



# 西南研究问答录

[文章编号] 1001-5558(2012)01-0087-13

## ●王铭铭 张 帆

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] E

张帆(下文简称“张”) :王老师 ,您的研究是以东南汉人研究为起点的 ,我自己也曾到您研究的城市和村庄走动过 ,稍知您的研究本是汉人社会人类学的一部分。可是过去一些年 ,您似乎离开了东南 ,把精力投入到西南研究中了。我有幸参与了您在西南组织的一些学术活动 ,初步了解了一点西南研究的重要性。今年我到德国马普社会人类学研究所留学 ,博士阶段将作与民族学相关的历史研究。我没有研究西南 ,但关于西南的经验还是很有启发 ,很想多了解。

首先 ,对于到底是什么促使您转向西南研究 ,我还不清楚 ,您能否略说一二 ?

王铭铭(下文简称“王”) :我到西南也是“跟着感觉走” ,自己不见得清楚到底是什么驱使我行走。不过大体说说经历 ,回顾反思一番 ,也无妨。

我的西南研究大致经历了“魁阁”和“藏彝走廊”两个阶段。我从 1999 年开始关注民族地区 ,起点是《民族与国家 ——从吴文藻的早期论述出发》一文 ,这篇文章于 1999 年底到

---

\* 本问答录为电子邮件交流的成果 ,纸上文字工作完成于 2011 年 12 月初 ,其核心内容此前在西南民族大学西南民族研究院及北京大学蒙养山人类学学社有关座谈会上讨论过。在整理过程中 ,我们曾得到张原博士的帮助。

2000年初分两部分刊发于《云南民族学院学报》。<sup>①</sup>此后,我参与了云南民族大学赵嘉文、和少英教授及北京大学马戎教授共同主持的课题,多次访问云南,并借机派遣博士生到云南进行田野考察。在这期间,我与潘乃谷教授在云南—北大省校合作大课题下主持“云南著名人类学田野地点的再研究”子课题,到了2005年才告完工。作为阶段性总结,我曾写了《继承与反思——记云南三个人类学田野工作地点的“再研究”》,发表于《社会学研究》,<sup>②</sup>提出“反思地继承”的说法,之后,又与潘乃谷教授共同主编了《重归“魁阁”》。<sup>③</sup>此时,我们派遣到云南进行田野考察的三位博士生张宏明、梁永佳、褚建芳对于禄村、喜洲、那目寨的再研究论著也已出版。<sup>④</sup>

透过云南,我与西南形成了一定的关系。在不断对云南的访问中,我意识到费孝通先生于20世纪70年代末以后写的一些关于民族问题的论著值得进一步回味,尤其是其“藏彝走廊”的论述,引起了我的兴趣。

受费孝通先生“藏彝走廊”之说的启发,我于2003年带着费先生的贺信,参加四川大学石硕教授召集的一次藏彝走廊研讨会,开始参与一点四川民族学界的活动。田野方面,我先是前往平武白马藏人地区访问曾维益先生,后又拜访李绍明、石硕、李星星、杨正文、张建世等教授。2003年,我得到北大副校长吴志攀教授的校长基金的支持,对藏彝走廊进行初步走访。经过三年走访,到2006年,我才申请人文社科重点基地课题,得到资助,同时开始担任中央民大一个研究中心的主任之职。借这些便利,我在西南走得更多了。我不把藏彝走廊看作是个人研究的领地,而把它定义为一个“学术区”,有意在那个地区与更多学者碰面,并派遣硕士生和博士生到藏彝走廊进行研究。值得一提的是,2005年,我与黄树民教授在成都召集了关于藏彝走廊的一次学术研讨会,把四川民族研究所、四川大学、西南民族大学、云南民族大学、云南社会科学院的同事都请了来。

从2006年始,承蒙中央民大有关领导的信任,我担任中央民大一个研究中心的主任,其间,围绕中国西南,我组织了不少会议。如2006年7月,在贵阳举办了第一届中国人类学研习营“人类学与物质文化研究”;2007年8月,在云南大理举办了第四届中国人类学研习营“跨越边界与范式:中国西南人类学的再思考”;2008年1月,在四川李庄举办了第五届中国人类学研习营“李庄与抗战时期的中国学术”;2008年7月,在福建泉州举办了第六届中国人类学研习营“东南与西南——寻找中国人类学学术区之间的关联性”。

这期间,我还组织了不少围绕“文明人类学”的讨论。其中,2007年5月,伦敦大学的罗

① 王铭铭.民族与国家——从吴文藻的早期论述出发[J].云南民族学院学报(哲学社会科学版),1999,16(6):19~25.民族与国家——从吴文藻的早期论述出发(续)[J].云南民族学院学报(哲学社会科学版),2000,17(1):20~26.

② 王铭铭.继承与反思——记云南三个人类学田野工作地点的“再研究”[J].社会学研究,2005,(2):132~154.

③ 潘乃谷,王铭铭编.重归“魁阁”[C].北京:社会科学文献出版社,2005.

④ 张宏明.土地象征——禄村再研究[M].北京:社会科学文献出版社,2005.梁永佳.地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化[M].北京:社会科学文献出版社,2005.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[M].北京:社会科学文献出版社,2005.



兰(Mike Rowlands)和王斯福(Stephan Feuchtwang)曾应邀来京作“文明的人类学探究”讲座；①2008年5月，美国弗吉尼亚大学的戴木德(Frederick Damon)曾应邀来京作“混沌论、物质论与控制论”讲座；②2008年9月，美国芝加哥大学的萨林斯(Marshall Sahlins)曾应邀来京作“总体即部分”和“陌生人王”讲座。③此外，还有一百多场在中央民族大学举办的文化人类学席明纳以及其他相关的讲座、会议，我还与汪晖、崔之元等在中国文化论坛与中央民大985工程课题支持下联合组织了两次相关研讨活动。这些都在《中国人类学评论》杂志上有所反映。

我自己在藏彝走廊的活动、阅读与思考，大概反映在《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》④中了。大体说来，我的藏彝走廊研究阶段企图做的是，基于在西南藏彝走廊多民族地带的经验研究，综合民族志、历史学、比较宗教学、政治学、物质文化研究等的方法，开拓“关系主义民族学”视野。我最近常谈论“三圈”，藏彝走廊所处的是“中间圈”，介于核心圈和海外圈之间，文明在其周边，其自身亦是文明汇聚之所。作为区域关系体系的一分子，每个族群或社会都在与周边其他社会的交往中获得自身的认同，一方面追求不同认同的融合，另一方面承认不同认同在一定的差序下并存。整合的力量跨越彼此的界限，具有超越性的物质文化、宗教、贸易、礼仪、战争等，在分享认同的同时，又保持其中的差序。这种中间性丰富而复杂，处在种种内外上下关系结构之中。我认为，研究“关系”，可以有以下一些角度：通过物质文化、物的流动，认识区域世界体系、朝贡关系体系等多元状态；围绕礼仪—宗教、贸易和战争，书写区域头人、土司的人生史，这些人物处在“中间位置”，他们的人生与诸方面关系密切相关，要把握他们介于不同认同之间时的心态和处理关系的智慧；通过对当地大小不等的团体之间、当地与周边大文明体之间战争、贸易等的研究，认识多民族地区的历史动态、社会生活中的人生观与世界观，以及这些表达方式对理解帝制向国族过渡的历史困境的价值。

张：在《中间圈》这本书中，您将“中间圈”定义为“古代中国世界秩序的内外疆界”，并说，它在地理上涵盖了西南。您也主张将藏彝走廊作为一个跨学术交流的学术区，它在地理上属于西南。这些学术概念之间存在重叠和差异。您提到与四川和云南的研究机构的合作，是否意味着西南在地理上以四川和云南为主？西藏就其地理位置上来说属于西南，它是西南的一部分，亦或其他？拉铁摩尔(Owen Lattimore)将帝国的边疆分为内部边疆和外部边疆，西南和这两个边疆有何种关系？您能不能谈谈何为“西南”？

王：首先，所谓“疆界”，其实是多重的“前线”(frontiers)，而不是严格意义上的现代 bor-

① 参见王铭铭主编《中国人类学评论》(第5辑)，北京：世界图书出版社，2008。

② 戴木德：《混沌与矛盾——人类学借用的反思》(梁永佳译)，《领悟物质与社会世界——再思亚洲季风圈南缘的“宗教”与“生产”》(李小敏译)，《控制论结构的意义——东库拉圈舷外支架船中风与水的观念》(刘雪婷译)，载于王铭铭主编《中国人类学评论》(第7辑)，北京：世界图书出版社，2008。

③ 萨林斯：《陌生人王，或者说，政治生活的基本形式》(刘琪译、黄剑波校)，《整体即部分：秩序与变迁的跨文化政治》(刘永华译)，《后现代主义、新自由主义、文化和人性》(罗杨译)，载于王铭铭主编《中国人类学评论》(第9辑)，北京：世界图书出版社，2009。

④ 王铭铭：《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》[M]，北京：社会科学文献出版社，2008。

ders(疆界)是古代不同文明体之间时常漂移、力量拉锯的线。

其次,“西南”是什么?不好有边界清晰、固定不变的定义。我不觉得我们应当总是用一个当下认定的行政地理概念来定义“西南”,可我又觉得,自《史记》有《西南夷列传》以来,我们的“西南观”似乎还是有所依据,有漫长的历史延续性的。

换句话说,我们既要看到“西南”的领域是可变的,又要看到从华夏这边看,至少自汉代起,我们就有了某种定式化的“西南观”,且这一“观点”,有其历史学、语言学和民族学的依据。

西藏民族学的研究与西南民族学的研究之间有长期的互动,这可能是因为西南这个地区曾在历史上接受过来自高原与汉地的双重“挤压”,既有一些其他“少数民族”地区,又有大量藏区与汉区。可能这也是因为我们是以中原为中心来定义“四裔”的方位的。不过,我感觉,对于西南的“前线”在哪里这个问题,我们还是以文明体(civilizations)来看比较妥当些。西藏的王权和宗教理论有其千年多的衍化史,西藏有其“王制”,而这个文明体,既与华夏长期交往,也含有不少欧亚大陆其他神话—宗教体系的内容。这一点在不少历史学研究中已得到充分说明。不仅青藏高原融合了其四周的文明,所谓中国“东部”汉区,也是一个文明的融合体。汉区以道教与儒家为主,在不同历史时期,佛教和伊斯兰教也影响了我们。所以我们照样可以说,跟高原一样,华夏的核心地带,也是一个文明的融合体,兼有汉人宗教与欧亚大陆的其他神话—宗教体系的因素,其中包括了印欧及闪米特文明的内涵。不过,以西南为界,华夏这边的“大一统”也是从“王制”衍化而来的,但在帝制时代,演变出一些用来约束王之权力的理论,服务于古人叫作“奉天以约制皇权”的东西,这大抵不同于西藏的“神王论”。

藏彝走廊正好是介于二者之间。随着藏传佛教、汉传道教在这个地方的传播,当地存在着明显的类型差异。或许在西藏高原的“神王体系”和东部汉人的“非神王体系”之间藏有一种中间型的新社会理论。对这一理论的求索,是西南人类学在世界人类学中的理论立足点。

我们说王制(kingship),也说亲属制(kinship),如一些人类学家指出的,二者应结合研究。西南、西藏和东南亚的王制与亲属制,向来引起学界的关注,而华夏的皇权与宗族,更引起过不少人类学家的重视。既有的学术研究遗产若得以综合,则可能有助于我们的比较研究与关联研究。

我感觉,在西南,我们似乎可以提出一个介于“神王”和“非神王”之间的社会体系观念。这件事说起来并不复杂,但要说清楚,需要大量的比较文明与比较宗教研究的铺垫。而我之所以在深知自己学力不足的情况下,依然十分重视这一问题的阐述,是因为,这种比较文明与比较宗教的研究,对于中国社会科学的定位实在重要。迄今为止,为了建设国族,我们信奉了一种基于王权神话衍生而来的“社会理论”[如一些学者指出的,这种社会理论就是关于不朽的王冠与处于生死之间的王之间关系的“不对称”的理论,之后它演化为国族时代的“主权论”(sovereignty)],同时,这种理论却给我们带来了跟历史的断裂,让我们深感困惑。我以为,西南虽是个“民族地区”,但在这条广阔的文明中间线上,我们更清楚地看到了自我与他者的“定位困境”。这个地区融合不同体系的文明,是其他兴许有了自身倾向的不同文明体体会自身的多重性的好“田野”。

张:我们知道,由于海外汉学和西方人类学者的关注,东南作为一个典范的学术区产生出被视为可以代表中国文化的宗族理论等。现在您提倡将西南视为一个“学术区”,这个区域





在中外人类学研究中有什么理论遗产？我们如何在学科史中定位“西南”？

王 在上世纪 80 年代以前,在国外人类学界关注西南研究的人比较少。可能的原因,一是西南这个地方比较偏僻,还有就是西方对中国疆域的认识本也不是很清楚,因为这块地方接近西藏、接近东南亚地区,所以甚至直到 90 年代以后,还有一些西方学者不知道西南到底是 China 还是它的“另类”(如 Other Chinas)。这样,从人类学学者的中国研究来看,似乎西南不能代表中国,代表中国的主要是东南、华北地区。外国学者对中国东南的重视,我认为主要是因为东南比较靠近他们的势力范围,这一地区集中了最早的通商口岸,他们能够比较容易地接近。西方的人类学家对东南有许多研究经验,比如从 19 世纪末开始,国外学者德·格鲁特(J. J. M. De Groot)就已经对厦门作过研究。当然,解放前人类学家其实在西南也做了很多研究工作,但这段历史被国外的中国人类学研究者所漠视,他们不觉得这块地方留下过什么学术遗产。特别从上世纪 50 年代开始,大陆关闭外国人入华从事实地考察的大门,西方人类学界开始转向对港台和新加坡的研究,认为从这些地方能够看到华人社会的一些缩影,并试图通过这些地方来了解整个中国的文化。所以西南研究一直以来在世界人类学界没有什么位置。上世纪 80 年代后,美国的郝瑞(Steven Harrell)教授开始作西南研究,与童恩正教授相见甚欢,当时童先生活跃于中国人类学界,他们带动了海外学者的西南人类学研究。从某种意义上讲,我们说的世界人类学似乎就是指英语世界的人类学。那么在这个人类学里面,西南的地位从上世纪 80 年代末才开始渐渐地奠定。到现在,西方学者的西南人类学研究开始有了一些成果。他们的研究大致有这么两个阶段。一是关于这个地方的“族群性”的研究,也就是 identity 的研究,即所谓身份和政治的关系的研究。这个阶段从上个世纪 80 年代末到这个世纪初,大概有这么十几年的时间,大家都很关心这里的文化认同和族群身份的问题。第二个阶段是从上世纪末开始的,这时候人类学才试图从更长远的历史来看西南这个地方与“帝制中国”的关系,这方面的研究也取得了一些成果。国外的西南人类学研究大致有这么一个历程,所以说对西南这个地区的研究在所谓的世界人类学中不见得有很深远的历史。尽管有不少学者会把西南人类学研究推到 19 世纪末的那些传教士和探险家在这个地方的考察,但是从严格意义来讲,西南在西方人类学界有一定地位其实是从上世纪 80 年代开始的。

我的看法是,国内的西南研究,走的历程更长远也更曲折,成就也因之更加辉煌,但由于著作大多是用汉字写的,所以经常在这所谓的“世界人类学界”中找不到自己的位子。

民国期间的民族学成就,大家有目共睹。我在西南的学术活动,前期是围绕费孝通先生的“魁阁”展开的,后期则是围绕四川李庄时期的中央研究院历史语言研究所及博物院筹备处展开的。李庄时期的民族学学术的传承,时间上可上溯到上世纪 20 年代,集民国民族学之大成,很值得我们学习。有关李庄,我很感谢好友彭文斌、陈岱俊、杨正文的引导。另外,我想提到,多次“魁阁”和李庄之行,使我对民国民族学与现代中国社会学之间的关系产生了兴趣。后来我与杨清媚、张亚辉博士带着同门系统读了一些书,读书报告集中发表于我们主编的《民族、文明与新世界——20 世纪前期的中国叙述》一书中。<sup>①</sup>

如果要我分析,那么,我想说,上世纪 50 年代之前,国内的西南人类学研究大致说来有

<sup>①</sup> 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[M].北京:世界图书出版公司,2010.

这样两个阶段。一个阶段是学者们只是为了学科的建设,来到西南进行一些体质、语言、文化的调查。他们所作的调查涉及面很广,综合性很强,但我们很难说从这些经验研究中能看到什么理论和论点来,因为这个时候大家主要考虑的还是如何分类。另一个阶段是对边疆的研究,或者说边政学研究。这类研究实际上和学科建设的关系并不那么密切,更多的还是出于政治的需要,但恰恰是从这个阶段,我们看到了很多很优秀的作品。当然这一阶段的边政学研究已经不简单是人类学、民族学、社会学的研究问题了,而是整个中国社会科学都关注的。出现这样一些优秀的研究,其实跟国民政府当时不知道自己的边疆在哪里这种无知是有密切的关系的。特别是由于后来抗战形势的变化,可以说最好的学者都汇集到了西南来作研究。在这一阶段,西南人类学与边政研究很难区分,所共同获得的成就是巨大的。

从上世纪50年代开始,无论是民族识别,还是民族社会历史大调查,西南都是最核心的地方。中国最好的人类学家像费孝通、林耀华等学者,都曾到西南作调查。这一阶段出了很多调查报告,我觉得年青的一代有必要对这些报告进行认真的阅读。这些调查报告直到上世纪70年代末才陆续出版,也就是说,50年代的调查报告,恰好是在改革以后才得到发表的。这一事实,在我们人类学学科史的研究中并没有得到很好的分析。实际上,那个时代并没有过去,但我们现在已经急于去修订那个时代的调查报告,比如说,我们现在的很多民族大学都得到一大笔钱去修改校定当时的调查报告。可是这批调查资料出来之后,我们还没有真正展开研究,没有对那个时代的调查报告进行学理上的阅读和思考,就急于由官方来定调子。其实那个时期是国内西南人类学非常重要的一个阶段。当时的民族调查有它的政治性,但那个时期的调查有些作得非常好,我觉得直到现在都还没有哪一个博士生能够作到。

改革开放后,西南的人类学出了很多成果,也是这个时候,西南人类学界的一些后辈与他们的先辈之间发生了某种微妙的分歧。可以说,后辈学者与前辈学者对西南研究基本上是两种态度:一种态度代表了一批老学者的看法,认为上世纪50年代以前的东西很有意思,还值得做;另一种态度则代表了刚从国外来的年轻人的看法,认为现在已经是后现代了,以前的那些东西早就落伍,跟不上时代了。这两种态度并存,形成了一种文本的汇集,但实际上并没有形成真正的学术对话。我认为学术的现状并不让人满意。

张:那您认为如何才能推进人类学的西南研究?

王:“推进”不敢说。我私下想,我们只有基于既有研究,才能有新的发现。我不认为上世纪80年代以来美国对西南的研究有什么特别值得模仿的东西,我也不认为我们国内以往的研究一无是处。我认为,我们可以借西南的研究来思索中国人类学整体的问题,并通过思索中国人类学整体的问题,来思考世界人类学对我们有什么启发,以及西南人类学对世界人类学的启发。

张:您曾说西南研究有可能对世界人类学有大贡献,能否具体说说您的看法呢?

王:这些年从事一点西南人类学研究,我想到一些学术“问题意识”。我简要说说,不知是否有参考价值。

我作的研究基本是社会人类学式的,特别受到费孝通先生与著名英国人类学家利奇(Edmund Leach)先生的影响,感到二者的不同,对我们深有启发。

二战时期,费先生到了云南,想开创一个时代,想补充《江村经济》的不足。他的这个时代



也叫作“魁阁时期”。这个时候他所做工作的侧重点,叫作“类型比较”。《江村经济》<sup>①</sup>论述中国从一个乡土社会通过当地士绅努力实现工业化的这个历史进程。这个进程是单线的,也就是说中国传统社会是乡土的,但到了工业化时期,不论这个进程的动力来自内部还是来自外部,这个进程都是一个农业社会转型为工业社会的过程。其实费孝通的老师马林诺夫斯基对他的这个研究既有褒奖,也是有批评的。马林诺夫斯基认为《江村经济》有两个优点:一是土著人研究土著人;二是费孝通研究的是一个“较先进文化”或“文明社会”。

张:“文明社会”这个说法可能是费孝通先生自己的总结,在《江村经济》“序言”里,马林诺夫斯基只是说:“本书让我们注意的并不是一个小小的微不足道的部落,而是世界上一个最伟大的国家。”<sup>②</sup>“研究人的科学必须首先离开对所谓未开化状态的研究,而应该进入对世界上为数众多的、在经济和政治上占重要地位的民族的较先进文化的研究。”<sup>③</sup>

王:感谢你核查。将“较先进文化”说成“文明社会”,兴许不会是马林诺夫斯基本人的意愿吧,不过,他缘何不区分文化与文明,这也是值得我们找个其他机会来讨论的。重点是,对于马林诺夫斯基的评价,费先生在晚年也作了一些回顾。<sup>④</sup>当年费孝通从英国回国的時候,可能在想,他的研究是“土著人研究土著人”。这没错,但是他是不是在作文明的人类学研究呢?他的《江村经济》说的不是“文明社会”,马林诺夫斯基讲的“较先进文化”或者说“文明社会”到底是什么意思?所以到了云南,费先生要想办法来弥补自己的不足,所以他就提出类型比较之说,来说明:传统中国社会是多样的,中国并不像部落社会那样是一种单纯的社会,而是有农业、工商业,甚至在西方殖民者的影响下有了早期的现代工业。这个社会有农民、商人、工人,这些在云南都能找到。另外一个是社会结构意义上的问题,就是这个社会有士绅的存在,那么人类学要如何解释?这之后,费孝通出了两个重要的作品:一是 *Earthbound China* (《云南三村》)<sup>⑤</sup>,一是 *China's Gentry* (《中国绅士》)<sup>⑥</sup>。可以说费先生所做的两大工作:一是横向研究,认为中国有不同类型(type);一是纵向研究,认为中国有不同层次。但是,他没有在同一论述中综合纵横论,未曾对类型之间的关系加以总结。

同一时期,利奇随英军到了缅甸,他在那里作的研究也是类型研究。虽然利奇和费先生都在同一时期提出了类型比较,但费先生的类型研究主要侧重于农业、商业、工业的这些村社之间的差异比较,而利奇在他的类型研究里面则注意到了不同类型之间的关系。比如利奇特别注意到了所有的类型都可以跟一类人关联起来,这类人被称为权威人物,这样他把权威人物当作各种类型的关系集合来研究。

除了政治观念形态的类型比较之外,对于地区文明关系,利奇也作了深刻的论述。

① 费孝通.《江村经济》[M].南京:江苏人民出版社,1986[1939].

② 马林诺夫斯基.《江村经济·序言》[A].《江村经济》[M].南京:江苏人民出版社,1986[1939].1.

③ 马林诺夫斯基.《江村经济·序言》[A].《江村经济》[M].南京:江苏人民出版社,1986[1939].3.

④ 费孝通.重读《江村经济·序言》[J].北京大学学报(哲学社会科学版),1996(4).

⑤ Fei Xiaotong, *Earthbound China: A Study of Rural Economy in Yunnan*, Chicago: University of Chicago Press, 1945.

⑥ Fei Xiaotong, *China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations*, edited and revised by Margaret Park Redfield, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

缅甸这块高地看起来似乎存在许多自主的社群,但利奇的研究表明,这个地带跟华夏,还有印度的交往实际上在一千多年前就已经开始,在这个背景下,缅甸演化出了当地的政治权威人物和丰富的文化类型。因此这里有一个类型之间的关系,这个关系的终极点是高度发达的文明对这些山地的影响。这是除了生态因素之外的一种形塑“关系”的因素,虽然利奇也花了很多笔墨在讨论生态因素。

利奇的关系研究,对云南是有用的。云南至少在秦汉时期即被纳入中华帝国的范围之内,到了唐朝后,这里又发展,形成了以大理为中心的地方文明体系。其实在云南作这样一种“关系”的研究,应该比利奇在缅甸高地的那些部落社会所作的研究更加容易看到这样一种权威方面的关联,以及它和文明体系接触的过程中形成的类型之间的关联。但是,费先生在这个历史悠久的国度里,对这个问题未加论述,而利奇在那个遥远的缅甸山地思考了这个问题。

这块地方甚至在今天的那个左派的政治学家斯科特(James Scott)看来,是一个逃避文明的地方,似乎当地人一直在想:“我们不要文明,我们要上山。”然而利奇在那个时代居然发现除了生态环境的影响以外,文明体系对缅甸高地的类型关系的一种影响。我觉得利奇的这个发现是世界人类学史应该着力研究的问题。西南人类学如果围绕这个问题,通过我们的材料来进行一些思考,可能是有作为的。

这个“关系”的问题对于四川的研究其实也是合适的。在云南的大理地区存在有这样一种类型间的关系,四川的巴蜀也应该存在这样的关系。

也就是说,利奇所拥有的一些东西刚好是费先生所缺乏的,尽管他们都是马林诺夫斯基的学生。

其次,我认为,与以上所说相关,土司制度值得我们思考和研究。

关于这一问题的研究有一种定式,就是要研究西南土司与中央政权的关系,围绕这一定式,又出现了两种观点。一类学者认为,土司制度只不过是中央政权在自己力量不足以控制边疆的情况下控制民族地区地方政治的一种策略,特别有一些美国学者认为,实行土司制度是中华帝国的国家势力进入民族地区的第一阶段,改土归流则是这个过程的第二阶段。另一类学者如吴永章,在其土司制度源流研究<sup>①</sup>中认为,在中央政权进入地方时,即使其实际负责人是“流官”,地方也依然会有一批土司存在。这也就是说,土司制度是中央和边疆所形成的一种有中华帝国自身特色的上下关系,而且这种关系中的“国家阴谋”并不明显。因此这类学者看到了中华帝国这种政体的间接性。也就是说,从土司制度的这种历史可以感觉到,中国对少数民族的统治向来是具有今天所谓的“民族地区自治”的特点。

从边政学时代到今天,近代学术的土司制度研究大概已经有了八十多年的历史了,虽然产生了这样一些观点,但我们现有的研究并没有呈现出土司自身的多样性。其实在西南地区,土司的多样性就更加明显了,比如说四川平武那边的土司并不是由当地的土著来担任,这里的“白马土司”是汉人,他们的最高使命就是要传播汉人的文化,而且他们理解的汉人文化经常还掺杂有别的文化因素,比如说佛教。又比如湖北恩施的土家族土司,他们就保留了许多五代十国及元朝蒙古人的东西。这些例子说明土司有可能是外来的。当然我们也看到有

<sup>①</sup> 吴永章.中国土司制度渊源与发展史[M].成都:四川民族出版社,1988.





许多土司的的确确是当地人,所以土司就有很多种类型。更引人入胜的问题是,在西南这样一个地方,不论土司是汉人、蒙古人,还是当地的少数民族,他们都有一个需要面对的共同问题,即既要跟远方强有力的帝国形成关系,又要跟更远的那些相对软弱的,比他们还要“蛮夷”的“蛮夷”形成关系,而且那些“蛮夷”可能也有自己的政权。处在这样一个境地,土司们的思想会非常复杂,他们的民族身份也不那么明确,尽管他们有的人的身体可能属于某一个民族,但他们所面对的文化是错综复杂的。这样的话,尽管土司可以分为 native(土著)类的、“陌生人王”类的,但不同的土司都会有一种错综复杂的中间心态。这种心态一直影响到 1950 年以前这一地带所有民族的政治、社会和经济生活,但是我们并没有对这一问题进行过真正的研究。以往的土司研究都是在谈帝国与边疆的关系,假如我们以所谓的边疆为中心,像利奇那样思考这个地方的政治权威人物之所以有着如此复杂的心态,就会发现那是因为他们要面对的是各种各样的意识形态类型,而不是单一的类型。

土司研究要进一步深入,需要更扎实的调查研究。土司研究的现实意义很大,我预感到这一研究对于我们解释解放后这 60 年来的民族政策,理解这一政策的历史特殊性,以及我们如何更理智地看少数民族问题等等,都是有帮助的。因为有这个考虑,我曾建议几位博士生对土司及与其相关的人物和关系制度进行人生史及历史民族志调查,其中郑少雄、刘琪、李金花等的研究工作做得不错。<sup>①</sup>

我们研究土司制度,好像只是在研究“华夏”对于“边缘”的政治控制,我认为,在我们的问题意识中这对关系非常重要,对它的研究兴许有助于我们说明“天下”本是什么样貌的。不过,随着研究的展开,我们会渐渐意识到利奇的感觉是对的,也就是说,从西南中国到东南亚这块广阔的地域,其宗教与政治权威之构成,时常会表现出多重性。这块广阔的地域,有些社会是更偏向印度的,有些是更偏向中国的,因为偏向不同,构成方式也兴许不同。另外,如学界所知,蒙古帝国时期,土司制度得到了最广泛的应用,这个“世界帝国”造成的地区格局的新面貌,也应得到更集中的研究。

我们可以从边政学式的土司制度研究开始,经过更集中的土司形成史研究,再将区域研究与世界史进程联系起来,思考不同社会之间关系的种种形态。我相信这种形态学的研究,对于世界人类学将会有巨大贡献。

再者,在我看来,物质文化研究也很有前景。

西南的饮食、宗教等文化的丰富性与我的家乡中国东南的那种文化的丰富性很不相同。在成都平原边缘向山地高原延伸出来的地理场景下,汉、彝、羌、藏等民族的饮食与宗教依分明的海拔层次表现出清晰可感的物质文化上的差异。这很让我兴奋,似乎汉人与少数民族沿着山麓存在着明显的物质文化情境的差异,同时其间又有关联。比如说,都江堰就有深刻含义。它的社会本质是什么?这在物质文化的研究方面很重要。有学者说大半个中国是由西藏的水来养的,那么都江堰是介于平原上被养的人和山上的水之间的一个水利工程,这类物构成了我们说的汉族与少数民族之间的一种“上下”的差异和关联,这种差异和关联,既是权力

<sup>①</sup> 郑少雄.康定土司的政治过程——以清末民初的末代明正土司为中心[D].北京:北京大学社会学系博士学位论文,2010.刘琪.命以载史——20世纪前期德钦政治的历史民族志[M].北京:世界图书出版社,2011.李金花.土人与土司[D].北京:中央民族大学博士学位论文,2011.

关系,也在宗教、仪式内部得到阐述。再比如说,沟壑纵横的西南地区存在着各式各样的桥,譬如风格汉化的贵州侗族的风雨桥,四川西部的铁索桥,还有凉山地区由衙门修建的桥。好像汉人的势力所到达的地方除了修士司衙门之外,建桥就是最重要的事业了。所以在这些地方一看到桥,就可以看到另一种文化史的出现。对西南地区的这种物质文化的感觉,仍然跟我上面谈的利奇和费孝通的问题相关联。

西南地区在物质文化上给我的一个触动是,在民族识别之后,西南地区曾经广泛存在的那些朝廷的文化不被当作文化,而只有少数民族的文化被当作文化。这样,西南地区的一条文化史的线索就上世纪50年代被活生生消除了,而且消除它是那些被识别的人群,他们不认为衙门文化是他们的文化。现在西南以前的县志所记载的城市文物古迹,在现实中已经很难找到了,都换成了具有各少数民族特色的文化景观。而这种情形在东部(比如福建)是没有的,东部地区的县志上记载的那些文物景观,现在仍然能够准确地找出来。事实上,西南地区恰恰是几种文明交汇的地方,但随着民族学和人类学研究的展开,在试图找一种纯洁的这个民族或那个民族的社会形态类型的这种努力作得过多以后,大家对西南这个地方似乎有一种刻板印象。但是,我始终认为西南地区是不同文明的汇合所,这一点,不论是国内民族学还是西方的人类学,都没有作过论述。比如国外的人类学者整天纠缠着“西南这个地方到底是 other Chinas, 还是 China”之类的问题,这在表面上跟民族学好像不一样,但实质上是一样的,民族学难道不是在纠缠着“这群人到底是某一个少数民族,还是汉族”之类的问题吗?这些,都值得我们从思路上去把握。

张:您多次提到文明的人类学研究,什么是“文明”?什么是“文明社会”?费孝通和利奇都注意到不同社会类型和层次,是否文明就是指包含不同类型和层次的社会?您之前提到藏彝走廊是处于多种文明的交汇处,那么处于文明交汇地的西南不仅有自己的社会类型和层次,还与其他文明中心以及不同的文明层次产生关联,进行分析的时候是否需要厘清不同的文明类型和层次?是否像利奇那样研究一种处于多文明之间的摇摆性?比如说,如果没有对汉文明和藏文明的界定,该如何描述那些处于汉藏之间的摇摆?矛盾的是,界定本身又是对文明的历史关联的否定,正如利奇对于缅甸高地不同社会类型及其与帝国文明之间的历史梳理并不充分。

王:你说的不仅是一个经验问题,而且是一个学理问题,不是三言两语可以说清楚的。简单说来,我确实认为文明是由不同社会构成的,或者说是覆盖或影响不同社会的“超社会体系”,也确实认为要实现文明社会的人类学这一理想,就不仅要综合地区概念与民族概念,提出一个真正的“东部与西部并举”的“中国论”,而且要承认这一意义上的“中国”是文明多元的。我说中国是一个文明体,是因为考虑到中国是一个“超社会体系”,其“天下”不是可以轻易以“国族”来理解的。我还没有集中指出的是,这个文明体实际也是在不同文明的互动、杂糅中形成的。所谓“中国”,实由中心与四裔构成,中心本是一个相当空的容器,四裔才是内容,它作为他者,给中心带来不同的含义。因之,所谓文明,又可谓对于他者的包容,这个概念之所以不同于文化,是因为文化偏向指一个社会共享的价值、道德、生活与宗教,但这些东西实与“异类”有关。

至于欧亚大陆文明体之间的那些“族群”、“酋邦”、“王国”,的确也如你所说,摇摆于文明之间。不是说这些社会实体没有自己的本来文化。研究藏彝走廊的李星星老师就曾致力于这



个地区的石象征的研究<sup>①</sup>他认为在各种所谓的文明体系进入当地之前,当地有一个“原始传统”这个传统既是本地的,又是世界的,自身就是一种文明。这样的研究很吸引人,但我自己感到,它要求有高度的历史想象力,我们只能从中汲取一点,那就是:无论这些“原始传统”、这些“结构”是什么,对我们而论,它们曾经存在,而我们依据历史与民族志研究看到的是叠加在这些东西之上的“其他文明”,这些“其他文明”有的已与“原始传统”有了长期结合,于是,我们常把“其他文明”当作“原始传统”来研究。我的重点工作是想指出,因为有这样的杂糅,人类学史上出现了种种“异邦的想象”,不是要否认“原始传统”的存在。

我上面说到,文明也指对他者的包容性,这不同于主张“土著主义”的文化。因为有这么个想法,我对于人类学的“原始主义”有不少批评。

张:关于土司研究的第二点似乎和第一点相关,因为在利奇那里,与各类型和层次发生关联的是一些权威人物。对于权威人物的关注在您的东南研究中已经出现,您在福建与台湾的对比研究中提到社会变迁——政治的多元化、商业化和科层化——会对权威的整体性产生影响,导致权威的类型更加多元,功能更加分散。那么,如今土司已经失去其制度性基础,同时西南也在经历大规模的现代化建设,在这种情况下为什么要选取土司进行研究而非其他的权威类型?在早期对于草根克里斯玛的研究中,您强调权威是一种包含人物、制度和符号体系的意识形态,近来在您倡导的人生史研究中,您强调人生和人心的关系。人心和制度符号体系之间有什么样的联系?土司的人生史研究该怎样展开?

王:我虽然相信,把西南定位为一个学术区有助于我们更集中地从中提炼出理论,但是我也相信,没有一个地区是纯天然独特的,西南既是独特的,也与其他地区有诸多共同点,其人类学价值,不过表现为其在说明某一理论问题时的独特重要性上。我确实依据东南研究作过草根权威的论述,西南土司研究,跟这些论述是相关的。在草根权威的论述中,我已说明,权威之所以为权威,是因为他们比一般人更有能力穿越于不同时间和空间单元之间。我看土司之所以重要,也是因为他们有这样的能力。对于能力差异的研究,不是人类学者的专长,因为我们这门学科更擅长于研究没有内在差异的文化。不过,我觉得对于此类差异的研究,恰好是古人喜欢从事的,例如,古代的“人物论”,就是关于贤能、英雄的理论。我认为社会科学研究不应该以忘记历史为前提,而要更多参考历史,“人物论”就是一方面。所谓人生史,指的就是社会科学应有的“前后关系”(即古今关系)。

至于人生史如何研究,我认为只要我们在研究一个所选定的人物时,把他当作一个世界上最重要的人物来研究,就会发现许多有价值的材料。

人类学材料收集的方向主要还是在两个方面。一是依靠文献典籍。不过在人类学里面用文献的人比较少。虽然也有人怀疑文献典籍的真实性,但我个人还是比较看重文献典籍的,比如方志等,因我相信多数历史家是有历史良知和责任心的,他们是纪实的,只要我们仔细甄别,就能作出好的历史研究。二是采撷民间的“道听途说”,我们现在把这个叫作“口述史”。实际上,“道听途说”远远超过了口述史,因为口述史的访谈是有目的的,而“道听途说”则有丰富的内涵。

<sup>①</sup> 李星星:《妈妈给的石头——对于藏彝走廊小族群“什巴-觉”崇拜的观察与思考》[J].王铭铭主编.《中国人类学评论》(第10辑).北京:世界图书出版社,2009.

实际上我现在最想研究的问题是,在西南这个地方的人们怎么样谈“王”。我不是指“王”事实上是怎么样的,而是关注人们怎样谈论“王”。在所谓的“道听途说”中,人们通过各种各样的故事将王给包进去,我们就能从人们谈论王的这种心态,来看到其所代表的集体心态。比如说我在湖北恩施碰见一个人,他和我聊天的时候把当地的土司称作“土皇帝”,把当地的山川都和皇帝联系在一起。我后来发现,他说的这个皇帝只不过是今天乡长级的土司,这就让人觉得很震撼了。

地方的口承传统,在任何地方都能收集到。对于这些关于“王”的道听途说应该有更系统的研究,我们应该把这些故事后面的那种集体心态说清楚。以前虽然有边政学,但没有人真正听故事,其实这些故事里面包含很多人类学的问题,关于集体心态的。

所以,我的看法是,文献研究和口述史解读这两种方法并不矛盾,这两种方法应互为补充。历史过程的研究是要服务于分析当时的集体心态,因为你只有触碰到了集体心态,才有可能对当地的历史有感悟。

张:物质文化的研究在人类学中有深厚的传统,例如对物的分类体系、交换体系以及围绕物形成的世界体系等的各种研究。您似乎更侧重于物的观念史研究,比如您在《心与物游》中关于“天”“玉”“水”等观念的梳理,其中似乎暗含观念的连续性和一致性这个假设,同时也比较依赖史籍资料。在位于文明杂糅地带的西南,如何挖掘关于物的“远方之见”?

王:我时常谈到物质文化的研究,但我说的不同于今日西方的物质文化研究,与之有关联,但追求不同。现在西方人类学从事物质文化研究的人多了起来,多数是研究如糖、茶、盐这类物,及建筑、博物馆、工艺、美术、文化遗产之类物的。我自己的研究旨在指出,人类学研究不能“只见人,不见物”,甚至旨在指出“不见物,就不见人”。我的考虑是,物是人的内涵。不是说人与物无界,而是说,一方面,人为物的世界之一分子,另一方面,与此相关,人的“能力差异”在于人作为“物”的容器容量大小的差异。

我也特别强调从物看到跨社会、跨文化关系,这点是受政治经济学派和结构学派的影响而形成的,与我说的“人物论”也有关。在西南研究方面,前些年我建议博士生舒瑜研究云南的盐,她现在已成为一个优秀的青年学者,结合了神话学和历史学的做法,解释了云南盐、米、马之间关系的历史逻辑,<sup>①</sup>对我们思考问题很有启发。这些物是有宗教和族群含义的,且在仪式中被展现。舒瑜的历史民族志描述出现了不少新意,值得我们参考。我自己感兴趣的其实是把这样的宗教与族群含义之历史性,结合到“人物论”中,呈现物的“世界史”与人物的“人生史”之间的关系。在西南研究中,这方面也是很有前景的。土司在宗教、贸易、战争史中的表现,时常就是地区性“世界史”与“人生史”的合一态,而这些都可以从物的社会生活来考察。

张:您前面谈到“王制”、“中间圈”的土司,刚刚又谈到“人物论”与“世界史”,您是否认为这些都是为了更好地把握西南而提出的?比如说,您说的“所选定的人物”,在东部,大概就是地方头人,在西南,则大概都是些土司、头人之类的,人物是有地位的人。您的意思好像是说这种人的“物的容量比较大”,这具体指什么呢?

<sup>①</sup> 舒瑜.微“盐”大意——云南诺邓盐业的历史人类学考察[M].北京:世界图书出版社, 2010.





王:具体指这些人物在宗教、交换和战争中起到的关键作用。这些人物因与广义的“物”的天地、事物的过程密切相关,所以成为人们眼中的人物。

张:这是否意味着,您研究西南,无论是讨论“中间圈”,还是讨论“超社会体系”或者说文明,都应同时考虑它们的地区特殊性和普遍理论意义?

王:所有社会都生活在中间状态,没有一个社会不依赖其他社会生存,没有一个社会自身构成一个完美的体系。一个社会要构成一个有序的体系,总是需要借助周边社会的因素,甚至将自身归属于另一个体系。这是普遍的。我选择在西南论述这个问题,是因为这个地区更集中地反映了这个社会逻辑。我相信,诸如“走廊”、“中间圈”、“超社会体系”这样的东西是广泛存在的。在行走西南的过程中,我时常想到东南,看到二者之间贯通的必要性,我也多次走访西北地区。在可预期的将来,我们可以乐见关于河西走廊的历史民族志研究,也可以乐见西藏、西南、东南亚多重时空体系的研究。它们都将为我们展示出文明互动的历史画卷,这些画卷描绘的事物与进程,都将是“地方性的”,但同时也将具有理论的含义。

[收稿日期]2011-12-07

[作者简介]王铭铭(1962~ )男,北京大学社会学系、社会学人类学研究所教授。北京 100871  
张帆(1983~ )女,德国马普社会人类学研究所博士研究生。

## About Čayan Obuġa Inscription in Turkic Runic Script Found at Bao Tou City of Inner Mongolia—Also on the Location of the South Imperial Court of Black Sand(黑沙) of Second Turkic Khanate *Bai Yudong Bao Wensheng*

**Abstract:** Čayan Obuġa inscription written in Turkic Runic script that was found in Darhan Moomingyan Holbuġatu Hoširyu(达尔罕茂明安联合旗) of BaoTou(包头) city in Inner Mongolia Autonomous Region is a piece of uncommon Turkic culture remains in China, and is the only documentation in Runic Script found in Inner Mongolia so far. According to the location of Čayan Obuġa inscription and its clan seal (Tamuga), it can be inferred that the inscription should belong to the collateral family of Second Turkic Khanate Khan's family Ašina (阿史那). This inscription should have been produced during the period from the end of 7th century to the beginning of 8th century and is also the earliest Turkic Runic historical document found so far. Based on some related Chinese historical documentation and the authors' fieldwork, it was concluded that the south imperial court of Second Turkic Khanate that is called Black Sand (黑沙) was in Darhan Moomingyan Holbuġatu Hoširyu. Čayan Obuġa inscription proved that our inference about the south imperial court of Black Sand should be correct.

**Key words:** Turkic Runic script; Čayan Obuġa inscription; the clan seal of the hegoat; the south imperial court of Black Sand (See P.78)