



学术随笔

由彼及此, 由此及彼

——家乡人类学自白(下)

● 王铭铭

[文章编号] 1001-5558(2008)03-0160-17

[中图分类号] O912.4

[文献标识码] A

宋代起, 泉州城里的邻里区划已相当精细。史书说, 当时泉州“画坊八十”, 意思就是说, 这个城市将邻里社区划分为 80 个坊来管理。对于这 80 个坊的社会事务如何运作, 地方志没有留下明确记载。不过, 参考其他文献, 我们大略可以知道, 坊的主要任务是组织社区进行治安、放火等工作。泉州所谓的“铺”, 是从元代开始设置的。这个概念既是一种衡量距离的量词, 到宋代又指传递信息的站点(铺递)和巡警站点(巡警铺)。元时起用“铺”来对泉州城内的街道和居民社区进行管理, 这时的“铺”具有的主要是一些强制性的功能, 是针对城内居住的“南人”实施监视、镇压和剥削的工具。由于元朝官府的主要注意力集中于以泉南重镇为中心发散出去的海外朝贡贸易网络的维持上, 因此, 作为社区控制单位的“铺”并不是什么重要的机构。到了明朝, 情况发生了变化。明朝官府继承了“铺”的制度, 并对它进行了更为细致的划分和制度完善, 使之成为“礼法之治”所能依赖的“基层政权”。在创造定居型社会的运动中, “铺”被用来登记户籍, 对地方人民移动的方式进行监视。更重要的是, “铺”服务于明朝“役鬼神为法吏, 化乡饮为刑场”的“礼治”。每个铺都建立自己的社区祭祀中心, 用接近于社稷之神的制度营造了地方之主的崇拜。在地方之主的崇拜之外, 还设置接近于古代厉坛的祭祀场所, 其目的在于起用鬼神来制裁那些游动、违法之民。每年各社区还要举行各种仪式典礼, 来惩治那些“恶徒”。在一些地方, “铺”设立自己的“旌善”和“申明”的布告栏, 对做善事的人加以表扬(旌善), 对做坏事的人当众公示和鞭笞(申明)。

对沿海地区年复一年地进行扰乱的“倭寇”, 为明朝官府对地方社会加以密切道德监视的政治行动提供了最好的理由。而在这样的情况下, 标志华夏内外之别文化界线也愈



加明确起来。那些跨越这些界限的游动之人,被官方形容成了“盗”、“寇”、“匪”。要维持这样一个如此严密的人身和心灵监视体系,明王朝需要的财力是巨大的。到了明中叶,官府开始感到财力不支,“铺”和乡间的里社遂逐渐转由民间地方士绅管理。大量属于闽南民间的文化形式,围绕着“铺”这个概念得到了自由的滋长。到了明中后期,许多“铺”已与官府界定的“淫祠”结合,成为民间宗教的祭祀场所。^①与“礼法之治”产生民间化蜕变同时,面对难以维持的官办“教化”表面文章,士人开始萌生了批评。嘉靖六年(1527年)出生于泉州的李贽,成长以后行走于泉州与异乡之间,在理学的基础上发挥了独特的“童心说”,在推崇孔子的同时,反对永远以孔子学说论说世事的是非,认为童心才是真心,主张以朴素的思想来面对复杂的社会,反对形式主义,也反思了盛行于一般理学中的“天理”与“人欲”对立之说,认为义士是“人伦物理”。

当“礼法之治”受到越来越多的质疑之时,在行政控制相对薄弱的泉州沿海乡间,一些小小的港口的运输和贸易潜力也悄悄地显示了出来。

1453年,土耳其占据君士坦丁堡,阻断了欧亚之间的商贸通道,欧洲人开始寻求与东方的贸易之路。不久,葡萄牙发现东方新路,欧洲人的势力一跃超过了阿拉伯人,取代了后者在海上的地位。明中叶以后,大多数中国的市舶停办,实行海禁,曾是官港的泉州,商利为漳州、海澄夺走。与此同时,东南沿海地方豪强开始组织私人武装进行走私,成为“海盗”。海盗势力活跃于民间港口与大洋之间,到了明末,膨胀到了能够挑战中央朝廷的程度。郑芝龙势力就是一个典型。他在泉州治下的安平(安海)开通海道,使安平的市镇“贸易丛集,不亚省城”。他在海上设十个“寨”,不仅在台湾海峡,而且在京师、苏杭、山东等地,有巨大的商业势力。到他的儿子郑成功掌权的时代,已有兵船千艘,战将数以百计,在日本和东南亚广大地区的诸港市都有船运和地方支持。郑氏海上王国兴起后,其势力逐步与已入主中原的清朝抗衡了数十年,表演着游动于海上的闽南人与朝廷营造的定居模式之间的互动戏剧。直到康熙十七年(1683年),施琅率官兵平台,台湾归统清朝版图,郑氏势力才衰落。

从15世纪到18世纪,私商贸易与“海盗”持续发展,在海上形成了接近可以与欧洲海洋帝国匹敌的力量。然而,在泉州城的内外,由于倭寇频繁侵入和瘟疫屡屡爆发,而这两种天灾人祸都与海洋有关,因此,对于海洋的恐惧之心也膨胀起来。在沿海和江边,为了抵御倭害和瘟疫,越来越多的地方社区接受了传说能够保境安民的“王爷”信仰。民间供奉的“王爷”据说是古代忠臣和进士,姓氏有360种,其庙堂分布在城南沿江至沿海一线,在城东、城西的南边水岸地带,也广为流行。

传说“王爷”“代天巡狩七省”,是天帝的钦差大臣,权力巨大。泉州最有名的“王爷宫”是富美宫,这座宫庙地处晋江下游渡头边上,建于明正德年间(1506~1521年),主祀“萧王爷”,据说是西汉太傅,附祀闽南地方驱鬼避疫之神张巡、许远,配祀24位其他姓氏的“王爷”。富美宫所在地是个古代渡口,在连接内地与海洋的水上通道上,是货物集散之地,与城南商贸重镇相邻。明永乐年间设立来远驿,地方就在这个社区的境内。富

^① Wang Mingming, “Place, administration and territorial cults in late imperial China: a case study from South Fujian”, in *Late Imperial China*, 1995, No. 2.

美宫是应民间消灾保境的要求建立起来的。明清时期,这座庙宇经常举行“送王船”的仪式,以驱除天灾人祸。“王船”是用民用船制作的,装饰华丽,故称“彩船”,一般全长6米左右,载重200~300担,配备有仪仗、乐队、武器、生活用品、泥塑或纸扎的水手、兵卒、劳役等类物品。“王船”上带有活公羊,象征吉祥,附有文书等。“送王船”前,需先举办宗教典礼,事后,将“王船”送到水边,下水时江边彩旗招展,鼓乐齐鸣,信众焚香叩拜,“王船”由水手驾驶到泉州湾,停泊于海滩,献祭后,再起锚,按预定方向,送船出海,使之漂向远方。泥塑或纸扎的官兵人等,承担的使命,是“远送诸项鬼祟及疾病疫疠”。

17世纪末期,泉州那一丘陵与港口之间的历史之摆,似乎停止了它的摆动,而开始作为一件历史文物,不断地接受着后人的玩味。不是说历史终结了,而是说,它在经历了元朝的“乱”到明朝的“治”之后,作为一场历史之剧,终于在终结的开端清晰地呈现给人们城市的性格与历史的轮廓。

传说包含真相,故乡被证明终归是一尾鲤鱼,它年复一年地试着想跃过龙门,成为“荒服”中的“帝都”。有时它曾跃过龙门,让汇集于此的匆匆过客承认为一座繁华的不夜之城;有时它失败了,让高过它的种种“龙门”,牵着鼻子,游动于山脉与大洋之间。鲤鱼的性格是游动。从它成为一座城市时起,北南、西东的游东,构成了它的生命史轮廓。在官府过于倾向海洋之时,这尾鲤鱼误将海水当一切,拼着向它游去,而在那里,体验到了海水的苦涩。在官府恐惧游动之时,这尾鲤鱼作为一种道德的对立面,被“教化”之网牵制着,在自己的梦幻中挣扎着破网入海,以至成为“海盗”。

到了清代初期,也许是因为泉州人已完全了解自己的城市的性格,所以,到康熙年间,他们已促成官府承认这座城市的鲤鱼象征。当时,因平台有功而膺任福建提督的蓝理意识到“泉为鲤郭,宜动不宜静”。他鼓励民间进行“赛会迎神”,主动利用民间结社的力量,分派在传统节日期间举行仪式性的竞赛活动,试图通过民间庙会的组织,来激活“鲤郭”的风水。^①那时,在海峡对岸的台湾已被纳入清朝版图后,为了战争而实行的“片版不得下海”政策被废止,强迫迁移进内地的沿海居民也“复界”(迁回原地)了。在18世纪的100年中,民间掀起移民台湾的浪潮,去往东南亚的人士,也大规模地涌现出来。大清帝国对于“洋夷”极鄙视,又表示出“怀柔”之心。这暂时给了习惯与海洋打交道的泉州人重振鲤鱼之城的机会。然而,迎神赛会表演的繁华,已与历史上的海上贸易壮景相去甚远。直到19世纪,泉州才真正再次获得了与外界贸易的可能,但这种贸易已逐步离华夏想象的“朝贡”远去了,而成为近代西方走向东方的插曲:

1805~1806年,西班牙安娜菲力克斯号船多次进入泉州港走私鸦片。

1821年,沿海乡村订立乡约禁止鸦片贩卖。

1839年,英国装载鸦片船舶被舟师轰走。

1849年,邓延楨驻扎泉州办理海防。

^① Wang Mingming “Mapping ‘chaos’: the dong xi fo feuds of Quanzhou, 1644 ~ 1839”, in Making Place: State Projects, Globalisation and Local Responses in China, Stephan Feuchtwang ed., London: UCL Press.



1865年,英国长老会在南街设立教堂,被民众焚毁,官府赔偿。

1881年,英国基督教会创办惠世医院。

1890年,英国长老会创立教会学校。

……

到中国甲午年(1895年)与西化了的“倭寇”展开具有历史性的决战前夕,自视“科学”的基督教文化,带着蔑视华夏文化的眼神,出现在一座历史的丰碑——古城泉州——面前。一个在游动与定居之间徘徊的民族,开始迎接波塞东的传人的挑战。

古船

1973年,后来成为我的大学老师的庄为玘先生在我少年时代散步于海滩之上,偶然发现宋船“残骸”。次年,掩埋在海港泥沙之下的宋代海船被考古学家发掘出来。当年,“千万不要忘记阶级斗争”还是考古杂志的“前言”,12岁的我是小学高年级的学生,刚经历过的许多热闹时刻,多是那些与毛主席的“最新指示”发表相关的锣鼓喧天的庆典。一条古船浮现在泉州湾内的泥滩之上,被运送进城,专门为它建立一座博物馆来展示。于我,这些事件意义难以捉摸。而在故乡内外,它所引起的轰动却是巨大的,当时甚至连仍然被“左倾”思潮环绕的《人民日报》,对此也做了长篇报道。

古船代表的历史已过去,而它象征的往昔却悄然重现于它的停靠点上。在泉州过去30年的历程中,它端坐在开元寺内中国海外交通史的古船馆里,凝视着来往于城市间的过客。到了我懂得要开始研究故乡时,它已迎接了众多的考古学家、海外交通史学家、船舶技术史学家。从地理和政治空间衡量,故乡仍然可以算是“荒服”,而在“荒服”的“荒服”中发现的古船,比起现在的万吨巨轮,实在也只能算是“小木船”。然而,在“荒服”中发现的对于当今的“生产力”来说是“边缘之物”的东西,似乎预示着整个中国直面海洋的时代来临了。也就是在过去的30年,中国的历史重新从封闭走向开放,从农业走向商业,从政治走向经济,从“土地”走向“海洋”。这些转变似乎是“生产力”意义上的,然而,它们其实具有浓厚的象征色彩。我们所亲身经历的中国历史,尽管表面上是以“生产力决定生产关系,生产关系决定意识形态”的方式演绎自己的,但观念形态的转变对于生产方式的决定作用,从来没有休止。一种想法,导致一种口号的提出,一种口号的提出,造就一种局面……思想决定生产,“经济工作”决定经济,经济人的偶像“超越”社会人的实践,这一直是我们的现实。在这样的历史情景中撰写历史,自然是要强调“指示”对于变迁的引导作用。而那艘今天看起来仍是那么巨大的古船,似乎也是作为一种“生产力”的象征而非事实存在着,对于历史叙事起着某种隐晦的文化作用。

历史人类学者在历史的时间进程中透视历史的文化结构。然而,把握了历史的时间进程的脉络,不等于把握了历史的文化结构。我从自己的角度,粗略梳理故乡的丘陵与故乡的港口之间“对话”的历史,这使我暂时地脱离日常生活,进入陌生历史的时间之旅。我用自己的眼光“解读”了众多文本里表述的故乡,却没有完成历史人类学的使命——我还面对着由自相矛盾的历史观念构成的“主观历史”。

在过去的30年里,古船代表的历史观念纷纷浮出水面。其中,一种观念逐渐在故乡

成为主流。这种观念含有一个论点:泉州的古代史,乃是当今这座城市以至整个中国“改革开放”的本土文化资源。为了论说这个论点,自20年前开始,文史界的老一辈学者培育出了一门叫做“泉州学”的学科。“泉州学”直白地“以古鉴今”,在宋元港市的废墟上重建旧日的辉煌。在这门学科中,关键概念,正是“海上丝绸之路”,这个概念将“东端”的故乡与“西端”的他国连接起来,以“东端”古老海上交通与贸易来表明,在支配世界的“西方”存在之前,就已存在着“比西方还西方的东方”。在这门学科里,地理学意义上的西方与代表近代“思想解放史”的文化意义上的“西方”,被学者们用来照应华夏的历史时间感、地理方位感和文化认同。

在国家机构成为适合“经济工作”的机器之后,泉州的文化工作也围绕着这项工作展开。与海洋联系的名胜古迹和历史文物,在政府传统保护计划中名列前茅。即使是那些本来只与“乡土”这个概念有关的东西,为了标出自己的价值,也纷纷与海港或与从海港出外谋生的华侨联系起来。文化部门组织了各种演出和仪式表演,在旧历的各个重要的时间点上,在一年周期中的关键点上(如正月十五、七月十五、八月十五),安排跨地区、跨国界的“文化展演”。直到17世纪之前依然被政府当成“游惰”的海外移民,被这些展演感召着,从异乡回归故乡。那些历史上与泉州有过密切交往的国度,如阿拉伯世界、意大利、西班牙、葡萄牙、荷兰、菲律宾、新加坡等等,惦记着泉州港旧日的辉煌,在地方政府的邀请下,略带“朝贡”意味地来到我的故乡。

逝去的繁华,是本地居民与追逐利益的商人和探索世界的游人一道“自发”创造出来的。当下泉州多元文化的拟古景观,则是在一种历史观念的有意识引领下创造出来的。

不应忘记,“泉州学”成为“泉州学”之前,华夏的政治文化是围绕着“消灭历史以便拯救国家”的使命建构起来的。在19世纪末,政治文化中一度短暂地出现某种复古的潮流。1895年,世界性鼠疫从香港传入,当年染病985人,死亡847人。同年,清朝在“甲午战争”中告败,泉州将士战死海上的有很多。在国难深重之时,传统的仪式典礼在一个曾经辉煌的城市被重新召唤着成为人们的期待。1896年,承天寺举行49天的大型超度仪式,意在通过仪式来团结泉州人一致对外,在神灵的保佑下,重新赢得文化的自信。^①不久,对传统的信任骤然下降,各种各样的带着“新”字的空间,将人们想象中的“西方文化”引进城来。1902年,官府设立官立中学堂和小学堂;1903年,泉州开设邮局,促成轮船首航于厦门港与泉州港之间;1908年,现代式的“农务会”组成;1909年,教育会成立;1910年,电影被引进;1915年,现代报纸《新民周报》出现于街市……所有这些都,被现代社会理论家当成是一个社会的“现代性”之文化构成因素的空间和组织,像被崇拜的偶像那样,在一座古老的城市里树立了自己的丰碑。它们与那些老式的空间和组织形成了反差,让古代庙宇、府衙、石塔、桥梁、城墙、街市、书籍、祠堂等等,成为“劣势文化”的表征。

在故乡的古代历史上,人们并不是没有见过“西方”来的东西,甚至连所谓“西方文化”最核心的特征——基督教和天主教,对他们来说都不陌生。早在唐朝时,基督教的前

^① 王铭铭,《危亡与超生:1896年东南沿海的超度仪式》[J],《民族学研究集刊》,2000,(1)。



身景教已传入泉州。后来,也里可温教派更在泉州相当广泛地传播过。到了元代,天主教在泉州为更多人所知。1313年,意大利方济各会甚至选择在泉州建立主教区,到1346年,此教派在泉州已有教堂三所。在政治文化相对内敛的明朝,天主教在泉州的影响竟也不小。1625年,曾向中国人介绍欧洲人文地理的著名传教士艾儒略应邀来泉州传教前,吸收教徒数百人。直到清朝雍正皇帝下谕严禁传习天主教前,来自西方的宗教文化,在泉州一直是与当地其他宗教共处一城。

然而,20世纪初期,由新兴的文化精英引进的“西方文化”,已带着不同的面孔出现在故乡的面前。这时的所谓“西方宗教”,已完全以“现代文化”为面目出现,并且,完全以一种历史的目的论叙说,来逼迫或引诱世界其他地区的民族“感到”自己的文化属于“过去”,用“现代文化”来消灭自己的“过去”,以便将自己从不利的地位中解救出来,成为20世纪的主流。在现代“救世主义”话语的笼罩下,形形色色的“民族复兴”运动涌现之日,也就是“现代文化”建设、“传统文化”破坏之时。其在泉州的首要结局,便是古城的摧毁。^①为了将泉州建设成为一个比得上诸如厦门这样的现代城市的城市,在市长的直接引领下,几年前政府拆除了城里大量的老房子。人们讽刺这个市长,说他是“拆房博士”。事实上,这个“拆房博士”并非是一个孤立的个案。在整个20世纪,拆毁旧式的建筑,成为标新立异的前提。自从1922年泉城工务局(即后来的市政局)成立,拆城辟路便成为政府的“工作重点”。屹立于中国东南沿海的最古老城墙,没有毁于明朝时的“倭寇”之手,也没有毁于清初和晚清的战火之中,而终于在上世纪20~40年代彻底毁于“现代文化”建设者之手。新的市政建设者给自己的使命,是拓宽道路,拆除城门和城墙,来将城市改造成完全失去古代防御和文化功能的空间。这片空间的特征,正是城市向外滋长的趋势,它的最终目的是消除传统社会“五服”之类的等级区分,是一个完全一体化的“大众”与一个完全一体化的“国家”的完美对应。因而,在道路拓宽、古城拆除的进程中,接受“新文化运动”启蒙的一代,也自1923年开始,去捣毁民间宗教的神像和庙宇。在以毁庙为象征举动的“破除迷信”运动中,新文化的建设者期待看到的,乃是一个没有历史负担的民族的兴起。

我曾散步在众多欧洲古城外,目睹西方现代化与城墙的和平共处。而在我的故乡,“没有破坏,哪有建设”这个反问句经常被“现代文化”的建设者用来抵御批评者的质疑。的确,在毁坏了古城之后,建设还是有的。比如,从八十多年前开始建设的南北大街,全长2400米,宽12米,中段两侧骑楼式建筑,现在称为“中山路”,这便是建设的主要成果之一。然而,“现代文化”的建设者,似乎过于喜新厌旧,即使是刚刚建好的房屋,刚刚修好的道路,也可能被他们嗤之以鼻,不久即加拆毁和重修。20世纪,“拆房博士们”似乎已形成成熟的利益集团,这种利益集团的生命源泉,恰恰在于不断的拆毁和建设。

古船是在古城毁坏之后发现的。古船是幸运的:要不是宋末元初一场战火将它淹没在

^① Wang Mingming, “‘Great tradition’ and its enemy: the issue of ‘Chinese culture’ on the Southeast coast”, in *South Fujian: The Reproduction of Tradition*, Tan Chee—Beng ed., Hong Kong: Chinese University Press.

人的视野之下,那就连它的底部到今日恐怕都已被当成“现代文化”的“燃料”完全烧尽了;要不是有考古学家还理解它的存在价值,那就连它本来珍贵的木料,恐怕也都被当成“朽木”来处理。

古船的命运,不出于偶然。当故乡的历史还被故乡的人当成自己的“敌人”之时,“敌人”告诉了我们不少道理,我们与“敌人”在战火中形成了某种交换关系——我们在破坏历史中突然省悟到历史的价值。^①

近与远,我与他

一般印象中的人类学者,穿梭于彼处与此处之间,从彼处得到对此处有启发的洞见,将这些洞见“翻译”成人们谙熟的文字和语言,说给此处的人听,使此处的人省悟到自己的文化的局限。

家乡人类学家给人的印象是,他们“栖居”于故乡,而他们实际所做的,其实与异乡人类学没有实质差别。从事家乡人类学研究,预先的“知识探险”,为研究者创造了文化距离,研究者通过地图式的历史一时空关系之把握,也使他们自身拥有了超越“当地性”的能力。家乡人类学家经由历史的回归,达到一种文化的疏离。这种历史的回归,往往不是作为“知识探险”的人类学提供的——人类学提供的,是鸟瞰历史的方法。对于故乡历史的兴趣,多可得益于家乡的新旧文史学者,他们能使我们深刻地意识到历史对于所谓的“文化”的重要性。不过,正是异乡书写的那些描绘不同文化的书籍,让我们更易捉摸故乡史的一般意义,超脱其“当地性”。也就是说,家乡人类学家也穿梭于彼处与此处之间,在异乡与故乡之间做一种时间和精神上的旅行,他们一样地从彼处获得洞见,用彼处的洞见来“译解”此处——故乡——的历史。我所做的工作,若有什么目的,那这个目的,便在于使“彼此”之间有可能相互参照、相互启发,而不在于反复强调此处的意义。

^① 现在,你若是驱车从城市南边跨越桥梁驶向泉州,在桥上你会看见一条蜿蜒的城墙有些突兀地在眼前伸展开去,你会以为这就是古老的泉州给世人留下的古老遗存。然而,这不是古城的城墙,城墙早已完全消失在短暂的20世纪之中。这条拟古的“城墙”,其实是近年才修建的防洪堤,它的建筑材料不再是坚固的石块,而是水泥,它的顶部装饰的瓦片,不再有威镇远方的气派,而略显阴柔地属于民居的建筑风格。为什么要将防洪堤建设成古老城墙的样子?答案不难得到:我们在毁坏城墙后还是需要一条像城墙那样的界线,以便区分“我们与他们”,声明“我们拥有过文化”。难以算清的是,呼唤文化的潮流,具体是哪一年涌现于故乡的;易于想见的是,这一新近涌现出来的潮流,是在生活与传统之间裂缝越来越大的状态下出现的。另外,“泉州学”是一门历史的学问,它的说法,出现于20年前。这门学问以弥补生活与传统的裂缝为己任,试图在我们的过去中找到我们的现在,在我们的历史中找到我们的未来。这种通过知识的探求来人为造就的时间绵延之感,与既已发生的“割断历史”的众多事件相背反:它不反映历史的现实,它反映的是历史的神话。然而,正是这种有些“不切实际”的历史神话,让故乡古代的繁华,成为一座未能保持它的古老风貌的城市的未来预期。



不过,除了这种“彼此之间”的抽象感觉之外,我的家乡人类学所处的具体历史处境,与一般的西方人类学还是有所不同。

西方人类学成长于近代帝国主义的成熟时期。150年来,人类学走向非西方的异乡,表白西方“拥有非西方”之后对于周边世界的“关怀”。这有点像宋元时期居住在泉州而对于番商来自的国度感兴趣的赵汝适,更有点像曾从这个港口出发去“发现天下”的汪大渊^①。他们的论著显示了一个向外拓展的“天下视野”。在西方人类学史中,如列维-斯特劳斯那样具备文化慈善心之人,不乏有之。然而,这些有良知之人时常落入某种困惑,如列维-斯特劳斯一样,在原始文化与现代文明、神话与历史、亲属制度与政治制度之间作截然的二分。而在我,家乡人类学孕育于一个完全不同的处境之中,这个处境就是与“20世纪”这个概念完全重叠,在这一世纪中,帝国主义的支配,与民族文化自觉的运动相同构与消长。

当下依然身处帝国主义国家的西方人类学者,还在“后殖民主义”的号召下,声讨帝国主义者的所作所为。而在我的故乡,在帝国主义的世界秩序中解救自己的“天下”,也仍然是人们的追求。

故乡所处的处境,也许可以说是一种模糊的状态,在解救“天下”的号召出现之前,多少国人已对“天下”丧失信心。人们没有想到在泉州湾边发掘出来的古船,还可能给予我们什么启示;他们以为,我们的历史除非在西方人类学家曾加以制造的历史时序中被删除,便无以给予文化生存足够的自信。当我们失去了宋元赵汝适、汪大渊的精神后,当我们失去了对于漫长的中国文明史而言只能说是昙花一现的郑和船队之后,我们似乎同时也失去了自信。于是,我们的人类学,不是一种帝国主义的人类学,而是一种民族自我解放的人类学,是一种社会自我现代化的人类学。这种人类学对于故乡这个概念有着天生的爱好,使人感到,在它的学理范围内,“寻根”乃是理解文化的前提,而用“现代”这两个字代表的所有一切来拔除文化之根,乃是我们所有叙事的使命。

在不同处境中形成的不同人类学,自然也被赋予了不同的反思。然而,在20世纪这个世界性的“战国时代”,反思也许终归将为人所不齿:人们以为,人所需要的是反思向需要的低头。我们的文化被认为需要古代“天下秩序”中“荒服”的启蒙,我们的学科一样地被认为是需要在远处的“西方”指导下营建的知识大厦。

我回到故乡,带着民族志的沉重负担走进家门,以为若是自己不能承受人类学方法论中精华部分之重量,便无法实现研究人类学的理想。我走进不少故乡人的家门,用源于部落社会或农民社区研究的民族志方法来研究泉州人。而当我走出离开家门,到大学的氛围里去书写故乡的文化时,一串串的字,流露出对于民族志的细节和所谓“浓厚的描述”的抵抗。我所有的一切,似乎都被历史的阴影所覆盖,漂动在我的脑海里的,依然是那艘泉州与厦门、古代与现代之间的时间之船。船经过的水面虽有风波,却是一片茫茫的整体,它走过这个整体以后,在身后的水面上留下一条不深的痕迹,而痕迹几乎就是我脑海里所有的历史,它如此清晰,如此没有细节地呈现在我的眼前,使我不禁书写着它的轮廓,而

^① 王铭铭. 西方作为他者 —— 论中国“西方学”的谱系与意义 [M]. 北京: 世界图书出版公司, 2007. 101~114.

忘却洋老师教授我的民族志方法论。

用西式民族志规范来衡量,我的家乡人类学是失败的:它没有足够的细节,它书写的是曾被人类学者蔑视的历史。然而,要是我像海外来华的人类学家那样,走进千家万户,去搜集关于所谓“常人生活”的资料,那么我便可能已忘却了千家万户共同面临的历史归宿。于是,我选择了一种在民族志意义上失败的方法,一种以历史思索来拷问历史归宿的方法。对我个人而言,这种方法自有自身的意义,它使我在故乡中发现了异乡的因素,从而使我对奠定在“文化纯洁性”观念基础之上的既有人类学想象方式产生了怀疑。

三十多年来,对渗透于世界各地的西方认识论的反思者为我们指出,所谓“西方文化”对于世界的支配性,来自于它的分类体系。这种近代的分类体系,追求词汇与被词汇指代的物的完美对应,它的本质,是一种对于“完美语言”的追求。为了得到被追求的,词汇原来具有的各种综合意义被清洗,剩下一些空洞的“盲符”;与此同时,被认识的对象内在的复杂性,也被简单化,成为那些空洞的“盲符”完全能够指代的对象。在文化的认识方面,西方人类学也采用了相同方法,将指代现象的“社会”、“文化”、“国家”、“民族”、“群体”、“机制”、“空间”、“时间”等等概念定义为一些“科学的盲符”,用来标志其丰富和复杂内容已被清除的现象。人类学中,出现了涉及文化疆界内部意义体系一体性和纯洁性的观点,这些观点制造了种种“论据”,使人以为文化是内在无别、外在有异的纯粹类型。从这个特定意义上来定义的“成功研究”,大抵就是指对所谓“人文类型”差异之世界秩序的“分类学排比”。

这种有关“人文类型”内在无别、外在有异的论调,在实际社会生活的现实中难以找到“完美对应”。比如,“文化与人格”研究的一派人类学家,曾以为他们能用希腊神话的各种性格类型来形容文化之别。而我看到的故乡人,便很难纳入这些“文化性格”的简单范畴之内。有一位同事从北京到泉州去考察,头天晚上被当地人灌个烂醉,他后来跟我说,泉州人很不像我们一般意义上的“南方人”,而与蒙古人的“北方”有相近之处。这使我想起一位老前辈人类学家对我说的相反看法,他曾对我开玩笑说,泉州人的性格比较像心理人类学家意义上的“酒神型”,“天生的豪爽、好客”,缺乏“太阳神型”的理智和自律。其实,泉州人作为一种文化比较的类型很难成立。泉州人虽有点像“酒神型”人格,但却很能做生意。他们做生意既表现出“酒神型”文化性格的“慷慨”,却又不具有这种文化性格理想上的“个人主义”色彩。自古以来,泉州人特别“迷信”,宋明新儒在这个地区曾获得广泛的“群众基础”。因而,生活在泉州的人们,性格上也兼备了“太阳神型”的自律。^①

不是在老掉牙的“文化与人格”论里“拣垃圾”,只不过是借用了这个陈旧的比喻来说明一个体会:家乡人类学的研究使我意识到个人与个人之间的区别可能比文化与文化之间的区别大;拷问家乡的人生,在历史文献的海洋里与故去的先人对话,我对自己曾经司空见惯的生活方式产生了距离感,我的思绪飞向历史的远方,正是在历史的远方,人的实践重新呈现在我的眼前。历史线索的交错,使我这个家乡人类学研究者观点上与那些拒

^① 关于这些人格类型的人类学定义,见本尼迪可特,文化模式[M],王炜等译,北京:三联书店,1988.



绝或不能阅读当地文献的人类学者产生了区别。我意识到,很难说一个地方的人,永远生存在一种绵延不断的文化之中,而只能说,一个地方中生活着的人们,创造着他们自己的历史,而在创造历史的过程中,他们总是要因受某种潜在的观念形态的影响,而无法全然“能动”地影响历史的走势。

在《与僧》绝句中,唐人韩偓曾吟道:“江海扁舟客,云山一衲僧。相逢两无语,若个是难能?”我喜欢在泉州这个异乡寻找他的故乡的韩偓,韩偓在绝句中表达了个人经历中一次具有一般意义的遭遇。韩偓是唐朝京兆万年人,十岁能诗,后中进士,官至兵部侍郎,因遭跋扈的朱全忠嫉妒,遭贬,后投靠闽王(王审知),侨居于泉州南安一带。^①这位才子有一日荡舟于江上,一如既往地漂泊到一处优美的江边,望着江岸上的青山,偶见久已隐居禅林的僧人。一个漂泊的人遇见一个隐居禅林的人,两种生活境界之间的差异和潜在的一致,顿时油然而生于心,一种默默的对话在相互的对视中展开。这样的境界,不是常人可以随意得来的。倘若韩偓没有因遭贬而漂泊过,便绝对不会在与僧人的巧遇中思索空灵的意义。不过,这种不寻常的人之间的对话,在故乡似乎又具有平常的代表性。绝句中提到的驾扁舟而至的异乡人,与自云山而下的僧人的相遇,给我的感受又是江海与云山的相遇,是流动的水与固定的山之间沉默的对话。在故乡唐宋的历史中,这样的对话不知道在多少人之间进行过多少回!在一个山海相间的地带,作为常人的百姓的日常生活依然不能脱离衣食住行的制约,而为了谋得生存,他们也只好在山海之间的那片土地上默默地耕耘,在丘陵与海洋之间徘徊着,想找到一个本是异乡的归宿。

开拓这方土地的华夏人,带着避难和追求幸福的双重期待到来,在中央政府控制相对薄弱的“边陲”,创造出自己的历史。不过,一旦“边陲”得到开拓,他们便引来了欲将“天下”纳入自己的版图的政治势力。随着人口的繁衍,泉州人摇摆于山海之间,谋求自己的生计。但是,山与海的资源,在不同的朝代被当成象征不同道德类型的符号。泉州的海外贸易,可能是“以海为田”的环境适应方式。但是,这种方式在不同的时代有不同的命运。明以前,它得益于割据政权、南迁宋室和企图在海上见到“帝国身影”的元朝对于海洋的不同态度。可是,到了明朝,重农主义重现于故乡,使它不得已要重新调整自己的角色,从“世界大港”转变为政府“教化机器”的一个组成部分。

如果说泉州人有什么“文化性格”,那么,这种性格,恰恰与他们摇摆于土地与海洋之间的历史遭际密切相关。在我看来,“酒神型”与“日神型”的综合,不是什么“综合症”,而无非是地区历史的这一综合面貌。

用家乡人类学的语言道出历史,可以使故乡富有结构人类学的原型意味。结构人类学告诉了我,任何文化都是在自我与他者的交换过程中生成的,因而它的内在逻辑,是“内外关系”的结构。故乡历史的实践,向来因其具有如此动态的特征,而很难以“结构”一词来形容。不过,恰恰正是在所谓“无结构”的实践中,人的活动摇摆于一种“内外关系”结构之间。故乡的山,与它离不远的海,各自形成各自的意义世界。山丘既通天,又能让人登临其上远望华夏的北方故土;海洋既属于通往“五服”之外的世界的通道,又是阻隔大地与大地、岛屿与岛屿的水。山的阳刚,水的阴柔,与社会之仁和经济之智、农

^① 傅金星. 泉州招贤院志略 [C]. 泉州: 王人瑞监印, 1989. 7~13.

业之居和商业之游对应,形成了一对供故乡人选择的“道德图谱”。人们用二者的区分,来对生活中的善恶加以定义,回应时代的定义,进而影响了历史走势,使历史成为“治乱”消长的循环。

区分也形成关系的前提,山—海、阴—阳、内—外、仁—智、居—游、农—商,种种对应的意义,在历史的实践中无不产生关系,各自的存在以对方的存在为前提,各自的善恶以对方的善恶为定义。正如山脉的蜿蜒和汹涌的波涛能改变山的阳性和海的阴性,其他对立关系的模式也可能相互转换和结合。也许是因为人的历史实践充满着这种区分、联系、转换和结合的“辩证性”,所以故乡人才用鲤鱼的形状来规划自己的城池。鲤鱼游动于山海之间的江河里,依赖水来生活,又不至于落入茫茫的大海,寻不到自己的家园。鲤鱼爱好游动于水中的自由,却对于水上的龙门充满遐想,用自己的跳动来实现天一地一人的并接。

故乡文化的“混融”,超越了列维—斯特劳斯的“结构”、利奇的“多元并存地区”、萨林斯的“并接结构”,自身成为“混沌理论”的范本,更接近于巴思笔下的新几内亚内地奥克山区的情状,特别是更接近于他叙述的“当地思考者”不同流派的世界观的。^①然而,二者之间不是没有不同之处。比起巴思的奥克山区,故乡的世界观中呈现出的等级化的世界主义,及这种世界主义对其他“地方类型的世界主义”的兼容能力,是一大特点。相关地,当地“思考者”的渗透力,也远比奥克山区的“土著思想家”强大。这致使故乡的“思考者”有潜力与人类学家一样,更超然地理解自身——这个意义上的自身已结合了他者的诸多经验与心境。在这样一个既无体系又有“关系的关系”的地方,为人风范的不同、观念的差异、历史的阶段、社会的分化,都融在地方中,而历史的掠影告诉我们,这些可谓是“因素”的东西,在不同的年代势力此消彼长,各自却从来没有彻底消失过。也就是从这个意义上,我们理解了一点:如果说故乡有一种文化,那么,这个文化就既是稳定的,有时又是变动不居的。

避免将“被认识者”的世界当作是被比較的“当地知识”类型,承认其综合性与复杂性,辨析其“当地性”中蕴含的“内外关系”,是贴近“当地知识”的哲学与经验价值的前提。人类学家已培养了一种穿行于自我与他者之间的能力,他们提炼出的“他者”概念,比那些只关注自我的其他社会科学门类提炼出的概念,具有更强的反思性。如果人类学家能避免视“他者”的概念为自己的创造,而能将之回归于“被认识者”,从中看到认识者与被认识者之间的“心心相印”,那么,这门学科对于人自身的理解,便会有更大的贡献。理解被研究的“他者”的复合性,理解他们的思想中自我与他者的黏合性,将有助于人类学生命力的增强。

何种认识姿态能使我们对此有所阐发?对不同文化中的他者观念展开广泛的研究,使人类学的他者观念在世界诸文化中接受“相对化”,是一种可能;由传统人类学家习惯研究的“土著”借用人类学来对占据世界认识者地位的人展开研究,是另一种可能。而更有潜力的是,可能还是另外一种意境。

七十多年前的一天,弘一法师路经泉州西门外一个集镇,意外发现写着“唐学士韩偓

^① Frederik Barth, *Cosmologies in the Making*, pp. 18—23.



墓道”的石碑,据说他因过于惊喜而失态。后来这位伟大的艺僧,曾抄写韩偓的诗句赠与造访的友人,以表白山居与漂泊的对话。他在晚年常住泉州,瞋目于开启泉州科第先河的欧阳詹祠内,想必对于我的故乡有特殊的感情。行走于故乡与异乡之间,故乡这一面的吸引力也一直感召着我。然而,人类学者也许是错误地将自己定义为不同于隐士的自我与他者的桥梁。尽管我也能从韩偓到弘一法师之间退避于异乡的士人的笔迹中读出边缘空间的空灵之感,但我这个失败的民族志作者,在故园的历史想象中发现更多的桥梁。我所做的,是用我的语言来就桥梁说点什么,在桥梁经历过的风风雨雨的既有考验中,认识支撑桥梁的既有基石。

从故乡远去的古史,我想到了“天下”,知道了“天下”之变,曾限定精英和百姓历史实践的脉络。

我的故乡不是历史的一切。就历史的“中国心”来说,它无非是一个更大的“荒服”拓殖史的片段。在泉州所在的这方土地从华夏人的“弃地”变成九州的外延,再从九州的外延变成朝廷珍惜的“上州”过程中,故乡经历了从“边陲”到“中心化”的历史。这段比起华夏上下5000年文明史来说仅是短暂的历史,对于地大物博的中国来说,无非是大河的小小支流。故乡对于大多数中国人来说,是怪诞的他乡。这不仅可以从它那相对于中国历史的微小历史身影中看出,而且也可以从故乡的语言看出。母语是普通话或其他方言的人,要学习故乡人的母语闽南话,恐怕比英国人学习法语或意大利语要难得多。故乡的方言学家说,故乡的语言传自古代中原,保留了古代汉语的诸多特征。而今,中原居住着的中国人,要是能说闽南话,那若不是经过苦学,就肯定可以说是奇迹。

在这么一个偏远的地方,如韩偓所言,“中华地向城边尽,外国云从岛上来。”我在一群被“北人”看成是操“鸟语”的人中从事历史和文化的研究,自然不能寻找到华夏文化之根,更不可能对于人类学意义上的“人类”有什么普遍性的意义。从多重意义上讲,故乡人都可以说是古怪的中国人,因而也可以说是古怪的人种。这一人群喜欢自称是中原南下的华夏人,在兴建住宅时总要在匾额上写下自己的北方源流(衍派),在谈话间喜欢说自己的语言才是“正宗的中原话”。可是,也正是这个人类群体实践着一种完全不同于书籍上讲的“正统”的文化,正是这个人群生活在一个不同于华夏的城池之中,连面目都长得不太像是正宗的华夏人。而泉州人不像他们少数民族,他们虽然从各方面都有些怪诞,但是除了少数寻找到自己是阿拉伯后裔的实证资料的人之外,大多数被国家“识别”为“汉族”。我们这些“汉族”虽然不同于其他“汉族”,但是我们已无法在“官方分类”里将自身与“汉族”区分开来。

许多人类学教材的开场白说,“我们是谁”这个问题乃是所有人类面临的问题,因而研究这个问题,可以说是人类学的主要工作。事实若是果真如此,那么,研究泉州人对于研究人类学,意义就再重要不过了。故乡人的日常生活中似乎日复一日、年复一年地出现“我们是谁”这个问题。也是因为这个原因,故乡人才那么喜欢在自己的大门口写上自己的来历,才那么喜欢用方言学的研究来表白自己,才那么喜欢通过讲故事来说历史。我自己有时对着镜子,看着自己的眼睛,看着自己相比“汉族”一般人大点的鼻子,总是怀疑自己是否有些“混血”。而去过我的故乡的一些朋友常说,“你是典型的泉州人长相”,意思是说泉州人都像我那样长得有点“怪怪的”。幸好中国民族史学的前辈已告诉所有人类

学者,华夏本来就是一个中原与“四夷”互动频繁、杂交出来的“品种”,不然故乡人的长相恐怕要引起体质人类学家的过多关注,以至于因成为他们的研究对象,而丧失了基本的人身自由。

生活在一个走向现代的社会中,我对于自己的那点混杂表情时常怀有自卑之心。在我们这个民族主义的时代,人在血统上最好至少显得纯粹一点,才好表明自己“爱国”。我有时怨恨我的故乡,这个不知道怎么回事的地方,竟养育了我们这些“四不象”,使我们人看起来有点不足以称华夏,而我们又不能挤身“少数民族”的行列,成为民族志经典方法的实施对象。在怨恨之间自然也夹杂着热爱:要不是我们这些“四不象”的存在,华夏文化的所谓“多元一体格局”怎能寻找到足够的证据?

故乡毕竟是座“半海城”,在那个已离我数千里之遥的地方,生活着的人们有自己的祖先。他们的祖先因是“半海人”,而有了机会来徘徊于华夏与诸番之间。他们生活的年代,不是现代社会的年代,于是由近代世界体系促成的国家主权意识还没有那么发达。在那个也存在变化的一千二百多年历史里,华夏自诩为“天下”。

艾儒略这个意大利传教士来到泉州时,言教身传,说世界是圆形的球体,因而什么地方都可以用来做“中心”,去标志出一幅世界地图。可以想见,仍然沉浸在华夏天下观之中的祖先,对这样的说法不可能完全相信。尽管他们中也早已有文人说“天圆地方”的宇宙观没有证据,尽管他们中早已有有人知道海不是“地方”这个概念可以概括的,但是“天圆地方”仍然是我们的正统。在这个正统中,中心只有一个,那就是方形的“帝都”,故乡充其量只能算是一尾形态不大规整的鲤鱼。然而,也就是在这个不规整形态规定的城市里,祖先学会了不太计较天地的“方圆之辩”。

生活在一个非正统的“境地”里,故乡人自有他们的优势。当华夏的帝国之威还未为近代“洋夷”所挑战,流动于故乡的人们有选择退避和进取的自由,从退避中寻找进取更是他们特殊的优势。从长远的历史看,晋唐士人退避丘陵,恰是宋元商人进取于海上的前提;宋元商人进取于海上,恰是明清海外移民退避海外的前提。退避与进取的辩证统一,为我们看清故乡历史的脉络提供了一面清晰的镜片,为我们反省当下的处境提供了值得依赖的基础。

我们这个时代,对于世界的认识,越来越趋近于世界的“事实”,也越来越被精致化的分类学所支配。我们认识世界越多,越感觉到世界在我们之外。这个世界在事实上越来越不是一个“天下”,而是由不同主权国家构成的体系,这个体系矛盾地面对着体系化和主权国家自身独立性的众多问题。主权的神圣性,已写进国际法;而与此同时,与主权神圣性相抵触的“人类普遍权利”之说逐渐随着武器装备对于肉身的支配而得到全球化。世界剩下的空间,似乎就是接近于元末亦思巴奚兵乱的“恐怖主义”。

在一个没有“方圆之辩”的年代里,一座半边在海上的城市实践着自己的感受。有多少人先于哥伦布而“浮海”,有多少人“浮海”之后没有留下“证据”,这是我们这些习惯于分类学的人所关注的问题。在古老的年代里,“浮海”与分类学意义上的“发现”没有关系,海洋与风的关系才有关系。在海洋与风之间的对话中谋求生存的是船,而船穿行于大小不一的陆地(包括岛屿)之间,对基本上依赖陆地来拓展文明的人类群体而言,是陆地与陆地形成关系的漂泊的桥梁。船更像是一种无声的语言,它们运载着的人可能只能依



靠手势和翻译家来阐明自己的意图与情感,而它们自身已表明对话在实践之中。船越大,语言的声音越大。于是,在那个古老的年代里,也形成一种等级秩序:驾驶小船的民族,与驾驶大船的民族之间施行“朝贡礼仪”,其中一方甘愿“称番”,另一方甘愿为了“非番”这个雅号而给出丰厚的赐予。获利者不是双方,而是介于二者之间的商人,他们在“番”与“非番”各自的精神寄托中谋得了自身的一席之地,在这块一席之地中获得“剩余价值”。

“半海城”兴起于这个“一席之地”中,它的生命源泉是“番”与“非番”的差异。“半海城”有时进山祈求文明的启蒙,有时入海谋求野蛮的资源,命定地要像唐宋那样,形成了某种“中间状态”的独特摇摆。在宋室南迁之后和元朝期间,“半海城”一旦往“中间状态”之外的海的一方倾斜,便为明朝的“矫枉过正”提供了历史的理由。元明之间故乡的总体烦恼,犹如“半海人”的“四不象”:要将自己的“长相”彻底归类为某一民族,唯一的方法似乎只能是毁坏自己的容貌。

我是个“半海人”,我时常想起外婆的海边农村对于海龙王的恐惧,也时常想起少年时泉州湾出土的古船。我珍惜故乡,我珍惜这种感情使然的感觉,也在感受中表露自己的“观念偏向”。“半海城”的“四不象”所包含的退避与进去的双重可能,已在我们这个逐步全球化的时代里变得越来越非主流,越来越“四不象”,越来越被分类学的暴力所摧毁。因而,它成为一种珍贵的文化遗产,它以自身所包容的所有历史丰碑为形式,向我们这个不断趋同的世界讲述自己的故事:5000年来,大地与海洋的对话,便是“文明”与“野蛮”的对话,在这一对话中生成的差异,为我们书写了人类史的重要篇章,使我们意识到,缺乏社会的道德想象的“浮海”,犹如没有丘陵的海洋;缺乏水流环绕的地方,犹如没有灵气的丘陵。理想中的胜境,云山与江海相衬托,实践着舟人与寺僧的对话。也正是这种对话中,人类学关注的自我与他者,找到了沟通双方的桥梁,故乡与异乡之间出现了一条让我同时能够离去与回归的路。宁静与致远两个有别的境界,得到了合一;列维-斯特劳斯面对探险表露出的“忧郁”得到了部分消解。

选择一个与一般人类学旅行逆反的方向,以作为所谓“近处”的故乡来观照人类学的远近观,为的是寻找“远近”的贯通之道。这个贯通之道,延伸了历史人类学,是“世界思想”主张的再表达,有助于我们跨越认识者与被认识者之间的界线。

[收稿日期] 2008-03-07

[作者简介] 王铭铭(1962~),男,北京大学社会学人类学研究所教授,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