

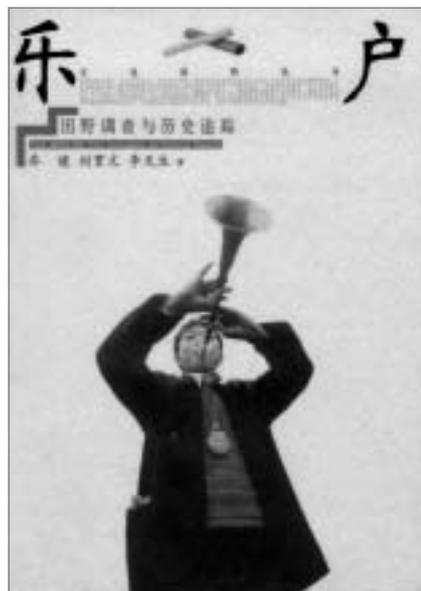
擔的風險和後果，將會成為有前科者、非國民，會失去謀生的飯碗。從這點上來講，他們確實也是真誠地追求理想的一個群體，儘管這種幻想很快在嚴峻現實中破滅，在知性主義沒有根基的日本社會這也是很可貴的。我想，小林英夫把他們叫做「知的集團」的原因就在這裏。另一方面，我們也可以得到這樣的教訓：理性也會為邪惡所利用，軍國主義殘酷的殖民統治也不放棄利用理性和科學來提高其管理(奴役)

效率。如果說獲得三項獎、風靡一時的小熊英二名著《民主と愛國：戰後日本のナショナリズムと公共性》(東京：新曜社，2002)敘說了戰後日本知識精英在民族主義與民主主義的夾縫中進行艱難探索的歷史與個案，那麼，《滿鐵調查部事件の真相》一書是作為它的佐證，追溯了這種探索的歷史源頭的一隅。這些日本學者讀解二十世紀知識精英的著述，值得中國關心知識份子問題研究的同好一讀。

「二重」閱讀與「底邊社會」的歷史

● 王成蘭

喬健等人所著《樂戶：田野調查與歷史追蹤》探討了樂戶及其所組成的「底邊社會」的圖景。此著把樂戶定義為生存於傳統中國社會最底層的賤民中「最突出的一種」。「底邊社會」是喬健提出的新概念。他認為，「『底』是指社會地位底下，處於社會底層，『邊』就是指邊緣。」底邊階級「是在士農工商所謂四民之外，一般都是從事非生產性」。



喬健、劉貫文、李天生：《樂戶：田野調查與歷史追蹤》(南昌：江西人民出版社，2002)。

樂戶是中國傳統社會中身處賤籍的一個特殊社會群體，他們大都從事歌舞音樂等賤業，供官府、王府或者宮廷使役(日本學者寺田隆信研究認為，樂戶在依靠作為本業的歌舞來維持生計外，有的還擁有作為生活資料的最低限度的土地。參見寺田隆信：〈關於雍正帝的除豁賤民令〉，載《日本學者研究中國史論著選譯》，第六卷[北京：中華書局，1993]，頁489-90)；另編籍貫，世代相襲。明朝「靖難後，諸王有抗命者，子女多發山西為樂戶，數百年來相沿未革」(《清高宗實錄》，卷五十，乾隆二年九月壬辰條[台北：台灣華文書局]，頁900)。此後的樂戶，多是這些人的後裔，且多分布在山西地區。二十世紀80年代

以後開始，逐漸有學者從不同層面對這一群體進行研討。喬健、劉貫文、李天生合著《樂戶：田野調查與歷史追蹤》(以下簡稱《樂戶》，文中所標頁碼，均引自此書)一書是繼項陽《山西樂戶研究》之後又一次對樂戶的歷史與現狀、發展與變遷等問題進行的全面梳理。項著把樂戶定位為中國傳統音樂文化的主要創造者和繼承者，主要運用民族音樂學、文化人類學、樂理學、音樂形態學、音樂史學的方法對樂籍文化現象進行系統研究；喬健等人所著的《樂戶》則從人類學、歷史學、社會學的角度出發，探討了樂戶及其所組成的「底邊社會」的圖景。此著把樂戶定義為生存於傳統中國社會最底層的賤民中「最突出的一種」，「是唯一能把統治的最高層與被統治的最低層連接起來的階層」(頁1)。如果說項著鏈結的是中國傳統音樂歷史與現實之間的缺環，那麼喬健等人的合著則在一定程度上接通了中國傳統上層社會與底邊社會之間的斷裂。

「底邊社會」是喬健提出的一個中國社會研究的新概念。他認為，「『底』是指社會地位底下，處於社會底層，『邊』就是指邊緣。」底邊階級「是在土農工商所謂四民之外，一般都是從事非生產性」(喬健：〈底邊社會——一個對中國社會研究的新概念〉，《西北民族研究》[蘭州]，第32期[2002]，頁27-33)。這一階層是中國傳統社會的重要組成部分，「如果我們不把賤民階級這個真相插到中國社會裏頭，我們所看到的中國社會，就好像有支架的黑板，把支架這部分拿掉了一樣矮

了一截。只有把支架同黑板連在一起時，才成為一個整體」(喬健：〈關於研究中國下層社會階級的理論與實際〉，載《民間文化講演集》[南寧：廣西民族出版社，1998]，頁78)。正是在這種關懷下，他主持開展了「傳統中國社會的底邊階級」調查研究計劃。對山西樂戶的調查，是其中的一部分。其計劃包括：(一)對晉東南以晉城市為主兼及臨近長治市所屬地區，對樂戶相關行業的調查；(二)晉東南長子縣，調查遍布華北的長子剃頭匠；(三)河北保定市，調查保定乞丐；(四)河北省吳橋縣，調查雜技藝人；(五)北京市天橋，調查天橋說唱藝人及天橋作為一個底邊社會的縮影(喬健：《傳統中國社會的底邊階級》，未刊稿)。以上調查計劃的調查對象都是中國下層社會階級，即「賤民階級」，他們組成了一個底邊社會，傳統道德規範的約束力在他們那裏大大減弱，官府也不會追究他們，如同化外之人，法外之人。喬健認為，底邊社會具有特納(Victor Turner)所稱communitas(社場，社域)的基本特質，包括地位、等級及財產的消失、卑微及無私等，是一種反結構(anti-structure)，而社會是結構的。底邊社會與主體社會的關係是互補互賴的。所以，賤民階級對於理解整個中國傳統社會，有着不可或缺的作用，「如果我們不了解賤民社會」，「我們就不能了解整個中國社會的面貌。因為這是中國社會最低層的階級，差不多是中國社會的一個基礎。……如果你不了解它，只看到上層社會，你所看到的只是中國社會部分的現

喬健認為，底邊社會具有特納所稱communitas(社場，社域)的基本特質，包括地位、等級及財產的消失、卑微及無私等，是一種反結構，而社會是有結構的。底邊社會與主體社會的關係互補互賴。所以，賤民階級對於理解整個中國傳統社會，有着不可或缺的作用。對樂戶的研究，作者的追求也正要「透過樂戶了解傳統中國的底層社會」。

《樂戶》一書使用了大量文獻資料，力圖在史書的記載中驗證樂戶的歷史流變，以擺脫他們對樂戶的調查資料之依賴。但歷史上對被稱為「賤民」的樂戶記載甚少，所以作者所徵引的資料多是官方文獻，因而我們便難以看到他加諸的標籤與樂戶本身的自我認同之間的區別，也就難以洞曉更接近真實的樂戶的生活情態。

象，你必須把賤民這個社會情況排進去，才能了解整個社會」（《民間文化講演集》，頁77-78）。對樂戶的研究，作者的追求也正是要「透過樂戶了解傳統中國的底層社會」（頁4），「除了說明樂戶的歷史及在晉東南的分布外，更希望能夠全面地建構出樂戶的理念與行為，也就是他們的文化」（頁9）。

基於共同的關懷和學術旨趣，長期致力於人類學研究的喬健和研究山西文化的劉貫文、李天生三位學者合作，對山西樂戶進行了長時間的調查研究，整理出對山西151戶樂戶的調查材料，在此基礎上完成此著。除作為全書引論的「緒論」外，《樂戶》一書共分十章。第一章「中國歷史上的樂戶」和第二章「上黨地區樂戶分布與遷移」，從時間和空間上對樂戶的歷史淵源和分布、遷移情況作了概述，並為下面的討論大致作了空間上的界定。第三至第八章則把樂戶放在宗族、姻親、師徒等各種社會關係中，分析山西樂戶的生存狀態；並通過他們在迎神賽社中的活動，考察了這一特殊社會階層的信仰以及他們在中國音樂、戲劇中的地位和作用。第九章「上黨樂戶的變遷」在內容上更像是承接第一、二章，主要是寫明代一直到當前山西上黨樂戶的演變。第十章是全書的總結，作者對樂戶的社會地位與角色進行知識的「考古」，把樂戶放在悠長的歷史過程中，來解釋他們所經歷的不同的角色和地位的轉變。

在方法上，《樂戶》一書已經不再局限於結構—功能的分析，在全

書十章的論述中，多處都貫含着作者對樂戶的歷史性思考。作者充分考慮到了特定的社會歷史情境對樂戶的社會地位及角色的影響，對歷史上與此有關的歷史事實和事件予以相當多的關注，把樂戶群體置身於歷時性的脈絡和各種社會關係網路中，避開平面的鋪敘，代之以互時性(temporal)的分析，由此展示出的樂戶的生活畫面也更為豐富和生動。

在資料上，此著則以實地調查和歷史文獻「二重」相證，相互補充。本書對樂戶的研究是建立在對山西151戶樂戶的調查材料基礎之上的，作者及幾位調查員紮根於鄉土，親自聆聽樂戶及其後人的聲音。這些調查訪談在一定程度上使我們可以從現在回溯到過去，對樂戶的生存方式、婚姻家庭、信仰崇拜、社會角色等諸多方面有着更為細緻入微的感性認識；同時也為我們展現了一個在文獻資料中支離破碎、現實中相對完整而又真實存在的樂戶的世界。

另外，作者也運用了大量歷史文獻，正如作者在另外一篇文章中談到樂戶時所講，「中國社會有很多的現象，都必須從歷史中去追蹤，要重視歷史資料的研究緒論」（喬健：〈談中國研究的一些方法論問題〉，《廣西民族學院學報（哲學社會科學版）》〔南寧〕，第二十四卷第四期（2002），頁7-9）。在人類學研究中，較少做到的就是在重視田野調查的同時，也熟悉和批判地運用歷史文獻。後者的闕如，往往會導致「結構」與「變遷」的二分，也就會

使研究弱化它在不同時空中的不同表述。在本書中，作者使用了大量文獻資料，力圖在史書的記載中驗證樂戶的歷史流變，以擺脫他們對樂戶的調查資料之依賴。特別是在第六章「樂戶的神靈信仰及相關活動」和第七章「民間迎神賽社活動」中，作者徵引了大量歷史文獻，對樂戶的信仰「咽喉神」及相關的迎神賽社活動做了十分詳細的考證和論述，資料翔實，論證有據。詳述了祭祀咽喉神和民間賽社的儀式規程，給我們展示了十分生動的場景。樂戶是各種「行道」中社會地位最為低賤的階層（第十章「樂戶的地位與角色」），但他們又有許多功能，老百姓的兒子會認他們做乾爹，過年時他們會替地位比他們高得多的百姓和地主「抓凶」，在很多重要的祭祀中又扮演很重要的角色。這些問題，人類學或社會學的角色理論是不能解釋的。所以作者在利用調查資料的同時，利用了相當多的文獻資料，從歷史的角度做出了一定的解釋。作者的這種努力，在本書中多處可見。

但同時讓人感到遺憾的是，因為歷史上對被稱為「賤民」的樂戶記載甚少，所以作者所徵引的資料多是官方文獻，這就使得作者在分析近代社會以前有關樂戶的一系列問題時，必然不能像利用調查資料對1949年以後的樂戶進行的研究一樣地代表樂戶本階層的聲音，因而我們便也難以看到他者加諸的標籤與樂戶本身的自我認同之間的區別，也就更難以洞曉更接近真實的樂戶的生活情態。

在華德英(Barbara E. Ward)“their immediate model”、“their ideological model”和“their observer's model”三種模式的啟發下，我們可以更進一步想，樂戶低賤的角色和社會地位與重要的角色及社會功能在鄉民世界中（「他」者的眼中）是怎樣統一起來？樂戶的信仰在鄉村社會的神明信仰中處於甚麼樣的地位，他們的信仰與儀式反映的社會象徵意義，與特定的地方社會和文化的結構變遷又有着怎樣的關係？當然，因為我們更高的期許而帶來的淺淡的遺憾，也許亦是作者苦於材料不足而難以達致的追求。

全書三人合著的成功雖然沒能避免內容上的某些重複和結構上的一些微問題，而且，文獻資料的引用也出現了一些出入，但是，瑕不掩瑜。到了二十一世紀，傳統意義上的樂戶即將消失殆盡了，對這一特殊群體的關注和追蹤，無異於搶救歷史，功莫大焉。作者的這種探索，他們對樂戶的關懷，正如對台灣原住民、北美印第安人的拿瓦侯族(Navajo)族，以及對華南瑤族的關懷一樣讓我們感動，他們用終生的行走與追逐續接着人類文明的斷層，在漂泊中，「人類學者雖在不斷地改變他們的研究題目，卻也始終不懈地尋求一種恆久的東西——人類思想與行為的基本規律與結構——這種東西比瑤族的遠祖居地更為古老。」（喬健：《漂泊中的永恆——人類學田野調查筆記》[濟南：山東畫報出版社，1999]，頁23)《樂戶》一書帶給我們的，也遠遠超出了論著本身。

到了二十一世紀，傳統意義上的樂戶即將消失殆盡了，對這一特殊群體的關注和追蹤，無異於搶救歷史，功莫大焉。作者的探索，他們對樂戶的關懷，正如對台灣原住民、北美印第安人的拿瓦侯族，以及對華南瑤族的關懷一樣令我們感動。