

引摇摇言

摇摇“他山之石,可以攻玉”这句被广为引用的古话意思可以有很多种。在各种解释中,相对常见的是:从他人的经验中,我们可以获得可贵的教益。在我看来,这句自古流传下来的古话,虽只是简单的几个字,但对于社会人类学者却有着莫大的启发。从学科传统来讲,社会人类学的目标是通过探询“异文化”(或称“他文化”)来获得对“本文化”以至于全人类文化的理解。社会人类学以这种理解为出发点,去寻找文化反省、文化对话和文化并存的可能。“他山之石,可以攻玉”这句话,生动地表达了人类学研究的这一宗旨。

研究本土社会的社会科学家,也不应忽视“他山之石”这句话的启示。本土社会科学研究者可能沉浸于建构本土社会和文化的概念类型,也可能因受时髦的“本土化”口号之影响,而否定“异文化”视角在学术研究中的地位。不可否认,“异文化”研究(如西方研究东方),的确曾长期受到民族中心主义(或称“文化中心主义”)文化偏见的影响。然而,我们却不应忘记,“异文化”研究的这种缺点,并不意味着专注于研究本土社会的社会科学不存在自己的弊端。局限于本土的研究者,可能会被司空见惯的文化模式迷惑,从而产生文化上的排他主义和知识上的自我封闭心态。在我看来,由民族中心主义和自我封闭主义导致的文化隔阂和认识危机,仍是目前国内外人文社会科学界共同需要克服的重大问题。人类普同性多

元文化范式的调和 ,表面上是一句空泛的漂亮口号 ,但却是人类学自其产生以来无法回避的工作。“他山之石 ,可以攻玉”虽已是老话 ,但却能鼓励我们开放地面对文化的自我与他者 ,培养超越本土社会的能力。

从性质上说 ,这本书包含的内容都是有关作者的“本文化”的述评之作 ,它们关注的对象是“我的社会”——“中国社会”。对于“中国社会”这一复杂的“对象” ,不同学者已从不同学科和不同角度加以诠释。我写作本书的意图 ,包括向有意从事人类学研究的读者介绍一些海外理论 ,同时我也想借这个机会 ,通过第一手和第二手材料的阅读 ,来总结别人的有关看法 ,并直接或间接地表述自己的有关意见。在众多的“别人的看法”中 ,我所选用的是国内外社会人类学者在近一个世纪的学术研究中提出的若干理论、实践的若干方法 ;其中 ,我特别重视那些视中国为“异文化”的西方人类学者所提出的理论。这些理论都与可以被我们总称为“汉学人类学”(~~汉学人类学~~)的学术门类有关。所谓“汉学人类学” ,现在一般指海外学人对汉人或中国社会—文化展开的人类学研究。在叙述个人对于“汉学人类学”研究中的理论的看法时 ,我有意把它们当成中国研究的“他山之石”。

这里的“他山之石”并非指对西方理论的全盘欣赏。我无意为读者提供一本系统的“西方汉学人类学教程”。本书的七个章节各有各的主题 ,每一章针对的是我认为值得进一步深入讨论的理论范式。我的意图是运用述评方法 ,揭示中国社会的人类学研究所存在的问题。此外 ,虽然本书评论的理论多为在西文出版物中陈述的观点 ,但是在对这些观点进行评介时 ,我也意识到 ,这个学术研究领域中的研究工作一开始就有中国人的参与 ,而长期以来 ,这当中又存在“本土人类学”的说法 ,我不能不从自己的侧面 ,对“国际化”的中国学者和所谓“本土人类学”(~~本土人类学~~)

藻学等书和课程等加以讨论。

第一章是对社会人类学和中国学(汉学)之间关系的简要评论,其写作的目的可以说是双重的:一方面,我试图为中国社会科学研究者引入一条“中国社会的人类学研究路径”;另一方面,我试图借此提出社会人类学与汉学人类学之间关系的一般问题。第二章总结吴文藻、费孝通等开创的中国社区研究学派的理论,但是也试图把它们放在社会人类学民族志方法问题中讨论,其中涉及的“民族志方法是否足以代表中国社会”等问题,也将与中国人类学未来面向的讨论联系起来。第三章是对被称为“汉学人类学导师”的英国人类学家弗里德曼(馮理德曼云譯音)理论的评述,其焦点是中国宗族研究中社会与国家关系分析的内在困境,所要解决的是社会人类学从“简单社会”转入“复杂的文明社会”之后出现的方法论和理论独特性问题。第四章评述的是施坚雅(剛察堅雅云譯音)的中国乡民社会之经济空间理论人类学理论,所提出的问题仍然与中国社会人类学理论方法的独特性有关,但是,其切入点是“理性经济空间理论人”(剛察堅雅云譯音)模式的弱点。第五章概括了社会人类学者对中国宗教和仪式的论述,并力图从这一概括中提出中国文化大传统和小传统的关系、传统与现代性的关系、历史与人类学的关系等问题,并主要涉及武雅士(剛察武雅士云譯音)、芮马丁(剛察馬丁云譯音[粵譯音])、王斯福(剛察斯福云譯音)、桑高仁(剛察高仁云譯音)、萧凤霞(剛察鳳霞云譯音)等人的理论。第六章从近年社会人类学的理论转变和“反思人类学”(剛察反思人类学云譯音)的出现观察西方汉学人类学的危机,重申“汉学”与人类学关系的复杂性及其社会理论背景,也试图对近年海外人类学家的中国研究给予评介。第七章的论述是围绕“本土人类学”展开的,其前一部分的内容是对西方出现的本土人类学潮流的概观,后一部分则是对中国本土人

类学的评论。通过国内外本土人类学的比较以及对个人经历的回顾,我试图为中国学界未来的发展提出若干可供进一步讨论的问题。

近多年前,人类学大师马林诺夫斯基(1887—1954)在为费孝通著《江村经济》(1939)一书的序言中曾预期:未来的人类学发展可能会以中国研究为开端,进入一个复杂社会(相对于原始的简单社会)、本土社会研究的新时代。在马林诺夫斯基发表此一言论后的15年,伦敦经济学院社会人类学系主任、中国学家弗里德曼,在马氏纪念演讲会上宣读了一篇名为“社会人类学的中国时代”(1954)的论文。在文中,弗里德曼对马林诺夫斯基的预言作出热情的回应,他具体论述了中国学(汉学)对社会人类学的可能贡献。在他看来,中国在人类学中的特殊之处,在于它是一个有历史的、有社会分化的文明大国,因而功能主义的社区研究方法和反历史倾向运用到中国的研究中,便显出明显的局限性。

弗里德曼与逝去的大师进行的是一次影响深远的学术对话:后者曾宣扬社会人类学社区调查法的有效性,而前者则对此提出质疑。后来,弗里德曼成为研究中国的西方人类学家(或称“汉学人类学家”)共同推认的学术导师,虽然他在1953年过早去世,但是其影响持续不衰。因为他对中国社会的人类学研究面临的方法论困境提出了具有引导作用的精辟论述,所以汉学人类学界至今仍然在他的悖论荫底下探寻自己新的生存空间。后继者们在运用和修正弗里德曼理论的过程中,发展出许多不同的方法论,但是他们毫不例外地认识到中国社会与马林诺夫斯基研究过的西太平洋岛民文化、其他人类学家研究的非洲部落不同,因为它有文字记载的历史,它的社会长久以来存在分化,它有国家与社会的并存、中央与地方的分离和结合。

在弗里德曼之后,西方汉学人类学家在研究中取得了不少成就。现在,这一门区域分科的研究者人员比以前多得多,出版物显著增加,研究生数量空前扩大。这些都是令人喜悦的。然而,我也发现,汉学一直没有像非洲学、西太平洋学、印度学那样,获得一般人类学界的共同关注。从事其他区域研究的人类学者把汉学人类学看成是一门深刻的学问,但是他们不承认其研究的社会科学性,也不期待从中提取有益于人类学理论发展的概念。在一般人类学者中,出现了前所未有的研究与写作方法论实验。相比之下,汉学人类学的局面却是冷落得很。研究中国的社会人类学者大多仅仅是把其他地区发展出来的理论搬到中国运用,他们似乎只关心中国社会的解释本身,而不像弗里德曼那样,追求从中国研究中推论出一种人类学的新类型。有些学者以为,中国既是一个独特的文化,从中国研究推导出来的看法,便不适合于解释其他社会。许多新一代人类学者似乎忘记了弗里德曼曾提出的那个有意义的观点:中国社会与文化的独特性构成了一种人类学的悖论。同时,他们似乎已经对西方人类学和中国本土人类学的对话失去兴趣。

若是马林诺夫斯基还在世,他一定会感叹他的预言尚未实现,人类学者尚需为自己的事业多作努力。的确,中国的文明社会模式并没有在人类学界真正站起来,而马氏的学生费孝通所开创的本土人类学不仅因各种原因没有在中国延续下来,而且在西方也没有成为文化观念对话的一部分。

不管马林诺夫斯基的理论方法是否值得继承,他对中国人类学的期待仍然需要数代人的努力去实现。从这一个角度看,中国人类学目前的努力就是面对这个近乎古老的期待而展开的。作为一位学习中国人类学的学生,我曾在将近 50 年的研习中,受到这个既有期待的鼓励与指导。

本书是我在这个期待下所作的努力的部分成果。它不是一部系统化的学术概论,它所包含的七个章节均有各自不同的主题,这些章节也不依据它们本来的学理连贯性来安排。不过,我相信读者在阅读本书之后将会对社会人类学、汉学人类学及它们存在的问题有一定深度的了解。有关社会人类学理论与方法的讨论,可以提供我们了解人类学路径之参考,而费孝通等人的“社区论”(第二章)、弗里德曼的宗族论(第三章)、施坚雅的区系论(第四章)以及不同学者提出的民间信仰理论(第五章),则系国际学术界认定的汉学人类学主要理论,它们也是海外人类学教学中“中国社会与文化”或“中国民族志”课程的主修选题。在讨论这些理论时,我力求按照它们出现时间的先后顺序加以梳理,使本书显得有点像是一本理论与方法教程。

写作本书时,我也表明自己对学术评论或有一己之见。我认为,学术评论不应是武断的、以自我见解为中心的批判,学术研究应以开放性的讨论为主要形式。

一些敏锐的读者可能会发现本书存在一个自相矛盾的现象:一方面,我在不同的章节对不同学派提出了不同的质疑,似乎我的看法比前人的看法“先进”;另一方面,在全书中,读者无法把握我的自成一家的定论。不过,我自己觉得这一矛盾的存在并非完全是一个缺陷。如果说本书存在一个统一的思路的话,那么这个思路并不是“结论”,而是对问题和困惑的表述。这一点与其说是我的写作的缺点,毋宁说是基于我的观点。我认为,教程式的定论固然容易为人理解,但无定论地提出问题并详加陈述对于学术讨论与社会理解也许更有价值。

述评的写作不全然等于对话。但是,本书可以说代表了我在中国社会研究的人类学路径方面与海内外人类学前辈们的理论对话。这些对话

是 1997 年以来我先后在伦敦、爱丁堡以及北京大学研习社会人类学和汉学的些许体会。我本人可以算是书中评论的学者群体中的后生者。因此,评论不仅对别人有效,对我自己也一样有效。在书写中,我尽量地把自己放在旁观者的位置。但是,这种“旁观式”的做法,并不意味着我没有面对其他人类学者面对的困境。许多我在书中提到的学者,或是我的老师,或是我的同辈,他们面临的问题也是我面临的问题。不过,我确实希望自己在表白这些问题时,能够符合学术对话的原有规则,同时,也能够具有一定新意。

在这个“学术应用论”流行的年代,很少人能够避免学术价值问题。如果说本书有价值的话,那么我以为这种价值不直接表现为其实用性,而更多地表现在其对中国社会—文化的理解、对社会转型的解释以及对中国本土学术的建构的参考意义之上。假使这些方面能够被承认为“有用”的话,那么我已会因知道没有做无用功而感到欣慰。而我也需要说明,在近年的研究工作中,我已把本书评论的一些理论放在实际田野工作中去验证和反思。我接触社会人类学,是从阅读厦门大学已故林惠祥教授对文化人类学的论述以及北京大学费孝通教授对社区研究、乡土中国的结构与文化变迁的论述开始的。不过,本书所包含的知识更多地直接来自英国式社会人类学。1997 年,我前往英国伦敦大学东方与非洲研究院社会学人类学系攻读社会人类学博士学位,在该系有机会、有条件阅读各种社会人类学原著,并参加社会人类学当代潮流、社会人类学原理、经济空间理论人类学、政治人类学与象征研究、家族制度、汉学人类学等研讨课的讨论。经过文献阅读与理论方法学习方面的准备,我于 1999 年至 2000 年在家乡福建泉州从事田野调查一年,获得不少资料,并依此写成博士论文。在获得博士学位之后,我还在闽台农村从事广泛的田野调查,力求

通过地方性的深入探讨,以比较翔实的人类学描述,回答一些理论问题。这些问题包括:中国社会的组织特点何在?如果中国社会具有其独特性,规范社会科学论述是否与中国的地方性知识相匹配?中国社会的人类学研究对一般人类学是否有潜在的贡献?本土概念是否可以发展出社会科学概念?等等。

这一系列问题的回答,是马林诺夫斯基曾预言、弗里德曼给予定义、几代人类学家为之奉献的“社会人类学的中国时代”到来的前提。诚然,正如中外学界所共同意识到的,“社会人类学的中国时代”之到来,不能依靠遥远的、对中国社会变革没有参与欲望的西方人类学家来实现,而应由生活在中国社会、沉浸在本土观念中的中国学者推动。不过,在我们“可以攻玉”之前,“他山之石”却是不可少的。弗里德曼在他的“社会科学可以为中国研究做些什么”一文(《人类学季刊》,1979)中主张:社会科学能为中国社会研究所做的,在于让后者获得自在的学术空间。也就是说,只有让中国社会研究本身深化以后,才谈得上中国学对社会科学的贡献。弗里德曼以后社会人类学的发展,证实了区域性研究与理论对话的重要意义。我从事具体的本土社会的研究,目的与弗里德曼所讲的不同,而在于通过本土研究获得社会和文化理论对话的潜能。

* 摇 * 摇 *

书中的部分内容曾在北京大学社会学人类学研究所及社会学系“社会人类学理论与方法”硕士选修课讲授过。正文部分,原来是一些分开发表的述评,曾在《社会学研究》、《中国社会科学季刊》(香港)、《读书》、《世界宗教研究》等杂志出现过。1989年起,我在北京大学社会学和人类

学专业研究生中开设“社会人类学与中国研究”课程,课程上与学生的互动对各篇述评的形成和修订帮助莫大。开课时,我已有将文稿集为一册的设想。缘年缘月,将粗略编订的这些述评组成的书稿提交“三联·哈佛燕京学术丛书”学术委员会审阅,后经许医农编审编辑,于次年远月正式出版。

初版数年后得到这个再版机会,我回过头去重新阅读旧著,发现了不少问题。遗憾的是,再版不能是重写。现在读者面前摆着的,还是那本书,还是有那些问题。为了尊重“白纸黑字”的历史,我在尽量保留旧作原貌和观点的同时,对以下格式和内容作了有限的更动:

缘初版时,资料来源采用脚注和书后的参考文献两种形式,再版后,脚注只保留说明性注释,参考文献分中外文两部分排列;

缘再版时,几个海外汉学家译名再次按照比较通用的译法作了调整;

猿再版时删除了范例(海外汉学家译名改列于本引言,见下)和附录中有关“社会人类学研究简况”的内容,附录新增一篇有关本书的对话和一篇相关讲座整理稿;

源删去初版第二、第六、第七章中与《文化格局与人的表述》(即再版的《西方人类学思潮十讲》)重复的内容;

缘第六、第七章中,增补几年来读到的海外中国人类学新著的文献,也以简略的文字在相关之处给予极其局部的评介。

国外汉学家的译名体例,译名大致分成两类:(员)有一些汉学家取了汉文姓名,如~~西~~ ~~朝~~ ~~曾~~ ~~阿~~ ~~藤~~ ~~氏~~自己取名“葛兰言”、~~别~~ ~~安~~ ~~圣~~ ~~德~~ ~~杂~~ ~~尔~~ ~~德~~自己取

月 朔 燥 土 拜 拜 燥 燥	巴博德
佬 燥 燥 燥 燥 燥	波摇特
孕 燥 燥 燥 燥 燥 燥 燥	桑高仁
运 燥 燥 燥 燥 燥 燥 燥	施珀尔(施舟人)
匀 燥 燥 燥 燥	萧凤霞
则 燥 燥 燥 燥 燥 燥 燥	施坚雅
悦 燥 燥 燥 燥 燥 燥 燥	石摇瑞
月 燥 燥 燥 燥 燥 燥	华英德
佬 燥 燥 燥 燥 燥 燥 燥	华摇生(屈佑天)
砸 燥 燥 燥 燥 燥 燥 燥	魏摇勒
粤 燥 燥 燥 燥 燥 燥	武雅士

书中的述评表达出的观点,都是阶段性的,因作者能力所限,也不可能表达得清楚无误,再版后仍必然存在自己不能意识到的问题。这些述评的写作有什么目的?对海外汉学人类学研究进行梳理有什么宗旨?述评主要选择哪些汉学人类学研究成果?为什么这样选择?关于这些问题,旧有的“引言”和正文大体已有了说明,这里便无须赘述。

王铭铭

1997年 8月 一稿

1998年 8月 缘日 二稿

1998年 猿月 源日 三稿

目录

引言

一 社会人类学与汉学

社会人类学及其基本特点

汉学人类学：中国社会的人类学探讨

二 从民族志方法到中国社区论

太平洋民族志模式在中国的传播

社区研究的新试验

社区中的历史与社会—文化力量

小地方中的大社会

三 宗族、社会与国家

“宗族范式”的谱系

弗里德曼的悖论

“边陲地区”的社会

宗族：国家与社会

宗族与现代性

汉学人类学的概化困境

四摇市场与社会结构理论批评 轶苑

核心地点的级序 轶苑

宏观区域的结构功能与发展周期 轶苑

国家行政网络与非正式权力对经济区系的依赖 轶苑

对经济空间理论的挑战 轶苑

经济空间理论人类学的启示 轶苑

五摇象征与仪式的文化理解 轶苑

民间宗教的界说问题 轶苑

民间宗教与“大传统”的关系 轶苑

民间宗教的社会与文化分析 轶苑

民间宗教与区域历史中的社会 轶苑

民间宗教与现代化理论 轶苑

民间宗教的再体验 轶苑

六摇“反思运动”及其理论挑战 轶苑

汉学人类学的理论问题 轶苑

“后现代主义”及其影响 轶苑

七摇社会人类学的本土化？ 轶苑

西方人类学回归本土的试验 轶苑

中国本土人类学的思考 轶苑

“颠倒的东方论”的危险与中国人类学者的使命 轶苑

八摇结语：汉学人类学的继承与反思 轶苑

附录

(一)关于中国人类学及其发展的对话

(二)人类学的中国相关性

——围绕《社会人类学与中国研究》的对谈

(三)寻找中国人类学的世界观

参考文献

索引

一摇社会人类学与汉学

摇摇我说过：“人类学，至少对我来说是对我们过分标准化的文化的一种罗曼蒂克式的逃避。”然而补救的办法近在咫尺，如果允许我再引述我的一些其他看法的话，我认为：“那面向人类社会、人类行为和人类本性的真正有效的科学分析的人类学，它的进程是不可阻挡的。”为达到这一目的，研究人的科学必首先离开未开化状态的研究，而应进入世界上为数众多的、在经济和政治上占重要地位的民族的较先进文化的研究……

——马林诺夫斯基(转引自《人类学导论》, 袁宏明译)

对中国社会及其文化的描述，不是西方式社会科学和人文学的独创。自中华文明出现以来，不同朝代的政论者和所谓的“史官”在其文献的写作中，均已对中国状况加以描述。同样的，活跃在民间的艺人、文人、巫术—宗教从业者甚至一般民众自身，也用独特的形式反映着不同时代中国社会生活方式的情况。不过，政论者、史官、民间文化的记录者，表达的主要是不同时代正统的“治人之道”和非正统的“避世之道”及“抵抗之道”，它们构成与近代社会科学差别甚大的诠释体系。此外，历史上的本土描述，把中国当成“天下”，没有认识到中国只是世界的人文类型之一，从而其所指的社会状况不是“中国人的状况”，而是中国人眼中的“人”或“非

物”的状况。因此,古代中国人对自身社会与人文类型的观察,更接近于包罗万象的“社会哲学”,而不构成一门独立的经验学科。

西方很早以前便有哲学家、文学家、史学家、旅行家描写过中国。但是,把中国当成一个对象来进行系统化的研究,主要是在15世纪之后才随着欧洲经济、政治、军事、文化势力向西方之外的区域拓展而逐步开始的。从15至18世纪,欧洲各国统治者把中国当成拥有高度文明和财富并“值得”侵略和掠夺的国度。为了达到侵略和掠夺的目的,他们鼓励教会、学者、探险家致力于中国的研究,组成不同的“东方学”研究团体,使中国成为西欧学界的研究对象。最早的中国学就是注重汉语研究的“汉学”。后来,它扩大成了一门关注一切中国事物,如地理、风物、语言、哲学、社会、军事等的区域研究学科。

18世纪后期以前,汉学均是描述性、资料性、工具性的研究。尽管它的关切点是中国这种人文类型,但却不是一门社会人文学科,因为它的研究目的不是理论验证和分析,而是服务于侵略和掠夺的情报搜集。18世纪后期以后,西欧学术界出现了一股建构社会科学的热潮,一些著名的哲学家和学者提倡用生物学和其他自然科学的路径来探讨社会,主张社会与人文类型的研究应着眼于社会与人的理论实证价值,反对单纯的资料情报搜集。这股思潮潜在地为当时正在升级的西方资本主义世界体系提供进化论的社会科学依据,从而巧妙地延伸了东方学的掠夺性(蔡元培,1933:104)。但是,“科学”与“实证”等词在社会人文类型研究中的出现,也为汉学等区域性学科从情报学转变为社会科学开阔了视野。自此以后,汉学才逐渐与社会科学结合,而在此结合过程中,社会人类学这门学科扮演着十分重要的角色。

社会人类学及其基本特点

社会人类学原来可以被当成与体质人类学、考古人类学、语言人类学并列的人类学的四大分科之一。可是,在 19 世纪初的西欧,它已逐步从广义的人类学中分离出来,脱离生物进化论和地理学的影响,从过于广泛的“人类史”转变成一门社会科学。“社会人类学”一词首先出现于英国。1871 年,著名人类学家弗雷泽(1818—1899)被任命为社会人类学教授。在 19 世纪上半叶,一大批英国人类学者引用社会科学理论从事研究工作,使自己的人类学探讨有别于原有的宏观人类学(1871 年,英国人类学家泰勒(Tylor)在《原始文化》中提出“文化人类学”一词)。1901 年,英联邦社会人类学会(1901)的成立,不仅宣告英国国内社会人类学正式成为一门教学和科研门类,而且促使此一学科的独特理论方法路径走向系统化,使之成为欧洲人类学的主流。在美国与加拿大,某些高等院校中至今仍然采用早期人类学四分科并列的界说作为学科入门教学门类。但是,在具体研究中,与社会人类学类似的文化人类学^①也已成为独立的人文社会科学学科。

路易斯(1878—1955)在其《社会人类学导论》一书中总结了这一学科的基本取向。他说:

早期人类学家被一般人想像为:蓄满胡子的教授,拿着测径器终日与骷髅为伍;后来人们渐渐地把人类学家看作奇风异俗的专业调

^① 美国人类学者多称自己为“文化人类学者”,但也有不少人采用欧洲的“社会人类学”一词指代自己的研究。目前,大多数学者认为“社会—文化人类学”(1952 年,美国人类学家史丹利·J·盖尔(Stanley J. Geertz)提出)一词更为合适。