以风土记反思民族志*

■ 张 帆

[内容提要]继权力批判和表征危机之后,近年来人类学对民族志展开了新一轮反思,指出民族志是在由万物构成的不同世界中穿梭、转译和对话的过程,从而消解启蒙认识论之下人与非人、文化与自然等的分裂,进而拓展“社会”概念的内涵。本文回到中国的风土记传统以推进这一反思,通过对风土记文本的分析,展现了一种将“风”(人、事)和“土”(地、物)纳入民族志对象并落实于将养生息的生命-技术-象征结构的路径。本文认为,风土观构成对现代民族志自然观的反思和丰富,有助于真正跳出主-客、我-他等框架,构建一种得以容纳风土万物诸范畴的民族志新可能,从而实现从有形到无形、推己及它、贴近人心的考察。

[关键词]民族志 风土记 风土 人类中心主义

一、“受够了民族志”?

2014年,人类学家英格尔德(Tim Ingold)抱怨说他“受够了民族志”,认为对民族志的滥用正在危害人类学这门学科。“民族志”被嵌入诸如民族志田野、民族志方法、民族志知识、民族志工作者等概念中,在社会科学各学科中广泛流传。但是对民族志的理解,甚至在人类学学科内部依然不明晰。按照通行的定义,民族志指对不同人群的风俗、习惯及相互差异的科学描述。然而,这种定义在人类学内部早已备受批评——在被冠以“表征危机”的争论中,人类学家对民族志究竟是科学还是艺术莫衷一是。英格尔德认为,如果把民族志看作一种为了得到知识而收集数据的方法,那么这一方法使“研究的

张帆:北京大学社会学系(Zhang Fan, Department of Sociology, Peking University)

*本文为国家社会科学基金重大项目“世界多元文明传统与多元知识体系的比较研究”(项目编号:24&ZD312)的阶段成果。

重心从参与变为报道,从对话变为描述,从共同构想未来变为刻画过去”。^①在这一意义上,民族志远离了人类学的初衷,因为人类学是一门“与人同在的哲学”(philosophy with human in),是走向各色“异类”的探险(experiment),而不是封闭自我的实验(experiment)。^②

英格尔德的以上思考代表了自20世纪70年代以来人类学家对民族志的第三轮反思。在此之前,第一轮反思是对民族志实证主义方法论背后的权力关系的反思,^③这构成了民族志的权力批判。人类学家开始反思到“他者”(非西方、农村、少数民族、民间等)中去的意义,^④指出这一过程不仅塑造了他者的分类、呈现和自我呈现,也掩盖了他者自身所拥有的普遍性,逐渐使他者沦为自我的附庸,从而使自我有了改造他者的正当性。

第二轮反思是对民族志科学主义认识论的反思,^⑤这构成了民族志的表征危机。人类学家意识到研究者总是内在于特定文化并借助特定文化以认识和表征(represent)他者,因此民族志在对异文化解码再编码的过程中展现出部分真理,在这个意义上,民族志事实(fact)是一种虚构(fingere)。^⑥所以人类学家开始质疑关于他者的知识(表征)的客观科学性,认为民族志的意义不在于生产真理,而在于将陌生变得熟悉,将奇异变得平常,形成一种对自身处境的清晰思考。

以上两轮反思在一定意义上都是对主客关系的反思:前者看到作为主体的研究者在权力结构中凌驾于作为客体的被研究者之上,后者看到研究者在认识论层面上无法凌驾于被研究者因而形成“部分的”(partial)认识。这些反思激发了“本土人类学”(native / indigenous anthropology)热潮,^⑦推动了“世界人类学”(world anthropologies)的兴起,^⑧认为研究者身份的多元化会带来观察者与被观察者关系的变化,进而生成新的认识论以挑战西方认识论霸权。

第三轮反思则致力于拆解“主”“客”的边界,从认识论转向本体论,反对将不同社会或文化的差异归咎为人们在面对同一个自然时的心灵(mind)差异。拉图尔(Bruno Latour)指出,“同一自然、不同文化”的认识论假设正是西方启蒙运动的产物,这种假设认为自然(物质)是普遍永恒的外在存在,而文化(社会)则是内在心灵的造物,并以此来解释人的普遍性和文化的差异性。但是在此之前,神创论之下的认识则恰恰相反,其中自然被看作神的造物,而社会被视为永恒不变的神性的体现,^⑨这种理解甚至影响了涂尔干等学者对“社会”的解释。德科拉(Philippe Descola)进一步指出,这种自然普遍主义和文化多元主义假设是一种诞生于西方的特殊本体论,却被当作一种普世的认识论指导着人类学家的民族志实践。德科拉强调,虽然心(interiority)、物(physicality)二分是普遍存在的,但在不同社会中,二者之间关系不同,因而在本体论意义上,不同社会有不同的自然(物的世界)和不同的文化(心的世界)。西方的“自然主义本体论”(naturalist ontology)假设普遍的物质连续性和心灵的差异性,因此科学家可以从物质层面研究万物;而以中南美洲为主的区域所具有的“泛灵主义本体论”(animistic ontology)则假设万物在物

质构造上存在差异性而在心灵结构上存在普遍一致性,因此萨满可以沟通万物。^⑩卡斯特罗(Eduardo V. de Castro)甚至更加激进地批评了西方自然主义之下的文化多元主义假设,并指出中南美洲的宇宙观恰恰是“自然多元主义”(multinaturalism)的。^⑪

这轮反思颠覆了民族志的认识论基础,提醒我们民族志不是对不同文化表征的抽象和记录,也不是对他者文化的解码和编码,而是在不同世界中穿梭、转译和对话,展现心与物的区别与联系,以及万物与众生的交织共生。例如,拉图尔的“科学民族志”不再是以科学实证主义认识论为准绳的民族志实践,而是对“生产自然”的科学展开“文化研究”,指出科学本质上是通过信息(仪器、数据、论文等)的转译构造“远远在那里”(out there)的世界(生物实验室)和一个切近自身的世界(科学家的生活)之间关联(network)的过程。^⑫在这个意义上,科学不再是一种凌驾于社会之上的认识,而是内在于社会的事件和过程,这使我们得以重新定义“社会”(associations),将之还原为人和非人行动者构成的网络、事件和过程。^⑬类似地,英格尔德抛弃了让他受够了的民族志,提出“栖居视角”(dwelling perspective)的民族志,这一视角从“关系性思维”(relational thinking)出发重新定义了“人”——人不是生物有机体(organism)和社会有机体(person)的复合构造,人栖居于大地,借助行动和感知的能力在与环境的互动中形成诸种文化,因而人的社会关系是生态关系的组成部分。^⑭从这个视角出发,英格尔德认为民族志应该围绕人的栖居实践展开,展现在心和物的互动中人被不断生成的过程,从而回到“人类”学的初衷。

二、从本土民族志书写出发

对民族志的以上反思在中国人类学界也有共鸣。中国人类学家不仅很早就开启了研究自身社会的先河,以对“汉语人类学”的自觉,贡献于世界人类学的多元图景,而且提出以本土语言为学术语言来研究世界的构想,^⑮重启了域外研究传统,开展了关于海外中国社会、非中国社会(尤其是西方社会)的民族志记录和分析,^⑯自觉将“西方”纳入民族志考察对象,不再将西方视为唯一的观察者,并尝试从本土视角出发扭转人类学世界体系中作为边缘的非西方对西方思想的依附。

遗憾的是,这些颠倒主客关系的尝试虽然扭转了观察者和被观察者的身份,但没有改变观察的方式,由西方经东洋两度转化而来的社会科学概念并未得到系统反思,持续起着割裂古今和中西的作用,这使得中国的民族志书写难以超越以西方概念范畴和价值观解释中国和世界的阶段。^⑰正如格尔兹(Clifford Geertz)敏锐地指出的,民族志不是关于“那里”或“这里”的学问,而是关于那里与这里相互关系的作品。^⑱因此,是否在家乡制造、是否由本土学者制造,都无关宏旨,关键在于找到一种真正以本土语言和概念为出发点的民族志书写传统并以之观看世界。这并不是倡导汉语中心主义,而是强调以非西方语言作为学术语言进行跨文化解释的重要意义。正是出于这一主张,梁永佳尝试用老子思想解释美拉尼西亚的库拉交换。他指出,库拉交换作为一种制度保持了

社会要素的分散,避免了社会权力的集中化过程和文明化过程,可以用“贵货不积”“小邦寡民”等思想来理解;这表明,中国概念对人类学经典民族志区域有着解释力。^⑩

回到汉语概念以展现非西方认识论的普遍性,无疑是目前中国人类学对世界人类学的一大贡献。不过,诸如梁永佳等论者更多侧重概念和思想,以致绕过了作为世界人类学之重要组成部分的汉语民族志书写传统。通过回顾古代汉语民族志对“世界”的书写和想象,揭示不同本体论之心与物、主与客、文化与自然等关系的结构,实有助于我们参与第三轮对民族志的反思,从根本上反思甚至动摇西方自然主义本体论之下对普遍性和多样性的假设。只有在这个意义上,才能避免在用中国概念进行跨文化解释的时候重申诸如社会、文化、制度、权力等概念中潜在的普世假设,持续将差异归咎于心灵的差异。

蔡元培很早就曾指出,民族志的发端甚早,希罗多德对埃及的记录、罗马人对高卢人的记录,以及我国的《山海经》《史记》《蛮书》《诸蕃志》《真腊风土记》等都有民族志意味。^⑪虽然蔡元培认为这些早期民族志“不科学”,不是从实地考察得来的记录,但是,正如王铭铭所指出的,这些“不科学”的记录带有天下关怀,超越政治边界局限,代表上古以来中国的世界知识(尤其是“西方学”知识)的谱系,这一谱系有力批判了社会科学界持续存在的“西方及世界其他地方”(the west and the rest)的二分框架;^⑫王铭铭还指出,这些记录也尚未落入现代西学体系的窠臼,展现出对形形色色非人“它者”(例如神祇、山川、物象等)的关注,其“广义人文关系”视野涵括不同于自然主义的主-客、心-物、自然-文化等关系结构。在这个意义上,这些早期汉语记录更接近民族志(ethnography)的本意,在其中“ethnos”并不等同于“民族”这个近代欧洲的产物。民族带有强烈的国族一体化的诉求,但“ethnos”在其深层意义上指“观己为人之道”,尤其是对“异类”“俗民”这些他者的“道”的观察,这些“道”不同于西方启蒙思想,展现出超越“人间关系”的“社会性”。^⑬

这揭示了被现代社会科学视为“不科学”的文史传统下的游记和志书潜藏着成为另一种民族志的可能,甚至更贴近民族志的本意。作为这一传统下的一类重要文本,风土记更加直接地展现了汉语民族志书写传统的特点。风土记首先揭示出,正如观察者一样,作为他者的被观察者也是具有广义他者观念的文明体系,这个体系甚至涵盖了作为自我的观察者,因此在风土记中,主-客二元对立及其伴生的文-野结构并不占据主导地位。在这个意义上,任何与他者的相遇(encounter)都不是单向度的表征(represent),而是不同文明体系的并接(conjuncture)。罗杨借助对周达观《真腊风土记》的解读系统地阐释了这种他者观,进而秉此他者观展开对柬埔寨的考察,超越了西方民族志中将柬埔寨置于文明-野蛮二元框架下的做法。^⑭

更重要的是,风土记文本明确以“风土”作为体察他者的核心,把风土作为理解“ethnos”的基础能够使我们更加清晰地看到,作为客体的“它者/他者”不仅是作为主体的自我认识的对象,更是自我生命和存在的基础,这消解了另一层面的主-客二元对立及其

带来的文化-自然二分。“风土”这一概念指贯通了个体、社会、文化、自然等诸层次的生命-技术-象征结构,从其生发出来的风土观则构成了一种不同于自然观的思想体系;作为围绕风土展开观察和记录的文本,风土记将人还原为风土滋养下的人,重建人与物的关联,同时也将万物的秩序和节律视作宇宙政治的运行,重建物与神的关联。在这个意义上,风土记不仅构成一种“另类”民族志,更展现出一种民族志书写“另类”的可能。

三、何谓风土?

“风土”常常被用来翻译英文“vernacular”,例如在建筑学中的“风土建筑”,其重点在于强调建筑与地理环境以及民俗传统的关系,与“风雅”(high style)相对。^{②4}这个英语概念隐含着官方与民间、现代与传统、普遍性与地方性之间的二元对立。风土也被用来翻译法语“terroir”,在法语中常常和葡萄酒、奶酪等有严格地理标识的物相关联,强调特定地理空间内人在与土地的互动中建立的一套可辨识的文化特质、知识、技术和实践,有自然环境和人文生活的双重维度。^{②5}这个法语概念体现了地理环境和社会人文的密切关联,但其在地理标识中的重要角色也隐含着地方特殊性与全球普遍性之间的二元对立。

与之相比,“风土”(風土, fudo)在日语中则呈现出更丰富的意涵。作为日本现代风土论的奠基人物,和辻哲郎在海德格尔哲学的影响下于1935年写作《风土》一书,他在书中将风土理解为人身处其中的气候和环境,构成了一种存在的结构,作为主体的人在其中将自己客体化,在接近风土的同时认识自己。^{②6}和辻哲郎的风土学在日本地理学和民俗学中留下了深远的影响,进而发展出“文明风土论”等,借助对气候的分析展开东西文明的比较研究。^{②7}千叶德尔则认为,和辻哲郎把东西方的主客关系结构一体讨论,而实际上主客关系在东方思想中有不同的表达和理解。在重新定义风土的意涵时,千叶德尔抛开存在主义哲学,转向中国历史和哲学文献,揭示出东方思想中的“风”不仅指气候,也指风气,有教化意味,从而指出风土的价值维度,即价值判断会影响人对环境的感知及相关实践;东方思想中的“土”不仅指物理空间和地理土壤,也指一个空间中的道路、田地等设施景观以及精灵、神鬼、祖先等各种存在。^{②8}简言之,日本现代风土论中的“风土”概念最初受到西方思想的影响,即使强调风土作为主体的客体化,也难以避免主客二分之嫌,容易滑向环境决定论;后期的批判性发展回归东方思想,不仅引入价值维度,同时将主客关系结构向外拓展至人与各种自然及超自然存在之间的关系,向内拓展至身体的内外关系。

作为东方思想的源头之一,中国的“风土”概念在汉语文献中出现得非常早。早在周代就有风土仪式,即一种为土壤增产的乐舞巫术。^{②9}虽然这种仪式不见于后世,但后世风土观始终保持了与耕种和仪式的关联。^{③0}汉语中惯常使用的风土观念可以从《后汉书·西域传》中窥见一斑:

西域风土之载,前古未闻也。……若其境俗性智之优薄,产载物类之区品,川河领障之基源,气节凉暑之通隔,梯山栈谷绳行沙度之道,身热首痛风灾鬼难之域,莫不备写情形,审求根实。^⑩

此处的“风土”包括了“境俗性智”“产载物类”“川河领障”“气节凉暑”诸方面,这些方面并未被分割成自然和文化、身体和精神等断裂的层次,而是被囊括进一个连续体中,在其中,自然在人的技术实践中展现形态,形成“梯山栈谷绳行沙度之道”,身体在自然中拓展内外边界,形成“身热首痛风灾鬼难之域”。很明显,“风土”强调生命展开于其中的川河领障以及将养生息的物类气节,将人视作风土滋养下的人,而非悬挂于符号象征之网或束缚于社会制度之中的个体,强调人与自然、心与物的连续性而非断裂性。

这种连续性将生命附着于大地,但这并不意味着风土的乡土性、底层性和日常性,^⑪借助于技术实践(耕种、修筑、仪式等),风土不仅孕育生命,也孕育出一套超个体、跨区域的象征体系,表现为“境俗性智”。这使风土不仅反映“下层民众的思想与生活”^⑫,更反映“为官者或者士大夫的社会观”^⑬。在这个意义上,风土与风俗相近。不过,明清时期的士大夫对风俗和风土已有细致辨析,对其相互关系也做出了系统思考:

山川既判,习尚攸分,故次之以风俗;风土不同,食货亦异,故次之以物产;土饶风媿,物生繁滋,然后惟正有供,而民赋作焉;赋役既均,国家殷富,然后教化可施,而学校建焉;学校者礼义之所由兴也,而祀事、典籍、书院、社学,皆其具也。^⑭

很明显,风俗的差异源自山川的连通和区隔,而风土的不同孕育物产的相似与差异,因而可以说,风俗以“俗”强调地方的人文性,指凌驾于地方的社会-道德-象征结构,展现在人与人的互动过程中形成的社会秩序;风土则以“土”强调地方的物质性,指落实于地方的生命-技术-象征结构,展现在人和地的互动过程中形成的博物世界和生活形态。^⑮尽管各有侧重,二者依然相互依托,“土饶风媿”即好的风土和风俗,共同奠定赋税、教化的基础,进而形成围绕“祀事、典籍、书院、社学”的文明体系。

简言之,风土的意涵一方面在于贯穿身体和精神、自然和文化的二分,将被客体化和对象化的自然重新纳入对生命的理解;另一方面在于展现个体和社会、日常和超常的连续性,将被区隔的地方和人群纳入广义的关系体系中,将自然及超自然重新纳入对社会的理解。这使风土具有“宇宙政治”(cosmopolitics)的意涵。宇宙政治是一种将自然与文化、宇宙与政治相关联和类比的本体论,正如葛兰言(Marcel Granet)所指出的,在其中,心理、生理、物理和天理互为表里,因而社会中的皇帝对应自然中的山川,地理则呼应天理。^⑯“宇宙政治”虽然是一个现代西方概念,但“风土”概念天然具有这种视角,将自然和超自然、地方和超地方看作辩证统一体,而非断裂甚至对立的不同层次。因此,中国士大夫在走向异域的过程中,才会对其风土“备写情形,审求根实”,通过记风土来

观人心、考天地,进而揭示农业周期、道德秩序和朝代兴衰之间的关系及节律。^⑳

四、风土记作为观看之道

风土观察是士大夫认识世界的一种方式,更是其整肃天下的一种努力,^㉑这使风土记展现出不同于现代民族志的观看之道。不过,虽然风土记很早就进入地理学、历史学和民俗学等学科的视阈,^㉒但在人类学中这些“不科学”的记录尚未引起足够重视,因此对于风土记如何构成对民族志的反思还缺少系统分析。

风土记录广泛存在于中国古代的各类地记和方志中,例如西域志、外国传和竹枝词类的风土诗^㉓,后来形成专以“风土记”为名的文本,最早能追溯到东汉卢植(?—192)的《冀州风土记》^㉔和西晋周处(236—297)的《风土记》^㉕。这些文本既不同于专门的地理之书,也不同于单纯的人物传记,常常在目录学上没有独立分类门目,大部分已经散逸。^㉖目前留存于世的包括唐代莫休符(生卒年不详)的《桂林风土记》^㉗、宋代范致明(?—1119)的《岳阳风土记》^㉘、元代周达观(约1266—约1346)的《真腊风土记》^㉙。明清以来,风土记录(包括山川、物产等)成为标准化的地方志的组成部分,广泛出现于各地官修方志中。这使“风土记”更多被用于记录边地和域外,例如明代朱孟震(1530—1593)的《西南夷风土记》^㉚、谢肇淛(1567—1624)的《百粤风土记》^㉛,清代李来章(1654—1721)的《连阳八排风土记》^㉜、李钟珏(1854—1927)的《新加坡风土记》^㉝。

这些风土记大多为流官所写,有很强的游记性质,不同于官修方志,没有局限于州郡沿革、政区结构等行政记录,也没有严格以行政边界为范围展开观察,^㉞在内容上广泛记录了山川、物候、传说、节仪等方面。这一点似乎和民族志对象征体系和物质现实的关注有类似之处,但是,风土记中的宇宙政治视角塑造出不同于自然主义视角下的物我关系。不仅如此,风土记涵盖的地理范围既有域内也有海外,既有中原也有边疆,虽然内与外的边界、中心与边缘的结构随着帝国的扩张和天下中心的移动而不断变化,但总体而言风土记偏重对异域和异类的书写。这一点似乎与民族志对他者的观察相近,但是,风土记所具有的关联性他者观构造出不同于民族志的我他关系。下面以《真腊风土记》和《连阳八排风土记》这两个保存完整的风土记文本为例,具体阐述风土记与民族志的异同。

(一)《真腊风土记》:蛇精、奇珍与文明秩序

《真腊风土记》为周达观所著。周达观为浙江省温州路永嘉县人,自号草庭逸民,元成宗元贞元年(1295年)奉命出使真腊(今柬埔寨),次年到达该国,居住一年许始返。“真腊”最早见于《隋书》,在《宋史》中也被写作“占腊”,元代时仍称真腊,至明代万历朝后改称“柬埔寨”。^㉟13世纪的柬埔寨处于吴哥王朝时代,吴哥王朝的历史始于9世纪(通常以802年阇耶跋摩二世迁都称帝为标志),于13世纪进入鼎盛时期,势力范围覆盖大半个中南半岛,于15世纪突然消亡(通常以1431年迁都金边为标志),直到16世纪末被葡

萄牙殖民者发现。^{⑤4}周达观的记录成为了解吴哥王朝历史的重要资料,虽然元抄本已经佚失,不过自14世纪开始流传下来多个刊本,18世纪后被翻译成各种语言。

《真腊风土记》共分为40个章节,分门别类地介绍了13世纪末柬埔寨的建筑、人物、风俗、环境、农业、物产、军事等“风土国事”,章节之间的联系很松散,作者大致是随着考察游历,目之所及、耳有所闻、心有所感便随手记下。以往对《真腊风土记》的研究多是将其视为重构柬埔寨历史的材料,不过,正如罗杨指出的,《真腊风土记》也是一本域外民族志,不仅反映了13世纪柬埔寨的社会状况,也反映了周达观的他者观:周达观不停地将真腊社会和中国社会相关联并作比较,因而能够从真腊人身上看到和华夏文明的相通之处,并记录下吴哥文明体系中多重的他者——有与王权相对的蛇精以及儒僧道者等,有与真腊社会相对的唐人和野人,有构建真腊社会等级体系的宝物和沟通真腊社会内外的商品。^{⑤5}

这种源自13世纪的他者观恰恰构成了对20世纪民族志的反思。这是一种关联性的他者观,展现出观察者与被观察者之间的时空关联,避免了将空间中的域外社会塑造为孤立无时间的“桃花源”,从而转化为时间上的“原始社会”。例如,周达观不仅详细交代了从温州出发一路颠簸到达干傍的过程,将“圣朝”(元朝)与真腊在空间上联系起来,还指出此前“西番经”及南宋赵汝适《诸番志》都对真腊有过记载,并叙述了元朝曾派遣唆都将军置省占城被拘一事,将元与真腊在历史上联系起来。不仅如此,周达观还将真腊放置在一个开放的区域网络中,指出真腊不仅与中国交通,而且“北抵占城半月路,西南距暹罗半月程,南距番禺十日程,其东则大海也。旧为通商往来之国”。^{⑤6}这一记载表明,真腊也拥有以自己为中心的世界体系,而不简单是中国文明体系的边缘。

在此基础上,周达观对真腊的记录展现出对这个多文明汇聚之地的辩证观察,不是以中国为中心来寻找真腊与中国的不同之处,而是以中国为参照来观察真腊与中国的异同,展现其自身的广义他者体系和上下内外关系,将中国作为此关系体的一部分。在这个意义上,风土记就不是单向凝视和表征他者,而是我他之间的互相凝视和书写,这是交流与互鉴的基础,也是区域比较研究的前提。这使得周达观能够敏锐地看到,真腊社会和中国社会一样,都建立在知识和王权构造出的等级和秩序之中。周达观指出,真腊的知识阶层包括入仕的儒者(班诘)、寺庙体系中的僧者(苧姑)和弥散于社会中的道者(八思惟)^{⑤7},他们发展出系统化的天文历算和语言文字,使真腊社会的“正朔时序”有条不紊。周达观还看到,真腊社会的秩序也体现在宫室、服饰、仪从、语言等礼制中,国王、国戚、大臣“各随其官之等级以为屋室广狭之制”,其下如百姓之家“其广狭虽随家之贫富,然终不敢效府第制度也”;服饰的形制和用料根据地位不同而“甚有等级”;出入仪从中的轿和伞的用料和数量根据地位不同“亦有等级”;^{⑤8}“官府则有官府之议论,秀才则有秀才之文谈,僧道自有僧道之语说,城市村落言语各自不同,亦与中国无异也”。^{⑤9}周达观从形制和礼仪中看到了一个秩序井然的社会,发出“虽蛮貊之邦未尝不知有君也”^{⑥0}的赞叹。

除了关联性他者观,《真腊风土记》中还体现出一种宇宙政治视角。周达观详细记

录了真腊王权的宇宙观基础：“土人皆谓塔之中有九头蛇精，系女身。每夜则见，国主则先与之同寝交媾，虽其妻亦不敢入。二鼓乃出，方可与妻妾同睡。若此精一夜不见，则番王死期至矣；若番王一夜不往，则必获灾祸。”^④夏鼐指出，九头蛇精为印度文化中的那伽(nāga)，相当于中国的龙，受印度文化影响之地多有凡人与蛇女相配的神话，例如巴拉凡(Pallava)王朝就有皇族乃蛇王女后裔之传说。^⑤这个神话的有趣之处在于，国王通过和蛇精交媾成为沟通人神的媒介，能影响天地运转，或风调雨顺，或降下灾祸——“如谷食则岁旱，如以河水洗澡则岁涝”。^⑥很明显，在周达观看来，国王的权力与以国王为顶点的等级体系构成一种文明秩序，其基础恰恰在于顺应作为自然化身的蛇精，文与野的平衡构成生息繁衍的环境，因此农业不简单是人类对自然的单方面加工，而是自然秩序与文明秩序之间的平衡。在这个意义上，风土与国事正是一体两面：风土不是客观存在的自然环境，而是被道德化的人文自然生境；国事不简单是机械运作的制度和等级秩序，而是行诸四时的人文自然节律。

因此，在这种宇宙政治的视角下，周达观展开对作为国事另一面的风土(耕种、出产、山川、草木、飞鸟、走兽、蔬菜、鱼龙等)的细致考察。周达观首先记录了真腊的山野及其出产：“四畔皆有高山”，“古树修藤，森阴蒙翳”，因此山多异木珍禽奇兽，“细色有翠毛、象牙、犀角、黄蜡；粗色有降真、豆蔻、画黄、紫梗、大风子油”。^④周达观还记录了在高山的包裹中的旷田及其物产：有“旷田，绝无寸木，弥望芄芄禾黍”。^⑤因为“四时常如五六月天，不识霜雪”，所以“一岁可三四番收种”，甚至还有一种特殊的“野田”，“不种常生”。^⑥不仅如此，蔬果鱼鳖种类繁多。这些物产既是日常将养生息的食品，也是构建等级秩序的奢侈品，更是流通于区域贸易网络中的商品。

山野与旷田不仅是生息繁衍的基础，也是社会生活的基础，能够塑造特定的社会形态和文野想象。周达观发现，因为真腊“半年有雨，半年绝无”，^⑥所以社会形态也随之节律性变化，每逢雨季，滨湖而住的人们就搬到山上，旱季复又下山。从山野到旷田、从采猎到农耕的节律构建出一种文野想象。在这种想象中，长期在山野中以采猎为生的是“野人”，有的被“卖与城间为奴”，有的“不属教化”，“无家可居”，“巡行于山”，“遇有野兽，以弧矢鏖枪射而得之，乃击火于石，共烹食而去”。^⑧但是与此同时，在这种想象中，山野也是异木珍禽奇兽的出产地，换言之，山野既是文明的对立面，也构成文明的基础。

综上，《真腊风土记》展现出一种宇宙政治视角，这使得周达观既关注地理形势、农业物产等(土)，也关注节序、礼仪和神话等(风)，形成风土并重的观察。《真腊风土记》还展现出一种关联性的他者观，这使得周达观关注到吴哥文明体系中的广义他者——蛇精、唐人、野人、宝物、商品等。基于此，他还比较了真腊和中国，看到二者之间的异同。在这个意义上，周达观的风土记跳出了我-他(它)对立的框架，形成了从中国视角出发又非中国中心主义的记录，而且带着非人类中心主义的视角。

(二)《连阳八排风土记》：祀地、茶山与道德教化

如果将《真腊风土记》视为一本域外民族志，那么《连阳八排风土记》则可以算是一

本有关少数民族区域的民族志。连阳指连山、阳山二县,处于两广交界地带,古为连州府,今指连山、连州、连南、阳山等地,属广东省管辖。这一地带山岭密布,其间生活着大量没有编户、不受管控的人群,被官方称为“瑶”或“蛮”。明末官方文献中开始出现“八排瑶”的记载,其中“排”指官府编定的里排。随着明清易代,这些人日益成为朝廷的威胁。清康熙四十一年(1702年)湖广三省联合围剿,三排受抚,五排投降,此后清廷增设营汛并专设理瑶同知,对连阳瑶族进行管辖。^⑩

在这一背景下,李来章于康熙四十三年(1704年)调任连山知县,并于康熙四十七年(1708年)作《连阳八排风土记》。李来章,号礼山,河南襄城人,早年从学孙奇逢,讲学于嵩阳书院及南阳书院,于康熙三十八年(1699年)中举,是清初河洛理学复兴运动的主力之一,强调日用伦常的践行,注重经世,不拘于文化上的夷夏之防,积极出仕新朝。^⑪这些主张和价值取向在《连阳八排风土记》中也有所体现。

《连阳八排风土记》共八卷,包括图绘、形势、风俗、言语、剿抚、建置、约束和向化,并有附图22张。很明显,有关剿抚、建置、约束和向化的内容占了总篇幅的大约一半,所以此前的研究倾向于认为此书虽然题名为“风土记”,但体例与一般史志无异,内容也不在于记录瑶族风俗,而是为了教化管治。不过,明清两代连阳士绅官员先后修过《阳山县志》(明万历年间)、《连山县志》(清康熙、乾隆年间)、《连州志》(清康熙、乾隆年间),李来章作为连山知县,却采用“风土记”来命名,可见他并不志于按照标准格式写作一本兼具存史、资治和教化功能的方志,而是充分意识到了风土是将养和教化基础,对于围剿过后的连阳八排瑶地区来说,更需要一本以风土为基础的观察和记录。

该书在开篇就明确指出风土的宇宙政治意涵,强调其所记录的皆是“洞天福地,名山大川,鬼神之所潜藏,蛟龙之所蟠结,丹砂翠羽之所出产,名贤奇人之所游寓”,而连阳八排瑶因教化未及,其风土不足以“纪述载于简册”。^⑫可见李来章认为风土是教化的外显,化外之地的风土是荒山野岭,化内之地的风土则是洞天福地。在这个意义上,教化不仅仅是一套道德政治体系,更是一套宇宙政治体系,所以李来章也用了极大篇幅对地理、风俗等展开考察。

在宇宙政治的视角下,李来章首先以22幅图展现连山的5个大排、11个小排以及连州的3个大排的地形和环境,所谓“八排”就是指连山和连州的共8个大排。这些图绘细致勾画出连阳一带绵延起伏的崇山峻岭、山上茂密葱郁的树木,以及当地的河流、桥梁和道路,同时也详细标注了城池、营汛、山寨、寺庙和界分,不仅如此,还标注出了田、塘和山。很明显,对李来章而言,这片风土不仅是军事和治理的环境,更是农业和生计的基础。李来章继而在“形势”一卷中详细解释了图绘各处的进出道路、地形山势、泉水土地以及历史、传说、风俗等。例如,李来章观察到火烧坪“有良田,多瓦屋,地势开朗”,因此与其他排不同,“性悍,多诈难信”,李来章认为这是“富而猖獗”的缘故,^⑬直接将风土与道德联系在一起。

在宇宙政治的视角下,李来章风土并重,将自然纳入道德秩序,也将教化落实于山

川,因此他推行的措施既包括兴办书院,倡导教育(“教”),也包括实地踏勘农业条件,倡导茶树种植(“养”)。^③在第七卷“约束”中收录的《劝谕瑶人栽种茶树一则》中,李来章指出“其土性尚非十分饶瘠,可加人功,收其地利,况茶树两种者,皆系连山土产”,^④由此敦促瑶人不可因循旧俗使土地抛荒,不仅对每户茶桑田木登记造册,还公布了种植茶桑的详细指南。很明显李来章是个有着实用取向和技术面向的官员,就像18世纪的很多官员一样,将教化寓于实用具体的政策和措施,不拘于文化上的夷夏之防。^⑤

在宇宙政治的视角下,李来章指出,连阳地区风土陋恶、土狭人稀的一个重要原因在于“祀地荒凉,芜秽丛集,神无所依,民不获福”。^⑥与之相应,李来章不仅重修了关帝庙、文昌阁、城隍庙、社稷坛、东西二坛及风云雷雨坛,还亲力亲为主持祭祀,“兹于坛兆斟酌古礼,已克讫工。伏维尊神翩然来临,是凭是依。嗣今以后,俾水土平善,人无疠疫,禾稻丰登,不遭饥馑”。^⑦显然在李来章看来,山水不是自然,而是连接神与民的媒介,因此通过祭祀神可以规范社会秩序,通过将养民可以孕育日常伦理。在这个意义上,虽然李来章具有实用取向和技术面向,但其风土观不同于科学主义之下的自然观,而是通过祭祀和耕作将山水纳入政治和道德秩序。

不仅如此,《连阳八排风土记》还延续了关联性的他者观,指出连阳瑶族的风俗虽然“尤多可怪”,但“亦有可取者:尊祖宗,立庙以祀;敬高年,设凳使坐。二者犹存古意。礼失而求诸野,兹非其遗风欤”。^⑧因为李来章崇尚理学,重视日用伦常的践行,因而看到瑶人尊老,即认为这种传统犹存古意,是中原汉地礼之遗风。此外,李来章在追溯瑶族起源时,从旧志看到瑶族起源于高辛氏所获神犬槃瓠与南蛮少女的后代的神话,但是,李来章也指出“连地自古无瑶,连志载自宋绍兴年间,州乡宦廖姓者,为西粤提刑。及旋里,带瑶八人防道。见连地皆深山峻岭,易于耕种,遂不去”。^⑨李来章通过这则传说,将与廖姓官员一起防道的瑶人视为连阳瑶族先祖,可见,他并没有把瑶人看作绝对异质性的它者(神犬),而是倾向于指出瑶人与汉人的仪式性(立庙以祀)和历史性(宋绍兴年间)关联。

值得注意的是,李来章系统记录和翻译了瑶族语言,其中有对天地山川和自然节律的分类和表述,也有对人伦等级体系的表述,更有对五谷、蔬果、畜禽、器用等生计体系的表述,乃至皇帝、官吏、秀才等都有其表达。这展现了瑶人虽居山峒,但也处在开放交流之中,因而在语言表述中有形形色色的他者——山川、祖先、皇帝、汉人等等。

《真腊风土记》中的风土位于元朝疆域之外,13世纪的真腊与元廷维持着朝贡和贸易的关系,是多重文明的汇聚之地。与之相比,《连阳八排风土记》中的风土位于清朝疆域的内外之间,18世纪初连阳瑶族与清廷处在半生半熟的羁縻关系中,甚至偶尔对清廷构成威胁。当李来章远赴连山就任时,他自然要对八排瑶进行教化管治。但是,在李来章为官四年后写下的这本“风土记”中,依然可以看到他对将养生命、体现教化、彰显宇宙政治的风土的关注,可以看到他对气候、山川、耕种、物产等的观察和记录,也可以看到他在教化过程中依然将瑶人视为处在文野之间的他者,认为“各异、可怪”的风俗并非

源自人性的根本差异,瑶人甚至可能是出走中原、保存古风之人,只是随着风土的改变而变化了。这些都展现出风土记的特色。

五、以风土记反思民族志

至此,我们可以勾画出风土记的大致轮廓:风土记不同于民族志,是围绕风土而非民族形成的记录,是一种对生命-技术-象征结构的整体性考察。首先,风土记是对滋养生命之“土”的考察,例如《真腊风土记》中过半篇幅对出产、山川、草木、飞鸟、走兽、蔬菜、鱼龙等方面的细致考察,以及《连阳八排风土记》中对山岭、树木、河流、桥梁、道路和田塘等的描绘。其次,风土记虽然以“土”强调地方的物质性,但并没有将风土客体化为地理、景观和物质从而使之割裂在人文秩序之外,而是在宇宙政治的视角下将生命(自然)与象征(文化)关联在同一个结构中,其中自然与文化、宇宙与政治、风土与道德在技术实践中联结,例如真腊人或瑶人的耕种、真腊野人的采猎、真腊国王与蛇精的交媾、李来章等人的祭祀等。风土记的这两个方面与民族志构成反差,有助于我们将自然重新纳入对生命的理解,将超自然存在重新纳入对社会的理解,从而超越象征体系或社会制度与物质现实的对立,超越民族志“人间主义”的考察。

再者,风土记蕴含着一种关联性的他者观,这种关联性首先体现在观察者与被观察者之间的时空连续性上,例如,《真腊风土记》以出游的过程,《连阳八排风土记》以历史上的交流,将观察者所来自的中原和被观察者身处的域外或边疆放置在同一个时空中;这种关联性也体现在自我和他者的文明连续性上,将他者看作同样具有广义他者观念的文明体系。这使得风土记展现出跨区域和跨文明的比较视野。这种他者观不同于二元对立的他者观,后者强调差异,在对差异的强化中否定了我他的交流互鉴;而关联性他者观强调关系,在对关联的重视下肯定了我中有你、你中有我的借鉴和交融过程,从而形成一种从自我出发又非自我中心主义式的比较视野。

遗憾的是,自晚清到民国时期,随着现代学科的传入和建立,实地调查之风兴起,涌现出大量实地调查报告,很多对边疆地区的报告虽然沿用“风土记”为标题,例如清华大学余泽兰(1899—1956)的《西藏拉萨风土记》^⑩和唐崇慈(1892—1941)的《蒙古风土记》^⑪等,但是,其中的风土观已经逐渐开始转变。国民政府于1929年颁布了《修志事例概要》,其中明确规定特加注意国界、省界和县市界的变更沿革,还规定多列统计表,包括土地、物产、实业、地质、气候等;^⑫同一时期,学者们也提出修方志须具备诸如地理学、人类学、社会学、考古学等现代学科知识,“始能以科学名辞,解释产物,更以科学方法,分析详明”。^⑬在这种新的科学观中,风土逐渐变成了和道德秩序割裂的物质性事实,以自然、环境、物质等面貌被纳入文化科学的分析,成为构建进化文明论的基础。进而,随着以国族为中心的内外边界日益明晰稳定,风土记中对自我和他者之间时空连续性和文明关联性的关注逐渐消失,对领土和民族边界的关注成为主导,风土记逐步被民族志取

代,学者们开始围绕“中国民族为何”展开观察和写作,贡献于构造“领土主权完整的民族国家”。^④

这一转变是19世纪以来西方“殖民现代性”全球扩张的一个局部,中国人类学家对此早已有所反思,不仅尝试从本土语言出发构造学术概念以研究世界,也尝试回到文史传统下的域外游记来重建人类学世界体系。回到风土记则是对这一转变最直接的回应。这首先有助于我们恢复天下观察的视野,重拾关联性他者观,重视不同区域之间、内外之间的历史关联性、地理延续性和文明连续性,将他者看作具有多重他者体系的文明,进而形成从中国出发且非中国中心主义的观察,发掘文明比较和区域研究的新可能。

更应指出的是,回到风土记也有助于我们参与世界人类学对民族志的总体反思。当下让人“受够了的”民族志,是一种像望远镜或显微镜一般的民族志,指通过“客观”观察得到“科学”知识的方法,也指人类中心主义式的人类学研究。而“不科学”的风土记恰恰挑战了自然主义本体论不断制造出的人与物、文化与自然、概念和经验等的二元对立。风土所指,并非简单是一种存在的结构,而是将养生息的基础,不是主体性而是生命,它向外拓展至人与各种自然及超自然存在的关联,向内拓展至身体的内外关系;如此,象征结构就不是一套凌驾于生活之外的概念或认识,而是内在于风土的耕种、采猎、生育、祭祀等技术和实践。因此,风土记作为围绕风土展开的观察和记录,使我们得以跳出主-客、我-他、心-物、文化-自然等对立,实现从有形到无形、推己及他/它、贴近人心的考察,从而构建一个得以容纳新范畴的民族志。

可以说,风土记指向一种从中国出发的“另类”观看之道,也指出一种从风土出发的观看“另类”之道,展现出对人、物、神之间广义关联的关注,指向自然和文化之间模糊的边缘地带,正如列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)早在20世纪60年代指出的,这种边缘地带构成“民族学的未来”,必须从外部的连续性(社会现象的自然属性)和内部的差异性(自然现象的社会属性)加以研究,才能在进化论退场之后为人类学开辟出普遍性研究的新路径。^⑤

注释:

①T. Ingold, “That’s Enough About Ethnography!” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4, No. 1 (2014), p. 392.

②M. Holbraad and M. Pedersen, *The Ontological Turn: Anthropological Exposition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2017, pp. 19–21.

③以福柯(Michel Foucault)的权力-话语批判为工具,后殖民主义学者和人类学家批判了将西方历史作为主导叙事的人类学书写,反思了诞生于西方现代思想的概念在用于人类学观察时的殖民性

和有限性。[美]萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店2007年版;T. Asad, *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1993; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000。

④[美]克利福德·格尔兹:《论著与生活:作为作者的人类学家》,方静文、黄剑波译,北京:中国人民大学出版社2013年版,第103—118页。

⑤[美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中、康敏译,北京:商务印书馆2008年版。

⑥[美]詹姆斯·克利福德:《导言:部分的真理》,载[美]詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯(编):《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,北京:商务印书馆2006年版。

⑦H. Fahim (ed.), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: Proceeding of a Burg Wartens-tein Symposium*, Durham: Carolina Academic Press, 1982.

⑧G. Ribeiro & A. Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, London & New York: Routledge, 2006.

⑨B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. by P. Catherine, Harvard University Press, 1993.

⑩P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, trans. by Janet Lloyd, University of Chicago Press, 2013.

⑪E. V. de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism,” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3 (1998), pp. 469–488.

⑫[法]布鲁诺·拉图尔、[英]史蒂夫·伍尔加:《实验室生活:科学事实的建构过程》,修丁译,上海:华东师范大学出版社2023年版。

⑬B. Latour, “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck,” *Common Knowledge*, Vol. 10, No. 3 (2004), pp. 450–462.

⑭T. Ingold, *The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London & New York: Routledge, 2000.

⑮王铭铭:《所谓“海外民族志”》,载《西北民族研究》2011年第2期。

⑯王建民指出,中国学者自20世纪初期就开始自觉展开海外民族志研究,这个传统在台湾地区人类学和海外中国人类学学者中都有所延续。王建民:《中国海外民族志研究的学术史》,载《西北民族研究》2013年第3期。高丙中、熊志颖描述了21世纪初中国大陆学者重新开始的海外民族志实践。高丙中、熊志颖:《海外民族志的发展历程及其三个层次》,载《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2020年第2期。

⑰王铭铭:《从文化翻译看“母语”的地位问题》,载《开放时代》2023年第1期。

⑱同注④,第206页。

⑲Y. J. Liang, “Esteeming Goods for Non-Accumulation, Small Realms with Few People: Interpreting Kula with Laozi,” *American Anthropologist*, Vol. 124, No. 3 (2022), pp. 456–466。人类学的民族志记录(ethnographic accounts)除了有不同的机构和国别传统之外,还有很强的区域传统,例如,经典的民族志区域(ethnographic regions)有非洲、美拉尼西亚、南亚、澳大利亚、北美等。R. Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh and Washington: Scottish Academic Press and Smithsonian Institution Press, 1990。不过遗憾的是,主导这些非欧洲区域研究的

依然是欧洲的概念和理论体系。

- ⑳蔡元培:《说民族学》,载《蔡元培全集》第5卷,北京:中华书局1988年版,第103—105页。
- ㉑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。
- ㉒王铭铭:《民族志:一种广义人文关系学的界定》,载《学术月刊》2015年第3期。
- ㉓罗杨:《他邦的文明:柬埔寨吴哥的知识、王权和宗教生活》,北京联合出版公司2016年版。不仅《真腊风土记》如此,正如李蕾(Leigh K. Jenco)在对陈第《东番记》的分析中所指出的,中国域外游记书写传统中广泛存在一种超越主客二元对立的他者观。L. Jenco, “Chen Di’s Record of Formosa (1603) and an Alternative Chinese Imaginary of Otherness,” *The Historical Journal*, Vol. 64, No. 1 (2021), pp. 17-42。
- ㉔常青:《建筑学的人类学视野》,载《建筑师》2008年第6期。
- ㉕T. Parker, *Tasting French Terroir: The History of an Idea*, University of California Press, 2015; 张峻嘉、许嘉麟:《Terroir意涵之探讨》,载《地理研究》(台北)第67期(2017年)。
- ㉖[日]和辻哲郎:《风土》,陈力卫译,北京:商务印书馆2020年版,第16—17页。
- ㉗高野宏「鈴木秀夫の風土論」、『岡山大学文学部紀要』(59)29-45、2013年7月。和辻哲郎的风土学影响了一批学者,例如三泽胜卫的《风土论》、饭冢浩二的《日本的精神风土》、上野登《现代人的文化风土论》、铃木秀夫的《风土的构造》及《超越与风土》、千叶德尔的《风土论》和《民俗学的风土论》、篠田胜英的《日本的风土——自然与文化之路》及《风土学导论——将文化引入自然、自然引入文化》、谷冈武雄的《世界/日本的文化风土论》等。
- ㉘千葉徳爾『民俗学と風土論』東京堂出版、1988年。
- ㉙许兆昌、张亮:《周代籍礼“风土”考》,载《吉林大学社会科学学报》2012年第2期。
- ㉚陈明、马珂琦:《中国古代农学风土论的形成、演变与价值》,载《古今农业》2022年第4期。
- ㉛范晔(撰)、李贤等(注):《后汉书》卷88,《西域传》,北京:中华书局1965年版,第2931页。
- ㉜小田:《竹枝词之社会史意义——以江南为例》,载《学术月刊》2007年第5期。
- ㉝李传军:《汉唐风土记研究》,北京:中国社会科学出版社2015年版,第6页。
- ㉞[日]岸本美绪:《风俗与历史观:明清时代的中国与世界》,梁敏玲等译,桂林:广西师范大学出版社2022年版,第52页。
- ㉟仓修良:《方志学通论》,济南:齐鲁书社1990年版,第355页。
- ㊱王德威:《华夷风土——〈南洋读本〉导论》,载《南方文坛》2024年第2期。
- ㊲M. Granet, *Chinese Thought*, trans. by Daniel Bernardo, Antiqua Sapientia, 2022, pp. 209-238。
- ㊳同注㉞,第58—59页。
- ㊴刘雪琛:《重构大和的“天下”:〈风土记〉中的天下观》,载《外国文学评论》2023年第1期,第185页。
- ㊵王庸:《中国地理学史》,上海:商务印书馆1938年版,第141页。
- ㊶周作人:《过去的工作》,北京十月文艺出版社2013年版,第8—9页。
- ㊷同注㉞,第126页。
- ㊸同注㉞,第59—63页。

- ④同注③⑤,第58页。
- ④⑤王云五(主编):《丛书集成初编·桂林风土记 岭外代答(一)》,上海:商务印书馆1936年版。
- ④⑥范致明等:《岳阳风土记 吴船录 日本记游》,北京:文物出版社2023年版。
- ④⑦周达观:《真腊风土记》,北京:文物出版社2022年版。
- ④⑧王云五(主编):《丛书集成初编·西南夷风土记及其他一种》,上海:商务印书馆1936年版。有关此文本的作者及其版本的考证,参见张熙勤:《〈西南夷风土记〉及其所见族群与社会》,载《贵州民族研究》2020年第10期。
- ④⑨谢肇淛:《百粤风土记》,载《中国风土文献汇编》第1册,北京:全国图书馆文献微缩复制中心,2006年。有关此文本的作者及其版本的考证,参见周娴等:《谢肇淛〈百粤风土记〉述略》,载《广西地方志》2015年第6期。
- ④⑩李来章(著)、黄志辉(校注):《连阳八排风土记》,广州:中山大学出版社1990年版。
- ④⑪李钟珏(著),柯木林、廖文辉(校释):《新嘉坡风土记校释》,新加坡宗乡会馆联合总会,2024年。
- ④⑫自宋以降,方志的体例逐渐标准化,至元代,地方官吏上任修志成为传统。仓修良:《方志学通论》,第327页。
- ④⑬周达观(原著)、夏鼐(校注):《真腊风土记校注》,载周达观等:《真腊风土记校注 西游录 异域志》,北京:中华书局2006年版,第1—16页。
- ④⑭C. Higham, *The Civilization of Angkor*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001.
- ④⑮罗杨:《他邦的文明:柬埔寨吴哥的知识、王权和宗教生活》。
- ④⑯同注④⑦,第7—8页。
- ④⑰同上,第15—17页。
- ④⑱同上,第11—15页。
- ④⑲同上,第26—27页。
- ④⑳同上,第55页。
- ④㉑同上,第12页。
- ④㉒同注④⑬,第74页。
- ④㉓同上,第75页。
- ④㉔同注④⑦,第36—37页。
- ④㉕同上,第36页。
- ④㉖同上,第35页。
- ④㉗同上。
- ④㉘同上,第27页。
- ④㉙王家耀:《寓“管治”于“教化”?——〈连阳八排风土记〉的编纂与清代广东八排瑶社会》,载《清史研究》2023年第6期。营汛为清朝的基层军事管理体系。清朝的军事管理体系历有变化,但大体由标、协、营、汛四部分构成,标的任务是在总兵统帅下居中镇守,协的任务是协守要冲,营的任务是分守各地城邑关隘,汛的任务是分汛备御偏僻县邑。罗尔纲:《绿营兵制》,北京:中华书局1984年版,第211页。
- ④㉚邓洪波、王胜军:《河南书院与清初洛学复兴》,载《河南大学学报(社会科学版)》2014年第5期。

⑦①同注⑤⑩,第1页。

⑦②同上,第26页。

⑦③同上,第138页。

⑦④同上,第170页。

⑦⑤ W. T. Rowe, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford University Press, 2002.

⑦⑥同注⑤⑩,第176页。

⑦⑦同上,第177页。

⑦⑧同上,第47页。

⑦⑨同上,第49页。

⑧⑩余泽兰:《西藏拉萨风土记》,载《清华学报》第2卷第2期(1916年)。

⑧⑪唐崇慈:《蒙古风土记》,载《清华学报》第2卷第6期(1917年)。

⑧⑫同注⑤⑩,第397—398页。

⑧⑬同上,第415页。

⑧⑭吴文藻:《文化表格说明》,载凌纯声、林耀华等:《20世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》,北京:民族出版社2004年版,第121页。

⑧⑮[法]克洛德·列维-斯特劳斯:《民族学的未来》,载[法]克洛德·列维-斯特劳斯:《人类学讲演集》,张毅声等译,北京:中国人民大学出版社2007年版。

责任编辑:周 慧

Sino-Western comparisons, and an overly critical stance towards ancient values. The “punishment originating from warfare” theory is seen as a byproduct of modern scholars’ reactive response to the Eurocentric racial historical views they encountered. Future research on the origins of Chinese law has ample reason to move beyond the “punishment originating from warfare” theory and, with a more confident approach, contribute Chinese insights to the global academic community.

Keywords: “punishment originating from warfare”, western origin, origin of Chinese law

Rethinking Ethnography with the “*Fengtu*” Records 59

Zhang Fan

Abstract: Following critiques of power and the crisis of representation, anthropology has entered a new phase of reflection on ethnography, emphasizing the processes of translation and dialogue across different worlds, thus challenging the epistemological binaries between human and non-human, culture and nature, and expanding the connotation of the concept of society. In order to advance this reflection, this article revisits the Chinese concept of *fengtu* (wind and earth) and the Chinese tradition of *fengtu* records for a reconstruction of ethnographic practices. The article argues that the *fengtu* records, focusing on the interaction between “wind” (human and cultural aspects) and “earth” (natural and material aspects), offers a holistic approach to understanding the life-world. By integrating relational and ecological perspectives, it challenges dichotomies such as nature against culture and subject against object, presenting *fengtu* records as an alternative framework for a more inclusive and relational ethnography that accommodates various categories and bridges the visible and the invisible, self and the other, and mind and body.

Keywords: ethnography, *fengtu* records, *fengtu*, anthropocentrism

FEATURE TOPIC II: CHINESE REVOLUTION IN THE PERSPECTIVE OF SOCIAL HISTORY (XIII)

Expropriation, Transportation and Distribution - A Study on the Food Supply of the Fourth Red Army (1927-1930) 77

Ma Xuejun

Abstract: As the saying goes, “Food and fodder should go ahead of troops and horses.” Food supply was related to the daily necessities of the Red Army and the survival of the revolutionary base. The Fourth Red Army led by Mao Zedong and Zhu De had always faced difficulties in food provisioning from the time they occupied Jinggang Mountain to the period of their maneuvering in Southern Jiangxi and Western Fujian. Through a series of measures such as abolishing military pay, implementing equality between commanders and rank and file, confis-