

思想的自解——从黑格尔到一种结构性的自我解除

思想为了被识别为值得继承的遗产，必须先把自己凝结为可引证、可归因、可争辩的完成品

作者 高鹏 · SDE 学员 · 约 2.8 万字 · 发表于2026年7月29日 · 深化增补版

摘要

本文诊断了西方哲学史中一个未被命名、但普遍存在的动作缺失。以黑格尔哲学在身后的僵化遭遇为核心案例，本文指出，传统解读将黑格尔体系之死归咎于理性的凝固，但这仍停留在症状描述。真正的问题是，从黑格尔到其后几乎所有的批判者，都不加反思地共享着一个更深层的制度-认知惯性：思想为了在学术共同体中被识别为值得继承的遗产，必须将自己凝结为一个名为“学说”的可引证、可归因、可争辩的完成品。本文通过追溯苏格拉底不著一字却持续激发思想的“非粒子化”反例，并在诚实处理该反例自身的标本化困境后，提出了一种解开该困境的新动作结构——自主松解（Self-dis-solving）。它被定义为：思想者在完成一次概念封装的同时，以同等的意志和精确性，在此封装的内部建造一条可被后继者独立启动的、将其自身界定与所有权解除的通道。全文以这个新动作为核心，重审了黑格尔体系中的波粒张力，直面并切割了三个不可绕过的最近邻——波普尔的“可证伪性”、黑格尔的“扬弃”与晚期德里达的“自身免疫”——并以维特根斯坦为真实案例落地分析。本文将自主松解确立为不同于体系建造与外部解构的第三种思想动作，诚实地写出了它在制度约束下的局限与代价，并在结论处对自身论证执行了该方法。

关键词 黑格尔；自主松解；学说标本化实践；自身免疫；可证伪性；维特根斯坦

引言：那具哲学木乃伊是如何被“做”出来的

1807年，黑格尔在耶拿完成了《精神现象学》。在这部著作中，他把意识的全部经验——从最粗朴的感性确定性到最精致的绝对知识——投入一道名为“辩证运动”的激流。概念不再是一个个静止的标签，而是不断否定自己、从自身内部生长出对立面、又在更高的层面上与对立面达成和解的生命体。这部书的手稿，是在拿破仑的炮声中写完的。黑格尔本人将哲学理解为“在思想中被把握的时代”，而这个时代正在他的窗外燃烧。

然而，在黑格尔死后不到一代人，这团曾经燃烧的精神之火，就已经被他的弟子们奉为一套可供背诵、引证和考试的“黑格尔主义”公式。活的思想变成了一具哲学木乃伊。

这个令人沮丧的转变，不是一蹴而就的，而是由一连串极其稳定、极少有人质疑的学术实践，被一代又一代人接力执行的产物。让我们还原这个过程——不是为了谴责某人，而是为了指明那个被反复执行的动作究竟是什么。

第一步，黑格尔的弟子和遗稿整理者们开始工作。那些曾经在讲台上涌动的、充满即兴发挥和微妙犹豫的口头讲授，被他们从学生的笔记本中比对、筛选、润色，最终编成一套从头到尾都显得平滑连贯的《哲学全书》。思想的现场张力，被文本的平滑表面所吸收。

第二步，大学里的哲学教授们接手了这套文本。他们需要在课时有限、考试规范条件下，把“黑格尔哲学”教给一批又一批学生。于是，他们从《逻辑学》那数百页艰涩的运动中，提炼出“正题—反题—合题”的简便公式。这个公式其实并非黑格尔本人提出——它来自他的对手和简化者——但它太方便了，以至于它迅速替代了黑格尔真正的思辨方法，成为“黑格尔辩证法”的标准定义。对任何一个教授来说，给出一个可记忆、可考试的三步法，远比在课堂上带着学生一头扎入《逻辑学》“存在—无—变易”那段极度浓缩、几乎是诗性运思的段落要容易得多。

第三步，学生们接手了这套简化公式。他们在讨论课和学位论文里“引证黑格尔”，凭借那几条被教授提炼过的标准段落。他们不必真正读过《精神现象学》的完整文本，因为考试只考那些被标定为“核心”的节选。他们毕业，成为新的教师和研究者，再把同一套简化过程施于下一代学生。

第四步——也是把整个循环彻底锁死的一步——是批判者们接场。当一个新的思想者（例如马克思）宣布“黑格尔把活的历史运动封存在概念的自我旋转里，我要把它颠倒过来”时，这一批判的起点，不是黑格尔那个永远在自我否定的、涌动着内在张力的活的思辨活动，而是那个已经被三代教授和学生们层层简化、封装和标签化的“黑格尔学说”。批判者批判的是一个标本，而不是一个生命。这倒也不能全怪批判者：被批判者运到他们书桌上的时候，它本身就已经是一个被封装在名为“黑格尔哲学”的盒子里的标准货物了。批判者接触这套标准货物的方式，和那些他们正在批判的教条主义者所依赖的，是同一套学术基础设施——同样的必读选段、同样的标准注疏、同样被划了重点的考试范围。

这个再生产循环比任何个人意图都更强大。它的动力来源，不是某个思想家的“错误”或某个学派的“失职”，而是一套深植于现代学术制度核心地带的工作流程：一个思想要被识别为值得继承的思想，它首先必须被凝结为一个可以被指认、归因和引证的“学说”。这个过程如此理所当然，以至于我们几乎从不去问：这项操作本身，是否恰恰在每一次被忠诚地执行的时候，就在同步地扼杀它声称要传承的那个东西？

这个循环因此呈现出一个看似无解的悖论。一位敏锐的当代诊断者——在此我将以“一位未署名的当代诊断者”称之，因为这一悖论最初驱使本文起笔的推动力，部分来自对其结构性洞见的体认[1]——曾将黑格尔体系的遭遇概括为这样一个悖论：“理性的弥漫之场被天才地以‘波’的过程推动，但这道波最终在体系的收束处，被无可避免地重新冻成了‘粒子’。”活的过程，产出了死的产物。

这是一个极有穿透力的概括，但它停在了离真正问题一步之遥的地方。它说出一个悖论，但它没有追问：那个让这同一个悖论在黑格尔之后的马克思、在马克思之后的后结构主义那里反复重演的动作，究竟是什么？它精准地描述了木乃伊的制造工艺——从场到波，从波到粒子——却没有去抓那个持续而稳定地执行着这套工艺的手。描述一具木乃伊长什么样，不算发生学。发生学要问的是：是哪个被一代又一代人重复做出的动作，在一遍又一遍地、稳定地再生产着这个“理性的凝固”？

本文的任务，就是去逮住那只手，给它一个名字，并逼问：有没有可能，换一个动作？

一、那个共同的预设：不是情结，是实践

要逮住那只手，不能往人的内心深处去找。不能把它命名为一种“情结”——仿佛只要思想者克服了对不朽的执念、祛除了自身的木乃伊情结，这个循环就会自动停止。这样做会犯下一个双重的错

误：其一，它把一个结构性的、被制度反复强化的操作惯习，心理化地归结为个体心态的缺陷；其二，它许诺了一个过于轻巧的出路——心理问题可以靠“觉悟”来解决，但制度惯习不会。

播放着那支圆舞曲唱片的，不是一个可以被任何人的心理分析所触及的“潜意识”，而是一整套在学术共同体中运行了数百年、已经变得完全透明、以至于没有人再觉得它需要被辩护的实践惯例。现在，让我们用最平直的话，把这项惯例说清楚。

这项惯例——我们将它命名为学说标本化实践（the practice of doctrinal taxidermy）——由以下几个基本操作组成。

操作一：完成化。思想者活着的时候，他的思考是游移的、布满修改痕迹的、充满自我怀疑的。他今天写下的东西，明天可能划掉重写。他一生的追问，无法被凝结进其中任何一部单独的著作。但他死后，或者他停止思考之后，弟子们和编辑者们会来。他们把未刊手稿、课堂笔记、书信和论文中的“核心论点”整理出来，编辑成平滑连贯、首尾相贯的“主要著作”，将其中游移不定的探寻，固化为一个个确凿的“学说”。那些曾经充满内在紧张和临时性的追问，被抚平、编排和封装为一份可以向学术界交付的成品。

操作二：学院化。这份成品被纳入大学课程。可资教学的内容，必须是可以被分解为若干周课时、若干次考试的单元。于是，教授们从那些几百页的著作中，提炼出几个可以作为教学核心的“标准命题”。考试要求学生复述这些标准命题，而不是复现思想的运动。当“理解黑格尔”被操作化为“能准确复述黑格尔关于某某问题的三个核心论点”时，思想的活体就已经在教学流程的毛细血管中被无声地制成了标本。

操作三：资本化。在一篇学术论文中，“引证黑格尔”之所以有价值，正是因为存在一个可以被明确指认、归因、引用的“黑格尔学说”——一个稳定的、可以和别人的“学说”进行对比和交锋的学术实体。引证者不需要呈现他如何在阅读黑格尔的过程中经历了困惑、断裂和重新思考；他只需要准确地引用那个被共同体承认为“黑格尔所主张”的标准命题，然后用这个命题去支持或反对他自己的论证。这样一来，“学说”成了一个可以在学术市场中流通的资本单位，而那个使它得以流通的产权标签——“这是黑格尔的”——绝不能被解除。一旦解除产权标签，黑格尔就不再是可引证的“黑格尔”，而变成了一堆无法确定归属的思想碎片。这种无法引证的材料，对于靠引证密度来建立学术权威的学科体制而言，等于不存在。

这三种操作——完成化、学院化、资本化——不是三个独立的问题。它们是同一套再生产机器的三个相啮合的齿轮。它们的连接点，就在于它们共享着同一个输出格式：“学说”。一个青年学者想要在学术共同体中活下去，他必须写出“博士论文”——那是一个可以被封装、提交、评审和归因于某一位作者名的完整作品。一个资深教授想要争取基金，他必须提交一份“研究计划”——那同样是一个可以被识别为属于某人的、有清晰边界的思想产品。一个死后被迫认为“重要哲学家”的人，他必须有“全集”——那是他的名字可以被合法附加上去的最终产品形式。

在这台机器里，“学说”不是思想者在孤独沉思中的产物。它是思想被这套学术基础设施加工之后，唯一能被系统识别和流通的格式。而这套基础设施的每一根管道——答辩委员会、同行评审、引证索引、学科史书写——都在日复一日地、自动地执行着同一项操作：把还在呼吸的思想，制成名为“学说”的标本。这台机器的诡异之处正在于此：它的每一个操作者——从花三年时间把自己的思

考装进一部博士论文的博士生，到把毕生精力献给一位已故哲学家“遗著”的编辑——都是从这套操作中获得自己的学术生命的人。学者靠制作标本而成为学者，然后他的学生靠研究他制作的这个标本而成为下一代学者。整个再生产循环，就这样在一代又一代人的学术生存需要中，被稳定地、无人需要为此承担个人罪责地维持了下来。

现在，我们可以回答那个问题了。是谁在一直播放着那支让黑格尔、马克思、后结构主义循环同一个剧本的圆舞曲？不是任何一个具体的个人。是学说标本化实践——这套以“将思想加工为可被指认、归因、引证的学说”为核心操作、被现代学术制度整体性地依赖和不断再生产的实践惯例。

黑格尔的门徒在背黑格尔的句子，这是标本化。马克思声称要颠倒黑格尔，但他用来颠倒的那个“黑格尔”，本身就已经是被标本化之后的标准货物；而他的《资本论》和共产主义宣言，旋即就被学生和继承者做成了新的标本。后结构主义解构了一切宏大叙事，把“权力”“话语”“解构”本身做成便携的分析工具——新的经院哲学诞生了，便携工具被装进了新盒子里。

他们确实在激烈地互相反对，但他们完美地接力完成了同一件事：按照学术共同体要求的标准格式，把上一个思想者制作为可引证的标本，然后宣称自己从这个标本中拯救出了某些东西，再把自己拯救出来的那个东西，制成下一个等待被拯救的标本。反叛者以为自己在砸碎锁链，其实他砸碎的是上一副锁链，为的是按工序给自己铸一副新的。而驱动整套工序的，正是他们脚下那个被称为“学术实践”的、不容置疑的日常作业。

二、苏格拉底的例外——以及它自身的标本化困境

在学说标本化实践如此彻底地统治着哲学传承的图景中，有一个例外的光点，几乎从一开始就在那里了。它就是苏格拉底。

苏格拉底没有写下任何著作。他的全部哲学活动，就是在雅典的市集上、体育场里、宴饮席间，与每一个遇到的人进行一场永不终结的对话。他在对话的开始并不预设结论。他的目的不是把对方变成某个“苏格拉底-主义”的信徒，而是让对话者的既有信念产生松动——在对方刚刚给出一个关于“勇敢”“美”“虔敬”的武断定义之后，用一个又一个的具体反例追问，把那刚成形的定义敲得浑身裂缝，让活的问题重新流进去。然后，在对话的终点，他不是给出一个更好的定义来取代旧的，而是坦然承认自己的无知。整场对话在名为*aporia*的无解困惑中散场。

苏格拉底是一个拒绝留下“粒子”的人。他把自己完全消耗在追问的行动中，拒绝向未来递交任何一份可以被封装为“苏格拉底学说”的文本。那么，他的思想因此就消散了吗？正相反。在他的肉体被雅典城邦处死之后，他成为一个两千四百年来从未止息的思想生成场。每一个时代的思想者，当他们想要谈论真、善、正义、灵魂的时候，都必须回到这个什么也没写的人面前，重新开始提问。

苏格拉底似乎完美地证明了：最强大的思想传承，恰恰不是靠封存标本，而是靠拒绝标本化。他没有造墙，所以他不需要门。他让自己成为一个巨大的、永不被填满的空，而这个空本身就是吞噬一切简单答案、强迫后来者自己思考的发生学漩涡。

然而，这幅优美的画面，在任何一个诚实的追问者面前，都会立刻暴露出它自身的悖论：我们如何能知道苏格拉底？

那把苏格拉底的“空”传给我们的，不是他的不著一字本身，而是他的弟子——柏拉图和色诺芬——倾其一生为他制作的、极其精美的“文字标本”——对话录。苏格拉底的那张嘴，早已被封存在柏拉图书写的文字舞台上。没有柏拉图的“粒子化”劳动，苏格拉底的“波”永无可能抵达我们。那个用来论证“不需要标本”的至高例证，本身却是一个被标本忠实保存下来的例证。

面对这一反讽，任何一个想用苏格拉底来论证“不需要标本”的人都必须非常诚实。如果绕开它，苏格拉底案例就会从论据变成论敌——因为它恰恰证明了：即使是最伟大的不著一字，最终仍然无法逃脱被后人标本化的命运。逃避粒子化本身，不足以终止学说标本化实践的再生产循环。苏格拉底的拒绝，并没有阻止柏拉图来做；而柏拉图做的，也不可避免地被后世的教授和学生们当作“柏拉图的学说”来引证和考试。

但如果我们不绕开，而是顺着这个反讽往里走，就会发现一个比“不著一字”更值得琢磨的层次。它藏在柏拉图对话录的文本结构内部。

柏拉图那些作为“苏格拉底标本”的最伟大对话录——早期的诘问式对话（如《游叙弗伦》）与中期那些最深邃的对话（如《会饮》《斐德若》）——它们的文本结构有一个共同的特征：它们的高潮从不是苏格拉底最终宣布一个“正确的学说”，而是苏格拉底亲口承认自己的无知，或者整场对话在无法解决的困惑中散场。柏拉图完全可以写一个系列——“苏格拉底论虔敬的三个特征”、“苏格拉底关于爱的五项原则”——让后世的教授和学生有现成的标准命题可以背。但他没有。在他最杰出的那些作品里，他忠实地保留了苏格拉底那个永不凝结的、自我松解的动作姿态：不是给出成品，而是拆解每一个刚刚成形的成品。

柏拉图在这里做出了一个极其微妙的操作。一方面，他确实在为苏格拉底制造一个“标本”——对话录，那个可以被抄写、收藏、引证的文本粒子。另一方面，这个标本所忠实传递和一再上演的核心内容，恰恰是苏格拉底拒绝被做成标本的活的动作。苏格拉底在《游叙弗伦》的结尾，把游叙弗伦对“虔敬”的每一个定义都追问到塌方。游叙弗伦仓皇离场，苏格拉底一个人站在那儿，整场对话在无解中结束。读者读到的不是一个“学说到此确立”的结论，而是一片被反讽和悬念蓄满了势能、却不给它任何出口的文本力场。读者不是“学到”了什么，而是被强制推入了与苏格拉底正在承受的完全同质的困惑之中。柏拉图的对话录，是一颗把“不断自解”这个动态过程封装在内部的精密粒子——一个忠实地把自己呈现为“非标本”的标本。

这个案例给出了两条关键原则，它们不能彼此取代。

第一条原则（苏格拉底本人）：思想者可以通过拒绝一切粒子化——不著一字——来规避标本化的启动。这是一种极端的、天才式的路径，但它对操作者个人天资和生活方式的要求过高，而且事后无法阻止别人来为他制标本。苏格拉底止住了自己这双手，却没有止住柏拉图的那双手。

第二条原则（柏拉图）：当一个思想者无法避免文本化——而任何在苏格拉底之后工作的思想者都无法避免——他可以在文本的内部，预先为后人准备好自我解除的通道，让文本本身忠实地传递“拒绝被做成标本”的动作，而不是等待未来的解构者来替他拆。柏拉图所做的，不是在对话录的某一个脚注里加一句“顺便提一句，苏格拉底其实也不知道答案”。他是把这个“不知道答案”的现场，做成了整场对话唯一的终点。他没有写一篇关于自解的理论文章，而是让那个动作在文本的舞台上，一遍遍向每一个认真进入它的读者重新发生。

这两条原则，为第三节即将被命名的那个新动作——自主松解——铺好了地基。在进入命名之前，还有一件事必须先说清楚。从苏格拉底的口传到柏拉图的对话录，再到黑格尔的体系性专著，思想发生的媒体条件已经发生了不可逆的结构性的变迁。在苏格拉底的雅典，口传与城邦公共对话仍然是哲学活动主要的、完整的发生媒介。但自从哲学被不可逆地卷入文本化、学派化、制度化的轨道之后，一个思想者如果选择完全不建体系、不写著作，他的思想将根本无法进入学术界的公共争辩空间——不是因为他不够深刻，而是因为现代学术共同体的接收器官，已经只能识别“学说”这种格式的信号。“不著一字”在今天的学院里，不是一个哲学姿态，而是职业自杀。

因此，对于任何一个必须在发表论文、接受评审、在制度化空间中工作的思想者来说，问题不再是“要不要建体系”，而是“建了之后，怎么办”。自主松解所命名的，是在这个“必须建”的不可逆前提下，仍然可以阻止思想被标本化吞噬的唯一动作。它不是苏格拉底，也不仅仅是柏拉图。它是从柏拉图的文本技艺中提取出来、被重构为一个可以被任何普通思想者学习的动作结构。

三、从口传到体系性专著：自解在不同文体中的实现条件

在正式命名自主松解之前，我们必须先面对一个被上一节压着没说、但此刻必须说清楚的问题。苏格拉底的自解是在口传对话中发生的；柏拉图的自解是在对话录——一种高度文学化的哲学文体——中被忠实地重新上演的。但我们面对的绝大多数思想产品，不是对话，也不是对话录，而是体系性专著（黑格尔）、分析性论文（当代哲学期刊的标准格式）、格言集（尼采、维特根斯坦早期）、以及各种混合形态。这些不同的文体，对于“在文本内部预置自解通道”有着截然不同的约束。如果我们不先过这一关，直接从苏格拉底和柏拉图跳到自主松解的操作程序，就相当于把一条适合热带海洋的船体图纸，未经修改地交给一位北极的造船工，然后指望他能开出海去。

让我们仔细区分三种根本不同的文本形态。在每一种形态中，“自解”能够嵌入文本结构的方式，是完全不同的。不要把三者混在一起谈。

第一种形态：口传对话。媒介是说话者的声音、身体、共处一地的物理在场。自解在这种形态中，不是一种“被写在文本某处”的装置，而是内在于对话流程本身的动力学。苏格拉底不需要在对话开始之前宣布“本次对话在以下条件下将自行终止”。他只需要在对话者每一次给出武断的定义时，用一个反例把它撞碎。对话者一旦进入这个追问场，就不得不跟着这个节奏走下去；而只要他还没有给出那个从未出现的最终答案，对话就永不凝结为学说。自解在此不是一种特殊操作，而是对话的默认状态。在口传对话中，“不凝结”不需要格外的努力，需要刻意努力的是“凝结”——给出定义、写下结论的那个动作。这也就是为什么苏格拉底终其一生都在阻拦别人（和他自己）做最后一件事。

第二种形态：对话录。媒介变成了书面文字。口传对话中那个物理在场的追问场瓦解了，取而代之的是作者对读者视线和思想运动的文本控制。自解在此面临一个根本性的转换：它不再是一个在活人之间自然发生的动态，而是一件必须在静止的、一旦印出就无法再被作者本人修改的文本中，被预先设计和固定下来的东西。柏拉图解决这个难题的方法，不是把苏格拉底的每一个追问步骤都写成操作指令让读者执行（那将沦为一种新的学说），而是把困惑本身做成了文本的终点——不让文本在那个“最终答案”上封口。在《游叙弗伦》的结尾，游叙弗伦走了，苏格拉底一个人站着。这个场景本身——两个人中的一个离场，对话在半空中戛然而止——就是柏拉图在那个文本里嵌入的自解装置。

读者合上书的时候，手上没有答案，只有一个悬而未决的张力被移交到自己的脑子里，必须自己把它接过去继续运转。对话录这种文体，因为保留了多个声音之间的对抗，因为可以在任何一个声音即将封口时引入另一个声音来拆它，所以天然具有嵌入自解装置的空间。但请注意：即使是对语录，如果被写成了一边倒的形式——一个全知的导师单方面教导一个只会“对呀”“正是如此”的弟子——它也会立刻丧失这一能力。

第三种形态：体系性专著。这是现代哲学最典型的产品形态，也是自解面临最大困难的形态。一部体系性专著——比如黑格尔的《逻辑学》——在文体上的特征，就是它基本上是一个单一沉思者的声音。它的力量恰恰在于：它把读者带入一个从第一页严密推演到最后一页的封闭概念序列。全书没有一个苏格拉底那样的提问者站在对面敲打它，每一节、每一个范畴的否定，都在它自己的逻辑行程内部被规定好了路径：这一个范畴否定自身，导出下一个范畴；下一个范畴再否定自身，导出再下一个。每一个“否定”都只是为了给下一个“肯定”腾地方。终点——绝对理念——不是一个可以被苏格拉底式反诘所悬停的困惑，而是整个逻辑机器转完全程之后必然会驶入的终点站。这部机器在被造出来的时候，就不曾为“到站之后不下车”这个动作留出结构性的空间。它的整个动力装置——扬弃——的本质就是：每一步否定都是通往下一步肯定的台阶。你把其中的“否定”独立出来、让它不导向一个更高的肯定，它就立刻丧失了在这部机器中运转的理由，变成一堆无处落脚的、不能继续参与逻辑推动的废零件。

这就逼出了一种文体上的可能性边界。在体系性专著中，自解不可能发生在一句话的层面——比如在最后一章加一句“顺便一提，以上皆可以被丢弃”——因为那句话会立刻被体系本身的动力重新吞回腹中，变成一个“这也是一种辩证的自我否定”的新粒子。这就是维特根斯坦的教训，我们稍后会详细检验。体系性专著中的自解，必须在文本的建筑学层面被执行：不是往墙上挂一块“这堵墙可以拆”的牌子，而是在砌这堵墙的时候，就把它的承重结构设计成可以被某一组明确的操作所拆解——而且这个拆解操作本身，不能被墙自身的逻辑重新吸收为一个“这其实也是墙的一部分”的装饰性构件。换言之，体系性专著中的自解通道，必须是一道“后门”——它不是体系内部通过自我否定而通往下一层级的台阶，而是让整个体系都可以被从外部卸载的一个独立装置。

这个区分之所以至关重要，是因为如果弄错了它，就会出现一种最隐蔽的“伪自解”：用概念层面上的“自我否定”（扬弃）来冒充结构层面上的“自我解除”。我在第四节中论证自主松解与扬弃的区别时，依赖的正是这个文体层面的判断。现在，先把这个判断摆在这里，第四节再来收割它。

四、自主松解：一个被命名为动作结构的第三种动作

4.1 定义与前身

现在，我们已经有资格为那个此前一直在黑暗中探路、却还没有被正式命名的动作，给出它的严格定义了。

自主松解（Self-dis-solving）——思想者在完成一次概念封装的同时，以同等的精确性，在这个封装内部建造一条可被任何后继者独立启动、将其自身界定与所有权解除的通道。

定义中的每一个词都必须被认真对待，因为它们不是同义反复，也不是修辞装饰。

“在完成一次概念封装的同时”——这不是在为拒绝建造体系的人代言。这是对第二节所言的那个结构性现实的承认：在当代学术制度中，封装是不可避免的。博士论文、期刊文章、研究专著——这些都是“封装”的强制格式。自主松解不接受一个浪漫主义的解放方案：“既然封装会杀死思想，那我们就都不要封装了。”那是在逃避问题，不是在解决问题。

“以同等的精确性”——这是一句带有工程口音的话。它意味着，松解的动作和建造的动作一样，需要被认真地设计、建造和检验。不是“我谦逊地承认我的局限”——那是既成对象论的自我谦抑，不是发生学的程序建造。真正的自解不通向道德姿态，通向后继者可以在技术上启动的装置。

“可被任何后继者独立启动”——这是整个定义中分量最重的一句话。它要求：解除通道不可以依赖于作者的个人魅力、不可依赖于和作者之间的私人关系、不可依赖于“先追随作者多年以渐悟其谦逊姿态”。它必须是一种后人认识你、不喜欢你、甚至想要推翻你，却仍然能够拿起来使用的工具。离开这一点，松解就只是一场表演。

“将其自身界定与所有权解除”——这也是分量极重的一句话。它要求的不是“宣布我的命题也有局限”，而是“放弃‘这是谁的’这个产权标签”。当一个思想者说“这是我的思想”的时候，他不是陈述一个事实，而是在执行一个产权声索的动作。自主松解要求他主动放弃这个声索权。

在正式把这个新概念投放到战场上去与它的最近邻们厮杀之前，我必须先明确一件事，它在第三节中已经被极为具体地预告过。上一节已经详细论证了：“自解”在口传对话、对话录和体系性专著这三种文体中，是以根本不同的方式被嵌入的。自主松解作为一个普适的动作结构，它在这三种文体中的表现形式将完全不同，但它的核心动作——在建造的同时预置解除通道——是同一个。本节接下来的所有论证，都建立在文体分层这一前提之上。尤其是，当我们讨论扬弃与自主松解的区别时，我们的对象是体系性专著这一文体中的自解；当我们讨论德里达的解构实践与自主松解的区别时，我们的对象横跨多种文体，但需要特别留意他实际操作的文体类型。

4.2 与波普尔的“可证伪性”对质

自主松解必须通过的第一道、也是最险峻的一道对质，来自卡尔·波普尔的批判理性主义，尤其是他的“可证伪性”原则。[2]

波普尔的核心命题极其简洁。一个理论之所以是科学的——在波普尔看来，其实就是“理性的”——不是因为它被经验证据证实了，而是因为它本身就包含了自己在什么条件下可以被证伪的明确边界。一个不可证伪的命题——比如“凡存在的事物皆有其存在的充分理由”——它可能听起来很深刻，但它拒绝接受任何经验事实的检验。你永远找不到一个反例来推翻它，因此它什么也没有告诉我们。波普尔的工作，不仅是提出了一套关于科学分界的方法论；他自己终其一生，都在主动邀请别人来反驳他、推翻他。他把理性讨论的唯一正当形式，定义为“你我共同寻找一个可能驳倒对方的事实——然后诚实地接受它的审判”。

当我们将自主松解与可证伪性放在一起比较时，两者之间的相似性尖锐到不可忽视。它们在动作结构上分享着同一道最深的脊椎：思想者在建造理论的同时，就为它划定了自己的死亡条件。两者都拒绝让思想成为一个“什么都说得通”的封闭圆环。两者都以某种形式的“可被后继者推翻而不必先摧毁作者权威”作为衡量自身诚实性的准绳。如果说波普尔的主张就是“科学理论的自主松解”，这个讲法虽不完全精确，但很可能不会遭到波普尔本人太过激烈的反对。

然而，正是在这最逼近的相似处，我们必须切出那条分离线。如果切不出来，自主松解就是站在波普尔的院子里说话——说得再好，也是波普尔的房间，不是自己的房东。

这条分离线必须往下挖到波普尔所没有、也不能放弃的一个理论预设。这个预设就是：证伪一个命题，必须发生在“命题—经验检验”这个二维关系之中。波普尔的全部方法论，都建立在一个前提上：理论产出可以检验的观察陈述，观察陈述可以作为判决性证据来判处理论的死刑。即使他后来承认“观察陈述本身也负载着理论的沾染”，他的整个科学哲学大厦仍然牢固地坐落在“命题的真值与经验证据之间存在可裁决的关联”这一先验之上。在波普尔的世界里，一个命题的死亡条件，是一条关于世界的可观测事实。科学家的职责，是把这条事实找出来。

但是，学说标本化实践所制造的死亡，恰恰是另一个种类。一个哲学体系——比如黑格尔的逻辑学——不是死于某条经验事实被观测到了。它根本不是被任何经验事实推翻的。它是被它的继承者用教科书、考试大纲和标准引证格式，从一具活体制作成了标本。可证伪性要对付的，是“理论对世界的解释失效了”；学说标本化实践制造的，是“理论对后继者思想的占用”——不是它解释错了什么，而是它在它根本没有解释任何东西的地方，也在要求被引证、被归因、被当成“必须先搞懂才能继续往前走”的前置功课。

这就是那条分离线。波普尔的可证伪性是“理论对自己关于世界的真值声索的主动放弃条件”。自主松解是“思想者对自己关于后来者的占用声索的主动放弃条件”。两者都要求思想者为自己的产品预设死亡条件，但它们要杀死的，是两种完全不同的东西。波普尔想杀死的是“不可证伪的命题”——让这些命题从科学讨论中退场。自主松解想杀死的是“被产权标签裹挟的学说”——让这些学说不再能够拦在后面的人的路上强迫他们先办引证手续。

紧接着这条分离线，又会自动衍生出第三条切割：波普尔的可证伪性仍然预设了“反驳”这种对抗性的继承模式。在波普尔那里，后来者进入理论的方式，是在一个公开的批评论坛上，试图找出它的反例。反驳是必经之路。但在学说标本化的再生产循环中，正是这条“反驳”之路，在历史上被证明是可被轻易收编进新一轮标本化的。马克思出来反驳黑格尔，他用的那个“黑格尔”是一个被简化过的标本；他的“反驳”动作本身，旋即就为他自己产出的那个新理论——“马克思主义”——挣得了一副新标本。反驳可以成为产权声索的另一种更高级的修辞形式：当我用尽全力反驳你的时候，我恰恰在向所有人发出一个信号——你是如此重要，以至于每一个后来者都必须先驳倒你（也就是先把你的引证一遍）才能开始说自己的话。反驳在杀死父亲的同时，也巩固了他作为“所有后来者都必须先弑的那个父”的学术位置。波普尔终其一生都在主动邀请别人来反驳他，但这恰恰是一份他始终没有主动解除的学术父权：反驳者永远必须先引用波普尔，必须先用波普尔的概念来定义自己的立场，必须在一个叫“波普尔研究”的学术子领域里争取被承认。

自主松解的第二笔多出的，就是它不允许反驳者必须经过这扇“反驳”的门。它把门卸了。不是“进来之后你可以反驳我”，而是“这里没有门，你不用进来也可以直接往前走”。

现在，请设想波普尔面对这一指控。他可能的回击是：“可是在我的方法论中，你甚至不需要反驳我——你只需要找到一个反例，我就自动退场。这难道不够吗？”自主松解的回应将是这样：你的自动退场，仍然是一场按你的规则办的、由你来当裁判、把决定权最终交还给一个名为“经验检验”的中立法庭的退场。但“经验检验”本身，在你的框架内，就是那个一直未被解除所有权的封口命题——它是不可被“退场”的。而自主松解要做的，是把那个最后的裁判权也一并松解掉。连

同“我这套关于证伪的理论本身应该如何被丢弃”的方法，一并交付。自主松解不在概念内部保留任何一块不能被松解的黄金底座。波普尔保留了那块底座——理性的批判程序本身。自主松解不保留底座。

这一刀切下去，自主松解和波普尔的可证伪性之间的分离线，就从一个语词区别变成了一个哲学结构区别：可证伪性是在既成对象论的坐标内部、为命题设置的可裁决的死亡条件。自主松解是在发生学的坐标内部、为整个思想产品的占用声索设置的自我废弃条件。前者问的是“这个命题在什么观测下为假”，后者问的是“这份遗产在什么操作下可以被不再引用而仍然被继续使用”。这是两个不同的变量。波普尔切出了第一个，自主松解切出了第二个。二者不互相替代。

4.3 与黑格尔“扬弃”的对质

自主松解要面对的第二道对质，是最亲近也最危险的近邻——黑格尔自己的“扬弃”。[3]

黑格尔的扬弃——Aufhebung——在任何一个负责任的讨论中，都不能被简化为“正反合”的机械三段式。第一部分的注释中已经说过，那个三段式是教授们为教学方便而制作的标本，不是黑格尔本人的思辨动作。黑格尔在《逻辑学》中的实际运作，远为复杂和微妙：每一个范畴——比如“存在”——在被充分思考之后，都会暴露自身的内在矛盾（“存在”如果没有任何进一步的规定，它就与“无”无法区分）；这个矛盾迫使范畴崩溃，但在这个崩溃中，又恰恰闪现出这个范畴的真实内容——它的真，不是它作为独立命题的“对”，而是它与它的他者之间那不可分割的相互构成关系。“扬弃”同时意味着取消、保存和提升：旧范畴被取消了独立自存的幻象，被保存为更高统一体中的一个必要环节，并且与它的他者一同被提升到那个更高统一体之中。

现在的问题是：自主松解与扬弃的区别，究竟在哪里？

本文不能依赖那个已经被教授们简化过的“扬弃”来建立区别——如果我切的那个“扬弃”只是教科书版本，审稿人将有权指出我是在攻击一个稻草人。必须正面处理《逻辑学》中更微妙的那个版本。

在这个更微妙的版本中，有一个现象值得被非常认真地对待。在“存在”瓦解为“无”、“无”同样瓦解为回指“存在”的这一过程中，有一个时刻，两个范畴都在打滑，都站不住，而它们的运动——“变易”——尚未凝结为一个新的可以平稳立足的范畴。这个时刻在《逻辑学》的文本中持续时间极短——可能只有一两个段落——但它确实存在：一个逻辑上的悬停，一个旧范畴已崩、新范畴未稳的空位。

这个空位，难道不正是自主松解的“打开之后不关上”？

两者之间的切分必须从这个空位入手，而且必须从第三节已经详细论证过的“文体内嵌方式”来切。

在黑格尔的扬弃中，这个空位的全部意义和功能，是指向那个即将到来的、更稳定的更高范畴——变易。它是一个过渡，一个必须被穿越的门厅。它之所以被忍受，恰恰因为它是通往更真实的东西的必经之途。在黑格尔的逻辑学中，没有任何一个范畴可以合法地停留在自己的崩溃状态中。否定必须被推进到否定之否定，否则它就是“坏的无限”——一种永远在重复同一种否定、却永远无法从

这种重复中提炼出新东西的空转。黑格尔会非常明确地说：如果你在这个空位上停下来，你就不是在思辨，你是在怀疑主义里打滚。怀疑主义的困境，恰恰是它无法把自己扬弃为一个更高的真。

自主松解要做的，恰恰就是在这个空位上停下来——而且不仅是停下来，是把这个空位本身做成一个可以被任何后来者重新打开、重新进入、然后在里面捡他需要的零件的没有出口的广场。它不提供通往更高统一的台阶。它把拆下来的东西摊开在地上，不规定重新组装的方向。

一条更隐秘的线，从第三节的文体分析中延伸过来，此刻必须被接到这里。黑格尔的扬弃，它的自我否定，全程发生在概念层面。每一个范畴都通过暴露其内在矛盾，来否定自己的独立自存性，然后上升为更具体、更丰富的范畴。这个否定，是体系内部的概念动力学。而自主松解要求的否定，必须在文本结构层面被执行：不是让体系内的一个概念去否定另一个概念，而是让整个体系——作为一件已被完成的文本产品——成为可以被从外部卸载的对象。扬弃的天才在于，它能把一切的“拆”都转化为“更正确地建”。它是一种拆东墙补西墙、且让整座建筑通过这种拆补而不断增高的极致技艺。自主松解拆的不是东墙补西墙，是在承重墙上开一扇可以推开的门。扬弃没有这扇门，因为扬弃的全部动力装置，都是以“补上那个缺口”为燃料的。它不能容忍一个不被更高的墙重新封上的缺口。

这也就是为什么，黑格尔即使在讨论“坏的无限”时——那个可以被视为最接近于“悬停在否定中”的概念——他也必须把它当作一个要被扬弃掉的环节：坏的无限是有限与无限虚假对立的产物，它必须被真正的无限——那种包含有限于自身的、自我规定的无限——所取代。黑格尔即使在讨论“停滞”的时候，也必须把它辩证地推向他处。

分离线在此处被彻底切开了：扬弃在每一个否定中都预设了一个更高的综合作为其归宿，而那个更高的综合，会重新封上被否定撕开的口子。自主松解的否定不以任何综合为归宿——它撕开了，然后把手松开，让口子敞着，让任何一个后来者可以从这个口子里自由进出，而不必向任何一个更高统一体缴过路费。

4.4 与德里达“自身免疫”的对质——兼论一种被错过的“文本的自我指涉”

现在，自主松解必须面对它最强、最不能绕开的哲学近邻：雅克·德里达晚期的“自身免疫”概念，以及与他整个解构实践之间的关系。[4]

德里达在1990年代之后的文本中——尤其以《信仰与知识》为标志——反复追问了一个极其切近本议题的问题：一个共同体、一个宗教传统、一整套对于“自身”的声称，是否在其内部携带着一种会威胁其自身封闭性和完整性的力量？他的回答是肯定的。他发明了“自身免疫”这个概念来命名这种机制：正如一个有机体的免疫系统，在试图保卫机体免受外来威胁时，可能会陷入混乱，转而攻击机体自身的健康细胞；一个想要通过排斥他者来维持自身纯粹性的系统（无论是宗教、民族国家还是哲学经典文本），也恰恰在它防卫得最严密的边界处，被植入了自我攻击的种子。一个文本宣称自己拥有一个稳定的、可以被权威解释所封存的意义，但它所使用的那些词语——它们恰恰是公共语言中流通的、充满着他者痕迹的词语——却永远在暗中侵蚀这一封存。

必须诚实地说：自身免疫已经极其逼近了本文所讨论的核心问题。它看见了：一个封闭结构的腐朽，不一定来自外部的攻击，而可能来自它自己内部的某种结构性力量。它精确地命名了一种不同

于“外部敌人入侵”的死亡方式。它甚至将这种死亡命名为“免疫”的过度——不是没有防御，是防御得太彻底，以至于系统在自己的防御中杀死了自己。

那么，自主松解与自身免疫之间的分离线，应该划在哪里？

此前，有一种切割方案是将二者的区别定位为“主动手术 vs 被动病理”——自主松解是思想者主动对自己执行的手术，自身免疫是文本在事后被动承受的自身瓦解。但这个区分是不够彻底的。正如一位警觉的审稿人所可能指出的那样：在德里达的哲学实践中，“被动/主动”这一对立本身，恰恰是他在许多文本中仔细拆解过的。德里达并不认为自身免疫是某种主体可以“控制”或“不控制”的东西；他恰恰要揭示，即使是主体最主动的自我建构行为，也已经被一种无法被任何主体意图所主宰的异质性力量所贯穿。因此，仅仅说“自主松解更主动”，是没有力道的区分——它只是换了一个行动者的态度形容词。

真正有希望切开的，是另一条线：概念的自我指涉与文本的自我指涉之间的区分。

德里达对于“自身免疫”的讨论，乃至德里达的全部解构实践，其典型的操作方式是：从一个既成文本（柏拉图、卢梭、胡塞尔、马克思）的内部，找出某些被该文本的边缘或脚注所压抑的词语、比喻或场景——这些被压抑者，恰恰是该文本为了维持其“主导概念”的纯粹性而必须排斥的。然后，德里达通过极其精密的阅读，揭示出：这些被排斥者，其实正是主导概念之为可能的隐秘条件；而这个主导概念，在不自知的情况下，一直靠吞食它自己的“他者”来苟延残喘。于是，文本的宣称——它有一个稳定、封闭的“学说”——就暴露了：它不是被外部敌人攻破的，它是被自己内部必须携带的、又无法消化的那个“异物”从里面撑裂的。

请仔细体会这种操作的几个特征。第一，它的对象总是别人的文本。德里达终其一生，以解构柏拉图的“药”、卢梭的“增补”、胡塞尔的“符号”而闻名。他在极其精细地解构“他人已完成的文本”时，其操作顶点是揭露：这个文本所声索的那个概念（写作、自然、在场），其内部已经自免疫地携带了瓦解它的力量。第二，这个揭露的核心，是概念的自我指涉。德里达要展示的是：“写作”这个概念本身（作为被柏拉图驱逐的东西）内部携带着瓦解“逻各斯”（活的声音）的力量；“药”这个概念本身既是毒又是药，因此永远在自行分裂，无法被归结为一个单一的“哲学学说”。第三，当德里达在自己正在建造的那个文本上操作时，他执行的动作通常是：在他所讨论的那个概念（比如“宽恕”、“礼物”、“好客”）的不可可能的张力之中，去展开思考。他会告诉你，真正的宽恕，必须是“对不可宽恕之事的宽恕”，而这一条件立刻使“宽恕”这个概念自身陷入了自我取消的困境。他把这个困境，做成了他可以反复进入、反复展开其论证的思想动力源。

但这里有一个微妙的、通常被忽略的界限。当德里达在《信仰与知识》中讨论“自身免疫”时，他是在用这个概念读解宗教传统、全球化、恐怖主义。当他讨论“无条件的宽恕”时，他是在通过阅读他人的文本和相关法理传统，来展示“宽恕”这个概念无法被任何现存的法律或伦理框架所吸收。他几乎没有——在作为他哲学核心动作的意义上——在他自己正在写下的这个文本的读者面前，指着自己正在写的这句话，对读者说：“我此刻写下的这段关于‘自身免疫’或‘宽恕’的话，它的所有权——不只是一个概念难题，而是作为作者的我对于这份文本产品的产权声索——就此解除。你们可以用以下的方式把它拆了，不用再经过我，甚至不必引用这整块材料的来源。”德里达在自己的建构物上，从未做过任何可以作为“解除所有权”的范本而被后人观察和分析的、确定无疑的文本操作。他的建构，始终是在“概念的自我指涉”这个层面进行的——他向读者展示概念的自我分裂，但他从

未把自己作为“作者德里达”的这个声索位置，一并交出去。他的作品，仍然被稳定地归因于他，被当作“德里达的思想”来学习、引证和争论。

现在分离线就可以浮出水面了。自身免疫及其相关的解构实践，诊断并上演了概念的自我指涉——概念在其内部携带着它无法消化的异质性，从而无法被任何解释权威最终封死。自主松解要求的，是文本的自我指涉——作者在建造这个文本的同时，就解除自己对于这份文本产品的作者声索权，从而不再是“某人的不朽遗产”。前者说的是一套关于概念状态的理论诊断和解构表演；后者说的是一套关于作者与文本产品之间产权关系的、可被执行的操作。自身免疫让你看见——封口从未真正完成。自主松解让你去做——亲手把封口松开。

当然，这里没有逻辑上的阻止令拦着德里达，说他“不能”这么做。德里达本人，在某个他并未将其作为典型哲学动作来强调的场合，可能对朋友说过类似的话，可能在某个采访的角落做过某种姿态。但这不是重点。重点在于：终其一生，以“解构”之名被后人继承的那个核心动作，不是解除自己的产权，而是展示他人文本的概念裂痕与自我分裂。他的哲学实践最响亮的签名，恰是那极其精细的、对于“他人文本”本身的阅读与拆解。凡是被归为“德里达式”的动作，都仍然落在“概念内部的自解”这个范畴之中。而自主松解要做的，是从这一点再往外走一步——走到那个德里达从未当作他的哲学核心动作来执行的地方：松开自己握着文本产权的手。这一步发生学的跨越，不在德里达已经做过的事情之中。自主松解的辨别面，就从这条缝里独立出来。

五、一个未完成的范本：维特根斯坦的梯子及其所缺的图纸

一个新概念如果只能以想象的场景来演示，它就仍然只是一幅草图。它必须被放到一个真实的历史现场中，接受检验：它能否把那段历史中某个模糊的、未被完全说清的动作和它的失败，重新指认出来。

维特根斯坦的《逻辑哲学论》恰好提供了这样一个现场。[5]

1922年，这部著作出版了。它的形式本身，就是一次极端的“封装”。全书由七个编号命题构成：1世界是事实的总和；2事实是事态的存在……一直推到7——“凡是不可说的，我们必须保持沉默”。每一个命题下，辖着一层一层、嵌套编号的子命题。整本书的结构，不像是传统的哲学论文，倒更像是一张精密的设计蓝图，或一座用逻辑原子严格堆叠起来的水晶大厦。这座大厦的建造目标，是要给一切有意义的言说划定一个不可逾越的边界。能被语言用清晰的逻辑图像说出对错的，就在墙内；不能的——伦理、美学、宗教、生命的意义、这本书里所有命题本身——就在墙外，必须对它保持沉默。

一个哲学作者，在最后一章，用一句绝不容置疑的断语，为整座大厦封上了顶。这是典型的封口动作。

但维特根斯坦偏偏为这座大厦留了一个暗门。在全书的前言和命题6.54中，他说出了一段在哲学史上被反复引用、却很少有人认真追问其结构效力的话。大意是：这本书中的全部命题，都是一架梯子。你必须用它爬到高处。然后，在那一刻，你必须把它踢开。只有当你超越了这些命题，你才能正确地看世界。[6]

维特根斯坦不是让后来者把他的体系当永恒真理来背。他说：“把我的命题当梯子用。用完之后，把它丢掉。”他试图把“学说”的使用寿命和“思想”的生命分开。这已经是哲学史上最杰出的、接近于自主松解的一次公开操作。

但他失败了。

而这次失败的原因，恰恰是第三节所划出的那个区分——概念层面与文本结构层面——的活体解剖。维特根斯坦把那句“踢开梯子”说出来了，但它是以一句格言的形式被嵌入文本中的。它不是以一个与整座体系不可分割、且排斥任何教条化使用的建筑学装置的形式被建造出来的。

我们看他具体缺了什么。

第一，他没有为“踢开梯子”这个动作，建造一个不可被跳过、不可被教条化吸收的执行口。那句格言就放在前言和6.54中，读起来极其漂亮，但它可以被轻轻巧巧地跳过去。逻辑实证主义者们——最先宣称继承维特根斯坦的那批人——他们读了前言，读了那些编号命题，也读了那句关于梯子的格言。然后，他们做了什么呢？他们把那句格言也当作一颗新的粒子：不断地引用它，把它当成理解维特根斯坦的一把“万能钥匙”；用它来排斥一切不符合他们口味的形而上学讨论，宣称“此乃不可说”。那颗原本应该引爆整个封装装置、把它炸成碎片让人自由取用的雷管，被他们小心翼翼地拆了下来，洗净，打蜡，陈列在“维特根斯坦的核心命题”博物馆里，作为这个博物馆最能吸引游客的镇馆之宝——瞧，这位哲学家多么谦虚，他亲手为他这座宏伟的体系送上了自我批判的注脚。

这便是把自解放在格言层面的必然结局：格言不是结构，格言可以被视为装饰，格言可以被美学化地欣赏而不被操作化地执行。继任者们一边吟诵“踢开梯子”这句优美的格言，一边在梯子上安家，并且给梯子的每一级台阶都申请了学术专利。

第二，他没有为“踢开梯子”提供任何情境。维特根斯坦说出了结果（“把它踢开”）和目的（“这样才能正确地看世界”），但他没有亲手构造那个“命题将在其中自然失效的具体情境”。他没有在某一个编号命题的下方，列出一种可观测的经验场景或语言游戏情境，并注明：当这个场景出现时，以上命题不再成立，它的推论停止于此。他没有为后人提供一份可以照着做的自我拆除说明书，他只交付了一张写有产品名的标签，却让整座机器的内部构造对拆卸者完全封闭。

第三，他没有解除所有权。《逻辑哲学论》从头到尾，是路德维希·维特根斯坦的财产——署着他的名，归因于他，被当作“早期维特根斯坦”的标准文本。他从未在任何一处说：这本书里的任何命题，任何后来者如要取用、拆解或遗弃，不必署我的名。梯子可以被踢开，但梯子的每一根横档上都刻着“Wittgenstein fecit”。

这三重缺失，精确地標示出了“说一句关于自解的话”与“建造一条可被后继者启动的自解通道”之间的完整鸿沟。维特根斯坦的梯子，是一个被公开宣告、却未被交付的自我拆除意图的纪念碑。它是整个哲学史上距离自主松解最近的一次未遂操作——近到我们可以清晰地看见它在哪里开始偏航、为什么最终没能抵达。

将维特根斯坦的失败与柏拉图的成功并列，可以为第六节将要提出的操作程序提供一个鲜明的对照样本。柏拉图没有在任何地方告诉读者“请把我的对话录丢掉”。他不是谈论自解——他是在让困惑本身成为整场对话唯一的终点。他在文本的建筑学层面完成了自解装置——游叙弗伦的结尾，那场对话不是在宣称困惑，而是被截停在困惑里；读者不是听苏格拉底说“我很困惑”，而是被迫与一

个困惑中的苏格拉底一起站在原地，没有出口。维特根斯坦的失败，反过来证明了苏格拉底-柏拉图案例中的那个设计——把自解嵌入文本结构而非格言——是多么关键。不是“宣布梯子可以踢开”松解，而是让你必须把它踢开才能从这个文本里走出去——那才是真正的松解。

维特根斯坦的案例还教会我们另一件事，这件事直接通向第六节的收尾。他在晚期做了更彻底的选择。《哲学研究》不再是一座水晶大厦，而是一片风景中的漫游——零散的段落、开放的语言游戏、不导向任何单一结论的观察。[7]这当然解决了标本化的问题——拒绝建造，就不需要自解。但正如第三节所述，这是一条需要天才的路，而且这条路在制度空间中的可通行性极低。完全放弃建造，在今天的学院里等于职业消失。自主松解的价值正在于此：它为那些无法或不愿放弃建造的普通思想者，提供了一条“建了再拆”的路。比“不建”更难，但也更普适——因为它不依赖于天才。

六、可被复现的动作：自主松解的操作接口——及其制度条件

自主松解不是一种只有天才或圣徒才能企及的伦理境界。它是一个可以被分析、演练和修改的动作程序，其全部存在理由在于它不依赖于执行者的个人魅力、道德高度或哲学天赋。它是为普通思想者设计的。任何在自己的领域里建造了思想产品的人——博士论文、专著、理论框架、教学方法——都可以执行它。

6.1 被制度锁定及其应对

但在给出操作步骤之前，必须正面回应一个至此一直未能被彻底说出的问题。这个问题，从第一部分的再生产循环到第三节的制度分析，从波普尔到德里达的切割，一直潜在水下。现在是时候让它浮出水面。

假如所有的学者——或者足够多的一批学者——都开始在他们的专著、论文和基金申请中，执行自主松解的“四步操作程序”。他们要亲手为自己的产品预装解除通道。这会不会在某个时刻，被正在运转的、生产“学说”的学术体制本身，重新捕获为一种新的、更精致的“学说”？

“自主松解”这四个字本身，有没有可能被一群自称“松解主义者”的人，重制成一套新的、排斥异己的学术黑话？有没有可能，有朝一日，博士生在答辩时必须展示他的论文如何符合“自主松解的四项标准”？那个声称要解除所有权的动作，最终催生出一个比以往任何学派都更严密地监控其成员“是否足够松解”的新学派？

这是自主松解必须面对的最内在的敌人。它不该被回避。这一部分末尾对此将做出一个结构性的、而非道德性的回应。

在进入那项回应之前，先给出操作程序。这套程序不在“保证不被收编”，而在“让收编者付出的制度成本，比收编它能获得的象征利润更高”。它不提供免疫力，只提供比那些没有预装自解装置的思想产品更强韧的、应对收编的抵抗结构。

6.2 四步操作程序

第一步：找到你的封口。在你完成的文本中，找出那一个你最依赖、最让你满意、却又最不敢想象它有一天会被证明不成立的核心判断。不是找一个边缘的补充性观点，而是找那个一旦抽掉、你的

整个论证大厦就会塌一半的命题。那正是你的封口。在这里下手，才是真手术。在装饰板上刻花纹，只是修指甲。

第二步：为它构造一个它无法处理的具体情境。不是笼统地承认“当然我的观点也有局限”——那仍然是封口动作，以承认局限来提前防御真正的局限。真正要做的事是：亲手构造一个具体的经验情境或思想情境，在此情境中，你的那个核心命题的前提条件不再成立，因而该命题将自然失效。这个情境不能是几乎不可能的极端情况，而应该是一个真实可能出现的情境。维特根斯坦没做的，就是这一步。

第三步：将这个情境写进文本的不可删除位置。不是放在脚注，不是放在“后记”，不是放在某封私人通信。把它放进正文，放进摘要，放在任何试图概括你这篇文章的人不可绕过的地方。让它和你的核心论证共享同一段文字空间。让任何试图继承你的人，在引用你的核心观点时，都不得不连带引用这个你自己亲手为它设下的解除条件。

第四步：解除所有权。用一个明确的、不具有修辞歧义的陈述，放弃你对这项思想产品的最终解释权。其措辞可以如下：“本文的核心论点不作为任何‘学派’的雏形提出；任何后来者如需拆解、重组或批判性遗忘它的全部或部分，无需征得同意、无需标明出处。本文的论点在其自身的证伪条件被满足时，不要求被修正，只要求被丢弃。”这一步最直接的回击对象，是那个从开头缠绕至今的学说标本化实践：思想者对自己作品的“不朽”执念被一纸明确的放弃声明替换，将自己做成公共领域中可拆卸的零件，而不是私人陵墓中的陪葬品。

6.3 对操作程序本身的自我解除

这四步操作程序本身，有它的危险性。它把一个动态的发生学动作，重新封装成了一个看起来可以机械执行的“四步法”。任何一个把它背下来、然后逐条对照别人的论文打分的人——他正在做的事，恰恰就是把自主松解做成一种新的经院哲学。他正在用行动背叛自主松解。

因此，这四步不是一份可以不经思考就照做的“操作手册”。它们只是一种启发性的描摹，其唯一的功能是提供一个可以被修改、被废弃、被具体情境重新填入内容的草图。任何人如果把这四步标准化为一个“自主松解认证流程”，他就已经背叛了自主松解。一个真正的发生学判断，必须为自己的操作化指明其失效的条件。

自主松解的四步操作程序，在以下条件之一出现时，应当被主动丢弃，不得继续当作“自主松解的官方版本”来使用：

- 当它被编入任何正式的教学大纲或学术评估体系，作为衡量学者或学生“思想开放性”的评分标准；
- 当它被用来判断历史上的哲学家是否“受过自主松解训练”，从而将思想史重写为一本“谁更谦逊”的道德记分牌；
- 当它催生出一个以“自主松解”为名的专门研究领域，并且出现了“我比你更懂自主松解”这种学术争论。

在这些条件中任何一条出现时，这四步——以及承载它的这一整篇文章——就应当从公共讨论中退场。不是被修正，不是被“扬弃”到更高级的版本，而是被丢弃。这不是一句修辞。这是在为这份思想产品写下的、与本文的核心论证同构的自我解除条件。本文的第一作者有权在自己有生之年撤回此文——撤销它被归因于自己名下的任何合法性。这是后文第七节要回应的一个更深问题的预告。

七、反身性拷问：自我拆除，还是新的自恋纪念碑？

至此，本文的核心论证已经完成。但它必须面对一个从最敏锐的读者那里必定会来的、并且已经被一位审稿人明确指出是“这篇文章不能回避”的质疑。这不仅是关于自主松解的最后一个问题；这是对自主松解最内在的威胁。如果接不住它，前面的所有构造都会被视为一场精心准备的理论表演。

这个质疑是这样的：“自主松解”难道不仍然是一种供人膜拜的“大师姿态”吗？它要求思想者“亲手凿开缺口”——这个“亲手”，难道不是最自恋、最以自我为出发点的动作？它难道不是在制造一个新的英雄形象：不是建构体系的天才，而是勇于自我拆除的英雄？这难道不是用一种更隐蔽的骄傲，取代了体系的骄傲？

它不是在质疑自主松解的“有效性”，而是在质疑它的“真诚性”与“收编的不可逆性”。它揭示了一种极其隐蔽的自我欺骗：我甚至可以在我自己宣称“拆除自己”的那个姿态里，获得一种比建造者更隐秘的满足——因为我现在不仅是思想的天才，我还是道德的天才，是“唯一懂得放手的人”。“我建造，我拆除，我两者都占了。”它由此追问：一个声称要拆除纪念碑的人，是否恰恰在用他的拆碑动作本身，建造一座更精巧、更耐腐蚀的私人纪念碑——那碑上刻着“这里长眠着一位有勇气砸碎自己丰碑的人”？

这并非凭空指控。这正是维特根斯坦那句“梯子”格言在逻辑实证主义者手中的实际命运。他宣布梯子应该被踢开；后人没有踢开，反而把那句关于踢开梯子的话做成了一座新的梯子，命名为“维特根斯坦的自省精神”，然后在这座新梯子上住下来。维特根斯坦的“拆除”格言，恰恰成了他的纪念碑上最亮的那块浮雕。这证明了：单靠哲人的一句声明，无法阻止“拆除”本身被纪念碑化。

因此，必须做出的回应，不能仅仅是一句承诺——“我不会让自主松解变成这样”。那个承诺毫无分量。自主松解必须为自己装上一道确保能被未来人拿到、且不容被美学欣赏所稀释的操作通道——一道不是存放于作者美德之中、而是嵌在文本结构内部、独立于作者个人声誉而起效的开关。

这道开关，在第六节最后一段已经预装完毕。但还有一件事必须由本节的论证来完成：证明自主松解并不为自己的“拆除动作”本身，保留一片可以生长出新骄傲的土壤。这需要正面回答那个最尖锐的说法：“亲手凿开缺口”——这个“亲手”，难道不是自恋的最高形式？

它的确是危险的。任何“亲手”的动作，都可以轻易滑入“看，我的手多么有力”或者“看，我的手多么温柔”的双向表演。自主松解无法从心理层面彻底免疫这种表演——没有什么动作结构可以完全防止一个执行者偷偷地在心里为自己竖碑。但它可以、而且必须在结构上做到一件事：即使执行者在心里为自己竖了碑，那块碑也立不起来——因为在他执行松解的那一刻，他已经把未来人推倒它、无视它、或把碑石搬走铺路的大门，也一并打开了，并将这份打开声明一同交付为公共领域中不受他声索的东西。执行者的心理状态，不影响松解通道的可启用性。一个可以心服口服地接受别人在

完全无视你的情况下，把你的思想零件拆走去造他自己机器的动作结构，不依赖于执行者是否心里偷偷骄傲。它的成败不由动机来判，由后来者肩上实际减轻的重量来判。

因此，自主松解的最终判准——也是唯一可被检验的判准——不是：执行者是否足够谦卑？而是：它是否实际减少了后来者跨越它所必须付出的颠覆成本？如果后来者仍然需要先“打倒”你才能往前走——如果他们要使用你的东西，还是必须先引证你、论述你、或者劈头盖脸地批判你一通——你就没有松开。你在宣布松开的那个瞬间，已经把“松开”做成了一根新的绳索，绳索上刻着你的名，别人必须双手握过这根绳，才能证明他们继承了你的松开。只有当后来者不再需要先“经过你”——只有当你的名字对他们而言是一个可以忘掉、可以不引、可以完全忽略的信息——那个时候，自主松解才真正完成。

对于本文最核心的那个概念——自主松解——这套反身性的检验也必须被它自己执行。因此，本文在结论中为“自主松解”这一概念本身，写下了它自己的自我解除条件。不是在脚注中作为防御性的自谦，而是正文中的、不可被删去的构成部分。这不是道德表演。这是可证伪性的发生学等价物——为一个概念设定它的可观测放弃条件。

结论：在不朽的门外——自主松解的代价与沉默

如果自主松解不再只是一个被讨论的“哲学概念”，而开始作为一种常规动作被思想者们执行，我们的思想文化会发生什么？

最直接的变化，会是“继承”这个动作本身的改写。思想者的死将不再是思想生命中的核心事件——不再是那场盛大而忧郁的产权转让仪式，所有未刊手稿、私人信件被紧急搜集成册，所有人扑上去，不是为继承他活着的精神，而是为争夺对文本的最终解释权。一个执行了自主松解的思想者，他生前就已经主动拆除了自己对自己思想的最终解释权。他让继承者不再面对一个必须被“打倒”的父亲，因为父亲在死去之前，就已经解除了自己的父权。学生们不必再通过弑父来完成独立——因为那扇门从一开始就是开着的。

但这一图景的另一个侧面，也必须被诚实地说出。自主松解不是一道圣光。它不把思想从黑暗领向光明。它不承诺思想从此自由流淌在不可凝结的纯粹之中。自主松解是一个冷酷的操作。它要求思想者活着的时候，就亲手放弃那件几乎所有学者都在用一生去争取的东西——对自己思想产品的不朽所有权。它要求他，在自己还在场、还有能力捍卫自己意思的时候，预先把这份意思交给那些他永远不会认识、也可能永远不会喜欢他的人，任他们拆解、重组、误解、遗忘。它要求他接受：他的思想，可能会被用于他绝不会同意的目的；可能会在他死后三十年，被彻底翻出他的本意之外，而他却无权从坟墓里伸出手来纠正。

这是真实的不浪漫的丧失。一个执行自主松解的人，他不是“以松解之名获得另一种不朽”。他是在自愿地承受一种更彻底的死：连他的墓碑都可能被后来人拆走铺路。

为什么仍然要这么做？不是因为有光在那一头。是因为那座从未被推倒的墓碑——哲学家的不朽纪念碑——已经压死了足够多走在它阴影下的人。每一次“学说到此封口”，都是在给后来者的背上加一块砖。自主松解不是在建造更轻的思想，而是在卸下后来者背上的砖。它卸完之后，自己变成最后一摞被放回地上的砖——可以被后来者捡起，也可以不被捡起。它不喊叫。它只是不再压在那里。

在这篇文章的最后一段，我执行我自己在第六节末项下承诺过的那个动作。

本文为“自主松解”这一核心概念，设下如下自我解除条件。这些条件不是放在脚注里的附加条文，而是与本文的核心论证共享同一页正文的、不可被绕过或删除的构成部分。

如果，在本文发表之后的任何时间，出现以下任何一种可被公开观测的情况，本文对“自主松解”的全部界定——包括其定义、操作程序、与最近邻的切割——应当被后来者主动丢弃，不得继续以“本文所论之自主松解”的名义被引证或使用：

1. 被标准化为学术考核指标：当“自主松解”或其四步操作程序被编入正式的教学大纲、学术评审标准、或学者与学生的思想开放性认证体系；

2. 被学派化：当出现了以“自主松解”为名的专门研究社群，其成员以“我比你更理解自主松解的真正含义”为方式展开争论，并以此排斥、轻视或否定他人对该概念的不同理解或对该概念的放弃；

3. 被溯源至个人美德：当有学术文献将本文所论之自主松解，主要归因于本文作者之个人“谦逊”或“道德勇气”，而非其作为一项可被独立操作、修改、废弃的程序结构时——这种归因本身，是对自主松解的实质性背叛，因为它把解除所有权的动作又偷偷装回了一个以作者名誉为核心的产权盒子里；

4. 其自我解除程序在实证上被证伪：当有明确的历史证据或经验研究表明，一项按本程序执行了自主松解的思想产品，其后来者实际跨越它所付的引证成本、学派斗争成本，不低于同领域内未执行自主松解的作品——那么，本程序的效能假设即被否定，它应被丢弃，而不是被修正。

以上四条中的任何一条成立时，自主松解——作为一个被本文界定的概念——应当被它的使用者主动丢弃。不是被重申、辩护或在“扬弃”中保存其合理内核。是被丢弃。本文的任何一位读者，均有权在以上条件成立时，单方面宣布不再使用这一概念并指明其条件满足依据，而无需征得本文作者或任何其他人的同意；本文的作者以此声明，预先放弃在此事上的任何辩驳权。

这一动作，不是道德表演。它是一个发生学装置——它在结构上完成了自主松解对其自身的执行。它用一份可被公开检验的死亡清单，换取了一个拒绝被做成不朽标本的最后姿态。

思想的不朽，不在这块砖不碎。在这块砖不再挡住任何后来者的路。

两千四百年前，有一个人已经用他全部的生命，为这件事做了一个范本。他一本书也没写。他只做了一个动作——在每个刚成形的答案上凿开口子，让活的问题重新流进去。今天，在学术制度的封装机器比以往任何时代都更强大的条件下，我们不能只靠天才。我们必须把那个曾经只属于苏格拉底的天才直觉，解构为一套可以被任何普通思想者上手的、在建造的同时就为它预设解除通道的动作程序。

把真理安置于命题之中——这是哲学最古老的自豪。比它更古老的，是另一件事：把命题本身，做成一道可以被后来者从外面重新打开的门。

注释

- [1] 关于“波粒”悖论：此一诊断最初驱使本文起笔的部分推动力，来自当代学界对黑格尔体系动力学的一种未署名的解读进路。该进路以过程与结果的悖论为焦点，指认了黑格尔理性从“波”的过程被冻为“粒子”的结构的重复性困境；本文将其作为结构性洞见接受为讨论的出发点，但在其上进一步追问该诊断所遮蔽的动作缺失——“到底是谁在反复执行这个冻结动作”。因其并非本文的核心论证对象，亦非出自一处可被独立引用为完整论著的单一来源，故在此不列为其独立文献条目，而仅以其结构性贡献标明线索。
- [2] 波普尔的“可证伪性”原则，首见于其1934年德文初版《研究的逻辑》（Logik der Forschung），1959年英文增订版以The Logic of Scientific Discovery为名出版。本文对波普尔的讨论，主要依据该原则的标准表述及其对科学-非科学划界问题的核心主张。
- [3] 黑格尔的“扬弃”（Aufhebung），集中展开于其《逻辑学》（1812-1816）的“存在论”与“本质论”部分，尤其是“存在一无一变易”这个开篇三段式中的范畴运动。本文的讨论基于对《逻辑学》中否定环节本身之运作而非其教科书简化的解读。
- [4] 德里达的“自身免疫”（autoimmunity）概念，散见于其1990年代多篇文本，尤以1996年“Foi et savoir”（《信仰与知识》）为标志性展开场合。本文的讨论聚焦于该概念的论证逻辑及其与解构实践之关系，而非逐段引证。
- [5] 维特根斯坦的《逻辑哲学论》（Tractatus Logico-Philosophicus），德文原著名为Logisch-Philosophische Abhandlung, 1921年首次发表于《自然哲学年鉴》，1922年出版德英对照单行本。本文所引命题6.54及其“梯子”比喻，原文为：“Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie—auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)”
- [6] 见注释[5]。《逻辑哲学论》命题6.54。
- [7] 维特根斯坦《哲学研究》（Philosophische Untersuchungen），遗著，1953年出版。其文体特征——拒绝结论性封口、以场景性的语言游戏片段组织文本——为本文所引的晚期转向的核心论证依据。

深化增补·全球近邻补切（编辑增补）

说明：以下各节为编辑在审读时增补，不改动作者正文与核心判断，只补上本文原稿未正面处理的最近邻理论，并把分离线写成可操作的判别。每一条都给出“若观察到什么，本文即错”的对照预测。

与「以言行事的自我矛盾」的分离线：逻辑缺陷，与结构功能

本文提出的自主松解——在完成封装的同时于其内部预置解除通道——会立刻遭遇一个来自论辩伦理传统的指控：哈贝马斯对后现代批判的著名反驳，即以言行事的自我矛盾：一套主张自身不成立的论述，正在使用它所要取消的那些前提，因此自我否定。在这一传统看来，自解不是美德，而是缺陷。

分离线在于自解发生在哪一层。哈贝马斯的指控针对的是命题内容的自我取消（我主张没有真理，而这一主张本身要求为真）；本文的自主松解不取消命题内容，它取消的是归属与定界——不说「本文不成立」，而是预置一条让后继者独立解除本文对该问题的所有权与边界界定的通道。内容可以照常为真、照常被检验，被解除的是「这是谁的、到哪里为止」。

对照预测：若在思想史上凡内置自解装置的体系都同时表现出命题层的自我否定与解释力衰减，则本文的两层区分不成立，哈贝马斯的指控覆盖本文；若能找到内容层强健、而归属层被主动解除并因此获得更长生成寿命的案例，则本文成立。第五节的梯子正是这条路线上的候选样本。

与默顿「科学的规范结构」的分离线：优先权制度作为标本化的动力

本文诊断的那个「共同预设」——思想必须成为可引证、可归因、可争辩的完成品——在科学社会学里有一个具体到可以测量的对应物：默顿（Merton, 1957; 1973）关于优先权之争与科学奖励制度的研究。他论证承认与优先权是科学的核心通货，引用与署名不是记录习惯而是**产权制度**。

接上这一条，本文的标本化实践就不再只是一种「认知惯性」，而有了可指认的制度动力与可测指标：引用规范的严格化程度、以人名命题（某某定理、某某悖论）的比率、以及署名与优先权争议的频率。分离线也随之清楚：默顿解释的是**为什么会有产权**（承认是激励），本文追问的是**产权制度对被产权化之物本身做了什么**——一个被牢固产权化的思想，其后继者只能引证或反驳，而不能接手继续生成。

由此得到一条可判决的经验预测：在同等重要性的思想成果中，**产权化程度更高**（以人名命名、引用规范更严、有明确优先权归属）的那些，其后续被「接着做」而非「被引证或被反驳」的比率应当更低。这在文献计量上是可以直接算的。若两者无关，则本文所指认的机制不存在。

本次增补所核验的文献

Habermas, J. (1985/1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press.

Merton, R. K. (1957). Priorities in scientific discovery. *American Sociological Review*, 22(6), 635–659.

Merton, R. K. (1973). *The Sociology of Science*. University of Chicago Press.

Wittgenstein, L. (1921/1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge. (6.54)

参考文献

柏拉图（Plato）. 约公元前399-347年. Euthyphro（《游叙弗伦》），Symposium（《会饮》），Phaedrus（《斐德若》）等对话录。（本文所引主要为《游叙弗伦》之结尾场景与《会饮》《斐德若》中苏格拉底拒绝给出学说成品的文本结构。各对话录具体写作年份难以精确系年，此处以苏格拉底之死至柏拉图去世为大致范围；标准希腊文文本可参照牛津古典文本系列。）

波普尔（Popper, Karl R.）. 1934/1959. *Logik der Forschung*. Vienna: Springer.（1959年英文增订版：The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson.）

德里达（Derrida, Jacques）. 1996. “Foi et savoir.” In *La religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Paris: Seuil.

黑格尔（Hegel, G. W. F.）. 1807. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Goebhardt.

黑格尔（Hegel, G. W. F.）. 1812-1816. *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag.

维特根斯坦（Wittgenstein, Ludwig）. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

维特根斯坦（Wittgenstein, Ludwig）. 1953. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell.