

# 文化间性与学科认同

——基于泰国研究经验的方法论反思

□ 龚浩群

**[摘要]** 海外民族志研究者与对象国的本土学者进行交流所产生的文化间性,具有深刻的民族志寓意。文化间性在这里具体包含两个层次的含义。首先,本土人类学家的生命体验、政治立场和学术观点将是人们所要研究的社会事实的重要组成部分,并可能由民族志文本来呈现。其次,与本土人类学家的知识交流将在人们之间形成平等的对话关系,并由此产生对于国际人类学话语权威的反思和解构,这构成了海外民族志的重要知识论背景。跨界研究将不再是“帝国人类学”所代表的把政治与知识上的优势强加给对方,而是意味着在平等交流的基础上创造新的意义。对于内部视角的重视,多视角的形成以及交流后产生的互文效果应当是构建世界人类学这一学科认同的重要基础。

**[关键词]** 海外民族志;方法论;文化间性;世界人类学;泰国研究

**[中图分类号]** C912.4 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-8179(2013)03-0036-08

## **Interculturality and Discipline Identity: Reflections on My Anthropological Thailand Study Experience**

GONG Hao-qun

(Renmin University of China, Beijing 100081, China)

**Abstract:** Interculturality between foreign anthropologists and indigenous scholars have profound and significant ethnographical meaning. Indigenous scholars' life experience, political viewpoints and academic perspective are the social facts which we should conduct research on and should be represented through ethnographical texts. On the other hand, the academic exchanges between foreign anthropologists and indigenous scholars will form equal dialogue relationship, which leads to the rethinking of authoritative discourse in the anthropology discipline and constitutes the necessary epistemological background for the overseas ethnographical practice. Cross-disciplinary research is no longer categorized as the principle represented by "Imperial Anthropology" that political viewpoints and knowledge is imposed by the superior. Valuing interior perspective, forming multi-perspectives and promoting interculturality are the basis of building the identity of world anthropology.

**Key Words:** overseas ethnography; methodology; interculturality; world anthropology; Thailand studies

### 一、引言:中国人类学海外民族志研究的新路径

近年来,中国人类学的海外民族志研究已经取得了初步的进展,然而,在如何从事海外研究方面还亟须进行方法论层面的反思

[如:北京大学出版社出版的“走进世界·海外民族

志大系”系列丛书反映了海外民族志研究的初步成果。相关评论参见:庄孔韶、兰林友:我国人类学研究的现状与前瞻,中国人民大学学报,2009年第3期。与此同时,中国学界已经关注到人类学海外研究所面临的知识论问题,其中包括中国人类学如何克服西方人类学所带有的殖民主义色彩。参见:高

丙中,何明,庄孔韶,麻国庆,等:中国海外研究(下),开放时代,2010年第2期]。笔者认为,方法论上的自觉包含两个层面的问题:海外民族志研究如何成为中国人类学的新的知识生产方式,<sup>[1]</sup>以及随着中国—西方人类学中的他者成为凝视世界的主体,如何重新塑造中国人类学与世界人类学的关系。

从事海外社会研究的中国人人类学者面临着身份的转换,即从本土人类学学者转化为国外人类学学者。所谓本土人类学,指的是人类学学者对于自身所处文化和社会进行的研究,与以海外社会为研究对象的国外人类学形成比照。随着发展中国家高等教育的普及和人类学者队伍的壮大,对于本土文化的研究成为许多发展中国家的人类学主流。有学者按照受众和写作语言将本土人类学家区分为两类:一类被称作地方人类学家(indigenous anthropologist),指的是人类学家与被研究者拥有共同的文化背景,用母语为来自本文化的读者写作;另一类被称作家乡人类学家(native anthropologist),指的是那些在西方接受教育,回到家乡进行研究的人类学者,他们与报道人拥有相同的语言和文化背景,但是他们使用外文写作,为外国读者充当文化译者。当然这两类本土人类学的区分不是绝对的。<sup>[2](P16~17)</sup>

本土人类学学者与国外人类学学者之间的关系,事实上是当代国际人类学知识生产格局中的一部分。自后现代人类学以来,西方学者对研究者与被研究者之间“看与被看”的权力关系进行了深刻地反思,<sup>[3]</sup>但是这些反思在两个方面有所不足。一方面,后现代人类学忽视了研究者与被研究者之间复杂的互动过程——研究者在看的同时也被看,被研究者在被看的同时也在看对方;简单地将研究者等同于看的主体,将被研究者对应于被看的客体,在事实上忽略了被研究者的主体性。另一方面,西方人类学以及日本人类学的海外研究传统基本上是在对象国的本土人类学缺失的背景下建立的,因此,人类学研究中的权力关系还来自于西方人类学学者与本土人类学学者之间的断裂,西方人类学学者与本土人类学学者之间不能互为知识主体,不能共有知识生产的平台,这是一种更为深刻的权力关系。

中国人类学的海外研究与西方殖民人类学的产生背景如此不同,其中最重要的差异在于,当今世界几乎任何一个地区的人类学研究,都必然汇聚了本土人类学与国外人类学的研究目光,而若要走出一条新路,国外人类学学者必须正视自身与对象国的本土人类学之间的联系,并由此塑造出一种基于交流与合作基础之上的知识生产路径。那么,如何从由西方主导的、带有很强殖民主义色彩的国际人类学(international anthropology)走向多主体和多视

角的世界人类学(world anthropology)呢?中国人类学正在开展的海外民族志研究能否摸索出新的途径?近年来关于世界人类学新格局的讨论令笔者深受启发。

20世纪90年代以后,有人类学家提出要建设一个新的人类学家的跨国共同体,这是“世界人类学群”(world anthropologies)项目的一部分。世界人类学群的新的可能性要在世界人类学家之间的交流和对话中实现,这就要求在当前的实践中进行认识论和制度性的转变。世界人类学群的理念与我们过去所讨论的人类学国际化有所不同,这体现在四个方面:(1)随着全球化进程,世界学术界的不同声音有了更多的表达机会;(2)通过共同的政治行动,一个更民主和跨越国界的人类学家共同体将形成;(3)人类学家的写作不局限于某个特定的国家的立场;(4)只有将人类学风格的支配性与特定的权力关系联系起来,我们才能理解它。<sup>[4](P2)</sup>在世界人类学家共同体的形成过程中,对人类学知识生产的多样性和复杂性的忽视是一个关键性的问题。

从最终目标上来说,世界人类学群的政治和理论目标可以概括为文化间性(interculturality)而不是多元文化主义(multiculturalism):“多元文化主义承认文化的多样性、文化差异,倡导尊重他者的相对主义策略,却往往强化了文化之间的分割。与此不同的是,文化间性指的是对抗和纠缠,是群体之间建立联系和交换时发生的一切。两个术语假定了社会生产的两个不同模式:多元文化主义假设了对于异质性的接受,而文化间性隐含了不同的人如何在协商、冲突和互惠的关系当中成为他们自己。”<sup>①</sup>因此,世界人类学群的形成不是基于各国人类学传统的分立呈现,而是强调他们之间的接触、相互影响以及在相互理解的基础上所产生的成果。

本文试图强调文化间性应当成为今天中国人类学者从事海外民族志研究的重要方法论概念,这意味着我们必须重视对象国的本土学者的经验和观点,与对方进行交流并使之成为知识生产过程的构成要素。笔者试图以自身的泰国研究经历为个案,<sup>②</sup>讨论如何在与泰国本土学者发生交互作用时认识他者和进行反思,并以此来探讨形成世界人类学新格局的可能途径。

<sup>①</sup> Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar. World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power [C]. Oxford and New York: BERG, 2006, p5.

<sup>②</sup> 下文所提到的笔者的前期研究,请参见:龚浩群. 信徒与公民:泰国曲乡的政治民族志. 北京:北京大学出版社,2009.

## 二、文化间性的民族志寓意： 泰国研究经验的反思

如果说“理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视阈的融合过程”，<sup>[5](P393)</sup>那么，民族志研究所希冀达成的文化理解必然经历调查者与被调查对象之间从隔阂、误解到融合的过程。而在海外民族志研究当中，在海外调查者与被调查者之间还存在第三方群体，即本土人类学者或本土社会科学工作者。海外民族志研究者与本土学者之间因为社会文化背景与学术传统方面的差异，往往会在问题诉求与研究路径方面做出不同的选择，并对西方学术采取不同的运用策略。与本土学者的交流有助于海外研究者克服自身的单一视野，在自身、对象国知识界与西方知识界的复杂互动中形成多视角研究和学科认同。因此，与本土知识界的交流及其产生的文化间性应当成为民族志研究的必要组成部分。

笔者自2003年正式开展泰国研究以来，与泰国学者之间经历了从隔阂到交流与理解的过程，对这一过程的民族志描述为探讨以上问题提供了个案。与对象国知识界的文化间性的产生首先要求海外研究者克服语言障碍，打破国界隔膜，并本着对于本土人类学的尊重的精神，在阅读和引介本土人类学成果的基础上与之开展对话和交流。

### (一) 隔阂与内外视角差异

中、泰人类学家之间的交流主要在两国的邻近地区进行。来自泰国北部和东北部的人类学家与中国云南的人类学界有较多的交流和合作，但是曼谷人类学界和北京人类学界的交流却极少，远远不及他们各自与西方人类学的联系密度。从这个意义上来说，中、泰两国的人类学主流仍然是通过与世界人类学中心的关系来建构的。

中、泰人类学界的隔阂还体现在，双方需要通过第三方或中介方——英语和西方学术话语来进行交流。我本人于2003年赴泰国开展田野调查，之前我只阅读过关于泰国社会研究的英文文献，其中大多是西方学者的研究成果。这一方面是由于在国内几乎找不到泰国人类学家的泰语著作，也主要是由于当时本人的泰语水平极为有限。而另一方面，泰国学者对于中国和中国学界的了解也非常有限。<sup>①</sup>我于2003~2004年在泰国中部开展田野工作，在此期间，我隐约感受到我与泰国本土学者之间在观点上的差异，这部分源于外部视角和内部视角之间的差异。这些差异在某些时候能够使我校正自己的研究视角，但更多时候，却让我感到我们之间在价值诉求方面的不同取向。

通过成为泰国朱拉隆功大学(Chulalongkorn

University)的访问学生，我认识了该校政治学院的院长阿玛拉教授(Amara Pongsapich)和她的学生高娃。阿玛拉教授被校方指定为我的指导老师，她最早了解到我的研究计划并帮助我在泰国中部选择了调查点。在跨度长达近一年的田野过程中，我在田野调查的初期、中期和后期分别与阿玛拉教授有过谈话，我们的看法当中存在一些分歧。

我将泰国乡村社会的农民组织——合作社、医务志愿者、妇女小组等看做是国家建构的公民社会的类型，并认为这体现了国家通过赋予公民权利来实现善治的努力。我从乡村日常生活中看到，乡村社团对于乡村社会的自我组织具有重要作用，他们应当是泰国公民社会构成中的本土部分。然而，在阿玛拉看来，泰国的公民社会应当通过NGO来推动，那些所谓的乡村社团不过是国家机器的延伸，而且在很多时候他们的性质是相当模糊的，很难说国家主导下的农村团体能够对公民社会的发展有何积极作用。例如阿玛拉提到，政府主导下的发展项目与真正的大众参与之间还存在距离，<sup>[6](P12)</sup>阿玛拉在她的关于泰国公民社会的论文中，没有将政府机构主导下的乡村社团纳入到考察范围。<sup>[7](P325-334)</sup>

高娃是阿玛拉教授的硕士生，毕业后留在朱拉隆功大学的社会研究所工作。高娃是我在泰国的诤友，之所以称她为诤友不是因为她对我的研究所做的直接批评，而更多的是因为她的行为方式、世界观和对本土社会的批判性态度间接地对我的研究构成了尖锐的质疑，因此，她是一个有时候不太让人感到舒服的朋友。

我记得去高娃家的时候正是佛法节，第二天我早早起床，兴致勃勃地和高娃的母亲去寺庙礼佛，而高娃对于寺庙的活动却没有任何兴趣。在我的田野期间，我为学会了泰国国王谱写的歌曲而沾沾自喜，高娃却不以为然。我和她交往的时候仍然遵从在泰国乡村学会的礼仪，如合十礼，而高娃却更多地愿意用一句简单的Hello来代替。她说话语速很快，我总是得很费力才能跟上，要知道我比较习惯和“传统的”、温文尔雅、语调轻柔的泰国人交谈。我最感兴趣和珍视的泰国传统文化因素——佛教、做功德和传统政体，在高娃看来似乎是些生命力不那么旺盛的繁文缛节和令人压抑的意识形态。我和她提到泰

<sup>①</sup> 泰国知识界对于周边国家，如缅甸、老挝、柬埔寨、越南等国的研究在量上似乎远远超过了对中国的研究。我在朱拉隆功大学泰学信息中心(Thai Information Center)查阅资料的过程中发现，中心将关于缅甸、老挝、柬埔寨等国的研究视作泰国研究的一部分，这可能是由于泰国与这些国家地理上相邻、文化上相近以及历史上的亲缘关系。

国国家博物馆的藏品时,她说:“除了佛像还是佛像,令人乏味。”说实话,虽然我也觉得国家博物馆的展品有些单调,但我还是愿意把它当做他者的神圣符号的一部分加以尊重,这似乎是人类学职业伦理和人类学方法论的要求,因此我绝不会用“乏味”来形容它。

从高娃的身上,我最初感受到泰国知识分子与我眼中的“传统”之间存在的紧张关系,我所感受和努力建构的泰国文化传统在她那里都变成了被解构的对象。在我的田野调查期间,我很需要能够“将本土文化客体化的资讯人”,<sup>[8](P145)</sup>但是高娃不是;她不仅不是,而且她似乎一直都让我对自己的研究取向感到怀疑和不安;我所寻找的乌托邦在她的眼里根本就是不存在的,她让我感受到的泰国社会不是秩序井然的整体,而是一幅紧张和不安的图景。如果说我试图捕捉泰国社会的异域色彩和文化特质,那么,高娃却在我面前为她自身所处的文化除魅。

我最终在高娃和社会研究所其他老师的建议下选择了泰国中部的一个乡村作为田野调查点,因为那里实行的是新的乡行政机构自治制度。在田野调查期间,乡行政机构成为了我的研究之重。乡行政机构是一个实体,具备税收和社区管理等多项职能,而且是国家财政预算下拨的基层单位。虽然村民们在管理能力方面还有些欠缺,政府对于地方权力的约束也有很多漏洞,但是,不管怎么说,村民由此成为了自我管理主体和地方政治的参与者,而这正是公民政治权利的最好体现。

在我开展研究的同时,高娃也正在从事研究所的一个课题,她组织团队对于某些地区出现的强权人物(phu mee ithiphon)操控乡行政机构的情况进行调查。我当时认为,强权人物的操控应当是个别现象,不应当由此否认乡行政机构的功能和优越性,因此并没有特别在意高娃的研究(这部分也由于她的报告是泰文,我当时没法读)。2005年,我在北京大学举行的“中泰建交三十周年暨诗琳通公主五十华诞”的研讨会上宣读了关于泰国地方自治研究的论文,有位来自泰国法政大学的教授评价说:“你对泰国非常了解,不过,你有没有注意过泰国农村的强权人物?”或许,在这位教授看来,我的研究太理想化和简单化了。

在与泰国学者交流的过程中,我总能感受到我与他们之间的隔阂与差异。但是,迈出第一步是至关重要的。令我困扰的问题是,作为来自外部的学者,我与本土学者在面对泰国社会的现实和泰国文化的本质时,视角的差异造成了理解上的反差。这部分是由于知识诉求不同。我,作为中国学者自然会欣赏泰国社会与文化中的优越性,而本土学者

更多地采取批判现实和诉求社会变迁的态度,因此,我的研究过于“冷”(强调恒定的宇宙观),而本土学者的研究过于“热”(强调社会变迁)。随着研究的深入,我还发现,造成视角差异的另一个因素在于,我与泰国学者基于各自的价值诉求对于西方理论做出了不同地选择和强调。

## (二)乌托邦、路径差异与什么是现实

现在看来,我已完成的研究是一种带有很强浪漫色彩的异文化研究,理想化色彩很重。在对中国本土社会现状的质疑和反思当中,我试图从泰国研究中来寻求乌托邦。曾在英国剑桥大学任教、深受人类学大师利奇(Edmund Leach)的影响、后来到哈佛大学担任人类学教授的坦比亚(Stanley J. Tambiah)的研究对我当时的研究取向产生了决定性影响。

坦比亚对于泰国社会的研究主要侧重于小乘佛教研究,直到今天,他在这个领域的影响力仍然屈指可数。我也因此将坦比亚的研究当做泰人文化研究中的范式之一,即通过对于佛教与王权的理解来解释泰国的政体形式和国家认同的构成。坦比亚本人是斯里兰卡裔,早年在斯里兰卡开展人类学研究。迫于当时锡兰国内的政治形势,他于1960年后选择了另一个小乘佛教国家——泰国进行研究。<sup>[9](Pix-xi)</sup>他对于泰国的研究在很大程度上是为了反思斯里兰卡小乘佛教与种族政治的紧张关系。坦比亚对于泰国的研究实际上也是乌托邦式的,他始终在佛教整合一切的框架内来分析宗教与政治的关系甚至宗教内部的反叛者。<sup>①</sup>

我的研究在很大程度上是在延续坦比亚所建构的小乘佛教政体的现代版本。在我看来,泰国乡村对于功德观念和君主制度的理解充满了抗拒现代性的后现代色彩,这相较于中国义无反顾的现代化进程无疑充满了怀旧和炫目的色彩。尽管从做泰国研究的第一天开始,我就知道宗教、国王与国家三位一体是现代泰国的意识形态,但我并没有很清楚地意识到意识形态的社会含义。我过去所做的研究,似乎是在社区经验的基础上将现代泰国努力建构的意识形态重新建构了一遍:佛教徒、公民与臣民

<sup>①</sup> 关于坦比亚关于泰国佛教的经典研究参见: Stanley J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1976; Stanley J. Tambiah, *Buddhist Saints of the Forest and the Cult of the Amulets* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

的身份近乎完美地结合在一起,尽管其内部也存在一些紧张关系。在我的田野过程中,我对意识形态在日常生活中的渗透保持一种谦恭的学习姿态——作为外来者,我也乐于为自己在这种秩序中谋求一个稳定的位置。我近乎迷恋佛教仪式中的每一个细节,当地人对于国王的崇拜情绪也深深感染了我,对于佛教和国王的崇敬成为了我所理解的泰国国家形象的表征,这种理解经我表达之后使得当地人感受到我对于他们的尊重。

然而,2006年以来泰国政治局势的混乱、无序与暴力冲突对我的研究提出了最为现实的拷问。坦比亚的研究看起来缺少对于泰国社会内部的冲突的理解,从而显得过于静态。很明显的一个缺陷在于,坦比亚的研究将佛教当做泰国社会唯一重要的文化事实,忽略了泰国的本土神灵信仰以及婆罗门信仰,甚至忽视了从古至今中国移民涌入泰国对其造成的文化冲击和在各种政治情境中表现出来的文化冲突。例如泰国法政大学(Thammasat University)教授、前学生运动分子和前泰国共产党成员卡贤·特加披让(Kasian Tejapira)批判了泰国官方民族主义构成的两个要素:种族化和保守的服从模式。他指出,大量进入泰国的中国移民自从19世纪晚期开始主导着泰国的现代经济部门和都市社会,他们对于泰国经济如此重要,以至泰国官方不可能驱逐他们。但是泰国官方民族主义建立了种族化的话语,在泰族国家和非泰资本及社会之间建立和再生产不平等的权力关系,并在此基础上实践国家代理主义。泰国官方民族主义的另一个维度在于向广大民众灌输保守的、忠于王室的服从模式,强调“泰国是服从领导者的国度”。<sup>[10](P248)</sup>

尽管坦比亚的研究对于泰国社会内部的复杂性和冲突有所忽视,但是,把坦比亚的研究当做范式只不过是我想自己的想象,这种想象成为我对于泰国社会进行本质主义理解的一部分。阿帕杜莱(Arjun Appadurai)的批评令我感到心有灵犀。阿帕杜莱认为杜蒙的“阶序”概念反映了西方思想的三个轨道,即对东方社会的本质化,在自身与他者之间制造差异以及断定某个社会的总体特征,从而使阶序成为种姓的本质、异域感所在以及总体主义的表现形式。通过分析杜蒙的思想来源,阿帕杜莱发现阶序概念的构成因素在前人关于其他社会的研究中都有所体现,杜蒙及后来的人类学家却将之视作印度社会的本质,这实际上是人类学对土著(native)进行想象的产物。<sup>[11]</sup>我对于泰国社会的想象虽然并非以西方为主体,但仍然延续了西方人类学在认识论上的惯性。正如有学者指出的,现代的与国家的认识论是一枚硬币的两面,它们共同催生出正统学说:在“泰人”生

活中佛教是首要的。<sup>[12]</sup>

2009年7月,我在甲型流感肆虐和泰国国内新一轮的政治抗议浪潮中回访了调查点曲乡和朱拉隆功大学。甲型流感在泰国造成了高死亡率,一些曲乡人以此来激烈抨击现任政府。相当多的曲乡人参与了百万人签名活动,向国王请愿要求赦免前总理他信。我的房东一家在一次晚饭的时候就关于他信的不同评价发生了激烈的争辩,这种情形在我曾历经近一年的田野调查中是没有遇到的,我也因此强烈地感受到泰国社会内部的分化和矛盾。我再次见到了阿玛拉教授和高娃。在接下来的一个月当中,我与她们及其他学者的交流在很大程度上改变了我对于泰人世界观的看法,也使得我对于自己和前人的研究进行反思。

阿玛拉教授此时已经从朱拉隆功大学退休,刚被任命为泰国国家人权委员会的主席。高娃告诉我,在2006年2月,阿玛拉教授作为朱拉隆功大学政治学院院长在知识界率先发起倒他信运动,她联合政治学院的其他教授签名,要求他信总理辞职,成为倒他信运动的舆论先声。然而,在我见到阿玛拉的时候,她坦言曾以为他信下台后国家形势会好转,但是现实不仅令人失望,还有可能变得更复杂。高娃仍然在忙于各种课题。她正在调查2009年泼水节期间红衫军在曼谷某些社区制造的暴力事件;同时,研究所还正在着手一项关于如何化解政治分歧、达成社会和解的课题。作为本土知识分子,她们都直接或间接地被卷入到政治风波当中。

在曲乡和曼谷逗留的五个星期里,人们对于现实的焦虑和关切,再加上媒体激烈的政治言论都令我的心绪跌宕起伏。我所查阅文献的关键词虽然还包括佛教,但是我开始关注反叛的丛林僧人和新兴宗教运动;<sup>①</sup>我仍关注社区研究,但是社区权利运动更加引起我的兴趣;在泰国的传统政体之外,前共产主义知识分子和左派思想家开始在我的耳边发出他们的声音。过去在我的视野中被忽视的那些文献浮出水面,而且我第一次感到我与本土学者之间有了更多的共同关注点。

我强烈希望更多地了解泰国人类学的研究现状。高娃向我大力推荐清迈大学的人类学家阿南·甘加纳潘(Anan Ganjanapan)。此前我曾在网上搜索到阿南教授在一次国际会议上发表论文的题目——《亚洲全球化与泰国人类学》,通过电子邮件

<sup>①</sup> 龚浩群. 佛与他者:现代泰国的文明国家与信仰阶序的建构[J]. 思想战线,2010(5);龚浩群. 佛教与社会:佛使比丘与当代泰国公民—文化身份的重构[J]. 世界宗教文化,2011(1).

与他联系之后,阿南教授惠赠了全文。<sup>①</sup>然而,我在国内找不到他本人的代表性著作。通过高娃我得知,阿南不仅是一位很有理论造诣的人类学家,而且还是泰国很有影响的公共知识分子和社会行动分子。他直接参与和推动了社区森林法案运动,为NGO组织和人民团体提供建议,呼吁政府赋予山区居民合理利用森林资源的权利。几天之后,我在访问清迈大学时见到了阿南。

在阿南的作品里,来自伦敦大学亚非学院的社会学家安德鲁·特顿(Andrew Turton)的著作成为了最重要的研究背景。特顿早在20世纪70年代就开始研究泰国的社会变迁。1978年,特顿与他人合编了一本名为《泰国:冲突的根源》的著作。1987年,特顿还与人合著了《泰国乡村的生产、权力与参与》,合作者当中就包括阿南。特顿的研究特别重视泰国乡村在国家资本主义的发展过程中所面临的政治、经济和社会条件的变化,以及由此导致的社会抗争。从20世纪80年代早期开始,特顿开始关注泰国乡村在资源控制方面发生的变化。<sup>[13][14]</sup>阿南汲取了特顿的研究视角。在过去的二十多年中,阿南在文化和资源管理领域取得了重要的知识进展。阿南在研究早期对土地保有权和低地农民与资产阶级之间的矛盾和冲突方面有理论兴趣,在后期则发展出对于习惯权利(customary rights)和森林资源管理方面的兴趣。他利用文化的概念作为主线,来连接土地和森林的地方控制问题,地方人民与国家的矛盾以及北部泰国社区森林的实践。

阿南辨析了在探讨社会发展的文化维度时,泰国学者所采取的“社区文化”(community culture)与“社区权利”(community rights)两种不同的研究路径。他指出,社区文化的研究路径强调社区的历史和文化,强调村民在面对国家和市场等外部权力时的力量。社区文化研究的不足在于,它将村落视为一个自足、封闭的群体,忽略了社区的动态变化,尤其是在面对国家控制的时候;基于此,社区文化研究不能将社区的自我依赖精神转换为普遍意义上的集体权利。<sup>[15](P213~214)</sup>社区权利的研究路径培育了一种更为动态的文化概念,认识到地方性知识在创造可持续的和民主的发展模式中的潜力。<sup>[15](P204~205)</sup>

阿南提出的这些观点打破了我对于泰国文化的本质主义理解,同时,我也在反思我们对西方理论做出的不同选择。令我惊讶的是,坦比亚与特顿都具有英国学术背景,几乎在同一时期对泰国进行研究,但是他们却没有在著作中提及对方。特顿的著作在西方人类学中很少被提到,泰国学者却非常重视特顿的研究。我们或许可以说,西方人类学主流更认可对于泰国的乌托邦想象及其所体现的异域感,而

泰国人类学界却更关注泰国社会变迁与冲突。

从20世纪70年代以后泰国政治社会的变迁来看,泰国学者的研究取向一点也不奇怪。1973年和1976年的民主运动和政治冲突改变了学术界对于泰国作为一个稳定和保守的佛教王国的整体判断。在泰国国内,历史研究的范式被撼动,历史研究作为国家合法性的意识形态来源的角色发生了转变。1973年之后,泰国历史研究凸显出四个方面的趋势:批评传统的历史书写;马克思主义经济史学派;非线性早期历史研究以及地方史的兴起。<sup>[16]</sup>在人类学界,特顿的研究代表了一种强调变迁、冲突与反抗的动态视角,为关注现实问题的泰国人类学者提供了理论支持。新近出版的《轨道与足迹:泰国与安德鲁·特顿的著作》(Tracks and Traces: Thailand and the Works of Andrew Turton)收录了泰学研究者(包括泰国本土学者)关于特顿著作的评论文章,他们都从特顿关于泰国“农业社会结构、反叛和抵抗”的分析中受到启发,而且认为特顿的某些论断即使在二三十年后的今天仍是有效的。<sup>②</sup>

泰国人类学对于西方理论的选择性运用表明,本土人类学在问题的选择和研究路径方面具有很强的自主性,他们的问题意识来源于对本土社会与文化的体验和知识诉求。因此,尽管泰国的本土人类学家在不断吸收西方人类学的成果,但是他们表现出不屈从西方人类学主流的主体意识。泰国同行的研究让我认识到,尽管我与他们都从西方学者那里获得研究的灵感,但是因为情境和知识诉求上的差异导致了我们的对于西方理论做出不同的选择;他们的研究与我的研究并置,直接产生了对西方理论除魅的效果。

### (三)文化交流/对现实的再认识

2009年8月9日,我受到玛希敦大学亚洲语言与文化研究所的萨瓦帕教授的邀请,以“信徒与公民”为名在该所发表了演讲。

考虑到当时泰国国内的政治分歧,我选择了民族志中关于选举的部分进行描述,突出了主要报道人与议员之间如何建立信任关系的故事,最后从公共性逻辑的角度进行了分析。大家在讨论的时候提出了一些问题。不止一个人说我的主要报道人可能只是少数比较好的票头,有很多不顾及公共利益的票头。令我没有料到的是,引起大家关注和讨论的

<sup>①</sup> 笔者后来将此文译为中文,参见:阿南·甘加纳潘,著. 龚浩群,译. 亚洲全球化与泰国人类学:来自乡土东南亚的视角[J]. 中国农业大学学报, 2010(2).

<sup>②</sup> 参见书评“Tracking the Traces of Thailand's changes”, <http://www.bangkokpost.com>.

不是我的理论,而是民族志中的核心地方词汇——“波罗密”。大家就波罗密的确切含义进行了讨论,认为波罗密与权势的不同在于,波罗密是持久的,而权势是暂时的;波罗密是内在的品质,需要建设,而权势是从外部获取的;有权势的人如果注重内在品质的培养,可以拥有波罗密;有波罗密的人却不一定有权势。甚至有在场者用波罗密的高低来评价当时的政治人物。这是一次大胆而令人愉快的尝试。当我得到听者的部分赞同并且同他们交流意见的时候,我为自己的研究能够引发“当地人”的兴趣和思考而感到兴奋。萨瓦帕也同样兴奋,她在讲座结束后问我说:“怎么样?有意思(sanuk)吗?”她说我看他们的视角很有意思。萨瓦帕还表达了今后开展合作研究的兴趣。

我认为这次演讲不仅是学术交流,而且是一种特殊的文化交流。视角差异仍然存在——听者觉得我的研究有些理想化,但是,我对于泰人佛教社会的核心价值之一“波罗密”的分析也得到了他们的重视。我仍然坚持乌托邦的某些因素,同时,我希望通过进一步的交流,泰国学者和我都会注意到各自所忽视的泰国社会现实中的不同侧面。那些我们所选择遗漏的部分却可能是重要的。笔者的泰国研究经历表明,海外研究者与本土学者之间因为社会文化与教育背景的差异,二者之间的交流会经历从隔阂,发现差异再到视野融合的过程,并促使双方对社会现实进行再认识和再思考。这种文化间性的产生具有深刻的民族志寓意:其一,文化间性的产生过程作为文化交流的一部分可能以民族志的文本形式呈现出来;其二,海外研究者与本土学者之间的差异、冲突、交流和知识互惠,应当成为民族志生产的重要知识论背景。

### 三、结果与讨论

中国人类学海外研究的新路径意味着要与对象国的知识群体建立一种新的关系,这种新的关系将成为世界人类学新格局的一部分。笔者试图倡导以世界人类学学科内部的多边关系——中国人类学、对象国的本土人类学和西方人类学的关系,来代替简单的中国人类学与西方人类学的双边关系,并探寻形成世界人类学群大格局的途径。

当下中国的海外民族志研究要做到不同于以往的“帝国人类学”(以欧美人类学和日本人类学为代表),必须自觉地建构起海外视角与本土视角之间的联系。尽管作为研究者,我们(从事海外研究的中国人类学家)和对方(对象国的本土研究者)分别来自不同的国家,有着不同的知识背景、利益驱动和价值

诉求,但是,通过相互之间的审视我们将会更加明了知识的政治,在视野上互补,并寻求对于人类文化与社会共同理解。今天的人类学研究必然包含两种看的视角:外部视角和内部视角。对于内部视角的重视,多视角的形成(我看他们、他们的人类学家看他们、西方的人类学家看他们、我看他们的人类学、他们的人类学家看我、我们一起看他们、我们一起看我们)以及交流后产生的互文效果应当是建构世界人类学群这一学科认同的重要基础。这就要求我们变单向的研究为双向或多向的研究。

具体而言,海外研究者与对象国的本土研究者之间需要在构建文化间性的基础上展开交流,文化间性在这里具体包含两个层次的含义。

首先,本土人类学家是自身所处社会与文化的代言人,因此本土人类学家的生命体验、政治立场和学术观点将是我们所要研究的社会事实的重要组成部分。本土人类学家的个人经历、研究立场和观点是十分重要的多层意义之集聚——对于本土文化的深描、对于本土社会的反思和批评、对于西方理论的辨别、政治参与及其知识诉求与主流价值观之间的张力都被包含其中,这些方面对于我们认识对象国社会与文化的复杂性具有不可替代的价值。因此,我们与本土人类学家开展的文化交流既包括专业领域的交流,也应当包含双方各自代表的世界观、行为模式、政治取向等等之间的相互影响,文化交流及其产生的新的意义应当成为民族志文本和人类学方法论反思当中的重要组成部分,这也是文化间性的鲜明体现。

其次,与本土人类学家的文化交流——知识交流是其中的重要部分,将在我们之间形成平等的对话关系,并可能由此产生对于国际人类学话语权威的反思和解构,这是人类学知识生产的新路径,并可能最终形成世界人类学群的学科认同。这个过程可能包括:介绍和引介本土人类学研究的代表性成果,并与之对话;进行并置性研究,就某个主题将来自海外人类学者的研究与本土研究放在一起讨论,由此而产生互文的效果;开展合作研究和比较,互为知识主体,同时也互为研究对象;对本土人类学家或本土知识界进行人类学研究,对知识分子的生活经验、政治关怀与学术观点进行田野调查,撰写关于知识阶层的民族志。

这样做的结果将是“自然而然”地破除西方人类学的主导性影响,因为通过与本土人类学的交流,我们发现双方已经从不同的角度对西方人类学进行了自觉的筛选和创造性地运用,并产生了风格迥异的文本。我们相互可以通过西方人类学本土化的不同取向来重新定位西方理论,明晰自身的主体地位,西

方人类学理论也因此不再是主导性的,而只是世界人类学群的知识构成的一个部分——在相当长的一段时间内它仍然是十分重要、但不是唯一重要的构成。

我们之间不必通过第三者——西方来进行交流,而是直接交流。西方学术研究的成果仍然在起作用,但是这种作用应当只是其中的一个部分,而且我们都已经对其进行了自己的选择和理解;西方理论成为诸多选择中的一种,而不是全部;西方理论成为我们之间被选择和被承认的对象,而不是主宰性的绝对权威。我们应当认识到,西方理论霸权可能只是我们的想象,它在第三方的中介作用下转化成平等的构成因素。同时,需要强调的是,以第三方(本土人类学)为中介的、对于西方学术的理解将使得我们以更中肯的态度来对待西方学术成果,既非盲从也非抗拒,而是在文化间性的基础上通过多重理解而达成的扬弃。

今天,所有的人类学都同时是国家人类学与世界人类学,因为全球化已经将不同的社会和来自不同社会的研究者不可分割地联系在一起,世界人类学的形成将取决于各个国家传统的人类学的呈现和他们之间的联系,通过对话来相互矫正,并达成“你中有我,我中有你”的世界人类学学科认同。跨界将不再是“帝国人类学”所代表的把政治与知识上的优势强加给对方,而是意味着在平等交流的基础上创造新的意义,从而打破关于帝国建构的人类学和国家建构的人类学的两极区分,在国家化与去国家化的连接中形成世界人类学群的新格局。从这一点来说,世界人类学群可能超越国界,并超越本土化诉求。☐

### 参 考 文 献

- [1]高丙中. 人类学国外民族志与中国社会科学的发展[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2006, (2).
- [2]Shinji Yamashita, Joseph Bosco, and J. S. Eades. Asian Anthropologies: Foreign, Native and Indigenous [A]. Shinji Yamashita and Joseph Bosco. The Making of Anthropology of East and Southeast Asia [C]. New York and Oxford: Bergbarn, 2004.
- [3][美]詹姆斯·克利福德, [美]乔治·E·马库斯, 著. 高丙中, 吴晓黎, 李霞, 等, 译. 写文化: 民族志的诗学与政治学 [C]. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [4]Gustavo Lins Ribeiro and Arturo Escobar. World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power

- [C]. Oxford and New York: BERG, 2006.
- [5][德]伽达默尔. 真理与方法(上卷)[M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1999.
- [6]Amara Pongsapich. Strengthening the Role of NGOs in Popular Participation [A]. Thai NGOs: The Continuing Struggle for Democracy [C]. Bangkok: Thai NGO Support Project, 1995.
- [7]Amara Pongsapich. Politics of Civil Society [A]. Southeast Asian Affairs 1999 [C], Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1999.
- [8][美]保罗·拉比诺, 著. 高丙中, 康敏, 译. 摩洛哥田野作业反思 [M]. 北京: 商务印书馆, 2008年.
- [9]Stanley J. Tambiah. Edmund Leach: An Anthropological Life [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- [10]Kasian Tejapira. De-Othering Jek Communists: Reviewing Thai History from the Viewpoint of the Ethno-ideological Other [A]. James T. Siegel, Audrey R. Kahin. Southeast Asian Over Three Generations: Essays Presented to Benedict R. O'G. Anderson [C]. Ithaca, N. Y.: Southeast Asia Program Publications, Cornell University, 2003.
- [11]Arjun Appadurai. Putting Hierarchy in Its Place [J]. Cultural Anthropology, 1988(1).
- [12]Peter Vanderveest. Hierarchy and Power in Pre-National Buddhist States [J]. Modern Asian Studies, 1993 (4).
- [13]Andrew Turton, Jonathan Fast, Malcolm Caldwell. Thailand: Roots of Conflict [C]. Nottingham: Spokesman, 1978.
- [14]Andrew Turton. Production, Power and Participation in Rural Thailand: Experience of Poor Farmers' Groups [M]. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1987.
- [15]Anan Ganjanapan. Local Control of Land and Forest: Cultural Dimensions of Resource Management in Northern Thailand [M]. Chiang Mai: Regional Center for Social Science and Sustainable Development, 2000.
- [16]Thongchai Winichakul. The Changing Landscape of the Past: New Histories in Thailand since 1973 [J]. Journal of Southeast Asian Studies, 1995(1).

收稿日期 2013-02-10

责任编辑 秦红增

责任校对 韦琮瑜

【作者简介】龚浩群(1976~),女,湖南澧县人,中央民族大学世界民族学人类学研究中心副教授。研究方向:宗教人类学、政治人类学、泰国研究。北京,邮编:100081。