

# 边缘和底层探索之路

——王明珂先生学术访谈\*

时间：2022年5月19—21日

地点：北京大学静园二院中厅

采访者：田耕（北京大学社会学系长聘副教授）、王利平（北京大学教育学院长聘副教授）

受访者：王明珂（“中研院”史语所特聘研究员，北京大学历史学系客座教授）

整理：王瑞（北京大学文研院）

## 采访者：

您在多处访谈中提到少年时期渡过的眷村生活，讲到眷村人来自各方，大家都离开了本乡本土，大多数家庭都没有年老长辈，许多传统价值在眷村中便松动了，这样一种生活环境给了您叛逆精神。这种叛逆精神不仅体现在您迂回曲折的求学经历中，也表现在您总是不安于某种既有的学术训练与传统，试图在史学与田野、文本与现实之间不断穿梭，找寻真正的历史动力。如果用心态史的眼光来看待您自己早年的求学和生活经历的话，您有哪些印象深刻的片段？

---

\* 2022年春季学期，王明珂老师在北京大学人文与社会科学研究院驻访，受北大文研院的委托，北大社会学系副教授田耕和北大教育学院副教授王利平分别在5月19日和21日，对王明珂老师进行了两次访谈，回顾了他的学术经历和研究体会、他在“史语所”的成长，以及对当代人类学和史学的反思。两次访谈的过程中，王明珂老师都是在北京大学静园二院中厅隔着屏幕和访问者交流，但这丝毫没有影响访谈的深入。特别感谢北京大学文研院的王瑞先生将访谈内容整理成文字。经过王明珂老师本人的审阅和同意，《北大社会学刊》将访谈稿刊登出来，以飨读者。

**王明珂：**

我以前用“叛逆”这个词来形容年轻时候的我，其实从另一方面讲，这也体现了我自己的边缘性。眷村里的人，确实都离开了本乡本土，离开了乡亲父老，在某种程度上打破了中国传统的一些约束。但我在眷村里有另外一个身份：我母亲是闽南人，我有个表姐在眷村外的“大东国小”教书，所以我小学三年级的时候就被父母安排到大东国小读书，它在凤山大街市上，90%以上师生都是本省人；而我几乎所有的眷村朋友，都在眷村旁的诚正国小读书。

因此，我在眷村的身份蛮边缘的。在那个时代，小孩子会用“你妈妈是本省人”这种话来骂我。在小学里面，我的“外省人”身份也让我很边缘。我这种双重“边缘”的身份，可能让我学会怎样游走在各种威权之间，不去得罪那些可能会欺负我的人——我们班上那些恶霸，看起来很凶悍的大块头，对我都还不错。我印象深刻的是，在我快毕业的时候，我的一位同学用“闽南国语”跟我讲：“其实我也是外省人。”在我小学的那几年里面，他隐藏其“外省人”身份来保护我。当时觉得很感动，可是现在想起来又感觉蛮无奈及可笑的。

这种“边缘”身份，再加上不太受传统束缚的眷村生活，的确给我后来的研究很多帮助。其实我的朋友一直都不限于学术界，我在研究所时期最好的朋友是几个一起钓鱼的朋友，其中有建筑行业的小包商，他们本身也是工人，还有一个是警备总部的中尉军官。我们经常在一起钓鱼、喝酒，感情很好。在眷村的生活，让我比较喜欢和不同背景的人打交道、交朋友，这对我后来的田野帮助很大。

**采访者：**

您在师范大学历史院研究所读上古史时，在当时史语所所长管东贵先生指导下写出了《上古的姜、羌与氏羌研究》的硕士论文，管先生后来又推荐您加入史语所，但是您提到那是您“困学”的三年。我们很好奇，您在赴哈佛留学之前，感受到的困顿究竟是什么？当时历史研究，尤其是史语所的氛围是怎么样的？

王明珂：

跟现在相比，那个时代的史语所制度约束较少。我们这一代人，其实多少都是受到师长的推荐，才能进入史语所的。我就是由管东贵先生推荐去史语所的，对此我非常感激。其实他对我的硕士论文非常不满意，为此我跟他有很多的争执，但他很爱护我。我记得他当时跟我说：“你论文这样写，叫我怎么替你找考试委员？”言下之意是说我所有人都得罪光了。从这点来看，他还是很爱护我的，很怕我的论文在考试时出现问题。我说我们可以找某某某，管东贵先生说那位你也批评过。我当时觉得满不在乎，说随便找哪一位来当考试委员都可以。当然后来很不愉快，管东贵先生说如果我的论文要出版，不要在指导教授一栏写他的名字。而我的回答是，“当然不写，（论文）都是我自己的意见”。即便是在这么不愉快的情况下，我还是顺利毕业了。

毕业之后，我和管先生其实没有什么往来。印象很深的是，我后来史语所图书馆查资料，常常碰到史语所的一位资深学者——毛汉光先生，他和管东贵先生是同辈学者。毛汉光先生常问我有没有去看管先生，我只笑了笑，而一直没有特意去看管先生。我很感激，后来管先生还是很提拔我，推荐我到史语所。我进史语所后才知道，毛汉光先生和管东贵先生在行政上是相当对立的。管先生当时是所长，他给我的第一个指示就是，“你来了以后专心读书，所里任何行政上的事情，或是别人对我的攻击，你不要介入”。在这些方面，我很佩服老一辈学者，我知道他们彼此在行政上有一些争执，但其实大家都是为公的，没有什么私心。

当时的史语所不像现在如此制度完善。在没有制度的情况下，我们的压力非常大。譬如把一篇文章投到《史语所集刊》，没有评审制度，几位先生看一看，如果觉得你的文章不行，就会直接要你撤稿。但是，对我来讲压力最大，也是最让我感觉到“困学”的是，我还是觉得不知道什么是一个民族、文献中的“羌”为什么是一个民族等问题，即使当时我已经写完硕士论文，进入史语所。我尝试用这些问题去问我在史语所的同仁，也没有得到一个让我满意的回答。

当时的史语所也正面临着转型，我们可能是最后一代以硕士身份进入

史语所担任助理研究员的成员。我、王汎森、近史所的沈松桥，还有我的老同学黄克武、学体质人类学的王道还等，我们进“中研院”各研究所的时候都是助理研究员。我们大概都在史语所及近史所三年，陆续出国留学。但同时，在这几年里面，史语所聘进大批在欧美一流大学拿到博士学位的学者，像康乐、石守谦、黄进兴、邢义田等先生，他们几乎和我们同时进入史语所，但是他们有博士学位，因此进入史语所就是副研究员。

这些给我带来很大压力，但真正的“困学”不是这些，而是某些没有办法解决的“问题”。其实我一直都有“困学”的感觉，当然我解决了一些问题，但还会有更多的问题。这些问题对于我，就像蝉织了茧把自己包在里面一样，你攻破了一层茧，然后发现外面还有一层更大的茧，所以一直在困学之中。

**采访者：**

我的理解，所谓“困学”主要是指您思考问题的困惑和执着，而不是外部学术环境的困扰。

**王明珂：**

学术环境的困扰也有，但我觉得最大的困惑还是自己的问题。作为一个年轻的历史学系学生，经常会遭遇到亲戚朋友的问题——你们读历史干什么？为什么要知道那么多过去的事情？一个历史学者或是刚进入历史研究所的学生，可以说“你们外行，你们不懂”。但对我来讲这的确是一个问题，让我很困顿。

**采访者：**

您觉得在哈佛读博的生涯，包括跟张光直先生等人读书，在多大程度上满足了您当时走出“困学”的需求？

**王明珂：**

我在硕士论文里面提出了一些问题，当时我在想到底什么是一个民族？

为什么文献里面记载的羌或者氐羌会是一个民族？那时我已经进入史语所，但当时就我的知识，甚至我的同事、老师都不能给我很好的解答。我觉得我一直把自己困在这些问题里面，像一个被压干的海绵一样。我到哈佛去的时候，就像一块干干的海绵，所以我很能够吸收。譬如我一读到族群理论，就会联想到我所做的羌族研究，我就会思考“羌”到底是一个自称或者是他称？“羌”到底是不是有共同利益、共同认同的群体？哈佛的训练对我来说非常珍贵。其实我在哈佛的时候，大部分课程是在人类学系修的。我在去美国读书以前，和很多历史系学生一样，对人类学和社会学非常仰慕，觉得他们读过很多理论，听起来非常高深。我在出国之前，也读了一些社会学、人类学的书，但哈佛给我最大的一个震撼是，如果我不能用实际的例子去说明读过的那些理论，基本上等于白读。所以，常常是当我引用韦伯或者涂尔干说过什么的时候，哈佛的教授都会让我举个例子说说看。后来我注意到，人类学系课程中所有要读的文献，几乎很少是纯理论的，都是一些民族志。我读到社会记忆理论，就会思考如果羌族是建立在彼此认同上的群体，那会是什么样的历史记忆让他们产生那种认同？

我的博士资格考试有三个领域，当时我准备了要阅读的书单，这份书单要经过我的指导教授们的通过和检验，后来我发现其实他们增加了很多民族志方面的资料。广读民族志，不只是一些知识上的积累，还是一种思考的训练。它教会我在读一些抽象事物的时候，尽量想办法把生活经验或田野经验跟文献结合在一起思考。

### 采访者：

您 2006 年首版的《英雄祖先与弟兄民族》这本书较之早期的作品，突破很大。《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（1997，下简称《华夏边缘》）和《羌在汉藏之间》（2003）在结构上还是和您的博士论文（1992）比较贴近，可是《英雄祖先与弟兄民族》这本书，不仅在历史考察的面向上大为丰富，而且分析线索复杂了很多，提出了很多此后影响卓著的概念线索，这更像是您博士以来的一个学术阶段的小结。我们先从这本书的酝酿和写作谈起，从

哈佛的博士论文到《华夏边缘》，您怎么看这15年的研究生涯？在《英雄祖先与弟兄民族》写作的背后，您有什么特别难忘的经历和机缘吗？

**王明珂：**

这本书里有一些细节方面的错误，在我所有的著作里面，我反而一直对它不太满意；我最近已将它重新改写一遍，准备出修订版。但你说的没错，这本书里有很多新的想法，跟我后面的《反思史学与史学反思》有很大的关系。但是，这本书不能独立地来看，我的著作中最重要的应该是《羌在汉藏之间》，而《英雄祖先与弟兄民族》跟《羌在汉藏之间》是一整体研究的两面。西方学术界有一句常常被人引用的话：“to make strange familiar, and make familiar strange.”（化陌生为熟悉，而视熟悉为陌生。）其实，我在《羌在汉藏之间》所做的，就是对于我们感觉陌生的社会与历史记忆予以逻辑化的解释，使之变成我们熟悉的知识。有了这样的知识以后，再回过头来思考我们所“熟悉”的中国社会与历史，反而应该把它当作是“陌生”的，因而它也需要以同样的逻辑来重新被诠释。所以，从这个意义上来说，《英雄祖先与弟兄民族》就是我对中国历史的一种重新诠释。

我还是从头讲罢。我博士论文做的是汉代之前的羌，其实我硕士论文研究的也是中国古代的羌与氐羌，但博士期间的研究完全颠覆了我之前的想法。我在写硕士论文时提出了非常多的问题，但当时我能够解答的却非常少。在进入哈佛的时候，我其实是在一个非常“困学”的状况里面——我陷入了一个学术的困境，有非常多的问题我没有办法解答。后来我在哈佛修了一些人类学的课程，学到一些新知识，这促使我重新思考中国古代文献中羌的问题。我的博士论文对“中国古代的羌”做出了一种完全新的解释，简单讲，“羌”不是一个民族自称，也不是一个其成员有共同认同的族群，而是在华夏心目中那些居于西方“不是‘我们’的人”。

从商代的甲骨文里面的“羌”，一直到汉代文献中的“西羌”，如果我们用这些中原文献建立一个关于“羌”的历史的话，其实那只是华夏自身的历史，而不是某一个少数民族的历史。“华夏”作为一个认同群体，在它逐渐形

成及扩大的过程中,在它与周边人群的接触中,不断地改变其社群认同的边缘,我后来称之为“华夏边缘”。在我对“羌”的考察中,这个华夏认同的西方边缘不断地往西方漂移;也就是,当越来越多西方被认为是“羌”的人群成为“华夏”之后,华夏心目中“羌”的概念也就随之更往西漂移。如果把《后汉书·西羌传》所记载的羌人呈现在地图上,会发现他们是沿着青藏高原的东部边缘分布的,此即在汉代形成的西部“华夏边缘”。

我的博士论文探讨的就是文献中的“羌”所透露的华夏边缘变化。到了写《华夏边缘》一书的时候,我就把“华夏边缘”的概念扩大——我探讨的不只是西北的羌,也包括鄂尔多斯以北和西辽河流域的人群,即整个北方的“华夏边缘”的变化。那本书其实是多篇论文的结集,我想1997年出版的《华夏边缘》之所以在学界造成较强烈的影响,应是我在这本书中介绍了关于族群认同和社会记忆的理论,并将两者结合起来,这对于我们应怎样对待历史文献、考古遗存、族群认同等,都有一些不同的看法。比如关于《史记》中的周人族源传说的意义,我就是用“社会记忆”的角度来分析《史记》《周本纪》中的相关文本。

事实上,1994—2003年我进行了10年的羌族田野,这对我后来的学术研究影响最大。羌族的田野使我看到了“弟兄祖先历史心性”与各邻近人群彼此合作、区分与竞争的村寨社会人类生态之间的关系。后来我便带着这样的认识重新思考“华夏边缘”的问题。这就是《英雄祖先与弟兄民族》这本著作。在这本书中,我先是提及,从商周到战国,在中国这片土地上“英雄祖先历史心性”如何变成一种主流的历史心性;它跟权力集中化、社会阶序化的人类生态结合在一起,怎么样在春秋战国时期促成了“华夏”的形成;黄帝作为“共祖”的记忆,如何在这一时期之末形成。但是我也指出,当时华夏主要指的是能够宣称自己是黄帝子孙的统治阶层,而不是指所有的“中国人”,其他的中国人只是生活在黄帝子孙管辖下,而成为华夏之域中的百姓。另外,我同样使用“华夏边缘”概念,来分析汉晋时期华夏在其英雄祖先历史心性下,如何以某种特殊的叙事模式——我称之为英雄徙边记——来书写关于四边人群的历史,以表述华夏的核心和边缘。我们熟知的历史,比如箕

子奔于朝鲜、太伯奔吴这一类的历史,它们影响后来中国人认识自己及邻近世界。受挫折而从中原跑到韩国或是日本去的失败英雄,却都成为开化远方人群的英雄祖先:“中原核心主义”在此不言而喻。我在《英雄祖先与弟兄民族》中也提到一些方法论层面的新见解,如文本和情境的对应、文本结构和情境结构的对应,这些看法都在那本书里已经有所阐发。

### 采访者:

在您结束留学回到史语所之后,差不多每年都有新的文章或著作发表。2009年《游牧者的抉择》在台湾出版,在这本书之前,您的研究已经超出了生态群落分析的框架。虽然这本书涉及的鄂尔多斯、河湟和岷江地区的三个族群,您在之前的著作中就处理过,但这本书有非常紧凑、集中的整体框架,从经济、生态人类学的角度分析游牧的经济组织和政治传统。其中涉及诸多中国古史,特别是秦汉史书写中对匈奴的记载。我很好奇,为什么您在已经把分析框架扩展到像《华夏边缘》和《英雄祖先与弟兄民族》这类著作的时候,反而回过头来那么集中地去处理nomadism(游牧)这个主题?

### 王明珂:

我1992年回到台湾,1994年第一次到大陆。当时有几个主题我都很希望可以进行一些研究,游牧社会人类学是其中之一,但是后来我进行了10年的羌族田野,把这部分耽搁了下来。当我回头再做游牧社会研究的时候,其实也受到自己羌族田野研究的启发。关于中国北方的游牧社会,前面有好多大师,比如拉铁摩尔(Owen Lattimore),也包括我的老师托马斯·巴菲尔德(Thomas Barfield),他们都做了许多很好的研究。我觉得前辈学者在研究游牧社会时多少有种环境决定论的解释,而我的老师托马斯·巴菲尔德已不再局限于环境决定论——游牧人群可以用不同的游牧生计、社会组织弥补环境资源的不足,譬如在特别的游牧经济之下,游牧人群可以结成一个大帝,逼迫南方定居的中原帝国,使其释放一些资源出来。

而我的做法,受到羌族田野研究两个影响:一个影响是整体的人类生态

观念,我认为环境、生计、社会、文化四个方面是一个整体;另一个影响是我在羌族地区的多点田野方法:我把多点田野的方法运用到历史研究中,将东北的森林草原混合经济或者半游牧人群、正北方的草原游牧经济人群、西北的高原河谷游牧人群作为不同的“田野点”。在这种比较研究中,我将所有的历史事件、历史记载当作社会表征,观察它们与各地人类生态本相之间的关系。这样的研究,一方面能够看到历史的变化过程,另一方面也能看到哪些人类生态其实没有发生太多的变化。

### 采访者:

您刚才的论述解答了我一个疑问,在我看来,您和以生态区群划分著称的拉铁摩尔、巴菲尔德、施坚雅等人不同之处,一个是对生态本身的描述,您区分了四个层次;另一个是(特别是和拉铁摩尔相比)您更注重族群或者族群性的表征与实相的区别。这是我读您的著作的感受。

### 王明珂:

我在做羌族田野研究时,就把表征、表相与社会本相拿来作对比。在游牧社会研究中,我同样是用表征与社会本相的方法考察北方三个不同游牧部族人群,对他们进行比较研究。西方学者保罗·利科(Paul Ricoeur)有篇文章讲到social action as representation(作为表征的社会行动),即我们可以把社会行动当作一种社会表征。如果结合我对社会记忆的研究,我完全接受这样的看法,我可以举实际的例子。比如,《后汉书》有一段记载,东汉时羌人部落酋豪 355 人率领大概 3000 帐的羌人投降汉朝。同书又记载,当羌族酋豪迷吾来降的时候,汉帝国的平羌将领设下鸿门宴,一下伏杀了 800 多羌人的豪酋。众多羌人豪酋一起参与投降行动,这类历史事件,或称social action(社会行动),不会发生在北亚草原帝国的匈奴或是后来的蒙古。因为就匈奴来讲,单于说了算,匈奴帝国有一个中央化的权威。这代表两种不同的人类生态——草原帝国的人类生态跟西羌的人类生态不一样,所以它们产生的社会历史事件就会不一样。东北这边的森林草原/混合经济的人群,他们也有

其特定人类生态,所以后来发生的历史事件也与前面提到的两种不一样。

**采访者:**

10年羌族田野,很像是一个源源不断的滋养器皿,一个启发思想的温床。但其实您以羌族田野为对象的专著,只有《羌在汉藏之间》这么一本,从数量上并不特别显著,可是羌族田野的经验会体现在几乎您所有的研究和著作之中。关于这10年的田野,能跟我们聊一聊,您体会最深的是什么?

**王明珂:**

体会最深的是羌族朋友对我的帮助和我们之间的情感。10年里面,我们经常寒暑假,背着背包跟羌族朋友爬山、探寨子、喝白酒,非常愉快。如果从比较学术性的方面来讲,那当然是我所学的实验场。现在回想起来,当时我并没有用典范的人类学的蹲点方式来做田野。当然,一方面是现实的困难——我如果要蹲点的话,就要申请一大堆的许可,还要跟某一学术单位合作,那不是我想做的。另外,我受到那个时代非常流行的口述历史(oral history)的影响,而口述历史又受到社会记忆(social memory)等理论与研究的影响。在这类的研究里面,我收获最多的,而且也是最感兴趣的,简单讲就是“历史有多元的声音”。其实,从我1992年回到台湾到1994年到大陆开始做田野中间的这段时间,我曾在台湾做过一个台湾民众社会记忆调查计划,到各处去记录别人口述历史记忆。

我刚开始并没有什么理论或者田野的设计,一切都是基于当时实际的情况,很自然地发生。带我去田野的羌族朋友,大多都是威州师范学校的老师,他们的学生大多数也成为山里面的乡村小学老师,所以我们到乡下去的时候一般都会受到当地主人的热情招待。那些招待我们的也都是在地方上有头有脸的人,或者本身就是村长。但还有一个现实,如果我在一个地方待久了,就要到地方的公安局登记报告。我的策略就是,在每一个地方都不要待太久,我的多点田野方法就是这么一步一步摸索出来的。

我在眷村的生活经验,在研究所时期和钓鱼朋友们的交往经验,对我来

讲非常有帮助。相反地,我没有办法接受人类学家的一些做法。比如人类学家称协助田野的本地人为报导人(informant),但我从来不觉得我的那些羌族朋友是我的“报导人”,他们就是我的朋友。再比如,人类学家会称被研究社会的本地宗教人士为“ritual specialist”,即仪式专家。但如果你是一个基督徒,你会称你的教会神父为仪式专家吗?好像人类学家把“他者”的宗教行为看得很肤浅。我在羌族田野各个村寨都交了一些朋友。我的田野方式是不停地在山里面移动,有时候同一年或者第二年我会再回到某个村寨,多回去几次就变成老朋友了。我非常享受田野的生活,不只是学术的获得,我也非常享受那些年跟村寨里的朋友一起喝白酒、聊天的日子。

所以,我在羌族做的田野可能跟一般人类学家不一样,不只是多点田野(有些人类学家也采取多点田野方法),而是人类学家所要观察、了解的是社会情境(context)或现实(reality)到底是什么。我也如此,但我会记录一些与之对应的文本(text)与表征(representation),主要是口述历史,我用以思考对应的情境。关于历史,我从来不会问他们的历史,我不会提“历史”这两个字——我只是问“这边的人是怎么来的?”。我把他们告诉我的“历史”化为文本,用文本(也是表征)跟我所观察得到的社会情境(也是本相)不断地做比较。从各地一组组的文本与情境之差异上寻求其意义。比如我到了另外一个寨子,有时候我会故意卖弄我所知道的地方知识(这是我的田野小技巧)。每当这时,接待我的主人会很讶异于我对他们的了解,他们会急于贡献我不知道的东西;他们会在某处打断我的话,告诉我说:“这我们跟他们不一样。”这个时候,我就会特别注意他们所说的不一样的地方。同时我会去记录他们所讲本地人来源的历史,看看他们所处的情境跟前面其他寨子的不一样,如何反映在他们所述历史与前者所述不一样之处。就是这样,不断地在口述历史和情境之间的比较中去了解羌族社会。这是我在羌族田野中获得最多的。

### 采访者:

您讲到无法接受人类学的一些做法,我觉得很有意思。现代社会科学

(当然人类学也是其中的一个分支)、实证史学等的发展,都非常强调学术研究的客观性和真实性,提倡研究者与研究对象之间保持一种比较中立,甚至有距离的一种态度,这和您进入田野的感受是完全不一样的。实证史学更强调怎样以更客观的方式去呈现史料,以及研究者在面对史料的时候应该保持怎样的态度。很多研究者会担心研究的客观性问题,担心学术研究带有自己的主观偏见。您怎么看待这个问题?

**王明珂:**

人类学家也有不同的类型。一种人类学家,认为学术研究就应该是客观的,外来的观察者能够比土著(natives)更能够了解他们自己。还有一种人类学家,他们认为在经历了深入的田野之后,他们完全可以把自已变成natives,可以获取所谓的“土著观点”(native point of view)。

我的方法其实和以上两种都不一样,我是移动的田野方式。刚开始当然因为一些现实的缘故,没有办法在一个地方待得很久,可是后来我发现,通过这种方式我可以得到另一种比较客观的资料。在移动的过程中,我可以不停地比较我所看到的外在现象和社会本相之间的关系,借此我可以找到一些介于外在现象和社会本相中间的文化偏见。比如我在羌族地区很重要的一个发现,就是羌族村寨居民经常会把一群人的“历史”归于很早来到本地的几个弟兄。所以,我在这种移动中会发现他们有那样对“历史”的文化偏见,那些偏见便是影响他们如何记忆“历史”的一种文化心态。但同时我会反过来思考,我们自己对“历史”的偏见,我们为什么相信的“历史”都起源于一个英雄?

这是一个过程,我既不是完全客观地去看他者的世界,也不是完全融在其中,而是去看到底是什么东西影响他们的文化心态,再回过头来反思自己已经熟悉的一些知识。

**采访者:**

您在田野中产生了强烈的共感,您借此得以了解当地人的历史、生活以

及精神世界。而这样一种共感,又在很大程度上激活了我们阅读的史料。我很感兴趣,这种共感的能力您是如何获得的?或者您在这方面有什么心得?这种共感又是如何产生超越时空的共鸣?

**王明珂:**

这一方面要感谢我的羌族田野和羌族朋友,他们让我从中学习到一些东西;另一方面,也要感谢我读过的一些社会学、人类学方面的杰出著作,以及我在哈佛所受到的训练。这让我脑海中对各种不同形态的人类社会、不同的生产方式、不同的环境、不同社会组织、不同的婚姻结盟方式等有了些基本认识。人类学家、社会学家能够从这些非常复杂的现象中,为我们梳理出一些简单的逻辑,所谓理论。把这些结合在一起,反复思考一现象为何合于某理论或违反一理论,如此能够使我的田野经验产生意义。

当然这过程是缓慢的,如果从1994年进入田野算起,可能要到2000年以后我才慢慢有了一个比较完整的“人类生态”的概念。简言之,就是在特定环境中的人,选择什么样的生计手段、组成什么样的社会群体,而为了巩固这样的人类生态体系,人们又发展什么样的文化,以不知不觉地(或无奈地)产生一些规律的社会行为。总而言之,环境、生计、社会、文化,是整体的人类生态概念。

我慢慢有了这样的想法以后,就可以用这样的想法回过头来看中国的古代文献——看这些文献所流露出来的,到底是什么样的社会环境与人类生态背景。每个地方的人类社会都不一样,过去和现在的社会也常有变化,人类生态也因之变易。

**采访者:**

听您讲羌族田野的做法,确实不是典型的人类学田野,反倒像社会学家做田野的方式。不光是多点调查,而且也不强调要待满一整个社会周期。同时,也让我想起您所在的史语所的前辈,在20世纪上半叶进行的西南地区民族学的田野工作。您作为前任的史语所所长,我很好奇您作为一个非常投

人到羌族田野中的学者,同时又作为在同样的学术体制中的后来人,当然也作为前辈资料的阅读者和整理者,您在读到民国时期像凌纯声、芮逸夫等前辈学者他们在西南的田野调查时,是怎样的一种感受?

### 王明珂:

我一直在追寻他们的脚步。我想看看他们在那个时代,用西方所学的那套知识,在中国做了哪些实践,造成了什么样的结果。我先从一点来讲吧。事实上,傅斯年先生给史语所作民族调查的前辈的指示,大部分是要让他们去多收集资料。比如,以我比较熟悉的川康边境这个地方来讲,和本所前辈一同去川康边区的马长寿先生,在这边所做的研究比我所前辈深入得多。我们所的前辈在这边几乎就是路过而已,收集一些资料,照一些照片。其实他们在很多地方也是一样,做的是同样的工作:大量地收集资料,照照片。后来我在史语所曾负责执行一个数字化的计划,就是整理他们收集回来的少数民族照片、文书与文物。在这些工作中,我也在思考他们在边疆做的这些事的意义。

我要提起一个人,黎光明。我一直很关注这个人,我在著作里也有提过他。黎光明在我们所里是一位几乎被遗忘的学者,他在我们所里面待的时间可能就一年多,应该不到两年。1929年,他在川康边境做过一个考察,我后来把他给我们所的报告,跟芮逸夫、凌纯声他所作湘西田野报告做了一番比较。它们间的差异,让我们对于人类学知识可以有一些反思。简单来讲,黎光明的报告在我们所里,当初是被认为毫无学术价值的报告。因为他没有人类学、民族学方面的知识,所以反而他不知道怎么去建构一个民族,也就是,忽略差异(differences),只去注意那些人群之间的相似性,包括语言的相似性、文化的相似性等等。譬如,当地被称为西番的人群,后来在人类学、语言学知识下被识别为藏族。但在黎光明的记载里面,西番之中,寨子就是最大的社会单位;邻近寨子的人彼此仇恨、仇杀多,彼此有认同情感的非常少;在那里人们不需要比寨子更大的社会单位。到了20世纪90年代,我去做调查的时候,从当地人的口述记忆中知道,其实黎光明讲得是对的,过去这儿并

没有什么“羌”和“藏”这种认同，每一个小区域的人群，甚至一两个寨子就会认为他们是一个民族群体。所以回过头来看，反而是人类学、民族学知识建构了“民族”概念，使得后来发生的事情改变了地方上的文化与认同，甚至改变了我们对一些东西的想法。黎光明记载了一个有趣的现象，他说，羌民缠头帕的习俗跟川西的汉族没有两样。可是你想想看，今天经过民族建构以后，我们一般都认为缠头帕是羌族或者其他少数民族普遍的习俗，所以今日汉族农民也不缠头帕了。所以，通过阅读黎光明的报告，反而让我们得以反思民族文化特色的建构过程。

### 采访者：

多年来，您从华夏边缘这个议题开始，对中国西南区域（我们也可以把它称为一个文化、文明的单位）投入了很多精力，而且您在这个区域上形成了对早期中国文明的叙事的新想法和挑战，这是学界最受惠于您研究的地方之一。同时，您刚才讲到您对进入 20 世纪以后西南的族群历史，比如说民国时期的民族调查，包括各西南民族的民族身份确立过程都非常感兴趣。您怎么看待西南区域文化和族群的特点？

### 王明珂：

西南或是整个南方的确是我学术关怀的一个重点。有人认为我的“华夏边缘”理论或论述，对一些传统的历史、民族的看法，解构性非常强，如此会不会影响到现实，如人们的民族认同？事实上，我在这方面的学术思考确实带着非常深刻的现实关怀。或许我对过去的华夏认同、华夏历史记忆、华夏所建构的边缘有很多批判。但是反过头来大家想想看，其实我所强调的是我们一定要批判过去，才会知道今天比过去好。有句话叫“觉今是而昨非”，我们不仅要知道今天是对的，还要清楚昨天是怎样的不对，才知道什么样的明天会更好。我们总是希望明天永远更好。所以从这点来讲，我所关怀的南方华夏边缘，它的一个非常重要的历史记忆表征就是，在过去，南方是最受中原人歧视的我族边缘。

我在《英雄祖先与弟兄民族》里面讲到四个英雄徙边记的故事。在中原中心主义的史观之下,中原人老是觉得从中原出走的失败者都可以成为边缘人群的英雄祖先。但注意,这些叙事符号,也表示了中原人对四方人群有不同的情感和意图,在中原华夏心目中四方人群的文明与野蛮程度是有区分的——到东北去的是商的王子,到东南去的是周的王子,到西南去的是楚国的将军,诸如此类。那么到南方去的是什么人?盘瓠,是一个狗王。盘瓠传说在南方一直是非常强的历史记忆,甚至于南方有很多的族群,至少苗、瑶、畲等,都有关于其族群是盘瓠子孙这样的历史记忆。

对于南方的华夏边缘,我比较关怀的是长期形成的历史记忆背后族群之间的歧视以及这种歧视是怎么造成的?到了明清的时候,从北川地区、青藏高原的东缘一直下来到了云贵地区,形成了非常宽广的汉与非汉区分模糊的边缘。这就是为什么民国时期在国族建构的时候,很多人认为这些地区就让它继续“汉化”下去算了。其实我觉得我们反而要思考为什么会有这样宽广的汉与非汉之间模糊的边界?在这样的思考之下,我们对于汉化的过程要有一个同情的了解。什么是同情的了解?简单讲就是,所谓的“汉化”并不是高级知识分子所讲的“夷狄入于华夏则华夏之”,而是在非常亲近的人群之下,别人骂我蛮子,我骂更上游的人蛮子,然后大家就这么一截骂一截。对那些歧视别人的人,我们要对他有一种同情,因为他是被更下游人群歧视的人。亲近人群之间彼此歧视,让汉化在这些地方酝酿了至少一两百年。因此形成一宽广的汉与非汉区分模糊的边缘地带。知道这些背景后,我们便能理解,为何在这些地区许多当代少数民族我族历史文化建构,经常循着两条路线:一条路线基于西方的民族学、人类学概念,要构建一个跟汉族完全不一样的、有自己文化特色的少数民族;第二条建构路线是宣称自身是古老华夏的一部分,自称是大禹子孙、蚩尤后代或古代三苗的后代。这两条路线的自我建构,据我所知,在羌、苗、彝、畲等很多南方族群中都非常普遍。我觉得我们要知道这些建构的意义,而不是驳斥其没有学术证据。我觉得这些建构,反而表现了华夏南方边缘的人类生态,如何从一个非常糟糕的过去走到了今天,我们也可以从这些建构里面看到下一步该怎么走。

**采访者：**

我稍微总结一下，您其实是在西南看到了两个并行的建构自身的道路，一条是您曾经检讨过的根基论的建构方式，强调自身的独特性，强调自己是一个完全不同的族群的存在；另外一条路线，我没有想好，如果我用“好古式”（Antiquarism）的建构自身的传统，您会不会同意？实际上是通过古史，不管是古代的记载还是古史传说，来建构自身的历史。我觉得您总结的这条路非常有启发，因为它打破了民族学里面 ethnic nationalism（种族民族主义）、civil nationalism（公民民族主义）的区别。这些年您对三星堆的考古发现非常感兴趣，而且和考古学家进行了合作。您对这方面的关注和您刚才说的有联系吗？

**王明珂：**

三星堆发现了以后，一些羌族、彝族、苗族的知识分子认为三星堆是他们祖先的遗存。但是，你刚才讲到我跟考古学界在此方面的合作，其实并没有。我只是希望跟考古学界在这方面有一些对话而已。三星堆在早期发现的时候，一直被当作是苏秉琦的中国文明多元起源论（“满天星斗”说）强有力的佐证。“满天星斗”的中国文明起源又跟费孝通先生的“中国民族多元一体格局”相互呼应。但是我的看法是，我们如果回归到考古发掘所发现的那些现象的话，其实在距今大概 3800—4000 年，苏秉琦先生所谓的“满天星斗”中处于中原之外的那些边缘“星星”文明，一个一个地陨落，后来中原几乎是一枝独秀地在延续发展。我觉得，我们反而要注意由满天星斗到月明星稀的过程，中原是怎样变成核心的。简单来讲，费孝通先生所讲的“多元一体”，刚开始（由商周至秦汉时期）是有“核心”与“边缘”的，核心跟边缘之间经过了两千多年的互动，才造成后来的“多元一体”，而不是一开始就有“多元一体”格局。三星堆对我的启发非常多，这只是一个方面，希望大家共同思考“月明星稀”的过程。

这也牵扯到历史记忆的断裂，这跟我刚才讲的过程有关系。在中原成为核心，巴蜀地区成为边缘以后，在中原帝国的强势政治、经济力量影响下，汉

晋时期,巴蜀的人自认他们是黄帝子孙,是黄帝子孙大家族的成员。同时,巴蜀地区的人们也开始遗忘本地历史。《蜀王本纪》等文献中的相关记载,流露了他们如何遗忘本地历史。“黄帝子孙被分封为边疆之域的统治者”,这样的历史记忆被巴蜀人接受,同时也就让他们遗忘本地古帝王的历史,或将蚕丛等本地古帝王视为神话人物,或将他们安置在中原历史中的春秋战国时期。就这样,后来三星堆被发现的时候,才会让大家非常惊讶。我觉得三星堆发现对我们的历史知识最大的贡献,不完全在于它印证了某些历史事实,而是它印证我们的历史知识、历史理性与真实过去之间有些断裂不合(discrepancy)的地方。当你发现有不合的地方的时候,再回头来做历史知识考古,反而会在历史文献中发掘历史理性是怎么形成的。我觉得这才是最有意义的。

#### 采访者:

您的研究跟考古发现,包括考古学的方法,联系密切。我猜可能跟您在中国台湾、美国的训练有关系。您处理的题材和考古学家的研究,也有较明确的联系。您作为在社会人类学和历史学界出入的学者,对社会人类学和考古学的结合怎么看?您怎么看待今天社会人类学和考古之间的联系以及互动?因为今天看来,好像这种结合跟您求学时代相比已经变得越来越少,甚至有些困难,我不知道您自己切身的感受是怎么样的?

#### 王明珂:

我在哈佛大学人类学系修课的时候,其实经常分不出来哪一个同学是社会人类学的,哪一个是考古学的,因为大家修的课一样。社会人类学的学生也会去修一些关于世界古文明起源或者考古的课,考古系的学生也会去修习经济人类学、亲属体系等课。我在哈佛读考古学基本方法和理论时,发现他们思考问题、处理材料,背后有非常强的社会人类学关怀。考古发掘其实是建立在对于人类社会及其演进这样一些非常人类学的问题上进行的,所以才会有民族考古学(ethno-archaeology)的研究。这指的是,考古学家在所谓

原始社会 (primitive society) 中进行考察, 探索在那种生活与社会模式下会产生什么样的遗存物, 经过什么样的自然与人为活动而遗留下来。考古学家有时候会自我嘲笑说: “我们做的是废弃物人类学 (anthropology of residue) 的” ——从人类的废弃物中了解人类社会。

从这个意义上来说, 我觉得中国的考古学太注重发掘物质文化现象, 而缺乏社会人类学的关怀。我举一个简单的例子, 张光直先生很早就提醒过考古学家, 不只要研究一个聚落 (settlement), 而且还要研究聚落中的社群 (community)。人类聚落是一个 community, 意味着聚落中的人们之间有性别、血缘与空间的人际关系。从这个方面来讲, 我觉得中国的考古学研究大部分还停留在聚落形态的研究, 而没有深入到聚落里面的人类生态问题。当然, 我觉得也不能完全怪罪考古学家, 中国的考古学在很多方面是非常先进的, 但是相对来说, 中国的社会人类学发展在我看起来好像蛮坎坷的, 比较困难。如果社会人类学和考古学可以做一点结合的话, 我觉得对双方都有好处。但细讲起来, 我又不主张完全照搬西方的现代人类学——可能这是现在中国人类学发展的困境所在, 把西方人类学完全搬来中国实践, 会发现有很多困难。

### 采访者:

您从 1992 年在史语所工作, 到现在正好是 30 年的时间, 还曾担任过所长。您回过头来看这 30 年史语所的工作经历, 无论是就您自己的学术工作而言, 还是史语所整个的学术架构, 您觉得史语所研究传统的力量在哪里?

### 王明珂:

我是属于史语所老一辈的人了, 我所经验的史语所跟现在史语所里面 40—50 岁的这一代人不一样。我觉得每一代人都在创造他们新的传统, 我所经验到的只是我们那一代的传统。我跟王汎森先生, 都是以助理研究员的身份进到史语所的。至少对我自己来讲, 当时在史语所是一种“困学”的经历。我硕士毕业到史语所, 工作三年, 受到很大的压力, 有很多问题没有办

法解决,然后就到西方留学去了。其实我们那一代好多人的经历都跟我一样,不只是史语所,“中研院”其他研究所我们这一代朋友都有这种经历。现在这代人就不一样了,大家也晓得,台湾跟大陆这边一样,没有博士学位就没有办法进这些研究机构。我们那一代,受到本所前辈的影响比较多。可是大概是近三十年吧,进到史语所的学者都拥有全世界顶级大学的博士学位(我们所一直有这个传统,聘用的人几乎都是世界一流大学博士),所以一来本所就可以做独立研究,跟我们那个时候的传统是不太一样的。也因此,现在史语所学者们的研究趋向,受到本所影响不是很大,反而跟某国际学界或某个特殊领域的学术团体互动很多,关系比较密切。

#### 采访者:

史语所是一个既不授予学位,也不开课的纯粹性研究机构,以您在史语所几十年的经历所见,如果它没有上述教育的功能,那么学者之间的相互影响、交流、协作等,是在什么样的机制和氛围中进行的?这一点我很好奇。

#### 王明珂:

说到这点,我觉得这是“中研院”制度设计的缺失。当然,我们所里一些学者(我就是其中之一)很乐意到外面去教学,跟学生互动,但有些学者,确实如你所言,不用出去教书,只要每年有一些论文产出就可以了。我们可以看到这种治学方式的弊端在哪里——有些学者的研究越来越专精,可能他们也跟国际相关领域的学者(甚至只是其中的顶尖学者)结成一个不是很大的学术团体,但这个学术团体中人们关怀的都是类似的问题。在这种情况下,学术关怀的触角会变得越来越狭隘。我不太赞成这样的研究——当然不见得我是对的,也许那些学者有他们的理由,他们可以有一些很好的学术发现。但是,我仍然觉得,就我自己的研究而言,很多收获来自于面对学生演讲、上课,这个时候我要广泛思考一些问题,同时要对自己的思考逻辑重新做一番整理,这对我的帮助非常大。我觉得像史语所这样的学术机构,还是需要有一些教学任务的。

**采访者：**

综合地来看，在您的研究生涯里，使用比较多的材料 / 资料，可以分成三类：第一类是民族志田野材料；第二类是古史材料，包括传世文献和考古发现；第三类是近些年非常强调的，带有口传性质的资料，包括神话、民间的史诗等，以及广义的叙事文本。您出入于这些差别很大的材料，写成了一些非常独特的作品——我们很难看到您的著作中仅针对其中的一类或两类来论证——非常有启发。您是怎么看待这种研究与写作方式的？

**王明珂：**

这也跟我刚才讲的有关系。无论什么材料，我们都要把它放在整体的人类生态里面来思考。其实各种材料之间当然有它的共性。就民族志资料而言，我刚才说过，我收集的不只是传统的人类学家所谓的观察（observation）所得的资料，我也用文本（表征）来与观察所得之社会情境（本相）做比对分析。所谓的“文本”，有的看起来像神话，有的像是本土的历史。我用文本和情境（或表征与本相）对照的方式来理解及分析民族志资料。用这种方法读古文献资料，你可以把司马迁当作你的田野报告人，他所告诉你的历史也只是一种“表征”，它背后有本相（reality）——你同样可以去分析是什么样的社会情境让司马迁产生那样的历史论述。我是用人类学田野里面所得到的文本与表征的关系，以及文本、表征与整个人类生态的关系，去看历史文献中的文本表征，以及它所呈现出的人类生态。

神话，在我们的认知里面好像属于另一种范畴，但我认为这常常是学科偏见造成的。比如在我们的历史心性里面，我们倾向于把我们所相信的当作“历史”，把不符合我们历史心性的——比如一些弟兄祖先的故事——当作神话，或是像在一些史学、人类学研究里面，把它当作 oral tradition（口头传统），而非 oral history（口述历史）。我认为这是完全错误的。事实上，它是在另外一种人类生态、历史心性里面所创造的“历史”。弟兄祖先的故事就是“历史”，只是我们没有察觉到它是一种别人所讲述的“历史”。

一方面，我从所谓的“神话”里面，分离出一部分“历史”（那些我们不

熟悉的“历史”，我们把它视为“神话”的“历史”），还有一部分是在人们意识里面真正的“神话”。后面这一部分，由人类社会记忆观点来说，它们在人类生态里面又有特殊意义。简单地讲，人类社会记忆中的“历史”跟我们的“认同”有关系，人们因某种“认同”而去争辩历史，但不会争辩神话。所以，反而是神话背后所支持的社会本相是最稳固、最不容易被改变的。比如歧视女性的神话，像西方的女巫神话、羌族地区的毒药猫神话等，再怎么经历改朝换代，无论人们怎样去争辩“历史”，也不会去争辩这些神话。所以，对女性的歧视就变成根深蒂固的社会本相了。在这种分析中，其实还是把神话放在了人类生态里面，把它当作人类社会记忆的一部分来分析，进而看它特别的意义是什么。

#### 采访者：

您如何看待“神话”和“历史”在民族生命史中的意义？您也讲到与书写的历史相比，神话可能建筑了更为牢固的社会现实。是否可以，与“历史”相比，神话具有某种当下的更没有距离的现实感？

#### 王明珂：

我最好用一些田野的例子来说明。在这方面如果我有一些认识是对的，或者说对大家思考这些问题有所贡献，这些都来自我在羌族地区所做的调查和我后来在嘉绒藏族所做的调查。我刚才讲到羌族地区的那种弟兄祖先历史，其实是和羌族特别的人类生态密切相关。羌族各村寨人群都是一个个有认同与区分的社群，他们彼此共享一个区域的资源，其中既有合作、区分又有竞争。在这种人类生态下，人们产生“我们的祖先为最早来此的几个兄弟”这样的历史记忆。“弟兄祖先”的符号里面带有既合作、又竞争、又区分的关系。

历史和神话之间的区别。第一是我们自己的历史偏见，即“英雄祖先”历史心性，让我们把“弟兄祖先”历史当作一种不可靠的神话。神话和历史之间的差别，事实上是我们自己的偏见造成的。第二个层次，我在作嘉绒藏

族的历史与田野的时候发现,虽然他们也有弟兄祖先历史记忆,但是它是被放在一类似神话的叙事之后的:从前天上有只大鹏鸟,生了五个不同颜色的蛋,某一个蛋里生出一个人,他后来生了几个儿子,这几个兄弟就分别成为当地几个土司的祖先。这个历史文本和羌族地区不一样的是,它前面多了一个看起来像神话一样的叙事,后半部分“弟兄祖先”历史则和羌族的一样。我们再看看与此文本差异对应的情境差异;羌族和嘉戎藏族情境的不同是很清楚的——羌族地区没有大土司,那种弟兄祖先的历史叙事讲述的是本地(一条沟或几条沟)所有人的历史,所有人都是那几个弟兄的后代;嘉绒藏族的历史叙事就很不一样,它不是所有人的历史,而是土司家族的历史。大家可能会有疑问,前面是真正的神话叙事,后面则是“历史”,这样不是很奇怪吗?其实一点都不奇怪。我们看中国古史,其实《史记》中所载的周人和商人的历史不也都是前面一个神话叙事,后面跟着的则是历史叙事吗?据《史记》商人的祖先契是其母简狄吞玄鸟之蛋所生,周人的祖先弃则是其母姜嫄踩了巨人的足迹所生。不同的是,紧随其后的历史叙述不是“弟兄祖先历史”,而是“英雄祖先历史”。

在嘉绒藏族的例子中,人们争论“历史”,但是统治者家族的神圣性被神话固定住了。其实,“神话叙事”和“历史叙事”不一样的是,人们会因为现实去争论历史,却不会去争论神话,如此神话反而更根深蒂固地强化一些社会现实。真正的神话——不是被置于历史叙事之前的神话叙事——比如中国南方的虎姑婆神话、羌族地区的毒药猫神话、西方的猎女巫神话等,它们背后所反映出的对女性的歧视,或者把女性当作化解社群内部冲突、紧张的替罪羊,这种性别关系之社会现实是不容易改变的。即使改朝换代,历史被重写,但神话一般不会变,其背后所强化的人类社会偏见顽固地延续下来。从这点来讲,我们当然要去分析历史,但我们更需要去分析那些神话,以发掘神话所隐含的意义。

### 采访者:

您把对表征和文类的分析非常集中地写进了《反思史学与史学反思》这

本著作里面,这本书对史学和社会科学的很多理论研究者,有很大的冲击。但是,您一直强调自己所做的不是理论思考,而是对理论和民族志发现的相互检讨。从您刚才讲述的神话和历史的区别中,能看出您对理论的检讨既包括如何使理论与具体现实发生关联,同时也包含了怎样从民族志的阅读中获得理论想象力。我想请您谈一谈您作品所产生的理论影响力。

### 王明珂:

我对理论的确有一些特别的想法。人类社会太复杂了,变化太大,但同时人类社会里面也有一些共性。所谓的“理论”,就是把人类社会里面的共性抽离出来。这样当我们接触一个陌生的社会的时候,就比较容易去了解它。但是,恰恰在这一点上我们也要非常注意,因为我们常常是要去“印证”一个理论,这是完全错误的。理论,只是我们思考复杂社会的工具。所以,我认为最重要的反而是那些与“理论”不相符合的部分,那才是我们应该去关怀的。从这点来说,我对现在的很多理论思考持保留态度。很多人认为,理论比人类社会更复杂——他们擅长用一些词汇、一些模棱两可的逻辑,让别人觉得高不可攀。长期以来,学界一直有这种趋势,我也一直在与这种学术趋势对抗。学术研究的目的是去了解那些“高深”的理论,我们也不应该用一些模棱两可的逻辑、生涩的术语来建构理论。理论就是一种简单的工具,它的目的是帮助我们认识人类社会的复杂性。

真正有用的理论,应该是非常简单的,它能帮助我们认识人类社会的基本逻辑。我觉得人文社会科学中最重要的发现,反而不是那些最复杂的现象,而是那些最简单的偏见,它们藏在最一般的常识(common knowledge)里面,那种偏见最难以被攻破,而攻破了那种偏见,也将会是最重要的理论贡献。

### 采访者:

在我看来,您的研究深刻地洞察了文明的某些基本要素,就像当年有些中国学者会把“夸富宴”——有意识地在集体场合中铺张浪费——作为经济

生活的一个基本要素来理解,或者像马林诺夫斯基把“惩罚和妥协”作为法律的基本要素一样。这种洞察力,我在您的著作中同样也可以看到。您去年出版的《毒药猫理论:恐惧与暴力的社会根源》,综合了您此前在羌族田野中观察,比如所谓“双重边缘”,或者是递进式的歧视——下游的人把上游的人视为更蛮的人。这种存在于大族群内部的划分边缘与不同类型的歧视对象的做法,被您写进对羌族“毒药猫”的分析里面。同时,您又把毒药猫的传说和中古西欧猎女巫的历史联系起来。您的方法有两个含义是特别引人入胜的:第一,它是真正的理论,同时也是用理论理解复杂人类社会的做法;第二,我想这也是一种文明或文化比较的做法,以 elementary social behavior (基本的社会行为)为切入点去理解不同的文明。您这一两年都在进行这方面的思考,您的这一想法大概产生于什么时候?

### 王明珂:

我在《毒药猫理论:恐惧与暴力的社会根源》里面提到过,从民族志资料的角度来看,以我在羌族地区所收集的毒药猫故事,以及我观察到的社会现实,实际上不足以建立起对这种现象的一般性认识。但是,我采取了另外一种“多点田野”的方法,我把“田野”对象放到了跟毒药猫故事很类似的西方近代的猎女巫狂潮。西方有大量这方面的文献,比如当初他们在审讯女巫的时候,那些所谓“女巫”在严刑逼供下的一些“供词”,也有“女巫”的邻居指控前者的“证词”等等。西方近代猎女巫狂潮所遗数据可以弥补我在羌族地区所做的考察。

说实在话,在羌族地区,我没有办法直接去访问这些被大家当作“毒药猫”的可怜女人,那是非常敏感的事情。我在田野中做了一些录音,录的都是别人口中讲述的“毒药猫”故事。大家一般也都不会直接指出“毒药猫”是哪家的,他们只是在讲一些神话传说,或是些地方性的历史。我的田野优势为,我对毒药猫的神话传说、个人经验背后的社会本相,可以考察得非常深入、细腻,但缺乏的是所谓“毒药猫”及其邻人的口述资料。相反的,近代初期的欧洲(大概16—17世纪)有大量关于“女巫”及其邻人的供词文

本,但是对于其背后社群中的社会现实本相,历史学家没有办法回到过去做调查。所以,我可以把这两种案例结合在一起,用毒药猫故事的文本与情境,和猎女巫运动的文本和情境作对比:羌族的毒药猫故事里有女人跟猫的关系,女人一般坐着厨房用具如橱柜飞到一个地方,到了晚上有一大群毒药猫聚会等等情节;同样地,在欧洲女巫的传说里,也有女巫跟猫之间的密切联系,女巫也是到了晚上坐着家事用具如扫把飞到某个地方,与一大群女巫聚会。同样的表征,表示它们出于类似的社会本相。

西方的历史学家早就指出,猎女巫案常常起于山间村落,而且这种山村通常不到100户。在这么一个小小的山村里面,某一个乡下女人被大家认为是女巫,恐慌慢慢蔓延,从乡下蔓延到城市,由乡村的人影响到贵族、教士。通常情况下,当猎巫运动影响到贵族和教士阶层的时候,猎巫运动就会被下令停止。

在这个考察过程里面,我们可以不断地比较情境和表征之间的关系。当然,社会行动亦为一种表征(social action as representation)。为什么在羌族地区,对待毒药猫的只是一些闲言闲语,没有非常激烈的、真正的暴力,而在欧洲会产生这么严重的暴力,约5—10万人死于此?这引发我思考背后到底是什么样的社会情境让暴力得以发生;我认为主要是因为政治、宗教权威介入民间社会。在这种比较中,我们就会得到所谓的“理论”。通过这个例子,我们看到“理论”并不是非常高深或者抽象的东西,而是真实的。当然,这背后也有我非常深刻的人文关怀,我希望用这样的理论提示大家,不要让这样的事情再继续发生。让文明人反思文明。

### 采访者:

从毒药猫和女巫的比较,以及您对表征、文类的研究,甚至您在《华夏边缘》中对历史心性的研究,总体来看,您对文明过程有一种很强的叙事性的检讨,也会基于叙事性对文明过程进行一些改造。我觉得这是一个很长期的工作。在中国学界,“文明研究”的说法是比较有争议的。您愿意用这个说法来称呼自己的工作吗?您会觉得自已是一个从羌族田野出发的文明研究者吗?

**王明珂：**

我觉得最重要的是研究的内容、方法。我当然可以说我所做的和即将要做的是对文明的研究，但是我更愿意说我的研究是对文明的反思。我写完“毒药猫理论”以后，为什么会接着想做文明的研究？简单地讲，我思考为什么在羌族村寨里面针对毒药猫的仅仅是一些闲言闲语，不会有真正的暴力，而西方近代初的猎巫风潮便如此血腥？我在读西方猎女巫案件资料的时候，会看到女巫的邻人证词里面常常这样说——十五年前我跟她（女巫）吵架，结果我们家的牛羊就死掉了好几只；七八年前我跟她发生争执，争一块土地，结果我丈夫就大病一场。这代表什么？很显然，这些“女巫”在当地也曾长期被大家闲言闲语，并没有发生真正的暴力。这跟羌族地区是一样的。但是，后来为什么会有严重的暴力？在我看来，是因为受到了文明人士的关怀——政治威权、宗教威权等这些所谓的“文明威权”开始关怀原初社群（即山间村落）的人们究竟在做什么、想什么，因而产生这些暴力迫害。

我接下来要做的研究，希望考察人类从新石器时代一个个的小社群、原初社群，其中一部分如何一步步发展成大帝国或其他高等文明社群，包括近代的民族国家，以及当代民族国家之上的欧美基督教文明、伊斯兰文明等等的文明共同体想象。我希望通过研究，让我们好好地思考“原初社群”在今天的地位。当人类进入文明以后，那些所谓的“原初社群”就变成了农村，社群中的人也就变成了农民。我觉得我们应该来关怀这些人。现在大家一天到晚都在谈文明冲突，但我们仔细想一想，当文明冲突真的发生的时候，谁上战场？大部分还是这些基层农村的人。

**采访者：**

上一波人类学研究文明的高潮是在一战之后，那是一个非常不太平，甚至非常痛苦的岁月。涂尔干、莫斯、马林诺夫斯基等这些 19 世纪末以来的学者，因为他们亲身经历过有史以来最大的世界大战，也提出过跟您类似的问题，比如原始社群真的离充满撕裂与冲突的现代社会那么遥远吗？这样的

问题里充满了很多人类学家对其所处时代的关注。我非常期待,也很仰慕您即将进行,或者已经部分开展的研究项目,那么这背后有您对文明本身怎样的思考?

**王明珂:**

我即将开展的研究主题是“人类社群、历史与文明”,最近我在好几次演讲里都提到过。其实我很希望多找一些学界朋友跟我一起来做这个研究,凭我个人的能力没有办法完成这样庞大的研究。我觉得这是很值得我们共同关怀的议题,尤其是在当下这样的环境中。就像毒药猫故事一样,神话会变成历史经验,变成现实,我们创造一个文明冲突的神话,那么这个神话真的会变成历史,变成我们现在所面对的现实经验。所以,我们真的要好好思考人类的历史记忆,特别是所谓的“典范历史”跟现实之间的关系,跟文明之间的关系,以及跟人类社群的关系。我们应该从根本上去思考,从人类定居以来的小社群一直到近代,从历史上的大帝国到近代民族国家,在这一历史过程中血缘社群和空间社群之间的关系,弟兄祖先历史和英雄祖先历史之间的关系,特别是英雄祖先历史在整个人类文明发展过程中所扮演的角色。

**采访者:**

我们也注意到,您在谈到华夏、国族、民族等多重文化建构的时候,与一般的历史学家不同,您非常看重他们的现在,而不是追溯起源。您看重历史在人们当下生活中的角色与位置。对现在的关注,是否也是您认为历史学家所应承担的责任?

**王明珂:**

我应该不算是非常特殊的历史学家吧,我觉得有这种关怀的历史学家现在越来越多,而且我也觉得历史学家应该有这样子的关怀。曾经一度大家都在解构国族历史,在史学界也很流行,其实背后还是用社会记忆和认同理论来解构人们所相信的“历史”,指出那是19世纪或20世纪上半叶在国族

主义浪潮下被建构出来的,用以支持国族建构。但是,我觉得这种解构是不够的,也不宜。不管生活在什么体制的国家里,我们都应该知道是什么样的“历史”(历史事实与历史记忆)造就了“现在”。我觉得历史学家不只要关怀“现在”,而且也要关怀未来的社会走向。

我们由整体人类生态的视角下来看历史,特别要注意历史的过渡(transition)时代。我举一个比较实际的例子:20世纪三四十年代,我们史语所的前辈学者凌纯声、芮逸夫在湘西进行民族调查。那是中国国族建构尚未完成的边缘时代,湘西是一个中国国族的边缘地区,当地人的认同常介于汉和非汉之间。凌纯声、芮逸夫所做的工作,就是要厘清湘西到底是不是有少数民族?他们是什么民族?他们的文化特色是什么?他们的工作让已有苗族认同的本地知识分子感到被侮辱,因而集体向蒙藏委员会提出控诉。这些本地知识分子说中央来的学者认为苗族文化非常鄙陋,故意来采集并制成影片,以此丑化苗族。譬如,这些苗族地方士绅称,打花鼓是本地“至卑至贱之妇女所为也”。我的研究和一般解构性研究不一样的地方就在这里。我在一篇文章里面提及,这显示,这时湘西苗族知识分子刚有了少数民族认同,但仍以“苗”这族称与本地非汉民俗为耻。在这个历史的转折或过渡点上,我们可以仔细观察前述这些湘西苗族知识分子;他们像一个人站在十字路口,彷徨四顾,一方面受到过去经验与记忆(非汉文化与本土族群身份认同受歧视的记忆)的干扰,一方面不知道该往哪个方向走下去(是否要接受苗这称号?是否要强调本民族特殊的非汉文化)。的确在当时,连“苗”这个称呼对他们来说都是一种辱称,更不用说非汉民俗了。但如今,“苗”对于苗族来讲是非常自豪的认同标志,女子打花鼓也被认为是非常骄傲的民族文化传统。这转变反映的人类生态变化是相当明显的。我们要承认有这么一个历史变化过程,然后我们才能知道现在由什么样的过去走来,了解现在的本质,然后思考我们应往什么样更好的未来走下去。

### 采访者:

您多年来穿行于两岸之间,经历了很多重要的时代变迁。在学者、知识分

子和大众读者群之间的志向和兴趣方面,您感受到了哪些重要的变化?在中国和海外的研究访学的多年经历,您对为学的目的和责任有什么特别的感受?

**王明珂:**

从我读大学开始,到现在确实经历了很大的时代变化。因为我接触的学科范围比较广,所以我有许多感慨。我在大学的时候,最佩服、感觉最亲切的一位老师,是教我们魏晋南北朝史的朱际镠老师,我记得他是北师大毕业的。他给我印象最深刻的是,穿着长袍马褂,戴着深度眼镜,常忧心忡忡地跟我们讲“士以天下为己任”。那时候我们非常年轻,很受他那种家国情怀的感动,我们也立志以天下为己任。后来,我经历了很多台湾的社会运动,看到身边不同学科的人,对于一个学者应该如何发挥他的社会责任有不同的理解,因而有不同的作为。当初“中研院”的社会学和人类学还没有分家,两个学科的学者都聚在民族学研究所的时候,我注意人类学的朋友通常认为“了解”这个社会的制度、文化就够了;至于改变社会,他们觉得非常困难也无法。而社会学的朋友,则多希望以所学行动起来,改变社会。我注意到,在报纸上写文章批评时政的都是社会学家,没有人类学家。带着学生走上街头的也都是社会学家。西方的华尔街运动、各种颜色革命,其实也都一样。社会学界也有保守分子,我读过一篇文章,一位美国资深社会学家将当前社会学的“革命气氛”归咎于皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu)学派对社会的批判,及其践行理论(the theory of practice)。我觉得这是不太公平的批评,是对布尔迪厄理论的误读。真正的问题仍在于,学者对社会缺乏深入认识而贸然行动。台湾社会学界便有不少学问不扎实,但扎实地投身社会运动的学者。我目前仍在进行的台湾农村社会文化调查计划,我的设计——70%的资料调查、20%的研究、10%的社会实践——其实便是希望借此计划设计,来影响参与此计划的学者们(包含社会学者)。让大家知道,社会行动一定要建立在扎实的资料调查和深入研究的基础上。当然这都是我的理想。我现在更想做的是对抗另外一个潮流,或许像堂吉珂德对抗风车一样。这是知识社群的危机时代,一方面,大学知识分子被世界大学排名牵着鼻子

走,大家追求高引用率、高排名的期刊发表,注重量化指标,忽略了学术需要用来解决现实问题。另一方面,全世界各大政治阵营的对立越来越严重,而用以打击对手的信息来源经常是智库,而不是来自各专业知识分子。我们知道,智库背后常常是利益团体(不管是商业还是政治方面的利益团体),他们选择学者、操弄知识,而又忽视事实与具学术意义的知识。我想这是现在以及未来很长一段时间,不管是在中国或是世界其他国家,知识界所面临的一个非常大的危机。

**A Scholarly Journey to Explore the Frontier and the Social Bottom: An Interview with Professor Wang Mingke**

本文编辑:田耕