

李安宅研究：祖尼小镇的结构与象征[①]——纪念李安宅先生

陈波[②]

李安宅（1900—1985）属于中国最早的一批人类学家，同时也位列燕京大学社会学系培养出来的有成就的一批学者。由于燕京大学社会学系当时培养学生，在专业设置上不区分社会学还是人类学，因此，李安宅的身份往往又根据吴文藻关于学科设置的见解，被定为社会学家。解放后，由于他曾从事藏族文化和社会的研究，又被当作民族学家和藏学家，而他的成就也是在藏学研究领域获得承认和讨论最多。实际上，他一生都没有拿到过任何“学”的学位，既没有赶上前清时代的科举考试获得举人或者秀才一类的称号，也没有在燕京大学拿到现代教育里的本科文凭，和比他稍晚的费孝通、林耀华、严景耀以及学生一辈的人陈永龄等大不一样。不过，我猜想，如果要让他选择一个我们现代设定的学科领域以从事研究，他首先要选的是人类学。

这么说，我们应该首先为他早期的人类学研究确定一个位置，才能进一步明了他后来人类学研究的脉络。他早期的人类学研究的代表之作是他的祖尼研究。

文化接触的故事

从加州西海岸飞到阿伯克克，我用了大半天时间。这个城市是新墨西哥州首府所在地，首府以前在北边的圣塔菲，后来搬迁到这块平原上。在阿伯克克，我呆了四天时间，参观新墨西哥大学的博物馆，了解美式人类学系考古发掘出来的印第安人的历史遗迹和复原的历史过程；身临该城的古老城区带有欧洲建筑风格 and 传教成分的那种，品尝当地的各种美食尤其是墨西哥餐带辣椒的那种，坐好几公里据说是世界上最长的登山缆车，登三迪亚峰，到峰顶俯览全城的夜色和美国南方大荒漠数百平方公里的景致；探访该城的带藏传佛教色彩的释迦牟尼修法中心，听出租车司机讲述当地印第安人和白人州长之间的支配和抗拒故事；见不同部落的印第安人；在美国西南部这块无边无际的山地开车闲逛，分外惬意。我竟然有些感谢欧洲白人的后裔把美洲土著的地盘用数个世纪的时间改造成为自在的“天堂”。

在阿伯克克时，最让我难以忘记的，是一名出租车司机讲述的一个部落酋长和新墨西哥州白人州长之间的故事。美国印第安人保留地有一套独立运转的政权体制，和美国联邦政府相当不同。联邦政府不能直接干预保留地的事务，但是可以租用保留地的土地，用于修建公路等设施。即便如此，保留地政府仍然可以管理一切事务。我们的一位朋友曾戏说保留地有自己的武装力量，经常打着标有“国土警卫”（homeland safeguard）的旗帜在保留地的边境上巡逻。讲这故事的时候，白人朋友们总是开怀大笑，然而笑话中却隐藏着严肃的现实。

深夜，出租车司机边在阿伯克克古老的街上开着车，边慢悠悠地讲他的故事。故事说因为印第安人的保留地在法律上允许开设赌场，供人们从事赌博，美国人在别的地方无法赌博，就到印第安人保留地上去赌，所以印第安人的收入非常丰厚，新墨西哥州也不例外。有一年，州长眼红了，把一名酋长找来，说你们收入不薄，以后要每年交五百万元的税。酋长想了想，说让我回去跟其他酋长商量一下。三天后，这名酋长给州长回话了，同意每年纳税五百万，“为了筹集这笔钱，我们会向过境的每一辆车征税，而且是向每一个轮轴征税。”最后州长不得不放弃他那雄心勃勃的征税大计。

我们下榻的是一家路边小旅馆（Days Inn），提供免费的早餐。每天早上我就在餐厅看到各个部落的印第安人。最有意思的是有一天早上，一名印第安男子端详了半天之后对我说，“我们是表亲”。他不是祖尼人，但是他告诉我他的祖先是来自亚洲来的，从白令海峡那块过来的。他的一个亲戚还曾经前往蒙古寻找祖先的足迹。从外表来看，我和他确实很像。

阿伯克克城的老城区是十八世纪欧洲人前来修筑的，带着浓厚的天主教和美洲土著文化的色彩。双方的接触就像摩尔根所说的那样，可能有着征服和抗拒的故事。无论怎样，对我来说，他们都是异文化。

我们在阿伯克克等奥斯本的旧交瑞，这名曾经在大学当过法学史教授的朋友，可以把现代美国法律和《圣经》的关系如数家珍般倾倒出来。他在城市西边约一百公里外的拉古纳（Laguna）和阿柯玛（Acoma）有很多交好的阿柯玛印第安人。因为他的关系和介绍，我一来到这里便收到很多礼物，而我竟毫无准备。瑞和奥斯本同年，天主教方济各教会神父，现在都是加州人。他们多少带有民主党的那种自由主义精神和左派倾向。据瑞说，因为他支持拉美人民的斗争，所以他的电话曾经遭到美国特工的监听，后来被他发现。



第22辑

往期查询

- 费孝通百年纪念专题
- 新书推荐
- 郭净文集
- 王铭铭文集
- 陈永龄纪念文集
- 李安宅研究专题
- 萧梅文集
- 庄孔韶文集
- 胡鸿保文集
- 翁乃群文集
- 林耀华百年诞辰专题
- 《探讨》目录
- 列维斯特劳斯逝世纪念专题
- 人类学的社会理论
- 藏彝走廊专题
- 吴文藻专题
- 王东杰文集

学术链接

复旦大学社会科学高等研究院

历史与社会高等研究所

CCPN中国比较研究网

社会学人类学中国网

中国社会文化人类学网

云南大学民族研究院

中国社会学网

中国学术论坛

人类学在线

他认识阿柯玛人是六十年代在加州。当时美国联邦政府有一个把土著人移民分置(displacement)的计划,就是把“偏远的”、“贫穷的”土著人迁移到全美各地,让他们接受“文明”。实际上,因为土著人没有在美国其他地方谋生的一套技能,他们被移民分置以后,在当地仍然是贫穷阶层,无法“脱贫”。加之六十年代各种抵抗运动的影响,最后美国联邦政府不得不中止这项计划。阿柯玛人就有不少被迫迁移到加州,瑞就认识了他们中的一些,开始帮助他们谋生和返乡,另外一件事就是向他们传教。阿柯玛人返乡,他的教友关系就延伸过来。后来我知道2006年的圣诞节他又前往阿柯玛主持圣诞前夜的祈祷。我至今还记得2005年圣诞前夜他在主持祈祷时说:我从遥远的加州一路南下来到这里,前来祝福你们。

就这样,在圣诞夜前一天,我们驱车从阿伯克克前往阿柯玛过节。我们参观了几个十八九世纪的教堂,见过当地的神父,但是感觉他们这些神父之间还是有着个人性格上的差异而有不同的好恶;无论如何,圣诞节的气氛从他们的心情、住屋的装饰以及教堂的时间表上可以清晰地感觉出来。我们在瑞的熟识,一名阿柯玛老奶奶迦西亚家过圣诞夜。我们住在附近那家豪华的天城宾馆(Sky City Hotel),吃过午餐,下午前去聊天叙旧,就在一阵旧友重逢的喜悦之后,奥斯本被作为尊贵的神父介绍给主人。老奶奶喜不自胜,满带着尊敬的神情;奥斯本便为老奶奶念经加持祝福。就在我们即将离去时,瑞说:再见朋友。迦西亚老奶奶:“不要说朋友,神父”。我们都愣了一下,这时只听得迦西亚缓缓说:“要说姐妹和兄弟,神父”。从业数十年传教的瑞略有几分尴尬,连忙称是。

晚上再去迦西亚家圣诞晚餐之前,瑞对我们说,当地人的卫生不好,有时他们的狗会去舔食物,而当地人仍然吃。于是我们又讲了好多各文化中食物卫生习惯不同而带来的麻烦,最后瑞说,你们看我行事,凡是我吃的你们都吃;如果我表示略有犹豫,或者推辞说吃饱了的,你们也都不要动。

听他这么一说,我感觉分外好奇,于是暗下决心要认真观察,结果发现当晚主人家准备的所有食物我们都吃过了,而且没有任何问题。

就在圣诞节前夜的聚餐中,我认识了从加州连夜开车二十多个小时回来过节的一家三口人。夫妇俩都是阿柯玛人,男的在政府部门的印第安事务处工作,他们的女儿在上大学,居然非常关注西藏,读过好些书看过好些有关的电影。七十多岁的老奶奶有一名孙女,在学习西班牙文。我发现他们非常关注语言政策。男子便关切地问我中国的外语政策是怎样的。我告诉他,从五十年代开始,中国的外国语言教育政策主要是学习俄语,因为这个缘故,我们的文化里面吸收了大量来自俄国的文明成果;从八十年代开始,逐渐开始注重英文;但是最近学习法语的人越来越多,因为法国文明更为年轻学子所推崇。讲这番话时,我发现他的眼睛一亮,仿佛发现了一块新大陆,边点头边说:看来不一定非得学习英语。

阿柯玛普韦布洛印第安人最有意思的圣诞前夜仪式是在天城那地方的教堂里,而且是在深夜举行,通宵达旦。前来参观的白人不少。我们晚上去得稍微早了一点,这时候在教堂边上有部落的慈善机构在寒风中准备了热咖啡、点心和水果等免费供给前来的参观者和参加者;这一节总让我想起摩尔根在《美洲印第安人的房屋和家室生活》中所讨论的美洲印第安人的那种热情好客,而不是基督教的施舍。我们等了好一会,到十一点时教堂才开门。

我发现整个仪式是被印第安人的各种传统仪式所包裹着:人们排着长长的队伍,带着各家的食物,前去朝觐祭坛上的耶稣,那是一个婴儿塑像;人们把自家的礼物给祭坛上的助手们,由他们供奉;到婴儿面前,人们仔细端详,然后用祭坛上的一种面粉捏起来一点,然后抛洒到婴儿身上或者他所在的摇篮,朝觐仪式就完毕。这个洒面粉的仪式常常让我想起藏族人的新年仪式。教堂里的座椅都被搬空,印第安人身着自己传统的服装,有的还带有面具,分成两组在这个仪式过程中跳舞,一个是在教堂内,一个是在教堂门口,往往是同一组人在门口跳完换到里面去继续跳,与里面那组交换。不同的是,门口跳舞蹈的地方升起了篝火。所有重要的印第安人酋长都必须出现,他们都身着传统服装,有四名首脑则正襟危坐在祭坛两边,其中权威最高的那名是在祭坛的左边(以观者为准)。奥斯本以他一贯的风格正儿八经地向酋长介绍说我是从中国来的,于是我们便聊起少数民族的文字问题来,幸而时间不长。

这个欧洲圣诞节被土著人仪式所包裹的过程和印第安人包容性的仪式,在我看来是最吸引我的地方,遗憾的是我没有能力和时间翔实地考虑这些问题。

祖尼的记忆

我们是在圣诞节那天驱车前往祖尼人保留地的。下午到达的时候,因为过节,小镇上十分冷清,找不到住处,只好折回附近约六十公里外的盖勒普小城住店,去邓尼氏快餐店买了点吃的带回旅店,过了一个十分冷清的圣诞节。奥斯本郁闷之情可想而知。我们用汽车收音机收听到盖勒普电台,我就问他知不知道这电台,他说:“怎么不知道?这差不多是全美国最知名的电台。”

第二天修好车,重新回到祖尼人的小镇。

当我开着车穿越美国西南的丘陵和森林平原,一步步接近祖尼人的时候,我就在想七十年前李安宅是怎样前来这里的。那时候火车已经通到盖勒普,他一定是从加州花了好几天时间坐火车到盖勒普,但是从这里到祖尼人那里还有一段距离,没有公路,李安宅是骑马还是走路前来的?(后来跟金光亿先生说起此事,他说当时已经通了公路;我又查到当地白人的记载,第一辆福特车是1910年到1912年开到这里的)我就这样想像着,不小心就来到祖尼人小镇的一个十字路口。

我们找到镇上唯一的一家旅馆,发现旅店分外干净,还造有假山,喷泉,有几棵大树,落叶净尽,稀疏

的树枝杈间用木料搭了乘凉的台子，店内装修得相当舒适而可人，备有大量关于祖尼人研究的著作和通俗读物，仿佛一个温馨的家，其布置和周围的祖尼人家颇为不同，于是立马决定修改日程，在这里住上一晚。这间旅店主人的祖上是十九世纪末前来祖尼人部落中传播福音的教士；他们学习祖尼语言，并用祖尼语讲解圣经，祖尼人还给他们取了名字。他们的后人以此为荣，专门撰写了家族史和家族分布书，每隔一段时间还定期举行家族聚会。

这两名先人，男的叫范安助（Andrew），女的叫范艾法（Effa）。据说他皈依基督和传教都有些“神迹”，其中一则是：他年轻时曾为人照料用于比赛的肯特基良种马，有一天下午他沿着小溪遛马，走过小桥，他在桥上停下，跪了下来；祈祷完毕后，他睁开眼，眼前出现一个景象：一个精致的农场，有马有牛；他的爱侣艾法和他的父亲出现，站在他面前。安助转过去，看见了森林和印第安人。印第安人似乎在向他走来，又在逃离开去。在这些景象中，安助看见了耶稣站立着，仿佛听见一个声音说：“现在就择选吧！”当印第安人越来越远的时候，他终于选定。他妈妈希望他做一个传教士的梦想就将实现。景象消失时，他又能听到脚下小溪的流水声。他跑回住处倒在床上。第二天女房东看到他的脸变化了。安助后来回忆说，在随后的几年里，“上帝”都在给予他特殊的召选，让他前往美洲印第安人中去传教。〔③〕

他们在1896年骑着马前去初访祖尼人时，祖尼小镇只有五名白人，其中四名是长老派传教士，另外一名是商人。祖尼人的勤劳、热情好客让他们对长老派的传教羡慕不已。长老派在苦心经营祖尼小镇二十年后，终于撤离，放弃“皈依”祖尼人；而安助等人随即受“基督教异教徒差会改革派委员会”（The Christian Reformed Board of Heathen Missions）之遣前往那里开门传教；1897年晚春之际，安助再次前往祖尼小镇，会见祖尼酋长纳厄芝（Chief Na-ochi），并在部落委员会发表煽人的演讲，委员会随后在祖尼人中讨论以后，酋长告诉他：“你所说的话不仅进入我们的脑中，还进入到我们的心田，我们希望你来和我们共同生活。”我不知道范氏家族的人是怎样理解这句话的，但是可以肯定他们的理解和酋长的意思是不同的。“改革派”教会随即建立该镇有史以来的第二个传教点。

安助后来回忆说：我们的上帝所着手的正是他终结的。我们既来此住下来，只要有办法，我们就按照主的意愿征服。我说是征服，而我们在祖尼看到的是什么呢？撒旦（魔鬼）的大本营。

在这个世界上，魔鬼高居其宝座上，让祖尼人着魔，顽固地迷信和崇拜偶像。这真是十字战士的考验地。我的朋友，这就难怪长老派传教士们会离去，一个接一个。撒旦的威力甚至对罗马的教会来说都太大。就是在这样的地方，我们卑躬倾听这样的呼声：‘来，拯救我们。’我们面前的工作全方位展开，遭遇到许多困难。〔④〕

传教最有效的手段是从教育和医疗入手，所以最近教育传教和医疗传教倍受学界关注。安助等人的传教方式亦不例外。有一次，他们碰到这样一件事：一个叫马利修的祖尼男孩，是祖尼小镇天主教堂举行弥撒时协助神父的侍者。一天深夜他前来造访安助夫妇二人，请求他们前去帮助一名被认为是巫师附体的妇女。两人迅速穿戴好，提了药箱拔腿就走。当他们到达村落所在地，四名医师正在试图抓住那名妇女，她的身体扭曲着，无法控制。艾法迅速施药后，和安助、马利修一起用柔和的声音大声祈祷，直到那名妇女最后静下来。她恢复了知觉，微笑着说：‘谢谢你，兄弟。’危机结束了，艾法又给了她一些药。马利修因此对范氏夫妇医药的威力颇为佩服，经常前去拜访。有一次，安助因为无法劝说更多的人前来参加他的教会仪式而深感沮丧。马利修给了他一些祖尼人的圣物（可能就是偶像），希望这些圣物能帮助鼓励祖尼人前来参加安助的学经班；但是马利修对一点甚感困惑，那就是只有印第安人的灵魂需要拯救；他急切地建议安助说：“为什么不把白人也弄到教堂来呢？”

安助受到马利修所提问题的激发，来到那名白人商人开的店子，重复了一篇马利修的问题。几名出名的白人牛仔和逃犯围着柜台，店子马上沉默下来。其中一名逃犯打破沉静，开口说：“好吧各位，如果那是印第安人所说的话，我们来帮帮这年轻人一把。”就这样，或者是出于对安助请求的同情，或者是担心在逃一事，这些居住在祖尼人村落外圈的盎格鲁人和墨西哥人开始参加安助开办的校舍里的祈祷仪式。〔⑤〕

罗马天主教的传教方法和基督教传教士的不同。他们在祖尼既有合作，也有竞争和敌视。天主教徒并不驻祖尼小镇，而是时不时派人从盖勒普前来召集群众大会，有时还打听范安助等人的传教活动。双方在祖尼人中的竞争导致互相敌视，纷纷在祖尼人中说对方的坏话。天主教的传教方式更倾向于尊重当地人的风俗习惯，看不惯基督教的传教那是肯定的，天主教徒甚至说范安助等人是巫师。基督徒与祖尼人之间并不像范氏家族史所写的那样融洽不二，实际上范安助屡遭祖尼人的谋杀，而范安助难以接受祖尼人的文化，他决不让祖尼人把他的儿子哈罗纳克（取的是祖尼名字）皈依到他们的父系群体六合组织（Kiva）中就是一个例子。就此事件，他的说法是他“察觉他们的阴谋，闯入六合组织，解救了哈罗纳克。在安助有效的劝说以后，祖尼人再也没有尝试。”后来哈罗纳克被送到密西根去接受八年的“文明社会的教育”了。

其实，传教的阻力不但来自祖尼人，也来自宗教协会、政府和传教差会，最后导致范安助辞职，把传教的工作交卸给其他传教士，开始在祖尼人中从事牧场经营和经商。然而矛盾居然在本派教会内部升起，实在是由于他的一家和教会在祖尼小镇同时存在，导致权威上的分化。1930年，改革派委员会决定把范安助一家从祖尼小镇拿掉，为他提供星湖传教差会一职，而此时祖尼人开始要求关闭传教差会。

祖尼人类学家李安宅

李安宅对祖尼人进行的田野调查和研究是1935年夏天进行的。这个时期刚好是范氏夫妇被派去星湖传教站，不在祖尼小镇，我们无法从他们的记载或传记中了解李安宅在祖尼的情况；根据李先生自己的文

章，他从6月15日到9月16日，除中间外出短游两周外，都呆在一个祖尼人家家庭里。除了进行一些人口调查外，他更多地是参与观察。

当时祖尼人部落总共219户，计2036人，当时所做的人类学记录就达到1420例。如何在前人的基础上进一步研究，对李氏是一个挑战。我以为李先生的研究包括两个方面，一是参与观察祖尼人；二是以之检讨美国人类学对祖尼的研究。

李安宅在讨论人类学对祖尼宗教的研究时说美国民族学家对祖尼宗教的普遍印象，是它纯属形式主义，而较少带有个人情感，以本尼迪克特和邦泽（Bunzel）为代表。后者要持中一些，因为她只讨论祖尼一个部落，但依然有问题：“在所有巨量的仪式中，没有哪怕一丝的宗教情感，能在强度和兴奋上，与北美印第安人通常的幻觉追求相比肩。”〔6〕据她所说，“心灵的自然发泄”，与重复祈祷的“固定程式相冲突”。为什么会是这样呢？这是谁的问题呢？

李安宅讨论道：“在考虑个人思想的社会内容时，我们的志向不必要与个体所处的文化框架相冲突；而实际上，最发达的自我牺牲形式，是强化后的超我的结果。假如一个人的兴趣，旨在对立自主的内心态度和幻觉追求之间，进行这种对立就是合理的。但就宗教而言，一种精神过程并不比另一种更需要大量的个人感情。在遵从不同文化模式上，激越型宗教和沉思型宗教兴许都处于同样的程度上。而在两者在遵从社会的面纱下，可能都是个体性的。”

“毫无疑问，圣转滚者（Holy Rollers，在做礼拜时以叫喊和乱动来表示虔诚的“摇喊”派教徒）的一些成员，在他们的大喊大叫和疯狂表现中，和沉湎于幻觉追求中的某些人一样，完全是机械的。毕竟，在官样形式和内心真实之间有着巨大的差异。”〔7〕

从这里，我们可以看到，问题不在于祖尼人宗教没有个人感情，而在于观察者的角度出了问题。认为祖尼人宗教没有个人感情的学者，大都是从西方文化的角度看问题，而没有采取文化相对的观点。祖尼人有他们自己的宗教感情。据斯蒂文生夫人证实，祖尼人的所有祈祷，“以低沉而感人的声调重复着。这种带上个人情感特征的声调常常被观察到，但当将祖尼与别的文化作比较时，又会很容易被忘记，似乎普艾布洛祖尼人中奇怪地缺乏个人感情。”

斯蒂文生夫人说，他们“所有的人都用心说话；心对着心说，嘴唇没有动。”假如象征的意义就是让心与心交流，而不需外在的任何表现，“这不恰好就是机械祈祷的反面吗？”李安宅在对祖尼人宗教研究时说：有天一大早，我在旷野中无意间打扰了一位孤独的老人，他正对着初升的太阳祈祷着；在这宗教氛围中，我被这种最诚挚的个人交流深深地感动了。〔8〕

基于西方传教士在祖尼人中的长期活动，读到李先生所记述的这位老人，我还是想推测性地说他信仰的不是基督教，而是本土宗教。到达祖尼小镇的第一天，我问一位路边稍微会一些英语的祖尼男子，他正在照料他喂养的猪。我问教堂什么时候作礼拜。他说不太清楚。我便问他去不去教堂，他说“有的人对这个很在乎，你知道，但我对此不感兴趣。”在传教士们看来，这就是“魔鬼的大本营”，尽管今天小镇上有三个风格各异的教堂，并且是最有特色的建筑。

祖尼人的宗教和基督教不同，信仰基督教的人如何认识祖尼宗教，两种宗教如何接触，这都是吸引我的问题。对祖尼人的宗教精神来说，李安宅所讨论的问题自然与另一个问题相关。这就是：人们如何有时间与兴趣从事世俗世界的活动。几乎所有的祖尼学者都会问这种排他性的问题。而这给人的印象就是：祖尼社会是缺乏平衡的体系。但是，什么社会缺乏平衡还能运转？所以，对这种意见的批评就是：“（将某文化的）一种特性移植到另一文化中，如缺乏先前的背景和上下文，就会是奇怪的。”实际上祖尼人对神秘的兴趣，仅仅辅助于为生存而进行的斗争。它不仅意味着要和未知合作，而且要引导世俗世界的活动。因此他们并不沉湎于宗教活动。

由于西方学者认为祖尼人社会缺乏个人情感，所以必然会导致社会生活中缺乏领导人。在祖尼人那里，“人不是宇宙的主人”，以至于“森林和田野就没有让给他去糟蹋，他就与野兔、鹿和玉米世界是一样的。”本尼迪克特说：祖尼人害怕成为民众的领导人，以免被当成巫师受到迫害；他们只对有平等机会的游戏感兴趣；而一个突出的赛跑者破坏了游戏。李批：在充满了竞争的西方世界，人民从小就接受这样的教育——世界是造来给他剥削的，如他不冲在前头，就将被抛在后面，所以他们就认为缺乏个人趋竟就意味着否定领导。但在别的社会就认为，在自然界的生物中，相互的予取更加和谐，人要尽可能谦卑。因此问题并不在于要不要领导，而在于对达到领袖地位的手段和方式的想法不同。任何社会都有适度的野心，仅仅的获得名誉和看待野心的方式不同。它们是手到不同文化的影响的。一旦要参与游戏，就得按特定游戏规则来玩。

李安宅在讨论祖尼人的律行时，批评那种简单化的阐释：儿童根本不受责骂，他们自动就能表现的很好。带有敌意的白人商人还将他们说成印第安人从婴儿一出生就没有律行，连成人也是惯坏了的孩子。实际上至少有四种教育儿童的方式：一，所有部落中的人都有责任管教孩子；二，孩子们除了父母之爱，有更大的自由空间；父母不会溺爱他们；三，偶尔有责骂，但也非常小心且有效。四，一旦孩子能识别事物时，就归属到一定的戏剧性舞蹈中接受行为教育了。

在祖尼人中，一旦夫妻吵架分手，男人就只得离开，而将他辛辛苦苦修建起来的房屋等留给妻子儿女，以及她可能的后夫。他们无法避免。从西方人的角度来说，这确实走到了一个极端。人类学家克罗伯对此的看法尤为明显。但实际是：祖尼人对房子等并不担心。他可以回到父母那里。“他并没有失去什么，反而可以获取一切。”〔9〕因为这是母系社会，所以他们的地位，就如中国社会里的妇女的地位。他们得看岳父的脸色，不得随意发泄自己的情绪。他得依着岳父的来。假如有人到桌上时稍微晚了点，

他得谨慎，不能随意表现出不耐烦。在我国以前的社会里，女子嫁到男家，会受到好的照顾，但就是这种照顾使她处于祖尼男人的地位。美国妇女不能理解中国社会中，一个男人的许多妻子须得力图共同生活在一起；而中国人同样会感到奇怪：祖尼妇女的许多个前夫怎能保持友好的关系？

李安宅通过这篇文章要挑战的，恰恰是美国人类学家在认识祖尼人文化的过程中带有的本文化的偏见；李安宅认为，在认识祖尼印第安人方面，美国人类学家根本没有摆脱自我文化中心主义，尤其是没有摆脱西方现代宗教观念、现代的法律观念和法权思想、资本主义社会的竞争意识。

曾经对北美印第安部落的一支拿瓦侯人并撰有《拿瓦侯传统的延续》的人类学家乔健说：“李安宅与Benedict对儒尼文化解释的不同，大半归因于他们两人文化背景的不同。由此可见，人类学者本身的文化背景对他的研究有很大的影响，这种情形其实在整个社会科学界都存在。”^[10]如何揭示人类学家的著述中所带有的文化背景的影响，以及深入被表述的他者文化当中去，对他者的文化进行深描，带有相当程度的学理批评的色彩，也是二十世纪八十年代以来后现代人类学“写文化”和实验民族志所要表达的意思。不过，不同的是李安宅并不认为他者的客观世界不存在，也不认为这个世界是无法捕捉和表述的。而且，他所面对的不只是异文化，还有他者的文明和自我的现代性，正是这一点，使他回国以后的人类学研究带有相当的前沿色彩。更进一步说，任何人类学都带着某种宇宙观的关怀，因为具体的人类学研究植根于某种学术场域，带着某种学术范式，而这两者深深地嵌刻在其所在的文化/文明当中，并成为其组成部分之一。这是萨伊德对西方的“东方学”研究加以抨击的理据所在。

就在把李先生的这些文字和传教士家族史并列在一起阅读时，我感到他给予我的挑战。我没有缘分在祖尼小镇久住，由于一些别的原因，我在小镇上的时候与我谈话最多的竟然是一位曾经当过美国兵、前往南朝鲜驻扎担任后勤任务的祖尼老人。他似乎想向我们推销他的手工艺品，我跟他东扯西扯，临走时他还告诉我家的住址。我们住店，有一位祖尼中年女性来给我们服务，带领我们参观整个旅店的设置。她的丈夫就是祖尼的一位仪式专家，很遗憾我们没能谋面。

我无法从这些接触当中了知祖尼历史的全貌，幸好旅店附近有一个祖尼人博物馆和遗产中心（Zuni A:shiwii A:wan Museum and Heritage Center）。我参观后印象最深的是他们根据白人考古学家们的发现，那些陶罐啊什么的，按公元的年代或世纪的先后排列来解说祖尼人的历史过程。到展览的后一部分，竟然是谴责“他们把发掘的东西都带走。”确实是这样的。就在一个展柜面前，我看到一个牌子，上面写着：研究过祖尼人的人类学家。李安宅的名字就排列在这块牌子上那些人类学家行列。这个博物馆是一个神殿。在这个神殿里，外来者和祖尼人已经纠缠在一起，难以截然分开：从历史本身到历史的书写和建构。

考古学的研究或许可以分析祖尼历史上的建筑阶段史，分析祖尼建筑技术和手工艺技术中的外来因素；不过在我看来，祖尼历史最重要的可能是两段或者两部分：祖尼文化与周边印第安部落之间的互动和十六世纪以来西方殖民探险传教带来的互动。如果我们用一个笼统的名字叫文化接触的话，祖尼人与传教士的接触史和李安宅所讨论的美国人类学对祖尼人的研究史可能是同一个范式的两个变式，他们的存在和他们所书写的内容后面都有着同一个文化/文明体系扩展的影子。这个论断使我小心地要作一点补充，那就是对萨伊德对“东方学”研究的批评的反省。

萨伊德对东方学研究的批评在社会科学和人文学科领域一度引起相当的震动，可以说是振聋发聩。四分之一多个世纪过去了，今天我们重新阅读萨伊德还有什么新的意思呢？在我看来，萨伊德在《东方学》中所作的工作，是把欧洲文明的宇宙观在东方学研究中的扩展进行了一个历史的梳理。根据萨伊德的看法，全部东方学研究后面有一个不变的东西在支配着知识分子的东方表述和呈现，他们看到的东方因此是一个不变的东西，并且是低于欧洲文明有待拯救的存在。萨伊德的贡献在于指出一个被自我制作的“他者”，指出一种文明扩展的机制。

这里有一个微妙的关系，恰如库勒总结德里达对福柯的批评，说福柯的历史学极具强烈的批判力。然而，福柯自己的话语和知识型（episteme）之间的关系却从没有清晰，比如说他所讨论的理性对疯癫的界定。德里达因此说，福柯自己的事业只能被看作理性鉴定疯癫的另一个尝试，而不是寻求另类秩序的计划。^[11]

在这点上，萨伊德和福柯何其相似。如果按库勒的分析路径，萨伊德的《东方学》算不算欧洲东方学的一部分？如果算，那么它在欧洲的东方学研究中处于什么样的位置呢？这个位置为欧洲的学术提供什么样的贡献？这个追问让我腾然想起列维-斯特劳斯，想起他在结构人类学研究中的辩证法和马克思、黑格尔方法论之间的共通性。如果有一个欧洲东方学的话，他的变化是内部这种正反两方面逻辑辩证运动，并结合和借鉴外部学术成果的结果；是东方学和《东方学》之间的合作与张力，推动了欧洲关于东方的学术研究。根据同样的理由，我可以大胆地把李安宅的祖尼研究放在美国人类学的脉络中，因为他的贡献，美国人类学对祖尼人的研究得以推进。说他是祖尼研究的萨伊德，或许并不过誉；更重要的是李安宅试图通过这种“剥伪”的工作，而揭示出真正的祖尼人。

或许，借助历史视角和文化接触史的眼光，可以让我们看得更远一些，可以在祖尼研究中进一步拓展。从社会的层面来说，从阿伯克开始，我就一步一步介入到这种接触当中。然而让我最兴奋的，还是那个不起眼的祖尼男孩马利修和批评神父的阿柯玛老奶奶。她/他们是真正的文化英雄，是欧洲文明产儿的外来者。

祖尼小镇与白塔寨村

每当我看到祖尼河谷，见到祖尼人，我就想起李先生的故乡白塔寨和华北农村的乡民。这两个地方不仅

从村落形态、地理环境还是人文氛围，都有很多可供人联想之处。2005年初秋，我曾经和李先生的后人一道来这里朝觐，朝觐这个一度被中国人类学遗忘的圣地。

白塔寨是华北平原和中国东北接壤地带一个普通的村落，四面丘陵和石山环绕，村前一条河流流过。这里离最近的集镇有六华里，离县城有六十华里。从至少一千多年前开始，这个村落就宁静地躺在滦河边上。到1940年代的时候，这里已经有大约100户人家左右，如今这里已经有近千人的聚落。1900年，李安宅就出生在这里，“从小师从大伯的学生张子和读四书五经。后来因辛亥革命科举制已不存在。加之生父和三叔长期在外面，见多识广，思想比较开放，所以十七岁时叫他到遵化县城”教会外国传教士办的中学上学，和三叔住在一起。[12]

如今白塔寨已经没有一座庙宇，而历史上这里根本就没有祠堂。村民们在空闲的时候，夏日炎热的晚间，或者农闲凉爽的午后，三五成群聚集到村口、路边，唠嗑。村里几处商店的门前也是他们汇聚的地方。但是没有人闲了没事去村委会。村委会和村党支部所在地在村西一座小山的山麓，至为偏僻。村民们开会也不去这里，这里太小，容纳不下近二百六十户人家的代表；他们去小学。

据老人们回忆，1950年代以前，白塔寨至少有四座庙宇。一是西山上的娘娘庙，里面供奉观音菩萨以及其他各种菩萨；一是河边的真武庙，一是现今小学所在地的五道庙（音），这里是专门为接死去的亲人的灵魂举行仪式的地方。[13]人们常常回忆这里有一颗硕大的松树，可惜在八十年代被砍伐。另外还有一个是老爷庙，又叫三官庙、三义庙，供奉刘、关、张结义三兄弟。这个庙是在村中稍南的地方。另外，村北靠近集镇的地方，有烟筒山，山上另有二座庙，在抗战中被一张姓将军部队的大炮所毁；著名的“九缸银子十八锅”的传说也发生在这里。据说现在人们去朝圣，是去离村落三十华里的景阳山，那里面有佛教寺庙。

那个时候，李氏家族已经在这里居住了六七代人了。据李安宅的儿子李荫森的讲述，在乾隆皇帝的时候祖上曾有人担任过宫廷御医。他小时候在家中爷爷的书房里曾经见到一块匾，上面写着“脉延陇西”，他据此推断，他们家族是李世民的后代。在村落中，稍微上了年纪的人都知道李家在村中的住宅有一个带有强烈中华文明传统的名字，叫“中和堂”。到1940年代为止，李家一直在最近的集镇经营一家中药铺“大生堂”，由李安宅的亲生父亲所经营，在昌字辈的三弟兄中，他排行第二；[14]李家在本村和二十多华里以外的三屯营置有田产。

我来到中和堂的旧居门前，看到这里还是青瓦屋，前面带有一个庭院。如今住在这里西院的是赵姓老人已是79岁。他是村中1940年代参军的老军人，曾经到过东北、南下参加过解放战争，1950年代退伍回到村中。因为是当时唯一回村的军人，所以村里给他分了村中最好的房屋之一，中和堂家的西院。他领着我参观了他的家，一再说这是“革命果实”，他尤其给我看了门前的一对石础、一块绘有西湖风光的牌匾和一个做工考究的碗柜。碗柜被露天搁置在后院，上面盖上石棉瓦，里面放了电饭煲一类的现代炊具，外表溅上了泥土，显得肮脏不堪。牌匾还挂在东屋中，从陈旧的程度还是可以判断出来这是从前的老东西。据说曾经有收旧东西的人前来他家，准备以400元的价钱将一对石础买走。他没舍得卖。

有意思的是，这样一个早年的革命军人，在公共性祭祀已经消失的白塔寨，在自己的房屋中，供奉黑虎玄坛之位、天地三界九佛诸神之位、长大仙之位以及河大仙之位，在正门上方立“吉星高照”牌匾，后门上立“太公在此压百祸”牌匾。

李绍义住的房屋，原来也是中和堂家的房子，算是西院三进屋最北边的一栋。他家解放前的房子是在村中偏南的地方。和中和堂虽然有着旁支的亲戚关系，毕竟不是直系亲属。他为什么能住到这里来呢？据说他的父亲在军队中曾做到排长，后来打仗牺牲了，村里就给他家安排了当时最好的房屋之一，就是中和堂家这院子。李绍义后来在山上砍树、看守栗子树，结果得了风湿，如今已是腿脚不灵便。和他聊天之际，我发觉他相当了解中和堂的历史。

根据人们的回忆，原来中和堂家的宅院至少有6间房，解放后和土地一起都被没收，分给贫苦的村民了。

世家大族在村落里的地位和社会情势的发展使李家分散到地方村落以外更大的社会空间中去。到1950年代，李家只有李安实住在白塔寨经营洒河桥的药铺。大约1950年，李印生回到白塔寨拜访过一次，据他说当时白塔寨已经土地改革。见到四叔李安实还在开药铺，他说了一句：这都什么时候了，你还在开药铺。在他的襄助下，李安实离开洒河桥前往大连，从此在那里定居下来。中和堂家的人就这样全部离开了白塔寨。

白塔寨的李家是村中大姓，分为南北两支；从血缘上说，两个支系相距甚远。解放前北门李家显赫一时，如今它已经衰落，从村落政治权力的格局来说，目前南门李家已经占据主导地位。村领导班子中，书记是南门担任，副书记是原来的书记，吴姓人，同时担任村主任；一名支委是南门人；一名村委是王姓人；只有出纳李恩源是北门出身。这六名村领导每年享受的财政补贴，从6850元到6165元不等，平均6644.4元。对这样一个偏远的村落来说，这是一笔不小的数字。

我们走的那天早上，村书记和村主任两人前来看望李印生先生。书记说，我们是南门李家，现在来认个前辈的亲。言谈间谈及李家曾对白塔寨的贡献很大，又问及老先生需不需要将祖坟培修，或者还有什么需要办的。

在这样的村落圈局中，我们看不到西方那种“无耻的”民主形式，就是说参加竞选的领导人，都演说别人不行而自己行的那种民主；但村落肯定有自身的“民主”形式，它必须植根于村落文明格局。对于这种“礼”所结构的社会之政治，我们尚需要更进一步认识其领导过程。中国因儒家礼仪，讲究修身齐家

治国平天下，士相君，“知为人臣，然后可以为人君”这种理论，更不求赤裸裸公开褒扬自己而非他人之不是的。我在阅读过程中，发现不止白塔寨一个地方，其他许多文化和文明都无法接受西方的那种民主形式，而坚持他们自己对领导更替方式的理解和实践。

据李先生后人的追述，李安宅最后一次来到白塔寨是1937年，李安宅夫妇为避日本侵略者之祸，远去藏区调查，行前将子女从北平带回白塔寨交由父母养育；那时他们从北平坐汽车到遵化，再从这里坐驴拉车到白塔寨。家中请了一位老师前来为李家子弟授学，李先生的子女由此在乡间得到文字传统教育的熏陶；四十年代初辞退教师后，李家子弟进入村落小学与村中其他孩子一道上学。中国古代讲究（士大夫）家有私塾，学习者修学七年算是小成，九年知类通达。就李安宅而言，五岁启蒙，到十七岁上中学前的学习程度已经接近于“通达”了。

我在村中和耆旧聊天时发现，就教育和对孩子的规训而言，村中还是存在斯科特所说的大小传统之间的那种关系。这无疑是和祖尼小镇不一样的。

李安宅的亲生父亲在昌字辈的三弟兄中排行第二。据说李安宅出生后，大伯还没有儿子，按照“封建礼教”弟弟不能比哥哥先有儿子，于是把他过继给了大伯；后来大伯娶第二房，生下一子就给了二弟，当时的说法是，这样做是希望无论出现什么情况，两房都能得到延续；后来过继的孩子成人后在抗战期间被日机炸死。李安宅的生父也娶过姨太太，但是家规甚严，从不带姨太太住家和回家，因为不是明媒正娶的，其祖母不允许她住在家里，而是让住在西山沟给她盖的草房里。直到祖母去世才让到家里来住。三叔在热河省遵化县任邮局局长，后娶妻生子，有子李安宇；在三十多岁上，一次坐船从遵化到白塔寨，途中船只抛锚休息，他躺在船上睡觉，结果船只的缆绳滑脱，船顺水而下，途中触礁，李氏落水身亡；[15]其妻子未曾改嫁，将子女抚养成人。李安宅的大伯和生父两人在抗战时期相继过世。这些故事可以说是汉族传统的亲属制度和婚姻制度中再常见不过，尽管带上一些地方的差异性。在这样的社会，只有男人出妻，女性连提出离婚的理由和权利都没有，我们更不可能想象一个女人多次离异甚至有几个丈夫这样的婚姻制度。

仔细阅读白塔寨和《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》，这中间大小传统的分野与共享十分重要，或许李先生未曾关注过；然而这部著作中的象征主义和祖尼研究中的研究法如此神似，或许我们还有机会把祖尼研究推进一步。

超越现代性的思想家

李安宅关于现代性的立场，集中体现在《藏族宗教史之实地研究》。李安宅对现代性的立场，远比他的同时代人乃至迄今为止的绝大多数后人都要审慎；1950年代以后，李先生再没有发表过人类学作品，在四分之一多世纪里他的人类学声音消失了；他在中国现代人类学思想史上的地位，也是因此而设定的。换句话说，李安宅的价值不是由他自身决定的，而是由现代中国人类学思想史的空缺决定的。他的地位不依赖于自身，而依赖于中国人类学这一学术场域的结构配置。

因此我们有必要弄清楚作为作者的李安宅，是如何在这样一个场域中生活和表述自己的。默察中国近现代的人类学历史，绝大多数著作在被历史化的同时，忘记了这种研究，乃至人类学本身在中国社会中的结构性位置，是和文化的结构要素密切相关的。人类学作为外来的知识、学科体系，它是如何衔接中国原来文化的结构性要素的呢？我们仔细审查，就会发现中国原来文化精英层次的结构是由两个部分并摄的：儒家和道家。中国文明的这种结构性关系为人类学的两种去向埋下伏笔。

我们今天读到的“李安宅”，在相当的程度上是被裁剪和删节的李安宅。他首先是被他的时代所裁剪，然后被冒充跟从他的那些人所裁剪、删节。李安宅成了他们手上的一个半成品，需要他们这些艺术家的手才能完成，才能公诸于世，才有脸见人。我私下里替李先生感到愤慨、羞耻和无能。他的时代和冒充的跟从者担当制造空缺的重大责任，是他们塑造了李安宅，但却是以和他们的意图相反的方式实现的。换句话说，他们塑造的“李安宅”愈加辉煌，他们制造的空缺也就愈加明显，“李安宅”的形象也就愈加脆弱，而历史上那个真实的李先生的重要性也就愈加突出。

历史上的李安宅已经离开我们二十多年了，这二十多年是中国学术发生重大变动的时期，一方面他的精神得到流传和继承，一方面空缺被继续制造。我说制造的意思有两层，一层是一些人主观地制造这些空缺，二层是他们制造的这些空缺处在他们无法控制的圆局当中，换句话说，这些人不制造，另一些人将前来补缺。在追寻李先生足迹的过程中，我采访到和他有关系的或者知道他一些事情的人；其间让我感到深深悲哀的是，作为思想家的李先生，理解他思想的，和他心意相通的，往往是些真正的读书人，而他们又接续了中国知识分子的另类的那个传统。

除开故乡的文化氛围和文明背景，我以为李先生所在的小学术圈有着相当重要的互动影响。

李安宅曾说，“外国人到中国处处是新的，一切都是问题，可以帮忙我们的学子将许多习而不察，视为固然的東西从新反省起来，在观察者与对象之间产生相当的心理距离，增加特别的客观性。就此一点来看，其贡献亦不可以道里计。因为在社会界进行研究的公例，是研究文化距离越远的越容易，越切身的越困难；我们底急需，既然是研究我们自己，则这一类的帮助是极其切实的。”[16]

这种对人类学研究本文化的认识论反思，和他的许多老师或同行保持着一定的距离，这一点似乎被我们忽略了；他的立场和为了建构客观的社会科学意义上的、实验性的“平郊村”社区研究的赵承信、王贺宸、黄迪等人一致。燕京大学社会学系“平郊村”学派产生于李先生离开之后的抗战期间，但是他们的团队和精神早在燕大酝酿了。[17]后来英国人类学家李奇质疑费孝通研究本文化的认识论基础，正是站

在李安宅的立场上来批评的。费孝通在九十年代的答复，也是要回到李安宅的这个立场。重温李安宅的研究，使我们看到这中间有一长段被遗忘的严格意义上的人类学的历史。

除了受到以博厄斯为首的德美人类学派的影响外，李先生的祖尼人类学思想尚有三个渊源。第一个渊源来自于卡尔·曼海姆的知识社会学和皮亚杰的儿童心理学；第二个渊源来自于吕嘉慈的语义学及其他者关怀；第三个渊源是民国以来的新历史学研究成果。这个脉络可以上溯到清代的今文经学研究，经康有为的“孔子改制考”等而至胡适之和顾颉刚等人的新史学，这一脉络在近世有罗志田等人为其号召。新史学以动摇传统的历史材料和结论之间的那种想当然的关系为旗帜，李氏的类似看法早在1931年的《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》中就有显露，尤其是顾颉刚的“古史辨”研究和李先生的祖尼研究更是有着相通之处。这一点使我们可以把李安宅的祖尼人类学研究安置在中国传统学术的脉络中。

正是从祖尼人类学出发为我们理解李安宅后来在西藏进行的人类学研究奠定了基础，也为我们链接他早期象征人类学的重要著作《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》与《藏族宗教史之实地研究》提供了一个契机和路径。

[①] 本研究受四川大学人类学研究所资助。

[②] 陈波，四川大学历史文化学院中国藏学研究所、南亚与中国藏区“985”创新基地、人类学研究所讲师。

[③] Thomas, Elaine, 1997, Prayer Warriors: Andrew and Effa Vander Wager in Zuni, New Mexico, Zuni. 第8页。

[④] Thomas, Elaine, 1997, 第34页。

[⑤] Thomas, Elaine, 1997, 第46—47页。

[⑥] Li, An-Che, “Zuni: Some Observations and Querries”, American Anthropologist, Vol. 39, 1937, 第73页。

[⑦] 同上，64页。

[⑧] 同上，65页。

[⑨] 同上，第73页。

[⑩] 乔健，1999，《漂泊中的永恒》，山东画报出版社，第35页。

[11] Culler, J. 1979, “Jacques Derrida,” pp.154-180 in John Sturrock(ed.) Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida. Oxford: Oxford Univ. Press. 第175-176页。

[12] 李印生，“两个学者的故事”，未刊稿，3页。

[13] 有关此说法来自部分村民的口述。

[14] 李印生，“两个学者的故事”，未刊手稿，3页。

[15] 此段内容来自于老年村民的口述。

[16] 李安宅，1938，《社会学论集》，北平：燕京大学出版部，388—401页。

[17] 赵承信，1948，‘P’ing-chiao-tsun as a Social Laboratory’，Yenching Journal of Social Studies, Vol. IV, No. 1.

原文正式发表于《中国人类学评论》第3辑

电话：010 68936031

技术支持：[北京网站建设](#)——三幕天