

“用心若镜”与意义释放

——再论精神文化符号学的任务

张 杰 余红兵

摘 要: 精神文化符号学以庄子哲学思想中的“吾丧我”为基础,尝试阐释人类的认知活动并非只是作为主体的“我”对客体的认识,同时还存在另一种更值得关注的认知模式,即“丧我”。这种“丧我”模式并非完全排斥认知主体,而是通过对“主体间性”的概念新解,让认知主体超越一般意义上的“理性”层面,进入更高一层的思维境界,即“用心若镜”。在此模式下,“理性思考”仅被视为认知的一种有限形式,而非绝对真理的代名词。由此,认知思维的空间被进一步拓展,符号的意义得以释放,阐释进入自由的境地,研究回归自然状态。精神文化符号学的任务就是要以这种自然主体论为基础,重释符号的意义。

关键词: 精神文化符号学 主体间性 “用心若镜” 意义释放

一般来说,符号学研究的中心任务就是揭示意义活动,更多涉及对客体及其符号表征的阐释。然而,无论学界的探索多么科学,多么标新立异,都很难达成共识。这不禁会让人思考问题究竟出在哪里,是否这些探索本身就存在着误区?又或许,这个疑问的本身就是应该受到质疑的,也许符号学研究的多元特征就注定了不可能有普遍的共识。人类社会的科学研究似乎不得不建立在主客二分的基础之上,并把主体对客体的认知及其关系作为探索世界的主要路径,而主客体一致的结论则一般被视为科学真理,符号学亦常如此。符号学家作为认知“主体”,在对“客体”的表征进行研究时,其实就已经是意义活动了。因此符号学往往被视为研究符号或意义的“科学”。^①然而,客观世界的符号化过程极为复杂,很难仅仅从主客体认知的维度来考察,更何况人类的理性认知又是无法

避免局限性的,“遮蔽”的现象肯定存在。

也正是因为这点,我们不禁要发问:人类对世界的认知,仅仅是主体对客体的认识吗?把世界分为主体与客体,这种二分法真的合理吗?符号学也只是揭示意义的符号表征(或者符号表征的意义)吗?其实,在精神文化符号学看来,以庄子哲学思想中的“吾丧我”^②为基础,从逆向的视角就可以阐明:人类的认知作为一种精神活动,并非只是作为主体的“我”对客体的认识,同时还存在另一种更值得关注的认知模式,即“丧我”模式。这种“丧我”并非完全排斥认知主体,而是认知主体超越一般意义上的“理性”层面,进入更高一层的思维境界,即“用心若镜”。具体说来,人类的认知活动应该始于常被视为客体的大自然,而非仅仅是人类主体。这不仅是因为人类本身就是大自然的一部分,更是因为大自然的无限自由性

^① 赵毅衡:《符号学:原理与推演》(修订本),南京大学出版社2016年版,第3页。

^② 王先谦撰,沈啸寰点校:《庄子集解》,中华书局2012年版,第19页。

可以给予人类以启发。由此来看,人类必须尽可能回避“我”的认知片面性和局限性,把每一种“理性”仅视为认知的一种有限形式,而并非绝对真理,从而拓展认知思维的空间,以达到像大自然那样无限的自由。因此从精神文化符号学来看,研究符号活动的任务并非在于确定符号表征的意义,而是“释放”意义,发掘意义的无限可阐释空间,还原意义生成的自然性,即自由。

究竟应该如何认识“丧我”的认知过程,如何才能让符号意义自由、回归自然之态,达到“用心若镜”呢?首先必须重新认知“客体”。学界通常所说的“客体”,是与“主体”相对、独立于“主体”并被“主体”观察的对象,体现的是始于物我之分的“有分别的世界”;而人们在这样的世界生活太久了,“看世界、理解世界,有一套积习已久的固定方式,这就是《齐物论》篇说的‘有物、有封、有是非’”。^①在精神文化符号学中,笔者曾强调过符号活动的“主客体间性”和“主客体交融”,^②也正是出于同样的反思。事实上,不妨更进一步,将所谓“客体”也视为一种“主体”;从功能的角度来看,任何所谓“主体”对所谓“客体”认知或二者间的互动,都是主体间的“对话”。在这个意义上,所谓“客体”从来就不是消极地等待某个“主体”去认识自身,而是在被感知的过程中,“积极地”反作用于“主体”。显然,符号也并非是认知主体(如人)对客体对象(物)的意义表征,即符号化过程的产物,而是两个主体(人与物)相互作用的结果。据此,至少在一定程度上消解了物我两分,直达“丧我”。不妨将此观点称为“自然主体论”。本文正是基于这个观点,从庄子的“吾丧我”思想中寻找启发,进一步阐明精神文化符号学的任务,即在“主体间性”新解的基础上,释放意义,以实现回归自然,达到自由的理想境界。

新“主体间性”:走出主客体间性的羁绊

人文学科与自然科学研究方法的根本迥异,或许就在于重个体性与重普遍性的差异。前者由于人的主体性的介入,往往把看似简单的问题复杂化,以探索事物的可变性;后者则由于对人的主体性的排斥,尽可能把复杂的问题简单化,以揭示客观的规律性。精神文化符号学属于人文学科,自然更加注重人的主体性和事物的个性化,只是在看待主体性问题上,又显示出与西方哲学传统迥异的独特性。

沿着人类哲学史的发展轨迹,不难发现,哲学的主要任务就是探讨人如何认识世界和自我。从古希腊哲学开始,西方哲学传统关于这一问题的研究多是建立在主客体二分法的基础之上,即有一个认知主体和一个独立于主体的客体,当然这一客体也可以是所谓的“自我”。到了19世纪,德国哲学家黑格尔力图打破传统的主客体二分法,在《精神现象学》中提出“实体本质上即主体”。^③然而,黑格尔探讨的“是人的意识经验如何克服实体与主体、存在与知识之间的对立或‘不一致性’而使二者融合为一的过程”,^④以此来克服主客体二分法。这实际上是认知主体的外化,^⑤而并非给予客观实体以自身的主体性,因此还并未实现真正的主客体交融。在黑格尔之后,胡塞尔、柏格森、荣格、海德格尔等哲学家均做过有益的探索,但都尚未实现客观实体自身的独立主体性。

反观中国哲学传统,早在战国时期就已经出现了超越主客二分的辩证思想,其中具有代表性的当属庄子在《齐物论》中提出的“吾丧我”。其实,庄子哲学的本体论并非强调主体对客体认知的“理”,而是凸显“道”,是关于“道”的学说。与老子之道不同的是,庄子之道“不再是一个万物

① 颜世安:《庄子评传》,南京大学出版社1999年版,第238—239页。

② 张杰、余红兵:《反思与建构:关于精神文化符号学的几点设想》,《符号与传媒》2021年春季号,总第22辑。

③ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Terry Pinkard, trans and ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 16.

④ 张世英:《中西文化与自我》,人民出版社2011年版,第19页。

⑤ 赵林:《西方哲学史讲演录》,高等教育出版社2009年版,第364页。

之外或万物之先的独立实体,而是回到了自然万物本身,道就在自然之中,或者更干脆说,道就是自然”。^①对这种“道”的获致,就是“从自然的无限和永恒上,去找到人类如何才能达到无限和自由的启示和秘密”。^②显然,在以庄子为代表的中国传统哲学思想中,对宇宙本体或先于万物存在的至高独立的认知存而不论,而是在自然本身、万物之中来探讨人类的生存和发展,以及如何才能够像大自然那样,达到无限自由的境地。

精神文化符号学认为,从“理”的维度,人类是永远无法穷尽对世界的认识的,更不用说意义的符号表征了。只有从上述的“道”的维度,才能探索达到像大自然那样的无限自由的路径,在“吾丧我”的通明境界中实现意义的释放。人的“主体”只有与自然的“客体”处于完全平等的地位,即把所谓“客体”也视为可以与之“对话”的主体,才可以达到无限自由的“吾丧我”境界。当然,“吾丧我”并非是要把“吾”也“丧”掉,要“丧”的只是“自我意识”,也就是人的“视听言想习惯和在这习惯中作为核心意识存在的我自己”,^③包括以归纳、演绎等逻辑思维为代表的“理性思考”。在这方面,“吾丧我”又迥异于西方哲学中的非理性化哲学探索。事实上,“理性”与“非理性”之区分本身就是有问题的;英国语言哲学家罗伊·哈里斯就曾指出,“理性”根本不是人类思维的内在本质属性,从古希腊至今,西方所谓“理性思考”的整个概念仅仅是西方文化史上读写能力普及的副产品,只是人类“理性”的一种形式而已。^④所以说,西方哲学中所谓有关“非理性”的探索与“吾丧我”完全是两个维度的问题,并不可同日而语。“吾丧我”是按照“道”在探索,超越了“有封”“有物”“有是非”的自我意识,并非为了达到某个局部真理的“理性”或“非理性”认知。

因此,在精神文化符号学看来,人类对世界的认识就不应该是一个“主体”对“客体”的探索过

程,也并非“主体”向“客体”的移情,而应该处于一种“丧我”的平静心态,尽可能排除任何功利性的成见与杂念,还“客体”以自然的生命和主体地位,达到一种能够进行平等“对话”的状态。只有在这一前提下,主体间性“互动”交融才有可能实现。显然,此处的人可以是个体,也可以是某个群体或者整个人类社会;所被认识的世界既可以是相对于认知主体的任何个性或群体主体,也可以是任何自然物体(包括动植物)或前人创造的某个物体,甚至整个大自然界。

毫无疑问,如果所被认识的世界是作为人的个体或社会群体,是可以与认知主体产生主体间性互动的。但要是某物或者自然界时,这种主体间性的活动又是怎样展开的呢?其实,任何由人创造的事物都是人类社会历史文化的产物,认知主体与事物的对话,就是在与前人对话。只是这种对话必须在“丧我”的情景中,才能够得以完成。当认知主体与自然某物发生关系的时候,实际上也是在与自然界产生主体间性的对话活动。精神文化符号学认为,这不仅在于自然界万物皆是生生不息的生命体,即便是无生命活动的矿石、冰山、大海、江河等,也是自然界长期孕育的产物,可以与认知主体发生互动。然而,若要进入平等对话的境地,前提是必须要“丧我”,也就是要尽可能排除人类功利性的目的。人类在开发和利用这些资源时,这些自然界的物体也在“积极”与人类互动,甚至昭示人类不仅是为了自身的利益需求要保护自然,而且人也是自然界的一员,自然界任何物体的地位与人应该是平等的。也正是这种对话消解了人类中心主义,使得人与自然处于平等的对话关系中,进入一种新世界的活泼的自然呈现(“深之又深而能物焉”)和新鲜的品质特征(“神之又神而能精焉”)之中,^⑤物我两忘,又物我共聚。

在当代符号学的研究中,无论是索绪尔关于

① 颜世安:《庄子评传》,第220页。

② 李泽厚、刘纲纪:《中国美学史》第一卷,中国社会科学出版社1984年版,第238页。

③ 颜世安:《庄子评传》,第242页。

④ Roy Harris, *Rationality and the Literate Mind*, New York: Routledge, 2009, p. 160.

⑤ 颜世安:《庄子评传》,第243页。

“能指”与“所指”的符号二分法,还是皮尔士的“对象”“表现体”和“解释项”的三分法,均是把符号活动视为认知主体对客体的意义表征。他们的符号学理论是建立在主客体二分法基础之上的,将符号看作认知行为发出者或接受者的意义载体。从庄子哲学的“吾丧我”角度来看,西方符号学界的研究不仅没有“丧我”,反而从不同的维度强化了“我”在意义生成中的地位和作用。但精神文化符号学主张,任何被符号表征的所谓客体都不仅仅是一个“个体”,而是一个有生命力的“个性”。符号表征是在认知主体与这些“个性”之间建立的联系。认知主体也只有在“丧我”的状态中,才能够体知出这些“个性”的深层特征。如果把任何一部文学经典视为一个文学符号系统,那么只有当作家在创作中尽可能做到“丧我”,甚至违背自己先前的主观意识,才能创作出传世经典。俄罗斯经典作家普希金在谈及自己创作诗体小说《叶甫盖尼·奥涅金》时,就曾感叹道,女主人公塔吉亚娜怎么就嫁人了?或许,这一文学形象之所以能够成为经典,恰恰在于普希金循着生活的“道”而“丧我”。同时,文学形象塔吉亚娜的原型就不只是一个“个体”,而是活生生的“个性”,她似乎可以独立于作家这个创作主体而存在。

因此,符号学研究要达到真正把握意义生成机制的目的,并非要努力通过自我的“理”去分析归纳或演绎意义,而是要立足于“道”,甚至包括处世和学术之道(此为老子之道),才能走出主客体对立、物我两分的羁绊,实现真正的主客体融合。

道、理之分:转向意义自由的自然回归

任何科学研究都是通过所谓理性分析,达到对所谓客体本质规律的认识,尝试揭示真理。然而,无论这种理性分析多么正确,都会被后人不断

修正、推翻和重新认识。“人是理性的动物”一说在现代西方学界也已被质疑、挑战乃至证伪。^①即便是符号意义的表征也是如此,几乎很少有符号的意义可以一成不变地存在,往往不同的阐释者均可以站在自身的立场,得出符合自己利益的阐释结论。

这就是“理”的局限性,一方面人的“理性”认识仅仅是人类认知的一部分而已,^②另一方面这种认识又会受到各种权力话语和社会历史的限制,因为人不可能超越时空而存在。不仅如此,这种“理性”分析甚至还可能导致不同程度的误解。符号学研究应该促使意义生成回归自由和自然,而非用各种理性思维去加以限定,因为任何符号表征都是对世界的有限建模(modeling),^③不可避免地会出现“遮蔽”现象。而对意义和真理的揭示,其实正是海德格尔所说的“去蔽”的过程。在对凡·高的《农鞋》的阐释中,海德格尔从农妇一双残破的农鞋,看到了她所存在的世界,“农鞋”进入其存在的无遮蔽状态,而真理亦超出表征而显现。^④

精神文化符号学立足于庄子的“吾丧我”并强调“道”,与“坐忘”相通,“是获得精神自由的修养方法,达到‘坐忘’的境界就可‘离形去知,同于大通’(《大宗师》),亦即忘却一切,进入无遮无碍的自由天地”。^⑤简而言之,就是主动放弃唯“理”是从的“我”,让“吾”回归自然而自由的本真状态,从而完成对意义的释放,实现意义的自由。具体说,就是要排除任何可能干扰把握意义的因素,平心静气、“用心若镜”,让认知主体的心态回归自然状,才能感知符号的意义,给予意义以自由。

这里不得不提一下,在20世纪西方哲学尤其是美学中的关于所谓“非理性”的探索。可以说,克罗齐的“直觉表现”、柏格森的“生命冲动”、弗

① Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, London: Penguin Books, 2011, p. 8.

② Selmer Bringsjord, “Are We Evolved Computers?: A Critical Review Of Steven Pinker’s How The Mind Works”, *Philosophical Psychology*, Vol. 14, No. 2, 2001, pp. 227-243.

③ Thomas Albert Sebeok and Marcel Danesi, *The Forms of Meaning: Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2000, p. 188.

④ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Albert Hofstadter, trans., New York: Harper Perennial, 2001, pp. 33-35.

⑤ 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》(修订版),中国人民大学出版社2010年版,第200页。

洛伊德的“无意识”、荣格的“集体无意识”等关于“非理性”或者“非理性化”的论述,无一例外地揭示了“理性”的局限性。但大多数是预设了“我”的意识及超乎该意识之外的维度(如无意识),从而揭示心理活动的内驱力、自由状态,甚至是构建哲学体系。比如,克罗齐把艺术视为直觉的表现,柏格森则宣称最富有成效的哲学体系均源自直觉的体系;弗洛伊德通过对无意识的研究,试图揭示人的心灵奥秘,甚至阐释人类文明发展的规律,而荣格则认为集体无意识是个人无意识的超个体的心理基础。

从无意识的维度来实现非理性化,并不是一条理想的途径。因为既然是无意识,为什么这些理论家们会认识得如此清晰呢?因此如何突破无意识层面并在理性之中探寻对存在的直觉把握,就成为后世不少西方理论家追求的目标。比如,胡塞尔就提出“本质直观说”,努力通过观察事物的“共相”,达到对存在本质的认识,把存在理解为人的意识之中的东西。而海德格尔则把“无”作为存在本身,以“敞开”的“去蔽”原则,使存在得以呈现。这些研究确实在很大程度上避免了理性思维的片面性,在保留“理性”与“非理性”二元概念的思考框架前提下,已经达到了相当的高度。

然而,如前文所指出的,“理性”与“非理性”这组概念的设立本身并非没有问题。即便在日常生活中,一个做出疯狂行为的人却未必疯狂,^①“理性”一词至多只是来自西方哲学传统的一种人为预设和推崇的目标。甚至连著名逻辑学家、分析哲学创始人罗素都嘲讽“人是理性的动物”这个说法的荒诞无据。^②而如果把目光转向中国哲学传统,则可以发现很多已然超越了上述概念对立的思想,如天人合一^③和庄子所说的“吾丧我”等等,无一不是如此。比如庄子的“吾丧我”,并非表示“吾”丧了“我”之后,成为一个“非理性”或“无理性”的“吾”,而是“吾”作为具有主体人格的体“道”之“至人”(哪怕是暂时的),排斥代表

“理”的“我”,并不局限于某一种唯我的“理性”分析或推论。其结果是,高则超越社会与文明加之于主体的知行指令和意义枷锁,低则故意让各种“理性”分析同时存在、相互对话,达到“和而不同”的境地。无论哪种情况,“吾”总可以超然于上,并不局限于“理”或某一“理”之中。

“吾”要体悟“道”,必须有一个重要的前提,这就是要心静,达到“用心若镜”的境界。这里的“镜”显然不同于拉康的“镜子”。拉康所说的“镜子”是用于检验幼儿是否具有自我意识的工具。幼儿在“镜子”中能够识别自我,就逐渐进入了有意识阶段。“用心若镜”则是一种比喻,是指心态要平静如镜子,无论外界发生什么,都不受影响,可以平静地对待和反映,不加任何歪曲,不为功利所迷惑,提升自我,从而进入一种仿佛“坐忘”的心理状态。

在精神文化符号学看来,应该把“道”与“理”区分开来,“道”所带来的是一种探索世界的立场、态度和方式,一种回归自然、意义重获自由的认知路径。“理”则是一种分析、推理、演绎、归纳的思维方法,一种寻求臻于“理性”、意义概括的理论方法。偏执于“理”必然会导致对意义的限制或误解,而“道”则可以释放意义,规避“理”对意义的缺失。为了达到“道”的境界,阐释者在面对意义的符号表征时,应该处于“用心若镜”的心境,站在“道”的高度,至少可以赋予符号尽可能多的意义解读。其实,每一种阐释的方法都只是揭示了意义的一种可能性,意义是不可能穷尽的。

符号的世界是无限的,而意义更是无限。那么研究符号与意义生成机制又有什么价值呢?精神文化符号学认为,可能价值还并不仅限于对符号表征和意义生成的揭示或确定,更重要的是在于提升符号与意义的阐释者或接受者的思维能力,拓宽人们认识的维度,提升认知水平。精神文化符号学认为,符号与意义的阐释者只有摆脱“理”的限制,在“丧我”的前提下,站在“道”的高

① Elliot Aronson, *The Social Animal*, 12th edition, New York: Worth Publishers, 2018, p. 9.

② Bertrand Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Robert E. Egner and Lester E. Denonn, eds., London: Routledge, 2009, p. 45.

③ 张杰、余红兵:《反思与建构:关于精神文化符号学的几点设想》,《符号与传媒》2021年春季号,总第22辑。

度,“用心若镜”地看待符号与意义,释放意义,不受各种文化权力话语的影响,重返自然,从而实现意义生成机制的更为透彻的领悟。

走向融合的“互依型”释义

任何一种理论或学说,自创立初期起,就一定会树立自己的终极目标和相应任务。精神文化符号学的最终任务是“发掘尽可能多的意义,实现意义的多元化”。^①从本文的意义揭示来看,正是要基于庄子哲学中的“吾丧我”思想,从新的主体间性角度出发,释放意义。这种对意义生成的揭示源自中国思想传统的深厚底蕴,但并不排斥西方哲学思想的精华,最终的走向是一条融中西方符号学思想于一体的释义路径。

首先,在对主体的认识上,每个人类社会均有自己的主体观。粗略对比中西文化传统,似乎有重群体意识的“互依型自我”(中)与重个体自由的“独立型自我”(西)之区别。^②如果从庄子的“吾丧我”来看意义生成过程中个体与个体的关系问题,至少可以将这里所“丧”的“我”理解为列维纳斯所批判的西方“自我专制主义”。^③那么在对意义生成的过程中,就可以尽量避免个人的自我意识的干扰,以达到从“道”的高度,把握作为群体的“我们”的意义综合体。每一个“我”的释义都仅仅是一种阐释,哪怕这些“我”的认识是相互矛盾的,都可以“和而不同”地互相依存。这就是中华文化的包容性和群体性,也是在“道理”一词中,“道”先于“理”之原因所在。当然,庄子“吾丧我”中所蕴涵的理念是远超出上述这个“我们”的维度的,其关于自由的思想更超出了所谓狭隘的“自我”和绝对自由的问题,庄子的自由在于自然之道。

其次,在对待每一个所谓客体时,精神文化符号学又借鉴了西方文化传统以“自我”优先的主体观,把每一个符号表征的个体“客体”视为“独

立型自我”的个性。“个性”与“个体”虽然只有一字之差,却赋予了其生命力,可以独立于阐释者“我”的主观控制和欲望。显然,人文学科研究迥异于自然科学的最主要特征就是注重个性和差异,而自然科学则强调规则与规律。从文学语境出发,这里分别可对应纳博科夫所说的“文艺性”与“科学性”,“一个读者可拥有或培养的最好气质是一种结合体,既是文艺性的,又是科学性的。仅凭艺术家之热忱,其对一本书的态度易过于主观,因此一种科学的冷静可以降降直觉的热温。然而,如果一个人毫无艺术家的激情,又没有科学家的耐心,那么他将很难享受伟大的文学作品”。^④人文与科学是人类存在缺一不可的要素,且二者本是共通,但肇端于圣西门(Henri de Saint-Simon)的以自然科学为人类智识绝对至尊的“科学主义”(scientism),^⑤却造成几百年人文与科学的人为疏离,这不仅冲击了人文,也戕害了科学本身。精神文化符号学的一个目的,就是在“科学主义”与“人本主义”相对峙的背景下,展示自然之物是如何转化为人文之物的,不再让自然科学与人文学科相“疏离”,而是回归二者的共通,至少是共立。

显然,中国哲学传统里面的“天人合一”思想,不仅包含着每一个个性之间融为一体的“互依型自我”的群体意识,还体现着人与自然相融合,天地与人合一的观念。但中国哲学传统本身并非同质性的铁板一块,在数千年的历史长河中,有些产生过巨大社会影响的思想可能导致了过分的“群体”意识,而使得作为个性的“自我”在中国文化传统中受到压抑。虽然中国哲学传统里面不乏可以用来启发所谓“独立型自我”的思想源头,但西方传统中以个性“自我”为核心的思想,似乎也有利于唤醒中华民族中每一个个性的主体性意识,使国人以个性之进一步解放,迎中华文明未来之辉煌。

① 张杰、余红兵:《反思与建构:关于精神文化符号学的几点设想》,《符号与传媒》2021年春季号,总第22辑。

② 张世英:《中西文化与自我》,第2页。

③ 张世英:《中西文化与自我》,第3页。

④ Vladimir Vladimirovich Nabokov, *Lectures on Literature*, Fredson Bowers, ed., New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980, pp.4-5.

⑤ Friedrich August von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe: The Free Press, 1952, p. 15.

其实,在精神文化符号学看来,任何的释义过程都不只是在对符号及对象或能指与所指之间对应关系的揭示,而是一种意义的释放,即从不同维度对意义尽可能多的发掘,拓展意义可阐释空间的无限可能。这与皮尔士的“无限符号活动”^①有着高度的契合。同时,这种意义的释放也应该看成是人性的解放和个性的自由。而个性又迥异于个人主义,前者是体现人格的独立精神,后者则是自私自利的唯我。

至于如何通向自由和个性解放,文学艺术的创作往往被视为理想途径。文艺作品作为形式体系,对精神、个性的融合,达到一定程度上的“丧我”,进入高度自由的创作和阅读状态。正如康定斯基在《艺术中的精神》一书中所指出的,艺术关乎创造精神(或曰抽象精神)。“创造精神潜存于物质的背后或物质的内部。精神处于物质厚厚的掩蔽层下,因此,只有少数人可以透视精神。时至今日,仍有许多人否认宗教、艺术中的精神存在,或有整整一个时代,人们否定精神。原因在于,人们丧失了辨认精神的视觉。19世纪正是这样一个时代,现代亦大同小异。”^②创造精神对于通向自由和个性解放尤其重要,因为它“通往人类的灵魂。随着时间的推移,它会发现联系广大精神的途径,引起人们的憧憬或内在冲动……在人们心中发生作用。人们将获得一种创造力,在人类精神中创造新的价值”。^③柏格森也曾写道:“当我们的动作出自我们整个人格时,当动作把人格表现出来时,当动作与人格之间有着那种不可言状的相像,如同艺术家与其作品之间有时所有的那样时,我们就是自由的。”^④

在这样的自由中被创造和阅读的文艺形象,可使作者与读者都能与现实产生距离,以艺术审美的方式超越世俗和刻板的理性分析。比如,列

夫·托尔斯泰的长篇小说《安娜·卡列尼娜》就是很好的例子。该小说的创作,面对的是19世纪下半期俄罗斯社会的伦理道德环境。作家最初计划把安娜写成一位“不贞洁”的女性。但是,随着作家进入“丧我”的创作状态,主人公安娜渐渐在作家笔下获得了自由,成为一位极具人格魅力的女性形象。此时,如若读者也处于类似“丧我”的状态下,并非掺杂个人理性或情感,^⑤在阅读中也能摆脱自己所处社会现实伦理环境的限制,让自己返回自然状态,可以与安娜展开平等的主体间性对话,对安娜的行为能够自由阐释,如此方能理解安娜,认为她是一位追求新生活的女性。在这样的过程中,源自安娜这一形象的意义就被释放出来。

总而言之,精神文化符号学尝试融合中西方思想传统的主体观,取长补短。“互依型自我”可以被视为一个出发点,以“我们”为核心的群体意识仍是需要坚持的。同时,西方传统中的“独立型自我”,又是我们应该加以借鉴的。精神文化符号学在“天人合一”与“和而不同”的原则基础上,不仅在认知“主体”的维度注重群体的“互依型”,也关注每一个主体的“独立型”,也把所谓的“客体”视为具有生命力即由独立“个性”组成的“主体”。精神文化符号学就是要在这样一个充满生命互动的世界里,在不同主体的相互联系或曰“主体间性”中,释放符号的意义,而不仅仅是确定意义的符号表征。

作者简介:张杰,南京师范大学外国语学院教授、博士生导师;余红兵(通讯作者),加拿大多伦多都市大学人文学院助理教授、博士生导师。

〔责任编辑:刘蔚〕

① Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. I. Charles Hartshorne and Paul Weiss, eds., Cambridge MA: Harvard University Press, 1932, CP 1.339.

② [俄]康定斯基:《艺术中的精神》,李政文等译,中国人民大学出版社2003年版,第118页。

③ [俄]康定斯基:《艺术中的精神》,第117页。

④ [法]柏格森:《时间与自由意志》,吴士栋译,商务印书馆2009年版,第128页。柏格森所说的“人格”与本文所提的“个性”相通,均对应英文中的 personality。

⑤ Vladimir Vladimirovich Nabokov, *Lectures on Literature*, Fredson Bowers, ed., p. 4.