

# 老子思想的符号逻辑及其传播伦理

李 红

(西北师范大学 传媒学院, 甘肃 兰州 730070)

[摘 要] 从符号论的角度去考察老子思想,将能有效审视老子思想的内在逻辑。这种逻辑深刻地影响到中国文化的某些独特实践,成为中国人传播观念和传播实践的重要理论来源。老子通过“否定”“二分”“反”和“去”等符号逻辑的运作,将其思想建立在对传统价值形态批判的基础之上,以建构“贵无”“欲望批判”“收敛”“圆满”“贵身”等新的伦理价值,成为中国人处理传播问题的新的思想形态和观念形态。

[关键词] 老子; 道; 符号; 传播伦理

[中图分类号] G206 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5072(2016)10-0065-09

在中国文化中,“谦虚谨慎”、“韬光养晦”、“内敛”、“少说话多做事”、“自然而然”、“涵养”、“枪打出头鸟”等等,无不体现了某种独特“处下”、“内敛”和“自然”的逻辑。当从传播伦理的视阈去审视老子思想的时候,中国人的某些传播实践可以从老子《道德经》里找到理论逻辑。当然,中国人的传播实践不仅仅是纯粹文本逻辑,而是会根据文化实践对文本进行选择并内化为心灵,从而形成不同的思想延伸,比如形成法家、玄学、道教等文化实践,从而形成不同的思考逻辑、行为逻辑和处事逻辑。要完整探讨中国文化的全部传播伦理是本文力所不逮的,所以,本文暂不理睬《道德经》的历史实践,而仅就文本展开挖掘,探索其中的符号逻辑。在皮尔斯那里符号学是作为逻辑学的同意语来使用的,在其学科分类图表中标示“逻辑学 [= 符号学]”<sup>①</sup>;在结构语义学那里也试图将符号的二元逻辑建立一个符号矩阵,有学者将其用来分析网络“图像事件”中的“视觉抗争”<sup>②</sup>。由此可见,符号是建构逻辑关系的重要载体,从符号过程的角度来审视《道德经》的书写逻辑,将能透视其中传播伦理的逻辑结构,避免对《道德经》的误读。

## 一、“否定”符号:“道”的超越与贵“无”伦理

《道德经》的开篇,老子就强调“道”的超越性,即“道可道也,非恒道也”(一章),即“道”不是语言符号所能把握的,它是不可名状的,故“道常无名”(三十二章)。不过,人类不可能没有符号;正是因为有了“名”,才有了对世界的把握,世界才呈现在人类的面前,因此老子说“有名,万物之母”。“有”与“无”、“有名”和“无名”始终成为老子思想中相互依存、不可化解的对待关系。“有”是一种当下的存在者或者是对存在者的把握,这种把握是具象的、有限的,因此是易逝的;相较之下,“无”是根本的,是“有”的源头,它又蕴含在“万有”之中。按照老子的逻辑,“天下之物生于有,有生于无”(四十章),即“无”是最根本的实在,它产生了“有”和万物。与“无”具有家族相似性

[收稿日期] 2016-08-20

[作者简介] 李 红(1977—),贵州黔西人,西北师范大学传媒学院副教授,主要从事网络舆论和传播符号学研究。

① 皮尔斯著,赵星植译《皮尔斯:论符号 李斯卡:皮尔斯符号学导论》,成都:四川大学出版社2014年版,第101页。

② 刘涛《视觉抗争:表演式抗争的剧目结构与符号矩阵》,《西北师大学报》(社会科学版)2016年第4期。

(family resemblance) 的概念有虚、空、冲、玄牝、渊等,它们都具有抽象性、根本性,因而能含纳万物,万物以其为归依。因此,老子说“渊兮似万物之宗”(四章);“玄牝之门,是谓天根。绵绵若存,用之不勤”(六章);“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复”(十六章)。

“无”是一个否定词,根据语言的否定性原则,“必须有对于实在的企图,欲加以修饰而不得,然后才产生否定”<sup>①</sup>,实在与修饰的属性之间,首先存在一种正面关系,然后才是排斥关系,也就是说,虽然是排斥的关系,但是修饰的属性为抵达实在做出了部分贡献。比如,老子说到“道”的时候,说:“是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍”(十四章),即没有形,没有象,不可捉摸,但是它又确实实实在在那里。为什么能够在那里?是因为“状”和“象”这样的否定在那里牵引;通过否定性描述,它呈现出了某种可想象的特质。没有否定的“属性”,对“道”也就没有言说,“道”也就处于无法想象的虚无状态。对于极具抽象性的“道”,虽然老子只是“强为之容”(十五章),“强字之曰道”(二十五章),但是“道”已经“始制有名”(三十二章),可以想象、运思和体验了。

老子常常通过“否定”的方式超越规定性,《老子》5 000 余字,否定词如“不、弗、非、勿、亡”等字出现了 258 次,其中“不”字就用了 238 处。<sup>②</sup>正是通过否定词的使用,“道”的超越性得以建立。也因为有了“道”的超越性,认知、体验和实践才会有一个指向性,那就是追寻“道纪”(十四章),以超越“有”,超越当下,从而获得作为人的超越性。这种超越是一种“内向超越”,是通过“心”对“道”的把握实现的,与西方客观外在的“外向超越”根本不同。<sup>③</sup>老子这种“内向传播智慧更倾向于消融社会性对自我超越的干扰,注重自我内心通过向‘道’的复归而实现自我升华”<sup>④</sup>,这就导致了魏晋玄学、道教、宋明理学中浓重的“神秘主义”的心灵取向,从而为哲学的开放性提供了基础。在老子的思想背景上,仍然具有浓厚的自然崇拜、祖先崇拜以及巫觋传统,并且巫史不分,因而儒、道、墨三家都体现出“天人合一”的思维模式。<sup>⑤</sup>老子思想的逻辑前提是建立在对天、对“道”、对自然万物的信念基础上的,没有这种原初的(先验)信念,思想的起点将无法展开,也就无法获得超越性。

从老子思想的终极追求来看,不能简单地将其归于“权谋”(韩非)、“军事”(毛泽东)、理性<sup>⑥</sup>、“君人南面之术”<sup>⑦</sup>。毋宁说它是一种“反思”或批判,是从相反视角展开的,始终保持在“反”的状态,即“反者道之动”(四十章),“正言若反”(七十八章)。但是这个“反”必须跟“复”和“归”联系起来思考,是对某种根本之“道”的“复归”,即“复归于无物”(十四章);“复归其根”(十六章);“复归于婴儿”“复归于无极”“复归于朴”(二十八章)。没有这个根本的超越之“道”的指引,所谓的“反”不过就是一种权宜之计,是一种具有进取目的的“谋划”和“有为”,这与老子“无为”“自然”的理念背道而驰,也是对老子“无为而无不为”观念的一种功利化理解。从思考动力的角度来看,没有“反”,反思也就无法展开,这种“反”是符号切分的“反”,而非对象本身的反。“对象”本身无所谓正反,它就是“一”。当然,这个“一”不是数量而是本体,即“道生一”(四十二章);这个“一”也是“道”的本质特征之一,也是根本的。因此,老子说“天得一以清;地得一以宁;神得一以灵;谷得一以生;侯王得一以为天下贞”(三十九),“一”支配着世界为万物。

世俗社会是一个祛魅(disenchantment)的社会,神秘力量和超越想象逐渐失去,人类被置于理性和世俗的旋涡之中,人类理性的无限膨胀,反而将人类置于无所归依、无限追寻的循环状态中。因而让社会充满了纷争、让人类疲惫不堪,最终,人与人、人与心灵、人与社会、人与神、人与自然等

① 布拉德雷著,庆泽彭译《逻辑原理》(上卷),上海:商务印书馆1960年版,第12页。

② 李战奎《老子否定式思维的现代意义》,《陕西理工学院学报》(社会科学版)2006年第8期。

③ 余英时《论天人之际》,北京:中华书局2014年版,第224页。

④ 谢清果《内向传播的视阈下老子的自我观探析》,《国际新闻界》2011年第6期。

⑤ 余英时《论天人之际》,北京:中华书局2014年版,第170页。

⑥ 李泽厚《中国古代思想史论》,北京:生活·读书·新知三联书店2008年版,第77页。

⑦ 《汉书·艺文志》。

都出现了严重的传播伦理问题。老子思想也正在走向理性化的路,但是它仍然坚持“道”的超越性和神秘性,并且它明确地将批判的视角指向世俗的“利”“礼”“智”“学”“仁”“誉”“有”等社会价值,从而让人们警惕世俗的价值对人类构成的压迫。

老子通过“否定”的方式掏空“道”的确切内涵,以获得无限的意义含纳能力;这也就是“指的空洞化”,即扬弃或隐退“指”自身的存在,经历“指非指”的转换,<sup>①</sup>明确地让人意识到符号与其对象是两个相对独立的实体,从而避免符号的片面性遮蔽对象的完满性,让人性在完满的世界面前展开其无限性。这可以分为两方面来讲:一方面就是主体(个体)通过“否定”的反思性超越,克服自我的局限;另一方面是通过“否定”剔除符号对客体的超越,从而让主体进入完满的客体中。这在传播伦理当中体现为对主体的反思和对客体的去蔽同时展开,并做到“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”(五章)的价值无涉状态,由此才能体现传播关系的“和合”状态,而不是“分”或者“析”的切割状态。

## 二、符号二分:价值批判与欲望批判

在老子的思想预设当中,始终有一系列世俗的社会价值作为批判的靶子,而世俗价值的代表就是儒家的观念,比如儒家的“仁”“孝”“礼”“忠”等,都是老子批判所针对的社会价值,因此,老子说“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣”(十八章);“绝仁弃义,民复孝慈”(十九章)。这看起来很激烈,其实是因为老子采取的是完全不同的价值批判逻辑。老子不再像孔子那样,觉得天下混乱是“礼崩乐坏”的结果,从而试图恢复周礼,恢复传统的社会价值以拯救社会;相反,老子采用的是釜底抽薪的办法,觉得社会混乱是世俗价值所带来的,这些社会价值的形成恰恰是社会混乱的根源。其解决之道是取消符号的价值切分,以回归“素”“朴”状态。

从传播问题的角度来看,社会、行为和人心常常存在如下的混乱状态,那就是人际的“争”“夺”“盗”“怒”“怨”“敢”“杀”等;外在的“妄作”“执”“强”“华”“多”“上”“恃”“持”等;内在的“躁”“轻”“患”“离”“狂”“惊”“迷”“畏”等。这些行为或状态都具有某种意向状态,也就是心灵的相关性或指向性,即“关于或者指向某事物”<sup>②</sup>。实际上,这种意向状态是关于或指向世界的,只不过世界被把握为符号(表征),那么间接地,意向状态也就指向符号(表征)。语言符号在对世界进行切分的时候,基本采取的是二元的方式,老子对此看得很清楚,所以认为美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、音声、前后等(二章)是相对而立的。但是这种相对不是平均对等,而是有所偏向,通常偏向强、大、多、上等主流价值,相反的一方即弱、小、少、下等则是负价值。当正价值都成为欲望的或者意向的对象时,这种欲望或者意向就具有扩展性,由此便会引发社会、行为和内心的冲撞,引起不安或危险等社会传播问题。

实际上,世界本来是一体的,所有的文化都是符号切分的结果。没有切分,就没有文化,人类也就可能会处于另外一种生存样态,那就是“小国寡民”的状态,即不被物役、不奔波、没有争斗、没有文字烦扰、快乐无忧、没有人际冲撞(见八十章)。文明社会的冲撞,很多时候就是符号的冲撞。从社会层面讲,老子说“天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。”(五十七章)为什么呢?因为“禁令”“用具”“奇货”“苛法”等皆是符号切分的结果,其中蕴含了深刻的价值评判的意义;价值在此无疑就成为世俗人等追求(正价值)或回避(负价值)的目标,人就成为价值的奴隶,而不再“淳朴”和“自然”,社会也就纷争不止。

在老子看来,“上”“强”“阳”等常规的正价值是有问题的,这些正价值的问题也正是文化问

<sup>①</sup> 屠友祥著《言境释四章·序言》,上海:上海古籍出版社2011年版,第3页。

<sup>②</sup> 约翰·塞尔著,文学平、盈俐译《人类文明的结构》,北京:中国人民大学出版社2015年版,第26页。

题和社会问题的总根源。原因在于,世界充满了辩证法,那就是“弱之胜强,柔之胜刚”(七十八);“反者道之动,弱者道之用”(四十章);“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”(五十八章)。老子始终告诫说“不敢以取强”“物壮则老”(三十章);“强梁者不得其死”(四十二章);“勇于敢则杀”(七十三章)。这些正价值很容易导致“满”、“过”、“多”,会造成对固有秩序的一种破坏,正如物理学中的“熵”,它因更多增加而带来“无序”。当然,老子对这些问题的认识不是抽象出来的,而是通过对世界的观察后通过“比拟”的方式表达出来的,是“道法自然”的结果,比如“揣而锐之不可长保;金玉满堂莫之能守”(九章);“企者不立;跨者不行”(二十四章);“信言不美”“善者不辩”(八十一章)。这种对日常现象的观察总是被置于二元对立的视角中,并通过否定词“不”的方式展现出某种悖论,由此获得辩证的逻辑,常规的正价值也就变得不那么绝对了。

社会为什么会出现那么多“乱”?人心为什么不能“静”?老子进一步探索了其中的动力之源,那就是欲望。在老子看来,欲望的产生是跟文化符号的切分密切相关的,没有这种切分,欲望也就无从产生。所以,他说“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱”(十二章),即没有“贤”与“不肖”的区分,没有“贵”与“贱”的区分,没有“好”与“坏”的区分,就不会有欲望,也就不会有“争”、有“盗”、有“乱”。雅克·拉康认为欲望(desire)不同于需要(need)和要求(demand),它是“要求减去需要所得的差”<sup>①</sup>。“要求”是一种语言表述出来的“请求”,它跟生物本能的需要是不一样的,总是体现出某种匮乏和欠缺(lack),因此,欲望不可能达成。通过能指替代的方式,欲望被安置在象征秩序内,但是能指又不断漂浮或滑行,欲望只是闪烁隐现的意义碎片,是超越象征秩序之外的。欲望总是通过语言展开,但是又指向语言之外,具有侵袭性,社会纷争的根源在于“欲望”,“罪莫大于可欲,祸莫大于不知足”(四十六章)。

固有的文化在不断地制造欲望,所以解决社会问题就需要“知止”,防止对“名”的过度追逐,“知止所以不殆”(三十二章);只有“镇之以无名之朴”,才能做到“不欲”,“不欲以静,天下将自正”(三十七章)。老子提出了一种极端的处理问题的方式,那就是“不见可欲,使民心不乱”(三章);“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复慈;绝巧弃利,盗贼无有”,也就是去掉价值切分,最终做到去掉“欲望”,做到“见素抱朴,少思寡欲,绝学无忧”(十九章)。

价值和欲望的消解,其实就是需要通过透视符号的二元本质,勘破文化的幻象,消除意向性的偏执,以回归根本之“道”。就社会和人际关系中的传播实践而言,从主体角度来看,皆是“自心”在作祟。勘破符号的二元,便能勘破“自心”,勘破自心的欲望,由此获得“静”“重”“定”“无尤”“明”“正”“真”“自然”等伦理特质。由此,在社会关系和人际关系中体现出“挫锐解纷”“和光同尘”(四章)的特质,并在传播实践中体现出某种超越性的心理的稳定性、对客体的洞察力和关系上的亲和力。

### 三、“反”的逻辑：“守弱”中的收敛伦理

如上所述,在常规的文化逻辑里,对二元对立的选择总是倾向于“强”的一边,但是老子的选择却与此相反,他始终坚持“守弱”的姿态。根据其“道法自然”的思维方式,“守弱”的结论来自于对自然现象的观察和思考,比如“玄牝”、“水”、“溪”、“谷”、“婴儿”、“户牖”、“车辐”、“飘风骤雨”、“曲”、“枉”、“洼”、“张弓”、“盈缺”、“建造”、“用兵”、“草木”等,其中虚无、柔弱的特质正是其生命活力的重要前提。在此“天道”、“世道”、“人道”的相互勾连中,“天道”成为“人道”的理性依据和思维起点,其逻辑是内心体验(而不是实验)、想象(而不是分析)和推衍(而不是归纳),<sup>②</sup>由此获得了形而上的哲学原理。另外,胡孚琛先生还解释说,道家源于母系氏族社会的原始宗教,其中最

<sup>①</sup> 吴琼著《雅克·拉康 阅读你的症状》,北京:中国人民大学出版社2011年版,第383页。

<sup>②</sup> 葛兆光著《中国思想史》(第一卷),上海:复旦大学出版社2001年版,第125页。

特色的就女性崇拜,包括女始祖崇拜、女阴崇拜等,也就养成尊重阴柔、守慈、好静、谦下等品质的传统,贵阴贵柔的道家哲学显然是对这一传统的哲学抽象。<sup>①</sup>老子始终强调“知其雄,守其雌,为天下溪”(二十八章),无论从宇宙生成,还是从“道”的特征,以及日用的生存状态,都从“守弱”阴柔姿态切入,这种哲学特质体现在“始”“母”“玄牝”“渊”“冲”“中”“根”“溪”“谷”等关键概念中。

具体从效果的角度来讲,这种阴柔姿态展现出强大的生命力,“人之生也柔弱,其死也坚强;草木之生也柔脆,其死也枯槁”(七十六章);具有强大的容纳能力,即“道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗”(四章);“上善若水,水善利万物而不争”(八章);展现出强大的生成能力,即“天下难事,必作于易。天下大事,必作于细”(六十三章),“故有之以为利,无之以为用”(十一章);能提供强大的能量,即“天地之间,其犹橐籥乎。虚而不屈,动而愈出”(五章)“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”(七十八章);柔弱本身也能展现出强大的力量,即“天下之至柔,驰骋天下之至坚”(四十三章)“柔弱胜刚强”(三十六章)。对这种效果的指向性(用)选择,就会变成一种功利主义哲学(法家);对这种价值的偏向(负项)选择,就会造成一种消极退让的隐者哲学。不过,这些都不是老子的初衷,因为从老子思想整体的逻辑来看,其最终指向是超越性的“道”,是反功利、反切分的。但是老子为什么要这么处理并采取“反”的逻辑呢?

首先,老子始终认为弱与强是辩证转化的,即“守弱曰强”(五十二章)“强大处下,柔弱处上”(七十六章)。这种转化的动力在哪里?那就是“向上”的动力,也就是前面所讲的欲望。故而,他采取的是“正言若反”的言说方式,因为“反者道之动,弱者道之用”(四十章),没有守弱处下的姿态,也就不会有向上的势。当然,守弱处下的姿态并不是客观位置,而是一种符号位置,是一种心理的姿态。从最终的目的来看,这仍然是“取强”,这与老子强调的“不敢以取强”“果而勿强”(三十章)相背离,处于“强”“弱”的二元倾轧之中,指向“强”这个老子所批判的价值逻辑。毋宁说,老子的目的是为了展示二元切分在时间上的暂时性,即“不终日”、“殆”、“失”、“败”、“已”、“死”等;在空间上的有限性,即“弊”、“穷”、“死地”、“拔”、“脱”等;在关系上的脆弱性,即“亲”、“疏”、“伤”等。

其次,只有采取“并”的方式,在二元基础上才能超越二元,才能参透“道”。老子在做了那么多的二元对举之后,总是会强调“无为”,也就是说,在符号价值上不做选择,没有选择,也就无所谓“二元”。所以,老子说“万物并作,吾以观复”(十六章),并举之后,才能看到根本;否则单方面就是一种独白思维而不是辩证思维。最终,老子解决问题的办法是不做刻意选择、展示和作为,即“多言数穷,不如守中”(五章);“国之利器不可以示人”(三十六章);“不欲以静,天下将自定”(三十七章)。这样,“二元”对举的问题就被自然消解了。老子所说的“无不为”,从他的论述逻辑来看,并不是如后世之人那样的“用”的功利逻辑,而是始终强调“自然”,即“希言自然”(二十三章)“百姓皆谓我自然”(十七章)。因此,“无为”是指不刻意妄为以保持“自然”的态度“无不为”不是意图性的,而是状态性的某种“结果”而已。

再次,老子他所讲的“反”,不仅仅具有相反相成的二元切分的含义,而且具有“还”与“回复”之意,也具有本体的“复归”之意。张岱年说“老子所谓道之主要内含,可以说即是变与反”<sup>②</sup>。老子说,战争不是个好东西,因为“其事好还”(三十章),对“价值”的争夺必然导致彼此压制,是传播危机的总根源。“玄德”的状态是“深矣,远矣,与物反矣”(六十五章),这是一种“大道”,故“大曰逝,逝曰远,远曰反”(二十五章),最后达至和顺圆满的状态。老子也称之为“复归”,即“夫物芸芸,各复归其根”“归根曰静,是谓复命,复命曰常”(十六章),并且“复归于婴儿”“复归于朴”“复归于无极”(二十八章)。因此,老子思想超越了简单的二元对立及其转化,将“守弱”的姿态与“返”的逻辑结合起来论述,从而获得了一种超越符号能指的视角,并指向形而上的不可言说之“道”。这种

<sup>①</sup> 牟钟鉴、胡孚琛、王葆珪著《道教通论——兼论道家学说》,济南:齐鲁书社1991年版,第14—17页。

<sup>②</sup> 张岱年著《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社1982年版,第21页。

“道”的“大”、“反”和“归”，所体现的类似于一种整体性符号逻辑；数字时代的确需要一种大尺度的“宏文本”思维，以实现碎片化传播的意义整合。<sup>①</sup>

钱钟书认为“‘正言若反’，乃老子立言之方”，正是通过“正—反”的不断组合，形成悖论（paradox）与矛盾（oxymoron）修辞逻辑。对此，钱钟书引用神会《语录》：“今言中道者，要因旁义；若不因旁义，中道亦不立”；施彦执《北窗炙輠》记录一僧说“佛法”，说是东边倒东边扶，西边倒西边扶，中间立则推一推。<sup>②</sup> 没有可言说之象，也就没有不可说之“道”，故“道”必有所“因”；不过是通过“反”的方式来“因”，应该是东边倒西边推，是反着来点醒的，也就是佛教所说的“遮诠”。因此，“反”的逻辑实现的是对玄妙之道的把握，这不但体现在思考当中，而且体现在传播实践当中，从而采取“守弱”的收敛伦理。

世俗的价值危机在于其进攻性和进取性，但文明社会的诸多伦理原则，却具有某种收敛的特质，比如爱、宽容、礼貌、谦逊、反省、公正、诚实等；很多宗教里也有很多戒条，比如摩西十诫、佛教的五戒十善等；中国文人特别强调日常斋戒仪式，以此获得身心的洁净精微。这在庄子那里发展为“心斋”“坐忘”等修养功夫，由此通过对“心”的修炼实现自我修养，以避免认知的偏执、锐化主体间关系。“守弱”的伦理特质，其实是勘破了对“物”的偏执，由此获得了解脱，也就不需要“取强”了，非此即彼的冲撞也就消弭于无形。

#### 四、符号的消解：复归“道一”中的圆满伦理

符号化之后的文化世界最大的问题就是“割”、“散”、“裂”，即老子所反对的“圣人方而不割”（五十八）；“大制无割”“朴散则为器”（第二十八章）；“天无以清将恐裂”（三十九章）。《庄子·天下》篇也提到“道术将为天下裂”；《庄子·应帝王》讲了关于“浑沌”的寓言故事“倏”和“忽”为了报答浑沌的恩情，说人都有七窍，那我们也给你凿上七个窍，于是每天凿一个窍，到第七天，浑沌就死了。浑沌为什么会死？问题在于“凿”破坏了它的完满性。浑沌其实就是“道”的状态，是“朴”和“一”，所以《淮南子·诠言》说“洞同天地，浑沌为朴”；王充《论衡·谈天》说“元气未分，浑沌为一”。庄子在《天下》篇中说“判天地之美，析万物之理，察古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容”，也就是说，人类对于世界的判断、分析、考察只能是片面的，无法把握“天地之美”“神明之容”。其中最为关键的是“始制有名”（三十二章），即对世界加以符号化处理之后，世界被裁剪了，“析、断、判，为此处之制的涵义”<sup>③</sup>。随之而来的后果就是王弼《老子指归》里所说的“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽”；庄子在其《齐物论》里也说“其分也，成也；其成也，毁也”。所以，最终的结论就是“道通为一”，因为符号化的“分”就是对“道”的破坏。

老子不断地提到“一”，以描述“道”的状态，并且认为是根本的实在，即“道生一”（四十二）；“圣人抱一为天下式”（二十二章）；“天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈，万物得一以生；侯王得一以为天下贞”（三十九章）。这个“一”跟“道”一样，也是恍兮惚兮的，抽象而微妙的，即“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微”，并且强调“此三者不可致诘，故混而为一”（十四章），也就是不可言说的“道”的状态也可称为“大”，“万物归焉，而不为主，可名为大”（三十四章），“大”到极致就是无法言说，即“大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。道隐无名”（四十一章）。老子多次提到“不言之教”（二章、四十三章），“贵言”（十七章）“希言”（二十三章），目的就是为通过减少语言符号的干扰来追求“自然”“自化”“自定”“自正”“自朴”的状态，即“道

① 胡易容《宏文本：数字时代碎片化传播的意义整合》，《西北师大学报》（社会科学版）2016年第5期。

② 钱钟书著《管锥编》（二），北京：生活·读书·新知三联书店2007年版，第717—718页。

③ 屠友祥著《言境释四章》，上海：上海古籍出版社2011年版，第5页。

法自然”(二十五章)。要达此境界,则需“镇之以无名之朴”(三十七),并且回归婴孩的状态,即“圣人皆孩之”(四十九),以避免“名”的干扰。

实际上,老子所主张的是一种“复归”,这种复归是辩证转化并扬弃之后的复归,是一种反思之后的提升;他所推崇的“赤子”“愚”“拙”“昏昏”“闷闷”等,不是“自然决定的”,而是“心灵经过努力而达到的成就”<sup>①</sup>,这跟通常所说的“傻”是有本质区别的。老子对于思维和世界的演进过程,抱持的是一种圆圈的逻辑,即“大曰逝,逝曰远,远曰反”(二十五章),并且始终相信,通过努力,人能“复归”某种“根”、“常”、“无极”、“朴”等,而这些状态所描述的也就是“道”。

这种反思之后的提升,老子提供了一系列功夫,即采取“去”“损”“涤”“挫”“解”“塞”“闭”等方式保持“守弱”姿态,通过守弱而做到“知其雄,守其雌”“知其白,守其黑”“知其荣,守其辱”(二十八章)的“二元”对举并参透“二元”。老子的目的并不是要坚持“守弱”姿态,而是为了取消姿态,从而达至“道”“天”“自然”的状态,即“合”与“一”。这种状态没有价值区分,没有极端选择,没有内心的纠结。表面上看,老子是试图取消符号,取消文化的反智主义,比如他说“绝圣弃智”(三十九章);“民之难治,以其智多”(六十五章);“恒使民无知、无欲也”(三章),让老百姓吃饱喝足就行,即“甘其食,美其服”,退回到“结绳记事”(八十章)的文化之初。但是老子的反智反文化只是一种姿态,而不是实质,追求的是不停地“反”和“损”的状态,从而达至“玄德”“玄同”“大道”的超越状态。

具体来讲,老子的任务就是通过克服“多”而达至“一”,因为“多”是危险的,会带来极大的干扰和混乱,即“多言数穷,不如守中”(五章);“少则得,多则惑”(二十二章);“多藏必厚亡”(四十四章);“天下多忌讳而民弥贫。民多利器国家滋昏。人多伎巧奇物兹起。法令滋彰盗贼多有”(五十七章);“民之难治,以其智多”(六十五章)。所以,老子主张“为道日损”(四十八),其目的其实就是为了“不见可欲,使民心不乱”(三章),做到“寡欲”(十九章),以达到“我无欲,而民自朴(五十七章)”。需要做的就是去掉“多”,回归“俭”,即可避免干扰和妄为,“是以圣人去甚、去奢、去泰”(二十九章);“治人事天,莫若啬”(五十九章);“治大国若烹小鲜”(六十章)。另外,还需要“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”(五十六章),消除符号的价值切分,通过“涤除玄鉴”(十章)的澄明方式,最后参透到“复归”根本性的“道一”。实际上,“《老子》五千言反复申论就是一个道理,那就是道的世界是一个不能断分、宰割、对立、相待的圆满的世界”<sup>②</sup>。“道一”的圆满性,用老子的术语来说就“和”“浑”“公”“自然”“愚”“昏昏”“闷闷”“朴”“拙”“讷”“玄同”“大顺”。

不过需要注意的是,“道”的世界不仅仅是一个外在的世界,更是一个内在的世界,即心的世界。在老子的《道德经》中,有十处讲到“心”。其中谈到对“心”的警惕,即“不见可欲,使民心不乱”“虚其心,食其腹”(三章);“驰骋畋猎令人心发狂”(十二章);“心使气曰强”(五十五章)。谈到“心”的理想形态,即“心善渊”(八章);“愚人之心”(二十章);“圣人无常心,以百姓心为心”“圣人……为天下浑其心”(四十九章)。按照符号学的观点,心的世界也是一个符号的世界,即人是一个符号,心灵是符号,思想也是符号。<sup>③</sup>通过“心”的修炼所获得的,其实就是对符号的反思和运作,由此实现老子所强调的“虚其心,实其腹”(三章);“心善渊”(八章);“浑其心”(四十九章)的修养目标。这样,修养就通过对“心”的作用而有了着力点,传播问题就变成了自我“心”的修养的问题,

① 冯友兰著,赵复三译《中国哲学简史》,北京:生活·读书·新知三联书店2013年版,第136页。

② 徐小跃《对老子思想的现代价值的几点思考》,《安徽大学学报》2006年第6期。

③ 卡西尔认为“我们应当把人定义为符号的动物来取代把人定义为理性的动物”,载于恩斯特·卡西尔著,甘阳译《人论》,上海:上海译文出版社1985年版,第34页;拉康说“无意识是像语言一样被结构的”,载于吴琼著《雅克·拉康:阅读你的症状》,北京:中国人民大学出版社2011年版,第314页;皮尔士说“每当我们思考时,我们都有某种作为符号加以使用的情感(feeling)、意象(image)、概念(conception),或者其他表象(representation)呈现于意识”,C.S.皮尔士著,涂纪亮、陈波译《对四种能力的否定所产生的某些后果》,载苏珊·哈克主编《意义、真理与行动——实用主义经典文选》,北京:东方出版社2007年版,第69页。



由此获得了一个新的起点。其核心就是“无为”“不敢”“不争”“不有”“不恃”“不宰”，以避免与世界形成主客二元的对立关系，并通过不断的符号消解实现与世界同一和圆满，做到“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下”（五十四章）的现象学还原。

## 五、“心”的消解与“身”的完满 “贵身”伦理

老子说“宠辱若惊，贵大患若身”；“及吾无身，吾有何患”（十三章），是说很多人把荣辱看得跟身体一样重要，假如没有身体，这些感觉又从何谈起。在此，身体获得了一个根本性的存在，这种存在具有不可否认的客观性。老百姓为什么不怕死？是因为“民之轻死以其求生之厚”（七十五章），只有用身体去冒险才能获得生的机会，最终还是指向身体的存在；当身体存在的机会渺茫，那就没有畏惧感，恐惧和威胁将失去威慑力，即“民不畏死，奈何以死惧之”（七十四章）；更有甚者，“民不畏威，则大威至”（七十二），假如老百姓不怕死，那么对于统治者来说才是真正的危险，因为老百姓在此对身体似乎已经满不在乎，他就会极具攻击性和破坏性。“故贵以身为天下，若可寄天下。爱以身为天下，若可托天下”（十三章），对身体的充分重视，是天下国家的基础；这种基础不仅仅是能力层面的，也是心理和伦理层面的。

如果我们从身体与认知的关系的角度去看，身体与对象的关系是一种直接的接触关系，包括眼睛的看、耳朵的听、触觉的摸、味觉的嗅等等，那么我们就可以理解老子的主张，即“虚其心，食其腹；弱其志，强其骨”（三章），这种直接的接触比符号所带来的要丰富得多。但是，身体的感官分割不等于身体，毋宁说，感官只是身体的一部分，它的感知仍然是割裂的，是需要警惕的，所以老子说“圣人之治，为腹不为目”（十二章）；“百姓皆注其耳目，圣人皆孩之”（四十九章）。从心灵的角度来看，耳目又与心灵密切相关，耳目扰动又会带来心灵的扰动，从而让心灵处于分、杂、乱的境地，让人处于一种“多”而不是“一”的状态，这就是圣人需要像婴儿一样整体感知（即“圣人皆孩之”）的原因所在。

直接接触的感知所获得的还只是一种表象，这种表象不具有永恒性和抽象性；相反，思维是超越于当下身体感知的逻辑连接，不是“视”“听”“指”（十四章）所能捕获的，它是一种抽象的运作过程。人类对于世界的认知，不一定需要身体的在场，只需要心灵的介入即可。“古代世界，很多大智慧，都是躲起来悟道，不是坐在树下，就是钻在山洞里，还有的对着墙壁发呆，除了化缘讨吃喝，或取经传教，根本不出门。不但不出门，连书都不读”<sup>①</sup>，所以老子说“不出户知天下，不窥牖见天道”，这就叫“不行而知，不见而明，不为而成”（四十七章）。很多人不但不能做到超越身体去认知，而且试图扭曲身体，过度使用身体，这不但无益而且有害，即“企者不立；跨者不行；自见者不明”，这是一种“余食赘形”（二十四章），是建立在不牢靠的反自然的基础上的，这反而会带来更多的遮蔽。

实际上，对于老子来说，“道”的最高境界就是“无我”，也就是试图对“心”的消解实现身体的隐藏，从而避免身体有限性对世界的遮蔽。所以老子主张“后其身”“外其身”（七章）“功遂身退”（九章），反对“以身轻天下”（二十六），最终消解自我，让世界呈现“自正”“自朴”“自宾”的状态，即“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（五十一章）。自我及其身体作为一种视角，总是具有极大的局限性；这种局限性首先就体现在身体的空间有限性（视野、触觉、听觉）和时间有限性（死亡）；人类所要努力的，不是取消这个有限性，而是承认这个有限性，并回归这个坚实的基础，即保持“小国寡民”（八十章）的身体直接性。现在所要做的，是超越身体的有限性，站在一种“无我”的“心”的消解的立场看待世界，如此才不会有视阈的局限性，即老子说的“不自见故明；不自是故彰；不自伐

<sup>①</sup> 李零著《人往低处走——〈老子〉天下第一》，北京：生活·读书·新知三联书店2014年版，第154页。



故有功;不自矜故长;夫唯不争,故天下莫能与之争”(二十二章);并由此获得认知的遍在性,即“知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆”(十六章)。

最完满的身体就是“赤子”“婴儿”的身体,即“含德之厚比于赤子”,毒虫猛兽都不能伤害它,它浑身充满精气神,因为“和之至也”(五十五章),这是与天地和合,不受世俗侵扰的状态。同样,善于养生的人也能做到不怕猛兽,不怕战争,因为压根就没有“死地”,所以“兕无所投其角,虎无所用其爪,兵无所容其刃”(五十章)。这些现象看起来很神秘,其实逻辑上很好解释:因为孩子不懂得恐惧,毒虫猛兽即不容易攻击它;你不到危险的地方去(死地),怎么可能遇到毒虫、猛兽和战争呢?如此,便通过消解前提的方式,消解了问题;将身体置于恐惧和危险之中,想要没有恐惧和危险,怎么可能呢?退一步讲,即使处于危险的境地,也能通过“心”的消解而使危险不被察觉,身体也就会处于安全之中。

从符号的角度来看,人对自我的重视,往往跟“自我”概念范围有关系;消解了概念,也就消解了自我,同时也就消除了“外物”对于身体的束缚。《吕氏春秋·孟春纪·贵公》讲了“荆人遗弓”的故事:一个楚国人,把弓丢了而不肯寻找,说“荆人遗之,荆人得之,又何索焉?”孔子听了后说“去其‘荆’而可矣。”老子听了后说“去其‘人’而可矣”。在此,孔子通过地点概念“荆”的消解而消解问题;老子则通过消解“人”这个概念消解问题,将人置于一种纯粹的身体状态中,以获得一种“公”的视野。无论是伽达默尔的“视域融合论”,还是巴赫金和马丁·布伯的对话理论,都是以“主体”的存在作为前提。而在老子这里,主体试图被消解,以回归身体的完满性,避免主体视阈的局限性,从而进入与万物同一的“无我”境界。老子并没有以人类为中心来思考问题,而是将人放入宇宙秩序中进行思考;一旦将人类的“主体性”偏执去除,人类也将获得广阔的视野。因此,老子说“故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大,而人居其一焉”(二十五章)。在此,人被置于宇宙中一种微不足道的地位,只是宇宙中的一元,并不具有主体的地位。同样,庄子所采用的“寓言”“重言”“卮言”修辞,看起来“汪洋恣肆”,不过是以视野无限超拔的方式,超越主体视野的狭隘性,以获得“以和天倪”的境界。所谓的“道一”“以和天倪”等道家观念都是试图获得身体的完满性,以与天地和合的方式充分敞开人的精神和灵魂。

在西方传播学的传统中,人都是一个核心主体,而人的存在又是通过他人或世界而得以形成的,他人或世界就成为讨论的重点;这看起来试图确立主体的地位,主体其实以不可追问的方式被隐藏了起来。但是,在中国的文化传统中,“自我”反而是思考的重点,在努力修身的过程中,指向的是个体的完善,并通过个体完善实现社会的善治。在老子的观念里,主体在修身过程中,需要通过一系列自我批判性的道德实践,以获得身体的完满性,并由此敞开精神和灵魂,从而在实践层面展开“传播问题”的思考和解决,而不是仅仅在外向、他者和认知层面展开。因此,看起来试图隐藏主体,实际上是实实在在地指向主体,以消解主体的方式实现主体的完善;在此,主体是生成性的而不是自明的,唯一自明的是身体。

总之,通过符号论深入审视老子的《道德经》,我们发现,无论是价值批判、收敛、圆满、贵身,还是“贵无”,都体现了某种内向超越的特质,即将传播的问题置于生存论的伦理角度进行反思,并将“道一”作为最终的形而上的指引。在此,无论是与内心、与自然、与他人、与社会,都获得了敞开的特质,在认识论、伦理学、生存论、本体论等层面都建构了新的前提,从而对传播问题的思考获得了形而上的视野,建构了具有中国特色的传播伦理原则。

[责任编辑 王桃 责任校对 李晶晶]

tween Northwest China and Southeast China, finally realized.

**Key words:** Hollywood Cinema; Hu Line; Media Geography; Media Ecology

### “Shendu” as the Concept of Confucianism Intrapersonal Communication

XIE Qing-guo

*School of Journalism and Communication, Xiamen University, Xiamen 361005, China*

**Abstract** “Shendu” in Confucianism is a kind of introspection in intrapersonal communication, which essence is the spirit sublimation process through the interaction between symbolic saint image “Me” and the real “I”. In this process, Confucianism skillfully uses visual rhetoric, set the “watch” attitude, taking the saint as a mirror, reveal the endogenous impetus and urges “I” to follow the saint “Me”. At the same time, there is a strong social sense of responsibility to make the world peaceful. This reflects Shendu’s social function as intrapersonal communication.

**Key words:** confucianism; intrapersonal communication; Shendu; coordination between mind and things; great harmony in the world

### On Communication Ethics from the Logic of Semiotics of Lao Tzu’s Thought

LI Hong

*College of Communication, Northwest Normal University, Lanzhou 730070, China*

**Abstract:** Semiotics will be able to examine the inner logic of Lao Tzu’s thought. The logic has deeply influenced the Chinese culture, and it has become an important theoretical source of the concept and practice of Chinese communication. Lao

Tzu operates the logic of signs such as “negation”, “dichotomy”, “reverse” and “get rid of”, and constructs the new ethics of “NO-admiring”, “desire criticism”, “restrain oneself”, “completeness”, “cherish the body” and so on, which are the new ideas and thoughts dealing with communication problems.

**Key words:** Lao Tzu; Tao; semiotics; communication ethics

### Analysis about the Regional Cooperation between Guangdong Province and Hong Kong Based on the Evolutionary Game Theory

XIE Bao-jian

*College of Economics, Jinan University  
Guangzhou 510632, China*

**Abstract:** There are very obvious features of evolutionary game theory in the regional cooperation between Guangdong Province and Hong Kong. The followings are the specific reflections: firstly, both of them are limited rational parts and owning incomplete information in the process of cooperation; secondly, both of them can overcome the irreversibility of time; thirdly, their decision will be affected by the group behavior characteristics and many other kinds of mutation factors; finally, both of the two game parts have the strong selecting and learning mechanisms. In addition to the description on these features, this article applies the evolutionary game model to analyse the process and probable situation of the regional cooperation between Guangdong and Hong Kong, then comes up with specific policy recommendations as follows: attaching great importance to the affection in different levels’ backgrounds; strengthening each cooperator’s equality in the condition of fully playing the central government’s role, in case of the opportunistic behavior caused by the inequality; making use of the selection and learning mecha-