

浅析禅宗公案中空符号的意义生成机制

贺良琼

(四川大学文学与新闻学院, 四川 成都 610068)

[摘要] 禅宗是佛教重要的宗派,而禅宗公案又是禅宗最有特色也是最重要的符号文本。解析禅宗公案的意义生成机制是十分必要的,而空符号则成为这一过程重要的工具。通过空符号的相关符号学理论,剖析公案中三种主要的符号表意形式,可以十分清晰地了解公案中存在的复杂的意义生成过程。三种空符号对应三种公案的表意形式,一种是再现体为空无的但解释项充盈的空符号表意,还有两种分别是再现体为原符号系统的“格格不入”与“正话反说”,是一种原本符号系统的断裂,最终结果也是解释潜力的释放。通过这三种空符号表意与禅宗公案的一一解析,可以了解到公案表意的全过程。

[关键词] 空符号 禅宗公案 意义生成

[中图分类号] G122 [文献标识码] A [文章编号] 1005-3115(2017)04-0016-04

一、禅宗公案与参公案

禅的最有特色的形式是公案。广义地说,禅宗祖师“上堂”所发表的看法(“话头”)是公案,师资问、弟子间的“机锋”(机锋语句)、现存的全部禅师语录,也都是公案。机锋是指公案中敏捷而深刻的思辨性语句,主要表现为一些不合逻辑的反常语。禅师在与学僧的交流中,在正常语言及思维逻辑之内突然出现一句不合逻辑的反常语,就应该视作机锋。公案既是探讨祖师思想的资料,又是判断当前禅僧是非的准则。

禅宗将这些公案(古则),用简洁而精当的偈颂来加以吟咏,称为颂古。颂古的本意在于使读者于讽咏吟颂之间体会古则的旨意,是禅文学的一种形式。“公案”是一种比喻的说法,原指官府判决是非的案例,禅宗借用它指祖师名宿的言行范例,以供学人从中领会禅的意旨,实际上是禅师为指点学人,在言语或动作上作出的一种指示。

“公案”是参禅的一种材料,“参公案”是禅宗修行的最基本的手段之一。参公案的过程,实质是一个参禅师作为意义的发送者,而参禅者在一个“不和谐”的符号文本中寻找属于自己解释项的过程,也就是罗兰·巴尔特“锚点”的过程。李建春在《禅宗公案中的符号自我与美学意味》一文中提出,公案可以作为工具帮助参禅者明心见性,现代哲学和心理学对参公案的理解如下:“参禅时把注意力集中在一则公案上,公案的荒谬性能诱发深层的意识,即三摩地。”

禅宗哲学,以解构为主,用的是“减法”,无意于用“加法”去建构“体系”。他们认为系统化的文字叙述,非

但不能传达“悟”的体验,而且极易流于理论化和知性化,但是语言文字又是传递禅的智慧所不能没有的媒介。学人在三摩地之中,需要跳脱出语言符号的元语言束缚,在悟道亦获得自我符号意指的过程中得道。此时身、心与外部世界渐渐融为一体、自我感逐渐消退。如果持续在这个“无我”却又和宇宙浑然一体的感觉里,最终将会直觉地瞥见佛教里常说的“本来面目”。多年持续不断地参公案,最终将使人跳脱“物、我”二元式的思维方式及线性时间感。跳脱重重枷锁,突破语言的符号理据性,使得禅宗表意过程中符号三分法中的对象消失,实现再现体直接意指解释项的过程,让学人从语言的抽象概念中抽脱出来,实现符号的意向性解释,为实现这一目的,禅宗发展出一套特殊的语言——禅的象征式语言。“他们不用逻辑而用象征,不用观念而用隐喻,用体验而不用思考,用直观而不用分析,用统整的把握而不用疏离的思。这就是公案的象征式语言。”

禅宗讲究“以心传心”,也就是在寻求一种心灵上的契合,就如庄子的“相视而笑,莫逆于心”。所谓“顿悟”就是心灵达到一种境界,得到一种体验。这种仅属于个体的独有的直觉体验,是难以用语言文字来描述的,这也就是禅宗所说的“说似一物即不中”。关键不是用什么语言,而是能否得到共同的心灵体验。其实焦毓梅、于鹏提出的这种象征式语言并不是向学人做全面的描绘或系统的解说,而是描述自己的一点体验与感悟,引领学人入门,由学人自己去寻求“悟”的境界。可以说象征式语言是整个语言符号系统中的“刺点”。刺点经常是个细节,是一个独特的局部,或一篇独特的

文本。“我能够说出来名字的东西不可能真正刺激得了我，不能说出名字，才是一个十分明显的慌乱的征兆”。^⑪

公案的语言具有极大的任意性，使得公案象征性语言在具有理据性的语言符号系统中显得格格不入，出现“文化‘正常性’的断裂，就是日常状态的破坏，让艺术文本即公案语言刺激‘读者式’解读，要求读者即学人介入以求得狂欢的段落”。^⑫学人在自我解读中获得悟到，以心会心的狂欢与愉悦。公案内虽看起来是支离破碎、晦涩难懂的，但是在许多案例里公案却很成功的作为一种表达、传述、引发、验证开悟的工具的原因。在很多公案的记述中，似乎学人理解起来也不困难，只是先要具备一个条件：有高的修养，或者说是“通了禅”。^⑬

禅宗为佛教重要的宗派，其强调的“以心传心”，“不立文字”。体现了参禅者即学人在这一意义生成过程中重要作用，象征性禅宗语言已经打破一般语言的规则，认识主体的主观性和语言自身的模糊性特点，必然会使语言同其所指代的事物之间产生不可避免的“断裂”和“空白”。那么参禅者获得意义解读的关键就在于一些辅助工具。英国文学批评家恰瑞兹指出，意义与环境有着密不可分的关系。人们总是在一定的具体情境中来认识事物。客观事物从来不会孤立地呈现在人们面前，它总是与特定的环境有着千丝万缕的联系，让自身处于一定的关系之中（如因果、时空联系等）。^⑭不能纳入系统的东西，无法存储，无法传送，也无解释，而符号恰恰需要这些功能，一旦承认索绪尔的“任意性”原则，符号与意义就无自然联系，符号就不得不依靠系统才能表意。^⑮这也是参禅者在三摩地时，可以获得重要线索。

二、空符号的界定

空符号在国外被称为“零符号”（zero sign），在西方，零符号在自然科学中的研究和使用的要早于符号学的研究。零符号（zero sign）与数学的“0”有很深的渊源，表示“空空如也”或“空洞无物”。符号学家诺特曼认为，数字0是典型的零符号，并详细讨论了数字0对数学物理、焦点对艺术、纸币对经济的关键性影响，指出现代性完全依赖于零符号。卡普兰认为，公元前6世纪到公元前3世纪，古巴比伦人发明了表示“这一列什么也没有”的符号形式：两个倾斜的楔形文字，表示位置上的“零”。零符号一词最早出现在语言学中，主要研究语言词格的零标记现象，最早源于索绪尔对词尾的无标记即零标记成分的研究，在此基础上，他指出：“物质的符号对表达观念来说并不是必不可少的；语言可

以满足于有无的对立。”之后，雅各布森（Roman Jakobson）也用零符号来表示词格形式中的零词尾现象。罗兰·巴尔特（Roland Barthes）在《符号学原理》中把能指欠缺但本身起能指作用的符号称为零记号，但他没有对零记号的意义和作用展开系统讨论。同时，他把无标记的词项称为“零度”，“准确地说，零度并不是虚无（这点常被误解），而是有意义的缺席。‘零符号’说的是外显能指的缺席本身也是一种能指的情况”。由于语言学中的零符号研究主要是词尾的标记现象，如单复数、属格、过去式与现在式等，因此零符号又被称作“零成分”（zero-element）或“无标记”。由于“零符号”主要运用于语言的词尾研究，从属于整个词语，因此从词语的角度来说，它在能指上并不是空无的。所以罗兰·巴尔特在《符号学原理》中指出，能指是一中介体，物质于它是必须的。但国外有学者认为空符号是整个能指空无的一种表征，艾柯所举的例子：汽车不打灯，表示“我将直行”，舰上不升司令旗，表示“司令不在舰上”。^⑯

国内学者对空符号的关注与探讨始于著名学者王希杰发表于《语文月刊》1989年第2期的《语言中的空符号》一文。而对其进行系统全面研究的则是学者韦世林。2012年，人民出版社出版了他的专著《空符号论》，并发表了有关空符号的相关论文。国内学者的零符号研究者与韦世林所说的空符号所指对象并不一样，王东、李兵《罗兰·巴爾特的零符号思想与“越界”伦理》，聂丽君、李兵《零符号理论：少数民族研究中的新维度》，李兵《零符号在〈李尔王〉中的意义及作用》等论文对零符号的阐释，但是这里的零符号与西方的零符号，以及后来演化成空符号是有一定差异的。国内学者对空符号的研究较为系统全面的是韦世林，曾庆香对韦世林提出的观点进行了新的延展与发现。同时，国内符号学学者赵毅衡在《符号原理与推演》中也提出了有关空符号的相关见解。

无论是根据索绪尔的二元论还是皮尔斯的三元论来定义空符号，一个共同的特点，就是在符号的可感知部分，“符号依托于一定的物质载体才能被感知，但是感知本身需要传送，传送的物质称为媒介，媒介即是储存与传送符号的工具”。^⑰艾柯认为符号表意必然是“异物质的（heteromaterial）”，^⑱但是赵毅衡指出：“载体与媒介两者的区分，要在有时空距离时才会出现，一旦符号时空距离消失，媒介也消失。”^⑲这里的空符号重点突出了可感知部分或者说是其载体部分的特殊性，而这个特殊性体现在与“实符号”的对举上，这里有一个疑问的提出：存在特殊的可感知部分是空符号成立的前提与存在的关键吗？还是特定的符号系统中特殊意义的

解读才是空符号定义的核心?提出这个疑问的缘起基于赵毅衡对符号的定义——“符号是携带意义的感知”。这个定义的关键词笔者理解为两个:意义、感知。符号是将感知与意义连接在一起的一种方式。疑问是这两个关键词谁具有第一性,两者必然是缺一不可。但是认为觉得意义优先于感知,这里所谓的优于,并非两者可以舍弃其一,而是说在两者都存在的情况下,意义的解读方式决定了这个感知符号的某一种意义,因为笔者认为符号存在多种被解读的潜在性与可能性,一旦被解读,这种潜在的多种可能性在某次的意义解读过程中消失,最终可能留在这个符号系统中的某一种意义,不然存在某一个符号系统中多种意义解释会产生“阐释漩涡”,所以从意义解释的角度去定义空符号是否更完整。符号其实就是意义,在符号的发送者到接受者的传播过程中,同时都在进行各自对符号从再现体到解释的意义生成过程。换言之,意义的产生一刻都不曾停息,如果停止了符号也就消失了,这充分说明了意义在符号中首要地位。

在定义空符号时,如何从意义着手,定义的关键点在于找准符号世界中自己的位置,这个位置又必须是与身旁的位置相比较下产生,这就是韦世林提出的空符号与实符号的对举的依附性,所以为了论证空符号,而生实符号,同时这也是曾庆香所说的排他性。这些第一时间是通过符号的再现体来实现的,但是再现体在完成这个区别性的任务之后,就结束了它在空符号上的使命。索绪尔说符号就是能指与所指之间的关系,关系就要求这两者是一个整体,就像是一个人,能指只是人的躯体,而所指则是人的大脑或说是思维,人区别于动物一定不是通过人的身体与一般动物躯体的不同,关键点一定是人有着区别与动物的大脑。同样,空符号在完成再现体的感知后,马上进入的是解释项的意义生产,之所以会出现空符号的分类,即再现体表现为“不说,乱说,反说”,就是因为再现体对于空符号的定义而言不是那么的准确,但是这三种空符号在解释项上都是一致的,是相比较实符号,解释项拥有更加丰富的解释可能性。这是必须说明的是,在定义空符号时,空符号既然是符号,必然也要符合符号的底线定义要求,就是赵毅衡提出的“符号是被认为携带意义的感知。”索绪尔提出的“符号是能指与所指之间的关系既是社会习俗所规定的,又无需理据的”。^③在定义空符号时,并不能完全将感知与意义,或说能指与所指分割开来,只能讨论谁更具有优先性。两者都必不可少。

三、从空符号探析禅宗公案中的意义生成机制

第一种是最为显著的空符号,就是符号的可感知部

分即再现体为“空位”“空白”“间隔”“停顿”“距离”等物质性的“空无”。但是其符号的解释项并不空无,相反具有无限解释的可能性,使得符号的解释潜力扩大。

禅宗的起源有一个美丽的传说:“师尊昔在灵鹫山会上,拈花示众,是时众皆默然,唯迦叶尊者破颜微笑,师尊云:吾有正法眼藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传,付嘱摩诃迦叶。”^④实际上,一个人可以停止说话,停止做表情,但不可能停止表达意思,因为不说话无表情也表达意义。^⑤所以往往默然不语,所给出的符号的再现体越少,所受桎梏的对象也越少,最终获得解释项的开放性。这是禅宗公案中师默然不语亦的符号表征特点,在形式上正好符合。

第二种空符号是可感知部分并不是物质性的空无,而是出现与符号系统中完全格格不入的再现体。所谓的格格不入就是出现一个与对象毫无关联的再现体,无法找到其所指对象解读的意义。这里的对象是所在符号系统规定的对象,这里出现了“对象差”的问题,符号系统要求的对象,与此时再现体所指称对象是两个完全不同的对象,所以可以说是符号系统对象的缺失。

索绪尔提出符号的普遍的任意性原则,任意性不仅支配语言,而且支配所有符号系统,甚至是符号之所以为符号的原因。只要是符号系统,必然以任意性为前提,使符号变得“不透明”,自身不能导向意义,必须依靠社会文化的约定俗成来确定意义。所以出现再现体与对象之间关系的任意性的消失。正因对象缺失解释项因此获得了更大解释的潜力。例如:长沙景岑禅师——问:“向上一路,请师道。”师曰:“一口针,三尺线。”曰:“如何领会?”师曰:“益州布,扬州绢。”^⑥这种答非所问,却又蕴含无限的解释可能性。灵云志勤禅师——问:“如何是佛法大意?”师曰:“驴事未去,马事到来。”曰:“学人不会。”师曰:“彩气夜常动,精灵日少逢。”^⑦看似所答非所说,但这恰是再现体在符号文本系统的缺失,避开了所在符号系统的限制,获得新的符号文本的解释潜在可能,这也是符号“无限衍义”的魅力之所在。又例如:赵州从谂禅师问:“如何是祖师意?”师敲床脚。^⑧华林善觉禅师僧参,方展坐具,师曰:“缓缓。”曰:“和尚见甚么!”师曰:“可惜许,磕破钟楼。”其僧由此悟入。^⑨祥符云谿禅师晚见清凉(智明),问:“佛未出世时如何?”凉曰:“云遮海门树。”曰:“出世后如何!”凉曰:“擘破铁围山。”师于言下大悟。^⑩在以上整个禅宗公案的符号文中,无论是出现的语言符号的“胡言乱语”,“不知所云”,还是在行为动作上的“莫名其妙”。从符号文本的表征上来看,都试图打破固定的语言亦或文化元语言的规约性解读,让参禅者从不符合元语言语境中的再现体感知出发,

通过透明的“对象”,直接指向解释项。这便是空符号的第二种表意形式。最终目的是达到了解释项的充盈,学人悟道成功。

第三种空符号,韦世林学者说的:“所指表示‘空无’,能指在物质上并非空无的‘0’、‘代沟’、‘零××’、‘不××’等也是空符号。指出“空符号是以‘空白’、‘停顿’、‘间隔’、‘空位’或其代码‘0’、‘∅’、‘零××’、‘不××’等方式来分隔、提示、衬托实符号的特殊指索符号。”^③赵毅衡认为“符号是携带的意的感知”,其中最低要求是:可感知并能被解释,所以解释性不可能缺失但是可以为“空无”。简言之,解释性可以是“没有”,“无”等带有否定性的意义解读。这里第三种空符号可能与反讽手法的“正话反说”具有一定的相似性,但是同时存在差异性。

《五灯会元》卷15记:“僧问云门:如何是佛?门云:‘干屎橛’。”以极污秽的物品比极尊贵的佛祖,读来确实是困惑难解。又如,有僧问:“如何是祖师西来意?”师曰:“一寸龟毛重七斤。”就更是匪夷所思了。在佛是什么的回答中,表面意义解读出的是一种对佛祖的大不敬,是对佛祖的尊贵与神圣的侮辱,有学者解读为:“干屎橛”的公案,即体现了禅宗“即心即佛”的主张,人人心中都有佛性,只是被一些世俗的东西(不净物)遮蔽了,所以不能成佛。“干屎橛”是用来擦拭不净之物的,这一比喻不仅说明了佛“驱除邪见,明心见性”的功用,同时也把世俗中的一些见解比作极肮脏的东西,强调清净自己内心“污秽”的必要。^④

以上禅宗公案中,“符号意义表达时都需要解释者的‘矫正解释’,矫正的主要工具是情景语境和伴随文本语境。”^⑤那么上述公案的正话反说,需要参公案的学

人去借助一些工具去参悟,说明了这种反讽式的公案表意,是一种曲折表达,有歧解的危险。这就要求学人在三摩地时,拥有的辅助工具越多,领悟能力越强,这些工具可以是此时此地的语境,亦可是曾经的经验与阅历。暂且不去谈论解读时的工具是什么,首先说明的禅宗公案中的机锋语的一种表意方式就是所言非所物。这其实即是第三种空符号的表意形式,在符号表意过程中,符号的再现体与对对象的意义呈现相反的非直接涵指关系,是相对于原来直接意义指向关系的破坏,是符号系统的断裂,于是空符号表意产生。这样解释项获得更大空间,解释者获得更大的解释权利,但同时对文化元语言的破坏,要求解释者的自携元语言更强大。

四、结语

禅的最有特色的形式是公案。参公案的过程,实质是一个禅师作为意义的发送者,而参禅者在一个“不和谐”的符号文本中寻找属于自己解释项的过程。禅宗哲学善用的是“减法”。他们认为系统化的文字叙述,非但不能传达“悟”的体验,而且极易流于理论化和知性化,但是语言文字又是传递禅的智慧所不能没有的媒介。学人在三摩地之中,需要跳脱出语言符号的元语言束缚,在悟道亦获得自我符号意指的过程中得道。学人进行三摩地的过程,就是领悟禅师所传之道的符号表意过程。禅师作为符号的发送者,禅宗公案为符号文本,学人则作为符号的接受者,构成了一个完整的符号表意过程。其中的表意十分复杂,与空符号的表意方式十分相似,用空符号的表意去解读禅宗公案,会发现其中许多相似处,并为人们了解禅宗公案中学人参禅的奥秘提供了一种方法论上的指导与启发。

[注 释]

吴言生:《禅宗公案颂古的象征体系》,《陕西师范大学学报》(哲学社会科学版),2002年第4期。

张昌红:《禅宗公案、颂古隐喻系统初探》,《佛教研究》,2014年第6期。

吴言生:《禅门公案》,台湾圆神出版社1993年版。

^{⑬⑭} 焦毓梅、于鹏:《禅宗公案话语的修辞分析》,《求索》,2006年第12期。

陈坚:《“乾屎橛”、“柏树子”——禅宗“公案”与“参公案”探赜》,《禅宗教学研究》,2002年第1期。

^⑮ 李建春:《禅宗公案中的符号自我与美学意味》,《符号与传媒》,2015年第1期。

^⑯ Val Larsen, “The Timely and the Timeless: Syntagmatic and

Paradigmatic Sign Relation in Advertisement Montage”, *Advances in Consumer Research*, vol.32, 2005, pp.162-163.

^{⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓} 赵毅衡:《符号学:原理与推演》,南京大学出版社2016年版,第165页、第68页、第26页、第120页、第120页、第64页、第26页、第209页。

^⑳ 孙玮志:《禅宗“不立文字”的因缘探析》,《法音》,2015年第2期。

^㉑ Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1976, p.217.

^{㉒㉓㉔㉕㉖㉗} [宋]普济:《五灯会元》,中华书局1984年版,第207页、第239页、第198页、第173页、第948页。

^㉘ 韦世林:《空符号论》,人民出版社2012年版,第62页。