

汉语 汉字 世界

——汉字形而上学引论

刘梁剑

(华东师范大学 哲学系, 上海 200062)

摘要: 形义关联与音义关联对于汉字来说有着同等的重要性。因此, 拼音文字与其语言之间的主仆关系并不存在于汉字与汉语之间。语言与文字关系上的这种差异导致中西方文化以两种不同方式的看待语言文字与世界的关系。

在中国古代思想家看来, 语言文字敞开世界。人通过名言摹写世界, 从而将世界加以“分理”“别异”并规范之, 世界在被分理被规范中成像。另一方面, 世界成像的过程同时也是名言成形的过程。并没有先于世界而存在的名言; 名言在且只在摹写并规范世界的过程中成其为名言。因此, 语言文字是人与世界交互作用的成果。

但是, 语言文字在敞开世界的同时又遮蔽世界。与此相应, 中国古代的哲人从形而上学的角度探讨了语言的限度。语言的限度, 根源于行动对于语言在存在论上的优先性, 以及世界始终存在的本然之维。

关键词: 汉字 汉语 形而上学

中图分类号: H02

文献标识码:

汉字形而上学是汉语言哲学的一部分, 旨在从汉字、汉语与世界的关系中探讨其中所蕴含的形而上学思想。

一、引言

汉字形而上学是汉语言哲学的一部分, 旨在从汉字、汉语与世界的关系中探讨其中所蕴含的形而上学思想。讨论汉字形而上学, 不能不用到“语言”、“文字”、“形而上学”以及与此相关的一系列语词; 但是人们往往在不同的意义上使用这些词。因此, 为了避免误解, 有必要在文章的开头先将本文的用字法说一说。

先说“语言”。在普通人的耳朵里, “语言”一词含义较广, 既包括书写的语言, 即文字, 也包括口说的语言。在受过索绪尔影响的语言学家的耳朵里, “语言”则是将文字排除之后所剩下的纯粹物, 即口说的语言。本文在索绪尔的意义上用“语言”一词, 广义的“语言”或用“语言文字”并举以明之, 或以中国传统哲学的术语“名言”表明之。索绪尔还区分了 *langue* 和 *parole*, 前者相当于英语中的 *language*, 后者相当于英语中的 *speaking*。高名凯用“语言”译 *langue*, 用“言语”译 *parole*; 屠友祥却用“整体语言”和“个体语言”来区分这一对范畴。本文采用高名凯的用字法。

在索绪尔看来, 语言内在地包含两个不可分离的成分, 一为 *image auditive*, 一为 *concept*。Concept 自然是指概念, 也就是 *image auditive* 所要表达的意义。至于 *image auditive*, Wade Baskin 英译为 “*sound image*”, 高名凯汉译为 “音响形象”, 屠友祥则译为

“听觉印象”。从索绪尔的用词法及行文来看，以“听觉印象”为佳。因为索绪尔明确指出，image auditive 既不是在物理学意义说的，也不是在生理学意义上说的；它主要是一种精神性的东西：“正如我们已确认的那样，语言符号依据结合、联想而定，此联想由将两种截然不同的事物连接起来的心智所引致，但这两种事物都具有精神性，且都居于主体内：听觉印象与概念相联结。听觉印象<不是物质的声响>，而是声响的精神印记。”^{[3]p. 83}

因此，本文采用“听觉印象”和“概念”这组词对应于索绪尔的“image auditive”和“concept”。有时候也把“听觉印象”说成“语音”，把“概念”说成“意义”。

索绪尔进而创造了一对很重要的范畴来称呼“image auditive”和“concept”，那就是“significant/ signifié”。关于这对范畴，高名凯译为“能指/所指”，陈嘉映译为“施指/所指”。本文采用后一种译法。

既然语言可以分析为语音与意义的结合，与此相应，文字也可以理解为字形与意义的结合——当然，对于不同的文字，字形与意义相结合的具体方式可以有所不同。比如，就拼音文字而言，字形与意义的结合需要通过语音这一中间环节；但对于表形文字来说，字形与意义之间却有着直接的关联。

再来说“形而上学”。按照一般的用字法，“形而上学”也常说成“形上学”，典出《易传·系辞上》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“形而上”在中国传统思想中与“道”相提并论，自然有很高的地位。但是，自从近人用“形而上学”翻译西方的“metaphysics”之后，与现代西方哲学思潮对 metaphysics 的种种诘难相应，“形而上”似乎也变得声名狼藉了。不仅如此，“metaphysics”一词赋予“形而上”的新义实际上已经遮蔽了“形而上者之谓道”这一古义所蕴含的智慧。

Metaphysics 探究存在问题。西方几千年来的 metaphysics，往往流于抽象：“从追求存在的始基，到以观念为存在的本原，从预设终极的大全，到建构语言层面的世界图景，形而上学呈现传统形态与现代形态、实质与形式等区分，但上述意义上的形而上学同时存在着某种共同的趋向，即对世界的抽象理解。”^{[16] p. 285} 抽象的 metaphysics 撇开人的存在本身、脱离人的知行过程来谈论存在。这层意味本是中国传统的“形而上”所没有的。王船山在解释“形而上者谓之道”时，提醒我们注意“谓之”的深刻含义：“谓之者，从其谓而立之名也。”^{[20] p. 1027} 因此，我们无法离开人的认识与体悟而谈论形而上者。进而言之，在先秦时期，“道”往往与人的行动联系在一起。（对于这一点，下文还要详细展开。）比如《庄子·齐物论》说，“道行之而成。”因此，在“形而上者谓之道”这一说法所指出的，乃是一种从人的知行过程出发的具体的存在之学。因此，我们不妨严格区分“形而上学”与“形上学”，用前者指具体存在论，而用后者指称像 metaphysics 那样的抽象存在论。¹

二、 汉字与拼音文字

人类使用文字的历史大约要追溯到四五千年以前。古埃及的“圣字书”，美索不达米亚的苏美尔楔形文字，以及中国的甲骨文，大概是世界上最古老的三种文字。通过对古文字的考察可以发现，文字的起源是双重的：一方面，作为视觉符号，它的前身是原始的记事图画；另一方面，只有当它与语言相结合，作为记录语言的书写符号的时候，才真正成其为文字。从前一方面来看，文字通过图画的描摹虽然并不与某个发音有着固定的联系，但是它却能够

直接表达意义，因而字形与意义之间有着直接的关联。在这个意义上，可以说所有的文字刚开始都是图画文字。从后一方面来看，文字却直接关联语音。因此，文字的字形从其源头上便与义、音两方面的因素同时结下了不解之缘。

但是，经过数几年的历史演进之后，形义之间、以及形音之间的关联度在不同的文字系统中呈现出极大的差异。现代的文字系统大致可以归纳为两种，一种是以汉字为代表的形声体系，另一种是以欧洲拼音文字为代表的表音体系。现代汉字体系以形声字为主体；一个形声字兼有形符和声符，形符保留了汉字在图画文字阶段所具有的形义关联，声符则代表某个特定的音节，体现了形音之间的关联。对于现代拼音文字来说，形义之间的联系已经完全被割断，因而形被简化为拼音字母的组合，将语音记录为音素的连缀。在这里，文字的字形已经蜕变为语音的纯然记号。

拼音文字的这一特点深刻影响了西方哲学家和语言学家对语言与文字两者之间关系的看法。远在古代希腊时期，柏拉图和亚里士多德就明确贬低文字的地位。在柏拉图看来，与僵死的书写文字不同，活生生的话语刻在说话者的灵魂深处，“它是更为本原的，文字只不过是它的影像（image）”。^{[1] (p. 199)} 按照柏拉图对认识对象的划分，本原——数学对象——自然物——影像，四者形成从高到低的等级序列；与“影像”相应的认识成果不过是幻想罢了。因此，柏拉图将文字比作“影像”，这是一个相当严厉的批评。亚里士多德也认为，文字是符号的符号：“口语是内心经验的符号，文字是口语的符号。”^{[2] (p. 49)} 这一看法为现代语言学的创始之父索绪尔所继承。他说道：“语言和文字是两个符号系统，文字系统具有表现语言系统的<唯一的>使命。看起来它们各自和相互的价值不用冒被埋没的风险，此仅仅是彼此的仆从或影像。”^{[3] (p. 48)} 对文字与语言关系的这一主仆式理解，可以称之为“语音本原论”。

索绪尔的语音本原论跟他试图寻找“语言学的又完整又具体的对象”^{[4] (p. 28)} 这一宗旨密切相关。就拼音文字的经验而言，文字的字形与意义之间确实没有自然联系，它的确已经蜕变为语音的记号与附庸。这一事实并不因为西方语言文字系统中同音异形字的存在而有所改变。德里达生造“différance”一词以区别于“différence”，充其量不过是证明了文字书写有区分意义的作用。德里达丝毫未曾认为：作为书写文字的“différance”是对概念的模写；他也丝毫未曾说明：“différance”或“différence”的书写本身与其所达之意之间存在任何自然的联系。索绪尔将普通语言学的对象——语言（langue）——厘定为听觉印象（image auditive）与概念（concept）的关联，有助于剔除外在偶然因素的干扰以便把握其内在关系。在这一点上，索绪尔的做法自有其合理之处。

索绪尔从纷纭复杂的语言现象中清理出“听觉印象”与“概念”的结合，并进而规定为

“施指 (signifiant) /所指 (signifié)”。他的所见在此，但他的所蔽恐怕也在此。由于索绪尔的研究“只限于表音体系”，^{[4] (P. 51)} 因此如果将“施指 (signifiant) /所指 (signifié)”运用于汉语言的独特经验之上，难免有诸多不合之处。

就施指而言，如果从汉语经验出发，它就有必要突破 image auditive 的狭隘框框，将书写文字——或者说，字形——也囊括其中；因为汉字字形与字义之间有着直接的联系。汉字字形往往有双重所指：意义与语音。（见下图）因此，由于汉字的特殊性，汉语言学有必要以广义的语言，即语言文字作为自己的研究对象。语音与意义的整体为语言，字形与意义的整体为文字。

就所指而言，索绪尔以 concept 为所指有几点不足，其一，它不能包括虚词；其二，不能包括“感情”、“感想”等，有着过于浓重的理性主义色彩。更为重要的是，索绪尔的“所指”完全是精神性的东西；因此，当他把语言学的对象界定为施指与所指的整体之际，语言与世界的关系便落在了他的视野之外。

但是，由于索绪尔思想的深刻影响，现当代汉语界的主流语言学家对拼音文字与汉字一视同仁，很少注意到汉语言经验的独特性。一本影响很大的《语言学概论》就认为，“文字是记录语言的书写符号的系统”，“文字是在语言的基础上产生的。语言是第一性，文字是第二性的。”^{[5] (P. 185)} 到了 20 世纪八、九十年代，在德里达、利科等人的影响下，有些学者，如申小龙，开始指出汉字系统相对于语言系统的独立性。九十年代，徐通锵首倡“字本位说”，潘文国先生进而从本体论的高度讨论“字本位”，重新探讨汉字与汉语之间的关系。^[6]

为了把握汉字形音义三位一体的特征，从而使我们对汉语言学和汉语言哲学的讨论能够奠基在汉语言独特经验之上，回顾汉字发展史很有必要。

三、汉字与汉语

按照刘又辛先生的研究，从汉字构造方法来看，汉字的发展经历了三个阶段：商代以前的文字属于图画文字阶段；从甲骨文到秦代的文字属于表音文字阶段，这一阶段的文字以表形文字为基础，以表音文字为主体的；秦汉之后的文字属于形声文字阶段，这一阶段的文字以形声字为主体，但还保留了一些表形字和表音字。^{[7] (P. 71-82)}

关于汉字的造字法，古已有“六书”之说。“六书”之名始见于《周官·保氏》：“掌养国子，教之六书、九数。六书者，象形、象事、象意、象声、转注、假借也。”许慎则将“六书”厘定为指事、象形、形声、会意、转注和假借：“一曰指事，指事者，视而可识，察而见意，

上下是也。二曰象形，象形者，画成其物，随体诘屈，日月是也。三曰形声，形声者，以事为名，取譬相成，江河是也。四曰会意，会意者，比类合谊，以见指撝，武信是也。五曰转注，转注者，建首一类，同意相受，考老是也。六曰假借，假借者，依声托事，令长是也。”

[8] (P. 755-756) 许慎的“六书”说毛病不少，如错将用字法的转注归为造字法。前人时贤如王筠、章太炎、唐兰等所论多矣。其中最大的问题恐怕是缺乏历史的眼光，将“六书”一股脑儿地搁在一起，未能分梳不同的造字法在汉字演进史上的不同地位。

在一定意义上，一部汉字发展史就是一部形义关联与音义关联的斗争史，一部形与音在义面前的争宠史，

商代的甲骨文已经是相当成熟的文字了。根据甲骨学以及比较文字学的研究成果，大致可以推知商代以前已经有图画文字，其造字法当以象形、指事和会意为主。象形以写实的手法直接描摹对象，指事则以象征的手法表现对象，两者所造皆为独体字。会意字则为象形、指事所造独体字的合体。这三类字的共同特点在于：意义在字形对世界的摹写中直接呈现。就此而言，我们也可以把它们合称为表形字。表形字的创制当是先人“仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物”之后形诸笔划的成果。

在殷商时代，汉字发展进入了不同的时期。已经认识的一千个左右甲骨文字虽然兼有表形字、表音字和形声字三类，但其主体却是表音字，占到70%以上。表音字相当于“六书”中的假借字。表形字虽然可以描摹具象，也能用象征手法表达一些比较抽象的意思，但是总的说来，它们在表达抽象意义和语言中的虚词方面时常显得力不从心，形义关联的局限性因此说凸显出来了。在此情形下，假借法应运而生，人们开始利用已有汉字的语音来造字。如前所述，假借乃是“本无其字，依声托事”，就是借一个同音字之音来表示一个画不出来的词语。比如，借用“簸箕”的“其”（古文字“箕”作“其”）之音表示虚词“其”，如甲骨卜辞中的“其风”、“其雨”。“其”字本象“簸箕”之形，为象形字，字形直接承载字义；但是，当“其”用作虚词的时候，它的字形便仅仅用作语音的载体，形义之间的关联被架空了。恰恰相反，为了理解一个表音字，人们现在必须“看穿”（look through）字形方能把握音义关联。因此，假借字是音义关联度远甚于形义关联度的表音文字。从殷商时期一直到秦代，汉字都处于表音文字为主体的阶段。除了虚词、抽象词之外，许多人名、地名等专有名词的用字常常是假借字。

假借有别于通假。与假借不同，通假是一种用字法，可以说是本有其字，临时借同音字而用之。比如，《列子·愚公移山》：“寒暑易节，始一反焉。”本有“返”字，此处借用“反”字，这是作为用字法的通假。

表音文字的出现，意味着华夏先人已经能够把连续的语言流分解为相对独立的语音单位。由于古汉语基本上是一种孤立语，我们的先人自然以音节为单位感知语音；与此相应，表音文字基本上是对音节的摹写。

表音文字既是利用音义关联来表达语言的产物，它的出现又反过来促进了语言中的音义关联：人们在创造新词、发展语言的时候，自觉或不自觉地把相通的音表示相通的义。细言之，“由于华夏先民造词时‘实、德、业’三者同源，故出现了实体、动作与性态三种词性的同音现象；由于华夏先民将抓住某一事物的特征确定的某物之名推衍到具有同类特征的各别事物上去，故形成了特征同名称同的现象；由于华夏先民根据两者之间的相联关系，把甲事物的名称转移到乙事物上去，故产生了事物相关名称近同的现象；因此无论是同源同音，推衍同音，或是相关同音，都可以据音溯源、因声相训。”^{[9] (P. 18)} 因此，在表音字占主导地位的先秦时期，音义之间的内在关联度甚至超过形义。正是这一点构成了声训的内在根据。再加上儒家经典“十三经”大抵成书于先秦，就不难理解后世以通经为鹄的的训诂学家为什么强调“义存于音”、“于声得义”了。^{[8] (P. 21、459)}

当然，正如形义关联存在局限性一样，音义关联也不是十全十美的。其中最大的问题是，由于表音字摹写音节，而汉语充其量仅有 436 种音节的发音，由此造成的结果必然是大量同音字的存在。^{[10] (P. 10)} 如何辨别这些同音字？在此问题的推动之下，人们开始在表音字上加注形符以区分同音字，形声字于是应运而生。这一新的造字法在甲骨文中就已经出现。比如，卜辞人名“妇良”或作“妇娘”。“良”是假借字，“娘”是加形符的形声字。^{[7] (P. 139)} 除了假借字加形符构成的形声字之外，甲骨文中尚有另一类由表形字加注声符所构成的形声字。这类形声字的出现是为了克服那些因为摹画相似物形而产生的形近易混字。从总体上看，甲骨文中的形声字数量较少，还没有成为主要的造字手段。但到了秦汉之后，形声字便跃升为占主导地位的造字法。许慎《说文解字》收字一万余，其中形声字高达八千以上。从此以后，汉字进入了以形声字为主的发展阶段。

作为新的造字法，形声字综合运用了形义关联和音义关联，得“形声相益”之妙：形近易混，形不足也，则加声符以别之；音同难分，声不足也，则加形符以别之。许慎曾经区分了“文”和“字”：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文；其后形声相益，即谓之字。文者，物象之本；字者，言孳乳而浸多也。”^{[8] (P. 754)} “文”“字”大致相当于文字发展的两大阶段。“文”与前面提及的表形字阶段相当，而“字”则包括了表音字为主的阶段与以形声字为主的阶段。从逻辑上看，“形声相益”可以是声与声相益而为假借字的孳生，也可以是形与形相益而为会意字的孳生，也可以是形与声相益而为形声字的孳生。但从汉字发展的实际情况

来看，未曾出现以会意字为主的发展阶段。

在形声字中，形义之间的关联自不待言。值得注意的是，相当多的形声字在造字之初还继承了表音字阶段音与义相关联的遗产，“音近义通”的现象在形声字中屡见不鲜。形声字的两个部分（声符与形符）分别有自己的意义网络。声旁常常不仅表声而且表义。形符由形文生义，声符由声得义。形义关联与音义关联各占据半壁江山。后来，随着形声字的进一步发展，形义关联的密切度胜过音义关联的密切度，声旁便蜕变为无意义的声符。而且，随着时间的推移，不少形声字的声符与该字的实际发音发生齟齬。究其原因，除了诸多偶然因素之外，可以理性求索者主要有二：其一，语音的历史嬗变与书写的相对稳定之间的矛盾。钱大昕在为段玉裁《六书音均表》所作的序中写道：“文字者终古不易，而音声有时而变。”^{[8] (P. 804)}其二，用雅言来音译方言，结果反过来导致雅言的音变。雅言的地位大致相当于今天的普通话，为政治文化中心的语音系统。方言则为除此之外各地的语音系统。先秦时期的人们已经自觉意识雅言与方言的区别。《论语·述而》：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”^{[11] (P. 91)}孔子平常用的大概是鲁国的方言，但是在诵读《诗》《书》和行礼的时候却要用雅言。《荀子·正名》：“散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期，远方异俗之乡则因之而为通。”^{[12] (P. 411-412)}普通名词（散名）以夏语中的雅言（诸夏之成俗曲期）为规范，远方的方言（远方异俗之乡）应该以雅言为准加以通译。由于雅言与方言之间在发音方法的出入，借某个雅言字之音表示某个方言音之后，方言字的音可能反过来影响雅言字的读音，从而使雅言字多了一种读音。由于造成一字多音的现象。如果再用这个雅言字作声符，就会出现声符本身有多种读音的情况。形声字的声符与该字的实际发音发生齟齬，反过来进一步削弱了音义之间的关联度，从而更加凸显了形义关联对于形声字的重要性。但另一方面，汉字字体屡经变化，从大篆、小篆、隶书一直到楷书。在此过程中，汉字字形日趋简化和符号化，形义之间的自然联系日渐淡化，与之相应的，自然是声义关联的加强。因此，综合起来看，在目前形声字为主体的汉字发展阶段，形义关联度与音义关联度不相上下，汉字呈现为形、音、义三位一体的态势。

综观汉字发展史，可以发现形义关联与音义关联对于汉字来说有着同等的重要性；这一点与拼音文字形成了鲜明的对比——对于拼音文字来说，音义关联占据绝对的主导地位，形义关联几乎荡然无存。因此就不难理解，拼音文字与其语言之间的主仆关系并不存在于汉字与汉语之间。语言与文字关系上的这种差异并非无关紧要，它进而导致中西方文化以两种不同方式的看待语言文字与世界的关系。

四、汉语、汉字与世界：名言敞开世界

实际上，对于汉字与汉语之间的独特关系，索绪尔已经有所察觉。他写道：“对汉人来说，表意字和口说的词都是观念的符号；在他们看来，文字就是第二语言。在谈话中，如果有两个口说的词发音相同，他们有时就求助于书写的词来说明他们的思想。”^{[4] (P. 51)} 不过，在索绪尔看来，这是一个缺点，而不是一个优点，因为它更容易导致文字对于语言的暴政，更容易使文字凌驾于语言之上。与表意文字相比，表音文字旨在确切地再现声音，是一个“理性的系统”。^{[3] (P. 49)} 这种理性精神的典范在古希腊。“我们可赞美原初的希腊字母：单一的、词形不变的书写符号与每个惟一的声母〈同一个声母〉相对应，这是它的准则。反过来，也没有惟一的符号相当于两个连续的声音。”^{[3] (P. 50)}

把拼音文字与理性精神联系起来，这一看法可以追溯到黑格尔。黑格尔认为，学会阅读和书写拼音文字，可以“远离感性具体事物的精神，就会把注意力转向更明确的因素，转向有声的语词及其抽象因素，并且在本质上有助于在主体中确立和净化内在性的根据。”^{[13] (P. 33)}

拼音文字之所以优于汉字，其原因在于它的理性；而拼音文字之所以劣于语言，其原因也在于理性。亚里士多德之所以认为“文字是口语的符号”，那是因为口语与逻各斯之间的原始的本质的联系：口语与心灵有着本质的关系，而心灵又与逻各斯、理性有着直接贴近的关系。口语“表达了‘心境’，而心境本身则反映或映照出它与事物的自然相似性。在者与心灵之间，事物与情感之间，存在着表达或自然指称关系；心灵与逻各斯之间存在着约定的符号化关系。”^{[13] (P. 33)}

这样，我们就发现，语言学上的语音本原论关联着深刻的形上学理想：语音之所以是文字的本原，归根到底在于语音与世界本原——逻各斯——之间的直接关联。因此，语音本原论归根到底意味着对逻各斯，对抽象的本质和对世界不变的本原的形上学。在此形上学之下，世界与语言文字的关系呈现为一方支配另一方的态势：世界先行语言并支配语言，语言先行文字并支配文字；文字仅为语言而存在，因而只能从语言中获得意义；同样，语言仅为世界而存在，因而只能从世界中获得意义。

然而，基于汉语言的独特经验，中国传统思想家对语言文字与世界的关系提出了另一种看法。

许慎在《说文解字叙》中集中探讨了文字与世界的关系。“初作书，盖依类象形，故谓之文。”^{[8] (P. 754)} 这是通过文字以“法天”。细而言之，则是“仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”。^{[8] (P. 753)} “法天”的关键乃是条理和差别。许慎以神话的方式表达了这一意思。“仓颉见鸟兽蹄远之迹知分理之可相别异也”。^{[8] (P. 753)} “理”

作为名词，指的是“条理”等；但它又可作为动词来使用，所谓“治理”、“调理”是也。古人有“理水”、“理玉”之称。用语言把握天地可相别异之“分理”后，就可反过来用语言“理”天地。语言理天地，天地本有的“条理”使得语言对世界的“分理”成为可能；同时，只有经过语言的“分理”作用，天地才真正显得有“条理”。

语言文字，即名言，敞开世界。在名言之光尚未投射之前，自在自如的世界渊面黑暗，一片混沌。人通过名言摹写世界，从而将世界加以“分理”“别异”并规范之，世界在被分理被规范中成像。另一方面，世界成像的过程同时也是名言成形的过程。并没有先于世界而存在的名言；名言就在且只在摹写并规范世界的过程中成其为名言。因此，语言文字是人与世界交互作用的成果。

进而言之，语言文字一旦出现，便成为人与世界发生进一步交互作用的有效的中介（Mittel, media）。许慎已经看到文字在治理国家中的巨在作用：“初造书契，百工以义，万品以察。”^{[8] (P. 753)} 语言文字的这一作用，不妨称之为“赞天地之化育”。

当然，讲语言文字是人与世界交互作用的中介（Mittel），这已经在一定意义将语言文字工具化了。这一点在在德文中尤为明显：“Mittel”除表示“中介”之外，还兼有“工具”的意思。其实语言文字之于人应当还有更深一层的意思，那就是语言文字内化为人的存在方式。语言文字使野蛮人变成了文明人，这一说法实际上已经指明了这一点。

在某种意义上，人是语言的动物。这不仅因为人总是通过语言接触世界——以“工具”作为理解语言的本喻。更重要的是，语言对于人的世界还是构成性的；语言已经是我们“身体”的一部分。工具在一定意义上可以取得身体的地位，可以说某某工具是我的身体的一部分。但身体似乎不可以化约为一般的工具。身体在生存论意义上“不可须臾离也”。我们平时栖居于语言之中：用语言言说，用语言书写，用语言思考。语言对于我们似乎是最切近的。然而，在言说着、书写着和思索着的时候，我们常常只是“通过”语言到达所言说、所书写和所思考的东西。处于意识之焦点的乃是所言说、所书写和所思考的东西，用以通达的语言本身反而是不显眼的。这时，语言对于我们似乎又是最遥远的。“得鱼忘筌”、“望月忽指”、“舍筏登岸”等用以说明言意关系的比喻都可以从这个角度加以理解：在我们“通过”语言达意之际，用以通达的语言本身却晦而不明。

然而，《老子》开篇第一章便说，“道可道，非常道”。^{[14] (P. 3)} 它的意思是说，“道”不可道，“道”是不可言说的。当我们试图用语言达“道”之际，语言开始显得不顺手了：它蹩蹩脚脚地，扎人的眼。“道”让语言的界限切切实实地成了一个问题。

这样，我们就到了这样一个问题面前：语言何以有它的界限？

五、汉语、汉字与世界：名言遮蔽世界

语言文字在敞开世界的同时遮蔽世界。诚如杨国荣先生所说的那样：“名言具有敞开存在的作用……但从另一角度看，名言往往又有遮蔽对象的一面。作为思维的形式，名言凝结了认识的成果，这种成果作为先见而影响着人们对对象的把握，它既构成了达到对象的必要条件，又在一定意义具有某种排他性。同时，在经验知识的领域，名言所达的，常常是对象的某一方面或某一层面，及于此往往蔽于彼。”^{[15] (P. 164)}

语言文字的遮蔽之维昭示了语言文字的某种限度。上文指出，语言文字将内化为人的存在方式。与此相应，语言文字的限度不仅是语言文字本身的限度，它同时也是使用语言文字的人的限度。

继索绪尔而起的一些美国语言学家揭示了语言的语音结构对人的感觉能力的制约。一个关键性的机制乃是“麻醉力”：“语言的结构力量似乎在施加一种‘麻醉’力，使操此种语言者难以记录那些与音素的‘对比的’或对立的格局不相符合的语音。……这种麻醉力是默默地起着作用的，以至于如果每一种语言的结构最终没有影响到自身以外的人的感觉和反应的习惯，那就会使人大为诧异了。”^{[17] (P. 22)} 混沌的本然界本身包含无数可能的差异。但是，一种语言对世界的“分理”“别异”不可能同时穷尽所有的差异；对某种差异的敏感，必然同时意味着对其他差异的视而不见。这些差异除了语音方面之外，还表现在思维方式、世界观等方式。这样，语言的文化相对性自然也就是题中应有之义了。萨皮尔指出：“不同的社会所生活于其中的世界是不同的世界，不只是贴上不同的标签的同一个世界……我们确实可以看到、听到和体验到许许多多的东西，但这是因为我们这个社团的语言习惯预先给了我们解释世界的一些选择。”^{[17] (P. 23)}

相形之下，中国古代的哲人更多地从形而上学的层面探讨了语言的界限。《老子》的命题“道不可言说”包含多方面的意蕴。

“道”首先作为一个存在论的范畴，意指无所不包的普遍者。道的普遍性、无所不包性与道的可言说性构成了悖论。《庄子·齐物论》对此问题有自觉的意识：“天地与我并生而万物与我为一。既为一矣，岂待有言乎？岂得无言乎？”^{[18] (P. 79)} 一方面，如果道可以言说，那么对道的言说便落在道之外；这样一来，道便不再是无所不包的了。因此，道是不可言说的。另一方面，如果道是普遍而无所不包的，那么道何以连对它的言说都无法包括呢？我们不妨把道的普遍性、无所不包性与道的可言说性所构成了悖论叫做“老庄悖论”。

作为存在论范畴的“道”仍然保留着原初“道路”的隐喻。《说文》：“道，所行道也。一达之谓道。”^{[8] (P. 75)} 道，行之而后成。与“道”相近的一个词是“路”。《说文》：“路，道也。”^{[8] (P. 84)} “路”又与“露”同音而通假。《说文》段注：“凡陈列表见于外曰‘露’。亦假‘路’为之。”^{[8] (P. 573)} 因此，“路”又可有“显露”之意。因此，“道路”即是在行走中开显。道路行之而成，在行走中开显出以通达某个目的地。

原本没有道路的时候，一片混沌，我与世界的关联尚处在黑暗之中。行走凿开混沌，道显露出来，将行者导向目的地。道是指引性的，它在将行者引向目的地的同时，将目的地引向行者。目的地构成了行者行路的意义，使得行者成其为行者。行者面向目的地而行。

一条现成摆在那里的道路还不成其为道路。它还只能说是潜在的道路。但是，说它只是潜在的道路等于取消了它作为道路的特权。将行者寻视四周，有无穷的潜在的道路。他可能不会取道于他人习以为常、约定俗成的所谓道路，他可能会抄捷径，也可能会从连捷径都算不上的、似乎不可能成为路的地方走过去。这就将行者逼到了这样的处境之下：从来没有现成摆在那里的道路；任何时候都是原本没有道路的时候，一片混沌。

因此，“道不可言说”还意味着行动对于语言在存在论上的优先性。（1）语言是清晰而抽象的，而作为行动的道混沌而丰厚的。语言对道的每一次言说，都只是从道中切割出某个方面加以逻辑化，但永远无法穷尽道。（2）作为行动的道，是一种实践的智慧。语言的述说能够勾勒出一理论的陈述。但实践的智慧无法化约为理论的陈述。用赖尔（Ryle）的用语来说，那就是 knowing-how 不能被化约为 knowing-that。^[19] 与《老子》同时的《中庸》强调“时中”。“时中”是把抽象的道德规范在具体的境域中加以恰当应用的智慧。在《庄子 天道》中，轮扁认为写下来的“圣人之言”不过“古人之糟粕”而已。（3）每一次言说都是一个“应用”事件，依赖于我们对语言的默会能力。这种能力本身无法被言说，因为对它的言说——如果可能的话——还是依赖于这种能力。（4）我们不会莫名其妙地言说。每一次言说都是“以言行事”。总是牵连行动的网络。这张网络使这一次言说成为可能，同时又没有被这次言说所言及。

进而言之，名言的限度根源于世界的自在自律。世界的自律因子并没有因为世界的为我化而消失。世界总是为我之物（意义世界）与本然之物（本然界）的统一。正是自在之域构成了超名言之域。

本然之物在成为为我之物之前，尚未对象化。但是，它已经以某种边缘的、境域的方式在场了。本然之物在为我之物中显现——不是显现它的“现在”，而是显现它的“曾在”。本然之物总是推迟出场的时机，它的“现在”总被延宕为“曾在”。由“现在”的为我之物推知

本然之物的“曾在”，进而感知“曾在”之当有的“现在”。于是，为我之物似乎被一团雾状的东西包裹着，在它所从来的过去，在它立身在此的周围，在它即将前行的将来，都是如此。这团迷雾构成为我之物的境域，且称之为本然之物。本然之物亦可称之为“天之日”；与之相应，为我之物则为“人之天”。

世界在语言的层面显现。语言所直接显现的世界，为我之物也。这是一个相对清晰、合乎亚里士多德逻辑的世界。英美语言哲学所理解的，正是且只是**这一世界**；反而言之，英美语言哲学仅仅在与这一世界相应的层面上理解语言。清晰的世界该有清晰的语言来勾勒，因此，clear & distinct便理所当然地成为语言所当追求的理想状态。

然而，正是在此追求中，为我之物光芒四射，原本包裹在其周围的本然之物荡然无存。然而，这只不过是一种幻象罢了：不是光明驱散了黑暗，而是光明遮蔽了黑暗。为我之物的过分彰显导致本然之物的遗忘。

为我之物本与本然之物相伴，语言在直接显现为我之物的同时，总已经**牵连**出本然之物。只是由于我们将目光过分聚焦于（focus on）语言所直接显现——更明确的说法是“指称”——为我之物之时它所烘托出来的境域视而不见罢了。

相对而言，汉语思维所关注者，不是用清晰的语言指称为我之物，而是借语言对为我之物的指称牵连出烘托于为我之物周围、以边缘、境域方式存在的本然之物，由此，原本清晰而单义的语言本身似乎也随之变得浑沌而意蕴重重。汉语不是**死盯着**（look at）它所指称的为我之物，而是将目光**穿透**（look through）为我之物**指向**恍恍惚惚感悟到的本然之物。在此，有双重的from-to结构摇曳生姿：未始有始之际，人与世界合而为一，无所谓世界亦无所谓人；既而从一片黑暗中投出语言之光，凿开浑沌，有为我之物在语言的层面直接呈现；正是藉了无可言说的本然之物我们说出为我之物，这是**从本然之物到**为我之物，本然之物为虚而为我之物为实，此为一重from-to结构；既而借了已说出的为我之物牵连出本然之物，原本处于焦点意识（focal awareness）之下的为我之物虚化为指向本然之物所营造之境域的指月之指，这是**从为我之物到**本然之物，为我之物为虚而本然之物为实，此为另一重from-to结构。此双重的from-to结构之间自可相互交揉着变，如同心理学上常见的鸭-兔图：可以拿眼睛死盯着为我之物而只看到为我之物，也可以心神一荡，目光随之瞟向为我之物身前身后的境域。在此，“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”^{[14] (P. 88-89)}

参考文献:

- [1] 柏拉图. 柏拉图全集(第二卷)[M]. 王晓朝译. 北京: 人民出版社, 2003. 199.
- [2] 亚里士多德. 亚里士多德全集(第一卷)[M]. 苗力田等译. 北京: 中国人民大学出版社, 1990. 49
- [3] 索绪尔. 索绪尔第三次普通语言学教程[M]. 屠友祥译. 上海: 上海人民出版社, 2002. 48-50.
- [4] 索绪尔. 普通语言学教程[M]. 高名凯译. 北京: 商务印书馆, 1980. 28, 51.
- [5] 高名凯 石安石. 语言学概论[M]. 北京: 中华书局, 1963. 185.
- [6] 潘文国. 字本位与汉语研究[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2002.
- [7] 刘又辛 方有国. 汉字发展史纲要[M]. 北京: 中国大百科全书出版社, 2000. 71-82. 139.
- [8] 段玉裁. 说文解字注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1988.
- [9] 李葆嘉. 当代中国音韵学[M]. 广州: 广东教育出版社, 1998. 18.
- [10] 潘德荣. 文字 诠释 传统[M]. 上海: 上海译文出版社, 2003. 10.
- [11] 何晏注, 邢昺疏. 论语注疏[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999. 91.
- [12] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988. 411-412.
- [13] 德里达. 论文字学[M]. 上海: 上海译文出版社, 1999. 33.
- [14] 朱谦之. 老子校释[M]. 北京: 中华书局, 1984. 3. 88-89.
- [15] 杨国荣. 史与思[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 1999. 164.
- [16] “形而上学引论”, 华东师范大学现代思想文化研究所编《思想与文化》第二辑, 上海: 华东师范大学出版社, 2002. 285.
- [17] 特伦斯. 霍克斯. 结构主义和符号学[M]. 瞿铁鹏译. 上海: 上海译文出版社, 1997. 23.
- [18] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1961. 79.
- [19] G. Ryle. Knowing How and Knowing that [A]. Proceedings of the Aristotelian Society [C], New Series. Vol. XLVI.
- [20] 王船山: 周易外传(卷五). 船山全书(第一册). 长沙: 岳麓书社, 1996. 1027.

注释:

1. 这一区别的灵感直接来自潘德荣先生。潘先生在“本体与方法”一文的尾注中写道:“我们所使用的‘形而上学’一词含有两义,一是特指某种静止的、片面的、机械的思维方式,二是指亚里士多德所说的‘Metaphysics’,为表明两者的区别,本文在第一层含义上用‘形而上学’,在第二层含义上用‘形上学’。”(见成中英主编:《本体与诠释》,北京:三联书店,2000年,第145页)但是,杨国荣先生指出,“关于世界的看法运用于考察世界,往往便转化为思维的方法;在作为存在理论的形而上学与作为思维方法的形而上学之间,同样存在着这种联系。当形而上学以某种或某类存在形态为本原,以终极的存在为统一的大全时,它也蕴含着对世界的静态、片面等看法:向某种质料或观念形态的还原,意味着对世界的片面规定;对终极存在的追寻,则导向静态的、封闭的观念,这种抽象的存在理论运用于研究世界或存在本身,便常常转换为对世界片面的、静态的、孤立的考察,后者也就是与辩证法相对的形而上学思维方式。”(华东师范大学中国现代思想文化研究所编《思想与文化》第二辑,上海:华东师范大学出版社,2002年,第287-288页)因此,我没有特别彰显作为存在理论的“形而上学”和作为思维方法的“形而上学”之间的区别,而将它们一起纳入“形上学”的门下,与之对立的则为作为具体存在论的“形而上学”。

Chinese Language, Chinese Characters and the World: An Introduction of Metaphysics of Chinese Characters

Liu Liangjian

(Philosophy Department, East China Normal University, Shanghai, 200062)

Abstract: In the history of Chinese characters, the unity of the writing and the meaning is as important as

that of the pronunciation and the meaning, which distinguish it from phonetic systems of characters. Therefore, the ascendance of pronunciation over writing is not true for Chinese characters even if it is true for phonetic systems. Such linguistic difference directly leads to difference ways to understand the relations among language, writing systems and the world.

For ancient Chinese people, *ming yan*, that is, language and writing systems, projects its light upon the dark world by its prescription as well as description. In such a course the world is enlightened and *ming yan* takes shapes simultaneously. In this sense, *ming yan* is a wonderful achievement in the interaction of human being and the world.

However, *ming yan* covers the world in some sense just when it discovers the world, which shows its limitation well. It is because of the autonomy of the world that *ming yan* has its limitation.

key words: Chinese language ; Chinese character ; metaphysics

收稿日期: 2004-03-25

作者简介: 刘梁剑 (1975-), 男, 汉族, 浙江人, 华东师范大学哲学系博士。