

想象必有“象”吗？

赵毅衡

(四川大学, 四川 成都 610064)

摘 要:想象是人的意义能力之基础,它决定了意义能力的一系列重要特点。思想史上关于想象的讨论虽多,在一些基本点上却一直有争论。首先,想象无所不在,但是基本功能却一直模糊;其次,想象范围太广,必须按不同范畴,分成若干类别,才能作仔细分析;最后,则是最引发争议的问题,想象是否必须依靠“象”,想象力能否且如何处理逻辑关系与知性范畴。用符号现象学对想象力加以分析,或许可以对这些异常复杂的问题,有个比较清楚的把握。

关键词:想象;意义;图像;感性;知性

中图分类号:IO **文献标识码:**A **文章编号:**1002-6924(2015)7-030-035

DOI:10.13713/j.cnki.cssci.2015.07.005

一、想象的定义

没有比“想象”更加考验我们的想象力了。

这个词在日常生活中使用过多,意义过于散乱,一旦要当意义理论的术语,就必须仔细甄别。往往听到足球评论员会感叹:“梅西的这次脚后跟传球太有想象”,他们的意思是“超越一般”的筹划能力,以及把这种筹划辅助实践的能力。如果这种传球是日常的常规训练,是否就不需要想象呢?或是梅西心里盘算如此传球但是没有机会实施,是否就没有不算想象呢?

而且,想象过于经常地与艺术能力挂钩,例如说蒙克画的天空里巨大的星在旋转是“惊人的想象”,以至于“想象”成为“艺术想象”的缩写,“平常人”不能创作某种艺术的原因,就在于缺少这种想象。以此讨论想象,就不得不包括想象在人生日常活动中的作用,也包括创新的或艺术的活动。因此,想象样式与作用太多,不分类是说不清楚的,而分类必须从综合的定义出发。

“想象”究竟是什么?想象是人的心灵,在心灵中已在场的直接感知和过去经验基础上,把不在场的意义于心灵中在场化的能力。这句定义很长,但是无法减省,试说明之。

首先,想象完成在场化,是在心灵之中,如梅西之传球,或蒙克之画,是想象延伸于社会实践的产物,是他们把心灵想象的筹划付诸实践。这种想象的产物,即所谓“心眼所见”,有可能将付诸实在化。而想象本身,即在心灵中构成对象的能力,不一定延伸进入想象性筹划的实践表现,很可能根本没有筹划成为实在的对象(例如达利画上的流动的钟)。想象的实践品格与效果,需要另一篇文章讨论。因此本文只讨论想象作为一种心灵的意义能力,这样有限的讨论已经卷入了过多的问题,想象的实践性固然重要,但是暂时悬搁可能更有利于说清问题。

想象把不在场的意义在场化,是不是必须依靠已经在心灵中在场的感知,或重复累积的经验?不一定,人的心灵意义能力很强,如果把其

基金项目: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)。

作者简介:赵毅衡,四川大学文学院新闻学院教授,博士生导师,主要研究方向:符号学。

实践筹划暂时悬搁,就更为自由。当心灵不需要(或虽然利用但并非必需,例如梦境)感知与经验作基础,也能做到把不在场的在场化。这样一种心灵的在场化能力,一般可以称作“幻想”或“幻觉”。想象与幻觉的分别,简单地说,就在于对“已然在场”的感知或经验依靠程度。这点很重要,因为一旦无须这些依据,幻觉就可能刻意与感知或经验脱钩,或有意对抗筹划的可实践原则,其结果是成为狂乱而无目的的自由思维。^①幻想当然也是人心的一个重要部分,而且与想象经常混淆,尤其是在讨论艺术创作的时候,但是笔者坚持幻想与想象必须分割清楚,不然关于想象的讨论就会乱成一团。

想象的功能可以是非常实在的,它在我们最日常的认知活动中扮演关键角色:每个人都有,而且必须时时有想象,不然无法作为正常人存在。人的意识时时刻刻在周围世界的事物中追寻意义,因此想象必须无时无刻不在起作用。面对任何事物,我们的感知永远是零散、杂乱、片面的。想要认知任何事物,必须在心灵中把零星片面的感知作一个联结与综合。我们的感官能感知,感知却无法综合自身,不可能自动互相联接成为整体与延续。

幸亏在人的心灵里,先天地具有一种对杂乱片面的感官进行综合的能力,这就是我们称为想象的神秘心灵能力。想象把零散的体验,形成关于事物的连贯的理解,从而把感知变成对象,把对象世界变成意义世界。

想象更为人觉察到的功能是创造:想象还可以在感知与经验基础上,不仅在心灵中“在场化”从未能感知的对象,而且这种被在场化的对象既可以有实践品格(筹划做一道新菜,或创作一幅画),也可能完全没有被人从外界感知到的可能(例如想象“宇宙大爆炸”,或想象电磁波的波粒二元“形态”)。它们基于精密的计算与考察,因此不是幻想,但是它们的“非实践性”类同于幻想。

因此,想象虽然可能非常狂乱,却也可能非常实际,是最简单的认知中一个不可或缺的成分。

人的日常生存,必须依靠此种在场化功能,不然任何人无法完成任何意义活动。

二、感性与知性的想象

关于想象的思辨,在思想史上出现较晚,康德是第一个集中讨论想象的思想家。他关于先验想象论述,主要出现在《纯粹理性批判》第一版(1781年)的“纯粹知性概念的演绎”(即“范畴的先验演绎”)部分中。这段所谓“《纯批》第一版论述”,对后世学者的讨论影响极大。康德在《纯粹理性批判》第一版明确地宣称:“想像力的纯粹的(生产性的)综合的必然统一这条原则先于统觉而成了一切知识、特别是经验知识的可能性基础”。“这两个极端,即感性和知性,必须借助于想像力的这一先验机能而必然地发生关连。”。他认为,人的思维中所有的综合,无论是后天的还是先天的、感性的还是知性的,都依靠想象。由此,康德突出了人的意识在意义活动中的能动性,他的想象力理论,是《纯粹理性批判》作为一种“元认识论”的核心问题。

然而,康德在《纯粹理性批判》第二版中,对“范畴的先验演绎”部分推倒重写,不再像第一版那样把想象作为介于感性与知性之间的一种独立的认识能力,而用认识能力的“二分法”(感性和知性)取代了“三分法”(感性、想象、知性)。康德做这番修改的目的,是认为第一版中关于想象的说法过于“心理化”,他试图建立一个减少了“唯心论色彩”的纯粹先验哲学的体系。但是想象不一定必须是个心理学问题,而是意义哲学的一个基础问题。

很多思想史论者过于强调了此书第一版与第二版的不同,远如叔本华坚决反对第二版,近如海德格尔,认为在《纯粹理性批判》第二版(1786年)中,先验想象从“心灵的作用”变为“知性的作用”。^[2]他认为这是康德的“一种退缩”。在第一版中,综合都是从先验想象中产生的,而先验想象无法还原为感性和知性的;在第二版中,康德的确写道:“综合是表象能力的自

^① 柯勒律治对 imagination, 与 fancy, 做了仔细区分, 但是他对 fancy 的描述是“机械的”(mechanical)“被动的”(passive), 有点类似我们对“冲动”的理解。柯勒律治理解的 fancy, 不同于本文下文将讨论的“幻想”(fantasy)。见 Samuel Taylor Coleridge, *The Biographia Literaria*, London: J. M. Dent & Son Ltd, 1975, p. 60。

发性行为,它只能由知性而无法由感性来进行。”^{[1]87}因为知性是所有综合的源泉,因此想象是知性的,至少先验的想象是知性的。在这一点上,第二版对想象力的讨论可能更准确一些,这点直接影响到本文下面的讨论。后世的《纯粹理性批判》各种版本与翻译本,是两版的混合,编注说明原版本段落。

即使在第二版中,想象力问题依然是康德的先验哲学体系的一块基石,是体系中最重要结构的“主要环节”,^[3]在他看来,人就是借助想象创造文化的生物。在《实用人类学》中,康德把想象规定为“在对象不在场的情况下将其呈现出来的能力”,^{[1]53}这也就是本文定义的来源,虽然本文定义做了某些修正,强调与“已然在场”的关系。

在思想史上,另一个把想象尊奉在顶峰上的学者,是浪漫主义诗学的奠基人之一柯勒律治,他声称:“我认为原初想象(Primary Imagination)是所有人类感知的活生生的力量与最重要的因素(prime agent),是无限的自我中有限心灵的永恒创造。次生想象是对原初想象的呼应,与意识的意志共存,与原初想象功能相似,只是程度与运作方式不同。它化解,化约,散乱,目的是为了创造。在理想化,结合化过程已经不可能时,依然可以做。”^{[4]60}柯勒律治的想象力双功能的区分,说的不太清楚,笔者的理解,他的讨论类似于本文第一节说的“认知功能”与“创造功能”。没有一种感知是纯粹的观察所得,所有的人类认知都必须加上想象才有可能。

对想象的这个界定,听起来似乎清楚,实际上引出一个疑问。如果想象的最大特点,是能在对象不在场的情况下,凭借自身的活动,在心灵中构造和呈现意义,那么难道抽象化、概念化这些“知性”的意义方式,不也是心灵在构筑不在场的意义?只是这些意义并不是具体的感知,而是感知之间的关系。因此本文上述关于想象的定义,说的是“将不在场的(感性以及知性)‘意义’在场化的能力”,而不是“把不在场的‘对象感知’在场化的能力”。而对象的感知,就是本文下文将仔细处理的一个万分纠缠的术语:“象”。应当预先说明:想象的“象”依赖,与想象的感性偏向,二者有联系,也经常纠缠在一起,但是不一定是同一个问题。在此先回顾有关文献,然后设法解开这个纠缠。

想象与知性关系问题,引发了现代思想史上几次重大争论:1929年在达沃斯讨论康德哲学时,新康德主义者卡西尔与海德格尔就想象问题发生重大辩论,卡西尔强调康德体系的理性色彩,而海德格尔阅读康德主要集中在想象引发的“可感觉的存在”。两种不同的偏重,让新康德主义的代表卡西尔,与海德格尔等现象学体系的哲学家产生严重分歧。此种分歧,引向二十世纪思想界关于理性主义与反理性主义,人道主义与非人道主义等重大思想对抗,可见想象定义和范围问题之重要,不可不辨。

想象至少要分成几个层次来讨论,不然会混淆许多不同性质的想象。

根据本文上面简短的讨论,我们已经看到,必须区分“先验的想象”与“(在经验基础上)再生的想象”;“经验的想象”,又必须分成“日常的”(常规活动所必需的)与“创造的”(各种超越常规的)想象,同时又必须分出感性与知性的两种不同的想象意义;而创造性的想象又可以分成“筹划的”(即如何做实际行为)与“幻想的”(不准备进入实践)两种。

这样的划分当然是很生硬,而且有许多可能引起误会的地方,例如,很可能认为经验的想象与先验的想象无关,实际上不可能有任何意义活动脱离人的先验认知。如此划分,正是因为人的心灵活动中,想象无处不在,不得不分门别类讨论想象问题。或许画成以下图表,其中的关系可能更加清楚:

想象分类	经验想象	创造的想象
先验想象 经验想象	日常的想象 创造的想象	筹划的想象 幻想的想象

但是感性与知性想象,以及知性的范围,却不能与以上的分类相混淆。凡是经验想象都会有这样的几个领域问题,我们必须单独处理。

所有这些区分的仔细辨别,不是靠本文的有限篇幅能解决的。本文只限于分析想象的感性与知性的关系,感性与知性则直接牵涉到想象与“象”之间的关系,即感性的“‘象’想象”,与知性的“范畴与关系想象”究竟是什么关系。从本文

上面的总结,可以看出,这种模糊,实际上是康德留下的难题,但这却是本文讨论的核心问题。讨论到这个问题的论者,真是不少,但是只有断言,没有分析,其结果就是各说各的。但是想象这个概念,对于任何意义理论都太重要,我们不得不论辩清楚。

三、想象与“象”

首先,想象这个词的中文,有“象”,但是中文构词法结构侧重的是“想”,词本身并未决定了必须要有“象”,就像“抽象”未必有象。段玉裁《说文解字注》认为最初有“象”无“像”,在表示“像”义时,“古书多假象为像”。后来“像”字出现,但该用“像”处,仍“皆从省作象”：“凡形像、图像、想像,字皆当从人,而学者多作‘象’,象行而像废矣。”应当说,“象”实而“像”虚,至今“想象”与“想像”通用。至少从汉语构词上说,并不一定要有“象”。

它的西文对应词“imagination”就麻烦得多,因为直接嵌入“image”(形像)一词,意思是“形象化”。此词无论外延还是内涵含义与中文“想象”很不一样,以至于 imagination 的另一个中文翻译是“形象思维”。依据西文词,“想象”必然是“形象思维”(即“在”象”中思维”),同一个词表达两个意义,imagination 的定义就可以明确为“把不在场的对象感知在场化于心灵中的能力”,即“心眼所见”(seen in mind's eye)肉眼所未见的视觉形象。

复杂的是,西文的“想象”,实际上有两个词可用。常用的 imagination 一词,源自拉丁文的 imago(“象”);另一个词是源自希腊文的 phantasia(显现),即英文 fantasy 的词源。柏拉图在《泰阿泰德篇》里曾把 phantasia 用作为判断与知觉的混合物。^[5]对于亚里士多德来说,phantasia 是感性知觉(aisthesis)与知性思维(noesis)之间的中介,“这是一种由感觉引起的心灵的运动,一种对知觉过程消失后仍可存在的形象进行展现的过程”。^[6]古希腊哲学家把 phantasia 看做将感觉与思维结合的能力,他们没有纠缠于“象”,也没有纠缠于“感性”。

到今日,这两个西文词经常混用,只是 fantasy 意义转为“幻象”,意思是“虚妄的想象”(delusive imagination),亦即倾向于狂乱(extravagant)

的想象,基本上与“幻觉”(illusion)同义。“幻想”强调想象的“非现实性”,但是其词源比较中性,与现在的“想象”意义相近。从这两个词的词源与今日的混用,也说明“想象”不一定局限于图像。只是在现代西语中,两词的知性意味完全翻了过来,fantasy 更少知性。

康德在《纯粹理性批判》第一版中,用德语词“想象”(Einbildungskraft)翻译希腊文 phantasia,此德文词中已经有“象”(Bild)。但是他所说的想象,包括知性成分:“无感性则不会有对象给予我们,无知性则没有对象被思维”。^{[1]132}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;二是用想象对此进行再生的综合;三是把这种表象连接在对象之中。

倾向理性主义的胡塞尔,在《逻辑研究》中,在日常的意义上使用德语词 Phantasie,想象力被胡塞尔融合在意识——意识相关项的对应关系中,也即本质直观中,因此胡塞尔对想象问题虽然着墨不多,却非常清晰:“我们不仅能对经验事物……进行变更,并获得作为本质一般性的事物概念,而且我们也能‘经验’我们自己概括出来的集合、实在事态、内部和外部的相互关系,对它们的观察做需要的联系行为等等。

显然,他想象理论,倾向于感性与知性的平衡,想象力能够处理“集合”、“关系”、“联系”等知性范畴。

但是,在现代思想史上,讨论想象问题的思想者,大多数偏向于感性,也偏向于“象”。在尼采的哲学思考中,“思想—象”(thought—image)是一个非常独特而重要的方面。尼采也许是西方哲学史上最为强调“象”在创造性思想过程中的重要性的人,他强调将“思想”与“象”完美结合在一起。^{[7]16}将思想汇集于想象之中,在他看来,天才能把想象作为思想之源。

在另一个反理性主义者德勒兹看来,不仅“象”是任何“思想”的起点,他甚至认为传统意义的“象”不够感性。德勒兹在《对话》一书中曾经郑重其事地探讨“无象之思”(thought without an image)的可能,他的想法很奇特:“无象之思——游牧性,战争机器,待在,反自然的婚姻,抓捕与偷窃,小语种,语言的口吃,等等”。^{[8]14}为什么这些思想是“无象”的?他在几页之后做了一个解

释：“我关心的只是描述一种思想的操作，无论是在写作还是在思想中，与哲学提出的传统的‘象’不同，（无象之思）在思想中出现，使思想臣服，使思想失去功能”。^{[8]16}

日内瓦批评学派的巴什拉，在《空气与梦幻：运动的想象》一书中，高度重视想象创造“象”的力量。他认为想象的本质功能不是形成，即复制“象”，而是扭曲（deform）“象”，即改造或创造“象”。他的看法是：“如果一个偶然的‘象’没有引发‘象’的爆发，那就不存在想象”^{[7]81}。很明显，巴什拉赞同“无象之思”提议，所谓“改造‘象’”，就是“象”消融思想。

德勒兹后来在《电影 2》一书中放弃了这个立场，认为不可能有无“象”的思维。^[9]因此，德勒兹的“无象之思”，实际上是要摆脱“传统哲学”说的“思必有象”，而是要求解放“象”，让“象”成为主导，统摄理性之思，实际上，他要求的是思想解脱一个象与一个维度，德勒兹实际上是主张用“幻想”，即“无需”经验，摆脱知性的想象，来代替“传统哲学”讨论的想象。在他的“精神分裂反资本主义”追求中，想象应当丢开“象”，如“口吃”那样地反知性。不过他至少承认：“象”不一定必然等于感性。德勒兹说的“无象之思”，实际上是“无思之象”。

的确，有各种缺乏逻辑连接性的“无思之象”，例如头脑因为某种情况不清醒的时候，例如做梦，或白日做梦，药物致幻、酒精幻觉，有自恋倾向的臆想或幻念。广义的想象，应当包括这些应当属于“幻想”的意义活动，耽于“无思之象”的幻觉者，有可能创造非凡的艺术品，一如柯勒律治自己承认，他的名诗《忽必烈汗》，是在吸鸦片后的幻觉中写成的。而在想象基础上展开知性的思维，与幻想处于两个不同的极端。

因此，想象是否必须具象，在哲学史上一直是有争论的，这并非无谓之争。想象是否必须具象？既然这个困惑，使得康德在《纯粹理性批判》两个版本的讨论中前后依违，引出卡西尔—海德格尔的争论，造成德勒兹的前后矛盾，值得我们加以清理。

四、知性之“象”究竟是怎样的“象”

本文要论辩的关键问题，不是心象的有无，而是想象的“象”（如果想象必须有“象”的话）与

知性的关系：是否一切想象必须有“象”，“象”是否都一样，是否可能有“另象之思”。

首先，康德之后的学者，大多都同意《纯粹理性批判》第一卷对想象力的理解，即想象力是感性与知性之间的思维第三因素，也就是说，“知性”的意义方式和思维方式，一样需要想象。

其次，大部分学者也都承认想象必有“象”。但是知性的想象不同于感性的想象，也表现在二者依靠不同的“象”。知性想象关注关系与范畴，这时“象”的感性直接性被遮蔽了，思维的重点落到符号间关系上。许多心灵的“知性”意义活动，如总结规律，建构范畴，进行逻辑推理，演算公式，用语法生成句子，都需要强有力的想象，只是这些意义活动的重点在于构筑符号之间的关系。如果说运用这些范畴或关系，也是在图像的层面上操作，那也是与对象的感性图像不同的“关系—范畴图像”。

承认想象的普遍性，就必须承认知性想象的基础，是与对象的感官之象不同的另一种“象”，可以称知性想象是“另象之思”，它的基础是“符号间关系”之象。虽然我们可以同意，离开“象”的纯粹知性思维是空的，难以具体地组织经验材料、处理意义关系，但是我们也应当看到，离开知性的所谓纯粹印象，使符号间关系的集合既无方向，延续亦无秩序。

任何心理活动不可能离开想象，也就是不可能完全离开“象”。但这不等于说所有的想象思维依靠的“象”是同一种，也不能说依靠的程度相同：意识经常用想象进行抽象化概念化，这时的意义活动主要托身于符号之间联系和综合的关系之“象”。

皮尔斯对像似符号（icon）的三种分类，把这几层不同的“象”讨论得非常清楚。像似符号的第一种是图像（image），它与具体具象的对象有关，例如“每一幅画……在本质上都是一种再现体”；第二种像似符号，则表现关系，皮尔斯称之为“图表”（diagram）：“尽管图表与它的对象之间并不存在那种可感知的像似性，但它们却在自身部分的关系上却存在着一种类比关系……一个代数式是一个像似符，是因为符号的传达、联想以及分配等诸多规约性原则使其成为一种像似符”；而第三种像似符号则表现范畴：“通过对另一物中的一种平行关系（parallelism）进行再现，

从而来再现一个再现体的再现品质”。^{[10]51}皮尔斯的符号学,起点是逻辑学,不考虑逻辑关系的符号理论,在他看来是不可能成立的。而逻辑的知性关系与范畴,可以表现为像似符号。

虽然皮尔斯认为表现与解释意义的符号另有多种,但是他认为图像在思想中,是普遍的:“直接传达观念的唯一方式就是借助像似符;任何一种间接传达观念的方法之确立都依赖于其对像似符的应用。”^{[10]51}把像似关系做如此三种分类,就可以理解:为什么没有“无象之思”?因为想象可以依靠不同的“象”。胡易容在他的讨论中提出:“‘象’源于自然,并引申为万事万物的抽象”,这是一个非常精辟的总结。

冯友兰先生把思想现象明确地分为“思”与“想”两个方面,他指出:思想作为一种精神现象,乃是由思和想的两个不同方面完成的。思,是把握不可感的亦即不可经验的“事物的内部属性、关系和那些只能靠理智分析、抽象概括去理解和掌握的事物的共相;想,则是对那些可见可感可经验事物的具体形态、现象的心理掌握”。他举例说,我们见到一个方的物,我们说:“这是方的”,“这”是这个物,是可感的、可想象的,但“方”则只可思,而不可感,亦不可想象。^[11]实际上,“方”无论作为一个许多事物(例如桌子)共享的范畴,还是作为一种关系(四条边的关系),不仅是可想象的,而且是必须靠想象才能获得的。或许“这张方桌子”可以具体感知想象,“方桌子”已经抽象范畴化,“方”更是抽象的关系,三者都是在经验基础上图形想象的结果,只是抽象程度不一样而已。

关系与范畴与意识的连接,必须有一个图型环节,借此,关系与范畴才能真正唤出意义对象。维特根斯坦也提出对世界的认知永远是“图像”(Bild, image),但是维特根斯坦清楚地提出,这种世界图像背后必然有“逻辑”:“每一种形式,不管具有何种形式,要一般地描画——正确地或错误地——现实。必须与现实具有共同的东西,这种形式就是逻辑的形式,即现实的形式。”思维中

的这种“象”与世界的关系是知性的:“语言是由命题组成的,而命题是现实的图像。作为现实的图像,语言与现实之间的同构关系不同于绘画与景物的关系,而类似于地图与城市的关系,是一种逻辑上的对应关系”。^[12]

的确,想象必须依据“象”,并不是因为这个中文词中间有“象”,或是西文词 imagination 中有“image”,而是因为想象的确依靠图像在发挥各种功能,无论是感性的,还是知性的。

但是,不得不指出,只有把“象”的类别划分清楚,如皮尔斯建议的那样分辨具象—关系—范畴等几类不同的“象”,才有可能理解想象在人类意义活动中的普遍性。

参考文献:

- [1] (德)康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒,译. 北京:人民出版社,2004.
- [2] Martin Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics [M]. Bloomington: Indiana University Press, 1997:111.
- [3] (苏联)阿尔森·古留加. 康德传[M]. 北京:商务印书馆,1981:273.
- [4] Samuel Taylor Coleridge, The Biographia Literaria [M]. London: J. M. Dent & Son Ltd, 1975:60.
- [5] 柏拉图. 柏拉图全集:第二卷[M]. 北京:人民出版社:23.
- [6] 亚里士多德. 动物志:第二卷[M]. 北京:商务印书馆,2010:427.
- [7] Gaston Bachelard, Air and Dreams; An Essay on the Imagination of Movement [M]. Dallas: Dallas Institute Publications,1988:16.
- [8] Giles Deleuze and Claire Parnet, Dialogues [M]. London: Athlone, 1987.
- [9] Giles Deleuze, Cinema 2: the time—image [M]. Minneapolis: University of Minnesota, 1989.
- [10] (美)查尔斯·桑德斯·皮尔斯. 皮尔斯:论符号[M]. 赵星植,编,译. 成都:四川大学出版社,2014:51.
- [11] 冯友兰. 冯友兰语萃[M]. 北京:华夏出版社,1993:17.
- [12] (英)路德维希·维特根斯坦. 逻辑哲学论[M]. 北京:商务印书馆,1962:27.

[责任编辑:郑迦文]