

- 最新文章
- 学者书库
- 专题研究
- 书评读感

民族问题、符号理论与结构耦合(上)

纳日碧力戈 《中国社会科学报》总第97期 2011-01-21

在现代性成为主流实践话语之后,“民族—国家”或“国民国家”成为人类最大和最有效的默认共同体。中国的民族研究必须重视历史,要看历史是怎样走过来的。基于中国大一统的历史特质,英文的peoples、nation、nationality、ethnic group、national minority都被译成“民族”。“中华民族”可以是单数,表统一的民族国家;也可以表中华各民族,表“多元一体”。在汉语中“族群”对译ethnic group/ethnics/ethnies/ethnicity等,它是人类学、社会学、政治学等等学科的常用语,表达各种各样的社会群体,如移民社群、同性恋、边缘人、语言—文化群体、宗教社团、“广府人”、“潮汕人”、“客家人”等等,这些都与中国的56个民族不同,与国家认定或识别并无直接关系,不能相互替换。古人云“名不正,则言不顺”,能指应当和它的所指一致。可以把“中华民族”中的“民族”译为“nation”,“55个少数民族”中的“民族”可译为“national minorities”,多数民族的“民族”译为national majority,“56个民族”中的“民族”则译“national majority and minorities”。从当下的新语境出发,“nationality”和“ethnic group”都不适合翻译“民族”。所以,我们用“minzu”或“national majority and minorities”来翻译“民族”,这就绕开了“nationality”和“ethnic group”的争论,应属翻译上策。

现在的问题不是“族群”泛化,而是“族群”非泛化。如果把“族群”原本广泛的应用领域缩小到狭义的“民族”概念,那会对我们的研究造成困难。所以,“族群”不可能政治“扶正”,即现有“族群”不可能再通过政治规划来变成“民族”;同样,“民族”不可能文化“下嫁”,即“民族”不可能在“文化化”后变成“族群”。56个民族既然得到国家的认定,那就有重大的政治意义。文化与政治又有千丝万缕的关系,很难将它们截然分开。“族群置换民族论”的提倡者以美国经验为例,试图说明“文化化”的族群在那里如何被纳入公民体制。不过,这里存在几点误区:首先,美国的政治制度和与中国差异很大,历史传统尤甚。其次,美国的族群始终是政治性很强的,并非是脱离政治的“文化化”,那里的黑人政治、犹太人政治并非天方夜谭,而是其政治生活的重要方面。再次,任何文化都不会脱离政治,政治本来就是一种文化,即政治文化。

“中央千根” 体现少数民族的智慧

关注汉译少数民族语的问题,会给我们提供另一种世界观。蒙古语把“中华民族”翻译成Domdad-yin undusten-nuud,即“中央千根”,不同的“根”团结在一起,形成一个“中央之国”。中国国内蒙古语的“中国”译为Domdad ulus(“中央之众(国)”),这种译法在19世纪后半叶才出现。“中央之众”、“中间的国家”用蒙古语讲非常有意思,隐喻用空间中国来统辖文化中国可行且可靠;反过来用文化中国来统辖空间中国,就出现困难:中华文化不只是农业文明,还有游牧文明、游耕文明、渔猎文明等等,大一统的中国努力要让这些民族“多元一体”。蒙古语的“中央千根”和“中国”的对译构成跨语言“专名生态”,虽各有特色,却都表达了“美美与共”的愿望。

其实,生态学的共生概念对分析中国民族关系很有帮助,既表现了诸族互动的“流动逻辑”,也象征了他们协商应对的“互主”过程。清代针对西南少数民族的土司制度与中央其他政治制度互补,虽然表面上是让土司“自治”,管理本土事务,节省行政成本,但朝廷对他们的一举一动了如指掌,能够在相当长的一个时段内有效遥控;对蒙古地区则实行盟旗制度,分而治之,蒙古人不能越旗游牧、耕种、往来、婚嫁。中华人民共和国成立后,民族区域自治成为定制,成立了从自治区到自治乡的一系列自治地方,与其他行政区划并立,和而不同。这种制度生态既巩固了国家统一,又照顾了民族特点,方便了经济资源和行政资源在全国范围内的配置,是中国历史与西来共和思想的结合和创新,是对传统的

活用。在这样的制度生态中，少数民族之间、少数民族和汉族之间在具体的“小生境”中形成“美美与共”的共生关系，他们或成为“儿女亲家”，或以兄弟相处，或平等互助。如哈尼族长期与汉族、彝族、傣族等其他民族和睦相处，发展出“牛马亲家”，即一方出牛、马、羊，另一方饲养，生下的幼畜双方共有，将来买卖或宰杀，利益均分，或者双方共同合伙出牛马，轮流饲养使用。遇春天坝区插春耕繁忙，牛马归坝区河谷的各族“亲家”喂养和使用；夏天值半山区的哈尼族栽中稻，牛马就归他们喂养和使用；冬天山区气候寒冷，牛马回到坝区河谷的各族“亲家”过冬。山地民族有一套治理民族的方法，平地民族可能也有一套自己的方法；同样，游牧民族生产方式会弥补农业民族生产方式的不足或失败。例如在1960年代的大饥荒时期，内蒙古从中央得到“三不两利”政策（不分不斗不划阶级、牧主牧工两利），保证了畜牧业生产，基本上没有饿死一个人。不仅如此，内蒙古还收养了3000名上海孤儿，也接纳了大量非计划流动人口。

告别索绪尔：

物的“困扰”与语言学的启示

索绪尔主要进行的是平面研究，认为我们现有的能力和水平不足以研究历史。所以，索绪尔研究的是内部语言学，文化、权力和历史这几部分就被他先搁置起来了。在他那里结构高于成分，关系先于个体，组织胜于能动。但是，这种无历史、无能动的结构对于研究少数民族及其自治却并不那么实用，抛弃历史的单纯平面研究不符合中国民族关系的实际。中国民族区域制度是各种力量博弈的结果，是先行博弈，后有规则。例如，内蒙古自治区建立之前，有三个“政府”并存：蒙古族青年知识分子组成的“东蒙自治政府”、德王的“蒙疆政府”和乌兰夫领导的“内蒙古自治运动联合会”。德王失败，“东蒙自治政府”解散，其成员集体加入“内蒙古自治运动联合会”，为后来成立的内蒙古自治区输送了大量民族干部。这一过程表明，各民族都有自己的利益，只要处在一个共同体中，民族利益就能得到照顾，否则大家都失败。

韦伯·基恩（Webb Keane）的著作《基督现代》（Christian Moderns），批评表现在西方传教活动上的“符号意识形态”（semiotic ideology），认为它建立在符号与物的二元对立上，其指导思想是索绪尔“能指—所指”的约定俗成。加尔文教的传教士们在印度尼西亚松巴人（Sumbanese）社会努力去除土著祭祖仪式中的“物性”，努力把有能动性的人和无能动性的物区分开来，然而，如伯尼斯·马丁（Bernice Martin）所说，基恩就是要强调即便是最抽象、最超验的基督教也离不开落在物性上的符号；人类生来就处在一个物性世界，借物表意，借物亲知，借物传通。正因为如此，信徒们终要受“皮囊”之累、声色之苦，要经常不断地“去物”、“去尘”，保持“纯洁”。奥古斯丁说智识超越感知，感知有局限；人生在世感受到很多东西，但这些感受是相对的。只有超越感知和感受，才能得到更高境界的永恒的智识。但是在人们的有生之年，有感知的困扰，我们终不能修成正果，所以要有信仰，期待在来生获得这种智识。伯尼斯·马丁同意基恩的说法，这种“物性”来自马克思主义（精神注定要受到物质的“纠缠”），同时他还补充说孟德斯鸠和洛克也都有这样的观点。伯尼斯·马丁警告我们不要那么自信：不要以为我们用词相同就能保证所指相同；我们可能在说不同的事情。巴西人类学者 Eduardo Viveiros de Castro 以“无控歧义”（uncontrolled equivocity）表达了同样的意思。我在瑞典访问过约克莫克的萨米人。当时瑞典主流社会劝导萨米人要爱护自然，萨米人指出，他们和主流社会对“自然”的理解不同：萨米人把自然当做母亲，不可能不爱护，即让他们“爱护自然”是个多余的劝导；相反，主流社会过去把“自然”当成开发对象，让它叹息、让它流泪，要对此反思和负责。主流社会要好好劝导自己而不是萨米人。这类似于秦晖教授提到的“问题殖民”，把自己的问题搬到别人那里，还头头是道地说教。

在我们的有生之年，民族和族群问题会一直存在，会经常困扰我们。民族之间需要有不断的符号交流，不断沟通“无控歧义”，让对方知道相同词汇的不同语义所指和不同文化意蕴。

（作者单位：复旦大学社会科学高等研究院）

E-mail: ios@cass.org.cn

欢迎转载，请注明：转载自 中国社会学网