

漂泊的家：晋江—香港移民研究

林蔼云

提要：本文把漂泊空间(diasporic space)放置在移民家庭领域，以 home 取代 family 进行分析，来检视成员如何于这个个人和宏观结构之间的空间中实践，重组来自不同地方的文化价值。本文所引用的空间概念分别有：1. 空间呈现(representation of space)，即围绕着空间的认知；2. 空间实践(spatial praxis)，即人于空间中的种种活动；3. 呈现性空间(spaces of representation)，即日常生活中感知的空间。另外用作分析主体实践的概念分别有惯习(habitus)和直感性实践(intuitus)。这些概念自亨利·列斐伏尔(Henri Lefebvre)提出以来，一直停留在理论层次的讨论，很少用于具体的研究分析。本文希望透过经验研究进一步发展人类学民族志的空间分析。

关键词：移民研究 家庭 空间理论 民族志 实践理论

一、当家开始漂泊时

传统人类学与社会学视家庭为一个稳定的社会组织，担负着诸多社会功能，本研究希望走出这种功能主义的视野，把家庭视为一种文化建构和空间生产，展示移民如何在多重的社会空间认知和感知下，透过惯习性(habitus)和直感性(intuitus)实践(Lefebvre, 1991/1974: 239)，造就出一个跨地域的社会空间(包括晋江生产模式)。

正如其他社会理论，移民研究近年也有空间化的转向，文化地理学把地形视为社会关系和文化价值的反映，而跨地域研究则把地形视为移民的社会实践，本文尝试回到空间理论的传统来介入这一讨论，探索如何从空间的呈现(representation of space)，空间实践(spatial praxis)和呈现性空间(spaces of representation)三个维度进行民族志的研究。

尽管功能主义家庭概念受到各种理论和实证研究前所未有的挑战，但本文作者相信，家庭还是个人与社会的中介，许多研究亦证明家庭是移民实践的重要场域，不过作者希望透过此研究把家庭重新概念化为空间实践，以 home 取代 family 进行分析，把家(home)视为实践的空间—过程 home-space 和 home-making。

(一) 由家庭(family)到家(home)

这一研究的切入点是人类学中的一个核心主题: 家庭。家庭的概念主要源自人类学亲属组织的研究, 不过, 这个范畴的研究于 1970 年代开始停滞下来, 家庭作为社会最基本单位这个前提被社会学接收, 家庭成员的关系、家庭的社会功能等议题, 成为社会学的核心研究范畴。

费孝通是最早一批研究中国家庭的人类学家, 他重申早期人类学功能学派的论点, 把家庭视为建基在“生育”这一生物性事实之上的社会组织, 其作用是要面对生养死葬等生物性需求(费孝通, 1998); 在《乡土中国》中, 他又采取了结构功能的角度, 强调家庭的经济功能, 并从父系血缘与土地关系推论出农村社会的“差序格局”。另一个早期研究中国亲属关系的学者是弗里德曼(Maurice Freedman), 他把英国人类学功能学派于非洲宗族研究中提出的分支结构(segmentary structure)概念应用到中国东南沿岸地区, 来说明宗族组织与国家权力的关系。

不过, 自 1970 年代开始, 弗里德曼与费孝通的立论面对多方面的挑战。首先是来自人类学内部对建基于生育和血缘基础的亲属制度研究的批评, 美国象征主义人类学者施耐德早在 1968 年就指出, 美国并不存在亲属制度, 人与人之间的互动或亲疏远近与血缘没有直接关系(Schneider, 1980/1968)。格尔兹(C. Greetz)在研究巴利岛人际关系时(格尔兹, 1999), 亦把亲属视作确定一个人身份的环节之一, 是构成人观的“意义之网”中的一条轴线(其余的轴线反映在个人命名、辈份排名、地位称呼、职业类别等上面), 人的行动取向不是由单一轴线决定的, 不同轴线之间存在拉扯关系, 每个人都根据所在的社会位置而处于拉扯关系之中。另外, 后殖民的讨论亦使很多本土学者反思西方学术概念中所隐含的知识权力。近年来, 国内也出现了一些挑战西方和汉族中心观的少数民族亲属制度研究。

第二个挑战来自中国农村的社会变迁, 在工业发展、国家权力扩张、人口流动的发展背景下, 血缘和地缘的重迭已经不再是农村社会的特色。当代年轻一辈研究者已倾向于把社区视为需要被研究的问题和由理论所建构或界定出来的界线(boundary)。此外, 女性主义人类学者则批评结构功能论是男权意识形态的产物, 认为其中的性别分工观点将家庭中不平等的性别角色合理化。

不过在移民研究领域, 功能主义家庭理论却得到进一步发展, 它与社会网络和社会资本等理论整合, 成为一个新的解释典范。

现代化移民理论家斯梅尔塞(Neil Smelser)把移民视为发展的结果,其研究重点放在移民的外在原因,包括结构性的,由都市化、发展不均引起的拉扯推撞理论(pull and push theory)。这种结构解释被理性选择学派批评,指其没有处理人的主体性问题,理性选择学派强调个体对客观环境的判断和能动性。现代化理论固然缺乏对行动主体的分析,但理性选择论中的个人理性又不能解析移民作为一个集体旅程的特征,同时亦缺乏性别的视野。在结构和个人之间,存在着不同层次的社会,而在移民过程里,作出思考和抉择的,往往是不同层次的集体。亦因为这个原因,移民理论出现了新的转向,认为要把移民视为一个决策和资源调拨的过程,当中存在家庭、亲属和地缘社群等不同层次的集体互动。这就是移民网络典范,当中包括家户策略理论和社会资本理论。

家户策略理论(household strategy)强调在宏观社会结构和个人之间存在着一个中间层次(meso level),如家庭或扩大家庭,这些集体的思考和资源调拨有别于个人行为,小群体会就其社会位置和群体内部的分工来制定移民策略,而每一个体移民都对这群体有一定的责任和义务。这些策略、责任和义务是透过沟通和信任关系建立起来的,影响决策的人往往是家庭里的母亲或女性。家户策略理论对移民汇款(remittance)和连锁式移民(chain migration)等现象有很强的解释力。女性在结构功能的典范里是家庭再生产的中心,在家户策略理论里,女性的角色扩展至沟通和统筹移民资源和策略。社会资本理论(social capital theory)则把亲属网络(kinship network)视为提供信息、感情和物质支持的关系网,使新移民能更容易地迁徙和适应移居地的生活。该理论针对大型的连锁式移民现象进行解释,又开展了移民于移居地再领域化的考察,正如卓尔登所说,移民不是融入了移居地,而是以其互助网络改变了移居地的族群地形(Choldin, 1991)。不过后期的移民社会资本理论更多使用量化分析去建立社会关系网与移民行为的因果关系。

无论是家户理论还是社会资本理论都建基在功能主义家庭典范的假设上,家庭或家庭网络/亲属被视为一组稳定的关系,这些关系能发挥一系列功能,应用于移民家庭分析,这些功能则扩展到移民资源调拨的层面。

从1990年代开始,文化研究和象征人类学对功能主义家庭观的批评进入移民研究,它们否定家庭/亲属为一组稳定的关系结构,故放弃以家庭作为研究主题和分析框架,而以“家”(home)和“家乡”(homeland)

两个概念取而代之——这两个概念主要处理移民的身份认同问题。

这一转向在强调集体流动者的主体身份形成过程的漂泊理论中最为突出。漂泊者本用来形容犹太人的被放逐生涯，他们拥有一个集体想象的家，这个家是他们文化认同的对象，但却遥不可及。后来的移民研究，如克里福德就借用了这个概念来形容移民漂浮不定的身份认同，以及他们在不同地方被视为外来者的经验(Clifford, 1994: 307)。

漂泊理论强调集体历史/经验与主体意识之间的关系，对家的理解接近哈布瓦赫(M. Halbwachs)的集体记忆理论：家庭不单是一个社会单元，而且是集体记忆的载体，家庭成员之成立，不纯取决于血缘关系，也取决于他们的共同历史，这些历史在家庭活动、家庭成员之间的聊天中会经常重现，并构成成员之间的身份认同和共同的生命史(哈布瓦赫, 2002/1952)。亲人可被迫分居异地，但这种由共同记忆和历史构成的认同和情感会成为一种力量，使他们克服分离的状况。对于哈布瓦赫来说，家庭也是一个共同体，它之所以不灭，不单因为它与社会之间的功能关系(如财产的继承)，更重要的是记忆和情感的连绵再造，所谓家庭价值不是维持功能的价值，而是历史实践的沉淀。换句话说，家庭是一个想象的共同体，想象资源来自对家庭关系的认知和生活经验的感知；家庭功能只是认知的一小部分，更多的环节是认知与感知在实践上的互动，抑或应然与实然之间在生活经验实践中的张力；这个想象共同体需要透过人，物质化成空间的布置，累积成记忆的殿堂。

可是，漂泊理论过于沉醉于移民面对历史和全球化社会经济结构下的生存和心理状态(身份认同问题)，并把跨国空间视为超越国族认同的第三种空间(the third space)，没有进一步处理历史结构下的文化心理和情感结构如何物质化为新的社会结构等问题，把本来物质性的“家”(home)浪漫化或本质化。

(二) 家作为一个空间

要重申“家”的物质特性，便要回到空间生产的学术脉络里。在人类学和移民研究领域，最早采用空间概念的理论家是阿帕都莱，他认为在全球化的脉络下，移民的流动构成了族群地形(ethnoscape)，这地形是由移民的去领域化(de-territorization)和再领域化(re-territorization)的经验而形成的(Appadurai, 1991)。

传统人类学研究多把空间视为文本，然后再解读文本元素的关系。

阿帕都莱批评传统人类学的田野研究犯了领域决定论的毛病,忽略了空间政治和空间实践的视野。他的贡献在于把空间视为一个社会过程,当中存在很多文化政治关系与互动,移民透过流动和实践来创造新的跨地城社会空间(translocality)(Appadurai, 2002: 337—350)。但他所创造的宏观概念和研究方向难以进行司马兹的“具体状况分析”(Smart & Smart, 1995: 103—129),如何把强调社会生成的空间分析用于日常生活的空间实践是一个重要的人类学议题。

布迪厄(Pierre Bourdieu)提出的场域和惯习理论在某种程度上回应了这个问题。场域(field)也是个空间概念,包括空间中的知识、秩序和权力关系;每一个场域都有一套惯习(habitus),亦即空间的实践。布迪厄的空间实践理论把传统人类学的功能主义和结构主义文本分析带进实践理论的方向,尝试打破微观个人与宏观结构或主观与客观的区隔,研究社会生成。可是正如珍肯士指出的,当他建构两者的辩证关系时,却把惯习理解为“实践逻辑中的无意识特质”(Jenkins, 1992: 77),空间实践遂成为内化了的社会结构,于是又坠进社会决定论的困局。

空间理论先驱列斐伏尔预见到社会空间二元论可能带来的问题,他承接马克思的传统把空间理解为生产:空间不是一种纯粹的外在物质存在,也不是一种人类对世界秩序的理解,而是人的实践和创造的物质面向,是一个社会过程;但他没有把空间二分成关系结构与实践,而是把空间分成三个面向:

——空间实践(spatial praxis),一种空间的创造性和习惯性使用。

——空间的呈现(representation of space),生产关系下空间的知识 and 象征秩序,以及人们对空间的自我意识。

——呈现性空间(spaces of representation / representational space),这是一个生活的空间,实践与认知互动的场所,充满着张力、矛盾和不稳定性的象征世界。

在列斐伏尔的构思里,每一个空间都包含这三个维度,具体到对家的分析中,空间的呈现包含围绕着家庭的想象、知识,包括亲属关系与人伦的认知:出嫁从夫、父系家庭中心、血缘论、家国论、寻根论等;空间实践的意思是主体如何透过实践(包括设计空间、习惯性和逾越式地使用空间、人与人之间的关系表演)去生产家庭空间;而呈现性空间则是具体家庭生活空间配置与认知之间的格格不入之处。

从这个框架来看,功能主义和结构主义人类学的家庭研究主要集

中在空间的呈现层次；布迪厄的场域与惯习则分别是空间的呈现与空间实践的面向，但他并没有处理空间的呈现与呈现性空间之间的张力和抗衡，亦没有讨论与呈现性空间相对应的实践，亦即列斐伏尔所提出的直感行为(intuitus)。

移民家庭经历了空间错置，旅程一旦展开，其创造出来的空间往往无法接合原居地和移居地的空间秩序/呈现，因而显得混杂，但这种混杂性是一种生活空间(呈现性空间)与空间呈现的互动与抗衡，由此造就出新的文化动力。而移民的家则是移民空间生产的主要场所。本研究就是要以民族志方法去研究跨国移民如何透过建立不同地方的家去创造跨国社会空间；发展阿帕都莱所展开的地形政治，分析移民的空间实践，以及不同的空间结构碰撞下所展现的生活世界。

(三) 晋江—香港的移民

晋江位于福建泉州地区。第一次鸦片战争后，清政府被迫签署《中英南京条约》(1842)，厦门成为商贸港，殖民地买办纷纷开设“猪仔馆”，拐卖华工到东南亚和美洲等地。而晋江安海(亦是本研究A村的所在地)的人则大多到菲律宾(南洋)当苦力，由于只有极少数人能衣锦荣归，所以在出洋前，他们都会先结婚生孩子，以“留根留种”。1860年，英法联军攻占北京，清政府签订《北京条约》，全面开放海禁。19世纪中叶以后，海外华侨人数激增。第二次世界大战爆发，海外侨民与内地侨眷失去联系，直至抗战胜利后华侨才能归国，但随即又面对冷战局面，海外华侨难能回国探亲。从1950年代到1970年代，香港变成了华侨与国内亲友重聚的地方。1977年邓小平复出后不久，提出重新建立侨务机构。1979年，香港取消抵垒政策，两地移民改为针对亲属团聚的配额制。福建政府为了争取华侨外汇，限制每个家庭申请到港的人数，使很多香港福建家庭的核心成员分散两地居住。

可见，晋江—香港移民历史始于1950年代的冷战，香港作为一个殖民地空间，不单成为大陆与外界的物资中转站，亦是一批家人与家国撕裂后的遗孤聚集之处，这批人的生命历史反映着战后国内外的政治，亦反映了香港几十年的发展及其与大陆错综复杂的关系。

1950年代到1970年代末的晋江—香港移民大部分都是壮年男性，到香港后即进入制造业劳动市场，以微薄的收入供养乡下的家人。1970年代末，香港人口中的男女比例和儿童人口都出现严重不平衡，

新的配额移民政策使早期移民的妻子儿女能申请到港, 这批女性亦很快进入工厂。1980年代中期, 随着中国大陆的经济开放改革, 香港工厂北移, 制造业工人开始失业, 很多女工进入了服务业的低层, 男性劳工则面对更严重的失业危险。在这个背景下, 1980年代后期到1990年代末, 香港的晋江人展开了新一次的旅程, 许多男人拿着积累了多年的储蓄回家乡兴建小工厂, 造就了引人注目的晋江经济发展模式。

晋江的人口只有98万, 但港澳台胞和华侨加起来达200多万, 是本地人口的2倍多(晋江政务网); 香港有700万人口, 约 $\frac{1}{5}$ 为福建籍家庭, 其余 $\frac{3}{5}$ 的家庭来自中国其他地方, 只有少于 $\frac{1}{5}$ 是本地土生土长的。在晋江—香港两地社会, 移民家庭均是大多数, 可是, 两地社会研究都沿用了政治界线去分析移民: 前者视港澳台胞和华侨为外来力量, 可帮助本地社会发展; 后者把内地移民视为要融入本土社会的被管制客体。结果, 移民主体为自己所划的界线反而被忽略了。

本研究要回到移民的经验里探究他们如何透过实践去界定自己的身份及与地方的关系; 这些身份实践又如何物质化为移民的家, 再构成一个跨越政治界线的社会空间。构成晋江或香港社会的力量当然有来自制度、政策等结构性因素和背景, 但更重要的是人的行动如何逾越既有的结构规范, 他们行动的动因, 除了理性学派所说的资源和理性计算, 更重要的是结构历史(政治界线)和人的经验碰撞下所产生的心理情感效应。透过建立两地家庭, 慢慢形成了一个跨越地域的社会空间, 在这个空间里, 两地的文化意义透过这些主体的实践, 不断地重新组合, 形成混杂和充满张力的社会文化景观。本研究希望能重拾香港作为一个移民社会和晋江作为一个华侨社会的复杂的历史、经济、社会、文化、情感内涵, 而不是以消费文化(前者)或传统文化(后者)作为社会的特质, 去解释社会文化现象。

本研究所选之家庭(王安山家)个案是典型的香港—晋江移民家庭: 父辈于1970年代初移民到香港, 母亲和四个孩子于1980年代初到1990年代末分批申请到香港; 1990年代中后期, 父亲回到家乡建厂。

王家在晋江的村庄(A村)是典型的华侨村, 距泉州市约10公里, 1990年代中期开始生产雨伞。小小的村庄, 人口不够三千, 但大小出口加工工厂共有二、三百家, 雇佣民工七、八千人, 是典型的晋江生产模式村庄。

二、跨越疆界的家

家是一个认同的空间,对于移民家庭来说,除了传统认知外,他们还经历了现代国家疆界政治下的迁徙经验。现代国家领域的确立,使人不能自由地流动,政策暴力下的强制分离,移居地不友善的社会,使移民对家庭的认知和感知更为复杂。马西斯就指出,对于移民群体来说,在移居地的家并不是自己所属的地方,亦不是其身份认同的场所,而是属于自己的地方,在这套逻辑下,移民于移居地的家是他们有能力/可以拥有的地方,而不是他们之所欲(Massey, 1986)。

要理解移民的“家”,只借助于传统的文化概念是不够的,因为现代世界是一个移动的世界,但这并不代表人的状态是漂泊无根,移民一直在努力“做家”(home making),他们在不同地方所生产出来的家,都是一种空间的铭刻,标记着自己于该社会空间中的存在状态。

(一)香港的家

王安山在香港的家位于九龙城,自王安山来香港后,就一直在九龙城一带工作,并在附近租房子。妻子和两个大儿子来香港后,仍然租住私人房屋,直至1985年才买下目前这个单元。

1997年前,香港国际机场位于九龙城,所以这一区的大厦都有高度管制,最高不能超过7层,又因为机场噪音非常严重,一般中等收入阶层都不愿意住在这一区,所以区内的租金比较便宜,但交通非常方便。这一区的居民大部分都是收入低而又没有资格申请到政府廉租屋的人。王安山一家当年正处于这样的社会位置。

为了降低建筑成本,九龙城的旧楼大部分没有电梯,王安山的家在五楼,每次回家都要爬一条又长又窄的楼梯。这个单元的面积是两百多²(约20多平方米),只有一房一厅,后来把厨房改为房间,再把狭小的卫生间一分为二,一半用做厨房,可以想象,他们只能煮最简单的饭菜。饭厅非常狭窄,只能放下一张折叠式的小桌子,最多能容四五个人同时吃饭。桌子旁边有一张两人沙发和一个塞满书的书架。房内家具简陋,地板和墙壁已经磨损。自1990年代初起,王安山因为回家乡办厂,很少回家,王少东进大学后亦搬离九龙城,王少南在两三年前也结婚搬出,现在只有王安山的妻子陈丽芬和四子王少北住在这里。

虽然这个家的成员都视九龙城的家为“家”，但他们却对这个空间缺乏最基本的认同。王安山当初之所以买下房子，主要是厌倦了不停的搬家（在买房子前，他们搬过三、四次），又因为他的工作地点在九龙城附近，所以，他以最少的投入买了一个仅够四、五口人居住的单元。

家庭成员对自己的生活空间感到缺乏认同，一方面因为这个空间从一开始就是为了过渡，那只是一个“窠”，一个满足最低限度的再生产活动（睡觉和安身之所）的空间；另一方面，这个家亦是一个阶级的标记，甚至是一个需要被隐藏的“污名”。

王安山曾对我说，退休后，他在香港的“生活”是每天早上买一份报纸，独个儿到公园看，在公园里谁也不认识谁，中午回家吃饭，睡午觉，下午买菜煮饭，晚上看电视，天天就这样过。在他的描述里，生活就是一个一个孤独的重复，既缺乏与家人的共同生活，亦缺乏社会互动。他从晋江移居香港 30 多年，从一开始，香港就仅仅是一个工作的地方，工作以外，甚少其他形式的集体和社交生活。其实 A 村在香港有超过 200 个华侨，但大都是打工一族，“大家忙着吃饭，根本没时间见面，你也不愿打扰别人”。在这种生活经验下，他建立了一家人的“窠”，这个“窠”反过来又限制了其他形式的生活的可能。他不喜欢香港的家，因为这个空间不断地提醒他自己的阶级位置，告诉他自己是失败的一群。结果，这个家不是一个能够向人展示的地方，甚至要刻意隐藏。

记得我最初游说王少东让我研究他家的移民经历时，他很乐意我探访他在 A 村的老家，但当我要求到他香港的家时，他却很犹豫，后来他跟我说，20 多年来，他从来没有带任何朋友到过九龙城的家，一方面他觉得地方太小，另一方面是因为他妈妈的口语混和了闽南话和广州话，无法跟其他广东人沟通。我第二次到晋江时告诉王安山我到过他在香港的家，他的反应亦显得非常尴尬。

王少东和王安山的犹豫和尴尬，来自他们对自己家庭在香港的阶级和族裔处境的感受。香港人口比较密集，阶级区隔在空间上较不明显，但却反映在“家”的开放性上，正如王安水所说，“在香港，关起门来谁都不知道你有钱还是没钱”。问题正在于要“关起门来”，这扇门不是用来保护家里的财产，而是用来阻挡别人对自己的审视、评价，当中预设了社会看待自己的目光。这个关起来的空间的中心，并不是衣冠不整的弟弟或老态龙钟的父亲，而是带着浓厚族裔特质（操着半咸淡广州话和闽南话）的妈妈，她是这扇门掩藏和保护的对象。但这个缺乏家庭

成员正面认同的“家”之所以能维系起来，却正是因为有这个妈妈。

王安山到香港后，陈丽芬在家乡就负责照顾公公婆婆和七个孩子。王安山长年不在家，他与孩子的感情和养育关系都是由母亲作中介，这种中介的角色，直至陈丽芬和四个儿子成功申请到香港后都没有改变。孩子读书时，她管理家里的财政和孩子的生活；孩子开始工作后，他们的家用都直接交给母亲，由她来分配。当王安山在大陆需要钱周转时，陈丽芬会向儿子筹集，亦会在家用储备里调拨应急的资金。在家庭财政经营上，母亲处于中心位置，但更重要的是，她是凝聚这个家庭的核心，这就是她所承载的意义。

这个母亲是孩子们敬爱的对象，他们对她忠诚、敬佩，同时又觉得她脆弱，要受到保护。正如齐泽克 (Slavoj Žižek) 对伊斯兰原教旨主义“保护”女性的分析所述，当原教旨主义者因为尊敬钟爱之物而要隐藏她们免受外界污辱时，前提是存在一些可以被人污辱的东西 (齐泽克，2004)。换句话说，他们对自我的怀疑被投射到对钟爱之物的保护行为之中。孩子害怕已届退休年龄、节俭、口音混杂的母亲受到歧视，但“拼搏”、勤俭的闽南文化，同时是香港闽南人的认同核心。他们意识到这些价值与香港广东人互动时被“污辱”为“孤寒”、自贬身价和不合作，故此，他们虽然坚持这些是闽南人的优良传统，但同时却要遮蔽起来 (只能给自己人看)。九龙城的家是自己人与外人的物质界线，而母亲是维持这个空间的意义内核。

作为社会符号暴力的对象，陈丽芬亦感到不安，她的生活穿梭在九龙城的家和工作的地方，她在香港的社交圈主要是一些近亲，一般以电话联系；家里较复杂的事情都由丈夫和儿子来处理，所以，她来香港 20 多年，还是操着半咸淡的广东话。她脱离了家乡的生活习惯，以前她对家人的关心主要体现在家务料理上，来到香港，为了增加家庭收入，她开始打工；但她没有完全进入香港的文化价值系统，结果，发展出一套难以沟通的价值，表现得独行独断。

九龙城的家得不到王安山一家人的认同，他们选择自我封锁的空间，与香港社会保持距离，但这并不代表他们过着福建式的生活，相反，他们压抑着自己，以“应付” (而不是“适应”和“习惯”) 香港的生活。正如王安山所说，若他回到香港也是可以“习惯”过来，他刚去香港的时候，两兄弟一个小房间，一天赚几块钱也生活过来，现在九龙城的家附近有公园，他也可以每天去散步，只是看见的人都不认识而已。然而，

在 A 村大家都知道对方是谁。“知道对方是谁”意味着清楚自己与对方的关系,王家是 A 村的大宗族,堂亲里几乎所有丧仪悼文和婚嫁贺词都由王安山执笔,在这里,他有一个很固定的宗族身份,而且该身份是受到尊重的;但是在香港,他则要过着没有身份(nobody)的日子。

身份认同是多重的,但一个身份要受到其他人的确认,并不容易,过去 10 年,他都努力希望使自己变成资本家,这是一个会令自己自豪、会受到现代社会赞赏、可以向公众展露的身份,但这个变成有名人(somebody)的梦已经落空。

在 1960、1970 年代,大部分移民在香港都没有家,他们为了生计到香港找工作,因为正式的房屋供应量不足,他们有的住在工厂宿舍,有的住在非法搭建的寮屋,有的住在板间房,七十二家房客和狮子山下(山脚木屋区)的社区是社会的缩影。直到 1970 年代中,香港政府才加速兴建公共房屋,以家庭为单位安置寮屋居民;此外,为了配合香港的人口发展,政府于 1979 年以配额制取代抵垒政策,家庭团聚的移民申请得到两地政府优先处理,核心家庭成为了社会政策的对象,因而亦成为社会的组织单位。不过,政府公共房屋和早期私人楼房的家居间格,并不重视成员的隐私。现代、舒适、安逸、独立间格的家居,要到 1990 年代初香港房地产兴起才出现。

王安山刚来香港时,与弟弟住在板间房,在他们心中,家远在他方,直至妻儿在 1985 年到香港,才意识到要在香港建立起家庭。因为家庭成员分居两地,他们需要有一定的现金存款去照顾内地的儿子,尽管他们有能力贷款买一个合乎现代想象的家,但并没有这样做,反而缩减香港家庭的开销,以累积足够现金,增强家庭成员的流动性。结果,王安山、王少西流回内地,王少东、王少南搬离九龙城,香港的家就剩下陈丽芬与王少北(最少的儿子),而陈丽芬在这简陋的房子里成为其他流动成员的中枢。

九龙城的七层大厦是消失中的空间,它曾是香港社会空间的呈现,但这呈现逐渐被取代,其曾经承载的意义正在消失,事实上,这些楼房正待清拆;王家几乎所有的男性都弃守这个空间,因为他们不能透过它来呈现自我,只有陈丽芬坚守着这个被香港社会所压抑的呈现性空间。

(二)工厂为家

2003 年 8 月,我第一次到王安山在晋江的“家”,这里本来是一家

劳动密集型的雨伞厂，之后改为油墨厂，它是 A 村最早兴建的工厂之一。2003 年我到访的时候，这家工厂已经主要用于居住。这个家主要由三栋建筑物组成，分别是工人宿舍、车间和货仓。

以工厂为家并不是纯粹的偶然。解放前，海外华侨若要回家乡落地生根，一定要拥有一块属于自己的田地，因为纯粹的社会亲属关系并不能构成人与地方和社区的关系，他们必须进入当地的生产，以确立自己的地位。改革开放后，沿海城市大搞乡镇企业，到了 1990 年代初，村级的工业区在珠江三角洲和福建地区迅速发展，这个时期还乡“落地生根”意味着兴建工厂。

从 1980 年代开始，晋江便借助华侨的资金和海外网络大搞“三来一补”工业，即来料加工、来件装配、补偿贸易，工厂免税输入原材料，经过加工，再销售到国外的市场。海外华侨一般会选择与自己有亲属关系的本地人合作。不过，三来一补最大的利润并不是外销的订单，而是原材料进口的差额，换句话说，工厂透过进口原材料的差额进行合法走私。有的原材料会转卖给本地私营工厂，然后内销，之后，又发展出小工厂为大工厂提供配件外销的合作模式，这些合作关系亦往往以亲属网络构成。所以，只要一个镇上有几家比较大型的中外合资企业生产同类型的商品，就能派生出几百家小型的私营企业和更多更小型的农户生产。事实上，虽然 A 村只有两千多个村民，但却拥有超过 300 家的大小工厂，每天生产上 10 万打（一打为 12 把）雨伞，聘请的外地民工共 7000—8000 人。王安山投资工厂的决定就是在这一背景下作出的。

在这个空间里，家和生产的意义一直并存，采取家族式的经营管理办法，工厂既是生产的空间也是居住的空间；宿舍的楼层不单象征了工厂的权力关系，同时亦象征着家庭中的等级秩序；工厂的接待室与家里大厅的设计和意义相当，都是对外展示令这个工厂/家自豪的事业；工厂的空地是停车场，同时也是亲属宴会的场地；工厂与家成为能相互转化的组织，当工厂的业务走下坡时，空间中家的意义就显得更为明显，而维持这个工厂/家的核心是厂长/父亲。

王安山的工厂的空间布置，在结构上与传统家居有很多相似之处，车间/办公大楼是第一道屏障，界定着内与外；宿舍大楼是第二道屏障，大楼的一边是男人工作、社会活动的空间，另一边是厨房和生活的地方。另一方面，楼层的高低，不单代表着工厂内部分工的权力，亦代表了家庭的权力位置（长辈占用的楼层最高）。车间/办公大楼和宿舍交

错所形成的空间(停车场的位置),为王家在村里造就了一个经济、社会、政治(仪式性)的空间,这个空间的作用在节日和婚宴/葬礼等仪式时特别明显,整个空间放满桌子(最高纪录为60席),亲戚朋友、生意伙伴和村干部在这个空间进进出出。工厂与家的界线完全打破。

这个空间的混杂性来自对传统家庭、当代经济发展的认知,很多过去的知识权力(男与女和等级权力)透过新的钢筋水泥被再生产,家庭与工厂的管理模式互相渗透,成为新形式的管理权力典范。李静君亦有类似观察,性别区分成劳动过程和工作组织的组织原则;管理阶级利用地方主义(localism)和性别主义(sexism)去分配工作、惩罚和管理(Lee, 1998)。例如,他们会委派男性本地人任科长管理外来工人,年纪较大的女工(一般是本地人)可以当组长,年纪较小的则为最底层,而这些管理阶级的权力运作,在香港工厂则未见出现。这正好点出空间实践/再生产与认知之间的互动,空间的混杂化过程中,新的关系模式也在滋长。

(三) 王家记忆的殿堂

从1970年代开始,福建开始吸引华侨回来建设家乡,最初的建设主要是公路、学校,其后才是庙宇和祠堂。A村的祠堂在1999年重修,由华侨发起。王安山是重修委员会的秘书。王安山的祖父曾经是晋江A村一带的农会副会长,亦是当地99条村的团练,抗日战争时期,他组织当地人对抗日军,深受尊重。此外,为了保护村里的孤寡老弱,他又把村里的单身穷人纳入族谱,以扩大家族的力量,组织生产。他在1945年去世,村里的祠堂一直存放着“德望俱尊”的牌匾来纪念他的贡献。可是,解放后经历了破四旧和文革,祠堂完全被摧毁。

反右与文革两场政治运动对王安山造成很大创伤。1992年,王安山的爸爸去世,同年他决定回村投资。父亲去世与回村投资看似巧合,但正反映了杜克斯所说的仪式的“表演性”和“转化性”特质(Dirks, 1994: 483—503)。王安山于葬礼中表演了他在家族中的位置;这表演又使他意识到记起(re-call)自己与村庄的关系,使他有信心回村投资。

祠堂的重修更深一层地重建了王家于A村的地位。祠堂里大部分对联和题字都出自王安山之手,纪念王安山祖父的“德望俱尊”牌匾被重新挂起。祠堂在一年间落成,揭幕礼当天,华侨子弟纷纷回乡,全村大排宴席。正如景军(Jing, 1996)所指出的,祠堂的重建是一个重写

本土历史的过程，而在动员重建的过程中，一度被官方历史压迫的人，重拾他们在地方的社会地位。这亦是官方霸权与地方社会的妥协，官方开放了地方的空间让地方重写历史，让被压迫者有空间取回社会公义和重拾认同，两段历史尽管矛盾，却因为整个过程在政府组织的包裹下，没有产生正面冲突。

王安山的祖屋是王安山爸爸在 1950 年代从菲律宾汇款回来兴建的，是一个面向着家庭成员的记忆殿堂，记忆的核心是王安山的父亲和母亲。祖屋中间虽然并排放置了王安山父母的遗照，但最突出的是给王安山妈妈的悼文。悼文出自王安山的手笔，记述了王安山妈妈在抗战和建国初期，失却丈夫音讯，又面对夫家的压迫的痛苦经历。

在王安山和王安水未到香港之前，兄弟两家人与他们的妈妈一起住在这间祖屋，后来兄弟俩先后到了香港，婆婆、两个媳妇和近十个孙子就留在祖屋生活。这是一栋两层的房子，第一层有厨房、饭厅和四间房，是孩子的睡房和杂物房，楼上有三间房，分别是王安山、王安水和他们父母的房间。王安山母亲在去世前几年，搬到一楼住，而王少西婚后就住在二楼。王妈去世后，王家搬出祖屋，但房间的摆设一直没有改动，房子非常整洁。王安山父母的灵位放在祖屋的二楼中间，每逢节日、王安山祖父母辈的生忌死忌，媳妇都会到祖屋上香和烧纸。

在祠堂里，王家认同的中心是父系的祖父，但在更私密的情感上，他们的认同对象是母亲。王家在 A 村兴建学校、工厂，并重修了庙宇和祠堂，重拾王家的社会地位，但王安山和王安水这一辈的感情内核则储存在祖屋对母亲的苦难的记忆。

“时间于空间中展现，透过空间实践变成社会现实”（Lefebvre, 1991 / 1974），祠堂的兴建是一场地方的历史翻案。这个空间曾被破坏，与这空间相关的价值和人被否定、被污名化。破烂的房子、村里的禁地。如同亡魂，缠绕着每个人的记忆，叫人害怕。祠堂重建，把曾经推倒的人和价值重新立起，除了祖先的灵位，祠堂墙壁上还刻有捐献者的名字，他们大部分都是华侨和改革开放后村里的新富。在官方（社会主义）意识形态里，财富分配不公是一大忌讳，虽然邓小平多番说先让一部分人富起来，但这些话需要透过具体、可见的实践展示出来，而民间发动、官方支持的祠堂重建，就是一种很好的空间呈现实践。禁地被开放了，以往被压迫的价值和人得到正名，而新富在公共的社会空间中得到认可。

改写历史的空间规划，只是一种官方的空间呈现，并不能渗进村民

的日常生活和记忆,这个透过政治和社会动员规划出来的祠堂,因为诸多的官方限制(如不能有宗教活动),到最后是村里老人会的聚脚点,它被村里大部分人忽视,女人和孩子绝少造访;虽然王安山是重建委员会的秘书,他乐于带村外人到祠堂参观,但却把自己的记忆封存在祖屋里,把自己一直以来所受的苦难,投射到父母亲的生命上。

三、社会空间织造

列斐伏尔(Lefebvre, 1991: 173—175)以蜘蛛织网为例,指出空间实践是人的基本能力(competence),这些能力透过姿态、手势、表情、语言、标记去界定自己的空间,以及与别人的距离。从这角度看,社会网络和社会资本理论都可以被理解为一种创造空间的理论,可是这些理论集中讨论人的关系网,把人与人的关系简化为功能关系,看到蜘蛛网的线,却忽略了线与线之间的想象和象征空间。

移民社会网的分析主要是回应移民研究中的宏观微观辩论。从1980年代中后期开始,马西斯开始以社会网络分析去研究美国的墨西哥移民社群,社会网络分析强调人与人之间的互动模式,并从这些模式中建立起中层理论,有助于解释移民个人与结构的互动(Massey, 1986: 102—13),这一理论很快就成为移民研究中的一个重要典范。

在马西斯和保迪(Boyd, 1989)等人的著作里,移民网络被定义为一组持续的人与人之间的关系,把移民和非移民联系在一起,形成一个互惠的关系网,有利于移民进入和适应社会(包括找工作);换句话说,与有移民经验者的关系是一种资源,使移民的过程更顺利。普特斯甚至认为移民本身就是一个网络建立的过程(Portes, 1995: 1—41),因为移民过程使移民的出生地与目的地之间的社会关系网更紧密地连起来,这社会网又导致更多的移民。不过普特斯在引用社会资本理论时,把信任视为个体之间互惠的关系和社会网络所产生的压力,假设了社会网络中必然存在强制性的信任关系(enforced trust)。人际关系只是人所织造的网络中看得见的线条,是空间的环节之一,更重要的是网络所在的位置、线与线之间看不见的空间如何界定织造者与其他人的关系(如哪些人可以穿透那空间呢?)。由于信任关系并不是一种纯粹的客观存在,而是一种主观的认知和生产制度的张力下的动态过程和经验,要了

解那空间便要以厚描的方法研究信任关系的建立和破损，行动者透过什么行为、利用什么文化象征符号去重新界定或处理自己与别人的关系，以及这些行为于具体的经济—社会—政治—文化脉络的意义。

节日、仪式和象征性表演构成了界定关系和处理紧张关系的呈现性/象征性空间。

（一）仪式性表演：普渡节

普渡节又称中元节，是集佛道信仰为一的节日。道教以天、地、水为造人的三元，元月十五、七月十五和十月十五分别是天官、地官和水官的诞辰日，亦被称为上元、中元和下元，七月十五就是祭祀地官的中元节。在佛教传统里，它是盂兰节，与佛陀弟子目连设宴救母脱离饿鬼道的故事有关。

虽然在佛道传统里，普渡节都是在七月十五，但在晋江和闽南地区，整个七月都有普渡节的活动，每个村庄和每条街过节的日子都不同，一天的鬼节被延伸为“鬼月”，他们相信七月初一子时阴曹地府鬼门关大开，孤魂野鬼蜂拥到阳间，享用祭祀食物，直到七月三十日地藏王诞辰之日才打道回府。在漳州和泉州一带的人自古以来会称那些离开家乡于海外病死、冤死、绝嗣无祀的移民叫“好兄弟”和“普渡公”。可见，普渡节与闽南地区的移民史有紧密关系。普渡节主要的仪式活动包括：点普渡灯，月头至月尾每日黄昏在门前上香为“普渡公”照明；放水灯，帮助溺死者超渡亡灵；公缘，于寺庙、庄社等地请道士诵经，并设普渡坛演普渡戏；设孤棚，各户送菜到庙助普，并会有抢彩金的活动；开流水筵席。集体性的普渡节活动曾因解放和文革而中断。1970年代初，普渡节开始复兴，改革后出现的新富会于普渡节的流水筵中大宴宾客，以展示自己的社会地位，近几年政府压制浮夸风，有些村政府于路口设路障阻止外地人进村吃普渡，所以大排筵席的情况有所减少，但生意人还是会请生意伙伴、亲属和一些地方官员来联络感情。

从农历七月初开始，王家就在工厂/住家的大门前点灯上香；王少西的妻子萧平说，七月是整年最忙的日子，几乎是两三天一小拜，一个星期一大拜。七月初鬼门关开一大拜，七月初七要拜土地、灶和床；此外，村里的保生大帝庙会有公缘，也要去拜；七月十四和十五两天都要到祖屋和住家里拜；十五是村里的流水筵，其他亲戚设宴时也要出席。

在普渡节的正日，陈丽芬一大早就在工厂/住房大厅上香拜祭，而

萧平则到处点香,包括厨房的灶、工厂内所有的门、汽车、摩托车等等,说是为了保平安,因为驾车总有发生意外的可能。9时许,陈丽芬徒步走到祖屋打扫,萧平用摩托车把一大堆汽水、糖果、水果和拜祭用的香和金银纸箔送到祖屋,然后再以传统的担子,挑着“菜”到祖屋,我和萧平的女儿随行。虽然路程不远,但挑着那么多“菜”,还是非常累。到祖屋后,我和小女孩帮忙折金元宝,因为烧的量很大,所以折得颇马虎,只是把纸箔稍稍屈曲,让烧的时候有足够空气就可以。陈丽芬首先在一、二楼的厅拜祭,然后再移到每一间房里。萧平则拿着部分“菜”到祠堂去拜祭。村里有三个分房的祠堂,在普渡节正日,每一家的媳妇都会拿着“菜”作集体拜祭,她们从来不去村政府重建的祠堂祭祀。拜完厅房,还要拜灶、门和井等。直至中午,我们又把所有的东西搬回工厂/住房,吃过中午饭,就开始准备下午普渡节的祭祀。

中午过后,王安山的三个女儿分别回娘家帮忙。下午4时许,王少西把桌子放在工厂/住房大门口,桌上放满各式“菜”,有生食也有熟食,每盆食物都插上香,引渡普渡公进食。桌子周围也放满了啤酒、饮料和各种超市食品,流水筵的所有食物饮料都要先供奉给鬼神。家里所有人都在帮忙折金银纸箔,王少西和萧平负责烧纸箔。萧平对我说,每年七月,家里都要花一两千块钱买祭祀用的金银纸箔。仪式完结后,又把所有的食物搬回厨房,萧平负责煮菜,其他人安排流水筵的桌椅。

这两年,王家都安排三桌酒席,王安山说,2002年生意还可以的时候安排五、六桌酒食,2003、2004年的三桌主要给自己人。2003年的宴席安排在工厂的停车场,当时王安山和王安水尚未分家,工厂还是由王安山管。王安山请了村里的书记,在村里开厂的堂侄也来了,其他还有工厂的员工/堂亲(当时有三个员工),三个女儿的家人(但没有请二女婿)和王少西的丈人一家。2004年请的主要是亲戚,宴席在室内。

流水筵上,男女会分桌,萧平、王安山的三个女儿和小孩坐一桌(8人),年轻男人一桌,年长者和客人坐在主家桌。两年我都被安排在主家桌,第一年与我同桌的有王安山、王少西、大女婿、书记、丈人、王安山侄子;第二年是王安山两夫妇、王少西、丈人两夫妇。

一般来说,男性都喝酒,女的只有年纪较大,生了孩子的才能喝。2003年流水筵时,王安山问我喝不喝酒,我说喝一点,他们有点惊讶(当时王安山误以为我是王少东的女朋友,而王少东不会喝酒),大女婿(陈四)随即问我抽不抽烟,幸好我当时回答不会抽,因为王安山即时

说，女人抽烟不好、太难看、不像女人等等。性别划分不单是生物性的，还是角色和表现（好女孩不喝酒不抽烟）。在筵席上，陈四多番敬酒，我都喝了，喝啤酒喝得肚子胀，他再敬时我建议喝白酒，又吓了他一跳，他再次测试我究竟是男是女，问我猜不猜拳，我说不会，他和王安山才显得放心。后来我听见陈四在挑战别人猜拳时说：“是男人的就跟我猜！”

酒席到一半，年轻的男人会开始猜拳，站着猜，高声地喊。大女婿是一个很爱猜拳的人，2003年的筵席上，王家女佣的丈夫坐在老婆的那桌吃饭，大女婿要跟他猜拳，他说自己不会喝酒，大女婿多番劝说他都不愿猜，后来大女婿干脆说：“不喝酒、不猜拳算什么男人？是男的就跟我猜！”结果女佣的丈夫在众男人的围堵下还得猜拳。

猜拳并不是一对一的，一般会自然分组，猜输了会有兄弟帮忙挡酒代喝，每一个动作都以很夸张的声调语气和姿势来表现对对方的支持和义气，譬如说，A：“你不喝是不是不给面子？”B随即站起来，举杯过头，一饮而尽，再把酒杯倒转，以显示滴酒未剩，A则举起拇指说“好！”A叫B跟自己猜，B犹豫，C拍着胸膛说，“别怕！猜输了我帮你挡！”B猜输了，C二话不说，把酒喝了，旁边的人高呼“好！”本来猜拳可以坐着，他们却要站起来，一边猜，一边大叫，一边用力踏地。王安山不喜欢这种猜拳文化，觉得这些男人“鬼叫鬼叫”的，没有文化，他说这气氛跟以前的普渡很不一样，但他亦不会干预。其实，这种猜拳文化主要在办工厂的生意人间流行，萧平的两个哥哥和亲戚就不会猜拳。

酒席到尾声，这帮喝得兴奋的男人就会去村里比较亲近的堂兄弟家串门喝酒猜拳；这时家里的女人会把杯盘狼藉的桌子收拾好，等男人回来再喝茶解酒。

普渡节传统在闽南地区与移民文化息息相关，这个节日召唤起人对最终离别（人鬼殊途）的意识和恐惧；而流水筵的欢聚则透过暂时的去除身份边界去抚平恐惧。普渡当天，出嫁（别离）的女儿会回到娘家，重拾女儿的角色帮忙做菜；人与鬼、主与客、贫与富分享共同的食物，身份边界暂时模糊起来。所以很多海外华侨会选择在普渡节回晋江。

不过，由开放改革后的新富重拾的普渡传统，却渗进新的元素。流水筵中，传统别离的主题，包括回娘家、人鬼、主客和贫富等退居为背景，性别角色的分野成为焦点，生意人透过喝酒、敬酒、挡酒、猜拳、串门等雄性表演，并以女性作为他者，来建立一种兄弟身份、信任关系。

(二) 仪式与象征空间秩序的重组

由于经济发展比法治发展快, 晋江生产模式里, 资本主义式的经济法规和合同精神完全缺乏, 生意合作的信任关系很多时候要倚赖亲属关系, 但亲属互惠关系与资本主义所需的信任关系之间存在矛盾张力。从工具理性的角度, 拆伙或离职是理性计算的结果; 但从亲属互惠支持的角度看, 总觉得不合道义, 在道德认知和感情上接受不了, 然而这些事又会不停地发生, 甚至自己也会作出违反自己道德的决定。

晋江转包合同式(sub contract)的工业生产模式, 正好在信任的子虚乌有状态下产生: 行动者假设了有信任关系(建基于传统的认知), 可是, 在现实中, 这种“信任”(即使真的存在)并不能转化为顺畅的合作关系, 相反, 传统关系中的娘家和夫家矛盾、兄弟分家矛盾、父子之间的磨擦, 常常在经济活动中以新的形态出现。晋江模式中林立的小厂, 往往是因“分裂”造成的: 下属亲属于母公司中学会经营的方法, “出卖”母公司, 另辟门径。

格尔兹在研究巴利岛的斗鸡活动中指出, 斗鸡是一种身份的展现; A 村的赌博活动也是, 它首先区分了男与女, 继而是资本家管理者与非资本家, 然后是管理者内部的权力关系。这种以赌博来界定身份的做法是一种新现象, 是一种伴随着新空间关系出现的实践。这个新的阶级空间关系, 与亲属关系所采取的信任实践很不一样, 前者强调权力、竞争、输赢, 后者强调互惠、分享, 两套认知之间的张力无法化解, 所以借着输赢后的吃喝去化解。

同样地, 在晋江普渡节中, 男人喝酒、猜拳的表演, 是一幕透过猜拳(输赢的表现)和喝酒化解输赢矛盾的故事情节。这些行为不是既有领域权力关系结构下的惯习(habitus), 相反, 它透过最基本的男女划分、兄弟暂时性地打破阶级区隔来处理社会结构下行动者所感受到的矛盾, 从这些直感的行为(intuitus)里, 可看到关系的不稳定性。

四、漂泊的家

在不同的社会空间下, 王家采取了不同的家庭空间实践策略。他们当然对家有一个“理想”的想象与追求, 而且不论在香港还是在 A 村, 均未能建立一个让自己放松和认同的家, 但这并不表示他们有一个

超然或跨越疆界的身份认同，相反，他们在每一个地方都在展开一场身份认同的周旋；在每一个社会空间，他们所站的位置不一样，他们所生产出来的空间及其意义也各异。在香港，他们无法认同自己被社会界定的位置，他们的家不是自己之所欲，但却维系着每个家庭成员；在晋江，他们要透过加入当地的生产制度去为自己建造空间、争取认同。香港的家与晋江的家正好是镜子的两面，一面在社会空间的呈现里沉默无声，甚至退却；另一面则利用制度的力量来为自己正名、来进行自我的呈现；一面以母亲为核心，另一面以父亲为主干；两者之间形成一种家庭空间再生产的张力。

大部分的人口流动都与区域性经济分工息息相关，晋江—香港的移民史亦反映出宏观政治经济结构力量对个人/集体的影响。当家开始漂泊时，其成员要面对空间的错置，这个错置不单是地理层面的，还是不同制度下空间呈现的差异。从1970年代王安山到香港之时起，王家就面对着两组象征结构秩序，在建立自己的家园时，在两者之间徘徊，当理想和现实之间出现无法自圆其说的差距时，就从一组空间呈现转换到另一组；香港的家与晋江的家，在这种拉扯关系下，都不能成为理想中的家园，再领域化无法完成，却造就出一个跨地域的社会空间，在这个空间中，不同的家承载着不同的意义，变成主体实践的新坐标。本文希望以漂泊的家的概念来捕捉跨地域家庭空间生产与再造的不稳定性。

透过列斐伏尔的空间理论，宏观结构与微观实践的互动关系更见清晰，宏观结构的力量，透过空间呈现进入主体认知，而被结构力量排斥、压倒或用作承载结构力量的域外之地（other spaces）则存在于呈现性空间，成为主体日常生活中的感知。漂泊主体的空间实践则是被多重的认知和感知中介下所作出的选择。

（一）空间呈现

家庭作为一种制度和认知，为空间实践提供了一个框架。对移民来说，他们往往周旋于多套的家庭认知，王安山的家庭观念就包含了过去和现在、香港和晋江之间的家庭组织、价值、想象和知识等。

王安山的乡愁式家庭想象是传统的闽南家庭：以父亲为中心、长幼有序、能结合生产和再生产功能的扩展家庭。其实他自己并未亲身经验过这种家庭组织，因为从小他父亲就离家去菲律宾，他母亲与叔叔不

和,家里主要靠母亲娘家接济才能渡过难关,他对母亲的爱远比对父亲的浓。可是,当他向外人呈现自己家庭的时候,却以父系为轴心,强调祖父是当地农会主席,是地方的团练,曾造福百姓,并非常积极地重建祠堂,因为祠堂正好代表了他想象中的传统家庭组织与价值。

费孝通的《江村经济》所描绘的农村扩展家庭的父子轴,以及弗里德曼的中国东南的宗族组织研究,正好呈现了这种再生产家庭关系的意识和认知。

解放以来,农村经过合作化和文革的冲击,家庭作为农村生产单位的功能,以及传统家庭的伦理和文化价值曾一度被干扰,到1980年代,家庭和宗族组织再次复兴。这场复兴借用了传统家庭的观念和话语来进行,与大陆人口政策下的现代核心家庭观互相抗衡和渗透。此外,随着内地房地产业的发展,家庭空间的配置和美好家庭的想象,由过往向亲属开放的设计,变成强调隐私、格局、现代化的楼房。

至于香港,作为一个移民社会,在1950到1970年代,家庭作为社会单位的观念不太浓,相反,“七十二家房客”和“狮子山下”式的移民社区反而是当时社会的缩影。直至1970年代中到1980年代初,家庭团聚的移民政策生效,政府增建公屋和居屋,家庭作为社会组织单位才开始确立。1980年代中后期,香港的工厂纷纷迁回内地,推动香港经济的产业从制造业转向房地产,才巩固出目前中产核心家庭的观念,独立的厅房设计与建立核心家庭两者之间结下不解缘,房子的大与小、新与旧、是否有足够的间格以保障成员之间的隐私等,是美满家庭的系数。王安水说,他一生最大的成就是在马鞍山(新界的中产阶级住宅区)买了房子。其实,他在新蒲岗(位于九龙工厂区)也有自己的房子,可是后者并不是“香港标准”下的家。

家庭的呈现与社会的生产关系与再生产这些生产关系的意识形态和想象非常密切,而这些呈现则生产与再生产既有的关系和空间。

回到王安山的具体处境,我们可以看到,王安山的家庭实践并没有完全跟从任何一套家庭呈现,他在香港的家停留在1970、1980年代的格局,被支配性的家庭知识和想象所否定;祖屋是传统家庭的呈现,可是他们已经不在里面居住,它只是一个展览厅或祭祠的殿堂;女婿的家是一个展示给别人看的示范单位;而他在A村的工厂住所,既不像工厂,又不像家。

(二) 呈现性空间

当某些现象被呈现, 变成理解和再生产关系和空间的知识 and 观念时, 其他的现象被遗忘或压抑下去, 用列斐伏尔的话来概括, 空间呈现是一个支配性的空间, 有一套知识、社会关系来承载, 而呈现性空间则是一个被支配的空间, 它默默地存在着(如城市中的坟场), 有时候, 它是即将消失的空间(破旧的教堂), 有时候是对支配空间的抗衡或反讽(如城市的涂鸦或其他艺术性的空间), 有的时候它被刻意隐藏。这些空间, 衬托、映照、抗衡着空间的呈现; 这些被压抑、被遗忘、被隐藏的空间, 对实践的影响并不低于呈现的空间, 因为在生活当中, 行动者虽然说不清其意义, 却能感知它的存在。

在香港, 位于九龙城的王安山的家正好是呈现性的空间, 一个即将被拆毁的、消失中的空间, 与都市的想象格格不入。它是一个被隐藏起来的, 象征着被掩盖的移民历史、房地产泡沫对中下和低下层的压迫, 以及移民对香港经验的否定。

晋江 A 村的祠堂同时是空间呈现和呈现性空间, 它的兴建有一套华侨寻根、血浓于水的论述知识, 可是, 在建成后, 它只是一个老人聚脚的场所, 没有香火供奉, 与村里工业化的发展形成强烈的对比。它的兴建是一场半官方发动的地方性历史翻案, 使一些与王家有相似经验的人重拾光荣的历史, 但它却同时把反右、文革时期的创痛经验于空间呈现中掩盖起来。

王家的故居已转化成一个小呈现性的小型博物馆, 里面放的都是承载记忆的古物, 它的存在为现在的生活提供意义, 但它本身, 除了祭祀之外, 与王家的生产活动已经脱节。

普渡节中女性和孩子的桌子, 它瑟缩于一角, 让出空间给男性来表演。场地(包括桌菜)是由女性来盖建的, 节日也是女儿回娘家的日子, 但站在场地中央的是男性。

从以上描述可看到空间的呈现是制度关系或结构的知识, 而呈现性的空间则是存在着的、与支配性的呈现格格不入的象征性空间, 又或是结构以外的空间。

(三) 空间实践

列斐伏尔(Lefebvre, 1991: 239)指出, 空间实践是人的基本能力, 行为与空间不能二分, 而空间实践包含了惯习(habitus)和直感(intuitus)

行为,前者是社会与人互动而产生的实践逻辑,后者是一种对环境整体的直觉和感应。

布迪厄(Bourdieu, 1990)在研究 Beam 的土地和姻亲习俗时提出 habitus(惯习)的概念,指出制度透过人从小累积学习而维持,这些知识形塑他们的品味喜好,使他们自然地跟从习俗行事。而行为的原则并非计算性的理性,亦非经济决定,而是生存的累积和性情倾向(disposition),以及社会构成的本能(socially constituted instinct)。他又引进实践逻辑(practical logic)来说明亲属制度与真实的亲属关系的差距,所谓实践逻辑是一种就地取材的功能逻辑(usable)。列斐伏尔则认为空间实践不单是当地社会关系文化习惯的行为模式,而且涉及实践者如何感知自己的空间位置,并做出相对应的行动。

以晋江为例,它是福建省的一个县城,与之比邻的厦门和泉州早在清朝时期就是通商口岸,晋江成为这些口岸的人力输出地。移民的流动使菲律宾、香港和晋江的交通网越来越发达。在 1970 年代,从陆路由香港到晋江是两天一夜,现在是 7 个小时。此外,晋江自 1980 年代就有直航班机飞往菲律宾与香港,到香港 35 分钟,到菲律宾 90 分钟。香港与晋江的感知距离,比晋江与潮州(离晋江 3 个小时,语言能互通)更接近。哈维以时间和空间的压缩来描写这种全球化生产制度下都市的空间感(Harvey, 1989: 260—307),可是,哈维似乎把这种时空压缩视为全球化分工的结果,但列斐伏尔则把它理解为空间的生产和再生产结果。若没有移民的来回流动,这些地方根本不会出现发达的路线,移民透过这些路线又造就新的全球分工的空间。

移民社会与其他社会的一个最大分别是,移民们因为离乡背井,经历了空间的分割,用阿帕都莱的概念即经历了一个去领域化的过程,这个过程不单是客观的事实,还是一个心理的历程。移民不能以过往的空间认知去理解新的环境,但又不能摆脱自己过往的知识去拥抱新的空间呈现。此外,在新的空间中,作为新来者,他们没有自己的领域,在社会空间中处于被支配的位置;在再领域化的时候,他们会借用家乡的认知和经验,透过聚集,去改变、挪用移居地的支配性空间。移民在两地的空间实践,涉及两套空间认知和象征编码的转换,其结果,不单是纯粹的混杂或精神分裂,而且是新的、具有自己一套逻辑的空间呈现。

举例说,在晋江,几乎所有村都有自己的保护神,A 村的保护神是保生大帝。但在香港,都市里根本没有空间供奉这些保护神,结果很多

晋江人把村里的保护神请到香港的家里来，并开放给同乡供奉，慢慢变成民间的神堂。这些空间在香港的空间呈现里是隐蔽的，是具有抗衡性的象征空间。王安山在九龙城家的对面，就是保生大帝的民间神堂。

另一方面，在香港具体的空间经验——在高层楼房居住、居住地与工作地分离、都市里时空的压缩、社会关系网与生活空间的分离、从汇款体验金钱穿越空间的力量、资本主义下的人际距离、空间与阶级关系等，亦让移民培养出新的空间认知。这些认知又影响他们在家乡的空间实践。

再以晋江普渡节为例，这个节日在当地人眼中是一个敬鬼神的节日。男人之间喝酒猜拳的表演是新的元素，把男性之间的阶级秩序暂时打破（老板与员工混成一团），以猜拳的胜负象征生意竞争时的矛盾关系，并透过喝酒消除竞争/胜负所带来的负面情绪。这些举动也许是，但不单是，建立社会网络和信任的实践性逻辑，更是要透过象征性的行为化解两个空间的矛盾：一个是亲属血缘为基础的紧密距离，另一个是市场竞争下的关系对峙，这些矛盾，在理性的层面既无法讨论又被压抑和掩盖，只能透过仪式，把胜负斗争所经历的情绪重新激起，再透过喝酒来和解，这就是直感行为的空间实践，其意义是象征性的，而不是功能性的，其动力不是来源于结构或社会关系，而是结构性的矛盾和拆毁社会关系的欲望。

惯习是空间呈现的实践，直感行为则是呈现性/象征性空间的实践，前者对空间呈现进行实践性的再生产，后者则透过仪式性行为来处理日常生活空间中所感受到的矛盾和张力。

布迪厄提出的惯习是空间呈现的实践，而列斐伏尔提出的直感行为则是呈现性/象征性空间的实践，前者对空间呈现进行实践性（practical logic）的再生产，后者则透过仪式性行为（symbolic logic）来处理日常生活空间中所感受到的矛盾和张力。

以上是笔者透过田野数据对列斐伏尔提出的空间理论的整理和阐释，接下来会讨论这一分析角度的理论贡献。当我们把列斐伏尔的空间理论放置在家庭的空间实践中进行分析时，会有助于厘清和探讨一些关于中国家庭特质和移民社会关系网的研究争论。

（四）空间理论与跨地域民族志

本文一开始已提到，人类学的田野研究一直有对空间的分析，但大

部分研究都把空间视为一个反映社会结构的文本,忽略了主体建构的能力。布迪厄(Bourdieu, 1990)对 Kabyle 的家户空间分析就是以结构主义理论去分析性别关系,透过分析屋内外和不同布置的对立:高对低、光对暗、日对夜、内对外、男对女,去建立空间的意义。可是,结构主义的分析往往忽略了主体建构的能力,布迪厄的后期研究就是为了打破结构决定论,才发展出领域与惯习等概念。到 1980、1990 年代,随着全球化的发展、人口流动,世界出现了区域性分工,社会学开始思考空间与生产和社会结构的关系,空间再不是一个静态的反映或社会关系的隐喻,而是生产和创造意义的场所。

在移民研究的范畴,世界体系和全球化等理论把人口流动视为全球分工、信息社会生产组织和资本流动的结果,在这些理论框架下,行动者和地方的角色变得被动,人类学跨国空间的研究正对应了这种全球化的想象。阿帕都莱提出族群地形来展示人与空间的关系,可是这种书写策略却难以进入宏观与微观、个人与社会、认知与感知、结构与实践、地方与全球重迭的生命世界,展示跨国混杂社会空间的生成。

马库斯对传统民族志作出与阿帕都莱相类似的提问,因为在全球化人口、货物、资本和讯息到处流动的脉络下,单一地方的民族志已经无法理解文化和社会的生成,故提出多地域民族志(multi-sited ethnography),建议研究者跟着人、对象、隐喻/符号、故事情节、传记/生命史、矛盾,书写以跨地域为背景的单一地方民族志(Marcus, 1995: 95—117)。这种民族志的目的并不是要呈现一个整体的社会(holistic society),而是要透过流动的定位(mobile positioning)、视野,去探讨生命世界与文化、建制互动,以及文化社会的生成。

要进入宏观与微观、个人与社会、认知与感知、结构与实践、地方与全球重迭的生命世界,展示跨国混杂社会空间的生成,不单要透过民族志厚描,还要对空间中的互动关系有一个理论思维,而列斐伏尔的空间理论,正好为捕捉混杂空间的特质和人的实践与空间的互动关系,提供了一个理论思维框架,以展示空间实践中的权力关系。列斐伏尔以呈现性空间这一概念来展示被认知以外的世界(美学/被支配/沉默/被压抑的空间)对人的影响,以及这个世界如何构成主体的感知;他又对应着认知与感知的空间,把日常生活的实践分为建基于习得的行为与直感行为。空间呈现与呈现性空间之间存在着支配与被支配的辩证关系,前者透过认知性的计划设计以及日常的惯习行为来再生产,后者则

透过空间的挪用、象征性的实践和直感行为来展现。当我们以这套空间理论去理解混杂化的过程时，不单能处理流动视野或身份定位和认同下充满矛盾与张力的认知/想象，亦能处理呈现性空间如何与支配性的呈现互动，在此过程中如何组成新的支配关系。

以晋江—香港的王家移民为例，在晋江的父权亲属制度下，母亲并没有制度化的权力，她只能在家里照顾孩子、料理家务和拜祭活动，到了香港，她虽然进入生产领域，把传统的性别认知打破，但族群/阶级的歧视和男性对母亲的“保护”，却把她与社会区隔，使她进入不了制度的呈现。换句话说，当移民家庭进入香港，尽管他们失去了父权社会的制度性基础，但透过族群和阶级歧视的认知，母亲仍旧停留在呈现性空间的位置，虽然她可以感受到自由和进入生产领域后所得到的力量，并且实质地掌控家用，但因为晋江父权的认知，结合香港族群和阶级歧视，把“母亲”幽禁在呈现空间的域外世界。而她拒绝其他家庭成员的游说，毫无解释地坚持独自留在香港的做法，就是一种对自己状态的直感行为。她的直感行为慢慢地改变着晋江的性别权力关系。

列斐伏尔的空间理论引进非结构的空间和力量，使全球化空间交迭下混乱的认知结构、符号意义和权力关系重组得以细腻而动态地呈现出来，对跨地域民族志研究有莫大的贡献。

（五）移民·家·跨地域社会空间

家庭作为普同的基本社会组织单元的功能主义理论始于人类学，却一直遭受人类学内部的激烈批评，不过到1980年代，“家庭”在移民研究中的移民社会网络、家户策略分析和社会资本分析等理论中复兴。

亲属网络和社会资本理论是介于宏观和微观之间的中层社会结构，它们的确捕捉到家庭这个很重要的研究主题，它们把家庭与移民研究的重要性确立起来，使跨国或跨地域研究回到移民生活世界之中，开拓出一个研究微观与宏观互动的主题和领域。

文化研究与移民研究的交汇，亦把跨国空间的研究带人家这个主题，不过，他们把“家”（home）等同为移民身份认同的对象，而把家庭成员的关系抽离，把“家”完全视为一种想象。两组理论，形成了社会结构主导与意识主导实践两个极端，前者忽略了主体认知对实践的影响，后者则忽视了认知与社会关系制度的互动。列斐伏尔的空间生产理论正好把制度性的结构与认知，以及它们与主体实践的互动溶为一题。

本文希望透过引进列斐伏尔的空间理论来说明漂泊的家的概念,一方面走出功能主义的家庭理论视野,另一方面亦避免把家视为纯粹的身份认同或想象社群。而是把它当作一个跨地域社会空间生产的重要场域,当中存在着空间呈现、呈现性空间和空间实践三个维度,移民主体于当中进行认知、感知和实践,再生产、改造和挪用原来的空间。

空间、家庭和移民理论的对话,有助于我们厘清和探讨一些关于中国家庭特质和移民社会关系网的研究争论,尤其是列斐伏尔对直感行为与惯习行为的区分,使认知与感知、社会结构与象征世界的互动关系更见清晰。

更重要的是,空间理论的介入,使跨地域民族志的厚描和具体状况分析更有价值,因为它能展示出空间中多重呈现/认知的张力,以及呈现和呈现性空间之间的辩证互动关系,打破宏观和微观的区隔,从而展示空间的混杂化过程,并就不同元素为什么拼在一起进行具体的解释。

参考文献:

- 陈明森、谢荣浩, 2000,《论邓小平侨务思想及其对发展华侨高等教育的指导意义》,《福建论坛》第 219 期。
- 费孝通, 1986,《江村经济——中国农民的生活》,南京:江苏人民出版社。
- , 1998,《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社。
- 格尔兹, 1999,《文化解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社。
- 哈布瓦赫, 2002/1952,《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社。
- 迈克·克朗(Mike Crang), 2003/1998,《文化地理学》,杨淑华、宋慧敏译,南京:南京大学出版社。
- 莫里斯·弗里德曼, 2000,《中国东南的宗族组织》,刘晓春译,上海:上海人民出版社。
- 齐泽克, 2004,《实在世界的面庞》,李广茂译,北京:中央编译出版社。
- Appadurai, Arjun 2002 “Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography.” in Setha M. Low & Denise Lawrence-Zuniga (eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. London: Blackwell.
- 1991, “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology.” in Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Chapter 10. Santa Fe: School of American Research Press.
- Bourdieu, Pierre 1990, *The Logic of Practice* (trans. By Richard Nice). Oxford: Polity Press.
- Boyd, M. 1989 “Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas.” *International Migration Review* 23(3).
- Choldin, Harvey 1991, “Kinship Networks in the Migration Process.” in George E. Pozzetta (ed.), *Immigrant Family Patterns: Demography, Fertility, Housing, Kinship, and Urban Life*. New York: Garland Publishing Co.

- Clifford, James 1994, "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9(3), August.
- Dirks, Nicholas B. 1994, "Ritual and Resistance: Subversion as a Social Fact." in Nicholas B. Dirks et al. (eds), *A Reader in Culture / Power / History: Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Harvey, David 1989, *The Condition of Postmodernity*. Massachusetts: Blackwell.
- Jenkins, R. 1992, *Practice, Habitus and Field in Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Jing Jun 1996, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Lau, S.K. 1982, *Society and Politics in Hong Kong*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lee Ching Kwan 1998, *Gender and the South China Miracle*. Berkeley: University of California Press.
- Lefebvre, Henri 1991/1974, *The Production of Space* (trans. By Donald Nicholson-Smith). Oxford: Blackwell.
- Marcus George E. 1995, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24.
- Massey, Douglas S. 1986 "The Social Organization of Mexican Migration to the United States." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 487.
- Portes Alejandro 1995 "Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview." in *The Economic Sociology of Immigration*, (ed.) by A. Portes. New York: Russell Sage Foundation.
- Rabinow Paul 1997, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology." in Paul Rabinow, *Essays on Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Schneider David 1980/1968, *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smart Alan & Josephine Smart 1995, "Transnational Social Networks and Negotiated Identities in Interactions Between Hong Kong and China." in Luis Eduardo Gamizo (ed.), *Transnationalism from Below*. Transaction Publishers, U. S. A.

作者单位: 自由撰稿人
责任编辑: 罗琳

Escaping the Trap of Indigenous Anthropology: The position and practice of sub-indigenous anthropology *Zhang Shaoqiang & Gu Xubin* 107

Abstract Specially referring to existing Chinese literatures, this article attempts to critically review the epistemology of indigenous anthropology. The authors point out that there are some possible traps in the notion of indigenous anthropology and the danger is to essentialize the subject-position of fieldworkers and to override the reflexivity of fieldwork research. Based on the authors' fieldwork experiences, they show that although indigenous subject-positions brought them advantages in conducting research in their hometown, at the same time it also caused them various unsolvable difficulties which similarly shared with Western anthropologists. Authors emphasize that no matter what subject positions anthropologists taken, they ought to take numerous sensitive and careful steps in order to maintain rapport with their research subjects and come across their different gaps from them. Authors develop the notion of "sub-indigenous anthropology" to outline such a subtle but critical situation in the actual practice and argue for the necessity of being reflexive in the practice of fieldwork research even in the case of one's indigenous society.

Diasporic Home: A study of Jinjiang-Hongkong migration *Lam Oiwan* 134

Abstract This article locates Diasporic space within migrant family, in term of home-space to show how members re-create their space and re-configure cultural codes within the conjectural space of the macro structure and the micro practice. Spatial concepts that are adopted by this article includes: 1. representation of space; 2. spatial praxis; 3 spaces of representation. The juxtaposition and interaction among the three constitutes social space. Concepts that are applied to analyze practice include habitus and intuitus. All these concepts are adopted from Henri Lefebvre's theory of the production space. The article is meant to further the development of anthropological spatial analysis through an in-depth field research.

Isaiah Berlin and Liberal Nationalism: From conceptual analysis to sociological perspective *Liu Qing* 162

Abstract Basing on discussing the theoretical possibility and complexity of "liberal nationalism" by examining Isaiah Berlin's reflection on nationalism, the author argues that there is tension between liberal pluralism and cultural nationalism in Berlin's thought, which is the reason why he failed to articulate a consistent set of normative theory of liberal nationalism. The difficulty that Berlin confronts with cannot be solved merely through the