

有採用生硬的概念和辭彙，而是以通俗易懂的方式，結合具體個案將主題逐漸呈現於讀者面前，使讀者在讀畢後對散居者的研究有一個全景式的了解。

作為一本學科綜述性和前沿性的著作，本書對方法論的忽略是一個敗筆。隨着散居者研究的深化，方法論也起了革命性的改變，包括多點的田野研究（multi-sited fieldwork）、參與性觀察的民族志以及多語種的口述歷史與檔案研究相互關照等等，已被更為廣泛應用。這對該領域發展影響深遠。至於對海外華人的分析，也有一些不足，例如，Dufoix 認為現有的研究對華人政治不夠重視（頁60），這是片面的看法。近年來已有不少相關的英文論述（如 Amy Freeman 關於印尼、馬來西亞和美國華人參政模式的研究）出版，更遑論大量的中、日文論著。

海外華人研究在近年來發展迅速，但其定位卻不甚明確，以至臺灣中研院近史所沙培德（Peter Zarrow）教授在2009年4月將之稱為「孤兒般的學科」。這在某種意義上反映了二戰以來主流思潮和觀念的影響。新儒家代表人物唐君毅將海外華人稱為「花果飄零」，而 diaspora 經常被譯為「游離失所」。重建散居者的主體性，並將華人散居者的歷史、結構和現狀置於社會科學理論框架、創新方法和比較研究的視野之下，這將是海外華人研究的全體同仁共同努力的方向。我以為，Dufoix 的《散居者》是這一旅程中有用的地圖之一。

劉宏

曼切斯特大學／中山大學

張原，《在文明與鄉野之間——貴州屯堡禮俗生活與歷史感的人類學考察》，北京：民族出版社，2008，11，387頁。

《在文明與鄉野之間》是民族出版社「人文田野叢書」之一。作者於2008年在中央民族大學民族學與社會學學院獲博士學位，現任教於西南民族大學民族研究院，本書在其博士論文基礎上修訂而成。這是一部採取歷史人類學立場來思考和書寫的民族志，它圍繞一個村落展開歷時性「深描」和歷史性敘事。可以分兩個層次來理解這部民族志：其一，它懷有什麼樣的學術抱負？如果把這種抱負初步歸納為歷史人類學的訴求，那麼，其二，它是怎樣在民族志中被實現的？那些豐富的民族志材料是如何以歷史人類學的方式

被組織和解釋，並最終支持歷史人類學結論的？

張原指出長期以來中國人類學界村落研究的缺陷：缺乏對「文明」的關注、以村落為研究單位的「鄉村中心主義」、懸擱「內外」關聯和「上下」互動、「民間」的純粹化（頁1）。由於上述缺陷恰恰是20世紀30年代以降中國人類學鄉村研究的特徵，這種特徵的形成是基於美國社會學家派克（Robert E. Park）引入的社區概念和英國人類學家布朗（Alfred Radcliffe-Brown）提倡的以村落為中國社會研究單位的理念，所以張原的反思就直指社區研究、人類學的中國研究及它們的呈現物——民族志——因為民族志的研究單位往往就是封閉時空中的村落社區。

張原的疑問是，鄉村沒有文明嗎？沒有歷史嗎？近代中國知識份子對鄉村動的「手術」，是以「鄉土」置換「文明」、以「風俗」置換「禮樂」，從而使其變得「不文明」、「無禮樂」，也就「無歷史」可言，因為鄉村的歷史正是透過禮樂文明的教化來延續的。該手術留下的後遺症，恐怕就是至今尚存的「鄉村中心主義」。還原出鄉村的文明與禮樂，就能覓得其歷史的軌跡；也只有沿着歷史的軌跡，才能還原出鄉村的禮樂文明。

雖然《易經》中有「天下文明」、「文明以止」的卦辭，其他古文中可能也出現過「文明」一語，但作為 civilization 的文明一詞是源出於西方、近代才引入中國的概念，因而很難依據古文對其加以像「道」、「禮」那樣的語境化辨析。「文明」作為一個難以擺脫西方語境的概念，要與禮儀、禮樂對應，其跨文化的難度可想而知。張原對此更是有所意識，「中國社會的『禮儀』和『禮教』與西方社會中的‘civilization’、‘civilitéé’存在着值得關注的差異」（頁23-24），並進一步認為「文明」與「禮」大致存在這樣的關聯：禮是文明之社會表現，也是文明化的結果，禮樂教化就是文明化的進程（頁29）。因此，對禮的討論即是對文明的討論。經過對 ritual、rite、ceremony、celebration 等辭彙的辨析，張原決定以「禮儀慶典」一詞來綜合前述各詞的內涵，消解它們各自的局限，更為準確地表述自己的所指（既「和同」，又「別序」），尤其希望避開「儀式」一詞帶來的宗教色彩。通過特納（Victor Turner）的「近闕限」這一概念，張原進一步闡明自己的意圖，「既有那種『神聖／世俗』二分的儀式操作成份，同時也是一種開放的社會中的一種有更大選擇餘地的活動」（頁33）。

除了「禮儀慶典」，「禮樂教化」和「禮俗生活」是另外兩個關鍵字。三者之間似乎存在這樣的邏輯關係：禮樂教化是文明上下滲透、貫通的過程，是動態的歷史；禮俗生活是彌散在日常生活的、「百姓日用而不知」的

習俗化的禮；禮儀慶典則是從禮俗生活中相對凸現出來的節點。以此三個概念統領全文，線（歷史的時間線）、面（生活的橫切面）、點（規律性的節點）三位一體，既有節奏，又不偏頗，線索與結構都很清晰。大致而言，該書第一章以歷史地理學的方式追溯區域文明史中「禮樂教化」，第二、三章呈現的是包括地理、生計、村落內部關係的「禮俗生活」，第四章極為翔實地描述以鄉里為單位的抬神迎春、跳神鬧春的「禮儀慶典」，第五章以一個鄉村老婦人的生命史為線索，講述村民在鄉里之外（野外）「朝山」「過河」的儀式生活，體現禮儀慶典如何日常化為禮俗生活，最終內化為個人生命史中不斷的需要，對其自在於天地之間有所安頓。第三、四章之間存在陰陽交錯、鄉野雜陳的結構關係，其標題分別是「鄉里的區分聯合儀式」與「野外的區分聯合儀式」，其敘述的對象分別是男性與女性，互為補充，由內（鄉里）而外（野外），結成一體。

該書第三、四章是其最富理論含量和民族志創造力的部份。九溪村是一大自然村，由大堡、小堡和後街三片區域構成，三者之間有清晰的邊界或邊界記憶，包括地理空間、主體姓氏、寺廟山林、民間組織甚至為人處世的原則和性情等都有所區別，最明顯的證據是三片區域之間拆了又修、修了又拆的隔牆，在村內各有各的供養、依託的寺廟，所跳地戲劇碼各不相同，各有自己的地戲組織——用當地人的話說是「三老弈棋」，用張原的話說是「三足鼎立」。「三街」之間一直演繹着分分合合的「故事」，也一直發生着磕磕碰碰的「事故」。作者復原出與此有關的村落文化地圖，比如1790-1854年社區的格局（頁177），還原了村落從明代崇禎年間「爭地搶水」風波開始直至1997年來的內部區分與聯合的敘事。其中，最有意思的是1929年正月十八這天「菩薩打架」的故事。汪公與五顯在天上的爭鬥，代表的是兩片街區之間隨着勢力消長而來的利益衝突與格局重構。湊巧的是，「抬菩薩」的終點成為「抬亭子」的起點，「這種巧合是耐人尋味的」（頁188）。「菩薩打架」將村落的區分強調到了頂點，換來的是以後街為主導的「抬亭子」迎春的新的整合。1949年後是長久的敘事空白，到1997年迎春會恢復，「抬亭子」的同時，菩薩再次被抬起來。此時的菩薩既不是汪公，也不是五顯，而是眾神之神玉皇。看起來，村落的故事跌宕起伏，並有了一個圓滿的結局。張原畫龍點睛地說，「歷史上人們『抬』了什麼，以及如何『抬』，則是一個值得追究的問題。因為『抬』是一個眾人參與的行動，所以關注當地的『抬』，在一定程度上也就是關注『社會如何可能』的問題」（頁183）。

在桑高仁（Steven Sangren）的臺灣漢人社區研究的啟發下，張原的目光

始終聚焦在作為體系的寺廟和地域崇拜上，結合梁永佳對大理喜洲地域崇拜以「等級」為核心概念的儀式空間研究，創造性地將桑高仁的「地域崇拜」和「超地域朝聖」轉化為類似於喜洲「二元社會空間」的「祠廟」系統與「佛寺」系統，「屯堡地區也存在着兩套在象徵和儀式上互有區分，同時又有聯繫的地域崇拜體系」（頁142）。通過上下、內外、男女、葷素等二元對立的概念，編織出一幅縱橫交錯的結構主義圖譜，村落內部與村落之外的城市、野外的寺與廟各就各位地分佈在這圖譜上，等級鮮明，秩序井然，以致作者自己都不由得認為這是一個「理想的結構體系」（頁151）。不過，他也頗為謹慎地說明除了作為例證的大堡寺廟體系外，小堡、後街的寺廟體系與自己的圖譜有所出入，他認為這些出入恰恰證明歷史在「結構轉變」中的存在（頁152）。

在這精彩紛呈的兩章，作者所要化解的中西方語境張力最為集中和突出。如果我們不是簡單地把它理解為中西合璧式的語義互文，來自桑高仁的「地域崇拜」及由此引申出的路易·杜蒙（Louis Dumont）的「等級」概念，連同「區分」「聯合」這樣帶有結構——功能主義色彩的術語如何化入中國傳統經典和當地人的語境中？第四章的標題充份體現了這種張力的存在——「『迎春盛會』：鄉里的區分聯合儀式」，後一章的標題也是這樣——「『過河朝山』：野外的區分聯合儀式」。儘管作者想避開儀式一詞，此時還是不得不回到這個概念。

隨着人類學對時間、歷史維度的強調，中國人類學有了自己的新命題：在中國拯救歷史。「拯救歷史」的過程也是一個「突破邊界」的過程。這個「邊界」有兩層含義。其一，社區的邊界。歷史維度的引入，使原先作為封閉單位的村落社區在時間線上流動起來，流向更大的區域，比如儀式圈、祭祀圈、通婚圈、市場交換圈等。其二，學科的邊界。無論史學的人類學化，還是人類學的史學化，抑或歷史人類學、歷史民族志的產生與實踐，標誌的都是學科邊界的突破。

邊界的突破，除了可以選擇「歷史的方式」，還可以選擇「反思的方式」。在研究與被研究的關係上，看到研究中「我們」與「他們」、「我」與「你」的對象化邊界，正是由於這道邊界的存在，「我們」與「他們」被分隔開來，「我們」與「他們」的互動被隱藏起來，從而「我們」對「他們」的研究變得客觀而科學。歷史人類學的突破講求的是「合」，合天人、古今、上下、內外，反思人類學講的也是「合」，合人我、心物。是否可以說，反思人類學也在拯救某種東西——它似乎可以歸納為「知識」？在此意

義上，反思人類學是否可以進一步作為歷史人類學的補充，以減少歷史之維的強化可能帶來的歷史感對現實感的某種視野遮蔽呢？

李立

雲南師範大學藝術學院

舒瑜，《微「鹽」大義：雲南諾鄧鹽業的歷史人類學考察》，北京：世界圖書出版公司，2010，272頁。

《微「鹽」大義：雲南諾鄧鹽業的歷史人類學考察》（以下簡稱《微「鹽」大義》）是人類學者舒瑜在雲南大理一個以鹽為生的村落展開人類學田野調查和研究之成果。概言之，這是一本以「鹽」為視角，用歷史人類學方法書寫歷史民族志的人類學個案（頁1）。

人類學關於「鹽」的研究不乏精彩的個案，法國人類學家戈德利埃（M. Godelier）對非洲新幾內亞高地巴魯亞部落鹽業生產的研究表明，鹽是部落內外用於再分配和交換的一種重要的「物」，部落也由此形成特定的社會關係（頁5-6）。可是，對於一個早在兩千年前就將鹽納入專賣制度的中華帝國，基於鹽而形成的社會結構和社會關係顯然要複雜得多。法國學者施帝恩（Stéphane Gros）對於滇西北族群交換體系的研究，透過鹽、牛和奴隸的流動和交換，說明這一區域的族群如何被整合進族群權力結構之中。施帝恩將鹽看作權力的象徵，鹽的控制就意味着族群社會權力的控制。作者部份同意施帝恩的研究，但認為施氏的研究所缺乏的正是她自己所關注的——帝國的在場：「施帝恩所忽視的正是帝國專賣的食鹽如何通過土司為代理，重新形塑了當地的族群關係……施帝恩把滇西北族群視為類似『無國家社會』的存在狀態是有意遮罩了帝國的影響」（頁9-10）。基於此，作者強調「鹽作為帝國專賣的物資，鹽本身成為帝國具有象徵意義的政治符號，表明了帝國的在場」（頁7，注釋4），那麼，作者所指的帝國為何？帝國又如何在此在場？

《微「鹽」大義》一書共分七章，除第一章「導論」和第七章「結論」，其餘五章圍繞作為專賣物的諾鄧鹽和諾鄧社會，如何表明帝國在場這一論題展開實證研究。

第一章「導論」中，作者開宗明義地闡釋了「微『鹽』大義」：「在中國展開鹽的研究，有必要超越現有人類學和社會學對於『邊緣』和『民族』