

奧古斯丁符號思想中的意義問題*

The Problem of Meaning in St. Augustine's Thought of the Sign

渠 冉 屠友祥

QU Ran TU Youxiang

作者簡介

渠冉，山東大學文藝美學研究中心博士生。

屠友祥，中山大學中國語言文學系（珠海）教授。

Introduction to the author

QU Ran, PhD Candidate, The Research Center for Literary Theory and Aesthetics, Shandong University.

Email: quran2007@126.com

TU Youxiang, Professor, Department of Chinese Language and Literature, Sun Yat-sen University.

Email: tuyoux@mail.sysu.edu.cn

Abstract

The concept of “meaning” takes center stage in St. Augustine’s writings, serving as both a mental and linguistic element. It plays a pivotal role in establishing triadic relationship of signification, encompassing the sign, meaning, and the thing it signifies. Augustine’s exploration of meaning draws from the Stoic tradition and gives rise to the emergence of “Expressionist semiotics,” which stands in contrast to traditional inference-based semiotics. This new theoretical framework represents a significant departure.

This departure is not only evident in the connection between meaning and inner language, where the former undergoes transformation by the latter, but also in the placement of meaning within the process of communication. This repositioning makes meaning the cornerstone of expression and comprehension, rather than simply existing within the referential relationship between words and objects. Consequently, meaning takes on qualities of openness and infinity, breaking free from its prior static and closed state. Understanding is transformed into an interactive process, where individuals actively engage. Augustine’s theory of meaning, which bears similarities to modern semiotics, held a subversive significance in its historical context.

Keywords: Meaning, inner word, epistemology, reference, communication

艾柯 (Umberto Eco) 曾就奧古斯丁對符號範疇擴展的貢獻作出肯定：“第一個提出‘一般符號學’亦即符號的一般‘科學’或‘學說’的，正是奧古斯丁，在那裏，符號成為屬，語詞 (onomata) 和自然徵兆 (semeia) 兩者一樣，都成為種。”^① 古希臘羅馬時期將符號視作自然事物、身體症狀等可見者，是不可顯事物的證據或徵兆，後又看作三段論的前提或作為前件命題 (lekton) 以推出結論。而語言哲學與符號理論屬於並行發展的不同領域，語言不是符號，這個在現代難以想像的命題在古典時代卻有其依據。^② 奧古斯丁在符號思想史上第一次將此二者綜合起來，將語言視作主要符號種類，使其成為真正意義上的符號。語言成為符號，其關涉表達而非推理，使傳統的推論式符號觀轉變成表達式符號觀。^③ 奧古斯丁基本上忽略了推理式的自然符號，注重對以語言為首的意圖符號進行論說，將意義納入符號過程。

* 本文係國家社科基金項目“重建符號學基本原理視域下的符號否定性與本體論研究”(17BZW003)、教育部人文社科重點基地重大項目“普通符號學與生態符號學研究”(16JJD740014)的階段性成果。[This paper is supported by National Social Science Foundation Project“Negativity and Ontology of Signs”(Project No.: 17BZW003) and the MOE Project of Key Research Institute of Humanities and Social Sciences in Universities,“Research of Theoretical Semiotics and Ecossemiotics”(Project No.: 16JJD740014).]

^① Umberto Eco, et al., “‘Latratus Canis’ or: The Dog’s Barking,” In *Frontiers in Semiotics*, eds. John Deely, Brooke Williams, and Felicia E. Kruse (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 65.

^② 在柏拉圖那裏語言還有鮮明的符號特徵，符號和語言尚無清晰的劃分。到了亞里士多德，他只是在一個較微弱的意義上將語詞稱作符號 (semeia)，聲音的存在被認為是靈魂的情感存在的證據。符號學者Giovanni Manetti將這種情況解釋為“一個人不是在談論一個嚴格的理論界線時，屬於符號學詞彙表達的邊緣會變得模糊不清”。在大多數時候，他對符號和語言有明確的區分，符號是semeion, tekmerion，而語言則是symbola。參見Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, trans. Christine Richardson (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 56, 70。

^③ “表達式符號觀”的觀念由Philip Cary提出，見Philip Cary, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine’s Thought* (New York: Oxford University Press, 2008), 3-4, 17。

一、“意義”的內涵和符號意指三元關係

奧古斯丁在論及符號時曾經有過兩處類似的言論：“符號是這樣一種事物，它除了在感官上留下印象，還使一些其他的東西（aliud aliud）進入思想（cogitationem）”^①，“符號是這樣的事物，它自身被感覺感知，而且向心靈（animo）暗示超於自己的東西（aliquid praeter se）。”^②這明確將心智要素引入符號關係，除了符號與事物兩個元素，還有第三者參與符號過程。而在他之前，亞里士多德和斯多葛學派也都曾在語義關係中表明三個元素的參與。亞里士多德在《解釋篇》中提出語言、靈魂經驗和現實事物三個相關項，阿謨尼烏斯將“靈魂經驗”注解為思想，它是現實的相似物，即作為事物在靈魂中的影像。^③思想是一個單純的心理要素，因它對所有人都是一樣的^④，而若作為語言要素，作為主體心靈對聲響感知的內容並不一樣，因為同樣的聲音在不同語言中具有不同意義。靈魂經驗作為口語和事物之間的中介，使語詞通過表示思想來間接表示事物。而斯多葛學派的語義三元關係包括被意指的事物（semainomenon）、意指者（semainon, lekton）和客觀對象（tugchanon），關鍵在於lekton，它是對思想從理性表象（phantasia）那裏獲得的東西用語言進行表述所得之物，故它產生於聲音發出之後，是言說者說出之物（sayable）。恩皮里柯指出在“狄翁”這個聲音發出後，異族人就無法獲得lekton，因為他“即使聽到聲音也無法理解它的意思”^⑤，這就是說lekton不同於亞里士多德的靈魂經驗，它是語言實

^① Augustine, *De Doctrina Christiana*, trans. & ed. R. P. H. Green (Oxford: Clarendon Press, 1995), 57.

^② Augustine, *De Dialectica*, trans. B. Darrell Jackson, ed. Jan Pinborg (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975), 87.

^③ Ammonius, *On Aristotle on Interpretation 1-8*, trans. David Blank (London: Bloomsbury, 2013), 27.

^④ 即事物之影像來源於“理型”，而理型則在主體心靈內具共通性。

^⑤ Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, trans & ed. Richard Bett (New York: Cambridge University Press, 2005), 92.

體，是聲音所代表的意義。然則奧古斯丁所謂心智要素傾向於何者，抑或與二者均不同？

意義作為符號要素首次出現在《論秩序》中。奧古斯丁描述演員跳舞時，其肢體動作不僅因和諧和美感為欣賞者帶來感官愉悅，同時還向心靈展示了“超越於感官愉悅的東西”^①。心靈一方面受到形式觸動而產生身體反應，同樣也因這種超感官之物產生另一種波動。這裏存在着符號、事物、超越感官愉悅之物三個要素。隨後他說：“不論甚麼事物，只要發出好聽的聲音，就是愉悅並吸引聽覺本身的東西。但那種聲音所真正表示的含義（significatio）才與心靈相關，雖然它通過我們的聽覺信使才得到傳遞。”^②根據其本體論觀點，可感知之物可作為更高級的理智之物的符號，因而此處已經將聲音和舞蹈作為符號處理，而聲音所表達的意義也就是超越感官愉悅之物。奧古斯丁將意義稱作significatio，和他在之後作品中的用法完全一致。^③他在無意識之中將語義理論和符號理論混同，雖則尚未有將語詞看作符號

^① 本文《論秩序》出自奧古斯丁：《論秩序：奧古斯丁早期作品選》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2017年，第120頁。[Augustine, *Lun zhi xu: ao gu si ding zao qi zuo pin xuan* (On Order: The Earlier Writings of Augustine), trans. SHI Minmin (Beijing: China Social Sciences Press, 2017), 120.]

^② 同上，第121頁。

^③ 關於意義的指稱，另外還有significatu比較常見，Charles Connaghan指出，這兩詞都被用來表示意義，但它們之間存在微小差別。significatu傾向於表意行為或過程中的意義，它通常與聲音結合在一起；而significatio則一般指靜止或抽象狀態下的意義，可以這麼說，一個語詞是攜帶意義(significatus)的聲音，它可以分為聲音和意義(significatione)，見Charles Connaghan, “Signs, Language, and Knowledge in St. Augustine’s ‘De Magistro’” (PhD Diss., University of London, 2004), 105-107。這很可能借鑒了西塞羅和瓦羅的用詞。如西塞羅：“Ex ambiguo controversia nascitur cum scriptum duas aut plures sententias significat...”參見Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, trans. Harry Caplan (London: William Heinemann LTD, Cambridge: Harvard University Press, 1964), 37, 英文為“A Controversy is created by ambiguity when a text present two or more meanings...”。瓦羅：“videtur enim pos significare potius pontem quam potentem.”參見Varro, *On the Latin Language*, Vol. I, trans. Roland G. Kent (Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann LTD, 1938), 6-7, 英文為“for pos seems to mean rather pons ‘bridge’ than potens ‘powerful’”。

的明確意識。

在《論辯術》中，奧古斯丁基於斯多葛派的語義理論探討語言問題，通篇沒有出現significatio，卻另外使用了dicibile，這是奧古斯丁對lekton翻譯的結果。西塞羅和塞涅卡等早期拉丁學者在評論斯多葛學派時，曾把lekton譯為dicibile，奧古斯丁很可能受此影響。^① Dicibile乍看之下與lekton一致，“心靈而非耳朵從語詞中所感知到的東西，它在心靈中留存，被稱為所言（dicibile）”^②，它是聽者從聲音中所感知到的內容物，奧古斯丁稱其為“心靈中語詞的概念（conceptio）”^③。但隨後奧古斯丁又說：“Arma是演說的哪一部分？……他所說的‘演說的哪一部分’，不論是被心靈所理解，還是被聲音所發出，都不是自為的，而是為了arma。當它們在心靈中被感知到以設想語詞時，先於聲音，它就已經是dicibila（所言）了，但當它們被聲音發出，它們變為dictiones（能言）。”^④這與前段所述並不相同，它意味着dicibile不僅存在於感知聲音後的理解者心靈中，還先在於言說者心靈之中。它被聲音賦形，形成“能言”，亦即能言是dicibile與聲音（verbum）的結合，是攜帶意義的聲音，故dicibile實際上就是意義，它被激活的過程就是心靈中潛在的待表達物被聲音實現的過程。可以看出，雖然dicibile由lekton而來，但二者並不能等同視之。

《論辯術》之後，奧古斯丁再也沒有提到dicibile及dictio，但它們並沒有真正消失，而是被significatio和significatu取代。在與《論辯術》

^① Christopher Kirwan, “Augustine’s Philosophy of Language,” in *The Cambridge Companion to Augustine*, eds. Eleonore Stump and Norman Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 196.

^② Augustine, *De Dialectica*, 89. 本文基於何博超的解釋和譯文，將dicibile譯為所言，dictio譯為能言。見奧古斯丁：《論辯術：聖奧古斯丁的辯術之道》，何博超譯，《文化與詩學》，2010年第1期，第150頁。[Augustine, “Lun bian shu: sheng ao gu si ding de bian shu zhi dao (Debate: Saint Augustine’s Way of Debate),” trans. HE Bochao, *Culture and Poetics*, no.1(2010): 150.]

^③ Ibid.

^④ Ibid., 91.

同時期的《論靈魂的宏量》中，奧古斯丁更換了用語，進行了相似的討論：

奧：設想一個名稱（nomen）將要在你口中發出，你希望說出它，但在此之前你先讓自己保持沉默。在這沉默的時間內，有沒有甚麼東西在你的思想（cogitatio）中停留，這個東西是其他人將在你聲音的表達裏聽到的？

埃：肯定有。

奧：太陽是這樣無比巨大的事物，但是它的概念（notio）——你在說話之前將其放置在思想中的東西，是否有像太陽那樣的長與寬呢？

埃：當然沒有。

奧：請告訴我，當名稱自身從你口中發出而被我聽到，從而我也想到了太陽，而這是在發出聲音之前和說話之時都擁有的，現在，我們都有關於它的想法——這個名稱自身難道不是從你那裏獲得意義的嗎？之後，意義正是通過我的耳朵傳到我這裏？

埃：似乎確實如此。

奧：所以，因為一個名稱是由聲音和意義（significatio）組成，聲音與聽覺相關，而意義和理解相關，這對你來講是不是說，在某些生物裏，語詞的聲音屬於身體，而意義屬於靈魂。^①

這段對話進一步確認了意義的先存性，它是理智運作的結果，作為概念存在於思想之中。意義是言說的潛能，它憑藉聲音形成言說現實。聲音和意義本性各異，一為聽覺之物，一為心智之物，而二者的

^① Augustine, *Writings of Saint Augustine*, Vol. 2, trans. John J. McMahon, S.J. et al. (New York: Cima Publishing Co., INC, 1947), 132-133.

結合產生語詞這種聽覺和理智混合物。奧古斯丁在此有意識地將意義置於交流的語境之中：言說者在心智中構建意義，用聲音傳達，接收者感知聲音，在心智中理解，意義得以實現，聲音在此充當了“橋梁”。因此，奧古斯丁的意義不同於“靈魂經驗”和lekton，它具有說者和聽者兩個維度，既是聽者心靈通過聲音所理解的內容，又是言說者在言說之前預先在心內設想之物。意義雖處於思想中，但它並不就是思想（靈魂經驗）。主體在心靈中建構表達內容，而表達內容又是思想之結果。思想本身亦非確定之物。奧古斯丁構建了符號、事物與意義的三元意指關係，符號通過表示意義來指向事物。將意義置於三元關係，表明意義既是發出者所設想之物，也是接收者所理解之物。但奧古斯丁早中期的論述向我們呈現的基本還是語詞與事物的對應，特別是在《論教師》中，語詞對各類事物的指稱仍是其關注重點。

二、意義的生成

奧古斯丁說：“語詞的知識是由事物的知識造成的。”^①知識有智、識之分，它們分別對應理智之物和感覺之物。有永恆不變的相存於神聖理智之中，作為我們知識和智慧의來源和準則。把握它，有賴於超越性力量——“光照”：“理智心靈的本性是如此地被其創造者的意向建樹起來，正如與可知之物在本性的秩序上相配，故而它可以在一種自成一類的非物體之光裏得見真理……”^②此非物體之光即真理之光，真理之光照使相向心靈顯現，使心靈得以獲知真理。

Nash認為，感覺之物的認知離不開經驗觀察，但知識的最終確定則是理性以永恆的相為準則對其進行判斷的結果。也就是說，心靈既

^① Augustine, *Augustine: Earlier Writings*, trans. & ed. J. H. S. Burleigh (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 94.

^② 奧古斯丁：《論三位一體》，周偉馳譯，北京：商務印書館，2018年，第360頁。[Augustine, *De Trinitate*, trans. ZHOU Weichi (Beijing: The Commercial Press, 2018), 360.]

被動接受神聖光照，自身從而得以有先驗的相，理性又主動對感覺材料進行加工、收集。^① 感覺知識首先隱含或預設了理性判斷，我們以此來分析《論教師》中展現的通過經驗認識事物、學習語詞的過程：

關於事物的知識不是產生在它們被人命名之後，而是在我真實地看見它們時。當這兩個音節ca-put（頭）第一次敲擊我的耳朵時，我並不知其意，正如我第一次聽到或讀到saraballae時，也不知它的意思。但當caput被反覆重複說出，我進行觀察，我發現它是我所見過並非常熟悉的事物的名稱。在此之前，這個詞於我只是單純的聲音。當我得知它是某事物的符號後，它變為符號。並且我不是從符號中學到這點，而是從觀察真實的事物學到。所以我們從認知事物中學習符號，而非相反。^②

在學習語詞caput之前，主體已見過“頭”這一事物，他腦海中通過把握“頭”的形象形成了關於“頭”的概念，即獲得關於“頭”的知識。而當聽到caput的聲音時，他獲得了一個聲音印象而不知其所指，只有二者產生關聯，語詞意義才得到把握，而典型的確立關聯的方式是以手指物。^③ “手指”行為伴隨着聲音引導主體看向事物本身，但這一行為卻並不是所指出的事物的符號，而僅僅是“某物正在被指出”的事態之符號。《懺悔錄》中奧古斯丁亦敘述了語言學習的情景：“聽到別人指稱一件東西，或看到別人隨着某一種聲音做某一種動作，我便記下來：我記住了這東西叫甚麼，要指那件東西時，便發出那種聲音。”^④ 指稱的

^① 參見Ronald H. Nash, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969), 104-107。Nash用康德的方式來解讀奧古斯丁，試圖將人類可變的知識和神聖不變的知識聯繫起來。

^② Augustine, *Augustine: Earlier Writings*, 93.

^③ Ibid.

^④ 奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，2015年，第10頁。
[Augustine, *Confessiones*, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: The Commercial Press, 2015), 10.]

涵義在此處被凸顯出來，它是建立聲音和事物聯結的有效方式，這正是語詞意義的產生之處。可以說，在他看來，以手指物這種天然語言是語言習得的基礎。通過此動作，主體意識到caput的發音代表“頭”這一實體，繼而心智中關於“頭”的概念轉而成為caput這一聲音所攜帶的意義。奧古斯丁構造了一個理想的意義生成模式。維特根斯坦評論道：“這樣來描述語言學習的人，首先想到的是‘桌子’‘椅子’‘面包’以及人名之類的名詞，其次才會想到某些活動和屬性的名稱以及其他詞類，彷彿其他詞類自會各就各位。”^①奧古斯丁確實喜用最簡單直接的具體事物來舉例，在《論教師》中這種習得方式則延伸到了“行走”“捕鳥”之類的動作上。直接展示事物或事態本身，把握事物自身，是把握其知識或概念的有效途徑。

而理智事物是無形體的，不能通過經驗觀察來把握，它之所“是”，就是它的相。奧古斯丁在《論三位一體》中談到“公義”的來源時說：“我們是在自身之中學到了甚麼是‘義’的。當我尋求表達它是甚麼時，我並不到處找答案，而只是在自身中找；如果我問別人甚麼是義，他也是在自身中找答案的。”^②凡心智之物，都需返身內求，以神聖光照照亮隱藏的相，使之被心靈“看”到，或者說自身在此中向心靈顯現。主體理解語詞，就是向心內搜尋語詞所指之物，在光照的作用下於記憶中找到此抽象之物的相，從而明曉語詞意義。

理智之物則因其抽象性難以如感覺之物那樣在事物和語詞之間建立直接關聯。奧古斯丁就此提供了富有啟發性的思路：“當一人被問問題時，他給出一個消極的答案，但若進一步詢問，他的答案會變得肯定。原因在於他自己的缺陷，因為他不能使光照亮整個問題，但儘管不能一下掌握全局，當他被追問組成全局的部分問題時，他就是

^① 【英】維特根斯坦：《哲學研究》，陳嘉映譯，上海：上海人民出版社，2005年，第3-4頁。[L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. CHEN Jiaying (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005), 3-4.]

^② 奧古斯丁：《論三位一體》，第244頁。

在被引導着將不同的部分接連帶入光照中。”^① 依靠與其它語詞的連接逐步建立聲音和理智事物的關聯。若A不知virtue是何意並請B作出解釋，則B需用A可能理解的詞彙來告知，而若A仍舊不懂，那麼B就要使用更簡單的詞彙，即“需要以與你的能力相匹配的方式提問，使你聽從內在教師的話語”^②，B的每次解釋都引導A向內心尋找，在真理之光的教導下，通過理智逐漸理解virtue之意義。奧古斯丁在和阿德奧達多斯的對話中就展示了這個過程，在詢問nil為何物時，他通過步步引導，確定了nil為心靈的“虛無”狀態。^③ 無論感覺事物還是理智事物，獲取語詞意義的真正方式都是“看見”事物本身。不存在孤立的意義實體，只有事物觀念經由連接而產生的轉化，意義由轉化而實現。

三、表達行為：從內言到意義

奧古斯丁在《論三位一體》第十五卷凸顯了語詞的表達功能，並將其與內言（inner word）相聯繫，內言為“看”事物而產生的知識，因此奧古斯丁將其和意義相並而論。作為奧古斯丁心靈哲學的重要概念，內言是其以人的形象模擬上帝三位一體形象的重要一環。心靈活動所有始源都可追溯到記憶，奧古斯丁賦予記憶如同聖父一般的原初性地位，記憶包納一切，是知識和行動的源泉。感覺之物的影像以及理智之物本身，都潛藏於記憶之中，等待心靈的注視和喚醒。記憶之物被心靈意向性地注視，成為心靈內的在場，就轉化為思想（cogitatio），它是意願將記憶中特定的知識提取和聚集的過程。奧古斯丁認為，“思想是心的一種言說，也有它的嘴”^④，言說有時間性和過程性，故思想也具有同樣的性質。伽達默爾對此描述道：“在思

^① Augustine, *Augustine: Earlier Writings*, 97.

^② Ibid.

^③ Ibid., 71.

^④ 奧古斯丁：《論三位一體》，第466頁。

維運動中精神忙碌地從此到彼、來回翻動、思考這一和那一問題，並以研究和思索的方式尋找它思想的完整表述。”^①人的先天缺陷使理解活動充滿曲折和錯誤，因此思維必定在時間中伸展直到產生一最終的心智現實。思想運動不斷進行，就不斷產生內言，它的呈現是思想的凝結和產物。內言作為思想的固著，流動中的匯聚之處，必然具有某種實在內容。

奧古斯丁將內言的來源歸於記憶，記憶庫藏從潛在狀態轉變為心智現實。內言的呈現有兩種樣態，一是形象（image），一是概念。形象的產生有兩種方式：一為對感覺之物的經驗，主體親見過迦太基城，它的形象便儲存在記憶中，當想到此城時，它便以記憶中的形象呈現在心靈中；另一為通過想像結合自己心中已有的形象構建出未見之物或現實中不存在的形象，記憶中的形象經過增刪、調換、拼湊，使心智中有限的形象生發為無限的形態。對於抽象的理智事物，內言的呈現形態即其概念或相。內言並不是心靈中不出聲而構建的語言，而是語言之前的東西，是完全獨立的精神實體。思維依靠內言變得清晰，心靈完全以其自身的力量進行思維活動。外在符號只是內言的外殼，內言需要表達為人所知，此時外在符號的作用方才彰顯。“鳴聲在外的言乃是明亮於內的言的符號”^②，被表達的不是運動的思想本身，而是具體化為思想的完成物——內言。內言和外言的相對與斯多葛的內在邏各斯（endiathetos logos）和外在邏各斯（prophorikos logos）的對立類似。奧古斯丁在此用內言/外言取代了意義/聲音。但內言和意義在表達和理解活動中的樣態和位置並不相同。在奧古斯丁的敘述中，內言多以形象或圖畫的形式呈現於心靈來代表事物或事態，其個體化特徵決定了它本身是不可傳達的。而意義則是“心智概念”，概

^①【德】漢斯—格奧爾格·加達默爾：《真理與方法（下卷）》，洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年，第543頁。[Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit Und Methode*, Vol. 2, trans. HONG Handing (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999), 543.]

^②奧古斯丁：《論三位一體》，第468頁。

念具有普遍可傳達性。O'Daly就說：“意義具有更一般的語義功能，儘管它是具體事物的心理對照物，但對語詞意義的理解很可能讓我們不僅確定具體事物，而且可以確定與之相似的事物，只要此事物不是特殊的。”^① O'Daly以柏拉圖的理型和實例之間存在因果關係，來說明理型被呈現或者加諸它們的實例之上，實例分有或參與理型。^② 奧古斯丁即以分有來解釋事物與理型的關係^③，同一事物的不同意義因為分有了同一理型而彼此相通。設若“城市”一詞，各人對城市的具體觀念各不相同，但就因它們都來自“城市”這一理型而使不同主體對此意義的理解趨於一致。意義作為普遍化的概念，其功能在於其可理解性和可交流性。

呈現為形象的內言自身是不可傳達的，它需要通過意義作為中介。它作為思想內容，隨着主體的表達意願在聲音中變為意義，形象轉化為可表達的概念，從而為人理解。形象可轉化為概念的原因即在於感性形象的理性結構，O'Daly道：“如果我們能將‘理性’賦予感覺印象，是因為在對象中所感知到的尺度和節律是‘理性的痕跡’。對象之所以是可感知的，是因為它們來自理型。對於柏拉圖主義者奧古斯丁來說，關鍵在於，對象因理型而形成，它們由理型（Forms）、理性（Reasons）或理念（Ideas）賦予其存在。”^④ 擁有理性結構的形象類似於斯多葛派的“理性表象（phantasia）”：“……事物的真理得以被認識的標準就是一種表象……因為首先出現的是表象，然後才是

^① Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press, 1987), 142.

^② Ibid., 189-190.

^③ 如在《八十三個問題彙編》中他就說：“貞潔的事物因貞潔而是貞潔的，這有兩種方式：其一是因為產生，貞潔產生貞潔者，因而產生者是被產生者的源泉和存在原因；其二是貞潔者因為分有貞潔而是貞潔的，貞潔者有時候也可能是不貞潔的。”參見奧古斯丁：《時間、惡與意志》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2020年，第29頁。[Augustine, *Shi jian e yu yi zhi* (Time, Evil and Will), trans. SHI Minmin (Beijing: China Social Sciences Press, 2020), 29.]

^④ Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, 96.

那進行表達的思想將它從表象那裏獲得的東西用語言傳遞出來。”^① 表象通過思想用聲音傳達，就產生lekton，以奧古斯丁的說法來講，作為形象呈現的內言具有理性結構，它在被傳達之時自動轉變為可傳達的概念（意義）。

內言可以被看作潛在的語詞（word-potentials），它通過言說實現自身的語義潛能。言說的意願則是將思想內容轉化為語義內容之關鍵。意義即產生於表達開始之時，存在於表達之中，與交流行為相關。先在於言說者心智中的，是內言而非意義。如此，奧古斯丁早期所謂“先存於言說者思想中的概念”這一說法在此發生了變化。意義一開始是以知識即內言的形式展現的。內言向意義的轉化是自發的、即時的，語詞表達內言，真正傳達出的則是意義，它被理解者接收後，在心靈中又以內言的形式呈現，因此在聽者心靈中所持存的，也不是dicibile。內言轉化為意義並被聲音表達後，就如聖子道成肉身，其自身並無發生任何變化，而意義則消失在交流行為完成之後。因此，意義之根本在於其作為交流行為的中介。奧古斯丁在《論三位一體》中討論表達行為，意義就隱身在內言背後。主體進行表達並理解語詞，其間對意義的運用是本能的，自然而然的，意義和內言的相互轉化也就是自然而然的心智活動。

四、從指稱到交流：意義是交流過程的中心

如果說《論辯術》《論教師》主要從聽者角度討論語詞的指稱問題，《論三位一體》從說者角度對思想表達進行理論建構，那麼《論基督教教義》則將之前的語義論運用於釋經當中，闡述了釋經和講經

^① 第歐根尼·拉爾修：《名哲言行錄》（希漢對照本），徐開來、溥林譯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，第651頁。[Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (The Greek-Chinese Version), trans. XU Kailai and PU Lin (Guilin: Guangxi Normal University Press Group, 2010), 651.]

的策略。奧古斯丁不同時代的不同作品，對語詞理論的討論角度幾經轉換，意義在理解和表達中獲得了更具體的展現和運用。

奧古斯丁在《論教師》談到意義時，還只是強調意義作為一語言要素，未論及其心智特徵。他說“每個清晰發出且攜帶一定意義的聲音被稱為語詞”^①，語詞蘊含意義以指稱事物。“事物（res）”的概念不能從狹義上理解，它包含的範圍非常廣泛，在古希臘羅馬的語境中，其範疇從物質實體延伸到抽象存在。^②奧古斯丁的定義寬泛地囊括了此前所有的內容，“可被感知的、可被理解的，以及那隱藏着的，都是事物”^③，上帝是隱藏着的，也是事物。奧古斯丁因其在《懺悔錄》中關於嬰兒學習語言的經典論述被認為是典型的指稱論者，然而也未盡如此。他對語言的思考是樸素的，確實傾向於以最簡單的方式談論語言和現實的關係，然而他也提到一些非現實實存、根本無法指稱的事物，比如介詞、連詞，如ex（從…中分離），si（如果），甚至還有nil（無）這種看似無所指（表示心靈的虛無狀態）的虛詞。如此，語詞不僅指稱現實，也意指心智之物或情感狀態。

在《論教師》《論辯術》中，奧古斯丁對語言的討論多以單個語詞為單位，語句含義則是語詞意義的單純相加，此後，他很少再有此類理論化地對符號意指的靜態分析，在《論三位一體》中出現的多是語言和思想的鏈接，而非拘泥於“指稱”。外言表達內言，現實在心靈中以內言呈現，奧古斯丁通過它作為精神中介構建符號和外部事物的關聯，或者說通過意義構建語詞和世界的關聯。語詞是內言的符號，內言指向事物，思想從而成為直接所指，通過思想來間接意指事

^① Augustine, *Augustine: Earlier Writings*, 76.

^② Res與希臘語pragma非常接近，在柏拉圖、亞里士多德和斯多葛派那裏，它不僅指具體呈現的物質現實，更指被討論的事態、事物或問題。而在拉丁語境中，res具有經濟和法學方面的意義，指物品、財富、利益等物質實體，也指只能被心靈所感知的無形存在，比如財產權；而在修辭學中，它指話語或演說的主題內容，昆體良也將它與思想等同。參見Barbara Cassin ed., *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 894-897.

^③ Augustine, *De Dialectica*, 87.

物。語詞對事物的指稱逐漸被弱化，取而代之的是對思想的表達。當語詞出現在交流的語境之中，單純的“事物”作為意指對象就顯得單薄，應以更複雜的“事態”來替代。

在表達行為中，被傳達的是意義本身。意義處於動態的對話過程之中，在言說實踐內凸顯。交流的過程是意義的表達與理解過程。奧古斯丁言說意義，是為表達和交流構建基礎。正如伽達默爾對奧古斯丁的理解，通過語言交流的意義“不是類似於一個陳述中的一種抽象的邏輯意義，而是發生於其中的實際的相互影響”^①，意義在此間流動，並因此獲得了生命。這種交流不是單純的人與人的交流，而是一切自我與他者的碰撞，它主要包括共同體內主體間的交流、上帝與人的交流以及人與聖經文本的“交流”。

奧古斯丁不是專門的符號學者，其思考絕大多數時候不是為了建構符號理論，而是像托多洛夫所說，為了宗教的目標。^②隨着其身份、神哲學思考的轉變，他對符號和意義的思考方式也發生變化，這種變化逐漸凸顯符號的表達交流功用，而此功用所指向的，是對與上帝“面對面”的追求。其《論辯術》是以《論秩序》中為理性訓練和提升而提出的人文學科計劃為背景，以他自己的辯術、修辭術知識為根基書寫的理論教材；到《論教師》這部認識論作品，他以語詞在教導中的無力性表明內在基督才是真正的教師，但語詞終究被定位為交流中的“提醒者”；轉折發生在《論基督教教義》，他以意義為中心的符號意指模式為聖經闡釋提供了符號原理，語義關係存在於表達與理解之中，意義由此被凸顯出來；至《論三位一體》，奧古斯丁用

^① 【加】J·格朗丹：《奧古斯丁：內在邏各斯的普遍性》，何衛平譯，《雲南大學學報》（社會科學版），2005年第4期，第19頁。[J. Grondin, “Augustine: The Universality of the Inner Logos,” trans. HE Weiping, *Journal of Yunnan University* (Social Sciences Edition), no. 4(2005): 19.]

^② 【法】茨維坦·托多羅夫：《象徵理論》，王國卿譯，北京：商務印書館，2004年，第30頁。[Tzvetan Todorov, *Theories of the Symbol*, trans. WANG Guoqing (Beijing: The Commercial Press, 2004), 30.]

內言取代了作為語言成分的意義，以此對抗聖子從屬論陷阱，意義在心靈的先存性喪失了，代之以純粹的交流媒介。符號從根本上是上帝啟示活動的手段，意義的領悟作為其結果則表徵了主體心靈的轉化。意義問題處於神學的框架之下，它作為交流的中心面向兩處：其一，上帝與人的交流——主體要麼未能正確領悟上帝啟示，受符號捆綁，將受造物的意義理解為終極意義，要麼感受到上帝的恩典，從符號中領悟上帝真意。整個世界作為上帝意志的符號，對其的理解和闡釋亦即對上帝意旨的領悟，聖經同樣也是如此；其二，人與人的交流，此交流意欲構建共同體或本身就處於基督教共同體之中，通過共同體內部的相互教導促成主體之間對教義的共識，增進彼此友愛，並通過此鄰人之愛通達對上帝的愛，其所導向的內容最終還是上帝的啟示或恩典。如此，心智領會符號意義、實現意義潛能的過程，就是有限的主體認識絕對存在的過程。符號意義問題和真理認識論是同一的，主體如何把握符號真意，亦即如何認識終極真理，反之亦然。

結語

奧古斯丁符號觀念的形成，展現為從古希臘羅馬傳統符號觀的籠罩下逐漸找到自我真知的過程，但由於他對希臘語的無知，以及對純粹符號問題關注的不足，他對相關文獻和理論的掌握並不充分，沒有意識到自身符號觀念的新穎性和重要性。^① 諸種因素造成其對符號和意義的思考缺乏系統性，很少對某一問題進行深度闡發使其演展為真正的理論，因此，雖則其符號思想在很大程度上是前無古人的，但其意義論夾雜在知識論及神學思考中，不成體系。嘗試歸納這位偉大的神學家對於意義問題的思考進路，可以發現其符號觀逐漸從傳統的指稱功用為主轉變為以表達交流功用為主，與之相隨，是意義內涵和

^① John Deely, *Augustine & Poinsot: The Protosemiotic Development* (Scranton: University of Scranton Press, 2009), 10.

作用的變化，從靜態的固定對象轉而成為在對話中不斷流轉。處於交流行為中的意義在主體的參與中呈現出多樣性，甚至是近乎無限的開放性。早期奧古斯丁雖已將意義置於符號過程之內，但符號關係出於主體心靈中符號與事物的固定關聯，與推理式符號觀中符號與事物對應並無實際區別。“意義”觀念在奧古斯丁的論述中出現，卻未得到真正充分的運用。在實踐中，意義則真正發揮了作用——意義具有可被普遍理解的一面，這使之成為交流中的關鍵；意義也有個體化的一面，無論是理解或表達，都為個體主觀的領悟或選擇。也就是說，意義的共通性使交流成為可能，其主觀性則使整個語言世界豐富充盈。奧古斯丁眼裏的符號從自然事物轉變為心靈的表徵，最終進入人文領域，這為現代符號學的確立在思想史上做了充分的鋪墊。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Ammonius. *On Aristotle on Interpretation 1-8*. Translated by David Blank. London: Bloomsbury, 2013.
- Augustine. *De Dialectica*. Translated by B. Darrell Jackson. Edited by Jan Pinborg. Dordrecht: D. Reidel. Publishing Company, 1975.
- _____. *De Doctrina Christiana*. Translated and Edited by R. P. H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- _____. *Augustine: Earlier Writings*. Translated and Edited by J. H. S. Burleigh. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- _____. *Writings of Saint Augustine*, Vol. 2. Translated by John J. McMahon, S. J., et al. New York: Cima Publishing Co., INC, 1947.
- Cary, Philip. *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Cassin, Barbara, ed. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Cicero. *Rhetorica ad Herennium*. Translated by Harry Caplan. London: William Heinemann LTD, Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Connaghan, Charles. "Signs, Language, and Knowledge in St. Augustine's De Magistro." PhD Diss., University of London, 2004.
- Deely, John. *Augustine & Poinsett. The Protosemiotic Development*. Scranton: University of Scranton Press, 2009.
- Eco, Umberto, et al. "'Latratu Canis' or: The Dog's Barking." In *Frontiers in Semiotics*. Edited by John Deely, Brooke Williams, and Felicia E. Kruse. 63-73. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Eden, Kathy. "The Rhetorical Tradition and Augustinian Hermeneutics in *De Doctrina Christiana*." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 8, no.1 (1990): 45-63.
- Empiricus, Sextus. *Against the Logicians*. Translated and edited by Richard Bett. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Fiorenza, Francis Schussler. "Systematic Theology: Task and Method." In *Systematic Theology*. Edited by Francis Schussler Fiorenza and John P. Galvin. 1-87. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M.

- Lynch. New York: Vintage Books, 1960.
- Jackson, B. Darrell. "The Theory of Signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*." *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 15, no. 1 (1969): 9-49.
- Johnson, D. W. "Verbum in the Early Augustine (386-397)." *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 8, (1972): 25-53.
- Jordan, M. D. "Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's *De Doctrina Christiana*." *Augustinian Studies* 11, (1980): 177-196.
- Kirwan, Christopher. "Augustine's Philosophy of Language." In *The Cambridge Companion to Augustine*. Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, 186-204. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Manetti, Giovanni. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Translated by Christine Richardson. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Markus, R. A. "St. Augustine on Signs." *Phronesis* 2, no. 1 (1957): 60-83.
- Nash, Ronald H. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University Press of Kentucky, 1969.
- O'Daly, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Sirridge, Mary. "Augustine: Every Word is a Name." *New Scholasticism* 50, no. 2 (1976): 183-192.
- Varro. *On the Latin Language*, Vol. I. Translated by Roland G. Kent. Cambridge: Harvard University Press, London: William Heinemann LTD, 1938.
- Watson, Gerard. "St. Augustine and the inner word: the philosophical background." *Irish Theological Quarterly* 54, no. 2 (1988): 81-92.

中文文獻[Works in Chinese]

- 奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，2015年。[Augustine. *Confessiones*. Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: The Commercial Press, 2015.]
- 奧古斯丁：《論辯術：聖奧古斯丁的辯術之道》，何博超譯，載《文化與詩學》，2010年第1期，第144-172頁。[Augustine. "Lun bian shu: sheng ao gu si ding de bian shu zhi dao (Debate: Saint Augustine's Way of Debate)." Translated by HE Bochao. *Culture and Poetics*, no. 1 (2010): 144-172.]
- 奧古斯丁：《論三位一體》，周偉馳譯，北京：商務印書館，2018年。[Augustine. *De Trinitate*. Translated by ZHOU Weichi. Beijing: The Commercial Press, 2018.]
- 奧古斯丁：《論秩序：奧古斯丁早期作品選》，石敏敏譯，北京：中國社會科學

- 出版社，2017年。[Augustine. *Lun zhi xu: ao gu si ding zao qi zuo pin xuan* (On Order: The Earlier Writings of Augustine). Translated by SHI Minmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2017.]
- 奧古斯丁：《時間、惡與意志》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2020年。[Augustine. *Shi jian e yu yi zhi* (Time, Evil and Will). Translated by SHI Minmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2020.]
- 【法】茨維坦·托多羅夫：《象徵理論》，王國卿譯，北京：商務印書館，2004年。[Todorov, Tzvetan. *Theories of the Symbol*, Translated by WANG Guoqing. Beijing: The Commercial Press, 2004.]
- 第歐根尼·拉爾修：《名哲言行錄》（希漢對照本），徐開來、溥林譯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年。[Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers* (The Greek-Chinese Version). Translated by XU Kailai and PU Lin. Guilin: Guangxi Normal University Press Group, 2010.]
- 【德】漢斯-格奧爾格·加達默爾：《真理與方法（下卷）》，洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年。[Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit Und Methode*. Vol. 2. Translated by HONG Handing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999.]
- 【加】J·格朗丹：《奧古斯丁：內在邏各斯的普遍性》，何衛平譯，載《雲南大學學報》（社會科學版），2005年第4期，第15-19頁。[Grondin, J. "Augustine: The Universality of the Inner Logos." Translated by HE Weiping. *Journal of Yunnan University* (Social Sciences Edition), no. 4 (2005): 15-19.]
- 【英】維特根斯坦：《哲學研究》，陳嘉映譯，上海：上海人民出版社，2005年。[Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Translated by CHEN Jiaying. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005.]