

今日人类学民族学论丛
Anthropology and Ethnology Today Series

地方文化与信仰共同体的生成

人类学与中国基督教研究

黄剑波◎著



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

今日人类学民族学论丛
Anthropology and Ethnology Today Series

地方文化与信仰共同体的生成

人类学与中国基督教研究

黄剑波◎著



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

内容提要

作为一门现代社会/人文学科的人类学,向来重视宗教研究,事实上从学科开端就已将其作为基本研究领域。然而有意思的是,人类学对于基督教的研究一直是相当忽略的,而更关注那些部落的、地方的、传统的、民族的、“原始的”宗教,这样的状况同样见于人类学的中国研究。本书收录的文章是作者继《地方性、历史场景与信仰表达》(2008)之后几年的相关思考和写作。虽然集中探讨的是中国基督教的议题,但正如作者所一直强调的,这些个案为主的研究还试图能对普遍意义上的人类学理论以及中国(社会)研究有所回应。因此,在读书札记部分之外,这些文章被编排为三个部分:“理论与探讨”,“地方基督教与基督教的地方性”,“想象的共同体与共同体的想象”。

责任编辑:李 瑾

图书在版编目(CIP)数据

地方文化与信仰共同体的生成:人类学与中国基督教研究/黄剑波著.

—北京:知识产权出版社,2013.4

ISBN 978-7-5130-1945-3

I. ①地… II. ①黄… III. ①基督教—研究—中国 IV. ①B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 050735 号

地方文化与信仰共同体的生成

人类学与中国基督教研究

DIFANG WENHUA YU XINYANG GONGTONGTI DE SHENGCHENG

RENLEIXUE YU ZHONGGUO JIDUJIAO YANJIU

黄剑波 著

出版发行:知识产权出版社

社 址:北京市海淀区马甸南村1号

邮 编:100088

网 址:<http://www.ipph.cn>

邮 箱:bjb@cnipr.com

发行电话:010-82000893

传 真:010-82000860 转 8240

责任编辑:010-82000860 转 8392

责任编辑邮箱:lijin.cn@163.com

印 刷:知识产权出版社电子印制中心

经 销:新华书店及相关销售网点

开 本:787mm×1092mm 1/16

印 张:14

版 次:2013年5月第1版

印 次:2013年5月第1次印刷

字 数:230千字

定 价:42.00元

ISBN 978-7-5130-1945-3/B·079(4783)

出版版权专有 侵权必究

如有印装质量问题,本社负责调换。

目 录

(代序) 地方社会研究的不可能与可能 /1

理论与探讨

宗教人类学与中国宗教研究 /13

人类学与中国西南基督教研究 /30

中国基督徒人数之争的学理与“政治” /48

地方基督教与基督教的地方性

合法性问题与地方基督教的生成 /61

伏羲的多重形象与乡村基督徒的信仰实践 /90

私人生活、公共空间与信仰实践

——以云南福贡基督教会为中心的考察 /101

想象的共同体与共同体的想象

基督徒内部分群的逻辑与实践过程 /117

信仰、家庭与社区的再造

——对一个西北村庄的考察 /139

读书札记 /179

甜蜜何以是一种悲哀

——阅读《甜蜜的悲哀》 /181

在日常生活中发现和理解宗教

——读《宗教与日常生活》 /188

信仰主体、地方与生活实践中的政治经济过程

——读曹南来《构建中国的耶路撒冷》 /195

宗教、社会与中国

——杨庆堃的（宗教）社会学研究 /202

成为罪人与成为无罪

——兼及宗教人类学的新近发展 /208

后 记 /216

(代序) 地方社会研究的不可能与可能



(代序)地方社会研究的不可能与可能

——吴庄基督教的人类学研究札记●

黄剑波

通常,我们以了解了一个村庄的地理、人口、文化等就算是认识了这个村庄,我也不例外,因此我将《乡村社区的信仰、政治与生活——吴庄基督教研究》导论后的第一章命名为“认识吴庄”。然而,随着田野工作的展开和写作的深入,我发现对吴庄似乎越来越不认识了。现在看来,我所以为的“认识吴庄”是何等的“学术中心主义”,以为那种我们习以为常的条分缕析的知识性认识就是对吴庄社会的真实理解,这种主观意识上的“我”文化狂妄症显然并不一定是西方文化霸权主义者的专利,我们这些处于国际学术边缘的人也同样分享着这些学术顽症。进而,我发现所谓的“认识”吴庄(或任何一个村庄、一个人群,甚至一个事物、一个人)本身就是一个问题。

或许,真正的认识是一个不可能完成的任务?

但这么说似乎在暗示一种不可知论,似乎也消解掉了我们所有的认知努力的意义和可能。这显然不是我的意思。事实上,这么说不过是在提醒我自己,我所以为已经达成的对吴庄的认识其实是需要打个问号的,甚至可能是好几个问号:认识吴庄从根本上来说可能吗?如果可能,如何才能?何时才能?而且,怎么知道已经达成了这种认识,如果确实有了某种认识的话?在

● 本文是对我博士论文《四人堂纪事——中国乡村基督教的人类学研究》(2003年)的延伸思考,最初的大纲写于2003年5月,续写于2010年8月,完成于2012年5月,修订于2012年12月伯明翰大学访问期间。参阅黄剑波:《乡村社区的信仰、政治与生活——吴庄基督教研究》,香港中文大学宗教与中国社会研究中心,2012年。

此我并不想也不能处理所有这些问题,而仅就自己有所感触的几个方面略作讨论,可以说是对人类学研究方法论的反思,更是对自己的思考局限性的反思。

可能完成一个不可能完成的任務嗎？

在《乡村社区的信仰、政治与生活——吴庄基督教研究》后记里我无奈地承认了一个事实：一项研究是必须有个结束的，但是村庄的生活却将延续下去。这一个看似简单却无情的事实反过来也说明其实研究从根本上来说是不能真正“结束”的，因为生息不断，个人生命的短暂与社会生活的“几乎永恒”完全不成比例，甚至夸大地说，这是所有社会/文化研究的根本上的悲哀和局限。

在文本的写作中，我特意安排了四个小节来试图处理一个很简单的问题，即吴庄的形貌。“地理吴庄”试图从空间上锁定其位置，“人口吴庄”试图从人口结构方面说明其内部构成，“历史吴庄”试图从时间上来进行定位，而“文化吴庄”则试图分析其思想传统和生活方式。一位朋友在阅读文本之后曾说他的第一反应是“看到了可怕的全面性”，然而，事实上仔细想来，其实我连“吴庄在哪里”这个更基本的问题其实都没有给出准确的说法。

这不是说我没有描述出吴庄的基本情况，而是说作为一个乡村社区的吴庄事实上并不是如同文本叙述中所呈现出那种边界清晰的静态的图画。相反，正如很多研究者已经意识到的一样，就算是一个所谓边远、没有受到现代文明冲击的部落，其实也是一个“超越边界”的社区，至少是一个边界模糊的社区。其中一个方面当然体现为人群的流动，就如之前一些学者对于北京的“浙江村”研究所揭示的一样，更为难以把握和掌控的则是因为时间的迁移所带来的不可避免的变化。正如“一个人不能再次踏入同一条河”这句话所显示的朴素道理一样，对于村庄或任何人群的研究都面临着这个尴尬或者说挑战，你的文本一写出来，就已经不是现在那个活生生的村庄生活了。进一步说，研究者所描绘的村庄生活肯定不是所谓“真正的”村庄生活。

或许我们可以从宋代诗人苏轼那里得到一些启发。我曾开玩笑地说，苏轼可以算是中国历史上一位不自觉的人类学家。记得一次给本科生讲《人类学概论》的田野工作部分时，提到不同的“视角”(perspective)会产生不同的观察

和体会,其中主要从远近、角度和“立场”这几个方面来进行讲解。在举例时,突然想到这与苏轼的诗《题西林壁》所表达的意涵非常接近:横看成岭侧成峰,远近高低各不同。不识庐山真面目,只缘身在此山中。

苏轼当然不是人类学家,然而他的观察和体会至少和人类学家的研究堪作类比,其第一句类似于我们讲的“角度”,第二句类似于“远近”,而后两句则触及了人类学认识论中一个关键的话题,即“立场”,你到底站在哪里的问题。从这个意义上讲,似乎苏轼为那种质疑本地人对于自己文化的解释之能力和有效性的看法提供了支持,然而,我们确实需要意识到,“不识真面目”的原因并不只是因为“身在此山中”,实际上,就算身在山外,一样也难以认识所谓的“真面目”。

如此说来,似乎对于“庐山”的认识是一个不可能完成的任务,所得到的答案也似乎只能是瞎子摸象式的尝试。的确,生活是一个整体,村庄是一个整体,而且更要命的是,村庄本身并不是一个自成一体的封闭系统,而是一个更大系统的一部分。因此,我们所有的研究其实都有生硬的切割之嫌,因此也就在实际上永远无法达到所谓“整体”的认识,而只能是一个角度的认识,或者一个方面的认识,甚而可能只是一个点(时间点或空间点)的认识。这显然不是在说我们的研究没有任何价值,而是说对这一点的理解,或者说研究者对自己思考的局限性的了解,有助于我们承认和欣赏对于同一个人群、地方或问题的其他角度、其他方面的解说,而不那么执著于只有自己所见才是正确的,或最好的,甚至唯我独尊的自大。

“我是谁?”

提到“立场”问题,通常就涉及人类学研究中的身份问题^①,在这里主要关注一个问题,在当地人看来,“我是谁”,或者说,人眼中的“我”。在我的经验中,至少有这么两个形象,首先当然是一个外来的研究者,是陌生人,最大程度上也就是一位比较友好的帮助者,尽管帮助的力度微弱;其次,由于我长期住在一个村民的家里,广泛参与他们的日常生活,特别是基督教会活动,一定程度上

① 黄剑波:“身份自觉——经验性宗教研究的田野工作反思”,《广西民族研究》2007年第2期。

也是一位参与者。

记得一位修习哲学的朋友曾准确地批评我的一项研究,指出我所声称的“内部人视角”其实只是我的一种想象,他进而用格尔茨在其爪哇研究与斗鸡人一起逃避警察的著名例子来说明我的那项研究的问题,指出我既然不是所研究的人群之一员,我的叙述和分析都是可疑的。他的批评是很中肯的,但我自己却越来越怀疑人类学的那个著名的“理想”了,事实上,就算是格尔茨,他真的就能成为爪哇人了吗?或许,因着他与斗鸡人一同逃避警察的举动而获得了文化报道人的认可和接受,从而得以获得更多的信息,进一步,他或许真的也体会到了斗鸡人的感受。然而,需要注意的是,他充其量也只是部分地体会而已,因为,最终作为“美国人”,作为“研究者”,如果他与斗鸡人一起被警察抓获,他是不会受到与他们一样的“待遇”的。这一点,斗鸡人知道,当地警察知道,想必格尔茨自己也是心知肚明的。

显然,完全成为当地人是不可可能的,怀特在其研究中也提到:“人们并不希望我和他们一模一样;事实上,只要我对他们很友好,感兴趣,他们见我和他们不一样,反而会感到很有意思,很高兴。因此,我不再努力完全融入到他们的生活中去。”^①因此,我试图这样界定自己,首先一定要“介入”,但介入是有选择的,另外,在介入的同时,完全可以保留自己的原来角色,甚至坚持自己对生活的一些看法^②。例如,在与一位当地基督徒的交往中,他不断要求我接受他关于圣灵恩赐,特别是“方言祷告”的看法,但我既然并不真正认同,也就只能告诉他,对他的主张表示尊重和欣赏,但我还是对这个问题有自己的理解和看法。

那么,还有持守“内部人视角”这一“理想”的必要和意义吗?我以为还是有必要的,需要有介入,甚至一定程度上的“投入”。回到前面苏轼的诗,他说,不识庐山真面目,只缘身在此山中。他当然说得有道理,但如果我们引申开去,他似乎在假设如果身处庐山之外就有可能全面认识庐山,或曰知道了它的“真面目”。而这暗合了我们的格物致知的认知方式,或者说将认识对象首先客体化、对象化。按谢文郁的梳理,这大概与古希腊式的真理认知方式相近,而与希

① 怀特:《街角社会——一个意大利人贫民区的社会结构》,黄育馥译,商务印书馆,1994年,页343。

② 参考项飏:《跨越边界的社区——北京“浙江村”的生活史》,三联书店,2000年。

伯来传统的投入式认知方式相反^①。

在此就出现了一个难以解决的悖论,一方面研究者需要“成为”或努力介入“内部人”,另一方面,“身在山中”也会妨碍对“庐山真面目”的认识。一个超越者的形象可能吗?或者说,研究者既是内部人,又是外部人。对于同一个人来说,在同一时间显然不可能具有这两个视角,但是,如果放在一个时间段或一个过程中,则至少是一个可能的景象,在内与外之间不断往返来回^②。然而,需要留意的是,这样来回往返的过程本身已经假设了研究者自身观点和体会的不断变化。在此,王铭铭的一项被忽视的研究或可作为类比,他在对中国历史上的“西方”形象的思想考古中,提到对他者的认识本身已经内化为对自我的认识之不可分割的一部分,同时他者形象的形成事实上还投射了我们自己的问题意识^③。

因此,在我看来,作为研究者或写作者的“我”的角色并不是一个单一和固定的样子,或许可以理解为读者与吴庄之间的一种媒介(media),更准确地说是一种传媒的过程(mediation)。也因此,在我的文本中,“我”并不是中心,所希望展现的是“我”、读者、吴庄三者之间的“互读”,即互相的理解。

到底是谁的生活?

其实关于这个话题,格尔茨在1988年时即已有所论及。在《论著与生活》一书中,他用一贯的双关语暗示民族志写作中到底是在描述或反映了谁的生活(whose life anyway)的问题^④。尽管格尔茨极力强调民族志的文学性,或者说人类学家是文本的所有者(author),但他却同时强烈反对那种将这种言说完全个人化,绝对相对化,甚至只不过是众声喧哗的废墟的主张,相反,他仍然相信“符号的公共性”,认为“人类学在这里与在那里两个方面的文本关联,写作者

① 参阅谢文郁:《道路与真理——解读〈约翰福音〉的思想史密码》,华东师范大学出版社,2012年。

② 黄剑波:“往来于他者与自我之间——经验性宗教研究的问题及可能”,《基督教文化学刊》第11辑,中国人民大学出版社,2004年。

③ 王铭铭:《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》,北京:世界图书出版公司,2007年。

④ Clifford Geertz. 1988. Works and Lives: Anthropologists as Author. Stanford University Press.

(the Written at)与被写作者(the Written about)之间共同基础的想象性建构是人类学具有的说服任何人关于任何事的力量之根源”(fons et origo)^①。从这个角度来说,也就可以理解一些后现代主义者对格尔茨的不满和批评了。

那么,具体到我自己的研究和写作,到底是在写谁的生活呢?从文本的角度来说,其叙述的主体显然是“作为异邦的吴庄”,是“被写作者”,但显然这个文本的主要阅读群体并不是吴庄人(尽管也有一些吴庄人已经读过,或可能会读到),而是所谓学术圈。这不是说只有所谓学者才会读或才能读,而是在强调这个文本的主要阅读者是吴庄之外的人,或者说是与我更接近的人群,换言之,这样一个研究的实质似乎又在于在异邦吴庄中认识或重新认识“学术本土”。这就具体表现在文本中大量旨在与前人研究进行对话的讨论,事实上,这些文字对于吴庄人来说可能是抽象的,甚至是无聊的,至少是无关的。

然而,在吴庄的数度停留和后期的写作中以及多年以来的不断反思中,我发现这个研究其实更为切身的价值在于对自我的了解和认识。人类学的研究取向一向被表述为透过研究他者来认识自己,如果这里的“自己”主要是指“自己所处的文化”的话,那么,我深切感受到的则确实确实是在这个阐释异邦吴庄和“学术本土”的过程中发现作为个体的自己。这个“我”是在对吴庄生活的观察(研究者)和体会(投入者)中透过“看”与“被看”,逐渐构成的一个我眼中的“我”。

回到一开始的那个最根本的问题,即是否可能获得真正的认识,我还是相信我们确实可以通过“试图认识”我们的生活世界(包括我们不熟悉或熟悉的他者),并且越来越接近真正的认识而达到更准确地认识自己的目的,而这正是人类学或所有学术(或非学术)研究的贡献和价值所在。

这么说,并不是在否定研究的公共性或所谓社会意义,只不过试图指出其实所谓学术研究只是一种生活方式而已,并不比其他生活方式更高尚,更纯粹,而居于象牙塔中的学者究其根本也不过是饮食男女而已。济世救民固然是研究者的抱负之一,甚至可以夸张地说以天下为关怀,以人类为归依,但其研究首先当是有助于研究者对自己的认识,而所谓学术人生则是身心日渐健全的旅程。再一次说,就这个目标而言,人们没有必要,至少不是所有人有这个必要,

① 见上述书最后一章。

如韦伯所期许的那样以学术为志业,因为人们完全可以用其他方式完成人生的圆满。要说明的是,以学术为志业当然是高尚的,值得赞许的,也是我个人的向往,至少比那种只是以学术为职业,甚至以学术为附龙术的工具要来得美好一些。然而,学者的自命清高,即毛泽东所说的脱离群众,以及以普通人為自己拯救之对象的幻象反过来只能说明学者自己的角色混乱,不知道自己是谁,以至徒生各种的苦恼。实际上,学者也是在自己的生活中劳苦叹息,在自己的生活处境和人生问题上挣扎痛苦,并不比任何人高明。这么说,并非贬低我自己所属和认同的学者群体,乃是要将有些时候将自己自绝于其他人的学者首先还原为一个普通的人。

在这个意义上,或许我们真的应当思考一下古希伯来智者的当头棒喝:著书多,没有穷尽;读书多,身体疲倦。也就是说,如果我们将著书立说,或者立功立德立言作为人生唯一或终极的目的和意义,那么这一切到头来不过是捕风,是虚空的虚空。

理论与探讨



