

# “符号自我”：“理性的直觉”的认知模式探索

陈 中 姚婷婷

【摘 要】 中西方符号学界对“符号自我”的认识有所不同,前者注重直觉中的自我,而后者侧重自我的理性分析。本文基于中国传统文化中的“能所观”,分析直觉感知所蕴含的理性特征,努力探索如何通过“实修”延长直觉的时间性,使得“符号自我”进入既无“向上还原”也无“向下还原”的“守中”状态,从而打通由“通”企及“道”的途径,以期构建精神文化符号学的“理性的直觉”的认知模式,实现释放符号意义、还符号及其意义以自由的学术理想与追求,并寻求人类合理的自我优先存在模式。

【关键词】 符号自我;理性的直觉;能所观;精神文化符号学

在西方的符号学研究中,符号活动及其研究通常是在理性思维的范式展开的。无论是索绪尔、皮尔斯、莫里斯,还是巴赫金、洛特曼、艾柯、西比奥克等,都是在探索符号的表征意义,哪怕是罗兰·巴特等解构主义理论家对符号意义的消解,也均是把符号学研究视为一种理性极强的科学研究。美国符号学家威利更是在《符号自我》一书中赋予符号以自我的生命力。他明确指出“符号自我”是理性运动的产物,深刻揭示了“符号自我”的基本运动方式,即“向上还原”与“向下还原”。威利进一步具体阐释道,“符号自我”的运动向下就还原成身体符号,向上则还原成身份符号。<sup>①</sup>中国符号学家赵毅衡认为:“无论是向上还是向下的运动,都是自我本身的位移,都没有脱离自我符号行为本身的范围,但是位移有可能破坏自我的控制能力”。<sup>②</sup>赵毅衡先生指出了两种还原均属自我的理性行为,也敏锐地发现了这种运动有可能造成的失控,即理性难以掌控的状态。那么这种“位移有可能破坏自我的控制能力”究竟是什么?是否存在着既“非身体”又“非身份”的“守中”状态呢?

“符号自我”的位移或许可以因“破坏自我”滋生出许多状况,但既非“向上”也非“向下”的“守中”状态,也就是在理性之中超越理性的符号活动,是尤其值得深入探讨的。这就是“理性的直觉”,一种处于上下理性活动之中的直觉活动。其实,对这一活动的阐释早已出现在中国传统文化中。老庄哲学的不少著述对理解“守中”状态的“符号自我”具有独特价值。这种“守中”状态的实质已突破了“空间性”概念,解决了直觉的“瞬间性”问题,成为一种“时间性”概念。在老庄那里,直觉有着理性的前提。理性的“实修”与理性思维的目标,就是要达到一种“理性的直觉”状态。

沿着西方哲学发展的轨迹,理性与直觉的关系研究始终是关注的焦点。康德的“先验感性论”揭

---

陈中,扬州大学商学院副教授(扬州 225009);姚婷婷,文学博士,南京师范大学外国语学院讲师(南京 210023)。

①[美]诺伯特·威利:《符号自我》,文一茗译,成都:四川教育出版社,2011年,第176—226页。

②赵毅衡:《符号学原理与推演》,南京:南京大学出版社,2011年,第357页。

示了直觉的总体结构及其不同表现形态,谢林提出了直觉活动对立统一关系的辩证结构理论,克罗齐的“直觉说”则把艺术视为直觉表现的活动,等等。显然,在崇尚理性和科学思维的西方学界,更加侧重于直觉的“空间性”问题探讨,即便涉及到“时间性”,也主要是作为“空间性”存在的一种方式,如“瞬间性”。其实,限定在“瞬间性”中的直觉就是排除了变化的“空间性”直觉。

本文立足于中国传统文化的“能所观”,侧重于研究直觉的“时间性”问题。从分析直觉感知所蕴含的理性特征出发,借用威利的“符号自我”概念,努力构建既无“向上还原”,也无“向下还原”,处于“守中”状态的“符号自我”,即自我的符号化,并且以此进一步完善精神文化符号学的认知模式,从而实现释放符号意义、还符号及其意义以自由的学术理想与追求。

## 一、“能所观”：“理性的直觉”的前提

在中国传统文化中,“体道”“体物”“尽心”“用心若镜”等都是直觉的感知方法。这种直觉不同于人类的原始直觉,并非由于生理本能与外界刺激产生的直觉,而是一种“理性的直觉”。显然,推崇直觉不应是为了回到非理性的混沌状态,而是为了获得超理性的智慧。中国古代哲学对主体与客体的区分主要体现在“能”与“所”的区分。“能”是指主体,“所”是指客体。这一区分是“理性的直觉”的前提,只不过这里的“分”是为了“合”。因为如果不经过程理性对“能”与“所”加以区分,就不能真正发觉“能”与“所”分离的不足,也不能真正激发“能”的主体能动性,从而通过“实修”去超越理性。因此,厘清“能所”观,是把握“理性的直觉”的关键。

庄子在《齐物论》中明确提出“能知”与“所知”的概念,表明了自己的“能所观”。他说:“故知止其所不知,至矣。孰知不言之辩,不道之道?若有能知,此之谓天府。”<sup>①</sup>这里的“天府”是“形容心灵涵摄量的广大”,“能知”与“所知”(“所不知”)也同时出现在这句话中。庄子的“能知”有着强烈的主体性,他希望通过“能知”的提升,达到“不言之辩,不道之道”的境界。同时,“所知”(“所不知”)的客体性也是显而易见的。庄子在《德充符》中又提出“一知之所知”。唐代成玄英注疏:“‘一知’,智也。‘所知’,境也。能知之智照所知之境。”<sup>②</sup>成玄英认为,庄子的“一知之所知”就是“能知之智照所知之境”。这句话非常类似于现代西方哲学中的主客体思想。“能知之智”是指主体具有的智慧,“所知之境”则是指客体对象,“照”则是指主体对客体的认识过程。显然,庄子的论述把“能”与“所”清晰地区分开来。他的“用心若镜”等直觉体验,是建立在理性区分主体与客体基础上的。

先秦时代,虽然各门各派关于“能”“所”的说法不尽相同,但“能”“所”有别的基本概念是一致的,都是为了明确区分主体与客体。比如,《管子》提出“所以知”与“所知”的概念。《管子》说:“其所以知,彼也;其所以知,此也。”<sup>③</sup>其中“所知”“所以知”就是为了区分客体与主体。《管子》类似于直觉的“心术”等方法,也是建立在主、客体有别的理性认知基础上的。在很多中国传统的经典著作中,虽然没有像庄子、管子等一样运用“能”或者“所”二字,但主客分明的理性主义区分是非常清晰的。古老《周易》是用“思”与“位”来区分主体与客体。《周易》推崇的直觉“感而遂通”是以“思”(主体)、“位”(客体)有别为基础的。王船山指出:“所谓‘能’者即思也,所谓‘所’者即位也,《大易》之已言者也”,<sup>④</sup>也就是说《周易》中的“能”“所”关系体现在“思”“位”关系中。在《中庸》中,这种主客体之分是用“己”与“物”来表述的。中庸倡导的类似于直觉的“率性”也是建立在理性的“己”(主体)与

<sup>①</sup>《庄子今注今译》,陈鼓应注译,北京:中华书局,2020年,第81页。

<sup>②</sup>《庄子今注今译》,第155页。

<sup>③</sup>张岱年:《中国哲学大纲》,南京:江苏教育出版社,2005年,第46页。

<sup>④</sup>王夫之:《船山全书》(第2册),长沙:岳麓书社,2011年,第377页。

“物”(客体)相区分的基础之上的。王船山阐释道:“所谓‘能’者即己也,所谓‘所’者即物也,《中庸》之已言者也”,<sup>①</sup>指明“能”“所”关系在《中庸》里体现在“己”“物”关系中。

尤其值得强调的是,中国传统文化中的“能所观”,除了明确主客体关系之外,还同时指明了直觉的重要意义。这也进一步说明“能所观”是“理性的直觉”的前提。对此,王船山总结得非常精辟:“所不在内,故心如太虚,有感而皆应。能不在外,故为仁由己,反己而必诚”。<sup>②</sup>“所不在内”是指客体(“所”)不在主体内部,“能不在外”是指主体(“能”)不在主体之外,所以这句话含有理性的“能所相分”的寓意,同时也指明了“能所相合”的重要性及方法,即通过“反己而必诚”的实修,达到“心如太虚”的直觉状态,进而产生“有感而皆应”的直觉感知。无论是“所不在内”,还是“能不在外”,都不仅仅表述主客体关系,还赋予了与“理性的直觉”相关联的寓意。这句话虽然是明末清初王船山所说,但并不代表着王船山一人的理念,而是由他总结出来的中国传统文化的普遍特质。由此可见,中国古代先哲进行理性的主客体分离之后,偏重于运用直觉的方式感知世界。

近现代章炳麟所运用的“能诠”与“所诠”中的“能所观”已不再代表主客体,章炳麟的“能诠”与“所诠”类似于索绪尔符号学的“能指”与“所指”,至此中国的“能所”概念开始逐步转化,不再承担主客体概念。章炳麟在《齐物论释》中说:“且又州国殊言,一所诠上,有多能诠。若诚相称,能诠既多,所诠亦非一,然无是事,以此知其必不相称。”这里“能诠”是指名称或概念,“所诠”即客观的事物,即能诠(名)所称谓、反映的对象。<sup>③</sup>章炳麟认为,不同的地区和国家,对同一事物对象有不同的概念名称,所以他提出“能诠”(“能指”)和“所诠”(“所指”)必定不能完全相符合的符号学观点。随着西方哲学思想的不断进入,中国文化开始应用“主体”与“客体”这样的哲学用语,而不再运用“能”与“所”作为主、客体。

关于理性与直觉的关系,在西方哲学中有“理智的直觉”这样的名称与概念。西方哲学中“理智的直觉”是指:“‘理性的洞见’,是理性主义传统所主张的一个重要官能。笛卡尔认为它是对演绎的起点的认识。斯宾诺莎认为它是‘科学的直观’,是认识三样式中的最高级的样式”。<sup>④</sup>西方“理智的直觉”偏重于人类在理性活动中产生的“瞬间性”的直觉感知,这种认识活动的基础是理性活动,而直觉只是在“不经意”间产生,所以西方“理智的直觉”究其根本还是理性活动的一部分。然而,在中国传统文化中,“体道”“体物”等直觉活动是为了理性地把控直觉,尽管有着理性的“能所”分离作为前提和理性的“实修”过程等,但究其根本仍是直觉活动的一部分。虽然西方“理智的直觉”有别于中国传统文化中的直觉,但是张岱年所说的“兼重直觉与思辨”<sup>⑤</sup>的方法是东西方的一种共同现象。

总之,在中国传统文化中,“体道”“体物”等属于直觉活动,这种直觉活动建立在明确的主客体有别的基础上,所以是“理性的直觉”。中国传统文化中主客体分离的关系主要体现在“能”“所”分离,以及隐含在“思”与“位”、“己”与“物”、“体”与“用”等传统哲学的核心概念之中。中国古代哲人深刻思考了主客体问题,虽然没有形成非常完整的主客体哲学系统,但“能”“所”等思想的理性特质是毋庸置疑的。因此,中国传统文化中提倡的直觉,其实是先哲们从主客体分离的理性思维出发,为了追求超理性境界,努力重返主客体融合的一种存在状态。正如梁漱溟所说:“中国古代那很玄深的哲理实是由理智调弄直觉所认识的观念,不单是直觉便好。”<sup>⑥</sup>“能所观”是“理性的直觉”前提,也是中国古代先哲进一步通过“实修”改变直觉“瞬间性”问题的前提。

①王夫之:《船山全书》(第2册),第377页。

②王夫之:《船山全书》(第2册),第380页。

③张岱年:《中国哲学大纲》,南京:江苏教育出版社,2005年,第716—717页。

④[英]布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照辞典》,北京:人民出版社,2001年,第520页。

⑤张岱年:《中国哲学大纲》,第476页。

⑥梁漱溟:《梁漱溟全集》(第1卷),济南:山东人民出版社,2005年,第486页。

## 二、“丧其耦”：“实修”过程的结果

“时间性”是直觉赖以存在的关键,直觉是“瞬间的”。直觉通常是人作为主体无法任意把控客体对象的一种短暂状态。一旦人长时间地掌控客体,就会进入理性状态,直觉这种“瞬间的”洞察也就随之消失。为了解决直觉的时间性问题,中国古代先哲在“能所二分”基础上,寻求“能所各息”。所谓“能所各息”是去除“能所”之间的隔阂,使“能所”归于一体,以此来解决直觉的“瞬间性”问题。“能所各息”是唐代王玄览提出的概念,他指出只有“能所各息”,才能进入“寂”的直觉境界,尽管王玄览吸收了一些佛学的“能缘”与“所缘”思想,但他提出的“能所各息”概念的主要源头是庄子的思想。

庄子的“丧其耦”(“耦”作“偶”)①是“能所各息”思想的主要源头之一。庄子认为“我”与“物”相对为“偶”,或者说是“能”与“所”相对为“偶”,“丧其耦”就是消除“我”与“物”的界限,或者说是消除“能”与“所”的界限,也就是“能所各息”的寓意。“能所各息”的本质是“能息”,而不是“所息”。因为“能息”之后,主体切断了“能”与“所”的联系,便进入了“能所各息”的状态,所以称为“能所各息”。“能息”的方法就是庄子的“吾丧我”②的方法。所谓“吾丧我”就是消解主体,让已建立起主体意识的成年人重返无主体意识的状态。“吾丧我”是“实修”的过程,而“丧其耦”是“实修”的结果。庄子的“吾丧我”与“丧其耦”合在一起,就是一个非常完整的“能所各息”直觉状态。“吾丧我”消解了自我,用“吾”的毅力克服了“我”的种种杂念干扰,因此产生的直觉就不再是“瞬间的”,而是可持续的。在“吾丧我”的“实修”过程中,人体验到的是“丧其耦”的存在状态,即“能所各息”的“寂”的直觉境界。

除了“吾丧我”之外,先秦时代还有很多名称来描述“实修”过程,仅庄子就用了许多特殊词汇,如“坐忘”“心斋”“尸居”“朝彻”“虚室生白”③等。庄子的“实修”方式在或动或静的状态中,即坐、卧、行之中,都可以进行。虽然表述各异,但目的只有一个,就是阻止人的各种后天理性杂念进入直觉状态。这种“实修”过程是非常理性的,为了能够更理性地把这种“实修”过程描述清楚,后期道家总结出“三调”,即通过调整身体、呼吸及心态,从而进入无主体的直觉状态。

显而易见,通过“实修”过程,真正进入直觉状态,从而延长直觉的时间,使直觉不再是“瞬间的”,这既是老庄哲学的重要特征之一,更是中国传统文化的一个鲜明特质。

直觉的“瞬间性”也一直是西方哲学关注的重要问题。西方哲学对直觉的定义是:“一般指心灵无需感觉刺激之助,无需先行推理或讨论,就能看见或直接领悟真理的天生能力。它是通过瞬间的洞察对普遍中的特殊事物的认知。直觉知识因此同推理的知识区分开来。”④当人感受到直觉的存在之后,会不由自主地运用后天所学习的知识对直觉感知进行推理,这时这种领悟真理的天生能力就立刻隐退了,所以直觉是“瞬间的”。直觉的“瞬间性”约束了人类对直觉的把握与运用。

以“实修”方式来延长直觉的时间性,在东西方之间曾有过一次非常重要的交流。20世纪初德国人卫礼贤在中国生活并翻译了道家“实修”方面的著作《太乙金华宗旨》。卫礼贤回国将《太乙金华宗旨》带到了德国,引起了荣格的巨大兴趣,并深深影响了荣格的后期思想,荣格从西方的视角详细解读了这部关于“实修”的著作。后来《太乙金华宗旨》转译为英文、日文,而中国的《太乙金华宗

①《庄子今注今译》,第37页。

②《庄子今注今译》,第37页。

③《庄子注疏》,郭象注,成玄英疏,北京:中华书局,2011年,第156页、81页、203页、140页、82页。

④[英]布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照辞典》,第520页。

旨》原作因战争等原因失传,再由日文转译为中文。荣格在向西方介绍《太乙金华宗旨》时说:“总的来说老子传播的是一种自由的意志,他的继承者庄子鄙视瑜伽练习以及自然治疗师和长生不老药追随者的欺骗手法。尽管他自己也是修行者,并通过修炼产生了‘合’的直觉,还在此基础上建立了自己高度发展的体系。”<sup>①</sup>荣格对于《太乙金华宗旨》中的“实修”方式有这样几点解读:1. 整体属于直觉范畴,即荣格称为“‘合’的直觉”;2. 这种直觉需要通过“实修”才能产生;3. 这种“实修”不同于瑜伽等养生法。荣格还说:“毋庸置疑,中国的这些概念得自直觉的洞察,我们如果想要了解人类精神的本质,就不能没有如此的见地。中国不能没有这些概念,因为中国的哲学史告诉我们,中国从没有偏离心性本原的精神体验,因而从来不会过分强调和发展某一单一心理机能而迷失自己。”<sup>②</sup>荣格强调了通过“实修”进入直觉对于中国传统文化的重要性,指出中国哲学中的很多概念出自于这种直觉。

中国古代哲人的“实修”方法相对于西方而言比较独特,西方偏重于视点转换。尼采的“远观”<sup>③</sup>与海德格尔的“向死存在”<sup>④</sup>,都是为了更清晰地对待生命,都属于通过观念或视点的改变从而感受到的虚无境界,而中国古代的“实修”方式则是完全去掉这些视点或观念,所以中国传统文化中的“用心若镜”(庄子语)等直觉状态不同于尼采的“醉境”<sup>⑤</sup>,也不完全等同于海德格尔的“澄明之境”<sup>⑥</sup>。

相对于东西方所进行的交流,东方对这种“实修”方式所开展的交流显得更加深入,尤其是日本学者对儒家的“实修”方式,即“工夫论”,有着深厚的研究。中纯夫将“工夫论”理解为“于学者和圣人之间画一条线,强调为学工夫之必要性的学问”<sup>⑦</sup>。也就是说,中纯夫认为是否用“工夫”实修是一个分水岭,没有用“工夫”的实修者只是从概念的角度做学问,有“实修”才能与古代圣人一样存在。汤浅太雄也有类似的观念阐释:“东方思想的哲学的独特性究竟在哪里呢? 一个重要的特质在于在东方的理论的哲学基础当中被置入了‘修行’的想法。”汤浅太雄还说:“真正的哲学的认识,并不是透过单纯的理论思考就可以获得的东西。”<sup>⑧</sup>正如日本学者所研究的那样,中国宋明时代的“工夫论”是当时哲人的必修功课,包括治学特别严谨的朱熹也强调直觉训练,他说:“始学工夫,须是静坐。静坐则本原定,虽不免逐物,及收归来,也有个安顿处”<sup>⑨</sup>。当然“工夫论”不仅仅是静坐法,而是一系列反躬修己的方法,明清之际黄宗羲甚至提出了“工夫所至,即其本体”<sup>⑩</sup>的哲学思想。

“止念”是中国传统文化中“实修”方法的主要环节之一。“止念”就是要通过特殊的反复心理训练方式,让人脑中每天奔腾不息的念头“刹住”,进入直觉状态,甚至可以自由把控在这种直觉状态的时间。其实,如何训练“刹住”念头是非常理性的实修过程,而且这种训练方式对人的主体性要求很高,所以必须首先进行“能”与“所”的区分,然后需要主体具有坚强的意志与不屈不挠的精神,才能使已经习惯于主客体分离存在状态的成年人重返主客体合一的存在状态。

在中国传统文化中,“理性的直觉”在源于“丧其耦”的“能所各息”状态中,寻求拓展直觉的时间性。“实修”则可以使直觉性体知、体物成为真实的感知,改变直觉的“瞬间性”,从而让人在一定时间内进入无主体状态,达到一种“开悟”的境界。虽然这些“实修”过程还有待于更深入地挖掘与研究,但是这种“实修”对于推动直觉把握世界所作的贡献是毋庸置疑的。柏格森说:“只有直觉才能把

①[德]卫礼贤,[瑞士]荣格:《金花的秘密》,邓小松译,合肥:黄山书社,2011年,第6页。

②[德]卫礼贤,[瑞士]荣格:《金花的秘密》,第25页。

③[德]尼采:《快乐的知识》,黄明嘉译,北京:中央编译出版社,1999年,第22页。

④[德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第271页。

⑤[德]尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第26—30页。

⑥[德]海德格尔:《存在与时间》,第155页。

⑦杨儒宾、祝平次编:《儒学的气论与工夫论》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第209页。

⑧[日]汤浅太雄:《身体论:东方的心身与现代》,黄文宏译注,新竹:清大出版社,2018年,第59页。

⑨黎靖德、王星贤点校:《朱子语类》(第1册),北京:中华书局,1986年,第217页。

⑩黄宗羲:《黄宗羲全集》(第7册),杭州:浙江古籍出版社,2005年,第3页。

我们引向生命的深处。我这里所说的直觉就是指本能,它无功利性,有自我意识,能够反省它的对象,并且能够无限地扩展它。”<sup>①</sup>“理性的直觉”就是要通过有意识的“实修”,延长直觉的“瞬间性”,让柏格森所描述的直觉能够对世界的感知具有更高的价值。

### 三、“通与道”:“符号自我”的构建

“能所观”是“理性的直觉”的前提,而“实修”过程的结果则是“丧其耦”。这一切又都是为了构建既没有向上也没有向下还原,而处于“守中”状态的“符号自我”。中国古代先哲追求直觉,并通过“实修”行为在一定程度上改变直觉的时间性,其目的是“体道”与“体物”。当自我处于直觉状态时,人并不是处于混沌无知的状态,而是有感知的状态,这种感知是一种与万物“相通”的状态,也可以说是一种特殊的对话,是自我与天地万物“相通”的对话,而这种“相通”很显然也应该属于自我的一部分,是构建“符号自我”的重要因素之一。

在中国传统文化中,“通”与“道”之间有着深厚的渊源。“通”不等同于“道”,但“通”是达到“道”的路径,所以“通”与“道”成了孪生兄弟。古代先哲认为“通”是世界万物存在的根本状态,所以《周易》提出“感而遂通”,并从多种角度论述“通”的思想,其中有“天地交而万物通也”,“中正以通”<sup>②</sup>等。中国古代各门各派求“道”的方式并非相同,但求“通”方向是一致的,都是以人与天地无隔阂地“相通”为努力方向。庄子在《大宗师》文中指出“同于大通”,并把“同于大通”与“实修”工夫“坐忘”并列提出,“坐忘”的方向就是为了“同于大通”。唐代成玄英认为庄子的“同于大通”就是“同于大道”,他说“大通,犹大道也。道能通生万物,故谓道为大通也”。<sup>③</sup>宋代哲人进一步论证了“通”对于得“道”的意义,儒家学者程颐认为:“天地人只一道也,才通其一,则余皆通”。<sup>④</sup>

“相通”不同于“相识”。相识需要“名”作为符号媒介,而用“名”来说明时,就会有因为“名”出现的误差,所以荀子提出因“名”产生的“三惑”,即“惑于用名以乱名”“惑于用实以乱名”和“惑于用名以乱实”。“相识”永远只能是相对片面的,因为无论多么深厚的相识,还是主客体彼此隔开的认知。“相通”与相识可以相辅相成,“相通”有助于相识,“相识”也能激发更高层面的“相通”。西方区分主体与客体,主要是为了更好地“相识”,语言符号的“遮蔽”也是源于“相识”;而东方区分“能”与“所”,主要是为了更好地“相通”。东方西方最终必将殊途而同归,相辅而相成。不过,要达成“相通”与“相识”之间的互助,需要首先清晰“相通”与“相识”的不同过程,明代哲人王阳明在年轻时进行“格竹”时,就犯了混淆“相通”与“相识”的错误,他本想进行“相通”活动,却用了“相识”的方法,后来王阳明经历“龙场悟道”,才充分厘清了万物相通的道理与过程。

“相通”与“相识”的互补关系触发人们思考如何调配“直觉”与“理智”,东西方都发现了直觉与理智既相关又相悖。那么,直觉与理智该以哪个为人类优先存在模式呢?这是一个非常重要的关于自我该如何存在的命题。精神文化符号学不仅关注符号阐释者或接受者的思维能力、认识的维度,更加关注他们的精神状态;不仅关注如何将自我准确符号化,也关注活泼泼的当下自我,更注重如何让人类的行为法则符合宇宙天地的运行法则。精神文化符号学构建“符号自我”不仅是为了赋予符号以生命,能够更清晰解读各种符号的意义,而更重要的是为了探索人类更好的生存状态和认知模式。“符号自我”就是要在“相通”的基础上,寻求“相通”与“相识”合二为一,并以此来推动人类未来

<sup>①</sup>尚新建:《重新发现直觉主义:柏格森哲学新探》,北京:北京大学出版社,2000年,第107页。

<sup>②</sup>《周易注校释》,王弼撰,楼宇烈校释,北京:中华书局,2012年,与“通”相关的概念依次参见第242页、48页、216页。

<sup>③</sup>《庄子注疏》,第156页。

<sup>④</sup>详见宋代程颢、程颐所著《二程遗书》,《伊川语录十八》。

的生命存在状态,即以直觉为优先存在模式的基础上追求直觉与理智合一。

在中国传统文化中,万物“相通”被视为生命的底色,直觉是人生存的优先模式,梁漱溟对此曾有过非常精辟的总结。他认为,人类有两种生活态度,一种“生活是理智运用直觉的”,另一种“生活是直觉运用理智的”<sup>①</sup>,东方哲人推崇的是前者。不过,在梁漱溟看来,东方人并没有真正做到这一点,因此中国文化是一种早熟的文化,未来的人类应该“生活是理智运用直觉的”,即以直觉作为优先存在模式。老子的“为学日益,为道日损”就是这种生活的写照,在老子心目中,人类应该以“为道日损”式的直觉作为优先存在模式。

西方学界就此存在着两种迥然不同的声音。法国哲学家笛卡尔的“我思故我在”就赋予了“我思”以本体论的意义,也就是说“我思”的状态优先于直觉状态,人类应该以“我思”的状态作为优先存在模式。海德格尔则恰恰相反,其观点与中国古代先哲们的论述非常类似。海德格尔认为,人类“在世界之中存在”(In-der-Welt-sein)应该是“此在和世界”的“澄明之境”优先于“主—客”式。<sup>②</sup> 海德格尔所说的“澄明之境”属于直觉状态,也就是说海德格尔把直觉状态视为人类应该优先选择的存在模式。

目前符号学的“符号自我”偏重于以理智为优先存在模式,这无疑是基于语言工具论的思想。其实,随着语言论的转向,人不再是语言符号的主宰者,甚至语言可以控制人的思维。同理,在符号世界中,人并非符号的中心,就如同在宇宙中,人类及其所属的地球也不是宇宙的中心。在欢呼符号学的哥白尼革命的同时,精神文化符号学努力促使“符号自我”走出理性思维的羁绊,探索一种以直觉为优先存在模式。这种以直觉为优先存在模式是理智发展到一定高度后的产物,正如梁漱溟所说:“其实这凭直觉的生活是极高明的一种生活,要理智大发达之后才能行的”<sup>③</sup>。

当“符号自我”以直觉为优先存在模式成为现实时,人类是否整天处于直觉状态?这个答案是否定的。自古以来,中国传统文化中直觉与理智合一而外显的是理智,比如老子的“体道”与“辩证”思维融为一体而外显的是“辩证”。因此,尽管老子推崇“无”,但《道德经》首章中除了“无”之外,同样注重“有”(“常有欲,以观其微”)<sup>④</sup>。其实,不仅是老子的《道德经》首章有这样的特点,其他中国传统思想也显现了这种倾向。比如,孟子推崇直觉模式的“尽心”,而《孟子》首章突出的是极理性的“义”。荀子注重直觉模式的“体物”,而《荀子》首章宣扬的是非常理性的“劝学”等。显然,在中国传统文化中,“直觉”不仅不排斥理性,反而更理性乃至超理性,也就是“理性的直觉”。正如梁漱溟所说:“以理智运直觉的其实是直觉用理智以理智再来用直觉,比那单是直觉运用理智的多一周折而更进一层。”<sup>⑤</sup>

当下世界“符号自我”的优先存在模式问题,不仅仅是符号学的学科问题,同时也是一个重要的社会问题,符号学家赵毅衡对此有着深深的忧患意识,他说:“现代人面临持久的自我危机:文化的各种表意活动,对身份的要求过多,过于复杂,身份集合不再能建构自我,它们非但不能帮助构建稳定的自我,相反,把自我抛入焦虑之中”<sup>⑥</sup>。赵毅衡一语中的,过于理智的生命是焦虑的生命,“符号自我”优先存在模式的定位问题,已是人类社会发展到现阶段的一个迫在眉睫的问题。沧海桑田,也许海德格尔推崇的人类进入以“澄明之境”为优先存在模式的时代近在眼前。

西方的各种符号学理论主要是建立在与符号世界相“识”而不是相“通”的平台上。中国古代先

①梁漱溟:《梁漱溟全集》(第1卷),第485页。

②M. Heidegger, *Being and Time*, p. 88.

③梁漱溟:《梁漱溟全集》(第1卷),第485页。

④《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校释,北京:中华书局,2011年,第2页。

⑤梁漱溟:《梁漱溟全集》(第1卷),第486页。

⑥赵毅衡:《符号学原理与推演》,第354页。

哲们以“能所观”为基础,通过“实修”延长直觉的时间性,以建立与万物“相通”的自我为目标,从而形成另外一种特殊形式的对话,即人与天地万物之间的直觉式对话。这就是“理性的直觉”的认知模式,表现形式为“符号自我”。这一模式在“主我—你—我”对话模式基础上“消解自我对话”,并在“当下一未来—过去”时间模式基础上形成“延长时间”的“守中”状态自我,使“符号—解释项—客体”模式能够进入直觉阐释的符号化状态。

精神文化符号学注重回归人与符号的自然状态,认为只有在自然状态中,才能充分释放符号的意义,“理性的直觉”为精神文化符号学回归自然的学术理想提供了“实修”方法和哲理基础。在精神文化符号学看来,“理性的直觉”认知模式是符号学把握世界的理想方式之一,更是面对信息爆炸的当今人类社会,每一个“自我”应该具有的从容而又宁静的心态。

(责任编辑:张 升)

## The Semiotic Self: An Exploration of the Cognitive Paradigm of “Rational Intuition”

CHEN Zhong, YAO Tingting

**Abstract:** The Chinese and Western semiotic communities differ in their understanding of “the semiotic self”. The former focuses on the self in intuition and the latter on the rational analysis of the self. This paper attempts to analyze the rational characteristics of intuitive perception by referring to the concept of “the known” and “the knowable” in traditional Chinese culture. It explores how to prolong the temporality of intuition through “actual practice”, with the aim of identifying how “the semiotic self” can step into the state of “your inner being guard, and keep it free”, with neither “upward reduction” nor “downward reduction”. It also aims to help human thought to progress from “understanding” to “Dao” and construct the cognitive paradigm of the cultural semiotics of *Jingshen*. By releasing symbolic meaning, it shows how symbols and their meanings can be returned to unconstrained academic ideals and pursuits, and also indicates how the reasonable self-first mode of existence for human beings can be achieved through the cultural semiotics of *Jingshen*.

**Keywords:** semiotic self; rational intuition; concepts of “the known” and “the knowable”; cultural semiotics of *Jingshen*

**About the authors:** CHEN Zhong is Associate Professor at Business School, Yangzhou University (Yangzhou 225009); YAO Tingting is Lecturer at School of Foreign Languages and Cultures, Nanjing Normal University (Nanjing 210023).