

# 中西语言观对比研究

易立新

(中南民族大学, 武汉 430074)

**提 要:**中西语言哲学观各不相同,古希腊人对语言表达基本上是持肯定看法的,而中国先秦的思想家对语言表达则多持怀疑甚至是否定态度。两者之间的差异可以追溯到各自哲学的核心概念——中国的“道”与西方的 Logos。Logos 可言,而“道”不可言。这正是导致东西方语言观截然不同的根本原因。

**关键词:**语言观;道;逻各斯

**中图分类号:** B089

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1000 - 0100(2009)05 - 0020 - 3

## A Comparison of Chinese and Western Viewpoints on Language

Yi Li-xin

(University, Wuhan 430074, China)

Chinese and Westerns have different views on language. Ancient Greek hold a positive viewpoint about language while Chinese in pre-Qin Dynasty have a negative view on language, which can be traced back to the respective the highest categories in Chinese and Western philosophy — Tao and Logos because Tao advocates silence whereas Logos favors utterance.

**Key words:** viewpoints on language; Tao; Logos

### 1 引言

语言观也可称为语言哲学观,指对语言文字的根本看法,从总体的世界观和方法论派生而来。以洪堡特为代表的语言学家和哲学家认为,人通过自己的语言来认识世界,由于民族生存环境以及文化形态不同,使用不同语言的民族就用不同的方法去认识世界,他们的语言哲学观各不相同,或者说,“每一种语言里都包含着一种独特的世界观”(洪堡特 1999: 72)。

中西语言哲学观是中西方在世界观和认识论等方面的具体表现,都以自己的哲学和宗教为背景。由于中西方哲学植根于不同的文化土壤,所以二者在世界观、认识论等方面各不相同,因此他们的语言观绝然不同。

总的说来,古希腊人对语言表达基本上是持肯定看法的,而中国先秦的思想家对语言表达则多持怀疑甚至是否定的态度。

### 2 西方的语言观

美国哲学家 C. S. Peirce 说,“没有语言就没有思想”(成中英 1991: 190)。德国著名哲学家汉斯·乔治·伽达默尔(Hans-georg Gadamer 1900—2002)则说,“能被理解的存在就是语言”(潘文国 1997: 28 - 29)。可见,西方

人思维的一个重要特征是十分重视语言。西方语言观对语言的重视主要表现在以下三个方面:

第一,古希腊人将言说和语言理解为“理性”。通过分析语言形式来认识和把握真理,是古希腊哲学的一个重要传统。正如黑格尔所指出,“古希腊人却重视单纯的言辞,重视一句话的单纯外理,正如重视事物一样。如果言辞与事物相对立,那末言辞要高些;因为那没有说出来事物,真正说来,乃是一个非理性的东西,理性的东西只是作为语言而存在的”(黑格尔 1960: 168)。

古希腊哲学家认为,理性思维是获取知识的前提,而理性思维只有通过语言形式才能存在和进行。所以,语言问题就不只是单纯的言辞问题了,而是关系到人是否能够用理性把握事物的问题。由此可见,语言对于西方人而言极其重要。

第二,古希腊人相信语言能够达到探求真理、说服他人的作用。古希腊城邦的民主制度使雄辩术成为社会政治生活中最重要的一门技能,并出现了很多以能言善辩为能事的智者。在古希腊,修辞学是一门重要的学科,是一门劝说或说服别人的学问,最初修辞学的主要功能在于说服法庭审判官、国会元老和教堂听道的民众,后来成为一门专门的学科。古希腊的哲学家,如 Socrates(苏格

拉底), Plato(柏拉图), Aristotle(亚里士多德)等,都主张通过辩论和演讲达到说服他者和改造社会的目的。“苏格拉底认为语言是使人变得文明的动力,是人类社会的基础,没有语言,任何睿智洞识都无法表达。”(赖明芳 郝昕荣 2002)因此可以说,古代西方的语言哲学观旨在创造和改造世界。

第三,在西方,从古希腊到现代,一直把语言当作一门独立的学科进行研究,如古希腊的修辞学关注如何达到有效交际的目的,近代西方哲学的“语言转向”(linguistic turn)重视对语言的正确使用,认为错误使用语言会引起思想混乱,从而引起哲学的混乱。可以说,对语言的研究贯穿着西方哲学思想的整个发展过程。而在中国,把语言当作一门学科来研究则是近代才开始的。

### 3 中国的语言观

与古代西方哲学家对语言持积极和肯定的态度相反,以老庄为代表的中国古代思想家基本上持怀疑甚至否定的态度。先秦思想家对语言的否定态度主要表现在以下三个方面:

第一,语言不可能完全或充分地表达人的认识与思想,即所谓“言不尽意”。《老子》第一章开宗明义地指出,“道可道,非常道;名可名,非常名”。又说,“吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”。也就是说,用语言描述的道并非“常道”,常道无名,如果一定要用语言来表达,那就勉为其难了。

语言所能传达的仅仅是事物的外在表象,而非事物的内在本质。庄子说,“可以言论者,物之粗也,可以致意者,物之精也。言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉”(《庄子·秋水》);“言之所尽,知之所至,极物而已”(《庄子·则阳》);“对于智之所不能知,言之所不能言的东西(道),言语便失去了效用”(陈立中 1997)。

《庄子·天道》篇中讲了一则寓言,用以阐明上述“言不尽意”论。桓公读书于堂上,轮扁斫轮于堂下,释椎凿而上,问桓公曰:“敢问:‘公之所读者,何言邪?’”公曰:“圣人之言也。曰:‘圣人在乎?’公曰:‘已死矣。曰:‘然则君之所读者,古人之糟粕已夫!’桓公曰:‘寡人读书,轮人安得议乎!有说则可,无说则死!’轮扁曰:‘臣也以臣之事观之。斫轮,徐则甘而不固,疾则苦而不入,不徐不疾,得之于手而应于心,口不能言,有数存乎其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣,然则君之所读者,古人之糟粕已夫!’”

轮扁告诉桓公说他读的“圣人之言”乃是“古人之糟粕”,因为圣人的心意不能假言以传。“古之人与其不可传也,死矣。”(《天道》)古人连同他难以用语言表达的“意”俱逝而不返。斫轮的道理,其中确有技巧存在,却无

法用语言表达出来。同样,对于“道”,人们也许可以心神领会,即无法用“形色”加以名状,用“名声”加以表述。这不是“言不尽意”吗?

第二,过多地关注语言的形式,会妨碍思想内容的表达。《韩非子》中有一个故事,很形象地表达了这一观点。楚王曾问田鸠:“墨子者,显学也。其身体则可,其言多不辩,何也?田鸠回答:“昔秦伯嫁其女于晋公子,令晋为之饰装,从衣文之腾七十人。至晋,晋人爱其妾而贱公女,此可谓善嫁妾而未可谓善嫁女也。楚人有卖其珠于郑者,为木兰之柜,熏桂椒之楼,缀以珠玉,饰以玫瑰,辑以翡翠,郑人卖其椽而还其珠,此可谓善卖椽矣,未可谓善禽珠也。今世之谈也,皆道辩说文辞之言,人主览其文而忘其用。墨子之说,传先王之道,论圣人之言以宣告人。若辩其辞,则恐人怀其文,忘其直,以文害用也。此与楚人刳珠,秦伯嫁女同类,故其言多不辩”(《韩非子·外储说左上》)。意思是,如果过于修饰文辞的话,人们会留意于文采,或因为看重华美的言辞而忘记其内在价值,忽视其本质内容。同样,墨子之学,本是“传先王之道,论圣人之言”;如果言辞过于修饰,就会导致“以文害用”,“辞以害意”。很显然,先秦思想家主张对语言的运用要慎重,以免“怀其文,忘其直”。

第三,反对争辩。正因为先秦思想家对语言多持“言不尽意”、“辞以害意”的否定或怀疑看法,他们普遍轻视言说和语言,反对“名辩”。由此导致“知者弗言,言者弗知”(《老子》第五十六章)、“知者不言,言者不知”(《庄子·天道》)和“大辩不言”(《庄子·齐物论》)。

庄子认为,在大千世界中,万物表面上千差万别,实质上却并无区别,这就是“齐物”。人们的各种看法和观点,看起来也是千差万别的,但世间万物既是齐一的,言论归根到底也应该是齐一的,没有所谓是非和不同。这就是“齐论”。既然言与不言没有什么区别,各种言论也是齐一的,没有是非界线,那么世俗的各种争辩又有什么意义呢?只不过是分别从各自的立场出发,抱有私心的结果。“今且有言于此,不知其与是类乎?其与是不类乎?类与不类,相与为类,则与彼无以异矣。”(《庄子·齐物论》)两个人辩论的时候,你说你对,我说我对,如果找第三者来判断是非,他不论站在哪一边都无法断定谁是谁非:“既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,果是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也邪?其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也,则人固受黜暗,吾谁使正之?使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之!使异乎我与若者正之?既异乎我与若矣,恶能正之!使同乎我与若者正之?既同乎我与若矣,恶能正之!然则我与若与人俱不能相知也,而待彼也邪?”(《庄子·齐物论》)。庄子认为只有以万物齐一的自然法则来

看待事物,才能达到是非不争、天人合一的真人境界。

孟子说他好辩乃不得已而为之(《孟子·滕文公下》),荀子说“辩”则是旨在以大儒之辩止息小人之辩(《荀子·正名》)。在他们看来,伶牙俐齿、口若悬河并非好事,相反,穷于言辞,拙于表达倒是一种美德。如老子说:“信言不美,美言不信。善者不辩,辩者不善”;“大巧若拙,大辩若讷”。孔子说:“君子欲讷于言而敏于行。”

儒家,作为中国传统思想的主宰,对语言的态度虽然没有老庄那么消极,但也强调慎言。孔子说:“君子欲讷于言而敏于行”(《论语·里仁》);“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言”(《论语·学而》)。其弟子子贡曰:“君子一言以为知,一言以为不知,言不可不慎也。”孔子还说:“仁者,其言也切”(《论语·颜渊》)。这表明孔子对其学说的核心概念,有时也感到言说的困难。

#### 4 两种不同语言观的深层比较

中西方语言观的差异是以各自的哲学和宗教为背景的,是各自在宇宙观和认识论等方面差异的具体表现。他们之间的差异可以追溯到各自哲学的核心概念——中国的“道”、西方的 Logos

“道”与 Logos均为中西方哲学的最高范畴,二者有很多相似之处。

第一,Logos与“道”在各自的哲学领域都是世界的本原,是产生一切的东西,是万物之“母”。老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》41章);赫拉克利特认为,Logos是万物的本质,万物都根据 Logos而产生。

第二,“道”与 Logos都有“说话”、“言谈”之义。钱钟书指出,“道可道,非常道”;第一、三两“道”字为道理之“道”,第二“道”字为道白之“道”……“不可道也”之“道”,即文字语言。古希腊文“道”(Logos)兼“理”与“言”两义,可以相参(钱钟书《管锥编》1990:408)。

“道”与 Logos也有迥然相异之处,那就是 Logos可言,而“道”不可言,这正是导致东西方语言观截然不同的根本原因。

道存在的基本特征是“无”。庄子说,“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也”(《庄子·天道》),“视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉;无声之中,独闻和焉”。由于视之无形,听之无声,故无法感知,也就无法用语言来描述。所以在面对道时,我们的思想和语言显得空白和软弱。

所以老子说,“是以圣人处无为之事,行不言之教”。这种“不言之教”,正是以“有言”来加以导引的,于是乎,语言便成为了桥梁与津渡,引导着人们通向“道”之本真。庄子也说,“终身言,未尝言”(《庄子·寓言》)。

但是,思想毕竟要借助语言才能表述。因此,在借助

语言系统时,必须忘却语言本身。这就是庄子的“得意忘言”说,“筌者所以在鱼,得鱼而忘筌;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》)。

而 Logos则不同,是可以言说的。海德格尔认为,“Logos的基本含义是话……Logos这个词的含义的历史,特别是后世哲学的形形色色随心所欲的阐释,不断遮蔽着话语的本真含义。这含义其实是够显而易见的。Logos被‘翻译’为,也就是说,一向被解释为:理性、判断、概念、定义、根据、关系”(海德格尔 1999:37-38)。

按照海德格尔的这一论断,“话语”或“言说”就构成 Logos一词的基本含义,而其他各项含义诸如理性、判断、概念、定义等等,均由“话语”而来,也就是说,所有“逻各斯”的其他含义都是从“话语”中引申出来的。

“古希腊哲学,正是从这种可以认识,可以言说的逻各斯出发,强调理性、强调万物的规律,强调对自然万物的认识和把握,于是便走向了从“求知”(求知智慧)到“观察”(认识自然),再到“追问原因”和“逻辑推理”的逻辑分析话语系统,建立了以可以言说为基础的科学理性分析的“逻各斯中心主义”(曹顺庆 1997)。

赫拉克利特说,“思想是最大的优点:智慧就在于说出真理,并且按照自然行事,听自然的话”。智慧就在于说出真理。显然,Logos是完全可以被表述、被言说的。这是西方积极语言观形成的基础。

中国哲学的“道”与古希腊哲学的 Logos有不少共同或相似之处,但也有完全不同之处。因为这种根本上的不同,才形成了中西方不同的语言观。

#### 参考文献

- 洪堡特. 论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响 [M]. 北京:商务印书馆, 1999.
- 成中英. 中国语言与中国传统哲学思维方式 [A]. 中国思维偏向 [C]. 北京:中国社会科学出版社, 1991.
- 潘文国. 汉英语对比纲要 [M]. 北京:北京语言文化大学出版社, 1997.
- 黑格尔. 哲学史演讲录, 第二卷 [M]. 北京:商务印书馆, 1960.
- 赖明芳 郝昕荣. 从“道”与“Logos”看其对中西方语言的影响 [J]. 哈尔滨工业大学学报, 2002(2).
- 陈立中. 老庄语言关综述 [J]. 湘潭大学学报, 1997(5).
- 钱钟书. 管锥编:第二册 [M]. 北京:中华书局, 1990.
- 海德格尔. 存在与时间 [M]. 北京:三联书店, 1999.
- 曹顺庆. 道与逻各斯:中西文化与文论分道扬镳的起点 [J]. 文艺研究, 1997(6).