



边缘 :中国社会文化语境中的人类学关键词

[文章编号] 1001-5558(2011)03-0037-04

●杨德亮

[摘要] “边缘”在中国社会文化语境中传统深厚且意义重大。边缘与他者并不冲突,从本质上讲,他者都是边缘的。边缘并不仅仅是研究对象,它还是一个重要的研究维度。走进边缘、认识边缘、立身边缘,将使中国人类学有更大的拓展空间。

[关键词] 边缘;他者;人类学

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

自人类学进入中国后,学者们就前赴后继、孜孜不倦于学科建设和现实研究,希望通过此西洋学科之理论与方法来认知和理解自身的社会和文化。其间虽取得了令社会科学界瞩目的成就,但迄今为止,人类学本土化仍是一个未竟的命题。毋庸讳言,20世纪80年代以来,国内人类学界将精力大多放在跟随西方的思潮上,也大多亦步亦趋于西方对中国的汉学研究。这样的研究和取向可能忽略了一个预设前提——西方研究中国主要是将中国视为他者来进行的。他者的视角和相关研究是人类学知识生产的重要基础,但国内的整体人类学研究好像还难以确定我们的他者是谁。20世纪末,西方人类学世界中的他者——作为认识和理解西方的参照物——中国台湾有学者将参照系由“西方”转为了自我“边缘”,发出了“何为中国人”的追问。当王明珂的《华夏边缘——历史与族群认同》(1997)、《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》(2006)、《羌在汉藏之间:川西姜族的历史人类学研究》(2008)、《游牧者的抉择:面对汉帝国的北亚游牧部落》(2008)^①等

* 中山大学王建新教授阅读了本文并提出了建设性的批评意见,特此鸣谢。文责作者自负。

① 王明珂.《华夏边缘——历史记忆与族群认同》[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,1997;王明珂.《英雄祖先与弟兄民族:根基历史的文本与情境》[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,2006;王明珂.《羌在汉藏之间:川西姜族的历史人类学研究》[M].北京:中华书局,2008;王明珂.《游牧者的抉择:面对汉帝国的北亚游牧部落》[M].桂林:广西师范大学出版社,2008.

研究专著开创、强调的边缘研究,给中国人文社会科学以强烈震撼后,在有褒也有贬的回应评论中,我们发现“边缘”这个概念在纷繁复杂的中国社会文化中是那么地深沉与厚重。

—

虽然,从相对性出发可以将边缘视为一种想象和建构,但是,我们也不能因此否认它在整个社会文化中的事实存在,它在我们的话语表述中时现时隐。与他者相比,边缘更像一个地理或地理学的概念,虽然他者也有空间和地理成分。在人类学早期,学者们流连于“自身之谜”和“远方文化”之间,希冀在走向田野中的他者时发现久违的自我。当“他者”戴上浪漫的光环并成为学科的核心关键词时,我们可能会忽略它潜在预设的“简单社会”和“原始的人”,进而忽略他者的人文地理空间。天然地,我们会产生这样的幻觉,自人类学发现和强调他者起,“边缘”好似与之无缘。然而,在梳理学科知识谱系之后,我们可能会改变这样的看法,因为他者本质上都是边缘的,而且,我们将会看到,边缘在人类学的中国研究中传统深厚且意义重大。

边缘有着多维度的所指,任何单向度的理解都可能会误导我们对它的认知和阐释,故我们在知识溯源时有必要保持这份警醒。虽然我宁愿将中文语境中的“边缘”对译为英文的 Bianyuan,但有鉴于中文人类学词典(《云五社会科学大辞典·人类学》、《简明文化人类学词典》等)中与边缘有关联的词条,感到还是有必要作简单的溯源。1891年,德国地理学和民族学家拉策尔(F. Ratzel)在《人类地理学》(anthropolo-Geographie)中初用 marginal area(边缘区)和 marginal culture(边缘文化)概念,分别指“两种文化之间的区域”和“文化交界之间的文化”,后经伯克特-史密斯(Birket-Smith)、库伯(Cooper)等阐释,“边缘区”、“边缘文化”等概念在美国历史学派的应用中得到某种延伸。^①而边缘视角成为一个学术研究工具则在20世纪后半期。出生于芝加哥犹太人家庭的马歇尔·萨林斯,由于其被排斥于美国主体社会之外的种族背景和边缘人身份,选择了人类学,并对非西方产生兴趣,希望借助世界性的边缘文化研究,获得对自身文化身份的定位。这也构成了这位人类学大师研究的主要特征——通过边缘来理解中心的缺失。^②

在中国,边缘—中心认知体系可上溯到兴起于东周的“华夷之辨”。华夷之辨意指华夏居于中原,为文明中心,而周边种族和国家则较落后,是蛮族、化外之民。中国皇帝是天子,中国的皇朝是天朝,中国之外的地域,依方位分为“四夷”,即东夷、西戎、南蛮、北狄。由此认知开启的“华夷秩序”、“朝贡体系”以及“天下”观念的隐喻,建构了“中国之中的中国”和“中国之外的中国”的“中心”和“边陲”的对应体系。这一体系有很长的历史延续,对中国社会文化和中国人的认知产生了很大的影响,以至于在学术研究中也印痕深深。当然,在人类学研究中我们也应对此予以警惕,因为一直以来,人类学对中国及其周边国家、周边地域、周边少数民族的研究,往往从儒教、华夏等中心的角度来分析问题,由于“从周边看中心”视角的缺失,这种研究往往不可避免地带有民族中心主义和文化中心主义的偏见。^③

二

从理论和逻辑出发,我们可以得出这样的预设结论:既然在中国认知体系和社会文化背景中有“中心/边缘”观的存在,那么我们的学术研究对此应该有系统的相关研究。事实表明,这个预设结论是成立的。当我们放缓紧跟日新月异的西方学术潮流的脚步,回头梳理一下学科史,便会看到很多令人瞠目的事实——20

① 芮逸夫.云五社会科学大辞典·人类学[M].台北:台湾商务印书馆,1971.311~312;陈国强主编.简明文化人类学词典[M].杭州:浙江人民出版社,1990.166.

② 王铭铭.萨林斯及其西方认识论反思[A].马歇尔·萨林斯.甜蜜的悲哀[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2000.6.

③ 麻国庆.作为方法的华南:中心和周边的时空交换[J].思想战线,2006,(4).

世纪 40 年代在人类学 / 民族学的引领下,中国学术界曾兴起“边政学”、“边疆研究”的显学,20 世纪 80 年代费孝通擎起旗帜致力于“边区”研究,他这种研究延续到第二个千禧之年。

今天,当我们努力将人类学 / 民族学学科由边缘推向中心之时,我们可能忘记了一个人类学 / 民族学处于中心的时代。民国时期社会人类学的巨擘吴文藻发表于 1942 年的《边政学发凡》被学界视为边政学的奠基之作。吴文藻先生认为,边疆史地的研究,本为清代末期倡行的学问。“九·一八”以来,“中国之边疆学”复兴。这种固有学问,受过科学洗礼,予以发展机会,则其收获在边疆政治上自有特殊的价值。他进而指出:“欲使边政学发展成为一门独立学科,端非专从边政学本身着想,可以竣,必须设法与相关的学科,密切联系,始克有成。”在理论社会科学方面与边政学关系最深者,首推人类学、社会学及政治学,其次则为经济学、法学、教育学,又其次则为史学、地理学以及其他有关国防的学科。他一再声称,人类学是研究边疆民族及文化的中心科学。^①

边政学兴盛于 1942~1948 年。当时人类学 / 民族学界的学者在救国救民、开发边区的情怀下纷纷参与其中,吴文藻、吴泽霖、马长寿、李安宅、江应梁、凌纯声、顾颉刚等学者都留下了相关文著。到 1948 年,杨希枚在《边疆行政与应用人类学》一文中总结边政学与人类学的关系时声称:“今日要谈边政,首先要认识并了解边民文化。而要求认识并了解边民文化,必须发展人类学,特别是应用人类学。”^②正因为如此,其他学科的学人在回顾 20 世纪 40 年代的边疆研究学术史时不得不承认,那是一个人类学 / 民族学引领边政学的时代。^③而 20 世纪 40 年代的边政学,毋庸置疑,是当时中国人文社会科学最重要的“显学”之一。

当 20 世纪 50 年代被作为资产阶级学科而取缔的人类学 / 民族学于 20 世纪 80 年代恢复后,费孝通接过边政、边疆研究的接力棒,致力于边区研究,在 1987 年至 1990 年四年间先后写了四本相关著作:《边区开发与社会调查》,1987;《边区开发四题》,1987;《从沿海到边区的考察》,1990;《城乡和边区发展的思考》,1990。^④其实,早在 1979 年,费孝通便提出“边区开发”研究的思路。1984 年,费先生在初步完成江苏省的小城镇调查后,决定将研究工作的重点转移到边区和少数民族地区。从此,费先生开始从内蒙古西走宁夏和甘肃,1991 年又走进大西南的山区,不断深入进行边区开发研究。其后,他的学生和接班人秉承他的学术脉络,编著了《边区开发论著》^⑤、《边区企业的发展历程》^⑥、《中国西部边区发展模式研究》^⑦等。

与此同时,学术生涯在台湾和日本的王崧兴则主张进行“中国研究的中心和周边”研究。王先生在汉族社会与文化方面造诣颇深,在学术后期积极倡导“从周边看汉族社会和文化”。但王先生在学术后期身体孱弱多病,并于 1995 年因病去世,因而未能在具体、实证的民族志层次上将此倡导和方法视角予以检验。所幸,其同仁黄应贵、叶春荣在台湾主编了《从周边看汉人的社会与文化:王崧兴先生纪念论文集》^⑧,未成道男教授在日本主编、出版了《中心和周边:人类学的田野视角》,对他的研究理念进行了阐释。

在王崧兴的“从周边看中心”方法之后,20 世纪 90 年代以来,王明珂将边缘的研究予以光大,并从“边缘”概念的内涵和外延上丰富了王崧兴对“边缘”的早期定义。综观之,在萨林斯那里,边缘是作为反思中心的

① 吴文藻.边政学发凡[J].边政公论,1942,1(5~6).

② 杨希枚.边疆行政与应用人类学[J].边政公论,1948,7(3).

③ 王洪亮.中国边疆研究的近代转型[J].四川师范大学学报,2000,(5).

④ 费孝通.边区开发与社会调查[M].天津:天津人民出版社,1987;费孝通.边区开发四题[M].杭州:浙江人民出版社,1987;费孝通.从沿海到边区的考察[M].上海:上海人民出版社,1990;费孝通.城乡和边区发展的思考[M].天津:天津人民出版社,1990.

⑤ 潘乃谷,马戎主编.边区开发论著[M].北京:北京大学出版社,1993.

⑥ 邱泽奇.边区企业的发展历程[M].天津:天津人民出版社,1996.

⑦ 潘乃谷,马戎主编.中国西部边区发展模式研究[M].北京:民族出版社,2000.

⑧ 黄应贵、叶春荣主编.从周边看汉人的社会与文化:王崧兴先生纪念论文集[C].台北:中央研究院,1997.

工具而存在的,边缘的意义突出了;在王崧兴那里,边缘的研究是为了更好地理解中心而存在的,边缘的视角突出了;而到了王明珂这里,他在突出边缘的意义和视角的同时,在历史的动态和文本的交互分析中指出边缘与中心共同建构的特点,并体现出边缘与中心的互为主体性。

三

那么,何谓边缘呢?边缘是一个含混的概念。虽然王明珂一再强调,边缘乃观察、理解族群现象的最佳位置,^①并开创了“边缘研究”(border study)风潮,但这个概念在他的应用中仍是含混的。在《华夏边缘——历史记忆与族群认同》中,他用一个比喻来说明什么是边缘研究:犹如画圆,只要把边界画好,核心无论是否涂鸦,这个圆都形成了。^②之后在《瓦寺土司的祖源——一个对历史、神话与乡野传说的边缘研究》一文中,他给出了界定:“边缘有如文化研究者所称的‘边界’(border)及‘边界地带’(borderland),但含意更广泛。它或指地理空间的边缘,或指政治经济与社会边缘,或指族群与民族认同的边缘,或指重大政治社会变迁的时间边缘。”^③与此同时,我们也注意到,王先生亦常用 frontier(边疆)来指称边缘。不难看出,中国学界在表述“边缘”或用英文对译“边缘”时,有 margin、border、frontier、edge 等词的运用。这也说明“边缘”一词在中文语境中语意的丰富性和伸展性。鉴于此特点,我认为,将“边缘”翻译为英文时用 bianyuan 更适宜。

“边缘”表述的含混性,与其概念的相对、多维和灵活性相辅相成。可以肯定地说,边缘本是多维的,一维的界定只会压制它的内涵和外延的弹性。虽然 margin(边缘)一词在西方人类学初创时主要用于以地理分布为基础的文化史(culture-history)的研究,但随着学科的发展,它的内涵远远超出了这一维度。另外,20世纪40年代的国内学术界,就“边疆”(frontier)一词给出了多维度的认知。比如吴文藻认为“边疆”一词有两种意义:一是政治上的边疆,一是文化上的边疆。政治上的边疆,是指一国的国界或边界言,所以亦是地理上的边疆;文化上的边疆,系指国内许多语言、风俗、信仰以及生活方式不同的民族言,所以亦是民族上的边疆。^④而李安宅注意到当时这样一个现象:国人之谈边疆者,其边疆多系指文化上之边疆,非国界上之边疆。如东南各省以海为界,海本即国界,而吾人均不视为边疆,川甘青康地在腹心,反称之为边疆,农耕畜牧之不同,乃正统文化与附从文化之所以分也。^⑤而今,在族群研究中颇受青睐的 border(边界),同样可出现在地理边界和认同边界的表述中。

质言之,边缘可以从抽象的时间、空间去关照,也可以从具体的视角来区分。从地理上看,边缘是边疆的,非中心的,过度边际的;从文化上看,边缘是非主流的,少数的;从政治上看,边缘是弱势的,劣势的,科层制不甚健全的;从经济上看,边缘是滞后的,不发达的,等等。在研究方法上,边缘可以被视作他者,但不限于此,边缘还是一个重要的维度,走进边缘,认识边缘,进而站在边缘看中心,抑或站在边缘纵观整体,甚或以边缘与中心互为主体考察它们共同建构的历史,都将使我们的研究有更大的拓展空间。(本文英文摘要见 P.148)

[收稿日期]2010-12-19

[作者简介]杨德亮,男,《北方民族大学学报》编辑部编辑,中山大学社会学与人类学学院博士生。广州 510275

① 王明珂.华夏边缘——历史记忆与族群认同[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,1997.77.

② 王明珂.华夏边缘——历史记忆与族群认同[M].台北:允晨文化实业股份有限公司,1997.13.

③ 王明珂.瓦寺土司的祖源——一个对历史、神话与乡野传说的边缘研究[J].历史人类学学刊,2004(1).

④ 吴文藻.边政学发凡[J].边政公论,1942,1(5-6).

⑤ 李安宅.实地研究与边疆[J].边疆通讯,1942,1(1).

时候才逐渐形成的,并没有经历过原始阶段,因此,原始宗教理论是不能适用于以色列早期宗教研究的。

莫斯总体上服膺史密斯的献祭理论,并以此为基础发展出了更加完备的献祭理论。但他认为:将所有的献祭都归结到一个“任意选定的原则之内”是史密斯理论的重大缺陷,而且史密斯没有对任何一个庆典进行细致的描述,因此,首先应该努力发现更多不可化约的献祭的基本类型,然后才能去寻找献祭体系的统一性;其次,史密斯所重建的年代学序列亦缺乏必要的文献证据,简单仪式的优先性只能是逻辑的,而不可能是历史的。这也就意味着,莫斯自信可以从文明史的文献中去寻找献祭的基本形式,这在方法上已经与史密斯大为不同了。此后,由于弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中对史密斯的仪式理论的发挥仍旧缺乏必要的民族学与宗教学材料的支持,《闪米特人的宗教》不断受到各方的批评,但总体的批评框架并没有超出莫斯所指的范围。

对《闪米特人的宗教》最严厉的批评来自宗教史学家伊利亚德(M. Eliade)。在一篇对20世纪早期欧洲的学术风尚进行分析的文章中,伊利亚德指出,尽管在20世纪初,尼禄斯的骆驼已经在《旧约》学者、社会学家和文化人类学家的著作中无处不在,但尼禄斯被证明并非《对西奈山僧侣的大屠杀》的作者,这篇文章大概写于4世纪或5世纪,而且“原文中充满了从希腊小说中抄袭来的文学上的陈词滥调……它除了把这些希腊小说的情感风格、修辞知识表现出来以外,没有任何文化人类学的价值”^①而这一事实在第一次世界大战结束时,就已经广为人知了。西方知识分子对这只神圣的骆驼感兴趣,不过是因为他们从中看到了基督教文明已经脱离野蛮状态有多么遥远。悖谬的是,当史密斯和弗洛伊德都蓄谋要杀死上帝的时候,他们却恰恰在褒扬这个一直在上帝庇护下的文明。

从人类学的仪式理论自身的脉络来说,史密斯真正的困境在于,他努力想把一个由神、动物和人共同构成的宇宙秩序收缩成一个社会尺度的秩序来讲。这一点后来被法国年鉴学派所发挥。即便我们不去纠缠尼禄斯的骆驼是否是一个骗局,他们仍旧忽视了材料中的一个重要的因素,即那只骆驼是要献给晨星的,晨星作为一种神的显现,已经不是能够从神的定居性和部族性上可以解释的了。根据后来献祭理论的发展,与圣化理论有关的献祭仪式需要在神话的参照下才能理解,也就是说,这一献祭模式更多是与宇宙秩序的确立与更新有关,而不只是与社会秩序有关。关于宇宙秩序的社会理论与关于社会秩序的社会理论对仪式的看法并不相同,后者更多是看到仪式与社会之间的直接关联,它就成为一个不需要关注主位观点的机械式社会理论,而前者则要求更多对当地的观念体系予以解释学的关照,方能在仪式、神话(或信仰)及社会之间建立起更加综合的关联。

[收稿日期]2011-05-21

[作者简介]张亚辉(1976~)男,中央民族大学民族学与社会学学院讲师。北京 100081

Bianyuan: An Anthropological Keyword in Chinese Socio-cultural Context

Yang Deliang

Abstract: “Bianyuan” is of profound traditions and great significance in Chinese Socio-cultural context. It does not conflict with the Other because all Others are essentially marginalized. Bianyuan is not only an object to be studied, but an important dimension to be investigated. Entering the Bianyuan and understanding the Bianyuan will widen the development space of Chinese anthropology.

Key words: Bianyuan; the Other; anthropology (See P.37)

^① 伊利亚德 宋立道、鲁奇译.神秘主义、巫术与文化风尚[M].北京:光明日报出版社,1990.10.