

TSINGHUA



Sociological Review

清华社会学评论

2001年 第1期

总第3期

《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编,1983年:《白族社会历史调查》,云南人民出版社。

- 彭兆荣,1997:《生存于漂泊之中》,上海文艺出版社。
 石钟健,1996:《石钟健民族研究文集》,民族出版社。
 王建民,1997:《中国民族学史上卷》,云南教育出版社。
 王铭铭,1997:《社会人类学与中国研究》,三联书店。
 谢泳,1997:《魁阁——中国现代学术集团的雏形》,刊于北京大学社会学人类学研究所《民族社会学研究通讯》第七期。
 许烺光,1989:《美国人与中国人》,彭凯平、刘文静等译,华夏出版社。
 ——,1997:《驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化》,王芃、徐隆德、余伯泉译,国立编译馆主译,台北:南天书局。
 张锡禄,1992:《南诏大厘城河蛮名家大姓世系考》,载张锡禄著《南诏与白族文化》,华夏出版社。

Gladney Dru, 1998: *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*, Harcourt Brace & Company.

Fitzgerald, C. P., 1941: *The Tower of Five Glories: A Study of the Min Chia of Ta Li, Yunnan*, Cresset Press.

Harrell Stevan, 1972: *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, University of Washington Press.

Hsu Francis, 1949: *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*, London: Routledge & Kegan Paul Limited.

——, 1967: *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality and Social Mobility in China*, Anchor books.

——, 1971: *Kinship and Culture*, Chicago: Aldine Publishing Company. Stanford University Press.

廿载华南研究之旅

[美]萧凤霞*

数年前,一位申请人读耶鲁大学人类学系的学生如是说:“我对华南的抗婚习俗甚感兴趣。在芸芸研究这个题目的学者当中,萧凤霞的研究比较切合我的想法。可惜,她是个历史学家,而非人类学家。”这番话逗乐了我的同事。学生为我的学术身份感到疑惑,这已经不是第一次。多年来,不知情的同事甚至把我标签为中国文学研究者。其实,我一向认为,跨越学科界限,是学者应有的追求。因此,别人给我这个人类学家加上历史家和文学研究者的标签,反而让我感到不胜荣幸。那么,接下来的问题自然是:文学、历史和人类学三者可以怎样联系起来呢?这种联系意义何在,致使我沉迷在这片天地里,达二十多年之久呢?

诚然,历史、文学和人类学都有着共同的关怀,这三门学科都企图近距离地探究人的生活,尝试了解它在不同时空中的表述。不论具体的研究课题是一个村庄、一宗事件、一篇文学作品,我们都

* 萧凤霞(Helen F. Siu),博士,耶鲁大学(Yale University)人类学系教授。

不妨视之作为一种表述,这形形色色的表述,都根植于层层的关系、意识和思想上;而这三者的重要性,完全是由人所赋予的。周遭的环境,既限制也帮助了人们发挥他们的自由意志,换句话说,我们的研究对象实际上是存在于各种权力关系之中——不管这种权力是强加的、物质性的权力,还是被认为是事物的自然秩序,抑或很大程度上是想象出来的。

研究者自身的定位也和权力息息相关。在过去一二十年间,社会和人文科学家已经体会到,研究课题和方法绝对不能独立于研究者而存在,而是和他或她的主观意志互为影响的。在逐渐远离实证研究取向的同时,人类学已经试验着新的民族志课题和方法。我们不断地问,怎样才算是一个有意义的田野地点?我们代表的是谁的声音?作为研究者,我们多大程度上属于民族志记录的一部分?在这里,让我把自己视为一个民族志学者,把自己的主观性“解构”一番。

我选择华南作为我的研究地点,是个人取向和学术选题怪异的结果。对于20世纪50和60年代在香港长大的人来说,中国在地理上是那么接近,在政治上却那么遥远。当我在美国留学的时候,经历了20世纪70年代学生运动的冲击。在大洋彼岸的我,遥望着远处的中国和她正在进行的革命,简直感到美好得令人难以置信。当时的我,深感社会科学空有理论,不但无助于解决全球性不平等问题,对于国内的分争也束手无策。在这种情况下,我把我在意识形态方面的好奇和理智的学术追求混为一谈。

寻求革命的社会思潮和学术范式的出路的愿望,就在这样的情况下结合起来,推动我走进广东进行博士论文研究。当时的我,不论在问题或方法上,都被“权力”、“现代国家”和“革命”等观念牢牢地笼罩住。在我理想的思想框架中,“国家”是一个包含着意识形态的、实质的机构,它的“人民”,既是革命的动力,也是革命的对象,“人民”被革命者领导,去和不平等和阶级剥削对抗。不过,我在广东脚踏实地田野经验很快便告诉我,我对毛泽东时代的中国的估计是错误的。理想的破灭促使我重新调校自己的眼光和分析工具。在接下来的

20年里,我探索国家、民族、权力和文化等基本概念的真正意涵,更重要的是,我着力研究在田野考察过程中碰到的一个个人,我探讨某些事物为什么对他们那么重要,尝试了解他们的选择和取向,是经过一个怎样复杂的历史过程而形成的。

一个最能激发人类学家和历史学家的兴趣的课题是:像中国这样庞大的政治实体,不论在帝国时期还是在现代,有那么大的地区文化差异,又经过那么繁复的兴衰周期,它是怎样维系着人民共同的想法的呢?不少走在前沿的人类学家,都探讨过中国“既统一又差异”这个引人入胜的命题,其中包括弗里德曼(Maurice Freedman),施坚雅(G. W. Skinner)和武雅士(Arthur Wolf)。他们的研究为我日后所做的民族志考察,打下了一个坚实的基础。不过,值得注意的是,他们的假设主要是基于实证主义而订定的。

施坚雅是我在史丹福大学(Stanford University)的导师。他运用新古典经济学派的工具和大量的人口统计数据,尝试描绘中国农村的市场结构。他首先提出了区域系统的概念,再以这些概念组成结构性的空间和时间,进而假设经济和行政机构就是在这结构性的时空中运作。在这个极端形式主义的结构里,中国的农民是一个理性的经济动物,历史的偶然性、文化意涵和个人的生活,都没有占上一席位。它们都不过是从属的变数,都足以用经济或行政的结构所解释;这些经济和行政的机制尽管有着结构上的差异,却在功能上互相整合。

已故的弗里德曼把文化置在他的分析模型的中心,在华南地区进行极具前瞻性的宗族组织研究。他认为,亲属和继嗣的观念虽然一致,却往往以不同的形态在本地的宗族群体中呈现出来。在中华帝国晚期,某地的定居者建立了资金雄厚的宗族团体,让人们运用他们的亲属法则,建立组织,应付防御、水利和种植水稻的需要。正如施坚雅一样,弗里德曼基于功能主义的假设建立的模型,让人难以接近当中涉及的具体的历史过程。

武雅士是我在史丹福大学的另一位导师,他有兴趣的是民间宗教信仰如何发挥稳定社会的功能。根据他在台湾进行的田野考察,

武雅士写就了《神、鬼和祖先》一文,发表后影响深远。他强调人们的信念和仪式如何微妙地反映了皇朝官员层层等级的权力体系;而仪式又如何体现了人们亲疏里外之别。

不论是施坚雅、弗里德曼还是武雅士,都受主流的学术传统所约束。他们的问题和方法,都深深染上功能主义的色彩。涂尔干(Emile Durkheim)是功能主义一个最主要的立论者,他特别强调社会结构的差异和功能整合。另外两位古典社会学理论的大师——马克思和韦伯(M. Weber),给学者带来的启发当然亦不遑多论。马克思重视分析阶级冲突和权力,韦伯强调文化意涵和人为的能动性用(human agency)。马克思和韦伯不约而同地注意到历史变迁动荡人心的时刻,认识到人类主观意识和有目的的行为所能发挥的互动力量,以及由此不自觉地带来的结构性的后果。不过,他们的影响,在施坚雅、弗里德曼和武雅士的研究中都没有得到体现。

根本的问题是在于,“人”的因素,在20世纪60年代为实证主义所主导的学术潮流中,在20世纪70年代风风火火的革命日子里,竟不知不觉地被埋没了。我在进行自己的研究时,也有着同样的盲点。在当时那种学术氛围下,我把“人”视为“群众”、“农民”或“革命主体”等抽象集体,而没有把“人”视为活生生的、有利害关系的、懂得运用文化策略的、具有历史经验、有矛盾的心理和情绪的“人”。然而,我渐渐发现,我们一直以来往往不必要地把“结构”和“变迁”这两个概念截然二分。实际上,我们要明白“个人”在分析研究中所发挥的“作用”,要了解的,不是“结构”(structure),而是“结构过程”(structuring)。个人透过他们有自己的行动,织造了关系和意义(结构)的网络,这网络又进一步帮助或限制他们做出某些行动;这是一个永无止境的过程。已故的艾布拉姆斯(Philip Abrams)指出:涂尔干、马克思和韦伯,都运用了不同的办法把个人根植在层层叠叠的社会、文化、权力和历史关系里。问题在于,我们如何结合涂尔干社会结构的向度、马克思注重权力和剥削的观点,以及韦伯强调文化意涵的重要性,敏锐地掌握复杂的历史变迁。

有了这样的分析性的联系,我们也许比较容易了解明清时期在

珠江三角洲的沙田上崛起的一个又一个的宗族团体,如何与当时缔造国家的过程相呼应。也就是说,地方精英如何在国家权力延伸至地方的同时,灵巧地运用文化象征,取得相应的地位。在这个过程中,我们认识到,市场系统的层级怎样为商人提供了“文化空间”,让他们以自己的方式去“做”士大夫。值得注意的是,在一个权力和社会流动性竞争激烈的地方舞台上,参与民间宗教仪式,也是划分你我、界定利益的一种手段。

进入90年代,人们大谈“后现代主义”,面对这些新思潮,我给自己的问题是:面临新的理论挑战,我们可以怎样重建实证主义和现代主义的思维?我和我的同事继续研究经济结构和社会实体,但我们不再把它们视为一些固定的概念。我们不再把文化、社会、族群、宗族、国家或民族等名词作为不证自明的研究起点,相反,我们把它们视为研究的对象。我们最感兴趣的,是这些概念如何在我们所研究的人物的脑袋中,变成牢不可破的类目;这些类目又如何为人们所运用,构成日常生活的万象百态和权力意涵。

正如过去一样,在形成研究课题的过程中,我尝试了解历史如何在我的研究主体身上留下痕迹,我需要明白当中涉及的文化意涵。我企图了解的,不仅仅是历史内容,而更是史料的建构过程;不仅仅是文化分类本身,而更是文化分类变异和具体化的过程;不仅仅是行政建制强加的制度性的权力,而更是权力作为一套语言如何渗透在人们日常的观感和文学想象之中。自70年代至今的研究历程中,我和其他领域的学者尤其是历史学家和文学家的合作,都是互惠互利的。我们对历史、文化和权力这三个观念和它们之间的关系都有了更深刻的理解和掌握,这都在我们合作的成果之中都得到充分的体现。

历史与人类学

在日常生活中,“历史”应该是复数。对于同一宗事件,不同的人有着不同的历史叙述,问题是,哪一套历史叙述在怎样的脉络里成为

主流,有权力的声音又如何掩盖了其它声音。我们很难说哪些是大历史,哪些是小历史,哪些是中心,哪些是边缘,这两者的关系常常是相对和辩证的;在中华帝国晚期的广东,某村庄建立宗族团体,或某庙宇联盟组织安放神像的活动,实际上都属于缔造国家的过程的一部分。本地的精英运用他们认为具有权威的朝廷的象征,在帝国的势力范围扩充的同时,为自己取得一席位。宗族的语言不仅仅和亲属与继承有关,民间仪式也不纯粹是宗教,它们更大程度上是一套权力语言,人们运用这些语言,创制身份,建立人住权,对弱勢者加以标鉴和排斥。不论在图书馆或实地调查得来的文字史料、口述材料甚或在学者的研究论著中,我们都会看见和听见很多文化定义和分类。比如说,人们常常做出这样的族群划分:“我们是本地,他们是客家,住在水上的是疍家。我们有祠堂,他们没有;我们的女儿嫁后不落家,他们的不会。”让我们感兴趣的是,这些类目是什么人透过什么方法创造、宣告和在竞争中突显出来的。这个过程为我们展示了数世纪以来人们怎样有意识地建立了某种地域观念,在我和刘志伟合作研究的广东潮连疍家历史的文章《宗族、市场、海盜和疍民:华南沙田的族群》中,我们尝试解答的,就是这个问题。

沿着类似的研究路子,我完成了《妇女何在?》一文。文中极力反驳“不落家”、“自梳女”的存在是因为近代丝厂的开设,给她们提供了经济独立的能力,因而推动了“妇女解放”的论点。我主要反对的,是人们理所当然地认为中国女性受父权所压迫的看法,他们认为,只要条件许可,中国传统妇女便会作出反抗。我认为,这样的妇女形象实际上是在城市知识分子的有色眼镜的投射下形成的。其实,在地方社会和历史上,妇女自有她们的天地和位置,也参与了地方文化和社会的创造。当然,我绝对不是说传统中国妇女非常自由和备受尊重。我企图论证的是,在明清时期的广东,妇女在地方社会的位置的确立(不论指物质或意识形态而言),都是几个历史过程交错的结果。这些过程包括珠江三角洲沙田地区急速的定居、士大夫语言在帝国边缘积极鼓吹和渗透、热心的地方精英巧妙的即兴创作等。[有关这方面的论述,可参考我在1991年用英文发表的论文“Where Were the

Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture History”,该文已翻译成中文,题为《妇女何在?——抗婚和华南地域文化的再思考》,刊载在《中国社会科学季刊(香港)》,1995年春季号。]

要聆听这许许多多混杂的历史声音,我们必须在批判地运用文献的同时,脚踏实地地走进田野里去——这就是我和牛津大学科大卫(David Faure)教授1995年合编的《扎根乡土:华南社会的地域联系》(*Down to Earth: The Territorial Bond in South China*)一书追求。这本论文集汇集了国内外的历史学家和人类学家多年来的研究成果,我们各自立足在一个点上(一镇、一乡、一岛),阅读地方文献,进行实地调查,和官方文献互相比次,辨别各种叙述的弦外之音,各自写出了主题不同却又关怀类近的文章。

代理人和共谋关系

通过重新认识亲属、性别、族群和地方认同等观念的建构过程,我过去(也是不经意地)就国家、权力、代理人和共谋关系等理论所作的探讨,在我的思维里变得越来越明晰。在这里,让我就“代理人和共谋关系”这个理论,谈谈我两本较早期的著作:《华南的代理人和受害者》(*Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*, 耶鲁大学出版社,1989年)和《犁沟:农民、知识分子和国家,近现代中国的故事和历史》(*Furrows: Peasants, Intellectuals, and the State, Stories and Histories from Modern China*, 史丹福大学出版社,1990年)。正如我在上文提到,20世纪70年代的时候,我脑袋里的“国家”观念,尽是一个实质性的、制度性的权力和行政机器。其后,福柯(M. Foucault)的研究给我启发良多,让我认识到国家的语言不但教人迷惑,而且无处不在。很多时候,国家语言的渗透力是如此的强大,以致和民众自己的文化和身份表述难分你我,即使民众发出的是异议或反抗的声音,也无论如何摆脱不了国家语言的烙印。在《华南的代理人和受害者》一书里,我尝

试展示的是毛泽东时代的革命如何影响到广东农村的社会结构,该书的上半部描绘了一个历史过程,中华帝国晚期国家的威权,是透过市场体系、宗族组织、县立书院、庙宇网络和民间仪式而延伸的。在帝国的边缘,国家作为一个组织化的机器几乎不着痕迹,但它作为一种文化观念却无远弗届。具体的文化实践可能有异,但人们对中央的认同却积极而强烈,这主要是由于本地的民众自有他们自己一套方法运用帝国的隐喻,去确立他们在地方上的成员身份。这本书的下半部分分析了毛泽东时代的革命如何渗透到乡村社区中。我尝试论证的是,一个沉重的政治行政机器,渐渐取代了层层叠叠的“民间”社会,把繁复的乡村共同体压缩为单一的官僚细胞。与此同时,阶级和革命的语言,也主导了日常生活的定义。不过,如果我们说这些改变都是自上而下的,那也未免言过其实。一些老农民积极分子,在回顾过去的时候,为曾经参与过的革命事业叹息:“我们都挖河渠,毁祠堂,不是吗?”当革命的语言成为过去,被后毛的改革之声所取代,人们字里行间却不能摆脱那套逝去的国家权力结构。我为开放改革给我研究的农村带来新气象感到欣喜,但我也不能忘记1987年我和我研究的公社成员某次重聚的对话。在酒酣饱食之际,我忍不住问我的朋友:“改革给你们带来期盼已久的改变,然而,如果你们不想改革的话,你们可以拒绝吗?”那年轻的党委书记沉默良久,平静地说:“我想——不行吧。”

在邻近另一个地方,一个朝气蓬勃的市镇正努力装备,朝着新的经济发展方向进发。与此同时,我也观察到不少令人困扰的局限,我将之归纳为“国家内卷化”。在与无孔不入的国家力量相处了几十年之后,本地的民众似乎已经无法摆脱毛泽东时代的包袱。企业家们努力避开他们想象中的国家官僚的专利地盘。更教人觉得讽刺的是,在改革开放的时期,党、政系统宣布要把它沉重的机器从社会中抽出,地方的人和机构却实际上不自觉地复制着这套机器。关于这个观点,我在《中国市镇中的社会主义货郎与太子们》一文有详细的论述(“Socialist Peddlers and Princes in a Chinese Market Town”, *American Ethnologist* (May) 1989)。

不论在那年轻党委书记的沉默当中,或者在企业家模棱两可的眼神里,我都发现了我具体研究的一个个人。他们来自一个革命的国家立意要用自己的方法把他们收编入伍的年代,他们一方面屈从于这个国家,另一方面也与自己共谋并存。许多人认为自己是这些结构和过程的受害者,其实,这些结构和过程都给他们的行动赋予某种意义。环顾差不多整个20世纪,在一代又一代的进步作家为响应民族主义的号召和加入革命队伍而创作的作品里,都反映了类似的共谋关系。当公社的农民当年努力地耕着集体的农田,挖着河渠,共同建设社会主义乐土时,中国知识分子早在半个世纪以前,已经以笔作犁,以社会主义为肥料,以民族主义为催化剂,在贫瘠的国土上,埋下理想主义的种子。20世纪30年代,城市知识分子选择农民作为他们文艺的创作题材,向当权者提出控诉;到了六七十年代,农民成为他们惟一可以选择的题材,他们向当权者提出哪怕是最忠诚的谏谏,也变得如此胆战心惊。到了80年代,知识分子已经甘心情愿地被同化为农民,农村包围城市,使城市不论在物质生活或精神生活上都变得农村化,中国知识分子的精神面貌给彻底地改变了。我组织编译的《犁沟:农民、知识分子和国家,近现代中国的故事和历史》在1990年出版时,尝试质疑的正是知识分子的这种使命感。尽管理想一再幻灭,中国知识分子却缺乏自我批判的态度,使得他们继续和某些顽固的力量进行着徒劳无功的对话。《犁沟》一书附录的惟一一幅照片,题目是“上访者”,是一名中国摄影家1976年在北京拍摄的——一个老人在四人帮下台后和其他人到北京上访,大抵是为了请求领导人作为他们平反。这老人形容憔悴,饱历风霜,屹立在风中,一个袋子歪歪地挂在他的破棉袄上,但是,也许最令人触目的是别在他胸前的三个大的毛像章。这幅照片深深地打动了,它的主题呼之欲出——老人以为让他感到自豪和给他保卫的东西(毛像章),恰恰是把他置于这种惨淡的境地的缘由。更让我们感到难受的,是这位老人的形象和知识分子的处境是何等雷同。《犁沟》一书要揭示的,就是这样——一个悲剧性的悖论。我再次应用我“代理人和受害者”的分析框架,企图说明中国的知识分子就好像中国的农民一样,也好像中国的

妇女一样,他们既是自己的理想和世界观的创造者,也是自己的理想和世界观的受害人。

我经常用以下这番沉思冥想总结我二十多年的田野经验:我拥抱着理想走进中国,十年后却怀着韦伯最沉重的担忧离开。不论我们已经进入怎样“后现代”或“后现代”的时代,人文科学和社会科学家的方法与问题与始终都离不开这些经典的社会学大师的关怀与视觉。作为人类学家,我每次写完“他者”的民族志时,都会多费一点心思给自己写一个“民族志”,批判地检讨我自己的学术和个人议程。我也诚实地相信,我研究的对象是中国,但我对话的对象却是全世界;我想,只有这样,我们才可以敞开心胸,不断更新自己的学术观点与眼光。

(本文由中山大学历史系程美宝译)

民族志的回顾与思考

[美]文思理*

对文化人类学家来说,田野研究是在他们中间经常被反省和回忆的话题。近年来,人类学家愈发关心他们自己的专业和专业从业者的历史,田野研究因此变成了一个很重要的论题。

田野研究现在颇受关注,是因为最近十几年来民族志本身的空问有一个显著的变化。我们不断地从事田野工作,围绕它进行写作和教学,把这视为对人类学是生命悠关的。关于田野研究的书籍和文章犹如洪水一般,向我们大多数人灌注着它的永久重要性。我们不断在田野里对生活中的人们进行工作。不过,现在的田野研究却在已经和正在发生的急剧变化中。

我认为,从三个给人印象深刻的方面,可以领会新时期人类学的田野研究:

首先,一个意味深长的变化发生在世界范围的关联中——民众(people)、资本、商品和观念(包括关于民众、资本和商品的观念以及传输这些观念的媒体),现在正以历史上比以往更高的频率和速度跨

* 文思理(Sidney W. Mintz),博士,美国约翰·霍普金斯大学(Johns Hopkins University)人类学系荣休教授。