



张其成 陈家琪 著

形而上学的巴比伦塔

——论语言的空间与自我的限度

形而上学的巴比伦塔

——论语言的空间与自我的限度

张志扬 陈家琪 著

华中理工大学出版社

内 容 简 介

本书系西方哲学、语言哲学的学术专著。作者试图通过解构形而上学的巴比伦塔把词语从传统的规定性中解放出来,使其更接近于我们的生活世界。为此,本书的材料新颖,内容丰富,语言极有个性,充分展开同西方世界哲学界的直接对话。

本书是国家社会科学“七五”重点研究课题的一个总结,具有深刻的哲学思辨性及较高的学术水平。不仅适合有关专业人员,相信广大研究生、大学生也会有兴趣。

形而上学的巴比伦塔

——论语言的空间与自我的限度

张志扬 陈家琪 著

责任编辑 杨 鸥

*

华中理工大学出版社出版发行

(武昌 喻家山)邮码 430074

新华书店湖北发行所经销

石首市第二印刷厂印刷

*

开本:850×1168 1/32 印张:9.25 字数:221 000

1994年1月第1版 1994年1月第1次印刷

印数:1—1 000

ISBN 7-5609-0886-1/B·13

定价:6.90元

(鄂)新登字第 10 号

序

西方哲学研究的当代视野

张世英

陈家琪、张志扬同志所著《形而上学的巴比伦塔——论语言的空间与自我的限度》一书，是国家社会科学“七五”重点研究课题，内容和书名反复讨论多次，仅提纲的修改就不下五次，在北京、武汉等地曾邀请有关专家学者开过几次讨论会。

这本书不能仅仅看作是一般的、评介性的学术专著，它不是简单地对各派学说的对错、长短提供论证，而是为这些学说、思想何以会如此这般地向我们呈现提供存在的和语言的描述，它已深入到了作者自己的灵魂深处。也就因为这个缘故，两位作者在本书上下两篇中表现了各自的特点。上篇基本上走的是从人的存在(existence)哲学到存在论的探究(ontological investigation)的路子，实际上是从萨特的存在主义退回到胡塞尔的现象学，再进至海德格尔的基本存在论。下篇则侧重于“本体”、“主体”、“存在”的词性分析，希望通过这种分析来开掘“语言因子”间无目的、无止境的

意义关系,从而“解构”传统哲学家们在“本体”、“主体”、“存在”之上所建立的实体性的或思想性的同一性。上下两篇乃是从不同角度对同一思路的同时逼进,其中重复与冲突之处在所难免,不过哲学向我们(to us)和为我们(for us)而存在的基础对每个人来说本来并不相同,每个人也只能在自身有限的范围内展开自己的认知活动。两位作者保留、甚至在某种程度上还突出了彼此间的差异,这正说明他们想通过自己的研究提供不同的可能或视角,这倒也合乎西方“后现代”状态下的哲学精神。许多后现代主义者批评传统形而上学抹煞或贬低差异性,执著于最高普遍性和强求同一性的思想是一种与压迫、专制、统治相联系的“主人话语”,不是没有道理的。

不过两位作者也有其共同之处,这就是他们都想超出表象进入思维,都想在各自的思维中敞开一种存在论或语言学的起源;他们都还企图从人的主题(subject)、从哲学的主体性(subjectivity)原则中“抽身”而出,走出西方近代哲学所确立的主体—理性—认识—反映—真理—主客统一的循环模式,使存在论问题、语言学问题从旧传统单一的认识问题、方法问题中“解放”出来。与此种意向相适应,语言的意义与世界的存在问题就不能只从“人”的使用工具和认识方法中寻找答案,而应该从“人”转移为语言和世界向人所呈现的结构与界限;正是此种结构与界限规定着我们人类认识的范围,而不是像康德那样从人、从主体方面去理解这种结构与界限。两位作者显然在力图为西方哲学的研究提供最新的当代的视野,这是本书的最有魅力、最富启发性之处。

西方当代哲学家们正从不同角度探讨主体和主体性问题。当一部分哲学家在谈论“人之死”、“主体之死”时,另一部分哲学家也正在探索一种重新理解主体的途径,例如有些人就比喻性地将社会结构看成是一架机器,机器的燃料来自于人,包括人的意向与行动,而语言只是输送燃料的通道,但这个通道却是有其自身流向而不以燃料输送者的意志为转移的通道。不管这类尝试的结果如何,

它至少说明近代以来的启蒙哲学从概念(如主体)、理论到方法都面临着根本性的挑战。

当西方哲学传统面临这种挑战时,我们该如何办?我们该如何实现我们自己的思维从传统走向现当代的转换?我们不能要求本书的两位作者对这样的问题作出裁决,但他们确实为我们展现了思索这些问题的当代视野和前景,至于在这一视野和前景中人们究竟能具体地“看”到些什么,那就要靠每个人自己的领会了。

是为序。

1993年5月9日于北大燕园

引 论

张志扬

我们不得不面对西方哲学史。

即使我们有能力拒绝它作为一种尺度，也没有理由拒绝它作为一种参照。

如果哲学就是追求归根到底的“同一性”，不管这“同一性”来自“本体”，还是来自“主体”，那么，这哲学就叫做“形而上学”。

至于其中达到“同一性”的途径或方式是否辩证法，丝毫不能改变其形而上学的根本性质。

在这个意义上，可以设想一幅西方哲学史的图画：

A. 前哲学期

B. 哲学期

a. 本体论（进入形而上学）

b. 主体论

c. 存在论

d. 语言论（超出形而上学）

C. 后哲学期

这幅图画当然不求完备，取舍也难免偶然性或随意性，其他人完全可以有另外的设想与取向。但有一个事实却像“显影”由暗到明地被经验直观着，那就是，哲学的中心愈来愈表层化、边缘化而

成为语言界面，以至谁都浮在语言的界面上失去了深宫世袭的王冠与权杖。

不用说，如此平面化的完成还只是观念上的，而平面化的趋势，毕竟在不断反省自己深度的前提而造成哲学形态向表层置换的显现中获得了。

现代语言哲学，相对传统的形而上学来看，语言不再作为传达语言之外的一个深度本质或本质意义的工具。

例如维特根斯坦，不管其哲学Ⅰ或哲学Ⅱ，一个共同点是决不在语言之外确认世界的本源。“我的语言的界限意味着我的世界的界限。”所不同的只在于，哲学Ⅰ认为语言的意义和可经验的世界有某种类似“图象”对应的关系，而哲学Ⅱ则认为语言的意义只在语言自身的类似“游戏”规则的使用中。

再如，法国的德利达和利奥塔，前者认为语言主要是“文字”或“原书写”(écriture)，像一个飘浮在无底棋盘上的棋子，每一步关联都被它无数可能的关联所“分延”而变成“在不在”的“踪迹”。后者认为语言的关联虽属必需，但非必然，因而语言的世界是一个“以无显无”的可能性世界。

我们暂且不去理睬这些语言平面化者的眼界有多大的真实性，反正它已经是一个“语言事件”摆在我们的面前，使我们有可能用它作为一种参照——注意是参照，不是尺度——回过头去看看传统的形而上学。至少有一点是确实的，那就是，它们在形态上都呈现出“本体—现象”的二元深度模式，即表层的现象总是深层的本体的显现而又不是本体自身，像浪花之于深流。

在显现与被显现的关系上，一部西方哲学史，似可冠之以“大现象学史”。

只是显现与被显现的两度层次上，是“有”，是“无”，是什么样的“有”，什么样的“无”，各不相同罢了。以此分门别类，流派擅迭。

有史之辨好的哲学史家，当然可以从诸流派的演进中“发现”时间的轨迹而串珠成线。最典型的是黑格尔的逻辑与历史的一致

所造成的“本体论—认识论—辩证法”的三位一体。

尽管它宏篇巨制，斧凿之痕仍比比皆是，使人既惊叹它的构造，也惊叹它的流产。

那么，换一种非史的散论方式如何？仅就一个一个的“论点”所敞开的“事端”，说到那儿算那儿。这反而需要勇气，因为个人有限的理智太易受“历史理性”的诱惑了，总以为智力和自觉意志的世界决不是偶然事件的牺牲品，而是应当显现在自知的概念的光辉中。^①

但有两种“自知的概念”。如果我们把纯粹主观的自知的概念，即我意识到的概念，姑且搁在一边，而只把概念的客观性当作一个事实接受下来，那么一种“自知的概念”是概念自知自己的客观性到这种程度，它就是事物之间的非如此不可的联系。这种“自知的概念”就叫普遍必然的绝对真理。

另一种“自知的概念”是概念自知自己的客观性到这种程度，它是事物之间的必需的联系。在某种角度或层次上它是这样的，在另种角度或层次上它是那样的，就是没有或否定自己是事物之间的唯一的非如此不可的必然联系，即自否定其联系的绝对性。

当我意识到第一种“自知的概念”时，我断言我是客观的，所以，“最客观的亦是最主观的”。黑格尔对他的理念辩证法说出了一句大实话。他说对了，因此他错了。

相反，当我意识到第二种“自知的概念”时，我才获得了事物联系的界面而有了可进可出的自由。当然，我得赶紧补充一句，这种自由也常常处在两难抉择的悖论中，与其说它是自由的危机，不如说它是自由的发端。

我大概只能循此而进入西方哲学史，为的是在现代语言哲学的反照中察看语言自身的敞开，即遮蔽并非是现代语言哲学的专利，只是讲究“自知的概念”的传统哲学尚未自知到语言的悖论乃

① 黑格尔·历史哲学·北京：商务印书馆，1956。

是我们生活其中又超然其外的世界的常态而已。

因此，形而上学史上那些作为经典流传的“概念”、“范畴”、“基本命题”，大概不会因它是经典、大家手笔而真的清澈透明到根底，九九归一。其中遗忘、丢失、信以为真的显露却是遮蔽，甚至显露成为双重遮蔽，是在表达式上就可以挑明它所隐含的语义悖论的，从而再直观形而上学自诩的同一性本源无非是一个空诺。

但或许这是一个徒劳。

即使任何东西都只能通过语言表达出来，或者说只能在语言中存在，我们并没有从本体的否定中获得肯定的结论：本体不存在。

因为既然语言具有显隐二重性，尤其显就是隐这样奇特的悖论性质，那么，无论在逻辑上或是在事实上，我们只能接受这样的自由：语言既不能证明语言之外有本体、主体、神，也不能证明语言之外没有本体、主体、神。换句话说，即便可以推翻形而上学的语言表达式，未必因此而能推翻形而上学本身。

或许我们就生活在这种可能性世界中。

它的后果如何，尚难逆料，但无疑它是语言带出的一道新启蒙的曙光。

我们被语言所置入的这种处境，好像在《圣经·旧约·创世纪》中早就有着它的语言原型：

第十一章

那时，天下人的口音言语，都是一样。他们在示拿地平原上，用砖、泥建造城和塔，要让塔顶通天，为了传扬他们的名，以此召聚天下。

耶和华得知，担心他们为所欲为，就打乱他们的口音，分隔他们的语言，使他们分散各地。由此得名“巴别”，意即“变乱”。

第二十八章

雅各出了别士巴向哈兰走去，直到太阳落土。他躺下枕着一块石头睡了，梦见一个梯子立在地上。梯子的头顶着天，有上帝的使者沿梯子上上下下。耶和華站在梯子上说：我是耶和華，你祖亞伯拉罕的上帝，也是以撒的上帝。我要将你現在所躺臥的地方賜給你和你的後裔。我與你同在。你無論往哪里去，我必保佑你，領你回歸這地，總不離棄你，直到我成全了向你所應許的。雅各醒了，敬畏戰栗，知道這是耶和華的殿，天國的門。他把所枕的石头立作柱子，澆上油，給這地取名為“伯特利”，意即“上帝之殿”。

“巴比倫塔”；“伯特利梯”。

《創世紀》幾乎在同一个中介符號上建立了不同的意義。前者以“實”指稱上帝與人的“對立”，它表現在語言的“分裂變亂”上；后者以“虛”顯示上帝與人的“和解”，它表現為“我與你同在”之祝福與祈禱的信諾。

前者倒掉了，即倒掉的是語言的人為性與實證性，也因此倒掉了人與上帝的對立；后者沒有倒掉，即沒有倒掉或倒不掉的語言的非人本性与非實在性，人只有在言不可言的悖論的語言之路上，走出人自身，去聽上帝之言，與上帝同在。

記住這兩個語言的神話，或許有用。

1993年1月於武漢

目 录

序——西方哲学研究的当代视野	张世英
引论	张志扬
上篇 存在 认识 表达	
——语言学转向中的主体性问题	陈家琪
第一章 问题的提出与展开	(3)
一、高尔吉亚：向语言的挑战和被语言所误导	(7)
二、普罗泰戈拉：对人的怀疑和被怀疑的人所取代	(11)
三、“何物存在”与“存在是什么”	(18)
第二章 存在(是)什么	(22)
一、存在：巴门尼德的“一”	(22)
二、是：柏拉图的“相”	(31)
三、什么：亚里士多德的“体”	(40)
第三章 认识(是)什么	(47)
一、什么：笛卡尔的心与物	(47)
二、是：康德的范畴与人格	(57)
三、认识：胡塞尔的超验主体性	(72)
第四章 表达(是)什么	(90)
一、谁表达？	(92)
二、表达什么？	(99)
三、表达是什么？	(110)

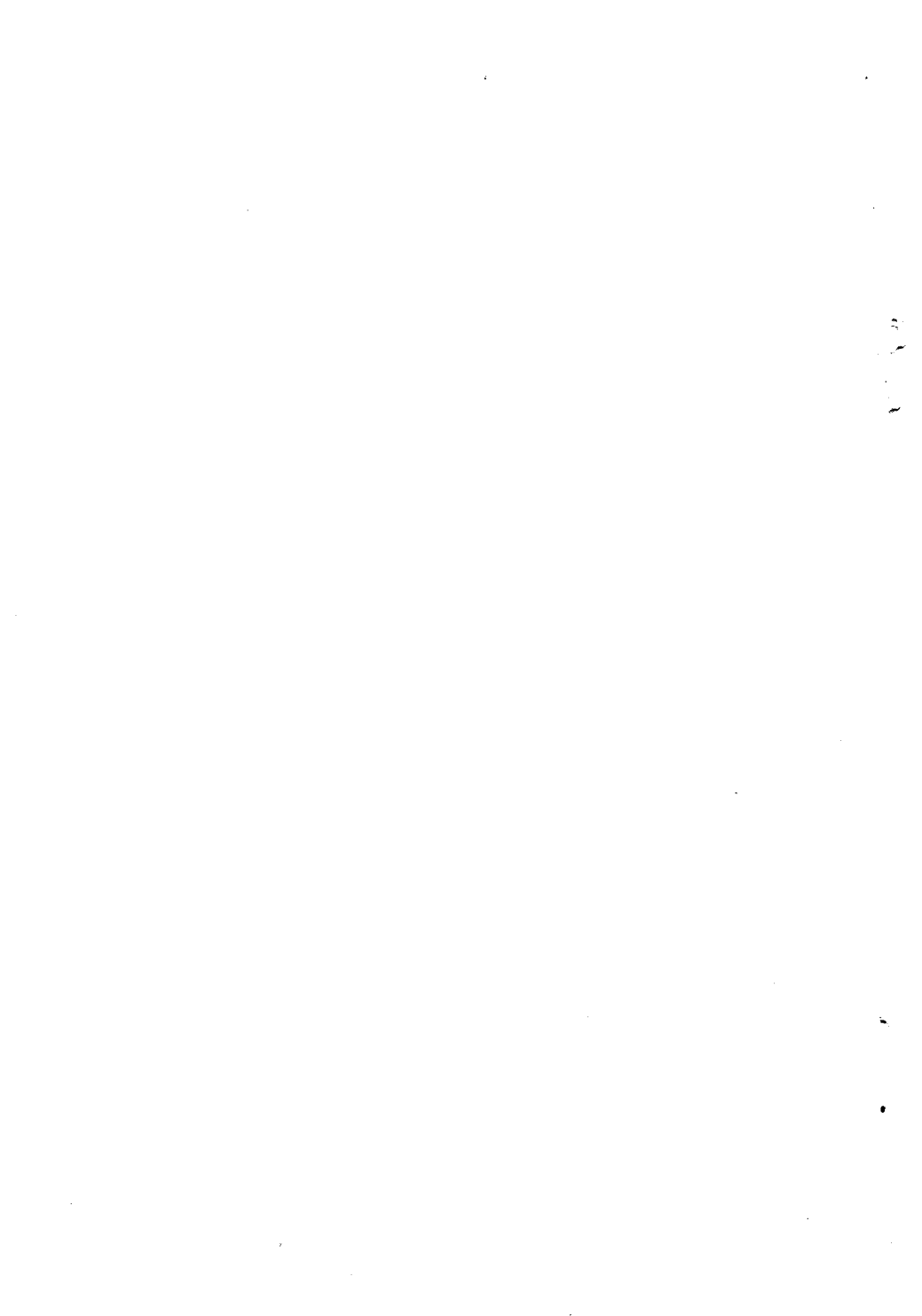
下篇	重审形而上学的语言之维	
	——语言之辨的准备性分析	张志扬
第一章	本体之辨	(125)
一、“存在”的绝对		(125)
二、“是”的区分		(133)
三、“实体”成为主词		(148)
第二章	主体之辨	(164)
一、“我”在主词中的间离		(164)
(一)“我”的词性分析		(169)
(二)“我”与“思”的缺口		(172)
(三)“思”的纯思性、对象性与反思性		(180)
二、意识的限度		(188)
(一)“我”与“思”的二律背反		(190)
(二)“思维”的内在性循环		(197)
(三)“根据”的悖论		(206)
第三章	存在之辨	(211)
一、“此在”行到何处		(215)
二、进入“存在”的语言之途		(235)
三、回避与拒绝——对 Dasein-Sein-Gott 路向的两种态度		(261)
无题的自跋		陈家琪

上 篇

存在 认识 表达

——语言学转向中的主体性问题

陈家琪



第一章 问题的提出与展开

语言学转向中的主体性问题，标题本身就已表明本篇有两个主题，一是语言学转向，一是主体性问题。西方哲学的语言学转向近几年已引起国内哲学界的关注，但似乎理所当然地被视为英国经验主义哲学传统的延续，只不过分析的对象从经验转移为经验到的词语而已。如果我们将洛克著作中的“观念”改为“词语”，那么当洛克问“观念是如何进入心灵里面来的？”时，就等于在问“词语是如何进入心灵里面来的？”洛克当时认为观念是词语所表达的东西，如人、羊、军队、白、硬、甜这些词语表达的就是有关人、羊、军队、白、硬、甜的观念；现在把观念复原为词语，于是简单观念（人、羊）与复杂观念（军人、白羊）的区分也就成了简单词语与复杂词语的区分。这当然更符合经验论者对简化问题的要求，但第一，心灵如何安置？心灵如果也只是一个词语，则谈不上反省；没有了反省，也就不会有来自心灵内部活动的另一类观念（词语），如思维、怀疑、信仰等等。第二，如果人思维的对象是词语而不是观念，那么作为观念来源的感觉对象也就全然没有存在的意义，于是人并非是通过知觉把产生知觉的东西从外物传进心中；相反，有没有人、羊、硬、甜这样的知觉及产生这些知觉的外物并不重要，重要的是对人、羊、硬、甜这样一些词语的具有绝对明确性的理性直观，就是说，哪怕知觉不到人、羊、硬、甜；人、羊、硬、甜这样一些词语的意义

也是可直观的。

第一点与心灵的主体性问题有关,第二点与现象学的新视野有关;要谈清楚语言学转向中的主体性问题,必以这两点为理论准备。

但如果只是从知识论的或方法论的角度去把洛克的观念改成词语,仍不能深入到哲学在这一转向中所提出的更为深层的问题,如人生存的境况、自由的价值、选择的意义以及那始终消除不了的“物”的存在;如果只是要获得有关“物”(世界、人、羊、硬、甜)的知识或进行一种思维技巧(语言分析)的训练,有没有“物”(指是否意识到世界、人、羊、硬、甜的存在)也许并不重要,科学家们在自己的实验室里就足以完成有关“物”的分析工作,但作为真实的人的存在与活动,“物”怎么能只是“词语”?哪怕词语也是“物”,难道上帝、自由、永恒作为“物”也只具有词语的或知识的意义吗?

主观性与主体性是同一个“subjectivity”。洛克的知识论是主观性的,因为他预设了心灵是主体,观念(词语)作为知识的来源只存在于心灵之中;胡塞尔的知识论是客观性的,因为主体不再是心灵,而是非心灵所能感知(不在心灵之中)的纯思纯范畴。“纯”,指的是非经验性,实体、本质、规律这些范畴就很“纯”,至少比古希腊哲学家提出的水、火、气要“纯”。中国古代哲学的仁、道、气、德等概念也不纯,因为有其感性起源。一旦从所有词语,概念中剥离出“纯思”,思维就能扬弃一般的思维对象(心中的词语或观念)的直接性而深入到那种只属于思维本身的活动之中。这种纯思的活动才是胡塞尔的超验主体性。从超验主体性所念及、所构造起来的纯思的世界到生活世界,等于又将超验的纯思主体重新放逐到一个日常语言化了的世界之中。至此,当纯思“言成肉身”后,无论是纯思(超验主体性)还是肉身(作为心灵的经验主体性)也就丧失其“主体性”的优先性,因为它(人,无论是人的纯思还是人的心灵)在世界之中。有无主体,谁是主体的问题到此告一段落。我们“一开始”就生活在一个充满着词语或被词语化了但又并非只是词语的世界之