



植物/文化： 《物与人》《地方知识与自然阶序》序文二则

[文章编号]1001-5558(2019)01-0140-09

● 王铭铭

中图分类号:C912.4

文献标识码:E

一、《物与人——安溪铁观音人文状况调查与研讨实录》^[1]序

2013年7月至2014年5月之间,在我的田野之路上,安溪再次成为一个停靠站(我曾于1991—1995年之间在安溪停留多时)。两个时间点,一个是我带几位学徒去这个铁观音原乡实地考察的环节,一个是我配合地方政府组织围绕着茶的人文学国际研讨活动的环节,二者之间有为期不短的“空闲期”,我还是按既成的习惯教书、行走、书写。在教书以外的时间夹缝中,我多次自北京出发,前去安溪“接地气”,试图从茶园,从茶壶里飘出的“观音韵”,从爱茶的乡贤(尤其是廖皆明、陈木根、谢文哲诸先生)得到教诲;写得最多的,是书信(电子邮件),它们数以百计,由此,我联络着海内外同好,为我们的聚会做必要准备。

这本小册子,是两项活动的“实录”,它所收录的文字,记载这段不长的时间实施的一项调查研究计划及举办的一次国际学术研讨活动。

书分上下两编。上编收录“安溪铁观音人文调查报告”,这是一篇集体之作,作者包括我和我的同道者罗杨博士,及博士生翟淑萍、黄雅雯、硕士生孙静。

我的几位生动而认真的学徒,在其调查研究工作中实行团队作业,如此一来便没有了其演绎“孤独田野英雄传记”的机会;因时间并不充裕,必须分工协作——孙静负责铁观音制作工艺之研究,翟淑萍负责作为农业之一部分的铁观音的历史之研究,黄雅雯负责铁观音的消费与品味之研究,罗杨负责铁观音与知识与神圣之间关系之研究(关于调查过程,具体见上编附录)。

[收稿日期] 2019-01-10

[作者简介] 王铭铭,北京大学社会学系/社会学人类学研究所教授、博士生导师,云南民族大学特聘教授。
北京 100871

西北民族研究

N.W.Journal of Ethnology

2019年第1期(总第100期)

2019.No.1(Total No.100)



在书写调查报告的过程中,几位学徒也照样“分而治之”,先各自写关于各自既已研究过的那部分内容;初稿提交给我时,文字已堆积到数十万言之多;之后,罗杨和我忍痛割爱,将之大为减缩,使之成为一篇可供学术杂志发表的短篇报告。

下编收录有关“中国茶的世界”国际研讨活动的纪要、讨论录音整理及相关新闻报道。

这个研讨活动,是由中国社会与发展研究中心、“东亚文化之都·泉州”建设发展委员会主办,由安溪县人民政府承办,由政协安溪县委员会、福建省泉州海外交通史博物馆及安溪各大茶企协办。我充任会议的学术召集人,任务是邀请境内外专家学者到安溪参与茶业人文的研讨活动,并为之安排议程。境外应邀者最后成行而来的,有我在伦敦大学的老师、现任牛津大学万灵学院院士的巴大维(David Parkin,又译“帕金”)教授,及师友伦敦经济学院的王斯福(Stephan Feuchtwang)先生,还有在不同阶段认识的学界新老朋友,台湾的王秋桂、英国的罗兰(Michael Rowlands)、美国的戴木德(Frederick Damon)、加拿大的白瑾(Jean DeBernardi)、德国的范笔德(Peter Van Der Veer)、意大利的马力罗(Roberto Malighetti)、英国的石汉(Hans Steinmuller)、韩国的李廷德(Yi Jeong-Duk)诸教授,及由大阪国立民族学博物馆友人韩敏教授推荐的日本青年学者河合洋尚(Hironao Kawai)博士。境内学者里,主要来自北京大学,其中有我社会学系的同事朱晓阳、渠敬东、周飞舟教授,中山大学人类学系陈志明教授,泉州海外交通史博物馆王连茂、丁毓玲教授,西南民族大学肖坤冰副教授,四川报业集团熊燕女士,都是故知;而我以前的学徒,现任中国侨联研究人员的罗杨博士及中央民族大学何贝莉博士也应邀出席了会议(她们除了发表论文外,还给予我难得的会务协助)。

在本书收录的会议纪要和讨论实录(感谢与会作报告并充任翻译的孙静、翟淑萍、兰婕、黄志雄、蔡逸枫等同学根据录音整理出这一实录)中,可以清楚地看出与会学者师友关于“中国茶的世界”各自的观点;这些讨论广泛涉及茶的历史、拥有的人文价值、形成的政治经济关系及所有这些在茶的生产、消费和文化展示之中的表现,多数直接涉及中国茶,但也有一些涉及到不同国家茶文化(如非洲、日本、韩国茶文化)的比较。

在研讨会上安溪铁观音被放在一个更宏观的文化与历史视野中考察。学者们指出,在历史中,中国茶扮演过重要角色。在其关于文人山水画中体现出来的“观”的讲演中,渠敬东教授没有直接涉及茶,但他在论述中阐明的心物关系,亦能说明茶的角色——这类物,似乎并接着天地(或如陈木根先生常说的“汇集天地日月之精华”),且通过这种并接,创造出某种介于主体与客体之间的体会、认识、想象空间。而从社会学上的区隔概念出发,巴大维、肖坤冰两位教授合著的论文里阐述了茶的历史与文化中品位高低的区分。于我看,其研究表明,古代文人与茶的缘分不是偶然的,与其曾普遍具有的“居高临下”文化身分有关。一些年前,我曾在一篇文章中描绘,茶这类物先在先辈的文人天地境界中得以发育,而后,“俗化”为流行饮品,传播于区分夷夏的边界(长城)内外,到宋元,已潜移默化了长城之外的游牧民族,使之对于长城以内(尤其是南方)形成某种看不见的依赖;而与此同时,被依赖的华夏板块,又未能驯养出堪作有效军事用途的马匹,为了抵御“夷狄”,它不得已以茶易马,依赖“他者”,增强“国防”^[2]。范笔德教授的发言,不约而同地指向茶的这一“夷夏之辨”方向,他侧重考察近代中国茶与“洋夷”之间的关系,通过历史的陈述与社会学的解析,描绘了一幅文化交流的政治经济学图景:清初中期,茶如何致使工业资本主义对农业中国产生依赖,而鸦片又如何被设

计出来改变英国的不利地位。李廷德和河合洋尚的论文，则可谓是范先生的茶之近代政治经济史的补充，他们分别论述韩国和日本，茶与茶道，中国茶与茶艺之关系，中国茶文化的“播化”，及被“播化”的圈内（东亚）保持着的不同民族个性。

光荣的中国茶，今日重现了辉煌；而也正是与此同时，茶有了它的新处境。一方面，如周飞舟教授和石汉博士在会上分别以各自的研究指出的，茶身处农村发展进程，是农村的劳作传统与城乡的社会分工转变的“因子”；另一方面，如白瑾、王秋桂、罗兰、熊燕等教授指出的，当下，茶似乎已不再被表达是乡村发展的环节，而已然成为被展示的文化，它高度商品化，但这一商品化却空前依赖商品自身的“文化化”。

正是茶的这种“向前”（发展）与“向后”（文化化）追溯的双重性，让对茶文化的当下处境充满关怀的王连茂、陈志明、陈木根、谢文哲等学者与乡贤，“焦虑地”关注着铁观音生产和消费方式如何在新处境下回归于“传统”。

我和我的几位学徒组成的调查小组，正是在茶的这一处境下进入安溪的。

在我们开始调查之前数年，时任香港中文大学人类学系主任的陈志明教授，携其弟子丁毓玲（今已是是中国海外交通史博物馆馆长、教授），对安溪铁观音加以调查研究。之后，二位合作一篇题为“*The promotion of tea in South China: Re-inventing tradition in an old industry*”（华南茶的推广：在旧产业中再发明传统），2010年，发表于国际学术期刊 *Food and Foodways* (vol.18, pp.121–144)。约在同一时期（2006年），我以前的学徒张帆（现为德国马普社会人类学研究院博士研究生）也在泉州和安溪调查地方精英与茶文化，并于2010年在美国芝加哥大学人类学系完成一篇硕士学位论文，该文根据的是其对铁观音的调查，题为“*Wenren tea: A Practice of Self-cultivation*”（文人茶：一种自我修养的实践），文章将西方人类学有关身心修炼的理论运用于铁观音的品位之分析上，所提论点，针对的是当下的闽南品茶习俗。

我们的调查课题，也涉及到传统再创造和茶与修身的关系，但它还有别的关怀。

我给课题下的定义是对茶当下所处的“人文状况”的研究。所谓“人文状况”与前面借他人之论述及的历史、政治经济及文化状况是密切相关的；但它却有所特指。基于一种物我相随的古代世界观，并受启发于民族学的关系论和结构人类学的宇宙论，我提出，人文状况特指人文世界中的人物、人神、人人关系状况。这些关系普遍存在于社会研究者调查的具体场所，是这些场所总体构成的“素材”，它们在不同时代表现为不同情状，这些情状可称为“状况”。我认为，只有深入考察这些状况，人文学者方可真实把握其“被研究对象”的生活与观念。用哲学家海德格尔的概念来说，所谓的人文关系状况指的是一“物”（也可以是作为“己”的人或作为“它”的神）与“世界”之间关系的形貌^[3]。所谓“状况”本亦即“世界”本身；没有与这个“世界”的关联，任何一“物”都不可能获得存在的意义。

把握人文（关系）状况，是把握任何社会共同体的整体性的必要方法；而即使我们研究的对象并非整个社会共同体（或者说“地方世界”），而是具体之一人、一神、一物，要充分展开对其意义的诠释，都需考察其与所有关系的“关系状况”。

在安溪实地考察期间，从这一想法，我与我的调查小组引申出一个研究提纲，决定将铁观音这一物放置在更为广阔的人文关系世界中考察，努力通过对这项物的研究，关注其体现的人物、人神、人人关系状况。



之所以提出“人文状况”概念,是因我们心存一项现实关怀。若说诸如铁观音这样的“物”或“文化”今日存在着什么问题的话,那么,也可以说,问题与GDP形容的那些事有关。我们在一段相当长的时间里盲目追求现代化,并为之而割裂了物、神、人之间的纽带,以个人的利益来排斥其他存在者的利益。由于这一做法已成为人们接受以致信仰的“习俗”或“制度”,其对于我们赖以生存的人文世界有严重伤害。在这一历史的处境下,我们所能作的,是以我们的语言分析和表达问题。所谓“人文(关系)状况”正是我们的语言,之所以提出它来,是为了表明,割裂人文关系的人类中心主义发展观,有待我们加以反思。

我们想象中的良好的“人文状况”,是“己”与“世界”的和谐相处关系。

传统上,安溪铁观音“混融”着人物、人神、人人关系,并从这些关系中获得其存在的意义。在一个阶段里,这一传统出现了严重的断裂,过度种植、过度机械化、过度普及化,致使安溪铁观音出现严重的质量问题。直到近年,在一些具有敏锐观察、分析和反思能力的乡贤的引导下,地方上涌现了回归“传统铁观音”的潮流。什么是传统铁观音?可以想见,它指的是通过呵护铁观音“这棵伟大的植物”(谢文哲先生语),达成“传统的再创造”,而我的理解是,这意味着守护铁观音所包含的所有关系,及守护这些关系构成的那个作为存在的内涵的“外在而内化的世界”。

不少安溪乡贤已意识到,从他们的乡土里生长出来“这棵伟大的植物”,不仅是对于家乡人之内具有深刻意义,而且家乡之外也有着巨大贡献。他们中有的(如县政协副主席陈木根先生)已替我们指出,正是“这棵伟大的植物”,使身处山区的安溪人脱掉“扶贫县”的帽子,成为一个经济强县,有的(如县政协主席廖皆明先生)则替我们指出,应从超出地方的意义上来理解“这棵伟大的植物”,认识到它的“国家意义”,看到它对于全国的经济与文化发展起到的巨大推动作用。

我喜闻安溪乡贤从他们有关铁观音的地方与超地方意义的言论,并能认识到,这种让人印象深刻的地方自豪感表述含有地方精英“志在富民”的担当;与此同时,我更乐见安溪地方精英正在走出的那条从干部身分重新转回乡绅身分的道路。在此前的数十年,传统乡绅已基本消失在地方的政治景观中,他们留下的“空缺”被缺乏文化认同的干部所填充,这就使本来富有文化风采的乡土社会出现了文化贫瘠化的现象;而安溪铁观音这一物,似乎有着它的特殊魔力,在它的感召下,乡绅重新涌现,使安溪的人文景观出现了此前数十年没有过的繁华局面。与安溪乡贤交际,让我想到费孝通先生的两本名著,《中国土绅》^[4]与《江村经济》^[5],前者论述的正是传统中国介于文明上下之间的乡绅之重要社会角色,后者则取材于近代,表面上说的是中国农民的经济之变,实质上说的依旧是乡绅,只不过,这本书描绘的乡绅是为了适应近代西来的“工业权力”而做出基于传统文明秩序容纳西方技术文明的壮举。我接触的安溪乡贤给我留下的深刻印象是,他们为人方面已恢复了传统乡绅的“道”,知识结构上已兼合了现代技术与文化品位(举一个例子说,安溪铁观音无论是在制作工艺上还是在品饮鉴定上,都借鉴了法兰西葡萄酒业的生态与文化主张,而这点与乡贤近些年来在国际文化交流方面的建树有着密切关系),可谓是改革时代的“新乡绅”。

可以借巴大维老师在研讨会上提出的“高茶”与“低茶”之分,将安溪人有志于呵护的铁观音形容为“高茶”。我相信,与安溪乡贤曾亲身考察的法国葡萄酒庄的“高酒”相互辉映,“高

茶”融汇了铁观音传统制作工艺,与人们在铁观音过度商品化之后对于这一工艺的怀旧式恋香融合为一体,呼唤着那个远去的世界,等待着它的回归。

对于所有等级一词生来怀有警惕的西方人文学者,对于茶之高低之分,除了质疑之外,似乎没有别的可说;对于乡贤在乡土社会与更高层次的“政治体”之间起的双向联系纽带作用,他们除了迷惑之外,似乎无以理喻。然而,对我而言,没有什么比这些更有意义:过去的若干年来乡贤与“高茶”的结合,对于安溪人文世界回归于天、地、人、神、万物的传统平和关系,发挥了巨大的推动作用,而这一作用,昭示着铁观音的“国家意义”。

于是,当安溪乡贤们沉浸于茶的地方与国家意义时,我思索着一些与他们有关却并不直接涉及他们的问题。

我们这个国度,似乎刚刚从缺乏“中庸”的大无畏人格中脱身而出;之前,不知出于何由,我们这个社会演化成了一个以“三不畏”为特点的“共同体”。

何为“三不畏”?这是相对古人的“三畏”而言的。孔子说,“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”^[6]。在孔子本意中,“天命”,概指上天之意志,用今天的话来说,就是指所谓“自然规律”;“大人”,常被解释为“英明的君主”,其实,可能指广义的“伟人”,而圣人之言则指圣人的遗训。“三畏”指的是君子的“恐惧感”,意思是说,君子都有三种害怕,即,害怕非人力力量,害怕人格达到与天地形态相互辉映的大人物,害怕成圣之人的教诲。

在古人眼里,只有敬畏自然规律及“大人”和圣贤为模范的教诲,方为君子;而在当下,怕天命,怕“大人”,怕圣人之言的,会遭受耻笑。在我们的现代性观念里,得到“景仰”的,除了那些切实值得敬畏之人(他们自身是“有畏之人”)外,更多是“不知天命而不畏”者,及那些“狎大人,侮圣人之言”者。由是,以己身利益为中心、实用主义的个体主义,成为我们当下的价值;在我们多数人眼里,超越己身的“其他”,只有得到个体的“选择”时,方获得意义。

这种别样的个体主义(它还是有别于近代西方的个体主义),与 20 世纪初以来种种运动的关系,那是一件常被谈论的事。运动的本来追求是造就一代自由个人。从 20 世纪中国的历史来看,对人们而言,似乎只有通过运动才意味着正当,因循守旧,意味着保留对天命、大人及圣人之言的“留恋”,也意味着被历史淘汰。我私下想,运动(包括运动式的发展)除了造就一种自由个人的形象之外,更造就了一个社会学家所谓之“强国家、弱社会”的制度形态。所谓“强国家、弱社会”,一方面的意思是“大国寡民”,另一方面意思则是,这个社会缺乏驾驭政治的“天命”和“圣人之言”,就是说,缺乏规律和价值,并且,因“伟人”不再被理解为“人格达到与天地形态相互辉映的大人物”,故缺乏人类学上说的宇宙论基础,他们制造了“信仰危机”,自身也成了这种危机的表现形式。作为结果,我们这个时代,“社会”表现为以“常人”为本。这种“常人社会”(它的出现就是乡绅一度退出历史舞台的背景)原本兴许是件好事,但由于缺乏前提条件,因此,变成了坏事。合乎人之事实的“人”之定义,范畴本应超越人自身而包括大自然母亲与文明,后者毕竟是人存在的前提。然而,由于我们多数是既信奉权力又“无所畏惧”的“东方个体主义者”,因此,我们不仅在定义“人”之本质时沦为庸俗的常人论者,而且还致力于发挥这一“理论”的巨大破坏力。时下,“革命”一词大抵已过时,但与之相通的行动却在继续,并且,这些行动已冲击到超出“社会”领域的那些范围了。对大自然的“革命”史无前例,使我们为了“生活”,而通过将自然当作资源而破坏生活的根基(自然)本身。对于文明



的破坏一样触目惊心。所谓“文明”是指古人发明的一套人赖以在其自身的野性与文化之间找到合适位置的方法,是一种处于文野之间的文质彬彬的文化状态,这种状态在上古中国表现为礼仪,其实质正是一种与个体与团体息息相关的,但是超越个体与团体的“三畏心态”之表达,具体表现为在仪式情景下人局部膺服于天、大人及圣人之言的举动。当下中国存在许多仪式,比如,我们的“饭局”就注重礼节和等级次序的安排,然而,种种的“局”,似乎都只是为了让我们害怕比我们级别高的人而设的,这些人不代表“天命”,亦非圣贤,兴许有人想称其为“大人”,但因他们着实缺乏“绝地天通”的愿望,故,绝非“大人”。

“三不畏”问题之严重性,已引起广泛关注。我自己所处的社会科学界呢?这个“界”是以上所谓“各界”的组成部分,因此,其过去30年来的实践,亦自然有其“功德”。然则,相比而言,本来自诩为具备高度预见性的社会科学这个“界”,在认识问题中却似乎远远地落到了现实自身的后面——作为研究现实的学问,社会科学宁愿选择被变动中的现实拖着鼻子走。

是什么原因致使中国社会科学滞后于中国社会的现实呢?

社会科学家已意识到,我们这个“界”,自一开始在欧洲起源地便自我设定为国家现实部门的信息处理器,这无疑限制了它的视野拓展,而在20世纪后半期的中国,社会科学则养成精于宣传、疏于反思的习惯,最终使知识成为现实的“寄生物”,丧失了知识的品格。更有甚者,社会科学研究者对于“科学”两字前面的“社会”两字,不假思索,这就致使“社会科学”变得越来越缺乏其本应有的“社会属性”,无论是在学术实践上还是在观念形态上,都成为“三不畏问题”的组成部分,甚至,可以说是“三不畏问题”的思想来源——社会科学借助“学术”制造既信奉权力又“无所畏惧”的“东方个体主义者”,从而使自己成为反社会的社会科学。

若说社会科学之所以具有高度的破坏性,是因为它一向是在告诉我们,“什么都别怕”,那么,如何创造一种“令人生畏”的社会科学,使之改变社会科学为了磨灭“三畏”而制造出来的种种“人性的幻象”?再造具备不同的世界观、人生观和社会观的知识体系,使之能够让我们意识到身处人与“其他”之间的重要性,从而构成我们的“社会性”是前提,而为了达成这一使命,对“社会”两个字加以重新“注解”,拓展其概念的边界,使之在回到历史中实现未来,使之成为一种新的“天人会通”,是必由之路。

在安溪,考察与铁观音相关的人文关系状况让我们深感,我们在那里之所见所闻,充满着对于“社会”的有价值的诠释。这些诠释,固然还是围绕着人人关系如何构成和谐社会展开的,但至少部分是由介于自然与文化之间的铁观音的作用,人们对作为社会的关系有着远比现有社会科学广阔的看法,在他们的生活和观念里,关系不仅存在于人人之间,而且还存在人物与人神之间,对处理这些关系妥善与否,将深刻影响人自身的生活。因而,尽管安溪人也一度为了“脱贫致富”而不顾这种种关系的至关重要性,但随着情势的变化,那里与其所处的闽南文化区一道,比国内其他地方更早复兴了传统的三畏;那里,天地、圣人、神佛及其所有的“言语”,似乎都比其他地方更富有感召力。

我暗自想,安溪铁观音的“国家意义”正在于此——在被再创造的传统种植与品饮、生产与消费、安居与流动的每个环节上,它都是似乎在告诫我们,复原远去的人生、世界与社会价值,对于生活、对于我们这个国家有多重要。

容我再次引用人类学大师列维-斯特劳斯的话:“自然物种之所以得到了选择,并不是因

为它们‘好吃’，而是因为它们‘对思考有好处’”^[7]。我从对安溪铁观音引申出的这些思想自身表明，植物，可以让我们想到许多；所想到，既有地方的，也有地方之外的。在铁观音成长的乡土，人们依旧在实践着它含有的一切关系，面对着围绕着它的一切状况，而我们的思索没有停止，至于人们的实践能与我们之所思所言形成什么关系，判断的权利，只能留给实践者。

……

参与铁观音人文状况调查的已毕业和在学的人文学学徒，及我们从境内外请来的老师和友人，会后很久都不能忘却他们在安溪的经历。我的学徒们深知，他们的安溪之行，让他们学到太多，而有更多还等待着他们去学习；参与国际研讨活动的专家学者十分感怀安溪地方政府、乡贤与百姓对他们的热情款待，更感怀他们给予我们这个机会，用短短几天的时间见识了安溪的美丽山川与富有生机的万物，体会到由铁观音的“韵”带来的广义人文关系世界的底蕴，与睿智而朴实的乡贤毫无保留的畅谈。不同文化背景、不同时代的学界之人，对于任何一物，都不可能轻易产生共识（其实，他们的使命恰恰是辩论）；然而，他们在这一观点上却不约而同：我们在铁观音之乡的相会，将使我们未来的研究得到丰厚的裨益；而我们要深深感谢给予我们相聚机会的安溪人。（2015年1月11日于五道口）

二、《地方知识与自然阶序——华西的植物研究与人类学(1920-1937)》^[8]序

在我认识的年轻学人当中，给我留下的印象尤为深刻的，如东是一位。他生长于“西南夷”之地，本学历史学，2009年进入了人类学领域。在一个新的知识领地，他不可能如入无人之境，而需一番拼搏，以求“翻身”。在这过程中，如东有过一些困惑，受过一些煎熬。从史学到人类学，从过去主义到当下主义，从经验主义到解释至上，从“文字主义”到“原始主义”，种种跨越，费去了如东大量心神。然而，最终，如东“熬”过了这些，在历史人类学、学科史、区域（西北和内亚）社会与文化研究诸学术空间之内，下足深功夫，找到了立足点，完成了几项值得称道的研究。

本书呈现的，是他的研究的第一项。

研究的核心内容为两次世界大战之间华西协和大学(West China Union University)的植物学与人类学。

这所英美教会于1904年创办于成都华西坝上，是一所华西式现代大学。那里，1910年便有传教士学者从事自然与人文研究。1920年起，在博物学和民族学的学科框架下，此类研究得以在西部（尤其是四川西部）集中开展。从它们中，生长出了大量博物学知识。这些博物学知识，多数关涉到今日所谓的“民族地区”，由是，时常也兼有民族学的内容。无论是出于偶然还是计划，这些知识从一个别致的角度为人文世界的研究奠定了深厚的基础。

华西坝上的这件往事，深深吸引了我。

如东在学之时，国外人类学先进国家的一些学者，有的正致力于赋予人类学以自然与人文双重属性，有的正试图开拓全新的人伦-宇宙论视野，以之破除启蒙以来支配思想和科学的自然-文化、物质-精神、客观-主观二元对立主义。在缺乏“天人合一”思想的国度中生活和工作，这些学者刻苦努力，取得了重要成就：一方面有包含生物人类学、博物馆学在内的人类学院系在英国这个重社会人类学的国度中建成，另一方面则有“本体论人类学(ontological



anthropology)”的流行。

洋人学界好标新立异,这有时让人受益,有时却并不如此,尤其是这些有关自然-人文“双系”人类学、“本体人类学”的叙述,让我想起数十年前人类学的情状。华西坝上的人类学家在学术机构和田野地点之间的活动,便构成这类情状的样本。

在 20 世纪 30 年代末之前,华西坝上那些被我们今天称作“人类学家”的学者,若不是出身博物学,那就是在大学里频繁与博物学家打交道的学者。在所谓“田野”里,他们中的民族学家们,不只是要观察“土著人”的生活、习俗,探知他们的观念;面对围绕人文世界的大山大川,他们也自觉或不自觉地考察“田野”周边的万物万灵。作为传教士学者,他们不可能没有带着基督教现代主义的自然与人文观点来看待华西的草木与风俗。不过,其求索,却早已有了不同于自然-文化二元对立主义的“本体论人类学”因素。可以认为,他们早已赋予博物学和人类学某种优越的“模糊性格”。

饭桌聊天间,我多次跟如东谈及这个印象。

对学科史有浓厚兴趣的如东,欣然接受了研究华西坝上人类学的这一“模糊性格”的任务,从硕士研究生阶段,他便开始相关研究工作。他整理了 1920—1937 年间关于华西协和大学传教士学者博物学活动的文献,选择以植物学为焦点,追溯华西人类学与其之间的密切关系,借此考据一个历史时期人文科学中的博物学因素及其蜕变。

无论是博物学还是民族学(人类学),无疑都是近代西方知识帝国雄心的内在组成部分。然而,反复揭示这些学派与西式“帝统”之间的话语纠葛,易于使我们忽视这些学科的内在理路和“微观社会学纹理”。为了避免批判的负面效应,如东将注意力集中在知识观念与其他各种社会要素之间的关系,着重分析观念生成和传播的社会语境。在其硕士论文中,如东指出,传教士在华西建立起来的社会网络,是其博物学活动得以展开的情景,故而,当年这些博物学活动若说有什么“路线图”,那么,这些“路线图”之格局,便与传教士社会活动网络大致叠合。另外,当年从事植物学研究的传教士学者,始终与华西的人文-自然世界保持着频繁互动,使这个阶段的“自然科学”和“人文科学”形成难解难分的关系。在各种关系互动中展开的华西大学人类学(民族学)研究,凸显出了其以博物学为底色的特征。

本书是如东基于其硕士论文写就的。

书分五章,在导论章之后(第二章),如东呈现了作为区域的华西之自然-人文地理特征、区域权力网络特征(尤其是绅士、军阀、袍哥、传教士并存互动的面貌),及在这个大背景下出现的教会大学和华西边疆研究学会的概貌。在第三章,如东把焦点放在植物学研究的知识社会学分析上,考察了“科学”宇宙观下传教士博物学活动的展开、其与传教网络的关系,及当时留下的有关植物采集之旅的遭遇与见闻的记录。在该章中,如东还集中考察了华西坝上植物学家对植物分类,“本土知识”,植物功用、作物的引进与培植,园艺等方面的研究,进而又集中考察了这些研究的人文科学倾向,尤其是其对自然与宗教、自然与文化之间关系的论述。在第四章中,如东在知识与不同思想传统、政治势力、“身分政治”之间的动态关系中,考察了华西传教士植物学慢慢转向于“民族主义植物学”的历程,尤其揭示了在这个阶段中,传教士植物学在遭遇边疆研究“中央化”的过程中式微的结局。

本书是核心部分,带有学术史的浓厚特征。然而,书的导论和结论,却赋予了这部学术史

以人类学意涵。在导论中,如东梳理了国内外人类学有关人文视野的自然视野基础的论述,在结论中,他则对华西人类学的博物学底色进行了阐释。

20世纪30年代悄然发生着人类学现代社会科学化的转变,对于这场转变,如东也特别重视。在第四章中,如东已概述了这场转变的因由与途径。为了对之加以进一步说明,他在附录中收录其毕业后所著“华西坝上的社会学与人类学(1942—1945年):以《学思》杂志为例”一文。该文基于《学思》杂志的个案研究,分析了抗战期间汇聚于华西坝上的中国学者之学术研究,指出,此时这些研究重在考察边疆和社会问题,在“抗日救亡”的时局下,形成了以“中国史”为主线的学术叙述风格。正是在这个过程中,那种以相对散漫的方式跨越自然与人文的植物学和民族学,让位于社会科学化的“社会学”。

这些年,因缘际会,如东转入穆斯林社会与文化。在这个专业方向转换的过程中,如东必须暂时放下其在学术史、历史人类学、“自然”人类学诸领域的研究工作。几个月前,如东来京,告知他已完成了这本有关华西协和大学植物学与人类学之关系的研究著作,这让我喜出望外。

我相信,这部著作对于那些在西南从事人类学研究的学者特别重要。直接而言,它有助于我们重新理解该区域人类学研究的学术史,有助于我们在实地考察和文献研究工作中捡起被不慎扔进“历史垃圾箱”的宝贝,借之还原西南生活世界的自然-人文双重属性;间接而言,它也有助于我们以一个更为冷峻的态度,观察学科关切转变的时局与问题,更为切实地“在田野中”领悟人文世界的“模糊性格”。

我认为,这点对于如东新开展的“西北民族研究”也一样重要。(2018年7月23日写于五道口寓所)

参考文献:

- [1] 王铭铭,孙静.物与人——安溪铁观音人文状况调查与研讨实录[M].厦门:厦门大学出版社,2016.
- [2] 王铭铭.茶及其“他者”[C]//心与物游.桂林:广西师范大学出版社,2006.113—125.
- [3] 海德格尔.演讲与论文集[M].孙周兴译.北京:三联书店,2006.17—195.
- [4] Hsiao-Tung Fei. *China's Gentry*, Chicago:University of Chicago Press, 1953.
- [5] Hsiao-Tung Fei. *Peasant Life in China*, London:Routledge and Kegan Paul International, 1939.
- [6] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.177.
- [7] 列维-斯特劳斯.图腾制度[M].渠敬东译.梅非校.北京:商务印书馆,2012.109.
- [8] 李如东.地方知识与自然阶序——华西的植物研究与人类学(1920—1937)[M].北京:社会科学文献出版社出版,2018.

(责任编辑:晓蔓)