

誓言与亵渎：论阿甘本的元语言哲学

■ 蓝 江

长期以来,尤其是自从维特根斯坦之后,语言哲学被视为对语言意义和语言用途的探索,在此类研究中,语言哲学被等同于语义符号学和语用学。阿甘本的研究在于探索是否有可能存在一种非意义的纯粹语言(元语言),它又如何来架构我们对整个世界的理解。他在对一种特殊的语言形式——誓言的考古学研究中发现,誓言的经验不仅架构我们的政治生活体系,也架构了以空泛的神之名为核心的宗教体系,而在后者那里,我们的生命以违背诅咒的方式变成了赤裸生命。因此,元语言哲学的真正任务是批判以誓言为核心的语言装置体系,唯有在对神圣且空洞的神之名的亵渎中,我们才能找到突破语言装置藩篱的可能路径。

[关键词]阿甘本;元语言哲学;誓言;亵渎

[中图分类号]B506 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2016)09-0005-09

[基金项目]教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“当代拉康化马克思主义思潮研究”(12JJD710005)

蓝江,南京大学哲学系教授、博士生导师。(江苏南京 210046)

每当我们谈起语言哲学,一种理所当然的想象是,滥觞于弗雷格和维也纳学派,尤其是后来的罗素和维特根斯坦引发的语言哲学转向思潮,不仅在英美学界被蒯因、普特南、克普里克、理查德·罗蒂、布兰顿等人发扬光大,即便是在欧陆哲学体系中,这种语言哲学的进路也受到思想家们的推崇,德国的阿佩尔乃至后来的哈贝马斯,都十分信服这种转向带来的巨大思想潮汐。这似乎告诉我们,语言哲学的实质在语言的语义符号学(semiotics)和语用学(pragmatics)领域,亦即语言的意指关系和语言游戏是语言哲学关注的唯一焦点。很少有哲学家思考,是否还存在另一种思考语言哲学的可能性,即我们是否可以将语言孤立在我们本身的生存经验之

外来研究语义学和语用学?而意大利哲学家阿甘本(Giorgio Agamben)正是沿着这一思路,承袭了本雅明未竟的思考,从一个新的角度打开了语言哲学的大门。

一、失却的语言经验

20世纪30年代,本雅明在《经验与贫乏》这篇关于语言与经验关系的论文中,十分悲怆地强调:

经验的贫乏——这并不意味着人们似乎渴望新经验。不,他们试图从经验中解放出来,他们渴望一种能够纯洁明确表现他们的外在以及内在的贫乏环境,以便从中产生真正的事物。倒是常常可以说:恰恰相

反,他们“吞噬了这一切”——“文化”、“人”,他们吃得过饱,疲倦了。^{[1](P257)}

正如本雅明所说,我们今天还在经历着,但是这种经历却不能变成我们的经验,我们经历的一切——如带有引号的“文化”、“人”——实际上取消了经验的深度,留下的撰写日常生活的文字和图像,不过是那种可以深深触动我们的经验性的、无法完全用语言和图像再现出来的事件灰飞烟灭之后的余烬而已,它们类同于柏拉图在《理想国》中的洞穴隐喻中洞壁上的影子,封存了真实经验的厚度,只为我们留下一种被语言榨干水分的残渣。

在20世纪70年代,阿甘本已经深切地体会到这种经验的破坏和残渣带来的巨大效应:

但这正是由于平凡的——而不是非凡的——日常生活构成了世代传承经验的原始材料。于是,旅行故事和中世纪动物寓言已经变得不可信了,它们绝不是“信口雌黄”,而仅仅证明非凡之事件不可能转化为我们的经验了。然而,无论多么普通和平凡,每个事件都可能成为不纯的残迹,经验就像珍珠一样,围绕着这个残迹来扩展其权力。因为与经验必然相关的不是知识,而是权力——也就是说,词语与叙事的力量,然而现在没有人拥有足够的权力来保障经验的真实性。相反,如今的特征就是所有的权力都建立在无法经历的事物的基础上,没有人会承认只诉诸经验的合法性的权力。^{[2](P14)}

阿甘本看到了现代语言哲学的一个效应:语言在其诞生过程中,将人们生存中的具体经验分割得支离破碎。换句话说,语言的存在,并不是田园诗歌般的浪漫故事,而是对人类经验的一部血腥的征服史。语言,尤其是现代的语法语言,建立了一种被视为科学的表达形式,把那些不合乎语法表达的语言,作为无意义的东西和谬误,直接从现代语言中清除掉,不过,即便这些语言归根究底也诞生于日常生活。在建立现代语言包括现代语言哲学的过程中,语言本身

的明晰性、准确性和确实性,被视为语言哲学的首要目的。这样,语言成为一个单独的领域,而语言的权力不再来自于直接的生活经历和生命体验,而是来自于语言的语法权力本身。

于是,我们可以看到,语言逐渐摒弃了被视为原始蒙昧的生命维度,或者说,语言对直接的生活层面进行合法切割,人类的生活被分为启蒙(合法)的层面和蒙昧(非法的)的层面,而对我们生活中发生的任何事件的理解,也建立在语言层次的合法性区分之上。这种形式语言和现代区分的出现,正是我们经验变得贫乏的根本原因所在,也正因为如此,阿甘本写道:

当人类被剥夺了实际经验,屈从于某种像实验室里控制和操纵老鼠那样的经验形式时——换言之,唯一可能的体验是恐惧或谎言——那么拒绝经验可以临时地充当一种正当防卫。^{[2](P14)}

这样,在其早期著作《幼年与历史》中,阿甘本带着一丝伤感的情怀以及类似于海德格尔所说的思乡愁绪,面对现代语言对经验的毁灭和贫乏化。但是,如同本雅明一样,阿甘本追寻的并不是那种业已消逝、成为历史烟尘的过往经验,在阿甘本看来,我们采用什么方法,这种业已消逝的事件和经历,实际上都无法复活,唯一可以做的不是叹息其离去,而是实现一个抱负,即将那种已经把经验和我们的生活割离得支离破碎的语言推向极致,换言之,就是在语言的门槛上,寻找一种新经验的可能性。那么,对阿甘本来说,问题就变成:重要的不是去寻求业已失去的经验或事件,而是直接面对语言。面对语言有两种截然不同的态度,一种是语言哲学家维特根斯坦提供给我们的态度,另一种就是阿甘本自己提出来的态度。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中提出了一个著名的结论:“对于不可说的东西我们必须保持沉默。”^{[3](P105)}这句话已经成为许多分析哲学家和语言哲学家的金科玉律,而阿甘本并不是不赞同这句话,他认为,许多从事语言哲学研究的人——包括维特根斯坦自己——往往在这句话

里截取了自己感兴趣的成分。实际上,语言哲学家关注的,并不是对这句话的阐释,而是在这个结论中,他们实际上认可了维特根斯坦为所有语言哲学划定的边界。

在《逻辑哲学论》稍早的一个地方,即命题5.6中,维特根斯坦更为大胆地提出:“我的语言的界限意味着我的世界的界限。”^{[3](P85)}我们在这个命题中可以看到,维特根斯坦最大的贡献在于,他将语言作为我们思想的最后藩篱。那么,语言就是我们的思想不可能突破的壁垒。当然,维特根斯坦并不是说我们绝对不可以逾越语言的界限,而是说,一旦我们逾越语言的界限,我们所说的东西将会变得没有意义。

的确,在我们经验之中,存在着一种非语言表述的事实,但是,维特根斯坦的命题已经在我们的经验范畴中设定了一个绝对的先天条件,即语言的“可说性”,只有那些可以在语言上可说的经验才能被我们把握,反之,则不能。维特根斯坦的信徒阿佩尔解释说:“维特根斯坦设想,在可以被经验的东西(即在他看来可以被描述或陈述的东西)与经验之可能性条件(在他看来就是语言的‘逻辑形式’同时也是世界的‘逻辑形式’)之间有着‘先验的差异’。”^{[4](P15)}阿佩尔的解释没有错,在维特根斯坦那里,的确存在着一种先验的语义符号学,即存在着一个先于我们而存在的绝对语言性架构,而我们对世界的任何理解,必须基于这个先天性的语言架构,正是这个语言架构本身,区分了对于我们来说,什么东西是可说的,什么东西是不可说的,而对于后者,我们必须保持沉默。

在《哲学研究》中,维特根斯坦仍然坚持认为:“问题不是要用我们的经验来说明一种语言游戏,而是要确定一种语言游戏。”^{[5](P253)}维特根斯坦在这里否定了从经验和词源诞生角度来研究语言的意义和可能性,对他来说,语言游戏的根本意义不在于某个语词或某种语言诞生的地方,而恰恰在于当下我们直接玩语言游戏的规则和方式,是直接当下的,发生在语言游戏之中,发生在有交流关系的诸人之间。也就是说,

真正起作用的不是语言规则的正确与否,而是在于语言规则的有效性。晚期维特根斯坦的当下直接发生在语言游戏参与者之间的规则有效性问题,也直接启发了深受阿佩尔思想影响的哈贝马斯:

沿着这样一条思路,维特根斯坦在意义和有效性之间建立了内在联系,这种联系独立于语言与世界的关系,因此他没有把语词的意义规则与命题的真实效果联系起来。相反,他把常规意义的有效性与实践和制度的社会作用相提并论,并且把语言游戏的语法规则比作是社会行为规范。^{[6](P102-103)}

在哈贝马斯看来,维特根斯坦的语言游戏理论与他提出的交往行动理论有着天然的契合(尽管不能完全等同),这种语言游戏实际上剥离了实际的客观意义,即“真实效果”,在这个意义上,也对应了哈贝马斯提出的程序性,而非实质性的问题。因此,维特根斯坦之后的语言哲学探索的重中之重,就是语言在实际使用中的有效性,或者说,我们如何用语言的规则来设定一个合理解释乃至架构世界意义的方式。

这样,我们就可以看出维特根斯坦以及维特根斯坦之后的语言哲学在面对语言时的一个根本思路:语言是我们世界的绝对屏障,无论这个语言是绝对先验的,还是后天约定俗成的语言游戏,我们只能在语言的范围内来把握整个世界,赋予世界以意义。相对于绝对先验的语言,后天约定的语言游戏而形成的语法规则具有更大的可塑性,但是,为了理解我们的语言不能触及的世界,为了把握我们之外的实在,唯一的可能性只能是对语法规则本身的改造。但是,无论怎么改造,语法规则本身仍然保持着一种逻辑上的一贯性,即我们可以用清晰自明的逻辑来一以贯之,保证语言本身的“可说性”和“可理解性”。也就是说,在早期维特根斯坦那里,即便面对不可说和不可理解的事实,我们亦不能在脱离整体的语言逻辑之外,以不连贯的方式去改造语言,语言本身的绝对透明性仍然是语言游戏规则的前提,我们只能囿于这个区域之内审核和把握

整个世界,否则,一切都将变得毫无意义,而毫无意义的东西(在维特根斯坦那里,如许多关于主体、意识、理念等经典哲学命题都因为不可说的性质,被他视为是无意义的命题)是根本不值得我们去追求的。

二、元语言事件——誓言

是否存在从语言之外把握和理解世界的可能性?阿甘本在实际的语言经验中看到,那种被我们视为绝对具有意义的语言实际上也是有问题的,在我们的生活经验和生命体验中,还存在着一种无意义的语言。或者毋宁说,维特根斯坦提出了语言之外无意义的问题,是基于他自己对语言的误解,因为语言本身并没有为意义提供任何保证,那种有意义的语言实际上是一种语言性操作的结果,而维特根斯坦在《哲学研究》中从根本上放弃了对语言意义发生的事件的最初追溯,相反,他直接囿于当下的语言实用性效果,使得语言哲学中一个根本的领地——阿甘本命名的元语言(metalinguaggio)问题——被摒弃了。

这个元语言维度,实际上来自于高尼罗(Gaunilo)对圣安瑟伦(St.Anselm)的本体论论证命题“不可能思考比他更伟大的东西”(id quo maius cogitare non potest)的反驳。高尼罗所列举的例子是,一个野蛮人在对人类发出vox这个词的声音时,绝对不了解这个词的意义,但是,高尼罗指出,对这个野蛮人来说:

与其说是声音本身——它是某种在一定程度上说是真实的东西,即音节和字母的声音——不如说是那个被听见的声音的含义;然而,这个含义不是知道那个声音通常意指的东西是什么的人想到的含义,而毋宁说是不知道它的意义,只根据力图表现被感觉到的那个声音之意义的灵魂运动来思考的人,所想到的含义。^{[7](P25)}

而在阿甘本的解释中,vox这个词对野蛮人是一个非常特殊的存在:一方面,它绝不是一个随意发出的无意义声响或声音,野蛮人对之不能忽

略;另一方面,vox这个词在道出这个词的人与那个野蛮人之间没有任何共通的可理解性成分,也就是说,它有“意义”,但没有明确的语言上的意义。野蛮人在把握这个vox时,必须开启他自己的思想维度。所以阿甘本说:“它使思想对一个原始的逻辑的维度开放,这个维度在指示语言——这种语言没有任何确定的意义事件——的纯粹发生的同时表明,在意义的预设之外,还有一种思想的可能性。”^{[7](P25)}这里的关键在于,当vox是一个纯粹的声响时,它不会被纳入人的思考,因为它自然作为无意义的声音被我们的语言体制过滤掉了。但是,它作为一个被道出的词汇,而另一个野蛮人需要理解它时,就必须以自己的方式完成这种思考,致使vox在一个非语言体系或非语言游戏规则之内的意义中激发了思想,vox成了一种介于原始的声音和有意义语言之间的一个门槛,一种介于无意义和有意义之间的状态。而这个状态,就是突破维特根斯坦设定的不可言说的藩篱的一个裂口。

实际上,阿甘本用一种不点名的方式,将批判的矛头指向了维特根斯坦:

因此,哲学的任务,恰恰将在当代思想看起来放弃了它的那个点上展开。如果苍蝇真的必须从看到关住它的玻璃瓶开始,那么这样一个视野意味着什么?看到并暴露语言的限度又意味着什么?(对苍蝇来说,玻璃瓶不是一个物,而毋宁说是苍蝇透过它看到事物的那个东西)。是否存在这样一种话语,它既不是元语言,也不会变成不可说之物,却言说语言本身并暴露其限度?^{[7](P31)}

这就是阿甘本重新建立语言哲学的可能性的基础。阿甘本认为,对语言的研究,需要我们发掘出语言诞生的最原初的事件。而在阿甘本看来,这个最原初的语言事件,就是誓言。为什么是誓言?难道在誓言之前,没有任何语言的存在吗?誓言如何产生我们的语言乃至我们包括法律和宗教在内整个生活的基本框架?

尽管考察语言的起源是一个很有意思的话

题,但是以往对语言起源的研究都停留在臆想和猜测的形式上,也就是说,思想家和哲学家想象出一个在实际中不存在的原初状态,并在这个状态中假构语言的起源。事实上,正如阿甘本所说,我们人类现有的所有文献资料,都不足以让我们回溯到语言真正诞生的那一刻,我们现在能接触到的最接近于语言起源的文本是人类学家和古典学家为我们提供的考古学文本,如法国人类学家乔治·杜梅齐尔(Georges Dumézil)的古代神话学研究,德国宗教哲学家赫尔曼·乌舍那(Herman Usener)的神话研究,他们提供的某些材料已经是我们所能搜集到的最古老的资料,但是这些材料仍然无法谈及语言的诞生。而我们唯一可以触及语言原初事件的东西,就是我们正在言说的语言本身,因此,只有对语言本身的考古学研究,才能为我们揭开语言产生的面纱,用阿甘本自己的话说:“对相关语言形式的比较研究可以让我们回溯到历史上无法证明的语言的各个阶段……于是,也有可能通过对意义的词源学探讨和分析,回溯到社会制度在历史上无法触及的一个阶段。”^{[8](P9)}

进一步的问题是,为什么对誓言的考古学研究具有这种可以超越文献资料和历史可触及的边缘的能力?阿甘本认为,对这个问题最简单的回答是,誓言,作为一种特殊的语言现象,具有一种开启的可能性,也就是说,在誓言之前和在誓言之后,存在着根本的区别:

因此,从考古学研究誓言,意味着在介于人类发生与当下之间伸展出来的源质的方向上,掌控着对历史材料的分析。在根本上,我们严格限定在古希腊罗马的领域之中。我的假设是,这种神秘的制度,包括司法制度和宗教制度,唯有将之定位在某一视角之内,以誓言一词确立的制度才能得到理解,在这种视角下,我质疑了人的本质是言说存在物和政治性动物。^{[8](P11)}

换言之,阿甘本在根本上指出,是誓言的制度诞生了后来被我们称为司法和宗教的东西,誓言让我们的政治体制和宗教体制成为可能,这样,

誓言这种特殊的语言对象,便涉及一种元语言。那么,我们人作为一种有生命的存在,依附在这种元语言之上,在元语言事件的发生之后,我们才变得可以言说,我们才具有了某种体制和政治制度,也就是说,作为元语言事件的誓言,直接将我们从zoē(赤裸生命)变成了bios(政治生活),让我们从纯生物的生命状态变成了具体意义的、能进行言说的政治生物。

这个过程是如何发生的?对这个问题的阐释,需要首先从誓言的效力谈起。在阿甘本看来,誓言的考古学研究更为重要的是誓言在实际中产生作用的方式。要解释这一点,首先要理解我们为什么要信守誓言。我们可以把誓言理解为一个 $x+a$ 的结构, x 是变量, a 是常量, x 赋予誓言本身的具体性,由于 x 的不同,誓言会产生不同的状态,但是,更关键的是,尽管在所有誓言中,都会有 a 的存在, x 变化的可能性很小,但正是 a ,才是让誓言成为誓言的东西,没有 a 的存在,任意说出的 x ,都不过是普通的一句话而已,并不会产生那种特殊的誓言事件。因此,对于誓言来说,更为重要的是誓言的一个非实体部分,即 a 这个部分不涉及任何实在的内涵,但对誓言来说,它是必不可少的。

那么,让誓言成为誓言的 a 是什么?这涉及我们为什么需要发誓,为什么需要通过誓言来做出保障。这是因为,作为我们言说的实体 x ,在语言中,具有某种不确定性,它遭到了怀疑。例如,“我昨晚没有在教室里”,这个陈述涉及一个事实状态,但是,它有可能为真,也有可能为假,从纯粹的语言层面,我们无法判断其真假。但是,“我敢对天发誓,我昨晚没有在教室里”这句话使语言的状态发生了一个转变,在这个表述中,语句的核心已经不再是描述一个事实,而是发生了转移,即“我敢对天发誓”旨在取消对后面陈述的疑虑。这样,我们可以理解,任何誓言的存在,面对的一个前提是,某个表达,某个实在的陈述,存在着不确定性,更准确地说,存在着违誓(perjury)的可能性,而前面的“我敢对天发誓”则是针对违誓做出的保障。所以,阿甘本

说：“誓言仅仅是通过对违誓可能的负面效果来界定的，仿佛前者的唯一目的就是惩罚后者，誓言仅仅在恐怖的诅咒中被创立出来，这是对那些违誓者的诅咒，而誓言本身就生产出这样的违誓者。”^{[8](P7)}

阿甘本的这段话有两层意思。首先，誓言是针对违誓的可能性而产生的，因为存在着需要的保障，因此，必须通过绝对的手段来排除违誓的可能性，这样，我们需要通过一种强有力的制约手段施加于违誓者。其次，更为重要的是，违誓者本身就是誓言的产物，在起誓之前，不存在守誓者和违誓者的区别，只有在起誓之后，才会出现违誓者。与守誓者不同，违誓者会被施加一种无法忍受的惩罚，在这个意义上，由于违誓，违誓者变成了一种赤裸生命，一个被诅咒的人。所以，“诅咒是誓言中最根本的部分。因为誓言这个最根本的方面是在以最纯粹，也最强烈的方式上的表现，诅咒的誓言也被认定为最有力的誓言。诅咒就是誓言的根本与渊藪”^{[8](P31)}。

在既往的誓言研究中，人们的判断是，在誓言或语言之前，存在着一种类似于巫术的神秘力量，它是人们惧怕违誓惩罚的根本原因所在。在赫西俄德的《神谱》中，誓言不仅对人类，就是对天上的诸神，也同样具有效力：

但当神灵之间发生争吵和冲突，或奥林波斯的任何一位神灵说谎，宙斯便派伊利斯用一只金杯，不远万里来装诸神的伟大誓言，即从一块高高凸起的岩石上淌下著名的冷水。……它是诸神的忌讳，白雪皑皑的奥林波斯诸神无论谁用此水浇奠，若发了伪誓，他就会没有气息地躺上整整一年，永不起来尝那玉食琼液，昏昏沉沉地躺在一张铺好的床上，恍恍惚惚，不言不语。^{[9](P49)}

由此可见，在这些研究者看来，诅咒的真正根源，在于一种前誓言的巫术和神力，这些力量先于誓言而存在，它们可以见证并最终保障誓言得以实施。

我们是否可以问，保证誓言效力的根本在

于宗教？或者更准确地说，是在于对某种神秘力量或者神灵的信仰(fides)，而这种信仰就是誓言的前提？阿甘本通过引述梅耶的研究，说明了信仰一词的词根是*kred，实质是给予或托付，在这个词最古典的用法中，我们说把信仰托付于某人，实际上是期望从他那里获得保护。在古希腊时期，强大的城邦对弱小城邦的征服，双方为了避免玉石俱焚，会采用一种相对怀柔的征服方式，即让弱小一方宣誓效命于强大一方，这样弱小一方必须放弃自己的神祇，而皈依强大一方的信仰。在这种情况下，弱小城邦事先并不信仰其他神灵，而通过宣誓效命之后，他们才皈依，也就是说，弱小城邦对皈依后的神灵的信仰是建立在誓言基础上的。那么，以此类推，我们可以得出，实际上，在皈依的誓言之前，根本不存在对某种神灵或巫力的信仰，这种信仰毋宁也是一种誓言的产物，于是，我们不是因为信仰而起誓，相反，是因为我们起誓才拥有信仰。阿甘本说：“通过fides，准确地说，是通过誓言，我们发现我们自己处于这样一个范围之中，即在那里，宗教和法律的起源必须要在一个全新的基础上来重新考察。”^{[8](P27)}

这样，誓言并不是简单的道出，也不纯粹是一种诅咒，它是一种关系的确立，由于需要诅咒，就需要神灵的见证，诅咒必须通过神灵来发挥作用。而真正的问题是，在我们起誓之前，神灵的名字与我道出的誓言中的事实之间并不存在对应的关联。而在我们起誓之后，由于让诸神见证并加以诅咒的需要，神灵的名字突然开始与具体的事实之间发生了关联。也就是说，我的誓言建立起神的名称与对应的事态之间的关系，一个名称与一个物的关系。在这里，阿甘本谈到了福柯的《词与物》，他认为，福柯对词与物之间的对应关系做了很好的研究，尽管福柯已经意识到“符号不是由自然所提供的，而是由人们所构成的”^{[10](P82)}。

在此基础上，阿甘本提出了一个更为大胆的假设：在誓言之前，诸神的存在是可有可无的，由于没有誓言，我们无法断定诸神的存在，

而出于对违誓的担忧,出于诅咒的必要,诸神才作为必要的角色出场了。在这种情况下,誓言不仅建立了诸神与事态之间的关联,更为根本的是,誓言也直接生产了诸神本身。诸神的存在本身就与誓言对应的事态直接相关,而为了保证事态的确定性,需要在誓言中生产出一位神灵来保障其有效实施。这样,誓言不仅诞生了大地的秩序,而且,我们对誓言的信守,则意味着我们按照某种起誓的秩序来行事。与此同时,誓言也诞生了神灵,诞生了我们随之而信奉的宗教,换言之,在誓言的起誓中,我们用一种特殊的语言生产了整个政治秩序和宗教秩序。更为重要的是,也正是在誓言中,我们生产出一种特殊的庇护,一种可以赋予我们生命以形式的语言,誓言、诅咒及作为其见证的神灵,这种三位一体的方式,架构了我们最基本的生命形式:我们信仰神灵(宗教,对神灵之名信守);我们遵循秩序(政治或法律,对所起誓的事态的遵守);我们言说语言(神灵之名和事态之间,词与物之间的对应关系)。

也正是在这个意义上,誓言是一种元语言,因为它是生成语言的语言,在这种生成之中,起誓之后的语言与我们的生命形式建立了一个对应关系,也只有在这个意义上,维特根斯坦的语言游戏和不可说之沉默才真正具有了意义。因此,在阿甘本看来,语言哲学需要真正涉及的就是这样的元语言事件——誓言的起誓:在起誓中,我们的生命形式,我们的语言才作为一种实在在此世中发生。

三、作为语言实验的亵渎

阿甘本注意到,德国宗教哲学家乌舍那的专著《上帝之名》(Götternamen)谈到的一个问题,将对誓言的讨论带到了一个全新的方向上。乌舍那指出,在古希腊早期的一些多神教中,很多特殊神祇往往与人们的实际活动相关:“Vervactor指的是五月的第一次耕种,Reparator指的是第二次犁地,Inporcitor是播种(procae)之前最后一次犁地,即抬高两道垄沟

之间的土地;Occator指的是用耙(occa)在土地上耕作,Subruncinator指的是用锄头(runco)将杂草锄掉,Messor指的是带来丰收(messis),Sterculinius指的是用粪肥来肥沃土地。”^{[8](P45)}就连刻尔,即珀耳塞福涅,也是一个特殊神祇,她与种子的萌芽破土(prosero)息息相关。

然而,在漫漫的历史长河中,在人类语言的演化过程中,这样一些词汇的原生意义逐渐消失,唯独剩下一个名字、一个痕迹。由于原初关系的丧失,这些词汇变得越来越难以理解,而由于难以理解,这些名称便独立为一个专名,变成在日常生活中难以捉摸的东西。同样,德国哲学家恩斯特·卡西尔也谈到,这种丧失了原初指意的词语给后来接触到它的人们带来惊异感和敬畏感:“阿尔冈昆语的manitu,班图语的mulungu,正是以这种方式而使用的感叹语,它们表示的不是某一样东西,而是一种印象,并且还被用来表达对任何一种超乎寻常、奇迹般的、奇艺卓绝或令人惊恐的事物的敬畏。”^{[11](P91)}

乌舍那和卡西尔等人的研究实际上指向一个事实:令人敬畏的并不是神本身,而是神之名。神之名是一种丧失了指意内涵的败坏的语言躯壳,它以一种残渣的方式存在。实际上,当我们在誓言中将这种并不具有任何指意内涵的语言残渣与某种事态关联起来时,就已经在这个语言残渣中积聚了某种恐惧感,它带来的并不是对神灵威力的恐惧,而是一种绝对的空的感触,因为我们对它一无所知,我们才需要对之敬畏。

同样,在誓言中,真正发挥诅咒效力的就是这样的空的名称。当古希腊人面对迈锡尼文明留下的文字时,因为无法理解,从而产生了对迈锡尼时期遗留下来的词汇的敬畏感。也正因为如此,在誓言中,将这种丧失意指关系的名称,一种绝对的空洞的残迹,与具体的事实状态联系起来时,发生的是一种令人敬畏的力量,即道出这个空洞的名称本身,就意味着诅咒。所以,在一般情况下,我们不能道出神灵的名字。这样,我们

就可以理解厄琉西斯秘密仪式中不能言说的启迪仪式,因为任何言说,都有可能触及那个不可言说的神灵的名称。^①

因此,相对于誓言中神的名称神圣化而言,对神的空洞之名称的滥用则称为亵渎,阿甘本在《亵渎》(Profanazioni)中已经将这种“亵渎”的方式视为我们走向未来,探寻另一种可能的生命形式的有效途径。阿甘本说:“如果说‘奉献’(sacrae)一词是指将物从人类法律的领域中移出,那么,‘亵渎’则意味着将这些东西还原为人类的自由使用。”^{[12](P73)}同样,对被神圣化的诸神之名,若在任意场合(即非仪式场合)称呼这些丧失了指意内涵的名称,就是一种亵渎。

阿甘本列举说,在古罗马共和国布匿战争期间,罗马将军即将对迦太基的城池发动总攻,他们会让士兵们直接呼喊对方守护神的名称,对敌方守护神名称的呼喊同时有两个效用,其中之一就是亵渎,以降低神灵的效力;另一方面,可以让这些神灵依附于罗马,因为随意地念出这些名称,本身就意味着对敌方城市迦太基的诅咒。实际上,这都是避免誓言所产生的述行(performative)效果,即当我们在誓言中,建立了诸神之名与我们的行为之间的关联时,这种关联就建立了一种真正的宗教。也就是说,在誓言中,我们通过起誓,将我们自己奉献给诸神,在这个奉献之中,我们的生命被赤裸化了,用阿甘本引用的大法官特雷巴蒂乌斯的话说,我们在誓言中被移交到一个空洞的维度,即一个神圣维度,誓言对我们的生命进行了洗礼,也造就我们的赤裸生命与政治生活的共生状态。阿甘本说:“在权力的圣礼之前,誓言就是通过言辞对言辞的方式将一个活生生的人进行献祭的仪式。由于誓言首先是语言的圣礼,因而誓言能够作为权力的圣礼。最初的圣礼就发生在誓言中,它采用了诅咒的专门形式。”^{[8](P66)}

于是,我们可以回到语言哲学最初的那个命题,即我们是否存在一种突破维特根斯坦的语言游戏规则的玻璃瓶的可能性。在阿甘本的《语言的圣礼》一书中,誓言毫无疑问成为这

个玻璃瓶最主要的突破点,因为我们的一切语言关系,都是在誓言构建的词与物的关系中塑造出来的。实际上,阿甘本反复提到的一个观点是,当代的语言哲学谈到的其实更多是我们通过语言得到的,要么是表述和陈述的确定性,要么是某种表述的说服力和有效性,而很少论及语言本身,一种根本不具有意义的语言本身是否存在可能?

实际上,维特根斯坦并不是没有注意到这种特殊的非意义的语言本身的问题,他在一次公开演讲中谈及了这种纯粹的语言本身:

现在让我这样来描述对世界的存在之中奇妙的经验:世界因此被经验为一个奇迹。我现在不得不说,语言中表示世界存在这个奇迹的正确表述,尽管在语言中什么都没有表达,却是语言存在本身。^{[2](P10)}

阿甘本的誓言研究正好实现了这种“语言实验”(experimentum linguae)的可能。正如阿甘本所说,在整个誓言研究中,最为重要的一环就是对一个失去指意内涵的名称的空洞使用,誓言的功能在于,确立了一个以这个名称为中心的装置(dispositivo)。阿甘本谈到:“或许将我们生活于其中的资本主义发展的极端阶段界定为装置的大量积累和增殖不会错。很明显,从智人(Homo sapiens)第一次出现开始,就存在着大量的装置,但是我们可以说,在今天,没有一个瞬间,我们的个体生活不被这些装置所塑造,所污染,所控制。”^{[13](P15)}我们不能悲剧性地在这些基于誓言、围绕着空洞语言的残渣建构起来的词与物之间的关系,即大量的以语言为根基的藩篱和装置中沉沦,不能像维特根斯坦那样,宿命论式地坚守在不可说的东西面前保持沉默。我们可以借用誓言的分析,找到让苍蝇突破玻璃瓶的路径。

这就是真正的元语言哲学的任务,语言哲学不是让语言脱离于生命形式本身去探索语言的自在性体系,或者孤立地去谈语言内在的逻辑一贯性,阿甘本的语言哲学的价值在于,努力地将语言的装置(无论是语义符号学还是语用

学)推向极致,在其最为脆弱的誓言一环,寻找突破口。也正是在这个意义上,阿甘本提出:

哲学诞生的时刻,就是言说者反对这种表达的宗教,并坚决主张名称的优先地位,而赫拉克利特将语言与口语,将话语与不确定和矛盾的言辞对立起来的时刻,或者是柏拉图在《克拉底鲁篇》中斥责名称与事物精准的一一对应的观念,并提出了将姓名学和立法、语言经验与政治结合起来的时刻。在这个意义上,哲学从其构成上来说,就是对誓言的批判,即哲学质疑了人类同语言之间的誓礼性的纽带和关联,避免因那种原因而出现单纯偶然的言说,避免堕入到空洞的言辞之中。在这一刻,所有的欧洲语言似乎注定要空洞地起誓,在这一刻,政治只能担负一种安济的形式,即空洞言辞对赤裸生命进行治理的形式,再次从哲学中看到,拥有语言的活生生的人类存在者在其历史中已经达到了一个极端的情形之中,对此的冷静观察,就会出现一些抵抗和变革的迹象。^{[8](P72)}

的确,元语言哲学的价值在于对誓言的批判。在誓言中,我们被献祭给神的空洞之名,在起誓的那一刻,我们既是被献祭的神圣人,一个赤裸生命,也是一种被语言的装置架构的政治生命,誓言所架构的词与物之间的关系,神之名与行为事态之关系,(将我们同时变成了 *zoē* 和 *bios* 遵守誓言,我们便属于人间的国度,因而具有 *bios*; 相反,违背誓言,意味着被人间国度的直接抛弃,一种被剥除了全部意义赤裸生命),也正是这种关系。元语言哲学将被誓言绑定的词与物的关系释放开来,我们面对的就不再是其中的必然性,而是一种偶然性的关联,也只有在对誓言所架构的语言装置的批判中,福柯意义上的“语言的任务是制造语言,并且出色地去制造”^{[10](P84)}才成为可能。

注释:

①在厄琉西斯的秘密仪式中,被忌讳道出的名称自然是得墨忒尔、珀耳塞福涅或刻尔,阿甘本甚至认为,“少女”和“母亲”这样的词汇都不能在秘密仪式上出现,因为这里会指向得墨忒尔,所以,厄琉西斯秘密仪式采用哑剧表演的形式,将秘密仪式遭受诅咒的可能性降到最低。

[参考文献]

- [1](德)瓦尔特·本雅明.经验与贫乏[M].王炳钧,译.天津:百花文艺出版社,1999.
- [2]Giorgio Agamben.*Infancy and History: The Destruction of Experience*.London & New York: Verso, 1978.
- [3](奥)路德维希·维特根斯坦.逻辑哲学论[M].贺绍甲,译.北京:商务印书馆,1996.
- [4](德)卡尔-奥托·阿佩尔.哲学的改造[M].孙周兴,陆兴华,译.上海:上海译文出版社,1997.
- [5](奥)路德维希·维特根斯坦.哲学研究[M].李步楼,译.北京:商务印书馆,1996.
- [6](德)于尔根·哈贝马斯.后形而上学思想[M].曹卫东,付德根,译.南京:译林出版社,2001.
- [7](意)乔吉奥·阿甘本.潜能[M].王立秋,严和来,译.桂林:漓江出版社,2014.
- [8]Giorgio Agamben.*The Sacrament of Language :An Archaeology of the Oath*.trans by Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- [9](古希腊)赫西俄德.工作与时日 神谱[M].张竹明,蒋平,译.北京:商务印书馆,1991.
- [10](法)米歇尔·福柯.词与物[M].莫伟民,译.上海:上海三联书店,2001.
- [11](德)恩斯特·卡西尔.语言与神话[M].于晓,译.北京:三联书店,1988.
- [12]Giorgio Agamben. *Profanation*. trans by Jeff Fort . New York: Zone Books, 2007.
- [13]Giorgio Agamben.*What is an Apparatus?* trans by David Kishik & Stefan Pedatella.Stanford: Stanford University press, 2009.

【责任编辑:赵 伟】