

## ●符号学研究

## 比德观:自然的文本化及伦理符号学意蕴

祝东<sup>a</sup>,田小霞<sup>b</sup>

(兰州大学 a. 国际文化交流学院 b. 文学院,甘肃 兰州 730000)

**摘要:**比德其实就是通过隐喻修辞建立本体和喻体之间的联系,使喻体成为本体某个方面品质的符号表征。比德不仅是一种修辞方式,也是一种认知方法,通过人性与物性的互动,扩展了人类的意义领域。比德观的历史源自先民的巫祝文化,将自然物象神化,使之成为具有神性意义的符号;而西周王朝的建立,德成为其权力合法性的来源,孔子继承了周公的礼乐文化思想。君子比德一方面是对理想道德伦理的肯定,对君子德性予以认同,另一方面,随着比德取象的扩大,自然物象被赋予道德伦理意义,进而成为相关意义的象征,建构了具有中华民族特色的伦理符号学系统。

**关键词:**儒家;比德观;符号学;伦理;自然;隐喻

**中图分类号:**H030 **文献标志码:**A **文章编号:**1672-9684(2020)03-0051-06

DOI:10.16246/j.cnki.51-1674/c.2020.03.009

比德被认为是中国古典美学的重要概念之一,学界关于比德观的研究一般也是着眼于艺术美学这一角度,如钟子翱的《论先秦美学中的“比德”说》<sup>[1]</sup>、张燕的《论中国艺术的比德观》<sup>[2]</sup>、薛富兴的《先秦“比德”观的审美意义》<sup>[3]</sup>,皆是基于比德观对中国传统艺术与审美影响立论的。然而比德观的源起和发展是怎样的?在比德的视域下,自然之物是如何成为一种文化文本、甚至道德符号的?或者说“具有重要的文化意义”事物是如何“承担起某种文化工作,再现文化的轮廓”<sup>[4]100</sup>的?潜藏在比德观背后的操作机制又是什么?这些问题都亟需深入思考。作为方法论的符号学具有强大的语义分析能力,能够从纷纭复杂的文化表象背后探析其深层语义机制,因此从符号学的角度分析先秦比德观,对理解中国特色的物质文化观念的形成发展,或许具有一定的启示意义。

## 一、比德的语义溯源

所谓“比德”,即是“取譬于自然之美的一种美德;……比德说通过引物取譬而把自然美与德行美联系起来,所以它后来成为中国古典美学的一个重要概念”<sup>[5]160</sup>,从修辞学角度来看,比德其实就是通过一种隐喻建立本体和喻体之间的联系,使喻体成为本体某个方面品质的符号表征。比德说较早见

于《荀子·法形》:

子贡问孔子曰:“君子之所以贵玉而贱珉者,何也?为夫玉之少而珉之多邪?”孔子曰:“恶。赐,是何言也?夫君子岂多而贱之,少而贵之哉。夫玉者,君子比德焉。温润而泽,仁也。栗而理,知也。坚刚而不屈,义也。廉而不刿,行也。折而不挠,勇也。瑕适并见,情也。扣之,其声清扬而远闻,其止辘辘然,辞也。故虽有珉之雕雕,不若玉之章章。《诗》曰:‘言念君子,温其如玉。’此之谓也。”

这段材料同时见于《礼记·聘义》及《孔子家语·问玉》,整体上基本相同,部分词句有出入。而此三者皆属儒家文献,可见儒家对比德观是颇为重视的。从材料中可知子贡认为君子贱珉而贵玉乃是因为前者多后者少,看重的是玉石的世俗价值,对此孔子提出了批评,并指出君子重玉乃是因为玉之品质与君子之德之间存在一种相似关系,并从仁、知、义、行、勇、情、辞七个方面论及其相似之处,如君子有棱角但不伤人,优点和缺点都不隐藏,这些都像玉的品质一样,所以君子用玉来比喻道德品行,而良好的道德品行又是君子的内在德行,因为君子与玉在意义上具有相似性。因此与其说用玉来比喻好的道德,不如说用玉来比喻君子。但无论是“道德”还是“君

收稿日期:2019-10-15

基金项目:国家社科基金项目(16XWW002)

作者简介:祝东(1982-),男,湖北孝感人,兰州大学国际文化交流学院教授,文学博士,主要从事古代文化与符号学研究;田小霞(1993-),女,甘肃武山人,兰州大学文学院硕士研究生,主要从事中国古代文学与古代文化研究。

子”都是一种抽象的概念,难以把握,而玉则是先民现实生活中可以触摸体验的具体之物,通过对玉的体验,如“温润”“坚刚”之属,来把握君子之德,玉的物性则转换为君子的德性,这实际上即是隐喻“体验”论(bodily experience)<sup>[6]13</sup>通过人类身体经验的某事物(如玉)来理解另一不同的事物(如君子之德)。而在《诗经·秦风·小戎》中其实已经出现用玉比喻君子的诗句“言念君子,温其如玉”,即是将君子比之如玉,《诗经》被学界公认为是西周初年到春秋中叶时的作品,如此则比德于玉的时间可以从战国上溯至春秋中叶以前,其历史可谓久远。而后世提出的玉之“五德”:仁、义、礼、智、信则是在这种历史语境下的“比德”。

在中国古代文化中,以“物”比“德”是一种很重要的修辞方式,或者说是一种重要的认知方法。根据许慎《说文解字》,“比”意为“密也,二人为从,反从为比,凡比之属皆从比”,张舜徽《说文解字约注》谓“比之本义当为二人并立。并立则近,故训为密。”<sup>[7]2004</sup>“德”,许慎解释为“升也。从彳,惠声。多则切”。在《古文字诂林》中,收入了前辈硕彦对“德”义诸多考释文字,如徐同柏认为“德古作惠。说文云。内得于己外得于人也。德作罍,亦作导。此价迺德字也。”<sup>[8]471</sup>吴大澂认为“德”乃是“得于心则形于外也”<sup>[8]472</sup>,罗振玉认为“德,得也。因此,卜辞中皆借为得失字。视而有所得也,故从彳。”<sup>[8]472</sup>徐中舒认为根据字形的演变,“德”字中的“升”义,当是后起之意。<sup>[8]474</sup>通过上面的例证我们可以看出,关于“德”的解释,东汉许慎解释“德,升也”,一般学者都认为是后起之义。因此关于“德”的解释,一般都集中在“得到”或者“惠”的辩论上。《老子》二十三章言“希言自然。……故从事于道者,道德之;同于德者,德德之;同于失者,道失之。”关于其中的“德”,严可均认为古“德”与“得”字相通,因此上文中的“德之”即为“得之”,并引河上公之言曰“同于道者,道亦乐得之;同于德者,德亦乐得之;同于失者,失亦乐得之。”<sup>[9]95</sup>综上可以知,“德”确有“得到”之义。因此我们或许可以这样理解“比德”,即为通过关系密切的事物,以某种类比、比喻而获得新的意义。因此关于“比德观”根据字面本来意思,我们可以这样认为“比德观”一开始就是将有相似特征的两个事物加以比说,并且得出某种意义。殷商时期,这个“德”指的是天命,后来发展到西周社会,这个“德”就专指伦理道德了,只是类比象征的特点保留了下来。

随着“比德”观念的推演,逐渐发展成为中国古代的一个重要美学概念。《美学百科全书》云“‘比德’之‘德’指伦理道德或精神品格,‘比’意指象征或比拟。”<sup>[10]23</sup>因此“‘比德’的基本特点就是自然物象的某些特征与人的道德观念、精神品格相比附,使自然物象的自然属性人格化、道德化,成为人的精神拟态,成为人的道德观念的形象图解和物化准则”<sup>[11]</sup>。这样,抽象的道德观念便可以通过对自然物象及其属性的观察体验而间接把握。随着时代的发展,儒家的“比德观”从玉文化扩展到了山川万物,如孔子所说的“知者乐水,仁者乐山。智者动,仁者静。知者乐,仁者寿”(《论语·雍也》)。在将自然事物比德的过程中,自然之物成为文本,其现实的物理意义被暂时悬置,而成为人的主观意义的替代符。也即是说,比德的过程是自然事物符号化的过程,诸如用玉、山、水等自然之物来传达某种其他意义,这些事物原本不是为了“携带意义”而出现的,他们被人的意识符号化,才有了超越事物本身的意义,从纯然之物滑向携带意义的符号载体,发送者以物比德,通过可以感知的物性去比拟抽象的道德伦理,接收者通过此前对物性的体验,去领会发送者通过此物传递的意义,此时比德之物就业已成为携带意义的符号,而对这个符号意义的把握则离不开对其物性的体验,如儒家用玉的温润来比君子之仁德,玉则逐渐成为君子之德的符号表征。

但是“比德观”的这种审美并不是一开始就来自儒家的礼乐文化,它的发展经历了一个过程。殷商及以前的巫祝文化中,是将自然之物神化,自然之物作为符号,传达的是神意;而西周的礼乐文化体系中,将自然之物德化,自然之物符号化之后,承载的是儒家伦理道德。以下试分而析之。

## 二、自然之物的神化

比德观在儒家学说的阐释下,对中国的文化产生了深刻的影响,比如建筑中的山水文化,绘画中的梅、兰、竹、菊形象。这些自然物象被人的意识符号化了,因此在人们的眼中,这些事物不再单纯的指植物或者是事物,而具有了道德意义。但细究其根源,比德观的产生具有其特定的历史文化语境。在科学文化还不发达的古代社会,最早的比德观念产生源于殷商时期的巫祝文化,成熟于西周的礼乐文化之中,使得自然之物的神化向道德伦理转化。

世界各国的文化多多少少都和宗教有着一定的关联,“原始宗教的具体形态是多种多样的,但其核心却是共同的,那就是对于自然物象的神化”<sup>[12]104</sup>,神化自然的过程中便产生了神话,这是人们认识自

然的成果,而每个国家的文化几乎都要从神话开始讲起。先民在理解自然的时候,最方便思路便是“近取诸身”(《周易·系辞下》),也即由自身推展开来,去体认外界事物。当人类的智识还不足以理解把握外在事物的时候,就容易对自然产生敬畏崇拜之情,如风雨雷电,山川日月等,皆成为先民崇拜的对象,自然物象神化为崇拜的对象,人格化上帝亦随之产生。而不管是自然物象的神化亦或人格化上帝,都是人的意识下的产物,是古代的先民们将没有办法用具体的言语描述清楚的抽象事物具象化的过程,这个过程中人赋予了自然事物新的象征意义,而要让其自然完成表征意义的任务,自然之物首先应该符号化,只有符号化的物才会成为意义的载体。

根据现有的文献记载与研究,中国最早的宗教人群为殷商时期的“巫”。《国语·楚语下》记载“古者民神不杂。民之精爽不携二者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。”<sup>[13]512-513</sup>不管是巫还是覡,他们存在的作用都是“事鬼神”,同时也是国家各种祭祀活动的执行者。而“巫”的对象并非普通人,也不是任何一个人就可以成为巫。作为巫不仅要内心非常虔诚,而且还要在“智”“圣”“明”“聪”等方面有着异于常人的水平,才可以“明神降之”,才可以成为“人”与“天”交流、沟通的桥梁。“明神降之”使得“巫”不再仅仅是一个承担祭祀活动的人,也是一个可以通过某种神奇的力量感知到神的意志的“超人”。巫也不再是原来名字代表的那个人,而是作为人格化的神的代言人的身份出现的,我们也可以说是神的人格化。巫代表神的意旨,神不在场,才要巫作为“神意”再现。因此一定意义上可以说巫是“神”的意志的符号载体。正如赵毅衡所言“不用符号无法表达任何意义,任何意义用符号才能携带,既没有不用符号的意义,也没有缺乏意义的符号。”<sup>[14]16</sup>神是一个很神秘、也难以表述的存在,只有符号化这一抽象的形象,只有通过象征神意的符号——巫,人们才能知晓其所代表的意义。

不仅如此,当时人们对于自然的认知还尚处于朦胧的阶段,人们往往将不太了解的自然事物神化。我们知道当人们面对一个陌生的事物时,往往会产生恐惧的念头,进而思考的是如何能够从这种恐惧中解脱出来,而古人思索的结果是对无法认知清楚的事物俯首称臣,对影响自身生活的周围事物进行崇拜。“自然崇拜,……一方面由于抽象思维能力以及语言或文字表达能力存在缺陷,导致很多人类

群体无法以较强逻辑性阐述他们的认识;另一方面,由于人类自身所掌握的技术和业已拥有的社会组织力量有限,无法帮助他们实现对影响其生存与发展活动的自然环境因素实施有效影响和控制。因此,为了保障生存与发展能够顺利进行,他们通过主观意识活动,把已经形成的那些相关的自然环境因素拟人化,把科学的认识神秘化,以控制人们的思想和行为,达到与自然环境和谐相处的目的,实现人类自身安全生存与发展的根本目的”<sup>[15]</sup>。自然崇拜是当时的人们认识自然的方式,是一种对自然事物的人格化的想象。

上文的表述很恰当,放到殷商以及之前的历史语境下,先民们对自然的认识,就是自然事物的拟神化。在这种拟神化的过程中,自然之物首先通过了人们的意识,阐释出了新的内涵。通过人们的意识,这种自然事物被符号化,表达的是对未知自然的敬畏以及对自身发展的一种祈福的目的。这一过程中,山不再是自然之山,水不再是自然之水,这在古籍中多有记载。例如《左传》昭公元年记载子产之言曰“山川之神,则水旱疠疫之灾于是乎禘之;日月星辰之神,则雪霜风雨之不时,于是乎禘之。”《礼记·祭法》:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神。”日月星辰、山川草木等在古人眼中不是单纯的事物,而是具有神格的事物。进而言之,日月星辰、风霜雪雨、山林川谷其实是神意的再现。“符号或再现体是这样一种东西,对某个人来说,它在某个方面或用某种身份代替某个东西。它可以对某人讲话,也就是说,它可以在那个人的心中创造一个相等的符号,甚至是一个更为发展的符号”<sup>[16]32</sup>,对于殷商国人来说,日月星辰、风霜雪雨可以代替神意,当民众们认同并接受这样一个符号的时候,这个符号的解释对他们有着绝对的影响力。带上意义的物已经符号化了,这些自然之物在被人们神格化的过程中,不在仅仅是它本来的面貌,而被赋予了新的含义,一方面是对未知事物的诚服以及自身发展的祈求,有时也体现的是神对人的统治得失的一种判断,如《周易·系辞下》所云“天垂象,见吉凶”。

人们不仅将自然之物比神化,即符号化,而且这种符号化往往是同祭祀一道进行的。祭祀作为沟通人神的活动,又是极为重要的,《礼记·祭统》谓“凡治人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭。”《墨子·天志上》亦云“故昔三代圣王禹、汤、文、武,欲以天之为政于天子,明说天下之百姓,故莫不牒牛羊,豢犬彘,洁为粢盛酒醴,以祭祀上帝鬼神,而求祈福于

天。”<sup>[17]192</sup>由此可知“祈福于天”是统治者祭祀的目的,也可以说这种祭祀活动的意义是“祈福于天”。当然,根据《礼记·郊特牲》记载“祭有祈焉,有报焉,有由辟焉。”说明祭祀这一活动的主要目的除了祈福,还有报恩以及消灾。而礼乐文化与宗教祭祀关系密切,如谢谦先生所言“儒家礼乐文化源于古代宗教的祭祀仪式”<sup>[18]7</sup>,礼被认为是“事神致福”的(《说文解字·示部》),从事祭祀的自然是巫师,因此早期礼乐与巫文化紧密相联,在很长的一段时间里确实如此,但从周公“制礼作乐”开始,巫与礼乐的分工渐渐显示出了差别。如杨向奎所言“周公对于礼的加工改造,在于以德行说理”<sup>[19]333</sup>。

自然之物符号化为神意,祭祀自然之物则是为了沟通神意。如张光直指出,甲骨卜辞中有诸多“山”字,这些山一般都是祭祀的对象,巫师也可以通过高山进入神界<sup>[20]275-276</sup>,山也是一个隐喻,通过高山可以与居于上层的鬼神取得联系。祭祀的人是沟通神意的媒介,谁祭祀,谁能沟通神意,也即是间接代表了神。如前文所言的巫,巫在开始的时候大抵就是政权的最高领导,巫专业化之后,帝掌握祭祀权,其实是对媒介的垄断。“媒介即讯息”<sup>[21]144</sup>,根据麦克卢汉的说法,人们往往只注意到的是内容讯息,而忽略承载以及传达信息的媒介。自然之物符号化神意,需要通过巫这一媒介传达。可神是虚幻而缥缈的,真正发号施令的是统治者,而统治者则是为了部落种族的繁衍发展和政治的稳定。在殷商文化背景下,自然之物比神化是为了统治,而在西周文化环境下,为了统治和教化,人们又将自然之物符号化为“德”。

### 三、自然之物的德化

自然之物没有进入人的意识之前,它只是自然界的一种物质的存在。而在人与自然的双向互动中,自然之物往往是经过人的意识之后呈现出来的。在人的意识活动中,它们被人的意识符号化,至于符号化之后的事物所代表的意义,不同的阐释群体有着不同的解释。就以儒家学说论之,儒者们要传达礼乐治国思想,只能借助于礼乐符号这个载体。将自然之物符号化之后,进而使物象携带儒家的伦理道德之意。

儒家虽然因孔子而发扬光大,但是溯其根源,儒家的思想实来源于周公。周武王去世之后,成王尚年幼,为了维护周王朝的统治,周公制礼作乐,并将其应用到政治文化以及人伦日用之中。后世认为周王朝是以礼乐文化治理国家的,礼乐文化的内在本质即是“德”。如吴龙辉所言“德是沟通天人关系的

桥梁。它是上天藉以安排凡人命运的依据”<sup>[22]63</sup>,而有学者指出“西周初年,周公从周代商的历史经验教训中深切感受到天命靡(按:应为靡)常,进而认识到只有敬德才能保有庶民永享天命。在周初,这种包含着对民众作用的某种肯定的敬德保民思想,成为周王朝信守的政治统治信条”<sup>[23]</sup>,这两处所描述的“德”只是统治者长治久安的手段。《尚书·周书·召诰》中召公爽认为夏商之所以灭国,只是因为统治者不修其德的缘故,西周时期统治者认为只有敬德,才会得到上天的保佑,才可能延长自己的“天命”。因此笔者曾指出“周人创造性地将‘德’与权力的合法性联系起来,使中国古代的政治伦理化,德成为衡量权力合法与否的准则”<sup>[24]</sup>,王权的获取被叙述为“受命于天”,底气来自自身之“德”,“德”进而演化为中国古代评判权力合法性的元语言。

到孔子的时代,礼作为一套符号系统,除了周公时代的等级制度之外,还加入了伦理道德的成分,这个道德与前文所说的“功利性”可以说是相对的,如《论语·里仁》篇:子曰“君子喻于义,小人喻于利。”而道德再细分之,最终的解释项归为“仁”,如《论语》中所言“克己复礼己为仁”。而“仁”是一个君子最重要的品质,这在《论语·八佾》中有记载“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”但是“仁”是什么,我们很难用语言描述清楚,“仁”这一抽象意义必须要借助一个符号载体才可以传达。因此,以孔子为代表的儒家将目光放在了“玉”“山”“水”这些事物上面,试图对以“仁”为代表的君子德行做出相应的解释。

《管子·水地》篇曾言玉有九德“夫玉之所贵者,九德出焉。夫玉温润以泽,仁也。邻以理者,知也。坚而不蹙,义也。廉而不刿,行也。鲜而不垢,洁也。折而不挠,勇也。瑕适皆见,精也。茂华光泽,并通而不相陵,容也。叩之其声清搏彻远,纯而不杀,辞也。是以主人贵之,藏以为宝,剖以为符瑞,九德出焉。”<sup>[25]815</sup>通过上文的描述,与其说君子重玉,不如说君子重德。而“玉”恰好是君子之德这一意义得以表现的媒介。没有玉,也会有别的物体代替它,成为新的符号,只是玉温润、坚硬、纯洁的品质与儒家对君子的要求是一致的,所以,用“玉”这一符号来象征君子,也是顺理成章的事。赵毅衡曾言:“解释意义的有效性只能用解释本身来衡量:一旦解释者视某个感知为符号,它就成为解释对象;而符号一旦成为解释对象,就必然有意义。”<sup>[14]202</sup>《管子·水地》篇中玉的品质能为人所感知,在对其进行解释的过程,也是让这一符号携带君子之德意义的过

程。

除了《管子》论玉,儒家文献也有论述,如《礼记·玉藻》载“君子无故玉不去身。君子于玉,比德焉。”君子如何能比德于玉?于是就有了前文所引子贡问玉之典,孔子通过将玉与君子之品性进行了比较,解释了为什么“君子贵玉”。而在符号学中,解释的过程本身就是赋予其意义的过程,一旦解释这一行为发生,必然会伴随着意义的产生。在儒家的伦理体系中,“礼”本身就包含礼义、礼制、礼器三方面的内容。玉作为一种礼器,一种符号,它再现的是礼义<sup>[26]</sup>,而这一意义的体现是在解释的过程中实现的。

“玉”作为符号形式,承担着一定的意义,需要进行解释,君子之“德”这一意义才会凸显出来。“德”作为一个抽象的概念,要让人们理解,需要通过符号,而“玉”就承担了这样一个载体的作用。因为玉作为一个能指符号,并不能等同于其所指的意义。“任何认知首先能感知到的只是事物的一部分现象,对事物的认识,必须依靠部分现象来代替整体。这部分现象就成为事物的符号”<sup>[14]201</sup>,玉在经过意识符号化之后,负载了超越自身自然品质的道德意义,成为美和善的表征,理想人格——君子的化身。如果“玉”的解释不放在礼乐符号系统中进行解释,则它可能不会有象征“德”的意义,但是也会有别的意思产生。

除了以玉比德之外,儒家孔子还用“山”“水”来比德君子,其实是比德于君子所代表的品质。《论语·雍也》云“知者乐水,仁者乐山。智者动,仁者静。知者乐,仁者寿。”《论语正义》引皇疏云“乐水乐山为智仁之性,动静为智仁之用,寿乐为智仁之功。”<sup>[27]237</sup>山水与仁者、智者的性情相符合,所以才会有这样一种说法。为何“知者乐水”?《论语正义》引《韩诗外传》云“夫水者,缘理而行,不遗小间。似有智者动而下之,似有礼者蹈深不疑,似有勇者障防而清,似知命者历险致远,卒成不毁。似有德者天地以成,群物以生,国家以宁,万事以平,品物以正。此智者所以乐于水也。”<sup>[27]238</sup>而“仁者乐山”则是因为“夫山者,万民之所瞻仰也,草木生焉,万物

植焉,飞鸟集焉,走兽休焉,四方益取予焉。出云道风,从乎天地之间,天地以成,国家以宁,此仁者所以乐于山也”<sup>[27]238</sup>。通过《正义》及其所引《韩诗外传》对这句话的解释,我们可以看到这和上面提到的“玉”的解释是有很多共通之处。“山”与“水”本是自然之物,它们的存在并不是为了象征某种意义的,但是“比德观”审美方式的影响下,儒者眼中的山水不再是自然造化产生的那个山水实物,而是经过意识符号化之后的符号形式。通过上文对“山”“水”的解释,我们可以看到山水这些符号是用来表达“德”意义的,正是因为德的意义不在场,才需要山、水这些符号来传达。

根据皮尔斯的观点,符号由再现体、对象、和解释项构成,“任何东西成为了符号,就必须再现其它事物,这种事物就叫做它的‘对象’”<sup>[16]41</sup>,山、水作为符号,其表征的对象为儒家倡导的德,而德在儒家文化语境中的意义即是其解释项。因此,不管是“知者乐水”亦或是“仁者乐山”,山与水皆已符号化,成为德的表征。

#### 结语

比德观发展到战国时期,屈原将比德的范围继续扩大,如东汉王逸所云“故善鸟香草,以配忠贞;恶禽臭物,以比谗佞。”<sup>[28]《离骚经》序 2</sup>可谓是对比德观的继承和发展,甚至有通篇用比德手法的《橘颂》。随着时间的推移,比德的范围越来越大,如东晋陶渊明笔下的菊,宋人周敦颐笔下的莲,以及松、竹、梅、兰、雁、鹤、狐、蝉,无不成为比德的对象。而通过比德,将人类体验到的自然对象特征拓展到不同的事物之中,不仅扩展了认知的领域,而且丰富了人类的意义世界。比德观的影响也因此日渐扩展,来自自然界的动植物因比德而赋予了道德伦理意义,成为文化符号载体。而当某事物在文化社群中反复比德使用的时候,随着理据性的上升,则会转化为文化象征,如荷花象征君子的高洁,松树象征君子的坚贞等,不一而足。而这一系列的文化符号与象征体系则对中华民族独具特色的伦理符号学系统的建构起到了重要的助推作用。

[责任编辑:蒋玉斌]

#### 参考文献:

- [1] 钟子翔.论先秦美学中的“比德”说[J].北京师范大学学报,1982(2):1-8.
- [2] 张燕.论中国艺术的比德观[J].文艺研究,2000(6):121-128.
- [3] 薛富兴.先秦“比德”观的审美意义[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2009(4):10-17.
- [4] 伊恩·伍德沃德.理解物质文化[M].张进,张同德,译.兰州:甘肃教育出版社,2018.
- [5] 方克立.中国哲学大辞典[K].北京:中国社会科学出版社,1994.

- [6] 张沛. 隐喻的生命[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [7] 张舜徽. 说文解字约注: 第3册[M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 2009.
- [8] 古文字诂林编纂委员会. 古文字诂林: 第2册[Z]. 上海: 上海教育出版社, 1999.
- [9] 朱谦之. 老子校释[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [10] 李泽厚. 汝信. 美学百科全书[K]. 北京: 社会科学文献出版社, 1990.
- [11] 付军龙. 比德于众禽——也论中国古代的“比德”观[J]. 北方论丛, 2007(4): 21-24.
- [12] 赵沛霖. 兴的源起——历史积淀与诗歌艺术[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987.
- [13] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京: 中华书局, 2002.
- [14] 赵毅衡. 哲学符号学: 意义世界的形成[M]. 成都: 四川大学出版社, 2017.
- [15] 王东昕, 万志琼. 论文化语境中自然崇拜的本质[J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2009(3): 20-24.
- [16] 皮尔斯. 论符号[M]. 赵星植, 译. 成都: 四川大学出版社, 2014.
- [17] 孙诒让. 墨子间诂[M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [18] 谢谦. 中国古代宗教与礼乐文化[M]. 成都: 四川人民出版社, 1996.
- [19] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明[M]. 北京: 人民出版社, 1992.
- [20] 张光直. 中国青铜时代[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2013.
- [21] 胡易容. 赵毅衡. 符号学-传媒学词典[K]. 南京: 南京大学出版社, 2012.
- [22] 吴龙辉. 原始儒家考述[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- [23] 杨高南. 春秋时期两大思潮与孔学伦理政治[J]. 怀化学院学报(社会科学版), 2007(3): 22-26.
- [24] 祝东. 礼与法: 两种规约形式的符号学考察[J]. 上海大学学报(社会科学版), 2017(5): 131-140.
- [25] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [26] 祝东. 礼与乐: 儒家符号思想的伦理进路[J]. 贵州社会科学, 2017(8): 154-161.
- [27] 刘宝楠. 论语正义[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [28] 王逸. 楚辞补注[M]. 北京: 中华书局, 1983.

## The “Cohesive Moral” Theory: the Textualization of Nature and the Implications of Ethical Semeiology

ZHU Dong<sup>a</sup>, TIAN Xiao-xia<sup>b</sup>

( a. School of International Cultural Exchange

b. School of Chinese Language and Literature, Lanzhou University, Lanzhou 730020, China )

**Abstract:** Cohesive moral is actually a connection between the ontology and the figurative body established through metaphoric rhetoric, so that the figurative body becomes a symbolic representation of some aspect of the ontology. Cohesive Moral is not only a rhetorical method, but also a cognitive method, which expands the meaning sphere of human through the interaction of human and physical properties. The history of “cohesive moral” theory derives from the ancestors’ witch-blessing culture, which deifies natural objects into symbols of divine significance. The establishment of the Western Zhou dynasty made the moral become the source of its power legitimacy. Confucius inherited the Duke Zhou’s cultural thoughts of rites and music. On the one hand, a gentleman’s cohesive moral is an affirmation of his ideal moral ethics and an approval of his virtue. On the other hand, with the expansion of scope of cohesive moral, natural objects are endowed with moral and ethical significance, and then become symbols of related meanings, which constructs an ethical semiotic system with Chinese national characteristics.

**Key words:** Confucianism; the “cohesive moral” theory; semeiology; ethics; nature; metaphor