

# 民族志：一种广义人文关系学的界定

王铭铭

**摘要** “民族志”之名，来自古希腊文的“民族+志”，指“记录的民族学”，而“民族学”则常被理解为“举各民族物质上行为上各种形态而比较他们的异同”（蔡元培）。“民族+志”这一组合是近代的发明，与欧洲国族观念有着既相合又相离的两可关系。就多数经典民族志呈现的面貌看，尽管有将民族志视作“民族研究”的基本方法者，但民族志研究单元一般超脱于“民族”，其描绘的物质、社会和精神世界，是“ethnos(民族)”的真正含义，指与近代西方“个人”不同的其他“人的观念”。在民族志中，“人”是内在差异化、人格外在化、非个人的多元复合场所，其属性不可单独以“世间性”来理解。在此意义上的“人”，是含有人、神、物诸存在者之间的关系的存在者。“人”的这些内容，曾被界定为“文化”的诸“因子”或“方面”，而近一个世纪民族志研究表明，“文化”最好被理解为人文关系的总体状态。人文关系，是“己”与广义的“它”之间的关系，是“世内存在者”与“世界”的关系。所有这些关系分布在大小不一的社会共同体中，即使我们观察的是一个范围狭小的村庄，这些关系依然可以得到清楚的表现。对民族志书写者而言，所有地方，都是“世界性的”，在人文关系的“世界”中，“己”与“它”的关联性被分解为几类关系及其认知，但其本来面目是浑然一体的。它“因地制宜”，形成人中心、神中心、物中心的形貌，相互之间存在差异，但在等级与互惠的复合性意义上，却普遍一致，从而使场景远离“我者”的民族志，总是关乎于“己”——作为众多“世界”中的一个，这包括“民族”，但不等于它。

**关键词** 民族志 民族学 国族 人文关系 己/它 世界 哲学

作者王铭铭，北京大学社会学人类学研究所教授（北京 100871）。

中图分类号 C95-0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2015)03-0129-12

作为“记录的民族学”<sup>①</sup>，民族志原文由两个部分组成——ethno(s)与graphy(法文graphie)，它们均来自希腊文；其中，“graphy”源于希腊文的graphein，意思是“记录”（它的意思与汉文方志的“志”字相通，指的是有系统的记录）；“ethnos”则是指“民族”（需指出，因古希腊人并未给予种族与民族清晰的区分，当时用ethnos来指代的，恐为“混杂”之物，可兼指种族、民族及相关的文化，因而，中文对英文ethnography或欧陆ethnographie的译名有“人种志”“民族志”“田野[文化]志”）。

作为一种人文科学研究方法，民族志名号中的“民族”，用的是古字，但这个古字，却是近代再创造出来的，它“复出”于欧洲近代经历的政治文化变迁过程之中。

在近代欧洲，民族（或国族，也就是ethnos用来指代的nation）被认定为现代社会的最高级团体及集体精神的最高表现，“不论民族的强弱，国家的大小，无不以‘民族’为全体人民情感上所共同要求的‘道

<sup>①</sup> 蔡元培：《说民族学》，《蔡元培民族学论著》，台北：台湾中华书局，1962年，第1-11页。

德一体’”<sup>①</sup>。

民族志名词中的 *ethnos* 带有近代国族的“一体”诉求，既有民族实体的含义，又有民族精神的含义。

然而，事实上，多数民族志却主要是指对相异于这种“民族”的“另类人群”的考察和描述，其焦点集中于欧洲之外地区的“异类”及欧洲内部的“俗民”。

德式的民族/民俗学，典型地表现了民族志对于“异类”及“俗民”的双重关注。一如蔡元培所言，德文多数民族作 *Volker*，学作 *Kunde*，记录作 *Beschreiben*，比较作 *Vergleichen*，相互组合，成民族学、民族志、比较民族志等词，“但是，德文 *Völkerkunde* 的少数作 *Velkskunde*，乃从英文 *Folklore* 出来。英文这个名词，是 1846 年学者 W.J. Thomas 所创作，用以代通用的 *Popular antiquities* 的名词，是民俗学的意义。后来渐渐为各国所采用，并无改变；惟有德国人照本国字义改为 *Völkerkunde*，也惟有德国人用他的民族学多数作为考察各民族文化的学问的总名（英文 *Folklore* 一字，并无多数字），而又加以记录，比较等词语。”<sup>②</sup>

“异类”（*Volker*）和“俗民”（*Velks*），均指未有古希腊—罗马的“政治文明”的人群，其精神被认为缺乏有机整体性；作为民族学和民俗学对象，这些群体处在一种缺乏“道德一体境界”的状态中，有的规模小而缺少自觉的政治结合，流于“自然组合”，而被称为“自然民族”，有的虽有自己的团体组织，却与其他“民族”杂处在界线模糊的文化流体中。

“民族”带来了民族志的吊诡：一方面，民族志记录的对象群体，带有民族志书写者所在社会的印记，它们若不是与世隔绝，那也必须像国族一样拥有自己的文化或民族的物质和精神的一体性；另一方面，直到 1920 年代，研究者对实际对象群体的界定，一直无法被圈定在个别“民族”内，民族志“有以一地方为范围的”，“有以一或数民族为范围的”，“有一器物为范围的”，“有以一事件为范围的”，也“有以一洲的普遍文化为范围的”。<sup>③</sup> 这一情形得到涂尔干（*Emile Durkheim*）和莫斯（*Marcel Mauss*）的描绘，他们说，学者最直觉的想法是，“群体生活只能在界限清晰的政治有机体中发展”，但民族志却将注意力引向另外一个方向：“有些社会现象不那么严格地归属于确定的社会有机体”。<sup>④</sup>

## 二

“民族志”字面上的意义，始终未能充分体现其方法学的丰富内涵，个中问题来自歧义杂处的“民族”一词。

“民族”这个词被译为汉文后，给我们带来的问题有过之而无不及。自 19 世纪末 20 世纪初以来，国内之“民族”既指“国族”（具体说，“中国民族”或“中华民族”）又指“少数民族”。与欧洲的情形不同，这两种“民族”并不以内外为界，不是德式的 *Volker* 和 *Velks* 之分；相反，二者共处于一个正在现代化的国家之中，其凝聚为一个“道德一体”的进程，不表现为黑格尔式精神国家的世界化，而表现为境内“文化边缘”或“边疆”的“中央化”。20 世纪前期，国内民族学尚比较关注西式民族学中的 *Volker* 和 *Velks* 之文化意义，而自 1950 年代起，其关注点已从沉浸于境内其他族群生活世界的民族志转向以社会形态和阶段为中心的研究<sup>⑤</sup>，这种研究在近期则以传统向现代、民族向世界的“进步”为主要路径。

相比之下，在西方，“民族”虽更早引起另一种解析，但民族志的 *ethnos* 含有的疏离于“国族”之外的文化内涵<sup>⑥</sup>，却得到了比国族式民族的“传记”远为成效卓著的发挥。

就既存民族志的实际内容看，民族志考察的对象类型，范围比固定化的“民族”远为宽泛而多变。20

① 吴文藻：《吴文藻人类学社会学文集》，北京：民族出版社，1990年，第209页。

②③ 蔡元培：《说民族学》，第3、4页。

④ [法]莫斯（毛斯）、[德]涂尔干、[法]于贝尔：《论技术、技艺与文明》，蒙养山人译、罗杨校，北京：世界图书出版公司，2010年，第36-37页。

⑤ 王铭铭：《学科国家化：反思中国人类学》，《西学“中国化”的历史困境》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第32-71页。

⑥ 被誉为民族志最高成就的《努尔人》[英]埃文思·普里查德：《努尔人：对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》，褚建芳、阎书昌、赵旭东译，北京：华夏出版社，2002年）实可谓是对非国族“道德一体”社会描述；而即使是在诸如《尼加拉》[法]格尔兹：《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》，赵丙祥译、王铭铭校，上海：上海人民出版社，1999年）之类的“国家民族志”中，研究者也是借“另类”国家（剧场国家）来反观近代国家（实质权力国家）。

世纪列维-斯特劳（Claude Lévi-Strauss）即认为，民族志的对象是指广义上的“社会共同体”，而非“民族”。就20世纪的研究状况看，它们可以包括“民族”之下的家庭、游群、社区、部落，也可以包括超出“民族”范围的宏观区域。从列氏自己的著述看，其涉猎的范围如蔡元培概括的一样繁复，“有以一地方为范围的”（如，巴西丛林村社），“有以一或数民族为范围的”（如，波洛洛族），“有一器物为范围的”（如，亚美工艺中的裂分表现），“有以一事件为范围的”（如，其缅甸佛寺之旅），也“有以一洲的普遍文化为范围的”（如，美洲神话与欧亚大陆宗教）。<sup>①</sup>

列氏还说，所谓“社会共同体”，不仅是客体，而且还与作为认识主体的民族志研究者个人学力之所能及之范围对应。虽不乏有具备跨社群和跨地区研究能力的民族志研究者，但多数民族志研究者为了研究之方便及认识之深化，倾向于选择少数可把握的社会共同体为研究场所，他们生活于其中，对所在社群之生活加以参与观察。从而，“典型的民族志研究是关于一些社会共同体的论著：它们尽可能小到使作者通过个人的观察便能搜集到他的大部分的材料”<sup>②</sup>。

如此说来，民族志一词的“民族”实际上便不再指民族（尤其是近代定义中的民族），而是观察者主动选择的方法论单元。<sup>③</sup>

可以像沃尔夫（Eric Wolf）那样，将民族志方法论单元的个人化选择归结为一种“称不上是解释”的惰性行为<sup>④</sup>，但这种选择在人类学史中的频繁出现至少表明，对于民族志中的 *ethnos*，我们还应作认识主体的界定。并且，有必要强调指出，除了其灵活可变之所指及其含有的特殊方法限定之外，*ethnos* 还有一种特殊的“弦外之音”：其所指的“社会共同体”远在近代社会（尤其是其繁华都市）之外，其在黑格尔意义上的“缺憾”（如前所说，这些社会共同体被视为不具有“道德一体”属性），既可被理解为“缺憾”，又可被理解为文化（文明）的相对质朴尊贵。民族志方法出现后的历史时期，获得的成就主要是对部落与乡民社会的记录；在这些社会共同体中，人们多为不同于现代文化精英的“凡人”“俗民”“大众”“常人”（因而，“*ethnos*”常被学者用来区分这些人与包括学者在内的精神贵族），其生活方式与文化，属于遗留于现代世界的“民间古旧事物”，与民族志作者所在的“此处”（现代复杂文明）存在着鲜明差异，属于历史和地理意义上的“彼处”。也因此，民族志一词中的前缀 *ethnos*，不单纯指被研究的社会共同体“对象群”，它还通常指作为被研究对象的“人民”生活方式和文化的特殊性，这种生活方式与文化所显示的，因与国族式的“道德一体”相去甚远而产生了模棱两可的意义。

### 三

*Ethnos* 在这个层次上的含义，与非现代社会共同体对“人”所作的非现代性定义有关。对于这类“人”

① [法] 列维·斯特劳：《忧郁的热带》，王志明译，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年。

② [法] 列维·斯特劳：“人类学在社会科学中的地位及其教学问题”，《结构人类学》I，张祖建译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第318-350页。

③ 可以想见，出于列氏所述之原因，在将民族志方法运用于中国这样一个规模巨大的社会之研究中时，以吴文藻先生为首的一派学者，才不赞同另一派学者所坚持的以“民族”为研究对象的意见，放弃“民族”二字，转而以“社区”代之，主张以乡村社会中村落一级的单元为典范性的研究对象，并认为，“社区研究法”（即“微型社会学”[*micro-sociology*]）能胜任于部落、乡村、都市社会的研究（吴文藻：“现代社区实地研究的意义和功用”，《吴文藻人类学社会学文集》，第144-150页）。吴先生这派学者所谓之“社区”，一方面是“指一地人民的实际生活”，包括人民、人民所居住的地域及人民的的生活方式与文化三个要素，意思大抵接近“民族”，但另一方面，“社区”又指一种脚踏实地的实地研究方法，是学者通过与被研究者直接接触而了解社会组织的“不二法门”（同上，149页），其含义的对象与方法双关性，与 *ethnos* 一词无异。

④ 20世纪上半叶出现的现代派人类学典范文本（如马林诺夫斯基 [Bronislaw Malinowski] 的特罗布里恩德岛人 [the Trobrianders] 民族志、拉德克里夫-布朗 [A.R. Radcliffe-Brown] 的安达曼岛人 [the Andaman Islanders] 民族志及埃文思-普里查德 [E.E. Evans-Pritchard] 民族志中的努尔人 [the Nuer] 民族志）在克服“民族”一词的自相矛盾中付出了民族学的代价——它们择其一而忘其二，聚焦于“单一社群”的深入考察和技术，而舍弃经典民族学的另一个值得珍惜的方面，即，对边界模糊的文化复合体的记述。如沃尔夫（Eric Wolf）揭示的，“虽然人类学曾一度关注文化特征是如何传遍世界的，却也将它的对象划分成彼此分立的个案：每个社会都有自身独特的文化，它们被想象成一个整合的、封闭的系统，与其他同样封闭的系统相对立”（沃尔夫：《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥、刘传珠、杨玉静译，上海：上海世纪出版集团，2006年，第8页）。



的概念,“民族学的牛顿”<sup>①</sup> 莫斯曾作过博物学式的展示。在 1938 年成文的《一种人的精神范畴:人的概念,“我”的概念》一文中<sup>②</sup>,莫斯提供了一幅人类精神诸范畴的社会史图画,他以普埃布洛人、美洲西北部印第安人、澳大利亚人的民族志中出现的不同部落对于“人”“人物”“角色”的概念为例,说明部落社会“人”的概念之特征。接着,经过对印度和中国相关历史和民族志素材的过渡性介绍,莫斯将视线引向西方世界个人观念的发生史,使他自己的这篇文章读起来有些像“精神范畴的进步史”。如他在“结论”中说的,他的比较民族志陈述说明,人的精神范畴经历的演化线索是,“从一种简单的假面舞会到面具、从一个人物到一个人、一个姓名、一个个体,从个体到一个形而上学的和道德的价值存在,从一种道德意识到一个神圣的存在,从神圣的存在到思想的行为”<sup>③</sup>。

莫斯——谨慎保留着进化论的合理因素的莫斯——通过这一“精神范畴的进步史”为我们表明,严格意义上的“个人”只存在于近代西方,与基督教、文艺复兴、启蒙运动、科学有着密切关系。

莫斯引用的民族志,多出自其同道对部落社会的研究;而这些研究一经他的过滤,成为一个富有比较价值的谱系,这一谱系为我们说明,民族志叙述下的社会共同体,与民族志作者所处的近代西方社会之间,既存在鲜明差异,相互之间又似曾相识。在部落社会中,“人”是部落的组成部分,部落内分为分支,图腾群体拥有一套用以命名个体的人名,得到这些人名的被认为是之前用过这些名字的人的“转世”,人们通过与先祖图腾和神话叙事联系起来,由此形成某种“族谱”,拥有名字的人在仪式集会中应表现出曾被拥有同一名字的前辈的灵魂“上身”的情景,仪式通常含有舞蹈的内容,这种舞蹈一般是人们在成年礼中学习到的。部落社会的“人”,不分离己与他人和非人之外,不构成“独立人格”,更不属于自觉的精神实体。这种“人”的观念与近代西方的同类概念存在差异。在拉丁世界确立的“法律人”(它规定着人、物、行为之间的关系)概念的基础上,经过基督教的“道德人”观点,再到清晰的“我”的概念,近代西方最终由哲学家赋予“我”以特殊地位:“康德已经把个人意识、人的神圣性作为实践理性的条件。而费希特则进而把它当作‘我’的范畴,当作意识、科学、纯粹理性的条件……从这个时代开始,思想革命发生了,我们每个人都有自己的‘我’。”<sup>④</sup>然而,与“原始”部落社会之间形成鲜明差异的近代西方,并不能够无视部落社会的存在。一方面,近代西方的“我”的自觉,正是在与部落社会的“人我不分”状态相近的古拉丁状态中逐渐演化而来的;另一方面,正是对于部落社会的“人的观念”的民族志,使认识者更为清晰地观察“人的思想是怎样向前发展的”<sup>⑤</sup>。

在论述问题时,莫斯辩证而隐晦,但在一个观点上,他却又明确主张:只有在近代西方,个人才获得了社会与道德的重要性;在其他社会中,这种“个人”的概念基本上是不存在的,它没有获得社会和道德的重要性,而是附属于社会与道德。

#### 四

取径于对不同民族志素材的综合,莫斯达致一种“观己为人之道”的比较;对于这一比较,后世人类学研究者作了进一步说明。杜蒙(Louis Dumont)以印度种姓制度与近代基督教下的西方个人主义的对比,来说明非西方与西方等级主义与平均主义的差异。<sup>⑥</sup>在回顾近代西方“观己为人之道”形成历程时,利奇(Edmund Leach)则指出,此阶段一种泛化的人类观念越来越占支配地位,它要么主张,人的一体性应来自同等的个体的共处,要么主张,一体性应来自社会凝聚。而这些主张同属“平均主义观念”,其实质内容是“个

① [法]列维-斯特劳斯特说:“民族学在里弗斯身上获得了它的伽利略,而莫斯便是它的牛顿。因此,我们只有心存一个希望,那就是,在这个比一度使巴斯卡尔恐惧的死寂无声的无亘宇宙更为麻木不仁的世界上,那些依然活跃的极少数所谓二元组织——它们可比安享庇护的行星——能够在下一轮宣告解体的丧钟响起之前,盼来属于它们的爱因斯坦。”([法]列维-斯特劳斯特:《结构人类学》1,第148页)

②③④⑤ [法]马塞尔·莫斯:《一种人的精神范畴:人的概念,“我”的概念》,《社会学与人类学》,余碧平译,上海:上海译文出版社,2003年,第271-198、297、296、297页。

⑥ [法]路易·杜蒙:《论个体主义:对现代意识形态的人类学观点》,谷方译,上海:上海人民出版社,2003年。

人视己身为道德的终极神圣源泉”，“不承认任何外在于己身的道德权威”。<sup>①</sup>在美拉尼西亚土著人民民族志上有卓越建树的玛丽莲·斯特雷森（Marilyn Strathern），则从“个体”（individual）和“非个体”（dividual）的对比，诠释了莫斯对比的含义。在其名著《礼物的性别》一书中，斯特雷森说，“美拉尼西亚的人，不是独特的实体……他们内在地包含着泛化的社会性”，他们的“人”，“被建构成生产他们的关系的多元复合场所”。<sup>②</sup>

人类学家是“做民族志的人”，通过“做民族志”，他们不仅试图把握所研究社会共同体的存在方式，而且试图洞察其“观己为人之道”，民族志中的 ethnos，面上指的是社会共同体的结构形态，深层则指这类形形色色的“观己为人之道”。

民族志中呈现的“观己为人之道”不是现代性的，与发源于近代西方并由此传播开来的个人主义相异，借杜蒙的话来说，其构成中个人只存在于世外，借利奇的话来说，其总体特征是“承认外在于己身的道德权威”，借斯特雷森的话来说，其“人的构成方式”是“关系的多元复合整体”。<sup>③</sup>

如果说 ethnos 的深层含义是指在人类学家论述的社会共同体中普遍存在的作为社会性之载体的“己”，那么，这种所谓的“社会性”又包含哪些内涵？

卷入个体与整体关系辨析的后世人类学家如杜蒙、利奇和斯特雷森，眼光局限于社会的“人间面向”，他们简单将莫斯论述的“观己为人之道”解释为不同文化中的“我”与“他人”关系的整体性，而没有看到，莫斯关于“人”“我”之类范畴的比较民族学研究，除了其哲学和心理学的关怀之外，还包含一种认识论的求索，它隐含着一种对于笛卡尔之后为欧洲知识分子广泛信奉的物-我、自然-人、世界-思想、世俗-神圣二元论思想方法的反思性继承。

仅就其关于部落社会的“观己为人之道”的论述而论，在莫斯的笔下，那些“原始部落人”的“己”，若无法与其亲属伙伴在一起，又无法融入神话世界和图腾祖先，便将无以为人。对于“原始部落人”而言，“社会性”不仅指人人关系，而且指作为这对关系之源泉的其他关系，尤其是，（1）通过神话叙述和仪式与神界形成的关系，（2）通过图腾制度与自然世界形成的关系。而在发表“一种人的精神范畴：人的概念，‘我’的概念”一文之前，莫斯已发表了《献祭》《礼物》《论爱斯基摩人社会的季节变化》等著述，在其被引用最为广泛的《礼物》一书中表明，理解人人关系的中介（物和灵力）的重要性，在《献祭》和《论爱斯基摩人社会的季节变化》中，则侧重从“原始人”个体-集体、世俗-神圣的季节性界定审视社会构成的“自然（物质）原理”。<sup>④</sup>这些著作形成一套比较民族学体系，它们单独发表时各有偏向，但结合起来则形成一种对社会性的全面论述；在这些论述中，“社会性”绝非只是“人间关系”，在任何地方，它都涉及生活与思想的所有方面，与人神之间、人物之间关系紧密勾连，融成整体。

## 五

莫斯的主张可谓是一种广义人文关系学论点，这个观点至 1920 年代中期（《礼物》初刊之时）已完善。也正是在那个时间段，身处大西洋两岸的英美人类学家，通过各自的努力提出了对 ethnos 的重新界定。无论是身在英国的马林诺夫斯基，还是身在美国的波亚士，都以“文化”来理解 ethnos，且都主张文化的“三分法”。如吴文藻早已提到的<sup>⑤</sup>，马林诺夫斯基综合里弗斯（W.H.R.Rivers）与塞利格曼（Charles Seligman），

① Edmund Leach, *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana, 1982, p.79.

② Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press, 1988, p.13.

③ 有这两个总体特征，“ethnos”之所指，便接近于费孝通先生以“乡土中国”为例阐明的“差序格局”（费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知·三联书店，1985年，第21-28页）。在费先生看来，在近代西方以外的社会共同体中，不存在作为团体成员存在的个人，所存在的是“己”。“己”不能理解为“个人”，因为它是由与之形成“差序格局”的种种关系构成的，其源泉是亲属制度，但历史存在弥散于社会的诸层次中，使大社会的构成也带有浓厚的差序格局色彩。

④ 王铭铭：《莫斯民族学的“社会论”》，《西北民族研究》2013年第3期。

⑤ 吴文藻：《论文化表格》，《吴文藻人类学社会学文集》，第190-253页。

对“文化”做出了“物质底层”“社会组织”与“精神方面”的区分，而波亚士将德式民族学与其自身研究经验相结合，提出根据人类生活的复杂性，文化可作三个方面的描述：(1) 人类对周围自然的适应，(2) 一社会中个人间的相互关系，(3) 人类的主观行为。<sup>①</sup> 吴文藻将马、波二氏的论说重新归纳为文化的物质、社会、精神“三个基本因子”之说，并借助马氏的论述及自身在中西文明比较方面的认识，对民族志提出了自己的看法。

另外，在同一阶段的前前后后，民族志书写者和比较民族学研究者已用不同的方式对英美所谓的“文化科学”作了门类化的阐述。诸如英国的《人类学上的笔记与问题》、德国和法国各自的《民族学问题格》(其法国版本实脱胎于莫斯的《叙述民族学讲义》)都已编订<sup>②</sup>，而经 19 世纪中后期的早期实践到 20 世纪初期的“自觉行动”，大量民族志文本问世。此后，专题化研究和综合比较，均出现繁盛局面。

对这些门类化、专题化和综合比较方面的阐述加以重新组合，可以得到一个与人文关系分类大致相符的人类学论述轮廓，进而表明，莫斯的关系论，有着深厚的基础。

三对关系中，人人关系一向是民族志的重点，对其论述，广泛分布在社会人类学的主要分支领域，包括亲属制度研究、政治人类学与经济人类学。

民族志的亲属制度描述一向为两个问题所纠缠：(1) 社会共同体中人们相互间血缘、姻缘、辈分称呼到底反映的是其相互关系的事实，还是其相互关系的理想？(2) 亲属制度到底是人人之间时间上的前后继承关系重要，还是空间上的两性“内外”关系重要？在民族志中，不同形式的亲属关系长期作为社会共同体中“己”与“他人”之间关系的“原初形式”出现，甚至是在民族志对政治的叙述中，这类形式也在一段相当长的时期里被当作政治的社会基础加以解析。

成熟于 1950 年代的政治人类学，开启了若干人人关系研究的新层次，社会共同体中冲突与和解、结构关系中的支配与权威认可、人人之间“不平等关系”中话语与象征的作用、民族认同的“原生性根源”与国家创造等论题，将人人关系研究导向普遍复杂的社会情景中。

与这种普遍复杂性的发现同时，经济人类学家从平均主义经济(如狩猎-采集社会)和互惠交换的论证转向生产关系与交换的等级性诠释；他们对于资本主义生产与交换方式的批判性研究则又为我们指出，对反于 ethnos 所指的那种杂糅状态的现代“商品”与“市场”，存在前提是本来难解难分的人人关系突然消解，“人情”脱离了人赖以相互交流的媒介物，这不仅造就了自由的人力和物品流动，而且为致力于重新赋予社会以道德秩序的思想开拓了空前广阔的空间。

述及人人关系时，民族志书写者把祖先和神灵牵扯进来，这是因为，在他们沉浸于其中的多数人群中，人与“神明”之间并无绝对的界线。对于“神”，民族志书写者采取广义的理解，不称之为“惟一的上帝”，而以复数的 gods、deities、cults 以至于更中立的 divinities 加以描述。

早期人类学家相信，包括“蛮族”在内，全人类都属于世界的观察者，于是，他们将人神关系视作一种认识关系，属于人认识“己”的前世与来世及世界与“己”的异同的产物。

后来，多数人类学家持有怀疑论主张，他们并不相信认识者有能力看透“他者之心”，为了更为务实地观察被观察者，他们转而主张在人的宗教性行为(尤其是仪式)中寻找人神关系的线索。仪式中生死、人神关系的拟制，如何起到强化关系结构的作用，仪式中神性和象征如何起到规范个体生活、使之社会化的作用，成为人神关系论述的重要问题。

<sup>①</sup> 马氏与波氏都曾受德语系民族学的深刻影响，二者共同以文化而非社会性来解释 ethnos，与他们的这些背景有关。不过，二者之间在文化的用法上也存在两项明显差异：(1) 相比波亚士，马林诺夫斯基更受涂尔干学派的社会理论的影响，因之，其“文化”，指的是与社会相适应的复合体系；而波亚士则几乎将文化界定为人与自然之间中间环节；(2) 相比马林诺夫斯基，波亚士因更注重作为人与自然关系的中间环节，而更易于在理论上走向作为适应不同环境从而形成各自不同的观念和行为体系的“相对文化”。

<sup>②</sup> 凌纯声曾依据欧洲诸国的主要民族志工作手册写出他的《民族学实地调查方法》一文。见凌纯声：《民族学实地调查方法》，载于凌纯声、林耀华等著：《20 世纪中国人人类学民族学研究方法与方法论》，北京：民族出版社，2004 年，第 1-42 页。



人类学诞生于基督宗教世界，宗教人类学家专注于这个世界的外部，其考察的人神关系，多与基督宗教的定义不同。在基督教中，人在神面前是平等的，但条件是，存在一个惟一的、与他们不平等的神，上帝是人的“绝对他者”，人给神献礼致敬，不能考虑条件，教徒必须是信徒，他们要“真的信仰神”。受 ethnos 概念潜移默化的影响，民族志书写者在种种另类人群中考察人神关系平等、神非“绝对他者”、有条件的献礼（牺牲）、非信仰类宗教表达方式的存在可能。这些对于另类神、祭祀、象征符号与行为的深究，也反过来丰富了西方信仰—仪式世界的论述。

数千年来，大部分人类已生活在能够分化、改造、生产物的社会中，他们赋予事物以社会秩序的力量渐次增强。在这个历史基础上，由民族志理解人物关系的时候，学者多侧重考察人与自然之间关系的人间属性，尤其是人如何赋予万物可以把握的“秩序”、物品的生产与交换，这就使人物关系的民族志，长期关注宇宙观（人对物的世界的、富有人间价值的看法）、技术学（协助人化自然物为文化物的知识与物质性技术的体系）、“物的社会（人化）生活”（物作为流动于社会共同体内外与之间的交流媒介）。

然而，所有这些都不能否定一个事实：在人为之物之外还存在着众多非人为之物，人与这些非人为之物也有漫长的交往历史。倘若我们将狩猎—采集人代表的数十万年的“非农”历史计算在人类史之内，那么，可以认为，在人类史的大部分时间里，人并未造物，他们本嵌入在物的自然世界之中，行为和思想都要与物的自然世界相通，否则无法生活。对于那些基本不改造和制造物的社会共同体的研究，是否能够为我们提供一种根本不同的世界观？

农业产生于人对部分生物的驯化，工业产生于人的“驯化”视野从生物拓展到包括无生物在内的万物。就其主观之外的后果而论，数千年来人类走过了一条既越来越远离其与万物的交织，又越来越无法摆脱自己创造之物对自己的控制的“拜物”的历史道路。在狩猎—采集、农耕—牧业、工业这人类“进步史”的三大阶段中，人物关系发生了根本变化，人从嵌入于自然到改变自然，从改变自然到“制造生态”，能力不断“提升”，对人类生命的源泉（物的自然世界）的破坏力不断增强。其间，人间世界的生活与思想也发生了一系列变化，生活从物我不分的“自然状态”转入适应自然规律地生产（农业）及征服部分生物（牧业）的状态，再从适应与部分征服自然的状态，转入到广泛征服的状态，思想从狩猎—采集人的“自然主义”转入农业—工业社会的“功利—道德”混杂状态（既存的所有“文明社会”，都兼有利己主义与利他主义的两面）。

民族志之所以可能，既是因为历史对于物质世界的“驯化”既没有彻底消灭人类对于自己的过去的记忆，又是因为出于难以解释的原因，存在过的“阶段”依旧以“社会形态”或“生活因素”等方式与我们所在的“阶段”并存着（在人间世界的“角落”里存在着狩猎—采集人，而都市人依旧用“打猎”来形容自己的奔波；在更广阔的地带，农耕与牧业依旧是人们的主业）。<sup>①</sup>在万物越来越多地当作人造福于自己的“资源”的时代，对那些处理人与物之间关系的诸传统智慧的民族志记述，变得愈加重要。

## 六

莫斯的“基本教诲”是：“他告诉我们有此事或那事值得观察，处处都有有价值的思想和行为方式等待我们去研究。”<sup>②</sup>民族志就是对于特定社会共同体生活地点及其周边的“此事或那事”的考察，而此事之所以有价值，是因为它们含有关系。民族志中的 ethnos 正意味着这些关系，它们可以被分门别类加以繁复的论述，也可以被简化为人与人、人神、人物关系。惟有在民族志的实地考察中，从所考察地的关系实践和认知入手，全面和深入地“进入”这些关系，并对它们的复杂性加以认识和再认识，研究者方有可能得出符合实际且富有含义和价值的见解。

<sup>①</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge, 2000.

<sup>②</sup> [法] 路易·迪杜蒙：《论个体主义：对现代意识形态的人类学观点》，第 157 页。

民族志诸事实既都由“己”与广义的“它”之间关系构成,ethnos 的含义便可被重新理解为有别于“民族”的事物。

若说我们说的“己”是指“世内存在者”,那么,以上所述之广义人文关系(“己它关系”)便可理解为“己”与“世界”之间的纽带。如哲学家海德格尔(Martin Heidegger)所说,“世界本身不是一种世内存在者。但世界对世内存在者起决定性的作用,从而唯有当‘有’世界,世内存在者才能来照面,才能显现为就它的存在得到揭示的存在者”<sup>①</sup>。Ethnos 要表明的,正是这个道理:由于“己”的含义是由与“它们”(他人、物、神)构成的“世界”赋予的,其存在只有当“己”与“它”形成关系方为可能。这个意义上的“世界”是泛指,而不是特指的,其存在的空间单元没有特定的规模定义。

民族志的 ethnos 既然是指这么一个泛指的“己它关系体”,并构成海德格尔所谓的“世界”,那么,它的内涵便可加以“广阔”或“狭小”的“注解”,不应局限于“民族”。

在对众多民族志构成的诸人文关系的世界作广泛陈述之后,对于一个“狭小”场合内这些关系的存在形式如何,其世界的构成如何,可再作某种“注解”。

我们的例子是位于中国东南沿海山区的溪村。这个陈氏家族单姓村位于两条河流交汇处的南岸,村民有 500 余户,3500 余人,他们分片居住。我在 1980 年代末 90 年代初到该地考察时,村里已建立一个政府办公楼,它隔着稻田和聚落,与祠堂和村庙相望,象征“在地化国家”,其设置目的不仅在于管理和协调,而且在于“化农民为公民”,使村落中人渐渐随着法制和文明的建设而变成直面国家的对等个人(公民)<sup>②</sup>。然而,村里的人人关系仍旧依照传统维持,村人不乏有“私”,他们有自我认同与利益诉求,但却十分看重他人。他们用“私人”与“公家”这个概念对子来指代“己”与“他人”的对照。近代以来,“私”与“公”已被我们理解为个人与国家,但在村民当中,它们的含义则要比此复杂。这些词汇首先被用以描述“小家”和“大家”之分,也就是接近于核心家庭的单元与包含它在内的扩大家庭之间的区分;不止于此,它接着用以形容扩大家庭与其所在的家族房支的对照;再接着,用以形容房支与整个家族的对照;最后,用以形容整个家族与其外部的世界(包括等次分明的区域、国家与更大空间)的对照。

与“己”与“他人”之间的这种多层次“公私”之分相应,存在着若干小家公用的“公厅”,12 个由共有“公厅”的“大家”组成“房份”(即房支)的“祖堂”,及全家族村庄共同建设、维护和祭祀的祠堂。各小家和大家,都有自己的祖坟,但家族又共同拥有三个共同祖先墓地。通过厅、堂和大小祖坟,“己”与活着的“他人”和亡故的祖先形成亲属关系。

下葬于家族墓地、名字被镌刻在祖先牌位、在族谱里被记载的,有男性祖先(“公”),也有他们的配偶(“妈”)。同样,活着的族人之间的关系,既依据男系的血缘关系来计算,形成“堂亲”,又依据母系的姻缘关系来计算,形成“亲戚”(这个“戚”字意思大概等同于“外戚”)。男女的通婚关系是在一个由近疏不等的三圈格局里展开的,其核心圈由数个村庄构成,其中间圈覆盖数个乡镇,其外圈则分布在数个县市中。这些圈子是礼物交换的领域,既是共同参与仪式事件的领域,又是社会互助的资源空间。通婚关系的圈子,尤其是它们中的核心和中间范围,与村民与外界物质上互通有无的范围基本对应,这又基本上与地方戏剧、宗教专门人士的来源范围基本对应。<sup>③</sup>

“堂亲”“亲戚”之外的关系,有教育、职业和官僚制上的关系,也有“朋友”关系。亲属关系之外的关系,主要包括纵向(向社会等级的较上层)流动与横向(向外地)流动的人员。

人们不仅和与他们共居于此世的其他人打交道,而且也与那些既已离开此世、去往彼世的其他人打交道。这些“另一个世界”里的人,离“这个世界”并不遥远;生前,他们与家族里的人们形成亲缘关系,

① [德]海德格尔:《存在与时间》(修订译本),陈嘉映、王庆节译,熊伟校,北京:生活·读书·新知三联书店,2000年,第85页。

② 关于隐匿在这栋建筑背后的社区史,见王铭铭:《溪村家族:社区史、仪式与地方政治》,贵阳:贵州人民出版社,2004年。

③ 王铭铭:《溪村家族:社区史、仪式与地方政治》,第50-59页。



如果不是因灾难或意外事件而变成“无主孤魂”，便会在死后被尊为祖先，奉祀于中厅与祠堂，依旧作为家族成员得到对待；而那些并不属于陈氏家族、闻名遐迩的贤能和英雄，死后则重生，成为“神佛”，其中，一些被“天公”委派来“保境安民”，在此情况下，他们便被尊为地方的镇守之神（境主）。另外，村庄周边，被想象为鬼怪丛生之处，鬼也是亡故之后的人变成的，但由于他们没有家庭来认领，未能得到安身之所，于是存在着骚扰人间秩序的可能。

“人”与祖先、神明、鬼怪之间存在着“阶级区分”，贯穿于人神之间的等级是天、神明、祖先、人、鬼，与古代的天地、君、亲、人及陌生人之分相应。不过，“阶级区分”并不带来隔离；相反，区分为交流提供了前提。活人或“世内存在者”以“供奉”“赡养”“施舍”来对待天—神、祖先与鬼。这些概念的来源，与帝制时代的朝贡，与生育制度中的长辈对晚辈之间相互的“养”的关系，与汉化佛教的“施报”的制度有关，因而，也杂糅着等级制的意味。“供奉”和“赡养”，都被当地人等同于“敬”，是指地位低者（世内存在者）通过贡献礼物对于地位高者表示敬意；而“施舍”则是指地位高者（在这情况下，还是指世内存在者）通过给予礼物对于地位低者表示必要的“安抚”。无论是“敬”还是“安抚”，都不是没有关系期待，通过这些行为上的表示，人们期待与广义的“神”（天、神佛、祖先、鬼）维持良好的关系，并从“神”那里得到作为回馈的护佑与平安。

“私”与“公”这个对子，也常用“主”与“客”这个对子来表示。在面对“公”时，“私”是“主”，“公”是“客”；合适的处理关系的举动被称为“待客之道”。年度节庆与人生过渡礼仪为人们表现其“待客之道”提供了机会。溪村传统年度周期的基本格局是由正月的朝圣与“分火”仪式、七月的村神诞辰庆典、七月的“普度”（鬼节）、八月的祖坟祭祀及过年的祠堂祭祀界定的。节庆是时间的节点，在这些节点上，集体生活最为集中，而所谓集体生活被理解为村人敬神请人的举动。在这些分配给神佛、祖先、鬼的时间节点上，人们“供奉”“赡养”“施舍”的食物远远超过一家数人的消耗能力，宴客成为必要，而此时的“客”，一面是只象征性地使用供品的广义的“神”，另一面则是来自本村、本村通婚圈的各层次的人员。除了年度节庆之外，溪村牵涉人的出生、成年、结婚、生病、亡故等人生过渡阶段的事，也都被化为公共生活。处理这些事件之妥善与否，以“人情”这个概念来评判。“人情”是可以“得”和“欠”的，在这些过渡阶段给予“客人”充分的待遇，自己便得了“人情”；而如果从别人那里“得”了“人情”（到别人那里做客），那就等同于“欠”别人“人情”（意味着要适时归还“人情”）。用以表示“人情”的，既有宴会的规模大小、丰盛与否，又有包含金钱的“红包”（为喜事而送）和白包（为丧事而送）。

人人关系与人神关系展开的地方，是由几类物质性的“存在者”构成的。这个地方，不是没有内涵的“空间”，其内涵之首要者，是土地。这片土地由600亩农田和上千亩丘陵地构成，在其上，还生活着除了人之外的其他生物。分布在这片土地上的，有水稻、竹子和草木林，它们构成一个自内而外的次序，水稻居于村中，竹子圈定由聚落组合和稻田构成的村落的边界，草木林在狭义的村落之外，地处丘陵。这既是一个物的秩序，又是一个文野有别的秩序；其中，由建筑构成的聚落，可谓“文”，草木林所处的丘陵，可谓“野”，而农耕之地处在文野之间。溪村也活跃着不少动物：在家居周边活跃着鸡鸭和猪，在家族房支的公厅拴着耕地用的牛，这些用以农耕的牛，也有规律地出现在草木林和稻田中，在草木林中放养，在稻田中牵犁。尽管人们极少谈论古老的五行哲学，但他们的生活正是在这个哲学概括的金、木、水、火、土之相生相克关系体系中展开的。没有土地及来自天上和河流的水，植物（木）便不能生长，植物不能生长，则动物（包括人、家禽、家畜）便没有养料，要在一块有限的土地上养育如此之多种类的生物，缺乏有一定技术水平的工具（金和木的结合），是不可思议的，而缺乏火，金属工具便无法锻造，“生物”也无法化成熟食。从“相生相克”的道理来理解人的生活，使我们认识到，人正是通过某些物对另一些物的“克”（销毁）来达致对一些物的生产和再生产，从而维系自身生命的。在溪村，人们生活中之物，不全是得之于本地的；其中，木与土在本地有丰厚的存在，但金、水、火则并非如此。溪村的金属农具多是在县城购得，水更是广阔的天

地关系之产物，而火虽然易于在本地点燃，但在传统“体制”上，它的“种”必须来自村神的“老家”。<sup>①</sup>

如费孝通在《江村经济》一书中提到的，中国乡村一般有三种历法，第一种是适用于农耕的历法，它告知人们什么时候该下苗、什么时候该收割等等，往往与二十四节气联系紧密；第二种是节庆历法，它告知人们重要的公共社会活动该有什么节奏；第三种是择日用的历书，用于择吉。<sup>②</sup> 农耕也是溪村人的传统生计，因而，以上所述的地方之人物关系构成，也是通过农耕的历法的协调的。同样地，溪村的公共生活，也与节庆历法紧密相关——如前所述，当地最重要的公共活动，正是由天—神、祖先、鬼的“出没规律”而得到规定的。溪村人在必要时，也到其他地方寻求算命先生的帮助，尤其是在遇到人生的重大关节点时，会求助于他们的指点。而这些所谓“算命先生”握有他们自己的历法，得到求助者的生辰八字之后，便将之与历法加以比照推算，为当事人指出何时作何事对他/她而言是吉利的或不吉利的。吉利或不吉利，是根据有特定生成八字的求助者与包括天象的、地理的、神性的存在物在内的宇宙万物在不同时间点上与求助者可能存在的具体相顺应或相冲突的关系来判定的。这种择吉历书，从一个饶有兴味的方式，表现出人们对于“己”与广义的“它”之间关系的关注。

海德格尔将世界定义为“天、地、人、神之纯一性的居有着的映射游戏(Spiel)”，他指出，“这种游戏出于转让过程的合抱起来的支持而使四方之中的每一方都与其他每一方相互依赖”，在其中，“四方中没有哪一方会固执于它自己的游离开来的独特性。而毋宁说，四方中的每一方都在它们的转让之内，为进入某个本己而失去本己”。<sup>③</sup> 通过溪村这个个案，我们“注解”了莫斯关于作为社会性的关系论述，借之，我们又以一个被概括了的民族志实例“注解”了作为 ethnos 内涵的“己”与广义的“它”的关系；这个“注解”表明，海德格尔对于“世界”的论述，与我们对于民族志中 ethnos 一语之含义的理解不谋而合，二者之间的不同似乎仅在于：我们的论证是从经验式的论证出发的，而海德格尔采取的是哲学本体论论证。

## 七

在民族志的世界中，(1) 所谓的“他者”是多元的，分布在不同地区，拥有不同的“世界智慧”，(2) 从这些被研究人群自身的立场看，诸类“他者”其实与“我者”<sup>④</sup> 一样，本质上都是与种种“其他”关联在一起的“己”，(3) 由于在民族志书写者暂时栖居的风格各异的田野地点中，传统上并不存在西式的社会科学人类中心主义观点，这些地方的“它”既包含人，又包含物和神，人的存在，正是在与种种“它”的关联中成为可能的。

之所以对复杂难辨的关系加以分类，主要是为了认识与表达的便利。在实际的生活情景中，三对关系浑然一体。研究其中的一对关系，都需同时研究其他两对，尤其是，研究人人关系，需同时研究人神关系与人物关系。

这同样意味着，可以通过观察其中一对关系，或者可以通过观察纷繁复杂的人文世界中的一件个别事物，窥知其他关系、其他事物。

关系及关系的整体化，不是一成不变的，而是随时间和空间、历史和地方的不同而不同。社会之间的

① 一年一度，农历正月时，溪村人迎着村神塑像前往其祖庙或四方的大型道教或佛教寺院，这类仪式被定义为“朝圣”，实际内容主要(1) 通过迎神出行维系地方神庙与更大地区的区域神庙之间的关系，(2) 通过进香求取全村的“火种”(求来的“火种”被存放在村庙中，专人守护到正月十五日，此时，通过隆重仪式被分配到各家各户)。

② Hsiao-Tung Fei, *Peasant Life in China*, pp.144-153, London: Routledge and Kegan Paul International, 1939.

③ [德]海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第88页。

④ 1980年代，出现了民族志的反思之作(如，Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its object*, New York: Columbia University Press, 1983; James Clifford and George Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986)，它们将知识的辨析运用于批判，将非西方社会共同体一并形成为人类学家的“他者”，指认民族志制造了丧失自身主体、成为客体的另类。其中含义是，一个多世纪以来，西方一直是人文世界的惟一“我者”或惟一“观察者”，非西方诸民族的文明是多样的，但在这个惟一认识者面前，则变成了由一个个同等的“个体”总加起来的“他者”。

差异表现为关系的整体化的形态差异：有些社会共同体以人人关系来统合人神与人物关系，有些以人神关系来统合人人与人物关系，有些则以人物关系来统合人人与人神关系，使社会构成方式出现人中心、神中心与物中心之别。

以人人、人神、人物关系为序来阐明人文关系的类别与情状，同样是因为研究和表述之便。被我们表述的社会共同体，完全可能采取以上不同的排序。而民族志书写者自己也不例外，他们对于关系之序列存在着分歧：社会学派倾向于将人人关系排在人神关系与人物关系之前；宗教学派倾向于将人神关系排在人人关系与人物关系之前；唯物论者和环境论者倾向于将人物关系排在人人关系与人神关系之前。<sup>①</sup>此外，还存在着形形色色的综合，如宇宙论派倾向于对人神关系与人物关系加以泛灵论的综合。<sup>②</sup>

不同“中心论”既表达诸 ethnos 世界存在内部分支、层次、板块之间互惠性（平行）与等级性（上下）关系的交织形态，也表达作为“世内存在者”的“己”与“世外存在者”的“另一些世界”之间互惠性（平行）与等级性（上下）关系的交织形态。其中，互惠性（平行）与等级性（上下）关系都是普遍存在的，但其交织形态则有差异。

有新生代人类学家不无令自己绝望地说，“他者（Alterity），如果你喜欢这么叫，是对不可能的他者表述的挑战”，因为，在他者中，“物同时是人，人同时是神，神同时是圣饼，双胞胎同时是鸟”，这些混杂的事物，充满自相矛盾，让民族志作者迷惑，而他们谈不上有什么能力对真实进行表达。<sup>③</sup>

人文关系，是这样的混杂和自相矛盾的放大，它们对于试图表述它们的任何书写者的挑战更大。然而，我们不能说，他者与我者之间存有截然差异。的确，对于人文关系的论述是从对 ethnos 这种指代另类（非现代性）的“观己为人之道”的理解中生成的。然而，一百多年来民族志研究者之所以“舍近求远”，到远方去求索不同的 ethnos，原因除了与个人气质和近代世界格局有关，更重要的是，还与远处的 ethnos 具有比近处的社会更接近人类生活之本原的现象相关。民族志舍近求远得来的有关人文关系的论述，同样说明企图与他者分离的我者的本体与认识。对“己”与“它”的关系及其浑然一体性的认识，主要来自“他者”社会共同体，但这些社会共同体与“我者”之间存在着深刻的相通性（不存在没有这一关系和浑然一体性的社会）。“物同时是人，人同时是神，神同时是圣饼，双胞胎同时是鸟”这样的话既然可以说出来，我者的本体与认识便不会离他者多遥远。在养育出民族志的西方，人、神、物或物、神、人的交互关系，也没有随着从一切独立出来而容纳一切之整体性的“自我”之出席而退位。

## 八

一如列维-斯特劳斯所表白的，作为民族志书写者的人类学家，总是心存困惑：“如果他希望对自己社会的改进有所贡献的话，他就必须谴责所有一切他所努力反对的社会条件，不论那些条件是存在于哪一个社会里面，这样做的话，它也就放弃了他的客观性和超然性。反过来说，基于道德上立场一致的考虑和基于科学精确性的考虑所加在他身上的限制而必须有的超脱立场（detachment）使他不能批判自己的社会，理由是他为了要取得有关所有社会的知识，他就避免对任何一个社会作判断。”<sup>④</sup>然而，由自我与他者之分、使命与天职之分导致的困惑，不应影响民族志求索。人类学家依旧来回穿梭于 ethnos 与它的对立面（近代西方文明）之间，努力从对比和联想中提出见解，他们不相信，ethnos 所代表的“彼”与生活世界和认识

① 吴文藻认为，文化的物质因子（即我们所说的人物关系）是最可触摸的，而社会因子（即我们所说的人人关系）虽不如物质因子明显可见，但也比精神因子（即我们所说的人神关系）更为具体、易于入手研究。不过，总的来说，吴文藻认为民族志的文化论比所有思想流派都有优点，这是因为，这一文化论对文化三因子平等看待。见吴文藻：“论文化表格”。

② Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3, pp.469-488, 1998.

③ Martin Holbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, p.xvi, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

④ [法]列维·斯特劳斯：《忧郁的热带》，第502-503页。



中的“此”无关——不应忘记，近代欧洲的“此”从 ethnos 的“彼”中获得了自我认同的丰富源泉；而其培育的人，也并非个人，虽有人类学家所说的那一“个体主义”形象，生活却依旧是围绕内在差异化、人格外在化、非个人的多元复合场所的“人”展开的。

通过“己”与“世界”的关系认识“他者”，也是通过民族志的双向回归实现“自我”的觉知：人并不孤独的，我们除了与他人相处，还与万物与神性生活在一起，因而，“惟从世界中结合自身者，终成一物”<sup>①</sup>。

（责任编辑：周奇）

---

① [德]海德格尔：《演讲与论文集》，第 188 页，192 页。

## Ethnography: A Re-Definition from the Perspective of the Extended Human Relations

Wang Mingming

**Abstract:** Ethnography, a methodology invented in modern West, has been closely associated with the idea of the nation. In Chinese translation, it has thus become “descriptive accounts of nationalities”. However, “ethnos”, which is what ethnography accounts for, apart from meaning “national”, has implied non-Western or non-modern ways of being human. Such ways have been undertood in terms of alternative persons, foreign to modern Western “individuals”. Such persons are those who are composed of the relations between humans, things, and divinities. From a Chinese perspective, these relations can be defined as those between “ji” (social ego) and “ta” (others) in the broad sense of the term. Societies or cultures are different because they have different modalities of the relations: some are “anthropo-centric”, oriented toward human-to-human relations, some are “material-centric”, oriented toward human-to-thing relations, some are “divinity-centric”, oriented toward human-to-god relations. If ethnology refers to comparative sociology, then, it can be said to be comparative sociology of these different modalities.

**Key word:** ethnography, ethnology, nation, human relations, self-other, world, philosophy