

THE SEMIOTIC SELF

[美] 诺伯特·威利 著

Norbert Wiley

文一名 译

当代符号学译丛

当代符号学译丛 主编：赵毅衡

符号自我



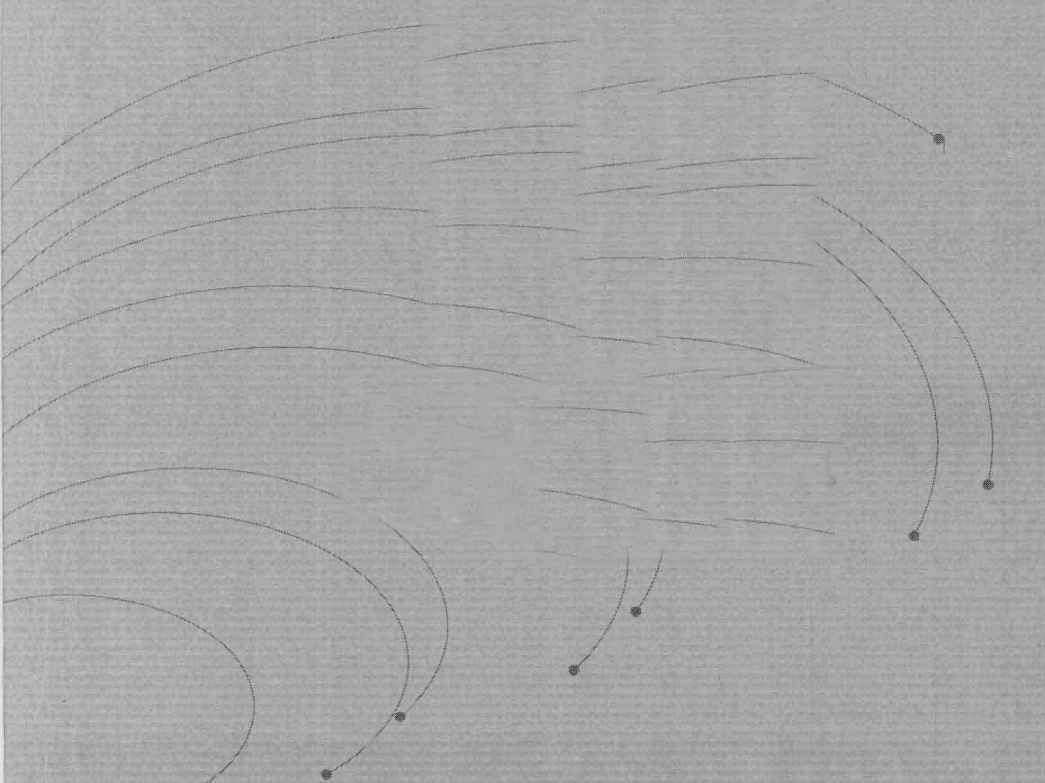
四川出版集团
四川教育出版社



当代符号学译丛 主编：赵毅衡

符号自我

〔美〕诺伯特·威利 著
Norbert Wiley
文一名 译



四川出版集团
四川教育出版社
·成都·

当代符号学译丛

总 序

赵毅衡

符号学不是一门新学科，却是近 20 年来发展最迅速的人文社会学科。其原因倒是在学院之外：整个人类文化正在我们眼前发生剧烈变化，我们都能感觉到一切在变，并给了它各种好好坏坏的称呼：“信息经济”、“超级现实”、“平坦地球”、“精神分裂时代”、“泛审美化”、“奇观时代”、“消费时代”、“消闲时代”、“娱乐至死时代”、“历史终结”、“流动现代”、“软件现代”，不一而足。每个称呼都很有道理，都有道理就说明没有一个能解决问题。人类思维的习惯，是从现象纷纭背后寻找一种规律。偏偏在这个紧要的转变关头，我们苦于不理解这个时代，我们焦虑无法把握现象流，更无法窥看一眼可能的未来。

这就是当前符号学繁荣的背景：符号学就是意义学，意义的发生、传送、理解，是符号学的基础问题；文化的定义有几百种，我认为我 20 年前在《文学符号学》一书中提出的定义依然有用：文化是一个社会所有意义活动的总集合。因此，符号学既然研究意义，它的主要研究对象就是文化。

当前文化的一个总特点，就是符号活动出现了剧烈变化：数量上是符号淹没人类活动，品质上是符号杂出多元，价值上符号渐渐代替物质成为目的，社会上符号越来越成为权力杠杆。因此，对这个世界

的理解的焦虑，或许只有强调符号学这个社会文化研究的“公分母”，才有可能解决。这就是我们策划这套译丛的动机：让我们看看全世界一些最杰出的头脑，是如何从符号学角度考虑当代文化诸问题的。

为什么要看译著？不是说中国人无法独立对付这个课题，中国是世界符号学最早的发源地之一：先秦名学（墨子名辩论、道家意言说、儒家正名说、名家学说）已经深入研究符号学诸课题；佛教哲学（尤其是因明论与唯识宗）对符号研究作出巨大贡献。进一步研究中国传统，将让全世界符号学界倾听。目前全世界各大学有几十个符号学研究中心，有40多份刊物/网刊。中国在符号学研究上，落后于传统文化大国，也落后于瑞典、芬兰、丹麦、意大利、西班牙、日本、印度等重视学术的欧亚国家。无论是为继承传统，还是为开发学术资源，中国没有理由落后。现在中国各大学纷纷开出符号学课程，本译丛或许能给老师和同学们打开一些思路。

然而，符号学面对的课题，是世界性的。这不是说符号学有“普世性”，而是说符号学研究本身就是跨越文化边界的，是高度比较的。格雷马斯曾经不无忧虑地建议，共通的表意模式，恐怕只能在比较“同质”的文化之间考虑。如果他看到今日全球青少年在打同一种电子游戏，玩类似的恋爱游戏，他做符号模式研究时，可能会放心得多。正是因为看到这样一个趋势，本译丛的编者译者同仁，才坚信这项工程有助于中国人理解世界、理解自身。

符号学—传媒学的理论涵盖面，超出了传统的“学术”研究范围。文学、艺术学、美学、哲学、音乐学、信息论、认知科学、教育学、社会学、心理学、文化研究、商品经济研究、市场研究、城市规划、设计研究、计算机研究、游戏机设计、生态学、旅游研究、动漫研究等等门类，均有学者在应用符号学。他们的贡献，必然会丰富符号学理论。所以本译丛有意挑选多样主题、多方向内容。

身处正在巨变的文化中，往往当局者迷。符号学能帮助我们跳出细节，跳到庐山外，看到云遮雾盖后面的底蕴。莫泊桑经常到埃菲尔铁塔里喝咖啡，他与19世纪大多数巴黎人一样，极端讨厌这个竖在眼前的铁家伙，但是在整个巴黎，只有到埃菲尔铁塔里才看不到埃菲尔铁塔。巴尔特分析说这个塔绝对无用，是个不需要理由的空的存

在，然后才变成巴黎的意义所在。我们比他们更聪明：我们愿意在远眺埃菲尔铁塔的地方，手握一本符号学坐下来，瞅着这个人类愚蠢的产物，看它在眼前变幻成文明之美的象征。然后在咖啡热腾腾的雾气中，嫣然一笑：原来变化并不神秘，是我们的解读让世界变成意义无穷，符号化就是我们的生存秘诀，更是淹没人类未来的洪峰。

（附注：本译丛受四川大学 985 工程文化遗产与文化互动平台的支持。）

中文版序言

《符号自我》大概于 14 年前完成，至今，我依然认可这本书中的主要观点。其核心论点是：自我是一个符号（或者记号），这意味着自我由符号元素组成。自我不再是指一种机械的或物理学意义的性质，而是指一种文化的性质。这句话有几层含义：其中最重要的一层是指，所有的自我——不管过去、当下还是未来——拥有相同的本体意义上的品质或者说相同的性质。第二层含义是指，没有谁会比别人更优秀或更糟糕。我们都一样，人人平等，都拥有相同的价值，并拥有同等的权利。

尽管出现于人类进化过程中，符号的自我仍是一个神圣的实体。人们在哲学、意识形态以及宗教等方面存在差异，但是，人们应该在一件事情上持相同的立场，那就是：人的自我是神圣的、不可侵犯的，并且是令人敬畏的。本书即是从细节上深入探讨自我是如何运作的。

自我的符号化过程在于内心话语或内心对话。尽管在通常情况下，我们几乎无法听到内心对话；然而，内心对话正是思维运作的方式。在这篇序言中，我将展示并说明内心话语的过程。在第一部分中，我将解释当我还是一个幼儿时，如何首次发现我的内心话语。同样，我将展示在我一生的经历中，我是怎样通过自己的意识来观察这

一程序的。在第二部分里，我将解释我如何写成这本书的，其中涉及不同观点和不同的时期。最后，我将在这一部分补充一些新的看法，说明在我所使用的自我模式中，米德和皮尔斯的相互关联。

（一）如何发现并观察我的内心话语

我对内心话语的研究源自我的性格、成长经历甚至我的童年。我在家里排行老三，是最小的。尽管哥哥和姐姐待我不错，但是由于他们俩关系更密切，我时常是一个人独处，我也喜欢独处。估计当我还是一个婴儿时，我的大脑就开始变得活跃。并且我相信：在相当早的时候，我就开始以各种形形色色的、生涩的符号形式，展开自己的内心对话。

当我大概1岁的时候，我发现了自己的“自我”。通常我妈妈会将通向厨房的那扇门关起来，以免我跑进去玩。但是，有一天她忘记了关门，于是我漫无目的地进入了那片禁区。记得当时我还不会走路，但是，我能回忆起当时自己扶住墙移动脚步的情景。当我摸索到衣柜上那面长长的穿衣镜时，我看见一个小男孩的脸，他的面部表情很友好。我尝试着去摸他的脸，他保持着脸上的微笑，但是，他的手显得很僵硬，并且不愿意屈服于我的手。尽管如此，他依然微笑。当我咧嘴绽放自己的笑容时，他也笑逐颜开。并且我们的眼睛动作变化完全搭调。我盯着他的眼睛看，他也盯着我的双眼。之后，我们进行了一场眼神的对话，以完全相同的方式同时转动两对眼睛。这个场景一直持续，使我一下子明白了这种对称性所包含的所有逻辑。那一刻改变我一生的智慧使我意识到了，我看到的正是我自己。他的双眼中有某种东西告诉我：那是属于我的东西，而镜子中的那个小孩正是我自己。

由于第一次看到自己长什么样子，我很开心。我发现自己长得和别人差不多。同样，我意识到了这个人正是一直以来在我的思维过程中与我对话的那个人。现在我知道了，我是一种交谈，一种对话。自己的“我（I）”已发现了自己的“你（You）”。

我认为在镜子中发现自我（或者说在和镜子功能差不多的其他社会程序中）是再寻常不过的。事实上，每个人都会发现。然而，不寻常之处在于：当时我明白发生了什么，并且至今我依然清楚地记得。

许多年以后，当我成为钻研法国哲学的教授时，我意识到拉康有一个观点是错误的，那就是：婴儿会认同镜子中的镜像。拉康相信幼儿会认为自己正是镜子中的成像，而不会意识到自己是正盯着镜像看的那个幼儿本身。然而，幼儿（或者至少我）可没有拉康说的那么笨。幼儿能够意识到：镜子只是折射事物（包括自己的身体和他人的身体）的“工具”而已。幼儿的形象不是拉康所说的“想象的”，而是一个普通的日常的形象——就像当我们看别人时看到的那种形象。只不过，这次是通过镜子迂回而成的。

这种迂回成像的过程是复杂的，并且幼儿需要类似的认知发展与转变，即他的形象如何通过镜子得到其影像。梅洛·庞蒂在《观察的隐私》中，将如何实现这一意识解释得相当清楚。拉康的解释是错误的，而庞蒂则是正确的。而我对内心话语的研究起步得很早。换句话说讲，我在很小的时候，就意识到了自己（包括我与你两极）的内心对话；并且，这成为我内心世界的一种持续意识。

尽管出身于罗马天主教家庭，但是我是到长大以后的一段时期里，才形成极强的宗教意识的。当我读大学时，我根据圣依纳爵的“心灵练习”，每天进行大概一个小时的沉思，在那段时间里，这种宗教倾向达到巅峰。实行这种行为部分是为了监控你自己的意识，以便发现天主教会认为任何是错的东西。这要求你注意自己的行为意图或目的，包括持续观察伴随你的行为的内心话语。另一个与之相关的朝向内心的任务，便是确定你没有在自己的思想中犯罪。思想犯罪中最骇人听闻的方式是性幻想。当然，你同样可能会参与其他有罪的幻想，比如愤怒或骄傲之类的情绪。

但是，在这个行为中，内心话语主要就是与上帝的对话。不管上帝存在与否，如果你认为自己还在对上帝的说话，那么你就参与了某种内心对话。上帝是你头脑的一个拜访者，这个人包括了皮尔斯所说的“你”的位置。虽然你并不孤单，但同时却丧失了自己的隐私。

当我结婚了，获得了博士学位，并拥有六个孩子以后，我的人生

因如此庞大的家庭而开始变得复杂。我自己基本上是一个生活在自己头脑中的人，但是我的妻子却因此备受折磨，她跟我那六个精力旺盛的孩子对我这种性格有不同的看法。

我的研究兴趣主要在卡尔·马克思、马克思·韦伯以及资本主义的未来这些经典的宏观议题。可是，与此同时，我现实的生活却是在六个孩子极其微观的层面上展开、进行的。因此，有一阵，我打算转移重心，并开始考虑很细微的问题——这些问题或许能帮助我理解六个孩子的问题，并且使我明白如何成为一名更好的父亲。

对于我的研究来说，这意味着研究幼儿发展的转向，关注大脑的运作及其可能产生的情感问题。作为一名社会学家，我一开始便转向了乔治·赫伯特·米德。但是我也同样开始阅读心理病理学的经典著作。这让我接触到心理学，而内心话语正是在心理学的机制中展开的。我做这些工作是在20世纪70年代。当时有许多关于米德与民俗方法论的比较研究。因此，我开始阅读阿龙·奇科瑞尔、哈罗德·加芬克尔以及民俗方法论方面的文章。一次机会中，我采访了加芬克尔并得知其观点的来源。在他的学术背景中有很明显的现象学的成分。这又让我转向胡塞尔和现象学的方法，这在我看来，是一种不同的、特别的自我或自我观察的方法。

1979年，我曾就米德与幼儿发展写了一篇论文。后来，在20世纪80年代，我开始将这些思潮聚集起来：米德、民俗方法论学家、现象学及之后的查尔斯·桑德斯·皮尔斯。米尔顿·辛格写了一本并于皮尔斯和对话的自我的书（1984），此外，尤金·霍尔顿开始在米德与皮尔斯的自我理论之间进行比较研究。大概是同一时期，也就是80年代中期，詹姆斯·胡普斯也研究了皮尔斯的符号学（1989）。与此同时，还有文森特·科拉彼得拉，他的贡献是明晰了皮尔斯的自我理论，包括皮尔斯对内心话语的理解（1989）。

在之前的社会学中，只有米德的主我一客我方案涉及内心话语。当胡普斯、辛格、霍尔顿以及科拉彼得拉开始将米德与皮尔斯并置的时候，关于内心话语的理论也开始发展。之后，又加入了维戈茨基和巴赫金的观点，但是，在那时，皮尔斯—米德组合是一个重大的新鲜事。我在1989年的一次会议上提交了一篇关于内心话语的论文。这

篇文章很大程度上源于上述四位学者的观点。尽管我认为其中也包含了一些我个人关于皮尔斯和米德的原创观点（Wiley, 1989）。

应该补充说明的是，我与第二任妻子克里斯蒂娜·钱伯斯 26 年的婚姻是相当成功的。这对我个人的学术成果产生了重大的影响。如此亲密的关系会赋予你第二次探索的意识，包括对内心话语的兴趣，并且会让你身心健康、精神愉悦。

最后，要提一下我捕捉思维过程的诀窍。我经常留心观察自己的思维过程，并同时扮演思考者与观察员的角色。这形成一种双重影像。当我发觉自己的内心话语中出现某些不寻常的东西时，我会立即拿出钢笔和白色小卡片做笔记。有时，我不得不费劲地回溯、厘清并发现一个具体的观点是如何形成的。这种经由积累沉淀而结出果实的心灵体验，有时会形成差异（并且会有几分钟的间隔）。我认为其中的线索在于情绪或源于激动。如果我对某些事物产生激烈的情绪，我的情绪会变得极度高涨，并试图弄明白到底发生了什么。而这通常会换来一次新的洞见。

所以，上述故事像是在日常生活与学术生涯之间形成的来回反弹，我会继续发明新的点子来探索我的思维状态。

005

（二）《符号自我》的形成

如前所述，本书的主题是：自我是一个符号。在这一部分中，我将详细解释这一点。接下来，我会进一步分析其政治涵义和理论涵义。政治涵义是首要的，主要关注在美国民主机构历史上，经典实用主义所扮演的角色。而理论涵义则是多方面的，但是我只挑选自反性和一致性的概念进行探讨，并对两种还原主义进行说明。

作为一个符号的自我

自我是一个符号实体。这并不意味着自我运用着各种符号，还意味着自我本身就是一个符号。这在经典实用主义者——皮尔斯、詹姆斯、杜威以及米德看来，是一条公认的分类原则。该定义将上述实

用主义者的观点整体结合起来。这是由于：(1) 这种定义摆脱了更为物化的或笛卡儿的自我观念。(2) 这种定义使自我成为进化过程中求生的一种工具。(3) 这种定义符合人类知识的间接性与渐序性。(4) 它将人与社会、语言以及文化联结起来，而社会、语言与文化都是由种种符号组成的。

如此理解自我契合了实用主义者的道德与政治前景。詹姆斯和杜威在他们所处时代的意识形态范畴内，是温和的左翼分子。皮尔斯就其个人而言是一位极端保守分子。但是，出人意料的，他的观点后来逐渐变得相当具有自由色彩，尤其是在民主自由这一点上。自我作为一个符号的性质有力地支撑着个体的自由和平等。自我与社会和公共利益紧密挂钩，削弱了社会达尔文主义的反社会理论的假设。

尽管实用主义者的核心信念在于符号自我示意的自我。然而，他们从未阐明这到底意味着什么。他们没有说明实用主义的符号理论如何能够被应用于自我，也就是说，他们从未解释清楚自我如何成为一个符号，即符号的定义可以如何描述自我，或者说符号的结构如何与自我结构相同。

皮尔斯实际上应该完全可以做到这一点。因为他最为明确地坚持认为自我就是一个符号（或者记号、单词等等）。但他并没有解释自我作为一个独立自主、自成一类的实体，怎样成为一个符号。有可能的话，自我也许会被还原（或者说消除）为单词和语言。埃科、德里达以及其他几位学者，都把皮尔斯阐释成了语言学家或自我的文化还原主义者。对皮尔斯产生这样的误读完全有可能，因为皮尔斯没有足够清晰地阐明自己的立场。

皮尔斯的另一个小问题在于：他从两个层面来理解符号这个单词。其中一层包括指示（再现）、客体和解释项在内的整个三元模式；另一层只是指再现本身，而不包括客体和解释项。当皮尔斯说自我是一个符号的时候，他指的是这个单词的第一层意思。

米德也提出过符号的自我，尽管他也没有解释清楚这个观念的确切含义。他将“对话”的自我理论化，这个对话自我由他所说的主我与客我之间的对话组成。但是，他所说的主我、客我是否区别于对话或者说被对话所吸纳也不是很清楚。并且如果他的主我和客我，从某

种意义上讲，就是对话后面的两个实体的话，米德也并未解释他们的符号状态。

本书的一个主要论点是解释自我如何是一个符号。我的方法是将皮尔斯的“我一你（I-You）”对话和米德的“主我一客我（I-me）”结合起来，形成一种“三边对话”。具体做法是说明这个符号三元组合模式如何能够应用于“主我一你一客我”对话，并将作为一种结构的自我和参与符号化过程的自我区分开来。

在我看来，我是继罗切伯格—霍尔顿之后，首次注意到米德与皮尔斯的自我对话理论之间存在差异的一位学者。米德的“主我一客我”理论受到普遍的关注与评论。但是人们却忽略了皮尔斯的“我一你”对话理论。关于皮尔斯的书，通常提到他的双边对话（“我一你”对话），但却没有涉及这个概念在皮尔斯的符号自我理论中所扮演的角色。至于皮尔斯与米德的主、客二我对话之间的对比，则更是无人问津。从几个方面来看，这种混乱局面是皮尔斯自己造成的，如他将“我一你”对话理解为这样一种原则：所有的思维都致以另一个人，或者像致以他人的方式那样致以一个人未来的自我（Fisch, 1982, p. xxix）。不过，当皮尔斯将“你”定义为即将进入时间的另一个“我”时，则显得更为清楚。

在几次会议论文中，我曾探讨过米德和皮尔斯的对话自我理论之间的区别。同时，我也与一位哲学家——科拉彼得拉开始书信来往。他于1983年写过《皮尔斯如何理解自我》一书。这本书比起以前任何讨论都更为出色地阐释了皮尔斯的自我理论。尽管他没有就皮尔斯和米德进行比较，因为那样做范围太大；但是，这本书却首次系统连贯地构建起皮尔斯的自我理论。

正是在与科拉彼得拉的通信中，我形成了将皮尔斯与米德组合起来的大体构想。我的问题也正在于此。如果我将这两种对话理论主、客二我以及“我一你”对话结合起来，这种三元模式如何契合于皮尔斯所说的符号即“再现—客体—解释项”模式呢？霍尔顿已经提出一个可行的解决方案。他提议：“主我”是符号（第一性），“客我”是解释项（或者第二性），而“你”则是客体（或第三性）。霍尔顿并未详细具体地阐述这个观点。他只是简单地提出了这个假设。皮尔斯有

时会认为“你”含有某种道德观念或广义他者。并且很有可能因为这个原因，霍尔顿将“你”视为一个客体或者准客我（类似于米德将广义他者与客我融为一体）。

科拉彼得拉给我的提议是颠倒罗切伯格—霍尔顿有关你和客我的符号定义。他指出：客我是客体，而你是解释项。因此，他的理论模式共有三组三元关系：“主我—你—客我”，“符号—解释项—客体”，以及“当下一未来—过去”。如果不是罗切伯格—霍尔顿，他不可能提出如此设想；而如果不是以这两位学者的观点为基础，我也不可能写成《符号自我》这本书。换句话讲，是罗切伯格—霍尔顿首次提出融合米德与皮尔斯的自我理论的。

一旦你用主我—你—客我对话（或三边对话）模式来描述符号三元模式，那么，任何事情就已经到位。现在，自我可以被视为一个符号（就其基本结构而言，而不只是处于其正在进行的过程中）。不管向上还是向下，所有的还原，显然都是错误的，自反性在内心对话（主我—客我成分）中扮演间接的或回溯性的角色。现在，米德和皮尔斯之间的融合如同手与手套之间的关系。因为，很明显，他们彼此刚好互补。与此同时，美国经典实用主义形成了连贯统一的哲学。共享的逻辑、认知论以及哲学科学赋予经典实用主义者一种松散的家族类似性，但是一种常见的自我理论，尤其是契合于哲学其他元素的自我理论，则提供了一种更具实质性的统一。同样，自我理论还为当下的新实用主义提出了一种可以使之统一的观点。

在本节余下的部分，我将说明如何在美国的思想史和政治史中，将对实用主义的这种阐释语境化，特别是这种阐释与民主理论的相关之处。之后，我将简要概述本书的系统。但是，在这里，我首先要简单介绍一下符号学的另一个分支——以索绪尔、列维—斯特劳斯等为代表的欧洲符号学传统。

皮尔斯—米德的符号自我与列维—斯特劳斯的符号自我

有文献讨论过皮尔斯的符号学与索绪尔的符号学，并指出了两者的区别，但是就这一议题并没有达成共识，也没有给出确定的结论。大体上共同认可的是，欧洲符号学是二元性的（能指与所指，并且后

者有被前者所吸收的倾向)，而美国符号学是三元性的（符号或再现、客体以及解释项）。除此以外，虽然有很多比较，但是共识很少。我想指出的一个区别（也是在本书中得以澄清的）是，符号的结构扎根于自我。在列维-斯特劳斯看来，符号学在几种意义上都基于二元性，包括意义系统的二元对立。他对血缘关系、交换赠品、宗教以及神话的分析，都建立在符号领域的双极模式上。列维-斯特劳斯进一步指出：这种双极性扎根于自我的结构。他认为自我由二元对立面构成。换言之，对他而言，在自我与二元符号之间存在一种结构相似性。然而，这位伟大的人类学家却从未将这一点解释清楚。一方面，他指出：他所说的“自我”并不是指个体，而是指集体差异；而这种集体又不完全等同于涂尔干的集体意识（除非列维-斯特劳斯指的是无意识）。此外，他没有说明在这个（集体的、无意识的）二元自我之内有些什么。

我的理论完成了列维-斯特劳斯曾尝试着去做的工作，尽管我是运用美国实用主义的概念来做到的。我所理解的符号扎根于自我，这些自我就是各种符号。符号的三元性质反映出自我的三元性质。列维-斯特劳斯称自我是二元的，然而，我正在理论化的自我却是三元的。除此以外，人类是双层符号，即：运用符号的符号。从结构上讲，他们是“主我—你—客我”的符号（或者你愿意的话，可以说成是元符号）。并且，从其过程来看，人是一种（符号—解释项—客体的）符号流或者对话。正如列维-斯特劳斯二元自我有二元概念，我的三元自我具有三元自我概念一样。尽管结构与过程或多或少地不同于原因与结果，但他们都是符号三元模式的。列维-斯特劳斯以及欧洲的索绪尔传统也许就某些研究目的而言，优于皮尔斯的符号学。但是，客观符号的结构与自我的结果之间的联结却并没有这些优势。在这种情况下，皮尔斯的符号事实上能够解释列维-斯特劳斯所宣称去解释的东西。

那么，自我的本体性质指的是一种关系，而这种关系是自反性的。“主我—你—客我”具有两种自反关系。其中之一是皮尔斯所说的向前的（从我到你）自反性；而另一种是米德的向后的（从主我到客我）自反性。这两种关系组成一个更为复杂的“主我—你—客我”

关系模式。

实用主义与美国民主

在第一章中，我对比了研究美国制宪议会成员的自我理论与实用主义者的自我理论。前者采用的是官能心理学，与民主理论之间的联系显得十分模糊。一方面，它强调了宪法中的制衡原则，从而支持了这一重要的民主原则；可另一方面，它又为不平等的官能之说留有余地，如认为女人、黑人以及印第安人比白人男性低劣。

在整个 19 世纪，制宪议会的自我理论变得越来越混乱，造成这种局面的原因包括达尔文的进化论、南北战争以及奴隶的解放。此外，19 世纪末（主要来自东欧与南欧）持续的移民浪潮所带来的社会压力似乎需要一种新的人性理论与自我理论。

大概在南北战争和第一次世界大战之间的时期，出现了两种还原主义，他们被推崇为逐渐失去影响力的官能心理学的替代品。新黑格尔主义者是向上还原主义者，他们将自我吸收进范围更广的集体或公共个体之中。米德与杜威最初也信奉此说。而另一种更有挑战性的是向下还原主义者，他们以某种生物意义上的因素来解释自我。这种还原有许多种说法，我统统将之简称为社会达尔文主义。随着 19 世纪的结束，杜威和米德开始从新黑格尔主义转向后来的实用主义。尽管米德和杜威给实用主义增加了相当程度的连贯性与力量，但是，实用主义是由皮尔斯和詹姆斯建立起来的。

实用主义的自我理论构想出一种独立自主、自成一类的人，既不能被向下还原为身体，也不能被向上还原为社群。这种立场用符号的方式将自我描述为一种由文化及文化符号来定义的实体。这些自我是自由的、平等的，包括黑人、女性以及新移民（主要是天主教徒和犹太人）。从民主这个角度来看，这种理论不会来得太快，因为社会达尔文主义者和人种优生学论者在当时正将美国政府推向一系列非民主的法律及实践。

在我看来，实用主义将美国从早期的法西斯主义形态中拯救了出来。当我在此使用实用主义这个术语时，我特指以下学科之间的三元关系：实用主义以符号学的原理将自我与人性解读为使用符号的符

号；人类学从文化的角度将社会理解为“后天习得的、共享以及可传播的”符号系统；社会学（尤其是芝加哥大学的互动主义社会学）阐述了符号的社会进程是如何制造各种关系、集体以及机构的。

这三种学科彼此相连，构成了我认为在美国民主历史上形成的一次新范式。在盖瑞·威尔斯的《匹兹堡的林肯》（1992）中，他将匹兹堡演讲称为美国民主的一次重建，因为这次演讲使平等进入了宪法，并因此翻新了建国文献。与之相反，我却认为：实用主义对自我的重新定义是更为深刻而且更具影响力的重建。林肯的演讲固然重要，但是，实用主义却更进一步系统地指出为何以及如何使“所有人”都是平等的。实用主义解释人类自我的方式对 20 世纪的政治诉求十分有用。实用主义者从民主的角度重新定义公民的含义，对法律、政治机制、教育以及整个文化都产生了深远的影响。

本书的第一章以及最后一章都将探讨置于这种政治语境中。我所看到的，不仅是实用主义者在世纪之交的胜利（从三个方面驳倒并取代官能心理学），而且我还看见当下的身份政治争议中这场战斗的第二个轮回。争论焦点再一次围绕着对少数族群的政治定义展开：比如种族、民族性、性别以及一个新的话题“性取向”。基于生物学的向下还原主义者现代化了自身的立场，但是，在我看来，他们依然是对民主的一种潜在威胁。向上还原主义者的立场也同样形成新的论点，尤其是那些和语言学相类似的观点，但是，他们的立场也同样把个体以及个体能动性，包括个体权利，纳入到更大的社群或文化中去了。

后者的立场主要基于法国的各种结构主义、后结构主义以及后现代主义。我并不是说这些立场的领袖持反民主的立场。相反，像福柯、德里达那样引领向上还原立场的居然也是他们所宣称的“自由”和“民主”。不得不承认，他们所说的“人性”和“自我”的术语实际上暗含了精英和不平等的意味。不过，我认为，如果仅仅因为这些概念被误用了就把他们全盘否定，实际上也是不对的。

向上还原主义所带来的政治问题是——尽管持这些文化立场的人的态度很宽容——这些立场的客观逻辑将他们与民主的关系置于一种模糊的状态。这是因为：如果我们拥护人之死、人性的消亡以及主体或自我的消逝之类的观点，就很难发现：民主服务于谁，民主的根基

在哪儿，权利被置于何处或者说人类的主体能动性应如何应用。《独立宣言》和匹兹堡演讲都没有有力地解释清楚为什么人实际上是语言和文化的产物。

那么，独立自我的某些理论，在我看来，似乎是一种连贯的民主哲学的关键。在平民运动以及激进运动的呼声高涨时期，实用主义者开始用这种理论来重新定义美国民主。目前，在某种类似的“身份政治”危机中，我认为基于符号自我的一种新实用主义再一次成为扮演此角色的最佳选择。

一些理论含义

前两章建立起了政治语境以及符号自我的理论。到现在为止，以上两点都是这篇概论所主要关注的。接下来，我将简要谈谈余下各章的主题。

第三章描绘了目前被拓展的内心对话，由主我—你—客我的三边对话组成。我在米德的主我—客我以及皮尔斯的“我—你”对话之间作了系统的比较，阐明了在皮尔斯—米德综合中，这两者是如何互补的。同样，我还会运用内心对话的几个经验案例，来显示如何应用这种综合理论模式。第三章结尾处，我会对维特根斯坦反对私人语言的论述进行批判，并且会对出现于当代纯文学中的“内心独白”进行阐释。

第四章是关于自反性的，展示了米德的主我、客我对话模式如何与皮尔斯的“我—你”或阐释性对话模式相关。自反性和阐释彼此相契合的状态正如间接引语和直接（内心）引语一样。在这一章中，我同样运用了哲学史中的自反性概念（包括其在当下的运用）。

第五章，我对比研究了以下两种自我理论：一种是基于自反性的自我理论，这是众所周知的并且是已成形的；另一种是基于个体内心的一致性和自我感觉，而这种自我理论从未获得确切的阐释或认同。在这一章末尾，我将这两种理论结合起来，并将之与皮尔斯—米德综合模式融于一体。一旦一致性（或者我所说的符号能力）被用以补充符号自我的理论，我们就可以正确地解决这一系列问题。我详尽地讨论了其中几种问题，特别探讨了人如何（或许）从灵长目动物进化而