

跨越边界与范式

——《文化复合性：西南的仪式、人物与交换》导论

王铭铭¹，舒瑜²

(1. 北京大学社会学人类学研究所，北京 100871；2. 中国社会科学院民族学与人类学研究所，北京 100732)

摘要：论文集《文化复合性：西南的仪式、人物与交换》(待版)的导论，梳理了文集收录论文的主要内容，基于这些内容，提出“文化复合性”概念，以此概括中国西南人文世界的面貌，即不同社会共同体内部结构生成与外在在社会实体的关系结构。指出尽管“文化复合性”是基于21世纪最初10余年一批新一代人类学研究者的历史民族志研究提炼出来的概念，但它对20世纪中国民族学(尤其是西南研究)的经验和理论研究遗产的总结，是对既有学术论述的反思性继承。在形成这种反思性继承的过程中，汲取西方人类学有关交换、结构、历史性、世界体系、族群性、神圣性等方面论述的理论养分，将之与新时代中国人类学民族区域研究相联系，进而提出了有自身特色的理论见解。

关键词：文化复合性；西南；民族志；交换；中国民族学

【中图分类号】C95

【文献标识码】A

【文章编号】1672-867X(2015)01-0024-14

这是一部人类学专题研究文集，它由13篇西南民族志论文构成；我们将文章组织成三个部分。

第一部分由6篇论文组成，它们的切入点都是仪式。杨渝东的论文聚焦于西南山地苗族的历史感，指出这一历史感充满着迁徙与安土重迁的对反，但迁徙不只是苗族历史感对立统一的一面，它自身还演变为苗族信仰中的秩序和“内”与“外”之间的辩证关系，对于苗族之神圣性的建构具有重要意义。山地苗族依靠一种永远走不出去的“内部”边界，把“外”与“分离”消解为暂时的，局部的，缺乏根本性的，从而始终保证“内部”的秩序性和神圣性。而这种信仰的表达，分层次地体现在个体生命的循环，家族的分离与再聚、族群的离散与重合的仪式当中。汤芸的文章以多族交互共生关系的仪式景观——贵州黔中地区半边山河谷的“跳花场”为例，再现仪式中“互补性分化”与“对称性分化”的社会机制，揭示出存在于西南的神圣灵力之“他性”与“不可让渡”的文化逻辑。受结构理论启发，舒瑜的论文指出长期以来，丰产仪式的研究视角仅仅局限在社区或族群内部，被视为本社区、本族群对自我繁衍、人物丰旺的祈求。这种内部视角缺乏对族群间关系的关注，往往忽视丰产仪式中所追求的“外部的丰产”或者说“邻人的丰产”。该文对云南诺邓盐井历史

上并存的两套丰产仪式的细致分析，表明建立在内-外、自我-他者交换关系之上的丰产仪式，追求“整体丰产”，整体丰产使得社会共同体之间的互惠成为可能。杨清媚借西双版纳勐混镇的个案研究，呈现出由佛教和以勐神祭祀为核心的“巫”这双重宗教体系影响下的当地社会的历史。佛与巫两种宗教具有两种截然不同的时间观念，其对立和角力关系构成了当地社会年度周期的仪式钟摆，而西双版纳社会摆动在整体主义的等级社会和个体主义的平权社会两极之间，长期处在中间状态。张原关注的是夹在汉藏两大文明体之间的嘉绒地区，此地的神山和房屋在空间象征上具有深层次的同构性，而这种同构关系是在关系繁复的历史过程中被形塑的。嘉绒的神山创造了一种从“山上”来的文明形态，山岳不仅是文化自我界定的他者，也是社会秩序的源泉。汤芸的另一篇论文“从神判看西南中国的‘礼治秩序’——以一个黔中屯堡村寨的降乩仪式为例”，分析1912~1914年之间发生于贵州黔中地区一个屯堡村寨内为平息家族祖坟争端而举行的一系列降乩仪式，对神判与官司之间的同构互为关系进行说明，从而指出“礼治秩序”中礼、法、俗相掺杂的状态。该论文揭示了西南与“礼仪”之复合形态。

第二部分由4篇论文构成，集中于“人物类

【作者简介】王铭铭，北京大学社会学人类学研究所教授、博士生导师；新疆师范大学“天山学者”特聘教授。

舒瑜，中国社会科学院民族学与人类学研究所副研究员，博士。

型”研究,揭示南诏-大理王权形态的关系内涵、平武白马土司与明朝官僚政治的关系、德钦地方“大人物”错综复杂的命运,及清代土人与西南土司的关系面貌。梁永佳的论文对南诏大理的王权模式加以分析,指出,此地王权概念研究者呈现过的“陌生人-王”和“宇宙统治”两种模式,但其具体存在形式有所不同,陌生人-王是一个反社会的姻亲和客人,宇宙统治者是一个超社会的血亲和主人,两者“人物类型”在结构上相反,在历史上则互为补充。从南诏大理的王权模式上看,“宇宙统治”是一种不同于“陌生人-王”的王权模式,应该作为一个分析概念,纳入对西南政治文化的讨论中。曾穷石的文章考察15世纪龙州(今四川省绵阳市平武县)土司修建寺庙——报恩寺所引起的纷争,以此探讨土司政治的区域运作形式。文章认为,土司修建寺庙,表达汉籍土司对官僚政治的向往。围绕修建寺庙,龙州土司与龙州当地土司集团、士大夫阶层交游往来,同时又通过与远在千里之外的中央王朝高级官员的交际,取得外在于土司政权的力量支持,并利用朝廷宦官专权的契机,投宦官王振佞佛所好,获得了明英宗的授权,完成了“不可为之事”。报恩寺的修建,是土司政治与帝国官僚政治角力的产物,反映了龙州这一偏远的地方社会与帝国的权力核心之间的互动。刘琪借助历史文献与口述史对云南德钦一个地方“大人物”之死展开研究,指出过往的分析并没有重视对超越结构的人物的研究。刘琪的论文表明,对人生史展开研究,使我们能够更好地展现西南地区民族与文化的多样性与混杂性,更好地理解这一区域独特的历史与文化图景。李金花的论文分析清代土人顾彩所写的游记文本《容美纪游》,侧重于该文本所记述的山川景观。顾彩对容美土司区有“蛮夷之地”、“桃花源”与“仙境地”等多重印象,顾彩眼中容美土司所居的武陵山区,既是“蛮夷”之所在的山川,又是作为神灵之所在的山川。对顾彩来说,容美土司这一人物类型,则是此二者的结合体。对顾彩的“容美意象”进行的这项研究,一方面表明,古代中国土人的书写中是存在接近于民族志的文类和情结的;另一方面也表明,对于

“华夏文明”的承载者而言,身处“蛮夷之地”的土司,是一种复合性的政治文化能动体。

第三部分收录3篇论文,都涉及到“交换与物质文化”专题。其中,郑少雄的文章聚焦康定地区特有的交换方式——锅庄贸易,基于制度经济史和经济人类学的“贸易港”概念,从三个方面讨论了康定锅庄贸易所体现出来的贸易港特征,但他同时指出,康定与波兰尼的贸易港又存在重要的区别。这些区别反映出晚期帝国的特殊性,也成为我们今天理解民族关系的一个参照点。以土司社会(锅庄是其内部最重要的组织要素之一)为中介,汉藏之间存在着包括生态、交通、贸易、族群、宗教等众多面向在内的有机政治联系,这种有机政治联系使得汉藏文明成为一个不可分割的连续统。尹韬的论文围绕西南地区一个汉族寨子婚礼中“酒”的种种场景,指出不管是“通神”还是“事人”,都需要通过“酒”来达到一种“其乐融融”而又“彼此有别”的场面。他进一步区分了“礼仪之酒”和“游戏之酒”两种形式,认为礼仪对人并非是简单的“控制”,它也给了人“释放”。在“释放”与“控制”之间,文化是要达到一种“夫礼以制中”的目的。舒瑜的另一篇文章“关系中的“物”——一个盐井村落中的盐”,同样是以“物”为视角的研究。该文分析交换体系和献祭体系中的“盐”,从“盐”的角色考察云南诺邓盐井所处的“上下”、“内外”关系情景,强调指出,处在关系结构中的“盐”,在交换和献祭两套体系中展现出同构性。在作者看来,交换与献祭构成“一横一纵”的关系结构,构筑了诺邓人理解的人文世界。

文化复合性

文集收录的论文各有不同侧重点,但从大的方面而言,其相互之间存在着深刻的联系。

论文作者皆在21世纪最初的10多年先后前往西南地区皆展开各自的研究。其成果可谓构成若干年前出版的《重归“魁阁”》^①的续篇。《重归“魁阁”》已收录张宏明、梁永佳、褚建芳等自1999年开始在云南展开的几项研究报告。^②这组报

① 潘乃谷,王铭铭《重归“魁阁”》,北京:社会科学文献出版社,2005年版。

② 他们的专著,也被列入社会学人类学论丛“魁阁系列”,于2005年由社会科学文献出版社出版。张宏明《土地象征:禄村再研究》,北京:社会科学文献出版社,2005年版;梁永佳《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社,2005年版;褚建芳《人神之间:云南芒市一个傣族村寨的仪式生活、经济伦理与等级秩序》,北京:社会科学文献出版社,2005年版。

告展露了一批新生代中国人类学研究者的新成果。此后,又有一批年轻学子(除了本文集诸论文的作者之外,先后还有陈波、陈乃华、伍婷婷、刘雪婷、罗杨、张帆、张亚辉、梁中桂、徐振燕、夏希原、吴银玲、高瑜、翟淑平、黄雅雯等;由于技术原因,此处没有收录他们的论文)参与到西南研究中来。他们在云、贵、川等地问道求知过程中,形成了置身于具体时空坐落而作概念辨析的习惯,之间形成密切的学术互动关系。他们不拘泥于所在区域的既有立论,而致力于反思地继承内在于西南但有更广泛意义的区域知识。^①

我们用“文化复合性”概念来概括这组研究所呈现的西南人文世界之面貌。文化复合性的意思是,不同社会共同体“你中有我,我中有你”^②,其内部结构生成于与外在社会实体的相互联系,其文化呈杂糅状态。文化复合性有的生成于某一方位内不同社会共同体的互动,有的则在民族志地点周边的诸文明体系交错影响之下产生,是文化交往互动的结果。文化复合性是自我与他者关系的结构化形式,表现为同一文化内部的多元性或多重性格。这种结构的存在表明,没有一种文化是自生、自成的孤立单体,而总是处在与其他文化的不断接触与互动之中,即使有些文化相对于其他文化“封闭”,但其现实存在避免不了“外面的世界”的“内部化”。

文化复合性亦可理解为一种“复杂性”;这种“复杂性”与过往人类学者探究过的、不同于原始“简单社会”的文明“复杂社会”有关,^③但也有其自身的特殊含义,意味着无论是“简单”还是

“复杂”社会,文化均形成于一种结构化的自我与他者、内部与外部的关系之中,使他者和外部也内在于“我者”。我们以“内外上下关系”^④来认识文化复合性的构成。所谓“内外”即指社会共同体与文化界线两边的联动,所谓“上下”则指由于历史中的社会共同体与文化通常存在规模与影响不一或“尊卑”不等的“差序”,因此,跨社会或跨文化关系通常也具有深刻的等级内涵。而关系及其形成过程,都存在主观和客观两面,且主/客之间的界线不易划定,杂糅着我者与他者之间关系的实际状态与观念形态。我们既以“文化”来形容社会共同体的组织形态,又以之来形容关系与过程的主/客杂糅状态。我们认为,倘若将“内外”形容为横向关系,“上下”形容为纵向关系,那么,实际存在于历史中的关系,都是纵横交错的,表现为“内/外”与“上/下”的不可分割。

我们又以“居与游”双重性^⑤来领悟文化复合性。我们认为,无论是单以“栖居”来形容人的存在,还是单以“流动”来形容人的存在,都不足以说明人的存在的本质特征。我们以“居”来表达存在的“栖居性”,以“游”来表达存在的“流动性”,认为人、社会共同体、文化的存在,都构成“居/游”的复合。以上所说的“内外上下关系”,一面是“局内”与“局外”、“上级”与“下级”的区分;另一面是与社会共同体相伴生的流动。作为“居/游”双重关系的展开及其生成结果的文化复合性,其动力学类型大约可以概括为:贸易、宗教传播、行政制度建制、移民迁徙等。

文集收录的论文,有的侧重从横向关系入手,

① 我们这部文集,也可以说是几年前发表的一系列有关20世纪前期民族与文明叙述的述评的民族志类续篇。在那些述评中,我们部分表达了从历史和民族志观点重新审视中国在世界中的地位的主张,部分触及到了本书论述的文化复合性概念。王铭铭主编,杨清媚、张亚辉副主编《民族、文明与新世界:20世纪前期的中国叙述》,北京:世界图书出版公司,2010年版。

② 对于这一观点的形成,费孝通先生有关“中华民族”和“文化自觉”的论述(见费孝通《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社,2004年版),及萨林斯(Marshall Sahlins)有关跨文化政治的论述(萨林斯《整体与变迁的跨文化政治》,刘永华译,载王铭铭主编《中国人类学评论》第9辑,北京:世界图书出版公司,2009年版,第127~139页;萨林斯,王铭铭《我们是彼此的一部分——萨林斯、王铭铭对谈录》,载王铭铭主编《中国人类学评论》第12辑,北京:世界图书出版公司,2009年版,第78~92页),都有着重要贡献。

③ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1956.

④ 王铭铭《民族志与‘四对关系’》,《人类学讲义稿》,北京:世界图书出版公司,2011年版,第375~382页。

⑤ 向上和向外流动,是“乡土中国”内在构成因素(王铭铭《居与游:侨乡人类学对‘乡土中国’人类学的挑战》,《西学“中国化”的历史困境》,桂林:广西师范大学出版社,2005年版,第174~213页)。我们认为,这一结论虽来自东南研究,但对于我们认识西南文化复合性也有意义。相比通过海洋与海外长期频繁交流的东南,西南给人的印象是相对封闭。然而,对这个地区的民族志论述却使我们认识到,与东南一样,“对外交流”也是其区域文化活力的源泉。

有的侧重从纵向关系入手,但所有的论文,都致力于呈现两种关系方式的同时性与关联性。

在分类与关系之间

论文所依据的研究,展开于“后现代主义时代”的晚期。在这个阶段,西方人类学后现代主义者对西方的“我”与非西方的“他”之间作西方中心的全球性界定。对于人类学的后现代主义,我们并非全然舍弃,然而,我们认识到,后现代主义的种种“我他关系”的认识论和政治经济学反思,既致使民族志研究脱离人类生活本体的丰富内涵,又致使人类学研究者对其研究对象(往往是非西方文化)中广泛存在的主客关系事实与观念失去兴趣。^①人类学研究者与其存在的文化,不是唯一的“我”——在我们致力于认识的西南生活世界中,“我”固然存在,其与“他”的关系,更是那些纷繁的人文世界的内容。既然文化意义上的自我与他者关系存在于民族志研究的所有地理和历史时间领域之中,那么,致力于分析这对关系的人类学研究者在形成认识时,便要介入其自身与不同考察地点及与此地点相关系的不同认识者的互动之中,在区域性和历史性的场合中论述作为生活世界内涵物的跨社会共同体与跨文化关系。

对于文化复合性进行的研究,遵循的便是这一带有新经验主义色彩的区域民族志方法论规则。

为本文集贡献论文的同道,在多年的交往互动中形成共同的学术追求,有志于对关系过程与形态加以历史人类学探究,“换一个角度”,对现存种

种有关区分与关联的论述加以反思,并提出更加贴近于区域民族志事实的观点,由此而展开诠释;其所写的论文,借重的素材都来自西南,其民族志意义上的“地方”都处在西南这个区域。

“西南”之所指,范围并不固定;在民族志研究中,它时常特别地与“民族”结合起来,成为族群地理概念,“指四川、云南、湖南、贵州、广西、广东诸省所有之原始民族”^②,甚至超出这一范围,指包括东南亚某些地区在内的“西藏苗蛮系者”^③。而有的民族学研究者则采取狭义的定义,以川、渝、滇、黔为“西南”,将“西南地区”定义为范围“在云南全省,又四川省大渡河以南,贵州省贵阳以西”,且谓,“这是自汉至元代我国的一个重要政治区域——西汉为西南夷,魏晋为南中,南朝为宁州,唐为云南安抚司,沿到元代为云南行省——各时期疆界虽有出入,而大体相同。”^④

“西南”这个具有现实和想象地理内涵的“模糊范畴”,早就出现在司马迁的《史记·西南夷列传》中。该“传”勾勒出西南人文世界的轮廓。^⑤司马迁的描述表明,西南与华夏核心地区迥异的地方在于,这里分布着众多在政治、经济、习俗方面迥异的人群。“分”似乎是这些人群的生存之道,因此,这些人群的存在往往与帝国之“统合”有着矛盾。司马迁在地域概念“西南”之后加上“夷”这个字,形容的正是西南这个地区的“特色”。^⑥然而,细究司马迁的“西南夷”论述,可以得知,他笔下的西南,既与秦汉帝国有着密切关系,又长期与帝国内部的其他区域及外部的王权酋

① 王铭铭《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》,北京:世界图书出版公司,2007年版。

② 马长寿《中国西南民族分类》,《马长寿民族学论集》,北京:民族出版社,2006年版,第49页。

③ 杨成志《云南民族调查报告》,《杨成志人类学民族学文集》,北京:民族出版社,2003年版,第23页。

④ 方国瑜《中国西南历史地理考释·略例》,北京:中华书局,1987年版,第1页。

⑤ 一如王文光,翟国强(《试论中国西南民族地区青铜文化的地位》,《思想战线》2006年第6期第95~102页)指出的,“《史记西南夷列传》记载‘西南夷君长以什数,夜郎最大。其西,靡莫之属以什数,滇最大。自滇以北,君长以什数,邛都最大。此皆椎结、耕田、有邑聚。其外,西自同师以东,北至叶榆,名为嵩、昆明,皆编发,随畜迁徙,毋常处,毋君长、地方可数千里。自嵩以东北,君长以什数,徙、笮都最大,自笮以东北,君长以什数,冉駹最大。其俗或土著,或移徙,在蜀之西。自冉駹以东北,君长以什数,白马最大。皆氏类也。此皆巴蜀徼外蛮夷也’。这里,司马迁把当时处于今滇、黔、川西以至川青甘边境一带,数以百计的西南各族部落、方国,就其居住区域、经济生活、社会习俗,划分为七个族群、三种类型:耕田有邑聚、迁徙毋常处和或土著或移徙。这7个族群几乎涵盖了先秦时期我国西南地区主要的大族群。”

⑥ 当然,必须注意到,一如王明珂指出的,西南一面被描绘成处于华夏边缘的区域,其族群认同与边界多元与易变,汉与非汉界限模糊,与中原帝国形成模棱两可的关系。这一关系的结果,一方面是,汉文史籍对这个“边缘”的表述含有含混性,时而将之与华夏相区分,时而又将之与华夏相联系;另一方面是,在“边缘”这一方,其与中心的关系时常成为当地竞争与阶级区分的资源。见王明珂《羌在汉藏之间:一个华夏边缘的历史人类学研究》,台北:联经出版公司,2003年版《英雄祖先与兄弟民族:根基历史与文本情景》,台北:联经出版公司,2006年版。

邦存在着联动关系,是广阔领域中的一个环节,其存在,在具有“分”的属性之外,具有深刻的“合”或“关联性”的内容。^①

《史记》开创了包括“西南夷”在内的涉及到“四裔”的志书传统,^②这一传统长期与地理志、博物志、制度史、风俗志、旅行记、方志等不同“纪录传统”交接共生,创造出丰富多彩的志书,这些志书对西南都有过丰富的记述。^③

19世纪晚期起,在新的历史时代下,作为一个区域的西南,开始引起现代学人的重视。觊觎于中国西南边疆,西方传教士、旅行者、博物学家、民族学家开始进入这片土地,采用细致入微的近代分类学手段,对西南地区的人种、语言、风物、习俗等加以记载。比较观之,用近代分类学来形容的西南,远比《史记》之后的所有汉文志书更加注重“西南夷”的“分”。^④

自20世纪20年代起,一大批受过民族学专业训练的国内学者也陆续到西南开展实地考察。^⑤他们对西式分类学抱着矛盾心态。从他们的著述中,一方面,我们看到这些受过西学影响的国内学者,对西方学者的族群分类和实地考察传统有着继承关系;另一方面,我们也看到他们对于这一分类保持某种值得关注的警惕,有的甚至直接关注族群分类存在的问题。比如,对民族学领域内西南区域的圈定作出关键贡献的民族学前辈杨成志先生,曾撰文叙述西南。他借其谙熟的西学对西南加以定义,对西南区域文化内涵表现出某种分类学式的旨趣。然而,与此同时,杨先生却认为,西方人的分类不可全信,中国历史文献的记载因缺乏实地的调查研究也不够科学、可靠。同时,他也不赞成把“西南民族”分成百数十种不同的种类,而主张结合中国的“旧学问”和西方的“新科学”,加以实地考察、充分地比较、分析和综合。

在杨成志看来,“所谓西南民族者除汉族外即指我国版图内西南各省和印度支那的苗,夷,蛮,番,獠,藏……各种土著的部族而言。”^⑥相传西南民族是我国的主人翁,后来汉族由西北部移入,随着汉族势力的扩张,把他们从黄河流域驱逐到长江流域并最终驱赶到更边远的西南高山旷野中。但是,从周直至明清,西南建过很多方国,与中原王朝并峙,因此不能以“野蛮”称之。^⑦杨成志对西南民族的认识是把它放在与中原汉族的关系之中,并承认西南有其民族的传统及其“方国”的历史,而且西南民族也不应局限在今天中国的疆域内而与东南亚各民族有着渊源关系,杨成志途经越南时曾考察过“安南民俗”,试图追溯中原文明对越南的深远影响,有“礼失求诸野”的意味。^⑧

同为西南民族学先驱的马长寿先生,对西南民族研究也比较早地有了相关论述。他认为,西南民族不能完全被汉族同化而维持了相对封闭独立的局面,究其原因一是地理的优势,另一个重要因素是“诸民族历史悠久,历代建国称王者凡十余次,诸族复居中国与印度两大文明之间,往往能采撷众长,为其养息蕃孳之助。而外来之两大文明,虽鼓荡于西南凡2000年,然以性质不同,反不能收单独同化之效。”^⑨在马长寿看来,处在中印两大文明之间的西南诸族,既可以采撷众长保持对双方文明的吸收和借鉴,又不至于被某一文明单方面同化,这一文化格局为西南民族提供了独特的生存空间。对于西南民族在历史中的重要作用,马长寿指出:

介居汉番之间者,有羌、氏、嘉绒、磨些、僮、僮等族,此等中间民族,忽臣于汉,忽归于番。汉攻番则倚之为堵塞;番攻汉则任之为前驱。故流离颠覆死亡者,多为此中间民族。设使汉、番二大帝国之间,直接交战,而无羌戎诸族为之缓冲,则中

① 王铭铭《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年版,第92~115页。

② 王文光、仇学琴《〈史记〉四裔传与秦汉时期的边疆民族史研究》,载《思想战线》2008年第2期第25~29页。

③ 岑家梧《西南民族研究的回顾与前瞻》,《岑家梧民族研究文集》,北京:民族出版社,1992年版,第22~31页。

④ 岑家梧《西南民族研究的回顾与前瞻》,《岑家梧民族研究文集》,北京:民族出版社,1992年版,第24~25页。

⑤ 王建民《中国人人类学西南田野工作与著述的早期实践》,王铭铭主编《中国人人类学评论》第7辑,北京:世界图书出版公司,2008年版,第43~65页。

⑥ 杨成志《云南民族调查报告》,《杨成志人类学民族学文集》,北京:民族出版社,2003年版,第136页。

⑦ 杨成志《云南民族调查报告》,《杨成志人类学民族学文集》,北京:民族出版社,2003年版,第30、136页。

⑧ 他曾计划要写《安南民俗》一书,内容涉及到越南的历史、地理、文字语言以及社会组织、信仰等,其写作提纲参见杨成志《云南民族调查报告》,《杨成志人类学民族学文集》,北京:民族出版社,2003年版,第97~98页。

⑨ 马长寿《中国西南民族分类》,《马长寿民族学论集》,北京:民族出版社,2006年版,第49~50页。

国、吐蕃之祸,不知伊于胡底;而康藏民族,更无养生休息之时,以缔造出光明灿烂之佛教文化也。^①

中国民族学家先驱在研究西南的过程中,普遍关注结合分类与跨民族、跨文明关系,^②他们笔下的西南,具有某种“中间性文化身份”。1937~1945年抗战期间,大批科研教学机构暂迁西南,西南汇集了众多杰出民族学、社会学研究者,他们以昆明^③、成都^④、贵阳^⑤等为中心,前赴周边地点展开实地考察研究。诸如昆明呈贡魁阁社会学工作站、成都华西坝华西大学社会学与民族学教学研究机构、李庄中央研究院历史语言研究所、贵阳大夏大学,对西南的乡村社区与民族进行了民族志与历史的深入调查,取得丰硕成果。其时,“中华民族”的多元性与一体性之间的关系得到了空前关注,学者专注于从“边疆”追问地方、民族与国家之间的关系,^⑥使分类与关系的两种观点,以新的形象出现于西南研究。

这个阶段,学者对于民族与国家分合关系采取不同观点,但一致重视此前学术作品对于西南的“中间性文化身份”的论述。到20世纪50年代,随着民族识别工作和少数民族社会历史调查的展开,西南的“中间性文化身份”不再被强调,代之而起的是具有浓厚分类学特征的“民族研究”。^⑦

过去30多年来,西南再次引起了国内外民族学(人类学)界的关注。在国内,民族识别的遗留问题以及分“族”写志的缺憾在20世纪70年代末期得到了反思。例如,费孝通先生基于西南民族学意象于1978年提出“藏彝走廊”的概念,主张对民族“分”与“合”、“多”与“一”的历史动力进行研究。^⑧这一反思未能彻底改变中国民族学界自20世纪50年代起既已奠定的分类主义民族研究传统的面貌,但却悄然影响着国内学界。与此同时,国外学者对西南的研究,也出现了重视关系的论述,^⑨但因受观念形态的局限,其所关注之关

① 马长寿《四川古代民族历史考证(下)》,《马长寿民族学论集》,北京:民族出版社,2006年版,第122页。

② 与中国民族学派一样,深受西方社会人类学和社会学影响的“燕京学派”,对于多民族杂处的事实给予关注。一个杰出事例是李有义著的《汉夷杂区经济》(昆明:云南人民出版社,2014年版),该书以社区研究法介入不同民族杂居的社区,为我们呈现出地方视野中文化复合性的面貌。

③ 潘乃谷,王铭铭编《重归“魁阁”》,北京:社会科学文献出版社,2005年版。

④ 李绍明《中国人人类学的华西学派》,王铭铭主编《中国人人类学评论》第4辑,北京:世界图书出版公司,2007年版,第41~63页。

⑤ 王建民《中国人人类学西南田野工作与著述的早期实践》,王铭铭主编《中国人人类学评论》第7辑,北京:世界图书出版公司,2008年版,第43~65页。

⑥ 孙喆,王江《边疆、民族、国家〈禹贡〉半月刊与20世纪30-40年代的中国边疆研究》,北京:中国人民大学出版社,2014年版。

⑦ 20世纪50年代之后的几十年,在民族学领域,西式的侧重语言、社会共同体、风俗之分类的为学方式,以新的变相(甚至可以说,主要是以对“西方”的批判之面目)重新出台。与此同时,1950年代曾经出现大批民族关系史之作,这些著作充分表现了20世纪早期中国民族学的“关系学特征”。不过,由于在一个更广阔的政治地理范围内,民族国家疆域观念的官方地位已确立,这些著作所论述之“关系”,往往带有疆域的内在规范,不再具有之前的那一跨文明(如跨中印)内涵。由此,此时的民族关系史研究,在追述民族起源、呈现迁徙流动、展开关系论述时,往往将关系圈定在国家疆域的范围之内,否定跨民族关系的超社会内容。

⑧ 费孝通《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社,2004年版,第121~151页,第152~166页;李绍明“西南丝绸之路与民族走廊”,载《李绍明民族学文选》,成都:成都出版社,1995年版,第868~883页;石硕主编《藏彝走廊:历史与文化》,成都:四川人民出版社,2005年版;李星星“论‘藏彝走廊’”,载石硕主编《藏彝走廊:历史与文化》,成都:四川人民出版社,2005年版,第32~68页。

⑨ 例如,早在1980年代,童恩正先生即已提出“半月形文化带”之说,他认为,自新时期时代起,从东北到西南边地,存在一条介于东-西之间的地带,这条地带的主要特征是畜牧和半农牧的民族繁衍生息的地方,既是夷夏之间的分界线,又是不同族群彼此交往互动的地带(童恩正《童恩正文集·南方文明》,重庆:重庆出版社,1998年版,第558~603页)。童先生的这项研究,有创造性地指出了关系研究对于理解整体中国的重要意义。又如,赵心愚所著《纳西族与藏族关系史》(成都:四川人民出版社,2004年版)继承了中国民族关系史研究的传统,运用大量历史文献资料、民族志资料,对公元7世纪至20世纪初两族间的关系、相互间出现的融合及这一关系形成发展原因与性质特点等进行了系统深入的研究。再如,杨正文所著《苗族服饰文化》(贵阳:贵州人民出版社,1998年版)汇集丰富的民族志材料,对丰富多彩的苗族服饰加以风格、支系和区域的区分,与此同时,这部著作作为我们指出,苗族服饰文化的差异不单纯源于族群的内部分化,相反,其多样性与苗族各支系吸收其他民族文化的历史,有着密切的关系。

系,主要是指近代以来西南地区少数民族与国家的关系。西方中国史学界对帝制时代西南少数民族的政治和意识形态处境的研究蔚然成风;^①而带着对“民族-国家”的一体化和同质化的反思与批判,一些重新进入中国的美国人类学研究者开始将研究兴趣集中于中国内部族群文化的多元异质性和民族问题之上,并着力从“中心-边缘”的模式,对中国现行的民族构架进行一番具有后现代色彩的解析,将民族和民族性研究推向西南研究的中心舞台。^②例如,郝瑞(Steven Harrell)主编《中国民族边疆的文化遭际》一书,对中国历代政府对边缘族群的定义及与之形成的“上下关系”展开论述。^③又如,近年来备受关注的项研究,试图通过云南一个彝族社区的历史记忆和空间叙事来表现一个民族地区如何看待和记忆现代民族-国家暴力。^④而李瑞福(Ralph Litzinger)^⑤、路易莎(Louisa Schein)^⑥虽然关注的主题不太一样,但也试图用“族群”理论来研究西南。由此,“民族”概念遭遇了“族群”理论的质疑,中西学者展开了一场辩论。^⑦一百多年来,西南汇集了大批学者,他们从不同的方位出发,基于不同背景和经验提出不同的论述,这些论述相互之间频繁接触碰撞,形成某种相互参照、区分、对垒的关系,使西南不仅成

为一组成熟的民族志对象群,而且也获得了重要的学术地位,堪称一个“民族志学术区”。^⑧我们从大批的西南论述中得到了西南的间接经验,并将之与我们渐渐获得的直接经验相联系,^⑨经过概念辨析与实地调查的反覆展开,认识到西南有着值得我们重视的理论价值。

世界人类学中,有作为的民族志学术区共同体似乎都善于围绕最具区域特色的经验提出具有最富地方特色的概念。狩猎-采集人(如爱斯基摩人与澳大利亚土著)的自然主义与亲属制度、美拉尼西亚的交换与人性、非洲的继嗣与“无政府秩序”、欧亚的文明、等级、历史与“世界宗教”,都是具有普遍意义和影响的制度性概念,但都来自学者与其长期研究地区的互动,来自研究同一个地区的不同学者之间围绕着此类概念的互动。如果说,成为一个民族志学术区的主要条件之一在于存在一个或若干个牵引学术共同体的概念,那么,此类概念,在西南也存在——如我们以上铺陈的学术情景所表明的,分类与关系两个概念,一向是从事西南民族志研究的学者所关切的。分类与关系,固然是研究者“表述”其所见之事实所用的概念工具,而不是事实本身。然而,这两个概念工具不是

- ① 著名的研究包括: Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, 2001; David G. Atwill, *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873*, Stanford: Stanford University Press, 2005。前者通过对《百苗图》的研究指出,到了清初,中国已经出现非常精致的民族志和地图,这是中国已经进入早期现代世界的表现,民族志和制图学的发展是与清代的殖民事业紧密相关的;后者通过研究清代杜文秀起义来对回族的族群认同问题进行历史阐述。
- ② 彭文斌,汤芸,张原《20世纪80年代以来美国人类学界的中国西南研究》,王铭铭主编《中国人类学评论》第7辑,北京:世界图书出版公司,2008年版,第130~142页。
- ③ Steven Harrell, ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995。
- ④ Eric Muggler, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*, Berkeley: University of California Press, 2001。
- ⑤ R. A. Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*, Durham: Duke University Press, 2000。
- ⑥ Louisa Schein, *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*, Durham: Duke University Press, 2000。
- ⑦ 李绍明《从彝族的认同谈族群理论:与郝瑞教授商榷》,《民族研究》2002年第2期第31~38页;郝瑞《再谈‘民族’与‘族群’:回应李绍明教授》,《民族研究》2002年第6期第36~40页。
- ⑧ 关于民族志区域概念的定义,见 Richard Fardon, ed., *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press, Washington: Smithsonian Institution Press, 1990;关于这一概念,参见王铭铭《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年版,第116~147页。
- ⑨ 一个间接经验与直接经验相结合的典范是:李绍明口述、伍婷婷记录整理《变革社会中的人生与学术》,北京:世界图书出版公司,2009年版。

与西南的历史与文化土壤毫无关联的。^① 无论是杨渝东论文指出的西南山地苗族历史感中的迁徙与安土重迁的对反及超越; 汤芸论文中的黔中地区仪式“互补性分化”与“对称性分化”的社会机制; 舒瑜论文指出的作为内/外、自我/他者交换关系的丰产仪式; 抑或是梁永佳论文对南诏—大理王权结构相反与互补关系的论述; 刘琪论文对德钦“大人物”之死所展现的西南地区民族与文化的多样性与混杂性; 郑少雄论文聚焦的康定锅庄贸易反映出的汉藏之间生态、交通、贸易、族群、宗教等众多面向在内的有机政治联系, 都含有浓厚的分类与关系、自立与交流、自我与他者、定居与流动的“生活辩证法”。我们比照在田野之所见的这些“生活辩证法”与我们对与西南区域相关的民族学与社会人类学文献中的“西南意象”, 坚信, 只有结合分类论与关系论, 方能充分地表述西南, 而一旦我们能够实现对分类论与关系论的结合, 我们便能在西南民族志学术区既有成就的基础上, 更充分地发挥区域民族志研究的理论潜力。

学术传统的反思性继承

文化复合性概念是我们基于对前人的分类论和关系论的反思性继承提出的, 不能说是独创, 在西南民族志研究中, 其意象早已在许多前人著述中出现。除了以上提到的国内杨成志、马长寿、费孝通等先生的有关论述, 及国外对“文明”(包括“国家与族群”关系)的论述之外, 还有其他更直接接触及西南的“中间性”的论著。

例如, 老一代民族学家陈永龄先生在研究嘉绒社会时指出, 嘉绒处在汉藏两大民族文化的夹缝之

间, 数百年来吸收双方文化而自成一独特系统。“嘉绒”一词的藏语语义是“近于汉族的溪谷区域”, 由地理之名而引申为人群之名, 这个名称本身已经表明, 嘉绒所处的地方乃为汉藏接触的前沿地带。‘嘉绒所居之地, 多贫瘠艰险, 农牧皆不足以自给, 故一向难于建立一独立不倚之政权, 如7世纪至9世纪, 藏蕃强盛, 则嘉绒附于藏, 任其驱策以攻汉地; 及至14世纪时, 中朝势力直达康藏, 嘉绒诸部落首先称臣纳贡求为附庸, 且随中朝之兵数平藏乱, 故嘉绒历史始终周旋于汉藏两大强力之间。’^② 陈永龄认为, 在此独特系统中, 土司制度为其核心, 根植于嘉绒社会中, 支配着整个社会的运作, 造成嘉绒民族所特有的文化特质; 而在宗教信仰方面, 嘉绒社会又深受藏传佛教的影响, 人生礼仪、节庆庙会都是由喇嘛来组织, 藏传佛教深入到嘉绒人日常生活的方方面面。陈永龄指出, 藏传佛教与土司制度彼此联合协调, 两种制度相互附着而成为嘉绒社会维持均衡局面的两大支柱。近代以来, 随着鸦片种植、汉族秘密组织袍哥势力深入到土司社会中, 与土司制度紧密结合而发生作用, 戎汉关系发生新的变化。陈永龄还注意到, 嘉绒地区存在一种房名制度, 据这种制度, 每个家族团体聚居在具有历史来源的家屋内, 形成嘉绒社会组织的基本单位。家屋是“双系单支传代”, 一个家屋只传一人(或子或女), 其他子女或出嫁或入赘到别的家屋, 家屋之房名既立, 永不更改, 即使绝嗣、他迁, 接替之家仍须沿用该家屋的旧房名; 甚至他人在旧屋基上建新屋, 亦不得改变旧房名。“家屋既各有来源和名号, 各成其独立之单位, 因此嘉绒人不可能有氏族组织。而村落社区之家屋聚集, 只

① 大量的考古证据表明, 从新石器时代到青铜时代, 西南的“方国”分立与人群迁徙、文化互动两者已不偏废。王文光、翟国强(“试论中国西南民族地区青铜文化的地位”, 载《思想战线》, 2006年第6期第95~102页) 引用大量资料表明, 青铜时代, 西南地区在四川盆地、云贵高原的滇池、红河流域及滇东、黔西等文化区、横断山脉等地, 相继出现青铜文明。这些文明有着不同的族群主体, 但这些主体的“族属”是混合性的。此阶段, 民族迁徙持续频繁发生, 各民族间文化的不断交流和融合, 为该地区出现具有凝聚作用的统一体创造了条件。青铜时代的西南地区相继出现的若干区域性统一体, 例如, 蜀国、巴国、滇国、夜郎国等, 都是由多民族多元文化汇集而成。基于横断山脉的考古资料, 霍巍(“论横断山脉先秦两汉时期考古学文化的交流与互动”, 载石硕主编《藏彝走廊: 历史与文化》, 成都: 四川人民出版社, 2005年版, 第272~299页) 也指出, 先秦两汉时期, 横断山脉地带从考古学的物质文化研究角度看, 既有“土著文化”, 也有通过西北、西南不同民族集团之间互动的产物。西南一个重要局部(藏彝走廊)持续存在着人群迁徙和跨文化互动。而早在1980年代, 在童恩正、李绍明、江玉祥等的带动下, 对古代西南与印度的交流通道的研究, 也蔚然成风。这些研究为我们说明, 西南诸“方国”及中原帝国长期存在着向南、向西与东南亚与印度形成关系的传统(参见李绍明“‘藏彝走廊’研究与民族走廊学说”, 石硕主编《藏彝走廊: 历史与文化》, 第3~12页)。

② 陈永龄《四川理县藏族(嘉戎)土司制度下的社会》, 载其《民族学论文集》, 财团法人子峰文教基金会、弘毅出版社编印, 1995年版, 第340页。

是地缘或政治的关系,而非为血缘之关系。”^①家屋社会在西南地区有很多变体,诸如备受关注的纳人的家屋制度。^②与嘉绒人不同的是,纳人的家名是容易变更的,在同母居分居之后,人们通常就以第一个分居者的名字作为家名。家名的命名方式很多,其中一种可以用原来的民族成分命名,例如,汉若、海入米,意指这家的祖先原为汉族,巴阿,则是一个普米族女子的后裔,鲁苏,是指该家的祖先原为傣族。^③家屋社会提供了一种不同于血缘社会的组织形态。该社会具有更强的开放性和流动性,但同时“居”的形式又通过永恒的家屋得以保留。

与汉藏之间的嘉绒有类似之处,居住在缅甸之间的傣族,也得到过很多学者的关注。陶云逵在20世纪30~40年代对西双版纳的“摆夷”进行过深入的田野调查。他首先也观察到土司制度在当地社会结构中的核心作用。车里宣慰使司是滇中土司中名分最高,辖地最广者。陶云逵曾指出,从明后期开始,车里土司多接受中华帝国和缅甸王朝的双方委任,表现出“天朝为父,缅甸为母,车里宣慰司为双方之子臣”的政治双属性;在文化上,车里“摆夷”也受到汉文化与印缅文化的双重影响。南传上座部佛教的传入,形塑了“摆夷”地区的人文风貌,“其文化之灿烂,生活之郁丽为全滇之冠”^④。陶云逵描述了南传上座部佛教如何影响和形塑了“摆夷”的生命史。他同时也注意到与佛教仪式并行的还有一套由当地巫官组织的社祭仪式,并认为社祭是“摆夷”在佛教传入之前就有的一种信仰与仪式。^⑤几乎是同时代进行“摆夷”研究的田汝康,也关注到“摆夷”社会中“摆”与“非摆”的仪式,并试图对两者做出区分。在他看来,两者之间还有一些中间形式,“摆”与“非摆”的差别基本可以视为宗教与巫术的区别。^⑥陶云逵和田汝康都关注到了傣族社会文化的复合性,一方面是南传上座部佛教对当地年度

周期以及个人生命史的塑造,另一方面是制度化的佛教之外其他“弥散化”的信仰仪式,如巫官主持的祭祀社神的仪式;此外,还有一套基于“封建”制度的礼仪和仪式,如陶云逵提到的土司的承袭仪式等。这一类文化复合性的塑造,是基于外来文化与本土文化的并接结构,展现出不同文化杂合并存的人文样貌。

与嘉绒藏族和傣族稍有不同,彝族“文化复合性”的呈现方式并不明显表现为佛教的传入对地方社会文化的形塑。林耀华于1943年深入彝族腹心地带的凉山地区开展田野调查。他们一行进入的路线沿着彝汉接触地带一直深入到彝族腹地。一路上还能看到彝汉势力角逐、拉锯留下的痕迹。汉人势力深入的地方土地被耕垦,被彝族占据的土地则不事种植变成荒芜,彝汉分界甚为明显。这条分界线随着彝汉势力的消长而不断伸缩。“汉人势力兴盛之时,罗罗大部西越黄茅埂,退守大凉山。至汉人势衰,彝家必趁势叛变,出扰小凉山各地,使雷、马、屏、峨区无日安宁”^⑦。然而,分界线不单构成隔离,它同时也是双方贸易的地方。双方的贸易、交换往往是在交界地进行。彝族对汉区的掳掠或是交易,使得很多汉人进入到彝族社会之中,并成为其社会阶序的组成部分。林耀华详细分析了彝族社会阶序之间的稳固性与流动性。彝人社会分为黑彝、白彝和汉娃三个等级。黑、白彝分别甚严,彼此之间无流动的可能性,白彝的地位介于黑彝和汉娃之间,但白彝与汉娃之间则具有流动性。汉娃全部“彝化”之后,就可以取得白彝的地位。从林耀华的描述中可知彝族社会的构成本身已经不是单一的族属,汉人已经构成其社会不可或缺的一部分。

如果说林耀华重视对彝族社会组织形态的考察,那么,马长寿则更关注彝族迁徙、流动的历史以及文化的考察。^⑧他对彝族各支的系谱、《招魂经》、

① 陈永龄 《四川理县藏族(嘉戎)土司制度下的社会》,载其《民族学浅论文集》,台北:弘毅出版社,1995年版,1995年版,第354页。

② 詹承绪,王承权,李进春,刘龙初 《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》,上海:上海世纪出版集团,2006年版,第49~53页;翁乃群 《女源男流:从象征意义论川滇边境纳日文化中社会性别结构体系》,《民族研究》1996年第4期。

③ 詹承绪,王承权,李进春,刘龙初 《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》,上海:上海世纪出版集团,2006年版,第51页。

④ 陶云逵 《车里摆夷的生命环》、《十六世纪车里宣慰使司与缅甸王室聘往还》、《云南摆夷在历史上及现代与政府之关系》,载其《陶云逵民族研究文集》,北京,民族出版社,2012年版。

⑤ 陶云逵 《车里摆夷的生命环》,《陶云逵民族研究文集》,北京,民族出版社,2012年版,第537页。

⑥ 田汝康 《芒市边民的摆》,昆明:云南出版集团云南人民出版社,2008年版,第66~71页。

⑦ 林耀华 《凉山彝家》,《凉山彝家的巨变》,北京:商务印书馆,1995年版,第3页。

⑧ 马长寿 《凉山罗彝考察报告》,李绍明,周伟洲等整理,成都:四川出版集团巴蜀书社,2006年版。

《指路经》进行过研究, 梳理出罗彝从金沙江北上进入大小凉山的迁徙史。他认为, 彝族在不断的迁移过程中, 内袭邛都文化之遗风, 外受南诏文化以及西番文化等邻族文化之影响。在彝族的创世神话中, 马长寿明显感受到彝汉神话的相似之处。彝族用十二生肖纪日纪月纪年之序, 与汉历相同。在谈到文化的交流与借鉴时, 马长寿指出, 罗彝文化受到汉文化影响最多, 其次为西番。他看到在罗彝的门楣上常挂有喇嘛用藏文所书之牌额以辟不祥; 罗彝经文中绘有西番喇嘛施行法术的故事; 以及罗巫或民众常学习喇嘛之咒偈或者请喇嘛为其设坛诅敌。他指出“一民族之吸取邻族文化, 往往以适合于本族之固有文化为限, 喇嘛原为佛教密宗之僧徒, 其造诣之深在于教义, 即于宇宙人生之深刻解释。然罗族文化与佛教教义距离过远, 遂弃其精华, 转而吸受与本族文化相调和之糟粕的黑的法术, 引以自重。……西疆罗彝与此种西番日相接触, 故由文化契合而成为渐次的文化传播。”^① 通过林耀华和马长寿的研究, 彝族社会与文化的复合性已得到精彩的呈现。

如今, 白族聚居的大理喜洲, 在1940年代曾经被许烺光当做中国父系大家庭的典型来加以描述。许烺光认为, 自称为“民家”的喜洲人, “他们不仅具有汉族文化习俗, 而且试图表明, 在某些方面, 他们比中国其他地区的汉民族更加汉化。”^② 许烺光详细描述了喜洲人的祖先崇拜和家族传统。许烺光“急于使民家人代表中国整体, 所以几乎不提民家地方文化特色”^③ 的做法, 遭到了利奇(Edmund Leach)的批评。在另一本同样以喜洲为背景的作品《驱逐捣蛋鬼》中, 许烺光以喜洲人如何应对1942年的一场“霍乱”为线索, 呈现出喜洲纷杂的文化面貌。不仅有道士组织的大规模打醮, 也有佛教超度亡灵的仪式。作为仪式专家的道长, 脱下道袍披上袈裟头戴莲花帽就成为佛家的和尚进行超度亡灵仪式。在这个仪式中, 大和尚指引亡灵渡过奈何桥, 道士们唱诵着经文, 子嗣们对祖先牌位跪拜磕头。^④ 其实, 从许烺光的描述中, 我们

已经不难看出喜洲既有深受汉族影响的祖先崇拜, 又有道教和佛教的影响, 另外, 还有许烺光着墨不多的本主信仰。在对喜洲的再研究中, 梁永佳通过考察喜洲内部的两套地域崇拜体系以及发生在喜洲外部的朝圣仪式, 发现外部的朝圣仪式与内部的地域崇拜体系构成了等级结构的关系。梁永佳关注到许烺光不曾注意到的三个超地方的朝圣仪式, 与大理地方历史最为紧密, 最能体现大理文化的特色。基于对喜洲地方性与超地方性仪式活动所呈现出来的社会空间的研究, 梁永佳指出, 喜洲文化不复是单纯的汉文化, 或白族文化, 而是一种包容性的“复合文化”。^⑤ 大理喜洲的例子表明, 尽管内部文化已经基本汉化, 但自身的地方特色文化却在自我的外部得到表达。

前辈民族学家宋蜀华先生曾指出, 北方和西北草原游牧兼事渔猎文化区、黄河流域以粟、黍为代表的旱地农业文化区和长江流域及以南的水田稻作农业文化区, 是新石器时代起即长期存在的三个主要文化区。由云贵高原、青藏高原东部南下的横断山脉诸山谷流域云贵高原东缘的广西山地、丘陵和平原地区构成的西南, 与中国三大文化区长期碰撞、交融, 是其“板块延伸”。^⑥ 宋先生对中国区域文化多样性的诠释, 及对“西南夷”与中国三大文化区的关系进行的历史人类学论述, 启发颇多。然而, 在我们看来, 西南文化复合性所展现出来的特点, 与西南作为“中间圈”的地位关系更大。西南不仅是国内三个文化区“板块延伸”的成果, 而且也作为这些文化区与“外圈”之间的中间地带, 在古代中国-印度文明连续统中起着中介纽带的作用, 这个“板块”, 既同时享有来自不同区域的文明因素, 又免于被单方面的文明所同化。这一点在傣族的例子中表现得最为明显。佛教作为印度文明对世界最广泛的影响, 在西南汇聚了藏传佛教、汉传佛教与南传上座部佛教的不同派别, 嘉绒社会与傣族社会分别位于南北两端, 呈现出佛教与地方社会结合的两种不同方式, 嘉绒人的家屋制度和傣族的父系家庭, 以及土司在当地社会

① 马长寿 《凉山罗彝考察报告》, 李绍明, 周伟洲等整理, 成都: 四川出版集团巴蜀书社, 2006年版, 第614页。

② 许烺光 《祖荫下——中国乡村的亲属、人格与社会流动》, 王芃, 徐隆德合译, 台北南天书局, 2001年版, 第17页。

③ Edmund Leach, *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana Press. pp. 126~127.

④ 许烺光 《驱逐捣蛋鬼——魔法、科学与文化》, 王芃, 徐隆德, 余伯泉译, 台北南天书局, 1997年版, 第25~30页。

⑤ 梁永佳 《地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化》, 北京: 社会科学文献出版社, 2005年版, 第232~236页。

⑥ 宋蜀华 《论历史人类学与西南民族文化研究——方法论探索》, 《人类学与西南民族》, 昆明: 云南大学出版社, 1998年版, 第89~104页。

中的作用,这些制度的不同配置就导致文化复合性的不同样貌。来自彝族的例子,则呈现另一种复合方式。历史上彝族的流动性很突出,彝族与汉族之间充满了激烈的战争也不乏频密的贸易往来,汉族成为彝族社会的组成部分;彝族文化中同时可以看到汉藏文化的影响,但佛教未能像在傣族社会那样深刻地改变彝族的人文社会风貌。对于大理白族而言,其文化的复合性要在内外关系的结构中才能清晰的呈现,既有浓厚的汉文化也不乏基于地方历史传统的本地文化,同时,佛教对大理社会的形塑方式更为深刻,佛教曾经与地方王权紧密地结合在一起。^①从以上这些类型来看,中央王朝的“封建”制度(以土司制度为载体的间接统治方式),佛教对地方社会的形塑方式,以及地方文化与外来文化的联动并接关系,构成形塑西南文化复合性的基本机制。

结构、区域世界与民族学

在构思“文化复合性”概念时,我们得益于以上述及之国内外西南民族志与历史研究,也得益于结构主义、过程理论及历史人类学(这些“学派”产生于后现代主义时代之前)。其中,列维·斯特劳(Claude Levi - Strauss) 的结构人类学对我们的思想启发最大。这位20世纪最伟大的西方人类学家长期致力于对作为“两个种族、文化甚至实力方面都不同的民族之间的联合的历史产物”的“二元现象”,对社会结构提出了新的定义。他主张,“我们研究的社会结构可以既是二元的,也是不对称的;甚至可以说,它们非这样不可”。列维·斯特劳综合了大量民族志案例,对社会结构中互惠和所谓“不对称”之构成的不同形式加以比较,尤其关注联姻与等级两种关系形式在不同社会中的联结方式,用丰富的民族志资料说明,有的社会以二分团体的互惠来涵盖等级,有的社会以等级来涵盖互惠,有的社会似乎是在互惠与等级之间的中间领域奠定自己的基础,但是,这些社会结构形态的差异并不否

定一个事实:所有社会都是对立现象的统一。

我们也深受将结构主义方法用以进行历史研究的杰出美国人类学家萨林斯的启发。这位杰出学者为我们重新把握静态与动态、体系与事件、基础与上层建筑的合一提供了有刺激的论述,还精彩地为我们诠释了冲突性的文化接触何以同时是文化“并接”的事件、文化的“并接”何以同时包含着文化差异的绵延。^②在我们看来,萨林斯的这些精到的历史人类学观点,为我们纠正此前人类学将所研究地区或人群视作与世隔绝的孤立“空间”的错误做法作了最好的示范。

无论是结构人类学导师列维·斯特劳,还是文化学坚守者萨林斯,其提出的看法,与法国年鉴派史学家和美国世界体系论者之间,都存在着深刻的观念形态鸿沟。然而,在一个重要方面上,他们的观点不谋而合:他们共同认为,没有一个社会共同体不是在其与其他社会共同体和“非人”的物质世界的互动中得到“结构化”的。与结构人类学家和结构-历史人类学家一样,年鉴派史学家和世界体系论者在分析社会共同体时主张将它们向“外面的世界”开放。这批学者在过去的数十年间积累了丰厚的世界史文本,这些文本包括了诸如沃尔夫(Eric Wolf)的《欧洲与没有历史的人民》^③在内的人类学著述,它们为我们将“小地方”与“大世界”联系起来提供了不可多得的启发。我们也正是在更长时段、更世界性的视野里重新审视西南,方能提出文化复合性观点的。^④

西南总是与“民族”二字相联系。由是,本文集收录的论文也必然与近几十年来得到空前关注的族群性(ethnicity)理论相联系。文化复合性概念,也可以通过著名挪威人类学家巴特(Fredrik Barth)对于族群与边界的论述来理解。巴特替我们指出,族群之间的边界,一面维系着族群的文化特征,一面又为族群之间的文化互动提供空间。^⑤而早在巴特对族群边界加以双重定义之前,法国民

① 古正美《从天王传统到佛王传统——中国中世纪佛教治国意识形态研究》,台北:商周出版社,城邦文化发行,2003年版;连瑞枝《隐藏的祖先:妙香国的传说和社会》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年版。

② 萨林斯《历史之岛》,张宏明,黄向春,刘永华译,上海:上海人民出版社,2003年版。

③ 沃尔夫《欧洲与没有历史的人民》,赵丙祥等译,上海:上海人民出版社,2006年版。

④ 为我们所乐见,一项对尼泊尔“藏边”展开的人文地理学研究,聚焦在“边缘地带”的贸易与贸易者,这项研究既定位为“小地方”,富有民族志色彩,又将“小地方”的社会构成,与更广阔的世界联系起来。这一做法,与我们在哪里采取的做法是相通的。见:Wim van Spengen, *Tibetan Borderlands: A Geographical Analysis of Trade and Traders*, London and New York: Kegan Paul International, 2000。

⑤ Fredrik Barth, “Introduction”, to his edited, *Ethnic Groups and Boundaries*, Long Grove, Illinois: Waveland Press, inc., 1969. pp. 9~38.

族学家莫斯 (Marcel Mauss) 已更为直接地定义了“民族”的双重属性。他指出,“每个社会都依靠相互间的借鉴来生存,但是它们恰恰是通过否认这种借鉴来定义自己的”^①。换句话说,包括民族在内的任何社会,在历史上都有自己的物质和精神文化创造,生活于其中的人们,为其创造而自豪,并生发对其所处的社会的认同。然而,不同社会的文化创造都不可避免地与其他社会产生相互借用、影响和共享关系。这些关系超越社会的界线,既包含物质性特征,又包含精神性因素,久而久之形成自己的体系。莫斯的这一观点,固然是针对国族而言的,但对于我们理解国内“民族”的文化复合性,也具有高度的指导意义。

长期以来,西南研究更多地被当做区域研究,学界多忽视其作为“民族志学术区”的意义,这就使致力于西南研究的西方人类学家,习惯于“综合地挪用”现成的社会科学理论对“地方”加以解释,而未与其同人在相邻于西南的区域提出的理论形成关系。有鉴于此,我们基于“中间圈”概念,将西南放回到它的“界线”上,从而指出,西南既与“中原帝国”——无论是华夏的,还是游牧的^②——产生着密切关系,又与东南亚-印度,以至更为遥远的文明板块频繁互动。^③为了使西南真正成为一个“民族志学术区”,我们主张,西南之人类学研究,除了要与一般社会科学理论及从更遥远的区域之民族志理论勾连起来之外,还要与产生于相邻地区——东南亚和南亚——的理论进

行更为密切的交往。作为人类学的重要民族志区域之一,东南亚、南亚在政治、宗教、族群等领域均产生过重要的理论范式,如利奇的“钟摆”理论^④、杜蒙 (Louis Dumont) 对等级制度的研究^⑤、格尔茨 (Clifford Geertz) 的“剧场国家”理论^⑥、谭拜尔 (Stanley Tambiah) 的“星系政体”和南传上座部佛教研究^⑦,以及凯斯 (Charles Keyes) 等人的国族认同理论^⑧等等。我们认为,这些理论中存在的相关因素,若在西南得以综合和“地方化”,那么,对于我们理解西南,将十分重要。^⑨

然而,必须强调指出,我们不拟以这组研究来充当西学的“中国脚注”,我们在借鉴西学的同时深刻地意识到,我们的论述是在汉文学术世界中展开的,论者的定位与“中国”这个政治地理范畴相关,其身份与我们所在的方位相关。倘若我们的论述给人留下“唯西学主义”的印象,那么,这种印象不过是表面的,因为,我们对西学的借重不等于我们对学术自我定位的丢弃。

有学者指出,新中国民族学包括1949~1978年的“新中国前期的民族学”,及1978年至今的“新时期以来的民族学”两个阶段,前一个阶段,中国民族学界经历了大规模的“改造”,“全面参与全国民族大调查并创造辉煌”;后一个阶段,民族学获得了新生,摆脱了孤立,全面开放并“初步自立门户”。^⑩

我们对西南的研究在“后民族大调查”之后的阶段中展开,大抵属于“新时期以来的民族学”。在新时期展开民族学研究,我们怀着双重心

① 莫斯等《论技术、技艺与文明》,蒙养山人译,罗杨审校,北京:世界图书出版公司,2010年版,第45页。

② 关于长城内外农耕、游牧帝国势力消长的复杂历史面貌,见拉铁摩尔《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社,2005年版;巴菲尔德《危险的边疆:游牧帝国与中国》,袁剑译,南京:江苏人民出版社,2011年版。

③ 王铭铭《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年版,第166~175页。

④ 利奇《缅甸高地诸政治体系》,杨春宇,周歆红译,北京:商务印书馆,2010年版。

⑤ 杜蒙《阶序人:卡斯特体系及其衍生现象》,王志明译,台湾:远流出版事业股份有限公司,1992年版。

⑥ 格尔兹《尼加拉:十九世界巴厘剧场国家》,赵丙祥译,上海人民出版社,1999年版。

⑦ Stanley Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976; *Buddhism and the Spirit Cults in North - East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

⑧ Charles Keyes, *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation - State*, New York: Westview Press Inc., 1987.

⑨ 王筑生先生曾在其出版的博士论文《景颇——云南高原的克钦人》(Wang Zhusheng, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, Arizona: Program of East Asian Studies, University of Arizona, 1997) 中,提供一个新的视角来审视利奇所分析的缅甸克钦的政治制度。据这项研究,在中国境内的克钦人不仅与傣族(在缅甸称之为掸)和汉人有着历史深远的关系,而且几个世纪来一直处于“土司”制度的统治之下,中央王朝通过被认可的世袭头人(山官)来运用这个制度。王筑生试图表明研究一个地方的政治制度有必要联系相邻地区的政治制度展开比较研究。我们认为,王筑生用云南景颇的研究和基于东南亚经验的政治人类学经典理论进行对话的做法,应得到更充分的重视。

⑩ 杨圣敏,胡鸿保主编《中国民族学六十年》,北京:中央民族大学出版社,2012年版,第29~53页。

态面对中国民族学那段并不遥远的过去。“民族大调查”硕果累累,但其所呈现的民族志事实与所提出的政治经济学解释之间,却显然存在着迄今未被充分反思的脱节状态。^①文化复合性概念正是针对这种事实与理论的脱节问题而提出的,我们旨在指出,在为区分民族、规定被研究共同体在社会形态史中的位子而展开民族志调查及民族学比较研究中,前辈们“淡描”了人文世界的多重性。为了提出文化复合性概念,我们一面在20世纪前期的中国民族学及其在新中国民族学中遗留的痕迹中寻找赖以复原这一多重性的知识资源;^②一面在西方人类学史中搜索有助于重新焕发这一资源的相关见解;最终,我们将收获与体会表达于此。

在“新时期以来的民族学”中展开研究,我们的心境,既不同于前辈,又不同于西方人类学家。我们没有前辈那种用学术直接为“民族工作”服务的任务,更没有他们承受过的诸多观念形态约束。比较前人的研究与我们自己的研究,我们能看到,总体而言,由于我们并不拘泥于“分族写志”,我们所做的工作在两个方面上有其鲜明的特征:它明显带有对具体的时空坐落的关注,对当下人类学的“关联性”(relatedness)概念之形成,有着自己的使命感。^③我们与西方人类学家的处境也有不同。他们与其所表述的他者之间存在遥远距离,这一距离使他们获得以“遥远的目光”审视他者的能力,但与此同时,又使他们深陷于科学的普遍主义与人文的相对主义的矛盾状况之中。如列维·斯特劳斯所表露的,“如果他[人类学家]希望对他自己社会的改进有贡献的话,他就必须谴责所有一切他努力反对的社会条件,不论那些社会条件是存在于哪一个社会里面,这样做的话,他也就放弃了他的客观性和超然性。反过来,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

身上的限制而必须的超脱立场使他不能批判自己的社会,理由是他为了取得有关所有社会的知识,他就避免对任何一个社会做评判。”^④相比之下,我们与被研究人群之间的关系,不属于“我/他”性质。我们中没有一个纯属所在民族志区域的“局外人”,我们多数虽非“西南少数民族”,但是,不少却曾是西南这个地区的居民,即使我们中有的来自其他地方,这些地方也同属境内。通过现代学术的规训,我们丧失了“地方人”的大多特质,但我们身处的那个外在于西南的地方,与我们所研究的西南,距离仍不算遥远。距离之“近”,无法自动消除列维·斯特劳斯的困惑,但却足以使我们更易认识到,我们进入的地带,并不是与我们的生活无关的他邦,它处在我们与更遥远的“他者”之间,与我们的关系不是“我/他”而是“你/我”。“你中有我,我中有你”,形容着这个地带(“中间圈”)与包括我们在内的“核心圈”之间的关系。我们的“定位”,赋予我们的“表述”不同的内涵,而文化复合性这个概念表达了我们的定位和表述的特殊性。

在特殊处境下产生的经验与心态有着更为广泛的意义。文化复合性的研究,来自于一个地域广阔的国家的一个局部,我们不能将局部等同于“缩影”,但是我们相信,我们从局部的民族志知识挖掘中得到的看法,对于我们理解整体是有价值的。在我们看来,作为一个文明体,“中华民族多元一体格局”概念^⑤之所以成立,最主要的原因,就是其中的“一体”之构成的文化复合性。历史学与民族学史上,存在过大量关于“夷夏东西说”、“中国与内亚—游牧帝国内外说”、“文明南北说”等等主张,都为我们表明,不能将“中国文化”视作仅有由单一的、铁板一块的“华夏”构成的。文化复合性内在于中国文明,无论是在历史还是在

① 民族志事实中诸如“领主制”与世系社会组织的复合,本来难以用单一社会形态分析框架来解释,但出于论证进化主义的“社会形态演变史观”的需要,这种分析框架还是被搬用于民族志事实的解释中。例如,云南永宁纳西族社会及母权制调查(云南省编辑组《永宁纳西族社会及母权制调查》,昆明:云南人民出版社,1986年版),及四川凉山彝族社会历史调查(四川省编写组《四川省凉山彝族社会历史调查》,成都:四川社会科学院出版社,1985年版),分别聚焦在母系和父系世系组织的研究,调查资料显示,这两种组织方式,都与当时定义的“领主制”(诸多内涵属于土司制度)紧密结合,成为复合性的制度。但无论是永宁,还是凉山,得到的民族学解释,都是二元分离,而不是二元复合的。这些地方的不同“民族”,一方面提供了学术论述中母系向父系、原始社会向阶级社会进化的民族志证据,一方面共同为政策论述提供共同的“封建领主制”的政治经济学证据。

② 王铭铭,杨清媚,张亚辉编《民族、文明与新世界:20世纪前期的中国叙述》,北京:世界图书出版公司,2010年版。

③ 如我们承认的,我们的这些研究工作所具有的“色彩”,部分来自前辈民族学家自己的论述。

④ 列维·斯特劳斯《忧郁的热带》,王志明译,北京:三联书店,2000年版,第502~503页。

⑤ 费孝通《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社,2004年版,第121~151页。

当下, 都表现出了极大的丰富性和极强的动态性。研究西南, 不仅使我们认识了西南, 而且还使我们对于中国的文化复合性产生了某种“文化自觉”^①。

我们时代存在一个大问题, 这便是人们过多地对立看待文化自我认同与相互交流, 甚至以互为代价为方式来处理二者之间的关系。所谓“民族中心主义”指的是抹杀文化交流对于文化自我认同的贡献, 视文化之“我”为人文世界的荣耀的源泉。这种历史悠久的文化态度, 经与国族主义、地缘政治、文明偏狭主义结合, 而成为当今世界矛盾的主要来源之一。为了应对民族中心主义, 人们常诉诸其“对立面”, 借国族化、区域化、全球化等推进交流, 以期消除妨碍交流的文化自我认同。然而, 这一“战略”已被证明是失败的。一方面, 与国族化、区域化、全球化相关, 当下世界出现了“过度交流”的现象, 这会伤及人类社会生活的基本需要——生活的多种可能性、“文化模式”的非唯一性及社会共同体尊严的复合性; 另一方面, 期待交流来彻底消解文化自我认同, 无异于等待永远不会到来的未来; 原因十分简单, 如我们的研究所表明的, 文化自我认同正是在文化交流中产生、维系和强化的, 一样地, 文化交流的条件, 正是文化差异。

文化复合性的论述不能说明一切, 但对其加以探讨, 却已使我们意识到, 文化自我认同与交流存在着深刻的相生关系(尽管自我认同与交流之间关系, 时常被定义为相克性的), 对这一关系加以

更为清晰的认识, 将有助于我们处理文化与世界二分的近代观念给人文世界带来的问题。

附录: 王铭铭主编、舒瑜副主编《文化复合性: 西南的仪式、人物与交换》目录

导论	王铭铭 舒瑜
第一部分	
迁徙——山地苗族的历史心性	杨渝东
花场跳月——从仪式景观看中国西南多族交互共生	汤芸
丰产与交换——云南诺邓盐井的仪式和神话	舒瑜
“双重时间体系”——一个西双版纳社会的历史人类学研究	杨清媚
嘉绒藏人的神山与家屋——在神圣历史中生成的社会结构	张原
从神判看西南中国的“礼治秩序”——以一个黔中屯堡村寨的降乩仪式为例	汤芸
第二部分	
两种他性——有关南诏、大理国文献中的陌生人——王与宇宙统治	梁永佳
既是土官不为例——15世纪龙州土司修建报恩寺的纷争	曾穷石
超越的幸运, 抑或悲哀——对一个地方人物之死的历史人类学研究	刘琪
土人、土司与山川——从一本游记看土人与“他者”	李金花
第三部分	
西南与“贸易港”概念——清末民初康定锅庄及其交换体系	郑少雄
无酒不成礼——对西南一个汉族寨子婚礼中“酒”的人类学解析	尹韬
关系中的“物”——一个盐井村落中的盐	舒瑜
附录: 西南研究答问录	王铭铭 张帆

Crossing borders and shifting paradigms “Introduction” to *Cultural Complexities: Rituals, Persons, and Things in Southwest China*

WANG Min – min¹ & SHU Yu²

(1. Institute of Sociology and Anthropology, Peking University, Beijing 100871, China;

2. Institute of Ethnology and Anthropology, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: This introduction to the collection of essays *Cultural Complexities: Rituals, Persons, and Things in Southwest China* summarizes the main content of this book and brings up the concept of “cultural complexities” with which the internal structures of different communities and their relational structures in connection with the external societies are analyzed. It points out that the concept of “cultural complexities” emerges with the research findings of historical ethnography by the new generation of anthropologists in the first ten years of this century but its summary of the theories and practice of the Chinese ethnology in the 20th century (especially studies on southwest China) is a reflective inheritance of the extant academic inquiry. This approach absorbs the theoretical elements of Western anthropology concerning exchanges, structures, historicity, the global system, ethnicity and sacredness, and integrates them with the regional researches on Chinese anthropology in the new era, which helps construct some ethnological theories with Chinese characteristics.

Key words: cultural complexities; southwest China; ethnology; exchange; Chinese ethnology

(责任编辑 俞茹)

^① 费孝通 《论人类学与文化自觉》, 北京: 华夏出版社, 2004年版, 第176~189页。