

论《老子》的“道”符号思想

李桂全

摘要：“道”是《老子》的核心思想。何为“道”，历来有不同的阐释，这些阐释是并行不悖还是有理解的偏差，难以定论。正是众多阐释对“道”的不断扩容与延异，令读者陷入理解的迷宫，不知何处是“道”的思想之家，无法抵达《老子》思想精髓之境。为此，本文将借助符号学的方法，回到原典内部，梳理“道”的符号他者，解码“道”符号域中的符号组合方式，以此发现“道”的最终意义。在避免以西释中陷阱的同时，符号学具有一种异乎寻常的魅力，以一种强有力的形式帮助我们揭开“道”的神秘面纱，让“道”以透明、清晰、具象的姿态呈现的我们面前。

关键词：《老子》，道，符号，意义

On the Semiotic Thoughts of “Dao” in *Laozi*

Li Guiquan

Abstract: “*Dao*” is the core idea of *Laozi*. Historically, it has been interpreted in various ways. It is difficult to determine whether these interpretations are equally reasonable or mutually exclusive. It is the continuous expansion and extension of the many interpretations of *Dao* that place readers in a maze of understanding. Readers may not know where the thought of *Dao* is based or be able to grasp the essence of *Laozi*. In view of such confusion, this article turns to the original canon to find the ultimate meaning of *Dao*, combing the symbolic otherness of *Dao* and decoding the combination mode of the semiosphere of *Dao* by

semiotic means. We can thus avoid the pitfalls of Western interpretation and unveil the mystery of *Dao* in a powerful form to view *Dao* in a transparent and clear way.

Keywords: *Laozi*, *Dao*, symbol, meaning

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.201802007

“道”经过《老子》文本的赋义，从一个日常的普通名词上升为一个高度抽象的哲学概念。《老子》首章就强调“道”是“玄之又玄，众妙之门”。对于玄妙莫测的“道”如何去解析，深入《老子》文本，我们会发现书中曾多次给出定义，如在十四章“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎不见其首，随不见其后”，可见这个“道”没有明确的形体，以致我们的感官无从认识，成为“不可致诘”的对象。在二十一章中“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”，即“道”中虽然有迹象，有实物，有精质，有可信的，但是还是恍恍惚惚的，没法给出一个明确的定义。在二十五章中“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰‘道’”，到最后只能把一个浑然一体的东西勉强叫作“道”。正是由于这种不确定性，“道”历来有不同的解读。在陈鼓应看来，“‘道’不仅具有宇宙本源的意义，而且还有规律、原则和方法的意义；不仅是支配物质世界运动变化的普遍规律，而且也是人类社会所必须遵循的基本法则。‘道’是全部中国传统哲学中最为抽象、思辨性最强、含义最丰富的范畴，它的存在标志着中国哲学具有极高的思维水平”（2001，p.102）。但陈鼓应并没有给出生成意义上的回答。那么“道”真的非可道吗？《老子》对“道”的描述虽然没有按照今天概念化的思维方式下定义，但是如果借助符号学的理论去分析，我们会发现符号学以其异乎寻常的魅力，为我们提供了另一种揭示“道”的路径，以一种强有力的形式帮助我们揭开“道”的面纱，让“道”以透明、清晰的姿态呈现在我们面前，同时又将“道”归还给大地，让意义回到生活。为此，本文将从三个方面展开论述。

一、“道”存在方式——符号他者

“道”符号在《老子》中前后出现了75次（以王弼本为统计依据）。“一

且某种符号坚持出现,就可以证明它的解释意义缺场已引发焦虑,只能郑重地用(其他)符号提示它。”(赵毅衡,2011,p.50)“道”在《老子》文本中的反复出现,已经说明“道”符号意义的解释缺场,因而只能通过“道”符号的他者符号来阐释“道”。其他符号成为“道”缺场后无可奈何的替代,同时,作为“道”符号的他者,又是“道”符号生命的延续和意义生成及存在方式。“道”成为在他者符号的关系联络中所有意义理解、意义实现的总和。事实上,通读《老子》文本,我们会发现,《老子》用了一系列符号表达了不可道的可道性。因此,探究“道”的符号他者——其他符号,就为我们认识了解“道”的符号意义提供了新的路径。沿着这种路径,如何去具体分析“道”的符号思想呢?按照皮尔斯的观点,任何符号都是由对象、符号、解释项构成的三元关系。“符号所代替的那种东西被称为它的对象,它所传达的东西,是它的意义,他所引起的观念,是它的解释项。”(2014,p.49)在这种意义上,“道”符号的他者符号,又必然需要新的解释项。这似乎陷入了一种无限的演绎或者解释的循环当中,甚至推演到整个文化领域,但任何解释总有意图定点。^①从三元关系来看,另一维度的“对象”也起着非常重要的作用,甚至在某些情况下起着决定性的作用。正如皮尔斯所言:“每一个符号都独立于自身而代替一个对象,但它只能是那个对象的符号,只因这个对象本身就具有符号或者思想的本质。因而符号不能够影响对象而是被对象所影响,因此,对象必然能够传达思想,也即它必然具有思想或者符号的本质。”(2014,p.43)因此,本文把讨论的重点放在“道”符号他者所指称的对象上。虽然语言文字是作为一种规约符存在,但是在很大程度上仍具有相似性,“以致它们易于去决定相似解释项;或者说它们易于唤起那些生动的意象”(2014,p.64)。由于汉字是方块文字,其中又有许多象形文字,所以作为构成《老子》文本的汉字符号系统更是如此。“任何东西成为了符号,都必须‘再现’其他的事物,这种事物就是对象。”(2014,p.41)因此分析对象对理解“道”的符号思想更具有适用性,甚至能使对“道”的符号思想的理解更具客观性。继续沿着符号指称的对象这一思路,为了避免符号“一物代一物”的误区,皮尔斯将对象分为直接对象和动力对象。虽然不见得穷尽了符号意义解释的各种层次,但对我们理解“道”的符号已具有重要的意义。

在《老子》文本中,我们看到,“道”的符号体系融合了可见物与不可见

^① 根据研究皮尔斯的学者赵星植的研究,皮尔斯提出了“最终解释项”,并且把符号意义的最终归属安置在探究社群之中。

物的关系。“道”的思想弥漫在可见物与不可见物之中，但是为了使“道”有可能处于光的沐浴之下，就必须有一系列可见或可感知的形象，把它从其深刻的不可见性中牵拉出来。这些形象已经不是客观的存在，而是变成了符号所再现的部分品质。“对象决定符号，并非是符号完全地与那些实在的对象相对应，而是对象所具有的某些品质在符号过程中必然会被符号再现出来；因此符号再现对象，也即它们在这种再现关系中共享了某种品质。而这种可感知的品质又会成为连接符号与解释项的媒介，并由此展开了解释项对该品质的衍义之路；这样，符号、对象与解释项凭借共同的形式品质而在一段再现关系之中相互连接起来了。”（赵星植，2016a，p. 49）因此分析“道”符号他者的直接对象所代表的品质成为我们理解“道”符号思想的关键之一。打开《老子》，就像打开一个空间一样，只要有“道”出现的地方，就充塞着相互交错并在某些地方重复的奇异形象。“道”在《老子》文本中共出现 75 次，围绕着“视之不见、听之不闻、搏之不得”的“道”，却有许多可感知的符号对象，把抽象的“道”安放在具体的对象之品质上。

类似于“道”符号的他者符号对象有玄牝、谷、橐籥、水。在《老子》六章有：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”此后也多次出现谷和玄牝，河上公把谷注为养，玄注为天，牝注为地，这当然不是本义。而本来意象，“都是跟生殖崇拜、女性崇拜有关的生命之意象，深藏在老子的哲学基层结构里，而与‘道’的本体、‘道’的特质、‘道’的根源相表里”（萧兵，叶舒宪，1994，p. 552）。根据叶舒宪、萧兵的解码，“‘谷神’的表层含义应该是‘溪谷之神’。然而溪谷常常用来代表女性或其性器官”，而玄牝之门原指生殖之门（1994，p. 561），这样“谷神”就与“玄牝”等同起来。但这两个符号在《老子》中再现的时候，已经不再表生殖之意，而引申出其他意义，正如赵毅衡所言：“符号载体只是与接收相关的可感知品质之片面化集合。”（2011，p. 38）五章“天地之间其有橐籥乎？”其中“橐籥”本是风箱，但在《老子》那里已经发生了变化。根据王弼的注，“橐籥之空洞，无情无为，故虚而不得穷屈，动而不可竭尽也。天地之中，荡然任自然，故不可得而穷，犹若橐籥也”（2011，p. 15）。水的意象有很多，如《尚书·尧典》中“咨！四岳！荡荡洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂”（阮元，1997，p. 122）。但在《老子》中，丝毫没有取滔滔的洪水危害人们之意，而是取水虚下、柔弱之意。如：“上善若水，水利万物而不争，居众人之所恶，故几于道矣”“天下莫柔弱于水……”“江海所以能为百谷王者，以其善下之”。从《老子》中的水的意象来看，水具有一种自

我洁净并且洁净他物的功能，所以是“处于卑下、阴湿、污秽、沉积而不畏，柔静清纯，生生不已，所以接近着‘道’的那种自我完善、无生无灭的至境”（萧兵，叶舒宪，1994，p. 597）。以上几种符号所代表的品质都集中表现“虚”这一特点。

包含于“道”符号的他者符号对象有信、精、像、道。“道”除了像某些物的品质之外，“道”本身就是物，同时又包含物，《老子》二十一章：“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚……其中有象，其中有物，其中有精，其中有信。”再大的“德”也要在“道”的统摄之下，可见“道”之大，并且“道”作为物，虽然处于“惟恍惟惚”的混沌状态，但它仍然包含了很多东西。其中“道中有象”，河上公解作“道惟惚恍无形之中，独为万物法象”。“法象”在古代是多义词，如《易·系辞上》“是法象大呼天地”，表示“法象”是对自然界一切事物现象的总称。（杨进禄，2012，p. 134）而“象”中有“物”又是“道生一，一生二，二生三，三生万物”之万物；“物”中有“精”，“精”作精气解；“精”中还有“信”。按照叶舒宪、萧兵的解释：“‘道’之中肯定包含有‘物’，其物恍惚窈冥，名‘精’而中有‘信’，这实在就是‘气’或混沌之‘象’，相当于‘一’。”（萧兵，叶舒宪，1994，p. 384）这样“道”符号就融合了“德”“象”“万物”“气”的因素，把一切容纳在“道”中，让我们认识到“道”是无边界的、涵盖一切的。

对应于“道”符号的他者符号对象有母、朴、婴儿。“母”是和“道”相对的重要意象。在一章中“无，名天地之始；有，名万物之母”，“母”作为有之源而存在，“母”就是“有”的开始，就是一切生命的本源，到了二十五章“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天地母”，“母”就变成了与“道”相应的存在。五十二章“天下有始，可以为天下母。既得其母，以知其子，复守其母；没身不殆”中，“母”成为普遍永恒的规律而“没身不殆”。“朴”最早的原型意象是葫芦。《老子》十九章“见素抱朴”，二十八章“恒德乃足，复归于朴”，其中的“朴”更是一种混沌统一的状态，根据字音，相似于葫芦、混沌者。（萧兵，叶舒宪，1994，pp. 367—370）婴儿意象，取其纯朴自然、顺应天性的品质，如十章“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”五十五章“含德之厚，比于赤子”。这些符号基本上是原初的代表，能生一切。

总之《老子》文本中充满了可见的形象和可感知的状态，这些对象组成了“道”之所存的场所，也构成了“道”符号思想体系逻辑的基石。只是这些对象已经脱离了客观实在的状态，当符号再现之时仅仅取了片面的品质；

从符号的动力对象角度来看，这些形象决定着品质，并体现品质的绝对直接性。这些对象的特点也解释了“道”在呈现自身时，这些符号为什么被选中。同时，当这些符号解除了自己和对象的部分关系，并渐渐演化成为一种规约时，意象才活跃起来，让“道”这一符号在万物之中穿梭，适用于无数的变化而涵盖一切。纵观“道”的符号他者，我们也可以看出，这些符号已经开始脱离的自身，共同形成了与“道”相似品质的集合。“道”正是凭借符号他者而变得清晰明白并渗透万物的。

二、“道”的衍义方式——符号修辞

上一部分仅仅分析了“道”之符号他者的部分代表，并且是切分到了最小的单位，这些对象的重要作用在于使“道”得到安放。但是“完全孤立的符号，不可能表达意义。要表达意义，符号必然形成组合”（赵毅衡，2011，p. 45），因此，我们不仅要关注符号个体，还要看到符号集合，既要见木又要见林。要理解“道”的意义，最可能的途径还是要到《老子》文本的语用学中寻找。正如李幼蒸所言：“符号摆脱了具体能指的意向而获得了自由，经过重新的排列组合，形成新的意义。人类的世界图画不止简单的景象直观，而是象征，不是机械的反映，而是意义的宣示。”（1999，p. 495）也只有这样“道”才能超越对象，产生新的意义。《老子》通过“道”以及“道”的符号他者联合建立起了一种解释关系，构成了一个覆盖整个“道”思想的整套意义解释文本。如果只有对象符号，而没有其他符号，那么万物都将沉默不语，也不可能结成语言的链条。这些意象只能和其他符号联系在一起，它们才能包含一个观念——甚至一个次要的观念，这些符号只有通过语法整体才会有价值，才能在意象的逻辑起点上，指向除自己之外的其他事物，使“道”获得超越性，幻化出新的意义世界。符号修辞就成为我们离不开的问题，在修辞中，符号与表象之间变成了可转换和可分析的关系，“道”的思想也灵动起来。

（一）悖论与反讽

“道”符号思想本身就充满了悖论：“道既是‘有’又是‘无’，是‘无状之状’、‘无象之象’，‘其上不皦其下不昧’，‘瞻之在前，忽焉在后’等等。”（李以渝，1992，p. 61）在《老子》中，作为“道”符号存在方式，他者符号组合在一起更是充满了悖论，矛盾的双方相反相成、互相转化，成为彼此存在的依据。根据孙中原先生的分析，《老子》悖论式的逻辑可分成三类。第一

类是“大巧若拙”相关命题对照，主要表达在他物中认识到此物，此物中也包含着他物，具体表现如：“大盈若冲”“大直若屈、大巧若拙、大辩若讷”“明道若昧、进道若退、夷道若颡、上德若谷、大白若辱、广德若不足、建德若偷、质真若渝、大方无隅、大器晚成、大音希声、大象无形”。第二类是目的与手段的悖论，如三十六章“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之”，通过事物由量变到质变的转化最终达到目的和手段的对立统一。第三类是通过一些链接符号，使原有的意象发生转化，表达事物的性质、状态、原因，进而到达对立统一，如二十二章“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一，为天下式。不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争……”七十八章“弱之盛强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云，受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。正言若反”。（孙中原，2008）这三种表达方式都有一个鲜明的共同特点，就是都把正反两个截然相反的概念内涵作判断式的排列组合。这种悖论修辞使“道”的符号思想极为深刻。

（二）比喻与象征

“比喻往往被认为是语言的最本质特征，整个语言都是比喻累积而成。任何符号体系也一样，也是符号比喻累积而成。任何符号都从广义的比喻进入无理据的规约性。符号体系正是靠了比喻而延伸，由此扩大我们认识的世界。”（赵毅衡，2011，p.188）而象征在赵毅衡老师看来不是一种独立的修辞格，“象征是二度修辞格，是比喻理据性上升到一定程度的结果”（2011，p.203）。在《老子》中，不论是比喻还是象征，都已经不再是一种指示性符号，字义的滑退和上升已经使符号形成了新的意义，并且把不可道变成了可道。在《老子》中，比喻的本体多是万物、天地、无有、一、大、象等，“道”贯穿其中，半数集中在“母子喻”“婴儿喻”和“水谷喻”。除此之外还有丰富多样的喻体：自然现象有母、谷、渊、水、溪、草木、江海、甘露、川、风、雨、尘、凌、流、气、日、石头、土、牝牡、天门、天网、天子、暴雨、飘风等；自然动植物有走马、戎马、虎、草木、蜂、鸟、蛇、小鲜、刍狗、猛兽、小鲜、攫鸟等；国家社会有帝、邦、国、民、家、乡、天下、兵、百姓、侯王、将军、官长、愚人、盗、敌、盗贼、臣、户、爵等；日常器物有兵、剑、车、器、金、策、璧、仓、辐、弓、毂、门、刃、绳、室、矢、网、牖、玉、辙、周（舟）、金玉、资财、辘重、筭、木椀、法物、利剑

等。这些名词不仅是指向这些图像世界，更多还指向除自己之外的其他事物。这些比喻有明喻、暗喻，又有借喻、博喻，不拘一格，形式灵活多变。在很大程度上也暗含了“道成万物，道统万物，道通万物”的哲学思想。

（三）类推与联想

比喻往往是以一物比一物，如《老子》把中空的车轴、器皿、门窗、房屋三种不同的事物放在一起，说明“无”的作用，这样的比喻建立在具体对象的相同属性上。类推在概念范畴上往往比比喻更扩大了一步。“在《老子》一书中，宇宙之道的存在使类比推理显得十分自如。其一贯的价值取向总是同样的，即在自然与人生之间，无机物与有机社会之间建立某种体现因果关系的类比公式：因为天地自然如何如何，所以人也应当如何如何。”（萧兵，叶舒宪，1994，p. 31）如《老子》二十三章“希言自然。飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此？天地。天地尚不能久，而况于人？”由作为自然现象的飘风、骤雨联想到人生。四十三章言：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入于无间，不言之教，无为之益，天下希及之。”萧兵、叶舒宪在阐释这一章时认为：“为了论证无为胜于有为、至柔胜于至坚的抽象道理，他又搬出了那种体现自然与人事之间因果联系的类比等式，把‘无有入于无间’这样一种人们司空见惯的自然现象作为依据，说明无形的力量（无有）足以穿透没有间隙的东西，人们应当由此得到类比性的启发——‘吾是以无知无为之有益’。”（1994，p. 32）《老子》中多次利用类推阐明道理。“类推的力量是巨大的，因为它所处理的相似性并不是事物本身之间的可见的厚实的相似性；它们只需是较为微妙的关系相似性。这样得到消释以后，类推就可以从同一个点拓展到无数的关系。”（福柯，2016 p. 23）也正是在这种意义上，“道”才彻底超越自然进入到人的生活世界当中，道与宇宙中的所有的人和物都有了关联，并通过类推实现了新的赋义。

三、“道”的终极指向——去符号化

我们在“道”的符号域里发现了词，在词里发现了对象，但是“道”并不在词的对象本身那里实现自己，对象的一些品质仅仅构成“道”存在的场域，“道”存在于万物之中。“道”符号思想的实现是通过符号域中的符号不断的重新组合排列，即对象所具有的集中品质的悖论、比喻、类推等来实现的，从而让“道”不仅存在于万物之中，更能够让“道”不断幻化自己并在万物之中流动、穿梭。当“道”实现自己的衍义之后，必然有所指向，正如

吴兴明老师在分析索绪尔时所指出的：“意义是能指与所指的关系连接……这一连接并不意在指向对象，而是通过所指而倾向于向能指、向连接之意义内容自身的体验性返回。”（2016，p. 8）在此意义上，我们分析《老子》“道”之思想旨归。“道”的思想呈现出之后，最终还要有所指向，推天道以明人事正是《老子》文本的逻辑衍义方式，通过自然万物的规律类推社会人生，以自然万物的图景勾画出一幅人类社会历史演化的总体图景。

在国家社会层面，《老子》中很多内容涉及国家的建构治理，如十八章：“大道废，有仁义”在理解的时候可能有很多解读，如果从符号学的角度来看，把秩序颠倒过来，就成了“有仁义，大道废”。如果这样理解，我们就会发现这样的解释：因为有过度标榜“仁义”的符号，所以“大道”就遭到废弃，理想的状态就会失衡。同样在五十七章中有：“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。”正是因为有了“禁令”“用具”“奇货”“苛法”符号的切分，人们的不断纷争就有了目标。所以在很大程度上，“文明社会的冲撞，很多时候就是符号的冲撞”（李红，2016，p. 67）。就如何解决国家治理中的问题，《老子》指出“治大国，若烹小鲜”，以烹小鱼时不要随便翻动的类比逻辑，说明治理国家要以“无为而治”“少私寡欲”“以民为本”“清静无事”“绝巧弃智”等去符号化的行为，最终达到“小国寡民”的理想状态。在人生层面，陈鼓应先生在解读时分成了养生之道、修身之道以及处世之道。养生之道要回到“载营魄抱一”当中，即回到“道”中，持一；修身之道，要做到“见素抱朴”“复归婴儿”“致虚守静”“玄同”的境界，减少符号化“五味”“五色”等的刺激；处世之道，要“退而不争”“虚怀若谷”“与人为善”“功遂身退”。（陈鼓应，白溪，2001，pp. 245—262）总之，“老子本质上是入世的，这一点与儒家没有区别，其所不同的只是将世界区分为‘人为的世界’与‘合乎自然之道的世界’，通过清除前者而试图达成后者”（金惠敏，2013，p. 50）。

从上可知，“道”符号思想的归旨终还是落到了国家治理和个人生活当中，这也是《老子》一书的最终意义价值指向。最终的方法是去符号化，去符号化的方法是回归“自然”，即“人法地，地法天，天法道，道法自然”。不仅“道”要法“自然”，天、地、人都要效法“自然”，因此作为“道”意义指向的国家、人生必然包含在里面。除此之外，其他地方出现了四次“自然”。十七章“成功事遂，百姓谓我自然”，二十三章“希言自然”，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”。陈鼓应先生在解释“自然”时，认为“‘自然’并不是指具体存在的东

西，而是形容‘自己如此’的一种状态”（2016，p.49），即按照事物本来的样子去做，顺其性也。祝东在论述《老子》的“自然”符号思想时说：“针对当时礼崩乐坏、追名逐利的社会现状，老子将其归结为过度符号化、符号滥用而产生的后果，并据此提出回归‘无名之朴’的去符号化主张，具有极强的伦理实践意义……推崇无名之朴就是老子的去符号化主张，也可以说是老子的社会伦理主张。”（2016，pp.156-157）可以说祝东解释的最后落脚点也是在社会伦理上面，即最终的向度是通过去除符号滥用，回归“自然”，从而解决国家和人生的问题。

四、小结

《老子》以“道可道，非常道；名可名，非常名”为开篇，到最后以“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善”为结尾，一直在否定符号的作用，但其否定方式也是使用符号，在这种意义上形成了一种大局面反讽^①，更能体现“道”符号思想的深刻意义，并且“符号意义之结构的本质特性：它不单单是符号与对象之间的相互联系，它必然还包含符号使用者根据自己的知识积累或经验，以及传播双方经由符号解释而可能产生的意义的量”（赵星植，2016b，p.163）。在这种意义上理解《老子》，它作为一个独立符号系统，具有独立于作者和读者的理解而存在的客观意义，不管时间如何流逝，依然保持原貌并具有绝对的可读性。另一方面，文本依靠解释者的不断解释，发生着意义的扩容、延异，影响着对“道”的重新解读。而符号学作为一种语义分析方法，特别适合分析处理构成复杂的“道”，其结论更接近于“道”符号思想的客观性，由此为我们揭开了“道”的神秘面纱，把“道”的一切清晰地呈现在我们面前。

引用文献：

- 陈鼓应（2016）. 老子今注今译. 北京：商务印书馆.
- 陈鼓应，白溪（2001）. 老子评传. 南京：南京大学出版社.
- 福柯，米歇尔（2016）. 词与物——人文科学的考古学. 上海：上海三联书店.
- 金惠敏（2013）. 符号与财产——对老子文本的一种后结构主义解读. 哲学研究，8，49-58.
- 李红（2016）. 老子思想的符号逻辑及其传播伦理. 暨南学报（哲学社会科学版），10，65-

^① 大局面反讽是由赵毅衡老师在《符号学：原理与推演》中提出的，“大局面反讽往往不再是幽默嘲弄意味，相反很多悲剧色彩，因为反讽也超出日常的表意，而是对人生，历史的理解”。

□ 符号与传媒 (17)

73.

李以渝 (1992). 两面神思维与太极思维——论东西方思维方式的互补. 求是学刊, 1, 59—63.

李幼蒸 (1999). 符号学导论. 北京: 社会科学文献出版社.

皮尔斯 (2014). 皮尔斯: 论符号 (赵星植, 译). 成都: 四川大学出版社.

阮元, 校. 十三经注疏 (1997). 上海: 上海古籍出版社.

孙中原 (2008). 正言若反——论老子的辩证逻辑. 河南社会科学, 4, 1—3.

王弼 (2011). 老子道德经注 (楼宇烈, 校释). 北京: 中华书局.

吴兴明 (2016). 重建意义论的文学理论. 文艺研究, 3, 5—17.

萧兵, 叶舒宪 (1994). 老子的文化解读. 武汉: 湖北人民出版社.

杨进禄 (2012). 老子哲学解读. 北京: 文物出版社.

赵星植 (2016a). 论皮尔斯符号学中的“对象”问题. 中国外语, 2, 48—53.

赵星植 (2016b). 论皮尔斯符号学中的“信息”概念. 载于曹顺庆, 赵毅衡 (主编), 符号与传媒, 2. 成都: 四川大学出版社.

赵毅衡 (2011). 符号学: 原理与推演. 南京: 南京大学出版社.

祝东 (2016). 去符号化——老子的伦理符号思想初探. 社会科学战线, 8, 155—161.

作者简介:

李桂全, 武汉大学文学院博士研究生, 研究方向为文艺学、比较诗学。

Author:

Li Guiquan, Ph. D. candidate at Wuhan University. His research fields are literary theory and comparative poetics.

Email: liguiquanallen@163.com