

QYU WENHUA YU
DIFANG SHEHUI

区域文化与地方社会

“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集

主编：张江华 张佩国



学林出版社

本书由“中国社会转型与社会组织研究中心”资助出版

区域文化与地方社会

“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集

主编：张江华 张佩国

学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

区域文化与地方社会：“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集/
张江华,张佩国主编. —上海:学林出版社,2011.4

ISBN 978-7-5486-0117-3

I. 区… II. ①张…②张… III. 区域发展—关系—
民族文化—中国—学术会议—文集 IV. G127-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 232090 号



区域文化与地方社会

作 者——张江华 张佩国
责任编辑——钱丽明
特约编辑——刘 娴
封面设计——周剑峰

出 版——上海世纪出版股份有限公司
学林出版社(上海钦州南路 81 号 3 楼)
电话: 64515005 传真: 64515005
发 行——上海世纪出版股份有限公司发行中心
(上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
印 刷——常熟市东张印刷有限公司
开 本——710×1020 1/16
印 张——27.5
字 数——46 万
版 次——2011 年 4 月第 1 版
2011 年 4 月第 1 次印刷
书 号——ISBN 978-7-5486-0117-3/C·6
定 价——54.00 元

(如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换。)

目 录

文化合成理论在区域社会与文化类型研究中的应用	潘英海/1
“水利社会史”探源	
——兼论以水为中心的山西社会	行 龙/30
民间法秩序与法律民族志实践	张佩国/43
华北满铁调查村落的研究与再研究	
——同姓不同宗的本土见解	兰林友/55
流动、不安的共同体	
——近代华北村落社会与韩、日农村比较	张 思/74
前近代华北乡村社会水权的表达与实践	
——山西“深池”的历史水权个案研究	张俊峰/89
道教信仰与日常生活的逻辑	
——华北某村“三官老爷”信仰的人类学考察	刘春燕/110
从《放生河规约》看明代后期江南士大夫家族	滨岛敦俊/129
明清徽州山区一个宗族聚居村庄的社会、经济与文化	
——以祁门红紫金氏宗族为中心	卞 利/153
近世浙江岁时习俗的区域差异	朱海滨/173
帝国晚期澎湖群岛村社的教育与控制	魏捷兹/195
潘头家祭祖	
——清代台湾富有熟番地主家族的家居和社会生活(1786—1825) ...	陈秋坤/218
彰化妈与关渡妈	
——两个信仰圈的区域文化差异	林美容 简有庆/234

珠江三角洲地区“汉族社会”的形成及其社会、文化特征	片山刚/253
走进客家社会:我的田野经验	
——从契书看清代梅县的村落文化	房学嘉/271
人与家屋:从中国西南几个族群的例子谈起	何翠萍/296
坐家、菜姑、自梳女:人观、女性结群与中国南方婚后双居的	
区域性初探	简美玲 刘涂中/343
龙脊壮族社会结群逻辑探究	郭立新/368
广西田东县洼地壮人的世系群、婚姻与村落的构成	张江华/408
后 记	/431

文化合成理论在区域社会与文化类型研究中的应用

潘英海

(“国立”暨南大学人类学研究所 台湾)

一 前言

在人类学的知识传统中,除了定点的社群(部落、村落、都市等)研究之外,区域研究也是人类学知识建构上的重要视野与架构。透过社群研究的理解,人类学者长期而深入地进行田野工作,企图捕捉被研究者日常生活中的各个层面的文化意涵,以理解每个社群的文化如何成为异于其他社会文化的整体。

然而,人类学的研究并不仅是社群研究,人类学的知识体系也企图将某一社群与同一区域内部的其他社群进行比较分析,企图理解同一区域内部人群的互动及其所建构的社会网络与文化接触,并进一步进行跨区域的比较研究。

换言之,区域研究的视野与知识架构,视整个区域的整体网络为区域社会,并认为每一个区域社会形塑出异于其他区域的不同文化类型。那么,什么是“区域”?“区域社会”是如何构成的?“区域社会”的机制又是什么?这是本文所要探讨的三个基本议题。最后,笔者以台湾平埔原住民“祀壶现象”的研究为案例提出文化合成理论应用于区域社会与文化类型的理解。

二 什么是“区域”:人类学的观点

从 19 世纪末、20 世纪初以来,人类学不断地从地理学、生态学吸收“空间”的视野,也不断地从生物学、历史学涵养“时间”的深度,但这是一段漫长、且争议不断的发展历程。在本文,笔者并无法兼顾所有相关的研究与观念,只能从“文化区/文化圈”到“区域共同传统/相互作用圈”两组概念探讨人类学者对“区域”概念的思索。本文论述的基点是:以区域社会整体样貌的观点探讨极具区域差异的文化特质(文化类型),并以空间与时间的架构、文化群互动互生的视野,思考“区域社会”的“文化合成”与“合成文化”的理论意涵。

(一)“文化区/文化圈”的概念

“文化区”(culture areas)与“文化圈”(culture circles)的概念是 20 世纪初由欧美人类学所发展出来的概念工具,并在 20 世纪二三十年年代达到巅峰,企图解决在美洲有关无文字社会的文化历史与发展的的问题。当时美国人类学界急于透过民族志的田野资料,解决有关北美与南美印第安族群分类及其彼此之间文化关联的问题(Harris, 1968: 374),热衷于历史研究取向的美国人类学者,如包亚士(Franz Baos)、克罗伯尔(Alfred Kroeber)、迪克生(Roland B. Dixon)等人,认为过去遗存下来的文化特质会展衍在当代的空间分布,因此透过当代空间所见到的文化特质可以重建一个族群文化的过去历史(Honigmann, 1976: 166—174, 192—215)。因此,当时不少的人类学者认为透过文化特质在区域性空间的分布,我们可以将某些相同的文化特质归纳出所谓的“文化区”或“文化圈”(德文 Kulturreise, 即“culture circles”之意)。而且,两个或多个“文化区”之间的相似与相异,通常是透过传播(diffusion)或迁徙(migration)的文化接触或文化转借过程。

基本上,“文化区”或“文化圈”的概念来自地理学者有关“文化地理区”(cultural geography)的概念,例如被尊为现代美国人类学之父的包亚士在年轻时(当时 25 岁,1883 年),就教于地理学者 Adolf Bastain,并对其日后着重区域性普查与文化特质分布的研究有明显的影响,而这样的例子在当时相当普遍。

简言之,“文化区”或“文化圈”的概念是以居住在同一地理区域中不同人群之间相关联之文化特质为思考基础(Murdock, 1953:477),认为文化是时间与空间所共同建构的产物,企图透过空间分布的文化特质重建文化历史的顺序以及不同人群之间的关系,后来的人类学者进一步利用统计分析的方法,发展出“年龄—区域的假设”(age-area hypothesis)检验不同“文化区”的时间顺序、“文化中心”(culture center)或“文化丛聚”(culture climax)的概念说明拥有相同文化特质的不同族群所居住的地域通常正是该“文化区”的中心、“文化层位”(culture strata)的概念以建构不同文化特质或文化区重叠的现象(Harris, 1968:373—392)。有关这方面的研究主要应用于北美、南美等无文字的印地安民族的文化历史研究,后来还有考古学者的加入应用于人类文明史的重建,也有学者用来讨论古文明之间的传播与接触问题(Movius, 1953; Child, 1953; Caso, 1953; Krieger, 1953; Strong, 1953; Murdock, 1953)。美国人类学者哈里斯(M. Harris)在写人类学的理论发展史时提到,“文化区”的概念形成可谓是当时“整个美国人类学家的集体创作”(Harris, 1968:374)。

在 20 世纪二三十年代“文化区”的概念风行美国人类学界时,卫斯乐(Clark Wissler),一位当时非常重要的“文化区”理论的拥护者,在 1923 年时曾说:“除非将文化特质的表完全列出来,否则我们无法了解一个文化。”(Wissler, 1923:51)因此,当时人类学者对文化特质的表列,顿时从 430 项增加到 7,633 项(de Waal Malefijt, 1979:176)。问题是:一个文化的文化特质能列完吗?我们真能从文化特质的列表中了解一个文化吗?确实,文化的特质是列不完的,也不是“文化区”概念的最终目的。

有关“文化区”概念的批评,从方法到理论、到文化历史的建构,在 20 世纪五六十年代的人类学界已做了很多,例如:着重生态研究为取向的人类学者司徒华(J. Steward)就批评文化区的研究将“文化区”与“自然区”(natural areas)之间的关系过于简化处理,文化区的中心与边陲之间的关系是会随着时间而有所改变的,即使是相似的文化在不同的区域内会因不同的时间而有所变异,更何况共有相同文化特质的团体也可能分属不同的文化区(Steward, 1955)。不过,在众多批评之中,笔者认为“文化区”概念发展过程中最大的障碍是企图以空间(文化分布)取代时间(文化历史),虽然我们都会同意“文化是历史的产物”这个基本前提。接下来,笔者所要谈的“区域共同传统”与“相

互作用圈”就是在同一前提的不同思考方式。

(二)“区域共同传统/相互作用圈”的概念

当“文化区”的概念陷于静态时间与文化分类的困境时,在南美秘鲁进行考古研究的人类学家贝内特(W. C. Bennett)在1948年提出了“区域共同传统”(area co-tradition)的概念,企图在“文化区”的概念加上时间的深度(Rouse, 1953: 66)。这个概念认为在一个地区的文化是有连续性的,而且在该地区内的各个子文化彼此在时间与空间都是相互影响的(Childe, 1953: 213—214)。简言之,“区域共同传统”最主要的核心假设在于:同一地区内的各文化是有“连续性”与“互动性”(Willey, 1953: 374)。我们可以从贝内特对“区域共同传统”的定义,清楚地了解这个要点:“文化史的总单位……在这里面其构成的文化在一段时期之间彼此发生关系。”(张光直, 1989: 6)后来考古学者卡德威尔(J. R. Caldwell)在1964年将此概念用于说明北美东部荷比文化区(Hopewellian Culture Area)在各区域之间的葬仪上与宗教上的相互作用,奠定了日后考古学者以“相互作用圈”(interaction sphere)思考区域性文化的互动基础(张光直, 1989: 6)。

换言之,一个地区内的文化是透过彼此的相互作用而形成、而扩展,当扩展至一定的时空条件时又和他区的文化产生相互作用,进而形成新的地域性共同传统。张光直先生在《中国相互作用圈与文明的形成》(1989)一文中,即以中国新石器时代自公元前7000年、到西公前5000年、到西公前4000/3000年三个不同时期之间,境内不同之区域文化扩展、相互作用而形成的,并奠定了所谓的中国文明形成的基础。许倬云先生后来亦以此概念为基础,在《接触、冲击与调适:文化群之间的互动》(1994)一文中,以世界各古文明的例子(两河文化、埃及文化、印度文化、日本文化、中国文化)说明异质文化在发展为同质文化的过程中可能发生的几种情形(取代、共存、趋同与异化)。

“区域共同传统”与“相互作用圈”的意涵不仅止于文化群之间互动的过程而已,卡德威尔认为更重要的是如何从众多相似或相异的文化特质之间,归纳出不同文化群彼此之间“互动与沟通的过程与模式”(in terms of patterns and processes of interaction and communication, Caldwell, 1966: 338)。前述卡德威尔对北美印第安荷比文明相互作用圈的简易说明在这里是一个很好

的例子。

荷比文明是北美东岸公元 400 年前至公元 400 年后的一个文化历史习题。考古学家从墓园中挖掘到的物件包罗万象,陶制的船、土或石制的烟斗、人物造型、贝壳制的船、尖形的石器……不一而足,显现了该文化圈在世俗用品上很大的变异与区域性的差异,这些都说明荷比文明不是一个“单一”的文化。但是,在这个文化圈内有关葬仪用品,即使在相隔很远的两个地方,却出现了极端的相似性,又说明不同地区之间的彼此关联性。也就是说,该文化分布广泛的区域内,非葬仪方面的用品出现很大的地区性差异,而在宗教性的葬仪用品却出现了高度的相似性。卡德威尔认为这是因为荷比文明的形成是建立在早先许多地方性文化的互动过程。荷比文明所隐含的意义在于如何从众多纷杂、差异极大的文化特质中“找出”行为的模式(pattern)或整体样貌(configuration),而非只是将文化特质进行列表式的排列(Caldwell, 1966:339—340)。

卡德威尔所举的例子也是适用于笔者在台湾的台南、高雄、屏东、台东与花莲等地区所见到的“祀壶”的文化现象(后文之案例)。笔者认为,“祀壶”的文化现象就如同考古遗物,每个地方、每个案例都无法完整地描述整体,而每个地区在“祀壶现象”上的差异、甚至同一地区内部的差异都很大,使得我们无法以单一或某些文化特质进行比较与归纳。因此,笔者先后在《祀壶释疑》、《文化合成与合成文化》、《在地化与地方文化》等文说明祀壶的整体样貌(文化类型)与区域社会之间的关系,并指出区域性的文化类型是在两个或数个文化群之间的互动过程所建构出来的新的整体样貌,既不同于母文化,也不同于所接触的文化。我们不能以“汉化”或“文化失落”的角度视之,而应视之为文化自我定义与再生产或再创新的历程(潘英海,1994b、1995、1998)。从这个角度而言,我们对区域社会与文化类型的理解,首先应思考人群互动与文化接触的特质。接下来,笔者就从这个观点进一步探讨区域社会的特质。

三 区域社会的形构:人群互动与文化接触

不同文化团体的接触与互动,在人类文明演进的过程中一直很重要。此过程所产生的文化现象,在 20 世纪 20 年代迄 60 年代间,在西方的人类学界

引起广泛的讨论,例如:涵化(acculturation)、同化(assimilation)、文化接触(cultural contact)、文化熔炉(melting pot)、多元化社会(plural society)、大传统对小传统(great tradition vs. little tradition)、高尚文化对民俗文化(high culture vs. popular culture)等等。涵化、同化、与文化接触是同一组的概念,涵化与同化比较是美国人类学界在谈两种不同文化相互影响时所使用的概念,而英国人类学者则比较喜欢使用文化接触这个概念。文化熔炉与多元化社会是另一组概念,主要指涉的是现代社会,尤其是都市社会,由于来自不同社会或国家的移民,塑模了现代文明社会的多元性与多样性。而大传统/小传统、高尚文化/民俗文化的概念,则企图讨论一个社会中,代表统治阶层的精英分子与民间的一般俗民,有着不同的文化价值体系与文化遗产体系。在本文笔者将集中在与涵化概念相关的讨论,一则因为人类学在这方面的讨论较完整,且与本文的论点有直接关系;另则从涵化/同化所衍生出来的“汉化”观念一直是我们在讨论异族文化与汉文化接触过程的“标准”思考模式,笔者认为有必要澄清之。

“涵化”这个概念的由来,据一位美国人类学者贝尔斯(Ralph Beals)的考察,是20世纪20年代中期,一位德国学者克里克贝格(Walter Krickeberg)在演讲时以此概念说明:在非洲兴古河上游,不同种族的部落,因不断的文化接触,而共同发展出一共同基础文化的发展过程。这概念后来传到美国的人类学界,在20世纪20年代的末期引起广泛的讨论与使用(Beals, 1953: 621—622)。当时美国人类学界渐渐体认到,要“重建”北美印第安原住民的文化已相当困难,同时美国正处国内经济不景气的多事之秋,社会问题丛生,而北美原住民的文化与主流美国文化在接触下所繁衍的“当代”问题,也吸引美国人类学界的兴趣。因此,当时的美国人类学者,体认到对当代社会的研究一样可以帮助人类学者澄清文化的概念,于20世纪20年代的末期至20世纪30年代的中期,有关“涵化”的研究渐渐发展成一个重要的研究范畴。

无独有偶,在欧洲方面,尤其是英国、法国、荷兰等国家,都在致力于它们与所属殖民地之间的关系,而所属殖民地的文化也和西方文化频繁接触,在西方文化的影响下,人类学者过去所熟悉的“部落人”摇身一变成为“都市人”。在都市的部落人,在部落的文化与西方文化,不同部落间的文化,也产生种种的社会问题与殖民政策上的问题。人类学者一方面因为殖民政策上

实际应用的需要,另一方面因为“随着”原本在研究的部落民族来到都市,也就顺理成章地研究不同社会的文化接触问题。因此,英国的学者比较喜欢以“文化接触”的名词来讨论美国学者所谓的涵化概念。不过,我们不必过于拘泥于这些名词的使用,基本上涵化与文化接触在后来的使用上常混淆不清,在本文笔者视之为同一概念,可交互使用之。

到底涵化的意涵是什么?早期的定义相当混淆,常以西方文化对土著文化的影响为涵化的意义,视西方文化或文化接触为文化变迁的原因,例如:在美国早期使用涵化概念的学者,倾向于将土著社会彼此间的文化接触称为文化接触,而将土著文化与西方文化后接触的改变称为涵化(Spier, 1929),英国学者在非洲方面的早期研究亦有此倾向,视与西方文化的接触是土著文化改变的主要原因之一。马凌诺斯基(B. Malinowski)在《文化变迁的动力》一书指出,文化变迁的因素与动力来自两方面,一种是来自文化内部自生的力量,那是一种自主性的创新(independent invention),一种是来自于不同文化接触下的文化传播(diffusion, Malinowski, 1945)。显而易见地,马凌诺斯基视文化接触是文化变迁的外在力量,在引申到非洲殖民地的文化变迁,与西方文化的接触自然是非洲殖民地涵化的主要内涵。

在英国由马凌诺斯基所代表的结构功能理论看法,也反映在美国人类学界由包亚士所代表的文化传播论。文化传播理论的倡导者,常以文化的特质为基础,透过不同文化的特质比较,形成文化区域(culture areas),因此文化传播的概念常用来指涉涵化的内涵,认为文化传播是文化变迁与地区文化形成的主要力量,这点可以很清楚地由鲍亚士与其他人类学者在1938年所主编的《人类学通论》反映出来(Boas & et al., 1938)。结构功能论与文化传播论的偏见,就如同前文才提到的汉化思考模式,是同样值得商榷的。对涵化的概念开始有比较系统性、客观性的界定,要到1936年,三位美国人类学者,雷德费尔德(R. Redfield)、林顿(R. Linton)、赫斯考维特思(M. Herkovits),于代表美国人类学界的一份学术刊物《美国人类学家》(*American Anthropologist*),发表了一篇《涵化研究备忘录》(*Memorandum on the Study of Acculturation*),对涵化的定义有如下的说明(Redfield, Linton & Herkovits, 1936):

涵化的概念帮助我们了解一种现象,那是,来自(两种)不同文化体

的个人,在不断地第一手的接触下,产生了异于其中一方或两方团体原来文化模式的(文化)变迁。(括号内的字是笔者所附加的)

美国人类学者贝尔斯(R. Beals)认为这个定义仍有含混之处,例如:“不断地第一手的接触”、“不同文化体的个人”都是语意不清的概念,同时这个定义也没说清楚涵化与文化传播、文化变迁有什么关系、又与同化的概念有什么关联、涵化到底是一种过程还是一种条件(Beals,1953:626)。不过,从当时学者的讨论看来,涵化不仅是一种结果,更重要的是一种持续不断的互动过程。英国人类学者福提斯(M. Fortes)就强调:“文化接触,并不是一个因子从一个文化转换到另一个文化而已,而应是不同文化团体互动下的持续过程。”(Fortes,1936:53)此外,这个定义已经企图将涵化视为在接触过程中,两个文化体双向的互动性影响,而非单向的影响。

涵化与文化接触的研究有几点重要的意义。首先,它使人类学者认识到人类学与现代社会的关系,而不会一直拘泥于部落社会的研究。这对后来的乡民社会研究、城乡关系研究、都市化研究、新族群意识的研究都有重要的影响。事实上,在20世纪60年代以后,涵化这个名词渐渐少为人类学者所用,这除了因为人类学自20世纪60年代以后,在理论的典范有重大的移转之外,有关不同文化团体接触的现象,依不同“社会真实”的需要,渐渐被乡民文化、城乡关系、多元社会、都市化、现代化、工业化、新族群意识……等等相关的概念给替代掉了。

其次,涵化与文化接触的研究,在应用层面与社会问题的解决及公共政策的制定有关,在学术层面与文化本质及文化变迁的讨论有关。对当时的许多学者而言,有关涵化的研究是针对当时人类学主流的文化传播论与结构功能论的反动。在文化扩散理论的影响下,人类学者盲目地从土著的记忆中“重建”、“拯救”所谓的少数民族文化,忽略文化的动态性与变迁性;而结构功能论也被批评只注意到社会文化功能均衡的静态层面,同样地忽略了文化的变迁与变异。此外,一向在人类学界赖以解释文化变迁的文化进化论与文化生态论,也饱受批评,亦对当代社会的文化接触与文化接触下所带来的变迁问题少有关注。因此,有关涵化方面的研究,弥补了当时人类学界对文化因接触而产生变迁的理论需求。

其三,由于有关涵化与文化接触的研究,大多是在西方文化与部落社会或殖民社会的脉络下进行研究,而西方文化又常是强势文化,影响地方文化甚巨。因此,不少学者将这类强势文化单向影响的现象称为同化,虽然后来也有学者注意到白人受土著文化影响的例子,例如对涵化研究有重要贡献的美国人类学者哈洛威尔(A. I. Hallowell)就研究了美国印地安民族对美国文化的影响(Hallowell, 1957),但是基本上还是以西方文化对少数民族文化的影响为讨论涵化理论的内涵。这造成同化论为涵化理论的主要内涵,但是涵化与同化在意义上截然不同。

从前述涵化或文化接触的人类学研究,笔者指出区域社会的构成建立在不同人群间的互动与不同文化接触过程中的整体样貌。但是,我们对区域社会的文化类型之理解常是以不对等的社会互动与结构来看,造成我们忽略区域社会在地化的历程。接下来,笔者将以德国学者艾伯哈特(Wolfram Eberhard)的“地方文化”(local cultures)概念进一步说明区域社会与文化类型形成的机制。

四 区域社会的机制:文化合成与合成文化

“艾伯哈特假说”,在本文指的是德国学者艾伯哈特(Wolfram Eberhard)在英文版《东与南中国的地方文化》(*The Local Cultures of South and East China*)一书中,对中国文化形成与发展的想法与了解。该书原为作者德文版《古代中国的地方文化》(*Lokalkulturen im alten China*)一书的第二册,亦即艾伯哈特对中国传统社会形成过程中的地方文化之研究成果的第二册,第一册是有关西中国与北中国地方文化的研究。这两册德文原著先后出版于第二次世界大战期间(1943),由于战争的关系,作者无法详细校订第二册的书稿,且该书在未流通之下就在市场上消失了。有鉴于此,1968年艾伯哈特在其妻(Alide Eberhart)协助与翻译之下,再度出版了第二册有关东中国与南中国的部分。

在本文,笔者并不企图说明艾伯哈特对中国文化形成与发展之研究成果,也就是说,笔者在本文的兴趣并不在于艾伯哈特对中国文化结果性或事实性的了解。笔者在此仅就艾伯哈特对中国文化的了解探讨区域社会的特

质以及思考汉文化地区性差异的事实。

艾伯哈特提出“地方文化”的看法,主要是相对于大一统的中国文化观。他不同意将所谓的中国文化视为汉文化向四周传播的过程,他认为地方文化对中国文化的形成也有很大的贡献。换言之,中国文化的形成过程不仅是地方文化“汉化”的过程,更是汉文化“在地化”的过程。艾伯哈特之所以提出地方文化的看法,是因为他发现中国境内存在许多地区性的文化差异、许多不同特色的边疆文化、许多地方性的方言等等。艾伯哈特一方面研究边疆文化的文化特质以及各地区特殊的文化特质;另一方面透过各类文献的历史与文字考察,以了解不同文化特质之间的关系以及该文化特质的历史过程。

艾伯哈特发现有些特质散播在某些地区,也有些文化特质在不同历史时期的不同地方出现。他更发现某些文化特质是彼此关联在一起,他称之为“锁链”(chains),笔者在下文的讨论将之引申为“文化锁链”。艾伯哈特再利用“文化锁链”的概念,找出不同文化特质彼此间的地区分布与历史关系,使之具有区辨性与意义性。根据艾伯哈特在《古代中国的地方文化》第一二册中,对中国疆域四境(西、北、东、南)的研究,他找出八十三组文化锁链,分属于至少十个不同的地方文化,而中国文化的形成就是这些地方文化不断接触与互动的过程。

相对于艾伯哈特的理解,前述英、美的人类学界使用不同的语汇,说明不同文化团体的接触现象,但同时也隐含不同的理论解释架构:一个是“文化传播论”下的“涵化”概念,另一个是“结构功能论”下的“文化接触”概念。艾伯哈特在批评文化传播论与结构功能论对文化特质的看法之后,提出锁链的概念说明文化特质并不是单独存在的,每一个文化特质都与另一个文化特质发生关联,只是文化锁链在文化传播或文化接触的地方化过程中,在不同地区、不同历史时期,在社会互动过程中产生了不同的保留、变化、消失现象。

艾伯哈特批评文化传播论者将不同的文化特质视如火柴盒中的每支火柴,每支火柴都是独自存在,不与别的火柴发生任何关联。他认为文化传播论者将文化接触下的外来文化特质与本地文化特质之间的关系视为不同文化特质的混合,而不是合成。他又批评结构功能论者视文化特质为满足社会需要或功能才会存留或传播的看法,因为一个没有用的文化特质在结构功能论下是不会被保留的。他认为文化是整体的,在文化接触的过程中,一个文

化特质不可能单独地传播到另一地方,也不会因为该特质有用与否而被接受或拒绝。事实上,文化特质彼此之间存在着相互关联性,在文化接触的过程中,当一个文化特质从甲方传播至乙方时,与该文化特质相关联的其他文化特质也会一起跟着从甲方传播至乙方。这些相关联的文化特质,彼此构成一个联结的网络,即是锁链,或说文化锁链。艾伯哈特举例说明,当西方的服饰传播至中国时,与服饰相关的缝纫技术、纺织机器、制造纺织机器的工厂、甚至整个纺织工业都会移植、传播到中国来。

艾伯哈特基本上将人类的社会形态分成“原始社会”、“传统社会”以及“现代社会”,并以“社会互动”(social interaction)的观点区分此三种社会本质上的不同。对艾伯哈特而言,原始社会的社会互动建立在社会内部成员彼此间的共同性与自主性,而传统社会的社会互动则建立在阶层化或超阶层化。由于艾伯哈特的论述建构是针对中国的传统社会,因此他并没有说明现代社会在社会互动上的特质。艾伯哈特提出“社会互动”的模式,是有意地想与“经济互动”(economic interaction)区别开来。“社会互动”是以个人或团体(或说行动者)为论述的主体,“经济互动”则是以物品为论述的主体。这并不表示艾伯哈特否定或忽略物品交换(或交易)对文化形成的重要性。笔者以为这是因为艾伯哈特认为“人”是文化与社会的主体,一个社会在与另一个社会的接触过程中,其组织形式与互动模式(即社会互动)形塑了彼此文化相互影响的程度与合成的面貌。

总的来说,艾伯哈特的理论假设主要是以“社会互动”(social interaction)的观点说明,传统中国社会的形成与发展,是中国疆域内不同部落社会持续不断的互动过程所建构的;所谓的中国文化就是在此社会互动过程中发展出来的各个地方文化所共同形塑的,而非一个汉文化向四方迁徙扩散所形成的。艾伯哈特认为在所谓的“中国”这个概念形成以前(不论是中国社会、中国文化、中华民族等),中国目前的疆域内,存在着许多的部落民族(原始社会)。这些原始社会通常只是数十人到数千人大小的部落,其社会组成的单位通常是氏族、家族或家庭。在同一部落内的社会互动都是在相同生计、相同语言、相同习俗、相同制度、相同信仰之下进行。这类原始社会在社会互动的模式显示高度的相同性与自主性,使得该部落与邻近的其他部落在认同上与文化上区别开来。在同一个生态区位中可能同时并存多个部落社会,但是

在经济生计上的技术彼此并不相同,例如甲部落居住在平原以简单的农耕为主要生计,乙部落居住在高山以采集狩猎为主要生计,丙部落居住在原野以游牧为主要生计,丁部落居住在河边或湖边或海边以渔捞为主要生计等等。

这些不同的部落社会虽然以内部的社会互动为主,但是也常常进行物品的交换或交易,长期发展下来,使得彼此间的关系紧密地扣连在一起,形成“生计共生”的现象(economic symbiosis)或其他“经济互动”的形式。很多时候,在经济互动之余,部落与部落之间还会进行婚姻的交流或政治的联盟,而产生社会性的互动。艾伯哈特认为这种“社会互动”,伴随着经济互动(包括生计共生)在原始部落之间是不断持续地进行着,长期的社会互动,使得原属于不同部落社会的文化特质,透过人与人之间的交往,得以相互影响,形成另一种新的文化。这种新文化有别于在社会互动中两个部落(或多个部落)原来的文化特质,既不能说是甲文化,也不能说是乙文化,只能说是一种新的“合成文化”(艾伯哈特以“cultural alloy”或“merger-culture”称之)。

当文化合成在不同的社会互动过程中持续地进行,在某个特定的历史时期与某个特定的地理生态中,逐渐发展出“地方文化”(local cultures)。笔者认为这种地方文化的形成,一方面是部落社会在社会互动过程中,自我定义与再定义的过程,是不同部落社会彼此因应,以保持地方文化体自主性的一种文化创新过程;另一方面亦是传承与繁衍的过程,是地方文化为了维护该创新文化的生产与再生产的过程。因此,我们无法将这种新生的文化体,归为甲文化或是乙文化,因为事实上那已是一种新的合成文化。艾伯哈特认为在所谓的中国文化形成之前,中国境内至少已发展出十个以上的“地方文化”。

不过,部落与部落之间的社会互动并不都是和平共处的,为了生计资源的竞争或其他因素,部落与部落之间产生对立、发生战争,结果一个部落成为另一部落的统治者,或一个部落沦为另一部落的奴隶。于是,一种建立在“统治者与被统治者”阶层区分的新社会互动模式形成。然而,阶层区分的社会互动并不一定是透过战争形成的。一个部落社会可能因为生产技术的提升与人口的增加,而改变了该社会原有的经济结构,造成社会分工与社会阶层的形成。艾伯哈特称这种新社会互动模式所建构的社会为“传统社会”,而其最基本的社会互动机制则是“阶层化”(stratification)或“超阶层化”(super-stratification)。传统社会就在阶层化与超阶层化的社会互动机制下,不断地