

# 东南与西南<sup>\*</sup>

## ——寻找“学术区”之间的纽带

王铭铭

**提要:**“学术区”内部成果与外部关系的考察,是中国社会科学“反思性继承”的一项基础工作。如作者所言,“学术区”系指“被本地、外地、外国学者研究过,而形成某种学术遗产和学术风格的区域”。为在中国研究领域里推进“学术区”的再研究,本文具体比较了中国人类学研究中的“东南区”与“西南区”。在海外中国人类学研究中,“东南区”与“西南区”本都有民族学与汉人社会研究,但在 20 世纪下半叶特定的历史背景下,海内外人类学、民族学研究者对两个“学术区”加以研究内容与使命的区分,致使东南的汉人社会与西南的民族相互分离,东南的“社会人类学”与西南的“民族学”相互区分。“东西分化”不乏其优点——在其格局之下,两地各自积累了对于未来中国人类学的理论思考有意义的研究成果,然而,当差异过于扩大化时,也导致了认识问题的出现:“东南区”与“西南区”出现了学术研究服务于两地“形象塑造”的倾向,致使研究者忽视了两地内部与相互之间关系的研究。借助对《史记》的一项解读,作者指出,为了深化两个“学术区”的研究,有必要重建二者之间的历史纽带,在一个更广阔的视野下,“反思地继承”东西两大“学术区”的遗产,促成“一个东西结合”的学术范式,通过历史文明、政治文化、帝国宇宙观诸方面的研究,展开“关系结构”的社会科学思考。

**关键词:** 学术区 人类学 文化 民族 关系结构

20 世纪 70 年代开始的人类学反思,在个体化与世界体系化两个方向上替地区民族志方法寻找出路,提出了一些有启发性的见解。但为了反思,人类学家也“矫枉过正”,抹去了一个重要事实——任何民族志研究都是在区域场景中进行的,许多人类学思想也带着区域色彩。如法尔顿指出的,“地区性的铭刻,一直是民族志史相对复杂的结果之一……区域专业性是一种实际考量,它弥漫在我们研究与书写的努力中”(Fardon, 1990: 29)。因此,“讨论民族志而不关注民族志研究发生的时间、地点,实在等同于拆除研究的基石”(Fardon, 1990: 29)。

---

\* 本文的思路形成于 2007 年 9 月,其时,我在中央民族大学为自己的博士生开设“民族的人类学研究”课,本文的主要内容为此课程的“导论”。在写作过程中,我大大获益于罗杨、曾穷石的录音整理稿。

法尔顿等人意义上的“地区”，不单是政治地理单位，而且是学术研究对象的地理区分，它固然难以脱离“后殖民时代”的政治地理区划，却主要是指对人类学大思路起过大影响的狩猎采集区、非洲区、美拉尼西亚区、南亚区等。

在我看来，法尔顿主张的人类学再区域化，有着尚未被认识的重大意义：它能使我们更准确地把握人类学认识方式的实质特征，基于人类学在地区范围内的积累，对学科的重新构思提出自己的看法。这一主张对于中国人类学的继承与反思也有重大意义。在中国人类学里，以福建、广东、浙江为主的“东南区”，及以云贵高原、四川为主的“西南区”，自19世纪末以来，在本地、外地、海内学者“有约而同”或“不约而同”的努力下，渐渐成为我将称之为“学术区”的地带。“学术区”意指被本地、外地、外国学者研究过，而形成某种学术遗产和学术风格的区域。东南的汉人社会研究，西南的民族研究，一东一西，有了各自的积累，形成了各自的风格。如法尔顿所列的世界人类学地区一样，中国的东南和西南两地，出现了对于中国人类学的一般思考有影响的研究成果，这些研究成果有待我们加以认识。如同世界范围的狩猎采集区、非洲区、美拉尼西亚区、南亚区，基于东南与西南地区研究展开的回顾与反思，有助于我们重新思考更大范围的人类学——首先是中国人类学。

考虑到这一点，2007年以来，我召集了一系列人类学研习营活动。2007年1月，我在东南沿海的泉州召集“汉人民间宗教”研习活动，同年8月，又在西南苍山洱海之间的古城内召集关于“西南人类学”的研习活动。从东南跨越西南，到底有什么理由？作为一位本以东南研究为业的人，我在什么观念背景下对西南产生兴趣？为什么研究东南的人类学家应思考西南问题？我曾区分中国人类学的汉人研究“核心圈”和民族研究“中间圈”（王铭铭，2006：203—326）。两个圈子的研究者距离似两万八千里，为什么应进行对话？之所以试图在东南与西南之间作力所能及的“跨越”，乃是因为，我认为，一方面基于境内地区性研究区分“学术区”，能使我们更深入地认识人类学研究地之特征对于人类学论述的关键影响；另一方面，要解决“学术区”内存在的问题，便要超越“地区本位主义”，在广阔的视野下认识学科的“创新原理”。

法尔顿等人的“民族志地区”有大有小，不能轻易地将中国这个“人类学地区”纳入其“小地区”的版图（虽则中国的人类学研究在世界人类学地图册上占有的位子一向并不显眼）。在很大意义上，与被汉学家称

作一个“世界秩序”(Fairbank, 1966: 14—20)的中国可相比拟的,是南亚。这也意味着,对诸如“东南”、“西南”之类的“学术区划”,应关注到这个意义上的“地区”不过是这个“世界秩序”的组成部分。从法尔顿等人的定义出发,也可以将整个东亚视作一个“地区”。那么,如何看待民族志的“小地区”在其所在的“大体系”中的地位?如何在一个更为广阔的空间领域里审视东南与西南这类“境内学术区”的独特性与局限性?

## 一、东南的“两条道路”

先谈中国东南研究。

我以为,东南研究中最有起色,也是最有影响的研究,多数是海外人类学家做的。海外人类学家研究中国东南的历史相当久远,从19世纪末期荷兰学者高龙(J. J. M. de Groot)算起,大约已有110年的历史。海外人类学在东南进行研究,多数归入“汉学人类学”范围,其起点是高龙对于“礼”的民间实践的考察。这位学者以厦门为中心,居住在闽南区许多年,关注了这个地区的宗教现象,熟习儒、道、佛;理论上,一方面采取进化论民族学的观点,一方面重视中国古典文献对于解释当地仪式实践的启发(Freedman, 1979: 231—272)。

清末民初,一些受新思想影响的文人,在同盟会和民俗学的双重影响下,也对东南地区的民俗展开研究。福建的吴藻汀在这方面便有代表性。这位清末废除科举建立学校后的第一届府立中学毕业生编著了《泉州民间传说》(第一集由顾颉刚介绍,容肇祖审稿,为广州国立中山大学民俗学会的民俗丛书所收录,1929年出版。20世纪50年代至80年代,曾在福建地区两度重印)。他的研究,内容上与高龙的研究有许多相近之处;所不同的是,他更侧重于“民间传说”。为什么研究“民间”?为什么研究“传说”?那个阶段,知识人对于“官方”、“精英”、“正史”产生了失望,而将眼光投向民间。

稍后一些,又有学者受西学的影响,转向“社会组织”功能的研究,特别是对于作为东南“民间社会组织”主要形态的宗族产生浓厚兴趣。如林耀华在福州周边地区对宗族展开的研究(林耀华, 2000)持续影响了汉学人类学,深受20世纪50年代成名的汉学人类学导师弗里德曼的青睐。弗里德曼写了关于东南宗族组织的若干著述(Freedman,

1958, 1966), 使中国东南差点儿成为世界人类学范式的来源地之一(不幸的是, 他过早逝世, 且后来西方中国研究追逐时髦)。<sup>①</sup>

20世纪80年代以来, 东南的人类学与社会史研究, 给我们的印象, 是大多与高龙(J. J. M. de Groot)的宗教、本土文人的“民俗”及林耀华、弗里德曼的“宗族”这三个词有关。近30年来, 新一代研究者对于东南的研究是注重“与国际接轨”的, 所以, 出现了不少与海外汉学人类学的历史相呼应的研究。围绕“民俗”二字展开的研究似相对“本土”一些, 但到最后, 以上所述的那些海外学术遗产的影响也很大, 有的通过港台学界, 有的通过北京, 对东南本土民俗研究施加了不少“学术压力”, 使之更符合汉学人类学的追求。

在这样的情况下, 人类学界断然忘却了一段并不久远的历史: 当弗里德曼在伦敦经济学院依据林耀华等前辈的著述对东南进行“宗族理论”的思考时, 在中国东南本土, 另一脉络的人类学研究以不同于人类学的名称长期存在, 对20世纪80年代以来的学术也产生过重要影响。

这种名异实同的研究历史并不短。20世纪30—40年代, “民族”成为“南派”人类学代表人物之一、厦门大学教授林惠祥先生的关注点之一。我们知道, 大体而言, 中国人类学分“南、北派”, “南派”与中央研究院关系密切, 受德国、美国的影响深刻, 特别重视民族的文化史研究; “北派”则围绕燕京大学形成, 更关注现实社会的组织形态与“改良”研究(胡鸿保主编, 2006: 68—77)。我所谓的“中间圈”, 在学术史上看, 大体是指“南派”关注的“华夏边缘”, 所谓的“核心圈”, 则大体指为“北派”所关注的汉人社区。作为“南派”的代表人物之一, 林惠祥先生对于“文化圈”是十分关注的, 他曾从语言与文化角度考察南岛民族与华南人之间的关系, 为百越民族史的研究作了铺垫。林先生对于中国民族的历史给予全面关注, 其眼界不局限于东南, 曾于1936年著成《中国民族史》(林惠祥, 1983), 对于中国古代各族系的研究, 贡献颇大。

到了20世纪50年代, “人类学”这个称呼被禁用, 但内容相同的研究被包括在民族识别与少数民族社会形态研究中。此时, 林先生的徒弟们(他们也曾是我的老师)一方面参与了畚族、高山族的民族识别与社会性质研究, 另一方面, 继承了先生的民族史研究遗产, 展开了百越民族史的研究, 使民族史在东南沿海也成为大学科研的一个强项。另

<sup>①</sup> 在关于汉学人类学的述评里(王铭铭, 1997), 我初步梳理了上述成就。

外,比这些研究还有名的是,自20世纪50年代东南学者即已开始的对于惠安“常住娘家”习俗的研究。泉州惠安县东部盛行“不落夫家”的习俗,妇女无论在装束上,生活、生产方式上,都与周边汉族迥异。20世纪50年代,中国民族学界对于“母系社会”这个概念情有独钟,认定这种“社会形态”要么原始,要么属于原始向文明的过渡期,以为研究这种“形态”会出“大理论”。也就是在这种心态的影响下,自那时起,包括林惠祥在内的东南学者,便集中研究了“惠东人”(乔健、陈国强主编,1992)。而“惠东人”到底是否“少数民族”?这一问题也常常引起争议。到了20世纪80年代,人类学学科恢复了,田野考察受到鼓励,惠东这个接近于“民族地区”的地区,再度引起东南学者的重视,也吸引了一批港台学者的注意力。

从高龙到包括我在内的“核心圈”研究者,与从诸如林惠祥这样的“南派”人类学前辈到今日东南民族研究者,形成了东南人类学的两条脉络,前者更为“国际化”,后者也曾十分开放,但因20世纪50年代的特殊经历而给人们留下了“保守”的印象。

## 二、西南的一对关系

汉学人类学长期关注东南的宗教与宗族,这个到20世纪50年代才初步显露自身特点的“地区范式”,对于20世纪30年代本土学者的民族史学术遗产一无所知。以国内的眼光视之,可以认为,海外汉学人类学跟国内的“北派”之间有更多对话,而对“南派”纵非无知,也会仗着“社会人类学”于20世纪20年代形成的“规范”,对之“置若罔闻”。汉学人类学在其发展中,特别注重与海外中国史学和社会学的结合,而全然不关注国内的民族学。这种现象的出现有一定学术背景,也有一定政治背景。在海外汉学人类学家看来,只有汉族地区才算得上是“中国”,国内民族学研究之所以重视“少数民族”,那是因为政治需要。早已被西方人类学抛弃的进化论在中国的复苏,更被当作不可理喻之事。

到1980年代末期,出现了一些重要的变化。此前,汉学人类学界以为对其存在过的理论观点加以经验的验证、批判就够了。比如,1960—70年代,这门学问的几位导师如弗里德曼、施坚雅(G. William Skinner)、武雅士(Arthur Wolf)等人,派他们的学生去港台地区验证宗族

与宗教理论,培养了一代人才。新一代人类学家深受老师的启发,对于他们的观点却不全赞同,而是与他们形成了某种对话关系。这是汉学人类学导师们喜闻乐见的。他们中,有一点似为共识:如1987年我去伦敦留学时老师们告诫我的,少数民族研究不能代表中国,要研究中国,就要研究主体民族汉族。

历史就是那么偶然。恰也大致在20世纪80年代后期,汉学人类学界出现了自己的“叛徒”,曾经跟随汉学人类学导师“心游”的郝瑞(Steven Harrell)踏上了“西游”之路。

郝瑞曾在台湾汉人社区调查,在关于东南地区汉人家庭、械斗风俗研究等方面贡献颇大(在我看,其长处是在社会心态的分析方面结合社会人类学和社会心理学的方法)。郝瑞说,他于1986年首次访问西南,在成都西南民族学院(今西南民族大学)作客,接着去昆明云南民族学院(今云南民族大学)。1987年,他又去了成都,见到人类学家童恩正先生,尽管童先生专攻考古与民族史,学术风格与郝瑞迥异,但二人相见甚欢,当郝瑞知道童先生写过批判摩尔根模式的文章时,特别高兴。那时,郝瑞已想到“把自己的研究范围从台湾拓展到中国大陆来,特别是要到中国的少数民族地区”(郝瑞、彭文斌,2007:20),计划去西北或西南,但因不会骑马,所以选择了西南。1988年,他开始在彝族地区调研,感叹少数民族“太汉化了”,于是选择以“族群认同”为主题,对西南进行研究(郝瑞、彭文斌,2007)。郝瑞后来专攻彝族研究,对于西南的族群认同说了许多话,也带出一批专门研究中国少数民族问题的博士。

20世纪80年代末到90年代初,汉学人类学转向西南研究,郝瑞是“始作俑者”。也可以认为,因为他进入西南,海外中国人类学出现了以“族群性”(ethnicity)为核心概念的一个新时代。

然而,使西南成为海外人类学“学术区”的因素,不只是郝瑞式的“西游”,还有“北进”模式。例如,1986年在伦敦大学东方与非洲研究学院(SOAS)获得人类学博士学位的王富文(Nicholas Tapp)曾专攻泰国、老挝的苗族,80年代后期,他北进中国西南,并于香港中文大学任教期间,与乔健教授合编《中国的族性与族群》(彭文斌等,2007)。

以研究彝族为专长的郝瑞与以研究苗族为专长的王富文,在中国西南获得的是同样深入的历史与现实知识,但因研究对象不同而形成了各自的侧重点——郝瑞更关注汉彝关系,王富文更关注族群流动。然而,在这两位学者的著作中,“族性”都是关键词。从汉学人类学的角

度看，“族性”这个词的进入带来了一个后果，即此前可能不被认为是中国核心现象的民族，替代了社区、宗族、宗教这些词汇，成为海外中国人类学的关键词。

无论是从东南跃入，还是从东南亚“北进”，进入中国西南的西方人类学家在这个被赋予特殊学术价值的地区里，首先碰到的问题便是“文明计划”（projects of civilization）。如郝瑞承认的，这个地带自清初“改土归流”以来，先后出现过“帝国的教化”、近代基督教及现代化的“文明化”的两度有重大影响的文化融合“运动”，其中，使西方人最感震撼的是，1950年代以来的进步主义的“文明化计划”对于“少数民族”的生活传统与文化认同构成的严重挑战（Harrell, 1995）。在西南这个地方作人类学研究，不能不从“族性”这个侧面来提出自己的看法。与郝瑞不同，王富文对于文化接触和交融采取比较温和的态度，没有表示过于“震惊”，但他也承认，这个过程是最值得人类学家研究的。

无论如何，“族群性”这个概念，都是在应对“民族”这个“本土化的西学概念”中生成的。“民族”这个概念，在西方学界20世纪80年代已有定论，据说是18世纪末才出现于欧洲的。马克思曾试图用“阶级”概念来批判“民族”概念，认为把一个国家内部的文化看成一体的、共享的东西，是一种意识形态，掩盖了阶级矛盾。“民族”概念的含义到了列宁的手里产生了一些变化。马克思强调的是阶级，认为民族是资本主义国家发明出来，把矛盾引到国外的策略。列宁则有所不同。他把革命定义成国际性的，认为在革命的某一个阶段中，“民族自觉”这东西有助于反对帝国主义的运动，认为非西方民族的“觉醒”是无产阶级取得世界性胜利的前奏，也就是说，共产主义革命要取得胜利，先要在世界范围内动员被压迫民族对帝国主义民族国家“造反”。到了斯大林那里，“民族”的意义有对列宁的继承，也有所创新：一方面，“民族”还是被认为有助于世界革命的，另一方面，在苏联建立之后，“民族”成为“国家形态”的一部分，作为在一个跨国族的“邦联”下处理民族关系的概念手段（关于马克思主义民族理论的谱系，参见杨堃，1984：103—172）。“民族”这个词，到了20世纪50年代，成为中国社会科学研究的关键词，一方面被用来识别境内的“他者”，其目的是要善待“少数民族”；另一方面，后来又与郝瑞说的“文明计划”相关联，与“社会形态”概念紧密结合，成为整体地改造中国的策略的重要组成部分。

作为经过几番周折而得到“中国化”的“民族”概念，进入西南的西

方人类学家不能不保持警惕,而他们的警惕,也不能不受 20 世纪 80 年代初以来一大批反思“民族主义”的西方理论著作的影响。在我的印象中,对“民族主义(国族主义)”进行激烈批判的大思想家,多为西方犹太人“左派”。犹太人没有国土,由此,对于与国土主权意识紧密勾连的“民族主义”十分敏感。他们最易于看出“主权”这个概念背后隐藏的“一族一国”的国族思想与他们自身生活经验的差异,并由此意识到,任何观念都是有其历史的(王铭铭, 2003)。经过深入研究,他们发现,“民族”这个概念是近代的产物,而非自古有之。后人将这个概念用于研究古史,甚至如一些早期人类学家那样,用于解释部落社会向文明社会过渡的阶段,都是“以今论古”。

20 世纪 50 年代以前,中国学者所谓“民族”,大体是指上述的“国族”,而常用“族”、“人”来形容 50 年代以后确认的“民族”。50 年代以后,中国出现将“民族”泛化的倾向,这使进入西南的西方人类学家迷惑不解,进而使他们更愿意将这个关键词的“制作史”当作重点研究对象。

汉学人类学家在东南之所为,择“两条道路”之一,造成其自身与本地学者的诸如南岛语族、百越民族史、惠东人研究之间的区分,造就了以宗教、宗族为研究模式的青年一代学者;而进入西南的西方人类学家,则急迫地需要与当地的政治话语和学术遗产形成关系,而因两者在观念和学术传统上差异严重,其在与后者形成关系时,便不得不采取一种慎重的或对反的态度。

然而,进入中国西南的西方人类学家,自身不免承担着使“中国式民族学”进入西方汉学人类学的责任。在中国西南学术区积累最多的是关于这个地带“民族问题”的研究。不仅是 20 世纪 50 年代的那些被西方学者斥责为“摩尔根模式”的东西,而且,此前,还存在同样大量的中国民族学研究。19 世纪末到 20 世纪 20 年代,在西南展开的接近于人类学的研究,多数是外国传教士和探险家、植物学家、地理学家所为,中国人最多就是帮他们提行李,做做翻译,整理材料。1920 年代,中山大学语言历史研究所、中央研究院历史语言研究所相继成立,一批本国人类学家用西学的办法,开始了对西南的研究,结合史料与田野考察所获资料,写出了大量具有经典地位的作品。“抗战”期间,大学西迁,云南、四川等地汇聚了大批学者,在教会大学、国立大学奠定的学术基础上,无论是“南派”,还是“北派”,都取得不少成就。当时,面对着严重的“边疆问题”,学者不能不对民族学研究给予充分关注。我们甚至可



以将这个时代叫做“边政学时代”。那时,包括本来对民族问题不是很感兴趣的“北派”都参与“边政学”的讨论。此时,对于后来被西方人类学家关注的民族,也作了相当更深入的考察。因著作多数以汉文写成,大量依据汉文古文献,又有不少开拓了少数民族语文的研究(胡鸿保主编,2006:78—113;王建民,2007)。

当代人类学研究者如何面对历史上积累起来的西南民族学研究成果?诸如郝瑞之类的人类学家,是在西南民族与边疆研究有了数十年积累后进入西南的,他们固然对这些文献里包含的学术观点抱持怀疑态度(特别是对1920—30年代流行于中国“南派”人类学中的传播论避而远之),但是,他们却不敢断言,这些研究不是人类学的。他们所未曾思考的问题是:他们自己的人类学,应与中国国内“民族研究”中有持续影响的“南派”人类学构成何种关系?

### 三、“居”与“游”

我曾基于东南沿海侨乡宗族研究资料,对于“北派”人类学注重的“社区”与“南派”人类学注重的“流动”(传播)进行综合,提出,在未来一个阶段里,中国人类学有必要在新的理论基点上进行“居与游”的综合(王铭铭,2005:174—213)。之所以提出这个观点,是因为考虑到“反思地继承”民国社会科学思想对当代中国学术的重要性(我相信,如此综合,有助于“有中国特色的人类学”的形成)。我以为,这种综合对于东西部结合研究也至为关键。

20世纪50年代以前,东南“学术区”曾存在着“居与游”“两条道路”,一条着重于汉族宗教、民俗与宗族社会的研究,侧重研究社会生活的“在地模式”;另一条着重于民族史的研究,侧重研究人群的流动与地区间的族群关系。20世纪50—70年代,前一条道路在大陆地区被“悬置”,后一条道路则演变为民族识别与社会形态研究。这个转变带来一种矛盾。民族成为学术研究的主要对象,为民族史研究开拓了巨大的空间,民族学家继承了此前的人群流动模式,追溯民族的源流。然而,源流的追溯,恰是为了“居”,或者说,为了赋予被识别的民族某种方位定式(比如,将某某族与某某地紧密联系起来,且强调其“华夏”之本)。20世纪80年代以来,学术史进入了另一个阶段,此前占据主流地位的

民族史研究丧失了其支配地位，退让于海外汉学人类学模式。英美汉学人类学家走了几十年，80年代后期得到了进入东南的机会，在这个地带获得了学术“领先”地位。汉学人类学成为新派人类学向往的研究风格，致使——不无遗憾地——新时代的东南人类学家将传统想象为“居”，将现代想象为“游”，从而不断重复“从居到游”的“社会变迁故事”，而忽略了“居与游”是社会生活的双重基质这一观点。

相比于东南，西南人类学给人的印象有所不同——这个学术区，以曾经被汉学人类学家忽视的“民族研究”为主要特征。不是说历史上全无研究接近于东南地区的宗教、民俗、宗族的东西，费孝通笔下云南禄村的“消暇经济”，便十分接近于东南民间宗教的“公共生活”（王铭铭，2006a:194—200）；而许烺光笔下大理的祖先崇拜，则又如此地与东南祖先崇拜一致。不过，50年代的“民族识别”经验，使这个学术区远比东南更加“民族化”（梁永佳，未刊稿）。从这个意义上讲，80年代后期，诸如郝瑞、王富文这批人类学家择不同方向进入西南时，“族性”便成为难以避免的话题。西南学术区在90年代获得大量与海外学界交流的机会之后，并未出现东南式的宗教、民俗、宗族研究热潮，所出现的，一方面还是有关“族性”的辩论（以四川为主）。国内民族学研究者过去通常将民族源流研究视作论证“民族大家庭”的重要方法，在受“族群”概念影响的新一代学者那里，这一方法被认定为待反思、批判的对象。也就是在矫枉过正中，民族史曾拥有的“游”的境界，因其与“话语”的密切关系，而遭到了抛弃。与此同时，另一方面，出现了将“全球化”视作“后国家时代”的“游”的众多全球化人类学研究。

东南与西南，一方形象是汉族，另一方形象是少数民族。然而，形象不等于事实。虽则我们如今常用东西部来区分中国，但就历史的基础来看，无论是东南还是西南，可谓同属于围绕着“中原”而存在的“边陲”（Millward, 1996: 113—129）。在东南，汉人是从“中原”迁去的，在几度移民进入这个地带之前，当地的“原住民”属于“百越民族”，而在汉人占据主导地位之后，“百越民族”渐渐消失。居于东南的汉人（参见蒋炳钊等，2007）与“中原”保留着“祖籍关系”，却在当地长期与异族交往。宋元时期，这个地区的地方政府，在相当长的时间里，曾为波斯人所把握（参见庄为玑，1991），而对外，又与印度和阿拉伯世界形成密切的经济与文化关系。这个状况直到明以后才发生变化。西南曾是秦汉的“边陲”，此后经历过相当长阶段的不同历史经验。在元明征服之前大

约 10 个世纪里,西南甚至很难说是“中原”的边陲,而更像是介于几个文明之间的板块。也是在这个被认为“偏僻”的西南,广泛的文化接触发生着。南下的汉人与北上的南亚、东南亚人口与文化因素,与这个地带的“土著”长期共处,形成某种“文化并接”状态。而元明的征服给西南带来大量的“非当地文化”,排斥了大量的“当地文化”,这也就使西南不仅是“少数民族地区”,而且也具有相当丰富的“帝国文化”。

东南沿海曾在南宋及明初属于中国的“核心圈”,如今在东西部的区分格局下,也属于作为“核心圈”的东部。然而,从历史的宏观空间格局看,东南沿海与西南同属于“中间圈”。费孝通先生的论著是“中间圈”概念的依据,他将介于华夏与域外之间的“少数民族”山地、高原、草地当作一个应进行整体研究的范围(费孝通,2004:121—152)。没有纳入沿海“少数民族”(包括古代在华波斯人的后裔回族),显然是受 20 世纪 50 年代民族识别工作的局限。民族识别,大抵就是在山地、高原、草地上进行的。自 1840 年代以来,东部“通商口岸”的建立,致使我们不断“忘本”——即东部沿海也曾是帝制中国的“边陲”。

同属“中间圈”,东南与西南,有一个文化上的共通点,那就是,二者都是处在“中间”,成为“夷夏”文化接触最为频繁的地带。在这个地带上,华夏的因素,与来自域外及“中间圈”当地文化(即 50 年代以来所谓的“少数民族文化”)遭遇、区分、结合。

东南介于海内外的“中间地位”,易于被理解,而西南在民族学与族群人类学的相继“论证”下,渐渐给人一种“偏僻感”。不断重现的“山地”、“雪域”、“草场”意象,与不断重复的“族性”论调,致使西南向来与“交通不便”这个感慨相联系。

#### 四、《史记》与“东西通识”

如何认识西南的“中间地位”?我以为,基于东南研究提出的“居与游”概念,依旧有用。不妨借司马迁《史记·西南夷列传》略说一二。

西南民族研究引征率最高的一段话,兴许可以说是《史记·西南夷列传》的开篇:

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；此皆魋结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至牁榆，名为牁、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自牁以东北，君长以什数，徙、牁都最大；自牁以东北，君长以什数，牁牁最大。其俗或土著，或移徙，在蜀之西。自牁牁以东北，君长以什数，白马最大，皆氏类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。（司马迁，2006：670）

司马迁笔下的“西南”比今之“西南”，地域上不完全重叠，似更为广阔，大抵指巴郡、蜀郡之西、西北、南几个方向上分布的地域。

在以上这段话中，司马迁告诉我们，在他那个时代（汉代），在西南居住的夷人，“君长”多得要以十为计，其中夜郎势力最大。夜郎以西的靡莫之夷很多，要用十来计算，其中滇的势力最大。从滇往北，那里的君长也多得多得用十来计算，其中邛都势力最大。这些夷国人都头梳椎髻，耕种田地，形成了自己的城镇和村落。在他们的居所之外，西边从同师往东，直到北边的牁榆，称为牁和昆明，那些地方居住的夷人都把头发结成辫子，随着放牧的牲畜到处迁徙，没有固定的居住之地，也没有长帅，他们活动的地方有几千里。从牁往东北去，君长多得要用十来计算，其中徙和牁都势力最大。从牁往东北去，君长多得要用十来计算，其中牁牁的势力最大。他们有的是土著之民，有的是游徙之民，都在蜀郡的西边。从牁牁往东北去，君长多得要用十来计算，其中白马的势力最大，都是属于氏的同类。这些都是巴郡、蜀郡西南以外的蛮夷。

历来引征这段话的民族学家，都注重它对于西南“少数民族”的分类。关于“西南夷”的成分，民族史家认为《史记》所说的“西夷”属于“氏羌”，“南夷”属于“百越”，其居住的核心地理区位“主要是指云贵高原和四川的大小凉山地区”（宋蜀华，1998：92），这个地区的文化是在自新石器时代开始黄河流域中游、北方和西北草原、长江流域“三大文化区”板块延伸、碰撞、交融下产生的，因是文化接触的“中间地带”，故而必然地带有多民族特征。

《史记》让我们了解了西南“少数民族”在古代汉人的印象中大抵有哪些类型；还有一条重要信息，那就是，司马迁在分类时，用的标准不单是包括服饰和风俗在内的特性，而是重点谈“君长”的大小。“君长”可以说是部落首领制下的头人。在司马迁笔下，“西南夷”的特征之一在于政权大小不一，除了个别例外，星罗棋布地分布在西南这个边陲上。

汉代人观察到的这一特征长期延续于西南。到 1970 年代末期,费孝通先生在有关“藏彝走廊”的论述中还提到:这个走廊正是汉藏、彝藏接触的边界,在不同历史时期出现过政治上拉锯的局面。而正是这个走廊在历史上是被称为羌、氏、戎的民族活动的地区,出现过大小不等、久暂不同的地方政权。现在这个走廊东部已是汉族聚居区,西部是藏族聚居区。但就是在这些藏族聚居区里发现了许多“藏人”所说的方言和现代西藏藏语不完全相同的现象(费孝通,1999:215)。

在《西南夷列传》的第二、三段,司马迁谈到西南夷与楚国、越国之间的关系。关于其与楚国之间的关系,司马迁说,楚威王时,曾派将军庄蹻率领军队沿着长江而上,攻取了巴郡、蜀郡和黔中郡以西的地方。庄蹻想回楚国报告胜利的消息,不巧赶上秦国攻打并夺取了已属于楚国的巴郡、黔中郡,道路阻隔,于是,不得已又回兵滇池,自称“滇王”。关于西南夷与越国的关系,司马迁讲述的故事极为精彩;他说,汉武帝建元六年(公元前 135 年),王恢攻打东越,东越杀死东越王郢以回报汉朝。王恢派唐蒙把汉朝出兵的意旨委婉地告诉了南越。唐蒙在南越听说这个地方借助其与夜郎国的关系,势力得到扩张,并建议朝廷打通前往夜郎国的道路,以削减南越的势力。汉武帝同意唐蒙的主张,任命他为郎中,率军从巴符关进入夜郎,对夜郎侯恩威兼施,夜郎旁边小城镇的人们都贪图汉朝的丝绸布帛,认为汉朝到夜郎的道路险阻,终究不能占有自己,就暂且接受了唐蒙的盟约。唐蒙回到京城向皇上报告,皇上就把夜郎改设为犍为郡,此后,又调遣巴、蜀两郡的兵士修筑道路,开通西南同道,设置郡县体制。

司马迁强调了“西南”这个地带对外贸易的发达,他提到,汉朝将蜀郡原来的边界当作关塞,可巴郡和蜀郡的不少老百姓偷着出塞作买卖,换取犍国的马,犍国的僮仆与牦牛,因此巴、蜀两郡特别富有。涉及到西南夷与南越国之间的关系时,他还提到,南越拿蜀郡出产的杞酱款待唐蒙。唐蒙询问从何处得来,南越说:取道西北犍柯江而来,犍柯江宽有几里,流过番禺城下。唐蒙回到长安,询问蜀郡商人,商人说:只有蜀郡出产枸酱,当地人多半拿着它偷偷到夜郎去卖。

为了集中精力对付匈奴,汉朝曾忽略西南的经营,但以滇为主的西南还是引起它的关注。这个地方人们的自豪感不是没有背景,通过对外贸易与一个宏大的世界形成关系,使滇、夜郎都怀疑自己比汉朝大。司马迁提到,汉武帝元狩元年(公元前 122 年),张骞出使大夏国归来,

说他呆在大夏时曾经看到过蜀郡出产的布帛，邛都的竹杖，让人询问这些东西的来历，回答的人说，“从东南身毒国，可数千里，得蜀贾人市”（司马迁，2006：672）。

对于势力范围相当广大的西南夷，到底该采取什么关系策略？汉朝官员有争议，有的主张放弃开发西南，保住西北，有的主张通过打通西南道，设置郡县，稳定一方，牵制一方。后来，西南的强大引起汉武帝的重视，他利用巴蜀军队灭了南越，迫使夜郎侯到汉朝京城朝见皇上，接受“夜郎王”封号，在邛、笮、駹、白马设郡，以大军逼滇国向汉朝投降，受封为“滇王”，实行郡县制度。

注重帝国治理术的司马迁在评论这段历史时，对汉朝对西南夷“分而治之”的方略给予了关注。在评论中，司马迁也提到一段值得民族学思考的重要历程：楚国的祖先受周成王之封立国，周朝衰微之时，楚国领土号称五千里，势力强大。秦国灭掉诸侯，只有楚国的后代子孙中还出现了滇王。就是说，汉朝存在的南方“边疆问题”，是周朝“封建制”的遗留，而从《西南夷列传》的总体看，汉朝对于西南夷也并非采取“灭绝政策”，而是封建与郡县并举。现代民族学进入西南，只重视其“夷”的分类，却未充分重视帝国与其“边陲”之间政治史关系的复杂性。

《西南夷列传》为“中间圈”的认识提供了重要线索。西南夷有“夜郎自大”的问题，但这种心态的存在，又有其实在的基础。一方面，西南夷的“君长”（部落政权）数量多，表明这个地带王权的地理空间覆盖面受到巨大的局限，从而为数量巨大的“君长”并存的局面提供了可能；另一方面，“君长”分立的局面，不自动表明西南这个地带与其之外的世界相隔绝。西南夷与“东部”的楚、越关系密切，与南部身毒国的政治、经济、文化关系也至为密切。从汉朝的角度看，分散的“君长”，恰处在一个“中间地位”，在“内外之间”。

《西南夷列传》中描述的“西南情状”，与英国人类学家利奇（Edmund Leach）在《上缅甸诸政治体制》中提到的历史极其接近。关于上缅甸与更大区域之间的关系史，利奇说：

绝对可以相信的一项事实是中国人早在西元第1世纪就已知道从云南去印度的几条通道了。我们虽不能确定这些路线为何，但因穿越主要山脉的隘口总共加起来也不多，所以这些线路不可能与现今所知者差别太大。一项算是合理的看法是掸人当初拓垦

河谷地正是为了维护这些交易路线。证据显示使交通不致中断的方法是派兵驻守于路线上的休息地点。由于这些驻军必须生产自己所需的粮食,因此也就必须驻守在适于种植的地方。如此形成的聚落可能使周围的这个地区具备了复杂的文化。从而逐渐发展出一个掸族类型的国家。(李区[Edmund Leach], 1999: 41)

利奇认为,上缅甸的族群多为土著,中印之间通道的存在为这个地带带来了复杂文化(国家政体);但“地方条件”却制约了国家的发展,使该地政权规模不易扩大(李区, 1999: 41—42),不易将聚落凝结为大型复杂社会。在克钦人中,社会保持着极高的不稳定性,与“作为对比的掸族型”之稳定性形成了反差,且这一反差是长期延续的(李区, 1999: 44)。

从司马迁到利奇的古今民族志论述表明,所谓“西南夷”是一个两千年来存在于中印文明之间的大地带的组成部分,这个地带的特征,一方面是“居”,即原住民在文明影响下保持其聚落形态“原型”的历史;另一方面是“游”,即古道开通带来的超地方人与物的流动与当地社会复杂化的进程。如利奇敏锐地观察到的,这个“居与游”格局内在的矛盾:诸如克钦人这样的“居型”社会,因外有在“游”(古道开通与维持)中产生的掸邦之影响,而长期处在不稳定状态中;相形之下,在“游”中产生的大小不一的政权,则因法权政治的兴起,有可能保持相对的稳定。

《史记》中不乏关于东南“越地”类似于“西南夷”的论述。即使不参照这些汉朝历史的论述,只关注离今日时间相当近的“东南开发史”,从《西南夷列传》呈现出来的特征,我们也可以寻见这一“通性”。以泉州为例,这个地方古为“越地”,即使被纳入“中原”的帝国版图,也只不过隶属于古扬州。在地方行政体制不发达的情况下,东南沿海、岛屿(包括台湾)与山地,也存在着西南夷式的分权(林惠祥, 1983: 上卷: 111—147)。同样地,在分权制下,越人与海外的“南岛语族”之间存在着密切的交流关系,这为唐初立州之后,这个地带所谓“海外交通”的发达奠定了基础。五代十国时期,闽国借北方战乱“衣冠南渡”之机,广招贤才,对邻近的“国”及海外“诸番”采取开放政策,使泉州的经济出现了空前繁荣的面貌。到了宋代,为了国库收入,朝廷在这个“边陲”设立市舶司,鼓励海外贸易,此后,这座城池“市井十洲人”,容纳了来自世界各地的“民族”(王铭铭, 1999)。“原住民”文化基础上的“分”,朝廷试图通过

地方行政单位的细化造就的“合”，一向也是东南沿海地区政治文化动态的双重特征。这个特征，时至今日，依旧在民间仪式上得到持续的表达。而这一政治文化动态的双重特征，向来没有阻碍东南地区作为“中间圈”的一个组成部分，在跨境贸易与文化交流方面起到的特殊作用。西南有“南方丝绸之路”（童恩正，1998：237—243；李绍明，1995：868—883），而东南则有“海上丝绸之路”（联合国教科文组织“海上丝绸之路综合考察”泉州国际学术研讨会组织委员会编，1991），这一西一东两条“丝绸之路”，共同定义着“中间圈”的“外向性”。

总之，对历史加以概貌上的认识，足以使我们看到，东南与西南一样地曾同属“中间圈”，其“原住民”为20世纪50年代之后所谓的“少数民族”。早自秦汉之后，两地都不断地处于分分合合的“华夏世界”的影响下，既要受大小不一的王权的地方行政制度的“管制”，又要接受自上而下渗透的“文明”的影响。使情况复杂化的是，两地的“原初基质”，又与“中原”视域下所谓的境外之“夷”、“番”有着历史悠久的贸易与文化关系，这一关系构成的圈子，远远超出了大小不一的王权下的“版图”。

## 五、从东西分立到东西并接

区分人类学“学术区”，若仅是为了“区域专业性”的“实际考量”，便索然无味了。东南与西南研究各自蕴含着启发对方的因素，这些因素的存在自身表明，两地同属一个超地区的“世界秩序”。在“世界秩序”下思考深入的地区研究的“总体启发”，方为“学术区”概念提出的本意。

20世纪90年代末以来，我见识了西南人类学的发达，也看到了这个“学术区”在“族群化”中显露的弊端。我的西南研究的起步与费孝通缔造的中国人类学“魁阁时代”紧密相连。我带几位博士生对费孝通与张之毅的禄村、许烺光的喜洲、田汝康的芒市进行“再研究”（王铭铭，2005a：103—130），研究体会之一是，费孝通那代人因至为关注乡村的现代化，且深受英式民族志研究法的影响，对任何一个被调查社会都采取了“解剖麻雀”的方法，这一方面使他们的研究深入社区内部，另一方面使他们对于社会生活极为重要的“内外关系”采取避而远之的态度。结果是，这批研究对于连接社区内外的当地公共生活、族群认同的混合性、对于信仰世界的“超地方性”缺乏深入的探究。重新阅读费孝通著



述,我发现,经历50年代的民族调查,他对于这些问题有了重新认识。他于70年代末期获得“第二次学术生命”之后,开始集中思考“多元一体格局”的有关问题。“多元一体格局”概念基于中国民族史研究的遗产,为我们展示了多族群、多地区综合研究的可能。<sup>①</sup>

与费孝通不同,学界同人在同一时期进入了“东西分立”阶段。接着,东部社会与文化研究与“三农问题研究”融合,西部民族研究与“族群”、“全球化”等问题研究融合,致使“分立”趋势愈演愈烈,导致了一个学术后果:对于东南与西南,人类学界采用两套完全不同的概念,在东南以“地方感”来形容群体的“地方性感受”的意识,在西南以“族群性”来形容群体的“我群认同”。

“族群性”往往使我们联想到被识别的民族实在的“我群意识”,在一个“民族”之下往往存在其成员居住地的地方感——也就是说“族群性”大于“地方感”。这便给人一种印象,似乎“地方感”与“族群性”截然不同。其实,不存在分离于“族群性”之外的“地方感”,也不存在无地方感的“族群性”。另外,也不能夸大“族群性”的西南特殊性。西南的“少数民族”数量确远远大于东南,但东南也存在着影响深远的“地方认同”,“地方认同”一方面是相对于中央而言的,另一方面则是相对于大到方言区小到村庄而言的。“地方认同”的问题,至少是可以与“民族问题”比较的。可惜的是,东南的“地方认同”与西南的“民族问题”向来没有得到综合比较研究。

中国社会科学的“东西分立”不是没有背景的。西式社会理论的观念基石“社会”,向来以内在于近代国族的凝聚力或文化为“原型”。若要在一个占支配地位的“社会”概念下确立一个社会理论,涉及一个实证研究的模型,社会科学家都不能不依赖于“整合”(integration)这个“秩序模型”。将西部排除在“主体社会”之外,乃为中国社会科学理论营造

<sup>①</sup> 东南与西南的人类学并非从未有相互刺激与启发。过去十年来,中国人类学界出现了两种“民族志”定义,一种发生于东南研究,继承了“社区研究法”的一些因素,在视野上有一定的开拓。这种“民族志”,按照英美人类学方法塑造,截然不同于1950年代国内特殊条件下产生的“分族写志”意义上的“民族志”。在东南得到了更多实践之后,作为“社区研究法”的“民族志”也在西南产生了影响,使西南地区出现大量的“民族村寨研究”。西南研究的这一转变,部分地接近于1930—40年代“魁阁时代”滇缅公路上出现的费孝通等人的西部乡村社区的民族志,但其实质内容却是“后民族时代”的“民族村寨研究”的兴起。相比而言,西南研究对于东南研究产生的影响要微弱得多。在东南“学术区”,不是不存在也从事西南研究的学者,但将西南研究得到的启发与东南研究联系起来思考的学者,尚待成长。

的“法式”。而海外研究中国的社会科学家(包括人类学家),如要使其为其总体研究对象的中国在社会科学理论界获得一席之地,似也特别需要这一“整合”的观点。吊诡的是,也正是为了“整合”,海内外社会科学界似共同感到,有必要将不符合“一国一族模型”的“社会之外的社会”排除在外。西南的“民族”与东南的社区、宗族、“民间宗教”之分,即源于社会科学的“整合革命”(Geertz, 1963: 105—157)。

民族学或人类学一方面是社会科学的一部分,另一方面却不可避免地成为社会科学的“异类”。这一主要研究“现代社会之外(或之前)的社会”的学科,在中国耗费了最多气力来把握对于“整合革命”潜在挑战的“他者”。宣称有助于将这些“他者”“整合进来”,乃为学科的生存之道,但为了研究的“分工合作”,学科又必定“分族写志”。

不是说中国人类学(或其他社会科学)应抛弃“一体”概念。为了更深入地认识被研究的“地区”,以“一体”为基础,开拓关系的概念,恰是必要的。但这个“一体”不同于“整合革命”意义上的“整合”。它的内涵,相对于后者,有更浓厚的历史色彩,而与近代社会理论的“近代主义”形成鲜明的区别:前者对于作为关系体的“中间地带”更重视,后者则僵化地以“国族”观念为中心,重复论证“中心—边缘”二分法。

要解决中国研究中“东西分立”的问题,回归于两地相关学术遗产,对东南与西南“学术区”普遍表露出的“中心—边缘”二分法加以反思,是工作的第一步。

关于“表征”中的“边缘”,王明珂提出,这种“中心—边缘”的双重性,可理解为一种可称作“英雄徙边记”的历史记忆,且认为,这是“汉晋华夏知识精英”的“我族边缘概念”。他说:

“英雄徙边记”的内容大约是:一个来自华夏的英雄因种种挫折而流居边疆,他为土著信服而成为开化本地的王。“庄蹻王滇”之说便是如此的“英雄徙边记”历史记忆。无论是否为历史事实,它被记载流传,便已说明华夏视“西南夷”核心的核心——也就是滇国王室家族——为流落边陲的华夏支裔。更值得注意的是,在魏晋华夏各种以“英雄徙边记”为蓝本的历史叙事中,奔于朝鲜的是一个商之“王子”(箕子奔朝鲜),奔于江南的是一个周之“王子”(太伯奔吴),奔于西北羌人地区的是一个秦之“逃奴”(无弋爰剑)。由这些“英雄徙边记”历史记忆的构成符号(王子、将军、逃奴、商、

周、秦、楚等等),更可见“滇”或“西南夷”在当时整体华夏边缘中的位置——华夏认为奔于滇的庄蹻为楚国“将军”,显示在汉晋华夏心目中本地(西南之滇)为华夏边缘的开化之域,但其华夏化程度要略逊于东北与东南边缘(朝鲜与东吴),但胜于华夏之西北边缘(西羌)。(王明珂,2008:2—3)

王明珂此说显然是针对“国族叙事”的“中心—边缘”对立论而来的,但却不幸地难以逃脱它的“羁縻”。

与这一“后现代史学”不同,我认为,所谓“中心—边缘”关系不是纯“表征性”的。尽管“庄蹻王滇”可能是华夏知识分子编造出来的“民族自传”,但却反映出一个更大范围的“结构史事实”。在“战国政治”下,诸侯兼并其“势力范围”内及周边的其他族群,是增长其势力的主要手段(Gernet, 1972: 60—62)。“战国政治”的这一特征,在中国历史中的“分裂时代”,有再度复归之可能。广受民族学家关注的三国时期诸葛亮“民族政策”是一例。刘备定蜀后,诸葛亮贯彻了和抚的民族政策,先用马超与西北戎羌氏通好,接着,侧重“南抚夷越”,为了“北伐”曹魏,在南中这个地域广大、物产丰富、民族众多的地方,建立蜀汉的后方(参见方铁、方慧,1997: 71—87)。而五代时期的楚王国“溪州铜柱”建立的过程,又是一例。“溪州铜柱”是楚国第三代国王于公元940年建立的,记载着溪州蛮人首领彭氏因受楚讨伐,率其他五姓蛮人头领归顺楚国,与楚王“饮血为誓”,结成君臣关系的历史(参见冈田宏二,2002: 331)。

在“礼法秩序”建立之后,“边缘”与“中心”之间必定要建立实质性的关系,而表征兴许不过是这些实质性关系的一个方面。地方行政等级的形成是这些实质性关系的一个方面。而“流官”制度则也必定为帝国上下、左右关系之形成带来更多的实质内容。<sup>①</sup>元以后在西南实施的土司制度(余贻泽,1937),在东南的确不存在,东南大大早于西南完成其“流官制度”的普及化。然而,这个差异不能自动表明东西两地的区域政治的分析不存在可以相互参照之处。流官制度背后是“直接统治”,土司制度背后是“间接统治”,二者之间有明显差异。然而,无论是流官还是土司,都可谓是“上下之间的环节”,其差异是相对的。对于东

<sup>①</sup> 在一定意义上,东南与西南要同时面对“中原”帝国,而“中原”帝国在处理其“边陲”问题时,对于东南与西南,也通常会采取“联动”的方法,使东西两个“边陲”相互牵制。

部流官的政治文化展开研究,与对于西部土司的政治文化展开研究,无疑是可以相互启发的。

与此相关地,东南与西南都发现存在宗族、“民间宗教”的地缘崇拜(“Territorial cults”概念见 Sangren, 1987: 51—60),这表明两地的研究是有相通的可能的。以往不少西方学者将宗族、地缘崇拜这些现象当作“边陲社会”的特征,而对这些社会关系形态进行历史的考察使学者们认识到,无论是宗族还是地缘崇拜,其在“地方社会”中的广泛传播,都与宋明时期的“礼下庶人”和“里社制度”这些“自上而下”的教化计划有着密切的关系(王铭铭, 2005/2003)。在大理地区,也发现宗族与地缘崇拜的广泛存在,无非是学者们赋予了不同的名号。在东南地区被称作“宗族”的东西,在西南地区被称作“祖先崇拜”;在东南地区被称作“地缘崇拜”的东西,在西南地区被称作“本主信仰”(参见梁永佳, 2005)。而无论是“宗族”还是“祖先崇拜”,都与明以后“华夏”对西南推行的“礼教”有关。地缘崇拜相对复杂一些,但无疑也与元明之间帝国的乡村控制方式有着密切的关系。依我看,林耀华的义序宗族研究(2000)与许烺光的大理喜洲祖先崇拜研究(Hsu, 1948),反映的是同一教化过程的不同地方性结果。在东南,宗教在推进庶民的士绅化或士绅的庶民化中起到了关键作用;在西南,同一组织形态,起到了同化“少数民族”的作用。对于东西两地的“教化”及其“地方反应”进行比较研究,将深化我们对于宋以后帝国文明进程及其“社会后果”的认识。

不能将以上论述视作“后现代表征论”的“实质化”。之所以说“后现代史学”未脱离“国族叙事”的“羁縻”,是因为,这类研究多数是借“国族”语境的政治地理概念来定义“中心—边缘”关系的。而在我看来,境内所谓“中心—边缘”关系,不过是更大范围的关系体的组成部分。回归于“现代性的史前史”中,不难发现,“中间圈”恰是更大的关系体的核心地带。

尽管东南与西南在历史时间的阶段上各自存在“君长”分立的局面,但也在不同时期,一道或分别与一个或数个更大的文明体相联系。《西南夷列传》对我们的启发是,西南夷的“君长”与“王国”,除了要处理与楚、越之间的关系,还要处理与“中原”大帝国文明的关系,更要保护自身作为“中原”与东南亚、南亚及海洋世界之间的“中间地带”的特殊利益。在东南,所谓“地方社会”,同样也需要处理这三种“内外关系”。“地方社会”的“我群中心主义”是“地方文化认同”的重要内涵,但即使

是在诸如五代十国这样的分裂时期，“地方社会”依旧在一个天下的理想下，与周边或远方的同级政权形成王朝间的竞争，且不能与之彻底隔绝，而往往通过战争、贸易、礼仪主义的外交，与之形成密切的交流关系。而东南作为一个“中间地带”，一向也引起“地方社会”的高度重视。

如何理解东南与西南的“中间地位”并以此为基础理解两地的关系格局？东南的汉族宗教、民俗与宗族社会的研究及民族史研究，西南的民族史研究与“族性”研究，固然都为我们理解两地的社会与文化作了良好的铺垫；然而，因两地在 20 世纪国族时代的特征经历而各自形成的“汉族形象”与“少数民族形象”，也在各自的“形象放大史”中消减了两地历史内涵的丰富性。东南的“少数民族史”，西南的“非少数民族史”，各自在“大形象”的“放大史”中淡去。结果，海内外东南人类学不断简单地复制着汉人文化研究模式，海内外西南人类学，不断简单地重申少数民族的“族性”的“自主性”，二者同属的“中间圈”之必要因素——在这个中间地带上的“夷夏”的混合性及对外的开放性，遭到了学界的冷落。这也就意味着，为了重新把握“夷夏关系”，有必要在东南的海外交通史研究与西南的民族关系史研究基础上，对东南与西南的“当地世界”进行“关系的结构”方面的再理解。海外交通史与民族关系史研究，在东南研究与西南研究中都获得了不少成就；遗憾的是，东部重海外交通史，轻民族关系史，西部重民族关系史，轻海外交通史，倘若二者之间能有更多交流，将可能深化我们对于“中间圈”的总体认识。

任何跳过历史基础而展开的所谓“现代民族志研究”，都会面对历史的巨大挑战。民族志书写者若无法基于历史中存在的多重关系展开更广泛的思考，那么，其从时间之河切割下来的“现代”，将失去任何意义。我以为，这一点无论对于东南研究还是对于西南研究都适用。东南研究与西南研究是一个问题的两个“方位上的表现”。要“反思地继承”东西两大人类学“学术区”的遗产，就要对这一问题产生的根源进行深入分析，也要对于解决问题的可能方法进行更为广泛的想象。不同于世界人类学的其他“学术区”，中国人类学这个“学术区”值得期待的成就，将主要来源于由历史文明、政治文化、帝国宇宙观诸方面构成的研究领域。东南与西南的结合研究，在这一领域的生成中所可能起的作用，将十分巨大。但两地人类学能否起到这一作用，关键在于它们能否基于各自的传承，从对方汲取养分，一道展开更为广泛的“关系结构”的具体历史思考。

## 参考文献:

- 方铁、方慧, 1997,《中国西南边疆开发史》, 昆明: 云南人民出版社。
- 费孝通, 1999,《费孝通文集》卷 7, 北京: 群言出版社。
- , 2004,《论人类学与文化自觉》, 北京: 华夏出版社。
- 冈田宏二, 2002,《中国华南民族社会史》, 赵令志、李德龙译, 北京: 民族出版社。
- 郝瑞、彭文斌, 2007,《田野、同行与中国人类学西南研究》,《西南民族大学学报》第 10 期。
- 胡鸿保主编, 2006,《中国人类学史》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 蒋炳钊等, 2007,《中国东南民族关系史》, 厦门: 厦门大学出版社。
- 李区(Edmund Leach), 1999,《上缅甸诸政治体制》, 张恭启、黄道琳译, 台北: 唐山出版社。
- 李绍明, 1995,《西南丝绸之路与民族走廊》, 载李绍明《李绍明民族学文选》, 成都: 成都出版社。
- 联合国教科文组织“海上丝绸之路综合考察”泉州国际学术研讨会组织委员会编, 1997,《中国与海上丝绸之路》, 福州: 福建人民出版社。
- 梁永佳, 2005,《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。
- , 未刊稿,《〈祖荫之下〉的“民族错失”与民国大理社会》。
- 林惠祥, 1983,《中国民族史》, 上下卷, 北京: 商务印书馆。
- 林耀华, 2000,《义序的宗族研究》, 北京: 三联书店。
- 彭文斌等, 2007,《跨越边际与自我的足迹——访澳大利亚著名人类学家王富文(Nicholas Tapp)教授》,《西南民族大学学报》第 12 期。
- 乔健、陈国强主编, 1992,《惠东人研究》, 福州: 福建教育出版社。
- 司马迁, 2006,《史记》, 北京: 中华书局。
- 余贻泽, 1937,《中国土司制度》, 上海: 正中书局。
- 宋蜀华, 1998,《论历史人类学与西南民族文化研究》, 王筑生主编,《人类学与西南民族》, 昆明: 云南大学出版社。
- 童恩正, 1998,《古代的巴蜀》, 重庆: 重庆出版社。
- 王建民, 2007,《中国人类学西南田野工作与著述的早期实践》,《西南民族大学学报》第 12 期。
- 王明珂, 2008,《论西南民族的族群特质》, 载王铭铭主编,《中国人类学评论》第 7 辑, 北京: 世界图书出版公司。
- 王铭铭, 1997,《社会人类学与中国研究》, 北京: 三联书店(桂林: 广西师范大学出版社, 2005 年再版)。
- , 1999,《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》, 杭州: 浙江人民出版社。
- , 2003,《漂泊的洞察》, 上海: 三联书店。
- , 2005,《居与游: 侨乡人类学对“乡土中国”人类学的挑战》, 载王铭铭,《西学“中国化”的历史困境》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- , 2005/2003,《走在乡土上——历史人类学札记》, 北京: 中国人民大学出版社。
- , 2005a,《反思与继承——重访西南联大时期人类学调查地点》, 载王铭铭,《西学“中国化”的历史困境》。
- , 2006,《中间圈》, 载王铭铭,《经验与心态——历史、世界想象与社会》, 桂林: 广西师范大学出版社。

- , 2006a:《从江村到禄村》, 载王铭铭,《经验与心态——历史、世界想象与社会》。
- 杨堃, 1984,《民族学概论》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 庄为玘, 1991,《泉州宋船为蒲家私船考》, 载《中国与海上丝绸之路》, 福州: 福建人民出版社。
- Fairbank, John King 1966, “China’s World Order: The Tradition of China’s Foreign Relations.” in *Encounter*, December.
- Fardon, Richard 1990, “General Introduction.” in Richard Fardon (ed.) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press and Smithsonian Institution Press.
- Freedman, Maurice 1958, *Lineage Organization in Southeast China*. London: Athlone.
- 1966 *Chinese Lineage and Society*. London: Athlone.
- 1979 *The Study of Chinese Society*, (ed.) by G. William Skinner. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford 1963, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States.” in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, (ed.) by Clifford Geertz. New York: The Free Press.
- Gernet, Jacques 1972, *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrell, Steven (ed.) 1995, *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press.
- Hsu, Francis L.K. 1948, *Under the Ancestors’ Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University Press.
- Millward, James 1996, “New Perspectives on the Qing Frontiers.” in Gail Hershatter et al. (eds.), *Remapping China: Fissures in Historical Terrain*. Stanford: Stanford University Press.
- Sangren P. Steven 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.

作者单位: 北京大学社会学人类学研究所、  
中央民族大学民族学人类学理论与方法研究中心  
责任编辑: 罗琳

**PAPER**

The Changing Chinese Model of Economic Development and the Institutional Perspectives in Economic Sociology ..... *Gao Bai* 1

**Abstract** Institutionalism is one of the most influential perspectives in American economic sociology. It resists the pre-given, exogenous assumption of rationality adopted by economics and the rational choice theory, rejects their methodological individualism, and abolishes their pursuit of “grand theorizing”, advocating the development of the middle-range theories. Institutionalism in economic sociology has three important research directions; it emphasizes the social construction of rationality, stressing the role of cognition in this process; it regards state building and market building as a mutually interactive, undividable process and maintains that the state is both an actor and a structure and it affects the economic life in important ways; it also highlights the role played by non-market governance structures. When the process of globalization reverses its course, these three research directions can provide unique angles for us to study the changes in the Chinese model of economic development.

The Southeast and the Southwest: Searching for the connections between “academic regions” ..... *Wang Mingming* 32

**Abstract:** This article examines two existing “academic regions” in Chinese anthropology: the Southeastern and Southwestern models of anthropology. The author points out that the “bifurcation” of Southeastern “complex” of communities, lineages, markets, and folk religions and Southwestern “ways of being ethnic” has created a serious problem for the anthropology of Chinese civilization. He also argues that to further “internal understandings” of either region, it is necessary to think “externally” — to bring “external relationships” into “internal structures”. The author has written extensively on sinological anthropology and ethnology as well as Chinese social science in general. In this context, he criticizes anthropologies in China and abroad of their common negligence of the relationships which have played important roles in the configuration of the regions under the empire-turned nation.

How to Go beyond the Classical Secularization Theory? On three post-