

## 从符号现象学出发论想象

彭 佳

**摘 要:** 想象是所有符号过程的基础, 没有想象, 符号无以形成。本文从亚里士多德的讨论出发, 对两种不同的想象进行辨析论证, 以讨论想象的整全定义。本文试图指出, 即使是在梅洛-庞蒂所提出的“空间透视”中, 物象的呈现也必须通过和意识相连接的想象才能完成, 而并非身体感知能够单独完成。而想象的再语境化, 因着发送者意图、接收者、渠道和概念域的不同, 生产出不同的意义。

**关键词:** 想象, 符号过程, 再语境化

## On Imagination: From the Perspective of Semiotic Phenomenology

Peng Jia

**Abstract:** Imagination is the foundation of all semiosis process, without which signs can not be made. From the discussions on *phantasia* by Aristotle, this paper discusses the differences and similarities between *phantasia* and the concept of imagination in phenomenology, and considers Zhao Yiheng's definition of imagination as an integrative term. It is argued that the “spatial perspective” described by Maurice Merleau-Ponty cannot take form without imagination, which is a process of recontextualization, and changes as the intents of addresser, addressee, channels and conceptual domains vary.

**Keywords:** imagination, semiosis, recontextualization

**DOI:** 10.13760/b.cnki.sam.201702004

想象并非一种状态，而是人的存在本身。

——威廉·布莱克，《弥尔顿》

符号学，作为对意义形式进行探索的学科，其关注点之一在于各个符号主体如何建构起不同的意义对象世界，从而生发出各种符号活动。在符号现象学中，对意义世界的关注由来有自：知觉现象学家梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty），始终关心知觉如何构造出对象的意义；当代的符号现象学家如索内松（Göran Sonesson），则致力于将现象呈现与认知符号学的实证研究相结合，从而揭示出意义世界渐次生成的过程。然而，对于想象这一重要的符号活动在主体对世界的映现和建构中的作用，却甚少符号学家进行讨论。本文拟从这一角度出发，辨析先验想象、经验想象和 *phantasia* 的异同，并且通过对梅洛-庞蒂“空间透视”的批评，将想象视为符号过程的基础，讨论想象的“再语境化”问题和意义塑造问题。

## 一、imagination 与 *phantasia* 孰为想象？

什么是想象？这是千百年来哲学家们持续讨论的问题。在西方哲学思想的源头——古希腊哲学思想中，“想象”被称为 *phantasia* (φαντασία)，柏拉图视其为灵魂所具有的整全性的智能之一，而形象 (image) 不过是片段性的投影。*phantasia* 是建立在感性基础上的心理效应：尽管它是灵魂的智能，却不是知性的，而是与理性 (ratio) 和感性的心灵 (mens) 相并列的灵魂构成，如亚里士多德指出的，想象“既不同于感觉，也有异乎思想（理知）”（2016, p. 147），“也不是它们的混合……必然是由感觉功能实际活动所引起的一种心理运动效应”（2016, pp. 150-151）。*phantasia* 既然是由感觉所引起的，它必然以被感知的物象为基础。张汉良论及 *phantasia* 时指出，*phantasia* 可译为“显象”：“我们可以界说‘显象’是‘象’显现在人或动物眼前或眼底（脑海里）的经验，前者可视为后者的载体。”（2016, p. 87）的确如此，*phantasia* 尽管可以脱离当下的感知，却必然以感知到的象为基础才能展开，正如亚里士多德所说：“视觉是诸感觉中发展到最高度的一项感觉，而视觉乃全赖乎光，若没有光，什么都不能看见，所以 φαντασία（‘臆想’）这词是源于 φῶς（‘光’）而形成的。”（2016, p. 151）当然，从生物符号学论之，所呈之“象”不一定是视觉渠道中的，但亚里士多德此语却切中了 *phantasia* 与物象之间不可分割的关系。

然而，从上文所引之译文中可以看到，对于 *phantasia* 的译法，译者的

侧重有所不同：吴寿彭将其译为“臆想”或“幻象”，其目的在于突出 *phantasia* 一词所偏重的幻想成分 (fantasy)。尽管现有文献大多直接将 *phantasia* 一词直接译为想象 (imagination)，但现象学所反复讨论的想象 (imagination)，包括先验想象和经验想象，和 *phantasia* 并非完全意义上的同义之物。在将对 *phantasia* 的论述推及所有想象时，两个概念之间有大多程度的叠合，是一个不得不考量的问题。

首先，*phantasia* 能够为主体所意识到，在很多情况下它是主体按自身设想，根据经验构建出来的。亚里士多德说，它是“可以随我们的意愿而作成的，（譬如，我们可凭记忆，追回一个心理印象，或凭备忘录处前存的一幅图景，或虚构一个魅影）”（2016，p. 147）。这种“随愿而作”的想象，必然要求主体的自觉意识。而现象学所论之先验想象，却不是由主体自主决定的，而是由主体自身难以意识到的先验结构形成的，不具有“随愿而作”性。*phantasia* 与记忆印象的关联，使得它更近于现象学中所说的经验想象，后者可以由主体按照经验中的印象而建构出整全的意象；它也更加贴近幻想，因为幻想也是由经验而转化性地生成的种种意象。

其次，和先验或经验的想象不同，*phantasia* 并不一定伴随着感知，尤其是在心神不能自控的想象中更是如此，比如做梦，它可以脱离身体感知而单独存在：“感觉（无论是视觉，还是听觉）能感知外物，是当下存在的，但显象却与外物的存在与否无关，比方说梦中的事物不具实体，它也不是当下存在的。”（张汉良，2016，p. 87）因此亚里士多德才说，想象可以“发生于‘既不在看，也无所见’的景况之中”（2016，p. 148）。而现象学所论的先验或经验想象，都是以当下的感知为基础的，想象在其中起到的作用，是统摄、补齐感知与先验或经验之图示之不同或缺失之处，使感知能够形成完整的意义片段。

再者，*phantasia* 能够被主体察觉，因其在很多情况下是“随愿而作”的，并且，哪怕是梦这样在主体感知暂时沉睡时进行的想象，尽管当时不为主体所察觉，但在主体从想象中脱离出来之后，也就是梦醒之后，它就能够明确地被意识到。而先验想象有它的隐蔽性和自我消除性，除非使用哲学分析，无法将其突显出来。由此可见，现象学所论之先验和经验想象与 *phantasia* 既有相同之处，又有区别，要建立一个关于想象的较为全面的论述，就必须对想象进行重新定义。

康德首先从现象学上对想象作了定义：“想象力作为一种即使对象不在场也能具有的直观能力，要么是创制的，这就是本原地表现对象的能力，因而

这种表现是先于经验而发生的；要么就是复制的，即派生地表现对象的能力，这种表现把一个先前已有的感性直观带回到心灵中来。”（1987，p. 49）他的看法非常清楚：想象可以分为先验和经验两种类型，这两种想象都以对象的不在场为前提。它可以是对象的本原表现，或是由先前的感性直观派生的，二者都以物象为基础；物象要在符号主体的意识中形成完整意义，必须靠想象将不在场的部分在场化。

首先，在对物的形式直观中，先验想象起到了将不整全的物象按照基本的空间图示“补全”的作用。最简单的例子，就是当我们获得一张椅子的正面观相时，先验想象会在我们的意识中自动补全它不在场的、被遮蔽的部分，使我们获得它的整体形象。其次，在经验想象中，对记忆和未来的对象中的差别必须靠想象来填补。费希特在这方面的论述相当清晰和详尽：他将想象视为协调记忆与预判之差别的综合，也就是对“对过去的反思”和“对未来的反思”这两个对立项的综合：

在这两种情况下，对立双方都是一个主观的东西和一个客观的东西。但是，在综合之前它们是这样的，在综合之后它们在人的心灵中就非常不同了……（确实，没有那种无意识地给这些空洞的对立物奠定基础的想象力的善意的欺骗，我们也就根本不可能进行过去那一切的探讨。）……在它们与自己的关系中给它们以一定的内容和一定的范畴（这种内容到时就会表现为时间和空间中的诸物）。这种状态就叫做直观状态。在这种直观状态中的活动能力前面已经称为生产性的想象力。（1986，pp. 143-144）

这种综合可以是先验性的，也可以是经验性的——按费希特的说法，它将记忆中的某物之于现有某物的不在场部分相协调，从而完成了形式直观。同时，在时间上，它还起到了预判流程的作用——对不在场的时间运动也加以补全。因此，想象力是一种使“不在场”之部分在场化的综合，这一点是十分清楚的。

然而，前文在讨论传统现象学之想象与 *phantasia* 的区别时，就已经提到，幻象与梦境也是一种既不同于感知，也不同于思想的活动，除了不对物进行直观之外，它也是一种对不在场之物的在场化。将其排除在想象之外是不合理的。而 *phantasia* 又忽略了先验想象的统摄作用，它虽然更为宽泛，却不能从物象呈现的先验性来讨论问题。因此，对想象进行整全性的定义，是必要的工作。

在此基础上,赵毅衡对想象提出了符号学式的定义:“想象是人的心灵,在头脑中已在场的经验基础上,把不在场的意义在场化的能力。”(2015)由此,在先验想象和经验想象之外,幻想与梦因着“把不在场的意义在场化的能力”而被纳入了想象的范畴之中,这在很大程度上解决了 *imagination* 与 *phantasia* 孰为“想象”的问题。之所以说这个定义是“符号学式”的,盖因其不仅突出了想象的“在场化”能力,并且指出了“不在场”的不一定是对象,还可能是“意义”:这是与康德的定义所不同之处。康德从物的现象出发,考虑的是对象在直观中的缺失部分如何由想象补足,并不论及对象的符号化问题,而“意义的不在场”是所有符号的特征,是“符号过程向解释运动的前提”(赵毅衡,2010)。既然想象和符号都是将不在场的意义在场化,这两项论述的叠合就指向了一个可能的推论:符号过程的实现必然伴随想象,进一步而言,符号的形成必然以想象为基础。

## 二、想象作为符号活动的基础

符号的形成必然以想象为基础,这一推论看似过于绝对,但细论之,却不无道理。按照皮尔斯的符号过程三分模式,符号过程的第一步即第一性的获得,就是主体得到了对象的某种相关品质,产生了某种感觉,这种感觉只关乎品质,“既不包含分析、比较或者任何过程,也不存在于任何可以使一段意识区别于另一段意识的行为之中”(皮尔斯,2014, p.15)。简言之,符号过程之第一性的获得,不是通过判断或理解,而仅仅依靠直观。在直观中,这种品质实在地显现于主体的感知中,被主体所寻获:从符号学的角度而言,这依赖于主体心灵中的先验符号图示,譬如,昆虫作为对象能够被蝙蝠寻获,首先是因为其折射回去的声波契合了蝙蝠所具有的先验的生理符号图示,能够被转化为与空间位置和大小相关的符号。由于蝙蝠没有视觉,在这个过程中,对象的其他品质,即它之于其他符号主体的观相,如它的形状、颜色,都不会成为蝙蝠这一符号主体的观相,因而不会出现。但没有视觉形象并不意味着在这个直观过程中没有想象出现。在这里,被想象补全的是对象可能的运动方向和速度,即蝙蝠作为符号主体对对象的时间预判。在蝙蝠对于声波符号的反应中,时空范畴作为先验的形式,起到了至关重要的作用,而想象起到的作用,就是补全实际现象过程中时空范畴的整体图示所缺失的、不在场的部分。

对想象的这种图式和模型补足作用,康德的三大批判学说有详细阐述。黄旺指出,康德学说中的想象力有三种形态,分别是图式、模型和象征

(2014)。在人这一符号主体以视觉渠道为主进行的形式直观中，想象的图式补足作用就更加明显：任何对象的“像似品质”的某一观相要么与我们意识中的先验范畴相合，要么与我们经验中的某种形象相合，而有限的观相与范畴、经验形象之间的差别，就由想象力补足。

想象对符号现象的呈现能够起到基础性的作用，这是由其与意识相接又连接着感受的地位决定的。康德提出的先验与经验想象，其实与柏拉图和亚里士多德所论的 *phantasia* 之地位颇为相似：它们统摄性地贯穿和扣合着进行感知的身体和进行判断的意识，使符号主体在身心共构中获得最低限度的完整意义。然而，对此种看法，梅洛-庞蒂却提出了反对意见。在他看来，康德所论的时间与空间之先验范畴与想象的统摄作用，并不是形成共现的决定性条件；身体的感知所形成的界域使主体能够进行空间的透视，这才是共现得以形成的关键所在。梅洛-庞蒂如是说：“任何清晰的回忆，任何明确的猜测都不能起到这个作用：它们只能产生一种可能的综合，而我的知觉是实际的。”（2001，p.100）在这里，主体的先验结构和经验性成了一种纸上谈兵般的抽象模型，并不与实际的感知发生接触，真正的共现必须依靠，而且只能依靠身体来实现。

身体的感知是如何实现空间的共现的呢？梅洛-庞蒂认为，首先感知能够确定一个界域，即关系性的、可以建立透视的、相对于对象的空间，它能够“确保对象的同一性”（2001，p.100），即围绕对象而展开一个可透视的空间场。譬如，在注视某个对象时，视觉的边缘就形成一个界域，而对象本身就变成了这个界域的中心，界域中的其他物体都成为反射它的“镜子”。他举例说：“当我注视我的桌子上的台灯时，我不仅把我的位子上可以看到的性质，而且也把壁炉、墙壁、桌子能‘看到’的性质给予台灯，台灯的背面只不过是向壁炉‘显现’的正面。由于物体组成了一个系统或一个世界，由于每一个物体在其周围都有作为其隐藏面的目击者和作为其隐藏面的不变性保证的其它物体，所以我能看见一个物体。”（2001，p.101）此话看似很绕，其实是在说，由于视觉感知的主体在得到对象的某一观相时，也能透视性地建构出这一观相中被遮蔽的从其他空间方位注视所得到的观相，所以对象能够被整全性地在现象场中建构出来。

梅洛-庞蒂高举复兴身体感知的大旗，以强调身体与现象世界的联系，这本来无可厚非，然而，他所给出的论证却不能说是无懈可击。现实世界中的任何符号主体都被时空所限，它不可能在同一时刻出现在所有的空间位置上，全方位地获得视觉上的感知。主体在处于某一点的时刻同时获得其他方

位的感知，这不是身体能够完成的，而是由记忆中的感知经验和意识作出的推断共同建构出来的，而统摄性地完成这种建构的，就是想象。梅洛-庞蒂说，“完美的物体是半透明的，它能在所有的角度被当前的无数目光穿过”（2001，p. 101），然而，这种当前具有的无数的穿越目光不可能仅仅是身体的当下感受，而是身体的当下感受和当下不在场的、被想象建构出来的感受的综合。唯其如此，由能够互相印证的物体所构成的现象场才能够形成，符号过程的第一阶段——最低限度的完整物象给予——才能够被主体所获得。

在符号过程中，不仅对象的物象呈现需要想象来统合完成，在很多情况下，符号主体的想象还必须“构想”出对象本身：蒙娜丽莎的画像作为人的肖像符号，其与人像高度像似的品质得到了一致肯定，然而其对象何在，观者却并无头绪。此种情形下的像似品质，必须依靠想象的力量来统合人体形象与画像之间的契合度，才能够产生。像似品质与人像的契合程度当然与经验相关：对油画这一型文本，愈是经验丰富的观者，愈是能够深切地体会其像似品质的细微与精妙。这也正好证明了经验想象与记忆之间的关系：想象的图式或模型是由不断积累的经验而反复验证、修正并演变出的不同变体，可以越来越精细地被主体所建立，主体也可以因此而展开更加丰富和生动的想象。这就意味着，符号主体能够将像似的品质作为图式或模型提取出来，经在经验中将其细化，使其能够愈来愈生动和细致。

皮尔斯论及符号过程中的第一性时如是说：“感觉的生动性，更准确地说是感觉意识的生动性，是独立于那些意识之品质的每个成分之外的。”（2014，p. 16）这种“感觉的生动性”本来是存在于直观感知之中的，但有了想象，符号主体就可以将其抽取出来，再将其放置到新的体验中进行改造和重建。这就是本文接下来要讨论的问题——想象在符号过程中的再语境化（recontextualization）问题。

### 三、想象的再语境化

想象即是将不在场的意义在场化，而意义本身是主体与对象之间的连接。兹拉特夫（Jordan Zlatev）认为，“意义是生命体与其物质和文化环境之间的关系，它是由环境之于生命体的价值而决定的”（2002）。按此说法，想象就是对生命体与环境之间应有的关系中所缺失的部分的补全，而此种“应有的关系”，可以是先验性的、生理性的关系，如生命体对对象的感知要形成完整的、具有意义的物象时，想象会自动地填补感知中被遮蔽不见的部分；也可以是文化性的、规约性的关系，举例而言，文学家在运用文学意象时，必须

依靠想象，对蕴含着象征意义的符号进行加工，再将其巧妙地置放在新的文本中，以生发出新的意义。

至于幻想与梦，它可以脱离身体的感知，却无法脱离意识而存在：无论是何种狂想与梦境，其间种种细节如何变形和转换，它所构筑出来的世界必然与实际世界有着某种程度的“锚定”。方小莉认为，尽管梦作为由心象构成的叙述必然是虚构的，梦世界作为二度区隔必然是与真实世界隔离的，但梦却是主体对自身之于世界的欲望的释放。（2015）梦作为想象虽然脱离了感知，脱离了对物的形式直观，但它所构造出来的对象，却是基于经验的，而它所在场化的意义，就是梦的主体、做梦者本人对于与环境、与他人之关系的愿望，就梦对于欲望的这种投射性已经有太多专论，此处不再赘述，本文想要指出的是，梦这种想象，是意识的而不是感受的，这正好再次说明了想象之于感受的不同。

既然想象是将生命体与环境或者说对象之间应有的关系中所缺失的部分补全，那么，想象就必然是关系性的，想象所建构出的意义是放置在语境中的。先验想象依靠的是先天的图式或模型，它本身是去语境化的；因此，在先验想象中，符号主体只需要将对象的某种观相在想象的图形中进行套用，将其补全，就能够完成意义的在场化：想象图形本身就是意义形成的语境。而在经验想象中，想象的过程就变得复杂了。主体的意识必须先将经验到的事物去语境化，将其主要的品质或形式模型化并放置在记忆之中。而在进行经验想象，或者说幻想、做梦时，主体必须将对象和已然存在的模型相嵌套，在这个嵌套过程中，结合对象所在的语境进行再语境化，完成相应的转换，才能完成新的想象。

对于想象的这种从去语境化到再语境化的过程，意大利著名哲学家维科（Giambattista Vico）早有讨论。维科将想象的过程分为三个阶段：在第一个阶段中，人们将某一对象的形象从感知中提取出来，使其和环境脱离（disconnected）开来，成为一个完整的、独立的形象。随后，这个完整、独立的形象就被存储在人的意识之中，成为可以随时调用的图式或模型，等待合适的时候被“激活”。第三个阶段，也就是最重要的阶段，就是人运用自己的创造力，转化性地将存储在意识中的图式或模型运用于新的语境中：这个过程中，图式或模型必然会有所改变，或是变形，或是与其他图式或模型相结合，进而生成新的形象。维科认为这是人的独创性（*ingegno*）使然（1982）。由此，维科强调人的创造力之独一无二，将想象拔高至人性启蒙的高度。



然而,就如前文所说的,想象并非人类独有,不管是先验想象还是经验想象皆是如此:动物对对象的空间图示契合以及流程预判,都需要想象作为统一的基础才能够完成。维科所说的想象,仍然是沿袭希腊哲学的 *phantasia* 之概念,因此所论颇为不同;但从他的论述出发,却可以看到所有想象的生产都必须经历一个再语境化的过程。

前文已经说过,由于先验想象的图式和模型本身是去语境化的,符号主体在进行先验想象时,只需运用想象,将在新的语境中感知到的片段补足到图式或模型的不在场之处,就可以获得完整的意义,想象也就得以完成。因此,本文接下来主要讨论的,是经验想象和幻想、梦境如何“再语境化”的问题。

赵毅衡将经验想象分为两种:日常的想象和创造的想象,前者指的是人在日常生活中依靠想象对生活的“有序化”,包括对日常活动的筹划和对社会人际交往的意义试推,而后者主要是指科学和艺术的想象,这两种想象都必须以逻辑为基本模型来展开。除此之外,还有不受逻辑约束的幻想和梦境,它们的展开尽管是以已有的经验为基础的,却摆脱了逻辑和当下的感知约束,而获得更高的自由度。(2015)在这些想象中,经验中的形式模型(由于想象可以是知性关系的,其模型不一定是物象模型,也可以是逻辑性的、抽象的)是如何放置在新的语境中,借由想象的统摄作用而进行新的意义生产的呢?本文认为,想象如何再语境化,主要由四个方面决定,包括发送者意图、接收者、渠道和概念场。

在创造性的想象和幻想中,符号的发送者,即想象者本人的意图对于如何重新放置想象模型的影响,无疑是最为重要的。举例而言,宇宙暴涨模型的提出,就是阿伦·固斯在大爆炸理论的体系中试图用宇宙常数概念重新解释宇宙为何看起来如此光滑的假说,这一假说,是想象者本人基于自己的意图而对已有的模型在假想的情形中做出的种种改变和验证。科学就是这样不断推想并试错的过程。奇幻文学与幻想中的种种奇异生物,也是想象者本人为了达到特定的目的,将种种经验中的生物形象适应于构想出来的世界并调整、组合、转化而成。由于人类经验世界中的不少动物都是相同的,各种奇幻故事中的生物也具有相似的原型:兽身人首或是兽首人身,具有飞翔能力的必然有翼,而会潜水的多能幻化出鱼尾……在某种程度上,想象者意图可以解释为什么艺术创作中的可能世界不管如何奇异,却始终能够自洽:因为艺术想象无论如何都离不开经验,离不开想象者本人的设定,即他自身的意图和逻辑,所以想象者可以按照自己的意图和逻辑设定,来完成想象的再语

境化。这种按发送者意图对语境和想象物本身作出的改变，是创造性想象和幻想的主要方式。

修辞作为创造性的想象即是如此，明喻、隐喻、转喻、提喻、倒喻、潜喻和曲喻，都是符号的发送者按照自己的意图，将原有的意象进行再创造，与新的语境融合的符号活动。在这样的符号表意过程中，必须由想象依靠原有经验将不在场的意义在场化，即使是“未若柳絮因风起”这样简单的比喻，也需要符号发送者利用想象，将经验中的柳絮形象与白雪迎风的形象相统合转换才能形成。在这个比喻中，作者恰到好处地展示了想象之于比喻形成的作用：正是作者意图施于想象的影响，使得想象在再语境化的过程中排除了“撒盐空中差可拟”的可能，而将白雪与柳絮的经验意象叠合，形成主观性极强的比喻。发送者意图对于想象的重要作用，由此可见一斑。

在日常的想象中，尤其是对社群交往的意义关系想象中，再语境化的主要标准取决于接收者。想象者必须构想出自己的符号文本以何种方式进行，才能获得接收者的肯定，如说话的语气、衣着的礼仪、正式会晤时座位编排的等级含义等，都必须被放置在接收者的文化背景中来加以考虑并适当调适，才能使人际交往顺利进行。对活动的筹划也是如此，由于人总是社会化的，在筹划性的想象中，除非是个体可以完全单独完成的事情，活动的时间和地点安排总是必须考虑其他接收者的各种可能情况，才能最终决定。因此，接收者的重要性，在日常的想象中是最为突出的。

尽管发送者意图和接收者对于想象的再语境化起到了相当重要的作用，但更为基本的想象之再语境化却是由感知渠道的转化而实现的转变。这种转变本来为人和动物所共有：梦境就是人和动物将视觉、听觉等渠道感知到的经验通过心灵的再语境化而形成的想象。这种再语境化可以是像梦境一样不受主体自身控制的，是先天的生理活动，因此是最为基本的。但更多情况下，这种随感知渠道转变而实现的再语境化想象是文化隐喻性的。例如，西方文化总是将心灵感受与味觉相联系，萨福就将爱情称为“苦甜”，“蜜月”这一概念也是始自西方；我们也常用对温度的感觉来描述听觉，如“冰冷的呻吟声”“火热的歌声”。这些想象的形成，是将已有的感知移置到另一个感知域中而得到的，感知渠道的转变是其再语境化的基础，这就是莫里斯所说的作为“感觉间现象”的通感（synaesthesia）。它依靠感知渠道的改变而创造出原本不在场的意义，因而属于想象的范畴。通感作为特殊的符号修辞方法，必然需要语言来进行表达，因此，可以说除了梦境这种不受自控的跨感知渠道想象之外，通过转变感知渠道进行再语境化，是人类才能具有的能力。

而人类最为独特的一种想象,是莱科夫等人所说的“概念比喻”,赵毅衡将其描述为“两个概念域之间,出现一种超越中介的映现关系”(2010a, p. 188)。它可以既是人类共相的,如用象征手法(如烈火)来表达情感(如愤怒);或者如西比奥克常举的例子,用视觉词汇(see, view)来表示心理活动(think)——在中文中亦是如此,“让我们看看这个想法”,其实表示的是“对其进行思考”。另一方面,它也可以是文化殊相的,如中西方都用“左派”“右派”来形容持不同政治立场的人,但其具体含义大为不同。西比奥克将在不同元形式域之间转换的能力称为联结性的模塑(connective modeling)能力(2000, pp. 37-39),而这种模塑能力,必然依靠想象,才能将另一概念域中的模式在要表达的概念域中“在场化”。想象与模塑,这两个看似不相干的概念,也由此被联系到了一起:想象作为生命体对世界的映现,其对意义的建构,岂不正是一种模塑?人类借由想象和叙述,才能建构出复数的意义世界,而叙述是将此种想象媒介化的过程。想象作为人类最为基本又最为高级的模塑能力之基础,自始至终都影响着我们对意义世界的建造,如本文开篇所引的威廉·布莱克的诗句所描述的,想象就是人类的生存本身。

#### 引用文献:

- 费希特(1986). 全部知识学基础(王玖兴,译). 北京:商务印书馆.
- 黄旺(2014). 图型、模型、象征——论康德哲学中想象力的三重形态. 江苏社会科学, 2, 26-34.
- 康德(1987). 实用人类学(邓晓芒,译). 重庆:重庆出版社.
- 梅洛-庞蒂,莫里斯(2001). 知觉现象学(姜志辉,译). 北京:商务印书馆.
- 亚里士多德(2016). 灵魂论及其他(吴寿彭,译). 北京:商务印书馆.
- 乐黛云(编)(2016). 跨文化对话 35. 上海:上海三联书店.
- 赵毅衡(2010a). 符号学:原理与推演. 南京:南京大学出版社.
- 赵毅衡(2010b). 符号过程的悖论及其不完整变体. 载于曹顺庆,赵毅衡(主编),符号与传媒, 1. 成都:四川大学出版社.
- 赵毅衡(2015). 先验与经验的想象 日常与创造的印象. 福建论坛, 10, 98-103.
- Fang, Xiaoli (2015). A Semionarratological Study of Dreams. 载于曹顺庆,赵毅衡(主编),符号与传媒, 11. 成都:四川大学出版社.
- Sebeok, T. A., & Danesi, M. (2000). *The Forms of Meaning: Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- Vico, G. (1982). *Selected Writings* (L. Pompa, trans. ). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Zlatev, J. (2002). *Meaning=Life (+Culture): An Outline of A Unified Biocultural Theory*

of Meaning. *Evolution of Communication*, 4(2), 258.

**作者简介:**

彭佳, 西南民族大学外国语学院副教授, 研究方向为符号学、少数民族文学。

**Author:**

Jia Peng, associate professor of College of Foreign Languages & Cultures, Southwest University for Nationalities. Her research fields are semiotics and literature of minority.

Email: pj8024@163.com