

王铭铭 主编

中国人类学评论

Chinese Review of Anthropology, Volume 13

第13辑



世界图书出版公司

王铭铭 主编

中国人类学评论

Chinese Review of Anthropology, Volume 13

第13辑



世界图书出版公司

北京·广州·上海·西安

图书在版编目(CIP)数据

中国人类学评论. 第 13 辑/王铭铭主编. —北京:世界图书出版公司北京公司, 2009. 11

ISBN 978-7-5100-0972-3

I. 中... II. 王... III. 人类学—文集 IV. Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 113798 号

中国人类学评论(第 13 辑)

主 编: 王铭铭

出 品: 吴兴元

责任编辑: 黄燕华

出 版: 世界图书出版公司北京公司

发 行: 世界图书出版公司北京公司

(北京朝内大街 137 号 邮编 100010 电话 010-6401-3086)

销 售: 各地新华书店

印 刷: 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司

开 本: 787×1092 毫米 1/16

印 张: 17.5 插页 3

字 数: 300 千

版 次: 2009 年 11 月第 1 版

印 次: 2009 年 11 月第 1 次印刷

教师服务: teacher@hinabook.com 139-1140-1220

投稿信箱: onebook@263.net

营销咨询: 133-6657-3072 010-8161-6534

编辑咨询: 133-6631-2326

ISBN 978-7-5100-0972-3/Z · 265

定 价: 36.00 元

版权所有 翻印必究

学术编辑委员会

(以姓氏笔画为序)

- | | |
|-------------------|--------------|
| 马 戎(北京大学) | 范 可(南京大学) |
| 王东杰(四川大学) | 胡鸿保(中国人民大学) |
| 王建民(中央民族大学) | 赵丙祥(中国政法大学) |
| 王铭铭(北京大学/中央民族大学) | 赵汀阳(中国社会科学院) |
| 邓正来(复旦大学) | 赵旭东(中国农业大学) |
| 叶舒宪(中国社会科学院) | 唐晓峰(北京大学) |
| 刘永华(厦门大学) | 徐新建(四川大学) |
| 刘铁梁(北京师范大学) | 翁乃群(中国社会科学院) |
| 朱苏力(北京大学) | 郭于华(清华大学) |
| 朱晓阳(北京大学) | 梁永佳(中国政法大学) |
| 齐 琨(中国艺术研究院) | 渠敬东(中国社会科学院) |
| 张江华(上海大学) | 萧 梅(上海音乐学院) |
| 张跃明(世界图书出版公司北京公司) | 黄 平(中国社会科学院) |
| 杨圣敏(中央民族大学) | 黄剑波(中国人民大学) |
| 杨正文(西南民族大学) | 彭兆荣(厦门大学) |
| 杨念群(中国人民大学) | 蓝达居(厦门大学) |
| 汪 晖(清华大学) | 潘 蛟(中央民族大学) |
| 周大鸣(中山大学) | 潘守永(中央民族大学) |
| 和少英(云南民族大学) | |

本辑主编助理

张亚辉 何贝莉 李金花

目 录

民国民族志:重读 20 世纪前期的中国论著

按 语	1
田野工作与历史之维	
——凌纯声与他的《松花江下游的赫哲族》(1934)	张友庭...3
社区研究与民族研究的初步尝试	
——重读费孝通《花篮瑶社会组织》(1936)	杨清媚...16
一个民国学者的田野行走	
——任乃强和他的《泸定导游》(1939)	徐振燕...35
另一种民族志	
——读吴泽霖等《贵州苗夷社会研究》(1942)	李金花...57
山水·交游·罗罗国——读林耀华《凉山彝家》(1944)	罗 杨...72
人心与群性的省思——读田汝康《芒市边民的摆》(1946)	夏希原...91
人类学的边疆关怀	
——读俞湘文《西北游牧藏区之社会调查》(1947)	侯豫新...104

跨学科讲坛

“三圈说”——中国人类学汉人、少数民族、	
海外研究的学术遗产	王铭铭...125
我看《马背上的法庭》	苏 力...149
“温州模式”少了什么?	
——礼仪经济及巴塔耶“自主存在”概念之辨析	杨美惠...166

研究札记

Religious Polarity and Division of Macrocosmos; A Remark on Granet (1933)	Marcel Mauss...197
--	--------------------

会议纪要

“跨社会体系——历史与社会科学叙述中的区域、	
------------------------	--

文化人类学席明纳

- 法律与戏剧 尹 韬...207
- 当代艺术的社会功能 Henri-Pierre Jeudy...209
- 国家与地方语境下的族群认同 翁乃群...215
- “温州模式”少了什么?
——礼仪经济及巴塔耶“自主存在”概念之辨析 杨美惠...217
- 主权与去魅:中国的后殖民主义、宗教感与现代性 杨美惠...219

学术机构简介

- British Centre for Durkheimian Studies 222

述 评

- 史在四裔,唯求者方得之——读《边陲的中国》 袁 剑...230

书 评

- 《苗族服饰文化》 杨正文著 张秋东评...236
- 《云南鸦片问题与禁烟运动(1840~1940)》 秦和平著 覃 江评...240
- 《西南少数民族民间工艺文化资源保护研究》
..... 张建世 杨正文 杨嘉铭著 程 鹏评...244
- 《四川藏区城镇化与文化变迁:以德格县更庆镇为个案》
..... 蒋 彬著 张小林评...248
- 《永久的漂泊——定耕苗族之迁徙感的人类学研究》
..... 杨渝东著 李金花评...251
- 《否定的逻辑——反思中国乡村社会研究》 赵旭东著 赵 伦评...255

《中国人类学评论》第1~12辑总目

稿 约

民国民族志：重读 20 世纪前期的中国论著

〔按语〕

关于“民族志”，今日有两种大不相同的看法：一种是 20 世纪 20 年代以来西方现代英美式人类学的当代中国翻版，而另一种则是 50 年代以来中国“民族学”形成的“分族写志”（费孝通语）传统的延续。前者之形成，与伦敦政治经济学院人类学传统、牛津大学社会学化的结构—功能主义人类学传统、美国历史具体主义的人类学有关，但也可谓是燕京大学社会学派对于英国民族志与美国芝加哥学派社会学的“人文区位学”与 19 世纪末在华传教社会学家提出的“村庄窥视法”的某种“中国式综合”。后者之来历，恐为 20 世纪 50 年代引入的苏式社会形态学与中国自身的现代学术传统与民族政策相结合的产物。前者的基本特征是“社区研究”，后者则以被国家识别的族群单位为调研和描述单位，实属一种以民族（或族群）而非以地方为范围的文本表达形式。

早在 1926 年，蔡元培先生在“说民族学”一文中已对民族志、民族学、人类学之间关系作了解释。他认为，民族志是民族学的描述层次，民族学则是一门比较的学问。蔡氏相信，人类学虽“以动物学的眼光观察人类全体”，却有意兼容以文化研究为己任的民族学，这不能不使人生疑：在蔡元培看来，民族学涵盖人类学。蔡元培的这个观点，在当时欧陆，通常是被接受的，但它却不能反映后来欧美的学科发展势态。到 20 世纪 50 年代之后，欧陆（特别是法国）学者多视民族志为描述，民族学为比较，人类学为基于经验研究与比较而作的一般理论研究，而英美则悄悄拆除了人类学中民族学这个“中间层次”，以为理论可直接从具体地方的经验描述引申出来……

各国人类学或民族学的民族志，长久以来做法不同，但对于民族志的描述性实质，大家却有着广泛的共识。对于民国时期的中国人类学或民族学而言，情况亦是如此。

过去一段时间以来，有人以民族志的开拓者自居，以为充任“ethnography”这个词的中文译者，便能成为“专家”；有人凭借“上山下乡”而成为大教授；有人凭借宣扬“多地点民族志”而成为自诩的后现代主义者；有人凭借把古代方志学与进化论历史研究法合而为一而成为广受赞扬的民族学家。可是，不无讽刺意味的是，在近代汉语世界，民族志却实在并非什么新鲜玩意儿。粗略比较一下 20

世纪前期与后期的汉语人类学著作,我们迅即可以得知,今日中国人类学所谓之“民族志开拓”,相比于数十年前的水平,着实低了一大档次。在 20 世纪前期,中国不仅有精彩的个案民族志研究,而且也有关于不同做法的民族志的讨论,而这些都是今日的我们所比不上的。

为什么 20 世纪前期中国社会科学界会出现那么多格式多样的民族志?答案还是与国族建设所需要的“地方性知识”及“边疆政治学知识”有着密切的关系。不过,假如我们暂时悬置对既往成就展开的文化政治学批评,那么,兴许我们会发现,是这样一些一样地具有“隐晦的政治性”的论述,对于我们今天的学术,依旧是一种鞭挞与启迪。

此处我们选刊了几篇有关凌纯声、费孝通、任乃强、吴泽霖、林耀华、田汝康、俞湘文很久以前所作的“描述民族学”之作的述评,所选著述描绘的地方与人民,分布在不同地区——东北、华南、西南、西北,它们不以连篇累牍地叙述各自的民族志做法为己任,而是以不同的文本形态,铺陈不同的地方的物产、历史、人民、风土人情、社会生活。这些作者(其中,《贵州苗夷社会研究》一书的作者,是一个团队)受国内外诸多不同学术传统之影响,而能各抒己见,赋予其“田野之所见”不同的解释,有的注重历史研究与现状研究的结合,有的注重社会结构的“地方性知识”,有的注重对边疆社会的“轻描淡写”,显示出当时中国民族志的多元并存局面——他们早已都在“写文化”。

无需过度诠释,这些作品余音绕梁,给人无穷的回味……我们不要以为“前无古人”。

王铭铭
2009 年 6 月 19 日

田野工作与历史之维

——凌纯声与他的《松花江下游的赫哲族》(1934)

张友庭

凌纯声(1901~1978),字民复,号润生,江苏武进人,1919年自江苏省常州中学毕业,考入南京高等师范学校(南京高师1921年改建为国立东南大学)^①,1924年毕业于国立东南大学教育系。1926年至法国巴黎大学留学,师从莫斯(Marcel Mauss)、里韦特(Paul Rivet)等人,1929年获民族学博士学位。1929年归国任“中央研究院”社会科学研究所民族学组专任研究员,1933年民族学组改隶历史语言所,凌先生也随之转任史语所研究员,1944年起兼任民族学组主任,历任“中央大学”教授、系主任、教育部边疆教育司司长,1949年到台湾兼任台湾大学教授,1955年筹办“中研院”民族学研究所,任民族学研究所所长(1955~1970)、中研院评议员(1949~1958)、院士(1959年起)等。凌先生早期关于赫哲族和湘西苗族的田野作品被誉为中国早期民族学人类学研究的代表性著作;后期移居台湾后多次调查台湾的少数民族的社会文化,在中国古代南方民族文化与东南亚民族文化的渊源关系以及中国古代民族文化与太平洋区域民族文化的传播关系的方面卓有建树,对20世纪的中国人类学民族学的发展作出了卓越贡献。《中央研究院民族学研究所集刊》第29期(1970年春季)、第30期(1970年秋季)、第32期(1971年秋季)、第33期(1972年春季)有“庆祝凌纯声先生七十岁论文集专号”,第46期(1978年秋季)有“凌纯声先生逝去纪念论文集”。

凌纯声及其赫哲族调查是中国民族学科学田野调查的起点,其《松花江下游的赫哲族》“向来被认为是中国第一次正式的科学民族田野调查,也开创了本院民族学、文化人类学实地调查研究的传统”^②,被认为是“一本极其完整的科学民族志,它具有典型民族志书的内容与章节”^③,被誉为“中国民族学的开创性的历

① 国立东南大学于1928年改名“中央大学”,1949年在大陆改名南京大学,1962年在台复校,所以也有学者如王建民等将凌纯声归为曾在“中央大学”学习。

② 李亦园:“凌纯声先生的民族学”,见《李亦园自选集》,431页,上海:上海教育出版社,2002年。

③ 李亦园:“凌纯声先生对中国民族学之贡献”,载《中央研究院民族学研究所集刊》,1970年第29期,1~10页。

史丰碑”^①，“早期的中国民族学工作的圭臬”。^②他享受这样的殊荣，与当时提倡实地调查和革新学术研究范式的历史要求相关联。^③蔡元培于1926年12月发表“说民族学”，第一次提出了“民族学”的概念，并将民族学定义为“记录的民族学”和“比较的民族学”两种，这既被视为中国现代民族学和人类学诞生的标志，也标志着既有学术研究范式的科学转向，即由引进西学转向社会科学具体研究，采用西方的科学方法来研究中国问题，这是当时为建立现代中国学术所必需的。而民族学自其诞生之日起就极力提倡实地调查，并采用了科学的田野调查方法来搜集具体研究资料，体现出当时学术界实证主义学风的影响。1934年出版的《松花江下游的赫哲族》作为当时“中央研究院”历史语言所单刊甲种之十四的出版品，“与当时史语所的田野考古报告等刊物并列，成为当时注重实地田野调查资料采集的代表著作”。^④

1928年蔡元培创办“中央研究院”，将其历史语言所、社会科学所与自然科学并立于研究院的做法正是体现了社会科学的研究理路。1928年3月“中研院”社会科学研究所正式成立，其中第一组为民族学组，蔡元培亲自兼任民族学组主任。凌纯声学成归国成为民族学组专任研究员，其研究无不受到蔡先生的影响。《松花江下游的赫哲族》的序言中，凌纯声在开篇第一句便采用了蔡元培的观点：“民族学可分为纪录^⑤的与比较的两种研究：偏于记录的我们称之为民族志(Ethnography)；偏于比较的为民族学(Ethnology)”^⑥，并将其赫哲族的研究归类为民族志研究。同时，这本书完成书稿后又曾经过蔡元培、傅斯年、李济三位先生的“精审指正”。^⑦由此可见，蔡元培等人对凌纯声的鼓励和影响。也因此，杨堃才将凌纯声视为蔡元培民族学方面的学术继承者。^⑧

凌先生的赫哲族研究及其著作，不但引领着当时的人类学研究的走向，也是当时“中研院”民族学研究的典型代表。但就当时的学术界而言，一般认为，人类学在中国发展向来有南北两大中心。北方以燕京大学为代表，受英美“功能学

① 祁庆富：“凌纯声和他的《松花江下游的赫哲族》”，载《中南民族大学学报》（人文社科版），2004年第6期，34页。

② 王建民：《中国民族学史》（上卷），391页，昆明：云南教育出版社，1997。

③ 陈伯霖：“凌纯声先生的赫哲族田野调查——从现代中国学术实地调查研究的学术背景谈起”，载《黑龙江民族丛刊》，2005年第6期，90页。

④ 李亦园：“凌纯声先生的民族学”，见《李亦园选集》，430页。

⑤ 原文如此，按照蔡元培的《说民族学》，这里的“纪录”应改为“记录”更为妥当一些。

⑥ 凌纯声：“序言”，见《松花江下游的赫哲族》（上册），国立“中央研究院”历史语言研究所单刊甲种之十四，1934。

⑦ 同上。

⑧ 杨堃：《民族学概论》，141页，北京：中国社会科学出版社，1984。

派”影响很大，具有强烈的社会学取向，主要以汉人乡村社区为研究对象；南方是以“中央研究院”为中心，与欧洲大陆“历史学派”联系紧密，以少数民族为研究对象，着重于民情风俗、历史源流的民族志描述。^① 凌先生的研究旨向深受欧洲大陆民族学传统的影响，代表着南方“中央研究院”的“历史学派”的民族学取向，体现出田野工作与历史之维相结合的研究路径，有别于北派人类学。黄应贵据此认为，《松花江下游的赫哲族》正可以说明“历史学派”的特性。^②

《松花江下游的赫哲族》一书在 1934 年出版时分为 3 册（图版、上册、下册），其中共有 333 幅图、694 页的文字。在“序言”中，凌纯声首先大致介绍了调查过程：1930 年春夏之间，凌纯声和商承祖两人奔赴东北调查被称为“鱼皮鞑子”的赫哲族，主要调查区域在松花江下游，调查时间为 3 个月，“自依兰以至抚远一带实地考察该民族生活状况与社会情形，历时 3 个月，所得材料及标本颇多；携归后研究整理，两经寒暑，始成此书”。^③ 接着，凌先生概括了本书的主要内容：第一章是对赫哲族的文献记载及其与东北古代民族关系的历史分析，第二章是从物质生活、精神生活、家庭生活、社会生活四个方面对赫哲族的文化进行细致描述，第三章是赫哲族语言的专门整理，这三章在上册集中呈现（图版则为文中赫哲文化所涉及各种描述的影像资料），第四章赫哲故事则作为附录在下册整本呈现，占据着非常显著的篇幅。由此可见，这一时期的凌先生，已大致有了对一个民族进行实地调查框架的雏形，一直到《民族学实地调查方法》（1936）一文得以进行系统经验总结，即 28 类 842 条的实地调查问题格。^④ 《松花江下游的赫哲族》作为第一本科学的民族志，其所采用的历史分析与田野调查相结合的方法也被当时学者所普遍采用，成为当时边疆民族调查的范本。

《松花江下游的赫哲族》的第一章以“东北的古代民族与赫哲族”为题，主要分析了赫哲族的历史源流及其与周边民族的关系。与那种“无文字社会”的人类学研究不同的是，在中国这样的文献大国从事民族学研究该怎么做，凌先生用他的研究实践回答了这个问题。在这一章导言中，凌先生指出：“现代中国研究民族史的学者，大都是上了欧洲汉学家的老当，毫不致疑^⑤地相信：今之通古斯即为

① 高怡萍：“汉学人类学之今昔与未来”，载《广西民族学院学报》（哲社版），2002 年第 5 期，16 页。

② 黄应贵：“历史学与人类学的会合：一个人类学者的观点”，见“中央研究院”历史语言研究所主编：《学术史与方法学的省思》，285～316 页，台北：“中央研究院”历史语言研究所，2000。

③ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》（上册），“序言”。

④ 凌纯声：《民族学实地调查方法》，见《20 世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》，17～41 页，北京：民族出版社，2004。

⑤ 原文如此，应为“毫无置疑”更精确些。

古代的东胡。”^①这一说法即表明了其当时的研究态度：不是“毫不致疑地相信”，而是通过文献考据进行科学研究。而在凌先生看来，这样的考据是十分必要的，“在未述赫哲文化之前，对于古代东北民族与赫哲族，均详加考证，以明其源流及其相互的关系”^②，即“明了他们在东北诸民族中的地位 and 关系”，也就是说，在了解赫哲文化之前，就必先搜集古代东北民族与赫哲族的资料详加考证，先弄清楚他们的源流以及相互的关系是至关重要的。

凌先生首先列举了当时“通古斯为东胡”说的主要学人，在国内为梁启超、王桐龄、张其昀、缪凤林等人，在国外则为汉学家雷慕沙(Abel Rémusat)、克拉普罗特(Julius Klaproth)、庄延龄(Edward Harper Parker)、沙畹(Edouard Chavannes)等人，凌先生从“东胡”的词源考据着手，采取史料分析和民族比较相结合的方法首先论证了“通古斯并非东胡”的观点，然后采用同样的方法结合近人顾颉刚、史禄国、卞鸿儒、鸟居龙藏等人的考证阐明了通古斯与东夷的关系，即“通古斯族为东夷的一种，自可深信无疑了”。^③在此基础上，凌先生通过“同音异译”的方式，采用《皇清职贡图》的“赫哲”一词来取代黑哲、黑津、黑真、黑金、黑斤、额登等繁多而又凌乱的民族称谓，也摒弃了 Godli 的欧洲科学研究称谓(也包括日本的科里特人说法)。此外，凌先生还着手对“中国文献中记载的赫哲”进行梳理，其范围不但涉及《隋书》、《元一统志》等历史典籍，而且对其认为“中国实地调查赫哲的第一人”^④的曹廷杰《西伯利东偏纪要》(1885)中有关赫哲的记载进行了分析，凌先生据此认为，自曹氏起，中国人对于赫哲族就有了一个明确的概念，用之泛指森林民族的“赫哲”渐渐成为一个民族的专用名称。最后，凌先生在此综合了曹廷杰的游记、俄人洛帕京(Lopatin)的果尔特民族志等资料对现代赫哲族及其地理分布作了简要叙述，完成了其对赫哲族名的确定及其在东北诸民族地位和关系的历史分析。

在完成了赫哲族与东北各民族历史关系的梳理之后，凌先生就从古籍文献的历史考证走向了科学的田野调查，这一章的标题为“赫哲的文化”，其分析都是建立在田野调查所搜集资料的科学分析基础之上的。在这一章的导言中，凌先生认为“在叙述赫哲的文化之前，什么叫做文化？尚有把他说明的必要”，而其将文化概念界定为“是人类应付生活环境的产物”，具体来说，“人类因为要维持生活的生存，而创造了衣食住行种种的文化；为维持生活的秩序，解决生活的疑难，

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》(上册)，1页。

② 同上，“序言”。

③ 同上，44页。

④ 同上，57页。

并谋生活的愉快，而创造了道德法律，政府，宗教，艺术等等的文化”，因此又可以说“文化是人类应付生活环境而创造的文物和制度”^①，并附列了拉策尔（Friedrich Ratzel）（其认为“民族学所研究的是人类各方面的生活”）和施密特（Max Schmidt）（其认为“生活一词是民族学研究的真实基础”）的观点。由此可以看出，凌先生将文化界定为“文物”和“制度”，这两个方面的内容也就成为其在田野调查过程中所关注的焦点，成为其叙述的主要着眼点。同时，凌先生将赫哲的文化分为物质的、精神的、家庭的、社会的四个方面来进行具体论述，但凌先生又指出，“我们研究赫哲的文化，亦从他们各方面的生活去观察”，而这个生活在他看来是“整个的，各方面都是息息相关，本不能分离”^②，尤其是初民，其各方面的生活都是密切相关的，勉强地保留此种划分只是为了叙述的方便。具体而言，凌先生采用图文并茂的方式来叙述赫哲族的文化，主要分为四节：（1）物质生活（分为饮食、衣服、居住、交通、渔猎、武器、工艺和用具七个方面）；（2）精神生活（分为宗教、歌舞、音乐、游戏、艺术、科学六个方面）；（3）家庭生活（分为家庭、生育、名字、婚姻、丧葬五个方面）；（4）社会生活（分为氏族、政治和法律、战争和贸易三个方面）。

第一节以“物质生活”为题，凌先生将之分为饮食、衣服、居住、交通、渔猎、武器、工艺和用具七个方面，包括了图版中根据正文叙述需要而拍摄的照片，全方位地展现了作者在田野调查中所观察到的赫哲文化。这一部分的描述方法以饮食器具“木盘”词条为例，凌先生的描述为“如图 20，为两长形大木盆：a，长 35cm，阔 21cm，深 5.1cm，两端有阔 4.5cm 的阔边，边缘做波状形。左右钻小孔，中穿皮带，以便悬挂。b，长 35.5cm，阔 27cm，深 6.4cm，其余制作与 a 盆无异，唯祇一段有穿绳孔”，并指出了其制作方法和用途，即“都用独木剜成，用以盛储食物”。^③由此可见，凌先生描述了日常生活中各种器物的细部特征，并配上了图片，使读者很容易就了解研究者在田野中所观察到的科学“事实”，这种对田野搜集标本的博物馆陈列说明式词条的细致描写，体现了当时科学民族志所具有的严谨求真的实证特征。

凌先生也采用一组物质词条的方式来描述赫哲人的日常饮食生活。以赫哲人的烟为例，凌先生采用了吸烟、烟卷、烟袋、烟的替代物、烟盒、烟荷包、烟的礼节 7 个词条作为一组来进行描述：（1）“吸烟”主要介绍了赫哲人种植、收获、制作烟的过程，并在图 31 附录了一扎烟叶的图片；（2）“烟卷”介绍了烟卷的制法，“形

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》（上册），63 页。

② 同上。

③ 同上。

如吕宋烟而短”，“吸时必须装在烟袋上，不直接吸烟卷”；(3)“烟袋”(附图 32)则与汉人的烟杆进行了比较，“短烟杆无以异，惟不用水烟袋”，而被称为“木什头克”的木刻烟袋未能找到标本，据说上有金蟾饰物；(4)“烟的替代物”介绍赫哲人在山打猎时采用一种名为山白菜的植物作为替代，赫哲人称为“魔子耳朵”，并介绍了制法；(5)“烟盒”采用与上述“木盘”的描述方法，也附有图片，这是凌先生根据所搜集的标本进行测量后所得出的说明；(6)“烟荷包”(附图 33 和 34)的描述方法与“烟盒”相同，不同的是，烟荷包在生活中还具有饰物的作用，“妇女常制作极精致的烟荷包为馈赠品”；(7)“烟的礼节”的介绍与上面 6 个词条都不同，没有实物的介绍，而是将烟作为赫哲人礼仪的表示，“幼辈须和长者装烟，订婚时未婚妻须和未婚夫装烟，装烟须用长烟杆，烟卷可做馈赠或订婚的礼物”^①，需要注意的是，凌先生在这一句话中加上了两个注，“订婚时未婚妻须和未婚夫装烟”这一描述并非来自田野调查发现，而是来自赫哲故事中“阿而奇五故事”，而“烟卷可做馈赠或订婚的礼物”则来自“亚热勾故事”。^② 通过对这一组 7 个词条的描述，再加上图片的具体呈现，还有传说故事的佐证，读者便很容易了解烟在赫哲人日常生活中的作用和功能。

随后的赫哲“衣服”、“居住”、“交通”三节基本上采用和“饮食”这一节类似的描述和介绍方法，同样也融合了赫哲故事中的细节（“除此之外，在赫哲的故事中，尚看到许多其他交通的方法”，如“木竹林故事”中的“马”与“马车”、“亚热勾故事”中的“轿”等^③）。在对第五节“渔猎”的描述中，则非常典型地体现出凌先生“以物为中心对赫哲人日常生活进行细致描述”这一研究旨向，即“我们研究赫哲的文化，是从他们各方面的生活去考察”^④。具体言之，赫哲人的捕鱼可分为江鱼、海鱼两种，江鱼无论冬夏都可以捕捉，而捕海鱼却有特定的时节。凌先生借引了曹廷杰的《西伯利东偏纪要》中“其人皆不知岁月，特以江蛾为捕鱼之候”的记载，认为捕海鱼“须有定时”，而捕江鱼也因气候的变迁而有“开江前，封江后，夏季等时候的不同”，“其捕鱼的方法，及所得鱼的种类亦因之而异”。^⑤ 同时，凌先生通过田野调查对赫哲人的捕鱼进行了具体描述：赫哲人每年普通打鱼三次，每次打鱼的方式方法各不相同，第一次是开江的时候（以网捕为主），第二次是立夏以后（有网捕、叉鱼、钓鱼等方法），第三次是封江的时候（有冰上网鱼、冰上叉鱼、冰上钓鱼等方法），捕鱼的方法不同所采用的工具也随之不同。

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》（上册），69～70 页。

② 同上，70 页。

③ 同上，81 页。

④ 同上，“序言”。

⑤ 同上，82 页。

凌先生征引了曹廷杰的《西伯利东偏纪要》、郭熙楞的《吉林汇征》中关于赫哲人捕鱼方法的描述，也利用赫哲故事中“满斗故事”、“木竹林故事”、“一新萨满故事”中涉及捕鱼的细节，再加上其在田野调查中所得的捕鱼工具标本，对赫哲人的各种捕鱼活动进行了详尽的描述。以叉鱼为例，《西伯利东偏纪要》的记载为“当于波平浪静时，往江面认取鱼行水纹，抛叉取之，百无一失。虽然寸鱼亦如探囊取物，从旁观之，不知何神异若此也。”而凌先生的描述从叉鱼的工具鱼叉出发，先将鱼叉分为连柄鱼叉和脱柄鱼叉两种，并通过图 106 详细地描述了赫哲人所用的三头扁叉，分别对 a 叉、b 叉、c 叉进行了测量，同时还详细地描述了赫哲人使用鱼叉的方法，即先抛鱼叉，然后追鱼，有时还需要有人协助捕捉大鱼，甚至有的时候需要使用长达二丈的大鱼叉。与曹廷杰的游记描述不同，凌先生的科学民族志书写采用了更加细致的科学描述，从叉鱼的工具测量，到叉鱼的具体过程，又到叉鱼的特殊工具和协作方式，从几个角度展示出科学书写和游记描述的不同，这一点也同样体现在其在打猎描述中与郭熙楞的《吉林汇征》的相互映衬之中，特别是在对赫哲人钓鱼的描述中针对各种鳊鱼钩（图 107）、鲫鱼钩（图 108）进行了细致描述，同时也将妇女用鱼钩（图 109）纳入其中，这些细致描述都建立在其对赫哲人捕鱼生活细致观察的基础之上。

第二节以“精神生活”为题，凌先生将之分为宗教、歌舞、音乐、游戏、艺术、科学六个方面来展开详细论述，其中，宗教是凌先生所着重强调和介绍的内容。凌先生首先认为赫哲人和其他原始民族一样，其“宗教的基本观念是属于生气主义（Animism）”^①，具体表现在三个方面，即他们崇拜祖先、崇拜鬼神、崇拜自然界。赫哲人认为人有三个灵魂：“生命的灵魂”、“思想的灵魂”、“转生的灵魂”，并用这三个灵魂解释许多人生的现象。赫哲人认为，“人生的祸福，社会的制度，以及宇宙间变化的一切现象，都有神鬼在冥中主宰。在这信仰生气主义环境之中，自然而然的产生了萨满教”^②。凌先生借鉴史禄国对萨满教的定义，认为中国的原始宗教也是萨满教，即古代所称的巫，并认为佛教和回教传入之前，巫是中国唯一的宗教，道教不过是巫转变而来，而蒙古的黑教、回民的毛拉、苗人的鬼师、畚民的巫师都是萨满的遗迹，这一观点是建立在比较的基础之上的，即“巫的起源亦与萨满相同”。^③ 所以，在讨论汉化对赫哲宗教的影响时，凌先生认为：“两民族宗教的基本观念均属于生气主义，所以神可以增加，亦可以混杂，毫无门户之见、宗

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》（上册），102 页。

② 同上，103 页。

③ 同上，104 页。

教之争,故同处亦能相安无事”^①。

在此基础上,凌先生提出了研究萨满教的方法,就是“由具体而到抽象”,即“先研究萨满穿戴的神衣神帽,所用的神刀神鼓和一切的神具,以及所领诸神的偶像,再研究他们的神术”。^②在萨满神服神具的研究中,主要包括神帽、神衣、神裙、神手套、神鞋、腰铃、神鼓、鼓槌、鼓袋、神刀、神杖、龙头杖、铜镜、神箱、神杆、爱米、鸬神杆、鹰神等。接着,凌先生从具体神衣神具的研究转向抽象神术的研究,即“我们详细地研究了萨满的神具,对于萨满已有一个具体的观念,再进而研究他抽象方面的神术。萨满既是通鬼神的人,此事绝非人人可做,现在首先要研究的是一个普通人怎样的能成为萨满?”^③因为“赫哲人的做萨满完全是凭神的选择而来附在他的身上”^④,则“领神”就成为普通人和萨满之间的界线,而凌先生详尽地描述了领神的过程:先是某人精神病久治不愈,萨满祈祷神预备领神;然后是领神过程的具体描述,涉及神服、爱米、鼓等神具,萨满通神为之报神,病人开始反应,则“将萨满的腰铃及神裙解下为之系上,萨满授之以鼓及槌”;病人开始随萨满一起击鼓跳舞,随着病人神智的恢复,萨满开始传授其请神的咒语,授神的仪式也随之结束,新萨满三年之内不能为人跳舞看病。介绍完领神过程,凌先生才开始逐一研究萨满的职务:跳神看病、跳鹿神、萨满求子、祭天神、祭吉星神庙、家祭、骨卜、筮、卵卜等。凌先生采用平实的科学语言将领神过程作了详细阐述,在此基础上也将之进行了学理上的比较分析,凌先生就萨满和《国语·楚语》里中国古代的巫进行了比较,指出两者具有通神的相似点,同时所承担的职务也有相似之处,这一研究倾向尤其体现在对“骨卜”的分析之中。

“骨卜”词条占据了9页的篇幅,凌先生一开始就引用了容肇祖“占卜的起源”(1928)一文观点“占卜的起源,虽未得直穷他的本始,而殷代的占卜的状况,已可了然明白”^⑤,同时,凌先生又引用了罗振玉《殷墟书契考释》(1914)中对骨占的详细描述,认为殷代的骨卜方法已经很缜密,手续也很复杂。由此,“在这种卜法之前,一定有更简单的或原始的卜法”^⑥,结合沈括《梦溪笔谈》、余庆远《维西见闻》、《辽史·西夏传》、《后汉书·东夷传》等历史记载,认为西戎契丹的羊卜方法比殷的骨卜来得简单,但没有实物可以观察。同时,凌先生又引用了博格拉斯(Waldemar Bogoras)和乔基尔森(Waldemar Jochelson)的西伯利亚民族志材

① 凌纯声:《松花江下游的赫哲族》(上册),142页。

② 同上,105页。

③ 同上,114页。

④ 同上,116页。

⑤ 同上,130页。

⑥ 同上,131页。

料,然后才转到赫哲人的骨卜标本的具体描述(图 253~255)。实际上,前 6 页对骨卜的描述与赫哲人无关,“以上关于骨卜的研究,在本书里占的篇幅,似乎太多些”^①,但凌先生认为,当时的殷墟甲骨研究虽然有实物研究,但仅仅专从殷墟甲骨本身去解释是不够的,他希望像闻宥在《研究甲骨文字的两条新路》(1929)所提出的用其他民族的骨卜做比较研究的思路,“著者才把手头已有的材料,拉杂书来以供研究殷墟骨卜的学者参考,同时从比较上来证明赫哲的骨卜也许是骨卜方法中属于原始的一种”。^②随后,凌先生就采用了赫哲等民族的骨卜资料来解释殷墟的骨卜,涉及骨卜的“焦灼”、“兆与墨垢”、“钻与凿”、“审与垢”的不同方法。特别是在骨卜的材料问题中,董作宾在《新获卜辞写本后记》(1919)中认为骨卜材料最初完全用龟甲,后来不够用才用牛胛骨替代,而凌先生则依据民族志材料认为“最初用天然兽骨,只求其得兆而已,所用牛肩胛骨磨光润以便刻字;肩胛骨虽经磨刮,然终不如龟腹甲的平正,易于编成典册,因此殷代骨卜多用龟甲”。^③对骨卜的分析体现了凌先生将赫哲族文化作为“原始文化遗存”,作为印证上古史未解之谜的证据,对物的考古研究也体现了其将之作为“活的史料”来佐证历史研究的倾向,体现出民族学研究的历史之维。而在其后,凌先生指出,世界民族中有骨卜的民族尚有北美洲的印第安人、北非洲的盛那塔(Zanatah)人、亚洲的西藏人、土耳其人、欧洲的“omoplatoscopy”,凌先生希望能将这些材料收集后撰写《世界各族的骨卜》一文,体现出其后期带有强烈传播论色彩的文化比较研究的萌芽。

就“歌舞”和“音乐”两部分而言,凌先生一开始就指出:“原始民族的歌舞,常与宗教有密切的关系。中国古代的歌舞亦是如此”。^④在论述之前,凌先生又寻找中国古代关于巫之舞态的记载,主要文献为《诗·陈风·宛丘》和《楚辞·九歌》,然后转为描述萨满跳舞的形态,如立舞、伛舞、蹲舞等,并在两者的比较中“发见其相似之点甚多”,“研究了萨满的歌舞来读宛丘与九歌更饶兴趣”。^⑤就音乐而言,凌先生认为能代表赫哲音乐的只有击乐器的鼓(萨满的鼓)与声乐中的唱歌两种。由于没有收音机,记录音乐对凌先生而言是一项苦差事,第一曲整理了五个晚上,一共学了二十七首,自称为“活的收音机”,每天晚上总把二十七曲从头至尾唱一遍,“唱歌本是乐事,然如此唱歌,乃是苦工了”。^⑥调查过后经过

① 凌纯声:《松花江下游的赫哲族》(上册),135 页。

② 同上,136 页。

③ 同上,138 页。

④ 同上,142~143 页。

⑤ 同上,144 页。

⑥ 同上,147 页。