

伍晓明 著

有(与)存在！

通过『存在』而重读中国传统之『形而上』者

YOU YU CUNZAI



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

伍晓明 著

有(与)存在：
通过『存在』而重读中国传统之『形而上』者

YOU YU CUNZAI

有与存在



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

有(与)存在:通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者/伍晓明著. —北京:北京大学出版社, 2005.9

ISBN 7-301-09612-7

I. 有… II. 伍… III. 哲学思想—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 100254 号

书 名: 有(与)存在:通过“存在”而重读中国传统之“形而上”者

著作责任者: 伍晓明 著

责任编辑: 谢茂松

标准书号: ISBN 7-301-09612-7/B·0334

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752025

排 版 者: 北京军峰公司

印 刷 者: 北京原创阳光印业有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 17.25 印张 250 千字

2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷

定 价: 21.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

目 录

第一部 从被翻译的“存在”
回到汉语的“有”与“无”

第一章 “语(言)(边)境”之上的“存在”/3

- 一 “有存在”/3
- 二 翻译“的”欲望/13
- 三 “吸收”或“款待”/17

第二章 跨越语言边界的西方(哲学概念)“存在”/32

- 一 难以在汉语中款待的西方“存在”/32
- 二 西方的“Sein/Being”(存在)与“sein/be”(是)的语法关系/37
- 三 以汉语的“是”翻译名词性的“Being”的问题/41
- 四 作为差异的“存在”/46
- 五 “存在”这个词与西方形而上学传统/64

第三章 汉语中的“有”：“占有”与“存在”/87

- 一 回到中国传统的“有”/87
- 二 一身而二任的“有”/92
- 三 “有”与“在”/97
- 四 作为语言事件而发生的物之原始性的因“占”而“有”/100

- 五 人与物之互有或相有/106
- 第四章 “有‘有’也者”/112
 - 一 有之成为万物的总名,以及有之有的遮蔽/112
 - 二 人不可能不有/116
 - 三 “有”什么都不可能“是”/118
- 第五章 “有生于无”/124
 - 一 魏晋玄学所关心的无/126
 - 二 “以无为(本)体”还是“以无为用”? /132
 - 三 “崇有论”之何以非真崇有? /138
- 结 论 中国之“有”与西方之“存在”(Sein [Being])/153

第二部 道可道

- 第一章 “道可道……”:重读《老子》第一章/163
 - 一 题解:“重”与“读”/163
 - 二 道“可道”,名“可名”/165
 - 三 “始”与“母”/171
 - 四 “故常无……”/178
 - 五 天下万物“同”于有/186
 - 六 玄同/191
 - 七 众妙之门/193
- 第二章 “虚”(之)“极”与“静”(之)“笃”:重读《老子》第十六章/203
 - 一 引论/203
 - 二 “虚”(之)“极”/206
 - 三 “静”(之)“笃”/211
 - 四 “物”之“命”/214
 - 五 “常”之“常”/218
 - 六 “道”之“久”/220

第三章 老子与海德格尔之近：“道之为‘物’”抑或“物之为‘道’”？ /231

一 对海德格尔文本的阅读：物之为“道” /234

二 对老子文本的阅读：“道之为‘物’”？ /242

参考书目 /261

后记 /267

天下万物生于有，
有生于无。

——《老子》

有不能以有为有，
必出乎无有。
而无有一无有。

——《庄子》

睹有者，昔之君子；
睹无者，天地之友。

——《庄子》

第一部
从被翻译的“存在”
回到汉语的“有”与“无”

第一章

“语(言)(边)境”之上的“存在”

一 “有存在”

有存在

让我就先这样写下这三个字。让我暂时先不要给它们加上可以形成和限制它们的可能意义的任何标点符号。

这或这些,在某种意义上,也许就是我们在这本书里所想说的基本东西甚至全部!

但是,为了知道它们想说什么,为了能够开始阅读它们,为了让它们能够被阅读,按照某种古汉语书写习惯不加标点地放在这里的这三个汉字需要“句逗”,亦即,需要以某种方式被标点。但是,以何种方式?根据什么来决定?显然,这里,在不受任何限制的情况下,我们有不止一种可能。

有存在

这三个汉字可以被不同地标点为：

有、存、在。这样，它们也许只是三个并列的字词或概念——其意义需要加以解释和分析的字词或概念。

或：

有，存，在。我们读到这样标点的“有，存，在”也许会问，(是)什么东西(的)有，存，在？这样，它们就被理解为有所指谓、有所言说的“谓语”。它们指谓和言说的应该是有关某一什么的不同的、然而可能是相近的或相继的情况或状态。说“相近”或“相继”是因为，这些字恰恰被分开它们的东西(逗号)并置和联系在一起了。但是，“有”，“存”，“在”描述的是什么情况或状态？它们之间真的相近或相继吗？

或：

有。存。在。这样，它们就构成三个独立的句子。这在古汉语中是可以的。作为独立的句子，它们应该是对三种并不“具体”的或“抽象”的状态或情况的描述。但是，这些没有形体的或“抽象”的情况或状态到底是什么？应该如何“想像”它们？它们完全一样吗？还是不完全一样，甚至完全不一样？我们真的知道和理解它们吗？

或：

有存在。这样——，但这里已经没有任何简单的“这样”了，因为我们不知道这些字作为一个完整的陈述句想陈述什么，因为这里似乎至少有两种可能，而我们不知道它是应该读成以“有”为动词的“有存在”，还是以“存在”为动词的“有存在”。

或：

有存在！这样，这些字就形成一个感叹句。这一句子也许是在表示某种强调，某种必然如此。但既然我们不知道它表示的是对什么的强调，或哪一种必然如此，这一句子也可能是在对上述的结构性的意义两歧表示惊叹或无可奈何。

或：

有存在？这样，这一表述就成为“一个”问题，但由于“有存在”这一陈述句中的意义两歧，作为疑问句或反问句的“有存在？”中的这“一个”问题其实

是“两个”问题：有存在吗？有存在吗？真有所谓“存在”（这样一个东西，若其可被说成一个“东西”的话）吗？“有”（这样一个东西，若其也可被说成一个“东西”的话）真的在某种意义上存在吗？

最后，我们还可以为以上所有这些被以不同方式标点了的“有存在”加上引号。而引号的一个保护作用就是表明，我们这里所说的一切其实都只是“述而不作”，于是也可以免于任何与“作”（创造，创新）俱来的危险。

然而，以上所列举的对“有存在”的这些不同标点或读法其实只能增加读者的困惑。因为，为了知道“有存在”说的是什么，或到底想说什么，尽管这一“什么”并不一定要是一个单数，一个单一的意义，我们这里还缺点儿什么。这里缺的是什么？某种必要的上下文或语境。

的确，当我仅仅说出或者写下“有存在”这句话的时候，当我将这一表述就这样孤零零地突然抛出来的时候，由于暂时还没有任何特定的上下文给读者提供理解这一含混表述的任何线索，所以读者其实并不知道我正在说什么和将要说什么，甚至并不知道我其实首先只是在不加标记地引用，引用一句来自一部 20 世纪西方哲学著作——一本非常重要的关于“存在”问题的著作——中的话，一句以某种方式谈论“‘存在’的意义”的话。^[1]但是，“存在”，或“存在”的意义，需要被哲学谈论吗？这个被如此谈论的所谓“存在”本身的意义究竟是什么？在这里，以“存在”一词在汉语中被翻译者在其原文中乃是一个德语词“Sein”。但如此翻译过来之后，这样的问题在汉语中似乎并没有多少意思。如果说的是“存在”的意义，每一个说汉语的人都会觉得自己知道“存在”这个词在汉语里说的是什么。“存在”的意思在汉语中似乎明了而单纯，完全不成问题。谁不知道“存在”的意思？于是，就有了第一个问题，一个似乎有理由在汉语中提出的有关这一西方哲学的“存在”的问题：“存在”能成为一个重要的甚至最重要的哲学问题吗？哲学——西方哲学——究竟能如何谈论这一“存在”？所以，读者，读到“有存在”这一表述的读者，在等待作者提供一个有助于理解这一有关“存在”的语句的上下文或者“语境”。而这就是说，等待某种能够限制这一表述的意义疆域的界限或“边境”。的确，在汉语中，“境”可以意味着“疆界”或者“边境”。所以，当缺乏足够的上下文时，当没有明确的上下文或者语境来限制“语境”这一现

代进口概念时,“语境”很可以被解释为或者被扩展为甚至被扭曲为“语言的边境”。这就是说,被“语境”这个优美的汉语构造所翻译的“context”这一概念,这个我们出于弃俗取雅的学术口味而更倾向于选择“语境”而非“上下文”来翻译的“context”这一普通的概念,在走出它自己原来的 context 或者“语境”而进入另一 context 或者“语境”——汉“语”之“境”——之后,必然会开始具有某种由于脱离了原有语境的“充分保护”而发展起来的不同的意义生命。人们似乎有充分理由怀疑或担心这样的意义生命的“正常”发展和实现,但如果这里其实并没有任何先定的“正常”能限制其独立发展的话,那么这一生命有时也许恰恰会因为脱离这样的“亲生父母”的充分的甚至过分的保护而发展得更加丰富多采。

“存在”,这个现在常被我们以“存在”这个汉语词汇来翻译的西方哲学或形而上学的重要概念,这个在西方哲学传统中可以通过德语的“Sein”,或英语的“Being”,或法语的“être”,或其他印欧语言中的对应词而一直追溯到古希腊语的“On”的西方哲学的基本形而上学概念,一个似乎既能激发很多哲学家的兴趣,但又令很多哲学家厌倦的概念,一个最终也许可被表明其实并非——并非通常意义上的——概念的“概念”,在我们对它的如此提及或谈论中,就必然已经这样地脱离了它原来的各种“语(言)(边)境”,而以某种形式进入了汉语的“语(言)(边)境”,并在其中开始了其意义生命的异境冒险。^[2]

然而,根据某种哲学理想或者理想哲学,任何脱离特定语境的表述在某种意义上都是没有合法父母庇护的孤儿甚至“野种”,而这里就存在(又是“存在”!)着德里达在西方哲学传统中发现的对书写或者文字的根本性不信任和贬低的形而上学原因,尽管实际上也许从来没有任何语境能够完全阻止一个表述或者一个文本越出自己的“本来”的语言和意义的边境。因为,首先,任何一个可以相对分离出来的独立语境本身其实都必然只是另一表述或者另一文本,一个其本身也处于某种语境之中的表述或者文本。这就是说,一个语境本身的理解亦要求语境。所以,任何语境本身都不可能完美。“语境”没有“止境”。其次,如果没有脱离特定语境而读的可能性,那就根本不可能有任何真正意义上的阅读。毫无疑问,我们当然必须尊重特定

语境,必须接受这些语境的严格约束,必须尽力在特定的语境——语言的、历史的、社会的、政治的、伦理的、传统的语境——之中来理解一个表述、一种理论、一种思想或者一种哲学。而这就是说,一个文本。但是,如果这些“必须”或者这些在特定范围内完全合理的学术要求成为绝对的话,那么我们也许根本就没有可能在这里——在汉“语”之“境”内——引用“有存在”,并谈论现在已经以“存在”这一汉语词汇为汉语读者所知的一个非常重要的西方哲学问题,甚至也许连提到“存在”这个词都不太可能。因为,汉语的“存在”这一表述本身,作为对一个也许是——至少是照海德格尔这一真正提出并毕生致力于“存在的意义”这一问题的西方哲学家的看法是——最基本、最重要、因而最有待于深思的西方哲学“概念”的某种翻译,就已经使这一概念越出了它本来的种种特定的思想的、文化的、传统的“边境”,首先就是其产生并置身于其中的特定的语言的“语境”。

的确,被我们无可奈何地但也不无问题地译为汉语的“存在”的这个德语的“Sein”,或与之相应的英语的“Being”,法语的“être”,等等,现在确实已经成为一个汉语之中的“存在”,一个属于汉语的“存在”,尽管这一汉语翻译远非令人满意。然而,如果没有某种在一定意义上,或一定程度上,脱离特定语境或者越出特定语言边境而阅读和讨论这个自其他“语(言)(边)境”之内而来的“存在”的可能性,汉语中也许根本就不会有这样一个晦涩的异己“存在”,亦即,不会有“存在”这个作为翻译而存在的词和作为翻译而存在的西方哲学概念。当然,也不会有上述所谓“语境”,不会有这个在某种意义上已经脱离了原来的 context (语境)的汉语概念:“语境”。但是,现在我们在说,在汉语的“语(言)(边)境”中说:“有存在”。因此,这一汉语表述本身在某种意义上就已经在为我们此处所欲阐明的我们在讨论所谓“存在”时所置身于其中的某种必然的困难处境作证:阅读,或者作为阅读的翻译,只能既充分尊重所读概念或文本的特定意义边界或者“语(言)(边)境”,又必然在某种意义上越出这些特定的意义边界或者“语(言)(边)境”。否则就根本不可能有任何阅读,这也就是说,不可能有翻译,因为翻译也是一种阅读,但却是一种必然在不止一种意义上“越(出)(语)境”的阅读。

然而,在如此谈论“存在”的翻译时,我们在说的似乎已经只是“有‘存

在”了。而说——在汉语中说——“有‘存在’”并不等于说“有存在”。因为,作为一个翻译问题,“有‘存在’”说的也许只是:汉语中已经有了“存在”这样一个词,有了这个现在作为西方哲学概念的翻译而存在着的“存在”一词。但是,说有“存在”这么一个翻译而来的现代汉语词,一个尽管远非令人满意但却已经在汉语中存在的西方哲学的“存在”,却并不等于说“有存在”。提出有关存在的意义这一据说具有根本重要性的哲学问题的海德格尔所反复强调的一直就是,“存在”(Sein)问题所说的或者所涉及的并不是或者并不仅仅是“存在”这个词的问题,尽管“存在”问题在某种非常根本的意义上又离不开“存在”这个词。^[3]在海德格尔这里,如果我们试从其被翻译成汉语的“有存在”(Es gibt Sein./There is, It gives, Being.)这一表述来理解,那么,“有存在”,“有”(Es gibt/There is; It gives)一个没有被引号所限制的“存在”,说的并不是语言问题,并不是某一个特定的词或概念的有或没有,也并不是任何特定语言中任何特定词语或者特定翻译的存在(或不存在),而是存在,纯粹的存在,或存在“本身”。然而,怎么才能“有”存在?存在又怎么能“有”?的确,“有存在”这一汉语表述非常含混,非常晦涩,而我们现在就似乎已经开始有权怀疑这一表述在汉语的“语(言)(边)境”之内的合法性。有可能或者有必要在汉语中说“有存在”吗?对于还没有忘记中国传统中的有无之思的人来说,难道“有”不似乎已经就是——如果允许我们暂时这样“翻译”的话——“存在”,而难道“存在”,这个西方意义上的“存在”,如果它在汉语中能够意味着任何东西的话,不似乎已经就是——如果这里也允许我们暂时这样“翻译”的话——“有”?如果是这样,“有存在”,这个作为翻译的“有存在”,在汉语中又究竟能意味着什么呢?似乎只能是:“存在存在”,或者,“有有”。但海德格尔真是要如此说“有存在”吗?他真是欲肯定他所关注的那个“存在”本身存在吗?他不是曾经明确地强调过——根据一种汉语译文的表述——“存在不存在”吗?^[4]如果是这样,这个按照日常用法确实可以被翻译为汉语的“有”的德语习语“Es gibt”(英语对应表达为 There is,或照字面翻译,It gives),真可以或真应该——至少在海德格尔这里——这样翻译吗?

而“有有”,这一我们其实已经可以在《庄子》中找到的表述,这一似乎以

某种方式将“有”重复和重叠到自身之上的表述,又究竟意味着或蕴涵着什么呢?这一表述能与海德格尔的这一被翻译成“有存在”的表述发生某种有意义的对话吗?

让我们暂且不管这些棘手的问题,而将其留给以下各章对这一西方的“存在”和这一中国的“有”以及二者这一独特的遭遇的具体专题分析。让我们这里仅仅再强调一下以上提及的这个事实:“有存在”这一表述读起来之所以如此困难,主要原因之一就是,它乃是处在德语原文的“压力”之下的某种汉语翻译,是被译为汉语的《存在与时间》的20世纪西方哲学家海德格尔的德语哲学著作 *Sein und Zeit* 中一个非常关键的表述的某种汉语翻译。^[5]而这一表述本身则是一个即使在其“本来”的特定语言和哲学语境中也已经非常晦涩的表述,一个海德格尔二十年后在其《论人道主义》的信中仍然觉得有必要特意加以重申和解释的表述。^[6]正因为有在“有存在”这一汉语翻译中,汉语思想传统中的“有”与西方哲学传统中被我们现在仍然经常翻译为“存在”的“*Sein*”有一种不同寻常的相遇(尽管这一相遇并不是已经计划好的“会面”,而是严格意义上的“遭遇”,一次不期而遇,因为汉语译者在这里并没有意识到让汉语的“有”与西方的“存在”如此相遇所包含的可能后果),所以,这一只有两个词(这当然取决于我们如何理解“词”这个语言学的概念)和三个汉字的、短到几乎不能再短的汉语句子,作为海德格尔关于“存在”的一个非常重要的说法的汉语翻译,在某种意义上可能已经以某种非常特殊的方式集中了有关“存在”的——有关这个词本身以及有关“存在”这一真正的西方“形而上学”问题的,但同时也是有关整个西方哲学思想和论述的——汉语翻译的全部问题。

现在,关于“有存在”这一表述,我们至少已经开始有了某种最初的语境。我们已经知道,“有存在”这一表述应该被读为或者理解为翻译,某种哲学翻译。我们也已经提及这一作为翻译的汉语表述在汉语中似乎有重复或同义反复之嫌。而正是这一翻译让我们想到了《庄子》中的那一让汉语的“有”以某种方式重复自身的表述。然而,如果我们不把这一在汉语中出现的翻译表述看成是完全的同义反复,亦即,如果我们还是应该而且可以在汉语中区别“有”与“存在”的意思(即使这一区别非常微妙,甚至几乎完全不可

见。我们将在讨论汉语的“有”时进行这一工作),至少是区别它们在这里的词性(被用为动词还是名词),那么,我们也许就会问——在汉语中问:“有存在”说的究竟是“有存在”,还是“有存在”?这就是说,离开这一表述原来的语境,或者,即使在某种意义上仍然在这一特定语境之中,但却是在这一语境本身的某种汉语翻译之中,“有存在”这一表述也仍然是一个具有某种结构性暧昧的表述。因为,我们一开始就已经提到,在这一汉语表述中,至少可以有两种不同的读法:我们或者可以强调“有”,或者可以强调“存在”。而在汉语中,这两种不同的强调就可以导致两种截然不同的句子结构:以“有”为动词的“有”字句,或以“存在”为动词的主谓句。当然,在海德格尔的汉语翻译中,译者想让“有存在”说的似乎只是“有存在”。这是一个以“有”为动词的标准而常用的汉语表述,其中“存在”是所谓“主语”,而“有”本身则并没有受到注意或强调。然而,在汉语中,“有存在”也始终都可以被读为“有存在”,亦即,用“存在”来说“有”或肯定“有”:“有”存在着,或,存在着“有”,存在着“有”这么一种“情况”甚至一种“东西”,如果我们真能在任何意义上将“有”称之为某种“东西”的话。而且,这一表述也确实已经在另一部重要的西方哲学著作的汉语翻译中被使用了。^[7]而“有存在”的这一读法,这一虽然似乎违《存在与时间》的作者或译者之意,但却因其已经失去原来“语(言)(边)境”的充分保护(但我们已经知道,这一“充分保护”本身也从不可能真正充分)而为汉语之法所允许的以“有”为主语的读法,却有可能将我们从对这个西方的“存在”的注意引回到对传统的中国之“有”的重新提问与重新思考:有存在吗?如果有可以从某种意义上被描述为“存在”,有又如何“存在”?

这样,虽然“有存在”是作为翻译而开始的,是一个德语哲学表述的某种汉语翻译,但是现在我们却已经无法原封不动地将这一作为翻译的汉语表述重新译回到德语中去,或译到英语或其他西方语言中去。因为,这里似乎已经有一种外语翻译能够回过头来容纳这一汉语表述所同时具有的这一双重读法或双重意义的可能性。“有存在/有存在”:这一作为翻译的汉语表述,这一已经越过了某些特定“语(言)(边)境”的“存在”,现在似乎确实已经成了一个孤儿,一个由于被翻译而失去了充分保险或庇护的、无家可归的、

流离失所的“存在”，一个由于与汉语的“有”发生了某种不期而遇的接触而身份更形暧昧的“存在”，但可能同时也成了一个在新的“语(言)(边)境”之内负有新的意义使命的、或可以引出新的意义或新的存在的“存在”。因为，我们现在似乎就已经因上述这些问题的促使而在开始(重新)考虑这个由翻译而来的“存在”和这个汉语本来的“有”所说的或究竟要说的是什么，在考虑二者之间的这一不同寻常的“遭遇”，在考虑由于这一遭遇而产生的似乎非常奇特的问题：“存在”是否(或/以及如何)能“有”，或“有”是否(或/以及如何)能“存在”。这就是说，因翻译而造成的这一“有”与“存在”的遭遇促使我们考虑“有存在”这一表述的种种可能的复杂含义。

翻译——对西方的“存在”的汉语翻译——现在使“存在”无家可归，流离失所！然而，我们也许仍然还得首先感谢翻译。因为，如果没有翻译，如果没有关于“存在”问题的西方哲学的汉语翻译，我们可能根本就还不会有这个在汉语中意义晦涩或暧昧的“存在”，这个尽管难懂但却仍然可以和已经激发了现代汉语中的哲学思想的“存在”。

然而，也正是由于翻译，必要然而经常过于仓促的当代翻译，我们似乎也开始陷入某种语言的遗忘与混乱，某种无暇或无力回顾自己的语言传统的境况。因为，在由于需要尽快款待这一西方客人而引发的仓促中，尽管汉语招待者(译者)已经几乎完全不加思索地或“自然而然”地使用了“有存在”这样的汉语表述来翻译一个欲传达非常复杂的哲学思想的德语表述，但在如此用汉语的“有”来说这个西方的“存在”之时，实际所发生的情况是，这个“有”本身其实并没有真正被留心，我们还没有能通过“有”与“存在”的相遇而真正开始重新走向自己的“有”，走向与“有”相连的那个思想传统。在开始感兴趣于西方的“存在”之时，我们似乎已忘记了我们自己的传统的“有”，忘记了此“有”在汉语传统之所(曾欲)说，忘记了此“有”本身的那些既可能对应又可能异于西方的“存在”之处。我们开始给本来并不“存在”于汉语之中的那个西方的或者印欧语系的“存在”——那个在一个全然不同于汉语的语言系统或者语言家族中通过一个基本动词“be”而形成和发展的“存在”，那据西方形而上学说可能被一切动词和名词所蕴涵的“存在”，那在海德格尔对这一“存在”的意义或真相(truth)的重新思考中被称为“纯粹超越”