

社会人类学的中国研究

——认识论范式的概观与评介

王铭铭

在中国研究中,长期存在规范社会科学范式与中国文化独特范式之争。鉴于这一争论对于建设中国社会科学的重要性,本文对在中国社会研究范式建构中作出重要贡献的诸种社会人类学理论逐一加以评介,并论述了中国学(汉学)社会科学化过程中可能出现的认识论与解释问题。

作者王铭铭,1962年生,人类学博士,北京大学社会学人类学研究所副教授。

近年来,汉学界^①出现了大量有关“范式”(paradigm)的讨论。这些讨论针对的是传统汉学的两个相互关联的问题:(1)汉学研究是否存在自身独特的社会科学理论体系?(2)作为区域性研究类别的汉学与一般社会理论之间存在何种关系^②?

事实上,这些问题在探讨中国社会的人类学者那里已经存在几十年了。从本质上讲,社会人类学综合了两种探讨,即区域性的社会文化知识的探讨和社会人文学科的理论探讨。在这一社会人文学科中,一部分学者专攻中国社会研究,他们被称为“汉学人类学者”(sinological anthropologists)。汉学人类学者一直面临如何使其在中国社会中发现的地方性事实与一般社会文化理论形成对话的问题,向来十分关注地方性知识与社会科学理论之间的关系。鉴于他们在这方面所做的探索对回答汉学研究的上述

① 16—19世纪,欧洲各国统治者为了达到侵略和掠夺的目的,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,于是产生了中国学。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、军事等等的区域研究学科。

② 参见 William Rowe, 1990, “The public sphere in modern China”, *Modern China*, 16: 3: 309—329; Philip Huang, 1991, “The paradigmic crisis in Chinese studies”, *Modern China*, 17: 3: 299—341.

问题颇具启示意义，本文将对此加以评介，并力图进行相关的理论思考。

一、社会人类学和文化人类学

社会人类学原是与体质人类学、考古人类学、语言人类学并列的人类学的四大分科之一。在本世纪初的西欧，它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”转变成一门社会人文学科。“社会人类学”一词首先出现于英国。1907年，著名人类学家弗雷泽（Frazer）被任命为社会人类学教授。在本世纪上半叶，一大批英国人类学者运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^①。1946年，英联邦社会人类学会（ASA）的成立，不仅宣告社会人类学在英国国内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^②也已成为独立的人文社会科学学科。

路易斯（Lewis）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：

的确，社会人类学家献身于“奇风异俗”的研究——包括其传统、变迁以及目前的形式。但是除此之外，社会人类学家有更长远的企图：置身于世界的所有文明中，让那些我们不易了解也不熟悉的信仰与风俗，冲淡我们民族中心的限制，从而进行所有社会的比较研究^③。

社会人类学的兴起，一方面是学科分类变化的表现，另一方面与本世纪人类学研究旨趣的转变有关。可以说，真正意义上的社会人类学是在反思进化论和传播论的宏观人类史和民族中心主义的基础上创立起来的。社会人类学的视野和理论方法特点，在其与广义人类学的比较上体现得最为清楚。

首先，从研究对象看，广义的人类学研究的是过去的人种、文化以及社会类型，而关于这些研究对象的资料大量地不仅来自对世界各民族的了解，还来自游记、历史记载和考古发现。社会人类学从过去的人类学继承了对不同民族的社会-文化形态的兴

① Evans-Pritchard, 1962, *Social Anthropology and Other Essays*, New York, pp. 1-20, 43-62.

② 传统上，美国人类学者称自己为“文化人类学者”，但也有不少人（如 Geertz 等）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”（Socio-cultural anthropology）一词更为合适。

③ Ioan M. Lewis 著，黄宣卫、刘容贵译：《社会人类学导论》，〔台〕五南图书出版公司 1985 年版，第 1 页。

趣,在本质上是以研究“非西方社会”——包括亚、非、拉美、太平洋岛屿——为目标的。但是,与广义的人类学不同,社会人类学研究非西方社会并不是为了证明人类史的过程,而是为了把所谓“异文化”当成与“本文化”(如西方文化)具有同等地位和价值的实体加以理解,并通过这种理解思考“本文化”的局限。这一研究取向的转变,是人类学从全球文化时空建构的取向迈向文化多元并存观的具体表现。

其次,在方法论上,因为广义的人类学重视的是人类史,因此它主要是以宏观的社会文化探讨为内容和研究单位。相比之下,社会人类学的特色在于对小型社区或族群的透视以及对文化的整体观和制度关系分析的强调。在社会人类学内部,对于这种文化整体观——其实践被称为“田野工作”(fieldwork)——的社会代表性问题,历来有争议。但是,人们无法否认社会人类学与古典的广义人类学和其它社会人文科学的分立点,就在于它的社区透视。通过对小型社会单位的透视,社会人类学者比其它领域的学者更容易深入到被研究者中,体会和理解他们的生活世界,避免本身文化价值观和主观规范的制约,较为开放地对待“本文化”之外的现象和事物。可以说,人类学者是从宏观的人类史走进微观的社区参与之后,才将自身改造为社会人类学者的。

在表述风格上,与划分社会、经济、政治、文化领域的宏观分析不同,社会人类学采用的是较为微观的社会文化整体描写法或所谓的“民族志”(ethnography)方法。民族志的微观性和个别性,也已引起学界的批评,新的替代模式是在微观描写中,包容宏观的社会和历史视角。不过,民族志方法作为基础,是大多数社会人类学者所坚持的研究路径。

在对所谓“非西方社会”进行社会人类学的研究中,社会人类学者大多对这些社会的整体面貌和社会存在的各种形式有广泛的兴趣。正如法国人类学家列维·斯特劳斯(Levi-Strauss)所说的:

社会人类学是从一个发现中发展出来的。这一发现就是:社会生活的所有方面——经济、技术、政治、法律、美感以及宗教——构成一个有意义的复合体,而且,如果没有被放在与其它方面的关系中考察,任何一方面也无法被理解。^①

不过,近一个世纪的发展表明,社会人类学者越来越把自己的研究视野集中在某一特定的课题之上,如社会组织、经济观念和过程、政治制度和行为、象征符号、仪式、宗教信仰、意识形态等等。列维·斯特劳斯在比较社会人类学与文化人类学时曾指出,社会人类学以社会的概念为组织分析体系的工具,而文化人类学则以文化为分析单位和概念。不过,二者均是为了了解人的整体^②。此外,无论社会或文化人类学者如何看待自己的分析概念体系,一般来说,他们的研究均可分为如下几个方向:

① Claude Levi-Strauss, 1972, *Structural Anthropology*, Vol. 1, London, p. 358.

② Claude Levi-Strauss, 1972, *Structural Anthropology*, Vol. 1, London, pp. 356-359.

亲属制度 (kinship) —— 对亲属制度的探讨被视为社会人类学的基本功, 这主要是因为社会人类学者认为亲属制度是人类社会的基本特质。社会人类学者试图借以透视社会生活的基本结构。

经济人类学 (economic anthropology) —— 社会人类学者与一般经济学者一样, 对经济现象十分感兴趣。但是, 他们的研究与后者不同。经济学者在其研究中把经济看成独立于社会之外的形态。社会人类学者则主张, 经济观念和过程是社会和文化的不可分割的组成部分。因此, 他们从社会和文化的全貌入手考察经济, 并提出一系列有关经济与社会、经济与文化关系的论点。

政治人类学 (political anthropology) —— 非西方社会政治制度的比较曾被视为政治人类学的主要研究目标。不过, 自 50 年代以来, 社会人类学者在探讨这一专题时, 更多地倾向于政治制度、权力以及它们与文化的关系探讨, 由之对政治的本质加以界定。同时, 一些人类学者运用一般政治科学的概念以描述他们所研究的社会, 另一些人类学者则力图通过独特的民族志研究, 对一般政治理论提出挑战。

宗教人类学 (religious anthropology) —— 宗教学把自己的研究限定在经典和教义范畴之内, 其对宗教的界定也偏向于“制度化宗教”, 即有一定统一神谱、经典以及教义的宗教。社会人类学者眼中的“宗教”既包括制度化的宗教, 也包括其它宗教类型, 并把象征符号、仪式、信仰、意识形态等等都视为宗教探讨的对象。

此外, 根据研究的区域特征, 又可以划分为非洲人类学、中国/汉学人类学、印度人类学等等。

社会人类学者不管是以何种主题和区域为专长, 他们大多有一套共同的关注点。1979年, 法国人类学家奥格 (Marc Augé) 指出, 传统人类学的研究有四个具体的关切点: 进化、文化、象征、功能。进化与文化形成一个轴, 象征与功能形成另一个轴。传统人类学理论的分类, 可以以这两个轴、四个关切点为标准^①。进化论分为美式和英式两种, 美式进化论所关心的是文化的进化, 英式进化论关心的是文化功能的进化。法国社会学派和英国结构功能主义关心的是象征 (宗教仪式) 的功能。英国功能主义人类学所关心的是文化、象征与功能的三角关系。传播论关心的焦点与进化论一样, 是历史与文化的关系, 但其所谓“历史”指的不是进化而是“退化”, 或文明从中心到边缘的空间传播和时间衰落。历史具体主义和结构主义人类学者所关心的是象征和文化两个焦点, 几乎把象征和文化视为自在的与社会无关的空间分布体系和逻辑体系^②。

社会人类学对奥格所界定的进化、文化、象征、功能四个关切点均有所涉及。但是, 它对进化-文化的轴线不感兴趣, 而对其它三个关切点的联系十分关注。具体地说,

① Marc Augé, *The Anthropological Circle*, Cambridge, pp. 14-18.

② 王铭铭:《人类学与文化学说》,《国外社会学》1996年第 1、2期。

社会人类学内部分化为两种类型：一种是涵盖文化、象征、功能的类型，其起源是人类学大师马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）；另一种是只涵盖象征和功能的类型，其起源是法国学派以及在英美传播法国学派的英国人类学家布朗（Radcliffe-Brown）。不过，社会人类学并不完全反对变迁的观点。相反，大多数现代社会人类学者对社会文化的过程、历史等历时性变动十分关注。诚然，这种关注与进化论者的超地方人类史的观察在取向上有很大差异。

二、汉学人类学研究史

社会人类学之所以成为西方学界与公众广泛关注的学科，主要是因为它作出了如下两个十分“开明”的承诺：

一方面，人类学者声称自己要拯救那些独特的文化与生活方式，使之幸免于激烈的全球西方化破坏。借助于其浪漫的感召力以及其引人的科学宗旨，人类学者挺身而出，反对席卷全球的西方模式。另一方面，人类学者用较隐晦的词句许诺要使自己的研究成为对我们西方自己文化的批评。他们说，通过描写异文化，我们可以反省我们自己的文化模式，从而瓦解人们的常识，促使我们重新检讨大家想当然的一些想法。^①

中国社会的人类学研究^②，亦即“汉学人类学”，是社会人类学区域性分支的一门。这一区域性分科的缘起与其它区域性的人类学基本一致，其最早目的就是把中国社会当成受现代西方文明冲击的文化加以“拯救”。最早符合社会人类学学科特点的汉学家是荷兰的德格鲁特（De Groot），他不仅把中国社会当成“异文化”研究，而且还长期在中国从事田野调查和参与观察^③。不过，这些早期人类学家并不是严格意义上的社会人类学家，而与专注于“奇风异俗”的古典人类学家颇为类似，他们的中国文明研究也还称不上“汉学人类学”。汉学人类学的建立是以功能主义民族志方法和社会结构理论被引入社会人类学为标志的。

① George Marcus and Michael Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, p. 1.

② 一般读者容易把汉学人类学与中国民族研究相混淆。实际上，除了个别的例外，中国少数民族族群的研究与汉学人类学有很大不同。一方面，汉学人类学吸收了传统汉学、中国学的因素，对中国占人口多数的汉族（汉人）文化和社会组织特别感兴趣。另一方面，它不仅是对汉族社会文化的描述，而且还力图从研究中提炼出有益于理解中国社会和总体人类学理论发展的观点。“汉学人类学”就是中国社会的人类学研究。

③ Maurice Freedman, 1974, "On the sociological study of Chinese religion", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford, pp. 19-41.

功能主义人类学的出现，是近代欧洲学术发展的一个必然结果。自18世纪以来，欧洲社会产生了两种思潮：一是对“西方”的过去的关注，二是对如何看待“西方”以外的世界产生兴趣。正如英国皇家人类学会前任主席吉尔耐（Ernest Gellner）所言^①，表达这两种思潮的是一个当时十分流行的问题：“为什么世界会越变越好？我们可以用何种标准来衡量世界的变化？”对这一问题，出现两种不同的回答。历史主义的理论主张，世界的进步是历史的必然，是欧洲的进步战胜“非欧洲社会”的落后的表现；实证主义者则主张，欧洲的先进在于它拥有别的社会所没有的求证和知识结构。在人类学界，这两种答案是通过生物的类比法来表述的。十九世纪的文化进化论从生物的类比中得出一个结论，即文化与生物界的生存法则一样，经历从低级到高级的演化，世界的发展是从“非西方的落后文化”到“西方的进步文化”的演进。功能主义的创设者马林诺夫斯基和布朗则从生物学的启示中得出一个与进化论相反的看法。他们认为，人文现象与生物现象的雷同，不在于它们有高低之别，而在于它们存在的目的与生物体一样，是为了自身的生存和发展。而欧洲的优势不在于它在进化阶梯上的地位，而在于它可以通过实证的科学研究掌握“非西方”的文化特性。功能理论对人类学发展的主要贡献，在于它们指出了与以欧洲为中心的文明不同的文化形态，不能被贬低为比欧洲文明低等的文化。功能的解释，强调不同文化之间的“平等生存权利”，以及“非西方文化”的合理性。同时，它还指出对“异文化”的研究所获得的实证知识，有助于对西方文化的自我反省。这两点成为社会人类学研究的基本观念，对于人类学者的文化价值判断有深远的影响。

正是在这一背景下，中国成为人类学研究的对象。不过，具有讽刺意味的是，与其它区域性人类学不同，汉学人类学的开创者是本土人类学者。在目前西方学术界，多数汉学人类学家倾向于推戴西方的人类学家（如活跃于五十至七十年代的弗里德曼^②）为他们的学术带头人。实际上，第一代运用严格的社会人类学理论和方法对中国社会进行研究的，不是来自西方的“远方来客”，而是被从中国本土派往英美学习社会科学的一批青年学者。三四十年代，费孝通、林耀华等就已比较系统地学习过社会人类学。在他们的研究中，社会人类学的民族志方法被较为完整地运用，其对经济、亲属制度、信仰与仪式等方面的旨趣也得以较充分的表述。尽管他们并不自称为汉学人类学者，但他们的具体研究实践开了这门社会人类学区域性分支学科的先河。

也正是这一时期，西方社会人类学界对于社会人类学的学科界定问题产生了争论。

① Ernest Gellner, 1983, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, pp. 47-48.

② 参见 Burton Pasternak, 1985, "The disquieting Chinese lineage and its anthropological relevance", *The Chinese Family*, Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang eds., Taipei, pp. 165-191.

牛津大学的布朗和步他后尘的埃文斯·普里查德 (Evans-Pritchard) 在社会人类学和社会学之间划定了边界。前者认为,社会学是研究社会内部构造的学科,并偏向于以本土社会(西方)为研究重点,而社会人类学不仅应研究社会的内部构造,还应对不同社会类型进行比较。后者则认为,社会学与社会人类学的基本差别在于:社会人类学是对简单社会(社区)的整体描述和分析,社会学则是对社会中的不同面向进行切割性分解。两者都坚持,社会人类学者应当以“异文化”或“原始简单社会”为研究对象。按布朗的观点推论,中国社会的研究是针对社会内部结构而展开的,因此构不成以比较为特点的社会人类学,而只能是社会学。而从埃文斯·普里查德的角度看,对中国这类“复杂社会”进行研究,只能获得有关“大社会”的片段性信息,构不成整体的文化理解,因此也不可能是社会人类学。

相比之下,伦敦大学经济学院的马林诺夫斯基则对社会人类学采取较为开放的态度。他在为费孝通的《江村经济》所写的前言中^①,对中国社会的人类学研究提出两点希望:第一,他希冀中国人类学成为本土社会研究的先锋,第二,他还希望从此之后社会人类学可以把注意力从“简单社会”转向“复杂的文明社会”。

费孝通等人开始进行本土人类学的研究时,他们的主要关注点是如何通过民族志方法描述中国社会及其变迁。经过半个世纪的发展,亲属制度、经济人类学、政治人类学以及宗教人类学这四个社会人类学所关注的焦点逐渐进入汉学人类学的学术视野,而且有些方面的研究颇有建树。在亲属制度范围内,弗里德曼的宗族理论引起了一系列有关中国家庭与社区的关系、地方与国家的关系、祖先崇拜与社会组织关系的讨论。在经济人类学范围内,施坚雅的经济空间理论不仅引起汉学人类学的改变,而且对中国社会经济历史的研究也颇有影响。此外,自60年代以来,大量的汉学人类学者在象征人类学、结构主义的影响下从中国民间信仰与仪式出发,提出了许多颇有见地的文化理论。

从学术史的断代看,汉学人类学已经经历了四个时期的发展:

第一个时期是本土人类学时代,它只延续了约十年之久,其特点是对社区民族志的强调。此外,除了费孝通坚持以社会人类学整体论民族志描述乡土中国之外,其余学者对社会人类学的传统失去了兴趣,这主要由于他们中的许多人被当时的“文化与人格”、宗教社会学等新理论所吸引。

第二个时期自50年代后期至70年代,其支配性人物是弗里德曼(Maurice Freedman)和施坚雅(William Skinner)。弗里德曼根据海外华人社会的研究和二手材料写出一批关于中国社会(宗族)组织和文化的论著,施坚雅根据文献从清史的角度运

^① Bronislaw Malinowski, 1939, "Preface", to Hsiao-Tung Fei, *Peasant Life in China*, pp. xix-xxvi.

用经济人类学的理论方法研究中国的社会结构。他们的作品形成一种“反社区”的理论取向，而其对非正式制度与国家的考察的影响至今依然十分强大。

第三个时期是 70—80 年代，其特点表现为对社区方法和田野工作的重新重视以及对旧范式的经验验证的发达。民族志方法的重新运用，使一大批学者有机会对弗里德曼、施坚雅等人的模式进行实地体验。同时，新的社会人类学思潮的出现也造就了新一代汉学人类学家。

第四个时期开始于 80 年代后期，其特点是对旧有理论的综合以及视角和方法论上所受到的一般社会科学的冲击。与一般社会人类学一样，现阶段的汉学人类学研究出现了空前的多样化的局面，不同学者运用不同的理论与方法进行研究，有的采用宏观理论和非传统的研究法，有的坚持社区调查法并对功能民族志的作用深信不疑。在批评理论和激进派话语的影响下，理论的新综合正在出现。

不同时期的汉学人类学一方面十分强调中国社会与文化的独特性；另一方面，他们对这些特性的解释，大多来自其他人类学者的理论认识范式，而这些理论范式又深受其所处历史时代的制约。正如上文指出的，汉学人类学发展的第一个时期，深受此一时期的主流理论（即马林诺夫斯基和布朗的理论）的影响。第二次世界大战之后，西方理论界认识到过去的“社会越变越好”的命题实际上不一定准确，因此，人类学者开始对他们的社会理论加以修正，而这些修正也是汉学人类学理论变迁的根源。

另一方面，随着第二次世界大战的结束，东方和非洲大量新的民族-国家宣告成立，使欧洲失去许多殖民地。对于人类学者来说，殖民地的失去，等于调查场地的失去。在此背景下，人类学界出现了列维·斯特劳斯的宏观理论人类学，它一反功能主义人类学强调社会现实的传统，把思维当成第一性的体系加以探讨^①。

汉学人类学的第二个时代与这一系列的变动密切相关。它的主要代表人物弗里德曼深受埃文斯·普里查德和格拉克曼（M. Gluckman）的影响。作为战争受害族群犹太人的一员，他体会到和平、一体化社会模式的虚设性质，从而与其他正在重新思考功能主义理论范式的学者形成了共识。1949 年，中国推翻了半殖民地、半封建的统治，冷战的格局使汉学人类学家只能依赖文献分析中国社会。弗里德曼、施坚雅等人的学说之所以充满历史学的意味，与这一政治变迁有密切关联。同样地，他们对社区民族志分析法的质疑，与此一时期社区研究的衰落有关。

七八十年代，汉学人类学出现两大潮流：其一是社区调查的复归和范式的地方性检验的兴起，其二是象征人类学的发达。这两大潮流构成了汉学人类学第三个时代的主要特点。前一潮流的出现条件是港台地区人类学田野调查地点的开放以及中国内地

^① 参见 Claude Lévi-Strauss, 1962, *Totemism*, 1969, *The Elementary Structures of Kinship*, London; 1969, *Structural Anthropology* (Vols. 1-2), London.

改革以后对外交流的提倡,而后一潮流的出现则与更广泛的人类学理论范式的变动相呼应

在新结构主义的影响下,西方人类学界从60年代后期起开始重视象征体系与社会体系关系的探讨。由于存在一段相当长的和平时期,世界出现了新的格局,文化之间的交往方式也从战争转入经济文化霸权的争夺。民族文化的独特性及其在世界文明格局中的地位问题重新成为人类学研究的主题,符号-象征体系作为文化独特性的主要表现形式成为人类学者的主要关注点。在道格拉斯(Mary Douglas)、吉尔茨、特纳(Victor Turner)等著名学者的倡导下,象征人类学成为人类学研究的主流^①。在这一主流的推动下,许多汉学人类学者(如武雅士[Arthur Wolf]、马丁[Emily Martin]、王斯福[Stephan Feuchtwang]等)十分重视“汉人民间宗教”的探讨,他们力图在中国人的信仰、仪式与象征体系中发掘中国文明与社会构造的模式。

中国实行改革以来,一批学者(如波特[Jack Potter]、萧凤霞[Helen Siu]等)带着他们对社会变迁的极大兴趣,在中国南方地区展开田野工作;港台地区的人类学研究,进一步深化了对民族志与地方史的理解;留学欧美的一批中国青年学者,也开始结合国内外理论进行汉学人类学调查研究。80年代以来,新的人类学思潮逐步影响了中国社会的研究,使之与其它区域性人类学界一样,进入一个理论反思和多元化的时代(即汉学人类学的第四个时代)。

必须承认,汉学人类学不完全是社会人类学的“中国复制”。与其它区域性社会人类学相比,汉学人类学具有两个值得注意的特点。第一,正如马林诺夫斯基在五十年前早已指出的,中国社会的人类学是“复杂的文明社会”的人类学。半个世纪以前,一些社会人类学者以为,用在简单社会的研究中发展起来的社区民族志方法来研究中国,同样可以创造中国人类学。而在此后,汉学人类学者已经逐渐意识到中国社会的复杂性以及在对简单社会研究中发展起来的传统民族志方法的局限性。于是,越来越多的汉学人类学者试图在民族志和田野工作的基础上考察中国社会和文化,也就是在社区中考察当地的社会-文化与超当地的社会-文化,并力图理解二者的互动关系。

第二,中国是一个有文字历史的国家,传统汉学对中国的研究大多是以“文字文化”或“精英文化”为研究对象的。在传统汉学的研究中,从“文字文化”所得出的结论和对中国文化理解的著述成为汉学人类学的主要参考文献。这一方面促进了汉学

① 参见 Clifford Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York; Victor Turner, 1957, *Schism and Continuity in African Society*, Manchester; 1966, *The ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York; Mary Douglas, 1966, *Purity and Danger*, London; Edmund Leach, 1964, “Animal categories and verbal abuse”, *New Directions in the Study of Language*, E. H. Lenneberg, ed., Cambridge, pp. 28-63.

人类学与史学的综合(此为其它区域性人类学类型所少见),另一方面也把传统汉学的“东方观”引入汉学人类学中来。“东方观”的存在给汉学人类学带来对文明的尊重,同时也带来传统汉学原有的保守特性,这种保守特性的基本特质是对描述的偏重以及对理论的排斥。汉学人类学至今没有提出一般社会人类学通用的概念就与此有关。

由于这两个特点的存在,汉学人类学与一般中国学/汉学之间的差异有日益消解的趋势。与其它区域的人类学者一样,受过社会人类学专业训练,在汉人社区(包含台湾、港澳、海外华人社区)作过田野调查并在人类学系从事教学和研究工作的学者被称为“人类学家”。不过,他们之中有不少人已经把兴趣转向原属社会学、史学、政治学、经济学的学术领地。同时,不少非专业的汉学家所从事的研究与汉学人类学无异。大多数汉学人类学的研究计划也并不受一般社会人类学的关注,汉学人类学的论文也并不为一般社会人类学的杂志(如 [Man] [Current Anthropology] [American Anthropologist] [Dialectical Anthropology] [Ethnos]等)所青睐,它们反而常常是在中国学杂志(如 [Late Imperial China] [Modern China] [The China Journal]等)中找到自己的位置。

对于一般中国学家来说,汉学人类学的“汉学化”无疑是一件好事,因为社会人类学的理论、方法与资料可以弥补一般中国学的缺陷(汉学人类学者向来重视家庭、宗族、民间宗教组织、社团、非正式经济活动、大、小传统的关系,而这些是中国学所缺乏的)。但是,对于汉学人类学者本身来说,“汉学化”使他们失去了在一般社会人类学界的应有地位。这种困境表面上是一个知识与职业的矛盾问题,而在其背后还潜藏着一系列与目前正在发生的表述危机相关的危机有密切关系的问题。

三、范式问题与表述的危机

在六十多年来的发展过程中,汉学人类学所面临的问题可以归纳如下:

(1) 社会人类学在部落社会研究中提出的社区民族志方法论与中国这个国土如此之广大、历史如此之悠久、传统中央集权如此之强大的社会是否相匹配?

(2) 中国研究应与西方社会理论形成何种对话,应在何种程度上强调中国素材的独特性?

(3) 西方对“人”的看法(如理性人、经济人的观点)可否运用来探讨中国人的问题?

(4) 中国人的象征和社会世界是一个一体化的体系,还是大、小传统分立,区域分立的多元体系?

(5) 把中国当成西方的“异文化”加以探讨存在何种问题,本土社会的人类学探讨能否克服上述问题?

上述五大问题实际上是普同论与文化相对论之间的矛盾的具体表现，是对中国研究应具有自身的独特理论体系还是应从属于一般社会科学此一问题的不同分述

第一个问题产生于学界对吴文藻、费孝通等的“中国社区论”的评论之中。如上所述，吴文藻、费孝通等把社会人类学在“简单社会”（原始部落）研究中发展出来的社区民族志方法运用于中国社会的研究中。50年代以后，社区研究法被欧美人类学者视为方法论反思的对象。于是产生了下面的问题^①：对中国这样一个“复杂文明社会”进行社区分析，是否能体现中国社会的特点？换言之，社区研究针对的是小地方，在大型的文明社会中，小地方无疑也是大社会的一个部分，但是，它们是不是可以被视为大社会的缩影？

对这个问题，社会人类学界出现了两种不同的看法。争论的双方是普同论者和文化相对论者。前者从人类学方法论的角度出发，肯定功能主义的社区分析本身所具有的作用。他们关注的不是“中国社会”，而是社区在人类学描述（即“民族志”）中的作用。因此，对他们来说，汉人社区是否能够代表中国社会现实的问题并不重要，而重要的是，汉人社区的田野工作和民族志描述对人类学整体理论和话语的意义。换言之，汉人社区研究只要能够提供符合社会人类学田野工作与描述方法标准的知识，就是“成功”的研究。

持这种看法的人类学者，以利奇为代表。在《社会人类学》（1983）一书中，他以功能主义民族志的标准对数本中国人类学家的英文著述一一加以评判，他认为其中最成功的是费著《江村经济》，因为它避免了早期民族学的方法论缺陷，而且不声称是中国社会的“典型”^②。

虽然利奇一再说明人类学描述不应有任何“一般预设”，但是他在本质上是一个“普同论者”，因而主张人类学社区调查的意义与“中国社会”的特征无关，而仅仅是有关人类社会行为的一般特点的通论。这一看法显然违背了费孝通的本意。在对利奇评论的回应中，费孝通多次提到，他的理想是“了解中国社会”，而不是发现人类行为与文化的一般规则。与利奇不同，第二种评论针对汉人社区研究与“中国社会”的相关性而展开。这种评论与拉德克利夫·布朗的“社会结构”概念及其后来的变异有密切的关系。布朗本人也曾应吴文藻的邀约到燕京大学讲学，他对人类学的主要贡献不在于方法论，而在于理论方面。他是把法国社会学年鉴派的导师涂尔干（Durkheim）的

① 不过，对于这个问题，费孝通早已加以重视。在江村研究之后，他开展了“云南三村”社会经济模式比较研究，并在理论上对中国社会与发展进行超区域的论述。近来，乔健先生的论文《中国人类学发展的困境与前景》（《广西民族学院学报》1995年第1期）对此问题也有探讨。

② Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, London, p. 127.

社会理论引进社会人类学的学者。

1962年，汉学家弗里德曼在“社会人类学的中国时代”一文中^①讨论了汉学对社会人类学所能作出的具体贡献。弗里德曼与马林诺夫斯基的一点共识是，中国社会的研究存在着把人类学从原始部落推向文明社会的潜能。但是，在这种研究应该如何开展才可以达到这一目标的问题上，他与马林诺夫斯基有不同的看法。他认为，功能主义者在宣扬社会人类学社区调查法的有效性时，忘记了“有历史的文明社会”是中国社会与传统人类学研究对象不同之根本所在，对这样一个历史悠久、有社会分化的文明大国，功能主义的社区研究方法和共时性剖析（即反历史倾向）是不适当的。

弗里德曼的批评是：马林诺夫斯基以为，吴文藻领导下的“中国社会学派”之所以成功，是因为他们运用了小型社区研究法，而这种研究法一旦在不同的村落社区反复实施^②，便可借以理解整体中国社会。弗里德曼认为，假使人类学者对中国社会的独特性没有充分了解，进行再多的社区调查也无法说明问题。社会人类学要出现一个“中国时代”，首先应该向历史学家和社会学家学习研究文明史和大型社会结构的方法，走出社区，在较大的空间跨度和较广的时间深度中探讨社会运作的机制。概而言之，弗里德曼认为，小地方的描述难以反映大社会，功能的整体分析不足以把握有长远历史的文明大国的特点，社区不是社会的缩影。

在强调中国社会的独特性、反对简单挪用一般社会人类学研究范式时，弗里德曼实际上已经使自身落入了上文列举的第二个问题：中国的独特性是否应该和可能让社会人类学者（或其他社会科学研究者）来认定？尽管弗里德曼是一个相对论者，他的论述却与社区论一样无法避免社会人类学一般理论的制约。

西方社会人类学者在从事中国研究时，常常面临一个理论上自相矛盾的现象：一方面，他们力图运用中国素材来评论西方社会理论的一般性问题，使其研究在理论界获得一席之地；另一方面，为了突出其研究的独特意义，他们也十分强调西方理论在解释中国素材时表现出的弱点。自汉学人类学建立以来，这一自相矛盾的现象长期存在，制约了几代学者的理论思考，而弗里德曼的理论最为典型地体现了这一矛盾。1981年，与弗里德曼持不同观点的费孝通在英国皇家人类学会赫胥黎纪念演讲中曾指出，“弗里德曼教授在生前曾告诫进行微型研究的人类学者，不要以局部概论全体，或是满足于历史的片段，不求来龙去脉”^③。弗里德曼的持续影响，不仅因为他是一代欧美甚

① Maurice Freedman, 1962, "A Chinese phase in social anthropology", in *The Study of Chinese Society*, Willima Skinner ed., Stanford.

② 在作这一评论时，弗里德曼充分意识到，费孝通对单一社区的代表性也抱有保留态度，并在“江村”调查之后把视野扩大到村落的比较和“大传统”的研究。

③ 费孝通：《三访江村》，《江村经济》，江苏人民出版社 1986年版，第 250页。

至东亚汉学人类学者的导师，更重要的是因为他在中国社会的人类学研究中提出了一个颇类似于“范式”的东西。汉学人类学者华生（James Watson）就认为弗里德曼的贡献在于他提出了一种“范式”^①。

的确，弗里德曼的宗族理论几乎已经成为长期积累下来的汉学人类学和社会史所认同的学术论题和学界论述中的架构，他之后的人类学者如裴达礼（Hugh Baker）马丁、波特等都采用他的宗族概念，对他有所批评的中外学者如王崧兴、帕斯特耐克（Burton Pasternak）、科大卫（David Faure）、萧凤霞、陈其南、陈弈麟等人也在不得已的情况下把他的概念架构当做具有相当开放性的体系，在此基础上展开不同的陈述、批评与修正^②。弗里德曼的影响不限于中国学界，也不限于一般社会人类学界。由于他的理论具有类似于“范式”的开放性的特质，已为其它相关课题（如社会史、中国法和政治制度分析）的研究所采用。更难以否认的是，他的研究已经成为马林诺夫斯基预期的“文明社会的人类学”的范例之一。

问题是：弗里德曼从中国宗族研究中提出来的理论，是不是像华生教授所说的是一种“范式”？我认为弗里德曼并不像华生所说的那样提出了一种范式，他的研究体现的是汉学人类学中范式形成的困境。研究中国以外其它地区的人类学者，可以轻易地从所谓“非西方文化的第一手材料的分析”中得出某种“通则”（如列维·斯特劳斯的“结构”）或“范式”（如吉尔茨的“地方性知识”）。相比之下，汉学人类学者的理论构造却常需要第三层透视，他们不仅需要参照人类学的一般命题，而且由于这些命题是从其它社会的研究中发展出来的，所以他们也要参照非中国的资料与模式。在中国研究中，“宗族”貌似一个“范式”；但在一般社会人类学中，它却是一个更大的、从中国以外的地区（如非洲）发展出来的“范式”的分述。

弗里德曼的中国宗族研究服从人类学论证的一般仪式性程序：他从学派（埃文思·普里查德与福忒思 [Fortes] 的新功能论）的解读（结构），走向地方性知识（中国宗族）的悖论（反结构），又回到学派的解读（结构）。弗里德曼不是一个全球文化的探险者，但是他却在内心的深处从英国学界学得非洲社会的模式，又从伦敦经济学院飞越大洋，把原始居民的社会模式“运输”到中国来，与当地“社会现实”比较，并将这一比较带回他的归属地。他的中国“宗族范式”来自于埃文思·普里查德的努尔人和福忒思的泰兰西人，尽管它表面上是以后者的悖论出现的。在这样的“跨文化理论运

① James Watson, 1986, "Anthropological overview: The development of Chinese descent groups", in Patricia Ebrey and James Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China*, University of California Press, p. 274.

② Allen Chun (forthcoming), 1996, "The lineage-village complex in Southeastern China". *Current Anthropology*, 37 (3).

输”的过程中，弗里德曼含辛茹苦，但是他认为值得为之作出奉献。在他的眼里，有一个一致性的“中国现实”，它对人类学一般理论有潜在的价值。因此，弗里德曼的贡献，与其说在于它已经提供一种“范式”，倒不如说在于它提供了我们进一步思考中国研究与社会科学理论建构之间关系的途径。虽然他有信心用中国素材制造出一种新人类学，但是他没有回答如下问题：在人类学已有范式下从事中国研究，可否形成一个具有普遍意义的学派？用中国“社会现实”反思英国人类学者的“非洲范式”到底不符合他的新人类学的需要？区域性悖论是不是新范式的前提？这些问题涉及到中国研究的区域独特性与可概化性（generalizability）。

虽然第三个问题与弗里德曼的问题是相联系的，但是它更直接地来自对施坚雅经济区位理论的质疑。30年来，中国学与汉学人类学深受施坚雅作品的影响。作为一个经济人类学家，施坚雅创设了一整套模式，对传统中国的经济空间特质进行分析和解释。在施坚雅看来，区系空间的制度同时是国家与社会关系的透视点和相遇点。他认为，通过区系空间的组织，不仅可以观察非正式的制度，还可以观察行政体系。同时，非正式的市场区系与正式的行政区系建立在同一个基础之上，这个基础就是地理形貌的空间格局。因此，他进一步认为，国家与社会不是对立的，而是在社会空间上互相兼容、密不可分的。

为什么国家与社会能够在中国兼容并存？施坚雅所给予的解释是经济决定论的。他的具体分析给予经济以十分特殊的地位。他认为，“官方区域行政结构与非官方社会组织结构之间是相互粘结的”，而它们之间的“粘结点”则由经济因素决定^①。

施坚雅之所以造成很大影响，原因在于他特别关注理论与数理模型在解释经验和现象中的运用，在于他特别关注对其它学科模型的借用。他用正式的经济模型和目的论的理性概念来研究中国社会，通过创设正规化经济空间模型来建立他在中国学界的威望，这既是他的长处，也是他的理论值得重新思考的原因。

在最近发表的一篇论文中，笔者已经结合在闽南地区发现的社会史资料和新近社会人类学理论的发展对施坚雅的“经济区位论”作出了较为全面的批判^②。我指出，施坚雅的理论忽略了一个事实：在一般情况下，传统中国的区位体系的形成不单是个人的经济理性选择引起的，而是在政治、行政、宇宙观、仪式、社会冲突等诸多因素的共同促进下生成的，因而随着这些因素的变化，区位体系也会被改造成适应不同时代社会和意识形态状况的空间制度。进一步解读施坚雅的文章之后，笔者发现：施坚雅

① William Skinner, 1978, "Cities and the hierarchy of local systems", in *Studies of Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford, p. 2

② Wang Mingming, 1996, "Place, administration and territorial cults in late imperial China: a case study from South Fujian", *Late Imperial China*, 1996 (2).

理论弱点之根源,不在于他对中国社会的考察不够全面,而在于他在中国研究中简单化地套用了西方经济地理学理论。因此,我认为,施坚雅忽视了一个值得我们加以认真思考的大问题:西方理性经济人的概念是否适用于传统中国这个非西方、非资本主义社会?

这个问题从一个与弗里德曼宗族理论不同的侧面反映了汉学人类学面临的理论困境。弗里德曼把中国当成一个可为西方人类学提供悖论并促成其理论范式更新的案例,而施坚雅则运用西方理论范式来描述中国社会,把中国当成足以支持西方范式的素材。前者之所以失败,主要是因为无法逃脱西方范式的潜在制约;而后者之所以面临问题,主要是因为理论的实践者对理论产生的文化背景毫无反思意识。与弗里德曼的问题一样,施坚雅的问题不是个人问题,它是一大批认为西方观点可以解释中国社会现实的“普遍论者”共同面临的挑战。

第四个范式问题是“汉人民间宗教”。从19世纪下半叶开始,人类学者便不断发现中国宗教对于一般宗教学和宗教人类学理论的建构有着潜在贡献。不过,值得注意的是,一个多世纪以来,与安达曼岛、特罗布里安德岛、非洲、印度等地的宗教体系不同,中国宗教并没有成为人类学理论的起源地。从德格鲁特和葛兰言(Marcel Granet)经弗里德曼到60年代以后,几个世代的汉学人类学者对中国的信仰、象征与仪式的理解,作出了不可多得的贡献。可惜的是,汉学人类学者除了把西方已有的人类学理论运用到中国现实中之外,并没有从中国现实推论出具有一般意义的理论。即使是近年来力图将中国素材理论化的桑格瑞(P. Steven Sangren)也只能在结构主义的“调和”方面下功夫。

这种理论创新的缺失是不是可以归结为中国素材的局限?答案显然是否定的。现存社会人类学和中国学对中国民间宗教的研究主要包括如下几个取向:第一,多数学者越来越反对把中国民间信仰、仪式和象征看成是没有体系的“迷信”或“原始巫术”的残余,而主张把这些社会、文化现象界定为一种宗教体系。第二,在此共识的基础上,学者们发展出对民间宗教与中国“大传统”的文化之关系的不同探讨;有的学者采用“自上而下”或“从大传统到民间传统”的研究方法,有的学者采用“自下而上”或“从小传统到大传统”的研究方法。第三,学者们注意到民间宗教的内在体系、社会功能、意识形态形貌等方面值得我们进行深入的考察,这种考察可以理解中国一般民众的生活和思维方式。第四,在中国研究中文本传统和经验调查传统出现新综合的倾向,并主要表现在两个方面,即从区域历史中、社会空间结构中探讨民间宗教以及对主观的历史和传统复兴问题的探讨。第五,对民间宗教与现代化关系的探讨,已开始引起学界重视^①。

^① 详见王铭铭《中国民间宗教:国外人类学研究综述》,《世界民族研究》1996年第2期。

理论弱点之根源,不在于他对中国社会的考察不够全面,而在于他在中国研究中简单化地套用了西方经济地理学理论。因此,我认为,施坚雅忽视了一个值得我们加以认真思考的大问题:西方理性经济人的概念是否适用于传统中国这个非西方、非资本主义社会?

这个问题从一个与弗里德曼宗族理论不同的侧面反映了汉学人类学面临的理论困境。弗里德曼把中国当成一个可为西方人类学提供悖论并促成其理论范式更新的案例,而施坚雅则运用西方理论范式来描述中国社会,把中国当成足以支持西方范式的素材。前者之所以失败,主要是因为无法逃脱西方范式的潜在制约;而后者之所以面临问题,主要是因为理论的实践者对理论产生的文化背景毫无反思意识。与弗里德曼的问题一样,施坚雅的问题不是个人问题,它是一大批认为西方观点可以解释中国社会现实的“普遍论者”共同面临的挑战。

第四个范式问题是“汉人民间宗教”。从19世纪下半叶开始,人类学者便不断发现中国宗教对于一般宗教学和宗教人类学理论的建构有着潜在贡献。不过,值得注意的是,一个多世纪以来,与安达曼岛、特罗布里安德岛、非洲、印度等地的宗教体系不同,中国宗教并没有成为人类学理论的起源地。从德格鲁特和葛兰言(Marcel Granet)经弗里德曼到60年代以后,几个世代的汉学人类学者对中国的信仰、象征与仪式的理解,作出了不可多得的贡献。可惜的是,汉学人类学者除了把西方已有的人类学理论运用到中国现实中之外,并没有从中国现实推论出具有一般意义的理论。即使是近年来力图将中国素材理论化的桑格瑞(P·Steven Sangren)也只能在结构主义的“调和”方面下功夫。

这种理论创新的缺失是不是可以归结为中国素材的局限?答案显然是否定的。现存社会人类学和中国学对中国民间宗教的研究主要包括如下几个取向:第一,多数学者越来越反对把中国民间信仰、仪式和象征看成是没有体系的“迷信”或“原始巫术”的残余,而主张把这些社会文化现象界定为一种宗教体系。第二,在此共识的基础上,学者们发展出对民间宗教与中国“大传统”的文化之关系的不同探讨;有的学者采用“自上而下”或“从大传统到民间传统”的研究方法,有的学者采用“自下而上”或“从小传统到大传统”的研究方法。第三,学者们注意到民间宗教的内在体系、社会功能、意识形态形貌等方面值得我们进行深入的考察,这种考察可以理解中国一般民众的生活和思维方式。第四,在中国研究中文本传统和经验调查传统出现新综合的倾向,并主要表现在两个方面,即从区域历史中、社会空间结构中探讨民间宗教以及对主观的历史和传统复兴问题的探讨。第五,对民间宗教与现代化关系的探讨,已开始引起学界重视^①。

^① 详见王铭铭《中国民间宗教:国外人类学研究综述》,《世界民族研究》1996年第2期。