



由彼及此，由此及彼

——家乡人类学自白（上）

● 王铭铭

[文章编号] 1001-5558 (2008) 01-0088-19

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A

人类学理论与方法的一般特征，出现于19世纪中后期至20世纪上半叶那段光阴，既与西方近代世界活动紧密相关，又与其国族进程难以分割。那100年间，人类学各学派在互动中形成了某种一致的认识姿态。由彼及此，“他者为上”，由远而近，从他者反观自身，是这一姿态的特征。人类学家向来可谓有“从土著观念出发”的气质，他们在“落后文化”面前的谦逊心，他们对于文明史的衍生物“新鲜事物拜物教”的批判，对于“历史的垃圾”的珍惜，都富有洞见，深含善意。然而，人类学家的洞见与善意，常被一些令人神伤的知识困惑所抵消。如何把表现其研究姿态的气质贯穿于叙述之中？如何才能真切地尊重“被认识者”的历史与思想？反思“当地知识”概念，我意识到，要在研究中贯穿洞见和善意，便要看到“被认识者”的历史与思想的异曲同工之妙，更深刻领悟“当地知识”在哲学与经验方面的价值，将观念、心态、经验、认识等放在自身的历史思索中，开拓一种内在于混合的历史与博大的“地方性”世界思想的视野。这一看法，针对的是人类学的那个不易克服的缺憾：在比较“彼此”的过程中，人类学家因深受将“认识者”与“被认识者”二分的“方法论伪客观主义”的制约，而在其迈向文化理解的进程中，举步维艰。

反思人类学的“当地知识”及“无历史性”，为的是引申出一种对于跨文化认识困境及其自我解脱方式的看法。

看法表露心态。如同所有的心态，我的心态产生于具体的经验中。

我曾用一种对于人类学家习惯采取的“异乡研究”而言不正统的方式——“家乡研究”，试着铺陈一些问题，探索一些新的可能，陈述一些新的认识。（1990年，未及“而立”的

* 本文初稿于2004年夏天。其时，为了成文，我做了一次“故乡游”，同去的同学，有参与古城建筑调查计划的罗攀、杨渝东及进行毕业实习调查的刘雪婷。感谢几位同游。



我，在完成“西学”训练之后，迈向回乡之路，去做一项不同于西方人类学“常态”的研究。^①

专注于家乡的研究，是否是专注于异邦的人类学的某种“出路”？

对于那些坚守人类学阵地的人而言，说故乡，等同于说非人类学或反人类学的事儿。回归于故乡，与从故乡渐行渐远的行程（通常被认定为人类学旅行），意义恰好相反。在人们的印象中，故乡与人类学家惯常研究的“异乡”之不同，可罗列如下：

回乡	探险
回到熟悉之地	去陌生之地
团圆	分离
舒适	饥饿
陷入人情圈子	孤独
从高处（学院）到低处（田野）	从高处（学院）到低处（田野）
研究文化上的自我	研究文化上的他者
去熟悉化（化熟为生）	去陌生化（化生为熟）

回乡，回到熟悉之地，是温情的团圆，其与探险的相通之处，似只有回乡者自恃的或被亲友暂时塑造出来的地位之高。除此之外，回乡都与探险人类学无关。探险，去陌生之地，导致的分离、身体不适、孤独，都已被人类学家当作是成为“田野英雄”的步骤。在远方，人类学家寻找借以对自己的文化加以清晰认识的其他模式，这已被当作是人类学之为人类学的理由。

若说以上符合人类学的“真相”，那么，回归于家乡的人类学，不恰可能是既有人类学传统的颠覆吗？

我们面对的实在是一个比想象更为复杂的选择。在列出以上回乡与探险的对照表并加以以认识论的设问时，我不禁觉得心虚。仔细思索，我发现，故乡与异乡意义是如此相对，以至于我们完全可以将回乡看作是一种接近“探险”的出行——假如故乡不是在他处，那么，回乡又有何必要？“回乡”这个概念又有何存在理由？

故乡在他处

人类学的论述，多数来自对异乡意义世界的解释。如果是这样，那么，“故乡”这个概念，对于我们思索人类学的“彼此”与“远近”观念，同样也会有启发。

故乡是什么？请允许我从自己的些许感受说起。

人进入这个世界时，便要在地球的某一落地留下印记，让自己有个出生地。人们常把出生地等同于故乡，其实不然。“故乡”这个词，更通常指祖辈生长、繁衍和养育我们的地

^① 王铭铭，逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察[M]，杭州：浙江人民出版社，1999。

方。说我们来自故乡，不是说我们是凭空从故乡冒出来的。人有父母，父母又有父母，以次类推，可以推算到家族的久远年代。问题是，“故乡”这个词，却又缺乏以时间倒逆线索径直前推的意思。事实上，祖先又多是从比故乡更早的故乡（异乡）迁移到所谓“故乡”的。怎样从历史时间的意义上，给“故乡”这个概念一个明确的定义？多少代以前居住在一个地方的人，他们后代可以认这个地方为故乡？“故乡”概念的这一“历史事实”问题，常与涉及乡情的“心理事实”之间发生矛盾。如“异乡”，“故乡”几乎不可能从理论上赋予清晰定义。

这个特殊的吊诡，正是我的出发点。

故乡的含义，时常来自异乡——如同自我的含义，时常来自他者。

我大学临毕业那天，目睹一幕相关的“展演”。班里一位同学写了一首“歪诗”，诗里说自己不知什么时候从月亮上掉到了地球上来了。后来成为诗人的那位同学，这短短一句话，给了我一种轻飘飘地从天而降的意境；他所说的，似为对人们通常想象的故乡感的反叛，他将其所由来之地说成地月球——一个完全与我们无关的星球，如此“虚化”，故乡便销声匿迹了。

对诗，我只有赞叹的本事。在我的理解中，同学的那首“歪诗”运用的技巧，是将人的来历归结为一个极端的他乡——月亮。这种生活的“歪化”，使人具有诗的意境——轻飘飘自月亮降落于地球，从一个玄妙的角度，展现出人的来历不可言明的本质。

作为常人，我实在无法像诗人那样思考，无法进入如此万般遐想，以至于能将“脚踏实地”的故乡，与可能本质上是“轻飘飘”的人的由来完全割裂开来。我脑海中时常出现的想象，总将自己的生活与故土的情状相联系。然而，作为常人，我也不可能丧失常人的“诗性”。我也能如常人那样感到，人之所以有故乡感，往往是因为他身在异乡；我们之所以会思考月亮与自己的关系，恰是因为我们站在地面上，两眼向上，看到的是一种高尚的异己。

具体言之，故乡离我现在生活的地方有数千公里之遥，势必是因为我的离开而成为故乡的。我的小家住在北京这座城市里，它是“祖国的核心”。故乡的名字叫“泉州”，是位于东南沿海的一座不大的古城。它的得名，传说与城市北边的清源山上流下的清泉有关。故乡远在天边，远古时代那是海边的原野，在它的地面上原始人“鼓腹而游”。后来，故乡开始脱离原野状态。从这个地方的西北向东南有条河流，名字叫做“晋江”，传说是因东晋南下士族聚居其两岸而得名。顺这条江往上游走，有一座小镇，现在叫“丰州”，过去曾是泉州的治所。到了唐代，治所从那里往东南迁移，奠基在现在泉州这个地方。这么说来，即使从唐城建城之年算起，即使不把此前这个地区早已出现的各种“原始人”考虑在内，到现在，故乡作为城市大致也已有一千二百多年的历史了。我这个姓王的，若硬要思索自己与故乡的关联，设身处地地企图成为故乡这个意境的一部分，那一定得说自己的家族谱系。从谱系上说（这不一定是从血缘上说），我应属王氏家族的后代。遗憾的是，我虽在闽南从事过家族调查，却没有涉及过王家的历史。因而，直到现在，我也只知道老一辈的模糊说法，他们说，我们这一家族的祖宗，曾借北方战乱之机而南下，在东南沿海拓殖。我们姓王的一族，据说是唐末光州刺史王绪的后代。王绪乘唐末乱世，引兵攻打江西，接着又攻陷汀州和漳州。死后，王潮继承家业，派遣王审知围攻泉州，拔之。王家得到泉州后，“招怀离散”，养兵蓄锐，使吏民悦服，后又占据福建许多州县。王潮逝世后，王审知被梁国封为闽王……



祖先故事是否属实？家族的后代在漫长的历史中有没有保持人类学家常常想象的“血统纯洁性”？说自己的祖宗曾是有名的英雄，是否能避免自我吹嘘？触及了故乡的故事，会导致社会科学家习惯质问的尖锐问题。先不说问题，就说一点，那就是我自己的“家族史”正好与故乡感形成的矛盾：假如我的故乡真是泉州，那么，我又如何解释我的祖先来自北方这个“历史事实”？对我而言，比较保险的说法是，如同任何一个人，我的出生与某种特定的历史相关，却首先是具体现实，而非远古传说。为了使自己摆脱尴尬，我还可以引用童年的回忆，充为搪塞之辞。

1962年3月某一天，我降生于故乡，落到母亲的怀抱中，而没有像诗人形容的那样，从月球而降落于地球。我眼睛能够看见这个世界时，最早看到的应当便是亲人。我还可以说：我刚开始记得事情时，一件令人记忆犹新的事情发生了。1966年，我上幼儿园。没几天后，阿姨突然分发一些写着“打倒叛徒”、“打倒工贼”等字样的小三角旗，领我们上街游行。领队不是老师，而是一位已10岁但仍在上幼儿园的、身体硕大的智障儿。“文化大革命”开始了，我没有机会继续上幼儿园，而一直在家里由外婆领着。记得到上大学之前，学习的意义还是多元的。在那个不需多解释的年代里，文字有时是一切，以大字报的方式成为城市景观最耀眼的“亮点”；文字有时是狗屎，被贬为社会等级的最低一族的特有标志。读书不是必要的，这固然是灾难，但也使我与35年后才出生的儿子不同——我那时有许多不需要读书而专门玩耍的机会。一个人在某个时代降生于某地，在某地生长并获得一些认识，时间与地点的确定性，是故乡感形成的前提。然而，具体而确定的故乡，却总是充满着遥远感。

人们常将故乡等同于一个地方，却又可能是因故乡对我们这些生于斯长于斯的人而言如此重要，而可能成为一个完整的世界，使我们说它是个“地方”时，总觉得“不够”。例如，去泉州的人类学家，一定会将“地方”形容为一个民族志的干净类型，一个“当地知识”的世界，但对我而言，这全然“不够”。故乡的腹地不大，可对有童心者而言，它可能是一个博大的世界。例如，泉州的海拔不高的山，它的流淌不湍的水，它的窄小街道，它的神秘小巷，它的形形色色的房屋……所有一切，对儿时的我来说都是那么宏大。故乡在一个年代里的遭际，也能以具体的物化形式，写在我的脚下：上小学时，我是打着赤脚去的，脚下踩着的是坑坑洼洼的街道，泥泞有时夹杂着古代留下来的牌坊碎片。在一个童心未泯的时代，故乡的历史整个地被踩踏着，经受着它自身给自身的考验。而一切对我也都是唯一的，至少我没有因为踏着的是故乡的历史而觉得这个唯一的世界有什么异常。而这远近、大小合一的混杂感觉，在人类学描述中找不到它的位子。

如巴思指出的，人类学解释的基本方式分三类：其一，老是研究一个地方，并赋予这个地方的“零星事物”一种连贯的、有序的体系解释；其二，创造一系列功能或逻辑的模式，用类型学的方法，将同一地区的不同共同体之差异放在其中考察，使之成为类型区分；其三，用列维-斯特劳斯的结构主义方法，营造一个单一的模式，将观察到的所有不同现象当作是这个模式的表现、反逆表现、转型等等。（Frederik Barth, *Cosmologies in the Making*, p. 6）假如此前的人类学家都对，那么，我对于故乡这个地方的感受便错了。我意象中的故乡这个地方，有众多“零星事物”，但它们难以由一个连贯的、有序的体系来解释，它也难说是一个大的地区内的类型，更很难说这个地方的文化之下有什么可循的“结构转型”规律。

混杂、以一兼多、变动不拘，才是它的“特征”。

对于解释故乡的情状，比现存的人类学解释方式更贴切的，似属文学。举一个例子说，文豪郁达夫曾到过泉州，留下《咏泉州》诗一首：

野分牛女领泉州，紫帽蓝溪景最幽。南渡衣冠留晋俗，四门诗赋壮唐猷。

里中志记曾明仲，桥上人歌蔡状元。读到温陵稽古史，满怀羁思涕横流。^①

诗里说到故乡的历史地理和人物，且说触及这些时，诗人“满怀羁思涕横流”。为什么？是否因为故乡使这位他乡访客感动？必然是。不过，稍加思考，我又觉得似非如此。任何故乡，都是为了离去而设的，郁达夫之所以“满怀羁思涕横流”，与内在于内心的故乡感的离去感密切相关。作为一个人（我）的故乡的地方，可以是另一个人（郁达夫）的他乡，路经他乡，人常能想起故乡，在两相碰撞中，超越了双方，产生感悟，并为之“满怀羁思”。不能随便猜测一个文学家书写时的感受，但能从文字中领悟到，文学这种将描述者与被描述的文化密切相联的叙事方法，既高度概括了被描述的世界中那些微妙难解的因素——包括其星野、山川、历史、文化、人物，又以浓烈的笔调呈现出描述者自身感受的复杂——郁达夫的异乡愁，这些构成了人类学难以抵达的境界——兴许正是出于这个原因，不少人类学家在设想故乡与异乡、自我与他者时，极力模仿诗人，企图贴近他们的境界，使自身的出行，像是出于不得已似的。

“我讨厌旅行”？

我讨厌旅行，我恨探险家。然而，现在我预备要讲述我自己的探险经验。^②

大人类学家列维-斯特劳斯在其杰作《忧郁的热带》中说的这第一句话，是他苦心设计的修辞，还是他为了取悦人而故意搬演的“荒诞剧”？如同所有杰作，《忧郁的热带》这部著作留给我们太多想象余地。在种种可能中，比较清晰地显现出来的是：列氏行文中为他的心境给出一种学术解释。在奔走四方，实践了一种不太像人类学研究的旅行后，列氏意识到，人类学家研究的地方之所以成为地方，是因为它们有内涵。人类学家若如同他自己那样蜻蜓点水般地行走于其间，如旅行家和探险家那样忙于“时空穿梭”，便无以深入把握这些地方的真实。人类学的方法信条被认为是，抵达一个偏远之地，在那儿独自长期逗留，忍受寂寞的田野生涯，艰苦地通过“人类学家的成丁礼”。对严谨的人类学家而言，旅行若不是为了这点，便丧失其意义。“我们到那么远的地方去，所欲追求的真理，只有再把那真理本身和追寻真理的废料分别开来之后，才能显示出其价值。”（同上）“追寻真理的废料”就是探险与旅行。

列维-斯特劳斯道出了一位大人类学家对于人类学认识所持的态度。他长期在认识者与被认识者的观念世界之间作跨越。这种跨越本可以是双向的交流，但他作了一种“科学”的抉择，在解释者与被解释者之间挖掘出一条深深的鸿沟，表现出人类学家的困惑。^③

列氏可以痛恨“非人类学旅行”，但他不能不面对一个事实：无论是旅行还是探险，既

① 泉州市地名办公室，泉州市地名录 [Z]，1982，271。

② 列维-斯特劳斯，忧郁的热带 [M]，王志明译，北京：三联书店，2000，3。

③ 人类学研究可被视作一种旅行，所有人类学研究者，都不能不与以上心境相关联。



有能使人忘却人类学家的本分这一面，又有其不得已而为之的一面。列氏出发于其第二次世界大战导致的颠沛流离。第一次世界大战为马林诺斯基逃匿于太平洋小岛上提供理由，第二次世界大战，则使包括列氏在内的不少人类学家远离欧洲，他们的行走，都远比19世纪巴斯蒂安暗淡。20世纪，工业文明的高度发达，在给欧洲人带来福利，也诱使他们相互斗争。尖酸一点说，正是为解决这些内部斗争，欧洲才出现了一些致力于引导群众一致对外的政治家。20世纪犹如现代版的“战国时代”，其间，欧洲各国以相互斗争为文化认同的催化剂。兴许是为了克服内部矛盾，用文明机器碾碎原始和古代文化，才成为此时各国势力竞争中形成的“共识”。在这个时代，人类学家萌生了怀古幽思，感到这个“战国时代”的悲哀。“山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村”，人类学家游走到异邦，去寻找“去政治化”的社会生活模式。列氏与众多被德国纳粹列入“异类”的人（犹太人、以东正教徒为首要代表的“东方人”）一道，在更遥远的“异类”受害以前先行受自己的同类之害。当离乡背井替代了探险，他难以不心存哀怨。在哀怨与人类学的使命之间，列氏不得不进行选择：他还是讲述了自己的经验，并如同巴斯蒂安那样，身心都穿梭于不同文化之间，苦心积虑，寻找着有助于结束“战国”的“远方之见”。

列维-斯特劳斯的“忧郁”令人同情，但对他，我们常又产生疑虑——假如把“旅行”、“探险”、“去田野”这些个字眼，都“兑换”成“远方”，那么，他的那一特殊的“忧郁感”又该如何理解？

“旅行”、“探险”、“去田野”，都为抵达远方之境，为的是寻找“远方之见”。自有了人类学以来，时间与空间交织意义上的“远”，便成为人类学家的追求。人类学家有的用远来说近，有的用近来说远，有的介于二者之间，他们因在远近之间行走而形成不同的“流派”，可“远”字还是关键。他们为了“证实真理”，必须到远方采集素材。人类学家躯体的这种“远化”，成为其规训自身的方式。若我无误解，那么，列氏对于旅行与探险的叛逆，也透露着他对于这一规训的服膺。在《忧郁的热带》中，他的躯体从偏冷的欧洲搬到极度炎热的地带，心境亦随之由近及远，在时间上的“远处”发现了神话时间对于欧洲历史时间的思索。而他的精彩，恰又在于一个事实：他的行走总是双向的。他时常能在由远及近中由近及远，并使人感受有些接近中国古话所说的智者之“道”。

汉代刘安言曰：“非淡薄无以明德，非宁静无以致远，非宽大无以兼覆。”（《淮南子·主术训》）对于人类学而言，“远方”虽则便是“真理”，但古人就修身之道所作的诠释，恰又可转化为这门近代学科为之求索的境界的精妙陈述——如果说列氏是20世纪最伟大的人类学家，那么，我们由他的“成圣”也可以悟出，淡泊、宁静、宽大，恰是包括列氏在内的少数人类学家成为“大人物”的理由。

对列维-斯特劳斯的“忧郁”作此诠释，考虑到这当中所包含着的某种深意。他的“忧郁”除了告诉我们以上所说的，也还告诉我们，要成为人类学家，大学提供的系统教育虽则必要，却不一定能塑造好人类学家。学科教育若无法使我们领悟学科的境界，无法使我们以此为价值，判断学科众多“知识产品”的优劣，形成自己的选择与志向，或者反过来说，我们若无法从教育中形成自己的感悟、认识与判断，那么学科教育便是失败的。理解了人类学的品质，认识了人类学认识姿态与方法变动的缘由，就能理解一个要点：人类学史上值得记住的人，尽可能有各自的人格特征，但都不能没有淡泊、宁静、宽大这些品质。学习人类

学，要透过人类学家留下的学术遗产见识内在于这门学科的境界。

可若是停留于这一境界之内，那也难以成为人类学家。作为社会科学之一门，人类学毕竟还是有研究技艺上的要求的。所谓“境界”，其实与人类学这门学科在研究技艺上的研究是不可分离的。我提到淡泊、宁静、宽大这些词语，在方法上不是毫无所指，其所指涉的那些境界，在激励我们真诚面对人类学的现存遗产之同时，也激励着我们反思其局限。淡泊、宁静、宽大的对立面，既是欲望、躁动、偏狭，又是那种以为只有通过某种势力一道驰骋于远方，且自以为“把握了世界”的认识姿态。人类学史，蕴含着种种的淡泊的自白，也不免隐藏着其赖以再生的“养分”——欲望的伸张、工业的躁动、西方民族中心主义与非西方国族主义的偏狭。要看透人类学的这一时代局限性并不难——试想，产生于19世纪中叶的学科，哪一门能避免那个年代的政治经济氛围？19世纪终究是帝国的年代，是欧洲中心的世界崛起的时间段，产生于这个时间和空间场景中的“科学”，不可能不带有这个场景自身的特征。人类学家躯体的“致远”，与欧洲势力扩张之心的“致远”，二者之间关系微妙。^①列维-斯特劳斯说他痛恨旅行与探险，背后隐约含有一层意思，如不少人类学反思者指出的：人类学家躯体“致远”背后，是欧洲中心主义的“非远”。

近代欧洲中心主义的世界观有一个实质，那就是，它暗藏着将远方纳入近处的图谋。因此，对于人类学，“判决”似可简单明了——只要是那些呼应这一图谋的“知识”，就都带有“帝国之眼”，也因之都应被列为知识解放者的“通缉对象”。可如果说将远方纳入近处乃是制造偏见的“毒药”的话，那么，淡泊与宁静（不同说宽大了）是否便是其“解药”呢？对于世俗世界的漠然，与经由沉思抵达远处，总是与超现实的历史宿命之思索及点到为止的描述相关联。这一认识姿态与叙事方法，与人类学家崇尚的经验—现实主义及“浓厚的描述”构成鲜明的对照。新一代的人类学家能否从古代思想中选择出既有研究模式的这一“对立面”——与浓厚与“致远”不同的淡泊与宁静，并使这个不同的人类学在有益于其自身的认识之同时，有益于其对既有认识习惯的再思考？

游离

世界大战导致的颠沛流离，如同古代中国的所有原因导致的离别，将列维-斯特劳斯引向一个“伤别离”的意境。诗意，只是“半真半假”、“半虚半实”。如果诸如此类的意境等同于“真理”，那么，我们也便可以简单认定，人的实质在于栖居，而故乡人类学，恰是栖居的展示。

事实果真如此？恰又可能相反。

也许是因为“返祖”，人从很小开始，便常有原始人那种游动的性格，这种性格的存在，致使人的故乡感、栖居性难以幸免于人的“流动欲望”对它的“暴动”。不说别人，就说自己。记得我三岁时，父亲出差，我便硬吵着要跟他上火车，觉得那条铁制的长龙，能将我带往一个梦幻之境。而我也知道，所谓“成熟”，一般与故乡在我们心中之“唯一”地位的丧

^① 也正是因为二者之间常有着密切的关系，所以，对我而言，最伟大的人类学家，通常是与这一关系体系相对疏远的那些。



失有关。14岁时，我开始思索着想要离开故乡。离家之思，事出有因。《论语》说：“士而怀居，不足以为士也。”中学老师里，也许是受古代不满足于“居”的士人精神之激励，几位老师对于我的出行起了推波助澜的作用。一位近视得看不见书的历史老师，对历史如此爱好，以至于恨不得我们全班同学都成为历史学家。历史是时间的艺术，却也有空间的疏离之感，它隐约地诱导着我，让我感到故乡之外的世界充满着丰富的内涵。一位语文老师总是以“读万卷书，行万里路”这句古代的口号来教导，平添了我出行的决心。教我拉小提琴的老师来自北京，是“文化大革命”中被贬到我们这个“荒服”里来的，她带着的大都市气质，偷偷阅读西方小说，教会我们演奏乐器，以至于衣食住行的风度，无一不让我觉得要离家……从故乡出发，去另外一个世界里寻找自己，被社会学家形容成“乡土社会的腐蚀”^①。用“腐蚀”这个词语太重，也不符合常人的生活理想。恰是以这种“腐蚀”为方式，我1981年考上大学，有了离家的一个“合理机会”。我上大学，接着读研究生，在厦门住了六年。厦门离泉州只有一百来公里，而那时公路不好，汽车也差，要来回得花好多时间在弯弯曲曲的路上被客车颠簸着来去。那个地方曾是故乡下属的一个小镇，可是，我总觉得它离家很远。我24岁时，去了更远的伦敦，得到一个偶然得到的机会去那里攻读人类学博士学位。直到过了“而立之年”，才回到国内。假如我的求学经历都能被形容为“腐蚀”，那么，人类学家便成了一群将人的“居家”看成是人的目的的蠢货了。

话说回来，如果说，出行是出于不得已，那么也是假话——我并不总痛恨故乡，并不总痛恨回乡。

与许多故乡人一样，我也心存乡情，而这种乡情也与他们的一样，在爱恨之间夹杂着一一种特殊的骄傲感。骄傲感既来自故乡史，也来自对于故乡的地理方位的体会。生活在北京，我时常感到这个地方缺水，天难得有湛蓝的时候，而即使是偶得湛蓝，也得不到水光的映照。这些年，房地产开发公司将商品房建在水沟边上，为了广告效用，常宣称自己的住宅区是“威尼斯花园”云云，这种做法对于生活在近海之处的人而言实在好笑。在我的印象中，北京因其缺水而在生机和灵气方面有其缺憾，绝对没有威尼斯的丰韵，而我的故乡则不同。有时我骄傲得有些自恋，看着地图不禁要告诉自己：“我的故乡在海边。”按照地图上标出的方位，故乡泉州的确是一个海滨之城。看着地图，想象那里的湛蓝的天，我也会设想出一片湛蓝的海。青天与蓝海相互辉映，给我一个美好的景致，使我忘记人的伟大和凡尘的喧嚣。

一如所有的故乡情结，因离家远去而发的思乡之情，不能不与虚构有关（如同异乡情怀通常也源于虚构）。生活在故乡19个年头，我知道这种海天一色的情景，乃是我们故乡人引以为自豪的理想。我也知道，这既然是理想，便非现实。扪心自问，寻找更妥帖的形容，我应当说，故乡实在的方位，与梦想的场景还是不同，因为我的感受之外，还有用第三只眼睛能看到的“事实”。

对故乡作鸟瞰式的观察会发现，故乡有其实的场景——它摇摆在海与陆地之间，在历史上确定了一种接近海而不直接在“海上的地点”，来营造自己的城池。我的故乡，给人的感觉是矛盾的，而这种矛盾的感觉，从它那几近羞涩地与眼前的海洋保持着的距离当中微

^① 费孝通，中国绅士[M]，惠海鸣译，北京：中国社会科学出版社，2006，87～100。

妙地表现了出来：按说故乡应是一座滨海城市，它离海岸只有数公里，但它其实不像近代营建的那些沿海城市那样矗立在海边。于是，现在城市规划师们依然在努力想将故乡变成一个“真正意义上的滨海城市”，以为这能为那座海陆之间的古城唤起勃勃生机。规划师也许记得，古时候的故乡曾是繁华的都市，来往于海内外的商人路经此地的很多，因喜欢上这个地方而定居下来的人更多。可是，他们中那些乘船而来的人，想要抵达泉州古城，或要换乘小船，从城墙以南的晋江顺行而上，登上小码头，或要穿越一片将城市与海岸隔开的地带，最后才能进入当时的市区。从泉州这个母亲的胸怀中汲取养分的人们，自称为“以海为田”的一族。可是，正是这个“以海为田”的一族，不知出于什么理由，总是与海保持着一段距离。

矛盾，同样也是心理上的。故乡曾因“文化大革命”而枪声四起。为了保持姐姐、妹妹和我的安全，父母雇一辆三轮车将我们运送到沿海一个村庄，将我们交给外婆和舅舅照顾。村庄离海只有几百米。记得我在那段时间曾结交一群村里的野孩儿，觉得他们很好玩，特别是当他们带我去海边捡贝壳时，我就兴奋得蹦蹦跳起来。可是，每次从海边回来，外婆总是要将我痛骂一番，因为这个村子在不久以前有七位少女去礁石岛上挖牡蛎，忘记了海潮起落的时辰，而被海水吞噬。迷信的村人，以为那是海龙王作怪，因而禁止他们家里的小孩去海边玩耍，外婆也是这样。住过真正的海边，海对我而言便是一个亲切的实体。到现在，我一到海边，心情还是会有明显的好转。然而，我不能在描述这一美好心境时隐瞒个人的小小秘密——我从来没有学会游泳。去海里玩水，是被外婆严令禁止的。有一次，我去池塘戏水，不料被村里的野孩子拉到水的中央，吃了好几口脏水，自己也被吓坏了。对水的恐惧，即便不算什么大的毛病，那也给我后来的生活带来一些小小的阴影。我的大学在海边，体育课有游泳项目。体育老师是个好老师，见我不会水，有一次硬把我拉到海里，说要让我吃水，再教我游泳。到了水里，吃不到两口水，我便四肢无力，恐慌不堪……老师放弃了。外婆不让我接近海，是有她的考虑的。海边的人对海龙王的恐惧，是她考虑的其中一个。外婆还补充说，来自城里的孩子，与乡下的那些野孩儿不该一样调皮。意思是说，在海边瞎逛的，是野孩子，好孩子应该呆在建在地面上的院子里。外婆对城里人与海之间必要的距离的定义，到现在还没有说服我。但是，每当我想到已 97 岁的她，便会想到自己到底是哪一种人这个问题。

一个生在一座滨海之城，而无缘于大海的我，儿时喜欢海军的军装，却没有梦想过成为一名故事书里常常渲染的海员。欧洲故事书里的那些独眼海盗，给我的印象至“酷”，却没有让我觉得他们的“探险”是我应该从事的事业。儿时，我更没有设想可能会成为一名无时无刻地思索着与航行于大海的故事密切相关之事项的人类学研究者，列维-斯特劳斯的那些琐碎言说，更尚未进入过我的知识库。我不过是在海与土地之间生活过。我的父亲生在泉州城里，母亲生在一个真正意义上的海边村庄，我应该算是一个地道得以至“土俗”的泉州人了。然而，我们这些人，充其量实在只能算是“半海人”，就是只有一半属于海洋的人。而我的故乡虽是一座建在海边的城市，但它至少在我成长的年代里羞涩地带有一种莫明的惧怕来面对海洋及海外的世界。如此说来，它并非一座“海上城”，而像我一样归属于半海半土之间的那个地段。

如果可以将我的故乡人形容为居住于“半海城”的“半海人”，那么，这种人便有了其



特殊的说明意义：他们喜欢离开故乡，也喜欢回到故乡，在离开与回归之中，能深刻地感受列维-斯特劳斯的吊诡。

我也不例外。固然，我还不到选择是否“叶落归根”的年代，不过，我时常回到家乡。留学海外，想家的感觉愈浓，这推使我于1989年开始博士论文研究期间到那里从事文化的田野工作，并在伦敦依据这项工作中得到的素材写出一部论文。接着，我年复一年地等待着回家的机会，年复一年地发表与故乡相关的文字。“半海人”的眼睛对着蓝蓝的大海发呆，我的心贴在一片有时让我觉得固定得郁闷的陆地上跳动，我的思绪跳跃在海岸线的两边。据说，我这种人现在被人说成是“海归”，意思是从海外学成归来的。而在不久以前，我仍然以为这个称号是“海龟”，也就是经常在沙滩上下蛋的大海龟。理解错了，也自嘲过度。不过，不要紧，也许“海龟”比“海归”形象得多：我们这一族，不正是一群像海龟那样在半海半陆的地带休养生息的人吗？我说的“半海人”不也恰好是这个词语能够逼真地形容的那一族吗？关于这一族，我也一直存在身份认同上的疑惑：古老的生活在“半海城”里的“半海人”，与他们的“后裔”之间有什么关系？他们之间看待故乡与世界的方式有何特殊之处和特殊意义？人在不同意境和不同年代中的文化认同之间存不存在一条历史的纽带？

地图——漂泊于故乡的方法

回乡是一种不同于探险的旅行。在故乡，我们找不到令人惊奇的陷阱，遭受不了饥饿、疲倦——我可以懒懒地躺在家里的靠椅上，边品着茶，边“访谈”着肯定会被其他人类学家认定为“土著人”的家人。

然而，若要从事家乡人类学，旅行似又是必要的，而那种旅行，又可以说比回乡调查更接近于心灵上的探险。

相比于回归，离去更像是我研究故乡所必需的程序。

到了我开始设身处地，想以人类学方式进入故乡时，“离去”的时间应当算是足够久了，去往的地方也应当算是足够遥远了。考上大学时，我选择考古学，是因为听说学这个专业的学生规定有机会得到一年时间，到各地参观，到中国的某一个地点去从事考古调查和发掘的实习，总的乃是因为听说这个专业容许我“游离在外”。出国攻读博士学位，固然也有学业上说起来好听的目的，但对年轻的我而言，更重要的是能给我“周游列国”提供机会。而我在海外学习时，恰好选的也是一门教导我们怎样在远方遥思近土的学科。英国的人类学，从理论训练，到包括亲属制度、宗教、政治、经济、医疗、文化等方面的分支研究领域的学习，似乎给我的更多是关于“奇风异俗”之“远方之迷”的训导。课程呈现给我的，是来自非洲、太平洋岛屿、美洲、南亚、日本以至欧洲的各种不同文化。

从学考古到学人类学，我经历了两种类型的“探险”：一种以历史的深度为深度，以地

底下的历史奥秘为险境；^①另一种，以空间的广度为深度，以知识的“致远”的旅程为险境。我的家乡人类学似未得益于我对老家的谙熟，而更多得益于我脱离不了的这类知识的“探险”。不过，我实践的似还是与探险无关的人类学。

对自己的故乡展开人类学研究，已被人类学界称为“家乡人类学”（anthropology at home）。如何“把握”家乡人类学？这种人类学似为异乡人类学的对立面，从事它的研究没有必要远行，只有必要住在家里，更没有必要与那些不合理的“致远”方式有任何关系。可以顺此推论道，家乡人类学比异乡人类学更接近于古人说的淡泊与宁静。事实是这样的吗？恐怕没有那么简单。

自视高人一等的“家乡人类学家”，总是宣扬说自己因为从事故乡调查，所以“天然地”比研究“非故乡”的同行高明。要是他们对了，那么，像我这样的“土著”怎么不在我会书写时就成为“家乡人类学家”？怎么要耗费了青春去离家，在远涉重洋之后，才开始书写关于故乡的人类学？我自己也是一位接近“家乡人类学家”的人，我却没有感到家乡人类学有什么天然的优势。家乡人类学有它自身的困境。研究异乡的人类学者，可以因为被研究的地方和人的陌生，而开拓出“参与观察”、“主位观点”等等方法，使自身能设身处地在他乡和他人之中反省自身。生长在故乡的人，容易对故乡产生情结，无法在本来就是“参与”和“主位”的生活和观念形态中找到反省自身的方法，几近无法移情于“他者”之中，去思考人的一般问题。我们对自己的习俗、实践方式和文化精神如此司空见惯，这使我们在“自恋”或“自恨”中难以自识。

家乡人类学，若不是无关宏旨，那便还主要是要以“回归”达到“离去”，或者反之，以“离去”达到“回归”。故乡与异邦一样，都“远”得令人感到有必要贴近。怎样把握这种特殊的“贴近方式”？我的体会是，要做好这样的研究，就要使自己超脱于人类学家通常追求的参与观察。也就是说，对于异乡研究来说，获得“当地知识”，把握当地世界中的“生活细节”，是关键，而在家乡研究中，在故乡获得一种非当地的洞见，才是关键。

有什么东西能给我们这种具有关键价值的洞见？研究故乡，人类学家要么可以依赖海外记述，要么可以依赖古人的记述。空间与时间的距离，使这些作品的作者比家乡人类学家更富于观察的敏锐。而除此之外，地图似又构成我们鸟瞰故乡、超脱于故乡的手段。

田野工作初期，我从当代地图入手，寻找自己的“工作路线”。在街道上的一家书店，我购得旅游图一份，发现这恐怕只是为了游客之用，而如此简略，如此混乱不堪，如此让我这个当地人无法接受。我到了市地名办公室，找到专家的帮助，从他们那里得到了官方绘制、内部发行的《泉州行政区划图》等等。故乡的历史学家和地名学家是伟大的。他们绘制的这些地图，详尽地表现出故乡的风采，以至于在某些地图中，连古代街巷的细部都能一目了然。然而，津津乐道于故乡人的伟大之处时，我也并非没有感到满足感的缺憾。新的地图

^① 大学四年级（1984年），我选择了专攻泉州考古的老师庄为玘先生作为学位论文导师，在这位也是来自泉州的老人指导下，我写下一篇关于故乡的习作。那时，我关注的是“人口考古学”，具体想从故乡人口增减的线索来摸索故乡兴衰的过程。六年后，在伦敦大学东方与非洲学院修完人类学课程后，我带着博士论文课题回到故乡，开始了故乡人类学的旅程。到那时我离开故乡已九年，假期虽能回家，但多数日子是在异乡度过的。



绘制法，是在近代西方地理学传来后形成的。这种地图的优点，在于能够细致入微地反映自然与人文地理的面貌。我所用过的最高明的西式地图，如伦敦的《A-Z 地图》，运用一种独到的编码方式，令再平凡的百姓都能通过字母的序列，轻易地找到隐秘于大街小巷中的边角之地。到现在为止，这种地图在中国还极少见。不过，越来越多的城市地图正在模仿它们。构成于地理科学原理基础上的现代地图，为我们找到地方，为我们探索和分析一个地方的内部因素，提供了便利。然而，对于我自己的故乡人类学，它的用处是如此之小：新的地图令我看到一些熟悉的地方的方位，却无法让我感受到故乡的整体特征，无法让我从它入手来观察能够被呈现为“文化”的结构。暗淡中我开始了自己的考察。我奔忙着进入大街小巷，像其他人类学家进入村庄或部落那样去进入故乡。我通过熟人进入了政府管理文化的机构，想在那里感受故乡文化的当代命运。我探访可能找到的地方历史学家，想从他们那里得到有关故乡总体特征的教诲。在展开实地考察的那一年，可能是因为过去学习考古学形成了读史的习惯，也可能是因为暗自不满于只关注当今的人类学，我试着在历史文献中去“采访死人”。幸而，关于故乡的书，不少有从方志上影印下来的老地图。这些老地图不是原件，却带着原件的风采，引导着我进入故乡的另外一个世界。

对着故乡少得可怜的地图发呆，“守株待兔”，想在其中发现借以远离我的熟悉世界的通道，我从故乡的明清方志里的地图，联想到了中西文艺表现方式可能存在的不同。在现代艺术从日本间接地引进“东方”飘逸的表现手法之前，欧洲在漫长的岁月里可以说只存在分析性的美术。这种美术的表现方式，特点在于“逼真”，以与其表现的对象的绝对接近为追求。甚至连那些表达宗教世界的美术，也将人和物如此“逼真”地呈现出来，栩栩如生地“活”在我们面前，以至于我们对它的力量产生信仰。我不懂美术，但从我们的山水画传统中，似能感受到一种与此不同的境界。“逼真”似乎不是传统中国美术的追求，它追求的如果说也是“趋近对象”，那么，这一对象绝对不是单一的人和物，而是不同的对象构成的相互关系及这种相互关系表现出来的整体印象。在我看来，这一已被不少前人用来解释文化差异的美术传统差异，也可以用来解释古代中国地图与现代主义地图学之间存在的不同之处。

故乡到 1940 年前后，城墙已尽被毁坏，留下来的碎片被掩埋在不断被挖掘的土地之下。城墙陷落后，故乡从此逐步失去了自己与外面的乡野的分界。这在地图上造成的后果，便是城市作为一个不断向外延伸其触角的庞然大物，弥散在空间中，最终失去了自身的完整形象。我手上的故乡老地图，相比那些实用的现代地图，有着它们难得的魅力。老地图呈现出的那个人文世界是那么特征鲜明、秩序井然而不失气势。从现在仍然看得到的明清地图来看，故乡这座古城被一线威武的保护线围绕着。作为保护线的城墙，区分了古城的内外。城内的庙宇、祭祀坛禅，分布在拟似中轴线的两侧，自北而南，形成“上下之别”。外面的世界，有河流、山脉和海洋。（Wang Mingming “Quanzhou: the Chinese city as cosmogram”, in *Cosmos*, 1994, No. 2）这些在现代地图上并没有那么显耀的地表形态，在古老的地图上却被呈现得像是具有力量的生命。小小的晋江，宛如一条小龙那样盘踞在城墙以南，已经淤塞的海湾，浪潮如此地汹涌，像是既给那条龙生命，又给城墙内的世界带来刺激的律动。城墙的内外，结构般地两分，而二者之间并非没有联络的渠道，从城内疏通废水的“八卦沟”悄悄延伸出城，流入晋江，再注入海洋。作为城市的背景，那些一样地律动于北门之外的山脉，蜿蜒曲折，虽非北国雪天的“山舞银蛇”，却不失南国青山的生机。

古地图里的故乡，如我的童年想象，是一个完整的世界。这个世界就像上古中国的“天下”一样，包含着“五服”，它的“帝都”就是城市，它的“甸服”就是河流，它的“绥服”就是乡野，它的“要服”就是山脉，它的“荒服”就是海洋。一层层的波纹，从外而内，形成一种向心的“场”；倒过来看，也可以说，它们自内而外，根据远近的距离差异形成一种区位等级的格局，象征城市的中心性，表明故乡作为古代帝国的一个区域，构成“天下”的全息图像。我能意识到，这样一种格局和图像，不是自古有之。史书上说，在中国的上古时期，华夏的“九州”之外有片片“弃地”，这也就是那些没有被纳入版图的荒芜之地。那个时期，远离中原的泉州，只能算是这些“弃地”中的一块。后来，这块“弃地”进入了华夏的版图。宋人祝穆在其所撰《方輿胜览》一书中说，在《禹贡》这本古书里，泉州应当算是在“扬州”的区域内，但一直属于独立的闽粤人的地盘。在秦汉时期，集权王朝对这个地区开始实施行政管理，有时用郡县来统治，有时用古老的封王制度将这片土地纳入“天下”版图。不过，直到唐代以前，泉州与中央王朝一直处在一种相对松散的关系之中。在唐以前的数百年时间里，出现过名叫“摇”的闽国君主，他协助诸侯平秦，被汉朝封为“粤东海王”。后来，汉朝废除封国制度，泉州才内归入“会稽郡”。

泉州这个地方是怎么来的？史书上说，这个地方刚有的时候，北边的山上有“朱翁子寨”。“朱翁子”属于哪一部落，寨子是否真的存在，历史上一直存有疑问。史书说，泉州“晋及六朝渐成郡邑”。可是，到底晋和六朝时期，故乡的“郡邑”是怎么样的？这个问题没有明确的答案。比较清晰的城市史，大致只能追溯到大唐时期。在这个时期，故乡成为一个有教化之地，在唐初叫“武荣”，可能是从大唐高祖李渊年号“武德”发挥而来的。大约是在公元700年，州府从丰州迁移到现在这个地方。到公元711年改称泉州，大规模的城市建设也随之开始。到公元740年，泉州城周20里，开南北两门。将近一百年后，这座城市增加了东西两门。此后，又经过了以下多次增建、拓筑和维修：

886年~891年：唐末战乱，为固治地，泉牧王潮筑子城，周7.5里，开4门，上筑门楼。

904年~905年：王延彬权知泉州，其妹入西禅寺，延彬拓西北城垣包之。

943年~957年：五代南唐清源军节度使留从效拓筑泉州城，城墙进一步向外拓展，城高1丈8尺（6米），周20里。城开7门，环城墙种植刺桐树。

963年~965年：宋节度使陈洪进之女出家，建崇福寺，拓东北城垣包之，使泉州城状入葫芦。

1120年~1230年：宋知州多次增筑、加固城墙。

1352年：元鉴郡拓南罗城至江滨，加厚增高城垣，城周30里，高2丈1尺。

1368年：明指挥李山修城，增高5尺，广基至2丈4尺，在6个城门上加建月城，建窝铺140个，开小东门。

1457~1524年：城几度重修。

1658年：清总督依关东式改造泉州城，此后，多次重修、加固。

古城的增建、拓筑和维修，在不同的历史时期有不同的因由。在闽南这个广大的区域，古时候是否存在越人的城邦，我们不得而知。文献记载只告诉我们，这座城市在晋唐之间在乡野经济地理区位的“结晶点”上形成了繁华的聚落，接着，随着国家军事和行政区位借



用，这些聚落的原址建成防卫型的城镇。古城史研究使我意识到，这座城市的防卫功用一直得到重视。泉州子城的营建，是为了在唐末战乱中增强地方官府的自我防卫能力，而元明时期城墙的大幅度加固，更与元帝国的边防和明王朝的“抗倭”，相继有着直接关系。故乡古称“泉南佛国”，佛教对于城市生活的影响深刻，而唐宋之间佛教寺院的发展，对于城市的扩大，也有过两度重大影响。此外，历史学家还告诉我们，这个城市从迁址到拓建，经济的因素也很重要。故乡从接近内地，迁到接近海洋，一个潜在的原因，是唐以后这个地区海外交通的发达。

在明清时期的老地图上，古城经历的风风雨雨没有细致的刻画。老地图充其量是帝制时代晚期对于前代积累下来的官方建筑的演绎，不能反映古城在不同时期的不同面貌，更没有提供有关它的改造的详细说明。这种演绎，以明清时期强调的城市之“像天法地”正统，来弥补故乡城市史上的文化缺憾，表现的乃是后世对于前世的想象。

方志（乾隆版《泉州府志》卷三）告诉我们，到唐末，泉州边“复阻于声教”，到宋、元、明三代，教化有所恢复，但过渡时期曾因“一叛于[蒲]寿庚，再据于[陈]友定”，而出现变乱。历史上那些符合“教化”的建设方案，自然是明清地图绘制者表现的秩序因素。因而，在这些地图上，天地对应的面貌跃然纸上，帝王的权威中心在一个被“绘制”的地区城市中表达着自己的“在场”。所谓“声教”也就是指这种“在场感”在文化面貌上的表现。方志上的老地图，将城市在这一层次上的意义表现得淋漓尽致。然而，城市史上的那些变乱，在“天下”秩序的地图表述中，失去了它们的明确方位。

不知出于何由，读这几幅老地图时，我总能从它的秩序意象中体会到某种现代地图缺乏的动感。

固然，我知道，人类学家不应满足于描述印象，但我更坚信，我们若不能在历史的印象中感知被观察的地方的内在精神，便无法将研究与当地的自我意识结合起来，成为一种切近地方的知识。因而，我敢于宣称，地图游离于“地理事实”之外的特征，犹如神话，将我们带向一个传说的世界，为家乡人类学者的故乡思索提供了途径。地图上的古城，能被我们用宇宙论模型来解读，而我们所能读出的一面，恰似古老的帝国都城，具有一种“天下感”。再往下读，我们寻找到历史的依据，将之与地图的观念形态相比较，看到二者之间的矛盾之处，进而抵达地图的深层次，在其中发现“表述的病态”：在一个虚拟的秩序图像中，零星的“乱”被包容在“治”的氛围之内，使泉州的古代史在地图治乱结合中呈现出一种特殊的“情势”，反复出现于我的历史想象中。地图与地理的历史“现实”之间有什么不同？这些不同是否表明地图乃是对历史的虚构？这些问题的确需要学者去解释。而对我而言，地图的表述却是充分的，因为它们已经从“教化”的偏见中，为我们隐喻地揭示了一座一半在海上的边缘城市，如何在与中心交往的过程中，走过自己的曲折道路。

人与鱼

对于我的家乡人来说，对地图作人类学解释，简直就是精神浪费。在家乡人的眼中，说故乡是一座鲤鱼之城便已足够。这样的“平常心”对于人类学理解而言，有价值吗？

故乡有过不少别名，有时因城墙周边种植刺桐而叫“刺桐城”，有时因城墙之装酷似葫

芦而叫“葫芦城”，有时让士大夫觉得气候宜人而称“温陵”……宋元时期波斯人、意大利人来到故乡，见到的大抵多为刺桐，便将“刺桐”这个名字散布到海外，由此，“Zaitun”（即“刺桐”）成了故乡的“国际音标”。泉州是一个有不同面孔的地方，而描绘这些不同面孔的文人，也喜欢用不同的地名。不过，无论不同的人怎么用不同的方式来形容这个地方，人们从来也不会漏掉另外一个更通常被采用的名字——鲤城。

顾名思义，所谓“鲤城”，就是“鲤鱼之城”。可是，故乡为什么有这个名号？这个问题则需要花点笔墨来解答。

假如你是欧洲人，你一定会以为用海豚来形容近海之城更贴切些。我到过欧洲去游玩，发现这个大陆的人们对于海豚情有独钟。欧洲关于海豚的传说，很早就开始有了，其中，希腊人的《亚里翁传奇》脍炙人口。故事中亚里翁是生活在公元前6世纪列斯堡岛的著名抒情诗人和音乐家。有一次，亚里翁到意大利巡回演出。演出结束后，他携带大量钱财乘船准备返回科林敦。航海途中，水手企图谋财害命，要将他扔进海里。亚里翁想出一个计谋，请求水手让他死前唱最后一支歌，水手们答应了。不料，动听的歌声一起，引来了无数“海兽”。水手将他扔进大海，其中的一只便将他一直驮到了岸边。救了亚里翁生命的“海兽”，据说便是海豚。

欧洲人对于海豚与他们自己之间关系的诸如此类的传说，直到现在还流传着。海豚救人的事情，也被欧洲人传为佳话，这些水生动物，既被欧洲人认为是“海中智多星”，又被认为是他们自己在自然界中的好朋友。特别是对于居住在海边，与海洋密切接触的人们来说，海豚表现出的智慧与善良，使人们有可能以它为吉祥符号。

在故乡的近海，也有海豚。古书上怎么形容海豚，有待考证。不过，我自己于1986年乘船从厦门到广州去，经过台湾海峡时，我见到一群白色的海豚欢呼着从水面上飞跃而起。我的一位朋友是摄影家，在近海拍照时，也见过白色的海豚，他高兴得差点将相机扔进海里。看来，海豚早已进入故乡人的视界范围内。可是，故乡人对这种可爱的无鳞海洋鱼类，似乎并没有多少兴趣。在故乡这个接近海洋的城市，吉祥的符号一直与海豚无缘：我们的祖宗感兴趣的，是鲤这种在淡水中活着的鱼。

不知久远的历史上生活在这个地带的古越人对于海洋鱼类会作何感想，只知逐步拓殖了闽南沿海的华夏人，在取代古越人成为这个地区的主人后，他们想象的吉祥物不是海中之鱼。故乡之所以叫做“鲤城”，与迁移到这个地区来的华夏人那种面对着海洋而“犹抱琵琶半遮面”的心态有着某种值得追究的关系，而这一关系是在地方化的传说中形成的。鲤鱼的蓄养似乎是中国的独创。到了元代，波斯人才将鲤鱼带往中亚细亚饲养。1150年，欧洲十字军东征，将鲤鱼带往奥地利，此后，相继传入匈牙利、英国、普鲁士、瑞典、俄罗斯等欧洲国家。鲤鱼是中国传统的吉祥物，它在远古时代早就成为我们养殖的主要鱼类之一。《诗经》里已有文字记述周文王凿池养鲤的故事，而传说周宣王征战敌国，曾在庆功宴中特以“烹鳖脍鲤”宴请诸侯。“岂其食鱼，必河之鲤”，这是《诗经》中的一句话。传说早在两千多年前的春秋战国时代，越国大夫范蠡更已编撰一部《养鲤经》，书中说：“畜鱼三年，其利可以至千万，越国当盈。”在上古时期，鲤鱼曾为赏赐之物。孔子生子时，鲁昭公赐之鲤鱼，而孔子为其子取名“鲤”，字“伯鱼”。到了唐代，皇帝姓李，“鲤”与“李”同音。当时，“鲤鱼跃龙门”之说流传开来。所谓“鲤鱼跃龙门”，意思是说如果鲤鱼跳上龙门，便能成为



龙，如果不能，还是鲤鱼。唐代李家成了皇族，鲤鱼被认为跃过了龙门，成为皇权的象征。这样，当时朝廷将许多凭符刻成鲤形，把“佩鲤”赏赐给重要而有功的大臣，用以显示其尊贵。这样一来，养鲤、捕鲤、卖鲤、食鲤都成为禁忌。据说，这一禁忌持续达 300 年之久。泉州是唐朝开始建的，因而，以“鲤城”来象征李家王朝的“在场”，说故乡也“姓李”了，或者过后用这个名字来纪念大唐，可能性都是有的。不过，在唐朝鲤鱼成为朝廷禁忌之时，还说这个边缘城市是“鲤城”，当时恐怕是犯忌讳的。从这点看，鲤城之得名，应是后世。

民间传说在解释为什么泉州也叫做“鲤城”时，都说这是因为城市的外观像是一尾鲤鱼。故乡的古城经历代拓修，形成包括衙城、子城、罗城、翼城的多层次格局，它的东西长而南北短。元代在五代葫芦城的不规则形态基础上改筑泉州城，“拓罗城而翼城而一之”，“象其形曰鲤鱼城”。明朝，鲤城之说已深入人心。史载明朝洪武年间，政府在城东仁风门和通准门之间辟出小东门，使它面对城外名胜东湖。何乔远所撰《闽书》形容小东门说：“其门直东湖之嘴，早日初升，湖光潋滟，如鱼饮湖水者然。”这么看来，修建小东门可能是因为要体现泉州的“鲤鱼吐珠”景象。在民间传说里，故乡被描绘成一个风水说上的“鲤鱼穴”。这尾鲤鱼的“肚脐”位置在市中心的一口古井，这口古井因而也叫做“鲤鱼脐”或“城心井”，现在位于西街和花巷之间的井亭巷，井附近有座砖塔，叫做“定心塔”（据说建于明朝万历年间）。至于鲤城整体的风水，传说是好得能够滋养皇帝。到了明朝洪武年间，故乡风水的这种势头更盛，引起皇上的惧怕，他于是派遣了江夏侯周德兴来毁坏这里的风水。

周德兴何许人也？《明史》有《周德兴传》。这篇传记说，周德兴是濠州人，与明太祖同乡。他从少年时代便与朱元璋成为知己，后来，“累战皆功，迁左翼大元帅”。洪武三年（1371年），周德兴被封为“江夏侯”，同年任“征蛮将军”，率师制服长沙洞苗等少数民族的“暴乱”，后来又平息了包括“五溪蛮乱”在内的少数民族反抗。老年时，周德兴仍得到朱元璋的器重，被派到福建去处理一些令皇上忧心忡忡的事情。周德兴到福建后，“按籍金练”，培养了 10 万民兵，考察地貌以后，营建了 16 座城，设立 45 个巡检司，奠定了明王朝的“防海”之策。三年后，周德兴回归故里，任节制凤阳留守司，“训练属卫军士”，“岁时入朝，赐予不绝”。到洪武二十五年（1393年），周德兴的儿子阴谋“乱宫”，被揭露后，周德兴全家“并坐诛死”。

正史提到周德兴晚年因“其子驥乱宫”而“并坐诛死”，但对他的一生评价还是正面的。在福建明清方志里，这位江夏侯被描述为一个“经略海疆”的大将军。在泉州地区，他所创设的卫、所、寨，成为明清时期的重要军事要地和帝国象征，从而历来受到地方官员和文人的褒扬。然而，民间传说将周德兴描述成一个不折不扣的“坏蛋”：他想毁坏泉州的风水。于是，他在泉州遭到了报复。传说先在朝廷和泉州地方之间设定了一个二元对立的象征语式，后把泉州在历史上的兴盛归结为当地风水的作用，把这座城市后来的衰落归咎到洪武皇帝——象征上的皇权——的“钦差大臣”江夏侯的破坏，并在最后以民间的讽刺形容了皇权在这个城市中压制地方发展的失败后果。故事大致是：

明朝皇帝恐怕民间有了好风水，百姓的子孙便会有做帝王的潜力，这样他自己的子孙的皇位便不能长保。他听说江夏侯周德兴精通地形学，是一个有名的风水先生，便派他遍游天下名山，遇有结穴的“天子地”，就将其毁坏，使地脉不灵。江夏侯奉了圣旨，历尽名山，

依预定路程巡游到泉州。皇帝所吩咐他的是断毁“天子地”，可是，他所做的超出指定范围。一到泉州，他见山川秀丽，名穴吉地众多，便开始对之进行大破坏。

泉州城外观为鲤鱼形，周围共有八个城门（包括小东门）。小东门是鲤鱼的嘴，它前头的东湖，那是鲤鱼的珠。城和湖连起来，恰似鲤鱼吐珠。周德兴想，要是这个穴形还存在下去，泉州不知要出多少名贵。幸好，与泉州毗连的永春州，州城建筑形成一张网，举网捉鱼，鲤鱼便不能活动。周德兴想利用这张网来制服泉州。幸好泉州筑有东西双塔，把永春州的网顶破了。这样，本身是鲤鱼穴的泉州，保住了它的自由。

周德兴知道泉州双塔阻碍了他的计划，便想要把双塔烧掉。他一到泉州，就命令他的手下捡柴草，装入塔里，放火焚烧。谁知焚毁之时，为雨伯所牵制，目的没有达到。他又想把鱼嘴塞住，破坏鲤鱼穴，也没有成功。除了这些通过破坏名胜来毁鲤城风水的阴谋外，周德兴还对山脉、水道、第宅、街巷加以毁坏。

周德兴罪行累累，但因为泉州人知道他是奉旨而来的，所以敢怒而不敢言，只能用巧妙的方式来报复他。临近他回京复命时，百姓互相约定备办许多鼓钹阵（在当地这是出殡音乐），在他坐的轿前轿后敲打着送他。江夏侯不知这是故意要倒他的彩，反以为泉州人士这般有礼，心里暗自想道：“我来断坏他们许多风水，他们不但不怨恨我，反而这么热烈地欢送。”他下轿向众人表示：“诸位这般的盛意，真是不敢当。我奉旨而来，断坏贵处的风水甚多，事已做过，无法挽回，关键的就是你们的泉城的鲤鱼穴被我弄坏，此后怕会遭瘟疫的侵害。如今看你们这么敬意，我特地替你们想个挽救办法：你们回去传诸父老，叫他们鸠资，在七个城门近傍，建起七座庙宇，奉祀关帝，并于七城庙边开凿七个大井。这样祭压，才可保无事。”

泉州百姓得到这个秘密至为高兴。而周德兴回京后，却丧失了政治前途。他以为能得到皇上的恩赐，却没想到皇上“赐”他一块泉州最坏的墓地，让他葬在坏风水里，并从此断子绝孙了。

传说的结构因素是鲤鱼、鱼网和双塔。其中，鲤鱼与鱼网是对立的，鲤鱼是一方风水宝地，它滋养潜在能成为贵族的人，鱼网控制着这种潜力，并被用来捕捉鲤鱼，将它吞并于帝国的“消化系统”中。双塔能刺破鱼网，放鱼归水，使鲤城保持它的生命力。作为朝廷命官，周德兴的阴谋是要增强鱼网的力量，他要烧掉协助鲤鱼求生的双塔。水火不容，在雨师的帮助下，双塔和鲤鱼都逃过劫难。

传说中的鲤鱼，似乎便是泉州历史的深层结构，在它的“决定”下，时间演绎了自身的性格，其中蕴含的力量交锋，戏剧化地体现了故乡历史的轨迹。

结构与性格

我欣赏的人类学家列维—斯特劳斯、利奇、格尔兹、萨林斯，分别从不同的角度探索社会的复合性。两性的媾和为制度作的原始铺垫，一个地区内部不同类型的共存，一个地方作为一个观念世界，不同观念世界的“并接”，分别是他们发掘的“远方之见”。“远方之见”来自于异乡，对于故乡研究都是有启发的。然而，故乡的研究不简单证实这些成果的综合，而如同所有的异乡研究一样，需在前人的基础上有所“扬弃”。



假如泉州历史真的有所谓“深层结构”，那么，这个“结构”必定不能简单用上述模式来解释。在海边选择一种淡水鱼来象征城市的风度，表明故乡人从一开始就期待着从江河汇入大海，但也表明这种从江河汇入大海的方式是比较保守的。华夏人对于海洋的惧怕是一既开放又保守的心态的大背景，而从这里演绎来的惧怕地方活力的集权意识形态（表现为周德兴式的风水治理方法），则是在这个大背景下产生的政治文化。在交织的观念形态背景下，故乡在历史上走过了一条漫长的道路，它从较为独立自主的地方，转入为皇权强制统治的区位，费力地在从皇权的秩序中开拓自身生存的空间，而为了生存空间制造的神话，既有抵抗皇权这一面，也有借皇权而隐喻自身活力这另一面。在复杂多变的政治互动中，故乡人形成了一种涉及皇权的矛盾心态，他们既对皇权羡慕不已，将好的风水定义为能产生皇权的“鲤鱼穴”，又对它的现实存在保持一种特别的防范之心。故乡人正是以这样的矛盾心态，面对着近在身边，通向遥远他乡的海洋世界的。

于我看，这种矛盾心态，既在故乡得到了淋漓尽致的表现，又属于“人之常情”。试想，哪个人不是在故乡与异乡之间生活着？哪个人不是在栖居与流动中寻找生命的价值？哪个人不是在这样的跨越中创造自身的历史并理解其意义？

为了表明爱乡的理由，我时常提起弘一法师（李叔同）。这位现代中国文艺的奠基人1918年出家当和尚，1928年将自己流放到闽南。他在那里居住了14年，曾住过故乡的开元寺、承天寺、铜佛寺，1942年圆寂于有名的“不二祠”（欧阳行周祠）。他的墓塔在故乡北边清源山上的千手岩。为什么一位成为僧人的大艺术家会选择到我的故乡去安度晚年？他不会嫌弃这个一半在海上的城市对于修身过于喧闹吗？弘一大师到泉州，是因为偶然，还是因为生命中的必然？为什么一座被誉为历史上的“东方第一大港”的城市，对于一个将自己的最后14年交给佛祖的大师如此地具有魅力？

故乡必然存在着令人惊奇的一面，它那面对着海洋而“犹抱琵琶半遮面”的意味，也许正是人们难以追寻到的感觉。这感觉是栖居与游离共同构成的。人类学家研究种种生活方式，包括狩猎—采集群、游牧民族、农耕社区等等，即使是在相对安定的农业社区中，人类学家也发现，物与人的流动是其社会生活的重要组成部分。然而，不知出自何由，20世纪以来的人类学，似产生了一种定式，将栖居与传统对等，将游离与现代对等，将栖居的研究对象对等，将游离与研究对象对等。

而我在故乡的体会与观感使我坚信，对于任何一个人而言，“居”与“游”都是不可或缺的。^①

人类学家之所以不能如同列维—斯特劳斯那样，将那些被误以为与他们探求的真理无关的“废料”（如探险之所得），视作真理的一个不可或缺的部分，大抵是因为他们将真理等同于如同共同体的栖居那样的定式，因为他们不能领悟到流动乃是栖居存在的前提。

在古人那里，淡泊是为“明德”而设，宁静是为“致远”而设，宽大是为“兼覆”而设。德性的伸张、境界的抵达、人文世界兼容并包状态的形成，也可以说是人类学家的志向。人类学家为了“明德”、“致远”、“兼覆”，身体力行，不断迈进孤独之旅。然而，他们

^① 王铭铭. 居与游 [A]. 西学“中国化”的历史困境 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005. 174~213.

不也应在旅行中保持淡泊、宁静与宽大吗？

思绪围绕着故乡“组合性格”的轮廓展开，我给自己一项任务——让自己在过去的历程中，联想人与空灵的山和智慧的水之间的关系。我决心以此来探索一种人类学意义上的所谓“新民族志”。所谓的“民族志”，构成了列维-斯特劳斯痛恨旅行与探险的理由，它一般乃是指对一群人、一个地方或一种文化的深切描述。既然有“民族”两字，那么，“民族志”就应当涉及到“族”。如此一来，便有了半个世纪以来中国人类学对于民族的“识别”。在我们官方的民族词典里，找不到故乡人这一族，而我不恰当地把自己的这种“半海人”当成一族，也不恰当地将自己这一族所处的地方和我们对地方的感受书写出来，为理解一种“居”与“游”混杂的文化精神可能提供参考。至于“新民族志”有哪些特点是新的，我没有“不惑”，所以不能清晰知道，而只能模糊“感到”，这恐怕因是一件不大容易说清楚的事，而能与那些学术的深邃模糊性联系起来，至少与列维-斯特劳斯的“忧郁”有所呼应。我于是将“感到”的当成是“新式的”，正确或错误地以为，与“科学”相对的“体会”乃是这当中的一切。

[收稿日期] 2008-01-06

[作者简介] 王铭铭（1962～），男，北京大学社会学人类学研究所教授，博士生导师，中央民族大学民族学与社会学学院特聘教授，博士生导师。北京 100871

An Investigation on the Qiangmu of Langmu Temple in Gannan *Ma Shengde Hu jingying*

Abstract: There were, in the past, very much limited written records and research materials on the Qiangmu, a religious musical dance played during Dharma Occasion in Langmu Temple, Gannan. In order to fill the vacuum in the study of the Qiangmu, we have walked into the area and carried out an investigation, based on objective recording and ontological theoretical study, into the overall structure of the religious ritual dance, its artistic characteristics, its social functions, its cultural connotations, hoping to make further contribution in the understanding and preservation of this historical cultural art tradition which is full of unique aesthetic significance.

Key words: Langmu Temple, the Qiangmu, Investigation

(*P. 173)

Students University in the Northwest Region

Ha Yuhong Hai Cunfu Zhang Yutang Ha Yumei

Abstract: It is a well known fact that the Northwest Region in our country is comparatively a typical region where diverse cultures meet and coexist. Base on field investigation and questionnaire research on the views and reactions of Hui and Han university students of this region to the questions concerning sex ethics, sex attitudes and sex education, our research project team has tried, through the whole process, to discuss the influence of sex ethics of various nationalities on the sex morality of contemporary university students.

Key words: Nationality; University students; Sex morality and ethics

(*P. 195)