

# “流动的他者”与汉学人类学的“历史感”

黄向春

(厦门大学 人类学与民族学系,福建 厦门 361005)



[摘要]源自“简单社会”的人类学运用于对中国这一“复杂的文明社会”的研究所形成的汉学人类学,既要面对典籍、制度和 中国大历史,又须立足于“小地方”或者“社群”、“村落”的田野作业。汉学人类学一向把抽象的、整体的中国或者汉人社会当作一个“有历史”的“他者”来看待,并形成了一系列重要的理论模式,但如何更好地表述“多元”(地方、族群)与“一体”(国家、汉人)之间的关系,如何把国家和汉人“之外”的其他系统纳入其视野,以及如何把国家和汉人社会当作建构与表达的方式而非当作“既有”的田野背景,仍然是汉学人类学存在的问题和面对的挑战。闽江下游及沿海地区的田野研究显示,在唐宋以后该“界域”的形成演变过程中,多层次的礼仪—祠庙系统及其仪式网络,作为一整套“地方”象征的生成器和“包容/排斥”的社会文化机制,与整个区域体系的构造及其变迁有着极为密切的关系。汉学人类学若能以模式交错的角度在其中把握“流动的他者”的脉络和意义,必能重新获得“历史感”的源泉,并可以在这样的“历史感”中探索建立某种中国式“礼仪社会理论”的可能性。

[关键词]汉学人类学 流动的他者 历史感 礼仪社会理论

[作者简介]黄向春(1968—),男,江西省上犹县人,历史学博士,厦门大学人类学与民族学系副教授,主要从事历史人类学、族群与民族史以及汉人社会研究。

[中图分类号]K207.8

[文献标识码]A

[文章编号]0439-8041(2013)01-0141-08

“汉学人类学”(Sinological anthropology)也许是有丰富文字“历史”的“他者”给人类学带来的一份特殊礼物。汉学作为古典学的一种,天生就是一门对中国这一“复杂的文明社会”及其浩瀚典籍的宏大学问,它的起源带有明显的东方学色彩并充斥着浪漫主义的想象<sup>①</sup>;到第二次世界大战前后,人类学介入其领域,才给古典汉学带来了从语文学到社会学的转向。<sup>②</sup>不过,对于何谓汉学人类学,学界并无明确的、一致的界定,大体只是对人类学(主要是西方人类学)对中国或者汉人社会文化研究的统称,广义即指涉庞杂的西方中国研

究中之人类学部分。究其发端,虽可溯自19世纪末,但其真正开始则以20世纪初葛学浦(Daniel

① 王海龙:《汉学的悲哀:西方汉学的回思与检讨》,载《世界汉学》,2003(2)。

② 桑兵:《国学与汉学:近代中外学界交往录》,第1—13页,杭州,浙江人民出版社,1999。杨堃认为,在葛兰言(Marcel Granet)看来,“一般旧派的史学家或中国学家,不是仅以考证为能事,就是虽有解释而仍是以主观的心理的意见为主,故貌似科学而实极不正确,极不彻底,故远不如涂尔干所借的社会学分析法为高明”(杨堃:《葛兰言研究导论》,第113页,见《社会学与民俗学》,成都,四川民族出版社,1997)。

Kulp)以及30至40年代费孝通、林耀华等一批受过正统西方人类学训练的学者对本土社会的研究为标志。源自“简单社会”的人类学如何运用于研究“复杂社会”则是人类学无法回避的挑战和大势所趋。汉学人类学正是在这一大背景下应运而生的,它在半个多世纪的发展过程中所呈现出来的可能性和局限性也都跟这一背景密切相关。<sup>①</sup>

中国东南地区(包括香港和台湾地区)是汉学人类学最早的试验场。在构成汉学人类学阵营的代表性学者及其学说中,除了施坚雅(G. William Skinner)从成都平原得出的市场与区系理论之外,诸如弗里德曼(Maurice Freedman)的宗族论、武雅士(Arthur Wolf)的“神—鬼—祖先”宗教/社会论以及华琛(James L. Watson)的文化“标准化”论等一系列重要理论模型均来源于这一地区。这些理论模型早已为我们耳熟能详,并已成为认识、理解和阐释中国汉人社会文化体系及其历史变迁的基本概念和出发点,当然,也不断受到后来者的批评、检讨与反思。这些研究有一个共同特点,而这个特点也是由汉学与人类学本身的特点所决定的:基本上都体现了既有来自传统汉学的对典籍和总体的政治经济、语言文化、思想体系及其历史背景的重视,又有来自传统人类学的对“小地方”或者“区域”、“社群”、“村落”的“田野知识”的追求,并努力在两者间建立起有机的联系。仅就这一点而言,汉学人类学作为人类学对“复杂的文明社会”的一种研究范例,无疑是成功的,也在一定程度上因应了弗里德曼的期待。<sup>②</sup>

毫无疑问,汉学人类学的初衷和目的并不是要重拾汉学的老问题,而是要把中国或者汉人社会当作一个“有历史”的“他者”来看待的,并怀揣着建立某种源自中国经验又具有普适意义的理论体系或“范式”的企图。但就目前而论,这个企图显然并未实现。尽管人类学家们都认为中国或汉人社会具有独特的文化、复杂的结构、有效的社会整合机制和自成体系的思想观念,但它基本上仍处于作为不同时代、不同取向、从不同区域研究中抽象出来的人类学概念、理论的“试验场”的地位。这一局面所呈现的,一方面是在人类学“本土化”追求下不断拓展的田野个案的积累,另一方面则

是“地方性”越是随着个案研究的深入而日渐丰富,<sup>③</sup>就越是令人感觉个案的累加并不等于达到或接近了对“中国”或“汉人社会”的总体认识,即使是某些被普遍接受的重要理论模型或分析架构,也不断受到本土个案研究的质疑和挑战。

其中的原因,除了离“建立起自身独特学术语言体系”<sup>④</sup>这一最终目标尚远之外,当下的问题,一是汉学人类学对无限多样的“地方”与“一个”“汉人”或“国家”之间的关系究竟应该如何来表述?这一问题从人类学的中国研究一开始即已提出和面对,但至今仍然悬而未决。<sup>⑤</sup>施坚雅的成功和局限其实都在于此:他认为对于像中国这样一个庞大的社会体系而言,单个的村落的人类学个案作为实体性的社会单元的累积,是不足以说明它们是如何能够形成有机的整体“中国”并发生历史变迁的,因此,他找到的“市场”这一贯穿上下古今的社会关联性,既使他可以有效地建立起更具涵盖力和整体性的解释框架,同时也使他落入了“单一化”和“形式主义”的困境<sup>⑥</sup>。弗里德曼的宗族论,所依据的东南地区的宗族例证,只是特定区域、特定时代背景下产生的特殊现象,<sup>⑦</sup>这一特殊性在一定程度上削弱了它在理解中国(汉人)文化体系中的亲属制度与社会组织这一人类学基本命题上的意义,换言之,弗里德曼的宗族只是一种

① 王铭铭:《汉学与社会人类学:研究范式变异的概观与评介》,载《世界汉学》,1998(1)。

② Maurice Freedman, 1963, “A Chinese phase in social anthropology”, in *The British Journal of Sociology*, Vol. 14, No. 1 (Mar., 1963), p. 1—19.

③ 郝瑞(Stevan Harrell):《中国人类学叙事的复苏与进步》,载《广西民族学院学报》,2002(4)。

④ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》(第二版),桂林,广西师范大学出版社,2005。

⑤ Evelyn S. Rawski, “Problems and Prospects”, in *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski ed., University of California Press, 1985, pp. 404—408.

⑥ 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,第22—23页,北京,中华书局,2000;刘永华:《墟市、宗族与地方政治——以明代至民国时期闽西四保为中心》,载《中国社会科学》,2004(6)。

⑦ 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》,长沙,湖南教育出版社,1992;科大卫、刘志伟:《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,载《历史研究》,2000(3);David Faure, *Emperor and ancestor: state and lineage in South China*, Stanford University Press, 2007.

社会—文化的“表征”(presentation)而非一套“文化的语法”(cultural grammar)<sup>①</sup>。武雅士的“神—祖先—鬼”论,虽然因其结构上的包容性和实践上的相对性而具有极为广泛的涵盖面,但它本身并不成其为一个“汉人社会”的人类学“范式”,它的根本特征——强调宗教观念与官僚体系及其等级构造的对应关系,以及象征与社会之间的关联,也并不是“汉人社会”必需的或者唯一的模式<sup>②</sup>。华琛的“标准化”理论应该是最有中国式社会理论潜质的,因为它基本上说明了国家与民间所共享的语言体系(反映在宗教与仪式行为上)是如何可能,以及如何在个人、社区、区域、国家之间达成一种政治与文化的妥协,并可以成为一套不断生产和再生产社会结构的动力机制,但它同时也因过于强调“标准化”的划一力量而受到质疑<sup>③</sup>。显然,以上所有的悖论和争议几乎都源于“多元”与“一体”这一组关系在社会和历史中的复杂实态及其在学术话语中的精确表达。

二是汉学人类学究竟应该如何看待“非汉人社会”?<sup>④</sup>“国家”和“汉人社会”只是描绘田野图像的背景,还是必须把它们本身当作意涵流转的建构与表达的方式来看待?如果“汉学”既是指“中国学”又是指“汉人社会研究”,那么应当如何看待包括在“中国”这个政治的、历史的、整体的和象征的概念之下众多的“非汉人社会”?“非汉人社会”与“汉人社会”不断相互定义和自我定义的过程,不正是中国的国家体系发展过程的两面吗?“非汉人社会”又如何在“卷入”或者“被卷入”“中国”的过程中仍然是“非汉人社会”呢?“汉人社会”为何存在如此丰富的地方多样性但同时又仍然是“一个汉族”?<sup>⑤</sup>以汉学人类学的主要“田野”——东南地区而论,该地区经历了一个从“蛮夷之地”到“地方”的转变过程,但这一过程并不完全是一个政治扩张的结果。偏于一隅的地理空间之所以成其为“地方”,是由生活于其中的人们在各种历史的境遇中不断定义的结果——“地方”不仅仅来自帝国政体的制度架构设计,还来自人们如何经由此来定位“自身”并想象和建立“自身”与“国家”之间的种种联系,或者如何与“国家”保持适当的距离,而其结果则是,“地方”与“国家”相互“合理”、“合法”地建构了对方。在这一过程的背后,诸如宗族如何在文化、国家认同与社会组织之

间建立起有机联结,宗教思想与神鬼崇拜及其仪式系统如何在地域社会与国家象征之间达成默契,等等,这些正是汉学人类学长期面对的主要论题。因此,“汉人”是不是一个“族体”?<sup>⑥</sup>是否理所当然地是人类学意义上的“一个他者”?或者只是某种“地方”的语言策略?都是可以存疑的。若回到历史过程本身,或许可以看得更清楚——在历史的常态中,从个人的文化身份到地方社会的主体性表达,更多的是“编户齐民”的概念而非“汉人”的概念。<sup>⑦</sup>在此,制度与文化之间似乎存在着某种“天然”的联系,这恰恰是汉学人类学应该注意和值得深究之处。“地方”的塑造过程,本身就是一种开放的社会文化机制,其中既充斥着文

① Claes Hallegren, “The Code of Chinese Kinship: A Critique of the Work of Maurice Freedman”, *Ethnos*, No. 1—2, 1979; Allen Chun(陈奕麟), “The Lineage-village Complex in Southeastern China: A Long Footnote in the Anthropology of Kinship”, *Current Anthropology*, 36 (3), 1996. 关于这一点,人类学家与历史学家的视角存在着微妙的差异:前者始终更关注宗族作为亲属制度本身及其与社会组织、社会结构的逻辑关联,而后者则强调必须打破人类学亲属制度框架的束缚才能对中国的宗族现象加以历史性的解释。

② P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press, 1987; 韩明士(Robert Hymes):《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》,皮庆生译,南京,江苏人民出版社,2007。

③ 对“标准化”问题的讨论,参见 *Modern China* 第 33 卷第 1 期(2007)中的一组文章(第 3—158 页),以及科大卫、刘志伟的回应:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,载《历史人类学学刊》,2008(1—2)。

④ 中国学界对“非汉人”社会(即“少数民族”)的研究,历来属于“民族学”及“民族史”的传统,它与基于“汉人”社会研究的“社会人类学”传统,构成了中国人类学—民族学领域的二元格局,两者间长期以来基本上是各行其道,鲜有交流与对话。近来,这一不利局面正随着“打通东南与西南”意识的自觉而有望得到改观。参见王铭铭:《东南与西南——寻找“学术区”之间的纽带》,载《社会学研究》,2008(4)。

⑤ 这方面的讨论可参阅 *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*, Tao Tao Liu and David Faure eds., Hong Kong University Press, 1996.

⑥ 张海洋提出“汉族”只是在晚清政治鼎革中产生的一个只有“用”而没有“体”的概念,并强调应对作为“一体”的“华”与作为“多元”之一的“汉”作严格区别,见其《评“民族概念”与民族研究的可能范式》,载《人文世界——中国社会文化人类学年刊》,第 1 辑,北京,华夏出版社,2001。

⑦ 从这一点来看,“汉”与其说是一个“民族”(或“族群”),倒不如用 James. Scott 的 Zomia“低地”模式把它看作是以各种政治、军事与文明计划“均质化”了的不同族群的人口。

化正统性的隐喻,同时也是一个意义丛生和反复协商的议程。因此,从这个层面上说,“汉人”的宇宙观包含着以及如何包含“非我族类”,就不是单纯的“族群”问题了,而是像弗里德曼所追问的中国是否有“一个宗教”<sup>①</sup>一样,变成“是否存在‘一个汉人’”或者“‘汉人’是否存在‘一个’宇宙观”的问题了。

## 二

面对这样的问题,人类学家们需要更多的历史感,并在其中找到可以描述一种“流动的他者”的语言。在此,“流动的他者”应该包含两层含义:一是“自者/他者”关系的相对性,二是“他者”是一个变动不居的过程。尽管学界对此已有初步共识,怀抱历史感的人类学家们之所以仍有焦虑之感,原因之一即在于他们要面对的“历史”在很大程度上是受到王朝的制度、国家的象征、精英的思想和士大夫的话语等等因素浸染甚至主导的“表征”。这一点既是“流动的他者”存在的另一面相的重要特征之一,也使其难以用传统人类学单向性的“自—他”视角来把握。另一方面,从人类学所秉持的历史的本质是“对‘过去’的文化建构”或者说“历史回归于文化”这一点来说,从事汉人社会研究的人类学家很难把来自王朝、国家、士大夫等的话语的表征,与“他者”的“文化”截然切割、区别开来,因为这个“文化”本身就已经是包含着包括上述因素在内的复杂的、且历经时空过程的诸多“结构”的多元复合体。<sup>②</sup>

为此,重新综合与模式交错的方式也许是可行的做法。笔者多年前曾因受“从边缘看中心”<sup>③</sup>观点的启发,长期关注流动于国家、制度以及“汉人”社会“边缘”的“水上人”。在有关华南地区地域社会构造的一般认识中,东南沿海水面作为连接陆地社会与水上世界的“界域”(borderland)或“边缘”(margin),始终是历代“不服王化者”的生存空间,反过来也是社会流动从未停止和竞相表达国家认同的“场域”。这一在东南汉人社会长期存在的“他者”(作为一种“他者”的观念至今仍存于地方社会),的确不能用传统少数民族研究的经验(“族体史—文化—社会变迁”)来对待,也很难套用某一汉学人类学已有的模式来解释。不过,这样的两难处境或模糊地带,却恰恰可以为我们思考汉学人类学的不足与拓展新的视野提供可能。

“水上人”是一个被文字化“历史”不断“异化”的产物,它对我们理解东南地区社会文化及其历史进程的重要意义已经得到了不同程度的关注。<sup>④</sup>不过,民族史或者民族志有关“水上人”的研究,必然会提出这样的问题:我们是否可以把水上世界看作是“另一个”世界?“水”和“陆”是不是可以互为“他者”?“水上人”是不是“一个”既由族源所定义、又在文化和政治经济过程上“外在于”陆上定居社会的“族群”?“水”和“陆”的二分是同属一个社会—象征体系的成对概念,还是决定或形成不同的社会文化形态的生态基础?若从华德英(Barbara E. Ward)的角度去看,答案可能是否定的,她认为“水上人”总是把对文人生活方式的构想当作校正自身社会文化的参照标准和行为目标,使被视为“异类”的他们始终是中国社会文化这“一个”结构的一部分。<sup>⑤</sup>而若以James. Scott的Zomia模式及其“不被统治的艺术”来看,答案也可以是肯定的,因为水上社群的长期存在在相当程度上正是某种“逃离”的结果。<sup>⑥</sup>这两方面的自相矛盾,反映了在“水/陆”

① Maurice Freedman, “On the Sociological Study of Chinese Religion”, in *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur P. Wolf ed., Stanford University Press, 1974, pp. 19—41.

② David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski ed., *Popular Culture in Late Imperial China*, University of California Press, 1985.

③ 王崧兴:《汉人与周边社会研究:王崧兴教授重要著作选译》,唐山出版社,2001; *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, Brian Keith Axel ed., Duke University Press, 2002.

④ 黄向春:《从盖民研究看中国民族史与族群研究的百年探索》,载《广西民族研究》,2008(4)。

⑤ Barbara E. Ward, *Through Other eyes: Essays in Understanding ‘Conscious Models’—Mostly in Hong Kong*, The Chinese University Press, 1985, pp. 41—60. 安德森则认为“水上人”是“华南食物链”中的一环,他们的某些“文化特征”只不过是生态差异和社会分工的结果,见 Eugene N. Anderson, *Essays on South China & Boat People*, Orient Cultural Service, Taipei, 1972.

⑥ James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, 2009. 如果我们把某一具体的“水上人”群体看作是一个“社会”实体,其社会文化的诸多面相都与Zomia的特征相类似,如不易被控制的渔业生产、舟居水处、漂泊不定的居住方式、松散、平权的社会结构、无祖先、无文字的历史记忆等等。此外,海上移民(“华侨”)的出现在某种程度上也可以说是“逃离”的结果,而海盗群体的长期存在则更是这种“逃离”最典型最极端的体现。(在很多情况下,“水上人”与“海盗”之间往往并不存在清晰的界线。)但无一例外的是,这些群体都如Scott所言,在文化上是共享相同的一套意识形态的语言。

这一被“化约”的二元结构背后,隐藏着更为复杂、更具能动性的文化和社会历史过程。另一方面,如果水上世界可以是“另一个”结构、“另一种”形态或者一个特定的“界域”,那么我们将面对的另一个问题是:是否可以完全抛开“那一个”大的结构(“国家”)去看待他们呢?从现有研究所达成的共识来说,回答显然是否定的,原因不仅在于他们“被表述”的历史与“国家认同”在地方社会的建构是同一过程的两个方面,还在于那一个“国家”既是他们在政经过程中操演群体能动性的重要的结构性因素,也是他们“自身”文化的“范畴”以及建构“概念共享”的“世界人”(cosmopolitan)与宇宙观不可或缺的一部分,而在大多情况下,这种“cosmopolitan”所表达的内涵实际上正是“Chineseness”。既如此,那我们又要怎样去理解和表述它与“那一个”结构(“国家”)的复杂关系呢?是某种“并接结构”(structure of conjuncture),<sup>①</sup>还是“结构过程”(structuring)?<sup>②</sup>抑或是别的?

笔者的田野研究,主要集中在福建省闽江下游两岸及沿海地区的水上世界。以福州为中心的闽江口这一带水陆交错的世界,宋明以来经历了一个聚落格局、仪式传统与“水/陆”边界逐渐形成演变的过程。在这一过程中,“水上人”既是历史的实践者,同时也是地方社会惯于运用的一种文化操弄的策略和标签。透过以零碎的文字与大量的口传资料拼接出来的,一幅由“蟹户”、“渔户”、“曲蹄”、“置族”、“渔民”等既有不同的制度、时代背景和含义,同时又交错杂糅在一起的概念所组成的历史图像,我们大体可以看到,生活于这一水陆边缘地带的不同的人是如何利用这些符号创造一种共享的“历史”并把当下的自身与这一“历史”连接起来,同时,符号的意义又是如何塑造了“水上人”的群体能动性以及“地方”本身的社会文化面貌的。

尽管“水上人”在社群的意义上具有不少“Zomia”高地社会的特点,他们在“自我”与“他者”身份的双重话语中也往往表述和被表述为由不断“逃离”国家的人所组成。<sup>③</sup>然而,“水上人”却并不是全然外在于陆上“汉人”的另一种社会类型,他们的长期存在也很难说是一种“镜像”的方式,他们的意识形态、社会结构以及权力的语言也远较“Zomia”模式多元、复杂且多变。<sup>④</sup>面对如此境况,

如果现有的模式都难以尽言,我们还是必须回到这个基本问题上来:从这些多元、复杂和多变的表征出发,是否可以找到“另一种”途径,既能打破社会形态的二分法则和因结构化而简化的历史叙事,又能够充分体现超越汉学人类学“地方—国家”/“多元—一体”视角,以模式交错或并置的整合观,回归时空制度与政经过程、从人观到宇宙观等基本的人类学命题,从而探寻某种“中国式社会理论”的可能性?

### 三

站在上述视角,自然可以看到,在区域历史的

- ① 萨林斯(Marshall Sahlins):《历史的隐喻与神话的现实》,刘永华译,见《历史之岛》,第278—322页,上海人民出版社,2003。
- ② 萧凤霞(Helen F. Siu):《廿载华南研究之旅》,载《清华社会学评论》,2001(1);刘志伟:《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话》,载《历史研究》,2003(1)。
- ③ 在整个南方地区由“蛮夷之地”转变为王朝“版图”的过程中,官方的文字典籍,一般都把那些“人丛薄中”或“遁于海上”者描述为不服“王化”之徒,前者即“居峒砦”之“畬”、“瑶”,后者即“家桴筏”之“蜑”(“水上人”)。这些在国家史话语中的“版图”之外和“教化”所不及者,在具体的社会历史情境下,既可能会运用各种文化的资源和策略把自己转变为“化内之民”,也可能会利用、强调或宣称他们的“化外”身份,以此与“国家”保持距离,从而维护自身的生存空间。相关讨论见 *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, David Faure and Helen Siu ed., Stanford University Press, 1995。
- ④ 事实上,“水上人”既不是一个有共同祖源记忆的族裔群体(descendant group),也不是一个或多个部落式的有内在在社会肌理的水上社会单元,人们之所以冠之以“水上人”之名概而称之,同时他们也自称为“水上人”,主要的原因是帝国政体的“版籍—土地—人口—赋税”形成了一个制度的边缘地带。如果仅从水上生计作为一种生活方式而言,水上群体的存在应该说是一种社会的常态,并从来都是如此的。“水上人”与“陆上”社会密不可分的根本原因,在于其渔业生计是以商品交换为依托的,渔获的出售和粮食以及生产物资、生活日用品的需求使之对主要由“陆上”社会所控制的市场有着很强的依赖,以鱼易米的贸易关系成为水陆相连的重要纽带。此外,他们既可以是“逃离”者,也可以是东南地区最早的“编户齐民”(从宋元的采珠“蟹户”到明清的“军户”、“渔户”);他们虽然居无寸土,渔利难控,但国家力量也并非完全不能及(“河泊所—渔户—渔课”及“澳甲”、“船甲”);他们的社会组织松散无首(无祖先、无家族,临时性的“船帮”),但也可以形成“水面权”的概念并发展出相应的权力结构;他们可以世代浮家泛宅,也可以精心为自己创造“上岸”的条件和机会。这些多元、多变的现象,很好地反映了大的政治经济过程对地方社会所带来的深刻影响,以及在这种影响下集体能动性的表达。

进程中,存在着各种政治、经济、社会 and 文化的“潜流”,它们在某一特定时空中的交汇,既取决于它们各自的“节奏”,也受制于它们对于不同的历史主体(人及其群体经验)所具有的不同意义。这需要我们去很精细地去观察和分析从“个人”、“群体”到“制度”、“国家”等诸多要素如何在不同的条件、机制或原则下发生有机的组合,并如何被赋予新的意义。

顺着这一思路,再回头来看闽江下游地区这一水陆相连的世界,我们会发现,在不同时期,人们都在把各种要素整合成为“自我”的“地方”,并在其中找到和定义“自我—他者—国家”,“自我—祖先—宗族”以及“自我—神灵—宗教”的相对位置,从而使“地方”呈现为既是“模式”多元并存,又以某种相对稳定的“模式”为主轴、并发生转换更替的状态。宗族或许就是这样的“模式”之一,闽江下游地区的宗族实际上是汉学人类学最早的田野研究对象,林耀华对义序宗族的研究,成了弗里德曼论述东南宗族模式所引证的重要素材。显然,这一“模式”是明清以后“地方”发生“结构转型”的结果,它对于早在宋代既已在该地区出现的宗族现象而言,已经发生了根本性的意义转换。此外,对于整体性的区域社会文化的构造而言,宗族在本质上是一种“分”(segmentalizing)的社会变量,即使人们都“习得”或“模仿”了以祖先和世系以及其他外在形式来作为社会组织的一种形态,也并不一定说明这背后必然有一个文化的“一体化”或“均质化”过程——“祖先”、“亲族”、“系谱”等概念在不同的文化脉络中(例如在明清以后也“卷入”其中的“畲”以及“水上人”)显然具有很不相同的意义和社会实践方式。

那么,就闽江下游地区而言,是否存在一个更具结构意义,在时空上更具涵盖面,既能体现大的政治经济过程及其整合力,又能包容复杂、相对而精细的群体能动性表达的“模式”?以“礼仪”为核心的“模式”,似乎是值得深入探讨的一个切入点。笔者的田野研究初步揭示出,在唐宋以后闽江下游地区这一“区域体系”(regional system)<sup>①</sup>的形成演变过程中,“临水夫人”—“祖先”—“五帝”—“社”—“漂尸”五大祠庙系统及其仪式网络,作为一整套“地方”概念与意义的生成器和包容与排斥的社会文化机制,与整个地域社会的构造及其变迁形成了极为密切的关系:

首先,由南岛语族“泛灵信仰”发展而来的本土鬼神观—巫覡传统,在与唐宋以来佛教和道教“在地化”过程的结合中形成“瑜伽教”、“闾山教”,从而不断重新整合地域性的宗教—象征体系,并为地方仪式传统创造和提供了以“临水夫人陈靖姑”(民间称“娘奶”)及其神灵谱系和科仪为核心的最基本的仪式框架。

其次,作为“闽越”地域传统的一部分,祖先观念的多元,祖先与神灵之间的界线模糊及其相互转化,为不同仪式传统的竞争与合作以及社会组织的多形态实践提供了空间。宋以后,以儒学和家礼为核心的文人传统开始介入祖先崇拜并形成新的礼仪传统,在总体上造成祖先与神灵分离的趋势,同时也逐渐确立了一套文化“正统性”的语言。在这套语言之下,人们策略性地处理与祖先的关系,并通过“找到”祖先的方式为自身在“地方”找到相应的位置。

其三,明以后形成的“五帝”的庙宇网络及其“送船”仪式系统,乃由作为地方文化“底层”的五种“水怪”转化而来,它代表的是地方社会的时空制度中一种古老的社区性的“逐疫”传统。它既是陆上社区认同建构的基本形态,也是一套“水/陆”关系的分类和象征系统——“水上”世界的流动性、无边界性和潜在危险性如何被认知、如何被包含在陆上社会的宇宙观当中。

其四,随着里社制度的推行,王朝制度与国家礼仪全面而直接地渗入地方社会,它与原有的土地崇拜、地域认同与控制的方式相结合,展开了“国家”内在化于“民间”的过程。作为这一过程的结果,一方面是“社”以“大王”之神号获得了正统化的“土主”、“境主”之地位;另一方面是,“社”从与里甲的对应到分离,使得是否属于某位“大王”成为是否具有陆上社区成员身份的依据和象征,并成为建立仪式传统之地域层级关系所遵循的空间原则,以及作为体现制度封闭性的“土地控制—陆上社会”之可及边界。

其五,长期存在并持续被运用的水陆边缘地带特有的造神传统——海上“漂尸”的“上岸”及其

<sup>①</sup> Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge University Press, 1989, p. 86—101.

神化,不断定义着水陆之间的“界域”地带,并成为一种打破制度封闭性的机制。“僵尸”随着在岸上为之立庙而有了“安身之所”,其“尸”之“阴”也可能在神化过程中被转换,使交错连接的“水/陆”、“流/居”、“阴/阳”之间的界线模糊化并具有了相互转化的可能性。作为主要由“水上人”崇拜的“另一个”神灵世界,明清以来形成的“水部尚书”庙宇网络及其仪式系统,<sup>①</sup>正是这一造神机制的产物,也是“水上人”对“水/陆”关系的宇宙观式的构拟;而其官僚化的语言、仪式上对“五帝”传统的“模仿”及其在神庙系统中与“娘奶”的结合,既是一种“标准化”的反映,同时也以某种“礼仪交织”的状态呈现出典型的“界域”特性。

诚然,上述框架并不能完全涵盖构成该“区域体系”的“多元结构”<sup>②</sup>及其在历史进程中所展开的复杂面相。换言之,在大规模的以帝国为中心的政治、经济、文化进程中,“礼仪”作为一种社会文化机制,只是“多元结构”当中的一种。但若要想真正理解和阐明这一以“礼仪”为核心的社会文化机制的具体运作方式,则必须整体地看待包含于各种历史“潜流”中的“多元结构”如何可以在这一机制下达成社会文化有机体的生产和再生产。从这个角度说,这一框架应该是具有作为某种“文化图式”(cultural scheme)<sup>③</sup>的意义的。华德英在对香港水上人的研究中指出,“水上人”之所以没有脱离中国人的整体,是因为他们对于自身社会文化所构想的“目前模型”(immediate model)总是会不断朝着来自文人生活方式的“意识形态模型”(ideological model)转变而契合,尽管她也强调“划一性”之外有很多的“差异性”,但她认为“差异性”存在的原因仍然主要是“意识形态模型”对“非文人生活方式”而言并非事事相干,而不相干的部分就是“差异性”得以存续的空间。<sup>④</sup>不过,闽江下游地区“礼仪”系统的研究表明,“水上人”在社会文化变迁中的能动性,表现得更多的是其“目前模型”与“局内观察者模型”(internal observers models)之间的互动关系,而且是一种意义协商式的多维关系。华德英看到了“局内观察者模型”是香港“水上人”的三个意识模型之一,但却忽略了它与其他二者多向互动关系的重要性。<sup>⑤</sup>对于闽江下游水面的“水上人”来说,他们的“意识形态模型”更多的并非来自一个抽象的“文人世界”,而是

来自他们身边的“岸上人”,在此,“意识形态模型”与“局内观察者模型”在某些层面实际上是相重合的,或者说前者在一定程度上是依托于后者的,而且用以建构“模型”的素材已经多少是被“在地化”过程重塑过、重新赋予意义的了。

上述由多元来源的要素所构成的多重仪式单元,以层层包容和排斥的关系形成“一个”环环相扣的“礼仪”系统,这一“模式”不仅让我们看到了华德英“意识模型”讨论的不足之处以及可进一步开拓的空间,也重新勾起了我们对汉学人类学的开创者葛兰言(Marcel Granet)的怀念。葛兰言对中国社会文化的看法,虽然被批评为只是一套“非历史”的社会理论,但他提出的“礼仪造就中国社会”(或者说礼仪乃中国社会最基本结构)的主张,是不乏真知灼见的。<sup>⑥</sup>联想到费孝通在《乡土

① 有关“水部尚书”的庙宇网络及其仪式传统,参阅黄向春:《历史记忆与文化表述——明清以来闽江下游地区的族群关系与仪式传统》,厦门大学博士学位论文,2005。

② 傅衣凌:《中国传统社会:多元的结构》,载《中国社会经济史研究》,1988(3)。

③ 萨林斯(Marshall Sahlins):《历史之岛》,第177—199页,蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译,上海人民出版社,2003。

④ Barbara E. Ward, *Through Other eyes: Essays in Understanding 'Conscious Models'—Mostly in Hong Kong*, The Chinese University Press, 1985, p. 41—60.

⑤ 刘永华:《“民间”何在?——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题》,见复旦文史专刊之二《“民间”何在,谁之“信仰”》,第1—25页,北京,中华书局,2009。“目前模型”与“局内观察者模型”之间的复杂互动关系,在区域体系的社会文化构造上的解释力是值得深入挖掘的。例如畲人对道教宇宙观和仪式传统的吸纳,往往被认为是宗教划一作用的典型体现,因为道教早已是一种浸透着权力与阶序的宇宙观,而且其盘瓠祖先传说借用或模仿的也是“皇权—臣民”(高辛帝—公主/驸马)的模式。但笔者认为,畲人吸纳道教的象征意义,并不在于他们真正受到的是这套表达权力与阶序的话语的吸引和影响,盘瓠传说的核心也并不在于“皇权—臣民”这一组关系上,而在于所谓四姓内婚及平权/免徭这一隐喻上;他们所吸纳的道教虽然的确包含着官僚等级模仿和阶序象征,但其真正的仪式内容“招兵”、“学师”——每个男子都可以通过这一仪式获得法力,并建立与祖先的联系,清楚地表明畲人以吸纳道教科仪而形成的复合仪式传统为中建构的“社会—象征”系统,恰恰是一种平权式的。

⑥ Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Oxford: Basil Blackwell, 1975. 葛兰言:《古代中国的节庆与歌谣》,赵丙祥、张宏明译,桂林,广西师范大学出版社,2005。有关葛兰言对中国宗教与社会的研究和评价,参见吴银玲:《葛兰言〈中国人的宗教〉研究》,中央民族大学硕士学位论文,2011。

中国》的论述中提炼出来的“差序格局”，<sup>①</sup>两者之间微妙的呼应和联系，也启发我们可以把闽江下游地区的地域社会看作是一种“礼仪式的差序格局”。从某种意义上说，“水上人”的存在，正是这种“礼仪式的差序格局”及其多主体的“历史合理性”的结果。因此，我们不妨从葛兰言再出发，并立足于对历史过程的精细观察，也许可以找到建立某种“中国式的礼仪社会理论”<sup>②</sup>的可能性。

**总之**对于汉学人类学的反思而言，过多地谈论 Scott 的“逃离的艺术”似乎是不恰当的。在汉学人类学的视野中，受关注更多的是实际上是与之相反的“进入的艺术”——各种人群如何建构“国家认同”、各地方如何成为“国家”的一部分以及划一共享的文化如何可能等等。但是，即如 Scott 声称“逃离”本身即为一种“国家效应”（高地“无国家”状态即“国家效应”的结果）所受到的批评一样，<sup>③</sup>作为“镜像”的“进入”若被过于强调，或者被当作了一体化、“标准化”的代名词，也必然会受到批评。在此浮现出的另一个问题，是汉学人类学一直都在面对的——“地方”的语言与“国家”的语言到底在多大程度上是重叠在一起的？不重叠的那部分究竟是什么、能说明什么？这既是一个要跨越的障碍，同时也是一个可以引申出很大讨

论空间的领域。毋庸置疑，我们不能以任何单一的国家史观和单一的“中心—边缘”向度为前提，但也必须考虑“国家”及其各种形式和意义的存在被“并接”于或“内在”于任一界域内而成为其社会及宇宙观系统之要素这一重要事实。由此而形成的“流动的他者”正是人类学家特别是汉学人类学家的历史感的源泉之所自。

（责任编辑：周奇）

① 费孝通：《乡土中国》，第 21—28 页，北京，生活·读书·新知三联书店，1985。

② 王铭铭：《从礼仪看中国式社会理论》，见《经验与心态：历史、世界想象与社会》，桂林，广西师范大学出版社，2007。

③ 何翠萍、魏捷兹、黄淑莉：《论 James Scott 高地东南亚新命名 Zomia 的意义与未来》，载《历史人类学学刊》，2011（1）。“水上人”长期以一种身份的符号和标签存在，从某种程度上也可以说是一种“国家效应”的表现：在东南中国以及整个环南中国海周边区域的历史变迁过程中，多元的、流动的、无边界的水上世界，与一个不断厘定版籍的、推行教化的“礼仪之邦”的历史进程的不期而遇。但我们真正要追问的问题，并不只是“国家/无国家”之间的“边界”如何被定义，而是这种遭遇会产生出一种什么样的“地方”，创造出什么样的“自者/他者”，再生产出什么样的“社会”和“文化”，不同的人及其群体又如何在其中发挥其能动性。

## The “Floating Other” and “Sense of History” in Sinological Anthropology

Huang Xiangchun

**Abstract:** Arising from applying anthropology originated in the study of the “simple society” to the “complex civilization”—China, Sinological anthropology has to face written records, imperial institutions, and macrohistory while locating its study in field work in “small places” or “social groups” and “villages.” It has been examining abstract, whole China or Chinese society as a “historical other,” and has thus proposed a variety of important theoretical models. However, a group of problems remain to be addressed: how to find a better way to represent the relationship between the “multiple diversities” (locality or ethnicity) and the “universal one” (the state and ethnic Chinese), how to subject socio-cultural systems other than the state and ethnic Chinese into academic examination, and how to investigate the state and Chinese society as a construct and representation rather than “p priori” background of field work. Based on the author’s field research of the “field” of Lower Min River and nearby waters, the essay sketches the outline of an interlocking model centering “ritual” and its significance as a socio-cultural mechanism. It argues that the “floating other” is the origin of the “sense of history” of Sinological anthropology. The essay also attempts to explore the possibility of constructing a “Chinese ritual-social theory” based on the investigation of such as a “sense of history.”

**Key words:** Sinological anthropology, floating other, sense of history, ritual-social theory