拟定的东西……只见结构被一点点推翻，一切渐渐有了全然不同的面貌。结果令人感到，如何把这些思想排列到一起根本无所谓，因为最终没什么东西照原样留下来。”②与其说“如何把这些思想排列到一起根本无所谓”，不如说这些片段而即刻的思想之间，怎么连接都行——与其说一本书没有开头和结尾，不如说一本书可以任意开头，任意结尾。

维特根斯坦用以下的例子表明“我们要说的话是容易懂的，但要知道我们为什么说那话非常难”：“想象一个人，他的语言里没有‘书在抽屉里’或‘水在杯子里’这种形式的句子，在我们说这类话的地方，他们说‘书可以从抽屉里取出来’，‘水可以从杯子里取出来’。”③可以把“水可以从杯子里取出来”看成另一种说理方式，它强调“家族相似”的表述中的差异性、另一种意义。“看成”或者换一种说法揭示了“家族相似性”也包含了类比或比喻的意思。但在这些替换过程中，意义有了微妙差异。所有这些情景，都有赖于想象某种情景的能力，这和从事艺术创造的能力很相似。可以不同意他的想象，但毫无疑问，哲学思想的原创性

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第343页。
② ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第345页。
③ ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第349页。

离不开想象力——当一句话难以理解时，换个方式说，就能理解了。“语言游戏”问题，表面强调说话方式，但更重要的，是它与“换个方式说”有关。

“换句话说”的过程从简单到复杂，它对应“增补性逻辑”。换句话说，我们已经记不住原初句子怎么说。但没有原来的句子，就激发不出新的想法。在这个意义上，一个庸人说的话，也能启发听话人的灵感。在这个场合，重要的不是听到了什么，而是听出了什么，而听出与听到之间，往往并没有直接的“换句话说”的关系。这种关系是这个哲学家自己听出来的，或者说是创造出来的。例如，怎么才算是一个好的心理医生？或者说如何才能最有效地治疗精神病人的心理障碍？答案竟然是：创造卓越的比喻之能力，把病人严重关切的此问题，转换成表面上与其相似但是会给人带来轻松愉快的另一个问题。这个过程是暗示出来的，即“隐喻”出来的，它显示出来，使人豁然开朗。

瞬间从天而降的精神能力，如果是想法，那可以化作观念思想力，也就是哲学。如果是有形象和色彩的场景，那就是艺术。但哲学与艺术之间没有万里长城，亦此亦彼也。例如，两者都强调瞬间的精神体验，两者之间有“家族相似”关系。瞬间的精神体验，由于经历着绵延，再一次说出来，绝不会与第一次相同，但可能相似。我们经历的，正是其中的差异性，这不仅显示出诗意语言的精髓，而且暗示我们——在这里诗意和思想直接就是一回事。

走出名词陷阱。名词遗忘了时间，使心思呆板，使我们总忘不了刚才不开心，白白浪费了接续的心情。心情比道理走得更慢。道理是懂得的，但心里就是过不去，感受比道理，要缠绵很多。同样，如果真正把时间融入思想，思想可能会异化为心情而并不会因此失去理性，看似不同的东西其实相似。思想并不是某件事情的名字，思想就是事情本身。去思想不是去理论，去思想相似于做事情。例如，舞蹈与体育——思想与肢体活动同时发生，这时思想速度极快，速度极快的思想仿佛没有语言。或者说，在这种情况下，语言滞后于直觉领悟力。“无语言”的直觉，像闪电，来无影去无踪。直觉中的“思想”像元图画，不像语言那样命名事物。这幅元图画自身就形成一个世界，它只关心自身是其所是，即显示自身的连贯性。它没有参照物，它可以不理睬外部世界。事物是心思所看见的样子，

例如又像鸭子又像兔子的“鸭兔图”。蓝天上那朵云彩的形状像什么，你想象它像什么就像什么。“听说”只是继续胡扯下去的一个借口，其实根本就没听说。总之，事物都是自身独立的，除了自身是其所是之外，并无自身之外的“基础”。

诗意和思想之间，怎么直接就是一回事呢？诗意传达不能用概念语言表达的意味、重叠朦胧的意象。处于绵延中的思想，相似于思想的意象（与此相应地，维特根斯坦的表达略显“笨拙”，他说“家族相似”，来自同一家族兄弟姊妹之间的五官具有相似之处，甚至交叉重叠，但不完全相同）。它有轮廓，它的精确细节，就在当下瞬间。当下正发生的事情不能用语言陈述出来，而是我们看出来的。或者说，是我们直觉到。不仅直觉到正在发生的，还能隐约预感到将要发生的，这种预感或灵感能力，是人类和某些动物身上所具有的天性。这些预感不准确，引起联想和心情——飘起来，转换中，有思想镜头，区别于不带直观的单纯而空洞的概念。

写作时，涌上心头的，是具有图像性的场景还是概念，维特根斯坦认为是图像。这很像是我们用“群”或很多蹦蹦跳跳的“点”思考，用精神的生命呼吸，而概念不乏人为的做作。诗不是直接通过意思表达的，而是通过意象。读者通过层叠的意象，可以想到迥然有异的意境。

我们选择的不是立场，而是刺激我们感官的场景、声音、味道、触摸等。能说使感官舒适就是“正确”吗？不可以，因为这属于词语误用，因为正确与错误，和真假一样，属于纯粹观念领域的事情——它们没有物质内容。同样，我们选择令我们感到舒适的爱人，而不是正确的爱人。正确与否，这个问题永远争论不清楚，但舒适与否，根本不必争论，瞬间就感受得到。与五官或身体感官本能对应的，是“精神感官”的本能，虽然两者融为一体难以剥离，但其本性则是超越了感官的心灵舒适。这舒适或自由，只有用爱来交换，因此只有智慧是不够的，还需要信仰：“而信仰是信仰我的心、我的灵魂所需的东西，而非信仰我的沉思的智性所需要的东西。因为，必须得救的是我的带着激情——仿佛带着其血肉——的灵魂，而不是我的抽象心智、也许我们能说：只有爱才能相信复活。或者：相信复活的是爱。”①

---

① ［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，第388页。

愉快是复杂的，单纯的愉快很快就变成了单调乏味。所谓复杂的愉快，就是说一个愉快是由另外一个愉快引起的，差异的情形使我们感到愉快。主动变化生活方式带来的快感是巨大的，这使人进入不同的世界。对同样的东西，我们可以选择看它、听它、触摸它、嗅它、吃它的味道、欣赏它的姿态。我们训练自己，让不同的感官足够敏感。简单的诉说或者单纯语言带给我们的快乐，只占据我们快乐的一小部分。词语只意味着一般性，在同一个词语下，意味千差万别。

第三节 化为场合的瞬间

每个字、词语、句子，都有含义，如果是名词，它代表一样东西，例如面包。当然还有更复杂的词，例如动词、副词、形容词、连接词。说它们复杂，是因为它们不再仅仅像名词那样，安静地指向一个具体的面包，而是动态描述中的语言结构，从而与索绪尔不同。语言是这样一幅动态的图画或活动起来的“电影镜头”之连接：语音带着腔调语气，还附带身体部位动作、面部表情、眼神，词语和这些因素连带一起。这是具体场合，某个词语不能从这些场合中孤立出来，否则词语的含义既空洞又乏味。

场合或空间的具体化在于，它就是某瞬间发生的事情。“瞬间”与“场合”互为内容、互为真相，两者相互之间的关系乃“换一种说法”。描述瞬间暗含描述某种具体的场合，描述某具体的场合不过是描述某瞬间发生的事情。瞬间的内容就是具体的事情。这有一个从开始到结束的界限，超出这个界限还使用同一个词语，虽然词语没有变，但是词语的含义已悄然改变。这说明词语总是处于某种活动或环境之中。

没被使用的词语，是死的，词语自身就意味着它处于使用之中，否则词语就不能活。比如你写个“gōng”字我看看，你肯定写不出来。你一定会问我，你是让我写“工人”的工？“供电”的供？“宫廷”的宫？“老公”的公？“功劳”的功？“弓箭”的弓？“进攻”的攻？听写汉字非常麻烦。由于传统汉字往往一个单字就是一个意思，汉字的同音异义词特别多，单听某个汉字的发音，无法准确写出这个汉字。如果使用标准的汉语普通话，那么某汉字的发音是确定的，但是能与这个确定发音对应的，

有多个汉字单字；如果说的是汉语方言，那就更麻烦了：方言的发音不确定、五花八门，但从原则上说，替换各种方言的汉字是统一的。如果一个闽南人和一个说粤语的广东人用各自的方言交谈，互相听不懂，但两人可以用汉字交谈。总之，汉语的听与写之间是分裂的，使用汉语的人天生具有从“看”（象征）中思考的天赋——意象思维和隐喻性、类比思维。

但奇妙的是，汉语的音与字在诗词中可以实现完美的融合而不是分裂。古典诗词所使用的汉字之间的连接，讲究平仄音韵，听上去就像音乐那样有节奏、旋律。这节奏与旋律自身，就能使吟诗的人沉醉。与此同时，组成诗词的汉字之间不仅在发音的连接方面抑扬顿挫，具有听觉美感，而且汉字本身的连接又能唤起叠起的意象，犹如一幅奇妙的画卷。从美学原理而不是科技原理上说，汉字是现代电影艺术的灵感来源之一。

汉语的听说与书写之间，既分裂又融合。相比之下，拼音文字更单纯，它的发音与文字书写基本统一。拼音文字的诗歌即使是在抒情，也像是在叙事，而汉语诗词即使在叙事，也总是离不开婉转迂回的比喻隐喻，像是抒情。汉语精神具有含蓄中的高雅。汉语诗词的精髓，在于特别善于用各种“喻”（明喻、隐喻、换喻、叠喻）捕捉瞬间的感受，唤醒相似的意象，制造美的气氛。诗经中“桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。”——桃花盛开了，青年男女要谈婚论嫁了。这种“兴句”或隐喻的传统，直到 19 世纪中叶才在法国象征派领袖马拉美的诗句中全面体现出来。“象征”之所以能在欧洲成为具有创造性的时尚诗歌流派，恰好说明在传统上西方诗歌不太讲究幽晦微妙的意象唤起关系。进一步说，象征手法描写同时的多意象、有意使用一词多义。这里的“多”是隐藏着的、可以随时不由自主地被心灵所唤醒。普鲁斯特的小说明显借用了马拉美的诗歌写作方法，而柏格森的绵延概念，也与这种方法有异曲同工之妙。

以上可知，从汉语结构的天性而论，与其说汉字的意思是听出来的，不如说是看出来的。拼音文字可以听写，汉字则适于识读即看图识字；拼音文字的听和想之间有直接联系（德里达称之为“语音中心论”），既可以从单词听出一个观念，也可以从单词听出一个图像。但无论是观念还是图像，对于拼音文字来说，都是听出来的，因为拼音文字的字形与图像几乎没有关系，它不像建立在象形文字基础上的汉字。

英语单词的发音对应着某个或几个字母，这是固定的对应关系、固定

的环境，但这只是语言最简单的环境，就像下象棋的人刚刚懂得下棋的规则一样。真正复杂的语言环境或语言用法，在于巧妙地把不同的单词连接起来的技巧，相当于知道棋子如何“走”才能取胜对手。

学习语言不是学习说话，而是学会写作。幼童只要与人接触，哪怕与文盲接触，自然而然地能学会说话，但是要懂文字，要向识字的教师学习。这意味着阅读与写作比说话更困难、更复杂。

学说话相对简单，只要学会一个出声的单词或者句子指代现实世界中的某样东西或者事情，就可以了。学习文字，或学会阅读理解与写作，要更困难——这是因为说话使用的词语比写作简单得多。为什么呢？因为很多文字及其连接起来的句子是抽象的，在现实世界之中没有对应物。当然这种情形在说话中也存在，但其存在相对单纯或简单，是简单的意象。文字的字句唤起的意象更复杂、更抽象，一个善于阅读或写作的人，是一个善于想象或联想的人。识字的人比文盲的思想视野更开阔，因为识字者使用抽象复杂的意象思维，能赋予简单的事物以多层次复杂而细腻的感受，不识字的人由于不是用文字思维，受到口语的局限，想事物时，想得既不深入也不透彻。

识字者之间又有区别，文字是符号，符号自身又有简单与复杂之别。哲学、文学艺术、科学，需要使用复杂符号的能力。

但是，现在有一个革新的观点，就是认为无论是说话还是文字符号，所唤起的都是某种或简单或复杂的图像：一个苹果是一个具体图像、2 + 2 = 4 是一幅抽象的图像，X + Y = Z 是更抽象的图像。图像的含义是显示自身，我们直接沉浸在图像之中，图像不能针对自身说话。

以上情形，很像象形文字的书写过程，一笔一画都像是在画画，即使是一幅抽象画。字的含义就是画的含义，但是画同时显示出很多景象或意味，看画或阅读的人不能立刻用简单的语言归纳出所看到的全部感受。也就是说，文字画既把自身显示出来又把自身隐藏起来。

维特根斯坦的意思是说，我们不能一般地询问一个字、一个句子是什么意思，对这样的问题无论怎样回答，都相当于什么都没有说。我们要问一个字或者一个句子是怎么具体做事情的，它们如何与别的做事情的方式区别开来。词语如何做事情？这个问题的回答是，词语做事情，就是造句，就是词语或者句子连接起来的方式。在这个过程中我们创造了新的意

思。我们不是在静止状态下手指一个苹果说“这是一个苹果”，我们早就超越了这种给事物命名的最简单方式。我们在词语或句子之间建立起新的连接方式。这种连接过程，就是所谓“命名”的过程，显然这个名字的含义是流动着的、不确定的。用语言思维和写作的深刻性与趣味性就在这里，它可以让我们在不经意间坐在书房里就能享有不同的世界、不同的生活方式。它靠语言唤起意象连接方式的差异，这种差异来自我们意志的自由创造。维特根斯坦认为，“想象一种语言就是想象一种生活形式。”①于是，我现在想象这样一种生活方式，它是用如此的语言用法表达出来的：“对抗恶的最切实有效的办法是极端的个人主义、独创性的思想、异想天开，甚至——如果你愿意——怪癖。即是说，某种难以虚假、伪装、模仿的东西。”②这话说得精彩，它表达这样一种世俗难以容忍的可能性，就是努力创造例外。独特性就是例外性，也包括纯粹孤独、万事不求人，总之是恶势力不能想到的可能性。任何“跟着说”的行为都是一种恶，更不用说甘心做任人操纵的木偶以及赤裸裸的模仿。恶不知道我在想什么，恶拿我没办法，我已经独自快乐过了。

“是”（being）这个哲学本体论的基石，在维特根斯坦这里演变成古代汉语的用法，他相当于把“是”理解为“为”“作为”“变成”③。这里不仅暗含着思想镜头的意思，还包括了思想镜头的转换即时间——对此，他只是淡淡地说，词语的意义在于其使用方法。他的意思，就是说词语的意义在于你把它看成什么、作为什么，它就是什么。这里只有差异性，没有一般性或普遍性。因此，在与人交流过程中，最要紧的不是你自己心里想好了要说什么话，而是这句话在倾听者和阅读者那里获得的心理反应，后者与你的意向往往并不一致。别人是根据其自身的心理和文化性格，对你说的话作出反应。两个不会产生心理共鸣的人之间说话，属于“对牛弹琴”，它理解不了你的好。因此，如果孤独等同于不与他人讲话，那么这样的孤独节省时间，静坐独享自己的心事——改写以上的话，就是独享

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 15 页。

② ［美］布罗茨基：《小于一》中“毕业典礼致辞”，黄灿然译，浙江文艺出版社 2014 年版，第 334 页。

③ 关于古代汉语中“是”的这种用法的考据，参见尚杰《中西：语言与思想制度》，北京大学出版社 2010 年版，第 265—266 页。

自己极端的个人性情、只有自己那样想才舒服的想法、不管别人怎么想、蓄意不赞同，如此等等。与人交往的一个代价是委屈自己将就他人，而断绝与人交往的代价是收获了孤独或一切都得靠自己。“孑然一身，无所依傍”，自己就是全部的世界。我们选择哪一个呢？选择放弃自由？心苦！选择自由？辛苦！要心苦还是辛苦？

从“是”到为、到作为、到变成，心思的方向变化多端，事先无从掌握。不仅与他人共鸣是奢想，与自己刚才的想法共鸣，也是奢想，否则，人就不会对自己不满了，也不会去修改自己写过的文字。要断绝或者质疑别人和你说的话的真实性（因为这些话只对和你说话的人来说是真实的，对你未必真实），要和自己的心里话聊天，别人猜不到你的心里话，但这些心里话，几乎就是一个人的全部人生。人与人之间的共鸣是精神细微深处的共振，这纯粹精神的高潮与是否曾经谋面毫无关系。

一个正在向前跑的人通常不会想到他自己正在向前跑，因为他专注于自己在跑。一个旁观者看见他向前跑。这就是同时的多视角，它发生在同一个人身上就是一心多用，这不是人的心理习惯，但它可以被创造出来，就是快速转移心思的方向，这里有我们极其陌生的幸福，而我们的心理习惯往往把它称作痛苦。无论在专注还是一心多用，只要内心被事情占据，人就不会感到无聊。一个智者难以忍受整天体力劳动或机械性地重复“机器人”式的程序化工作，因为在这些时刻他的大脑没有做事情，处于闲置状态。对于一个智者来说，“累心”是一件十分愉快的事情，因为其中有创造性，就像又生了一个孩子一样。最野蛮残暴的做法，是强迫一个智者放弃独立自由的思考而去顺从模仿别人的思路，甘愿受其奴役，以换取所谓舒适的生活，这就真的累心了。

在拼音文字需要使用“是”的句子中，汉语经常把“是”省略，我们不说“花是红的”，而只说“花红”，“是”生成或融化在“花红”之中了。“生成”已经处于时间之中了，而由“是”组成的判断句往往给人一种处于时间之外的感觉，仿佛其判断经得住时间考验。

“视为”或“作为”与“根据”“原因”“为了”——是同时发生的，这就改变了我们关于“根据”“原因”“为了”的习惯心理，因为按照习惯心理，根据或者动机目标之类，发生在行为之前（或者“之外”）。现在，我们把某某看成一个新因素，我们同时创造了一个不需要提供证明的

根据，它为了自身而自身，它自身就是自身形成的根据。

“本质”或者“实际上”这类说法不比别的说法更高贵。包括俗语和成语在内的词语，那些曾经被创造出来的概念，之所以能从历史文化中保留下来，在于它们总结了在我们内心和周围生活世界中某些一再重复出现的现象，它们是精炼的，但并非绝对正确。显而易见，很多俗语自相矛盾[①]，与其说我们相信俗语，不如说我们应该去品味它们凝聚了哪些瞬间感受到却不一定有能力说出来的念头。与其说这些念头正确，不如说它们触动内心，因而有力量。就汉语而论，很多成语由诗词中的复合词转化而来，这表明诗句不仅涉及到美，而且这种美本身融入了思想。思想能以美的形式显露出来，这也应该成为哲学写作中最有才气的体现，仿佛并没有在说理，而是在感动你——即使哲学著作，也不要特意解释意思，而要把意思像意象那样显露出来。这个显露的过程，已经在说理了。这个道理就像没有人事先想到自己说的话是否符合逻辑，但只要我们是人，即使文盲说的话，也会符合自然逻辑。

为什么文学作品比学究气的哲学著作更受欢迎？因为哲学判断句的标准形式结构，以“是”或“不是”作为建构骨架，判断句的含义已经在句子前提之中了，连接在系词后面的“什么”的含义，已经被我们事先知道了，因此哲学推论貌似严谨，但多数句子属于同义反复，加上句子冗长，令人昏昏欲睡。文学作品中的句子不是判断式的，即使表面看像似判断，其实是描述。描述与判断的区别在于，描述总是在补充或创新刚才说过的意思，下一个句子的意思不可能从前面一个句子的意思中推论出来，它们之间也许有某些相似，但这种相似的景象完全可以是别的样子，并非一定如此。文学类的写作，是边写边明白的。哲学写作中只有出发点是“时间”，而后这个作为出发点的念头，在说出的瞬间就被永恒化了，因为从理论上说，后面的句子从“第一个判断”中推导出来。文学类的写作却充满瞬间的灵机一动，其描述的方向飘忽不定、变化多端，全看心思的变化和情绪的节奏，从而情趣盎然。描述中绝非不使用“是”和“不

① 成语往往是社会经验的归纳。两个成语的含义发生冲突或自相矛盾，并不意味着两个成语都是“错”的，反倒是验证了从生活经验而论，两个成语都是有效的，但它们的意思分别都是不确定的，要由与其意思相冲突的另一个成语的意思加以更改补充。成语具有瞬间的深刻性，这也是它的精神力量之所在。

是”，而是把它们当成“作为”“好像”来使用。

句子里包含看不出来的别的意思，把这些别的意思挖掘出来。它明明是这个，但可以任性地把它看成那个。我们不想知道句子里告诉我们的东西，因为那东西我们早就知道了，关键在于从旧东西唤醒新东西的能力，即告诉人家新东西的能力。这种灵动性在古汉语词性中就体现出来了，例如名词可以当动词用，一句话可以同时理解为断言、描述甚至疑问：“‘语言游戏’一词是为了强调一个事实，即讲语言是一种活动的组成部分，或者一种生活方式的组成部分。”① 语言活动就是生活方式，这里不讲区分真话假话的问题，说假话也是一种生活方式，我们的说话方式同时就是以这种方式做事情。比如开形式主义（所谓“走形式”）的会议，大家都心知肚明地发言，说着刻板的套话和假话，但作为生活方式它是真实的。哲学家并不关心这里的假话问题，不会因此就义愤填膺，哲学家只考虑思想本身的问题。为了在思想上有所成就，就得不顾常识，在精神上破例走极端，从一般性中发现和发明意外或特例，变不可能为可能。②

维特根斯坦所谓“语言游戏的多样性”，其实就是瞬间朝向多方向想问题的可能性，任何恶势力也管不住你朝哪个方向想问题。“语言游戏的多样性”还暗含这样的意思，就是瞬间误解的可能性，既然不存在私人语言，语言总处于交流之中，一句话只要一说出来，意思就暗含很多方向。即使退一步说，两个人都想到一个方向，仍旧存在着微妙的差别。也就是说，交流是必需的，误解却是必然的，但并不可就此而得出结论说，没有必要说话，因为误解并不仅仅产生不快，误解会滋生创造性思维，从而诞生新的生活方式，丰富生活的趣味。

从西方传统哲学著作的角度看，维特根斯坦的《哲学研究》根本就不算是一部哲学著作，更像是语句例子大全。他绞尽心思挖掘一个句子能被划分为各种各样的种类，并且极尽举例之能事，在这方面他心细得令人惊讶。他用例子做意象，因此此书也是不同意象转换的画册。甚至可以把他想象为一个以词语做人物角色的“小说家”，他总是在书里设想各种各样的词语用法之情景，这也是现代西方哲学家不同于传统之处。在胡塞尔

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 19 页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 19 页。

现象学那里，“好像”的地位就非常高。所谓“好像”，也就是在做假设。“现象学还原”就是胡塞尔最重要的哲学假设。

各种语言游戏是平等的，没有特权语言，去神圣化（利奥塔尔的说法是去除“宏大叙事”）。在特定场合或语境下，说“他妈的”也是深情的流露，具有美感。杜尚在一个小便池上随意签了个“泉”字送到博物馆展览，现在已经成为经典艺术品，其中的“道理”与其说是艺术的，不如说是哲学的。对此，我可以创造一种维特根斯坦式的表达方式：它是“小便池”的哲学使用方式。换句话说，别和我讲道理，情趣无理由，我就把它看成艺术品——人们为什么会接受它呢？只是因为重复的生活本身太无聊了，“小便池”打破了这种无聊。

“语言游戏的多样性”在某个关键念头上与海德格尔暂时一致，那就是讨厌问“这是什么”，因为对这种提问方式的回答，没说出新东西；“语言游戏的多样性”还在某个关键念头上与索绪尔暂时一致，这就是能指的纯粹任意性，例如“海南岛”不仅指中国的一个省份，还可以指一个小孩的名字、一个宠物的名字，可以代表任意东西——总之，一切取决于我们最初的念头。如果两个人在谈论“海南岛”时，对这个名称究竟指代什么没有达成一致，他们之间的交流就无法进行，不是由于不同意对方的意见，而是由于根本误解了对方的意思。因此，语言只能是公共的、社会的，在语言规则和词语的含义上都要事先约定好，以便能重复使用。没有可重复性，语言不可能存在。但如果关于语言的哲学只分析到此，只能算说到一半，更重要的一半还没有说。也就是说，约定只是相对的，语言要丰富自己的表达能力，必须得出现一词多义现象，即同一词语指称的不确定性、增补性，好像词语太少而要想表达的意思太多似的。

内心感受永远比语言丰富——指出这个事实，是陀斯绥耶夫斯基、尼采、弗洛伊德的功劳，他们发现了潜意识流动的重要性。至于“无意识”这个词，是针对语言。传统上，意识（或者思想）等同于语言。发现潜意识和无意识，极大丰富了人对自身精神世界的探索，也是现代哲学的重要特征——也就是悖谬性，“‘清晰地阐述’根本就不可能被清晰准确表达出来的思想”，引号里的这句话是悖谬的，但它描述的是事实，事实比“正确”更重要。维特根斯坦表达了类似意思：“因为只有在语言放假的

时候，哲学问题才会产生。”[1]要像索绪尔那样，约定词语能指与所指之间的关系，相当于我们说的识字。但识字与写作不是一回事，识汉字的人未必会作诗。作诗是使用汉字的能力，它表明联想力高于辨识力。联想属于创造新意思，辨识属于重复与模仿。

会想比会说更重要，会想的人有时不能清楚地把想法准确表达出来，但心里是明白的，而无论一个人怎么会说，话一出口就得照顾别人能听懂。也就是说，口语的特征是“一般性”，牺牲了精神的微妙性。鉴赏力只流淌在人的潜意识之中，以感受的形式存活于心，即使没有用语言吐露出来，我们已经沉醉其中，这也是人的真正幸福之所在。

即使一个最简单的行为或者某个符号，其意味也是丰富的、诡异难测，取决于思考与想象能力。受到这种现象启发，人类发明了暗号和密码。语言的第一步是指称事物，第二步是知道词语如何代替事物，第三步是创造性地用旧词语指称一个新事物。写作过程，就是错综复杂地交错使用这三个步骤。重要的是享受词语和句子叠加有异的含义，至于外部世界是否真有某个物理对象与这个含义相符，对享受思想本身来说，并不重要。

在汉语中，有意义和有意思之间，有微妙差别。我把两者混淆起来使用，这种做法本身，也许有意义或有意思。“有意思”这个说法，涵盖了“有意义”。含混不清本身，就是一种哲学观。怎么弄成有意思的效果？前提是得让人家懂，但这种懂的方式，是人家从前没经历、没想过的，因此会有既深刻又幽默的效果。维特根斯坦的书不幽默，就像他的传记作者说的，你和他讲话，会觉得很累。但他深刻。我读他的书，写体会，尽量写得俏皮，以弥补他的意思之不足。在某个值得激动的时刻，只要多加一句话，就会产生幽默效果。快乐比懂道理，更贴近人的本能，如果能把两者叠加一起，就最好了。这就是思考的快乐，其中的幽默，给人快乐。去做某些和思考没有直接关系的事情，能激发灵感，唤醒写作者莫名的灵感，这是真的。这可能由于刚刚释放了精神压力。

写作中如何制造幽默效果？幽默感会自然而然到来，不可以特意制造。但在词语的使用方法上，在句子中使用“就像”，比直接的判断

---

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 29 页。

“是”与“不是”更能产生幽默效果。为什么？因为作者写的“就像”后面接着什么话，往往比与“是”连接的内容，更难以预测。“就像”表达和描述了悬疑气氛，它诱惑我们。

去做那些本来认为自己做不到的事情，失败了还去做，这不是为了证明自己有毅力，而是为了活得有意思。万一做成了，自信心就提高一大截，自己生命的质量也会随之提高。这与别人无关，你做不到是你的能力问题。一味抱怨社会环境而不检讨自己不努力，这就是生活中的懦夫。不能靠别人施舍给我们一个语言用法（具体到做学问上，不能读什么就信什么），而要自己去创造一个语言用法，这样说出的话，才会有意思。

所谓写作，就是写出不同的“语言用法”。即使在一首诗词之中，句子的用法也不相同，一首诗整体上的平仄分配相当于维特根斯坦说的“命名”，他举的例子是，命名就相当于象棋中的棋子已经摆好位置、各就各位。但他说这并不等于已经走了一步棋。走棋，这相当于语言用法，也就像在写作了。有人会说，识字后自然会写作，我认为不对，这就像懂得象棋规则很容易，但距离一个象棋高手，还差得远呢。关键看如何走棋，即如何使用词语。在这个过程中必须变化多端，不止一种用法、看法、思路。李白《梦游天姥吟留别》最后几句：“世间行乐亦如此，古来万事东流水。别君去兮何时还，且放白鹿青崖间，须行即骑访名山。安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜。”前面几句都是在描述，最后两句则近似判断，而且是意思的大转折，从天而降。就像本来婉柔流淌的小溪瞬间流入波涛汹涌的大海，成为千古名句。没有意象的转换，就不可能形成诗意。

命名是死板的，只有词语之间流动或联系起来，才形成思想与情趣。下棋的趣味绝不在于把棋子在棋盘上摆好位置，而在于走棋过程中的运筹帷幄——如果把这里的“棋子”换成“词语”，就相当于语言的用法，或者用语言做事情。还没有做事情的词语，就像还没有走一步的棋子，是没有用处的。

创造性思维的方法，往往是把一个已经确定的说法或命题，当成一个不确定的 X。经历了这样的转换，不再理睬原来的判断，胡塞尔就是这样的，维特根斯坦也是这样，例如他说，命题相当于事实的图像，还有很多类似说法，这是他的思考方式，这是比喻、好像、“兴”起来的象征，是

隐藏起来的词语之诗歌用法。你说它像什么，完全是你随感想出来的，而这样的相像或所谓“家族相似”多的是，可以无限制地举例，他喜欢用诗比喻哲学。爱读侦探小说，那里有情节和推理。他喜欢这两样东西。把转换场景看成推理。就是说，一个场景接着另一个场景，但是这种转换没有一定如此的必然性，它还可以是别的场景，这依照每个人的精神性格而定。这岂不是等于说，每个人都有各自的“逻辑”吗？也许是的，这根本改造了“逻辑”这个概念的用法。但“用法”与词语或者概念遭遇时，倒霉的是词语或概念，因为“用法”是不确定的，从而使得与不确定的用法相连接的原本确定的词语或者概念，其意思的方向也不确定。

> 这相当于把时间因素引入判断。就是说，只是摆好棋子在棋盘上的位置根本就不叫下棋，下棋必须“走棋”，而走棋要经历时间。语言也是这样，你不能使思想停滞，满足于思考事物名称的意义，不能只是傻傻地问“这叫什么”或“这是什么”，因为要真正明白它是什么，这个“名词”得“走棋”，也就是连接别的词，使自身变成别的词，词语处于绵延之中，这本身就是在经历时间。

一旦把时间真正引入思想，精神的景象大变，就像坐着高速列车看窗外呼啸而过的道道风景，它们瞬间就转换为别的，乃至“别的”的“别的”。在这个过程中，留恋是弱者的思维方式，渴望前面的风景才是乐观的强者。“留恋”和“渴望”，这是事后总结。沉醉于窗外的美丽风景时，不会考虑这种停下来才会有的事后思维。这就像一个人向前跑时，是在享受跑带来的乐趣，而不会想到自己正在向前跑。他知道自己在向前跑，但这种“知道”此刻无意义。一个人坐在书房里想象，就像一个乘客在座位上看列车窗外的风景，他似乎一动没动，但已经并正在经历着很多事情——这也是康德所谓“哥白尼式的哲学革命”。此刻的“我”成了太阳，万事万物围绕着我转，我把它们看成什么，它们就是什么（人类成为自然界的立法者）。康德没必要走出家乡小镇，就全知天下大事。望着窗外，这是眼睛在旅行；坐在书房里，这是思想在旅行。这两个过程中，时间并没有藏在座位上或椅子上，而存在于高速运转的精神世界之中。

一个善于思考者，当他断定某个观点，同时会想到对这个观点的反驳，他的观点要经得住这些反驳，他才会最终落实自己的想法。

“我无意找出所有我们称为语言的某种共同点，我要说的是：这些现象没有一个共同点能使我们用一个同样的词来概括一切的——不过它们以许多不同的方式相互联系着。正因为这种联系，或这些联系，我们才能把它们都称为‘语言’。”① 不寻找语言的共同结构，不从总体上判断语言是什么，这与索绪尔不同。维特根斯坦认为所谓语言现象，就是以不同方式（不同用法）在词语之间建立联系，索绪尔曾经以不同的表述说过类似的话，即词语的意义在于词语之间的差异，建立差异就等于创造出语言的意义了。

所谓建立联系，不是胡乱联系，从 A 联想到 B，总是由于某种隐藏或深或浅的幽暗中的相似性。我们认同这些相似性，从而产生共鸣。别受维特根斯坦说法的束缚，就是说，不把它们说成“家族相似”，也是可以的。不必给它们定性是什么样的相似，它们只是相似，就够了。“相似”只是意境转换或者创造新思想的借口，“相似”具有说不清道不明的随意性，它与人的自由意志有关。但是，通常先有某个比较熟悉的东西刺激自己，联想看似与这个刺激物不相似的意象或景象。维特根斯坦所谓“语言游戏的转变”，用通俗的话说，就是一个名词不再像人们习惯的那样指称 A 而是指向了 B。用于游戏或消遣的语言，不必是真理语言，但得是有趣有用的语言，显露美感的语言。这相应于弗雷格和胡塞尔都承认的区分词语的意义与指称。语言流露和描述的是意义，至于是否真的存在意义所指称的物理现象，则无关紧要。意义来自创造性的联想与想象。

维特根斯坦与当代法国哲学家的相似之处，在于他们与黑格尔的“对立统一”式的思辨辩证法的思路相反，不是从差异的因素中寻找同一性或普遍规律，而是从看似相同的事物中寻找差异性。所谓相似性，强调的并非“一样”而是相异，是相似的相异，就像兄弟姊妹一样。说出共同点，等同于说出贫乏，越是抽象概念，内容就越是空洞（例如由大字眼组成的政治口号）。历史学家指出，历史大转变往往由小事件引发，这

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 45 页。

才是历史真实内容。“回眸一笑百媚生”甚至决定了唐玄宗的政治态度。如果游戏意味着乐趣，那么其潜台词是沉浸于不同游戏中才有乐趣，而寻找不同游戏的共同点，就像下棋前先摆好棋子的位置一样，毫无乐趣可言。这就像旅游甚至探险，要去没去过的地方；又像是人生，要见那以前没见过的陌生人。

“关系”意味着差异而非 A = A，没有血缘关系的夫妻关系，反而是最亲近的人。有不一样的相似关系，有能力看出和建立异样相似关系的人，精神异常敏锐。即使是某种相似的快乐，不同人在体验相似的快乐，反应亦不相似。

人的本质并不仅在于人有语言、用语言思维。语言只是人之所是的一部分。人的感官分为身体的（它刺激我们身体的不同位置引起我们的痛感和快感）、思维的（使用概念的能力，例如推理）、心灵的（直觉等）。“语言与时间”是一个开放的研究课题。语言是“非时间的”，它假定我们词语的意思是现成的、研究规定好了的，所暗含的一个前提就是，它所指称的对象，也是这样。如此使用语言，忽视了时间因素对词语含义的影响。貌似只有如此使用语言，才有所谓词语含义的清晰明白。但这只是真空之中的语言研究，就好像在一个没有时间流动的语言研究所，我们把现成的词语搬来搬去，远离了生活世界。

生活世界的首要特点，就是在经历时间。万事万物在时间中诞生、改变、毁灭。只要语言与时间遭遇，语言的厄运就开始了，词语的含义变得模棱两可、含混不清、结结巴巴。语言跟不上眼睛看事物的速度、跟不上火车窗外景色的变化、跟不上内心感受莫名的萌发与突然的消失。还没有等我们用语言表达或描述出来，事情就已经结束了。理论性的语言是事前的独断或“事后诸葛亮”。与时间保持同速的“语言”只能是诗意的语言。就好像使词句的速度，追得上万事万物诞生、改变、毁灭的速度，欲与其同步。这样，就得重描述而省略推理。

学界的保守力量总是强调规范。事实却是，“不规范”的东西以极具创造性的语言开辟了该学科的历史。当代欧洲大陆哲学，破坏了理想的哲学语言或概念、破坏了传统哲学写法，这又与维特根斯坦的见解相似：“我们构筑理想的语言。但这里的‘理想’一词很容易引起误解。因为听起来似乎这种语言比我们的日常语言更好、更完善；似乎最终只有逻辑学

家才能告诉我们标准的句子是什么样子。”[①]这就像一个人家里藏着一样宝贝舍不得拿出来用，要等到将来某个理想时刻到来，但在这个时刻来临之前，他就咽气了。这个人一生的教训就是：没有什么特殊日子，每天都是特殊日子。奇迹就在眼前、当下、此时此刻，你现在不使用你的宝贝，过期作废。

在《哲学研究》中，维特根斯坦研究语言游戏的规则或使用方法。他早期认为，对不能说的东西要保持沉默，逻辑实证主义者以为这句话是反形而上学的，其实维氏这句话恰恰是在划定逻辑与哲学界限的同时，为形而上学辩护，主张那些不能说的东西才更为重要。回到《哲学研究》，与其说他重视的是按照规则使用一个词语，不如说他更重视当没有按照规则使用某个词语时，会出现怎样的情况，这情况对语言的意义在哪里。他对规则中的例外更感兴趣、对差异更感兴趣、对其他可能性更感兴趣。在书中，他不断地设想各种各样的问题，也就是在寻找例外与差异。

怀疑无禁区。怀疑，就是猜想事情还有其他可能性。这些猜想往往符合事物的本性，因为事物确实是不可定义的（也就是说，事物除了是 A，还是 B、C 等），因此，怀疑与猜想是创造性思维的“序曲”。就像下面一段话继承了笛卡尔式的怀疑精神：“一条规则立在那里就像一个路标。难道路标就能使我毫不怀疑该有的方向吗？我已经走过路标时它是否表示我该走的方向；是沿着大路还是小径，或是越野而行？”[②]条条大路通罗马，但途径不同，看到的景色就不同。虽然最终都到达了罗马，但是经历了不同的意义。如果把这里的“罗马”换成死亡或人生的终点，道理相似。

维氏的《哲学研究》确实是哲学研究，他设想那些“没用的事情”的能力超群。他打破了在《逻辑哲学论》中曾经试图保持的沉默，他在试图揭示那些“不可说的东西”。他想说在使用语言时，人们经常用错了词语，也就是词不达意，因此也可以把他的《哲学研究》当成一个语文老师在批改学生作业时纠正学生造句中出现的语病，但其意义是哲学的。他想说明哲学的困境在于我们误用了语言。这就像弗洛伊德认为治疗心理障碍的方法是和病人谈话，告诉病人心结的真实意思并非病人所想的那

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 54 页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 55—56 页。

样，而是别的意思。一旦解决了别的意思，病人的心病就迎刃而解。

从事哲学研究，要怀疑常识。古希腊哲学家们开了先例，苏格拉底不受大众欢迎。这情形直到现在，仍旧如此。多数人喜欢按照常识生活，不喜欢累脑筋。维特根斯坦那些问题在微观世界，好像站在针尖上生活。他似乎想告诉我们，日常生活中最普通的陈述句都可疑，其含义不像字面上那么简单，他多么烦人，多么累人！

说“词语的意义在于其用法”，等值于把词语看作什么，也就是精神视角或镜头，这还等值于消解了词语的雅与俗之间的界限。就是说，当词语安静地躺在词典里的时候，我们还无法断定其雅与俗。词语雅与俗的区分标准，要从如何使用它们来判断[①]，例如李白那首“床前明月光”，用的是极普通的汉字，但经过他的妙笔组织排列起来，品位高雅而不俗气。精神之高贵，不在于辨识更多生僻的汉字，而在于使用普通汉字的造句能力，一种联想的能力。在这方面，维特根斯坦说了，“我们处在幻觉之中，以为我们的探讨中特殊的、深奥的、实质性的东西在于它企图抓住语言无与伦比的实质，即存在于命题概念、字词、证明、真理、经验等等之间的秩序。这种秩序是一种超秩序，可以说存在于超概念之间。可是当然，如果‘语言’、‘经验’、‘世界’这些词有用处，它们一定像‘桌子’、‘灯’、‘门’这些词一样卑微”。[②] 其实，这里既可以说“卑微”也可以说“伟大”，究竟是卑微还是伟大，要看造句的效果，也就是运笔的能力，就像书法艺术一样。其实，我们也不要过分引用他的所谓“不要想，要去看！”更全面的说法应当是，要变换花样地去想、去看、去写。在这里所谓的“花样”，就是从哪个方向接触同一个景象或事情等。景象或事情本身并不说话，怎么想、怎么看、怎么说话的是我们，是人。

换句话说，没有哪一个词语天生高贵，就像人一样，生而平等。词语

---

① 不能说生僻字或文言、书面语等先天就优于口语，在这方面学界一直有误解，关于20世纪初的白话文运动，有历史的必然性。但是，反过来说，也不能说文言就是死文字。例如“无能为力”与“干不了”各有千秋，关键不在于使用的是文言还是白话，而在于它们要适用当时的场合以及是否能在我们的内心产生美感。在这里我赞成美感，而不挑选“实用”或“通俗易懂”这样的字眼，应该回避没有艺术美感的赤裸裸的通俗易懂。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第62页。

或人的高贵，要看其思考行为、说话行为、做事行为，是否具有创造性和制造美感的能力。在很多情况下，制造一个没有答案的问题，等同于在制造原创性的思想和原创性的美感，它们不一定是以思考的方式吐露在文字之中，绘画摄影甚至一种新的体育姿势（例如背越式跳高代替俯卧式跳高），都会带来新的美感。连贯是一种美，中断也是一种美。没有什么是不美的，关键在于我们自己的心态是乐观的，我甚至可以可怜“敌人”，因为敌人和我的绝大多数天性都相同，因为我们都是人，都要生病和死亡。我同情他，尽量彼此友谊，但这不意味着他可以奴役我、耍弄我，我的反抗和友谊，同时存在。

有才华的写作，完美的意思和完美的形式搭配得天衣无缝，就像一个帅气的少年骑着一匹骏马奔腾。形式就是秩序，但无秩序也是一种美妙的秩序，就像在面临不确定性时带来的紧张焦虑感，是人生组成部分。就像没有缺憾的人生是不完美的，完美在于有缺憾。满意建立在曾经后悔的基础之上，兴趣建立在让别人失望的基础之上；就像既然幸灾乐祸是人性的一部分，就没有什么可谴责的，因为即使最伟大的人物，内心的某个瞬间也闪过类似的念头，否则他就不是人的同类。换句话说，完美的人不再是人，只是人的雕像。

“无秩序也是一种美妙的秩序”，例如战争与革命，似乎现在人们都不喜欢，但没有它们，就没有人的历史，因此它们是藏匿于我们内心深处的本性之一部分，就像“即使在含混的句子中，也必定有完美的秩序”①。

维特根斯坦的《哲学研究》看似没有讨论时间，但他所关心的问题，与柏格森、德勒兹、德里达等法国哲学家的主要论题相似。如果他们从不同途径接近同一个问题，那么这个问题就是我们时代的哲学问题：“一个句子的意思——有人会说——当然可以有这种或那种可能性，但这个句子却必须有一个确定的意思。一个不确定的意思——实际上根本没有意思——这就好像：一条不确定的界限其实根本不是界限。”②不是界限，界限消解了，句子原来的结构被拆散了。于是，唯一的确定性在于一切都不确定，因为这里引入了时间。这等于说“是”等值于在生成别的东西的

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第62页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第62—63页。

路途之中。因此，就人的思想感情而论，一切冲动都是值得肯定的，这是生命活力的表现——去表现自己、去感染别人，而一切压抑人的思想感情之自然冲动的奴役行为，都可耻——无论这些奴役行为来自哪里。

维特根斯坦的《哲学研究》的陈述句式，经常以“如果”或“假定”开头，就像胡塞尔在书中经常说“好像”，这不仅是词语用法方面的巧合，而是说“特殊的思想场景”（这是某视角下的意向性）成为20世纪第一流的哲学家共同关注的问题。但为什么“假设”或“好像”这个而不是那个？这并没有可参照的客观标准，哲学家只是临时想到了这个或那个。所以，作为读者，我们大可不必细究这个或那个本身，关键在于我们可以想出符合自身之所是的这个或那个。

哲学并没有改变原来的根本形态，哲学能力仍旧在于哲学家辨析词语的能力，但哲学不再承认有唯一正确的真理性质的语言。理想或者理念获得了重新理解，从此没有任何东西是纯粹的，纯粹成为单纯的同义词。从此，理想不再是像一个等待我们到达的目的地，因为当我们经过努力奋斗果真到达那里时，肯定会感到失望。只有走在不确定的路途之中，我们才感到幸福，因为当下的选择十分丰富，我们处于冲动之中，随手捡起最方便最使我们兴奋激动的东西。当然也可以随时扔掉，假如我们看见更能使我们冲动的场景，这就是21世纪的人类生活方式。在纯粹状态下是无法行走的，就像在真空中无法呼吸一样。“我们想走：所以我们需要摩擦。回到粗糙的地面去吧！”[①]没有冲突与困难就构不成生活，因此我们需要摩擦，需要粗糙。

速度极快，一切都发生在当下、眼前，只有诗意的描述，才跟得上这景色与心情的高度融合之速度，例如“杜鹃声里斜阳暮”——这同时是景象与心情的剪裁与拼贴，其中的感情并不直接表达出来，而是显露出来。其实，杜鹃声唤起的意象是任意的，哪里非得是“斜阳暮”呢？在这里，词语之间的连接顺口是一个原因，这顺口也是相似性之一种，但顺口的相似性还有很多啊！想到这里，人会感到生活的前景多么美好。有能力想到这些的，是有灵性的人。

一个不确定的意思，有没有意思的意思，似乎禅宗就有这样的主张。

---

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第65页。

禅宗经常讲一些南辕北辙的句子，以显示语言之无用。一条不确定的界限也是“界限”，就像瞬间与瞬间的关系也是“关系”——只要我们不认为界限与关系是确定的，只要我们领悟到界限与关系总处于新的生成过程之中。那些一味喜欢“平平淡淡才是真”的人、那些不相信突发奇想的人、那些不愿冒险去体验“战争硝烟”的人、那些不愿见陌生人的人、那些不愿意从事极限运动的人，还没有品尝到生活的奥秘与真谛。

要善于理解维特根斯坦，例如他说“我们所做的是把字词从形而上学的用法带回到日常用法”①。——这不过是说，思想和写作的才华，在于用极其简单朴素的句子道出深刻而具体的思想，而不能反过来，句子表面上用词怪异生硬，其内容却空空如也。从此，我们尽量少使用“存在”“真理”“命题”这些深奥的字眼，我们用粗糙的日常语言替换它们，因为我们脚踏凹凸的大地，我们用意象代替假想的直线与平面。

一切日常语言都含有哲学的意思，而一切哲学的意思都可以用日常语言表达，这两种情形，也叫细节。这些细节已经含有解除界限的意思了。哲学思考与诗人作诗，有一点相似，就是从看似没有关系的抽象概念或自然景象之中，看出联系。“解构”或消解原来的结构不是刻意的，而是自然而然的。在这个过程中，思想并没有做作，没有刻意发力。

所谓“语言哲学”问题，其实就是语言问题。对语言的思考不一定非得是哲学性质的。使语言的哲学用法回归到语言的日常用法是否会导致取消哲学本身呢？不会，因为语言的日常用法中含有神秘性。如果这些神秘性能够得到澄清或者发现了一个标准答案，那么就确实可以取消哲学了，但问题在于这是不可能的——这就像翻译是不可能的。真实的情况总是这样：我怀着某种意图写出一句话，但这句话在读者内心形成的意思，与我的意图永远是不一致的，读者永远猜不透我的意图。

“哲学只是将一切摆在我们面前，既不解释，也不演绎任何东西——由于一切呈现在眼前，没有什么要解释。”②把这句话与马克思的名言对照一下：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”有相似之处吗？要注意相似中的差异，马克思强调的是“武器的评判”

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 67 页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 70 页。

或者社会革命，他注意的是宏观世界，而维特根斯坦注意的是语言的细节或语言的微观世界，其意思是说，改变语言的用处就已经等同于革命了。毕竟人类是通过语言思考的，而人怎样思考就会怎样做事情。怎么去改变语言的用处呢？例如不去解释和推论，而是饱含诗意地去描述、显示意思。解释和演绎的东西，并没有给我们新的意思，而在描述过程中，我们正在灵动地联想，充满各种诱惑我们的可能性，时间裹挟着思想走在创造的路途上。

简单的东西神秘，形而上的东西，成于形而下的东西之中："事物中于我们最重要的方面都由于它们的简单和熟悉而隐蔽不见。人们无法注意某些东西——因为它们始终都在我们面前。"[①]把东西藏在最显眼的地方，因为那地方太平凡了，谁都不注意。

只要有了先入之见，就等于忽略了时间，忽略了场合随着时间的改变而改变。动，就是时间。不空洞的写作与生活一样，得有很多具体活生生的临时想法，不惜与刚才写出来的想法不一致。如果全部一致，千百句话只等于一句话，那就成了文章的"雕塑"，如同将很多活生生的瞬间不一样的或粗糙或精致的想法生硬地抹平而冻结为一个永恒不变的真理。

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 70 页。

结束语　艺术化了的时间不必说出“时间”

维特根斯坦说，哲学问题应当完全消失。他说得不对，哲学问题永远不会消失。21 世纪的哲学问题，将全部转化存活在广义上的艺术化了的生活世界之中，以日常语言表达和描述语言的神圣性。数学与自然科学——也要靠艺术化思维，靠类比、直觉、想象或联想，作为创造性的发动机。

当某一个问题自身无解时（例如，究竟是先有鸡还是先有蛋），它的答案极有可能隐藏在另一个与其有密切关系的别的领域里。解决了彼问题，此问题就会迎刃而解。这是联想式类比思维，即艺术思维。有各种各样的类比方式，这是艺术思维的魅力。

胡塞尔讨论意向性、海德格尔讨论“此在”、维特根斯坦讨论哲学在日常语言中是如何应用的——他们三个人的讨论具有这样的相似性：他们注意思想的镜头、精神的方向性，以及这些镜头出现的意象之间是“怎样”连接起来的，远的就是近的，近的就是远的。怎么连接起来的？靠类比与想象，A 的真理在 B 那里，新旧事物就是如此过渡与生成的，其中经历着时间。显然，这里的时间哲学有着与传统截然不同的意义。

切不可小看上段中的“怎样”或“如何”，也可以把它们读解为“换个思路”、创造性的来源。显然 A 的真相也许在 C 那里，这就需要没有成见的猜测、回到事实本身，而事实本身并不是一件现成东西等我们拿，事实本身永远在生成新事实，即柏格森所谓“绵延”、德里达所谓“延异”。受他们的启发，我提出要重视和讨论“瞬间”。“瞬间”是绵延过程的中断。绵延不似一条直线，绵延以中断的方式连接不同思想镜头，是意象的连接与转换。

古典哲学考察事物产生的根本原因，但以上三位哲学家，不再以找到

了“根本原因”自居，他们把“原因”转换为“如此”。“如此”就是原因，但这个如此或这个原因，其实是他们的想象。事情就是如此简单——“如此”不是解释而是显示。把所谓“具体情况具体分析”，转换成如此事物如此显示。当然有各种各样的如此，就像有各种各样的“我”，把各种各样的如此（或者“我”）连接起来，就组成了人类社会生活、杂音混合。

不存在纯粹客观现实，因为我们是“精神”之人，会自动把“现实”转换为显现出来的现实。所谓显现，也就是看上去、看成，如此等等（维特根斯坦所谓语言的使用方法，不过是这种情形的表述方式之一）。同样，事情本身，一旦变成人的态度，总是如此的事情本身，而从来未经人看过、想过的事情本身，和虚无是一回事。这延续了叔本华和胡塞尔早就提出过的老问题：不必区分现象和自在之物，它们其实是一回事。这种“一回事”，要从人的本能谈起。例如这样的本能：事物是什么，不过就是人相信事物是什么。如果人们发现自己曾经的相信不准确，就会用新的相信取代旧的，但这并没有改变问题的实质。强调事物之“如此这般”与强调人的本能之间，有什么密切关联呢？关联就在“沉浸”二字——亲自性。无论两个意向的方向相同还是不同，在它们相互碰撞的暂短瞬间，相互沉浸，人与人之间是在差异中感受对方的，共鸣只是暂时的，像闪电。

人看了很多风景，但倘若缺乏细致敏感的想象力，其感受是苍白的，这区别了人的高贵与平庸。

什么叫阅读理解？什么叫读懂了？阅读中的理解和懂，没必要顺从原作者的思路，只需要从中寻找那些刺激我某些新想法的片段、只言片语。无论原作者的著作是高深还是肤浅，不仅不能完全懂作者的意图，就是相对读懂也是困难的，这与作者和作为读者的我是否足够聪明关系不大，而在于我和作者是两个人、有两个隔离的精神世界，之间的鸿沟不可能填平。这就像翻译，其实就是对原文的修改甚至重新创造新的意思，就像书里的内容不过就是经过我头脑过滤之后显示出来的意思。当然，我再次阅读同一本书，会显示不同的意思。书的内容并没有变，而是我变了，原先我对书中某些段落没反应，现在有反应了。当然，你也可以说我原来没太读懂，现在读懂了。但我宁可说，无论我读懂多少，我总是以自己的偏见

或极端的看法读懂的。我在字面上知道了作者的意思，但我写出的读后感，变相地修订它，甚至读出作者并不认可的意思（学者们把这种阅读效果称为“批判”）。我只是为了维护我的极端看法而引用作者，将其放置我自己的语境之中，作为一种修饰。我写自己的思想作品，我如自身之所是，如此而已。只有那些不善于读书的人，才会面红耳赤地争论作者的原文到底什么意思，因为知道这个意思，大抵只相当于有了一点现成知识，然而积累的知识多，并不会自动转化为读者的灵气。只要用功就可以弄懂或积累很多知识，因为知识是现成的、已经被说出来了的思想，而灵气却是天生的或天赋的，它会自己从脑子里冒出来，拦都拦不住。灵气总想对现成的知识“动手动脚”，甚至使知识变得面目全非，灵气想画一幅新画。

偏见或极端看法，并非贬义，它们是心理事实，是内心活动的本来样子，人不是机器。虽然人对刺激自己身体的第一反应可能是机械的，但其感受几乎马上就会转到大脑，大脑会依据自身的天分对感官刺激作出判断。“天分”就是“偏见”或“极端看法”的同义词，或者也可以叫做“有色眼镜”、每个人生来某个器官就比其他器官更敏感、更有发展前途，而且往往也是个人兴趣的方向。思想家和作家，是对文字含义特敏感的人，但这种敏感的方向又有所不同，思想家的兴趣在于这样讲道理：辨析、转移和创造新的词义，作家从词语中唤醒各种各样的意象并加以描述。但是，这种区分并非绝对的，一个作者既善于区别和创造词语又善于描写意象，那么他同时是思想家和作家，就像萨特。萨特只是这种天赋风格的典型代表，事实上文字本身天生就具有这两种倾向，写作的人不由自主地时而辨析词义（判断或议论）时而描述意象（描写或叙述）。只要我们使用日常语言，两种倾向总是混杂一起。

不同意象之间连接的速度快，就形成诗，例如“小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中”。但是，倘若不同判断之间有跳跃式连接，也会具有诗意吗？会的。一个人是否为诗人，不在于他写出的句子是否具有诗的形式，而在于句子的气质有诗意。一个诗人的诗可能毫无诗意。几乎从不写诗的卢梭的文字充满诗意。除了以上“偏见与极端看法”连接上段的意思，还有另一种极端看法：我们往往会因极其微小的事情（或者刺激）受到鼓舞或感到沮丧，它们往往无法对别人诉说，不是由于说不出口，而

是因为人家听不懂，会感到莫名其妙。这就出现了念头或判断之间的连接，迅速跳跃。虽然它们只是不同意思之间跨越式的连接（而不一定形成意象之间的连接），但这种连接也具有诗意，是思想本身的诗意，更耐人寻味，别有思想乐趣。

“该吃饭了”，似乎没有诗意，但如果它所连接的下一句与它之间的意思关系极其幽暗，几乎不存在，那么这样的连接，就是在创造性地使用词语，就有诗意。极其幽暗的相似，也是相似。语言与心灵的基本关系，在于词比心的速度慢，诗的“语言”就是在解决这个问题，使词与心达到最大程度的步调一致，关于这种情形，维特根斯坦也有论述：“当你意指时，你的心似乎已经提前飞走，在你的身体到达这个或那个步骤之前采取了所有步骤。”[①]也就是说，当词语化身为我们生活世界里的事情，我们的心思往往不是在事情发生之前，就是在事情发生之后。但无论在事情之前还是之后，其实心思总是比事情跑得快。心思总和事情不一致。事情并不按照我们的心思那样发生，这是一个问题。没有冲突就形不成问题，但我们其实是乐意欣赏问题的，问题并不仅累我们，还使我们有思考的快乐。

维特根斯坦提出任意一个普通词语，想到与这个词语在词典中的用法相异的其他用法的可能性，如此创造出新思想，发明新的语言游戏。就像英语只有 26 个字母，但可以组装衍生出不计其数的词汇。把构成某一单词的几个字母的顺序调换之后，一个新的意思就出来了。不仅单词如此，句子也是如此。于是，就有了众意思或众意象之间的连接、叠加、转换。这就是差异，索绪尔在《普通语言学教程》中，也讨论了类似的情形。为了创新思想，就得设想。设想当然不是现成就有的东西，在时间上它与记忆或过去的判断不发生关系。设想就发生在当下的瞬间，如果不高度关注它就从脑间溜掉了，即使再次发生，不会一模一样，这就是精神的微妙之处。换成阅读理解，明明在读某个句子的意思，但脑海里出现的，却是与这个句子似乎不发生关系的其他意思，但后一个意思是前一个意思启发出来的。去启发的，不见得比被启发的更高明，这甚至使阅读成为一个仪式、借口、摆设。为什么能由此想到彼，这个过程是神秘的，不能理解。

---

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 103 页。

但是，只要“彼”冒出来了，就能迅速判断出它是否构成一个新意思，是否值得记录下来。如何判断新意思？去看它是否足够古怪、唯一、不能被已经有的思想分享。创造新思想与设想一种古怪的情景相似。怎么才算古怪呢？古怪，往往是被人嘲笑的东西、天真幼稚地违反礼仪、用某种任意联想的过程替换逻辑意义上的所谓因果性。这种替换的深层含义不再强调动机的重要性。动机是没有的，或动机是多层次的、模糊不定的。“动机”可以随时停止和到来，可以把“动机”换成“灵感”。灵感比动机更准确。“动机”一词，听上去太功利单调，而灵感并不为了什么，灵感自己享受自己。

灵感既古怪又奇妙，其意思或意象或尖锐或舒缓。西方人觉得汉字形状很古怪，野蛮人觉得文明人在纸上写字很古怪。如果把野蛮人对文字的幻觉记录下来，就具有极高的学术价值，例如人类学家列维—斯特劳特《忧郁的热带》中的《一堂书写课》。灵感或创造性的思想过程，从表达形式上，往往以“就像”“好像”“看成”表示，其“就像”的形式是古怪的。而类似的情形维特根斯坦是这样说的：“当我们不能理解一个字词的用法时，我们把它当作一个奇妙过程的表达（就像我们把时间想作一种奇妙的媒介，把心灵想作一种奇妙的存有 being）。”① 发明一个词的新用法，也是奇妙的过程。

瞬间与瞬间呈现的念头质量，差异极大。“运气”和“机遇”相通，就是抓住了瞬间那些带有根本性的想法。某人某个瞬间的念头，代表了一生最高的思想与科学的成就。这个瞬间来不及详细论证，只有创造性的轮廓和大致方向。例如卢梭在读到第戎科学院有奖征文题目的瞬间迸发的灵感、26 岁的爱因斯坦在短短一年的时间内，几乎把他一生最重要的事情全做完了——可以把一年看成一生的“一个瞬间”。

必须有规则，但规则是被发明的，世上原本没有。世界上没有“发明规则的规则”。发明规则的过程有一个前提，那就是不讲老规则。这样，发明规则的过程，有赖于自由想象的能力。规则的基本特点，是约定性、可重复性。由于介入了时间因素，我们的社会生活，处于这样一个不透明的无法解决的问题之中，即我们总是以不守规则的方式守规则。同时

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 108 页。

“守”与“不守”，两方面都是真的。这种“不可解决”，或者说充满问题、带着问题活着，给人带来的不是痛苦与烦恼，而是美好幸福的时光——这个道理，不善于读书的人，难以体会。

理解 X 意味着 Y，其中的 X 与 Y 可以任由我们说，这就是在发明新的意思。比如，不仅下棋是游戏，两个人面对面喊叫和跺脚也可以看成游戏，也许维特根斯坦这么看是有道理的，但把这种情形不说成游戏也是有道理的。如果把游戏进行到底，就成了“游戏一元论”了。“游戏”意味着玩乐或消遣，但是两个人面对面喊叫和跺脚，也可能是出了人命关天的大事。

说不出来为什么但是能做到，这比说出来更有才华。做一个类比：把写作当成做事情，我写而不知道为什么这样写，就仿佛语言不存在似的。我的感受别人不知道，这是真的。在这个意义上，即使周围全是人，即使整天和人打交道，你的内心仍然孤独寂寞。这种孤独是永久的，与你是否获得了世俗意义上的好处无关。怎么排遣孤独呢？我的答案是：仍旧与自己打交道，用心研究问题，同时锻炼和保持好的身体状态，这是我的两个终极信仰——它们与外部世界中究竟正在发生什么，毫无关系。这种幸福很容易获得，只要我把意志和兴趣融为一体，并形成无意识的习惯。

感受是不能用语言表达的，因为感受是特殊性，而语言是一般性。用一般替换特殊，必然牺牲了“特殊”的细节，而决定着幸福与痛苦的，正是这些细节。一个补救措施是，频繁使用描述性的悖谬的语言——最大限度地远离一般性或贴近特殊性。这种语言排斥“是”或“不是”，它只是显示事实的图像。

只有我的切己感受，由于不存在私人语言，我想但做不到表达切己感受，在这个时候，可以通过我说话的口气声调肢体动作眼神等，接近我的切己感受。这也是精神的细节，如果我受到鼓舞，也许来自某瞬间极其细微的某种完全靠不住的原因，甚至只来自这样的自言自语：“别泄气！我永远是最棒的！我过去做到了，我已经够本了，我将来一定还能做到！”这种独白仿佛是私人语言（以某种只有自己才懂的方式使用“普通语言”，你对语言的这种用法有感觉，而别人虽然在字面上能读懂你，但永远不会有你的感觉），它模模糊糊只是在暗示自己的自信心并生成无形的精神力量。“因此最终当一个人搞哲学时，他会走到只想发出一个模糊声

音的地步。”①

语言冻结了感觉，语言无力表达活生生的细腻感受。文字似乎提示我们，每次读到某个词语，都应该唤醒同样感觉，但事实决非这样。事实由心情决定，心情好，一切似乎都朝着我们微笑。但是，如果周围的东西会说话，它们会说它们和我的心情一点关系都没有，我纯粹是在自作多情。由此看来，心情自身就是一个谜，它是由一系列幻觉组成的。也就是说，心情是“不实在”的，它来去匆匆，给我们的理性增添了各种各样的色彩。因此，不存在所谓纯粹理性。或者说，纯粹理性是人的幻觉。由此可见，先有幻觉，后有关于事实的判断，从而事实本身也成了一个幻觉。

回忆是怎么回事？我们只能回忆曾经的事件—场景。文字作为工具，书写回忆录。回忆的不是文字本身，而是曾经的感觉、感受等。也就是说，感觉或感受与文字是两码事。但是，除了使用语言，我们无法再现曾经的时光——当然，摄影机在一定程度上弥补了这个缺憾，但感受不能完全通过影像传达出来，还得使用语言，这就好像原始人本来不会说话，但内心的热情伴随聪明程度一起高涨，语音终于喷薄而出了。热情的语言是最本色的语言，它为我们的感受或内心的冲动描绘色彩。语言一旦冷却下来，成为逻辑语言，就开始远离我们的感觉，远离原汁原味的语言。

“知道”不如“不知道”，用心研究问题，我不知道这个谜本身将会发生什么，在这个过程中我得自己创造。我不知道，我想知道就得猜，但不可能只猜一种情况。如何猜非常重要。寻找猜的依据，上次的依据，这次不管用，因为这次我自身状态和周围环境，都在起变化。只有平庸的人，面对突发事件时，总是回忆类似的情形从前是如何解决的。所谓猜，类似于在不能感觉的情况下还得去感觉、在不能翻译的情况下还得去翻译、在不可能知道的情况下还得去知道、在明明知道必死无疑的情况下还得活得更好——这四个句子中后面的“还得”是不可能在“终点站处”真正得逞的，这不仅是我们最真实的生活状况，还是最核心的哲学问题和信仰问题。也就是说，如何在真正的绝望已经是一个铁的事实面前去克服绝望，就像西西弗的神话里描述的情形。

热情的语言、诗意的语言无法翻译，它没有对应词，指向什么飘忽不

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第126页。

定。当它说了点什么时，其用意并不在于字面上的意思，而是飘离“陈述”之上，使读者似乎明白了点什么，但怎么也不可能明白得透彻。这就是热情的语言诱惑力。全部兴趣，恰恰来自“不透彻”——你不可能知道“我”到底是谁，你不可能品尝到“我”的全部滋味，因为“我”是哲人和诗人，“我”这里永远有源源不断的别的滋味，“我”是制造滋味的发动机。“我自己制造氧气”——维特根斯坦如是说。

虽然不可能有私人语言，但可以有私人的语言风格、写作风格，就像写诗的风格、绘画风格那样。“设想某人说：‘但我知道我多高！’并且把他的手放在头顶证明这一点。”[①]这里的“多高”等值于“不可能有私人语言”，而把自己的手放在自己头上说，我就这么高，这相当于他的个人风格。他得用自己的手亲自去摸。所谓风格，就是这种亲自性。因此，虽然人们使用的语言是相同的，比如都用汉语写作，但其中显示出不同的“亲自性”，因为那个摸头的手的触觉是不一样的，因此写出这种触觉的语言也不一样。

例如“舒服”一词，会有成千上万种不同的舒服，人们把在这方面特别善于联想的人叫“神经病”，例如一本小册子长年累月地被压在一本厚大的书下面，小册子会感到不舒服的——这会导致童话，似乎小册子要发言了，小孩子们经常做如此猜想，但大人们要是这么想，就一定应当被叫作不正常的神经病吗？可是，大人们总是不由自主地压抑自己瞬间冒出来的这种念头。可惜的是，当大人们这样压抑自己时，也在压制自己的创造性思考的才华。狄德罗就曾经认为，一切具有物质形态的东西都有程度不同的感觉。作如是想，似乎不动的外部世界，瞬间就全都动了起来，不仅我在观察它们，它们也在观察我，就像现在也许有某个我见过面或没见过面的人，正在想到我，这会使我的精神世界更加丰富。一本无生命的纯粹物质构成的小册子尚且有感觉，一个没有独立思考完全接受别人想法的人，还不如这本小册子。就像王尔德说的，一个受别人影响的人是一个不道德的人。

那么，维特根斯坦以下的想法就显示了他的才华而不是神经病：他设想自己有可怕的疼痛并且在疼痛持续的时候变成石头。在一种匪夷所思的

---

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 131 页。

设想上继续推论，这是精神上的高难动作。

当一个人手疼时，维特根斯坦是这样说的：“人们并不安慰手，而安慰疼的人，人们看的是他们的脸。”① 每个人的感觉，在某一个时间段有所归属，才会安心。但是，这些归属在变化。如果像维特根斯坦所说，疼痛能变成石头，那么任何东西能变成任何东西、从任何感觉能滋生出任何感觉。至少从表面上看，他在这里的哲学思维和巫术思维有相似之处。这使得我们不由得重新思考哲学与巫术，两者都不是我们从前所认为的样子。比如，两者都曾经把“死的”看成“活的”。不能简单地把这种替换说成愚蠢，它释放内心情绪，起着心理治疗之作用。为了快乐，人需要虚幻和麻醉自己，其简单公式是：“就当是某 X 情形”，其中的 X 是我们所期待的。当然也有相反的情形，相信了某种不是所期待的 X 情形，这是真的。

聋哑人内心怎么和自己说话？独白和我们说话写字的语言一致，聋哑人没有这样的语言，盲文是无声音的文字，聋哑人不能用盲文和自己说话，也不可能用手势语和自己说话，因为手势语也无声音。我们独白是有“内心声音”的，但聋哑人的精神世界是无声音，他们独白的“内心声音”究竟是什么呢？如果他们有内心而无声音，那么用什么来代替“声音”？我们不得不猜，在猜中获得快乐。

维特根斯坦的思考方法是：先提出一个普通人的思路，然后追问这个普通思路究竟是什么意思。他觉得普通人往往误解了普通思路的意思，因为后者还有别的意思，然后他就滔滔不绝地讲起这些别的意思，这使得读他的著作很累人，懂就懂，不懂就不懂。我的意思是说，或者刚读了几句话就看不下去了，或者一懂就全懂、懂一大片，只要撬开他的门，里面肯定有财宝。一句最普通的日常用语也假设了很多前提，这些前提在句子里含着。肯定这句话就得肯定这些前提，否则就会陷入逻辑矛盾。维特根斯坦追问这些前提是否成立，例如，他不厌其烦地追问“疼”到底是怎么回事。为什么人可以说自己手疼，而不能说火炉疼。他感兴趣的，恰恰是“火炉疼”这类说法，就像我想到的两个例子：小册子在被重压和鞋子没有被摆正的情况下，这些“没感觉”的东西都会感到不舒服——因为这

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 133 页。

类说法可以引起他的各种想象。比如，不能把“疼”用在所有事物上，不能说“火炉疼”，是由于假设了火炉自身没有感觉，等等。

在维特根斯坦看来，排中律和同一律一样，等于什么新东西都没说，等于已经自问自答了，它们“表明我们无法把目光从图画上转移开的能力：一幅看起来似乎必然包括了问题和答案的图画，同时我们又一直感到不是这样。”[①]例如，排中律认为，一样东西，它或者具有感觉的能力，或者没有这种能力，你不能同时说它既具有又不具有感觉的能力，这会制造“没讲道理”的思想混乱。当我们承认“火炉疼”时，就造成了这种混乱。但是，“火炉疼”这个判断，意味着还有别的逻辑，例如卢梭和德里达提到的“增补性逻辑”——寻找超出二元对立分类法的第三种可能性，也就是不可能性。这将导致古怪难懂的思想。哲学问题是难懂的，与其他学科不同，每当某个哲学家兴高采烈地宣布自己解决了某个哲学问题，他其实不过是在某种偏好的方向上做出了一个令自己感到满意的解释。哲学问题是不可能被解决的，因为哲学就是问题本身。

以上引文中，维特根斯坦“一直感到不是这样”，即不是同一律和排中律所肯定的样子。这个“不是”是被“感到”的。因此，增补性逻辑的奥秘，就在于它是以“感到”或“感受到”的方式呈现于心的，它排斥语言或逻辑语言。这相当于在观看一幅画时，我们没有顺着这幅画暗示我们的方向或答案，而是任性地把目光从这幅画中移开——这样一种能力：要有刺激我们的东西（比如这幅画），更重要的，是从这种刺激中唤醒某些这刺激自身没有包含的念头，这就得违反形式逻辑，也就是解构、消解即成的看法，把某某看成“别的”的能力。

“问一个命题是否可以和怎样被证实只是一种问‘你是什么意思’的特殊问法。”显然，维特根斯坦对这种单调的问法和答案所暗示的方向并不满意，他超越了自己的《逻辑哲学论》，他在《哲学研究》中的关键词“语言游戏”其实就是问一个词语是怎么进行活动的、怎么发生作用的，这是在问视角或方式、方向的问题，也就是“如此发生”（可以把它转化为关于“瞬间”的哲学问题，所谓“瞬间”就是“如此发生”），这就扭转了传统哲学“这是什么”的问法。在这个问题上，维特根斯坦与尼采或

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 152 页。

胡塞尔发生了思想共鸣。当我们想某某不是某某，不过是在脑海中迅速地改变思考它的方式，维氏正是把这种方式本身，称为“语言游戏”。被变幻的方式无穷无尽，任由你去遐想。①

由此可见，当我们第二次说到同样一个词语，与第一次相比，这个词语对我们的意义有微妙差异，因为瞬间或“如此发生”已经改变了，“人不能两次踏过同一条河流。”

要超越“事物都得有个名字”的思维方式。在这种思维方式中，我们用名字代替了事物本身，似乎叫不出名字我们就没法思考。但事实上，一个人的名字和他或者她的个人品质无关。名字是一回事，这个人是另外一回事。名字的精华是概念，我们也要超越概念思维，要克服这样的习惯，仿佛哲学就是给事物起名字的学问，仿佛不去命名，哲学家就不再会思考。这种思考很害人，比如给人贴上标签（定性）：善人、恶人——这远离了活生生的人性。如果理性就意味着如此的概念思维，似乎有必要写一部新的《纯粹理性批判》。我们能否跨越名字和概念，直接与事物本身融为一体？这种融为一体的途径在哪里？我认为它是一种亲身体验，其意味的改变与方式的丰富多彩有关。也就是说，我以如此这般（包括某感官官能、心灵、大脑）的方式感受事物，事物与我相互感受。在这里包括人在内的一切都是事物，因此事物是有感觉的。显然，变化或者时间在这些过程中发挥着重要作用。当我们说到方式，首先想到它在变化，在转变为别的方式的路途之中。生活、事件、思想、心情、就是一系列“如此这般”的叠加，显示中断过程的连接。

维特根斯坦研究“语言游戏”或“词语用法”，他走在从概念思维转化到图像思维的路上。叫不出事物的名称，还有感受，还有思维。卢梭在《爱弥儿》中说过类似的话，他说人不是通过“疼”这个字才知道了什么是疼的。文字很害人，因为学会说“疼”使人方便撒谎。但是，从学术角度，这里存在一个困难：你不把你的思想说出来或写出来，我无法知道你的思想。但是，是否存在着这样的可能性：更有质量的思想，是用语言破除语言在表达思想时的弊端，这相当于用图像式的语言破除逻辑语言。图像语言，相当于正在以某种方式用语言做事情。在这里，“做”的标志

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 152 页。

在于其过程拥有变化、拥有真正的时间。在这个过程中，必须有语言，但同样必须的是，与其说语言与图像之间的距离非常近，不如说语言自身就已经是某种方式的图像，这就解决了“思维是否能离开语言”的问题，因为这个问法还是把思维与语言当成两样东西然后又结合在一起，事实上，21 世纪的人类思维，就是在使用图像语言，它意味着“语言自身就已经是某种方式的图像”，而速度或者时间，在其中起着关键作用。在图像语言时代，由于削弱了逻辑语言或语言的一般性，深刻暴露了私人感受性、私人想象性这些疑难问题。勒维纳斯的“他者”问题、德里达的“延异”问题，与此关系密切——它们都涉及关于“不可能知道”的话题，并且由这个哲学问题的思考连接起宗教信仰话题。为了实现“不可能的可能性”，就得转化图像，使用隐喻、“好像”或“就像”之类。但它们为“像”而非“being”。“正确”或“标准”思维受到严重挑战。

人类究竟是先发明了“紫色”这个词，还是先看见了“紫色”的自然现象，然后开口第一次发出了“紫色”的语音，并且在一再重复过程中约定俗成，而后又用文字记录了这个发音？很自然，我们倾向于后者，但是哲学家们往往忘记了这个顺序，以至于好像如果忘记了“紫色”这个词，就会对“紫色”的自然现象感到手足无措。我们看见的所有人间和自然界的现象都已经有了名字吗？显然不是，因为总是先有现象后有名字，而名字跟不上世界变化的速度。这样的话，我们的语言就扮演着十分尴尬的角色，即一方面，语言真的没有能力描述我们眼睛看见的现象，我们的语言不够用，我们远没有我们自以为是的那样聪明；另一方面，在传统哲学看来，没有了语言，人类就丧失了思考的工具。但我却认为，当已有的语言成为我们发现新现象的障碍时，不仅要革新或创新语言，而且要以超越语言的方式去思维。这就好像虽然我说不出来我的感受，但这不等于我没有感受。就好像我已经在幸福过程之中幸福过了，但我没有能力说出这幸福。但说出来幸福，这真的很重要吗？说它不重要，是因为既然我们已经得到了，说不说给别人听，真的没有传统哲学家们想象得那样重要。

《哲学研究》的某些段落确实和小说情节十分相像，它似乎也验证着德勒兹所谓“可以把小说的笔法引入哲学”。这里已经没有“真理式语言”的痕迹，是纯粹的想象，而且怎么想都行，这甚至使得以过去做学

问的方式认真研究他的固定想法或他的立场，成为一件不可能的事情：“我甚至可以想象（尽管这不容易）我在大街上看到的每一个人都处在可怕的疼痛之中，但都巧妙地把疼痛掩盖起来了。在此我必须想象一种巧妙的掩饰，这很重要。我不仅仅是对自己说：‘唔，他的灵魂在疼痛：但这同他的肉体有什么关系？’或者‘反正它不需要在肉体上表示出来！’——而如果我这样想象——我该做什么；我应该对自己说什么；我怎么看其他人？也许我看着一个人并且想：‘当一个人身受如此疼痛时，一定很难笑出来’，以及诸如此类的东西。我似乎扮演着一个角色，我的行动表现出模仿别人都在疼。我在这样做时，例如，我会被说成是在想象……”[①]以认真的态度对待一个“不认真”的人，失败的是认真。

总是先有现象后有名字，如果语言就是广义上的名字，那么如上所述，思维并不等同于广义上的名字。但是，我们所熟悉的唯一情形，就是在使用语言的过程，用语言代替思维，甚至认为没有语言的思维完全不可思议。这正是问题的关键。如果说广义上的思维也包括心灵，那么真正神秘的不是语言，而是心灵。语言不能准确地表达和描述心灵，语言不是说得太多就是太少。心灵的神秘性在于不知道什么时候会突然冒出某种难以描述的感受，这些感受并没有现成的名字加以对应。语言对不上感受，无论语言说什么，说得都不对。语言能说出死的感受吗？说不出，但是还得说。但我们在说的时候，要知道语言自身天然具有的缺陷。就像一个人天然就不善于做某些事情，就不要在这些事情上面浪费时间。

还说语言，语言的天然缺陷在于每个词语自身是一个含义已经被实现了的“封闭实体”，因此是死掉了的东西，要使其具有生命力，就得使死的变成活的。就汉语而论，活语言并不在于其使用方式是文言还是白话，而在于有差异的词语与词语、句子与句子、含义与含义之间的连接速度，速度越快，越是像思想事实与感受事实那样波澜起伏、绵延不绝，就越是活的语言，维特根斯坦所谓“语言的使用方法”，指的就是这些情形，他说：“每个符号自身似乎是死的。是什么给了它生命？——它在使用中才是活的。”[②] 就这样，他的《哲学研究》可以有另一个名字：《如何使用

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 162 页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 174 页。

语言的各种例子之分析》，后一个题目更恰如其分，其中有活生生的“哲学”或者智慧。智慧不只一种样子。

普通语言太粗糙，即时经验和体会才是细节，但细节总是在没有文字记载的情形下从我们身边溜掉，于是我们就只剩下粗糙的普通语言。细节是难以把握的，因为瞬间从不停留，只能以绵延的方式描述瞬间，停留下来的瞬间将不再是瞬间，而是永恒。我们只是表面上在描述瞬间，其实是在绵延或者生成过程中去描述瞬间的。瞬间，就是勒维纳斯的所谓“面临他者”——人们总是把其实并不知道的说成已经知道。

“‘愿望’这个词也有这种用法：‘我自己也不知道我所愿望的是什么’（‘因为愿望本身是我们和被愿望的东西之间的一层面纱。’）。”[①]我不知道我的愿望是什么，但我的愿望还保留着，我保持着愿望的姿态，这就像人的一种自寻烦恼的能力：明明知道不值得留恋，但还是留恋，这留恋和被留恋的东西之间有一层隔膜。还有感受——觉得心烦但是却无法告诉别人到底烦什么、为什么烦。没有具体原因，但就是心烦。很多人混淆了愿望本身和被愿望的东西，叔本华和尼采都曾经表达的意思：意志和意志的对象不是一回事。

关于“愿望”之说，也可以这样理解，即使我在一个极其简单的场合或面对一个清楚无误的事情，我就要说出的话或者就要做出的事情，也是根本无法预判的。我的愿望就连我自己也不可能事先知道。这里，有一种使他人失望落空或惊讶的美，震惊之美，那多出来的东西是增补之物，因其奢侈细节而显得珍贵——它不包含在期待之中，原来没有愿望。即刻反应，这就是考验智慧细节的时刻，这就得改造粗糙的普通语言。

为什么有意外之美呢？因为一个人自以为自己原来对于什么是美，有很清楚的认识甚至原则底线，但是其实他这些观念都是虚幻的，他不知道却以为自己知道，这妨碍了他欣赏意外之美的能力。

事情的发生本来是不连贯的，你正在做的和将要发生的事情之间几乎没什么关系，但奇怪的是我们写作的标准要求，意思或者立场要前后一致，这就使得事情和人的本来样子是一回事，而自己语言表达的态度是另外一回事：说是说，做是做，两者之间是脱钩的。我们写作的标准，其实

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 177 页。

也是要求后来的句子，要满足前面句子的期待。如果写得前言不搭后语、结结巴巴，就会被认为不是一篇好文章。这个标准是虚伪的，作为语言精髓的诗句，往往都是以前言不搭后语的方式组装起来的，磕磕绊绊的语言、转换场景镜头的语言。例如，“他不在那里时我可以寻找他，但无法吊死他”① ——这太精细而突兀了，粗糙的普通语言从来不这样说话，找不出这个表达前后子句之间有因果关系，就连隐晦的因果关系也找不到。事实果真如此，一个人经常突然高兴与沮丧，你问他原因，他也不知道，这就是被粗糙的普通语言严重忽略了的细节。是细节决定了我们的幸福，而不是一般性。

事情本身并不严重，但我们需要把它们看成是严重的。也就是说，人离不开兴趣所在的幻觉，以麻痹自己的神经。当然，究竟是什么事情，完全因人而异。对一个人最严重的处罚就是没人理睬他，隔离或使其失去自由，就是处罚他不能与人自由交往，也不能自由行走，但是如果一个人自己关自己“监狱”怎么办呢？他整天在家、不与人交往，哪儿也不去，甚至话都不说，却也活得自在，人类还没有办法对付这种人——这个人却说自己这样最自由，而几乎整个人类都说这太孤独寂寞了。可见，在选择时，多数人会选择放弃自由，因为难以忍受独处，这也是一种交换。

胡塞尔说意识的基本特征是意向性，他应该补充这所谓的意向，只是他自己的意向或亲自性，而不是别人的，就像“一个人在向前跑因此无法同时观察自己向前跑”②。这是说人不能跳出自己的影子。换句话说，真实存在着的就是“如此”与“如此”之间的关系、“看作”与“看作”之间的关系。即使一个人不把自己当人，他还是人，这只能说明“不把自己当人”也是人性的一部分。

理论与行为的区别在于，理论里没有时间，往往是真空里的假设，好像是在其意思已经被完成了的情况下的“事后诸葛亮”，就像一个向前跑的人真的能观察到自己正在向前跑似的，这里有一种把真实时间停顿下来的间接性。至于行为，其本质特征就在于它是自身之所是，它只是显示自己而不判断自己，它不停顿下来摸自己的头顶后煞有介事地说知道了自己

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 182 页。

② ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第 181 页。

有多高。

人并不是为了报偿才去思考的，思考是不由自主的。事实上，当我们思考时，从来不问为什么这样思考，念头是自己冒出来的。“你怎么知道你这样做是因为这个，或不因为这个?”[①]问得好，不要问“什么”，因为“什么”是自由的，自由比“什么”更重要，自由决定了“什么”怎么出场。这里当然有时间哲学问题，“怎么出场”中的“怎么”，就是有关时间的问题。“怎么出场”的呢？是如此这般出场的，是与这个场合相配的这个瞬间或很短的期间。时间在这些时刻是转弯的，改变了原来的线路，然后就忘记了，时间又从别的方向逸出，就像走神一样怎么也唤不回来。

时间哲学和编一本词典有关，维特根斯坦的《哲学研究》琢磨类似“疼”“能”等词语到底是什么意思，并举例说明它们的各种可能性。他认为说到底，任何一个词语的含义取决于在不同场合有不同的如此这般，这是关于时间的另一种说法。瞬间与瞬间之间的性质不同，它们在绵延中的差异总是在转弯、迂回。

苏格拉底弄错了，连累了后来的哲学家，他认为如果一个人在想，总是在想某个事物。其实，真实的情形是，人经常在想，却什么东西都没想，在这个时候人只有感受而没有语言。感受相当于感官和心灵的反应而不是大脑的反映，因此感受比语言的速度快。

① ［德］维特根斯坦：《哲学研究》，第187页。

参考文献

A 西文：

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2012.

Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au – delà de l'autre*, Martinus Nijhoff / La Haye, 1974.

Jacques. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

L'origine de la géométrie, Tranduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, 1962.

Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967.

Michel Foucault, *Dits et écrits II. Gallimard*, 2001.

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

Maurice Blanchot, L'entretien infini, Gallimard, 1969.

Augustine, *The confessions*, Everyman's Library, 2001.

Edmund Husserl, *The phenomenology of internal time – consciousness*, Indiana university press, 1964.

Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993.

Heidegger, *Questions III et IV*, Gallimard, 2000.

Emmanuel · Levinas, *Altérité et transcendence*, Fata Morgana, 1995.

J. M. G. Le CLézio, *L'inconnu sur la terre*, Gallimard, 1978.

Francois Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, La Manufacture, 1987.

Emmanuel · Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1985.

B 中文：

《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社 1991 年版。

［法］伯努瓦 – 皮尔斯著，魏柯玲译，《德里达传》，中国人民大学出版社 2014 年版。

［法］德里达：《结构、符号，与人文科学话语中的嬉戏》，参见《最新西方文论选》，王逢振、盛宁、李自修编，漓江出版社 1991 年版。

［美］欧文·亚隆：《当尼采哭泣》，侯维之译，机械工业出版社 2014 年版。

［法］吉尔 – 德勒兹著，《哲学与权力的谈判——德勒兹访谈录》，商务印书馆 2000 年版。

《蒙田随笔全集》上卷，潘丽珍、王论跃、丁步州译，译林出版社 1996 年版。

［德］尼采：《论道德的谱系》，周红译，北京三联书店 1992 年版。

［德］恩斯特·贝勒尔：《尼采、海德格尔与德里达》，李朝晖译，社会科学文献出版社 2001 年版。

［德］瓦尔特 – 本雅明：《巴黎，19 世纪的首都》，刘北成译，商务印书馆 2013 年版。

［德］瓦尔特 – 本雅明：《巴黎，19 世纪的首都》，刘北成译，商务印书馆 2013 年版。

［法］M. 普鲁斯特：《追忆逝水年华》第 7 部《重现的时光》，徐和谨译，译林出版社 1991 年版。

《德里达中国演讲录》，杜小真、张宁主编，中央编译出版社 2003 年版。

［法］M. 普鲁斯特：《追忆似水年华》第一卷《在斯万家那边》，李恒基，徐继曾译，译林出版社 1992 年版。

［俄罗斯］瓦西里·格罗斯曼：《生活与命运》，力冈译，广西师范大学出版社 2015 年版。

［法］德勒兹：《批评与临床》，刘云虹，曹丹红译，南京大学出版社 2012 年版。

［俄］陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，臧仲伦译，漓江出版社 2012 年版。

［美］汉娜·阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，江苏教育出版社2006年版。

王路：《解读〈存在与时间〉》，北京大学出版社2012年版。

［德］维特根斯坦：《哲学研究》，汤潮，范光棣译，生活·读书·新知三联书店1992年版。

［英］瑞·蒙克：《维特根斯坦传：天才之为责任》，王宇光译，浙江大学出版社2011年版。

［美］布罗茨基：《小于一》中“毕业典礼致词”，黄灿然译，浙江文艺出版社2014年版。

中国社会科学院文库 · 哲学宗教研究系列
The Selected Works of CASS · Philosophy and Religion

本书从后现代哲学视野出发，重新理解古老的时间话题：时间不意味着永恒，时间的真相是瞬间。众多瞬间的性质、方向、旨趣不同，彼此是断裂与拼接关系，化为人们真实的举止言行轨迹。发生在生活世界中的这些真实活动，抵制传统哲学只发生在头脑中的逻辑演绎活动。时间还是内感官的活动方式，是情感瞬间的绽开痕迹与印象，它们是空间化了的，有纯粹思想感情的场所与情节。本书做一种跨学科研究，涉及现象学、法国当代哲学、语言哲学、文学电影诗歌戏剧等。

扫一扫
获得更多新书信息