

人类学对历史学的方法启示^{*}

杨天宏

内容提要 人类学在中国经历近百年的发展,成就斐然,对历史学提供了诸多理论及方法上的启示,但也面临学科被泛化的局面。当越来越多的学科被冠以“人类学”头衔时,人类学究竟是什么也随之成为问题。在操作层面,人类学从心理学那里借取的“移情”以及从语言学那里借取的将研究者作为“参与者”的“主位”角色强调,对学者确定研究立场裨益良多,对历史研究尤具启发意义。但学者毕竟是象牙塔中人,能在多大程度上“移情”或“参与”研究对象,值得怀疑。另外,人类学者重视“田野作业”,对历史研究提供了行之有效的办法。然而不可忽略的是,“田野”亦有类“文本”,存在人为制作的成分。这些因素迫使人类学者在方法上做新的探索。人类学面临的困境和人类学者在理论方法上的探索,为历史研究提供了有益的学术借鉴。

关键词 人类学 历史学 方法论 吴文藻 费孝通

作者简介 杨天宏,四川大学历史文化学院教授

—

人类学(Anthropology)旨在从生物和文化等角度对人类群体进行比较研究。按照马林诺夫斯基(B. Malinowski)在《大英百科全书》中的定义,人类学是研究人及人的文化在不同水平线上发展的科学。^①由于学术传统有别,各国学者对“人类学”名称及各分支学科有不同的理解。在欧洲大

^{*} 本文纳入四川大学区域历史与边疆学学科研究项目。在本文成稿过程中,承老朋友张隆溪教授提出书面意见和建议。另外,刘复生、李禹阶、陈波、汪洪亮、李沛容、李倩倩、徐法言、车人杰、陈默等师友,或提示资料,或指正文中疏漏,受益匪浅,谨致谢意。

^① 19世纪以前,“人类学”这个词的含义大致相当于今天所谓的“体质人类学”(Physical Anthropology),往往特指人体解剖学和生理学的研究。进入19世纪后,欧洲学者开始对考古发掘的化石遗骨发生兴趣,这些遗骨常伴有人工制品,因这些制品仍在现有的原始族群中使用,所以学者们开始注意有关原始族群体质类型和原始社会文化的报道。原始族群的信息最初由探险家、传教士带到欧洲,后来人类学家也亲自到异质文化中去搜集相关资讯。人类学因此中止了仅仅关注人类解剖学和生理学的传统,改从体质、文化、考古和语言诸方面对人类进行广泛综合的研究。本文所引马林诺夫斯基对人类学的定义,参见吴文藻《文化人类学》《功能派社会学的由来与现状》,《吴文藻人类学社会学研究文集》,民族出版社1990年版,第37、122—123页。此外,本文对人类学具体分支与学科关系的解释,还参考了学界通行的工具书和研究论著。

陆,很长一段时间内,“人类学”多被狭义解释,特指对人类体质方面的研究,对人类文化的研究则称“民族学”。我们今天所说的“人类学”更多指的是与“民族学”概念极易混淆的“文化人类学”。

不过,文化人类学并不能与民族学简单划等号。广义的文化人类学包括考古学、语言学 and 民族学,狭义的文化人类学才特指民族学。民族学偏重在民族志基础上进行文化比较研究。文化人类学者最有成就的工作是对人类的婚姻家庭、亲属关系、宗教巫术、原始艺术等方面的研究。英国学术界倾向于将这部分内容称为“社会人类学”,有时又笼统称“社会文化人类学”。19世纪中叶以后,发掘并研究人类社会“原生形态”一度成为人类学的学科主流。

人类学自从传到中国,并成为大学里的一门学科,就呈现某种程度的学科交叉融合状态。20世纪前半期,中国学界常将“民族学”与“文化人类学”视为内涵相同的概念。凌纯声解释说“因民族学研究的对象为文化,故又称‘文化人类学’。”^①基于民族识别主要是依据“文化”的而非“种族”的认知,学者们致力于不同族群文化异同的探讨。与民族学和人类学的关系类似,当时社会学与人类学在大学的学科设置上也严重交叉。如燕京大学社会学系培养学生,在专业设置上就不区分社会学还是人类学,从事民族学研究的学者,同时也被认为是在从事社会学研究。

学科交叉重叠使人类学的学科疆域逐渐宽广,学科边界越来越模糊,很少有哪个与人相关的学科未被纳入人类学范畴。^②除了前面提到的几种人类学之外,还有历史人类学、文学人类学、医学人类学、生态人类学甚至饮食人类学等,不一而足。在五花八门的“人类学”中,一些体现学科交叉特征的“人类学”值得历史学者重视。例如,医学人类学作为已创立的最具活力和最成功的人类学分支,它的大多数研究路线都欣欣向荣,这得益于跨学科的支持,不同学科学者的参与使它在人类学中赢得声誉。而生态人类学,经过学者的积极探索,也已取得一定成绩,并受到关注。

学科交叉能促进学科发展,但也存在异化的潜在危险。当一个学科涵盖了其他一切学科时,人们也可说它什么也不是。人类学家罗德尼·尼达姆(Rodney Needham)曾指出“人类学领域可能很快就会重新分配到多个邻近学科中去”,“当前形式的人类学将经历‘一种彩虹般的变形’。”^③这绝非危言耸听。要确定一个学科的性状,必须有一个“亲本”(parental stock)。以植物嫁接为例,无论你怎么嫁接,首先要找到一个用作嫁接的砧木。以梨嫁接苹果产生梨苹果,以苹果嫁接梨产生苹果梨。“亲本”决定植物的基本性状和品质。学科交叉融合也一样。一个冠以“人类学”的学科,你叫它文学人类学也好、历史人类学也好、医学人类学也好、生态人类学也好,不管如何吸纳别的学科质性,其“亲本”都应该是人类学,这一点不能忽略。但我总感觉现在学界一些人多少忽略了这一点,使人弄不清“亲本”是什么,实际做成用人类学的方法研究历史、文学、生态、医学等,却仍然叫“人类学”,好像人类学比较时髦,故而用之,然而这还不是原初意义上的人类学,已成问题。

人类学这一学科现状导致了人类学者的认同困境。有不少身边的事例可以说明这一点。大家知道,由于目前国内设置人类学系的高校不多,一些在国内外受过良好人类学学科训练的优秀学者

① 凌纯声《民族学与现代文化》,《国立中央大学日刊》第873号,1932年12月,第21页。

② 这与人类学学科性质包含的“整体论”有关。科塔克说:人类学和其他研究人的学科的主要区别在于整体论,独一无二地融生物、社会、文化语言、历史和当代视角于一体。然而悖论的是,这种包容和广博在使人类学显得独特的同时也使之与很多其他学科联系起来。康拉德·菲利普·科塔克著,黄剑波、方静文译《人类学:人类多样性的探讨》,中国人民大学出版社2012年版,第15页。

③ 詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编,高丙中等译《写文化:民族志的诗学与政治》,“导言”,商务印书馆2006年版,第33页。作为人类学教授,乔健在回答人类学毕业生将来能做什么的时候坦承“我自己从事人类学教学与行政工作二十多年,回答过这样的问题无数次,我最常用的一个答案便是‘人类学系的毕业生什么都能作。’”“但我深深了解这句话背后的含意却是:什么都不能作。”乔健先生此言,道出了人类学与人类学者的认同尴尬。乔健《中国人人类学发展的困境与前景》,《广西民族学院学报》1995年第1期。

到了历史系工作。入境随俗,在方法上自然选择历史学和人类学的结合,走上“历史人类学”的路线。然而,在“双一流”学科建设中,他们的成果归类却发生了问题。貌似“正宗”的史学同仁并不怎么认同他们用人类学“田野”方法“调查”出的本属史学范畴的研究成果,而人类学界对他们在研究中用了太多历史文献的做法也未必首肯,致使他们进退失据,甚至职称评定都受到影响。这种状况的出现当然不一定是因为这些学者的“跨界”研究出了问题,而可能是目前人类学的学科生态尚难适应他们在研究中对人类学与历史学学科元素的双重吸纳。但即便从这个立场观察,人类学的“异化”仍隐约可见。因而今天的人类学,至少中国大陆的人类学,应该有一个回归人类学本体的问题。^①

中国人类学面临的另一困境是传统人类学者往往习惯以“原始部落”为研究对象,“将高等文明交给社会学去研究”,这与19世纪西方人类学者对“原始主义”(primitivism)的崇拜有关。^②而中国境内有无或有多少“原始部落”却是首先需要正视的问题。有一本书,是乔治·彼得·穆达克写的,30年前由童恩正翻译成中文出版,名叫《我们当代的原始民族》,其中涉及澳洲的阿兰达人、马来半岛的色曼人、印度南部的图达人、中亚的哈萨克人、日本北部的虾夷人、北极的爱斯基摩人、北美的易洛魁人、墨西哥的阿兹特克人、秘鲁的印加人、亚马逊河的威图土人、乌干达的干达人、西非的达荷美人等,全书共18章,每章写一个“原始民族”,却没有收录中国境内的少数民族群。^③虽然这并不意味着中国境内没有“原始部落”,像鄂伦春人、摩梭人等,当其被“发现”时,文明发展相对滞后,近乎“原始”,但类似的族群在中国境内数量较少,而且是否够得上是独立的“民族”也存在争议。将习惯用于原始族群研究的文化人类学理论及方法用来研究中国境内的少数民族究竟是否适合?^④换言之,如果人类学者囿于传统,在中国“原始部落”如此稀少的情况下,其用武之地究竟何在?这个问题,中国的人类学者没有理由回避。

突破传统人类学设定的学科边界的努力因此而展开。从上个世纪30年代开始,中国的人类学者将主要精力用于境内并非“原始”的少数民族的研究,甚至有学者将注意力转向汉族社会。费孝通在英国功能派人类学家拉德克里夫—布朗教授(A. R. Radcliffe-Brown)鼓励下所作“江村调查”以及后来在“云南三村”(禄村、易村、玉村)展开的研究,在我看来就不是传统意义上被用于汉族学者眼中属于“他者”(the other)的少数民族尤其是“原始民族”的人类学研究,因其接触到文明发达程度较高的民族,方法上接近社会学路数,体现了与传统人类学的区别。而林耀华的《金翼》,更是堪称研究汉族文化与社会结构的典范。^⑤我们没有理由怀疑费、林等前辈学者选择的正确性。原

① 张隆溪教授对此有独到认知,他在致笔者的信中,结合自己从事的同样带有跨学科性质的比较文学指出“一个人文学者超出学科界限,进入跨学科研究时常常会遭遇困境。人类学的研究方法被许多学科借鉴甚至挪用,一方面固然显示人类学的研究方法很有活力,但另一方面也使该学科逐渐丧失其特性,变得不伦不类。这和1990年代美国比较文学面临的问题颇为类似。因为比较文学有语言和文学研究传统的独特优势,最先引入欧洲、尤其是法国的批评理论,但后来英文系和许多其他科系、乃至其他学科都采用比较文学最先引入的各种理论和方法,使比较文学本身反而有丧失自己特殊身份的危机(identity crisis)。这在十多年前美国比较文学学会提出的报告中,有清楚的论述,与兄文可谓不谋而合。”张隆溪《回复大作论人类学与历史研究》,2019年3月14日于香港城市大学。

② 吴文藻《文化人类学》“导言”,《吴文藻人类学社会学研究文集》,第37—38页。

③ 参见乔治·彼得·穆达克著,童恩正译《我们当代的原始民族》(Murdock, G. P., *Our Primitive Contemporaries*, Oxford, England: Macmillan, 1934),四川省民族研究所1980年印行。

④ 王铭铭在谈到中国人类学者的关注重心时指出“就中国学界来说,社会学家更多关注城市,或者乡村的城市化,也就是传统社会过渡到现代社会的过程。人类学家更多地沉浸在农村或少数民族研究里。如今这个区分变小了,有社会学家研究历史和传统社会,也有人类学家研究现代性。但一般来说,我们更习惯以非工业化的社会之世界观为出发点。”参见王铭铭等《人类学究竟是什么:一门学科的公众形象问题》,《中华读书报》,2007年6月6日,第13版。

⑤ 参阅林耀华《金翼:中国家族制度的社会学研究》,生活·读书·新知三联书店2008年版。

因很简单,“人类”是一个内涵看似固定实则变动不居的概念,既包括“原始”的存在,也包括其“现代”形态,“人类学”怎么能够画地为牢、作茧自缚,只研究“少数民族”呢?^①事实上,20世纪中叶以来,人类学的发展已越来越多地以现代人类及其文明作为研究对象,研究范围也不再局限于本民族眼中的“他者”。^②然而不管是要突破传统还是要固守传统,人类学究竟应当如何确定自己学科边界与研究内涵的问题,已摆在每个人类学者面前。^③

在方法上,大概除了吴文藻相对谨守西方人类学轨范之外,包括费孝通、林耀华等学者在内的早期研究都给人以学科性质不甚明确的印象。今天学界将二人视为人类学学者,实际上二人的研究更贴近社会学、民俗学的理路。费先生说“在我身上人类学、社会学、民族学一直分不清。”^④这显然不是自嘲,而是客观反映了人类学在中国的初期发展状况。

不过这种从一开始就呈现的看似混沌的状况并不一定是坏事,或许正预示了人类学在中国的未来发展方向。某种程度上,人类学、民族学、社会学在中国已形成综合性研究取向。多学科的融合,对人类学在中国的发展无疑能奠定更加厚实的发展基础。然而无论如何融合吸纳其他学科的因素,人类学自身的基本元素不应该变化,这是必须坚守的学科底线。如果没有底线,中国就将失去可与国际学术界对话的人类学,中国的“人类学”就会异化到不被国际学术界公认的地步。人类学如此,其学科近邻历史学当然不能例外。人类学走学科交叉路线,历史学者自然也应从其他学科尤其是人类学那里汲取营养,丰富自身的学术内涵,但历史学基于深厚学术传统形成的自身学科认同,也同样不能忘怀。

二

在人类学诸多分支中,与历史学内涵最为接近的是文化人类学(Cultural Anthropology)。按照美国人类学家S·南达的说法,文化人类学是以人类群体间的共性和相异性为研究对象并加以描述、分析、解释的独立学科。人类学家的兴趣在于社会群体的特点,而不是某种畸形的现象或个人的独特性。因此,在研究人类进化时,人类学家把注意力集中在群体差异上,而不甚关注个体的不同。文化人类学与历史学有相通之处。杨希枚在给S·南达所著《文化人类学》中译本写序时称:文化人类学不仅是最具现代科学代表性的一门社会科学,而且是最具广泛性和综合性的一门史学。

^① 对于人类学的研究现状,贝克尔(Ernest Becker)曾悲叹道:社会和文化人类学在社会科学的边缘地带苟延残喘,它与具有历史渊源的姊妹学科考古学和生物人类学之间存在着不稳定的松散联系,并且常被责怪为一种对于与世隔绝的“原始”奇风异俗的描述。乔治·E·马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔著,王铭铭、蓝达居译《作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代》,生活·读书·新知三联书店1998年版,第38页。

^② 20世纪50年代以来,人类学者开始“把在研究‘非西方民族’中很管用的同样技术运用于研究诸如街头帮派、公司官僚制、宗教崇拜团体、保健投递系统、学校,以及人们如何应付消费投诉等这类不同的事情上”。威廉·A·哈维兰著,瞿铁鹏译《文化人类学》,上海社会科学院出版社2002年版,第15页。

^③ 关于人类学的边界问题,人类学者当然有自己的界定,但公众却有相对固定的认知。诚如马尔库斯所言“社会文化人类学者非常难以调节他们的抱负所发生的实际变化与他们的研究方式之间的矛盾,因为他们的公众——不论普通大众还是其他学术界人士——仍然首先将他们看做关于原始的、异域的和前现代社会的专家,即使他们对现代或当代世界作出了贡献,那也是因为这个传统的专业技能。”不能说,这种认知与人类学的实际状况无关。乔治·E·马尔库斯《〈写文化〉之后20年的美国人类学》,詹姆斯·克利福德、乔治·E·马尔库斯编《写文化:民族志的诗学与政治》,第5页。

^④ 不过也应该指出,费孝通在承认自己的研究学科界限不明确的同时,对应该做的人类学工作路线却十分清楚。他具体解释说“这种身份不明并没有影响我的工作。这一点很重要,我并没有因为学科名称的改变,而改变我研究的对象方法和理论。我的研究工作也明显地具有它的一贯性。也许这个具体例子可以说明学科名称是次要的,对一个人的学术成就关键是在认清对象,改进方法,发展理论。”费孝通《关于人类学在中国》(1993年8月9日),《费孝通全集》第14卷,内蒙古人民出版社2009年版,第263—264页。

所不同的是,一般史学只是研究具体国家、地区或民族的物质及精神生活的发展演变,主要限于有文字以来的人类活动,而文化人类学是研究世界所有民族或人种(灭绝的和未灭绝的)数百万年悠久历史和文化的学科。^①

在研究立场和方法上,文化人类学对历史学亦启示良多,其中影响较大的是从心理学借鉴而来的“移情”(empathy)。所谓“移情”,简单定义,就是“把自己置于另一个人的位置上的能力”。^②“民族志学者的个人经验,尤其是参与和移情,被视为(人类学)调查过程的核心。”^③文化人类学诸多学派中受弗洛伊德(Sigmund Freud)影响至深的“精神分析学派”最擅长这一方法,尽管人类学者更多将其表述为从语言学家派克(K. L. Pike)那里借用过来的体现“参与导向”的“主位描述”法。^④历史学者明显受此影响。陈寅恪强调对历史事件和人物持“了解之同情”,主张研究者“神游冥想,与立说之古人处于同一境界”^⑤,实际上就是对“移情”或“主位描述”的强调。人们通常说的“设身处地”观察认知人事,也类似文化人类学对这一方法的运用。保罗·柯文(Paul A. Cohen)主张“在中国发现历史”,一定程度上就是鉴于西方学者研究中国历史的“西方文化中心”立场的局限而提出,其中明显包含“移情”主张,绝不是简单的地理学意义上观察位置的变化。^⑥

不仅如此,人类学的某些知识还有助于理解传统史学难以认知的社会历史现象。比如《国语》记载黄帝四妃之子与黄帝异姓的传说,历代经师在注释《国语》时均无法理解,清人崔述甚至认为这是“污古圣而惑后儒”。^⑦作为父系社会中人,崔述自然无法理解父子异姓,但若以文化人类学所描述的母系氏族社会“子从母姓”的习俗来认知,则父子异姓就不是不可思议的怪异现象了。

在研究中国近代历史事件和人物时,人类学的理论及方法也十分有效。如义和团运动中,拳民标榜“刀枪不入”,其“神术”含有气功与巫术成分,以往学者从纯历史学视角观察说不出究竟,但如果用马林诺夫斯基在《巫术科学宗教与神话》中运用的文化人类学理论方法解释,就可以获得合理的认知。^⑧我在写作《义和团“神术”论略》一文时,曾参考利用该书对巫术的认识分析框架,从仪式、咒语与禁忌等方面对义和团的巫术展开探讨,得出与之前历史学者的解释不一样的结论。^⑨

如果研究少数民族族源,人类学的方法或视角助益更大。以羌族为例,但凡驻足这一领域的学者,都会注意到陶然士、葛维汉等人的研究。^⑩1920年代英国传教士陶然士(Thomas Torrance)前往川康边地布道,曾用“民族迁徙”说解释羌族独特的宗教信仰,认为该民族宗教文化中的许多特征,

① S·南达著,刘燕鸣、韩养民编译《文化人类学》,陕西人民教育出版社1987年版,第1—3页。

② 朱智贤主编《心理学大词典》,北京师范大学出版社1989年版,第845页。

③ 詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编《写文化:民族志的诗学与政治》,“导言”,第42页。

④ 在我看来,“主位描述法”强调参与导向,实际上也是心理学的“移情”法的运用。相对研究对象,研究者本来是外来者,却要反客为主,实现角色转换,这就是“移情”。

⑤ 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社1980年版,第234页。

⑥ 柯文著,林同奇译《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,社会科学文献出版社2017年版。林同奇在给概述中译本写序时强调“移情”方法并非凭想象灵感一蹴而就的,而是建立在对历史现实与当事人的周密调查基础上的。……一旦史家进入局中人的世界,他就失去了“局外人”的优势,失去了从历史全局上、从整体上把握这一事件的可能。柯文曾正确地支持石约翰的看法,指出西方由于“从来没有从外界来观察自己”,而“被囚禁在自己近代经验的狭隘牢笼中”,成了“当代伟大文明中目光最为狭隘的文明”。这说明史家必须轮番采用“局中人”与“局外人”的观点,比较史学方法的作用就在于此。见同书第33页。

⑦ “晋语云:黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已……其同生而异姓者,四母之子,别为十二姓。……余按:上古之时,人情朴略,容有未受姓者,故因锡土而遂赐之,所以禹贡有锡土姓之文,非每人皆赐以姓也,安有同父而异姓者哉。姓也者,生也,有姓者,所以辨其所由生也。苟同父而各姓其姓,则所由生者无可辨,有姓曷取焉。……然则是诬古圣而惑后儒者,皆国语为之滥觞也。”崔述《补上古考信录》上卷,中华书局1985年版,第17—18页。

⑧ 马林诺夫斯基著,李安宅译《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版。

⑨ 杨天宏《义和团“神术”论略》,《近代史研究》1994年第4期。

⑩ 杨天宏《中华基督教会在川康地区的宗教活动》,《历史研究》2010年第3期。

如信仰惟一最高之天神、不拜偶像、尚白以及杀羊还愿等,都与古犹太宗教传统或《圣经》中记载的习俗有神秘的内在联系,由此断言羌人是古犹太人的后裔,所传习的是古犹太宗教传统或《圣经》中记载的习俗,并将这种观点带到羌民中散布。20世纪三四十年代人类学者葛维汉(David C. Graham)前往岷江上游考察时,惊讶地发现许多羌民都自称是“以色列人的后裔”,并说他们信仰的天神就是“上帝耶和华”。^①陶然士用的是比较宗教学方法,体现了“西方文化中心论”的偏见。葛维汉用人类学和历史学的理论方法,结合田野和史料,驳斥陶然士牵强附会的说法,划清了人类学研究与某些西方学者文化上“自我中心主义”的界限,奠定了有关羌族社会历史研究的基础,对后来中国羌族史研究做出了有益贡献。

然而人类学者使用的方法也存在局限。以“移情”及包含“移情”的“主位描述”为例,其主要困难在于研究者如何设身处地,实现与被研究者之间的角色转换。庄子观鱼,说鱼很快乐。惠施责难道,你不是鱼,你怎么知道鱼是否快乐?庄子无言以对,只好强辩说,你不是我,你怎么知道我不知道鱼是否快乐?这则寓言,用来比况人类学“移情”方法可能面临的困境,殊为恰当。^②

我曾参加一位民族学专业年轻学子的博士学位论文答辩,她的论文研究当代藏民社会生活状况。论文颇有见地,总体感觉不错,但也存在一个问题,即她的研究很大程度上依赖2008年3月中旬以后她在藏区所作藏民“幸福感”的调查。这位年轻人显然忽略了,对于“幸福”的感受会因文化及宗教信仰的不同存在巨大差异。作为一个研究者,去藏区调查藏民幸福不幸福,你不“移情”或站在藏民“主位”立场体验其生活及感受行吗?然而要真正做到“移情”并换位体验,其困难似乎比庄子知鱼之乐否更甚。因为作为一个汉族地区赴藏的汉人,是不可能轻易消除与藏区原住民之间的文化隔膜的。反过来,在当时特定的形势下,被调查的藏民也很难相信你只是来做纯学术调查研究。既然不能真正“移情”,你凭借调查材料得出的研究结论能经得起事实检验吗?答案不言而喻。所以答辩时师生之间涉及藏民“幸福”与否的问答,同庄子观鱼时与惠施辩难的场景,如出一辙。

曾经到西非喀麦隆多瓦悠(Dowayo)聚落做人类学调查的英国人类学家巴利(Nigel Barley)对人类学者能否真正“移情”,能否做到参与性的“主位描述”,并使自己为研究对象接纳体会尤深。他结合自己在多瓦悠族群中18个月的考察经历指出:声称人类学研究能被研究对象接纳的学者,“理应心知肚明这是胡说八道”。他明确表示,所谓一个陌生民族到头来会全盘接纳来自不同种族与文化的访客,以致这个外来者和本地人并无两样的说法,“让人悲哀的亦非事实”;“你顶多只能期望被当成无害的笨蛋,可为村人带来某些好处。(在他们眼中)人类学者是财源,能为村人带来工作机会”。^③这种悲哀不仅在巴利的经历中体现,借用克利德福的说法,现在,人类学者普遍的遭

^① Thomas Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites* (London: Thynne & Co. Ltd., 1937), pp. 78 - 94. David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* (City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958), pp. 20 - 21. 杨天宏《救赎与自救: 中华基督教会边疆服务研究(1939—1955)》,生活·读书·新知三联书店2010年版。

^② 张隆溪对庄子观鱼有基于学理的阐释,他在英文著作 *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West* (Ithaca: Cornell UP, 2005) 一书中,曾借此寓言讨论跨文化理解的问题。该书出版于2005年,至今尚无中译本,2016年年底有日译本在东京出版。2015年有两位学者编辑论文集专门讨论“庄子知鱼乐”的问题,把张教授书中相关内容也收入其中,见 Roger Ames and Takahiro Nakajima eds., *Zhuangzi and the Happy Fish* (University of Hawai'i Press, 2015)。本文仅是借此寓言“比况”移情,非对庄子观鱼作“跨文化理解”和阐释,谨此说明。

^③ 巴利的说法为后现代、反思式的人类学批评者提供了素材。但巴利与意在解构人类学的后现代批评者不同,他的自爆缺陷是反讽,虽然戏谑,骨子里却很严肃地交待了田野工作的局限和希望。奈杰尔·巴利著,何颖怡译《天真的人类学家——小泥屋笔记》(Nigel Barley, *The Innocent Anthropologist: Notes from A Mud Hut*),上海人民出版社2003年版,第55页,注释中的评价参考书序第6页。

遇是,“与他自己相关的他者,而亦视(人类学者)自己为他者”。^①

显然,研究者原本的文化立场如何能够不影响其研究是一个几乎无法根本解决的问题。这类问题无处不在。如果你研究边疆服务历史,就会发现,作为信仰“一神教”的基督教传教士到藏、羌、彝地区服务和传教,尽管表示要尊重少数民族的宗教信仰与文化,但文化上遭遇的排异却无法避免。尤其是在藏族地区,由于已形成罗素所说的排他性很强的“制度的宗教”(Institutional Religion)^②,教会在藏区布道,尽管也试图“移情”,但福音传播工作和教会其他事工,因难以融入藏民社会,效果很不理想。这说明不同文化间的鸿沟,是很难通过类似“移情”的方法弥合的。

不过人类学者并不是单一地使用“移情”或包含“移情”的“主位描述”法。也许是意识到这一研究立场及方法存在不足,人类学者也从语言学家那里借取了“客位描述”的方法,强调以“观察者”身份对研究对象所做判断的恰当性,将客观性和科学性 with “客位”相联系。然而,尽管从马林诺夫斯基的时代起,“参与”和“观察”的方法就被认为在主观性和客观性之间发挥了微妙的平衡作用^③,但在操作层面,两者的平衡不一定把握得恰当。比如中国的人类学者似乎更强调前者,原因很可能是“主位描述”被认为更符合田野工作的标准,但能从立场及方法上注意到它的缺陷并试图补缺,对历史研究也具有启发意义,因为历史学者近年来将“了解之同情”当成口头禅,对“移情”似乎强调得有些过头,多少忽略了具有科学特质的观察取向研究的重要性。

三

不仅如此,人类学调查方法的局限对历史学者也提供了方法论思考。讲到人类学,中国学者最津津乐道的恐怕莫过于“田野作业”(fieldwork,或译“田野调查”“实地工作”)。我们知道,“田野作业”是人类学的基本方法,对历史学者有重要的方法论启迪,可以改变传统史学单纯依靠文献的局限。广义理解,王国维的“双重证据法”就是在强调文献利用的同时,对这一方法的提倡。今天已变得时髦的“知识考古”也与对“田野”的强调有关。但“田野作业”不免遭遇困难。首先,“田野”是什么就很难说清。科大卫(David Faure)在谈到历史人类学的尴尬时曾转述其同事的话说“人类学家可能不知道我们所谓的‘历史’为何物;同样,历史学家也可能不知道我们的‘田野’是啥意思。”^④人类学者最初的“田野作业”,主要针对的是相对“原始”的族群,是没有文字传承的部落文化。摩尔根研究与他同时代的印第安人部落,其著作却冠以《古代社会》名称。明明是针对当下印第安部落写出的东西,却以“古代”命名,是因为原始部落的文明,当其尚未走出原始状态时,是很少性状变化的,故印第安人部落的社会既是“当代”的,也是“古代”的,具有说明其他文明初始阶段性状的普适性。^⑤

对于非原始族群来说则情况迥异。今天中国境内的少数民族有些很早就有自己的文字,有些

① 原因很明白,本质上,任何“他者”的文本都同时是“自我”的建构。詹姆斯·克利德福《导言:部分的真理》,见詹姆斯·克利德福、乔治·E. 马库斯编《写文化:民族志的诗学与政治》,第52—53页。

② 《罗素先生的演讲》,《少年中国》第2卷第8期,1921年2月。

③ 詹姆斯·克利德福、乔治·E. 马库斯编《写文化:民族志的诗学与政治》,“导言”,第42页。

④ 科大卫著,程美宝译《历史人类学者走向田野要做什么》,《东方早报·上海书评》,2015年10月11日。

⑤ 摩尔根认为“人类的起源只有一个,人类的发展进程基本上也是相同,只是在各大陆上采取了不同的但是一致的进程。所以在到达同等进步状态的一切部落及民族中都是极其相类似的。因此,美洲印第安人诸部落的历史及经验,或多或少地代表处于与他们相应状态的我们远祖的历史及经验。构成人类记录之一部分的美洲印第安人的制度、技术、发明以及实际上的经验,实具有超越印第安人种族本身界限的一种特殊的高超价值。摩尔根著,杨东蓓等译《古代社会》第1册,“序”,商务印书馆1971年版,第5页。

在近代接受外人帮助创造了自己的文字,其社会状况及历史演变,往往有详细的文字记载。这就使中国的人类学研究面临两难境地:依靠田野吧,人家有文字;依靠文字吧,又好像离开了人类学的研究轨范。换言之,以这样的族群作为研究对象是否仍然需要坚持人类学主要依靠“田野”的传统?在社会激剧变化的时代,今天的“田野”能反映昨天的存在吗?如果不能,中国的人类学是否需要借助历史文献来从事相关研究或转而以研究少数族裔的现代生活为主?而借助历史文献是否又会因与人类学对“田野”的强调在方法上背离导致其研究失去人类学的学科属性?这都有待中国学者认真思考。至于广大汉族地区,其所拥有的以海量文献记载的高度文明和今日处于急剧变化中的社会生活场景,如何作为人类学者的“田野”纳入调查研究范围,恐怕也是一个费思量的问题。

由于这一问题的存在,人们会发现,相当一部分中国大陆的人类学者都走上了狭义的文化人类学即民族学的研究方向,而所谓民族学研究,又有相当一部分走上依靠历史文献的民族史志研究方向。^① 乔健注意到,至少从1980年代起,以中国为研究对象的人类学者便开始强调历史文献的重要性,除田野调查“访问活人”外,也辛勤钻研历史文献,做 Freedman 所说的“访问死人”(interview the dead)的工作,由是中国丰富的历史文献成为人类学的又一宝藏。^②

这一变化并不意味着中国人类学者自废武功。事实上,先有民族志,后有人类学,人类学本身就是民族志基础上发展起来的。来源于西方的中国人类学的这一研究取向,虽然少了一些西方人类学者喜欢玩的形而上元素,但其崇实精神对人类学而言,颇有点返璞归真的意味,实际上就是人类学与历史学的结合。人类学家威廉斯(W. Carlos Williams)在谈到历史学与人类学的关系时曾把历史学比喻成“小提琴家的左手”。^③ 历史学者是否可以将人类学视为“小提琴家的右手”,在自己从事的研究中,也主动吸纳人类学者重视抽象理论与宏大叙事的积极元素,以避免当下史学研究出现的“碎片化”倾向呢?

与田野相关的是历史遗存问题。“田野作业”最重要的是看遗存,即世代传承下来的物质和精神的制作品。然而正如马林诺夫斯基所言,遗存能够延续,在于它已获得新的意义,除非采取某种明确的道德和价值态度,而不是按这一现象在今天的形态来研究它,否则,我们就只能对其用途和意义作失真的描述。^④ 这真是人类学研究的金玉良言。很多流传至今的文化习俗或遗存,一旦其原生态环境不复存在,就已经变化失真了。以纳西古乐为例,你能相信它是真正的唐乐吗?虽然“礼失求诸野”在特定条件下有其依据,但在远离文明繁衍中心的边缘之地能有中原古礼的原生态环境吗?我以为是很难有的。作为“礼”重要标志的原本是中原的古乐,离开故土,脱离原先的“生态系统”,要在类似纳西族所在地区孤独存在下去,实在难以想象。所以我很怀疑纳西古乐有无“再造”(reconstruction)的因素,怀疑其是不是真正原始意义上的存在。

国外也有类似的事情发生。有一部人类学的学生应该都很熟悉的世界第一部人类学纪录片《北方的纳努克》。该片因细致展现了爱斯基摩人茹毛饮血的独特生活方式,一度震撼世界,直接

^① 据王铭铭回忆:直到20世纪80年代,中国尤其是华南的人类学者仍然把民族史研究当做人文学研究的根本来看待。当时的我年轻气盛,认为少数民族研究不代表中国人人类学。去了英国后,我从东南民族史研究转做汉人研究,坚信少数民族研究是有问题的。回过头来看,我感到那时的简单化倾向问题很严重,对民族史研究的条条框框的“逆反心态”,本身并非完全合理。实际上,中国人人类学传统的民族史研究,其蕴含的资源是值得珍惜的。这些研究让我们看到,在古代的“天下”,文化是多元的,而且,古代帝国把握着某些今日易于被错误地抛弃的处理文化关系的手法。借助民族史研究发现的丰富资料,我们可以看到在古代中国的国度里中,存在着与近代西方社会科学所灌输的“一个民族一个国家”的观念完全不同的观念。王铭铭《没有后门的教室》,人民出版社2006年版,第136页。

^② 乔健《中国人人类学发展的困境与前景》,《广西民族学院学报》1995年第1期。

^③ 詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编《写文化:民族志的诗学与政治》,“导言”,第31页。

^④ B·马林诺夫斯基著,黄建波等译《科学的文化理论》,中央民族大学出版社1999年版,第47页。

引发了人类学纪录片创作的热潮。影片中爱斯基摩人通过原始工具捕杀海象的场景,更是给人留下深刻印象。然而,据影片导演弗莱哈迪后来在回忆录中透露,当时的爱斯基摩人部落早已舍弃原始的捕猎海象的方法而改用猎枪捕杀,影片中的画面是为了重现以前的场景摆拍的。更出乎人们意料的是,影片中的部分镜头竟是由影片主角——一对爱斯基摩人夫妇自己拍摄完成的。^①不仅如此,就连北美印第安人的“居留地”(Indian Reservations),也因外部文化的侵蚀而失去原貌。这提醒研究者,随着现代文明的推进,很多号称“原始”的生活环境及生存方式,实际上已不复存在,或者至少已发生性状变化,研究者不能轻信“田野”里看到的文化场景。

人类学史上发生的一个著名的造假案例,更是打破了人们对“田野作业”的迷信。在这个案例中,一度被吹捧为“人类学调查杰作”的《夏波诺:亲历远僻神秘的南美丛林中心地带》被指责为作伪,揭露其作伪的学者德奥姆斯写道“坦率地说,我认为很难相信多内尔曾在雅诺马马人那里生活过。”最终该书遭到了马林诺夫斯基所说的“科学处决”。然而批评者面临的难题在于,该书所描述事实的准确性却似乎不在讨论之列。揭露其欺骗的德奥姆斯对全书300页内容作缜密审查,也只发现了一处民族志的错误“这就默认如果拥有一定数量的二手资料,即便未在实地有亲身经历,实际上也可以对一种异文化建构一个可信的、生动的、民族志上也准确的文本。”^②

不仅如此,前面提到的人类学家巴利在多瓦悠族群中做研究的经历亦说明,“田野作业”并不尽然让人充满田园诗般的遐想。巴利曾自嘲“虽不敢说在多瓦悠能做到宾至如归,但至少已进入所谓中间阶段”。然而,说到当地社会生活情形,他还是感慨“样样事物都有种虚幻的熟悉假象”,并列了一些极端事例来证明“田野作业”的困难。^③更有甚者,被视为人类学田野工作方法开创者的马林诺夫斯基,因其田野日记披露了大量田野作业中迹近作伪的“隐私”并就此作“自我精神分析”^④,也在很大程度上颠覆了学者对“田野作业”的认知。凡此种种,均提醒历史学者必须保持高度的学术警惕,不能轻易相信“田野”里所谓的“原始”见闻。进而言之,鉴于人类学者将基于田野调查的民族志视为一种“经验”性质的书写,“它与实证主义者的社会科学方法论形成鲜明对照”^⑤,对之持某种程度的怀疑并做自我反省,历史学者对多少带有“田野”性质的通过“调查”历史当事人所作的“口述历史”,在时过境迁且缺乏佐证的情况下,也不能盲从礼拜,奉为信史。

研究人类文明,时间向度的把握尤为关键。不同的学科对此有不同偏向。历史学注重“历时性”,历史学者眼里看到的是“变”的一面;人类学相对注重“共时性”,人类学者眼里看到的更多是

① 罗·弗莱哈迪著,陈梅译《我怎样拍摄(北方的纳努克)》,《世界电影》1981年第5期。

② 玛丽·路易斯·普拉特《寻常的田野工作》,詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编《写文化:民族志的诗学与政治》,第57—58页。

③ 巴利在书中列举了一些极端的例子,他写到“殖民时代,你不能与‘非我族类’者(包括社会阶级与信仰不同)发生性关系,现在界限已逐渐模糊。你很难想像早年的田野工作者可以自由行走在‘野蛮人’中,不必担心受侵犯,只因为他不在‘可性交对象’的图谱里。现在情况改变,单身女性田野工作者似乎有必要与田野对象发生关系,以迎合‘被接纳’的新观念。田野工作结束,却未与田野对象发生关系,会让同僚诧异甚至谴责,宝贵的研究机会让你白白浪费了。至于男性田野工作者,他们有更多露水姻缘机会,通常都是金钱交易,较不引人侧目。和民族志学者的助理一样,这个话题也在人类学文献中完全缺席,但不代表人类学者没有这方面的经验。有些田野工作者基于性接触可能为家庭及个人生活带来极大冲击,极力避免,但是长时间放逐异文化,此类诱惑不可避免。以我而言,被多瓦悠人视为无性之人,反而是一大福气,使我享有多瓦悠男人所缺乏的自由。比如,孤男寡女共处一茅屋,这是通奸铁证,但是想象我与多瓦悠女性交合,却是闹剧。我很高兴他们如是想。”试想,能够像多利那样被视为丧失性能力的人类学者能有多少?反过来说,愿意表现自己这方面能力的人类学者又能有多少?如果不多,一些重要知识又将从何获取?“田野工作”的困境,可见一斑。引文见奈杰尔·巴利《天真的人类学家——小泥屋笔记》,第166—167页。

④ 他在日记中诚实地说与黑人的接触令其乏味甚至有时愤怒,而且他深为田野调查中的欲望和孤独所苦。参阅乔治·E. 马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔《作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代》,“导论”,第57—58页。

⑤ 乔治·E. 马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔《作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代》,第43页。

“不变”的一面。然而但凡是文化,在进入近代以后,在异质文明的侵蚀下,无论其基因如何强大,都不可能一成不变,依然故我。因而人类学家所谓的“田野”很大程度上只能是今天的田野,或是介于古今之间者,要找到“原生态”的文化田野,谈何容易!

四

然则中国人类学的未来进路究竟何在?历史学者应该如何借鉴人类学以丰富自身的学术资源?

人类学自上个世纪初传入中国,就面临如何适应本土文化与社会的问题。为此,一些学者提出“人类学中国化”的主张,这无可非议。中国人类学者确实应该立足本土,主要研究中国问题,发掘自身的人类学资源。这一点,从中国人类学的开创者蔡元培、吴文藻及稍后一点的费孝通、林耀华等学者开始,便已十分明确。吴文藻很早就提出人类学“中国化”的主张,1935年就在《现代社区实地研究的意义和功用》一文中指出“现在大学生所受的教育,其内容是促进中国欧美化和现代化的,其结果是使我们与本国的传统精神越离越远。事实上我们对于固有文化,已缺乏正当认识,我们的意识中,已铸下了历史的中断。”正是出于这样的考虑,吴文藻主张对中国的文化社区展开“实地工作”,到中国的社区“采风问俗”,从事社会调查。吴文藻这篇文章,被认为是提倡社会人类学中国化的代表作之一。^①中华人民共和国成立后,吴出任中央民族学院民族志研究室主任,更是“极力主张‘民族学中国化’”,强调“把包括汉族在内的整个中华民族作为中国民族学的研究,让民族学植根于中国土壤之中”。^②吴文藻所说的“民族学”,就是人类学分支的文化人类学。费孝通也在自己的研究中,结合中国国情,做了将人类学“中国化”的努力。他明确将自己的研究工作概括为“认识中国,改造中国”八个字。1980年费先生去美国应用人类学会领取马林诺夫斯基奖时,甚至明确提出“迈向人民的人类学”的主张。^③中国人类学者对其学科“中国化”的强烈追求,可见一斑。

但实践这一主张道路曲折。中国的人类学源于西方,开创之初深受西方学术影响。由于人类学当时并未完全与西方“殖民主义文化”划清界限,加上国内政治的原因,1949年之后,人类学在中国被苏联意识形态主导的民族学所取代。之后很长一段时间内,中国学者较少做原初意义上的人类学研究,而是按照苏联的民族理论来做民族学尤其是民族史研究,脱离了人类学既有的学术轨道。1978年以后,中国的人类学开始赓续最初的传统,回到相对学术化的人类学研究轨迹,寻求与国外的人类学研究接轨,“中国化”的问题又重新提出。

然而正如基督教在华传教史上有所谓的“本色化”(Indigenization)运动一样,任何文化或学科都有入乡随俗的问题,都要适应所在环境,但其“本色”不能变。提出并实践“中国化”主张要警惕“淮南之桔变为枳”即失去人类学基本秉性的危险。今天,在“中国化”的语境下,如何把握海内外人类学界共同认可的学科理论和研究方法已成为中国学者需要认真思考的问题。中国学者应该对人类学发展有自己的贡献,中国学者也应该在研究中形成自己的特色,但这种寻求学术“入乡随俗”的努力不应该以“化”掉人类学的基本特征为代价。

此外,人类学作为一门国际性极强的学科,如何与“国际接轨”,也值得注意。这不仅是理论方法的问题,也涉及研究对象选择。人类学者视自己为“我者”,视其他民族为“他者”。怀着研究“他

^① 吴文藻《现代社区实地研究的意义和功用》,《吴文藻人类学社会学研究文集》,民族出版社1990年版,第144—150页。

^② 冰心《我的老伴吴文藻》,《吴文藻人类学社会学研究文集》,“序”,第13页。

^③ 费孝通《关于人类学在中国》(1993年8月9日),《费孝通全集》第14卷,第263—264页。

者”的欲望,西方人类学者曾不远万里,来到中国,“深入不毛”,研究中国境内少数民族的历史文化。有鉴于此,中国学者是不是也应适当地逆向行走,视异域为“田野”,到中国境外去做同样属于“他者”的研究?

答案是肯定的。事实上,这样的努力早在上个世纪30年代,就由后来被称为“祖尼人类学家”的李安宅做过成功尝试。李先生于1934年受洛克菲勒基金会奖学金资助,前往美国加利福尼亚大学、耶鲁大学人类学系学习。次年夏,他深入美国新墨西哥州和墨西哥印第安部落,从事人类学考察,撰写出《印第安祖尼的母系社会》一文,交《美国人类学》发表,受到广泛赞誉。英国人类学家拉德克里夫-布朗称赞李安宅说“You gave the American anthropologist everyone a chair。”^①具有讽刺意味的是,李安宅的这项工作具有挑战性,通过其研究,他要挑战美国人类学者在认识祖尼文化过程中囿于自身文化的偏见。他认为,在对祖尼印第安人研究方面,美国人类学者未能摆脱自我文化中心主义,尤其是没有摆脱西方现代宗教、法律观念和资本主义社会竞争意识的束缚。^②一部带有如此挑战性的著作能获得巨大学术反响,可见李先生研究的分量和价值。

李安宅在境外所作的调查研究,展示了中国人类学者的务实精神与专业素养,也深化了他对人类学作为一门国际性极强的学科的理论方法的理解。^③以此为铺垫,李先生后来在中国本土进行的人类学研究也取得较大成功。从1938年12月开始,他和他的妻子于式玉前往甘肃拉卜楞寺实地考察,基于考察完成的《藏族宗教史之实地研究》系列论文,均利用了当初他在境外所作人类学调查积累的经验与知识。反过来,李安宅在美国的学习研究经历,强化了他的国际学术背景,使他对欧美人类学的历史和现状有了全面认知,成为当时中国为数不多的有能力跨国界、跨文化从事人类学研究和学术交流的著名学者之一。今天的中国人类学者,在强调“中国化”的同时,能否像李先生那样既具中国情怀又有世界抱负?这是需要每个中国人类学者认真思考的问题。

对于这一问题,王建民的思考颇中肯綮。由于意识到学理的世界性是学科存在的基础,一定程度上表现出学科的纯洁性,王主张对人类学的“中国化”或“本土化”作“反思性的理解”。他注意到,“本土化”既可能为学者实现本国学术独立的“学理追求”提供动力,又可能给以“本土化”口号作为标榜、拒绝在国际学术规范下建构学术研究共同基础者提供借口。他认为,学科“世界性”和学科在不同地域体现的“本土性”两者之间存在相辅相成的关系,在人类学的学科建设过程中,中国学者应当具有“学科世界性和学术本土性”两方面的关怀。^④这是十分对路的建设性意见。

值得注意的是,人类学在中国的发展,不仅产生了“中国化”的追求,而且发展到“区域化”的境地。中国人类学这么多年的成就究竟如何?我作为外行无以判断,却注意到该学科在中国产生了比其他学科更多的“学派”。人类学对中国而言是舶来品,其在华最初的植根土壤是东部沿海及附近地区,这些地区相关学术及教育机构中的领军人物大多被认为是中国人类学的翘楚。由于学缘与地缘的因素,近代人类学一开始就被分为南、北两派。南派人类学者以“中研院”为中心,相关学者

① 汪洪亮《李安宅、于式玉先生编年事辑》,《民族学刊》2013年第6期,第66页。另外,本文有关李安宅对祖尼部落的人类学研究,参阅陈波《祖尼小镇的结构与象征——纪念李安宅先生》,《中国人人类学评论》第3辑,世界图书出版公司2007年版。

② 曾经同样对北美印第安部落展开调查并撰有《拿瓦侯传统的延续》一书的华裔人类学家乔健说“李安宅与Benedict对儒尼文化解释的不同,大半归因于他们两人文化背景的不同。由此可见,人类学者本身的文化背景对他的研究有很大的影响,这种情形其实在整个社会科学界都存在。”乔健《漂泊中的永恒》,山东画报出版社1999年版,第35页。

③ 李安宅说“外国人到中国处处是新的,一切都是问题,可以帮忙我们的学子将许多习而不察,视为固然的東西重新反省起来,在观察者与对象之间产生相当的心理距离,增加特别的客观性。就此一点来看,其贡献亦不可以道里计。因为在社会界进行研究的公例,是研究文化距离越远的越容易,越切身的越困难;我们底急需,既然是研究我们自己,则这一类的帮助是极其切实的。”李安宅《社会学论集》,燕京大学出版社1938年版,第388—401页。

④ 王建民《从中国人类学民族学的发展看学科的世界性与本土性》,《西南民族大学学报》2009年第4期。

虽做少数族裔研究,却有嗜古倾向,偏重古代语言、文化及民族史研究,加上考古学家张光直在哈佛大学当过人类学系主任,强化了南派人类学者打通人类学与考古学的印象,对中国学界有广泛影响。北派以燕京大学社会学系主任吴文藻为代表。吴先生是学社会学的,人类学在他那里表现出“乡村社会学”的特征。他把费孝通引进人类学领域,是因为他想推进社会学的“中国化”,结果却导致其研究取向的人类学化。^①李绍明不满中国人类学派南北两分的状况,认为这种划分明显遮蔽了人们的学术视野,好像这两派就是中国人类学的全部,忽略了在中国少数族裔最多的西部地区从事研究的学者存在,因而提出“中国人类学华西学派”的主张。^②

李绍明作为长期在中国西部民族地区从事民族研究的学者,所提出的“华西学派”主张及论证自然有其根据。^③吾人没有理由否认长期在“华西”从事人类学研究的那批学人独具特色的研究和做出的重要贡献,更没有理由因华西学人的贡献而否认南北两派人类学者在中国人类学发展史上的崇高地位。但如何避免以学术群体所在地域来区分学派,寻求在学术的内在理路上与别的学术集群的区别,才是问题的关键。中国的人类学研究刻意显示研究主体和地域的区别是不够的,只有在人类学的学术理路上形成与西方学者的不同,补充或修正基于别国研究得出的结论,发扬光大学科的内在性,中国的人类学才可以在世界上立足,才有发展前景。历史学也一样,在自身的发展中,要尽量避免门户之见,只有广泛吸纳其他学科与其他学派的学术资源,自身的发展才可能真正步入坦途。

以上所述,可归纳为三点结论:其一,学科交叉融合是现代学术发展的重要条件,但须注意学科的基本认同。学术研究中,若无相对一致的学科认同,讨论各方均在交叉融合名义下将自己的学科边界无限扩大,很多问题的研究会因研究者在事实上消解了自身的学术存在而缺乏讨论前提。人类学这方面的经验,值得历史学者汲取。其二,人类学强调“移情”,高度重视“田野”,可为历史研究提供重要的立场与方法借鉴,但也存在局限。研究者能否真正“移情”,本身就值得怀疑;而“田野”的可信度已受到人类学者自身的质疑,不可盲从。其三,人类学的“中国化”须以坚守学科的基本性质及寻求学科的“国际化”为前提,其“入乡随俗”的努力不应该以“化”掉学科的基本特征为代价,否则中国人类学将会因无法与境外交流而失去应有的话语权。在这方面,历史研究尤其是中国史研究,可从人类学面临的困难和探索中受益。

由于一度研究中华基督教全国总会1930年代末开始从事的边疆服务并因此涉足中国的边疆研究,我曾不幸却又有幸客串到人类学领域。所谓不幸,是因为在这个对我来说完全陌生的领域发表言论,暴露出自己知识的严重不足。所谓有幸,是因为这种缺陷暴露迫使我向该领域的学者请教,多少知道了一点相关知识,并结合自己的历史学学科背景,在一些问题上形成与真正内行的人类学者不同的粗浅认知。在这里冒昧提出,向各位同仁请教,敬祈指正。

(责任编辑:潘晓霞)

^① 有意思的是,受到吴氏影响的费孝通的人类学,按照他自己的说法,研究的却是“乡土性”。参阅王铭铭等《人类学究竟是什么:一门学科的公众形象问题》,《中华读书报》2007年6月6日,第13版。

^② 李绍明《略论中国人类学的“华西学派”》,《广西民族研究》2007年第3期。李先生的说法是有道理的。这不是西蜀学人自不量力要与南、北两派“三分天下”,而是因为“华西学派”是吾人研究人类学在中国发展历史时不可闭目不视的重要存在。姑不论《华西边疆研究学会杂志》外籍作者群体的巨大贡献(严格地说,他们也是“华西学派”的重要分子,他们的存在,显示了“华西学派”人类学研究所具有的充分的国际性),单是李安宅、任乃强、冯汉骥等西部学者所做贴近人类学“原教旨”含义的真正接地气研究,已丝毫不亚于其他任何单一学派对人类学研究所做的贡献。其中李安宅尤为“华西学派”中国学人的杰出代表。按:李先生健在时,曾将此文末刊稿赠阅,获益匪浅,特此说明,以志不忘。

^③ 有关人类学华西学派的研究成果,参阅周蜀蓉《发现边疆:华西边疆研究学会研究》,中华书局2018年版。

Qing. During and after the May Fourth Movement, it also became the symbol of evil imperialism and the discursive weapon to mobilize the masses to join in the anti-imperialist movements.

Historical Contexts, Historical Perspective, and Westerners' Narrative of the Chinese Early Modern History *Wu Yixiong*(79)

The narrative of Chinese early modern history was originally forged by Westerners. In the 1830s, some aggressive Westerners emphasized the anti-foreign policy of the Qing and its disadvantages to justify their policy of military invasion of China and construct the historical narrative of the early Sino-Western relationship. Their justification also led to the discussion of international law and natural law, the status and value of the Chinese and Western civilizations, as well as the moral reflection of opium trade. These factors together influenced the Western interpretation of the Opium War and its meaning. They furthermore discussed the social form of the Qing and the periodization of Chinese history and understood the Chinese future in the vein of progressive history. The Chinese early modern history and the Self-strengthening Movement of the Qing were commented and narrated in this context. This historical perspective was crystalized in the works in the late nineteenth and early twentieth century and gradually forged the long-lasting historical narrative of early modern China.

"Existence" and "Non-existence": Reconstructing the Historical Narrative of Modern China *Zhang Qing*(102)

Since the early twentieth century, the "New History" advocated by Liang Qichao has shaped the modern Chinese historiography and changed the method of "preserving history". Modern Chinese historians thus deal with an age of fundamental changes including the changes in historical ideas and historiography. As a result, the "existence" in historical narratives is often judged by the teleological benchmarks of the "universal history"; and the overemphasis on such "existence" may ignore and discard the probably even more important "non-existence", which represents alternative "existence". Therefore, paying attention to the "non-existence" in history can break the restriction made by the "existence" and illustrate the "existence" implied in the "non-existence", so as to reconstruct the historical narrative of modern China.

A Reflection on the Formation, Construction and Transformation of the Chinese Revolutionary History *Wang Xianming*(123)

Tracing the process how the Chinese revolutionary history was formed and constructed helps deepen our understanding of the transformation in contemporary Chinese history. The rise and development of the Chinese revolutionary history in the twentieth century form a unique system, follow its own historical logic and open a discipline totally different from the historical tradition. The Chinese revolutionary history not only records the Chinese revolutionary movements but also reconstructs the Chinese history from a revolutionary perspective. By reflecting on the entire Chinese revolutionary history, the "New Revolutionary History" may usher another major historical turn in this field.

The Inspiration of Anthropology to Historical Methods *Yang Tianhong*(135)

Anthropology borrows the method of "empathy" from psychology and the emphasis on the "subjective" role of researchers as "participants" from linguistics. These two anthropological methods also benefit historical study. However, historians are after all mainly working in their studies and their capacity of "empathy" and "participation" is questionable. Moreover, anthropologists stress "field studies", which provide practical methods for historical research. Just like "text", "field" also can be artificial or manipulated. These factors force anthropologists to explore new methods. The challenges faced by anthropology and the anthropologists' exploration in methodology provide valuable inspiration to historical research.

A Review of the Kong Xiangxi Papers Preserved at Three Universities of the United States *Ma Lin*(147)

English abstracts translated by Liu Wennan