

想象的历史与破灭的神话

张帆

内容提要： 不同年代的学者对云南永宁纳人亲属制度的研究是学术史上一个珍贵的案例。文章对比了这些研究,试图探讨纳人亲属制度是如何在路易斯·摩尔根历史性神话的框架中变得模糊的,在此基础上,用实际例证回答了亲属制度的变迁是否可以把握的问题。此外,试图说明《写文化》一书所倡导的文本分析的方法和“部分真理”的观念,是继路易斯·摩尔根的历史性神话之后一个新的文学性神话。

关键词： 纳人 亲属制度变迁 写文化 部分真理

《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》(以下简称《阿注婚姻》)、《永宁纳西族的母系制》(以下简称《母系制》)和 *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*(以下简称《纳人》),是对同一地区、同一民族、同一社会制度的研究。生活在云南省宁蒗县永宁坝子的纳人是他们共同的研究对象。1980年代的研究报告和1997年的民族志,出版时间最长相距十七年,田野工作相隔三十余年,堪称人类学学术史上一个珍贵的案例。对人类学专业的后辈而言,此案例对于体悟如何从一个文化内部理解该文化、如何避免因偏见导致误解具有重要的参考价值。

在此,我们的问题是:1.在《纳人》之前,纳人的亲属制度这一研究对象,是如何在摩尔根历史性神话的框架中变得模糊的? 2.亲属制度的变迁可以把握吗? 3.《写文化》所倡导的文学性神话有哪些天生缺陷将致其破灭?

从现状想象历史

《母系制》在展示田野资料之余,以路易斯·摩尔根的人类学婚姻家庭史五阶段论为其理论框架,对所获材料进行分析。利用残存、神话、虚构等几种概念和手段,从特殊时空、特殊文化的共时性田野资料,想象全人类普遍的婚姻家庭发展史。

残存是一个古老的概念,从爱德华·泰勒之后开始在人类学界使用。《母系制》用这个概

念分析“现存的血缘婚实例”：

直到 1956 年民主改革前后，纳西族地区还残存一些血缘婚实例……这些舅舅与甥女的非等辈血缘婚，是“血缘家族在一定的界限内承认杂交的男女关系”的遗迹。

永宁纳西族虽然还有血缘婚残余，但是由于氏族外婚制的确立，人们早已反对这种残余婚制的原始落后了。他们责骂沿袭血缘婚违反氏族外婚制的人是“脸上长了毛”，也就是兽类的意思，为世人所不齿。^①

《母系制》的作者认为：在纳人社会，舅舅与甥女发生关系是“遗迹”，当时存在的“血缘婚”是一种“残余”。还提到人们对舅舅和甥女发生性关系的事情持“责骂”和“不齿”的态度。对此，我们必须明确：既然当时人们已经明确反对这些性关系，那么这些关系就是对当时社会规范的违反。所有违反社会规范的行为都是历史残余吗？如果不是，又该如何辨别违反社会道德的行为当中哪些属于残余、哪些不属于呢？规范与违反是一体两面，是在共时性的框架中发生的社会事实，“残存”概念的使用不能令人信服。如果今天世界毁灭，多年之后，新的智慧生物在美国本土发现自由女神像，能说美国曾经是母系社会吗？

《母系制》对残存的概念使用是与对神话的分析联系在一起的。

在泸沽湖地区的创世纪传说中，有大洪水之后“兄妹成婚，繁衍人类”的句子；在丽江纳西族的传说中，也有“兄弟姐妹成夫妇，兄弟姐妹相匹配”的说法。《母系制》认为，六兄弟和六姐妹“他们互相匹配，是典型的血缘群婚。这是从原始杂交中产生的第一种婚姻形态。”^②照此思路耶稣是男性，那么基督教文化所实行的亲属制度就都是父系制度？当残存的观念和神话结合在一起，用来想象历史的时候，其结论荒诞的程度在呈几何级数增长。而且，除了神话等文学作品，并没有信史的资料证明“原始杂交”婚姻形态的存在。

《母系制》在开篇对历史的想象，也为全书奠定了基调。既然在路易斯·摩尔根的框架中有各种婚姻家庭形式，必然涉及不同形式之间的“进化”问题。《母系制》对此也给予了回答。比如，《母系制》讨论了“群婚向对偶婚过渡”。用中年人中间阿肖数量的减少、“长期稳定的阿肖关系”的增多作为论据，试图说明“对偶婚成分不断增加”。^③此外，《母系制》还认为，纳人社会的亲属制度从“母系转为父系是一个斗争过程”^④。该书使用有关汉族亲属制度的历史文

① 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，昆明：云南人民出版社，1983 年，第 6-7 页。

② 同上，第 3 页。

③ 同上，第 127-128 页。

④ 同上，第 381 页。

献、贵州苗族不落夫家的传统风俗和云南西双版纳原始信仰的传说等材料,试图证明:“在从母系氏族向父权制过渡的斗争中,男子凭借自己的经济力量、社会权利和宗教上的帮助,利用抢婚、彩礼、上门服役、产翁制、杀奸夫、审新娘和扼杀私生子等方式,对妇女发动了一次又一次的攻势,尽管妇女也进行了针锋相对的斗争,如保持婚前性生活的自由、哭嫁、逃婚、不落夫家、回门等方式,竭力延长母居制,但是,这些努力都没有能够阻止父权制的发展。”^①

对于中年人阿肖数量变化和阿肖关系的偏好,我们相信这些现象可以在共时性的亲属关系制度内部得到解释;对于上述引文提到的其他民族的习俗,我们也相信这些习俗不是孤立的现象,单独拎出来放在一起,忽略了这些习俗在各自民族和特殊制度中的地位和意义。在这里,《母系制》所用方法已经和上文提到的论述“血缘婚”和“兄妹成婚”时不同了,不仅把那些违反当时社会规范的行为视为“残存”,俨然已经把各民族的文化现象都当做“残存”,然后对其进行剪裁、排列、互证、互释,为路易斯·摩尔根的五阶段论添砖加瓦。这是《母系制》一书在论述不同婚姻家庭形式的“进化”和“转换”问题时,在方法上的一个重要特点。

《母系制》尝试用田野调查的材料和一些民俗学碎片化信息,去补充和想象路易斯·摩尔根的婚姻家庭史序列,并努力补充其缺环、说明其转化过程。这是《母系制》一书的重要追求之一。然而,不论是其举证的细节和习俗,还是用残存等术语和五阶段论的框架进行的说明和阐释,都不能令人信服。《母系制》所作的工作,实际上可以说是用具体民族亲属制度现状的材料,想象全人类婚姻家庭发展史。显然,这样一个宏大的愿望完成得并不成功。

一个有趣的对比是,《阿注婚姻》在理论框架上虽然也服膺摩尔根的五阶段论,但并未倾力追求对那个宏大图景的修补或填空。虽然《阿注婚姻》也谈“群婚残余”和“阿注婚姻向一夫一妻婚过渡”,^②但只是在路易斯·摩尔根的框架内进行定性和对位的工作,并未如《母系制》那样在填补缺环、否定路易斯·摩尔根的判断等层面进行尝试。

摩尔根的雄心及其失败

路易斯·摩尔根的五阶段论,在19世纪末期可能是一个天才的设想,在人类认识自身的进程中发挥过有益的作用。它指引人们去发现更多民族志材料,去补充其缺失之处。但是,路易斯·摩尔根在将田野资料理论化的过程中,对实证原则的刻意忽略,令人困惑。

S·温伯格在谈论物理学的发展时谈到,实证论对物理学的发展有巨大的危害。“现代物理学遭遇的困惑也来自关于知识的本质和源泉的认识论。实证论者要求科学最终必须通过观察

^① 严汝娴、宋兆麟:《永宁纳西族的母系制》,第386页。

^② 詹承绪、王承权、李近春、刘龙初:《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》,上海:上海人民出版社,2006年,第202页。

来检验自己的理论,还要求我们理论的每一个方面在每一点都必须有对应的可观测量。这里潜伏着很大的危险。”^①它可以毁了一个物理学家的科学生涯。考夫曼就是这样一个人。因为考夫曼相信,猜想看不见的东西不是物理学家的事情,所以他没有宣布自己发现了一种新粒子,拱手把这个名头让给了汤姆逊。对于汤姆逊来说,“假如他不去认真考虑那时不可能直接观测的粒子,他可能永远不会做那些实验……科学史家已经普遍认识到:观测离不开理论。”^②也就是说,先有理论,后有实验和探索。“当我们走近理论最基本的层次,那里没有经验,甚至也没有空间和时间,我们凭什么希望建立一个以观测为基础的理论呢?我想,实证论的态度在未来不大可能有什么帮助。”^③“为了满足某个理论要求而假定新场或新粒子的存在,物理学家经历过好多次了……提出存在某种尚未发现的东西是一件冒险的事情,不过有时候还是管用的。”^④

S·温伯格在这里说的很清楚的一点是:物理学的研究对象处在最基本的层次,我们是不可能具备经验的,也就不可能以观测为基础展开研究。那么,在人类学范围内谈实证论如何呢?与物理学截然相反,由于人类学亲属制度的研究对象不仅发生在具体的时间和空间,而且我们都具有相关的经验,所以坚持实证的原则不仅是亲属制度、也是整个人类学研究的题中应有之义。

可以认为路易斯·摩尔根对历史/进化维度的倾心是寻找普遍性的尝试吗?S·温伯格在谈到历史的时候说:“历史上偶然事件的发生,使我们总有永远也不可能解释的东西……科学最大的愿望是能将所有自然现象的解释都溯源到最后的理论和历史事件……定律与历史的分离是很难捉摸的事情,在我们向前的过程中一直在学着怎么做。”^⑤

偶然属于历史事件,对物理学家依然是巨大的挑战。而路易斯·摩尔根想做的,可能是同时覆盖普遍性和历史性,或者用历史性作为普遍性的替代品,这是他的雄心。但是用历史进化图景置换普遍性,其实只是一种伪普遍性。在人类学的学科史上,从涂尔干以降,经过列维·斯特劳斯等,学者们开始寻找亲属制度领域真正的普遍性,摩尔根历史性的神话逐渐式微。在中国,这种学科范式的转型晚了几十年。

亲属制度转变的实例

尽管《母系制》和《阿注婚姻》用伪普遍性的原则和共时性的材料探索“过渡”和“转化”并

① S·温伯格:《终极理论之梦》,李泳译,长沙:湖南科学技术出版社,2003年,第139页。

② 同上,第141-143页。

③ 同上,第146页。

④ 同上,第158页。

⑤ 同上,第31页。

不成功,但在条件许可的情况下,探究变迁并非不可为。《母系制》和《阿注婚姻》关切的问题包含两个层面:纳人的亲属制度是否从甲变迁到乙;乙是否比甲更进步?分解之后可以看到,第一个问题是事实层面的问题,而第二个问题则进入了价值判断的领域。对第二个问题我们不做讨论,但拉伯纳人和菴菴纳人的田野材料则给我们提供了亲属制度变迁的实际例子。

拉伯纳人居住在云南省宁蒗县拉伯乡,地处金沙江上游河谷东岸。“20世纪20年代以前,江边的纳人社会,尤其是中心聚居村庄的纳人,与《纳人》描述的永宁社会几乎毫无二致。所有的‘永宁规则’在拉伯都适用,并得到案例的支持。”^①

从20世纪30年代开始,江边纳人经历了一系列重大的社会事件。在诸多因素的共同作用下,纳人的亲属制度发生了深刻的变化。20世纪三四十年代,由于马帮贸易的兴起,婚姻与父系观念引入拉伯地区;20世纪50年代后,“民主改革”及历次政治运动,官方强制推行普遍婚姻,一夫一妻制和新的亲属制度逐渐确立。“今天江边纳人制度化的性生活过程大致如下:暗访——找人——明访——征求同意——婚酒——夫妻生活。”^②“普遍的一夫一妻制婚姻,普遍的联姻家庭,正是今天拉伯纳人社会的基本现象,和历史上的走访时期以及今天的永宁社会有本质不同。”^③在不到一个世纪的时间里,拉伯纳人的亲属制度发生了巨大变化,新的亲属制度开始运行。“这套新的制度既保留了老制度的某些成分,又融入了新的内容。……有着从逻辑源头(身体再现系统)到实际表现(社会血亲与乱伦禁忌)的完整体系,并且在此基础上发展出了枝叶繁复的具体规则,……使得这个社会能够顺畅地运作。”^④

菴菴纳人的情况与拉伯纳人类似。菴菴纳人生活在距永宁盆地约40千米的菴菴盆地。“如今的菴菴人把婚姻作为唯一被认可的性生活方式。菴菴地区是曾经存在走访的……在20世纪的中叶,走访在当地最终消失,一夫一妻的婚姻取得了独占地位。菴菴人的亲属制度已趋于稳定,但还是处在变化当中。……人们的现实观念中交织了历史与现实、父系与母系等多种因素,它们与未完全消失的、人们可见的、既有的母系规则影响下的现实在多个地方发生冲突与碰撞。在比较菴菴纳人的亲属制度与他们的族群近亲——永宁纳人和拉伯纳人的亲属制度后发现,共同存在过的独特的走访制度有力地佐证了他们之间的亲密关系,走访在永宁、拉伯和菴菴分别处于主导——构成阶段——已消亡的地位。”^⑤

从对拉伯纳人和菴菴纳人亲属制度状况的历史记忆和现实调查,我们可以知道,拉伯和

① 吴乔:《父亲的骨头:金沙江边纳人的亲属制度》,昆明:云南人民出版社,2009年,第197页。

② 同上,第35页。

③ 同上,第70页。

④ 同上,第198页。

⑤ 李瑞:《女儿山的贵族后裔:菴菴纳人的亲属制度》,昆明:云南人民出版社,2009年,第143页。

菴藁两地亲属制度在一个世纪的时间段内,发生了整体性的变迁。两位作者所使用的材料,是对同一地区、同一社会历史记忆的访谈和现实状态的调查,而不是像《母系制》和《阿注婚姻》那样,使用共时性框架内性生活的不同形式,以及其他民族的碎片式民俗信息。那些形式可能是当地作为临时性制度、替代性制度或者补充性制度的手段,对亲属制度整体的性质并不构成根本性动摇;^①那些其他民族的碎片式信息则无法描述和还原纳人社会的亲属制度。

我在此专门引述拉伯和菴藁两个地区纳人亲属制度变迁的实例是想说明,亲属制度的变迁肯定发生过,而且人类学家也可以把握。只不过把握的方式不是极端如《母系制》,用残存、神话和虚构等概念和方法,把不同种类、不同性质、不同文化的习俗强行捏合到一个人类婚姻家庭进化图景中,而是运用人类学的基本研究技术和理论工具,在获得第一手实证材料的基础上进行分析,然后得到结论。所有工序的最终目的,是为了获得对目标文化的理解和解释。“那些决定事物运动的原理的知识,是物理科学的核心,也是人类文明的珍宝。”^②

对于人类学家来说,从经验事实出发,直至获得那些决定社会现象运动的原理的知识,就是解释。获得普遍性,而不是伪普遍性,是解释的终极目标。

雄心消沉 神话破灭

以路易斯·摩尔根的神话为指导,不能给我们带来对纳人亲属制度的清晰认识。在追寻解释的路径之外,是否存在其他方法,可以让我们对纳人以及所有人类学的研究对象有更深刻的认识呢?比如,如果我们遵从《写文化》提出的视角,把《母系制》《阿注婚姻》和《纳人》等民族志作为文本和文体进行分析,会增进我们对纳人亲属制度的认识吗?答案只能是否定的。因为这是新的历史阶段中一场新的神话。

在《写文化》英文版出版 20 年后,乔治·E.马库斯为该书的中文版写了一篇序言,其中说:“整个 1960 年代,甚至在此之前,出现了一股针对主流社会文化人类学的反话语”,“在学术界界定人类学的实证主义话语得不到田野工作的方法类型的支持,尤其是在 1967 年马林诺夫斯基的日记出版之后。作为为特殊而严密的调查方式提供正当理由的人类的概念或者文化的观念带上了瑕疵。直到 1980 年代,人类学内部汇集的批评与人文科学中的批评思潮交织在一起,其形式表现为将民族志作为文本和文体,进而作为研究过程来进行批评。”^③

^① 纳人社会中并存有多种性生活方式,对其各自的性质和相互的关系,参见 Cai Hua, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*, New York: Zone Book, 2001, p459-472.

^② S·温伯格:《终极理论之梦》,李泳译,第 5 页。

^③ 詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯编《写文化:民族志的诗学和政治学》,高丙中等译,北京:商务印书馆,2008 年,第 6-7 页。

在该书的前言中,两位编者亦曾经宣布:“按照这一意识形态,写作被简化为方法:做好田野笔记,精确绘制地图,‘详细描写’结果……上述意识形态已经溃败……文化是由相互激烈竞争的符码和表象构成,科学位于历史和语言学过程之中,而不是之上……学术体裁和文学体裁相互渗透。”^①“民族志的写作和阅读是被最终超越了作者或阐释团体之控制的力量所多元决定的……至少在文化研究中,我们不再可能知道完整的真理,或哪怕宣称接近它……本书的文章并未声称民族志‘只是文学’,不过他们确实坚持民族志向来是写作。”^②

尽管民族志不只是文学,但毕竟意味着《写文化》一书的编者认为民族志具有文学的属性。可是,用文字写成的作品并不就是文学作品,并不天然地具有文学的属性。民族志也不可能具有文学最显著的属性:虚构性。众所周知,20世纪的西方文学史发生过重大转向,前者的代表作家是奥诺雷·巴尔扎克,后者的代表分别是马塞尔·普鲁斯特和罗伯·格里耶。可是,这一文学史的转向与民族志有什么关系呢?因为田野工作的“瑕疵”,还是人类学意识形态的“溃败”?即使瑕疵和溃败都是真的,民族志也不可能成为文学作品,学术文体和文学体裁也不可能互相渗透。文学批评家作为旁观者,其所做的“文本分析”并不会对民族志的客观性有实际影响,正如同爱因斯坦的感情私生活不会影响相对论的科学价值,马林诺夫斯基在日记中所表露的自身情绪和对土著的评论,也不会与其撰写的民族志的可信度有什么必然关联。

对科学知识客观性的质疑,从来都不是新鲜事。文本学家们质疑民族志客观性,因为民族志所谓的“文学属性”。其实,社会学家和人类学家也曾质疑自然科学知识的客观性。对此,S·温伯格认为:“从科学是社会过程的事实得出结论,说我们最终的科学理论产物是因为社会和历史作用影响那个过程的结果,完全是一种逻辑的谬误……我们当然是在发现物理学的某种真实的东西,但那东西是什么,跟我们借以发现它的社会或历史条件没有任何关系”^③。

人类学家对科学活动客观性的“猛烈攻击”大概让S·温伯格异常愤怒,甚至不惜篇幅对人类学家冷嘲热讽。“攻击科学的实在性和客观性可能还有别的动机,大概不怎么高尚。”^④他说,人类学家研究太平洋的岛民,面对他们所做的一些实在没什么意义的行为,会有一些优越感。“这样看来,假如人类学家和社会学家转去研究科学家的工作,他们通过否定科学家发现的客观实在性来重温那种美好的优越感,还会令人奇怪吗?”^⑤

从上述引文中可见,《写文化》一书还提出“至少在文化研究中,我们不再可能知道完整

① 詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯编《写文化:民族志的诗学和政治学》,高丙中等译,第30页。

② 同上,第54-55页。

③ S·温伯格:《终极理论之梦》,李泳译,第150-151页。

④ 同上,第151页。

⑤ 同上。

的真理,或哪怕宣称接近它。”所谓“部分真理”更多是一种失望之下的腾挪,最终离开了寻求解释和普遍性的路途,和 S·温伯格所谓“雄心的消沉”异曲同工。“不论 19 世纪末的人们在什么程度上感觉科学终结了,都不过是雄心的消沉而出现的满足。”^①

所不同的是,人类学家寄情于文学,不是因为满足,而是因为放弃。《写文化》建议人类学家不要再钟情于田野调查,最好退居到文本打造和文学批评的手工作坊里,这和早期摇椅上的人类学家又有什么区别呢?对人类学来说,离文学越近,离真理越远。

《母系制》曲解材料,随意打扮,最终让路易斯·摩尔根五阶段论的神话本质越来越明显;文本分析、部分真理等理念的提出则可以视为人类学史上一个新的神话。在祛魅的世界里,这个文学性神话能够恒久流传吗?

保罗·拉比诺在提到哲学走下神坛时说:“在 1920 年代之前,只有哲学家和大学本科生相信哲学对于文化的生产而言是奠基性的,并且只有它能胜任对文化生产做出评判。无论是爱因斯坦还是毕加索,都不会太关心胡塞尔是怎样看待他们的。”^②

《写文化》的新神话风行三十年,在一些国家更是方兴未艾。尽管这一文学性的神话对研究者的实际支配力远不如路易斯·摩尔根的历史性神话,但是我们不妨设想:如果有一天该神话也如同摩尔根神话一样破灭,到那时再回顾人类学史,又会是一篇怎样的“文本”呢?模仿保罗·拉比诺的上述句型,或许可以提前拟写如下:在 2010 年代之前,只有文学评论家和大学本科生相信文学对于民族志的生产而言是奠基性的,并且只有它能胜任对田野工作做出评判。无论列维·斯特劳斯还是布迪厄,都不会太关心《写文化》的作者们是怎么看待他们的。

(张帆,北京大学社会学系博士研究生)

【责任编辑:毛巧晖】

① S·温伯格:《终极理论之梦》,李泳译,第 11 页。

② 詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯编:《写文化:民族志的诗学和政治学》,高丙中等译,第 287 页。