



# “不同文明的知识与知识人 ——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

[文章编号] 1001-5558(2016)04-0138-35

●王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕  
张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟

按语：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”圆桌讨论于2016年3月27日在北京大学社会学系267会议室举行，召集人为王铭铭教授、杨清媚副教授，发言人来自北京大学(王铭铭、周飞舟、渠敬东、田耕、王娟)、中央民族大学(菅志翔、张亚辉、何贝莉)、中国政法大学(杨清媚)、中国侨联华人华侨研究所(罗杨)。讨论旨在从费孝通先生有关士人的论述引申出一种知识社会学的比较文明视野。会后，北京大学人类学专业在读硕士生邓啾儿、张常煊、黄世芳、金婧怡，博士生孙静对讨论进行了录音整理，本实录为其录音整理稿(有个别修订)。

DOI:10.16486/j.cnki.62-1035/d.2016.04.016

## 上半场

王铭铭：各位好，这个讨论的题目叫作“不同文明中的知识和知识人——对其角色和作用的比较”。我们开始讨论。首先，我对主题作一个说明。这个题目的形成，得益于费孝通先生关于知识社会学的论述，特别是关于士人的论述。费孝通关于乡土、差序格局、小城镇、民族的多元一体格局等，得到的学界关注比较多，而其有关士人的相关思想，我们却重视得不够。这个会是我与专攻费孝通先生思想研究的杨清媚博士一起组织的。从2014年开始，我们筹备了很久，到今天得以实现，会议规模不大，但来的老师都是我很憧憬的人物。

费先生并没有像我们这样去定义这个问题，这个问题来自我自己对他的阅读。在1940年代，大致是在抗战之后，高等院校的学术恢复正常，百家争鸣，有相当多的历史和民族学学者对吴文藻和费孝通他们这一派的研究提出了批判，认为他们是英美功能派的学者，是完全不懂历史的洋泾浜，而且主要是跟英美学的、欧陆的东西也不懂。我们今天关注较多的是费先生从1945年之后发表的几部著作。这几部著作我觉得都带有很

西北民族研究

N. W. Journal of Ethnology

2016年第4期(总第91期)

2016.No.4(Total No.91)



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

深的历史印记。费先生自己的解释是对历史派的责难的回应。这些著作内容比较广,比如《生育制度》也是在这个阶段写的,比较像人类学的东西,而《乡土中国》和《中国绅士》这两部书,都是基于对“历史”的想象。《中国绅士》这本书更明确地提出了我们今天要讨论的这个话题。

《中国绅士》这本书的学术背景与芝加哥学派有关。当年芝加哥学派在大小传统方面的研究已经相当成熟了,费先生和这个学派交情很深。这个学派也可以说大大获益于费先生在西南地区的研究,尤其是对西南地区绅士的口述史调查。费先生对绅士作了一个结构性的定义,认为绅士是处于中国“上”、“下”之间,使中国社会成为可能的那个环节。如果我们按照雷德菲尔德(Robert Redfield)的定义,这便可以是大小传统之间的纽带。我认为雷德菲尔德的观点比费先生笨拙很多,他把这个环节看作将大传统传递到地方的一个渠道,而费先生把它看成是一个双重关系,认为绅士是在大传统和小传统之间的环节,而不是一条简单的传递道路。也就是说,费先生关于绅士的论述,比雷德菲尔德更富有动力学的色彩。

这本书讲中国的知识分子实际上处于一种动态之中,从上等的地位到中等的地位到一无是处,成为现代性的、技术性的螺丝钉,完全丧失上古和中古的启迪性和官僚性作用的过程。因此在这本书中,费先生提出了一个和吴晗等人不同的号召。吴晗是想走向农民的,费先生还是要回到绅士这个环节去重新复兴中国的文明。

书发表了好几十年后,1996年,费孝通约见了北大校长,谈了相关想法,他认为当时中国知识分子的状况恶化到了很严重的地步。他说,我们现在的知识分子对西方的理解要远远超过对自己文化的理解,所以我们现在除了要补西学的课之外,还要补中国文化这一课。他对中国文化的很多理解来自钱穆先生的作品。他和北大校长谈的时候,认为北大承担着文化自觉的使命。什么叫文化自觉?就是我们要有一种文化的自知之明,包括三个层面——认识自己的文化,认识别人的文化,认识自己的文化在世界中的地位。这些认识的目的是不是要造成自己对别人的支配,而是要促成自己和别人的共处。这和美国政治学家亨廷顿(Samuel Huntington)的文明冲突论不同。

怎么理解我们今天讨论的题目?我自己试着理解费先生的号召,觉得他的看法是,每个文明都有自己的知识分子,这些知识分子该承担什么样的作用,对自己的文明起作用的同时又怎样才能协助他们所处的文明处理好与别的文明之间的关系。有一点,费先生在谈文化自觉和中国绅士的时候似乎没有强调,这就是,他在某些阶段研究民族的时候闪现的文化多样的观点。在我们这个会议上会更强调这一点。他在讲文化自觉的时候,从绅士到文化自觉还是主要基于汉族这个文化主体,特别是儒家的文化。可是其他一些著作当中,谈到中国文化不是单一的。他实际上继承了吴文藻的政治一体和文化多元的理想。

中国有这么多民族,我自己的看法是,单纯将这些民族当作民族来理解是不够的,因为,不同民族还归属于不同的文明,在民族之上还有像宗教这样的超民族体系,如佛教、伊斯兰、基督教、儒教、道教等等,更有超越于不同民族之间的“民间小传统”。

我和杨清媚博士商量,尽量想使这个会反映我们国内多民族多文明的状况。各民族当中知识和知识人地位是什么样的?高还是低?显然在我们汉族里面,现在我们的地位并不高。在别的文明中可能不一定,像何贝莉研究的藏文明,菅志翔研究的伊斯兰文明,罗杨研究的柬埔寨文明,张亚辉研究的原始文明等,兴许有所不同。我认为中国的文明是好几类在一起。我们可以借进化论的三分法,认为文明是由原始文明、古代文明、近代文明构成的,在座各位都可以就任何一个文明或任何一个文明的问题点来讨论。

杨清媚,我补充一点背景信息。2014年,王老师跟我说是不是能开一个小型的研讨会,就中国现有的知识人和社会的关系作一些案例的比较研究。但是经过一年以后,发现这方面的经验研究积累还是不太够,然后就想稍微改一下,做更基础一点的,让大家就各自感兴趣的领域,提出自己所感兴趣的社会中知识人和社会的研究,做成一个开放的、更动态的讨论。

我觉得如果有什么补充的话,我可能更感兴趣的是希望在这个会上,通过不同的社会文化的经验也好,理论也好,通过这些比较去看人类学的研究能不能从像社会学研究、思想史研究里获得启发,以推动这个议题。比如像渠老师比较感兴趣的西方思想史的研究,周老师感兴趣的可能是中国的礼制与社会。我们这边有

几位师兄、师姐、师妹会讨论原始人的研究、佛教社会的研究,还有菅老师讨论伊斯兰社会。通过这样的比较,我们看看能不能有一些新的发现,而且,这些发现是不是能对人类学的一般理论产生一些刺激。

周飞舟:刚才王老师跟清媚讲的这个开会的背景,我之前不是太清楚,但是会议邀请发来的时候,王老师写了一大段话,我仔细阅读了那一段话,就在想发言说些什么。刚才听二位讲的时候,我觉得我自己作的一些研究和这个会还是有点关系的,因为这些年我一直在学习中国传统的社会思想,也在学习费先生的著作。

费先生的思想里面其实有很多条线索,像刚才王老师讲的,有多个方向,比如说对不同文明的想法。我个人感兴趣的和作的研究是沿着其中一条线索,这条线索首先是扣在大传统里讲,再一个就是扣在儒家思想、汉族文明上,其他的我不是特别懂。这也是我来参加这个会的主要目的。我想来学习一下不同文明的东西。那么我从社会学的角度,围绕费先生晚年的一些文章,尤其是他晚年最后一篇文章——我一直在反复读,有一些体会,我想来谈一谈这些体会。

在费先生眼里,大家都非常熟悉中国社会关系的结构,费先生称之为“差序格局”。《乡土中国》这本书给人印象最深的、大家都耳熟能详的就是这个结构。这其实只是一个形式化的结构。关于这套关系的性质,费先生并没有多讲,而且他的推论也是形式化的。他说这种一圈一圈外推的核心一定是“我”,这个“我”并不是个体主义的那个“个体”,而是自我,所以最后有一个“私”的结论。这是一个形式化的推论,他也没有引经据典;他要是引经据典,也得仔细挑才能引出来。

但是费先生这套讲法背后其实留下了一个问题,就是这样一圈一圈的关系,其性质是什么?人们在这套关系结构中,遵循什么样的原则在行动?我觉得梁漱溟先生有一个和费先生的差序格局非常对应的讲法可以补充费先生,即“伦理本位”。这个说法很恰当,因为如果叫家族本位或者家庭本位,那我就觉得补充得还不够。伦理本位讲的是这套关系结构之所以非常牢固且难以改变,一直到今天还顽强存在的原因。

所以我觉得费先生的差序格局加上梁先生的伦理本位,正好在两个层次上谈了中国的社会结构,这也是中国社会最为重要的特点。所谓伦理本位,重要的是讲这套伦理形成的主要机制并不是宗教。我们中国人都蛮熟悉的。和其他文明不同的是,这种伦理或者道德,不来源于外部的宗教或者是上帝的律令、超自然的律令,而是来自一个道德的自觉。

我觉得费先生晚年反复讲文化自觉和这个也有关系。我尝试看看能不能顺理成章地把它给讲出来。伦理道德也是分层次的,而最核心的主要依靠个人自觉,而不是天地和鬼神。大家都非常熟悉的比如中国核心伦理的构成——仁义礼智信孝,在经典文献里讲这些的时候都没有诉诸天地鬼神。

大家都知道《论语》里面有一段非常出名的宰我和孔子的对话。宰我说,为什么父母死了要服三年丧,时间那么长,什么事都耽误了,其实一年也就够了,一年正好嘛,四季轮换一遍,这跟天地是一个周期。孔子说,一年你心安吗?宰我说,安。然后孔子说,那你安你就服一年吧。宰我出去之后,孔子就开始骂他说,我这个学生特别不仁。孔子没有说他是不孝,而说他不仁——孔子讲的核心概念是仁。孔子说,我这个学生不仁,难道他小时候是个孤儿吗?翻译成现在的话是非常毒舌的话,其实孔子就是一个很毒舌的人。他这段话非常有代表性,因为在各个时代都被反复拿出来讲。也就是中国的知识分子意识到中国人最核心的东西来自所谓“汝安则为之”这个“安”字,就是靠你个人觉得心安。其实孔子说“汝安则为之”,也展示了以后中国社会的普通状态。什么意思呢?就是如果个人道德没有自觉的话,他就不讲道德,他就为之。

所以你看中国社会,中国人特别爱讲道德,但是实际的行为呢,却又很不正气。我记得梁先生说过,对比一下甘肃或者陕西那些回民和当地的汉族人就看出来了,比如吸鸦片,大家都知道鸦片不好,人家回民说不吸就都不吸了,吸了害怕,他其实是害怕一些别的东西;汉族人不是,汉族人完全靠自觉,就是自己觉得吸了不好他就不吸,但还有一些人在吸。不只是吸鸦片,很多方面一直到今天也是这副样子,我觉得没有多大的改变。

如果构成人和人之间关系的这些伦理准则靠自觉或者自反来实现或者来维持的话,会形成一些特别重要的特点。这些特点在中国传统思想里讲得非常多。首先一个特点是,伦理一定是人际关系的伦理,就是这些



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

道德都是人际关系的道德,道德的核心在这个地方。不是你和天地的关系构成道德的基础,而是人和人的关系。所以我一直觉得这个社会思想从儒家思想里找源头是非常好的。

其次另一个特点是孔子老谈的,在朱熹和吕祖谦编的《近思录》里也讲了——朱熹认为这是他最重要的一本书,以至于最后他觉得当初要是不和吕祖谦合编就好了,和吕氏合编让他有一些不满意的地方。“近思录”这个名字取自《论语》里子夏说的一段话:“博学而笃志,切问而近思。”“近思”的“近”字非常重要,它和所谓的道德自觉或者是道德自反联系在一起。孔子反复讲:“为仁由己,而由人乎哉。”“道不远人,人之为道而远人,不可以为道。”“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。”就是我们说的己所不欲,勿施于人。

所以孔子骂宰我不仁,没说他不孝,是因为“仁”是孔子思想最核心的一个部分,“仁”表现在你和父母的关系上叫作孝,它还可以表现在别的伦理上面。所以这个“仁”——“二为人”这个字,在传统思想的脉络里,对它的理解其实是非常重要的。我个人的意见是当代对“仁”的理解太西方化了,有人把它理解成为爱,有人把它理解成为同情或者是恻隐,这些都不是《论语》和《孟子》里面的理解,其实也不是汉、宋、清各代经学家的理解。

“仁”,孔子说得非常简单:“道二,仁与不仁而已矣。”如果你要把它理解为爱呢,就说爱是好的,不爱或者害人是坏的,我觉得这就太简单了,不是这样的。清代的一位经学家叫阮元,编《十三经注疏》的,他把《论语》和《孟子》这两本书里关于“仁”这个字的所有条目挑了出来,写了两篇论文来讨论孔子在说“仁”时到底在说什么。他用了郑玄最早的注脚“仁相人偶”,就是说“仁”是两个人。

然后阮元解释了这个意思。作为公认特别优秀的经学家,他举出了很多考据学和古文献学上的来源。“相人偶”的意思是说两个具体的人,一定是有明确身份的人,不是抽象的人,而且是普通的人,不是神,不是圣人。两个具体而普通的人相对,站在那里所产生的伦理,翻译成今天的话基本上是这么个意思:两个普通而具体的人相对的时候会有感。“有感”是你对着一个东西产生出这样的一种感受,由这种感受产生出一种善。

所谓有感而发,无感就叫麻木不仁,也就是说你这个人没有感觉,看了这个东西你无动于衷。朱子在好多地方谈了为什么取名叫“近思录”,“近思”就是让你心里产生出来的这种念头或者这种感受生发出来,一定不能让它一下就没了。《孟子》里面齐宣王见牛未见羊的故事,大家都非常熟悉了。齐宣王看到这头牛在打哆嗦,可怜它,但是如果不杀牛,这个礼就废了。觉得牛可怜是他对着牛,看见牛在打哆嗦的时候产生出来的感觉。这个感觉就在你身上,没在别的地方,你一定要把它保持住。所以孟子赞扬齐宣王说,哎呀你非常会处理这个情况。什么意思?就是齐宣王以羊易之,没杀这头牛。有人可能会说那羊就不可怜吗?羊是可怜,但是齐宣王没看到这只羊,就是没有和具体的人或物相对的时候,他没有产生那个感受,所以齐宣王说“君子远庖厨也,见其声不忍食其肉”。

这里所强调的这种伦理特点,是一种极为直接的、不经过中间环节的感受,就是面对一个活生生的具体的人,或者是一个孩子或者是一个老人或者是你的一个亲人,他的一举一动、所思所感触发你的感受,这个东西叫作仁。你在公共汽车上给一个老人让座,是心中有所感还是出于一条道德律令让你觉得应该给老人让座,这完全是不同的,其实在孔子那里这就是仁与不仁的区别。如果你是出于一条外在的道德律令,而心中无所感,无论你是否给这个老人让座,都是不仁。

所以孔子说得坚决,仁与不仁,只有两者而已。他强调仁与不仁的分别主要是在这个地方。阮元之所以强调同情或者朱子强调近思,都是心中有所感,但这种所感并不是一种泛泛的同情心,比如说我看老人很可怜,所以让座,这是一个同情心,但心中有所感并不是这个意义上的,而是说你真的觉得应该让座,你什么时候会觉得真的呢?这和你自己的经历有关系。你经历过某些事情,有了某些感受,然后在另外一个场景里,你曾经的感受被唤起,这叫有所感或者说你有了对于感受的自觉。这是我的理解。就是你过去的那个感受,现在在一个新的场景里你和另外一个人相对时被唤起了。这两个感受之间类似映射或者镜像的关系。你今天给这个老人让座和上一次你希望另外一个人给你妈让座,这是一个相对应的感受,其实是那个感受到了这个场景里让你给这个老人让座。这就是儒家思想说的“所施于前,勿施于后”,以前经历的,下次看到它的时候的情况和你从来没有经历是不一样的,所以这叫活泼的一颗心,这叫有仁的一颗心,不是一颗死的、僵硬的心。

“所施于上勿施于下”就是“己所不欲 勿施于人”。如果我们把它理解成是一个对称式或者镜像式的感受,其实构成这些感受最丰富的地方,也即把你变成一个特别有感受力的人最重要的地方是家庭,一个你从小生活的地方。我们中国人老说一句话叫“养儿方知父母恩”。这个话的意思是说你在生养一个孩子后和没养之前,你对你父母的恩情的感受是不一样的。你父母对你的恩情已经是过去时了,就是你小时候他怎么养你的这都已经过去了,但是你不知道。那么你怎么感受这种感情和你生一个孩子有关系,这也是一个对称式或者镜像式的。你可以把它理解为一种推理或者比附,我觉得都可以。你现在养孩子,半夜他老要闹,你一点觉睡不成。从这个感受推到你父母身上,你能理解父母当时是怎么对你的。这“推”,是儒家思想里面特别重要的一点。

我觉得以前对这个“推”说得不够充分,很多时候是死推硬推,其实我觉得这个“推”一定是有损失的,你推到别人身上,可能没有你自己的感受那么鲜活,但是差不多,不远。这就是孔子为什么老说“不远”,说“远乎哉,不远也”。《中庸》里面孔子说过一段话,他引了《诗经》的《伐柯》里的一句诗——孔子讲诗非常有特点,总是“诗无达诂”,就是拿诗文来说他想要说的东西——这句诗是“伐柯伐柯,其则不远”。在古代,“柯”有两个意思,一指树木,一指斧头的柄。“伐柯”,“柯”就是木头。孔子说“伐柯伐柯,其则不远,执柯以伐柯,睨而视之,犹以为远”。意思是,孔子感叹说有一个人要去做把斧头,需要做个斧头柄,为此他要砍一棵树,把砍下来的木头再做成一个斧头柄,这叫“执柯以伐柯”。那这块斧头柄应该弄成多粗、多长?其实这个准则就你手里放着,没在外面,但是你经常以为在外面,这就叫犹以为远,其实不远,其实就是在你这里。

孔子讲仁,为仁由己,而由人乎哉,他就反复在谈这个东西。有了这个“不远”,那么只谈自己是不行的。既然有不远,那就有了所谓往外推之的问题。我的理解就是刚才我说的比附式的、映像式的“推”,这和社会身份是有关系的。如果你是一个平头老百姓,其实你就是把养孩子这个感受推到父母身上去,你也就变成了一个孝顺的人,人生就完满了。如果你管的人多一点,比如你是一个领导,那你还要再往外推。这个“推”没有第二种方式。《孟子》书里讲的就比较通,他说按孔子这个方法就只有推。

你在一个什么样的社会位置上,你是一个什么样的社会身份,你就推得有多远,孟子认为这种推法是能够成立的。这种推法一定是在差序格局、人际关系里推,而且一定是以“我”的感受为核心往外推出去的。

渠敬东:人的历练很重要。

周飞舟:对,这种推完全取决于你的自觉、你的感受,所以说,人的历练很重要。如果谈到知识人对自己的文化自觉,其实我觉得费先生晚年很纠结这个问题。他反复谈马老师给他写的序言,就是与此有关。我觉得“自觉”与两个东西有关,一个就是你家里的事,只有你自己才感受得最真切。如果你把感受、自反或者自觉作为你伦理的基础的话,那这是你的东西,这是一点。

另一点,其实我们每个人生命历程中也有不断的自觉,伴随着你长大。我就有这个感受,我越来越觉得很多地方我特别像父亲。原来小的时候都会有一些逆反心理,觉得父亲有很多缺点,不喜欢这个,不喜欢那个,但是在不断成长的时候不断反思,遇到很多事情你会越来越像父亲那样想,这个力量非常之强大,并不是说你想怎么样就怎么样。费先生他反复在讲传统和个人的关系,将之比作一条河。我们每个人其实都是从这个河里汲取了一些东西,这样构成一个连续。

我觉得费先生在讲这个东西的时候,也是以感受为基础。最后我想谈谈他的《试谈扩展社会学的传统界限》这篇文章,我非常喜欢他这篇文章。他最后谈到“将心比心”,很玄的一个东西。他谈“心”的概念,谈社会学要认识一个人、理解一个人的行动一定要知心,而知心的方法在理学里面。我觉得我们这些后生小卒的一个特别重要的任务就是理解费先生为什么要这么说,到底他是怎么想的。

费先生晚年反复谈文化自觉,我觉得蕴含了他对社会学的一些确实特别重要的想法,这些想法并不是可以轻易在其他社会学比如西方社会学里找到的,也不是可以轻易在其他文明、其他民族找到的,因为它取决于费先生作为一个中国人对传统的感情,他自己的一个独特感受。我觉得也只有我们中国人,我们这些后生



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

小卒作为他的学生后辈最容易感受到他说的这个意思。这是不是有点跑题了,我就讲这么多。

渠敬东 我总的出发点都是周老师的出发点。我觉得今天如果讨论知识人的话,其实应该讨论一下我们自己。因为我最害怕的是不讨论自己,去讨论一大堆知识人,然后讨论他们之间的关系,然后讲得很漂亮、很出彩,但跟自己没关系。我一直说中国人的学问——其实西方人的学问也如此,最靠不住的学问就是你讲了一大堆,讲得天花乱坠,舌灿莲花,但是不入心、不入情,不将心比心,你怎么能理解你在这个文化环境和也许跟你有关联的别样的文化环境呢?

所以我说总的出发点就是人首先要有感,这点周老师讲得一点都不错。我们作为知识人,感的范围可能不只是我们生活的家,但是这个原发点肯定是你最熟悉的东西。所以我希望在座的年轻人好好理解刚才周老师讲的话。这个话的意思是说如果不从这个出发,可以说就不是知识人。换句话说,如果不从这个出发,你也无法理解那些祭天拜地的文明,无法理解有一个单一神的问题。这是个总原则。所以我觉得为什么让周老师先讲,那都是有道理的。

那么我今天深切的体会是什么呢?我们在座的都是作研究的,但是我们似乎连一个普通人的能力都丧失了,为什么?因为我们学了一大堆理论,读了一大堆书,当我们去一个地方去看老百姓的生活的时候,我们甚至无法按照自己生活的感受和经历去推断,“推”出他应该在那个处境里怎么想、怎么做、怎么理解、怎么让自己心安、怎么能够让自己安顿下来的那一套方式。我觉得在这点上社会学、人类学所有有关的经验学科,甚至是理论的学科,并没有任何差别。所以我不赞成太过于纠缠社会学和人类学有什么差别。从这个根本意义上讲没有差别,跟哲学也没有差别。无感无受则没有思考在里边,思考必须是切近自己的,这一点我完全赞同周老师的说法。

但是这一点很难。他刚才讲的“推”就是几个层次而已,而最重要的一个层次是如果我们不亲身经历、体会的话,我们就无法推理,对吧?简单来讲,如果我们没有记忆的感受力,我们就无法推出去,所以这一点我觉得某种意义上讲,历史各个方面都非常重要,这个我就不多说了。

那么今天讨论知识人呢,我也围绕这个主题来说几点。第一点,就是今天我们讨论知识人,如果换了不同的历史时代,就没有这个概念了。比如说在西方这个概念应该从马基雅维利之后才会出现,或者至少是近代启蒙以后才会有这种概念出现,在之前基本上不是这个概念了。在中国我也觉得要和“士”的概念有所辨析,费老在生前也讲士大夫和大夫士是两回事。我的意思是说有了周老师这个基本的原理,我们要去看在不同的历史时代里边,它的变化的方式和我们体会的方式的契合在哪里呢。

我稍微说一说。就西方来说,知识人的角色在不同的历史时期是不一样的,我们今天对希腊罗马的理解那是相当偏颇了,为什么这么讲?因为在希腊罗马,柏拉图、亚里士多德只是中间的一段时期而已,但是此前此后,在不同的政治、家庭乃至整个生活,包括我们说在自然和自然作为神性的这个理解上,其实都有很多不同。在这个意义上讲,并不意味着只有哲学家是知识人。在希腊的时候,一个伟大的修辞学家会更符合知识人的角色,比如说像希波克拉底这样的人。

某种意义上,西方有着极为经验性的一脉传统,而不是纯形而上学的传统,这一点我觉得我们今天仍了解得极为不够,以至于今天一大堆哲学家说他要做哲学王,这些都不靠谱。在希腊意义上讲,这一套技能完全不是在哲学家那里。那么我们知道希腊有史诗时代、悲剧时代、哲学时代、喜剧时代,也有比如说修辞学的时代到诗学的时代,所以我觉得我们要理解知识人本身的历史维度。包括我们说燕京学派,原来清媚有一篇文章讲知识社会学对燕京学派的影响,我觉得也需要把这部分再一点点筛拣出来。

罗马我就不多说了,因为它是一个帝国时代,可能人类学更关心。那么在整个罗马后期,整个欧洲的文明一味屏蔽之后,一个外来的,甚至是低层的宗教进入的时候,实际上需要和原来的文明传统构建在一起。我说这个跟中国是有相似之处的。这就意味着要以底层的所谓“纯粹宗教式”的这样一种心理和心性为基础再去搭建原来的古典文明的线索,所以西方在这个意义上讲其实并没有完全继承希腊罗马的传统,而是一个再造的形态。

再造一个形态，这就和蛮族入侵及基督教不断地充斥和遍布欧洲是有关联的。正是这个意义上讲，我们说教士阶层充当了今天所谓知识人的角色。但是教士这个阶层充当这个角色也并不是纯粹为宗教服务的，所以我们后来才会看整个教士阶层不断向“世俗化”方向推进。我说“世俗化”是打引号的，不是今天法国那种世俗化。在这个过程中，一整套学术传统逐渐被构建出来，那么它的顶点是经验主义传统。

我的意思是，在西方，知识人并非从来就是一个独立角色，一个独立作价值评判和信仰规定，并且教别人做人的角色。我觉得这一点跟周老师讲的精神一样的。到了欧洲最兴盛的时候，比如查理曼时代，其实我们就进入涂尔干的讲法，就是构成了一个在现实世界里的三足鼎立、支撑的局势。除了帝国信仰——这是宗教意义上的，还有什么？还有学术。

所以中世纪西方的学术达到一个非常重要的顶峰，这个顶峰实际上从来没以独立的学术形态出现，但是却和政治、宗教构成了一个三足的势头。在这个意义上讲，虽然中世纪的整体形态和希腊罗马有很大的改变，但知识人在西方文明里仍然是一个具有很强知识性的形态。没有这个演变，就没有大学的建制，没有我们今天在北大所受的这种教育。

所以我的意思是说我们要看传统的话，依然要看不同的历史时期和当时对于知识人的具体规定、形象和作用，具体我就不展开了。我们刚才说只有到了近代的启蒙运动和整个绝对主义国家建制出现之后，知识人多少才会以一个相对独立的形象出现，那么这和整个的世俗化、政治建制以及人性的学说发育是密切相关的。我们并不是说按照一个一般的抽象的对人的规定来理解人。这些思想史上的大人物也不是用抽象的方式来讨论的，他们作了很多努力，全都是按类似将心比心的这种方式一步步推展出来的。所以我一直说我们看西方首先要有对它最理想状态构建的——以知识人的方式构建的——政治和人心形态的理解，但同时一定要对其现实的、历史的最深层次的危机有所理解。只有相互对应，我们才能看出这个文明的真正内涵在哪里，而不是取其一脉。所以西方人构建现代的方式，虽然构建了整个现代文明的体系，但是实际上内在的危机时时刻刻也都在里面。中国在某种地方与此相似。

所以无论是法国革命还是世界大战，还是今天巴黎恐怖袭击，我的意思是知识人是要负责的，而不是说这事跟你没关系，因为整个政治和人性的架构是通过这种方式建立起来的。所以我说对于西方来讲，我们一定要从两个层面去看。这两个层面汇集在一个焦点上，仍然是周老师讲的，我们要看一个具体的人的思想和经验的过程，无论是他用思想构建经验的过程，还是历史学家由经验构建出来的思想过程。所以这一点，我觉得对西方讨论得越深，越有助于我们自己的理解，这是第一点。

那么第二点，中国也如此。中国并没有一个纯粹的知识人概念。换句话说，它永远是以一个复杂的架构演变的方式出现，比如经学的这个部分。知识分子被赋予一个确定且非常重要的地位不是在先秦，而是在董仲舒这里。孔子当时把自己比喻成一个丧家犬，这既与当时制度有关，又是孔子当时处境的写照，这并不是一个完美的形象，所以我说要好好理解一下孔子的经历。历代不断有人在写孔子的传，就像西方人不断在写耶稣传一样。读读这些，你就会知道他受的苦比我们多得多，他带学生比我们困难得多。在《论语》的对话体里边，每时每刻都会出现他的判断，还有他的每个学生之间相互沟通交谈的时候，他对学生本身人性的判断，以及基于不同的人性判断而采用不同的教育方式，这些仍然是周老师讲的事情。

我只是说孔子是一个特殊的人。我们不能忽略他带有所谓上层或贵族的血缘，在孔子所处的先秦时代，他仍然是在一个等级体系里，而在春秋末期和战国的时候，这个位置会有很大的变化。因此，孔孟之间整个气质会不一样。因此我们还是回到历史的经验里去讨论。

周老师刚才说的“仁”，我来稍微说一下。我记得费老在《皇权与绅权》里面引了孔子的说法。费老一般都非常简单地摘录孔子的说法，基本都是为了阐述自己的一些观点而用的，但是唯独一处费老引了非常长的一段话，这段话就是樊迟三问里边的最后一个对话。樊迟问仁，子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”我们都容易理解，但孔子又说了一句话非常有意思：“虽之夷狄，不可弃也。”

这是很难理解的，为什么？前面都容易理解，我们在自己的生存处境里，在同一个文化结构里，由自己当父亲的经历来理解自己的父亲，并且理解他人的父亲。但是“夷狄”不是这样的，而即便如此，“夷狄”为什么仍



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”（圆桌讨论实录）

然是不能弃的 而且是在问仁的部分里讲 我觉得这个事特别有意思 它意味着我们要重新反思经学的问题。

我一直认为经学有两个最重要的部分,一个部分是我们常说的一整套宗法封建的系统、敬天的系统——这主要是从封建系统演绎出来,而另外一部分,我觉得就是核心问题,如果讲仁义礼智信的文明或者讲文教的文明,面对“夷狄”的方式是什么?——仍然要用仁的方式,这构成了经学的更核心的问题所在。我认为如果没有这个基础,就没有费老后来讲的多元文化一体这回事了。这个问题就变成了夷夏之辨,说到头和今天人类学、民族学的问题是紧紧相关的。所以才说,周代的文明系统、祭祀系统、封建系统、政治系统,其实都给不同的文明、不同的宗教明显的位置,并且,从来没有用自己最核心的王畿地区的文明,去彻底征服所有五服的文明系统,我认为这是极要害的地方。在这个意义上,士人或者是士,以及后来讲的那些不同的形象的知识人,做了什么工作?我觉得这是我们要好好讨论的事情。

文明之本就在处理这个问题,也因为如此,像张光直才会去研究商文明对于整个系统的影响。我觉得这是一个辩证关系,我想写一篇文章,关于这方面,就是“怎么去讲儒家核心文明和周边关联的方式”,这个在经学里的传统,史学已经有很多人讨论了。

另一个问题我想说的是,知识人在中国能够构建出一套费老讲的双轨系统中的道统,并不是自古以来就如此的,也并不是有了董仲舒之后中国的历史就是这样的。费先生在《皇权与神权》这本书中讲过,董仲舒奉天以制皇权,如果做成了,那就有一种可能,让儒士们成为教士,西方意义上的教士,有可能用儒家建立一种宗教的方式,但是失败了,后来有公孙弘的出现开出了另一个可能,使得儒士可以当帝王师——当帝王师不是教帝王的意思,而是依附他的意思。

我想费老的判断是很有意思的,这意味着中国的知识人能够构建一个独立的系统,虽然也许只是昙花一现。但是问题在于,正因为如此,后来无数的知识人,都用这种方式来不断构建自己的体系。这就说明,在不同的历史时期,知识人的自我理解、自我修养、自我构建的方式是有差别的。费老把问题讲得稍微简单了一些,他说,原来有个董仲舒,但是董仲舒下场也不好,公孙弘实际上能够两边都搭得比较好,但是道统换句话说也不复了,不能成为独立系统。但是费老并没有讲汉代在后边的实质性的发展,这非常类似于西方中世纪的变化。也就是说,魏晋在中国历史上的重要性非常大。

魏晋就像罗马后期和基督教早期的状态一样。我们拿陈寅恪来说,陈寅恪整个的讲法是由宗法一直通联到最高层的政治建制。实际上在魏晋的时候基本上全部打散了,中国整个文明成为碎片化的,而在这个碎片化时代里,不同的人去寻找自己,这个趋势到了一种最极端的情况。所以我们知道,在魏晋的时候明教最厉害,但是玄学也最厉害,所以出现了非常复杂的混融状况。我想,魏晋开辟了一个新的中古时期,陈寅恪讲这个阶段是最重要的。这个中古时期在某种意义上是一个再造传统的过程,而不是一个复制传统的过程。如果再造传统,那资源从哪里来?或者说现实的现状怎么理解和消化?我想在这个意义上佛教是一个要害的东西。

没有王国维、陈寅恪为代表的这些人,重新重视这一段时间佛教进入中国的重要影响的话,我们就无法理解在中古时期整个从魏晋到隋唐,士大夫——我们常说的“知识人”——的内在精神世界的改变。换句话说,如果没有这些刺激,道教都无法复兴起来。所以我们来看,我们最难读的就是陈寅恪讲陶渊明的这篇《陶渊明之思想与清谈之关系》,因为在某种意义上最难读的是他的结论:外儒内道。

这要是传统儒家,那肯定无法接受,因为儒家的本质恰恰是周老师刚才讲的东西,所以这个“道”怎么理解?我的意思是说,佛教进来之后,加上中国整个政治和人心在魏晋的复杂程度,再加上比如汉代的那些比较带有五行观念色彩的学问,再加上玄学的影响,实际上中国的士人开始向内不断推进。这一点钱穆说得很有意思。他说,实际上佛教进来,中国士人是以类似居士的态度,把佛教向哲学方面转化,向他内心的新兴方向转化,所以中古的时候,士人开始变成儒释道三家会通,这也是一种自我定义的结果。

北大中文系有几位老师专门研究佛教的论述和论辩对礼学以及整个文体方式的影响。我们看到,在中古的时候,中国的士人或知识分子开始能够把复兴的儒释道重新组合成一种很复杂的知识结构。这时我们才说中国有所谓的士人或者文人出现。所以魏晋是一个非常重要的时期,而最后完成它的构建的是唐宋。

拿绘画来看,绘画在元代到达高峰,那我们怎么从这里去理解士人?正因为前边魏晋的这种精神变化,宋



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

的时候士人对于和外族的关系、对外部文明的理解方式发生了重大改变。这一部分我们都觉得国内现在投入的研究力度还不够,我们要系统研究那个时代最重要的士人,他们对于外部世界的理解用了什么样的知识资源,这和自我心性的理解之间的关系是什么。所以从魏晋到隋唐,这是一个对知识人理解的要害。没有这个,我觉得理学不会出现,无论是正向出现的理学,还是反向出现的理学。所以日本人把宋代叫近世,实际上在某种意义上它是一个承上启下的特别重要的时期。

没有对经学 and 历史的这些理解,我们就无法理解今天中国经历着现代过程时,知识分子可以承载和利用的资源,以及组合我们自己的方式是什么。这个方式既有我们自己内在心性的那种复杂的组合方式,同时也直接投射到我们对于整个国家政治和外部文明的理解。这两者是一体两面,而不是两个不同的领域。其实我最大的担心,就是我们不去理解周边的东西,所以这一点,我永远向王老师学习。这些东西是理解中国,理解儒家本质的构成。没有这个,我觉得恐怕会出问题,会出更大的问题。

王铭铭:前面两位老师是本系的精神支柱,在东方和西方先建立了两个“喜马拉雅山”,渠老师最后又在东西之间第三个领域里面作了一点开拓。其实我们除了两位大师之外,请来的这些朋友都是在第三领域作的研究更多。

其中渠老师谈到了佛教,它跟儒和道的融合在中国比较成功。但是还有另外一个第三领域的文明体系就是伊斯兰,这个争议比较大。比如我们人类学,列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)《忧郁的热带》认为伊斯兰是这样第三个三元,使得周老师和渠老师讲的那两个端点之间的文明接触,出现了断裂,那么因此伊斯兰也预示着欧洲至此以后不可能再获得跟东方交流的机会。

那么我想咱们这里菅老师是伊斯兰中人,同时又是它的士大夫,然后对经堂教育也深有心得,能不能在这个第三元上给我们再建一个高峰?

菅志翔:我本来很惶恐,有刚才王老师说的这种身份状态,又在学术圈里混饭吃,但是从理论到方法上,又没有完全接受典型的学术规训。坐在这里说话的时候,总感觉自己心里压力很大,感觉自己有一点不三不四。但是经过刚才三位老师的讨论,我倒觉得我也可以比较放心地在这“妄谈”。因为好些问题还没有经过非常仔细的讨论,所以我来跟大家分享一下,像我这样的一个个体,所感受到的伊斯兰和中国文化之间关系的一些问题。

首先就是作为一个个体,按照周老师的那种方法论,回到一个具体的人来讲的话,实际上我并不被认定为伊斯兰中人。我待会儿会谈这些,为什么会有这样的一种现象。

我之所以获得回族这样一个身份,是因为我的母亲是回族。我父亲实际上是汉族。在我们当地来讲,我父亲应该是有士大夫的家庭背景,但是并没有更好的家庭熏陶的条件这样的一种状态。而我从小也没有生活在西北典型的穆斯林社区,而是在一个国营工厂长大的。大家都知道六七十年代,这种工厂和农村社区之间有阶层划分,存在深刻区隔。这样一种社区对于人的心性成长的影响是非常深刻的。

所以我只能说我是一个具有回族身份的,中国回民社会的局外人。我始终处在这样一种边缘,而且也始终处在一种回汉纠结之中。可能像我们这样一个家庭中,我自己是活的最轻松的一个个体。像我的哥哥、姐姐在这个纠结之中,实际上在生活中遇到了非常多的问题。也是这样一种家庭处境,让我虽然一直刻意不去研究这些问题,但是事实上是无论如何也无法回避这些问题的。当王老师给我布置这个会议任务以后,我又仔细揣摩了会议通知,我想还是给大家贡献一些,就我这样的一个具体个体出发,所看到的中国回族社会的一些情况。在这样的一个基础上,也为大家介绍一下中国的伊斯兰教社会在中西两种文化体系之间的处境与现状,给大家提供一些感性的经验知识。

我本来想讨论的一个题目是“西北回族社会的一般性知识和知识分子”。“一般性知识”这个词,我用得非常之草率,因为在这里我想讨论的是,西北回族社会的自我认同,它处理自己这个群体与周边各种互动群体之间关系的一些最基本的认知。我琢磨了一下,也没有想到更合适的词,而且我觉得这是一个个体和一个群



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

体确定自己是谁的最核心的问题,所以我用了“一般性知识”。

我们首先来梳理一下回族这个群体在近代以来有什么样的变迁,那么和这个群体的自我认知最为密切相关的就是它的群体称谓。更远的历史我在这里就不谈了,我们主要是讲民国时期和共和国时期这个群体的称谓问题。

我研究青海民国史的时候,曾专门研究南疆大军阀的问题,当时也看了一些西北地区的国共两党政治宣传的相关文献。我可以简单地给大家梳理这样一个脉络。

实际上在民国时期就已经存在“在中国讲汉语的、信仰伊斯兰的群体到底是什么人”这个争论。有一个方向是受苏联的影响,比如中共,认为这样一个群体应该被单独命名成一个民族。另一个方向的影响,来自日本,日本极力推动把中国的伊斯兰教徒转成一个民族。与此同时,国民党、中央政府的主要知识分子,包括回族内部的知识分子,他们对这个问题也有自己的考虑。在民国时期看到的主流文献中,这个群体的自我称谓首先是回教。我们今天说回教的时候以为讲的是一个宗教,但是在民国时期“回教”在文本中出现,大多数是指信仰伊斯兰教、讲汉语的群体,他们自称“回教”。与这个民族概念的讨论过程相对,取代“回教”的另外一个词叫“回民”。在民国时期,实际上回族社会内部形成了这样一种态势,就是认同国家作为政治上具有正确性的正统力量,在穆斯林群体的政治精英和知识分子主导下,将自己定位为在中国信仰伊斯兰的群体,也即回教,而这些回教徒也可以称为回民。

与之相对应的是另一个具有很多负面色彩的词,只有反政府、反传统甚至具有侵略图谋的一些人,才会将回教、回民称为回族。这是国民党时期在正统意识形态上的一种认知。而与之相对应的就是中国共产党在长征以后,进入陕甘宁地区之后,需要处理民族问题,而陕甘宁地区最大的民族问题,就是和这些回教徒的关系问题。中国共产党在这个地区,作了非常深刻的社会动员,建立豫海回族自治州,将中国讲汉语的穆斯林群体定义为回族。

这样一个过程,随着国共之争的结局,出现了转变,那些具有先进性的、政治上正确的人都要求把自己变为回族,而放弃对“回教”和“回民”这两个群体名称的使用。这是中国的回族称谓确定的过程。这个过程中,民族概念给中国讲汉语的穆斯林群体带来了一些重要的自我观念的转变。在民国时期,以蒋介石的理解为官方代表性的说法,他讲中国的回教徒就像他作为中国人的基督教徒一样,只是信奉不同宗教的国民,他们完全享有国民的平等权益。在中华人民共和国时期,随着民族建构进一步深入人心,演变出一种中国的回族是一个民族,因为它是一个民族,它享有相应的民族权益这样的观念。

而讲汉语的穆斯林,如果作为民族的话,需要建构出他作为民族的一些标志,按照我们党的民族政策来衡量是不是民族。它有四个标准,就是斯大林定义的,在历史上形成的具有共同地域、共同经济生活、共同语言和建立在共同文化基础上的心理素质的人的共同体。

可是回族呢,除了宗教之外和汉没有任何的差异。那么这种情况下,伊斯兰教就成为回族民族建构的唯一可以区别于汉的文化资源。在这样一个过程中,中国的回教徒作为汉人这样一个身份认同,逐渐被抹杀掉了。现在我们在回族中,谈到你是不是汉人这个问题的时候,实际上是一个非常具有挑衅性的问题。我就是回族,我怎么可能是汉族呢?这是回族的这种自我身份的一个变化。

那在这样一个变化过程中,伊斯兰教的名称也发生了非常大的变化。因为在民国时期,对伊斯兰教最规范的叫法是回教。为什么特别强调回教呢?实际上是在强调中国的伊斯兰是已经中国化的伊斯兰。它和正在变化的,以中东为中心的伊斯兰是不一样的。这样的一种强调,既是回教社会内部知识分子的一种共识,也是当时民国国家建构过程中,所采纳的一种认为比较稳妥的提法。

但是在建国以后,在20世纪50年代也经历了一些讨论,我们用行政手段规定以后不再将已经中国化的伊斯兰称为回教,而要将它规范化地叫作伊斯兰教,以强调它区别于汉的这样一种属性以及它的世界性。

这就在回族的文化认同方面产生了非常重大的影响。到现在其实已经很少有人再讲回教,很少有讲汉语的回族可以认同你说他是一个汉人。伊斯兰教不断被强化,而且这种伊斯兰教的提法本身是一个去中国化的。去中国化以后生活在中国社会中的,和汉没有任何区别的回族,它如何建构这样一个民族呢?尤其在改革

开放之后,人们如饥似渴地从伊斯兰世界汲取各种各样的文化资源和文化符号,作为回族民族建构的基础。这是在西北地区的回族社会当前正在发生的一个社会过程。

可以说,自觉的、具有全民参与性质的回族民族建构过程,始于1980年代,到现在有30多年将近40年的时间。这一段时间已经使得中国回族社会内部,以及个体的内心结构发生了一些变化。以上是对中国回族基本情况的历史回顾。

而我呢,处在这样一种很尴尬的边缘,所以我不能以伊斯兰教中人这样一种角度,去讨论它的知识。但是我在西北地区作实地调查,我的日常生活中也接触到很多的人。我们可以通过日常生活中接触的这些回族普通人,来看一下这个群体的知识状况以及变化。

我印象非常深的,大概是1979到1981年之间,那个时候我父亲在我们县的农业银行工作。当时刚开始对农村放贷款,很多人来找贷款,就会到家里来谈一些事。有一次从宁夏的同心镇来了三个非常精明强干的中年人,跟我父亲谈贷款的问题。这个镇是伊赫瓦尼教派的一个重镇,回族聚集度非常高,回族人口占到90%以上。在他们谈话过程中,我印象特别深的是他们套近乎的一句话,是跟我父亲说,虽然你不是回族,你也没有信教,但是你内人是,实际上我们是一家。我们为什么是一家呢?就是说历史上回汉是不分的,伊斯兰教所讲的做人的基本原则和孔子所提倡的是一样的,我们就是追求这种信仰,追求人生的最高境界,我们所遵循的这种真善美的价值,是完全一样的。

可以说我的伊斯兰知识的启蒙,是从这一次坐在旁边听大人們的谈话开始的。我才知道,回汉之间是有差别的,但是在这些人的表述中,他们又是高度融合、高度一致的。我们这个家庭很奇怪,我母亲是前三届的高中生,在我们的家庭教育中从来没有特别多伊斯兰教的要求,只有一条不准吃猪肉,然后从来没有宗教方面的熏陶。

我的外祖母是一个很虔诚的哲派,而且是沙沟文化的哲派——哲派里最极端的那一派。我的外祖母从小给我们讲的故事,在我看了《心灵史》之后,才知道她讲的就是《心灵史》上的事情,都能对上。但是我小时候没有概念。小时候一直非常困惑,到底谁是好人,谁是坏人?小孩会想好人是不是就是红军,坏人是不是就是国民党,还有一些更坏的坏人,是不是就是日本鬼子。但是没有办法建立这样一种回汉之间的概念,这一点直到读了《心灵史》之后才有区别。这是1980年代在宁夏一个普通家庭的状态。在银川这种相对比较世俗化的社会体系里面,现代教育的推进所遇到的文化冲突和障碍应该说很小。至少在我的成长过程中,我没有感受到这个问题。但我高中是1983年到西北民族学院预科,和甘南的藏族、青海的藏族以及甘青交界地区的回族同学一起度过。在这个过程中,我就发现,我那些来自甘肃、宁夏的回族同学的学习障碍非常大,他们的数理化成绩非常差,甚至有一些最基本的东西,他就是进不去,就是隔在那里。

但是当时我不理解为什么。直到2000年我去保安族作社会调查的时候,我才找着原因。因为甘肃宁夏是伊斯兰教意识强烈的地区,或者说一个核心地区。在那个地区人们的观念中,有这样一种认识:我是一个虔诚的穆斯林,真主已经告诉我们关于世界的一切,真主已经规定了关于世界的一切,如果我心存敬畏,我就不应该去枉自探索由真主定下来的所有奥秘。而物理和化学是干什么的呢?就是要探索构成世界的各种元素的关系和秘密。这一点是违教的,如果我去认真学习这些东西,我就有可能是叛教的。孩子们从小是在这样一种心理状态下学习的,所以很少能够看到数理化成绩非常好的穆斯林学生。

这样一个观念到底是从哪里来的?什么时期才出现的呢?我没有作很深入的调查。但是从我接触的那些在民国时期上过昆仑中学的老人們的谈话中,我感觉这个观念应该是在1970年代以后逐渐形成的。在那之前,1950年代后期,甘肃宁夏地区深度卷入了藏区的叛乱,而青海藏族叛乱的重要武装力量,实际上不是藏族,而是马步芳留下来的回族。回族为什么参与叛乱呢?最深刻的原因依然是宗教。国民党时期,马步芳进行青海社会动员的时候,有一个可以号召全体青海人,包括蒙、藏、回、汉,来一致对付共产党的理由,那就是声称共产党要共产共妻并且要灭教。共产共妻是任何一种传统文化都不可能接受的,是违反基本人伦的,而宗教又是当地所有族群最重要的精神寄托,不可能允许破坏宗教这样的事情出现。所以在1930年代对付西路军的时候,青海是全民动员。



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”（圆桌讨论实录）

马步芳的正规军队只有一万二，但是他可以投入河西走廊，与西路军开战的总兵力将近十四万。那除去正规军后剩下的是什么呢？就是民团。这些民团就是保家为教。而这种保家为教的民团，一直持续到1959年彻底平叛之后才被完全镇压下去。这之后，这个镇压不仅波及了马步芳留下来的参与叛乱的武装力量，也波及了整个甘肃宁夏地区的穆斯林知识精英。在这样的情况下，1970年代文革时期特别激进地要穆斯林养猪，又造成了宁夏一些地区的回叛。在这次镇压以后，就出现了一种非常非常强烈的文化对立情绪，就是我是穆斯林我就不学汉语，不接受汉语的教育。不接受以汉语来推行的各种现代化的这种知识，在社会上形成了这样一种状态。这种状态在今天依然有影响，或者说它的影响还没有被完全克服。在以甘肃、宁夏为代表的穆斯林比较集中的地区，始终存在这种影响，成为教育发展过程中非常大的障碍。这是其一。

其二，还有一点对我的刺激比较大，在这里讲出来对大家可能也有一些刺激。但是希望大家把我今天讲的这些作为感性的情况，对自己理解中国回族的状况有所帮助就可以了，不要基于此作出一些比较轻率的结论，或者是向外传播。这些问题我说了，大家可能就知道了我为什么会有这样的一些顾虑。

2009年我在西宁作昆仑中学的口述史调查，因为待的时间非常长，中间我就约我高中的一个撒拉族同学到西宁见个面吃个饭。那天我俩吃完饭之后去散步，无意间进到一家服装店，他家的装饰和陈列非常现代、非常时尚，在那个街道上众多服装店里，特别抢眼。进去以后呢，看衣服的过程中，我跟我的同学就在聊我们的同学，聊循化的事情怎么怎么的。结果那个老板听到我们在说这些，就问我们是谁。我同学就说他是循化撒拉族，我说我是他西北民院的同学。然后老板说哎呀，都是自家人，然后他们还用撒拉语交流了几句。这个老板了解了我的情况，就跟我说你挺难得的，你不是一个迷失的人，你还知道回来，研究我们的群体，从我们的群体中汲取这种力量，让你自己能在正道上。然后说我们这个地方呢，因为绝大部分是诚心的穆斯林，所以我们是受真主佑护的。我们这个地区多少年来没有大的灾害，没有大的社会动荡，原因就是信仰真主，你看汶川大地震多可怕，如果没有真主护佑的话，这些灾难是不可避免的。当然他是把我作为自己人来说的，但是这个话语中暴露出来的一些对于社会现象的理解，完全是以伊斯兰为中心的，表现出非常强烈的优越感。在这种观念中，没有那种所有人在自然面前都平等的概念，而是认为就是由于你信仰的宗教不一样，你得到的护佑不一样，所以你遭灾我不遭灾。

这种观念和思考方式本身的问题实际上是非常大的。这是我在日常接触中受到刺激比较大的一个案例。还有一个现象也是当时在甘青地区走动的时候看到的，就是当地的一种文化取向和自我表达大量采用今天阿拉伯的符号。在宁夏尤其是星期五的主麻日那天下寺的时候，特别明显。有大批小伙子甚至是十三四岁的青少年，在做主麻拜的时候，穿的是白色的阿拉伯长袍，戴的是阿拉法特头巾。妇女往往也会被作为群体文化特征的承载工具，她们的服饰被要求民族化，所以在这种社会生活中，可以看到大量妇女穿着从印尼、马来、沙特买回来的穆斯林时装。这些场景对我的冲击力是非常大的，我的伊斯兰认同可能是非常边缘的，而我作为一个中国人，我对汉文化的这种根深蒂固的认同，应该是非常突出的。在那个地方看到其实和我一样以汉语为母语、在日常生活中跟我没有任何差别的这些人，以这样的穿着打扮来表达自己的身份的时候，对我是一种很强烈的冲击。

这些都是我自己的感觉，对我刺激比较深的几个事例。那么问题是说，为什么这些普通人，他们会有这样的一些行为，这样的一些言论，这样的一些表现呢？可能根源就是刚才渠老师讲的，这个群体的知识阶层在这个过程中，发挥了一些什么样的作用，他们具有什么样的知识结构。我对这种知识群体的理解并不深，我也是想从社会学结构分析的角度来看一下，今天回族社会的知识分子，或者是知识人他的结构到底是什么样的。在回族社会中，知识人实际上存在两大体系，一个体系是这种经学教育系统培养出来的宗教知识专家，另外一个体系就是现代教育体系培养出来的世俗知识分子。

经学系统内部有非常复杂的结构，因为回族内部的教派分裂的趋势影响非常深，而且这个趋势在不断加剧，所以它内部也比较复杂。简单概括起来，大概有两大派，一派是基于传统的经堂教育，主张用汉语翻译《古兰经》，用汉语解释伊斯兰教义的经堂学派。这个经堂学派又被称为汉学派。另外一个体系，是通过接受阿拉伯语教育，用阿拉伯语研读《古兰经》，甚至要用阿拉伯语来解释《古兰经》的这样一个派别。这个派别中只有

极少数精英,有机会到阿拉伯世界的大学去留学,绝大部分依然是在清真寺里用阿拉伯语学习阿拉伯语。

我为什么这么强调这一点?大家知道实际我们的母语是汉语,而在汉语水平极低,甚至是汉语文盲这样的条件下,去学阿拉伯语,用阿拉伯语解释非常深奥的伊斯兰知识,这本身能达到什么样的水平,能获得什么样的理解是很有疑问的。所以在这种情况下,这个被认为更正统的经学派,出现了经学知识空洞化、形式化的问题。大家去听一听他念的这个阿拉伯语的发音和语调,是不是很正统,很像从中东带回来的那个录音带,至于他念的是什么,说出来的那些很神圣的语言的含义是什么,其实绝大部分人不知道。而且绝大部分场合下,也没有人去为普通人解释。所以事实上这些强调经学派的穆斯林信仰,就基于传统的民俗知识来解释《古兰经》来理解伊斯兰教,所以出现好些对伊斯兰教还有宗教事件的比较荒诞的解释,原因就在于此。而且在这个派别中,形成了这样一种趋势,越新的知识,越具有权威性,现在这种趋势的竞争越来越激烈。

这个新的知识的标准是什么呢?打个比方,前年王老师去朝圣,接触了一些人给他讲道,他悟到了一些在国内不懂的伊斯兰知识,回来他就开始宣教,他就是一个伊斯兰知识的权威。好,今年我去朝圣了,我比你先进两年呢,所以我是最新的最正确的,我回来之后我就可以否定王老师,说王老师那个东西不对,现在人家是这样讲的,这个东西才对。

现在这个伊斯兰教内部实际上就是这样一种情况,传统的经堂教育在格底木派中比较流行,但是格底木恰恰是散布在全国,而且分布在相对比较发达的地区。大家知道越是发达地区,宗教氛围就越淡,人们对于宗教知识的追求,可能也就更淡漠一些。所以格底木的人口基数,就相对较少。

虽然现在也有一些穆斯林的宗教学者,在呼吁要恢复中国传统的经学,要以儒释经,要用中国的传统文化作为中国人能够理解的方式,来认识和研究《古兰经》,但是这个市场非常地少。现在的状况就是这样。

而世俗知识分子这方面,回族和穆斯林社会联系非常密切的知识分子,绝大部分来自聚集区,绝大部分毕业于民族院校,绝大部分受的是文科教育。这一群知识分子因为他的教育背景,也是分布在特定的职业结构中的,主要还是在教育、研究及一些政府系统之内。

那么宗教专家和世俗知识分子之间形成了一种非常微妙的关系。就是说如果你是一个能够得到回族社会认可的世俗知识分子的话,你首先应该是一个合格的回族。我在作调查的时候呢,当地甘肃宁夏的,因为我是西北民院的学生,校友遍地,到处都是朋友,他们跟我说话,我们都很放肆,也没有什么顾及。他们就会说因为我短头发、不戴帽子、不封斋,所以只不过是身份证上有回族标志的回族,实际上不是回民,也不是穆斯林。

所以在讨论这个回族社会问题的时候,我的身份是受质疑的。我可以作为一个旁观者采用社会学的方法去研究回族社会,但是讨论到宗教领域问题的时候,我的身份和资格是受质疑的。而什么样的人,他的身份和资格不受质疑呢?就是虔诚的穆斯林。而一个人一旦成为虔诚的穆斯林,反正在中国的这个回族知识分子圈里面,他的学术就变成了去解释宗教、理解宗教、宣传宗教,而不能具有一定反思性地首先去认识这样一个领域。

受了现代教育的这些知识分子,往往没有话语权,掌握话语权的是那些受过非常好的经学训练的宗教专家、宗教知识分子。所以伊斯兰知识人的群体,现在也出现了一种趋向,像我这样的人呢,就越来越边缘化了,甚至我在有意识回避作这个领域的研究,不去触碰这个问题,也不去讨论它。那些大多数依然以回族身份,从事自己的职业生涯的人是在强化自己的穆斯林身份,而世俗知识分子,实际上是屈从于或者是服从于、附属于这种宗教知识分子的。

正是因为这样一种状态,我觉得造成回族社会一个非常深刻的危机。首先一个问题就是真理的形式、权威性和自我认同的问题。信仰本身是一个更接近于刚才周老师和渠老师讨论的那个由自己的经验和心性,通过改造自我来达成这样一个个人升华的语境。

但是在回族聚集区,这个问题表现得越来越明显。这个信仰表征在语言、穿戴、行为方式上,已经完全外显化了,变成了一种整体控制,它强调的是一种身体的规训,而不去关注人的内心。我们可以观察到大量的西北回族社会的这些个体,他们在回族社会内部,是按照伊斯兰教的道德规范来行为的非常高尚的道德人。但是在他与非穆斯林群体打交道的时候,这是成问题的。



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

这是一个道德内部化的问题,他不认为做人的这些道德是共享的。当然可能这种人行为的这种比例不是很高,但是为什么在和回族有密切关联的很多地区,人们印象中会有这样一种说法?这跟道德内部化是有一些关系的。

还有一个就是,因为我们的民族政策强化民族特色,所以对于回族来讲,伊斯兰教可以堂而皇之成为民族的特征。然后宗教成了人们认识、解释、安排所有社会事物的核心。比如现在的政策好,现在的政府好,所有这些都是真主的慈悯,都是信仰的报偿,他就会纳入这样一个系统来认识。

实际上这蕴含着一些非常深刻的社会问题。还有就是基于信仰所出现的回族群体的自我认同的困境问题。刚才已经谈到了语言问题。现在我们以语言作为一个民族的标志,也就是认可每个民族都应该有自己独特的语言。现在回族社会中,将这个问题提到桌面上来讨论的是宁夏。而宁夏实际上是回族政策执行得最好、民族关系最好的地区,所以它才可以没有什么顾虑地来讨论这个问题。在宁夏就有一些学者提出,回族的母语是阿拉伯语,宁夏要贯彻民族区域自治制度,就应该在宁夏执行阿拉伯语教育,也就是民族语言教育。这是一个现实中的母语和想象中的母语的冲突的问题,也是一个自我认同的问题。

还有一个问题就是随着现在回族的经贸活动范围的扩展,很多回族在扮演中国和阿拉伯世界商贸往来的中间人这样一个角色,在这个过程中,他们可以和宗教界以外的普通的阿拉伯人打交道。在这个过程中,他们始终被定义为中国人,而且只有作为中国人,他们才可以在这种交往中获得他们想要的东西。如果他否认他的中国人身份的话,他的商业活动和很多社会交往就没有前提。所以这种商贸活动又在强化回族社会中的中国人的意识。而我们的教育体系中,却在强化回族的独特性,强化回族的文化是一种阿拉伯文化。这种困境不仅是个人面临的一个问题,也是我们现在的知识界和政府,需要深入讨论的一个问题。

在中国实际上回族这样一个群体,就代表着传统的中华文明,或者是汉文明和伊斯兰文明之间的一个关系问题。回族的状态,实际上就是这两种文明关系的一个写照。它在历史上遭遇的很多问题,实际上也是这两种文明关系没有处理好所造成的。还有一个,就是基于这样一种宗教信仰所产生的问题。我觉得可能不是王老师所喜欢的一种视角。

还有一个就是回族社会出现的大问题,就是在处理自我与他者关系的问题上。作为一个民族,回族和其他人发生关系的时候就会有一个什么是自己人,什么是他人的概念。有一些比较传统的温和的穆斯林就会认为,虽然我们信的是不同的教,但是我们所循的道、所遵循的理是一致的,在本质上我们都是同样的道德人。但是另外有一些人认为只有严格地按照伊斯兰教义为人处事的人才是自己人,否则就是外人。所以这个社会现在实际上也处在一种碎片化状态中,就是各种自我内在结构的人都有。

所以最后作为内部人吧,我对这个问题是非常忧虑的。现在回族社会内部,特别缺乏那种可以展开文明对话的心性和学养的人,没有形成一种被大家重视的取向。

王铭铭:意思就是说只有“各美其美”,没有“美人之美”。我倒是有两个问题想请教。一个是周老师刚才很漂亮地展示出我们汉人的伦理是以人为中心的,“人是相人偶”。那伊斯兰又不一定这样,它有没有这样一种日常的以自己和别人在一起的感受为出发点这种伦理,还是说反过来说,它那种伦理必须从外面一个超越的境界,灌输到我们的内心?是不是还是有不同才有这个冲突的?

菅志翔:作为宗教来讲,伊斯兰的教理和教法,实际上跟基督教、其他的教没有太大的区别,他们是一个体系,可以讲是一种文明。

王铭铭:所以是外在的一个完美的道德在约束我们而不是发自内心的。

菅志翔:对,是这样的。实际上回族是从他们自身的心性养成的。

王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

王铭铭 第二个问题是渠老师谈到的,在一个大体系里面的知识人和分化后,是两个阶段,后者是相当晚近的。你刚才讲得非常生动,这两种人同时存在,经学和民族院校教育造就的这些知识人同时存在而且矛盾,他们之间的矛盾很严重是吗?你刚才好像给我这个印象。

菅志翔 但是现在很有意思的就是,这两种知识分子包括经学派,都进入高校体系,但是不是为了神学,不是为了专门讲述宗教,而是有他们自己相应的领域,比如说伊斯兰研究、《古兰经》考古一些专业。

渠敬东 那咋办呢?

菅志翔 就是实际上看到的是一种基于他自己的一套实践,他会很好地利用现有的条件,来谋取他自己相应的位置,而且这个位置上他所做的事情,完全是根据他的这种目的和需要来做的。

渠敬东 我稍微说两点,第一点我觉得恰恰是菅老师说的,研究回教史和边疆史是最重要的问题。因为恐怕得从这寻找一些资源来讨论这些问题。第二点是宗教本身的研究,中国穆斯林本身的研究。同时要看他不同的文明体系,特别是与汉族之间的互动过程。这一定会涌现出特别出众的知识人去解决这个问题,建构这个问题。

## 下半场

王铭铭 我们过了一个很享受的、充满启迪的上午,从周老师、渠老师到菅老师,发言都很精彩。现在我们继续进行讨论。是否请田老师发个言?

田耕 我上午听三位老师的发言,有很多感受,学到很多东西。从某种程度上,我的发言是对三位老师的发言内容的补充,或者是提供一些细节。今天王老师给我们的命题是知识人、知识分子或是学者。上午周老师和渠老师谈到了中国传统社会里面的士人,尤其是他们由内而外开出的文人气质和对整个社会德性的作用。渠老师从东西方的历史里来谈知识分子的形成为非常艰深的历史,接下来王老师说到有两个标杆。所以在中间我们可以找一些话题来谈,我觉得其中有一个话题可以讲讲。

近代以来,从晚清开始大家谈知识人、谈学者时会慢慢地向大学靠拢,这是社会的期待,也是学界自身演变的一个后果。那么接下来的问题是,为什么我们可以在大学里面教育学者?这个学问从哪里来?用什么方式来完成学问的传递?这些都与我们社会没有变化之前非常不一样。

1929年的时候,胡适先生在中国公学的毕业典礼上有一个广为流传的发言。他的这个讲座非常简单,实际上跟同学们就说了一句话:大家毕业以后千万不要忘记学问。这个讲法很有意思。胡适校长的意思首先是说学问不是为学者而设的,所以大家并不是因为羡慕学者的生活,或者觉得学者是这个社会中一些很特殊的、很高明的人,所以要坚持学问。胡适先生其中的一句话是“学问是铸成你们的工具”,所以丢掉了学问就是浪费自己。我在以前读博士的时候读过好几次这样的文字,我的感觉是胡适校长实际上是在说,学习学问是自尊的一部分。从胡适校长自己的经历来讲,他和他这一代人希望能够改变中国文明,这促成了现代大学体系的开始。接下来的问题是,为什么这一代人,从胡适这一代,1890年左右出生的学者会相信他们能够在现代大学里完成这样的使命?为什么他,以及那些吃洋面包的人会觉得现代机构的成立是学问的一种增长?能够完成胡适在《非留学篇》里讲到的,不为成为学问家而学习,而是为了铸造自己的工具,这个信心和理念从哪里来?

上午渠老师说得很好,你要做学问就要看看这些做学问的人,他们的生平、历史,他们怎么学习,后来又



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

干什么。我大概作过一些很粗浅的总结,其中有一些发现我觉得很有意思,可以佐证我们今天这个座谈会的主题。

我的第一个发现是,大学开始成立时,大家对学问的脉络或者源流开始有了自觉的意识。上午周老师讲到的、王老师也非常强调的一点是文化自觉。那么文化自觉的第一点是学者需要自觉地意识到学问的脉络,其源和流到底是什么?从学术的代际来看,如果我们以康梁为界的话,事实上在梁启超之前,1870年代之前出生的学者曾作过许多这方面的探索。除了极个别的情况,比如像马建忠这样的人。马建忠之所以有名,是因为胡适希望通过《马氏文通》里文学的方法来改造中国的文字学的传统。当然这也受到了很多的批评,比如陈寅恪先生就很不同意。桑兵教授写过很长的文章去告诉诸位读者胡适先生这个所谓的开山利器其实接近于妄想。除了极个别之外,这个时代大部分的学者,李文田也好,沈曾植也好,一直到编订清史的一些人,学问的源流主要还是旧学和家学。从体制上来讲,这一代人并不觉得有从大学开始进行学问传承的必要。比如编清史这个过程,实际上是这一代学问向下传递的很有意思一个例证。

真正开始发生转变实际上是从1880年代出生的这一代人开始的,以陈垣先生为标志。陈垣先生和陈寅恪先生这“二陈”正好是在这个年代的一头一尾。大家注意到这一代人在他们学问成长的过程中,是从旧学的师徒传授开始,从学派开始,比如说章太炎、桐城派在这个过程中扮演了很重要的角色,开始比较系统地进入到我们说的“学校”——大学之外的机构,比如存古学堂、南洋公学、培养出天字第一号大学生王宠惠的北洋大学的前身。中国的旧学源流开始迈出师门血统,进入现代大学的前身,这个时候的教育理念不只是为了旧学的传承。比如说周老师很熟悉的经学门派的林立,经文和古文经学在清末实际上改变了整个士人的心性。这个时候很重要的特征是这些大学前身、现代教育机构的前身开始系统地接收来自中国传统学问的这些源流。所以大家看这时候的一些重要学者,比如说吕思勉和余嘉锡,包括谢无量是非常典型的,在今天我们所说的预科阶段系统地接受中国传统学问最重要的几个人物,比如章太炎、康梁以及他们一些非常重要的弟子的影响。大家如果看陈垣先生的学历,会发现一个非常典型的第一次把四库提要的学问演变成中国史料学的考证传统的过程。

再往后的1890年代以陈寅恪先生这一代人为代表。从1880年到1900年,我们可以说是新政开始的阶段。这一代学者有一个非常明显的变化,是许多学者的学问虽然有非常好的传统基础教育,也就是我们说的中高级学堂的教育,但是这个时候大学的成立对他们来讲是学问历练的一个重要的阶段。比如刘永济和邓之诚,他俩旧学的功底非常好,是这一代学者中最接近上一代学者的学者。他们有一个重要的变化,是第一次明确地感受到所谓的现代学科和旧学之间的张力。说得更准确一点的是,如何对旧的学问有一个新的教法和演成的方法。在这个时候,比如我们看到邓之诚先生就做了一件和吕思勉一样的事情,试图重编中国二十五史。这是一个非常重要的工程,你能够从中国史家的脉络里面重新整理出国史,重新讲国故。那么这个工作怎么来完成,我觉得是这一代学者面临的很重要的任务。

在这一代学者当中出现了很重要的一个制度,即清华留美预备学校,使得许多学者事实上在预科阶段接受了来自西洋学问的影响。大家可以看到比较典型的像胡适、梅光迪、刘复、赵元任等,包括没有在清华预备学堂学习的顾颉刚、姚从吾、容庚等,也很明确地受到重新整理想念,按照新的学科方法整理学科的思想的影响。这代学者在后来十年发挥了很重要的作用。这个趋势,也即现代学科的成长和中国传统学问的存续并存,实际上是一个非常长期的历史。我们注意到,这个时期有一个非常特别的现象是,第一拨系统接受西洋教育的人开始回到中国,并且他们中有一部分开始在中国的高等教育体系逐步发挥作用,其中非常典型的就是清华国学院的体制。事实上清华国学院的体制和我们今天面临的局面非常相似。1925年清华大学由学堂变成大学时,面临的一个主要任务就是除了准备学术的基础,自身还要有一个学术的使命,要解决中国学问的体系从哪里来的问题。这是清华大学国学院第一届学者面临的一个重大挑战。

后来我们看到钱穆先生对这个举措有很多批评,其中一个批评是它非常类似于一个精英化的速成班。钱穆在跟严耕望谈话时认为这一代人成长成名极快,但是衰落也极早,这样的早衰实际上和这个急促的教育体制是有关系的。但反过来看第一届国学研究院毕业生,他们中有许多影响中国学问的重要学者,比如说刘盼



遂等人。事实上许多学有基础的年轻人在这里找到了进一步通向高端学术机构的根基点。它的这种着急确实有它面临的重要挑战,实际上就是早期留学生面临的危机,即我们自身必须形成一个完整的育才体系,才能够应对越来越严峻的来自西洋和东洋学术的挑战。我们知道清华留学生里面有许多人亲身经历了欧洲汉学对中国传统学问的挑战。他们是最早经历这种挑战的人,具有非常切身的感受。中国最重要的学术根基,变成了傅斯年口中的世界五大中心之一,傅斯年说我们的任务是从巴黎和东京抢回汉学的中心。这个变化中实际有许多沉痛的情结,比如大家可以去看陈寅恪先生在看到日本和欧洲汉学成就的时候写过的很多很重要的文字。所以这样一个很急促的教育后果实际上表现了中国学者在1920年代系统改造自己研究传统的非常重要的努力。这一点后来接近成为一个共识,因为我们知道在清华国学院之后,北大的国学门和北大的文科研究所迅速地加入了进来,成为贯彻这个理想的后续阵地。幸运的是,我认为北大国学门一个很重要的成功是它有意识地杜绝了精英化教育的倾向,这使得它在后来漫长的中国学术的改造过程中发挥了更为积极的作用。

我们再往后看。大家比较熟悉的李安宅、王力、向达、社会学家杨开道先生等等,都是在1900年之后出生的。这一代学者的一个特点是他们都能够省级国立大学任教。竺可桢先生任浙大校长的时候全国有26所国立大学。这是中国学术本土化的一个非常重要的核心力量。这一代学者除了极个别例外,像王力和钱端升这样的学者,绝大部分是在优秀的国立大学和一些出色的教会大学里系统地接受了现代的本科教育。事实上这是现代学者的第一代,他们通过完整的四年学习来奠定学术的全部根基,所以这是一个非常关键的转型。事实上,1900年出生的学者在所谓中高中的教育阶段参差不齐,当时旧学的部分除了在像无锡国学专修学校这样的学校可以保存比较可观的教学规模之外,几乎得不到存续。这一代人在大学接受怎样的教育,对于我们理解中国学术的现代成长是非常关键的。大家会注意到这一代人中产生了许多和今天在座各位老师的研究相关的重要学派,比如南大在竺可桢校长带领下的历史地理派,和燕京大学的历史地理研究,都是在这代学者身上完整地成长出来的。我们看1890年代学者,比如傅斯年、顾颉刚和李济等几位在中国学术史上有开山之功,而1900年代出生的学者有力地推进了他们心目中理想的学术。

这个趋势再往后会看得非常清楚,比如说到了费先生这一代。我们知道费先生是1910年出生的。到了费先生这个时候,他读书时谭其骧是助教,所以在费先生他们身上基本实现了学术的良好传承。我没有时间再细讲这一代学者的特点,但是一个很重要的表现是他们比上一代要成熟,将自己在国内的学问和在留学时代更为精专的研究结合起来。这个结合并不只是说他们研究的题目在国内和国外没有转移,事实上这在许多学者身上差别很大,但是文化自觉第一次在中西文化交汇的情境下开始出现。这是我认为费先生这一代学者一个很重要的推进。他们当中比如丁声树、瞿同祖和陈梦家等,事实上第一次在文化自觉的学术脉络里开拓出这样的局面。

到了1920年后出生的这一代学者比如周法高、杨志玖、严耕望、王玖兴、苗力田,还有王太庆等,他们很重要的一个特点,是面临当时开始在北京的大学里面出现从本科学习到研究生教育的体制建设的需要。王老师非常熟悉的李庄,是北大国学门和中研院史语所合办的一个研究机构。这里面一个非常重要的信息是,研究生就是已经取得特定人文学位的学生如何在研究阶段进一步长成。比如大家可以看这个时候傅斯年的培养方案非常明确,即如何使得学术向研究这一方面独立地迈进。我觉得这是1920年前后出生的这一批学者经历的不一样的地方,他们可以在学术训练里打通从基础知识到专科知识的隔阂。中国的现代学科开始在人文文学的这个领域出现明确、完整的培养方案。

因为时间的关系我就把话题截到了这里。再往后的一代大家比较熟悉的是黄仁宇和耿世民。耿先生和上午菅老师讲的张承志是有一点关系的。张先生写过一部《黄金牧场》,里面有一个历史学家声称自己会从西安到伊斯坦布尔的各种语言,他的原型就是耿世民先生。耿先生是1929年在北大东语系学习的。我们再往后讲这个问题会面临一个新的挑战,在培养方案接近完成的情况下,一个新的讨论是我们所谓的传统继承将将以什么样的方式进行,这是下一拨学者面临的一个挑战。

中国学问在晚清民国这个脉络里面,无论是研究还是教学,它有一个非常艰深的探索历程。在这里面正



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗 杨 王 娟·“不同文明的知识与知识人 ——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

如胡适先生所期待的那样,它能够从分散的源流里面,无论是西学还是中国传统的学问里面最后开出一个育人的传统和教育的根基。这是民国早期的学者对中国大学教育的期望。我相信这和蔡元培先生、胡适先生一起撰写的北大国文宣言是有非常深重的关系的,因为在那个宣言里面蔡和胡两位先生非常自信地认为大学有能力从中国的文史传统里面改造出现代的学问。这个纲领今天读来既有很让人感慨的地方,也有非常值得思考的线索。

王铭铭:由于我没有组织好,我们这个题目里面的“不同文明”可能早上并没有去很认真地讨论,实际上还是应该说一下的。莫斯(Marcel Mauss)有一些论著是讨论文明的,尽管他的第一个教职的名称是“不文明民族的宗教学教授”。他的一生一直觉得原始民族也有文明,而且在他的一些论著里面想去论证这个文明比我们欧亚大陆从上古宗教诞生之后产生的这一系列文明都要博大得多。因此我们这个文明并不像西学后来的发展观点——在莫斯之后把文明和野蛮看成似乎不一样的东西。而我们今天说的文明指的大概是莫斯、波亚士(Franz Boas)早期的概念,是指一个普遍的概念。莫斯特别强调,它比后面产生的民族、国家和帝国都超出得多,它的视野更开阔,流传得更广。当然,莫斯的著作有四卷,最后一卷更多的是在谈宗教和各教派的文明,因为他发现这种现象跟史前所谓的原始文明一样流传很广,存在超越国族社会的外延。我们大概是在这个意义上说它是一个普遍的定义。它不局限于我们华夏文明,更不是说华夏才是文明,还有华夏以外的文明。我觉得我们可以从早上渠老师从周老师的发言里引申出来的一些观点,看这种文明跟别的文明互动,特别是知识上的互动,知识上的结果。

其实上午我们已经开始了这方面的讨论,如菅老师对回族的讨论。下午我们请的这些发言嘉宾的文明视野更开阔。我们当然也有点不幸,是因为我们国内的学者一般来说研究地区还是受制于自己本国的研究。但是它同样也会涉及各种各样的文明,原始的、古代的或者近代的。特别是原始的文明我觉得可能大家都不爱谈。欧亚大陆被认为是个“轴心文明”的板块、上古宗教的发源地,以及宫廷社会几乎仅存于此的地方。可是在欧亚大陆的一些夹缝和边缘也正是原始社会几个类型最集中存在的地方。那更不用说有各种各样的宗教从原始宗教那里继承了比较多的东西,当然有的宗教变化也比较大,跟原始的宗教不同。

原始的时候是不是有知识分子?这是一个问题。我想人类学在19世纪的时候,相信原始社会的“知识分子”比渠老师早上谈的那些阶段的“知识分子”更像知识分子,因为他们的知识并没有介入对宗教伦理的探讨,更纯然是对人自身的认识、人和世界的关系、人如何认识世界这样一些问题的探索。它不具有所谓的宗教的社会这一个阶段,早期更多的是推己及人的阶段。所以持进化论的研究者、古典人类学家的研究方法恰恰都是推己及人的,他们都是设身处地地根据自己原来所想,去思考原始人应该也是怎样思考的。我觉得原始人和早期人类学家之间有这样一种偶然的相似性,而有道德责任的知识分子、有道德自我担当的知识分子不是一开始就有的,反倒可能像科学家那样的知识分子更接近我们对原始人的认识。这说的是古典人类学时代的认识。当然这是可以辩证的,因为没有宗教的人类到底可不可以称之为人类,这个在学界也是有辩证的,有些人把宗教的存在当成人类区别于动物的一条界线。我又变成人类学家的调调了……

关于这点,亚辉似乎有不少思考。

张亚辉:我其实也没有作太多的准备。王老师和清媚老师合商要开这个会。我因为在中央民大——菅老师知道我们都是上课机器,平时也不怎么想问题,上课时就正好遇到眼前的例子,拿过来讲一讲。我想讲的例子是鲍德温·斯宾塞(Baldwin Spencer)在19世纪末期到20世纪初期在中澳大利亚北部部落作的一系列调查,当中有一些民族志材料的细节可能和我们今天要谈的这个问题有关系。当然也是借用刚才王老师所谈的莫斯的文明理论,这里面还没有一个专门叫“知识人”的词。

斯宾塞在当中讲到两个重要的个案,一个是大家如果读涂尔干都会很熟悉的阿兰达人(Arunta),还有一个是后来在列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)研究中比较重要的瓦拉蒙加人(Warramunga)。在这两种人群中,斯宾塞发现有一种跟知识分子差不多的人。在瓦拉蒙加人那里这个词叫作“潘图库”(purtuku),对应

王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

的在阿兰达人这里也有一个专门的称呼“阿卡尼哇贝塔”(oknirabata)。斯宾塞在翻译的时候认为,这两个词的意思就是 great teacher——伟大的老师。由此我们发现,原始人也有一种与掌握了某种专门知识有关的社会分类。我只能说他有一种社会分类,而不确定到底他是不是一种社会角色,或者他是否有一种文化自觉。我觉得野蛮人的文化自觉不太好讲,他有,我们也不见得真的懂。

那为什么说这个东西跟我们的研究有关系?这些年跟着王老师一块作研究的时候,发现中国可能在今天上午周老师和渠老师讲的经典传统产生之前有一个从巫到知识分子转变的历程。我们大概有一点证据,虽然其实证据也不太充分。这个历程对于我们反思今天在所谓经学时代已经被康有为整个颠倒过来之后,我们怎么样界定自身在社会中的位置还是有一点作用的。从这里出发去想,我就想看,如果涂尔干说澳大利亚人那里有宗教生活的基本形式的话,那么他们的这个基本形式里面,知识和知识人如何作为一个基本问题得到呈现。今天我核心要讲的一点,就是在阿兰达人和瓦拉蒙加人当中其实都有两种知识分子。我们看到,澳大利亚这个时候的知识分子已经是二分的了。这并不像我们在张光直先生、李济先生的考古时代所看到的,以及陈梦家等人所设想的,好像有一个巫然后怎么转变成王,然后从王分化出知识分子的单一线路。澳大利亚就呈现出了知识和知识人都有一种二元的关系。当然二元的并不是说他们是相关的,而是说它确实有两种形态。

我接下来就分别来介绍这两种形态。斯宾塞的民族志相当复杂,我尽量简单地说。这两种形态,一种是仪式专家,我们也不好把他叫作祭司,总之他就是个仪式专家。另一种实际上是巫医。这两种不会由同一个人来担任,他们一定是区分开的。那么这是不是意味着我们在思考知识人的时候,如果以澳大利亚为出发点,会看到知识人原来是一个分开的两重的体系。我觉得这件事情特别好玩,虽然它有多重要我还想不清楚,但是我觉得好玩。

那我们先来讲这个仪式专家的体系。首先要讲的是澳大利亚人在进行社会分类的时候有两个体系,以阿兰达人和瓦拉蒙加人为例,一个是外婚制单位的八分婚命名体系,另外一个为图腾体系。外婚制单位的八分婚命名体系其实并不像涂尔干所说的一定和图腾制度相吻合,它实际上是个单独的命名体系。这个命名体系从哪儿来的,其实在斯宾塞那个年代就已经搞不清楚了。而且外婚制的命名体系和这些知识人是没有任何关系的,也就是和这些 great teachers 是没有关系的。而“潘图库”这些人总是和图腾这一种分类是有关系的。

这个“潘图库”是由什么人来担任呢?我先讲一个故事,然后顺着往下理可能比较容易。斯宾塞在讲图腾的时候发现,从阿兰达人向北有一个变化的趋势,越靠近阿兰达人这边即越靠近南边,图腾的巫术性质和经济的作用就越明显,越往北走它的命名分类的作用就越明显。所以在南部我们会看到一些特别有意思的图腾神话,这些图腾神话是从一个黄金时代讲起。

其中有一个图腾神话说,有一个黄金时代,在这个黄金时代的时候突然出现了两个人,原来用的词就是 individuals,就是两个人。然后这两个人看到远远的地方有一群半人半兽的和半人半植物的东西,也不知道叫人还是叫什么,反正就叫 creatures。他们俩跑过去,发现这些人没有完全变成人,于是就开始给他们开眼角——这有点像整容。经过开眼角,把他们的手都分开,在身体凿出很多窟窿,慢慢地 creatures 就变成了人。但是因为 creatures 原来是植物和动物,所以他们原来所带着的植物和动物形象就成为他们的图腾。把这些 creatures 造成人之后,原来的那两个人就变成蜥蜴跑掉了。这些后面被制造出来的人就开始在大地上流浪,他们每流浪到一个地方,就在那个地方举行一些纪念性的仪式,然后会在这个地方留一个储灵珈。然后他们继续走,走到最后一个点,把储灵珈扔在那儿之后就下到地底下去了。

故事大概如此。那么这些“潘图库”掌握的第一个重要知识就是这个神话故事在不同群体中是怎么被讲述的。首先,这一定是在成年礼中他们才会告诉那些新入会的青年男性。这是入会者掌握的第一个知识。其次,这些掌握知识的人并不像我们想象的是一个年龄组制度或者长老制,它实际是父系传承的。因为他们每一个人都不是被生出来的,而是转世的。不仅是阿兰达人,整个澳洲中部的南部区域的土著都认为自己是转世来的,而所有转世的精灵都来自最初的那些储灵珈上所附着的那些人的灵魂。“潘图库”是在父系家庭中传承的,如果父亲是该身份,那么儿子也是,孙子也是——它是这样传承下来的。同时“潘图库”也是一个图腾单



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”（圆桌讨论实录）

位的头人“head men”，但是“头人”这个词完全不是权力意义上的，而是仪式意义上的。他们构成了这样一个整体，比如说在某些图腾单位外面会有一个叫作“部落”的单位。这个部落单位会决定很多事，他们整个社会的运行不是基于氏族而是基于部落的。部落会有一个委员会，由五六个比较重要的图腾的头人构成——部落里面图腾是很多的，但是委员只有这五六个人。这五六个人他们要决定什么事儿呢？一件事情是组织仪式。比如在瓦拉蒙加，委员会要决定图腾纪念仪式应该怎么搞。他们有许多图腾纪念仪式，这些仪式就是通过一些人的表演来重新呈现刚才所说的那个图腾神话。在阿兰达人这里，比较有意思的是决定因提丘玛仪式怎么做。因提丘玛并不是一个图腾纪念仪式，因为图腾纪念仪式是和精灵及黄金时代的概念有关的，而因提丘玛就是生产符号而已。图腾如果是个符号的话，因提丘玛就是为了让这个符号丰产，注重它的巫术意义和经济价值。阿兰达人有因提丘玛的仪式，而在这个仪式当中，great teachers 要参与表演，而且要去吃图腾动物。他吃了别人才能吃，不然整个仪式就会变成一个重大灾难。还有另一件重要的事情，部落委员会要看守装储灵珈的石屋。储灵珈在后来列维-斯特劳斯的研究中比较重要，因为它是整个部落档案的储存地。这些东西实际上是非常重要的知识，它们由这些仪式专家来保管。此外，在阿兰达人这里，委员会还要组织一种叫恩古拉的仪式，是成年礼之后长达三个月到半年的舞蹈。以上这些都是由整个部落的图腾委员会组织的。

然后我们往北走，一直走到了海边的部落时，当地社会的巫术价值就开始下降。比如宾宾加人(Binbinga)，他们的 great teachers 负责的内容就要少得多，变成只是一个关于分类的知识的确证，这是他们的图腾委员会的责任。另外还有一个责任是，一个部落的图腾委员会要决定哪些文化要或者不要。因为他们会遭遇到许多文化，比如其他部落来的，西方带来的，他们要开会决定，这些新的文化元素到底要不要接受。这就不像人类学传播论所认为的是一个自然的过程。像《上帝也疯狂》里面那个从天而降的可乐瓶子，事实上并不是一个土著拿了可乐瓶子就可以用的，而是委员会要开会决定这物品我们要不要。如果我们不要，那么这东西就不允许在这里传播。如果我们开会认为它是好的，那大家就大量引入，这里是有个决议机制的。委员会还有一个责任是要惩罚黑巫术和乱伦，维护整个社会的秩序。如果我们还记得，马林诺斯基在特罗布里恩德岛强调对一些禁忌的触犯带来的惩罚是超自然的，完全是因为你触犯了禁忌，所以自然地产生了惩罚。但在瓦拉蒙加不是这样的，如果一个人触犯了禁忌，超自然的惩罚是超自然的，而图腾委员会该对你进行惩罚是通过一个裁决机制来执行的。这就是他们整个大概的职责体系。

怎样从一个部落团体的 great teachers 变成部落委员会的成员呢？他们跟我们现代人一样有试用期。如果以前你有参与部落事物的浓厚兴趣，而且你有很好的宗教素养，然后有人把你介绍到委员会里先试着参加几次会议，作为候补委员，那么如果原来的这些委员觉得你还行，经过试用之后你就进入了部落委员会之中。

另外，在继承当中有培训。这就出现了一个特别重要的东西，就是它有辈分。比如说一个父亲他有两个儿子，这两个儿子都知道他们有可能继承父亲的学者身份，那么他们两个从小就会接受各种严格的训练，但只有其中一个人有可能真正去接替这个职位。另外一个人掌握这些知识，但却永远没有机会去使用，除非他的哥哥死了。所以说这里还有一个知识的辈分的问题。

仪式专家的禁忌比较少，主要的禁忌是在委员会开会的时候，一是不许高谈阔论，二是不允许过度兴奋，就是这两个，有点像我们今天开会不允许过度兴奋。

下面讲一下第二种人。第二种人叫巫医。这个巫医的体系我们看起来就很亲切，它跟我们在北亚、西亚、西伯利亚发现的萨满传统非常像。这个我就稍微讲得简单一点。巫医分成两种，一种是由师傅教导的，另外一种是由神灵教导的。由师傅教导的这一类巫医占了一大半。这里说的师傅是一个超部落的群体，他们不局限在氏族或者部落中活动，而是在一个区域内活动。在几个部落之间往往只有一个巫医是特别有名的，周围几乎大半以上的巫医都是被他教导出来的。这点很重要，因为它具有一个超部落的运作。在制造一个巫医的时候用的就是 making a medicine man。关于制造巫医的过程，斯宾塞在书里面有详细的描述，我只讲一个小的部分。在阿兰达人那里有一种特殊的石头，这些石头是巫医在体内生产出来的。如果你是个巫医，你有这个精神气质，那么你就可以在体内生产这种石头。然后你拿着这些石头去找到一个你选中的可以被制作成巫医的候选人，把这些石头像子弹一样射向他，直到把他弄死并开膛破肚，挖出他所有的内脏，往里面疯狂地注入石

王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

头,等注满之后缝起来。那么这个人复活的时候,他就变成了一个巫医。巫医去行医的时候也要依靠这些石头。他也可以把石头发射到病人的体内,把病人身体里面的病痛或者死人的骨头(阿兰达人相信这是让人害病的东西)驱逐出来。

巫医的禁忌就比较多,比如说不能吃太多肉,不能让蚂蚁咬,不能喝热水喝热汤。据说有一个巫医有一天到了电报站周围,电报站的白人请他去喝茶,他喝了一杯热茶,回来之后发现他巫医的本领都被热茶融化掉了。

在瓦拉蒙加也有类似巫医这样的人。但是瓦拉蒙加的巫医用的是不是石头,而是一根穿在鼻子里头的小棍——鼻棍。这根棍其实很有来头,它是黄金时代的某一条蛇制造出来的。巫医的所有法力就都集中在这根棍上。他给病人治病的时候就把小棍子拔出来放在病人的身体里面,棍子就会在身体里寻找各种病痛,然后把病人治好。他跟前面讲到的仪式专家很不一样的是,他的知识是通过昏迷的体验突然获得的,他不像前面我们讲的仪式专家是被培训出来而且是世袭的,这里面没有任何的世袭性。巫医选择谁或者精灵选择谁都是随机的,所以他的知识论和前面那个是很不一样的。可能还有一个比较特殊的是,到了北面的海边部落宾宾加人,开始出现巫医在昏迷时进行上天入地的旅行。而我们知道,这一点也是北亚萨满教最重要的一个特征,即在昏迷的时候上天入地。而瓦拉蒙加和阿兰达人没有这个,到了北部就出现了这种上天入地。

我讲这些故事——人类学就是讲故事——的意思就是说,我们在这里看到有两种知识人。它的政治制度和整个日常生活的运行首先当然还是依靠知识分子的某种分化才能执行的,它并不是没有分化的。而且这个分化像之前两位老师说的一样,是和整个社会结构嵌合在一起的。但是这里面有两种知识体系,甚至可能有两种知识论。他们所负担的职责,在我看来很重要的一点是萨满的地位是很低的,他实际上是无偿地给他人提供治疗的一种人。而比较低级的技术比如治疗头疼脑热其实每个人都会,只有一些比较严重的病人才会去请萨满。如果我们把这个事情比照张光直和陈梦家关于萨满和商代文明关系的研究的时候,我们需要处理的一个问题是,为什么萨满在中国那个时期的地位会变得那么高?

渠敬东 这里有点跳跃。

张亚辉 我稍微解释一下。如果我们按照一个进化论的方式来看,在澳大利亚我们看到的地位更高的实际上是仪式专家,并不是萨满。如果这个进化论向后走的话,走到中国商代的时候,一定要发生某些变化,萨满才可能在那个时期占据那么重要的地位。如果不是这样,那么是否我们关于早期中国文明的理解如张光直和陈梦家先生的观点,在关于中国的萨满这件事情上是需要修正的?这里边一定是有什么断裂。所以渠老师说跳跃是对的,恰恰是这中间缺了东西。但是缺的东西是什么?

王铭铭 我有点懵了,因为这边是鲍德温·斯宾塞,那边是胡适,有点连不上来。

渠敬东 他说的这个我比较熟,因为我翻译过涂尔干的书。亚辉讲得很细致,我觉得他主要说的大概是这个意思——我不知道我的理解对不对。如果澳洲的文明能在知识意义上去维持,或者说有一个整体上的运转功能,那么就需要两类知识人。一类知识人由很强的世系的逻辑推导出来的,他必须要经过很好的培训,要履行现实仪式的所有操作,当然也包括现实的惩罚。所以在这个意义上讲,他是一种知识人的形象。另一种知识人是我和周老师没有提到的,换句话说他不需要有对于日常人伦的感受,而是有一种神秘力量,也就是说他拥有的不是一种日常状态里所产生的神性或者是知识,而是需要在昏厥状态里,还可能在酒醉的状态里获得,在这个状态下他会上天入地,从而建立一套这样的知识体系。从澳洲的角度来讲,如果引用斯宾塞的讲法,社会如果要构成的话,需要有两种知识人的形象。那我们可以猜测性地理解,一种是士人,一种是牧师。

王铭铭 哪个是牧师?



渠敬东：“牧师”也不是西方意义上的牧师，换句话说不能用纯粹宗教来定义，大概就说他是一个巫术意义上的牧师吧。但是我还是没有听清楚，你还得再讨论，就是这两者之间的关系是什么？当然你说有两套知识论，有一套二元的体系。但是这两种知识人一定会存在一种联系，或者说跟周围生活存在某种关联。而亚辉这里影射的更有意思的问题是，我们理解中国在某种意义上不能只理解周，因为其实所谓的周的一部分可以归入 great teachers 的部分，而另一部分是从商代占卜或巫术体系里来的。这有很多人研究的嘛，就是巫祝的系统。这个巫祝系统在整个文明的运转里边的位置在哪里？换句话说它是不是消失掉了？或者说它怎样维持下来的？它是用北方通古斯的方式维持下来的，还是它内在于这套商文明的系统，并且弥散于我们常说的小传统文化中？我想亚辉说的是这个意思吧，我不知道我理解对不对。

张亚辉 对的。

王铭铭 我明白了。但商到底是不是那样的也还是有不同的看法。

渠敬东 他这里使用概念的时候会有点跳跃，因为澳洲一般不使用萨满的讲法。但是他跳跃的目的是要引出我们的思考。

王铭铭 他认为是接近萨满的。

渠敬东 这个问题当然很重要。

周飞舟 我接着刚才亚辉说的说两句。他这个跳跃太大了。其实到了周代，周代以前我们不知道了，其实直到现在都不确定。我这些年在读经书，有一点心得，儒家这个“儒”本来就是仪式专家，因为孔子自己就说：“你们问我别的我都不懂，问我怎么搞葬礼搞婚礼我懂。”最重要的经就是《仪礼》，是个礼仪手册。到了汉代郑玄注经——郑玄注经到今天都被认为是最权威的。我觉得现在读就是怎么能读出它的好，这是非常难的一件事，但是你一旦读出来，你会非常佩服。那么在上学期和这学期读的过程当中，有一个问题跟刚才讲的非常有关系。就是我们一直认为孔子开创的这个传统是一个“敬鬼神而远之”的传统，但是儒家的整个思想体系里有一个最核心的问题一直没有怎么解决，就是仪式这么做的依据是什么。比如哭踊，跳着脚哭，哭的时候一哭三踊，三哭九踊，就是你每哭一次要跳三下，哭三次要跳九下，当然具体怎么跳我真不是特别清楚。它有一个行为叫作“拊心”，一个行为叫作“踊”。“拊”就是捂着胸口，咱们说捶胸顿足的意思，我觉得应该是这个意思。因为葬礼是一个特别复杂的过程，人从刚刚过世到25个月的禫祭，有一个特别复杂的程序。我领学生读的是这些内容。这背后特别重要的问题是，为什么要跳这么几下，整个经学脉络里历代都有讨论，我觉得越到后来的思想家越祛魅了，就是越祛除了你说的萨满那种遗迹。

但是在郑玄对经的解释里，我觉得巫术性的解释是交替出现的。比如说婚礼或者虞祭。虞祭指你把死人下葬埋好了，然后回来要在家里举行一个祭祀，当天要早晨去下葬，日中而返。郑玄解释为什么要日中而返，他说不能超过中午，超过中午精魄就散了。人刚刚死的时候，第一个仪式是招魂，招完魂要有祭，等于你把魂招回来后要祭奠它。经书上说，人死之前躺在床上，要给他喂些吃的东西，在他死之后你祭祀他的时候就要用这些吃剩的东西。为什么要用吃剩的东西？后来很多的经学家会提问，说为什么这么不敬。郑玄有一个解释是“不容改新”，说时间太紧，不容做新的东西祭奠他。后来各家的书要解释“不容改新”这四个字，大家的解释都是一样的。到王夫之这儿有一个解释，他说鬼神招来没有地方待，你一定得祭祀让他留下来。这里面有个时间问题，如果再去煮新的食物的时候精魄就散了。所以这里一直有一个隐约的传统是从郑玄来的，就是认为整个仪式里面其实有一个鬼神观，但具体是什么我也不太清楚。但我一直觉得，经学思想里有两种方式，一个

王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

是用鬼神观来解释,就是为什么要这么跳,是因为和鬼神有关;另外一个是为理性的解释,孔子自己说过很多,比如他说人死都死了,这是给活人看的,但又有一些地方他又说“洋洋乎如在其上”。总的来说,我觉得中国的仪式在周代比较明显,因为文献资料比较多,但商代还不够清楚。

王铭铭 清媚好像是续着你师兄的斯宾塞出发,你好像是属于萨满主义那一脉的,正好可以谈谈。

杨清媚 我今天想讲的是陶云逵关于占卜的研究。刚才大家讨论里也带出来了,就是我们对于巫的解释,实际上,王老师自己也写过。怎么说呢?现在早上“两大支柱”在这,我先说说我对周老师和渠老师发言的理解。两位老师都讲到了经和史的问题,尤其是周老师讲经学的问题,其实是说,经的方式是一种“推”的同情的方式。渠老师是说,知识人的精神结构,实际上在历史当中会有变化和拓展,而那个根本的“推”的方式,其实是没有变的。我的理解是这样。

我的感觉是,因为我们今天这个会是关于知识人和社会的,现在大家的讨论比较集中在知识人上面,而对其他两个的关系的讨论并不多,因为知识人可能要处理他和知识的关系,当然也要处理他和社会的关系,这样才会丰富一点,丰满一点。我理解得可能不是特别恰当,就是说经学是一个着重在知识和知识人关系上面,固定下来的一个讲法,就是我们对理想社会的一些理解,把它作为我们知识论里面的一个规则,然后把它固定下来,但是这一旦成为规则,又不能直接去解释社会本身的一个变化。像周老师提到的一个特别重要的地方,“感应”的这个方式,在费先生那里——虽然周老师说在早期可能不会存在一个宗教或者最高神的预设,但如果从费先生晚年的研究来看,把巫的成分和知识人的成分放在一起的时候,尤其是他讲玉的研究的时候,明显还是有一个预设的巫术和道德共享的知识分子的精神结构,这个共享的精神结构大概是从商到周的变化当中体现出来的。所以得先有一个预设的精神结构,才可能往前推。但是另一方面,在费先生那里并不是所有文化和社会的理解都可以用“推”的方式来解释。比如他对美国人的研究,就是“推”不出来的。他反而是在一个不断的比较中去看,所以美国人的研究,不是一个从推的方式进行讨论的。

另外呢,当费先生感觉到有这个预定的共享精神结构的时候,也就是渠老师提到的,夷狄已经被视为华夏的一个部分来看待。这个问题从梁启超关于中华民族的讨论开始已经得到较多的论述,没有夷狄其实是界定不了华夏的,但核心还是在华夏这一边。那么毫无疑问,这是一个非常重要的方式,去理解中国的文明结构。而我在读陶云逵讲占卜的时候,看到他其实还提示了另外一种方式,其实是通过文化接触,由社会直接翻译,以模仿的方式来实现的。

也就是说,如果历史上有一些文化没有产生类似经学的知识系统,是不是它们非得经过一个知识人的阶段,才能纳入我们的理解中?我大概是有这样一些事先的想法。那么我大概给大家讲讲陶云逵的研究。

陶云逵的这篇文章是关于磨些族的羊骨卜的研究,“磨些”就是我们今天讲的纳西人。这篇文章发表在1936年中央研究院的《史语所集刊》,以占卜为分析对象,涉及文字与文明的问题。陶云逵关于占卜的最有名的文章,是鸡骨卜的研究,我之前写过一点东西讨论过。相比之下,这篇羊骨卜的研究受到的关注特别少,大家好像都不怎么提到他这篇文章。实际上,虽然都是占卜,羊骨卜关心的东西和鸡骨卜的不太一样。羊骨卜和龟甲卜差不多,都是用兽骨或甲在火上炙烤,根据产生的裂纹去推卦,然后解释这个卦象。鸡骨卜则是用一对鸡的大腿骨,把它们系在一块,投掷,然后看上面插的竹签的数量或者方向正反,用这个作为卦象依据来判断。

陶云逵认为,羊骨卜的这种裂纹图样,实际上和文字符号的源头有密切关系,而鸡骨卜显然不是,从鸡骨卜中推不出文字符号。而鸡骨卜的背后,讨论的是与阴阳观念相关的一套宇宙论和道德观的关系。比如鸡骨卜的卦象,绝对的多和绝对的少,都意味着社会秩序与宇宙秩序的平衡关系被打破,将要出现绝对的、颠覆性的大灾或者大难。陶云逵认为,鸡骨卜与掷筊占卜背后的逻辑是一样的,包括像今天福建仍流行的杯筊,最早见于汉代文献的是环筊。这种占卜跟农业社会的文明形态相关。而陶云逵讲的羊骨卜这类灼骨卜,其实是在亚细亚和康藏高原流行的,其背后不是一套阴阳观念的衍生物。



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”（圆桌讨论实录）

磨些人特殊的地方在于这两种占卜都有。他们是在从青藏高原南迁的过程中，发生了从畜牧到农业的变化，而这个变化过程当中的文化接触，被凝固在其精神结构之中。

那么我感兴趣的是，陶云逵在关于羊骨卜的研究里，对于文字和巫术的关系，有什么启发性的看法。

首先我们来说一下，羊骨卜占卜的组成部分和占卜的过程。

文章里羊骨卜辞的汉文译文，来自陶云逵的一个精通纳西语的助手周汝诚，这个人还精通东巴文，就是纳西人使用的经书上面的文字，被认为是现存的最古老的象形文字。陶云逵同时还请方国瑜对译文进行了校勘和表音，所以陶云逵这套译文的可信度应该说是比较高的。羊骨卜大概由三个部分组成：兽骨、裂纹和卜辞。裂纹就是我们通常说的卦象；兽骨，取的是羊的肩胛骨。陶云逵说，这种骨卜的方式，广泛分布在川滇藏交界的地方，然后一直能到东北亚蒙古人的地方，包括俄罗斯境内楚科奇人和科里亚克人等，一般会用羊骨、鹿的肩胛骨，还有的用海豹骨来占卜。他也指出，弗雷泽(J.Frazer)在《金枝》里记载过，苏格兰高地曾经使用羊的肩胛骨来占卜婚姻、生育和丧偶。这是骨头的部分。那么卦象方面，通过在火上炙烤来制造裂纹，也有用小煤炭放在骨头上灼的，比如董作宾推测，商代的龟骨就是把小煤炭放在上面灼烧的。第三部分卜辞，这部分比较复杂。卜辞是用文本的方式记录下来的东西。因为没有做ppt，所以给大家展示一下。

这个卜辞特别好玩，它在卷首的地方，有一个身穿长袍和带冠冕的人物形象，陶云逵把他翻译成神，但是我觉得，他可能更接近祭司或巫师的形象。接着在这个人物形象之后，开始画有各种裂纹形状，然后写有一系列的符号，来解释这个纹样的意思。一个纹样跟着一组卜辞。陶云逵根据他收集到的经书，把这些卦象挑拣了出来，大概有104个。但是陶云逵在接下去的分析中，并不是去论述他前面提到的这个神，而是集中在对卦象规律的探索上。然后他认为卜辞提供的解释本身是没有系统的，也很难说什么预兆是一定不好的，什么样的一定是好的，这套纹样和解释毫无规律。关于东巴文的研究，可能要多说一句。陶云逵认为“东巴”这个词，实际上是对纳西语的汉音翻译，意思是指智者。这些东巴文，在纳西话里面叫作“思究鲁究”，有人翻译成“木迹石迹”，今天的学界认为“木迹石迹”指的是见木画木，看见一棵树，就画它的样子，看见一块石头，就画石头的样子。而这个说法最早来自湖北的一个贡生，叫作余庆远的，他在《维西见闻录》的一个猜测和记载。余庆远还认为，羊骨卜上的裂纹，当它是直的时候，它就是吉祥的，如果裂纹交叉，但是分布还比较均匀的时候，就是中等，如果裂纹分布非常乱的话，就是凶的。

陶云逵依据余庆远的这个说法，对搜集的104个卜辞标本进行比较分析之后，认为余庆远说的这些客观标准都是错的，根本找不到类似的规律，也就是裂纹什么时候意味着吉，什么时候意味着凶，没有规律可循。而卜书本身，就是我们看到的这些符号本身，就是吉凶标准，它说吉就是吉，它说凶就是凶。在陶云逵这一组分析里面，三个要素，从兽骨到卦象到卜辞这一组符号，它和祭司的占卜行为，是组合在一起的。光有卦书，不占卜是没有意义的，而只有占卜，再参照卦书，才能够构建一个完整的占卜预言，这也就是一个完整的巫术技术。

我们今天重新看陶云逵的这套研究，首先想理解什么？在陶云逵的当时，殷墟的发掘被认为是解决中国文明史的最重要的一个成就。文章中提到董作宾、陈梦家等人关于甲骨卜辞的一些分析。董作宾和陈梦家认为，通过甲骨卜辞可以追溯到上古文字的起源。陈梦家认为文字起源于图画和象形，笔画形状的组合是有意义的，比如他举的证据有两个，一个是殷墟的甲骨，第二个是磨些人，而他讲的这个磨些人，也就是陶云逵讨论的羊骨卜所在的地方。陈梦家的原话是说：“在我们版图以内，非汉族的原始文字直到现在，还保存非常接近图画的象形文字，云南省永宁丽江的磨些人的文字，虽然也附有音符，但是大部分是一幅一幅连环的小型画片，一句话就像一张画。公元前13世纪的甲骨文，已经有了假借的应用，是很成熟的文字了。在初期的铜器铭文上（商和周初的都有），有时刻着几个非常近似于图画的字，如《殷文存》、《续殷文存》和《金文编》附录上所见的都是。有些人以为这类字早于甲骨文，这是错误的。这些都是氏族的名徽，较常用字更富于保守性……用图画来发挥文字的功用，起于二件事，一是以图记名，一是以画记史。”（《中国文字学》，19页）所以说，陈梦家认为，甲骨文本身就是用来记载史料的，是有用途的文字的雏形。

董作宾的一些看法，跟陈梦家比较接近，但他说得更细致，他开始把甲骨文进行一些解读。比如说，他



认为在殷墟发掘的卜辞,记载了商的历史事件。比如说“𠄎”,就像三个“小于号”放在一起的这个字,在甲骨里,有时候又写成横竖两个水波拼在一起的样子,其实是象征着洪水泛滥的状态,就是说水流互相拥塞。他解释说,这个字本身就带有水患的意思,后来由象形慢慢会变成会意,竖的水波就代表川流淤塞溃决,演变成会意之后,进一步演变成形声字,就倒了过来写变成“川”,发音为 chuan,这就是由图画演变到今天的文字的过程。

此外在龟甲和兽骨数量上,董作宾也有自己的看法。在这个问题上,罗振玉提出过一个看法,认为这些卜辞以兽骨居多,龟甲比较少,是因为两者用途不一样,一般战争和田猎用兽骨,祭祀才采用龟甲,商人前一类事项比较多,所以殷墟出土兽骨什九,龟甲什一而已。董作宾也继承了 this 看法,但他认为不是一开始就因功能不同而分开的,而是殷代的占卜,最初用的都是龟甲,龟甲不够了,可以刮去重刻,重复利用,但还不够,所以除了重大的祭祀依然用龟甲之外,其他事情开始采用兽骨。

对于董作宾关于龟甲和兽骨的看法,陶云逵有一些不同的意见。我大概总结了一下,陶云逵的意见主要有两点:

1. 摩梭人的羊骨卜,在审兆上根本不客观,裂纹本身作为符号有随机性、任意性。卜辞作为一套解释系统,它和裂纹之间的最初关联,并非建立在一个意义关系上,哪个吉凶的判断对应哪个裂纹是随机的,带有偏神秘的色彩。

2. 根据现有的分布,西伯利亚的楚科奇人、松花江的赫哲人、西藏人等,都多用哺乳动物的骨头,如鹿、海豹、牛羊的骨头。而商代可能并没有完全务农,还处在一个半畜牧的经济状态,所以在其生产中,哺乳动物应该是一个主要的部分,而哺乳动物的骨头,是更广泛的占卜来源。所以商代应该是先用的骨卜,才用的龟甲,也就是说,龟甲不是像罗振玉、董作宾设想的那样,最早特意挑选出来作为一个历史载体的存在,而只是一系列用来占卜的方便材料之一。人们更关心的是如何及时且方便地看到炙烤后显示的兆象。但是后来,符号越来越多,人们要把符号刻在骨头上。由于天然的骨头粗糙不平,所以用牛的肩胛骨来磨刮光滑,以便刮刻。而肩胛骨再如何磨刮,也不如龟甲平整,容易编织在一起,所以后来,龟甲才被大量采用来记录。

我们可以推知,当符号越来越丰富的时候,就逐渐脱离了每次都需要炙烤的限制,成为一个可供祭司选择其解释内容的保存之物。而抽象意义的附着,就在使用过程当中,尤其是随着祭司群体的出现、知识的共享的需要,逐渐固定下来。我再举一个近世文明的例子。我在西双版纳做田野的时候,看见过他们佛寺大堂里面有一本经书,那本经书虽然看起来又破又旧,但基本都是现代制作的,不是一种古老的东西。这本书不允许游客去触碰,但是在特定的仪式当中,有佛爷去念它,翻它,然后听经的信众就会由此积累功德。也就是说,佛经的这个文字,经过念诵,会直接转化成一种听众的功德,而这本书——这些文字的载体并不是特别关键的,因为听众甚至都不需要认识这些文字。

在陈梦家和董作宾那里,文字从它诞生的时候开始,便是一种具有高度抽象能力的理性产品,比如刚才那个水波纹的例子,那个水波符号一开始就是有意义的。如果根据陶云逵的研究发现,其实文字本身就是巫术技术的一部分,文明如果以文字产生作为一个标尺的话,那么文明本身可能不是一个标准的去魅化的过程,而是要伴随这样一种神秘力量。

最后我想说的是,人类学家已有的对文字的巫术性之讨论,已经非常多了。对于上古文字的讨论大多都是依据殷墟的考古发现,基于罗振玉、董作宾、陈梦家等人建立起来的从占卜到文字的演化系统。张光直通过对商周艺术纹样的分析,认为最早的文字是萨满用来占卜的,沟通神和人的,所以具有巫术性。王老师推进了张光直的讨论,认为,文字始终包含神话思维和逻辑思维的内涵,巫术和理性,是两者的混合体。而我们刚才说的陶云逵对这种巫术性质的看法,和张光直“唯字通神”的讨论有一点不同的是,陶云逵取消了这个“神”。在他的分析里,符号的巫术性就是它本身,一套任意组合的符号可以独立存在,而不用凭借某一种神意,下降到社会规范的范围之内,才能够活动。所以他的研究表明,占卜可能展示了一种特别的巫术类型,就是不存在某种至上神假设的巫术,用来区别于神道设教的巫术。那么如果从他的研究出发,重新理解中国上古社会的话,会丰富我们基于教化延伸出来的一整套文明史的讲法。



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗 杨 王 娟·“不同文明的知识与知识人 ——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

渠敬东 我认为有断点,断点在于其实你没有考察商和周的文字发展的过程。比如说你说文字里面带有巫术性,但是其实中国文字,不能纯粹由甲骨文来解释,还要去讲到大篆以及到后面的这套解释。我的意思是不能这样来比较的。就是在羊骨卜这里没有很清楚的文字发展史,但是如果在中国的话,文字发展史很清楚的。

杨清媚 一部分同意。但我并不是说陶云逵谈到的这种方式就完全取代了另一种文字进化的过程。只是说,在磨些人这里,很明显,他们是发展出了一套文字系统的,因为现在人们承认,东巴文是世界上仅存的最早的象形文字。我们不能说它不像我们汉人的文字那么复杂,它就不是文字。所以,我觉得陶云逵的这个例子,还是挺有趣的。

渠敬东 我的意思是解释度没有你想的那么大。

王铭铭 有几个无知的问题。首先,商的占卜的骨头,可能上面有两种符号,一种是文字,记录性的,另一种是你说的,占卜的裂痕,如果这样的话,跟你读到的陶云逵相互有什么关联吗?它也是双轨的。第二是,刚才谈到的龟甲和兽骨,这可能是两种东西的合并,这个龟甲可能是商人自己的传统,而甲骨可能是从南方的一些民族学来的。那么因此,两个双重性是怎么连在一起的,陶云逵好像也没有回答这个问题,因为他接触的材料也有限。这种占卜符号和文字的共存,到底是什么情况?应该怎么解释?另外是,一个帝国要建立,要借助别人的文明,那么它自己的知识,实际上要包含别人的知识体系,像这个龟甲,有可能是外来的。我这是无知,完全是猜测,你说的实际是一种这样的双重性,我不是很了解。

渠敬东 她说的恐怕是和整个中国文明源头相对的一体性吧?一体而多元,建立在文字的巫术性和神秘主义的总体性上。

王铭铭 那个我听明白了,就是说当时记录性的文字已经出现了,几乎是同时出现的。

田耕 我有一个自己的问题,向亚辉兄和清媚请教。这是我自己的问题,但我觉得跟你们两位有关系。商承祚,他后来去了中研院,他1930年代在汉堡大学留学的时候,博士论文的题目,正标题叫“中国的萨满教”,副标题叫“对中国巫史的理解”。可是我们知道萨满和巫史,至少我们上午听亚辉兄的解释,这是两个不同的东西。由于商承祚这篇论文写得很早,他北大德育系毕业的,所以他一直是在欧洲东方学的阴影下学习。所以想请教两位,从你们的研究来看,从萨满入手的研究,和从巫史入手的研究,可能在什么意义上被放在一起。

张亚辉 从巫史出发这块,从民国到今天,像陈来老师,他们还在写,巫史怎样在知识和巫术之间建立关联,身份的变化等整个的过程,其实一直有研究。其实我认为这是一套单独的系统,背后牵扯的东西是说,我们有文字记载的这套东西里面,其实没有出现“萨满”这个词,“萨满”大概出现在北宋以后的文献里面,那么怎样作比较才是合法的?我们有巫史的传统,可以很好地沿着周老师所说的这套经学体系内部,把这条线索说清楚,但是说清楚之后,仍然是不够的。这就是我们社会科学提出的问题,就是解释到你自己的文明的源头其实还不行,还得和别的文明进行对照,那这种和萨满的对照到底是不是合适的,最后就变成这样一个问题。这个问题,其实原来我认为这个比较是蛮合适的,但最近开始觉得这事儿有点不太对劲,就是中间跳过去了很大一段史料的空白期,包括说整个宗教逻辑发展的空白期,中间很大一段都没有。所以我觉得和萨满的这个比较,就是张光直他们后来发展的这个,我现在心里是存疑的。这是一个问题。

另一方面,就是这个比较其实是建立在伊利亚德(Mircea Eliade)在1950年代发表的《萨满教》那本书里

王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

面。那本书因为用到了《尼山萨满传》和南美洲的一些萨满教之间有很强的可比性,然后大家据此总结出来一些萨满教的基本特点,就是上天入地这些东西。但是伊利亚德其实没怎么太说中国的事儿,但后来我们去借鉴人家东西的时候就开始拿中国去比,我觉得这种比附可能会出现刚才讲的问题。

然后另外还有一点,和清媚今天讲的有关系。我们在整个巫史的传统当中有一部分自然宗教,这部分没有办法拿萨满来处理,因为萨满一定是有神灵的。自然宗教这部分其实跟巫史本身关系很密切,从后面的材料你就能看到,整个自然宗教其实被从萨满当中切出去了,而这部分我们恰恰要纳进来,才构成整个巫史的传统,所以这两块,要小心去建立比较。

我今天讲的澳大利亚的两种知识类型,实际上就是说,在人类学田野调查里面已经确定了这两种知识。我们能不能以它作为一个重新思考的参照点,去看看巫史、萨满、仪式专家,这些人之间的关系到底是什么样的?

渠敬东:清媚这个研究,我觉得是特别好的,但是我的意思是说,要限制自己的解释力,因为这个东西也是蛮危险的。我觉得你仅凭和甲骨文之间的对比,去勾连一个一直通到北亚地区的这一套文化,那你得在事实上去证明都存在这种占卜的方式。当初无论是陈梦家还是董作宾的写法,有很多是联想式的写法,并不是论证式的。你一定要小心这一点,因为如果我们仔细考证的话,从商到周不仅文字上发生变化。你引用了罗振玉,他是最大的金石学家,而你不可能跳出金石学的这部分,只讲甲骨文。这段时期的文字是最重要的,因为它几乎是文明中国的成形期,而且其本身和甲骨文的味道完全是两回事。所以我觉得,你这一步需要有很多的补证,才能去证明你的判断。这个我是觉得研究特别漂亮,但我就担心你们想解释的欲望太强了。

杨清媚:的确,这里头要做的工作还很多,目前远远没解决。但我的目的并不在于解释或是补充甲骨文研究的问题。我想渠老师说的也不是这个意思。大概我的理解还是想要更实在地回到此前讲的费先生的那个问题上,就是我们如何能够拓展一种对文明结构的理解,这个文明结构是不是和费先生讲的完全一样。如果是一样的话,如何去容纳像我刚才讲的佛教念经的那个例子,它很明显不是由一个像费先生讲的那种神道设教下来的问题。

张亚辉:我理解清媚这个问题的意思。费老讲玉琮的时候,有一个很强的预设是说,玉琮一定是要通天的,它中间是空的,是个通道。这可能是考古学家从甲骨文出发来讲中国文字巫术性的一贯讲法。这里有一个跟天上的某个神灵有关的巫术系统。但这个巫术系统面临着很大的问题,就是渠老师上午讲的佛教进来之后,佛教的文字巫术性其实跟这套东西不一样,它不需要通天。比如说《法华经》“半部失落”的各种故事,还有只要把《法华经》念一遍,天下所有的亡灵就起死回生。这些说法表明,如果我们用费老所说的跟某一个神灵有关的巫术概念,是解释不清的。我觉得陶云逵的研究在这一方面可能会有启发。

王铭铭:我非常受益,但有一点有些疑惑,恐怕费先生听了这些神神鬼鬼、先验主义的东西,会觉得不可理喻。我觉得周老师对费老讲得比较到位,而巫术走去的方向可能是一神教的,这是另外一种超越主义的文化自觉,我是有这样一个怀疑。清媚你可能不一定同意,但是在你和张亚辉那里,有这样一个先验主义的精神文化论。但这个很复杂,你们的材料说的是,同时存在仪式专家和巫医这两类,那意思是,会不会有一种描述性的东西和一种绝对性的东西的对立,且同时存在于某个社会当中?这样说是不是就更清楚?那如果我的猜想是正确的话,我想说在西方或者另外一些社会,这种研究的方法已经是很通行的,并不是什么特别的。下面是不是由何贝莉来谈谈佛教?

何贝莉:此前接到王老师通知的时候,本来我想和才让太老师一起来讲。才老师研究苯教,主要是从古藏文文献来做。我博士期间在桑耶寺作的田野考察。桑耶寺实际上是西藏第一座佛法僧三宝齐备的寺院,大概



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”（圆桌讨论实录）

建于公元前8世纪中期，唐朝的时候。那时候的一个大事件，就是佛苯之争。大家现在经常会说佛苯斗争，但是我不这么认为，我觉得不仅仅是斗争。我在田野中看到了很多非佛教的元素，比如一些仪式、一些民间观念。现在这些观念在寺院的仪式仪轨里也有体现，尽管大家一般不认为这些是非佛教的。正因为这个原因，我想找一个所谓非佛教的源头在哪里，所以后来博士后的时候找才老师当我的导师。我们原来商量，如果我们来参加这个会议，才老师可能会从藏文字的起源与苯教的关系讲起，然后如何经历一个历史发展的过程，可能会这样讲。我会谈谈我当下做的田野。我现在从桑耶寺转到了安多地区的一个寺院，待会儿我会讲为什么要更换田野点。所以我是想，才老师讲一个历史性的大框架，我作一个当下的实地经验补充。但是很可惜，才老师没有来，而且我也没有他的文字稿，我只能先给大家大概介绍一下背景。如果有说错的地方，都是我的原因。

大家都知道，如果要讲西藏文明史，那就要先从苯教谈起。第一个节点就是桑耶寺。赤松德赞大兴佛教，开始有系统地引进佛教，翻译经典等，这一系列实质性的举措都是在桑耶寺建立期间完成的。而苯教那个时候，如果说它有知识体系的传承的话，更多是家族式的，比如父子之间。它的知识谱系跟解决现世的问题有关，比如治疗，同时也从事一些仪式性活动。亚辉师兄刚才分了两类，但是从苯教的角度来看，其实更多，包括天文地理占卜治疗，很详细。

但是到了吐蕃王朝建立之后，为什么试图引入佛教？可能是当时的苯教，由于它是非常地方化的，地方性非常强，而且各地方的保护神，各种自然神灵繁多，客观上对吐蕃王朝的统一，形成了一种阻力，就是缺乏一个共同信仰的东西。西藏的佛教史家大多都认为，最终能把西藏整合起来的其实是佛教，而这个整合的节点就在唐朝时期。在这时候出现了两种不同的技术传承的方式，一种是以记述大事为代表的显宗的传承，它建立了新的经院制度，有点像我们的学校，会有固定的教师来教一些正式出家的弟子学习经论。另外一种传承是以莲花生大师为代表的，更倾向上师的传承。“上师”的藏文音译即“喇嘛”，西方以前有些学者以及我们一些古文献把藏传佛教直接称为“喇嘛教”，其实我还是觉得是有道理的，喇嘛在整个传承体系里面的重要性不可小觑。这个待会儿有时间可以谈一下，这也跟我个人的经验有一些关系，我亲身感受到喇嘛的重要性。

在这两个体系之下，西藏内部的知识传承比较多样，有家族传承，有经验制，也有上师传承，还有其他我们不太知道的不典型的方式。我记得有一个朋友问我：“你是研究宁玛派寺院的，你们那里的僧人是不是都能结婚？”所有的教派包括苯教，如果是出自清净道场，就是设戒持戒的僧人，原则上是不可以有家眷的。但是细部又有区别，比如说格鲁派是最严格持戒的，僧人一旦出家就必须待在寺院里，一旦有家眷必须还俗，离开寺院。但是宁玛派和苯教，相对来说没那么严格。在藏区，有时候我们会看到有一些穿红衣服的僧人有家眷，但不是所有红衣服的僧人都如此。

到了宗喀巴大师的时候，对藏传佛教作了非常大的改革。他严格规范了藏传佛教的学习和戒律体系，格鲁派就是以持戒清净出名的。同时，苯教也严格规范了这套体系，出现了苯教的第二祖师，和宗喀巴是同时期的，他们之间可能相互也有交流。宗喀巴时期，在整个经院建设上作了非常大的努力，还把显宗和密宗传承谱系、修行次序全都规范化了。

再往后，这套体系足够完善之后，到清末民初，现代的学校教育引入。当时西藏跟西方有一些交流，后来建立了类似军事院校的制度来培养一些士兵。再然后，像李安宅先生他们也随着共产党解放西藏，到那里建学校。所以说这个时候其实有了第三种传承形态——学校教育。

具体到我的田野，我所在的那个寺院里也有一所学校。这个学校也是寺院的一个尝试，把传统的佛学院和现代教育体系结合在一起。我之所以可以去这个寺院，是因为他们缺一个汉语老师。那么如果我可以在那里教书，就可以在那里作研究，这对我来说非常重要，因为当时在康区和卫藏做田野的时候，有一个很大的问题，就是我不能住寺院，只能在寺院外面，寺院开了我进去，寺院关了我出来，但是我觉着还不够。这次因为这个机缘我去了那里。当我动身去安多的时候，有很多藏族朋友非常担心，因为我长期在拉萨那边，那边的女性还是有点地位的，女性至少可以和丈夫对话。但是据说在安多，女性地位非常低。这一点后来我到安多问当地人，他们自己也认同，他们会说这里的女性太苦了，所有的家务活、劳动都是女人来做，男人可以经商，可以出

王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

去玩儿,相对来说比较舒服一点。然后我去了之后,由于我要住寺院里面,所以情况其实又有所不同。那个寺院是一个清净道场,里面全是僧人,家眷不能住,连居士也不能在里面住。那里的卫生间都只有一个房间,完全没有考虑过女宗的问题,而我又是个俗人。我当时就有点担心我的身份对调查可能不利。但是很奇怪的是,我到了那里之后,他们给我的印象跟大家说的差别非常大,这一点就跟我今天讨论的知识和知识人有很大的关系。

我到那里之后,我的僧人朋友,一位大堪布,介绍我的时候说我是北大的博士,然后下面好几个僧人,他们就会理解说,那就跟我们寺院的堪布差不多。虽然教育系统完全不同,但是他们会这样去类比。他们认为我是一个受过教育的人,一个文化人、知识人,会这样去看待你,然后这个情况下他们接受了我。于是他们觉得我如果要待在这里没有问题,可以住下,而且给我单独的房间。所以我就在那个学校住了下来。我们学校大概有八位老师,都是持戒僧人。所以我的意思是,在我自己都没有意识到的时候,就在那个地方有了一个自己的身份和位置,而这个身份是通过知识的认知来界定的。这个位置到了什么程度呢?就是我可以跟师傅们坐在一起吃饭。这点很重要,因为在那里老师跟学生之间的行为规范是非常强的,老师会有自己吃饭的地方,学生会有单独的地方,座位的高低不一样,而双方的厨娘,她们很可能会蹲在地上吃饭。如果老师在前面走的时候,学生是不可以超过他的,除非你老师示意说你可以往前。还有你看到你老师,你是绝对要脱帽的。

王铭铭 那你的意思是说知识人是有一套严格的等级制度的?

何贝莉 是的,但是判断谁是知识人的时候,又可以超越一般的社会评价,比如说可以超越性别关系来评价,可以超越生熟关系来评价,超越民族关系来评价。我刚到那里的时候,很多孩子不知道我叫什么名字,他们就叫我“giamogiamo”就是“汉族女人”。这么叫我其实没有错,我就是汉族女人。当时老师们非常生气,他们说应该叫“geergan”,意思是“老师”。这个事情在学校里会被反复强调,包括大堪布也会说。所以你会发现寺院这个地方,知识人的位置和这套谱系,是可以重新梳理和建构一个人的社会关系的。大家可以通过你的知识的角色来把你放在一个合适的位置上,这点让我感触蛮深。

王铭铭 这个跟谭拜尔(Stanley Tambiah)说的僧伽有什么关系吗?

何贝莉 谭拜尔更多还是讲国王和僧伽之间的二元关系,但是在寺院里面的话,所谓“国王”那一支是缺失的,如果想拿政府来取代那一支的话,基本上在田野里面是看不到这种情况的。因为当地人会自然地往寺院这边涌过来,寺院作为一套知识体系,不光是宗教性的,还有司法功能。它的司法功能并不是说有一套完备的司法体系,而是说大家遇到问题的时候会来寻求帮助,比如两家斗争,或者说谁偷了谁的牛,或者出现一些事故。另外还有医疗体系,寺院有自己的藏医院。此外还有经济,大堪布管理和分配寺院财产,比如学校里的所有支出都是由大堪布来拨给的,老师的工资和学生的吃穿住用行,包括教学设施的建设,这些都是来自寺院所获的供养。这些供养的来源有部落、少数汉族居士,还有另外一部分,来自寺院下边的一些经营活动。所以你会发现,在这个寺院里,其实涵括了社会方方面面的层次。

只有理解了一个大的范畴,在这个里面再来看寺院的经济,才能去理解它。我们会看到一些宣传资料说,上师活佛吐舌头是个陋习。但这种所谓“陋习”现在依然有,我现在看到大堪布也会吐舌头,因为这是表示尊敬的一种方式。如果我们能从人家自己的文化来理解的话,会看到行为背后都有一套观念在支撑它。

还有一个比较有意思的问题是,我自己会觉得,如果我认识了寺院最厉害的人,德行最高的人,那我有问题的话,应该去找他请教,但其实他们并不这样想。在他们看来,学习会处于不同的阶段和侧重不同方面,可能你诵经很好,但对于解释这方面的理解弱一些。还有一些人可能商业头脑比较精明,或者身体非常好,协调性很强,做仪式、舞蹈这方面很厉害。所以即便大家都通过佛学院的学习,但是每个人的根性不同,掌握的核心技能不同,最擅长的东西也不同。所以在寺院里,大家不会因为你没有成为一个最厉害的堪布就不尊敬你,



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟：“不同文明的知识与知识人——对其角色与作用的比较”（圆桌讨论实录）

因为你总有一两点是你的东西，有你的位置。而如果你学了很多年，始终没有成为一个堪布，或者没有成为在寺院里面有执事的僧人的话，大家也会说，这可能是福报不够，这可能是前世的积累不够，或者是用类似的方式来解释。他不会去抱怨或者说想去把高的人拉下来，所以他的知识的信仰是始终在往上看的。我们有一个大堪布，他学习特别好，看书过目不忘，所以到后来，他们班的同学就形成了一种状态，衣服都不用他洗，饭他不用做，都是同学去做。他唯一要做的的事情就是看书，就是所有的僧人都在用各种方式来供养他学习。后来他的确成为桑耶寺解放后唯一一个自己寺院出来的堪布。这些经历让我挺感慨的。

王铭铭：你从西藏回来，是不是看我们北大知识人不像知识人，体制不像体制，因此我们怎么能够有文化自觉呢？会不会有这种感受？我觉得有吧。

何贝莉：至少我觉得在那边当个老师还是挺有成就感的，另外一方面这些尊敬和供养，其实也会对上师和老师形成一种压力，因为你的德行、知识储备不够的话，很快周围的人就会慢慢离开你。它会逼迫你不停地学，逼迫你不停地变得更好。比如我在那儿，花一年的时间去编一个教材，虽然这个其实对我的博士后报告完全没有有什么用，但到了那个境遇就得做，要不然觉得很对不起他们。所以这是一种相互关系。真正德行高的上师是非常谦恭的。他如果要自己坐位置，肯定会去坐在比较低的位置，但如果是他的弟子来给他布置位置，会给他垫七层台子，让他去坐在上面。

王铭铭：我其实还有个问题。苯教和佛教似乎并不简单是个先后关系，而是同时性的关系。两种知识有点像亚辉他们刚才想谈的，佛教可能会更注重礼仪、传经，苯教，我的印象是会带有更多的巫术性。那么在这两种东西里，知识人的定义不同，他们整个寺院的体制也不一样。阶段很重要，但是不要总是强调地区问题，因而在不同的族群里面会有不同的倾向。

何贝莉：其实刚才谈到一个阶段是宗喀巴大师建立寺院制度和苯教第二祖师建立的这个制度，趋同性非常强，因为他们相互借鉴。这些寺院的制度，甚至在学习的次第上都是非常接近的。虽然苯教还是用苯教的仪轨，佛教用佛教的仪轨，但在具体的实践经验层面上，佛教大量引进了苯教，尤其是世间护法的这套谱系。苯教那个时候做了很多译经工作，直接把佛经翻译过来，然后改编成为苯教经典，所以佛教苯教相互融合。我觉得对于知识人的角色也有影响。比如说我寺院的大堪布，他也会占卜。当地人买块地盖个房子，都会请他占卜一下，而且占卜也是一个基本训练，僧人很多人都会。

大部分家里面都会有僧人，他是家里的宗教仪式专家，或者说宗教顾问，一些事件比如家里有人过世了，需要念经，问他就可以，不用专门请教那个最高的人。当超过他的处理范围的时候，他才会再向上去请教。所以在上师和社区之间，有一个跟亲属关系有关的网络，将他们联系在一起。

王铭铭：我还是需要再慢慢消化。其实你讲的那套知识体系里面可能还是有很多其他奥秘，比如“自然”在他们知识体系里有什么样的含义之类的问题似乎一样重要。下面请罗杨说说。

罗杨：那我来讲所谓的跨文明的知识分子问题，这是我在柬埔寨的田野观察，另外是我自己的一些收获。

首先讲讲柬埔寨的田野观察，这就涉及当地的知识人的问题。柬埔寨是宗教立国的国家，知识掌握在两种人身上：一种是佛教僧侣，另外一种“阿加”，意思是“老师”。我们先讲阿加。阿加源于印度教祭司，公元前从外印度来到柬埔寨。开始的时候，柬埔寨国王从丛林里请了一位具有丰富知识的印度教祭司，这个祭司通过他的知识，使柬埔寨国王成为宇宙之君和世界之王，因此国王立下誓言，不管时代如何变迁，都要给印度教祭司极高的地位。后来也确实如此，即使现在柬埔寨是佛教国家，但是宫廷中仍然保留印度教祭司一脉，而且在国王加冕和死亡的仪式步骤中，缺少不了印度教祭司。这是佛教没有办法处理的。

印度教祭司通过王城的水网体系来使他的神圣性覆盖整个国家。最初柬埔寨的王城中心有一座山,从山上发散下来的水渠延伸到都城和村落,组成一个水网体系。印度教祭司从王城的山中心,浇下来经他做过仪式的充满灵性的水,这些水通过稻田进入村社中。另外,他们不只处理人和神的沟通,也处理王城和周边部落民的关系。其实祭司有点像用交换的方式,来建立起周围部落和王的关系。我觉得这挺像中国纵向和横向的模式。但是后来这套水网体系被破坏,现在已经从水网体系变成印度教祭司这些人自身在整个柬埔寨从宫廷到民间的分布。原来他们在宫廷中被称为“婆罗门祭司”,流落到民间后被称为“阿加”,就是所谓“老师”了。现在稻田中的水不再来自水网体系,而是通过天上降水,所以好像国王的神性不再通过水网发散,而是通过印度教祭司一层层向下渗透或是通过他的某些仪式来实现。

佛教僧侣是14世纪随着小乘佛教进入柬埔寨成为国教而来的。他们在处理与阿加的关系时有一个传说:原来释迦牟尼佛在世的时候,大家都知道怎么做仪式,是没有阿加这群人的。但后来释迦牟尼佛去世后,人们不知道怎么做仪式了,就请了一个人来帮他们分释迦牟尼的舍利骨,这个第一个帮他们做仪式的人就是最早的阿加。这就使阿加有一半在佛教中,也有一半在佛教之外。现在阿加和和尚之间形成两种关系,一种在佛教之内,要成为阿加就必须当和尚,否则身份和地位得不到承认。阿加的知识从寺庙中来,他们识字和做仪式的方式——不管佛教还是印度教仪式——都是从寺院中耳闻目睹的。这提供了佛教从根子上摒弃这套传统的途径。现在阿加这群人在柬埔寨社会中的地位有点像我们所谓的“土”的阶层,一方面维系了佛教和普通人阶层——人们不知道如何与和尚讲话,必须通过阿加作为代言人与和尚打交道,因此阿加维系了等级差别。另一方面阿加对佛教而言弥合了佛教与社会,因为佛教是有出世倾向的,恰恰是阿加在中间变成了佛教和俗人的黏合剂,而未使圣俗彻底分开。这也是阿加和和尚的第二种关系。佛教内部有不同派别,有针对贵族的佛教派别和针对平民的佛教派别,这个差异其实会导致社会内部分化,其中的裂痕由阿加来弥补,因为不管有钱没钱,他们都能够请到继承印度教和佛教仪式的专家。阿加可以弥补两者,但也有麻烦的一面。因为阿加是主持佛教仪式的人,他有一半在佛教里面,所以一旦阿加觉得佛教和尚的知识不如他的时候,他会取而代之,变成佛教寺庙的主人。

正因为有两套不同的知识人存在,使得柬埔寨人有两种对生和死的看法。一种是佛教的,拼命想把人超脱出轮回体系之外,达到无生无死的境界。另一种是阿加的,他会拼命想把人拉回来,这在丧礼上非常明显。在丧礼中,佛教和尚和阿加同时做仪式,和尚想把这个人彻底送走,达到涅槃的境界,但阿加想把这人再超度回来,实现一个轮回,而且这个轮回是想要他过得比此世更好,不论物质还是精神上的,要有增殖的过程。恰恰在这个意义上,佛教和印度教仪式专家阿加不能彻底分开,因为佛教不是人的生产而是物的生产,而人的生产这部分恰恰是阿加最擅长的。阿加综合了柬埔寨本土的自然神、万物有灵的观念以及印度教对于丰产、增殖的观念。但是,阿加能够通过仪式实现社会融合和丰产,实际上是借助了佛教的“功德”观念,因为恰恰是和尚对逝去之人的超度传授功德,阿加才能把他们通过功德得来的力量引回社会当中,所以和尚和阿加是一个配合很严密的体系。无论是和尚还是阿加,在当地人看来,都是外来的。他们都是外来文明在这里形成的一套体系。从这个意义上讲,和尚和阿加实际上是柬埔寨社会中的“跨文明知识分子”。这是第一个内容。

第二个内容是,我自己做田野本身也是一个跨文化的过程。我简单梳理一下中国从古至今的海外民族志传统。根据冯承钧先生考证,中国第一次派出使节到外边去访问是在三国时期的吴国,吴王派康泰和朱应去了柬埔寨。这两个人写了两本书,是《吴时外国传》和《扶南异物志》,但是都散佚了,不过有一些还是被正史辑录下来。在这之后,真正走出国门的,是法显。从法显时代到唐代,有三位非常著名的取得真经回来的高僧——法显、义净和玄奘。他们三位当时是抱着非常强烈的宗教情怀去的,这从《法显传》中可以看出。他当时把印度称为“中国”,而把现在的中国称为“边地”,他觉得很伤心,因为自己生在“边地”而没有生在“中国”。到了宋朝,外出的人出现了从宗教朝圣到朝贡的变化,这一时期最有名的代表著作是周去非的《岭外代答》和赵汝适的《诸蕃志》。我认为通过周去非和赵汝适的描述,他们已经感觉到广西和泉州并非原来所想的、对于中原而言的蛮荒之地,而是和一个更广阔海洋世界的接合处。这是在他们民族志中呈现的感受。另外从宋代朝廷开始,也将海外世界作为一个财政源泉。元朝最有代表性的是周达观的《真腊风土记》和汪大渊的《岛夷志



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗杨 王娟·“不同文明的知识与知识人 ——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

略》。我自己研究周达观比较多，他对“夷夏之辨”提出了一个真正的挑战。一方面他在柬埔寨看到当地是一个不亚于中国的文明体，也看到了周老师提到的“差序格局”，也有与周边少数民族处理关系的方式；另一方面，他也提出挑战说唐人在那个文明中成为“野人”。他记录了在很多方面，唐人是当地人不愿接触和看不起的一类人。所以他的感受是，华夏文明有五服和差序格局的关系体系，但是不是也有一个以印度文明为核心的、同样的差序格局的体系，而中国在那一套体系中是不如柬埔寨和印度的关系近的，所以可能有很多的不同的文明体系和不同的中心。这是周达观的书中所体现出来的。

而汪大渊之所以要写这本书，是因为当时的泉州郡守希望汪大渊写一本关于海外世界的书，然后将其纳入泉州县志中。就是说，好像这一时期的泉州人认为如果不包括海外世界的话，泉州自己的郡县制不完整。这是汪大渊写这本书的缘起。到了明朝时候，非常有意思的是，对于郑和下西洋这件事，马欢、费信和巩珍分别写了三本书。这三个人都是穆斯林，他们中有人是士大夫，有人是地位比较低的士兵。通过他们三个人的记述，可以看出他们对海外世界的宗教认识，伊斯兰教在他们的写作中出现了。以前并没有明确区分伊斯兰教和佛教的不同，比如说用佛教去理解穆罕默德或是反之等等。另一方面，明朝还有张燮的《东西洋考》。从这本书中也可看出，当时中国在地理上对自己的定位比较复杂。因为《东西洋考》中的西洋概念最早出现在周达观的书中，但是到了《东西洋考》，出现了一种穆斯林的坐标体系，整个行船的坐标体系还有基于南洋本土或东西洋的坐标体系，比较复杂。

再下来到了清代，这个格局就发生了很大的变化，比如从开始时的僧侣、士大夫和穆斯林教徒他们出去，到清代谢清高的《海录》，他不是士大夫，也没什么文化，就是个水手，长期在澳门流浪。他写了这本《海录》，可以说是古代海外民族志的终结，但它也开启了下一个阶段，就是林则徐、魏源等人“开眼看世界”的基础。后来到了清末康有为、梁启超等人去看国外的时候，康有为将海外比作“神方大药”，要借“神方大药”医治我们自身的病症。从法显到谢清高的这一“传统”说是“传统”，是因为这些人之间并不是没有关系的。他们都是因为“我在读前人的书”或受到前人出洋的启发才出去的。他们的来源也十分复杂，刚才提到有儒士、伊斯兰教信徒等等。这种古代传统对我们今天再去理解跨文明知识分子如何去跨文明还是有启发的。包括费老，我觉得，他其实不仅仅在国内的体系中描述土人的作用，将其作为皇权和民众的中间层，可不可以跨文明的意义上理解？因为他自己也写了很多关于国外的叙述。

王铭铭：由于时间关系，我们尽量紧凑一点，下面就请王娟老师发言。

王娟：我跟王老师申请来参会的时候说，因为您一直把我当成做军阀的，所以想来学习学习。今天听了这么多老师讲了之后，我真觉得自己是个做军阀的。尽管我最初做军阀研究只是在做康区研究的时候顺带的，但是，我发现我主要的思路放在政治斗争和权力博弈上，这样看我还是做军阀的，而不是做知识人的。在今天这个环境中，我不打算讲军阀，而是打算接着何贝莉讲。

恰好去年和前年暑假，我在康区一个寺庙，前后加起来有两个月吧，我们看到的情况很多是一致的，但我们的视角不是很一样。我觉得我还是从到底怎么定义“知识人”的角度切入这个问题。今天王老师也说了，首先我觉得，我对自己的定义是，我应该不是一个知识人。为什么呢？我最多能属于王老师说的“科学家”那一类，我们今天能不能把科学家……

我当然是在中国文化中长大的人，这种文化对我的浸润只是和我成长过程中自己心性的成长经历有关，但我没有深入地研究过中国文化，也没有在这个研究过程中进一步完善自己的心性，我并没有这样的过程。我之所以讲这个问题，涉及到如果我来康，那么藏族社会知识人究竟是谁。在一个传统社会——没有太多外界影响的社会——中，我们肯定会认为藏族的“知识人”就是僧侣阶层，因为他们的教育基本都在宗教体系中。即便是世俗精英，受到的教育也是以宗教为核心的。但是世俗精英能否被定义为“知识人”？在藏族社会，世俗精英和我的地位实际上差不多，他们是在学校教育中长大的，算是藏族社会的“科学家”。世俗精英会学习藏族历史、藏族文化，这时候他们的“文化自觉”和僧侣阶层内部不同。文化自觉首先要对自己成长的文化有自觉，还要接触其他文化，思考其他的文明，这样才能形成文明之间的对话，才能成为“自觉”。但我们如



果局限在僧侣集团内部,也面临一个问题,因为我们不能把他们笼统地称为知识人,他们和藏族社会的关系非常多样。刚才贝莉说她认为藏族僧人不是一种职业,但是我看到,在更大意义上这是一种职业,较小一部分是纯粹宗教上的东西。

我在康区格鲁派寺庙,贝莉说的宁玛派“堪布”是一个学位,在格鲁派中是“格西”。我和贝莉有很多类似的经历,因为是北京大学的博士,所以在当地很受尊敬。他们对我触动很深的是,我的那位僧人朋友管我叫“老师”。我不想让他这样叫,按道理在当地文化中,我应该管他叫老师。但他执意要叫我“老师”,让我教他汉语,所以我在那里花了很长时间教他汉语。这些僧人在现代社会的处境中,他们对自己的知识认同发生了改变。在传统社会中,藏族社会的精英阶层在这个社区里的影响力和权威遍布各个方面,但在今天这个环境中,我们看到,藏区社会的寺庙在文革后才恢复,他们整个知识传承有断层。其中被寄予最大希望的那些人在印度读书,要等他们学成归来,他们学校在知识层面才会更高一层。

我认识的这位僧人,佛学修养尽管没有特别高,但在他所处的寺庙中,也属于骨干阶层。这就是当地能够培养的最高水平的知识人,他在社区和民众中相当受尊重,但他自己认同不够,经常说自己是“没有文化的人”。他所说的“文化”是指汉语、汉字和现代世界的知识。他认为,自己如果离开藏区,没有办法处理任何事情。另外在现在的情况下,很多时候他无法为社区中的人提建议,因为现在的社区不再是一个封闭的环境,而是与现代世界沟通的。当社区中的人因为现代社会中的问题向僧人请教时,他按照传统方法给出的解释无法令人满意。所以,我觉得他们传统知识阶层发生了认同危机。在安多、康区,比较活跃的活佛和高僧会带自己修养比较高的弟子专门到内地来学习汉语并弘法。为什么色达影响那么大,是因为那里有一批用汉语传播佛法的人。我所在寺庙里的活佛人非常好,他也很想做这类事情,但是僧人和他自己的影响力有限。实际上他们跟政府开展这方面的联系,我觉得这些僧人发自内心的迫切地想掌握汉语。我实际上不清楚该怎么定义藏族社会的“知识人”及今天藏文明中“文化自觉”的人,不清楚他们应该通过怎样的渠道、在何种环境下培养出来。我觉得这个问题比较重要。

何贝莉:可以回应一下吗?我基于自己的田野来谈。我不认为我那里的部落寺院是一个封闭的知识体系。首先,传法的知识系统至少有两个,一个是在卫藏地区,另一个在他们的主寺。另外他们还有两个基本的朝圣路线,一个去印度,佛的诞生地、涅槃地,另一个去内地的四大宗教圣地——五台山等。即便封锁了印度边界,僧人们也会想尽各种方法过去,所以流动性始终存在。比如,我在的那个寺院有八个老师是僧人,其中一个僧人在印度学了八年,是我们学校的英语老师。他英文非常好,口音纯正,完全可以在印度那边教,一年一万多工资,在印度呆了好多年。他哥哥是大堪布,说要办这个学校,所以他就回来了。

我们学校的课程安排是这样:一方面是传统的宗教教学,相当于基础教育;在它之上有更高一层的佛学院、密宗院、闭关院等。佛学院就是一套完整的教育体系。大堪布有很多弟子,有在新加坡、台湾地区、美国弘法的,也有在本地的。我们这个学校既能学计算机,又能学英语,学汉语,而且僧人还主动把天文地理知识,甚至美国《读者》杂志上的心灵鸡汤都翻译成藏文,在寺院的内部杂志中发表。当时我问过他们,我说师父,我们经书中对世界的解释已经非常详细了,为什么还要把世俗的东西放在里面?他说这是世俗的知识,我们可以看一看,没有关系。

渠敬东:我提个问题。其实王娟的意思,我想稍微复杂一点。当然她只是讲自己的经验,而没有作更多讨论。我想,她理解的“文化自觉”,无论汉人还是藏人,其实任何一个时代,知识都是要广布到整个世界去掌握的。但我想她的意思是说,当下时代对于藏人的所谓的“文化性”,以及文化性和宗教带来自身的、完整的一个系统的挑战。我的意思是说,什么是“文化自觉”?一定是首先认识到自己出了问题,才有“文化自觉”,这是要害所在。我觉得费老可能有这个意思在里面。僧人可能在自己本文化里面并没有安心自足的状态,所以他们认为自己有问题,这才叫“文化自觉”。如果在一个完全自足状态中,就是一个“自在型”的文化啦。

张亚辉:其实根敦群培在20世纪上半叶的时候,有很明确的带有文化自觉追求的再书写。刚才两位老师



王铭铭 周飞舟 渠敬东 菅志翔 田耕 张亚辉 杨清媚 何贝莉 罗 杨 王 娟·“不同文明的知识与知识人 ——对其角色与作用的比较”(圆桌讨论实录)

在讲的时候其实谈到藏族僧侣除了我们说的仪式专家和念诵经文之外,其实还有一个写历史的身份。这个身份在传统社会中僧侣身份是合一的,就像松巴堪布这些人。但是到20世纪后期开始,它分化出来,出现一批写历史的人。我觉得这批人是特别值得重视的。根敦群培当然是因为政治运动早亡了,但是他以后写村落历史和用唐卡绘制整个神话故事的这些知识分子,与僧侣集团的关系不再是原来那样了。中间有对张的部分,无法完成整合。因为最大的问题是这个原来合一的部分今天分开了,分开之后就各自只能承担一部分的文化,所以对自己的文化反省也永远是“半截儿”的。这“半截儿”的文化其实僧俗两方面都很焦虑。我觉得像根敦群培这样在两方面都获得认可的不世出的天才,什么时候能再出现一个就看命了。也就是说,藏族僧侣在对自己教法史的反思上很有力量,但它无法涵盖社会。社会中走出来的世俗知识分子没有办法涵盖教法。我觉得在这一点分裂上特别让人焦虑。

渠敬东 我这里还有一个细节问题,能做到和自我批评是两回事。我觉得文化自觉一定要有个前提,没有五四运动就没有文化自觉。其实中国的佛教在19世纪末和20世纪初完全经历了相似的过程,否则没有大量的现代学校在那里出现。换句话说,佛学这个概念都不会产生,对吧?

张亚辉 对。

渠敬东 因为原来都是在佛教寺庙里边进行的教育,后面分离出来一套。我大概的意思是,这是文化自觉背后的含义。王娟指的是,我们讨论文化自觉一定要有一个前提,这个前提是一定要有一个自我批评或社会变化在里面,而这个社会变化无论功能性的还是自我解释性的都是存在的。我不认为现在任何一个社会是完美的,西方也是如此。你别看西方现代貌似一个突然的、蔓延性的、进攻性的文化,它自己的危机也很大,但是西方知识分子最有力量的是自我批评和自我分析。那么他们援引的思想资源从哪里来?这是可以讨论的。他们援引的是自己原有的古典思想资源,还是非洲等所谓“原始社会”这套资源?所以我的意思是说,你要理解斯宾塞的话,仍然要在英国整个社会发展系统里理解他,而不是说斯宾塞没事儿突然就跑到澳大利亚去研究土著了。他一定有一个自我批判和反思的过程,而这背后是在英国自己社会发育出来的东西。

田耕 我还有一个问题。费老提出“中华民族多元一体格局”的时间是非常晚的,而我们传统理解的“多元一体”是两个事儿,一个是“一体”,另一个是“多元”,然后讲两个之间的关系,这是很多人对“多元一体”的理解。但我们注意到,今天上午的讨论中,有“你是中国人”的认同和对“文明”的认同这两个问题,两者是可以并存的。这个问题我和一些民族史学者聊过,对他们来说,这个很早就不是问题了。如果并存不是问题的话,那么费老为什么还要在很晚的时候提出这个主张?看似是他对生平的反思,但实际上是不是这样呢?我一直对这个很困惑,它只是一种概念总结,还是实质上有新意的突破?

我在读费老和谭其骧的时候有强烈的感受。我尝试说一下这个感受,不见得能说得很清楚。人类学非常重视区域差别,史学也一样。比如西洋史讨论罗马的时候会慢慢注意到地中海和近东不一样,西班牙和意大利差别很大,所以我们不存在一元意义上的罗马。中国也这样,我们的区域研究在亚欧文明发达起来之后,大家更质疑一元论的观点。中国史学除了关注地缘差别,还有一个很重要的是纪年的作用,就是chronical。西洋也一样。关于纪年的作用在争论什么,我很长时间搞不明白,就是说史料的问题,某个王朝断在哪儿。我直到看到雷海宗的时候突然有一个自己的理解。雷海宗的问题很简单,和渠老师上午讲的相关。雷海宗说整个中国文明有很重大的完整统一的时代,即所谓“帝制时代”。这个“帝制时代”一直可以延续到受资本主义冲击的时候,中间有一个非常重大的转折——叫中国文明的“两周论”。“两周论”的核心是说,中国文明第一段断在魏晋,准确说是《大乘起信论》的成就。这很重要的提示是,这并不是王朝史纪元,或者是政治史纪元,而是文明史纪元。

后来我再看罗马衰落的文献时,这点给我的印象非常深刻。雷先生也是学中古史的,虽然回国后有很多普及性的工作。如果看西洋史的线索就非常清楚,比如大家争论罗马终结是否以公元476年蛮族进攻西罗马

灭亡为标志,即日耳曼人终结了罗马,但这个线索是文艺复兴时期的意大利史学家建立起来的。这个传统到了公元300年,到吉本那儿达到一个大成,就是他的《罗马帝国衰亡史》。他讲罗马终结有一个内在的、更重要的原因是基督教,这是吉本很重要的贡献。所以很多罗马史争论看上去像是纪年的问题,就是年代断在哪儿,是476年,还是800年,还是1435年,但实际上的内涵是把古典文明的存续点放在哪里。韦伯是一个很典型的例子,韦伯的断代节点远远比吉本提前,他认为罗马城邦制陷落,这个文明就结束了,到帝国是完全新生的一个文明。我举这个例子是想说,纪年上的问题讲“断续”,区域上的问题讲“异同”,这两个线索其实在近代对重新理解历史上的中华民族或中华文明的时候同时存在。梁启超提出“文明亚区”的问题,第一次尝试把文明整体时间上的断续和区域上的异同放在一起,但他没有时间去讲,所以费老的“多元一体格局”很重要。他讲“多元一体”有点奇怪,如果按照我们的期待,根据他的研究经历,他会讲所谓“中原核心”和边缘民族地区的差异在哪里。但费老不是这样讲的,他讲了很多历史演进的问题,就是中华文明断在什么地方,续又按照了什么样的方式延续过来。他部分解决了谭其骧提出的问题,因为谭其骧在请费老作讲座讲历史上的中国疆域的时候,就面临一个非常重大的问题,中华文明完全是纪年史的断代,因为我们必须在鸦片战争的时候用人造主权或文明差异统一起来,所以,他觉得这个没法解释。中国历史按照地图疆域一定断在1820年,如果按文明存续的线索讲,就存在这样一个断点。费老是从学理的角度讲,文明存续和他在学术上看到的差别放在一起讲,所以“多元一体”在这个意义上非常大胆,充满想象力。

渠敬东:藏学的东西我也不懂,只是以前经常跟藏学的几个朋友一起聊天而已。我觉得西藏问题并不是放在我们想象中的一个大局面中考虑,以为中国近代之变,必是西藏问题的根本,所以就会将西藏问题仅仅当成西藏问题来看。这一点吃了不少亏。我同意田耕的讲法,在近代的时候要确定一个纪元,然后去看对整个中国问题的影响,这样才能考察周边的各种问题。这一点我觉得是民族学研究的要害所在,否则我们就自说自话,各人研究一个地方。

王铭铭:时间很晚了,可能要对我们的讨论作个小结了。我们开的这个会如果讨论出什么问题,都是我和清媚的责任。我们出的这个题目,原意是想将费先生更高的东西降低成经验性的问题,这样才会讨论出各种各样的个案,又扣住费先生的大抱负和主题。我对费先生最后企图的理解,首先是他对未来世界非常担忧。当时亨廷顿(Samuel Huntington)的文章不断被翻译成中文,费先生也开始接触的时候,他非常反感这种以暴易暴的文明论。他希望从自己的文化资源中寻找一个世界秩序的替代性方案,不是战国性的方案,而是更为和平的、关系论的方案,也就是刚才周老师说的“人伦”的最基本的东西。费先生一直遵循这样的想法,在他的词语中没有人类学严格意义上的“他者”的概念。他只有“你和我”,因为他期望在一个面对面对话的关系中,产生一个道德关系。他想将这个发挥成全世界秩序的基础,这是我所理解的。那么是不是每个文明都有这样的资源,这就成问题了。在费先生眼里,似乎只有“儒”的传统可以做到。他也不喜欢“道”。我研究过很多“道”的问题,但他似乎不是很愿意研究“道”这一类宗教性的东西,他对宗教相对比较排斥,试图基于周老师上午讲的那种人伦理想来设想跨文明关系。当然,我们是不是都应该这么想,我觉得也不见得,费老触及了一个重要问题,需要我们更多讨论,无论是儒学的,还是伊斯兰、佛教或其他方式的讨论,都可以“各美其美”。

我们今天作了很好的讨论,几个方面都涉及了,大家收获都很大。这其中如果对同学们而言有什么收获,那么就是我们把“知识”和“知识人”当成社会研究的核心题目,这个和以前的社会学人类学讨论还是有所不同的。

非常感谢大家!

(责任编辑 模之)

[收稿日期]2016-09-12

[主持者简介]王铭铭,北京大学社会学人类学研究所、中国社会与发展研究中心教授。北京:100871