



# 民族地区人类学研究的方法与课题

[文章编号] 1001—5558(2010)01—0125—15

● 王铭铭

[中图分类号] C912 [文献标识码] A

西北民族大学社会人类学·民俗学学院(现改称“民族学与社会学学院”)在其创建者郝苏民先生荣休(国外称因有学术建树而得到“退而不休”待遇的学者为 Professor Emeritus, 我译之为“荣休”, 我看郝先生当之无愧)之后不久, 便给了我这个机会来座谈, 我十分感激。此前我来过这里一次, 第一印象是, 这个教学研究机构在民族学上有其值得珍惜的特色。当不少同人仍旧沉浸于人类学、民族学、民俗学、社会学等等学科之间的界线的“勘察工作”时, 这个学院“偏安一隅”, 悄然进行自己的学科综合。(值得关注的是, 除了上面提到的那些学科之外, 这个学院似乎还保留了 20 世纪 50 年代之前西方人类学界至为关注的语文学传统。)我的这一讲座若说有何目的, 那它就在于说明学科综合传统之保持, 是中国学术建树不可或缺的一环。

对于围绕着“民族”概念(我有时更宁愿将这个概念与希腊文 ethnos 联系起来, 但也常常无法摆脱国内“民族”概念的影响)展开的学科综合, 我有些许体会。

我在 20 世纪 80 年代前几年, 学习考古学与中国民族史, 后转入社会人类学。20 世纪 90 年代中, 我从英国回国, 到北京大学社会学人类学研究所工作。其后不久, 即有学长好心

---

\* 本文为 2009 年 10 月 22 日作者在西北民族大学民族学与社会学学院举行的讲座上使用的讲稿。郝苏民、文化、马成俊教授盛情邀请, 促成我此次西北之行。其间, 郝师一路相伴, 无所不谈, 令人流连忘返。借此机会对诸位同道聊表谢意。

相劝,说,在国内从事人类学研究,只注重东部汉族地区的地方性研究是不够的,还应到西部或至少是海南岛黎族当中从事田野工作。

对于中国民族,我确实所知甚少。不过,我学习考古学与中国民族史时,民族学的常识是必需的,因老师的关怀,我其实本来还是有一定“民族经验”的,只不过是,到了英国之后,得到的指导,多数是关于中国“主体民族”(汉族)的,这致使我对西部民族地区如此无知,以至于使学长认定需要补课。

幸亏1999年以来我得到机会到西部,先参与云南民族大学与北京大学省校合作课题,接着,有感于费孝通先生“藏彝走廊”的定义,走过甘青交界地区、四川西部、滇西北等地。对我而言,到西部,主要是为了补课,谈不上有什么“创新研究”的追求,我没有国内所谓“民族学”的底子,到西部去,我见到不少前辈与同行,我计划通过穿行来为理解他们的论著作铺垫。

“读万卷书,行万里路”是对人类学理想的最好表达。“无知者无畏”,我在读书与行路的过程中,产生一些想法,且在教学中“软硬兼施”,要求我的两批学生跟着我读关于西部的书,作关于西部的研究。

若说我的西部走读曾生发了什么体会,那么这个体会便是,我们不能认为,中国的东西部应当分开研究(尽管目前很大程度上我们的学术状况如此),更不能认为,国内外人类学家的东部研究经验,无关乎西部研究。在我看来,人类学(或以往所称的“民族学”)有通用的关怀和通用的方法,这些通用的关怀与方法,无论是对于东部研究还是对于西部研究,都是可以运用的。时下,国内学界多以民族学指代西部少数民族研究,以人类学指代东部社区研究,如果研究者想要同时理解东西部结合而成的完整的中国,那么,学科综合便是必要的。

然而,我深知,一切体会都是矛盾的。以上的体会只不过是铜板的两面之一,它绝不是说,任何地方的研究都要遵守统一观点。

人类学有一个其他社会科学没有的优点,即,它给予不同的地区性知识体系“地区性真理”(即,相对于知识的来源地而言更接近“真理”的东西)的地位,也就是说,尽管这门学科有其通用的关怀与方法,但它还代表一个坚信“地区性真理”才是“真理”的认识态度。对于民族地区研究,这个观点尤其重要。

我花过不少时间来想象中国学术与占支配地位的西式社会科学之间的合理关系,我得出的一个结论是:一方面,这个关系要合理,就不能忘记,西式社会科学是在欧美的文化土壤中生长出来的;另一方面,我们不要以为,因社会科学有其文化特殊性,我们便应采取“彻底革命”的态度对待之。为了给中国学术找到一个合适的位子,我们反倒应当更多地了解世界史与西方社会科学的历史。

对于东西部人类学研究之间的关系,我的感想也是一样的。

20世纪下半叶,中国人人类学(民族学)产生了一次研究的区域重心大转移。20世纪50年代初之后一段时间,西部“民族研究”的势力壮大,致使人类学改称民族学,运用“民族研究”的方法,对当地或临近之地的“民族”进行“识别”及“社会历史”的调查研究(我在东南地区的老师们的百越民族、畲族、高山族的研究,便属于此类)。相形之下,过去30年,区域研究重心出现了一个东西关系的大逆转。此时,东西部的学术势力表面上是对等的(有不少东部人类学教研机构仰赖着西部资源求生存,且其机构名称往往附带有“民族学”一词),但事



实上,东部的的方法有西进之势。几年前我曾认为,注重在乡间搜集“民间文献”的历史人类学在华南的兴起,实属20世纪前期的“北派”社区研究法的“南征”;而时下东部人类学的西进,则似乎可以说是这一“南征”的社区研究法的西进。

在所谓的“主流社会科学”(如经济学、政治学、社会学等)里,学术的世界情势是“西方压倒东方”;在人类学或民族学领域里,学术的国内情势是“东部覆盖西部”。任何不考虑学术形态与内涵的情势的做法,都是不合理的。虽则“压倒”、“覆盖”他方的学术体系之所以能获得支配地位,必定是因为其“权威性”,但这并不意味着这个“权威性”全然是合理的、学术的,更不意味着处于“低处”的学术界一无是处。

在一个矛盾的年代里,中国人类学有必要就地区性的学术关系展开更多对话,其一方面的使命,在于在“中国与世界”意义上展开真正的学术性“礼尚往来”(这是有来有回而非单向投靠),另一方面的使命,则在于在“东西部结合研究”的意义上展开关系的论述。这两个方面的使命相互关联——国内的关系的论述,不能脱离国际对话,是国际对话的实际基础,中国人类学或民族学想在国际学界谋得一席之地,有赖于自身特色的形成。

有鉴于此,我拟在此围绕民族地区人类学研究谈谈自己的看法。

为了避免引起误会,在言归正传之前,我先作以下声明:

“民族地区”,大体是指20世纪50年代以来“识别”出的少数民族聚居或杂居的区域(不包括东部都市族群)。用“大体”二字,意思是说,要严格界定“民族地区”几乎是不可能的。“民族地区”概念里的“民族”,本意为“国族”,用“国族”来指同一个国家下的“民族”,会导致概念混淆。而所识别的“民族”,大抵都是筛选出来的,筛选工作固然有一定严谨的规范,但因依旧是筛选,故必然要使用排除法,其结果是,不仅要选进来,还要“筛出去”,本也可算得上“民族”的人群,被“筛出去”不少。而且,从文化上看,所谓“民族”,各自内部具有多元性,不甚符合“民族”的文化内在一致性标准。“被识别的民族”有其历史存在的依据,但因是人为的,不免会有特定政治性,不过,既然它已约定俗成,我们似乎还是可以用它来形容我们力求塑造的学术研究的地理范围。对于“民族地区”,我大体也采取这个态度。我用它的“约定俗成”的意思,来代指某些民族学家时常要去从事其研究的地方。这些地方,东西部都有,但相比而言,更集中存在于西部。这些地方与“民族”一样,是从行政上定义的,可以说是政治的产物。但在我看来,我们不应只考虑到这类地方的行政性,而否认其对我们的研究意义。也就是说,在我看来,“民族地区”并非学理概念,而是作为学理分析的对象的经验事实的概念,在这个意义上,它的存在是合理的。

## 民族志研究

一提到人类学或民族学,我们不能不提到民族志。欧美民族学家曾将自己的研究分为两个层次——民族志与民族学。民族志是基础,民族学是“上层建筑”,前者重实证,后者重比较分析。在人类学这个学科名称取得支配地位之后,学科研究的层次区分也随之产生了变化,此时,出现了可谓是“三层次说”的观点。此说出现后,人类学不再简单基于民族志来进行比较研究,在多数情况下,它开始由重实证的民族志、重比较的民族学及重理论概括的人类学三层次构成。

人类学似乎是民族学的后来者,因而,在人们眼里,它显得比民族学先进。事实上,两个学科称呼代表的东西之间的知识形态关系与差异,远比我们想象的复杂。不过,一个事实似乎无需争辩:无论是对于曾自称为“民族学家”的那些学者,还是对于自称为“人类学家”的那些学者,民族志都代表其研究与论述的基本方法体系。

什么是民族志?

现在多数人接受了现代英美派的定义,将之等同于对一地人民的生态、人口、地理、风俗习惯、体制、宗教精神等等形态的整体研究,且因此将这里的“一地”定义为20世纪30年代燕京大学社会学派所说的“社区”。所以,民族志时常又被等同于对于东西部乡村社区的研究。

其实,在20世纪30年代,中国已有发达的民族学,这一学门,不同于“社区研究法”。从事这项研究的学者,多数借鉴欧陆的民族志定义,不把民族志的研究单元定义为社区。“民族志”原文中含有的 *ethnos*,在希腊文中,本有“乡野村夫”或“异教徒”的意思,后又常与德国的“常人文化”相联系,故民族学研究者,通常将自己的研究领域定义在与我们今日所谓之“民族”大体对应的范围之内。<sup>①</sup> 我们知道,中国的村庄可分自然村与行政村。这个区分,对于我们理解“民族”,似乎也是有用的。“民族”是否可以也有接近于自然村与行政村的区分,我不敢断言,但总觉得,民族学研究是有一段从“自然民族”研究向“行政民族”研究演化的过程的。

20世纪50年代之前的民族学家,多数研究“自然民族”,即那些在历史中衍生出来的有自己的“常人文化”的群体。(这些群体有些建立过自己的政权,有些没有。)

另外,从20世纪30年代起,在德国和法国学派民族学的影响下,中国民族学家的研究,也不同于英美社会学和社会人类学研究,他们更注重文化传播与关系的探究,对于上古史“民族”、博物馆学、物质文化、神话关注得更多些。

20世纪50年代之后发展起来的民族学,是此前中国的两个人类学阵营(即广为人知的“北派”与“南派”)中的一些因素与前苏联民族志学的某种微妙结合。在民族学中,民族志的研究单元,不再是“社区”,也不再是“自然民族”,而大抵可以说是“行政民族”。既往存在的方法依旧还是被沿用的,但因“行政民族”成为学者研究的主要对象,故此时的民族志,采取“分族写志”的方法,依据的分类体系是“被识别的民族”,这也就是我所谓的“行政民族”。

要对中国人人类学研究方法的多样性及流变有所把握,有几本近期出自不同学派的著作值得比较阅读,包括:北京大学社会学人类学研究所编《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》<sup>②</sup>,凌纯声、林耀华等著《20世纪中国人人类学民族学研究方法与方法论》<sup>③</sup>及杨

<sup>①</sup> 关于 *ethnos* 这个词后来渐渐与 *ethnicity* (族群性) 相关起来的历程,见: Thomas Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press, 1993.

<sup>②</sup> 北京大学社会学人类学研究所. 社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记 [C]. 北京: 北京大学出版社, 2002.

<sup>③</sup> 凌纯声、林耀华等. 20世纪中国人人类学民族学研究方法与方法论 [M]. 北京: 民族出版社, 2004.



堃《民族学调查方法》<sup>①</sup>。

时下从事民族地区人类学调查研究者,倾向于借用“社区研究”意义上的民族志,这无疑是对 20 世纪 50 年代产生的“分族写志”方法的一种回应。这种回应有其合理性:以“行政民族”为单元研究民族地区,政治色彩较浓,往往不利于学理上的分析。不过,这种回应导致的学术结果也有问题。我认为,问题主要是,“社区研究法”的回归,使我们忘却了 20 世纪 50 年代之前中国民族学的另一笔丰厚的遗产:以历史语言研究和民族学为中心的“南派”的成就。这一派别的民族志研究单元,超越社区,更注重区系关系,对于文化的事物及历史关注更多,在我看来,对于我们在民族地区展开研究,是有颇多启发的。

对于正要成为人类学从业者的研究生而言,在民族地区从事人类学研究,借助社区研究法,将研究落到实处,是有必要的。但要进一步提升研究的质量,拓展视野,则有赖于民族学方法,这一方法有助于我们对社区所处的自然与文化地区展开更广泛的研究。

什么是“民族学方法”?除了基于民族志进行的比较之外,它还有什么含义?20 世纪前期,中国学界“民族学方法”多依据“自然民族”的分界的圈定,而在德国民族学界则可以与“民俗学”同义,指对“国内常人文化”的研究,在法国的一个阵营,则又指区域性的文化研究。时下中国的民族学研究,不免还会保持其“自然民族”研究的独特性,但德式的“常人文化”研究与法式的“地区文化”研究,也值得我们参考,前者其实为现代派人类学的民族志方法准则作了最初的规定,就是指一种对于被研究者生活世界、体制及思想的内部特征的研究,后者则强调以地区而非民族为单位展开调查。我认为,中国民族学也需要有其“常人文化”和“地区文化”研究的内涵,不应局限于“民族”。国外近期出现了重新思考民族学的两部文集,一部是印度出版的名为《传统与传承:法国民族学的当代潮流及其与印度的相关性》<sup>②</sup>,另一部是 1999 年爱沙尼亚举办的“20 世纪 90 年代民俗学与民族学的研究策略与传统”夏令营的论文集《再思民族学与民俗学》一书<sup>③</sup>。

对于人类学研究者可以凭借直觉与研究确认的“自然民族”加以研究,一方面关注的是,生活在研究地的人们与自然界之间的关系,另一方面关注的是,他们与远近不等的其他人群之间的关系。两者之间并不是没有关系的,在某些情况下,人们长期适应于自然界的那些技术与观念体系,也是人们用来与其他群体交往的东西,或至少对于他们与之交往的方式产生深刻影响,在另一些情况下,人们与其他群体的交往方式,也可能反过来影响他们对待自然界的方式,在通常情况下,这两种方式是同时存在的,不可相互割裂的。民族学研究之所以要重地区,是因为只有在多种方式并存的一个广大的空间里,这两方面的关系才是清晰可见的;若是人类学研究者将眼光局限于一个社区,那么,他们便无法理解人群生活方式的普遍格式。

① 杨堃.民族学调查方法[M].北京:中国社会科学出版社,1992.

② Lotika Varadarajan and Denis Chevalier eds. Tradition and Transmission: Current Trends in French Ethnology, the Relevance for India, New Dehli: Aryan Books International, 2003.

③ Pille Runnel ed, Rethinking Ethnology and Folkloristics, Fanavaravedaja No. 6, Tartu; Taru Nefa Ruhm, 2001.

## 文献、学术史与形象史

西方的现代人类学派,多不重历史文献,这是因为它的研究对象,多数为所谓的“无文字社会”。

人类学家研究的许多地方,文字的确并非主要的表达和交流工具,然而,人类学家并不能真的将自己的论述建立在自己的“第一手资料”之上,通常,他们的论述,多数是对所研究地方与人群的文字记述的重新解释。对于“无文字社会”,这些记述是外来的;但对于“有文字社会”,它们则既有本地的,也有外来的。为了将民族志研究打扮成一项“科学的发现”,人类学家既运用文字记述,又不承认这些记述在它们的文本中的地位。

近年来不少研究表明,在人类学家进入他们的“田野”时,不少被研究的群体已在文献中有了自己的形象,尤其是在“有文字社会”中,文献的覆盖面,常可出乎人类学家的预料。

在中国,这个情况更是普遍。这里不仅汉字发达,而且,不少少数民族也有自己的文字。(这一点兴许表明,用“民族”来指称人群,仍有一定依据,因为有了自己的文字,就是有了“文化自觉”。)另外,中国周边的国家及近代西来的探险家、商人、旅行家、学者,在历史上对于中国的“边疆”也有不少记述。

近期西部出版了大量西人在中国内地的行纪,且有不少关于这些西人的人生与经历的研究,这类研究的意义很大。

另外,关于“少数民族文献学”,也有不少论述,其中,概论性的教材也出现了。<sup>①</sup>

关于20世纪前国外民族学家的中国民族研究,应有更多的搜集整理工作。可喜的是,近年,这项工作 in 西南地区已展开,值得细读的成果,如李绍明、周蜀蓉选编的《葛维汉民族学考古学论著》<sup>②</sup>。

在“有文字社会”从事研究,人类学家既要从事民族志研究,又得关注文献,难度较大。

在中国民族地区研究中,有哪几类文献特别值得关注?我认为有如下几类:

其一,当然是那些未并入正史的所谓“民间文献”了。这些散落的碑铭、宗教文献、谱牒等,无论是对于我们研究被研究者的文化精神,还是对于我们把握当时的历史观念与进程,都很重要。自20世纪前期以来,中国民族学界已搜集与翻译了不少少数民族文献,这些文献,对于人类学研究者而言,也弥足珍贵。这类研究,在20世纪前期的西方人类学中也颇受重视,如美国当时注重语文学研究的人类学家如萨丕尔(Edward Sapier),即有中国学生李方桂,其与柯蔚南合著之《古代西藏碑文研究》<sup>③</sup>,堪称此领域的经典。

其二,历史上,在朝廷势力所到之处,都会建立方志体系。方志固然是帝国意象的副本,但不能因此而总是将它说成是与我们的研究无关的。至少,方志所呈现的地方世界作为“帝国意象的副本”这一事实,值得研究。<sup>④</sup>此外,在民族地区的汉文方志里,对于当地的地理、

① 如包和平.中国少数民族文献学概论[M].北京:民族出版社,2004.

② 李绍明、周蜀蓉.葛维汉民族学考古学论著[C].成都:巴蜀书社,2004.

③ 李方桂、柯蔚南.古代西藏碑文研究[M].王启龙译.拉萨:西藏人民出版社,2006.

④ 王明珂.英雄祖先与兄弟民族[M].北京:中华书局,2009.



风物、战争、仪式、物产、贸易、祭祀、族群分类等等与人类学研究相关的事物，都有比较翔实的记载。过去的民族学研究，或后现代的族群人类学研究，都直接从远古越到近代看历史。现存古代方志，则多数成书于明以后，记载许多宋以来的历史，这对于我们纠正那个越过“帝制晚期历史”，从上古直接进入近代的失误，是有很大帮助的。

其三，20世纪初以来，大批中外民族学家、汉学家、考古学家、探险家、有综合学科素质的学者，曾在广大的民族地区活动，他们也留下了关于民族地区的大量记述。去一个地方从事民族志研究，也要搜罗关于这个地方以前存在过的此类记述。其中，某些地方曾有民族学家曾经专门研究过，并留下系统记述（如20世纪50年代民族学家为了“民族识别”与“民主改革”，展开过民族地区的深度研究，留下了丰厚的文献，这些文献之编排是按照进化论思想进行的，但也在主流观念形态的框架下，保留了珍贵的资料）。如果是这样，那么，民族志研究就必须基于对前人的研究的反思性继承来展开。

其四，20世纪50年代，各地县级以上单位，均建立过政协，政协委员有不少是政权更替和时代更替的“中间者”。政协编辑有文史资料，多数出自当地老一辈精英的口述，内容广泛涉及当地的各种事，有不少与人类学研究的专题有关，如风俗习惯、权威制度、宗教等等。民族地区的研究，尚需运用这些珍贵的记述。

其五，除了以上主要的地区性文献外，尚有更加“随意性”的记述，如游记、杂记、野史、诗歌、题记等等。

人类学与历史学的研究范式不同，后者多数要对文字资料“去伪存真”，所要的是被认为代表“客观历史真实”的记载，而人类学的研究则不同，它对文字记述的研究，除了有历史学的主旨外，还有其他。透过文字记述，了解所研究事项的历史，固然是最主要的，但人类学家也应关注到，研究民族地区的种种文献（有汉文的，也有非汉文的），有助于我们更真切地理解学术史与形象史，更有助于我们借助前人的记载，透视所研究地区的传统。过去人类学的学术史论述多集中于西方主流理论的译介，本地文字记述的人类学考察则能使我们看到学术史的另一番景象，也能使我们更深刻地理解人群与地方之间“族群形象”的相互关系。

民族地区研究与东部汉人研究一样，需要在历史人类学方面多下功夫。这意味着，民族地区的民族志研究，要基于可获文献提出假设，验证假设；另外，这又意味着，我们应注重看文字记述与口承传统的相通性（二者均为文化体系的组成部分），进而，更关注文字表达的文化意义（包括文化“异类”的形象表达的文化意义）。要在民族地区作好历史人类学，也就是要作好历史文献、学术史与形象史的综合研究工作。在很大程度上，西部研究地区性范式的提出，依赖着这项综合研究工作的展开。

### 政治经济学在民族关系分析中的运用

对于民族地区的族间关系研究，我有一点感想，即，政治经济学派的人类学观对于我们的分析是有用的。这个学派与马克思主义关系最为密切，但20世纪70年代以来，有了新的开拓。例如，在世界政治经济关系的分析上，这个学派起到了重要的作用，为我们指出，现代人类学出现之前，被人类学家研究的种种“对象”（主要是“原始人”与“古史社会”），早已与其他“对象”产生过密切交往关系，且这些关系，是不平等的。这些关系到了近代产生了变化。

随着欧洲中心的近代世界体系的出现,人类学“对象”都被纳入到一个中心——半边缘——边缘的政治经济等级秩序中来了。这个学派过于悲观地看待人类的未来,相信,民族与文明之间的不平等关系,将成为一个世界制度。我认为,尽管这个学派存在这个问题,但它对于我们思考国内民族关系问题是有重要启发的。

要理解这个学派的基本内涵及其在人类学中的运用,可参阅人类学大师沃尔夫(Eric Wolf)的大作《欧洲与没有历史的人民》<sup>①</sup>。

我认为,在民族地区研究中,人类学研究者可借用宏观政治经济学的方法,对“多元一体格局”进行政治经济学分析。虽则实现民族平等是我们的理想,但研究者有必要看到,在现实社会生活中,等级化的层次是存在的。东西部各地,层次化现象是普遍存在的,在东西部各类民族关系中,也存在程度不一的阶层化。一盘棋地看中国民族关系,我们可以发现,这其中也存在政治经济学派所谓中心——半边缘——边缘的格局,而大小不一、政治经济上的重要性不等的城市及围绕城市形成的城乡关系体系,恰是这个格局的枢纽。

民族地区的城市,曾与其他地区的城市一样,文化上是多元的,又常是政治、军事、宗教力量汇合的地方。自20世纪50年代以来,出现了“城市民族化”的现象(城市中,那些不属于其所在地“民族身份”的文化因素,常被排斥或清除),但民族地区的城市,并未因之消除自身的“中心性”。这些城市是中心向边缘过渡的中间,其内涵的融合性本难彻底消除,其同样内在的政治经济中心性是值得我们分析的。

作政治经济学式的分析,有以上宏观的方法,但也可以是微观的。人类学家从事民族志研究,所到之处都可以说是一个“地区性的世界”,研究这个“世界”中层次分明、内外上下关系密切的事实,都能说明,中心、半边缘、边缘的政治经济学区分是合理的。即使是在一个村寨里,我们所研究的人之间,也存在这种区分:有的人更“外向”,与“多元一体格局下”的体系关系更为紧密,也因此,身份比他人高些;有的更“内向”,更像“土著”,因缺乏“机会”,而生活在社会的“底层”;而更多的人,必须穿行于内外之间,生活于“半边缘状态”。人之间的差异,有时是普遍适用的意义上的,有时则与族群性密切相关。

过去中国的民族关系研究,强调民族间的“友好关系”。在本意上,这是善良的,但学术研究不应等同于政治慈善心的重复论证,分析社会事实意义上的现实存在,才是学者的本职工作。有鉴于此,我认为,在民族地区的民族志研究中加进政治经济学的分析方法,有助于我们更准确地认识和理解现实。

当然,这不是说政治经济学的观点就是真理,我只是相信,民族地区的政治经济学式研究完全有可能对这一学派提出重要补充,其中一点补充正是,当族群问题与政治经济问题结合在一起时,这个结合也便是文化问题,而这是政治经济学派关注得不够的。这个学派似乎认为,历史上的地区性大体系,因生产力与意识形态的制约,而无法成为世界性的体系,而近代的世界体系,基于生产力与意识形态的突破,具有了世界性。众多研究表明,这个结论下得太早,在所谓“全球化”的今天,文化差异仍然存在,并可能表现为“文明的冲突”。民族地区的文化问题也是政治经济问题,反之亦然。

<sup>①</sup> 沃尔夫,《欧洲与没有历史的人民》[M].赵丙祥、刘传殊、杨玉静译.上海:上海世纪出版集团,2006.

我认为,对于我们研究民族地区政治经济格局下地区文化的内外关系,人类学大师萨林斯(Marshall Sahlins)的大量人类学杰作,是有重要参考价值的,其《历史之岛》<sup>①</sup>及《“土著”如何思考》<sup>②</sup>尤其值得一读。

### 从族群性到“由不同文化构成的文化”

中国民族地区的政治经济问题与文化问题,已引起海内外人类学界的高度重视。在20世纪80年代之前,国内一般想当然地看待“被识别的民族”,对之没有反思;而在国外,则出现了相反的意见,不少人类学家认为,在“民间”存在着某些不同于“民族”的“族群性”,这种身份的认识是老百姓自己的,往往与人为的、政治的“民族”形成反差或相互抵牾的关系。国外另外一些学者,则侧重“民族”的人为性、政治性的揭示。关于“族群”,既有人类学已提出原生论、建构论、工具论的解释。侧重批判“民族”概念的学者,多结合建构论和工具论来反思这个概念。

身份认同问题是文化的关键问题之一,但老是纠缠身份认同问题,易于使人类学研究者将眼光局限于某个层次,难以在民族志的研究中施展其学科整体把握的力量,更难以真正将族群问题放在更现实的政治经济问题与文化问题中考察。因而,在我看来,在民族地区从事人类学研究,还是要先从以上谈到的民族志、文献、政治经济关系入手,深入当地的世界中。

要理解族群性与地区研究结合的可能性,人类学大师巴思(Frederick Barth)的有关著作《族群与边界》<sup>③</sup>很重要。

而要基于地区性研究从内部理解任何群体对于自己所处的地方的感受与见解,则需参考地方感的现象学的研究<sup>④</sup>。

“深入当地的世界中”不是要抹杀一个事实,即,即使是最古老的族群,也是在与其它族群的关系中形成的,更不用说现存的族群了。怎样理解族群之间的关系?政治经济学提供了一个角度,它能使我们看到,族群大小不一、势力不等,那些有集中的王权体系的,在历史上已取得某种地区性的支配地位,且围绕着自身建立起当地的“世界体系”,将弱小族群纳入自己的“势力范围”中,而这类王权体系有的在能进一步扩大为区域性的帝国时,则又可能将小型王权体系纳入到自己的“势力范围”中。

怎样理解族群关系的这一超族群的等级秩序?过去的西方社会科学建立在一种基督教的“公正论”基础上,反对一切等级,但据一些人类学家研究,这种所谓“公正论”的基础其实是抹杀群体性的个体主义。人迄今为止都生活在社会层次分明、相互关联的现实中,要彻底清除等级区分,是不可能的,也不见得就一定是人的使命。虽则基督教的新教把普遍的个人

① 萨林斯. 历史之岛[M]. 蓝达居等译. 上海:上海人民出版社,2003.

② 萨林斯.“土著”如何思考[M]. 张宏明译. 上海:上海人民出版社,2003.

③ Frederick Barth ed. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference(Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc, 1998.

④ 此方面,20世纪90年代出版的最好研究文集是:Steven Held and Keith Basso eds. Senses of Place Santa Fe; School of American Research Press, 1996.

主义视作是“解放全人类”的思想武器,但这种个人主义及其附带的“公正论”可能才是有问题的。我认为,政治经济学派也有个人主义的问题,它见到世界体系的不平等格局,就立刻要采取逆反态度来揭露之。我认为,我们只能在现实的限定内展开研究,而现实要求我们作更具体的比较:是否存在某些根基较深,相对有益于人的和平共处的关系体系?我认为,如果有的话,那么这种体系一定是一种能包容不同文化的文化,也就是说,它一定是“由不同文化构成的文化”。

我们说,中国是一个民族意义上的“多元一体格局”,<sup>①</sup>这就是说,中国是一个“由不同文化构成的文化”。我认为民族地区研究,应该重视在深入细致的民族志、历史与关系研究中探究“由不同文化构成的文化”之历史可能。“由不同文化构成的文化”可能被等同于“帝国”的政治一体性,因之,我们当中会有不少学者主张,中国是“文化多元”、“政治一体”的。不应否认,历史上“由不同文化构成的文化”总与帝国的政治一体性相关,而其他的可能,似乎只与普遍主义宗教(即所谓“世界宗教”)相关。我认为,“由不同文化构成的文化”既不是帝国概念可以形容的,又不是普遍主义宗教可以实现的。帝国往往与文化有关,但其主要所指,是军事、政治、经济性质的东西;而普遍主义宗教,则明显不同于我所说的“由不同文化构成的文化”,它们包容“他人”,却不包容“他心”。我们可以把超越族群与文化的体系称作“超社会体系”,但要看到,这种体系有好些类型,除了帝国型、普遍主义宗教型之外,恐怕还是会存在某些“另类”,“由不同文化构成的文化”指的就是这一“另类”。从理想上说,它是既能包容“他人”,又能包容“他心”的“超社会体系”,我简单称之为“文明”。

“由不同文化构成的文化”固然是一个理想形态,但民族地区给我留下的印象是,它在历史上似乎存在过有助于我们理解这一理想形态的现实基础的因素。族间通婚固然是我们最易于注意到的因素之一,但除此之外,还有其他,例如,在局部的战争中仪式与通婚的因素,在贸易中表现出的对于其他族群的依赖与信任,在宗教信仰上广泛存在着的信仰混合性与对“外来宗教”的向往之心。这些表面上看起来极端不同的社会生活形式,常被我们分为“暴力性的”和“秩序性的”,但在历史和现实中及在人们的观念中关系紧密。我认为,民族地区的人类学研究,既是经验研究,又是伦理研究。关注通婚、贸易、宗教、战争,有助于我们展开经验研究与伦理研究,而这些研究都必然会触及“由不同文化构成的文化”概念。

### 比较宗教—政治学、城镇史、人物史

与历史学不同,人类学是一门关注现实的学科;而不同的人文学家,研究现实的方法又有不同。在我看来,人类学既不是对现实的“浅描”,又不是与现实无关的历史研究,人类学要实现对于现实的“浓描”,有必要赋予现实一定的历史深度,却也有必要将历史视作与现实有关的“记忆”。

在民族地区,展开既有历史深度,又有现实意识的人类学研究,对于我们寻找“由不同文化构成的文化”的种种可能的模型提供了基础。

我的印象是,文化之间的不同,有一个重要方面,这就是,在宗教—政治的范畴内,有的

<sup>①</sup> 费孝通. 论人类学与文化自觉[M]. 北京: 华夏出版社, 2004. 121~151.



文化比较长期地处在横向的内外关系中,其社会构成的总体形貌,基础是群体间的互动,有的文化因本土或外来的原因,而在总体形貌上,更倾向于上下关系这个纵轴,这种文化的社会构成,往往与发达的王权意识有密切关系,有的文化的总体形貌是纵横交错的。我深知,对文化差异作这样的论述,问题颇多。我充分意识到,所有文化都是上下内外关系的复合体,因而,作这样的区分,只不过是相对的,不是绝对的,其宗旨在于理解“由不同文化构成的文化”的历史可能。

我认为,所有的所谓“民族”,都具有“由不同文化构成的文化”,不能简单地说,一个民族只有一个文化。但不同“民族”“由不同文化构成的文化”又有其各自特征,这一特征的形成,与其理想型意义上的“横式”、“纵式”或“纵横交错式”形态是有关系的。从一定意义上讲,我所喜欢的史禄国(Sergi Shirokogoroff)、石泰安(R. A. Stein)、拉铁摩尔(Owen Lattimore)分别写的三部同样恢宏的著作,即史禄国的《北方通古斯的社会组织》<sup>①</sup>、石泰安的《西藏的文明》<sup>②</sup>及拉铁摩尔的《中国的亚洲内陆边疆》<sup>③</sup>,很像是对这三种形态的专门研究。其中,史禄国笔下的北方通古斯,不断地处在与自然界和临近“民族单位”的互动与适应中,带有明显的“横式”特征;石泰安笔下的西藏文明,虽则有其“封建基质”,但王权与宗教在凝聚文明方面起的作用,易于使人想到“纵式”的形态;而拉铁摩尔笔下以长城为界区分的农耕与草原二元结构,“纵横交错”。要对民族地区进行更有历史深度和文化厚度的研究,这些著作显然极其有用。

从比较宗教—政治学角度,考察民族地区历史上有过的神圣性与权威性的不同形态,对于我们理解不同类型的文化体的形貌,是很重要的。这项工作的宏观层次,是对印欧式的王权神话与“华夏式”的“天下神话”的比较。我们的许多“少数民族”,是介于二者之间的,但要理解这个中间范畴,有必要对欧亚大陆的“大类型”作更为清晰的比较。这项工作的相对微观的层次是地区性的,这个层次的研究,有助于我们更好地把握“大类型”之外的其他形态,在经验基础上理解“理想型”如何与现实选择关联起来。

关于以上这点,可参阅我的近作《中间圈》<sup>④</sup>。

为了理解“由不同文化构成的文化”,我们应该在一定“地点”上展开民族志和历史学的研究。哪些是更合适的“地点”?在我看来,“由不同文化构成的文化”是普遍现象,在任何级别的地点,都是存在的,因而,即使我们展开的是村寨的研究,也可以看到这种综合体的影子。不过,相比较而言,我认为有些“地点”还是比其他“地点”更集中地表现这种综合体的特征。

民族地区历史上的城镇,有些是先和资源与交换的经济史中有了雏形,后在频繁的贸易与文化交互关系中发育而成的,有些则是帝国出于军事控制与行政需要先设置为“城”,而后

① 史禄国. 北方通古斯的社会组织[M]. 吴有朋、赵复兴、孟凡译. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1984.

② 石泰安. 西藏的文明[M]. 耿昇译, 王尧校. 北京: 中国藏学出版社, 2005.

③ 拉铁摩尔. 中国的亚洲内陆边疆[M]. 唐晓峰译. 南京: 江苏人民出版社, 2005.

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.

衍化为“市”的。从原初状态看,前一种城镇,具有更多的经济色彩,后一种城镇,具有更多的政治色彩,一种是以市场为中心的,一种是以衙门为中心的。但我们所见的城镇,多数为两种类型的合一,既有经济内涵,又有政治内涵。在这个意义上,城镇已是一个综合体和不同力量的汇合所。另外,值得关注的是,尽管20世纪50年代“民族识别工作”开展以来,民族地区的城镇出现了“民族化”的现象,但这些城镇的原型,多数是多民族、多文化、多宗教的。从一定意义上说,这样的城镇,恰是我们探寻“由不同文化构成的文化”的良好场所。研究民族地区的城镇,有助于我们更好地理解为什么没有脱离于其他族群的族群这个重要的问题。西部历史上的城镇,不少又是欧亚大陆的交通网络的节点,对这些节点进行深入的历史与民族志调查,能让我们更清晰地看到王权神话与“天下神话”两个大类型如何产生关系。(这个意义上的关系,可以是和平的,也可以是战争的,但二者的结果一致,都是交换性的关系。)

关于城镇研究,地理学与历史学做了许多工作,其中,我认为汉学大师施坚雅(G. William Skinner)以下著作特别重要——《中华帝国晚期的城市》<sup>①</sup>。另外,芝加哥学派社会学奠基人之一派克(Robert Park)对族群社会学界有深远影响的“人文区位学”方法,也值得参考。<sup>②</sup>

我认为,与城镇研究异曲同工的是人物史的研究。所谓“人物史”,就是所研究地区中的头人、宗教领袖、文化精英、重要商人、军绅等类型的出类拔萃之人的生平史。与城镇一样,民族地区出类拔萃的人物,汇合了各种“类型”,他们的生命,可谓恰是“由不同文化构成的文化”的表达。这些人物带有“民族主义”或“本土主义”的性格,有时,带领其所代表的群体抵制、排斥、侵袭其他群体,是他们之所以成为“人物”的“本钱”。在他们的人生中往往有丰富的跨文化活动,而其成为权威性的人物,乃因他们有跨文化的能力与经验。

民族地区的这些出类拔萃的人物,自身构成了某种“地点”,汇合着不同的宗教—政治类型。通过文献与口述史的综合研究,探究他们的人生史,定能发现,他们在宗教、战争、贸易、文化诸领域有着自己的特殊地位。了解这种特殊地位,能使我们更具体地把握地区性的文化动态。

人物史研究对人类学是一个挑战。作为近代社会科学的组成部门,人类学局限于“集体叙事”。研究人物,是否就是在否定“集体叙事”?我看不见得。原因很简单,没有一个人物不是社会人物,其之所以成为人物,必然有“集体性的原因”。过去人类学与历史学有一个鲜明的区别,人类学研究“文化的性格”,历史学通过事件与人物的“堆积”,研究“文化转变”的过程。尽管学科有区分,但人的生活总是“混沌”的。社会科学如何真正面对人的生活的“混沌”?人物史研究对于我们解决这个问题是有助益的。

### 人与自然之间的关系

走访民族地区,我发现,虽则汉人地区的学者老是宣扬自己的文化是人与自然和谐相处

<sup>①</sup> 施坚雅,《中华帝国晚期的城市[M]》,叶光庭等译,北京:中华书局,2002。

<sup>②</sup> 派克的相关论述见:北京大学社会学人类学研究所,《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记[C]》,及Robert Park, Race and Culture, Glencoe: Free Press, 1950。



的典范,但相较于汉人地区,民族地区人与自然关系的和谐色彩,还是要浓厚得多。这是不是说明,生活在民族地区的人就是比生活在非民族地区的人“自然”?对于这个问题,我的态度是双重的。

我觉得,将“少数民族”视作是与自然贴近或生活在自然中的人,是西方人类学 19 世纪以来的一个误区。西方人类学研究的主要是“原始人”,而所谓“原始人”,常被理解为“自然人”。其实,就我们所知的历史来看,不存在不曾与文明接触过的“原始人”。中国的民族地区更是如此,这里生活着的人们,都直接或间接地与来自四面八方的文明接触过。20 世纪 50 年代后期,中国民族学家进行“少数民族”社会历史调查,根据马克思主义的社会形态论,将少数民族的社会形态分为原始社会、奴隶社会、农奴社会、封建社会等,其中,真正属于“原始社会”的例子,其实很难找到。从我的角度看,社会历史调查告诉我们,民族地区的多数“社会”,都与经典人类学意义上的“自然人”相去甚远。我们是可以从狩猎—采集群体的民族志中看到“自然人”的影子,但是这些民族志又告诉我们,这些“自然人”其实也与周边的市镇与衙门有着密切的交往关系。因而,我感到,想在民族地区发现“自然人”,并借此反观文明的“去自然化”,是有问题的。

另一方面,我又觉得,相比于非民族地区的开发主义,不少“少数民族”又的确是明显地置身于自然中的。从政治经济学派的角度看,其“置身于自然中”的特征,恰为开发主义的非民族地区将民族地区界定为自然资源的来源地提供了理由。也便是说,民族地区“少数民族”的“自然性”,恰是非民族地区对于民族地区的资源过度利用的基础。在一定意义上可以说,多数的“少数民族”因宇宙观和宗教的原因,常把自然界的物体视作像人一样有生命和尊严的活生生的东西,这就使他们相对更有生态主义的生活价值观。另外,也是因宇宙观与宗教的原因,多数的“少数民族”并不同于开发主义的“非少数民族”,他们没有发展出“剩余价值”的再投入的机制,而将生产的“剩余价值”风险给了祭祀活动,这就使其文化的破坏力大大受到约束。因为有这些原因,所以,相对于“非少数民族”,“少数民族”确实还是有“置身于自然中”的特点的。

我对“少数民族”到底是否比“非少数民族”更亲近自然这个问题所持的矛盾观点,不是我个人的,它是我们中国的整体问题的一个投射。而无论如何,我认为,民族地区的人类学研究应有研究民族地区人与自然关系的紧迫任务。在开发主义不断膨胀的今天,如何处理这一关系,是一个世界性的课题。中国民族地区的人与自然关系的研究,应是这个世界性课题的重要组成部分。

我认为,对于理解民族地区人与自然之间的关系,人类学家英格尔德(Tim Ingold)的《对环境看法》,会有不少帮助。<sup>①</sup>

如何研究民族地区人与自然的关系?不同的学者有不同的看法。兴许有些学者会坚持认为,在民族地区可以发现一种人置身于自然中的状态,这一状态,完全不同于人类中心主义的文化观。兴许有另外一些学者更注重从文化观出发,因认为不存在完全脱离人的思维的自然,而更侧重研究民族地区的人文世界对于自然世界的“观念表达”。对于两派学者来

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

说,天空与大地的一切事物,都构成某种人类学应当集中探究的“景观”。我对于这些“景观”的研究,采取乐观其成的态度。

在西方人类学中,出现过分类、交换及政治经济学的人—物关系论。其中,第一种注重研究不同民族对于他们所需“适应”的物的世界的分门别类,“物以类聚,人以群分”,可谓是这类研究的最好概括;<sup>①</sup>第二种注重研究物与人难以分割的存在,特别是研究物在人之间的流动如何表达人之间的关系;<sup>②</sup>第三种,建立于第二种研究的基础上,试图超脱于此,更集中研究与物的生产与交换密切相关的人的关系的等级性。<sup>③</sup>

既有的人物关系的人类学研究,多数有“人类中心主义”色彩,他们要么考察分类的文化体系,要么考察通过物表达的人的社会性,要么考察人间的不平等在物生产与消费制度上的表现。我心存对于“人置身于自然中的状态”的向往,而这种状态是人类学研究得比较少的。与此同时,我又认为,对于这一状态的研究,有必要与比较宗教—政治学、城镇史、人物史等人类学一般问题的研究结合起来。

人类学如何在天地境界与文化的道德境界之间找到一种平衡?我认为,民族地区的研究,存在着提供这个问题的答案的基础。

与此相关,我需表明,对于人与自然之间关系的认识,我有矛盾心态。我对于人与自然之间关系的有关看法,深受费孝通先生《文化中人与自然关系的再认识》一文<sup>④</sup>的影响。我同时感到,我们不应停留于对中西文化之别的对比研究上,而应将这项研究,与民族地区研究结合起来。作为汉族学者,我易于滑入一种信仰,即“天下神话”比王权神话更亲近于自然,但实地的观察又使我怀疑,兴许是那种视任何物为“神王”的显圣物的王权神话,才真正有益于人与自然的和平相处。是哪条道路在通向文化与文化的汇合之同时也通向人与自然的汇合?我从1999年开始在民族地区作一点走访与游历,这一经验给我增添了疑惑。我深信,对于这一疑惑的进一步讨论,将大大有益于我们拓展民族地区人类学研究的视野。

自20世纪20年代英国人类学大师拉德克里夫—布朗借用法国年鉴派社会学理论对人类学进行社会学化以来,社会人类学成为世界各地人类学研究借助的主要模式。自20世纪30年代以来,中国东西部研究,也深受这一模式的影响。

近年来,对于社会学化的人类学,国外学者给予了批评。批评的目的,不是破坏,而是重建。有不少国外同人认为,基于社会学化之前的民族学,建立新的“文化人类学”,是人类学的下一步发展所必需的步骤。为此,不同学者对于该如何重建民族学提出了不同看法。例

① 如列维—斯特劳斯,类别、成分、物种、数目[A].见其,野性的思维[M].李幼蒸译,北京:三联书店,1997.153~181.利奇,语言的人类学:动物范畴与骂人话[A].见史宗主编,20世纪西方人类学文选[C].金泽等译,上海:上海三联书店,1995.331~362.

② 如莫斯,总体呈献体系的延伸:慷慨、荣誉与货币[A].礼物:古代社会中交换的形式与理由[M].汲喆译,上海:上海人民出版社,2002.44~136.

③ 如Igor Kopytoff,“The cultural biography of things: commodification as process”, in Arjun Appadurai ed. *The Social Life of Things*, Cambridge, 1986, pp. 64~95; Sydney Mintz: 甜蜜之权力与权力之甜蜜[J].历史人类学学刊,第2卷第2期,143~164.

④ 费孝通,论人类学与文化自觉[M].北京:华夏出版社,2004.190~197.



如,法国学者可能基于法国民族学的地区研究重建民族学,受德国文化论影响的其他国家的学者,则可能选择从“民俗学”角度来重建民族学。<sup>①</sup>我认为,中国民族学有自己的传统,对于民族地区的研究,是我们的传统。如何基于“少数民族研究”,尤其是综合“旧民族学”的史语研究与社会学的“社区研究”来重新思考民族学,是我们目前面临的使命。

前面,我综合他人的看法,对人类学研究者参与民族地区研究时可借助的方法及可研究的课题,提出了一点一己之见,主张在民族地区研究中结合民族志方法与文献学方法,结合政治经济学方法与文化研究方法,也主张集中进行比较宗教研究、城镇史研究、人物史研究、人与自然关系的研究。

我所说的这些不是什么新东西,我之所以用自己的方式重申某些既存的研究观念,是因为我相信中国人类学面临一个建立新民族学的使命,也是因为我相信所谓“新民族学”只有建立在“旧民族学”基础上才是可行的和有扎实基础的。为了建立“新民族学”,在国际视野下,重新思考20世纪前期中国学者所作的重要铺垫的意义,是必要的。

[收稿日期] 2009-11-12

[作者简介] 王铭铭(1963~),男,北京大学社会学系教授,博士生导师,中央民族大学民族学人类学理论与方法研究中心特聘教授。北京 100871

(上接 P.146)

### **Review of Chinese Mythology in 20th Century: Introduction to the Selected Works of Chinese Mythology (Reset and Enlarged Edition)**

*Liu Xicheng*

**Abstract** Chinese mythology is the product of modern thoughts such as nationalism and civilian consciousness and Occidental learning. Jiang Guanyun published *Myth: the Characters Nurtured by History* in 1903, which advocated mythological values of "advance people's taste and agitate people's morale". Xia Zengyou, Luxun and so on followed. From then on, Chinese mythology made a start. The spread of western anthropological mythology in China in 20s and 30s contributed greatly to the primary establishment of mythology. Actually, Chinese mythology has two main sources; one is western anthropological mythology based on the fieldwork in non-western societies; the other is the native mythological theories orientated to collect legends about magic and weird things. Combining these two thoughts together, the Chinese mythology was anti-traditional and modern since it was created. In 20s, the first climax of Chinese mythology came with Kurshih-pien mythology, field work and literary studies. In 40s the second one was characterized by the integrative study of myths recorded in ancient books and the myths of minorities by southern-west scholars, which opened up a new era of text study and comprehensive research. In 80s and 90s the Chinese mythology began to transfer from text study to field research and the academic conceptions and methods have also been changed. The academic ideal of creating a Chinese mythological system proposed at the start of 20th century has almost been accomplished at the end of that century.

**Key words:** nationalism, Occidental learning, anthropological school, comprehensive study, mythological system

<sup>①</sup> 要理解法国与德国民族学传统的差异,可比较前引之 Lotika Varadarajan and Denis Chevalier 主编的 *Tradition and Transmission: Current Trends in French Ethnology* 及 Pille Runnel 主编的 *Rethinking Ethnology and Folkloristics*。