一、姓名的辨析

人类的姓名是建立在实践和认知基础上的分类系统，既是社会、文化和历史的产物，也直接或者间接地参与了社会、文化和历史的生产和再生产。在特定历史条件和文化背景中，姓名的功能及其相关活动对社会和文化产生了重要影响。命名和分类是人类区别于一般动物界的特点之一，体现的是观察、比较、分析和概括的能力。人类进行分类是认知的需要：世上万物纷杂，变化多端，命名和分类使丰富多彩、变幻无穷的世界缩小成为我们能把握的规模。人一旦出生就要接受社会命名，成为一个社会人。人类生活在符号的海洋中，父母的名字、兄弟姐妹的名字、亲戚朋友的名字、小名、学名、绰号等等和其他个人和社会的符号，随时包围着我们，构成我们确定自己社会位置的重要的参照系。个人社会化的过程，就包括了接受命名（自我符号化），并且得到社会承认的“仪式”。

人类的姓名也是一种交流手段。姓名作为符号浓缩了个人或者集体的许多特征，节约了人们的交流“成本”，使他们不须亲身体验就可以知道或者认识某人和某物。因此，命名是一个记忆过程，前人的命名和称谓活动形成后人的社会记忆，并且在此基础上在新的社会实践中得到调整和丰富，形成新的社会记忆。人们受到时间和空间的限制，只能借助记忆来扩展活动范围，增加时间跨度。记忆同样也是社会制度的功能保障，是

需要全本请访问 www.ertongbook.com

使社会合法化的手段。[①]姓名不仅方便了个人记忆，也发展了社会记忆。

人类的姓名是专名的一部分，既是一种语言现象，也是一种文化形式；人类的姓名离不开特定的语言和特定的文化，即语言和文化是人类姓名存在的先决条件。不过，专名与其所指之间的关系带有互动的性质，即专名影响人们对于专名所指的认知，所指制约专名的意义。早在中国古代战国时期，便有所谓“名实”之争，它主要表现为孔子的“正名”说和墨子的“取实予名”说的对立。《管子·九守》篇提出“名生于实”、“循名而督矣”、“按实而定名”和“名实当则治，不当则乱”的论述，即：名词、概念和称谓之类（名）本为客观事物（实）的反映，前者随后者的出现而出现、变化而变化（“取名予实”）；但是，在另一个方面，反映新事物的“名”一经确定，便有“循名责实”的功能，促进“识物”和“成事”。公孙龙在其《名实论》中认为：

> 天地与其所产者，物也。物以物其所物而不过焉，实也。实以实其所实（而）不旷焉，位也。出其所位非位，（而）位其所位焉，正也。

他又说：

> 夫名，实谓也。知此之非（此）也，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。

在他看来，世界万物属客观实在，都有各自的位置。名为物称，二者不符，则名不副实，不用；否则，“不当而当，乱也。”

公孙龙还在《白马论》中提出“白马非马”的观点：

① Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*, p. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也，故曰：白马非马。

即“马”表形，“白”表色，“白马”为二者结合，因而“白马非马”。他显然否定了通名与类名、一般和个别的关系，混淆了概念的不同层次。赵国的荀子在《正名》中阐述了名词约定俗成的思想。他认为：“名无固宜”，“约定俗成为之宜”，即名实关系并非原生，而是“约定俗成”，根据人们的交流习惯积累而成。名受社会历史习惯制约，一旦社会接受了它，便不由个人任意改动。

在许多前工业化社会，姓名是重要的社会分类形式，命名仪式在分配符号的同时，也分配了各种利益和权利，参与了社会的再生产，复制了群体的整合心态。在这样的社会中，姓名的整合功能与区分功能互相保持对立统一关系，主要表现在对内整合、对外区分的特点上，涉及血缘、社会关系、权利、义务等等，与社会结构高度融合。例如，在一些北美印第安人部落中，用来区分个体的人名来自该部落专有的名库，从个人的名字能判断他属于哪一个部落。这样，人名在区别个体的同时，也整合了群体。中国封建社会的姓名符号系统，体现了尊卑有别、长幼有序的等级制度，起到了从身份区分达到国家整合的作用。在当时的社会认知模式中，姓名结构的动摇甚至无序，也就是社会结构的动摇和无序，无异于“礼崩乐坏”，正所谓“名不正，则言不顺”。封建社会的姓名，是重要的社会“符号资本”，具有广泛的政治和文化意义。姓名资源的分配与其他社会资源的分配一样，在社会结构中都是社会分层、社会控制、社会统治的手段。在工业化社会，随着血缘意识和宗法意识的大大削弱，国家接替了传统家族组织的多数社会角色，姓名的主要功能也相应发生变化，集中体现为区分个体。但是，姓名也通过公民权、身份证、刑事诉讼等形式，成为国家控制的对象，

成为体现异己权力的载体之一。①

（一） 汉字姓氏本义

中国的姓名研究，可以追溯到战国时代的《世本》，以后又在《左传》、《国语》、《史记》、《汉书》等等史书中,都有专篇记载。《礼记》记述了周代的命名习俗。再后，汉代王符《潜夫论》、应劭《风俗通义》、班固《白虎通义·姓名》、许慎《说文解字》等等，也都从不同角度对姓名作了一些论述和研究。中国的谱牒之学，至少可以追溯到史迁时代。晋贾弼撰《姓氏簿状》，号贾氏谱学；梁王僧孺据贾弼谱学撰《十八州姓谱》，号王氏谱学。由此以降，谱学兴盛一时。

根据古汉字,姓字从“女”、从“生”,为母系社会之遗意，这是中国姓名学家自古立论的命题。许慎《说文解字》：

> 姓，人所生也。古之神圣人，母感天而生子，因生以为姓，故称天子。从女从生，生亦声。②

班固《白虎通义·姓名》：

> 姓生也，人所禀天气所以生者也。③

中国母系社会时代，民人知母不知父，姓族名号如若本族财产，按照母系传承，因而女子称姓，子女从母姓。但是后来的姓氏学家对此认识不足，以他们当时的男系社会附会之，为随母姓的帝王们各找到一个想象的男性“天父”。王充《论衡·

①命名活动并非那么“自由”，它的“成果”（即新取的名字）首先要登记在册，得到官方及其派出机构的承认，具有不以个人意志为转移的法律意义。个人不能随意改名换姓，使用假名不受法律保护。本人姓名与人身份证不符者，不能正常从事各种涉及公证的社会活动（金融、外交、选举……）。

②（清）段玉裁注本，经韵楼藏版，十二篇下，上海古籍出版社，1981，第612页。

③《四库全书》，文渊阁本，第850卷，上海古籍出版社，1987，第54页。

奇怪篇》：

禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒。①

《白虎通义·姓名》：

禹姓姒氏，祖以億生。②

《诗·商颂·玄鸟》：

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。③

《史记·殷本纪》：

殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。④

除以上有关姓之本义的讨论外，古代姓氏学家还认为，姓字又训“子嗣”。如《广雅·释亲》：

姓，子也。⑤

王念孙疏证：

姓者，生也，子孙之通称也。

又《左传·昭公四年》：

所宿庚宗之妇人献以雉。问其姓。对曰：“余子长矣，能奉雉而从我矣。”⑥

杜预注：问有子否。

姓亦释为标志家族的字。如《左传·隐公八年》：

天子建德，因生以赐姓。⑦

①《四库全书》，第 862 卷，第 44 页。

② 同上，第 850 卷，第 55 页。

③（清）朱鹤龄：《诗经通义·商颂》，卷十二，载《四库全书》，第 85 卷，第 322 页。

④《史记》，第 1 册，中华书局，1959，第 91 页。

⑤《四库全书》，第 221 卷，第 450 页。

⑥ 杨伯峻编著：《春秋左传注·昭公四年》，中华书局，1981，第 1257 页。

⑦ 同上，第 143 卷，第 95 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

杜预注：

因其所由生以赐姓。

古代学者对于氏也有讨论。许慎《说文解字》：

氏，巴蜀山名岸胁之旁箸欲落堕者曰氏。氏崩声闻数百里。①

刘恕《资治通鉴外纪》：

氏者,别其子孙之所自分。②

由此看来，古人对于氏之本义，至少有两种解释，即一是把氏字象形地解释成为“山岸胁崩欲落者”，一是把氏字解释为“木本”，即植物的根。后一种说法又见于朱骏声《说文解字通训定声》。

许说此字非也，因小篆横视似隶书山而傅会之耳。本训当为木本，汗简引石经作，中一象地，缭曲于地下者象根，出于地上者象由。小篆象古文之形，艸之始为，木之始为氏，实即氏字、垂字、柢字，亦即坻字，后人加一以象地，为氏，复于地下引而深之为垂，俗又加木旁为柢，或加土旁为坻，踵事而增分其音读，遂不可复正矣。③

一些古代学者认为，夏商周三代的姓与氏的不同在于，“姓以别婚姻，氏以别贵贱。”即姓是具有共同血缘关系的群体的称号，氏为由姓衍生出来的支系。南宋郑樵《通志·氏族略》：

三代以前，姓氏分而为二，男子称氏，女子称姓。氏所以别贵贱，责者有氏，贱者有名无氏……古之诸侯，诅辞多曰：坠命亡氏。踣其国家以明亡氏，则与夺爵失国同，

①《说文解字》，第 628 页。

②·《四库全书》,第 312、527页。

③临啸阁藏版，武汉市古籍书店， 1983，第 519 页。

可知其为贱也。故姓可以呼为氏，氏不可呼为姓。所以别婚姻，故有同姓、异姓、庶姓之别。氏同姓不同者，婚姻可通；姓同氏不同者，婚姻不可通。①

同姓不婚的道理，据《国语·晋语》说：

同姓则同德，同德则同心，同心则同志，同志则虽远男女不相及，畏黩敬也。黩则生怨，怨乱毓灾，灾毓灭姓。是故娶妻避其同姓，畏乱灾也。②

关于“氏”的社会功能，《白虎通义·姓名》篇说：

所以有氏者何？所以贵功德，贱伎力。或氏其官，或氏其事，闻其氏，即可知其德，所以勉人为善也。③

关于姓与氏的区别，另见于《左转·隐公八年》：

天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。④

古人认为姓的产生与出生血缘有关，而氏的产生则与封土裂地有关。此外，在古代姓氏学家看来，姓与氏的最初差别，还在于前者百世不迁，而后者一传而变。如清代袁枚所撰《随园随笔》：

礼疏云：天子赐姓赐氏，诸侯赐氏不赐姓。……姓者所以统系百世而不变也，氏者所以别子孙所自出，一传而变也。⑤

袁裕业根据日本人田崎仁义《王道天下之研究》一书第二部《组织及制度》编述的《中国古代氏姓制度研究》，阐述了姓

①《四库全书》，第 373卷，第 254 页。

② 同上，第 406卷，第 103页。

③ 同上，第 850卷，第 55 页。

④ 同上，第 143卷，第 95 页。

⑤ 转引自徐俊元、张占军、石玉新：《贵姓何来》，河北科学技术出版社，1985，第 4～5页。

与生的关系、姓与原始族群的感生思想、姓与原始族群的夫妇别居、姓与母之所居地、姓与婚姻的关系，以及姓与祖先崇拜等内容，认为“氏为血缘或地域团体之名称”、“姓为母系族制之遗意”。他对于“氏”的字形另有新说：首先，“纵命名附着于巴蜀名山之岸肋之岩为氏者，并非以其岩之形象而产生氏字；盖氏字为从来所固有者，巴蜀之山之岸岩，偶然作此奇形，以其恰如氏字之形，故名其岩为氏岩”。第二，氏之古形与“民”颇近似，氏字似由民字衍生，“民为对君之名，君为对民之名，概括此君与民之一部落一族众而称之则为氏。”① 他以“性”、“姓”、“旌”三字作比较，认为根据古代典籍，性是与生俱来的心态，即“生心之标识”。如果说，“性”是有关人的精神方面，则“姓”是有关人的“肉体”方面，“为生身之标识”，涉及血统。“旌”被用来表示“豪族、部落或王家等之生之系统者”，即“属于某一特定之血统者，故有标志其血统之共同名氏之姓，以为其他相似者之区别。”② 此外，该书对姓氏关系的论述多有矛盾之处。一方面，作者认为，“氏为血族或地域团体之名称”，另一方面，作者又认为“姓为母系族制之遗意”，即姓也是血族团体的名称；一方面，他认为，氏族为组织松散的团体，而姓族为组织紧密的新生的血族团体，另一方面又认为，有的姓族的支派成为氏。这里值得注意的是，该书作者把氏族看作血族和共同信仰结合而成的地域集团，而姓族为“组织疏散之氏族团体”内新生的“组织紧密”的“血族团体”，似乎氏族先姓族而产生。

目前，中国的多数姓氏研究者，把上古姓与氏的关系，解释成大宗与小宗的关系，或者看作是源与流的关系。例如，徐

①《中国古代氏姓制度研究》，商务印书馆，1936，第 5～6 页。

② 同上，第 23～25 页。

俊元、张占军、石玉新著《贵姓何来》认为：

姓为氏之本，氏自姓出。譬如姓为根茎，氏则为须蔓；姓为树干，氏则为枝杈。①

又如王泉根《华夏姓名面面观》：

如果说，姓是源于同一女性始祖的族属共同所有的符号标志，那么，氏就是源于同一父性（疑为“父系”之误——引者）始祖的被分出去的各支系的开氏始祖的符号标志。’②

这些说法，都是由古代姓氏学家的通行说法衍生而来的。

杨希枚先生于 1951—1955 年，先后发表了《姓字古义析证》、《左传因生以赐姓解与无骇卒故事的分析》、和《先秦赐姓制度理论的商榷》等三篇文章，③ 对于姓氏古义作了独到而精辟的研究，提出：

先秦所谓“赐姓”与“胙土、命氏”应属先秦封建制度的三要素，其义系指赐族属、分土地、封邦国，也就是分民、裂地、建国。换句话说，先秦所谓“赐姓”不仅别于“命氏”，且与汉唐以来所谓‘赐姓某氏’而义指赐族名的姓氏制度是同名异质的两种制度。④

杨希枚先生在《姓氏古义析证》中，根据《左传》、《尔雅》、《礼记》、《吕氏春秋》等所记载的翔实材料，通过严格细致的考证，得出以下三点结论：

· 姓字在古籍铭文中，训子或子嗣。分言曰子、曰姓，

①《贵姓何来》，河北科学技术出版社，1985，第 5 页。

②王泉根：《华夏姓名面面观》，广西人民出版社， 1988， 第 12 页。

③《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社， 1995，第 29～73、74～105、106～154页。

④《先秦赐姓制度理论的商榷》。

合言为“子姓”；泛言曰“百姓”，如“庶姓”、“别姓”。“某姓百姓，义即庶子别子某子众子。”

·姓字原义训族或族属，分言曰族或姓，合言曰“姓族”，故姜姓即姜族，即姜族的族属或集团，同族异族相当于同姓异姓，即同族或异族的族属子姓；百姓即群姓。

·姓字古义训民或属民。分言曰民或姓，合言为“民姓”。“如百姓群姓万姓义即万民兆民，也即天子国君所统治的属民或各族族属。古文姓字作生，故或言百生群生万生朋生友生。”

这里值得特别指出的是，自汉代以来，姓氏研究者们多把“百姓”理解成为“百官”或“贵族”，如：

《诗·天保·毛传》：“百姓，百官族姓也。”

《尧典·盘庚·吕刑》各篇《孔传》：“百姓，百官。”

《周语·韦注》：“百姓，百官也；官有世功，受氏姓也。”

·郭沫若《中国古代社会研究》：“百姓是贵族，又叫着‘君子’。……《梓材》篇开始一句话是：‘以厥庶民暨厥臣达大家，以厥臣达王，唯邦君。’……王是第一级，邦君是第二级，大家（就是所谓百姓）是第三级，臣仆和庶民是第四级。前三级就是贵族……”①

·1979 年版《辞海》缩印本“百姓”条：“①古代对贵族的总称。……②战国以后用为平民的通称。”

·徐俊元、张占军、石玉新著《贵姓何来》：“上古三代只有贵族有姓氏，一般平民没有姓氏，奴隶就更谈不上了。那时也有‘百姓’一词，但与现在的遗意完全相反，是指百官而言。官有世功而受姓氏，百姓是对有爵禄官职者

①郭沫若：《中国古代社会研究》，上海现代书局， 1931，第 135 页。

的泛称。’①

杨希枚先生指出，将“百姓”释作“百官”或者“贵族”的见解，显然是附会之说，缺乏足够的证据。“实际上，近人百姓为贵族之说，即前儒百官族姓的变象说法，而百官族姓之说也显然是出诸附会。’② 杨希枚先生举出三条古文献材料，来证明自己“百姓”即泛称之“人民”的观点：

《诗·天保》：神之吊矣，诒尔多福。民之质矣，日用饮食。群黎百姓，遍为尔德。”

《尚书·吕刑》：伯夷降典，折民惟刑。……士制百姓于刑之中，以教祇德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。故乃明于刑之中，率乂于民棐彝。”

《尧典》：克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，谐和万邦。”

杨希枚先生认为，第一例中的“百姓”与“群黎”并言，承接上文“民之质矣”，因而“群黎百姓”与上文的“民”同义；此外，朱子《集传》不取《毛传》将“百姓”释为“百官族姓”的说法，而认为：“百姓，庶民也。”第二例中的“士制百姓于刑之中”与上文“伯夷降典，折民惟刑”同义。换句话说，制于刑之‘百姓’即折于刑之人民。……百姓一词指人民而言……”第三例中，“平章百姓”者，同“制百姓于刑之中，以教祇德”；“百姓昭明”者，即“（民）乃明于刑之中”；或‘明明在下’的百姓人民”。杨希枚先生把《尧典》这段话理解为：“尧不但能上使其九族穆穆，下使其人民明明，而且尤能使国际间万邦协调，和平相处”。“由九族之亲，推而德被人民；由人民之明，推而光被万邦。九族，照传统的解释，正是贵族或高

①徐俊元、张占军、石玉新著：《贵姓何来》，第 5 页。

②《姓字古义析证》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

层上位的官属；百姓，则指本国的人民；万邦则指诸侯邦国。这三层意思不但在尧典上显然可见，而且同吕刑也恰堪印证。百姓一词于此不但系指人民，而且惟有指人民，尧典的这一段话才解释得更通顺。”杨希枚先生在《先秦赐姓制度理论的商榷》一文中，进一步阐发了自己的观点。根据传统解释，先秦的“赐姓”与汉唐的“赐姓”，意义相同，其中的“姓”相当于我们现在常说的“姓氏”或“族名”。“这种解释不但在历代姓氏类书上早已成为定说，而且就在这种解释下的先秦赐姓制度（非汉唐的赐姓制度），也就称为溯论中国古代族群分衍、父系母系社会组织的演变、社会阶级的分划、以及图腾制度等等问题的重要论据。”他认为，这种解释首先有以下四个可商榷之处：

- 其立论将汉代以来的‘姓’与‘姓氏’完全等同，而不顾“姓”另有子嗣、族属、人民三义。
- 先秦的姓与氏分言不混，而这种解释将姓氏混言，不能明确说明先秦“赐姓”与“命氏”的区别。
- 如果按照这种解释，秦代赐姓制度果真与汉代以来的赐姓氏制度意义相同，那么它们之间的“内含或功能应相同”，至少不应有时间上的基本差别。不过，按照这种解释，它们之间的差别却很大；且其差异的无理性几令人置疑先秦赐姓制度的存在”。
- 社会组织的历史演变过程，“多少有脉络可寻的轨迹”。“但是，在传统解释下，赐姓制度的演变过程却颇为曲折而难以解说。”

杨希枚先生在经过一番对史料的分析、考证后，得出自己的结论，其要点是：

- 先秦赐姓制度指“赐民、分民或授民，且与先秦所谓‘胙土、命氏’并属封建制度的三要素，即所谓分民裂

土建国的分封制度”，与汉唐赐姓制度有本质不同。

• “先秦赐姓制度以王公子弟及异姓功臣为赐姓对象，此与仅以异姓功臣为赐姓对象的汉唐制度不同。”

• 先秦的赐姓制度与汉唐的赐姓制度，虽然均旨在“促成功臣与王室的亲属关系，从而达成王室久安的目的”，或者以褒德观功的羁縻异己手段，达成以功臣藩屏王室，但先秦的赐姓制度是“实利性”的，而后者是“虚荣性”的。

“左传‘官有世功，则有官族，邑亦如之’，系指封建制度下王者诸侯赐卿大夫以监管的族属及县邑土地而赏其功的封赐制度，非传统所谓赐卿大夫以官名邑名为氏族称号的制度。”

• 先秦赐姓胙土命氏的封建制度“与当时受封者的姓族、古代父系或母系社会的演变，以及现代人类学所论之图腾制度等问题则不相涉。”

• 先秦赐姓制度下，受姓者姓族不变；在汉唐赐姓氏制度下，受姓者“改从王室族名”。

由此看来，姓名研究首先需要结合中国史料弄清汉字中的姓氏意义，区分它们的古今用法的不同，否则就容易出现混乱，失去学术价值。

(二)姓名符号及其所指

瑞士语言学家索绪尔认为，语言符号的功能不在于连结事物和名称，而在于沟通概念和音响形象。[①] 音响形象不是物质的声音，也不是纯粹物理的声音，而是一种“心理印迹”，称为“能指”(signifier)。[②] 当然，完全把音响形象看成“心理印迹”

① 《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980，第101页。

② 同上，第101～102页。“能指”表示的概念称为“所指”(signified)。

是偏颇的，因为语言的社会性质要求有可以直接感知的物质或物理的媒介，这样才能保证信息交流的成功。此外，“所指”也不应当仅仅是概念，还应当包括具体事物。① 不过，索绪尔的观点毕竟有重要的参考价值。人类的姓名是一种特殊的能指系统，兼有通名和专名的特点。② 姓名既要区分个体，又要整合文化（服从和“复制”文化），在指称具体的人的同时，表达各种文化概念，这就是它的特殊性所在。

姓名具有结构形式，也有社会意义。从起源上说，姓名作为符号与名主并无一对一的“天然”联系，叫做“富贵”的人不一定就有钱，叫做“俊杰”的人不一定就才貌双全。名字是经过选择得来的，具有特定的文化意蕴，也受到具体历史条件的限制。姓名及其所指对象之间的关系，要经过文化想象、仪式活动以及社会认同来建立，而且还要在社会和文化的“复制”过程中，得到确认或者调整。同时，姓名符号也并不完全是“虚化”的，也不仅仅限于指称某个社会个体或者某个群体。这是因为，它一方面可以在宏观层面上直接或者间接地反映社会的变迁，另一方面可以在微观层面上反映乃至参与调整社会

① R. R. K. 哈特曼、F. C 斯托克：《语言与语言学词典》，黄长著等译，“所指”条，上海，上海辞书出版社，1981，第 316 页。

②随着时代的不同，姓名中通名特点和专名特点的比重也不同。在一些民族志材料中，族群的姓名常常和文化分类系统结合在一起，具有通名的某些特点，贯穿了天人合一、万物有灵的思维方式。但是，在另外一些社会中，姓名主要用来区分个体，方便交际。即便是在后一种情况下，姓名也不是任意给予的，而是要考虑种种文化因素，在区分个体的同时，表达一些通名也表达的意义。此外，某些个人专名也可能转变为通名，成为文化的一部分。世界进入“数字化生存”的时代，姓名中的通名特点日趋减弱，专名特点不断强化，以适应“数据处理”的需要。但是，人们还是不能简单地用阿拉伯数字来代表自己命名。相反，现代中国人更加注重姓名的文化意蕴，取名更加讲究。详后。

成员之间的关系。例如，在实行从子名制的社会里，孩子的出生会带来父母名字的变化，同时也带来他们社会地位的变化。姓名的符号性表现为如下“关系”：

- 命名者与被命名者之间的关系；
- 命名者、被命名者与社会的关系；
- 他们与自然界的关系；
- 他们之间的想象的血缘关系；
- 我之理解与彼之理解之间的关系；
- 我之概念与彼之概念的关系；
- 概念与“概念的概念”之间的关系……

姓名的社会意义最终来自它的指实作用，也就是来自姓名所指的客观外界。

用概括的话说，姓名符号具有自己的形式，姓名指实也有自己的内容。从姓名形式和姓名指实的关系，可以进一步引申出结构和意义的关系。

索绪尔指出，人类语言可以分为涉及语言本身结构系统的内部语言学和涉及语言与民族、文化、地理、历史等方面的关系的外部语言学。他比喻说，下棋的规则是内部要素，有关棋的起源、传播、棋具的材料、造型等，都是外部要素；用不同的材料制做棋具并不影响系统的运行，但若增减棋子数目则会影响棋法，也就是棋戏的结构。① 研究语言的结构或者系统，是索绪尔研究语言学的重点。姓名研究同时涉及“内部语言学”和“外部语言学”,既要涉及“结构”,也要涉及“意义”。需要特别指出的是，姓名具有双重结构和双重意义。姓名的双重结构包括相应语言的结构和相应文化的结构这两个部分。姓名一方面要服从语言学规律，遵循语言使用的习惯，一方面还要适应

①《普通语言学教程》，第 128、155～156 页。

社会、历史和文化的发展。如果一个中国人在和自己只会汉语的同胞交际时，有意使用盎格鲁·撒克逊式的名字，那就同时违反了语言规则和文化模式；如果他使用唐代时兴的“龟”字给自己命名，那他就没有跟上时代发展。① 姓名的双重意义包括特定语言本身的意义（“标准”意义）和社会文化意义。这里所说的“语言本身的意义”，指语音、语法、语义等狭义语言学的内容，具休又表现为姓名能指和姓名所指的结构性对立；“社会文化意义”指和整个社区的历史和生活联系在一起的价值。在现实世界当中，这两部分紧密相关，很难分离。二元对立的做法是人类迄今为止的认知特点，是主要的思辨方法和论证手段。那么，把这两部分联系起来的桥梁是什么？是实践。

70 年代的人类学发生了一些变化，开始关注人的主观能动性和人的活动。法国人类学家布尔迪厄强调‘实践’的重要性，② 美国人类学家格尔茨也在同一时期抨击了空洞的符号理论和结构主义的僵化模式，提倡把人类行为看作是符号活动。在他们看来，系统或者结构是一个整体，不能把它们截然对立地划分成上层建筑与基础、社会与文化。社会制度类似于婚姻制度，既是一种社会关系体系、经济布局、政治过程、文化范畴，也是准则、价值、情感形式等等。既然系统或者结构是一个整体，其各个部分或者维度并不同时具有相等的分析意义。系统或者结构的核心部分是差异和压迫造成的建构力或者解构力。实践理论把历史人和社会人作为分析单位，根据他们的行为来理解事

①中国古代有“龟鹤寿年”的说法，龟、鹤、松都是长寿的象征，也用于人名，如唐代有李龟年。但后来时过境迁，龟有了贬义，也就没有什么人用来作名字了。参见王建华：《人名系统的社会语言学研究》，社会语言学学术讨论会论文，北京，1987。

② Bourdieu, Pierre. 1977. Outline of A Theory of Practice, Trans. Richard Nice. Cambridge.

件的过程，分析一系列结构特征如何被复制或“再生产”。同样，姓名的双重结构和双重意义，也是在社会能动者的实践中体现并联系起来的。人们通过命名仪式（活动），“再生产”了姓名能指和姓名所指构成的姓名结构，把约定俗成的社会关系复制到当事者之间的关系上，又一次“宣传”了名分等级，从一个侧面帮助维持了民间乃至国家的制度。例如，婆罗洲皮南人的命名制度交替使用从死者名与从子名：当他们的长子出生时，父母实行从子名制，以标志他们与他的关系类型，如塔马·阿温（Tama Awing）、提南·阿温（Tinen Awing），意为“阿温父母”。在孩子死后，从子名成为从死者名，以“长子死了”为名。在下一个孩子出生时，又转用一个新的从子名。与此并行，若一个孩子的兄弟姐妹都活着，他就保持本名。一旦这些兄弟姐妹中有人死去，他就转用从死者名“兄／姐（弟／妹）死了”。在下一个弟弟或者妹妹出生时，从死者名又被本名代替。这种从名制度的轮替，与整个亲属制度的分布密切关联。孩子的出生，一方面表示了生命的轮回，另一方面标志了父母开始启用从子名制和中止从子名制，也标志了兄弟姐妹恢复本名和停用从死者名。既然新生儿的名字被用来构成父母的从子名，那么，父母就在这个特定意义和形式上“占用”了它，并把它纳入他们自己的名称系统。

> ……因而最后出生者的名字就与兄弟姐妹系列分开了，因为其他兄弟姐妹既不能通过它，也不能通过他们的亡兄或亡姐的名字被确定（既然他不再受“死亡支配”，那么似乎是受“生命支配”），他们只能退到惟一对他们敞开的渠道中去：恢复他们自己的名字，这也就是他们的专有名称”①

① 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，第 221 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com