



从皮尔士三性到形气神 三元 :指号过程管窥 *

[文章编号] 1001-5558(2012)01-0040-11

●纳日碧力戈

[摘要] 皮尔士的三性理论和古人形气神三元观相通,可以用来更深刻、更生动、更有意义地研究包括民族和族群过程在内的社会万象。比较三性理论和二元对立观,前者贴近生活,不失物性,富有活力。

[关键词] 皮尔士三性 结构主义 形气神 民族 族群

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

一、皮尔士指号学

现代语言学之父、结构主义鼻祖索绪尔把指号二分为“能指”(signifier,“心理印迹”、“心理印象”或“声音图像”)和“所指”(signified,概念),它们之间的关系是任意关系,约定俗成,不涉及历史,也不涉及社会,体现人类指号行为的普世心性。索绪尔也曾提出语言的“双重属性”(l'essence double):一方面,语言有物质声音的心智表征和抽象能指的心智表征两种特征,它们合称“能指”(又译“施指”);另一方面,语言有社会属性,也有历史根基。他为了清晰而精确地表达自己的思想,便把属于“外部语言学”的历史和生活悬置起来,专注于“内部语言学”的

* 本文得到 2010 年度上海市浦江人才计划资助。



能指和所指的研究,但他并不反对“外部语言学”的研究。^①

与索绪尔的符号二分观对照,美国哲学家和指号学^②家皮尔士(Charles Peirce)把包括语言在内的指号(sign)分为三类——征象(sign)、对象(object)、释义(interpretant),其中对象又分为三类——象似(icon)、标指(index)、象征(symbol)。按照皮尔士的定义,征象是第一,它和第二,即对象,有真实的三维关系,由此决定了第三即释义的存在,使释义也与这个对象保持同样的三维关系,征象、对象和释义保持“谁也离不开谁”的关系。西尔弗斯坦对皮氏的“三分”有明确的解释:“第一”基于指号载体的性质;“第二”基于所指实体的性质;“第三”基于信号受指体(entity signaled)和信号发出体(signaling entity)之间关系的性质,即被交流之意义的性质。^③丹尼尔(Daniel)为了阐明皮尔士的指号观,根据征象、对象、释义各析出的三个分支,设计了一个3×3的表格:

征象(第一)	对象(第二)	释义(第三)
第一Qualisign	Icon	Rheme
第二Sinsign	Index	Dicentsign
第三Legisign	Symbol	Argument ^④

第一列排出三种征象,第二列排出三种对象,第三列排出三种释义。征象一为质感符(Qualisign),它表示质感,如“红色”。如果把这种红色赋予中华人民共和国国旗,它就变成了实在符(Sinsign),即征象二。与此同时,征象一和征象二会涉及更加广泛的意义场,涉及社会习惯,即征象三——常规符(Legisign)。同样,对于对象来说,也有类似相对独立的三分:对象一,即象似符,与它所指有一致性或类似性,如拟声词、地图、设计图等;对象二,即标指符,与它所指不存在一致关系,但有连续关系或逻辑关系,如烟与火的关系;对象三,即象征符,与它所指不存在连续关系,也不存在一致性或类似性,而存在语言学上所说的约定俗成的关系。至于释义的三分:释义一表示可能性,释义二表示事实,释义三表示理性。释义一,即特征符(rheme),包括词语的前缀、后缀、中缀之类,也包括图表中的线或格。单独拿出来,释义一只蕴含可能性,只有在具体场景和具体使用中才有具体意义。释义二,即命题符(dicentsign/dicesign),包括语句、命题、判断等等,但是,释义二的真伪要借助释义三即思辨符(argument)来裁定。这里有三点需要强调:第一,如皮尔士本人所说,以上三分只是为了方便,在临场中必然是三分归一,互不可

① 参见信德麟.索绪尔《普通语言学札记》(俄文本)评介[J].国外语言学,1993,(4):8-17. 裴文.索绪尔:本真状态及其张力[M].北京:商务印书馆,2003. 227-243. Sanders, Carol. 2006. Introduction, Ferdinand de Saussure: *Writings in General Linguistics*, pp. xviii-xxv. Oxford: Oxford University Press.

② 指号学 semiotics,又译符号学。但是,考虑到索绪尔传统的 semiology 也译为符号学,这里将重视 icon(象似)、index(标指)和 symbol(象征)之共生关系的皮尔士传统的 semiotics 翻译为“指号学”。

③ 参见 Silverstein, Michael. 1976. Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description. In Basso, Keith. and Henry Selby, eds. *Meaning in Anthropology*, pp. 11-55. Albuquerque: University of New Mexico Press.

④ Daniel, E. Valentine. 1984. *Fluid Signs*. Berkeley: University of California Press, pp. 30-40.

分,第二,对于语言人类学来说,象似、标指和象征具有特殊的、革命性的意义,尤其是标指,它既在皮氏三分表中处于中间位置,纵向横向都属于第二,在语言人类学的意义研究中,也处于象似和象征之间;第三,皮氏的指号理论仍有广阔的发展前景,为后人留下足够的思辨空间,它是超越二元对立,实现三一辩证的起点。

象似指号与其所指有某种自然联系,而非约定俗成,康德也提出过类似观点。他认为指号有任意指号和自然指号两种。^①标指指号是根据语境取得意义的指号,它处于象似和象征之间,兼有某种象似类似性,也有某种约定俗成,研究者们常常用“连续性”(contiguity)来描述它的性质。例如,在我们的日常生活中,烟与火有联系,看到烟就知道有火,烟是一种标指,指向火。以烟指火,并非约定俗成,而是它们之间有自然联系,我们在实践中也积累了这样的知识。同时,烟与火之间的关系也是连续性的,即从烟的指号到火的现象,存在一种过渡。烟与火之间的这种关联不同于用火来象征革命(“星星之火,可以燎原”),把革命比喻成燎原大火不反映它们之间的自然联系,只反映它们之间的约定关系。与此对照,烟与火之间存在时空上的联系,这种联系不属于约定俗成。在我们的语言中也存在类似于烟火的标指,例如指示代词“这个”、“那个”、“那些”,人称代词“我”、“你”,时间副词“现在”、“那时”、“昨天”,以及空间副词“上”、“下”、“底下”、“上面”。^②标指是象征之箭,它的尾部是说话时的“此在”的“中心”,箭头指向特定对象。日常语言的标指性随处可见,从发音、口音到手势姿态,从说话者的嗓音到使用的语言,都会给人某种提示。我们会遇到这样的情况,偏远地区的人来到北京、上海这样的大城市工作,首先遇到的就是语言或者口音问题。如果你是原来说非汉语的少数民族,你要说汉语。不仅要讲汉语,还要讲标准汉语,甚至带些“京腔儿”。如果你是汉族,你要和来自外地的汉人说普通话,不然交际起来困难。在社会交往中,所有这些都是标指,都会让人联想或者猜测你的背景,影响对方对你的态度和交流方式。那些来到北京工作了几年的外地人,经过一段时间的模仿和“操练”,逐渐学会了“京腔普通话”,虽然不那么到位,也已经和家乡的人有了距离。即使如此,他们回老家时,还要努力说家乡“土话”,怕“脱离群众”。同样,那些后来到北京工作的少数民族,在和自己的老乡交流时,也尽量用本族语言,否则会引起各种“心理障碍”。人可以从语言的使用和选用,猜测你的态度乃至人格。在“老乡见老乡”的时候,他们会用本族语或家乡话聊个没完,把其他人抛在一边。有的时候,出于需要,还要换用语言,有意不让第三者听不懂。所有这些都是社会标指。

狭义语言学家一般宁可忽略对指号的象似特点的研究,把它让给民间文学、诗学、语言人类学等学科。我们知道,狭义语言学把语言定义为约定俗成、音义结合的指号系统,其中约定俗成的提法至关重要,动摇了它,似乎就动摇了狭义语言学的基本理论。不过,象似指号的感知形式与其所指意义相似的特点虽然否定了狭义语言学的定义,但是并没有动摇整个狭义语言学的基础。这是由于狭义语言学坚持普遍性,而语言人类学强调相对论,这种哲学导向上的

① 参见 Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, p.17.

② 参见 Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, p.18. Silverstein, M. 1992. Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function. In Lucy, J., ed., *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, p.55. Cambridge: Cambridge University Press.

差异,在造成它们之间对话较少的同时,也让它们各自找到相对独立的学术空间,它们遵循的是不同的游戏规则。

二、指号与人类学

皮尔士指号学的核心是“指号过程”(semiosis)。它是个充满活力的指号生态网络,其中有总体的征象、对象和释义的互动相关,也有具体的诸如象似、标指和象征的互动相关,此外这些“单位”还处于不断的“对转”之中,即此刻的“对象”可能是随后的“征象”,彼时的“象似”可能是此时的“对象”,循环往复,以至无穷。^①皮尔士立意高远,期望解释自然万象的符号过程,不仅限于人类社会和文化。他的指号理论高度抽象,高度兼容,不限于具体的物象和事件,而是立足于心理和心智,更强调物质的心理征象,而非物质本身,他在这一点上和索绪尔相似。皮尔士理论是“心象”和心智的动态平衡,是“身”与“神”的交互贯通,而不是“外物”的具象和客观实在。从总体上看,皮尔士理论与索绪尔理论同属于“心智流派”,以心统物,以物辅心。不过,他们之间的联系限于“约定俗成”,即“象征”(symbol),而在其他方面他们分道扬镳。索绪尔把包含类似于“象似”和“标指”内容的历史和社会生活归入“外部语言学”或“历时语言学”加以悬置,因为它们不属于“约定俗成”。如前所述,皮尔士理论中的“象似”是征象和对象之间的类似关系,而“标指”是征象和对象之间的毗连关系,这不同于以研究任意关系为限的索绪尔理论。

虽然结构人类学直接继承了索绪尔理论,但在此之前的人类学曾经受到进化论的重要影响,比较注重经济、生态和其他物质现象。路易斯·亨利·摩尔根代表了人类学中的“唯物”传统,他长期研究美洲易洛魁部落,对田野观察得到的材料加以比较,为后人的理论研究提供了丰富的人类学信息。他从四个方面来划分人类社会从蒙昧到文明的进化序列:发明和发现,社会管理思想,家族组织,财产观念。^②例如他用生产工具的发明和使用来标志进化阶段:人类社会的野蛮时代初期结束于用火和捕鱼,中期结束于弓箭的发明,晚期结束于制陶术。^③人类在蒙昧时代没有私有观念,因为他们的生产仅够维持生活,没有剩余,他们有福同享,有难同当,人人平等,没有阶级。摩尔根的《古代社会》一书深深影响了马克思和恩格斯。马克思著有《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,而恩格斯出版了《家庭、私有制和国家的起源》,为马克思主义人类学(民族学)奠定了理论基础。不过,自20世纪80年代起,符号和意义的研究进路成为人类学研究的主流,在列维-斯特劳斯、维克托·特纳、克利福德·格尔茨和玛格丽特·道格拉斯等学者看来,社会和文化的本质是符号,而符号的灵魂是意义。意义有公共和私人之争,在意义是公有还是私有方面人类学家有不同意见,如格尔茨认为意义是公共的,它存在于公共场所,如咖啡屋、商场、会议厅等等,而古迪纳夫和施耐德认为,意义是私有的,它存在于人脑之中。^④特纳和格尔茨都

① 这方面的研究还处于探索当中,而皮尔士本人也没有成型的理论。

② 参见 Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK: 2009, p.26.

③ 参见[美]摩尔根著 杨东莼、张栗原、冯汉骥译.古代社会(第一册)[M].北京:商务印书馆,1971.17.

④ 格尔茨著 纳日碧力戈等译.文化的解释[M].上海:上海人民出版社,1999.11~12.

强调符号意义的多变,强调符号互动脉络的至关重要,强调现实生活生产符号意义,这与皮尔士的指号过程暗合,尤其符合他对“标指性”的描述,即它所具有的“物感”永远要指向其他,类似墙壁上的弹孔和有人开枪这一事实之间的指号关系。墙壁上的弹孔可触可视,但它指向有人开枪这一过去的而且只有想象或者记忆才能再现的“事实”。①列维-斯特劳斯认为人类学的终极目的是找到人类文化的语法,即人类心智的通则。列维-斯特劳斯认为,在语言、神话和亲属称谓之下存在一个“深层结构”,即有限的一组基本形式,亦即人类心智的普遍语法。列维-斯特劳斯继承迪尔凯姆(涂尔干)对于“集体表象”的关注,把文化看作是是人类心智的符号表达。②

三、结构主义

结构主义的基础是索绪尔语言学,其核心是二元对立。社会文化人类学的结构主义的来源,除了西欧的索绪尔以外,还有以雅各布森为代表的美国—东欧来源。雅各布森出生在俄罗斯,是莫斯科语言学会的创始人之一,也是布拉格语言学会的创始人之一。他和特鲁别茨科伊、哈利等人共同发展了音位理论,认为音位之间有对立关系,若干区别性特征构成一个音位。他把音位理论运用到语法和词汇研究中,提出有关标记性的概念,如英语 dog 是无标记形式,可指公狗,也可指一切狗,而 bitch 是有标记形式,单指母狗。雅各布森和其他一些东欧学者独居美国,形成美国结构主义语言学的大本营。雅各布森的突出贡献在于用音位理论来研究诗学、韵律学、符号学和信息论。从列维-斯特劳斯观点出发,文化在局部上是连续和历时的(diachronic),因而也是相对的,但文化在总体上是共时的(synchronic)整体,因而也是普世的。这个观点就是索绪尔有关“内部语言学”的语言共时观。在索绪尔看来,语言系统以外的历史(历时)因素不决定某时某刻的“价值”,决定“价值”的是横向共时的各构成成分之间的关系;这些构成成分共同保持稳定的结构关系,不因为历时因素的变化而发生变化,即它们构成的价值体系不会发生变化。他打比方说,下棋最重要的是各个棋子在此时此刻的相互关系,不在于在先和在后的过程。同样,棋子是用象牙做的还是用塑料做的,不决定棋戏的“价值”,重要的是棋子的数量和棋子之间的横向关系。就是说,跨越历史的横向结构关系最终决定“价值”或意义,而“历史”不过是许多横向结构关系的纵向堆积。结构主义认为,结构是一种关系的组合,整体决定部分,系统统辖成分,部分与部分、成分与成分对应存在,互相依赖。结构主义寻找不同“社会文本”中的深层结构,在不同的表现内容中,分析和发现共同的逻辑结构。社会和文化的现象是多样的,语言不同,风俗不同,审美不同等等,但它们会拥有相同的深层结构,拥有人类心理一致性,即拥有“普世文化语法”。

列维-斯特劳斯于1945年发表了《语言学和人类学中的结构分析》一文,首次提出把音位学结构分析法运用于人类学的观点,得到人类学同行的普遍响应。他1955年出版了《神话的结构研究》,1958年出版了《结构人类学》,标志了结构人类学的成熟。列维-斯特劳斯在研究和

① 也许可以调出监控录像或者其他媒体记录,不过它们都不是我们要特指的普遍现象,暂且把它们“搁置”起来不予考虑。

② 参见 Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK: 2009, p.228.

理解人类文化和人类思维的时候,像结构语言学一样把语言看作具有深层结构的符号系统,认为文化只不过是一种表面现象,它表现了人类要对自己的经验进行排列和分类的通性;文化现象可以是多元的,语言不同,风俗迥异,但其中深层的排列原则是同一的,即它们有“共同语法”。结构人类学的具体方法是,先确定某种文化制度的构成单位,相当于语言学的归纳音位,这些制度单位等于语言学音位或音素,确定最小的意义单位。在确定了这些结构单位之后,就可以进一步确定它们之间的对立、相关、互换或转化的关系,由意义单位之间的二元对立构拟出“语法规则”。来自不同社会的关于制度的直观经验材料不会为研究者提供这样的“语法规则”,只有在不同层面上对具体田野材料作抽象处理,通过类似“归纳音位”的办法,才能找到普世的社会通则。不过,列维-斯特劳斯反对把语言学资料与经验资料毫无根据地联系在一起。令人回味的是,列维-斯特劳斯所追求的社会通则具有无意识的属性,而这种无意识属性却要借助有意识的研究者来揭示,这不仅给“科学”表述带来困难,也给结构主义的通俗化带来阻碍,因为人们毕竟要依赖意识来确定无意识,这个过程大多只能是定性而非定量的过程,更多地靠“悟性”而非经验来把握。不过,同样是结构主义语境,盎格鲁撒克逊国家和欧洲大陆有不同的“操演”。英国学者多挑剔列维-斯特劳斯《神话学》的个别论点和细节,而忽视全书的整体论;法国学者多忽略局部,只关注结构主义大势,要么是结构主义,要么不是。如果说结构主义语言学为多种社会人文学科提供了视野,那么人类学则为之提供了论据。对列维-斯特劳斯有重要影响的雅各布森用“二元对立”和“三角模型”分析音位系统,提出“语音学普遍性”原则和“区别性特征”理论,认为可以从所有人类语言的音位系统归纳出聚集音(compact)和分散音(diffuse)、钝音(grave)和锐音(acute)两项对比,这两项对比又构成“元音三角”和“辅音三角”,统称“三角模型”。区别性特征是将一个语言单位和另一个语言单位区别开来的特征,或“两个最小的语音单位仅有的一对区别”。例如,英语的[d]和[t]都属于齿龈塞音,但[d]是浊音, [t]是清音,二者有清浊之分。乔姆斯基和哈勒把区别性特征扩充为三十多对,归入如下几个范畴:主类特征,包括响音对非响音,元音性等特征;声腔特征,涉及口腔形状和发音部位,如舌尖音对非舌尖音,前部音对非前部音;发音方法特征,如延续音对非延续音,紧张对松弛;声源特征,如浊音对清音,糙音对润音;韵律特征,如重音、音调等。

结构主义为社会文化分析提供了重要的理论模式,尤其像“隐喻”、“组合”之类的概念,为研究者提供了新的分析视角,可谓别开生面。“隐喻”和“转喻”的用法来自布拉格语言学派的雅各布森,而列维-斯特劳斯更多地使用“纵聚合”和“横组合”来表达同样的意思。结构人类学的典型做法是在文化材料中寻求结构性二元对立,推导转换生成的形式,而并不涉及本土人是如何看待自己文化的,因为文化材料的结构是无意识的产物,具有超越语言和文化的普世性。同时,人类心灵的无意识结构必须依附在各种文化形式之上,例如神话、亲属制度、面具、丧葬活动等等。英国人类学家埃德蒙·利奇用音乐作比喻:在乐谱上,各个音符互相搭配,组成曲调,属于横组合;书写乐谱、手指弹奏的动作及其和音波的关系,属于纵聚合。利奇还区分“符号”和“代号”。“符号”指甲因素和乙因素缺乏内在关系,其文化脉络不同;后者正好相反,存在内在关系,属于相同文化脉络。这种“符号”和“代号”的差别类似于皮尔士关于“象征”和“标指”/“象似”的差别:“象征”是约定俗成的,不是特定的因果关系,而是“指鹿为马”的关系,让来自不同脉络的两个东西发生关联,“大家约定它是什么,它是什么”;“标指”有内在逻辑关系,类似于“云和雨”、“野兽足迹和野兽”之间的关系,它不是约定俗成的,不是任意的,

而“象似”则是类同关系,即类似于“我的照片和我的关系”或“地图和地图所指地区”的关系。不过,皮尔士并没有涉及“符号”和“代号”是否属于同一个文化脉络的问题。此外,皮尔士的指号理论没有索绪尔那种美观对称的二元对立,如阴——阳、上——下、东——西、生——熟、软——硬等等。他的理论突出的是“指向”,如标指关系中征象指向对象,而不是互相对立,而且象似会指向标指,标指也会指向象征。根据皮尔士理论,指号之间的“指向”关系也会带来指号本身性质的变化,如象征会演变成象似:人们对自己的母语如此熟悉,以至于母语的语音形成“心理印记”,即一种“象似”和语义形成一对一的稳定和直觉的关系。

四、皮尔士关联

萨丕尔把符号分成“初始符号”(primary symbol)和“次生符号”(secondary symbol)，“初始符号”是对所指对象的模仿，“次生符号”则没有这样的模仿关系。^①“初始符号”相当于皮尔士的“象似”。象似指号与其所指有某种自然联系,而非约定俗成,这也是康德的观点。指号分任意指号和自然指号两种。^②皮尔士的象似—标指—象征三元理论在人类学理论中有广泛对应,有的人类学者有意识地发展和运用皮尔士理论(如芝加哥大学的希尔沃斯坦),有的人类学者在采用符号学方法的时候,与皮尔士理论直接或者间接地“相遇”(如萨丕尔、特纳、格尔茨)。皮尔士关于“象似”、“标指”和“象征”的理论在人类学个案分析和理论阐释中常常遇到“知音”,也许人类学者并没有刻意去追随皮尔士并把他的理论运用到研究中去,但其中的“巧合”和“巧遇”是令人深思的。格尔茨在分析爪哇丧葬仪式的时候,对社会制度和文化体系作了区分,这个区分同样适用于社会结构和意义系统之间的区分。格尔茨认为,文化是意义网络,人类用文化来解释和指导自己的行为,社会结构是行为的外在形式,是现存社会关系网络。^③用皮尔士理论比较研究,格尔茨所说的社会结构是“标指”系统,它涉及行动,但不是行动本身,因而和行动有“毗连”关系或者推论关系,即由甲推乙,类似乾隆年间发生的英使马戛尔尼与朝廷就叩头之礼发生的纠葛,就是不同的“由甲推乙”体系之争,而其后深藏着文化意义系统之间的碰撞。格尔茨指出,社会结构是因果—功能的整合(causal-functional integration),是维持系统运转的各个社会部分的嵌合,而文化是逻辑—意义的整合(logico-meaningful integration),是意义和价值的统和。^④特纳从另一个角度指出符号连续体有两个端点:一端反映心理和现实,另一端反映社会关系。例如,美国国旗上红色象征为自由献身的烈士们的鲜血,反映的是心理和现实的一端,国旗上的星条则象征最初的13个殖民地,整个符号象征着

① 参见 Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK: 2009, p.252.

② 参见 Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, p.17.

③ 参见 Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK: 2009, p.266.

④ 参见 Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK: 2009, p.266.

爱国主义价值观。^①特纳的符号连续体相当于皮尔士三元指号体系的“象似—标指”一段,而格尔茨的意义系统和社会结构之分则相当于皮尔士体系的“标指—象征”一段。特纳更注意符号的社会现实意义,注意符号后面的社会动力,而格尔茨更注意意义系统的阐释,强调意义系统的重要作用。^②当然,格尔茨也并非不关心相当于皮尔士“象似”的那个维度,例如他在《文化的解释》中就提出过“归属模型”(model of)和“目的模型”(model for)的比照,我们为了建造水坝,先去实地观测,绘制图表,然后,根据水力学原理,根据图表去建造水坝。^③

如果说索绪尔、列维-斯特劳斯等学人的普世理论建立在抽象和“去物”之上,突出约定俗成的“象征”角色,那么,皮尔士的理论则建立在“象似—标指—象征”三元对转之上,突出“物感”和“心智”的互动。结构主义把“物感”悬置起来不加讨论,对历时变化“敬而远之”,只追求心理共识的通则,皮尔士理论把“物感”包括在自己的普适模型中,通过三类指号(“三性”,例如征象、对象、释义)的互指对转,追求世间万象的逻辑共识的规律。

五、三性与三元

其实,中国古人的阴阳对转观念不同于静态的二元对立理论。例如中国传统上用来算命、看风水的八卦图,一二三数辩证统一,互克互转,达致中和。前引皮尔士的三分图与中国古人的八卦图有某些相似之处。印度传统瑜伽突出感觉(bhaktiyoga)、行动(karmayoga)和知识或思想(jnanayoga)的三元和谐。^④这种“三”的思想在哲学、人类学和语言学中多有隐喻式的表达,例如维特根斯坦的“语言游戏”(Sprachspiel)隐含二人玩游戏要有一个规则,2+1=3,“家族类似性”(family resemblance)^⑤隐含两点之间有无无数过渡,非彼非此,或亦彼亦此,是第三种状态。类似的“三”隐喻也出现在奥斯汀(John Austin)的“言行论”(1962)以及后来出现的语用学,瓦格纳(Roy Wagner)的类推亲属制(analogic kinship)(1977),哈布瓦赫-康纳顿(M. Halbwachs, P. Connerton)的集体—身体记忆(2000, 2002),布尔迪厄的“惯习”(1990),语言学近年来关于“混沌”或“不规则”的理论^⑥中。

身心本无严格对立,永远处于对转之中,即一二三数的相克相生。事物的存在只有时间和

① Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK: 2009, pp.253~254.

② 因而格尔茨受到文学批评界的欢迎,他把文化当作文本的观点在人类学界以外风行一时。

③ 参见[美]克利福德·格尔茨著,纳日碧力戈等译,《文化的解释》[M],上海:上海人民出版社,1999,107~108.

④ 参见 Singer, Milton. 1984. *Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, p.187.

⑤ 参见 Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Philosophical Investigations*. 2nd Ed. Trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

⑥ 参见纳日碧力戈,《从混沌、音系到认知——语言学和人类学的再汇合》[J],《民族语文》,1998,(5).

空间是不够的,还要有运动。这种“运动”对于人类学者来说,就是“田野工作”;对于意义的探寻者来说,就是对话和过程。一位哲学家提出这样一句口号并以此为著作的一章标题:“把身体还给指号”(Putting the body back in the sign)^①。中国的传统文化不能单靠学,还要练:写书法、用筷子、打招呼等等;学习英美文化就要到那里呆一段时间,观察那里的人如何在具体的场景中使用语言,如何组织“派对”,如何“吵架”等等。泰米尔人的乡土观念和真实的泥土联系在一起,就像中国人说的“一方水土养一方人”,他们和家乡的土地、水井共享一种基本素质或要素。^②不同的种姓有不同的水土“配方”,无论是居住还是迁移,都需要注意水土的“配方”是否符合自己的种姓。饮食也是如此,不同的种姓有不同的饮食“配方”,要注意“冷”和“热”,有的种姓适合“冷”饮食,有的适合“热”饮食。泰米尔人的“指号学”是三分论的最好说明,它强调身心与水土的和谐,象似、标指和象征的互生同济。在中国,无论是城市还是乡村,有不少人相信风水,个人和家族的成功与否和房屋、坟头的朝向、位置挂钩,就连个人的姓名也不例外,也要用“姓名五格”来选定。^③日本稻作文化的核心是稻,它体现了日本人的审美、价值观、财富、运气、本我、权力、族性和民族主义。^④有趣的是,日语的“种族”和汉语的“种族”(当然还有朝鲜语)的“种”都来自粮食作物,足见农作物和人类如何紧密地互相融合。迄今为止,在西方学术界已经成为常识的种族属虚构的观点,并不能为中国、日本等东方国家的人们所普遍接受,大多数人宁可相信“天生”、“原生”的说法。他们还没有被“指号”到异化的程度,友谊大于法律,亲情大于公平。从相对的观点看,他们对象似、标指和象征的比例有不同的配置,运用的是不同的“游戏规则”。

皮氏的指号三分论对于我们认识族群文化和族群关系问题也有帮助。族群关系的紧张化,在不同程度上与误读族群指号有关:本来在本族属于标指的东西,外族看成是象征,或者把象似看成象征,或者把象征看成标指或象似,就会出现“好心不得好报”的情况。我们经常遇到这样的情况:多数民族出于人道和爱护,为少数民族提供了大量无私的人力、资金、物质等方面的帮助,过了若干年,少数民族中有许多人却发起了牢骚,颇有些“忘本”。例如,一些少数民族相信万物有灵,认为山水天地,上下左右,到处充满神鬼精灵,像美国的 Hmong 人普遍认为人有好几个灵魂,它们都很脆弱,容易受到各种恶鬼的侵扰,从饮食到起居,稍有不慎就会给这些恶鬼创造机会,危害人类,结果是病痛和死亡。人生了病,头等大事不是去医院,而是先请法师驱鬼。有的家长看到自己的孩子在医院里插了管子接受治疗,觉得会伤了魂体,就把孩子“偷”回家自行治疗。法院判了委托监管,强行让大人和孩子分开,因为大人延误孩子的治疗,用土办法拔罐子,也对孩子造成伤害。圣迭哥的一位 Hmong 人的孩子是兔唇,美国医生要给他动手术矫治,这家人慌忙出逃。照他们的解释,这家的父亲有一次打鸟不够准确,让它在痛苦中死去,作为惩罚,那鸟的精灵就让这家的孩子长了兔唇,这样的惩罚是绝对不能逃避

① 参见 Merrel, Floyd. 1997. *Peirce, Signs, and Meaning*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press, pp. 315~342.

② 参见 Daniel, E. Valentine. 1984. *Fluid Signs*. Berkeley: University of California Press.

③ 参见纳日碧力戈.姓名论[M].北京:社会科学文献出版社,1997.

④ 参见 Ohnuki-Tierney, Emiko. 1993. *Rice as Self*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.



的。密西根的一个 Hmong 人的孩子眼部长了肿瘤,还没等医生动手术,全家就逃离了该州,怕孩子动了手术会永远转世成为身体不全的人。^①这样的文化冲突随处可见,从西医到巫医,从西方到东方,其间有许多沟通,也有许多误读。

当代民族与民族主义的话语和知识主要建立在“形”、“气”、“神”的“神”之上,属于符号对于整个指号系统的“袭夺”,如索绪尔语言学理论把语言看成是自足系统,有自己的内部规律,不依赖于外部社会历史和社会活动,从而“神”就独立于“形”和“气”,自成一体。从希腊罗马古典指号学看,一方面指号不同于符号,指号为心物之象,符号为约定俗成;另一方面,指号和符号本不存在截然对立的关系,狭义符号是广义指号的一部分,指号长于具体,符号利于抽象,二者互补,让说不同语言的人胸有同道,也让他们耳听不同的“民族之音”及眼观其所指的物象和心印。不过,在当下的信息化世界中,符号功能不成比例地超过指号功能,虚拟空间不成比例地超过现实空间,符号成为文化再生产的唯一资本,把指号即心物排除在文化生产之外。同样道理,目前的民族研究和民族理论囿于符号本身,把约定俗成当成物象和心印本身,过于强调文本,不大强调田野,或者不把田野经验作为重点呈现出来,与理论对照、互补。恢复指号相对于符号的地位十分迫切,要让指号规训民族理论,恢复符号和指号之间的共生互补关系,用传统的话说,是形气神共存,或者说理论要有田野工作的支持。语言符号的全等关系是武断的,自然指号的蕴涵关系是慎重的。只有这样,我们才能摆脱语言独霸之累,重现物象和心印的象似性,同时也不挫伤语言沟通物象和心印的积极性。

参考文献:

- [1] [法]莫里斯·哈布瓦赫著 毕然、郭金华译.论集体记忆[M].上海:上海人民出版社,2002.
- [2] [美]摩尔根著 杨东莼、张栗原、冯汉骥译.古代社会(第一册)[M].北京:商务印书馆,1971.
- [3] [美]克利福德·格尔茨著 纳日碧力戈等译.文化的解释[M].上海:上海人民出版社,1999.
- [4] [美]保罗·康纳顿著 纳日碧力戈译.社会如何记忆[M].上海:上海人民出版社,2000.
- [5] 纳日碧力戈.姓名论[M].北京:社会科学文献出版社,1997.
- [6] 纳日碧力戈.从混沌、音系到认知——语言学和人类学的再汇合[J].民族语文,1998(5).
- [7] 裴文.索绪尔 本真状态及其张力[M].北京:商务印书馆,2003.
- [8] 信德麟.索绪尔《普通语言学札记》(俄文本)评介[J].国外语言学,1993(4):8~17.
- [9] Austin, John. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- [10] Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- [11] Daniel, E. Valentine. 1984. *Fluid Signs*. Berkeley: University of California Press.
- [12] Duranti, Alessandro. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [13] Fadiman, Anne. 1997. *The Spirit Catches You and You Fall Down*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- [14] Merrell, Floyd. 1997. *Peirce, Signs, and Meaning*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.

① 参见 Fadiman, Anne. 1997. *The Spirit Catches You and You Fall Down*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

[15] Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture : An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Third Edition. AltaMira Press, Plymouth, UK : 2009.

[16] Ohnuki-Tierney, Emiko. 1993. *Rice as Self*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

[17] Sanders, Carol. 2006. Introduction, Ferdinand de Saussure. *Writings in General Linguistics*, pp. xviii-xxx. Oxford : Oxford University Press.

[18] Silverstein, Michael. 1976. *Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description*. In Basso, Keith. and Henry Selby, eds. *Meaning in Anthropology*, pp. 11~55. Albuquerque : University of New Mexico Press.

[19] Silverstein, M. 1992. Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function. In Lucy, J., ed., *Reflexive Language : Reported Speech and Metapragmatics*, pp. 33~58. Cambridge : Cambridge University Press.

[20] Singer, Milton. 1984. *Man's Glassy Essence : Explorations in Semiotic Anthropology*. Bloomington : Indiana University Press.

[21] Wagner, Roy. 1977. Analogical Kinship : A Daribe Example. *American Ethnology* Vol. 4 (4) : 623~642.

[22] Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Philosophical Investigations*. 2nd Ed. Trans. G. E. M. Anscombe, Oxford : Blackwell.

[收稿日期] 2012-01-16

[作者简介] 纳日碧力戈, 贵州大学长江学者, 复旦大学特聘教授, 云南大学博士生导师。
上海 200433

From Peircean Thirdness to Xing-Qi-Shen: Brief Analysis on the Process of Sign *Nari Bilige*

Abstract: Peircean Thirdness and the ancient idea of Xing-Qi-Shen (Material Form-Energy Force-Spirituality) can be employed to study social phenomena, including nationality and ethnicity, at a level that is more in-depth, more vivid, and more meaningful. Comparing Thirdness theory and Dualism, the former is closer to life, losing not sight of materiality, and is full of resilience.

Key words: Peircean Thirdness; structuralism; Xing-Qi-Shen; nationality; ethnicity

我国著名社会学家、民族学家谷苞先生因病于 2012 年 2 月 5 日凌晨 6 时在兰州逝世, 享年 97 岁。谷苞先生在担任西北民族大学民族学与社会学学院兼职教授和本刊学术顾问期间, 对学科和我刊的成长发展, 多所贡献。我们永远怀念他!

《西北民族研究》学刊社