

《文心雕龙》的符号学问题

冯 宪 光

(重庆师范大学 文学与新闻学院, 重庆 400047)

摘 要: 建立中国符号学的一个重要任务是研究中国历史经典话语文本中表现的语言、符号认识和分析方法。《文心雕龙》作为中国文论经典, 对语言、符号的认识, 始终不脱离对使用语言的主体心理的理解, 把语言、符号与人的“心”的自主性活动和这一活动的复杂过程结合起来, 研究语言的意义表达, 对文体的分析和对写作要义的阐释都贯穿着语言的使用和语言意义的准确、丰富表达的视角。《文心雕龙》的这些语言认识, 体现了中国传统历史符号学的特点。

关键词: 刘勰; 《文心雕龙》; 符号学

中图分类号: I206.2 文献标识码: A

文章编号: 1001-9936(2004)01-0058-06

今天, 符号学已然成为一门显学, 成为人文社会科学一种经常运用的分析方法。对于今日符号学的发展具有指导性意义的当属索绪尔的《普通语言学教程》。虽然人们一直看重索绪尔《普通语言学教程》关于共时性语言学的研究思路, 但是, 在符号学作为一种人类科学还没有出现之际, 索绪尔就敏锐地注意到, 语言的运用并不足以涵盖整个社会生活, 社会生活的实现有赖于多种和语言类似的人类活动方式, 这就是符号。他说: “我们可以设想有一门研究社会生活中的符号生命的科学; 它将构成社会心理学的一部分, 因而也是普通心理学的一部分; 我们管它叫符号学(*sémiologie*, 来自希腊语 *sēmelon* ‘符号’)。它将告诉我们符号是由什么构成的, 受什么规律支配。因为这门科学还不存在, 我们说不出它将会是什么样子, 但是它有存在的权利, 它的地位是预先确定了的。”^{[1](P38)} 人类科学是对社会生活中实际存在的事实和现象进行理性探索的活动。形成一门具有规模和系统的理性科学, 往往需要对某一特殊事实和现象拥有直觉、体验和认识的积累, 在积累中这些事实和现象最终成为一门正式科学的研究对象, 这也就是一门新的理性科学诞生的标志。而在此之前, 人们对这一对象事实的审视、体察的感性体验和直觉理解, 实际上也是在进行着这门尚未命名和还没有成为专门学科的科学探讨。马克思曾说过, 对一个近代科学研究对象的感性体验, 作为一种理性的实践活动, 在这门学科尚未形成之时仍然具有理论的意义。他说: “他们没有意识到这一点, 但是他们这样做了。”^{[2](P90-91)} 索绪尔在符号学这门学科尚未形成时就预见了符号学将一定会出现, 而他对语言学的研究, 今天看来, 也是一种符号学的研究。他的许多论述, 特别是关于符号的任意性和差异性, 符号在能指的符号表征与所指的意义之间的对应关系, 等等, 都对符号学起了奠基的作用。

这里, 连带出一个中国符号学问题和中国历史文本中的符号学问题。显然符号学(*semiotics*)一语以及它成为一门现代学科, 都是西方文化的产物。在全球文化交往日益频繁的今日, 我们并不拒绝使用西方学术话语。今天的中国符号学是在西方既有符号学的前提下, 引进其基本框架, 而从中国学术传统出

收稿日期: 2003-11-06

作者简介: 冯宪光, 男, 重庆师范大学文学与新闻学院, 教授。

发,“采取独立于西方符号学主流观点的批评立场”,对中西符号事实进行研究,“沟通中西学术传统桥梁”,“创造性地参与促进今后世界符号学理论地多元化发展”的一门学问。^[3]学术为天下之公器,为了建立和加强同西方的学术对话,我们可以在符号学学术话语背景下研究中国历史文本的符号学问题。这应当是中国符号学建设的一个重要研究课题。符号是人类社会交往的基本手段和工具,中国社会是五千年的文明古国,应当说在符号的运用上有着比西方各国更为悠久的历史。在符号运用的实践活动中,也有对于符号的功用、性质、种类、意义等重要问题的体验和思考。这些认识尽管中国人从来都不把它叫做符号学,即如马克思说的“他们没有意识到这一点,但是他们这样做了”,中国古人没有使用符号学的命名和概念,但是同样在做着今日符号学的类似工作,他们的有关论述仍然具有现代符号学学科的学术性质。

基于这样的想法,本文拟就刘勰《文心雕龙》对于“文”的语言、符号问题的认识,做一初浅探讨,求得专家教正。

《文心雕龙》全书五十篇,按照通常的理解,前面五篇,特别是《原道》、《征圣》、《宗经》等三篇是对全书基本思想的一个总体展示,是作者写作本书和贯穿全书的主要观点,是对文章本源、本体的理论阐释,是其哲学文化思想的总体论说,其间也表达了他关于语言、符号的一些不甚明确但却实际的看法。这些看法比较集中地体现着中国传统文化对语言、符号的认识。

刘勰在卷首《原道》中开章明义对“文”进行语义式的讨论。他说:“文之为德者大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形,此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才;为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。旁及万品,动植皆文;龙凤以藻绘呈瑞,虎豹以炳蔚凝姿;云霞雕色,有逾画工之妙;草木贲华,无待锦匠之奇;夫岂外饰?盖自然耳。至于林籁结响,调如竽瑟;泉石激韵,和若球;故形立则章成矣,声发则文生矣。夫以无识之物,郁然有彩;有心之器,其无文!”^{[4] (P2)}这一段话与魏晋时代其他文论著作不同的地方是,开始讨论“文”的出发点,不是如曹丕《典论》、陆机《文赋》、挚虞《文章流别论》等的“文章”之“文”,也不是当时流行的“文笔之辨”之“文”,而是更为普泛和广大的宇宙、天体地貌、有机物形态以及人类存在的标志性的“文”。“丽天之象”、“理地之形”以及“无识之物”、“动植皆文”,都和人类的语言、文字和文章一样,是宇宙大“道”的“文”的表现方式。这个“文”泛化为一切事物存在的符号形式。这里所讨论的“文”就不是文章学或文学学的“文”,且已具有符号学的一般符号的性质。

为什么刘勰要将“文”泛化为一种宇宙万物的一般符号呢?中国传统哲学在宇宙的起源问题上,一直有种种神秘主义的猜测。这些猜测都把宇宙的创生归结为不知其名、不可知晓,甚至也不可言说的“道”或“气”这些根源之上。“道”或“气”这些神秘主义的根源是无可怀疑的,是自然而然的,具有天然性和命定性。刘勰的“文”由于是“道”或“气”这些宇宙生成内在动力的各个层次、级次的形态或符号显现,与黑格尔宇宙观的“理念显现”的结构层级有许多相似之处。黑格尔把世界上的无机自然、有机自然、人以及人的各种精神文化事实如“真善美”都看成为“理念显现”的形式和符号,以此来证明宇宙的统一性和理念的合法性。这相应地也提升了诸如美学与艺术的地位。在西方谁也没有把黑格尔的宇宙图式看作是一种符号学的解说,但是“真是理念的逻辑显现”、“善是理念的欲望显现”、“美是理念的感性显现”等一系列论断,在思维方式和叙述方式上是符号学的最为简单和朴素的格式,即符号/意义、能指/所指的模式,一个符号之所以成为符号,就是因为它表达着不是符号表面显示的意义。刘勰的“文”同样如此。“文”在各种层级上,无论是天地玄黄、草木云霞、虎豹龙凤,还是人类文章,总是外在显现的符号,它所表征的终极意义则是宇宙大道。

在西方不把黑格尔看作符号学的理论家,是因为符号学在西方的形成正是超越了这种朴素的符号学模式,形成一整套“语言结构和言语、所指和能指、组合段和系统、直接意指和含蓄意指”等等更加细腻的以语言学为基础的符号学理论。这种符号学理论更加倾向于对语言和符号运用的稳固方法、精确手

段进行认知性的知性探讨。西方现代符号学恰恰是近代工业革命以后形成的实用主义科学精神的体现。它有不可否认的许多长处和优势,同时又有拘泥于精细,而不省符号模糊性、多义性、开放性,闭塞符号心理想象空间的弊病。

这里不是为刘勰以及中国传统思维的语言、符号认识的朴素、简单方式辩解,它缺乏精确性方法、完备性手段、确认性价值的缺陷,达不到现代认知水准的事实,是无法否认的,但是刘勰所表现出来的对语言、符号的认识,是与西方符号学思维模式不同的形态。

中国传统符号学认识的特点是把语言、符号与人的“心”的自主性活动和这一活动的复杂过程结合起来,研究语言的意义表达。杨雄说:“故言,心声也;书,心画也。”^[5]语言和文字都是来自心灵、显示心灵的声音和图形。这也是《文心雕龙》对语言、符号的重要认识。前面说过,《原道》开篇的这一段话指出了一切“文”的共同意义根据,这种阐扬刻意突出了人类之“文”的自然性,从起源来看,它与天地同时创生,这是一种非人类自身意志的客观性事实。对于人类之“文”的自然性的这种强调,在刘勰而言,是想说明人类之“文”是无可怀疑的必然存在。这种论断比之曹丕说“文章乃经国之大业,不朽之盛事”更为宏观和本体,更具有存在的合法性。而从现代符号学来看,刘勰所论的人类之“文”则是全社会共有的符号体系和语言的结构体系,强调了符号结构、语言结构的社会客观性。符号作为一般社会存在物,其产生在形态上是高于个人、先于个人的,是不以个人的主观意志为取舍的。个人在社会主体符号结构、语言结构面前无能为力。这一点似乎与西方符号学强调语言、符号结构的客观性,有一致之处。

而这段话值得重视的主要是,他着重强调了人类之“文”的特异性,这种认识就与西方符号学迥然不同。天地之“文”与动植物之“文”,从刘勰的描述来看,都是这些实际事物的外在形貌。而人类之“文”则与人的外貌没有丝毫关系。这正如孟子所说:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已。心之官则思,思则得之,不思则不得也。”^{[6](P334)}人类之“文”不是由耳目感官所能够感知的外形、外貌,是心灵之“思”的“文”,人与其他有机物不同之处是有“性灵”,为“天地之心”,“心生而言立,言立而文明,自然之道也”。人类之“文”与动植物之“文”的区别,在于它不是外部的装饰,外在形貌的显现,而是内在“性灵”与“心”的活动和显现,其存在动因在于人的“性灵”和“心”。人之“文”归根结底是语言、文字、符号及其符号文本这些由人的精神性所产生的文化形态,而不是人的外表和饰物。“心生而言立,言立而文明”,语言和符号是人之“心”的一种功能性活动的产物。这里强调的是语言和符号的主体性原则,语言和符号与人的主体活动的联系。这也许就是中国传统符号学认识的理路。

在刘勰看来,语言、符号所显现的终极意义是宇宙之大道,但是其直接显现的则是人“心”之思,内心的感情、意识、认识、欲望、意志等等。宇文所安说,刘勰这段话暗示出:“有‘心’就自然有‘言’,语言是‘心’本身惟一和特有的显现形式。语言是该过程的充分实现,它是使‘知’成为可能的‘知’,而这个过程的充分实现就是人之‘文’。”^{[7](P193)}人之“文”就是人心之文,所谓“文心”实则是人心。但是这种“人心论”的“文”的理论也并没有构成黑格尔、康德式的主体性美学,不像西方主体性理论那样单纯研究主体心灵、意识和意志与文学艺术的关系,而是“世远莫见其面,规文则见其心”^{[8](P1715)},始终把“心”的活动过程与“文”的形成过程统一起来,把主体的动机、情感与主体所处环境,同语言、符号的准确、鲜明、生动的规范运作结合起来,用西方学术话语来说,是一种主体性理论观照下的语言、符号的具体运用。

刘勰在阐释语言的形成、语言的规范、语言的实际运用形成“文”的过程时,始终遵循着中国传统思维对于语言的主体性思路。西方符号学出现的根据在于主体意识的衰落。符号学的倡导者认为,主体在认知活动中的参与降低了认知的客观性维度,于是对语言、符号自身的内在结构规律、使用规则的探索就成为符号学的主旨,它对符号的研究始终是一种非主体、非人格的解释。实际上语言、符号规则形成的开端和使用的末端,都是人的主体性因素在起作用。在这一点上,中西符号学是可以互补的。

刘勰的语言、符号观从表面上看是取消了语言、符号的独立、特殊的地位,在很大程度上是用对人类行为的审视,特别是心理学的省察代替语言学的客观分析,但是在《文心雕龙》中提出的理解语言、符号的原则始终是“心生而言立,言立而文明”。这就是说,离开了人的行为活动及其条件,和在这种条件下

的心理意向,语言是不可能产生的。这就超越了对语言的技术性运用的孤立分析,而进入一个心理过程与语言、话语、文本形成过程的互动关系的理论讨论。这是另一种角度和眼光的符号学认识。在《原道》篇中所叙述的中国“文”的发展历史,是“道”在“文”中不断丰富、衍化的历史,也是人之为人的代表“圣”的“文”的建构、发展的历史:“爰自风姓,暨于孔氏,玄圣创典,素王述训:莫不原道心以敷章,研神理而设教,取象乎河洛,问数于蓍龟,观天文以极变,察人文以成化;然后能经纬区宇,弥纶彝宪,发辉事业,彪炳辞义。故知道沿圣以垂文,圣因文而明道。”^{[4](P2-3)}从伏羲到孔子,这些“圣”所创制的“文”不是一般的、抽象的语言、符号,而是具体的言语、话语、文本,这些具体文本既是道的确切体现,又是中国的“文”的统一规范,是从一般语言的基本意义,到一切由语言构成的言语、话语、文本的共同意义规范。西方符号学的理论出发点就是对语言结构与言语作二元区分。罗兰·巴尔特说:“语言结构是语言的社会性部分,个别人决不可能单独地创制它或改变它,它基本上是一种集体性地契约,只要人民想进行语言交流,就必须完全受其支配。”“语言结构是一个由诸约定性的(部分上是任意性的,或更准确些说,非理据性的)值项组成的系统,它抵制个别人所作的改变,所以是一种社会性的法规。”^{[9](P117)}如果说中国语言、符号也有一个超越个人的社会性的客观语言、符号结构,那么这个语言结构就是由“圣”所创制和审定的“经”所完整体现的。中国传统语言文字学所做的主要工作就是解读经书文本的语言意义,清人王念孙说:“小学明而经学明。”^[10]所以,刘勰所谓“征圣”、“宗经”,不只是文章写作的意识形态指南,而且也是中国语言、符号的传统文化规范意义的来源。

刘勰的“原道”、“宗经”、“征圣”所表达的中国传统语言、符号观,显示着中国长期封建专制的社会统治制订和推行一种语言、符号的权力结构。这种语言权力结构的存在,在中国是清楚和明晰的。我们今天当然不赞成专制性的语言权力的意义指向,这些意义指向在现代汉语中已经不起作用。但是剥离掉经学文化专制施加给中国语言、符号的封建性意义,中国传统语言、符号观不对语言及其文本做孤立的技术性分析,不脱离人的主体活动及其条件,不离开人的心理意向的省察来理解词语和文本的意义的准则,可能会成为今日符号学进一步发展的一种有益思路。

西方符号学在形成一种专注于语言、符号结构、秩序的语句构成性分析方法之后,其实践性指向仍然在于解读话语文本,解读话语文本中表达的人类主体的情思。但是西方符号学认为只有或者说只是对文本遵循语句、段落的结构性的技术分析的解读,对文本做非主体性、非人格性的符号学解析,才可能获得一种客观性的意义理解。而在中国传统语言、符号观念中,虽然对话语文本意义的解读始终应当纳入圣人的经的规范,但是圣人的经文本也无非是一种对“道心”的“人心”体察,然而,“道心惟微,神理设教”。“易曰:鼓天下之动者存乎辞。辞之所以能鼓天下者,乃道之文也。”^{[4](P3)}人心与道心的相通,人心对精微的道心的体察,是语言意义解读的基础。“词深人天,致远方寸。”^{[4](P329)}有限的语言、符号可以达致天人深邃的底蕴,成为两者沟通的渠道。语言、符号活动是这种体察道心精微之思、把握天人之际复杂深刻联系的活动。其归宿,不是得出一个观念式的结论,也不仅仅是分析出符号能指的所指意义,而重要的是要探索典范文本,特别是圣人之经文本对道心精微体察的过程和方式。中国传统语言、符号观念的文本分析的主要思路就是如此。即以诗歌的解读为例,《文心雕龙·明诗》篇开头就说:“大舜云:诗言志,歌永言。圣谟所析,义已明矣。是以在心为志,发言为诗,舒文载实,其在兹乎!诗者,持也,持人情性;三百之蔽,义归无邪:持之为训,有符焉尔。”^{[4](P65)}诗是中国传统语言文本中最为典型的话语文本、文学文本。诗的意义解释为持,就是负载着、表达着人的情性。在中国语言、符号思维中,诗的语言的能指并不是简单地指向其所指的事物(能指的字面意义),甚至也并不只是指向所指事物所比喻的东西(能指的隐喻意义),其所指意义有一个复杂的构成。“诗言志”指诗歌的语言符号表达着“志”的意义。这个“志”是主体宏阔而宽泛的内心世界,是有如阿尔都塞所说的意识形态,是关于人们对生存世界的总体表象,以及这个总体表象得以构成的语境。它至少包含着语言所指向的事物本身(言辞的普通、日常生活的意义)、说话人借这一事物想说出的内在心理(言辞的比喻意义),同时还有这个话语、文本为什么要说这个事或物,为什么一定要用这一事物而不是其他事物来说出自己的内心世界,构制这样一种语言

文本,为什么此刻(特定处身语境下)非要说,为什么非要这样说等若干方面,是一种多重语义层面的复合构成。这就形成中国文学经典文本话语“称名也小,取类也大”,“以少总多,情貌无遗”,“言近旨远”的博大精深、令人神往、体验无穷的意义群集。比如,“灼灼状桃花之鲜,依依尽杨柳之貌,杲杲为出日之容,漉漉拟雨雪之状,喈喈逐黄鸟之声,嚶嚶学草虫之韵。皎日曄星,一言穷理;参差沃若,两字穷形,并以少总多,情貌无遗矣。虽复思经千载,将何易夺?”^[8](P693-694)]这里所列举的“灼灼”、“依依”等重复单字的双音节词语,在语句和语音构成上有汉语自身的特点,但是它们所包含的丰富意义内涵和准确而深刻的意义表现,却并不是词语结构本身赋予的,也不是从语言结构的解析中可以破解的。经典诗歌对事物形状、外貌、声音的描写,始终渗透着诗人对这些事物形状、外貌、声音等的情感体验和理性参悟,才能“穷形”、“穷理”,“情貌无遗”。范文澜在对这一段话作注释时指出:“古人状形之词,确有心会神领,百思而无得移易者。”^[8](P696)]这就是一种与西方符号学不同的始终引入主体性,始终在主体性观照下的语言分析。

《文心雕龙》的下篇,专论文章的写作和阅读、批评等,而在这些篇章中对“原道”、“宗经”、“征圣”的体制性意识形态的维护,对作者、读者个人文学活动主体性的推崇,不是如西方德国古典美学一类,脱离文本话语实践作形而上学的高蹈宏论,而是结合汉语语言文字自身基本特点,对语言文字的使用方式作较为细致的研究。在专门论述写作思维活动的《神思》中,刘勰说:“神居胸臆,而志气统其关键;物沿耳目,而辞令管其枢机。枢机方通,则物无隐貌;关键将塞,则神有遁心。是以陶钧文思,贵在虚静,疏淪五藏,澡雪精神,积学以储宝,酌理以富才,研阅以穷照,驯致以悖词,然后使玄解之宰,寻声律而定墨;独照之匠,闡意象而运斤,此盖取文之首术,谋篇之大端。”^[8](P493)]这里把词语的运用作为写作的“枢机”,并且“悖词”、“寻声律”等词语的使用,并不是孤立存在的,而是与心灵的主体构思过程同步进行。心理活动的过程,也就是词语选择、使用而形成话语、文本的过程。“心”与“文”在过程和结果上,完全同步,始终吻合,这就是《文心雕龙》统贯下篇的语言、符号观。“风骨”作为一种魏晋时代推崇的审美境界,刘勰认为其主要标志也是语言、符号的力度,“故练于骨者,析辞必精,深于风者,述情必显。捶字坚而难移,结响凝而不滞,此风骨之力也”^[8](P513)]。其《声律》、《章句》、《丽辞》三篇,则是对汉语诗歌与文章写作中,形成汉语言文学独特审美魅力的语言文字的声韵、句法、骈偶之辞等等,作了具体分析。而《比兴》、《夸饰》、《事类》是对汉语修辞手法的讨论,《练字》则按照“小学”这种中国古代文字学的规范,探讨文章写作时对文字的使用应最为精练,而在达意传情上又准确、丰富的要求。这些都表明了《文心雕龙》以及中国古代文论典籍非常突出的语言学、符号学意识。

《文心雕龙》不是语言学、符号学的专门著作,在20世纪以前中国也没有现代意义上的符号学著作。但是,在这部文章写作的著名论著中,刘勰讨论了语言、符号的基本作用、功能、性质,涉及到词语的表达、指称、意义,特别是对汉语话语、文本的词语意义的多维复合结构的讨论,表现出中国传统文化对语言、符号精细而深刻的见解,值得认真研究。李幼蒸认为,中国符号学的建设和发展,可以从历史符号学着手,可以对中国历史上的文本、话语和叙事进行符号学的研究,阐扬中国语言文化的特质,对中国历史话语的现代化分析可能会出现人文社会科学的新的转机。^[3]我想,对《文心雕龙》的符号学问题的讨论对中国符号学的建设,以及中国文学理论的现代化研究,也是有益的。

参 考 文 献

- [1] [瑞士]索绪尔.(高名凯译).普通语言学教程[M].北京:商务印书馆,1985.
- [2] 马克思恩格斯全集(23卷)[M].北京:人民出版社,1968.
- [3] 李幼蒸.中国符号学的意义[A].历史符号学[C].广西师范大学出版社,2003.
- [4] 刘勰.(范文澜注).文心雕龙(上)[M].人民文学出版社,1978.
- [5] 杨子法言(卷五)[A].四部丛刊(影宋本)[C].
- [6] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局.

- [7] [美]宇文所安. 中国文论: 英译与评论[M]. 上海社会科学出版社, 2003.
- [8] 刘勰. (范文澜注). 文心雕龙(下)[M]. 人民文学出版社, 1978.
- [9] [法]罗兰·巴尔特. (李幼蒸译). 符号学原理[M]. 北京: 三联书店, 1988.
- [10] 王念孙. 说文解字注序[A]. 许慎撰, 段玉裁注. 说文解字注[Z]. 上海书店, 1992(影印版).

重庆师范大学关于五十周年校庆的启事

重庆师范大学从重庆师范专科学校、重庆师范学院到如今,已经走过了五十年的光辉历程,一代又一代重师人在这片热土上用青春和热血铸就今日重师的辉煌。为了回顾学校五十年来的发展历史,总结半个世纪的办学经验,展示学校厚重的文化底蕴,激励一批又一批后来者踏着前人的足迹,继续推动重师发展的历史车轮滚滚向前,为重庆师范大学的美好明天奋斗不止,我们将于2004年11月隆重庆祝重庆师范大学建校五十周年。

现在,校庆筹备工作已正式全面启动。我们真诚地期盼校友再次投入母校温暖的怀抱,与重师师生员工一道分享祝贺母校五十华诞的喜悦和幸福;我们热切地希望社会各界和广大的校友,一如既往地关注、支持和帮助重师的发展,和我们一道筹划母校五十岁生日的盛大庆典。

请你们把意见和建议告诉我们,欢迎登录重庆师范大学网站([http // www. cqnu. edu. cn](http://www.cqnu.edu.cn))或与校庆办公室联系(电话: 023 - 65363513、023 - 65362736, 传真: 0086 - 23 - 65316566)

重庆师范大学五十周年校庆办公室
2003年11月