

《庄子·齐物论》中的自然 - 文化符号关系

——基于“以明”概念的符号分析

孙 宣

摘 要: 庄子反复言明,“以明”是他对人类如何经验自然、认识自然与文化符号关系问题的主要观点。庄子解构了人与自然的二元关系,“以明”意指人类主体性降落而归到自然与文化符号的中枢之处。身体连接内世界与外世界,庄子以为,通过身体“虚静”“心斋”“丧我”等方式建立自然与文化之间的符号关系,身体经由“物化”可通“明”境。“以明”也存在于指物的语言符号过程中,但人类永远无法通过语言抵达,只有在指物符号过程中努力展现“物自体”的秩序,才能不断接近“以明”,这个过程也展现了自然与文化之间的连续性。本文从中西对话的视角分析“以明”,认为“以明”并非一种形而上学观,其中蕴含了自然 - 文化的复杂关系,体现出生态符号学思想。

关键词: 《庄子》,“以明”,自然 - 文化,符号,生态符号学

The Symbolic Relation of Nature and Culture in *Zhuangzi·Qiwu Lun*: Symbolic Analysis Based on the Concept of “Yiming”

Sun Xuan

Abstract: Zhuangzi repeatedly claimed that “yiming” was how people experience nature and understand the relation between nature and cultural signs. Zhuangzi deconstructed the binary relationship between man and nature, while “yiming” signified the descent of human subjectivity to

the “centre” of nature and cultural signs. The body connects the inner world with the external world. Zhuangzi believed that the semiotic relationship between nature and culture could be established through the body’s “empty tranquillity”, “mind fasting” and “self-loss”. The body can reach a state of “ming” through “materialisation”. “Yiming” also exists in the process of linguistic symbols pointing to objects, but human can never reach it through language. Only by striving to show the order of “things in themselves” in the semiotic process of pointing to objects can we continuously approach “yiming”. This process also shows the synechism between nature and culture. This article analyses “yiming” from the perspective of dialogue between China and the West, arguing that “yiming” is not a metaphysical view but contains the complex relationship between nature and culture and reflects the idea of eco-semiotics.

Keywords: Zhuangzi, “yiming”, nature-culture, sign, eco-semiotics

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202402007

在中国古典哲学文献中,《庄子·齐物论》几乎可以看作其思考人与自然关系的集大成者。该篇中,庄子在描述自然界的百般形态的同时思考人与自然之间的关系,追求“齐物”。值得注意的是,在如何“齐物”问题上,庄子反复说“莫若以明”：“欲是其所非而非其所是,则莫若以明”；“枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰：莫若以明”；“为是不用而寓诸庸,此之谓以明”。“以明”反复出现,可见为齐物之要。“以明”概念引起后世诸多学者的注解,现代学者对“以明”概念的解释莫衷一是,有“道”、自然天理、真理、虚静之心、“知”、“去蔽”,等等。^①很大程度上,庄子《齐物论》与人类对自然的感知以及人类在自然中的符号过程有关,学界基本聚焦于“明”的概念阐释,且围绕庄子的核心思想“道”展开,多数解释忽略了“以明”在二元关系基础上论证的过程性以及符号学问题,尤其是“以明”映射出的自然与文化符号关系。本文从中西思想对话的视角分析自然与文化、物质与符号之间的关系,将“以明”看作庄子对人与

^① 吴根友教授(2013, pp. 41-49)对“以明”概念进行梳理,囊括了宋、明、清以及当代十四家的观点。他认为以往对“以明”的解释分为虚解和实解,提出“明”是先秦思想中对人的认识进行表征的一个哲学概念,是任物而然之意,与海德格尔“让存在者是其所是”“去蔽”观念类似。

自然如何融通的关键思考，认为主体“以明”的过程是发现自身与自然之间关系的过程。

一、“以明”中自然-文化二元符号关系的解构

“以明”在《齐物论》中首次出现在“夫言非吹也”的段末，庄子基于“言非吹”的符号观得出“则莫若以明”的结论，因而“言”与“吹”对二元符号观的解构与“以明”概念直接相关。“夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也”，庄子用肯定句表明了“言非吹”的观点。“言”是人类文化符号的重要组成部分，“吹”与“其以为异于鬲音”中的“鬲音”对应，可以理解为大自然的声音，“言非吹”的判断容易被误解为庄子对自然与文化的区分。唐成玄英疏：“夫名言之与风吹，皆是声法，而言者必有诤辩，故曰：有言”“虽有此言，异于风吹……”（郭庆藩，1985，p. 63）人类的语言传达意义，是有目的的表意活动，而大自然的声音“吹”是如何与言相异的，它们的差异与界限在哪里？这涉及符号阈限（semiotic threshold）^①的问题，即在什么情况下自然界的迹象可称为符号。西方符号学家皮尔斯虽然将符号的存在拓展到非人类自然界，但在符号成其为符号时也做了区分，符号的三元关系是符号之为符号的门槛。他认为每个符号都拥有三分构造——符号（再现体）、符号对象、解释项，符号不能封闭在能指与所指的二元构造中；符号有三个范畴的普遍规律：符号的第一性（firstness）作为一种完全不指向任何其他东西的显现，第二性（secondness）是相对于此物的否定形式的区分，而第一性、第二性的关系带入了中介的概念，呈现出第三性（thirdness）。（2014，pp. 14-26）在“言非吹”论断中，风之“吹”在声音上表现了符号的第一性，“吹”在很大程度上只是一种声音现象，自然界的聲音作为单纯的表象并不构成符号。当“吹”吸引我们对此物/彼物之“吹”做出区分时，即我们感知到“吹万不同”，对吹之声做解释感知时，符号第二性出现，皮尔斯（CP 1.358）说这个范畴“异常艰难且有形……每天强加于我们”。但“言”与“吹”的不同之处在于第三性的介入或者说解释项的存在，没有符号的第三性，“吹”在很大程度上就只能是物理存在之间的“蛮力”（brute force）（CP 1.21）。即“吹”如果只是自然界存现物的动态互

^① 针对符号的门槛问题，著名符号学家艾柯（Umberto Eco，1976，p.5）提出了“符号阈限”（semiotic threshold），用来指符号学界与非符号学界之间以及符号学与其他学科之间边界。

动，则“言”与“吹”有别。在没有解释项的情况下即使存在主体心灵的感知，他们的互动也是非符号学的，温弗里德·诺特（Winfried Nöth, 2001, p. 76）指出：“当有机体面对以‘无可争辩的事实’或纯属偶然的的结果呈现自身的事物时，就会发生单纯的二元互动，从而发生非符号互动。……只有当这种二元相互作用变成三元关系时，有机体-环境关系才转变为符号关系。”而“言”与“吹”的关系中，“言”之辩有解释项的参与所以构成符号关系，而自然界的“吹”“籁音”等都是不含是非判断的，故两者之间是符号与非符号的区别。因此，可以将“言非吹”理解为一种符号的辨别，而非人与自然、人类之“言”所代表的文化与“吹”所代表的自然的二元对立。因此，庄子是基于人与自然、自然与文化之间的符号关系语境提出“以明”的，它建立在非二元对立关系的基础上。

庄子进一步在“吹”的基础上论证“齐物”，同时划分出人籁、地籁与天籁：“子游曰：地籁则众窍是已，人籁则比竹是已，敢问天籁。子綦曰：夫吹万不同，而使其自己也。”这里，天、地、人的划分同样涉及人类在自然中的符号活动。一方面，万物皆有声法，无论人籁与地籁的发声如何不同，在天籁面前，两者从属于一类，都是万物各自的符号系统，杨国荣教授也认为庄子的“‘人籁’‘地籁’都与‘吹’联系在一起的”（2015, p. 7）。“万不同”表明人类与非人类在表达意义上都具有主体性，将万物的表达置于一个生态系统之中。“自己也”表达了自然万物的主体性，庄子看到人籁与地籁的符号交融之处，都是对人类如何接收自然界中的符号以及如何与非人类生命产生符号交互的描述。地籁的这些符号现象是可被人类接收的，人类与非人类生命在自然中总会产生符号的交互，因此子綦反问：“而独不见之调调之刁刁乎？”西方生物符号学家雅各布·冯·尤克斯库尔（Jacob von Uexküll）所提出的“功能圈”（Funktionskreis, Functional Cycle）^①理论就在阐释人类总是要与自然界发生符号的交集，我们对自然的感知信号与我们的行为连接，生态圈当中主体与自然处于一个不断互动的关系中。人类在与非人类生命、物质环境的交互活动中，是可以进行解码和符号解释的，因此地

^① 雅各布·冯·尤克斯库尔（Uexküll, 2010）提出“功能圈”理论，他认为关系的循环就是功能的循环，“功能圈”理论最初描述的是有机体和环境物体之间以符号为媒介的感知和行动循环，主体通过感觉和行为与对象发生关联。生命主体与对象接触形成一个感知符号，感知符号与感知线索构成复合体——效应器符号（effector sign），效应器符号对行为器官做出指示，构成行为世界，行为效应器同时也连接对象连接结构，行为完成后会有新的感知符号不断出现，这个功能圈过程不断循环。这个过程揭示了人类与自然界的符号互动以及自身文化符号的生产。

□ 符号与传媒 (29)

籁尚可知。另一方面，天籁相对于人籁、地籁又是特殊的，其中“使其自己也”这一句对应了天籁的含义。人类与非人类都处于自身的环境界(Umwelt)^①中，而“天”呈现了人与自然之间的符号互动基础上的关系性和超主体性。如果人类与自然必然产生这种交集，那么最好的互动就是也尊重非人类生命/物之符号主体性。既然万物都有自己的符号系统，那么就不用拘泥于人类自身的文化符号系统论断。因此，庄子认为人类不必拘泥于大言与小言、大智与小智，要避免陷入主体环境界的符号论断争辩，万物皆有自己的符号系统，人类文化符号系统都处于生态系统当中。西方符号学中的生态符号学(eco-semiotics)理论涉及非人类动物中的符号现象，认为在生态系统中符号将不同的生命通过纽带联系在一起，而人类文化符号系统是生态系统的一部分。可以说，中西关系观点不谋而合。在《齐物论》中，庄子何以更倾向于“天”呢？显然，庄子认为我们没办法摆脱主体的存在，但是可以在存在意义上的超主观符号观点中“齐”自然万物，这呈现了一种非文化中心和非人类中心的符号观。庄子最后得出“则莫若以明”，表达了超主体的、非人类中心的符号观，认为“以明”需要在“天”的超主体视角中实现。

我们看到庄子在“言非吹”与对天籁、地籁、人籁的论述中解构了人类与非人类、自然与文化的符号系统的二元对立观，从而主张降低人类在自然面前的主体性。庄子从根本上否认二元对立，认为在道的层面是没有分界的。道的状态是一种未分界的混沌状态，“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也”。庄子进一步说：“其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”他认为在宇宙之始并没有二元的分界且整体无差别，正因为指称以及人类经验的参与，才有了基于差异的符号论断而产生的对立。在是与非的争论中，这种非此即彼的二元对立遮蔽了事物本身，人往往陷入非“明”的状态，庄子说这是道之“亏”。庄子以为需要回到“道枢”，掌握了道的枢纽，超出非此即彼的二元对立，因而他在“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”之后得出结论：“故曰：莫若以明。”因此，“以明”对应着二元对立的消解，只有在“道枢”中让符号无穷无尽地生产，才是“以明”之道。

^① 生物符号学(Biosemiotics)术语。环境界是生命有机体根据外在环境，通过它特有的感知和制动装置而发生作用形成的世界，是生命的意义世界，尤克斯库尔(Uexküll, 1934, p. 13)认为“环境界研究的首要任务是识别每只动物在其环境的所有刺激中的感知线索，并用它们建立动物的特定世界”。

二、如何“以明”：身体作为符号通达的媒介

物不“齐”源于人类经验的参与，“以明”概念建立在消解“我”与物（自然）的二元对立的基础上，这指向主体心灵与符号的问题。符号总是处于关系中，关系又总是无法将心灵排除出去，“是非然否”的判断即符号意义的传达离不开心灵作为解释项的解释。“以明”是超越二元对立的圣人境界，庄子在身体的感知与解释中强调二元之间的符号过程性，身体在自然中的符号活动交织着文化符号，是主体超越成见达到“以明”的必由之路。

“为是不用而寓诸庸，此之谓以明。”“寓诸庸”是庄子对“以明”的重要解释之一。屠友祥教授（1998，p. 169）认为“庸”对应的就是“明”，“庸也者，用也。用也者，通也”。而“通”是指通过心灵达到通明，是一种“明心智之所以”的状态。但约翰·科莱塔（W. John Coletta, 2021, p. 4）发出疑问：“我们可以感知事物，但是我们能感知感知系统吗？”因此，“明”需要“通”身体的感知与认知过程，知晓身体是如何经过其内符号过程（Endo-semiosis）^①产生、解释并传达意义的。同时，“庸”是将内符号转换到身体的外界符号活动，反映了主体与自身的环境界之间的关系，如有学者指出：“‘寓之庸’意指人与构成其生存情境的外物之间的关系，在任何一种情境里，不用我之成心，万物反而发挥其特定的功用，自己也可以与物婉转，自得自如。”（刘书刚，2020，p. 187）这与万物“自己”意义大致相同。“民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴栗恂惧，猨猴然乎哉？”在自然界中物种都通过身体的符号活动适应环境而生存。身体总是被某客观环境包裹，主体通过内符号过程将客观环境转换为自身的“主观宇宙”或者说“个体现实”，即尤克斯库尔所说的环境界。在内世界与外世界的界限消弭中，主体也消解了自然符号与文化符号之间的界限，当身体与自然达到交融的状态，主体就达到了庄子所描述的“齐物”之境，如至人“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”。西方学者格雷戈里·贝特森（Gregory Bateson, 1973）描述了心灵在“世界之外”的人-自然交融状态，认为主体不可避免地参与环境感

^① 生物符号学术语。雅各布·冯·尤克斯库尔的儿子图勒·冯·尤克斯库尔（Thure von Uexküll）认为内符号过程指的是“生物体内的符号传递过程”（Uexbüll Geiggis & Herrmann, 1993, p. 5）。美国符号学家西比奥克（Sebeok, 1974, p. 213）提出内符号学（Endosemiotic），来指代生物体内部的信号传递过程，用“研究身体内部的控制系统”，来指代所有真核生物体内的所有信号传递过程，例如跟免疫反应、新陈代谢和遗传代码有关的符号学诠释，等等。

□ 符号与传媒 (29)

知。以上，我们看到“以明”概念包含了身体对自然的经验，通过身体将内世界与外世界连接起来；“以明”就是在这种符号关系中心灵的通达。

庄子认为“以明”需要破除身心二分，达到肉体与心灵的统一。“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”庄子“哀”的就是身体中肉体与心灵的割裂。“形体保神，各有仪则”（《天地》），心灵与形体是互为一体的。身体不同于躯体、形体。在现象学那里，身体是一个灵与肉的综合，莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1970, p. 131）认为：“身体本身拥护一种肉体哲学，即无形之物的可见性……它是一个内部和外部之间的等价系统，它规定了一个到另一个的实行。”身体是自然物质中的一部分，而心灵并非一个统摄身体的主导器官，对身体进行操控。“百骸、九窍、六藏、赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？”庄子认为肉身的各部分是没有主次之分的，更不存在心灵主宰各个器官的说法。身体“不是相邻器官的集合，而是一个协同系统，其所有功能都在存在于世界的一般行动中得行使和联系在一起”（Merleau-Ponty, 1962, p. 234）。身体与自然环境通过符号发生关系，在符号运作时，器官之间进行配合，这是概念与对象产生的基础，如庄子所说“目彻为明，耳彻为聪，鼻彻为颤，口彻为甘，心彻为知，知彻为德”（《外物》）。因而，身体是创造文化符号的基础，自我意识和意向性、行为方式也影响着文化符号的构建，主体环境界与符号意义的生成离不开身体。

庄子用身体的“心斋”与“坐忘”更清晰地表达了“明”的境界，通过身体消解物我之间的鸿沟的过程就是“以明”的过程。“回曰：‘敢问心斋。’仲尼曰：‘若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。’”（《人间世》）庄子看到身体作为一个协调的组织包含了很多知觉系统。心灵是做出是非判断的基础，“心止于符”反映了心灵的符号解释作用。庄子认为在身体感知的时候要达到“坐忘”“道通为一”的“无待”境界，因此需要在“心斋”的基础上“忘我”。“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”（《天地》）庄子主张通过“忘”的方式摆脱人类自身的文化符号束缚，降落“我”的主体性，从而通过身体这一枢纽游走在自然与文化的符号中介之处。由此，我们也能理解庄子何以说“鱼相忘于江湖，人相忘乎道术”（《大宗师》）：他并不旨在二元地划分人类与非人类（如鱼与人）、自然与文化（如江湖与道术），而是主张以“忘”达到一种超主体状态，进入无目的的符号活动，不断接近“明”境。

为了降落主体性，“以明”而“齐物”，庄子在“忘我”的基础上进一步提出“丧我”，通过自我的“物化”而实现去主体化。万物不“齐”在于“我”的意向性存在，或者说“我”与“物”的分界和对立，“我”作为认知行为主体造成了“物不齐”的状态，因此需要通过“丧我”来“齐物”。（徐希定，2021，pp. 59 - 75）而符号的作用又不可避免地意向性缠绕在一起，使符号朝着自我意识的方向发展。《齐物论》结尾处的“梦蝶”论述点睛般说明“丧我”“以明”，呈现了身体与自然交融的超越境界。身体的“物化”是一种去主体的超然状态，其打通了人类与非人类、自然与文化的边界。同时，身体“物化”为蝶，呈现了人类超然之后与自然符号的对话，庄子通过对梦中身体感知的描写，将“我”赋予“蝶”符号，这种对话是文化与自然之间的符号交织。因而，庄子看到只有身体超越内外二分，主体才能与外物平等对话，从而“以明”，达到与物无争的、与物交融的状态。

三、指物“以明”：“谓”与“言”中的自然 - 文化符号连接

“物不齐”不仅因为存在人类主体意向与符号活动的阻碍，然而人类作为在自然环境中生命体的一员免不了指称物的符号活动。“莫若以明”的上下文涉及语言与指物的符号问题，“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也”出现在“故曰：莫若以明”之后的下一段首，屠友祥认为下句“不若以非指喻指之非指也”是对“莫若以明”的对应说明，只不过因为分段而被读者割裂并忽略了（1988，pp. 167 - 168）。“物谓之而然”，“以明”与“指物”的关系就是“物之为物，以指而明”。（p. 324）

在指物的过程中，庄子反对主体有目的地不断在指谓中将物抽离，认为“言”与“物”的二分与“以明”背道而驰。庄子很大程度上主张“不谓有谓”之谓、“不言”之言。屠友祥（2004，p. 52）认为是庄子通过“不指而实现指的功用，不有意识地用，却达到无意识之用”，“不人为地把符号的彻底空洞化作为唯一的目标，不专注于指谓，正是‘忘言’的境状”。“有言”反倒成了对物本身以及道的遮蔽，符号的空洞化会遮蔽物，导致“非明”。在语言指称物的符号关系里，庄子发现语言能表达的只是非常粗浅的一面，很容易陷入一种非此即彼、是非争论的二元关系之中，构成“以明”的障碍。皮尔斯（CP 1. 360）同样表达了这一点：“我们可以很容易地通过他对语言的不加节制的使用来识别出他的思想主要处于二元阶段的人……他的表达方式也同样明显地表现出了可笑的不足。对于这样的人来，矛盾原理是

□ 符号与传媒 (29)

一种陈词滥调。为了反驳一个命题，他们总是试图证明其中潜藏着矛盾……”“夫言者，风波也；行者，实丧也。”（《人世间》）言语不可捉摸，在传达时就会有得失。有言不断的符号生产是导致物我分离、“物不齐”的主要原因，“言而非也”（《知北游》），一言即非。“‘言’像是开启了一个连锁制动的籍贯，启动之后，愈分愈细琐，越来越繁杂，最终言说蜂出并起，万物纷然淆乱。”（刘书刚，2020，p. 159）物在被“谓”的过程中被锁定在语言名称之中，在语言之辩的过程中，所言之物渐渐脱离了物之本身，因此构成了自然与文化符号之间的对立。当今西方生态符号学家也提出了人类的语言文化中心主义所造成的自然与文化之间的二元割裂，因此主张在皮尔斯物质与心灵连续性原则（Synechism）的基础上建构自然与文化之间的符号联系，“文化创造力和物质现实并不应被视为相互排斥或冲突，相反，它们的相遇正是符号和意义得以展现的条件”（Maran，2020，p. 4）。这与两千多年前庄子对语言遮蔽自然本真的批判是一致的，都表明了言与物的符号关系。

而符号的本质在于对自身物的存在的扬弃，意指过程必然意味着言与意不对等。庄子也很矛盾地发现自己也在尝试“言”，“今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。虽然，请尝言之……”（《齐物论》）他的无言之言不是不言，可言是不言的基础，“尝言”的过程就是“以明”的过程，这个过程永远没有一个最终的状态，只能无限接近，只能在“视而可见”“听而可闻”“形色名声”的现象世界不断接近“以明”。庄子解释了这种言产生的符号过程：“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！故自无适有，以至于三，而况自有适有乎！”庄子虽然主张“道通为一”与“以明”，但是这个“一”与“明”必须要经过无限的符号过程，“二”“三”正是从自然符号到文化符号的过程中符号不断衍生的结果。这个不断衍生的符号过程类似于皮尔斯的三元符号过程，其中再现体、所指、解释项动态地转换，“再现的对象只不过是一个再现，而后面这个再现的解释项则是第一个再现”（2014，p. 49），形成无限的循环。在皮尔斯的符号学中，符号的形成是一个开放的、螺旋形的过程，如约翰·迪利（John Deely）（2021，p. 144）对皮尔斯的符号生成的解释：“一度是客体的东西，另一时刻变成了主要是符号载体的东西，一度是解释项的东西，另一时刻变成了所指客体；一度是所指客体的东西，另一时刻变成了解释项。诸如此类，在无止境的螺旋状的符号活动中进行着。”我们看到，指物是一个指向的过程，屠友祥（1998，

p. 319) 认为指向不会真正抵达,“指不至”就是这个意思。这也说明“以明”不可能是一种完成的状态,而是不断地靠近“明”。

事实上,“以明”不是要求“不言”(不要言),而恰恰是在“无言”与“有言”之间,“不言之言”、言之“无言”。庄子用“卮言”来描述“物固有所然”的符号状态,“无物不然,无物不可”,“道物经述说之功,依旧保持住道物之性,保持住恒久之状,则述说自身也须是一种道物方可,卮言即是如此”(屠友祥,1998, p. 181)。“言无言”的“无言”通向“卮言”,但“无言”不等于“不言”(褚伯秀,2014, pp. 888 - 889)。庄子所说的“卮言”是超越二元境地的一种姿态,是在滑动的能指中寻找所指的意义,在能指与所指中允许物的在场。德里达也一样,都在解构那个逻各斯,旨在突破索绪尔将任意性与差异性局限在语言系统之内的理论构想,而打破二元对立,让“新的意义在语言符号的非规约性组合中不断生成”(戴俊霞,阮玉慧,2020, pp. 184 - 185)。齐物之要——“以明”处于一个无言、有言、忘言、不言连续的、历时且共时的符号过程中。因此,“不言之言”,或者说“卮言”就是不以“言”取代物之本源,“与之保持连续性——在知识当中展示实存物的本身结构和样态,即‘物自体’的秩序”(迪利,2012, p. 193)。故而,我们说庄子消解了言与物之间的二元对立,在从自然到文化的符号过程中阐释了“以明”概念。“以明”并非一种终极的状态,需要在以言指物的符号过程中追求,但永远不能完结。

结 语

“以明”为“齐物”之关键,“以明”是庄子关于人如何经验自然、认识自然与文化符号关系的主要观点。从庄子“以明”前后文的论述看,“以明”的真正含义建立在消解二元的基础上,且与符号问题相关。庄子将对“以明”的论证置于主体对自然的感知以及符号过程当中,同时这种符号过程呈现了自然与文化符号的交织关系。庄子的“以明”并不是一种最终确定的状态,而是需要主体在符号过程中不断实践。这破除了以往学界单纯将“以明”归结为真理,以“道”观“明”的形而上观点。因此,“以明”不能以“道”“一”概而论之,也不能理解为一种是非、彼此的相对主义言论。庄子揭示了人如何通过身体,用语言的指称与自然发生符号的交互,在符号过程中追求“明”。明显,庄子是强调过程与中介介质的。“以明”摒弃了人类中心主义状态,揭示了人类如何与自然相处互动,如何建构自身以及自己

□ 符号与传媒 (29)

的文化。因此,不能简单地将“以明”与“真理”“去蔽”等概念直接等同。

我们看到庄子的“以明”蕴含了自然与文化的符号关系,这与西方皮尔斯符号学、当代生态符号学对生命的感知与符号过程论证存在一些相似性。几乎可以说,早在先秦时期,庄子已经有了系统的生态符号学思想。庄子对“以明”中自然与文化交互关系的解释呈现了后现代的色彩,后现代理论与庄子的哲学观有一定的亲密性和相通性(戴俊霞,阮玉慧,2020,p.175)。学界越来越发现庄子思想具有世界性,西方学者也声言“古代的中国恰是真正意义上的后现代”(Hall,1995,p.701)。庄子的“以明”概念为我们理解人与自然之间的关系提供了新的启示,中西理论在生态哲学观视角中形成对话。

引用文献:

- 褚伯秀(2014). 庄子义海纂微(张京华,校). 上海:华东师范大学出版社.
- 戴俊霞,阮玉慧(2020). 《庄子》文学的跨文化研究. 北京:光明日报出版社.
- 迪利,约翰(2011). 符号学对哲学的冲击(周劲松,译). 成都:四川教育出版社.
- 迪利,约翰(2012). 符号学基础(张祖建,译). 北京:中国人民大学出版社.
- 郭庆藩(1985). 庄子集释(第一册)(王孝鱼,点校):中华书局.
- 刘书刚(2020). 在物之间:庄子的伦理意识与语言观念. 北京:北京大学出版社.
- 皮尔斯(2014). 皮尔斯:论符号(赵星植,译). 成都:四川大学出版社.
- 屠友祥(2004). 符号的空洞性与充实性. 文艺理论研究,6,48-54.
- 屠友祥(1998). 言境释四章. 上海:上海人民出版社.
- 瓦尔,科尼利斯(2014). 皮尔士(郝长堃,译). 北京:中华书局.
- 吴根友(2013). 庄子《齐物论》“莫若以明”合解. 哲学研究,5,41-49.
- 徐希定(2021). 《庄子·齐物论》研究:以“我”与“物”的关系为中心. 北京:商务印书馆.
- 杨国荣(2015). 《齐物论》释义. 华东师范大学学报(哲学社会科学版),3,1-25.
- Bateson,G.(1973). *Steps to an Ecology of Mind*. London:Fontana.
- Coletta,W. J. (2021) *Biosemiotic Literary Criticism: Genesis and Prospectus*. Gewerbestrasse: Springer Nature.
- Eco U. (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington:Indiana University Press.
- Hall,D. (1995). Modern China and the Post-modern West. In C. E. Lawrence (Ed.), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*,698-710. Cambridge:Wiley-Blackwell.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Themes from the Lectures at the College de France 1952-1960* (Evanston J. O' Neill, Trans.). IL:Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London:Routledge

- & Kegan Paul.
- Maran, T. (2020). *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nöth, W. (2001). Ecosemiotics and the Semiotics of Nature. In P. Torop, et al (Eds.), *Sign Systems Studies, volume 29. 1*, 71 – 81. Tartu: Tartu University Press.
- Peirce, C. S. (1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 1 – 8) (A. W. Burks, Ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sebeok, T. A. (1974). Semiotics: A Survey of the State of the Art. In T. A. Sebeok, et al. (Eds.) *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences, Vol. 12. Current Trends in Linguistics*, 210 – 264. The Hague: Mouton.
- Von Uexküll, J. (1934). *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept* (C. H. Sghiller, Trans.). New York: International Universities Press.
- Von Uexküll, J. (2010). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning* (J. D. O’Neil, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Von Uexküll, T., Geigges, W. & Herrmann, J. M. (1993) Endosemiosis, *Semiotica*, 96, 1/2, 5 – 51.

作者简介:

孙宣, 中山大学中文系(珠海)博士研究生, 研究方向为生物符号学与生态符号学。

Author:

Sun Xuan, Ph. D. candidate of School of Literature (Zhuhai), Sun Yat-sen University. Her research direction is biosemiotics and ecosemiotics.

Email: sunll2125@163.com