

字本位和逻各斯中心主义两种证据观 及其历史演变

孟 华*

【摘 要】本文重点讨论了两种证据观:字本位的证据观和逻各斯中心主义的证据观。并进一步认为,中国传统证据观是字本位性的,表现在言、文、象三重证据符号的关系中以“书写”或经典为中心。现代中国发生了证据观的革命性变化,主要表现为“去汉字化”的逻各斯中心主义证据观,即在言、文、象三重证据符号的关系中以“言、象”为中心。“去汉字化”建立了中国现代性证据观,同时也难以避免地导致了与传统文化的断裂。

【关键词】证据观;三重证据法;字本位

【中图分类号】D915.13

【文献标识码】A

【文献编号】1674-1226(2010)03-0329-010

Study on Character-Centered Discourse and “De-Sinogrammalization” Discourse and Tri-fold Evidence Methodology. Meng hua. Key Laboratory of Evidence Science of Ministry of Education, China University of Political Science and Law, Beijing 100040.

【Abstract】 In this article, discourse is interpreted both as a way to represent the world and as a symbol field, taking into account all three sign terms -- speech, graph and image. It is argued that traditional Chinese discourse is Character-centered, with reference to written materials, especially the “writing character” as the core of the relationship of speech, graph and images. The movement of discourse in modern China took de-sinogrammalization as its feature, i.e. it emphasized “speech and image” in the relationship of speech, graph and image, while “lexeme and object” in the relationship of writing words, lexemes and objects. De-Sinogrammalization urged the establishment of a modern Chinese discourse, resulting in a break with traditional character-centered discourse and the culture discontinuity.

【Key Words】 Discourse, Character-centered, De-sinogrammalization, Re-sinogrammalization, Tri-fold Evidence Methodology

一、伊甸园和特洛伊:两种证据观的案例分析

最近看了一本书,¹它提出一个新的观点,说圣经中的伊甸园就在“天府之国”——我国的四川盆地。作者的主要依据是《山海经》中的文字描述与圣经中对伊甸园的描述相似,当然作者还援引了其他相关的文献资料。作者对《山海经》的执迷使我想起德国著名的业余考古爱好者亨利·谢里曼,后者以同样的热情熟读古希腊荷马史诗,并深信荷马的每句话,认为通过发掘就能找到荷马史诗《伊利亚特》

* 孟华,证据科学教育部重点实验室(中国政法大学)、中国海洋大学文学与新闻传播学院教授。

【基金项目】证据科学教育部重点实验室(中国政法大学)开放基金项目“三重证据法的符号学研究”(批准号:08KFKT003)。

¹ 胡太玉:《破译〈山海经〉》,中国言实出版社2002年版。

和《奥德赛》中所列举的城市的遗址。在他经商积累的财产达几百万时,于19世纪70年代开始了对荷马史诗中的特洛伊城的考古发掘。最终,他在不同地层上发现了不同时代的特洛伊遗址,最底层的特洛伊可追溯到大约公元前3000年,比荷马史诗所描述年代的特洛伊(公元前13世纪)还要早得多。²

本文无意对以上两位考古者的结论做出评价,只是感兴趣他们考证事实的方法。证据学中,证明事实主要有三种方法:言证、书证和物证。当然这三重证据多数情况下是被综合使用的,但如何看待这三重证据的关系并以哪种证据为主导,就形成了不同证据观的差异和对立。显然,伊甸园的证明者运用的是中国传统考据学或书证的方法——通过书写的文献材料去推论事实的存在;而特洛伊的证明者使用的是由书证而物证的方法,最终让人们亲眼目睹事实的存在。需要补充的是,发掘出的特洛伊仅仅是遗址而不是彼时的特洛伊,遗址相对于历史上实存的特洛伊而言,前者只不过是后者的符号或存在的痕迹,人们通过遗迹、痕迹这类标志性实物来推论事实。根据皮尔士的观点,言证、书证属于“象征”符号(symbol:符号与其对象之间是任意约定的,没有相似或必然的联系),物证则属于“标志”符号(index:符号与对象之间有自然的联系,如时间和空间的相关性——敲门是来人的标志,烟是火的标志,血迹是某被害人的标志,残壁是某个古建筑的标志)。

考古、考据或证实这类证明活动显然是一种符号化活动;对于不在场的事实通过言证、书证或物证等符号手段去证实它的真伪或有无。但是,言证、书证和物证这类证据符号与待证事实之间的真实关联度是有差异的。

比如书证属于任意性符号(即象征符号),书写的事实与待证的事实之间是一种任意性的人为关联。基于这种任意性,它最大的特点是可以在事实不在场、已消失甚至是不存在的情况下来表述和虚构事实,它长于“大胆假设”。于是,人们在无法找到伊甸园存在的确凿物证的情况下,书证符号便利用它超时空的优势去合理地推论事实的存在。显然这是一把双刃剑。任意性的书证符号以其书写的物质铭刻性代替了事实的物质性存在,使得那些易损、易逝、易毁的事实得以长期保留和被记忆,并易于传播和信息加工,它所具有的超时空传播能力和记忆能力远远大于物证符号。汉字及其书写的典籍因此成为华夏文明存在和延续的最重要书证符号,或者说,古代华夏文明主要是以汉字的方式存在的。“伤心秦汉经行处,宫阙万间都做了土”——我们浩如烟海的汉字典籍将“做了土”的历史延续下来,尽管我们这个民族并不太善于保存物证性历史记忆符号。书证符号最大弊端是与待证事实的非直接关联性。史书上说大禹是我国传说时代与尧、舜齐名的贤圣帝王,但史学家顾颉刚告诉我们,大禹并无其人,是由神人格化为人,“禹是南方民族的神话中的人物”。³这就是书证符号与待证事实之间由于书证的任意性关联而导致的似是而非的结局。有人批评顾颉刚“疑古过了头”,但我认为顾颉刚并非要否定汉字作为信史材料的可能性,他要否定的是把汉字看做是信史材料的惟一存在方式的考据学。传统考据学的事实止于文献。虽然今天许多考古成果都证实了传统文献的可靠结论,但这些考古材料并不能证明汉字意义生产机制在整体上的惟一正确性,尤其是传统考据学把自己的结论掩饰为历史本身的时候,汉字历史书写的真实性确实要大打折扣。这是书证符号本身的局限所决定的。

如果说书证符号给出的是一个可能性、选择性的真实,那么物证符号则倾向于符号事实与历史真实的惟一性关联。假使我们真正找到大禹存在的物证材料,它的真实性显然胜过无数书写的事实。但物证符号的缺点之一是,它在物理上必须与待证事实有时空或因果方面的直接关联,这种关联往往是一种被动的活动结果而非主动的记录行为,因为作为物证的实物当初不是为了历史记忆的目的被制造出来的,它们仅仅是某种实用的工具或人类无意识活动的痕迹,只是后人为了阐释的目的才把它们当作物证符号,所以充当物证的实物非常容易被破坏,容易在物理上彻底销声匿迹,时间越久远,消失得越彻底。作家冯骥才所发起的“民间文化遗产保护工程”,就是针对我国大规模历史文化物证符号被

² 参见[前苏联]兹拉特科夫斯卡雅:《欧洲文化的起源》,陈筠、沈澍译,三联书店1984年版,第22页。

³ 顾颉刚:《古史辨》(一),上海古籍出版社1982年版,第121页。

经济建设者系统地毁坏而提出的。而且,物证符号具有表意的不自足性:它的传播、复制、表述能力远不及书证、言证符号,因此物证符号往往需要借助于语言、文字和图像才能获得自己的二次存在和传播。人们坚信长城的存在,因为许多人去过八达岭;但更多的人却仅仅是通过电视、书本或口传而确信长城存在的。

由此可见,书证符号和物证符号各有自己的长处和短处,我们分别称之为符号的剩余和局限。所谓符号的剩余,是指一种符号在证实能力即真实关联度方面有自己的长处,这种长处有可能补偿其他符号的局限。例如书证符号在超时空陈述和传播能力方面的优势可以对物证符号进行补偿,这种优势和补偿能力就是书证的“剩余”;而书证符号的缺点是与事实的任意性关联,需要物证符号来补偿,这种缺陷和待补偿性就是书证符号的“局限”。依次类推,言证符号、物证符号都有各自的“剩余”和“局限”。符号特有的剩余和局限,构成了自己的区别性特征,构成了自己在证实过程中独特的路径和逼近事实的特殊方式——我们称之为证据符号的真实关联性方式。书证符号的任意性和物证符号的自然性就是两种不同的真实关联性方式。

我们再回到前述有关“伊甸园”和“特洛伊”的两个不同考古案例中,两位考古者都始于文献考古:一个是《山海经》,一个是《荷马史诗》。但伊甸园的考古者止于阅读文献,他在语言文字考据和文献整理中推论出伊甸园就在四川盆地的事实,他仅仅使用书证这“一重证据法”,书证既是达到事实的手段又是事实存在的惟一形式,既是能指又是所指,这种证据方法我们可形象地称之为“伊甸园证据模式”;而德国人谢里曼既相信文字但更相信眼睛,他一定要在文字事实之外进一步找到物证,找到实存的特洛伊,他使用的是书证加物证这“二重证据法”,文字仅仅是通向物证的中介,其终极的所指是实物,眼睛看得见的事实——我们可称之为“特洛伊证据模式”。从实证的角度讲,一重证据显然逊于二重证据,因为双重符号可以互相以自己的“剩余”补偿对方的“局限”,从而证据符号更全面地接近事实。“二重(或多重)证据法”阐述了一个新的证据符号观:证据的本质是一个符号现象,一种力求建立符号事实与客观事实之间真实关联性的一种方式,一种努力消除符号事实与客观事实之间偏离性的意义生产机制。因为符号与事实之间存在着种种“局限”而阻塞了它接近事实的通道,故需要其他证据符号的“剩余”来补充。这样,一个证据符号就有两方面的功能:一是真实关联度即逼近事实的能力,我们叫做符号的真实关联性;其二是补充其他符号局限的能力,我们叫做“符号间性”——即一种证据符号的真理性不仅取决于它与待证事实之间的真实关联性,而且取决于它与其他证据符号之间的互相补充关系,如书证和物证符号综合运用。符号间性在证据学中表现为二重或多重证据法。人类表述事实的符号化手段主要有三种符号:语言、文字和类像(包括图像符号、物象或实物符号)。这三类符号的划分与皮尔士的三分法(象征 symbol、图像 icon、标志 index)既相关又有区别:语言符号和文字符号相当于皮尔士的象征符号;视觉性的类象符号包括了皮尔士的图像 icon 和标志 index 这两类。我们的符号三分法简称为言、文、象。

本文真正感兴趣的是“伊甸园”和“特洛伊”这两个案例背后的事实的证据方式。所谓的证据方式,不是指语言符号或文字符号孤立地运用方式,它在本文中是一个符号间性概念:指人类或一个民族在构成知识、逼近事实或发现意义过程中,如何处理和运用语言、文字和类象三者关系的方式。福柯在《知识考古学》中谈到话语(约等于本文的证据符号)的概念时指出:“我们曾把话语理解为事实上是从符号的整体产生出来的(可能是全部的)东西。”⁴所谓“符号的整体性”,在我们看来就是言、文、象多种符号构成的证据符号场,可简称为证据场。在这个证据场中,最基本的证据符号手段是书证即文字符号,因为书写符号是以不在场的事实为自己的存在条件的,惟其不在场,才产生了求证的理由。而不在场事实最常用、最普遍的符号是文字铭刻符号。所以,我们所说的证据方式,一般是指文字看待言证和物证符号的方式。譬如“伊甸园话语模式”和“特洛伊话语模式”,它们的求证过程都始于文字,二者的区别则表现为它在文字处理与言证和物证符号的关系方面的差异。“伊甸园话语模式”的一重证据法

⁴ [法]福柯:《知识考古学》,谢强、马月译,三联书店1998年版,第135页。

是通过悬置物证符号而表现了文本中心主义的方法论特征,并更关注于书证符号在生产事实过程中的人为运作和意义阐释;而“特洛伊话语模式”的二重证据法则建立了文本符号与物证符号(这里主要指的是物证符号)的等级制关系,它将书证看作是达到事实的透明媒介而非证据事实的生产者,表现出借助文本符号而直达物证符号的实证主义方法论特征。“特洛伊话语模式”体现了实证原则:让文字的不可见事实通过物证符号的补充而变得可见,或者说,该模式把文字书写看做是让不可视的符号变得可视而付出的全部努力,此即文字的“见证性”。而“伊甸园话语模式”则没有“见证性”问题。

二、中国传统证据观的“伊甸园话语模式”

一言以蔽之,中国传统证据观是字本位性的,表现为文字对语言和类象(图像符号和物证符号)的双重抑制。这是“伊甸园话语模式”的本质,我们可以从索绪尔的言语和语言这两个范畴的划分着手来分析“伊甸园话语模式”。

最常用的意义上讲,书写及其结果是“文本”,说话及其结果叫做“言谈”;二者都属于索绪尔所说的“言语”。我们在阅读书写文本“就是他”这句话时,由于脱离语境或指涉对象的不在场,“他”的意义具有不确定性。但在言谈状态下,一个案件的目击者在指认嫌犯时,一面说“就是他!”一面用手指向嫌犯,指涉的不确定性就被消除了:言谈倾向于在场的面对面的交流,谈话双方、谈论对象以及手势、文字、标志乃至在现场的一切事物,都可能构成表意语境的元素,而使意义变得确定。而书写性文本切断了表达者与接受者、与语言、与语境的当下联系。这使得书写文本意义的产生由对语境的依赖转向对上下文即文字与文字关系的依赖。“这就是影响了话语本身的大变动。当指称向着显示行为的运动被本文截断的时候,语词开始在事物面前消退;书面语词成为了自为的语词。”⁵所谓“自为的语词”,就是书写文本的自指性:文本的最终所指是语言,是由语言所构拟的不在场的客观对象。而言谈是指他性的:它最终所指是客观对象本身。所以海德格尔说言谈是“把言谈时‘话题’所及的东西公开出来”,“其功能在于把某种东西展示出来让人看”。⁶由此看来,“在场性/指他性”和“不在场性/自指性”成为言谈和文本的主要区别。上文所谓的“特洛伊模式”就体现了言谈方式的基本特征:最终指向一个可见、可验证的对象,在考古爱好者谢里曼眼中,荷马史诗文本的主要功能“在于把某种东西展示出来让人看”,这些文本不过是使他最终“看得见”真正特洛伊的过渡性中介而已。所以,我们所说的“言谈方式”指的是一种运用处理符号的编码原则,即使面对的都是书写性文本(如荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》),也可以用言谈的方式来处理:将书写文本仅仅看做是言谈的透明中介,而言谈又是达到对象的透明中介,人们最终透过这些中介达到可视的、在场的对象自身。当然,在“特洛伊话语模式”中,所谓的看得见的事实其实是特洛伊古城的遗址而非古城本身,因此,这又是一层“不在场”的符号现象:借助于古城的永久消失或不在场,它的遗迹成为它在场和存在的必然形式,这个替代者就是物证符号,它相对于话语和书写而言是对象性事实,而相对于真正的史实而言又仅仅是一个能指、一个标志性的符号。所以,“特洛伊话语模式”其实展示了一个逼近事实而非终结事实的原则:确立文本之外的事实或原点的优先性,证实就是一个对原点无限逼近的操作程序。

而“伊甸园话语模式”代表了文本方式的基本特征,考古者的所指止于书本:“当指称向着显示行为的运动被本文截断的时候,语词开始在事物面前消退;书面语词成为了自为的语词。”书证符号的“自为性”表现在:由于悬置了原点(或物证),使得证据过程变成了一种词语运作和意义阐释,它所达到的真实是推论和阐释的真实而非“特洛伊模式”那样的可验证、可见证的真实。因此,“伊甸园模式”更强调证据及其过程的意义生产性,它把证据看作是一种达到事实的符号化操作手段而非事实透明的媒介。

⁵ [法]保罗·利科尔:《解释学与人文科学》,陶远华等译,河北人民出版社1987年版,第152页。

⁶ [德]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、41页。

符号的能指关联所指的方式有两类:一是强调符号自身对事实的阐释性,符号与事实之间距离感较大,这样的符号我们称为原典性符号。另一类是符号倾向于透明地呈现或接近事实,这样的符号则称之为原点性符号。譬如,物象符号(如痕迹、标志、物证等)与话语符号相比,物象符号与它所标志的事实之间有直接的关联性,而话语符号仅仅是事实的任意指涉,所以话语符号是原典性的,物象符号是原点性的。但是,话语符号与书写符号相比,前者又成了原点性的,而书写符号则是原典性的。可见,所谓的“原典性”和“原点性”其实是两种关联事实的符号化方式。“原点性”即前面说的实证原则。

我们不得不指出,相对于西方文化,“伊甸园话语模式”或“字本位”性或原典性,是中国传统证据观的根本特征;在中国传统文化语境中,其典型的证据方式倾向于将书写的事实当作话语,并进一步当作事实本身来看待。或者说,倾向于将能指掩饰为所指,将符号事实看做是事实本身。这种话语方式导致了一个发达的考据文化而不是考古文化。考据止于文献,而考古则最终指向实物。

一个民族的证据观,就是该民族的世界观和文化哲学。任何民族的文化哲学或话语模式都在探寻自己的起源、本原、本质或终极所指是什么,一定的话语模式所设定的这种终极所指——在哲学上叫做“本体”或终极关怀——是不可论证、不可怀疑的,它是元,是一,是一切的因和始。以海德格尔为代表的许多西方哲学家认为,西方文化哲学的终极所指是“逻各斯”,而逻各斯“的基本含义是言谈”,逻各斯也等于“把言谈时‘话题’所及的东西公开出来。”进一步说,逻各斯就“是让人看某种东西,让人看言谈所谈及的东西”,“其功能在于把某种东西展示出来让人看”。⁷由于逻各斯或言谈总是“让人看言谈所谈及的东西”,所以逻各斯在西方文化中具有了本体论意义:作为言谈的逻各斯与谈及的对象同在,这种共时的在场关联使得言谈同时就是实质、就是心灵、就是客体对象本身。它体现了一种实证的原则:一个符号的意义在于它能被“见证”,即被经验、被可验证或可见的事实所证实。逻各斯中心主义的证据观总是邀请经验性实在或实体对象来填充自己,证据方式的本质就是让证明的对象出席现场。正因为如此,在谢里曼看来,没有被经验到的、实体性的特洛伊遗址这一实证,荷马史诗对特洛伊的表述是不完善的,是言之无物的空洞能指。这也是被称作“逻各斯中心主义”的西方文化的整体特征,它具有强烈的“原点”倾向和意志。书写符号总是导致言说,而言说又总是指向一个他者、一个原点。这是一种言谈中心主义、原点中心主义的文化:既是语音的又是理性的,既是言说的又是实证的。

而中国传统文化哲学中的本体或终极所指是书写的事实,尤指儒家经典。

《左传·襄公二十四年》:“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓三不朽。有人曾将“三不朽”称为“三W主义”。“三W”即指英文“Worth”、“Work”、“Words”。其中的英语“Words”是词语的意思,其实应该翻译成“character”(字),因为“立言”指的不是言说而是对言说的书写,即把立德、立功的行为和言说形诸文字,著书立说,传于后世。所以在中国传统证据观中,书写性的“立言”成为最根本的东西。所谓“立言”的“言”其实就是文章的“文”的同义形式。曹丕《典论·论文》:“盖文章,经国之大业,不朽之盛事。”在古代圣贤看来,不朽的、终极的关怀对象就是书写性事实——文章本身。当然,并非所有的文章都是不朽的,这里有一个经典化的过程。杨乃乔指出:“早在先秦之际各家学术流派都把自己的‘立言’文本尊称为‘经’……这毫无疑问是在攫取话语权力。”“‘孔子删六经’标志着以孔子为代表的儒家思想在学术思潮的汇流中初步争夺了‘经’的神圣地位……。”⁸而后,西汉刘歆在《三统历》一文对“经”做了阐释:“经,元一以统始。”杨乃乔评论到,“我们认为,‘经’在西汉刘歆时代即被定义为一个本体范畴,这在历史上是确证无疑的。”⁹“经”就是元,就是一,就是始,就是全部事实和真理的依据;同时它又特指儒家经典,它成为中国传统证据观的终极证明对象。

作为书写形式的经被本体化、所指化,从证据方式上看就是“原典性”的,即强调书写对言说性事

⁷ [德]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、41页。

⁸ 杨乃乔:《悖立与整合》,文化艺术出版社1998年版,第67、71页。

⁹ 同上,第37页。

实的替代,将书写掩饰为言说事实,并在这种掩饰中获得对真理的占有权。这一点道家看得比较清楚。《庄子·天道》:

轮扁……问桓公曰:“敢问,公之所读为何言邪?”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,古人之糟魄已夫!”

庄子借轮扁之口揭示了儒家书写性经典(圣人之言)与主体在场的言说之间的距离和差异:书写不等于言说,从而进一步暴露了字本位、原典性书写将言文混淆背后的权力性和修辞性目的。但是,直到今天,儒家的书写中心主义或字本位模式已经内化为一种集体无意识,书写的汉字文本成为中国人的第二自然,就像毛泽东在《反对本本主义》中指出的,“以为上了书的就是对的,文化落后的中国农民至今还存在这种心理。不谓共产党内讨论问题,也还有人开口闭口‘拿本本来’”。¹⁰

由于原典性证据方式不能提供解决书写与话语、言文之间冲突的途径,使得一般国民在遇到类似冲突时,思维习惯性地处于道家那样的普遍怀疑状态:既依赖书本又不相信书本。顾颉刚曾举例分析了这种现象:“匡人围孔子,子路奋戟将与战,孔子止之曰:‘歌!予和汝。’子路弹琴而歌,孔子合之;曲三终,匡人解甲而罢:这不是诸葛亮的‘空城计’的先型吗?这些事情,我们用了史实的眼光去看,实是无一处不谬;但若用了故事的眼光看时,便无一不合了。”¹¹也就是说,被称之为经典或真理的那些书写事实常常经不起人们经验和常识的检验,但如果把它们当作“故事”或“游戏”来看待,又顺理成章、理所当然。这种把书写的真理“当作故事”的心态,正是书写中心主义文化在对言说和类象的双重抑制中我们的国民所产生的一种普遍怀疑情绪。但这种怀疑并不必然导致理性的批判,它不是一种真理态度,它是一种道家式的玩世不恭的游戏心态,是一种可怕的思维惰性,它止于怀疑而不探究解决怀疑的路径,它反对原典但对原点采取虚无主义,因此不可能导致“见证性”原则。所以道家及其道家式的怀疑难以产生新的证据方式,它仅是对书写中心主义导致的言文分裂的一种精神安抚,是作为书写中心主义的话语霸权的一种补充方式。我始终认为,在更深的层面上,道家是儒家书写中心主义的同谋。

三、“逻各斯中心主义”证据观的产生

中国话语的现代转型主要发生在“五四”新文化的前后。其本质是挑战儒家典籍和汉字的本位性,提倡汉字拉丁化和白话文运动。这是引进了西方逻各斯中心主义的证据立场,把汉字典籍书写的事实看作是传统原典性事实,而把口语、白话文负载的事实看作是原点性事实,否定汉字和文言文,用一种“去汉字化”或“逻各斯中心主义”的证据模式对中国传统文化进行颠覆,这成为“五四”时代的主流意识形态。

中国现代性的逻各斯中心主义证据观主要特征是:怀疑书证的真实性并将汉字书写性文本处理为一种工具性的透明载体,而非自足的意义生产者。

这主要表现为“去汉字化”运动——就是发生在清末至“五四”时期的文学革命或白话文运动(反对文言文,提倡白话文;反对旧文学,提倡新文学)。1898年裘廷梁(1857-1943)在《苏报》发表《论白话为维新之本》,首次将白话文看做为民族文化改革的根本问题。“诗界革命”的倡导者黄遵宪(1848-1905)提出“我手写我口”的著名观点。到了“五四”文学革命时期,白话文运动发展到高潮,当时的新文化倡导者不仅仅把白话文看做是一种维新或文化革命的手段,更是把这种书写方式看做一种新文化、一种原点性的证据方式。1917年1月,胡适在《新青年》上发表了《文学改良刍议》,正式提出废文言而倡白话的主张。胡适(1891-1962)对“文言乃是一种半死的文字”的判定和对“白话是一种活的语言”的宣告,强调书写符号对话语符号的透明转写性,清楚地表明了一种原点性证据观的诞生,从此支配了中国近百年来现代性证据方式。¹²白话文运动的本质就是将字本位的原典性汉字改造为言本位的原点性

¹⁰ 《毛泽东选集》(第一卷),人民出版社1991年2版,第111页。

¹¹ 顾颉刚:《我与古史辨》,上海文艺出版社2001年版,第45、46页。

汉字,这是一种符号间性观或者话语方式(文字看待言、象符号的方式)的改变。它揭露了古典书写性文本——“文言文”将自身掩饰为汉语、并通过这种掩饰而将经学和儒家思想看做是文言文的终极所指,从而进一步揭露了文言文的封建意识形态性。汉字书写文本一旦改为白话文,这就意味着语音中心主义或逻各斯中心主义的证据范式的确立,这是以口语为中心的“原点”性证据思维;作为口语的能指的书写性文本,仅仅是口语这个所指的透明的中介,书写性文本必须将自身降低为一种忠实呈现口语的工具而不得干预口语的出场。作为载体或中介的书写性能指最基本的功能,就是最大限度地淡化自身而让渡给所指;或者说,符号的基本功能就是以逼真地接近和呈现原点为最高目的。可见,汉字看待汉语的方式即汉字是忠实于口语还是让口语服从于汉字书写,是中国证据观的最基本问题。或者说,所谓的“中国证据方式”,就是汉字看待汉语和其他证据符号的方式。“去汉字化”这里指的不是去掉汉字,而是改变“字本位”地看待汉语的方式,让汉字成为表音的工具,成为口语的代言者。当汉字强调自己字本位的表意功能时,它将自己的终极所指转向儒家思想为代表的原典性事实;当汉字将自身降格为一个传达声音的工具,以呈现口语为终极所指时,思维则指向了口语所代表的大众性、现代性文化,以及由口语的面对面性质所引出的现实对象世界——一个原点性世界,这个逼近原点的过程就是:由书写而话语,由话语而事实……

所以,白话文运动的一个直接后果是由文言文为本的“原典性”证据观转向了以口语为本的“原点性”证据观,这就是“去汉字化”的主要含义:剥去汉字神圣化的外衣,将它还原为一个透明的中介符号。

原点性证据方式即逻各斯中心主义。这是一种由言说的及物性或言谈对象的在场性所产生的他者思维,即任何符号、任何能指都是在抹去自身而转向指涉他者、指涉所指、唤出客观对象的出场。这个他者、这个所指即“原点”——事物本身、本质、起因、全貌、真相、初始状态等等。所以,逻各斯中心主义的落脚点和目的地不是驻留在口语等符号层面上,它最终要指向原点,回归事实本身(尽管在德里达看来这个事实仍是延宕不止的“能指”)。而“原典性证据”方式所营造的对象世界仅仅停留于书本,一个充满人的动机性的意义世界。

“原点性证据方式”至少包含了三个层面的原点关系。

第一层原点涉及书写与口语或汉字与汉语的关系,这是原点性话语的第一层关系。在这种关系中,书写服从于口语,口语是书写的原点。而口语本质上是面对面的交流,它的事实基于对话性原则,同时具有在场性的、见证性特征,因此比书写更接近事实。

第二层原点涉及口语与它所指涉的物证的关系。在这层关系中,实物证据成为口语的原点,口语以逼真地呈现物证为认同坐标,物证所代表的是对象世界而不是书写的意义世界,成为口语的原点和终极所指。在第一层原点性话语方式中,基本问题是解放口语,让异质的口语所代表的各种异质性文化社会事实释放出来以造就一个崭新的时代文化。这个问题是由“五四”前后的白话文革命和新文学运动解决的。第二层原点性话语方式的根本问题就是,让物证代表的现实对象世界从汉字本位文化所营造的经学意义世界中解放出来,现实而不是书本,成为知识和真理的惟一来源和终极所指。这是一个科学实证问题:一切结论、一切知识、一切真理最终都要“拿证据来”,都要经过实践和事实的验证。这个问题是在人文学科领域是由“五四”时期的实证主义科学思潮,如胡适的“大胆假设,小心求证”、王国维的“二重证据法”、顾颉刚的“疑古”等解决的。

第三层原点涉及物证和它所标志的事实之间的关系。首先,我们在上文已经指出,物证,比如历史遗址或文物,它是一种皮尔士所说的指索符号而非事实本身,它需要人们去破解、去阐释。其次,这种物证符号由于与待证事实之间的内在自然联系,其证据力又远胜于口语并因此而成为口语指涉的“原点”;但在第三层原点关系中,物证成为能指符号,而待证事实成为它的下一层原点。最后,由于物证符号具有可视性的实物形态,因此我们把它和图像符号一起归于类象符号。这样,物证符号就具有双重

¹² 参见李荣启:《二十世纪中国文学语言观念的嬗变》,《理论与创作》2003年第3期。

身份:第一,它是一个符号要素(口语符号的所指),它是书证和言证符号共同指涉的原点,是阶段性的事实本身;第二,它又是一个实体符号(相对于书写符号和口语符号),它自身并非最终的事实,而是与书证符号、言证符号并列的类象符号。这三类符号(言、文、象)各有其局限和剩余,相互取长补短。这种由言、文、象共同参与而发挥出互补优势的实证过程,我们称之为符号的间性关系或称为证据间性、符号间性;言、文、象三类符号中的任何一类,都要在与其他两类符号的关联中发挥自己的实证功能。

物证符号的双重属性同时也是书写符号和口语符号的基本性质。也就是说,言文象三者的关系具有意指关系和间性关系双重属性。“言文象”的意指关系是这样公式:

书证(文字)→言证(口语)→物证(对象)

这三类符号是一个等级制的意指关系,其中的书证是最高一级能指,它指向言证;言证既是书证的所指,同时又指向物证,是物证的能指。

“言文象”的间性关系是指:这三类符号各自保持自己的独立性,各有其局限和剩余,相互之间优势互补的关系,每一个符号的证实能力不仅来自于它与待证事实之间的真实关联度,同时也在于它与其他两类符号的间性关系。这就是我们所提出的“三重证据法”:言、文、象这三重符号证据构成了知识或事实本身存在的基本条件,我们应该在这三重证据的相互关联中去建构事实。

通过以上对三层“原点”的分析,我们发现“原点性证据”方式实际上包括了三个证据原则:第一层原点证据中的对话原则、第二层原点证据中的实证原则和第三层原点证据中的间性原则。

如果说第一层原点性证据方式的倡导者和实践者是胡适、陈独秀、钱玄同、鲁迅等一批思想巨匠,他们在倡导白话文运动中确立了中国新文化的对话原则,那么在第二层原点性证据方式的代表性人物中,除了胡适以外,王国维(1877~1927)和顾颉刚(1893~1980)值得我们关注。顾颉刚的“疑古”其实就是怀疑汉字本位话语方式的可靠性。破坏汉字本位性不是目的,他最终是为了引出事实的出场和实证原则的确立:“要建设真实的古史,只有从实物上着手的一条路是大路,我现在的研究仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了。”“没有支撑的东西就会落地……把这些常识性的信念置于批评之下,人们可以改正它们,并使之更精确。”¹³王国维提出的二重证据法,则从建设而非破坏的角度强调了书写材料必须依靠物证材料来支持的问题。王国维一方面致力于原点性话语中实证原则的确立,另一方面,他又明确地将地下考古材料称之为与地上书写性文献材料并列的“证据”,即它是一个符号形态的事实而非真正的客观事实本身。因此,地下考古材料和地上的书写性文献共同构成一种符号间性,它们各有自己的局限和剩余,只有相互结合构成“二重证据”,才能更好地达到事实——这便涉及第三层原点性证据方式的间性原则确立的问题。

下面,我们重点通过王国维的“二重证据法”,来讨论第二、三层原点性证据方式中的实证原则和间性原则。

中国传统的原典性证据观是基于经学的目的,其史证的材料主要来源于传世文献,这种止于书写材料的求证方法我们也称之为“经学原则”:

子曰:“夏礼,吾能言之,杞不足徵也;殷礼,吾能言之,宋不足徵也。文献不足故也。足,则吾能徵之矣。”(孔子:《论语·八佾》)

这里的“文献”被后世理解为“汉字书写的史料”,¹⁴它成为证史的唯一理据和历史记忆的唯一载体。直到近代王国维,才提出将地上传世的文字材料和地下的考古材料视为同等的历史记忆手段:

¹³ 前引 11,第 56 页。

¹⁴ 宋末元初学者马端临在《文献通考·自序》中对“文献”作了明确的界说:“凡叙事,则本之经史而参之以历代会要,以及百家传记之书,信而有证者从之,乖异传疑者不录,所谓文也;凡论事,则先取当时臣僚之奏疏,次及近代诸儒评论,以及名流之燕谈,稗官之纪录,一话一言,可以订典故之得失,证史传之是非者,则采而录之,所谓献也。”也就是说,“文献”都是指用于考证而又可信的历史遗传下来的书写性史料。

吾辈生于今日,幸于纸上之材料外更得地下之材料。由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料……此二重证据法,惟在今日始得为之。¹⁵

尽管王国维1913年起就自觉地利用地下新材料研究古代史,但他是1925年在清华研究院开设“古史新证”课自编的讲义中,才正式提出“二重证据法”的。所以从时代背景看,“二重证据法”也是“五四”新文化运动时代的产物。“二重证据法”的提出,动摇了传统的“一重证据法”、即传世书写文本为唯一历史记忆手段的经学史观,开辟了史学中的文献研究和考古研究相结合的方法,将考古学的物证符号引入历史研究,使之成为与书证符号并列的证史手段。

“二重证据法”包含了对双重符号的重新界定:

其一,地上的书证符号。书写符号不是意义的终结,它必须通过实物加以证实。这样,“二重证据法”中的书证符号就远远超出经学的意义:它成为一个有待证实的书写事实而非事实本身,它是一个实证符号而非书写儒家意识形态的专利品,这是对经学原则的颠覆,其结果就是导致实证原则的确立。这个被王国维修改后的实证性书写符号(书证)相当于皮尔士的“指索符号”:它“是通过这样一个特征来指示的,那就是,如果它所指的对象不存在的话,它的这个特征也就消失。”¹⁶举例说,上位的书证符号如果没有下位的物证符号的存在或支撑,那么书证就是不自足,它自己也就失去意义。因此,在王国维的二重证据法中,书证是被当作“指索符号”看待的:书证要有物证来支持,其最终目的是导向一个原点而不是止于书写,这就是实证原则。同样是书写符号,“原典地”看待和“原点地”看待有着本质的区别。传统的原典性书写符号不涉及与原点性事实的关系,因此它不是一个探究的方法。而王国维将书写符号从原典的身份改变为原点性书证符号后,这就涉及到了符号与现实的关系并提出如何固定和检验这种关系的问题,它本质上属于一种皮尔士所说的“探究的方法”,这种探究精神是科学主义的精髓。王国维并没有提出一种新哲学,但他的二重证据法的提出却是一个标志性事件:从此在传统话语中注入了一种强大的科学主义元素。

其二,地下的物证符号。¹⁷充当证据的实物并不是纯粹的自然物,它也是一个能产生意义和结论的符号,所以叫做“物证”而不是“物”。物证符号与书证符号一样,都属于皮尔士所谓的“指索符号”。比如特洛伊遗址的发现证明了特洛伊古城的存在,这个“遗址”就是古代曾经存在的特洛伊城的“物证”或指索符号。其他如拿破仑的头发、朱德的扁担、孔子栽下的银杏树……,后项都成了前项的物证或指索符号:头发→拿破仑、扁担→朱德、银杏树→孔子……。这些指索符号最基本的特征就是,它与指称对象之间的关系不是模拟的,而是与指称对象构成某种因果的或者时空的直接关联,或者说,物证符号的“物”曾经是事实的一部分,这个“部分”成了事实曾经存在的见证和指索符号。所以,王国维的第二重证据“地下材料”其实仍是一个符号事实而非直接的事实本身。只不过这种符号是以实物为载体来传达历史信息而已。在我看来,实物性的物证符号属于类象符号的一部分,是视觉符号,它与图像符号并列而与听觉的语言符号相对;而文字符号则是介于语言与类象之间的中间性符号。所以,王国维的二重证据法其实就是书写性符号和类像性物证符号相结合、相补充的逼近原点性事实的证据方式,这便涉及到了原点性证据的间性原则——要在不同类的、异质的符号的关联中接近原点。

这就是“二重证据法”提出的现代性意义:它颠覆了汉字为本的小学+经学的证据模式,将汉字及其书写处理为一种指索性实证符号(实证原则),一种处理和看待语言和图像的方式(间性原则)。

对话原则、实证原则和间性原则的确立,标志这一种现代性证据观的诞生,同时也是对传统的字本位证据观及其经学原则的颠覆。

¹⁵ 王国维:《古史新证》,清华大学出版社1994年版,第2页。

¹⁶ [美]科尼利斯·瓦尔:《皮尔士》,郝长堃译,中华书局2003年版,第104页。

¹⁷ 王国维所谓的“地下材料”还是指出土的甲骨文和金文这类文字符号,后来学术界泛指一切实物性的考古材料。

四、结语

不可否认,这种以汉语中心主义和科学实用主义为主要标志的原点证据观,在与传统字本位原典证据观决裂的同时也难以避免地导致了与传统文化的断裂。文化语言学代表人物申小龙从上个世纪八十年代起就对此展开了深刻反思,他认为,这种新的科学主义话语“在获得新理论、新方法、新成果、新视野的同时,也付出了沉重的代价,那就是传统语言研究对汉语本质的一些精髓认识和蕴藉其中的人文精神与文化关怀的失落。这种失落使西方语言学中的科学主义倾向与汉语的文化形态与人文内涵产生深刻的冲突。”¹⁸申小龙所说的汉语人文精神的“失落”指的就是汉字的语文性的失落。他尖锐批评了这种新话语观用一种耳治的、异质的语言理论来研究具有语文性、同质化的汉语所导致的矛盾冲突。紧接着,上个世纪九十年代初语言学家徐通锵提出“字本位”汉语理论,揭示了汉语研究中不可绕开的汉字性问题。历史考古学家李学勤 1992 年在一次学术座谈会上提出了“走出疑古时代”的口号,后以“走出疑古时代”为题发表论文集,¹⁹他批评以顾颉刚为代表的疑古思潮怀疑过度,对古书搞了很多“冤假错案”。稍后曹顺庆批评“五四”以来的中国学术在西方文论面前患了“失语症”,²⁰他甚至将汉字本位的“春秋笔法”看做是中国本土话语的重要模式。²¹《诗探索》从 1995 年第 2 期起开辟专栏,发表了大量有关“字思维”的文章。有论者认为,关于母语思维与写作的讨论,“将是我们在二十一世纪的门槛前一次可能扭转今后中华文化乾坤的大讨论。”(郑敏语)

学术界对中国一个世纪以来的“去汉字化”运动的反思和批评,我们称之为“再汉字化”思潮。“再汉字化”深刻地揭示了“去汉字化”原点性证据模式在相当程度上割裂了传统,将充满人文精神的汉字及其典籍化书写工具化为透明的载体,从而忽略了书写性证据符号的一个本质:它不仅仅是事实的替代符号,同时也是事实的建构者。“再汉字化”思潮给我们的主要启示是:以表意汉字为代表的书证符号所提供的阐释性(非实证性)真实,揭示了证据符号本身不是一种事实而是事实的表达方式,从而恢复了证据符号的“人治性”,这是对今天主流的逻各斯中心主义证据观的最大理论挑战。

(收稿:2010-04-10)

(责任编辑:王进喜)

¹⁸ 申小龙:《语言文字学志》,上海人民出版社,1998年,第187页。

¹⁹ 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社,1997年。

²⁰ 曹顺庆、李思屈:《重建中国文论话语的基本路径及其方法》,《文艺研究》1996年第2期。

²¹ 曹顺庆:《“春秋笔法”与“微言大义”》,《北京大学学报》1997年第2期。