

形式直观：符号现象学的出发点

赵毅衡

内容提要 意义是当代思想各学派共同关心的问题，符号学集中探研意义的形式规律。符号学与现象学有相当大的结合部，“意识”与“意义”紧密相连，胡塞尔的现象学详细讨论符号问题，而皮尔斯试图将符号学建立于一种现象学基础之上。正由于此，它们在一系列要点上类似，例如意向性、对象与观相、意义对意识的作用等，但也在一些问题上出现分歧，尤其是符号与事物的区别。符号现象学试图回应这两个学派主要理论家的观点，把现象学的某些方法应用到符号学的论域中，以“形式直观”为中心，解剖意义的初始产生过程，以重新整理符号学的理论基础。

一、何为“形式直观”？

本文为四川大学中央高校基本科研专项学科前沿与交叉创新项目“文化符号学理论与当今中国文化研究”(批准号 SKQY201501)成果

意义问题，意义与符号的关系，是20世纪初以来的各批评学派共同关心的课题，可以说是当代思想的核心问题，符号不仅是意义传播的方式，更是意义产生的途径。符号学作为集中探研意义的学问，更关注意义的形式问题。意义必用符号才能承载(产生、传达、理解)，符号只能用来承载意义。德里达说：“从本质上讲，不可能有无意义的符号，也不可能有无所指的能指”^①，没有不承载意义的符号，也没有无需符号承载的意义。本文讨论的“形式直观”问题，目的是回答意义是如何产生的，意识面对的“事物”是如何变成意义对象，又如何进一步变成意义载体，也就是意向性是如何把对象变成符号的。这个过程，在本文中称为“形式直观”。因为它直接卷入了意识、意向性、事物、对象，它在意义活动中的基本功能，是符号现象学首先要解决的问题。

皮尔斯从19世纪后半期就在符号学论域内思考现象学问题，他到晚年才知道胡塞尔，只是在笔记中提了胡塞尔的名字，实际上胡塞尔的现象学比皮尔斯晚出^②。由于皮尔斯集中于思考符号学理论，其现象学体系相当特殊，他的讨论基本局限于贯穿符号学的“三性论”^③，他甚至在“现象学”(phenomenology)与“显象学”(phaneroscopy)等学科名称上摇摆不定^④。

最早结合两个学派的是第二次世界大战后梅洛—庞蒂的“生存符号学”,近年在这个方向努力的有拉尼根和索乃森等^⑤,但是至今学界并没有形成一个清晰的符号现象学论辩体系,甚至未能清理出一个基本的论域。笔者认为,符号现象学应当如皮尔斯所考虑的那样,是符号学理论的一部分,是从当今的符号学(而不是现象学)运动的需要出发,重建符号学哲学基础的努力。看起来本文与现象学有所异议,实际上只是吸收了现象学的一些基本概念与方法,试图回顾并丰富皮尔斯的符号现象学,而没有任何重写现象学的企图,也没有任何“反驳”胡塞尔的想法。在个别问题上,例如在符号与事物的关系上,似乎与现象学有所争论,实际上只是论域不同。

意向性,就是意识寻找并获取对象意义的倾向,是意识的主要功能,也是意识的存在方式。意识的“形式直观”,是意识获得意义的最基础活动。形式直观的动力,是意识追求意义的意向性。意识把“获义意向活动”(noesis)投向事物,把事物转化成“获义意向对象”(noema),在这个过程中获得意义。

这一对源出希腊文的术语,中译歧出极多,有“意识活动—意识对象”、“意向活动—意向对象”、“意向性活动—意向性对象”等。对“noema”的翻译,又有“对象”与“相关项”之分,所谓“相关项”,即是“意义”的另一种说法。“对象”并不等于“意义”,二者还是应当区别。这对词的希腊词根“nous”,指的既是“心灵”(mind),又指“认识”(intellect),这些译法的分歧,来自原概念的多义性。

事物面对意识的意向性压力,呈现为承载意义的形式构成的对象,以回应此意向,意义就是主客观由此形成的相互关联。本文把“noesis”称为意识的“获义意向活动”,而把“noema”称为“获义意向对象”(为行文简洁,本文经常会称作“获义活动”和“获义对象”)。所用的译法,长了一些,或许更清楚了:由于意识对意义的追寻,才出现这一对关键范畴。

本文把获得意义的初始过程,称为“形式直观”(建议英译“formal intuition”)。所谓“初始”,就是第一步,即皮尔斯所谓“第一性”。意义活动不会停留在这一步。皮尔斯认为符号活动必有三个阶段:符号的“第一性”(firstness)即“显现性”,是“首先的,短暂的”,例如汽笛的尖叫;当它成为要求接收者解释感知,就获得了“第二性”(secondness);然后出现的是“第三性”(thirdness),只有到那时,“我们会对于我们所看到的事物形成一个判断,那个判断断言知觉的对象具有某些一般的特征”^⑥。意义活动不会停留在初始阶段,意义的积累、叠加,构成第二性的认识记忆,意义的深化,构成第三性的理解与筹划。

本文只讨论意义活动的初始发生,也就是说,只局限于形式直观所涉及的第一性阶段。皮尔斯明确声称:“就我所提出的现象学这门科学而言,它所研究的是现象的形式因素。”^⑦形式直观也是一种直观,但与胡塞尔现象学的出发点“本质直观”不同。二者相似的地方只在于对“意向性”和“直观自明性”的理解,胡塞尔说:“在直观中原初给予我们的东西,只应如其被给予的那样,而且也只在它在此被给予的限度内被理解。”^⑧意识之“形式直观”之所以成为意义活动的根本性出发点,原因有二。第一,“直观”的动因是自明的,意识的“追求意义”本性,是获义意向活动之源;第二,作为直观对象的“形式”,如皮尔斯的定义,是“任何事物如其所是的状态”^⑨,即对象最基本的无可遮蔽的显现。

胡塞尔现象学讨论的关键点是“本质直观”(essential intuition),即“观念直观”(ideation)。本质直观被给予的不仅有感性个体,而且有关系范畴及本质观念。究竟直观是否能够通过观念化抓住事物本质?符号现象学并不讨论这个问题,因为符号学关心的是意义的生成和解释,至于由此获得的意义是否为事物本质不可能在形式直观中考虑。皮尔斯建议把符号现象学直观的

范围 缩小到对象初始的形式显现：“关于现象学的范畴和心理事实(脑或其他事件)之间的关系 它又极其严格地戒绝一切思辨。它不从事、而是小心翼翼地躲避进行任何假定性解释。”^⑩他建议把对事物的进一步理解 推迟给形式直观之后的经验认识累积去解决。这不是符号现象学“有意扭曲”现象学。作为意义理论基础的符号现象学 只是回顾并吸收现象学的一些方法 应用于符号学的基础建设。它与现象学在一系列关键性问题上 看法可以不同 因为各自的论域很不同。

意识的这种初始获义活动是一种直观 是因为意识的题中应有之义 就是寻求意义。为什么意识寻找意义?这一点无需辩护 甚至无须证实 因为它是意识主体存在于世之必需 皮尔斯称之为心灵与“真相”天生的亲近^⑪。意识的存在不可能不追求意义 因为人生存于一个由意义构成的世界之中 只要意识功能尚在 就不可能一刻停止意义的追寻。意识的获义活动能否如意地获得“真相” 则是另一回事 需要另外讨论 但是追寻意义的活动本身 是意识存在于世的方式。

因此 形式直观作为初始获义活动 是自我澄明的。也就是说 主体意识产生获取意义的意向性 这个需要 以及这种能力 是自我的内在明证性的立足点 也是符号现象学的起点根据。获取意义的意向活动 无需他物作为其根据。与之正成对比的是 对象给出意义回应 却不是自发的 而是获义意向施加压力的结果。

只有追寻意义的意识 才是不变的出发点。一旦人的意识不追寻意义 意识就中断 意识就是追寻意义的精神存在。《孟子·告子上》：“心之官则思 思则得之 不思则不得也 此天之所与我者。”^⑫孟子这段话说得很清楚 感觉并不是意义的首要条件 意识(“心”)的意向性功能(“思”)才是。“思而得之”的 是对象世界 对象是“思”的产物 而意识对意义的这种追求 是“天所与我”的本能。

并非所有的心理活动都是意识的体现 精神病患者、错觉幻觉者、失去知觉者 一旦他们的意识不再持续地追寻意义 就不具有意识。在这个意义上 睡眠的确可以被看作死亡或精神病态的预演 睡眠中断了意识对意义的追寻 只有靠梦 朦胧模糊地、断续挣扎地维持获义活动。

形式直观不可能取得对对象的全面理解 任何深入一步的理解 就必须超出形式直观的初始获义范围。无论什么事物 都拥有无穷无尽的观相 所谓“一花一菩提 一沙一世界”。在特定的初始获义活动中 只有一部分观相落在意向的关联域之内。例如 我们看到某人一个愤怒的表情 这个感知让我们直观到愤怒这个意义 但是此人愤怒的原因 此人如此愤怒的生理心理性格机制 却远远不是一次形式直观能解决的 需要许多次获义活动的积累 才能融会贯通理解 也很可能永远无法“正确地”理解。皮尔斯指出 认识累积 才有可能“把自己与其他符号相连接 竭尽所能 使解释项能够接近真相”^⑬。认识理解 必然不再局限于初始形式直观 而需要进一步的符号意义活动。但所有进一步的理解 首先需要第一步的形式直观来启动。

形式直观是意识与事物的最初碰撞产生的火花 没有这个意义反应 就不会有此后的链式认识活动 就没有符号学的所谓“无限衍义”(unlimited semiosis) 不可能进入属于认知过程第二性的理解 更没有属于第三性的范畴分辨与价值判断。皮尔斯认为真相是每个符号的最终解释项。但是无限衍义使符号过程不可能有终结 因此“真相”只是吸引我们持续认知努力的目标 我们的每一步认知能接近这个目标。对事物的认识 可以逐渐加深 逐渐扩大 甚至进而深入事物的本质 但是这些不是形式直观所能做到的。

那么 究竟什么是意义?胡塞尔一再强调 意义并不是意向对象 相反 意义总是意向性活

动。因此,当自称继承胡塞尔意义理论的赫施说“一切意向性对象的一般属性就是意义”^⑩,有论者认为是违背了胡塞尔的原意^⑪。笔者认为,意义可以定义为这样一个双向的构成物:意义是意识的获义活动从对象中得到的反馈,它能反过来让意识主体存在于世,因此,意义就是主客观的关联。这样一个定义符合海德格尔的看法:“在领会着的展开活动中可以加以勾连的东西,我们称之为意义。”^⑫“严格地说,我们领会的不是意义,而是存在者和存在。”^⑬而且,意义也是主客观互相构成的方式:不仅是意识构成对象,而且意识由于构成意向对象从而被意义所构成。梅洛—庞蒂的话“景象用我来思考它自己,我是他的思维”^⑭,点明了意义关系中的相互建构原则:对象必然是意识的对象,而意识也必然是对象的认识。

王阳明《传习录》的名言“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物”^⑮把意识追求意义的关键层次,说得相当清楚:“身之主宰便是心”,自我的主体存在就是自我的意识;“心之所发便是意”,意识的主要功能就是发出意向性;“意之本体便是知”,这种意向性的根本目的就是获得意义;“意之所在便是物”,获义意向性的压力让事物变成对象。

很多学者注意到王阳明这段话与现象学遥相呼应,二者异同之处,也得到不少辩论^⑯。笔者认为这段话更适合于符号现象学的形式直观论:王阳明所说的“意”不是纯主观的“心”,而是心发出的“意向性”;“物”可以被理解成“对象”。王阳明还有一段话,支持本文这种理解:“凡意之所用无有物者,有是意即有是物,无是意即无是物矣。”^⑰如果没有获义意向性的压力,事物不会成为对象,而一旦有“意之所用”,即“有是物”。

但是形式直观的意义定义还有个回应过程,我们可以沿着王阳明的话,再加一句,“物之应意便是心”。王阳明也清楚地了解这种意义回应构成意识的过程:“目无体,以万物之色为体;耳无体,以万物之声为体;鼻无体,以万物之臭为体;口无体,以万物之味为体;心无体,以天地万物之是非为体。”^⑱对象给予获义意向性的意义回应,反过来构成意识。它们的关系形成(心灵)意识→(获义)意向→(对象事物给予)意义→(心灵)意识,这样就完成了一个意义构成主客观的循环。

二、获义对象是事物还是符号?

获义意向活动的对象,究竟是事物,还是符号?这是符号现象学不得不面对的一个大问题。笔者在《符号学》一书中提出符号的定义是“被认为携带着意义的感知”^⑲。既然意义必须通过符号才能表现,形式直观创造的“对象”,就应当既是符号,亦是事物,更明白说,是“以符号方式呈现的事物”。事物在形式直观中呈现为对象,就是为了提供携带意义的观相。

事物呈现为对象,对象提供感知作为符号,这过程的两端(事物与符号)在初始形式直观中结合为同一物,是意向对象的两个不同的存在于世的方式。二者的不同是:事物可以持续地为意识提供观相,因而意识可以进一步深入理解事物,而符号则为本次获义活动提供感知,要进一步理解事物,就必须如皮尔斯说的“与其他符号结合”。因此皮尔斯非常明确地说:“品质的观念是现象的观念,是单子的部分现象。它与其他部分或构成成分无关,不涉及其他东西。我们绝不考虑它是否存在……经验是生活的过程。世界是经验的反复灌输。品质是世界的单子成分。”^⑳他的意思是说,符号是个别意义活动中的存在,而事物是持久的意义活动中的存在,事物有回应意向活动的持续性。但是,如果我们只局限于讨论特定的、一次性的初始获义活动,那么事物给出的对象观相即是符号,事物在形式直观中成为符号。

有不少讨论符号的现象学者,强调区分事物与符号,主要是因为他们把符号看做意义的

替代,或看作得到意义后进行传送所用的工具。胡塞尔认为符号是直观之后的“非直接”意义,并非第一性的,他认为“直观行为”与“符号行为”是两种不同的表象,取决于“对象究竟是单纯符号地,还是直观地,还是以混合的方式被表象”^⑤。他认为直观表象是“本真的”,而符号表象是“非本真的”,也就是次生的。正因如此,舍勒反对卡西尔把人定义为“使用符号的动物”,而要求“从符号返回事物,从概念的科学和满足于符号的文明返回到直观地经验到的生活”^⑥。

有些叙述学家,也认为直接感知经验并不是符号,例如普林斯完全否认梦是符号构成的叙述^⑦。在他看来符号文本必须媒介化,能给别人看,而经验的“心像”本身,除非用其他符号表现,无法与人分享,吉尔罗也强调“正在做的梦是经验,不是文本”,她的理由却是“(媒介)文本有边界,形成整体结构”^⑧,经验的心像不构成符号文本。

但是也有论者发现这二者的区分并没有那么清晰。文化哲学家霍尔提出:人类面对的是两套“再现体系”。“一是所有种类的物、人、事都被联系于我们头脑中拥有的一套概念或心理表象”,而第二个再现系统是符号,即“我们用于表述带有意义的语词、声音或形象中的术语”^⑨。霍尔实际上承认,既然“事物的概念与心理表象”与各种符号一样,都是用来“再现”意义的,那么它们至少在意义活动中很难区分。

笔者认为,事物与符号的确有本质区别,上面已经谈到,它们的意义持续性非常不同。只是在特定的初始获义活动中,二者无法区分,因为此时事物呈现为符号。对象对获义意向提供观相以构成意义,这种观相来自哪一具体事物,在形式直观阶段并不一定能区分,也并不一定要区分。一个苹果的鲜红,一个蜡像或一幅画面上的苹果的鲜红(某些人只承认后两种为符号),一样可以引向“新鲜”、“可食”、“可观赏”等意义;一个笑容,在人脸上,在照片上,在视屏上,都可以引向“和蔼”、“可亲近”等意义。一个人醒来时听到清晨农村一天开始时的各种声音,这究竟是身处农舍听到的自然声音,还是有人在放录音,给他的意义并无二致。这不是说事物与图像这样的人工符号之间难以区别,而是说在初始形式直观中,这两者无从区别。

符号现象学与现象学的这种分歧,起源于对符号本质的理解。主张事物不同于符号的学者,可能心底里认为符号是靠“一物代一物”被用作意义替代的:有了意义,需要传送,才需要符号。这个误解从符号学形成之初就已经出现,皮尔斯曾指出:“(维尔比夫人提出的)‘表意学’(significs)比符号学的范围小了一些,因为‘表意’(signification)仅仅是符号的两个主要功能之一。”^⑩另一个主要功能就是意义的接收。大半个世纪之后,福柯对符号学的误解如初,他说:“我们可以把使符号‘说话’,发展其意义的全部知识,称为解释学;把鉴别符号,确定为什么符号成为符号,了解连接规律的全部知识,称为符号学。”^⑪福柯明显说的是索绪尔符号学,实际上在皮尔斯的理论中,符号学的重点落到意义的解释上。近年符号学的发展,重点更落在接收这一端。

意义并不出现在符号之先,凡有意义时,就必然已经有符号承载这意义。苹果“新鲜”的意义,并不一定在用另外的媒介(例如图像或视屏)来传送时才需要符号,苹果自身成为意识对象,就是鲜红的观相成为符号的结果。不是一定要感知被“媒介”携带并传达的时候,才成为符号。实际上,当意识感知到事物的某个观相,就把事物变成了认识对象,也就是说,在意识的“共现”(appresentation)中,片面性的观相,就已经成为事物的符号,这两者之间已经出现了部分指向整体的符号表意关系。既然“符号”的定义是被认为携带着意义的感知,那么观相反馈意义给意识,它就是一个符号。正因如此,“真实的”苹果与苹果的蜡像或照片,在初始形式直观中,意义功能可以相同。当我们把符号学的重点从发送者移到接收者,把接收者看成面对对象,事物与符号的分别,在形式直观中就暂时不存在。

胡塞尔曾相当详细地讨论过蜡像馆中蜡像与真人的区别,他说“一旦我们认识到这是一个错觉,情况就会相反”^②。因为到此时,我们才会意识到二者“质的”区别。那么,在认识到错觉之前,二者的意义是相同的。美术史家贡布里希的下面这段论述,也在强行区分事物与符号:“植物课上使用的花卉标本不是图像,而一朵用于例证的假花则应该算是图像。”^③标本是真花,而这位植物课老师手里拿的是假花。但是对于课堂上学生进行的这一次获义活动而言,假花(符号)与真花(事物),如果形式相同,初始获义会有什么差别呢?除非有人已经看出形式不同,那样就是对象不同导致意义不同。

甚至观相的明显差异,在特殊的意义活动中也能暂时搁置,条件是主观上看不出不同点:花卉画能把鸟弄糊涂,美人画能让柳梦梅堕入情网(这是感情引发的超常识认同);听到曹操说“梅子”,见到梅子的画,闻到梅子的味道,与看到梅子、尝到梅子,意义效果也会很相似;在现场看足球,与看电视现场直播,甚至看重播(只要不事先知道比分),所获得的意义是相同的。有人可以说二者很不同,电视上感觉不到现场的气氛,但是电视也给我们现场看不到的细部,现场与转播如果提供的观相相同(例如在我这种“伪球迷”眼中),形成意义就相同。

因此,事物与符号,在形式直观中,没有根本性的区别。奥格登与瑞恰慈在讨论意义的定义时指出:“我们的一生几乎从头到尾,一直把事物当作符号。我们所有的经验,在这个词最宽的意义,不是在使用符号,就是在解释符号。”^④胡塞尔其实也清楚事物与符号在意义活动中潜在的同质性:“最终所有被感知之物,被虚构之物,符号性地被想象之物和荒谬,都是明证地被给予的。”^⑤德里达在批评胡塞尔的符号理论时指出:“如果把符号看作一种意向运动的结构,那符号不就落入一般意义上的物的范畴?”^⑥而德勒兹的声明更为明确:“事物本身与事物被感知其实是一回事,呈现同一个形象,只是各自被归为两种不同的参考系统。”^⑦这种“归于参照系统”,须待事后的进一步认识。

意义必然是符号的意义,符号不仅是表达意义的工具或载体,符号也是意义产生的条件:有符号才能出现意义活动。意义形式直观所面对的事物,在这时候也让有关的观相呈现为符号,让自己成为符号所指的意义。在意识的获义活动中,事物与符号无区别,原因非他,因为落在获义活动中的对象,已经非事物本身,而是获义活动所需意义的提供者。

三、形式还原

所谓“还原”,就是简化成最基本的要素。意识要获得意义,意向活动必须排除所有与获义活动无直接关联的因素。上面已经说过,事物在获义意向性的压力下,被还原为提供意义的观相所组成的对象。形式还原的第一步就是“悬搁”:获义意向活动把事物的某些要素“放进括弧”,存而不论,排除在外。事物与符号,在形式还原中无从区别,因为意识的形式直观,首先悬搁了对象的“事物性”(thingness)。

在意义产生过程中,事物失去事物性。皮尔斯对此的解释比较清楚:“现象学与它所研究的现象,在多大程度上和实在相符合这个问题没有关系。”^⑧他在另一处进一步说明:“红色的品质取决于任何人实际上都看到了它,因此在黑暗中红色就不再是红色。”^⑨鲜红的颜色和形状说明苹果的存在,而在黑暗中,红色消失,我们知道苹果的颜色也只是在记忆中。此时形式直观只能依赖于别的观相,例如触摸圆润,嗅闻香甜。因此,在初始获义意向活动中,对象失去事物性,被形式还原成符号感知。甚至,在符号学中,关于意识是否能掌握事物本质的考虑,即“本质直观”的可能性,也在被形式还原暂时悬搁之列。

在所有的获义意向活动中,事物必须靠形式还原才能具有意义给予能力。意识中最初呈现的一切都是感知表象,皮尔斯在讨论第一性的“现象的性质”时,称之为“显象素”(phaneron)即“此时此刻在心灵里的显现”。“显象素”既是事物又是符号,因为“显现”的只是部分观相。经过这种形式还原,主体意识面对的事物,就降解成为携带意义的符号感知。获义意向活动的对象,本来就是意向性的构造物。意识要获得意义,第一步是“面向事物的形式本身”,获义意向划出事物被感知的范围,这是获得意义必要的前提。

意向活动的投出不仅有方向(投向某个对象),而且对相关的观相有所选择。这种选择“悬搁”了与本次获义活动不相关的观相,忽视不期而然落入感知的“噪音”,并且把相关观相分解成“背景区”、“衬托区”与“焦点区”。事物的形式被意向性如此处理,意向性显得像个手电筒,只照亮事物形式的一部分,把它变成对象,而且聚焦于更小的一部分,在此获得最多的意义,其余都被悬搁,被当作噪音、当作背景、当作衬托。把意向性比作手电筒,过分空间化,不适用于多样化的(例如嗅觉、味觉方向的)获义活动,但是它比较生动地说明了意向性如何把事物变成对象,激活出意义来,而且让对象呈现一种“非匀质”状态。

在意识追求意义的过程中,每一个事物,都有可能呈现有关观相,而成为意义的符号载体;反过来,每一个符号载体,也可以因为所携带意义消失,而降解为不携带意义的事物。由此,每一个事物,每一个符号,都是表意性与物性复合的“符号—物”双联体。哪怕是人工制造的最彻底的“纯符号”,例如言语、文字、图画、标记、纸币等等,都有物的成分。符号的这些物成分(例如涂抹可以遮盖,纸币可以点火),一样具有物的无穷观相。既然任何物都是一个“符号—物”双联体,它就可以向纯然之物一端靠拢,完全成为物,此时它与意义活动无关,它也可以向纯然符号载体一端靠拢,不作为物存在,纯为表达意义,或更确切地说,纯为本次意义活动提供符号载体。人在付钱时,使用事物的观相携带的符号意义,纸币的物品品质,例如纸币的硬度,不参与本次具体的意义活动,除非纸币过于破烂使其意义可疑。任何符号—物都在这两个极端之间滑动,因此,绝大部分物都是偏移程度不一的符号—物,其使用部分与表达意义部分的“成分分配”取决于特定的获义意向。

从这个基本理解出发,可以看出,被形式还原成为获义活动对象的符号—物,可以有四类:

第一类是自然事物(例如雷电,例如岩石),它们原本不是为了携带意义而出现的,它们“落到”人的意识中,被意识符号化,才携带意义:雷电被认为显示天帝之怒,或预兆暴雨将至,岩石可以看作矿脉标记,或自然界鬼斧神工;

第二类是人工制造的器物(例如石斧,例如碗筷,例如食品),原本也不是用来携带意义的,而是使用物。这些事物,当它们显示“被认为携带意义”的观相时,也就是被“符号化”时,就成为符号:石斧在博物馆成为文明的证据,食品放在橱窗里引发我们的食欲;

第三类是人工制造的“纯符号”:完全为了表达意义而制造出来的事物,例如语言、表情、姿势、图案、烟火、货币、游行、徽章、旗子、棋子、游戏、体育、艺术等等,它们不需要“符号化”才成为符号,因为它们本来就是作为意义载体被制造出来的。上文已经说过,它们在一定场合也可以降解为物;

第四类是看起来几乎无任何物性的“纯感知”,例如心像(错觉、梦境等)、“应有感知而阙如”造成的“空符号”(如沉默、无表情等),它们作为符号存在,是因为它们也是“被认为携带意义的感知”。梦中的家乡让人情可以堪,音乐中的休止,绘画中的留白,都是携带意义的符号感知。

既然任何符号—物都不外乎这四类,而这四类都可以变成符号来表达意义,它们表达意义的部分都只是符号,而不是事物,那么在表达意义的时候,上面的分类中,“原先的”事物,与“原先的”符号,没有本质差别。符号现象学探究如何获得意义,要做的是“形式直观”,就不必、也无法区分这四者何者只能为物,何者只能为符号。

在形式还原时,要悬搁事物的事物性,也需要悬搁符号—物与本次的意向活动不相干的诸种观相。因此,被获义活动选择出来构成对象的,不是事物本身,而是事物的特定观相。事物不需要全面被感知才携带意义,让事物的过多观相参与对象之形成,反而成为获义的累赘,因为噪音过多。形式还原并不使符号回归事物自身,恰恰相反,符号因为要携带意义,迫使对象“片面化”,成为为意义的简写式。

这种片面化,是获义活动之必需,若无关品质,不仅可以忽视,而且必须忽视,不然意义活动就会遇到困难。如果汽车按喇叭,你听到就必须马上会躲避,甚至不去看汽车一眼,此时符号就使整个事物极端片面化,只剩下喇叭声音这一感知,而当朋友向你炫耀豪车,此时你就会注意到标牌的样式和车身的光鲜,那当然也是片面化,是另一种片面化。因此,初始获义意向活动要追寻意义,事物就只剩下与意义相关的观相组成对象。正因有这样一个意向性选择,事物在意向性压力下还原为符号。

所以符号载体不仅不是物,甚至不是感知集合,而只是与获义意向活动相关的某个或某些观相的临时显现。也正因为这个原因,同一事物可以承载完全不同的符号。例如一个苹果,意义可以有关美味、有关水分、有关外形美等等;同一个苹果,在被不同意向性激活后,显现的观相不同,产生的意义不同。

这就是为什么本文一再强调,事物与符号感知,在形式直观中,对意识而言是等值的。只不过事物是可供进一步认识的无穷观相的寄宿地,可以持续地回应需要意义累加才能形成的理解活动。继续沿用上面举过的乡间晨音的例子,如果我听到此“天籁”后起身,看一看嗅一嗅摸一摸,事物的其他观相就成为新的符号,回应我的新的获义意向活动,此时事物不同于符号的“意义持续性”就显示出来了,意识也就渐渐接近“真相”。意义一旦累加,我就可以进一步理解农村田园生活,或是进一步理解CD音响。到这个时候,前者被称为“事物”,后者被称为“符号”,或许才有道理。

①③ 雅克·德里达:《声音与现象——胡塞尔现象学中的符号问题导论》,杜小真译,商务印书馆1999年版,第20页,第30页。

② 施皮格伯格说皮尔斯“很熟悉胡塞尔的逻辑学”(参见施皮格伯格《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆1998年版,第52页),他没有提出根据。皮尔斯晚年的笔记中两次提到胡塞尔的名字,但是对胡塞尔的学说没有任何说明(Cf. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1931–1958, Vol. 4, p. 7; Vol. 8, p. 189)。

③ 参见纳桑·豪塞《皮尔斯、现象学和符号学》,保罗·柯布利编《劳特利奇符号学指南》,周劲松、赵毅衡译,南京大学出版社2013年版,第98—110页。

④①⑬ 《皮尔斯论符号》,赵星植译,四川大学出版社2014年版,第8页,第15页,第15页。

⑤ Cf. Richard L. Lanigan, “The Self in Semiotic Phenomenology”, *The American Journal of Semiotics*, Vol. 1, No. 4 (2000): 91–111; Goran Sonesson, “From the Meaning of Embodiment to the Embodiment of Meaning: A Study in Phenomenological Semiotics”, in Tom Ziemke & Jordan Zlatev (eds.), *Body, Language and Mind*, Berlin: Mouton de Guyter, 2007, pp. 85–127.

⑥ 科尼利斯·瓦尔:《皮尔士》,郝长堃译,中华书局2003年版,第25—27页。

⑦⑩⑭⑳㉑㉒㉓ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Vol. 1, p. 284, p. 287, pp. 310–311, p. 287, p. 418.

⑧⑮ 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆1992年版,第84页,第53页。

⑨ Form is “that by virtue of which anything is such as it is”. Cf. Max Fisch (ed.), *The Writings of Charles Sanders*

- Peirce*, Bloomington: Indiana University Press, 1981-1993, p. 371.
- ⑫ 焦循:《孟子正义》,中华书局1987年版,第796页。
- ⑭ E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967, p. 218.
- ⑮ R. 马格欧纳:《文艺现象学》,王岳川、兰菲译,文化艺术出版社1992年版,第113页。
- ⑯⑰ 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,生活·读书·新知三联书店1987年版,第185页,第186页。
- ⑱ Maurice Merleau-Ponty, “Cézanne’s Doubt”, in Galen Johnson & Michael B. Smith (eds. & trans.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1993, p. 59.
- ⑲⑳㉑ 《王阳明全集》,上海古籍出版社2014年版,第6页,第8页,第108页。
- ㉒ 参见林丹:《境域之中的“心”与“物”——王阳明心物关系说的现象学分析》,载《江苏社会科学》2010年第2期。
- ㉓ 赵毅衡:《符号学》,南京大学出版社2012年版,第1页。
- ㉔⑳ 胡塞尔:《逻辑研究》第二卷,倪梁康译,上海译文出版社1998年版,第52页,第491页。
- ㉖ 施皮格伯格:《现象学运动》,第400页。
- ㉗ Gerald Prince, “Forty-One Questions on the Nature of Narrative”, *Style*, Vol. 34 (2000): 317-327.
- ㉘ Patricia Kilroe, “The Dream as Text, The Dream as Narrative”, *Dreaming*, Vol. 10, No. 3 (2000): 127.
- ㉙ 斯图亚特·霍尔:《表征:文化表征与意志实践》,徐亮、陆兴华译,商务印书馆2013年版,第22—23页。
- ㉚ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Vol. 8, p. 378.
- ㉛ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, trans. Alan Sheridan, London: Routledge, 2002, p. 33.
- ㉜ E. H. 贡布里希:《视觉图像在信息交流中的地位》,范景中选编《贡布里希论设计》,湖南科技出版社2001年版,第111页。
- ㉝ C. K. Ogden & I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, New York: Harcourt, Grace & World, 1946, pp. 50-51.
- ㉞ 吉尔·德勒兹:《电影1:运动—影像》,黄建宏译(台湾)远流出版公司2003年版,第126页。

(作者单位 四川大学符号学—传媒学研究所)

责任编辑 张颖