

缺失的“民族”与整体的“社会”

——从魁阁时期的两个研究文本谈起

刘 琪

摘 要 魁阁时期两个“民族地区”的研究文本——许烺光的《祖荫下》与田汝康的《芒市边民的摆》，其所呈现的研究特点、研究方法与知识关怀，对于当前的民族研究仍旧有着借鉴意义。在 20 世纪 40 年代，无论是当地人自身还是外来研究者，都没有按照今天的民族分类来认识周边的社会世界，因此，在研究文本中，“民族”是缺失的，可见的是对社会整体性的关注，以及对具有普遍社会科学意义的理论的追寻。建国后，随着民族识别的完成与民族学知识体系的构建，“民族”亦成为了学术研究中的概念框架。此后的民族学研究，出现了一些内在的困境，近年来，关于更新民族学知识体系的呼声也日益强烈。民族研究，应当被纳入中国整体性的叙述，对民族地区“整体社会”的关照，当是民族研究的应有之义。

关键词 魁阁 民族研究 整体论 社会实践

作者刘琪，华东师范大学社会发展学院副教授（上海 200241）。

中图分类号 C95

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)11-0150-10

一、“民族”缺失的“民族研究”

20 世纪三四十年代，是中国学术史上一个特殊的时代。彼时，一批受过西方社会科学训练的知识分子回到了中国，出于躲避战火的需要，将学术中心与学术团体搬迁到了西南内陆。1939 年，云南大学社会学系与燕京大学合作创办了“魁阁”，作为社会学实地调查工作站，由此，展开了一系列在社会学、人类学方法指导下，对于西南地区的研究。研究涉猎的主题相当广泛，尤以农业、工商业的调查居多，如费孝通的《禄村农田》、张子毅的《易村手工业》、史国衡的《昆厂劳工》等。在这些研究之外，有两项在“民族地区”展开的研究引发了笔者的注意，即许烺光的《祖荫下》^①与田汝康的《芒市边民的摆》^②。

许烺光出生 1909 年，曾就读于沪江大学社会学系，1937 年，考取中英庚子赔款留学奖金前往英国伦敦政治经济学院（LSE）读博，师从马林诺夫斯基，是费孝通的师弟。1939 年，许烺光以论文“Observations on Cross-Cousin Marriage in China”赴丹麦参加第一届国际人类学会议，参会期间结识哥伦比亚大学教授、《American Anthropologists》主编林顿（Ralph Linton）。此后，许烺光的学术观点也受到了

^① 许烺光：《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，王芑、徐隆德译，台北：南天书局，2001 年。

^② 田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南人民出版社，2008 年。

林顿所代表的文化人格学派的影响。1940年获人类学博士学位后，许烺光受费孝通之邀，回国任教于云南大学，并进入费孝通主持的魁阁从事研究工作。1942年，在费孝通访美期间，许烺光担任魁阁工作站代理站长。在云南期间，许烺光展开了对大理喜洲镇的调查，尤其关注当地人家中的人际互动，并融入了人格理论中对角色与情感的分析。1948年，《祖荫下》一书由美国哥伦比亚大出版社出版。

田汝康出生于1916年，1935年至1937年就读于北京师范大学教育心理学系，后转入昆明国立西南联合大学学习哲学心理学。在此期间，田汝康选修了费孝通教授主持的社会学课程，根据他自己的回忆，“当时选修这门初级社会学的学生不多，上课是在费教授的家里。谈话轻松，随问随答，这种教法很有启发^①”。由此，田汝康与费孝通结下了师生情谊。1939年，“魁阁”工作站成立之时，田汝康仅是三年级的学生，但仍被费孝通叫去加盟，由此，开始了边学习边工作的状态。1940年8月，田汝康以优异的成绩获得西南联大哲学心理学的学士学位，毕业后，经费孝通推荐，继续以助理研究员的身份留在魁阁。1941年，田汝康被派去芒市进行研究，主题是关于如何在边疆地区展开民众教育。经过九个月的田野调查，田汝康写作了《芒市边民的摆》，并由费孝通为之作序推荐，称之为用人类学的方法与概念来研究国内宗教活动的第一人。

可以看到，许田两位在学术训练上有着类似之处，并都与费孝通有着许多交集。“魁阁”时期，两位都在今天被视为“民族地区”的田野点展开了研究。许烺光调查的喜洲居民，后大多被划为白族，而许则在著作中，将喜洲视为典型的、可以代表中国农村的汉人聚落。这样的处理方式，曾遭到过一些学者的批评，梁永佳则在2008年发表的论文中，专门就这个问题为许烺光进行了“辩护”^②。正如梁永佳所言，在民国期间，“民家”与“汉人”之间的差别并不明显，即使有，也不属于我们今天的“民族差别”。无论是许烺光，还是他所调查的喜洲人自己，都知道喜洲存在着“地方特色”，但他们并不认为这种“地方特色”可以与今天所言的“民族特色”划等号。那时候的喜洲人，积极地“攀附”汉人文化，为自己找到了“江南”作为祖籍起源，穿汉服、用汉俗，以自己的“汉化”程度为傲。虽然在此后的民族识别中，喜洲人大多被划为了白族^③，但我们不能忘记，在这个识别工程之前，当地人对自己的身份与社会形态自有一套见解。

与许烺光“无视”喜洲人的“民族”身份不同，田汝康显然意识到了自己研究的芒市属于与汉人不同的人群，但他也并没有用今天的“民族”一词对其进行称呼。在全书开篇，田汝康便写道：“居住在芒市的边民，几尽全是摆夷。摆夷自称为歹（Tai），缅语称他们为shan，摆夷（Pai-si）是汉语对他们的称谓^④。”用今天的眼光看，“摆夷”的称谓，似乎带有“汉人中心主义”的色彩，也有“民族歧视”的味道，但如果我们仔细阅读后面的文本便会看到，田汝康仅是用了这一称谓对其所研究的人群进行指代。田汝康指出，关于这些“摆夷”的历史，当时还是争论极大的问题，但无论如何，他们“承认自己是中国人，而我们也承认他们是中国西南边陲上一个具有悠久历史的优秀宗族^⑤。”可以看到，在没有今天意义上的“民族分类”的当时，田也没有在如何称呼这群人的问题上做太多纠结，而是沿用了当时习惯性的说法。田对“摆夷”的描绘，着重于其“做摆”的宗教仪式，在后文的描述中，田对这种仪式充满了赞誉，没有任何“歧视性”的意涵存在。

① 傅德华、于翠艳：《“魁阁”的重要成员田汝康先生》，上海中山学社编：《近代中国》第20辑，上海：上海社会科学院出版社，2010年。

② 梁永佳：《〈祖荫之下〉的“民族错位”与民国大理社会》，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，2008年。

③ 关于白族的划定过程，亦可参见梁永佳的另一篇论文。梁永佳：《制造共同命运：以“白族”族称的协商座谈会为例》，《开放时代》2012年第11期。

④ 田汝康：《芒市边民的摆》，第1页。

⑤ “宗族”一词，应源于民国期间流行的“大小宗支说”。参见蒋介石：《中国之命运》，1943年。

在这里,笔者无意对这两本著作的内容进行详细介绍,仅想呈现两位观察“边地社会”的视角。受文化人格学派影响的许烺光,试图总结出喜洲百姓的“性格特征”,并由此来解释当地常见的家族兴衰。在许烺光看来,祖先崇拜是喜洲最重要的文化背景,这形成了父子同一与大家庭的理想,二者又联合起来形成了社会制度,并由此影响了人们的社会行为。从喜洲人住宅的建筑样式出发,许详细描述了“祖先庇荫”之下的日常生活、劳动、婚丧嫁娶、家族繁衍,以及与祖先崇拜相关的信仰与仪式活动。在全书末尾,许烺光依据贫富差异与不同的职业分工(如农业、手工业、小商贩等),总结出了五种不同的“个性类型”,并认为这几种个性类型都是大家庭理想下文化传统的产物。在他看来,一系列相互关联的原因周期性地削弱了富裕人家子弟的能力与追求成功的动力,因此,他们和他们的儿子将无法达到祖先的期望,从而不可避免地给贫穷的孩子造成了进取的机会。一个看上去以保护后代社会地位而不断延续家族的亲属系统,在其内部却创造出了有利于对方的作用,这不仅可以解释家族兴衰,还可以为更广泛的朝代兴衰提供启发。

与许对人格类型的关注不同,田汝康的著作,更具英国学派的功能主义色彩。从“摆”这个仪式出发,田以娓娓道来的笔调,为读者展现了摆夷生活中的方方面面。正如田所言,摆看似只是一个宗教仪式,但它却关联着摆夷的整个生活。摆可以分为大摆、合摆、挺塘摆、干躲摆、金黄单摆、冷细摆六种,它是一种所有人共同参加的活动,也是摆夷心灵的寄托。摆夷所有的生产劳作,为的都是做摆,通过这种看似无谓的消耗,获得社会地位与心灵的满足。在田看来,摆并非前人所指责的“恶性浪费”,而是扮演着积极的社会功能。它既可以通过财富消耗的方式,防止贫富悬殊分化;又是年龄组转换的仪式象征,从而维持了摆夷的社会结构;更重要的,它消除了人与人之间的差异,使人们在这样的集合行为中深刻感受到社会与个人的合一,从而“完整了摆夷的社会”。在喜洲,许看到的是不同阶层“个性类型”的区别,而在芒市,田则看到了通过“摆”实现的人格的一致。

单从文本上来看,许、田二位的关注主题、理论倾向与事实结论均有所不同,但在研究方法与关怀之上,却有着许多内在的相似之处。两位的作品都属于“社区研究”的代表作,而他们所从事的社区研究,又与人类学对简单原始社会的关注有所不同。正如马林诺夫斯基在《江村经济》的序言中提到的那样,在他看来,中国的人类学研究,不再是对“未开化人群”的描写,而是对复杂的、文明的社会体系的描绘。在中国,观察一个小村落,便“犹如在显微镜下看到了整个中国的缩影^①”。在《江村经济》中,费孝通用这样的方式,呈现了一个农村社区的社会结构及其运作,而在“魁阁”时期,费显然也想进一步将这种方法发扬光大。他不仅自己从事了对禄村的研究,将《禄村农田》视为《江村经济》的续编^②,也通过授课的形式,将自己的理念与研究方法传递给了魁阁研究团队中的其他成员。

许与田的文本,在很大程度上便是对费理想的实践。在《祖荫下》的最后一章中,许雄心满满地指出,他对于喜洲“人格特质”的解剖,是想要“通过对某一个小镇的细致研究将整个中国的朝代兴衰与中国家庭、亲属、宗教和个性形成的规律联系起来”^③;而费孝通也在《芒市边民的摆》的序言中写道,田的研究,不仅是宗教人类学新进理论在中国的应用,更可用中国的案例,为推动人类学“完整体系”的理论发展做出贡献。换句话说,虽然是在“边地”从事的社区研究,但无论是费、许还是田,都相信他们的个案可以为更普泛化的问题提供参照。

魁阁时期的成果,因其对“文明社会”的关注及方法上的探索,在国际人类学界获得了极高的声誉,甚至被称为“社会人类学的中国时代”。在后文中,笔者还将探讨这两个文本对当今民族研究的启发,但在此之前,笔者想对另一个问题进行说明,即,为什么在建国之后,类似这样的“民族研究”便鲜有所见?

① 费孝通:《江村经济——中国农民的生活》,北京:商务印书馆,2001年,第16页。

② 费孝通:《禄村农田·导言》,《江村经济(修订本)》,上海:上海人民出版社,2013,第311页。

③ 许烺光:《祖荫下:中国乡村的亲属、人格与社会流动》,王芑、徐隆德译,第253页。

二、“民族”的诞生与“民族研究”的困境

20世纪50年代，诞生伊始的新中国出于国家建设与国家管理的需要，展开了大规模的“民族识别”运动。这场运动对400多个自称为“民族”的人群进行了调研与归类，历经三十年的努力，最终确认了我国的55个少数民族，并按照这套新的民族分类体系，赋予了少数民族政治上的相关权利。民族识别运动及由此创立的民族分类，是苏联民族理论中国本土化的产物，也是现代民族国家对境内人民进行管理的客观需求。与传统的“天下图式”不同，这套新的话语体系带有很强的固定化色彩，过去在汉与非汉之间可变更族群边界的“非汉”，用学术语言转化为了族源清晰、身份纯粹而文化性质明确的“少数民族”。无论是少数民族与汉族的边界，还是少数民族内部“族”与“族”的边界，都在政治范畴中得以固定。^①

进而，围绕着新的民族分类体系，国家又相继展开了以民族为单位的社會历史调查，并为每个少数民族重新书写了自己的历史。这套社会历史调查与民族史丛书，客观上为新兴的民族分类提供了注解，也成为了逐步建立的中国民族学知识体系的重要组成部分。“民族”成为了学术体系中的概念框架，成为了所有在民族地区从事研究的学者不言自明的前提。

新中国的民族学，发源于建国初期对民族地区进行调研了解的需要，并在“民族识别”之后逐渐定型。最初，我国的哲学社会科学体系中，包括了“少数民族研究”一项，“民族学”，则作为“民族研究”之下的分支，涵盖了除少数民族历史、语言之外的社会制度、亲属关系、文化形态、婚姻类型、民间信仰、风俗习惯等研究议题^②。此后，随着民族院校的纷纷设立，“民族学”也正式进入了高等教育体系，成为了与社会学并列的一级学科。可以说，我国民族学学科的建设过程，亦即是“民族”作为新的社会分类逐渐被认知与接受的过程。由于“民族”本身所带有的政治性，民族学学科也始终是政治性与学术性兼备的学科，它既肩负着认识民族地区的任务，又需要为“多民族国家”的构建提供话语体系。

我们需要认识到，无论是“民族”，还是“民族学”，都具有很强的时代特征与中国特色。在某种意义上，民族学可被认为是一门“自证”的学科，即研究对象本身会在研究过程中被不断加固，研究过程便是对研究对象的不断确认。随着民族识别的完成、相关民族政策的推行及作为教育体系的民族学的普及，“民族”已经成为了当今中国新的社会事实。无论是接受过义务教育的普通国民，还是民族地区的民众，或是从事民族研究的研究人员，都自然而然地用“民族”审视他们的生活世界，并将其纳入到学术话语之中。前文引述的魁阁时代没有“民族”的日子，已经一去不复返。

然而，也正是源于其研究对象的特殊性，民族学从创立之初，便始终面临着一些内在的困境。这些困境大致可以概括为两个方面，一是如何将“民族”与西方学界的相关学术概念进行对接，二是如何在中国整体的社会科学讨论中定位“民族”。

在欧美学界，最早用于描述人群之间差异的词汇是“种族（race）”，这一概念强调外在可见的体质差异。二战后，由于其强烈的意识形态色彩，“种族”概念逐渐被强调文化差异的“族群（ethnic group）”概念取代，而对“族群”的认识，又逐渐从客观文化转向以主观认同为标准。20世纪80年代，随着中国社会向西方的开放，如何找到与“民族”对接的英文概念，便成为了中西方学界共同的困扰。正如郝瑞（Stevan Harrell）所言，在此前20余年的隔绝状态中，中西双方已经完成了各自不同的社会与文化转型。具体到“民族”概念上，中国采用了马克思主义理论与斯大林关于民族本质的客观、科学的民族定义，而欧美学界则更多地使用 ethnic group 一词，当中西双方在这一时空情境下的时候，人们发现，中国的“少数民族”，既无法对应为英文中的 ethnic group，又无法对应为另一个与“民族”相关的英文词汇——nation，那么，究竟该如何翻译这个极具中国特色的术语，以使中西之间的文化沟通与交流成为可能？^③

① 参见马建雄：《再造的祖先：西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构》，香港：香港中文大学出版社，2003年，第17—18页。

② 郝时远：《中国民族学学科设置叙事与学科建设》，《西北民族研究》2017年第1期。

③ 郝瑞：《论一些人类学专门术语的历史与和翻译》，杨志明译，《世界民族》2001年第4期。

在这个问题上,不同学者的观点各有不同。然而,很快,本是学术上的争论便带有了政治色彩。在西方学界,一些学者从概念上的不适应性出发,对中国的民族识别工程展开了激烈的批评,认为其识别出来的“民族”,既不符合斯大林关于民族的定义,也不符合西方 ethnic group 所指代的内容,它只是中国政府“发明创造”的结果,由此,“建构”出了许多本不存在的民族。^①针对这样的批评,中方学者进行了回应,如李绍明教授通过彝族的案例指出,彝族无论从世系、语言、经济生活还是文化上,都有着共同的特征,因此,将其识别为一个民族是合理的。^②潘蛟则指出,这些对中国“民族”的解构,映衬的是对今天中国作为“威权国家”的批评,同时,亦将少数民族的主体性消解在了其中。^③

从总体上来看,中国学者在这一问题上有着基本的共识,即中国的“民族”概念,是现代化转型过程中产生的、符合当时国情的产物,它确与西方的概念体系有所区别,但也有其存在的客观基础与科学依据。关于“民族”中西对译的争论,最终以使用汉语拼音“minzu”作为英文对应词汇告一段落,但正如沙力克所言,“如何将反映中国的这种国情的概念和话语比较准确地介绍给世界,而不是按照西方的观念来削足适履地改变自己”,^④仍旧是需要继续探索的问题。

如果说,“民族”概念的外译与中国与世界的遭遇有关,那么,如何定义“民族”在中国社会科学整体中的位置,便属于“内部问题”。与民族识别大致同一时段进行的少数民族社会历史调查,带有强烈的社会进化论色彩,在按照社会历史阶段为各个民族“定位”的同时,也将其在历史发展进程中定性为了“落后”的一方。此后,国家针对少数民族地区的帮扶项目本是善意而为,吊诡的是,民族地区经济上的发展不充分,与文化上的贫瘠、知识上的“野蛮”联系在了一起,推动经济发展的任务,也与“文明化”的使命同时展开。

这样,在现代性背景下,中心与边缘、先进与落后的论述框架便得以建构。半个世纪前的社会历史调查,虽冠有“社会调查”之名,但无论从调查目的、调查方法、调查成果来看,都与民国时期的社区研究有着本质区别。当少数民族不知不觉被卷入到现代化的进程,并成为在这种新的线性历史叙事中追赶汉族的对象时,他们的传统知识也隐晦地带有了“低人一等”的色彩。其所拥有的与汉人不同的宗教信仰、精神世界或社会组织方式,成为了他们尚未完全“现代化”的标志,在被旅游消费的时候,可为汉人提供乌托邦的想象,但在知识生产上,他们只拥有“前现代”的、应当被淘汰或被保护的传统知识,无法再成为真正意义上的主体。^⑤近年来,随着民族地区一些社会问题的出现,民族研究又进一步转变为了“民族问题研究”,似乎这片区域成为了“问题制造”的场所,更加坐实了民族地区的污名化色彩。

于是,在与“民族”相关的议题上,我们陷入了一种难以化解的张力。一方面,我们不断在政治上强调“少数民族”与汉族的平等地位,另一方面,在学术话语中,我们又总是或明或暗地暗示民族地区的特殊性与“落后性”。只要是与民族地区相关的研究,都自然而然归于民族学的学科范畴之下,似乎这片区域与其上的人民,已经不再是其他社会科学研究议题;相应地,由于民族地区的“落后”,这里的知识生产亦不再具有普适价值,它只能为制定相关政策服务,而不再具有普遍的社会科学的意义。正如王娟所言,民族研究被从社会科学对中国整体的讨论中割裂出来,这一难题至今仍旧没有得到解决。^⑥

① 典型代表如 Dru C. Gladney, *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*, Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1998; Louisa Schein, *Minority Rules: The Miao and Feminine in China's Cultural Politics*, Durham & London, Duke University Press, 2000; Ralph Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*, Durham & London: Duke University Press, 2000.

② 李绍明:《从中国彝族的认同谈族体理论——与郝瑞教授商榷》,《民族研究》2002年第2期。

③ 《解构中国少数民族:去东方学化还是再东方学化》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2009年第2期。

④ 沙力克:《“族群”与“民族”的国际对话》,《人民日报》2001年11月2日。

⑤ 关于这种知识体系的生产及“民族地区”可能蕴含的知识潜力,参见刘琪:《迪庆经验:边疆的另一种知识可能性》,《学术月刊》2014年第10期。

⑥ 参见王娟:《探寻“多民族中国”的可能性:“民族研究”的本土化实践》,张静主编:《中国社会学四十年》,北京:商务印书馆,2019年。

三、整体社会中的“民族”与民族地区的“整体社会”

在笔者看来，前文呈现的民族研究的两个困境，也有其内在的关联。从根源上看，今天的研究困境，有很大一部分源于“民族”同时具有的双重维度，即政治性与社会性。从政治维度来看，我国的民族识别工程及以此为基础建立起来的民族政策，是新中国政治合法性的一部分，也具有“路径依赖”的特点^①，需要坚持并发扬光大；另一方面，从社会维度来看，与“民族”相关的社会事实，又呈现出远比政治范畴更为丰富多样的色彩，并需要在社会科学的脉络中找到其定位。这两个维度之间的张力，早在民国期间费孝通与顾颉刚的争论之中便有所体现^②，建国之后的民族识别与民族学学科建设，并没有化解这一张力。费孝通在回顾当年争论时谈到，他最后放弃辩论，与当时的政治形势有关^③，可见在民族问题上，政治性占据首要的位置。但毕其一生，费孝通也没有放弃对“社会性”的关注，没有放弃用社会科学的方法对“民族地区”进行研究的志向。

近年来，也有一些学者注意到了当前民族研究中存在的问题，并对从范式转换、学科知识体系重构等方面发表了自己的看法^④。在笔者看来，若要进行民族学的范式转换，首先，便需要在社会科学的脉络中重新定位“民族”与“民族地区”。在这方面，前文引述的魁阁时期的研究文本，仍旧可以为我们提供不小的启发。

从总体上来看，在许与田笔下，“民族地区”不是野蛮的、落后的、原始的，而是有着复杂精致的社会组织，以及丰盛满足的精神生活。对于被研究者的“民族身份”，两位都没有过多的纠结，而是着重于探索其社会内部的整体性。在两位看来，这样的“社会类型”，或是可以帮助我们理解“更为广阔的中国”，或是可以为“人类智慧”做出贡献。在著作的结尾，田写道：“摆不是一件无谓的举动，更不是一件愚蠢的浪费。它是摆夷生活愉快、社会安全的保障。我们处在这战氛笼罩的大地上，颠沛流离的人生中，对于摆夷的摆似乎只有羡慕和欣慰。我们得庆幸在这荒僻之区，烟瘴丛中，还留得这一个人类智慧的创作。”^⑤这种带有乌托邦色彩的赞美，固然与当时战火纷扰的社会环境有关，但更是源于田汝康对“摆”的细致观察。

换句话说，两位笔下的“民族地区”，在知识上并不是一个特殊的对象。如果说他们研究的社区确有特殊性，那也是作为中国社会的一种类型存在，若能从其他地区搜集更多的“类型”，便可以形成对中国社会的总体认识。在魁阁时代，这样的社区研究，为后人积累了大量深入扎实的素材。

到了20世纪六七十年代，随着人类学理论与方法的发展，社区研究因其“代表性”问题遭到了不少挑战，由此，也展开了更多关于中国社会独特性及其复杂结构的讨论。^⑥今天，魁阁时期静态的、封闭的社区研究方法已经不再被应用，然而，在笔者看来，这种研究背后蕴含的认识论与方法论，在今天仍旧没有过时。从认识论上，研究者所持的是对“他者”的敬意；从方法论上，则是对“整体社会”的关怀。在今天的“民族研究”中，如若我们能保有这种敬意，并在此前静态的、共时性的研究基础上，加入更为流动性的、历时性的视角，完全可以在更为广阔的视野中，看到更为丰富的社会事实。^⑦

① 参见高朋：《中国民族政策的路径依赖及其影响》，《中央社会主义学院学报》2018年第4期。

② 相关争论可参见马戎主编，《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社，2016年。

③ 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，王煦华编：《顾颉刚先生学行录》，北京：中华书局，2006年，第246页。

④ 参见赵旭东：《中国民族研究的困境及其范式转换——基于文化转型语境》，《探索与争鸣》2014年第4期；范可：《族群范式与边疆范式——关于民族研究范式转换的一些思考》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2016年第1期；何明：《民族研究认识论转向与民族学知识体系重构》，《思想战线》2019年第6期。

⑤ 田汝康：《芒市边民的摆》，第104页。

⑥ 相关讨论的综述，可参见王铭铭：《小地方与大社会——中国社会的社区观察》，《社会学研究》1997年第1期。

⑦ 关于社区研究的新发展，可参见王铭铭：《局部作为整体——从一个案例看社区研究的视野拓展》，《社会学研究》2016年第4期；渠敬东：《迈向社会全体的个案研究》，《社会》2019年第1期。

例如,褚建芳在对芒市的“再研究”中便发现,田汝康笔下描述的“摆”与“非摆”,实则是傣族对外来宗教(佛教)与本土超自然信仰的整合,其背后也蕴含着历史进程中形成的“文化并接结构”^①。再如,梁永佳也在对喜洲的“再研究”中发现,这里的文化样态比许先生描述得更为复杂,它存在着汉族与白族两种文化脉络,而当地居民又用自己的策略把两种不同的价值融合在了一起,并用更高一层的逻辑涵盖了所谓的“汉白”之分^②。这样的研究,既是对传统社区研究方法的继承,亦是在时空拓展的基础上做出的新发展。

再如,从社会形态上来看,由于各民族之间长期以来的互动融合,很多“民族地区”,都具有比汉族地区更加复杂多样的社会形态。例如,在一些多民族交汇的“走廊地带”,存在着基于本地传统的复合性社会构建模式^③,如若可以对这种“复合社会”进行深入考察,便可能突破人类学、社会学传统理论中对单一社会的研究,为社会理论的发展做出贡献。在学术生涯晚期,费孝通高屋建瓴地提出了“中华民族多元一体”格局。他指出,我国的民族之间,在历史上早已形成了“你来我去,我来你去,我中有你,你中有我”的关系格局。在费看来,这种格局中各个层次之间的多元关系,以及分分合合、分而未裂、融而未合的多种情状,应当是民族学富有吸引力的研究对象与课题^④。这种研究,既可以突破传统上“分族写志”的研究传统,亦可为“多民族共同体”的构建提供实证参照。

此外,近年来,在以“本体论转向”为代表的新的新人类学理论发展中,传统“社会”的含义也得到了扩大,开始将许多“非人存在”纳入到了讨论之中,并在此基础上对人与自然、人与环境的关系进行了再思。根据此前笔者在西南民族区域的观察,在这方面,许多少数民族有着自己独到的见解,这些见解,又与其关于世界形成的神话密切相关。今天,当人们深受西方现代性“人类中心主义”的影响,将“人”的形象加诸大自然之上的时候,这些仍旧保留了“原始”色彩的宇宙观,亦应当作为“人类智慧”的一部分,获得其应有的地位^⑤。

总之,我们当意识到,虽然今天的民族地区与汉人地区的确存在着经济发展上的差距,然而,这种经济上的不发达,并不必然与知识上的贫瘠挂钩。“民族地区”并不必然是制造社会问题的场所,反之,它完全可以作为知识创造的主体存在,甚至,还可能成为诞生“本土社会理论”的地方。这种“本土社会理论”,带有民族地区的特色,也同样是中国特色的一部分。在这个意义上,民族地区的研究,完全可以,也应当为认识整体中国做出贡献。

正如王铭铭所言:

民族学应关注中国这个社会,而不是简单地关注作为被国家识别的、作为所谓“群体”的民族。要恢复民族学的社会科学地位,民族学家应投入足够的精力去同时研究少数民族社会各自的公共生活与历史和整个中国社会的公共生活与历史……真正有意义的新民族研究,务必在扎实的研究基础上,寻找历史与现实之间的整体关联性。^⑥

在笔者看来,虽然作为政治范畴的“民族”有其特殊性,但这并不意味着“民族学”便是一门特殊的知识学问。民族是整体中国社会中的民族,关于民族的学问,亦当为认识整体中国做出贡献。当我们突破传统上对于民族地区“贫瘠落后”的认识,用拓展的社区研究方法考察其“整体社会”的时候,便可能看到这一区域在知识上带来的贡献,也可以真正将“民族学”放置到对中国整体社会的讨论之中。

① 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》,北京:社会科学文献出版社,2005;参见王铭铭:《继承与反思——记云南三个人类学田野工作地点的“再研究”》,收入田汝康:《芒市边民的摆》“附录”,第105—126页。

② 梁永佳:《地域的等级——一个大镇村的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社,2005年。

③ 参见刘琪:《多元社会的生成机制及其启示——对“边疆”的再思考》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2019年第3期;《文化复合性视野下的交融与整合——清末民国两个滇西北城镇的历史人类学研究》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2019年第7期。

④ 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《从实求知录》,北京:北京大学出版社,1998年。

⑤ 在新近的一篇论文中,笔者以景颇的个案为例,讨论了其宇宙观可能构成的反思意义。参见刘琪、高松:《被走走的祖先——云南德宏景颇丧葬仪式的宇宙观探析》,《开放时代》2020年第6期。

⑥ 王铭铭:《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第71页;第68页。

四、社会实践中的“民族”与无需逃避的“国家”

在前文中，笔者讨论了魁阁时期的研究文本为今天的“民族研究”带来的启发，然而，另一方面，不可否认的是，与20世纪40年代相比，今天的民族地区已经发生了翻天覆地的变化。正如前文所述，在魁阁时代，“民族地区”的社会组织、社会制度与信仰世界有其自身的特征，而当地的百姓，也没有按照今天的民族分类来认识自身。20世纪50年代，当国家化的民族分类体系进入地方的时候，经历了一个长期的磨合、调适乃至最终扎根内化的过程。时至今日，这套分类体系早已成为人们所接受的常识，也成为了民族地区无法忽视的客观社会事实。那么，我们又当如何在“整体社会”的视野中，理解作为社会事实的“民族”？与此相关的另一个问题是，如果我们认识到，民族分类是随新中国的诞生而来的，那么，它必然与现代国家建设有着密切关系，我们又当如何认识这个与传统国家不同的现代国家，及其在民族地区的表现形态？

在关于“民族”与“族群”的问题上，历来有两种观点。一为原生论，强调从客观属性出发定义族群，即族群的来源是历史、血缘与语言、宗教等文化特征，一为建构论，强调族群作为一种“社会建构物”的主观特质，特别是个体的主观认同之于群体归属的决定性作用。然而，无论用哪一种观点来理解当今中国的民族现象，都会有失偏颇。即使民族的确有“原生”的要素，但当它们被纳入到新的“民族”分类中时，便进入了一个新的历史语境，并与新的政治、经济、社会环境全方位配套。

在这方面，当代著名人类学家卡马洛夫（John Comaroff）的论述，或可以为我们带来一些启发。在1987年发表的一篇名为“图腾与族群性”的论文中，卡马洛夫精辟地指出，任何一种分类都是特定历史进程的产物，而分类一旦形成，便会披上一种“自然”且貌似独立自主的外衣，决定接下来的社会生活的走向。他写道：

不仅那些创造历史现象的情境与维持它的情境不同，任何一个现象，一旦被创造出来，便会获得影响脱胎于其中的结构的能力。族群认同也是如此。当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在，而使其长期存在的因素可能与推动它出现的因素完全不同，也可能会对它产生于其中的语境起到直接与独立的影响^①。

前文已经提到，“民族”是一套极具中国特色与时代特色的分类体系，这套分类体系被创制之后，便成为了客观存在的原则，真实地参与到了新中国的建设与民族地区的社会生活之中。从微观的视角来看，在不同的地方社会，这套分类体系带来的影响都有所不同，体现在不同的个体身上，更是有着各种精彩生动的故事。换句话说，“民族”进入“民族社会”，取代传统社会分类，重塑地方社会的过程，蕴含着丰富多样的社会实践。这些社会实践，不同于政治上固定的、单一的民族范畴，而是有其灵活性与创造性。例如，笔者在对云南德钦县升平镇“藏回”群体的考察中，便看到了“藏”与“回”两种“民族”如何和谐的存在于同一个体之中。^②这种鲜活的、生动的社会实践，并不会构成对政治上的民族范畴的挑战，相反，它是一种地方性的智慧，通过巧妙的方式，完成了国家化的分类体系与传统社会之间的衔接。

正如前文所言，在民族研究中，我们时常面临着西方学者对“民族识别”的批评。在笔者看来，这些批评背后，实则还有另一个面向，即对传统中国与现代国家的割裂。2009年，在《逃避统治的艺术》一书中，美国人类学家斯科特（James C. Scott）提出了著名的“zomia”概念，在他看来，中国的西南地带，可被视为一片更为广阔的区域的重要组成部分，这片区域包括东南亚的越南、柬埔寨、老挝、泰国和缅甸，以及中国的云南、贵州、广西和部分四川。斯科特指出，从越南中部高地到印度中北部所有海拔300米以上的

^① 约翰·卡马洛夫：《图腾与族群性：意识、实践与不平等的标记》，刘琪译，《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2017年第5期；参见刘琪：《再思族群：基于田野与阅读的启发》，《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2017年第5期。

^② 参见刘琪：《民族交融视域中的“藏回”——基于云南省德钦县升平镇的实地考察》，《民族研究》2018年第2期。

地方,都可以被视为一个整体,这片区域最突出的特征,在于它实质上是一个“无国家的空间”。斯科特用“zomia”来指称这片区域,并用地形阻力(friction of terrain)来解释这种无国家状态的形成。由于没有办法进行集中的谷物生产,高山河流与漫长的道路又使得国家力量难以深入,因此,这片区域成为了所有逃避国家的人群的庇护所。斯科特写道:

假使这些野蛮人是做了政治选择来保持与国家的距离,而不是被征服,那么一个新的**政治形式**出现了。这些尚未被统治的边陲地带的许多,甚至是大部分居民并非以往社会组成的残留,或者如东南亚一些低地民间传说所说的,是“我们的活祖先”。有意地将自己放到国家边陲的人们有时会被不恰当地称为次级原始主义。他们的生存法则、他们的社会组织、他们地理上的分散,以及他们文化中的许多因素都不是人类所遗留的原始特征,而是被**精心设计**以阻止他们被统合进附近的国家,或者避免在他们内部产生国家一样高度集中的权力。他们的实践,也包括他们的意识形态,完全是为了逃避已有的国家和预防可能出现的国家。换句话说,他们是“国家作用的结果(state effect)”。他们是“有意的野蛮(barbarians by design)”。他们在摆脱政治上被统治的同时,还与低地的中心地区保持了繁忙和互利的贸易。^①

在中国境内,斯科特所界定的“无国家”的区域,恰好与今天的西南民族地区大致重合。换句话说,在斯科特看来,中国的“民族地区”,传统上是一个没有国家统治的地带。对历史上“无国家社会”的想象,与现代的“威权国家”相互映衬,似乎那片区域本是一片净土,而现代国家却给他们带去了灾难。这种二元论的断裂,满足了西方的意识形态,但却并不符合历史的事实。

正如王铭铭、纪若诚等人指出,传统上,帝国与这片区域之间的关系始终处于若即若离,但从未完全断绝的状态。^②马健雄则进一步指出,明代以后,随着中央王朝势力的增强,其行政力量也不断深入西南地区,用卫所、屯田、设治、田赋等方式对这片区域进行控制,并在文化上不断推进科举制度,使其上的人民不断“归服”于中心。自此以后,这片区域内的活动,几乎都具有国家化的色彩。^③从笔者长期研究的迪庆地区来看,在历史长河中,这里的人们从未真正有过逃离任何统治的冲动。当地人总是以淡然的心态,迎接来到这里的“外来文明”,只要赋税不过于繁重,人们也乐于接受这种统治。在传统中国,这些“外来文明”大多是偏居一隅的地方政权,迪庆人民与“国家”之间的关系,是以这些政权为中介的。晚清时期,中央王朝加强了对迪庆的控制,很多“国家化”的军事与贸易行为,推动了地方社会的变迁与发展。今天,虽然地方社会与国家之间的关系已经发生了巨大变化,但传统延续下来的社会秩序仍旧有所延续,并成为了地方稳定团结的基础。

概而言之,“国家”在民族地区从未缺席过,现代国家的统治,也并非只有强势的面向。从大历史的脉络来看,“民族地区”从相对独立的文明状态,过渡到成为“中央帝国”的一部分,又在现代民族国家建立之后成为“边疆”;而其上的人民,则从与华夏相对的“夷”,成为了“边民”,又成为了今天国家分类中的“少数民族”。在这个过程中,国家的政治结构与治理模式在不断改变,但从基层社会的视角来看,传统国家的“在场”与今天国家的“在场”,也并不是没有相似之处,反而,可能存在着微妙的延续性。这种延续性,即在于“民族地区”的人民想象与应对国家的方式。^④

在对“农民社会”研究中,科尔弗利特(Benedict Kerkvliet)曾提出“日常政治(everyday politics)”的概念。在他看来,日常政治,即是“大众接受、顺从、适应、挑战那些事关资源的控制、生产或分配的

① 詹姆士·斯科特:《逃避统治的艺术:东南亚高地的无政府主义历史》,王晓毅译,北京:生活·读书·新知三联书店,2016年,第10页。

② 王铭铭:《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年;C. Pat Giersch:《“混杂的人群”:中国西南近代早期边疆的社会变迁(1700—1880)》,沈海梅译,陆韧主编:《现代西方学术视野中的中国西南边疆史》,昆明:云南大学出版社,2007年。

③ 参见马健雄:《再造的祖先:西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构》。

④ 例如,在对小村的研究中,朱晓阳便指出,当地农民至今仍旧将国家视为“父母”,并期待国家官员按照这样的角色期待行事,这显然可被视为传统“国家观”的延续。参见朱晓阳:《小村故事——地志与家园(2003—2009)》,北京:北京大学出版社,2011年。在涉藏地区,老百姓经常把当代国家领导人的画像与高僧大德的画像共同悬挂,这种“并置”,也可视为其对国家的一种理解。

规范和规则，并通过克制的、平凡的、微妙的表达和行为完成这一切^①。日常政治是无处不在的，人们的每个普通物件、每次行动，可能都具有政治性的意涵，而日常政治的策略，是一种本领和技巧，它可以被掌握，也可以被传授。按照宋怡明的说法，这种日常政治，可以被视为一种“被统治的艺术”^②。

在笔者看来，这样的概念，可以帮助我们理解今天“民族地区”的社会事实。对于地方老百姓而言，“国家”既是符号性的象征，又是日常化的存在。它体现在各种社会政策、各种人群流动、各种资源动员之中，并在具体的社会实践中与老百姓发生真实的关系。今天的民族地区，已经形成了一种现代国家进入、被国家改造之后的新的整体性。这种整体性，既具有历史的延续性，又有今天新的时代特征。许烺光、田汝康笔下没有“民族”的民族社区虽然已经不再存在，但民族地区的百姓，仍旧具有很强的主体性与创造性，并能够在新的条件下，用“被统治的艺术”，将国家力量整合进地方社会，由此进行新的“整体社会”的构建。“民族”嵌入社会，社会嵌入国家，这是自古以来“民族地区”的社会事实。对这种关系形态及其流变进行考察，或是真正具有“中国特色”的民族研究的有机组成部分。

（本文为国家社会科学基金“铸牢中华民族共同体意识”研究专项项目“云南藏区民族工作与铸牢中华民族共同体意识研究”（1950—2019）（20VMZ006）的阶段性成果）

（责任编辑：周奇）

Ignorance of Minzu and Holism on the Study of Minzu Society

——Thoughts from Two Readings during the Kuige Time

LIU Qi

Abstract: This article analyzes two readings during the Kuige (“魁阁”) time, *Under the Ancestors' Shadow* by Francis Xu Langguang and *Religious Cults of the Pai-ialong the Burma-Yunnan Border* by Tian Rukang, and discusses their inspirations on today's Minzu (“民族”) study. In the 1940s, neither the local people nor the researchers look at the outside world from the perspective of the Minzu category today. Therefore, in the research text, we cannot find any trace of “Minzu”, instead, authors show their concern of holism of society and the pursuit of generalized social theory. After 1949, with the accomplishment of ethic classification, Minzu has become a conceptual framework in academic study, which caused some dilemmas in Minzu study. Recently, there has been an increasing call to renew the knowledge system of ethnology in China, and this article hopes to shed some light on this trend by putting Minzu study into the understanding of whole China, and looking for the “whole society” in Minzu area.

Key words: Kuige time, Minzu study, holism, social practice

① Kerkvliet, Benedict, *Everyday Politics in Peasant Societies (and Ours)*, *Journal of Peasant Studies*, Vol. 36, No. 1, 2009, 227-243.

② 宋怡明：《被统治的艺术》，钟逸明译，北京：中国华侨出版社，2019年。