

语言活动的仪式性

——一次语言符号学的冒险

余红兵^{1,2}

(1. 南京师范大学 外国语学院, 江苏 南京 210024; 2. 多伦多都市大学 人文学院, 加拿大 多伦多 M5B2K3)

摘要: 文章是一次语言符号学的冒险, 即通过语言来反思语言, 而且这个反思基本上是批判性的, 甚至是否定性的。为更好地理解语言, 我们需要超出语言本体观, 并走出“工具论”和“传输论”的观念桎梏。不妨将语言理解为“语言活动”, 即语动 (linguaging)。它是一种具身性的构义活动 (embodied action of meaning-making), 是主体构建其直接经历的意义现实的行动, 即语言建模 (当然还有其他种类的建模)。然而, 仅仅将语言视为语言活动还不够, 因为这样会过度消解语言被视为符号性系统时的可能特质。为解决这个问题, 我们应该将语动进一步视为一种“仪式”, 即作为意义潜势的操纵符号的具身性建模活动。因此, 语言是主体选择意义而构建其直接经历的意义现实的构义仪式, 是在作为“内连主体”的个体身上发生的符号活动。

关键词: 语言活动; 内连主体; 意义生成; 表征危机; “烛火”模式

中图分类号: B565.59 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2025) 03-0030-12

一、理解迷思：“语言是交流/传播的工具”

本文是一次语言符号学的历险, 即通过语言来反思语言, 而且这个反思基本上是批判性的, 甚至是否定性的。此次历险的直接动因, 是长期以来关于语言的一个迷思, 即“语言是交流/传播的工具” (Language is a tool for communication) ^①。表面上看, 这个问题没有什么好谈的, 因为它似乎是个不言自明的事实, 如果语言不是交流的工具, 那么本文是在做什么呢? 难道不是在用语言作为交流工具吗? 但又是在用语言作为工具、谈论“语言不是交流的工具”, 这不就自相矛盾了吗? 产生这些疑问是自然的, 这也就是为什么笔者会说本文是一次冒险。毕竟, 正如约翰·彼得斯 (John Peters) 在其杰作 *Speaking into the Air* 中所说的: “任何一种通过符号建立连接的尝试都是一场赌博, 无论它发

基金项目: 国家社会科学基金项目 (19CYY002)。

作者简介: 余红兵, 南京师范大学外国语学院特聘研究员, 多伦多都市大学人文学院副教授, 研究方向: 符号学、比较哲学与认知。

^① Communication 一词语义极为复杂 (J. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999, pp. 6-9), 在汉语中也没有哪个词能够与其单独并完整对应。大致的涵义有: “交流” “沟通” “交际” “传达” “传播” “通讯”, 甚至 “信息” “消息” “信件” 等 (《剑桥词典》, <http://dictionary.cambridge.org/zhs/词典/英语-汉语-简体/communication>)。为指涉方便起见, 本文姑且用“交流/传播”作为大概的总称。

生在哪个层级。”^① 不过，这个符号学冒险^② 又是必要的，因为所谓“语言”实际上是人的构义活动（meaning-making）之一，是意义的艺术活动，但在大多数情况下，这种“活动”特性被上述的迷思给遮蔽了。

这个迷思牵涉了分别以 language 与 communication 作为名称及研究对象的两大相关领域。^③ 从词源上看，language 应是从拉丁语中 *lingua*（舌头）演化而来，而 communication 则由拉丁语中表示“分享”或“分有”（to share）的 *communicare* 演化而来。至少从电报的发明使用开始，^④ 这两个领域体现的多是英语及其同源语系世界中的主流观念和研究成果。这也间接地反映了一种迫切的需要，那就是从其他语系世界的文化实践中找到并突显围绕这两个领域的新思路。毕竟，“语言”与“交流”无论是作为文化实践（cultural practices）理解，还是作为文化制物（cultural artifacts）看待，都是普遍却又多样的人类现象，^⑤ 在英语及其同源语系的世界之外，存在着广阔、复杂、多样的语言文化世界，体现着不同的思维方式，^⑥ 这是不可忽视的事实。更为重要的是，至少在过去的百年里，^⑦ 语言的“交流工具论”（communicational instrumentalism）迷思与上述两大领域里的另外一个问题——意义的“信息传输论”（informational transmissionism），相互助长、彼此强化。它们合在一起，自然就得出“语言是通过传递信息来交流与传播的工具”的结论，且构成当代主流的语言观。^⑧ 这种语言观催生了巨量的研究结果，其中具有代表性的，就是罗曼·雅各布森（Roman Jakobson）的语言交际六功能，^⑨ 其被视为描述与衡量“有效”交流传播的圭臬，至少风行语言学界 60 多年。

“语言是交流/传播的工具”，从直觉上看是相当正确的。至于“交流”的是什么，可以是思想、情感、计划、事件、知识等一切人们认为“可交流”之“物”。这个物，有人认为应该是抽象的，也有人认为可以是具体的，但一般都被视为是在语言之外，需要通过语言这个工具来“把握”，从而形成意义或信息，并在说话者与听话者之间“传递”，就像货物和包裹的运输一样。因此，以上语言观能够成为主流意见，也不难理解。然而有趣的是，这种语言观在语言学界、符号学界甚至传播学界都已遭到明确的批判。比如，从 20 世纪 70 年代开始，现代语言学的开创者诺姆·乔姆斯基就在多个场合批评了“交流工具论”^⑩。尤其是在著名的“石溪对话系列”中，乔姆斯基就指出：语言根本就不是为了交流的目的而通过自然选择演化出来的，是为了思考而演化出来的。^⑪ 几年之后，乔姆斯基在另一个访谈中更是特别强调，语言的独特性并不在于交流/传播行动指令，而在于象征符号性和激发

① J. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999, p. 269.

② 本文所用的方法是符号学，准确来说，是皮尔士所说的符号探究（semiotic inquiry），详见 C. S. Hardwick, ed., *Semiotic and Signification: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington: Indiana University Press, 1977, p. 79。值得注意的是，约翰·彼得斯关于交流/传播的两部革命性论著 *Speaking into the Air* 以及 *The Marvelous Clouds*，也都充满着符号学意味。关于这一点，彼得斯在 2021 年 12 月 22 日与笔者的邮件往来中做了明确肯定：“And indeed, I can see how a semiotic approach would bring much to and bring out much from those two books”。

③ 即广义上的“语言研究”和“交流/传播研究”两大领域，而不仅仅是“语言学”与“传播学”。

④ J. Carey, *Communication as Culture: Essay on Media and Society*, New York: Routledge, 2008, pp. 12–13.

⑤ 文化实践与文化制物的概念，参见 H. Yu, “A Skeptic’s Guide to ‘Intercultural Communication’ —Debunking the ‘Intercultural’ and Rethinking ‘Culture’,” *Language and Semiotic Studies*, Vol. 9, No. 2, 2023, pp. 163–184.

⑥ 注意：这里并不是主张语言相对论（linguistic relativism），更不是文化相对论（cultural relativism）。

⑦ 不妨以标示所谓“现代语言学”肇端的索绪尔《普通语言学教程》（1916）的出版为起始。

⑧ J. Carey, *Communication as Culture: Essay on Media and Society*, New York: Routledge, 2008, p. 14.

⑨ R. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics,” in Thomas Sebeok, ed., *Style in Language*, Cambridge, MA: MIT Press, 1960, pp. 350–377.

⑩ N. Chomsky, *Rules and Representations*, New York: Columbia University Press, 1980, p. 230.

⑪ 按照这个逻辑，好像语言的功能是为了思考，即语言可以被视为用于思考的工具。然而，乔姆斯基也警示“功能”（function）一词的局限性。N. Chomsky, “On Language and Evolution,” interviewed by Richard Larson, in *Stony Brook Interviews “Noam Chomsky, on Chomsky, on Language, on the Mind, on Freedom,”* New York’s Stony Brook University Archives, 2003.

认知意象，在于塑造我们的现实观，生发思考和计划的能力，从而使我们能够在思维里创造可能的世界（mental creation of possible worlds）。^① 在20世纪的符号学界，也早已有人提出几乎相同的观点，那就是雅格布森的学生、当代符号学领军人物托马斯·西比奥克（Thomas Sebeok）。西比奥克在其1986年的一篇论文中指出，语言不是用于交流的，而是人对其所处的主体世界（Umwelt，圜境）进行建模的生物适应，使得人能够不仅存在于“真实”世界，也能够使用“可能”世界。^② 根据约翰·迪利的记录，西比奥克还在一个场合指出，“大家都以交流/传播来考虑语言。但是语言跟交流/传播毫无关系”^③。乔姆斯基与西比奥克对这个语言观的批判，针对的是其所绑缚的内在逻辑，也就是意义的“信息传输论”，而这个逻辑可以说是当代传播学领域的基本理论预设之一。然而，此种预设的传播学界内部也早已受到代表性人物的抨击，比如詹姆斯·凯瑞（James Carey）和前文提到的约翰·彼得斯。

这些“重量级”的人物，针对上述语言观给出了相似乃至相同的否定意见。这就不得不让人深思，主流学界是否真的走了太久的弯路而不自知，或者很多人其实知道，但不愿承认这个“不方便的事实”。细心的读者不难发现，这个语言观的底层逻辑是语言意指（linguistic signification）。该逻辑认为，可以通过分析，在语言与其所指的世界之间找到图示对应关系，即意义存在于语言符号与其对象之间的指示关系。其实，这反映的就是维特根斯坦在其《逻辑哲学论》里所提出的主张。100年多前，维特根斯坦在《逻辑哲学论》的序言中就据此而踌躇满志地宣称哲学的问题已经被他解决了。在那个时候，他认为哲学的问题是由于人们“误解了语言的逻辑”，而解决的办法很简单，就是通过这句话：“只要能够说出来的，就能够清晰地表达；而对于无法言说的事物，我们必须保持沉默。”^④ 然而，维特根斯坦后来彻底批判了这个语言观，转向“语言游戏”的活动观。^⑤ 可是旧的语言观并没有因为维特根斯坦的批判而被学界抛弃，反而成为主流，至今统治着语言、传播、文学以及所谓的“跨文化交际”等诸多相关领域。或者，关于“语言”的学界话语，在某种程度上正好说明了所谓“客观描述”其实也只是维特根斯坦所说的“语言游戏”，表现为一场场围绕语言的“构义活动”，或者“构义仪式”？亦或者说，语言作为“表征意指系统”其实只是个表面幻觉？

二、走出工具论和传输论

即便是幻觉，那也是一种“真实的幻觉”^⑥。这关涉人的现实特质，可能只有通过符号学的特殊棱镜才能得以揭示。西比奥克曾有妙言，“符号学的主要任务是在虚幻与真实之间斡旋”^⑦；翁贝托·艾柯也说过：符号学是研究一切可以说谎的东西的学问。^⑧ 从符号学视角来看，现实有三个相互交叠的维度：存在维度（圜境，即主体世界）、表征/再现维度和理解/阐释维度，后两个维度构成所谓的“符号世界”。这三个维度可以大致对应皮尔士符号活动（semiosis）中的三个成素：符号对象（ob-

① 乔姆斯基引述了两位获得诺贝尔奖的生物学家 Salvador Luria 和 Francois Jacob 的观点。N. Chomsky, “Human Nature and the Origins of Language,” *Radical Anthropology*, Vol. 2, 2008, p. 19.

② T. A. Sebeok, “The Problem of the Origin of Language in an Evolutionary Frame,” *Language Sciences*, Vol. 8, No. 2, 1986, p. 169.

③ J. Deely, “The Quasierror of the External World: An Essay For Thomas A. Sebeok in Memoriam,” in S. Simpkins & J. Deely eds., *Semiotics 2001*, New York, Ottawa & Toronto: Legas Press, 2022, p. 477.

④ 德语原文是：Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen. 参见《逻辑哲学论》德文原版与两个英译版的对照本：L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, <https://people.umass.edu/kl-ement/llp/llp.pdf>, 2022 (1922), 2025年2月18日。

⑤ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and J. Schulte trans., P. M. S. Hacker and J. Schulte eds., Chichester: Wiley-Blackwell, 2009 (1953), p. 8e.

⑥ “真实” / “现实” 与 “谎言” / “幻觉” 之间常在具体符号活动条件下会互相转化。

⑦ T. Sebeok, *I Think I Am a Verb: More Contributions to the Doctrine of Signs*, New York: Plenum Press, 1986, p. 77.

⑧ U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1979, p. 7.

ject)、代表项 (representamen) 和阐释项 (interpretant)^①。而语言作为我们经历的现象,主要是与后两个维度相关,即符号世界,尽管它是发生在存在维度的大背景之中。也正是因为人类现实有这三个维度,所以在理解和研究语言现象的时候,我们又好像不得不通过语言、文字、图示等符号系统,将语言现象作为符号对象来“把握”。

通过工具论和传输论导向的交流/传播观来理解语言,仅仅是一个典型的视角案例而已。但在当代商品经济社会,这个视角得到了空前的追捧和神化,并与“成功”紧密联系在一起,几乎渗透人们生活中被认为涉及交流/传播“需要”的所有方面。在无数场合,包括单位、学校、家庭、聚会、讲座、会议等在内,人们常常会发现自己处于一种“话语成功学”的规训“接收端”,被迫接受“成功交流”“有效传播”“学会说话”“想好了再说”等教条的洗脑式洗礼,它们可能是来自于长辈、领导、同事,甚至朋友,或在人际动态中占据某种优势位置的其他人。彼得斯将这种现象批判为“交流/传播的黑暗面”^②。它折射出的,不仅是能力主义自负 (ableist bias) 或自负 (ableist conceit),也是彼得斯所说的“对话的道德优越” (moral privilege of dialogue),这是有问题的,它预设了信息的绝对客观传输。甚至“语言是交流的工具”这句话本身都可以有不一样的阐释,这取决于态度等各种可归属于阐释者的因素。如果将所谓的“交流失败”理解为人的问题,那岂不是验证了能力主义的偏见与自负?正如彼得斯所说,如果用这种“效能主义”来衡量语言使用,那么连爱默生和克尔凯郭尔都是失败者!^③我们以“想好了再表达”为例。它有诸多变体,根据具体所使用的符号资源的不同,有“想好了再说”“想好了再写”“想好了再比划”,等等。但在根本上,它们仍是建立在一种自欺欺人的“传输”幻觉基础上,好似人想要说的东西是“瓶中信”或“包裹”中的信息,通过语言的信道或讯息的渠道在发者和收者之间编码与解码。稍微关注和反思一下我们日常会话甚至是写作的过程,就会发现我们极少会在脑子里先清楚地想好了要说的话,然后通过嘴或手等,像读书一样把脑子里已经“写”好了的话给“读”或者“复写”出来。绝大多数情况下,是“以语而思”“以写而思”,即表达与思考一并发生,是同为一体的身心活动,不可切分。正如乔姆斯基在“石溪对谈”中所说的,语言是为了思考而出现的,几乎百分之百是在思维里的,^④根本就不是为了交流/传播,或者只有极少的部分溜了出来,碰巧被用于交流/传播。

乔姆斯基的语言观,不妨理解为:人是通过语言而思考。可能很多人会因此自然得出一个定义:语言是思考的工具。这个定义当然比语言是交流/传播的工具要好很多,但仍然有明显局限,问题来自“工具”一词。不宜用它来定义语言,因为它太过于“功能”,而乔姆斯基本人对“功能”一词是持批评态度的。这也不难理解,比如在研究手这个器官的时候,我们可以说手的功能有哪些,但用这些功能来定义手的话,可能会导致太多问题,不如不定义。用功能来定义语言,不是条死路,也是条歧途。但是,用它来解释语言是可以的,只是需要留意,不能用它来为语言定性。

乔姆斯基的这个语言观与索绪尔的语言符号观可谓高度一致。索绪尔的语言符号(能指和所指所共同构成的不可切分的结合体)只存在于思维中,是心理性的存在,即语言给思想赋形,没有语言(等符号系统),思想便一片混沌。思想和语言几乎可以画上等号,就算二者不等同,那么也像是能指与所指那样,都存在于心,在所谓的“发出者”与“接收者”的思维里已经是预设好了可以

① 余红兵:《生命的悲剧意识:关于“苦”的符号学漫谈》,《文化艺术研究》2024年第1期。

② J. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999, p. 267.

③ J. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999, p. 267.

④ 在对谈中,乔姆斯基没有说人只能通过语言思考,而且提及了其他的思想形式。

“相互理解”的。^①从这个角度来看，索绪尔与乔姆斯基确实都有高明之处。只是可惜，这个高明的用法，在后世被庸俗化理解和应用了，变成机械的传输论。在美国数学家兼电力工程师克劳德·香农的工程数学传输模型出现并被用于交流/传播研究而大行其道之后，此论愈演愈烈。^②

语言与思考/思想之间的关系，根本上是意义的问题。一旦意义问题进来之后，传输论是很难站住脚的，即便是香农本人也声称他的这个模型是为了工程学而建，并特别地将意义排除在外。^③只要走出工具论、传输论的语言本体观，就不难看出意义生成是具身性的构义活动。每次活动都有可能“出错”，意义生成根本不是像香农模型那样是信息传递，而是充满着各种可能的构义活动，受限于活动主体的各种内外情境条件约束，不仅会有口误，更常会有所谓“词不达意”、“言不尽意”的情况出现。

三、语言活动：不可避免的构义仪式

涉及意义生成的问题，交给符号学处理是最好不过的办法。^④即便在充斥着工具论、传输论的语言和交流/传播研究的领域，这样说也不过分。比如，著名语言符号学家韩礼德就一直认为语言是符号性系统（semiotic system），这还不是指“符号的系统”（system of signs），而是意义生成的系统资源，即意义潜势（meaning potential）。^⑤传播学巨擘约翰·彼得斯在对“传输”进行批评的时候，更是大量引述了现代符号学奠基人查尔斯·皮尔士的观点作为理论支持。另一位传播学巨擘，詹姆斯·凯瑞，甚至直接提出了一个颇有符号学意味的交流/传播定义：“交流/传播是构建、维护、修复和转化现实的符号过程”^⑥，并以此作为对抗“传输观”的新路径。

事实上，除了语言研究领域和交流/传播研究领域，几乎其他任何一个人文社科领域，无论其从业者（学术作为职业或志业）喜欢或承认与否，无论该领域是规则导向还是内容导向，无论是作为理论集合还是实践场域，其出发点和最终归宿都难以绕过这样一个事实：人类是阐释性动物，不可避免地悬置在自身织就的意义之网中。^⑦这个事实，在人文社科领域，并不容易被真正注意到，更遑论受到重视了，除非从业者能够像皮尔士一样以真正的符号学视角作为研究的根基和出发点。^⑧毕竟，符号学并非所谓的扶手椅学科（armchair discipline），而是方法论和视角上的元认知提醒物，能够突显人类是阐释性动物，这在科学研究与艺术创作之中都是不变的基本前提和事实。

符号系统研究，包括语言、文学等在内，过去百年里取得了激动人心的理论成果。现在面临的问题，可能就是它自身。如果只关注表征/再现的话，那么符号学几乎必然是“着相”的，这与主流认

① 正因为如此，索绪尔的“言语回路”（speech circuit）虽然也可以被视为某种传输论，确实是可惜之处，但它不同于一般的传输论。

② 当然了，这也并非只是所谓“西方”或近代才有的看法。比如《庄子·天下》中的“得鱼忘筌”“得意忘言”也早已涉及此意，虽然“得意忘言”后来为禅宗所贵。

③ C. E. Shannon, “A Mathematical Theory of Communication,” *Bell System Technical Journal*, Vol. 27, 1948, p. 379.

④ 所谓“语义学”（Semantics）最早被符号学家查尔斯·莫里斯提出的时候，本来就是符号学三支之一，应该被译为“符义学”。C. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago: The University of Chicago Press, 1938, p. 6.

⑤ M. A. K. Halliday, “Systemic Background,” in J. D. Benson and W. S. Greaves, eds., *Systemic Perspectives on Discourse (Vol. 1)*, Norwood, NJ: Ablex, 1985, pp. 6-8.

⑥ J. Carey, *Communication as Culture: Essay on Media and Society*, New York: Routledge, 2008, p. 19.

⑦ 这比“符号性动物”的说法更进一层，因为其他动物也依赖符号活动，毕竟符号活动是生命的必要标准属性。T. A. Sebeok, *A Sign is Just a Sign*, Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press, 1991, p. 13.

⑧ C. S. Hardwick, ed., *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington: Indiana University Press, 1977, p. 85.

知科学所面临的情形一模一样。^① 稍微考虑下皮尔士所说的“我们只通过符号思考”^② (CP2. 302), “所有的思想必然是以符号存在的” (CP 5. 251), “每个思想, 作为认知表征, 是符号性的” (CP8. 191) 等论断就明白了。在这个视域中, 思想的实质, 就是符号。换句话说, 思想要么是符号代表项, 要么是符号阐释项, 而在不同的条件下, 它们都有可能被视为表征/再现。但是真的仅仅是如此吗? 符号是要产制的, 那么产制活动的过程必然会有个“从无到有”, 这个从无到有, 如何解释, 如何把握? 固然, 我们思考、呈现这个过程, 是需要通过如目前这句话的象征符号的, 但是这句话所指向的活动, 它本身并不是象征符号, 并不是一个个的“相”, 虽然它也具有符号性 (CP1. 538)。除去通过符号反思而呈现之外, 真的是“符外无思”吗? 符号作用当然在于指涉关联, 或是能指所指的相辅相成的合一体 (索绪尔传统), 或是代表项、阐释项与符号对象 (意指项) 的三元关联作用 (皮尔士传统)。但是“符外无意”吗? 这个问题仍可商榷。

只说近世以来, 从早期的维特根斯坦, 到后现代主义, 再到当下的认知研究领域, 其实都对此问题做了探讨。探讨的结果, 至少在 20 世纪 80 年代就形成了较为清楚的意见分野, 一是“表征主义”, 二是“反/非表征主义”^③, 而分野在根子上就是所谓的“表征危机”(crisis of representation)^④。正如符号哲学家恩斯特·卡西尔所言, 既然人是悬置在符号之网中的动物, 那么符号之网愈演进, 人离符号对象似乎更远。^⑤ 这就出现了悖论: 既然如此, 人岂不是永远都是在用语言等符号系统抓着镜中月、水中花? 而卡西尔用此段文字描述的对象, 岂不是也无法在他这个描述的把握之中, 这不是自我矛盾了吗? 这体现的正是所谓的语言“表征危机”。

为解决这个危机, 一个较好的办法就是将语言理解为“语言活动”, 即语动^⑥ (linguaging)^⑦, 它是一种具身性的构义活动 (embodied action of meaning-making), 是主体构建其直接经历的意义现实的行动, 即语言建模 (当然还有其他种类的建模)。在当今的语言研究中, “语动”为我们展示了

^① 认知科学中对表征主义 (representationalism) 与计算主义 (computationalism) 的批判研究, 可参见 F. J. Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press, 2016 及 S. J. Cowley and F. Vallée-Tourangeau, eds., *Cognition Beyond the Brain Computation, Interactivity and Human Artifice*, Cham: Springer, 2017。值得一提的是, 神经认知学家莫林·唐纳德 (Merlin Donald) 早在 1991 年就指出: “象征指涉从来就是计算主义语言观的阿喀琉斯之踵。困难在于此: 为了在语境中恰当地理解和使用象征符号, 你首先得理解它所指代的东西, 但是这个指涉理解根本就是非象征性的” (M. Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. p. 3)。换句话说, 意义可以是非指涉性的。比较参考 M. A. K. Halliday, *The Essential Halliday*, J. Webster, ed., London: Continuum, 2009, p. 198; G. Sonesson, “Semiosis and the Elusive Final Interpretant of Understanding,” *Semiotica*, Vol. 179, No. 1, 2010, p. 149。

^② C. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1-6, Charles Hartshorne & Paul Weiss, eds.; Vol. 7-8, Arthur W. Burks, ed., Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-1958 (1866-1913)。遵照全球学界引用皮尔士文集的统一规范, 采用“CP 加卷数及段数”格式。本处引用为 CP 2. 302。此格式下同。

^③ T. L. Ebert, “The Crisis of Representation in Cultural Studies: Reading Postmodern Texts,” *American Quarterly*, Vol. 38, No. 5, 1986, p. 894。

^④ 早在 20 年前, 符号学家 Winfried Nöth 就针对“表征危机”发表了一篇不错的文章。他指出了对“表征危机”的四种理解, 并逐一批评。根据 Nöth 的意见, 如果我们从符号学的独特视角出发, 所谓“crisis of representation”说法本身就难以成立。W. Nöth, “Crisis of Representation?” *Semiotica*, Vol. 143, No. 1, 2003。笔者基本同意这个意见。其实, 只要放在皮尔士所提出的 semiosis 概念视域中, crisis of representation 这个迷思就自然消解, 关键原因在于 semiosis 的自证性 (self-validating) 兼自指性 (self-referencing)。表征危机其实不应该理解为危机, 而只是源自于一个事实, 即人是悬置在意义之网中的阐释性动物, 常面临着“双重符号悖论”, 但是这两重悖论可以从符号学角度做某种程度上的调和, 参见余红兵: 《生命的悲剧意识: 关于“苦”的符号学漫谈》, 《文化艺术研究》2024 年第 1 期。

^⑤ E. Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 2021 (1944), p. 25。

^⑥ 在传统汉语词汇里, “语”和“言”都可以作为名词使用, 指语言活动的结果, 即说出的话等, 但又都可以作为动词使用, 已有“语动”意味。如李白《夜宿山寺》中“不敢高声语, 恐惊天上人”, 白居易《琵琶行》里“自言本是京城女, 家在虾蟆陵下住”。

^⑦ 参见 Stephen J. Cowley 三篇代表作: S. J. Cowley, “Taking a Language Stance,” *Ecological Psychology*, Vol. 23, No. 3, 2011; “Linguaging Evolved: A Distributed Perspective,” *Chinese Semiotic Studies*, Vol. 15, No. 4, 2019; “Living the Duty of Care: Linguaging in Semiotic Fields,” *Chinese Semiotic Studies*, Vol. 19, No. 1, 2023。

一种新的思路，在近些年尤其受到瞩目。它关注语言作为一种人类活动的本质，而不是作为实体或准实体 (quasi-entirety)，即不以“表征”“符号加工”或“运算”等表征主义和计算主义的理论视角来观照。其实，通过语动来理解语言，也早有先行者，那就是韩礼德。在他看来，语言学研究的是人如何通过语动而互换意义。^①但是在本文看来，语言作为语动，既不是所谓以言行事的“言语行为”，也不是传递、表达或交换意义。传递、表达或交换意义的印象，仅仅是因为人是阐释性动物，是个副产品，但这个副产品从功能上说都是有限的。^②不仅语言要这样看，甚至所有其他的符号现象也要这样看。我们应该对皮尔士的“符号活动”做具身理解，不仅要保留它作为代表项、阐释项、符号对象（意指项）的三元关联作用，还要将其整个视为与人的身心活动融合一体。与“符号活动”构成一体两面意义生成整体的“建模”^③也应当应以具身活动来观之。

进一步而言，语动是一种意义生成活动，意义生成即建模，意味着符号资源的选择 (meaning as choice)，正如韩礼德所强调的：“符号性的活动包含符号性的原则：选择此意义而不是彼意义。”^④换言之，语言的根本功能是建模，并不是对话。它不是“言语行为理论”意义上的“行为”，而是流动、连续且变幻的活动。^⑤所谓语言的“分层”“分节”或“分簇”等，仅仅在把语言当作线性符号组合分析对象的时候才有意义。就像认知的实质是具身活动一样，“应无所住而生其心”^⑥，所谓的心理图示、图像映示等“认知单位”，只是由活动而生出的且被研究者认定为单位的表相（也就是“着了相”）。一如皮尔士所说的“人的认知，仅仅是其存在的表层” (superficial film of being) (CP 1.675)。同理，语言作为具身活动，也是“无住而生其言”，所谓的语言分节、分层、分簇，也是通过理性分析而析取出来的。在这个意义上，“交流”“传播”，甚至我们常说的“对话”，都只是语动的副产品，^⑦是有限的表相。我们不妨将 communication (交流/传播) 视为“由意向性驱动的语言活动” (language driven by intentionality)。放到广义的符号学视角中，交际/传播可以被视为带有意向性的符号建模 (semiotic modeling with intention)。具体的意向，还会受到语动过程中众多其他因素的影响。或许真正重要的部分，仅仅只是建模 (现实维度的生成器)，如此而已。

语言 (以及其他符号性系统) 是人类对抗生命过程中永恒“不确定性”的有限活动，这个活动的一个直接结果，就是通过力图创造可感知的仿佛稳定的结构，^⑧给语言使用者提供某种“掌控感”。这种“掌控感”来自两个侧面：一个是比较明显的侧面，是这些结构长期以来一直就作为语言研究的重点，不断地被分析、总结和应用。这体现的是人思维的分析趋向。这里涉及的是人的两种思维方式：一种是分析式，一种是整体式。^⑨但两种方式关注的都是表相结果。第二个侧面与整体式密切相关，它虽不大明显，却是“掌控感”的真正动力源，即创造上述“稳定结构”的活动本身。但是因

① M. A. K. Halliday, "Systemic Background," in J. D. Benson and W. S. Greaves, eds., *Systemic Perspectives on Discourse (Vol. 1)*, Norwood, NJ: Ablex, 1985, p. 7. 韩礼德后来加上了“创造意义”: M. A. K. Halliday, *On Language and Linguistics, Vol 3 in the Collected Works of M. A. K. Halliday*, J. Webster, ed., London: Continuum, 2003, p. 2.

② N. Chomsky, "On Language and Evolution," interviewed by Richard Larson, in Stony Brook Interviews "Noam Chomsky, on Chomsky, on language, on the mind, on freedom," New York's Stony Brook University Archives, 2003.

③ H. Yu, "Modeling in Semiotics: An Integrative Update," *Chinese Semiotic Studies*, Vol. 17, No. 4, 2021.

④ M. A. K. Halliday, "Meaning as Choice," in L. Fontaine, T. Bartlett, and G. O'Grady, eds., *Systemic Functional Linguistics: Exploring Choice*, New York: Cambridge University Press, 2013, p. 15.

⑤ 放在语言教学活动中，这有很好的启示作用：对“形式正确”如“拼写”“语法”等的过度关注，反而会阻碍语言的自由生成和发展，而如果以流动、连续且变幻的活动来看待语言习得和教学，效果可能会好得多。

⑥ 宗密、智旭等：《金刚经注疏》，朱棣集注，于德隆点校，北京：线装书局，2016年，第62页。

⑦ 准确来说，交流/传播是语言性 semiosis 的副产品。因为 semiosis 与 life 相重叠，相互预设、相互定义，不可避免；有生命，则有符号活动，反之亦然。T. A. Sebeok, *A Sign is Just a Sign*, Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press, 1991, p. 13.

⑧ 笔者称之为“认知自稳态” (cognitive homeostasis)。H. Yu, "The Cultural Semiotics of Jingshen and Cognitive Homeostasis," *Cognitive Semiotics*, Vol. 17, No. 1, 2024.

⑨ J. Zhang and H. Yu, "A Cultural Semiotics of Jingshen: A Manifesto," *Chinese Semiotic Studies*, Vol. 16, No. 4, 2020.

为与第一个侧面不同，它几乎无法被直接分析，最多只能通过各种描述来加以“指出”或“指向”，体现的应该是思维的整体趋向，表面上看它的一般应用性较低，所以在研究中也是不常被严肃关注的一个路子。然而，这却可能是更为关键的侧面，它对应的正是语动概念。我们可以用走路做比，自然的走路，是行云流水般的连续活动，但是为了研究需要，可以对动作进行“切分”，设立相关标准，分割出动作“单位”，这样确实便于分析，在很多情况下也有应用的价值。然而，如果仅限于此，认为走路就是这些片段，这就丢失了它作为连续流动的活动本质。不仅身体、语言如此，甚至思想也是如此。作为活动的思想，一旦为了分析的需要，我们甚至能够直接“定格”思想片段，好像思想可以被切分为一个个明确的概念单位，虽然这些是在各种参照的标准下所形成的结果，而思想却是流动的活动。

语言作为语动，与后期维特根斯坦的语言游戏主张是一致的。维特根斯坦在《哲学研究》中抛弃了原来的语言观，改用“语言游戏”（language-game）涵盖各种情况，比如儿童语言习得中的游戏、命名、重复别人说的话，甚至将语言及语言所属的各种活动的整体也称为语言游戏。^①他将言说（the speaking of language）视为一种活动的组成部分，或生活的一种形式。^②与“对象”始终有距离，或许维特根斯坦对语言“把握”世界的力量感到失望甚至绝望，因此回到了作为活动的语言的自身。这让笔者想起18世纪德国诗人诺瓦利斯对艺术的精彩理解：“艺术有两种形式，一种是受其对象约束的艺术，或通过确定的有限的中介概念而指向感官的艺术；另一种是自由的、直接的、源头性的、无引导的、循环的、美丽的、自发的、独立的艺术，实现纯粹的思想、被纯粹的思想所激发的艺术。第一种仅仅是通向一个目的的手段，第二种则本身就是目的，是心灵的解放活动，或心灵享受心灵的活动。”^③这段话，用来理解本文涉及的两语言观，最好不过。

然而，仅仅将语言视为语言活动还不够，因为这样会过度消解语言作为符号性系统的特质。我们应该将语动进一步视为“构义仪式”，即主体选择意义而构建其直接经历的意义现实的构义仪式。将语言和仪式相关联，一般可以有三条路子：第一条是“语言仪式”（language ritual），有时可以称为“仪式语言”（ritual language），即用语言来做仪式，这和言语行为有些相关，核心在于仪式，如寒暄语等；第二条是“仪式中的语言”（language in/for ritual）^④，核心在于语言，如悼词、祝词、咒语等；第三条是“仪式的语言”（language of ritual），用语言作为仪式的一种隐喻。还有一种，比较微妙，将语言/语动视为仪式（language/languageing as ritual）。这里的“仪式”，取其迄今最广义：作为意义潜势的操纵符号的具身性建模活动。^⑤因此，语动是具有高度情境适应性的构义仪式，超出表征主义和计算主义。将语动视为仪式，可以凸显一个被长期忽视的事实：语言意义的生成其实主要在于语言活动中参与者的构义表现（performance/performativity）^⑥。近年来有研究表明，仪式是人的内在

^① L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and J. Schulte trans., P. M. S. Hacker and J. Schulte, eds., Chichester: Wiley-Blackwell, 2009 (1953), p. 8e.

^② L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and J. Schulte trans., P. M. S. Hacker and J. Schulte, eds., Chichester: Wiley-Blackwell, 2009 (1953), p. 15e.

^③ T. Todorov, *Theories of the Symbol*, C. Porter trans., New York: Cornell University Press, 1982 (1977), p. 173.

^④ W. T. Wheelock, "The Problem of Ritual Language: From Information to Situation," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 50, No. 1, 1982.

^⑤ 此定义受到韩礼德（Halliday 1985），维克多·特纳（Turner 1975）与皮尔士的三重启示。韩礼德将符号性系统的意义生成过程视为意义潜势的选择性实现，特纳关于仪式的定义包含了象征操纵（manipulation of symbols），而本文的“符号”则取皮尔士的广义符号观，包含了象征。参见 M. A. K. Halliday, "Systemic Background," in J. D. Benson and W. S. Greaves, eds., *Systemic Perspectives on Discourse* (Vol. 1), Norwood, NJ: Ablex, 1985; V. Turner, "Symbolic Studies," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4, 1975.

^⑥ 不是欧文·戈夫曼意义上的“表演”。“表演”的说法即便不是不恰当的，也是不足的，因为多数的语动并没有什么“剧本”或“排练”的机会。这里的构义表现也并非指构义能力，否则又陷入“能力主义”偏见。

生物本能，甚至可能是早期人类社会之所以能够形成的主要驱动因素。^① 以此观之，语言作为语动和构义仪式，与韩礼德所说的“语言是人类社会的产物与创造者”也可谓深相契合。^② 如此一来，就打开了一片广阔的天地，能够融合更多的因素和视角，比如身心状态、交流模式、过往经历、年龄等，让语言重归它本属的人类活动的连续整体。^③ 从进化和使用的两个方面来看，语言说白了就是一种流动的、合作式的哑谜游戏，^④ 你说我猜，相互比划，如同一场仪式，无论涉及什么样的具体功能或使用情境。

其实，詹姆斯·凯瑞在批评传输论的时候，就已经述及一种“仪式论”，将交流/传播视为人际或群体仪式。这是一个相对于传输论影响力较小，但历史更为悠久的交流/传播观念，可惜凯瑞并没有就此深挖下去。此外，他所指出的仪式论与传输论虽然相对，且都有明确的局限，但是并不否定彼此。^⑤ 我们甚至还能看到它们的相通之处，因为这个仪式论的核心在于“sharing”，其逻辑预设与传输论一致：是基于群体的，或者是群体导向的。然而，这样理解的个体虽可以关连，形成群体，但是在根本上是独立的，可以被视为“外连的主体”。本文所提的语动作为构义仪式，与凯瑞所说的仪式有根本上的不同，它是“内连主体”的个人仪式。

四、心心相印：“内连主体”的构义理想

我们将语动视为构义仪式，即一种作为意义潜势的操纵符号的具身性建模活动，那么焦点就从“寻求意义”（quest for meaning）迁移到了“构造意义”（meaning-making/meaning-generation）。这个主张貌似激进，但是毫无提倡“孤立的个人主义”的意图，相反，是尊重“和而不同”。归根结底，是回到人作为内连主体的本身，一切为了人的身心安适与自由发展。在某种程度上，难道每个人不都是通过语言（和/或其他符号系统）而把握、呼唤、呈现符号对象，从而构造意义（现实）维度的“萨满”或“巫师”吗？

主体是意义的唯一真正生成场，意义在于主体的建构，不在主体之外，更不在传输或交换。这样一说，好像人成了孤岛，或者有“唯我论”（solipsism）的嫌疑，但其实都不是。因为人在根本上就已经是内连主体：“你”中有“我”，“我”中有“你”。人作为社会性动物的关联，不只是因为不同社会情境下不同社会关系的外在群集，那仅仅是表面，人的社会性是内在的。根据皮尔士所言，人必然已经是符号：因为符号对象（cognizable）具有符号性，而且符号之所以是符号，是因为人将其阐释为符号，所以不管某人是作为符号对象还是符号代表项的源头，这个人本身就已经具备符号性，并存在于他人（甚至是自己）的思维中。不论是从符号活动概念，还是建模概念出发，这个都成立。“你”作为符号，已经在“我”的感知/认知之中。^⑥ 因此，“你”中有“我”、“我”中有“你”的内连主体，确实是个体作为人类的必然内在属性。这就像著名作家老奥利弗·温德尔·霍姆斯（Oliver Wendell Holmes, Sr.）曾指出的：两个在一起说话的人，哪怕是在最好的情况下，都难以充分把

^① Xygalatas 强调，仪式本能并非只有人类专享，其他很多种动物也都有。人类的仪式，对符号象征性（symbolicity）的依赖程度，比其他动物可能总体更高。D. Xygalatas, *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*, London: Profile Books, 2022, p. 36.

^② M. A. K. Halliday, *On Grammar, Vol. 1 in the Collected Works of M. A. K. Halliday*, J. Webster, ed., London: Continuum, 2002, p. 6.

^③ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and J. Schulte, trans., P. M. S. Hacker and J. Schulte, eds., Chichester: Wiley-Blackwell, 2009 (1953), p. 8e. 比较参考 CP 1.675。

^④ M. H. Christiansen and N. Chater, *The Language Game: How Improvisation Created Language and Changed the World*, New York: Basic Books, 2022, p. 13.

^⑤ J. Carey, *Communication as Culture: Essay on Media and Society*, New York: Routledge, 2008, p. 17.

^⑥ 事实上，王阳明的心学也饱含此意。

握对方的思想，因为这里不只有两个，而是至少六个人：我心中的我，你心中的我，所谓真正的我，以及你心中的你，我心中的你，所谓真正的你。^①

所以，人进行语言活动，貌似是海德格尔所说的语言诉说着人，事实上可能仅仅是仪式（甚至是玩耍），每个个体貌似在对话，但同时又是独白（带着意向性的自娱自乐），独白内有对话，对话其实仅仅是各自独白。在这个意义上，人是孤独的，但又不是绝对意义上的孤岛。这里，似乎有着一个微妙的矛盾均衡。人作为社会性的动物，却又是符号性的社会性动物，一直存在于这个矛盾均衡中，像是一种宿命，我们不妨称之为“关联的孤独”（relational solitude），也可以说是“对话的独白”（dialogic monologue）。在符号学的意义上，我们既有着皮囊界限，却又已经在彼此之中（We, semiotically, reside in each other）；虽然在彼此之中，哪怕得到过他人无条件的爱，也仍然可能会孤独。^②从这个角度出发，人们常说的“社会角色”，无论是俗语所言的“人前面具”“逢场作戏”“见人说人话”，还是所谓的“本色扮演”“君子慎独”，其实都是主体的变体式呈现，都是语动（和其他具身符号活动）的结果。我们的身份，无论是基于人我观感，还是基于自我经历，其可塑性可能比自己想象的要强得多。而所谓的交流/对话/交际/传播，在很大程度上，都是“自说自话”再加上不可避免的阐释，二者可能是混为一体的语言活动、构义仪式。了解到这一层，那么“人与人的交流为何如此困难”这个问题所造成的困扰，或许会减轻一些，因为这个问题本身可能就是有误导性的。

本文，也是一场关联与对话的独白。笔者在整个撰写的过程中，经历了各种观点的彼此冲撞、共鸣、修订、互证，思与写的两种语动，跨越数月的断续式融合，在数不尽数的情境中，反复体证了语动的具身生成性。这个独白，是这些语动和体证的共同结果。它在被所谓的接收者（包括独白者即笔者自己在内）不同程度地析取部分内容之后，又可能提供新的符号活动的条件。可以肯定的一点是，“无损传输”是不可能的，“传输”这个隐喻就是偏颇和具有误导性的，它所引发的一系列符号活动，与作为它们的意指项（即符号对象）的“语言”及“交流”相去甚远——阐释项与意指项难以重叠，虽然可以拉近。^③

结合前文，我们现在可以看到，语言即语动为思想赋形，而在索绪尔所说的“思想的语言之域”（linguistic domain of thought）^④，语动、语言与思想三者实为同一体的不同名称。在语动的构义仪式中，每个个体都存在于关联的孤独与对话的独白，你中有我、我中有你，思想与意义也不是表面上的传输、传递或交换，一切都成了永恒的建模行为。而建模必然体现人的局限性、可错性（皮尔士所说的 fallibility），错了之后如何？或放弃，或在（可变的）共同体中继续建模，即便如此，也无法达到绝对“客观”的真理，可能只能达到一定时空条件下的“共识”，这共识在其后也会随情境变化而变化。所以说，共识可能来自“顺从”，包括屈从、盲从（如社会心理学中的 conformity），也可能是来自“认同”（identify with/agree with），所以反映的是社会权力（包括权威）关系的影响与结果。因此通常情况下，语言的使用，或者语动作为构义仪式，只是“真理的确定”（the determination of

^① O. W. Holmes, *The Autocrat of the Breakfast-Table*, London: Dent, 1960 (1858), pp. 51-52. 这个“六人说”通常被错误认为是由美国哲学家、心理学家威廉·詹姆斯（William James）所提。

^② K. Creasy, "Loved, Yet Lonely," *Aeon*, <http://aeon.co/essays/how-is-it-possible-to-be-loved-and-yet-to-feel-deeply-lonely>, November 9th, 2023.

^③ 在美国符号学会第47届年会（2023年10月11—15日）期间，笔者做了题为“如何使用符号学来促进精神安适”（How to Use Semiotics to Promote Mental Well-being）的会议发言，用到了笔者曾画出的皮尔士“三元关联作用”（即 semiosis 符号活动）图示，参考 H. Yu, "Confucius the Untouchable: On the Semiotics of Historization," *Chinese Semiotic Studies*, Vol. 18, No. 3, 2022, p. 405。在发言后的茶歇中，《美国符号学杂志》主编安德烈·德·提恩（André De Tienne）与笔者进行了讨论。提恩讲到了一个笔者也曾强调过的事实，即没有证据表明皮尔士本人画过任何关于 semiosis 的图示。提恩与笔者均认为，在用 semiosis 解释一般意义上的“交流”过程的关键，是看到阐释项与意指项虽难以重叠，但在理想的意义生成过程中，二者被尽可能地拉近。

^④ F. d. Saussure, *Writings in General Linguistics*, S. Bouquet and R. Engler, eds., C. Sanders and M. Pires, trans., New York: Oxford University Press, 2006 (2002), p. 26.

truth), 而非大写的真理本身(也难以获致), 关系到社会结构中的权力游戏。这并不难理解, 因为社会权力关系的具体运作, 体现为符号影响(semiotic influence), 在有些情况下甚至是符号威权或暴力。^① 但无论如何, 该运作仍实现于阐释, 基于符号活动。当然, 反权威话语的使用也是人类社会常见且自然的存在, 人毕竟是生命体, 而不是机器: 虽然相互可有影响, 但这也是基于阐释, 而一个人总可以选择不屈从另一个人的语动, 尽可能秉持自己的构义, 少受甚至不受你的权力影响。只是这样的构义仪式, 往往处于弱势。能否保护甚至呵护这种弱势语动, 在很大程度上是衡量一个语言群落健康度的标尺。因此, 可以看出, 如果我们以语动作为内连主体的构义仪式, 从理念上就可以破除基于工具论和传输论的单向度社会权力观。

回到霍姆斯所说的二人说话。如果从语动的角度出发, 似乎有一种理想的会话场景: 不过度或纯粹依赖符号的中介作用, 关注、体悟语动的构义仪式特质, 以此为提醒, 尊重、维持和力行原本就已内在于会话主体的关联性和对话, 来施行语动, 实现各自意义的释放以及“共振”。我们不妨借禅宗中“心心相印”之说, 来指代这种理想的二人构义仪式。它是两个主体的理解/阐释维度与他们在存在维度中所形成的感知模型达成了某种呼应与契合。且以伯牙子期“高山流水”^②的典故为例:

伯牙鼓琴, 锺子期听之。方鼓琴而志在太山, 锺子期曰: “善哉乎鼓琴, 巍巍乎若太山。”少选之间, 而志在流水, 锺子期又曰: “善哉乎鼓琴, 汤汤乎若流水。”锺子期死, 伯牙破琴绝弦, 终身不复鼓琴, 以为世无足复为鼓琴者。(《吕氏春秋·本味》)

伯牙鼓琴是音乐符号活动(或许有默语活动的融合), 其对高山流水的心之所向为符号对象, 促成、引致了唯其自身方可经历的身心状态(存在维度及理解/阐释/维度)。并非为了给锺子期传输, 仅是自己在做音乐构义仪式, 建构自己的意义世界, 所鼓琴而谱出的曲子, 几乎不可能有可辨识的高山或流水“象似性”。因此, 这里几乎没有任何“传递意义”的可能或必要。锺子期则通过自己的语动(思想)仪式, 这也是唯其自身方可经历的身心状态(存在维度及阐释/理解维度), 并以此为符号对象, “说”出了能够让伯牙听到并深感心印的话语。仅从效果直观, 好像是锺子期的阐释项与伯牙的符号对象“重叠”了, 同时还有锺子期的符号对象与伯牙的阐释项的“重叠”。这种心印, 在生活中可能会发生, 但并不多见, 或者程度不深。如果发生, 心印所涉的二人, 将会经历近乎完美的“交流”, 也是俗话说的“神交”。比如, 对方一句不经意的表达, 被听者“识别出”对方在意或不在意的由头。这种二人语动仪式所展现的心印现象, 与皮尔士所提的“溯因推理”(abduction)(CP 2. 102)也颇有相契之处。

会话的心印模式只是一种意义生成的理想化, 其本身也许只是个符号性的存在, 如同“独角兽”一样的理念模型, 在实际的二人语动中, 极少会发生。不过, 在一般的情况下, 如果循着“语动作为内连主体的构义仪式”这个思路, 倒是可以构建另一个类比, 用来描述人与人之间的理解。在很多时候, 主体如烛芯, 构义如烛火; 二人“相遇”, 无论是在同一历时情境(如见面会话、语音或视频会话), 还是跨越历时情境(如读者阅读作者之书), 人与人的理解当是烛火相燃。在一个主体的烛火燃照下, 另一个主体如果烛芯可用, 则与前一主体在某种性质上已有“内连”, 这时彼烛火的燃照, 可引燃此烛火, 但这不是“传输”或“传递”。两个烛火的大小、形态、性质都不可能完全相同, 因为两个人的构义仪式也不可能相同。此外, 一方主体的烛芯, 如果因为各种身心或情境原因而“不在状态”, 那么被另一方的烛火引燃便难以发生或无法发生。这个人类理解的“烛火”模式, 衍生自“语动作为内连主体的构义仪式”的理念, 几乎可以用于解释所有通常意义上的“交流/传播”, 而不落于工具论或传输论的泥淖。

^① P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, J. B. Thompson, ed., G. Raymond and M. Adamson, trans., Cambridge: Polity Press, 1991.

^② 许维通:《吕氏春秋集释》, 北京: 中华书局, 2009年, 第312页。

结语：无所不在的阐释

反观本文自身。既然本文对语言的反思是批判性的，甚至是否定性的，那么是否自相矛盾？并没有。关于语言的思考和阐释，如果不能够自证自洽，就是自相矛盾。本文从建模的角度出发，以语动的概念理解语言，将仪式性阐释为语言的内在属性。本文就是一场语动构义仪式，一场阐释行动。

而通俗意义上的“交流/传播”之所以显得可能，根本原因也就在于阐释，在于符号活动（semiosis），但是阐释本身难道不是语动仪式吗？外在或内在的符号代表项，仅仅是作为语动仪式参与者的提示、启示、线索，有时甚至是“导火索”。而且，在具体的语动仪式中，意义生成主要在于阐释者。^①彼得斯将此称为“接收者特权”^②。正如符号学家丹尼尔·钱德勒在其《符号学基础》一书中所强调的：“意义并非被‘传递’给我们——我们是根据参照框架的复杂动态的相互作用而主动地阐释文本和世界。符号学的视角有助于更明确地揭示通常隐晦的阐释系统和文本传统”^③。意义仪式中，万物皆备于“我”。“高山流水”的知音之感，或许不是因为锺子期听出伯牙的弦外之音，而只是伯牙从锺子期的“高山流水”的话语中，读出了自己的感动呢？而且，话又说回来，说者在进行复杂流动的语动构义仪式的同时，难道不也是某种程度上的自我阐释者吗？

所以，广泛地看，所有语动仪式中的个体，其实面对着意义的海洋，所谓万川归海，所有的阐释最终都会汇聚在（甚至消失于）他们可能所处的文化符号空间（符号域）。但是，阐释仍旧无所不在、不可避免。比如，即便是主张“反对阐释”的苏珊·桑塔格，其主张的本身^④难道不也是她自己阐释的结果吗？当然，桑塔格所反对的其实是刻意过度地追逐意义，号召的是回归艺术自身，这与本文的主张倒是一致。毕竟，语动仪式，作为生活的一种形式，在某种程度上确实也是构义的艺术。

所有阐释均为建模，其中很大一部分仍然是语动建模，那又何尝不是构义仪式呢？所以，又回到了文章主题：人作为阐释性的动物，似乎始终在构义仪式中，包括语动的构义仪式和其他符号活动的构义仪式。因此，本文的做法，与禅宗公案对待语言的表面矛盾一样，虽然是否定语言，却有精妙之处，那就是将“语言的意指”视为“指月”仪式。本文就是一次这样的指月。语言之事，其本在动，其末在形。语动如月，语形如手。岂可尽语？其在指月乎。本文本身也是一场建模仪式——这句话也是对本文的阐释。看呐，有了三层阐释（这又是第四层）。

责任编辑：马妮

^① M. H. Christiansen and N. Chater, *The Language Game: How Improvisation Created Language and Changed the World*, New York: Basic Books, 2022, p. 24.

^② J. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999, p. 265.

^③ D. Chandler, *Semiotics: the Basics*, 4th edition, New York: Routledge, 2022, p. 10.

^④ S. Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, New York: A Delta Book, 1966.