

# 文化、历史中的“民族精神”

## 陶云逵与中国人类学的德国因素

社会  
2013·2  
CJS  
第33卷

杨清媚

**摘要:** 本文通过民国时期人类学家陶云逵这一个案,来梳理德国“文化”概念经过中国学者的思考和运用进入中国社会科学的历程。作为第一位运用“文化”理论进行实地经验研究的中国学者,陶云逵在实证研究中思考如何保存“文化”自身的神圣性,肯定人的精神价值,对各文化之间如何相互沟通和理解问题展开过深入的讨论。这些讨论不仅在人类学内部有意义,而且构成了人类学、社会学与哲学和历史学对话的可能。本文跟随陶云逵的理论和实证研究脚步,呈现他在文化理论和方法论上的探索,并试图指出,陶云逵对“文化”如何制约“国家”的政治经济权力提出有力的现实和历史证据。

**关键词:** 文化 国家 历史 volksgeist 陶云逵

### “Volksgeist” in History and Culture: Tao Yuen-kuei and the German Factor in Chinese Anthropology

YANG Qingmei

**Abstract:** This paper reports a history study based on an anthropologist as a case. Here, Tao Yuen-kuei, an anthropologist after 1911, is examined to understand how the German concept of “culture” and theories entered the social sciences in China through the thinking and application by Chinese scholars. Since the reestablishment of the discipline in the 1950s, culture, a concept that meaningfully contains people’s internal spiritual world, has long been neglected in the Chinese social sciences; instead, great attention has been given to such concepts as “nationality”, “social forms”, “the state”, and “society”. Tao Yuen-kuei is to be “re-discovered” because he was the first Chinese scholar to apply the cultural theory to his ethnographic research. In his empirical studies, he thought about how to treat the objectivity inherent in “culture” and to confirm the spiritual values of people. He discussed how

---

作者:杨清媚 中国社会科学院社会发展战略研究院 (Author: YANG Qingmei, The National Institute of Social Development, Chinese Academy of Social Sciences) E-mail: qingmei\_yang@163.com

cultures communicated and understood one another with excellent opinions. He did not just introduce Western concepts in order to explain the Chinese experiences; instead, he conducted field studies of minority groups in Yunnan, examining the cultural history, religion, mythology, and rituals to understand how patterns of cultural views took root in society and among individuals. His research in political science led to his dynamic ideas about the relationships between the state and culture. The current study has further discovered a mismatch predicament between his cultural theory and his ethnographic data. Its basic cause lies in the inability of his cultural theory in explaining why the core of culture, namely, *volksgeist* (the collective national spirit) had dual structures in the area of Sipsongpanna. To explain this predicament, this paper tries to take a historical angle to look at *volksgeist* to clarify the exaggerated consequence of the state-culture perspective on the one hand and to continue the exploration of the meaning of culture's internal structure to the understanding of the history of civilization on the other hand. We can learn from Tao Yuen-kuei's cultural theory and ethnographic studies that open social sciences in pursuit of balance and tolerance can be established only on the recognition of the co-existence of "culture", "the state", and "society".

**Keywords:** culture, history, the state, Tao Yuen-kuei, *volksgeist*

---

本文所要介绍和论述的人类学家陶云逵,对于今天中国社会科学界而言是相当陌生的。和大多数已经被遗忘的名字一样,陶云逵曾经给 1940 年代中国学界带来的震撼,在今天几乎见不到任何涟漪。重新“发现”他的理由,在于他是第一位运用“文化”理论进行田野实地研究的中国学者,他在实证研究中思考如何保存“文化”自身的神圣性,肯定人的精神价值,对各文化之间如何相互沟通和理解问题展开过深入的讨论。这些讨论不仅在人类学内部有意义,而且构成了人类学、社会学与哲学和历史学对话的可能。通过陶云逵对“文化”的理解和运用,本文将重新思考“文化”在与“社会”和“国家”的关系中所处的位置,以及对社会科学未来的研究方向提出可能的探讨。<sup>1</sup>

---

1. 康德之后,文化作为本体论问题不再受到学界重视,代之而起的是文化作为社会科学解释工具的论题。陶云逵的文化理论也处在这一脉络之中。因此,本文所讨论的“文化”不是文化学意义上的,而是解释学意义上的,不涉及本体论问题。

## 一、陶云逵的学术人生

陶云逵出生于江苏武进一个士大夫家庭，自幼受到传统书画艺术熏陶，后在南开大学接受现代教育，1927年前往德国柏林大学留学，师从当时欧洲著名体质人类学家费舍尔(Eugen Fischer)学习人类学。但是，费舍尔的研究越来越服务于纳粹帝国的种族主义运动，为陶云逵所不满。于是陶云逵在其关于华欧混血儿的博士论文研究中反对导师的立场，认为文化与精神的关联要强于基因与精神的关联，甚至，他在回国后更是放弃了体质人类学的主题，转向了社会与文化研究。

1934年，当陶云逵学成归国之时，正逢中国社会科学蓬勃生长的阶段，德、法、美、英等西方国家不同学术脉络的研究成果或思想，通过国内各大学和研究机构中许多有留学背景的研究者的介绍和发挥，开始交汇成中国早期学术思想的潮流。陶云逵很快投身其中，成为将德国民族学与中国田野研究相结合的第一位中国学者。陶云逵受李济引荐，于1934年至1939年担任中央研究院历史语言研究所(以下简称史语所)的研究员，在云南进行田野调查；1940年开始任云南大学社会学系主任、南开大学边疆人文研究室主任。正如其同事瞿同祖(1944:6)所认为的，这一时期的陶云逵在两个方向上有了更明确的意思，一个是宗教研究，另一个是对文化理论的讨论。1934年至1944年，其实是陶云逵学术人生的高峰阶段，他的主要作品都产生在这一时期。随着边疆人文研究室工作的展开，陶云逵在云南学界很快声名鹊起，被称为“云南通”，不仅受到史语所的重视，也受到了燕京学派吴文藻与费孝通等的关注。当时抗日战争处在艰苦胶着阶段，史语所的领军人物傅斯年和顾颉刚因“中华民族是一个”的论辩，已经与燕京学派形同决裂(周文玖、张锦鹏，2007:20-30)，在这样的背景下，陶云逵能同时得到双方的肯定，的确耐人寻味。笔者认为，这或许与他独辟蹊径，选择了一条既不同于燕京学派也不同于史学的学术道路有关。

在这场论辩中，傅斯年和顾颉刚认为，在抗日形势如此危难的情况下，应以国家利益为先，尽量回避使用“民族”概念，对内不区分民族，对外只说“中华民族”。费孝通(参见周文玖、张锦鹏，2007:24)则认为，不应把国家与民族划等号，要谋求政治统一，不一定要消除各民族团体之间的界限，而是要消除因这些界限引起的政治不平等，要从健全自身的

社会组织开始做起。

陶云逵虽然此次未直接参与到论辩之中,但是他与费孝通之间却在“文化”问题上早有争论。费孝通在回忆中曾说,他与陶云逵两人师承不同,因而见解也不同,德国学派注重历史、形式、传播,解释相异之处,英国学派注重现代、功能、结构,注重相同之处,“德国学者不肯相信文化不过是满足凡夫俗子平常生活的工具;英国学者却不愿相信文化是有它内在发展的铁律,是天地精华的不住外现”(费孝通,1944:146)。<sup>2</sup>这个差异给费孝通留下了深刻的印象,在他晚年的思考中,“文化”及其方法论的探讨再度成为其中的核心问题,可以说,这其中也不乏陶云逵的影响。

一方面,相对于燕京学派,陶云逵对文化的精神和历史寄予更多关注,另一方面,相对于傅斯年和顾颉刚所表明民族国家至上的激进态度,他的见解又显得更为和缓。

陶云逵最有价值的探索其实是他在实地研究中开辟了研究精神世界的道路,从而将“文化”落实为可以思考现实和历史问题的方法论。大体来说其理论有如下特点:(1)使“文化”概念进一步挣脱“国家”和“社会”概念的限定,为文化在历史中的独立存在、不依附于任何权力理论提供实证依据;(2)从解释学的角度指出“文化”与“社会”之间的关联,为“社会”的历史存在保住了精神核心;(3)反对理性化的历史建构,基于文化区域考察历史自身的结构特点。可惜的是,陶云逵在不惑之年英年早逝,来不及对自己每一步的思考都进行系统整理和发表便撒手人寰。

本文将通过对陶云逵主要著作的分析,力图完整地呈现其思想中的上述三个特点。文章主要分三个部分展开,首先梳理他对文化理论的建构,其次是基于区域的文化史研究,最后是在这个区域背景下的个案研究——从中体现了“民族精神”如何能够作为一种经验研究方法的尝试。

---

2. 引文原文如此。费孝通这句话的意思是指德英学术的分判在于两种文化论,前者认为文化有其独立精神的历史发展轨迹,并不依附于社会;后者则认为文化是适应社会需要而产生的工具,为社会所决定。

## 二、陶云逵的“文化”观及其论争

“二战”之后，由于对种族主义和极端民族主义的批判，“文化”概念亦遭到冷遇，直到 1960 年代才在西方学界出现复苏的迹象。但在中国，则是到 1980 年代才重新有人论及陶云逵，初步整理德国文化理论在中国社会科学的影响。

陈永龄和王晓义(1981:276)根据国别传统梳理了中国早期民族学人类学中主要流派的渊源，明确提到其中存在过的“德奥传播论学派”堪与进化论、英国功能主义和美国文化历史学派等相并立，并认为德奥传播论学派在中国的传人就是陶云逵。他们(陈永龄、王晓义,1981:276-278)指出，陶云逵的研究特点有三个方面：一是运用文化和历史结合的观点来考察云南民族；二是民族志偏向古典人类学的风格，也即热衷于一种“文化百衲衣”式的描写；三是有概括文化理论的抱负，并主张将其运用到边疆建设和社会发展之中，也即对文化与国家的关系有所关注。同时，文章也对陶云逵提出了批评，认为其文化理论运用的实际结果，是推动民族同化的大民族主义，是一种主观唯心主义的“设计”。

陈永龄、王晓义的批评可以被视为“二战”以来对德国文化观与历史主义的通常质疑。这些质疑大体基于以下的判断：作为文化核心的“volksgeist”(通常译为“民族精神”)会导致民族主义，其根源在于“民族精神”被视为一种恒定的存在，不可以被历史所消解，并且一旦与国家结合，就会导致民族国家的意识形态，极端条件下将产生无限扩张的欲望和暴力。

“Volksgeist”被认为是由 18 世纪来自德国东普鲁士的思想家赫尔德正式确立下来并率先使用的(Berlin,1976:145)。虽然在 17 世纪晚期和 18 世纪早期就已经存在一种谈论民族精神、国家精神和其他实体之精神的倾向，而且后来在伏尔泰那里，“精神”(esprit,或 génie)甚至还首次与历史思想的解释联系在一起，并由此创生了“历史哲学”一词，但是，使“民族精神”脱离一种外在的、仅仅与统治者的历史相关联的方式的人却是赫尔德(梅尼克,2009:85-90,340)。其后，黑格尔哲学的出现改变了民族精神与国家精神分开的局面，由于面对 18 世纪德国长期分裂的状态所产生的对国家根源合法性的焦虑，引导着他对普鲁士精神如何成就统一的德国这个问题的思考。在史学界这一影响从洪堡

后期开始直到兰克,成为德国历史主义的基础之一(伊格尔斯,2006:86、109)。

正如卡西尔(1999:333)在《国家的神话》一书中指出,黑格尔把“国家”视为最高的存在、最普遍的真、最完善的实在,这是之前的政治理论从未出现过的。黑格尔甚至首次表达了这样的观念,即每一个历史时期,都有一个并且只有一个民族,是世界精神的代表,这个民族有权统治一切其他的民族。这就为后来的法西斯主义和帝国主义做了理论上的准备。不过,卡西尔(1999:335-336)也指出,黑格尔的国家学说和现代极权主义国家理论还是有所不同,因为在体现了国家的客观精神之上,还存在一个更高阶段,它不应压制其他的精神力量,而是承认它们、给它们以自由,完全显示社会生活和文化生活的差异性,此即个体主义的极度发达。

也就是说,民族精神并非一开始就与民族国家联系在一起,作为文化的内核,它有自己的神话依据并以其为追求,通常会演变为民族文化的一部分。国家也有自己的神话来源,最初正如卡西尔(1999:74)所说的那样,它是从柏拉图的《理想国》开始获得独立的政治意义,因此关于国家的思考实际上是从政治学而非希腊人的自然观念来重新理解“人”,这也奠定了国家理性学说的基点。而黑格尔国家学说的结果,则是支持“国家”占有了民族精神的神话源头,这才导致“民族精神”一词的衰败。

陶云逵对文化的理解在概念源头上更接近赫尔德。陈永龄和王晓义对“文化传播论”以及陶云逵的批评,其实没有认识到陶云逵的讨论并非从黑格尔之后的民族国家概念出发、以民族为基点,而是以文化为基础的。

陶云逵在1943年左右完成的“文化论四篇”当属他最重要的理论作品。这四篇文章分别是“文化的本质”、“文化的属性”、“个人在文化中的参预”和“社会与文化性质及其研究方法”,其中后两篇是在他去世后发表的。

“文化的属性”讨论的是文化的形式、创造、意义及价值,并关注形式创造与意义价值之间的关系;“文化的本质”讨论的是文化作为观念图式如何与外在勾连起来,也即内在于个体的观念如何得以表达的问题;“个人在文化中的参预”提出文化的内核这一概念,以此来思考个体

的生命过程在文化过程中的展演；“社会与文化性质及其研究方法”则着重讨论文化如何作为社会的灵魂注入到群体之中，并关注在不同的历史时期这种文化精神与社会制度之间的对话关系。总的说来，这四篇文章所讨论的逻辑顺序，是从文化各个历史阶段的深层结构问题进入到文化的表现规律，再进入到这些文化藉由表现的两种外部存在——个体与社会。

### （一）解释何以可能：文化的表达

文化本质上是一种藉着身体以及身体以外其他物质去表现、发扬的心理现象(陶云逵,1943a:24)。与可从外部测量和触摸的物质不同，由文化产生的作品可以被毁灭，但是只要还有承载文化的个体存在，就能再度创造出这些作品的物质形态。当文化作用在这些作品上时，它往往体现为一整套生活样法和文物制度，也即文化特质丛(陶云逵,1943a:24)。简言之，文化的本质是一种人类的精神活动或称观念，文化特质丛并不等同于文化本身，而是文化的思维表达出来的形态。

“一个文化就是一个已经(藉着身体以及身体以外的物质)表现于行为之外的，为社会中份子可应用的理念体系(A System of Ideas)。这里包括一套一致的、人生观与宇宙观。其蕴藏于内者为是一套理念体系，其表现为外者，自其形式或内容上看，为一套人与人、人与自然(物质的)以及人与超自然(“超自然”一词颇为不恰，我想译为神圣的“不可见”。这“不可见”当名词用。译成西文，似通为英文 the invisible)的一致的，不矛盾的行为模式。一个社会把这一致的、不相矛盾的理念体系表现于行为之外，则这个社会，从其整个来看，也就是一个合整的社会。”(陶云逵,1943a:26)

陶云逵在这里提出了一个值得注意的问题：文化需要被“表现”才能够被认识。这种观点源自狄尔泰奠定的解释学。狄尔泰所提倡的“精神科学”(Geisteswissenschaften)认为，我们的心灵经验——感情、激情、思维都倾向于得到某种外部表现，例如思维伴随着说或写，悲伤或欢乐伴随着面部或身体的某些动作；对他人心灵的理解过程，也就是解说这些表现的过程，这就提供了从内在来理解人的可能(参见沃尔什,2008:50)。在狄尔泰(2002:9)看来，人是通过一种表达和理解的相互关系来认识自己的，只有通过所有有关我们自己的生命和其他人的生命的表达，把我们实际上所体验到的东西表现出来，才能理解我们自

己。陶云逵的想法与狄尔泰从内在理解文化表现的思路接近,这也使他后来更集中于宗教和神话研究。

文化由内在而被表现为外在,因而带来了三个方面的问题:一是文化表现的范畴和内容是什么;二是文化从不可见表现为可见的规律是什么;三是文化所关联的外在的部分是什么。对于陶云逵而言,更进一步的问题还在于,如何将对这三个问题落实在田野研究之中。

关于文化表现的范畴和内容,陶云逵(1943b:17-20)在“文化的属性”一文中进行了深入的讨论,他认为,文化得以表现的内容包含四个范畴:创造、形式、意义与价值。

所谓创造,是指人为的行动作用在外物上的体现和结果。这些外物包括自然和人工产品。当人把自己的价值投射到自然之上时,这种自然就具备了文化的意义,人与自然发生的这种关系就是一种创造。它是一个不断运动的过程。创造的表达一定要呈现出某种形式,也许是语言、协定或技术产品等,这些形式不一定是纯粹的物质形态,但是却可以为社会共同体所认识和接受。相应地,附着在这些形式上的创造力的凝结,可以称为意义;而某个文化对这些意义的重视与否或者判断,则为价值。

陶云逵认为,在文化的属性中,形式较不容易改变,意义与价值变迁较大。这一论述涉及文化和历史的关系问题,也即文化在不同历史阶段的嬗变和传递的机制;而该问题又与文化如何从不可见表现为可见的规律问题联系在一起,或者说,是与这一规律如何在具体历史中得以展演的问题联系在一起的。对此,我们在下文进行具体讨论。

## (二) 种子与历史:文化的生死观

在“文化的本质”一文中,陶云逵(1944a:25-26)论述道:“只要有人存在,当一个文化衰老的时候,已经埋伏了另一个文化的种子,生长,壮大。就是说,文化一般或文化类体,是和人类一样继续不断地绵延下去……总括一句,文化是一种与人类生命,但不与个人生命相始终的,藉着身体以及身体以外的物质表现出来的,是在变迁之中的心理现象。”

文化犹如植物,会生,也会死,而且更重要的还会再生。这便是文化表现的规律。陶云逵(1943b:17)认为,文化包含两个部分,一个是结实、合整而较恒久的“心核”,另一部分是围绕着心核流动的未整合的观念。在任何历史阶段,文化的心核提供给文化体思考和行动的模式,外层则

给文化以适应性和发展可能性,两者永远保持相互予取(give and take)的关系;所谓旧文化的死亡,乃是原有内核的部分被外层替代掉。

将文化比喻成种子的观念,早在赫尔德那里便开始被予以人文科学化了。赫尔德(2010:17)以种子来比喻人性中向神靠近的天赋,“正如人类出生时不是自己从子宫里冒出来,如何运用他们自己的思维能力,也不是他们自己生出来的。我们内在禀赋的种子,就像我们身体的构造一样,是遗传的;不单如此,这种子的每一步成长都是命运使然,它把我们播在这片或那片土地上,依着时间和场境的不同,赋予我们成长的手段”。赫尔德(2010:60)进一步论述道,这颗种子可以以神话的形式表现,因为神话“给我们提供了一个民族最古老的符号学及他们动情和运思的方式。……其对象正是人类关于神、世界、创造、秩序、命运、目的、历史变迁以及我们眼见及假想之万物起源的思考。”也就是说,神话是民族精神的依据。

与之相关,宗教作为人类对神圣性的表达,其源头也在于这颗种子。但是与神话不同的是,宗教是普遍性的、超民族的,“宗教是我们之人性的最高表达……即便最原始的民族也如此,因为世上还没有全无宗教的民族,正如没有哪个民族彻底没有理性的能力、人形的躯壳、语言和婚姻、某种形式的社会道德和风俗”(赫尔德,2010:64-65)。至于与民族相关的是教义问题,赫尔德(2010:75)认为,“宗教与所有各种教义区别开来,让它们各有自己的位置。但宗教不希望变成教义。教义令人相分和争斗,而宗教将人联合一体,因为在一切人心中,宗教都只有一个”。

在赫尔德看来,宗教、语言和理性三者都是同时产生的,自人类诞生之时起,便作为神对人的规定,蕴含在普遍的人性之中。这种神与人的关系——人的被造感的源泉——永恒地决定了人与人的关系,而神与人的关系恰恰要在历史中获得表达。

种子是无历史的,一旦它开始萌芽生长,历史便展开了。种子与历史的存在,使两种教化(Bildung)的出现成为可能:一种是由神的启示展开的民族历史,历史本身就是一种教化,历史发展的意义和目的是实现人性(赫尔德,2010:380-381);另一种是人与神的直接合一,通过人用“心”的语言将自己交付给神,也就是在人心自觉意识到神的存在(赫尔德,2010:87)。值得注意的是,赫尔德尽管表现出对基督教极大的

热情和赞颂,但他关于种子和植物的比喻,却是来源于北欧神话中的通天树,<sup>3</sup>这使得他的知识建构本质上是基于至上神观念而不仅是基督教新教的一神论,后者被认为是基督教文明的基础(特勒尔奇,1960)。

陶云逵的文化心核论与赫尔德的“种子”说有诸多相同之处。在陶云逵看来,这个心核的神圣性来源于种子,也即民族精神的依据。他在民族志研究中通过结合区域、社会、文化等不同要素,来考察这一心核的呈现和变化,而这种变化与外部变迁之间往往不是因果关系所能解释的。因此,在这一过程中,历史这一维度便显得尤为必要,因为除非通过种子生长的过程去“还原”人性对神圣性的向往,否则我们相互之间便不可能真正理解。

关于文化的历史变迁,陶云逵将其描述为从心核外层到心核内层的流动。要理解文化的变迁,就要同时关注两个方面:一方面是构成文化心核的那些普遍的和专门的知识,如语言、服装、居住房屋的形式与分配等,它们的具体历史的精神呈现;另一方面是围绕这一心核的那些并用的知识,如对超自然环境的信仰,其呈现为诸如佛教、道教、天主教等多种宗教形式,它们为文化变迁提供适应性和发展可能性,也是新旧竞争、交替以及促成融合的地带(陶云逵,1943b:17)。一般性的知识和专门的知识与具体社会紧密扣联;而并用的知识和个人发明则往往超出某一社会的范围。

### (三) 文化的外部表达:文化、个体与社会

对陶云逵而言,文化、个体与社会三者的关系是民族志研究中需要澄清的前提,因为这是“不可见”的文化传达为可见符号体系所能依赖的两个重要因素,也是民族志研究要直接面对的对象。

陶云逵(1943a:25)认为,“文化虽是由社会产生,但是文化却无法从‘社会’去表现。它必须藉‘个人’的行为去表现。个人集多人创造于一身。个人可以离开他本来的社会而到另一个可以生存的地方(当然他也得有社会)去生活,于是文化也就可以离开个人生存而生存下去。”

首先,文化与社会是不相重合的两个范畴。文化可以由个人的流

---

3. 赫尔德(2010:15)描写道:“我站在万能之父伟岸大树的荫庇之中,他的树冠伸展到一切天际,他的树根深入全部世界和渊极。难道我是展翅翱翔于其上的雄鹰?或者是一只乌鸦,栖于神的肩头,每个傍晚为他从凡间带来献物?”这个通天树来自北欧神话《埃达》。

动而脱离原来的社会,到另外一个社会去旅行——它可以在不同社会之间流动。

同时,组成团体的个人之间形成了分工合作的关系,这种分工合作有其内容和模式,而这些模式要形成对外一致的反应,即要求一致的态度与评判,它往往体现为全体成员所信奉的某种生活理想,只有在这个意义上,才能有团结的意识将个人联系成一个功能的团体,也就是社会(陶云逵,1944a:13)。因此,社会是由两个密不可分的部分组成:一个是纵向的、整体性的、具有普遍性的行为原则,可以称为“社会体系”,其核心是价值观念;另一个是横向的、特殊的、在一定范围内的行为规定,可以称为“社会制度”,例如亲族制度、政治制度、法律制度等,它同时还是历史变化的(陶云逵,1944a:14)。社会制度关注的是人与人之间、个人与团体、团体与团体之间由价值理念决定的行为模式,而文化则要关注人与人、人与自然以及人与超自然的行为模式(陶云逵,1944a:17)。

陶云逵(1944a:14)认为,在这种纵向的价值体系和横向的制度体系之间,存在一种对应关系:“任何社会体系都有一个推动行为方式的理念原则,这理念原则给意义、给价值标准指挥行为。一个社会体系的原则也可以说是这个社会体系的灵魂(Seele, genius)……根据这个原则,把意义与价值标准灌注到行为模式之中,于是这行为方式,由于所灌注进去的意义也就有了意义,也就染着了这精神或灵魂的色彩,普通我们就管它叫这个社会的特征,更适当一点的名词是这个社会的‘gestalt’(其社会在某个时代中的 gestalt)。在另一方面,这个社会的秩序乃得维持,一个社会体系即一个 Idea 的体系。总归起来一句话,一个社会的社会体系是一个理念的体系(system of Ideas)。”

文化作为观念图式给予社会内在的精神支持和神圣性,是社会行动的依据,这是陶云逵对文化与社会关系的一个基本判断,主要体现在以下三个方面:第一,社会的确是文化的温床,但文化并不依附或局限于某一个具体社会内部,相反,它可以为不同社会所分享。

第二,个人是文化的载体。因为个人已经经历了社会化的过程,具备文化人的资格。陶云逵(1943a:24)举了华侨的例子,当一个华人漂泊去海外时,身无长物,但只要在当地扎根下来,就会把原来国内的生活方式重新表达出来,例如门上贴着红纸的对联,八仙桌上摆着腊味,即使他娶的是个土妇,也会把夫唱妇随的那套生活样法重演。实际上,

这个华侨在另一个陌生的社会扎根,首先是社会化,然后才可能把文化的样法表达出来。

陶云逵(1944a:16)还具体讨论了两种“社会”形态,一种是和文化高度重合的体系,一种是与文化重合程度比较小的体系。前者是关于地方性文化的思考,后者是针对移民社会的探讨。在前一种社会形态中,个人的身份和行动是由社会给定的,包括性别、年龄、家庭、禁忌和等级等;在后一种社会形态中,个人的身份和行动需要得到社会的承认,因此是争取来的。也只有在后者,出现了个人突破社会的可能。这种突破,最先是文化开始的。“至于(个人与社会)有冲突的原因,即为(1)个人特性与发明新理念,(2)外来的新理念的传播进来……旧有理念体系不能适应不能保持本社会的生存与团结,于是乃发生所谓变迁。等到新的理念体系普遍化,为大多数人所采之后,这个社会又稳固起来,互相又适应,而成为一个完整的 integrated 的社会,然后再不断地变迁、完整,所以社会是一个整合与变迁的循环体。”(陶云逵,1944a:14)

这两类社会之间有所冲突,在前者,社会限制性别、年龄、生籍、阶级间的各个人之竞争,也就是限制社会之流动性,流动性越少则社会越安定;而在后者,有些特定才能的人物,能够打破社会等级,争取新的社会身份,他们个人天赋的发挥,成为逐渐形成的新社会阶层的基础,因此改良社会成为可能(陶云逵,1944a:16-17)。两者之间的中间路线的确很难平衡,因为,就前者而言,由于文化作为理想型的存在,“社会”容易被“文化”所吃掉,而变成一个没有历史的存在;就后者而言,这种个体主义的实践理性具有很强的现实号召力,又会要求“社会”把“文化”吃掉——但实际上通常的结果是,这种个体主义与民族国家理想的结合,往往导致“国家”要把“社会”、“文化”和“个人”都吃掉。

第三,文化与个人的关系。陶云逵(1943a:25)认为,文化必须由个人来体现,却不与个体生命共始终;一个文化可以经历两代或多代人的生命。

文化、社会和个人三者构成了一个类似回路的关系:文化核心的道德伦理和价值判断都是由个人承载的;而约束、教育和确认个人道德资格的是社会,这是围绕文化核心的地带,也是不断给文化带来新鲜血液的内外交流的中间地带。

#### (四) 意义与功能:主位视角下的边疆与边政

陶云逵(1943b)在“文化的属性”一文中对功能主义进行了回应,其

观点主要体现在以下几个方面。

首先,他认为功能不等于“用处”或“效用”,后者指的是工具性的作用或有效性,而功能则是附着在文化行为或产品的意义之上的。例如斧子是用来砍树的,则它的效能是为满足此社会中获取燃料或制作家具的需要。当功能附着在一系列文化行为上时,就涉及文化的翻译的问题。譬如,关于巫师进行驱鬼治病仪式,在巫师看来,他行为的意义是驱鬼,其行为的目的是为了使病人恢复健康,这样我们只有将这套仪式翻译成“使病人恢复健康”,才能理解这套行为的意义。至于执行这套行为是否能够达到恢复健康的效用,这就涉及观察者客位的价值判断问题。也就是说,我们判断某种行为或产品的有效性,通常基于“用处”的客位观点,而不是从“功能”出发的。一个文化事项之所以有功能,是因为它有意义,要了解行为的功能,就要先理解行为的意义。这与马林诺夫斯基的见解正好相反,在他(马林诺夫斯基,1987:15-16)那里,文化之所以有意义,是因为它有功能,在于它对人们生活所起的作用。

基于上述认识,陶云逵(1943b:18-20)主张,在田野调查中,我们应就所观察的各种行为逐一询问当地人,其行为的意义是什么——相当于询问当地人“做什么”;然后将他们所表达的主观上对于某行为的用处和功能的说法也收集起来——相当于询问当地人“为什么”;如此深入反复地大量积累,则可以得到一套当地社会的文化意义体系。陶云逵认为,通常,在当地人不能给出第二个问题答案的情况下,也就是当地人说不出其文化功能的时候,就需要调查者进行诠释。这需要研究者在对整个社会的生活样法进行整体把握的基础上,才能将意义和其行为对应起来。他批评当时功能学派在做调查时容易忽略当地人对自己行为意义的表达,而用一种以本报告人为中心的观点构建一幅所谓客观的意义体系,实则是对当地文化的误解。

再者,陶云逵(1943b:17-20)认为,功能产生于需要,而需要也是要接受文化的价值调控。这是针对马氏的另一个关键概念“需要”来说的。马林诺夫斯基(1987:96)区分了三种需要:基本(生物)、派生(社会)、整合(精神),其中生物的需要是最基本的动力。陶云逵认为,在人类社会中,即使是普遍的生物需要,也会被不同文化赋予不同的价值观,在这些价值观的调控下,不同社会的需求就不能从其生物需要的层

面来进行解释。他以“食”为例来说明其观点：在佛教密宗或回教的规定中，一年之中有若干日子或时辰须克制“食”的基本需要。陶云逵(1943b:20)还指出：通常我们认为社会要保持个人身体的舒适安全，但是在许多社会中，人们会在特殊场合和时间残伤自己的身体，忍受肉体的巨大痛苦。他所举的例子，都是与神圣性有关的，这其实是想表明，人类社会得以存在的根据，不是一种生物本能，而是人性内在的追求，由于这种追求，通过群体的仪式而体现出高于个人需求的神圣性存在，从而可能节制个人的本能和欲望。宗教无非是将这种内在化的东西充分表达出来的一种方式。

对文化的功能的讨论直接关涉当时学人对边政现实问题的处理。吴文藻大力引进功能主义，认为其源自西方的殖民经验将会对边疆建设有所贡献，从而促成民族国家一体化。但是，陶云逵对国家的思考并不是仅仅局限于政治和制度对地方的控制这一视角，而是以如何保全文化、社会和个人的生存空间这样的视角为基础的。

在陶云逵(1941:2)的“论边政人员专门训练之必需”一文中，这种视角在以下两个方面得以充分体现。首先，“边疆”(frontier)含义甚广，通常一国之内毗邻的政治边界(boundary)之地带称为边疆，一国的国民移民他处自成一社区，其居住地亦可以称为其国之社会的边疆。因此边疆包含两国毗邻的边界地带和海外社区(陶云逵,1941:1)。其中，同属边疆，江浙闽粤和蒙藏滇桂的边疆问题又有不同，在这些地方，居住着若干非汉语人群，各自有其独有的语言与文化模式(culture pattern)，这若干种人群即可称为边疆社会或边疆民族，构成了一种“文化的边区”(cultural marginal area)；而海外华侨社会则是“社会的边疆”(social frontier)；分布在一国疆界诸省则是政治的边疆(political frontier)。

其次，陶云逵(1941:4)分析道，边政的重心在于造就一个统一的文化体，这是民族国家的要求。但是，他认为，这种统一不等于同质化，而是需要将一种以现代化为特点的文化理想型，与各非汉语民族社会并接，以促成其社会的变迁。陶云逵强调，在这方面，必须由经过专业训练的边政人员来操作和建策。他强烈反对任何文化同化，譬如移民塞边，认为大规模的移民垦殖往往带来另一种文化的整体侵入，这反而会强化社会边界，激起文化对抗。因此，在他看来，引导边疆社会变迁的

前提，恰恰可能是控制汉人移民的进入。

陶云逵以车里摆夷(即今西双版纳傣族)为例,讨论政治、教育、宗教和战争等各方面的变迁措施。他(陶云逵,1941:7)认为,关键在于对文化和社会制度的存和去有所选择,既要充分发现当地文化和制度中已有的、发挥着与现代社会相同功能的部分,又要去除现实中难以续在的部分,比如土司制度。例如,他注意到佛寺在当地承担了教育、宗教、礼仪等功能,由此认为,新式教育可以将原有寺院作为施教地点,在原有教育中增加一两门新教材,不宜即刻废止佛寺,另起新校;又如,他指出,在经济上,可以由纺织技工到摆夷社会中原有手工纺织的家庭中传授,渐渐使当地人接受这种技能和观念,然后才开设技术学校。总之,陶云逵希望看到的是,以各种有效的努力促成当地摆夷族群内部的团结,以及与汉人的团结,而这种当地族群的团结,对陶云逵而言,与其说会形成一个实体民族,不如说可以造成“社会”这一形态的繁荣。一个合整的社会,在他看来是文化的理想型和社会制度之间趋向吻合,并且历史变迁本质上可以被视为教育过程,所以在他的设想中,对制度变化的考虑极为细致,并延伸至文化观念的变迁中。

陶云逵(1944c:40-44)的上述讨论与其对历史上国家如何处理这一带边疆关系的理解有关。在“十六世纪车里宣慰使司与缅王室的礼聘往还”一文中,陶云逵注意到车里摆夷在文化上受印缅影响很大。在政治上,从明后期开始,车里土司需要中华帝国和缅甸双方的封建承认,即“天朝为父,缅甸为母”。直到民国时期,车里尽管政治上被认为是隶属中国,但是其上层的土司对缅甸仍有亲近感,下层的民众对境外的掸邦也有认同。陶云逵认为,车里的双重封建格局在历史中养成了一种双重心态,政治上偏向中原,而社会上偏向缅甸,两者与其说互相排斥,不如说互相牵制且互相支持。由于这种双重心态,使得车里成为中缅之间的缓冲地带。但是,随着近代以来边疆的收缩和固定化,民国政府对边疆地区推行保甲制度等强力控制,这种双重心态便会要求对政治的抵抗,其表现是在文化上对泰化的渴望,也是回归“母体”的渴望。陶云逵对车里的双重心态予以承认,表明他没有将民族国家视为至高的权力;中国边疆建设允许这种双重心态才是合理的,也是现实的。由此也表明他所主张的是一种有限的国家观念,它对世俗权力的运用要有自觉的限制,为宗教和文化让渡出自由发展的空间。这也与

吴文藻(1990:35-36)所说的“政治的国家、文化的民族”大相径庭。后者客观上助长了国家的权力对文化的制约,其后果很可能导致极权国家统治下的文化平庸和人的精神枯萎,助长贪欲和掠夺。

### 三、文化史:时间与空间关系中的文化

从1934年至1936年,陶云逵三年间调查了民家、摆夷、傣傣、麽些、曲子、怒子、窝尼和阿卡等少数民族聚居地<sup>4</sup>,调查区域跨越滇西北云岭雪山、碧罗雪山、高黎贡山,向南沿澜沧江而下,穿过澜沧江和怒江流域中间地带,最东南至红河流域的元江县(陶云逵,1987:419-447)。而在此之后,他还于1942年在云南新平杨武坝调查了大寨黑夷(南开大学校史研究室,2004:346)。

发表于1938年的“几个云南土族的现代地理分布及其人口估计”,是陶云逵回国后第一篇有关国内田野研究的论文。这篇论文为他此后在云南展开的所有民族志研究奠定了基本框架:在一个地理区域内,在近代形成的文化格局和族群关系格局下,如何滋养了不同社会。陶云逵在1940年代集中探讨的宗教、神话问题——同时也是他最精彩的研究,都得益于此文铺开空间。

这篇文章也显示出陶云逵在民族志研究方面的一个显著特点:即文化史的研究路径。“文化史”顾名思义就是考察文化的历史变化。由于文化通常为若干族团所共享,其历史变化常会涵盖民族史,因此民族史也会呈现为文化传播和接触的。

最早提出文化史学理论的施密特,基本上是从格雷布纳的《民族学研究法》出发,着重发挥其“文化圈”和“文化层”的说法。施密特(1987:283-292)认为,文化史学组合材料大致上有四个步骤:(1)对各种文化的“时间”和“空间”关系的建立;(2)文化圈的空间关系的建立;(3)各文化层的时间关系的建立;(4)在前三步的基础上,对于文化成分的来源与发展进行解释。

具体而言,首先是假定文化元素与文化丛之间有历史关系。陶云逵(1943a:27)解释道,所谓“文化元素”或“文化特质”是指文化行为的

---

4. 文中所提少数民族名称为建国后国家三次民族识别确定56个民族名称之前旧有的称呼,如其中的民家为今白族的异称,窝尼为今哈民族的旧称,等等。

单位,如云南傣人中的“弓”为一特质;合两个及两个以上的文化特质成为一个文化丛,如“弓”与“箭”两种特质合为一个特质丛;合数个特质丛为一活动,如弓丛、盔甲丛、矛丛、训练武艺丛等合整起来,可称之为打猎活动;而种种活动合整起来,可以称之为生活的物质方面或社会的物质生活。施密特(1987:285-286)认为,文化元素和文化丛的分布通常不连接且范围很广,依照量的标准和形式的标准的加强程度,可以进一步去探明这些文化历史上的关系。倘若我们在介乎两个文化间的中间路线上能找到同样或相似的文化成分的民族,那么就可以设想这两个文化从前有关联的可能,如果这些相似的文化成分在质与量方面愈增加,愈能证明相似点不是独立发生的,而是因为两个主要区域之间有一种历史的关系。这种历史关系是说两个区域曾经发生过接触,接触越多,就越可能出现文化混合;混合的部分在时间上通常发生较晚。

其次,要确定文化圈的空间范围。假设在一个大的地理区域,譬如一个洲,通过上述方法已知某种文化区及其混合与接触的形式,便可察知混合接触的区域和原来的文化区;在这些区域中,如果各文化成分之间的关系密切、整合度较高,在这几个区域相似点明显,那么这种混合是比较晚近的,这从语言上看比较明显。以此寻找多个文化特征相似点之后,可以证明这些文化分区在过去是属于一个文化圈的。若从形式上看,物质的、经济的、社会的、伦理的以及宗教的生活,这些文化成分在文化圈中总是联合在一起的(施密特,1987:287)。

第三,确定文化层的时间关系。这是考察文化圈的接触和混合之历史。这个时间长度大概是文化史能够抵达的最大限度,涉及人类的起源及其世界性的迁徙分布问题。

陶云逵(1987:423)对历史的考察还远远达不到这个长度。他在考察云南民族历史地理时,表明自己只是对自20世纪初到开展调查的1935年的35年有把握,对超出这个长度的历史他无法做臆测。由于文献传抄的缘故,这35年实际可以延伸至17世纪末,因为陶云逵(1987:424)注意到,他所使用的1901年(光绪)版《续云南通志稿》,其内容最初大部分来自1736年(乾隆元年)和1691年(康熙三十年)出版的《云南通志》,大致约有二百余年。总之,他的文化史研究基本上属于施密特所设想的第一步和第二步之间,即文化区域的接触与混合。

陶云逵(1987:419)论述道:“云南土族分布的最引人注目的一点就

是在不同的高度,居住着不同的人群。这与云南地理形态很有关系,就是说在不大的区域中,地形的高度有很大的差异,这种现象为中国任何省所无,亦为全世界所少见。恐怕只有南美洲的地形,及其民族的分布,可以与之比拟。”这种民族地理垂直分布的情况由自然和历史原因造成,其中,有两个问题是陶云逵所关注的重点:一是如何确定分布于不同海拔地带的人群属于何种民族;二是民族流动和分布的文化特征。

在陶云逵之前,已有不少学者对云南当地民族进行过分类,其主要依据是语言学,其中,戴维斯(H. R. Davies)、丁文江和凌纯声三人的分类受到陶云逵的重视。他认为,戴维斯的分类比较可靠;丁文江的研究基本是根据戴维斯的分类进行的再分类,但丁文江将戴维斯认为是蒙克穆语系的几个民族拆散,归到三处,陶云逵认为这似有不妥;凌纯声的分类在语系上大概无差,但是对于支系的分类可能有问题。<sup>5</sup>

当地民族根据海拔从高到低依次公布为:藏缅语系、蒙克穆语系和掸语系。陶云逵认为,影响这三大语系民族分布的自然原因包括:云南山地高且多,高山集中在滇西北,滇东北为平原,滇南为低地和盆地;与这种地理条件相关的气候也不同,西北部高地带气候较寒冷,但是夏季凉爽,南部及西南低地较热,但也有较冷的季节;等等。

基于以上描述,我们可以清楚地看出,在陶云逵调查的民族中,民家属于蒙克穆语系,摆夷属于掸语系,傈僳、麽些、曲子、怒子属于藏缅语系。这些民族并非纯粹的单一民族,其中有的比较明显是文化混合的民族,例如民家是受摆夷、罗罗、汉人同化了的民族,虽然它还可被划在蒙克穆语系下,但是其蒙克穆语系的民族标记已经很微。其中垂直分布界限最明显的,是摆夷和藏缅语系的人群之间,以及藏缅语系与其汉化的部分之间。从总体上说,他认为三大语系之间的关系犹如地层堆叠,依据历史由远至近,最下一层是蒙克穆语系,中间是泰语系,最上一层是藏缅语族。

陶云逵认为,造成这种地层堆积的历史原因并不相同:藏缅语族之所以住在高山,是因为他们的老家在青藏高原,采用的是刀耕火种的生产方式,当他们从西北部迁来的时候,总是从一个山头到另一个山头,

---

5. 这些民族称谓都是音译,文中戴维斯、丁文江、凌纯声、陶云逵所用译名并不统一,所幸这里讨论的重点在于分类,而不是具体族称,同时为尊重原著,均采用文中原来的用法。

不愿意下山定居。摆夷住在平原，他们很早便有发达的农耕技术，用水牛犁地，懂得人工灌溉并实行集中耕作模式，因此能够在一地久居，不会和藏缅语族去争山坡。摆夷原来所居之处应该是凉爽的平原，但是由于后来采取同样农耕生活方式的汉族进入，他们被迫迁徙。云南南边的平原低地虽然湿热，但是至少还有维持农耕的可能，所以逐渐定居此处。这一民族挤压而产生的流动大概从汉武帝时就开始了。

陶云逵注意到汉化的趋势正沿着山脚往上延伸。与住在山顶的傣傣不同，同为藏缅语系的麽些已经采用汉人的农耕方式，他们原本住在山坡上，因此开始在山坡开垦农田，而这些地方原来是傣傣刀耕火种之地。在此趋势下，一部分傣傣开始汉化，有的迁到江边居住。陶云逵担心不久以后当地的多样性会消失，这些民族全都变成单一的文化形态，那将不仅是文化的灾难，也是生态的灾难。

从陶云逵对当地民族分布及其文化变迁史的考察可知，无论是哪个语系的民族，他们在迁徙中总是尽可能保持自己原来的文化形态，尤其是其中最核心的东西。文化往往不为某一民族所单独占有，而是为一个语系所共享，在与另一个文化接触的时候，它们的交叠会通过具体民族的社会表现出来。对于陶云逵而言，他更关注的是这些不同语族之间推挤的历史过程。因为，他希望通过这一历史过程的考察所要重点思考的问题在于：一个区域中文化图式的多样性及其与其他族团之间的历史关系。

#### 四、宗教与神话：观念图式的研究

自1942年创立南开大学边疆人文研究室以后，陶云逵的民族志研究的重点集中在宗教方面，而到逝世前的1944年，其关注的重点已经涉及藏缅语族的创世神话。“大寨黑夷之宗族与图腾制”、“西南部族之鸡骨卜”、“几个云南藏缅语系土族的创世故事”是其中比较重要的几项研究成果。概而言之，陶云逵宗教和神话研究的主旨在于试图从当地民族的宗教和神话内部透析其观念图式的表达。这也是他研究中最有突破的地方。

##### （一）祖先与图腾

“大寨黑夷之宗族与图腾制”发表于1943年，考察的是鲁魁山区的大寨黑夷（也即纳苏，攞傣人的一支，约为今之纳西族），通过当地人的

姓氏与宗族图腾之关系来考察其社会的观念图式(陶云逵,2009:182-206)。

陶云逵将家庭以上的单位称为“族”,称实行父系继嗣的群体为宗族。大寨黑夷共有112户人家,其中12户是汉人,其余的黑夷共有九个宗族,一个宗族有一个夷姓,这些夷姓均取自一类动植物或器物的名称,如绿斑鸠、黑斑鸠、饭箩等。同时,黑夷还有汉姓;汉姓可以重复。黑夷宗族均实行族外婚和婚后从夫居制。但是,现实中鲁魁山的黑夷并不是聚族而居形成村落,而是每村都有多姓杂居。

大寨黑夷社会实行长子继承制,长子具有额外继承一份祖公田和供奉神主的资格,其余田产由诸子平分。神主是家庭的历代祖先。如果某一个家庭无子而招赘上门的话,由女婿担任继承人,条件是女婿必须改用女方的姓。对于大寨黑夷而言,姓氏极为重要,因为它通常与禁忌联系在一起,某一宗族的黑夷人不能食用、杀害或触摸与其姓氏同名之物。陶云逵称此类物品为“图腾”。针对一个人入赘黑夷家又不愿改用夷姓的情况,当地人发明了一种折衷的方法,即将两家的夷姓取消,合并成新的夷姓称呼入赘的女婿。陶云逵举了一个有趣的例子;有一个汉姓为罗、夷姓为黑甲虫的黑夷男子,入赘到一家汉姓为范、夷姓为水牛的黑夷人家,此男子不愿放弃原姓,于是就重新取名为范罗。恰好,当地汉人称呼黑夷盛饭用的器具也叫“饭箩”,两个发音相同。由于护姓氏禁忌的原因,每当社区里有姓范罗的人参与的宴会,主人家都会另用器物盛饭放在范罗族人所坐的桌边。

这个故事表明,姓氏与禁忌联系在一起的原因,不是由于姓氏本身有神圣的历史可循,而是因为黑夷人通过将自己等同于某种神圣外物来确认自身这种观念。

继而,陶云逵论述了在宗族这一更大的社会组织中,这种观念是如何表达的。一个宗族有一位族长,他负责保管宗谱和主持祖先祭祀。宗谱,当地汉语称之为“祖公”,乃是一个宗族最神圣之物,它记录着上至关于天地、祖先和族群起源的传说,以及各代先祖的名字、居住地和历代迁徙路线及沿途遭遇,下至新近死亡的宗族成员的名字(以死亡顺序记录,女性及30岁以下者不录)。分支出去的宗族通常也会记录自己的宗谱,并推举产生新的族长。每个宗族祭祀祖先的日期并不一致,有的每三年一次,有的每年一次。祭祀地点通常在族长住所附近的山

坡上。在祭祀仪式中，由族长取出保存的宗谱，巫师念祭祖经并补登上次仪式之后死亡者名字；仪式完结后宗谱仍归族长保管。

陶云逵发现，过去的族长既是巫师又是宗族首领，不仅掌管神圣的宗谱还负责处理具体的社会事务，但是现在族长的职能已经缩小，仅限于保管宗谱和祖先祭祀。过去各个宗族都有专门的祖公田供祭祀用，但祖公田消失后，族祭便失去了经济基础，于是这部分花费全部转移到族长身上，产生了族长这种“夸富宴”式的仪式行为。这也使得族长的产生客观上由过去的世袭变成选举。但是，当地并没有任何一个有资格担任族长的人因此而推卸这个职位。这表明宗谱的神圣性赋予族长在当地社会最高的威望。总之，和姓氏一样，宗谱也是宗族精神的核心。

大寨黑夷用神话来解释他们的姓氏和宗谱。大寨黑夷的九个宗族对于各自姓氏的来源也即祖先传说有相同的故事梗概，大致是说某一宗族的祖先遇难，得到某物相助获救，于是此后便以某物为姓。这位神秘的守护者，陶云逵认为并非泰勒所说的“万物有灵”的灵魂，而是来自当地人都相信的“nē”，他译为“精灵”。这种精灵是无形且不可见的东西，当其借着老祖公的身体表现时，就有了祖源神话，借着姓氏表现时，就有宗谱，与此对应，逐渐衍生出一整套社会组织与社会制度。不可见的“nē”也就是陶云逵在其文化理论中所讨论的、作为理念的文化图式。其道德规训的作用在于使人们相信：人是被某种外在力量所关照和约束的，并不能够完全凭自己的欲望和力量来控制整个世界。这一文化图式的意义由作为社会组织单位的每一个家庭和每一个宗族所分享，并以此发展出诸如族外通婚、禁止接触姓物等种种社会禁忌，以维护这一图式的完整。尽管陶云逵同意涂尔干有关图腾与社会对应的观点，但他并不简单地认为社会组织的方式决定了图腾或是相反，而是认为，文化图式提供了社会最初创建自身的基础，两者在历史中的互动形成了今天大寨黑夷的社会状态，并且这一过程还将继续。

在该文的最后，陶云逵也论及汉人姓氏要避帝王讳和尊者讳的情况。正如黑夷的图腾与宗族关系一样，汉人也用姓氏作为宗族的标记，只是汉人使用了文字符号，不同于黑夷以物为姓。他猜测，在中国古代或许有过剧烈的文化与社会变革，导致人们以另一种符号和团体形式来替代，正如他在当时的黑夷社会中所见到的汉人进入当地社会带来的变化所启示的那样。不仅如此，在陶云逵看来，这种外在于人的力

量——如自然、社会外部的他者——对人自身的限制的相信是一种普遍的观念，在诸如印度、中国、美洲、澳洲等非西方世界的许多文化中都存在。陶云逵书写的背后深藏着赫尔德的人文主义的传统，而作为对照的是，这一传统一直未放弃对近代西方哲学的唯理主义思潮的反对。陶云逵未必是要替西方人书写，毋宁说他试图以中国的田野和概念，来探讨西方社会科学界关心的普遍问题。

## （二）占卜与观念结构

“西南部族之鸡骨卜”一文是陶云逵(2004:518-538)的成名作，1943年甫一发表就引起学界的重视。罗常培(1944)高度评价此文，认为其“综合堪究，胜义殊多”。在文中，陶云逵考察了鸡骨卜在西南区域内的传播和流布。文中涉及的田野材料来自陶云逵本人的亲自考察以及同一时期其他研究者的调查资料，地点和民族涉及云南新平县鲁魁山大寨黑夷(亦即纳苏)、同县赵米克寨纳苏部族、xx寨<sup>6</sup>阿卡人、四川雷波昭觉之间金xx支黑夷、云南新平县花腰摆夷、云南峨山县青苗、武定禄勒黑夷、元江县大羊街车库寨耿马土司地、孟连土司地摆夷以及当地卡瓦人。陶云逵发现，鸡骨卜在西南三大主要语系的族群中均流行，每个族群均有若干部族使用。

鸡骨卜由三个部分组成：一是占卜的文字；二是由鸡骨头和竹签做成的占卜工具；三是占卜时呈现出来的兆象。陶云逵认为，仅就占卜的文字而言，它只对具体社会有解释作用，并不具有普遍意义，因为兆象与吉凶均毫无标准可言；但若将这三个部分看成是文化的三个符号系统，则它们之间的具体联系在不同社会中是不同的。比如，阿卡的鸡股骨卜很注重竹签之偏正，向内向外，倾斜或直竖；而大寨及赵米克寨纳苏人的鸡骨卜所注重的兆象只强调两骨签数及上下方向与距离疏密。不过，陶云逵发现，尽管存在着上述差异，但在占卜吉凶的内容上，都离不开死、病、盗、吉等内容。

以新平县鲁魁山大寨黑夷的鸡骨卜为例。当地社会有两种类型的鸡骨卜：一种是以一只鸡的左右两股骨平头并排，用细麻束紧，以极细的竹签插入股骨原有的小孔窍中，普通占卜时用；一种是以12只鸡的左右股骨共24支，每一只鸡的一副股骨为一对束在一起，一共12付，特殊占

6. 原文缺字，下同。

卜时用，如关系到全寨的祭祀、防御匪患、卜选“官白马”（负责全寨占卜事务的巫师）、大迁徙，等等。这 12 付鸡骨卜放在一个大竹筒中，由“官白马”两手拱摇 3 次，将其中一付摇出，作为占卜的卦象。由于骨头上的孔窍多寡及位置不同，其窍内的倾斜度也不同，因此，插入孔窍的竹签的外露部分所示方向、疏密多寡、偏正均不同，这种表现即为兆象。查看兆象要依据卦书，但重要的是，左骨为“主”或“我”，即卜事之人，右骨为“客”或“人”，为所卜之事。

大寨黑夷的鸡骨卜共有 26 个卦象，陶云逵试图从主客骨的签数多少、主客骨竹签位置对称与否这两个方面总结卦象吉凶的规律。他发现这两个指标不是恒定的：在有的事务上，主多客少为吉，在有的事务上则相反，有的是以主客位置均衡为吉，有的则反之为吉。例如送鬼、婚姻、盖房、疾病等均主多客少为吉；献神、出行、牲畜、打猎等则以主少客多为吉；献神、叫魂、婚姻、盖房、打猎，以主客签数相同位置对称为吉；送鬼、疾病以主客数相同位置对称为不吉。对此，陶云逵认为，主客表示两种力量，签数多则力量大，数相同、形相称则力量均衡。至于这种力量对比是吉还是凶，则由所卜的事项类别而定。只有下述情况一定为凶：如主客骨中任何一骨的签孔全缺，或者签孔数目过多，前者表示力量完全失去均衡，后者表示异象，宇宙将有大变。

赵米克寨纳苏人的鸡骨卜制作方法大同小异，只是每个骨头上的签数最多为 5 个，兆象为 23 个；而在附近的阿卡人那里，鸡骨卜卜法与黑夷相类，但是以右骨为“主”，左骨为“客”。

陶云逵还查阅了历史上西南民族进行鸡骨卜的记载，汉语文献最早的记载见于《史记·孝武记》，汉武帝因听说南越人信鬼用鸡卜占卜有效，就令南越人巫师立越祠祭祀天神百鬼，用鸡卜占卜。汉武帝所用之“鸡卜”很可能就是鸡骨卜，是从南越民族中传入，并非汉人社会原来所有，自汉以后渐废止不用。有意思的是，陶云逵在田野研究中看到与云南阿卡人杂居的现代汉人，从阿卡人那里学会了鸡骨卜，只不过他们将其 16 个兆象中的 4 个转用汉语表达而已。

“西南部族之鸡骨卜”一文是一项基于区域的不同对文化观念图式的研究。无论哪一支西南民族，尽管在鸡骨卜形式上各有差别，但有着共同的观念图式，那就是对于主客二元结构的运用。兆象所传达的是基于主与客之间的关系或者说自我与他者的关系，当事人以此来判断

人的行为是否适当。由于鸡骨卜的内容基本上都是关于社会与超自然力量的关系,有的时候这种神圣他者的力量要超过社会才是合适的,而有的时候则相反。

从陶云逵对兆象与各事项吉凶关系的归纳来看,这种对反往往发生在献神与送鬼之间。这意味着神与人的秩序和鬼与人的秩序有所不同,前者与打猎、牲畜同属一类事项,是基于自然的宇宙秩序,后者与婚姻、盖房同属一类事项,更多是社会秩序本身。这两套秩序——宇宙秩序和社会秩序——都要在同一个社会里得到表达。良好的宇宙秩序要求客胜于主或者客等于主,而良好的社会秩序则要求排除那些对社会不好的影响,主要胜于客。陶云逵指出,当出现主客关系极端失调的兆象,也就是主客中有一方的签数为零或者过多,人们均认为都是绝对的不吉,宇宙将会大变。这反映出人们对宇宙秩序破坏的担忧,同样也意味着在当地人的心目中绝对的道德秩序即宇宙秩序。由此可知,在当地人看来,社会秩序必然要服从这种绝对的道德秩序,惟有如此,才能保有自己的自由和独立性。

讨论到这里,陶云逵这篇文章的意义已经不言而喻了,他对主客二元关系的观念图式的研究,关注的是人的精神世界的本质问题。对此,笔者以为,无论是以当时的还是以今天的标准来看,陶云逵的这项研究都称得上是创新之作,并且达到了极高的水准。只不过,由于长期以来学界将德国民族学简单等同于“传播论”的误解,使我们未能充分认识其研究的重要价值。

### (三) 语言与神话

虽然“几个云南藏缅语系土族的创世故事”一文是在陶云逵(1945)去世之后发表的,不过他在生前就把这篇文稿交付给徐益棠主编的《边疆研究论丛》。该文记录了云南藏缅语系土族、麽些、傈僳、佤子、阿卡等关于人类、鬼怪、虫鱼、米谷、烟酒等来源的16个故事,但没有任何具体分析。由他自己所写的序言可知,他对神话研究的关注并非一时的兴趣,而是表露出继续这方面的比较研究的想法,可惜他没有机会再写下去,这篇文章成为他关于神话研究的绝唱。

陶云逵对神话的理解,大体上和赫尔德(2010:60)所说的“神话是民族理性之宪章”的观点很接近。陶云逵认为,“从神话,我们不难窥见其人群之信仰,道德和规定社会行为的法则”。从这篇记述当地神话的

文章的标题上,我们依稀可以了解陶云逵神话研究的方向,即根据语系搜集神话的。也就是说,他是通过把语言与神话关联在一起的方式来理解人的观念。这种关联也出自赫尔德只有母语能够最为准确、全面和深刻地表达一个民族的宗教感和神圣感的观念。<sup>7</sup>

在陶云逵关注语言与神话关系的时候,历史语言学和结构语言学都已经有了相当大的发展,不过他在这方面似乎有自己的考虑。首先他对探索音韵规律的语言学研究不感兴趣,而更关注长篇语料,因为语言研究毕竟在很大程度上是服务于神话等材料的收集和翻译的。其次,在调查方式上,他不愿意使用“词汇调查表”,而更重视指物而问,因为他觉得指物而问的方式更有助于了解物在当地人生活中的文化意义。他所要认识的重点乃是一个区域内基于共同母语的民族如何以神话表达其观念图式。简言之,他试图通过这些神话关注族群的宇宙观。

在“几个云南藏缅语系土族的创世故事”一文的开篇,陶云逵即表明他搜集这些神话的范围,并附上麽些、傈僳、佶子、阿卡等几个藏缅语族的分布地图。麽些、傈僳、佶子分布在滇藏交界毒龙河、怒江、澜沧江、金沙江流域的高山上,大约在海拔1400米~2200米之间的地带;阿卡分布在滇南的车里,由于这一带海拔本来不高,阿卡人所居山地大约在海拔1010米~1210米,在其山脚下是摆夷人聚居的河谷低地。麽些和傈僳是比较纯的藏缅语族,通常居住在海拔最高的地方;佶子人从体质上看有非蒙古种的成分,其中有一部分被藏人同化,有一部分被傈僳同化后成为傈僳的一支。阿卡大约是一百年前从车里北边部的墨江迁徙过来的,而且还有继续向南迁徙的趋势,陶云逵(1987:429-433)认为他们与缅甸的阿柯(A'Ke)人有亲缘关系。

或许是因为陶云逵对云南三大语系民族的地理分布和迁徙历史有相当清晰的了解和判断,他所列举的当地神话顺序,恰好符合上述藏缅语族逐渐与他族混合的程度以及地理垂直分布的情况。从该篇关于神话的文章内容中我们可以看出,他对区域中民族流动的历史有关联思

7. 赫尔德(2010:88)通过迪特里希和温弗雷德的对话来表达他对神话与宗教的观点,他指出,“人心将自己交付与诸神,用的是哪一种语言,才最亲爱无间?难道不必得是心的语言,也就是我们的母语?我们爱、祈祷和梦想所用的语言,就是我们的宗教语言。……若这种(外来)语言不适合表述我的理念,若它不是源自我自己的需要和情感,那么无论它对别人来说如何有力,始终也不是我的宗教语言。”

考的可能:首先,麽些、傣傣和侏子中均有洪水神话,但阿卡人可能没有,因为陶云逵并未将其列出;其次,洪水神话通常与兄妹成婚神话结合在一起,而麽些人的洪水神话没有兄妹乱伦的故事,变成了人和天神之女联姻,而且其故事的细节和完整性都显示出较其他民族复杂的叙事加工,更近似于民间故事;第三,除了麽些人的故事只有一个,并且是在县里收集之外,其余民族的创世神话均出自数个村落,而且故事均无完全相同者。假设神话最初是由民族的母语来表达,那么同一母语的民族所讲的创世神话存在着不同版本,则是民族迁徙、分化或融合的历史之产物。

其中值得注意的是,虽然阿卡人的语言也属于藏缅语系,但他们的神话中没有洪水神话,而且其创世神话中的英雄旅行是走向世界尽头和地下世界,不同于麽些、傣傣和侏子的神话中所叙述的英雄都有上天寻找伴侣的结局。何以会出现这种不同?如果结合陶云逵(1987:429-433)关于藏缅语族有一个共同特点——即使他们不断迁徙,也会尽量选择住在高山上,采取刀耕火种的生产方式,阿卡人亦不例外——的论述,那么,我们是否可以设想,阿长人的神话试图表达的是他们与低地的泰语系民族接触的历史,因而不同于麽些、傣傣、侏子的神话呢?可惜陶云逵没有时间完成这项研究,所以我们也无法得到他对这个问题的最终答案。

陶云逵曾指出,“神话故事在简单社会中不只是茶余饭后说一说的消遣品,乃是认为在以往真发生过的事实。他们看神话就像中国人的相信三皇五帝的黄金时代一样。”不过,从他所记录的这16个藏缅语族的神话故事来看,总体上并不像是对人类无忧无虑的黄金时代的追忆,而更像是对人类经历劫后余生而开始与神、鬼和自然界分离的历史的描述。或许我们从中可以看出这种分离在给人类带来文明的同时,同时也带来了许多烦恼。神话对这种分离的不断重复本身就具有着某种道德训诫的意涵。笔者认为,针对陶云逵为我们呈现的这些神话文本的内容本身,其实还可以进行大量的分析来进一步呈现藏缅语族的观念图式,不过,仅就陶云逵在该文中表明通过神话来研究民族精神是一个可能的方向这一点而言,这已经是极为可贵的了。

## 五、“民族精神”及其困境

在陶云逵全部的民族志研究中,最完整、最成熟的的部分是对车里即今西双版纳地区的研究。“车里摆夷之生命环”<sup>8</sup>完成于1943年,是陶云逵晚期的作品。该文呈现的是对一个文化理想型的探讨,并首次涉及民族精神的内在结构,是一项文化史与宗教史的综合研究。

关于文章的主旨,陶云逵(2005:206)指出,那是要“叙述摆夷自生至死,一生中生活的各方面,即所谓‘生命环’。以生命环为经,以生活的各方面为纬。因为摆夷社会有贵族与平民两个阶级,两者在生活上有很大的差异。所以在叙述本题之先,把他们的社会体系,如阶级、政制等,加以阐明”,但由于经济等方面的材料不足,尚不能说是对其社会体系全面的研究,而是一个“Ideal type”。他分别从贵族与平民的角度来描写他们各自的生命环,也就是考察文化如何决定个人的生活方式。其中,固然有的仪式和礼仪是贵族和平民共同的,但也有仪式是要以贵族为主的。

陶云逵注意到,车里的政治—宗教结构由三个要素组成:土司、佛爷和巫官。土司作为政治领袖,需要接受中缅双方的共同封建,因此在制度、名称和含义上都存在双重性。佛爷和巫官分别是当地两种宗教的祭司,前者属于摆夷社会中占主导地位的南传上座部佛教,后者则是以勐神祭祀为核心的一系列丰产仪式,包括祖先崇拜、谷神祭祀等。

土司作为全勐之主,表面上具备至高无上的王权,但实际上无论在政治还是宗教方面都受到节制。

首先,从12世纪开始,车里最高土司接受中原王朝的册封,册封原则上基于嫡长子继承制,但是兄终弟及制在当地实际的承袭中同样合法(陈序经,1994:78-82)。前者是父系继嗣的原则,后者是母系继嗣的原则。两种承袭制度的并存是西双版纳长期上演王位争夺战的直接原因。

其次,南传上座部佛教作为由缅甸传入西双版纳、至今在当地社会具有主导地位的宗教,与土司所面对的情况一样,它也面对着这种世袭之争,而它所采取的策略是容纳了被父系继嗣排除在外的王储。根据

8. 有关陶云逵此文的田野再研究,参见:杨清媚(2012)。

1955年对西双版纳的社会历史调查,最高一级的佛爷“阿嘎门里”只有召片领的血亲——勐级——的人才能担任,次一级的“松领”也只有宣慰使的儿子才能担任(刀国栋等,1983:102-103)。这意味着佛教的策略与当地社会结构已紧密地结合在一起。

虽然,作为一种向来主张普遍性的宗教,佛教不可能彻底本土化,不过,它通过教会组织得以促进当地社会的发育,使自己“外来人”的身份最终得以被包容于本土社会。陶云逵的论述缺乏对佛教组织体系本身的关注,他的关注点主要集中在讨论文化或观念图式与个人之间的直接关联,所以,有关当地人参与寺庙活动的情况,大都被他纳入到关于人生礼仪的讨论中,从而消融为一种文化现象,因此,整体的社会如此隐晦不彰,这或许是德国文化理论容易犯的唯名论的通病。韦伯(2010:121-140)在20世纪初发表的“新教教派与资本主义精神”已经在思考诸如教派、社团和俱乐部如何在文化精神与个人之间搭建桥梁,表明对“民族精神”的研究走出了极有价值的一步。<sup>9</sup>遗憾的是,陶云逵可能没有看到这一步,故其文化理论对田野的解释困境便难以克服。

“生命环”意味着时间。陶云逵的描述展示了当地社会生活周期是三种时间节律相互干扰的结果:自然的干湿交替、巫的时间(农耕周期)和佛教的时间。其中,自然周期是无历史的,也是绝对的,巫的时间和佛教的时间都是文化性的,加诸于自然赋予其历史意义,也即社会存在的意义。

被列在傣历12个月中的傣历新年(泼水节)、关门节、开门节、祭勐神、赓塔等重要节日,分别是佛和巫双重时间体系作用的节点:由于巫的宇宙观追求丰产,因此,其时间向度符合稻作的生长周期,是循环再生的;佛教追求的是现世彼岸的永恒,对现世生活要求有道德节制,因此其时间向度是由生到死(朝向永恒),是直线式的,所以在稻谷生长期也即雨季期间,佛教安排了关门节,禁止社区婚嫁、建造新房等生产活动,以求对巫的时间有所控制,其道德意义在于防止过度丰产。由于这个干扰,社区时间出现了类似达到极值后的反向正弦曲线式的运动,构

9. 卡尔伯格(参见韦伯,2010:254)指出,“韦伯在本章里通常给(民族性格)这个术语加上引号,其目的是为了表明:必须将民族性格理解为各种社会力量(而宗教力量尤为重要)建构的产物,而非某种遗传倾向。韦伯的立场是与其时代的政治领域以及主要学术流派中广为传布的那些观点相对立的。”

成了一种时间的钟摆状态。

这种双重时间体系在个体的生命史中也有所体现。陶云逵特别注意到在小和尚的入寺礼中包含了保存丰产和道德节制的双重含义。

当地男孩子通常在 10 岁的时候便要进入佛寺当小和尚,16 岁左右升为二和尚;当了二和尚以后,他便能随同长老或大和尚外出做佛事,掌管寺中的杂务(陶云逵,2005:253)。到 18 岁时,和尚已充分具备这个社会的成员应有的资格,从而面临一个选择,即要么继续升为大和尚,有望进修为一寺的长老,要么还俗回到社会之中(陶云逵,2005:253-254)。通常选择升大和尚的人都有继续修行的决心,一旦成为长老便不可能再还俗了。由此可见,从二和尚开始是个分水岭,分开了神圣和世俗的两条道路。

人的生命周期正如同水稻,孩子进入佛寺的时候经历的是从种子到秧苗的阶段,而 18 岁正处在他从青春期走向成年的过渡时期,好比稻谷抽穗的时节,下一步应该是结婚生子,完成社会再生产,如此连绵不绝。从这个角度说,佛教设立关门节的意义乃在于为修行者的道路选择留下空间。同时,佛教也意识到,要保持对社会的控制,就必须对为一个社会提供物质基础的生产活动保持宽容。

陶云逵的这篇民族志论文呈现了与其文化理论相矛盾的地方:文化单一的核心解释不了车里社会政治和文化心态上的双重性,而这种双重性恰恰融汇在历史之中,它是由外部的文化力量进入形成的。对于这个问题,陶云逵并没有提供答案,但值得我们进一步探讨,因为它从经验研究的角度呈现了关于民族精神的最核心的争论:只有基于民族精神的历史化视野,还原其产生的历史和社会条件,才可能规避恒定不变的民族精神的观念,从而避免民族主义。

## 六、结语:重新恢复“文化”的独立意义

回到本文开头所提及的 1940 年代费孝通总结他与陶云逵之间存在过的争论。费孝通指出,他们之间的争论,实际上体现了英国学术与德国学术对文化理解的根本差别,展示的是两种人类学的不同取径:作为经验科学的人类学与作为精神科学的人类学。笔者认为,两者之间固然存在张力,但这种张力在客观上也表明,两种研究的共存和对话构成了民国学术思想的一个重要格局:前者拥“社会”为核心,以文化作为

服务社会的工具；后者将“文化”视作关键，以社会作为关联文化与个人的桥梁，同时将其当作实现文化价值与个人价值的工具。这样一种格局随着政治形势的变化而被打破，建国以后，对“社会”的建设热情成为主流意识形态的追求，“文化”逐渐失去了声音。这种格局的变动表现为社会学、民族学和人类学三者的复杂关系，后又逐渐演变成今日三科并立、几难沟通的局面。

1949年，中央研究院随国民党政府迁往台湾，随行的还有一批民族学家、人类学家和历史学家，他们中有许多人曾力主“文化”救国，如钱穆、柳诒徵，等等。燕京学派的成员则几乎全部留在大陆，广泛参与到新中国的民族研究工作、农村土改等活动中。李安宅、林耀华在西藏，谷苞在新疆，陈永龄在北京南苑华美庄调查协助土改，杨堃在云南武定彝族和苗族地区调查民族社会和生产发展情况（王建民、张海洋、胡鸿保，1998：28-30、46-48）。此外还有从学法国的杨成志到中央民族事务委员会资料组，编辑有关中国少数民族区域、人口、文字、旧有政权情况的资料，提供给有关决策部门（王建民、张海洋、胡鸿保，1998：30-31）。1950年代初期，中央民族学院研究部的筹建工作与全国社科院系大调整同期展开，造就了一种共同的“马列主义民族学”流派（王建民、张海洋、胡鸿保，1998：67）。进化论和唯物论无疑构成了这一“流派”的基础。这时候的民族学学科前所未有地获得了官方认可的正统地位，但也与此前陶云逵等人所从事的民族学有了很大差别。

这种格局变动的结果，使“文化”被限制在国家学的框架之中，后者是以“国家”作为全能主义的政治依据，而“社会”作为民主权力的政治依据所形成的政治权力格局。“文化”及其表述均为这个框架所规定。这似乎恰好映证了华勒斯坦（1997：87）的那句箴言：“社会科学一向是围绕着国家这个中轴运转的”。也就是说，国家权力对知识的生产往往发挥着决定作用，正因为如此，他提倡“世界体系”理论，意在追求超越国家。不过，问题在于，这个超越国家的体系依然是个权力体系。由此，我们可以说，在华勒斯坦的努力中，体现出的是一种超越与权力的两难困境。

陶云逵对文化的思考从一开始就没有落入上述所谓的这种“华勒斯坦困境”。他追求的是以历史文化为主体建立知识体系，追求“文化”对政治的超越。从他的边政学思考中，我们可以看到“文化”对“国家—社会”的制约关系；从他对宗教的研究中，我们也可以看到“文化”、“社

会”和“个人”在其文化理论中一个也不能少,没有任何一个能够单独保全,也因此三者都能得以保全。换言之,该研究的可贵之处在于,由于确立了“文化”作为精神核心的意义,“社会”才得以从政治性的“国家”概念中摆脱出来,作为人的现实生活图景,借助“文化”发现外在于自己的超越性和神圣性;最后,通过陶云逵对车里的研究,则表明文化与来自外部的文明之间存在着相互制约关系。作为文化内核的双重时间体系制约了社会和王权扩张,同时这种双重性的历史构成也规定了它自身的自我限制;而这种双重性又是来自外部文明的制约。

我们不妨将以上的概括看作是陶云逵对中国社会科学的理想形态的期望:如何重建一个文化、国家—社会与文明相互包容、相互约束的动态体系,构建一种更为均衡、宽容的社会科学,以同时保全文化、社会、个人与文明。

## 参考文献(References)

- 陈序经. 1994. 自序[G]//陈序经. 泐史漫笔——西双版纳历史释补. 广州:中山大学出版社:1-10.
- 陈永龄、王晓义. 1981. 二十世纪前期的中国民族学[G]//中国民族学研究会,编. 民族学研究(第一辑). 北京:民族出版社:261-299.
- 刀国栋,等. 1983. 西双版纳傣族宗教情况初步调查[G]//云南省编辑委员会,编. 傣族社会历史调查(西双版纳之三)(民族问题五种丛书). 昆明:云南民族出版社:100-108.
- 狄尔泰,威廉. 2002. 历史中的意义[M]. 艾彦、逸飞,译. 北京:中国城市出版社.
- 费孝通. 1999. 物伤其类——哀云逵[G]//费孝通文集(第三卷). 北京:群言出版社.
- 赫尔德,约翰·哥特弗雷德. 2010. 反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选[M]. 张晓梅,译. 北京:商务印书馆.
- 华勒斯坦,伊曼纽. 1997. 开放社会科学. 刘锋,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 瞿同祖. 1944. 悼云逵[J]. 边政公论(第三卷)(9):6.
- 卡西尔,恩斯特. 1999. 国家的神话[M]. 范进、杨君游、柯锦华,译. 北京:华夏出版社.
- 罗常培. 1944. 论藏缅族的父子连名制[J]. 边疆人文(1)3-4:1-15.
- 马林诺夫斯基,布劳尼斯洛. 1987. 文化论[M]. 费孝通,译. 北京:中国民间文艺出版社.
- 梅尼克,弗里德里希. 2009. 历史主义的兴起[M]. 陆月宏,译. 南京:译林出版社.
- 南开大学校史研究室. 2004. 南开大学文学院边疆人文研究室章程及文件——边疆人文研究室有关信函[G]//联大岁月与边疆人文. 天津:南开大学出版社:343.
- 施密特,威廉. 1987. 原始宗教与神话(据辅仁大学1948年版本影印,原名《比较宗教史》)[M]. 萧师毅、陈祥春,译. 上海文艺出版社.
- 陶云逵. 1936. 华欧混血种——一个人类遗传学的研究[G]//中山文化教育馆,编. 民族学研究集刊(第二期). 长沙:商务印书馆:69-103.
- 陶云逵. 1941. 论边政人员专门训练之必需[J]. 边政公论(1)3-4:3-9.
- 陶云逵. 1943a. 文化的本质[J]. 自由论坛. 1(5-6):24-27.
- 陶云逵. 1943b. 文化的属性[J]. 自由论坛(2)1:17-20.

- 陶云逵. 1943c. 大寨黑夷之宗族与图腾制[J]. 边疆人文. 1(1):1-25.
- 陶云逵. 1944a. 个人在文化中的参预[J]. 自由论坛(2)4:2-3.
- 陶云逵. 1944b. 社会与文化之性质及其研究方法[J]. 边政公论(3)9:13-16.
- 陶云逵. 1944d. 十六世纪车里宣慰使司与缅甸王室礼聘往还[J]. 边政公论(3)1:40-44.
- 陶云逵. 1945. 几个云南藏缅语系土族的创世故事[G]//金陵大学中国文化研究所,编. 边疆研究论丛(国图民国期刊数据库整理 1945年第一期). 成都:金陵大学中国文化研究所:1-13.
- 陶云逵. 1987. 几个云南土族的现代地理分布及人口估计[G]//中央研究院史语所集刊(七)(第四分册):419-441.
- 陶云逵. 2004. 西南部族之鸡骨卜[G]//南开大学校史研究室,编. 联大岁月与边疆人文. 天津:南开大学出版社:518-538.
- 陶云逵. 2005. 车里摆夷之生命环[G]//李文海,编. 民国时期社会调查丛编·少数民族卷. 福州:福建教育出版社:203-269.
- 特而兹,恩斯特. 1960. 基督教社会思想史[M]. 戴盛虞、赵振嵩,译. 章文新、许牧世,校. 香港:基督教文艺出版社.
- 王建民、张海洋、胡鸿保. 1998. 中国民族学史(下卷)[M]. 昆明:云南教育出版社.
- 韦伯,马克斯. 2010. 新教伦理与资本主义精神[M]. 苏国勋、覃方明、赵立玮、秦明瑞,译. 北京:社会科学文献出版社.
- 沃尔什,威廉. 2008. 历史哲学导论[M]. 何兆武、张文杰,译. 北京大学出版社.
- 吴文藻. 1990. 民族与国家[G]//吴文藻人类学社会学研究文集. 北京:民族出版社:19-36.
- 杨清媚. 2012. 从“双重宗教”看西双版纳社会的双重性——一项基于神话与仪式的宗教人类学考察[J]. 云南民族大学学报(4):22-29.
- 伊格尔斯,格奥尔格. 2006. 德国的历史观[M]. 彭刚、顾杭,译. 南京:译林出版社.
- 周文玖、张锦鹏. 2007. 关于“华民族是一个”学术论辩的考察[J]. 民族研究(3):20-30.
- Berlin, Isaiah. 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus.

责任编辑:路英浩