

木犁 *Yuyan Kongjian*

书

系

Yuyan Kongjian

我

文 *Kongjian*

语言空间

▲——张志扬学术自选集▼

思

丛

【木犁书系 / 我思文丛】

张志扬

福建教育出版社

【木犁书系 / 我思文丛】

▲——张志扬学术自选集▼

语言空间

张志扬



图书在版编目 (CIP) 数据

语言空间: 张志扬学术自选集/张志扬著. - 福州: 福建教育出版社, 2000.3
(木犁书系·我思文丛)
ISBN 7-5334-2981-8

I. 语… II. 张… III. 语言哲学-文集
IV. H0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 17683 号

木犁书系

总策划 阙国虬 黄旭

我思文丛

语言空间

——张志扬学术自选集

作者 张志扬

丛书责编 黄旭 孙汉生
本册责编 任争健
封面装帧 林小平
出版发行 福建教育出版社 社长兼总编辑 阙国虬
(福州梦山路27号 邮编 350001)
印 刷 福州兴教印刷有限公司
(福州仓山区工农路423号 邮编: 350007)
开 本 850×1168 1/32
印 张 10.75
字 数 233 千
插 页 4
版 次 2000年3月第1版第1次印刷
印 数 1-5 300
书 号 ISBN 7-5334-2981-8/Z·61
定 价 21.40 元

如有印装质量问题, 由承印厂负责调换

“木犁书系”缘起

20世纪是风云际会的岁月。共和国历经五十年风风雨雨，走到了世纪的交汇点。中国新文化更是步履维艰，行行重行行，辛苦探索近百年；中西的撞击，古今的流变，还有战争和革命的淬炼，无不带着撕裂的阵痛，而在中华文明史上留下深深的辙痕。

站在世纪的交汇点上，蓦然回首风雨来时路，审视一行行曲曲折折的辙痕，望前路仍是沟沟坎坎，我们想起了木犁——这简易、笨拙而又凝重、厚实的农器，在我们的祖先歌哭其中的黄河两岸、长江流域荆棘丛生的广袤荒原上，犁出了一片片文明的处女地，从新石器时代以迄即将告别的世纪，中华文明的每一节进步，都饱含着一犁泥土的芬芳。

在这世界局势并不平静的世纪之交，我们尤其怀念木犁，怀念我们的先贤孔子师徒那段精彩的对话——孔子让诸弟子各言其志，颜回对曰：“使民城郭不修，沟池不越，铸剑戟为农器，放牛马于源藪，室家无离旷之思，千岁无战斗之患。”

基于这样美好的愿望，我们把正在编辑出版的几套命意相关的文丛合称为“木犁书系”。“木犁书系”首批推出的文丛有：

“野草文丛”，是一批活跃于当下文坛的杂文作家和鲁迅研究学者以读书札记、文化随笔的方式，对现今文化现象进行鲁迅式的审视和反思。

“风雨文丛”，是一批德高望重，极有影响的前辈学者（以现当代文学研究为主）学术随笔自选集，或是对现当代文坛的风风雨雨作些梳理和反思，以鉴往知来；或是对作家、作品的评点；或是对文风、学风的思考；或是治学感怀。

“我思文丛”，选择45岁左右的最有实力的中青年人文学者90年代以来的优秀学术文章，集中展示其学术思想进路，可以预示下世纪中国学术的走向。

“首蓿文丛”（首蓿，旧时用来指称教馆的清苦生活），是一批教育学者心灵的散步，昭示的是源自教育使命感的闪电般发人深思的一击，有对中国现代教育命运的关注，有生命化了的教育实践的记录。教育工作者要么埋头于教学，要么潜心于专著，而此套关于教育的随笔却别开生面，以另一种方式展示了教育工作者的一份生命气蕴。

我们荣幸地邀请到当今文坛、教育界、学术界一批卓有建树的人士如邵燕祥、严家炎、吴小如、谢冕、钱理群、袁良骏、王富仁、顾明远、叶澜、黄克剑、赵汀阳、陈嘉映等先生加入了我们的耕耘队伍，他们笔健如犁，辛勤耕耘，在各自的领域拓荒不止，开垦出一片片长满创意的新田地。

我们对自己的期许是，像木犁一样，一头插进生活的沃土，贴近人生，贴近教育，贴近学术文化，更贴近广大读书人，耕耘出一片生机盎然的绿色田园。

我们期望，当你翻开“木犁书系”的每一页，都能得到一犁泥土的芬芳。

阙国虬 黄旭

1999年

目 录

1	前言
8	问题与思路 ——一种“注意链”的现象描述
69	语言空间
87	语义生成：维特根斯坦与海德格
111	解释学的边界性
136	Dasein 的佯谬
170	显现与显现者
206	语言言说的个案分析
221	悼词与葬礼 ——评德法之争
251	语言，是 $F(x)$ ，还是 $X(f)$ ？ ——或新实用主义凭什么给语言 划界
269	汉语言的能说与应说

284	表现与揭示
	——作为事件与文献之中介的记忆 及其文字化的权限
313	现象学意识系统的偶在演化
	——论卢曼的现象学方法

前 言

我把“哲学短论集”《语言空间》看作我正在写的《现代哲学的维度》的准备。从其中收入的文章看，这个准备过程还要延长到八十年代。换句话说，我一直在准备，现在也不敢说这个准备过程完结了。

十二年前出《门》，已预感“不得其门而入”的漂泊状态，浑身那股被顽石摔打出来的虚无化力量，早已不在意可破之“门”的出入，有什么“门”是颠扑不破的呢？

后来，大概是 88 年，读海德格的《尼采》，知道“虚无主义是颠倒的柏拉图主义”，但不是尼采的“最后之人”（Der letzte Mensch）后的“超人”（Der Uebermensch）的意义上，而是在海德格的“本体论差异”

及其“存在与价值剥离”的意义上。

知道这一点的人并不少，法国的德里达、利奥塔，但他们并没有防止“语言学转向”在欧洲尤其在美国造成“后现代主义”的“怎样都行”的虚无主义。在学理上，这是逻辑误导的结果，它把“语言不能证明本体存在”直接推导成“本体不存在”。而其实，“语言也不能证明本体不存在”。我把它叫做语言的“两不性”。

但是，知道“本体论差异”不行，知道“虚无主义就是颠倒的本质主义”不行，就是知道语言的“两不性”也不行，尽管它能防止本质主义和虚无主义的两极化，但如果不进一步在防止两极化的消极基础上建立个人或社会的“自律原则”或“自律机制”（即确定而不垄断—不确定而不虚无），我们就无法有效地阻止“本质主义”和“虚无主义”的两极震荡，这种反复震荡正是“意识形态”收拾残局而独尊专制的思想根源和社会根源。“五四”如此，尽管当时的虚无主义微弱得多，难道今天还要如此吗？

今天引进西方社会理论虽属必须，韦伯后的四大家：吉登斯、布迪厄、哈贝马斯、卢曼，还有罗尔斯、诺齐克、德沃肯、哈耶克等等，已成为世纪末学人的口头禅，但是，人家有一个不言自明的前提早已包含在学养中，那就是独断的、普遍的、形而上学的本质主义或意识形态是被否定的，被拒斥的，至少也是被悬置的。他们或者是经验论者，或者是康德意义上的理性限制论者，决没有黑格尔意义上的绝对精神体系的独断论者，在此前提下设定模态化结构以强调功能。换句话说，人家已经过了思维方式、思想情绪的现代转型，从而在学理建构上十分自觉而明确“防范两极化的自律

机制”乃当今社会理论的“拱心石”。

而我们连不甚了了的现代哲学还像热过了的旧棉袄弃置在八十年代。九十年代“解构”了一阵子、“后学”了一阵子便痛感道德家园的失落而欲重建民族精神以拯救二十一世纪。如此迅速地“变脸”，恰好显示了“板结”与“沙化”两极摇摆的本土性或国民性。

近有几篇综述八十年代、九十年代思潮与问题的大块文章，对“现代性”问题分析得淋漓尽致，几乎所有的层面都送到了，唯独现代性的哲学意义语焉不详。

现代性究竟是启蒙理论开创的人义论的“危机或破产”，还是人义论目的的“尚未完成”，我们姑且撇下这个“德法之争”的焦点不谈；德法两国的现代哲学家尽管在许多方面分歧严重，但对现代性的基础审理确是相当一致的，那就是对“形而上学本体论”的批判。这种批判多半在语言哲学方向上进行。它揭示，传统哲学视为经典的“本体”、“总体”、“同一性”、“连续性”、“持存现在时”、“一元决定论”、“普遍必然性”以及由此而派生的“统一真理与权力的意识形态”（把特殊的东西说成是普遍的东西，再把普遍的东西说成是统治的东西）等等，其真理性经不起事实与逻辑的否定，现在必须让位于“本体论差异”即“根据悖论”或悬置本体论的种种偶在论和模态系统，从而“有限”、“中断”、“越界”、“非连续置换”、“非同一共契”、“多元时空相关”等等，成为结构主义、功能主义、行为主义、沟通理论、场论的新范式、新特征。这一点，连最强调理性原则的哈贝马斯都承认：面对“实证主义和意识哲学的双重失败”，即使寻求一种在各种视域包括神学视域之间的“交往理性的论证

关系”再艰难，也决不回到形而上学的“基础主义”上去，因为“走出了虚无主义的自暴自弃和独断主义的自以为是这样一种致命的两极摇摆的现代性”，毕竟是今天不能后退必须前进的现实出发点。^①

我以为，这个哲学意义上的现代性是一切其它现代性意义所以成其为现代性意义的基质，没有或失去它，就无法区别现代性的古典形态和当代形态（例如其中关于理性有限性的区分、关于普遍人性和个人真实性的区分、关于后设论述与谱系叙事的区分），无法理解现代性的悖论机制与合法性危机（例如无终极根据的多元分化与相关共契），无法鉴别后现代性对现代性的资格审理（例如前提的不完备性和个人的偶在指设及其再生产模态演化的可能与权利），尤其无法防止现代性社会理论建构中的意识形态倾向——哪怕模糊、抑制、取缔括号中的任何一项，包括那些动辄假“国情”或“历史阶段必然性”之名而随意阉割现代性实质的现代性阐释，都可能为意识形态垄断或制度化专制提供口实。

试想，没有这个现代性背景或基质，如何理解和判断自由主义、社会民主主义、文化民族主义各自的转变与持守？如何理解和判断各种现代社会理论的分层分化及其投入产出之运作机制的张力和界限？就像在今天法国，人们闭着眼睛不看福柯关于“身体—知识（真理）—权力”的“谱系分疏”与“策略集合”而去高谈阔论伏尔泰的自由和卢梭的平等一样。

^① 哈贝马斯《内在超越与此岸超越》（1992年）见《道风》汉语神学学刊1996年第5期。

我们这儿，虽然一以贯之的宏观叙事收敛了，但散点集串的综述加上丛书更迭的热点，使人感到学术视野始终在 a “思潮”，b “学科”，c “史论”这三个界面上辗转反侧。“思潮”指一个接着一个的“主义热”；“学科”指哲学、社会学、经济学、法学、政治制度学的轮流坐庄；“史论”指各种学科的思想史、形态史、古的、近的、现代的甚至当前思潮的分疏演义。这本来是“积累—置换”的正常程序，如果我们看见了增长的话，如果这种增长中孕育着原发性开拓的话。二十世纪马上要过去了，一个世纪的教训与积累不少了，人们是有权利这样期待和要求的。然而我们似乎总是在做着清理前提的工作，不断重复着中西古今之争、派别权限之争，徒有一番热闹繁荣的景象。到头来，无论是学科还是总体知识的“属己的”现代结构——依然阙如。例如我是学哲学的，可我无责任能力回答别人的质问：“请告诉我中国的现代哲学是什么？”这个朴素的问句我把它看作基本的“语式伦理”，因为它有一个天然的行为规范的形式要求，不管对谁，你是西学权威、国学权威、思潮行家，精通十国文字，最后，作为现实性和目的，它要的是你参入现代性理论构成的要素是什么，拿出本来！

经二十年的思想开放，中国学术界究竟沉积了哪些“属己的”生长点？恕我极而言之，从有形的文本上看，实在难以排除这样一番景象：学界如沙滩，任一浪海潮漫灌而退下，再任一浪海潮漫灌而退下，百年明日，唯沙滩依旧。

如何改变学术研究中的被动局面，在当今世界开放社会科学非欧洲中心化倾向下，中国的现代哲学和社会科学应以何种形态取得自己的身位？（有人竟想把中国取而代之的

中心化，河东河西，这就是他们的“现代性”！)

在此前提下的具体问题是，八十年代的现代哲学热是否提供了“界限”或提供了怎样的“界限”？现代社会理论的结构化或制度化考虑中是否有实施这一“界限”的防范机制？（这个“界限”似可概括为一生存悖论：既避免“只准这样不准那样”的决定论，也避免“怎样都行或怎样都不行”的虚无主义——一种解释。仅供参考。）

如不这样提问，九十年代的社会理论相对八十年代的哲学来看，就像猴子掰包谷，最新抓到的总是最好的。

一代代学人，除了上述现代哲学和社会科学的学理准备以及历时或共时中的知识积累增长关切（很遗憾，它们仍是一种暧昧不明的意象），是否意识到同时应有一种宽容的生活态度和精神品质，由此而达成人际的独立互补的共契关系，由此而教化我们的人风和学风。

这个思路，无非是想切入“思潮”、“学科”、“史论”漩涡下的深流，探寻中国或自己初始经验成形的源泉。这一点谁都知道，谁都想要，问题是如何可能。深知后者的人并不少，但做起来仍是万般的难。除了个人的努力，共识者认真的批评与切磋以构成生长的语境或氛围，同样是必要的。可惜，此种必要性我常常要把它淹没在争霸的角逐中。

“现代哲学”，困难的不是它同古典哲学的差别，而是在失去古典哲学的“本体”、“体系”和“必然性”之后，要不陷入完全的不确定状态，那么，如何寻找那个不确定的确定呢？何况中国原本就没有现代哲学，连一个可立足的现实支点、可参照的临时跳板都没有。

我不是做“西学”的，尽管我写的书和大部分文章都与

现代德国哲学相关，而且还做在语言哲学这个界面上。我的目的是要回到汉语言中来。而且在英美、德、法三种语言哲学的参照下，也区别中国古汉语“小学”的字源分析和现代汉语“文化语言学”的句式演义，我给自己只划定了一个小小的范围：

现代汉语的能说与应说，它给“个人”的真实性提供怎样的与“他在”指设共契的偶在权限。

当然，要做到这一点，除了自身能在的展示（消极的是对任何“他在”——西语殖民、国粹殖民、意识形态殖民以及各种制度化专制——的批判、消解与反讽，积极的是沟通共契与再生产演化的参与），仍须一个必要条件，那就是**可言说的权利**。而这是社会理论家们和政治制度学家们的事了。

我能否达到我的目的，坦白地说，我一点都不知道；
但路已开始，则是肯定无疑的。

1994年4月22日 海甸岛

问题与思路

——一种“注意链”的现象描述

问题

“个人真实性及其限度”

思路

- 一、引子
- 二、问题的提出
- 三、动机中的不安定性
- 四、动机结构中的“注意链”
- 五、注意链的中项Ⅰ 语言空间的三个层次或“语言的两不性”
- 六、注意链的中项Ⅱ “苦难向文字转换为何失重”或“创伤记忆”
- 七、注意链的中项Ⅲ 现象学的四重置换或“超验的中立性”
- 八、信仰与感觉之间的意义危机或“个人自律性”的语言教化
- 九、结语

问题

“个人真实性及其限度”

提示：

1. 语言哲学视域

对作为个人根据的形而上学本体的清算，得语言的“两不性”。

A. 语言不能证明形而上学本体的存在。

B. 语言不能证明形而上学本体的不存在。

变式：

a. 只准这样、不准那样的“独断决定论”其实没有根据。

b. 怎样都行或怎样都不行的“虚无主义”其实没有根据。

结论：

至少在“人义论”的范围内，个人的真实性及其限度恰恰在于它天赋地应而且能抗拒“决定论”或“虚无主义”的两极化，包括向两极的僭越，由此而确立个人的自律的自由。

2. 现象学视域

是个人真实，还是类真实？

我们生活于其中的世界历来肯定后者，但结果却否定后者：从制度到人心，不是“板结”就是“沙化”。如此反复竟鲜有质疑其类。

A. 追求幸福的理想为什么招致苦难的后果？是追求者的罪过，还是理想自身不可避免的迷误，抑或某种中介环节

的缺失而不能审视理想的真理性与权力性的僭妄？

B. 苦难向文字转换为何失重？或者，苦难向文字转换为何不能阻止苦难向现实重演？

C. 苦难的创伤记忆在向文字转换时出了什么问题？或者，创伤记忆为什么不能反省苦难的理想根源而超出苦难，从而让个人成其为个人而拒绝参与剥夺自身的类的同谋？甚或，文字公共性的意识前置与反思隐含着类的自欺？

3. 后神学视域

语言的两不性或界面性已然把超验绝对域悬隔起来，它包含两层意识：

A. 就“人义论”而言，人建立不了自我确证的“决定论”或“虚无主义”。人的有限性隐喻着绝对超验域。

B. 就“神义论”而言，迄今为止的一切人世间既成的、既与的有形宗教，都有一个共同点，即用各自的语言力图把自己的神奉为“最高存在者”，借此谋求利己的普世霸权。因而还有一个共同点紧随其后，他们不可能不遭致语言的反讽及其现世的报应。在这个意义上，可以说，语言是属神的，但属无形之神。

B. 可以看作“超验的中立性”，既是对“诸神”的中立，也是对“诸神”背后的“诸信义”的中立，唯此中立才有个人自律位格可意向的无形之神的启示。

4. 现代学视域

个人可以从类的否证中走出或走回，但不能在类的否证中确立。

着眼于中国文化结构的缺失，拟设立个人的三种维度：

A. 语言的界面性；