

## 民国时期西南民族研究中的燕京大学传统

□张帆

**【摘要】** 民国时期,燕京大学社会学系师生在四川西北部的嘉绒区域展开了调查研究,这些研究是这一时期西南民族研究的局部,也是中国缔造现代国家过程的产物。这些研究以人类学边疆民族研究为框架,以人类学理论和概念为基础,以实地调查和文献研究为方法展开了对民族、国家、边疆关系的讨论,奠定了民国时期西南民族研究中的燕大传统。燕大传统以结构功能论为理论依托,以社区研究为方法,以比较社会学为框架,以经世济国为关怀。与此同时,燕大传统内部也有不同的学术取向:在采纳并应用结构功能论的同时,也倡导对文化的历史研究;在经世治国的理想之外,也有超越国族的文明视角。

**【关键词】** 民国时期;民族研究;燕京学派;嘉绒藏族

**【作者简介】** 张帆,北京大学社会学系助理教授。北京,邮编:100871。

**【中图分类号】** C912.4 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1673-8179(2022)06-088-09

### 一

1931年,随着“九一八”事件爆发,中国不仅需要面对在帝制崩解后建立现代国家的重担,也要面临列强再次侵入、领土不断沦陷的危机:东北边疆沦陷,西南和西北边疆也在列强的觊觎之下危机四伏。因此,在这个时期边疆问题就是中国问题,以民族为核心的民族研究范式开始和以边疆为核心的边疆研究范式融合,形成边疆民族或者民族边疆的概念。其实,很多少数民族并不生活在边疆地区,边疆地区也不全是少数民族,然而在这个特定时期,这两个概念相结合,边政学应运而生。边政的重要性引起了民国政府的重视,并在20世纪30到40年代组织了大量研究人员进行了边疆考察,西南少数民族区域是重点考察区域之一;与此同时,因为战争的原因,东部高校及研究所不断撤往西南,也在西南地区展开了围绕少数民族的学术考察,<sup>①</sup> 这些调查和研究构成了边政学的实质内容。

燕京大学社会学系师生的西南民族研究传统就出现在边政学研究的大潮中。燕京大学是当时的基督教五个大学之一。1942年,随着第二次世界大战爆发,燕大作为教会大学,被迫向内地迁移。燕大社会学系的师生几经颠簸,分散在西南多个区域,

其中一个学术重镇是云南呈贡的魁阁,<sup>②</sup> 另外一个学术区域是分校所在地成都。这一时期燕大社会学系“燕京学派”的民族研究传统逐渐形成。

今天,我们习惯于将以吴文藻及其弟子为核心的以及受到人类学结构功能主义理论影响的社会理论传统称作“燕京学派”,这一学派“建立了对中国整体的比较研究框架”,这个框架之下涵盖了汉人社区研究和边疆民族研究。<sup>③</sup> 吴文藻与当时国际上“新人类学”的引领者马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)和拉德克利夫-布朗(Alfred Radcliffe-Brown)有所交往,不仅派遣学生出国深造,还于1935年邀请了拉德克利夫-布朗在燕大驻访讲座,这奠定了燕京学派的结构功能主义理论、社区研究方法以及社会比较框架。同时,吴文藻等学者对中国社会现实的关怀又给燕京学派打上了学以致用、实用主义色彩,试图借助功能、文化、制度等概念,通过基于社区的考察,进行比较社会学的研究,以理解中国社会的现状,并对之进行有的放矢的建设。

1942年,吴文藻以《边政学发凡》开启了以人类学为基础对边疆和民族研究进行理论建设的道路。

他指出在对边疆民族的研究中,不仅要重视政治关系,更要重视文化、民族、边疆之间的复杂关系。边疆有政治边疆和文化边疆,前者如自然地理或人为认定的边界,例如国界线、海岸线、关外、塞外等,后者指语言、风俗、信仰以及生活方式不同的民族区域,例如甘青川康一线,虽然地居腹心,却是边疆,对国家构造有重要意义;民族也分为生物民族和文化民族,“民族愈扩大,则血缘的效力愈减杀……诚以历史上无数民族,几无一非由无数种族混合同化而成,而尤以中华民族为甚,故我们绝不能以种族为判断民族的标准,其理极明”。<sup>④</sup> 吴文藻进而指出边疆民族有多种类型,其中尤以杂居于不同民族之间的“边缘民族”最为重要。因其受到不同文化的冲击,能够沟通边地与内地,融洽民族感情,是日后新中国成立的有力支持。对于研究的逐步推进,吴文藻也勾勒出完整的框架,划分了四个研究领域:第一是思想部分,主要指对国际民族理论和政策的研究以及对国历来筹边思想和制度的研究;第二是事实部分,主要指以实地调查为基础的搜集、记录和描述工作;第三是制度部分,主要指对具体落实思想的制度展开的研究,例如土司制度、婚姻制度、土地和租佃制度、财政和赋税制度等;第四是行政部分,主要指对实施政策的技术与方法进行的研究,例如西藏噶厦地方政府权限等。燕京学派的嘉绒研究大都在这个框架下展开。

### 二

在这样的背景下,我们把目光投向西南。西南指代的区域似乎很小,但是如果我们把西南,尤其是作为通道联通北方草原和南亚的藏羌彝走廊,放在更大的世界格局中来看,可以看到西南不单是被密集山川封闭的区域,在历史上也是勾连南北的通途:向南是南方丝绸之路,向北通向欧亚草原。不

仅如此,在历史上也有不少文献对这片区域有过记载,<sup>⑤</sup> 说明这里曾在“帝国之眼”的关注之下。到了民国时期,更是有大量学者进入这片区域,他们将西南视为现代国家建构中的一环,希冀能够通过系统学术研究为以后新中国成立贡献力量。

具体而言,今天所说的四川阿坝藏族羌族自治州位于四川西北部和西藏东南部交汇处,地形复杂、生态多样。按照今天的民族划分,这里主要居住着嘉绒藏族、羌族等少数民族以及汉族,是一个民族多样化程度非常高的区域。

民国时期进入这片区域做调查的学者有着不同的学脉和背景。1928年,任乃强受聘于川康边防总指挥,为筹建西康建省事宜,开始了川康调查。<sup>⑥</sup> 1934年,庄学本只身进入川西羌绒腹地,<sup>⑦</sup> 于1937年出版了《羌绒考察记》。<sup>⑧</sup> 1937年之后,随着全面抗战的开始,主流学界不同学科的学者,包括人类学、社会学、民族学、语言学等学科的学者,都开始参与边疆研究,引入各种新兴学科的理论和方法,<sup>⑨</sup> 使研究逐步系统化和理论化。其中,嘉绒研究领域主要有:马长寿、冯汉骥等直接受命于民国政府的学者开展的调查;刘恩兰、崔德润等参与的社会团体组织的学者开展的考察;西迁院校的师生进行的研究,其中就包括燕大以吴文藻为核心的燕京学派师生。<sup>⑩</sup> 时任燕大成部分校社会学系主任的林耀华和任教于华西大学社会学系的李安宅合作,于1942年成立了边疆研究会,系统地训练学生进入康北川西做调查。当时,位于川西的嘉绒地区——以理番为中心的土四土屯地——还是研究盲点,于是林耀华、李有义、李安宅、于式玉、蒋旨昂等学者及他们的学生陈永龄、陶增启、阮怀响等,前赴后继进入这片未知之地,对其文化和制度展开了多方面考察。

① 吴文藻:《边政学发凡》,《边政公论》,1941年第5、6期,第1页。

② 曾现江:《嘉绒研究综述》,《西藏研究》,2004年第2期。

③ 任乃强:《自序》,载于任乃强:《任乃强民族研究文集》,北京:民族出版社,1999年。

④ 庄学本:《庄学本全集》(上),北京:中华书局,2009年,第25页。

⑤ 原文为“嘉戎”,为行文统一,故本文均改为“嘉绒”。

⑥ 段金生:《学术与时势:民国的边疆研究》,北京:中华书局,2020年,第92页。

⑦ 关于民国时期西南民族研究更加完整的介绍,王建民指出抗战时期对于西南民族调查可分为四类:一是专业学术机构及学者进行的调查;二是由政府和有关社会团体组织的考察;三是有关部门的官员进行的调查访问;四是西迁的院校学生进行的暑期调查。参见王建民:《中国人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》(人文社科版),2007年第12期,第4页。涉及嘉绒研究,基本除了官员的直接调查访问之外,其他三种形式的调查都有。

① 王建民:《中国人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》(人文社会科学版),2007年第12期。

② 潘乃谷、王铭铭:《重归“魁阁”》,北京:社会科学文献出版社,2005年。

③ 杨清媚:《燕京学派的知识社会学思想及其应用》,《社会》,2015年第4期,104—105页。

这些研究结合了新旧学问,理论资源非常丰富,比如马长寿非常自觉地应用了文化的概念和人类学的相关研究,对西南的不同民族从广义上做了分类,又从细部上做了观察;<sup>①</sup>而庄学本,最初出于对民族差异或者是对文化多样性的兴趣而进行观察,后来受到体质人类学和文化人类学的影响,其研究呈现出一种非常自觉的文字中和镜头下的分类框架。<sup>②</sup>总而言之,这一时期已经出现了以人类学理论和方法为基础的民族研究。与这些研究相比,在燕大传统下的嘉绒研究不仅更明确地应用了人类学理论和方法,也呈现出更强的系统性和更大的比较视野。

### 三

林耀华于1928年进入燕大社会学系,在吴文藻的安排下,1937年负笈海外,进入哈佛大学深造。1941年林耀华从哈佛大学学成归国,又在吴文藻的安排下回到成都。1942年起他担任燕京大学成都分校社会学系的负责人,旋即投身于川西康北的调查中。1943年林耀华前往凉山考察彝族区域。1944年前往藏东调查藏族区域,1945年前往川北研究嘉绒区域,先后发表了《川康北界的嘉绒土司》<sup>③</sup>和《川康嘉绒的家族与婚姻》<sup>④</sup>两文,同时,还撰写了《四土嘉绒》<sup>⑤</sup>一书。

在《川康北界的嘉绒土司》这篇文章中,林耀华从四个方面展开论述。在“川康北界的区域概况”和“嘉绒区域的考察情形”中,林耀华由区域的宏观环境进入调查地的局部环境,意在指出这个区域的联通性和中间性:

从民族文化上而论,东部中原文化的汉族,早已占据盆地,立下根基。西部藏族文化亦渐于拉萨中心,向着四邻扩展,历代民族斗争,人口迁徙,弱小的部落遂被驱至川康北界,在此山岭高突土地贫瘠的区域中,过其避难的生活。这些弱小的部落,大别有羌民、嘉绒、西番各族,迄今仍是互相杂处,

彼此为邻,形成川康间的特殊边区。这边区既为中原文化与西藏文化的边缘地带,又为汉、藏两族交相影响下的缓冲区域。<sup>⑥</sup>

在“嘉绒土司的历史沿革”和“嘉绒土司的政治现状”中,林耀华对土司制度进行了结构功能分析。结构功能分析看重的是社会结构的不同部分之间的相互关系,在进行社区研究的过程中,不能只看单一制度,而是从一个制度入手,最终通过这个制度与其他不同制度之间的相关性来呈现这个社区的总体面貌。因此,林耀华对于历史线索的梳理,更好地帮助他理解了当时的状况,理解了不同制度之间与不同人群之间、不同阶层之间的相互关联。例如,林耀华指出虽历经变革,土司依然是地方政治的中心,左右着嘉绒与中央的政治格局。以理县为中心的杂谷五屯,虽然在清代改土归流,“划分五屯,各屯仿效绿营组织,设立守备屯兵,相沿迄今,实质上没有改革……近年县府虽有明令废除守备的名义,但嘉绒对于土官的信仰极深,实际上仍受土官的支配,谒见土官也沿用跪拜的礼仪”。同时,“杂谷脑以西之地,从来由土司统治,土司定三年或五年一贡,他有全权支配土内人民,保持原有的嘉绒的传统习俗”。<sup>⑦</sup>

从结构功能主义的理论视角出发,土司制度的核心地位不仅在于其左右着历史和政治格局,更在于土司制度和地方社会中的血亲和姻亲制度以及经济、宗教等制度之间的复杂关联。林耀华指出嘉绒土司自称来自西藏琼部,与其有着共同的起源,而且相互联姻互为甥舅,关系盘根错节。“当日吐蕃崛起于西藏,向四方开拓土地、臣服远近部落,甚至兴兵扰乱唐室的边境。嘉绒民族或已于时附属吐蕃,向东占据地盘,择处移植。绒族之入理县,当以杂谷区为最早。唐文宗太和间,李德裕为西川节度使,已与吐蕃嘉绒各族有所接触。”<sup>⑧</sup>杂谷土司改土归流之后,按照清制重整为五屯,其土舍各自为

政,成为梭磨、卓克基、松冈、党坝土司,被称为“四土”。梭磨土司乏嗣承继,“各区土地分裂,头人争权互相侵杀,遂演成民国以来三十余年纷乱的局面”。同样,松岗土司也因“无子嗣继承土位,各方皆起觊觎之心,遂酿成夺位纷争之局”。而党坝土司“地小力薄,在四土中只居附庸被动的地位”。唯一的能在纷乱中独善其身的是卓克基土司,因为其现任土司索观瀛是汶川瓦寺土司子嗣,“瓦寺地近汉城,人民汉化程度最深,土司亦最能与汉官合作”。<sup>①</sup>随着四大土司势力衰败,原本为梭磨土司头人的苏永和异军突起,“利用兵力争战、婚姻关系、政治手腕,几乎统一四土之地,且外达松潘,内联五屯,成为近代嘉绒民族惟一的领袖人物”。<sup>②</sup>

将这篇文章与林耀华另外一篇对嘉绒人婚姻和家庭制度的研究进行比较,能够看到土司制度与嘉绒社会各制度的有效运转密不可分。大到区域纷争的解决、小到家屋权利与义务的承继,都以土司为中心。林耀华指出嘉绒社会组织的基本单位与核心是家族,家族没有姓氏,但有名号,此名号代表“家屋继承人的一切权利与义务,举凡住屋财产、屋外田园土地、粮税差异、家族世系以及族内人员在社会上的地位等,莫不在住屋名号之下,而有传统的规定。质言之,屋名概括家族团体的物质的与非物质的两重要素”。<sup>③</sup>家屋是由其创始者从土司处领来的田地作为物质起点的,其权利和义务因此也是相对于土司而言的权利和义务——拥有在土地上合法居住和耕作的权利以及向土司纳税服役等义务。如果“家族绝嗣,或因故他迁,后继之人经土司承认,仍用旧名号。甚至别人在旧屋基之上建筑新屋,旧名号亦可不改变”。<sup>④</sup>

在林耀华指导之下,他的学生兼助教陈永龄于1947年完成论文《理县嘉绒土司制度下的社会》,<sup>⑤</sup>文中指出,“抗战后虽有少数专家发表关于嘉绒社区之研究,但多偏重某一方面,或地理、或历史、或语言等等,至于有关嘉绒民族文化之综合研究,尚未见到”。<sup>⑥</sup>因此,在这篇博士论文里,陈永龄详细地展开了对土司制度的讨论。他不仅讨论了土司之间的相互关系,还从各个不同的方面分析了当地社

区的不同的制度面向,以及不同的制度之间的相互关系,例如土司和家屋制度、袍哥组织、宗教制度的关系。

林耀华没有来得及展开对宗教制度的讨论,陈永龄指出宗教制度和土司制度密不可分。对嘉绒社会影响最深的是黄教,也就是藏传佛教的格鲁派,在日常生活中随处可见其影响,更与当地人的生活伴随始终,尤其是人生的转机时刻,例如生、婚、病、死、葬等重要关头,黄教仪式作用莫不参与其中,连土司都对喇嘛另眼相看礼遇有加,百姓更是顶礼膜拜奉献供养。因此,喇嘛成为一个特殊阶级。不过,喇嘛不事生产,需要学习多年并到拉萨参加考试,才能获得学者的头衔和堪布的资格,这都需要大量经济支出。因此,只有土司贵族阶层才能供养出高级喇嘛和寺庙主事:

如卓克基马尔康寺院之掌教大喇嘛察棱龙珠,为卓克基土司索观瀛之长子,察棱龙珠在卓土宗教上得膺任领袖,自然因为有其父之政治地位与财势为其后盾。故此卓克基一地之政治宗教大权完全操诸索氏一门之手,使得嘉绒百姓在世俗及属灵的两不同世界中,都脱不出索氏一家之控制。<sup>⑦</sup>

在宗教制度和土司制度的双重的运作之下,当地社区形成了非常密切的关系共同体。与此同时,土司的世俗权力和宗教的神圣权力也变得极为稳固。

不仅如此,陈永龄也关注到了社区的变化。比如,袍哥制度逐渐渗透到嘉绒区域之后,引发了当地不同制度的变化。袍哥会在民国时期盛行于四川、西康两省,是一种半公开的民间秘密组织,具有特定的仪节、术语、制度与连系,势力普遍而深厚,颇具政治力量。土司与政府虚与委蛇,却与民间秘密会社袍哥往来憧憧:

如近年各县市参议员之选举,必得透过袍哥会社,始能成功,而一般行政机构之下级干部如乡保甲长之流,亦十之八九为袍哥会社中人。……近年袍哥会社亦渐伸入嘉绒社区之上层统治阶级,如卓克基土司索观瀛及杂谷屯守备(现任乡长)杨继祖、千堡屯守备(现任乡长)桑梓候,皆为当地袍哥会

① 参见马长寿:《中国西南民族分类》,《民族学研究集刊》,1936年第1期;马长寿:《四川古代民族历史考证》,《青年中国季刊》,1941年第2期;马长寿:《嘉绒民族社会史》,《民族学研究集刊》,1944年第4期。

② 参见庄学本:《羌族考察记》,上海:上海良友图书印刷公司,1937年;庄学本:《丹巴调查报告》,《康导月刊》,1939年。

③⑥⑦ 林耀华:《川康北界的嘉绒土司》,《边政公论》,1947年第2期,第34、35页。

④ 林耀华:《川康嘉绒的家族与婚姻》,载于燕京大学法学院编委会:《燕京社会科学》,1948年第1卷。

⑤ 这本书的书稿交上海商务印书馆,因故未及出版刊行,林耀华自藏复写稿一份,亦于“文化大革命”中丢失。参见林耀华:《民族学研究》,北京:中国社会科学出版社,1985年,第408页。

⑧ 林耀华:《川康北界的嘉绒土司》,《边政公论》,1947年第2期,第37页。

①② 林耀华:《川康北界的嘉绒土司》,《边政公论》,1947年第2期,第38—39、43—44页。

③④ 林耀华:《川康嘉绒的家族与婚姻》,载于燕京大学法学院编委会:《燕京社会科学》,1948年第1卷,第137页。

⑤⑥⑦ 陈永龄:《理县嘉绒土司制度下的社会》,燕京大学社会学研究所毕业论文,评阅者:社会研究所主任、研究所委员会主任委员赵承信,1947年,第1、162页。

社之首领。<sup>①</sup>

结构功能理论常常被批评为缺乏历史向度以及对于文化变迁的关注。但其实在20世纪40年代,燕京学派的内部已经对文化变迁动力有了充分关注。当然,燕京学派对于文化变迁动力的关注本身,也与其政治的关怀密不可分。燕京学派的很多学者都有着经世治国的抱负,他们去研究嘉绒区域,虽然从理论上来说,提供了从边疆和民族的视角理解中国社会的不同路径,但是对于他们来说,研究嘉绒区域也是为了寻找日后新中国成立过程中地方社会变迁的动力。20世纪40年代燕京学派的很多研究,都关注的是摆脱落后状态、进入现代进程的外来或内生动力。在这个意义上,燕京学派用一种现代认同逐渐置换了民族认同。换言之,当时有的学者在基于不同的分类标准对民族进行分类,有的学者基于不同民族之间的历史互动构造中华民族的概念,而燕京学派则在思考未来建立多民族国家的过程中不同文化和民族之间的差异如何被共同汇入现代化的进程中。

几乎在同一时期,李有义从经济制度入手,对嘉绒社会进行了分析。李有义于1931年进入燕大新闻系,在吴文藻的学术感召下,于1932年转入社会学系,并在拉德克利夫-布朗访华期间随其学习。1941年民国教育部主办了一个大学生暑期边疆服务团,华西四大高校五十余位教授和学生参加了此访问团。李有义时任云南大学社会学系讲师,也应邀参加。他从成都出发,辗转月余,抵达黑水,考察了嘉绒寺庙的经济制度以及市场运作,<sup>②</sup>并很快发表了《杂谷喇嘛寺的经济组织》<sup>③</sup>和《杂谷脑的汉番贸易》。<sup>④</sup>作为燕京学派麾下的一员,李有义对于经济制度的关注同样遵循着结构功能主义的路径,以制度研究为基础,观察各种制度之间的关联,在对寺庙经济的研究中,李有义指出了嘉绒社会内部的经济制度、宗教制度、家庭制度以及政治制度之间的关系;在对汉番贸易的研究中,李有义指出了

嘉绒社会与外界的各种关联。

李有义以经济和贸易入手,详细分析了嘉绒社会的内外关系。我们从中可以一窥嘉绒宗教、政治、经济等各制度之间的关联,也能够看到喇嘛、地方领袖、地方士绅、大小商人、平民等不同群体之间的互动与差异,还能够了解由商号、商帮、歇家、商人、中人等机制网罗起的嘉绒与外界的合作与冲突。与此类似,林耀华和陈永龄以土司制度入手,同样展现了嘉绒社会的内外关系,内部各种制度环环相扣,婚姻、继嗣、家屋、阶级、宗教、经济、贸易等制度互为前提;而外部各种关联与之相互呼应,西藏的寺庙、内地的袍哥、中央政府、地方势力盘根错节,这些都使嘉绒社会呈现出稳固的阶级结构和持久的文化传统。可以说,这些研究以结构、功能、关系和社区为关键词,也是以结构功能主义为基础的燕京学派的典型案例。

#### 四

尽管如此,燕京学派内部也并不是铁板一块。以李安宅为代表的部分学者,在采纳并应用结构功能论的同时,也倡导对文化的历史研究,在经世治国的理想之外,也有超越国族的文明视角。李安宅于1924年进入燕大社会学系,1929年毕业并担任社会学和哲学系助教,1934年进入加州大学伯克利学院人类学系读书,1936年回国并任教于燕大社会学系。李安宅的边疆和民族研究开始于1938年,在顾颉刚的鼓励下,李安宅与夫人于式玉来到甘肃拉卜楞寺,自此拉开了边疆研究的序幕。1941年李安宅受聘于华西大学社会学系,并与同在成都的林耀华组建川康少数民族调研基地。此后李安宅广泛游走于川康区域,这些实地调查拓展了他对藏族宗教各教派的认识,奠定了《藏族宗教史之实地研究》<sup>⑤</sup>一书的基础。在这本书中,李安宅系统研究了藏族不同区域的宗教信仰和实践,涵盖了藏传佛教的不同派系以及在嘉绒区域影响深远的苯教。

如果说林耀华等人主要从政治制度入手研究中国社会,那么李安宅则是从宗教制度入手研究中国文明。对于李安宅而言,文化的各个方面并不是平分秋色的,他偏爱研究宗教信仰。李安宅指出边疆的最大问题是信仰问题,不仅因为宗教屡屡引发冲突,而且对宗教信仰的误解也导致研究中的偏见。因此,李安宅澄清了信仰、神话和方式(指仪式或规范)的区别:信仰是人之为人的基础,使人摆脱由手至口、行尸走肉状态,从而具有一种精神性,因此所有人都有信仰,只是种类各异和程度不同;神话是关于信仰对象的,用于解释不了解的现象,具有明显的时代特色。随着知识的积累,有些神话蜕变成了童话,新的神话又在不断涌现,因此神话没有高低贵贱,由一时一地的知识边界所决定;方式表现信仰,如果说信仰为体,则方式为用,各种各样的仪式、仪轨、礼仪、规范等都跟信仰所要达到的目的相匹配。<sup>①</sup>也就是说,信仰并不是众多文化制度中的一个,而是奠定一个文化总体面貌的根本,因此对边疆民族的研究必须从信仰开始。

陈永龄的研究也关注到宗教,但是相较而言,他主要关注宗教的社会性方面,包括寺庙的社会组织和结构、寺庙不同阶层的人员、西藏和其他地区之间的关系,以及这种关系在社区生活层面对不同制度和个人产生何种影响。而李安宅在研究的过程中比较关注宗教思想和实践背后的知识体系,因为语言是承载思想和表达意义的符号体系,如果不能对语言有所掌握,是很难洞悉宗教本身作为一套思想体系的内涵,所以李安宅十分重视对语言的学习,也十分重视被研究者的文字传统。

李安宅在研究中用了大量的藏语宗教和历史文献,把这些文献和汉语书写的文献当作具有同等重

要性和同等哲学高度的文献来处理。李安宅在《苯教——说藏语人民的魔力般的宗教信仰》(1948)<sup>②</sup>一文里系统地梳理了苯教的信仰和实践。因为谙熟藏文,李安宅能够参照藏文史著,如《白琉璃史》《巴玛噶塘》等,来追溯苯教的源流;<sup>③</sup>也能够依托于苯教文献《四门五宝藏》《苯教论说的基本宝藏》(《集宝续》)、《雄朗》以及在苯教寺院邓勤寺看到的苯教史著作《被智者传授和爱护的宝藏》,去勾画苯教的宇宙观和生命观:

原始的“空”得出物本体,物本体产生清白的雾,因即产生晶莹的露。由于露这种液体,整个宇宙就被演化了出来。另一派则认为动物是由卵孵化出来的。还有一些人则坚信他们自己是由命运或自在天创造而来。所有“基本实体”,不过就是“如此”。<sup>④</sup>它不是整个看得见的宇宙,但可反映出宇宙中的一切。实现“如此”即意味着“解脱”。而沉醉于现象世界,则使人纠缠于生生死死的渊藪中。在这方面,苯教与佛教的世界观并无多大区别,是很明显的。苯教徒们关于心理与身体方面的学识,亦如佛教密宗的一般,首先假定出一个想象的人体构造,心脏也假定为八瓣,心脏中心处有五根源,分别连接五色的线,有“苯教身”的光团放射出“五种智慧”。“苯教身”并非实体,所以并不属于“物”的范畴。它也不属于“空”,因为它发射出光。它是自存的、绝对的,不能想象与任何外因有联系。但它作用着,能发声、光和力,通过身、口、意三行为和声、香、味、触、法六感,传递整个现象世界。为了观察光的“苯教身”,必须取消主体和客体之间的区别。<sup>⑤</sup>

可见,他会在自己的研究中去呈现被研究者的宗教观、哲学观、宇宙观。这种对于他者的文字传

① 陈永龄:《理县嘉绒土司制度下的社会》,燕京大学社会学研究所毕业论文,评阅者:社会研究所主任、研究所委员会主任委员赵承信,第92页。

② 李有义:《黑水纪行》,载于易君左:《川康游踪》,桂林:中国旅行社,1943年。

③ 李有义:《杂谷脑喇嘛寺的经济组织》,《边政公论》,1942年第9、10期合刊。

④ 李有义:《杂谷脑的汉番贸易》,《西南边疆》,1942年第15期。

⑤ 王川:《一个人类学家对于自己研究史的讲述——以李安宅先生1961年5月15日〈自传〉为中心》(上),《中国藏学》,2015年第2期,第5—11页。

① 李安宅:《宗教与边疆建设》,《边政公论》,1943年第9—10期。原文为“苯教”,为行文统一,故本文均改为“苯教”。

② 李安宅:《苯教——说藏语人民的魔力般的宗教信仰》(An-Che Li, Bon: The Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples), *Southwestern Journal of Anthropology* 4, 1 (1948): 31—42, 后由张登国翻译并收入李安宅、于式玉:《李安宅、于式玉藏学文论选》,北京:中国藏学出版社,2002年。

③ 李安宅:《苯教——说藏语人民的魔力般的宗教信仰》,载于李安宅、于式玉:《李安宅、于式玉藏学文论选》,北京:中国藏学出版社,2002年,第220页。马长寿也追溯了苯教源流,但是因为不懂藏文,马长寿极大地依赖于国内外的研究和田野资料来建立苯教的历史脉络。

④ 李安宅原注:“如此”是佛教中的一个技术术语,表征处于超越状态的实体,以和我们观察事物产生的种种错觉成对比(由知者、知识和已知的三者之间的区别导致的偏见造成错觉)。“如此”的直接理解是绝对的状态,这种理解方式不能由逻辑分析加以任何变更。

⑤ 李安宅:《苯教——说藏语人民的魔力般的宗教信仰》,载于李安宅、于式玉:《李安宅、于式玉藏学文论选》,北京:中国藏学出版社,2002年,第227页,脚注一。

统和知识传承的重视态度是李安宅的藏文明研究路径的特点之一,这在其他燕京学派学者的研究中是很难看到的,因为他们倾向于将宗教实践归类为“巫术”“迷信”或终将被淘汰的文化遗存,将会在现代化的发展过程中被取代或者被消除。而对于李安宅来说,藏传佛教并不简单只是一套宗教制度,它本身也包含着一套当地的教育制度、政治制度,可以调解纠纷;也是一套经济制度,因为寺院本身从事生产和贸易。所以在李安宅的研究中,寺庙是一套无所不包的综合性的制度。因此,在未来的现代化过程中,宗教本身才是这个社区或者这个社会变革的内在动因,只有通过宗教的不断革新,才能带动被宗教影响之下的社区不断发展。所以在他看来,宗教是社区发展的发动机,走向现代化之路并不是把宗教消除掉,而是通过宗教不断地革新,革除掉自身的传统和落后的因素。

由此可见,虽然在燕京学派共享很多共同的主张,不管是理论的、方法论的、实践的还是政治的,但是在更细致的辨析中能看到他们也有多样的学术和政治取向。

于式玉于1926年赴日本留学,1930年归国,在燕京大学教授日本史,1937年与丈夫李安宅来到甘南拉卜楞寺,学习藏文,从事研究,兴办教育。1942年于式玉来到成都,任华西边疆研究所研究员和藏文文献整理员。1943年于式玉和同在华西协合大学任教的蒋旨昂踏上了远去黑水的旅途。根据林耀华和陈永龄的研究可知,黑水本是梭磨土司的领地,但是其头人苏永和堪称枭雄,在20世纪三四十年代异军突起,成为影响嘉绒政治格局的主导力量。直至20世纪40年代该领域还是学术空白。“抗战数年,胜利已经在望,战争结束之后,我们应当如何努力,才能保住我们在四大强国里的地位?在我国版图之内,像黑水这样与我们风俗习惯语言文字不同的地方是如此其多,面积又如此其广,应当怎样才能把这些地方都健全起来、发展起来?”<sup>①</sup>于式玉对此进行了反思并认为“中国大部分的历史,都是在号称中原的一块土地上演变,离开这块土地的外圈,到处都是边疆了,这不能不说是中国的耻辱!”<sup>②</sup>在这样的情况之下,于蒋二人进入黑水,围

绕黑水的土司衙门、民风民俗、语言文化、宗教信仰、出产贸易等方面展开了描述和分析。

在将近两个月的考察中,于式玉发现从语言来讲,黑水人近于羌;从宗教信仰来说,黑水人虽然崇信藏传佛教,但是这并不是他们固有的宗教,而是受到了草地藏民的影响,民间的宗教实践更多是白石信仰。“他们虽然接受了喇嘛教,旧的信仰对象,尚未能完全忘怀,所以凡是认为崇高与神圣的地方,都放上白石与喇嘛教一并崇拜”。<sup>③</sup>可以说,黑水的宗教实践是两种宗教信仰的合体。从物质文化来看,黑水人的建筑以石砌碉堡式为主,坚固美观,符合力学原理,这些碉堡在乾隆年间清朝攻打金川的时候对清军造成极大阻碍。这种砌石的技术是汉地所不具有的,因此在成都打水井砌河堰等活计,几乎成了黑水人的专业;从经济贸易来看,黑水和西北的关联较之成都要更加密切,这很大程度上是因为来自西北的商人每年往来黑水互通有无。这些商人有严密的组织,有学徒式的训练,有雄厚的资本,同时,宗教信仰滋养出他们坚毅勇敢的精神和重义重情的品格,使他们在边区形成了跨民族跨区域的商业网络,控制了边民经济。于式玉的考察充分关注到作为“界限区域”的黑水地理的走廊特性及其文化的复合特性。他们联通着汉藏回区域,既向外输出物品与技术,也吸收着四面八方的语言文字、宗教思想和实践。

蒋旨昂于1930年进入燕大社会学系,1935年赴美留学,1937年回国,1941年辗转来到成都,任华西协合大学社会学副教授,同时也参与了华西边疆研究会的考察工作。蒋旨昂深受社区研究法的影响,在对黑水的考察中,以麻窝为核心划定了社区边界:“黑水与来苏,在政治上,宗教上,服饰上,虽极密切,但其语言不同,现行行政机构不同,大山阻隔也使这贫瘠的两区,贸易极少,所以我们的黑水社区之边缘,在茂县方面,很易指出是在沙坝与二木瓜子之间,在理番方面,也可确定是在马河坝之下。”<sup>④</sup>蒋旨昂发现黑水社区并没有独立的经济中心,土司衙门常常是南北货交易的核心;也没有独立的宗教中心,喇嘛寺常常作为土司衙门的附属出现,且规模小,影响有限;更没有类似于茶馆等

独立的社会生活中心。因此土司衙门成为社区整体生活的核心,对内以特权身份和怀柔政策维持社区和谐,对外以血缘和联姻维持区域平衡。由此可见,蒋旨昂的侧重不同于于式玉,前者关注社区内部的文化制度和结构关系,后者关注区域之间的文化接触和传播。

在李安宅的指导下,阮怀响以《理番羌绒的宗教》<sup>①</sup>获得燕京大学社会学系的学士学位。这篇论文追随李安宅的研究,以宗教作为理解地方社会的基础:“宗教代表整个经验全体,是一个具有感情及实践的知行合一的系统。由于宗教信仰态度的分析,更可以看出文化水平之所在来。”<sup>②</sup>阮怀响进而指出边疆研究必须要看到边疆并非一种文化的边缘,而是处于两种文化的中间,代表两种文化及其接触,对中国的内部边疆进行研究,其现实意义在于理解文化精神的统一,消除“心理上的边疆”。因此,阮怀响将宗教作为理解边疆文化精神的关键。阮怀响认为宗教研究路径有宗教学的和社会学的两种,尽管各家侧重不同,但总体而言都将宗教分为两个方面:信仰和仪式。不过,社会学的研究路径更加强调整体现象,揭示着人类社会的各种关系,因此,不能将宗教从社会整体上割裂出来,而应从宗教入手,应用功能研究方法,既见树木也见森林。

从信仰和仪式两个方面入手,阮怀响具体地考察了以五屯为核心的理番一带羌绒两种既混杂也有差异的宗教:嘉绒人以藏传佛教和苯教为主,而羌人以白石信仰为主;前者崇奉喇嘛,后者信仰端公;前者的仪式多用“人人馍馍”,后者的仪式多用鸡猪等牲畜。不过,因为理番羌绒杂居,而且施行羌民绒管,所以民间的信仰仪式也多有混杂,例如相似的对鬼的信仰和求雨仪式等。在进行描述分析的时候,阮怀响既追溯了各种宗教的历史源流及派别,也考察了五屯不同派别寺院的情况,这种结合宗教史和实地考察的方法实出于李安宅。从整体主义视角出发,她还综合考察了与宗教相关的日常生活的各个方面,包括住宅经堂、作为经济活动的求雨仪式、日常与宗教衣服用品、日常与仪式饮食、婚姻

仪式、人生仪式等诸多方面。她尤其关注物质文化细节,详细罗列并描画了各种生活和仪式用品以及不同派别年度仪式周期的日程和内容。通过这些细致入微的民族志细节,阮怀响指出,首先如涂尔干(Émile Durkheim)所说,宗教是一种“入乎其内、出乎其外、超以象外、得其圈中”<sup>③</sup>心理活动,能够使个人在情绪的激荡中形成社会。其次,宗教还具有极其复杂的功能,与社会其他机制紧密相关,影响着一个人的教育、经济和价值体系。最后,不同于涂尔干所认为的神圣与世俗的严格区分,理番羌绒的宗教生活更类似于歌登威瑟(Alexander Goldenweise)所言,神圣与世俗并不严格对应于社会与个人,世俗也可以有集体或社会活动,个人也可以有灵性和宗教生活,例如在藏传佛教中,喇嘛的修行人定、与世隔离,既是个人的也是神圣的。这一点指出了个人的社会性,尤其是非个体在社会形成中的特殊角色。

在阮怀响考察后第三年,1945年的暑假,燕大社会学系的学生陶增启再次跟随边疆服务部进入理番,展开以寺庙为核心的宗教制度研究。在林耀华的指导下,陶增启以这次调查为基础完成了学士学位论文《杂谷脑的喇嘛寺院》。<sup>④</sup>不同于阮怀响,陶增启以典范的结构功能理论为依托展开分析,以“杂谷脑社区为研究单位,杂谷脑社区的中心为文化,文化的单位是制度,择其喇嘛宗教制度为着手点,制度的运用为功能,从宗教制度的作用观察起,再看它与其他制度的关系,层层推进,以获文化的整体”。<sup>⑤</sup>这篇文章围绕理番杂谷脑宝殿寺收集材料,详细描述了理番的史地背景、寺院的历史和组织、喇嘛的生活以及寺院与家族、社会的关系。文章指出,首先,理番的喇嘛制度曾对家族承继和社会运作有积极功能:嘉绒区域有限的耕地无法养活大量的人口,而喇嘛制度既能够禁止婚姻节制生育,使人口不致增多,也能够决定一个家屋后代或出家或当家的命运,保持家屋单传不致土地因继承而零碎分散,使生产效率不致降低。其次,喇嘛制度和土司制度紧密相连,很多掌事喇嘛都出自土司家族,

①②③ 于式玉:《黑水民风》,《康导月刊》,1945年第5、6、7、8期,第9、11页。

④ 蒋旨昂:《黑水的社区政治》,《边政公论》,1943年第11、12期,第20页。

①②③ 阮怀响:《理番羌绒的宗教》,燕京大学法学院社会学系学士学位毕业论文,评阅者:导师李安宅、主任林耀华、院长吴其玉,1944年,第3、78页。

④⑤ 陶增启:《杂谷脑的喇嘛寺院》,燕京大学法学院社会学系学士学位毕业论文,评阅者:导师、主任林耀华、院长郑林庄,1946年,第4页。

维护了土司阶层的统治，同时普通人通过成为喇嘛而受到社会尊重，获得上升渠道，缓冲了阶级压迫的反抗力。最后，喇嘛寺是唯一的教育机构，其教育使平民甘于现存社会分工，稳固了阶层分化。但是在文化变迁和社会改良的背景下，喇嘛制度逐渐成为一种落后制度。随着汉文化的传播，尤其是随着经济制度的变化，汉商逐渐垄断了当地的贸易，喇嘛寺的社会影响力进一步被削弱。

很明显，陶增启对喇嘛制度的看法和阮怀昫有很大不同：前者沿着结构功能主义路径，从制度与制度之间的关系性入手，既不进入文化的内部，也不关注意义生产的具体过程；而后者类似于阐释学功能主义，虽然也关注制度的功能，但更侧重于关注制度的文化肌理和意义生产，进入制度内部具体观察源流、派系、符号、象征等。因此，前者看到喇嘛制度与旧有社会结构的关联，认为随着旧有压迫阶级的消失，喇嘛制度将被淘汰，因为喇嘛制度所依托的其他制度都将瓦解；后者看到藏传佛教体系作为一种知识和意义生产体系的积极功能，认为寺院是推动社会改良的中枢。

## 五

民国时期，燕大社会学系的师生在吴文藻的边疆民族研究的总体框架下展开对西南边疆的调查研究。这些研究不仅有经世致用的底色，更有系统性和理论性，以人类学为主要观点，以实地调研为出发点，充分展示不同民族之间的文化差异和历史交融，揭示了中国社会的复杂性和中国文化的复合性，奠定了建立统一多民族国家的理论基础。总体而言，燕大师生的研究用结构功能论的框架介入西南民族研究，将边疆研究转化为社区研究，将对文化差异的强调转化为对文化变迁动力的强调，从而将汉族和少数民族放在同一个比较框架之下讨论，用现代

叙事替换了民族叙事。例如，在林耀华和陈永龄在土司制度研究中，关注地方社会变化的外在动力，讨论土司制度与其他制度之间的关系，指出瓦解或替代土司制度的可能性；而李安宅和阮怀昫在宗教制度研究中，注重地方文化精神发展的内在动力，指出寺院作为总体性制度和知识生产机构，其内在变迁的可能性。

尽管如此，他们在局部上也显现出细微差异：林耀华、陈永龄、李有义及其学生从土司制度、家屋、家庭与婚姻、经济与贸易、宗教信仰和实践等不同视角对嘉绒社会进行观察和分析，强调不同制度的功能及其与社会整体的关联，以及社会不同制度之间的整体性和关系性；而李安宅、于式玉及其学生则主要从宗教入手，关注嘉绒社会的符号意义、文化网络和知识生产，形成一种文明研究路径。

这些研究为理解中国打开了一个庞大的视野：中国社会不仅有以汉族为主导的广大中原地带，同样也有不同民族杂居和文化杂糅的“界限区域”和杂居于不同民族之间的“边缘民族”，他们广泛分布于诸如西北这样的政治边疆、东南沿海这样的自然边疆以及西南走廊区域这样的文化边疆。因此，如何构建一个容纳这些区域和不同族群的理论框架，成为 19 世纪末 20 世纪初学者们亟待解决的问题。随着不同学者在嘉绒区域的游走，社区、文化、制度、功能等概念逐渐成为理解曾经被笼统称为“番”“绒”“羌”的人群的核心概念，将之转化为社会比较框架下的社区以及文明比较框架下的文化，同样有着可以和内地相比较的政治、宗教、经济、家庭、继嗣等制度以及历史源流和知识基础。<sup>①</sup> 重新回顾这些讨论，有助于将研究者的视野拉长，更加完整理解今天所形成的民族格局和民族概念。

[责任编辑 李青蓓]

<sup>①</sup> 尽管燕京学派的边政学带着强烈的现代认同，同样构造出相对于现代性的中心—边缘结构，但是在一定意义上，现代认同打破了民族认同带来的局限性。对民族研究中的中心—边缘结构的批评，参见张帆：《从‘中间性’到‘世界主义’：一种超越民族研究的‘中心—边缘’叙事的尝试》，《民族学刊》，2021年第9期。