

DOI:10.16366/j.cnki.1000-2359.2017.04.021

论《老子》的“自然”符号思想

祝 东

(兰州大学 国际文化交流学院,甘肃 兰州 730000)

摘 要:在人与自然的交流对话中,人用符号系统模塑了自然,并从中获取了不同的意义。符号化意味着片面化,老子关于“道”的模糊表达,其实已经意识到人类社会对自然界的认识的局限性。然而《老子》中作为概念的“自然”并非指自然界,而是自然而然之意,从符号域的角度来看,这其实是尊重域际交流自主性,用“无为”来维系符号域内部和符号域之间交流的平衡。《老子》一书作为自然界的自然乃是用“天地”、“万物”指代的,在与自然的交流中获得了顺其自然的意思,而这种文本意义的建构是与当时社会文化语境相关。

关键词:《老子》;自然;符号域;符号学

作者简介:祝东(1982—),男,湖北孝感人,博士,兰州大学国际文化交流学院副教授,主要从事中国古代文学与文化符号学研究。

基金项目:国家社科基金重大项目(13&ZD123)

中图分类号:10 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-2359(2017)04-0117-05 **收稿日期:**2016-07-01

中国文化典籍对自然的描写很早就开始了,殷商甲骨卜辞,铜器铭文,以及《易经》和《诗经》中亦多有对自然的描绘,据陈梦家《殷墟卜辞综述》中的归纳,就可看到先民关于日食、月食以及风雨霾雪等方面的记载,《易经》中也多有自然方面的描写,如“枯杨生稊”、“明夷于飞”、“鸿渐于磐”、“鸣鹤在阴,其子和之”、“密云不雨”等,《诗经》里面描写到的自然之物就更多了,所以《论语·阳货》里面孔子教育弟子多读《诗》有利于“多识于鸟兽草木之名”。然而无论是殷虚卜辞还是《易经》《诗经》,其中的“自然”已经不是零度自然,而是经过语言模塑过的“自然”。

在中国文化史上,作为哲学概念意义上的“自然”,道家学派的老子允推首创。根据司马迁《史记·老子韩非列传》记载,老子是南方的楚国人,曾经在东周做过掌管图书的史官,其人应该很博学,如论者所言:“古代官师合一,世传其学,则老子应出身于有深厚文化修养的史官世家。老子出任周王室的守藏史,可以想见他的知识学问在当时有着相当显

赫的声名。”^{[1]10}据说孔子还曾经专门访学于老子,老子认为孔子所探讨的礼学问题,只剩下“言”之部分,如果用符号学的观点来解释即是礼早已沦为“空洞能指”。此外老子还向孔子讲述了一番审时存身的道理,孔子对老子十分钦佩,认为老子乃是一条龙。老子的道德之学以无名为务,他看到周室衰微,于是辞官归隐,为关尹喜所留,著《道德经》五千言而去。而这五千言的《道德经》保存着先哲对“自然”的思考,这也正是我们窥探老子自然符号思想的一个窗口。但是我们必须冷静下来,老子的“自然”并不等同于西方符号学意义上的“自然”。

卡莱维·库尔将自然分为四重,即零度自然(zero nature),也即自然本身,从自然而来的自然(nature from nature);一度自然(first nature),是经过人类符号过程描述的自然,经过了社会与个人知识的过滤,是范畴化的自然,是从自然而来的形象(image from nature);二度自然(second nature)是经过符号翻译之后的物质翻译,被改变的自然,被再生产出来的自然,是在想象性的自然基础之上控制着零度自然,即从形象而来的自然(nature from image);三度自然(third nature)是存在于头脑中、艺术中的自然,是纯理论性的非天然的,与自然相似的自然,也即从形象而来的形象

(image from image)^{[2]130-141}。在卡莱维·库尔看来,人所面对的自然,往往是经过语言过滤之后的自然,人类所认识的一切都是经过语言过滤的,因此人们对自然的认知,也并非自然本身,而是一度或者三度的自然。感知和行为是相互依靠的,人对自然的感知会影响到人对自然的行为态度。

记录汉语的汉字符号系统,其特有的象形特征,正反映了先民对自然的模塑,“我们将模塑系统(包括语言和艺术)理解为许多要素的结构和它们的结合体的规则,这一结合体位于和某些认知对象的像似关系中。模塑系统提供了理解外在世界的方法,而且,它自身就是世界形成的主要源头”^{[2]142}。从汉字的造型来说,山水虫鱼无不是对自然物的模塑,也正是通过这种简单的原初性质模塑,先民逐步用符号系统建立了整个世界,如维特根斯坦所言:“世界是事实而非物的总和。”^{[3]5}也即是说,“世界是什么,这是由描述,而不是由对象的列举所确定”^{[4]5-6},我们如何描述世界,不同的方法,自然会形成不同的世界,如古代中国人把世界描述成天圆地方,四支巨鳌驮着方形的大地,又如“天如鸡子,地如鸡中黄”等,都是对世界的描述,当时人们心中的世界也即是如此。而今的地球仪、地图、经度纬度等系统即是对地球的模塑,我们现在理解地球的概念即是从地球仪、地图开始的。然而这种不同的描述,其源起则是对自然的辨认,然后是选择、模塑。在库尔看来,人类先要将自然按照一定的范畴类别进行区分,然后是有目的地选择利用,并淘汰控制不需要的部分,被选择的部分实际上失去了原初的生态环境,也即是去语境化(decontextualisation),并依照人类的意识进行再模塑,用部分取代了整体,自然对象也就被自我化和价值化,而所有的这一切都是靠人的选择辨认来进行的,并非“自然”本身的进程^{[2]137-138}。这个问题其实在老子的哲学中已经有了初步的探寻。

我们知道,道家哲学有一个根本性的概念,即是道,而道究竟是什么,老子是这个说的:“有物混成,先天地生,寂漠!独立不改,周行不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,吾强为之名曰大。”(二十五章)作为具有终极意义的道永远处于运动变化的状态,然而其名却不能确定,而老子“字之”“名之”却值得玩味,笔者曾经研究指出,用“字”来曰“道”,实际上乃是指出“道”如同皮尔斯的解释项,“大”乃是借直立人形(皮尔斯意义上的再现体)来喻指道的广大,而对象则是模糊性的“有物”^[5]，“大”作为再现体只是符号象征物,“道”作为解释项面向无限衍义开放。人类对对客观世界,需要用一定的方法工具来了解、认识,但是“我们的手段和工具已经影响或改变了观测对象的存在,这样,我们实际上无法完全观测自在的、本来的客观世界”^{[6]324},而人类最大的工具莫过于语言,人类面对的自然世界,乃是经过语言过滤的非零度自然,语言系统对世界的模塑,人类通过语言符号来认识世界,但是语言自身具有的离散性等方面的缺陷,使得我们认识的世界注定不会是原版的“客观世界”,也正是从这个意义上来说,老子的关于道的模糊性表述,本身就极具理论的前瞻性,他已经意识到了人类社会对自然乃至

宇宙世界的认识的局限性,所以在第十四章,老子才会有对道“视之不见”、“听之不闻”、“博之不得”的慨叹,视觉、听觉和触觉都属于人类经验世界,经验世界对事物的反映其实是一种片面化的东西,如一块石头,视觉经验下是“白石”,触觉经验下是“坚石”,所以名家的公孙龙在《坚白论》中才会有“目不能坚,手不能白。不可谓无坚,不可谓无白”的质问,因此来源于经验世界的命名,其不可靠性也就不言而喻,因为符号化本身就是一种片面化。当然这并不是符号系统对世界的模塑就完全没有意义,如赵毅衡所言:“人获得意义的需求,把事物割出意识观照的部分,以及展示不予顾及的部分:意义本身的产生过程,就是区隔的产物。”^[7]人类观照自然、认识世界的时候,获取的意义本身就是区隔之下的产物。也即是说语言符号系统对世界的模塑其本身就是一种片面化的再现,而这种在区隔之下的片面化也正是人类获取意义的关键所在。

二

现存的《老子》一书中,“自然”一词一共出现了5次,分别在第十七章“成功事遂,百姓谓我自然”,二十三章“希言自然”,二十五章“人法地,地法天,天法道,道法自然”,五十一章“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”,六十四章“以辅万物之自然而不敢为”。朱谦之据此认为老子之学“其最后之归宿乃自然也”^{[8]71},然而从语义上来看,《老子》中的“自然”从严格意义上讲并非指“自然界”的自然,而是自然而然的没有外力强制干扰的“人类社会的生存状态”^{[6]241},这种自然观与我们前面谈到的卡莱维·库尔的“自然”,也即是作为自然界的自然是不同的。然而,从文化符号学的角度来看,其间还是有可以比较参发的地方。这里我们还需引进一个符号学概念,也即洛特曼的“符号域”概念。

“符号域”是洛特曼在1984年的《符号域》论文里面首次提出,并在其后的著作《在思维的世界里》进一步阐发的有关文化符号的空间理论,这个概念亦源自前苏联生物学家维尔纳茨基的“生物域”概念,文化具有存储传递和生成信息的功能,拥有不同的符号表达系统:“它们只有进入某种符号的连续体中才能发挥作用。这个符号的连续体充满了各种类型的处于不同结构层次上的符号构成物,我们按照类似于维尔纳茨基的生物域的概念把这种连续统一体称为符号域。”^{[9]211}也即是说,作为个体的符号为了维护自己的存在并发生意义,必须在他者的视域下建构自己,如同自我和他者,形成一种巴赫金意义上的对话理论,这种对话的空间也正是在对话过程之中产生的,如同没有生命体的存在,概念意义上的空间也就无从产生。

在当代哲学家刘笑敢看来,老子的作为哲学概念的“自然”其实是一种外力作用和主体应对之间的一种关系:“自然强调生存个体或行动主体的存在与发展动因的内在性,与此同时,必然地要强调外在作用和影响的间接性。”^{[6]239}很明显,这里谈到的即是生命个体与外在作用的一种对话关系,老子所谓的“自然”,即是外在作用并没有全面控制生命主

体,或者说生命主体尽管不同程度受到外在作用的影响,但是基本上还能保持自身的状态。如第二十三章的“希言自然”,“希言”即是少说或者不说,是“不施加政令”^{[10]157},也即统治者少干涉或者不干涉老百姓的生活,所以百姓才会认为“我自然”,过的是一种不被过度干扰的顺其自然的生活。对统治者而言,要尽力扩大势力范围,争名夺利,让更多的人口和土地成为自己的私有之物,这种无限膨胀的欲望必然会干扰百姓的“自然”生活。在符号域内部,尊重内在运行规律,“自然的这一意义就是固有状态相对稳定的持续,或者说自发状态的保持。”^{[6]320}事物的状态本来如此,或者说起发展规律势必如此,这都是“自然”的。从符号域的角度来看,一定空间中的文化本身有其系统,以及边界和中心,符号域内部,中心和边界是处于交流对话的状态,中心一般属于正项,边缘属于异项,而中项的偏向是决定正项和异项的关键。如彭佳所言:“异项也代表着混乱、无序、难以命名的状态。这种混乱是需要正项所代表的秩序和自律来整合的”^[11],符号域内部的运行规律秩序,由其内部自行调节解决,是一种“自律”的调节行为。由此我们便好理解第二十二章的这样一段话:“曲则全,枉则正;洼则盈,弊则新;少则得,多则或。是以圣人抱一为天下式。”符号域内部自有其调节秩序之功能,而所谓的圣人则无需过度干涉,“抱一”即是守道,也即是遵守自然而然的规律。而老子生活的那个时代的社会现实则是“上礼为之而莫之应,则攘臂而仍之”(三十八章),当有人用“上礼”来规约社会的时候,对不听从的人就进行了武力威胁,这就没有遵守自然的规范。而在符号域之间,平等交流对话,避免战争冲突,如果将春秋列国视作不同的符号域的话,那么这种域际交流则应保持这样一种姿态:“故大国以下小国,则取小国;小国以下大国,则取大国。故或下以取,或下如取。大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人。此两者各得其所,大者宜为下。”(第六十一章)根据今人高明《帛书老子校注》考订,帛书甲本为“小邦以下大邦,则取于大邦”,帛书乙本为“小国以下大国,则取于大国”,多一“于”字,文意更明^{[12]125}。笔者亦以为然。这里关键要理解一个“取”字,以往学界多训作“夺取”,这自然不符合老子纯任自然无为而治的思想,刘笑敢在考察《左传》中“取”字的训诂义例后指出,取当训作不用武力而易于获得的意思^[13]。本乎此,此段大意即可明了,即大国在与小国的交流中,如能保持谦逊,则会很容易得到小国的认同归附,小国在与大国的交流中,如能谦恭,自然能够为大国所容纳,如此则域际关系能保持自然和平的秩序而不会发生冲突战争。这种符号域域际之间的自然交流和秩序,对方今国际交流对话也有启示意义。不同的国家地区可以视作不同的符号域,他们在交流中应本着自然的原则,而不应引入强权和暴力,否则冲突将会永无止境,如今的中东问题正是写照。

如果说“自然”乃是老子之学的归宿,那么“无为”则是通往这个归宿的进路。尊重天地自然之规律,维护人类社会之和谐,不用外力强加干涉,去打破符号域内部文化生态平衡。在过分强调“有为”的今天,打破了各类生态文化系统的平

衡,使得环境污染、社会道德滑坡,无论是自然领域还是人文领域,都出现了倒退现象,在这样一个背景下重新审视“无为”,那么它的“制动力价值”自然会被凸显出来,我们可以从道家的文化元典中找到这样一种“制约元语言”^{[14]403}。在老子看来,自然即是无为的:“是以圣人处无为之事,行不言之教”(二章),钱钟书认为,老子的“圣人”乃是“尽人之能事以效天地之行所无事耳”^{[15]655},这显然不同于儒家制定制度强制推行的“圣人”,他们用“无为”“不言”这种纯任自然的态度来面对世事;“道常无为而无不为。侯王若能守,万物将自化。”(三十七章)侯王若能守无为之教,则天地万物将按照自己的规律生长化育;“是以知无为有益。不言之教,无为之益,天下希及之。”(四十三章)无为之益多,然而不言之教、无为之益却并没有多少人能做到;“为学日益,为道日损,损之又损之,以至于无为。无为无不为。取天下常以无事,及其有事,不足以取天下。”(四十八章)河上公指出:“学谓政教礼乐之学也。日益者,情欲文饰日以益多。道谓自然之道也。日损者,情欲文饰日以消损。”^{[16]186}这个解释是切合原意的。儒家的礼乐之学越是普及,越会伤及无为之道,如果纯任自然之道,那么情欲文饰等就会逐渐消损,以至于无为之境,这样自然容易得到天下百姓的拥戴,反之,以“有事”则不容易得到天下;所以老子还有一个小结:

天下多忌讳,而人弥贫;人多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法物滋彰,盗贼多有。故圣人云“我无为,人自化;我好静,人自正;我无事,人自富;我无欲,人自朴。”(五十七章)

忌讳、利器、伎巧、法物之属,都不是“无为”的,所以引起了种种社会问题,因此道家的圣人用“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”来救赎,以这样一种顺之自然的方式来对话,摒弃干涉强制主义,恢复符号域内部的发展规律,社会自然和谐发展了。

三

我们说无为是通向道家“自然”的进路,老子的哲学概念意义上的“自然”并非自然界,而是自然而然的意思。那么《老子》一著中就没有关涉自然界的自然吗?回答当然是否定的。也即是尽管老子“自然”一词非自然界,但是老子的哲学思想是在对自然和社会的观察中提炼出来的,自然界其实也是老子观照的并获取意义的对象。

《老子》一书中,对“天地”和“万物”的考察触处可见,笔者以朱谦之《老子校释》为底本统计,得用“天地”共9次,用“万物”19次。尽管《老子》不同版本中“天地”“万物”之间存在着争议,如传世本《老子》第一章“无名,天地始;有名,万物母”,而出土的帛书本则记作“无名,万物之始也;有名,万物之母也”,但是它们都意指“自然界”这一观点基本上是无可争议的。首先,万物之“物”,据王国维考证:“由杂色牛之名,因之以名杂帛,更因以名万有不齐之庶物”^{[17]175},因此万物指自然界的不同性状之物是可以肯定的。那么天地呢?金景芳在诠释“有物混成,先天地生”(二十五章)时指出“古人

称‘天地’，犹如我们今天说‘自然界’”^{[18]258}，在诠释“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章）时金景芳有进一步的论述：“‘道生一’的过程，是无生有的过程，而不是有生有的过程。……所谓‘无’，就是‘道’，也就是规律；所谓‘有’，就是‘一’，也就是‘自然界’”。也即是说在《老子》里面，“有”、“无名”、“朴”等“是表述这时自然界已被创造出来，但是它还处在极原始的阶段，浑浑沌沌，囫圇一团，没有剖判，不可称道。”^{[18]260}自然界天地万物创生之后，本是如同混沌的星云，囫圇混杂不可区分的，但是随着人类的进化，自然界也伴随着人类符号化进程而被秩序化、规范化。也即是说，如果没有人类的符号活动，这种秩序也将不复存在，也许正是在这个意义上，老子发现了人的伟大之处：“道大，天大，地大，王。域中有四大，而王处一。”（二十五章）这里的“王”字，傅奕本和范应元本皆作“人”，范应元认为：“‘人’字，傅奕同古本，河上公本作‘王’。观河上公之意，以为王者人中之尊，固有尊君之意。然按后文‘人法地’，则古本文义相贯，况人为万物之最灵，与天地并立而为三才，身任斯道，则人实一大矣。”^{[19]47}朱谦之《老子校释》援引陈柱之论谓：“人为万物之灵，为天演中最进化之物，故曰‘人亦大’。”^{[8]103}这里即使不是“人”，而是人中之尊贵者王，其实都是对人的肯定，毕竟王也是人而不是神。对王（人）的肯定也即是在自然中发现了人的意义，人可以作为与道及天、地并存之“大”，也正是因为人的符号能力。如董明来所言：“本质而言，符号乃是人类在世的方式——也就是说，是人类面对世界，以及世界中诸存在者的方式。”^[20]

自然是“无为”的，然而作为人观照的对象化的自然，已经打上了人类意识的烙印，不再是零度自然，也即是在人类社会的观照下，自然已经符号化，成为一种意义对象。如第八章谓“上善若水。水善利万物，又不争。”对对水的物性之中体察到“善”的哲理；第二十二章“曲则全，枉则正。洼则盈，弊则新”；第二十三章“飘风不终朝，骤雨不终日”；第三十章“物壮则老”，第六十四章“合抱之木，起于毫末”，第六十六章“江海所以能为百谷王者，以其能善下之也”，第七十六章“草木之柔弱，其死也刚强”。这里的自然皆是在语言的模塑和文化的调节下形成的，成为一种蒂莫·马伦（Timo Maran）意义上的自然文本（nature-text），如学者所言：“对文本化的自然的考察，其实质上可以理解为某一文化对自然、对具体的自然物的态度，可以帮助人们看到自然的意义是如何经由人类的实践活动而调节变化的。”^[21]江河因处在地下，故而能汇集细流而成大河，水往低处流，并且能够滋养万物，故而水是“上善”，江河是“善下”；狂风和暴雨不可能长久持续，万物发展到鼎盛之后自然会衰败，而再大的树木，也都是由一颗颗细小的种子发芽而成。在这里，老子看到了万物的“自然”之性，也即是其自身生长发展的本性，并从中悟出了“自然”“无为”的哲理，在老子看来，人类最好的实践活动，莫过于尊重自然，顺其自然而不要横加干涉。这一点在《老子》第三十六章表现得尤为明显：

将欲翕之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废

之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。

这一节正是老子在观察自然界运行规律的时候，获得的一种对自然、对人生的感悟。如汉代严遵云：“实者反虚，明者反晦；盛者反衰，张者反驰；有者反亡，生者反死，此物之性儿自然之理也。”^{[22]284}宋范应元云：“天下之理，有张必有翕，有强必有弱，有兴必有废，有与必有取，此春生夏长、秋敛冬藏、造化消息盈虚之运固然也。”^{[19]63}明释德清云：“天下之物，势极则反。譬夫日之将昃必盛赫，月之将缺必极盈，灯之将灭必炽明，斯皆物势之自然也。”^{[23]85}在人与自然界的交流中，获得了一种盈虚消长的“自然”之理。然而，按照蒂莫·马伦在《生态符号学的整一方法：自然文本的概念》所指出的，“文本的意义是由社会和文化建构的，而不是作者个人”^{[2]169}，也即在人与自然的交流中，能获取什么样的意义，不是个人能随便决定的，它必然与整个社会文化历史语境有紧密的联系。老子的这种体悟，是有其社会现实的原因，也即人类社会的过度的符号化，以及由此带来的种种弊端，人类由此而来受到的诸多伤害。

符号活动与生命现象同步，生命的进化发展，也是符号化的进化与发展。符号系统对自然的模塑，使得原本混沌的自然秩序化，成为人类能够把握的对象，这些都是符号的正向功能。但是随着人类社会符号化程度的提升，符号对人类的影响也越来越多，人在面对自己活动的造物时，逐渐迷失在符号的密林里，成为符号的奴隶。如罗兰·巴特的《符号帝国》书名所示，人类已经臣服在“符号帝国”之下。这个现在当然很好理解，如当今社会的奢侈品热、名牌崇拜等，都是如此。但是老子生活的时代，与当今这样高度发达的符号社会相去甚远，怎么会有这样的体悟呢？作为周朝的史官，先秦的贤哲，老子耳闻目睹了社会的种种乱象，并且透彻地洞悉了造成各种矛盾弊端的原因，看到了人类在“高度的符号化会迷失人的本性，戕害人类自身的可能性”^{[24]122}，而这些按照实质，都是对符号的争夺。按照皮尔斯的符号三分式，“名”可以视作再现体，名所对应的身份、地位、物质财物等则是对象，而一定的“名”就该如此获得相应的地位财富则是解释项。到了东周时期，礼崩乐坏，所以才会有正名尊礼的提出，如詹剑峰言：“正名定分本是西周以来封建领主维持封建统治的工具，因为‘名’与‘位’与‘礼’密切联系起来的，有什么名，就有什么位，有什么位，就行什么礼，等级森严，不可逾越，以定尊卑上下。”^{[25]188}这套阐释的元语言自周公创制礼乐以来便逐渐形成，最终成为一种为社会各阶层普遍接受的元语言，即便是后来对儒家礼乐颇不以为然的庄子及其后学，也于无形之中接受了这种元语言机制。如《庄子·天下》云：“古之丧礼，贵贱有仪，上下有等，天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。”贵贱的等级区分，就是靠符号的双重分节实现的。双重分节即是通过划分能指而区分所指，达到区别事物作用的目的。化及生活领域即是各种礼仪制度的出现，即使在现代化社会，双重分节带来的礼仪制度也是必不可少的，如现在

国际通则,迎送国家元首或其相应级别的领导人,鸣礼炮 21 响,迎送政府首脑或其他相应级别的领导人,鸣礼炮 19 响,迎送副总理级官员,鸣礼炮 17 响,以此类推,均取单数。这里其实就是用礼炮的响数来区别了迎送客人身份等级。大抵而言,儒家积极倡导用能指区分所指,强调尊卑秩序,而墨家尽管也承认等级社会,但是反对以礼仪的形式进行,这里庄子学派对墨子观念的否定,实际上就是对周公礼乐系统元语言的肯定。由此可见这套解释系统的力量的强大。而老子正穿透了这种符号的神话,所以才提出去符号化的主张。在老子看来,人类社会的纷争,都是因为对符号的争夺而起,名和礼都是符号化的产物,一如笔者曾经撰文指出的:“名”作为人类识认自然规范社会的秩序产物,在僭礼求名的时代演变为扰乱社会的祸害之源;“礼”作为调整人伦秩序的符码曾维护了西周王朝的稳定,但是礼崩乐坏之后,礼学符号系统不仅沦为一种没有所指内容的空洞能指,而且成为争权夺

参考文献:

利者的工具^[5]。

也即是说,老子看到了符号社会的负面作用,故而有一种难得的冷静理智的态度来对待符号社会给人带来的一切。我们今天重新解读老子的自然符号思想,正是在这种对先哲元典的反思中获取一种人文智慧。蔡秀枝曾在一篇访谈论及当代中国符号学研究何去何从,指出我们要在学习和借鉴西方的符号学理论的同时,要注重“中国或者说华语世界所具有的文化根基、以及华语作为一种语言本身所具有的特定的符号关系,包括中华民族的道统和现有的政治规范、道德系统和宗教信仰,都是和西方完全相异的,这就是我们需要着力的地方。”^[26]我们要立足中华文化的语境,要注意与现代西方符号学观念方法的比较,从老子的“自然”符号思想中我们亦可窥见其中的部分差异。笔者亦希望能将此文作为蔡教授的一个诠释和回应。

- [1]陈鼓应,白奚.老子评传[M].南京:南京大学出版社,2001.
- [2]卡莱维·库尔.生命符号学:塔尔图的进路[M].成都:四川大学出版社,2014.
- [3]维特根斯坦.逻辑哲学论[M].北京:商务印书馆,2014.
- [4]黄敏.维特根斯坦的《逻辑哲学论》——文本疏义[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
- [5]祝东.《道德经》:秩序失衡之际的符号反思[J].中外文化与文论,2015(3).
- [6]刘笑敢.老子古今:五种对勘与析评引论[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [7]赵毅衡.论区隔:意义活动的前提[J].西北大学学报,2015(2).
- [8]朱谦之.老子校释[M].北京:中华书局,1984.
- [9]张海燕.文化符号诗学引论[M].北京:人民出版社,2014.
- [10]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984.
- [11]彭佳.对话主义本体:皮尔斯和洛特曼符号学视域中的文化标出性理论[J].符号与传媒,2015(2).
- [12]高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1996.
- [13]刘笑敢.《老子》“以无事取天下”考[J].汉学研究,2000(1).
- [14]赵毅衡.符号学:原理与推演[M].南京:南京大学出版社,2011.
- [15]钱钟书.管锥编:第2册[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2007.
- [16]王卡.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局,1993.
- [17]王国维.观堂集林[M].石家庄:河北教育出版社,2001.
- [18]金景芳.古史论集[M].济南:齐鲁书社,1981.
- [19]范应元.老子道德经古本集注[M].上海:华东师范大学出版社,2010.
- [20]董明来.在现象学视域内对符号真值的分析——与赵毅衡老师商榷[J].符号与传媒,2012(2).
- [21]彭佳,蒋诗萍.自然文本:概念、功能和符号学维度[J].河南师范大学学报,2014(4).
- [22]严遵,樊波成.老子指归校笺[M].上海:上海古籍出版社,2013.
- [23]释德清.道德经解[M].上海:华东师范大学出版社,2009.
- [24]祝东.先秦符号思想研究[M].成都:四川大学出版社,2014.
- [25]詹剑峰.老子其人其书及其道论[M].武汉:湖北人民出版社,1982.
- [26]蔡秀枝,彭佳.符号学与空间理论的遇合:蔡秀枝教授访谈[J].符号与传媒,2012(2).

[责任编辑 海 林]