

## “风俗与文明”专题主持人语(岳永逸)

20世纪中晚期以来,各国民俗学都在对“folklore”(民俗)进行重新释义,甚而出现了以 vernacular(风土)代替 folklore 的趋势。由此,有必要追问何以至此。风土和文明究竟是一种怎样的关系?该如何从文明视野审视风土?本期推出的4篇论文,就是尝试从不同视角、案例对这些问题予以回应。

张帆《回归“风土”:重建一种比较文明研究的视野》在解释晚清以来现代民族志替代旧有风土记传统的转变过程的同时,指明随着中国逐步成为铸造世界关系新格局的主要力量,有必要回归“风土记”的天下观察之道和“风土”蕴含的比较文明视野。舒瑜《季节节庆视角下的山川与社会——以云南鸡足山接佛和火把节为例》和鞠熙、张巧妮《以风俗修复世界:北京房山大石窝的采石与社会》两篇文章则将视域拉回到当代中国的社会现实:前者借云南鸡足山下仲春舞龙接佛与季夏火把节,从季节节庆的角度讨论山川与社会的关系及不同时节处理山川与社会关系的不同形态;后者则以北京房山大石窝的采石为例探讨“修复”这一议题,强调唯有重返风俗,把天地万物置于人类之前,把聆听置于记录之前,方能持续性的修复提供可能。张力生《文明与风土之间:青年博厄斯的两次学术“出走”》则以弗朗兹·博厄斯十余年的博物馆工作经历为例,表明博物馆的目的不在于重述等级性的文明秩序,而应尽可能地展示一地之风土与其文化间的互动与关联。

# 回归“风土”:重建一种比较文明研究的视野

张帆

**摘要:**自晚清以来,中国学者在理解不断变化的内外关系、寻求新型国家理论的过程中,逐渐吸收现代民族志理论,形成了一套新的观看世界之道。这一时期的《深州风土记》《南洋风土见闻录》《水摆夷风土记》等文本,展现了现代民族志传统替代旧有风土记传统的转变过程,通过对这些文本的分析可看出,该过程形成了一套基于实证主义的科学观看之道,成为特定时期内国族建设的有效工具。随着中国逐步成为塑造世界关系新格局的主要力量,有必要回归风土记的天下观察之道,以丰富对世界图景的想象,重申“风土”概念所蕴含的比较文明视野,进而拓展中国现代民族志书写及区域与文明研究的视域。

**关键词:**风土记;民族志;风土;文明

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2025.04.009

晚清以来面对世界秩序的巨变,中国知识分子为了重新把握中国的内外关系,掀起了思想变革的浪潮。在国内外受过系统学科训练的学者不断致力于新旧学问的转换和更迭,使清末民国的学术思想图景中涌动着各种释古与疑古、国粹和西化、民族主义与国际主义等派别和思潮。虽然这些派别和思潮在传统与反传统的旗帜下有复杂的联系和连续性<sup>①</sup>,但随着现代社会科学逐步对经史传统进行重组和改造,旧有的史地传统逐渐被现代民族志传统替代,一种观察、记录和分析中国内外关系

**作者简介:**张帆,北京大学社会学系助理教授(北京 100871)。

**基金项目:**本文系国家社科基金重大项目“世界多元文明传统与多元知识体系的比较研究”(项目编号:24&ZD312)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 王汎森:《从传统到反传统——两个思想脉络的分析》,王汎森:《中国近代思想与学术的系谱》,河北教育出版社,2001年,第91—107页;渠敬东:《返回历史视野,重塑社会学的想象力——中国近世变迁及经史研究的新传统》,《社会》2015年第1期。

的新学问逐渐形成。

在现代民族志改造史地传统的过程中,中国的现代民族志观察和书写逐渐形成了如下特点:其一,方法上强调实证主义。人类学和考古学等新兴学科所倡导的实地调研方法深刻影响了当时中国旧有的知识系统<sup>①</sup>,相比于历史考据学方法,此方法极大地拓展了研究材料的种类和范围。其二,理论上强调科学性。科学性一方面体现为实证方法;另一方面表现为普适性概念和客观性分类,形成了以制度、文化等为基础的社会比较框架和以体质、语言等为基础的人群分类方式<sup>②</sup>,其不同于旧有记游传统中以文野之别或华夷观念为基础的人群分类方式。其三,关怀上以国族建设为宗旨。随着“民族国家”作为新的政治单位构建国际秩序,“民族国家”概念也逐渐影响知识生产,使民族志区域逐渐从超越国家的文明区域转向以国族为边界的区域,使民族志书写日益成为创造民族、文化、物质和精神一体性的工具。<sup>③</sup>

这些特点在一定程度上塑造了中国学者观察世界的方式和对内外关系的理解。一方面,这种新学问逐渐影响中国学者的海外视野。20世纪三四十年代,越来越多的中国学子负笈海外,自觉对异域社会(尤其是西方社会)展开观察和分析,并将这种分析置于比较框架下,形成纵横两条路线:纵向研究人类总体文明进程,关注从氏族部落到民族国家的演进;横向展开制度与文化比较研究,尤其是中西社会之间的比较研究<sup>④</sup>,形成了一套不同于诸如《山海经》《大唐西域记》等早期中国“西方学”的民族志记录和分析。<sup>⑤</sup>另一方面,这种新学问逐渐主导中国学者的边疆研究,尤其是1937年之后,随着全面抗战的展开,各学科的学者都开始参与边疆研究,引入了各种新兴学科的理论和方法。<sup>⑥</sup>这些学者大多有留洋背景,虽然“他们对西方民族学所知深浅不一,在他们的著作中或混杂着明清以来汉人士大夫之边疆游历书写,或应用清代乾嘉之学的声韵、训诂。无论如何,一种新的民族志写作逐渐产生”<sup>⑦</sup>。

这使中国知识图景中的世界想象逐渐从以自我为中心的天下想象转变为以自我为对象的万国想象,使世界逐渐成为中国致力于赶超或加入的外在秩序,形成“普遍世界”和“特殊中国”之间的二分。<sup>⑧</sup>而中国的民族志观察和书写则成为构造现代性(普遍世界)和民族国家(特殊中国)的工具,不断生产传统性与现代性、国别化与全球化、非西方与西方等二元叙事。这虽然是晚清以来中国知识分子找寻新型国家理论的结果,却也是19世纪以来欧洲近现代观念与经验在欧洲之外扩散的余波,构成社会科学“殖民现代性”的组成部分。<sup>⑨</sup>随着中国逐步成为塑造世界关系新格局的主要力量,我们亟须突破由此类二元叙事主导的世界想象,形成一种文明叙事和基于此的比较研究路径和世界想象图景。中国历史上曾对世界有着开放的认识,这种认识不同于非西方和西方的二元化世界认识,因而

① 桑兵:《晚清民国的学人与学术》,四川人民出版社,2020年,第143—151页。

② 李沛蓉、吴会蓉:《“新知”与“旧识”:民国时期任乃强的康藏民族分类观及其变化》,《藏学学刊》2020年第2期;孙江:《人种:西方人种概念的建构、传布与解构》,江苏人民出版社,2023年,第85—96页。

③ 王铭铭:《西学“中国化”的历史困境》,广西师范大学出版社,2005年,第46—48页。

④ 如《中国人人类学评论》第5辑“中国知识人的海外视野”专题,其中包括对梁漱溟、吴泽霖、费孝通、储安平、许烺光、顾准、李亦园等人的中西比较著作及海外游记的讨论。参见王铭铭主编:《中国人人类学评论》第5辑,世界图书出版公司北京公司,2008年,第1—78页。

⑤ 王铭铭:《在他处思考——代按语》,王铭铭主编:《中国人人类学评论》第5辑,世界图书出版公司北京公司,2008年,第3页。

⑥ 段金生:《学术与时势:民国的边疆研究》,中华书局,2020年,第92页。

⑦ 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,上海人民出版社,2020年,第380页。

⑧ 项飏:《寻找一个新世界:中国近现代对“世界”的理解及其变化》,《开放时代》2009年第9期。

⑨ 王铭铭:《所谓“海外民族志”》,《西北民族研究》2011年第2期。

重新回归中国的世界想象来理解地方性知识体系及变迁,有助于提供反思认识论的工具。<sup>①</sup>在此基础上,回归旧有的史地传统和记游文献所具有的天下观察之道,以及“风土”概念所蕴含的比较文明视野,有助于构建汉语民族志的文明叙事,也有助于拓展区域和文明比较研究的视域。

## 一、作为文明比较的风土记

汉文文献中的风土题材广泛,包括竹枝词<sup>②</sup>、土风录、岁时记、西行记、异物志等地理和民俗文献<sup>③</sup>,被冠以“风土记”的文本则最早能追溯到东汉。受到中国风土记的影响,日本奈良时代(710—794),以天皇为中心的朝廷也开始编纂风土记,以记录山岳物产、地理景观等。<sup>④</sup>风土记文本自唐以来大量出现,因此,王庸在构建中国地理学史的时候,就注意到了风土记,认为风土记可以追溯至《山海经》《禹贡》等四方之志,是对人居其间的“广川、大谷、异制”的图文记录。<sup>⑤</sup>

尽管如此,和地理志书相比,风土记虽然也侧重于对空间、景观和物质的观察和记录,但风土记中的观察和记录并没有将地理和自然割裂于社会和政治之外,而是形成了一种对“生命-技术-象征”结构的整体性考察。<sup>⑥</sup>与此同时,风土记与民俗记录相比,虽然二者都关注风俗、节序、礼仪等,但风土记不是单纯的地方性或民间性的文本,也不是与官修志书相对的民间志书。早期风土记具有国情调查报告的功能,很可能和方志、图经一起,都是中央政府周期性要求编纂的地方文献。<sup>⑦</sup>不仅如此,风土记与方志相比,往往不受属邑辖区的束缚,而沿山系水域组织材料,有较强的区域连续性;而方志则与地方行政系统密切相关,倾向于以行政区域组织材料。<sup>⑧</sup>可以说,风土记是对一地方之自然和人文地理的整体描述,展现出一种比较文明的视野,具体表现为地方与世界、自然与文化、自我和他者等维度上的辩证关系。

首先,风土记大多是撰者亲临考证的结果,但并非是实证主义式的考察,而是强调人在风土中的整体经验,揭示地方的世界性和地方知识的普遍性<sup>⑨</sup>,因此风土记往往跳脱出“中央—地方”的框架,以地方为中心广泛展开对人物、山水、节仪、传说等方面的观察和记录。例如,唐末莫休符作《桂林风土记》时,虽“因退居,粗录见闻”<sup>⑩</sup>,但从仅存的一卷本也能看到,莫休符的记录十分丰富:不仅记录了桂林三十多处山水,而且对其由来、地理及典故都有记录;桂林及其周边的祠、冢、庙、观亦有记载;奇闻逸事也广为收录,如“开元寺震井”“徐氏还魂”等;还记载了诸如李靖、张九龄等人物。北宋范致明的《岳阳风土记》有着浓厚的博物色彩和风土意味:首先简略追溯了岳阳的历史沿革,继而对区域内的主要湖泊、河流和山脉等自然地展开观察和记录;不仅如此,还广征博引,在对山川地貌的描述

① 王铭铭:《从“天下”到“国族”——兼及“互惠理解”》,乐黛云、李比雄主编:《跨文化对话》第7辑,上海文艺出版社,2001年,第79—89页。

② 周作人:《关于竹枝词》,周作人著,钟叔河编订:《过去的工作》,岳麓书社,2020年,第1—5页;小田:《竹枝词之社会史意义——以江南为例》,《学术月刊》2007年第5期。

③ 李传军:《汉唐风土记研究》,中国社会科学出版社,2015年,第5—11页。

④ 孟宪仁:《〈风土记〉与中国古方志的渊源管窥》,《日本研究》1992年第2期。

⑤ 王庸:《中国地理学史》,商务印书馆,1938年,第127页。

⑥ 张帆:《以风土记反思民族志》,《开放时代》2025年第2期。

⑦ [日]荆木美行:《日本古代的风土记与唐代的图经》,《中国文化研究》2004年第4期。

⑧ 刘珺珺:《风土记探源》,《中国典籍与文化》2016年第2期。

⑨ 有关地方社会的世界性的讨论,参见张帆:《地方社会的世界性:藏戏、遗产和博物馆》,《民俗研究》2021年第4期。

⑩ 莫休符:《桂林风土记》,商务印书馆,1936年,“桂林风土记序”第1—2页。莫休符生于广东,在广西融州(今广西壮族自治区融水苗族自治县)和广东阳春等地任职多年,一度为融州刺史,权知春州。参见郑铁巨:《〈桂林风土记〉校读记》,《中南民族学院学报(哲学社会科学版)》1988年第4期。

中处处交织着对寺庙古迹等人文景观的介绍以及相关的传说、风俗、气候、特产等<sup>①</sup>,构成了岳阳的“风土”。这种考察和记录的方式形成了“人地并记”“风土并重”的传统,并延续到了后来的风土记文本中<sup>②</sup>,突破了史志重人事、地志重地物的分类。<sup>③</sup>同一时期的日本风土记也大致遵循这一传统,其内容包括选好字命郡乡之地名、录郡内物产之名目、土地肥瘠状况、山川原野之由来,以及记古老相传之旧闻异事五项。<sup>④</sup>

可见,与现代民族志相比,风土记不是从功能分析的角度出发将相互关联的现象分门别类放入制度框架中,也不是从抽象的历史结构出发将交错继替的现象置入单线进程和因果结构中,而是同时纳入风(文史演绎)和土(地景再造)两个维度<sup>⑤</sup>,从山水、建筑、物产、人物、岁时、节气、传说等具体生活经验中把握区域风貌和文明节律。因此,在重新展开区域与文明的比较研究时,风土可以作为中国知识传统中的一个关键范畴,揭示出地方社会的世界性,通过地方知识中的节令观、物候感、地理观与伦理想象,构建起一种世界性的观察方式。正是在这一意义上,风土记提供了一种从地方出发理解世界的路径,使区域性认识与实践转化为文明间比较和对话的媒介,重新激活地方与世界在知识建构中的交互关系。

其次,风土记在内容上强调对自然地理的记录,但并非是科学主义式的考察,而是打破了自然与文化范畴的对立,展现出一种不同的政治本体论。这种本体论不同于西方近代以来形成的自然主义本体论,而是一种心理、生理、物理和天理互为表里、相互贯通的本体论,在其中自然成为道德秩序的体现<sup>⑥</sup>,地方风土成为天下秩序的基础。正如刘雪璠所指出的,日本风土记在对自然和人文地理的记录中,格外强调命名各级行政单位、山川河海的缘由与过程,因为这些命名或得自神灵,或为天皇御赐,隐含了天皇天然地享有土地权的内在逻辑,因此风土记的编纂是天皇整肃天下秩序的一种努力。<sup>⑦</sup>中国风土记同样将风土视为展现道德秩序和政治运转的媒介,通过观察风土来体察人心。例如,清初李来章写于1708年的《连阳八排风土记》中明确指出,风土记以“洞天福地、名山大川”为内容,而连阳八排瑶人因教化未及,所以“瑶、壮瘴疠,风土陋恶”,其风土不足“纪述载于简册”。<sup>⑧</sup>可见,李来章认为风土是教化的外显,化外之地的风土是荒山野岭,化内之地的风土则是洞天福地。不同于科学主义的自然观,这种风土观将山水视为政治的基础、将风土视为道德的源头。<sup>⑨</sup>

在现代民族志中政治往往被理解为围绕治理、法律、权力等概念形成的知识、制度及相关实践,但是风土记揭示了作为自然的大宇宙、作为身体的小宇宙与政治形态及其运作之间的密切关系。一方面,政治形态决定于特定的伦理秩序、文明谱系和风土条件,风土在此不仅是自然地理条件,更是身体经验、生态节律与社会组织形式的总和。另一方面,政治运作通过风土记展现为特定的节令之礼、地方祭祀、公共仪式等,最终成为人们生活经验中具体可感的秩序。在此意义上,风土记展现了

① 范致明:《岳阳风土记》,文物出版社,2023年。范致明,字晦叔,福建建安人,北宋元符三年(1100)进士及第,后被贬岳州,以宣德郎督察岳州酒税,作《岳阳风土记》(何林福:《范致明〈岳阳风土记〉的成书、内容与价值》,《云梦学刊》2015年第1期)。

② 曹阳:《〈桂林风土记〉研究》,广西师范大学硕士学位论文,2018年。

③ 林天蔚:《〈中日地方史志比较研究〉评介(一)》,《广东史志》1999年第2期。

④ 潘金生译注:《〈风土记〉三则》,《日语学习与研究》1990年第4期。

⑤ 岳永逸:《风土:文史演绎与地景再造的新史学研究》,《思想战线》2024年第1期。

⑥ M. Granet, *Chinese Thought*, trans. Bernardo Daniel. Antiqua Sapientia, 2022, pp. 209-238.

⑦ 刘雪璠:《重构大和的“天下”:〈风土记〉中的天下观》,《外国文学评论》2023年第1期。

⑧ 李来章撰,黄志辉校注:《连阳八排风土记》,中山大学出版社,1990年,第1、149页。

⑨ 张帆:《以风土记反思民族志》,《开放时代》2025年第2期。

重思当代国际秩序的一种文明逻辑,为现代国家权力逻辑提供一种批判视角,其中“风土-政治”不是单纯的“自然-制度”关系,而是一种互构关系,这种政治本体论成为重新思考文明的政治维度的知识资源。

最后,风土记所蕴含的他者观不是二元对立式的他者观,而是关联性他者观,侧重于展现自我与他者之间的关联性和差异性。例如,周达观于1296年写作的《真腊风土记》中,不仅详细记录了从温州出发出使真腊(柬埔寨)的路线,将“圣朝”(元)与真腊在空间上联系起来;还通过参照“西番经”及南宋赵汝适《诸番志》中对真腊的记录,将元与真腊在历史上联系起来;另外还指出真腊“北抵占城半月路,西南距暹罗半月程,南距番禺十日程,其东则大海也。旧为通商往来之国”。<sup>①</sup>这使真腊被展现为一个开放的区域网络中的一个组成部分,成为多文明汇聚之地,而不是一个与文明自我相隔离的野蛮他者。<sup>②</sup>类似地,李来章也倾向于指出瑶人和汉人的仪式性和历史性关联,认为瑶人风俗“亦有可取者:尊祖宗、立庙以祀;敬高年,设凳使坐。二者犹存古意。礼失而求诸野,兹非其遗风欤”<sup>③</sup>,并没有把瑶人看作是绝对异质性的他者。

现代民族志中往往以“野蛮-文明”或其替代性表述“传统-现代”等线性时间观,以及“中心-边缘”或其替代性表述“主导-依附”等空间观来审视人类社会差异。而风土记的关联性他者观展现了一种将他者纳入同一历史与礼俗体系中以理解的时间结构,并且通过历史联系与空间网络建构区域互动关系,揭示出一种网络式、多中心的空间文明观,既区别于现代西方主导的“文明等级论”及其变体“发展阶段论”,也突破了文化相对主义式的封闭理解。这使我们得以打破国别叙事和全球化叙事,形成基于商贸和礼仪交换、历史和地理关联的区域网络分析和比较研究。

可以说,风土记作为地志,却不依附于行政区划,而是以山川地貌、风俗节令为线索组织材料,具有较强的区域连续性和空间整体性。风土记“人地并记”“风土并重”的知识形式,揭示出地方世界的世界性,通过地方知识中的节令观、物候感、地理观与伦理想象,构建起一种世界性的观察方式。不仅如此,风土记还体现了自然与政治、山川与道德、风土与教化之间的关联,贯通了自然与文化、社会与环境等的对立,这种“风土-政治”学为重新理解文明的政治维度提供了知识资源。更重要的是,风土记的他者观并非是建构在西方式的“自我-他者”对立逻辑之上,而是体现出一种关联性的差异理解。就此而言,风土记是一种从具体生活经验出发、以“风土-政治”学为基础、具有关联性他者观的文明理解和比较方式。

## 二、从风土记到新格物学

与之前的风土记相比,晚清风土记出现了新的特点。本部分以吴汝纶的《深州风土记》<sup>④</sup>为例,具体分析从风土记到新格物学的变化,指出这一变化表现为一种新的天人观念、物利视角与乡国的关系。

吴汝纶是一代名儒,晚期桐城派代表人物,曾国藩幕下“四弟子”之一。吴汝纶与严复相交甚笃,曾支持过严复《天演论》《原富》等的翻译并为之作序。<sup>⑤</sup>吴汝纶还曾远渡东洋到日本考察,写下《东游

① 周达观:《真腊风土记》,文物出版社,2022年,第7—8页。

② 张帆:《以风土记反思民族志》,《开放时代》2025年第2期。

③ 李来章撰,黄志辉校注:《连阳八排风土记》,中山大学出版社,1990年,第47页。

④ 吴汝纶于同治十年(1871)接任深州(今属河北省衡水市)知州,其时正逢直隶总督李鸿章修《畿辅通志》,其令各州县修志备览,吴汝纶奉檄修志。参见郑秀君、许素鹏:《〈深州风土记〉及其纂修者吴汝纶》,《档案天地》2017年第11期。

⑤ 吴汝纶:《桐城吴先生全书》,李松生主编:《桐城吴先生集》第4册,广陵书社,2016年,第347—352、460—465页。

丛录》。可以说吴汝纶站在东西古今的交汇处,这奠定了《深州风土记》既断裂又连续的底色。

首先,受到社会进化论的影响,《深州风土记》展现出唯物视角和实用思想,对教育和实业格外重视,这使得风土的意涵出现了转变。《深州风土记》体例完整,类目齐全<sup>①</sup>,是近乎标准格式的官修志书。因此,近代方志学家瞿宣颖猜测,此文以“风土记”为名,“盖属稿未定,故不以志名,而变其称以示谦也”。<sup>②</sup>但事实上,吴汝纶特意以风土记为名,并指出“书以风土记为名,不可无物产”<sup>③</sup>,因此在考察旧志的基础上形成了“物产”一卷,广泛收录了粮食作物、经济作物、观赏和药用植物、家禽野畜等(谷之类、蔬之类、瓜之类、果之类、木之类、花之类、药之类、羽之类、毛之类、虫之类)。可见吴汝纶并非如瞿宣颖所言出于示谦而名之风土记,而是对风土——尤其是风土和物产之间的关系有明确理解。

晚清士人在进化论思想的影响下,逐渐接受西方现代自然科学,尤其是物质论和机械论等。<sup>④</sup>吴汝纶也同样提出了对天人关系的新看法,他在给《天演论》做的序中写道:

赫胥氏起而尽变故说,以为天不可独任,要贵以人持天。以人持天,必究极乎天赋之能,使人治日即乎新,而后其国永存,而种族赖以不坠,是之谓与天争胜。而人之争天而胜天者,又皆天事之所苞。是故天行人治,同归天演。<sup>⑤</sup>

吴汝纶明确指出赫胥黎新说的要点在于以人持天,就是以人作为历史演化的主体,而非以自然作为人类进化的决定力量,只有争天而胜天才能保证其国永存、种族延续。虽然争天而胜天也是天事,同归天演,但是这里所表现出的自然观已经不同于近二百年前李来章的风土观。李来章在《连阳八排风土记》中,虽然也推崇经世致用之学,但他眼中的风土是联结天人的媒介。所以他明确指出,风土陋恶、土狭人稀的一个重要原因在于“祀地荒凉,芜秽丛集,神无所依,民不获福”。<sup>⑥</sup>因此,李来章重修祭台,亲力亲为引导祭祀,相信在合乎风雨雷电及社稷城隍诸神明的仪礼之下才能尽地利收地利。<sup>⑦</sup>相较而言,吴汝纶认为人要持天,通过认识自然、生产知识而究极乎天赋之能,最终在万国竞争的新世界中达到强国保种的目的。

其次,在风土观转变为自然观、天下秩序转变为万国竞争的过程中,《深州风土记》也呈现出不同的乡(地方风土)国(家国天下)观念。例如,李来章和吴汝纶同在治内办书院,但前者的目的是使瑶人学文知礼,通过教化而使帝国一统;而后者的目的是使国人启蒙心智,通过格物而使国家富强。其中,地方风土不再是天下秩序的体现,而成为国家财富的来源。国家的观念在万国竞争的新世界观中益显突出,因此,吴汝纶在《深州风土记》物产卷中明确指出:

文士勃兴则山川焕发,颛蒙启而文明开,非特倡导一州县风气已也,世变日甚,儒之业未可以一国囿,今欧美新学深微要渺,兵农工贾无一不出于学校,日本得之而强,中国尚阙焉。宏达之士有能研讨名物、深造方外专门之业呼?不独儒道盛也,将见农学日新,工贾益精进,土物四驰,市易流转,五洲货殖,皆可交通会萃而操其赢缩,何一州一县之足云,是又数百万横目之民所

① 具体包括疆域、河渠、赋役、学校、兵事、官制、职官、名宦、艺文、古迹、金石、人谱、荐绅、名臣、文学、武节、史绩、孝义、流寓、烈女、物产21个类目。

② 瞿宣颖:《方志考稿甲集》,上海书店,1930年,第112页。

③ 曹景邨:《后序二》,李松生主编:《桐城吴先生集》第12册,广陵书社,2016年,第452页。

④ 雷中行:《晚清士人对〈天演论〉自然知识的理解——以吴汝纶与孙宝瑄为例》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2012年第3期。

⑤ 吴汝纶:《〈天演论〉序》,李松生主编:《桐城吴先生集》第4册,广陵书社,2016年,第347—348页。

⑥ 李来章撰,黄志辉校注:《连阳八排风土记》,中山大学出版社,1990年,第177页。

⑦ 张帆:《以风土记反思民族志》,《开放时代》2025年第2期。

翘足而待命者矣。<sup>①</sup>

很明显,吴汝纶对由五洲构成的国际秩序有清晰了解,在对中国和日本比较中,他深刻认识到新格物学(欧美新学)对国家兴亡的重要性。新格物学展现出不同的物利观念——在为《原富》所做的序言中,吴汝纶强调了财富的重要意义,认为言利和道德并不相悖<sup>②</sup>,这和李来章“富而猖獗”<sup>③</sup>论断正好相反。相应地,在《深州风土记》中物产卷占比颇大,其意义正在于通过格物之学造就“市易流转,五洲货殖”的局面。因此,在对物产的考察中,吴汝纶对丝、棉等经济作物(“货之类”)格外关注。例如,吴汝纶指出:

吾国丝利往时独行五洲,近年外国蚕桑大兴,缫丝织丝皆用机器,吾国但用人功,又不自整理,利入日微,蚕又多病,蚕病始于蚕子,子之病者,必有微细黑点,入目不能察视,应用加六百倍之显微镜遍察蚕子,乃可一览瞭然。遇有黑点之子,则剔除不用,蚕病由此可除,否则病蚕益多,其不病之蚕亦且传染而病。数年而后中国蚕利殆必全无甚哉。格物之学,不可不汲汲求也。<sup>④</sup>

很明显,吴汝纶明确将“丝利”与“格物之学”关联起来,着重考察了与桑蚕相关的生物和技术细节,在此,“物”不再具有风土所指的将养生命、孕育道德的意涵,相反,格物成为获利的基础。尽管如此,吴汝纶在《深州风土记》物产卷中也罗列了四礼、节序、事仪,这揭示出固然他对于土(物产、山川)的关注是出于强国富民的目的,但也将之看作风(文教、风俗)的基础,构建起经济与道德、政治与风气之间互为表里的关系,“观方物息耗知一时政俗”<sup>⑤</sup>,对“生命-技术-象征”结构的整体性考察依稀可见。

最后,《深州风土记》中占比较大的除了物产卷,还有人谱和金石卷。人谱为此书的独创,通过对谱系连续性的书写揭示了历史上周期性的戎马之变中人群迁徙带来的文化播散,从而展现“历来社会组织之进化情状,且布露吾民族精神与世共见也”<sup>⑥</sup>。金石卷收录了各种人物的墓志铭和造像记,以及各类庙学、寺庙、道观、亭台等处的碑刻题记,并包括大量“闾井俚俗之记”<sup>⑦</sup>,展现了上至朝堂官员、下至庙堂平民的各种史实佚闻。人谱和金石卷这两卷之记录可谓“风”;而物产卷则如上文所分析的,考察了一方的地、物、利、技,可谓“土”。在一定意义上,《深州风土记》对人地、风土浓墨重彩的详细记录,展现了人事与地物相互关联的风土概念,揭示出文化的播散和创新不仅是社会组织进化的过程,也是风土关系重整的过程。

可以说,吴汝纶的《深州风土记》是晚清风土记转型的重要代表,该书基本遵循清代官方地方志的编纂规范,具有地方志与风土记双重属性,体现了风土书写和风土观的转向:在进化论和唯物论思潮影响下,吴汝纶强调“以人持天”、富国强民之道,主张通过格物致知推动农学与工贾发展。他重视“物产”并将之作为风土的核心内容,将自然知识与国家命运相联系,体现了风土从礼俗之地向生产资源与知识载体的转变。不过,尽管强调实用与技术,吴汝纶依旧保留了对礼仪风物与政治风气的关注,认为“观方物息耗知一时政俗”,在物产与文教之间构建起相互关联的整体性结构,在一定程度上保留了传统风土记的整体性观察。

① 吴汝纶:《深州风土记》,李松生主编:《桐城吴先生集》第12册,广陵书社,2016年,第431页。

② 康子兴:《〈原富〉三昧》,《读书》2015年第7期。

③ 李来章撰,黄志辉校注:《连阳八排风土记》,中山大学出版社,1990年,第26页。

④ 吴汝纶:《深州风土记》,李松生主编:《桐城吴先生集》第12册,广陵书社,2016年,第407—408页。

⑤ 吴汝纶:《深州风土记》,李松生主编:《桐城吴先生集》第12册,广陵书社,2016年,第431—435、426页。

⑥ 瞿宣颖:《方志考稿甲集》,上海书店,1930年,第113页。

⑦ 吴汝纶:《深州风土记》,李松生主编:《桐城吴先生集》第10册,广陵书社,2016年,第595页。

### 三、从风土记到民族志

20世纪初期,随着现代学科的传入和建立,实地调查之风兴起,涌现出大量实地调查报告,其中一些观察记录和考察报告依然以“风土记”为题,包括王志成的《南洋风土见闻录》<sup>①</sup>、姚荷生的《水摆夷风土记》<sup>②</sup>等。本部分基于对这两个文本的分析,展现风土记录转变成民族志的过程,指出这一过程中风土观最终被进步论、科学观和新型国家理论所取代。

在出版于1931年的《南洋风土见闻录》中,王志成指出,“我底叙说和诸同学底报告都是亲身底经验,那些名人游历南洋,所到通都大邑,走马看花,道听途说,难免失真”<sup>③</sup>,从而将自己基于实地观察而来的记录区别于以往的记游文本<sup>④</sup>,对风土的关注也转为对南洋各地出产和工程等的关注。例如,对英属柔佛(今马来西亚新山)的观察中包括历史沿革、土地、人口、出产和大工程等。<sup>⑤</sup>虽然如此,此作依然保留了关联性他者观,不仅将新加坡与中国从地理和历史上联系起来,而且关注到了新加坡的多重他者体系,记录了新加坡的华人、英国人、孟加里人和泰米尔人,也记录了英国皇室的出巡仪式、孔子诞辰的纪念仪式,将新加坡呈现为多重文明体系交汇的产物,而非如现代民族志一样倾向于将人群以文化或国族为边界做切割。

1939年姚荷生写作《水摆夷风土记》时,正值暹罗改国名为“泰”并大力推动大泰主义,这在中国学者中引发了民族与国家的讨论——“是否一个国家只能有一个民族?是否一个民族必须统一在一个国家之内?”<sup>⑥</sup>因此,姚荷生对边界地带的考察同样也在对国家营建的总体学术关注中展开,并从科学分类范畴——诸如体质特征、婚姻与性观念、阶级关系和政治制度等方面——考察了这片区域多重且复杂的民族关系,分析了夷汉关系差异,以此为基础构建出摆夷与周边民族的关系格局,包括处于摆夷统治下的攸乐人和阿卡人、与摆夷比邻而居的汉化了了的三达人、好战的保黑人、散居的仆莽人、猎头的卡瓦人。此书虽然延续了对物产和技艺的关注,记录了十二版纳的乐器、饮食,并且追寻器物的流动并勾勒出了一个跨区域网络,例如依托普洱茶的生产和交换形成的中国云南、西藏和印度网络<sup>⑦</sup>,但是,这些物品已经失去风土所具有的道德性。

总体来看,这些报告转向对民族志科学性和客观性的追求,其分析成为构建人群差异的基础,基本失去了风土记的“主-客”的关系性和“人文-自然”的整体性等特点。同一时期,随着日本的殖民扩张,日语文献中也出现大量以“风土记”为名的调查文本,既包括日本官员、学者对其他民族的观察记录,也包括从外文翻译到日语的民族志材料。前者如作为日本外务省外交官的米内山庸夫,他曾长驻中国,写了大量对中国的观察文章,并完成《蒙古风土记》(1938)和《支那风土记》(1939)。<sup>⑧</sup>后者如日本学者高垣勳次郎(1884—1957)翻译美国人葛德石(George B. Cressey)的《中国东北风土记》

① 王志成著,刘虎如校:《南洋风土见闻录》,商务印书馆,1931年。王志成1929年初离开上海来到新加坡,任职于华侨中学,同时广泛交游新加坡的华人华侨,以自己 and 各地华人的观察为基础,于1931年出版《南洋风土见闻录》。

② 姚荷生:《水摆夷风土记》,云南人民出版社,2003年。姚荷生1934年考入清华大学,1937年随校迁至昆明,1938年加入云南省建设厅组织的“边疆实业考察团”赴西双版纳考察,次年返回昆明,随即写作《水摆夷风土记》,1948年由上海大东书局出版发行。

③ 王志成著,刘虎如校:《南洋风土见闻录》,商务印书馆,1931年,“自序”第3页。

④ 诸多清末民国的民族志类文本常常被不加辨析地纳入游记范畴,其实不同文本之间有时差异巨大。参见贾鸿雁:《中国游记文献研究》,东南大学出版社,2005年。

⑤ 王志成著,刘虎如校:《南洋风土见闻录》,商务印书馆,1931年,第116—118页。

⑥ 李拂一:《南荒内外》,云南人民出版社,2020年,第99页。

⑦ 姚荷生:《茶的都市——佛海》,姚荷生:《水摆夷风土记》,云南人民出版社,2003年,第133—135页。

⑧ 岡崎精郎:《米内山庸夫著「蒙古風土記」「蒙古草原」「蒙古の理想」》,《东洋史研究》1942年第6期。

(*The Geography of China*)和《支那满洲风土记》(*China's Geographic Foundations*)。虽然这些文本中残存着风土记的余温,和当时对日本本土的风土书写一样,展现出对区域自然和人文地理的关注<sup>①</sup>,但这些“风土记”开始出现科学性和学科化的特征,接近西方早期殖民过程中出现的民族志文本,逐渐沿着文明等级进化论构建日本和其他区域的差异。

随着诸如米内山庸夫等日本官员和学者对中国的观察和分析被翻译到中国,在中国引发了民族主义热潮<sup>②</sup>,中国的民族志书写开始围绕“中国民族”为何展开观察和写作,贡献于构造“领土主权完整的民族国家”<sup>③</sup>。与此同时,随着现代科学体系的传播,社会、文化、制度、功能等概念逐渐成为新的分析工具<sup>④</sup>,现代民族志的科学方法论开始主导田野调查实践,以至于“民俗学、人类学、社会学、经济学,几乎都把实地研究看成了一种风尚,大有欲求科学的知识,舍此莫由之概”<sup>⑤</sup>。科学民族志与风土记渐行渐远,风土逐渐变成了和文明与道德秩序割裂的物质性事实,自然以技术、器具等面貌被纳入文化科学的分析;以国族为中心的内外边界日益明晰稳定,对自我和他者之间的时空连续性和文明关联性的关注逐渐消失。

#### 四、余 论

上述分析展现出自晚清以来中国的风土观察转变为民族志分析的过程:吴汝纶的《深州风土记》展现出晚清风土记向新格物学的变化,其中以人持天观念使风土观逐步蜕变为自然观——物脱离了道德秩序,成为财富的基础,而风土被他者化,成为万国竞争的对象。而《南洋风土见闻录》和《水摆夷风土记》进一步展现出民国风土记向民族志的转变,其中对风土的关注逐渐转化为对土地、出产、工程等的关注,风土记的天下观察之道最终被作为构建现代民族国家之工具的民族志替代。新的人群分类范畴和世界想象方式重塑中国学者的海外视野和边疆研究,形成了一套方法上强调实证调研、理论上强调科学性、关怀上以国族建设为基础的民族志书写和观察之道。

这种新学问形成于20世纪初期,在今天依然影响着中国民族志的书写,使民族志成为构建国别叙事、全球化叙事和现代性叙事的工具,不断生产西方与非西方的二元结构、从传统到现代的单线进化序列及特殊中国与普遍世界的割裂想象。随着中国逐步成为塑造世界关系新格局的主要力量,担负构造“新世界”的历史使命,我们亟须找到一种将欧洲地方化、同时将中国世界化的新路径,形成新的世界想象图景。而风土记展现了一种突破现代民族志书写局限的文明比较路径世界想象方式。首先,风土记并非建立在实证主义的方法论基础上,不局限于制度比较和抽象历史进程分析,而是通过人在风土中的具体生活经验揭示出地方社会的世界性,通过地方知识中的节令观、物候感、地理观与伦理想象,构建起一种世界性的观察方式。其次,风土记不依赖现代科学所建立的分类体系进行分析,而是通过超越自然与文化、环境与社会之分割,揭示出“风土-政治”不是单纯的“自然-制度”关系,而是一种互构关系。这种政治本体论成为重新思考文明的政治维度的知识资源。最后,风土记并不以主客二元、自我与他者的对立为出发点,而是着意于通过历史联系与空间网络建构文明的多

① 逢增玉:《近现代日本的“满洲风土”暨自然与社会文化调查书写评析》,《社会科学辑刊》2022年第2期。

② 黄克武:《民族主义的再发现:抗战时期中国朝野对“中华民族”的讨论》,《近代史研究》2016年第4期。

③ 吴文藻:《文化表格说明》,凌纯声、林耀华等:《20世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》,民族出版社,2004年,第121页。

④ 林耀华:《从人类学的观点考察中国近代社会》,凌纯声、林耀华等:《20世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》,民族出版社,2004年,第62—66页。

⑤ 徐亦如:《实地研究与局内观察》,凌纯声、林耀华等:《20世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》,民族出版社,2004年,第43页。

点互动关系,揭示出一种网络式、多中心的空间文明观,既区别于现代西方主导的“文明等级论”,也突破了文化相对主义式的封闭理解。因此,风土记为汉语民族志探索一种有别于西方理论框架的文明比较路径提供了启示,也为构建体现多元共在与共情伦理的全球知识体系提供了重要的理论资源。

从风土记出发形成的观看之道,不仅承继了中国史地传统中人与自然共构的知识框架,也可与其他文明中基于地方性、象征性与伦理感知的世界观察体系进行对话与比较。通过这种比较,可以看出风土之学本身就是一种文明内在结构的体现,其知识基础是“地方-宇宙”“生命-环境”的动态关系,而非单一的社会制度描述,从而提供了一种跨文明的认知基础。不仅如此,风土记中体现的关联性他者观,有助于挣脱“我-他”“中-外”的二分逻辑,进而超越国族、民族、文化、社区等概念的束缚,以更具动态性和关系性的眼光观察世界。这种观察之道将山水纳入对社会形态和文明过程的思考,关注物产及其流动所形成的跨区域连接。这有助于构建对流域社会、高(低)地社会、走廊区域、基础设施等的比较研究视野。与此同时,对风俗、节序、礼仪等的区域比较,也能够揭示不同文明中时间与社会秩序的建构逻辑,进而理解人与非人、生命与器物、神灵与气候交汇所形成的多重网络。简言之,这种比较并非停留于制度与形制层面,而是深入至文明的风土条件、象征秩序与伦理秩序,从而推进一种真正意义上的文明比较民族志。

[责任编辑 李海云]

the people's history followed the intellectual currents of the late Qing "New Historiography," and preceded the rise of the historical materialism. Through empirical folklore research, Gu and his collaborators examined popular culture and life of the common people, and thereby opened a new path for the construction of people's history. Unlike the historical materialist school, which focused on the history of the people's oppression and collective resistance within the framework of class struggle, the efforts of Gu and the others to construct people's history were carried out along the path of a historiographical revolution, advancing the people's history movement by a significant step.

**Key words:** Gu Jiegang; Miaofeng Mountain pilgrimage survey; people's history; new historical sources

**From Faith-Based Unity to the Integration of Family and Nation: The Historical Evolution of the Collectivist Spirit in the Miaofeng Mountain Temple Fair**

ZHANG Qingren

Gu Jiegang highly praised the collectivist spirit of the Miaofeng Mountain Temple Fair, describing it as "the lifeblood of national strength and the prototype of a modern state." The collectivist spirit of the traditional Miaofeng Mountain Temple Fair primarily manifested in three dimensions: the identification of worshippers with the identity of the "good person", the mutual support and shared pilgrimage journey, and the ritual-enhanced collective identity, all of which exhibited a cultural connotation of the integration of family and nation. Following the profound social changes brought about by the reform and opening up, the soil for the collectivist spirit was eroded, prompting a symbolic transformation of this spirit. In the context of the safeguarding of intangible cultural heritage, which has altered the survival environment of folk culture, multiple stakeholders — including the Miaofeng Mountain Management Committee, the incense society, local governments, and the public — have engaged in the inheritance of the Miaofeng Mountain Temple Fair, reshaping its collectivist spirit. This process has facilitated the transformation of the Temple Fair from a faith-based unity within the regional society to an integrated concept of family and nation in the new era, thus shaping the current form of the Miaofeng Mountain Temple Fair.

**Key words:** Miaofeng Mountain Temple Fair; collectivism; faith-based unity; integration of family and nation

**Returning to "Fengtu": Reconstructing a Perspective for Comparative Civilizational Studies**

ZHANG Fan

Since the late Qing period, Chinese scholars have gradually adopted modern ethnographic theories in their attempts to understand the rapidly shifting domestic and international relations and to formulate new national theories. This led to the formation of a new way of observing the world. Taking texts such as *Fengtu Record of Shenzhen*, *Fengtu Observations of the Nanyang*, and *Fengtu Record of the Shuibai Yi* as examples, this paper analyzes the transformation through which the modern ethnographic tradition replaced the older tradition of *fengtu* records. It argues that this shift established a positivist, scientific mode of observation that became an effective tool for nation-building during a specific historical period. As China increasingly becomes a central force in shaping a new global order, it is necessary to return to the *fengtu*-based mode of *tianxia* (all-under-heaven) observation. Doing so can enrich our imagination of the world and reassert the comparative civilizational perspective embedded in the concept of *fengtu*, thereby expanding the horizons of modern Chinese ethnographic writing as well as regional and civilizational studies.

**Key words:** *Fengtu* records; ethnography; *fengtu*; civilization

**Mountains and Society: From the Perspective of Seasonal Festivals at the Foot of**

**Jizu Mountain in Yunnan Province**

SHU Yu

The dragon dance and Buddha-welcoming ceremony in mid-spring and the Torch Festival in late summer constitute the grandest seasonal festivals in the rural society at the foot of Jizu Mountain in Yunnan Province throughout the year. The dragon dance and Buddha-welcoming ceremony is related to sowing and gestation, emphasizing the significance of "water" which symbolizes favorable weather and abundant harvests; the Torch Festival, on the other hand, is associated with growth, nurturing, and harvest, highlighting the significance of "fire" which is believed to exorcise evil and avert disasters. The collective vegetarian diet during the Buddha-welcoming period shows an obvious anti-sacrifice orientation, while the sacrifice of livestock is an indispensable ritual part of the Torch Festival. The reason why these two festivals present different forms lies in the complex aspects of Jizu Mountain, which is not only a famous Buddhist mountain but also a natural landscape. By exploring the relationship between the mountain and society from the perspective of seasonal festivals, the seasonal festivals at the foot of Jizu Mountain present two different forms of dealing with the relationship between mountains and society, and the relationship between the mountain and its foot is unfolded through different interaction modes.

**Key words:** seasonal festivals; mountains; society; sacrifice; social morphology