

精神文化符号学的

认知模式与主体有无之境

陈 中

摘 要:从符号认知视角,《庄子》中的“吾丧我”以及“至人用心若镜”等思想,强调了在符号意义阐释过程中,不应把主观世界与客观世界分离,而应努力把符号认知的主客体关系转变成主体间性的联系,以追求“主体有无之境”的理想境界。通过探讨“吾丧我”在符号主体活动中的状态,可以使我们认识到“吾丧我”并非要彻底消解主体,而是要达到“心物合一”的境界,其对符号感知活动的意义在于追求“道”;“吾丧我”的目的是要从“自我”中解放出来,以获得至高的主体人格;精神文化符号学是还符号以自由,认知模式是在“吾丧我”和“用心若镜”的状态中释放符号意义。还符号以自由是精神文化符号学所追求的目标。

关键词:精神文化符号学 心物合一 吾丧我 用心若镜

长期以来,人类与自然的关系被视为主体与客体之间的活动。在人类征服自然的过程中,主体的积极作用得到了充分的肯定。然而,这种以主体为中心的二分法,把人与所要认知的世界分割开来了,不可避免地导致了人类社会文明的危机,即生态危机和孤独感,可谓“宇宙不曾限隔人,人自限隔宇宙”。^①

在符号学看来,世界是符号的世界,符号不仅是人类(主体)对客体的表征,即所指与能指的对应(索绪尔),而且还是阐释者(主体)对符号表征的阐释,即符号三元关系中解释项的引入(皮尔斯)。显然,符号活动是基于人的主体的一种行为,与心理学有着密切的关系。

精神文化符号学对符号活动的认知,明显迥异于西方符号学界,把符号活动视为主体的行为,即符号表征的客体也是具有生命的主体,是

“个性”而并非“个体”。精神文化符号学提倡走出主客体间性的羁绊,将符号学研究的任务不再局限于符号的表征或意义的感知,而是在符号阐释的过程中提升人的认知能力,拓展认知路径,能够自由、多元地解读宇宙天地间各种符号、包括人类的语言及非语言符号。

其实,在中国古代哲学思想中,对符号的认知就表现出独特性。战国时期《庄子》中提出的“吾丧我”、^②“至人用心若镜”^③等观点,就是在强调一种独特的主体间性。具体说来,认知主体只有在放弃自我的主观意识,在“用心若镜”的状态下,才能够与认知对象进行主体间性的交流。“吾丧我”就是在追求主体既有又无的境况,这种主体有无之境接近先秦哲人的崇高理想——“道”。

本文主要从什么是庄子无主体状态,庄子为什么追求无主体状态,无主体后之主体是什么等

^① 陆九渊:《陆九渊集》,钟哲点校,中华书局1980年版,第483页。

^② 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局2020年版,第37页。

^③ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第234页。

方面,立足于《庄子》中“吾丧我”以及“至人用心若镜”等哲理,去探寻庄子关于“主体有无之境”的思想,以期构建精神文化符号学的认知模式,从而实现释放符号意义、还符号以自由的学术理想和追求。

“吾丧我”与符号活动的无主体状态

人处于无主体状态中还能感知世界吗?答案是肯定的。拉康认为,儿童早期没有主客体之分,新生婴儿虽然是独立的个体,但并没有主体意识,这时候处于主客未曾分离的混沌状态。拉康提出了“镜子阶段”的概念,“自我”在意识确立之前并不存在,所谓意识的确立就是指人具有了自我的概念。^①随着儿童的成长,开始逐步有了主观意识,主体性越来越清晰,对每一件事都有了自己的“看法”。因此才会产生这样的说法,1000个人看《哈姆雷特》,会有1000个哈姆雷特,因为每一个人对哈姆雷特阐释的主体意识是不一样的。

拉康的“镜子阶段”说明无主体是一种真实存在,而并非一个概念。艾柯用“照相阶段”(photograph stage)也说明了这种状态,艾柯的角度与拉康是一样的,只是照片与镜子对婴幼儿的刺激不一样,所以婴幼儿相对于照片的无主体状态要更持久一些,艾柯理论同样佐证了无主体状态的真实存在。

显然,在西方学者那里,无论是“镜子”还是“照相”,都是指儿童早期尚未形成主体性意识的状态。然而,在中国古典哲学中,无主体状态则形成于成年人中,甚至是成年人中的“至人”才能够达到的状态。庄子就用“镜子”对无主体状态进行了描述,他说“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”。^②这里的“至人”就是超越普通成年人的“智者”。拉康通过“镜子”反

衬出儿童早期存在无主体的感知时期,而庄子主要是由“若镜”反映出智者排除杂念的一种心理状态。镜子既能够清晰照见外物,又不会留下任何主观的痕迹。心就像一面镜子,对于外物是来者不挡,去者不留,应外物而不藏外物,所以能够反映外物而又不因此损心劳神。对于这种无主体状态的感知,老子的“涤除玄鉴”也有类似的寓意,高亨在《老子正诂》解释道:“鉴者,镜也”,所以“能察照万物”。^③

以老庄为代表的道家哲学思想也引起了西方学者的高度关注。荣格认为,处于道家无主体状态时,人虽然无主体意识,但对外物的映照却非常清晰。荣格仔细研究了道家《太乙金华宗旨》中的无主体状态,并特别关注到该书把无主体状态描述成“昏沉而知”。荣格说:“这部经典论及昏沉时说:‘昏沉而不知,与昏沉而知,相去何啻千里。’这一说法完全适用于潜意识对我们的影响”。^④他引用的这段道家经典的后文是“不知之昏沉,真昏沉也;知之昏沉,非全昏沉也,清明在是矣”。^⑤由此可见,荣格深知这种“昏沉而知”无主体状态,即“用心若镜”状态的重要性。

赵毅衡先生曾指出:“符号是携带意义的感知。”^⑥婴幼儿尚未形成“感知”的无意识活动,就不应该属于符号学研究的范围,只有“用心”的感知,才是符号学研究的主要对象。东方哲人希望成年人对世界的感知,能够返回到排除杂念的婴幼儿状态,成为“至人”。老子反复赞叹婴儿的状态,他感叹道:“能婴儿乎?”^⑦

究竟应该怎样才能够达到“用心若镜”的境界,庄子提出要用“吾丧我”的方法。“吾丧我”才是庄子“用心若镜”思想的关键,否则“用心若镜”对于成年人只能是一种理想的期盼。“吾丧我”语出自《齐物论》,庄子借得“道”之人南郭子綦的

① [日]福原泰平:《拉康:镜像阶段》,王小峰译,河北教育出版社2002年版,第10页。

② 陈鼓应:《庄子今注今译》,第234页。

③ 李存山:《老子》,中州古籍出版社2018年版,第59页。

④ [德]卫礼贤、[瑞士]荣格:《金华的秘密》,邓小松译,黄山书社2011年版,第31页。

⑤ [德]卫礼贤、[瑞士]荣格:《金华的秘密》,第148页。

⑥ 赵毅衡:《符号学原理与推演》,南京大学出版社2011年版,第1页。

⑦ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,中华书局2011年版,第25页。

话提出了“吾丧我”的理念。子綦曰：“今者吾丧我，汝知之乎？”^①晋朝郭象注：“吾丧我，我自忘矣。我自忘矣，天下有何物足识哉！”^②唐朝成玄英对于“吾丧我”的理解与郭象差不多，其将“丧”单独解读为“丧，犹忘矣”。^③民国章太炎在《齐物论释》中也表达了相似观念，孟琢在研究《齐物论释》时进一步指出：“在‘吾’和‘我’的关系中，‘丧’不是对‘我’的否定——否定了‘我’，‘吾’又将何以独存呢？”^④当代陈鼓应把“吾”与“我”分开来，他认为“吾”指真我，《庄子今注今译》：“‘丧我’的‘我’，指偏执的我。‘吾’，指真我。”陈鼓应认为：“吾丧我：摒弃我见。由‘丧我’而达到忘我，臻于万物一体的境界”。^⑤

除了“丧我”，在庄子的其他论述中，还有类似的“无己”“忘己”等。《逍遥游》就有“至人无己”，^⑥《天地》中有“忘己之人，是之谓入于天”。^⑦《齐物论》中还有“莫若以明”^⑧一词，“以明”有“止明”“去明”“弃明”“不用明”的意思。显然，庄子是希望主体意识很强的成年人，通过“吾丧我”的方法，达到“用心若镜”的无主体状态，“圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也！”^⑨

道家虽然直接提出了“吾丧我”思想，但儒家、佛家的学说中同样也存在类似的说法。孔子即提出“毋意，毋必，毋固，毋我”；儒家四书之一的《大学》，在其首章写道“知止而后有定”，^⑩这里的“止”字就有停止杂念的“吾丧我”过程；孟子推崇的“不虑而知”，^⑪“不虑”即“丧我”。禅宗惠能的著名偈语“本来无一物，何处惹尘埃”，是非常明显的去主体化，希冀通过无主体状态获得更高

层次智慧。

“吾丧我”与西方结构主义的“去中心化”（decentering）不一样。“吾丧我”并非彻底“消解主体”，“丧我”只是“丧”与客体对立意义上的主体，“吾”还在，庄子不是“吾丧吾”，不是结构主义哲学家福柯所说的“人的死亡”。“丧我”有些类似于胡塞尔的“现象学的悬置”（phenomenological epoche），胡塞尔推崇直觉，而把非直觉的认知“悬置”起来，虽然“丧我”与“悬置”有共同之处，但庄子的目标是心物合一，而不是在主体意识上寻真知，只是在追求胡塞尔所说的“本真的表象”（genuine presentation）方面有相通的寓意。

荣格表现出对东方哲学的浓厚兴趣。他认为：“西方基督教所表现的更多是意识层面的对峙和紧张，东方则表现为对无意识的重视，重视无意识是东方人格保持均衡与完满的重要基础。”^⑫荣格认为与“意识”层相对的是“无意识”层，这是一片更为广阔的心灵空间，“无意识”决定“意识”。而“集体无意识”则是在人们心中拥有的超越文化和意识的共同基底。荣格正是在“无意识”尤其是“集体无意识”层面上论说道家的这种无主体状态，也就是庄子的“吾丧我”状态。

以老庄为代表的“吾丧我”思想，即无主体状态，是精神文化符号学所坚持的符号感知活动的理想途径之一。

“吾丧我”对符号感知活动的意义

人类认知能力的提升是一个从无意识到有意识、意识能力不断进化的过程。然而，“吾丧我”

① 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，中华书局2011年版，第24页。

② 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第24页。

③ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第24页。

④ 孟琢：《齐物论释疏证》，上海人民出版社2019年版，第13页。

⑤ 陈鼓应：《庄子今注今译》，第40页。

⑥ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第12页。

⑦ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第232页。

⑧ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第248页。

⑨ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第248页。

⑩ 胡平生译注：《礼记》，中华书局2017年版，第1161页。

⑪ 朱熹集注：《孟子》，上海古籍出版社2013年版，第186页。

⑫ [瑞士]荣格：《荣格文集》第3卷，长春出版社2014年版，第87页。

的思维方式则以丧失主体意识、回归无意识状态为目的。这是否是一种感知方式的“倒退”?为什么古人即便知晓成人无法回归婴幼儿状态,还要反复强调呢?“吾丧我”对于符号感知活动的意义究竟何在?

黄帝其实对此早有解答,他曾曰:“无思无虑始知道。”^①“无思无虑”就是无主体状态,先哲追求婴幼儿那种“无思无虑”,目的就是为了“道”。庄子“吾丧我”的原因也是为了得“道”。中国古代先哲非常注重知“道”、得“道”或成“道”,荣格就敏锐发现了这一点。他在评述道家经典《太乙金华宗旨》时说:“向西方人解释这一经典和与其相类似的内容所面临的最大的困难是中国的大师们一上来就以中心思想作为开篇,就是我们说的目标,他一上来谈论的就是他想要达到的终极境界。”^②这个“终极境界”就是“道”。

荣格进而探讨了“吾丧我”与得“道”之间的关系。他指出,在人的心理活动中,“意识”层下更大空间的“无意识”中存在着深层的“集体无意识”。可以从这一层面上去体会东方哲人推崇无主体状态的原因。实际上,“丧我”就是为了让“吾”进入“无意识”状态,达到无主体化境界,从而直觉感知“集体无意识”,即“道”。荣格认为“道”是“自觉的道路”,^③这种“自觉”是对“无意识”领域的自觉。

在符号感知活动中,西方人偏重于“理”,而东方偏重于“道”。中国先哲认为,万事万物都是“道”的载体,得“道”是一切活动的首要方向。从认识论的角度看,得“道”的人可以极大提高人的“能知”力。老子所说的“为学日益”^④是在“所

知”上提升人,而“为道日损”^⑤是在“能知”方面帮助人,老子很显然更重视“为道日损”,“为道日损”过程就是“吾丧我”的过程。

“丧我”是为了去掉阻碍人得“道”的那些主观意识,庄子用了各种名称来说明这种意识,比如“成心”、^⑥“机心”、^⑦“滑心”^⑧等(《庄子·天地》)。这些“心”都脱离本真之心,远离了人的本性,会对人的认知产生负面作用。较庄子更远时代的《列子·说符》中的寓言“邻人窃斧”就说明了这一道理。列子认为,认知主体很容易被自己的偏见所蒙蔽,因此才会误以为邻居偷斧。如果主客体高度分离,主体具有主动性,而客体是被动的,主体很容易将主观意识强加给客体。如果借“镜子”来比拟这种认知,那么成年人的主体如同凹凸镜,一不小心就会夸大或缩小映照物。

“丧我”也是为了解决“是亦一无穷,非亦一无穷也”^⑨这个困境,是与非本来就是相对的,如果无休止地陷于是与非之中就会失去对真知的关注。不去纠结是非,就是不局限于是非,超然之上才能感悟“道”的存在。主客体二分法容易产生对立而过于注重区别并争执是非,人的行为与精神活动被定理、规律等各种符号简化概括。庄子则通过“吾丧我”超越这种简单的是非观,进入“道”的层面。庄子曰:“有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。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。”^⑩张岱年解释说:“最高的知,是见道不见物,没有物我的区别。其次分别物我,而对于物尚不更加区分。又次则对于物亦加区划,而尚无是非取舍于其间。分别是非,

① 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,第389页。

② [德]卫礼贤、[瑞士]荣格:《金华的秘密》,第36页。

③ [德]卫礼贤、[瑞士]荣格:《金华的秘密》,第37页。

④ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第132页。

⑤ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注》,第132页。

⑥ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第55页。

⑦ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第329页。

⑧ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第343页。

⑨ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第60页。

⑩ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第72页。

就不能认识道了。”^①

庄子的“吾丧我”不仅能够帮助人得“道”，还能有利于人们感知非符号，无主体产生的“心物一体”状态，有助于获得非符号。因明学“论境”颂云：“境从体性分物与无物、有为与无为、常住与无常。”^②非符号就是指那些“无物”“无为”“无常”之境。《道德经》首章也提出了“无名”的概念，“无名天地之始”，^③把“无名”放在极高的境界。佛祖“拈花微笑”，^④这里的“花”不是佛所要传递的符号，“笑”也不是佛祖弟子摩迦叶所要传递的符号，是“花”与“笑”背后的非符号，只有在“吾丧我”的状态中，彼此的心才能相通这种非符号。当人们需要大量研究“空符号”“无符号”“虚符号”这些非符号之符号时，庄子的“吾丧我”可以提供有力的思想支撑。

“道”是不可说的，老子曰：“道可道，非常道。”^⑤“道”不等同于“共通感”，但“道”与每个古老民族之间的“共通感”一定相关。“共通感”概念在康德之前就已有悠久的历史和丰富的含义。在古希腊哲学、古罗马哲学、中世纪哲学、苏格兰哲学和德国古典哲学中这个概念都有出现。”^⑥如果一种“感觉”在每个民族都有，那么其意义一定很大，中文中的“共通感”的概念是研究康德的《判断力批判》时才开始运用，但先秦哲学中几乎各门各派都有“共通感”的概念，只是没有用“共通感”这个词语。比如，孟子曰：“恻隐之心人皆有之。”^⑦“人皆有之”就是“共通感”。而且先秦哲人关注的“共通感”主要是在特殊状态中的“共通感”，庄子的“吾丧我”就是这种状态之一。真正理解庄子，可以用庄子的“吾丧我”的具体方式实修，就能产生与庄子类似的“共通感”。

中国古代哲人所追求的“道”很明显具有主体间性特质，先哲没有给“道”一个详细清晰的定义，但主体间性有明确的定义。“在胡塞尔那里，主体间性指的是在自我和经验意识之间的本质结构中，自我同他人是联系在一起的，因此为我的世界不仅是我个人的，也是为他人的，是我与他人共同构成的。胡塞尔认为自我间先验的相互关系是我们认识的对象世界的前提，构成世界的先验主体本身包括了他人的存在。”^⑧主体间性消解了“纯客观的”或者“纯主观的”这样的界限，揭示了不同心灵或主体之间的彼此可进入性，而这种互动和沟通是超语言符号式的交流，是基于不同心灵之间的共同特征。这种人类彼此之间心灵乃至与自然万物的共同性和共享性就是主体间性。解释“道”时用上主体间性，“道”仿佛变得可道了。

庄子的“吾丧我”不是完全虚无的无主体，而是有明确的目标，即追求得“道”。人在得“道”后，将极大提高自身在符号活动中的各种感知能力。

“吾丧我”之后的主体有无之境

“吾”丧“我”后之“吾”是“至人”，是“用心若镜”的“至人”。“至人”是有主体人格的得“道”之人。庄子强调“吾”丧“我”，而非“吾”丧“吾”，显然他希望成年人要成为“至人”。

庄子有时也用“真人”（“有真人方有真知”^⑨）或“神人”（“神人无功”^⑩）这样的名称，“真人”或“神人”与“至人”只是层次有差别，但都属于得“道”的人。这种人不是整天处于无主体状态，而是游刃于有无主体状态。从符号活动的角度来看，“至人”“真人”或“神人”是能正确领悟

① 张岱年：《中国哲学大纲》，江苏教育出版社2005年版，第480页。

② 杨化群：《藏传因明学》，中华书局2009年版，第158页。

③ 王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注》，第2页。

④ 陈继生：《禅宗公案》，天津古籍出版社2008年版，第3页。

⑤ 王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注》，第2页。

⑥ 周黄正蜜：《康德共通感理论研究》，商务印书馆2018年版，第5页。

⑦ 朱熹集注：《孟子》，第153页。

⑧ 张玉能：《文艺学的反思与建构》，复旦大学出版社2016年版，第252页。

⑨ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第126页。

⑩ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第12页。

天地间各种符号意义的人。“吾丧我”毕竟是个比较难以用语言描述清楚的命题,所以道家后来运用“识神”与“元神”来说明,无主体状态就是隐藏了“识神”,隐藏了“识神”就可以发挥“元神”的作用。“元神”出后,“识神”同样也能发挥作用,但是出“元神”的过程必须先去掉“识神”。

在西方哲学家中,荣格就很关注道家的“识神”与“元神”。荣格的集体无意识理论中有两个非常重要的原型,即阿尼玛(anima)和阿尼姆斯(animus)。荣格把这两个原型与道家的魂魄相呼应,而魂魄属于“元神”。无主体化是暂时去掉了“意识”这个“识神”,这样“个体无意识”“集体无意识”就显现出来。荣格是从“集体无意识”来理解道家“元神”的。庄子的“吾丧我”,如果用荣格关于自性(self)与自我(ego)的学说阐释,就较容易理解。荣格说:“如果潜意识也能像意识那样,作为可以影响人的能量而得到认可,一个人个性与人格的重心会出现转移。重心会离开意识的中心——自我,来到意识与潜意识之间。这个点可以被称为自性。这样一个变换成功的结果,就是不再需要神秘参与。换句话说,一个在低层次受苦受难的人格成长到了忧喜不侵从而无忧恐怖的更高层次。”^①荣格强调,恢复“自性”这个过程不需要外力,不需要“神”的帮助,自己就可以摆脱漂浮不定的自我意识干扰。

“吾丧我”是真正的人性解放,从“神”那里解放出来,从“自我”中解放出来。荣格认为人有自性与自我,自我仅仅是意识的主体,而自性是包括无意识在内的精神世界整体。按照荣格思想,得“道”的过程是一个人就可以完成的,这个过程是“意识与潜意识的再次统一”。“再次统一的目的是为了获得‘意识的生命’(慧命),或者用中国的术语来说,就是要‘成道’。”^②按照荣格的这种理论去推论庄子的“吾丧我”,“吾丧我”中的“吾”是“自性”,“吾丧我”中的“我”是“自我”,丧“自我”

后“自性”将复苏,成为“至人”。也就是说,庄子并不否定主体的存在,这个主体就是“自性”。

这里借用禅宗的理念来对应庄子的主体有无之境。《禅宗公案》中一位高僧在回答“得道”与“砍柴担水做饭”之间的关系时,说道:“得道前,砍柴时惦记着挑水,挑水时惦记着做饭;得道后砍柴即砍柴,担水即担水,做饭即做饭。”显然,“得道”前的主体是“自我”,“自我”由漂浮不定的意识和念头构成,所以“砍柴时惦记着挑水”“挑水时惦记着做饭”,得道后的主体是“自性”。“自性”则安定从容,活在当下,所以有“神通并妙用,运水及搬柴”这样的偈子。^③同样的人,做同样的事,但境界不一样了。庄子称这样的主体性为“真宰”,“真宰”的主体为“真君”。^④

可见,无主体的“丧我”目标是去掉伪主体,伪主体去掉后,才能让真主体出现。这里与笛卡儿的“我思故我在”恰恰相反,先去掉“我思”会发觉“我在”,也就是说存在与认知之间的关系是应该首先找到存在,通过主客体性发觉的存在是伪存在,去掉主客体性后的存在才是真存在,“我在”后才有“我思”。借用笛卡尔的话说,“我不思故我在,我在故我思”。如果笛卡尔的“我思”是主体,那么庄子的“我在”是主体。

庄子的“吾丧我”不是简单的无主体,而是处于有无主体之境,“至人”不是虚无主义者,“至人”拥有至高的主体人格。

庄子“吾丧我”与精神文化符号学

精神文化符号学的任务是走出主客体间性的羁绊走向主体间性,客体也是有生命的,研究对象是“个性”而不是“个体”。庄子的“吾丧我”突破了自我为主体的局限性,进入了自性为主体,而万物的本性是相通的。

《秋水》中曾有一段庄子与惠子关于水中鱼的对话。庄子在“丧我”中,与水中鱼建立了主体

① [德]卫礼贤、[瑞士]荣格:《金华的秘密》,第63页。

② [德]卫礼贤、[瑞士]荣格:《金华的秘密》,第38页。

③ 陈继生:《禅宗公案》,第226页。

④ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第51页。

间性的关系,即“共通感”,所以庄子“知鱼之乐”。惠子则认为庄子不可能知道鱼是否乐。^①西方哲学家海德格尔曾指出,如果仅仅在主体与客体对立的领域去寻找正确认识是不足的。他提醒人们不要忽视主体与客体融为一体之后的认知状态,因而提出“澄明”状态。^②庄子“知鱼之乐”,一定是在这种“澄明”状态,而不是用主客体的关系进行分析,因为主体意识永远不可能真正进入客体身体。精神文化符号学的认知模式就是要建立在庄子的“吾丧我”主体间性的基础之上。

精神文化符号学倡导意义释放,突围权力话语的制约,追求无本质的本质论。从整体上看,本质是变化的、多维的、不确定的,因此是“无”;从局部上看,本质又是存在的,是相对确定的,取决于视角与方法。在“吾丧我”的“用心若镜”状态中,释放符号意义是精神文化符号学追求的目标。

孟子曰:“尽信《书》,不如无《书》。”^③庄子的“吾丧我”可以帮助人摆脱仅从概念上演绎文本的固定思维模式,因为概念思维只能解决人类符号活动中的部分问题,不能解决根本问题。庄子在《齐物论》中用了很多对仗式的语言,来说明概念思维的局限性,他不是希望把问题复杂化,而是指出人不应该纠结于概念思维而不能自拔,更重要的是要悟出“道”。庄子提出的“吾丧我”就是寻“道”的学问。他反对过分依靠语言文本,因为语言的作用是有限的,“夫言非吹也,言者有言。其所言者,特未定也。果有言邪?其未尝有言邪?其以为异于鷦音,亦有辩乎?其无辩乎?”^④

精神文化符号学从主体间性的维度,重点揭示符号之间的精神联系。世界上的万事万物都处于变化之中,处于变化的时空体之中。精神文化

符号学将探索如何变化的过程,揭示变化的缘由。庄子的“吾丧我”不是研究“庄子丧庄子”的学问,而是符号接受人“自己丧自己”然后体知“吾丧我”的过程。庄子不仅希望从认识层面上理解“吾丧我”,还希望从身体的角度实证“吾丧我”,庄子有“坐忘”“心斋”等“吾丧我”的方法。这种方式古人有个统一的名称叫“近取诸身”。^⑤孟子非常善于运用这种方式,孟子提出“良知”是“不虑而知”,是与生俱来,与学习知识无关。孟子让人在自己身体上实证,去寻找自己的“良知”。

庄子的“吾丧我”是进入无主体状态,进入无主体状态的人会产生“用心若镜”的感知,在无主体状态中人消解了主体自我意识,而非意识层面的“真君”同样可以感知到世界,这种境界有助于人们获得“道”,而“道”可以极大地推动人的符号活动,这种无主体又有主体的符号活动过程可称为符号活动者的主体有无之境。

庄子曰:“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。”^⑥庄子表述了符号认知过程与阐述者解读过程可能会产生的偏差,他认为,如果万物本来是“一”,通过语言符号表述成了“二”,再与本来的“一”相加后就变成了“三”。说“一”即成“三”。重温庄子的“吾丧我”,游刃于主体有无之境,成为一名“至人”,达到“用心若镜”的符号认知状态,可以“抱一守全”而得“道”,以达成精神文化符号学还符号以自由的理想认知模式。

作者简介:陈中,扬州大学商学院副教授。

〔责任编辑:刘蔚〕

① 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,第329页。

② [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映译,生活·读书·新知三联书店2014年版,第155页。

③ 朱熹集注:《孟子》,第204页。

④ 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,第33页。

⑤ 王弼注,楼宇烈校释:《周易注校释》,中华书局2012年版,第247页。

⑥ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第78页。