

首页 >> 民族学 >> 社会文化

民族自生系统论：符号学视域下的多民族文化认同体

2021年01月27日 09:16 来源：《民族学刊》(成都)2020年第3期 作者：彭佳

打印 推荐

关键词：自生系统；多民族文化认同体；符号学；耦合；族群

内容提要：民族自生系统论将多民族的文化认同体视为有自我分别和转换的边界，能够自我增生的文化系统。这一理论范式将民族文化系统视为后结构的动态发展过程，在此基础上，从皮尔斯符号学的三元架构出发，可以将族群—族体—民族的关系视为“即刻解释项—动态解释项—最终解释项”的模式，从而将多民族文化认同体视为终极的意义项。在这个发展过程中，不同族群和位阶之上的耦合，为作为自生系统的多民族文化认同体提供了持续的动力，推动着它的自我增生，是文化发展的基本符号学机制。

关键词：自生系统；多民族文化认同体；符号学；耦合；族群

基金项目：国家重大社科基金“数字媒介时代的文艺批评研究”(19ZDA269)的阶段性成果。

作者简介：彭佳(1980-)，四川泸州人，暨南大学新闻与传播学院教授，主要研究领域为符号学(广东 广州 510632)。

民族符号学研究，作为文化符号学的分支，如其创始人之一霍帕尔(Mihály Hoppál)所说，关注的是民族文化中隐性的、深层的结构。[1]在《原自系统论：一个值得引入民族符号学研究的概念》一文中，笔者曾指出：符号域作为民族文化的载体，可以被视为自生系统，有着区分和转换外部信息的边界，以及系统内部自我分化和增生的能力。[2]所谓自生系统(auto-poiesis)，是由智利的生物学家弗朗西斯科·维若拉(Francisco Varela)和亨博托·梅图拉纳(Humberto Maturana)于20世纪70年代提出的概念，用于描述生命体与非生命体的差别。它强调生命体所具有的非平衡的动态结构：auto表示自我，poiesis表示生产或制造，从这个意义上而言，生命体就是auto-poiesis，即，它是可以自我生产的系统；两位学者用它来描述作为认知体系的生命体所具有的基本特征。卢曼(Nicklas Luhmann)就将其引入了社会学的研究，而在符号学领域，叶玉慧将自生系统论引入对新加坡国家文学的研究，讨论了新加坡文学的杂糅性，即马来文化、汉文化、泰米尔文化和英语文化在文学作品中的彼此渗透和转换，从而为新加坡民族文学的整体描述提供了新的视角。她认为，具有区分边界、能够自我繁殖的自生系统，包括生命系统、抽象系统和电脑系统三种类型，而构成新加坡社会域的几大实体本身(民族体系、宗教体系、历史、意义/价值观)就是自生系统，它们共同构成了更大的自生系统，即新加坡社会。[3]14-17在此基础上，她对新加坡文学系统的自我生产进行了讨论，尤其是对不同语言文化结构的变化进行了深入的分析。

叶玉慧对新加坡民族文学的研究方法非常独到，她对自生系统的分类和卢曼的社会自生系统论是相近的，即将自生系统分为生命性、物质性和抽象性的三种。然而，在实际研究中，这三种区分却不见得可以彼此独立：比如，在卢曼自己对社会自生系统的划分中，社团、组织和互动这三个自生系统就都各自带有物质和抽象的成分，是混杂性的。就如“符号—物”是个混杂的复合体一样，社会这个自生系统也是抽象认知和实际的物的混合。在对民族文化的文本进行考察时，应当有这样的认识：文本既可以是抽象的文艺作品，也可以是实在的物质或生命组织；只要它们可以被视为一个意义完整的组合，就能够成为民族符号学或文化符号学研究的对象。将民族文化视为一个可以自我繁殖的系统，并不意味着文化孤立主义；相反，正如生命本身都是交流系统一样，民族文化的结构开放性保证了它能够对外界的影响做出反应，并相应地调整自身的内部结构。外部文本经过自然语的过滤进

入民族文化内部时，已经被重新编码，成为了文化的转换机制所“允许”的文本，但它携带着新的意义——这一新文本和原有的文化文本不停地碰撞，在交流中产生新的类型和结构，从而持续地进行着意义的再生产。民族文化内部的子系统结构分化，正是民族符号学研究的题中应有之义：因此，用自生系统论去考察民族文化的深层结构发展，是可以并且应该着手的新视角。

一、民族、族群与族体的三分关系

如何用自生系统论去考察民族文化的动态发展过程，尤其是多民族文化认同体中各族群的互动关系呢？在这一方面，库兹涅佐夫(Anatoly M.Kuznetsov)以自生系统论为视域，对俄罗斯人类学家史禄国(Sergei Shirokogoroff)提出的“族体”(ethnos)和民族学上的“族群”(ethnic group)概念做出的阐释，颇值得借鉴。[4]所谓“族体”，按照费孝通的理解，是过程性的存在，即，不同族群之间不断融合和分离的历程，是持续的动态发展。在此基础之上，费孝通指出，中国的多民族地区之族体形成，是从帝国向多民族国家转变的过程；而在汉族地区，族体问题的本质则是从乡土社会向现代国家转变。[5]对于费孝通之于“族体”问题的理解，杨清媚有专文论述，甚为详尽，此处不再赘述。[6]本文旨在指出，“族体”问题是理解“民族”与“族群”之动态关系过程的关键，因为它本身的话语范式突破了结构主义，带有鲜明的后结构特征；而自生系统论的动态性，它对“系统/环境”的区分和“系统/子系统”的机制描述，正好为这三者之间的关系提供了一个有益的注解。

对于“民族”这一概念，中国学界有着持续的讨论。中国民族学研究在建立时期及初步发展期受前苏联文化影响较大。根据金天明、何俊芳等人的研究，1953年在国内出版的《斯大林全集》(第2卷)将“民族”这一概念译为“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现了共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”[7]这一译法将共同语言、地域、经济生活和文化作为严格的限定性描述语，由此，这四项要素成为了“民族”这一概念的必要条件，相对而言，这个说法是缺乏弹性的。对照斯大林的原文，“民族”这一概念应当直译为：“民族是历史上形成的稳定的人们共同体，它产生于语言、地域、经济生活以及表现于共同文化上的心理素质的共同性基础。”[8]何俊芳的这一译法，将语言、地域、经济生活和心理认知上的共同性视为民族成为“共同体”的历史原因，但并非将其作为固定不变的条件，相对而言，较为接近“族群”的观点，而与“国族”的概念相去更远。这个译法和刘克甫对“民族”的看法较为类似，后者认为，地域、经济的共同性可以只是民族形成的历时性过程中的外在聚拢条件，而自我的描述和指称才是民族形成最为核心的要素。由此，他提出：“民族是以共同的地域、共同的经济生活、共同的婚姻范围等联系为形成条件，以共同的语言、共同的物质和精神文化特点为客观特征，而以自我意识和自我称谓为根本要素的一种具有相当稳定性的社会共同体。”[9]这就和莫斯科—塔尔图学派(Moscow-Tartu School)的符号学研究中将语言作为符号域最核心的“自我描述”机制的观点有不谋而合之处：共同的语言符号系统，既是民族文化的自我指涉机制，决定着民族的自我命名和认知，是民族文化模塑意义世界、建立周围世界的指涉和认知机制；不止如此，它还是民族形成过程中的区分边界，是一个前提性的所在。因此，它既是先在的，又是共在的：用洛特曼(Yuri M.Lotman)式的语言来描述，它同为民族文化的前提和结果。这是符号学发展到当代的一个基本范式，同索绪尔静态式的结构主义观点不同的是，它不止关注系统之共时截面的问题，它还关注开放性的互动结构，将系统视为动态发展的持续过程。这当然要求人们在对系统进行描述时首先要确定系统的核心要素：就如纳日碧力戈在20世纪90年代所指出的，“民族自我意识和民族自称是两个最为稳定、与民族本体共存亡的因素。”[10]在此基础上，对系统的可开放性要素或结构的描述，是建立符合当代学术的话语范式的进一步要求：纳日碧力戈在后来的研究中，引入了皮尔斯的无限衍义之三分模式来解释多民族文化认同的形成，[11]正是这种开放式、动力性的描述范式的表现。

不仅如此，就如何俊芳所指出的，“民族”一词实则是双重意义的：它既具有政治实体性，跟现代意义上的国家相近；又可以指自觉的语言、文化、经济、地缘之共同体，这就跟“族群”的意义相若。尽管这两个层面的“民族”意义不同，但如果以“族体”为联结，去做一个自生系统模式的考察，就能发现，这个动态发展的机制，非常适合对中国这样由多民族文化共生、在历史上长期共同生活、彼此凝聚，发展出了共同的文化体自觉，并由现代国家意识而建成的民族文化进行描述。首先，“民族”和“族群”，都是一种有自觉意识的、主观认同的建构。何俊芳等人如此定义“族群”：“族群是存在于大社会中的集体(次团体)，成员拥有或为假设的共同祖

先，有共同的历史记忆，以及拥有定义自我的特别文化表征。” [12]崔姆博(Joseph E. Trimble)等人则从族群的认同和归属感来描述这个建构过程：“族群认同是一个联系关系的建构，人们会被他们自己或其他人以为是属于某些特定族群或文化群体。” [13]持与人种学定义相反观点的韦伯(Max Weber)如是说：“所谓的‘族群’，乃是那些在主观上相信他们源于共同祖先的人类社群。此种信念，可以源自他们对自己的形貌或文化习俗上的相似性的认知，亦可源自被殖民的，或是移民的共同记忆，它对促成族群的组织至关重要；相反，其成员到底是否客观上拥有血缘关系反而不那么重要。” [14]韦伯所说的这种主观上的自我认同和称谓，和纳日碧力戈的看法是一致的：它是“民族”和“族群”体最为基础的、必要的条件，不论是单个的民族，还是多民族共同体都必须以此为核心才能得以建立。其次，在族群和文化这个意义上的民族，首先要形成具有自我意识和称谓之群体，在此基础上，才能形成政治意义上的“民族”，即所谓“国族”或“国家”，它所追求的“国族性”(nationhood)是带有明确政治诉求的，要求的是自治权利，而不仅仅是内部的认同，或是既可以与外部区分的、又具有弹性边界的系统。可以说，政治意义上的“民族”观是诉诸某种自决或独立，其着眼点更多的是自我管理的主权。 [15]

在此，需要特别说明的是，本文将自生系统论引入对民族文化的描述时，处理的是文化意义上的“民族”，尤其是多民族文化认同体与族群之间的互动关系问题，并不考察民族的独立或主权问题。这种观察视角也符合将民族符号学视为文化符号学之分支的观点：毕竟，符号学并非所有学科百试不爽的通用公式，尤其是符号系统论，对于政治话语的剖析并不是其优势所在，它更适用于对语言和文化结构机制提出观察、描述和批评。

事实上，中华民族文化作为多族群认同的统一体，对“族群”这一概念有着独特的理解。孔子在《论语》中将“诸夏”和“狄夷”作为相对的概念来使用时，已经定义了“我族—外族”的内外区别。尽管“自我/他者”的分别是任何个体和文化确立自我的前提，但不少学者都认为，这种区别暗含着一种阶序上的高低优劣，盖《八佾》有云：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”；“诸夏”意指文化上先进的诸族群或文化群体，较之于“蛮”“夷”“戎”“狄”，是更为高级的文明。的确如此，春秋时期史料中有不少这种以“华夏”的自我中心主义眼光去描述和评价其他族群文化的句子，如“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也”“诸夏从戎，非败而何？”“裔不谋夏，夷不乱华”等。从这个意义上来说，似乎中华文化从一开始就具有明显的汉族自我中心主义，这种鲜明的阶序性是不利于族群融合为多民族文化的：尤其是“非我族类，其心必异；戎狄志态，不与华同”这样的论述，将“我族/外族”放置到了一个二元对立的结构之中，看起来似乎是非此即彼的状态。然而，如果把这一观点放在历史语境中去考量，就能看到：自我意识的树立和凝聚，是一个文化族群形成的基础，对内团结和对外竞争的秩序建立之意义即在于此，就如许倬云指出的：“平王东迁，王纲不振，这一个政治体系竟可由强大的诸侯接过去，依旧维持了对外竞争的团结。齐晋前后领导华夏世界抵抗戎敌，攘御荆楚，只能归之于华夏世界内部因共同意识而产生的文化凝聚力。” [16]在这里，许倬云强调的是华夏世界的“政治体系”的“自我/他者”之区分，这一观点并没有将当时的华夏文化作为一种有民族文化边界的体系来考量，而是更多地将其作为政体性的系统来加以观察和描述。也就是说，“诸夏/狄夷”的意义区分，更多的是政体层面的，而在文化层面，这种区分的阶序性并不那么鲜明。据此，张其贤提出了对春秋时期“诸夏”和“狄夷”的新看法，他认为，“诸夏/狄夷”的区分，所隐含的文化之阶序高下性虽然存在，但并不是首要的，因为这个分别并不建立在族群自我确立的基础上，而是为了政治需要被发明出来的概念。他说：

第一，在春秋史料中，“诸夏”并不是一种族群(ethnic group)或文化社群(cultural community)之概念，而是一种政治集团(political alliance)概念。这个政治集团的成员虽然有某种政治集团意义上的我群(we-group)概念，但这种我群概念还没有发展成族群意识(ethnic consciousness)。第二，春秋史料中的“蛮”“夷”“戎”“狄”，其主要意涵是“外人”而不是“文化落后之人”。因此，在春秋时期“诸夏”之人的认知中，他们和“蛮”“夷”“戎”“狄”的最重要区别，并不是文化先进落后之别，而是一种内外之别，一种“我群—外人”之区别；文化先进落后之别虽然存在，却并不像内外之别那样经常被“诸夏”之人提及。换言之，在春秋时期之人的认知模式中，我群和他者的首要区别其实是内外之别，次要区别才是文化先进落后之别。 [17]

本文无意卷入对先秦时期中华民族的“族群”观念是否已经具有雏形的争论，而是试图指出，任何自生系统要将自身和“环境”相分别，客观的边界如地域、形貌等固然重要，但如张其贤所说的，“认知模式”中的“内外之别”才至为关键：系统的“自我观察”(self-observation)是其核心所在。在自生系统论中，系统和系统可以互为环境，它们自我区分的关键是由符码构成的边界，而符码如何二分，是系统自我建构的核心。在中国的多民族文化认同的共同体认同中，这个二分性的边界并非是“诸夏/狄夷”，而是“礼/非礼”：任何外在于该系统的要素，都必须经过其转换以后，才能以被允许的、可辨识的、能够被认同的形式进入系统。这个符码转换，在少数民族对中华文明进行帝国统治的时期，表现得特别明显：“礼”的天命性和秩序性，直接体现在少数民族政权对自我文化的全面改造，对儒家的“礼”之秩序的接纳、融入之上。通过这样的方式，少数民族政权才能证明自身统治的合法性，并由此赢得汉族文化这一主体文化的认同。不止如此，如果将“华夷之辩”只视为中华多民族文化认同体发展进程中的历史性现象之一，并将“族体”的动态发展过程从整体上来进行考量，就能发现，融合性与异质性的并存，一直是多民族文化认同这个自生系统内部不断产生耦合互动的动力之一；事实上，“华夏”与“狄夷”之间存在着互相影响、互相融通的关系。不少学者都注意到了中华民族历史多重叙述的可能，比如，汪晖就认为，“华夷之辩”只是中国历史叙述的视角之一，在此之外，还存在着多重的叙述视角，如多民族认同的视角、游牧民族内部的发展视角、帝国想象的视角等，因此，他指出，这种叙述的困难性事实上可以使得我们有机会去重新审视中国的历史和文化的丰富性。[18]在此基础上，江涓提出了汉、辽、金的“各与正统”说，他指出，元朝作为一个继承了辽、金、宋王朝的政治和文化遗产的大一统王朝，如果人们能够“平等看待这三个不同民族政权的历史，无疑更加符合这一时期多民族融合进一步发展的历史进程。”[19]他将中华文化的秩序性视为这个文化共同体的根本核心，认为这个文明的存续，以及相关政权的合法性，都必须以此为基础：

“‘正统’乃是天下公器，不为某一个特定的族群所私，无论是哪一个民族，只要它奉行中国的政治、社会、伦理价值与秩序，就是中国历史上的‘正统’王朝。这样的思想观念蕴含的是包容并有多元民族、文化，多种异质性并存的‘中国’意识，它深刻地影响到现代中国人的国家观念和国家认同的形态。”[19]所谓“中国的政治、社会、伦理价值和秩序”，就是以儒家思想为核心的“礼制”之秩序，它渗透在中国文化和社会制度的方方面面，因此，可以说，它就是“中华多民族文化认同体”这一自生系统的边界，是这个自生系统所具有的、区分性的符码。只有当一个民族奉行这些价值和秩序，也就是说，将社会的文化和制度按照“礼”的符码来重新建设时，才能够被承认为“正统”的王朝，赢得整个系统的成员的认同。而它原有文化中“非礼”的部分，要么被排除出去，要么被变异性地保留和重写，以另外的形式进入自生系统，引起其内部的耦合，以产生新的文化现象。

二、多民族文化认同体的自生系统模式

上文已经指出，以西方民族或国族理论为基础的国家观念，与中国这样的建立在多民族统一的文化认同体之上的国家观念，有着深刻的不同：中国的多民族不断融合的进程，是建立在“天下”观的基础上的，这一理念既不同于契约式的“城邦—国家”观，也不同于分离主义的“族群分立自治”之国族观，而是以汉文化、以儒家文化为中心，由内而外、互渗互动地建立具有包容性和多样性的文化认同的理想。在这样的“族体”发展过程中，一个动态发展、分化、融合，最后实现自我增生的过程，这就涉及自生系统论的另一个方面：子系统的互动与发展。在系统中，由于不同符码的分化，形成了不同的子系统：尽管区分这些子系统的符码也是二分性的，却并非相互排除的关系，而是从不同层面上可以融合与重叠，因此，这些子系统之间会发生耦合作用，它们的持续互动共构了整个系统，并由此推进了系统的自我复制与发展。这些子系统，就是各个不断融合、分出、再融合的族群，它们因着自身的称谓指涉而被不断分出，从而形成既具有边界、又能够推动作为系统的多民族文化体向前发展的，具有自生性的要素。这和史禄国对族体发展过程的描述是相似的：族体的多样性是各个群体的人们不断适应由这些群体建立起来的文化环境和自然环境，并且和其他群体互动的结果。事实上，史禄国的理论相当注重系统和环境的区分，他的《族群单位和环境》(“Ethnical Unit and Milieu”)一文就清楚地指出了，族群是以自然、整体文化系统和其他族群的关系为环境的，[20]这无疑和自生系统论的描述模式有相当程度的契合，即，系统与系统之间可以互为环境，作为环境的系统可以对作为主体的系统发生“触发”式的耦合。

叶玉慧曾用清晰的图示来描述作为自生系统的民族文学对“系统/环境”的区分，以及内部的动力耦合运动对子系统的分化之推动。她所关注的焦点是民族文学和文化系统的各要素之间的互动，它们如何在符义的层面上生产出差异。由此，她提出了民族文学/文化系统的三阶耦合运动模式，如图1、2、5所示。[3]21

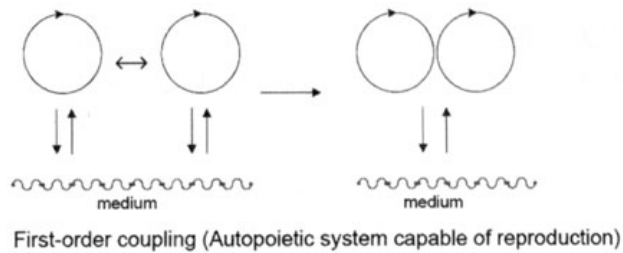


图1 自生系统内部的一阶耦合

叶玉慧将个体视为社会自生系统的最基本构成部分，人们通过不同的媒介进行符号互动，和其他个体之间产生耦合：这种人与人在不同的子系统，或者说纲要之间的互动及其引起的变化关系，是推动社会发展的动力，因为任何作为意义活动的符号过程必然是关系性的，而作为符号域的社会系统之场所，就是这些关系性的符号过程的总和和结果。需要说明的是，在这里，叶玉慧既然将个体作为自生系统的最小构成要素，而并不是采取的传统文化符号学的做法，将空间性的子系统作为符号活动描塑的基本单位，那么，社会文化系统中的空间就是被这些最小构成要素生产出来的边界，它们并不被视为单个的、实际的符号活动的主体来被加以考量：对它们的使用是修辞意义上的，乃是一种思维的隐喻。就如作者自己所说的：“在梅图拉纳看来，一个整体及其存在的空间都是由分别和决定的过程所具化的，不论这个过程是物理意义上的，还是概念意义上的，皆是如此。” [3]19由此，叶玉慧回应了西方社会学研究中对卢曼的社会自生系统论不触及个体、只能进行抽象描述的批评，试图将自生系统论视域下的民族文学研究落到实处，落实到具体的单个文本要素上去，即，用对一个个文本中的各要素耦合分析，来证明结构的互动性，以期将个体的能动性这一重要的因素纳入自生系统论的考量之中。

叶玉慧的研究为本文将自生系统论引入对民族文化的符号学研究提供了新颖而有益的思路，尤其是她以媒介化过程为中介来描述子系统之间的互为耦合过程，从中可以看到，在区分子系统与其他子系统(它们互为环境)的边界，以及它们的相互作用过程——事实上，这个区分与相互作用过程是同时进行的，它们必须要透过媒介才能展开：如果我们把多民族共同体中的不同族群视为各个子系统的话，就能看到，它们相互区分和互动的最重要媒介，就是自然语。这里，必须提到卢曼的社会自生系统论的一个核心观点：“传播”(communication)才是这个系统的基本单位，它推动着空间性的子系统之间的耦合，以及整体系统的自我增生。也就是说，不同族群之间的传播与交流是本体性的，是多民族认同体能够持续发展的根本。由此，可以推论，各种形式的符号传播——除了语言交谈这样的单一媒介传播之外，经济活动的、仪式的、音乐的，甚至是战争形式的传播，透过多种媒介的符号活动，成为了推动族群互动、分出、融合的持续动力。尤其是大众媒体的传播，由于它的传播范围广，突破了人际传播的局限，实现了网状的符号传播——特别是社交媒体从大众媒体系统“分出”之后，它去中心化传播的态势，更是加剧了各种文化之间耦合互动的范围和速度。由于子系统之间可以相互重叠，也可以不在同一个层面上进行区分，它们之间的碰撞由于在经济、政治、宗教等维度上有所侧重，可以循着不同的运动轨迹生成新的边界，由是产生新的子系统。

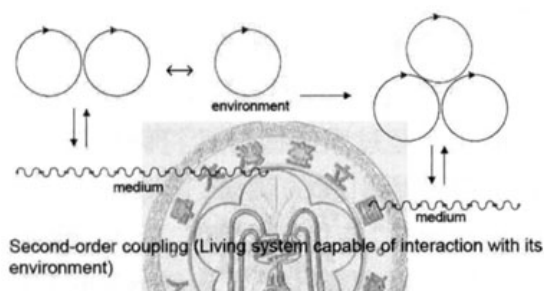


图2 自生系统与环境之间的二阶耦合

由于民族符号学的自生系统论模式不考虑个体与个体之间的耦合互动，而是将作为子系统的族群视为系统内部的运动对象，并将传播视为基本的运作要素，因此，互为环境的各族群(子系统)之间的互动，可以被视为本模

式中的一阶耦合：这种耦合过程，就是族体(ethos)的动态发展过程。这是本文提出的自生系统模式与叶玉慧提出的自生系统模式明显不同之处。族群与族群之间通过各种媒介(身体的、语言的、工具的等等)相互交往，在文化的相互传播中经由符号的互动或是自我分出，形成新的子系统，也就是新的族群(见图3)；或是相互融合，整合为新的族群(见图4)。这两个过程，都往往涉及对共有的符号，尤其是认同性的象征的建立，是符号学研究大可作为之处。这种动态发展的过程，构成了族体之间的关系变化：以西夏的党项族为例，不少学者都认为，它是鲜卑族和羌族等族群或部落的不同阶层相互融合，产生了共同的符号信仰系统和民族自称(“Tangghut”，或“氐羌”之讹声演变)[21]，而形成的新的族群，①从符号自生系统论的角度而言，这是典型的族群(子系统)之分出；而西夏灭国之后，由于子系统的边界(民族姓氏和自称)被抹除了，这个系统与另外的子系统，蒙古族、汉族等族群之间产生了融合性的耦合，有的成为了蒙古族部落的一支，另一部分融入汉族，也就是说，这个民族的自称性符号，或者说族群共有的象征消失了，或者被改变了，作为融合性的要素被纳入了其他族群使用的符号之中。②再如，生活在云南洱海周边的当地土著(被称为“上方夷”)和迁徙而来的氐族、羌族、汉族、彝族等少数民族(被称为“下方夷”)，在长期的生活历程中，不断和作为其生活环境的其他族群子系统产生互动耦合，逐渐分出了新的子系统，这个子系统因为自身已经产生了新的民族自称(“白人”)和自我意识，边界较为清晰，因此，在建国初期，这一以单独的指称来自我命名、具有独立的自我意识的群体被认定为一个单独的族群，即白族。③这种族群之间的不同耦合关系，可以用下图表示。

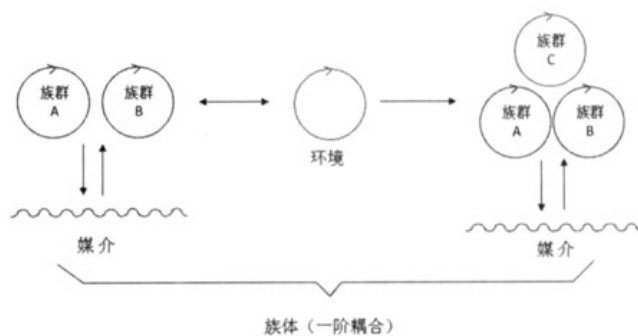


图3 自生系统之族群分出图

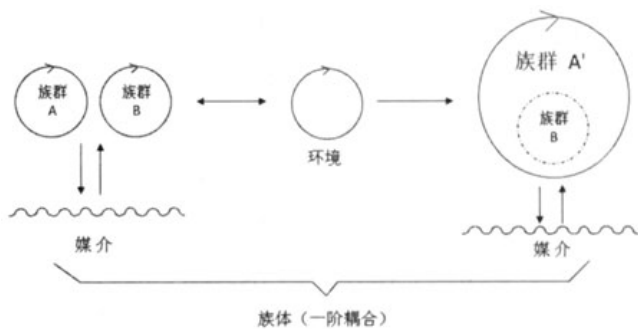


图4 自生系统之族群融合图

在提出了一阶和二阶耦合的图示之基础上，叶玉慧进一步考察了民族文学内部相互耦合的子系统，以及由它们之间的互动所产生的新的子系统与媒介之间的耦合，将其称为“三阶耦合”(如图5所示)，以此描述族群文化与媒介之间由于互相激发和选择而产生的文化现象：就本文的研究范畴而言，正是这些现象促进了多民族认同体的产生和发展。

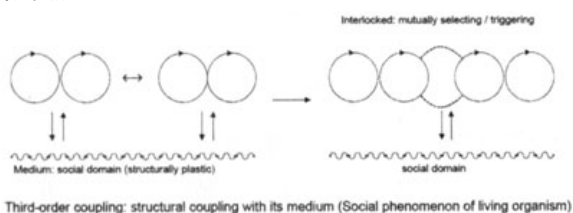


图5 自生系统在社会文化实践中的三阶耦合

在本课题的自生系统模式中，这一过程被称为二阶耦合，其运动模式可用下图表示：

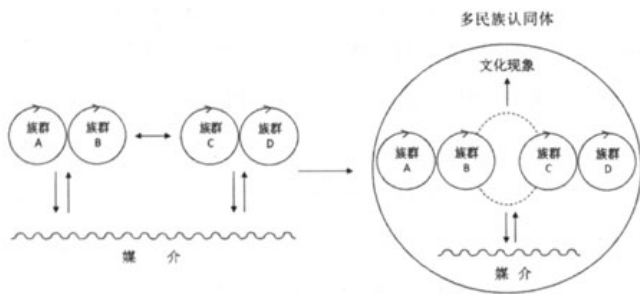


图6 多民族文化自生系统的族群文化互动

正如自生系统论的基本论点所认为的，整体系统的区分性或者组织封闭性，其实就是自生系统的自我指涉 (self-referential) 性，它通过其与环境不断区分开来的过程不断指涉自身；中华多民族文化认同体作为自生系统，在近代国家意识产生之前，是透过“礼/非礼”的文化符码转化，来进行自我指涉，并不断将其他族群纳入自身系统的。中华文化作为具有严整的礼仪符码结构的文化体系，将一切不符合其文化礼仪的外部文化要素或者加以排除，从而暂时地、或长期地排除在认同体之外，纯粹将其作为外部环境，建立了清晰的“我/他”之分；或者对其加以转化，用自身的区分性符码机制对这些要素加以改写，使之可以进入系统内部，并和内部的不同子系统发生耦合。后一种情形导致了新的文化现象的产生，它在系统功能的意义上促进着子系统的分化，从而推动着整体的系统——中华多民族文化认同体——不断向前发展，持续地进行自我增生：不管是以“华夏”为中心的多民族文化认同体中被纳入的族群越来越多，还是“中华文化”中被吸收、从而得到存留的其他文化要素日益丰富，这些新的文化现象的产生，都是这一自生系统不断自我生成的表现。并且，如同前文所指出的，自生系统中的子系统可以既是意义层面的，亦是物质层面的：族群数量和文化现象都得以“自生”，这又再次证明了自生系统内部子系统是在混杂的状态下互动和运行的。

中华多民族文化认同体在内部族群不断互相耦合，在这种状况下，文化认同体这个整体系统尽管有着中心，但它的运动却不是单向的，而是双向或者说多向的：其他族群也有着自身子系统的核心，它们作为汉文化体系的“环境”，也可以对前者产生“触发”的因果性效应，当然，最终得以实现的效应是从汉文化体系本身的机制所具有的种种可能的其中之一。因此，我们可以看到，汉文化体系不断“汉化”的同时，汉族和其他族群也发生着不同程度的“胡化”，双方的影响是交互主体的。这种符码在系统边界上的转化和被改写，从而以另一种方式进入文化认同体，在族群之间透过不同媒介引发耦合互动的过程，就是图1-6所描述的符号运动过程。

综上所述，图4、5、6所描述的，在中华文化多民族认同的自生系统中各族群的相互耦合，以及外部文化经过系统区分性符码机制转化而进入系统内部所引发的耦合，这些动态的符号过程与史禄国的“族体”观类似，因为“族体”本身，就是“心理复合体” (Psychomental Complex)，它包含了族群的历史经验、延续的传统和信仰，以及习得的实际知识，这些都是族群在建立自我与他者之区别的过程中逐渐形成的基本要素。[22]如果将“族群”“族体”和“民族”三者放置在皮尔斯所建立的、开放性的、阐释性的符号学视域中，尤其是将其放置在开放性的解释项三分模式之下，就可以看到：族群，或者说族群性，是每个族群进行自我指称时产生的“即刻解释项” (immediate interpretant)，或者说“直接解释项”；所谓“即刻解释项”，即，“它之所以为解释项，是因为它在有关符号自身的正确理解之中显示出来(revealed)；它通常被称作‘符号的意义’ (meaning of the sign)” [23]51。族群的自我认知，以及他者对族群的认知，就是“直接的解释项”，它能够被“揭示出来”，是因为它是符号的意指对象，是它直接指向的范畴或概念。比如，“维***”指的就以维吾尔语为本族语，其使用的方言包括中心语、和田语和罗布语，聚居在***吾***，普遍信仰伊斯兰教的族群。而族体这一持续发展的过程，就是族群的自我意识和认知产生的“动态解释项” (dynamic interpretant)，它是“符号作为符号而真正造成的实际效力(actual effect)” [23]51用皮尔斯的话说，正是动态解释项使得意义可以在实际的传播中被扩散开来，因为它关注的是符号的意义或效力是如何从心灵转移到心灵的，即，“它让我们准确地知道，什么东西可以使我们能够从一个事实(或一对事实)直接推断出另一个命题也为真。” [23]222各民族之间通过交流和互动，形成共有的语言符号或象征，这个符号过程，可以被视为动态解释项的推导过程。正是在实际传播中产生的、认同性的象征，使得“符号的意义或效力从心灵转移到心灵”，在族群中产生凝聚。它们最终指向的，是

“民族”，即中华文化多民族认同体这一“最终解释项”，它是对前面所有的解释项进行意义归结和终极解释的所在。“最终解释项”是“一种方式(manner)”[23]51，符号通过它“将自身再现来与其对象有关的”[23]51方式，它是终极的意义，符号过程无限衍义的终点：事实上，皮尔斯将它称为维尔比夫人(Lady Victoria Welby)所说的“意思”(the sense of meaning)，他如是说：

它们共同组成了一种常识(common sense)(cf.CP 1.654, CP 8.179)，一个言述宇宙(a universe of discourse)(CP 4.172)或一种共同基础(common ground)。这些产物常常被皮尔斯称为符号行为者的共同心灵(commens)，并且它们也是符号行为者之行为习惯的基础以及核心所在(LW 197)。意思的产物是符号连续翻译过程的结果：符号解释行为者在这一过程中与其他符号行为者的产物都成为(并且共享)连续统一体(也即社群)的一部分。而该产物的效力就是，那些共享相同符号解释统一体的解释行为者们会去创建某种特定的感觉性(sensibility)或者理解力(comprehensibility)。[23]223

这种社群或者说统一体共同生产出来的意义，就是多民族统一体的民族认同。尽管它在现实中一直是生产中的、未完成的、未终结的意义，但是，在概念中、想象中，它却可以是一个终极指涉，是凝聚不同族群之认同意识的、最高层面的整体意指，赋予整个过程以边界和目的。

三、多民族文化认同体的共生论与自生论比较

较之于其他描述模式，多民族文化共同体的自生系统模式有何益处呢？如果将同样来自于生态学的“民族共生论”与“自生系统论”做一个简略的比较，就能发现，两者虽然都是以生命的互动性去透视中华文化这一多民族认同的共同体结构，但侧重点却各有不同。共生论(Symbiogenesi)是美国生物学家林恩·马古利斯(Lynn Alexander Margulis)提出的理论，“共生论”一词的意义，就是“以共存而生成”(becoming by living together)之义，它指的是生命体从最低层面的细胞，到最宏观层面的生态圈，彼此之间相互依存、又各自发展的过程和状态。这一理论首先被用来描述原核生物是如何从真核细胞发展进化而来的：在马古利斯看来，能发生这样的演化，是因为真核细胞中的线粒体和叶绿体之间存在一种彼此独立、却又互相依存的关系。因为其独立性，它们各自有着自身的遗传和运作机制，却在演化过程中共存下来，并且发生了相互作用，从而生成了新的生命形式，即原核生物。[24]这一作用机制首先是在真核细胞内部发生的，因此，“共生论”又被称为“内共生理论”(Endosymbiotic theory)，它被视为解决生命演化之谜的重要理论。例如，卡维利尔·史密斯(Thomas Cavalier-Smith)就指出，“共生论”是在系统发生学的层面上提出的重要理论，它代表了生物学演化论中的崭新模式。[25]的确如此：马古利斯不仅试图解决生命体如何在互动中生成新生命体的问题，还在宏观层面上对整个生态圈的共生机制进行了描述：稍后，她和洛夫洛克(James E.Lovelock)共同提出了生物域(biosphere)的“盖娅假说”(Gaia synpothesis)，认为地球就是一个超级有机体，依靠的是不同形式的、各自独立、又相互依存的生命体的“共生”，才能动态地、持续地发展成为一个和谐而稳定的生物域。[26]这样一个生态学的模式很快就被引入到了对文化系统、或者说文化整体性的考察与描述之中，譬如，明浩就提出，“共生论”可以用于对我国多民族文化体的描述：首先，汉族文化是“内共生”的，因为汉族文化并非是一味同化其他民族的文化 and 价值观，而是与后者有着积极的、持续的互动，并由此生成了泛化的“外共生圈”。各民族之间的主体间性并不是相互消减、彼此抗争的，而是在统一的认同中得到了差异性的发展，[27]这和前文所讨论的、多民族认同体系统内部的族群之间相互耦合的动态过程有着极大的相似之处；其次，在民族国家的建构中，应当有意识地引入“共生论”模式的结构，将民族身份和公民身份互动互补，在相互包容的基础上建立更为强有力的融合。[27]应当说，明浩的这一看法是相当具有洞见的：以平等、共存、可持续发展为特征和主旨的“共生论”，在实际的社会效应层面，为民族政策的方向把控、为人们如何更好地理解各民族之间的关系，提供了有益的理论视角。

从符号学的层面而言，首先，“共生论”打破了生物学进化论中“弱肉强食”中的观点，符合生物符号学最新的“网状”符号模式，这种模式对向生物符号学积极敞开的文化符号研究，具有强大的吸引力。就如生物符号学的建立者西比奥克所说的：“网在必然的相互关系上，在它的无机补充物、蜘蛛所结的、干了的线构成的框架上，联接了蜘蛛的有机世界。网暗示着无脊椎动物和脊椎动物的相互关系的生命；它描述了中心、轮辐和边缘的互动；它照亮了悬置和减弱之间的辩证关系；并且引发了许多进一步的对比和对立。”[28]如果说“共生论”体

现的网状模式是一种“去中心化”的话语形态，那么，用它来描述多民族文化认同体之间的结构关系，就再合适不过了：当代的文化研究认为，族群之间的关系并非等级性的、竞争性的，而是共生互利、相互有机联接的，这种观点和生态批评倡导的多样性与平等主义本身就具有一致性。其次，“共生论”将覆盖全球的“生物域”视为“盖娅母亲”式的有机体，而民族符号学的基础范式理论，“符号域”(semiosphere)理论，正好是以“生物域”概念为基础的：它强调系统的边界和弹性共存，这也是自生系统论的基本观点。如果将这一视域与民族的“共生论”模式并置，就能看到：民族符号学的自生系统论强调边界，强调区分性的转化符码，但并不因此就否认内部子系统的多样性与异质性；相反，它承认，正是经过系统边界符码转化的要素，才更有可能引发多重的耦合，“触发”系统内部的可能反应，从而促进系统自生，向前动态发展。

可以说，在将多民族文化认同体视为一个整体的、有机的系统的基础上去审视自生系统论与共生论的关系，就可以看到，它们的视角是互为补充的：前者重在对符号意义动力机制的根本描述，而后者重在强调族群之间的和谐性与互利性，两者的侧重点不同，但可以互相平衡。由此，也可以看出，将生物符号学的重要理论引入民族符号学研究，是有益于后者的学科建设的：这样的做法符合多学科融合发展的必然趋势，是值得继续探索的新方向。著名的符号学家科布利(Paul Cobley)曾颇有远见地指出，当今的生命符号学研究有几个重要面向：一是用生物学知识重写哲学层面的“意义”研究，二是探索其他生命体实际的生命符号活动，三是消除自然与文化、科学与人文的人为割裂状态。[29]而民族符号学在引入生物符号学范式方面的努力，不仅是对“意义”研究的重写，还是对原有的自然与文化、科学与人文之割裂状态进行弥合的一种努力。由此，应该可以说，在这个重要的、崭新的方向上，尽管本文的研究还远不成熟，但是，却是一个值得进一步展开的尝试。

注释：

①汤开建《党项西夏史探微》，上海：商务印书馆，2013年，第3-69页；苗霖霖《党项鲜卑关系再探讨》，《黑龙江民族丛刊》，2014年第4期，第91-95页；黄兆宏《党项拓跋部的兴起与西夏王朝的建立》，《青海民族大学学报》，2012年第3期，第68-72页；魏清华《党项族史料概述》，《黑龙江史志》，2010年第11期，第52-53页。

②汤开建《党项西夏史探微》，上海：商务印书馆，2013年，第419-480页；尹江伟《党项民族溯源及其最终流向探考》，《西部学刊》，2015年第7期，第78-80页；赵海霞《鲜卑折掘氏与党项折氏》，《西北民族研究》，2011年第2期，第139-144页。

③林超民、李婧《“上方下方夷”考辨——兼论白族源流与形成》，《云南师范大学学报》，2019年第3期，第110-119页；林超民、李婧《白族形成新论》，《云南民族大学学报》，2019年第2期，第135-141页。

参考文献：

- [1] Mihály Hoppál. Ethnosemiotic Research in Hungary[J]. Hungarian Studies, 1993, 8(1): p. 48.
- [2] 彭佳. 原自系统论：一个值得引入民族符号学的概念[J]. 中外文化与文论, 2015(1): 86-94.
- [3] Yap Geok Hui. Towards a Biosemiotic Model of National Literature: Samples from Singaporean Writers[M]. Taipei: of Taiwan National University, 2005.
- [4] Anatoly M. Kuznetsov. Some General Issues of A System Analysis of Ethnic Problems[J]. Asian Ethnicity, 2015, 17(1): 3-14.
- [5] 费孝通. 费孝通文集(第1卷)[M]. 北京：群言出版社，1999：469-476.
- [6] 杨清媚. 知识分子心史——从ethnos看费孝通的社区研究与民族研究[J]. 社会学研究, 2010(4): 20-48.
- [7] 斯大林. 斯大林全集(第2卷)[M]. 北京：人民出版社，1953：294.
- [8] 何俊芳, 王浩宇. 俄语“民族”(нация)概念的内涵及其论争[J]. 世界民族, 2014(1): 31.
- [9] 贺国安. 刘克甫谈汉民族研究与民族理论问题[J]. 民族研究, 1987(4): 12-17.
- [10] 纳日碧力戈. 民族与民族概念辨正[J]. 民族研究, 1990(5): 13.
- [11] 纳日碧力戈. 民族三元观：基于皮尔士理论的比较研究[M]. 北京：民族出版社，2015.
- [12] 张茂桂. 族群关系[C]//王振寰, 瞿海源. 社会学与台湾社会(第二版). 台北：巨流图书，2003：218.

[13]Joseph E.Trimble,& Ryan Dickson.Ethnic Identity[C]//in Gelia B.Fisher and Richard M.Lerner eds,Encyclopedia of Applied Developmental Science,Volume I,CA:Sage,2005:47.

[14]Max Weber.Economy and Society[M].Berkeley:University of California Press,1978:389.

[15]Craig Calhoun.Nationalism and Ethnicity[J].Annual Review of Sociology,1993(19):213.

[16]许倬云.西周史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2001:322.

[17]张其贤.春秋时期族群观念新探[J].政治科学论丛,2009(39):87.

[18]汪晖.蒙元史叙述之难敞开了重新理解历史的可能性[M].张志强.重新讲述蒙元史.北京:生活·读书·新知三联书店,2016:73-77.

[19]江湄.怎样认识10至13世纪中华世界的分裂与再统一[J].史学月刊,2019(6):98.

[20]Sergei M.Shirokogoroff."Ethos",Isslesovanie osnovnyih printsipov izmeneniya etnicheskikh I etnograficheskikh yavlenity,1927:85-115.

[21]张丽娟,王宏涛.试论“党项”名称之由来[J].黑龙江史志,2009(6):33+35.

[22]Sergei M.Shirokogoroff.Psychomental Complex of the Tungus[M].London:AMS Press Inc,1935:14-15.

[23]C.S.皮尔斯.皮尔斯:论符号[M].赵星植,译.成都:四川大学出版社,2014:51.

[24]Lynn Alexander Margulis.Symbiotic Planet:A New Look at Evolution[M].New York:Basic Books,2008:7-12.

[25]Thomas Cavalier-Smith.Symbiogenesis:Mechanisms,Evolutionary Consequences, and Systematic Implications[J].Annual Review of Ecology,Evolution, and Systematics,2014(44):145-172.

[26]James Lovelock,Lynn Alexander Margulis,Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere:The Gaia Hypothesis[J].Tellus,1974,(26):1-10.

[27]明浩.民族“视角”呼唤与时俱进——谈当前民族研究中的热点话题[J].云南民族大学学报,2012(5):12-13.

[28]Thomas A.Sebeok.Semiotics as Bridge between Humanities and Sciences[C]//Paul Perron,Leonard G.Shroochi,Paul Colilli,Marcel Danesi(eds).Semiotics and Information Sciences.Ottawa:Legas Press,2000:67.

分享到:

转载请注明来源: [中国社会科学网](#) (责编: 赛音)

相关文章



今日热点

- 王巍:推进考古学两类研究融合发展
- 第四届“戏曲与俗文学”学术研讨会在广州召开
- 第二届金融数学与金融科技国际学术论坛举行
- 2021年第十四届中国战略管理学者论坛在线上举办
- 张宇燕:将两类研究融合发展落到实处
- 中国特色国际传播理论体系建构研讨会举办

值班电话: 010-65393398 E-mail: zgshkxw_cssn@163.com 京ICP备11013869号

中国社会科学网版权所有, 未经书面授权禁止使用

Copyright © 2011-2019 by www.cssn.cn. all rights reserved

