



# 溪村家族

THE LINEAGE OF XICUN

——社区史、仪式与地方政治  
Community, Rituals and Local Politics

王铭铭/著

贵州人民出版社



# 溪村家族

THE LINEAGE OF XICUN

——社区史、仪式与地方政治  
Community, Rituals and Local Politics

王铭铭/著

贵州人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

溪村家族：社区史、仪式与地方政治/王铭铭著.  
贵阳：贵州人民出版社，2004.6

ISBN 7 - 221 - 06601 - 9

I. 溪… II. 王… III. 家族-研究-安溪县

IV. K820.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 053395 号

责任编辑：杨建国 黄筑荣

装帧设计：红蚂蚁工作室

## 溪村家族

——社区史、仪式与地方政治

王铭铭 著

---

出版发行：贵州人民出版社

(贵阳市中华北路 289 号)

经销：新华书店

印刷：贵州师大印刷厂

开本：1/16 787 × 1092mm

印张：18.75

字数：235 千字

版次：2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷

书号：ISBN 7 - 221 - 06601 - 9/K · 812

定价：35.00 元

## 自序·反思性的绪论

本书中的核心一篇,是我在1997年发表的习作《社区的历程——溪村汉人家族的个案研究》。其他两篇,都是在《社区的历程》发表后根据溪村资料陆续书写出来的。其中,一篇关注复兴中的地方社区仪式在“当代场景”中的意义与作用,另一篇依据笔记资料论述了溪村祠堂重建过程中不同社会力量的互动。三篇合在一起,实际就是《社区的历程》(增订版),这里取了《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》这个新书名,是因为考虑到这能更直白地反映书中包括的三种论述的问题意识与具体内容。

三种论述都是“学术性的”。既然如此,它们只能是文学家笔下的“知道分子”(王朔语)所为。文学家鞭笞得好。不过,在这个“后臭老九时代”里,多数人还是以“知道分子”为荣。“知道分子”自己也相信,说出知道了些什么,就能部分地证实自己是“君子”。按照传统的要求,“知道分子”所写的东西,需与前人写的东西“前后贯通”。于是,“知道分子”想象自己的“天职”是“通古今之变”。多数“知道分子”不怎么注意,我们所“创造”的,时常仅仅是“读书”的后果。“读书”不单纯是阅读书籍。“读书”意味着我们的“创造”通常是被“教”出来的。我理解的“教”,包括“上学”、“自学”和“学着独立研究”。“知道分子”从小学读到博士,从助教到教授,成为“知道分子”。在这个过程中,他们要学会模仿以便“创作”。这时常让“知道分子”陷入观点和叙事的权属问题之中,而这迫使他们根据学术的教条,来阐述

可能早已被发现了的“发现”。

毋庸讳言,这册书里的文字,便是在“知道分子”的圈子里被“约定俗成”的。在这种被动态中,我自任“作者”。据人家说,欧洲语言里“作者”(author)这个词汇,指的不仅是“书写者”,而且也是“制造者”。有人还听说,外国的“知道分子”考证说,这个词汇与“权威”(authority)有“枝”与“叶”的关系。“作者”这个概念,其实应该让“知道分子”觉得难受。原因是,除了自己的错误之外,我们要“制造”超出“约定俗成”范围的东西,其实没那么容易,要成为“权威”,更是梦想。作为“知道分子”的一员,我原本的设想是,要用文字来编织“叙事”,用“叙事”来说东道西。然而,我知道自己这里说的有多少“斤两”。于是,我便也知道,若没有铺陈自己被“教”的过程,就无法说清“书写”的偶然性和必然性。

先从这册书的开端说起。本书的开篇,《社区的历程》,是一本粗糙的小册子,它初稿成于1993年12月。那时,我在爱丁堡大学做研究,我的286电脑还没有中文软件,稿子是用钢笔写的。写出来后,曾委托一位朋友提交出版选题申请。一年后得知没有批下来。猜测是因为礼貌,那位朋友没说书写得很差,写得毫无新鲜感,而只转告说,出版社觉得书稿描述性强,地方色彩太浓,“现实意义”不大。稿子被退回来后,一直藏在我的行李箱中。1994年10月,我到北京大学任教,适逢社会学人类学研究所筹备“社会学人类学论丛”,蒙学术编辑委员会之不弃,书被列入该丛书。1997年4月,稿子经粗略地修改面世。初版时印数很小,只有2000册,其中1000册留在社会学人类学研究所图书馆用于内部交流。书的大部分内容,后以论文形式提交自己主持的“乡土社会的秩序、公正与权威”会议讨论,经匿名评审,也发表于台北中研院《民族学研究集刊》第83期(该文被列为我的《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》之第一章。北京,三联书店,1998年版)。

## II

溪村的田野工作,是在我完成博士论文研究之后开始做的。在那之前,时任伦敦城市大学社会科学系教授的师友王斯福(Stephan Feuchtwang)先生,得到一家基金会的资助,组织几位中国青年学者进行乡土社会调查。课题很大,涉及十个村庄,我被安排担任其中两个村庄的实地调查任务,得到的“头衔”是课题的“田野研究人员”。博士论文完成后,转为“博士后”。课题要求做的,是“民间社会互助制度的变迁”。有时因不甘于充当“知道分子”,我的兴趣面比这广一点,总保留着少年时代对于“创造性文字”的崇拜。接到课题任务时,心里怕自己路子太“野”,导致精力分散,使自己难以集中时间完成课题任务。没想到王先生心胸宽广,他善意地告诉我:“课题研究的总目的,是要推进中国社会的地方性研究;作为课题组成员,在完成了所要求的工作后,完全可以按照自己的兴趣做自己的事,因为这对于达到研究课题总目标的实现,还是有利的。”

签了合同,我从1991年到1992年间花了5个月的时间住在溪村。

溪村离我的故乡福建泉州55公里。在泉州汽车站,我连同行李被拉客者拉扯着进了一辆肮脏、拥挤的中巴,“飞驰”着去了溪村所在的县。因当时道路不好,尽管是“飞驰”,也花了整整三个小时。我在那里的田野工作,初期主要是为了做家户社会经济访谈。问卷不是我独创的,是王先生设计的。问卷调查(家访问题共计110个)所获资料,后来也由王先生组织研究人员加以分析。关于这方面,溪村和另外一个闽南村落资料,共计60份,《村落视野中的文化与权力》中的第三篇里已做了介绍。在做课题要求的社区背景 and 家户访谈的同时,我开始花一些时间来关注地方与国家之间关系的文化问题。两方面资料结合起来,形成了《社区的历程》的基础。书的第9章和第10章,体现了溪村社会互助调查的部分成果,但它们不以独立的课题报告形式出现。我的主要论题是家族村落的社会变迁,社会互助制度被当成这一主题的组成部分来论述。

说学问是“教”出来的,自然是出于我的切身体会。针对我做的这种调查,费孝通先生早就教导我们说:“对中国社会的正确认识应是解决怎样建设中国这个问题的必要前提,科学的知识来自实际的观察和系统的分析,也就是现在常说的‘实事求是’。”(费孝通,1993b:187)溪村社区的研究围绕的问题,是因袭费先生的论述来的,涉及的主要也是怎样“实事求是”地认识中国社会,特别是怎样“实事求是”地认识作为中国社会“基质”的乡土社会。

一个地方性家族共同体怎样创建和发展?在历史上面对过什么危机?特别是在进入21世纪这个新时代后,如何面对自上而下的各种社会改造“迫力”带来的挑战?为了“实事求是”,我具体关注到了这些问题;而思考问题的能力,也绝非是天生带来的。研究生期间,我于1987年10月转到伦敦大学,在那里学习社会人类学。我那些高鼻子、蓝眼睛的老师,尽他们的本事来教我们这班博士生怎样思考问题。不是说在此之前的所有中国老师都无用(我越来越发现他们实际上可能更有用)。无论接受这些方法是否就意味着“崇洋”,它对我的思路的影响还是深刻的。我上面铺陈的那些问题,在博士论文研究期间早已在导师的导引下想到过。

我的博士论文探讨的是年度仪式的周期,田野工作地点在泉州鲤城区。研究的具体内容就不多说了,值得一提的是:年度仪式周期的研究使我对新旧文化的矛盾有了许多感性的认识和个别的初步理论思考。认识什么?思考什么?几乎所有的“知道分子”都知道,20世纪初期以来,创建一个新国家的期待,引导我们对自己的“文化模式”展开“批判”;文化的“自我批判”,又给我们的“天下”带来了许多变化。我这个“知道分子”接受一种特定的看法,认为用“进化”的思想来解释我们自己的文化的命运,是这些变化的思想背景。就我的看法而言,在实际社会生活中最重要的变化,能从发生于仪式领域中的文化格局转变里得到观察。从泉州“官方”与“民间”文化的关系史来

IV

看,历史上朝廷主持的祭祀活动与民间的“小传统”是有明确区分的,但二者之间又相互模仿、交流和互动,而朝廷却主张将自己那围绕“年”的周而复始的祭祀制度,区别于民间的“淫祠”和“俗信”活动。到了20世纪初期以后,这种文化内部区分的做法,被诅咒着进入了“历史的垃圾箱”。

从事泉州的研究,我仿佛重走了一段影响着我们今天的生活和观念的历史,从这段历史中看到了20世纪带给我们这代“知道分子”的困惑。

20世纪以来,“平民/民众文化”成为一代知识分子(一种好的“知道分子”)和政论家思考的对象。什么是“平民文化”?什么是“民众文化”?今天的民俗学家告诉我们,这就是民间的“小传统”,就是“民俗”。可是,对于新文化运动的推动者来说,答案却没有那么简单。他们中的一些人认为,“平民/民众文化”是相对于“圣贤/士绅文化”而存在的。古代中国的“圣贤/士绅文化”,是中国落后的根源;到了20世纪这样一个“崭新的时代”,“圣贤/士绅文化”已成为历史前进的障碍,而仍然有活力的是长期被“封建制度”压抑着的“平民/民众文化”。平心静气的学者则可能像顾颉刚先生那样,想“一碗水端平”,说“平民/民众文化”与“圣贤/士绅文化”都是人文学研究的同等重要的对象,学者所做的,无非是要在不平等的历史中“解放”出被压抑的一方(通常是“平民/民众文化”)。在新文化运动开始之后八年,顾先生曾说:

我们的使命,就在继续声呼,在圣贤文化之外解放出民众文化,从民众文化的解放,使民众觉悟到自身的地位,发生享受文化的要求,把以前不自觉的创造的文化更经一番自觉的修改与进展,向着新生活的目标而猛进。(引自顾颉刚,1997:228)



并非所有知识分子(即“知道分子”中那些能独立思考的人)都像顾颉刚那样思考,而顾先生自己的思想也有变化。在现代中国学术发展的初期,思想界对于文化问题的思考,与那时人们对于中国在世界上的地位的思考相联系,表现出纷繁复杂的面貌。然而,也不应忘记,诸如顾颉刚当年那种想将历史上所谓“不自觉的创造的文化”加以改进的思路,后来潜移默化地成为文化思想的主流。民俗学对“平民/民众文化”的论说,虽是现代中国“平民/民众文化”建构的一个重要方面,但实际生活中的所谓“平民/民众文化”,却更多地与我们看到的文化再创造相联系。在人类学家所说的“新国家”(Geertz, 1963)创建后,“平民/大众文化”这个概念获得了新内涵。就是从20世纪初期起,中国的国家建设者们开始重视超越传统中国的文化内分局面,试图设计出一种“以合治分”的新文化。在仪式领域中,这具体表现为“国家节庆”的“发明”。20世纪的官办节庆之发明,旨在将官民分离的仪式与社会时空制度改造成一种“全民文化”,将它与全民性的工作时空安排连接起来,形成一种现代国家的年度运行周期。在古代,这样的做法恐怕不大能让人理解:既然是“御用”的活动,民间又怎能参与?可是,在这个被人们称为“大众文化时代”的20世纪里,民间(“群众”)参与却成为定义集会、“社会活动”以至行政管理的基本准则。从“平民/民众文化”转向“全民性大众文化”(civic culture),显然是这个转型的核心内容。

近来我读到余英时先生的一篇文章,这篇文章将20世纪中国文化里发生的这些相互矛盾而又纠缠不清的变化概括为“中国的极端化”(the radicalization of China)。对他而言,我上面说的那些变化,可以解释为五四运动后“现代中国极端主义的范式转变”的组成部分。他说:“从那时(“五四”)起,无论是在批评传统还是在宣扬变化,中国知识分子总是几乎异口同声地提倡西方观念、价值或制度,他们将这些东西当成正当性赋予的终极基础。”(Yu, 1993)余先生所谓的“极端

化”，主要指“西学东渐”后中国知识分子颠覆自身文化传统的过程。但“极端化”既与“中国”这个复杂的政治地理单位连在一起，所指的进程便是多方面、多层次的。余先生笔下的现代中国知识分子西方中心主义并非解释一切的根源，但我在田野工作中接触到的文化矛盾与他说的“极端化”之间，有着至为密切的关系。在我看来，“极端化”这个概念生动地说明了20世纪中国文化变迁的一般面貌。

社会人类学怎样面对“极端化”的思想变革及其所导致的文化变迁？20世纪80年代后期以来，我心中总保留着提出这一问题的权利，想象它对于解决真正问题具有重要性。我知道，过去的人类学家在中国从事田野工作，不是对文化变迁视而不见，但由于受到专业研究“习惯法”的局限，他们更关心“历史残余”，特别是更关心所谓的“民间传统”。进入田野工作地点之前，我已通过个人生活的经验看到，海外汉学家眼中的“民间传统”并不是今日“中国文化”的全部。与新文化运动中提出的“平民/民众文化论”相违背，我们今天生活的社会中，属于历史上“平民/民众文化”的东西，成批地在“破除迷信”的种种运动中被清除。作为一个20世纪后期成长起来的中国“知道分子”，在文化格局的矛盾中，我感到态度要有所转变。

我越来越感到，要从事中国文化的研究，如果没有看到经过现代学校和“单位”等诸多的新机构推行起来的“新文化”，那么就只能说停留在某种观念的重复论证中。这当然不是说“旧风俗”经过“中国的极端化”已经完全消失了。与在我开始田野工作前后在同一区域从事历史和人类学研究的学者一样，我也看到近20年来所谓“民间传统的复兴”。在人类学研究中，怎样反映“旧风俗”与“新制度”之间的关系？怎样呈现新旧文化并存的复杂面貌？怎样具体解释“平民/民众文化”号召下，民间文化的新处境？

在“知道分子”当中谋求新的解释，也许是所有的“知道分子”为了有别于其同类采取的方式。我于是有自信地想，在一座规模还算大

的城市里展开关于上述问题的探讨,让我有机会把握不同社会力量、机构和不同的生活方式之间的区别与联系。我当时也相信,那便是城市研究相对于村落研究的优势。可是,到临近完成博士论文研究的时候,我对研究地点规模大小的看法稍有变化。

古老的泉州确实为我这位偶尔以“后村落主义人类学者”自居的研究者提供了一个文化呈现和评论的难得平台。然而,在这座城市里生活着的平凡百姓,身上带有的文化基调,给人的印象却依然带有浓厚的“乡土意味”。过去20年来,当地逐渐恢复起来的民间宗教中的地域崇拜区分(Wang, 1995),就与村庄的“村庙”所“管辖”的地理范围的区分,有许多相近之处。我后来想到,城乡之间地缘关系的贯通,与历史上朝廷推崇的“里社”和“礼法之治”有着密切关系(王铭铭, 1999)。但是,就最初的学术冲动来说,这一贯通城乡的特点让我想到的一点是:要理解城里的地域性仪式区分,就不能不理解费孝通教授阐述的乡土社会的“乡土性”(《乡土中国》),而要理解这种“乡土性”,又不得不要探讨一个与之相关的问题,这就是:怎样看待知识界和政治实践领域创造的、以“平民/民众文化”为名的“新传统”在乡土社会中的影响?

从一个不甘心的“知道分子”,变成一个甘心的“知道分子”,正是提出问题的前提,而我也不管这些了。我带着诸如此类的问题,将王斯福先生提供给我的乡村调查机会视为至宝,开始了我自己的农村研究,想知道我想知道的。

《社区的历程》初版时,得王先生序文数段。根据他的“解读”,我的这项研究意在阐明“三种历史”。他说:

《社区的历程》一书对历史给予高度重视,它所描述的,是几个世纪里不同的历史呈现于同一个社区的过程。它所包含的内容,超出了政治变迁和经济成长的过程史。就我的理解,这一个

案研究包括三种历史。这三种历史是互相渗透的,但各自的出发点略有不同。第一种历史犹如绕地球行走的卫星,以大社会的历史过程为出发点,反映历史中土地使用方式的变化。第二种历史从社会生产的角度出发,表现了参与观察者悉心学习特定区域中村民生活与言语方式的过程。第三种历史的出发点,是社会行动者的观念本身,是村落中的家户和村民组织的观念形态,同时它也反映出作者超脱正规的研习方式,与草根社会形成密切关系的过程。(见王斯福序)

若王先生的话不是戏言,那么,我的这一“社区史”阐述,便应当还算有点新意的。田野工作时,我的确关注了追述和表达历史的不同方式。在一定程度上,也可以说,对这一问题的关注,促使我从自己的角度,对“主观历史”(人们对历史的记忆、想象与解释)与“客观历史”(历史自身的流动过程)之间的关系(参见 Ohnuki - Tierney, 1990),给予了重视。同时,我也特别关注到人类学作为一种“记述的艺术”如何贴近“记述”的历史性这一方法论问题。

任何学术性的书,都不能全然创新。因为是这样,所以《社区的历程》,也是对 20 世纪上半叶中国学者关于“社区”的阐述的某种因袭。在因袭中,我试图有所立异,试图在社会人类学中拓展出一种所谓的“社区史的视野”。“社区史的视野”的关键词,还是“社区”。什么是“社区”?这个老问题,恰是“社区史的视野”的拓展中首先要解决的。“社区”概念的一个来源是芝加哥社会学派和英国社会人类学双重影响下的“社会学中国学派”,特别是其中吴文藻、费孝通等对于“社区”与“社会”的区分(参见费孝通,2001:41 - 57;206 - 337)。所谓“社区的历程”,大略指个别处在文化边缘地位的“小地方”(社区),适应于持续追求一体化的“现代社会模式”的过程。对于这一过程,以往的社会学家和人类学家也给予了充分关注,特别是他们提出的“人文区

学”(human ecology)的说法,对我有很大启发。为了揭示社区的适应与变化,过去的社会学家和人类学家大多将主要注意力集中在现代的适应与变化本身。我自己对这一点也十分重视。然而,我也就事论事地感到,要重构适应和变化的历程,应当首先知道“社区”的原来面目。这一点是以往社会学和人类学者注意较少的。

为了探究汉人社区的原来面貌,我泛读了不少西方汉学人类学研究的相关著作。我幸运地发现,王斯福先生的老师、伦敦大学著名人类学家弗里德曼(Maurice Freedman)曾依据中国学者的田野资料,写了大量关于福建地区家族制度的论著(Freedman 1958; 1966)。他提出了很多观点,其中一个意在指明:在福建和广东地区,“家族就是社区”。在他看来,中国的家族是一种血缘兼地缘的共同体,共同体的基础是家族共有土地财产的存在,在社会组织和“宗教信仰”又反映为以父系继嗣为基本特征的祖先/祠堂祭祀制度。也就是弗里德曼叙述中的这些“要件”,构成了包括《社区的历程》中的家族村落的“社区性”。

我曾撰文说,弗里德曼开始他的家族研究时,中国已进入史无前例的社会变革时代。用“国族”的一体性来取代家族的分散性,是几代中国社会改革者追求的目标。可惜的是,在构建他的家族理论时,弗里德曼没有将这一社会变迁的面貌纳入理论探索的范围之内,因而他的家族理论总有点像是在说“古时候”(王铭铭,1997b)。怎样将他的“古时候”与我们今天生活的时代结合在一起?这个问题一直缠绕着我的思绪。“社区史的视野”,可以说也表达了自己不甘的思绪。

“知道分子”为了写书,先是要搜集资料。我为写《社区的历程》一书搜集的资料,除了包括田野观察和访谈资料外,直接或间接地也包括涉及溪村的地方志、民国档案资料及闽南地方文史专家的论著。《社区的历程》这册小书,能容纳的历史资料有限。我一度想编辑一本溪村乡土史资料集,让资料来叙说历史。(我曾编过一本乡土史资料集,是关于台北县石碇乡的。我复印了两本,一本留在乡政府,一本留

X

在当地大树下茶馆,我自己已经没有底稿了)今天这个愿望显然是过时且不可行了。今日的人类学研究与文献整理工作已有所不同,我们不能再过度地停留在过去的“知道分子”圈子中,不能像人类学奠基人波亚士(Franz Boas)那样,以搜集、翻译、整理、出版所有关于一个社会群体的所有资料,来展开个案研究。现在的学科要求我们用简练的语言来总结自己的田野工作所得,提出与他人可以对话的论说。

无论如何,在我的愿望中,《社区的历程》这本书从头到尾谈的事情,都应与溪村有关。因而,关于溪村,我在书里已经说了很多。我在闽台地区的三个村落(闽南的溪村、塘东,及台北县的“山街”)中做过长期的田野工作,溪村是其中一个,而在三个村落中,溪村是我最喜欢的,因而,我在那里住的总时间也算最长(连后一次调查算,共10个月)。为什么喜欢溪村?闽台三村中,它是最贫困的,村庄规模、面积都是最小的,人口也是最少的。所以它不构成许多社会科学“知道分子”追寻的“发展典型村落”。当时,溪村与县城只有一水之隔,却比较完整地保留着它的原来面貌。“未发达”是文化保留的首要原因。因为“未发达”,所以村里的人们拥有更多的时间来与我聊天——他们还没有像“资产阶级”那样,把时间当成金钱。

出于对“传统”的现代命运的兴趣,我熟悉的溪村人,主要是老人和中年人。他们中一些人的苦衷和另一些人的希望,他们的忧虑与快乐,都给我留下了至为深刻的印象。不是说我不喜欢妇女和儿童,而是说,为了继承学术传统,为了“知道该知道的”,我这种“知道分子”不得已要集中把握父系社会的原理。这当然不排除文字叙述下“私心”存在的可能。有点不甘于做“知道分子”的我,在做这些事情的时候,也没有忘记将自己的著述看成是被研究者中那些相互有别的心态与表情的记载。我更愿意将这些心态和表情,当成真正的历史来叙说。

对于溪村人这样一群相当典型的“农民”,我的印象与评价都是复

杂而矛盾的。中国的农村、农业、农民这“三农问题”，仍然是国计民生的核心问题。对今天的许多人来说，这句话因被提得太多，故常失去它的分量，让人听起来的的感觉似乎仅是：我们正在继续“象征性地承担”历史上遗留下来的众多包袱之一。但是，对于一个生存于现代社会中的人来说，它施加给我们这些“知识分子”的压力却是巨大的：

为什么一百年过去了，赋予农民“民权”的努力没有得到预想的结果？

为什么将农民解放出来，使他们成为“公民”的运动，如此的激烈，而结果却是我们这个未成型的“现代社会”依然只有少部分的非农民有完整的“公民待遇”与“公民意识”？

古代“士、农、工、商”的社会层次排序，曾被一代社会改革者认定为中国难以克服的历史包袱。在我们今天，这样的排序应该说已经得到根本改变。可是，这种改变到底属于谁的“正义”？符合谁的利益？

在创建一个“现代社会”时，我们将太多的注意力集中在“现代社会”这个概念上，由此也将太多的注意力集中在创造一个与这个新社会形态形成对比的“农民”上，这使社会变迁的历程经受了太多“主观计划”导致的挫折。可是，我们有没有从社会学意义上真正地解决“谁是农民”这个问题？

城乡户口的区分，似乎给了上面这个问题一个明确的答案。然而，在农村“土地改革”以前，中国的“三农”其实并没有那么紧密相连。在农村生活的不一定是农民，还有市镇上的士绅、地主、商人以至近代的买办。农业的经营者与农业生产者，在此前也是有区分的，他们后来又是怎么得到身份合一的？

在“三农问题”生成的复杂政治、经济、意识形态背景中，我们看到了20世纪这个漫长的百年自身带有的危机。关注这些危机的人类学者，甚至将“农民”这个概念当成问题的抽象之物来对待，以为它代表一个“被发明出来的”政治词汇（Cohen，1993）。然而，经历了这项研

究后,我感到要特别重视这一社会群体的历史性与现实性,更要注意到,对于研究这样一个复杂的群体来说,过去的研究经验重要,晚近开拓的视野也值得学习。

过去的人类学家,大多研究世界各地少数民族部落社会的“奇风异俗”。人类学这门学科,曾把亚细亚广大的地域留给研究非西方文明史的“东方学”专家。在学科的早期历史上,“农民”不如洞穴人、部落人、游牧人、丛林人重要。从20世纪20年代开始,人类学才有了更多的关于农民的论述。原因很多。80年代曾在厦门大学教过我的人类学家黄树民先生在为沃尔夫(Eric Wolf)《乡民社会》一书中文版写序时,提到三个:一是传统人类学所有注重研究的所谓“原始民族”或“部落社会”已逐渐消失;二是国际政治形势的变化,使亚洲成为西方全球战略的关注点,给农村的研究带来资源;三是应用人类学的兴起,使农村研究更多地具有社会参与的作用,因而导致农民问题在人类学研究中的地位提升(黄树民,1983)。除了黄先生谈到的那些原因外,我以为还有一个,而这可能恰恰是:农民与其他“自然的原始群体”一样,与我们今天生活在其中的现代社会在文化上构成了一种深刻的相异性,是现代社会的“他者”之一。漫步在这样一群与“我们”有别的“他者”中间,实施田野工作计划,进行“参与观察”,人类学家只是暂时地融入他们的社会。我们企图通过自己的观察和洞见,具有相对主义态度地弥补文化之间的鸿沟。

农民人类学研究的开拓者雷德菲尔德(Robert Redfield)曾用“大传统”和“小传统”来区分现代城市文化与传统农村社区文化。这个二分法后来在人类学研究中遭受了大量批评(同上)。然而,在我的研究中,我依然感到了我们的文化现实的二分面貌和紧张关系。我企望通过学术的撰述来揭示这一矛盾的根源。在展开这项工作之时,我意识到沃尔夫在《乡民社会》一书中指出的乡村社会与文明社会互为建构的历史进程的重要性,知道通过沃尔夫的“大历史”,我们可以看到“大小传统”在



历史上的密切关系。可是,我更意识到沃尔夫并没有解释一切:如果说沃尔夫的观点可取,那么,我们又何以解释这种密切关系在现代社会中的转变?我们又何以理解二元面貌的生成的具体历史?我的论述也从一个侧面,言说了对于一个城乡二分的社会的矛盾感受。

一本书要呈现一个作者眼中的世界,但作为具体的个案研究,一部作品不能承担解释所有问题的重任——正像“知道分子”永远不能承担知识本身的重量一样。不过,我们的叙述能从一个小小的侧面来叙说我们“知道分子”自己的困惑。我们当中,成为农民的代言人的,堪称是“劳心”的“君子”,但这种“劳心”的实践本身却表明,“我们”与“他们”之间,还是有鸿沟:我们还是“知道分子”,他们还是被认识的“不知道分子”。整个民族、整个国家范围内的等级秩序,也许解释、维护以至拓宽着这一鸿沟,而我们不能完全知道,有朝一日这一鸿沟彻底被填平时,我们的社会又会是怎样的?

太轻信“现代性”能带来福利的学者会说,随着社会的变迁,我们要重新构成一个真正意义上的“公民社会”。在那个时代到来时,所有的个人与国家之间形成一种二分而合一的体系,公民意识使社会成员感到自己对国家有责任和义务,而国家意识使政府更注重自己的利益与公民的利益之间的直接关系。可是,我们不能忘记一个历史的事实:20世纪的中国,“主流”上已是一个追求“公民社会”的世纪。在这个世纪里,社会等级的存在被视为平民主义政治的敌人。矛盾的是,现代政治却又创造了新的等级关系,以至于让我等敢于宣称:公民社会的追求并没有消除“平民/民众文化”与“圣贤/士绅文化”之间的差异。于是,我等有理由想到:会不会是我们“平民主义”的观念本身,造就了一种新的“等级主义”?如果它们之间确实是一种相互建构的关系,那么,那些现代观念本身,是否正是值得我们去深入追究的问题?

只有伪科学才敢宣称它所说的完全是真理。一部小小的个人之作,若真是“学术性的”,那它只能是某种意义上的重复,只能起到重新

XIV