

继承与反思

——记云南三个人类学田野工作地点的“再研究”

王铭铭

提要: 本文属于研究报告性质,主要涉及“魁阁”时期的三项人类学研究及其“再研究”。作者借一项科研课题的记述,表明了对两个不同历史时期中国人类学探索的联系与差异的看法。费孝通的禄村研究、许文耀的“西镇”(喜洲)研究、田汝康的“摆夷”(傣族)村寨研究,均于上个世纪30年代末、40年代初完成,分别从民族志的田野经验中提炼出有关土地制度、祖先祭祀及人神关系的分析框架。尽管研究方式各自不同,但总体而言,三项研究已共同关注到了乡土社会与现代性之间的文化差异。自2000年起,北京大学与云南民族大学进行“省校合作”。在这期间,几位青年学人组成研究小组,对禄村、“西镇”(喜洲)和那目寨进行了重访。他们参考了近30年来国际人类学界对“再研究”提出的看法,依据各自在田野工作中获得的素材,思考了社会变迁和学术观念的转变对于“接续性研究”的双重影响,通过民族志的书写,提出了若干具有继承和反思双重性格的观点。本文依据三项“再研究”的学术所得,强调指出公共仪式研究对于乡土社会研究的重要性。文章还试图重新思考曾经对中国人类学和社会学有过深刻影响的“人文区位学”方法。

关键词: “魁阁” 再研究 交换 公共仪式 人文区位学 人类学

上个世纪30—40年代,云南成为中国人类学的主要田野工作基地之一。30年代初期,已有中山大学杨成志先生在滇中和滇西地区从事体质人类学和民族学的调查研究。后来,中央研究院人类学家江应云先生也赴云南调查傣族。1938年,抗战失利,“国难当头”,大批学者云集西南,集中于西南联大、华西大学、云南大学等学术机构。贯通中西的前辈在西南“边陲”奋力开拓,在他们的共同努力下,文、理、工、医、农诸学科的教学和研究得到了空前发展。人类学、社会学和边政学的调查研究和学科建设也不例外。在这些学科中,一批有志者涌现于学林之中,他们在艰苦的条件下求索,做出为后世所不及的贡献,为中国学术留下了宝贵的遗产。

世纪之交,正值云南省政府设立“省校合作”项目,云南民族学院(现改称“云南民族大学”)与北京大学得到支持设立“重点学科”合作立项。为了光大“联大时期”的学术遗产,作为合作课题研究人员,我们于

2000年9月提议对云南著名人类学田野调查地点进行再研究。选题获准后,我选择了几个田野工作地点为社会调查基地,组织社会人类学方向的博士研究生参与其中,展开跟踪调查。在课题的设计和实施过程中,我们特别关注费孝通主持的“云南三村”调查、许烺光在大理“西镇”(喜洲)展开的祖先崇拜研究、田汝康对“摆夷”(傣族)村寨的研究。^①这是抗战时期一批中国社会人类学研究者依据民族志方法的严格要求完成的研究。三位老一辈人类学家都曾是呈贡“魁阁”社会学工作站成员,他们的相关成果也可谓中国社会人类学“魁阁时期”的代表之作。

“魁阁”这个概念代表着中国社会学和人类学在一个特殊年代里做出的有个性的学术成就。1938年,费孝通完成博士论文后,带着他的导师马林诺斯基赠予的50英镑,乘坐海轮,取道越南进入抗战后方云南。起初,费孝通在云南没有找工作,而是利用他的一位亲戚在禄丰县传教的关系之便进入该地,并选择禄村作为田野调查地点,计划以这个社区为起点,推动一系列的“类型比较”研究。1939年到40年代初期,费孝通任燕京大学和云南大学合作的社会学研究室主任,1940年,为了避开日本战机的轰炸,研究室迁移到呈贡“魁星阁”(即“魁阁”);此后,费孝通便在那里召集社会调查和学术研讨活动。参与这个团体学术活动的有人类学家和社会学家。其中,社会人类学方面除了费孝通本人外,还有张之毅、许烺光、田汝康、李有义、胡庆钧等(费孝通等,1990:189;张冠生2000:181—187;潘乃谷2001;王铭铭,2004)。对于后来中国社会科学的发展,这批学者各自做出了重要贡献。

对于“魁阁”的这批社会人类学研究成果,以往我曾通过两种不同方式接触过。10多年前,我所涉猎的“魁阁”成员为中国社会人类学创作的几部经典,包括上面提到的费孝通等的《云南三村》(1990)、许烺光的《祖荫之下》(Hsu, 1948)、田汝康的《芒市边民的摆》(《摆夷的摆》,1946)。在伦敦读书时,著名汉学人类学家弗里德曼(Maurice Freedman)的学生王斯福(Stephan Feuchtwang)教授闲谈时曾对我介绍说,他自己攻读博士学位时弗里德曼要他读的书,除了费孝通的《江村经济》和林

^① 关于同时期中国人类学研究发展的总体面貌,王建民在《中国民族学史》(上卷)(1997:229—242,291—297)做了比较全面的介绍。

耀华的《金翼》之外,这三本书也被视为必读。^①后来,我自己在弗里德曼的论著里也看到,他的理论的提出,与他对于这三本名著的反思的确有密切关系。^②为了在弗里德曼的脉络下思考中国民族志研究的局限性,我曾花了一些时间浏览这些早期社会人类学论著,初步感受到了它们的特殊魅力,使我产生访问这些著作论述到的地方的愿望。

在海外对“魁阁”社会人类学的“间接经验”,后来又与一个本土的学术追问联系起来。大约是在1998年,北京大学潘乃谷教授递给我一个复印的稿件,用一贯的低声细语说:“这篇文章有点意思。”文章是作家谢泳写的,题目叫“魁阁——中国现代学术集团的雏形”,内容大致是说西南联大时期是中国社会学和人类学的一个特殊时代,作者在文章里充满激情地说,费孝通先生在“联大”时期带领的一小批知识分子,曾给现代中国学术演示了“集团化”的可能(谢泳,1998)。这位作家后来还撰文感叹说,中国知识分子在“逝去的年代”里开创的事业,今天已很难全面复兴。潘乃谷教授让我看他的文章,可能是因为她认为“魁阁”时期脚踏实地的学术工作方式和“团队精神”,在今天的社会人类学学科建设中,仍然值得我们继承。我对“团队精神”一向关注不多,但她的一席话却使我更清晰地意识到,对于新一代研究者从前辈走过的学术道路中温故而知新,“魁阁”这个概念及它代表的一切,有着不可多得的价值。

在21世纪初启动的云南省和北京大学社会学人类学研究所的“省校合作”计划,为我们实现在重访中温故而知新的愿望提供了一个良好的机会。到2003年中期,我们逐步完成了对三种研究的再调查。^③实施调查的北京大学博士生张宏明、梁永佳、褚建芳,相继完成了三个调查报告,这些报告已作为他们的博士论文提交答辩。三篇博士论文在专题研究方面各有所长,其研究主题建立在三位前辈社会人类学家的既有民族志基础之上,分别围绕土地制度(张宏明,2002)、地域崇拜仪式(梁永佳,2003)和“人神交换”(褚建芳,2003)展开研究,在继承中反

① 尽管如此,我们还是需要注意到,在宣扬这些地方性研究的重要性的同时,弗里德曼基于“社会结构”的概念,对小地方社区调查的“类型比较”提出过不同看法(Freedman, 1963)。

② 我在其他论著里已提到,弗里德曼给中国人人类学做出了一个重要贡献,他指出这门学科不应满足于村落研究,而应将视野扩大到整个中国的社会结构(王铭铭,1997)。

③ 云南民族大学和少英、罗海麟等教授,对我们这个“再研究”课题备加照顾,对课题进行了珍贵的指导,并协助安排调查研究人员前往田野地点。课题主持人之一北京大学潘乃谷教授也曾亲自前往田野地点,并对课题成员加以指导。

思,从各自的角度阐明各自对60年前人类学家提出的论点的意义与限度的理解。^①作为课题的主持人之一,这些年来我配合三位博士生思考问题,也短期访问过他们研究的社区。本文依据三篇博士论文的主要研究收获和个人的零星印象写成,它追求在这些论文留下的可供再辨析和再探讨的空间中提出问题,以期得到进一步讨论。文章属于报告体,它将依次概述以下内容:

(1) 个人对课题形成思路及意义的理解;

(2) 具体研究的前后情况及学理上的收获,特别是在土地、仪式与交换之间关系研究中的收获;

(3) 对与课题主旨密切相关的“人文区位学”问题的讨论,兼及“历史人类学”的意义。

一、从跟踪调查到再研究

课题研究属于“跟踪调查”的范畴。关于“跟踪调查”,国内外在做法上存在着巨大的差异。国内学者倾向于比较过去与现在发生在同一个田野工作地点的事情,尤其是社会变迁和发展;国外学者则更多地关注不同的思想方法对于同一田野工作地点的认识产生的影响(张宏明,2002:1-3)。国内称对旧田野工作地点的再次研究为“跟踪调查”,而海外人类学则称之为“再研究”(re-studies)。对于“跟踪调查”这个概念,我们不难理解。费先生对于花篮瑶、江村、云南三村等的“重访”就是典范(参见费孝通,1998),而近期发表的对林耀华等前辈的村庄的继续研究(庄孔韶,2000),也已广为人知。什么是“再研究”?国内则讨论得较少。在海外人类学中,这个范畴里的范例中最有名的包括弗里曼(Derek Freeman)对米德萨摩亚研究的“再研究”(弗里曼,1990)和萨林斯(Marshall Sahlins)与奥贝塞克拉(Gananath Obeyesekere)基于各自对对

^① 通过答辩后,他们也于2002-2003年间相继获得了博士学位。在学期间,他们三位是北京大学社会学人类学研究所招收的社会人类学方向博士研究生,由费孝通教授与我联合指导。三篇博士论文的课题设计,是依据北京大学与云南民族学院(现改为云南民族大学)“省院省校合作”课题“民族学重点学科建设”的大纲提出的,属于这一大课题的一项子课题(由潘乃谷教授与我共同负责),申请时课题名称为“云南著名人类学田野调查地点的再研究”。

方论述的“再研究”，针对夏威夷人与英国殖民者船队之间文化接触事件提出的相互批评（参见萨林斯，2003）。与国内“跟踪调查”不同，海外人类学“再研究”一般沿着学者自身思路的变化展开，如弗里曼从人性与文化关系的思路的变化展开对米德研究的“再研究”，而萨林斯与奥贝塞克拉针对土著观点与帝国主义之间关系的历史展开的争论，则与各自采取的不同“土著观点”有密切关系。

在海内外人类学界对“跟踪调查”莫衷一是的情况下，怎样给我们的课题一个合适的定位？这个问题在课题实施的过程中不断出现。^① 费孝通先生在百忙中拨出时间亲自教导三位博士生的时候，曾多次回忆起“魁阁”，据此延伸出一种对研究方法的一般看法。2003年7月间，针对“跟踪调查”，费先生反复提到两种学术道路，他说：“跟踪调查要么要反映被我们研究的那个社会自身的变化，要么要反映我们研究者自己的理论和心态的变化，这两种选择都可行。”^② 也就是说，“跟踪调查”与“再研究”的做法各有其优点，新生代学者对旧有田野工作地点进行重访时，可以选择其中一种或者两种并重。就我的理解，费先生的这一席话，也敦促我们避免“跟踪调查”或“再研究”的简单化倾向，辩证地看待对前人的成就的继承与反思之间的关系。

在研究实践中，要把握这种新式的综合性“跟踪调查”的分寸，是一件不容易的事。我们研究的地点，都是前人在过去选定过、研究过的，各自研究的主题，也已在60年前由田野工作的“始作俑者”界定过了。^③ 怎样使我们的研究既有继承又有发展？在我看来，对我们所选定的三个社会人类学田野调查地点，前辈学者的民族志研究是扎实的；新一代学者展开“跟踪调查”，不能置这一事实于不顾。于是，我深以

① 知道我将参与主持“跟踪调查”课题的同事，曾跟我提起一个现象”，他们中有一个人批评说：“现在，国内人类学界有不少人做跟踪调查。他们选择有名的田野工作地点进行跟踪调查。这可能是因为著名田野工作地点的跟踪研究，容易出名。”不可否认，这位同仁说的“现象”，在我们学界确实是存在的；但我们课题组从事跟踪调查的目的，绝不在于迎合这一风气。就我个人来说，“跟踪调查”首先反映调查者对于前人学术成果的尊重。经社会人类学家100多年来的积累，世界上的绝大部分地区和民族，已被民族志作者涉及了。这就意味着，所有的研究都可能对以往研究的不同意义上的“跟踪”。诚然，为了标榜自己研究的“原创性”，有个别学者将自己对某些既有研究地点的跟踪调查说成是“初次发现”。但是，大多数社会人类学家都能意识到，没有将自己的研究纳入到地区性研究的学术史中加以定位，自己的研究很难有什么新创。

② 根据录音整理

③ 值得重申的是张宏明研究的禄村土地制度，梁永佳研究的喜洲的仪式，褚建芳研究的芒市的“摆”，分别是费孝通、许文耀、田汝康先生曾经关注的专题。

为, 课题成员应在不重复“跟踪调查”的简单做法的同时, “慎终追远”, 避免像一些海外人类学家那样, 追求理论阐释的极端相对化, 以推翻前人的解释、揭露人类学前辈的缺点为业。反过来说, 我们却也不能停留于“过去”与“现在”的重复论证中, 而应结合“再研究”的学术反思方法, 既在资料的搜集方面多做努力, 又尽可能在理论创树方面有所作为。为了更明确地阐明这一双重目的的意义, 我们可以将课题的总体目标界定为“反思性继承”。何为“反思性继承”? 这个词组含有的想法, 并非是一种什么理论, 而仅是一种学术态度, 它的意思无非是说, 研究者要在研究中培养学术的自主性, 而要培养学术的自主性, 就要知道前人的成就及其局限性, “视其所以, 观其所由, 察其所安”, 在意识到前人研究的珍贵价值的同时, 对学术的积累提供知识增添(参见梁永佳, 2003: 3)。所谓“反思性继承”固然很难满足今日盛行的批判性社会科学和“后现代主义”的要求(后者倾向于主张全面的反思); 但它对于促进研究者脚踏实地地展开研究, 有着重要意义, 对于学科基础相对薄弱的中国社会人类学学科建设, 也有着特殊的价值。

“魁阁”社会人类学研究已经完成 60 多年了, 在这 60 多年的时间里, 中国社会发生了巨大变化。在选定的田野工作地点进行跟踪调查, 我们有可能比较完整地把握被研究的社区的旧面貌和新变化。同时, 在新世纪来临之初实施旧有人类学田野调查地点的跟踪调查, 也为我们的理论思考提供一个绝佳的空间, 使我们能重访老一辈人类学家的“故地”, 在那里追溯社会人类学学科发展的时间线索, 在继承和发扬前辈的学术事业的同时, 联想更广泛的学科问题, 提出我们自己的解释, 达到费孝通先生所说的“反映我们研究者自己的理论和心态的变化”的目的。在研究过程中, 课题成员坚持以田野工作为本, 努力在扎实的参与观察基础上展开社会人类学思考。他们各自在所选定的田野工作地点展开了半年左右的调查。尽管在时间长度上与传统社会人类学要求的一整年还是有差距的, 但就目前的可能来说, 他们尽到了自己的努力。在准备调查和整理资料的过程中, 他们更围绕各自的主题广泛浏览文献资料, 特别是对于土地、仪式与交换三个范畴及其之间关系展开的理论探讨, 以前人的论述为基础, 结合过去一段时间里海内外的辩论, 提出了各自的民族志叙述框架, 获得比较好的效果。

二、禄村：土地与仪式

我们课题调查的第一个地点是费孝通、张之毅曾研究过的禄村。这个村子位于禄丰县，曾是费孝通和张之毅共同完成的《禄村农田》一书的分析对象。从一定意义上讲，《禄村农田》可以说为“魁阁时期”其他社会人类学研究设立了共同的潜台词。

偏远的禄村，地处中国版图的西南角，60多年前是一个“和现代工商业发达的都市较隔膜的农村”。进入禄村时，费孝通带着一系列的问题：

一个受现代工商业影响较浅的农村中，它的土地制度是什么样子的呢？在大部分还是自给自足的农村中，它是否也会以土地权来吸收大量的市镇资金？农村土地权会不会集中到市镇而造成离地的大地主？（费孝通等，1990：10）

费孝通在《江村经济》中已关注到地权问题的重要性。禄村的地权面貌则使他意识到，不同村庄土地权有着不同的特征：江村的土地权易于流向市镇，禄村的土地则完整地保留于本地。此外，禄村土地制度还有一个鲜明的特点，即，这里的土地拥有者一般并不耕田，他们把土地租给来自外地的雇工耕作，以土地租金维持生活。农业资本的积累靠农田生产和农民生计的差额。这个差额的获得方式，与江村这个工商业较发达的地方有所不同。禄村劳力充斥，但资本不易集中，人们期待通过“升官发财”来集中农业资本，不期待通过“勤劳”来创造和积累资本。如此一来，与受到近代工业影响颇深的忙碌的江村人不同，禄村人有了许多闲暇时间，他们把闲暇时间和剩余资产花在当地的公共仪式活动中，使自己的经济分为“私”的部分与“公”的部分；其中，“私”的部分是通过理性计算来实践的，而“公”的部分则大多属于娱乐性公共消费，二者结合形成了一种“生产—消暇经济”类型。总之，对费孝通而言，禄村的“生产—消暇经济”代表着现代工商业发达以前的小农经济，这是一种与资本主义的“生产—消费经济”截然不同的生产方式。

上个世纪30—40年代的禄村，土地有27%属地方“公有”。“公”又分为“大公”（全村）和“小公”，但规模不同的“公”，显然属于与“祭祀公业”（族田、庙田）相关的“团体”所有制。对于团体所有制之起源，费孝

通采用一种功能主义的解释。在他看来,“公有”土地归属于提供农民“娱乐”的各种民间文化组织,包括祖先祭祀、“洞经会”、庙会等。怎样理解大量“公有”土地的社会存在和运行机制?费孝通强调说,“厌恶劳动是禄村普遍的态度”(费孝通等,1990:126)。与江村人不同,禄村农民厌恶劳动,他们未受到现代工商业观念的影响,幸福观停留于一种与资本主义幸福观完全不同的状态中。在资本主义社会里,人们为快乐的增加,积累包括劳动在内的痛苦。在诸如禄村之类的农民社会中,人们为了减少痛苦而减少对幸福的追求,这又使他们“从减少消费上打算来减少劳动”(费孝通等,1990:122)。禄村大量公田的存在,与农民减少欲望的态度有关,而减少欲望的手段,则是民间文化的“闲暇活动”(实为“民间仪式”)。

费孝通在禄村研究中提出的关于农民经济观念的看法用意颇深。作为《云南三村》的组成部分,禄村为费孝通的“类型比较”提供了一种类型,它与乡土中国其他两种类型的经济生活方式(小型手工业和商品经济)并置,也与之共同构成了时间上连续的三种过渡形态。在“类型比较”的过程中,费孝通将禄村视为典型的小农经济。他通过欲望的多寡来区分小农经济与工商资本主义,进而将禄村经济中“公”的部分当成“减少欲望”的社会机制来研究。这种“以小见大”的做法,堪称社会人类学研究的典范,也因此值得我们在半个多世纪后来展开再度思考。

被安排到禄村从事再调查的张宏明,在其研究过程中针对费先生提出的“消暇经济”进行辨析。2001年夏,我同他去了一趟禄村,发现那儿的确是千千万万个平凡的中国村庄之一。而在那里我们也听说除了国内学者外,这些年还有海外人类学者造访此地。其中,来自美国的学者鲍森曾到此做过较长期的调查,她关注的主要是妇女与发展之间的关系问题,特别是“中国文化、共产主义规划、市场推动的发展如何影响日常生活中的社会性别”(Bossen, 2002: 13)。鲍森后来发表的著作,从社会性别(gender)的角度介入禄村研究,给原来费孝通那种“男女不分”的社区调查法以补充。遗憾的是,她没有充分关注费先生笔下的“消暇经济”。经过初步走访,我与张宏明形成一个共识,坚信乡土中国的问题仍然是土地问题,因此,对禄村进行“再研究”,必须继续重视其土地制度。

张宏明的调查,也涉及到禄村60年来的社会变迁;但是,他的注意力更多地集中于费先生所说的后一种研究。他依据“研究者自己的理

论和心态的变化”，重新考察了费孝通曾关注的地权问题。这里值得一提的是，尽管费孝通、张之毅的旧作已较为完整地描述了禄村土地制度的面貌，但因这一考察缺乏历史深度，而没有能指出这一制度生成的历史背景。费先生从事禄村田野工作时，乡民社会的研究刚刚兴起。在当时的社会人类学界，乡民社会被当成与偏远的少数族群一样的群体来研究。直到后来，才有人类学家敏锐地注意到乡民社会不仅是文明社会的前身，而且是“有国家、有历史”的“复杂社会”的难以切割的组成部分。有鉴于这一研究理路的变化，费先生近年对他曾坚持的社区调查法和“被土地束缚的中国”（Earthbound China）概念展开了重新思考，承认自己的社区调查难以反映整体中国社会结构，并指出中国人类学需走进一个“文明社会研究”的时代才可能找到自己的理论基础（参见费孝通，1998）。张宏明受到费先生近期思想的影响，选择了通过深化田野工作的历史深度来拓展视野的历史人类学方法，将研究的时间范围扩大到民国前的历史，试图在一个更具历史深度的脉络中把握禄村农田所有权的变动。

经过6个月的田野工作，张宏明敏锐地看到，与《禄村农田》中所说不同的是，禄村的土地只是在表层上归属于禄村人。在很长的历史中，这里的土地一直是由国家“分配”给农民的。这也就是说，国家是所有者的，农民只是使用者。农民每年都要承受赋税的压力，朝廷统一使用税收的资源，以“再分配”（redistribution）的制度形式，将这些资源用在“礼仪”等“公共”事务上。也就是说，在农村土地所有权方面，国家“再分配”制度起的作用向来是核心的。张宏明的博士论文于2002年6月通过答辩，这篇论文追寻了古代国家土地制度与近现代土地问题之间关系纽带的演变过程，并据此指出，所谓“消暇经济”事实上就是当地公共仪式的民间制度安排。

这个论断使我联想到多年前我自己曾借用福建溪村的个案研究反复强调过的乡土社会“公”与“私”之间的辩证关系。对于农民，我们的印象一直是，这是一群需要被灌输“公共意识”、被赋予“公民权”的人。福建溪村的考察让我看到，农民在长期的历史实践中形成了一种分层次和等级的“公私观”，其中公共的部分在他们的生活中占有的地位也很高。在公共生活中，集体仪式又是核心内容。为了维持集体仪式，溪村人花了大量时间、精力和物力来建设、维修村庙、祠堂和祖坟，而这些被我们现代政治经济学家当成“浪费经济”的空间，正是地方社会的公

共空间(参见王铭铭, 1998: 18—38)。

在禄村的研究中,我再度看到“浪费经济”的社会价值。云南这个地方,自明代就有正统的“教化”运动,所谓“洞经文化”可能就是在这个运动的核心内容。禄村本地的居民并不耕地,他们把大量时间花在庙会庆典和洞经音乐上,他们俨然是地方社会中传播“雅文化”的人。他们将自己与外来雇工区分开来,所用的办法就是将文化认同定位为“化内”的,并由此把自己与被他们认为是“化外”的雇工区分开来。他们中“私”与“公”的区分,建立在外来雇工的劳作与当地正式居民的“消暇”的区分上:在“消暇经济”中特别重要的“洞经会”和庙会,一般不由外来的雇工耕作者参与。如此一来,禄村人俨然成为“化内之民”,而外来雇工作为他们的共同体的局外人(或“化外之民”),则不仅不拥有土地,而且也不拥有参加当地“公共社会活动”的权利。

何以解释这一重要区分的历史形成?为了回答这个问题,我们仍应进一步关注与“再分配”相关的制度。历史上的土地所有权,是“编户齐民”的组成部分。禄村的外来雇工因是“流民”,所以没有户籍,没有户籍等于在“体制内”没有土地,赋税由有户籍和土地的当地人承担,剩余部分也归他们所有。而禄村人花费在费孝通所说的“消暇”上的,显然大多也便是这个剩余部分。这从一个角度说明,农民的“消暇经济”与土地的国家“再分配”是有密切关联的。然而,在强调“再分配”时,我们似乎不应忘记了一个事实,即历史悠久的“耕者有其田”理想可能带来一种“意外后果”:长期以来农民对于他们从国家“再分配”而来的土地一直保留着地方性重组的权利。禄村人的“消暇”,就是“地方性重组”的方式之一。研究表明,“消暇”与当地公共的“面子”的维持有关。值得重申的是,禄村人为了表明自己是“化内之民”,并借此维持他们与外来雇工之间的差异,运用了朝廷在“教化”过程中提供的公共活动形式。因而,他们的“消暇经济”具备了一种值得注意的双重性:一方面,它的存在具有一种“社会理性”,服务于当地社区的“边界”的创造与维持;另一方面,在创造和维持这个区分内外的“边界”时,它使自上而下传播的“教化”与当地的地方感紧密结合在一起了。

从土地使用面貌的研究,引申到历史上的“教化”,让人觉得禄村的再研究在研究领域之间跨越得太远:土地制度,或费孝通所说的“从利用农田而发生的一套社会关系”(1990: 15),本为经济人类学的研究范畴,而“教化”和社区的“地方感”之演变历史,则大多仅为文化史研究者

所关注。然而,这一跨领域的联想,并非毫无理由。上面零星提到的那些观点表明,以往被分列于两个领域内的种种事实之间事实上是存在密切关系的。如何理解这一密切关系?我认为历史的启发仍是重要的。历史上,朝廷在对诸如云南这样的“边疆地区”实行“绥靖”的过程中,通常将“拓殖”的土地分配给“拓殖”的移民(包括“军户”)。为了将流动于边陲的人口纳入定居社会,朝廷通常随之采取“编户齐民”的办法,把他们稳定下来,使之从“流民”变为“居民”。户籍登记是这个过程的核心(这在张宏明的论说中未能得到充分关注)。户籍登记是确认“民”的数量方法,也是规定远离皇帝的边陲地区居民行为规范的办法。居民在户籍登记的过程中,实际上与国家形成了双重关系,其一,正是张宏明所集中分析的“再分配”,其二,则是促成了“消暇经济”的公共仪式。此外,值得注意的是,历史上村落范围内展开的公共仪式活动,在诸如明初这样的时代里,可能暂时能够作为朝廷设计的文化模式的组成部分存在;但在历史的流动中,也可能产生“离心”的趋势,从“礼教”转变为所谓的“淫祠”(王铭铭,2003:17—20)。

换句话说,曾被认定为自发产生于农民中的“经济类型”(包括“消暇经济”),是与“中国大历史”中起整体作用的整体制度与整体文化分不开的。倘若我们真的要传统中国与“资本主义”进行比较,那么,禄村的“消暇经济”很难构成一个我们借以区分二者的“类型”。不是说对于社会制度的这个小小局部的研究不重要,而是说用这个小小局部来与影响整个世界的“资本主义”比较,使我们冒一个风险,即忘却这个局部与文明古国的“再分配”制度的关系,从而忘却现代“资本主义”的“经济类型”是“后再分配”的。

禄村农田成为乡村人类学的研究对象之时,乡土中国已处于一个大变局中。在那个时代里,知识分子为了替社会变迁寻找解释框架,一方面展开乡土社会“基质”的探究,另一方面竭尽全力地试图理解“传统”与“现代”之间的差异。在费孝通提出的“类型比较”中,禄村是作为乡土中国“基质”的典型存在的,它那与土地所有制密切关联着的“消暇经济”,成为学者用来解释“农民”与“资本家”、“传统”与“现代”之间文化类型差异的依据,同时也成为学者从“过去”来预示“未来”的手段。在半个多世纪以后重新考察已被发掘的类型,我们则能体会到,沉浸于类型与比较的社区调查,需要一个广阔的文化史视野的补充,因为只有这样,我们才能理解被分类和比较的社区的历史定位,从而理解地方社

会中“正统”与“民间”之间的互动过程及其对于当地“经济类型”的确立过程所产生的重要影响,进而真正使乡村研究接近“文明社会研究”,达到认识作为整体的中国的目的。

三、喜洲:地域崇拜及其复合结构

禄村的“再研究”,为随后展开的其他两项研究做了铺垫,使它们更集中于仪式与文化问题的探讨。

课题组选定的第二个“再研究”对象是大理喜洲。与禄村这个平凡小村相比,喜洲包含着的人文内容远为丰富。这个规模较大的乡村,西枕苍山,东望洱海,曾是大理地区人文脉络的核心地点之一。今天我们去那里访问,看到的则是一个相当于“乡”一级的基层单位。2002年5月中旬,我在访问过芒市之后,随承担喜洲研究任务的梁永佳去喜洲,发现那里的民居现在被当成“文化遗产”来保护,包括真正的平民百姓住屋和大家族房产在内的“民居”招徕了众多游人。站在这里的四方街,我能想象元代以前曾在相当长时间里独立发展的白族文明,经历了“晚期帝国”的征服,在明清时期的“教化”进程中,从当地文明蜕变为“少数民族”的过程及历史遗留下来的“少数民族”对于“主体民族”文化的向往。而在社会人类学里,这个地方却以“西镇”这个名字广为人知。曾加盟为“魁阁”社会学工作站成员的许光,1941年来到喜洲,在这里从事长达14个月的田野工作,并于1948年写成《祖荫之下》(书名为费孝通所取)描述了这个地方人们的家族组织与祖先祭祀活动,记述的文化事项,大抵为明以后大理地区“汉化”的后果。这个地方在50年代民族社会历史调查中也广受重视。那时,民族学家为了论证白族文化的独特性,选择了与许先生笔下的家族和“祖荫”不同的“本主崇拜”为核心观察对象,极力追寻元明以前大理的历史,认定这是代表白族本土文化的主要象征(梁永佳,2003:4-9)。

在指导梁永佳的田野工作和资料分析时,我一直关注喜洲的本主崇拜。这是因为在此之前已有人类学界友人造访喜洲,看到本主崇拜庙宇与仪式,并因知道我特别关注地域性崇拜(territorial cults)的研究(王铭铭,2003:88-129),而告诉我应当将这一体系与我研究过的闽南地域崇拜制度相比较。2000年我在芝加哥大学人类学系任访问教授

期间,也有许先生在美国人类学界的老友提到“西镇”,我自己更在授课期间,建议一位对云南感兴趣的博士生来仔细重新研究“西镇”的“非家族”地域组织的历史。那位学生后来真的去了云南。我不知道他是否接受我的提议,但我心中一直存有前往考察的想法。来到喜洲,我兴奋地了解到,这个被老一辈人类学描述成村镇的喜洲,曾是洱海地区最古老的城市。从城市“衰变”为村庄,正符合我意象中“逝去的繁荣”的有关诠释。^①

我建议梁永佳将更多的精力放在本主崇拜的考察上,将考察的个案拿来与桑高仁(P. Steven Sangren)分析的汉人地域崇拜(Sangren, 1987)比较,由此推及明代以来地方秩序的建构及其在“少数民族地区”的文化后果。而梁永佳自己与喜洲的“缘分”也早已有之。来北京大学攻读博士学位以前,他曾受一位海外友人的影响开始从事田野工作,并对喜洲家族制度产生兴趣。对于梁永佳的喜洲研究,我跟踪得比较紧密,也提出了较多的建议。我以为,研究一个地方,人类学家一般说来分为两派,一派注重地方内部纵向关系的梳理,另一派注重地方内外、上下横向关系的考察。早期的村庄研究大多采取第一种策略,许光不是例外。他在书中关注的是喜洲绵延不断的祖先祭祀活动。尽管喜洲人可能正是在明代以后逐步从汉人的“礼教”那里学习到祖先祭祀仪式的,但许先生描述的喜洲“祖先崇拜”,似乎代表着数千年的中国文化。他认为,这里的家族组织依据的“上下/前后”关系,与沟通人与祖先的香火,在社会逻辑上相辅相成,表达着中国文化的绵延特性。50年代以来,喜洲被当成白族文化的典型范例之一来研究,此后,人类学家(民族学家)关注的不再是祖先崇拜的纵向关系,而是体现着白族民族共同体文化特质的本主崇拜。事实上,本主崇拜在喜洲村内与祖先崇拜并行不悖。当地说“本主”即为“本境之主”,与泉州的“境主”可能是一回事(参见王铭铭,2003: 88—129)。然而,50年代以来,民族学者宁愿将它与“原始宗教”相联系,认为这种宗教具有一种白族本土的“超地方性”,它将不同的白族村庄横向地联合起来,成为一个民族共同体。

到今天为止,纵向与横向的联系,仍然是社会人类学家展开具体研

^① 我曾试图通过泉州史的研究指出,某些地方也许与一般历史叙述中的“规律”那样,逐步走向繁荣(王铭铭,1999);但这条规律却不是规律,因为从繁荣走向式微的地方也很多。喜洲恐怕也是如此。

究时不能弃而不顾的两种脉络。对于我们来说,这两派的观点各有所长:纵向方法能使我们更清晰地把握地方内部生活方式的延续性和群体的凝聚特征;横向方法给我们更多的想象空间,能使社会人类学研究超脱于社区研究。不过,居住在喜洲,阅读大理的历史,人类学者可能想象到的必然比这两条干巴巴的研究“路径”丰富得多。我能模糊地看到,这里流动着的时间,首先蕴涵着一种客观的历史,呈现着一个一度相对独立的文明,数百年来逐步被纳入“中央帝国”,成为它的“西南边陲”的历史图景。我也能模糊地看到,这个“客观”的从“中心”到“边缘”的过程,给当地的历史主体带来的主观感受是复杂的。保持自身的“中心地位”,抵御边缘化的力量的侵袭,是这一主观感受的一面;汲取自外而内、自上而下灌输的“教化”,以求生存于一个不平等的人文世界中,是这一主观感受的另一面。在博士论文中,梁永佳将这“主观历史”对于“客观历史”的不同反映概括为“复合文化”,认为这巧妙地构成白族那一真正的“和而不同”的“本土社会理论”。在我看来,作为一位人类学者做出这样的概括,又是在推演第三种历史,即人类学的历史。

为了撰写人类学的历史,梁永佳将注意力集中在以喜洲为中心的仪式活动的研究上,将喜洲祖先崇拜之外的众多类型的公共仪式分为本主仪式与非本主仪式,认为前者是地域崇拜仪式,而后者不是。结合结构人类学的观点,梁永佳认为,本主仪式与非本主仪式在喜洲构成某种复合,是因为在当地的“土著社会理论”中,它们背后隐藏着一种“性别的对立统一”原则。他又结合结构人类学的相关观点,认为,这一“性别的对立统一”原则蕴涵着某种值得关注的等级性。这项研究因此被定义为一项对于“超越性”(transcendence)的调查。什么是“超越性”?我去探望田野中的梁永佳时,他告诉我喜洲人除了做地方性崇拜仪式外,还到巍宝山、神都等地“朝圣”。据说,白族人是去那里“接金姑”的。我们后来一同去了这座山。我注意到,这座山是中国道教名山之一,“后山”依顺着道教的世界观,分布着经过风水定位的庙宇。巍宝山的“前山”,又有作为白族“朝圣”目的地存在的非道教庙宇。也就是说,巍宝山的宗教格局,也是“多元一体”的,没有区分“族性”地作为一个“复合文化”的内涵存在着。如梁永佳所言:

朝圣则打破了喜洲地方上本主和非本主之间的区别。在朝圣中,本主和非本主的某些重要功能(如生育、求雨)都被朝圣中心所

占有。分别依附本主和非本主的地域崇拜组织此时结成 一个队伍前往朝圣地,并在朝圣地一起活动。朝圣地既有本主庙,也有非本主庙,朝圣队伍既拜本主神,也拜非本主神。(梁永佳,2003:155)

在课题报告会上,有与会者对梁永佳提出一个问题:喜洲人那一“和而不同”的文化论,是否在明代以后受到儒教的影响才产生?他回答说,恰好相反,喜洲人是在被汉人文化“征服”的过程中拓展出了一种与汉人的“教化”不同的人文视野,才可能有“和而不同”的文化论。这个回答让我感动。对于中国人类学来说,从“少数民族”的研究中开拓视野是学者从事的主要工作之一。但是,在一个“汉语”作为支配语言的国度中,怎样在人类学著作中反思我们的撰述可能含有的“民族中心主义”,实在是我们这个时代需要解答的问题。梁永佳给了一个令我喜悦的解答,而我却必须指出,或许已为我们所忘却,这样的解答,已在“魁阁”时代萌生于另外一项人类学研究中了。

四、那目寨:交换与“来世的福”

“魁阁”时代的人类学撰述里,对我个人最具有吸引力的是田汝康先生对芒市傣族“摆”的研究。“摆”是德宏傣族(原称“摆夷”)的核心宗教活动。田先生 1940 年前后在那目寨(又称“那木寨”)做了 10 个月的田野工作。作为“魁阁”的年轻成员,田先生曾参加费孝通的社会学研究室,曾计划在田野工作中集中研究边民村寨的经济生活。在实地调查中,田先生发现了“摆”的重要性,看到这种宗教仪式虽小,但“却关联着摆夷的整个生活”,是“打开丰富宝库的关键”(田汝康,1946:7),于是将所有注意力集中于“摆”的研究。1946 年,田先生的研究被列入社会学丛刊由重庆商务印书馆出版,1948 年又根据该书写成博士论文“Religious Cults and Social Structure of the Shan States of the Yunnan-Burma Frontier”(伦敦经济学院),1986 年经修订由康奈尔大学出版社出版。

1946 年的中文版,由费孝通作序,明确地将那目寨“摆”的研究定义为宗教人类学的探索。阅读费序和专著正文,我们看到这项研究综合了马林诺斯基在《巫术、宗教与科学》与涂尔干在《宗教生活的基本形式》里对宗教与巫术进行的不同区分,属于功能论的宗教人类学研究。

《芒市边民的摆》一书给人的印象是，它的写作目的在于区分“摆”与“非摆”、宗教仪式与超自然崇拜仪式。这本著作花了一整章来阐述宗教与巫术的概念差异，提出这一差异解释了“摆”与“非摆”仪式之间的差异。简而言之，在田先生看来，作为宗教仪式的“摆”，具有非实利主义的特征，在这种仪式中，人们集体进行团体活动，大量消耗财物，目的仅在于“消耗”本身；而“非摆”则与巫术一样，企图运用超自然信仰的力量来解决生活中的实际问题，是一种具有实利主义特征的仪式。田先生并未如费先生的序言论说的那样，运用涂尔干(Emile Durkheim)社会结构的理论，也未将“摆”与“非摆”、宗教与巫术的对比与涂氏关于社会与个人的区分联系起来。^①他从那目寨的实地观察出发，将“非摆”的实利主义特征与傣族生活实践中的社会分化事实联系起来，同时，他认为，“摆”是克服社会分化的宗教手段，对傣族来说，是一个涵盖和克服内部差序的体系。

田著中一个特别精彩的地方，是其民族志描述所呈现的“消耗”与“工作”之间的地方关系(田汝康，1946: 91—110)。对于傣族来说，“工作”是积累财富的手段，但与现代经济模式不同的是，在这个民族当中，积累财富不是为了通过“扩大再生产”来造成人与人之间的阶级地位差异，而只是为了通过“消耗”在宗教仪式上来平衡不同社会等级中的人之间的差异。极度“消耗”财富的“摆”，通过“浪费”由“工作”积累起来的财富，达到消磨个人之间社会经济地位差异的目的，并由此实现社会的一体化。也就是说，作为一种“平衡机制”，“摆”的仪式强调的是人对神佛的单向奉献(devotion)，人们期望通过单向的奉献，为自己的来世积累“功德”，实现希望中的良好的“因果报应”，而“因果报应”的逻辑，表现的正是傣族民间对于自身所处的等级社会结构的宗教省思，它的存在前提是“一种虔诚的心理，一种严肃的态度”，令世人不为现实的社会差异折腰，从而能结合为一个共同体。

我说田先生的研究对我极具吸引力，正是因为他有这番从“异文化”中发掘正在成为主流的“市场”观念体系的论说。我一直相信，他的这项研究不仅拓展了费孝通在禄村的研究中提出的“消暇经济”概念的文化视野，而且还在一个谦逊的表述中，为我们指出了“边民”异文化的研究能为汉人本文化研究开拓的跨文化对话空间。在指导褚建芳的博

^① 涂尔干提出宗教是集体、超越性的，而巫术是个人、“技术性的”。

士论文研究时,我带着这份期待,要求他在这个空间里寻找自己的位置。褚建芳于2002年3月开始在那目寨展开田野工作,前后历时7个月完成了调查任务。进行一项“再研究”需在前人成果的基础上有所增添。褚建芳到那目寨也带着这个目的。我于2002年5月13日到他的寨子探访他,曾建议将田先生隐晦地表达出来的有关在不同社会形态展开人类学文化评论的思路推到前台,对现代社会中新兴的以学校为核心区位的“文化等级制”与傣族“地方性知识”中的“等级”在一个具体的地方中并存、矛盾、融合的面貌进行社会人类学的描述。褚建芳最后的研究,具有自身合理性地针对“摆”的内在社会逻辑,表达了他自己的看法。

与田汝康一致,褚建芳所著博士论文的全部,关注的正是“摆”。与田先生不同的是,他认为田先生“仅仅强调当地傣族的施舍与散财”,“而不在乎‘得’与‘积’”(褚建芳,2003:3)。为了补充“得”与“积”的这一面,褚建芳提出了自己的研究框架,认为“人”与“神”之间的关系不能以单向的“奉献”来概括,应当存在着某种“交换关系”。换句话说,傣族人在做“摆”的时候,并不只出于“虔诚”,还带有某种期待回报的心态。人与神之间“功德”与来世所能获得的地位之间的“交换”是“摆”的仪式所追求的。这样说来,在褚建芳的分析中,似乎“摆”与“非摆”一样,具有某种功利的性质,而不纯粹是一种“虔诚心理”的表达。“摆”的“社会功能”也不在于通过“消耗”来平衡社会等级差异,而是强调“功德”的差异与“报应”的的对等性,是一个“弥漫着等级的社会”强化自身的等级性的手段。

褚建芳时而又用“互惠”这个概念来表达自己对于“人神交换”的理解,意在说明人神之间的等级差异并非是“不可欲”的。在“互惠”概念的运用中,他还表现出了他对田先生追求的从异文化中寻求“文化评论”的精神的认同。然而,将仪式的等级精神与现实社会的等级特征贯通起来,其结果是给人造成一种“普遍主义等级论”的印象,从而在个案研究的内部“消耗”了田先生那一具有若干相对主义特征的跨文化对话事业的力量。我们还需要注意到,在否定田先生的“功能主义”时,我们可能在将宗教与巫术同归于“功利主义”追求的同时,忘却一个值得“纪念”的历史事实,即,田先生论说中的“摆”与“非摆”,正是傣族吸收的外来宗教(佛教)与本土“宗教”(超自然信仰)。他由此延伸出来的对非实利的“摆”(傣族佛教仪式)与实利的“非摆”(地方性超自然信仰及仪式)

的比较分析,有必要被重新放到历史过程中西南地区小乘佛教作为“正统”与“土著宗教”之间的“文化并接结构”(萨林斯,2003)中得到解释。而为了实现这一解释,历史人类学的综合本应是这项“再研究”的背景。至于40年代以来社会变迁导致的“新正统”与“旧正统”的“并接”,则又本应是“再研究”的核心内容。对我来说,这无非意味着,那目寨的“再研究”,正如不应脱离“魁阁”的学术史一样,不应脱离云南其他田野工作地点的“再研究”。

五、“人文区位学”再思考

年轻一代的中国人类学研究者,似乎有被传统“纯描述”民族志与“后现代主义文化论”的抽象理论纠缠不清以致被“二马分尸”的可能。在我们当中,关注30—40年代及50年代积累起来的成就的学者不是没有,但真正想在这些成就与我们的研究之间建立学术关系的人实际并不为多。张宏明、梁永佳和褚建芳三位正是在这种情况下从不同学科走进社会人类学的。入学前,他们对于社会人类学的理解,局限于个别名著的阅读与翻译。这些年来,他们的学术热情又时常遭到“冷水”的降温。加之,从客观的条件看,要在继承的基础上展开独立研究,于他们,于我自己,都不是一件容易的事情。因而,他们做的研究,写的论文,存在大量可质疑之处是自然的。

他们的田野工作地点,我都一一去过。尽管时间短促,所看到的也许只是浮光掠影,但我已满足于在走访的过程中与他们形成的交流与互惠关系。我从他们那里知道了自己以前不知道的,也从他们的诚挚中受到了难得的鼓励。可喜的是,从他们提交的论文看,三位呈现给我们的对费孝通的禄村、许文耀光的“西镇”、田汝康的那目寨的“再研究”,追随的确是对于三位中国人类学前辈的成就的继承态度。同时,令人时感欣慰的还有,他们并没有因为要继承而忘记新视野的开拓;他们写的论文,在不同程度上表现出了形式和内容都有所不同的学术反思。从这些“反思性继承”中,多少年来处于重重困境中的社会人类学家,能够看到创建学术语言共同体的可能。

没有被言明的是,三篇博士论文与中国社会科学的“人文区位学”(human ecology)传统难以分割。这个“人文区位学”的传统产生于上个

世纪 30 年代,与分别于 1932 年和 1935 年来燕京大学讲学的美国芝加哥学派社会学家派克(Robert Park)和英国结构—功能派社会人类学家布朗(A. R. Radcliffe-Brown)有着密切关系。“人文区位学”的基本方法来自生态学,所谓“区位”,就是“ecology”。什么是“人文区位学”?它指的就是对人类共同体适应于更大范围的社会环境这一过程展开的社会人类学研究。本来,这种受生物学影响的方法,与社会人类学的结构—功能论还是有所不同的。但是,在 70 多年前以燕京大学为中心的研讨中,却得到了有意义的结合(赵承信,2002/1933)。结构—功能派大师布朗在燕大讲学时,一反过去倡导结构研究的做法,提出对中国乡村进行社区调查的设想,甚至说,“在中国研究,最适宜的单位是乡村(社区)”(布朗,2002/1936:304)。除了芝加哥学派社会学与英国社会人类学的密切关系之外,邀请派克和布朗来华讲学的吴文藻先生与他的同事与学生,是促成社会学的社区调查与社会人类学的民族志研究之综合的“本土力量”。中国社会人类学的前辈费孝通、许文耀、田汝康,也正是这支力量的组成部分。

这三位前辈各自有自己的学术关怀。其中,费孝通特别注重土地问题的研究,受美国人类学文化论影响较多的许文耀注重礼俗文化的研究,田汝康注重“边民”的生活方式对于“主流社会”的启发。三人中费先生和许先生都想从小地方的研究来透视整体中国社会。费先生采取的是类型比较方法,许先生则将小地方当成“缩影”。三位前辈中,只有田先生更关注社会人类学中的“他者”问题(王铭铭,2000:332—361),他试图从“边民”的社区调查中洞察借以反思主流市场经济模式的仪式形态。三位前辈都关注到公共仪式在村寨中的重要地位,也都把仪式呈现出来的社会形态当成“前资本主义”文化来研究,所不同的是,费先生期待从中看到现代化的轨迹;许先生认为家族仪式表达的“大家庭”社会生活方式,是与现代的核心家庭不同且可以补充它的心理缺憾的模式;田先生认为公共仪式表述的是一种难得的虔诚,一种对等级社会的内在省思。

对于我们的前辈来说,“人文区位学”是一种方法,是一种可以为不同的阐释开拓视野的实地研究的精神。在自己的研究中,我毫不怀疑这一旧方法的新意义。我个人做过的城乡社区研究,也是在“人文区位学”的启发下展开的。我虽没有具体阐述“人文区位学”的意义,但从民族志方法的反思中,却已间接指出了这一方法值得质疑的方面。我认

为,受生物学启发的“人文区位学”里,包含着某种“生态论”,这为我们提供了从“客观适应过程”中把握社区的方法。然而,“人文区位学”的不足之处,表现在聚焦于作为人文区位的“小地方”时,未能全面地把握这种区位存在的更大范围提供的“条件”。汉学人类学家弗里德曼为我们理解这种条件提供了重要的思想方法,而我则倾向于在坚持“人文区位学”研究法的同时明确地运用研究社会构成方式的社会学家及研究相对宏大的历史进程的历史学家(包括民族史学家)的成果(王铭铭,1997)。

还需说明,多年来我把主要的研究精力投入到公共仪式的探讨上,我认为从公共仪式切入社会,是人类学家有可能展开具有历史意味的“人文区位学”研究的一种方式。理由之一,费孝通在禄村农田中已从时间的分配角度给出了说明。费先生关注的是“前现代农业社会”中经济生活的模式,他认为,与资本主义不同,农民社会拥有许多“闲空的时间”,这些时间被农民花费在消耗(“浪费”)性的礼仪活动中,没有被人们用来增加劳动的价值。他说:

减少劳动,减少消费的结果,发生了闲暇。在夕阳的都市中,一贯整天的忙,忙于工作,忙于享受,所谓休息日也不得闲,把娱乐当作正经事做,一样累人。在他们好像不花钱得不到快感似的。可是在我们的农村中却适得其反。他们知道如何不以痛苦为代价来获取快感。这就是所谓消遣。消遣和消费的不同在这里:消费是以消耗物资来获得快感的过程,消遣则不必消耗物资,所消耗的不过是一些闲空的时间。(费孝通等,1990:121)

对于费孝通来说,从农民(包括少数民族农民)沉浸于其中的公共仪式,人类学家看到,“闲空的时间”起的作用是为农业社区的相对低产值、低资本积累提供文化基础。随着工商业的发达,这一农业社会的文化基础才可能逐步瓦解。也就是说,通过公共仪式的研究,人类学家能够把握农业社会维系自身关系秩序的模式,从而看到它在现代化的进程中面对的压力,理解中国传统社会现代过渡的历史遗留问题。

饶有兴味的是,在公共仪式中透视中国内部“边缘传统”的内在特征,似乎是三位人类学前辈的共同追求。同时,深受当时先进的马林诺斯基文化论、布郎比较社会学、林顿(Ralph Linton)心理人类学影响的前

辈,在处理公共仪式的历史性时,采取的态度既具有文化论的“应用主义”色彩,也潜在着某种对于现代化进程的历史性反思。于是,费先生那一对仪式时间的解释,显然已在“魁阁”时期被田汝康先生赋予了再思考。^①田先生关注的是私有制社会中共同的问题,即,私有财产的不平等性。他认为公共仪式确是费孝通所说的“消耗”的核心方法,但这种办法有助于宗教的“超越性”的营造,它为社会提供一种克服私有财产带来的矛盾的手段。田先生说:“这种办法即是摆夷社会采用摆来加速消耗的办法,它为私有财产制度造下一个安全机构,使过分取之社会的终于还之社会”(田汝康,1946:105)。无独有偶,从许先生的诸多著作中,我们一样看到他笔下的祖先祭祀的绵延香火,如何创造了一种与现代社会的时间断裂式历史感不同的、相对稳定的生活方式。许先生一生的学术,关怀的一个问题是西方个人主义的文化局限性。对他来说,家族的公共仪式创造的血缘性集体,为推进西方个人主义的人类学研究提供了重要的依据(参见 Hsu, 1999: 57—69)。

因受制于时代,三位人类学前辈的论述都奠基于涂尔干式的“时间形而上学”(temporal metaphysics),将被研究者的“社会理性”当成解释他们的时间制度的根本原因。一如杰尔(Alfred Gell)指出的,这样做的后果,就是将农民看成一群时间上“向后看的造物”,通过对农民“社会理性”的形而上学想象,表述了都市化进程中知识分子自己的“向前看的”时间心态(Gell, 1992: 64)。此外,他们的民族志撰述仅是隐喻般地涉及历史,对于所调查地点经历过的时间历程最多一笔代过。三项“魁阁”时代的研究,都已从公共仪式中呈现出了一种历史时间,通过社区年度周期的规定与生命周期的布置,绵延地传承下来的人文关系传统。不过,三项研究因过于关注社区研究的“共时性”(synchronic)探讨,而忽视了地方性的人文关系传统在历史过程中的“生产方式”和角色变化。同时,三项研究都因过于关注探求“社会事实”的“客观存在”,而相对轻视公共仪式所体现的“历史感”与“地方感”的主观意志。在一定意义上,50年代开始的民族社会历史调查,或许应该说已在一个重要的层次上为“人文区位学”补充了丰富的地区史与民族史素材。然而,因受制于当时流行的“社会形态论”,这些研究并没有充分给出历史的“地

^① 而对于田先生的再思考,费先生的贡献也很大;不应忘记,他不仅为田先生取书名,还为他刻写处女作的油印稿。

方感”。^①

21世纪开初完成的三篇博士论文,叙述了一种“再研究”,从不同角度分别探讨了汉族、白族、傣族村落公共仪式的历史与社会构成,也就公共仪式的历史性做了在历史深度和广度上各有不同的诠释。这些诠释是有新意的,在许多地方做得令我产生羡慕之心。“君子和而不同”,三项研究采取的路径有所不同,得出的结论有所不同,可是,合在一起,它们该能给人共同的启发。这一启发是什么?由于相互之间讨论不够深入,这个问题,仍要留待再度探讨。而我依照教育者对自身的要求,崇尚“学而时习之”的精神,尽力在学生的研究中透视其中尚待开发的潜力。上述围绕着时间与“社会理性”、历史与现实之间关系的讨论,就是我心目中所谓尚待开发的潜力的两个要点。我个人深信,围绕这两个要点展开对话,有助于三项研究的相互推进;而从更广阔的事业看,如果说我个人对这些研究还有什么更高期待的话,那么,这个期待正在于:未来的再度调查,仍然需要在扎实的田野工作基础上,拓展人类学的历史想象力与解释力,对不同时代中心与边缘之间关系的“结构”,展开具有充分时间长度的研究,从而为理解“中国社会”做出应有的贡献。

参考文献:

- 褚建芳, 2003,《人神之间——云南芒市一个傣族村寨的仪式生活与等级秩序》,北京大学博士学位论文。
- 费孝通等, 1990,《云南三村》,天津:天津人民出版社。
- 费孝通, 1998,《从实求知录》,北京:北京大学出版社。
- 弗里曼, 1990,《玛格丽特米德与萨摩亚》,李传家译,北京:光明日报出版社。
- 拉德克利夫-布朗, 2002 /1936,《对于中国乡村生活社会学调查的建议》,载于《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,北京:北京大学出版社。
- 梁永佳, 2003,《地域崇拜的等级结构——大理喜洲仪式与文化的田野考察》,北京大学博士学位论文。
- 潘乃谷, 2001,《抗战时期云南的省校合作与社会学人类学研究》,载于《云南民族学院学报》第5期。
- 钱成润等, 1995,《费孝通禄村农田五十年》,昆明:云南人民出版社。
- 萨林斯, 2003,《“土著”如何思考——以库克船长为例》,上海:上海人民出版社。

^① 从长远看,它们只有被纳入新的历史人类学研究,与30—40年代出现的扎实的田野工作相结合,才可能为我们理解传统、历史的客观过程与历史的主观感受创造出值得我们兴奋的成就。

- 田汝康, 1946, 《芒市边民的摆》, 重庆: 商务印书馆。
- 王建民, 1997, 《中国民族学史》(上卷), 昆明: 云南教育出版社。
- 王铭铭, 1997, 《社会人类学与中国研究》, 北京: 三联书店。
- , 1998, 《村落视野中的文化与权力》, 北京: 三联书店。
- , 1999, 《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》, 杭州: 浙江人民出版社。
- , 2000, 《王铭铭自选集》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- , 2003, 《走在乡土上——历史人类学札记》, 北京: 中国人民大学出版社。
- , 2004, 《魁阁的过客》, 《读书》第2期。
- 谢泳, 1998, 《魁阁——中国现代学术集团的雏形》, 载于《西南联大与中国现代知识分子》, 长沙: 湖南文艺出版社。
- 赵承信, 2002/1993, 《派克与人文区位学》, 载于《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》, 北京: 北京大学出版社。
- 张宏明, 2002, 《土地制度与公共仪式的变迁——禄村再研究》, 北京大学博士学位论文。
- 张冠生, 2000, 《费孝通传》, 北京: 群言出版社。
- 庄孔韶, 2000, 《银翅》, 北京: 三联书店。
- Bosson Laurel 2002, *Chinese Women and Rural Development: Sixty Years of Change in Lu Village, Yunnan*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishing, Inc.
- Freedman, Maurice 1963 “A Chinese Phase in Social Anthropology.” *British Journal of Sociology* 14: 1.
- Gell Alfred 1992, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Hsu, Francis L. K. 1948, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University Press.
- , 1999, *My Life as a Marginal Man*. Taipei: National Institute for Compilation and Translation, SMC Publishing Inc.
- Notar, Beth 1999 “Wild Histories: Popular Culture, Place, and the Past in Southwest China.” Ph. D Thesis, University of Michigan.
- Sangren P. Seven 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- T'ien, Ju-k'ang 1986, *Religious Cults of the Pai-I along the Burma-Yunnan Border*. Ithaca, Cornell: Southeast Asia Program, Cornell University.

作者单位: 北京大学社会学人类学研究所
责任编辑: 罗琳

social stratification by using “the international socio-economic index” method to analyze the China’s 2000 population census data. The major reason for it is the resident permit system between rural and urban areas in China. The inverted T-shaped structure causes the structural strain in contemporary China. The gaps between the two social groups are enlarging and it is difficult for the social exchanges between them. Most social problems can be explained from the inverted T-shaped structure and structural strain.

Prestige Stratification in the Contemporary China: Occupational prestige measures and socio-economic index *Li Chunling* 74

Abstract: Based on a national survey data the author examines the prestige stratification in the contemporary Chinese society through the measures of occupational prestige scale and socio-economic index. Results indicate that factors determining individual’s prestige position are education, income, power, the pattern of work unit, and holding discriminated occupation. It also shows that values of universal industrialism dominate Chinese prestige evaluation. At the same time, pluralistic values have impacts on the evaluation.

Institution and Participation: A research on the behavior of the unemployed to pay for the basic pension insurance *Bi Xiangyang* 103

Abstract: Based on describing the status and mode of the unemployed to participate in the institution of basic pension insurance by a statistical model from quantitative data and some qualitative material from in-depth interview, this article gives a primary explanation for several factors that impose on the behavior of the unemployed to pay for the basic pension insurance, including institutional factor, incoming factor as well as individual factor. The result shows that the institutional factor is of most significance, the individual factor takes the second place, and the incoming factor isn’t relatively remarkable. The significance of institutional factor suggests that the problem of low individual purchase ratio of basic pension insurance is caused by the institutional hindrance. The relatively low ponderance of incoming factor does not corresponding with some common viewpoint and the accustomed attribution of the unemployed themselves. However, combining with the fact that individual factor is quite significant for the choice whether to pay for the basic pension insurance or not, it indicates that there is some space for the choice of these agents, although they have to confront the double hard constraints from the institution and the budget. Whereas this isn’t the common calculation under the economic rationality, but is the choice under the subsistence ration, which manifests the tolerance, adaptability and strategy of their social action in the face of disadvantageous opportunity structure.

Inheriting and Reflecting: Notes on three ethnographic restudies in Yunnan *Wang Mingming* 132

Abstract Between the late 1930s and the early 1940s, a small group of Chinese anthropologists and sociologists carried out a series of field studies in the countryside of Yunnan. Among them, Fei Xiaotong, Francis L. K. Hsu, and Tian Rukang wrote three famous ethnographies. Each dealt with a different theme. But all of the three were deeply concerned with the cultural difference between rural China (as a whole) and modernity. After 60 years, a group of young anthropologists were sent to the three places where Fei, Hsu, and Tian conducted their research. There, they collected data and sought to restudy the villages. They were inspired both by the earlier studies and the new ideas of ethnographic restudy. Reflecting on Fei's economics, Hsu's confinement to inner-village life and negligence of the outer world of Dali, and Tian's Durkheimian sociology, all three young scholars have drawn their own conclusions on the issues of political power, hierarchical order, and ideology. Written by the organizer of the restudy project, this article provides an overview of the research and suggests an interpretive line. By bringing the three studies together, it also seeks to suggest something more general concerning the legacy of "human ecology" in Chinese social sciences.

From Statism to Corporatism: Changes in the relationship between the state and professional associations in the transition to market economics in China

..... *Gu Xin & Wang Xu* 155

Abstract Professional associations have become an important part of an emerging civil society in China. The expansion of professional autonomy, however, is still dragged by intensive state involvement. The regulatory system over all kinds of associations is characterized by state corporatism. In any socioeconomic field, only one association is allowed to register and monopoly is granted. The vast majority of professional associations are formed from above, and all are affiliated by a supervisory body, normally a state-owned organization. The supervisory body imposes effective control over affiliated associations through involvement in selection of leaders. The heavy dependence of professional associations upon the state is also favored by associations themselves as they could continue to enjoy existing monopolized status. The corporatist pattern of the state-professional relationship may not be transitional in nature due to strong legacy of statism in China. Nevertheless it is worth watching if state corporatism would transform itself into societal corporatism as a new approach of state-society mutual empowerment is embraced by Chinese actors.

Five Barley Loaves and Two Fishes: Community movements and the urban life

..... *Chuang Ya-Chung* 176

Abstract: This paper examines an urban neighborhood, where its residents had mobilized for a reconstruction project that followed a protest event. This paper investigates how this