

语言、世界与超越

——《逻辑哲学论》与道家语言哲学对比

杨晓波

(浙江理工大学外国语学院,杭州 310018)

摘 要:《逻辑哲学论》与道家在语言、世界与超越三大论题上存在交汇,但貌合神离处多于契合处。首先,前者的“可道”与“不可道”有明确界限,后者则没有;其次,前者划分经验与超验两个世界,后者则在一个世界(现实世界)内区分“器”与“道”两个层面;再次,前者的主体是两个世界的界限,后者的主体隐遁于“道”;最后,前者的“超越”在世界之外,而后者在世界之内,在伦常日用中。两种哲学乃出于东西各异的哲学传统,因此上述差异可与中西哲学的特质互释。

关键词: 语言;世界;超越;《逻辑哲学论》;道家

中图分类号: H0-05

文献标志码: A

文章编号: 1673-3851(2017)02-0139-06

语言哲学这一名目涵盖甚广,狭义言之,指分析哲学,广义言之,指凭语言认识世界的一种方法。该方法在西方哲学中渊源有自,可追溯至古希腊,而在中国古代哲学中也随处可见其身影,道家堪称运用此方法之典范。道家思想可谓蕴含了广义的语言哲学,有意思的是,它与西方现代语言哲学奠基之作《逻辑哲学论》在语言、世界与超越这三个语言哲学经典论题中存在交汇。然而,两者毕竟出于两个迥异的哲学传统,契合处有之,貌合神离处更有之。故本文拟在上述交汇处辨析两者思想的异同,并以此为切入点,管窥中西哲学的特质。

一、对比的焦点

在中西哲学史上,系统论述“可道”与“不可道”,并赋予其哲学意蕴的,首推道家与维特根斯坦前期代表作《逻辑哲学论》,因此两者的对比是比较哲学历久弥新的论题。以往的比较大多涉及两者对“可道”与“不可道”的划界^[1-2],对语言界限的超越^[3-4],

及两者背后的神秘主义^[5-6]等方面。大体说来,以往研究较多发掘与阐释两者之同,而较少关注两者之异。虽然两种哲学均涉及了语言、世界与超越这三大语言哲学经典论题,但论述方式与所得结论不尽相同,这在比较研究中应予以明辨。

本文的比较聚焦于三点:第一,两者对“可道”与“不可道”的划分所蕴含的对世界的不同认识,或者说,两者处理语言与世界之关系的不同方式;第二,两者对“可道”(在《逻辑哲学论》中是经验世界,在道家哲学中是“器”)的超越。上述差异常被两种哲学的表面相似所掩盖,而学界对此讨论尚不充分,且现有讨论在笔者看来存在一些误解。笔者认为,若深究这两个问题,不难发现其差异乃缘于中西哲学的不同特质。因此,从两者差异管窥中西哲学的特质,便是本文聚焦的第三点。本文以上述三个问题为焦点的原因或可反过来解释:因两种哲学属于中西不同特质的哲学传统,因此在处理前两个问题上才存在差异。

二、《逻辑哲学论》与道家语言哲学概述

(一)《逻辑哲学论》语言哲学概述

《逻辑哲学论》一书的主旨乃“划出思维的界限,或者更准确地说——不是划出思维的界限,而是划出思想的表达的界限”^{[7]3}。划出界限即划分可道与不可道,目的是进行“语言批判”,即通过语言分析消解形而上命题。维特根斯坦试图将语言与世界(确切说是经验世界)相叠合,从而形成一个界限,界限外是语言不能描述的超验的神秘世界。那么,语言与世界是如何叠合的呢?维特根斯坦的依据是“图像论”,图1形象地展示了这一叠合^[8]。

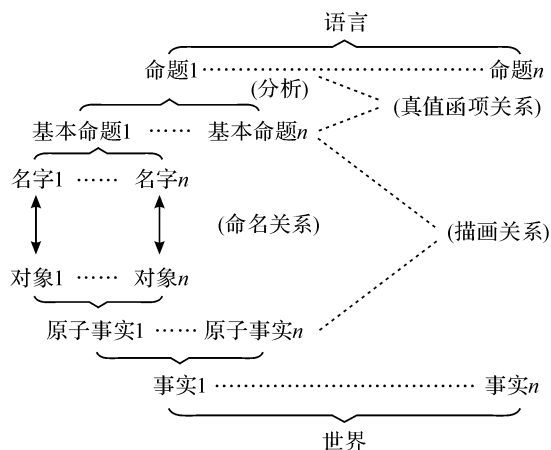


图1 《逻辑哲学论》主旨示意图

Fann对图1的解释如下^[8]：“若将此图沿中线水平对折，上半部分与下半部分的术语便完美叠合了。语言成为了世界的镜中像。概言之，语言由命题组成，一切命题皆可分析到基本命题，命题为基本命题之真值函项。基本命题由名字配置而成，而名字代表对象；基本命题可谓原子事实的逻辑图像，而原子事实由对象配置而成。原子事实组合在一起又构成诸复杂事实，诸复杂事实构成了世界。”

语言描画世界，也反映了世界的逻辑形式。然而，语言的描画始于名字与对象的对应，因此其描画仅限于经验世界。名字与对象又需经过配置，配置是无规则可言的，不同配置形成不同可能性，因此经验世界中除了逻辑的必然性，一切都是偶然的^{[7]114}，而意义、价值、美学、伦理学、神秘之物等，既非对象，又非偶然，故在经验世界之外，不能用语言描画，只能“显示”^{[7]115, 116, 119}（《逻辑哲学论》中不可道只可显示的还有一些世界之内的事项，如逻辑形式与命题

意义，而本文关注的是世界之外的事项）。因此，维特根斯坦总结全书的意义为一句话：“可以言说的东西都可以清楚地加以言说；而对于不可谈论的东西，人们必须以沉默待之。”^{[7]3}

(二)道家语言哲学概述

在道家哲学中，“道”是其悬设的最高形而上存在，既是终极真理，又是天地之母，它不可分割，也不可名状。本文认为，“道”的内涵可从与其相关的两个字来把握：第一，言说之“道”；第二，其通假字“导”。

道家认为“道”不可道。“道恒无名，朴。”^{[9]128}“朴”的意思是说“道”乃“先天地生”的“混成”之物^{[9]101}，“混成”即混然不可分，因此是“先天地生”的，因为称天地，便是有所分了。道家认为语言分割了世界，老子说“有名，万物之母也”^{[9]3}，意思是语言使万物各具其名，万物才得以从混沌中分身。而人给万物取名，必有私心杂念，即老子所谓的“欲”。因此，无名无欲的世界才是“道”的世界，老子说“故恒无欲也，以观其妙”^{[9]3}，意思是“无欲”才能体悟“道”之奥妙；而有名有欲的世界是“道亏”之“人间世”，老子说“恒有欲也，以观其所噉”，意思是“有欲”就只能睹“道”之外象了。

说到“道”不可道，惯常被引用的是《老子·一章》第一段：“道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也。”^{[9]3}上文未引用该段，因为本文认为，它也许道出了不同于“‘道’不可道”的“道”的更多内涵。第二个“道”字，“两千多年以来，都解释为‘说’，‘言说’的‘说’。”^{[10]166}但近年来有学者持不同观点。沈善增认为“‘道’在先秦时并没有‘言说’的义项”，“在先秦时，‘道’不是用来辩说的，而是用来指导行动，去实践躬行的。”^[11]潘文国也同样认为《老子》一书“73个‘道’字里面，没有一个作‘言说’这样的解释。”他认为“‘道’作动词用，在先秦文献中有许多义项，都与沿着一定的轨迹而行动有关，……这个意义的‘道’，后来写成‘導’，现简化为‘导’”。因此，第二个“道”可“理解为规律，这就是说：如果一种‘道’、一种规律是可以被当作规律来遵守的，那就不是‘常道’。”^{[10]166-167}上述两位学者对第二个“道”的理解不谋而合，均认为是按一定规则办事。

潘文国将这段话用白话文翻译如下：“一种道如

果可以照着办,就不是永恒之道;一个名称如果说出来,就不是终极之名。”^{[10]173}很显然,老子区分了两种“道”:一种是“可以照着办”的“道”,另一种是“永恒”之“道”;前者可道,后者不可道。

三、《逻辑哲学》与道家哲学中的语言与世界

从以上概述中我们很容易发现两者思想的共通点,如两者皆区分了“可道”与“不可道”,皆主张对“可道”的超越,并更看重“不可道”的领域。然而,两者的相似也仅限于此,更多的乃貌合神离之处。此处我们先比较两者哲学中的语言与世界,其差异导致了不同的“超越”,并体现了中西哲学的不同特质,后两点是以下两节的论题。

《逻辑哲学论》与庄子皆用语言对世界进行了划界,不少学者将两者相提并论。从李暉的论述来看,他认为两者皆凭语言划分了“可道”与“不可道”两个世界^[2]。刁生虎则认为庄子仅“对现存世界进行了划界”,然而他又自觉或不自觉地认为这也是《逻辑哲学论》的划界^[1]。因此,我们不禁要问:两者对“可道”与“不可道”的区分究竟是否一致?是在一个世界中的区分还是区分了两个世界?这两个问题一直受到忽视。

本文认为,首先,道家不像《逻辑哲学论》那般泾渭分明地划分了“可道”与“不可道”。依据“图像论”,经验世界的东西,即自然科学命题是可道的,其余则不可道^{[7]119-120}。而在道家看来,形而上之“道”固然不可道,形而下之“器”也未必可道,正如《庄子·天道》里轮扁认为圣人的思想不可道,他的理由是斫轮之技亦不可道。“圣人之言”是“器”,而其背后的圣人思想则是“道”;同样,斫轮之事是“器”,而这一技能所要求的“有数存焉于其间”的“数”则是“道”,而“道”需通过“器”才能把握。“器”与“道”是一个事物的两个层面,即便最日常的活动,诸如坐卧行止洒扫应对,背后也总有一个“道”在。具体实践需要具体的“技”,而其背后的“道”则是相通的。

其次,两者对“可道”与“不可道”的不同划分蕴含了对世界的不同认识。《逻辑哲学论》泾渭分明地划分了“可道”与“不可道”,也依此泾渭分明地划分了两个世界:“可道”的经验世界与“不可道”的超验世界。经验世界是偶然的、非神秘的,同时也是语言

的,经验世界与语言的叠合可用“图像论”证之,因此,维特根斯坦认为语言构成了世界的界限^{[7]92},他又说“我是我的世界”^{[7]93},那么,“我”、“语言”、“世界”其实是同一的。澄清这一点,我们就明白维特根斯坦所谓的“划界”,并非用语言在两个世界之间划出一条三八线,而是通过“我”、“语言”和“世界”三者合一,从而“显示”另一个“超我”、“超语言”、“超世界”的领域。而在道家看来,只存在一个我们生活于其中的“人间世”。“道”原是不可分、不可道的,而“有名,万物之母也”^{[9]3},语言使万物各具其名,万物得以从混沌中分身,乃引起“道亏”,并产生了“有欲”、“有畛”的“人间世”。在道家看来,“道”并非在另一个世界,而是散落于“人间世”,隐藏在“器”的背后。“道”与“器”实际上属于一个世界,是一个世界的两个面。

四、《逻辑哲学》与道家哲学中的超越

《逻辑哲学论》与道家对“可道”与“不可道”的划分及其蕴含的对世界的认识虽不同,但两者皆力图对“可道”进行超越——前者肯定人的冲撞语言界限的本能,并视语言为须舍弃的梯子;后者视语言为“筌”、“蹄”,主张“得意而忘言”。那么,在“超越”这一论题上,两者持怎样的观点,又有何异同呢?

如上所言,《逻辑哲学论》区分了经验与超验两个世界,韩林合分别将这两个世界中的主体称为经验主体与形而上主体^[12],因此,所谓超越即超越经验世界而抵达超验世界,同时升格经验主体为形而上主体。那么,如何实现这种超越呢?维特根斯坦认为超越的前提正是区分这两个世界,从而看清“时空之内的生命之谜的解答位于时空之外”^{[7]118},也就是说,这些问题是不可以用同样位于时空之内的语言来回答的,应该对此保持沉默。沉默的意义不仅是不回答,而且是不发问,也就是消解这类无意义的问题:“人们在人生问题的消失之中看出了这个问题的解答。”^{[7]119}因此,他也将他书中的命题比喻为最终须弃置的梯子^{[7]120}。超越既然不能依赖语言,那么应该依赖什么呢?维特根斯坦认为超越的过程与结果都寓于实践之中,在实践中得以“显示”。他认为“哲学不是任何理论,而是一种活动。”^{[7]40}笔者认为“活动”有两层意思:一是指消解无意义的形而上学命题;二是指生活实践。通过第一层活动而能够

“正确地看待世界”^{[7]120},这最终“显示”在行动之中,正如伦理的奖惩“必然是存在于行动本身之中的。”^{[7]117}因为“当我操劳于世界中的事情时,我领会到这种操劳本身就是我的生命的意义所在,这种意义通过我的幸福或者不幸显示出来。”^{[13]445}

道家的“超越”也可说是寓于实践中的,但与《逻辑哲学论》有着不同旨趣。首先,《逻辑哲学论》的“超越”预设了“两个世界”,其界限是主体,但“主体不属于世界;相反,它是世界的一个界限。”^{[7]93}超验世界在主体的行动中“显示”,界限便得以形成,经验主体也升格成为了形而上主体。维特根斯坦将形而上主体与超验世界的关系比喻为眼睛与视野^{[7]93},眼睛具有视野,但视野中看不到眼睛。然而,道家的“超越”则基于“一个世界”的预设,因此主体不是两个世界的界限,主体活动于现实世界中。主体的活动(如言说)乃出于“欲”,于是“道”被分割而造成“道亏”。因此,要返回“道”,须“恒无欲”,即“处无为之事,行不言之教”^{[9]7}。其次,道家“得意而忘言”之论虽颇似《逻辑哲学论》视语言为须弃置的梯子,然而,若细辨之,我们会发现两者的差异:第一,《逻辑哲学论》中的实践是“有我”的,“我”是世界的界限,而在道家看来,需“无言”、“无心”、“无我”才能达到“道”的境界;第二,《逻辑哲学论》消解“不可道”的命题是为了划分两个世界,或者说为了“显示”超验的世界,而道家的“忘言”是为了返其本源——“道”。“道”是不可分割的,因此“忘言”即忘记一切界限,最后连“忘言”也要忘掉,“道”是无所谓言也无所谓默的“非言非默”^{[14]697};第三,“道”与“器”无界限,“道”在“器”中,由“器”通“道”。故道家在伦常日用中求“道”,东郭子问“道”,庄子答曰“无所不在”,甚至在“蝼蚁”、“稊稗”、“瓦甓”、“屎溺”等“何其下邪”的地方^{[14]574-575}。

五、两者差异与中西哲学特质

我们可以将《逻辑哲学论》与道家哲学的区别归纳为以下四点:第一,前者的“可道”与“不可道”有明确界限,后者则没有;第二,前者划分经验与超验两个世界,后者则在一个世界(“人间世”)内区分“器”与“道”两个层面;第三,前者的主体是两个世界的界限,而後者的主体隐遁于“道”;第四,前者的“超越”在世界之外,而后者在世界之内,在伦常日用中。可

以说,《逻辑哲学论》与道家貌合神离处多于契合处。两者毕竟出于两个迥异的哲学传统,故两者差异其实也反应了各自哲学传统的特质。

首先,两种哲学分道扬镳的起点是对世界的划分:两个世界还是一个世界。这背后蕴含了西方“主客二分”与中国“天人合一”的哲学传统,这一区别是根本性的,张世英认为它可说明中西思想文化传统的种种区别^{[15]146}。主客二分的哲学传统往往设置一系列对立:主体与客体、人与自然、现象与本质、物质与精神等。其超越也是割裂主客的,它“把客体看作外在于主体,故客体之本质或者说认识的目标——真理亦处于外在的超越世界之中,既外在于人,也外在于具体事物。”^{[15]225}这一传统使西方哲学面临越来越多的困境,西方现当代哲学皆试图对其突破。《逻辑哲学论》在某些方面也突破了这一传统:该书中的“我”不在世界中,而是世界的界限,不在世界中,便不构成客体,因此“作为世界界限的主体只能是第一人称主体”^{[13]367}。而笛卡尔“从客体的角度理解主体,就是把意向活动的主体看成第三人称的主体”^{[13]367}。《逻辑哲学论》可谓突破了笛卡尔的主体,然而在“两个世界”的划分下终究摆脱不了主体的设置。而中国哲学主张“天人合一”,主客是交融的,不存在上述对立,也因此不区分两个世界。

其次,西方主客二分的传统重认识论,主张通过理性思辨对“真”的把握。《逻辑哲学论》的形而上学在一定程度上突破了这一传统模式,其一系列形而上学的概念不是思辨的产物,它们不可言说,只能“显示”。然而,“显示”的前提则是思维界限的划分,说出可说的一切,这依然是以理性思辨为前提的,这点有别于中国哲学传统。中国哲学不可谓无理性,但它不同于西方式的逻辑思辨,李泽厚称之为“实用理性”。“实用理性”是寓于实践的,其支撑不是逻辑与语言,而是“情”。“中国人的理性,正是从情感发展起来的,是由情入理;西方却是由理入情,情也是由理出发的。”^[16]李泽厚将中国哲学的特质概括为“实用理性”与“情本体”,是很有见地的观点。

最后,中国哲学重生活、情感与实践,没有上帝、天堂与理念,因此它的超越就在日常生活中,因为人在与万物合一中“所体验到的,不可能是外在于人和外在于物的东西,而只能是内在于人和物之中的东西,因此,人通过体验所寻求到的本根,虽然是超越

的,但它仍在具体事物之中。”^{[15]225}这种由“器”通“道”、“道”不离“器”的求“道”方式不独为道家独有,其实,中国哲学不论“儒、道和禅都追求在这个日常世界的现实生活中取得心境超越。”^[17]每当孔子的学生问“仁”,问“孝”,孔子从不下定义,不做抽象归纳,他的“回答总是如何去做(行为),才是‘孝’、‘仁’。”(如《论语·为政》中弟子问“孝”)^{[18]54}。季路问“事鬼神”,孔子答:“未能事人,焉能事鬼?”问“死”,答:“未知生,焉知死?”^{[18]299}禅宗主张“平常心是道”,“谓平常心无造作,无是非,无取舍,无断常,无凡无圣。……只如今行住坐卧、应机接物尽是道。”^[19]在禅宗看来,修道就是在最日常的生活中领悟佛法真意,没有森严的理论,也没有宏大的仪式,“饥来吃饭,困来即眠。”^[20]禅即生活,生活即禅。冯友兰将这种从日用伦常中求天地境界的方式称作“极高明而道中庸”——“对于本来如此底有充分底了解,是‘极高明’;不求离开本来如此底而‘索隐行怪’,即是‘道中庸’。”^[21]

六、结 语

提到《逻辑哲学论》,就不得不提到《哲学研究》,它们分别是维特根斯坦前后期的代表作,众所周知,后者是对前者的反思与批判。因此,我们不禁要问:《哲学研究》是否也涉及了语言、世界与超越这三个论题?如果是,它处理这三个论题与道家又有何异同?这些问题不是本文所能回答的,但这里不妨简述一下笔者的观点及今后研究思路,以抛砖引玉,期待更深入的研究。

简言之,《哲学研究》驱散了笼罩《逻辑哲学论》的神秘主义,打破了语言与世界严丝合缝对应的逻辑桎梏,也不再泾渭分明地区分“可道”与“不可道”,而是主张回到日常生活(即“粗糙的地面上”),在各式各样的“语言游戏”中展现“生活形式”。因此,笔者的观点是:首先,《哲学研究》也涉及了语言、世界与超越这三个论题,但方式较《逻辑哲学论》隐晦。其次,如果说《逻辑哲学论》与道家是貌合神离,那么《哲学研究》和道家则貌离神合。

笔者的后续研究将集中在如下方面:第一,对比《哲学研究》的“生活形式”与道家的“‘道’在伦常日用”;第二,对比《哲学研究》的“语言游戏”与道家的“寓言”、“重言”、“卮言”;第三,通过对比《逻辑哲学

论》、《哲学研究》与道家三者的异同,沟通起前后维特根斯坦的思想。

参考文献:

- [1] 刁生虎. 缘何“不可说”:庄子论语言表达困境及其根源[J]. 学术探索, 2003(8):35-39.
- [2] 李晖. “可说”与“不可说”:庄子与维特根斯坦哲学观比较研究[J]. 求索, 2011(6):131-133.
- [3] 李高荣. 试析维特根斯坦《逻辑哲学论》中的主体观[J]. 兰州学刊, 2013(12):12-16.
- [4] WU C. Chuang Tzu and Wittgenstein on world-making [J]. Journal of Chinese Philosophy, 1986(13):383-391.
- [5] TOMINAGA T. Taoist and Wittgensteinian mysticism [J]. Journal of Chinese Philosophy, 1982(9):269-289.
- [6] TANG P, SCHWARTZ R. The limit of language: Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus and Lao Tzu's Tao Te Ching [J]. Journal of Chinese Philosophy, 1988(15):9-33.
- [7] 维特根斯坦. 逻辑哲学论[M]. 韩林合, 译. 北京:商务印书馆, 2013.
- [8] FANN T. Wittgenstein's Conception of Philosophy [M]. Oxford: Basil Blackwell, 1969:20.
- [9] 辛战军. 老子译注[M]. 北京:中华书局, 2008.
- [10] 潘文国. “道可道,非常道”新解:关于治学方法的思考 [C]//上海图书馆. 上图讲座:3. 上海:上海科学技术文献出版社, 2012.
- [11] 沈善增. 还吾老子[M]. 上海:上海人民出版社, 2004:47-49.
- [12] 韩林合. 逻辑哲学论研究[M]. 北京:商务印书馆, 2007.
- [13] 黄敏. 维特根斯坦的《逻辑哲学论》:文本疏义[M]. 上海:华东师范大学出版社, 2010.
- [14] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京:中华书局, 2001.
- [15] 张世英. 天人之际:中西哲学的困惑与选择[M]. 北京:人民出版社, 2007.
- [16] 李泽厚, 刘绪源. 该中国哲学登场了? 李泽厚 2010 年谈话录[M]. 上海:上海译文出版社, 2011:27.
- [17] 李泽厚. 实用理性与乐感文化[M]. 北京:三联书店, 2008:99.
- [18] 李泽厚. 论语今读[M]. 北京:三联书店, 2004.
- [19] 顾宏义. 景德传灯录译著[M]. 上海:上海书店出版社, 2010:2252.
- [20] 普济. 五灯会元[M]. 北京:中华书局, 1984:157.
- [21] 冯友兰. 新原人[M]. 北京:三联书店, 2007:61.

Language, World and Transcendence: A Contrastive Study on *Tractatus Logico-Philosophicus* and the Language Philosophy of Taoism

YANG Xiaobo

(College of Foreign Languages, Zhejiang Sci-Tech University, Hangzhou 310018, China)

Abstract: *Tractatus Logico-Philosophicus* and Taoism converge at the themes of language, world and transcendence. However, they involve these themes in a different way, thus diverging in the following four aspects: Firstly, the former draws a definite line between the effable and the ineffable, while the latter doesn't. Secondly, the former presupposes two worlds: the world of facts and the other world beyond facts, while the latter is only based on the world of facts in which there exist two levels: Qi and Tao. Thirdly, the subject of the former is the boundary between two worlds, while the subject of the latter dissolves himself in the pursuit of Tao. Finally, the transcendence of the former is beyond the world, while that of the latter is within the world (in daily life). These two philosophies belong to the different traditions of philosophy, so their differences can be explained by the different features of Chinese and Western philosophy.

Key words: language; world; transcendence; *Tractatus Logico-Philosophicus*; Taoism

(责任编辑:任中峰)