

道家语言观的理性精神：道家与马克思主义文化符号思想的比较^{*}

祝 东 曹慧敏

摘 要：文化问题究其实质就是意义生产传播与解释的问题，道家在对道与言的体察反思中看到了“言”对“道”传释中的不可靠性，而马克思看到了人类劳动实践的能动性，从认知的角度充分肯定了人类的符号能力及其积极意义。道家结合现实社会的文化背景力图恢复到人类初始阶段的人文自然这一理想图式之中，而马克思则紧扣实践这一核心概念将符号界定为主体联系客体的媒介，关于符号的概念也因此而逐渐明晰。随着人类对自然的认识和实践的发展，人与自然的关系将更加和谐，真正达到道家意义的“自然”。

关键词：道家，马克思主义，符号学，文化，伦理

The Rational Spirit of Taoist Language View: A Comparison of Taoism and Marxist Cultural Semiotic Thoughts

Zhu Dong Cao Huimin

Abstract: Culture is essentially the production, dissemination and explanation of meaning. Reflecting on “*Dao*” (the Way) and “*Yan*” (words), the Taoist school explored the unreliability of interpreting “*Dao*” by “*Yan*”, while Marx emphasised the initiative of human labour practice and affirmed from a cognitive perspective that the ability to use symbols

^{*} 本文为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）和兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金项目（16LZUJBWZX010）的部分成果。

was of vital importance to human beings. The Taoist school, taking into consideration the cultural background of social reality, attempted to restore it to the utopian mode, as nature was during humanity's infancy, while Marx, sticking to the core concept of practice, considered signs as the media that link subjects to objects. In this case, the concept of symbols becomes clearer and more logical. With the increasing familiarity with nature and the development of practice, the relationship between humanity and nature will be more harmonious, thus attaining the Taoist goal of returning to "nature".

Keywords: Taoism, Marxism, Semiotics, culture, ethic

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.201802006

道家是中国古代的一个重要哲学流派,《汉书·艺文志》认为“道家者流,盖出于史官”,指出道家学术源于史官,这是极有见地的看法。从职能上看,史官主要掌管记载,“左史记言,右史记事”(《汉书·艺文志》),史官多是世官,世代掌管文化典籍,其对历史文化的认知自然不同常人,这一点在道家学派的著作中也处处可见。马克思主义在实践论和唯物史观理论的指引下将文化的本质定义为人的对象化活动,人在对象化的活动中与动物揖别,并在改造自然与社会的过程中创造了丰富灿烂的文化,同时文化又会反作用于人类社会,如论者所言:“文化活动及其符号应用首先得是一个对象性的活动,文化主客体之间在符号的发展中才能产生一种辩证的关系。”(万姿姿,2011,p.7)语言是最大的符号系统,自然是最广阔的客体对象。以下笔者将从符号学的角度考察道家与马克思主义在语言与自然观上符号思想的异同,进而探寻文化符号学发展的可能进路。

一、对语言符号系统的反思

符号学家赵毅衡将文化定义为一个社会所有意义活动的总集合,而符号学作为意义学,自然以文化为核心议题,“一切文化问题,分析到底,都是意义的产生、传播、解释问题”(2015),意义的生产、传播与解释,其中心环节是言意传释的关系问题,从这个角度来说,老庄道家学派无疑是最早的文化符号学家。

道家学派的老子在《道德经》首章就提出了道与言的关系问题:“道,可道,非常道;名,可名,非常名。”在道家哲学看来,所谓“道”即是天地万

物的根本和本原，作为本原的道，如果能够言说，能够命名，那就不是道家所言的“常道”或“恒道”。^① 魏人王弼注谓：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”（2008，p. 1）即用可以识见的有形之物就能描述、表达的“道”，都不是“常道”，因为道家之道是一种抽象的万事万物的根本，如果用具体的形、名来表述，就失去了“常”的根本特性。从这个意义上来说，“道”与“言”一开始就面临着表意的矛盾，所以《老子》第二十五章言：“有物混成，先天地生。寂漠！独立不改，周行不殆，可以以为天下母。吾不知其名，字之曰道，吾强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰返。”

作为天地万物的本原，道在逻辑上先天地而生，它独立存在，循环运行，永不衰竭，这种本根性的“道”是不能用“名”来命的。古人制名指实，实以定名，名与实是一种对应关系，道因其终极性和超越性，不可能为具体之实，否则就失去了“常道”的特征。故而老子用“字之”来表示，如笔者此前所言：“这里老子用‘字’来曰‘道’，实际上就是指出‘道’乃是解释出来的意义，也即相当于皮尔斯符号的三分构造中的解释项。”（2015）在这个意义上，不同的诠释主体对“道”会有不同的解释，“道”向无限衍义开放。据高亨考证，“吾强为之名曰大”中的“名”当作“容”解，“大”“逝”“远”“反”都是对“道”的形容，而非“道”之名（1988，p. 61），从“大”到“远”符号的意指运动被无限延搁（孟华，2004，p. 27）。人类通过语言符号系统来对天地万物进行模塑，这使得原本混沌不分的世界获得了一种秩序感，如时间的划分、空间的切割。当然，这种模塑绝对不是原本的天地自然，所以老子笔下的“道纪”——道的形态性质，是一种“无状之状，无物之象”（第十四章）的“忽恍”，即处于模糊状态。而老子对道的模糊表达，实际上也是因为认识到人类对天地万物认识的一种局限性：作为本原的道本身是忽恍的，对道进行形容的语言是不能够完全反映道之真实情况的，在这种不断的遮蔽过程中，人类用语言符号交流传递意义要打很大的折扣。

庄子之学，实出于老子，学界老庄并提，已为通论。庄子在某些方面甚至比老子走得更远，比如言意关系问题。在庄子看来，语言在传释意义的时候，其实是存有问题的：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”（《秋水》）语言能描述的

^① 据高明《帛书老子校注》，帛书甲、乙本皆作“恒道”“恒名”，盖避孝文帝刘恒讳，“恒”“常”同义。

其实只是事物的粗浅部分，没有深达思维的精细部分，同时还存在大量语言不能描述，思维不能意会的，也无法用“精粗”概念概括的事物。在《天道》篇中，庄子用轮扁斫轮的寓言对此作了进一步的申述，在轮扁看来：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”轮扁斫轮是一种经验性质的东西，只能意会，不能言传，以此推之，古人诗书并没有真正传达古人之意，其实是否定了语言符号在表意意义上的功用。在庄子看来，不仅语言符号无法把握世界、认识自然，甚至包括作为认知主体的人，都缺少这种能力。在《秋水》篇中，他作了一个比喻：

“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。”井蛙因为受到空间的限制，不可以语道；夏虫因为受到时间的限制，不可以语冰；曲士因为受到既有知识教化的限制，不可以语教。也即是说人类的智识会受到来自时间、空间和既有知识条件的限制，因而人类对天地万物的认识只能是一种阶段性的认识，不可能是绝对的真理。

相对于老庄对符号认知的被动性反映，马克思主义符号学在肯定语言符号系统是人类特有的功能这一基础之上，充分肯定了人类使用语言符号系统的能动性与积极意义。在马克思主义者看来，语言符号这种第二信号系统恰恰是人与动物相互区别的标志：“它从根本上把人所特有的反映方式同那些甚至是最高级的动物的反映区分开来。第二信号系统不是由外部世界的具体物体和现象构成的，而是由听得见和看得见的词，即人类的言语形成的。……但是词的特点在于：它们是构成第一信号系统的那些物体或现象的标志、信号。”（苏联科学院哲学研究所，1959，p. 193）人类用可以感知的语言符号来模塑其对外界的感知，进而将人与动物进行区分。马克思主义认为认识是在实践基础之上的一种能动反映，并不是像镜子那样作平面的机械反映，而是具有摹写性与创造性。认识是“思维对客体的永远的、不终止的接近”（列宁，1958，p. 180），思维能够概括性地反映客观世界，而语言和思维是密不可分的统一体，语言符号是语言外化的物质形式。人类可以通过语言符号来调整自身与外界的关系，而不是像动物那样被动适应，人类进而可以依托“符号的动物”这一特殊身份，来指导自身的实践，规范人类发展的方向，其理论进路即是伦理符号学。伦理符号学是符号学研究中的一种视角，认为整

个人类知识都与符号活动相关，融入了对人类行为（human behavior）的控制，以及由此而来的对人类行为的责任担当，它从总体上指出符号活动与生命是一致的。从学理上说，伦理符号学应溯源到马克思文化符号学，并以此来指导自身的理论建设和实践。

总而言之，马克思看到了语言符号系统对人类独特的意义，在肯定人类社会的诞生与语言符号同步的情况下，更注重符号作为媒介的抽象性特征和工具性作用，因而人类在运用符号的时候并不是被动地反映，而是积极主动地探索，永无止境地追寻。也正因如此，才有人类科技、文化的不断发展进步。而在人类科技日益发达的今天，人类作为唯一能积极运用符号并反思符号的行为主体，对符号伦理问题负有不可推卸的责任。

二、从人文自然到人化的自然

道家的“自然”，按照学者刘笑敢的观点，指的是人的生存状态，人要效法的不是自然界，而是人自然而然的和谐的状态。人文自然不同于自然界的自然，也不同于原始社会的自然，更不同于霍布斯所言自然状态的自然。（2004）这个观点其实是有道理的。道家的“自然”并非今天我们所言的自然界（nature）的这个“自然”。

首先，从语义分析的角度来看，“自”，《说文》谓：“鼻也。象鼻形。凡自之属皆从自。”朱骏声《说文通训定声》谓：“自，鼻也，象形。……今按自之通训当为始，即本义之转注。《方言》十三：梁、益之间谓鼻为初，或谓之祖。《说文》皇、篆下：自，始也。俗以始生子鼻子为自子，后世俗说谓人之胚胎，鼻先受形。”（1983，p. 610）也即是说“自”由本义“鼻”转注为初始之意。“然”，王引之《经传释词》卷七谓：“然，状事之词也。若《论语》‘斐然’、‘喟然’、‘俨然’之属也。”（2014，p. 155）杨树达《词诠》亦谓：“语末助词，助形容词或副词为其语尾。”（2004，p. 257）也即“然”用在语末形容事物的样子。由此观之，“自然”即“初始的样子”，也即自然而然的、未经人工雕琢的本然的状态。这在《老子》中多有例证，如《老子》中多次用到“婴儿”这个词——“专气致柔，能婴儿”（第十章），“我魄未兆，若婴儿未孩”（二十章），“常德不离，复归于婴儿”（二十八章）——以“婴儿”这个人之初始阶段喻指初始的状态，或者前符号状态，如笔者所言，“婴儿尚未习得人类用符号建构的意义世界”（2014），人类符号化的世界其实已非本真的“零度世界”（世界本身，没有经过语言符号过滤的范畴化的世界），而是用语言符号模塑的世界，其中自然包含了各种不同的价值判断，偏离了初

始本真的世界。

其次，《老子》还多次用到“朴”这个词，如“敦若朴，浑若浊，旷若谷”（十五章），“见素抱朴，少私寡欲”（十九章），“为天下谷，常得乃足，复归于朴。朴散为器，圣人用为官长”（二十八章），“朴虽小，天下不敢臣”（三十二章），“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，亦将不欲”（三十七章），“我无欲，人自朴”（五十七章）。《说文》谓“朴，木素也”，即是没有经过斧斤的原木；王充《论文·量知篇》谓“无刀斧之断者谓之朴”；《战国策·秦策三》谓“郑人谓玉未理者璞，周人谓鼠未腊者朴”。无论是“未理”还是“未腊”，其实都是一种尚未加工的原始的状态。无论是以人为喻的“婴儿”，还是以物为譬的“朴”，都是指一种原初的自然的状态。本乎此，我们就好理解老子的“自然”观：

“太上，不知有之；其次，亲之誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉，悠兮其贵言。功成事遂，百姓谓我自然。”（十七章）

在老子看来，最好的统治者是百姓感觉不到他的存在，其次的统治者是百姓赞美、亲近他，再次的统治者是百姓害怕他，最次的统治者，百姓轻侮他。朱谦之《老子校释》引王充《论衡·自然篇》之《击壤歌》：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉！”指出“此即自然之谓也，而老子宗之”（1984，p. 71），这种“自然”的状态正是一种初始、淳朴的未经儒家仁义礼仪分割的状态，它是高于“亲之誉之”这种儒家推崇的明君之治的，儒家怀念的是文武周公的仁义之治，而这恰恰是一种通过能指符号分层来规范其所指，即身份等级的制度模式。如笔者所言：“各种礼仪规章制度的差异，标志的是身份地位尊卑等级秩序的差异，整个礼乐文化其实可以视作一个区别性等级符号体系，也即索绪尔说的‘语言’，人们的各种具体‘言语实践’必须符合这种强制性的‘语言规约’。”（2014）这种强制性的规约势必破坏原初、本真的“自然”状态，这种外力越强，对“自然”的破坏性也就越大，由此而下，最次的就是像商纣这样的暴君，他们的统治严重破坏了个体生存的现状，“如果外力或外来影响控制了存在主体的存在方式，‘自然’的状态就不存在了”（刘笑敢，2006，p. 239），因而可以说主体“自然”的状态其实质是一种自由的境界，这一点在《庄子》中表现得更为明显，庄子认为：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！
同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及
至圣人，蹷躄为仁，跽跂为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为

礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！
道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！
五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以行仁
义，圣人之过也。（《庄子·马蹄》）

不能简单地将其理解为庄子及他的先辈老子想要回到一个与“与禽兽居”的原始社会。我们知道，任何一种理论学说的提出，必然有其相应的社会历史背景，老庄生活的时代，礼崩乐坏，礼义成为人们欺世盗名的工具，“捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谲，苟以取强因而矣”（刘向，1998，p. 1196），战乱不已，“方今之时，仅免刑焉”（《庄子·人间世》）。人对过去的回忆和美化，往往是因为对现实的失望和不满。《老子》里面的“小国寡民”不用“什伯之器”与“舟舆”以及“甲兵”，这些东西尽管给人们带来方便与安全，但是同时也给人类带来机心和危险，一如今天的工业文明给人类生活带来了极大的便利，但是也带来了环境污染，以及拜金主义、拜物主义，又如手机给人们的交流带来便利的时候，却也使人对面而不相识，造就了低头族与新的陌生化。从这个角度来看，老子与庄子的“自然”理想乃是经过一定的文明发展之后向人类的纯朴自然本真的回归，回到“素朴”的状态，生绢为素，原木为朴，素朴即是自然本真的状态。宋人林希逸曾谓：“素朴，纯质也，当此之时，各得其自然之乐，故曰素朴而民性得矣。”（1997，p. 149）庄子所祈盼的就是回归到这种“素朴”的生活之中，保护人的天性。但是现实却是圣人提倡仁义，编制礼乐，制定礼仪，这种人为的符号等级秩序把原来淳朴自然的境界搞得扑朔迷离，混乱不堪。因而庄子用了一连串的譬喻，珪璋、文采、六律的出现其实即是对白玉、五色、五声的离“乱”所致，而仁义、礼乐的出现，正是道德废弃、性情离析的体现，如成玄英疏言：“礼以检迹，乐以和心。情苟不散，安用和心！性苟不离，何劳检迹！是知和心检迹，由乎道丧也。”（郭庆藩，2004，p. 338）从符号学的角度来看，符号在场，意义缺失。正是因为道德情性的意义缺失，所以社会才需要礼乐仁义的符号。庄子追求的是一种摒弃人为外力的回归原始的本真的自由状态，其实质是尊重符号域内部文化类型的运行规律（云耘，2016），以及符号域的域际自然交流和秩序。

当然，老庄哲学中也有关于自然界之“自然”的思考，只是不是以“自然”的面目出现的，而是以天地、万物之类的词语表现出来的，如老子看到“合抱之木，生于毫末。九层之台，起于累土”（六十四章），“江海所以能为百谷王，以其善下之，故能为百谷王”（六十六章），“万物草木生之柔脆，其

死枯槁”（七十六章），从江河草木的“自然之理”中悟出人生哲理；庄子也是如此，从“天地虽大，其化均也，万物虽多，其治一也”体悟出君王之理（《庄子·天地》），从山木自寇、膏火自煎中认识到“无用之用”的道理。这些都是中国先人在观照自然之时获得的人生智慧。人能够赋予自然界以一定的意义，自然界向人自然敞开。不同时代的人会赋予自然以不同的意义。不同的民族，对人与自然的关系有不同的体悟，这种关系的体悟进而决定了人们的思维方式和行为模式。

老庄在追求“自然”的时候，并不废弃“人欲”——生物性的人所有的基本需求；他们反对的是一种过分的或者说是过度的欲望，这可以从老子的“实其腹”“圣人为腹不为目”中见出端倪。因此老庄实际上肯定了马克思意义上人的“自然存在物”这一特性。然而，马克思又进一步提出了“人化自然”的命题：“人的感觉、感觉的人性，都是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。”（2009，p. 191）人类的实践活动改变了自然界，满足自己的需要，从而使自然界成为人的对象性世界。这一方面肯定了人的自然属性，另一方面则赋予了人的意义。自然文化，是自然的，又是文化的，其实质是主体意志投射到客体世界形成的，即是主体通过劳动这一关键环节将意义注入客体。客体获得了主体赋予的意义，才从纯粹的自然变成了人化自然。

在马克思看来，人的欲望是人存在的基本历史：“人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量。……历史是人的真正的自然史。”（2009，p. 211）生物学意义上的人存在着对食、色的基本要求，这也是维系生命正常发展、种族顺利延续的基本，这也可以与中国传统经典呼应。如《孟子·告子》中云“食色性也”，《礼记·礼运》言“饮食男女，人之大欲存焉”。作为自然界的人的特性早已为中外先哲所洞悉。但是马克思在其中加入了劳动实践这一关键环节，使得其对符号的体察更为切实。

马克思处理人与自然的关系时，实践是一条贯通始终的主线，人类通过生产实践认识自然，改变自然，调控人与自然，如马克思言：“劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动为中介、调整和控制人与自然之间的物质变换的过程。”（2009，pp. 207—208）马克思主义的人与自然不是一种人类中心主义的对立关系，因为马克思所理解的人，归根结底是大自然的一部分：“人对自然的关系直接就是人对人的关系，正像人对人的关系直接就是人

对自然的关系，就是他自己的自然的规定。……表现出人的本质在何种程度上对人来说成为自然，或者自然在何种程度上成为人具有的人的本质。”（2009，p. 184）自然界有其自在的属性，但因人的实践活动的参与而成为一种人化的自然。毕竟人具有自身的主观能动性，人化的自然只有在人类社会中才存在：“自然界人的本质只有对社会的人来说才是存在的；因为只有在社会中，自然界才对人说来是人与人联系的纽带……只有在社会中，自然界才是人自己的合乎人性的存在的基础，才是人的现实的生活要素。”（马克思，2009，p. 187）从这个意义上说，在马克思看来，人与自然的关系归根到底还是人与人之间的关系，人与人之间的关系即是社会生活实践的关系，社会生活实践得益于人类对工具的制造和使用，其中包括语言符号的使用，人类以此创造了光辉灿烂的文化。而人类赖以进行实践的中介即是符号，无论是社会实践还是文化实践，都离不开符号媒介。也正是基于此，有学者指出人类依靠符号媒介才得以深入客观存在着的文化客体，并自由利用客体资源使之作为文化主体的人类自身服务，与此同时，人类也正是因为符号媒介而从客体现象中超脱出来成为具有创造性的真正主体。（万资姿，2011，p. 7）

赵毅衡将符号定义为“被认为携带着意义的感知”，这里有一个关键的词语“被认为”，其主体即是具有实践能力的人。如唐小林言，这其实就是“把符号之为符号的法权交给了人，交给了解释者”，人是一种追求意义的动物，而符号又是人表达意义的方式，“也是人存在的方式”（2015）。也正是在这个意义上，我们便可以理解马克思所言的语言符号是“思维本身的要素，思想的生命表现的要素”（2009，p. 194）。人能够感知符号的意义是因为人具有思维能力，人的全部思想和意义正是因为他可以依靠符号媒介进行交流。没有人，就没有意义层面的符号；没有携带意义的符号，人类就失去了存在的方式。如美国人类学家怀特所言：“各种符号的含义，来源于和取决于使用它们的有机体；人类有机体将含义加诸实在事物或事件之上，从而使它们成为符号。”（1988，p. 25）正是因为马克思在符号思想史上增加了实践这一环，生产劳动的实践产生了符号，从而使符号这一媒介将主体与客体联系到了一起。因为实践，主体才能通过符号媒介作用于客体，也因为实践，客体通过符号思维作用于主体。人类正是因为符号媒介和符号思维才得到不断的发展。

三、结语

人类生活在一个用符号建筑起来的意义世界里面，人一生都在不断地追寻、建造和诠释意义，甚至人本身也是个符号。道家探讨的道与言的关系问

题, 其实就是有关终极意义的传播与解释的问题, 然而道家对用符号建构的意义世界总体上持一种怀疑、否定的态度, 而马克思则因为看到了人的主观能动性, 充分肯定了符号媒介对人类的特殊意义, 人类作为运用符号的动物可以通过符号媒介调整自身与世界的关系, 这是一种符号伦理思想。

老庄和马克思主义符号学都注意到了人类与自然的互动及由此而来的意义关系问题, 无论是人文自然还是自然的人化, 其实质都是人的符号活动的结果。但老庄的自然符号思想是一种较为朴素的原始自然观, 是从对万物的观照中获取的一种人生智慧, 是人类体察到的一种初始的没有经过人类实践改造的自然, 这种“自然”其实是对儒家礼法文化改造过的父权制和等级制的反驳, 进而回归人类淳朴美好的自由时代, 马克思则通过劳动实践这一人类特有的能力将人与符号的关系缕清了。老庄的人文自然只注意到了人对自然的反映这一层次, 而缺失了人的实践性带来的主体价值。而有关自然的哲学话题, 也正好印证了列宁所说的, 自然界在人的思想中的反映, 是一种在运动的永恒过程中, 在矛盾的产生和解决的永恒过程中进行的 (1958, p. 180)。我们相信随着人类社会的发展进步, 人类对自然的认识反映会更加全面, 而当人类与自然的关系达到最佳和谐状态的时候, 人类其实也就回到了道家意义上的“自然”——真正的自由王国之中。

引用文献:

- 高亨 (1988). 老子正诂. 北京: 中国书店.
- 郭庆藩 (2004). 庄子集释. 北京: 中华书局.
- 怀特, 莱斯利 (1988). 文化的科学——人类与文明研究 (沈原, 等, 译). 济南: 山东人民出版社.
- 列宁 (1958). 哲学笔记 (中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 译). 北京: 人民出版社.
- 刘向 (1998). 战国策. 上海: 上海古籍出版社.
- 刘笑敢 (2004). 人文自然与天地自然. 南京师范大学文学院学报, 3, 1-12.
- 刘笑敢 (2006). 老子古今: 五种对勘与析评引论. 北京: 中国社会科学出版社.
- 林希逸 (1997). 庄子内篇口义校注 (周启成, 校注). 北京: 中华书局.
- 马克思, 恩格斯 (2009). 马克思恩格斯文集 (卷1) (中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 译). 北京: 人民出版社.
- 孟华 (2004). 汉字: 汉语和华夏文明的内在形式. 北京: 中国社会科学出版社.
- 苏联科学院哲学研究所 (1959). 马克思主义哲学原理 (中国人民大学出版社编译室, 译). 北京: 人民出版社.

- 唐小林 (2015). 符号媒介论. 载于曹顺庆, 赵毅衡 (主编), 符号与传媒, 11. 成都: 四川大学出版社.
- 万资姿 (2011). 符号与文化创造. 北京: 中国社会科学出版社.
- 王弼 (2008). 老子道德经校释 (楼宇烈, 校释). 北京: 中华书局.
- 王引之 (2014). 经传释词. 上海: 上海古籍出版社.
- 杨树达 (2004). 词诠. 北京: 中华书局.
- 云耘 (2016). 出位之思: 符号域视野下唐传奇与其他文体的互动. 宜宾学院学报, 9, 9-15.
- 赵毅衡 (2015年1月14日). 符号学的文化意义管窥. 中国社会科学报, 692.
- 祝东 (2014). 仪俗、政治与伦理: 儒家伦理符号思想的发展及反思. 载于曹顺庆, 赵毅衡 (主编), 符号与传媒, 9. 成都: 四川大学出版社.
- 祝东 (2015). 《道德经》: 秩序失衡之际的符号反思. 中外文化与文论, 3, 63-72.
- 朱骏声 (1983). 说文通训定声. 武汉: 武汉市古籍书店.
- 朱谦之 (1984). 老子校释. 北京: 中华书局.

作者简介:

祝东, 兰州大学国际文化交流学院副教授, 文学博士, 硕士生导师, 主要从事古代文学与传统符号思想方面的研究。

曹慧敏, 西北师范大学文学硕士, 主要从事比较文学与符号学研究。

Author:

Zhu Dong, associate professor of School of Intercultural Studies, Lanzhou University; Ph. D. in Literature. His academic interests mainly cover Chinese ancient literature and semiotics of the traditional intellectual history.

Email: zhudong19820@163.com

Cao Huimin, M. A. of Northwest Normal University. Her research fields are comparative literature and semiotics.