

## 从语义三角到语义圈

杨 赛

**摘 要:** 中国古代的语言哲学很早就注意到由符号、解释者、对象三者构成的语义三角并非一个完满自足的表达体系, 符号一旦脱离了解释者, 脱离了感知对象的物理属性, 就不能完全指示对象, “道”、“玄”等一些本体的普遍性、超时性特征也很难被符号所指示。儒家、道家、墨家、法家、名家、杂家、佛家都提出了本学派的符号理论。魏晋玄学提出象的理论, 力图在符号、解释者、对象之间找到一个交集, 将对象所蕴含的普遍性与超时性全部表达出来, 以解决中国符号理论非完满自足的困境, 进入诗性表达的境界。

**关键词:** 中国语言哲学, 形名, 言意, 物我

**DOI:** 10.13760/b.cnki.sam.2015.01.014

## From Semantic Triangle to Semantic Circle

Yang Sai

**Abstract:** According to traditional Chinese language philosophy, the semantic triangle, consisting of signs, interpreter and object, is not a self-sufficient system of reference. Once a sign has no interpreter, or becomes attribute-less to its object, it no longer has a referent function, and it cannot indicate the general, supra-temporal ontological characteristics of “*Dao*” and “*Xuan*”. Semiotic resources can be found in the theories of Confucianism, Taosim, Mohism, Legalism, Mingism, Syncretism and Buddhism. In an attempt to establish connections between signs, interpreter and object and to

reveal the generality and supra-temporality of objects, Weijin Metaphysics proposes the theory of “Xiang” (Image), which makes Chinese semiotic thoughts self-sufficient and poetic.

**Keywords:** Chinese language philosophy, form-and-name, meaning-and-image, object-and-self

## 引言

符号活动能力是人类最重要的能力之一。皮尔斯说：“对于符号，我的意思是指任何一种真实的或自制的东西，它可以具有一种感性的形式，可以应用于它之外的另一个已知的东西，并且它可以用另一个称为解释者的符号去加以解释，传达可能在此之前尚未知道的关于对象的某种信息。”（转引自中国符号学研究会，1991，p. 2）这个定义可以用奥格登和理查兹的语义三角来表示（Ogden & Richards, 1923, p. 11）：

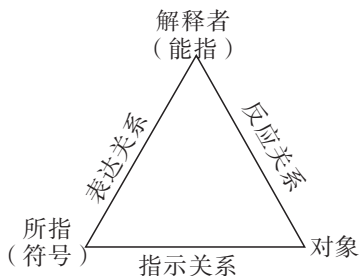


图1 语义三角

一些人认为，符号、对象、解释者三者之间分别构成指示关系、反映关系和表达关系，似乎可以形成一个完满自足的语义三角。

### 一、语义三角

然而，中国早期的语言符号实践却表明，解释者、符号与对象之间很难形成一一对应的指称关系，也就是说，语义三角在很多时候都不是完满自足的。《吕氏春秋》中有一则故事：

荆柱国庄伯令其父：“视日”。曰：“在天”；“视其美如？”曰：“正圆。”“视其时。”曰：“当今。”（陈献猷，2002，p. 1196）

在这则故事中，庄伯给出一个“视日”的语言符号，他的仆人却做出“在天”、“正圆”、“当今”三种解释。同样一个符号，由于所指与能指的表达

关系不同，反应为三个不同的对象。也就是说，一个符号指示三个对象。

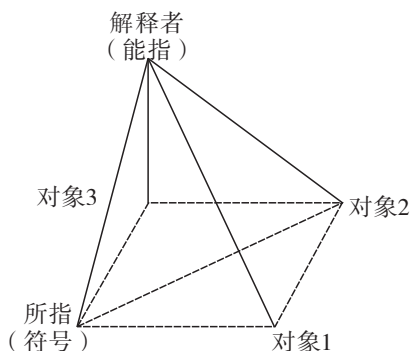


图2 一个符号指示多个对象

荀子将符号与对象不对应的现象称为“名不副实”，包括用名以乱名、用实以乱名、用名以乱实三种情形。（王光谦，1988，p. 421）

### （一）符号不能指示对象

洛克认为，通俗的（civil）语言用在日常社会生活中，表示各种思想和观念，同别人谈论日常生活。（Locke, 2013, pp. 104-105）中国早期的一些理论显示，即使在通俗的层面，语言符号也不能完满指示日常生活。

#### 1. 符号与感官

人的感官包括眼、耳、鼻、舌、身等，眼睛是视觉感知颜色，耳朵是听觉感知声音，鼻子是嗅觉感知气味，身体是触觉感知形态。感官是单一指向的，也就是说，人们只能用眼睛感知颜色，不能用眼睛感知声音、气味、形态等。但符号的指向却是多角度的。

公孙龙子提出了“白马非马”论：

马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：白马非马。（谭戒甫，1963，p. 24）

马是形体，白是颜色，形体来自于触觉，颜色来自于视觉。来自于触觉的形体不能与来自于视觉的颜色混同，所以“白马”不等于“马”。

公孙龙子还提出“离坚白论”：

视不得其所坚而得其所白者，无坚也。拊不得其所白而得其所坚，得其坚也，无白也。（谭戒甫，1963，p. 47）

坚来自于触觉，白来自于视觉，不能通过眼睛产生触觉，也不能通过触

摸产生视觉，所以“坚”与“白”应该区分。符号不能脱离人类的感知实践。

## 2. 符号与逻辑

从符号逻辑来说，种概念与属概念的指示范围各有不同。马是一个种概念，白马是一个属概念，二者的指示范围不同，所以不是同一个概念。因此，马是一个没有完全对应对象的符号，解释者很难建立符号与对象之间的对应关系，所谓“物莫非指，所指非指”（谭戒甫，1963，p. 18）。

指也者，天下之所无也；物也者，天下之所有也。以天下之所有为天下之所无，未可。（谭戒甫，1963，p. 19）

## 3. 符号指示对象的局限性

莫汉蒂说：

语言指示总要经过意义的中介。语言不包含没有意味的符号。意义必然有一个普遍性的超时性的方面。当对象作为对象被给予时，它是作为某个单一的东西，作为一个彼—此给予的。即使是所有表达式中最完全的进行指示的索引表达式也有一个不同于指示的意义方面，而且也只是通过意味他们所意味的东西进行指示。……语言指示达不到属于对象的所指的绝对确定性和单一性。（Mohanty, 1970, pp. 60—71）

西方语言符号学家只注意到，语言指示与对象之间不可能建立确定的、单一的对对应关系。

### （二）符号不能指示本体

洛克认为，哲学的（philosophical）的语言用来传达事物的精确观念，并且用普遍的命题，来表示确定而分明的真理，以使人在追求真理时，有所依着，有所满足（Locke & John, 2013, pp. 104—105）。中国早期的一些理论显示，语言符号在哲学层面，很难准确表达观念与真理。在道家、佛家的语言符号理论中，有些本体是不能被符号指示的，所谓“名之不能当，称之不能既”（楼宇烈，1980，p. 196）。

#### 1. 符号与道家的本体

道家的本体包括道、玄、深、大、微、远等。道家将具体对象称为器，将本体称为道。王弼说：

夫“道”也者，取乎万物之所由也；“玄”也者，取乎幽冥之所出也；“深”也者，取乎探而不可究也；“大”也者，取乎弥纶而不可极也；

“远”也者，取乎绵邈而不可及也；“微”也者，取乎幽微而不可睹也。然则，“道”、“玄”、“深”、“大”、“微”、“远”之言，各有其义，未尽其极者也。然弥纶无极，不可名细；微妙无形，不可名大。是以篇云：“字之曰道”，“谓之曰玄”，而不名也。然则，言之者失其常，名之者失其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。（楼宇烈，1980，p. 196）

道家认为，符号只能指示人的感官能感知到的器，不能指示人的感官不能感知的道。尹文子说：“大道无形，称器有名。”（2004，p. 184）。

道可道，非常道，名可名，非常名。（朱谦之，1984，p. 3）

王弼注：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”可以被指示的道与名不是真正的道与名，符号既然不能脱离指事造形，也就不可能指示本体。

无名，天地之始；有名，万物之母。（朱谦之，1984，p. 5）

道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。（朱谦之，1984，p. 130）

道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。（《道德经》第三十七章）（朱谦之，1984，pp. 146-147）

道隐无名。夫唯道善贷且成。（朱谦之，1984，pp. 171-172）

形、色、声、名只是事物的物理属性与感知属性，只能显示事物的表象，并不能显示事物的本体（汤用彤，2001，p. 21）。

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，出乎无名。无形无名者，万物之宗也。（楼宇烈，1980，p. 195）

当对象被符号指示时，对象所具有的普遍性和超时性却被屏蔽了。道家无名论是针对名家、儒家和法家而提出来的。

可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能察者，不期精粗焉。（王先谦，1987，p. 141）

庄子将对象分为三个层次：最高层次的对象既不能被认知也不能被表达；中间层次的对象可以被认知不能被表达；最低层次的对象既可以被认知也可以被表达。最高层次的对象，道，是本体；是事物与事物之间关系的总和；是潜藏在事物背后的总规律。

故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之。（王先谦，1987，p. 161）

故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色声名为足以得彼之情。夫形色声名者，果一足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！（王先谦，1987，p. 120）

道不是单个感知的简单集合，而是整体体验的充分融和。符号只能与对象形成指示关系，无法与本体形成指示关系。

语有所贵也，语之所贵者意也。意有所随，意之所随者，不可言传也。（王先谦，1987，p. 120）

《庄子·知北游》运用 11 个寓言故事说明“道不可言”、“道不当名”（庄周，1987，p. 192）的道理。

## 2. 符号与佛家的本体

与道家相似，佛家、禅宗的本体，如道和涅槃，也是不能用符号来指示的。

夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得，微妙无相，不可以有心知……然则言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，无之者伤其躯……（严可均，1958，p. 2417）

南宗顿教创始人六祖惠能也认为语言符号无法完满地表达道，主张“不立文字”而悟道。在禅家的大量公案里，“口是祸门”，说多话吃大棒的不乏其例。禅宗十分强调顿悟（insight），即在瞬间直觉中截断众流，剔抉纷繁复杂的关系，把握住对象的本质特征。禅宗执意将语言与文字分开，试图充分利用口头语言的情境，强化其表达功能，最大限度地弥补语言符号的缺陷，摆脱符号困境。事实上，在不立文字的下面，却是不离文字。（方立天，2005，pp. 1114—1143）

巴甫洛夫、别赫捷列夫、华生，史密斯、格斯里等行为主义心理学家反对那种认为动物和人能够不根据以前的学习和尝试与错误活动而突然“顿悟”情境的看法。马克斯·韦特海默尔的完形心理学（gestalt psychology）认为，我们从进入整体的组成成分开始将永远达不到关于有结构的整体的理解。相反，我们有必要理解结构并对它有所顿悟（insight），这样才有可能使组成部分自身得到理解。鲁格尔认为存在一种课题态度（problem attitude），在课题态度中，受试忘记了自我和表现自己的欲望而陶醉于课题本身的兴趣之中。

课题态度最有利于突然而有价值的领悟。(墨菲, 1980, p. 342, p. 353, p. 229)。禅宗所论的道是相当于完形, 他们对道的理解也持一种课题态度, 所以提出顿悟的观点。儒家所论的道是一种行知实践, 所以他们的道可以被认知。

### 3. 符号指示本体的局限性

董仲舒说:“名号之由人事起。”(苏舆, 1993, p. 418) 人类史前时代的文明以信号为主导, 历史时代的文明以符号为主导。人类世界自从创建之初, 就致力于建立一个完整的、虚拟的符号系统。卡西尔说:

人的符号活动能力进展多少, 物理实在似乎也在相应地退却多少。在某种意义上说, 人是在不断与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中, 以致除非这些人造的媒介物的中介, 他就不可能看见或认识任何东西。(1985, p. 33)

人类的符号系统包括语言、艺术想象和神话等, 其中语言符号系统是最完整的。人类建立符号系统的目的不是为了和对象世界直接打交道, 而是力图最大限度地利用间接经验与集体经验来弥补直接经验和个体经验的不足, 超越对象本身的物理属性与感知属性, 全面而深刻地认识与改造对象。别赫捷列夫特别重视对符号的反应, 并强调词语符号是思维、想象和意志世界发展的关键。(墨菲, 柯瓦奇, 1980, p. 334) 然而, 语言符号系统最终取代直观世界本身, 反而限制了人丰富的感知, 限制了人对世界的整体反应。人们不禁要问: 语言真的是认识实在的合适中介吗?(莫汉蒂, 1989, p. 3)

## 二、语义圈

尽管大部分中国语言符号理论被混合到政治学、伦理学、哲学、逻辑学、文学理论之中, 我们依然可以构建出一个语言符号理论体系。

### (一) 中国语言符号理论体系

中国语言符号理论溯源于早期的礼学。

名家者流, 盖出于天礼官。古者名位不同, 礼亦异数。(班固, 1962, p. 1737)

除名家以外, 儒家、法家、墨家、道家都提出了自己的语言符号理论, 以便更好地阐释本学派的主张, 在百家争鸣的学术环境中赢得学术话语权。

## 1. 有名论

汤用彤说：“夫宗核名实，本属名家，而其推及无名，则通于道家。”（2001，p. 282）名家的语言符号理论的基础是逻辑学。

名家使人俭而善失真，然其正名实，不可不察也。又曰：“名家苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名而失人情，故曰‘使人俭而善失真’者。夫控名责实，参伍不失，此不可不察也。”（司马谈《论六家要旨》，转引自司马迁，1959，p. 3291）

儒家语言符号理论着重关注名与位，孔子、荀子都称自己的语言符号理论为正名论，实际上与其政治伦理学相适用，试图重建社会的和政治的关系与制度（胡适，1983，p. 29）。

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎？”子路曰：“有是哉，子之迂也，奚其正？”子曰：“野哉，由也。君子如其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑法不中；刑法不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”（何晏，邢昺，1980，p. 115）

贵贱不明，同异不别，如是则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别，制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。（王先谦，1988，p. 415）

故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。（王先谦，1988，p. 421）

法家语言符号理论将名与实、罪与罚、功与赏三者联系起来，试图建立一个法制社会。

物固有形，形固有名，此言名不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务名。督言正名，故曰圣人。（黎翔凤，2004，p. 771）

有名则治，无名则乱，治者以其名。（黎翔凤，2004）

名者，圣人所以纪物也。（黎翔凤，2004，p. 789）

名正法备，则圣人无事。（黎翔凤，2004，p. 790）

墨子语言符号理论的基础是逻辑学，关注的重点是名与实、符号与逻辑的关系，与名家差不多。



举，拟实也。说曰：“告以之名，举彼实也。”（孙诒让，2001，p. 315）

## 2. 无名论

道家老子、庄子、列子，乃至魏晋玄家何晏、郭象等人的语言符号理论的基础是无为哲学。这一派语言符号理论，被称为无名论。

老子修道德，其学以自隐无名为务。（司马迁，1959，p. 2141）

道者，函乾括坤，其本无名。（王明，1986，p. 170）

## 3. 语言符号理论体系

名家、道家、儒家、法家、墨家、杂家的语言符号理论可以建构为一个语言符号理论体系，包括形名论、言言论、物我论三个部分，由三个范畴群组成：其一是符号范畴群，包括名、辞、言等；其二是解释者范畴群，包括意、心、情、志等；其三是对象范畴群，包括形、象、情、实等。

### （二）形名论

形名论讨论符号与对象的关系，包括形名相分、形名责实、形名相称三个部分，旨在解决“语言如何与实在联系起来”（莫汉蒂，1989，p. 3），它包括奥斯汀之“以言行事的行为”（Alsting，1962）和塞尔之“以言取效的行为”（2001，p. 131）两种。

#### 1. 形名相分论

形名相分论认为，形与名是有区别的，二者之间存在非交集的部分。

名者，名形者也；形者，应名者也。然形非正名也，名非正形也。则形之与名，居然别矣。不可相乱，亦不可相无。（仲长统，2004，p. 184）

形与名并不完全相同，并非一一对应，有些名并没有对应的形。

有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圆白黑之实。名而不可不寻名以检其差。（仲长统，2004，p. 184）

形与名既相区别，又相联系，在使用时，要充分注意到二者之间的非交集的部分。

#### 2. 形名责实论

形名责实论认为，形与名是有交集的，在交集部分，形与名、实与言可以形成对应关系。

以其言，为之名。取其实以责其名，则说者不敢妄言。（陈献猷，2002，p. 1196）

故有名以检形，形以定名，名以定事，事以检名，察其所以然，则形名之与事物，无所隐其理矣。（仲长统，2004，p. 184）

在形与名、实与言的对应中，形和实占主导地位，名与言占辅助地位。

以其形，因为之名，此因之术也。（黎翔凤，2004，p. 771）

名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。（王先谦，1987，p. 135）

名者，实之宾也。（王先谦，1987，p. 4）

名也者，正形者也，形正由名，则名不可差。（仲长统，2004，p. 184）

### 3. 形名相称论

形名相称，首先要根据对象的形来确定对象的名，而不是根据对象的名来确定对象的形。

言，出举也。说曰：故言也者，诸口能之出名者也。名若画彼言也，谓言犹名致也。（孙诒让，2001，p. 316）

知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名。（黎翔凤，2004，p. 789）

对象的形要通过感知来获得，荀子称之为“缘天官”，包括眼睛、耳朵、口、鼻子、形体、心理六种感官。

然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类、同情者，其天官之意物也同；故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形、体、色、理以目异；声音清浊、调竽奇声以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、洒酸、奇臭以鼻异；疾、痒、疮、热、滑、铍、轻、重以形体异；说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知，此所缘而以同异也。然后随而命之：同则同之，异则异之，单足以喻则单，单不足以喻则兼，单与兼无所相避则共，虽共不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也，犹使同实者莫不同名也。（王先谦，1988，pp. 416—419）

形名相称，其次要理顺符号与逻辑的关系。尹文子区分了通称与定形，试图解决“白马非马论”的问题。

语曰“好牛”，又曰不可不察也。“好”则物之通称，“牛”则物之定形，以通称随定形，不可穷极者也。设复言“好马”，则复连于马矣。则“好”所通无方也。复言“好人”，则彼属于人矣。则好非人，人非好也。则好牛、好马、好人自离矣。故曰：名分不可相乱也。（仲长统，2004，p. 185）

好是通称，牛、马、人是定形。通称是属概念，定形是种概念，在种概念前面加属概念进行限定，就可以把各种对象指示出来。

### （三）言意论

莫汉蒂说，真正的问题，不是语言与实在的关系，而是语言与我们蕴于实在者的经验的关系（1982，p. 5）。建立符号与解释者之间的表达关系，“取其实以责其名”（陈献猷，2002，p. 1151），被称为言意论。言意论包括言尽意论、言不尽意论和约定俗成论三个方面的内容。

#### 1. 言尽意论

言与意之间的交集部分，符号与解释者之间可以形成表达关系。

言者，以谕意也。（陈献猷，2002，p. 1187）

执其所言而意得见，心之辨也。（孙诒让，2001，p. 317）

听言者，以观其意也。（陈献猷，2002，p. 1188）

表达关系的建立，关键在意与心，而不在辞与言，要求表达者心口如一。

乱辞之中，又有辞焉，心之谓也。言不欺心，则近之矣。凡言者，以喻心者。（陈献猷，2002，p. 1195）

文辞不隐情，明情不遗文，人心从之而不逆，古今通贯而不乱，名之义也。（苏舆，1993，p. 471）。

言与意的表达关系的形成有一个过程：意→言→形→思→知。

意以先言，意感而得言，意然后形，形然后思，思然后知（黎翔凤，2004，p. 786）。

言与意的表达关系只是认知过程中的一个环节而已。

#### 2. 言不尽意论

言与意二者之间存在明显区别。言是符号系统，意是思维世界。

言征实而难巧，意翻空而易奇。（詹锳，1999，p. 984）

言意相离的情况经常发生。

言意相离，凶也。（陈献猷，2002，p. 1187）

恒患意不称物，言不逮意。（金涛声，1982，p. 1）

当言与意没有交集时，解释者与符号之间不能建立表达关系。

言心相离，而上无以参之，则下多言非所行也，所行非所言也。言行相诡，不祥莫大焉。（陈献猷，2002，p. 1195）

### 3. 约定俗成论

符号解释者包括发送者与接受者，符号是发送者与接受者之间传递信息的载体。符号的发送者（addresser）与接受者（addressee）必须遵守某种解释规则，以实现信息的传递，这样符号才能实现最佳的表达效果。解释规则是约定俗成的，是“通过社会环境的不间断的压力，通过语言本身以及那种以语言的形式表达出来的东西在个人的意识中强行确立下来的”（布留尔，1981/1997，p. 59）。

名无固宜，约定俗从谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗从谓之实名。（王先谦，1988，pp. 416-419）

荀子认为语言是社会的产物，强调语言的社会性（王力，1981，pp. 5-6），符号表达的有效性要看是否符合社会的约定。命名只造成差别，而差别本身不过是约定的，它是社会同意的划分世界的方式。（陈汉生，1998，p. 78）

### （四）物我论

符号是为了满足解释者对对象的认识而创造的。讨论对象与解释者的关系被称为物我论。物我论是为了解决物我之间的矛盾，是语言符号学最高的范畴，言意论和形名论都是以物我论作为基础的。人们对物我之间的关系有两种看法，一是把物作为他者，二是作为齐一体的物。

#### 1. 作为他者的物

儒家和名家都把对象看成是一个他者。当物被当成一个他者时，物的属性就不随时间、地点、认知者而改变。认知结果得以记载和传承，符号有不可或缺的作用。

儒家符号学偏重于名位，名家符号学偏重于名实，但二家都注重将符号学引向政治伦理层面。

## 2. 作为齐一的物

当物作为齐一体出现时，物与我有同一性。蝴蝶与我并没有区别，庄子称之为“物化”。

不知周之梦为胡蝶欤，胡蝶之梦为周欤？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓“物化”。（王先谦，1987，p. 27）

人可以物化，物也可以人化。人的物化说明人的主体性削弱，物的人化说明物的客体性削弱。

天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得而况其凡乎！（王先谦，1987，p. 20）

物与我之间不仅仅是交集，而是重合。认知的主体和客体都消失了，符号、解释者、对象消失了，表达关系、反应关系与指示关系也消失了，儒家、名家的语言符号理论被彻底解构。在道家 and 佛家语言符号理论看来，这才是最完美的认知状态。

## （五）象

象，起源于原始时期的图腾。这些动物图腾不但象征氏族的祖先，还表示禁忌与规范。（弗洛伊德，2005，pp. 6-26）到了理性时代，哲人在图腾崇拜的基础上作了理性的探讨。老子和庄子讨论了象的问题，《易经》通过“观物取象”，以实现“立象以尽意”：

子曰：“书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎？”子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”（王弼、韩康德注，孔颖还疏，1980，p. 157-158）

魏晋时期，南北学派大融和，思辨之风盛行，形名论、言意论、物我论逐渐整合到一起。王弼把物理世界与知觉世界分开，他说：

名也者，定彼者也。称也者，从谓者也。名生乎彼，称生乎我。（楼宇烈，1980，p. 197）

凡名者生乎形，未有形生乎名者也。（楼宇烈，1980，p. 197）

然后，他力图指出形、名、实三者之间存在的交集，提出“执一统众”、“举本统末”、“以实统众”、“约以存博”的思想。他说：

夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。（楼宇烈，1980，p. 622）

举本统末，而示物于极者也。夫立言垂教，将以通性，而弊至于湮；寄旨传辞，将以正邪，而势至于繁。既求道中，不可胜御，是以修本废言，则天而行化。以淳而观，则天地之心见于不言；寒暑代序，则不言之令，行乎四时，天岂谆谆者哉。（楼宇烈，1980，pp. 633-634）

穀所以能统十三辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。（楼宇烈，1980，p. 27）

三者的交集就像三个轮子的共轴，这个共轴就是象。王弼说：

夫象者，出意也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言，言生于象，故可以寻言以观象；象生于意，故可以寻象以观意。言以象尽，象以言著。故言者，所以明象，得象忘言。象者，所以存意，得意忘象，犹蹄者所以在兔，得兔忘蹄；荃者所以在鱼，得鱼而忘荃也。然则，忘象者用得意者也，忘言者用得象者也。得意在忘象，得象在忘言。（楼宇烈，1980，p. 609）

象既是意和言之间的导体，也是物与我之间的纽带。荀粲说：

盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。（陈寿，1971，p. 319）

王弼说：

恍惚，无形不系之叹。以无形始物，不系成物。万物以始以成，而不知其所以然。（楼宇烈，1980，p. 197）

无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。（黎翔凤，2004，p. 778）

道无形不系，即道能与任何感知属性相联系。既然如此，完全可以以物观道。这里的物有象征意义。形、名、意三者形成的不是语义三角，而是三个带有交集的语义圈。

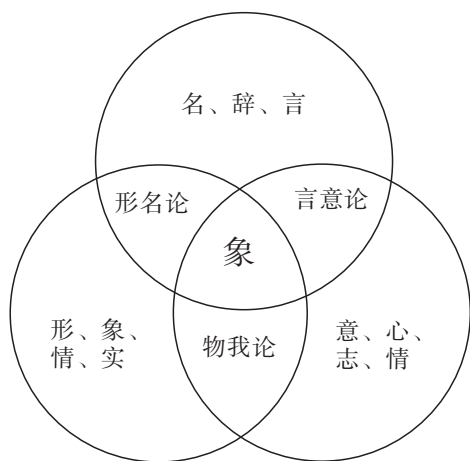


图3 语义圈

## 结 语

奥格登和理查兹认为,符号学是对语言和各种符号在人类事物中起的作用的研究,尤其是关于它们对思想影响的研究(车铭洲,1989,p.36)。从另一个角度来看,思想也影响着人们对符号的看法。西方符号系统朝索引符号(index)方向发展,由此建立起以归纳法、演绎法为基础的符号逻辑;中国符号系统则朝象征符号(symbol)方向发展,由此建立起以类比法为基础的符号逻辑。西方符号逻辑促进了解析式思维的发展,中国的符号逻辑促进了整体思维与象征思维的发展。自魏晋玄学之后,中国古代符号理论找到了一条综合的方法,用象征与整体的方法来表达对象,力图在符号、解释者、对象之间找到一个交集,将对象所蕴含的普遍性与超时性表达出来。至此,中国符号理论从困境中突围出来,进入一个诗性表达的境界。

### 引用文献:

- 班固(1962). 汉书. 北京:中华书局.
- 布留尔,列维(1981/1997). 原始思维(丁由,译). 北京:商务印书馆.
- 车铭洲(1989). 西方现代语言哲学. 天津:南开大学出版社.
- 陈汉生(1998). 中国古代的语言和逻辑(周云之、张清去、崔清田等,译,李先焜,校订). 北京:社会科学文献出版社.
- 陈寿(1971). 三国志. 北京:中华书局.
- 陈献猷(2002). 吕氏春秋新校译. 上海:上海古籍出版社.
- 方立天(2005). 佛教哲学要义. 北京:人民大学出版社.

- 弗洛伊德, 西格蒙德 (2005). 图腾与禁忌 (赵立玮, 译). 上海: 上海人民出版社.
- 何晏 (注), 邢昺 (疏) (1980). 论语注疏. 载于阮元 (校刻). 十三经注疏. 北京: 中华书局.
- 胡适 (1983). 先秦名学史. 上海: 学林出版社.
- 金涛声 (点校) (1982). 陆机集. 北京: 中华书局.
- 卡西尔 (1985). 人论 (甘阳, 译). 上海: 上海译文出版社.
- 黎翔凤 (2004). 管子校注 (梁运华, 整理). 北京: 中华书局.
- 楼宇烈 (1980). 王弼集校释. 北京: 中华书局.
- 莫汉蒂 (1989). 语言与实在. 载于车铭洲 (编), 李连江 (译). 西方现代语言哲学. 天津: 南开大学出版社.
- 墨菲, 加德纳, 约瑟夫·柯瓦奇 (1980). 近代心理学历史导引 (林方、王景和, 译). 北京: 商务印书馆.
- 塞尔, 约翰 (2001). 心灵: 语言和社会实在世界中的哲学 (李步楼, 译). 上海: 上海译文出版社.
- 司马迁 (1959). 史记. 北京: 中华书局.
- 苏舆 (1993). 春秋繁露义证 (钟哲, 编). 北京: 中华书局.
- 孙诒让 (2001). 墨子间诂. 北京: 中华书局.
- 谭戒甫 (1963). 公孙龙子形名发微. 北京: 中华书局.
- 汤用彤 (2001). 魏晋玄学论稿. 上海: 上海古籍出版社.
- 王力 (1981). 中国语言学史. 太原: 山西人民出版社.
- 王明 (1986). 抱朴子内篇校释. 北京: 中华书局.
- 王先谦 (1987). 庄子集解. 北京: 中华书局.
- 王先谦 (1988). 荀子集解. 北京: 中华书局.
- 严可均 (1958). 全上古三代秦汉六朝文. 北京: 中华书局.
- 詹鍈 (1999). 文心雕龙义证. 上海: 上海古籍出版社.
- 中国符号学研究会 (1991). 逻辑符号学论集. 上海: 百家出版社.
- 仲长统 (2004). 尹文子. 线装本《四库全书》第 848 册. 厦门: 鹭江出版社.
- 朱谦之 (1984). 老子校释. 北京: 中华书局.
- Alsting, J. L. (1962). *How to do thing with words*. Oxford, UK: Oxford at the clarendon press.
- Locke, J. (2013). *Imperfection of words: An essay concerning human understanding*. New York, NY: Dover Publications.
- Mohanty, J. N. (1970). *Phenomenology and ontology* (5<sup>th</sup> ed.). Boston, MA: Martinus Nijhoff Den Haag.
- Ogden, C. K., & Richards, I. A. (1923). *The meaning of meaning: A study of the influence of language upon thought and of the science of Symbolism*. Cambridge, UK:



□ 符号与传媒 (10)

Magdalene College, University of Cambridge.

**作者简介:**

杨赛, 复旦大学中国语言文学系博士后, 上海音乐学院中国仪式音乐研究中心研究员, 主要研究方向为艺术哲学、音乐学、中国文学。

**Author:**

Yang Sai, postdoctoral researcher of Department of Chinese Language Literature, Fudan University; researcher of the Institute of Ritual Music in China, Shanghai Conservatory of Music. His research fields include art philosophy, musicology and Chinese literature.

Email:shyangsai@aliyun.com