

中西语言观之辨异

林丹娅

摘要: 中西语言观走过相近理念的历史,但西方“语言学转向”使得二者的发展与影响可谓同途殊归。追根溯源,则可见二者源于完全不同的语言认知体系与集体无意识。这是我们今天在引进西方语言学成果并介入其研究热点中,所必要警觉的心理偏差与理解偏差之所在,也是中国语言研究走向成熟心态与清晰理念的必要澄清。

关键词: 语言观;道成肉身;文以载道

中图分类号: H0-09

文献标识码: A

文章编号: 1008-1569(2006)04-0136-07

20世纪80年代后,随着西方现代语言研究成果的引进,语言在哲学层面的思考与研究,也悄然进入中国语言文学研究的视野之中。人们开始对根深蒂固的语言工具论与内容形式二分法的文统思想发生质疑与探讨,如1987年李劫在《上海文学》上发表《论文学形式的本体论意味——文学语言学初探》。这个研究个案,很典型地反映出当时的这种学术动态:其一是年代:80年代文学界开始的语言问题研究热;其二是作者身份:一批学养初成,学识敏锐,在人文学界崭露头角的年轻学者的介入;其三是命题中出现的三个关键词:本体论、文学形式与文学语言,它们既体现了中国学术界受西方语言研究思潮影响的事实与进程,同时还体现了当时这些理论新锐们所关注与讨论的问题焦点所在:关于语言作为形式的本质性思考与历史性清理,以及有可能发生的认识转向与变化。学者们开始从各种角度探讨语言成为工具的原因,他们注意到这样一种现象:“没有一个作家不关心语言,这如同没有一个短跑运动员不关心自己的跑鞋一样。但是,哪一个短跑运动员愿意承认,他的比赛成绩仅仅由于他的跑鞋?多数作家总是将语言当成一种得心应手的器具。”而正是作家的这种心理,“实际上也决定了文艺心理学为语言所安排的位置。”^①以此推论之,作家们对语言的态度与定位,也未尝不是传统语言观的始作俑者。当语言类似跑鞋的器具性质成为史家的思维惯性后,它在运动史上的地位也由此而定。热衷语言研究的文史学者郜元宝发现任何一部流行的中国现代文学史著作,几乎都有专门章节讲五四文学革命中异常激烈的“文白之争”,但微妙的是,在讲完后,文学史家们便无例外地抛开这种例行公事的叙述,又回到将语言文字问题撇在一边的文学史描述模式,这是因为“文学史家们深信语言文字只是工具,比如一件外衣,它的改变对中国文学传统走向现代并无本质的意义。”^②可见,跑鞋也好,外衣也好,语言被“深信”成此物的性质是语言成为此物性质的始作俑者。于是,一个更有意思的问题浮出“语言”之表:语言为什么会被我们当作跑鞋和外衣而不是其它?它对我们有何影响?

作者简介:林丹娅,厦门大学中文系教授。

西方的语言工具说与思想、语言、内容、形式二分的观念也由来已久。这个源头可以追溯至崇尚“最高的是理性”，贬低“对影子的感觉”的柏拉图。柏拉图把艺术定为对模仿的模仿，于是语言也被作为模仿的技艺，在“模仿者离真理很远”的判断下，一个精通模仿技艺的人，“我们就应该说他很傻”。^③可见，柏拉图不但把语言定位为“模仿”与“再现”的工具，而且把这种工具的作用与地位贬得很低。到了亚里士多德，对语言有了更为明晰的概念与理念。亚里士多德在阐述悲剧是对行动的模仿时，把语言明确界定为经过“装饰”的媒介。悲剧的语言形式，即亚里士多德所定义的“言语”，即是用来表达意思的，他把这种媒介所能起的作用的重要性，也即语言的位置排列在悲剧的情节、性格与思想之后。甚至认为即使在这个因素上做得差一些，但只要有情节，也可以取得成功得多的悲剧效果。^④如果说，柏拉图对语言属性的认识更多的是在理性认识的层面上提出的，那么亚里士多德的研究则对语言的这种属性进行了理性的界分与规范。鲁枢元把他的语言学说带给后世的影响，形象地描绘为语言发展前途上开始出现的第一个岔道：“一条岔道的路牌上铭刻着‘心灵性’、‘游移性’、‘模糊性’、‘直觉性’；另一条岔道的路牌上则标写着‘实证性’、‘稳定性’、‘确切性’、‘逻辑性’。人类之中大多数有才华的学者，都跟随在亚里士多德的身后选择了第二条道路”。^⑤这里出现的二组对立性概念，前者体现的正是柏拉图所鄙夷不已的感性特征，后者体现的正是被他们所尊崇的理性特征。在那以后的漫长岁月里，在一长串跟随者的名单中，我们看到了声名赫赫的笛卡尔、康德与黑格尔，他们把柏拉图、亚里士多德的古典式理性发扬光大，把理性的内涵在现代意义上进行了充分的扩展，他们认为只有理性才是人类获得认识与知识的内在能力。由于他们的努力作为，这种基于理性的“认识论”取代了中世纪的经院哲学而被推上了“第一哲学”的宝座，形成西方哲学史上的所谓“认识论转向”。这一时期，占主导地位的是理性主义，理性决定并制约着一切。文学思想与文学内容作为理性的体现物，自然也成为文学诸多因素中首要的、起决定性的因素。语言作为表达内容的媒介，传达理性思想的工具，它的卑微位置与次价值，在“认识论”中被更加牢固地确认下来。

但20世纪初索绪尔语言研究的出现，不仅有力地呼应了在哲学上重新认识语言的导火线，而且点燃了一场其意义与影响远远超过语言学界的语言革命。索绪尔以对语言结构的独创性发现与研究，以提供人们新知识的方法，巧妙地改变从柏拉图以来人们对语言几近约定俗成的传统认识。索绪尔用“所指”与“能指”这两个词，描述并概括了他对语言符号最为重要的分析与发现。他觉察到符号的任意性使语言的变化在理论上是可能的，但如果更深一步探究，这种任意性本身实际上在使语言避开一切旨在使它发生变化的尝试。这个微妙的对抗，是因为除了构成语言这个系统的性质太复杂外，其中一个重要的原因是集体惰性对一切语言创新的抗拒。索绪尔分析了语言存在于每时每人中的特质，“这一首要事实已足以说明要对它进行革命是不可能的。在一切社会制度中，语言是最不适宜于创制的。它同社会大众的生活结成一体，而后者在本质上是惰性的。”索绪尔更进一步说明道：“然而，说语言是社会力量的产物还不足以使人看清它不是自由的，回想语言始终是前一时代的遗产，我们还得补充一句，这些社会力量是因时间而起作用的。语言之所以有稳固的性质，不仅是因为它被绑在集体的镇石上，而且因为它是处在时间之中的。”^⑥用罗兰·巴耳特的话来总结就是：语言结构是一种社会性的法规系统，同时又是一种价值系统，“它基本上是一种集体性的契约，只要人们想进行语言交流，就必须完全受其支配。”^⑦从语言的这个特性出发，我们已然能够看到这么一种事实，那就是实际上它不可能受说话主体的自由支配，反之它却能够支配说话的主体。

继索绪尔之后的50年代，首创转换生成语法理论的语言学家乔姆斯基，针对行为主义语

言习得理论提出的语言知识来自于后天的观点, 他的研究做出了完全相反的判断。乔姆斯基发现, 语言经验与语言能力二者之间的不对等状态, 后者在人的语言习得过程中的作用远远大于前者。而人之所以拥有这样的能力, 是因为在人脑中存在着一种语言的初始状态, 一个共同的形式, 即普遍语法。这是一个超越时空和个体的语言系统, 是它决定了人类语言的基本形式, 人们通过遗传基因而获得它, 从而拥有与生俱来的语言能力与语言知识, 因此, 人的语言行为不能不受它的控制与支配。^⑤ 乔姆斯基的这个推论, 与荣格的“集体无意识”对个人意识之作用的发现, 有异曲同工之妙。“语言先天性”的说法可谓从另一个角度支持了索绪尔对传统语言观的颠覆性研究。他们的研究指向了一些从前未被发现的, 或被忽略的语言区域、语言特性, 抑或还有被遮蔽的语言事实。“说话的主体并非控制着语言, 语言是一个独立的体系, ‘我’只是语言体系的一部分, 是语言说我, 而不是我说语言。”^⑥ 语言在这里一反传统工具论的位置与价值, 被索绪尔们的发现推到了一个史无前例的先决地位与作用上: “我们的思想倘若没有语言的鼎力相助, 只能是一团混乱不堪、毫无条理的东西。思想就其本身来看, 犹如一层雾幔, 在语言出现之前, 不存在任何先定的观点, 任何事物皆浑沌一团。”^⑦ 语言在这里, 显然成为理性的先在, 它完全颠覆了原来高踞于语言之上的理性, 使语言从附庸其主的卑微奴仆摇身一变成成为拥有中心权力的高贵主人, 弗·杰姆逊以为现代语言学就是在此意义上“成为一场哥白尼式的革命”。

德国哲学家海德格尔, 从他关注的存在角度阐述了语言的本质。他认为“如果人类言语简单地当作人的内在的声音, 如果这样对待的言语被当作语言自身, 那么语言的本性只能作为人的表达和活动显现。”而这种以前所为的规定, 并没有足够地规定语言的本性。尽管语言的知识已经进步性地增长和改变, 但语言作为内在情感的有声表达, 作为人的活动, 作为形象和概念的描述的同一这种语言观念, 在语法和逻辑、语言学和语言的哲学中 2500年以来保持不变, 形成一种事实上的正确性, 而所有关联语言现象的描述与解释的问题, 都在这种正确性的领地中活动着。它们扎根于古代的传统, 似乎不可动摇, 超越了关于语言的不同的科学考察方式的全然领域。他尖锐地指出: “这种语言观念的正确性和流行性, 不足以作为思考语言本性的基础。”因为“它们全然忽视了语言的最古老的自然的性质。因此, 尽管其古老性, 也尽管其明确性, 但它从来没有把我们带到作为语言的语言。”正是从这一个认识的破绽出发, 海德格尔打破“语言是由人创造, 是人的感情和指导人的世界观的表达”的既定语言观, 他认为, 从根本上来说, 语言既非表达, 也非人的活动。人是能言说的生命存在, 言说是人的本性, 唯有言说才使人作为人的生命存在。因此, 语言是存在的家园, 人以语言为家, 存在唯有在语言中显现, 人所意识到的存在实际上就是语言的存在。语言不仅命名物, 并由此命名世界: “那被命名因此被呼唤之物, 自身聚集为天空、大地、短暂者和神圣者。这四者原初统一于相互存在之中, 在四元之中。……统一的四元, 居于物的物化之中, 我们称之为世界。在命名中, 被命名之物呼唤进入它们的物化。物化中它们显现世界。”在海德格尔的描述中, 我们可以看到他所指语言“本性”的涵义: 即语言就是存在, 语言与人的生命、思想、与世界同在, 它们彼此印证而显示存在。^⑧ 如果说索绪尔们对语言思索的出发点还基于在何为先决的二元对立思维上, 那么海德格尔对语言本性的阐释, 剥开的是理性历史加予它的层层帷幕, 试图走近的是一个来自更为遥远的有关语言与世界同一性的神秘呼唤。

二

分析西方“语言学转向”之产生, 不仅会涉及到在这个转向过程中起着重要推动作用的语言哲学家们, 同时还会涉及到历史的、社会的, 乃至资产阶级意识形态等诸多因素之合力的作用, 更可以推论“更为根本的原因则是物质生产的发展, ……是物质生产的发展所导致的语言

表达方式的飞跃。”具体如印刷术的普及与发展,大众传媒的飞速扩张与对大众生活的介入等等。^⑬这些分析不可谓不正确,但需要指出的也不可回避的事实是,语言就是存在的本性,语言与世界同在的理念,并非是在这一切之后发生的,反之是在此之前就已经存在了——它最明显地被以神的名义完整地、清澈地、毫无疑问地呈现:

《旧约·创世纪》神的创造 1: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……”事就这样成了。神说:“……使旱地露出来。”事就这样成了。神说:“地要发生青草和结种子的菜蔬……”事就这样成了。神说:“天上要有光体,……”事就这样成了。神说:“地要生出活物来,各从其类……”事就这样成了。神说:“我们要照着我们的形象……造人”事就这样成了。天地万物都造齐了。到第七日,神造物的工已经完毕……神歇了他一切创造的工,就安息了。^⑭

分析上述起源说,不能不注意到其中几个至关重要的表述:其一是“神说”,神以“说”的语言形象出现:唯此语言的出现才标示神之所在;其二是“事就这样成了”,神说什么就有什么,神在以语言呼唤物、命名物,物在神说中出现:唯此语言才标示神意与物质世界之所在;第三是神说的次序性,从第一日到第六日,世界万物依类在每日的神说中次递出现,并日趋完整:唯此语言才标示神说与物质世界的内在逻辑性与外在秩序性的关系;第四是“神说”止于“第七日,神造物的工已经完毕。”这是七日中唯一没有出现“神说”的一天。因为,这一日“神歇了他一切创造的工,就安息了。”可见,神说就是神为世界所做的工:唯此语言才标示神工之所在。对神创世纪的如此记述,至少传达了圣经时代的如此语言观:一是语言具有神性,它显然超乎自然界与人为;第二,语言与神、神意、神工同一体,具有至高无上的权力、威力与魔力;第三,语言与呼唤物与被呼唤物同在。《圣经·创世纪》以神说作为宇宙世界的起源之本,语言在这里,是不可或缺的先在之因。这种语言观念自始至终一直存在于《圣经》的记述里,成为《圣经》独特的记述体风格:神说、耶和华说、先知说的言说构成了圣经的主要内容,所有的呼唤、昭示、预言、告诫、条律、咒罚、嘉许等等无不以语言之说来显现并实施。对于语言的这个特性与魔力,在“创世纪”的“巴别塔”中有更进一步的显现:人类往东边迁移的时候,在示拿地遇见一片平原,他们呼唤说:“来吧!我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传扬我们的名,免得我们分散在全地上。”建塔是为了传扬名,传扬名是为了使人民聚集,耶和华知道了,马上识其利害:有一样的语言,就有一样的人民,“如今既做起这事来,以后他们所要做的事就没有不成就的了。”于是神的防备也是从语言入手:“我们下去,在那里变乱他们的口音,使他们的言语彼此不通。”神变乱了天下人的言语,致使众人分散,建筑半途而废。这座没能完工的城就叫做巴别,就是“变乱”的意思。^⑮它永远铭刻了语言对于人类这种奇特的控制力——人类对语言的这个认识。

《圣经·新约》是记述耶稣与第一批使徒们的言行录。借着耶稣基督,“神实现了在旧约中向他的子民许下的诺言”。新约因之也成为旧约记述传统的承继与发展。对用以首开圣经的“神说”之语言观,在《新约》里自然也有同样重要且更为深刻的呼应:《旧约·约翰福音》道成肉身 1:太初有道,道与神同在,道就是神。这道太初与神同在。万物是借着他造的;凡被造的,没有一样不是借着他造的;生命在他里头,这生命就是人的光。道成了肉身,住在我们中间,充充满满地有恩典有真理。何谓道?可察从希腊原文直译成的英文: In the beginning was the Word and the Word was with God and the Word was God He was with God in the beginning The Word became flesh and lived for a while among us.^⑯ Word的基本义是语、言、词语,又借以特指基督教里的福音。卡西尔说,人正是借助 logos借助理性的力量,才有别于动物,而 logos在古希腊又作 word 同时意指着言语的能力和理性的能力。^⑰对照《创世纪》,“神说”的就是 Word 是语言能力与理性能力的合二为一。海德格尔的理解也是这样:“圣约翰福音书的序言

开头所说,语言的产生伴随着上帝。”万物是借着他造的,生命就在 World 里面,成为人的光。正是基于这样的理解,海德格尔才可能重新理解语言和人的真实支配关系,才会发现:“严格地说,是语言在言说。人只是在他倾听语言的呼唤并回答语言的呼唤的时候才言说。在我们人类存在物可以从自身而来并和自身一道成为言说的全部呼唤中,语言是至高无上的。语言召唤我们,首先但又在最后,朝向一物的本性。”^①在《新约》里,“神说”通过“没有人看见的神”的独生子,而成为人能够拥有的 logos——“道成了肉身”,这是多么巧妙的叙事,它完整地隐喻了“语言成为肉身”的理念,即人的存在的“本性”。

在 World 里面,是神造物的意念;在意念里面,是神造物的逻辑性与系统性思维。如果神话的确是人类以幻想的形式,以人类社会生活为范本来安排诸神的相互关系、联系及其活动的文本的话,^②那么神话其实就是人话。它在反映人类认识自然规律性的同时,也在反映人类逻辑思维的层次性。按照索绪尔关于没有语言就没有思想,没有任何清晰事物显现的描述,我们可以推论人类正是因为有了语言,才具有思维的逻辑性;有了思维的进化,才有了人的能力的进化,包括人类区别于其它动物的重要标志——制造生产工具。如果要问人类是什么时候开始从动物的低级思维进入人类的高级思维,那一定就是从《创世纪》中的“神说”起。《圣经》本身即是神“说”,也即语言“说”。它充分显现了语言的存在和位置,但它不是一部关于语言的学术著作,它没有解释语言为什么具有这种本性,这使它的显现更接近玄学而离科学与理性很远。于是,有关语言创造世界万物的故事,人们宁肯把它解读成正如它的表层结构那样,仅仅只是一个神话,一个天方夜谭——只有神话中的“神”,才具有这种超自然的语言能力,而忽略了先知们隐喻其中的对语言奥秘的认识与揭示。使语言的“本性”,既在人的现实与理性中潜伏下来,又成为一个荒诞不经的传说被人搁置一旁。人们由此得以绕开了在《圣经》中出现的这个几乎无可回避的语言命题而另起炉灶。但 20 世纪以海德格尔为代表的哲人们,重新回到这个古老命题上,冲破“千年来流行的语言概念束缚着”的局面,质疑“语言是由人创造”之语言观的正确性,这不仅是慧心独鉴,简直是师出有门——他的学说当然不是扎根于柏拉图、亚里士多德的古代理性传统之中,但又何尝不是扎根于自《圣经》而起的传统之中?

三

在探究语言在中国“文学史”或“文学概论”中的边缘或缺席状况时,有人认为一个很重要的原因是现代中国人由西方引进文学观念,只知其表,不知其凝聚在语言内的深刻蕴涵,因此在以西方文学为标准建构中国现代文学的新形态时,不约而同“得意忘言”,即直接研究语言文学背后的主题、情节、故事、人物、象征、意境等,而作为文学作品之本根的语言,“就跌落到单纯工具的地位”,不再成为问题的中心。^③这个看法注意到了中国现代文学、文学理论研究中文学与语言学分离、语言作为文学工具的现象,但需要指出的是,语言作为工具的事实,绝非仅仅是从西风东渐的现代史才开始的;作为工具的原因也绝非仅仅是出于引进与建构时带来的偏颇。语言工具论与思想内容、语言形式之二分法在中国渊远流长,它与中国古代思想文化、社会文化的构成息息相关,“语言作为工具”的思想,恰恰却以语言是思想主人的本性,而成为我们根深蒂固的观念,习惯性思维而无不显现在我们的话语之中,直至今日。

从中国最接近创世纪神话模式的“盘古开天辟地”与“女娲抟土造人”来看,无论是天地浑沌如鸡子,盘古生其中,日长一丈,如此万八千岁,故天去地九万里;还是首生盘古,垂死化身为日月星辰、风云雷霆、四极五岳、江河雨泽、草木田土等;还是女娲抟黄土作人或引绳于泥中举以为人,^④ 中国古人着重体现的是“化身”的理念:有机物与无机物之间能量与形象的转化。这与神说一样,是原始初民象征性思维特征在神话中的体现,但体现出来的认识点则是如此不同:“神说”体现西方人对语言的敏感,“神化”体现的是中国人对物质生成的敏感。“神化”的

物质过程,没有涉及到一星半点的语言。在创世纪这么重大的描述中,没有给语言留下任何位置,这一事实本身就反映了中国古人对语言的态度:不体现语言本身也是一种语言观的体现。这种语言缺席的中国创世纪神话与西方以语言为本的创世纪神话,显然有着泾渭之分的。它预示着二者之间曾经存在的,抑或说是一开始就存在的绝然不同的语言观。

中国古代文明史是建立在理性高度发达的基础上,“子不语怪、力、乱、神”。(《论语·述而》)中国本土没有出现可以类比基督教这样在历史上与统治术有密切渗透的宗教流派,但却有相当于此的集政治史、思想史、学术史之大成的儒教。儒家学说本身就是理性高度发达的产物,所以中国古代虽然没有像《圣经》这样从宗教意义上来记述神迹的文化典籍,却有记述第一大圣人孔子言论而被奉为儒家经典的《论语》。所以,对语言的认识虽然在中国神话体系中没有得到直接体现,但在中国式的圣经《论语》之中,却记载有孔子对语言的看法。

孔子曾为学生指定学科,涉及“德行”、“言语”、“政事”、“文学”四科。(《论语·先进》)可见,语言在孔子的思想与教育体系中并未完全缺席,在孔子的言论中经常提到“言”甚至还是他的言论特色,关键的问题在于孔子是在何种意义上来认识“言”与界定“言”的。对孔子来说,“言”固然是指个人或一个社会群体、阶层所说的话,也即是言语或者言论,但有时更重要的是指“言”这个行为以及它的意义与重要性,如孔子对其学生子贡说:“志有之,言以足志,文以足言。不言谁知其志,言之无文,行之不远。”^②无论是说还是写,语言在这里都是为表达“志”并宣扬“志”而服务的。孔子对语言的重视,有一个基本出发点,就是把它当作“宣传”的工具。宣教传道,即“言”,也是孔子游说列国,向上自王公贵族,下至平民学子传播自己思想的基本方式。而著书立说,即“文”,是“言”的深化手段。另一个出发点是把“言”当作事物表现的外在,因而可供“察言”:“邦有道,危言危行;邦无道,危行言逊”。(《论语·宪问》)“可与言而不与言,失人;不可与言而与之言,失言。知者不失人,亦不失言。”(《论语·卫灵公》)语言在这里是凭借物,言论的核心是言者或与言者的品德学识。言者的品德学识好,即使说的再逆耳,也是忠言;若品德学识不好,则成花言巧语,成了孔子深恶痛绝的“巧言令色”的“佞人”了。所以孔子说:“有德者必有言,有言者不必有德”(《论语·宪问》)德与言分离,德高于言的思想倾向已尽显其中。这种关系也奠定了文质关系的基调,为了“言”的“行而可远”,“形诸以文”便顺理成章。而从“文”的角度来考察,最先被形诸以文的无不是圣贤之言,王者之事。《汉书·艺文志》载:“古之王者,世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。左史记言,右史记事。事为春秋,言为尚书,帝王靡不同之。”可以说,中国自有广义的“文学”诞生始,这种实用主义语言观就已蕴含之中了。从孔子的“质胜文则野,文胜质则史”(《论语·雍也》)的评论中,可以看出与“德”、“言”二分的思路相类,孔子也把“质”、“文”二分。于是从表面上来看,孔子虽然倡导“文质彬彬,然后君子”的统一境界,但把语言分离出德、质的本体,把它作为工具与形式的学术观念,从根本上导致了文质之争与文学批评史上重质抑文的主流倾向。如今人对春秋以上诸史,皆为治化而为文,周秦诸子,则皆为学术而为文,无专以文学为事者,故春秋周秦之文自然质朴;汉魏之际文章人力之巧渐加,“故文学之体则甚尊,而文学之质乃日衰矣”的评述倾向。^③而唐代韩柳辈出,倡扬的正是文学要去六朝靡靡之体,复秦汉古文。柳宗元也是这样反省自己的:“始吾幼且少,为文章以辞为工。及长,乃知文者以明道,是固不苟为炳炳烺烺、务采色,夸声音而以为能也。”^④孔子的德与言、质与文的界分,至此以道与文、以“文以明道——文以载道”的说法,历经宋明理学、明清八股之争而不绝如缕,影响深广,及至近现代汉语变革之役,更是有过之而无不及。在当时具体背景下,文化精英们普遍认为文言文已成为传播革命思想的大障碍。推行白话文,实为革命“急功近利”之需。因之随着白话文的推行,实际上也是传统语言观的一次大普及。语言是工具,文章为目的服务,一切为急风暴雨式、不讲温良恭俭让的革命需要。文学——现代文体学上真正意义的文学,在国内战争、民族战争、阶级斗争等一系列此起彼伏、你死我活的重大历程中,越加被作为是宣传思想与主义的手段与工

具而加以运用。“文以载道”是语言的使命,也是它存在的唯一价值与意义。

综上所述,中西语言观曾经走过一段漫长的相似历史与相同理念:一是语言工具论,或谓载体论;二是思想内容与语言形式的二分法。但到了 20 世纪,西方现代语言学家、哲学家、还有文学理论家们联手创造了一个语言“咸鱼翻身”的神话,对语言本质有了全然不同的认知。同样扎根于古代理性传统的中国语言观,则在语言工具论的道路上越走越远,愈走弥坚。它甚至规定了我们对其余语言观的理解与表述,譬如即使是在介绍反工具论的西方语言研究动态时,也依然摆脱不了诸如“语言这一综合性的多功能工具属性,使它成为西方人文科学研究的中心”^②等明显具有工具论思维模式的表述。也许我们还不能判断这两种语言观的孰优孰劣,但可以看到的结果是,西方语言观的“语言学转向”把语言自身发展成为一种对人文、社会等诸多学科产生深刻影响的基础理论与研究方法。但中国的语言研究却没能做到这一点。譬如在近十多年才引起我国学术界重视的西方解释学,就是从对西方古代经典,尤其是对《圣经》的诠释发展而来的。在中国古代,同样也有用以解释儒家经典的经学,在汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”的倡导下,经学研究不可谓不博大精深,发展不可谓不根深枝茂,著述不可谓不汗牛充栋,但却也没能把它发展演变为对今天的人文社会各学科发展有影响的现代学问,二者的发展可谓同途殊归,可见“语言学转向”在此功莫大于焉。然而,还需要指出的是,西方“语言学转向”的发生绝非偶然,从隐喻于《旧约》创世纪中的“神说”到《新约》福音中的“Word 成为肉身”,是使他们走上转向之途的集体潜意识,是他们对一个来自被理性淹没已久的更为悠久的传统语言观呼唤的回应。比较而言,中国的确没有产生这种语言观的文化积淀,这是今天我们即使是在照搬或引用西方现代语言学研究成果时,也不能不注意到的心理偏差与理解偏差。这的确不是一个类似日本人照搬西人喝牛奶便会成长个子的经验就能解决的问题。因此,裹挟在今天引起西方语言观与做语言学热的热浪中,我们更需分辨的是:一、究竟哪条路是通向认识语言的真谛;二、今天我们距认识语言本性的道路还有多远;三、我们需要做什么,怎么做。

注释:

① 南帆:《超越的本义》,《上海文论》1992 年第 4 期第 71 页。

② 郗元宝:《为什么粗糙——中国现代知识分子语言观念与现当代文学》,《文艺争鸣》2004 年第 2 期第 9 页。

③ 拉曼·塞勒登著,刘象愚等译:《文学批评理论——从柏拉图到现在》,北京大学出版社 2003 年版,第 9—12 页。

④ 亚里斯多德著,陈中梅译注:《诗学》,商务印书馆 1996 年版,第 63—65 页。

⑤ 鲁枢元:《超越语言》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 3 页。

⑥ 索绪尔著,高名凯译:《普通语言学教程》,商务印书馆 1980 年版,第 109—111 页。

⑦ 罗兰·巴尔特著,李幼蒸译:《符号学原理:结构主义文学理论文选》,三联书店 1988 年版,第 116—117 页。

⑧ 乔姆斯基著,徐烈炯等译:《乔姆斯基语言哲学文选》,商务印书馆 1992 年版。

⑨ 弗·杰姆逊著,唐小兵译:《后现代主义与文化理论》,陕西师范大学出版社 1986 年版,第 29 页。

⑩ 索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆 1980 年版第 97 页。这里采用王小兵的译文,见《符号·神话·文化》。

⑪⑫ M·海德格尔著,彭富春译:《诗·语言·思》,文化艺术出版社 1991 年版,第 165—184、168—187 页。

⑬ 王一川:《从理性中心到语言中心》,《文学评论》1994 年第 6 期第 101—102 页。

⑭⑮ 《圣经》串珠版,中国基督教协会 1996 年版,第 1—2、14 页。

⑯ Parallel New Testament in Greek and English, New York 1977.

⑰ 卡西尔著,王小兵译:《符号·神话·文化》,东方出版社 1988 年版,第 116 页。

⑱ 冷德熙:《超越神话》,东方出版社 1996 年版,第 4 页。

⑲ 郗元宝:《在语言的地图上》,文汇出版社 1999 年版,第 387—398 页。

⑳ 《太平御览》卷二引《三五历记》,《绎史》卷一引《五运历年记》,《太平御览》卷七八引《风俗通》,袁珂《神话故事新编》,中国青年出版社 1963 年版。

㉑ 《左传·襄公二十年》。

㉒ 陈柱:《中国散文史》,商务印书馆 1937 年版,第 1—2 页。

㉓ 柳宗元:《答韦中立论师道书》,郭绍虞:《中国历代文论选》,古籍出版社 1979 年版,第 156 页。

㉔ 陆稼祥:《当前文学语言研究中的几个问题》,《锦州师范学院学报》1997 年第 2 期第 100 页。