

范式与超越：人类学中国社会研究^{*}

□王铭铭

[摘要] 通过对人类学研究中国社会的民族志方法、市场体系理论、民间宗教等范式的反思,结合人类学对中国社会的应用性,提出了一些新的研究思路和视角,如将人类学的社会意义培育于公共空间之中,关注人类学的宇宙观等,并就田野工作的方法、经验及研究选题进行了讨论。

[关键词] 人类学;中国社会;空间;历史

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1002-3887(2006)04-0067-08

Paradigm and Transcendence An Anthropological Study of the Chinese Society

WANG Ming-ming

(Beijing University, Beijing 100081, China)

Abstract By rethinking the paradigm of ethnographical methods that are applied to anthropological study of the Chinese society, the paradigm of market system theory, and the paradigm of folk religion, and by integrating with the applicability of anthropology to the Chinese society, the author proposes some new research ideas and perspectives, e.g. cultivating social significance of anthropology in public space, paying close attention to the world view of anthropology. He also discusses about the methods and experience of field work and the selection of research topics.

Key Words anthropology; Chinese society; space; history

一、主题演讲

既

然是座谈,而不是讲座,那就让我来个开场白,作为引子,抛砖引玉,我希望留出更多时间,以便大家过后畅所欲言。“人类学与中国社会”这个题目特别好,从一个学报编辑的角度能出这个题目,表明你们把握住了中国人类学过去十几二十年来的脉搏。题目已不少人用过了,我过去用过“社会人类学与中国研究”,在北大讲过课,也正式出过书。不过,你们这个命题,涉及面在感觉上比我原来想象的要广一点。

我那本叫做《社会人类学与中国研究》(北京:三联书店,1997年)的书,要解决的问题是:人类学进入中国社会时会遭遇到什么问题?那本书局限在汉人社区研究方面,主要谈外国人类学家研究中国的情况。这样做主要是因为考虑到以下两种学术史情况。

一方面,1949年以后,国内汉人社区研究受到极大限制,人类学转向研究少数民族,汉人地区的研究除了官方所

定义的所谓“模范村”、“典型村”之外,做其他调查都成为危险的事。20世纪50年代,费老曾重访江村,但是他那时的研究成果到现在都没有完整出版。他讲到了解放前后农民收入的差异,用具体数据表明,解放初农民的生活水平降低了。有人认为这是费先生的“变天账”。我听说,这批数据现在还藏在上海大学沈关宝教授家中,沈教授是费老亲自指导的第一个博士。汉人社区的其他调查,如克鲁克教授夫妇,一位曾是伦敦经济学院的人类学学生,另一位以前是新闻记者,1949年前,他们是西方的“左派”,在欧洲参加了西班牙的国际纵队,来中国参加革命,特别是到太行山参加了“土改”和群众运动。他们用英文发表过两本社区调查的书。“大跃进”时,政府让他们回村调查,接受调查的那些村民都只能按照安排说话,他们得到的数据基本上是假的。根据这些假数据,他们写了第三本书,也在海外出版,发现真相后,他们十分懊悔。

* 本文系座谈会的录音整理。座谈会于2005年3月17日傍晚在广西民族学院举行,由周建新、秦红增主持,参加座谈的除主讲人外,还有广西民族学院部分教师及民族学、人类学专业硕士生。

另一方面,我当时考虑到,从学理上讲,人类学传统上主要研究“别人的社会”,相信这样做人类学家会有更高的敏感性。我的书涉及中国研究,是对“我的社会”的研究,照人类学的原理“土人研究土人”,会因缺乏陌生感而丧失敏感性,甚至会有社会内部的偏见,我们深陷在这个社会中,容易对自己的生活有“局内人的偏见”。这种传统人类学的看法,自然是有问题的,比如说,难道去别人的社会中研究就必然敏感?难道研究别的文化就必然会没有偏见?在写书前,我早已意识到“他者”这个概念是有问题的。然而,我是(20世纪)80年代成长起来的人类学者,对于人类学的中国状况不可能没有一点了解。在意识到传统人类学观念的局限的同时,我也意识到,海外人类学的中国研究,值得我们这些曾长期局限于“自己研究自己”视野中的学人关注。

也就是因为有这两方面的考虑,我选择介绍和反思海外人类学的中国研究。我的努力,得到费孝通先生的鼓励。费老对于1949年前后中国人类学的演变是最有体会的,他自己也写了不少东西来反思。我晚他50年去伦敦大学留学,自然能知道更多海外中国学的情况。我的书里,也将这些情况说出来了,这让费先生觉得是件值得肯定的事。

在我当时的考虑中,“人类学与中国社会”这个题目,内中含有的学术问题意识就是:人类学在进入中国社会时应该采用一个什么样的研究方式,才能与其他社会科学与人文学科有所区别?这些方式哪些值得沿用?哪些值得反思?书写得很粗糙,望大家谅解,我自己也希望在重版时能谈得更清楚些。要是大家允许我在这里重述一下,我愿意说,那本书真正想探讨的问题也可以重新表述为:到底研究中国的人类学是否等于“中国农民学”?确实,过去研究中国的人类学,好像就是研究中国的农民的。而到现在为止,学界仍然有一种印象,即人类学等于乡土中国研究。我读了一些相关书籍,自己也做过一点独立研究,形成的看法是,我们需要打破这种陈旧的观念。

我那本旧作的第一章以民族志方法的反思进入主题。民族志我经常谈到,指的是做实地(田野)调查及描述的方法,那一套东西现在大家都很熟悉了。民族志方法,原来从我们叫做“世界少数民族”的族群研究中兴起的,这些缺乏文字、文明的所谓“简单社会”(simple societies),规模较小,适应它们的文化特点,民族志方法得到发展。这种被我们叫做“微型社会学”或“社区”研究的方法,有它的局限性,特别是当它被人类学家带到中国来时,问题很快出现了。中国社会如此之大,文明史如此悠久,社会分化如此严重,你用一个小村庄来说事儿,也未必不可,但说它代表整个中国,比如说,费先生的村就是中国,那必然会出问题。弗里德曼和利奇相继对这一研究方式提出的批评,各位都了解,我不必赘言。

村庄或“微型社会学”的方法既然不能代表中国,那人类学家在研究中国时又该怎么办?我书里提到了几种超越民族志的现存方法。其中,第一种研究是在我的书里谈到的家族理论。家族理论其实是弗里德曼提出的,他根据以

往人类学家在中国做了的调查,寻找汉人村庄之间的共性,认为这个共性的东西并不是类型学意义上的,而是连接不同类型的结构,这套东西有两方面的性质,一方面是宗教,另一方面是政治。他认为中国社会之所以是一体的,是因为我们自古存在完整的宗教—政治世界观。弗里德曼主张,研究中国社会必须要研究中国宗教—政治世界观。他专门研究的家族、宗族,属于这种宗教—世界观的组成部分。这种早期被他形容成“财产共同体”的东西,实际也是宗教和政治的结合形态,既是信仰,又是权力的实践。观念上,家族形态传播得很广,但实践上,这种宗教和政治的结合体在东南沿海“边陲”中较为发达。为什么?弗里德曼提出一种解释,认为这是因为在皇权相对薄弱的地方,社会需要自我组织,需要一套非正式的财产关系、权力关系、法权关系的民间制度,而家族适应了这种需要。弗里德曼追求的那种解释,前后连贯性不强,由于他太早逝世,对于宗教—政治世界观和家族之间的关联,并没有做出很好的论述。不过,从他的著述中,我们可以看到,他对人类学家于30~40年代做的村庄类型的比较研究,特别是费孝通所做的云南三村调查,持不同看法,他主张对中国社会结构的整体进行分析。弗里德曼的总观点是,把整体的中国区分成小小村庄来代表,或者堆砌类型来代表中国,都是错误的,因为这样做会丧失对于中国整体宇宙观的把握。

我在书里提到的第二种超越村庄的研究方法是所谓的“市场体系”理论,是由施坚雅提出的。相对于弗里德曼的理论,这个理论相对要注重实证一些,而弗里德曼的理论,则倾向于解释。施坚雅认为,中国社会的基层并非过去人类学家特别溺爱的村子。一个村子无法自己存在,无法自给自足,而要依靠标准集镇来互通有无。从这个角度看,中国社会的“微型缩影”,可能恰是几个村子共同依赖的标准集镇。不过,说到这个还不够,施坚雅认为,在标准集镇之上,还存在完整的联结网络,叫做“市场体系”,也可叫做“地方的等级”。“市场体系”是由标准集镇到一个地区性的大都会,以至到帝国,这样一个联系在一起,所以又叫做“地方的等级”。这个东西他就写了很多了,书上也谈得比较具体。要研究这套东西才能理解中国。

第三种值得关注的研究方式,我在书里用民间宗教的概述来说明,这篇文章介绍了海外民间宗教研究,先发表在《世界宗教研究》杂志上。我采取的“民间宗教”定义,相当于与杨庆堃先生所说的“制度化宗教”不同的“弥散式宗教”。而国内最近做的“民间宗教”研究,关注的是已制度化的“秘密教派”,实指流落在民间的秘密教派。所谓“民间宗教”与秘密教派之间有关系,这一点不需要否认,但习惯上,人类学家说的“民间宗教”,指的是散布于民间生活中的观念、仪式及象征。对这些东西的研究历史很长了,最迟从19世纪末就有人类学探讨。对于民间宗教的调查研究为什么也可以说是一种超越村庄的方法?主要原因是因为大多数这方面的专家都想通过民间宗教的调查研究,理解为什么我们农民仪式的实践与《三礼》很相像,特别是丧礼,

更是如此？他们关心的问题与弗里德曼更接近，是解释的，解释社会学的，牵涉到中国文化的的一致与地方多样性之间何者重要等问题。这个问题意识显然也是超越民族志的。

我在书中还谈到一些“后现代主义”的启发，实际上也许这个最不重要了，我发觉许多后现代主义者还是回到村庄里去用小地方说事儿，这套林耀华先生的《金翼》早就做了。

在《社会人类学与中国研究》一书中梳理的那些东西，也在后来发表的《走在乡土上：历史人类学札记》（中国人民大学出版社2003年版）开篇用另一种方式总结出来，委婉地批评了村庄研究，我认为将人类学等同于村庄研究完全是出于无知。关于这点我就不多说了。我想在这里与大家讨论的问题，与我前面所说的思考有关，它实际是在如上所述的学术史背景下我们又能够做什么？我自己做的研究，多为“倾向于历史人类学的研究”，它们主要探讨汉学人类学的问题。所谓“历史人类学”怎么理解？我对它的定义相对于国内一些社会史学界的同时要宽泛。社会史最近比较关注历史人类学，现存的大多数做法是用历史资料来反映人类学的关怀。我觉得这是很有意味的，但不是历史人类学的一切。我在《社会人类学与中国研究》一书想提出的也是历史人类学，但这种历史人类学是为了解决汉学人类学的“村庄局限”而提出的，我认为人类学切入中国，需要不同于世界其他地区的方法，特别是不同于小型“简单社会”的研究方法。研究中国，不像研究非洲，也不像研究太平洋“少数民族”，又不像研究印第安人，汉学人类学与印度学和阿拉伯学有更多的相似之处。就举印度学中的一项成就吧。我建议大家关注法国印度人类学家杜蒙写的《等级人》一书，它是经典，可惜我们只翻译了他的《论个体主义》。杜蒙的意思是，研究印度我们得到一个经验，也就是印度这个复杂社会完全与欧洲人想象的个体主义不同，在这个社会中“原子”并不是个人，而是一种自古流传下来的传统，这个传统将社会的基础定义为人与人之间差异与关系的体系。关于这点人类学界也并非没有争议，但我还是建议大家读读他的书。我们在中国做的汉学人类学，考虑的问题与杜蒙考虑的关系很密切，我认为弗里德曼有句话说得很精彩，中国人类学要有前景，就需要从社会学和历史学学习研究大型复杂社会的方法。我想杜蒙也是个典范。

上面说的，是过去一些年的点想法，现在观点当然有了变化。

“人类学与中国社会”这个题目，我过去想的，多是它的学术面，今天你们提出来时，我也意识到，它含有另一方面的意义：人类学对中国社会到底应当起什么作用？

不用说，中国我们不仅要研究，而且还要是我们的研究在中国社会上起到作用。这一点我们在上午的对话中也通过介绍人类学对环境 and 世界观的研究接触到了。说实在的，关于人类学在中国社会中的用途，我曾感到比较暗淡。我写过一篇文章叫“西学在中国化的历史困境”，这篇文章认为中国在20世纪全部是“国家化的人类学”，不同时代虽

不一样，但只是程度不同，这与西方人类学有很大不同。西方人类学，特别是20世纪40年代的政治人类学，恰恰是在反省西方国家的基础上逐渐发展起来的。我做的人类学，我介绍的人类学，我想象中的人类学，与这种国家化的人类学不同，但不是无用于中国社会的。怎么说呢？

我想人类学家应感到自豪的第一个理由，还是我们的调查研究方法，它对于中国社会调查的习惯实践是具有批判性的，而我们的调查方法不同于过去形成的一套不切实际的“社会调查方法”，我们自有我们的优势，对于社会科学研究将有大用处。前些年我有时参加别人支持的调查，对这点深有感触。跟我去的社会调查者下乡依据的是政府渠道，到了地方找地方政府，他们招待我们吃喝玩乐，乡镇政府钱不多，但看到“上级”来人，不敢怠慢。调查者不以接触人为目的，他们拿去些问卷，将它们塞到地方干部手中，让他们去找人填。个别调查者与被调查者接触，我发觉像公安局查户口的，没有什么新意。记得同去调查的一位同仁，去询问镇宣传工作人员的情况，为此我们去了一个办公室，他的调查方法很令人吃惊，将一个年龄很小的女干部叫来，问及她的收入等等，态度都十分强硬，像追查什么似的，把她吓坏了，在一旁的我感触良多。这种低劣的所谓“调查方法”，现在很多人还采用。我认为人类学对于修正这种不正确、非正当的社会调查方法最有帮助。人类学强调，调查者与被调查者不仅要有亲近的态度，而且我们调查的主要目的并非是要查清楚他们的“户口情况”，而是要了解他们的想法，将他们的想法当成我们解释的主要观点。为了做到这点，人类学要求我们脚踏实地地参与观察，注重搜集有关民间制度和民间观念的资料。这些过去我们中国都注意很少。过去我们做什么“典型调查”，所谓的“典型”是政治意义的，并非来自社会，而调查者秉承这一传统，拥有来自政府授予的权力，在被调查的人民面前像是干部。他们拥有的权力若说是“社会调查权力”，那我们就可以认为社会人类学是我们逃避社会调查权力的一种手段。国内的调查一般是由政府安排“下去”的，有一种力量，调查者很可悲地与调查者形成一个权力等级差异，然后，至少像警察一样，问这问那。当然农民也有责任了，农民一看我们是北京来的，总觉得北京只有一个皇宫，我们至少是住在皇宫边上的。上下的权力想象竟然如此的相同和不平等，这启发了我，使我相信人类学的方法跟中国社会的改良是相关的，至少是它启发我们，研究社会，首先要尊重社会当中构成社会的人。人类学的这个启发不是一个小事情。我以为包括我在内的中国人类学研究者，这点做得还不够，我们多少有点机会主义，有点工具主义，我们求生存还来不及，谈何帮助社会科学“科学化”？但是，我对人类学还是有信心，这门学科崇尚的，与过去“左”的那套彻底不同，这一点使人类学具有一个优雅形象，有了自己的用途。

人类学对中国有用，还表现在第二个方面，这个方面，与人类学是一门贵族的学问这一事实有关，这大家可能暂时不能接受，不过我认为是重要的。人类学本是贵族的学

问，过去英国的人类学就是这样。那些贵族很珍惜探险家、商人发现的“异文化”资料，他们从玩味这些东西，得出了关于人类文化的一般性见解，自己创造的作品，被认为是高尚的艺术。过去我们对这点是批判的，而费先生则说过第三世界要有自己的人类学，他自己是这种第三世界人类学的典范，他将自己的人类学叫做“迈向人民的人类学”，这是国际公认的。非洲、中南美洲的人类学家都知道谈费先生的看法，甚至到了2000年前后，有关第三世界人类学的讨论还热烈。英国的一家人类学杂志于1999年请我当客座主编之一，邀请几位人类学者回应非洲和中南美洲人类学家提出的叫“南方人类学”的论调。“南方人类学”就是我们所做的这种人类学，非洲和中南美洲的人类学家认为非西方（他们的国家在西方之南，故称“南方”）人类学应该是跟西方有不同点的，就像费老说的，这种人类学应用特征强些，因为研究者是本社会的公民，他们对自己社会承担一种责任，研究方面表现费先生所说的“迈向人民”的特点。我自己认为，这种非西方的人类学，对于自己的人民是善意的，从事这种研究的人类学家，也可以说相对更具有知识分子的社会责任感。然而，我们中国的经验却也对这种人类学提出了问题。什么是“人民”？这个东西过去的马克思主义理论家也反思过，我看很难说清楚。学者朴实地替老百姓说话，这没错，但我们不能因此忘记自己的知识分子身份。我们过去这几十年的经验表明，学术的言论为了“人民”而失去自己的特征，许多学术报告写得像新闻或民间文学。知识与“人民”之间关系怎么处理？问题很值得我们去思考。我私下常想，在中国，社会科学动不动就装成是老百姓的代言人，这不一定是好事。替老百姓说话，跟他们接近，这都是理所当然的。但是，一个学科仅仅成为替老百姓说话的方法，是不是有问题？我觉得有。人类学这个学科本身有一套自己的追求，这一追求在过去的五六十年里被压抑，现在需要百花齐放，多谈谈。那么，怎么理解人类学的追求呢？我认为学科除了有其权力方面的因素外，更重要的是人对知识的需要促成的。我们不能简单要求所有学科都成为“大众文艺”和宣传。知识本身，是社会自我反思和优化的需要。也许你们不这么看。但我还是认为知识本身最大的用处在于它为社会提供精神食粮。知识并不是要对社会起什么“群众运动式的作用”才算有用。如果是这样，那我们怎么谈国民素质的提高？我以为知识上还是有高低之别，多少之别，不要将知识分子降低成大众或政府的传声筒。因为要是那样，我们国家的教育就无法办了。教育有什么用？无非就是提高人们的知识含量。人类学也属于知识含量，完备的知识需要人类学。我以为对这点的认识，是知识分子应有的良知。

怎样更好地实现人类学在中国社会中的良性运用？我以为对于知识与权力之间关系的探索是值得参考的。我同意一种看法，认为社会科学是公共交流行动的渠道。我认为人类学也应该像哈贝马斯说的那样，应将自己的社会意义培育于公共空间之中，将自己当成“茶馆”。我们中国最缺

的，也许是一本《人类学家茶座》杂志。山东人民出版社最近推出一套各学科的“茶座”丛书，有《经济学茶座》、《艺术家茶座》、《社会学家茶座》，就是没有《人类学茶座》。在我看来，《人类学家茶座》恰恰可能是众多学科中最漂亮的一本，人类学家的研究涉及的人文现象、社会现象最为丰富。他们的书写搞成一个茶座，意义很多，最主要的，不妨是向“现代人”呈现现代文化中逐步成为“边缘”的各种生活形态，对急躁现代化运动提出自己的意见，对中国社会将有贡献。

我必须指出，这种“良性运用”，不同于一些庸俗化的“应用人类学”，那种遗憾的“应用人类学”经常成为人文和自然生态破坏的帮凶。

此外，当然还有一件事可以说。最近我在思考人类学的宇宙观论点，我今天上午讲座时谈到了，过后也与几个同学私下聊到。我说到一个观点：一个再小的民族，他们的世界观都是世界性的。别说这个民族小，因而世界观就不重要。人类学的一个特色，就是认定像古代贵州那样的“夜郎自大”是合理的。这个观点与“全球化”的论点有出入，但我认为是对的，人类学应坚持这个观点，只有这样才谈得上文化的“和而不同”。

从这个观感，我最近延伸到了我们中国人的“天下观念”。中国并非是世界，但自古以来中国一直认定“我就是世界”。你只要不是我，你就是别人，别人和我之间的关系，通过一种交换的方式来处理。若是你是蛮夷，就要向我朝贡，你若不朝贡我就要打你。我以为这种交换方式对于我们反思今日的国际政治，有诸多的益处。朝贡本身就是一种礼仪，过去民族之间有矛盾，处理方式很多，常常用包括送妃子在内的方式，把关系摆平，不像今天的国际政治那么赤裸裸。读一点这方面的书，我真是觉得豁然开朗。要是现在是古代，那么美国与伊拉克之间就不需要战争了，双方来点礼物交换就行了。我的意思是说，人类学可以从各民族的宇宙论提炼出一个不同于近代国际政治的“外交理念”，比如从“天下”观念覆盖下的朝贡制度，我们能知道今日世界关系的处理有许多问题是不该存在的。我敢相信以至断言，外交家如果接触到人类学，他处理国际关系时，灵活性会更大。

中国人类学要对中国社会有启发，要创造一种“世界主义的中国观”。这一点，费先生的东西又是有启发的。我刚才提到费先生早期工作的一些局限性，不是因为我认为它们毫无价值，而是相反，因为它们引起思考的好例子。过去几年，费先生谈到“文化自觉”，意思是要人类学者研究自己，研究别人，研究自己和别人在世界当中的角色和贡献。他把我们对自己的文化在世界中的地位的清醒认识叫做“文化自觉”。我刚才说了这个层次，也是这个意思，研究自己就是要看透对自己的局限，看到权力对我们的约束，思考知识分子自我解放的道路，这些都受到费先生的启发。建议大家读读他最近出版了一本书叫《论人类学与文化自觉》的书。

二、讨论

周建新：真的是非常好。我们今天没有好茶给王教授，我刚才跟他讲过，昨天我读了他的一篇文章，“茶及其‘他者’”，觉得文章读起来很精彩，想必你是品茶的高手，但我却没有好茶叶。请大家休息后切近刚才那个主题提问吧。秦博士提出主题意图是要做一个访谈式的座谈，将来杂志要刊登，所以提问时不要离这个主题太远。

徐杰舜：我先提一个问题，王教授讲的族群结构非常重要，人类学要解读的中国社会当然有很多层面，这个是毫无疑问的。但你是不是认为人类学研究中国社会应该走进中国历史？

王铭铭：我们要从历史上获得的知识太多了。对于20世纪的历史，我们可以说也很无知。这段历史给我们太多灾难。我们该怎么反思它？只有走进以前的历史，了解到底我们原来是怎么样的，我们原来认识的世界是怎么样的，我们今天为什么是这样的认识世界，才能了解20世纪的我们。历史是相互关联的。

徐杰舜：你所讲的给我一个启发，你刚才讲到历史学家包括民族史学家所做的工作，过去历史学家对史料了如指掌，但是他们做到一定层次时，最终还是需要人类学家帮他们往上推。学术怎么样提升，怎么样概括，怎么样升华出一些对社会的全面解读，怎样得到历史的精华？问题需要解答。你说到中国人类学对中国研究的关注，及对世界的关注，这就站在了一个高度。上午你讲到了三个圈，一个汉族圈，二个少数民族与中央政府关系，再一个中国与海外的关系。我觉得讲得非常好。但是，我们怎么样进一步进去，如你今天晚上讲到的，进一步深入理解历史，从事历史研究而不重复前人的劳动，这都是我们人类学家应该有的功夫和应该做的事情。但我们怎样往上做或者往深做，这一点你是不是可以跟我们再说一说？

王铭铭：其实你说的问题，我还没有想清楚，不过可以试着说说。这次台湾人类学家乔健先生要退休，招集会议庆祝，我要在这个会上提交一篇叫做“文化史三题”的论文。我刚才说到最近写了几篇关于物质文化的文章，这便是其中三篇。在三篇短文中，我所做的是有人类学特点的历史，关注的东西如香料、茶叶和钱，选这些意图是关注生活中重要的但不起眼的东西。人类学研究历史，可以对史学家提供的图景进行再分析，但更重要的应当是避免重复历史学家的成果，关注我们比较独到的方面，特别是日常生活。

比如说茶吧，同学们如感兴趣，我可以买一批书送给你们，这些书能表明茶叶的文化史意义。唐以后，茶叶对于古代帝王越来越重要，甚至可以说帝王是间接地依靠茶来维持帝国的。为什么这样说？我们先说马。马是古代战争的主要武器装备，而马主要产自华夏周边。我不知道我们的祖先有了茶叶之前是怎样与周边少数民族换马的，我们所知道的是，至少在唐以后，汉人与周边的游牧民族、养马民族形成了既矛盾又统一的交换关系。从那时起，许多放牧

到底我说了的东西怎么具体操作？我以为我们要先对中国人类学进行空间想象。在我的理想中，中国人类学空间上是有三个圈的，第一圈研究核心地区的汉人问题，第二圈研究少数民族及少数民族与中央政权的政治文化关系问题，第三圈研究海外以及我们跟海外的关系。对于这三圈，古代的天下观里有一套理论，帝王在处理这三圈之间的关系时，策略不同，处理核心圈采取的政策，接近于近代国家的税收制度、地方行政制度和意识形态。处理跟少数民族之间的关系时，政策是常变的，但核心是“间接统治”，特别是到了唐宋以后，我们发明了“土司制度”，十分灵便，土司可以是少数民族，也可以是汉族，只要他对中华文明的礼仪有点兴趣，就可任土司。帝王在处理其与第三圈之间的关系时，也是这样，以礼仪为中心。我写过一篇“民族与国家——从吴文藻的早期论述出发”，说中国文化是多种的，但政治是一体的，政治的一体与文化的多样的不对称，便是过去处理“三圈”之间关系的背景。中国跟欧洲不同，近代欧洲强调一种文化一个社会一个国家一个疆域。中国不同，我们古代也是个帝国，而不是简单的一个国家，“国”这个字过去一般指的是省一级的地区。欧洲近代政治理论传入中国后，我们依靠它来想象自己，将自己的“天下”观念舍弃了。我们将民族国家的沉重负担压在自己肩上，一直用它来激励自己。忘记了自己曾经是“老子天下第一”的帝国，很多的问题就出来了，包括处理乡村问题、少数民族问题、对外关系问题。对于反思这段历史，人类学特别有用。遗憾的是，如此地想象中国人类学的人是极少数。现在大家一直以为你一到村庄里去待一段时间，便能叫做人类学家，而大多数留学生也这样，将这种“田野”当成人类学的唯一规范。不过，我能相信，像广西民族学院这种地方，你们对民族关系史的研究很多，也许有基础来发挥人类学在这方面的想象力。过去民族关系史可能缺乏对朝贡制度的关怀，也缺乏对土司制度的关怀，过去的民族关系史研究经常沦为口号，好像都在说少数民族与汉族的关系很好。我觉得这没问题，我们要崇尚“和而不同”，这也是一种方式。但是，怎样将这种关系的思考提高到“世界主义”层次？我觉得过去我们做得不够。

对于中国世界主义及文化多样性的研究，不能停留在口号上，人类学家需要做的仍然是知识积累。涉及这个方面，我愿花几年的时间来做案例性的说明。这些年，我除对中国的“天下”到国族经历的历史进程进行评论外，还开始写一点小文章，用物质文化的例子来阐述文化多样性对于我们的文化的影响。比如，我在《西北民族研究》发表的“说香史”、在《读书》发表的有关茶史的短文，都属于这方面的努力。

其他的我就不多说了。总之，我认为“人类学与中国社会”牵涉两个方面的问题，一是人类学的中国社会研究，二是人类学研究对于中国社会现实而言的意义。我直白地说了自己一点凌乱的看法，说不清楚，请大家原谅。

的少数民族已染上了茶瘾，特别是草原民族，他们只吃肉不吃青菜，因此需要茶叶这种植物来去油腻，这个史书上写得非常清晰，而中土为了“国防”和征战，需要马匹，这种东西又是周边少数民族的强项。我写的那篇文章提到一些史料，我想表明围绕着茶叶历史翻开了重要的一页。茶马互市、茶马古代，已得到不少学者的关注。我们了解到，交易这些东西的地方，许多后来成为大都会，如北方的兰州和张家口，我这次去了一趟甘肃，感触颇多。但茶叶的隐秘历史的重要性比这更大，我以为，1000年来，中国历史都与茶叶有关，茶叶先维持了几代中央王朝的军事，接着，到了近代还致使西方资本主义依赖上它。由于茶叶导致的收支不平衡，英国发动了鸦片战争，这是人类学家萨林斯的观点。

从诸如茶叶这件小事物来看中国史及近代世界史的大过程，是有前景的研究。有关这点，我还写了“说香史”这篇文章，涉及的香主要是古代用来“降神”、拜神佛的香。我的印象中，最古朴的香应该在西藏，直接就是柏香，与《诗经》里说的一样。混合香是后起的，我们将各种带香味的植物混合在一起，中间搞一个棍子，做成香枝。据记载，上古华夏人原来仪式中有烧香行为，但不用香来降神，后来可能是受到佛教影响，我们开始烧香，并从外国进口香料。从唐宋时期开始，中国人已大多烧外国香，而烧香就是要与神沟通，就是希望把神“降”下来与我们人对话。到了明初，番香问题引起了帝王的严重关注。那时帝王采取一种本土主义的心态来对待礼教，对于民间仪式中对于海外香料的依赖，朝廷感到不符合华夏文化的纯洁性，所以制订了“禁番香”政策。

我说这些无非是要表明，研究历史人类学要有自己的独到之处，萨林斯就很有独到之处，他研究库克船长，似乎只关系一个历史人物，但实际关心的问题很大，特别是土著文化与外来文化的关系结构。库克船长被土人杀了，又被树为当地的神。为什么这样？萨林斯认为有个文化结构制造了这段奇异的历史阶段。库克船长坐船从西方来到夏威夷，而当地土人崇拜的神也被认为是坐船来的，也是白白的，这样他便被土人等同于神了。具体细节请大家参考他的书，我过去几年推动了他的文丛中文版的出版。

做独到的研究，要精确地把握方法上的度，要在细节里找到有一般意义的启发。

秦红增：在中国人类学中，文章有两种写法，一种以费老的《江村经济》为代表，另一种以林先生的《金翼》为代表。应该说费老的范式用的人比较多，而林先生的叙事式则比较少见。我的问题是，你能不能就研究中国人类学书写范式谈谈你的看法。

王铭铭：秦博士对中国人类学这两种叙述风格的区分做得非常精彩。中国村庄的各种民族志风格，大致有这么几类：第一类是费孝通的，我觉得与林耀华相比，他的文本观念要淡一些，研究方法属于英国经验主义的那套，所研究的都是看得见、摸得着的生活，比如物质生活、经济生活、工业化等。林先生则试图通过地方性的案例，甚至通过个人

史的叙述来呈现中国文化的人生观，这个是有所不同的。林先生也是个功能主义者，他的理论解释没有给我留下太多印象，但是他的民族志很有意思，特别是他的硕士论文，也许比《金翼》更属于民族志范畴，所描述的地方我去访问过。从出版的《义序宗族》一书看，林先生对当地事物都了如指掌。除了费老和林老的之外，中国人类学的民族志还有其他类型。像许烺光和田汝康各自的类型也值得关注。许烺光做的《祖荫之下》也是一部民族志，这个我们北大做了再调查，它通过绵延的时间来反映中国社会观念跟西方个人观念的不同，有些简单化，却也十分有意味。一样重要还有田汝康先生的文本，这本书描述的是云南缅甸交界处一个傣族村寨的宗教生活，用的分析概念在当时说来非常先进，如涂尔干、莫斯的理论，费老为该书写了序，是一篇极好的宗教人类学导论。田先生的《芒市边民的摆》与费老在云南做的几个村庄叙述风格接近，但更为关注宗教与社会之间的关系，并提出以交换概念来贯穿这两个领域，我以为他的文本也可以说是个类型。后来，因种种原因，田先生对于观念的研究没有得到更多的延伸。

上面这些出自“北派”的人类学文本，开创了村庄民族志的道路，这条道路现在可以说充满着光彩。我自己结合提出“社区史”的分析框架，对国家与村庄关系注意比较多，接受海外汉学人类学的部分理论，试图做出综合文本。我的村庄研究是在博士后研究期间做的，博士论文做的是城市研究，被引用得比较多的是村庄研究。现在国内同行多了，在政治学、社会学以至哲学中，都能找到做村庄研究的专家。海外留学生以村庄民族志为博士论文文本模式的，比较典型的有几个。一个是阎云翔，他的成就相当高，两年前曾应邀到伦敦经济学院做马林诺夫斯基讲座，那个讲座是有成就的人的讲坛。他做的是个东北村庄，从中国农民生活的变迁，对莫斯有关礼物交换的经典理论提出批评。听说他后来又写了一本新书，谈的是亲密关系的转型。他的同学景军写的《神堂记忆》文本也特别精彩，用民间社会记忆来反思现代性的破坏性，非常遗憾，这本书在国内一直没有出版。刘新写的《在个人的阴影之下》也许题目受到许烺光的很多启发，书中的主要内容描述陕北农民的日常生活，对现代化话语有许多反思。除了这些之外，我认为北大朱晓阳的《小村故事》、赵旭东的《公正与权力》各有所长，也是有水平的民族志著述。

少数民族研究的民族志文本做得也不少，最近也出现一些对海外农民社区的调查报告。遗憾的是，汉人、少数民族、海外人类学研究之间还缺乏联系的纽带。

小叶：我想问王教授，历史人类学中的口述史，它有时候是历史，但应该说它更多的是一种社会经历，历史和社会经历到底怎么区分？人类学者应怎样度量它们之间的区分？

王铭铭：问题提得很好，是个核心问题。人类学是从研究口述的东西发生的，研究的大多是所谓“无文字社会”，在相当长的一段时间里，人类学都是通过口述史研究来研究

文化、传统、制度的。比如说“亲属制度”，被人们说成是人类学研究的核心，我看这种研究恰恰采取的是口述史的方法。问你爹你爷爷怎么样，你爹你爷爷原来在哪里？怎么样生活？诸如此类。我们将通过口述调查得来的历史资料“科学化”，成为带图表的亲属制度。

最近口述史研究成为时髦，我觉得口述史重要，但我们不应忘记人类学本来的方法就是口述史。比如说，人类学特别重视神话，神化也是用口讲出来的事情，它不是历史，与历史不同，没有时间性，但从列维-斯特劳斯告诉我们，神话和历史之间只有一步之遥，加上时间，就成为历史了。

我的意思无非是说，口述史研究是人类学的传统学问。怎么区分历史和社会经历？从人类学的经典著述中我们已能得到结论：无论是历史还是神话，都是社会过程中产生的记忆。

真正的新人类学，要面对文字。在我们中国，这是独到的。无论在农村还是在城市，文字分布很广，农民就是不识字，也接触文字，崇拜文字，文字在社会生活中本身就是历史。以前的人类学家都用口述研究方法，而没有研究文字，直到那人 Jack Goody 提出识字与阶层差异的问题，人类学家才开始对文字倍加关注。现在研究文字，要关注文字的“灵性”，比如关注道教的符，关注符的力量。练毛笔字，也有符的含义在里面。这些东西就值得研究。我觉得不要受表面新潮的影响，做口述史很重要，但是不要简单地认为你那样提就是一个创新。

覃锐均：我觉得现在的人类学从地域上来寻找他者，历史人类学是不是就是从时间上寻找历史的他者。回到我们的现实社会，我想知道你怎样确定历史事象？用的标准是什么？有没有一个标准？还有一个问题是，好像人类学家总爱用图像来说明历史，我想知道图像用什么方法来注明？

王铭铭：关于这个他者问题，我曾引用列维-斯特劳斯的话说，历史学和人类学是异曲同工的，我还引用了列维-斯特劳斯说的，历史对于我们现代人而言是他者，他是死人，我们是活人，人类学的他者是空间意义上的，但也可以是时间意义上的，历史人类学的根据，就是这个。

至于图像，我以为你提的问题很重要。现在图文书太多，我们进入所谓“读图时代”，但“图”怎样表达我们的意思？这个问题没有得到很好探讨。

杨清媚：王教授你刚才讲了人类学的一些概念和对西方的脉络进行了梳理，我现在想问一个问题，你能不能说明文化和文明概念的区别？

王铭铭：我在一些文章里已说得比较详细。文化是个西方概念，文明也是。埃利亚斯认为文化的概念主要是德国的，而文明的概念则是法国和英国的。两者之间的差别是，文化是指民族共有的精神实质和生活方式，内部无区别，而文明则不同，指的是有阶级性的，文明体系内部有风尚、精神、生活方式差异。古代中国在“文质彬彬”里面含有“文化”和“文明”的意思，“文”既指人与动物的区别，也指人与人之间的区别，区别于“质”。我们说“化人文以成天

下”，意思更像文明，具有阶级性的内在区分，不像文化那样，意味一种共享的生活方式和它背后的观念。“文”本来指的是文字，文字是一种秩序，是使人与人有序区分的秩序。习惯于“文明观”，我们在引进“文化”概念时总面对一些问题，不能深刻理解文化的实质，总是将它等于受教育的程度。所以中国在我看来更像是提倡文明这个概念的一个国家，或者说习惯于文明这个概念。中国人类学上引进“文化”概念的时候，引进的是一种德国的感觉。我意识到我们历史上的观念更接近于法国观念，这个是值得思考的问题。

秦红增：请王教授给我们谈一下怎么开题，也就是介绍一下经验。

王铭铭：这个不好谈，因为我自己的经验也许是最没有代表意义的。我在西方也写过一些东西，但是没有真正专门关注某个东西。我选题太散漫，因有兴趣才去选它。有一两年，我生活特别贫困，所以那两年在一个科研课题组里打工，题目是别人出的，我无非跟着做。不过，后来生活问题少了，我还是根据自己的喜好来选题，最早选了一个叫中国草根卡里斯马的选天日，具体研究中国地方头人的。我可以说不太会选题，有的朋友说，我的选题很失败。我心里不一定同意他们的看法，但有一点是事实，我的选题在当今能得到的科研资助机会特别少。

在北大教书，有时要帮助学生选题，我们的学制硕士3年，过去博士也3年，学生要独立做选题，本来也可以，但怕拖时间，还是让老师帮着选。这样，过去这些年，他们大多跟着我做，有做华北农村汉人社区的，后来有做南方的安徽和福建的。比较集中地是华北农村调查课题，做好几年了，好几届学生参与，都写了论文，还没有发表。2000年以来，我们又做了云南地区的调查，这是一个再研究课题，选择费孝通、许烺光、田汝康的禄村、喜洲、那目寨进行重新研究。就我个人来说，华北课题的意图是要与我过去做的华南地区调查比较，云南课题则有两个考虑，一个培养学生跟人类学历史的接轨，一个是培养他们跟地方的接轨。课题有不少同事不喜欢，他们认为，我选这几个村全是为了出名，其实这是个大误会。我只是觉得学术史太重要了，学生要有这一感觉，才可以做人类学研究。

不能说我完全没有科研选题和研究经验。我个人选题，这些年多根据个人的兴趣和自己以为的中国人类学的需要来定，至于培养学生基本上是根据学科训练的需要来选的。我的做法不符合时尚，现在不一样了，不少人认为，选题要耸人听闻，让外国人要欣赏，才叫好选题。你怎么耸人听闻？一般就是要搞一个古里古怪的个案，特别是对外国人来说古里古怪的，对中国人来说是常识的个案。比如说，中国人的怪风俗、政治问题、非典等等。对于这些，我真的都没有做过，没有经验。我要提醒你们的是，即使只是要迎合外国人的趣味，事情也不容易做到。你先要读很多外文书，要学会在西方文化里讨巧，要有表面上正经的机会主义，要做到这些其实也不易，要写得让外国人高兴，那更不容易。

作为老师,作为还算有良知的知识分子,我以为,尽管有这些情况,但你们选题最好还是注重中国学术史与自己研究的对话,这样做,收获更多。我们从20世纪30年代到50年代,前后积累了不少经验,30~40年代的社区研究,50年代的民族研究,都值得继承。更重要的是,学生要学会在继承中反思。我曾引用芝加哥大学的精神来批评国内大学教育,我以为像北大这种地方要培养“老师的老师”,但现在大学要培养的,被泛泛而谈为“对社会有用的人”。我认为这种“对社会有用的人”的观念值得反思。

秦红增:还有也讲一讲田野中的技巧问题。

王铭铭:李亦园先生在谈到田野工作时,话语中给我们留下最深印象的一句是“寂寞的田野生涯”。人类学的田野工作,唯一的技巧似乎是耐得住寂寞,你不要因为在田野中感到寂寞就离开那个地方,你可以离开几天,但你很快还要回去承受寂寞,观察你该观察的,问你该问的。克服寂寞的方法有很多。我们一般在村子住着,你不要局限于村子,将视野拓展到县城及周边,拓展到各种稀奇古怪的现象上去,这样你就不会烦。你还可以跟村民去参加各种节庆和社会活动,研究一个村子,不要局限于这个村子。我过去有学生做田野,时间不多就烦了,我后来分析一下,意识到他可能太集中于一个小小村庄,生活不够丰富,才感到烦。我以为人类学家研讨通过区域研究达到社区研究的目的,通过社区研究达到区域研究的目的,形成真学问。你如果只知道村子而不知道那个区域,或者只知道区域而不知道村子,我觉得这是不合格的人类学家。

人类学研究基本上没有什么大的技巧可言。在我们中国做田野调查,我觉得调查第一步是去档案馆、政协的文史办去查资料,第二步是去方志办,通过这两步来了解当地历史、风土人情、风俗习惯等等。然后,你去你选择的地方参与观察。在参与观察中要把握好的一点是,要跟被调查人交上朋友,如果你既是一个田野工作者,又是他们朋友,你跟他们谈话就不会感到孤独的。我们的研究对象一般是在“文明程度”上低于我们的人,说实在的,他们比我们质朴,信息量有时太小,让我们感到孤独。后现代主义的人类学家会因此得出结论,说参与观察是伪装的,他们不能理解有

时伪装是礼貌、是出于善意。我认为,无论如何,你要知道你的工作是知识界的一种互动,不要以为这是自己的事,你可以跟地方学者形成密切互动,在脑海里也要常想自己所处的知识界。另外,我上面说到区域与村庄的关系,有一点要重复强调,那就是,村子里的事情,都与外面的事情连在一起,村子里很多人可能会是在县里当过什么的,很多人可能会去过外面,接触的东西比我们想象的丰富,你可以跟他们去聊,什么都可以聊。

你研究的专题也要灵活机动,不要局限于过去的习惯做法。我在伦敦大学一个师妹就研究四川发廊的按摩女,她跟着去做洗头工,得到很多启发。这种新生的社会群体,也可以算得上是个特殊“族群”,特殊族群有它的共同文化、共同生活方式。我发现即使在北京,也有许多人值得研究。我有次坐出租车,那是辆黑车。我一问,原来司机是给中南海送鱼送肉的,他每天早上往中南海食堂送鱼肉,这是他的职业,有时车空了就出来载人赚钱。我以为像这样的人群太有意思了,他们在送鱼送肉时会打听出一点中央的消息,对外卖关子,是一个隐秘的空间与一个开放的空间之间的纽带。现在人类学有研究科学家群体的,科学家这个群体也是一个特殊群体,他们做实验,在不同国家和地区,风格不同。比如,意大利的科学家做实验总是要讲究歌剧一般的艺术手法,做得像歌剧一样,像帕瓦罗蒂唱歌那样,实验以做得漂亮为准则,不同于目的性太强的美国科学家。总之,人类学应要更富于想象力才有意味。

(录音整理:徐桂兰)■

收稿日期 2005-05-25

[责任编辑 韦光化]

[责任校对 廖智宏]

[作者简介] 王铭铭(1962~),男,北京大学人类学教授。主要研究方向:社会人类学理论与方法、中国社会与文化研究。北京,邮编:1000871。



高剑平、刘红卉的《科学理性论》出版

由高剑平、刘红卉合著的《科学理性论》2005年12月在广西科学技术出版社出版。该书对科学理性在当代的处境、科学理性与政治理性、科学理性与道德价值理性、科学理性与意识形态、科学理性与真善美、科学理性与人文精神、科学理性与现代化等方面进行了研究。定价:25.00元。

(花山)