哲学研究

# 论先秦儒家的符号自我观念

# 冯月季

(燕山大学 文法学院,河北 秦皇岛 066004)

[摘 要]虽然先秦时期并未形成现代意义上的符号学概念和理论,但是先秦儒家对"自我"观念的阐述中却显露出丰富的符号学意蕴。先秦儒家将自我看作一个由克已、复礼、成仁构成的三元符号表意结构。自我以仪礼作为规约性的表意符号,通过具有自反性的内心对话,承认外在世界中"他者"的存在,积极参与社会文化的符号交流和互动;并以"圣人"作为象征"天道"的终极理想符号,实现自我内在的精神超越,最终达致"成仁"的道德至善境界。

[关键词] 先秦儒家;符号自我;反求诸己;道德至善

[中图分类号]B222 [文献标志码]A

「文章编号]1000-8284(2022)12-0037-10

中国文化传统中蕴含着丰富的符号学思想,这一点在先秦儒家的符号自我观念中表现得尤为明显。先秦儒家对"自我"有着独到而深刻的思考,这种思考建立在类似于符号表意的"克己、复礼、成仁"三元结构关系中,通过自我意识的内心对话和反思,强调自我修为和伦理人格的造化,形成自我意识的内在超越性,通向道德至善境界,并由己及人,向外推展至全天下,构建人心向善、尊礼崇仁的大同理想社会。

「收稿日期]2021-03-26

[基金项目]国家民委民族研究项目"中华文化符号价值建构与民族共同体意识认同研究" (2020-GMB-002)

[作者简介]冯月季(1977—),男,河北保定人,教授,博士,从事符号学研究。

#### 一、克己·复礼·成仁·先秦儒家符号自我的三元结构

众所周知,西方哲学在其发展演绎过程中孕育出现代意义上的自我观念,并对其进行了严密的逻辑推论。然而,西方哲学视野中的自我观念植根于普遍的社会文化二元论,主客体的极端对立导致了黑格尔"绝对自我"及类似观念的出现,使得整个人类社会在近现代遭遇了诸如战争、人与自然的对立、道德沦丧、价值失序等困境。以皮尔斯、米德为代表的符号学家对上述二元论自我观念进行了较为彻底的反思。皮尔斯认为,人的自我就是符号,"符号-对象-解释项"构成了符号的三元表意结构;米德则从符号互动论出发,认为自我是一个包含了主我、客我、广义他者的三元符号结构。与传统的建立在主体哲学基础上的二元论自我相比,皮尔斯、米德提出的三元结构的符号自我具有更为开放的结构。这种自我不再局限于封闭的主体意识内部,而是参与到更为广泛的社会文化符号互动交流中,实现自我与社会的和谐共生。

将自我看作一个弹性的符号表意结构,很大程度上是对近代以来西方主体哲学中"唯我论"的一种修正,为理解自我的本质提供了一条全新的路径。与皮尔斯、米德相比,中国先秦儒家哲学对自我的思考和探索中同样表现出鲜明的符号自我意识。与许多西方哲学家对自我的认知相似,先秦儒家也认同自我的生物和自然属性:"故人者,其天地之德、阴阳之交、鬼神之会、五行之秀气也。"(《礼记·礼运》)但在先秦儒家哲学视野中,自我无论如何都不能化约为与自然或社会相对立的绝对精神,"自我所指称的是各种关系的中心,一种具有群体性的品质,它从来没有被看成是一种被孤立的或可孤立的实体"[1]47。先秦儒家认为,自我通过仪礼符号的规约,在个人的修身中不断深化和拓展他人存在的意识。个体无法实现自身,只有在与家庭、他人、社会的符号互动关系中才能获得自我的身份认同。

先秦儒家哲学的自我观念与当今符号学的理论阐述具有高度的一致性。约翰·迪利认为:"符号被证明是严格意义的无形的关系织网……无论物理的还是心理的,符号不仅完全不能省约为主体性,而且实际上属于超主体性。"[2]205 符号本质上属于一种意义关系存在。先秦儒家认为,自我在世上安身立命,必须处理好父子、君臣、师生、朋友等一系列社会关系。儒家传统在其形成之初就把社会性放在十分重要的地位。与近现代主体哲学封闭隔绝的自我不同,先秦儒家主张自我是一个开放的结构。这不仅合乎社会伦理,也是自我发展之必需。从宏观层面讲,先秦儒家认为个体必须处理好自我独立性、社会性、道德性之间的关系。先秦儒家这种开放性的自我体现于克己、复礼、成仁的三元符号关系中,三者构成整合化的生命有机统一体,显示出连续性、整体性和动态性特征。在皮尔斯、米德等人的符号自我理论中,三元符号结构分别对应着时间的三个范畴,即过去、现在和未来。以此来审视,先秦儒家自我三元符号结构中、38·

的克己、复礼、成仁分别对应着时间范畴中的现在、过去、未来,正如皮尔斯所论述的符号三元表意结构一样,符号、对象、解释项使得符号表意呈现为动态开放的衍义结构。符号自我在这种三元表意结构中,向内能够进行自我内省和反思,向外能够通达社会和世界,在自我的人格独立、道德圆满、社会融合间保持恰当的平衡。

有人认为,先秦儒家对自我社会性的强调构成一种"自我的社会组织还原论",类似于涂尔干所说的"集体表征",因此自我的独立性在社会中被消解掉。这种观点显然忽视了先秦儒家对自我人格的重视和阐发。先秦儒家强调,自我要积极参与社会关系建构,但自我参与社会关系建构的能力必须建立在"修身"的基础上,"修身"是"齐家、治国、平天下"的根本。"自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。"(《礼记·大学》)"修身"是一种明确的符号自主意识,强调的是时间的当下性,即此时此地生活着的个人的自我。"修身"的首要步骤是"正心",心灵的纯化和滋养才能使人成为真正的君子而不被外在的尘世纷扰动摇意志。"三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。"(《论语·子罕》)先秦儒家对内心意志自我修为的强调体现的正是一种"克己"精神,而"克己"乃是儒家达"仁"的基础阶段,其讲究的是君子经历"苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤"(《孟子·告子下》)后内心澄明,掌控自我意识,明白自身所处的位置和承担的使命。"仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。"(《论语·述而》)

对孔子思想中的"仁",杜维明释曰:"仁由两部分构成,一部分是人形的简单表意符号,意味着自我;另一部分是平行的两横,表示人的关系。"[1]87"仁"是一种美德,体现人性中的善良、宽厚、友爱等美好道德品质。如何才能达成这种美德呢?孔子说"克己复礼为仁"(《论语·颜渊》)。在孔子所处的"礼崩乐坏"时代,"周公制定的礼乐文化符号系统,伴随着周王室的衰微,已经不再能够强有力地维系世道人心"[3]。孔子对重建周礼的文化符号秩序孜孜以求,对他而言,"礼"的文化符号秩序重建不仅是政治制度顶层设计之需,更重要的是对人的自我社会性的约束,"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动"(《论语·颜渊》)。自我要发展和建立社会关系,必须以"礼"规范自己的符号表意行为。从符号自我三元结构上看,"礼"的符号系统处在过去的时间范畴中,但自我通过"克己",不断将"礼"符号系统的表意召回当下自我内心意识中,勾连起自我内心意识与社会文化符号秩序的相互交流。

当然,"克己""复礼"都是为了"成仁","以'仁'为目标定位而'制礼',以'礼'为制度规范而'求仁'"<sup>[4]</sup>。一个"求"字体现出,"仁"不只是一套规范自我符号表意的行为准则,更是一种崇高的符号象征,"仁本身既表现为一种给定的现实,又表现为一种无法达到的理想"<sup>[1]93</sup>。因此,"仁"在某种意义上处于自我三元符号结构的未来时间向度,这使得自我跟符号表意一样,成为一种"永远在路上"的状态。所谓"成仁",是先秦儒家对道德理想人格的向往和追求,其表达的是对人性道德圆满的期盼。这样

可以看到,在先秦儒家的视野中,自我作为一个开放、动态的符号,贯穿了"克己、复礼、成仁"三元结构,使得自我统摄了时间视域的现在、过去、未来范畴,当下性、历史性、超越性构成了先秦儒家自我符号表意的多维面向,这种"三元结构具有一种向心力,这种向心力使这三者结合在一起并稳定下来。这种个体内心的统一性……是符号能力的来源。这种能力弥漫于整个符号系统:结构、身份、个人符号行为等"[5]40。先秦儒家自我的这种三元符号结构使得自我既能够保持"君子慎独"的人格独立,内心意识具有反思性,同时又向生活世界敞开,积极参与社会交往,并因对"成仁"(道德至善)的追求而显现出自我的超越性和可能性。

## 二、反求诸己:先秦儒家符号自我的内心对话和自反性

先秦儒家力图在自我独立人格与社会世界之间保持恰当的平衡,通过意识的内心对话和自反性保持了自我私密性与敞开性的符号互动交流。与主体哲学中封闭固定的实体自我不同的是,"自我的运作类似于一个符号化过程,这个过程便是内心对话。这个术语不仅包含'思想',而且是指任何以及所有内在意义的方式"<sup>[5]43</sup>。符号自我理论认为,自我既是交流的主体,也是思想的对象,因而构成了符号自我的内心对话结构。皮尔斯认为所有的思考在形式上都是对话性的,而米德则认为:"自我的本质是认知的:它就存在于内在化的姿态对话当中,并由此构成了我们的思维。"<sup>[6]173</sup> 内心对话结构实际上强调的是自我内心意识通过表意符号进行反省的状态。关于自我反省,先秦儒家论述颇多,典型者如曾子所言:"吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?"(《论语·学而》)此语强调人要时刻对自我的思想和行为进行体察,这是一种严格的"克己"精神,体现了人的内省和自律。

虽然主体哲学视野中也存在自我的内心对话,但是,"从二元论出发的内心对话模式,经由笛卡尔到黑格尔,是在一个封闭的自我系统内部运作,自我决定做什么和不做什么,完全由自我自行主张。由此反衬出的是自我作为主体对绝对话语权的隐秘渴望,因为缺乏与自我对等的他者是虚幻的,因而自我内心对话也就成为自言自语和自 · 40 ·

我的独白,缺乏倾听者和阐释者"<sup>[7]</sup>。也就是说,在主体哲学视野中,"他者"的缺席导致了独断主义、绝对主义的自我。而在先秦儒家哲学视野中,外在的"他者"占有非常重要的地位,"他者"成为自我内心对话的符号资源,如杜维明所指出的:"只有超出有限的、自我中心的世界观,才能够真正领悟人性中固有的具有普遍性的天命。我们严肃地对待我们的种种二分体关系。因为,这些关系能够借助象征符号的内容来丰富我们的内在资源,从而使孝、悌、友谊等成为精神发展的必要组成部分。正是在这样的意义上,儒家的自我需要他者的参与。"<sup>[1]149</sup>

因此,先秦儒家自我的内心对话结构中必然有"他者"符号的参与,这种参与是一个由外而内的过程,如孔子所言"见贤思齐焉,见不贤而内自省也"(《论语·里仁》),以及荀子所说的"君子博学而日参省乎己,则知明而行无过矣"(《荀子·劝学》)。这种有外在"他者"符号参与的内心对话体现出一种鲜明的"自反性"意识。"自反性"是指自我的"元思考"或"元认知"。柏拉图在《查密迪斯篇》中开始将"思索思考"作为讨论的主题,认为应从过去"对认识者本身的认识"上升到"对认识本身的认识"。亚里士多德也认为最好的思想是"对思想的思想"[8]。皮尔斯认为,思想就是符号,任何心灵内部的思考都必须从外在事实开始推论:"如果我们寻求外部事实的根据,就会发现思想是作为符号唯一的存在形式,坦率地说,任何思想都是从外部事实得到确证的。"[9]这种自反性在先秦儒家思想中表现为一种明确的"反求诸己"精神。孟子说:"爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者,皆反求诸己;其身正,而天下归之。"(《孟子·离娄上》)还说:"仁者如射:射者正己而后发,发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。"(《孟子·公孙丑上》)

"自反性"这个哲学术语的原意是"折弯回去的能力"。在自我的层面上,是指意识出离自身,从外在符号世界观察和反思自我,然后携带外在世界的符号意义返回自身,调适自我的思想和行为。这种反思路径完全不同于主体哲学囿于自我意识内部。这种自反性是通过语言符号和非语言符号展开的。语言作为人类交流的符号表意系统,是社会文化符号系统的一部分。通过语言符号,人们不仅能够进行意义交流,还能进行自反性的内心对话。"这种将自我作为对象的能力是人类智力和使用语言的基础,在与他人的交往行为中,通过有声的姿态,一个人同时也在与自我进行交流。"[10]语言符号最基本的功能是表征现实。人如果不了解自身所处世界的语言符号的意义,就无法进行正常的交流,正所谓"不知言,无以知人也"(《论语·尧曰》)。

语言符号最重要的功能是沟通人类的情感。卡西尔认为,语言符号"真正的任务不是要描述事物,而是要激发人类的情感"[11]。人作为制造和使用符号的动物,在符号意义交流过程中会产生情感反应。先秦儒家所谓"兴于诗"(《论语·泰伯》),就是说那些具有内涵、能引人共鸣的诗文等语言符号引起了人的内在情感表现。人的情感表

现需要以符号作为媒介,将情感呈现为感官能够直接捕捉到的客观形式,故"情动于中而形于言"(《毛诗序》)。先秦儒家还讲究"诗言志"(《尚书·舜典》),又说:"诗可以兴,可以观,可以群,可以怨"(《论语·阳货》),"志之所至,诗亦至焉"(《礼记·孔子闲居》)。"言志"就是自我意识的内在建构,即通过语言符号表达出来,形成社会互动,并返回自我意识内部,从而呈现自反性的符号意义交流,正如"作诗者自言己志,则诗是言志之书,习之可以生长志意"(《尚书·舜典》正义)。

内在的自我意识如何与外在符号系统发生交流呢?如前文所言,先秦儒家重视"他者"符号在自我建构中的重要地位。对于先秦儒家而言,外在的"他者"符号具有多元性,其中最重要的是仪礼符号。所谓"立于礼"(《论语·泰伯》),指的就是仪礼符号系统对自我行为的规约性。"礼"源于古代社会祭祀活动的规则、程序和仪式。古人所具有的朴素"天命"意识认为,拥有"超能力"的鬼神掌控着人类,人类必须通过祭祀仪式来表达虔敬。这里的鬼神实际上是古人给自我设定的外在象征符号,"祭神如神在"(《论语·八佾》)一方面说明人神界限分明,另一方面也说明了神其实就是人的外在自我的化身。周公创制了一套系统的仪礼符号,使之成为维系社会统治的基本法则。到了孔子时期,面对"礼崩乐坏"的社会现实,孔子提出"复礼",以重建社会行为规范,他说:"不知礼,无以立也。"(《论语·尧曰》)

当传统的社会文化符号系统对人的行为失去规范性和约束力时,新的社会文化符号系统就必然产生。美国符号学家莫里斯说:"符号研究兴趣最高的时期是在普遍进行社会变革时期这一点是有启发的,如孔子时期,或希腊衰落时期……在这样的时期,人们借以生活在一起的符号开始丧失了它们的明晰性和说服力,……语言归于无效,文化象征成了问题,因为这些都不复能够被认为是理所当然的东西,当符号不再好好为人服务的时候,人们就有意识地注意起符号来。"[12]孔孟之外,先秦儒家对"礼"进行深入阐释的还有荀子,他吸收法家思想,将孔孟的仪礼上升为礼法。荀子坚持"人性恶",故须通过礼法,即仪礼符号和法律符号的双重规约,来维系社会秩序。

总之,先秦儒家无论是孔孟的性善论还是荀子的性恶论,都要求人通过社会规约中的仪礼或礼法符号系统进行自反性的反思,即把自反性作为人的一种存在状态,使人时刻保持自省,并且承认"他者"符号的存在,将自己置于社会互动和交流关系中。"自我既是主体,也是对象,意识具有将自身作为对象的能力。"[6]136-137 从另一层面来说,自反性是对人的有限性和不完备性的一种承认,如孔子针对当时名实混淆的社会乱象指出:"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,则刑罚不中,则罚不中,则民无所措手足。"(《论语·子路》)荀子则认为:"人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。"(《荀子·礼论》)因此,自反性暗含着一种自我批判和社会批判意识,这也正是人具有自反性的意义所在,

如狄尔泰所言,"自反性引导出对于自我以及自我行为更具批判性的意识,同时也能构成对整个社群价值和渴望的更具批判性的意识"[13]。

先秦儒家认为,社会上出现的礼乐崩坏、名实不分、欲乱纷争等现象,根源都在于自我的认知缺陷和人格缺陷,因此,必须通过内在的克己和修身、外在的格物和仪礼,不断进行自我提升和完善。正是因为自反性,人才能认识到自我的这种不完备性和有限性。因此,学习是一个永无止境的过程,通过不断否定过去的自我,来产生新的自我,类似于符号运动的过程:"符号承担着否定和肯定的连续过程,推动符号向前运动。"[14]这使得自我处在一个动态、开放的符号意义结构中。自反性使自我的三元符号结构具有了通达性,使人在对过去自我的反思和对当下自我的审视中产生了对未来自我可能性的期盼,从而追求一种具有超越性的道德至善自我,即"成仁"。

#### 三、道德至善:先秦儒家符号自我的内在超越性

"仁"作为孔子思想的核心,其提出背景是传统社会文化符号秩序失灵,孔子以"承礼启仁"为志业,试图化解礼乐符号失序的价值虚无主义危机。傅佩荣认为"仁"有三重含义:其一,人之本性是向善的,这是人的一种道德自觉,"人性之善也,犹水之就下也"(《孟子·告子上》);其二,人在社会上立足,应当恪守善行,"诚之者,择善而固执之者也"(《礼记·中庸》);其三,做人的最高境界是"止于至善"(《礼记·大学》)。"仁"的这三个层面,即"人之性是真诚而向善,人之道是择善而固执,人之成是止于至善"<sup>[15]</sup>,都与"善"有关。对"至善"的追求成为先秦儒家自我内在自觉的道德追求。这种对道德至善的追求在自我的三元符号结构中展开,以承载"天道"的"圣人"作为道德完美的终极理想符号,加上"反求诸已"的自反性,通过自我的"为己之学"进行鞭策,不断趋近于"成仁",因而呈现出自我的超越性。

先秦儒家自觉追求"道德至善",其动力源于何方? 孔子说"天生德于予"(《论语·述而》),因此,先秦儒家"将道德归之于'信仰之天',于是就有了'道德之天'。可以说,古儒那种绝对主义、超越性的道德哲学正是出于对'道德之天'的敬畏"<sup>[16]</sup>。跟上文所说的"鬼神"类似,"天"也是先秦儒家为自我设定的一个外在象征符号。先民最初认知自然和世界的方式就是"观象于天",而"天"却是虚幻缥缈、不可认知的。根据符号表意原则,"意义尚未被认知,才需要符号"<sup>[17]</sup>。对于先民来说,"天"必然会带来符号意义阐释的压力。出于对意义的需要,古人面对尚未被认知的"天",必须将其符号化,并赋予其意义解释。在先秦儒家的思想境界中,人不是把"天"作为自己的对立面,而是追求"天人合一"。"天"被赋予了抽象化的符号意义,谓之"天道","天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教"(《礼记·中庸》)。先秦儒家所说的"天道",就是对于道德至高境界的一种终极想象,是现实世界中道德至善符号主体的意义根基。因此,

"天道"乃是一种"元符号"。

跟西方宗教哲学信仰上帝、彼岸不同,先秦儒家更强调自我与现实世界的联系,极力将"天"的神圣的象征符号意义移植到现实世界,为人心立法。先秦儒家的可贵之处在于,他们在追求"天人合一"的同时认识到,人不可完全把握"天",必须对其保持足够的虔敬。孔子说君子有三畏,其中就包括"畏天命"(《论语·季氏》)。"天"具有至高无上的地位,"巍巍乎,唯天为大"(《论语·泰伯》)。先秦儒家这种既追求与"天"和合又保持无限尊崇的思想中暗含着这样一种观念:要维系文明机体的健康,就必须存在一个不能被人类文化世界完全整合进自身以内的、更加超越的"他者"——这正是先秦儒家天人理论中与人既相分又相合的、作为一种既能够引导人事却又令人难以企及的理想境界而存在的"天"。[18]

"天"作为一种象征符号,其意义一方面植入了人的现实世界,一方面又与现实世界保持着距离。对此,牟宗三论述道,"天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性……天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味"[19]。对于"天"的外在超越性,先秦儒家存而不论。而对内在于现实世界中的"天道",先秦儒家认为,同样必须将其符号化,使其成为象征符号,让人据以寻求意义,来超越现世的不完备性和有限性。而现实世界中,谁有资格充当与"天"比肩的象征符号呢?在先秦儒家尤其是孔子看来,那就是上古时期的尧、舜、禹等"圣人"。"圣人"就是先秦儒家在现实世界中为"天道"设立的道德完美的人格符号,而外在于现实世界的"天"也就成了"圣人"的"元符号"。"圣人"的象征意义与"天"相连,"圣人"的完美道德品质来源于"天道"的神圣,"圣人"的象征意义与"天"相连,"圣人"的完美道德品质来源于"天道"的神圣,"圣人"就是"天道"的符号代言人。"所谓圣人者,德合于天地,变通无方。穷万事之终始,协庶品之自然,敷其大道而遂成情性。明并日月,化行若神。下民不知其德,睹者不识其邻。此谓圣人也。"(《孔子家语·五仪解》)"圣人"具有光辉的神性和至善的德性,"圣人,人伦之至也"(《孟子·离娄上》),"圣人,百世之师也"(《孟子·居效》)。因此,"神固之谓圣人"(《荀子·儒效》)。

"圣人"既然具有神的崇高,那么是否为一般人所不能接近?恰恰相反,先秦儒家为现实世界设定"圣人"这样完美的道德人格符号,目的就是使之成为教化人心的楷模。正如"天"既融入现实世界又超越现实世界一样,"在孔孟这里,圣人是与常人同类而又高于常人的理想人格"[20]。这充分体现了先秦儒家形而下的人本主义伦理特质。"圣人"高高在上,需要景仰,但并非不可接近,因为"圣人"就存在于现实世界中,"圣人之于民,亦类也"(《孟子·公孙丑上》)。这就为自我的超越性提供了一种可能,"人皆可以为尧舜"(《孟子·告子下》)。自我超越而"成圣"的途径就是通过"克己""修身"而"成仁","凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之·44·

理,然而涂之人也,皆有可以知仁义法正之质"(《荀子·性恶》)。

先秦儒家认为,以"圣人"象征符号为终极理想而追求道德至善,这种超越并非孤独的个体行为。先秦儒家重视"他者"符号在自我建构中的重要作用,自我拥有开放的三元符号结构而倾向于接纳"他者"符号的存在。这使得先秦儒家的自我具有一种"主体间性"特征,"仁者爱人"(《孟子·离娄下》),"仁也者,人也"(《孟子·尽心下》)。自我必须认识到:在通过"为己之学"努力追求像"圣人"那样拥有道德至善品格的同时,不要忘记社会中"他者"符号的存在;在追求"仁"、实现自我超越的同时,也应当像"圣人"一样担负起博施济众的道德义务和责任,正所谓"夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也"(《论语·雍也》)。

先秦儒家自我的这种道德义务和责任感,正是来源于先秦儒家自我本身固有的对话性和自反性。正如皮尔斯所阐释的,人的自我不过是生存在世界关系网络中的一个符号单元。人的"主体性是作为对话性的、关系性的开放单位而出现的,这个过程在开放的人的内部和人与人之间那种与自身和他者的对话性的相互关系中发展。正因其由符号构成,也就是说,由处于形成过程中的符号构成,所以,主体性不可避免地是符号之间相互关联性的表达,它不仅与其它物体不可分割,而且因此而涉及其对于他者、对于宏大符号活动网络中其它符号不可逃避的责任这种前提条件"[21]。我们从孔子"恢复周礼"这一主张中也可以看出先秦儒家兼济天下的道德责任感,这种责任感让人们在提升自我内在修为的同时实现整个社会"美美与共"的仁爱、和谐。

## 结语

尽管先秦时期并未形成现代意义上的符号学概念和理论,但从先秦儒家的自我观念中,却显露出丰富的符号学意蕴。"克己、复礼、成仁"构成了开放的、弹性的三元符号表意结构,这种三元符号结构为自我的发展提供了具有超越性和可能性的前提。皮尔斯的三元符号学也坚持这样的观点,符号、对象之外的解释项使得符号意义具有无限衍义的可能,将符号置于互动交流的意义关系网中。先秦儒家的自我观念正是以这种三元符号表意结构为基础,才使得自我向外在世界敞开,避免出现独断主义、绝对主义的自我。先秦儒家也保留了自我人格的独立性,但自我独立人格与外在世界并不是隔绝的,具有自反性的内心对话使得自我反思的逻辑和起点源于对外在世界"他者"符号的承认。"他者"符号具有显著的多元化特征,既包括日常生活中的普通人、社会文化中的仪礼,也指向具有崇高象征意义的"天道"和"圣人"。其中,先秦儒家所推崇的仪礼成为"克己""修身"的规约符号。由此,自我以"成仁"为终极理想,在自我与"他者"的互动关系中实现自我的内在超越性。在此过程中,自我"循天道"而具有了道德责任感,"为了承担起一种不仅是个人行为的,也是集体行为的责任,符号动物于

是成为符号伦理动物"<sup>[2]285</sup>。先秦儒家的自我观念探索中显露出的充满智慧的符号学思想,不仅值得我们进行更深入的理论阐释,而且对于当今个体自我的发现以及社会道德伦理秩序的建构都具有重要的反思价值和意义。

#### 「参考文献]

- [1] 杜维明. 儒家思想:以创造转化为自我认同[M]. 曹幼华,单丁,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [2] 迪利. 符号学基础(第六版)[M]. 张祖建,译. 北京:中国人民大学出版社,2012.
- [3] 祝东. 先秦符号思想研究[M]. 成都:四川大学出版社,2014:76.
- [4] 崔宜明. 先秦儒家哲学知识论体系研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2014:51.
- [5] 威利. 符号自我[M]. 文一茗,译. 成都:四川教育出版社,2011.
- [6] MEAD G. H. Mind, Self and Society M. Chicago: University of Chicago, 1934.
- [7] 冯月季. 乔治·米德符号自我理论研究[M]. 秦皇岛:燕山大学出版社,2020:134.
- [8] 亚里士多德. 形而上学[M]. 苗力田, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 1993: 284.
- [9] Peirce Edition Project. The Essential Peirce [M]. Bloomington: The University of Indiana, 1991: 24.
- [10] BUSHMAN D. A Conversation of Gesture: George Herbert Mead's Pragmatic Theory of Language [J]. Rhetoric Review, 1998 (16): 260.
- [11] 卡西尔. 符号形式的哲学[M]. 赵海萍,译. 长春:吉林出版集团股份有限公司,2018:134.
- [12] 莫里斯. 开放的自我[M]. 定扬,译. 上海:上海人民出版社,2010:45.
- [13] RICKMAN H P. Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies [M]. Los Angels: The University of California Press, 1979:45.
- [14] 塔拉斯蒂. 存在符号学[M]. 魏全凤,颜小芳,译. 成都:四川教育出版社,2012:32.
- [15] 傅佩荣. 傅佩荣的哲学课: 先秦儒家哲学[M]. 北京: 北京联合出版公司, 2018: 36.
- [16] 谢小萌,李博. 论儒家的敬天信仰[J]. 学术交流,2020(11):34.
- [17] 赵毅衡. 符号学原理与推演[M]. 南京:南京大学出版社,2011:46.
- [18] 王茜. 天道与自然——生态美学问题视野中的先秦儒家思想[J]. 文艺理论研究,2008(4): 129.
- [19] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海:上海古籍出版社,1997:21.
- [20] 白玉晓. 圣、圣王与圣人——儒家"崇圣"信仰的渊源与流变[J]. 安徽大学学报(哲学社会科学版),2012,36(5):21.
- [21] 佩特丽莉. 符号疆界:从总体符号学到伦理符号学[M]. 周劲松,译. 成都:四川大学出版社, 2014:41-42.

「责任编辑:余明全]