

区分与变迁

——简评王明珂《羌在汉藏之间》

哈光甜

法国社会学家布迪厄在《区隔》一书中使用极具说服力的实证性研究来分析大众“品味”在社会分层与区分中的核心作用——实际上，对于现代性社会文化再生产机制的揭示正是布氏研究的真正目的（Bourdieu, 2000/1979）。在这里，我们始终不能忽视一点，即巴特符号学以及象征人类学和解释学的传统在文化研究中始终占据着关键位置，正是在这一意义上，话语本身构成权力争夺的核心地带，福柯意义上的“以暴易暴”才夹带着以偶然性和不确定性为标志的绝望侵入了历史领域。但不容忽视的是，布迪厄的努力始终未脱离特定的结构性与系统性限制，这使得他并未走上现象学的道路；同时，象征资本（symbolic capital）的概念以及“场域”（field）等中观层面的社会分析与微观层面的心理分析学阐释又从变迁的角度中和了某种社会物理学的停滞性倾向。在一定程度上，我们甚至可以讲，布迪厄的社会研究本身就是“历史”与“变迁”的演绎，但这并不是福柯的琐碎的历史——我们在“以暴易暴”的循环中恐怕只能发现令人绝望的死水一潭，而是作为“社会表象”的象征资本的不断重组与转移。因此在这里，我们看到的并不一定是暴力的叫嚣，因为任何一种变迁都是极富意义的，“场域”内的等级次序与权力结构是一种真实的存在，但底层与上层的境遇以及作为对应性表征的象征性话语——即使是话语的缺席本身——却不因这种位置的差异而产生任何变化。在这一点上，我们一方面发现话语相对于“本相”（reality）的对应性；而另一方面，我们实际上也可以发现，话语与“本相”之间并不是严格的对应关系，我们恐怕很难将本相中的等级次序投射到话语的表述之中——这里“话语的表述”实际上也包括话语本身的缺席，正是这种不相重合才构成了某种变迁的动力——于是话语的竞争逐渐演变为“本相”的重组。恰是在这一点上，我们才会发现，在社会本相（social reality）与话语（discourse）之间实际上存在着一种互为因果性，抛却一种发生学和溯源意义上的探讨，这种变迁机制实际上正是布

迪厄的社会理论力求超越的社会物理学与社会现象学之对立的努力。但不容否认,后期作为一个社会学家的布迪厄,在其研究中只是隐讳地贯穿了某种历史的关怀,实证性的研究主要还是奠基于共时性的结构描述与分析——虽然我们看到在他的核心分析概念中无不贯穿着强烈的历史诉求。实际上,布迪厄对于文化象征主义的研究不能不说是受到了其早期人类学训练的影响,符号学与解释人类学的功底使得他在面对作为现代社会核心机制的文化再生产之时显得游刃有余。事实上,布迪厄的人类学素养加上其在文化再生产机制研究中所贯穿的历史主义关怀本身就已经构成一个重要的隐喻——即对于社会物理学和社会现象学的超越、对于话语与“社会本相”的对应性分析或许恰需要一种对于历史视角与人类学路向的结合,而这也正构成新近历史学与人类学发展的重要趋势——即作为一种崭新视角与研究范式(paradigm)的历史人类学的出现。

传统的人类学由于结构功能主义视角与较为狭隘的社区研究法的存在而被普遍归为“无历史”的共时性研究,即使存在某种回溯性的努力,它也始终服务于统一的共时模式与结构的建立。拉德克利夫—布朗在《社会人类学方法》一书中曾着重从历史的角度区分民族学与社会人类学,并指出作为一种历史构拟与历史事件顺序罗列和考证的民族学实际上并不构成社会人类学的关注对象,深受涂尔干社会理论影响的布朗将社会人类学规定为某种从丰富多样的文化现象与文化事件中通过归纳与观察的方法得出普遍性规律的学术努力:“因此,我建议:把民族学一词的使用限于上面描述的历史构拟方法对文化的研究,而社会人类学一词则用来表示力求形成贯穿于文化现象的一般规律的研究”(拉德克利夫—布朗,2002/1958)。这样一种倾向始终使人类学家在很长一段时期之内对于历史领域讳莫如深——虽然布朗也明言在事实上民族学与社会人类学难以截然二分。实际上,我们看到,布朗意义上的历史涵义极为狭窄,只是某种历史事件的集合,而对于集合的方式与记录的方式以及这些事件本身的话语性则根本没有考虑。从这个角度讲,我们将要涉及的历史人类学研究实际上是在后现代主义、后殖民主义与所谓“后结构主义”语境(context)之下,在一种远为宽泛的意义上对待“历史”这一看似一般而实质上却又丰富暧昧的概念范畴的。

结构主义人类学大师列维—斯特劳斯曾从神话学的角度阐述历史学与人类学之间的关系:

通过人类学对延续至今的原始“冷社会”的研究,我们在野性思维的内部发现了图腾神话已引导我们去面对那种纯历史。我们可以设想,图腾神话描述的某些事实是真实的,即使图腾神话对事件的描绘是象征性的和被歪曲的。然而问题并不在于此,因为一切历史事件在很大程度上都是历史学家对历史进行切分的产物。即便神话的历史是虚设的,它至少以纯粹的和更标志的(marquée)形式(人们会说,因为它是假的,所以尤其如此)同样表现了某一历史事件的特征……(列维-斯特劳斯,1987)

在列维-斯特劳斯看来,神话学的意义与民族学意义的“历史”实际上构成一种平行的意义阐释,并且或许“神话”在一定意义上比“历史”更具有丰富的含义。结构主义的路向使得列维-斯特劳斯倾向于在种种变化的文化现象之中发现某种贯穿一致的“无意识模式”,而对于共时性与历史性研究的结合在斯氏看来则是一种必不可少的学术实践。在这里,列维-斯特劳斯的历史倾向实际上已经开始让我们逐渐接近历史人类学的核心理论预设了。历史的多层次性与话语的竞争性映射出某种社会本相的分化性存在——并且往往是一种等级化的存在,而正是在这一核心理论预设之下,台湾人类学者王明珂利用其“族群边缘”理论对“羌族”这一中国西南地区少数民族群的历史与现实及其变迁状况进行了极富启发性的研究,在他的阐释中,我们始终能够发现历史人类学在面对话语符号与社会本相时的开拓性视角。

李亦园先生在其为《羌在汉藏之间》一书所作的序言中将自己归结为族群理论的“客观文化特征派”,将王明珂归结为“偏于‘主观认同派’”,与此同时,他也指出,“作者不仅批判、解构历史实体论,同时也不为近代建构论所囿限,而实际上是超越了两者的境界”(李亦园,2003:vi)。我们首先从王明珂全书的第一部分“社会篇”^①入手来加以考量。

青藏高原东缘地带的特殊地理环境造成羌人居住条件的隔离性,

① 实际上,王明珂《羌》书的章节安排本身就预示着其理论趋向与超越雄心。以“社会篇”作为全书之首意味着“历史篇”与“文化篇”的探讨将主要建立在社会性解释的基础之上,这样,我们就很难将王的研究完全归结于话语分析与符号学阐释,实际上,如果沿着这条路,我们将再一次回到福柯。而王明珂将“社会篇”作为底色的暗示事实上隐喻着将“文本”(text)还原为某种对于“社会本相”(social reality)的“表征”(representation)的努力,我们将会看到,这种努力实际上正构成历史人类学所能给我们带来的启示的关键之处。

“沟”作为地理性的区分成为认同凝聚的关键一级。“沟”之下的“寨”以及综合血缘、拟血缘、地缘、祭祀体系等诸多复杂与模糊涵义的“家族”与“家庭”也构成区分的重要单位。处于汉藏之间边缘地位的境况使得羌人的文化特征自西北向东南呈现出由藏到汉的过渡，并且恰是由于地理上的隔离而形成“一截骂一截”的认同分化与区分体系。但这种区分本身又远远不限于地理上隔绝的不同“沟”之间，它也扩展到同一沟的不同“寨”乃至不同“家族”与“家庭”之间。在这里，我们发现，地理性的区隔与资源分享和竞争体系构成认同与区分的“本相”(reality)，然而作为一种象征符号体系与心态结构的认同与区分则又不完全局限于这种“本相”的系统性限制。我们看到，每一级的认同单位实际上都认为自身居于“蛮子”与“汉人”的最中间位置，比其靠上游的是“蛮子”，而比其靠下游的则是“根根不正”的“汉人”。在这一语境之下，“我族中心主义”(ethnocentric)的建构与想象实际上表征出边缘地带同样存在着某种自我导向的“世界观图式”。

冯客(D. Frank)曾指出：“每一种文明都有一种种族中心主义的世界幻象，在其中外来者被约减为易于把握的空间单位”(冯客，1999: 7)。冯客的话恰好表述了羌人将区分观念在地理空间的限制之外所作的延伸。与“一截骂一截”的区分体系相对应的是极具伸缩性的“而玛”认同，我们发现，这种想象性认同的变迁受到资源的竞争与分配体系以及话语力量的双重影响——实际上，我们常常发现，这两种影响往往是相互交织并且是互为动力的。区域性、血缘和“拟血缘”，以及山神信仰和庙子崇拜关系^①不仅在一种“他族”的意义上构成外在性区分的标准，

^① 这些关系的成分比例随着地区的不同而发生变化，主要取决于特定地区在汉藏分布地区之间的相对位置。在王明珂的讨论中，我们会看到，这些关系往往是纠缠在一起的。家族的血缘与拟血缘关系常常与地域关系联结在一起，因为居于同一地区的人崇拜同一“家神”，而居住地的改变则同时引起“家神”的变化。另外，靠近藏区的羌人以山神信仰为主，而靠近汉人地区的羌人则以庙子崇拜为主，如北川地区。但是，我们同时也能看到，几乎所有的羌人村寨中均有“庙子”的存在，并且汉姓的分布也极广。然而，羌人的“汉姓”却并不一定表征汉人意义上的“家族”认同，其内部同样混入了众多的复杂认同与区分要素。实际上，羌人的这种关系交错的社会境况恰可以令我们想起杜赞奇(Prasenjit Duara)笔下的“权力的文化网络”概念(杜赞奇，1996)，所不同的是，杜氏以此概念来诠释华北农村地区“家族”与其他民间组织及国家权力之间交相错综的关系，而我们在此则用它来指称羌人受到汉藏双重文化影响下的复杂的认同与区分体系。同时，“权力的文化网络”概念还会给我们带来进一步的启发，因为这一概念实际上隐含着一种地方与国家互动的变迁视角，在社会性变动之外也蕴含着话语的交替竞争以及想象建构与心态结构的变迁。而我们在羌人于近现代被“识别”与“界定”的命运中实际上也可以发(见下见)

事实上,我们在羌人的同一“寨子”或者“家族”内部也同样可以发现这一区分机制的投影。在这一点上,王明珂以“毒药猫”现象揭示了“族群”^①内部的同一性诉求借助某种外群排斥性来达到强化的机制。嫁入家庭、家族或村寨的女性往往被看作破坏群体认同的威胁,因为“一截骂一截”的认同体系实际上使得从外而来的女性带来了某种外族血统,这种血统只有两种可能的类型,即来自上游的“蛮子根根”与来自下游的“汉人根根”,而且,对于这两种类型血统的排斥与接纳程度也随着地区的变化而变化。在这种情况下,维持族群统一性的心态图式就将对于外群的恐惧投射到会潜在地给群体带来分裂与混杂的外来女性的身上。在这里,我们发现,“毒药猫”作为一种民间传说实际上正表征了一种社会性的区分与认同体系,这种话语本身有着坚实的“社会本相”(social reality)作为对应物与依归物,并且其进一步形塑着族群的内部认同与外在区分。何翠萍在对王明珂的“毒药猫”理论提出批评时曾指出:“笔者认为作者对毒药猫故事的分析非常精彩,也的确点出其在羌人地区流传的环境结构因素。但,作者视毒药猫故事为当地人对外群之恐惧,转而视家中的外人——‘女人’——为毒药猫的诠释,是否以族群的观点化约了人群对于家或亲属的文化建构?作者把当地人对外界不可掌控力量的恐惧化约为族群外在界限的紧张关系,是否同时也忽视了人群在社会性建构上,对于非人或非族群的他者——自然或超自然的力量——的知识与文化建构的重要性?在重建这个毒药猫故事产生的社会情境时,笔者认为作者对‘族’群层次议题的执著,可能使他忽视了毒药猫故事在非族群意义的文化上反思社会性建构的探讨,同时也绝对化了父系家族的亲属群体范畴。这样的做法,可能简化当时的

现同样的情况,原有的区分与认同体系在内外的交流中产生变化。因此,对“权力的文化网络”这一概念的借用一方面让我们认识到羌人内部,虽然这“内部”充满了分化,由于汉藏文化的双重影响所带来的认同与区分标准的多样化与重叠化,另一方面也让我们能够从一种变迁与借用的视角来看待“羌族”本身的发生学意义。

① 这里的“族群”显然是在一种十分宽泛的“区分与认同”的意义上使用的。王明珂(2003)在“社会篇”导言中这样说,“族群认同是本章也是本书的重点;其他人类社会认同与区分,如阶级、性别、城乡人群等,将置于族群认同现象中探讨。‘族群’在本书中除了作为英文 ethnic group 的中文译词外,还有一更广泛的指涉意义——指所有以共同血缘或拟血缘记忆来凝聚之人类社会群体。因而由家庭、家族、宗族,共祖之部落、村落人群,到民族、国族等等,都是广义的‘族群’。”

社会本相,并影响我们对于 agency 的理解”(何翠萍,2003)。正如王明珂所说,何的批评很大程度上来源于对王的田野调查的质疑——这当然会令王极具挫败感。但在这种质疑之外,我们很有必要来深入理解何翠萍的批评背后所显示出来的不同治学路向和理论趋向,某种程度上讲,何与王的分歧其实恰构成历史人类学超越性前景的极佳证明。王明珂对于“毒药猫”的解释带有明显的结构功能主义味道,但同时,主观的“我群”认同弥补了某种“客位”(etic)视角的不足——在这里我们不去质疑王田野调查的有效性。王明珂实际上也很接近列维-斯特劳斯的结构主义人类学。同时,对于传说话语的分析最终回归到一种族群认同与区分的社会本相,而这种认同与区分本身就含有着边界变化的历史性过程,再进一步,这一历史过程实际上就是资源竞争与分配体系的变迁。于此我们再次遭遇到列维-斯特劳斯有关神话的论述:“即便神话的历史是虚设的,它至少以纯粹的和更标志的(marqu e)形式(人们会说,因为它是假的,所以尤其如此)同样表现了某一历史事件的特征”(列维-斯特劳斯,1987)。事实上,恰是毒药猫故事的不断变化表征出认同与区分体系以及资源竞争与分配体系的变迁,这一历史过程的特征正是通过此一话语的不断变化而展现的。何翠萍的批判显然是站在典型的象征人类学与符号主义解读的基础之上,对于“巫术”与“超自然力量”的注重使其将“毒药猫”故事看作是某种信仰体系的表象。此种象征主义的分析与设想实际上隐含了一个并未言明的预设,即羌人可能具有某种自成一体的“超自然”信仰,并且此一信仰是某种“超历史”或“无历史”的纯结构主义心智形态。于是,王明珂与何翠萍的分歧变得明晰化了:前者是一种奠基于历史变迁的话语表征论(并且话语也会能动地作用于历史本相本身的演化);而后者则是一种共时性的象征主义与结构主义路向。虽然力图认识某种潜藏的社会本相,但是何翠萍的象征主义与符号主义情结很容易使其走上现象学的道路,从而忽视社会本相的变迁性质,而这种忽视又会直接导致话语本身的无根基性——也就是说,如果一味专注于某种不变的象征化实践与想象,很有可能造成话语无法承载对于变迁社会本相的表征作用,从而否定话语本身所可能存在的丰富涵义。我们将在王明珂对于羌人的近代命运的阐述中看到这一分歧的真实存在,并进而看到历史人类学变迁视角的超越性意义。在以下的阐述中,笔者将会在适当地回溯王与何的分歧,以此微观的角度来看历史人类学对于象征人类学的挑战。

相对于传统汉人世界观图式的“五服”，羌人有“而玛”作为一种认同与区分的浮动标准。王明珂将“羌”看作是“华夏边缘”，并且指出，汉族的形成其实正依赖于边缘的推移与最终的界定——这一过程主要发生在先秦至汉晋时期，并且在近代中国民族识别时被西方现代民族国家(nation—state)理论与“国族主义”(nationalism)想象重新唤起并最终确定。王氏一方面指出“羌族”概念的产生实际上是近代中国国族主义想象与建构的产物，另一方面则明确提出“晚清以来的‘羌族’与‘羌族历史’建构，只是两千多年来‘华夏’不断想象、建构其西方族群边缘理论的最新阶段”(王明珂，2003)。这样一种连续性的视角是十分值得深思的。近代国族主义想象作为一种上层的强势主流公共话语形塑了“汉族”以及“中华民族”的想象建构，正是在这一语境之下，“羌族”作为汉族的族群边缘得以被重新“表述”。惯常的话语批判集中于底层话语的被淹没与断裂性国族想象的某种“现代性”影响(杜赞奇，2003)，在这里，福柯几乎成为一个必然要诉诸的理论资源与反思素材。实际上，这里忽略了一个重要的问题，即这种看似断裂的“现代性”话语背后是否存在着某种“承继性”？或者说，在“现代性”话语袭来之前，我们是否实际上早已处于同样性质的并且是多种话语的相互竞争之中，而“现代性”话语只是加入了这场争夺并且暂时取得了主动权而已？然而，王明珂连续性视角的启发还不止于此——因为这一模式仍旧没有超出福柯的话语分析，竞争性的话语恰是以暴易暴的表现，历史本身仍旧毫无意义。原有的边缘性想象话语很大程度上在汉族族群边缘地带就体现为“一截骂一截”的认同与区分体系，这直接与当地资源的匮乏以及资源分配与竞争体系有关——在此处，话语与社会本相之间的表征对应性是十分清楚的。而当我们以王明珂的连续性视角来看待近代中国国族主义想象建构之时，则会发现，这种想象的话语建构恰造成了一种新的社会性变迁与原有话语的变迁。“而玛”范围的扩大、民族政策所带来的资源的相对丰富及其所引起的资源分配与竞争体系的变化、“毒药猫”的减少，这些都反映出话语本身的能动性，并且，我们同样可以说，这种想象的国族主义虚构其实正表征与对应着一个变迁之中的社会本相。在这里，国族主义想象作为一种话语与“一截骂一截”的认同想象其实在意义的表征上是完全相同的。于是我们看到，话语的连续性与社会的变迁性相结合的视角之下，“底层”的表述与“上层”的表述获得了同等的地位，历史的层次性在这里凸现出来——而这一点是何翠

萍所执著的象征主义人类学很难达到的。

王明珂在其第一本著作《华夏边缘》中曾经区分出族群研究中的“工具论者”与“根基论者”：前者“基本上将族群视为一政治、社会或经济现象，以政治与经济资源的竞争与分配，来解释族群的形成、维持与变迁……工具论者，有时亦被称为境遇论者（*circumstantialists*），因为他们强调族群认同的多重性，以及随情势变化的特质”；而后者则认为“族群认同主要来自于根基性的情感连结（*primordial attachment*）”（王明珂，1997）。在王明珂的分析中，我们可以看到这两种视角得到了很好的综合，并且，工具性着重于资源竞争与分配体系的理解，而根基论则着重于一种主观的认同与区分，这一点在“羌族”的自我认同中就完全可以看到。整体性与扩大化的“而玛”带来了资源的丰富性与共享，虽然竞争仍旧存在并且在另一种形式上更加激烈（例如对于大禹出生地等象征资本的争夺，而这一争夺也正对应着资源的分配与竞争体系）。在这种情况下，羌民十分愿意认同一种“现代性”的国族主义话语，这种认同显然兼具根基论与工具论的色彩。^① 无论是兄弟祖先故事还是英雄祖先故事，亦或是两者的综合，其实都反映出某种社会性变迁的现实存在，并且，话语的被改造与替代是一个始终在展演（*perform*）的过程，王明珂的话语连续性与社会变迁性视角以及将两者联系在一起的思路，让我们不得不去反思福柯所留给我们的激进后现代主义遗产。既然话语的竞争是一个始终存在的展演过程，既然话语的每一种变化都表征并形塑着社会的变迁，既然作为话语接受者与创造者的我们在面对变迁的资源竞争与分配体系之时会倾向于适应这种连续性的变迁，那么我们是否有理由去讲，琐碎的而又破裂的历史在福柯看来是真实的，但整体化的、虚构的、想象的历史作为一种自我欺骗对我们来说实际上比真实的历史意味着更多、更丰富的意义呢？既然所有的叙事都是虚假的，那么底层话语与精英话语实际上具有同等的逻辑地位，就像神话与“历史”讲述具有着同样的意义一般。或许我们要知道的不是历史的真实，而是我们欺骗自己的背后究竟潜藏着一种什么样的含义，对这意义的解读也让我们必须再一次回到现实的社会变迁和所谓历史“本

^① 事实上，对于这一问题的肯定必然要依赖于王明珂田野调查本身的有效性，但从羌族知识分子的反映以及王明珂所呈现的其他羌民的表现来看，似乎这种“主观认同”确实是一种“根基性”的连结。

相”——这一本相显然是一种实用主义的“本相”。^①事实上,当我们再次回来的时候,正是我们发现自己找到话语竞争之根基性的时候,也正是在这种话语的连续性与社会的变迁性的视角之下,我们才会发现,历史人类学其实恰好成为理论界力图超越社会现象学与社会物理学两者之间的二元对立的极佳研究路径。在这一点上,布迪厄的人类学隐喻终于获得了应有的回应。

参考文献:

- 布迪厄, 2003,《实践感》,蒋梓骅译,南京:译林出版社。
- , 2004,《国家精英:名牌大学与集体精神》,杨亚平译,北京:商务印书馆。
- 布迪厄、华康德, 1998《实践与反思:反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,北京:中央编译出版社。
- 布迪厄、帕斯隆, 2002a,《再生产:一种教育系统理论的要点》,邢克超译,北京:商务印书馆。
- , 2002b,《继承人:大学生与文化》,邢克超译,北京:商务印书馆。
- 杜赞奇, 1996,《文化、权力与国家》,王福明译,南京:江苏人民出版社。
- , 2003,《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明译,北京:社会科学文献出版社。
- 冯客, 1999,《近代中国之种族观念》,杨立华译,南京:江苏人民出版社。
- 福柯, 2000,《反法西斯主义的生活艺术》,李猛译,李康校,载《天涯》第1期。
- , 2004,《尼采、谱系学与历史》,苏力译,李猛校, <http://www.ideoook.net/105>
- , 2005,《无名者的生活》,李猛译,王倪校,载 <http://www.cepf.pku.edu.cn/special/zhuantijieshao/Foucault/200510/special20051012100519.html>
- 何翠萍, 2003,《书评:评王明珂〈羌在汉藏之间〉》,载《汉学研究》22: 1。
- 李亦园, 2003,《序〈羌在汉藏之间〉》,载《羌在汉藏之间》,台北:联经出版事业股份有限公司。
- 拉德克利夫-布朗, 2002/1958《社会人类学方法》,夏建中译,北京:华夏出版社。
- 列维-斯特劳斯, 1987《野性的思维》,李幼蒸译,北京:商务印书馆。羌在汉藏之间历史人类学工作坊讨论会记录。
- 王明珂, 1997,《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,台北:允晨文化实业股份有限公司。
- , 2003,《羌在汉藏之间》,台北:联经出版事业股份有限公司。
- Bourdieu, P. 2000/1979, *Distinction*, trans. by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

作者单位:北京大学社会学系
责任编辑:罗琳

^① 笔者认为,或许我们只有采取杜威的态度才能够恰当地理解王明珂意义上的“本相”概念,在此, reality 显然不同于福柯意义上的“真实”。