

三心合一：精神文化符号学认知模式与中国传统文化中的“心知”

陈 中 姚婷婷

摘 要：目前国内外的符号学研究都较为注重符号本身的阐释，而对符号认知主体的研究尚需加强，更需关注符号活动的过程。精神文化符号学意欲建构全新的认知模式，不仅为了阐释符号意义，更是为了深化符号活动中主客体之间关系的研究。其实，中国传统文化就非常注重符号活动的过程。“所知”是无限的，而“能知”是有限的，可以通过“修己”突破“能知”的局限。中国先哲提出“心知”或曰“三心合一”的修己方式，即“心身合一”“心物合一”“心心合一”。从认知模式的角度看，这正是对符号活动过程的关注，强调认知主体的修为对符号认知和阐释的作用。认知主体的“心知”可以推动精神文化符号学实现建构追求心灵自由、解放符号意义的理想认知模式。

关键词：精神文化符号学，认知模式，三心合一

Cultural Semiotics of *Jingshen* and the “Unity of Three-Tiered Self-Cultivation” in Traditional Chinese Culture

Chen Zhong Yao Tingting

Abstract: Recent semiotic studies at home and abroad have generally attached importance to the interpretation of signs themselves, but efforts to study the cognitive subject of signs require intensification, and further attention should be paid to the process of semiosis. The cultural semiotics of *Jingshen* attempts to construct a brand-new cognitive paradigm, not only to interpret the meanings of signs, but also to

strengthen the study of the relationship between the subject and the object in semiosis. Traditional Chinese culture places great emphasis on the process of semiosis. Although for an individual, “the known” is infinite and “the knowable” is finite, the limitations of the knowable can be surpassed via self-cultivation. The Chinese sages raised the concept of “unity of three-tiered self-cultivation”: “unity of the mind and the body”, “unity of the mind and the objective world” and “unity of apriorism and empiricism”. From the perspective of cognitive paradigm, this concept emphasizes the process of semiosis by focusing on the effect of the cultivation of the cognitive subject on cognition and the interpretation of signs. The unity of the three-tiered self-cultivation of the cognitive subject can promote the development of cultural semiotics of *jingshen* to construct an ideal cognitive paradigm in which the freedom of mind is pursued and the meanings of signs are liberated.

Keywords: cultural semiotics of *jingshen*; cognitive paradigm; unity of three-tiered self-cultivation

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202101002

符号学作为一门科学产生于20世纪初的西方。然而，中国学界自古以来就对符号活动有着受自身文化主导的思考。中西方之间符号研究的差异究竟何在？两者的内在联系又是怎样的？对这些问题的探究，既让我们能够进一步知晓中国传统文化中的符号学思想，又有助于深入理解精神文化符号学的认知模式。

西方符号学建立在科学思维的基础之上，注重对符号的客观阐释，索绪尔就强调，符号是由“能指”与“所指”确定的对应关系构成的。中国传统文化中虽也有类似的思想，比如墨子的“名”与“实”，但总体上中国传统文化更注重的是“能知”与“所知”。“知”与“指”似乎只是一字之差，却显示出了中西方符号研究侧重点的迥异，前者更加关注符号活动的过程，而后者则侧重符号指称之间的关系。

在中国传统文化中，“所知”先于“能知”而存在，“所知”是无限的，而“能知”是有限的。庄子说：“吾生也有涯，而知也无涯；以有涯随无涯，殆已！”（《庄子·养生主》，2016，p. 39）因此中国传统文化更注重的是突破能知的局限，探索如何企及所知的过程。

然而,怎样才能以有限的能知去应对无限的所知呢?先秦哲人认为可以通过“修己”突破能知的局限。只有这样才能对任何一种符号都透过表象把握其本质,达到孔子所说的境界——“从心所欲,不逾矩”(《论语·为政篇》,2016,p.12)。修己的方式有很多,但其实不外乎认知主体的三个合一:“心身合一”“心物合一”“心心合一”(即“后天之心与先天之心合一”)。这种“三心合一”又通称为“心知”。

“心”(mind-heart)在中国传统文化中是一个特殊的概念。孟子说:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。”(《孟子·告子上》,2016,p.418)荀子说:“人何以知道?曰心。心何以知?曰虚一而静。”(《荀子·解蔽》,2015,p.343)管子说:“心之在体,君之位也。”(《管子·心术上》,2009,p.191)庄子说:“圣人之心静乎!天地之鉴也,万物之境也。”(《庄子·天道》,2016,p.98)显然,能知与心相关。心知最主要的特质就是整体性认知法,而不同于分割后的分析性认知法。心知的认知主体是认知过程的参与者,而不是观察者。庄子说“火不热”(《庄子·大宗师》,2013,p.322),火就是火,本来与“热”无关,因为阐述了人的感受才会出现“热”。人与符号是不可分割的一体,符号活动离不开人的精神活动,因此,精神文化符号学指出:“人类的符号活动迥异于纯粹的自然科学研究,它首先是一种社会文化活动,是无法与人的主体性或曰人的精神活动相分离的。”(张杰,余红兵,待出版)

三心合一有助于提高能知力,它们之间的关系如同庄子所说的“不同同之”(《庄子·天地》,2016,p.72)。“心身合一”是中国传统认知模式的基础,“心物合一”突破了人的空间束缚,“心心合一”解放了人的时间束缚。孔子认为能知方式有三种:“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也……”(《论语·季氏篇》,2016,p.230)这三种能知都需要三心合一才能实现。孟子曰:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”(《孟子·尽心上》,2016,p.476)“良知”与“良能”不同于西方的“本能”,只有后天之心与先天之心合一才能真正获得“生而知之”这样的“良知”。宋代张载从“知”的来源角度把“知”分为两种,其一是“德性之知”,其二是“闻见之知”。要真正准确获得这两种“知”,同样离不开三心合一,尤其是“德性之知”,需要用类似西方所称直觉的方式去悟。

本论文的主要目标是从精神文化符号学提出的符号的“精神联系”出发,关注符号活动的认知过程,通过中国传统文化中的“三心合一”观,去

努力挖掘符号背后的真知，即精神文化符号学所追求的“解释符号同时又不被符号的解释所束缚”，解放符号，还符号以自由，以达到符号认知中的“道”的境界。

一、心身合一：符号活动的前指称准备

“心知”提倡认知主体首先要“心身合一”，即在符号活动前指称者所应进入的最佳准备状态。显然，相对于西方符号学界对符号指称的关注，心身合一把符号活动的时间提早至了前指称阶段。中国古人在认知世界时，不把心与身分割开来，而是作为一个整体。这种认知方式不同于仅依靠大脑的思考活动，而是身与心相交融，象思维与概念思维相结合。

《尚书·洪范》中的“洪范九畴”将心与身交融的认知模式描述得尤为详细。周武王平定天下后，他向箕子请教治国之道。箕子被武王的诚意感动，于是写下了既是治国之方法，更是一种认知方式的“洪范九畴”。箕子说“敬用五事，貌言视听思，是成人之道”（纪昀，2016，p. 190），就从五个方面非常系统地规范了认知主体的行为，其实就是为了达到心身合一的境界。这五事分别是：第一事“貌而恭”，在外貌上应该有恭敬的态度，不能出现慵懒怠惰的神情；第二事“言而从”，用词用语要有条理，语气有诚意；第三事“视而明”，要正眼看事物，把外物收到眼里，才能看得清明，分辨智愚；第四事“听而聪”，要能够精微谛听；第五事“思而睿”，思通微则行得中，通过细微征兆就能做出推断。时时注意“貌言视听思”合一的人，对外界的认知一定很清晰，智慧也必然出类拔萃。从《洪范》内容可以看出，古人所说的“修身”是真正在眼耳等“身”上下功夫。所以汉代杨雄说：“学者，所以修性也。视、听、言、貌、思，性所有也。学则正，否则邪。”（2012，p. 10）显然，在中国传统文化中，在符号活动开始前，心身合一是最为理想的主体状况，不把心孤立于身体，而是要将心与整个身融为一体。

西方符号学也有一些类似的思想。符义学认为，“符号意义的理解是程度不断深入的过程，从感知（perceived），到注意（noted），到识别（recognized），到解释（interpreted），到理解（understood），到再述（translated）。其中还可以加上很多环节，实际上是一个‘无级’的深入过程”（赵毅衡，2011，p. 172）。梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）在《知觉现象学》（*Phenomenology of Perception*）一书中指出，认知的主体是身心一体，而不应该身心二元。他说：“我的身体是我的‘理解力’的一般工具”，“身体

不仅把一种意义给予自然物体，而且也给予文化物体”，“词语在成为概念符号之前，首先是作用于我的身体的一个事件，词语对我的身体的作用划定了与词语有关的意义区域的界限”（2001，p. 20）。克里斯蒂娃（Julia Christeva）等符号学家也认为身体是人类符号过程的主要住所，他们发展了“身体理论”（Corpo-reality）（塔拉斯蒂，2012，p. 20）。显然，在身与心的合一中，西方符号学更青睐前者，而中国传统文化更关注后者，前者可谓“身心合一”，后者则是“心身合一”。

中国传统文化中的“心身合一”就是把无形的心与有形的身真正融为一体。如果脱离了无形的心，而偏重有形的身，那就会失去身的魂。相反，如果脱离了有形的身，而强调无形的心，那也就失去了魂的载体，不能达到认知的最高境界——道。应该无形与有形合一，无形可以帮助有形，有形可以促进无形，这样才能真正“有无相生”“有无相济”。

“心身合一”在中国传统文化的儒学中常常被浓缩成一个字“身”，比如中国人耳熟能详的“修身”中的“身”，其寓意就不仅仅是身，而是包含了“心身合一”。仅用一个字“身”的原因是人们在认知时往往忽视身的重要性，同时也是因为有形的身比心较容易把握。在中国先哲心目中，有形的身，与无形的心，乃至人的本体，甚至与天地的大道都是相通的。这种包括了心身合一寓意的“身”在《论语》中出现 16 次，其中有“省吾身”“正其身”等。《孟子》中这种“身”出现 53 次，其中有“安其身”（《公孙丑下》）、“诚身有道”（《离娄上》）、“反身而诚”（《尽心上》）、“修身以俟之”（《尽心上》）等。这些“身”都有“心”的意思。

心身合一的状态在中国传统文化的道家思想中常常被反过来描述。老子说：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（2016，p. 18）这句话貌似与儒学思想完全相反，其实二者寓意一致。老子所谓的“有身”为患，是指与心分割开的“身”。这种“身”容易令人自私、狭隘与愚昧，所以老子才会说它“有大患”，这是从另一个角度告诫人们要心身合一。

那么中国传统文化中心身合一的方法是什么呢？《尚书·大禹谟》说：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”（纪昀，2016，p. 32）这是尧传给舜的十六字心法。这十六字心法即治天下的大法，也是心身合一的要诀。十六字心法指出，人的心思总是动荡不安，而道的核心却微妙难见，所以应该保持精诚专注，并执其中道，以正确认知道。其中的“惟精惟一”目的是心身合一，这是中国古代思想的核心。只有做到了“惟精惟一”，才能实现心身合一。除了“惟精惟一”，中国传统文化中还有“专一”“抱一”

等说法，大同小异，都是为了心身交融，合为一体。“专一”是指主体思想纯净不杂，如《朱子语类》卷六九：“只是心专一，不以他念乱之。”（朱熹，1986，p. 1740）“抱一”出自《道德经》，“是以圣人抱一为天下式”（2016，p. 31）。“抱一”有“一即一切，一切即一”的意思。这些“一”都是为了告诫认知主体收敛心神，转心身二分为心身合一。要达到这种高度的心身合一是非常不容易的，所以庄子说“且有真人而后有真知”（2016，p. 45），只有真人才能真正获得真知。真人的标准有很多，首先是应该高度心身合一。

精神文化符号学认为，“从微观上看，符号学的每一种研究维度和方法都是科学思维的‘识知’或‘思知’，而从宏观上看，在多元化的研究之上，甚至无限的研究维度中则可以达到对符号世界‘体知’（embodiment cognition）的境界”（张杰，余红兵，待出版）。精神文化符号学认知模式倡导的“体知”与中国传统文化“心身合一”的认知模式高度契合。

二、心物合一：符号指称的过程关注

在中国传统文化中，“心知”不仅是以人为主体的“心身合一”，也是人与天主客体融合的“心物合一”。心物合一是以心身合一为基础的。如果缺乏了作为主体的人，“体知”就失去了内驱力，而若是没有主客体交融的天，“体知”也就丧失了客体对象，很难体知到真实的存在。王阳明说：“大人之能以天地万物为一体也，非意之也。”（王守仁，2012，p. 798）就是说这种心物合一不是主观臆想出来的，而是一种客观存在。

在西方符号学研究中，无论是索绪尔还是皮尔斯等，均把研究的焦点集中于符号指称，即符号所指事物的意义表征。心物合一的中国式符号认知，则更加关注符号标记的指称过程，也就是如何指称、为何如此指称。其实，任何指称都是主体与客体交融的产物，即心物合一，也就是天人合一，或曰天地人三者合一。人处天地之中，顶天立地，与天地并行为三，宇宙和人合成一片，熔为一炉。把人的小我，归到大我的天地里，形上造化的本质与形下自我的本质成为一个整体。

心物合一要求把认知主体与外部客体融为一体。人当以天地心为心，不仅认知天地万物，还效法天地精神。人的一切活动，包括情绪、外形、认知方式等，都努力合乎宇宙天地的运行法则，乾乾不息，厚德载物。这是中国古代人极高明的思维创造。《易传·文言》曰：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”（黄寿祺，张善文，2016，p. 24）这

是寻求生命总体并加以认识的模式。孟子说“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》, 2016, p. 468), 庄子说“天地与我并生, 而万物与我为一”(《庄子·齐物论》, 2016, p. 26)。天地人相通, 其实质就是在视天地人为一个大生命体的基础上, 探究人与自然万物的关系。万物存在的本原, 通过功能作用显示出来。万物的本性在万物中存在, 知其性则知天道, “心物合一”把整个认知过程变得生机盎然。一即一切, 一切即一。道是一, 生是一切。理是一, 事相是一切。一法遍含一切法, 唯此才能达宇宙的本体本原。所以老子说: “故道大, 天大, 地大, 人亦大。”(2016, p. 34)

西方也有类似的思想, 海德格尔认为, 天空、大地、诸神与人这四方是属于一体的, 本来就是统一的。海德格尔主张人应该静下来听本真自我的声音, 这种声音不是概念思维, 也不是人的心理活动, 他称之为“陌生的声音”。在康德看来, 对事物本体即所谓“物自体”(Ding an sich)的知识, 只有在“智的直觉”(intellektuelle Anschauung)的观照下才能够获得。“智的直觉”不预设主客能所的对待, 因而是一种无差别的状态(彭国翔, 2005, p. 55)。

宋代张载认为“大其心则能体天下之物”(《正蒙·大心篇》), 因为只有“大其心”才能不被“小我”的意识束缚, 才能体会到天与人一体, 如同老子的“无为而无不为”, 因为心本与天地一体, “有为”让心变小了, 反而让人与外界分隔开来, 而“无为”就与天地融合, 就能“无不为”了, 所以张载进一步说要“视天下无一物非我”(《正蒙·太和篇》)。与张载差不多时代的程明道说得更简洁, 他说“天人本无二, 不必言合”(冯克正, 傅庆升, 1996, p. 632), 即并不是人为地把心与物合为一体, 而是心与物本来是一体, 却被人为地分开了, 去除人为而回归心与物的本来状态, 就是心物合一的状态。

心物合一也是“静”与“敬”合一。认知主体内在心有“静”意, 对外物有“敬”意, 古人称为“外敬而内静”。深层次的静可以改变一个人的身体与心智, 提高人的认知能力。人的意识漂浮不定, 非常难以把握, 东方“心物合一”思想的精髓就在于管控自己内心的意识, 各家各派虽然用不同的名称, 但都指向“静”这个方向。一个人静的层次不一样, 对中国文化的实质性内容的理解也不一样。追求心静的同时, 心怀敬意也很重要, 对物有敬意的人心会比较通透。《易·坤》“君子敬以直内”(黄寿祺, 张善文, 2016, p. 40), 孔子说“出门如见大宾”(2016, p. 146), 姜尚说“故敬胜怠者吉, 怠胜敬者灭”(朱熹, 1983, p. 236), 管子说“严容畏敬, 精将至定”

(《内业第四十九》)(2009, p. 267)。“外敬”与“内静”应该融为一体。从认知模式的角度来看,认知主体如果对外物、对自然、对他人有敬之意,那么这个人的内心自然更容易静;同样,一个内心静的人,一定会敬人敬物。这种静心敬物合一的状态,必将有助于准确认知符号。近代学者梁启超说:“每日静坐一二小时,求其放心,常使清明在躬,气志如神,梦剧不乱,宠辱不惊。他日一切成就,皆基于此。”(梁启超,1932/2020, p. 166)静心敬物就能心物合一。

心物合一有助于作为认知主体的人由观察者的角色转变成参与者,从局部思维变成整体思维。局部思维容易犯一叶障目的错误,采用整体思维才能产生一叶知秋的认知联想。参与者可以同时拥有观察者思维,而观察者产生不了参与者的思维,这是因为思维的境界不一样。同样,整体思维者也可以进行局部思维分析,但局部思维很难获得整体的认知。心物一体促发人不仅向外看,也向内看。向外看能看得多远,向内看就能看得多深,内与外同样广袤无垠。为了能够向内看,道家发明了“收视返听”的功夫,儒家提出了“求诸己”的方法,都是为了向自己内在用力。所有这些都极大地提高了人的认知能力。

精神文化符号学认为:在西方符号学界看来,符号学是一门研究意义的学科,以符号关系作为自己的研究对象,主要包括三种关系,即符号与其对象的关系,符号与人的关系,符号之间的关系。其实,这三种关系之间的联系都是以人的精神活动为纽带实现的,割断了这种精神纽带,就无法考察它们的内在联系。(张杰,余红兵,待发表)只有心物合一,才能真正实现精神文化符号学提倡的这种“人的精神活动纽带”的作用。

三、心心合一:符号活动的时间穿越

在中国传统文化中,“心物合一”就是让心突破空间的束缚,而“心心合一”则是让心突破时间的束缚,即“后天之心与先天之心合一”。

中国古人对“先天之心”的追求最早见于《周易》,其中《乾·文言》“先天而天弗违,后天而奉天时”(黄寿祺,善文,2016, p. 24)第一次把“先天”与“后天”放在一起。战国思想家孟子又首次提出“良知”:“所不虑而知者,良知也。”(《孟子·尽心上》,2016, p. 476)明代思想家王阳明发展了良知学说,提出了“致良知”。王阳明弟子王龙溪认为良知是“先天之学”。所谓“先天而天弗违,后天而奉天时”,就是后天之心与先天之心合

一的思想,这是一种从本体入手的认知方法。中国古老易学中的“先天”、孟子的“良知”、老子的“无”、庄子的“虚”、释氏的“空”等,都是为了追求心心合一。

西方也有类似的思想。郭鸿主编的《现代西方符号学纲要》谈到,康德的先天综合判断提出了先验理性的批判哲学,他主张人的理性只能解决人的经验范围内的问题,但在人的经验范围以外还有一种超出经验的理性,它是与生俱来的,或来源于某种灵感,这就是“先验”(2008, p. 43)。日本学者汤浅泰雄认为中国传统文化中后天之心与先天之心合一的“良知”是“潜在于意识根底的无意识领域之能量,涌现而出的状态”“潜在于无意识下的先天性直觉感知之能力,自然而然地流露于意识表面,并将之显在化”(1994, p. 217)。

其实,从认知的角度理解后天之心与先天之心合一,可以从区分“智”与“慧”开始。中国古人心目中智与慧是不一样的,老子说:“为学日益,为道日损。”(2016, p. 70)“为学”与智有关,“为道”与慧有关。学习各种知识可以增加人的智,去除对错误知识与信息的理解可以增加慧。佛学中有去除“知之障”的方法,也就是说丢弃掉“知之障”就能出现慧,从而能够更好地认知世界。智由后天之心产生,而慧由先天之心而发,所以需要后天之心与先天之心合一。《大学》中说:“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。”(2016, p. 84)“止”的目的也是后天之心与先天之心合一。人们总觉得只有不停地思考才能获得正确的认知,这是一个错误的观念,有时停止不必要的思虑,不仅不会影响人的判断,反而有助于提高人的思维境界。正如同国际符号学学会原会长塔拉斯蒂(Eero Tarasti)在《存在符号学》(*Existential Semiotics*)中所说:“我对知识(knowledge)与智慧(intelligence)进行了思考,得出以下原理:我们对外在投入的智慧越多,将之客观化为各种符号产品,如机器、电脑、媒体等,那么留给自身的智慧就越少。相反我们周围的智慧越少,我们自身内部的智慧就越多。”(塔拉斯蒂, 2012, p. 184)。

庄子的去“机心”与孟子的“存心”对此阐述得尤为清晰。庄子从后天之心的角度阐述,他说:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。”(《庄子·天地篇》, 2016, p. 84)这种“机心”就是后天之心,过度运用“机心”反而使人愚昧,所以庄子喜欢“至人之用心若镜”。孟子从先天之心的角度阐述,他说:“君子所以异于人者,以其存心也。”(《孟子·离娄下》, 2016, p. 298)“存心”就是把本来有的保存住,本来有的心就是先天之心。庄子要

去“机心”是为了心心合一，孟子“存心”同样也是为了心心合一。

为了做到心心合一，需要调整人的“德”。在古人心目中，人的德可以贯穿先天之心与后天之心。中国古人认为人有“德性之知”“闻见之知”以及“亲知”，“德性之知”主要来自本体，所以首要的是调整好自己的德。早在商、周的青铜器就铸有铭文，提醒人先端正好自己的德，再去认知外界。《师望鼎》铭文“克明厥心，哲厥德”（中国社科院考古研究所，2007，p. 378），《中山王·鼎》铭文“论其德，省其行，无不顺道”（孙稚维，1979，p. 295）都是为了调整人的德性。《大学》引用了青铜器上的铭文内容，写道：“汤之盘铭曰：‘苟日新，日日新，又日新。’”（子思，2016，p. 94）商朝的开国君主成汤把“苟日新，日日新，又日新”铸在自己的盥洗用具上，这样，盥洗的时候，就可以看见这句箴言，以便每天提醒自己及时反省，不断端正自我的德。上古时代人们的生活比较质朴，反而更接近生命的本体，所以那个时代流传下来的调整德的思想，有一种历久弥新的色彩。

精神文化符号学认为：“符号学的研究目的不只是阐释符号本身或符号之间的关系或揭示符号运行变化的规律，而更主要是为了提升人的思维能力，扩展人的认知空间，让本应自由的人摆脱各种社会的、伦理的羁绊，自由地去思考。”（张杰，余红兵，待出版）后天之心与先天之心合一，极大地提高了人的思维认知能力。人类的认知能力比认知本身更重要，因为只有不断提升认知能力，人才能最终达到认知的“道”境。

显而易见，中国传统文化中的“心知”注重心身合一、心物合一、心心合一，三心合一有助于认知主体正确接受与解释各种符号。

《庄子·秋水》中有这样一句话：“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。”（2016，p. 108）庄子认为，很难和井中的蛙解释大海，因为井的空间束缚了它；很难和夏天的虫解释冰，因为夏天的虫寿命短，时间束缚了它；无法和乡曲之士谈道，因为他所受的教育束缚了他。从符号学角度来分析，庄子说“不可语”是因为符号的发出者与接收者处于完全不同的时间与空间，所以符号接收者难以对符号做出解释。中国传统文化中的三心合一，可以帮助人突破时间与空间的束缚，对人正确解释符号有着极大的帮助。正如塔拉斯蒂提出的“符号”（presign）或者“超符号”（trans-sign）等概念一样（2012，p. 19），三心合一也把符号意义与阐释主体即人紧密联系在了一起。

三心合一显然既向外看，又向内看。二元认知模式重视向外看，而较少向内看，如同索绪尔向外看，指出符号的能指与所指的一一对应关系，却忽

□ 符号与传媒 (22)

略向内看到符号阐述者的存在。三心合一式的向外看有道家的“为学日益”，有儒家的“格物”等，其中墨子的“名、实、举”三方面与皮尔斯符号三分理论高度契合；向内看有道家庄子的“自见”，有儒家孔子的“默识”、孟子的“良知”，有佛家的“自证”等。同时，内外又是一个整体，所谓向外看就是向内看，向内看也是向外看，因为内外是一个整体。这种内外合一的整体认知法，就是当年伏羲画八卦时用的认知模式，即“近取诸身，远取诸物”。

三心合一与精神文化符号学的终极目标都是“真知”，运用纯符号学解读符号而获得的知识有一定的局限性。庄子曾对知识提出过怀疑，他说：“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎？”（《庄子·杂篇·则阳》，2013，p. 73）人们都尊重符号知识，但所有的符号都要依靠某种方式去解读，所以符号的解读方式就显得非常重要。精神文化符号学指出：“人的内在世界与外在的宇宙一样，都是无限的，因此人的认知可能也是无限的，对符号的阐释就是无限的。”（张杰，余红兵，待出版）只有真正打开人的内在世界，摆脱固有的认知枷锁，才能解决庄子所说的“不可语”问题，最终实现追求心灵自由、解放符号意义的理想。

引用文献：

- 冯克正，傅庆升（编）（1996）. 诸子百家大辞典. 沈阳：辽宁人民出版社.
- 管子（2009）. 管子（李山，译注）. 北京：中华书局.
- 郭鸿（编）（2008）. 现代西方符号学纲要. 上海：复旦大学出版社.
- 黄寿祺，善文（2016）. 周易译注. 上海：上海古籍出版社.
- 纪昀（2016）. 四库全书. 北京：中国华侨出版社.
- 孔子（2016）. 论语（王凤丽，注；James Legge，译）. 郑州：中州古籍出版社.
- 老子（2016）. 道德经（高志超，注；James Legge，译）. 郑州：中州古籍出版社.
- 李耳，庄周（2013）. 老子·庄子. 哈尔滨：北方文艺出版社.
- 梁启超（1932/2020）. 饮冰室全集：第一卷. 北京：北京日报出版社.
- 梅洛-庞蒂，莫里斯（2001）. 知觉现象学（姜志辉，译）. 北京：商务印书馆.
- 孟子（2016）. 孟子（石艳华，注；James Legge，译）. 郑州：中州古籍出版社.
- 彭国翔（2005）. 良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学. 北京：生活·读书·新知三联书店.
- 孙稚维（1979）. 古文字研究. 北京：中华书局.
- 塔拉斯蒂，埃罗（2012）. 存在符号学（魏全凤，颜小芳，译）. 成都：四川教育出版社.
- 汤浅泰雄（1994）. 身体的宇宙性：東洋と西洋. 東京：岩波書店.

- 王守仁 (2012/2015). 王阳明全集 (简体版) (吴光等, 编校). 上海: 上海古籍出版社.
- 荀子 (2015). 荀子 (第2版) (方勇, 李波, 译注). 北京: 中华书局.
- 扬雄 (2012/2016). 法言 (韩敬, 译注). 北京: 中华书局
- 张杰, 余红兵 (待发表). 反思与建构: 关于精神文化符号学的几点设想.
- 张载 (1869—1870). 张横渠先生文集: 十二卷 (刻本). 福州: 福州正谊书局.
- 赵毅衡 (2011). 符号学: 原理与推演. 南京: 南京大学出版社.
- 中国社科院考古研究所 (编) (2007). 殷周金文集成: 第5册 2812 器 (殷周金文集成释文: 第2卷). 北京: 中华书局.
- 朱熹 (1986). 朱子语类: 卷五 (黎靖德, 编). 北京: 中华书局.
- 庄子 (2016). 庄子 (刘金红, 王玉静, 注; James Legge, 译). 郑州: 中州古籍出版社.
- 子思 (2016). 中庸·大学 (李璐璐, 李立威, 注; James Legge, 译). 郑州: 中州古籍出版社.

作者简介:

陈中, 扬州大学商学院副教授, 主要研究领域为中国古代哲学中的自我管理思想。

姚婷婷, 南京师范大学外国语学院博士研究生, 皖江工学院副教授, 主要研究领域为符号学、翻译学等。

Author:

Chen Zhong, associate professor at Business School of Yangzhou University. His main research interests focus on classical Chinese philosophy.

Email: 1227704622@qq.com

Yao Tingting, doctoral candidate of Foreign Language and Applied Linguistics at School of Foreign Languages and Cultures, Nanjing Normal University. She is also associate professor at Wanjia University of Technology. Her current academic research mainly focuses on translation and semiotics.

Email: Karen1020@aliyun.com