

引 言

—

20 世纪 80 年代，申小龙倡导的文化语言学认为语言是看待世界的一种精神生产方式，将语言从工具论中解放出来，从而推动了中国学术界近几十年普遍发生的方法论上的语言学转向。本书承袭了语言学转向的成果，并试图将中国学术的语言问题进一步转化为文字问题，将文字从语言中解放出来，认为文字不仅是记录语言的手段，更是看待语言的一种方式。这套具有原创性的汉字符号学理论，其主旨是要纠正“五四”以来中国学术的“去汉字化”倾向，并以言文（语言与文字）关系为轴心，努力恢复汉字的自主性，考察汉字如何成为汉语和汉文化的基本条件和建构力量的。

中国文化的“文”（汉字）本位性，与这个文化的视觉符号系统——汉字的表意性有关。

世界上有两种文字，一是记言的，即言文一致，怎么说就怎么写，如表音文字；一是代言的，即言文不一，用统一的文字代替各种方言、语言来说话，如表意汉字。记言的文字是有声的，代言的汉字是无声的。记言性文字发出的是语言自己的声音，代言性文字发出的是掌握文字的政权的声，是统一的国家的声，而不是自然语言的声音。

有声的记言文字是建立在它所记录的语言的同质化基础上的，因此，言语异声必然文字异形：“罗马帝国拉丁文是一种拼音文字，一旦土地隔绝，言语相异的人，各自用字母拼出各自的言语，不同的各种文字，遂纷纷出现。……我们可以说，自从纪元前腓尼基人发明拼音字母，欧洲就注定了不能统一。”^① 无声的代言文字是建立在语言的异质性（言语异声）基础上的。华夏文明的大一统性质需要一种无声的、超越各种语言和方言的代言文字来维系自己的存在，要求一种言文分离的二元符号结构，即“言异声（离心）和“书同文（向心）。所以，表意汉字的无声性成了华夏文明共同体存在的必要条件：

为了剥夺这个民族的民众对其语言的支配权从而剥夺他们的自主权，我们必须悬置语言中的口语成分。^②

相反，有声的拼音字母注定是一种多元化的力量，如果我们今天使用拼音文字，其记言原则必然使粤、闽等诸方言“众声喧嚣”而分化成独立语言。当它们发出自己的声音之时，维系华夏文明共同体将非常困难，毛泽东当年如果意识到这一危险，是不会倡导汉字的拼音化方向的。

如此看来，汉字、言文关系等语言文字要素不仅仅是信息手段，它们本身就是语言或文明的存在条件，是文化的生存和生产的方式。

二

基于汉字符号学的观点，我们将“文化”定义为文字看待它

① 柏杨：《中国人史纲》上，中国友谊出版社 1998 年版，第 472 页。

② 德里达：《论文字学》 汪家堂译 上海译文出版社 1999 年版，第 244 页。

所表达的语言的方式，即言文关系方式。

文字和语言是两种不同的符号交流系统。文字本质上是视觉的、无声的、不在场的交流方式；语言是听觉的、有声的、在场的交流方式。所以，有声性、在场性和无声性、不在场性就成了—对具有普遍哲学意义的言文关系范畴：有声和在场属于“言”的范畴，无声和不在场则属于“文”的范畴。在人类的文字符号系统内部，也同样存在这两种言文关系方式：有的文字有声性强，是偏重“言”的符号系统；如拉丁字母，被称为具有“语音中心主义”倾向。有的文字无声性强，是侧重“文”的符号系统，如表意汉字。汉字“无声”的性质不是说汉字真的发不出声音，而是指作为与拉丁字母相对的关系项而获得的一种文化特性。它包含两层意思：一是指汉字字符意象的可视性质；二是指汉字不是某个语音单位的必然形式而超越了特定的语音系统。

一种文字，是以“言”的方式还是以“文”的方式看待自己的语言，本质上就是一种文化编码：“文”的方式与传统、稳定、典籍、精英、雅文化、官方意识形态有关，“言”的方式与现实、变化、面对面交流、大众、俗文化、民间意识形态有关。

正是在这个立场上，有人说西方以拉丁字母为标志的文化是“说”的文化，中国以汉字为代表的文化是“写”的文化。^①

每种文化、每个民族都在追寻自己的起源。这种对起源的追寻我们称为本源模仿，它是一个文明存在和创造的前提和依据。本源模仿是一种集体回忆，本质上是语言性的、符号性的，是一种表达方式。希腊民族的本源模仿倾向于口语或“言”的方式，而汉文化的本源却主要依靠视觉符号系统即“文”的方式，如汉

叶秀山指出：“西方文化重语言，重说，中国文化重文字，重写。……中国文化在其深层结构上是以‘字学’为核心的。”见叶秀山《美的哲学》，人民出版社1991年版，第26、27页。

字和典籍。东西方文化最根本的区别是言和文。

“华夏文化的终极之词称‘道’，儒道两家皆然；基督文化的终极之词称‘言’。‘太初有言，言与上帝同在，言是上帝’”。^①刘小枫将西方的言或逻各斯（Logos）与中国的“道”看作是东西方文化的“终极之词”是非常有道理的。然而作为表达符号的“逻各斯”和“道”，其言说方式是不一样的。西方的逻各斯属于“言”的范畴，海德格尔明确指出：“Logos 的基本含义是言说。”^②在基督教中的 Logos 看作是上帝的话：“起初神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。神说：‘要有光’，就有了光。……神说：‘诸水之间要有空气，将水分为上下。’”中国的“道”却属于无声的“象”。《庄子·齐物论》：“夫大道不称，大辩不言……道昭而不道，言辩而不及。”意思是“道”是无声的“象”，只能显示而不可言说。这种言此意彼的表达方式是“道”的本质，也是“寓言十九”的《庄子》一书的书写原则。

对于“Logos”的有声性和“道”的无声性，杨乃乔指出：“‘逻各斯’的出场是依借于声音，在东方道家诗学语境这里，‘道’的出场则是依凭于内视之‘象’而不是声音。”^③

汪裕雄对比了中国的“道”和西方的 Logos 的差异，得出了“道”重书写的结论：

“道”和“尚象”相关联，它采用的是“言象互动”的符号系统，这个系统以诗性语言引导人从形而下世界走向形

刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，编者序，三联书店 1995 年版。

^② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店 1987 年版，第 40 页。

^③ 杨乃乔：《悖立与整合》文化艺术出版社 1998 年版，第 170 页。

而上世界，凭的是意象及其隐喻象征的暗示功能；“逻各斯”则和“思辨”相关联，它采用的是“语言逻辑”符号系统……“道”的符号系统并不舍弃“象”，未与具体感性经验隔绝，这里埋伏着这个文化之重经验、重历史、重文字书写……特点。^①

“道”属于“文”的范畴。因为它们的共同特征是“尚象”。汉字是以形体之象、意义之象来表达汉语的，中国的“道”也是以无言的象来表达世界的。它们都是属于言此意彼的无声方式，以推迟所指出场来呈现所指。这种汉字思维的方式就是“文”。

言和文、说和写，作为两种文化模式的重大区别之一是在场和不在场。

“言说”是当下的、面对面的交流行为。交流对象和指涉对象的在场性，使得在言说过程中语言具有“自我遗忘性”，口说的语言将自己让渡给对象后便自我消失，语言仿佛是对对象的透明的媒介。这种在场性的交流模式可概括为“A是B”。A代表语言或能指，B代表对象或所指。A在指涉B的过程中仿佛抹去自身而变得透明，二者之间建立了同一性的联系。

“文”或“写”悬置了交流者和现实世界，这种不在场性使它将自己的意象世界掩饰为对象世界。它首先将注意力引向自身，然后按照“文”指引的理解方向转向不在场的他者。所以，“文”具有转义性或言此意彼性，其公式可概括为“A犹如B”。A与B之间的非同源性联系拉大了符号中介性空间，强化了对符号意指过程的选择性运作而不是对象的认识。

西方的“言”是在场的“A是B”之交流模式，中国的“文”是不在场的‘A犹如B’，即言此意彼的交流模式。如果在

这个言文关系的二元格局下理解东西方文化，许多问题可能会迎刃而解。

泰特罗在分析中国昆剧时指出，它的“表演中的一切都是场面的。面具、发式和服装奇特而荒唐，而我们却知道它们建立了一种严密和明确的代码化”因此他得出结论：“西方戏剧诉诸言辞，东亚戏剧诉诸视觉。西方演员说话，东亚演员表现代码。”“诉诸言辞”和“诉诸视觉”，显然是一对“言文”关系范畴。中国京剧那种大写意的、言此意彼的艺术表现方式与汉字六书的“文”的视觉精神是一脉相承的。

“A 犹如 B”的“文”是无声的“象”思维或言此意彼性，“A 是 B”，的“言”之本质是强调符号能指和所指之间的同一性或直接联结关系，强调在场的、直接的、面对面的有声交流。弗朗索瓦·于连将东西方文化之间的这种“言文”对立称之为“面对面”和“迂回”：

逻各斯的本质就是在最近处把握对象。从相反的意义上讲，我们在许多方面都将看到，中国表达法的本质（也是中国文章的特点）就是通过迂回保持言语“从容委曲”：以与所指对象保持隐喻的距离的方式。^②

这里所说的“迂回”就是汉字“文”的精神。“迂回”或“言此意彼”就是“以无声的方式施加自己的影响”文字放弃了自己声音的在场，而借一种形象中介间接地表达自己的意思。它将自己的意思寄托在“言此意彼”上，这种过程只能“看”或意会，而不能说出。

而西方的“言”或逻各斯的本质就是直接性和面对面：

泰特罗：《文本人类学》，王宇根等译，北京大学出版社 1996 年版，第 132、133 页。

弗朗索瓦·于连：《迂回与进入》杜小真译，三联书店 1998 年版，第 37 页。

无论在剧场、法庭还是议会，也追求的是同样的结果。众所周知，演讲者们在特定时间内的相互指控，而每一个在场者都能同时在内心深处作出决断：这种向一个或另一个方向冲撞的对抗“推力”最终以投票票数多少决定。同样由此，话语的这种面对面，它的揭示总是紧密地与民主组织相关联的（为使人信服，只需估量一下在我们的政治生活中，电视辩论所占据的重要地位就够了）。^①

古希腊文化是一种根深蒂固的话语言说的文化：“话语置于有组织的面对面之中，这就对希腊人构成远不止理论游戏的一种真正的理智工具：支持和推翻一个证明，通过正题或反题进行证明，对他们来讲是面对听者引出宝贵真情的最好途径。”^②

言和文的差异同样也是中西语言的区别性特征。

徐通锵认为，汉语和西方语言的根本区别，在于各自的基础单位及其编码规则不同。这个基础单位他叫做（编码单位的）“码”。印欧语言的“码”是词（word），在西方语言社团中最小的语音感知单位是音素，需要把若干音素组织起来构成音节，而后再把若干音节组合起来才能指称现象，编成语言中的一个“码”，即词。在印欧语中，音素和音节都是结构要素而不是意指单位，它们不是单独与意义联结的必然形式，一个“码”需要几个音节是不定的，如 book、football、unifomitarian，所以印欧语“只能采用约定性的编码原则”。^③

汉语的情况与印欧语不同。它的音节既是听觉的最小单位，也是一种自足的编码单位，一个音节就可以编成一个“码”，这

① 弗朗索瓦·于连：《迂回与进入》杜小真译 二联书店 1998年版，第 35 页。

② 同上书，第 38 页。


③ 徐通锵：《语言论》东北师范大学出版社 1998 年版，第 32 页。

个“码”徐通锵叫做“字”。^①虽然他说的“字”是一个语言单位，但已经触及到了汉语基础单位的汉字性问题：即汉语的音节具有附义性（一般都携带一个意义）和附形性（一个汉字对应一个音节，即一个音节通常需要汉字形体来区别）。也就是说，西方语言的基本单位是音义结合体，重“言”；汉语的基本单位是形音义结合体，重“文”。所以徐通锵认为，印欧语的“码”是约定性的词，汉语的“码”是有理据的形音义三位一体的字。西方的“词”和中国的“字”，这种对比实际上间接地揭示出两种语言的区别性特征：印欧语更接近“言”的一极，汉语的“字”更接近“文”的一极。这一点国学大师唐兰、饶宗颐都有论述：西方的语言学，中国的文字学，是两个不同的学科。中国是用文字来控制语言，所以，中国有文字学而几乎没有语言学。（详见本书第一章第三节 1）西方的“言”，中国的“文”，一个是有声的、媒介的、在场的符号思维，一个是无声的、图像的、不在场的符号思维，犹如人的左脑右脑，它们相互对立、依存、对话、转化，构成人类精神世界互补性的两极。“言”对于中国文化是稀缺资源，“文”对于西方文化是稀缺资源，为了补偿自我的稀缺，必须借助于对方的剩余——这就是对话的思想。只有在言文之间对话格局下考虑中国文化或西方文化，才是全面的、整体的、世界的眼光。

言文二元结构模式，既是系统外部的区别性特征，又是系统内部不停地自我重建的两种互动力量。我们所说的汉字的无声性即“文”的性质，是从与拼音文字的对比中获得的，所以它是汉字外部的区别性特征。但从汉字内部的结构分析，“无声/有声”互动的言文关系又是这种符号系统运作的内在机制。

汉字“无声/有声”的言文关系 表现为“意象性”。





徐通锵：《语言论》，东北师范大学出版社 1998 年版，第 33 页。

甲骨文（目）字，画了一个眼眶的轮廓和一个夸张而凸出的眼球，其写意性使得整个字形既像又不像人的眼睛。这种“像与不像”之间的距离感，就是汉字“意象性”。汉字的“意象”实际上包含像与不像两个要素，我们把其中“像”的成分称为“象”，把“不像”的成分称为“意”，合称为“意象”。

汉字的“象”符号学称为“理据性”，即符号的能指与所指之间有象似性；汉字的“意”则是理据性的淡化甚至磨失，即符号的能指与所指之间象似性减弱，任意性增加。汉字的意象性就是理据性和任意性的统一。

以上虽然在个体的汉字中分析出了意和象二元成分，但我们说汉字的意象性质，更重要的是指整个汉字系统的运行机制内部的意和象二元结构。汉字符号系统是围绕一定目的发挥其系统作用的，这个目的性就是汉字“象”的本位性，它主要包括形体之象、意义之象。因为“象”的无声性是华夏文明得以存在的基本条件，所以整个汉字系统是以“象”为目的而展开的“象”和“意”的关系运动。

但汉字系统内部是由“象”和“意”两种结构要素共同构成的。

以甲骨文为例，字以画对象的全形来代表“鹿”这个动物；字画的是对象的头部，以部分来代表“羊”这种动物的整体。的字形字义基本相等，理据性强，人们可以按照它的字形去直接理解这个字的意义，这就是“象”的方式。而的字形与字义虽然有象形的理据联系，但它们之间是不完全相等的，人们能感觉到这个字“以部分代整体”的距离感，让人们感到不能直接根据字形去理解字义，二者之间有一定的任意约定性质。相对而言这就是“意”的方式。

作为一对关系项，“象”的结构要素强调符号的视觉理据性质，强调以视觉形象或能指的在场来取代语言单位（所指）的在

场，因此更具有无声性或“文”的特征；“意”的结构要素凸显了符号的任意约定性质，通过暴露能指和所指之间的距离感而增加了对语言单位或所指的认同，因而更具有声性或“言”的特征。

就整个汉字系统来说，表意字（象形、指事、会意、形声）和假借字的距离感是不一样的。表意字的形体中包含了解释词义的视觉理据，属于“象”的方式，是无声的“文”。而假借字的形体却不包含这种意义上的解释性，其形体与所指对象之间的任意性增加了，变成了一个表音符号，属于“意”的方式，是有声的“言”。因此，汉字的意象关系是层累性的：形体之象内部，全形的象形字是“象”，非全形的是“意”，形体之象与意义之象相比，形体之象的汉字是“象”，意义之象的汉字是“意”。

在意象性汉字内部，“象”和“意”是两种既相互对立、又相互依存、相互转化的言文关系力量。从静态结构描写的角度分析，“象”的方式代表了视觉的、无声的、动机性的符号化思维，而“意”的方式代表了有声的、对象化的思维。或者说，“象”的方式体现了汉字支配、征服汉语的言本位力量，“意”的方式体现了汉字记录汉语、向汉语靠拢的言本位力量。

在“象”和“意”的历史较量中，最终占上风的总是“象”。这是因为，其一，汉字的“意”是寄生于“象”的一种调节方式（这一点的详细分析见本书第三章对假借的讨论）其二，汉字的“象”是构成华夏文明可能性的基本条件：“象”导致了无声文字，无声文字完成了对各种语言文化的同化，这种同化造就了大中华的文化版图。所以，我们把汉字的意象性解释为以“象”为本位所展开的像与不像之间的运动。

我们再看汉文化中的言文关系运动。

在文论界，郭绍虞较早地区分了“文字型文学”和“语言型文学”，这说明他意识到了中国文学中的言文关系问题。其实中

国传统文化中的“雅俗”概念就属于言文关系范畴。“雅”代表了知识精英通过典籍和文本进行历史创造的文化模式，是汉字性的“文”或“文本化”一极；“俗”代表了人们日常生活中靠口头和行为传承的文化模式，是去汉字性的“言”或“话语化”一极。

《六经》之首《诗经》中的“六艺”赋、比、兴、风、雅、颂，就是一个“雅俗”二元互补的格局。

“风、雅、颂”就代表了“雅俗”两种文体风格。《风》诗多是民间作者的作品；《小雅》的作者多为中下层知识分子和军队中有创作才能的将士；《大雅》和《颂》的作者则是地位很高的大臣与宫廷文人。因此，《风》诗更多民间歌谣的特色，呈现一种自发的创作状态，本体意识与功利意识都较轻甚至没有，而与之相对应的《大雅》与《颂》，其作者更多地表现出自觉的创作意识与文体意识……^①从民间歌手到文人，从《风》到《雅》诗，所谓的文体的“自觉意识”的明朗，其实就是一个由俗到雅、由口语而文字的过程，一个不断汉字化的过程。

“雅俗”之间的相互置换、尤其是“由俗而雅”是中国文学艺术形态的基本发展线索。相对而言，《诗经》、诸子散文、唐诗宋词等都是雅文学，而楚辞乐府、元曲杂剧、话本小说等则属于俗文学范畴。即使是每一文学样式内部，也经历了“由俗而雅”的发展过程。中国古代的“国风”、楚辞、乐府，以至宋词、元曲、杂剧、话本、小说等，都经历了由“俗”变“雅”的置换。在这种置换中，章启群认为“最关键的因素是知识分子参与‘书面文本’的整理与创制。我们很难想象，如果没有以李白、欧阳修、柳永、苏轼、南唐二李、李清照等为代表的知识分子的参与创造，长短句（词）会有那么辉煌的成就。同样，如果没有汤显

^① 陈良运：《中国历代诗学论著选》百花文艺出版社 1995年版，第6页。

祖、李渔、冯梦龙、曹雪芹等人，那些民间的说书、街谈巷议、‘假语村言’会成为中国文学史上的明珠！‘诗三百’相传经过孔子的删定；屈原的《离骚》，更是民间‘楚辞’的升华。这种俗文化被雅文化的整合的情况，贯穿于整个中国封建社会。”章启群进一步总结到：“这种民间的、口头的和‘书面’的、知识分子的关系，就是‘俗’与‘雅’的关系”。^①

可见“雅俗”的范畴最终还要回到口头语和书面语、白话与文言、汉语和汉字这基本的言文二元关系中解释。“由俗而雅”的过程，就是言本位向文本位、语音中心主义向汉字中心主义转化和置换的过程。

在儒道互补的中国哲学思想中，儒家崇文 道家尚质（详见第五章第二节 2.2）。这里的“文质”也是一对言文关系范畴。“文”指汉字、诗书礼乐、儒家经典，而“质”在道家那里代表‘去文’、‘去典籍’后的原始自然状态。《庄子·缮性》：“文灭质，博弱心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。”所以，儒家代表“文”的一极，道家代表“言”的一极。当然这个“言”是相对的概念，是以“无言”的方式坚持言的立场（这个“言”相对于西方的“言”又属于“文”的范畴）。杨乃乔将儒家的“文”概括为“经学中心主义”，或者说，这个“经学中心主义”则是书写中心主义的问题”。^②显然，他所谓儒家的“书写中心主义”是一个“文”的范畴。

章启群：《知识分子与文化“书面文本”——兼论人文精神的源泉》，《原道》第4辑，1998年。

② 杨乃乔：《悖立与整合》文化艺术出版社1998年版，第102页。

三

以上我们大致考察了汉语言文化的汉字性问题。文字性或文本性是汉民族文化的本质特征。这是一种“合治”的文化语言观：站在言文关系的角度考察汉语言文化的每一个要素和问题。“五四”新文化运动的本质我概括为“去汉字化”运动。“五四”的反传统就是反汉字、反汉字所代表的文本位的文化方式。“五四”的言本位精神导致了中国传统学术话语的崩溃，促成了语言与文字、语文与文学、文史哲等统一体的分裂：文字成了语言的工具、语言成了文学的工具、文学成了哲学和历史的工具。在这种层累的工具与中心的二元关系项中，前项属于“文”的范畴，后项属于“言”的范畴。“五四”以来中国学术的主流是将“文”贬低为工具，这意味着一场持续近一个世纪之久的“去汉字化”运动。它将中华文明推向现代社会的同时，又在相当程度上割裂了传统。所以，“去汉字化”是一种“分治”的文化观：在言文分离的状态中悬置“文”的要素而突出“言”。这种“言本位”的分治观并非不考虑“文”，但它主要是从如何有效地表达“言”这个角度来确定“文”的价值的。比如当代的汉字学，都是以如何有效地记录汉语的角度来建立自己的理论框架，其结果是汉字学成了汉语学的附庸，它从未真正地获得自己的学术话语和独立的学科地位。

本书的目的就是以符号学的观点恢复汉字学的独立性质。它不是对传统语文学的简单回归，它倡导的是一种“合治”的新语文学术观。我们将这个“新语文”观定义为：

言文关系是文化的生存方式，它既是东西文化的区别性特征（汉文化重“文”，西方文化重“言”），又是汉文化内部不停地自我重建的二元机制。在汉文化的言文二元格局中，文本位是其主

要特征，汉字既是汉语和汉文化存在的基本条件，又是这种语言和文化不停地自我重建的主导力量。

本书的全部内容就是实践这一“新语文”思想：站在“文本位”主导的言文关系格局中研究汉语和汉文化的每一个问题。笔者坚信本世纪中国学术将面临一场汉字学转向，并把本书看作是这个转向的一次理论实践。

第一章 文字符号学的观点

本章主要讨论的问题有：语言学文字观强调文字对语言的依附性而忽略了二者的言文关系（指语言与文字的关系，下同）性，德里达的哲学文字学将文字从语言的附庸地位中解放出来，符号学文字观则进一步将言文关系处理为一种表达式。

第一节 不同文字观的嬗变

1 言本位文字观

言本位文字观是站在语言的立场上看言文（语言和文字）关系。其核心观点是，文字是记录语言的工具，是以自己的消失唤出语言在场的透明媒介，文字没有自己独立的价值，文字学从属于语言学。这种文字观被德里达批评为“语音中心主义”或“逻各斯中心主义”。

言本位文字观的经典表述当数现代语言学之父索绪尔：

语言和文字是两种不同的符号系统，后者的存在只是为了表现前者。语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的。^①

索绪尔的论述中包括了两个命题：A 文字是语言的透明介质

索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆 1980 年版，第 47 页。

和操作工具。B 文字学是语言学的附庸。

根据命题 A, 由于文字的透明和工具性质, 我们通过文言文研究古汉语, 通过白话文研究现代汉语, 是可以在一种“去文字化”的理想状态下直接面对语言本体。仿佛由汉字呈现的汉语就是汉语本身, 可以对其外在包装(汉字)忽略不计。但问题并不这样简单, 至少对于非表音的汉字而言, 它绝不是汉语的透明媒介。譬如我国诗歌的最早总汇《诗经》所收录的多半为方言民歌, 其地域覆盖河南、山西、陕西、河北、山东甚至渐推至长江流域。这些方言诗歌后经文人以“雅言”(当时的书面语)整理加工而成。所以《论语·述而》载:“子所雅言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。”《诗经》实际上经历了两套符号系统的转换:由方言口语形态的“诗”转化为书面雅言形态的《诗经》。然而今天我们看到的只能是汉字呈现的雅言《诗经》, 由于表意性汉字不反映方音的差异, 所以汉字书写的雅言将方言口语形态的“诗”永远地遮蔽了。如果看不到这一点, 我们就会将汉字呈现的《诗经》误认为是口语形态的“诗”本身, 将书写的汉语误作口说的汉语。汉字对汉语的遮蔽说明, 文字不是语言的简单的工具和透明载体。至少对古汉语研究而言, 索绪尔的“语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合, 而是由后者单独构成的”命题是不符合中国语言学的, 我们不能够脱离汉字来研究汉语, 汉字不仅仅是记录汉语的工具, 同时还是汉语存在的基本条件。

根据命题 B, 文字学没有自己的独立地位, 它仅仅是语言学的附庸。现代汉字学界也将这种源自拉丁字母的言本位文字理论作为自己的方法论基础, 人们普遍认为, 汉字仅仅是记录汉语工具, 有关汉字性质的定义, 都是以汉语为认同坐标、以汉语的性质来界定汉字的性质的, 如表词文字、语素文字、意音文字、语

素 / 音节文字、意符 / 音符和记号文字等等。^①从功能上看，认为汉字的价值来自于它记录汉语的有效性以及它对汉语的适应性。总之，现代汉字学主要是将汉字放在与汉语二元对立的等级制关系格局中来考虑汉字的性质和功能的，汉字是从属的，它没有自己的价值，它的价值来自于汉语。汉字学也只能在汉语学那里找到自己的学科归属。当文字学不能从对语言学的附属地位中解放出来的时候，就不可能产生真正的文字学。我们认为，文字学属于符号学而不应该从属语言学。汉字“六书”所具有的内涵极为丰富的符号编码方式，本可以演绎成一套迥然不同于拼音文字符号的东方文字学理论，然而在现代汉字学那里，“六书”被简单地处理为汉字形体单位的构成方式，这些方式仅仅是为了有效地记录语言而存在，至于它们独立于语言的符号编码精神被忽略不计了。于是，在西方言本位文字观支配下诞生的现代汉字学，失去了自己与拼音文字理论同等对话的资格。

2 文本位文字观

2.1 文字的遮蔽原则和投射原则

根据索绪尔等级制的言本位文字观，文字应该忠实地反映了语言的构造。但是，他又不得不面对相反的事实：

法语的 *sept* 后面跟一个辅音时，根据读音规则其 *t* 音本是不应该发音的，可是“现在在巴黎已经有人把 *sept femmes* ‘七个女

语言决定论的文字观的典型表述如下：“世界上的文字多种多样，其根本的不同，则取决于文字体系中的字符的功能。字符记录的语言要素不同，文字的类型就不同。前苏联文字学家依斯特林说：‘既然文字用来表达言语，所以书写符号和图形就应该根据它们表达言语的何种要素来分成各种类型。文字类型的名称也应该据此而来’。字符记录语言要素的功能决定文字的性质。”司玉英：《文字学理论中的一个值得关注的基本问题——“字母”与“字”的关系》，《汉语学习》2001年第4期。