

公共空间对私人空间的入侵等,但他并没有讨论个人面对这种监控、压制和入侵时是作何反应、如何应对的,这恰可透过“饭局”这一主题稍作窥视。在中国,那种以成事为目的的功利性饭局随处可见,其中一个重要的原因在于饭局主人无法通过正常的法律、行政手段达到预期目的,因此采用一种更为迂回的、更为温和的方式作为替代手段。如果这不能算作一种个人对于国家力量的对抗,起码也可称作一种曲折的回避或者基于理性思考的应对。

总之,德里达从“好客”概念出发,实际上是对西方近当代(特别是对现实世界)的社会、政治理论进行反思,找到一个提问、分析的切入点。这表现了德里达对于历史和社会现实中各种民族冲突、“外人”、边界等问题的关注,这也是他在学术追求和现实社会介入之间进行的深刻反思。前面已经提到,德里达的《论好客》实际上是一种邀请的姿态,鼓励人们思考我们习以为常的现象。正是应着他的邀请,本文就以他进行解构之后的“好客之假”作为透视孔,去分析与“好客”紧密相关的饭局现象,发现饭局之中也可以体现这种“好客之假”,那么与之相对,存在的唯是“饭局之真”。而透过此,我们能看到个人与个人、个人与社会、个人与国家之间那种复杂的关联。

[收稿日期] 2012-06-01

[作者简介] 翟淑平,北京大学社会学系人类学博士生,电邮 zspme@163.com。北京 100871



读《逝去的繁荣 ——一座老城的历史人类学考察》

[文章编号] 1001-5558(2012)03-0116-05

●何源远

[中图分类号] C912.4

[文献标志码] E

《逝去的繁荣 ——一座老城的历史人类学考察》^①是人类学家王铭铭出版于1999年的一部作品。这部书是对一座“繁荣逝去的老城”所展开的历史人类学研究。

这座“繁荣逝去的老城”是泉州。本书的内容跨越了从3世纪到1949年之间的1600多年,展示了这座海港城市兴衰的整个过程——从宋元时期世界性贸易大港的鼎盛,至明清以后逐步在区域重要性方面式微。而

^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.



既然书名为“逝去的繁荣”,则作者的关注点显然在“衰”不在“兴”,在“式微”不在“鼎盛”。这个标题反映的不仅是作者作为“当地人”对故乡的一种慨叹,更是作者带着人类学“他者”的眼光所选取的独特研究视角。

这种视角也反映在章节安排上。在第一章引论之后,第二章“历史的场景”对泉州此地略作介绍,第三章“边陲世界的拓殖”展现了泉州从兴起、建设到在宋元海上交通贸易中获取核心地位,这一令人振奋的历史时期是大多数研究泉州之学者的论述主题,在本书中却仅占一章篇幅。

第四至第七章,所讲的正是明、清二代泉州“繁荣逝去”之时期。这一时期,也正是中国政权从“传统国家”向“绝对主义国家”转变的时期。在行政力量与社会监控体系强化的同时,宋代的理学被当作唯一的正统主体文化加以推崇。王铭铭通过分析城市空间与官方仪式这两个方面,显示这个时期的社会无论上层下层,皆被一套文化与观念上的话语霸权笼罩的情况。然而另一方面,对《明史·周德兴传》与吴藻汀整理的民间故事的对比,又显示了社会各阶层依然拥有正统话语以外的自己的叙述空间的情况。而这一时期海上私商与海盗集团的猖獗(如著名的郑芝龙郑成功父子)及大规模移民海外的风潮,显示出在一个已经被禁锢的空间之外的反叛精神。“东西佛”团体长期械斗之乱也隐含着某种非官方的架构与秩序。

第八至第十一章,时序推进到近代。《南京条约》后中国被迫进入西方资本主义体系,服务于外国势力的新兴城市对原有的区域体系造成破坏,原属泉州的厦门港成为新的通商口岸与经济中心。大规模灾难引起的社会危机以及弱势文化的恐惧反映在1896年一场席卷泉州整个城乡地区的超度亡灵运动中。两股潮流悄然兴起:从华夷之辨向现代的民族—国家观念的转变,包括泉州在内的边缘地带的民间秘密社团组织向现代政党的转变。而1949年之前的40年间,现代性开始了不可阻挡的全面渗透,明清时期漂泊在海上的“异端”演变出了“华侨”这一复杂的身份,在中国文化变迁中起了革命性的作用。

历史人类学的一种可能性

众所周知,在人类学内部,“历史人类学”这一提法,是对学科“无国家、无文明、无历史”传统倾向的反思,是为了摆脱人类习惯于平面剖析一个社会造成的“无时间感”,是希望在小型社会群体的民族志分析和无法忽视的宏观世界进程之间取得某种联系。较为人熟知的、具有历史维度的人类学作品,如萨林斯的《历史的隐喻与神话的现实》(1981)^①,关注的是在土著与库克船长等殖民者的相遇中,当地稳定的传统文化结构之持续性及其在历史变迁中发挥的主动作用。又如沃尔夫的《欧洲与没有历史的人民》(1982)^②,则透过以政治经济学角度剖析美洲、非洲、亚洲的人民如何被纳入受资本主义生产方式控制的复杂的等级体系,表明每一个社会群体都是处于更宏观的体系及历史进程之中的。又比如符号人类学的脉络,^③从一微观的象征符号入手呈现宏观的历史变迁。另有大量口述史研究,试图反思文字史的片面性、口述史与文字史的差异及其中隐含的历史因素、口述史本身依循的传统和类型^④等等。

由此可见,即使在人类学内部,所谓“历史人类学”指的也并不是一个统一的研究路径,而是广泛地容纳了在人类学研究中加入“历史”这一维度的各种尝试。那么,本书的“历史人类学”属于哪一种路径?

本书最后一章“结语”的最后一段,直接点明了作者的研究目的——“通过个案的展示来树立历史人类学研究的范例”。而这个“范例”试图阐述的理论观点是:“人类学的文化论告诉我们的是,不应轻易地强调历史

① 见马歇尔·萨林斯著,蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译,《历史之岛》[M],上海:上海人民出版社,2003。

② 埃里克·沃尔夫著,赵丙祥、刘传珠、杨玉静译,《欧洲与没有历史的人民》[M],上海:上海世纪出版集团,2006。

③ 见 Emiko Ohnuki-Tierney, ed., *Culture through Time: Anthropological Approaches*, Stanford: Stanford University Press, 1990。如其中《猴子作为日本文化中的自我》一文展现了猴子这个符号的象征意义从纯洁的人神之间的中介,到不纯洁的替罪羊,再到小丑的过程,隐喻了日本社会对自我与他者的看法随着历史阶段而改变的情况:从未世俗化,到市场化与幕府化,再到西方化。

④ 如 Elizabeth Tonkin, *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995。

的不连贯性,而应注视文化(即在历史过程中创造出来的结构)在历史过程中可能发挥的持续影响……”^①

从这个角度看,这本书的“历史人类学”,似乎和萨林斯同出一脉:两者皆着重考察历史变迁中文化的作用,两者的关注点皆在文化中老祖宗传下来的思维方式如何影响历史变迁;^②两者皆试图打破“文化与历史”来自不同传统的理论隔膜,两者皆认为主观与客观、凝定与流动、结构与经验、空间与时间可以结合与统一。王铭铭在前言中也明言曾受萨林斯很大的启发。^③

但是,两位学者之间又有一点微妙的不同之处。萨林斯关心的历史是“夏威夷土著如何谋杀了航海家库克船长”,而王铭铭关心的历史是“泉州的繁荣是如何逝去的”。也就是说,一个“历史”是短时间的历史,一个“历史”是长线条的兴衰史。这其中或许暗示了中西学者在探讨“历史”时意识深处的假设与侧重点之差异。因此萨林斯与王铭铭对“文化与历史”的理论探索之结果也有着微妙的差异。萨林斯倾向于认为“文化”包含着历史——夏威夷土著宇宙观、传统、思维结构,是他们理解、处理、解释与库克船长(殖民者)之间种种交道的前提与基础,而王铭铭倾向于将“文化”本身的转变当成历史——相较于宋元时期、明清时期宇宙观、传统、思维结构的转变本身可视为一种历史过程。归根究底,两位学者对“历史”的定义不同,给予“历史”的时间长度不同。然而,夏威夷土著的“文化”终究主导着夏威夷进入世界经济体系的过程,而中国的“文化”变迁也终究主导着泉州港的兴衰,在此意义上,萨林斯与王铭铭终究还是殊途同归的。

对历史学与人类学的双重反叛

那么本书这种“历史人类学”是否能带来一些独特的思考与贡献?笔者认为本书的一大重点在于它用“历史人类学”质疑了历史学“过去/现代二分”的假设,也质疑了人类学“文化结构之持续稳定”的假设。

历史学的论述时常倾向于强调现在与过去之间的断裂,强调近代的冲击与遽变。经常出现的划分包括:“过去/现在”、“传统/现代”、“改革前/改革后”、“封闭/开放”、“落后/先进”……“我们/西方”。

本书所书写的老城泉州的历史始于秦汉而止于1949年,但是,作者的关注点隐约在于这1949年之后的“现在”。作者着力展现每一个时期繁复的细节、流动的过程、交错的关系,但就如同一幅使用了透视法的画,一切的线条都隐隐指向了某个不存在于画面空间的聚焦点——现在。而从相反的角度,我们又必须看到这个“现在”背后那些脉络分明、连接古今的长线。

首先是国家与社会的关系。社会学家吉登斯建构了三种国家与社会的关系模式,即“传统国家”、“绝对主义国家”和“现代民族—国家”。抛开详细的特征与分类,这三种类型的演变过程,基本上是一个国家对地方社会的控制从松散到严密,行为规范(意识形态)从上层小圈子到全体民众的过程。以中国而言,如果说唐以前可称为“传统国家”,宋以后(明清)可称为“绝对主义”国家,那么民国以来便可称为(成长中的)现代民族—国家。^④也就是说,我们不能把“现代民族—国家”的形成看成是独立的、割裂的事件,而需要放进更长时段的进程中考虑。比如从泉州这一地方视角来看,其一千六百多年的轨迹,不论是政治控制还是意识形态,都真正经历了从多元到统一、从疏松到全权的过程。

其次是民族主义的形成。王铭铭引述了卡培法勒(Kapferer)的观点,认为从文化的角度看,民族主义有两种形式:“等级式民族主义”以宗教观统领民族主义,强化等级制约;“平权式民族主义”较世俗,具有一定的暴力性和反传统的特征。而中国近代史则呈现出从“等级式民族主义”向“平权式民族主义”的过渡,主流思想从体现于超度仪式中的佛教等级式的世界观(强调权威机构的力量与首要性),到“维新一立宪派”,再向章太炎和孙中山民族主义理论的发展。王铭铭认为,平权式民族主义本来与西方宗教文化的传统更具有一致性,而与强调等级的东方传统帝国有着深刻的矛盾。^⑤那么为何平权式民族主义会在中国获得最终胜利?要解答这

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,1999.418.

② 王铭铭.我所了解的历史人类学[J].西北民族研究,2007,(2).

③ 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,1999.2~3.

④ 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,1999.398.

⑤ 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,1999.407.



个问题,便不能只着眼于近代,而要从更深层的文化与历史土壤中寻找原因。王铭铭以泉州为基础,提出了十分具有创建性的追溯:一、以反传统为特征的平权式民族主义,其实可以说传承自宋明理学那种强调“庶民化”的意识形态。这种意识形态强调的正是所有的臣民都应该共享一种正统的普遍性文化,而平权式民族主义反对的也正是传统国家的阶级文化差异。^①二、晚清以来的文化革命,首先发源于东南沿海地区,发源于身份复杂的海外华人,后来的“华侨”正是明清时期受到“正统”排斥而漂泊于海上的异端力量。他们受到的是清王朝与外部帝国主义势力的双重压制,这直接造成了革命对传统的叛离及对平权的要求。^②

最后,20世纪一直存有一种对民间文化的压制性态度,将其视作“历史的负担”。^③近代泉州在对迷信的批评和破除迷信运动中,有来自西方的进化观念、“相对于风水的地理科学、相对于巫术的医疗科学、相对于仪式浪费的经济学、相对于神童自残的身体健康意识、相对于地缘性社区感(械斗)的全民公共秩序等观点”^④它们同时又并非全新事物,而是延续了宋明理学反对“淫祠”、排斥“非正统意识形态”、贬低民间文化的精英文人传统。

总而言之,国家、民族主义、现代性等,具体来看,都带着延续自过去的线条。一些历史叙述在习惯性地将现代民族—国家的种种当成全新事物,习惯性地将新旧事物切割,习惯性地强调冲击与遽变时,不妨多考虑人类学传统中“文化”的主导作用与内在逻辑。

在人类学的论述中,时常倾向于强调“文化”稳定、不变的一面。人类学家所说的“文化”,其意义包括了思维模式、宇宙观、作用于人们日常生活(与一切历史过程)的某种恒定的结构。然而,“文化”概念是有其弊端的。西方在研究非西方社会的历史时,经常有意无意地用“文化”一词概括具体的实践,进行“文化比较”,使之成为与西方相对立的某种凝固的平台。所谓“中国人的文化”这个说法,便是源于西方传教士的话语。而在中国这一方面,“在20世纪的这一百年中,中国人对于中国文化的……众多不同的看法均具有两个共同的关注点,一是关注作为整体的中国文化的思想界定,二是关注作为独特体系的中国文化与外来文化(尤其是西方文化)的差异。”^⑤很少人能够看出,中国的文化论是一种脱胎于西方文化概念的外来产物,是一种“超离于日常生活和具体历史事件的论述”。^⑥打个比喻,“文化”变成了一个固定的面具,覆盖在流动且多变的具体实践之上。

“文化”是否真地一成不变?王铭铭通过探讨泉州衰败的原因,回答了这个问题。有的观点把泉州在明清时代的衰败归结于泉州港口淤泥堵塞等自然条件因素,王铭铭则认为,繁荣逝去的主要原因,乃是明清时期中国思想观念、宇宙观的转变。

明朝在驱逐元朝外族的拨乱反正的过程中,造成本土主义炽盛。明朝政府采取了严厉的“海禁”措施,既有镇压叛乱势力的现实考虑,也是“传统的重农抑商思想在一段非常的文化多元主义时代之后的回光返照”。^⑦统治者在对外关系中,着重表现中华帝国“怀柔远人”的帝国中心姿态,强调“朝贡”而禁绝“市舶”。在对内统治方面,明朝统治者把孔孟之道及其继承形态的理学推崇为正统的治国纲领,此点与注重文化教育的普及(教化庶民)的传统相结合,使得泉州在明清时期,无论社会上层或是下层,皆受到理学的文化霸权之支配。泉州港的衰败,与明清两朝整体的思维模式、传统、宇宙观是密不可分的。

回到人类学对“文化”的认知上,王铭铭以传统地方史的方式梳理了一千六百多年间泉州的起落兴衰,其用意或许在于让长时间的历史线条来打破稳定持续的“文化”概念,质疑将“中国文化”视为一以贯之的结构

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,1999.408.

② 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,1999.363.

③ 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,1999.412.

④ 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,1999.387.

⑤ 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,1999.5.

⑥ 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,1999.5.

⑦ 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,1999.90.

这种观点的局限性。

[收稿日期]2012-06-01

[作者简介]何源远(1986~) ,北京大学社会学系人类学专业博士生 ,电邮 happyhy@gmail.com。北京 100871



作为思想的西藏宗教 ——评《西藏宗教之旅》

[文章编号] 1001-5558(2012)03-0120-04

● 吴银玲

[中图分类号] C912.4

[文献标志码] E

西藏的文明以其特有的魅力不断吸引中外学者 ,催生出藏学这样一个国际性研究领域。而在国际藏学界 ,意大利藏学家图齐(Giuseppe Tucci ,1894~1984)绝对是不容忽视的人物。他曾先后八次进入西藏实地考察 ,撰写出专著十余部 ,论文一百多篇。而在这些作品中 ,《西藏宗教之旅》(1970)^②从一出版就轰动了藏学界。这本书图文并茂 ,分七章论述西藏的宗教。从叙述的内容来看 ,这七章可以分为两大部分。前五章为第一部分 ,集中论述西藏佛教 ,分别介绍了西藏宗教的起源、前弘期及后弘期佛教、西藏喇嘛教的特点、主要教派的教理、僧侣的寺院生活以及宗教节日 ;后两章则是第二部分 ,论述西藏的民间宗教和苯教。这样的章节安排体现了图齐比较宗教学的视角以及他对西藏佛教不同教派教理的重视。

对藏传佛教一知半解或者毫无所知的人 ,初读《西藏宗教之旅》 ,对于图齐详细阐述的西藏喇嘛教多种教派以及受度、灌顶等仪式 ,肯定觉得难以理解。只有像图齐那样沉浸在藏传佛教的教理中 ,“对宗教和神秘体验更怀有由衷敬意的学者”^③才能对这一切信手拈来。

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,1999.90.

② [意]图齐,耿昇译.西藏宗教之旅[M].北京:中国藏学出版社,2005.该书原名为《西藏宗教》,也有学者翻译为《西藏宗教史》,最初于1970年以德文出版。

③ 魏正中,萨尔吉编译.探寻西藏的心灵:图齐及其西藏行迹[M].上海:上海古籍出版社,2009.