

西南地区多民族和谐共生关系研究论文集

纳日碧力戈 杨正文 彭文斌 主编



贵州大学长江学者团队

西南民族大学西南少数民族研究中心

西南地区多民族和谐共生关系 研究论文集

纳日碧力戈 杨正文 彭文斌 主编

贵州大学出版社

Guizhou University Press

图书在版编目(CIP)数据

西南地区多民族和谐共生关系研究论文集 / 纳日碧力戈主编.

—贵阳: 贵州大学出版社, 2012.9

ISBN 978 - 7 - 81126 - 502 - 6

I. ①西… II. ①纳… III. ①民族关系—西南地区—文集

IV. ①D633 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 228000 号

西南地区多民族和谐共生关系研究论文集

主 编: 纳日碧力戈 杨正文 彭文斌

责任编辑: 立 道 廖 波

装帧设计: 陈 艺

出版发行: 贵州大学出版社

电 话: (0851) 5981027

地 址: 贵阳市花溪区贵州大学北区出版大楼 550025

印 刷: 贵州创兴彩印厂 (0851) 6610960

开 本: 720 毫米 × 1000 毫米 1/16

印 张: 24.75

字 数: 439 千字

版 次: 2012 年 12 月第 1 版

印 次: 2012 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 81126 - 502 - 6

定 价: 42.00 元

版权所有 违权必究 本书若出现印装质量问题, 请与印刷厂联系调换

前 言

近年来人类学、民族学界本着对既往研究范式的不断反思来推动学科的理论建构,这些反思既触及了学术史回顾和范式探讨方面,也涉及了跨越区域的人类学对话与思考。在这一系列学术努力中,西南地区的人类学、民族学或人类学、民族学的西南研究日益受到关注。越来越多的学者将目光投向这一区域,或从国际的视角来关注其多重文明的交错,或从跨越区域的视角来寻求与东南人类学或汉学人类学的对话,也有从西南的区域历程视角来内观其族群结构的关系等。为了将这样一些学术努力向更深一步助推,贵州大学长江学者团队与西南民族大学西南少数民族研究中心于2010年7月26~29日在贵阳花溪联合举办了“西南地区多民族和谐共生关系研究国际学术会议”,本次会议重点围绕着中国西南地区多民族共生的基本事实,探索这种多民族和谐共生关系形成的历史过程与得以持续的文化生境,并由此引入对长期陷入“族”和“国”的话语僵局的中国人类学及学者自身的族性问题等的反思与思考。

目 录

1	纳日碧力戈
	生存与生命的多元共识:关联性模式再思考(代序)
15	张兆和
	在逃遁与攀附之间:中国西南苗族身份认同与他者政治
42	孙兆霞 金 燕
	“通道”与贵州明清时期民族关系的建构与反思
57	雷 勇
	论西南地区跨界民族的和平跨居
67	陈雪英
	民族伦理道理与西南多民族和谐共生关系探析
80	黄达远
	生存策略下的新疆族群关系:以新疆焉耆为个案的讨论
89	高雅宁
	壮族仪式文本中的壮汉关系
123	木仕华
	博博纳纳似一家
	——论藏彝走廊中纳系族群与槃木族群的共生关系
144	黄 丽 刘冰清
	湖南维吾尔族村落的族际通婚研究

- 154 赵旭东
族群互动中的法律多元与纠纷解决
- 173 林淑蓉
侗人的食物与性别意象:从日常生活到婚姻交换
- 207 舒 瑜
盐与诺邓的献祭体系
——兼论云南诺邓盐井交换与献祭的关系
- 220 石 峰
朝圣与族性差异
——特纳“交融”概念省思
- 230 徐赣丽 郭 悦
民族服饰与族群认同
——以广西苗瑶等族群为例
- 247 黄 文
非物质文化遗产共生研究
——以四川省阿坝州羌族文化生态保护区为例
- 259 陈玉平
西南地区傩公傩母信仰与传说
- 270 秦和平
20 世纪三四十年代康南地区的社会面相暨论军统巴安(塘)组的
由来及活动
- 292 张佩国
祖先与神明之间
——清代绩溪司马墓讼争的历史民族志
- 330 徐晓光
仅隔一日立下的款碑
——从从江高增与增冲款碑看侗族联合大款区“定约”的真实记录

- 343 | 胡鸿保
夷道旧事再现
——《奏谏书》一案摭谈
- 352 | 罗正副
仲家考论
——兼谈他者书写及中国民族史研究范式的局限
- 377 | 杨 慧 周 雷
影视人类学的中国文化维度:对西南中国的视觉观照

生存与生命的多元共识: 关联性模式再思考(代序)

纳日碧力戈*

一、生态观的普及

2010 年是国际生物多样性年。2010 年,7 月的中国,到处是酷热的印象。北京升温到 40 摄氏度以上,河南汽车轮胎在路面熔化。地震、泥石流、洪水肆虐。人类的生命直面挑战,身心受到威胁。社会为了解决基本温饱,为了摆脱贫困,不得不先行发展经济,求速度而牺牲质量,求资源而牺牲环境,求致富而牺牲伦理,造成贫富差距扩大,生存环境恶化,人际矛盾泛化,不确定性增加。生态是个首要课题。人与人、人与自然的互融互动关系,再次进入我们的视野,进入我们的认知,进入我们的理论。人和自然有生态关系,人 and 人也有生态关系。人和人的生态关系包括社会生态和族群生态,包括利益生态和认同生态,也包括符号生态和价值生态。社会方方面面、各行各业,互相依存,互补共生,形成生态;族群有不同的语言文化和衣食住行,在互相交流中形成生态。人和人们共同体各自有利益追求,这种利益追求只能在互动共生中实现,在互惠协商中得到承认,在权力制衡中得到保护。

生态的前提是多样性,是矛盾性;多样性、矛盾性是我们的生活常态,我们在应对各种矛盾冲突的过程中度过一生。同样道理,民族共生就是承认差别,承认差别就能协商互动,协商互动体现生存艺术和生命艺术。在生命层面上,许多形式上的差异不复存在,组织上的差异得以超越,表面上的差异得以克

* 纳日碧力戈,贵州大学长江学者奖励计划讲座教授。

服。虽然,形式上、组织上、表面上的差异,是人类生活中司空见惯、不可忽略的客观存在,但是,若要追求普世意义和普世认同,那就要超越和克服这些差异,在生命的层面上重新认知和实践这个世界。当然,这种指向普世的超越和克服,一定要建立在对于差异的深刻认知的基础之上。可以说,缺乏对于差异的认知,指向普世的超越和克服就成为空话,也就是说,高层的普世要以中层的相对为基础。以人类学为代表的中层相对论,现在得到生态学的支持,博厄斯、萨丕尔、沃尔夫、本尼迪克特、米德、列维·斯特劳斯等反种族主义先锋,深刻影响了国际主流话语,使民族同化、文化同化、语言同化等,不再成为民族国家的唯一话语,多元文化、多元一体也成为“强势”话语。同化还是共存,是人们共同体和个人的主体选择,要服从人的尊严。同时,从宏观上看,同化和创新是共生现象,同化是暂时的,多样是长期的;生命在多样中诞生和维持,社会也在多样中运转和发展。

古代思想家老子强调人与自然和谐共生,克服人类中心主义,消解人对自然的干涉和破坏。《老子》第四十二章描述普世之“道”,由“道”生物的宇宙观:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物抱阴而负阳,冲气以为和。”(黄瑞云 1995)。生态学家霍林等强调自然生态与社会生态的不可分离,强调人与自然的互动互构,共成一个面对风险的复杂系统(Gunderson and Holling 2002)。人类学和控制论专家贝特森则强调人类和其他生物和无生物的关联,指出在最高层面上,万物都要服从关联性模式。他特别重视万物之间的联系。人、螃蟹、海星、红杉林、岩石,互相都有联系,在关联中互相定义,新陈代谢,维持生命,获得意义(Bateson 1979)。自然和社会都有一个从开发、维持、濒临崩溃和恢复的循环过程,积极的生态观要有助于减轻濒临崩溃的影响,有助于恢复。不仅如此,大量民族志证明,生物多样性和语言多样性相应,语种多的地方物种也多,物种多的地方语种也多;语言多样性的消失与环境危机有某种关联,不同语言对世界有不同的分类选择和不同的感情注入(Wollock 2001)。大量民族志也证明,文化多样性和生物多样性、经济多样性相应,尤其在我们面对这样一个全新的复杂系统中,文化多样性、生物多样性和经济多样性变得越来越重要,多元性让人类社会有更大余地、有更多选择良性运转(Chapin et al. 2009:324~327)。气候、环境和社会—生态系统的急剧变化,要求人们重新审视

自己在自然界的位置,重新估价自己对资源利用的模式(Chapin et al. 2009: 319)。狩猎和采集文化的历史占去现代智人全部历史的95%,定居农业出现之后,人类在复杂社会中生活的历史仅占这段历史的3%,而人类在工业社会中使用矿物燃料的历史仅占0.1%;文化发展不能适应技术革新、人口增长和环境变化(Chapin et al. 2009: 319)。如果说过去我们主要是适应自然,适应社会,适应文化,那么,现在则是要主动地管理自然,管理社会,管理文化。当然,这种管理绝不是让自然、社会、文化单一化,让它们同化,而是有意识、有计划、有步骤地让它们更加多元化、多样化,以期增加人类—自然复杂系统的抗干扰、可弹塑的能力。在我们过去的认知世界里,自然和人类对立,是改造对象,是静止的客体;现在,自然和人类共同构成一个超级生态系,共同构成一个复杂系统,互补共生,结构耦合,互为环境。在高度信息化的当今世界,在充满不确定性的风险社会,人们要以不同的视角观察问题,以不同的方式言说和行事。同时,正是在这样一个超级生态系中,文化多样性和生物多样性、生存选择多样性、认知多样性、经济多样性紧密联系在一起,不能指望文化同化不会带来生物同化、生存选择同化、认知同化和经济同化。在生命和生存层面上来理解多样性,有利于人们在社群、族群、民族、政治、语言、文化等层面上理解多样性。

二、虚拟认知和虚拟实践的现实

2010年3月17日文化部部务会议审议通过《网络游戏管理暂行办法》^①,加强管理网络游戏研发生产、网络游戏上网运营、网络游戏虚拟货币发行、网络游戏虚拟货币交易服务等,禁止未成年人进行虚拟货币交易,数字化生存已经成为国家关注的现实,成为国民认知渠道、交流平台和生活方式,也是他们自我认同、自我定义的重要途径。我们进入了虚拟世界。从网聊到网易,从网民到网虫,人们在網上认知,在網上实践。中央电视台12频道曾报道,一个年轻人上网“直播”自杀感觉过程,全国网友开展网上救援,点击率达到70万,那

^① http://www.gov.cn/flfg/2010-06/22/content_1633935.htm

位占用“也曾走过”IP地址的“斗地主大叔”也成了名人。^①同样,无论是民族、还是国家,它们都要得到新的“数字化”定义,它们的主权要落实到网络边界之上。在这样一个全球虚拟化的场景下,对于“数字化”的民族、族群和国家,都要得到新的认知、新的思考和新的定义。人们对于意义的探索也不再局限于一国一土,不再局限于某个场景或脉络,而是要跨国跨土进行比较和观察,在多场景、多脉络下捕捉意义。不过,这样的虚拟世界也存在“象征断裂”或者符号无所指的问题:象征只象征自我,不象征现实,符号指向自我,不指向原来的对象。键盘敲击代替了身体力行,虚拟音像代替了触觉、嗅觉、味觉。人们开始进入不知道自己的身体为何物的时代。需要指出的是,这种虚拟暴力主要是城市幻想,城外的人们仍然生活在非虚拟的世界里。

在民族国家时代,文字化社会和数字化生存,使人们不再局限于地方语言的地方交流,他们以公民身份直接与国家交流,至少在想象中是平等的国家一分子,有国家面前人人平等的意识。他们的话语实践也至少在想象中直接面对国家,而非哪一个部落、哪一个族群、哪一个组织。各种语言文字的数字化

① “自杀女”简介。1月27日凌晨1时,网友“也曾走过”在天涯论坛发表了一篇直播自杀帖,引起了一场全国网友的爱心大救援。大量网友彻夜不眠跟帖围观,一方面通过各种方式劝导发帖者不要轻生,另一方面连同版主迅速与当地警方取得联系,最终找到发帖者,将其送往医院抢救。自杀直播近两小时。“难受很久了,大概是到了该结束的时候了。”27日凌晨1点11分,一位ID为“也曾走过”的网友以《雪山一支蒿——毒性自我检测记录文档》为题发帖,称自己因一些陈年旧事,走不出来,失去了动力,遂找出一种名为“雪山一支蒿”(主要成份乌头碱,剧毒,过量服食可致命)的毒药,一小口一小口就着可乐来吃。“帖子的目的是描述吃药后的身体反应,也许,这是我所能做的一件比较有意义的事情。”“大概9点钟左右,我开始服用这种药物,它太苦了,真的好难吃……晚上12点左右,终于吃完,干呕了好多次,但是没有吐出来。”“目前,舌头以及上颚发麻,类似于吃了太多的花椒。我用舌尖去触碰牙齿,不知道牙齿和舌头还存在与否。”整个帖子中,“也曾走过”情绪悲观,以直播的形式非常细腻地描述了自己服药后的心理及生理反应。27日凌晨2点57分,“也曾走过”最后一次现身论坛,留下了大量“急得骂娘”的网友……在网友与版主的努力下,3点10分,发帖者IP找到,地址显示为四川省雅安市。网友陆续拨打当地公安局、120、电信等部门电话,希望找到发帖女子。5点15分,联系到当地公安的网友称,辖区派出所已查到门牌号,而当民警赶赴IP所在地时,却只有一名38岁的大叔正在上网斗地主。“我什么也不知道,我什么也没干。”被逮捕的“斗地主大叔”否认发帖。正当大家纷纷猜测整个事件是否是一场闹剧时,拨打电话了解情况的网友“宿朝”传来消息——真正的发帖者已于凌晨4点多被送往医院了。后据“内行”网友“kkbone”分析:在查IP的时候,发帖人已经下线,而斗地主的大叔刚好占用了她的IP,而网友为了快,所以就用了查实在线记录的方法,于是出现了根据错误地址误抓“斗地主大叔”的情况。据了解,凌晨1点11分,楼主通过ADSL分配的IP地址61.188.171.4上网发帖,并服药轻生;凌晨4点左右,楼主被人发现,并送到了医院。值得庆幸的是,因毒药搁置太久药效大减,女子目前的情况较为乐观。(http://www.china.com.cn/v/news/2010-03/16/content_19619115.htm)

和网络化,使众声合唱有比较统一的旋律,不仅没有削弱现代国家的一体性,反而增强了它的合法性和合理性。如福柯要在《知识考古学》中证明(1998),在各种质的断裂中存在历史延续的“合谋”。当然,这种虚拟认知毕竟要有“文化私昵”或“文化亲密性”(Herzfeld 2005)的支持,社会生活中隐含了民族-国家政治,即正规和日常要结合,多样和同一存在辩证关系。虚拟世界离不开“物的困扰”,它不能脱离人的主体性和互主性,尤其不能脱离人的“物觉”和“体觉”,而这类“物觉”和“体觉”因不同语言习惯和不同文化实践而有所不同,即“兴奋点”和“关注点”不同。当然,在生存和生命的“原子”层面上,人类终会达成多元共识,差异并不是“颠覆”的必然原因,同一在一定条件下也会导致“崩溃”。

语言(认知)人类学对颜色词的研究,揭示了多元共识的“阶序”,即人类的认知一方面受到语言和文化的“干扰”,另一方面在最基本层面或最高层面上存在一致性。根据柏林(Brent Berlin)和凯(Paul Kay)的研究,在颜色序列中,黑色和白色是最基本的,任何语言都有;如果某个语言有三种颜色词,那么接着出现的一定是红色;其次类推,接着出现的就应当是绿色和黄色(它们或者合在一起,或者各自分开),然后是蓝色和棕色,最后是粉红色、紫色、橙色、灰色。光谱是连续体,英语把它分成六段:purple(紫色)、blue(蓝色)、green(绿色)、yellow(黄色)、orange(橙色)、red(红色);美国印第安人的一个部落祖尼人(Zuni)橙色和黄色被合成一种颜色(tupzQinna)(Bolinger, 1993:376~377)。柏林和凯证明不同文化的颜色词的发展是规律的,遵循的是一套完整的演化序列。文化差异并不影响人类对于基本颜色词^①的共同划分,这在很大程度上动摇了萨丕尔-沃尔夫假说。^② 人类不分种族和族群,其视觉生理机能稳定而一致;我们看到的所有颜色都来自6个基本颜色的组合:红、黄、绿、蓝、白、黑。例如,橙色来自红黄相加。不过,露西(John Lucy)指出,沃尔夫式的语言相对论并不排除发现普遍语义的可能(Lucy 1992:178)。不同的

① 柏林和凯提出区分基本颜色词的四条标准:(1)单词素,既不能从它的组成部分推衍词义;(2)词义不能被其他任何颜色词所包括;(3)其使用不限于狭窄的对象类别;(4)它对于操母语者有心理上的“突显性”(Berlin and Kay, 1969:8)

② 该假说认为,语言结构决定人的实践结构,不同的语言具有不同的分类体系(包括颜色分类),同时也决定各个使用不同语言的文化有不同的世界观(本杰明·沃尔夫,2001)

民族语言和民族文化,在保持各自特点的同时,可以在更高层面上达成“重叠共识”,用不着“你死我活”地“二元对立”。就像颜色词一样,生命和生存应当成为人类认知的基本单位,成为跨越差异和“种见”的根据。

三、民族国家观需要调整

在全球虚拟化的背景下,人们已经能够从更为广阔的视角观察世界;同时,民族国家也得到重新审视。无论是以国为本,还是跨越国界,民族国家的理论和实践都在经历重大调整。盖尔纳和安德森关于民族国家的那种宏大话语,那种只注意生产力和资本,不注意文化和能动者的功能论,已经受到多方挑战。民族国家不可能只有一种模式,民族国家本身的意义也因时空的不同而富于变化。贝辛格(Beissinger)指出,民族主义并非仅由工业革命产生,也并非仅为了配合经济发展,而是一种政治谋略;民族主义不仅要想象一个共同体,更重要的是要控制如何想象这样的共同体(1998)。除此之外,查尔斯·泰勒也强调感情因素对于民族主义的重要,即除了经济因素外,还要考虑政治、军事和感情的作用(1998)。盖尔纳认为马克思主义相当于19世纪的“新教伦理”,而茨波卢克(Roman Czaploruk)受其影响,认为马克思主义是一种“后发展”的民族主义。当然,他们都没有区分苏俄式民族主义与中国式民族主义。对于中国这样一个多民族、多文化而且历史悠久的国度,国际上的民族主义理论家还缺乏细致入微的研究。斯科特在《不被统治的艺术》(The Art of Not Being Governed)一书中指出,民族国家并非是普世选择,如果出于自愿,东南亚山地民族并不需要国家,也不希望被国家化(2009)。在中国历史上,少数民族会建立“征服王朝”,自成中心,构建另类边地。当然,国家的产生和扩张是政治和军事博弈的结果,不会因小民族的意愿而改变其走向。即便如此,认识到民族国家的非普适性,顺便说一句,马克思认为民族国家只是个过渡性的历史产物,我们就能更多了解像东南亚山地民族这样的人们共同体的思想取向和实践逻辑,就能留出更多的协商空间,就能较好发挥他们的主观能动性,而不是把自己的文化价值和实践经验强加于人,让别人去文化自觉,让自己垄断真理。

沃克·康纳对于民族与国家的区分格外重要。他认为是美国把民族混同于国家,造成用词上的混乱。如果要替康纳找例子,我们可以指出,直到现在,美国自称“联合国”(The United States),联合国自称“联合族”(The United Nations)。我们中的一些人,把“NATIONAL”一词,也常常翻译成“国家的”。我们同意查尔斯·泰勒的意见,民族先于或独立于现代国家,有的民族建立了现代国家,有的没有,而且不见得每个民族一定要建立自己的民族国家(1998)。维罗里(Maurizio Viroli)在区分民族(Nation)与国家(State)的基础上区分爱国主义与民族主义,也格外意味深长(1997)。无论如何,现今的国民国家只有200多个,而民族则至少在2000以上,这些不同的民族及其不同的语言和文化,只能分布在这些有限的200多国家当中。多元多样已经成为现实,是我们日常生活的状况,学会在差异中生活和生存,是现代公民的基本常识。

要有能力超越民族国家的时间和空间,以超越民族国家的视角反观民族国家;即民族国家是历史的诸多可能之一,即便在当今世界,它也不一定是人人都喜欢的选择。也就是说,我们应当有能力破除以国为界、以文为界的局限,站在跨国、跨文化的立场上,真正做到美美与共。

四、概念牢笼

概念是一种符号丛,它本应当同时包括对物的直觉、物与物的关系以及这些关系的关系,即征象、对象和释义,或者相似性、联接性和任意性^①。由于现代印刷术和数字化传输的出现,概念越来越多地“虚拟化”,越来越多地脱离实际,成为自成一体的存在。这就是观念的断裂或者观念的异型发展,它的象征部分得到印刷术和数字化的固化和复制,成为虚拟现实,把征象和相似性、对

^① 根据皮尔士理论,符号由三个部分组成:第一是征象(sign/representamen),第二是对象(object),第三是释义(interpretant,解释系统)。征象是我们对物质性的第一感觉,对象是對此物质性之所指的感知,释义是升华,是头脑里的“真正指号”。按照皮尔士的定义,征象(sign)是第一,它和第二,即对象,有真实的三维关系,并由此决定了第三即释义的存在,使释义也与这个对象保持同样的三维关系。西尔弗斯坦(M.Silverstein)对皮氏的“三分”有明确的解释:“第一”基于指号载体的性质;“第二”基于所指实体的性质;“第三”基于信号受指体(entity signaled)和信号发出体(signaling entity)之间关系的性质,即被交流之意义的性质(纳日碧力戈 2010:155~157)

象和联接性排斥在外,形成释义和任意性独霸的现状,观念给自己打造了桎梏。在民族和民族国家研究领域,这样的观念桎梏普遍存在,以非本土语言表述的民族和民族国家观念,被当成现实的唯一表征,变成没有互动、缺乏生命的死符号。早在20世纪70年代,詹姆逊出版《语言的牢笼》(1995),批判结构主义和俄国形式主义,反对只重形式不重内容、只重能指不重所指、只重共时不重历时、只重组合不重聚合、只重语言不重言语的符号主义;《象征交换与死亡》(2009)标志了波德里亚(Jean Baudrillard)的后现代转向,声明同一性就是死亡(前言,5),即那种二元对立、脱离历史、文化和生活的封闭系统,是一个僵化和死亡的系统。他们的批评绝非“只破不立”,相反,他们在呼唤回归“物质”“物性”和生活。

桎梏中的观念脱离现实生活,自成虚幻、不确定、多变的概念世界。相反,面向现实生活的概念体系始终保持征象、对象和释义的互动、互转,与现实生活紧密联系,不断在不同的时空脉络中调整自我,在新陈代谢中不断获得新生。多语和杂语表达的民族和民族国家观念,一方面和物感物觉联系,一方面和象征隐喻联系,使对话、互动和脉络成为必不可少的意义条件。民族服装、民族语言、民族情感、民族价值等等,远非可有可无、易于替代,相反,它们是模式的模式(元模式),是关联性模式,是心智与自然的勾连。

如皮尔士所说,符号的征象、对象和释义三元处于不断互动易位的关系链中,在不同的互动层面上,征象也可以转化成对象和释义。也就是说,在具体层面上的征象,即物感物觉,会在高一个层面上被“打包”成为“对象”或“释义”,而在下几轮互动中,在不同层面上,“对象”或“释义”也可“聚化”成“征象”^①,如此等等(Daniel 1984: 30~40; Peirce 1931: 339)。同理,民族和民族国家是许多“征象”的对象化和释义化结果,在不断发展变化的现实生活中,它们必然也要发生类似的对转,即民族和民族国家的征象、对象和释义互相对转。例如,在隐喻意义上,民族区域制度起初类似征象,现在类似释义。但是,这种

① 如北京的“牛舌饼”和上海的“袜底酥”可大致归为一类食品,但“牛舌”和“袜底”给人的“质感”却截然不同。可是,经过长期“濡化”,niushebing和wadisu的发音就和它们所指的食品融为一体,消费者已经不关心“牛舌”和“袜底”的差别了,他们在听到niushebing和wadisu的时候,直觉到的东西是那种大致同类的点心,而非“牛舌”和“袜底”的差别。发音和它们所指的对象已经构成“派生”征象关系。

释义不是孤立的释义,而是和征象和对象三元一体的释义。同样,对于满族来说,原来仅为释义的汉语,现在已经成为他们的征象,而这种征象并不因为本身的汉语特征而影响满族的民族认同,在征象—对象—释义的满族认同体系中,他们仍然表达满族特点。这是因为,满族的存在是因为有其他民族的存在,也因为满族的历史体验和历史记忆,当然也不能排除他们在权力格局中的自我定位和他者定位。从历史到现今,满族认同体系中的征象、对象和释义各自都发生了变化,有的淡化,有的强化,有的互相对转,但是,它们作为一个与其他系统比照的系统,却仍然能够“正常”满族认同。

五、悟性的物性基础

人类的悟性不能离开物性,即离不开物质性。如皮尔士解释,“象征”(symbol)一词在希腊语中表示某物被“抛在一起”,throw together (Peirce 1998:9),而后被人感知,物性是第一的,先有物,后有感。脱离物质的感悟,终究不是真正的感悟。古人的感悟,尤其是佛教、道教、基督教、伊斯兰教的感悟,还有其他种种信仰的感悟,都有其物质性的基础,这一点在韦伯·基恩(Webb Keane)对基督教的讨论中已经得到强调(2007)。这些信仰体系,都包含大量的日常生活细节,比如庄子观鱼、基督乞水等等,信仰融于物质生活,直觉、联想、感悟互相观照,互相启动,互相嵌入。同样道理,本土语言的语调、发音特点、停顿、感叹,说话时伴随的手势、眼神、说话者之间的距离,他们的穿着打扮等等,都属于“物的干扰”,都属于“物性”,都是本土感悟的物质基础。移风易俗不能不考虑征象与释义之间的这种皮尔士三元关联。蒙古人说他们的传统文字竖写直行,表现他们做人正派;也有人说蒙古语的元音和谐适应了广袤草原的声音传递需要,如此等等。鄂温克猎民以驯鹿业为生,原始森林不仅为驯鹿提供苔藓,还为猎民提供猎物和精神世界,那里有神鹿、有精灵,有寄托,生活虽然艰苦,但却可以预料、可以确定。政府出于同情,要求他们早日实现现代化,第一步是让他们下山定居。为此,政府在山下为猎民们盖了平房,为他们建起了卫生院、学校和文化站。但是,猎民们却较少下山,因为他们的驯鹿生活在山上,那里有苔藓,他们的精神寄托在山上,那里有神灵。结果,那

些平房就被那些外地来打工的“姑爷”们占据了,他们不喝酒,不闹事,赢得本地鄂温克姑娘的青睐,结婚生子,成家立业。政府的爱心和支持没有和鄂温克猎民的物质生活和精神需要发生联系,城市“符号中心”的释义与其解释对象和征象脱离。在内蒙古草原,来自农业区的承包制不能适应牧业生产方式,不能适应那里的社会—自然的生态环境,越来越多的牧民自发组成牧业合作组织,以保证轮牧的范围和牧草的再生,保证草场载畜量和牲畜头数的平衡;同时,承包制带来的区隔也不适应牧民的文化交流方式,不适合他们的语言认知,也不是他们习以为常的“象征地景”。这种生命、生活、征象和对象与释义、“国家视角”的脱节,是“符号死亡”现象,能指失去所指,形式失去内容,语言失去话语,共时失去历时,组合失去聚合。征象与释义的勾连是在生命和生活的实践中形成的,是一个循环往复的协调和协商过程,不是任意裁剪的布料,不是任意组合的材料。不能想象用北京话唱越剧,用宁波话说山东快书,用广西话唱二人台。细节和考证不是我们的首要考虑,重要的是认识本土生活物质性的重要,不能随意把它作为改造对象或者批判对象,即不能不考虑征象和释义的联动关系——符号中的物质和抽象不能分离,像拟性和任意性不能截然分离。

六、共生中国与独生中国

古代中国作为“中土之国”^①,其空间范围在历史上有扩展,有收缩,但从历史的角度观察,它始终是多族共建的空间,这就是“共生中国”这个概念的合理性所在。那种把空间和政治意义上的中国等同于“汉”的观点或者话语,经不起文献推敲,也经不起民族志推敲,更不能在跨语言的翻译实践中找到证据。我们用独生中国和共生中国相对,转指把“汉”等同于中国的观点或说法。独生中国是本质主义想象,有再东方学化的倾向。独生中国观点和话语容易受到形势左右,容易被经济、政治、军事、感情的因素挟持,成为排他和排外的根据。

^① 西周初期的“中国”有三个含义:天子所居之京师;夏代中心地区;夏族和夏文化。(陈连开 1989:78~79)