

他是韦恩·布斯的兄弟,却一向反对这个兄弟,现在来说一番不同意见。这段开场白把学生和教师都听懵了,好一阵才回味过来:布斯在模仿苏格拉底,只是他玩的是自我反讽,借自己驳斥自己,最后才有可能证实自己。布斯去世后出版的文集《我的许多自我》(My Many Selves),再次讨论了反思作为复合自我的根本建构原则:反思不仅是文本风格,不仅是文本间性,而且是主体间性的具体表现。

讨论自我意识的学者,常引用萨特的一个有名的比喻:自我意识就像冰箱里的灯,灯一直装在那里,冰箱关起来工作时,不需要亮灯,只有当我们从外面打开冰箱查看时,才需要有灯照亮冰箱内部。^①那就是自我意识:只有从外面打开,才能发现它的存在:如果不打开检查自我,自我内部不需要自我意识才能工作:因此,在自我内部,不必也不能提供关于自身的证明,只有站到自我之外,才可能发现自我的意义。

问题是:哪个他人能代替我站到我之外,来打开自我这个冰箱,看到我的自我意识这盏灯?须知他人看我之心,正如我看他人之心,永远无法了解,而只有我自己渴望理解自我。因此,打开自我,反思自我的这个人格,不可能是他人,只可能是“元自

[赵毅衡(1943—),男,广西壮族自治区桂林市人,四川大学文学与新闻学院教授,“符号学—传媒学研究中心”主任,主要从事符号学、叙事学、形式论研究。]

我”,即在更高层次上反思自我的自我意识。但是,并非每个人都具有打开自己的“元自我”。

纳博科夫有一个简单却很难想透的看法,他认为人的特点是“意识到我在意识自我意识”,他解释说:“这也就是说:我不仅知道我存在,而且我知道我知道这点,我这才属于人类。”^②这是对“自我元意识”的最有趣表述。不过,对“人类”的每个成员,纳博科夫的要求太高了。人对于他人,对自我之外的世界,时刻意识到其存在,随时在对之进行符号化,即把对他人和对世界的经验转化为意义;而“我知道我知道我存在”的,是极少数人,哪怕我们对自己好奇,也并不一定是在对自己进行元符号学的反思。

但是,自我问题,正是符号学应当解决的问题。纳博科夫的要求——“意识到我在意识自我意识”——至少对某些人是可以做到的,例如对符号学研习者。

① Norbert Wiley, *The Semiotic Self*, p. 91.

② “Being aware of being aware of being”, Vladimir Nabokov, *Interview with BBC2*, London: BBC Listner, 1969, p. 5.

寻找灵魂:建立一种主体符号学

唐小林

(四川大学 中文系;四川 成都 610064)



作为一门学科的符号学,已经走过半个世纪,并在高度符号化的今天,成为显学。但在笔者看来,其表面的热闹下面,潜藏着深层的危机。要摆脱这一危机,当务之急是寻找和建立自己的主体。换言之,为历史补上一课:建立主体符号学不仅迫在眉

睫,而且关涉到这门学科的未来。

建立主体符号学,首先遇到的困难是关于“主体”的辨析。“主体”一词,意义含混,中西各方,理解殊异。西方更强调心灵主体,华夏一脉则偏重认知与实践合一主体。在人类思想史上,主体之义太过丰富与复杂。从亚里士多德将主体视为“一种独立存在的实体”^①,经笛卡儿到康德、黑格尔,马克思到尼采、胡塞尔、海德格尔,弗洛伊德到拉康、福柯、

① 赵一凡等:《西方文论关键词》,第867页,北京,外语教学与研究出版社,2006。

德里达、哈贝马斯,主体经历了建构、解构、再建构的过程。进入当代,当批判和文化理论逐渐从“自我”这个词偏离出来,而用“主体”取而代之的时候^①,主体早已不是所有知识的起源和形成知识的“本源的、先验的条件”的那个主体,也不仅是拉康、阿尔都塞们被“语言”和“意识形态”等建构的那个主体,它似乎漫漶成一条没有边际、漫无目的且不断流逝的大河,任何关于其独立、自足、统一的想法,都可能被置于可耻的谎言之下。显然,要将不同文化、不同历史时期的主体辨析清楚,委实不易。不过,笔者认为,可以给出一个最简最宽的定义:主体即人。个体、自我、身份、人格等等,均可视为主体同一家族的词汇,在特定语境中可以相互替用。

卡西尔把“人”定义为“符号的动物”^②。主体符号学即是关于人与符号关系的学问,它大致有两个论述方向:(一)人在符号表意中的作用。考察人是如何作用于符号意指的,是怎样将意义植入符号,使符号成其所是的。(二)符号学观照下的人是怎样的,亦即运用符号学原理阐释作为符号动物的人。诚如诺伯特·威利对“符号自我”所作的“客我—主我—你”(me-I-you)三维构成及运动方式的剖析。在前一个论域里,人是作为符号主体被检查,可称之为“符号的主体学”;而后一个论域,则是关于人这个主体的符号学研究,可名之为“主体的符号学”。因此,主体符号学,既是关于“符号的主体学”,又是关于“主体的符号学”。完整的主体符号学,只有在这两个维度上才能建立。如果按照莫里斯的符号学“三分法”,即符形学、符义学、符用学^③,那么,第一个论述方向,讨论人在符号内部结构中的位置及运动方式,更偏重“符义学”;第二个论述方向,则更多落入“符用学”的范围,重心在解析作为社会文化符号的人。当然,在更严格的意义上,仅有第一个论域,即“符号的主体学”才有资格成为“主体符号学”,这与“主体性哲学”类似,它始终把人作为符号学的出发点和中心。而“符号的主体学”,不过是符号学理论在“主体”研究上的应用,人是作为研究对象而存在。

虽然“人类就是符号”^④,但符号学习惯不谈“人”久矣。这不是什么怪事,它与符号学出生的历史语境有关。符号学思想古已有之,中外皆然。公元前5世纪,古希腊医学家希波克拉底就被称为“符号学之父”,他把症候看作疾病的符号。^⑤中国

古代汉字“符”,已蕴涵符号之意。^⑥但符号学科的真正建立,则是20世纪60年代的事情。当此之时,适逢主体哲学解构。甚至符号学奠基者的思想,还为这种解构思潮提供了锋利的武器。拉康、德里达等人,都明显在索绪尔的符号学理论中得到解构的灵感。极端点说,符号学不仅成长于主体破碎的时代,而且一诞生就站在主体哲学的对立面。从索绪尔、皮尔斯,到布拉格学派的雅各布森、哥本哈根学派的叶尔姆斯列夫,无论其语言学传统还是哲学传统的符号学,都没有将重心放在主体符号学的建构上,甚至有意无意地加以排斥。符号学家安娜·埃诺就引用荷尔德林的诗句“活着,就是在捍卫一种形式”,来描述当时符号学家的追求。^⑦谈论主体,在符号学界曾如此尴尬:“上个世纪50、60年代,在言语活动领域里谈论情感、感觉、激情和心灵状态,不止是一种错误,而且是一种审美缺陷,甚至是一种严重的科学愚蠢行为。”^⑧1968年,著名符号学家罗兰·巴特竟公然宣布:一个事件,进入写作,一经讲述,作者即死。作者既已死亡,符号文本何来主体?作者之死,即是符号文本主体之死。主体已死,主体符号学不成了空中楼阁?何研究之有?

到20世纪70年代末,情况似乎在悄然变化。以格雷玛斯为代表的巴黎符号学派,已经不再满足于《结构语义学》确定下来的“理论的经典形式”,格雷玛斯、齐贝尔伯格、科凯等人开始尝试建立“主体符号学”,随后渐成运动之势。这场运动的核心是“激情符号学”,以1978年《符号—语言

① [英]丹尼·卡瓦拉罗:《文化理论关键词》,第93页,张卫东等译,南京,江苏人民出版社,2006。

② [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,第34页,甘阳译,上海译文出版社,1985。

③ 涂纪亮等编译:《莫里斯文选》,第89—114页,北京,社会科学文献出版社,2009。

④ 郭鸿:《现代西方符号学纲要》,第15页,上海,复旦大学出版社,2008。

⑤⑥ 黄华新、陈宗明主编:《符号学导论》,第272、2页,郑州,河南人民出版社,2004。

⑦ [法]安娜·埃诺:《符号学简史》,第57页,怀宇译,天津,百花文艺出版社,2005。

⑧ Anne Hénauld, *Questions de sémiotique, sous la dir, d'*, Paris, PUF, 2002, p. 601, Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*. 转引自张智庭:《激情符号学》,载《符号与传媒》,第3辑,成都,四川大学出版社,2011。

学小组简报》发表《建立一种激情符号学》为标志。^① 随后,格雷玛斯的学生封塔尼耶,以及奥雷克齐奥尼、齐贝尔伯格、科凯、埃诺等人都加入这场运动,并陆续推出一批重要成果,格雷玛斯与封塔尼耶合作的《激情符号学》、封塔尼耶与齐贝尔伯格合作的《张力与意指》、科凯的《寻找意义》、埃诺的《能够就像是激情》、朗多夫斯基的《无名称的激情》、封塔尼耶的《符号学与文学》、《符号学实践》等就是其中的代表。其实,早在1974年,罗兰·巴特已有回返“主体”的行动,不再坚持“作者之死”的主张。他在《罗兰·巴特自述》中就表示“不相信情感与符号脱离”。同年,他到高等实用研究院授课,就以“恋人话语”为题将“主体”引入陈述活动,并在1977年母亲去世后的两年间写作《哀痛日记》,把自我深深浸泡在符号中,以排遣无法释怀的悲痛。^② 主体与符号学的纠缠自20世纪70年代末迄今,从未停止,并有渐热趋势。

但在笔者看来,巴黎学派“激情符号学”的主流,还处在主体符号学的边缘。其一,它只考察主体的情感维度或激情维度,并非主体全人;其二,它在“论述激情时只谈模态,而不涉及主体”^③;其三,它的方法是语言学的,或者说语义学的。除科凯比较注重正在进行中的话语主体,其他人主要选择情感术语作静态的、共时的、形式的分析。因此激情符号学只是传统语言符号学向主体的一种有限延伸,实质是一种“非一主体”的主体研究。它既不在一般的意义上细察人在符号表意中的作用,更不在具体的语境中细究人的心理、情绪或激情的符号化运动。当然,激情符号学方兴未艾,未来是否通达真正的主体符号学,尚难料定。

总之,主体符号学在整体上的缺席,成为符号学科显明的问题。中国符号学,近十年成为显学,成绩斐然。但在中国知网上查不到一篇以“符号主体”或“主体符号学”命名的文字。仅有一篇《主体符义学》,介绍巴黎符号学派“主体符义学的背景、基本原理”和科凯的观点。这可能是国内较早涉及西方主体符号学的文字,但它仍没能跳出“内在性”研究的窠臼,只是将这种传统的研究扩展到对与“主体”相关的情感术语上。不过,文章的两点判断笔者是认同的:一是“激情符号学”就是“主体符义学”。因为它没有越出语言学家邦弗尼斯特早在1958年就奠定的主体符义学理论的范围。

二是主体符义学的应用范畴和影响有限,到目前为止,“主要还局限于文学作品的研究,尤其是现代文学作品”^④。而在中国,建立主体符号学,除个别符号学家已经做出实绩外,最近才被少数学者所关注,并以“论坛”的形式发起倡议。^⑤

主体有什么重要?没有主体符号学行不行?符号学自诩为人文社会科学的“公分母”、“方法论”,但至今没有完整的理论体系。其中一个重要原因,在笔者看来,就是没能建立自己的“主体”。一个没有主体的人文学科,是不成熟的学科,也是难以经受历史检验的学科。对于符号学尤其如此。符号的世界,离开了人这个主体根本不可能。符号与人的关系太过紧密,可谓生死与共。对于符号学,主体是这样一种东西,它是将各方面问题有机统领起来的枢纽,离开了这个枢纽,理论是零散的、漂移的、不成体系的。符号学之“灵魂”系在“主体”这根魔棒上。后现代处境,以及对“方法论”、“工具论”的本体性强调,看似最理论化的符号学,其实存在着轻视理论与过分“技术化”的倾向。一个有趣的例子是,1967年,《社会科学通讯》(*Information Sur les Sciences Sociales*)杂志,面向当时开始形成的各种潮流,开辟了“符号学研究”专栏。两年后,这个栏目消失了,《社会科学通讯》被《符号学》(*Semiotica*)取而代之,成为国际上影响卓著的符号学专业杂志和符号学哲学论坛,来自全世界的相关思考均可在上面发表。但出人意料的是,“这份新杂志却几乎不给符号学理论以任何位置”^⑥。因着理论的薄弱,又尤其是以维护符号学的纯洁性——科学性为由,而导致对“主体”研究的轻视,在某种意义上,使符号学还没有完成“一种科学区别于另一种科学”的“首批概念”的确立。^⑦ 为此,笔者认为,为符号学补上“主体”这一课——建立主体符号学,是完成符号学奠基性事业的关键性环节,也是当前及今后一段时期推进符号学研究的重要工作。

①⑥⑦ [法]安娜·埃诺:《符号学简史》,第122—123、1、27页。

②③ 张智庭:《激情符号学》,载《符号与传媒》,第3辑。

④ 王论跃:《主体符义学》,载《解放军外国语学院学报》,1993(4)。

⑤ 2011年7月,四川大学符号学—传媒学研究中心主办的《符号学论坛》,推出《主体符号学与身份研究》专辑,传达出此意。

笔者并不轻易否定这种合理性和可能性,诸如叶尔姆斯列夫等人关于符号学“崇高理想”的想象:走向“语言的一代数学”^①。但必须事先走好其中最为基础的一步——建立“主体符号学”以后,这个理想也许才能实现。其实,符号学也没必要与纯粹的各种逻辑学争夺天下。符号学当然有自己扎根的位置。否则,它将会失去自己的土壤,从而失去生命力。这样,艾施巴赫等人对“符号学危机”的担忧,就不是完全没有道理。索绪尔、叶尔姆斯列夫、格雷马斯一脉,正在被皮尔斯、莫里斯、艾柯传统取代,并走向边缘的历史趋势,是在敲响这种警钟:纯粹技术化、工具化,止于操作层面的符号学难以为继。而在笔者看来,沿着皮尔斯的传统走下去,就必然与主体符号学照面。

符号学之于主体的“先天不足”,“后学”语境下主体的“狼狽”,都使主体符号学的建立面临困难。20世纪众多思想家,如弗洛伊德、拉康、福柯、德里达、阿尔都塞、哈贝马斯等人对现代性的反思,主体

[唐小林(1965—),男,重庆市人,四川大学文学与新闻学院教授,主要从事中国现当代文学和符号学研究。]

及其主体性的被置疑、被解构,不仅是时代思潮使然,更有其主体理论自身的缺陷。在弗莱德·多尔迈看来,正是以自我为中心的“占有性个体主义”,以统治自然为目标的“人类中心说”,以不包含交互主体性的“单独主体性”共同导致了主体的衰落。^②的确,被海德格尔斥为“控制论式的思维”的主体性哲学所致的文化后果,诸如理性失范、自然失控、社会失序等,已演化为人类的深重灾难。在此情景下,建立什么样的符号主体,或者说建构何种主体符号学,才能避免索绪尔和叶尔姆斯列夫等人指出的“先驱者的病毒”,“即那种不了解一个时代知识之内在逻辑关系的先入为主的偏见”,^③使已经“不合时宜”的“主体”,在符号学内部重获新生,焕发生机,获得自身的合法性,就显得至关重要。

①③ [法]安娜·埃诺:《符号学简史》,第77、127页。

② 赵一凡等:《西方文论关键词》,第879页。

元语言冲突与晦涩诗学

乔琦

(西安外国语大学 中文学院,陕西 西安 710128)



新诗的“晦涩”和“明白”,是学界讨论新诗时一个悬而未决的问题。回到白话诗草创期,胡适致力于诗文的“明白”,他提出的“作诗如作文”的观念很快引起激烈争论。胡适的“明白”,是作为与“难懂”相对

的概念提出的,这一问题非常复杂,胡适所谓“明白”或“难懂”,在多大程度上属于诗歌本身的问题呢?白话的易懂,召唤着新诗要做得明白清晰,同时,“明白”的标准不仅仅来源于新诗自身,而且来源于一种新文化在战略意义上的总体要求^①。在

新文化运动氛围中诞生的中国新诗,因此不得以偏离诗性为代价,承载起构筑和宣传新文化的使命。如果从完成这一使命的角度来要求新诗做到“明白”,考察其是否“晦涩”,那判断本身就失去了合法性。

“晦涩”、“不懂”、“朦胧”等修饰语,裹挟着各种责难,成为百年新诗难以摆脱的幽灵。如何界定一首诗是否晦涩?晦涩是属于某种类型的诗歌,比如现代主义诗歌,还是各类诗歌中都可能存在?读者的懂与不懂,能否作为判断一首诗晦涩与否的标准?“晦涩”一词,在形容诗歌时,该取褒义、中性义,还是贬义?

① 臧棣:《新诗的晦涩:合法的,或只能听天由命的》,载《南方文坛》,2005(2)。