

● 哲 学

西方哲学的 Being 中文只能从“是”去理解^{*}

萧 诗 美

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 萧诗美(1956-),男,湖北黄冈人,武汉大学人文科学学院哲学系副教授,哲学博士,主要从事马克思主义哲学研究。

[摘 要] 自西学东渐以来中国人理解西方哲学和马克思主义哲学所遇到的最大困难是西方哲学中的最高范畴 Being 的汉译和理解问题。传统译法的最大失误是没有考虑到中西两种不同语言结构和哲学思路的差异。西文的 Being 即使作为哲学范畴也应从其动词意义直译为汉语中系词之“是”。中文的“有”和“存在”因不具有“是”的意义故不足以译 Being “是”的译法涉及到我们对整个西方哲学和马克思主义哲学的理解。

[关键词] Being 是;有;存在

[中图分类号] B 15

[文献标识码] A

[文章编号] 1000-5374(2000)01-0026-07

西文的 Being(希腊文 to on, 德文 Sein)是西方哲学的最高范畴和最基础的概念,因此也是我们理解西方哲学最重要的关键。早在 40 年代,我国著名的古希腊哲学专家陈康先生就发觉中国人理解西方哲学有一个根本困难,即希腊文的“on 和它的动词 einai 以及拉丁、英、法、德文里和它们相当的字皆非中文所能译”。陈康感到“这也许不仅是翻译上的问题,进而牵涉到可怕的问题”^[1](第 476 页)。经过汉语学者半个多世纪的努力,现在的问题已不是 Being 在中文里无字可译,而是同一个 Being 在汉语里有了几种不同的译法。笼统地说一词多译并不是坏事,有时甚至是完全必要的。问题是这里的一词多译已远远超出了一般翻译学的解释范围,因为从这些不同的译名出发,人们可以对西方哲学作出完全不同的理解,由此导致我们对西方哲学的许多争论和评价,往往只是建立在不同的汉语翻译之上。更重要的是,有些译名因为适合汉语表达和思维习惯而被广为传习,已为国人普遍接受,构成我们理解西方哲学、观察西方问题的一些主导词汇和观点,而恰恰是这些占了主导地位的译法容易引起误会,甚至远离西方思想的原意。因此,对这个 Being 的汉译和理解

非有一番正本清源的功夫不可。这项工作近几年已不断有人在做。本文在此基础上着重从中西哲学思路的差异入手讨论这一问题。

一、Being 应译为“是”在西文中的基本依据

西方哲学以拉丁文和希腊文为语言学基础,而拉丁文中的许多哲学名词又多是对希腊哲学原著的一种翻译和解读,因此我们要知道 Being 这个词的原意是什么,必须从希腊文找答案。在这方面陈康先生已经作了一些有益的探索。

陈康在译注柏拉图的《巴门尼德篇》时,发现其中的一个关键词,即希腊文 estin(is)在中文里严格讲起来是不能翻译的。因为第一,它所表示的比较“存在”广的多,因此我们不能译 ei hen estin(if one is)为“如若每一个存在”。第二,若我们用中文里外延最广的哲学术语“有”来翻译,译成“如若每一个有”,至少是不成话。在这个情形下陈康以为,如若翻译,只有采取生硬的直译,即译为“如若一是”^[2](第 107 页)。希腊哲学中出现得更多的另一名词,即通常译作“有”或“存在”的 on,陈康也直译为“是”,间或译为“是的”。加冠词的 to on 则译之为“是者”,意为

“那个是的东西”(that which is), 通常译为“无”或“非存在”的 *me on* (nonbeing), 陈康直译为“不是”或“不是者”。在讨论柏拉图、亚里士多德和哈特曼诸家的 ontology 时, 陈康还使用了“是界”“是态”“准是态”“是态论”等术语^[1](第 357-369 页)。

陈康意识到他这种“是”的译法会有“不雅”甚至“不辞”之嫌, 但他坚持“宁以义害辞, 毋以辞害义”的原则, 反对为了方便我们自己的理解而对其原意“尽其躲避的能事”。他的理由是: “翻译哲学著作的目的是传达一个本土所未有的思想。但一种文字中习惯的词句, 只表示那在这种文字里已产生了的思想。因此如若一个在极求满足‘信’的条件下做翻译工作的人希望用习惯的词句传达在本土从未产生过的思想, 那是一件根本不可能的事”。他举例说, “如若一是”不是中文里习惯的词句, 因为自从有了中国语言文字以来, 大约还未有人讲过这样的话。其所以还未有人讲过, 是因为还未有人这样思想过。正因为还未有人这样思想过, 所以我们才这样翻译, 否则又何必多此一举? 在变通言词于义无害的情况下, 陈康也偶而译作“有”或“存在”。但是每当这样做时, 他总是立即申明此译并不十分确当。相反, 对于“是”的译法, 他则极力维护。例如他说: 诚然我们也可以将“如若一是”这句话讲得既合乎中文里的习惯, 又可以普遍的了解, 譬如讲成“如若有一”或“如若一存在”, 这大约是两句投合一般人的口味的译文, 然而它们所表示的不是原文中的意义^[2](第 9-12 页)。

陈康这种正视中西语言和思想差异、尊重西文原义的作法很值得我们提倡。西方学者的大量研究也证实了他这种译法的合理性。例如美国宾夕法尼亚大学的 C. H. Kahn 教授指出, 希腊文中的“是”动词主要有系词、存在、断真三种用法, 其中系词用法又是最普遍、最主要的用法。“是”的多种不同的含义和用法, 系统地与一种根本的用法相联系, 这种根本用法就是系词用法^[3](第 1-20 页)。英国汉学家 A. C. Graham 亦指出: 动词“to be”是印欧语系最显著的特征之一, 它发挥着与绝大多数语言截然不同的多种功能。它所引发的形而上学问题在西方哲学史上, 自巴门尼德到存在主义, 历来举足轻重^[4](第 107 页)。这两位西方同道所突出的“系词”和“to be”两点, 足以说明西方哲学中的 Being 在汉语中应当译之为“是”。

Being 应译之为“是”, 最根本最简单的理由是 Being 这个名词概念的意义源于并基于动词 to be。Being 来自 to be 又基于印欧语系拼音文字的一个共同特点, 即“名出于动, 所有词根都是动词性质”^[5]

(第 50 页); 或如马克思所说: “任何词的原始词根都是动词”^[6](第 310 页)。以希腊文为例, “是”动词的发展大约经历了四个环节: 最初它是个实义动词 (eimi), 意为“起作用”和“能够”^[7](第 419 页)。当它在判断中起联结主词和宾词的作用时, 就发展成联系动词。联系动词先是各种具体的确定式 (如 *estin*), 然后形成一个抽象的不定式 (*einai*)。有了不定式以后, 才有分词 (如 *on ousai*) 和动名词 (如 *eon*) 等语法形式。足见 Being 后出于它的动词形式 to be。因此 Being 的意义不管多么复杂神秘, 都应当基于系动词 to be。而系词在汉语中应解作“是”, 这一点是没有多少疑问的。

系词 to be 变成名词 Being 并成为是一个哲学问题, 与西方人的思维素质有关。西方人很早就对他们语言和思维活动中普遍起作用的“是”感到惊讶: 一切东西都因为“是”而成为是某某的东西。于是就要问这个“是”是怎么回事, 它是什么意思, 乃至是什么东西。这一问就等于把“是”作为一个对象来思考了。按西文的语法规则, 动词一旦被置于主语位置作为陈说对象, 就要求取得名词形式。但这个“是”并不因为作了名词就不再是“是”了。按照西文词类转化的一般规律, 动词变成动名词后, 仅仅因为语法要求而必须改变词形。词类性质和词的概括意义, 而并不改变一个词的概念即内涵, 除非是转义使用。由 to be 到 being 也不过如此。这意味着 Being 和 to be 只是同一个词的两种不同语法形式。设想西文里若没有分词和动名词这些名堂, 就不会有 Being 而只有 is 等等。中文正是这种没有动名词和分词形式的语言, 所以作为系动词的 to be 和作为动名词的 being 在中文里应为同一个“是”字。

从思想史本身来看也是如此。西方历史上最先把“是”作为一个问题提出来思考的是巴门尼德, 他所注意的中心就是单数第三人称的系词 *estin*。西方哲学从柏拉图开始名词 *on* 的用法占了主导地位, 即便如此, 哲学家们在谈到 *on* 的时候, 仍联系着或依据于 to be。亚里士多德讲哲学研究对象的那句名言, 前半句是“有一门学问专门研究 to on hei on (being as being)”, 紧接着后半句便是“*einai* (to be) 就其本身来说的各种意义”; 很难想象这里的 being 和 to be 是两个不同的概念。近代哲学发生认识论转向, 系词“是”的作用更加突出。例如笛卡儿的著名命题“*Cogito, ergo sum*”和巴克莱的名言“*Esse est percipi*”, 其中的 *sum* 和 *esse* 都是系词 to be 在不同语种中的变形。康德在断言 *Sein* 不是一个谓词时, 紧接着说到它只是一个判断的连系词, 可见康德

心目中的 Being 和 to be 也是一回事

在我国流传最广的黑格尔逻辑学,一直是以“有”和“存在”与读者见面的。一般读者仅从中文字面对这个“有”或“存在”望文生义,却不知道这里的“有”或“存在”原本也是“是”。贺麟先生在另处讲到:黑格尔认为逻辑学不是考察这是水、火,这是树、人……等,而是研究“是”。凡用“是”的都可以用“有”。黑格尔举例表明:这片(个别)叶子(实体)是(存在)绿的(质)^[8](第 289-225 页)。黑格尔的整个逻辑学就是这个“是”和“否”的辩证运动。所以马克思说:对于不懂黑格尔语言的读者,我们将告诉他们一个神圣的公式:肯定、否定、否定之否定。“是”和“否”这两个在反题中对抗因素的斗争,形成辩证运动:“是”转化为“否”,“否”转化为“是”;“是”同时成为“是”和“否”,“否”同时成为“否”和“是”。对立面就是通过这种方式互相均衡,互相中和,互相抵消。这两个彼此矛盾的思想的融合,就形成一个新的思想,即它们的合题^[9](第 138-140 页)。我们通常把辩证矛盾理解成两个不同的事物或事物的两种不同性质之间的相反相成关系,甚至倾向于取消否定之否定规律,显然与我们未从“是”的角度去理解辩证法有关。

黑格尔以后的西方哲学有两种情况。反形而上学的一派(如摩尔、罗素、卡尔纳普等)批评传统哲学不该把形而上学研究的 Being 和系词“是”联系在一起。此事足以帮助我们反面认识到西方哲学从巴门尼德到黑格尔所谈论的 Being 实际上就是系词“是”。另一派声称要拯救西方“危机”的,则对这个“是”字格外重视。例如胡塞尔在《逻辑研究》中对系词“是”作过出色的现象学分析。受此引导的海德格尔倾毕生精力突出地重提和反复地追问所谓 Sein 的意义问题,并明确指明他所讲的 Sein 就是日常生活中极普通的系词“是”。《Sein und Zeit》仅《导论》中就有两处点明了这一点。一处说:“谁都懂得:‘天 ist 蓝色的’、‘我 bin 快活的’等等……我们向来已生活在一种 Sein 的理解中,同时 Sein 的意义却隐藏在晦暗中”。另一处说:“我们不知道‘Sein 说的是什么,然而当我们问 was ist Sein? 时,我们已经栖身在对‘ist’的某种理解之中了”^[10](第 45 页)。《现象学的基本问题》更把 Sein 和“ist”并列使用,例如他说:我们理解言谈中所说的“is”,如“今天 is 星期六”,却不能把握它,这个“is”的意义对我们保持遮蔽^[11](第 18 页)。《形而上学导论》引导学生注意在说话中所说出的 Sein 之本身,接着一口气说出了 14 个带“ist”字的句子;连“上帝存在”也说成“上帝是(ist)”,“地球存在”也说成“地球是(ist)”。海德格尔说这些都是

我们照现实出现的情况来说这个“ist”的。正是“在这个‘ist’之中,Sein 以不同方式向我们敞开它的意义”^[12](第 67-68 页)。

这说明即使是反对西方传统哲学的当代西方哲学家,要真正地把这个传统反到点子和要害上去,也必须从这个系词“是”出发。我们作为中国人,要想真正理解西方两千多年的传统以及他们今天为什么要反对这个传统,也不能不从这个系词“是”入手。这个系词“是”也是我们无法回避的,因为我们说汉语的中国人现在也已经生活在这种被系词统治的语言中了。在这种每开口说话都要说到“是”的语言中谈论哲学问题,若不考虑“是”自身的问题,这种哲学就等于对它赖以生存的土壤——语言自身的逻各斯和哲学家自己的思维方式——熟视无睹,不加反思和触动。我想这才是中西哲学间最重要的区别。热衷于中西哲学比较和融通的人,首先应该把这种一谈哲学就很容易碰到的差异比较一下。若在这个问题上找到了解决办法,整个中西哲学也就自然融通了。

二、中文的“有”或“万有”不足以译 Being

若以“是”为标准译法并坚持各译名间的相容性,便很容易得出中文的“有”和“存在”均不足以译 Being 的结论。这一点只要我们像维特根斯坦所建议的那样,把这些字词从它们的形而上学用法带回到日常用法中去看一看即可了然。先看中文“有”能否对译于西文的 Being。

“有”曾是中国哲学的最高范畴之一,从这点看,以“有”译 Being 似乎正相当。但这种“相当”只是极为表面的类比。稍稍深入词义便会发现二者间存在着差异。西方的 Being 是从 to be 即“是”发展而来的。中国的“有”则是从“手持”和“拥有”的观念发展出来的,意为“某人拥有某东西”。这个意思在英文里相当于 having,而 having 和 being 在英文里完全是两回事。陈康曾根据“有”为中文里外延最广大的词而把希腊文的 on 译为“有”,Ontologie 译为“万有论”,但他同时指出“‘有’不足以译 on 或 einai 等等”。理由是“有”译回西文相当于拉丁文的 habitus 和 habere,希腊文的 hexis 和 echein,意思是“所有”或“状态”;它们在亚里士多德的范畴表中只是表示一种属性的二流范畴,其地位远在 on 和 ousia 之下。所以陈康说:在亚氏那里任一范畴皆 on 的范畴,若以 on 之一范畴翻译 on 之自身,其错误显然可见^[1](第 476 页)。

黑格尔谈到“有”和“是”的区别:“物的特质与物的关系就在于为物所具有(Haben)”,于是“物与特

质便由 Sein(是)的关系进而为 Haben(有)的关系”^[13](第 269 页)。马克思在《巴黎手稿》中用这种“有”和“是”的差异来说明人的本质的自我异化,例如他说:“Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äüßerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein enüßertes Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen”^[14](第 144 页)。其中“hast”是 Haben 的直陈式现在时第二人称,故英译此句为“the more you have”。“bist”是系动词 sein 的直陈式现在时第二人称,故英译此句为“the less you are”^[15](第 144 页)。这个“是”若译成“有”,说成“你‘有’(are)得越少,你就‘有’(have)得越多”,显然不通。

这里我们顺便讨论对马克思这句话的另一种译法,即译作“你存在得越少,你就有得越多”,或者“你的存在越微不足道,你的财产就越多”^[16](第 92 页)。这两种译法的共同特点是把 sein 换成“存在”,在修辞上避免了与“有”(hast)的重复。但是按照“存在”一词在中文里的固有含义(见下节的分析),此译给我们一种印象,好像马克思的意思是说:人要获得自己的存在,就必须一无所有(把 hast 译为“财产”更加强了这种理解),或者,只有一无所有的人才存在,别的人都不存在。可事实上恰好相反。谁都知道在资本主义社会,那些财产拥有得越多的人,他们的存在恰恰是很值得足道的;只有一无所有的人,其存在才是微不足道的。马克思当然不可能浪漫到这样的程度,把在现实生活中最值得足道的东西说成微不足道的。按照马克思的一贯思想,在共产主义条件下,人自身的存在和他所拥有的东西也不是成反比关系的。从马克思那里更得不出在社会主义条件下人要获得自己的存在就必须一无所有,或者只有一无所有的人才存在的结论。

马克思的本来意思只能从“是”和“有”的差异去理解。“是”在这里对人自身而言,人的“是”就是他自己的生命表现:是其所是。“有”在这里指人对外物的拥有,所以中央翻译局将其译为“财产”。问题是动词“有”并不等于名词“财产”,因为人不仅可以拥有财产,还可以拥有其他的东西。“是”和“有”的差异或对立显然也不是表现在量的多少上,而在于二者的实现方式发生了矛盾,不然我们就无法理解二者的对立怎么会在共产主义社会重新获得统一。据此就可以判定马克思所说的人的本质的自我异化并不在于他所拥有的财产的多少,而在于他的生命表现(包括拥有财产的方式)是不是人的。当一个“人”把他的生命表现得“不是人”时,那就是人的“本质”(人的“所

是”)的自我异化:不是其所是,而是其所不是。这意思用一句带文言性质的中文来说就是:是人者不是人。这不是人的东西,纵然是动物或石头也照样存在得好好的,马克思怎么会说他的存在微不足道?

汉语中的“有”还表示“有某某东西”,如我们常说有山、有水、有人、有物。这个“有”颇相当于英文的“there is”。不少中外学者正是据此认为把 Being 译之为“有”(或者“存在”)是可行的。此说建立在现代英语的日常用法上,现代英语日常会话只说“there is X”不说“X is”;法语也是只说“il y a X”不说“X est”。卡尔纳普基于反形而上学立场,认为象“God is”和“I am”这类典型的哲学语句是错误的重言式,而“There is A”则是正确的有无判断句式^[17](第 29 页)。对本体论持宽容态度的奎因也是这样来谈论“何物存在”或“有什么”(What is there?)问题的。不过葛瑞汉说了句公道话:“以希腊语和拉丁语而非现代日常会话为基础的西方哲学却从相反的方向,即从事物‘is’或‘exists’的角度探讨这个问题”^[4](第 108 页)。“there is X”和“X is”的区别在于:前者接宾语而无主语;后者有主语而无宾语。译成汉语便可看出“有”的宾语正是“是”的主语。张东荪注意到:西方哲学中的“主体”及“本体”概念是从他们语言中的“主词”功能发展出来的,中国哲学中缺少“主体”和“本体”概念与汉语中“主词”不分明有密切关系^[18](第 90—99 页)。由此可知西方传统哲学采用“X is”的方式探讨问题,决非偶犯的错误。

仅就奎因的“What is there”来说,真正从逻辑和哲学的观点看,所讲的仍然是“What is”,因而仍应从“是”去理解。奎因说“What is there”中“is”的意义是“约束变项的值”,意思是指“那个是的东西(what is)至少有一个”,即所指非空,“是”总要“是”点“什么”,不可能什么也不是。这里并没有它“在哪儿”或“哪里有”即 there 的意思。“哪里”是一空间概念,按照思维的逻辑顺序,只有当我们把一物的空间关系全部抽掉以后,才会得到纯粹量的逻辑范畴^[9](第 139 页)。奎因所谓“变项的值”,恰恰是指逻辑中的“量词”。把奎因的意思变成“(有)某某东西是”,便会看出“是”仍然系在主语后面,即“There is X”的逻辑结构与“It is”相同。按照康德的系词理论,包含在主词中的本体论承诺(是什么)只表示“什么是可能的”,因而“有某某东西是”中的“有”并不是“实有”的“有”,而只是“可能有”。而按照罗素等人的摹状词理论,跟在主词后面的“是”甚至连“可能有什么”也没有断定,即只是“是”毫无“有”的成分。

汉语中的“有”有时也与“无”相对而表示一般意

义的“有”,如道家、玄学、佛学所讨论的“有无”之“有”。这种堪称哲学的“有”与西方哲学中的 Being 也有很大差异。如葛瑞汉所说:“有”和“无”所引发的形而上学问题在某些方面类似于那些与“to be”相关的形而上学问题,在某些方面又极不相象^[4](第 126 页)。“to be”不限于言说具体事物,而允许人们去设想那些非物质性的实体,例如“创世”前的上帝也可以说它是“是”,绝对抽象的“理念”更可以说它是“是本身”。汉语中的“有”“无”与“实”“虚”配对,近似于长与短、左与右、阴与阳。这种“有”和“无”只适用于具体事物,因此“有的东西”必是在现实世界中可见出形象的具体事物。“无”则是这“有”的阙如,即某种有的东西没有了。所以在中国人看来,凡是缺乏具体物质形式的东西一般都认为是“无”。于是“道”和“理”等不能见之于形象的抽象事物,便基本上等于不可以当真的“无”了,即根本没有这类东西,若说它“有”,也必须通过某些具体物质形象表现出来。把 to be 说成中国的“有”,就会忽视这层中西思想间的重要差异。

西方哲学中的 Being 若以“有”来论是指涵盖一切东西但又不指任何具体东西的“纯有”。这种“有”从它毫无规定和所指来说,也可以说它是“无”。但这种“无”不是“有”的阙如,而是“有”自身的另一规定。而这正是“是”的特点,从“是”很好理解,也只有从“是”才能理解。在西方人看来,或重或轻或大或小的东西并不享有那仅仅“是”(is)的事物所具有的“纯有”(pure being)。但这种“有”从中国人的观点来看恰恰是“无”。西方人所说的“无”(nonbeing)是指不能说“它是”(无法言说、不可思议)的东西。这种“无”在中国人看来恰恰是“有”的东西。以巴门尼德为例,他那区别于感性现象的 to eon 恰恰是中国哲学所说的“无”,而他用以标志感性杂多的 to me eon 反而应是中国哲学所说的“有”,而且正是“万有”。可见以“有”译 Being 正好把意思搞反了:把西方观念中的“无”弄成了“有”,西方的“有”弄成了“无”。

三、中文“存在”或“在”亦不足以译 Being

中文“存在”一词的日常用法与“有”接近,“有”既然不足以译 Being,“存在”也好不到哪里去。这首先是因为中文“存在”和“有”一样都没有“是”的含义,而“是”的意义是西方哲学十分注意的,也是它异于中国哲学的一大特征,丢掉这个特征就等于抹杀了中西哲学的根本差异。

例如柏拉图《理想国》第五卷 479d 段中的有句话

说:“我们随便说某物 is 大或小… ,或 is not 大或小… ,从而我们有同样的权力说它 is 或 is not”。按通常译解后者应为“存在”或“不存在”才比较合乎中文习惯。可是这两层意思在西文中都是“是”。陈康解释说:此所谓“是”不是后世所谓“存在”,它的范围比较“存在”广。所谓“不是”或“无”也非后世所谓“不存在”;它的范围也比较“不存在”广。这字(esti= is)所表示的意义可从以下见出:设以“甲”代表“每一个”,“甲”是“子”、“甲”是“丑”、“甲”是“寅”……“存在”只是“子”、“丑”、“寅”……中之一,譬如“寅”。“甲是”决不同于“甲是寅”。它也不同于“甲是子”、“甲是丑”……中的任何一个。“是”和“是子”、“是丑”、“是寅”……的分别,乃是前者是未分化了的,后者是分化了的。这是说“是”的意义比“存在”更原始、更广泛。“‘存在’只是‘甲是子’中‘子’的一种殊例”。我们从“一”不“存在”(Dasein)推论不出它不是“一”(Sein)^[2](第 161、107、157、159 页)。

有的汉语学者在用“存在”解 estin 和 eon 时,又指出这个“存在”不是指“客观物质世界”^[19](第 676 页)。这话若用西文写成不会有什么问题,如此用汉语写出来就对我们自己的语言实践太不实事求是了。我们在中文里所说的“存在”恰恰是指与主观思维相对立的客观存在,有时甚至是指物质存在。多年来我们一直把思维和存在的关系等同于精神与物质的关系就是证明。但这种理解却符合中文“存在”一词的日常用法。汉语里的“存”与时间过程相联系(如“生死存亡”),“在”与空间位置相联系(如“在某地方”),因此“存在”在我们心目中总是指“在时空中实实在在地存在着的具体的物质性的东西”。以这种“存在”概念去理解 Being,后果之一是把 Being 看成在时空中存在的具体事物即“存在者”,刚好抹掉了海德格尔所说的“存在论差异”。

西方哲学中许多关于“是”的论题,一旦译成“存在”我们就无法理解。例如西方哲学家从安瑟尔谟到莱布尼茨曾花了不少精力想通过神学命题“God is”来证明上帝的存在,这个“is”我们若译成“存在”,那就等于用一种中文翻译完成了西方哲学家长达几个世纪的证明。再如笛卡尔的名言“I think therefor I am”,译成“我思故我在”听起来很顺口,却完全无法理解。至少我们可以提出这样的疑问:我不思想怎么就不存在?还有许多根本就没有思想能力的动物甚至连感觉都没有的石头不是也照样存在得好好的吗?事实上我们用“存在”一词所指的正是这种与思想无关的客观物质存在。还有康德的著名论题“Sein 不是一个真实的谓词”,把 Sein 译为“存在”更无法

理解,因为汉语中的“存在”恰恰是作谓词使用的。在汉语中我们说“上帝是存在的”和说“树叶是绿色的”一样,“存在”和“绿色”是表述“上帝”和“树叶”的谓词,“存在”在此被看做一种属性,即通常所说的“存有性”。按汉语语言实践的实情来讲,只有“上帝是否存在”这个问题中的“是”和“否”才真正不是谓词。因为这个“是”单独地系在主词后面,对它所欲言说的对象到底是什么东西、有什么性质(包括存有性)并无所说(无所谓述)。这个“是”也不可能被看成一种属性,“是性”在英语中有相应的造词(is-ness),在汉语里却说不通,这应看做是汉语理解康德一类问题的长处。

就中文语义来说,康德关于“是”不是谓词只是系词的论证,所反对的正是把系词“是”等同于谓词“存在”。康德认为“是”在主谓判断中的作用是设定谓词对其主词的关系。去掉谓词后,剩下主词“X是”,这个“是”的意义和作用只是设定某物作为所予的对象,而且这种设定只表示对象的可能性,并不表示某物的真实存在。譬如所设想的一百元并不像实在的一百元那样在我的概念之外获得它的存在。只有这种在概念之外的存在(real existence/objective reality)才相当于我们在汉语中所说的“存在”。康德在分析系词“是”的意义时还用到 exist 一词:我们通过“它是(it is)”二字把它思为绝对所予的或存在的(it is…… as absolutely given or existing)^[20](第 181 页)。这个 exist 在西方人心目中也不像我们所说的“存在”,它的根本含义是“从背景中站出来(exsistit)”^[4](第 127 页)。熊伟先生把这个意思读作“在出来”或“在起来”。仿此若读作“是起来”或“是出来”并不更难理解,因为“是”本来就有“显现”“成为”等义:让那是的东西是起来并是其所是。若用“存在”或“在”来讲这些生成性含义反而不好理解,因为汉语中“存在”的意义更接近于海德格尔所说的现成存在(vorhandensein)。

以“存在”译 Being 同样会抹杀中西哲学间的巨大差异。按西方人的想法,一事物当其所有其他特性都被排除以后,它的 being 仍然保留着——此事实即在于它(it)在某种意义上“is”^[21](第 127 页)。而恰恰是这种最抽象的东西(it is),柏拉图传统的西方哲学家最乐意相信其存在(being)。相反,汉语中的“存在”只用于时空中的具体事物,一事物越具体,它就越是在存在。这种汉语意义的“存在”若与巴门尼德相比,正相当于他所说的“非存在”(non-being)。这意味着以“存在”译 Being 和以“有”译 Being 一样,正好把意思搞反了:把西方人说的“非存在”当成了

“存在”,“存在”则变成了“非存在”。

中文“存在”与西文 Being 的差异在涉及到否定论题 is not 或 nonbeing 时更加明显。在英语中,一张桌子是一事物,因此它“is”或“exists”;“美”不是一事物,不存在(does not exist),但我们仍可以说“it is”^[4](第 127 页)。用陈康的例子说:“我们不能由‘善’的‘不存在’推论它不是‘善’”^[21](第 160 页)。这等于说,在我们中国人看来并非实际存在的东西(如“神”“善”“理念”)甚至根本就不存在的东西(如“飞马”“金山”),在他们西方人看来,这些东西就其作为思想的对象可以为我们所谈论这一点而言,我们也可以说它“是”(is)甚至“存在”(exist)。由此引出如下悖论:甚至什么也不是的无(nothing)我们也说它是某种东西(is something),甚至不是者(non being)也有其“是”(being)。理由是:在我们可以说“不是者不是(non being is not)”前,我们必须能够说“不是者是(non being is)”^[21](第 126 页)。这就是所谓“非存在之谜”。

可是汉语里的“存在”并没有这类谜或悖论问题。在汉语中我们说“白马存在”或“飞马不存在”看不出有什么自相矛盾;因为白马确实存在,飞马确实不存在,“白马存在”和“飞马不存在”这两个命题正好反映了这一经验事实。如果我们说“飞马存在”而“白马不存在”,只是一个错误的事实判断,即只与事实相矛盾,并没有什么逻辑上的自相矛盾,更不会觉得有同语反复。只有当我们按西方人的思路去想:当我们说到“白马”这个名字时,即已经蕴含了它的“是”,而这个“是”(is)又与“存在”(exist)相通,所以当我们说“白马存在”时,就等于说了一种存在的存在是存在的,因而有同语反复之嫌。反过来若想说“白马不存在”,又会陷入自相矛盾,因为你刚才说到“白马”二字时即已承诺了它的“存在”(is)。说“飞马存在”和“飞马不存在”也是如此。当我们去掉西文背景而仅就中文“存在”一词的用法来看,所有这些令西方人困惑不安并导致一次次基础科学(如数学)危机和革命的问题全都感受不到。

根本原因是我们说的“存在”是与 is 没有关系的外部客观物质存在。我们只有把这个 is 如实地理解成系词“是”才能与人家开展有效的对话。许多学者明知道西文的 Being 有“是”的意义,甚至认为它就是联系动词的“是”,之所以不这样译这样讲,据说是“为了读者容易理解”^[19](第 593 页)。这种建立在读者(其实也包括作者,有时可能首先是作者,因为根据一般经验,凡是作者能够理解的东西,总会有办法让读者理解的)容易理解的基础上的理解,实际上是

用我们中国人所习惯的思维方式(前理解结构)去理解我们所不习惯的西方思想。这样理解起来当然很容易给我们造成容易理解的感觉,可实际情况如何呢?以上简略的分析已初步说明西方哲学中的许多问题我们用“存在”或“有”根本无法理解,相反换成“是”却很好理解,至少是比较容易理解。要详细证明这种“是”的理解方式的合理性,等于要把整个西方哲学重新理解一遍,这不是一篇文章所能做到的。

[参 考 文 献]

- [1] 汪子嵩,王太庆,陈康:论希腊哲学[C].北京:商务印书馆,1990.
- [2] [古希腊]柏拉图.巴曼尼德斯篇[M].陈康译注.北京:商务印书馆,1982.
- [3] KAHN Charles H. On The Theory of the Verb “To Be” [A]. Logic and Ontology [C]. New York New York University Press, 1973.
- [4] [英]葛瑞汉.西方哲学中的“Being”与中国哲学中的“是非”“有无”之比较[A].场与有: (五) [C].北京:中国社会科学出版社,1998.
- [5] 金克木.试论梵语中的“有——存在”[J].哲学研究, 1980, (7).
- [6] [德]马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第3卷[M].北京:人民出版社,1960.
- [7] 王太庆.我们怎样认识西方人的“是”? [A].学人:第4期[C].南京:江苏文艺出版社,1993.
- [8] 贺麟.黑格尔哲学讲演录[M].上海:上海人民出版社, 1986.
- [9] [德]马克思,恩格斯.马克思恩格斯选集:第1卷

- [M].人民出版社,1995.
- [10] HEIDEGGER M. Sein und Zeit [M]. Tübingen Tübingen, 1993.
- [11] HEIDEGGER M. The Basic Problems of phenomenology [M]. Bloomington Bloomington Indiana University Press, 1982.
- [12] HEIDEGGER M. Einführung in die Metaphysik [M]. Tübingen Tübingen, 1987.
- [13] [德]黑格尔.小逻辑[M].贺麟译.北京:商务印书馆, 1980.
- [14] MARX Karl, ENGELS Friedrich. Kleine ökonomische Schriften. Bicherei des Marxismus-Leninismus, Band 42 [M]. Berlin 1. Auflage, 1955.
- [15] FROMM E. Marx's Concept Of Man [M]. New York Frederick Ungar Publishing Corporation, 1980.
- [17] [德]马克思.1844年哲学经济学手稿[M].北京:人民出版社,1985.
- [18] 张东荪.从中国言语构造上看中国哲学[J].东方杂志, 1936, 33(7).
- [19] 汪子嵩.希腊哲学史:第1卷[M].北京:人民出版社, 1988.
- [20] ADLER M. J. Great Books of The Western World: 42 [M]. Chicago Britain Encyclopaedia Limited Corporation, 1952.
- [21] ADLER M. J. Great Books of The Western World: 2 [M]. Chicago Britain Encyclopaedia Limited Corporation, 1952.

(责任编辑 严真)

Being in Western Philosophy Can Be But Understood as “是(shì)” in Chinese

XIAO Shi-mei

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography XIAO Shi-mei (1956-), male, Doctor, Associate professor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Marxist philosophy.

Abstract The most difficult problem that we catch on to Western and Marx's philosophy is the Chinese interpretation of its tip-top category Being. This essay points out that the bygone translations are wrong because the difference between Chinese and Western construction of language and philosophical thinking-way have been not considered. The essay sets forth even though in philosophy Being ought to be translated directly as copulative “shì” in Chinese, and elucidates Being cannot be interpreted as “yu” or “tsun-tsai” in Chinese because of the difference between Chinese and Western philosophical thinking-ways, and shows that the translation of “shì” relates with our understanding of whole Western and Marxist philosophy in fringe way.

Key words being; to be; have; exist