

论共现,以及意义的“最低形式完整要求”

赵毅衡

(四川大学 符号学-传媒学研究所,四川 成都 610064)

摘要 意识所能直接感知的,是对象零散而片面的呈现,只有通过共现,意识才能对对象有个最基本的意义掌握。共现是有关意义与知识的各种思考中的老问题,但是从符号学的意义观来理解,其本质可能更为清晰。意识靠意向性中的统觉压力,迫使对象的给予从呈现转向共现。从符号学的意义观来分析,共现可以有四种,即整体共现、流程共现、认知共现、类型共现。它们并非经验性的,而是意识的本能。虽然共现并没有超出形式直观的范围,但是此种基础性指示符号,能满足意识要求的意义“最低形式完整度”,因此能迫使对象以共现方式将自身实例化。

关键词 共现 呈现 统觉 意义 形式直观

中图分类号 B017

文献标识码 A

文章编号 1002-3240(2016)03-0014-07

一、从呈现到共现

在未开始讨论前,先简要说明“意识”、“意向性”、“事物”、“对象”、“意义”,以及把它们连接起来的“形式直观”。^[1]意识之存在,目的就是追求意义,意识定义上就是“关于某物的意识”。^[2]意识将获义意向性投向事物,以获得关于事物的意义。因此,意义是意识与意向对象之间的相互构筑而形成的关联性,可以简单地说,意义是意识与事物之间的关系。对象世界经常被误认为独立于意识之外而存在的,似乎与人的意识无关。实际上对象需要在与意识的意义关系中才能存在,对象就是事物对于意识的显现。这是本文讨论的理论前提。

对象只能通过被给予方式而对意识显示出来,然而被给予方式本身却不是那么自然而单纯。意义活动的第一步,起始于意识对事物的“形式直觉”,这是意识的初始认知。意义活动不会停留在这一步,要让整个宏大的意义世界向意识敞开,这第一步是不够的。人的意义活动,可以发展成非常复杂的形式:意义的积累、叠加,构成认识记忆;^[3]意义的继续深化,构成理解与筹划,意识的这些活动,最后构成无比复杂的意义世界。^[4]

而即使在形式直观中,意识的获义意向性,只能激活对象的一部分观相。知觉中所能得到的,只是一切起点感知,它们是意义活动的基础。哪怕在形式直观这个这意义活动的第一步上,纯粹的感知也是远远不够的,因为纯粹的感知,必定是非常有限的——零散、杂多、浅表、片面,受限于此刻——远远无法形成能关联并构成主客观的意义。获义意向性从对象能直接得到的,只是一部分观相的呈现,意识必须取得关于对象的意义,而不仅是对象的这点直接感知。

那么,意识是如何从零散感知,跃入对对象初步把握的?这就是本文要回答的问题。意义最初构成方式,是符号现象学的一个重要的环节。对象对意向性的回应,可以称为“实例化”(instantialization),它是意识可以立即获得的给予性。对象的被给予方式,可以分为两步,第一步是直观的、本源的、接近当下存在的,对象以个别

收稿日期 2015-12-17

基金项目 本文为国家社科基金重大项目《当今中国文化现状与发展的符号学研究》(13&ZD123)中期成果之一

作者简介 赵毅衡(1943-),广西桂林人,四川大学文学与新闻学院教授,博士生导师,符号学-传媒学研究所所长,研究方向 符号学、叙述学。

的零星的观相,面向意识的直观。获义意向性激活事物,以呈现(presentation)对象的观相,呈现就是事物直接而原本地给出对象观相。同时,意识又依靠意向性中的先验统觉(apperception),使呈现引发共现(appresentation),统觉是共现的直接原因,共现的意识的统觉能力的结果,这是一对同时发生在主客体上的不可分的概念。本文的主旨,就是仔细分析统觉-共现在形式直观中的作用。

以上描述的意义过程的这个初始阶段,比较容易理解。问题是,如果意识只能获取呈现的,本真地被感知的观相,那么它就不可能认知任何对象。因为能实例化的对象的观相,永远是片面的,局部的,而对象的存在方式,有一定的基本形式要求,在任何情况下都不是片面的。获义意向性必须获得满足最起码要求的意义,不然它只是一种“未实现的意向性”(unfulfilled intention),而对象如果停留于片面,就不可能是有意义的存在。在形式直观阶段,意识与对象尚未能建立起意义联系,二者都还处于未被构成的阶段。呈现是非确定的、或多或少无内容的表象,不能满足意识的获义意向性要求,所以对象必然用超越感知的被给予方式,进一步“实现”意向性。

因此形式直观必有第二步,意识的获义意向性,对事物进一步施加压力,以获得具有“最低形式完整度”的意义,只有在这些要求实现之后,意向性才可能达到最起码的实现程度。为什么意识指向对象的意向性,不可分割地包含着对意义“最低形式完整度”的要求?因为只有满足这种完整度要求,才能为意识提供具有内容的对象。康德说:“统觉的本源的统一是一切知识的可能性的根据”^[9]因此,意识起码把握的对象,必须是面对意识呈现与未呈现的结合,意识必须通过统觉,感知未呈现的观相共现。只有到此时,意识终于能完成形式直观的整个过程。诚然,如此得到的最起码意义,并不是所谓“理性”意义,共现的对象,依然只是在形式直观中,感性意义不全是感知组成,而需要感知与共现共同组成。

用最简单的话来说,我们能感到任何有意义的事物,都是一部分靠感知,一部分靠先天的想象能力,不能完全靠感知。

共现并不是未被感知的观相真正地实例化,而是它们的想象的“准实例化”(quasi-instantiation)。这种准实例化,是感性呈现的当下化引发的,二者结合,使对象的整体得以“共当下化”(com-instantiation),此时的对象,被呈现与共现合作“代现”(re-presentation)出来。只有在这个时候,意识得到的才是一个合一的,部分摆脱了感知的片面性的对象,让事物不再只是呈现局部的观相,而是“显现为对象”。

因此,意向性的直观所激活的对象,必然由两个部分结合而成:一个部分的被给予性是直接的,另一些部分虽然没有直接被感知,却同时间接地被给予意识。意识的获义意向性,不可能满足于形式直观的片面实例化,而是要求对对象做一个具有意义的最低形式完整度的把握。对象的直接观相的纯粹呈现,不可能满足意识的把握对象的要求。只有当共现填补了直观感知留下的缝隙与空白,对象才被补充成为一个对象,而意识才获得了关于对象的最起码的意义。

二、经验性与先验性

这样我们不得不回答一个关键问题:共现的基础动力是什么?为什么这种能力能够把形式直观的意义推到一个能接受的圆满地步,即让意识能被对象给予最简意义,主客观双方取得一个初步的互构?简单的回答,是意识的统觉本能,统觉使对象以共现方式被给予意识。统觉有两种,一种是经验的统觉,经验是意识对此事物,或此类事物进行意义活动,所积累的认识痕迹,理解则是基于在重复基础上形成的认知能力;另一种统觉是意识的先验本能,即不依靠经验的先天得之的本能。对于认知过程来说,先验统觉才是基础性的。

哲学家们一直在讨论,意识究竟如何关联事物。从笛卡尔、莱布尼兹、康德,到胡塞尔和舒兹,许多学者讨论过这个问题,各家之说层层推进,已经相当严密。但是其中的某些关节问题,各家说法很不相同,至今还有许多需要探讨的地方。

笛卡尔没有用统觉-共现这一对概念,他的理论不需要共现。在他的“我思”体系中,主观能力创造事物世界的一切,因此从事物之呈现到事物“真相”之把握:一切出于“我思”,主观能产生客观,也就可以从片面感知创造对客体的圆满掌握。因此,笛卡尔式的唯理论,认为自明的、天赋的理性是确定无疑的,是我们建立知识大厦的基础。这一理论遭到以洛克和休谟为代表的经验论者的强有力的攻击,休谟对一些公认的真理如因果性规律的怀疑性思考,认为意识所能得到的,只是难以视为真相的感知。这就摧毁了理性论者对知识确定性的

信念,指出了感知与事物之间的巨大鸿沟。

莱布尼茨最早提出并仔细讨论探究“统觉”概念,他用统觉来解释客体如何与自我产生联系,点名批判笛卡尔的唯理论。莱布尼茨指出主观与客观无法绝对区分,意识的能力最重要的表现,就是能感知到事物并未被知觉的部分。因此,统觉是意识最重要的功能。^[6]莱布尼兹认为,统觉主要依赖于心灵中已有内容的影响,通过统觉,人们理解、记忆和思考相互联合的观念,从而使高级的思维活动得以完成。因此,莱布尼茨说的是统觉,基本上是经验性,不是先验性的。

康德在他的哲学体系奠基之作《纯粹理性批判》中,明确提出统觉是先验的,也是本源的、纯粹的,以重新确定人类知识必然性的根据。康德哲学对意识的构成做出了重大的推进,把统觉推进为先验性的,经验是杂多的、分离的、有限的,而只有纯粹经验才是统一的、连续的、无限的。意识必然用先验的范畴,对感知经验进行逻辑与内在时间的梳理与有序化。意识不仅理解世界,更有构筑世界的能力。我们必须假定想象力的一种纯粹先验的综合,为任何经验之可能的根据,因此这种想象力的综合必是先于任何经验的。

康德认为,意识处理的是表象,不是笛卡尔所说的“观念”,也不局限于休谟所坚持的“感知”。他认为统觉能力是用先天的想象力产生的悟性,这种先验的想象力,是一种纯粹的、“生产性”的想象力,有别于后天的经验给与我们的“再生性”想象力。由此他提出一个著名的论断:“无感性则不会有对象给予我们,无知性则没有对象被思维”。^[7]他认为先验统觉完成三种综合:一是把直观中的杂多联接在一个单一的表象中;二是用想象力对此进行再生的综合;三是把这种表象连接在对象之中。因此,知性式的想象力综合加工感知后,才构成对象:虽然感知是被给予的,但只有先验的想象力的纯粹综合,才是知识的起源,才是人的“心灵”的根本品质。

对康德的先验统觉与共现理论推动最多的,是胡塞尔。胡塞尔把他的现象学称为先验哲学,他把统觉与共现看成是构造功能。康德着重分析的是时空、整体性等共现,而胡塞尔更注重范畴的综合,对象存在,是因为它属于存在之物的一定种或属,而这种范畴类别是在意识构造中才得以成立的。

本质结构通过“本质还原”的方法而被认识,借助于这种方法我们可以抛开事物而关注于它们的普遍规定。因为意识所感知到的对事物的把握,并非“对事物的本质把握”,只有通过共现得到的,才是事物的本质。胡塞尔指出,意识对事物的感知,“是一种真实的展示(它使被展示之物在原本展示的基础上直观化)与空泛的指示(它指明可能的感知)之间的混合”。^[8]因为“共现的东西从来不可能成为真正的在场,因而也从来不可能成为自身的感知”。^[9]一个完整的对象,是意识填补了直观感知给予的间隙而建构出来的。因此,任何充分的对象,必定渗透了主体意识。“对我们来说,统觉就是在体验本身之中,在它的描述内容之中相对于感觉的粗糙此在而多出的部分。它是这样一个行为特征,这个行为特征可以说是赋予感觉以灵魂,并且是根据其本质来赋予灵魂,从而使我们可以感知到这个或那个对象之物。”^[10]共现给感觉以灵魂,这是一个很生动的说法。

胡塞尔提出两种统觉模式:“立义内容-立义”模式和“动感-图像”的模式。第一种统觉模式坚持了无意向性的立义内容(感觉内容)和有意向性的立义活动之间的区分,“立义”的前提是感觉材料并没有意向性,事物的共现过程,即立义活动赋予感觉内容以意义的过程,第二种统觉模式认为意识本身具有特殊的意向性,能构造动感和感觉图像的关联,通过此关联,意识从本身不具有任何意向性的感性材料中产生。^[11]“动感-图像”标明了两种不同的状态:前者即运动感觉在时间上的流动状态,后者即感觉内容。就视觉领域而言,即视觉材料的延展状态,每一个动感在任意一个时间相位上都相应于一个感觉图像,因而一个动感序列则相应于一个图像序列。就此而言,“如果我们注意到属于动感之流动和属于显现之流动之间的关联的话,那么同时我们也将更好地理解动感和感觉材料或显现之间的动机引发联结”。^[12]

虽然我们总结了哲学对统觉与共现的长期探研,共现实际上却是一个常识问题。有一个嘲弄迂腐哲学家的英国老笑话,生动地说明了共现问题并非玄不可及的哲学,实际上是常识。某个哲学家坐着马路上路,周围是典型的英格兰牧场,草地上有一群绵羊。邻座的乘客随口说:“这群羊刚被剪了羊毛”,哲学家仔细看了,说:“只能断定,这群羊把剪了毛的一侧朝着我们”。如果我们坚持只有被意识当下化的观相才是真实的,就会落入这位哲学家的呆傻境地。

那么,共现的动力究竟是什么呢?无论康德还是胡塞尔,都没有指出这种先天能力,背后,是有直接动因的,那就是意识必须要在意义中才能存在,意识不得不为自己的存在穿凿意义的合格条件。这样的直观就不仅是感觉器官直接接收的感知,而是意识的“心观”,是超出知觉的认知,是意识操纵形式直观形成的意义。而只

有这样的意义,才是意识能够接受的意义,因为它才具有作为意义所必须的“最低形式完整度”,低于这个完整度的意义,就像一群只有侧面的绵羊,过于碎片化,不能作为意义被接收,对象也就不能被给予意识。

三、四种共现

共现的这种“共当下化”效果,可以有很多种。只要能满足可以称作为意义的结果,满足意义的“最低形式完整度”,就可以被意识所接受。因此,任何形式直觉的,个别的感知,都有可能引向共现结构;更重要的是,同样的形式感知,能导致的共现,也会有多种可能。在康德的三种综合,与胡塞尔的两种统觉模式基础上,我们可以比较简明而具体地总结出以下四种共现:

第一种是空间性的“整体共现”。对象可感知的观相总是片面的,空间共现主要完成对象的最低整体要求。我坐在椅子上写作,感知到椅子有坐垫靠背,本没有感知到椅子的整体。但是我的意识知道这张椅子有椅腿或其他方式撑立在地上。虽然我没有感知到(看到货触摸到)椅子的支撑部分,但是椅子的其他必要部分必然整体共现给我。这种共现不需要对椅子的经验,意识的统觉知道某种支撑方式几乎必然的存在。这是所有共现中最基本的一种:一部分的呈现引向对象整体的共现;向意识即刻呈现感知的,视觉上不可能超过半边苹果,而在意识中共现的,起码是圆形的整体苹果,不然这个苹果观相的给予,没有达到最低形式完整度,这苹果作为意识对象无法成立。

第二种是时间性的“流程共现”。对象所呈现的感性观相,很可能是运动的,或处于变化之中的,哪怕感知的即刻只有某个瞬间状态的呈现,它也可以是动态的,既非“已时间化”的过去,也非“将时间化”的未来。此时的先验统觉,就会把动态的感知呈现,或是与感知体(例如眼睛或耳朵)的相对动态位置,共现为某种时间中的运动。在获义活动最为明显而急迫的,是对运动方向的预判。哪怕即时感知到的当下性,是此刻的对象状态,意识要获得的意义却不会局限于此刻,而是事物此刻状态会带来的后果。看到对象的下坠流程,会直觉地明白对象将在下一刻落下,听到急促的轰鸣声,就明白有某个重物(汽车或其他物)飞驰而来,轰鸣指向了汽车这整体物,更指向了汽车朝我这个方向运动过来的时间关系。这种共现,实际上都是对将要出现的对象状态和位置的预判(protention)。时间性的流程共现,似乎比第一种空间整体共现少见,实际上可能更加重要。任何身体的运动,都靠这种共现来支持。喂过来的某个东西能否吃到嘴里,递过来的某个东西能否接到手里,身体动作固然需要技巧,意识的预判却是首要条件。由于流程共现,对象动了起来,组成在时空中延展的世界。

第三种是认知性的“指代共现”。这个问题比较复杂,意识所感知的,并不一定是对象的一部分,而是对象的这个观相用某种方式与意义连接,而且很可能是跨越媒介的连接。^[11]我们感知的是手指之类指示标记,共现出来的是方向感,我们感知到的是一种色调,共现出来的是温暖或寒冷,我们感知到的是打在窗上的雨珠,共现的是外面滂沱大雨,我们感知到的是事物的物理性特征,共现的往往是心理意义,例如见到的是一个人呵责的表情,共现的是他的“愤怒”,我们感觉到的是一个微笑,共现出来的是“可亲”。这最后一个例子,很容易与经验认知相混淆,实际上它是先验的:人类学家早就发现有六种表情——快乐、悲伤、愤怒、恶心、惊讶、恐惧——是全世界所有的人,不管什么文化背景或文明程度,甚至不管年龄,所普遍共有的,也就是说与生活经验无关的。^[12]人的认知过程,是一个极端复杂的意义活动体系,其中“指代共现”的范围,是最浅层次的。

第四种是集合性的“类别共现”。对个别物的感知,可以导向对象的类型。例如看到、闻到一枚苹果,或者看到其图像,在该苹果的其他品质尚未能顾及之前,解释者已经得到一个类型化的理解,这是一枚水果。其余暂时不相关的“事物性”依旧可以被悬搁,甚至这是何种苹果,都可以暂时被忽视,但是对一点艳红,一点香味的感知,可以直觉地引出“水果”这个范畴。“类型共现”是一种最复杂的共现,在现象学看来,这是个别性的感知可以被理解的原因,在现象学的“本质还原”中,共现起了关键作用。如果我们把范畴视为事物的“本质”,那么共现与统觉的确可以导向对此种“本质”的理解,但是意义哲学不一定必须把范畴视为本质。人的意识有类别化的本能,这种类别化不一定是经验的积累,它起到了把对象有效地归结到意义世界之中去的效果:例如看到一个红艳的果子,一个幼儿不一定要有尝过苹果的经验,也能让这枚苹果共现“果实”的类别,所以他才会伸手取来想咬一口。尽管类型共现保证了认知的普遍必然性,但类型不是外在于先验统觉的,它只是共现的一个可能成份,它保证意识获得的知识,在一个很有限的程度上,具有普遍性。这句话似乎是悖论,但是先验统觉引发

的类型共现,只能在一个悖论的意义上存在:它只是一种满足起码意义类型要求的类型化。

上面列举的四种共现,可以分成两个集合:具体的共现,抽象的共现。第一种“整体共现”以及第二种“流程共现”是具体的共现。它们虽然是人类意识的重要能力,很可能在动物的意识中已经具有它们的萌芽状态。动物在环境中生存(例如觅食捕猎求偶)也需要这两种本能;后两种共现是抽象型的,即第三种“指代共现”以及第四种“类型共现”,虽然依然是先于经验的本能,高等动物也可能有一些,完整的人类心智才可能拥有高效的统觉-共现意义能力。

应当强调,这里列举的四种共现,都是意识的先验统觉的结果,也就是说,与经验无关,并不需要经验积累,也不需要从社群中学习获得。不仅幼儿会有,甚至动物都会在一定程度上具备,一个比较低级的动物,例如青蛙,见飞蚊的影子闪过而准确定位,闻异性的气味而发情,其捕食与求偶活动需要的最简单意义活动,显然依靠共现。这四种共现所能给予的意义非常有限,却是生存的基本关联所在。人类极强的经验学习能力,能形成更有效的统觉能力,在以上的四个方面,以及四个方面之外的许多方面,都会有极强大的认知能力,但是人类认识能力的基础,是这四种引发共现的方式。

这问题似乎不容易理解,其实无时无刻不在我们的意识之中。《大学》有一段很有意思的论述:“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦”。一般经学家的解释,都是说的善恶来自内心本有。王阳明《传习录》却是说这一段讨论的是人心的最基本认知与判断的来源,他说:

“故《大学》指个真知行与人看,说‘如好好色,如恶恶臭’。见好色属知,好好色属行。只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好,闻恶臭属知,恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了,不是闻了后别立个心去恶。”^[13]

他的意思是“见好色”、“闻恶臭”是人心本有的认知方式:见到而“好色”是因为人心先验地“自好”了,闻到而“恶臭”是因为人心先验地“自恶”,不是“别立个心”去好去恶。好色与恶臭,二者都不是习得的认知,而是本心所必有的认知方式。王阳明坚持认为认识来自“本体”。“圣贤教人知行,正是安复那本体,不是着你只恁的便罢”。^[13]王阳明这一段时讨论知行关系,是因为在他的术语体系中,“一念发动处,便即是行了”。^[13]应当说,“好”与“恶”,尚未落实于“行”,王阳明是在谈“知”(意义)的获得方式。王阳明说的,实际上就是本文前面说到的“指代共现”与“类型共现”,他明确指出,共现是先天的,“自好”、“自恶”,不是“别立个心”才得到的。

在具体的知识与意义活动中,我们经常会发现,很难严格区分先验的共现,与经验的共现,但是这不能证明人类心灵中的先验共现地位已经被取代。对于几乎没有经验积累的幼儿,先验统觉形成共现,是他的基本意识方式,而对于经验丰富的成人,先验统觉依然是他的意识的基础部分,虽然他在认知过程中会把先验的与经验的相混。^[14]

上面说过,通过共现而得到的认知往往并不精确,如果进一步观察,苹果未见到的另一半,不一定是红的;向我冲过来的物件,可能最后一刻会刹住,通过表情猜测心情,有可能是比假装的表情所欺骗,而看到的苹果,可能不是一种水果,而是一个蜡像。这样共现出来的对象,是否是事物绝对的真相,需要通过进一步的认知活动才能证实,或证伪,但那是认识活动的下一步,是符号意义活动叠加的结果,不在本文关于共现的讨论之中。基于经验地理解事物,就不能靠形式直观,而必须靠对同一事物的获义行为累加。

共现得到的意义,不一定“揭示真相”,我们只是认为另一半的苹果也是红的,实际上另一半不一定是红的。因为统觉并不是理解与推论,统觉依然是形式直观的一部分,它是意识的要通过形式直观获得意义必须拥有的能力,因为能直接“当下化”的只是对象观相的极少一部分。共现所得依然是初始获义活动的一部分,依然属于第一性的感性品质范围。

精确的知识需要意义行为叠加,需要用进一步直观或证据间性互证,多次意义活动的对比,无论如何比本能的先验统觉所能得到的知识更精确,因为意识通过呈现与共现所能得到的,依然只是形式直观的初步认知。康德认为“经验之为经验,必然是以现象的可再生性为前提的。”^[15]而皮尔斯指出,认识依靠符号与另一个符号在同一个意识中发生联系:“把自己与其他符号相连接,竭尽所能,使解释项能够接近真相”。^[16]这种经验的共现所产生的认识,当然比前经验的共现更“精确”,但它超出了意义的“最低形式完整度”,超出了形式直观的范围。

感觉是描述性的说明,而知识是经验性的解释,这两者必须区分,统觉以及由此引发的共现,依然是在感觉范围中讨论问题,经验则是通过重复,叠合多次相似获义活动,才能得到的。由一次获义活动的共现所得到的整体感,跨媒介认知,未来预判,甚至范畴,都只是初步的,最简意义水平上的。但是所有四种共现,在人的意

义活动中极端重要,因为它导向跨出感知的有限性的事物整体,导向跨出媒介有限范围的认知,导向跨出此刻时间限制的对未来的预判,导向超越事物个别性的范畴。

在康德与胡塞尔前后坚持的努力中,我们看到统觉的压力造成复杂的共现。上一节我们提出的“整体共现”、“流程共现”、“指代共现”、“类型共现”,似乎切割得过于整齐,实际上康德的三种综合,到胡塞尔的两种统觉,都已经谈到过这些问题,本文试图给出一个更清晰的整理。

四、共现作为符号过程

那么,感知的呈现,与统觉导致的共现,二者之间究竟什么关系呢?共现出来的因素,包括整体、流程、指代、类型等,不仅不在场,而且在意义活动中不需要在场,在场的是被感知到的观相,它们是感知所携带的意义,符合符号的最基础定义,因此,呈现与共现诸因素之间,是符号关系,共现本身,是一个典型的符号过程,因为符号就是“被认为携带着意义的感知”。^[16]这一点,现象学家舒茨做了毫不含糊的确认:“共现是一个符号,它引向了属于它的另一种意义:这一点是通过创造更高一级的接近呈现参照来实现的,为了与我们迄今为止使用的术语,记号、指示、指号相对照,我们应该把这些共现参照称为符号”。^[17]

符号表意的第一悖论,是意义不在场才需要符号!^[18]在场的部分,与不在场的部分,构成了一种符号意指关系。在形式直观中,事物呈现的观相造成的感知,指向事物不在场的共现部分,最后联合形成的“代现”,携带着满足最低形式完整度要求的意义。

有一种常见的误会,认为符号必是“一物代另一物”(Aliquid stat pro aliquod.)符号发送者有了关于另一物的意义,需要传送,才用上此物作为符号。正是因为此种看法,胡塞尔才认为“符号行为”与“直观行为”,是两种不同的意识活动,他认为直观表象是“本真的”,而符号表象是“非本真的”。^[19]而本文认为,既然本文对于共现的详细讨论,证明了意识获得意义,靠的是感知的呈现部分,导向未感知的共现部分,对事物的认知,知识的来源,也就是一种符号活动。任何意义,包括认知所得的意义,也必须用符号才能承载。因此,本文认为,符号与直观意识同时出现,而不是胡塞尔所说的直观意识第一性,符号是此生的。认知符号学认为:“意识总是包括符号功能,没有符号化就没有意识。在意识充分发展前,符号化已经存在”。^[20]所谓在意识充分发展前,也就是在只能作直观的婴儿头脑中。

而且,这并不是一种异常的、特殊的符号,意识的这种底线获义活动,实为一类三种符号中经常见到的所谓“指示符号”(index)。在场的,被感知的部分,引发了对未感知的不在场部分的认知。例如任何照片,都是一部分指向整体,教堂的尖顶代替整个教堂,书架一个侧面代替整个书架,市场的一角代替整个市场,人的一部分代替整个人。

皮尔斯对“指示符号”的定义是:“它指示其对象,是因为它真正地被那个对象所影响”。^[21]“它的动力对象,片接着与他的那种实在联系,从而决定着这一符号”。^[21]“指示符与他的对象有一种自然的联系,他们成为邮寄的一对”。也就是说,被感知的符号,与它所指的对象之间,并没有品质上的像似,也没有社会文化的连接规定,它们之间的关系是“实在的”、“自然的”、“有机的”:四种共现——部分指向整体,瞬间指向过程,邻接指向认知,个别代替类型——都是指示性的符号关系。指示符号的意义活动,实为人的意识构成最基本的方式。这样人就不仅仅是“使用符号的动物”,人的存在是符号意义的存在。因此可以做一个大胆的结论,人的符号意识活动的起点,是指示性(indexicality)。

在这一点上,笔者不得不对皮尔斯的一个最基本观点提出商榷。皮尔斯再三指出:人类符号活动的基础部分,也就是第一性部分,是像似性。他明确地声称:“像似符是这样一种再现体,它的再现品质是它作为第一位的第一性。也就是说,它作为物所具有的那种品质使它适合成为一种再现体。”^[21]“可以用像似符、指示符即规约符的这三种次序来标示一、二、三的这种常规序列”。^[21]“作为第一性的符号是他的对象的一个图像”。^[21]而本文认为,如果把形式直观的呈现-共现过程看成意义活动的基础,那么最基础的符号活动是指示性。像似性是可以分析的,应当而且必须分析的,因为它诉诸意识中的经验记忆,一个像似符号指向另一个像似对象,必须依靠某种经验积累。像似性是经验积累的基础,因为经验依靠多次的直观,要求意义主体的同一性(不一定是同一个意识,例如可以是一个研究团队),与意向对象的持续同一性(哪怕变化了也可以算作同一个对象)的

结合,才能把意义活动累加并排序成经验。经验通过像似性的累积变换,取得相关对象群的基本意义。而指示性不同:一个部分观相,指向不在场的诸观相,依靠的只是统觉引出的共现。而统觉的基本面,如康德所指出的,是先天自明的,不依靠经验而在人的意识中存在的,是人作为人的本质性意义方式与存在方式。因此,人的最基础意义活动,人的先天意义综合能力,甚至意识对意义的“最低形式完整度”要求,都明确要求呈现与共现之间的指示符号关系。指示性是符号活动的基础性关联,是符号现象学的第一性。

关于指示性的符号基础性质,有的论者有点接近我的结论:有些社会符号学家指出:口音语气等指认性别和权力等社会特征的符号,靠的是“前意义”的,最基础的指示性;从生物进化的角度来看,动物的意识最早获得的与事物的关联方式,是指示性的,不是像似性的,而是指示性的。动物符号学家马蒂奈利指出:“在动物符号学研究中,指示性比人类符号学重要,尤其是因为人类文化的逻各斯中心本质,对规约符号与像似符号表现了更大的兴趣。从某种意义上说,人造的文化的符号体系之创立,使符号摆脱指示性,而倾向于像似性和规约性”。^[22]甚至有论者指出机器人的人工智力,其最根本关联方式也是指示性的。^[23]但是对指示符号的基础性问题,迄今没有学者提出一个斩钉截铁的结论。

皮尔斯是符号学的奠基者,他的三性顺序理论,是他的符号现象学的出发点。但是在共现的符号本质这个问题上,本文不得不遵循本文探索的逻辑,提出不同看法,与古人商榷,也是与今天的世界符号学界商榷。笔者非好辩或标新立异,但是思考的痛苦,就是无法回避将论证推向一个必然的结论。

参考文献

- [1] 赵毅衡.论形式直观[J].文艺研究,2015(1):1-9.
- [2] 倪梁康.胡塞尔现象学概念通释[M].北京:生活读书新知三联书店,2007.251.
- [3] 赵毅衡.回到皮尔斯[J].符号与传媒,2014(9):7.
- [4] 科尼利斯.瓦尔《皮尔士》[M].中华书局,2003.25-27.
- [5] 康德.邓晓芒.纯粹理性批判[M].北京:人民出版社,2019.118.
- [6] GITTFRID LEIBNIZ. The Principles of Philosophy Known as Monadology, tr. Jonathan Bennett, p.3 par 14 [DB/OL].<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibniz1714b.pdf>.
- [7] 埃德蒙德.胡塞尔.胡塞尔选集(下册)[M].上海:三联书店,1997.699-898.
- [8] 埃德蒙德.胡塞尔.倪梁康.逻辑研究(第一卷)[M].上海译文出版社,1994.451.
- [9] 埃德蒙德.胡塞尔.纯粹现象学通论[M].北京:商务印书馆,1996.214.
- [10] RODOLF BERNET,ISO KERN,EDUARD MARBACH.An Introduction to Husserlian Phenomenology [M].Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.136.
- [11] 唐小林.符号媒介论[J].符号与传媒,2015(11):145.
- [12] PAUL EKMAN.Universal Facial Expressions of Emotions [J]. California Mental Health Research Digest, Autumn 1970, (4):151-158.
- [13] 王阳明.邓艾民.传习录注疏[M].上海古籍出版社,2014.10;10,226.
- [14] 胡易容.从人文到科学:认知符号学的立场[J].符号与传媒,2015(11):121.
- [15] 康德.邓晓芒.纯粹理性批判[M].北京:人民出版社,2010.146.
- [16] 查尔斯.S.皮尔斯,赵星植.论符号[M].成都:四川大学出版社,2014.15;1.
- [17] ALFRED SCHUTZ. Collected Papers(vol.I)The Problem of Social Reality, The Hague: Martinus Nijhoff[M].1973.256.
- [18] 赵毅衡.符号学[M].南京大学出版社,2013.46.
- [19] 埃德蒙德.胡塞尔.倪梁康.逻辑研究(第二卷.第一部分)[M].上海译文出版社,1998.52.
- [20] PATRIZIA VIOLI.Semiosis without Consciousness? An Ontogenetic Perspective [A]. Cognitive Semiotics, Issue 1 [C]. 2007. 65-68.
- [21] C.S. 皮尔斯,赵星植.皮尔斯:论符号[M].四川大学出版社,2014.55,57,52,63,53.
- [22] DARIO MARTINELLI. A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas[M]. Berlin: Springer, 2010.
- [23] Yves Lespérance, Hector J. Levesque.Indexical knowledge and robot action—a logical account [A].Artificial Intelligence, Volume 73, Issues 1-2[C]. February 1995. 69-115.

[责任编辑:周玉林]

①Elinor Ochs, “Indexicality and socialization”. In Cultural psychology: Essays on comparative human development, in (ed) James W. Stigler, Richard, A. Shweder, and Gilbert Herdt, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp.287-308.