

# “地方之上”的人类学

## ——20 世纪前期学人眼中的大理社会与民族志叙述\*

张 原， 杨清媚

(西南民族大学 西南民族研究院，四川 成都 610041)

[摘 要] 20 世纪前期在云南大理所进行的人类学研究，依托于特定的社会情景与知识场景，这其中蕴含的人类学与地方间的“双向阐释”之复杂关系，不仅是回顾民国时期学人的学术实践与认识西南地方社会之关键，也对当代民族志视野拓展的问题给予深刻启发。

[关键词] 人类学；大理；地方叙述；民族志

[中图分类号] Q98 [文献标识码] A [文章编号] 1000—5110(2013)03—0001—08

人类学者与地方(place)的关系，一直是人类学自我反思中最为敏感的问题。而“制造地方”(making place)似乎成为了中国民族志的一种值得反思的叙述传统。<sup>[1]</sup>随着学界对知识生产过程考察的不断深入，视民族志作品中的地方为固化的客观镜像之观点已遭到诸多挑战。<sup>[2]</sup>人类学开

始关注从具体情境中去认识学术活动、知识生产与地方的多重互动关系。基于此，本文通过回顾 20 世纪前期在云南大理所进行的两项人类学研究，来尝试理解民国时期学人的学术实践与大理地方社会的某些特点，从而对人类学早期的西南中国研究所依托的社会情景与知识场景进行大致

---

\* [收稿日期]2013—04—16

[基金项目]西南民族大学引进高层次人才科研资助项目“学科史视野中大理的地方表述与人类学者的地方研究”(项目编号:2008RC021)阶段成果。

[作者简介]张 原(1978—)，男，贵州贵阳人，西南民族大学副研究员，博士，研究方向为历史人类学、西南区域。

梳理,并就人类学的民族志视野问题进行一番讨论。

### 一、大理的遗产:经典田野之地上的两个背影

云南大理是中国人类学一个经典的田野调查地,基于这一地方而形成的大量风格迥异、旨趣不同的民族志作品,已构成一种知识演进的学术史。今天,要在大理地区进行一项在田野工作和学术史上均具有一定继承性、反思性和创新性的“再研究”,则需对前人著述的田野意义和学术意识进行一番深刻之理解。<sup>[3]</sup>当下,围绕着人类学早期的云南大理研究激起了越发热烈的讨论,特别是对20世纪前期英国学者费子智(C. P. FitzGerald,或称费茨杰拉德)和中国学者许烺光(Francis. L. K. Hsu)的大理研究的比较,已成为了解和考察民国时期的大理社会与学术实践的一个重要路径。<sup>①</sup>

费子智和许烺光可视为开创云南大理人类学研究的两位先驱,二人先后于1936—1939年与1941—1942年在大理地区开展了各自的田野工作。1941年,费子智的《五华楼》作为描写大理社会的第一部人类学民族志作品在英国出版;1948年,许烺光的《祖荫下》作为一部颇具影响和充满争议的描写大理家族文化的民族志著作在美国出版。费、许二人的研究不仅在时间和地点上非常相近,且所受人类学训练背景也极为相同,他们都曾求学于伦敦经济学院。1935年,费子智在伦敦经济学院人类学系前系主任塞利格曼(C. G. Seligman)的安排下,参加了马林诺夫斯基(B. Malinowski)主持的席明纳尔(Seminar),由此获得了人类学的专业训练。1936年,费氏听从了塞利格曼的建议,来到中国进行“一项对云南的一支非汉人群的社会人类学研究”,从而开始了对大理“民家”的田野研究。<sup>[4]</sup>[p. 163—164]也正是这一年,许烺光留学伦敦经济学院,师从马林诺夫斯基学习人类学。1940年末,获得博士学位的许烺光受费孝通之邀来到云南,成为了战时中国杰出人类学研究团体“魁阁工作站”中的一员。1941年许烺光来到因战乱从武汉迁驻大理喜洲镇的华中大学执教,并在当地待了一年。<sup>[5]</sup>[p. 145—147]正是基

于在喜洲这一年的生活及调查,许氏写就了《祖荫下》一书。

然而,这两本写作时代如此相近,作者学术背景又如此相似的民族志,对大理社会文化面貌的呈现却有着诸多引人关注的差异。可以说,这两本民族志给人留下了两种截然不同的大理印象。如在《五华楼》中,生活于大理的“民家”居民被认为是“一个独特的民族……民家人的社会及家庭体系与汉族明显不同,同时,他们的宗教也有很多不同于中国其他民族的成分”。<sup>[6]</sup>[p. 19]费子智认定,大理居民是趋于汉化的“傣族边缘的人群”。而《祖荫下》则强调,“喜洲人坚持他们是汉族的后裔。如果有人对此稍有怀疑,他们便很不高兴。……许多事实都表明,喜洲人不仅具有汉族文化习俗,而且他们也试图表明,他们在某些方面比中国其他地区的汉人更像汉人。”<sup>[7]</sup>在许烺光眼中,大理喜洲的居民作为典型的汉人,他们的家族文化体现了中国文化的典型特征。

除了对大理地方文化的描述有较强的差异之外,二人开展田野的方式,以及在观察当地社会时的侧重,也呈现出值得推敲的不同。费子智在大理的田野重心不是当地的城镇,他更为关注那些居住于农村中的民家居民,其大量的时间是与大理的乡下人和各种苦力相处在一起,费氏甚至还和大理的马帮与四川的脚夫们一起步行两个星期从昆明走到大理。<sup>[6]</sup>[p. 166—177]他的这一调查倾向,与要贯彻其导师给出的“对一项云南非汉人群研究”的建议相关。<sup>[8]</sup>而从大理的乡下人和苦力的身上,费氏也确实能发现不少具有“非汉特征”的地方文化特色。许烺光研究的喜洲则是当时大理地区最富裕的城镇。特别在抗战时期,喜洲的商业异常繁荣,当时喜洲的地方商业精英则可算是一群现代意义的资本家,其生活品位和观念意识非常“现代”,他们不仅在当地修建了小洋楼、发电厂、人工湖、西医院、中小学、图书馆,还收留了一所抗战西迁的教会大学。恰如梁永佳所指出:作为迁驻喜洲镇华中大学的教师,许烺光其实是在一群富裕的喜洲精英当中做的研究。因此,他要

① 相关讨论与研究可见(美)那培思:《对云南大理白族的表述与自我表述的再思考》,载《西南民族大学学报》(人文社科版)2008年第8期;梁永佳:《〈祖荫下〉的“民族错失”与民国大理社会》,载《中国人类学评论》第7辑,2008年。

“非汉”的地方特色确很困难,这些东西已被喜洲人小心过滤掉,以突显出自己的道德水准。<sup>[9]</sup>

今天,以一种后见之明,来判断费许二人对大理文化的描写谁更被当地人认同?以及他们对大理白族居民所作出的“傣族边缘的人群”和“典型的汉人”的认识谁对谁错?其实意义不大。作为后来学人,用一种同情之理解的态度来重读这些著作,从而窥探20世纪前期的社会情景与学术场景,并在前人的经验认识与学术意识中探索出一种新的理论视角来对云南大理地方人文类型的多样性和复杂性进行新的理解,这才是当下的学术回顾应真正关注的问题。其实,无论后人的评判如何,在大理这块经典的田野之地上,费子智和许烺光留下了让人无法忘却的背影。

## 二、西镇之隐喻:树立祖荫下的“典型中国人”

在许烺光流利的英文写作中,大理喜洲有一个时髦的名字“west town”。虽然许氏并不是第一个来到喜洲的人类学家,但却是第一个让喜洲在人类学界声名鹊起的学者。作为“魁阁时期”的重要代表成果之一,《祖荫下》一书对整个人类学界产生了重要的影响。

《祖荫下》全书12章,从家庭的生产、劳动、婚姻、生育、分家、祭祀和教育等方面,把活人的世界与死去祖先的世界串联起来,呈现了喜洲文化中最为重要的大家族文化类型。运用“文化—人格”理论,许烺光分析了这种大家族文化是如何塑造了当地具有权威和竞争特点的基本个性类型,以及在此基础上形成的4种地位个性类型之间的张力。通过解释这些个性类型所导致的一种在3、4代人之间的家族兴衰周期,该书论证了大理喜洲社会的这种个体的性格形貌在整个中国社会中的典型性,以及“父子同一”关系对于理解中国社会文化,特别是对理解整个中国朝代兴衰更替的社会变迁的中心作用。<sup>[7][p.253-268]</sup>以喜洲人的家族兴衰史为例,由家族文化来观察中国社会的基本特征,许氏的大理研究体现了一种对中国社会文化的整体性之表述热情,以及探讨什么是“典型中国人”的研究旨趣。

人们后来对许烺光著述的诸多争议,也就集中在其对中国社会文化的这种“整体一致性”的表述上。利奇(Edmund Leach)曾非常严厉地批评到,“许急于让西镇代表整个中国,所以几乎不提

民家人的地方文化特色。”<sup>[10][p.127]</sup>特别是许烺光将喜洲的民家居民作为典型汉人来描写的这一作法,在20世纪50年代的民族识别之后受到了越来越多的质疑。实际上,许氏也并非没有意识到汉人与民家之间的区别,但喜洲人究竟族属为何并不是他所关心的问题,其讨论侧重于这个人群显露出的强烈的汉化特征这一方面。对于喜洲能否代表中国,许氏的回应是:“在对人的科学研究中,我们的首要任务应该是在多样性中去寻求具体的相似特征。正是在这一意义上,我们可将‘西镇’这样的社会当成整体中国的‘典型’。”<sup>[11][p.vii-viii]</sup>可见,许烺光在大理喜洲的研究是要寻找中国社会与文化中的那些“具体的相似特征”,并通过研究那些被整个中国社会所共享的具有典型代表意义的文化,来对中国社会进行整体性的理解。

对于许烺光在《祖荫下》等研究中所犯的“民族错失”,今天的学者已表现出一定的同情之理解。如段伟菊认为:在1950年代的民族识别之前,大理的民族界限相对模糊,呈现出一种具有场景性的“双重的认同”,而许烺光正值抗战时期来到大理喜洲,此时喜洲人的汉族认同是较为“外显”的。<sup>[12]</sup>又如梁永佳指出:虽然现在“民家”和“汉人”已经被划分为两个民族,但在民国时期的社会场景中,“民家”并非一个类似于今天民族的概念。<sup>[9]</sup>那培思(Beth Notar)则分析到:将“西镇”的民家描述为典型的汉人,这很可能与许个人的学术生涯和职业经历有关。1944年许烺光受邀到美国的哥伦比亚大学任教,之后的几十年时间里他一直扎根于美国的人类学界,因此作为一个在美国工作的华裔人类学家,会有一些无形的压力来促使他去表述汉人文化和社会的整体性,而如果大理人并不是汉人,那么他向美国大众表述整体汉人社会的人类学家的权威地位就很可能受到削弱。<sup>[8]</sup>除了上述学者分析的这些原因之外,笔者认为:许烺光对中国社会进行整体表述的这一倾向还与那一时代中国学人的学术旨趣有密切关系。与许同一时期在云南呈贡魁星阁活动的费孝通等人,他们当时在云南开展的社区研究基本上也并不涉及地方特色的问题。当时这批在20世纪30年代开始投入国内研究的中国人人类学者,其目标和雄心都落在中国社会这个整体之上。特别

到了抗战时期,对中国社会整体性的认识,已经成为在全民抗战的情景下催生出的一种学术意识。<sup>[13]</sup>

但要注意的是,如果将中国社会文化的这种整体性放置于“民族—国家”的框架下来认识的话,这种整体性又常会在表述中被置换成一种社会文化的同一性。如此便会催生出诸多的“文化误读”与“民族错失”。与《祖荫下》所论证的喜洲为中国文化之典型的论点一样,许烺光在《驱逐捣蛋者:魔法、科学与文化》一书中将1941年喜洲瘟疫中展演的打醮仪式与70年代香港沙田在淋巴腺鼠疫中的打醮仪式相比较,得出结论说,中国文化从根本上是一个整体,尽管存在一些地区性的差异,但仍体现出喜洲和沙田有着共同的文化背景。<sup>[14][p. 113-114]</sup>可见,许氏笔下的喜洲无非是一个可以替换的地方符号,在他看来,无论是西南的喜洲,还是东南的香港,二者都可为“中国文化”的代表。这样,对中国任何一个地方的文化研究无非都是在为一个同一的“中国文化”做注脚、找典型。因此,我们在同情许烺光对中国文化整体性的表述之时,还应对其忽视多样性的地方特色保持应有的警惕。

客观而言,许烺光这种“在多样性中去寻求具体的相似特征”的研究,未尝不是在试图揭示中国社会所具有的特殊的整体性。只是他对这种整体性之特点的把握,过于强调从“父子同一”这类偏重于纵向继嗣(decent)的关系所形塑的人格个性类型来演绎和理解。而非基于那种超出“华夷之别”的社会横向交往(exchange)的内容,以及这一社会体系内部不同族群之间的政治、文化、经济的深刻联系,来把握中国社会与文化的这种整体性。有趣的是,这种地方上群体间的交往关系,则是利奇的《缅甸高地诸政治体系》中重点描述的内容,为说明这种基于群体间的互动关系所呈现出来的动态的和复杂的社会形貌,利奇用了“单元社会”这个概念来反思英国人类学传统上使用的较为均衡和静态的“社会”概念。<sup>[15][p. 15-21]</sup>而在《祖荫下》,大理喜洲人的社会文化生活似乎只是封闭在人们与祖先的关系之中,不会与喜洲周围的人群进行互动。可以说,该民族志创造了一个只有祖先而没有邻居的社会。由此,其对中国文化整体性的表述失去了动态性、层级性和包容性,而沦为

了对“具体一致性”的呈现,甚至有陷入“一个国家、一个民族、一个文化”的嫌疑。

结束大理的田野之后,许烺光远走异乡,成为一个在美国工作的华裔人类学家。许氏的回忆录起名《边缘人》,这或许与其漂泊境遇和老来心境有关。1972年他举家返华寻亲,重见费孝通,自言相谈甚欢,席间费孝通谈到“内外之别”,使他颇有感触。<sup>[5][p. 266-268]</sup>笔者认为,“内外之别”恰是点明了《祖荫下》这本用英语完成写给外国人看的民族志只谈中国文化整体同一性,不言地方特殊性的要害。

### 三、西人的预设:寻找五华楼下的“非汉人群”

开展“一项对云南的一支非汉人群的社会人类学研究”,这是费子智的导师塞利格曼给他的研究建议。由此,费子智在大理的考察中,对那些“不具有汉文化特征”的地方特色文化尤为关注。尽管费氏也意识到,大理的民家人汉化程度很高,且不少人心慕汉化,但他的《五华楼》却反复强调,民家人保留着自己强烈的地方文化色彩。

同样是描写当地仪式,在《五华楼》中能看见一个充满“野趣”的大理。书中花了不少笔墨来描写当地的“绕山林”活动,强调这是一个大理本地的节日,是乡下民家人的庆祝活动。并指出“风流”是这个节日的一大特点,且尽管当时国民政府企图公开禁止这一“有失体统”的节日活动,但“民家农民感到绕山林是民家特有的,属于他们自己的仪式,而不属于城里的汉人或一半汉族血统的人。不应受城里人和地方当局的管制”。<sup>[6][p. 106-112]</sup>又如在谈到很多村子在火把节等节日中搭台唱戏时,费子智刻意地指出:“(尽管)表演时讲的是汉话,风格也是汉族,但这个节日在其他地方没有,仅限于大理及其附近村庄,极具地方色彩”。<sup>[6][p. 104-106]</sup>比起许烺光描写的喜洲居民肃穆而繁琐的祭祖礼仪,费子智对大理乡间的这些充满野趣和浪漫格调的仪式活动的描述,似乎更符合今天人们对大理的地方想象。

当然,《五华楼》所呈现的“地方特色”后面一直隐含着一条叙述的预设,即这是在描述“云南的一支非汉人群”。颇为有趣的是,费子智为自己这本描写大理社会的民族志取名为《五华楼》,但他并没有对这个书名做出任何的解释。五华楼也仅在书中第44页被提及过一次:“老的南城墙已不

复存在,但是原来的南城,今天叫做五华楼的,作为一个钟楼被完好无损地保留下来。”实际上,五华楼作为南诏文化的一个重要符号<sup>①</sup>,在其原物遗址不可考的情况下,费子智在大理所看到的乃是一个重修于清康熙时的城楼。不过,基于五华楼的南诏背景,费氏显然将五华楼作为一个极具民家特色的地方文化符号,用之来标识大理文化的“非汉特征”。尽管费氏在祖先崇拜、对死亡的看法以及对教育的重视等方面已经发现民家人与汉人之间有不少相似点,但《五华楼》开篇就将大理民家人描述为一个“在云南的人口最多,最文明开化的非汉群体”。为了将民家与汉人“区分开来”,费子智花了不少精力来研究和描述二者间的差别,如语言、信仰、对男女社会性别角色的规范等等,并就大理民家的族源作了一个模糊的推测,“那就是民家与居住在西南部的傣族有联系”。<sup>[6][p.19]</sup>很明显,费氏的这一推测符合的是西方学者关于这一区域历史书写的样板“泰人种理论”,尽管这一学说充满争议,但却为费氏开展“一项云南非汉人群研究”提供了依据。

虽有如此的主观预设,也应承认《五华楼》对20世纪30年代末的大理做了非常细致全面的描述。书中着重提及了马帮,以及大理与国外的交流联系。在费氏的叙述中,云南这个自古以来貌似封闭的地方并不是不可触及的,这里有一条由骡马踏出的道路,连接着四川、藏东和缅甸,承载着云南人、民家和他的邻居之间的互相交流,而大理的民家在这条往来频繁的通道上扮演着重要角色。费子智不仅细致地描绘了马帮人的生活,还对洱海上频繁的航运有专门的介绍。在着重描写大理的流动性的同时,费氏也注意到了民家文化的保守性,有趣的是他的这种讨论是围绕着基督教在大理民家收获甚微的传教来展开的。他在《五华楼》的结尾处谈到,云南对于外界来说还是比较封闭陌生的,且与时局联系滞后,这一方面因为运输费用的昂贵,以及中缅公路并没有起到预期的作用;另一方面则是由于旧习俗的影响。不过他强调,后一个因素不可估计过高,因为中国社会内部仍具有巨大的变革潜力。在文末他还做了

一个有趣的预言,如果云南的交通状况得到改善的话,那么云南的旅游行业将会兴旺发达起来。<sup>[6][p.195-196]</sup>

今日看来,《五华楼》在理论建树方面虽比不上《祖荫下》,但费子智对大理地方的区域格局之认识方面则比许烺光的视野更为宽广。费氏的立足点是一个流动边界上的云南,将大理作为一个通道或锁链中的一环来进行论述,这个地方具有浓郁的地方特色和独立性,虽然接受汉化影响却不易服从中央政府的管束,其内部潜藏着社会革命的因子。然而,费氏的这些描述实际上是别有用途的,这本民族志中充满了殖民时代西方人类学考察异域的情报学意味。与戴维斯上校(H. R. Davis)的《云南:链接印度和扬子江的链环》一样,费子智同样视云南为川滇藏缅的一个纽带,而非历来就是中国之一部分。费氏称这里的居民为“白王之子民”,并指出:在元朝攻占大理之前,这里是一个充分独立的王国,在之后明至清的数百年来,这里依然保持着一定的独立性,中央政权的更替似乎对此并无影响。<sup>[6][p.65-67]</sup>费子智出此论断实际与其经历及背景有关,可以说,西人费子智并非是一个单纯的人类学家,而更像是一个具有较强政治意识的东方学家或者汉学家。他关于大理地方化的论述,也并非出于为地方化而描写地方的用意,而仍是关注于认识中国社会的整体,不过这个整体充满了难以驯服的地方主义,是一个可以拆分的地域板块组合。云南作为这其中的一个板块,则带有一种“other Chinas”的印记。如果其与中原腹地脱离,大可成为一个上连西藏,下接缅甸的“独立”的通道。而找到一条连接长江、西藏和印度的大陆通道,则是英国人对其东南亚陆上帝国战略构想中的基本构架,更是早期西方学人涉足西南中国的一种潜藏动力。

然而,云南与中原腹地的种种政治经济文化之勾连,早已是盘根错节,难以割裂。西人设想的这条通道缘何是独立不通的,滇西与中原又缘何血脉相连,这正是西人考察云南时迫切想知道答案,从戴维斯到费子智,其研究也都在试图回答这些问题。恰如费子智所坦言,“如果说民家真的是

<sup>①</sup> “五华楼”最早见于《元史·地理志》“城中有五华楼,唐大中十年南诏王劝丰佑所建”,这表明五华楼乃是大理南诏时期的著名建筑。

一个边远傣族移民的话,那么他们完全丧失了母体的亲缘关系,而在情感上更趋于与汉族有联系。”<sup>[6][p.20]</sup>因此,在云南从事一项非汉人群的社会人类学研究,这里“非汉”的因素虽然重要,但“趋汉”的过程更值得关注。

多年后,费子智在自己的回忆录《为什么是中国?》一书中谈到:“白族人在相当大的程度上已经被明朝时期中国的拓殖者同化。……因此,这项研究不仅要去关注白族原有的文化,也还要去注意同化的过程和程度。”<sup>[4][p.164]</sup>可见,半个多世纪后,费氏对自己当年在云南大理进行的这项“非汉人群的研究”,总算有了一种“后见之明”。

#### 四、后人之所以可能:理解地方对世界的理解

将费子智和许烺光这两位前辈学人的大理研究放在一起作这样的比较,或许有失恭敬。但学术的薪火相传正需要通过学界后人对前人研究的同情之理解和理解之批判,才能真正地正视自身的学科脉络,从而寻找到一条解释地方世界、地方研究与学人心态的考察路径。

费许二人精彩的民族志记述,为我们展现了20世纪前期大理社会图景的不同侧面。比较而言,许氏的考察偏重于大理的城镇与地方精英,其研究突显了当地文化与汉人文化的相似性,及中国社会文化的整体性;而费氏的著述则偏重于大理的乡村与普通农民,他的描写展现了当地文化与汉人文化的差异性,及中国社会文化的多样性。如能将二人的研究综合起来,我们恰可看到大理地方文化自身的丰富性和复合性。作为一个完整的地方世界,大理社会本身兼具了城市与乡野、精英与民众、趋汉与非汉等诸多因素,大理的文化也兼顾于展开人们与家人、与祖先、与邻居、与外人、与国家等诸多层次的关系,从而使得当地表现出一种如梁永佳所言的“和而不同”的复合文化特征。<sup>[3][p.18]</sup>因而,去讨论诸如大理文化的族属身份和当地居民的民族认同这类问题,于理解大理的社会文化特质是无关宏旨的。大理的人类学研究之所以对学界有一定的启发意义,不在于去纠缠当地居民的身份认同,而在于这类地方迫使我们去寻找一种新的理论视角,来对形塑当地这种复合文化的社会历史过程加以解释。在这方面,费子智和许烺光的民族志为后来学人留下了诸多解决问题的线索。许氏的研究视野注重用一种纵向

的继嗣关系,来考察大理地方社会的内部文化特质,并以此来对整个中国的社会兴衰过程和文化形貌加以演绎阐释;而费氏的研究则隐含着一种对社会横向交往关系的关注,从而对地方社会与外部世界的政治、文化和经济联系加以一定的呈现。二者合一则能帮助我们看到地方世界的这种“上下有序、内外有别”的丰富社会层次和复合文化类型,基于此来把握中国社会文化的整体性与多样性,恰能促使人类学获得洞察地方世界的可能。

值得注意的是,费许二人的大理研究带有显见的英美式社区研究的色彩,这也是20世纪前期中国人类学“北派”学者的一种研究特色,特别在“魁阁”这样的学术团体中,可以看到他们的研究多是在对动荡变革时代的中国社会进行一种横切面式的社会分析。然而这类研究最根本的问题是其在对地方的叙述中缺乏对历史的真正关注,因而也不太注重对区域与族群的独特历史进行深度的考察和理解。相比而言,同样在那一时代活跃于云南地区的其他研究团体,如“南派”的中研院史语所以及陶云逵的边疆人文研究室,则带有强烈的欧陆式人文区域研究色彩,他们多以历史、传播和区域研究见长。特别是陶云逵,作为将德国民族学传统带入云南实地研究的第一人,强调开展区域、民族与历史的综合研究。这类研究刚好与费孝通、许烺光等人的研究构成了一种反思性对话的可能。<sup>[16]</sup>所以关注到20世纪前期中国人类学南北两派学者在云南研究中所表现出的种种差异,能促使我们思考如何获得进一步拓宽观察地方世界的视野之可能。

只有超越前人的眼界,或可看到更为真切的世界。要在云南大理进行有意义的“再研究”,不是要将费子智和许烺光的大理研究视角进行简单地相加,也不是笼统地把20世纪前期中国人类学南北两派的研究传统进行所谓的调和,这样一种“加法式”的再研究无非是一种缺乏反思的重复。当代,在一个地方进行再研究的起点,应该是基于对前人理论视野和地方叙述的内在学术脉络之充分理解上,通过扎实的田野经验事实,来进行的一种跨时局环境的知识情景的对话。这种对话能让我们深刻地反思,是什么导致了不同学者对同一地方有不同的理解?实际上,在学理上的不同必

然为学者地方叙述之不同做了最为核心的铺垫,而学理的不同则是基于对诸如文化、民族、社会、文明等这些基本概念的理解差异,以及对中国、中国人、中国社会、中国文化等这些基本范畴的不同把握。所以后人的“再研究”就应从对基本概念和基本范畴的反思入手,实现对地方世界的新理解,从而促成学理上的进步。从许烺光等人所从事的大理研究来看,20世纪前期的西南研究对西方现代人类学理论的把握与运用已经到了相当水平。然而中国西南作为一种被研究和被解释的对象,其意义并不在于印证和注释现有理论,而是中国西南本身的历史过程、社会形貌和文化特征已经在极大地撼动现代社会人文科学的某些基本概念,从而使得中国西南的地方研究能对整个学界的理论发展和知识演进有所贡献。<sup>[17]</sup>

在今日的大理“再研究”中,我们已能看到这种学术演进的可能。20世纪90年代之初,吴燕和(David Y. H. WU)就基于白族族群身份问题的案例,讨论了现代社会科学族群概念在地方的实践,以及地方文化传统的再发明,从而区分了地方之上所存在的作为生活方式的文化与作为政治行动符号的文化。<sup>[18]</sup>通过对大理白族出现的一种符合政治身份的文化认同和传统再造的分析,吴燕和成为最早对西南少数民族社会在国家语境中族群文化建构的过程进行讨论的学者,推进了学界对于民族与族群、文化与传统等概念的学术反思。从费子智的“非汉人群”,到许烺光的“典型汉人”,再到吴燕和的“国家化白族”,人类学者对于地方叙述的这种演进,让我们看到了人类学与地方之间存在着一种“双向阐释”的关系(Double hermeneutic)。<sup>①</sup>随着21世纪的到来,基于大理地方的叙述更呈现了一种时空的纵深感,如梁永佳的《地域的等级》一书,通过论述大理喜洲地域崇拜的等级结构所显示的内外交换与等级涵盖之社会逻辑,对大理文化的复合特征进行了呈现,这已经显示了一种基于对地方世界的理解,来对文化、社会、民族等人类学基本概念进行反思的可能。梁永佳强调,他的研究并非是要通过一个内部的视角来展现一个真实的喜洲,而是要超越喜洲来看喜洲,以理解超越这一地域之上的统摄全

局的意义结构——它决定了人们缘何都是这样来理解自己和他人,而非是另外一种方式。<sup>[3]</sup>这种超越性的视角,不失为人类学理解地方世界的一种尝试。<sup>[19]</sup>又如连瑞枝的《隐藏的祖先》,通过对佛教传入大理的历史之考察也论述当地社会中的内外交换逻辑。她所着重揭示的是,在王权介入并驯服“野性”社会的过程中,佛教被置于统治阶层的教育与社会运作当中,并且王权与佛教二者之间的互惠交换则是促使大理这个“妙香古国”的土著性与开化性相结合的重要粘结。<sup>[20]</sup>连瑞枝所揭示出来的这一历史过程,并非是一个由文字开化以后即可彻底摆脱野性的转折,而是一个得以包容野性特征的文明开化的历史。对于一个地方而言,能具备这样的历史,非有一个超越性的文化结构不能办到。大理的这段历史提醒我们,在我们于一个地方之上叙述民族、国家、文明、世界之前,这些概念已经先于我们狭隘的目光而在地方得以展现。在这些研究大理的当代学者的视野中,大理逐渐摆脱其地域的具形,对这一地方的认识已经超越了社区、民族与国家等概念的局限,而更加重视于历史、区域与文明的关怀,这正是人类学基于一个地方进行重复研究的学理价值所在。

通过对人类学大理研究进行这样一种粗线条、大跨度的学术回顾,笔者所领悟到的人类学者与地方的关系,并非在于我们不能以地方材料去验证既有的理论和假定,而是要透过地方鲜活的历史与文化,来理解他者是如何理解世界的。因此,民族志不应是一个“制造地方”的知识工具,而是认识地方之上的生活世界的一种可能路径。如此,在地方之上,人类学者才会真正接触到值得去理解的他者与值得去洞察的世界。

#### [参 考 文 献]

- [1] Stephan Feuchtwanged, Making Place: State Projects, Globalization and Local Responses in China, London: UCL Press, 2004.
- [2] 彭文斌. 中西之间的西南视野: 西南民族志分类图示[J]. 西南民族大学学报(人文社科版),

<sup>①</sup> 关于社会科学与社会生活之间存在的“双向阐释”关系,参见安东尼·吉登斯:《社会学方法的新规则》,田佑中、刘江涛译,北京:社会科学文献出版社,2003年,第279—280页。

- 2007, (10).
- [3] 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.
- [4] C. P. Fitzgerald. Why China? Victoria, Australia: Globe Press, 1985.
- [5] 许烺光. 边缘人——徐烺光回忆录[M]. 台北: 南天书局有限公司, 1997.
- [6] (澳) 费茨杰拉德. 刘晓峰, 汪晖译. 五华楼[M]. 北京: 民族出版社, 2006.
- [7] 许烺光. 王芃, 徐隆德合译. 祖荫下——中国乡村的亲属、人格与社会流动[M]. 台北: 南天书局, 2001.
- [8] (美) 那培思. 赵玉中译. 对云南大理白族的表述与自我表述的再思考[J]. 西南民族大学学报(人文社科版), 2008, (8).
- [9] 梁永佳. 王铭铭主编. 《祖荫之下》的“民族错失”与民国大理社会[A]. 中国人类学评论(第7辑)[C]. 北京: 世界图书出版公司, 2008.
- [10] Edmund Leach. Social Anthropology, Glasgow: Fontana Press, 1982.
- [11] Francis L. K. Hsu. Religion, Science and Human Crises: A Study of China in Transition and Its Implications for the West. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.
- [12] 段伟菊. 大树底下同乘凉——《祖荫下》重访与西镇人族群认同的变迁[J]. 广西民族学院学报(人文社科版), 2004, (1).
- [13] 王建民. 中国人类学西南田野工作与著述的早期实践[J]. 西南民族大学学报(人文社科版), 2007, (12).
- [14] 许烺光. 王芃, 徐隆德, 余伯泉合译. 驱逐捣蛋者: 魔法、科学与文化[M]. 台北: 南天书局, 1997.
- [15] (英) 埃德蒙·利奇. 杨春宇, 周歆红译. 缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [16] 杨清媚. 西双版纳的“宗教时间”——读陶云逵“车里摆夷之生命环”引发的思考(1948)[A]. 王铭铭主编. 民族、文明与新世界: 20世纪前期的中国叙述[C]. 北京: 世界图书出版公司, 2010.
- [17] 王铭铭. 人类学的西南研究对世界人类学可能的贡献[J]. 他山通讯(内刊), 2009, (4).
- [18] David Y. H. WU. Chinese Minority policy and the Meaning of Minority Culture: The Example of Bai in Yunnan, China, in Human Organization, Vol. 49, No. 1, 1990.
- [19] 张原. 超越“类型”的地方文化: 读《地域的等级》[J]. 西北民族研究, 2006, (1).
- [20] 连瑞枝. 隐藏的祖先——妙香国的传说和社会[M]. 北京: 三联出版社, 2007.

## “Beyond the Local” in the Anthropological Perspective:

### Dali Society and Ethnographical Narrations in the Early 20<sup>th</sup> Century

ZHANG Yuan, YANG Qing-mei

(Institute of Ethnic Studies, Southwest University for Nationalities, Chengdu 610041, China)

**Abstract:** Different anthropological researches in Dali of Yunnan in the early 20<sup>th</sup> century which were based on the social and epistemological context of that period revealed a complex relationship of double hermeneutic approach between anthropology and the local, which is a key to the understanding of the academic researches in the period of the Republic of China and the social situations of southwest China and has much significance to the ethnological studies in contemporary times.

**Key words:** anthropology; Dali; local narration; ethnography

[责任编辑: 黄龙光]