



# 所谓“海外民族志”

[文章编号] 1001-5558(2011)02-0116-14

●王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

我曾跟一个国外同行聊天,他问起我教什么课。我提到的几门,如“人类学原著选读”、“社会人类学与中国研究”之类,他都比较熟悉,故面无表情,但我一提到“海外民族志”,他面露茫然。他问:“您是不是正在把《努尔人》之类的外国民族志经典介绍到中国呢?”我说:“不,所谓‘海外民族志’,主旨恰好相反,它志在以中国的学术语言描述和分析非中国文化。”“难道努尔人不是你所说的‘非中国’吗?”老外接着问。我说:“当然是,但所谓‘海外民族志’,重点是说,若是我们中国人去研究努尔人,或者,研究你们,那一定要提出跟英国人不同的看法。”穷追不舍,老外继续问:“难道人类学没有贯通文化的普遍性吗?”我回答说:“有,但这种普遍性要以对另外一些世界的普遍性的承认为前提,可惜,迄今为止,我们并没有承认另外一些世界的普遍性。因此,我将‘海外民族志’设计为以承认这一事实为目的的课程,我相信,这种‘另外的世界性’存在过,当然,它的存在不否认其他世界的存在,更不否认其他世界的价值。”老外好像没词儿了,估计那是因他“不解风情”,或者,因他觉得我的“海外民族志”含有让他不能苟同的“华夏中心论”……

“海外民族志”到底是什么?

## 民族志

让我先说作为学科“常识”的民族志。



但凡从事人类学研究之人,都会知道民族志所指为何。而我以为,有关于它,有以下两点尚待明确:

其一,民族志有不同的理解法。自20世纪50年代以来,国人几乎把民族志等同于对各族群的社会形态与文化体系的描述。这种认识有其根据。在近代民族志传统的发明国中,也有几个(如德国、法国、俄罗斯)是这么定义它的。1950年以前,国内一派以“民族学家”为自我职业称谓的学者,也接受过这个看法。可是,近二三十年来,受英美学术传统的影响,民族志变得越来越像是“常人生活志”(我们知道,在我国,ethnography或民族志中的ethno,在民族学家那里意味着“民族”,却被社会学家们译成“常人”),或者说,是一种对常人的思想和实践的整体性描述。这一转变,也并非毫无根据。试想,1950年以前,国内人类学的一大派别(社会学派),就是以社区中凡人的生活与价值为研究对象的。

其二,无论民族志是指对族群的书写,还是指对凡人生活世界的陈述,其在本来面目和“变相”上,都植根于民族学、民俗学、人类学、社会学和近代史。就人类学而论,民族志常被视作是研究的基础层次。故而,行内人常说,只有在民族志的基础之上,才可能进行比较(民族学层次)和概括(人类学)。

以上两点既明,则可以说,民族志的描述对象之规模有大有小,但其追求是一贯的,即,旨在翔实呈现学者在实地的所见、所闻、所思。

## “海外”

接着,我们来解释一下什么是“海外”。

对热衷于研究岛民的近代西方人类学家而言,“海外”可谓是生活的必有的组成部分。岛民居住于岛上,四周皆海,其生产可以在岛内进行,但其人人关系、物品流通与世界思想之实现,则仰赖于海洋。<sup>①</sup>

不过,我们面对一个吊诡:专门研究岛民的人类学家,似乎没有解释“被研究者”的“海外”观念为何。

这个吊诡源于何处?

在我看来,“海外”之所以是我们眼中的一种超乎寻常的研究对象,是因为文明的诞生地欧亚大陆与海的关系比岛民与海的关系疏远些。

生活在欧亚大陆沿海周边的人,兴许与岛民一样,自古与海洋打交道,但在欧亚大陆核心地带中,“海外”一词似乎是后有的。

“海外”的出现,与交通工具的巨变有关。

人最初自己行走,交通只靠自己的双腿。之后,人把动物驯化成交通工具,使之服务于他们的“陆上交通”。这个转变本质上是从以人自身为工具到以非人的“他者”为工具的转变,是人与其他“活物”之间关系的转变。欧亚大陆的“水上交通”,兴许先兴起于过河和过湖的小

<sup>①</sup> 其实先进的英国人也生活在岛上,所以,他们尊称外国留学生为 overseas student,即“海外学生”。而美国人则不同,两百多年来,他们生活在北美大陆上,所以至今在签证申请表上仍称“外国人”为 aliens。这个词与“海外”关系不大,更像是指“外星人”。

船。人们造小船所用的“物质”是多种多样的,有木、皮等等。

总之,就欧亚大陆的历史而言,通过海来交通,应比“陆上交通”起源稍晚一些。

在我们“此方”、“海上”、“海外”,还与宗教相关。我国上古巫史不分的古籍《山海经》就有“海外”一词。它的“海外”指的到底是河流湖泊还是海洋,学界恐有争论,但有一点大家没什么异议,那就是,即使“海外”指的是地理方位,那么它也具有宗教的内涵。就从《山海经》延续下来的传统而论,这个内涵大抵与“海外仙山”有关。而流行的佛教语言说:“苦海无边,回头是岸。”把人生视作“苦海”,也是把海比作介于此世与彼世之间的过渡带。

在宗教意念上,“海外”既神圣,又堪忧,构成宗教想象的精神工具。

要理解“海外”的真意,唯有贯通交通史和宗教史,贯通“海外”的物质性与精神性。

与海相关的活动,历史悠久。然而,人们不知怎么地越来越相信,“海外”一词是在“古代之后”才变得重要起来的。在政治经济学及其他社会科学中,“海外”常被视作是“全球化”的初始阶段的核心表征,而近代西方的世界性,常被与哥伦布发现海外新大陆联系起来,常被视作是近代欧洲“海洋帝国”的延伸。

事实上,“海洋帝国”时代之后,世界诸文明已进入了一个“天空帝国”的时代。此时,飞机和飞船成为人交通此地与彼地、此世与彼世的工具。历史上,畜力拉动的车、木质的船,物质性都源于生物界,而今,飞机、飞船这些交通工具,构成固然也是物质性的,但已非生物,而是继石器时代、青铜时代、铁器时代之后的另一个金属时代之造物,其“运行原理”是仿生学式的,但物质性具备了更多的人为色彩。

“天空帝国”时代世界出现了巨变,这个巨变大抵可理解为:尽管飞行迅速的航空航天器令人悲哀地不能征服近距离(我们不能坐飞船去拜访隔壁的邻居),却可以征服远距离,使“海外存知己,天涯若比邻”变得真实起来。

人的历史已从“海外”转入“天外”,因之,在我们这个时代,谈“海外”,兴许只能是在谈过去,而谈“海外”,谈过去,我们常陷入两种不堪追问的文明的自负:其一,南太平洋的船,早已有之,那里的人,早已“周行天下”,但我们误以为,天下是我们这些陆地上的人造就的;其二,我们的社会科学的想象,开启于海上交通时代,但现今我们对“海外”,有一种荒谬的认识,如将“海外”认作“国外”,殊不知,严格说来,“国”的历史比海上交通的历史起点更晚近,“国”是在“海洋帝国”之后得以巩固的,它成为一种“民族的理想”,更只有二三百年的历史[例如,我们的“国”,只是从清中期(或最多稍早一点)开始渐渐形成疆域,我们经历了文化的阵痛,才不得已把“国外”等同于“海外”]。

### 两个小“事故”,一个大背景

对于“海外”和“民族志”,学界有不同的理解,但上个世纪末,我还是把“海外”与“民族志”两个概念结合起来,成为“海外民族志”。为什么要拼凑出这个人类学的“领域名号”?我的“牵强附会”与我遭遇的两个小小的“事故”有关。

第一个“事故”发生于1996年。当年我去吴江参与纪念费孝通先生江村研究六十年学术研讨会,回程,与两位同行一道去机场,一位是英国教授,一位是日本教授。在机场候机时,大家聊起天来。



那位日本教授对我说,她觉得中国的人类学者很不像人类学者,尤其是那些留学生,他们到国外学习,都没有妥善利用在海外的机会研究国外,他们因家乡意识过重,全都选择研究中国。她说,在日本,她见到的留学生就是如此。

我说:“是啊,我也是他们中的一员,我有了一个机会去英国学习,最终却几乎好像是命定地要研究中国。”

她说:“这样很不好,因为人类学本来应该是研究异文化的,中国人类学家都研究本文化,那样就不可能有真正的人类学了。”

见她咄咄逼人,我着急了,回应道:“兴许我们这些留学生也有不得已吧。记得我在英国时,在决定研究题目之前曾跟系里提出要去非洲或印度从事调研的设想。老师没怎么想就说:那不可能,因为,去那些地方调查,你得先去语言学系学两年语言,之后才能申请。这样一来,你的奖学金就不够了。而作为一个中国学生,你也申请不到研究经费,基金会的人不能理解为什么一个中国人要去研究非洲,要去研究印度。”我只好作罢。”

我接着说:“我不了解为什么英国人就可以去研究非洲和印度,而中国人不能。但我能理解,英国基金会有必要资助英国学者去研究这些过往的殖民地,而没有必要支持一个东方人去研究别国的旧殖民地。”

那个日本教授听了,露出了不怎么高兴的表情。我猜,兴许她并没有完全明白我的意思(因为她的中文并不是很好),她多次复述她前面说过的话。唠叨久了,我们不欢而散。之后,多年没有好好打交道……

事后,我才恍然大悟,这个小“事故”牵涉到某个历史背景。

1990年12月,费孝通先生的日本师妹中根千枝曾在东京召集“东亚社会研究国际讨论会”。就是在这次会上,费先生发表了《人的研究在中国》的著名论文。在这次会上,已有人借费先生的英国师弟利奇(Edmund Leach)的言论来做文章了。利奇在他写的《社会人类学》<sup>①</sup>一书中,谈到对费先生学术路线的两点质疑。如中根所言,这两点质疑的第一点便是:“像中国人类学学者那样,以自己的社会为研究对象是否可取?”<sup>②</sup>

对于这一质疑,费先生作了正面回应。他说,研究本文化不仅不是不可取,而且借马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)的话说,还可能标志着人类学这门学科的新的的发展。<sup>③</sup>利奇的评价使他更加相信,“认真地以人类学方法去认识中国能有助于中国的发展”,而人类学借此也“可以成为一门实用的科学”。<sup>④</sup>

第二个“事故”发生于1998年。

现居台湾的华人人类学家乔健先生,自20世纪80年代以来便一直致力于把中国人类学与东亚其他地区的人类学联系起来。利奇那本对中国人类学颇有微词的《社会人类学》,

<sup>①</sup> Edmund Leach, *Social Anthropology*, London: Fontana, 1983.

<sup>②</sup> 中根千枝. 绪言[A]. 北京大学社会学人类学研究所编. 东亚社会研究[C]. 北京: 北京大学出版社, 1993.6.

<sup>③</sup> 费孝通. 人的研究在中国[A]. 北京大学社会学人类学研究所编. 东亚社会研究[C]. 北京: 北京大学出版社, 1993.12.

<sup>④</sup> 同上, 18页。

便是他赠送给费先生的。在东京的会上,乔先生也发表过《费孝通先生——一些个人的评价》,从行文上看,乔先生十分理解费先生的人类学与“天下兴亡,匹夫有责”这一心境之间的关系。但1998年,乔先生在北大百年校庆国际人类学讲演系列上借机重提利奇的旧话。

记得当时费先生、李亦园先生及乔先生三人同坐主席台,轮到乔先生说话时,他提出:中国人类学还是要以异文化作为入手点。尽管中国的人类学研究者在后半生可以集中研究他们的“家乡”,但作为起点,他们应先去研究包括外国人和少数民族在内的异文化。他还举费先生的例子说事儿,他说:费先生最早的民族志调研,就是在花篮瑶人中进行的,他的起点也是异文化。

乔先生话音未落,在一旁听着的费先生便“接招”,淡淡地说:“不要舍近求远……其实,我们的身边都是异文化。人们说,‘人心隔肚皮’,我们周边的人的人心跟我们不一样,有距离,在一定意义上,也构成人类学研究的异文化……”

不知与会的其他人有无“于无声处听惊雷”的感觉,当时在台下前排的我能从费先生与乔先生之间轻描淡写式的对话中听出两种不同的“声音”。其中一种(乔),直逼中国人类学的那个长期以来“被家乡束缚”(homebound)的状态;另一种(费),直逼“被家乡束缚”这个概念对自己的威胁。

而这个似乎是“不成事故的事故”,有它的原因。1995年,乔先生编撰出版了《印第安人的颂歌》<sup>①</sup>,呈现了自己的印第安人研究,更力推李安宅、许烺光、张光直等先生的亚美文化研究。而大约与此同时,费先生则不断重申“文化自觉”。

上面说的这两个“事故”,给我的印象极深,事情虽小,但透露出来的信息格外厚重。

上个世纪的最后十年,中国的人类学界迎来一次复兴的机会,也迎来了来自三个方向的压力。英国、日本这两个在左边的位子上开车的国家,一个从西边,要求我们这边的求索者继续为它们提供深度的“中国知识”,拒绝理解中国学者研究非中国,一个从东边,要求我们去研究我们的“他者”,像它的帝国土壤上培育出来的人类学家那样,以异文化的把握为己任。一个从“南方”(如港台),要求我们放弃曾被西方学者认为或误认为是开启了“土著研究土著”之风的那些“东方建树”转入他处。

作为一位以“家乡人类学”为起步的人类学研究者,我与前辈费先生一样,不愿理会东西方帝国主义人类学家好为人师的作派,对自以为是的同行的指手画脚有排斥心理。然而,对于在这些“事故”中透露出来的观点,我从不带怨恨。从这些“事故”,我引申出我自己对人类学这门学科的若干看法。我认为,人类学家是一批读万卷书、行万里路的学人,只要读书和行走,我们总能得到自己的洞见。在家乡作研究,与在异乡作研究,不能截然两分。这是因为,若不深入研究,那么,家乡与异乡一样,对我们而言,都是模糊的。与此同时,我也赞同海外学者们的看法,认为,他们施加给我们的压力是有裨益的。我们的人类学,确有待开阔视野,有待摆脱文化和政治疆域的双重束缚,而对此,无论是从周边的异文化入手,还是投身于遥远的文化之认识,都是有重要意义的。

<sup>①</sup> 乔健.印第安人的颂歌[M].台北:立绪文化事业有限公司,1995.



## 从天下到海外

1996年,我偶然结识了欧洲跨文化研究所(Transcultural)的朋友们,他们是一小批志同道合的人类学研究者,其志向是通过人类学的对话,增进人们对于不同文化的不同观念形态和文明视野的理解,使人们达成知识上的互惠。1998年,接受该所学术委员会主席埃珂(Umberto Eco)及所长李比雄(Alain Le Pichon)的邀请,我到埃珂所在的意大利博洛尼亚大学文化研究院参与一次会议,提交了一篇题为《天下——中国民族志的传统》的文章,表明有漫长的天下观念史与域外研究史的中国,应有志于为这个新的学术世界作出自己的独特贡献,认为中国与西方应进行相互研究,意在求知“他们看我们”与“我们看他们”之间到底会有什么观点和方法的异同。<sup>①</sup>

同年,还发生了一件重要的事。当年,北大由费孝通教授亲自领衔,向教育部申办人类学博士学位点。我受北大社会学人类学研究所的信任,协助填写表格,设计研究生培养方案。综合考虑学科和人事的特殊状况,我提出北大人类学博士点应有三个方向:社会人类学、区域与民族研究及文化研究。在教学方面,当时已考虑到设置汉人研究、民族学研究及海外研究等方面的课程。

自1995年以来,我一直在北大讲授“社会人类学”、“社会人类学理论与方法”、“社会人类学与中国研究”等课程,其间,又提议开设“海外民族志”课。

所谓“海外民族志”,大致意思就是说鼓励学生多研究中国以外的文化。

我之所以乐于接受以上所说的自外而内的种种“压力”,主动借助这些“压力”,挤压出某种“海外民族志”的论述,是因为这些自外而内的“力量”,不是无故出现的。

所谓“海外民族志”,与人类学史的反思是息息相关的。

都说我国人类学的历史,是一本糊涂账,其实,国外的学科史,也一样地乱。洋人都说,人类学研究要重视“他者”,但“他者”是谁,人们没有给出过固定的定义。诸如英国之类的“岛国”,国土偏小,海洋形成了天然的疆域,文化的“自我”界线相对清晰,人类学家一抬双脚,便易于踩出国门。加之,人类学形成之时,正是“海洋帝国”时代的顶点,在这种时候,成为帝国的西方“岛夷”,将“他者”与“海外人”对等了起来。这种视“他者”为“海外人”的看法,在英国学术传统中很突出,但它不是所有西方人类学都有的。英国人类学的民族志成就向来被广为尊重,但居住于亚欧大陆西部及北美洲的人类学家,在其生活世界的周边,便有纷繁的文化,他们无需出国,便可以思索“他者”。如此一来,他们便没有轻易地将“他者”等同于“海外人”。例如,德国的人类学,长期与民族学和民俗学难解难分,关注“民族文化”,这也曾对法国有深刻影响。(其实,法国人类学曾作为法国社会学的一个组成部分存在,如果说社会学研究的是欧洲的“先进文化”,那么,人类学作为它的一个“支柱”,使命在于为这一“先进文化”提供历

<sup>①</sup> 多年之后,2007年3月,我在北京召集“不同文化中的他者观念”国际学术研讨会,与会者,如法国的Nicole Lapierre、Alain Le Pichon、Patrick Deshayes、Richard Pottier等,马里的Moussa Sow,危地马拉的Jesus Ruiz,印度的Balveer Arora等,就是跨文化研究所的这批朋友,他们的讨论发表在《中国人类学评论》第四辑(北京:世界图书出版公司,2007.1~40.)上。

史的比较。)又如,1945年之前的美国,尚未取得世界盟主地位,其人类学,本集中于印第安人文化的研究。(这很像我们中国的情况——国内将人类学等同于对“内部异类”如少数民族和农民的研究。)

这表明两点:

其一,尽管在国内推崇海外研究是有学科史的根据的,但在人类学的“原创国”,海外研究是平凡之事,也因此,马林诺夫斯基才说费孝通的《江村经济》开启了“土著研究土著”的新人类学。

其二,就另一些人类学的“原创国”的情况来看,“本土研究”也培育了一大批人类学大师,因此,海外研究,本非人类学研究的一切。另外,我们几乎可以从英国人类学的漫长历史及战后(1945年以来)美国人类学从北美印第安人研究向海外研究的转变中推导出一个观点:现有人类学的海外研究总是与帝国主义有着暧昧关系。

既然如此,那么在国内推崇海外研究,到底是为了什么?

在我看来,若不是为了重新思考中国人类学的定位,那么“海外民族志”的提法便毫无意义。

### 三种“中国”人类学

这又作何理解?

借“洋话”来说,涉及“中国”,有三种人类学,即 anthropology in China、anthropology of China、Chinese-speaking anthropology。anthropology in China 即指“处在中国的人类学”,这似乎表明了社会科学的“通病”,社会科学跟自然科学不同,会有一些的意识形态和政体处境。人类学具有“处在中国”的问题。在中国存在西式的人类学有一百多年了,学科在中国出现了本土风范与本土困境,它是舶来品,但也有本国的相关性。所谓 anthropology of China,即是“研究中国或关于中国的人类学”,中外人类学研究者只要是专门从事中国研究者,均可谓 anthropologists of China,这里的“中国”是指研究对象,而非学科的处境。Chinese-speaking anthropology 指的是“以汉语为学术语言的人类学”,这种人类学被我们错误地等同于“处在中国的人类学”。实际上,“处在中国的人类学”恰常与“以汉语为学术语言的人类学”相左,不少处在中国的人类学家所使用的,要么是缺乏学术自主性的政治语言,要么是外文或带外文感觉的汉语。<sup>①</sup>

在以上三种人类学的格局里,“海外民族志”处在一个什么位子上?大体说,它属于 anthropology in China 一类,且必是 Chinese-speaking anthropology,但不是 anthropology of China。

这就是说,所谓“海外民族志”,乃是一种以中国为处境,以汉语为学术语言的研究与论述方法,这种民族志所描述的人、事、物,主要存在于中国之外。

<sup>①</sup> “以汉语为学术语言的人类学”不等于“处在中国的人类学”,还有一个原因,这就是:“处在中国的人类学”,是可以有满、蒙、回、藏等等其他学术语言的,而“以汉语为学术语言的人类学”,则将自己的努力严格限定于汉语。

简单区分,不免引发疑问。

所谓“以汉语为学术语言”是否意味着不再用汉语之外的学术语言?

它是否是对国内存在的其他语言的排斥?

“中外”的界限,其实是近代才突然清晰起来的,我们又怎么说清楚“存在于中国之外”?

对于第一个问题,我的回答是:“以汉语为学术语言”的人类学,仍旧是人类学,故而仍旧需在通常的人类学学术语言圈里论述。至于第二个问题,我的回答是否定的。我相信,国内流通的其他语言,也可以是学术语言,而在这些语言使用者内部,本亦有其“海外视野”,也因之在将来会有自己的“海外民族志”。第三个问题,我认为有待厘清。漫长的“中国疆域史”表明,“中外”界线不曾像今日这样清晰,这一界线的出现,与民族国家时代的来临有关。然而,务实地面对我们时代的界线,是定位我们的学术视野的条件。换言之,为了便于论述,我们说海外民族志描述的人、事、物处在“中国之外”,但我们务必认识到,所谓“中国之外”,范畴并不是恒定的。

我之所以借“海外民族志”这个不完善的概念来推崇以汉语为学术语言的人类学,意在指出,人类学本是一门“文化翻译”的学问,它的对象越“异化”,它自身的语言越易于清晰。(世界主要的人类学语言如英语、法语、德语、西班牙语、日语,都可谓是在民族志对象的“异化”过程中得到清晰化的。)在我看来,通过海外研究,我们可以系统研究“处在中国的人类学”的语言—逻辑体系,进而,摸索作为学术语言的汉语的描述、分析与概括方式。

对中国人类学实行“海外民族志化”,有助于我们将“处在中国的人类学”从长限制其视野开拓的“国族认识牢笼”中解放出来。

“处在中国的人类学”本包括非汉语的人类学。在19世纪末、20世纪前期,不少外国学者在中国从事研究,在中国用外语发表作品。与此同时,不少中国学者从事本国研究,却用外文发表作品。不过,中国的人类学史,的确已表现出逐步“汉语化”的倾向。与其他社会科学一样,中国的人类学起初是翻译得来的,是西学东渐过程的一个组成部分。到20世纪20年代中后期,无论是在新建的国立科研教学机构,还是在教会大学,建立适应中国需要的学科体系,成为潮流。到30年代,用汉字书写人类学、民族学、民俗学,在学界已蔚然成风。20世纪前期,“汉语化”或“中国化”,向来没有以清除西学为目的,其矛盾的结果是,更多的西学论述以汉语为形式得到了呈现。这种混杂性,到了50年代似乎成为政府不喜欢看到的现象。此时,一种将学术研究与国家的政治需要直接对应起来的做法成为“方针”。以学术为业者固不易放弃其理想,但就客观的后果观之,此时,学术成为了政治机器的一个组件。社会学、人类学等“资产阶级学科”不再被喜欢,而“民族学”则比较微妙。此时它高度发达,相继服务于“民族识别”和“民主改革”工作。追求中国式的学科定位,似乎是当时的主要潮流。但矛盾的是,舶来的“进化论”及苏式的“原始社会史”、“东方学”等等成为教条。当下,前三个阶段的变化,似已成为往事。改革后,中外之间的界线有了新的形态,成为了我们的拜物教。这个拜物教是我们自己造成的,却在无意识中控制了我们,我们一方面主动服膺于“外国话语权”,另一方面,则继续将学术思考囚禁在现实世界(尤其是体制)内。

“处在中国的人类学”,既不能摆脱西学的“规定”,又总是充当着民族解放运动的马前卒。来自内外的压力,将这种特殊方式的人类学局限于国家事务的论述,其文化的诠释,不过是这一国家事务的论述的“部件”。

难以避免的是,海外民族志,甚至也正在成为一个尚未被关注的国家事务,它与我们这个国家的改革开放紧密相关。

困境自何处而来?事情兴许远比我们想象的要复杂得多,但我以为,困境的一大局部,与国族主义出现以来世界诸文化内在的矛盾相关。

我一度想,“处在中国的人类学”的这种困境和矛盾,可在“研究中国的人类学”中得到揭示与部分解决。

“研究中国的人类学”是世界性的学问,它的历史甚至可以说比“处在中国的人类学”更加悠久。在19世纪末20世纪初,人类学家把中国看成是礼仪之邦来研究,致力于从东方求索文明的上下关系。此时,不少外国人类学家向往华夏文明,也有不少外国人类学家致力于探究这一文明与其他古代文明之间的交流关系,他们的视野比较开阔。但也是从20世纪20年代起,“研究中国的人类学”进入了民族志时代。这个时代,以受外国训练的本土人类学家为代表,他们深受伦敦政治经济学院的马林诺夫斯基、牛津的布朗(A.R. Radcliffe-Brown)和芝加哥学派的派克(Robert Park)的影响(要强调指出的是,这些大师本来眼界是相当开阔的,绝非只是作民族志或社区研究的),不再把东亚视作一个文明的体系看,转而从中国内部寻找微观的研究对象。他们也研究中国,但与前人不同,他们不再纠缠中国的历史性。他们也研究“制度”,却不探究为什么老百姓有如此多规矩这一历史性的问题。无论是把自己称作“社会学家”,还是称作“人类学家”,这些代表人物是中国人,却用外文书写,其追求转为拯救百姓于水火,对于华夏文明不再有“鉴赏”的愿望。此时也有其他民族志类型,如民族学的民族志,这类民族的描述,集中于国内的“他者”,远比上述那类民族志有历史深度,但它们的作者,似乎宁愿将文明的历史性问题留给其他行的学者探讨。1949年之后,中国的田野不再向“帝国主义人类学家”开放。此后,在英美人类学界,“研究中国的人类学”出现了宏观的“宗族社会学”和宏观的“区域地理学”范式,其成就是值得赞赏的,但中国的田野一开放,“研究中国的人类学”一下子又回归到了民族志阶段,“中国”成了一个“研究中国的人类学家”想“解构”的概念。

“研究中国的人类学”,虽有中外人士参与,但其基本假设来自“他山”,因之,有可能使我们看到他人如何看我们,使我们更清晰地认识我们的处境。

然而,这种“中国人类学”似乎可以分成两类,一类是外国人做的,一类是中国人做的。相比而论,那些外国人做的“中国学问”,多数还是从中国的文明视野出发的,而那些中国人做的“中国学问”,出发点若不是与现代性的政治相关,就是与它的批评相关,它越来越不把中国的思想体系当回事了。

我感到,对于我们克服“处在中国的人类学”之困境,反倒是那些外国人做的“中国学问”更有启发些,那些成果含有大量的比较文化研究的内容,有助于我们在文明的历史性中认识“夷夏之辨”、“中外之别”的变化,有助于我们历史地重新定位“处在中国的人类学”。

然而,无论是“处在中国的人类学”,还是“研究中国的人类学”,迄今都侧重于“中国研究”,侧重于将中国对象化为“被研究者”,对于这一“被研究者”的思想世界关注不够。试着去作海外研究,不是为了别的,只不过是表明,被人类学家视作“被研究者”的、包括中国在内的诸文明,其思想世界如此丰富,以至于也能与“研究者”那样,研究整个世界。

倘若社会科学局限于研究国族意义上的“自我”,那么,它就很难真的成为科学,倘若社



会科学不休止地重复论证西方经验在世界的不同角落实现的进程,那么,它也很难是科学。自我局限的社会科学不过是某种国族自尊心的实现,西方中心主义的社会科学不过是某种“国耻意识”的“史诗式”表达,它与“科学”二字代表的境界相去甚远,时常沦为“迷信”。

思索海外民族志,不是为了使国族的“自我”膨胀,也不是为了证实西式学术的“本真性”,而是首先为了把社会科学的中国处境放在一个更广泛的领域中思索。

### 在华人世界,书写海外的历史格外悠久

倘若社会科学局限于研究国族意义上的“自我”,那么,它就很难真的成为科学,这样说,并不是因为中国学者不曾对海外进行过研究和论述。在很大程度上,之所以说要有海外民族志,是因为我深感有一批被主流社会科学观压抑的旧著等待着我们去重新发现。

20世纪以来,国内学界有大量关于海外的论述,其中,有不少是比较文化研究的优秀之作。出版于1921年的梁漱溟《东西文化及其哲学》<sup>①</sup>,可谓是以中国为本位的中国、印度、西方文化比较研究之佳作。旧著中,也不乏有借他者的境界改良自我的论著。例如,储安平1945年完成的《英国采风录》及《英人、法人、中国人》<sup>②</sup>;“以一个中国人叙述英国事”,且关注“中英两国人民的性格及社会的风气究竟有无异同,其间得失又为如何”<sup>③</sup>,试图通过英国论述来“挽救中国”。

人类学界则一样地早已涌现出一批“海外民族志”之作,其中,以下尤其重要:

1. 吴泽霖的《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》<sup>④</sup>。该书为1927年吴泽霖先生所完成的博士论文,可谓是针对国内学界的“美国幻影”写的著作。它通过社会心理学的调查,揭示了美国种族与民族问题,对其不平等现象追根溯源。

2. 费孝通于20世纪40年代后期完成的《美国与美国人》<sup>⑤</sup>。作者1943年带着“认真为中国文化求出路”的理想,踏上了访美之旅,印证“美国之路”的优势与局限。在赞美“美国之路”之后,费先生称美国为一个“没有鬼的世界”,是一个人生轻松却缺乏传统的社会。

3. 许烺光于1963年出版的《宗族、种姓与社团》<sup>⑥</sup>。该书的立论,与梁漱溟的《东西文化及其哲学》格外相近,但借助的理论与方法则为人类学的文化比较和宇宙论研究法。该书从世界观入手,分析中国人、印度人和美国人世界观的心理文化取向之差异。

4. 乔健编著的《印第安人的颂歌》。该书收录了六篇文章,其中,乔健先生所著四篇,另有李安宅先生写于20世纪30年代的《祖尼人:一些观察与质疑》及张光直先生对亚美文明基于考古人类学的比较研究,编者的意图在于通过比较呈现亚美文化的关联。

① 梁漱溟.东西文化及其哲学[M].北京:商务印书馆,2005.

② 储安平.英国采风录(外一种)[M].长沙:岳麓书社,1986[1948].

③ 同上,253页。

④ 吴泽霖.美国人对黑人、犹太人和东方人的态度[M].北京:中央民族大学出版社,1992.

⑤ 费孝通.美国与美国人[M].北京:三联书店,1985.

⑥ 许烺光著,黄光国译.宗族、种姓与社团[M].台北:南天书局,2002.

以上著述,已有舒瑜、张帆、刘琪、刘雪婷、郑少雄、王博、张亚辉、杨清媚等的系统述评,集中刊发于《中国人类学评论》第五辑(北京:世界图书出版公司,2008,1~64页)。

储安平、费孝通的论著有“文化对比”的色彩,而梁漱溟、许烺光的论著,则在“对比”中加进了印度这个第三元,使“对比”成为比较。至于“文化对比”的宗旨,则也有储安平的“取经”,吴泽霖、费孝通的“中立主义”及许烺光的“中国视野”之别。除了“对比”和“比较”,华人学术界也提出了“文化关联”的理论,尤其是乔健编著的《印第安人的颂歌》一书,堪称此方面的代表之作。

这些研究并不具有“海外民族志”的自称,但已具备了这一研究形态的主要特征。一个值得关注的事实是,费孝通先生发表过大量的海外撰述,这些撰述多以游记的形式出现,其民族志内涵与他的乡村民族志一样丰厚。只因为费先生给社会科学界留下的印象,更多与他的“乡土中国”意象相关,他的这些海外撰述常常被同行所忽视。

2009年11月,在北大创立人文高等研究院的哈佛大学教授杜维明先生在北大人文高等研究院召集“中外文化中的共同价值观”学术研讨会。我当时正在讲授“海外民族志”课程,应邀以《中国文化与“另一种社会科学”——费孝通、许烺光中美文化比较研究及其启发》为题作了简短发言。我在发言中谈到几个看法。其一,19世纪以来,社会科学持续有以欧洲近代观念与经验解释世界的习惯,社会科学传播到欧洲以外的地区后,这个习惯成为“殖民现代性”的组成部分的社会科学规则。人类学致力于扬弃“其他文化”,这门学科似乎是社会科学中的一个例外,但19世纪人类学所用的文明、野蛮、未开化、巫术、民族、文化、社会等概念,明显带有欧洲中心主义的偏见,而20世纪以来,人类学虽多有某种“文化慈善心”,但依旧立足于西方,在普遍主义与相对主义的论争中坚持着欧洲(西方)中心主义的立场。其二,社会科学借助非西方的概念进行跨文化解释的时代,有了“即将来临”的征兆,西方诠释学派与结构学派先后对于国家与历史展开的“去绝对化”反思,是征兆之一,“开放社会科学”之说,是征兆之二。不过,非西方概念与意象的“普遍运用”,依旧等待实验。其三,我强调指出,在这个时代,有必要考察不同文化中的他者,这有助于我们对西方的他者论述加以真正的相对化。中国的他者,有历史的内容,也有近代社会科学的内容。我以20世纪40年代华人人类学家费孝通、许烺光的美国文化研究为例,对社会科学的“另一种可能”加以评论。我认为,华人人类学家对于中国以外的其他文化的研究,始于20世纪20年代,到了20世纪40年代,一些人类学家得到“盟国”的支持出国访学与研究,费孝通与许烺光是两个例子。他们之间有不少交流,也有不少分歧,但他们共同基于中国的鬼、祖先崇拜所蕴含的“历史社会性”(我的概括),对于西方的上帝与个体主义展开分析,提出过有助于我们今日重新思考社会科学的观点。

对于20世纪中国学者海外撰述的粗略概括,是按照“现代学术”的规定来作的。其实,倘若我们不拘泥于“现代学术”,那么,相类的海外撰述,其历史远比我们想象的古老得多。

民族志之追求,固然与近代社会科学的发明有关,但我不相信民族志纯属近代洋人之发明。现代性对信息准确性的要求,导致我们对民族志加以苛刻规定,由此,也导致我们排斥古代“圣书”、游记、诗歌及志书。事实上,与他者相关的记人、记事、记物之作,在很多文明中早就有了。早在古希腊,已有希罗多德那些接近于民族学的论述。而就中国而言,博物志和地方志这些“志”的历史相当悠久,古代的这些“志”从文类、格式到内涵,都很像外国人后来发明



的“民族志”。

上古时代的《诗经》、《尚书》、《山海经》等都广泛涉及文化的自我与他者之间的关系。古人那里的“他者”是广义的,其中一个层次,固然是指其他部族,但他者还有其他层次,包括“不是人”的一些东西,如神祇、山川、物象等等。这在《山海经》里得到集中表现。古人社会的构成,不单是人与他人的结盟,而且也是人与神祇体系、人与物之间的“媾和”,古人相信,这种“媾和”能给予“我者”以力量。于是《诗经》的世界是人与鸟兽、草木、山水等等组成的道德体系的世界。我总想,兴许周文王才是“结构主义”的发明者。这种理论现在被认为是法国人提出的,其实,文王早已借助与他者的结盟,迫使商成为天下的“少数”,继而推翻了商的统治,他的内心,一定有结构主义的因素。

上古时代的各种书籍,是史实与巫术、礼仪、宗教“格式”的综合文本,它们固然不等同于近代科学下成长起来的民族志,却留下了文化上的自我与他者关系过程和观念形态的种种印记,本身可谓是“浓厚的描述”。这种“浓厚的描述”,后来持续地成为中国史书与志书的特征。

《史记》出现后,中国人对于历史有了求真的取向,却没有将历史与历史具有的德性割裂开来,更没有只书写自己国族的历史的做法。所谓“正史”,其实包含着大量历史的德性及异文化的事物与历史。这种德性与文化多样性在史书中的呈现,在诸如“五胡乱华”之类的叙事中得到集中的凸显。固然,在大一统的“治”之下,史家对于分裂时期的“乱”是倾向于贬的,但他们不诋毁“乱世”的超凡文化成就。

在汉唐大一统时期,文化上的自我之辉煌,向来也是以他者的在场为前提的。这种存有他者之心的大一统格局,到了唐之后,更成为一种世界制度。随着唐中叶以后华夏中心的南移,我们与海洋世界的接触更加频繁了,“朝贡”成为与海洋相关的事。随之,服务于“朝贡”,也出现了大量综合了“志国”和“志物”的内涵的“海外民族志”。

一生致力于中西交通史研究的张星烺先生,早已于1930年编注六册《中西交通史料》,该书20世纪70年代曾校订再版,2003年由中华书局再度重版,展现了自上古时期开始的中外交通的丰富史实。<sup>①</sup>饶有兴味的是,张氏“中西交通”中的“西”字涵盖了一个广阔的地理领域,包括欧洲、非洲、阿拉伯世界、亚美尼亚、伊朗、中亚、印度等,且表明,对我国而言,“西方”不是恒定的地理方位。张氏基本是按客观过程史的主张来梳理古代史实的,但他为我们整理的丰厚文献,也包含大量主观观念史的内涵,这些主观观念史的内涵,实为古人眼中的异域的“他者之境”。张氏摘录的史实,使我们可以通过一些相对零碎的“镜片”看到古代中国世界活动与天下观念的形态,也使我们意识到,对于海外的系统撰述,古已有之。

我说过,民族志的描述对象的规模有大小,但民族志有共同的追求,这个追求集中于某一“个案”,翔实呈现学者在实地的所见、所闻、所思。有了这个定义,大家可能会说,古代的史书与志书都称不上是民族志。而我却认为,完整的民族志古代也是有的,一个最典型的例子是元代周达观的《真腊风土记》。作者于13世纪末奉命随使真腊,在那里居住了一年,返国后,写出一部志书,展现了吴哥时代柬埔寨的风貌,翔实地记载了一座东南亚王城的建筑、日

<sup>①</sup> 张星烺.中西交通史料汇编[M]四卷.北京:中华书局,2003.

常生活、人生礼仪、宗教仪式、阶级关系、族群差异、生产方式、物产、景观、器用等等。<sup>①</sup>

到了19世界中叶之后,中国的世界地位下降,但我们的文人并没有因之而丧失自己的世界观。我格外景仰我从未谋面的编辑钟叔河先生。20世纪80年代,钟先生搜集了1840~1919年80年间36种中国人对于异域的叙述。他对所有这些文本详加考证,写了26篇序文,为我们展现出华人在东西洋游历、考察、从事外交活动的面貌。这些序文集合于他的《从东方到西方》一书中。<sup>②</sup>

钟先生对于近代中国人考察世界的活动保持着批判态度,认为这些活动深受时代的限制,中国人在走向世界时遭受到了严重挫折。而我则比钟先生乐观一些,我认为,恰是中国人这些在挫折中走向世界的努力堪称辉煌。

我们有没有可能基于各自本有的“志”来“化”近代的“志”?这一问题听起来既有些糟糕,又有些不合逻辑,但似乎又简单得无需解答——难道我们国内近代人类学的那些祖宗们不正是这么做的吗?

### 从何处再出发?

在古人那里,权威的顶点不是皇帝,皇帝并不至高无上,在他之上,还有天地;另外,祖先、长辈、为人师表者,虽居于君之下,但通常有可能通过与天地相交而获得超越其本来身份的地位。在近代式国族概念获得支配地位之前,国也并非政体的顶点,在国之上,尚有“天下”。古代中国既有这种权威形态与政体形态,则不以二元化的“中外”(海内外)界线来区分天下。这就使古代的书写与行走,比起近代中国更加开放。

在我们这个时代,现实世界与观念世界被视作一一对应,人们以为,有什么的国族,便有什么样的权威形态(包含宗教形态),任何超出这一范围的身体与思想活动,都被视作是一种“超常”。

谈“海外民族志”,本有以新社会科学超越国族之意图,但一旦用“海外”概念,则我们之所为,便成为国族观念之印证。

我们生活在一个吊诡丛生的时代,但我们不能因此而放弃选择。

鉴于与国族主义难解难分的社会科学持续地使我们的视野局限于自我的检视,我们可以选择一种超越这一自我检视的“海外民族志”。

鉴于近代以来与中国相关的“处于中国的人类学”与“研究中国的人类学”已造成一种怀有“中国关怀”却排斥中国语言的“科学”,我们可以选择回到古人那里,寻找一种可供我们描述世界的语言。

以汉语为学术语言实践海外民族志,必然带有近代“中外之辨”的印记。但倘若这一学术实践能从一个别样的境界出发,从近代国族的权威与整体顶点之牢笼中解放出来,那么,它便是有益的。

① 夏鼐.真腊风土记校注[A].真腊风土记校注·西游录·异域志[C].北京:中华书局,2000.

② 钟叔河.从东方到西方[M].长沙:岳麓书社,2002.



变“倘若”为愿景,我们面对诸多要求。在这些要求中,有些生发于来自东洋、西洋、“南洋”的压力,也有些生发于我们的“内心世界”。

不是所有的要求都是合理的。例如,我并不认为那些要求我们对研究对象加以区分的看法是必要的。

对我而言,我们之所以从事“海外民族志”研究,不是因为我们要变换研究对象,而是因为我们要重新定位研究主体的“心境”,我们不是因为我们要“出国”,而是因为我们要造就一种超越我们时代的局限,克服时代吊诡的人类学。

这种人类学的起点给人的印象是文化乃相对的,其基础给人的印象是比较的,但其终极追求不见得如此。这种人类学主张,如果没有自己的学术语言,便不可能造就有世界贡献的“地方性知识”。这话听起来有点“本文化中心论”,然而,不应被误解,因为,另一方面,这种人类学既反对将自己的学术语言视作“方言”,又反对将之视作“世界语”,它主张将交互的观察与理解视作“真理”,它虽强调从自己的语言出发,但并不准备局限于自己的语言。

海外民族志没有结论,仅有起点与过程。这一起点与过程,都与关于主权顶点的历史倒叙有关。在这个意义上,海外民族志依旧是处在中国的人类学的一部分,它与中国人类学的汉人研究及少数民族研究藕断丝连。

[收稿日期]2011-02-19

[作者简介]王铭铭,男,北京大学社会学系教授,博导。北京 100871

## A Research on Protecting the Legal Rights of the people from the Floating Minorities of Xinjiang in Interior Cities

*Abduwali Himit*

**Abstract:** As part of the domestic floating population, people from the minorities of Xinjiang had been travelling to interior cities since 80s of last century. Due to some great gaps in matters concerning language, food, religion and customs between them and the mainstream society (Han), and also due to their low educational level, their adaption to urban life in interior cities is faced with many difficulties. Besides that, by the way of mixing in them, some Xinjiang lawbreakers' frequent illegal behaviors had led to misunderstanding and eventually their rejection by local residents. Moreover, public services provided by the government to these people from minorities of Xinjiang are so limited that the protection of their legal rights can hardly be ensured. In this paper, the author put forward that the legal rights of these minority floating people should be protected by paying more attention to their training, providing more public services, controlling lawbreakers, improving legislation work, and by establishing ethnic minority associations etc.

**Key words:** Xinjiang; floating minority people; the protection of legal rights(See P.130)