

語言與實踐

鄭震

南京大學哲學系

摘要 本文簡要地討論了在語言與意義之間的關係，認為語言不僅僅是溝通的手段，更是對世界的闡釋。這一闡釋既不從屬於一種主體主義的自由意志，也不從屬於一種結構主義的外部原則，因為語言固有地與前反思的意義聯繫在一起，它既是肉體的語言，也是世界的語言，它與人的存在密切相聯。但語言並不是超歷史的，在語言和意義的關係中蘊涵著特定的社會歷史性的權力關係。

在我們的生活中，語言是如此的被我們習以為常，我們總是在對別人講述，或者聆聽別人的講述，我們時常書寫或者閱讀，同時也會喃喃自語或者在內心之中進行無聲的訴說。總之語言幾乎無時無刻不伴隨著我們，它如影隨形，四處瀰漫，時刻包圍著我們，貫穿著我們，並被我們這些感知者、談話者、寫作者、聆聽者、思索者所遺忘，我們之所以遺忘了語言，正是因為語言與我們是如此的切近，對我們是如此的不可或缺，以至於我們很少去詢問那個使我們得以詢問的語言，很少去思考那個使我們得以去思考的語言。本文即是一種對語言的思考，但這不是一種語言學式的努力，而是力圖從實踐的視角來考察語言的存在與運作方式，以探求語言對於人之生存的意義。



一 詞與物

人們習慣於將詞語視為是表意的語言符號，似乎它僅僅是一個說話的工具。但海德格爾說：“事物在言詞中、在語言中才生成並存在起來。”¹ 我們談論事物，於是問題就是詞與物的關係，我們用詞來表達我們對事物的認識，內在如何達到一個異己的外在，這是一個傳統的認識論問題，但這只是對海德格爾的誤解。“詞語本身就是關係。詞語這種關係總是在自身中扣留著物，從而物才是一物。”² 海德格爾賦予了語言本體論的意義，這一語言不再是人們所講述的經驗語言，而是使經驗的言談得以可能的先驗的道說，這是存在的語言，“道說與存在，詞與物，以一種隱蔽的、幾乎未曾被思考的、並且終究不可思議的方式相互歸屬。”³ 此時，就其本質而言已並非人說，而是語言說，此種本質的語言在海德格爾的哲學中獲得了與存在相對應的地位，它是存在之家。存在只有在語言中才呈獻出（而非被創造出）其自身之真理，不過這並不是敞開一種先驗的絕對之物，似乎可以一勞永逸地加以完結，因而海德格爾說道：“存在總是在通向語言的途中。”⁴ 在海德格爾看來，存在的語言並非人的語言，相反“人的要素在其本質上乃是語言性的。”⁵ 人因語言而作發聲的說，由此人喪失了對於語言的主動性，人不是語言的對手，“語言決不是人的一件作品，而是：語言說。人說，只是由於人應合於語言。”⁶ 不過海德格爾並不認為人的言談總是能夠順應於道說。事實上，在海德格爾看來，人之說常常因沈淪而流於浮誇的閒言，作為非本真的人言，閒言顯然並非來自對道說的本真應合，此時，人們作為常人而共在著。“閒言這種話語不以分成環節的領會來保持在世的敞開狀態，而是鎖閉了在世，掩蓋了世內存在者。”⁷ 儘管海德格爾亦指出“語言之本質即寂靜之



音需要人之說，才得以作為寂靜之音為人的傾聽而發聲。”⁸ 但其中的自相矛盾也顯而易見，既然語言並非人的要素，而人也只不過是在應合語言，那麼語言為何還需要人的言說？⁹ 對於海德格爾而言，語言終究只是陷於神秘之中，不過讓我們拋開無所助益的先驗論，在海德格爾的語言思想中，我們不難看到一種與傳統的工具論的語言觀有所不同的見解，語言不再只是表達和溝通的經驗工具，語言有其更為深刻的意義。這一點在深受海德格爾影響的加達默爾那裏得到了進一步的闡述。儘管語詞不是事物，但事物以語言所構建的方式而存在，這不是一種虛構，它意味著事物自身的規定性。¹⁰ 這一規定性的展開（並且只有在語言中才得以展開）並不是某種主體的主觀性作用，語言在一種前反思的層次上運作，“實際上在語詞的構成中根本沒有反思活動。因為語詞所表達的根本就不是精神，而是所意指的事物”。¹¹ 這意味著對存在的優先性的強調，主體的意識這一具有主觀主義嫌疑的東西被加以排斥。在加達默爾所理解的語言的本質中也同樣蘊涵著某種與存在相應的先驗性。語言並非是從外部施加給經驗，經驗並非事後才獲得語言，不存在先於語言的經驗，語言是經驗得以成為經驗的視閾，它內在於經驗之中，正是在經驗中，相互的理解才得以進行。不過加達默爾並非沒有意識到語言對世界的解釋包含著偏見，然而解釋學的迴圈表明了偏見的不可排除性，海德格爾所說的“解釋學的處境”本身就意味著先行的偏見，本真的偏見內在於我們本真存在的歷史性之中，它意味著存在的隱蔽性，存在在理解中的敞開先於任何意識的作用，反思之不能把握存在恰恰意味著此在的歷史性生存。可以說如果沒有偏見（也就是不具有某種前反思的視閾），那麼，我們也就不可能經驗和認識世界。但在現實生活中並非任何偏見都可能領會著存在的真理，而解釋學批判的任務就在於區分出真的偏見和假的偏見¹²



(此種對偏見的區分似乎可以對應於海德格爾的此在的本真狀態和非本真狀態的區分。)，從而使真正的偏見引導我們進行真正的理解，這是一個永不停止的過程，它始終顯現為為了達成一致而進行的談話，“語言按其本質乃是談話的語言”¹³，只有在相互理解的過程中語言才有其根本的存在。加達默爾遵循了海德格爾的解釋學立場，不存在胡塞爾所夢想的無前提的明見的直觀，解釋學的迴圈並非哲學的恥辱，而是正視了此在存在的歷史性，“理解按其本性乃是一種效果歷史事件。”¹⁴其中所包含的傳統的連續性及其始終敞開著的無窮可能性無疑為一種相對主義打開了方便之門，語言在其歷史性中也就不可避免地具有了某種相對性。可以說與胡塞爾的絕對主義的哲學理想相比，加達默爾的哲學解釋學的確難以擺脫一種相對主義的身份。¹⁵然而這並不意味著在加達默爾的哲學解釋學中僅僅具有一種簡單的相對主義，事實上，我們不難看到其中仍然存在著一種普遍主義的企圖。加達默爾認為，並不存在獨立的封閉視閥，“理解其實總是這樣一些被誤認為是獨自存在的視閥的融合過程。”¹⁶儘管世界的存在始終向著無限的解釋敞開著，“而存在永遠不可能完全的展示出來，”¹⁷儘管在加達默爾的眼中，作為使理解得以進行的普遍媒介的語言並非世界本身，儘管語言與世界的存在並非同一，¹⁸但世界正是在語言中才得以成其為世界，語言宣告著世界之存在的真理，理性在此發揮著重要的作用。加達默爾認為在語言與理性之間具有某種內在的聯繫，“語言就是理性本身的語言，”¹⁹而“理性本身乃是語言性地構造出來的”。²⁰不同語言世界之間的差異並不意味著一種徹底的相對主義，因為一切語言都只是某種精神統一的展開，²¹不同語言之間的差異僅僅意味著對事物的直觀方式和由此所導致的具體的概念構成的變化，此種“本質的不精確性”²²並不排除在一切表述中都有一種事物



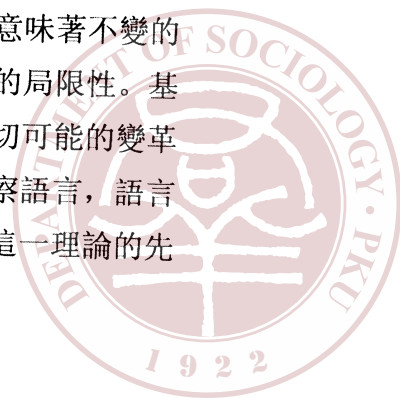
本身的反映，²³ 事實上，在加達默爾那裏也存在著不同層次的語言，一種存在於相互理解之中的“共同的語言”維持著解釋學的普遍性原則，它具有一種共同的理性（這顯然並非絕對的理性，而是一種具有規整性的先驗可能性的理性），正是此種共同的理性在談話之中不斷地克服著各種假的偏見。而作為一種先驗的可能性的語言，“共同語言從來不是被固定不變地給予的”，²⁴ 與之相應的是，由其所敞開的存在的真理既不是先驗的教條，也不是經驗的相對闡釋，它在規整性的先驗可能性中向為了達成相互理解而進行的無限的對談敞開著。

在與解釋學截然不同的立場上，福柯也反對傳統認識論的語言工具論觀點。福柯說道：“我們並不回到話語的內部——在那裏任何東西尚未說出，事物隱約地出現在灰暗的光線中，我們也不到話語以外去尋求它已安排好的，並在身後留下的形式；我們使自己保持，力圖使自己保持在話語本身的層次中。”²⁵ 福柯所思考的不是自在之物，而是言及的物件，不是工具性的詞，而是征服的話語。對於福柯而言，如果正如海德格爾所言：語言是存在的家，那恰恰意味著存在不過是一種話語的建構。無論是海德格爾還是加達默爾都沒有意識到，存在僅僅是一個褶子，只不過存在的褶痕保留的比較模糊。²⁶ 在語言和事物之間並不存在加達默爾所信仰的內在一致性，對於福柯而言，解釋學的觀點顯然過於保守。在福柯的眼中，話語既不是語言學意義上的符號系統，也並非解釋學意義上的先驗的語言。在話語中所蘊涵著的是特定的社會歷史的戰略，是權力關係對人的征服。²⁷ 在福柯的筆下，作為消極的從屬者，現代社會中所謂的主體性的人不過是權力與知識所建構的客體，²⁸ 儘管那個先驗的語言已被戳穿了神秘的面具，然而，取而代之的僅僅是話語的闡釋和無盡的戰爭。²⁹



二 語言與意義

通過以上的研究，我們不難得到如下的論斷：語言並非只是一種表達和溝通的符號工具。不過這一論斷將不再迷戀於先驗論的自我欺騙，也不再以一種解釋學的保守立場來推卸思想的責任，它同樣將摒棄福柯式的後結構主義立場，從而不再乞靈於某種歷史先驗的自相矛盾。在這一論斷的指引下，我們不再被語言的符號特徵所迷惑，不再將語言符號的物質特性視爲是將語言納入工具範疇的充分藉口。語言不只是具有聲音和形象的實在的工具（儘管其物質屬性的確具有重要意義），語言與我們的存在有著密切的關聯，這並不從屬於一種先驗哲學的構想，而是立足於經驗世界的社會歷史現實之中。語言蘊涵著人對世界的理解，它是一種時空性的建構。它甚至具有一種制度性的特徵，並在將特殊的社會歷史建構誤認爲是世界的客觀本質的個體自我欺騙的塑造中具有最爲重要的地位。³⁰ 不過這並不意味著語言只是完全任意的欺騙和虛構，此種極端的立場只能導向一種自相矛盾的不可知論。在排除所有可能避免的失誤的前提下，語言的歷史性仍然在其最根本的內涵中只是包含著一種有限的理性，在理解之中蘊涵著其所有的可能性，它既不意味著盲目的樂觀，也不意味著徹底的否定，而是從人的社會歷史存在（它既非海德格爾所談論的先驗的存在，也非福柯筆下的至上權力的玩偶，我們將人的存在既視爲是人的實踐活動的產物，同時也視爲是制約著人的實踐、並使實踐成爲可能的社會歷史的積澱）的有限性出發投入到對世界的反思、批判和把握之中（此種有限性並不意味著不變的界限，而是意味著人之認知和改造能力的社會歷史的局限性。基於有限性的反思仍然是一種歷史性的建構，並對一切可能的變革敞開著）。我們將在社會歷史性的語言實踐中去考察語言，語言實踐理論必須超越哲學解釋學的语言本體論，並從這一理論的先



驗枷鎖中解脫出來，從而面對社會現實之中的實踐的複雜性和基礎性，語言的重要性正是在語言與實踐的複雜的關係中才得以切實地顯現出來。由此我們才得以洞見語言與意義之間的複雜聯繫。意義是無須言表，甚至難以言傳的不言而喻的方法性存在，正是此種理所當然的特性才確保了意義的前反思、前概念和先於物件化的特性。³¹ 語言正是奠基於一個非語言性的意義世界。意義是生活世界中肉體實踐的模糊法則，它是貫穿於肉體與世界的可能性的關係（或者說關係性的可能，可能性和關係性是意義的兩個共屬一體的本體論屬性³²），它以前反思的理所當然的直接性去指導個體在紛繁複雜的具體情境中如何去說或如何去做，在分析上它既是肉體性的也是世界性的。肉體始終是實踐的肉體，而生活世界的結構也無法脫離實踐而存在，在現實之中肉體的主觀結構與生活世界的客觀結構並非兩個彼此對立的實在，作為意義的兩種分析樣式，肉體的結構與生活世界的結構在實踐之中共屬一體，因而就現實本身而言僅僅存在著內在於實踐的肉體一生活世界的意義，也就是身體的意義。³³ 肉體的結構是個體化的身體，而生活世界的結構則是世界化的身體。

語言並非僅僅意味著表達的符號和語法系統，它是詮釋世界的話語，它深置於前話語的意義基礎之上。話語是意義的實踐產物，但意義並非將其所生成的語言拋在身後，而是向來內在於其所生產的語言之中，因為它向來內在於實踐之中（語言實踐無疑是一種重要的實踐形式），並因此而成其為意義。意義以建構詞語和言談的方式而存在於語言之中，而以意義為內在前提的語言實踐也同時是意義得以生產和再生產的一個重要方面，意義同時是其所生產的實踐的產物，儘管我們賦予了意義基礎性的地位，但意義並不是先驗的結構，也不是海德格爾所想象的那種作為源始現象的無前提的語言，³⁴ 交談、思考、寫作、記錄等等各種語言實踐活動無疑是意義生成、擴展和強化的重要源泉。這



不僅是對固有意義的再生產，同時也不排除對新意義的創生（這並不意味著語言在本體論上先於意義，從而派生出意義，它僅僅意味著基礎性的意義正是在生產實踐的過程中才得以創生新的意義）。事實上，意義並非總是在其不言而喻的存在中自我重複，意義的結構並非封閉性的總體，儘管存在著強大的惰性，但作為一種可能性和關係性的結構，意義系統只具有相對的封閉性，它本身就已經包含了自我突破的可能（即建構一種超越自身的關係的可能性）。此種可能一方面可以意味著根本性的轉變，例如，當現有的知識已無法為認知提供有效的支援時，或者當生存的條件產生了重大變化時，一種深植於前意識之中的生成專題化的認知和反思的意義（求真的信念即是其重要的形式之一）則可能發揮作用，從而引發主體意識的積極介入，並形成高度反思性的話語生產和動機性的改造行為，這些無疑會對某些原有的意義產生有力的衝擊，並意味著某種作為基礎的新意義的生成。但另一方面，在更多的時候，此種可能所意味的僅僅是身體本身的自我調節，從而體現出意義本身的彈性特徵，即使沒有導致根本性變革的條件，意義也可能在不言而喻的日常實踐中，在其自身所能包容的限度內調整自身的界限與構成。它體現了身體同化和拓展的包容能力，此時個體對所發生的轉變並未形成物件化的認知，因為轉變是如此的自然，任何反思都將是多餘的。

不過應當指出的是，仍然存在著脫離於語言的意義，我們在此所說的“脫離”並不意味著彼此割裂、毫無關係，它僅僅表明此種意義是純粹的做的法則，它們本身並不通達於言談，它們從不並且也不可能內在於語言來發揮作用。例如，在掌握騎車的平衡感的過程中，儘管話語通過車輛的設計和操作的規則作為環境而發揮著間接的作用，但是，如果沒有實際的反復操作（即騎），也就是實際地去做，無論我們如何對平衡和操作誇誇其談，平衡感卻依然闕如。



三 語言實踐的類型

從日常的閒談到科學的理論，意義幾乎無所不在。我們的討論已經表明，意義存在方式的多樣性使得一種簡單的語言總體論是不適當的，但這並不意味著降低語言對於人之存在的重要性。以下我們將通過對語言與意義的關係的探討來區分出語言發揮實踐作用的五種主要類型，³⁵ 這並不意味著在現實的過程中存在著五種孤立的現象，相反它們之間往往存在著各種複雜的關係，並構成了無限多樣的實際變樣。

（一）理論性話語。我們所謂的理论性話語意指，此種語言相對於日常的素樸言談來說是高度概念化、命題化和系統性的，與此同時，它們所具有的實踐意義尚未被其所影響的行動者內化為自身的信念。作為理論性的話語，語言僅僅發揮著一種間接的實踐作用。例如，在工作規章制約下的某些行動者，此時作為話語的規章直接指導了他們的合規範的工作行為，而他們也對這些相對明確的命題性的規章條例採取著物件化的態度，³⁶ 此時作為這些理論性話語之基礎的意義則間接地發揮著作用。例如，科層組織的工作條例無疑是建立在形式化、工具化、無人格性等意義之上的，³⁷ 對科層組織的工作規章的物件化遵循（這常常依賴於某些規範性手段的運用，如懲罰）客觀上肯定了這些意義的社會存在。但另一方面，也正是由於在此種行動中存在著行動者的物件化的認知活動，由此所導致的對具體條例的動機性計算使得規範本身更可能面臨有意識的挑戰，在科層組織中並非鮮見的人情和私人關係對制度的非制度性取代就一定程度地說明了這一點。理論性話語對客觀現實的規範和闡釋在其本質上就對話語層面的問題性敞開著，話語並不能夠在這一過程中回避反思的目光。此時奠基性的意義無疑面對著被專題化的最大可能性。應當說，對一種話語的真正反思就其實質而言也就是對其意義的反思，而意



義的物件化將影響到意義本身的不言而喻的實踐性，意義的虛假自然性本身就抵制任何將其物件化的話語作用。

(二) 實踐化的理論話語。理論性話語完全可能通過其所蘊含的實踐意義被行動者加以實踐地認可而運作。此種語言最大限度地在個體的生活世界中獲得了合法性，它往往體現出高度常識化的特徵（如傳統中國社會中的儒家倫理）。此時，原先被行動者作為課題的話語形式最終退化為一系列毋庸置疑的“教條”。³⁸此種理論性話語的實質已不再是向反思敞開的高度物件化的知識系統，而是首要地體現為在行動者們無法辯明其社會歷史根源的教條中所蘊涵著的生活世界的意義，而將這些意義內化為自身存在之信念，並始終生存於相應的生活世界之中的行動者，則很大程度地懸置了對它們的反思的可能性。此時，意義作為生存本身的內在“必然性”而發揮作用。³⁹不過這並不意味著不存在被物件化的危險。正如前文所指出的，對理論性話語的生產使得意義可能面臨反思的追問。而即使此種意義只是在日常的實踐中生產常識性的說和做，也並不意味著對反思性的徹底超越成為可能。儘管在日常生活中，我們較少實質性地與異質的他者產生廣泛的接觸，但現代社會的日益複雜化和異質化不可避免地增大了這一可能性。當兩種彼此不同的實踐方式彼此碰撞時，過去無法在將來之中回到自身，因為當前已成為問題，而意義關係的指向在現實的窘迫中也無法平滑地流動，原本理所當然的意義將不可避免地被置於對其自然性表像的置疑之中。⁴⁰當然，意義的物件化並不必然意味著對實踐方式的放棄，當使實踐得以可能的社會客觀條件並未實質改變的時候，人們可能採取各種方式來加以補救，如以話語的方式重新進行肯定，⁴¹或者對對立的立場加以否定和拒絕，不過此時實踐的不言而喻性已不可避免地成為問題。

(三) 常識性話語。鬆散的常識性話語與理論性話語有著明顯的區別，儘管兩者都是語言，但一方面是前理論的日常經驗的



陳述，另一方面則是高度物件化的話語系統。儘管正如我們已經指出的，某些理論性話語的意義完全可能轉變為生產常識性話語的信念，但在日常生活中仍然存在著大量的就其生成而言與理論話語無關的常識，它們僅僅來自於人們在長期的社會生活中所積累起來的實踐經驗。常識性話語的語言形式在其生活世界中並不激發動機性的學習和反思性的思考，它總是以一種不言而喻的方式發揮作用。事實上，這些常識性話語並非確切的命題陳述，它們的概念化程度也相對較低，它們並不是對認知物件的系統的理论概括，而是滿足於日常需要的理所當然的言語（從瑣碎的日常言談到各種諺語和俗話），它們停留於行動者的非反思的素樸見解。與理論性話語相比，常識性話語的含義較為模糊，它們是高度實踐性的，它們的含義對於日常行動者而言，有時甚至是不可言傳而只可意會的。當行動者被問及其行動的因果關係時，常識性的表達往往提供了日常實踐的重要的話語理由（儘管這些理由常常作為布迪厄所謂的誤識的產物而錯失了意義的本來面目，但它們仍然體現了吉登斯所說的“行動的理性化”）。

（四）理論化的常識話語。如果說理論話語可以實踐化為一種常識性的話語，從而形成廣義的常識話語的一種亞類型，那麼我們同樣不難發現，常識話語也同樣可能被理論化，從而構成理論話語的一種亞類型。不過我們之所以要探討這樣兩種帶有過渡性色彩的亞類型，而不僅僅只是對理論和常識進行簡單的劃分，就在於現實本身的複雜性使得一種簡單的劃分難以滿足理論理解現實的需要，這兩種亞類型無疑具有獨特的現實意義，它們在社會生活中發揮著不可忽視的重要作用，而將它們納入到更大的範疇中進行籠統的概括，則無疑將使我們陷入一種簡單化和靜止化（這些亞類型的過渡色彩體現了動態的關係）的桎梏之中。無論在學術領域還是在日常生活中，我們都不難發現此種理論化的常識語言。就前者而言，羅素對亞里士多德的倫理學觀點的評



價無疑可算是一個十分合適的例子，羅素寫道：“亞里士多德的倫理觀點大體上代表著他那時有教育的、有閱歷的人們的流行見解。”⁴² 也就是說，羅素認為亞里士多德的倫理學觀點反映了對當時的某一群體的道德常識的理論化。不過，即使這一判斷是合理的，亞里士多德的倫理學也不能簡單地等同於常識，畢竟通過系統化、命題化以及高度地概念化和理論取捨，亞里士多德的倫理學觀點體現出理論性語言的多種特徵，然而這一理論所具有的意義基礎，仍然很大程度地停留於常識的水平，它更多的只是將常識意義所生產的某些言語的現實性加以理論化而已。因此它同時也體現了對常識的不確定性的相對確定化（對實踐之可能性的理論選擇和固定）。而在日常生活的領域中，我們也常常接觸這樣的理論化的常識，各種廣告宣傳往往會擺出一副專家的口吻，儘管這裏的確包含著某些與常識無關的理論成果，但是我們還是常常可以聽到那些被理論的形式所包裝起來的常識的見解，與前一個例子相比，此種所謂的理論話語遠為缺乏理論的抽象性和嚴格性，因為其目的不過是為迎合和激發普通消費者的消費需求而已。

（五）脫離語言的實踐。我們曾經提到過的脫離語言的實踐活動同樣是語言發揮實踐效能的一個重要領域。任何形式的語言都可能與脫離語言的實踐活動發生一定的聯繫。此時，語言在此種實踐之生成的過程中最多也只是一種間接的環境，儘管往往是不可或缺的環境。例如，我們並非通過對話語知識的學習而獲得走路的某些基本技能，如果沒有對行走的反復嘗試和練習，我們不可能學會以雙腿平穩地走路。但不可否認的是，話語的闡釋以多種方式瀰漫於所有的社會活動之中，我們不可避免的是在一種文化環境中學習行走，而我們走路的姿態和方式也總是微妙地反映著某種話語的建構。行走為話語提供了闡釋的空間，儘管行走的某些基本技能無法通過話語的傳授來習得，但我們的實際行走



顯然包含著更為豐富的實踐內涵，並不起眼的行走是多種意義共同作用的產物，這些意義總是密切相關、相互作用，從而共同生成一個實踐的整體。

可以說，在現實之中並不存在孤立的完全獨立於語言的實踐活動，在我們所談論的含義上，語言與人的存在的確具有不可分割的廣泛的聯繫，儘管在本體論上，存在的意義是非語言性的，但這一“非”恰恰體現在此種聯繫之中。

四 存在的立場

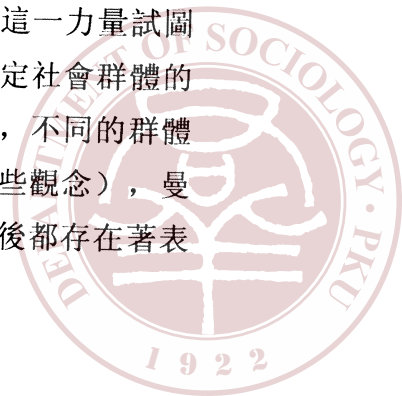
我們對我們所生存的世界的話語闡釋並非只是可有可無的外部的表像，它深入到我們的社會活動之中，把握並建構著我們所生存的世界，儘管它的闡釋空間較之意義要更為狹窄（如脫離於語言的意義所表明的），⁴³ 但它仍舊體現著人之存在的重要特徵。

語言“不僅僅是一種表達手段，而且是一種在受益群體的支援下發揮功能的結構化原則……”⁴⁴ 布迪厄意識到了語言對於他所說的習性和誤識的形成所具有的首要的和最為強大的作用。⁴⁵ 然而，語言並不只是一種結構化原則（它同時也是被結構化的），它所可能具有的結構性也只有在意義的實踐性中才可能被理解。以我們的方式，布迪厄語境中的社會化作用意味著話語本身所蘊涵的意義在話語對個體的建構中非反思地進入肉體之中。中國傳統的儒家思想（以眾多理念為支撐的一整套話語）對於（尤其是傳統社會中的）中國人的社會實踐的建構作用，無疑表明了語言所具有的巨大的社會影響力。在此我們可以看到那些生成儒家話語的前見在儒家經典被官方指定為正統知識之後，通過語言的制度化運作而建構著肉體。這一在中國盛行了上千年的



語言制度化作用，其深遠的影響不僅來自於對知識分子的教化，更來自於儒家思想在廣泛的日常生活中逐步地擴大其影響，它的精神轉變為人們日常實踐的樸素觀念。儒家思想觀念的普遍實踐化意味著原本明確的話語主要不再依賴於以命題的方式在意識之中調節人們的行動（儘管儒學作為一種理論活動在漫長的傳統社會中始終沒有停止），我們甚至可以將之稱為是“話語的實踐化”，這不是命題的陳述進入行動者的前意識，而是話語本身在行動者的意識中最終成為符號化的教條（此時，其社會歷史性被一種理當如此的見解所掩蓋），而其意義基礎早已在特定的肉體—生活世界之中普遍化為一種似乎自然的關係，這也就是為什麼它們得以被視為理所當然的關鍵所在。不過這一所在並不像其表像所顯示的那樣具有某種非時間的先驗本體性，它體現了一種存在的立場。語言體現著我們對世界的領會，體現著我們存在的意義，這一意義的時空特性早已通過各種具體語言的社會歷史特徵而反映了出來，“一種語言裏母音佔主導地位，另一種語言裏輔音佔主導地位，結構和句法系統，都不代表為了表示同一種思想的各種隨意約定，而是表示人類團體歌頌世界的方式，歸根結底，體驗世界的各種方式。由此可以得出，一種語言的完整意義不可能用另一種語言來表達”。⁴⁶

我們的研究將從具體的社會歷史的現實性出發，並展開某種思考，此種思考表明了一種從人之存在的有限性出發的有限理性的態度，它看到了在貌似理所當然的存在之中瀰漫著複雜的支配關係。意義並不是權力的對立面，權力內在於意義之中。這表明意義蘊涵著特定的社會歷史的支配力量，這一力量試圖將某種偏見確立為世界的本來面目，它反映了特定社會群體的存在立場。並不存在普遍的單一化的意義總體，不同的群體有著不盡相同的視角（儘管他們也可能共用著某些觀念），曼海姆寫道：“今天，我們認識到在任何理論的背後都存在著表



達了群體—目的、群體—權力、和群體—利益的各種集體的力量。”⁴⁷ 闡釋並非一種無世界的超越活動，我們所指出的人之有限性的存在已表明了，即使排除蓄意的歪曲和理智的失誤，我們仍舊不能擺脫存在的偏見，在此我們並非將存在的偏見僅僅視為是一種消極的現象，存在的偏見所反映的是人之存在的社會歷史的局限性，是人所帶有的特定的文化與價值的眼光，它蘊涵著實踐的積極或消極的各種可能性。當然，實踐性的支配力量並非外在於肉體的絕對的客觀形式，也非自由意志的主觀流溢，實踐的權力內在於肉體—生活世界的總體之中。當我們說話的時候，我們不可避免地體現著某種立場，它表明了我們的身份和地位，使我們與他者相區分，儘管我們也許並沒有察覺，因為深植於意義之中的權力是以不言而喻的方式發揮作用，它並不像國家的政治權力那樣可能包含著直接的強制，實踐的權力通過肉體與生活世界之間的內在相合而“不觸目”（海德格爾語），時間性與空間性的立場以前反思的方式編織出貌似自然的表像，在實踐之中，肉體與生活世界之間的契合維持著實踐的理所當然性，此時，存在的立場對於行動者而言仿佛是自然的狀態，一種特定的建構被誤以為世界的本來面貌（例如各種對存在的理應如此的確信，“這不是我們這種人應該做的。”“這麼做是天經地義的！”如此等等）。

實踐的權力是可能性的權力，⁴⁸ 它同時也就是關係性的權力，⁴⁹ 它散佈於生活世界的時空構成之中，它並非某種制度化的權力（如政治權力），後者以之為基礎，是其在話語層面的產物。任何合法統治的力量都並非是自上而下的單向過程，合法的政治力量正是通過從民衆的肉體—生活世界之中汲取其存在的合法性，才可能得到民衆的廣泛認可。⁵⁰ 當然，政治權力也是再生產實踐權力的源泉之一，國家的制度化體系對社會化機制的規範和控制本身就意味著某些意義的優先性，在政治上被認為合



法的知識得以在學校中廣泛地傳播，這意味著奠基著這些知識的意義獲得了再生產的重要空間，國家對社會之中的話語形式的生產和控制無疑深刻地影響了生活世界的結構形式。由此，我們看到了處於相互作用之中的實踐權力和政治權力，它們內在於意義與話語的聯繫之中，但這並不意味著話語層面僅僅簡單地與統治權相對應，儘管在現代社會中，政治力量的影響的確瀰漫於社會的各個領域，但話語的生產與統治力量的關係卻具有多種不同的方式，某些話語形式（如憲法、政黨理論和司法制度等等）與統治力量的關係較之其他話語形式要更為直接，事實上諸如在學術領域中的權力關係與政治領域中的權力關係儘管具有一定的聯繫（如國家對學校教育的干預，國家對科研經費的控制，以及主流話語的生產等等），但並不意味著兩者之間的完全同一，知識生產的邏輯並不完全等同於統治的邏輯，前者更多的存在於一種廣義的政治之中，這體現了權力的更為寬泛的含義，即任何意義上的生成與制約的過程。

讓我們最終面向常識性的語言，常識性的瑣碎言談既不象物件化的理論話語那樣高度概念化和觸目，表面上也似乎更為遠離國家的干預。可以說常識語言在最為直接的意義上是身體的語言，它們並不像理論性話語那樣擁有眾多的話語仲介（數學計算對定理的依賴，法律條款對法理的依賴，新知識對舊知識的吸收等等），它們更為直接地來自於肉體的直覺感受，來自於意義關係的理所當然性，然而實踐的權力之網就如同在別處一樣向來已在其中紮下根苗。權力之網正是在實踐的直接性中散佈於常識性話語的細枝末節，這並非一種福柯式的將個人作為手段的網狀權力，⁵¹ 實踐的權力既是使動的也是制約的，常識語言既充滿了個體組建生活的能動智慧，也反映著意義的支配性特徵，兩者不過是同一現象的兩個不可分割的方面而已。日常的常識性話語及其相關的行為是意義生產和再生產其最隱蔽存在的一個重要方面，



而特定的社會歷史建構和特定社會群體的存在立場也正是在常識性話語中部分地建立起自身的自然性表像。應當指出的是，正如布迪厄認為“在高度分化的社會裏，社會世界是由大量具有相對自主性的社會小世界構成的，……而這些小世界自身特有的邏輯和必然性也不可化約成支配其他場域運作的那些邏輯和必然性”。⁵² 就總體而言，常識性話語與理論性話語之間的確存在著一定程度的世界的差異性，⁵³ 它們體現了不盡相同的存在策略，這不是一些主觀的意圖和計算，而是前反思的力的傾向，它們以實踐的方式規劃著特定生存的定向，體現著特定生存的可能性和關係性。語言的闡釋方式為我們揭示了彼此不同的存在的立場。但這並不意味著在常識話語和理論話語之間存在著徹底的區分，正如我們在上一節已經表明的，在現實之中，兩者之間存在著各種複雜的聯繫和過渡的變樣。

五 結束語

我們憑藉語言探討了語言，這似乎有些自相矛盾，我們經過努力，在語言的面前並未拉開絕對的距離，對語言的反思之所以不能外在於語言，這是因為反思本身就是語言性的，它內在於語言對世界的闡釋之中。沒有絕對的客觀化並不意味著一種認知的失敗，一切超越都仍然存在於世界的意義關係之中，“我們把此在本身進行超越的何所往稱為世界，現在並且把超越規定為‘在世界之中存在’”。⁵⁴ 因此，我們所要做的並非是塑造一個無前提的反思主體，人必須面對他自身的限度，正是在這一時空的限度中人才有所反思，有所超越。反思的語言性決定了我們不可能將語言物件化為絕對的客體，而是在語言之中認清語言的存在限度，實現一種有限的反思，它既力求辨明語言之不言而喻的前



提，也清醒地意識到前見在本體論上的不可或缺性，因為它是我們存在的意義。儘管我們可以將視線轉向某種意義，並對之展開批判和變革，但我們的批判和變革已經理所當然地確立了一個意義的前提，正是在這一意義的關係之中，實踐才得以可能。

事實上，我們始終在強調意義相對於語言的基礎性存在，我們生活在意義的基礎之上，無法逃脫處於歷史變遷之中的意義之網（即使是無意識也受到來自於意義的“稽查作用”（弗洛伊德語）的影響），這是人之存在的意義，它傳達著我們的生存之如何，構成了我們生存的根基。與語言相比較，意義那更為感性，更為模糊的特點，往往使之易於被確認為是非理性的、情感主義的，仿佛以意義的方式而存在的觀念不可避免地意味著有害的偏見和難以遏制的欲望，這些提法包含著某種理智主義的非反思的有害偏見。我們已經指出了一切話語都不可避免地具有意義的基礎，事實上，意義的廣泛存在已向我們揭示了其總體的多樣性內涵，它本身就包含著諸如善與惡、美與醜、理性和非理性之類的區分原則。因此語言與實踐的話題並非是要在一個非理性的基礎中尋找理性的根源，也並非是要倡導一種非理性的社會理論，它揭示了蘊涵於語言與實踐的複雜關係之中的我們之存在的基本方式，而那些理性與非理性一樣，作為社會歷史性的特定建構正是由此開始。

注釋

- 1 海德格爾，《形而上學導論》，熊偉、王慶節譯（北京：商務印書館，1996），15。
- 2 海德格爾，《在通向語言的途中》，孫周興譯（北京：商務印書館，1997），138。
- 3 同上注，203。
- 4 海德格爾，《路標》，孫周興譯（北京：商務印書館，2000），426。
- 5 海德格爾，《在通向語言的途中》，20。



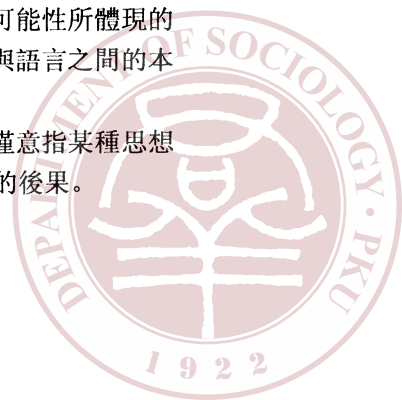
- 6 海德格爾，《路標》，79。
- 7 海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，1999第2版），197。
- 8 海德格爾，《在通向語言的途中》，20。
- 9 陳嘉映，《海德格爾哲學概論》（北京：三聯書店，1995），317。
- 10 加達默爾，《真理與方法》上下卷，洪漢鼎譯（上海：上海譯文出版社，1999），606。
- 11 同上注，545。
- 12 加達默爾，《加達默爾集》（上海：上海遠東出版社，2003），47。
- 13 加達默爾，《真理與方法》，570。
- 14 同上注，385。
- 15 參閱倪梁康，《現象學及其效應》（北京：三聯書店，1994），246–247。
- 16 加達默爾，《真理與方法》，393。
- 17 加達默爾，《哲學解釋學》，夏鎮平、宋建平譯（上海：上海譯文出版社，1994），39。存在的真理不是絕對的教條，加達默爾所理解的語言與存在的先驗性是規整性的而非絕對性的，這與海德格爾的規整性的先驗概念（參閱約瑟夫·科克爾曼斯，《海德格爾的〈存在與時間〉》，陳小文等譯（北京：商務印書館，1996），101。）相一致，此種規整性通過各種可能性而體現出來。先驗的可能性對應於理解的事件性和人之存在的有限性，其所具有的規整性特徵意味著在一切變化的背後的不變的真實的東西，它在其可能性中為我們劃定了界線（參閱加達默爾，《加達默爾集》（上海：上海遠東出版社，2003），133。）。
- 18 加達默爾認為語言附屬於被描摹物件的存在，語言構成了事物之存在的可理解性，不過他進一步指出，“來到語言表達並不意味著獲得第二種存在。某物表現自身為的東西都屬於其自身的存在。”（加達默爾，《真理與方法》，606）與海德格爾一樣，對於加達默爾而言語言與存在的關係同樣顯得像迷一樣難以把握。
- 19 加達默爾，《真理與方法》，512。
- 20 同上注，513。
- 21 同上注，559。
- 22 加達默爾之所以將此種不精確性說成是本質的，並不意味著將存在的真理納入相對主義的範疇，而是意在表明此在總是歷史性地生存著，此在無法在根本上超越其生存的有限性。
- 23 加達默爾，《真理與方法》，560。
- 24 加達默爾，《加達默爾集》（上海：上海遠東出版社，2003），4。



- 25 福柯，《知識考古學》，謝強、馬月譯（北京：三聯書店，1998），60。
- 26 吉爾·德勒茲，《福柯》，於奇智譯（長沙：湖南文藝出版社，2001），115–116。
- 27 這體現了一種對於人的先驗性，對於福柯而言此種先驗性不能脫離一種歷史的相對性，因而在此發揮作用的是一種歷史的—先驗的權力（Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Polity Press, 1987), 256），一種歷史的先驗知識（福柯，《知識考古學》，163–164。）作為其建構的產物而與之不可分割，權力生產知識，並依賴於知識而運作，“權力和知識在話語中是相互連結的。”（福柯，《性經驗史》，余碧平譯（上海：上海人民出版社，2000），73。）福柯所說的話語不可避免的具有歷史的先驗性，在此並不存在某種普遍的理性。
- 28 福柯對於現代主體的判斷顯得過於消極和片面，他後期思想的轉變並不意味著徹底放棄這一前期的判斷，它僅僅意味著福柯試圖探討某種新的主體性形式（參閱斯蒂文·貝斯特、道格拉斯·凱爾納，《後現代理論》，張志斌譯（北京：中央編譯出版社，1999），76。），這既不意味著對主體主義的皈依，也不意味著他試圖推翻其有關生命權力產生壓制性後果的論斷（福柯認為他對權力的分析有三種水平：戰略關係、治理技術、和統治狀態（Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practices of Freedom”, in *Michel Foucault (Vol. 1): Ethics*, ed. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), 299.），他過去對生命權力的討論主要停留於權力的統治狀態，在此種狀態中自由實踐的可能性被最大限度地約束和限制（同上注，283））。福柯的後期思想表明，他不再僅僅以他對現代主體性的判斷來思考主體問題，但他關於古希臘和古羅馬文化的別樣的思考並不意味著提出任何超越現代性的具體方案（參閱斯蒂文·貝斯特、道格拉斯·凱爾納，《後現代理論》，87–88）。
- 29 福柯，《必須保衛社會》，錢翰譯（上海：上海人民出版社，1999），164。
- 30 Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Polity Press, 1998), 119.
- 31 鄭震，〈論身體〉，《社會學研究》第一期（2003），52–59。
- 32 這一本體論觀點內在於我對意義的時空性以及身體時空的探討，我最初在〈論身體〉一文中提出了有關意義的時空性的初步見解，而在〈論身體時空〉（鄭震，〈論身體時空〉，《社會理論學報》秋季卷（2005），351–386。）一文中，我從廣泛的時空問題入手對此進行了更加深入和系統的研究。



- 33 我們並非是在通常的含義上使用身體這一概念，身體不是作為有機體的實在的軀體，它也不同於具有感觀實在性的個人的肉體，它當然也並非只是一個世界的結構，我們認為身體即是人的存在本身，它是一個相對開放的意義的整體。
- 34 海德格爾，《路標》，79。
- 35 不可否認的是，我們所談論的語言已經超出了傳統的語言學範疇，它將語言符號和思想共同置於自身的視野之中，儘管我們仍然使用了語言這一名稱，但它無疑將人們所談論的語言符號和話語、思想等因素加以綜合地思考，其意圖就在於超越那種傳統的理論偏見。這種偏見假定我們可以在一種各自獨立的意義上來思得這些現象的實質，從而沒有意識到，無論是語言的聲音還是思想都只不過是同一現象的不同方面。我們無法想象先於語言符號的思想，似乎語言的符號不過是思想用於表達自身的工具；我們也無法想象先於思想的語音和文字，沒有思想的形象不能成其為一種語言的形象。我們意識到語言就其實質而言就是言談和話語，它是符號和思想的綜合體，這不是將兩個彼此外在的現象納入一個事先準備好的容器，而是還語言以本來的面目，因為正是分析的理性才人為地將語言分解為諸如符號和思想這樣的貌似客觀自存的不同方面。
- 36 這裏的明確性是相對於意義的模糊性而言的。事實上，不同類型的語言也不可避免地具有不同程度的模糊性。我們必須回到意義的模糊性來探討語言的明確性，正是模糊的意義在語言實踐之中生產了明確的語言。而語言的具體含義不過是意義的某一可能性在特定情境中的建構，而意義的可能性的多樣性往往導致話語的含義在情境本身的變動和肉體對情境的直覺的變動中相對化，這在日常語言中表現得尤為明顯。與日常語言相比，各種理論性的語言（尤其是數學和自然科學的語言）則憑藉其相對較高的形式化和普遍化的水平而不同程度地降低了自身的不確定性，此時它們的意義更為隱蔽地發揮作用。
- 37 必須指出的是，當我們用概念去把握意義時，將不可避免地使得相關實踐產生布迪厄所說的本體論身份的轉變（Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1977), 120.)。事實上，我們無法憑藉相對簡明的概念去傳達意義通過實踐的多種可能性所體現的模糊性特徵，這從一個方面體現了我們所指出的在意義與語言之間的本質區別。
- 38 我們首要的不是在貶低的意義上來使用這一概念，它僅僅意指某種思想的高度的社會固化，儘管有時這的確可能助長某些消極的後果。



- 39 不是決定論的必然性，意義的必然性是可能性和關係性的必然性，即在各種可能的關係（或關係的可能）中所體現出的社會歷史的建構性。實踐既不是主觀任性的外化，也不是客觀世界的機械運轉，它以其可能性和關係性的運作，體現了人類自身的能動性在社會歷史過程中的深層積澱，正是在這一能動性和其社會歷史建構的內在關係中，實踐的必然性向我們揭示了身體的法則，這一法則的必然性就在於，它所包含的各種可能性和關係性儘管在其現實化中具有無法準確預知的不確定性，但此種不確定性依然體現了人類實踐活動的社會歷史性。
- 40 鄭震，〈論身體〉，52-59。
- 41 Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice*, 169.
- 42 羅素，《西方哲學史》，何兆武、李約瑟譯（北京：商務印書館，1963），225。
- 43 必須指出的是，仍然存在著無意識的觀念，它們是一些被意義所壓抑的經驗，作為經驗它們與語言和意義的內在聯繫是顯而易見的，夢即是無意識觀念在與前意識的意義的對抗中所形成的重要現象之一。
- 44 Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, 119.
- 45 同上注。
- 46 莫里斯·梅洛-龐蒂，《知覺現象學》，董志輝譯（北京：商務印書館，2001），244。我們顯然不應當將梅洛-龐蒂的現象學與胡塞爾的現象學相混淆。儘管兩者之間的確存在著各種複雜的關係，但是可以明確指出的是，梅洛-龐蒂顯然放棄了胡塞爾意義上的作為嚴格科學的哲學的理想，他明確地拒絕了哲學家 and 社會學家對於普遍性和永恒性的要求（參閱莫里斯·梅洛-龐蒂，《哲學贊詞》，楊大春譯（北京：商務印書館，2000），76。），他強調認識的歷史性，沒有無前提的絕對的認識，“我始終只能夠在我的處境中界定真理。”（同上注，77。）處境無疑是梅洛-龐蒂的一個重要概念，它明確地排除了那種將認知主體視為是旁觀者的客觀主義立場，它意指我們身處其中的歷史的交互主體性的環境，它是我們的知覺場，是我們認識的源泉，“如果歷史把我們完全包容在內，我們就得明白：我們不能夠通過對抗歷史的內在性來獲得真實，相反只能夠憑藉之。”（同上注。）與此同時，梅洛-龐蒂顯然拒絕了胡塞爾的純粹意識，事實上，他對唯心主義和意識哲學持批判的態度（而胡塞爾的純粹意識儘管批判了心理主義的意識哲學，卻沒有能夠擺脫意識哲學的唯心主義傾向），他寫道：“現象學最終說來既不是一種唯物主義，也不是一種精神哲學。它特有的運作是去揭示前理論的層次。”（同上注，148。）這一層次也就是他所理解的身體層次。我們甚至可以將梅洛-龐蒂的現象學稱為是身體現象學，在梅洛-龐蒂看



來，身體代表了前理論、前意識的層次，身體不是進行構成的意識，身體所涉及的是呈現而不是構成（參閱同上注，58。），這一呈現不是物件化的出現，而是在前物件的知覺中的真實的現象，因為身體就是知覺和實踐場（莫里斯·梅洛-龐蒂，《知覺的首要地位及其哲學結論》，王東亮譯（北京：三聯書店，2002），12。）。梅洛-龐蒂認為，身體的知覺為我們揭示出那些“恒常性材料”（同上注，32。不過由於世界是未完成的（莫里斯·梅洛-龐蒂，《知覺現象學》，17。），因而也就是不可窮盡的（同上注，13。），那麼，這裏所謂的“恒常性材料”也就並不意味著絕對肯定的明證性，而是一種歷史的明證性。），後者是我們必須以之為前提的現象，是具有首要地位的奠基性的絕對知識，是歷史的真實。梅洛-龐蒂用知覺的意向性（或者說身體的意向性）取代了胡塞爾的純粹意識的意向性，在梅洛-龐蒂看來，知覺的意向性超越了內在與外在的對立，身體不是心靈的客觀的對立面，身體和世界的關係也不是二元論的關係，身體並不構成世界，它與“作為一種不可剝奪的呈現始終‘已經存在’”（莫里斯·梅洛-龐蒂，《知覺現象學》，1。）的世界之間具有一種統一性，“我的身體有它的世界，或者不需要經過‘表象’、不需要服從‘象徵功能’或‘具體化功能’就能夠包含它的世界。”（同上注，186。）然而此種摒棄了構成之唯心主義的現象學並不能夠在知覺的意向性中得到保證，在知覺中呈現的現象並不必然為我們確保哪怕只是一種歷史的真實，知覺不是絕對知識，它並不必然為我們揭示事情本身，現象學還原的理念在此只是走得比構成的意識更加深入而已，但當它宣稱具有一種面向事情本身的優越性時，它卻隱含著一種缺乏自我意識的危險，它甚至可能重新向唯心主義開放。事實上，梅洛-龐蒂的知覺現象學並不能夠徹底擺脫意識哲學的陰影，所不同的只是，它建立在一個更深刻的層次之上，這一切只能向我們表明，任何現象學的企圖都將是徒勞的。

47 Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge* (Routledge & Kegan Paul, 1979), 110.

48 鄭震，〈論身體〉，52-59。

49 同上注。

50 那些在被統治者中缺乏合法性的政治權力並非沒有其實踐的基礎，後者往往來自於統治群體自身的社會存在，其意義缺乏被統治者群體的實踐的認同。缺乏合法性的政治權力往往更為直接地依賴於使用“有形的暴力手段”（韋伯語）來進行威脅，以維持其統治，不過這也恰恰表明了其統治所包含的緊張和危機。



- 51 Foucault, *Power/Knowledge*, (Pantheon Books, 1980), 98.
- 52 布迪厄、華康德，《實踐與反思》，李猛、李康譯（北京：中央編譯出版社，1998），134。
- 53 事實上，在社會總體中，仍然存在著多種常識性話語和多種理論性話語，這表明了社會內部的肉體—生活世界的多樣性，以及權力關係的複雜性，然而分析當代社會的此種具體的複雜性並不是本文的任務所在（我們在第三節中的類型學研究已經以高度概括的方式部分地涉及了這一問題）。
- 54 海德格爾，《路標》，161。

