

## 由 张 光 直 想 起 的

两年前，张光直先生悄然离开了这个世界，那时他只有七十岁。

我曾于学生时代接触过张先生，二十世纪八十年代中期声名已高的张先生，以一如既往的“低姿态”，应邀担任我组织的“学生人类学社”学术顾问，他还一度应邀，亲自到厦门大学为我们做了一场关于“中国文明起源问题”的报告。张先生面对的是刚入门的学生，而他却“如临大敌”，严谨如常，丝毫没有怠慢听众的意思。这给我留下了深刻的印象。后来我再也没有机会向张先生求教。倒不是没有再见过他，记得数年前在台北南港“中研院”学术活动中心，我看见张先生被搀扶着前去上班（那时他任“中研院”副院长），体力已显疲惫的他，有神的大眼睛却没有失去一直有的光芒。我没敢认他，是生怕他不能认出多年以前众多“小学生”中的一个，更是不愿为了显露自己与这位伟人的相知，而给他平添没有必要的琐碎记忆。我宁愿让张先生忘了，随着他的忘却，“无知而无畏”的我，也能得到再度的荡涤。可是，我忘不了张先生。他那场关于考古学的讲演，让当了这么些年“考古学的叛徒”的我至今念念不忘。

一位同学私下曾评论说，张先生的考古学，给中国考古学带来了人类学的新鲜空气。这确是我们几位转向人类学的背景之一。然而，我想说，张先生给我们的教诲，是在一个一度失去深度历史关怀的学科里，重新灌输了考古学的养分和历史的意识。

八十年代中期，我从考古学转学人类学，并非完全是个人选择所致，而与当时厦门大学考古学和民族史的“人类学转向”，有着莫大的关系。作为年轻的学生，对于这个学科的转向，我们是“偷着乐”的。学科建设的事情，都由我们的老师承担，我们这些偷懒的学生，只要悄悄地吃着他们产出的果子就够了。至少，“人类学”这个名称，比起“考古学”这个名称要新鲜一点。读考古学，我们要翻阅考古杂志，而那些杂志时常有“过刊”，“过刊”里的发掘报告是不错，可是杂志的扉页总要写着毛主席语录，如“千万不要忘记阶级斗争”，这让人误以为，考古学是在为一

个过了时的意识形态服务。而人类学则不同。据那时的老师说,“人类学是一门新兴学科”,在知识面上远比不断挖掘历史上的“阶级斗争”和“社会(斗争)形态”的学问要广。更有甚之,据说时至八十年代中期,还有人痛恨人类学,说人类学是一门“资产阶级学科”,并服务于“资产阶级的异化论”。这一批判,没让我对人类学产生反感,反而引起了我的期待。于是,我先是偷着感谢张光直,认为他为我们离开考古学铺了路,接着感谢我们的老师,认为他们为我们找到了不需回归的理由。

从那时算起,我已经花了二十年时间读人类学了。这二十年的大部分时间,花在与考古学划清界线的“努力”中。我学习社会人类学,虽暗自不满于它的“非历史性”,却没有因为这一不满或其他原因而回归到考古学。对于历史,我还是喜欢的。不过,我能运用的历史资料,被局限在个别地方的个别文献和个别口述史。原因很多,其中能借用来为自己的肤浅和狭隘找到“理由”的也存在。比如,社会人类学师友们,时能知道我的“历史情结”,便告诫我说,“人类学家关心的历史,往往需与今天产生关系”。这话中有话,包含的意思应有两层:一层是,这种被人类学家关注的历史,需是“主观的历史”,是人们的“社会记忆”,它虽可能有“事实的依据”,其在人类学中的存在,却需主要以“历史作为文化”这一联系为前提;另一层是,现代人类学家关注的历史,已不再是以往那种漫无边际的“人类史”,它需特别限定在与当今世界的格局生成过程有关的“近代史”;就“中国史”而论,人类学家关注的历史,最早不应超过清代这个转折时期,因为是这个时期,才开始表现出人类学家长期关注的“传统”与“现代”之间的文化矛盾。

丧失历史的深度,也许是一些社会人类学家获得生计的手段。这一点,想在社会人类学这门“非历史性”的学科中谋取地位的人,最清楚不过了。然而,我能承认历史是人类学的边缘,但却一直反对在历史与人类学之间划出一条过于清晰的界线。况且,如果说历史已是边缘,那么,考古学呢?它就什么东西都不是了吗?

带着疑惑,我也想起了张先生。在我的一位老师多年前编的一本文集中,我看到张先生的《考古学与〈如何建设具有中国特色的人类学〉》一文(载于《建设中国人类学》,上海三联书店一九九一年版)。这篇

文章现在被列入张先生《中国考古学论文集》的开篇，四年前（一九九九年）由北京三联书店印行，想必已引起了学界的关注。这里只需强调，张先生在文章的开头，已提出了我们今天还在思考的问题：

一、在“具有中国特色的人类学”的建设上有没有考古学的地位？

二、如果考古学在人类学这门学科里占有一席之地，有没有“具有中国特色”的考古学？

三、考古学的建设能否在“具有中国特色的人类学”之所以“具有中国特色”上面做出重要的或甚至是独特的贡献？（上揭书，第29页）

张先生说，在传统学科的分类上，考古学与人类学确有不同的来源。大略说来，美洲的考古学，因研究的对象与人类学同属不同于西方文明的土著文化，故产生“美洲的考古学便是人类学，不然它便什么都不是”的情形。在旧大陆，考古学与人类学分别研究欧洲本土文明的历史进程与殖民地种族与文化，因而在学科上各自独立。传统上，中国的考古学先属于“金石学”，后来改为历史学的一个部门，与我们这个国度中历史文献记载的丰富有密切关系。世界不同地区的考古学与人类学学科关系是不同的，而这种不同又与不同地区的传统与时代变化有直接关系。对张先生而言，变化的学科关系说明，固守学科的传统界线不但没有必要，而且有碍于学科自身的蓬勃发展。社会人类学所观察研究的是现代文化与社会，但这些社会的历史的产物，“对它们的了解需要相当的时间深度”（同上，第31页）。从这个意义上讲，“考古学是供给人类学从事历史研究的重要工具，甚至是主要工具”。对于中国这个历史悠久的文明，要建设“具有中国特色（或任何特色）的人类学”，考古学应有一席之地。

这一能为建设“具有中国特色（或任何特色）的人类学”提供帮助的学科，本身是不是有足够的特色？中国考古学在宋代以金石学为形式，连接了传统史学的“春秋大义”与现代史学，到民国年间又以殷墟发掘为发展的新起点，在文字史与文物考古之间架起了桥梁，使人类学的史前史研究与中国文化的发展研究结合起来，使中国考古学具有“中国学派”的若干特色。一如张先生指出的，随着学术研究的发展，“考古学研究上所看到的中国文明起源的程序与动力已经在社会科学上对文明国

家起源的一般理论有很鲜明的启示了”。因此，“把包括考古学在内的中国史学研究作为严整与创造一般理论的一个基础是建设中国特色的人类学的一条大路”（同上，第36页）。

在学科变幻不定之时，张先生的那一席话如引起同人的质疑，倒也不必惊诧。其中一种怀疑或许是可以接受的：张先生是否以自己的学科为本位，“企图”将人类学推向他专长的考古学？带有些许“自恋”和恶意的人，则可能以自己有限的“民族志”为“重中之重”，坚持认为人类学就是对个别村庄或族群所做的完整的“客观描述”，而在这中间考古学是没有必要的。但我们不能忘记，张先生曾是哈佛大学人类学系主任，说他的考古学不是人类学，问题恐怕更为严重的不规范。

曾几何时，中国人类学主要研究古人类化石，今天因对田野人类学的资助变得“厚重”起来，更多人（包括我在内）又主要以研究现代农村和少数民族社区为己任。然而，出于个人的趣好以及对事实的尊重，我还是愿意“逆流而动”，来坚持一个主张：多年前张先生提出的结合考古学和人类学来提出一种具有中国特色的“文明论”，对于创设“具有中国特色的人类学”，有着关键的重要性。现在中国学界谈人类学的“结构论”和“后结构论”的人多起来了。随之，忘记或不知社会人类学结构论的根源之一乃是法国社会学家葛兰言（Marcel Granet）的上古中国文明研究的学者之数量，也成正比增加。可是，我们至少需要记得张先生的那个主张，从一个贴近中国现实的角度，表达了他的学术理想，这就是以实证的考古学证据，来重新建构上古时期中国文明的历史进程。其中，张先生特别重视从物质文化的研究，来推知中国文明中“礼”这个概念的核心地位，而这也正是社会学家葛兰言的追求。

为什么中国人类学一定要结合古史的研究？为什么文明论对于“具有中国特色的人类学”有这样的核心地位？生活于不同年代和不同文化背景中的葛兰言和张光直，各自从具体的研究做了回答。从广泛的意义上说，这些回答表明“关于文明的人类学”，是对那种将人类学看待成研究“无文字、无文明、无国家”的学问的欧洲中心主义学术观的一种反叛。这一反叛，不单是在意识形态层次上表达出来的，而且是脚踏实地的学术活动，与人类学家研究的区域之具有的文化特殊性联系起

来。这样的研究,相比于那些将个别社区切割出“大社会”的研究,相比于那些简单重复个别“少数民族”社会形态特殊性,而有意无意忽略“大小”之间关系格局的人类学研究,具有更为浓厚的“本土意味”。

张先生离开我们两年了。人类学的文明论能得到多大的发展?这个问题的解决,富有风险地落在了新一代人类学家和考古学家的身上。新一代的人类学家和考古学家,似乎仍然需要洞悉“文明的进程”,看到上古王权宪章中的“礼”及其在“晚期中华帝国”中的延伸,以及地区性文明体系内在的“关系结构”,如何得到充分的解释和尊重。

古代中国的“礼仪”,能在发掘出来的“礼器”体系中呈现,也能在帝王将相以至平民百姓的“阴宅”和“阳宅”中“出土”,更能凝聚在诸如玉这样的特殊物质中。这些物品和空间布局,生动地展现着古代中华文明成为一个文明体系的核心进程,也典范地铸造着史前史与文明史之间的链条。可以想见,物质文化的文明进程,表达着潜在于其中的“看不见的”社会进程。对于后者,人们知道关键的步骤是从人与人的交际领域展开的,而所谓“交际领域”的核心动态,又是社会人类学的交换理论感兴趣的。如有不少学者关注到的,“礼”的生成过程,可能正是史前共同体的两性社会关系,迈向共同体间的互惠交换,再迈向有费孝通所谓的“差序格局”或一般称之为“等级(hierarchy)”的进程。在这个进程中,包含着“社会复杂化”,即,社会从互惠交换模式转向“差序格局”下的“礼不下庶人”或晚期中华帝国的“礼下庶人”的模式。

我从新一代人类学者的研究中看到,物品从泛泛而论的“可以交换”,到存在“可交换”与“不可交换”之别,正是这个转型的核心内容。例如,赵丙祥从葛兰言笔下的《诗经》及他解读的《礼记》,看出了中国人类学的一线光芒。基于这一学科的想像,他又说到中国人类学家要研究我们这个文明古国,不能将眼光局限在与“原始社会”可以比拟的“风俗”,而要注重看到上古的“王权”如何在仪式的神圣交换领域中得到创建的过程。

在社会人类学中,“神圣王权”的概念,竟是在对“无国家社会”的研究中提炼出来的。它一般指的是通过象征、仪式和宗教,而非政治暴力手段来确立的权威中心(经常集中于神圣化的个人身上,而其权威的不可

可让渡性，主要在物质文化领域得到表达)。现在，赵丙祥将这个来自“当代原始民族”的概念，纳入到他对上古中国礼仪制度与政治制度创设过程的研究中，试图洞察一个历史的延续性，并从学科意识上将社会人类学那些活生生的民族志记述，与历史文献和考古学呈现的相对“固定”的图景联系起来。我在这里面看到了张先生陈述的中国人类学的“文明论”的印记，这从一个侧面说明中国人类学的一个特色。

赵丙祥做的人类学，是一种沉浸于古史的人类学研究；而从这样的人类学可能提炼出来的理论，绝非如我们想像的那样局限于解释古史时期。诚然，多少个春秋前徐旭生先生写的《中国古史的传说时代》，堪称最典范的历史人类学论著，它已从一个独特的角度，重现了后来广受瞩目的“中华民族多元一体格局”的构成原理与历史进程，为人类学家述说了古史能给予关注现世社会的人类学的启发。不过，比这样的论著更具体一点，我们似尚需更多研究“互惠交换”到“上下之别”（礼仪制度）的制作过程。至于这一点，值得注意的是，社会史学界一度以为自己的研究特色是区别于“帝王将相史”的“底层社会史”。这一接近“平民百姓”的历史，最近已被证明是不充分的。历史人类学家萨林斯（Marshall Sahlins）在多部著作中反复强调，对于一个社会来说，在其仪式和政治舞台上扮演主要角色的头人，往往构建着这个社会的整个“宇宙观结构”，因为就是这么些人，从神话和仪式两方面，表述着社会的“内外”与“上下”关系的结构——或者说它们的肉身、装饰与行为，本身即为这一结构的表現。这样的论述，曾被社会史学家批判为“帝王将相史”，但在今天却在中国历史人类学的田野工作中，找到了切实的依据。

以往的一般人类学论述，将农民与少数民族描述成“无文字社会”，搬用西方人类学家在偏远的非洲和太平洋地区的民族志展开描述。这使大批的学者没有看到，所谓“文字下乡”的历史并非近代之文化现象。在历史人类学的原野中，四处分布着与农民和少数民族生活息息相关的文字。对于历史学家来说，这些文字，记载着历史本身；而对于历史人类学家而言，这中间表述的“大小传统”的关系，与“教化”这个概念有着密切联系。“教化”是什么？它的内涵远远超过现代“教育”这个概念所能包含的。从根本上说，就是包含“上下之别”的礼仪、象征、知识、信

仰、伦理等等被人类学家总结成“文化”的东西，与所谓的“民俗”实现互动的过程。这从另一个侧面，说明张光直先生主张的考古人类学，通过特殊的“教化”历史的研究，能与明清、近代以至现代中国文化的研究生相互印证和启发。

在中国历史上，以礼仪的“教化”来定义“天下”的“差序格局”，曾产生“化内”与“化外”的区分。用一个不恰当的比喻，这一区分有点像是人类学常用的词，“本文化”与“异文化”、“我”与“他者”。提到这个“不恰当的比喻”，是考虑到文明史上的“差序格局”所可能对学科发展的影响。在最近一次闲聊中，法学社会学家朱苏力先生打趣说：“西方（社会）人类学原来是研究殖民地民族的，与殖民主义有密切关系。中国引进这门学问，又没有什么殖民地，只好研究少数民族和农民了。”他进一步说，中国人类学如要有自己的体系，需要像后来的国际人类学那样，将人类学当成一种“普遍的学问”。苏力的这个说法，恐怕有人类学同事会反对，但在我看来，确实“不幸言中”了我们学科的要害。在相当长的时间里，中国（社会）人类学（或民族学）确实主要研究少数民族和边缘社会群体。从研究对象的角度，我对这一点没有什么异议（我认为研究什么不是问题，怎样研究才是问题）。可是，我以为有必要注意到，我们在研究一个“少数民族”或一个“农民社区”时，为了“方法的便利”，通常将自己的视野固定在那个民族和那个社区本身，将它“隔离出来”作为一个研究单位存在。这样一来，通过民族志的论述，我们便“话语上造就了”这样或那样的“民族”或“社区”。

就“民族”来说吧，最近两三年，我在云南做了几次简短的考察，也粗读了一些历史文献，思考之路上总是想到一个问题：被我们现在看成是单独的“民族”的许多群体，曾在历史上有过类似于文明史的关系。比如，民族史家常告诉我们，在南昭一大理国时期，所谓的“六诏”与当地的国家构成的对比、交换和相辅相成的关系，恐怕很难被形容成个别民族与个别民族的关系，单独的“民族”概念则更难成立。我于是想到费孝通的“多元一体格局”，认定那个时期的云南也存在一个“多元一体格局”。可是，怎样在人类学研究中展现这种“多元一体性”？相对于传统人类学这一“多元一体性”的民族志展示有什么意义？我想举一个具体的

例子说说自己的看法。

上个世纪三四十年代，著名人类学家许烺光先生曾在大理喜洲做田野调查，写出了他的力作《祖荫之下》。这本书将大理地区的乡镇文化形容成典型的汉人文化，说这里的家族和祖先崇拜，代表了一般中国百姓的“香火接续”的观念，在西方理解中国文化的努力中，这本书做了巨大贡献。然而，今天到大理却能发现，喜洲的百姓属于被正式认定为五十六个民族之一的白族，而我有一次随博士研究生前往该地调查，问及当地人的来历，一位农人竟说：“来自南京应天府。”到底“来自南京应天府”的人们，怎样成为“白族”？或者倒过来说，“白族”百姓怎样变成自称“来自南京应天府”的人？问题可以争论，但它本身却就是一个事实，那就是，当许先生“误认为”喜洲文化代表汉人文化的时候，他并没有全错，因为这个地方的人们曾在历史上接受汉人文明，从“化外之民”变成“化内之民”。然而，我们也可以认为，也许是因为当时还没有“民族识别工作”这一说，也许是因为他彻底地将喜洲说成“中国的缩影”，许先生确实连提也没提“白族”与“南京应天府人”的综合到底是怎样生成的。

与许先生一样，新一代人类学者梁永佳二〇〇二年在喜洲呆了将近六个月，在田野工作的过程中，梁永佳对许先生没有描述的祖先崇拜之外的“地域崇拜”进行了细致考察，并写了一篇博士论文。这篇论文不追求历史人类学的“历史深度”之挖掘，却从比较平面的观点铺陈了当地“本主崇拜”和“非本主崇拜”的信仰、神庙与仪式体系。论文还针对这个地区那一特殊的文化综合性展开探讨，指出当地存在的“本土社会理论的体系”，主要以仪式地理空间的双重性为特征。据梁文，喜洲当地的诸多节庆和朝拜仪式在地方性与非地方性之间勾画出一个复合的“神圣等级”秩序。尽管历史上“本主”与“非本主”仪式究竟“族性(ethnicity)”来源为何仍有待考察，尽管它们之间的交叉情况很多，但梁文强调了这些复杂性构成的“双重结构”如何反映喜洲历史中当地人与“白族”王权、“地方感”与自上而下传播的“教化”构成的复杂关系，从而以一个新的角度呈现了许先生的民族志中没有记述的过程。

这一研究属于中国社会人类学研究近期转变的一个代表性事例。这个转变是什么？我以为大致是这样的：三四十年代的许先生仍以结

构一功能主义及后来接受的“文化与人格”理论为研究的理论依托,采用的是将文化单一化的民族志方法;相比之下,受到结构人类学和历史人类学影响的梁永佳,则看到了这种民族志方法的不足,于是将注意力集中于“地方感”的“内外”、“上下”关系的辩证法上。后者无非也是一种民族志,尽管作者追求一种学理意义上的人类学田野地点的“再研究”,但并不完全拒绝地方中心的研究方法。然而,在这样一个小小的方法论修正中,我隐约地看到解释大理历史上白族国家文明与它的“少数民族”(六诏等),以及这个文明体系遭受元明“朝贡体系”的覆盖之后,产生的文化转型(而我也认为这一转型,正是梁文所说的“本土社会理论”的“双重结构”生成过程的关键)。也就是说,经过修正的民族志方法,在一定程度上也能呈现广阔而复杂的“文化关系结构史”,更能从一个侧面说明“地方性知识”的研究,不能脱离研究范围更广、视野更开阔的文化史研究。

张先生的论述与这一民族志方法的修正之间,存在着某种藕断丝连的关系。上面引到张先生对于考古学与人类学学科关系所说的一段话强调,通过考古学研究看到的中国文明起源的“程序与动力”,已对社会科学文明理论产生重要启示。因此,“建设中国特色的人类学的一条大路”,摆在了我们面前,这就是,人类学家应“把包括考古学在内的中国史学研究作为严整与创造一般理论的一个基础”,从而对于社会科学的文明论做出更进一步的贡献。我这里零星地提到一些人类学研究的新事例,想通过它们来阐明的观点无非是,张先生从考古学“发掘”出的具有一般社会理论色彩的文明论,既说明考古学研究的成就在建设“有中国特色的人类学”中必然有它的重要地位,同时也说明,这一“有中国特色的人类学”要得到创建,就需要打开学科的门户,使自己脱身于人类学家曾经为自己设下的框套之外。弦外之音无疑正是:僵化地坚持固有的“民族志传统”,而无法洞察“文明的进程”及其文化结果的“人类学”,不仅无助于人类学学科的发展,而且终将使这门学科失去洞察“社会事实”的能力,使之落入“坐井观天”的境地。

二〇〇三年四月八日一稿,四月二十三日二稿