

生活儒学的话语理论

——兼论中国哲学话语体系建构问题

黄玉顺

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘要:与福柯的“话语”概念相比较,生活儒学的“话语”概念同样并非“语言”概念,但同时也注意话语的语言形式;同样关注“主体何以可能”的问题,但更深入彻底地揭示作为话语基础的存在者化的既定社会关系何以可能的问题,从而导向“前主体性”观念;同样注重历史,但认为历史并非本源性的存在——生活;同样认为话语是言说,但并不专指特定历史情境中的言说,而是泛指任何生活情境中的言说。生活儒学的话语理论旨在区分话语的层级,但并非塔尔斯基的语言层次,而与海德格尔对“人言”与“道言”的区分具有同构关系或对应关系。生活儒学将话语区分为“有所指”的言说即“主体话语”和“无所指”的言说即“前主体性话语”。关于主体话语的典型理论是索绪尔的语言学和弗雷格的语言哲学,在现代中国哲学中的典型体现是“失语”说和所谓“中西比较”。前主体性话语则是本真的“情语”,其典型为“诗语”,乃是“天命”之“诚”,具有存在论层级的奠基性。现代中国哲学的“中西”“古今”话语即属主体话语;而生活儒学的话语理论则因其“前主体性话语”观念而超越“中西”“古今”话语并为之奠基。中国哲学话语体系的建构,首先需要解构中国哲学、西方哲学的传统话语,超越“中西”“古今”对峙,才能建构起一个新的“存在哲学→本体哲学→分支哲学”话语系统。

关键词:生活儒学;话语理论;话语;言说;中国哲学话语体系

中图分类号:B261 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2021)05-0005-19

目前,“中国哲学话语体系建构”已成为国内哲学界的热点之一;但不得不承认,这股热潮还停留在口号的层面,尚未触及、遑论深入问题本身。本文旨在归纳生活儒学^①的话语理论,进而探究中国哲学话语体系建构中涉及的若干复杂理论问题。

笔者于2004年提出“生活儒学”的同时,提出了生活儒学的话语理论。关于“生活儒学”的第一篇论文《“生活儒学”导论》即谈到“话语”问题:“在海德格尔的话语中,我们决不能说‘生存即是存在’或者‘存在即是生存’;我们只可以说:此在的存在即是生存……在我们的话语中,当我们说到‘存在’时,它就是说的生活本身;而当我们说到‘存在者’时,它是说的‘物’。在儒学话语中,存在者被称做‘物’、‘器’或者‘器物’。按照儒家的说法,生活不是‘物’,而是‘事’……”^②紧接着于2005年初完成的论文《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》初步提出了生活儒学的话语理论:

存在着两种不同的言说方式:一是符号的言说方式,一是本源的言说方式。

在符号的言说方式中,被言说者乃是一个符号的“所指”——索绪尔意义上的所指、或者弗

收稿日期:2021-07-13

作者简介:黄玉顺,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。

^① “生活儒学”是笔者建构的一个面向生活的儒家思想体系。参见黄玉顺《回望“生活儒学”》,载《孔学堂》2018年第1期,第5-16页。

^② 黄玉顺《“生活儒学”导论》,载《原道》第十辑,北京:北京大学出版社,2005年,第95-112页。

雷格意义上的指称。现代语言科学告诉我们,一个符号有“能指”和“所指”。符号的所指,就是一个对象。这就意味着,在符号的言说方式中,生活被对象化了。生活被对象化,意味着生活成为了一个客体;同时也就意味着:我们自己成为了一个主体。这就陷入了形而上学的“主—客”架构的思维模式……

本源的言说方式绝非符号的言说方式:这里,言说是“无所指”的,也就是说,生活不是一个符号的所指。如果说,符号的所指是一个存在者,一个“物”,那么,符号的言说方式是“言之有物”的,而本源的言说方式则是“言之无物”的。在本源的言说方式中,言说本身就归属于生活本身:这里,生活不是作为一个对象的“被言说者”;生活与言说是融为一体、打成一片的。比如,爱的情话、诗的絮语,都是本源的言说方式。唯其无所指,本源的言说本身便不是符号。^①

这里所说的“符号”(sign)专指索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857—1913)语言学和弗雷格(Gottlob Frege, 1848—1925)语言哲学的概念(详下)。

一、“话语”概念:与福柯话语理论之比较

英国当代思想家霍尔(Stuart Hall, 1932—2014)指出:“‘话语转向’(the discursive turn)是近年发生在我们社会的知识中的最重要的方向转换之一。”^②其中,影响最大的是法国思想家米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984)。因此,讨论“话语”问题不能回避福柯的话语理论。大致来说,生活儒学与福柯的“话语”概念之间存在着若干一致性,同时存在着若干根本性的区别。

(一)“话语”与“语言”

在话语问题上,生活儒学与福柯理论的首要共性是:“话语”(discourse)问题不是“语言”(language)问题。语言学意义上的“语言”,诸如汉语、英语、日语、俄语等,又称为“自然语言”(natural language)或“民族语言”(national language),以历史上自然形成的族群(ethnic group)或国族(national state)为分界,具有一套独立的语音、语法、语义的形式系统。语言学所研究的就是这样的作为形式系统的语言:自然语言学研究特定的民族语言的形式系统;在此基础上,普通语言学研究人类一般语言的形式系统。索绪尔的共时语言学——结构主义语言学就是典型的形式主义语言学;其实,此前的历时语言学——历史比较语言学(historical comparative linguistics)也是一种形式主义,它研究印欧语系的亲属关系也是着眼于语音、语法、语义的形式系统,其所谓“历史”并不是话语理论所指的社会、政治、经济、文化的历史。

然而“语言”并非“话语”:语言是“形式的”(formal)概念;而话语则是“实质的”(material)概念,蕴含着特定的社会、政治、文化、经济、历史的内容。因此,作为话语的“言说方式和我们操何种语言是没关系的……;使用同样一种母语,也有不同的言说方式”^③。所以,话语理论被视为“后结构主义”(post-structuralism),在哲学领域则是继“语言学转向”(the linguistic turn)之后的“话语转向”。因此,“话语”并不是一个语言学概念;话语理论并不是任何意义的语言学,毋宁说是一种“哲学”或“方法”,其意不在语言本身,而在于语言或言语(parole)——更确切地说是“陈述”(statement)或“言说”(utterance)——这种“社会实践”体现出来的社会关系。

^① 黄玉顺《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》,载《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第56—57页。

^② [英]霍尔著,徐亮、陆兴华译《表征——文化表象与意指实践》,北京:商务印书馆,2003年,第6页。

^③ 黄玉顺《生活儒学的儒教观念》,载《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第109页。

不过,尽管不是语言,但话语毕竟与语言有关。霍尔谈到话语时说:“这组陈述为谈论或表征有关某一历史时刻的特有话题提供一种语言或方法。话语涉及的是通过语言对知识的生产。但是,由于所有社会实践都包含有意义,而意义塑造和影响人类的所作所为以及操行,所以一切实践都有一个话语的方面。”^①可以说,话语是这样一种“社会实践”,它通过语言的形式来体现社会关系的内容。然而“话语的语言形式”这一点却是福柯所忽略的,他只关注话语的历史内容(详下)。

(二)“话语”与“主体”

生活儒学与福柯的话语理论还有一个共同点,就是关注“主体何以可能”的问题:特定主体在特定话语中生成;在这个意义上,话语建构了主体。

如果说尼采宣布“上帝之死”是对中世纪的神本主体性的解构,那么,福柯宣布“人之死”则是对现代性启蒙话语的人本主体性的解构。他所关注的不再是“大写的人”的抽象主体性,而是在特定历史时期的人的具体主体性何以可能:人们在特定的话语实践中获得其特定的主体性,这就是所谓的“主体化”(subjectification)过程。这当然是一种“建构主义”(constructivism),即“是话语建构了我们的生活世界,是话语建构了我们对这个世界的理解和解释,同时也是话语就建构了我们主体自身”^②。诚如有学者所指出的:“在福柯那里……通过话语实践和非话语实践解释了不同‘知识领域’中主体性和社会现实建构的过程。”^③

本来,这种“话语建构主体”的观念合乎逻辑地蕴含着某种“前主体性”(pre-subjectivity)视域。然而,福柯并未提出“前主体性”概念;相反,正如有学者所指出的,“权力和知识的合谋在话语中预设了主体”^④,即是说,将要被塑造的主体其实已经在既定的话语模式——“认识型”(episteme)中被预设(presupposed)。这个判断符合福柯理论的实际逻辑:尽管看起来是话语塑造着特定的主体,然而话语本身却是由某种既定的社会关系决定的。这是因为福柯的“话语”概念是指在特定历史时期中表征着当时社会的特定权力关系而表现为特定知识系统的一组陈述,即“所有门类的知识的发展都与权力的实施密不可分”^⑤;“权力与知识就是在话语中相互连接起来的”^⑥。有学者指出:“福柯表现出一种强烈诉求,力图为话语问题提供一种制度化的背景,一种权力关系的基础,在制度化、体制化的层面上将话语视为权力关系的表征。”^⑦福柯主张:“我们必须首先把权力理解成多种多样的力量关系,它们内在于它们运作的领域之中,构成了它们的组织。”^⑧“权力……贯穿于事物,产生事物,引发乐趣,生成知识,引起话语。应该视权力为渗透于整个社会肌体的生产性网络,而不是将它看作一个仅仅行使压制职能的消极机构。”^⑨这里特别要注意的是:权力关系或权力制度“生成知识,引起话语”。这就是说,权力制度决定了话语,从而也就预设了主体。

这种“权力和知识的合谋”,福柯称之为“真理制度”。他说:“真理以流通方式与一些生产并支持它的权力制度相联系,并与由它引发并使它继续流通的权力效能相联系。这就是真理制度。”(《福柯集》,第447页)“每个社会都有其真理制度,都有其关于真理、也就是关于每个社会接受的并

① [英]霍尔著,徐亮、陆兴华译《表征——文化表象与意指实践》,第44页。

② 周宪《福柯话语理论批判》,载《文艺理论研究》2013年第1期,第121—129页。

③ 朱振明《福柯的“话语与权力”及其传播学意义》,载《现代传播》2018年第9期,第32—37页。

④ 周宪《福柯话语理论批判》,载《文艺理论研究》2013年第1期,第121—129页。

⑤ [法]福柯著,严锋译《权力的眼睛:福柯访谈录》,上海:上海人民出版社,1997年,第31页。

⑥ [法]福柯著,余碧平译《性经验史》,上海:上海人民出版社,2005年,第66页。

⑦ 姚文放《话语转向:文学理论的历史主义归趋》,载《文学评论》2014年第5期,第126—135页。

⑧ [法]福柯著,余碧平译《性经验史》,第60页。

⑨ [法]福柯著,杜小真编选《福柯集》,上海:上海远东出版社,1998年,第436页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

使其作为真实事物起作用的各类话语的总政策;都有其用于区分真假话语的机制和机构,用于确认真假话语的方式,用于获得真理的技术和程序;都有其有责任说出作为真实事物起作用的话语的人的地位。”(《福柯集》,第445—446页)然而,在这种“制度”“机构”“网络”中拥有“地位”即拥有“话语权”的人,都已经是既定的主体,因而这种社会关系本身就是一种既定的权力主体之间的“合谋”。

而生活儒学不仅关注“主体何以可能”的问题,而且更为深入彻底地揭示作为话语之基础或背景的社会关系、权力关系何以可能的问题,也就是更为一般的“存在者何以可能”的问题。为此,生活儒学提出了基于“前存在者”概念的“前主体性”概念。^①

(三)“话语”与“生活”

与生活儒学一样,福柯致力于解构先验主义,注重历史维度。因此,福柯被称为“思想系统的历史学家”,受聘为法兰西学院的思想体系史教授。《知识考古学》第一章“引言”可谓开宗明义,将“知识考古学”及其话语理论确定为某种“历史学”研究。

不过,作为后现代主义者,福柯的历史研究恰恰旨在解构传统的历史学方法,寻求一种“新历史”方法。他说,话语“始终是历史的——历史的片断,在历史之中的一致性和不连续性,它提出自己的界限、断裂、转换、它的时间性的特殊方式等问题”^②，“不连续性曾是历史学家负责从历史中删掉的零落时间的印迹。而今不连续性却成为了历史分析的基本成分之一”^③。所以,已有学者指出:“这已经不是一般意义上的史学著述,而是一种‘反史学’的行为,质疑传统史学原则。”^④

然而,不论是传统的“历史”观念,还是福柯的“历史的片断”“不连续性”,都不是本文关注的问题,因为在生活儒学的视域下,历史并非本源性的前存在者的存在——生活,而是由存在所给出的存在者化的东西。“所谓历史,其实就是为生活方式所决定的文化的历时形态;因此,历史的本源乃是生活本身的历时显现样式……历史从来不是现成的东西,历史恰恰是被当下的生活给出的。”^⑤

不仅如此,尽管福柯反对“宏大叙述”,强调“历史的片断”“不连续性”,但他的话语理论仍然无法彻底摆脱“宏大叙述”的窠臼。他说:“这里我想说两个词:考古学,这是属于分析局部话语性的方法,以及从描述的局部话语性开始,使解脱出来的知识运转起来的谱系学策略。这是要构成一个整体的规划。”^⑥因此,知识考古学是“一个匿名的、历史的规律的整体”^⑦。这种关于“历史的规律的整体”“整体的规划”,显然也是一种“宏大叙述”。难怪美国理论家乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)指出:“福柯的分析是历史领域中一个议题如何发展成为‘理论’的例子。”^⑧这样的“整体”“理论”,不禁使人想起海德格尔(Martin Heidegger)所说的传统本体论的“存在者整体”^⑨。

正因为如此,霍尔将福柯的观念总结为“一切均在话语之中”(Nothing exists outside of dis-

① 参见黄玉顺《前主体性对话:对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》,载《江苏行政学院学报》2014年第5期,第18—25页;黄玉顺《前主体性诠释:主体性诠释的解构——评“东亚儒学”的经典诠释模式》,载《哲学研究》2019年第1期,第55—64页;黄玉顺《前主体性诠释:中国诠释学的奠基性观念》,载《浙江社会科学》2020年第12期,第95—97页;黄玉顺《如何获得“新生”?——再论“前主体性”概念》,载《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》2021年第2期,第36—42页。

② [法]福柯著,谢强、马月译《知识考古学》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第149页。

③ [法]福柯著,谢强、马月译《知识考古学》,第9页。

④ 陶国山《批判性话语理论:福柯的人文学科话语型研究》,载《文艺理论研究》2011年第6期,第107—112页。

⑤ 黄玉顺《爱与思——生活儒学的观念》(增补本)附论二“生活本源论”第四节“四、文化、历史、民族的本源”,成都:四川人民出版社,2017年,第285页。下引该书,仅随文标注书名简称“《生活儒学的观念》”与页码。

⑥ [法]福柯著,钱翰译《必须保卫社会》,上海:上海人民出版社,2010年,第8页。

⑦ [法]福柯著,谢强、马月译《知识考古学》,第150页。

⑧ [美]乔纳森·卡勒著,李平译《文学理论》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第7页。

⑨ [德]海德格尔著,陈小文、孙周兴译《面向思的事情》,北京:商务印书馆,1999年,第68页。

course)^①。此语亦可译为“话语之外一无所有”，类似于现象学的表达“现象背后一无所有”^②；或译为“话语之外别无存在”，类似于生活儒学的表达“生活之外别无存在”^③(Nothing exists outside of Life)。但必须指出的是：福柯的“话语”观念本质上仍然是某种“存在者整体”的观念。有学者指出，这是“话语拜物教”^④。而生活儒学的“生活”观念则是“前存在者”的“存在”观念，特定的话语源于作为生活显现样态的特定生活方式。

(四)“话语”与“言说”

总之，生活儒学的“话语”概念不是福柯的“话语”概念：

1.生活儒学的“话语”概念并不对权力关系或知识与权力之关系给予特别关注，而是泛指“生活”之中的言说。所以，在生活儒学中，“话语”与“言说”或“言说方式”(utterance)交替使用，因为两者外延相同，只是其揭示的内涵各有侧重。福柯的“话语”概念终究是存在者化的主体性观念，而生活儒学的“话语”概念则注重话语的“存在论区分”(der ontologische Unterschied)，即区分“存在者”层级的即主体的言说方式与“存在”层级的即前主体性的言说方式(详下)。

2.在历时性(diachrony)方面，话语问题整体上与“古今”问题无关。生活儒学的“话语”概念并不指向任何特定的历史时期，而是涵盖任何时代的言说。例如，无论古代还是现代，哲学家和诗人的话语都迥然不同；倒是古今哲学家拥有同一类型的言说方式，而古今诗人则共同拥有另一类型的言说方式。尤其值得关注的现象是：使用同一语言的同一个人，也可以有不同的话语。例如苏东坡作为诗人或词人的时候、作为官员的时候和作为“蜀学”哲学家的时候，话语是截然不同的，他在官场得志之际的儒家话语和失意之时的道家话语也是截然不同的。

3.在共时性(synchrony)方面，话语问题整体上与“中西”问题无关。使用同一民族语言的人可以有不同的话语，例如古代中原的士农工贾都使用汉语，但他们的话语大不相同；使用不同民族语言的人也可以有相同的话语，例如今天全世界的金融家各有不同的民族语言，但他们都运用金融话语。

这里要特别指出的是：“古今”“中西”问题当然可以与福柯的“话语”概念对应，即可以与一个共同体的共同话语(特定历史时期)和不同共同体的不同话语(历史的片段、断裂、不连续性)这样的问题对应，但总体上不与生活儒学的“话语”概念对应，因为在生活儒学的话语层级中，“古今”“中西”问题仅仅与“有所指”的言说方式即“主体话语”相关，而与“无所指”的言说方式即“前主体性话语”无关，后者超越前者而为前者奠基(详下)。

福柯的“话语”概念是指在特定社会历史情境中的一套“陈述”(statement)，它体现、维护并强化着特定的社会权力结构，并塑造着这个结构中的特定的主体角色；而生活儒学的“话语”概念则是指一种“言说”(utterance)或“说法”(a way of saying)，它或者体现、维护并强化着特定的社会观念，并塑造着这种观念下的特定的主体，这是“有所指”的言说方式，接近于福柯的“话语”概念；或者超越这些观念，并揭示其何以可能，这是生活儒学“话语”概念特有的“无所指”的言说方式。

① Stuart Hall. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 1997, p44.(转引自周宪《福柯话语理论批判》，载《文艺理论研究》2013年第1期，第121—129页)

② [德]海德格尔著，陈小文、孙周兴译《面向思的事情》，第80页。

③ 黄玉顺《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》，载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2005年第4期，第42—49页。

④ 周宪《福柯话语理论批判》，载《文艺理论研究》2013年第1期，第121—129页。

二、作为话语层级划分的言说方式

生活儒学的“言说方式”概念,其实就是“话语层级”的划分,这种层级划分与生活儒学的“观念层级”的划分一致。

(一)话语层级与塔尔斯基的语言层次理论

说到“话语层级”,不妨讨论一下塔尔斯基(Alfred Tarski,1902—1983)的“语言层次”理论。^①当然,塔尔斯基所说的是数理逻辑的符号语言;但语言层次划分同样适用于自然语言,笔者曾讨论过这个问题,并以此分析荀子的“正名”学说。^②

语言可以分为两个不同的层次,即“对象语言”(object language,亦译为“目的语”)和“元语言”(meta-language)。“元语言,纯理语言。指用来分析和描写另一种语言(被观察的语言或目的语[object language])的语言或一套符号。”^③这种想法最初出自罗素(Bertrand A. W. Russell,1872—1970)。他说:“我们不能不把涉及命题总体的命题和不涉及命题总体的命题加以区分。那些涉及命题总体的命题决不能是那个总体之中的份子。第一级命题,我们可以说就是不涉及命题总体的那些命题;第二级命题就是涉及第一级命题的总体的那些命题。”^④塔尔斯基将这种想法发展为语言层次理论:“其中一种是‘被讨论的’语言,它是讨论的对象,我们所寻找的真理的定义也就是应用于这一语言的。另一种是我们用以‘讨论’第一种语言的,具体地说,就是用于构造第一种语言的真理定义的。”^⑤自然语言亦然,如果说“对象语言”指向“对象域”(object domain),那么,“元语言”则指向“对象语言”。其关系是:元语言→对象语言→对象域。“对象域”是指语言所陈述的对象,类似于弗雷格所谓的“指称”(reference)(详下);“对象语言”就是直接陈述对象域的语言;而“元语言”则是给出对象语言的语言。这与荀子“正名”理论的关系如下:元语言(名名关系)→对象语言(名实关系)→对象域(礼法)。

然而,塔尔斯基的语言层次划分绝非生活儒学的话语层次划分,因为不论是对象语言还是元语言都是对象性的,即对象域是对象语言的陈述对象,而对象语言则是元语言的陈述对象。因此,显而易见,不论是对象语言还是元语言,都属于生活儒学话语理论当中的同一个层次,即“有所指”的言说方式——主体话语。

(二)言说方式与海德格尔的语言观念

比较而言,生活儒学的话语理论与海德格尔的语言观念最切近,因为生活儒学的话语层级划分与海德格尔的“存在论区分”——“存在”与“存在者”的区分之间具有对应关系,话语即区分为存在层级的言说与存在者层级的言说。

^① [美]塔尔斯基著,孙学钧译《科学语义学的建立》,载《哲学译丛》1991年第6期,第66—68页;毕富生、刘爱河《塔尔斯基的真理理论及其对语义学的贡献》,载《山西大学学报(哲学社会科学版)》2001年第2期,第11—13页。

^② 黄玉顺《关于荀子“正名”的两大问题》(2013年9月28日的信件),载《从“生活儒学”到“中国正义论”》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第209—211页。另可参见王堃《自然语言层次的伦理政治效应——荀子“正名”伦理学的元语言研究》第三章第一节“儒家‘正名’理论的自然语言层次”,北京:中国文联出版社,2018年,第80—108页。

^③ [英]哈特曼(R. R. K. Hartmann)、斯托克(F. C. Stork)著,黄长著等译《语言与语言学词典》,上海:上海辞书出版社,1981年,第86页。

^④ [英]罗素著,温锡增译《我的哲学的发展》,北京:商务印书馆,1982年,第73页。

^⑤ [美]塔尔斯基著,李振麟译《真理的语义学概念与语义学的基础》,载《国外社会科学文摘》1961年第6期,第1—6页。

1. 话语层级与海德格尔前期的“两种普遍性”

海德格尔的前期代表作《存在与时间》开宗明义,“导论”第一章第一节讨论的就是这个问题——如何言说存在?他从两个方面来谈这个问题:

其一,存在与存在者的言说方式。海德格尔说:

“存在”是“最普遍的”概念……但“存在”的“普遍性”不是族类上的普遍性。如果存在者在概念上是依照类和种属来区分和联系的话,那么“存在”却并不是对存在者的最高领域的界定; ουτε το ον γενος[存在不是类]。存在的“普遍性”超乎一切族类上的普遍性……黑格尔最终把“存在”规定为“无规定性的直接性”并且以这一规定来奠定他的《逻辑学》中所有更进一步的范畴阐述,在这一点上,他与古代存在论保持着相同的眼界,只是亚里士多德提出的与关乎事实的“范畴”的多样性相对的存在的统一性问题,倒被他丢掉了。^①

如果说“存在”是“最普遍的”概念,那么,这种“普遍性”并不是“族类上的普遍性”,即不是“存在者的最高领域”。这其实是区分了两种言说:一种是对存在者的言说,包括对最高的存在者即形而上者的言说;另一种是对存在本身的言说。后者才是海德格尔自己的言说,即“重提存在的意义问题”,亦即把“追问存在的意义”问题“作为实际探索的专门课题”(《存在与时间》,第4、3页)。这就是说,对存在与存在者的言说需要不同的话语或不同的言说方式。

海德格尔前期的说法其实是有问题的,所以才有后期的转向。从以上所引这段话来看,他对黑格尔与亚里士多德的区分就有问题:把亚里士多德“多样性”与“统一性”的区分看成“范畴”(十大范畴)^②与“存在”的区分,事实上正如海德格尔后期所纠正的那样,亚里士多德的“存在”不过是传统形而上学本体论的“存在者整体”,其“统一性”其实是“存在者之共属一体”^③。因此,他将亚里士多德那种“统一性”与黑格尔那种“无规定性的直接性”对立起来也是不对的,因为两者都属于存在者化的传统本体论,在生活儒学的话语理论中都属于“主体话语”即“有所指”的言说。黑格尔那种“无规定性的直接性”就是下面的话题,即本体由于没有种(上位概念)和属差而不可定义。

其二,两种意义的“不可定义”。海德格尔说:

“存在”这个概念是不可定义的。这是从它的最高普遍性推论出来的。这话有道理——既然 *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*[定义来自最近的种加属差]。确实不能把“存在”理解为存在者, *enti non additur aliqua natura*; 令存在者归属于存在并不能使“存在”得到规定。存在既不能用定义方法从更高的概念导出,又不能由较低的概念来表现……“存在”不是某种类似于存在者的东西。所以,虽然传统逻辑的“定义方法”可以在一定限度内规定存在者,但这种方法不适用于存在……存在的不可定义性并不取消存在的意义问题,它倒是要我们正视这个问题。(《存在与时间》,第5页)

这里是说“存在”与最高的“存在者”都是不可定义的,但其缘由却是不同的。

关于最高“存在者”的不可定义,笔者曾经讲过:第一,形而下的存在者可以定义:“在科学的思维方式中,例如在现代符号逻辑中,‘to be’即‘是’表示三种关系:一是‘∈’,表示一个个体变元属于一个集合;二是‘⊂’,表示一个子集合属于另一个更大的集合;三是‘≡’或者‘=’,表示定义关

^① [德]海德格尔著,陈嘉映、王庆节合译《存在与时间》(修订译本),北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第4—5页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

^② 参见黄玉顺《中西思维方式的比较——对〈尚书·洪范〉和〈工具论·范畴篇〉的分析》,载《西南师范大学学报(社会科学版)》2003年第5期,第5—12页。

^③ [德]海德格尔著,陈小文、孙周兴译《面向思的事情》,第68页。

系——两个集合等值,或者表示两个个体的同一关系——相等。这三种关系的一致性在于:它们都表示存在者之间的连接……亦即都是对存在者的理解,而不是对存在本身的理解。”^①第二,形而上的存在者不可定义:“我们必须为这个被定义概念找到一个上位概念——比被定义概念外延更大的概念;如此递进下去,我们最终会找到一个不可定义的最高概念,这就是形而上者的观念。”^②“定义的格式就是:被定义概念=种差+属(上位概念)。”^③但是,“如果我们所谈的是涵盖一切的一个形而上者,在它之外,再也没有什么东西了,这就是‘绝对’。那么,显然,第一,它没有‘种差’,因为既然没有在它以外的东西存在,那么它跟谁相比较呢?没法比较。第二,它也没有‘上位概念’——没有比它更大的概念……如果它是涵盖万有、包含一切的本体,你哪里去找比它更大的概念呢?没有了。所以我们说,这个作为本体的存在者,它是没有内涵的”^④。

关于“存在”不可定义,笔者也曾讲过:“存在本身是不能被定义的,它只能通过某种方式被揭示出来……这种揭示不是科学分析的那种有所论证的揭示,而是前分析的揭示;这种原始性的揭示,海德格尔称为‘领悟’(Verstehen/understand)。”^⑤按照海德格尔自己的说法:“我们总已经活动在对存在的某种领会中了。明确提问存在的意义、意欲获得存在的概念,这些都是从对存在的某种领会中生发出来的。我们不知道‘存在’说的是什么,然而当我们问道‘“存在”是什么’时,我们已经栖身在对‘是’[‘在’]的某种领会之中了,尽管我们还不能从概念上确定这个‘是’意味着什么。”(《存在与时间》,第7页)这类似于生活儒学所说的前存在者的“生活感悟”或“生活领悟”。

显然,海德格尔对“存在”的揭示,前期就是《存在与时间》的“基础存在论”,即对“此在”的“生存论分析”,在笔者看来依然充斥着主体性的“有所指”的话语。他在后期转向对诗的诠释,意味着放弃了前期的言说方式。不过,对诗的诠释显然并不是诗的言说本身(详下),因而也是值得商榷的。

2. 话语层级与海德格尔后期的“人言”和“道言”

在话语问题上,后期海德格尔最重要的思想显然是对“人言”(Spreche/Speeches)与“道言”(Sage/Language,或译“道说”)的区分。笔者曾经谈到:

海德格尔在谈到语言问题时,有一句核心的提法:“把作为语言的言带向语言。”……海德格尔区分了两种语言:

语言 I:人类的语言——人言

语言 II:大道的语言——道言

在“把作为语言的言带向语言”中,第一个“作为语言的言”指本质的语言(=语言的本质),亦即道言,它是大道的语言、语言的本质;第二个“语言”指人类的语言。“把作为语言的言带向语言”是说的思的运程:只有把大道的语言作为语言的本质带向人类的语言,我们才有可能本真地把握人类的语言。^⑥

海德格尔对“道言”与“人言”的这种区分,看起来类似索绪尔对“语言”(language)和“言语”

① 黄玉顺《从“西方哲学”到“生活儒学”》,载《北京青年政治学院学报》2005年第1期,第42—47页。

② 黄玉顺《形而上学的黎明——生活儒学视域下的“变易本体论”建构》,载《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2015年第4期,第66—71页。

③ 这里的“种差”(species difference)和“属”(genus)(上位概念),亦译为“属差”和“种”。

④ 黄玉顺《生活儒学的基本观念》,载《儒林》,济南:山东大学出版社,2011年,第31—49页。

⑤ 黄玉顺《为科学奠基——中国古代科学的现象学考察》,载《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,第275—291页。

⑥ 黄玉顺《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》,载《南京师范大学文学院学报(社会科学版)》2004年第4期,第58—60页。

(parole/words)的区分,本质上却是不同的:索绪尔的“语言—言语”概念是理性主义形而上学的“本质—现象”观念在语言学上的表现,属于“存在者”的观念(详下);而海德格尔的“道言”是其前期“存在”观念的另外一种表达,庶乎近于“前存在者”的观念。所谓“道言”,看起来是人在说话,其实是“大道”(Ereignis/Event,或译“源始居有”“缘构发生”)在说话,即所谓“大道之道言”(die Sage des Ereignis/the Language of Event)或“存在之中的生长”(Zuwachs an Sein/Growth in Being)。

生活儒学对话语层级的划分,与海德格尔后期对“人言”与“道言”的区分具有同构关系或对应关系,同时存在着实质区别(详下)。笔者曾说:“‘人言’无论怎么说都只是一种形而下存在者的存在。而‘道言’有两种可能的理解:可以理解为形而上者的言说;但我们今天重新发现一个更古老的观念,如果说形而上者这样的存在者尚未存在,那么‘道言’就是‘道’‘命’‘诚’‘活’,这一切都应该理解为动词,先行于任何名词性的实体性的东西。”^①

(三)生活儒学的话语层级

生活儒学的话语层级与观念层级相对应。人类所有可能的观念分为几个基本的层级:存在(生活)→(形而上存在者→形而下存在者)。更准确的描述是^②:“形而下存在者”,谓之“万物”;人在其中,谓之“主体性存在者”。因此,生活儒学将话语划分为主体话语——“有所指”的言说(“所指”包括形而上者、形而下者)和前主体性话语——“无所指”的言说。笔者曾说:“孟子与孔子是‘一以贯之’的,他们都有着三个观念层级的言说:本源的言说、形上的言说、形下的言说。”“思首先是生活本源中的情感之思、生活情感中的领悟之思,而表现为生活感悟的言说方式、诗意的言说;进而是生活感悟中生成的形上之思,而表现为哲学的言说;最终是在这种形而上学的基础之上展开的形下之思,而表现为伦理学、知识论的言说。”(《生活儒学的观念》,第267页、“叙说”第3页)

三、主体话语:“有所指”的言说

关于两个层级的话语,笔者曾这样讲:“‘言之有物’和‘言之无物’,这是两种不同的言说方式。”^③“言之有物”出自《周易·家人·象传》“君子以言有物而行有恒”。中国古典话语之所谓“物”,即指存在者。因此,笔者以“言之有物”指存在者化的即“有所指”的言说方式——主体话语,而以“言之无物”指前存在者的即“无所指”的言说方式——前主体性话语。

(一)“言之有物”的言说方式

上述“言之有物”的观念,在语言学领域的典型就是索绪尔的“所指”(signified),在语言哲学领域的典型则是弗雷格的“指称”(reference)与“涵义”(meaning)。

1. 索绪尔的“所指”

众所周知,索绪尔是现代结构主义语言学的开创者,他将语言符号(sign)区分为两个方面,即“能指”(signifier)和“所指”(signified)。“能指”是语言符号的物理形式方面,例如一个词语的语音;“所指”是语言符号的概念意义方面,例如一个词语的语义。

笔者曾经谈到:“从索绪尔开始,今天的语言科学基本上有这么一个架构:语言是一种符号,什么‘能指’啊、‘所指’啊……‘所指’就是一个对象,是一个客体……这样的一种言说,是‘有所指’”

^① 黄玉顺《生活儒学的“生活”观念》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,第74页。

^② 参见黄玉顺《爱与思——生活儒学的观念》(增补本)，“增补本序”，第4页。

^③ 黄玉顺《生活儒学的儒教观念》,载《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第108页。

的。”(《生活儒学的观念》,第119页)这就是说,所谓“所指”其实就是存在者的观念。因此,索绪尔是将“语言”和“言语”都理解为“有所指”的言说——主体话语。

在汉语中,尤其值得注意的是“所”这个语法词(英语则用引导词“what”,例如“我之所爱”译为“what I love”)。笔者曾通过讨论“孔颜乐处”“所乐何事”,分析汉语的“所字结构”及一般语言的“能一所”结构,表明主体话语——“有所指”的言说乃是语言固有的特征,即及物动词的语义结构本身就蕴含着“主—客”观念架构。(《生活儒学的观念》,第154—157页)不过,语言的这种特征并不妨碍它可以用于前主体性话语——“无所指”的言说。这也再次表明话语问题不是语言问题。

2. 弗雷格的“指称”“涵义”

弗雷格是现代符号逻辑、语言哲学(分析哲学)的奠基者。他提出,一个指号(sign)涉及两个或三个因素,即“指称”与“涵义”及“意象”。“指称”(reference)指外在于指号的、客观实在的对象(某些指号可以没有指称,如集合论所说的“空集”乃是任何非空集合的真子集);“涵义”(meaning or sense)则指内在于指号的意义,其实就是概念的内涵(任何指号都必定有涵义,即这种涵义是“客观的”);至于“意象”(image)不过是指号在人心中所引起的随机的印象(所以并非“客观的”,而是因人而异的)。^①

笔者曾经谈到:“在弗雷格那里,实际上是对‘所指’有一个区分:有一个‘指称’,还有一个‘涵义’。指称,在弗雷格看来,就是一个客观实在的东西;而涵义,有点类似于概念,它是不是就不是对象性的呢?弗雷格自己有明确的说法:涵义是客观的。这就是说,涵义同样是对象性的,就是一个object……这样的一种言说,是‘有所指’的。”(《生活儒学的观念》,第119页)显而易见,指号的客观性或对象性意味着关于语言的存在者化的观念。

(二)现代中国哲学话语的反思

根据“言之有物”或“有所指”的言说即主体话语与“言之无物”或“无所指”的言说即前主体性话语的区分,笔者曾对现代中国哲学话语进行反思。

1. “中西对峙”的言说方式

现代以来的中国哲学,尤其是儒家哲学,无疑是一种作为“有所指”的言说方式的主体话语,其“所指”主要就是对峙的“中—西”这两个“存在者”,而不是哲学问题本身或人的问题本身。笔者经常反思这样的话语,最早也最典型的是以下两篇文章:

其一,驳“失语”说。笔者较早正面讨论“话语”问题的文章是2004年的《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》。文中谈到:

目前有一种很时髦的流行说法,说是现代中国人已经患上了“失语症”:我们所操的表面上似乎还是现代“汉语”,而实际上讲的却是西方话语……我们的看法恰恰相反:现代汉语不仅在语言形式上是地地道道的汉语,而且在观念内容上同样是地地道道的汉语……“失语说”的一个基本前提是:我们可以在与外来语言的接触中接受纯粹的原汁原味的外语及其观念,同时可以在与传统文本的接触中接受纯粹的原汁原味的传统语言及其观念……而按照当代哲学解释学的观念,那种纯粹的原汁原味的接受根本是不可能的……按现象学的语言观,“失语说”乃是一种彻头彻尾的头足倒置的说法……“失语”论者的全部“理论”都建立在一个虚假的预设上面:中国人——或者说人——不过是一件容器:或者用来盛中国传统的东西,或者用来盛西方

^① [德]弗雷格著,肖阳译《论涵义和所指》,载[美]马蒂尼奇(A. P. Martinich)主编,牟博等译《语言哲学》,北京:商务印书馆1998年,第375—399页。译文标题中的“所指”(Bedeutung/Reference)应译为“指称”。另可参见王健平《论名称的涵义和指称》,载《自然辩证法研究》2009年第1期,第6—10页。

的东西。可是,人并不是容器……人是一种存在者;但他是一种特殊的存在者,它的存在就是生存……我们的语言奠基于我们的生存,现代中国人的语言奠基于现代中国人的生存。现代汉语源于我们自己的生存境遇,源于我们自己的源始的存在之领会与解释。不论对于传统观念还是西方观念,我们一向都已走在它们的前面了。^①

这里传达出来的观念尽管还受海德格尔的影响,但已经初步透露出生活儒学的话语观念:言说者的话语源于其当下的生活。所以,这篇文章“对形成生活儒学的‘本源的言说方式’观念具有重要意义”^②。

其二,解构“文化纠缠”。也是在2004年,笔者谈到:“我最近刚发表了一篇东西《中国现代“哲学”的困窘——西方强势话语阴影之下的“文化纠缠”》,大意是说:中国现代思想领域的言说……其实都是在‘中西文化优劣比较’的情绪支撑下进行的,这种情绪本质上是民族主义情结的产物。民族主义情结本身并无所谓好坏,但它如果试图代替严肃的运思,那就是对真正的哲学之思的遮蔽。”^③这里提到的关于“文化纠缠”的论文,可以说是笔者对“话语”的最初思考:

哲学之思的特点在于:哲学所思正是其它所思之所不思。任何一种意识形式,作为一个思维过程,总有它的逻辑起点、话语背景或者语境,而这个起点恰恰是这个思维过程本身所不思的,是被作为不证自明的原则接受下来的观念前提。这个观念前提,其实就是现代语义学、语用学所谓的“预设”……然而哲学所思的正是这个观念前提、这个预设本身。^④

这就是说,笔者对“话语”的最初思考,是与对“预设”(presupposition)问题的思考相联系的。^⑤关于“预设”,笔者曾写道:

德国当代学者布斯曼(H. Bussmann)《语言与语言学词典》对预设的定义是:“(预设是)关于表达或话语的含意的一种不言自明的(含蓄而不言明的)设定。”这就是说,预设是这样一种设定(supposition or assumption),它没有被说出,但对于谈话双方来说都是不言而喻的。现今语言学界对预设有一种常见定义,是通过与“蕴涵”相区别而给出的(其中A、B表示命题):

A 蕴涵 B,当且仅当:A真 B必真,A假 B可真可假,B假 A必假。

A 预设 B,当且仅当:A真 B必真,A假 B亦真,B假 A可真可假。

……显然,蕴涵(entailment)是一个语句(sentence)的逻辑后果(consequence),而预设则是一个话语(utterance)的前提条件(condition)。但是这是一种什么性质的条件,则是一个争议很大的问题。布斯曼则直接利用“蕴涵”概念给出了这样一个定义:

s_1 预设了 s_2 ,当且仅当: s_1 蕴涵了 s_2 ,并且非 s_1 也蕴涵了 s_2 。

其实弗雷格也曾经称预设作为一种“特殊的蕴涵”。我们可以使这个定义更加形式化:

$(s_1 \rightarrow s_2) \wedge (\neg s_1 \rightarrow s_2)$

如此说来,预设似乎确为一种特殊的蕴涵关系。^⑥

将“话语”问题与“预设”问题联系起来,是一个值得深入研究的课题;而从生活儒学的话语理论

① 黄玉顺《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》,载《南京师范大学文学院学报》2004年第4期,第58—60页。另可参见黄玉顺《比较:作为存在——关于“中西比较”的反思》,载《社会科学战线》2015年第12期,第17—24页。

② 黄玉顺《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,“前言”,第7页。

③ 黄玉顺《“文化保守主义”评议——与〈原道〉主编陈明之商榷》,载《学术界》2004年第5期,第142—145页。

④ 黄玉顺《现代中国“哲学”的困窘——西方强势话语阴影之下的“文化纠缠”》,载《天府新论》2004年第3期,第83—88页。

⑤ 关于“预设”,参见黄玉顺《论科学与哲学中的信念与预设》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,北京:光明日报出版社,2009年,第237—249页;黄玉顺《论哲学与宗教中的超越与信念》,载《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第3—22页。另可参见[德]Hadumod Bussmann、George Yule撰,黄玉顺译《预设的概念》,载《儒教问题研究》,第179—192页。

⑥ 黄玉顺《论科学与哲学中的信念与预设》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,第239—241页。

的角度来看,所谓“预设”其实就是预先设定了某种存在者的存在。因此,蕴含着预设的话语显然都是存在者化的即“有所指”的主体话语。

2.形而上学的话语

上述主体话语亦可以称为“形而上学的话语”(metaphysical discourse)。这里的“形而上学的”是指一种思维方式、言说方式,即始终在存在者化的“形上一形下”的模式内思考问题、言说事物,并非仅仅涉及“形而上者”。其一,形而下的所指。有两种存在者,即众多相对的存在者和唯一绝对的存在者。众多相对的存在者即形而下者,它们是一类话语的所指、指称或涵义。其二,形而上的所指。狭义的哲学,即本体论,思考和言说唯一绝对的存在者,即形而上者,或曰“本体”,它是另一类话语的所指、指称或涵义。

这里不妨讨论一下维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)的一句广为流传的名言,即《逻辑哲学论》的第七大命题:“一个人对于不能谈的事情就应当沉默。”^①其原文的英译是“*What we cannot speak about we must pass over in silence*”^②,汉语可以译为“对于我们不可言说的事物,我们必须默然置之”。许多人误以为维特根斯坦是在否定传统哲学形而上学、伦理学、美学等的意义,其实不然。维特根斯坦并不否定那些不可言说的事物的“存在”,他明确地说:“确实有不能讲述的东西。这是自己表明出来的;这就是神秘的东西。”(《逻辑哲学论》,第95页)这里的汉译不太确切。原文英译是:“*There are, indeed, things that cannot be put into words. They make themselves manifest. They are what is mystical.*”^③汉译应当是:“确实存在着不可言说的事物。它们使自己显现出来。它们是难以解释的事物。”所谓“难以解释”,是指难以给予逻辑的解释。这里不可忘记的是:维特根斯坦是一个逻辑实证主义者,因而他所谓的“不可言说”,乃是指不可以逻辑实证主义的话语去言说。例如,“作为伦理学的担当者的意志是我们不能谈的”,因为“伦理学是超验的(transcendental)”(《逻辑哲学论》,第95页)。维特根斯坦甚至认为,逻辑本身也是不可言说的,因为“逻辑是超验的(transcendental)”(《逻辑哲学论》,第88页)。所谓“transcendental”(超验的)亦汉译为“先验的”,是与维特根斯坦的经验主义立场相对立的。

然而饶有趣味的是,当维特根斯坦说“某物不可言说”的时候,他正在言说着某物。这看起来是很吊诡的,其实正是言说方式的问题——话语的问题。形而上学的话语——有“所指”的言说,确实是一件很吊诡的事情:形而上者乃是涵盖一切存在者的那个存在者。然而当我们把形而上者作为言说对象的时候,它就已经在“我们”及其“话语”之外,于是它也就不再是涵盖一切的形而上者了。这正是存在者化的言说方式的吊诡之处。它表明:唯有某种非存在者、前主体性的话语,才能言说形而上者。这类似于“在冯(友兰)先生的哲学中,宇宙就是大全、太极,不可言说,不可分析”^④,然而,“他在新理学之中借用中国传统话语提出了四个概念——理、气、道体、大全……由这四个概念,提出了四个著名的命题……”^⑤。具体来说,“以新理学所说的‘大全’而论,他本身就是不可言说的。但谓其不可言说也是说,这就是‘负’的方法,在这里,他诉诸中国固有的道家、禅宗的方式彰显‘负’的方法的意义。在冯友兰看来,禅宗的言说方式与维特根斯坦一样,在说形而上学不能说时,

① [英]维特根斯坦著,郭英译《逻辑哲学论》,北京:商务印书馆,1985年,第97页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

② Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1961, p89.

③ Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. p89.

④ 蒙培元《〈周易〉哲学的生命意义》,载《周易研究》2014年第4期,第5—8页。

⑤ 蒙培元、任文利《冯友兰》,载《20世纪中国知名科学家学术成就概览》哲学卷第一分册,北京:科学出版社,2014年,第375页。

给人以启发,予人以无知之知”^①。对此,冯友兰说:“一个完整的形上学系统,应当始于正的方法,而终于负的方法。如果它不终于负的方法,它就不能抵达哲学的最后顶点。”^②所谓“负的方法”,似乎就是否定性的言说,如维特根斯坦所说的“不可言说”(cannot speak about)本身就是一种否定性的言说。但冯友兰心目中的“负的方法”主要是指直觉的方法,而不一定就是否定性的言说。然而无论如何,在笔者看来,由于其存在者化,形而上学的话语毕竟是一种吊诡的言说。

四、前主体性话语:“无所指”的言说

笔者曾经谈到:“‘言之有物’的、可以陈述的言说方式,它可以通达一个对象、把握一个对象、陈述描绘一个对象、定义一个对象,这都是可以做到的。但是,如果道是无,那么‘言之有物’就不行:有和无是不相应的,完全不相应。显然,应该存在着这样一种言说方式(不是一种语言),这种言说方式‘言之无物’。”^③这就是“无所指”的言说——前主体性话语。

(一)情语

这里所谓的“情语”首先是指“情话”——情人之间的话语。笔者曾经谈到:

在我们的生活当中,当爱涌现的时候,我们会说很多话,但那都是“无意义”“无所指”。那不过是情感的显现。我常常举的一个例子,一对热恋中的人在一起,不外乎就是两种情境:

一种就是一句话都没有,默默无言,“相顾无言,唯有泪千行”,或者是相视而笑,傻乎乎的。怎么会是这样的呢?因为此时此刻不需要任何一种对象性的言说,任何对象性的言说都会打破这种本源情境。比如说,两个人正在含情脉脉的,你忽然说:“你交作业了没有?”或者:“你的那个股票抛了没有?”或者:“你这条项链多少钱?”诸如此类的,就有点煞风景了,一下子就从本源情境当中被抛出来了,马上就进入了一种对象性的思考……

另外一种情境:那个男的、或者那个女的,在那儿滔滔不绝,喋喋不休,说了很多话,完了别人就问:“你刚才说什么啊?”回答:“没说什么啊?”是啊,是没说什么啊。因为刚才所说的那些,都是“无意义”的,“无所指”的,“言之无物”的。“言之无物”在这个意义上是说:在这个时候,在这样的情境当中,我并没有给你讲一个对象性的事情,没有讲什么存在者,没有讲什么物,没有叫你去认识、去分析。我此时此刻所说的话,根本就“不成话”——那不是语言科学、语言哲学所理解的那么一种“语言”。(《生活儒学的观念》,第120—121页)

第一种情境,看起来似乎超出了我们这里讨论的“话语”范畴,即“话语”毕竟要表现为“言语”“陈述”,但在更宽泛的“语言”概念——“符号”概念下,这种情境无疑也是一种话语,即肢体、表情等“符号语言”形式的话语。

进一步说,“情语”远不仅指情人之间的话语,而是泛指情感的话语。例如《论语》记载:“(曾点)曰:‘莫(暮)春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。’夫子喟然叹曰:‘吾与点也!’”(《论语·先进》)朱熹评论道:“如曾点,只是他先自分内见得个道理,如‘莫春’以下是无可说,只就眼前境界,便说出来也得。”^④所谓“道理”云云,不过是理学家的解读。蒙培元先生指

① 蒙培元、任文利《冯友兰》,载《20世纪中国知名科学家学术成就概览》哲学卷第一分册,第375页。

② 冯友兰《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,2002年,第295页。

③ 黄玉顺《生活儒学的儒教观念》,载《儒教问题研究》,第109页。

④ [宋]黎靖德编《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第1031页。

出:“其(曾点)所以能‘随寓而乐’,就在于心灵境界中有不可言说的‘意思’,这‘意思’实际上就是生命的情感体验……”^①蒙培元先生特别强调“情感体验”,进而提出“情感语言”的概念:

人有情感需要,一定要表达出来,但是,又不能用概念语言去表达,于是,便创造了诗的语言,即情感语言。“咨嗟咏叹”完全是表达情感的,出于性情之自然,故有“自然之音响节奏”。它也是一种语言形式,但与概念语言绝然不同,它所表现的,是人的“性情隐微”之处,不可能是显性的对象式的概念语言所能表述,它只能是“人心之感物而形于言之余”。这所谓“余”,意味深长而又难以言说,有余音、余味之意,即意出言表,要人去涵咏、体会,而不可从字面上去了解。^②

所以,“情语”泛指一切“情感语言”。

(二)诗语

“情语”出自王国维的《人间词话删稿》:“昔人论诗词,有景语、情语之别。不知一切景语,皆情语也。”^③这是在论诗词。确实,最典型的“情语”是“诗语”——诗歌的言说方式。

蒙培元先生曾指出:“除了正的方法、负的方法,冯友兰于‘六书’最后一本《新知言》的最后一章《论诗》中,尚提出了诗的方法。维也纳学派从否定的意义上讲形而上学是概念的诗歌,说的是无意义的话,给人以情感上的满足。冯友兰则从正面的意义上对诗性的语言加以肯定,当然,这诗性的语言首先不是概念的诗,也不是止于技的诗,而是进于道的诗,是真正的诗。”^④这里所说的“诗的方法”或“诗性的语言”,其所言说的是冯友兰所说的“大全”,即形而上的存在者而非存在,亦即仍然是存在者化的主体话语。而“真正的诗”的话语——“诗语”,乃是前主体性话语,即“情语”。

拙著《爱与思——生活儒学的观念》第三讲第三节(第117—127页)专题讨论了“思与诗的本源性言说”,实际上就是讨论作为前主体性话语的“诗语”:

诗歌这样的言说方式,是情感性的言说方式,实际上所表现的就是情感之思……诗诚然是想象—形象的,但是,诗却又是“言之无物”的。这里所谓“言之无物”是说:这里没有物,没有存在者。诗中显现的想象的形象,不是存在者,不是物,不是我们的认识对象……只是情感本身的流淌,情感本身的显现。(《生活儒学的观念》,第117—118页)

笔者曾经举例:“比如你读李白的诗:‘床前明月光,疑是地上霜。’诗中出现了很多形象,床啊、明月啊、地啊、霜啊什么的,但这些都不是东西,不是存在者、物,只是情感的显现而已,所以,你不能用对象化的方式、打量物的眼光去看它们。你不能去追问:这是什么床啊?是钢丝床、还是席梦思?上铺还是下铺啊?单人床还是双人床?其实,李白这首诗是‘言之无物’的,这里只有情感的显现。什么情感?思乡之情。为什么‘思故乡’?因为爱故乡啊!这就是爱嘛。”^⑤因此,“生活感悟的言说方式,不是哲理的语言,而是诗性的语言。孔子讲‘兴于诗,立于礼,成于乐’,最重视诗,就是因为诗是生活情感的言说、生活感悟的表达,而非什么形上学、形下学的哲学建构”^⑥。

但须注意:并非任何看起来像诗或被称为“诗”的东西都是“真正的诗”。王国维指出:“有有我

^① 蒙培元《乐的体验与审美境界——朱熹哲学的一个重要问题》,载《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2010年第3期,第145—150页。

^② 蒙培元《乐的体验与审美境界——朱熹哲学的一个重要问题》,载《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2010年第3期,第145—150页。

^③ 王国维《人间词话》,载《蕙风词话·人间词话》,北京:人民文学出版社,1960年,第225页。

^④ 蒙培元、任文利《冯友兰》,载《20世纪中国知名科学家学术成就概览》哲学卷第一分册,第376页。

^⑤ 黄玉顺《生活与爱——生活儒学简论》,载《郑州航空工业管理学院学报》2006年第4期,第53—56页。

^⑥ 黄玉顺《回望“生活儒学”》,载《孔学堂》2018年第1期,第5—16页。

之境,有无我之境……有我之境,以我观物,故物皆着我之色彩。无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物。”^①“有我之境”其实就是主体话语,“我”乃是主体性;“无我之境”才是真正的前主体性话语,或曰“超主体性”话语。这是因为“诗人并不是什么思想家;诗是情感的言说,不是什么‘思想’。譬如老子就是一个思想家,没有人会说他是诗人;尽管《老子》是押韵的,我们仍然至多只说那是‘韵文’,绝不是诗”(《生活儒学的观念》,第107页)。进一步说,所谓“诗语”之“诗”并非狭义的“诗歌”,而是指代艺术:

艺术的功能,就是表现情感。(《生活儒学的观念》,第121页)

艺术的言说方式,诚然是形象的,因为那是情感性的言说;但是,这样的言说是无所指的。比如,你听纯音乐,歌词什么的都没有,但是,此时此刻,你脑中会出现一些形象,这些形象,弗雷格把它归结为最不可靠的东西——“意象”(image),但这正是我们最感兴趣的所在。弗雷格认为,那是因时因地因人而异的,是不客观的,但是对于我们来说,这才是最本源的。总之,情感性的言说是想象—形象的,但这样的形象不是对象,不是存在者,不是供你认识的东西。(《生活儒学的观念》,第120页)

总之,艺术的话语,或最高境界的艺术话语,乃是前主体性或超主体性的话语。

(三)“天命”之“诚”

这种前主体性或超主体性的言说方式,与中国哲学的“天命”观念密切相关。诗的话语或艺术的话语,固然也是一种“人言”,却是一种特殊的“人言”,即与“天命”有关:“一方面,‘天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!’一切存在者、包括人及其‘人言’皆源于此。但另一方面,这种无言无声的天道却又被领悟为‘天命’,人应该‘知天命’,然而‘命’就是‘口令’,也就是言。这种无言之言,也就是道。其实,汉语的‘道’字本身就已经透露出这种消息:它的最古老的两个用法,一个是走路,但不是人走路,而是‘道自道也’;另一个就是说话,但不是人说话,而是天‘命’。”^②问题在于:人言与天命之间究竟是怎样的关系呢?

这是存在本身在说话、生活本身在说话。儒家把这种本源的言说领悟为:天命。这就是说,天命乃是一种生活领悟。存在本身的言说、生活本身的言说,乃是无声之命、无言之令。“上天之载,无声无臭。”老子所谓“大音希声”就是这个意思。虽然如此,我们却在倾听。这种倾听,其实就是生活领悟。假如我们没有这样的倾听、领悟,我们何以能够存在、能够言说?我们倾听天命,就是倾听生活。孔子所谓“知天命”而“耳顺”就是在说这样的倾听……我们能够倾听这样的天命,就是“圣人”:圣之为圣,就是能够倾听,所以,“圣”字(繁体作“聖”)从“耳”。“圣”字不仅从“耳”,而且从“口”,这就是说,我们不仅倾听天命,而且还能用我们的语言来传达天命……有“天命”,所以有“人言”。天命这种无声的言说,可以通过人言的有声的言说透露出来。这种有声的言说,就是我们曾谈到过的“本源的言说方式”——本源情感的言说方式。^③

情感话语的一个突出特征就是“情不自禁”“不由自主”,即“自”这个主体不存在,这也就是王国维所说的“无我”之境。笔者曾说:“有两种不自由:一种是‘非本真的不自由’……我们要摆脱这种不自由状态,这就是西语‘free from ……’的语义结构——‘免于……’……另一种则是‘本真的不自由’,通俗地说,这是一种‘情不自禁’的情境。比如,我爱一个人,我就对这个人负有责任和义务,

^① 王国维《人间词话》,载《蕙风词话·人间词话》,第191页。

^② 黄玉顺《符号的诞生——中国哲学视域中的符号现象学问题》,载《中山大学学报(社会科学版)》2009年第3期,第128—136页。

^③ 黄玉顺《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》,载《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,第72页。

而且我并不想‘免于’这种责任和义务,我并不想从这种爱的关系中‘摆脱’出来,这就叫作‘情不自禁’。这也可以叫作一种‘不由自主’,这似乎正好跟‘自由’相反,因为自由恰恰意味着自主。自由是以主体性为前提的:自由是主体的自由。而这种‘情不自禁’、‘不由自主’却似乎意味着主体放弃了自己的主体性,这就是‘不自由’;然而这种放弃却是出自本真情感的,这就是‘本真的不自由’。”^①这其实就是“诚”。“诚”字从“言”,正是指一种言说。“在儒家的话语中,‘诚’(sincerity)这个词有三个不同观念层级的三种不同用法:有时是形而下的道德概念,有时甚至是形而上的本体范畴;但就其本义讲,‘诚’不外乎是说的一种情感态度:真诚。其实,在儒家的话语中,‘诚’就是‘仁’,就是真诚的仁爱情感,或者说是仁爱情感的真诚。”^②“‘言之无物’的,这是本源性的言说方式。这个‘言’本身,就是《中庸》讲的‘诚’,‘诚’字从‘言’嘛。《中庸》的‘不诚无物’这个命题非常有意思,可以确定:第一,诚不是物,诚不是存在者;第二,诚给出了物,诚给出了存在者。诚是一种言说;而诚这样的言说,它本身不是物,这就是‘言之无物’。”^③“孟子‘反身而诚,乐莫大焉’那样的表达就是很不错的,就是说:至高无上的真正的‘乐’,就是回到‘诚’,回到‘绝假纯真’的‘最初一念’。”(《生活儒学的观念》,第160页)

不过,前主体性话语其实并不限于“情感语言”;这种话语关乎“生活感悟”,也就是说,不仅关乎“生活情感”,而且关乎“生活领悟”。例如,“严格来讲,生活儒学在本源层级上的言说并非什么‘哲学’,而是前哲学、前理性、前主体性、前存在者的事情,只能说是‘生活感悟’——生活情感、生活领悟。有些朋友觉得生活儒学的代表作《爱与思》许多地方‘不像哲学’,其实是因为他们不理解:生活感悟的言说方式,不是哲理的语言,而是诗性的语言”^④。

(四)前主体性话语的存在论奠基性

这种特别的“人言”——“天命”或“诚”的话语,具有存在论^⑤奠基性^⑥的意义。蒙培元先生说:“儒家创始人孔子说:‘天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!’他所说的天,以‘生’即生命创造为其根本功能,也是‘生’的智慧……以‘四时行,百物生’为天的言说。这是无言之言,即以生命创造为其言说。”^⑦“天不言说,但四时运行、百物生长就是天的言说。这是以生为言说,即无言之言。”^⑧这其实是在讲“天命”的创生性,即“无所指”的言说方式的存在论意义。

例如,诗的话语为主体的兴起奠基:“如果说,主体性是由生活情感所给出的,是在本源性的爱之中挺立起来的,那么,‘学诗’正是使主体性得以挺立起来的一条最佳途径。‘兴于诗’的‘兴’,意思是‘起’、‘立’,也就是站起来、挺立起来的意思。这是很常见的解释:‘兴,起也。’谁立起来?当然是人,是主体性。所以,‘兴’就是主体站起来了,主体性挺立起来了。”(《生活儒学的观念》,第162

① 黄玉顺《儒学与生活——黄玉顺教授访谈录》,载《当代儒学》第8辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第300—310页。

② 黄玉顺《未能成己,焉能成人?——论儒家文明的自新与全球文明的共建》,载《甘肃社会科学》2018年第3期,第50—55页。

③ 黄玉顺、林安梧《泉城之会:林安梧与黄玉顺对话录》,载《当代儒学》第15辑,成都:四川人民出版社,2019年,第29页。

④ 黄玉顺《回望“生活儒学”》,载《孔学堂》2018年第1期,第5—16页。

⑤ 这里的“存在论”说的不是“ontology”,而是“the theory of Being”。参见黄玉顺《前主体性对话:对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》,载《江苏行政学院学报》2014年第5期,第18—25页;黄玉顺《形而上学的黎明——生活儒学视域下的“变易本体论”建构》,载《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2015年第4期,第66—71页;黄玉顺《哲学断想:“生活儒学”信札》,成都:四川人民出版社,2019年,第522、523、578页。

⑥ 关于“奠基性”,参见黄玉顺《形而上学的奠基问题——儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期,第36—45页。

⑦ 蒙培元《追寻生命的智慧》,载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2010年第2期,第13—17页。

⑧ 蒙培元《生的哲学——中国哲学的基本特征》,载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2010年第6期,第5—13页。

页)“唯其如此,孔子才特别强调‘兴于诗’,意思是说:主体性的确立(兴)乃在于诗。”^①“孔子讲的‘兴于诗’……就是在说主体性存在者怎样‘兴起’。”^②更一般地说:

究竟是怎样在“无”的情境当中生成了存在者?究竟怎样“无中生有”?这是我们要解决的问题。现在我们的问法是:究竟怎样在本源的情感当中,生成了表象,生成了对象?简单来说,可以这样说:当你把情感之思当中的、或者情感涌流当中的想象—形象,把握为一种存在者,对它进行对象化打量的时候,存在者就诞生了,主体和客体就给出来了,表象就生成了,物就被给出来了。(《生活儒学的观念》,第122页)

综上所述,与福柯的“话语”概念相比较,生活儒学的“话语”概念同样并非“语言”概念,但同时也注意话语的语言形式;同样关注“主体何以可能”的问题,但更深入彻底地揭示作为话语基础的存在者化的既定社会关系何以可能的问题,从而导向“前主体性”观念;同样注重历史,但认为历史并非本源性的存在——生活;同样认为话语是言说,但并不专指特定历史情境中的言说,而是泛指任何生活情境中的言说。生活儒学的话语理论旨在区分话语的层级,但并非塔尔斯基的语言层次,而与海德格尔对“人言”与“道言”的区分具有同构关系或对应关系。生活儒学将话语区分为“有所指”的言说即“主体话语”和“无所指”的言说即“前主体性话语”。关于主体话语的典型理论是索绪尔的语言学和弗雷格的语言哲学,在现代中国哲学中的典型体现是“失语”说和所谓“中西比较”。前主体性话语则是本真的“情语”,其典型为“诗语”,乃是“天命”之“诚”,具有存在论层级的奠基性。现代中国哲学的“中西”“古今”话语即属主体话语,而生活儒学的话语理论则因其“前主体性话语”观念而超越“中西”“古今”话语并为之奠基。

五、“中国哲学话语体系建构”的几个问题

“中国哲学话语体系建构”包含三个基本问题,体现于三个关键词——“中国”“哲学”“建构”。

(一)关于“建构”问题

何谓“建构”?按现象学的观念,这里存在着一个系列:“解构→还原→建构”^③;或按生活儒学的话语,这个系列是:“破解→回归→构造”^④。显然,没有破解,就没有构造;没有解构,就没有建构,即无法为中国哲学话语体系的建构扫清道路。

解构什么?当然是解构某种既有的“中国哲学话语体系”。例如,笔者曾专文讨论过传统的“‘家国天下’话语反思”问题,实质上就是解构“中国传统的伦理政治话语模式”^⑤。在这些解构对象中,最突出的就是古代哲学最典型的话语体系——“宋明理学”^⑥。

“解构”当然不是简单地否定,而是“还原”。还原到哪里?绝不是回到已经解构的那种既有的“中国哲学话语体系”。所谓“解构”,就是追问解构对象“何以可能”;而所谓“还原”,即理解这种“何以可能”的前存在者、前主体性情境。

① 黄玉顺《面向生活本身的儒学——“生活儒学”问答》,载《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,第79页。

② 黄玉顺《生活儒学的“生活”观念》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,第74—75页。

③ 黄玉顺《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,载《周易研究》2020年第2期,第17—28页。

④ 黄玉顺《“生活儒学”导论》,载《原道》第10辑,北京:北京大学出版社,2005年,第95—112页。

⑤ 黄玉顺《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》,载《探索与争鸣》2016年第1期,第30—35页。

⑥ 黄玉顺《论“重写儒学史”与“儒学现代化版本”问题》,载《现代哲学》2015年第3期,第97—103页。

对于“中国哲学话语体系”来说,“建构”当然不是彻底另起炉灶,而是一种“重建”,诸如重建儒学^①(包括重建其本体论^②、伦理学^③、知识论^④)、重建中国哲学^⑤等等。

(二)关于“哲学”话语建构问题

这里首先涉及“哲学”的概念问题。笔者曾经区分了三个不同观念层级的“哲学”概念^⑥:

1.最严格的“哲学”概念是形而上学,主要是本体论(ontology),其所思考的是存在者整体,可称之为“本体哲学”(ontological philosophy)。

2.较为宽泛的“哲学”概念,包括“形下哲学”即某学科领域的原理部分,如“知识论”“伦理学”(道德哲学)等,以及下一个层级的“政治哲学”“历史哲学”等,其所思考的乃是形而下的某个存在者领域,可称之为“分支哲学”(branch philosophy)。

3.最宽泛的“哲学”概念,包括那种既非关于形上存在者亦非关于形下存在者、而是关于存在的思想,可以称之为“存在哲学”(Being philosophy),例如海德格尔的“基础存在论”(fundamental ontology)、生活儒学的“生活存在论”或“生活论”。这是因为,“当代中国哲学是中国哲学的当代性展开;这种展开乃渊源于我们的当下生活,我们在当下生活中倾听着并且言说着。当代中国哲学就是一种在中国当代生活情境中倾听着生活并且言说着生活的思想”^⑦。

前两种话语均属“有所指”的、“言之有物”的言说方式,即主体话语;第三种则是“无所指”的、“言之无物”的言说方式,即前主体性话语。如果要讲中国哲学话语“体系”的建构,这个体系应当包含上述三个层级,它们之间具有奠基关系:存在哲学的话语→本体哲学的话语→分支哲学的话语。有鉴于此,这里有必要提出“中国哲学话语体系的层级建构”概念。

(三)关于“中国”话语建构问题

本文第一节已阐明,“话语”问题或“言说”问题与“中西”问题无关。既然如此,何来所谓的“中国话语”?其实,所谓“与‘中西’问题无关”,说的是话语的前主体性层级,即“无所指”的言说方式,因而说的是生活儒学的话语理论的整体性质;但就主体话语层级,即“有所指”的言说方式而论,“中国话语建构”当然涉及“中西”问题。事实上,中国“这个国家有其悠久的、博大精深的文明传统,有她自己的解决问题的方式、甚至提出问题的方式,有她自己的话语”^⑧。然而,这种主体话语亟需前主体性话语为之奠基,即追问“这种主体性何以可能”“这种存在者何以可能”,也就是追问“‘中西’

① 参见黄玉顺《复归生活、重建儒学——儒学与现象学比较研究纲领》,载《人文杂志》2005年第6期,第27—35页。

② 参见黄玉顺《主体性的重建与心灵问题——当代中国哲学的形而上学重建问题》,载《山东大学学报(哲学社会科学版)》2013年第1期,第118—124页;黄玉顺《形而上学的黎明——生活儒学视域中的“变易本体论”建构》,载《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2015年第4期,第66—71页;黄玉顺《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,载《东岳论丛》2020年第3期,第160—171页;黄玉顺《重建外在超越的神圣之域——科技价值危机引起的儒家反省》,载《当代儒学》第17辑,成都:四川人民出版社,2020年,第25—30页;黄玉顺《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,载《周易研究》2020年第2期,第17—28页。

③ 参见黄玉顺《中国正义论的重建——生活儒学的制度伦理学思考》,载《文史哲》2011年第6期,第12—13页;《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》,合肥:安徽人民出版社,2013年。

④ 参见黄玉顺《儒学与作为科学理论基础的知识的重建》,载《当代儒学》第8辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第94—101页。

⑤ 参见黄玉顺《重建第一实体——中西比较视野下的中国文化的历时解读》,载《泉州师范学院学报》2003年第3期,第23—29页;黄玉顺《易学对于中国哲学当代重建的意义——现代新儒家哲学与易学的深度关涉》,载《社会科学研究》2014年第3期,第134—139页。

⑥ 黄玉顺《何谓“哲学”?——论生活儒学与哲学的关系》,载《河北大学学报(哲学社会科学版)》2021年第2期,第1—8页。

⑦ 黄玉顺《当代性:“中西马对话”的共同场域》,载《中国社会科学(英文版)》2009年第3期,第176—188页。

⑧ 黄玉顺《主体性的重建与心灵问题——当代中国哲学的形而上学重建问题》,载《山东大学学报(哲学社会科学版)》2013年第1期,第118—124页。

何以可能”。这对于“中国哲学话语体系建构”来说至关重要。

然而,这并不意味着“中国话语”说的是古代汉语固有的词汇。关于中国话语的建构,有学者讲,“一方面,激活中国传统哲学核心话语”;“另一方面,融摄西方哲学主流话语”。^①笔者认为,这是正确的路径。例如唐君毅的《中国哲学原论》固然“尽量少用外来语”^②,但与此同时,“著者思想之来源,在西方则资取于诸理想主义者,如康德、菲希特、黑格尔等为多”^③,这就必须“用外来语”。

正如话语问题不是语言问题,“中国话语”亦非“汉语”问题。例如:

当我们用中国固有的词语“存在”去翻译西方的“Sein”或者“being”之后,现代汉语的“存在”这个词语,它是纯粹西方的、抑或是纯粹中国的呢?都不是。现代汉语的“存在”是由现代中国人的现代性的生活方式生成的一个观念,这个观念不仅涵摄着、或者说给出了所谓“西方哲学”,而且涵摄着、或者说给出了“中国哲学”(所以我在一系列文章中详尽考证了中国传统的“存”“在”观念的本源意义)。我们不可忘记:我们不仅生活着“中国人的”当下生活,而且同时生活着“西方人的”当下生活——我们“共同生活”着,这就是“全球化”的思想意义。因此,对峙的“中—西”观念,作为两个现成的存在者,其实同样是由我们的当下生活所给出的。^④

总而言之,中国哲学话语体系的建构,首先要解构中国哲学、西方哲学的传统话语,超越“中西”“古今”对峙,尔后才能建构起一个新的“存在哲学→本体哲学→分支哲学”话语系统。

责任编辑:李尚信

Abstract: Compared with Michel Foucault's concept of "discourse", the concept of "discourse" in life-oriented Confucianism is not a concept of "language", either, but at the same time it pays attention to the form of language; it also pays close attention to the question of "how the subject is possible", but answers more thoroughly the question of how the established social relations are possible as the basis of discourse, which leads to the concept of "pre-subjectivity"; it also pays attention to history, but believes that history is not the original existence (life); it also believes that discourse is speech, yet it does not specifically refer to speech in a specific historical context, but generally refers to speech in any life context. The discourse theory of life-oriented Confucianism aims to distinguish the levels of discourse, yet it is not Alfred Tarski's linguistic level, but has an isomorphic or corresponding relationship with Heidegger's distinction between "human language" and "language from Dao (Way)". Life-oriented Confucianism distinguishes discourse into "referring discourse", namely "subjective discourse", and "non-referring discourse", namely "pre-subjective discourse". The typical theories about subjective discourse refer to Saussure's linguistics and Frege's philosophy of language. The typical representation in modern Chinese philosophy is the theory of "speechlessness" and the so-called "comparison between China and the West". The pre-subjective discourse refers to the original "emotional language", which is typically "poetic language", which is actually the "sincerity" from the "mandate of heaven" and has the foundational function at the ontological level. The discourses of modern Chinese philosophy about "China and West" and "ancient and modern" belong to the subjective discourse; while the discourse theory of life-oriented Confucianism surpasses the "China and West" and "ancient and modern" discourses and lays the foundation for its concept of "pre-subjective discourse". The construction of the discourse system of Chinese philosophy first of all requires the deconstruction of traditional discourses of Chinese philosophy and Western philosophy, and transcends the confrontation between "China and West" and "ancient and modern" in order to construct a new discourse system of "existential philosophy → ontological philosophy → branch philosophy".

Key words: life-oriented Confucianism; discourse theory; discourse; speech; discourse system of Chinese philosophy

① 金小方《唐君毅的话语自觉与话语创新》,载《当代儒学》第13辑,成都:四川人民出版社,2018年,第133、135页。

② 唐君毅《中国哲学原论——原性篇·自序》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第1页。

③ 唐君毅《道德自我之建立》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,“自序”,第20页。

④ 黄玉顺《生活儒学与中国正义论——从我研究儒学说起》,载《深圳大学学报(人文社会科学版)》2014年第1期,第40—45页。