

符号的空洞性与充实性

屠友祥

(河南大学文学院, 河南 开封 475001)

摘要: 符号意指实在, 但符号也有其自身独立的存在特性, 与其要表现的实在一样, 也是一种实在, 因而符号具有充实性。这种充实性与符号要意指的实在共生, 且正由于其充实性, 反而遮蔽了要经由它而意指的实在。因此, 符号需要空洞化。空洞化的途径是扬弃或隐退符号自身的存在, 这时意指功能充分彰显出来, 充实性从符号向进行指谓的行为本身转移。而这种指谓无法另外用指谓来指谓, 它当下呈现, 这恰恰展露了指谓的存在本性。充实性又回返到了空洞化后的符号, 因而符号自性或充实性的实现首先在于将其自性扬弃或者说空洞化。但庄子并不有意识地、人为地寻求符号的空洞性, 而是居于语言符号中, 日常而无心地运用语言符号, 完全与语言符号化为一体, 并不追问其所以然, 这时言意一体, 处于“忘言”的天然境地。

艺术是一种指谓。中国艺术的写意与抽象传统把符号的空洞性和充实性发挥到了极致。萧疏的笔墨, 简单的桌椅, 甚至空白处, 相对于它们要表现的实在来说, 已至空洞的境地, 却在画幅中、舞台上, 经由艺术家的意指行为, 指向并展现了奇山异水、历史真象、人间百态。这种赋予意义的活动凭借符号的空洞性而实现了符号的充实性。

柏拉图初中期对话《克拉底鲁篇》(Cratylus)探讨语言形成的性状, 有天然(physis)和规约(nomos)诸说。克拉底鲁认为名称^①是自然的, 不是约定俗成的。“名称的用途是告知, 知道了名称也就知道名称所表达的事物。”^②苏格拉底在对话中将这进一步确定为名称就是事物, 知道名称也就知道事物。这引申得到克拉底鲁的认可。这就意味着名称和事物完全是同一的。名称既已将事物的本质凸显出来, 就不再是中介之物, 具有了独立自存的特性。名称为典型的符号。符号是事物的本质, 那么, 符号是充实的, 概念与符号具有最深刻的关联。符号既为充实, 也就不再具有任意性。因为所谓任意性, 指符号的最初确立是基于概念与符号之间没有任何预先存在的内部关联。名称出乎事物的本性, 则制定了的名称都是正确的, 倘若不正确, 就不是真正的名称。而柏拉图自身在某种程度上持任意性的观点, 觉得名称是不稳固的, “没有任何事物可以阻止现在称作圆的东西被称作直, 或现在称作直的东西被称作圆, 人们一旦改变事物的名称, 以相反的名称传呼某事物, 你们就可以发现名称并不稳定。”^③

赫谟根尼则认为名称正确性的唯一原则是约定俗成。“自然并没有把名字给予任何事物, 所有名称都是一种习俗和使用者的习惯。”^④但赫谟根尼是基于个体而持此论的, 这种约定俗成是个体意志的产物。“任何人施用于任何事物的随便什么名称都是正确的。”^⑤倘若用不同

的名称去替换它,新名称跟旧名称一样正确。赫谟根尼举了自己经常给奴隶换名字为例来说明这一点。从这可看出赫谟根尼认定名称的制定者不是所有人,而是指有公民权的所有人,它可以是一个人,也可以是整个城邦。后世语言学家则明确约定俗成应该是集体意志的产物。索绪尔就认为语言符号的任意性不是“取决于个体的自由抉择”这一意义上的任意性,只是相对于概念来说,符号才是任意的,因为符号本身与这概念毫无特定的关联。符号一旦确立,整个社会都不能改变它,因为语言演化的事实强制它继承过去。^⑥

苏格拉底一柏拉图取折衷的观点,以为事物有它们自己专门的、永久的本质,它们并非与我们相连,而是独立的,保持着它们自己的本质和自然给它们规定的联系。事物发出的行为也按照它们的专门性质来完成,例如在切割中,我们只使用恰当的工具,按照切割的自然过程进行。讲话也是一种行为,成功的讲话者就是按照自然的方式、依据事物必须被讲述的方式、使用自然的工具来讲话的人。命名也是一种行为,这种行为并非与我们相连,而是有其自身特性,我们必须按照自然过程用恰当的工具给事物命名,而不能随心所欲。^⑦我们从这些观念可以见出苏格拉底一柏拉图有近于克拉底鲁“名称缘自自然说”的方面。

我们拿名称来命名事物,如此,名称是一种工具。“ὄνομα(名称)这个词似乎是由一个句子压缩而成,表示借助它来寻找。”^⑧这表明名称与事物是两分的,不是合一的。名称外在于事物,以事物为寻找和模仿的对象。拿字母和音节模仿对象,名称则进一步模仿这个已被模仿了的对象。“立法家把一切事物都还原成字母和音节,用它们构成名称和符号,然后再通过对它们的模仿,复合出其他符号。”^⑨立法家制造名称,提供名称,那么他是如何制造的呢?他观照什么而造呢?柏拉图还是依据其“相”论来立说。“他必须知道如何把每一事物真正的、天然名称放入声音和音节中去,看着这个理想的名称(名称的‘型’、‘相’)制造和提供一切名称。不同的立法家不会使用相同的音节,质料可以多种多样,但‘型’必须是相同的。”^⑩依照“型”而造的名称,自然而然具有事物的本性。“名称自身可以证明它们不是人为地给予的,而是具有天然的适当性。”^⑪而真正的名称就是能“表现本性(自然)”。^⑫苏格拉底一柏拉图逐渐从名称的工具论回复到本质论。而这种本质说到底的事物的真实显现,因此,了解事物固然可以通过名称的中介来进行,但不如直接“通过事物本身来学习事物”,“要学习和研究事物必须学习和研究事物本身。”^⑬苏格拉底一柏拉图一方面使符号充实化,一方面又抽空了普通符号,把终极目光投向理想的名称(名称的“型”、“相”),投向事物本身或者实在。把握名称或符号是把握实在的必要步骤。“它们自身并不是所意指的事物,但所意指的事物要通过它们而显现。”^⑭这点,柏拉图在《第七封信》中阐述得最为明白。

每一存在的事物都有三样东西,关于存在物的知识必定通过这三样东西而来;知识本身是第四样东西,我们还必须添上作为知识真实对象的那个真正的实在,当作第五样东西。所以,我们有:第一,名称;第二,描述;第三,形像;第四,关于对象的知识……理智和正确的意见……它既不存在于声音中,也不存在于形体中,而是存在于心灵中。……在这四样东西中,理智就其亲缘性和相似性来说显然最接近第五样东西,即实在。……一个人如果不以某种方式把握前四样东西,那么他就决不会获得对第五样东西的理解。^⑮

但在柏拉图看来,前面四样东西的性质“都有天然的缺陷”^⑯,无论名称、描述、形像,还是关于对象的知识,都有其自身独立的存在,与其要表现的实在一样,也是一种实在,因而“在进行揭示的过程中遮蔽了要通过它们而得到展现的事物”^⑰。我们觉得这正是符号需要空洞化

的原因所在。空洞化了的符号指向、断定的不是自身,而是对象。就此,我们应该探究一下皮浪怀疑主义的符号观。

皮浪怀疑主义体系的主要原理是:“对于每个命题都有一个与之相反而等价的命题。”^⑮把事物置于对立之中,对一切都不作决定,从而达到悬疑状态。一般说来,符号是显明的东西,因而是非实在的、空洞的,我们拿符号这显明的东西去理解那些非显明的东西。皮浪怀疑派将符号分为“忆想性”符号(recollective signs)和“指示性”符号(indicative signs)。虽然怀疑派证明指示性符号实在性的论证与证明其非实在性的论证是对等的,但我们觉得其中隐含的却是侧重于指示性符号的非实在性、空洞性。人们用符号意指事物,首先应该理解符号,否则,就不可能真正用符号去揭示与符号自身一起被理解的现实事物。斯多葛派认为符号既相对于被意指的事物,又用以揭示被意指的事物。就前者而言,怀疑派觉得符号须与被意指的事物一起理解。我们以为这时符号是充实的,与事物相对相关的,有自身的独立本性。就后者而言,符号应在被意指的事物之前得到理解,由理解符号而理解被意指的事物。我们以为这时符号是一件工具,是空洞的,没有自性的。而怀疑派则认为这两种情况都说明符号是非实在的。怀疑派通过论证表明,事物“是什么”,同时又“不是什么”。他们通过对符号的论证,得出结论:“符号既不存在,也不不存在。”^⑯就符号来说,我们认为这个结论非常确切。符号是空洞的,因而不存在;符号是充实的,因而存在。

符号的空洞性使得它能够表现要意指的事物,其充实性则展显了符号本身的实在。表现那事物的符号不是那事物本身。我们往往把空洞性和充实性混淆起来。庄子得意忘言说则是处于充实性中,却不有意识地专注于充实性,同时发挥空洞性的功用,我们在后面再加以论述。海德格尔也以空洞性看待符号,在他那里,符号纯粹是个媒介,其本体论的基础不被看做是一个符号,也就是说存在≠符号,而符号的用具特性则在于显示存在。但海德格尔注意到,对原始人来说,符号和所示的东西是共生的。“符号不仅在替代的意义上能够代表所示的东西,而且符号本身其实始终就是所示的东西。”^⑰这时符号还没有摆脱所示的东西,符号的用具特性(它的使用)不完全融化在所示的东西的存在里面,符号和存在没有分离,符号没有实现空洞化,那么,它的用具特性没有得到揭示。如此看来,符号既是用具,同时又具有指引世界之为世界的存在论结构的功能,空洞性和充实性缠结着。

胡塞尔标举的符号意识指向的不是用以标志的符号,而是被标志之物(也就是意义)。符号相同,而意义可以迥异,因而符号意指的进行(意义给予的行为)是最为重要的。“尽管语词对我们来说还是当下直观的,它还显现着;但我们并不朝向它,在真正的意义上,它已经不再是我们‘心理活动’的对象。我们的兴趣、我们的意向、我们的意指仅仅朝向在意义给予行为中被意指的实事。”^⑱其中意义给予行为直接构成自身,展现为充实性的活动,这种充实性源自语词表象的直观内涵。“意指的行为不需要借助于任何一个充实性的或说明性的直观的出现就可以构造起自身,这个意指的行为是在语词表象的直观内涵中找到其依据的,但它与朝向语词本身的直观意向有着本质的差异。”^⑲胡塞尔把符号的充实性转移到意指行为的充实性,确实启人深思。这里,意指对象的本质的获取(得“意”),只有通过与其意指对象有本质差异的意指行为才能实现。

使符号问题服从本体论的目的,意欲赋予符号和实在间的意指关系一个本体论的位置。这是将符号充实化的过程,使之成为“一般符号”(le signe en général)。令符号服从真理,语言服从存在,言说服从思惟,文字服从言说。德里达认为“传统方法的本质就在于此”^⑳。“能够

具有一般符号的真理”，这表述意味着“符号（引按：此符号尚未成为一般符号）不具真理的性能，符号不构成真理，仅限于意指真理，再现真理，代表真理，从属地记录或反射真理”。²⁴

而胡塞尔断言“逻辑意指是一种表达”，断言只有在表述中才具有理论的真理，坚定地研究具真理性能身份的语言表达问题，并不是必须以符号本质的单一性、统一性为前提，胡塞尔显出能够颠倒传统方法的行进方向，“在符号和实在间的意指关系的活动中注重那些自身不具有真理却决定了真理的运作和观念的东西。”²⁵

意指行为就是把符号看做意向性能够运行的框架。框架本身不具有真理性，却支配了真理的运作和观念。正是由于表达或意指行为，符号不再从属地记录真理，而是创造真理。符号从获取充实性、真理性中抽身出来，回复为空洞性，却是意指行为得以充分施展的空洞性。意指行为本身无法用意指行为来界定，它当下呈现，不过后才再现，这是它的生命所在。而这是在符号这一框架内进行的。符号这时不是起代表、再现的作用，它直接在场，是一个存在，一个与一般存在迥然相异的空洞性的存在。

公孙龙完全认识到这一点，其《指物论》道：“指也者，天下之所无也。”以天下所无的指替代、再现天下所有的物（但指不是物，“以天下之所有，为天下之所无，未可。”这与克拉底鲁的观点截然不同），或者说，天下所有者转变为天下所无者，让这无来凸显有。倘若以有显有，则此有在某种程度上必定遮蔽彼有，因而“指”必须空洞化。公孙龙一再论证“物莫非指，而指非指”。倘若指可指，则指就充实化了，成为实体，成为“莫非指谓而然”的物。指与物相待，方呈现出指的“无”。然而公孙龙的明见则在于点出“指”本身就具有“非指”的本性和力量，并不一定要和物相与相待，也就是说，指本身具有“无化”的力量，不是非要与物之“有”相待方显出其“无”，而且只有与物相离，才呈现出纯粹的无来，彻底显明指的本质，——指非指，指谓无法以指谓来显明。指与物分离，则可完美地指谓物，真正起到指的作用。指与物一旦相合，成为物指，就不是真正的指（“指与物，非指也”）。彻底空洞之指，方成为真正充实之指，具指之为指的自性。指非指，指谓行为无法用指谓来指明，却正展显了指谓行为本身，也正当下显现了指谓，达到了实际上指可指的完美境地。

然而凭借指穷尽万物，指向万物，如何实现？《墨子·经上》：“举，拟实也。”《经说上》：“告以之（此）名，举彼实也。”《经说下》：“所以谓，名也；所谓，实也。”“拟”意指指向。名指向实，这是谓的过程。公孙龙也说：“夫名实，谓也。”名、实是谓的结果。而墨家辩者则取先有实而后有名谓之的途径。《经说上》：“有之（此）实也，而后谓之；无之实也，则无谓也。”虽则没有像苏格拉底—柏拉图那样最终回复到纯粹的事物本身去认识存在物，虽则名依旧起着作用，但实的获取终究是最重要的。《墨子·贵义篇》道：“今譬曰：‘皞者白也，黔者黑也。’虽明目者无以易之。兼白黑使譬取焉，不能知也。故我曰：譬不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，虽禹、汤无以易之。兼仁与不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”《经下》也道：“知其所不知，说在以名取。”在墨家看来，实（真理）的获取只有通过心的有意识的实践、有意识的用。《经说下》：“循所闻而得其意，心之察也。”“执所言而意得见，心之辩也。”谓（意指行为）和名（意指结果）只有在实际运用中才能实现自身的意指功能。

与公孙龙的“物莫非指”相同，庄子也持“物谓之而然”（《齐物论》）的观点，但庄子并不强求“指非指”，并不寻求如何谓之而然，而是付诸天然，“无谓有谓，有谓无谓”，随顺万物，自然而然地指谓或不指谓，“可乎可，不可乎不可；然于然，不然而不然”，有谓而不知为什么会有谓，无谓

也不知为什么会无谓,在庄子看来,这是自然的状态,是道的境地(《齐物论》:“已而不知其然,谓之道”)。指既非指,则不指,非指,连“指非指”这点也不指,非指,“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指。”一切都“为是不用而寓诸庸”(《齐物论》),不指而实现指的功用,不有意识地用,却达到无意识之用(“庸”²⁶)。以指显明指,以非指显明非指,不人为地把符号的彻底空洞化作为唯一的目标,不专注于指谓,正是“忘言”的境状。

荃者所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉!(《庄子·外物》)

得意而忘言,这是纯粹处于天然的状态。“忘”就是“不用而寓诸庸”,处于言中,有言之用,而没有意识到言。“泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。”(《庄子·大宗师》)鱼相忘于江湖,这时处于自然境地。只有处于陆地,鱼才会有意识地关注水,也才需要相濡以沫。“善游者数能,忘水也。”(《庄子·达生》)善游者完全与水融为一体。“忘足,履之适也;忘要(腰),带之适也。”(《庄子·达生》)“忘言”亦为完美而恰切地展现了意并获取了意的境状。日常而无心地运用语言,毋需刻意关注语言,只要无意识地运用就可以了,这与墨家的有意取用、细心辨察不同,也与《吕氏春秋·审应》所谓“得其意则舍其言”异趣,“忘”不是“舍”。与维特根斯坦《逻辑哲学论》末尾所谓“弃置梯子”说²⁷更不能相提并论。这时,对语言符号的空洞性与充实性完全无所措意,可以说是言意一体的完满实现。言和意不相对待,处于“独”²⁸的一体的境地,则是复归于天然的表现。

加达默尔从另外的层面体悟到这一点。他道:

语言并不是意识借以同世界打交道的一种工具……语言根本不是一种器械或一种工具。因为工具的本性就在于我们能掌握对它的使用,这就是说,当我们要用它时可以把它拿出来,一旦完成它的使命又可以把它放在一边。但这和我们使用语言的词汇大不一样,虽说我们也是把已到了嘴边的词讲出来,一旦用过之后又把它们放回由我们支配的储备之中。这种类比是错误的,因为我们永远不可能发现自己是与世界相对的意识,并在一种仿佛是没有语言的状况中拿起理解的工具。毋宁说,在所有关于自我的知识和关于外界的知识中我们总是早已被我们自己的语言包围。²⁹

(语言具有)本质上的自我遗忘性。活语言根本意识不到语言学所研究的语言的结构、语法和句法。……从语言的自我遗忘性中引出的结论就是,语言的实际存在就在它所说的东西里面。人们所说的话语构成了一个我们生活于其中的共同世界。……语言的真实存在就是,当我们听到话语时,我们就能接受并参与进去。³⁰

符号的本质在于:它在其运用之中才有其存在,正因为此,它的能力就唯一在于指示。因此符号必然会在它的这种功能中被它所遭遇的并作为符号使用的环境衬托得更为突出,以便扬弃它自身物的存在,并化成(消失)为它的意义。³¹

意义的理念性就在词语本身之中。语词已经就是意义。³²

虽然各有其理论立足点,但加达默尔的观念足可以与庄子的“得意忘言”说相互触发。

归结起来说,符号意指实在,或者说指意指物。物经由指,方显示物之为物,也就是其固有

特性被揭发了出来,但符号(指)也有其自身独立的存在本质,与其要表现的实在物一样,也是一种实在物,一种经由思惟的抽象的实在物,因而符号具有充实性。这种充实性与符号(指)要意指的实在物共生,且正由于其充实性,反而遮蔽了要经由它而意指的实在物。因此,符号(指)需要空洞化。空洞化的途径是扬弃或隐退符号(指)自身的存在,经历“指非指”的转换,或者说将“指”本身含具的“非指”特性抉发出来,这时意指功能得以充分展现,充实性从符号(指)向进行指谓的行为本身转移。而这种“指”却“非指”,指谓无法另外用指谓来指谓,我们说“什么是什么”,那么,“是”(典型的“指”)又是什么呢?为了说明“是”,还得另外用“是”,这就陷入指谓不已的困境。因此,指(符号)只能当下呈现,但这进行指谓的行为恰恰展显了指(符号)的存在本性,展显了指(符号)的充实性。充实性又回返到了空洞化后的符号(指),因而符号的自性或充实性的实现首先在于“非指”,在于将其自性扬弃或者说空洞化。而“指”和指的行为之间的移动,实际上非常奇妙地蕴含在“指”这个汉字之中了。“指”作名词用,表示意指结果,便是意义(旨),便是所指;作动词用,则表示意指过程,是赋予意义的行为,这是能指。汉语语辞浑沦一体,包纳一切,自有它的妙处。魏晋佛经翻译进来,印度的精密的析分的思想传入,方有能诠和所诠、能指和所指的区分。

维特根斯坦道:“艺术是一种表达。好的艺术是完善的表达。”^③因此,探究符号意指活动,即探究艺术之道。中国艺术的写意与抽象传统就把符号的空洞性和充实性发挥到了极致。萧疏的笔墨,简单的桌椅,甚至空白处,相对于它们要表现的实在来说,已至空洞的境地,却在画幅中、舞台上,经由艺术家的意指行为,指向并展现了奇山异水、历史真象、人间百态。这种赋予意义的活动凭借符号的空洞性而实现了符号的充实性。

① Onoma(名称),蕴有专名和通名两义,同时也泛指“语词”。

②④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬柏拉图:《克拉底鲁篇》435D, 384D, 参见 387A—D, 421, 427D, 389E, 397, 396, 439A—B《柏拉图全集》第2卷,王晓朝译,北京,人民出版社2003年,第127页,第58页,第61—62页,第108页,第116页,第66页,第76页,第75页,第131—132页。

③⑬⑭柏拉图:《第七封信》,《柏拉图全集》第4卷,王晓朝译,北京,人民出版社,2003年,第98页,第97—98页,第99页。

⑤采 John Earl Joseph 译文: Whatever word anyone applies to anything is the right word. (384D) *Limiting the Arbitrary; Linguistic Naturalism and its Opposites in Plato's Cratylus and the Modern Theories of Language*, Amsterdam; John Benjamins 2000, p. 18.

⑥参见索绪尔:《索绪尔第三次普通语言学教程》,屠友祥译,上海人民出版社,2002年,第86页。

⑭加达默尔:《加达默尔论柏拉图》,余纪元译,北京,光明日报出版社,1992年,第128页。

⑰加达默尔:《加达默尔论柏拉图》,余纪元译,北京,光明日报出版社,1992年,第117页。关于符号也是一种实在,加达默尔也曾谈及:“符号的此在……依赖于某些其他的东西,而这些东西作为符号物一方面既有自为的存在而有它们自己的意义,另一方面也有它作为符号所指称的意义。”(加达默尔《真理与方法》下卷,洪汉鼎译,上海译文出版社,1999年,527页)

⑱⑲塞克斯都·恩披里科:《悬疑与宁静:皮浪主义概述》,杨适等译,上海三联书店,1989年,第3页,第124页。

⑳海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,北京,生活·读书·新知三联书店,1987年,第101页。

㉑㉒胡塞尔:《逻辑研究》第二卷第一部分,倪梁康译,上海译文出版社1998年,第42页。

⑳㉑㉒Jacques Derrida, *La Voix et le Plé nomène*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 25, pp. 25—26, p. 26.

㉓庸”通“用”，亦含“平常”、“日常”之意。《庄子·应帝王》道：“至人之用心若镜，不将不迎，应而不常。”这不将不迎、应而不常正可移以说明不用之用、日常之用的无意识性。《庄子·外物》：“惠子谓庄子曰：‘子言无用。’庄子曰：‘知无用而始可与言用矣。天地非不广且大也，人之所用，容足耳。然则侧足而垫之致黄泉，人尚有用乎？’惠子曰：‘无用。’庄子曰：‘然则无用之为用也亦明矣。’”大地广阔，人则只用立足之地，倘若侧足之外，掘至黄泉，仅余立足之地，则此立足之地不复有用。从这可知不用之用、不用而寓诸庸的道理。

㉔维特根斯坦：《逻辑哲学论》(6.54)：“我的命题以如下方式起着说明的作用(erklären dadurch)：理解我的人，当他借助于这些命题——踩着它们——爬过它们之后，最终认识到它们是没有任何意义的。(可以说，在登上梯子之后，他必须将梯子弃置一边。)他必须放弃(überwinden)这些命题，然后他便正确地看待世界了。”韩林合认为梯子之喻大抵源自毛特纳：“如果我想在语言批判(Sprachkritik)之途上攀登——这是思惟着的人类最重要的事务，那么我就必须一步一步地破坏掉在我之后、在我之前和在我之中的语言。因此，在登上梯子的时候，我必须破坏掉它的每一个梯级。”韩林合进一步阐释道：“如果在了解了不可言说的东西为什么不可言说的道理之后，你还仍然执著于他的言说或命题，那么这说明你还没有真正地理解他的思想，更不能正确地看待世界……只有读了他的命题、不再执著于它们，并且也不再去言说不可言说的东西的人才真正地理解了他的命题，也只有这样的人才能正确地看待世界。”见韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》，北京，商务印书馆，2000年，第595—596页。

㉕《庄子·则阳》：“道不可有，有(又)不可无。”道是独体，越出有无对待之外。言意一体，不相对待，则也是独，这是天然的状态、道的状态。《庄子·天地》：“有治在人，忘乎物，忘乎天，其名为忘己，忘己之人，是之谓入于天。”忘己，则他者和自身、物和我的对待消失了，进入天然的独的境地。

㉖㉗加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海译文出版社，1994年，第62页，第64—65页。

㉘㉙加达默尔：《真理与方法》下卷，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年，第527页，第532页。

㉚Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914—1916*, in *Ludwig Wittgenstein; Werkausgabe in 8 Bänden*, Band 1, Frankfurt: Suhrkamp 1984, p. 179. 转引自韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》，北京，商务印书馆，2000年，第591页。

王国维的美学末路

潘知常在《福建论坛》2004/8 如题一文中指出：作为20世纪中国美学的开山祖师，王国维的最大贡献，是将生命还原为个体，因此，个体唯余“痛苦”，个体就是“痛苦”。结果，与传统的“生生不已”的生命美学形成“反讽”，一种全新的充满悲剧意识的生命美学诞生了。遗憾的是，王国维为这一全新的发现而手足无措：既然成也痛苦，败也痛苦，“解脱之事，终无可能”，王国维找不到一个可以继续活下去的理由，投水自尽是他的必然结局。百年之后再评价王国维的选择，应该并非一件难事。他没有意识到痛苦就是人生，因此竟然拼命地去找寻痛苦之源，遍寻不着，其结果是整个地让出了生命。面对几乎可

以说是突兀而来的生命的虚无以及由此而来的痛苦，王国维的思考明显缺乏一种起码的内在力量、精神皈依。尽管同样是在思考生存的根本问题，但王国维与叔本华等西方大哲却根本就不在一个层面上。前者依托的是经验，后者依托的是信仰。为什么叔本华可以终生坚信其哲学而王国维则不能，并且要弄到自杀的地步呢？差别在于叔本华是“生命”(本体)的，而王国维是“生活”(经验)的。一旦从“可信”入手去要求“可爱”，就会陷入中国传统的封闭的精神怪圈：只依靠经验来生活，背后没有信仰作为依托。以谈论经验的方式谈论信仰，难免就事论事，就痛苦说痛苦，因此也就永远无法达到“可爱”。在我看来，王国维所代表的，是一个信仰维度阙如的国家试图在学术上超越学术强国时经历的一次惨重的失败，这是一个民族的最为深刻的内伤。