

“自我的他性”：族群共同体的语境化表述

彭兆荣，李春霞^①

摘要：人类学学科诞生的一个重要前提是对人类心智同一性的认同，该认同中蕴涵着两层含义：人类与非人类的区隔；在“心智同一”的前提下关注同中之异。于是“我”与“他”的关系成为人类学研究“他者”的逻辑起点。如今“我”和“他”的关系随着时代发展进入了不同语境，反思“我”和“他”的关系，反思人类学理论，尤其是族群共同体知识的语境性显得愈发重要。讨论“自我的他性”，可以反思“我”和“他”的关系以及相关理论在语境中的策略性表述。

关键词：我者；他性；族群；理论；语境

百年前，人类学在对文明的探究中将“我者”（以欧洲中心的）和“他者”（“非欧”和“野蛮人”）截然分类，并在此基础上辨析和归纳。人类学对“人类（群）”（man-kind group）的学科追问牵出了很多新的类型和研究对象。

流心在《自我的他性》^①中认定传统中国有一个自我的结构，该结构在不同历史语境中有不同“他者”元素进入。对于传统中国农耕文明和封建帝国政治格局而言，“商人”等实属“非我族类”，不构成社会结构的核心元素，而在当代语境中却毫无疑问地进入到中国政治社会结构的核心。这一历史变迁呈现了“自我的他性”。如此阐释虽存在对中国传统社会结构稳定性的理解不足之嫌，不过就社会结构的范式而论，不失为一种简化的概述。“自我的他性”既是不同族群在历史进程中相互交往、交流的符合历史逻辑的客观实景，也是某一个具体民族和族群在不同历史语境中所进行的形同“用不同材料巢筑‘我族族性’”（ethnicity）的认同机制。

本文拟从“长时段”的视野看待族群，就人类学史上的3个经典案例，做一次关于“我”和“他”的反思之旅。

库克船长：夏威夷历史 与神话中的“外来体性”

人类学的“我”不同于心理学的“自恋情

绪”——通过人类心理的“自我之镜”获得心理上的“同感”；也不同于哲学的“我”（大我一抽象和小我一具体）形而上的辨析。人类学的“我”是通过一种历史性既定关系确认“我群”与“他群”边界，进而进行策略性认同表述，即通过研究“我一他”的边界关系来认定“我和他”的差异和同构。^②简言之，“我”是由“他”建构的。在许多民族和族群的历史神话中，一个完整的、鲜明的“自我”表达，都少不了“外国”（foreign）人、事、物、观念、信仰等元素的进入才最终形成和完成。也就是说，具有明确边界范畴的“整体形象”（body-image）必然有“陌生的和外国的”结构性元素的参与表述。^③库克船长和夏威夷土著文化的关系就是一个经典的例子。

英国历史上著名的探险家库克船长在18世纪下叶在太平洋有过3次探险旅行。1776年7月，库克船长率领船队从英国起航，“发现”了南太平洋诸岛。1777年船队再次考察访问了新西兰、汤加和社会群岛后，于1778年1月来到夏威夷群岛。夏威夷当地土著“显然从未见过白种人；他们之中的许多人好像认为库克是个神灵，不管是什么时候，只要他从旁经过，他们就会匍匐在地，额首掩面”。^④1779年2月，当库克再次回到群岛，便被夏威夷土著“残酷地杀死”，死后被夏威夷土著当作罗诺神（Lono）来

^①作者简介：彭兆荣，厦门大学人类学研究所所长、教授、博士、博士生导师（福建 厦门，361005）；李春霞，四川大学 Unicom 遗产研究所副所长、副教授、博士（四川 成都，610064）。

^②[美] 流心《自我的他性》，常 姝译，上海：上海人民出版社，2005年。

^③F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*, Boston: Litter, Brown and Company, 1969.

^④A. Davis Napier, *Foreign Bodies: Performance, Art and Symbolic Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1992, p. 141.

^④[美] 戴维·哈尼《詹姆斯·库克和太平洋的探险家》，颜可维译，北京：世界知识出版社，1998年，第127页。

祭拜。为什么会出现夏威夷土著既崇拜库克船长这一外来者,却又要杀死并“肢解”他?这一“历史之谜”贯穿着“自我他性”的文化逻辑。

夏威夷社会流传的神话传说中,罗诺神是最重要的神,是夏威夷社会英雄祖先传说“神—王”(God—King)结构的主角之一。他的化身如果出现某种衰弱现象,就要由新的来替代;替代方式需要“杀死”和“神化”两个程序(这是一个原型性的叙事——弗雷泽在《金枝》中有过大量的例子和分析)。^①传说还提到,在某个神圣时刻,罗诺神将从大洋尽头出现并来到岛上。库克船长来到夏威夷诸岛的情况恰好与神话叙事中罗诺神的出现方式和巡游时间相吻合。1779年1月17日,当库克船长因为船只被风暴(恰恰也是神话中罗诺神一年一度离开后应有的风暴)损毁被迫再次返回夏威夷时,被当地土著仪式性地“杀”死(因为库克船长再次返回不符神话,此时已是属于国王的统治时期,所以罗诺神必须走,当地人用种种办法来驱逐库克船长一行,然而库克船长却想以劫持国王的方式来威胁当地人,当地人因此杀死并祭祀库克船长,维护国王的统治)。这就是萨林斯所做的解释,即为什么在叙述的故事中,库克船长在死前“被当地首领们簇拥着,牧师们在当地的神庙举行庆典仪式,把库克当作中心角色,确认他为罗诺神的化身。直到库克生命的最后一天,他一直受到当地土著的尊敬和崇拜”的原因。^②无论夏威夷历史神话叙事中的“外国人”(库克船长)转化为“神”(罗诺)的神话是历史的叙事(萨林斯试图说明此种关系),还是后来欧洲殖民者或殖民的先行者们(欧洲的牧师)灌输的价值(萨林斯批评者们的主要观点),都不能改变夏威夷文化中的“外来体性”——夏威夷土著文化实体中熔铸着外来元素这样一个基本事实。

就神话的叙事而言,夏威夷土著的神话传说与库克船长的历史事件之间的结构关系打破了“想象/事实”、“神话/现实”间貌离神合的认知界线,在神话与事实、主观与客观、分类与整合的内部关系结构中再生产出超越对“历史事实”的简单追求。萨林斯考察了库克船长为什么被当地土著当作罗诺神的历史叙事中的种种细节,寻找到了他称之为“诗化逻辑”(poetic logic)的东西——在历史事实和神话叙事之间找出历史人类学的历史结构。^③该结构中,历史是隐喻的,神话是现实,更为重要的是,夏威夷土著的

“我者”和“他性”在这个结构中神奇地互为因果,夏威夷土著文化遵守着“我者”和“他性”相互孕育的实践理性和逻辑叙事,不断践行着外来罗诺神和本地国王的神圣交替。“他性”因此不断成为“我者”历史命题的本义。虽然批评者认为萨林斯版本的“库克船长”包含着西方殖民主义的政治隐喻,但萨林斯提炼出的“自我的他性”所具有的范式价值却为学界所公认。

从人类学产生的历史语境来看,人类学就是研究“我者—他者”关系的。人类学与欧洲殖民主义的扩张同时产生,这是个不争的历史背景。“殖民主义”无妨可理解为一种“我者—他者”的历史政治关系。学理上,从19世纪初至中叶,人类从何而来的问题成为人们的关注焦点,达尔文等人的“进化论”在从过去“生命巨链”(神—人—动物)的常识过渡到科学认知方面起了很大作用,其中一个常识的确认——人与非人的边界——对人类学的起源至关重要。非人的确定过程掀起了有关野人(诸如狼孩)和野蛮人(非西方的)的区分,这一区分中(18世纪欧洲人面对的“高尚的野蛮人”进而将人们的关注焦点拉到了自然法则和社会契约的讨论中来。于是在18世纪的英国出现了被称为“道德哲学”的社会学,讨论人的社会性,人类社会的普遍精神和理想。伴随着反奴隶制的政治运动,一元起源论占了上风,强调欧洲社会文明人与高尚野蛮人是血脉相连的同一种类。1862年,人类学创始人之一泰勒偶然参与了一次有关“野蛮人的工具”和欧洲石器时代的手工遗存相似性的调研工作,提出了对“非西方”的野蛮人进行系统研究的全球重要性,确认了人类学理论的前提——人类心智同一性,并为“文化”下了经典的定义。这些努力均致力于解释当时野蛮人或原始社会与维多利亚时代英国之间关系,也奠定了人类学这一学科的基础。

人类学就以确定欧洲和非西方的“我—他”关系为起点,通过对非西方“他”来确认以欧洲为中心的“我”,在确定心智同一性的基础上,通过对“野蛮的”非西方的研究来达成对欧洲自我的认识。在此基础上抽离出来的人类学理论因而将某个“他者”,某个文化系统(“异文化”)确立为人类学的基本研究单位,而一般民族志即致力于对一个完整单位的整体研究和表述。换句话说,人类学学科从一开始就在致力于

① J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York: The Macmillan Company, 1947, p. X X IV.

② G. Obeyesekere, *Captain Cook and the European Imagination*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 3.

③ M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981, pp. 10 ~ 11.

进行“欧洲人/非欧洲人”、“我者/他者”、“文明/野蛮”的文化分类和历史结构工作。一方面,这项工作是在进行“区分”与“排斥”,另一方面,也在进行“无他即无我”、“我中有他/他中有我”的文化建构。人类心智的同一性与种群文化的差异性并置性的和整体性的。今天,当认同理论进入人类学后,人类学致力于通过确定专属性的特点来强调普遍意义上的“我群”和“他群”的区别,通过与他/群的关系来确认族群边界,在动态的语境中策略性地把握“我一他”关系。然而,无论族群的认同策略是什么,都无法改变“他者性”(otherness)在建构“自我认同”工程中的不可或缺性。

在后殖民主义语境中,“我者—他者”则又拥有了与传统人类学“我者—他者”既联系又区别的学术内涵。在传统欧洲中心主义和殖民主义体系中,殖民地不是完全的“他者”。然而在后殖民时期,独立后的殖民地面临身份的改变和认同的建构。因此后殖民主义的“我者—他者”包含着部分人类学传统知识谱系中的欧洲与非西方的关系(如认为东方只是欧洲的“我者的他者”部分)。人类学理论中的“外来体性”包含了“我者”与“他者”的文化理性与实践理性的双重价值,后殖民主义的同类问题则更多属于特定历史语境下的策略表述——“我者—他者”关系具有更强烈的政治和现实建构意义。

国王来历: 陌生人 与王治中的“我一他体制”

对于一个社会制度而言,所属社群关系“自我建构”的独特性经常被强化、被扩大,并作为其自我的完整性的一种根据,以强调“自我认同”的排他性,即一个族群文化是自我元素建设和展示所独立完成的。即“我使自己成为我自己!”在全球化对多元文化的摧毁下,族群的自我建构、自我强化、自我认同无疑成了多元文化生存的一种生态性策略表述。我们一方面承认这种策略性表述对于抗拒全球化的正当性,另一方面,这种对自我的强调与强化同时带给人们一种误解——似乎文化制度的建设可以在自我内部独立完成。

“我者的他性”作为一种知识生产和制度生产机制的原则,并非普世性推理结果,而是制度性建构的、具有历史语境的解释性需要,属于一种“集体表述的系统性综合体”。^①该综合体包

括特定族群的思维形态和模式,对事物的认知和知识生产体系,建构具有独特文化表述系统的分类制度,以及组成这种文化表述的符号、象征、隐喻、材料等。同时,有些在表象上具有某种“工具性”的构件,其本身又可成为独立表述的单位。如符号和隐喻,它们可成为一个民族文化表述的工具(如仪式中符号和隐喻的使用),又构成特定民族知识的整体和知识产生和再生产的系统,也是人类学家在田野调查时的依据。

所以,“我者的他性”不仅表现于族群性,还表现在整体“地方性知识”。在这里,族群性的另一种共识性视野是地缘性——某个具体地缘性族群与具有地方特征的知识,也成为认知世界的一种知识再生产。其特点包括:第一,知识的生产与特定的历史和地缘有关——在特定群体中的制度生成有其特殊理由,这些理由通过各种形式(如仪式)固定并得到辩护。有时着眼于如何形成知识的具体情境比关注普遍准则更重要;第二,“地方性”与特定地域或地理特征无大关系,它指的是知识的生成与辩护所依托和形成的特定的语境,包括由特定的历史条件所形成的文化与亚文化群体的价值观,由特定的利益关系所决定的立场和视域等。第三,“地方性知识”也是一个平台,是吸纳和集结“我者—他者”的聚散场域,“外来者”(外来因素)需要在这个平台上被“换装打扮”,使之成为“我者”的“现实”而被传袭。这种选择性记忆和手段却经常被后代误以为是原生的、原始的、自我的。事实上,它是一个历史与语境在特定族群空间中“自我与他者”的关系集结(complex)与存续。

萨林斯2008年9月间在中国的巡回演讲中多次重复一个故事:13世纪,有一位叫朱大全^②的中国游人在柬埔寨的经历。朱大全描述了一个仪式:在吴哥窟高棉皇宫的金塔上,国王与其嫔妃交媾,特别是每天要与一个由九头蛇变成的女人索玛(精灵Soma)性交,因为她被认为是王国的“所有者”。如果有一天她未出现,那就是国王死去的日子。每一天交媾之前,国王都要重温第一个高棉王朝的起源故事。据说,第一个高棉王扶南(Funan)是从印度航海来到柬埔寨的一个婆罗门。他娶了土著头领的女儿索玛为妻,开创了扶南王国。所以,后来的国王都要遵守这样的规矩:要与索玛结合,宣告王权,并在皇宫的金塔上一代一代地迎接新国王的到来。

^①R. Needham, *Belief, Language, and Experience*, Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 158.

^②应为1295年奉命前往真腊(今柬埔寨)的温州人周达观,1年后回国,著《真腊风土记》,描绘了真腊国都吴哥城的建筑和雕刻艺术,当地居民的生活、经济、文化习俗、语言,山川、物产等。还记载了时居真腊的华人。

萨林斯以这个故事为原型,在世界其他许多民族志材料中相同原型故事的支持下,提出了“陌生人—王制”(Stranger-Kingship)的社会形制。他认为,在全世界无数前现代王国和部落中,统治者对于他所统治的地方和人民而言是陌生人,这就是为什么“原初的陌生人—英雄”的故事存在于每一种文化制度当中的原因。萨林斯将“陌生人—王制”与亲属制度中的“主体—外部姻亲”的结构类比,提出亲属制度、政治、宗教的基本形式是同一的,它们是同一结构性和语义学领域中不同的表现形式。如果把一个氏族的外婚制度视为族群生存和延续的一个必要条件的话,“血亲”和“姻亲”是同构性的——“本—我/外—他”组成亲属制度的互为关系。

这样,“外国的”(foreign)、“陌生的”(strange)、“外部的”(outside)、“游动的”(mobile)等就成了任何族群建制、形制、形体、形式和关系的必须性、必要性构成元素。作为当代人类学一个核心概念,它甚至成为讨论社会机体和整体的一个“中心隐喻”(central metaphor)①即使在今天,其重要性依然故我,同时注入了新历史语境下的意义和意味:

其一,在现代社会,任何一个民族或族群在民族国家的背景下,都试图对这一“想象的共同体”的所谓“民族性”在现代国家中有政治诉求,其假定前提是“民族属性(nation-ness)是这个时代政治生活中最具普遍合法性的价值。”②即,某个民族和族群的“自我原生性”本身就是想象的,因为有些被认为“我的”东西其实是“他的”。

其二,人群共同体并非从一开始就有明确的主权范畴和领土边界。中国古代帝国版图的“有疆无界”是“普天之下莫非王土”的形象注疏。古代希腊罗马时期,不同人群并非自我划分的,肤色是一种识别标志,而肤色的不同是由环境差异和人种混杂产生的。③直到18、19世纪,科学家们才逐渐通过人种类型来识别和认识人类。因此,试图借用与生俱来的文化“独自体”来确认和强调所谓民族的“自我性”(myself-ness)是靠不住的。“自我—他性”才是族群社会性中的“真实共同体”。

其三,在这个“真实共同体”中,不同族群经常由“正名”的功能性需求和突出“我群”

特殊性,以利于在与其他族群的关系中获得相应的资源配置。族群“自我性”建构因此被想象和扩张。在族群认同理论中,原生纽带(primordial tie)等某些具有自我共性的因素成了“边界”区隔的标志。事实上“边界论”有两个基本依据:族群认同最基本的价值是族群内部实现认同的依据;独特和独立的价值是建立在复合的多族群关系系统之中的。④“边界”论本身强调的正是“自我—他性”的关系。没有“他者”何需边界?没有“他者”,“我”何以依据?

盘瓠族源:犬与英雄祖先 叙事中的“动物人性”

人类学的民族志包含着对“异文化”知识的了解和描述。“异文化”在传统人类学中指那些无文字的、小规模、陌生的、封闭的、边远的、“落后的”甚至“野蛮的”族群,特指那些被压抑的民族和地缘群。从历史表述可知,非主流、非主体民族和族群大都被“污名化”。“污名化”的一个典型特征就是将其“动物化”,如中国古代的“一点四方”中“四方人群”(蛮夷狄戎,从字源考,“四方”皆从虫)。在今天的反思原则下,为不同民族、族群历史正名是当代民族志的一项任务,也是现代人类学研究的一项历史性重要成果。⑤

换一个角度看,人类本身包含着自然中的多种“他性”视角,比如自然界的整体特性、生态环境特性、生物共性(动物、植物等),它们共同完成对人类“我者”的定义与分类。就生物的生态环境而言,人类与其他生物种类是一种“共生关系”(Symbiosis)。“共生关系”的基本意思是,相关的物种之间建立起互惠关系。“共生”也是一种自然现象,即某一个生物物种的生存与进化必须建立在另一个生物物种的存在和进化的关系链条上。人类学先驱泰勒提出“万物有灵”(animism),不仅强调任何物种都有“灵性”,也包括在不同的物种间共有“灵性”。人类虽然处于不同的文化阶段,但性质是一样的,并无本质区别。自然界不同的生物种类是一个共同体;而人类不过是其中的一类。所以,与其说“万物有灵”是一种现象说,不如说是一种本体论——自我的个体在共同体中通过各种交

①A. Davis Napier, *Foreign Bodies: Performance, Art and Symbolic Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1992, p. 141.

②[美]班纳迪克·安德森《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,吴睿人译,台北:时报文化出版企业股份有限公司,1999年,第8页、第50~51页。

③F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in Greco-Roman Experience*, Mass: Harvard University Press, 1970, pp. 1~14.

④F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*, Boston: Litter, Brown and Company, 1969, p. 19.

⑤J. Comaroff & Jean Comaroff (eds.), *Ethnography and Historical Imagination*, Boulder: Westview Press, 1992, p. 13.

换关系在整体性认知的交流系统中获得确认。^①

其实,人类在神话时代一直与其他动物为伍,形成了“生命一体化”(solidarity of life)。原始人并不认为自己处于自然等级中独一无二的特权位置,生命之间存在亲属关系似乎是思维形态的普遍预设。图腾崇拜信念是原始文化最典型的特征。^②在图腾制度中那些与特定族群建立关系的动植物,其生命是一个维系在一起的社会;“血约的飧食”则成为达到这一关系的最简单手段。^③在特殊仪式场景中还可以通融与相关他族的“亲属关系”以获得神力的转换;甚至不同物种之间的食物分享也成为一种原则。“食用一种植物或一种动物被认为是一种权力,它与巫本具有相似性。”^④这是一种特殊的理解生命的方式。生物物种“分享食物和自然互惠的关系形式,贯彻着类人猿社会生活的核心过程”。^⑤食物的互惠性证明生命的互同性。

人类独自体,即强调人类与其他物种间的差异显然是后续的概念分类;人类意识到自己已与动物有了“类”(mankind)的区别,就必然会在认知分类上强化二者的差别。人类学自然也就有了关于“动物性”的基本视野和分析态度。自涂尔干之后,“神圣/世俗”等构成了社会人类学研究对象的一种价值尺度。列维-斯特劳斯的《野性的思维》和玛丽·道格拉斯的《洁净与危险》都在着意强化动物“类”间的差异。道格拉斯认为,为了理解污染和禁忌,首先有必要检讨我们生活中的“肮脏/洁净”概念,它所扮演的角色与原始文化中的禁忌仪式极其相似,“肮脏其实是一个社会系统和秩序及事物分类的副产品”。^⑥接下来,把人类与动物的区分置于人类范围,便自然而然地发生了。

世界上绝大多数族群在追溯族源时,其神话传说中都有“人兽合一”、“人兽共体”的特点。这种特殊的表述和记忆方式是对远古时代的“历史存在”和“叙事真实”的结合并使之流传。瑶族族源“盘瓠神话”以及“还盘王愿”就与“神犬”的神话故事紧密结合在一起。该神话叙事具有超民族的特点,涉及的民族、时间、区域、版本、方式均有大量的变形和变体。

瑶族口传和汉古文献均有“神犬”(盘瓠)

的神话。最早记录盘瓠(槃瓠)神话的汉籍是《后汉书·南蛮西南夷列传》,记载了高辛氏的畜犬“槃瓠”为其取下敌寇首领首级,获帝女为妻,经3年,生6男6女,逐渐繁盛成为当时长沙武陵蛮的故事。盘瓠神话将汉、瑶两族的血缘关系交织在一起,但汉文本中将神犬污名化,反之,瑶族将神犬“英雄化”,强调神犬与皇家血脉和根骨共同组成了瑶族英雄祖先中复杂、曲折的“我者—他者”关系,建构了瑶—汉族群关系中“你中有我、我中有你”的历史结构。竹村卓二从这些故事的结构中寻找出以下几个基本的结构要素:(1)作为蛮夷始祖的异类不同寻常的出生始末以及隶属于中国古帝王的地位;(2)为政治当权者建立,如帮助中国政权取下有力外敌将军首级,并取得报酬,如公主下嫁,在这一基础上建立不同社会体系间的交往关系;(3)蛮夷各氏始祖(6男6女)的诞生和民族内婚;(4)汉、夷划定文化界限,如特异的语言和习俗等等;(5)居住环境(山地)的限定,采取分地而居的原则;(6)从汉族政治统治者那里取得对身份和特权的保障,如山地自由使用和免除各种租税的权利。^⑦

在同一神话故事中,汉、瑶的历史记忆完全不同,从中可以发现社会记忆中作为具体“族群单位”(ethnic units)的策略性质。在具体的族群单位面前,有些东西需要“遗忘”,有的东西需要“记忆”;而什么需要遗忘/记住,无不根据历史语境的需要进行“选择”。这些隐喻性的历史叙事与历史记忆,既符合历史逻辑也符合历史事实;其中一个共同叙事特点即动物人性。

全球化语境导致了人们对于多元性的特殊敏感,认同成了抗拒全球化“我者话语”的“他者叙事”。这种语境策略反映在不同族群关系的凸显之中。然而,任何族群性的语境化自我突出并不能消弭历史存在的真实性“自我的他性”共同体的结构逻辑,也无妨成为历史语境下“中华民族多元一体”的表述逻辑。

(责任编辑 洪颖)

①A. Davis Napier, *Foreign Bodies: Performance, Art and Symbolic Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1992, p. 7.

②[德]恩斯特·卡西尔《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,1985年,第105页。

③[法]马塞尔·莫斯,昂利·于贝尔《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,杨渝东等译,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第174页。

④T. McKenna, *Food of the Gods*, New York: Bantam, 1993, p. 17.

⑤C. J. Lumsden & Wilson, E. O., *Promethean Fire: Reflection on the Origin of Mind*, Mass: Harvard University Press, 1984, p. 33.

⑥M. Douglas, *Purity and Danger*, Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p. 48.

⑦[日]竹村卓二《瑶族的历史与文化——华南、东南亚山地民族的社会人类学研究》,金少萍等译,北京:民族出版社,2003年,第215页。