

民族符号学研究综述

彭佳

(西南民族大学 外国语学院, 四川 成都 610041)

摘要: 本文回顾了民族符号学的发展历程, 从理论准备、正式形成和全面发展时期对其发展进行了评述, 概括了民族符号学作为一门学科在多学科的理论研究铺垫之下产生和展开的过程, 展示了它从对符号的研究向文本研究的转变、尤其是“空间”这一概念的引入对它的影响, 并指出: 民族符号学作为一门交叉学科, 有着极为广阔的发展前景。

关键词: 民族符号学; 民族方法论; 文本; 符号空间

中图分类号: TB47

文献标识码: A

文章编号: 1003-1332(2013)02-0097-05

近年来, 文化符号学(cultural semiotics)的研究在中外学界已经形成蔚为壮观的局面, 尤其是在国内符号学界, 不论是在对国外文化符号学的翻译、研究、应用方面, 还是在创立中国特有的文化符号学体系方面, 学者们都做出了广泛而深入的努力。^[1]然而, 到今天让人们惊奇的是, 对于民族符号学(ethnosemiotics)这一文化符号学的重要领域, 迄今为止国内却鲜有论者涉足。^[2]笔者认为, 出现这一研究领域的空白有以下两个原因: 其一是出于国内学界对英美符号学派和苏俄符号学派的倚重, 而民族符号学的重要发源地匈牙利却是一个长期受到忽视的学术区域; 其二是因为民族符号学研究一直和人类学、民族学、社会学等学科混合在一起, 难以分清彼此, 其本身的发展过程往往被其他学科所覆盖。因此, 本文的目的在于厘清民族符号学这一学科发展的历史脉络, 呈现它在整个人文学科的宏观图景中的轮廓, 并说明它的特点和影响。

一、上世纪五十到六十年代末: 多学科的理论研究铺垫

按民族符号学的奠基人之一、匈牙利符号学者维尔默斯·沃伊特(Vilmos Voigt)给出的极简定义, 民族符号学是文化符号学的一个分支, “它采用民族志方法(ethnographic approaches)之视角来研究符号系统及其功能。”^[3]由此可知, 在民族符号学的理论准备过程中, 民族方法论(ethnomethodology)^[4]的

重要性是不言而喻的。自从民族方法论的创始人加芬克尔(Harold Garfinkel)在上世纪50年代中期创造出这一名词以来, 它就作为微观社会与文化研究的一个常用视角而广为人知。由于民族方法论关注日常社会活动的秩序和结构是如何被建构和隐匿地存在于个人的生活之中, 并且强调行动者的日常生活实践具有可说明性(accountability)、反身性(reflexivity)和索引性(indexicality), 它和符号学研究的联结似乎是再自然不过的事: 民族方法论者所看重的“反身性”和“索引性”使得他们反对将某一个符号视为一种先验的存在, 而是将其置放在整个语言结构中去进行检视; 而这与索绪尔(Ferdinand De Saussure)的结构主义符号学观正好不谋而合。然而, 和索绪尔的符号学研究不同的是, 民族方法论者强调行动者的参与使得日常生活的秩序得以维持, 这和索绪尔符号学派所秉持的静态的语言符号研究理念是相互抵触的。在加芬克尔的学生兼同事、社会学学者赛克莱尔(Aaron Cicourel)颇具影响力的论著《社会学中的方法与测量》(Method and Measurement in Sociology)中, 他使用诠释程序(interpretive procedure)的概念讨论了人们在日常生活中互动、诠释和认知过程中所发挥的重要性。^[5]在赛克莱尔看来, 生成语法(generative grammar)的语义延伸不是只用规则和结构就可以解释的, 而是必须把它放置在行动者的诠释过程和认知过程中去进行考察。和加芬克尔相比, 赛克莱尔更为强调行动者的主动性, 个体对结构的反动更加

收稿日期: 2013-02-01

基金项目: 西南民族大学中央高校基本科研业务费专项资金资助(项目编号: 11SZYQN24)。

作者简介: 彭佳(1980-), 女, 四川泸州人, 西南民族大学外国语学院讲师, 研究方向: 文学文化符号学。

突显。到此为止,民族方法论和符号学的结合看来似乎走入了一条死胡同:对看重语言结构之先在性和决定性的索绪尔学派来说,民族方法论的推进和发展使得两门学科之间联合的可能性几乎化为乌有。

然而,事实却远非如此。赛克莱尔的看法尽管不能被索绪尔学派接受,却和符号学的另一大学派——皮尔斯-莫里斯学派(The Peirce-Morris School)的观点不谋而合。皮尔斯对符号学最大的贡献之一,就是将索绪尔学派对符号的两分法推进到了符号的三项式——符号-对象-解释项(sign-object-interpretant);这为符号的无限衍义提供了一个坚实的理论基础。这种对符号解释之自由度的拓展,正好印证了赛克莱尔认知社会学的看法,即人们在日常生活中的认知可以随着语境而改变。民族方法论和符号学研究在这个点上奇妙地叠合在了一起,在这一认知的基础上,民族方法论和符号学的理论衔接已经基本成形,这一学科的诞生也就呼之欲出了。

除了上述理论为民族符号学的形成所作的准备工作之外,传统的民俗学研究也为这一学科做出了不少贡献。在这里,特别值得一提的是匈牙利的民族学研究。和其他国家及地区不同的是,在匈牙利学界,符号学与民族符号学的研究几乎是同步进行的——匈牙利的民俗学研究在正式引入符号学理论之前就不自觉地在用符号学的方法研究民俗传统的各个方面:从民族语言、装饰、民歌到婚礼仪式。早在匈牙利的第一部符号学专著《符号的模式》(Patterns of Signs)出版之前两年,嘉伯·卢克(Gabor Luke)就于1942年对民间装饰艺术和民歌中的符号系统进行了详尽的讨论。随后,在他出版于1957年的专著《匈牙利人的精神形式》(Forms of the Hungarian Psyche)中,他实际上已经将对民俗现象的讨论上升到了符号学的理论高度:“当我们讨论民间艺术、诗歌和音乐时,总会提出三个同样的问题——这三个问题类似于语言的语义学、句法学和语音学(semantics, syntactics, phonetics)。艺术的意义是比喻性的,也就是象征的、普遍的,它总是建立在符号(词语或形象)的单一的、原有的意义之上。如果要认识我们所使用的符号系统(system of symbols),那么我们就必须检视这两者之间的关系。符号之间相互关联的方式对艺术而言,相当于语言的句法学问题;而它们的艺术表现则类似于语言的

语音学研究。”^[6]尽管没有明确提出“民族符号学”这一概念,卢克的论述却可视为匈牙利民族符号学的先声:在沃伊特正式提出这一名词时,他对民族符号学三个不同面向的论述正是建立在卢克之讨论的基础之上的——这三个面向分别是民族符用学、民族符形学和民族符号学(pragmatic, syntactic and semantic ethnosemiotics)。除了卢克的研究之外,匈牙利学者桑多尔·多墨托尔(Sandor Domotor)、贝拉·高达(Bela Gunda)等人对墓碑装饰、十字架装饰的民俗学研究也都纷纷指向了对一个完整的符号系统和文化结构的讨论。可以说,到上世纪六十年代末时,匈牙利民俗符号学研究的前期准备工作已经相当充分,只等符号学者对其进行整合和赋形,便可全然浮出水面了。

二、上世纪七十到八十年代:正式形成期

从1968年开始,沃伊特在其任教的厄特沃什·罗兰大学开设了符号学课程,开始系统地向学生介绍民族符号学的内容(尽管当时这一名词还没有被创造出来),对民俗研究和神话研究中的符号学现象进行了全面的讨论。1971年,沃伊特和匈牙利科学院院士、民族学者、符号学者米哈伊·霍帕尔(Mihaly Hoppal)几乎是同时提出了“民族符号学”这一概念。沃伊特看重语言这一模拟系统的重要性,而语言模拟系统正是莫斯科塔尔图学派(The Moscow-Tartu School)的一个核心概念。民族学现象作为文化的一个部分,它可以被语言模拟系统说解释和说明,并且帮助人们认识到某个特定族群的文化本质——也就是传统习俗是如何在日常生活和语言的双重结构上得以建立和运行的。苏俄符号学派的理论精髓和民族学方法论在此得到了完美的融合。而霍帕尔则更为强调符号的传播过程在民俗文化中的体现,通过对民族符号学在不同传播阶段的分析,他清楚地展示了在基本的符号之间存在的系统上的联结。为了描述这一关注民族学现象之符号过程的学科,他提出了“民族志符号学”(ethnographic semiotics)一词,并以“民族符号学”(ethnosemiotics)作为更加方便的简称。^[7]至此,民族符号学研究在匈牙利正式确立了它的学科地位。

无独有偶,就在同一年,前苏联语言学家斯特

潘诺夫 (Yu S Stepanov) 也提出了“民族符号学”的概念。斯特潘诺夫认为, 民族符号学致力于研究人类文化中隐而不显的层面, 它关注的是社会符号系统中某个文化现象 (如婚礼歌曲、婚俗) 是如何作为符号而存在的, 以及它在系统中的功能。在斯特潘诺夫看来, 文化相对主义 (Cultural Relativism) 是各个不同的符号系统的基础, 因此民族符号学者们必须进行文化、历史和语言学的交叉研究。格雷马斯 (Algirdas Julien Greimas) 则在 1973 年举行的欧洲首届民族学研究会讨论了民族符号学在三个领域里发展的可能性: 诗学、音乐和手势研究。^[8] 这四位学者的讨论为“民族符号学”的概念勾勒出了大致轮廓。

由于民族符号学研究与民族科学 (ethnoscience) 的研究在某些领域有相互交叉的部分, 因此, 在这里需要说明这两门学科的不同之处。民族科学是认知人类学 (cognitive anthropology) 的一个下属学科, 主要研究民族的知识体系 (如今尤其注重原住民的知识体系) 是如何形成并对外部世界进行认知和划分的。它的主要研究领域包括民族语言学 (ethnolinguistics)、民族植物学 (ethno-botany)、民族动物学 (ethno-zoology) 和民族医学 (ethno-medicine) 等。^[9] 由于民族科学在研究中常常会论及某些符号 (包括自然语和文化符号) 在民族知识体系中的功能和作用, 它有可能会采用民族符号学的研究方法对其进行讨论; 这也是两者有时候会夹缠不清的原因之一。然而, 民族符号学和民族科学之间确实存在着明确的分界线: 后者着重于研究各个文化系统中植物学、动物学、医药等学科的文化分类起源和命名体系, 展现不同的科学知识图景; 而民族符号学不仅仅是展示性、描述性的, 它并不停留在对某个符号在系统中起到的某种功能之说明, 而是致力于挖掘它在这个文化系统的建构中体现的规则和原语言思维, 以及它与这个系统其它部分的关联和产生各种关联的原因。因此我们可以说, 民族符号学更看重的, 是语言和文化的深层结构如何通过符号系统来进行表现和维持的; 它的目的是通过对符号和意义的研究探求民族文化乃至人类思维的一般规律。尽管民族符号学研究往往是从具体的微观分析切入, 对某一文化现象进行讨论; 它却没有停止在一般的归纳和分类上, 而是指向了规则、功能、结构这些更为深层和宏观的层面。

在民俗研究的领域, 运用民族符号学对文化现象进行讨论的文章可谓层出不穷。博加特廖夫 (Petr Bogatyrev) 对捷克斯洛伐克的民间戏剧、歌曲、传说和习俗进行了广泛的研究, 并使用符号学的方法对其进行讨论, 从而证明了马塞尔·莫斯 (Marcel Mauss) 的观点: 人类文化具有普遍性的深层结构, 尤其是在原始文化的遗留中可以看到这样的结构存在。这种通过对民俗文化的研究来证明人类文化之普遍结构的努力得到了持续和深入的推进: 一直到 1993 年, 在 V.V.伊万诺夫 (V.V.Ivanov) 著名的《民族符号学问题》(Problems of Ethnosemiotics) 一文中, 还可以看到民俗学者在这方面的杰出表现。

民俗学者对民族符号学研究的另一个重大贡献是: 他们在追溯日常生活中的符号意义是如何获得的过程中, 推进了符号学原理向前发展。从沃伊特、朱莉安娜 (Bodo Julianna)、佐兰 (Hajdu Zoltan) 等人的研究中, 我们可以看到符号在社会生活的重复使用中是如何获得理据性 (motivatedness) 的。这一观察和索绪尔提出的语言符号之任意性 (arbitrariness) 相悖, 却是符号学发展到皮尔斯阶段之后一个重要的立足点所在。

文学向来是符号学研究的重要领域所在; 在民族符号学的发展过程中, 它与文学研究的结合为民族符号学的发展提供了优秀的范例。在俄罗斯的神话学者梅莱廷斯基 (Eleazer Meletinsky) 的研究中, 普罗普的故事形态学理论中的人物功能得到了进一步考察。梅莱廷斯基认为民间叙述 (folk narratives) 中组合轴上的单位由此可被放到一个更为全面的文化系统中进行考察, 这实际上已经是在把民族符号学的研究对象从“符号”转向了“意义”, 或者说“文本” (text)。尽管梅莱廷斯基没有明确提出自己的研究是以文本为单位的, 这种转变却预示了民族符号学之后的发展方向——对文本意义的剖析和追问。

三、上世纪九十年代至今: 全面发展时期

1989 年, 沃伊特为西比奥克 (T.A.Sebeok) 和丹尼斯 (Marcel Danesi) 合编的《符号学百科大辞典》(Encyclopedic Dictionary of Semiotics) 一书撰写了专文《民族符号学》(Ethnosemiotics), 对这一学科的发展进行了一个正式的回顾和系统的梳理。在文中,

沃伊特首次正式在民族符号学研究中引入了“文本”这一说法,从而标志着民族符号学研究转向的开始:随着“文本”这一概念自身意义的变化,民族符号学也从结构主义对单个符号及符号体系结构的研究走向了后结构主义对文本和意义的研究,走向了一个更广阔、更开放的体系。

在沃伊特此文付梓后一年,著名的文化批评家约翰·菲斯克(John Fiske)在其主编的期刊文化研究(Cultural Studies)上发表了《民族符号学:个人和理论的反思》(Ethnosemiotics: Some Personal and Theoretical Reflections)一文,引起了相当大的轰动和反响。他选取了电视节目《新婚游戏》(The NewlyWed Game)的观众(包括他自己、学生和其他观众)作为观察对象,来检视他们作为社会主体对这一节目的观感、以及产生这种观感的话语结构是如何运作的。作者首先对自己进行了自我民族志(autoethnography)分析,透过对自我的剖析指出了自己的观看心理在几种不同的话语之间移动:作为学者的批判性、反思性的话语,作为个体消费者的感官性话语,左翼白人中产阶级的政治话语等等。随后,菲斯克对自己卧室的家具、电器和装饰的选择和位置进行了细致的分析,指出了它们作为意义单位体现出来的个人和主流文化之间在不同话语层面上的抵抗和妥协。通过这一分析,菲斯克试图探寻作为社会主体的个人是如何利用可用的社会资源创造出一个符号空间,并由此建构出社会成员及其在社会空间中的位置。在菲斯克的自我民族志分析中,作者同是民族志的书写者和被书写者,外在的社会空间和内在的个人空间之间的区隔被有效地打破了。这样的视角更为平等和去权威化,能够更准确地透视出个人日常生活的符号空间是怎样被宏观的社会空间所形塑、也反过来塑造着后者。接下来,菲斯克指出,尽管民族志研究中的访谈录音和信件等在作为固定下来的文本进行研究时有一定程度上的变形,仍然可以把它从语境中抽离出来进行研究;虽然文本和语境的区别是不明确、不固定的,在进行分析时也必须把语境考虑在内。他运用民族符号学方法对一位女性观众的来信进行了仔细的话语分析,考察了在她的用词、语态、语言风格变化和缺失中表现出的她作为不同身份的个体在父权话语、知识权威话语和女性的自我话语之间的挪移,从而观察到了这位观众在日常生活中以自我愉悦抵制了

宏观的意识形态(虽然这种抵制只是一定程度上的、是部分的),并为自己找到了逃离或者抵抗父权文化的个人空间。^[10]

菲斯克的文章之所以具有突破意义,其一在于他将民族符号学从对单个符号的解读套路中释放了出来,而以文本和语境为研究对象,从而拓宽了民族符号学的应用层面;其二在于他引入了符号空间(semiotic space)这一概念。在西方文化研究整体“空间转向”的话语背景之下,他的这一讨论和列文斐尔(Henri Lefebvre)、索雅(Edward W. Soja)等重要文化批评家的“空间生产”、“社会空间”理论相互映照,展示了日常生活中人们获得多重文化空间的可能,由此将符号学的研究推向了一个全新的、更为辽阔的境地。在几位文化大师的合力协作之下,主流符号空间和个人符号空间的彼此形塑成为了一个重要的文学、文化、社会学、民族学和符号学的议题。

在菲斯克将民族符号学的研究对象正式转向文本意义研究以后,民族符号学的讨论在人文学科的各个领域可谓遍地开花。在应用符号学对文化、文学、艺术等方面的广泛研究中,通过对日常文化现象的分析,我们可以看到在文化符号系统中,每一个文本的意义是如何系统、被其他的文本改变和解释,并生发出更为多元的意义,从而改变着文化整体发展的方向。这是菲斯克为民族符号学研究开辟的一个辽阔领域。在此文诞生后一年,迪恩·马康耐(Dean MacCannell)就在其文化旅游学著作《空洞的相遇之地》(Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers)中引入了这一研究方法,来讨论旅游作为一种现代仪式,是如何帮助人们脱离日常生活的重复和繁琐的。在民族学研究中,人类学家佩里·冯(Perle Mohl)撰写的《村庄的声音》(Village Voices: Coexistence and Communication in a Rural Community in Central France)一书值得一提。通过对他所居住的乡村社区中人们的话语文本分析,展示了行为者的个人和社会身份是如何在日常生活的文化机制中共存和相互协调的。这一时期,中国学界在这一领域的研究也有新的进展:管彦波1997年发表于《宁夏社会科学》的《从符号学的角度看民族头饰艺术的美学特色》一文就使用了民族符号学的方法对少数民族的头饰进行了分类研究。另外,尽管没有使用“民族符号学”一词,杨昌国于2000年出版的专

著《符号与象征：中国少数民族服饰文化》也引入了民族符号学的研究方法观察和分析民族服饰文化。

至此，我们应该可以明确地区分沃伊特所说的“符号学民族志”（semiotic ethnography）和“民族志符号学”（ethnographic semiotics）的区别。^[1]前者是将民族符号学作为一门交叉学科，根据民族学现象探求符号系统和文化系统的深层结构，寻找普遍性的规律；后者则把民族符号学作为一种方法论来使用，尤其是运用符号学的原理来讨论和分析微观的社会和文化现象。国内学界对莫斯科-塔尔图学派的文化符号学、尤其是民族文化理论部分的介绍繁多，这里无法一一枚举；这是学者们在不自觉的情况下对符号学民族志做出的巨大贡献；而前文所列出的学者们在应用符号学诸领域的拓展，则可归入民族志符号学的类别。在这一分类的前提下，民族符号学的清晰轮廓可以得到较为完整的展现，而不至于陷入与民族学、社会学夹缠不清的境地。

四、结语：民族符号学的发展前景

纵观民族符号学数十年来的轨迹，可以看到它从一开始就是多学科交叉发展的产物，在发展过程中又被积极地引入人文学科的各个领域，并且不断从其他学科汲取养分，来形成新的学科增长点，自身的面貌也变的更为丰富和繁复。米哈依·洛特曼（Mikhail Lotman）在《心相世界与符号域》（Umwelt and Semiosphere）一文中指出：“心相世界”与“环境”的不同之处不仅仅在于专业术语上的区别，而是代表了两种不同的知识话语范式——前者认同海德格尔的时空观，将时间和空间视为由“存在”而产生的所在；后者的理论立场则是达尔文主义，把生命体看作时空的产物，时间和空间则被认为是先在的。而尤里 M 洛特曼的“符号域”理论所采取的理论立场，和“主观世界”的话语范式有诸多共通之处。^[2]事实上，这种话语范式的转变不仅体现在民俗学从研究“民俗”到注重“俗民”的变化上，也体现在民族符号学的发展进程上：从诞生之日起到现在，民族符号学研究历经了从结构主义到后结

构主义的转向，视野也变得更加宽广。鉴于民族符号学的这一特点，我们应该可以乐观地相信：它的发展不会停止，而是会走向越来越开阔和深广的境地。

注 释：

- [1] 关于符号学在中国的发展、尤其是中国符号学派的创立，详见赵毅衡《中国符号学六十年》（http://www.semiotics.net.cn/fhxts_show.asp?id=1615）和谭光辉《符号学：建立中国符号学派的可能》（http://www.semiotics.net.cn/fhxts_show.asp?id=1646）。
- [2] 根据笔者的调查，迄今为止，在中国大陆学界的学术论文中，明确提到“民族符号学”这一名词的只有十余篇。其中，赵爱国发表在《中国俄语教学》上的《谈洛特曼对文化符号学的理论建构》一文对尤里·洛特曼的符号学理论和民族文化批评之间的关联作出了理论性的阐述。其余的论文则是在论及符号学或人文学科的整体发展时提到过“民族符号学”这一学科，或者是用民族符号学的方法对具体的符号现象做出的微观分析。
- [3][8] Vilmos Voigt. Ethnosemiotics[A]. Thomas A. Sebeok & Marcel Danesi eds. Encyclopedic Dictionary of Semiotics[C]. Berlin, New York: Mouton De Gruyter, 1998:266.
- [4] 也译作“常人方法论”、“俗民方法论”等。本文取“民族方法论”这一译法，是为了保持与“民族符号学”之术语的字面统一。
- [5] Aaron Cicourel. *Method and Measurement in Sociology*[M]. New York: Free Press, 1964:2.
- [6][7] Mihaly Hoppal. Ethnosemiotic Research in Hungary[J]. *Hungarian Studies*, 1993:52-54.
- [9] Atran Scott. Social Science Information / Sur Les Sciences Sociales[J]. *Ethnoscience Today*, 1991:73.
- [10] John Fiske. Ethnosemiotics: Some Personal and Theoretical Reflections[J]. *Cultural Studies*, 1991:91-94.
- [11] 关于沃伊特对这两个名词的讨论，见 Vilmos Voigt. Ethnosemiotics[A]. Thomas A. Sebeok & Marcel Danesi eds. Encyclopedic Dictionary of Semiotics[C]. Berlin, New York: Mouton De Gruyter, 1986:247.
- [12] Mikhail Lotman. Umwelt and Semiospher[J]. *Sign System Studie*, 2001:38.

（责任编辑：薛晶晶）