

第八章

人类学在 20 世纪中国

王铭铭

第一节 引言：人类学在中国

在西方社会科学学科体系中，人类学（anthropology）占有重要的地位。人类学为 19 世纪以来西方各国对世界和文明之“本我”的认识提供了一面“非我”的镜片，综合了人文思想、实证主义世界观和哲学观的旨趣。它从 19 世纪后期开始即为西方人文思想开拓了超越本文化、从西方文明迈向世界其他文化模式的道路，而在 20 世纪的 100 年中更集学苑之英华，它更对西方中心主义的历史与世界观展开了文化的自我批评。19 世纪末~20 世纪初期，人类学同其他学科一起被介绍到中国为中心的汉语世界中，成为我们用汉语讲授与撰述的“西学”之一门。百年来，人类学随着国内意识形态和政体的演化，曾以不同的面目（如人类学、文化人类学、民族学、社会人类学等）及不同的风格出现，在以中国这个民族-国家政治地理概念为中心的汉语学术体系中扮演着它的角色。人类学虽是一门从海外引进的“西学”，但其在中国的演化向来并非不具有“中国化”的特色。相比 20 世纪西方人类学，中国人类学的突出特点表现在其对于 20 世纪主流的现代和后现代人类学所反思的启蒙进步论的坚持。在历史发展的不同时期，这一

特点与民族—国家的建构相勾连，使学科难以脱离国家主流话语制度的制约，无法脱离其西方意义上的“前现代的”古典人类学特征。

人类学在 20 世纪中国对于民族—国家话语的依附，与其被引进后出现的对于国内民族与文化关系的过度关注有着深刻的关系，而这一关系突出表现在西方人类学“异文化”视野的“本土化改造”上。究其根源，特定的“本土化改造”根源于中华文明体系的内在多元性及其可能提供的“内部异文化视野”。然而，事实上的学科历史发展路径却不完全支持这一论点，因为汉语人类学（即指以汉语讲授和撰述的人类学知识）的本土化研究向来坚持一种启蒙的进步论，这一论点甚至已经给“内部异文化视野”的开拓设下了极为严重的障碍。那么，西方人类学“异文化”视野的“本土化改造”又主要根源于何种历史背景呢？笔者认为，我们若从 20 世纪中国民族—国家建构内在的困境——尤其是民族—国家理想与文明体系的多元性矛盾——出发考察，即可找到答案。本章将依顺此一理路展开学科史论述，为了更明确界定“本土化改造”的特征，笔者将先考察 20 世纪西方人类学的演变，从这一历史性的演变中显示它的原有总体特征，接着才进入汉语人类学学科史的探讨。^①当然，这里必须预先指出，由于本章是力图在篇幅所限的范围内论述一个涉及面广泛的论题，因此它必然需要删减诸多史实，而将主要焦点集中于整体框架的廓清方面。笔者意识到，这样一种探讨涉猎面超过了人类学学科范畴，而与更广泛的西方社会科学的“中国化”有着一定联系，从而若无进一步

^① 为了保证论述的完整性，笔者采用了在其他论著（如《社会人类学与中国研究》）中发表的有关内容。另外，关于“汉语人类学”的界定，笔者将有另文讨论。

的深度研究，将无法得到完整实现，这里提供的解释只不过是一个今后才可能完成的学术史研究的初步设想。

第二节 一门西学：从古典人类学 到社会人类学

一、西方人类学与西方启蒙

“人类学”这个名称来自希腊文的 anthropos (人) 和 logia (科学)，即为“研究人的科学”。然而，“人类学”这个学科名称时常令人们感到难以接受，因为所有的近代“学术”——包括人文学、社会科学及自然科学——都对人的问题有兴趣：一般的人文学和社会科学研究人存在的基质与方式以及两者的糅合形态，自然科学探索人的认识对象或所谓的“客体”及其与人的关联，而仅就人文学和社会科学诸学科而论，人或主体的问题，向来是学者们探讨的主要对象。^① 那么，被称为“人的科学”的人类学到底有何自身的特别之处呢？我们这里所指的“人类学”虽说直到目前为止依然为许多学者所坚持，但是其所隐含的，其实是在一个特定的文化及特定的历史时期中发展出来的理解人类的一种方式。抽象地说，人类学既不是所有学科的综合，也不是哲学式的主体论，而是近代发展起来的一种知识传统。

人类学这个名称，最早在 16 世纪时出现，原来仅指对人体特征的测量与分析，其发生显然与 16 世纪以后西方科学和

^① 例如，社会学探讨人的社会性与社群交往模式；心理学探讨人的内在动力与行为的环境；历史学追溯人类生活状态的变化线路；经济学把人视为追求自我利益实现的行动者来研究；政治学将人当成权力的索求者，并在此权力观的架构下分析制度与个人的关系。

人的观念体系的兴起有着难以分割的关系。16 世纪之后，西方思想界逐步提出一套基于经验确证的现实而展现出来的世俗性知识，试图以“科学”（science）的态度来重新理解世界和人的存在，从而在超越中世纪神学时空局限的无限领域中营造普遍适用的自然法则（Wallerstein 1997）。对于人体进行物理学式的、而非精神的神学“测量”，是那个时代知识世俗化和普遍化运动的一个组成部分。但是，作为系统学科的人类学是在 19 世纪才成立的，因而 16~18 世纪之间的那段光阴，无非是一般意义上的“科学”逐步孕育人类学精神的“人类学史前史”。人类学的兴起，首要的条件是自然科学的知识观对于欧洲的社会思想体系的逐步浸染。对于这样一个自然科学观的浸染，我们现在用“启蒙运动”（the Enlightenment）这个概念来概括，而这样的概括对于人类学的起源之认识而言，确实具有十分重要的意义。启蒙运动的主要源头分布在德国、法国和英国的苏格兰，这三个源头自有三种不同的启蒙哲学：法国启蒙哲学家集中研究法与国家的精神，苏格兰学者关注经济发展与社会政治组织之间的关系，德国学者偏向研究民种学研究（Volkerkunde）（Wolker, 1993; Vermeulen and Roldan eds. 1995）。但是，身处不同文化传统的启蒙哲学家们却对于“人类学”这个概念情有独钟。启蒙哲学家那里的“哲学人类学”（philosophical anthropology）即为人类学的直接前身，而尽管不同流派的启蒙哲学家对于人类学也有着不同的界定，但他们也共同享有一个划时代的论点，即：人类是从自然界脱胎出来的、从历史中生成和发展的具有理性（reason）的物种，而不是上帝的造物。

随着启蒙运动知识世俗化和普遍化运动的影响得以拓宽，“科学”这个概念获得了唯我独尊的地位。作为一种新的知识范畴，“科学”不仅得到了清晰的界定，而且与哲学、人文思

想、伦理学等领域区分开来，形成了独立的研究和思考方式。“科学”的自主化成长，促使大学的制度在 18 世纪的欧洲得到振兴；而随着大学制度的振兴，知识的学科化、专业化和去神学化也成为了永久性的制度。与这个大学振兴和“科学”学科化的过程同时展开的，是许多欧洲国家——尤其是在英国、法国和德国——中此起彼伏的急剧社会变革。18~19 世纪，欧洲民族—国家的兴起、巩固与竞争，迫使社会中的思考者采取与传统神学不同的社会态度。为了推动作为民族—国家主权和公民权的合法化进程，学者们试图以世俗化的知识来重新解释社会组织和本性，受 16 世纪以后产生的“科学”的影响，他们主张，若要实行社会的变革，就务必以现实而客观的态度来研究人，而研究人与研究自然的办法应当采用一致的标准，这个一致的标准衍生于把西方思想从宗教中解放出来的天体力学，它的两个关键词是“进步”(progress)和“发现”(discovery)，其综合意义即知识对于宇宙自发演化的趋近。作为经典意义上的人类学，即产生于这种务实的社会变革态度之中。

19 世纪的人类学间接地从自然科学的宇宙观中获得了“进步”和“发现”的科学原则，把由人组成的世界解释为科学知识可以发现和验证的“社会物理现象”(social physical phenomenon)。更直接的人类学从模拟天体演化论而发展起来的生物进化论中获得了滋养，主张生物界与宇宙一样是“进步”的产物，而作为生物界组成部分的人类，是生物界本身“进步”的产物。于是，以拟自然科学的方法来“发现”人的生物学和社会进步，成为 19 世纪人类学研究的主题。受生物和社会进化论的影响，人类学者描绘出了用综合生物学和社会达尔文主义的文化进化论来研究人类的跨学科蓝图，主张既要研究人的体质发生、发展、演变以及变异，又研究人的造物——文化和社会——与人的本质的关系。这样，19 世纪的人

类学就成为一个包括研究人的生物面的体质或生物人类学 (physical biological anthropology) 和研究人的文化面的文化人类学 (cultural anthropology) 的“超级学科”，文化方面的人类学研究还广泛包括了研究古代人文类型的考古学 (archaeology)、研究使人有别于动物的语言的语言人类学 (linguistic anthropology) 以及研究存在于当代世界的文化人类学 (cultural anthropology)。

尽管人类学试图体现当时科学知识体系“认识世界”的雄心，但这个学科的兴起更直接地与 19 世纪在欧洲和美国得到制度化的社会科学 (social sciences) 体系有着至为密切的关系。经过整个 18 世纪的发展，追随自然科学原则路线的社会科学到了 19 世纪上半叶已经确立了知识上的内部专门化。不过，社会科学的制度化发生于 19 世纪后半期。在这个时期，社会科学的研究集中于英国、法国、日耳曼国家、意大利半岛诸国及美国，其大部分成果也发表于这几个区域。近代的历史学、经济学、社会学、政治学和人类学在欧美的这几个核心地带确立起来。前四门学科集中研究西方各民族—国家的历史与现状。近代型的历史学虽然不乏它的世界史成分，但其注意力集中放在上述几个国家过去的资料的发现和过程的解释上，其研究一直被认为对于这些民族—国家社会凝聚力的形成有着重大的贡献。与研究欧洲过去的时代的历史学相配合，19 世纪下半叶独立起来的社会学提倡实证主义 (positivism) 的科学观，从原来隶属于社会改革团体的言论体系中独立出来，在大学确立自身的位置。经济学的产生与 16~18 世纪欧洲各国内部管理所用的法理学、财政学及统计学有渊源关系，但到 19 世纪才正式以科学的普遍化假设面对现实，从国家管理研究中独立成为一个社会科学学科。19 世纪的政治学研究现代国家及其政治，这个学科的确立直接支持经济学地位的巩固，它的

基本目标是通过强化古典政治经济学的理论来确立国家与市场之间关系的操作模式。正如试图历史地反思社会科学制度的华勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 等人所言：“历史学、经济学、社会学和政治学合演了一首四重奏，它们在 19 世纪（无疑直到 1945 年）逐渐成为大学里的一些学科。在整个研究过程中，对它们的研究主要局限在作为它们共同起源的那五个国家（即英国、法国、日耳曼国家、意大利半岛诸国及美国），不仅如此，它们也主要是对那五个国家的社会现实进行描述。”（华勒斯坦等，1998：21）

人类学于同一时期在欧美五个核心国家中作为社会科学的一门学科得以成立。但是，与近代历史学、社会学、经济学、政治学不同，人类学的所有分科的分析素材均来自于非西方的种族、人文资料和族群生活，而对于西方历史、社会、经济、政治等面貌兴趣不大。事实上，人类学研究的是 16 世纪以后欧洲与世界其他民族相遇时所看到的非西方民族的历史与现实面貌（同上：22~24）。与西方相遇的民族有两类，其中一种是群体相对较小、社会结构简单、宗教体系较不完善、技术落后、军事力量弱小的部落族群，另一种是文明的发展与欧洲较为相近、但后来成为西方的殖民地和半殖民地的传统国家。传统上，非西方传统国家的文明被另一学科——东方学 (Orientalism) ——专门研究，人类学者一般侧重关注小型原始部落（同上：23~25）。不过，无论是人类学还是东方学，把所谓的“非西方”当成一个对象来进行系统的研究，是 16 世纪之后欧洲经济、政治、军事、文化势力开始显示出建立“世界体系”的野心之后才逐步开始的 (Wallerstein, 1974; 又参见同上：23~25)。从 16~19 世纪，欧洲各国统治者把“非西方”当成其所拥有的财富和掠夺的对象。为了达到拥有和掠夺的目的，他们鼓励教会、学者、探险家致力于“海外研究”，组成不同

的“东方学”研究团体，使“非西方”成为西欧学界的研究对象（Said, 1978: 12）。人类学采用的大多数资料，也是来自于诸如此类的研究团体和个人的见闻笔记与文献研究成果，因而在研究对象上，这门学科与东方学有着诸多重复之处，虽然它侧重于原始部落民族的资料收集，但其分析对象却与东方学一样包括了东方学所研究的中东、印度、中国等文明体系。

不过，19 世纪后期才确立制度化学科地位的人类学，与 16 世纪以来一直存在的东方学之间，存在着一个重大的差异。19 世纪后期以前，大多数非西方研究明确承认自己的研究属于描述性、资料性、工具性的研究，东方学的关切点就是非西方的历史人文类型及其与西方宗教伦理之间的差异。与人类学不同，东方学不认为自己是一门社会科学学科，而更倾向于教会团体结合，东方学的研究目的，不是理论验证和分析，而是服务于西方文化帝国主义侵略和掠夺的情报搜集（Said, 1978）。从这个角度看，19 世纪的人类学——我们今天称之为“古典人类学”（classical anthropology）——不应说是东方学的直接延伸，因为古典人类学者带有对于客观性和进步性的深切关怀，与其他 19 世纪形成的近代社会科学一样，他们表现出极大的“社会科学”热情，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理论的实证价值，反对单纯的资料搜集。20 世纪后期，西方学者反思地批判说，19 世纪人类学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了进化论的社会科学依据，从而巧妙地延伸了非西方研究和东方学的掠夺性（如：Asad ed., 1973; Wolf, 1982; Marcus and Fischer, 1986; Stocking ed., 1991; 华勒斯坦等，1998）。这一观点确实指出了西方人类学者有时犯有的毛病，但却不能被我们用以否定另外一个事实：“科学”与“实证”等词在人类学中的出现，也为区域性的

“非西方”从情报学转变为社会科学学科提供了基本前提，正是基于此一前提，人类学才逐渐与“科学”的范畴结合，成为作为社会科学的“人的科学”（the science of man）。

从 1850 年到 1914 年，人类学一直带有双重关怀。一方面，与自然科学——尤其是生物学——一样，人类学对于“进步的自然法则”的“发现”怀有极为热切的关怀，人类学者与物种研究者结合紧密，他们试图以自己的资料来补正生物进化论在生物界的“缺环”；另一方面，人类学对于雷同或至少类似于自然界演化规律的社会演化规律也极为关注，他们试图通过非西方种族、文化和社会结构的探索，来“客观”地论证自然科学宇宙观在社会科学领域的可运用性。这一带有双重关怀的人类学，不只是伴随世界体系发展起来的科学宇宙观的后果，也与 18 世纪到了启蒙运动那种试图把人从压抑人性的机制中“解放”（emancipate）出来的图谋相一致。正如著名人类学家格尔兹（Clifford Geertz）所言：“启蒙运动时代的观点认为，人完全是自然界的一部分，就像在培根的推动和牛顿的指导下自然科学所发现的那样，也统属于普遍的结构一致性。简而言之，人性像牛顿的宇宙一样规则有序、完全不变和惊人的简单；其某些法则可能不同，但它们毕竟是法则。也许它们的一些不变性被地方特色所掩盖，但毕竟是不变的。”（Geertz, 1973: 34）

二、启蒙人性论的反思

到了 20 世纪，那种带有双重关怀的启蒙人性论，在一些人类学流派中仍然得到保持并持续在 20 世纪人类学的争论中扮演重要角色。然而，在 1914 年到 1945 年之间，也就是在两次世界大战之间，欧美人类学的主流观念出现了变化。尽管科学主义和实证主义的论点一直没有消失，但人类学界对于 19

世纪的“进步的自然规律”的“发现”，再也不那么热衷了。人类学者开始发现这种进步论的文化局限性以及它与欧洲中心主义宇宙观的关系，他们进而开始反思自己的学科的“社会科学性”所带来的问题。一如格尔兹针对 20 世纪人类学文化概念的发生过程时指出的：“一种科学的文化概念的出现，等于推翻了启蒙运动中占主流的人性观点，或者至少与此相关——不管任何其他支持或否定它的观点怎么说，这是一个简单明了的观点——代之以一个不仅更复杂而且极其模糊的观点。试图阐明这种观点，并重新建构一个易于理解的有关人性的表述，从此就成为对文化进行科学思考的基础。在以大大超出他们任何想像的规模寻求复杂性并找到这一复杂性之后，人类学家们开始陷入对它加以归纳整理的艰苦努力中，但还不能预见到它何时结束。”（同上）尽管格尔兹强调的是 20 世纪人类学的一派之见，但以社会人类学（social anthropology）为名的现代人类学新学统确实是在他所评论的那个文化之与启蒙人性论的反思潮流中产生的。

毋庸置疑，社会人类学这个学科名称的起源与作为“人的科学”的人类学相一致，也属于社会科学的一门学科。不过，社会人类学这个名称出现于 20 世纪初这个特定的年代，而且，相比于古典式的，包容体质人类学、考古人类学、语言人类学与文化人类学四大分科的“大人类学”而言，它是一门较为现代的学问。社会人类学首先出现于英国，因而可以说是英国人类学界的发明（Leach, 1983: 24）。在第一次世界大战以前，这个名称并不常用。1907 年，著名人类学家弗雷泽（James Frazer）被任命为社会人类学教授，但他的人类学与后来的社会人类学十分不同，属于古典人类学的范畴。实际上的社会人类学出现于 1920 年前后。在英国，它的起点是马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）和拉德克利夫-布朗（A. A. Rad-

cliffe - Brown) 的不同功能主义理论 (functionalism, structural functionalism), 他们在 20 世纪上半叶推动一大批英美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 (Evans - Pritchard, 1962: 1~20)。

社会人类学原本是以英国为中心的西欧人类学类型, 因而它与北美 (美国和加拿大) 的文化人类学之间存在着某种微妙差异。传统上, 社会人类学者强调采用初创于法国社会学年鉴派、但被英国化了的“社会” (society) 概念来从事人类学探讨, 他们也重视文化的探讨, 但与北美的文化人类学者不同, 他们反对像美国文化人类学者那样把“文化” (culture) 当成有边界的实体, 主张在具体的日常生活、社会体系和族群关系的场合当中来谈论文化。目前, 欧洲和美国学术传统的差异依然存在。在英、法等国, 社会人类学这一名称已等同于人类学, 并成为高等教育的基础课程之一, 而在美国与加拿大, 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的教学门类。然而, 尽管有这样或那样的差异, 但西方诸国的人类学研究对于社会人类学研究风格的趋近十分明显, 尤其是在北美学者的具体研究中, 与社会人类学类似的社会 - 文化人类学 (socio - cultural anthropology)^① 也已成为独立的人文社会科学学科, 并已在一些教学和科研单位中占据了主

^① 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。其实, 英国和美国之间的差异形成, 是一个十分有意思的问题。文化的概念在 19 世纪英国人类学中十分流行, 到 20 世纪 20 年代以后, 人类学核心概念转为“社会”。与此同时, 在美国接受英国 19 世纪文化概念的人类学者进一步糅合了德国人文思想和社会科学中的“文化”概念, 形成了与英国社会人类学不同的历史学派人类学, 主张以文化相对论的观点来否定 19 世纪的古典人类学历史观念。

流地位。法国人类学家列维 - 斯特劳斯 (Claude Levi - Strauss) 曾说, 社会人类学与文化人类学其实“只不过被用来把某些研究领域与属于体质人类学的研究领域”(列维 - 斯特劳斯, 1995 [1963]: 384)。他虽然不否定英美理论的差异, 但也认为这种差异与其学科理念的共通性相比, 并不具有关键的影响, 因为二者“同时达到一个类似的概念, 尽管途径完全不同”(同上: 387)。

撇开国家学术传统的差异问题, 以当代的眼光追述学科的发生过程, 我们看到, 社会人类学是在反叛 19 世纪的古典人类学的前提下出现的。它是 20 世纪初在西欧学界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学科的过程中产生出来的新学统。在人类学者自己的用法中, “社会人类学”这个名称指的已经不是以国家为单位的学统, 而是一种与古典的、科学主义的、宏观人类史的人类学相区别的研究风格, 它与 20 世纪之于 19 世纪的文化格局差异构成密切关系, 体现了新一代人类学者对于人类社会、文化与生活方式的新理解。尽管经过近百年的演变, 这里所指的“社会人类学”已经不能说只具有一种统一的解释体系, 但它的 20 世纪特征却相沿至今。这一特征不独为英国功能主义者创立的那种研究风格, 而是 20 世纪初期西方学者对于世界诸社会之间关系的新思考的综合。社会人类学的形成不只是学科演变过程的一部分, 而且也是人类学理论发展的成果, 是人类学者对其自身的“古典时代”进行深刻反思的结果。它的兴起与 20 世纪人类学研究旨趣的转变有关, 这一转变的初步实现是以英国社会人类学的出现为标志的, 而促成这个转变的, 是一场广泛的人文思想革命。

20 世纪 20 年代以前, 受科学宇宙观和启蒙意识的制约,

人类学者的学术兴趣主要在于通过跨文化的社会形态排比，来叙述作为生物物种和“文化物种”的人类的宏观历史。当时，欧洲已经逐步获取世界性的经济中心地位和文化霸权，西方人在这个文化霸权状态中开始思考一系列文化问题：为什么有的社会进步而有的社会落后？为什么有的社会有文明而有的社会处在未开化的“野蛮”（savage）状态下？等等。不少西方人只是从个人的观点对这些问题进行一般的价值论解释，欧洲各主要国家的思想家更从哲学角度力求回答这些问题。在《文明的进程》一书中，自 30 年代以来就开始探索这一问题的德国社会学家诺贝特·埃利亚斯（Norbert Elias）提醒我们说，西方世界对于“文明”和“文化”的关怀，集中发生于 17 至 19 世纪，而且对于类似“心态和行为素质”的理解，不同的国家之间存在着鲜明的差异。在欧洲，英、法等国更经常运用“文明”的概念，而德国人则倾向于运用“文化”的概念。这两个概念所承载的民族意识，也深受那个所谓“近代”的历史时期的历史制约。

据埃利亚斯，“文明”具有追求人类普遍性的含义，但也强烈地表达了对文化等级差异的武断论点；“文化”具有民族社会共同体的含义，但它又一方面强调民族之间的差异，另一方面则强调冲破边界和差异的观念。推动这两种概念发展的，均是欧洲近代的市民阶层。然而，由于不同国家的市民阶层经历着不同的社会命运，因而他们在推动此类概念时也赋予它们以不同的意义。在法国，尽管革命在短期内即得以实现，但推动革命的市民阶层与上层阶级之间存在着密切的交往。他们能冲破旧有的政治体制，却难以冲破传统的教养方式。于是，以标榜教养的等级为目的的“文明的进程”，在法国以“文明”的概念本身，显示了对于贵族式的“文明生活方式”的崇拜。而在德国，市民阶级在政治上的权力相对弱小，他们无法与上

层贵族形成密切的沟通关系，而为了推动自身地位的上升，他们必须依赖对于民众共享的“文化”的认同，而反对法国式的贵族文明论。这就使得德国市民阶层和他们的代言人——知识分子——能够在权贵势力巨大的状态下依然充分发挥思想的解放力量。直到 1919 年前后，欧洲主流国家对于“文明的进程”的不同理解再度被激活，并以“文明”（法国）之于“文化”（德国）之间的战争呈现出来。而此前这两个概念已逐步开始被混用，其综合性也被推向了世界其他地区，并随着它们自身意义的式微而令人惊讶地成为一个泛人类的信条（埃利亚斯，1998 [1976]）。

我们今日称之为“古典人类学”的学派，虽不是近代欧洲文化价值论的创造者，但却是将欧洲的“文明”和“文化”观念推向世界的主要动力。具体而言，为人类学奠定学科基础的进化论（evolutionism）和传播论（diffusionism），对“文明”和“文化”的一系列问题进行了所谓“科学的论证”。进化论所采用的研究方法是人类史，即一种大规模的文化断代的时间性排列组合；而传播论则采用地理空间的概念，对人类文化的类型进行地理空间上的分类。通过不同的途径，两种理论得出一个相同的结论，那就是文化有高低之别，欧洲在文化的高处，“非西方社会”在文化的低处，欧洲是成人，“非西方社会”是无知、蒙昧的儿童。虽然现在看来进化论和传播论包含的主要是文化的价值评判，但是，由于它们戴着“科学革命”的面具，因而显得富有说服力。

“人类学”这个名词早在 1501 年就作为研究人的生理和解剖的学科而被提出来了。但科学的人类学的创立，则以达尔文进化论的提出为标志，其原因是进化学说把人类作为生物体的演化和人类造物文化的演化的研究推向了整合。人类学的进化论包括了人类生物进化论和人类文化进化论，前者以达尔

文、赫胥黎为代表，其主要贡献在于指出了人类与自然界的联系，后者以斯宾塞（Herbert Spencer）、泰勒（Edward Tylor）和摩尔根（Lewis Henry Morgan）为代表，直接影响到人类学后来发展的一些理论。斯宾塞是英国著名的实证主义哲学家，他的著作范围极为广泛，在他的哲学体系中，进化论占有十分重要的地位。斯宾塞的社会理论有两大原则：（1）社会超有机体论；（2）社会进化论。他认为，社会与生物有机体有某些共同的特点，但社会的有机体又不同于生物的有机体，它是一种“超有机体”。在斯宾塞看来，社会的这种超有机体性质主要表现在它的进化过程的特点上。他认为，一切社会现象都是社会进化过程的一部分，任何的发展过程又都包括集中与分化两个方面。在原始社会的社会有机体中，社会各部分和功能很少发生分化，一个局部结构可以执行几种不同的社会功能，一个功能可以由几个不同的结构来执行。随着社会的发展，社会各部门就越来越不同、越来越需要专门的功能分化和协调。对人类学的进化论研究作出重要贡献的第二个人物是英国人类学家泰勒。在《人类古代研究》（1865）和《原始文化》（1871）等书中，泰勒认为人类文化的发展史是自然史的一部分：一方面，较高级的状态是从较低级的状态发展而来的；另一方面，通过进步发展而获得的文化可能由于退化而丧失。但他强调，进步是第一位的现象，退化是第二位的。在泰勒的时代，正是“文化进步论”与“文化退化论”互相交锋的时期。其中，“退化论”认为，人类文化的早期，是一种“半文明的状态”，后来，人类向两个方向发展，一个方向朝现代文明人（西方人）发展，另一个方向朝“野蛮人”（非西方人）发展。泰勒主张不管是西方或东方都在朝进步的方向挺进，只不过西方较早到达“文明”的阶段，而“野蛮民族”则在历史中长期延存。他的看法是以对欧洲民族中心主义和种族主义的批判为面目出现

的，但是仍然认为“西方”在台阶上端，“东方”在台阶下端。同泰勒持类似观点的，还有美国人类学家摩尔根。他是系统化地阐述人类文明史的先驱。《古代社会》（1877）一书是摩尔根一生的最主要作品，本书系统化地阐述了人类社会—文化进化的具体步骤，把人类文化的最早期界定为蒙昧时代（这个时代人类发明了用火、渔猎和弓箭），把中期阶段界定为野蛮时代（这时人类发明了陶器、畜牧业、农业和铁器），把高级阶段界定为文明时代（以文字发明为始，直至现代社会）。

虽然进化论派三个代表人物之间的观点不尽相同，但是他们有着若干鲜明的共同特点：第一，19世纪进化论派所关心的都是全人类文化的总体发展，不关心某一个社会—文化的内部运作。从摩尔根的《古代社会》和泰勒的《原始文化》我们可以看出，他们都是通过整理考古学和民族志资料，推论人类文化发展的总体历程的，因而较少论及具体的一个社会、一种文化的内部结构的组织和发展。第二，19世纪的进化论是单线的进化论。当时，采用进化论的人类学家都认为人类的文化发展，是沿着单一的线路进行，并不考虑生态环境和人文地理因素对具体进化过程的影响，也就不考虑人类文化进化中区域性和民族性的方面。例如，摩尔根就曾明确地认为：“人类的经验所遵循的途径基本上是相同的。”（摩尔根，1981〔1877〕：8）第三，19世纪的进化论都强调人类心理能力的一致性及其对文化进化的决定性作用。这个时期的进化论之所以是单线的，是因为人类学家认为全人类有心理学上的一致性。也就是说，19世纪进化论者认为全人类的心智能力是一致的，因而，每个民族都必然经历同样的文化发展过程。第四，在研究方法上，当时的进化论派采用“文化残余”和“文化类比”的方法，把不同的文化现象加以逻辑的排比，然后，通过分析，将不同的文化排列为高低不同的序列，用以代表全人类文化的进

化过程。

文化传播论是在对进化论批评的基础上形成的学说，主要起源于德国的民族学 (ethnology)，它在 19 世纪末 20 世纪初影响了整个人类学。持传播论观点的人类学者认为，进化论只注意到人类文化在时间上的演变过程，忽视了文化在地理空间上的分布，而在现实上文化的进化主要表现在文化不断地在地理范围内变更，因此，研究人类文化必须以文化的地理传播 (diffusion) 为使命。用传播论者拉采尔 (Friedrich Ratzel) 的话说：“因为所有的历史事件都是在空间中发生的，所以，我们应该可以通过度量历史事件发生的空间范围来度量历史事件的时间流变，或者说可以用地球的时钟来度量时间。” (Fabian, 1983: 19)。所谓“传播”，指文化或文化特质从一地流传到另一地的现象。传播学派特指试图把人类文化史归结为文化移动、接触、冲突和借用的学术流派。它的基本观点是：人类的创造能力或独立发明的能力是有限的；人类文化之所以有共性，并不是因为进化论者所讲的“全人类心智的一致性”所致，而是由于文化的传播所致。在传播论派看来，全世界原来只有几个地方或只有一个地方曾独立发明出各项事物，因而成为文化中心。各项文化特质均由这些中心向四面扩散、传播，导致了文化的接触，引起文化变迁。传播学派的这一观点是从德国著名学者巴斯典 (Adolf Bastian) 和拉采尔那里发展而来的。这两位学者很早就注意到文化与地理的关系以及文化的分布现象了，尤其是拉采尔所著的《人类地理学》(1891) 一书，更是对传播论有直接的影响。

传播论派又可分为德奥传播论派和英国传播论派。德奥传播论派以格雷布纳 (Fritz Graebner) 和施米特 (Wilhelm Schmidt) 等人为代表，主张文化人类学的主要任务在于寻找历史上各民族相互接触、文化流传的线索。这个支派的主要特

点是文化多中心论。认为世界原有几个文化中心，各种文化形式的起源是由各种文化现象的交汇和互动引起的。在研究方法上，德奥传播论派主张通过探讨不同文化之间的“亲属关系”，并通过这种探讨，确定传播与被传播的关系和过程。换言之，对德奥传播论者来说，文化元素的共同即是文化源头的共同。英国是极端传播论派的发源地。这一学派以史密斯（Elliot Smith）、里弗斯（William W. Rivers）及佩里（William Perry）为代表，主张文化单源论，认为人类最初的文化来源自同一个文化中心（如埃及）。也就是说，这个学派把人类文化丰富多彩的现象，归结为一个古代文化中心向外扩散、流传的结果。

虽然进化论和传播论之间常常发生争端，但是它们两者实际上是互相补充的理论。根据费边（Johannes Fabian）的分析，进化论和传播论所共同“论证”的，是一种全球性的历史过程的概念。这种概念创立的前提首先是“时间的自然化”（the naturalization of time），亦即把历史的时间视为与物理学的单线时间相一致的现象。在启蒙时代以前的犹太—基督教时期，欧洲的时空观是以宗教的神圣性为特点的。对全球文化时空的分析区划，分成三个圈子：处在世界中心的是罗马和耶路撒冷；处在中心和边际之间的是基督教和地中海世界；处在边际圈的是等待拯救的异教徒世界。在时空自然化（启蒙时期）之后，欧洲的中心地位不再以神话色彩的罗马和耶路撒冷为特点，而成为客观性的“现在时”；非西方社会及其历史不再是等待宗教拯救的异教徒的住所，而成为“过去时”和“异地”（Fabian 1983: 26~27）。进化论的时间观主张人类文化的发展是从过去到现在的直线性的、不可回归的流动；传播论的时间观在表面上与进化论不同，但实质上“论证”的是这种直线性的、不可回归的时间在空间上的表现。前者的论点集中在历史发展的低级与高级的比较和阶梯性排列之上；后者的论点则

集中在全球文化的中心与边际的划分上。它们的目标均是为了证实文化有高低、现在和过去、中心和边际之分。这种时空的定位法有两个貌似自相矛盾、但实际上两元一体的特点。其一，进化论和传播论的研究都囊括整个世界，把全球各种文化当成研究对象；其二，它们虽然强调对整个世界的研究，但是更加强调对世界上的文化进行“野蛮—文明”、“东方—西方”、“过去—现在”、“传统—现代”等等的对照。

对全球的文化类型进行时空的划分和统合，不是西方学术界“独立思考”的产物，而潜隐地与殖民主义和帝国主义的政治实践构成密切的关系。弗兰克（Andre Gunder Frank）认为，近代世界史就是一部西方都市中心（metropolis）形成与都市中心控制、占有和利用非西方的“卫星地区”（satellites）的格局的构造史。资本主义在西方成长起来之后，对世界进行全面的渗透，利用自己的中心地位把非西方社会改造成西方社会的资源、劳力提供地和落后社会（Frank, 1978）。华勒斯坦进一步指出，16世纪至19世纪的世界史，是以“现代资本主义世界体系”的成长为特点的历史，西方资本主义的形成不仅造成国内矛盾，还造成世界性的市场和劳动分工。全球市场的出现使西方有可能把所有非西方社会控制在它的“法律机制”之下，使西方自身成为集团性的资本家和核心国家（core countries），使非西方社会成为边际国家（peripheral countries）（Wallerstein, 1974）。进化论和传播论所描述的世界时空，与西方资本主义的世界体系是恰相吻合的。进化论者和传播论者所讲的“高度文明社会”、“中心”与西方观念中的资本主义阵营是一致的；他们讲的“野蛮社会”正是世界体系的边际地区（东方和非洲社会）。这并不意味着采用这两种理论的学者，在他们的研究和论述中是有意识地在为世界体系的建造服务。不过，它至少体现了当时的人类学者的话语（discourse）如何受

政治思潮的影响，并且无意识地把自已的研究纳入殖民主义和帝国主义的体系之中。

三、社会人类学的世界观

20 世纪以前，欧美各国在共同对付和侵略非西方社会中虽然存在许多民族利益和阶级之争，但是，在大部分时间里形成了比较稳定的“统一战线”。这种状况到了 20 世纪以后遇到三大问题：第一，西方社会的内部出现了严重的阶级分化，导致社会的不稳定；第二，不仅欧洲与美国的利益有了一定的分化，而且欧洲国家之间的利益冲突也导致了两次世界大战；第三，在西方成长起来的民族主义和现代化思想传播到东方，被许多亚非社会所接受并改造成反殖民主义、反帝国主义的民族解放运动以及东方模仿西方、与西方竞争的民族政治的兴起，这一变化导致世界格局的某些调整（汤恩比 [Arnold Toynbee], 1997 [下]: 369~423; Huntington, 1996)。西方社会内部的分化和冲突以及发达国家之间的战争，迫使社会思想界对进化论和传播论的“社会越变越好”和“西方是文明的最高阶段”的命题产生了怀疑，并赋予社会科学家追求平和的文化的时代精神。进而，非西方社会的民族觉醒，迫使西方学者在一定程度上承认非西方文化的价值。

在这样的情况下，人类学界出现了文化和社会理论的重新思考，人类学者不再热衷于全人类的历史观察、对社会和文化的形态进行单线的演进式的排列组合和文化发展的地理传播研究，他们转向从社会和文化的内部分析构造理论，把非西方社会当成冲突较少的文化，承认它们的客观合理性，否定文化的高低比较方法。第一次世界大战到第二次世界大战结束期间，法国、美国、英国的人类学发生了比较大的分立现象，相继出现了法国、美国、英国的社会学派、历史具体主义（historical

particularism)、功能主义 (functionalism)、心理学派 (psychological anthropology) 等理论和方法的多姿多彩的面貌，它们形成了一个合力冲击原有的文化学说，提供了新一代的强有力文化思潮。在法国，人类学者对各民族和社区的民族志 (ethnography) 有极大的兴趣，但是不主张把民族志当成文化的科学，而主张把民族志材料应用到传统社会和现代社会结构的分析，因此，法国社会学派的研究方法表现出对比较社会学的强烈兴趣。美国和英国的人类学研究为了对进化论和传播论进行批评，特别重视从文化和社会的内部看问题：历史具体主义虽然仍带有传播论的色彩，但是强调在研究文化内部的空间布局基础上进行文化接触的研究，而且提倡文化独立论和相对论的概念，导致心理文化全貌的研究；英国社会人类学虽然不排斥比较，但是更强调文化和社会结构的内部功能。不过，无论是法国、美国还是英国人类学，大范围的人类史的观念都不再起大的作用，代之而起的是对文化的内部规则、运作和作用的探讨。法国社会学派虽在方法论上强调比较，但是这种比较再也不是文化高低、文化关系的比较，而是以理解社会是什么为目的的。

在这样的学术状况下所展开的研究，反对把非西方社会当成西方社会的过去，主张把它们当成与西方社会同时代的生活方式和文化模式。换言之，虽然人类学者仍然把全球的时空当成他们的研究对象，但是此时他们不再试图构造全球人类史，而转向对地球上不同角落的社会和文化进行深入的理解，在此基础上理解人是什么这个问题。同时，人类学者在西方和非西方文化之间的共同性和差异性问题上，产生了两可的态度：他们一方面认为从异文化的研究中可以探索出有关全人类本性（包括西方人的本性）的真理，另一方面力图在异文化（非西方社会）中寻找西方文化所缺乏的精神。1985年，美国人类

学家塞维斯 (Elman Service) 撰写的《人类学百年争论, 1860~1960》一书中, 列举了人类学内部普遍性科学观和人文学之间争论的如下二分变项:

A	B
自然科学	人文科学
决定论	自由意志论 (或个人主义)
进化论	相对论
社会结构	文化
一般性	特殊性
比较方法	整体论
环境论	精神论
有机体类比	语言类比

塞维斯认为, 从 1860 年到 20 世纪, 这种类似于阵营的争论在人类学界长期延续。若简略考察一下学科创设者马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗之间的差异, 即能看到 A 和 B 两类的观点确实依然是 20 世纪社会人类学的内部争论的分界线 (塞维斯, 1997/1985: 359~402)。然而, 从整体的趋向看, 20 世纪西方各国人类学与 19 世纪人类学之间形成的鲜明差异, 却主要表现为“人文科学”这一视野的拓展上。具体如, 米德 (Margret Mead) 在萨摩亚的调查, 反映了她在远方的文化中寻找西方社会缺乏的自然式教育和文化模式; 马林诺夫斯基在特洛布里安德岛的调查, 不只是因为逃避第一次世界大战发生前后欧洲大陆的动乱, 而且是他在异邦寻找平和、一体化、没有分裂的社会模式的途径。“国民性”的研究则更明显地体现了学者们对西方社会内部的分化的思考。由于对异文化价值的重新认识, 因此人类学者避免了把非西方社会当成“历史的

残存”的做法（甚至在较为偏向普遍主义的结构主义那里，文化自身价值的强调，也是其论述的主要内容）。但是，19 世纪的世界体系的核心和边际的划分，仍然被保留下来。并且，在进化论和传播论时代，非西方文化被分成几个发展阶段（如蒙昧、野蛮、文明），到了本世纪它们的差别被取消并均被列为同一个项目——非西方社会；西方与非西方文化之间的距离不再以“时间”（历史的距离）来表述，而只采用空间的距离来衡量；不同文化不再以外在的时空序列来描述，而是靠文化内在的时空内容的比较加以描述（路易斯 1985/1976：1）。

在评论人类学的学科品质时，荷兰人类学家费边说：

人类学如何界定和建构它的对象——他者——呢？对于一个答案的寻求，一直为一个论点所指引：人类学以一种变时性话语（allochronic discourse）出现并得以确立；它是一门有关另一个时间状态中的其他人的科学。它的话语参照系一直与言论和撰述的主题相分离。这一“石化关系”（petrified relation）是一项丑闻。最终，人类学的他者毕竟其他与我们同代的人。（Fabian, 1983：143）

20 世纪发生于人类学界的认识论转变，基本上可以用费边的“同代人”的“石化关系”的发现来形容。在其著作中，费边具体分析了 20 世纪人类学三大流派——英国社会人类学、美国文化人类学及法国结构主义人类学——在建构这样一个关系中面临的问题。他认为，英国的功能主义和结构功能主义及美国的历史学派文化人类学，共同地表现出对于文化相对性的关注，而法国结构人类学则属于类型学（taxonomic approach），对于同代时间关系建构的手法，前者机智地规避了时间的同代状（coevalness），后者则以极端的类型观念“霸

占”了这个状态问题（同上：37~38）。在英国，功能主义和结构功能主义从文化和社会结构的概念来抵制历史主义的古典人类学时间观，社会人类学者如马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗主张非西方文化完全不像古典人类学者想像的那样属于“过去的文化”，而是在当代世界中“活着的”文化和社会形态。因而，研究非西方社会不应以时间先后的秩序和等级来建构文明进程的历史过程，而应抛弃时间的观念，注重探讨土著制度满足土著生活需要或土著制度在建构社会结构秩序过程中的作用。在美国，文化人类学者更鲜明地采用了一种文化相对主义的观点，主张以当地文化的整体价值来探讨当地文化的空间体系，抛弃进化论的历史演变观点，从土著民族的内部发现人文价值的自主性。列维-斯特劳斯的结构人类学则把人类学的使命界定为在不同的符号类型中发觉“文化的语法规则”，并通过此一充满变异的“交响曲”来展示非西方与西方文化之间的共通性（或历史的无差异性）（同上：37~70）。英美派的人类学因而可以被称为是“文化相对性”（cultural relativity）的科学，而法国的结构人类学则可以被归属为一种“文化类型学”（cultural taxonomy）。

在笔者看来，费边的如上概括基本上符合了 20 世纪社会人类学的基本特征。然而，为了引申福柯的知识考据学和反启蒙的思想方法，费边进一步认为，英美派的“文化相对论”并没有真正看到非西方文化在时间上与西方的同代状，而采用民族志的手法巧妙地规避了这种时间意义，同时，法国结构人类学因过于强调类型之沟通，而把左右的时间同代状“霸占”为文化语法分析的对象。文化相对性的观点并没有使社会人类学者失去对于时间问题的关注，而是使这种关注转向一种对于非西方时间与社会结构之间关系、非西方时间观念的文化意义的考察，其代价在于使社会人类学的撰述出现撰述者的西方时间

与被形容的非西方时间之间的分离（同上：41~42）。结构主义者抛弃任何直线性的时间的做法，则更使撰述者自身的时间成为非西方的无时间的前提，使西方社会在 20 世纪中期面临的世界地位危机问题，在道义上取得了非西方撰述的重要性，其对于时间的规避是对西方自身社会和政治语境的反应（同上：68）。费边展开的诸如此类的反思，其实为的是将 20 世纪社会人类学的转变看成是在时间上延续了启蒙运动的历史观念的“无转变”，他的最终目的在于将 20 世纪社会人类学等同于 19 世纪古典人类学的“帝国主义丑闻”，等同于“国际政治关系”的“知识反映”（同上：143~144）。笔者对于西方学者诸如此类的自我批评态度十分欣赏，但这不能说明费边过于“福柯化”的论述（类似的论述，见：Kuper, 1988）自身不存在问题：他的论述完全忽略了 20 世纪社会人类学研究范式和知识追求的断裂性转变。

费边批评的提出，与 70 年代以来西方之非西方研究的反思有着密切的关系。其实，在费边著作出版之前 5 年，萨伊德（Edward Said）即曾发表《东方学》一书，对西方的“东方论”意识形态特点与结构作出深刻的评论，把东方学本身作为一种文化现象和制度的存在加以阐述，给我们讲述了长期以来在西方学术界和意识形态中占重要位置的东方学的故事（Said, 1978）。这个充满色彩和周折的故事告诉我们，东方学作为知识和言论的一个门类，其设计、发展和演化是一系列的意识形态和社会力量的兴起的内在力量之一（费边自己将这一力量称为“人类学的丑闻”，并认为人类学整体而言属于帝国主义对其所侵入之社会加以知识把握的后果 [Fabian, 1983: 143~144]）。萨伊德采用了近 20~30 年来在欧美具有最深刻影响的法国哲学家福柯（Michel Foucault）的意识形态分析方法及其

主要概念“话语”(discourse)^①，分析限制着东方学研究的领域、内容、理论和目的之言论制度(discursive institution)。《东方学》这本书的结构，与福柯的谱系学(genealogy)架构很类似，它以 15 世纪为出发点，叙述了东方学的起源、发展和现状。萨氏所采用的叙述架构是绵延的历史，并不具有明确的历史分期。不过，他强调东方学的发展有一个分界线，即 18 世纪。从 15 世纪至 18 世纪，东方学内容比较松散，18 世纪以来随着西方势力的扩张，这门学科得到系统化的发展。通过东方学的历史考察，萨伊德阐述了在欧洲形成的东方学如何起描述、解释以至从理论上控制“东方”的作用，如何成为一种思考、想像的工具，以及西方人如何通过创造和占有东方学来进行文化地理的意识形态想像。

萨氏所分析的东方学史，是现代世界体系(the modern world system)形成的内在部分。在《现代世界体系》一书中，华勒斯坦探讨了西方资本主义体系如何在 15 世纪之后形成以及在 16 世纪以后逐步成为世界经济地理空间的内核，如何使非西方社会变成“边际”(Wallerstein, 1974)。华勒斯坦的理论主要建立在世界市场的形成和扩散的研究基础之上，对于与世界市场形成同步发生并难以分割的西方文化霸权的产生和东渐，华勒斯坦并没有加以分析。事实上，16 世纪以后的世界史不只是一部经济政治的变迁史，还是一部文化变迁史，用沃尔夫(Eric Wolf)的话说，它是西方文化史排挤东方历史的过程，是欧洲变非西方社会为“无历史”的民族的过程(Wolf 1982: 3~23)。《东方学》的描述与分析，反映的正是华勒斯

^① “Discourse”原指讨论的行为与过程，福柯(Michel Foucault)用它来解释知识。他认为，知识是一种不同势力之间受论证场合制约的力量交争，discourse指的就是这种交争。

坦忽视的一种历史取代另一种历史并使后者成为“无历史”的历史。

正如前文指出的，西方人类学与东方学在形成之初确实有着明确的分工，而它们依据的思想基础之差异，也因为人类学与“科学”和“启蒙”观念的暧昧关系而显得十分突出。但这不应说明萨伊德对东方学的批评与人类学毫不相干。19 世纪人类学在刚刚起步的时代流行的理论主要是进化论和传播论，这两种理论显然是西方文化霸权的某种社会科学表现。然而，既然这种西方与民族中心主义的人类学研究到 20 世纪初受到了强烈的批判，那么基于这一批判而确立自身学科体系的社会人类学，是否还能用东方学的批判来批判？英国功能主义指出了把当代东方、原始文化看成是古代社会“残余”的荒谬之处；美国历史主义则批判了单线演化论和传播主义的武断（Fabian, 1983: 11~21），并在此基础上形成的“文化相对主义”。英美人类学者在这样的批判的前提下从不同的角度提出了只有在文化本身的内在场合中研究文化、只有从文化主体的角度理解文化以及各民族文化是各具合理性这一系列方法理论号召。这样，西方文化人类学者似乎走出了“东方学”的怪圈。可是，诸如费边及在他之前即发表言论的阿萨德（Talal Asad）之类的人类学者却反思说，社会人类学虽然貌似一个文化上客观的学科，但是它所坚持的文化一体论等学说，恰恰说明了西方文化对东方文化的偏见（同上；Asad, 1973）。在美国文化人类学中，形形色色的“文化比较”也只能体现西方与它的殖民地之间的矛盾关系，而一体论与相对观，实际上无异于涂尔干和韦伯对“传统”与“现代”社会的比较。若以此思路展开，则西方社会人类学本质上也是西方占支配地位的世界体系的一个组成部分。然而，对于社会人类学进行的反思甚至批判，不应被认为是全盘否定这个学科根据。其实，如果说

这样的反思和批判有什么价值的话，那么这个价值无疑只能在于从知识社会学的角度来解释社会科学整体在西方中心的世界体系中的地位，而不能无限地扩大到社会人类学学科的所有撰述。从 20 世纪西方社会人类学发展的脉络看，萨伊德等人批判的那种话语特征，已经在学科内部得到瓦解。这一点在社会人类学的理论方法特征上得到充分反映。

社会人类学的视野和理论方法特点，可以在其与广义（古典）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大量资料，不仅来自于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”（other cultures）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，并通过这种理解来思考“本文化”的局限（Beattie 1964: 3~15）。这一研究取向的转变，是人类学从全球文化时空建构迈向文化多元并存观的具体表现。若像费边那样，把这一转变看成在功能主义时代实证主义科学观在社会人类学中的重新呈现，则可以把这一转变简单地看成是 19 世纪启蒙的理性历史观向西方对于非西方的微妙知识支配的转化（Fabian, 1983）。然而，这样的批评性洞见却无法解释 20 年代以来在“文化科学”面目的遮蔽之下，社会人类学者对于自身社会展开的持续性文化批评，更无法解释 70 年代以来包括费边本人在内的诸多人类学反思性研究的意义。尽管我们可以认为 70 年代以来批判和反思的人类学的出现是社会科学范式革命的表现之一，但这不应否认另外一个事

实，即从 20 世纪初期开始，对于西方中心主义世界观的反思早已开始，而 20 年代开始得到发展的社会人类学就是这项反思的集中表现。

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或文化探讨为内容和研究单位。相比之下，社会人类学的特点，在于对小型社区或族群的透视，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”（field-work）——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他社会人文科学的分立点，就在于它的社区透视。这种方法比起宏观方法来，有其独特的优势。通过对小型社会单位的透视，社会人类学者比其他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，较为开放地吸纳“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观察范畴（participant observation）之后，才将自身改造为社会人类学者的。对此，费边认为，“田野工作在人类学实践中的融入，有几个后果。从社会学意义上讲，田野研究成为一种把人类学巩固为科学和学术的制度；它的目的在于服务于学科训练及对学科成员进行社会化的主要机制。但是，从认识论意义上讲，田野工作的规矩又使人类学成为一种远离主体的事业，它致使人类学成为自相矛盾的实践”（Fabian, 1983: 148）。费边将实证主义田野工作观和视沟通行动为田野工作实质的观点混同起来，认为社会人类学的田野工作虚假地设定了自身在文化价值方面的客观性和距离感，从而使研究者无法看到他们与被研究者的时间同代性。然而，若我们回去比较社会人类学田野工作模式与启蒙以来西方理性主义历史观念，则能发现二者之间确实存在着巨大

的差异：后者试图以理性的目的论（teleology）来主观地建构世界历史的进程，而前者则试图克服这种理性历史观念的局限，从对于非西方文化的参与观察中体验历史进程的虚无。

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述法，亦即被称之为“民族志”的那种撰述方法。一如格尔兹指出的，社会人类学者所做的工作，就是民族志（Geertz, 1973: 5）。民族志并不一定是对某一民族的社会或文化的全面描述，更通常发生的情况是，民族志撰述者（即社会人类学者）亲身到某一民族的社区中进行长期的生活，参与到该社区的社会、经济、仪式等方面的活动中去，并通过学习当地的语汇和思考方式，理解当地的文化。在结束实地参与回到他们自己的家园之后，人类学者以一定的叙述框架论说这种参与的体验与发现。这种论说，就称为“民族志”。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，是为大多数社会人类学者所坚持的研究路径。80年代以来，对于民族志撰述风格的批评，已经成为世纪末理论思考的潮流之一。随着殖民主义批判（如：Asad ed., 1973）和文本学派（如：Marcus and Cushman, 1982）的兴起，对于民族志文本建构中西方—非西方、支配—被支配关系和文本权威的营造的反思，确实指出了民族志的实证主义风格的问题。在费边围绕启蒙运动的时间观念展开的批评性论述中，民族志更被视为人类学撰述自相矛盾的“无时间状”的表现。然而，务必注意的是，沉浸于非西方社会日常生活世界的民族志，与启蒙运动以来的宏大叙事之间的差异是不应否认的。对于日常生活世界的关注，虽时常以实证主义的面目出现，但其实质目的却在于通过揭示大千世界的生活多样性来披露西方世界观的局限性。

在对所谓“非西方社会”进行人类学研究中，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着广泛的兴趣。正如法国人类学家列维-斯特劳斯特所说的：“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——构成为一个有意义的复合体，而且，如果没有被放在与其他方面的关系中加以考察，任何一方面均无法被理解。”（Levi-Strauss, 1972 [Vol. 1]: 358）社会人类学者把这种强调制度与制度之间关系的分析称为“整体论”（holism），即说明在分析方法上这一学科对于把社会-文化肢解开来分析的“社会物理学”分析的叛反。诚然，近一个世纪的发展证明，社会人类学者确实越来越把自己的研究视野集中在某一特定的课题之上。针对不同的专题，社会人类学者还展开对乡村、都市、医药、发展等方面的研究。他们还根据不同研究者的不同区域专长，划分出区域类型的民族志，如非洲人类学（African anthropology）、亚洲人类学（Asian anthropology，又分为中国/汉学人类学 [Chinese/sinological anthropology]、印度人类学 [Indian/Hindological anthropology]、日本人类学 [Japanese anthropology]、印尼人类学 [Indonesian anthropology] 等）、美拉尼西亚人类学（Melanesian anthropology）等等（Fardon ed., 1990）。此外，依据社会形态，社会人类学又可分为对狩猎-采集族群（hunters-gatherers groups）、农民社会（peasant societies）等的人类学专门研究领域。区域研究和社会类型专门化的趋势，尤其是在1945年美国社会科学在世界逐步占支配地位之后得到了更为显著的发展（华勒斯坦等，1998：35~74；Fardon ed., 1990）。

整体论的民族志（holistic ethnography）曾被视为社会人类学研究的本身，而近几十年来它逐步成为研究者借以描

写、叙说、论证某种理论的手法。社会人类学者的研究主题是多样化的，它们可以是社会组织、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。在西欧，人类学者认为他们的研究应被称为“社会人类学”，而在美国，多数人类学者则把他们的研究贴上“文化人类学”的标签。列维-斯特劳斯指出，前者之所以称为“社会人类学”是因为它以“社会”的概念为组织分析体系的工具，而后者则以“文化”为分析单位和概念。不过，二者均是为了了解人的整体（Levi-Strauss, 1972: 356~359）。在研究方向的专门化方面，社会人类学关注的亲属制度与社会组织、心理、经济、政治、宗教等领域，不可避免地反映西方 19 世纪后期形成的社会科学学科分工在非西方区域研究中的投射。具体而言，亲属制度和社会组织研究主要反映了社会人类学的非西方世界与西方国家的社会学的对应；经济人类学的研究反映了非西方世界与西方国家和市场的政治经济学研究对应；政治人类学的研究反映了部落政治与西方民族-国家的政治学研究的对应；宗教人类学的研究反映了非西方巫术、信仰、仪式与西方神学世界观的对应；而心理人类学更反映了启蒙运动以后西方人性论的个人概念在非西方人格研究中的投射。由于社会人类学（尤其是 1945 年以前的社会人类学）在学科研究的专门化方面具有这些对于西方社会科学的特征，因此华勒斯坦等人才有证据认为这个学科其实是依据部落社会零碎的资料收集来协调殖民地与西方殖民主义宗主国及其殖民政府之间社会、经济、政治、文化等方面关系的手段，而人类学家“（如同传教士一样）经常按捺不住地要替他或她所研究的民族充当调解人，在该民族与欧洲征服者之间周旋”（华勒斯坦等，1998: 23）。

可是，社会人类学是否就像华勒斯坦所说的那样缺乏独立见解？事实显然并非如此。我们若仅从学科内的理论解释关怀

来看，则能发现社会人类学拥有一套与其他社会科学相区别的概念。事实上，社会人类学者不管是以何种主题和区域为专长，他们大抵有着一套相通的关切点。法国人类学家奥杰（Marc Auge）指出，传统人类学的研究有四个具体的关切点：进化（evolution）、文化（culture）、象征（symbol）和功能（function）。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，可以以这二个轴、四个关切点为标准。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，英式进化论关心的则是文化功能的进化史。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”，或文明从中心到边沿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（Auge, 1979: 14~18）。社会人类学对奥杰所界定的进化、文化、象征、功能四个关切点均有所涉及。但是，如果我们把这门学科严格界定为狭义的、本世纪初以后在英国首先兴起的社会人类学类型的话，那么，它与德国学派民族学以及与之关系密切的传统美国文化人类学有所不同，它对进化—文化的轴线不感兴趣，而对其他三个关切点的联系十分关注。具体地说，社会人类学的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；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拉德克利夫—布朗。不过，对进化的排斥，不等于完全反对变迁的观点。相反，尤其是60年代以后，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，在社会人类学的理论前提下关注过程，与进化论者的超地方人类史的观察，在取向上有很大差异。

社会人类学在理论解释方面所表现出来的独特视野，从一个侧面反映了这个学科与西方启蒙运动以来盛行的人性论的差异。社会人类学是西方人类学者对其自身的“古典时代”进行深刻反思的成就，而它的兴起与本世纪人类学那场人文思想革命有密切关系。一般而论，我们可以将这一场“革命”界定为社会人类学对于非西方世界的“参与观察式理解”对西方人类史的“遥远文化想象”的取代。这个取代进而带来一项社会人类学对于西方启蒙的反叛。据格尔兹的看法，“无论启蒙运动和古典人类学之间表现出何种差异，它们对人性的定义所采用的方法有一个共同特点：它们基本上都是类型学的，它们努力将人的形象构筑成一个模式、一个原始型、一个柏拉图的概念或亚里士多德的形式。对这些论者而言，实际上的人——你、我、丘吉尔、希特勒和婆罗洲的猎头者——都不过是它们的镜像、畸像或类像。对于启蒙运动的情况来说，这种基础类型的要素，是通过剥去实际人的文化装饰再看剩下的是什么来揭示的——自然人。对古典人类学而言，此类要素则是通过从文化中分解出共性然后看会出现什么来揭示的——同感人。无论哪一种情况，其结果都普遍等于研究科学问题的所有类型学方法所得到的结果：个体间的差别和个体组成的群体间的差别退居次要地位。相对于一个真正科学家的唯一合理研究对象（基础的、不变的和常规的类型），个性开始被看做是古怪、独特和偶然变态的东西。这种方法，无论它得到多么系统详尽的阐述和机智的辩护，却淹没了活生生细节，使之成为僵死的模式：“我们在追求形而上学的存在，即大写 M 的人（Man）；为了这个目的，我们牺牲了我们实际遇到的经验的存在，即小写的人（men）。”（Geertz, 1973: 71）社会人类学的研究有不同流

派之别，但 20 世纪的主流思想一直是对于西方启蒙运动的“大写 M 的人”的反思。

换言之，20 世纪社会人类学的总体倾向，是要指出为了冲淡启蒙运动和西方中心主义世界观对于“小写的人”的牺牲“既无必要，也无意义”（同上）。这个观点的方法论前提一直是：“在普通理论理解和依据环境理解之间，在概观与精细入微的眼光之间，不存在对立。事实上，我们正是根据其从个别现象得出一般性命题的能力，来判断一种科学理论——毋宁说是科学本身。如果我们想发现人的总和是什么，我们只能在人是什么中寻找答案：人的属性首先是多样性。我们正是通过理解这种多样性——其范围、性质、基础及其含义——才能够构建一种人性的概念，它不是统计学的幽灵，也不是原始主义的梦想，既有实质性内容，也有真理性。”（同上：71~72）简而言之，社会人类学者试图在逐步支配西方思考的启蒙人性论之外，寻找“直面人性”的可能性。再引格尔兹的话说，社会人类学者一直怀有一种在非西方研究中孕育出来的人本的关怀：

我们（社会人类学者）就必须关注细节，抛弃误导的标签、形而上学的类型和空洞的相似性，紧紧地把握各种文化以及每个文化当中不同种类的个人。在这个领域里，通向普通的给人以启发的科学简单性之路，要通向对特殊性、条件性和具体性的关注，但在协调和指导这种关注的时候，要考虑我所提到的那种理论分析——体质进化、神经系统的运行、社会组织、心理过程、文化模式化等等分析——的协调和指导，而且这种关注尤其要考虑这些因素之间的互相作用。就是说，像任何真正的“探索”一样，这条道路要通向可怕的复杂性。（同上：72~73）

第三节 汉语人类学：西学 “本土化”的前期

一、人类学与中国启蒙

在汉语学术界，人类学知识在 19 世纪末期、20 世纪初晓时已经在作为一个共同体的“中华”空间中成为一门广受关注的学科。大致而言，19 世纪末期至 20 世纪 40 年代之间，汉语人类学的知识发展经历了两个阶段：从 19 世纪末期到 20 世纪最初十几年，西方的理性主义、现代主义、科学主义一直吸引着中国早期人类学介绍者，而与此同时，随着教会、朝廷及私立大学的涌现（参见：熊月之，1994），随着人类学理论方法的进一步系统介绍及调查工作的发展，人类学学科逐步于 30 年代以前在各地以不同的学名得以确立。到 30 年代以后，汉语世界已经具备了相当完备的人类学教学、研究体系，学派的分化也随之出现。直到 1948 年，人类学的发展相当接近于西方的水准，而 30 年代之后更出现了有关“中国学派”和初步出现接近于“社会科学本土化”的说法。概观 19 世纪末至 20 世纪上半期汉语人类学的发展规律，我们看到这条规律主要表现在从对于“西学”的兴趣转向利用“西学”的学理来倡导本土社会和境内少数民族群的研究，与西方从进化论的科学主义启蒙转向对于异文化的关怀的本文化的自我反省这一范式转变形成相当鲜明的差异。此外，在这两段时期中，汉语人类学（无论以什么派别为名号）一直贯穿着“现代性”（modernity）的焦虑（或一般而言的“关注”）（参见：刘小枫，1998：352～434、482～486），无非是两个时期的“现代性”被赋予不同的含义，而其中也沿着本文化和异文化之间关系的界定形成了不同风格的论述体系。

解释这两个学科发展时期中知识的品质为何会呈现出这个一贯的特征，自然需要了解这数十年中以汉语为核心的“中华文明体系”所面临的问题。从 19 世纪末到 20 世纪初，汉语世界的主体政治实体出现了几次重大的历史变革。简单而言，这几次变革的第一次，是 19 世纪中华文明在遭受外来文明冲击的情景下，依顺“洋务运动”和“维新运动”的线索展开了自身文化的反思。基于这样的基础，19 世纪末期到 20 世纪初期，对于朝廷意识形态的保守性和政治、经济、军事策略方面的无力，社会各界出现了以外来的新国家模式来替代既有体制的追求（李国祁，1994）。到了 1911 年之后，随着民国的确立和 1915~1919 年新文化运动、五四运动的发生，极端追求民族—国家和自强的新文化体系的现代性启蒙运动则以本土的形式出现。此后，尽管因国家军事、政治和国内政治—军事斗争等方面的原因思想文化的发展出现较为复杂的局面，但在困惑中追求一个强大的现代化国家，却一直贯穿始终。不过，这个相对短暂的历史时期，不能完全解释当时学术思想演变的规律。若接受布罗代尔（Fernand Braudel）和华勒斯坦的“长时段”进路，则可以将这一时期发生的一切的历史背景推得更远一些。当然，这并不一定要迫使我们视野集中于世界体系理论所强调的 16 世纪欧洲力量的上升问题上，我们更应当注意元、明、清三代以汉语为中心的中华文明经历的历史命运。

“中华文明”的历史谱系，是一个容易引起争论的问题。但为了明了起见，我们不妨暂且把元以前的宋作为一个时间的坐标。在这个坐标上，我们看到以往一切以政治的道统为核心的政治文化，转变为一个以文明的“教化”功能为核心的相对具有普遍主义特征的文明体系，其核心的话语体系为宋儒对于政治和心灵治理的理论。由于民族认同的关系，到了元代，汉人作为族群被降低为社会等级的底层，虽然元帝国也不是以崇

尚汉人的文明成就为荣，但是这个帝国把更大的注意力放在一个文化多元的开放性帝国的创建和维系上。这样一个多元文化的帝国体系有其诸多的优势，然而其对于原来即已在中华帝国内部成熟起来的一致性的文明体系不无损害，而同时与汉人有族群认同上紧张关系的其他族群，也在其类似于殖民地治理的过程中迫使作为弱势族群的汉人进一步强化了自身的文化认同。明朝的确立即为这种强化了的文化认同的成果之一，而意识形态上理学的官方化则更是它的重要成果。理学在明朝的大幅度发展，促使这个政治文化理论成为一个相对系统而稳定的思想体系，这个体系甚至到了清朝时还在汉人失去国家治理权的情况下持续获得朝廷的吸纳（钱穆，1994：93~112、203~230）。然而，值得注意的是，当官方化的思想体系被进一步官方化时，它就必然会在“好政治”出现时成为为人独尊的“儒术”，而且又必然要承受因为治理不力而引起的族群和民间社会抵制。这一点到了 18 世纪以后，中华文明在与西方和日本文明接触过程中呈现出劣势时，即不断地得到强化，并进而成为族群间关系和文明间关系的集中表现。

其实，在人类学（及其他社会科学门类）在中国拓展影响的时刻，这样复杂的紧张已经升级为社会各界关注的时代性核心论题。由于世界体系的东进而引起的中华文明（当时依然能涵盖清朝管辖的境内不同族群）与外来文明之间的紧张及前者在后者面前的弱势，迫使政治界和思想界开始反省自身依据的文明纲领的问题。起初，这样的反思是依顺着朝廷容许的线路进行的，因而主要以采纳新的科学技术和社会理论来改良朝政和社会为形式。然而，随着朝廷在施政方面不断出现不力和不合理现象，改良的思路即为“革命”的思路所替代，对于文明自身力量丧失的意识，转化为一种族群之间关系的行动，对于内在的统治者和外在的殖民势力，汉人同样有着将其视为自身

民族命运改造的阻力。于是，来自西方的现代性在中国的传播，一开始就带有文化上主张启蒙、政治上主张强化民族-国家力量的双重性，这种双重性也随时可能被颠倒为文化上的本土主义和政治上的现代性的糅合形态。清末至民国初期的人类学知识传播，大体而言与这样的历史背景有着至为密切的关系。

在 19 世纪末期、20 世纪初期，对于中国人类学传播起重要作用的力量，自然不只是主张吸收西学的国人。与境外商业、教会和帝国主义势力有不同程度关系的外国人类学调查者，对此有着不可低估的作用。这一时期，在中国从事人类学调查研究的外国人类学家主要包括三支，第一支来自欧美，第二支来自日本，第三支来自俄国。来自欧美的调查者如美国汉学家、外交人物柔克义 (W. W. Rockhill) 和瑞典的海定 (Sven A. Hedin) 关注中国境内的蒙古、西藏等大型民族聚居地，如美国公理会教士卢公明 (J. Little)、明恩伯 (A. H. Smith) 关注汉人民间生活、社会组织、政治和宗教 (王建民, 1997: 61~72)，他们主要的研究与探险者和传教士的研究报告有诸多类似之处，虽时常含有人类学和社会学的洞见，却主要是采集标本的工作。当然，诸如荷兰人类学者德格鲁特 (J. J. M. de Groot)，虽附属于东印度公司，却显然运用了古典人类学 (尤其是弗雷泽的理论) 来探索汉人文化的历史与演变 (Freedman, 1974; 王铭铭, 1997: 157~161)。来自俄国的地理学家、语言学家、民族学家有很多，他们更多地关注中国境内的非汉人族群的人种、历史与社会组织，尤其关注与地理或人种上与俄国接近的东北、西北民族的研究。俄国人类学家史禄国 (S. M. Shirokogorov) 是他们的典范，同时他似乎比其他所有同僚更具有广博的知识和对于中国文明的兴趣 (费孝通, 1996: 245~268)，其在中国学者中的影响亦较大。来自日本的人类学家出于日本对于蒙古、东北和台湾的殖民旨趣，

把注意力集中于这些地区，其中鸟居龙藏的广泛民族志研究，为其主要成就，1895 年甲午战争后，台湾的调查更为集中地体现了日本研究中国的殖民主义特征。与外国人类学调查者在中国的活动同时，教会办理的学校（尤其是诸如上海沪江大学、南京金陵大学、北京燕京大学等教会大学），虽不一定开设人类学专业，但在其他学科中也相对较早地在传播人类学知识和学理过程中扮演了重要角色（王建民，1997：84~97）。

然而，外国人类学者的研究和知识传播，其旨趣主要不是理论的，而是资料性的“人种学标本式”调查方法的引进和介绍。真正把人类学知识体系当成一种“说法”来探讨的，主要是中国早期的现代性启蒙者。当在华活动的外国人类学家把他们的精力集中在资料收集的工作上时，中国早期的现代性启蒙者却力图在西方古典人类学理论那里寻找对于自身文明体系革新有用的因素。于是，我们可以说，他们想从西学中得到的起初并非是实证主义的科学观，而是能够促发社会改良的社会进步历史观。其实，把来自西方的社会理论介绍到汉语世界，来促进社会改良的做法，在鸦片战争以后的几十年间即已存在。1860 年《北京条约》签订后，更有洋务派论者开始学习西方社会科学的知识体系，试图并举科学与社会科学以图民族文化的振兴。其时，把西方技术和社会科学当成“异文化”之长处的观点已经出现。甲午战争之后，更多的学者反思中华文明的得失，在战争的失败感中走向了一个“从东方到西方”的文化自觉道路（钟叔河，1989）。在维新派的带动下，介绍“西学”成就一时成为风气。康有为 1884 年主编的《大同书》（《人类公理》），大量吸收了社会学和人类学的社会进化论思想，主张历史是向前发展的，不像一般正统论者那么恐惧变动。康有为甚至将社会进化论与《公羊春秋》的“三世说”（乱世、升平世、太平世）相附会，主张历史变革的不可避免性。1891 年，

康有为在广州万木草堂讲学，以“群学”（社会学）为课题，旨在使中华“鉴万国强盛弱亡之故”。

随着社会进化论的传播，翻译西方社会理论成为了 19 世纪末期汉语学术界的核心内容。19 世纪末期、20 世纪初期，汉语人类学译著集中在两个方面，其一为人种学和民族学著作，其二为社会进化论的人类学论著。其间，间接的影响——如日本文字的影响——很多，但诸多译文鲜明地具有重新营造中华世界观的雄心。在翻译过程中，中国思想者的心态亦十分复杂。一方面，如林纾在译述德语人类学著作《民种学》时表现出对于当时西方帝国主义的世界观和古代中华帝国的世界观之间类似之处的感叹，在其“序言”中表示该书给予他的启发在于使他联想到西方所述各制度与中国古代制度之间的“相合”，接着他又哀叹近世以来“西方殖民之心”中那种对于他种族之落后的鞭挞，可资中华学人引以为“自惕厉则”。另一方面，如严复的人类学译述，集中于对进化论的介绍，其于 1895 年所述译之英国人类学家赫胥黎著《天演论》一书及斯宾塞之《群学肄言》（原名《社会学研究》，1873 年初版），在于警告国人文明演变的“物竞天择，适者生存”残酷逻辑，以促使国人抛弃懦弱、自足、保守的文化心态，把中华推进成一个具有世界竞争能力的国家（Schwartz, 1964；李强，1996）。另外，大量从日本学者的译述转译的进化论著作，也怀有民族自我改造的期望。延续这样的思路，人类学理论的翻译工作在 20 世纪最初十几年的光阴里也持续得到重视，而主要译述继续集中于人种学、民族学和社会进化论。

在翻译外国人类学著作的基础上，一系列依据其论点而引申出来的对于中国和世界各地人种、民族和文化的论著初步得到发表。1902 年，梁启超发表《天演说初祖达尔文之学说及其略传》，既介绍达尔文的思想，又利用此一介绍指出以生物

学解释社会，为中国未来的富强指出出路。刘师培 1903 年发表《中国民族志》，考证了中国历史上民族的分布，以“物竞天择”的理论解释中国境内各民族的兴衰。1904 年，蒋智由在《新民丛报》发表《中国人种考》，对于中国境内民族提出了初步识别。1913 年，严复发表《天演进化论》，主张精研西学而反观中国历史，从而达到理解人类历史共同性的目的。与此同时，清末官定的《奏定大学堂章程》也已于 1903 年将人种学列入国史和西洋史两门课程中。1912 年，民国教育部颁布大学制及其学科部又设有《人类及人种学》课程，但当时全国高等学校仅有北京大学设人类学一科。1916 年，孙学悟在中国科学社《科学》杂志上发表《人类学之概略》一文，对欧美的人类学作了简要的介绍。1918 年，陈映璜《人类学》一书被列为北京大学丛书之一，由商务印书馆出版。

二、人类学与民族 - 国家

顾颉刚曾注意到，1919 年以前的 30 年，汉语学术发生了两大变化，其一是在政治上主张变法甚或革命，其二是在学问上从不通外文转向一个在“欧化”中寻找中国旧学之出路的取向（顾颉刚，1984/1919）。一般学术的一般特征，也在人类学中得到体现。从 19 世纪末到 20 世纪最初 20 年，人类学在汉语世界中的介绍一直是思潮浮动的政治文化变迁的重要组成部分。当时，不仅在官方话语体系中存在着保守派、维新派和革命派的差异，而且在民间汉人文化复兴的象征抵抗的运动也此起彼伏。甲午战争的失败不仅引起了社会上层的紧张，而且也引起民间诸多类似于“千年禧运动”（millenialist movements）的仪式斗争（王铭铭，1999：278～328）。清末变法思潮的倡导者康有为的《公车上书》掺杂中华文化边缘地带的岭南神秘

主义论调和西学的公共政治理论，而《大同书》等著作则呼吁鼓天下之气，练兵强天下之势，立国自强。随后，在一批新兴知识分子和政治精英的促进下，清王朝境内的许多地区出现了办报传播新知识、宣扬革新思想的潮流。名目不同的“强学会”等政治社团也如雨后春笋一般涌现。而与康有为的“孔子改制”论调的传播同时，许多西方的政治学、社会学和文化思想被翻译成汉文。尽管在当时的情况下，新兴知识分子和政治精英面对复杂的历史情形而多次出现思想的前后摆动，但在文化的边缘地带用想像中的“西学”来反思中华文化，通过文化的反思来重新设定中华文化的历史定位和未来走向，已经成为不可逆转的时代潮流。这一时代潮流所预示的，正是一场影响至深的民族主义运动的来临。从 1895 年至 1919 年之间，也就是在甲午战争和五四运动爆发之间，在文化失望的心态中，汉人的民族主义逐步成为一个众望所归的文化认同感，而文化认同感的强化催生了与其紧密联系思想和政治运动，给华人对于民族—国家的未来带来了新的期待。这一期待进而由两股潮流共同组成：其一，就是从简单的“华夷”文化之辩向现代民族—国家观念的转变；其二，就是从边缘地带的民间秘密社团组织向现代政党的转变（同上：329~364）。

在对民族主义与文化的关系展开比较分析中，人类学者卡培法勒（Bruce Kapferer）指出，从文化的角度看，民族主义有两种形式：一种（以斯里兰卡为代表）把民族主义的观念贯穿于宗教的宇宙观中，以宗教（佛教）来强化民族、人种和国家受宗教界定的等级制（hierarchy）制约的认同；另一种（以澳大利亚为代表）以平权主义意识形态（egalitarian ideology）为特征，不强调国家与民族的一体性。这两种民族主义的主要差异在于：前者把国家以外的关系糅合到国家的统治中去，后

者则把民族放在国家前面，使国家成为既可能违反民族利益又可以服务于民族利益的机构。对于个人而言，前者导致更多的个人患难，但后者则包含更多的集体暴力冲突的可能性 (Kapferer, 1988)。19 世纪末 20 世纪初，中国民族主义似乎在等级制民族主义和较为世俗性的平权主义民族主义世界观之间摆动。在中华文化的边缘地带，诸如康有为、梁启超之类的知识精英把等级主义儒学秩序的国家观念贯穿到一种新的宪政思想中去，力图以君主的神秘力量和国家的全权统治来增强民族的一体化力量。但是，到了 20 世纪初期，这两种民族主义的文化形态受到一种新的意识形态的冲击，这种新的意识形态使等级制的民族主义让位于新式的平权主义式民族主义。新式平权主义民族主义意识形态的成长，首先在等级主义世界观向“维新—立宪派”的世界观的演变过程中成为初步可能，接着在章太炎的民族主义理论中最后得到实现（关于历史变迁的类似论述，参见：罗久蓉，1994）。

超越宗教神秘主义、建立一个强大的民族—国家的要求，实际上早在康有为、梁启超的改良主义思想当中就已经包括了。以康、梁为首的清末改良派的思想根基是“托古改制”，即在一种文化边缘式儒学（即岭南儒学区域传统）的基础上，吸收西方近代宪政思想的某些成分，力图“变法自强”。结合忠君和近代宪政改革思想来营造清末文化的新格局，是清末改良派的核心追求。为了达到这个目标而展开的改革运动，逐步在新兴报刊上得到传播，而到了“戊戌变法”（1898 年）的 98 天期间达到了高潮。标志着“君主立宪”思想成熟期的“戊戌变法”，带有诸多类似于欧洲绝对主义国家时期君主国家主权思想的成分，其所追求的目标在于通过强化君王（光绪皇帝）的权威，来强化清朝的主权和国家力量。不过，由于各种权力

的制约和变法本身的时代局限性，“戊戌变法”很快落入失败的境地。随后，具有浓厚宗教神秘主义色彩的义和团运动再度兴起，从中华文化的核心（华北地区）挑战着清王朝的权力秩序，使中国社会迈入一个短暂的政治动态年代中。“戊戌变法”失败后，梁启超等在海内外继续宣扬改良和维新思想，在海外从舆论上对中国的自强运动造成很大影响。

平权主义式的民族主义，也是在中华文化的边缘地带生成的。它首先受益于中国南方沿海宋以后的“异端”精神，接着于 19 世纪在华侨成为中华文化与西洋文化的中介过程中接受了新思想的洗礼，最后于 19 世纪末 20 世纪初成为一种系统的文化观念体系。在很大程度上，平权主义式的民族主义思潮，是从改良派的思想中脱胎出来的。不过，此类民族主义者都把自己与改良派的政治思想加以区分。在三个层次上，这些民族主义者的思想，的确与改良派的思想构成了历史性的差异。首先，这种民族主义思想不拘泥于传统权威秩序的维持，而力图在打破旧秩序的基础上建立新秩序；其次，与此相关的，民族主义思想注重民权而反对君权，因而与绝对主义式的“立宪论”构成巨大差别；其三，民族主义思想因为有反传统权威和主张民权的思想，因而更主张从当时受压迫的社会群体（尤其是受满族统治已达 200 年之久的汉族）的立场出发，对民族和国家的主体性加以重新的界定。在当时的情况下，这三个层次的特点，十分集中地为中国早期民族主义的启蒙者章太炎所阐述，并通过其言论对 20 世纪中国造成至深的文化冲击。章太炎的“国学”，非但不孤立于当时正在酝酿的现代式民族革命，而且还能够深潜于其中，为其爆发提供精神的支持（汤志钧，1989：246～325）。

正当章太炎民族主义思想得到孕育之时，一场现代政党的

革命也逐步生成，而正是这场革命使中国民族主义成为政治现实的一种可能性。如果说章太炎在思想上为中国民族主义提供了资源，那么孙中山就可以说是把民族主义思想贯穿于政治行动中的“革命先行者”。孙中山的行动首先受到在明以后漂泊于异邦的海外“异端”所支持，旅居各国的海外赤子，拥护孙中山先生的革命纲领。于是，海外各地华人社团，先后成立同盟会支部。与孙中山组织现代式政党同时，中国资产阶级“旧民主主义革命”（如光绪二十九年〔1903年〕的拒俄、拒法运动）开始出现，而各地的知识分子结社（如上海爱国学社、东京青年会、国民教育会等等）也大量涌现。在各种近代报刊上，“革命”这个概念更得到了广泛传播。

从“变法维新”运动，经民族主义思潮的涌现，到民国革命推翻满清王朝，是甲午战争以后一段关键性历史时期的重大思想和政治动力。由这样一个概观性的历史观察，即不难看出 20 世纪最初 10 年的革命，几乎可以说是中国面对强大的东西洋帝国主义而“无力回天”的民族危亡情绪的舒解。在强大的帝国主义势力压制下出现的民族主义政治思想反弹，是 20 世纪中国依然能够保留文化生存希望的主要根据。因而，其影响是最为深远的。但是，这并不意味着甲午战争后清朝势力的最终式微没有为其他势力的发展留下任何空间。事实上，这次战争之后，外患日张，中华帝国的国势日倾，国内政局失去原有的部分稳定性。于是，在清末的各种民族自强思潮中，都共同地强调军事的自强对于民族振兴的重大意义。这一点为军事权威在清末的发展和壮大以及在后来一段历史时期中的政治生活提供了历史的潜台词。

在民族—国家创建的理论依据方面，维新派以后的革命派内部也有纷争。然而，对于推翻君主统治、建立民国的期待，

对汉语思想界产生了至为深刻的影响。一方面，革命派主张抛弃儒教政治伦理中“一盘散沙”的分裂型家族主义，确立以国族（state-nation）为基准的民族主义之“群”的观念。如余英时所言：“为了民族的生存，为了从一百多年帝国主义的侵略中站起来，我们不惜牺牲了个人的自由，来完成民族的自由。”（余英时 1994 [1988]：203）另一方面，在章太炎等人的社会-政治理论中，却出现了以个人的自我观来反思任何以国家、社会等超个人秩序观念为中心的意识形态。诚然，民族主义政治文化的内部紧张，不简单是派别争论，而更经常集这种内部紧张为一身。例如章太炎以个人的观念来抵制维新派本来提倡的“群学”（社会学）的集体主义理论，为的是主张彻底的革命（汪晖，1997：43~116）。而其对于进化的“善与恶”的区分，也是为了把公民权（citizenship）为中心的民国与君主立宪的等级主义民族主义区分开来。在此范围之内，把章太炎等同于西方式的个人主义和自由主义，则毫无充分的证据，例如，我们无法从个人主义和自由主义角度来解释章太炎的“国学”与“国魂”。尽管只是到了五四运动，崇拜“新”这个字眼的文化启蒙运动才得到充分而全面的表现，但在 19 世纪末以后民间知识分子的话语体系当中，我们已经看到了一种追随法美式革命而舍弃英日式君主立宪制度的民族-国家现代性的思想实验（余英时，1994 [1988]：188~222）。

对于 20 世纪最初 20 年当中社会科学学科化发展及社会科学寻求中国现代性的企图，上述充满内在紧张的思想实验有着极为深刻的影响。在 20 世纪晚期，汉语世界的学人在回顾 19 世纪末延至 1927 年（国共分裂）这几十年间中国学术的演化时，即能看到这一时期在中国现代学术之建立中扮演的重要角色。从人文学和社会科学的总体面貌看，当时的主流似乎在于

从“西潮”和“古学”的综合中发现“新知”，而这样一种总的追求与对于“学以致用”的儒学知识论的反叛相联结，进而促使了追求相对具有学术自主空间的研究机构和知识论范式的运动结合起来，使学科的建构成为其间知识分子运动的主要诉求（陈平原，1998）。模仿西方社会科学的学科化，与其间知识界对于“国粹”的追求同步展开，造成了“西方有中国也有”的学科体制，使社会科学主流学科社会学、经济学、政治学、历史学都以一个全新的姿态替代了一切知识服务于王道和教化的综合性帝国文明化霸权话语。虽然新确立的意识形态在政治体制问题意识上与欧洲民族—国家不一定完全一致，但是华勒斯坦等人针对社会科学与民族—国家之间关系的分析，却能够解释当时在中国出现的情况：汉语社会科学是民族—国家建构的重要组成部分，而作为社会科学之一门的人类学（不一定以人类学为名目，而可能以民族学、人种学、民种学、文化学、社会学等为名目），也正是在这样的状况中逐步被学科化的。

从 20 世纪初延至 1927 年，汉语人类学知识逐步得到了机构性的制度化，并逐步从进化论、人种学和民族学的思想启蒙转化为一个具有学科体制的知识体系。尽管我们不是不可以用“范式的革命”来形容诸如此类的转化（陈平原，1998），但这个转化其实远非知识论的“范式”概念所能完整概括，它涉及到了学术制度建构的诸多层面，包括知识获得、知识传播和知识运用等维度。首先，从知识获得的维度考察，在 20 世纪初期，汉语世界的学人虽依然继续翻译西方的著述，且翻译依然是人类学学科建构的主要途径，但从事人类学研究者逐步转向以发现独特的、具有实证意义的资料（包括文献和调查资料）为己任，不再将眼光局限于理论的述评。文献方面的实证考

察，缘起于刘师培、蒋由智等对于中国民族和人种的进化论和类型学历史研究，承继于李济的文献—考古人类学研究中，并于 20 年代有了更进一步的发展。而作为人类学知识获得主要途径的田野工作，缘起于欧美、俄国、日本调查者的研究，在汉语世界为丁文江 1914 年的西南调查、1919 年后北京大学的歌谣征集运动及 20 年代中后期的一系列田野考察而发挥（钟敬文，1998：292~340）。尽管当时的田野工作和历史研究未必是真正意义上的实证研究，但这些开创性的研究活动为人类学知识的获得开了先河。与此同时，以创建民国为己任的南方革命派早已于 20 年代中期提出建立专门社会科学研究机构的设计。1927 年，中央研究院筹备成立时，社会科学研究所成为分设的机构之一，而民族学亦被社会科学研究所作为四个分组之一。另外，在中央研究院成立前后，一些新成立的国立和私立高等院校，也成立了人类学的专门研究机构。

从知识传播的渠道看，到了 20 年代中后期，人类学的知识不再局限于在传播媒介（如报纸、杂志、书籍）中介绍，继教会大学和清末学堂的早期教学，一些汉语国立和私立大学开始了人类学的高等教育工作，这为人类学知识的传播确立了制度化的途径。1923 年，李济从美国获得人类学博士学位以后，在天津南开大学担任人类学教授，后至清华大学国学研究院担任人类学讲师。1921 年成立的厦门大学，开设社会学课程并设立历史社会学系，社会学家如徐声金，人类学家如林惠祥、史禄国等各开设课程并组织田野调查。1916 年后，北京大学社会学课程和五四运动前夕歌谣征集活动，在该国立大学开创了对于汉人村落和民间文化的社会学和人类学调查的传统。此外，武昌高等师范学校、上海大学等也于 20 年代开始讲授人类学课程。在其他一些未设立人类学课程的高等院校，人类学

也作为社会学、历史学、社会进化史等主课的辅助内容得到宣讲（王建民，1997：84~92）。对于现代中国学术的总体制度建设，大学制度的确立扮演着至关重要的角色。清末的废除科举，切断了“学而优则仕”的知识政治伦理，而推广新学，建立学堂，确立“专门学校”，允许国立和私立大学并存，而规定西方学校为基本办学模式，使中国知识的品质从“国子监”之学转向了一种具有“市民大学”（civil universities）意味的相对自主的空间。在康有为、梁启超，甚至在章太炎那里，对于学术知识自主于政治之外的做法虽已有弘扬之意，但他们毕竟还徘徊于“为政之学”和“为学之学”之间。大学制度的确立，却不仅使知识的传递制度化教育，而且使知识的运用超越了为政的目的（陈平原，1998：18）。与其他社会科学学科一样，人类学学科的确立，无此一条件则不可能。

在中国人类学学科地位逐步得以确立的过程中，在大洋的彼岸，在欧美国家中，这门学科正在经历从古典人类学向现代人类学的转变。到了 20 世纪中期，在英国、美国和法国的人类学界和社会理论界，对于西方中心主义的社会进化论的文明论的批驳，已经成为学科内部思想史发展的主流，对于启蒙、现代性和民族—国家的反省，以不同的方式在学界呈现出其“思想解放”的巨大威力。相形之下，20 世纪初期汉语人类学的发展，却一向保留其对于“西学”的启蒙意义的追求。到了 1919 年，“塞先生”（科学 [science]）和“德先生”（民主 [democracy]）的概念已经把汉语思想界统一到一个“一致性的历史感”当中（汪晖，1997：306~340）。这个历史感本身，即为 1914 年第一次世界大战后已经成为西方社会思想和人类学界反思的“启蒙意识”。这意味着，从思想史的角度看，汉语人类学是在西方思想发生根本的知识论革命、从启蒙运动转

向对于西方中心主义的历史观的批判之时，确立了学科，而部分因为其学科确立相对较迟，西方社会人类学的抵制西方中心主义的观点并没有被及时接受。然而，在世界知识状况中汉语人类学的这种“滞后”，不能简单地说是“落后”，而是含有另外一层意义。从 19 世纪末到 1927 年，汉语人类学确实不断呈现出对于境内民族历史、民间社会和种族的关怀，但此一关怀没有冲淡对于来自西方的“人类学文化”之“非我形态”的排斥，反而以本土的文献与实地考察资料去论证它的优越性。这样一种欣赏“异文化”的姿态，与 20 年代以后社会人类学的“文化良知”几近相通，而它们之间的差异无非在于：西方社会人类学是处于强势的文化对于自身文明体系的弱点之自觉，而处于弱势的中华文明则倾向于向强势的文明体系学习。这一点在北京大学校长蔡元培于 1926 年发表的《说民族学》一文中得到典范的体现。《说民族学》一文一面考究西方意义上的民族学、人类学、民族志的关系和实质，一方面强调这门学科在研究中华文明和种族史层次上的意义。文章前后充满着对于西学的进化论和文化启蒙的欣赏，而也坚持认定人类学对于中国理解的关键性（蔡元培，1926）。

三、国家与学科

1927 年被学术史界认定为关键的一年，因为这一年标志着共同建构民族—国家和现代性的国共两党转入相互之间矛盾的起点，进而标志着汉语世界政治文化朝向接近于资本主义和接近于马克思主义的两条政党和国家模式的纷争，也标志着学术研究可能变成政党和派别纷争的手段，从戊戌到五四两代学人论述策略的“共谋”（陈平原，1998：8），转向“立场坚定、旗帜鲜明的党派与主义之争”（同上），而不再具备那种多元一

体的自主“学究式权威空间”的特征。这一概括指出了 20 年代后期至 40 年代结束之前这 20 年间汉语学术的基本特征，但我们不能因此认为学科的制度在此一时期完全为意识形态的需要所取代。从 20 年代初期开始，在中国共产党理论家那里，我们看到把知识重新回归到 19 世纪末政治话语论述的趋向。在马克思主义的框架内部，新文化运动、五四运动的思想一致性结合了社会进化论、社会分化和经济的阶级分析，最终被纳入了一个以“主义”为中心的话语体系当中。这个话语体系到了 30 年代在知识分子当中有相当深刻的影响，以致于以平民主义为核心的延安精神，在后来进一步发挥了世纪初平权主义的论点。在这 20 余年间，在这一阵营内部构筑起来的话语体系与后来法兰克福学派倡导的“批判社会科学观”有着诸多的相似之处。站在一个批判者的立场，揭露现代法权全权统治之延续发展，与资本主义民族—国家中的那种实证主义和价值无涉（value-free）社会科学观相对抗，激进的阵营确实早已显示出了对于学科建制的不屑一顾态度。以政党和“主义”为中心的理论探究，基本上只符合这一阵营的基本状况。而在一个基于巩固国家法权秩序和思想绥靖的另一个阵营中，学科的建制因符合其理想的分工化、科层化社会制度理想模式，故一直能够延续发展。

人类学在此间的地位，也一直处于这两种状态中。在政党和“主义”的一端，人类学知识通过蔡和森式的社会进化论、农村社会阶层分析和延安精神中平民文化的关怀而在此一话语中被融入一个社会理想主义的理论体系中，不作为独立的社会科学学科而存在。在这个阵营以外，30 年代至 40 年代，学科知识体系的自主发展却是完全可能的。在翻译西方一般名著的基础上，30 年代以后出现了一批关注人类学专门化知识的译

述，对于西方人类学专门家（而非社会进化论者）如泰勒、马雷特（R. R. Marret）、哈顿（A. C. Haddon）、威斯勒（Clark Wissler）、里弗斯（原译“黎佛士”[H. R. Rivers]）、马林诺夫斯基等人的著作，人类学和其他人文学、社会科学界的翻印介绍相当及时。^① 从美国、法国、英国等地留学归来的学者直接师承于当时著名的社会学和人类学大师，回国后既及时传播西方人类学理论知识，又基于最新理论的发展开始从事独立的田野考察工作，提出自己的见解。随着人类学人才的成长，原已设立人类学课程和科研部门的中央研究院及一些主要大学在力量上得到了进一步的增强。甚至在抗战八年期间（1937~1945），这一发展趋势也没有中断，尤其在知识传播、专著撰述及田野考察分析方面，出现了至今仍广受尊重的成就（杨雅彬，1987：246~250）。

① 有关人类学的译作，1930年有张铭鼎译马雷特的《人类学小引》、林振鏞译马凌诺基（即马林诺夫斯基）的《蛮族社会之犯罪与风俗》、熊得山和张定夫合译拉法格的《宗教及正义、善的观念之起源》、汤尔和译长谷部言人的《自然人类学概论》、马君武译达尔文的《人类原始及类择》、王亚南译威斯特马克的《人类婚姻史》；1931年有李安宅译弗雷泽的《交感巫术的心理学》、张我军译西村真次的《人类学泛论》、吕叔湘译马雷特的《人类学》、李小峰译摩尔的《蛮性遗留》；1932年有吴景崧译韦斯勒的《现代人类学》、华汝成译赫胥黎的《人类在自然界的地位》；1935年有吕叔湘译罗维的《初民社会》和《文明与野蛮》、钟兆麟译韦斯勒的《社会人类学概论》、卢哲夫译波克洛夫斯基的《世界原始社会史》、张资平译鸟居龙藏的《化石人类学》；1936年有李安宅译马林诺夫斯基的《巫术科学宗教与神话》；1937年有葛绥成译泰罗（即泰勒）的《人种地理学》、吕一舟译哈顿的《南洋猎头民族考察记》；1940年有周骏章译斯密司等著的《文化传播辩论集》、胡貽谷译里维斯（即里弗斯）的《社会的组织》、董希白译皮塔德的《种族与历史》；1944年有费孝通译弗思的《人文类型》和马林诺夫斯基的《文化论》；1945年有杨成志译鲍亚士（即波亚士）的《人类学与现代生活》等。

30~40 年代, 汉语世界的专业人类学家数量已经不少。^① 由于有关人类学的教学、研究机构和人员的增加, 人类学著译工作也明显增多, 这一时期出版的人类学、边疆研究、少数民族研究的定期刊物近 30 种、专著 100 余种。当时高等学校中, 北方的清华、燕京、辅仁、中法, 南方的中央、金陵、复旦、暨南 (在上海)、厦门、中山、岭南、云南、华西等大学都开过人类学或民族学课程。在著作方面, 除了一般人类学理论的介绍外, 还大量出现依据西方和日本著作综合写成的专著, 如 1930 年出版的张栗原著《现代人类学》, 1932 年出版的吴泽霖著《现代人种》, 同年出版的林惠祥著《世界人种志》及 1934 年出版的《文化人类学》, 1939 年出版的岑家梧著《史前史概论》及杨成志著《人类科学论集》等。在知识传播方面, 1938~1939 年间, 教育部陆续颁布大学各学院共同必修科目表及学院各系选修科目表, 明确规定文学院历史系、法学院社会系、理学院地理系与生物系等必 (选) 修人类学、民族学、人种学或民族志课程。早在 1927 年, 广州国立中山大学语言历史研究所就设有人类学组, 并聘请史禄国讲授人类学。后来, 北平清华大学一度设有社会学人类学系。此外, 在燕京、辅仁, 南京中央、金陵, 上海大夏、暨南、沪江, 福建的厦门大

^① 分北方、东南、南方、西南来看, 区域性人类学中心及其代表人物有: (一) 北方以中央研究院、燕京大学、清华大学、南开大学、辅仁大学为中心, 研究人员有蔡元培、凌纯声、林惠祥、芮逸夫、刘咸、李济、商承祖、颜复礼、董作宾、李方桂、吴文、闻宥、费孝通、吴泽霖、林耀华、李安宅、李有义、杨坤、陶云逵、田汝康等; (二) 东南以中央大学、金陵大学、厦门大学、复旦大学为中心, 研究人员有孙本文、吴定良、卫惠林、马长寿、陈国钧等; (三) 南方以中山大学、岭南大学为中心, 研究人员有杨成志、黄文山、陈序经、伍锐麟、罗香林、江应梁、岑家梧、王兴瑞、罗致平、罗刈韬等; (四) 西南以四川大学、云南大学为中心, 研究人员有徐益棠、李安全、方壮猷、胡鉴民、蒋旨昌、杨汉先、胡庆钧等 (江应梁, 1983)。

学，成都华西大学等社会学系相继设有人类学和民族学课程。1937 年抗日战争爆发，各高校内迁，如重庆中央，北碚复旦，成都华西、四川、金陵、燕京、齐鲁五大学，昆明云大、中山（后撤回广东东莞石镇）和西南联大（北京、清华和南开），贵州大夏大学等，都重视边疆研究，加强人类学和民族学的教学。而中央大学和西安西北大学先后创建边政学系，以人类学、民族学为主要必修课目。上海暨南大学于 1947 年成立人类学系。1948 年，清华、中山、浙江大学等相继设立人类学系。^①

与人类学撰述和知识的进一步传播同时，不同区域的民族志调查也得到了深化。1929 年林惠祥的“台湾番族之原始文化调查”及凌纯声等对东北族群语言文化的调查，开了境内族群民族志田野工作的先河，而 30~40 年代人类学调查在理论方法知识积累的前提下，拓展到了华北、华东、华南、西南等广大的区域。在华北地区，对于汉人聚居区的社会学、政治学和人类学考察，自 1930 年燕京大学对北京郊外清河镇的人文区位学社区调查实施之后即得到了广泛发展，在 1934 年杨懋春的《卢家村》、1935 年李景汉的《定县社会概况调查》等社会学类型的调查报告中得到集中体现，也在 30 年代乡村建设运动发起者当中得到重视（杨雅彬，1987：173~244）。在华东地区，中央研究院、同济大学、中央大学、燕京大学也开展了深入的田野工作，如凌纯生、芮逸夫、何联奎对浙江畲族的调查及费孝通对江苏吴江开弦弓村的调查（Fei, 1939），涉及

^① 此外，在人类学的知识普及方面，林惠祥教授于 1934 年在厦门创建人类博物馆筹备处，该馆为中国第一所人类学专科博物馆。除了正规的博物馆外，30~40 年代人类学的田野工作者也注重收集民族民间文物，开始出现了对于文化展示的兴趣。

族群文化与乡村经济社会和社会组织等不同层次的问题。在华南地区，1934 年及 1937 年燕京大学林耀华对福建福州义序宗族的两次调查（林耀华，1948）、吴高梓等对福州和潮州地方族群与宗族文化的调查，1932 年罗香林对广东客家的调查及 30 年代杨成志对海南岛黎族的调查，1935 年费孝通、王同惠在广西大瑶山的调查，都典范地体现了民族志田野工作的作风。在西南地区，中央研究院、四川大学、中国西部科学院分别对一些少数民族族群展开的考察，也十分值得注意，而费孝通等于西南联大期间进行的“云南三村”社区调查（费孝通，1990/1945），也同样有不可磨灭的贡献（王建民，1997：167~214）。值得注意的是，30~40 年代，人类学的族群和汉人社区田野工作，深受西方社会人类学民族志方法和社会学社区研究法的影响，也深受美国历史学派文化区域研究观点的影响，在田野工作中中外人类学者合作的事例不在少数，而诸多的研究不仅受国内资金资助，也得到美国等海外基金会（如洛克菲勒基金会）的赞助（这对于汉语人类学现代民族志风格的发展，有着极为重要的影响）。

在 30~40 年代期间，汉语人类学接受的外来影响已经不局限于社会进化论和启蒙的人与社会观念。20 世纪初期出现于德国和英国的传播论在汉语人类学中有相当大的影响，而 20 年代以后在英国、法国、美国人类学中占主导地位的功能主义、社会学派和历史学派，都直接培养了他们的东方成员。与西方不同学派的影响密切相关，汉语人类学界依顺所受训练之差异形成了相当鲜明的区域类型。华东南地区的人类学者深受美国历史学派和德国传播学派的影响，以中央研究院、厦门大学、中山大学为中心形成相对注重族群文化区域类型的田野考察，其解释模式一般围绕着语言 - 文化的特征而得以呈现，视空间分布的人文地理因素为还原田野观察所见现象的历史依

据，为新式的进化论、传播论和历史学派的综合型框架的主要内容。在华北地区，以燕京大学为中心的人类学者注重结合社会学和人类学的优点，在研究对象上偏向于对社会组织的兴趣，在方法论上以“社区”概念为核心，在理论解释上倾向于功能主义和结构功能主义的结合，同时亦注重吸收法国社会学派的社会结构理论（黄应贵，1984；李亦园，1985；Lemoine, 1989）。1937年至1945年抗日战争期间，汉语学术中心西移。在族群关系复杂的地区，边疆政策的研究凸显出了它的重要性，而与此同时西南地区与盟国的合作，也促成了大量当时西方学派所难以概括的研究风格的成长。

那么，基于诸如此类纷繁复杂的知识获得和传播方式而创造出来的汉语人类学知识体系，又具有何种总体的时代特征呢？解答这个问题，有必要从两个方面着手。一方面，从汉语人类学论著呈现出来的对西方知识体系的理解和运用深度和广度来看，30~40年代汉语人类学者已经与此前泛泛而论进化、人种、民族的学者有很大的不同。他们大多能够直接阅读西方文献，也已经充分把握了西方诸种理论的发展脉络并能够熟能生巧地将之延伸于中国现实社会问题的解释之中。另一方面，尽管当时的马林诺夫斯基文化论和拉德克利夫-布朗的结构-功能理论都已直接与汉语世界谋面，但汉语人类学者从中主要继承的似乎不是他们对于“异文化”的研究旨趣，而是一种本土的人类学研究。天然地把中国当成异文化的西方社会人类学者自然十分鼓励这种本土人研究本土人的风格，这既为他们理解世界提供良好的资料，又能使他们的“文化良知”得到具体的显示。因而，马林诺夫斯基在为费孝通的著作写序时认为，这甚至可以说是世界人类学的未来走向：“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它看

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。”（Malinowski, 1939: I）然而，对于汉语人类学而言，这样一种关注本土社会与文化的研究风格，却从一开始即具有了“内部异化”（internal defamiliarization）的倾向。除了研究过祖尼人（the Zuni）的李安宅及诸如费孝通的外访杂记式的评论等例外（Li, 1931；费孝通，1988），大多数汉语人类学家研究的是民族—国家境内的族群文化和城市核心区位之外的乡村社会与民间文化。他们的解释模式来自西方，而研究对象则在中国境内及周边地区。不应否认，无论是中央研究院的历史学派族群研究，还是燕京学派的社会学派研究，都期望规避自身的知识分子文化而到境内边缘族群和社区发现文化自觉的资源。在这一点上，汉语人类学者似乎有些像西方人类学者那样，在异文化中寻找观照本文化问题的镜片。特别是由于中国到 20 世纪仍然是在一个文明体系而非是在一个绝对主义国家的主权意识上创立民族—国家的，因此它的内部充满着类似于世界帝国那样的“异文化”。于是，研究这些文明体系边缘地带的异文化似乎有其历史的背景与根据。然而，20 世纪初以后，中国民族—国家确实已经被纳入到一个国际秩序中去了，而两次世界大战之间这一国际秩序的成熟，更促进了这一国家意识（而非帝国意识）的强化。那么，研究境内的边缘族群与社区，即使能说有些类似于寻求异文化的社会人类学，也在实质上与之具有十分鲜明的差异。

对中国人类学者缺乏异文化观点的问题，英国社会人类学界的利奇曾针对农村人类学研究提出他的看法。一方面，利奇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，认为 30~40 年代中国人类学者的农村研究关注的不是“中国社会”，而是社区在人类学描述（即“民族志”）中的作用，而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，就是“成功”的研究。为此，利奇在所著《社会人类学》(Leach, 1982) 一书中对四本中国人类学家的英文著述加以评判，他认为林耀华的《金翼》运用的是小说(Lin, 1948)，而不是人类学的描述手法；杨懋春对山东村落的研究(Yang, 1948) 则采用落后的早期民族学方法，把中国的社区描述成“原始部落”，缺乏功能主义人类学的视角；许烺光对“西镇”的研究(Hsu, 1948)，类似于社区调查，但因声称“代表整个中国”，因此也是失败的例子。他认为，在这四本作品中，最成功的是费孝通著《江村经济》，因为它与别的描述方法（小说）形成明显的对照，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”。利奇说：费著的优点在于他的功能主义风格。与社会人类学者的所有优秀作品一样，它的核心内容是关于关系网络如何在一个单一的小型社区运作的细致研究。这种研究没有，或者不应自称代表任何意义上的典型。它们也不是为了阐明某种一般的论点和预设的。它们的意义在于它们本身。虽然这种作品以小范围的人类活动为焦点，但是它们所能告诉我们的是有关人类社会行为的一般特点，其内容远比称为“文化人类学导论”的普通教材丰富博大(同上：127)。尽管利奇一再说明功能主义民族志的重要性，但他从汉人农村社区研究著作的批评中想强调的是中国人类学缺乏异文化眼光的问题。他认为，社会人类学的目标在于通过异文化的民族志考察来体现人的通性，因而他虽主张人类学描述不应有任何“一般预设”，但是在本质上却主张在差异中洞见“普同性”(universality)，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，与费孝通的本意显然是背道而驰的。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”（Fei, 1939），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。拉德克利夫-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的社会理论引进社会人类学的学者。

仔细考察这个差异，我们看到，在权力的意义上 20 世纪殖民主义相对于民族-国家的软弱，对于两种人类学有着至为关键的影响。到了 20 世纪上半叶，殖民主义首先由“间接统治”的策略取代进而在战后完全退让于独立的非西方民族-国家。在这样的情景下，跨文化的社会人类学研究采取的路线，虽与西方经济霸权和文化帝国主义有密切的关联，但却主要是试图在非西方场景中反思逐步退出历史舞台的支配性启蒙历史观。相形之下，当一个非西方社会中的知识分子接受了西方的人类学知识体系而转向自己的社会对象化的人类学研究的田野地点之时，西方式的超越本文化局限的社会人类学风格也就遭到了彻底的改造。诚然，在知识论上，本土人类学的研究很可能潜在着修正西方异文化人类学的力量；但 30~40 年代汉语人类学者显然并不拥有这样的知识论关怀，而其所主要想做、已经做的工作，就是把西方人类学诸流派的思想糅合为一个能够解释以至改造中国的知识手段。

这不一定意味着汉语人类学都是实用主义者，但却必然说明他们的知识关注与西方社会学、政治学、经济学、历史学一样，无法规避与民族-国家的秩序维持和内部治理的紧密关系，无法像西方人类学那样在非西方场景中实现一个反思的计

划。于是，一直到 40 年代后期，族群文化研究之发展为“边政研究”，汉人社区研究之发展成乡村建设和社会改革研究，都是这种本土人类学的必然结晶。诚然，这不一定意味着所有“边政”和汉人农村社区的研究必然依顺民族—国家“改造社会”的运动之理路展开。事实上，在“边政”和农村社区的大范畴下面，长期隐匿着诸多不同的看法，如在较为注重实证主义社会科学理论探讨的“学术中心论”与明确以改善境内民族关系和国家与社会及文化间关系的“现实问题中心论”之间，即存在着持续的论证，甚至在当时西学盛行的情形下，还有“全盘西化”、“中国化”和“中西合璧”三种主要论点（如在农村研究中即有这些不同论点：陈序经，1934；梁漱溟，1933；吴景超，1937；费孝通，1939、1948）。然而，总体而言，30~40 年代的学者显然不只关注科学研究自身的力量，而显示出知识分子对于自身在民族—国家（而非世界）范围内建设一个“好社会”当中的信心。这一点无论是对从美国文化人类学的历史学派引申出来的区域民族文化研究，还是对从英国功能主义和美国芝加哥学派社会学引申出来的“社会学中国学派”，均有解释的效力。例如，历史学派的林惠祥在《文化人类学》一书中对“人类学的目的”问题解释说，人类学是对人类历史的“還元 [原]”、对文化原理的发现，而这些“還元”和“发现”之目的，既在于“种族偏见的消灭”，又在于“文明民族中野蛮遗存的扫除”及“国内民族的同化”（林惠祥，1934：21~25）。关于这一方面，社会学派的吴文藻也认为，中国境内人类学的应用，将为边疆的政策、教育、福利事业及文化变迁的研究服务（吴文藻，1942）。针对社区调查的意义，他还说：“如果实地考察的时候，充分的注意到问题的实际性，则社区研究的结果，虽不能直接的帮助当前问题的解决，至少可以促进问题的正当认识，暗示解决的途径。”他列

举社区研究对于经济、农村复兴、国防、边疆政策的实用意义，号召学者“到民间去实地探查，到边疆去亲眼观察，根据目击耳闻的实在资料尝试系统的分析，编制精密的报告，以飨国人。”（吴文藻，1935）

对于 30~40 年代汉语人类学界知识的获得、传播与运用之与民族-国家共同体意识建构的关系分析，安德生（Benedict Anderson）的《想像的共同体》应能有所启发。据安德生的看法，从欧洲的经验看，18 世纪不仅标志着民族主义的开始，而且标志着宗教思维方式的终结。欧洲的宗教共同体和王国在其鼎盛时期地位十分稳固，但宗教上想像出来的共同体之权威到中世纪晚期之后便逐渐消失了。对非西方世界的探险，使西方人拓展了对非西方文化和地理的视野。16 世纪以后，印刷工业资本主义兴起，使欧洲拉丁语的霸权逐步瓦解，随之通过旧的神圣的语言所整合起来的神圣社区也逐渐瓦解了。随着神圣社区、语言和宗族的衰落，欧洲人理解世界的方式也发生了根本改变。资本主义对使用当地的语言来印刷书籍起到了推波助澜的作用，它使拉丁语逐渐地从教会和日常生活当中脱离出去。受宗教改革运动的影响，为了呈现世俗化的思想，新一代的思考者促发了印刷业的进一步发展，他们通过印刷工业来推动思想的革新，这进而有益于后者的发展。与印刷资本主义发展同时，占据核心统治地位的君主在地理上扩大了他们对于不同方言地区的行政管辖范围，使自身的主权范围得到巩固。印刷资本主义创造了说共同语言的统一社会交往领域，在古老民族观念的建构过程中起着积极的作用，创造了一种不同于旧式的行政语言的民族语言形式。这意味着资本主义和印刷技术的结合使欧洲民族-国家的共同体建构成为可能（Anderson, 1991/1983: 37~46）。

安德生认为，不仅欧洲民族-国家共同体的想像依赖印刷

业和资本主义制度的糅合，任何新兴民族－国家也需要同样的手段。新兴民族－国家的“国族建设”（nationbuilding）不仅依靠军事，也依靠普遍的民族主义热情。在这些国家中，通过传媒、教育系统和行政制度来灌输民族主义意识，是其国家建构的必由之路。在这一过程中，亚洲和非洲的后殖民国家已经有了欧洲殖民主义者提供的印刷资本主义作为它们自己的参照系，这些国家的民族革命运动者和国家建设者（官方民族主义者）依赖 19 世纪欧洲王国的模型来塑造自己的国族。此外，安德森认为，这些后殖民的国家在殖民政府遗留下来的诸多印刷的文本中寻找供自己想像的素材。人口统计、地图和博物馆这三种制度在 19 世纪中叶以前已经被发明，但在 19 世纪被殖民政府转化为机器再生产的制度，这些制度糅合在一起为殖民统治者想像它的殖民地共同体提供了手法。在后殖民时代，新兴非西方民族－国家从西方殖民主义者那里习得了这一手法，依赖统计、地图和博物馆来思考自己的共同历史（同上：83～112、163～206）。

毋庸置疑，安德生依据欧洲和东南亚经验提出的理论，不一定能够解释中国近代以来的社会思想变迁。然而，他对于民族构想的论述，对于我们理解 30～40 年代人类学的发展有不可多得的参考意义。诚然，相比人类学而言，当时兴起的“国粹”和“通史”研究，应当更具有典型性，因为正是这两种形态的研究促进了国家认同的扩展。但是，专注于境内民族和社区研究的人类学，应当可以说也是这种国家认同的主要构想手法之一，其与“国粹”和“通史”研究之间的差异，无非在于人类学这门学科更多地继承了半殖民状态过去之后西方传播来的新学成果，并更偏重于中华文明的边缘空间的当代叙事。如吴文藻所言，“目今西洋所谓应用人类学，大都是以殖民行政、

殖民教育、殖民福利事业，以及殖民地文化变迁等题目为研究范围。在中国另换一种眼光，人类学的应用，将为边政、边教、边民福利事业，以及边疆文化变迁的研究服务。”（吴文藻，1942）。若比较当时的人类学“边疆观”与古代中华帝国的“天下观”，则能看到，后者并不存在疆界的概念，而强调“天下大同”的理想，而前者则已经使用了主权观念，并以“国族”来涵盖以往帝国内部的边缘民族与社区。如元代汪大渊曾就海外“他者”在所著《岛夷志略》之后序中说：“皇元混一，声教无远弗界，区宇之广，旷古所未闻。海外岛夷无虑数千国，莫不执玉贡琛，以修民职，梯山航海，以通互市。”但吴文藻在 1926 年的一篇文章中已经显示出民族—国家的明确认定，他说：“民族跨越文化，不复为民族；国家脱离政治，不成其国家。”（吴文藻，1926）这篇文章发表 10 年之后，中国人类学者所从事的教育、研究、行政及博物馆展示，围绕的正是民族—文化—国家三位一体的构想，而与近代以前的中华帝国的那种“声教无远弗界”的观念形成了巨大的反差。

当然，我们不能认为上述带有国家建设的实用目标的人类学研究，是当时中国境内唯一的学术类型。其实，在 1937 年至 1945 年抗日战争期间，依顺“沦陷区”和“国统区”的划分线索，并存着三种人类学类型。在迁入西南的国民政府中央控制区，以国家建设目标为中心的人类学是主流。但在沦陷区，人类学的研究既在一些没有迁往西南地区的大学（主要为原教会和海外外交机构创办的大学如燕京大学、辅仁大学等）中，人类学研究依然以各种名目存在并有所发展。这些研究带有西方中立国家和后来盟国对中国的间接影响旨趣，在知识的属性上强调研究的客观性，既与国家的建设策略有所差异，又与日本侵略势力的旨趣有所差异。与此同时，日本在所占领地

区大大发挥了其 19 世纪末期以来即已在中国境内展开的民俗学、人类学和社会史的深入调查，在东北地区和华北地区，满铁调查部于 1932 年整编为“经济研究所”，为日伪机关及军事机构收集情报。其中，人类学、民族学、民俗学者做了诸多有深度的民族志研究工作，把英国功能主义整体论的民族志观点运用于殖民主义统治（中生胜美，1998）。在台湾，人类学者如马渊东一、社会学家如冈田谦在台北帝国大学（光复后改称台湾大学）从事教学研究工作，对台湾土著民及汉人进行了相当广泛而深入的研究（陈奇禄，1981）。1938 年，日本占领海南岛后，台北帝国大学的人类学势力进一步渗入该岛之土著民研究中。此外，以延安为中心的新知识分子，不以人类学者为名，但长期注重地方民间文化资源的收集，其研究旨趣在于将民间文化的“平民主义意识”改造为供革命所用的新文化形式（Holm, 1991），文化改造过程中也广泛接触了与人类学知识近似的“地方性知识”。

尽管有这样或那样的不同人类学类型，但若以当时汉语人类学著作的主流学术思想来看，其集中的表现依然应该说是自 30~40 年代前后连贯的对于知识在民族—国家建设中作用的诸多思考和实践。40 年代以后，当牛津大学的埃文思—普里查德（E. E. Evans—Pritchard）开始大胆地把社会人类学界定为一种“价值无涉”的历史—解释风格之时（Evans—Pritchard, 1962: 172~191），将功能学派、历史学派及社会学派实证主义化、国内化的中国人类学已经走到了它的高度发达时期。在这样的发展过程中，汉语人类学者并没有像传统时期的中国文人那样试图集朝廷政治与文明教化的功能于一身，而是怀有一种类似于批判社会科学的理想，试图在扎实的实证社会研究中提出借以反省和批判统治阶层的不合理政策、揭示

社会问题的知识手段。随着时间的向前推进，一如西方一样，韦伯的深度理解社会科学理论和后来复兴的马克思主义批评实践派的声音，也有可能随着西学的不断引入和反思在汉语世界得到发展。我们甚至能够想像，若历史没有断裂，则原来西方人类学者期待中的中国本土人类学，能够与异文化研究的旨趣紧密糅合起来，从而在汉语学术界中创造出一种具有“去西方中心主义”和“去国家主义”的社会科学。然而，历史在事实上毕竟发生了断裂，而汉语人类学在 30~40 年代所做出的成就，便随之逐步被列入另外一种“现代性的计划”之中去了。

第四节 汉语人类学：革命后的改造

一、分化的过程

50 年代在汉语学术界发生的裂变，其根源大抵可以推得更早一些，包括 1945 年第二次世界大战盟军的胜利及此后以美国和苏联两个超级大国为核心构建起来的“二元化冷战世界体系”。1945 年到 1949 年中华人民共和国成立及民国政府迁至台湾这 4 年间，汉语人类学与国内意识形态、政党和军事分化冲突的情景相比变化不算为大。然而，1949 年以后，这门学科却随着两岸政治隔离而走过了两条十分不同的道路。从政治—意识形态来看，这样的隔离确实与冷战的持续有着密切的关系，隔离的后果是作为社会科学之一门的人类学在台湾得到了延续，而在大陆却随着改造社会的各种政治运动的推行而于 50 年代初期遭受禁止。于是，我们甚至可以认为，至 70 年代末期中国大陆恢复诸如法学、社会学、经济学等“资产阶级学科”之前，以“人类学”为名的汉语学术研究只存在于台湾（香港虽成为世界体系的“半边缘”地带，却直到 1980 年才正

式于中文大学成立人类学系^①)。1949年8月,台湾大学增设考古人类学系,该系成立后在李济、凌纯声、芮逸夫、李亦园等的先后带动下,进行考古、民族、体质及语言学等田野工作和实习。同年,台湾大学与中央研究院及台湾省文献委员会先后合组瑞岩民族学调查团、中部山地民族调查团,1954年2月,又组成苗栗赛族调查团等。1954年,政治大学在台恢复,次年设边政学系(1970年改为民族社会学系,设有民俗文物资料室)。台湾省文献委员会的卫惠林、林衡立自1950年5月后调查高雄曹人、新竹夏人、南投布农人、台东阿美人、高雄鲁凯人等。此外,复大、师大、政大等校学生组织人类学调查队、兰屿探险队等作学术调查。1955年台湾中央研究院筹备民族学研究所,1965年正式成立,凌纯声入选所长,1970年改任李亦园为所长,经过30多年的发展取得了很大成就。而从1949年算起到现在,台湾人类学研究已经经历几个时代的转变(黄应贵,1984;李亦园,1993;黄应贵,1995;乔健,1998)。

1948~1949年随国民政府迁台的人类学家,“多半是属于历史学派而注重于弱勢的少数民族之研究”(黄应贵,1995:2),而留在大陆的人类学家则较为多元,包括社会学派的大部分成员及历史学派的部分成员。台湾人类学家黄应贵把1945年光复以后台湾人类学发展的历史分为三段,即:(1)1945~

^① 香港中文大学从1973年秋聘乔健等在所属新亚书院讲授人类学,从1977年秋开始,人类学成为辅修学科,并积极增加师资图书,筹备建系,于1980年秋正式成立人类学系,研究项目包括民间文化、族群特色及相应关系、考古学、中国少数民族、海外华人、社会问题,讲授课程包括人类学理论、社会人类学、应用人类学、传播人类学、人类学导读、人类学研究方法、人类学田野研究、人类学专题、人类与文化、宗教与文化、中国文化与社会、亚洲文化与民族、香港民间文化以及考古学、民族学、语言学基础等。

1965 年“社会复员与文化传统的建构”阶段；（2）1965～1987 年间“现代化下变迁与持续”的阶段；（3）1987 年“解严以后的多元化”阶段（同上）。在其“结论”中，黄应贵进而总结了所论述的各个阶段人类学研究的成就与特点，认为“在了解台湾社会的不同发展三阶段里，人类学的研究对台湾社会的理解上，有过不同的贡献”，但“人类学研究课题无法与被研究社会的性质分离”（同上：20）。在第一阶段，台湾社会致力于恢复战前农业生产水准，而国民政府更致力于对台岛进行内部社会控制，为了避免政治问题，人类学研究的旨趣局限于重建少数民族过去的传统，重建台湾社会体系由部落社会、俗民社会向公民社会的发展，从原住少数民族的研究来确立分离于通史研究的原住少数民族的文化价值。在第二阶段的现代化工业社会里，研究主题转向了现代化对于台湾社会的影响。大量亲属制度研究，主要通过家的组织的研究来看待现代化过程中汉人文化的持续力。同时，对于少数民族的研究集中于探讨这些族群在现代化过程中的弱势、边缘化地位。到了“解严”以后，台湾人类学研究主题明显多元化。围绕文化认同问题，人类学者分化为不同的派别，而此一社会实践问题意识进而导致不同文化分类观点的出现（又参见：王明珂，1994）；而对于原住少数民族的研究亦从简单的现代化冲击理论转向族群核心—边缘关系论的重新思考。

在上述三个阶段里，台湾人类学既受 1945 年以后来台人类学家的历史学派思想的影响，又受日据时期（1895～1945）日本人类学者研究的影响，更在 60 年代以后的研究中接受来自美国（甚至欧洲）的文化人类学新思潮的影响（同上）。对于 60 年代以后台湾人类学研究的旨趣，美国出于冷战期间不可能研究中国大陆的考虑，把台湾作为汉语人类学的实验场所，这对台湾人类学有着深刻的影响。从黄应贵的文章我们还

可看到，1945 年迄今，台湾人类学从少数民族和汉人社会研究两方面入手，通过相当程度的参与观察研究而提出一些对于理解本地社会有深远意义的论点，但是，除了个别例外，这一区域性的人类学学科一直无法分离于自身的社会结构之外。因而，与 1945 年以前的汉语人类学一样，不关注开拓异文化的人类学视野。尽管诸如此类的回顾性分析表达了台湾人类学者对于前人成就的不满，但人类学在台湾的发展应该说比同一时期中国大陆的景况相对要平顺一些。

50 年代以后，中国大陆在世界格局中的地位及它在意识形态方面的阵营取向，使其政治文化处于“国际主义”和“民族主义”的反复徘徊状态之中。一方面，从意识形态和世界格局的划分看，冷战的几十年显然把中国大陆列入了冷战中国际共产主义阵营的一方。但另一方面，在反对“美国帝国主义”的同时，从 50 年代开始中国大陆的国际政治中也一直存在着苏联对于中华民族国家的自主性的可能妨碍 (Lemoine, 1989; Guldin, 1994)。尽管有国际关系方面的诸如此类的复杂性和内在紧张，除了 1949 年到 1952 年之间的“联合政府”的新民主主义短暂时光外，其后的二三十年，却长期处于一种内部的政治斗争之中。在意识形态上，政治理论界采用一种极为具有批判的眼光来对待法权关系、科层制度和学术体系。在 50 年代前期，共和国的政治体系一再经过建设，基本上确立了一个相对稳定的国家机器。但 50 年代后期以后，党内的矛盾、对于阶级分化和官僚主义重新出现的担忧以及对于政权稳定的关切，使以政党为核心的国家（即所谓“party - state”）逐步采取一种极端的策略来摧毁可能存在的威胁。自由知识分子显然一直是 1979 年以前以政党为中心的国家政权所密切关注的威胁之一。为了使言论界符合理想中的新秩序，在苏联首先得到发展的新社会科学体制早已于 1952 年的院系和学科调整得以

确立。人类学和社会学、民族学、政治学、法律学、宗教学一样，被视作“资产阶级学科”而中断其自主的学科发展，打破人类学学科体制的替代性学科制度得以建构，而到了“文化大革命”期间，打破一切文化和秩序的运动，甚至把 50 年代确立的新制度当成不该存在的东西冲垮。在 1949 年至 1979 年 30 年间，不断涌现的政治运动、左右不定的政策，使对于社会科学以至任何一个社会层面的分期研究充满困境。不过，若把 50 年代与 60~70 年代加以比较，则能看到前 10 年的发展还是存在的，而 50 年代晚期之后的 20 年，则属于破坏性日益强大的时期。

然而，值得关注的是，从人类学学科组织的重新划分看，50 年代中国大陆的社会科学研究却显示出一定的实证主义风格。50~70 年代，“人类学”这一学科名称指的是苏式的体质人类学和古人类化石研究（关于苏联民族学，见：Gellner ed. 1990），人类学的社会与文化研究被历史学式考古、语言、民族研究所取代，使英式社会人类学和美式文化人类学方面的研究完全处于空白阶段。以历史学派、社会学派和功能主义为核心概念的不同人类学风格，到 40 年代已各具区域特色和学派特色。到了 50 年代，区域之间的差异被打破，这些理论阵营中的学术成员被重新以新的学科体制归入不同的学科，成为以“科学”为宗旨的研究的组成部分。历史学派的一部分成员，被归入中国科学院古脊椎动物与古人类研究所，从 50 年代以后按照苏式古人类学的方向展开研究，在各省文管会、博物馆及有关单位的配合下，发现了北京猿人、元谋猿人、蓝田猿人以及其他古人类化石和旧石器。该所的《古脊椎动物与古人类学报》和后来的《人类学学报》发表了大量古人类与现代人体

质方面的论文和报告。^① 另一部分的历史学派人类学者被归入考古学学科，50年代以后在中国社会科学院及部分省级社会科学研究机构设有考古研究所，高等学校也有13所设考古学专业。偏向语言学研究的传播论派、历史学派人类学者，被纳入各少数民族语言和汉族方言学的研究体系中，而各学派的主要代表人物似乎都被归入苏式的民族学学科体系中，在50年代以后的中国少数民族社会历史和政策研究中起了关键作用。少数民族语言学、民族社会历史研究、民族政策和民族识别工作，在50年代得到了国家的极大重视。教育系统及社会科学院系统分别成立了民族学院和民族研究所，配合国家民族事务委员会组织大规模全国少数民族社会历史调查，积累了大量调查资料。少数民族研究在对象上与社会人类学相近，在苏式的学科体系中已取代了社会人类学的地位。但是，中国少数民族研究属于民族政策的一部分，其所运用的理论和方法不是社会人类学，而是民族关系治理的路径，尽管其研究成果可为社会人类学研究提供素材，但学科本身具有相当大的独立性。

从学科知识积累的特点看，“科学社会主义”的逻辑在表面上完全取代了所谓“资产阶级学科”类型，这一方面使得新确立的社会科学诸学科的研究全面出现对于“科学”两字的重新倡导，使30~40年代潜在的人文主义思想发展趋势受到抑制，另一方面则使实证主义的“社会物理学”以演绎而非归纳的面目重新得到回归。社会学派对于汉人社会与文化的调查不

^① 但是体质人类学的一些分科，如人体测量学（anthropometry，研究人体测量的技术）、生体学（somatology，描述现今人类的差别、性别及个人体质上的差别）、人种学或种族人类学（Racial Anthropology，研究人种分类、人种史以及种族混杂等）、体质构造人类学（Constitutional Anthropology，研究人体类型的素质与某些疾病和行为的相互关系）等，当时也被排除在外，更不必说结合当代社会研究所产生的一些边缘学科了。

仅不受重视而且遭到严重排斥。对于中华文明的研究，为古人类学、考古学和历史学的研究所代理。对于当代社区的研究，政府采取一种排斥的态度，可能主要是出于对思想自由和可能的批评的戒心。作为后果，社会学派和功能主义虽曾于 50 年代中期被费孝通重新提出，但很快遭到“反右运动”的阻止。同样地，对于少数民族社会与文化的研究，基本的理论模式完全回到了 19 世纪社会进化论的基础上，“少数民族社会历史”与“少数民族语言”一起被当成处理民族关系的知识手段来作配置。把民族访问（而非严格意义上的人类学田野工作）所见的风俗、语言、制度、经济等现象归结为特定历史阶段的“文化残存”（即 19 世纪人类学意义上的“cultural survivals”），成为少数民族社会历史与语言研究的主要进路。这样的研究进路，自然不应该说是对于 18 世纪欧洲启蒙运动的回归，而尽管它在特征和内容上与 1915 年至 1919 年间新文化的现代性启蒙有一定的连续性，但主要是由政党—国家力量推行的研究，其目的不在于认识本身，而带有很强的政策性含义和国家干预。从而，我们可以认为，华勒斯坦等人对于欧洲民族—国家在社会科学知识体系中的影响（华勒斯坦等，1998），更适合于 50 年代中国大陆民族学的分析。当时，所有的民族学式的研究朝向的目标是社会改造，即将文化和历史发展线路十分多元的不同族群看成是应该得到社会主义改造的“过去”，而这些文化的历史线路的知识，首先必须符合这样的改造目的。

新中国建立的政治地理基础，与欧洲的民族—国家地理政治疆界不同，属于一个一度是“多元一体”的帝国，而非严格意义上的绝对主义君主王国。在这样的新式民族—国家中，“民族”一方面指代境内的差异不小的族群，但若建构一个以国家为中心的共同体，则需要以拟似于民族—国家的民族（nation）概念来统一文化的建构。到了 80 年代，费孝通恢复

了学术生命之后，提出了“中华民族多元一体格局”的思路，才基本上解释了这样的内在概念张力的可能途径（费孝通，1998：61~135）。在 50 年代，处于摸索阶段的新民族—国家在本土的民族关系事实与苏联民族学从其民族加盟共同体提炼出来的斯大林式民族定义之间摇摆。这样的摇摆不可避免地在研究工作方面造成内在的困境。在“科学社会主义”理论，尤其是其中的社会阶段进化的观点的框架内，50 年代中国大陆民族研究在民族社会历史与语言调查的过程中迫使自己采取一种单线的、政治经济学理性论的历史观念来看待所发现的资料。他们在调查和文献搜集基础上，由政府部门的安排开始了其独特的“民族志”（并非西方社会人类学意义上的“ethnography”[一般亦译“民族志”]）撰述。这些撰述的基本框架是摩尔根—恩格斯—斯大林对于原始社会和文明社会的历史阶段划分，尤其是原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会的历史社会形态学划分（童恩正，1989：315~354）。然而，撰述依据的调查研究却更多地带有“抢救即将消失的文化”的意味，而这些“被抢救”的文化类型被认定为“民族识别”的基本工作，其目的既在于确认“被抢救的少数民族”的历史定位，又在于为新确立的国家营造一个多民族的共同体。民族研究的双重使命，在 50 年代的一系列调查研究中得到了具体实施。

少数民族研究工作自 1950 年即已在政府的直接指导下进行。为了“摸清”共和国境内各少数民族的基本情况，中央人民政府于 1950 到 1952 年间派出若干个“中央访问团”，分别到各大行政区遍访各地少数民族，一方面继续宣传新政府对于少数民族的政策，另一方面了解他们的民族名称、人数、语言和简单的历史概貌。一些 30~40 年代即已从事过社会学、人类学研究的学者被纳入访问团，在其中扮演了重要的角色。显

然，在 50 年代初期，对于新国家的情况不十分了解的诸多少数族群，依然带有强烈的地方“原生性族群认同”（参见：Geertz ed., 1963）。1953 年，全国第一次人口普查得到开展，当时自报登记的民族名称竟然达到 400 多个（同上：122）。这一民族名称数字，与孙中山当年提出的“五族共和”的“五”字显然形成了极大的差别。一个民族—国家能否兼容这么多的“民族”，显然一时成了新政府为之焦虑的问题。到底这些自称“民族”的群体能否被看待成“民族”而获得新国家民族政策的利益呢？针对这个问题，1953 年，“民族识别工作”成为当时政府安排给原来受过人类学和社会训练的人士的新使命。同年，第一个“五年计划”开始以后，在“向苏联学习”的口号下，接受苏联专家的帮助，部分院校模仿苏联民族学开办了民族学课程，展开民族理论和实践的学习与研究（施正一，1990：111~112）。在政策“落实”方面，“民族识别工作”从 1953 年开始直到 1982 年才告一段落（其间经过停顿）。据在此一工作中有亲身经历的费孝通介绍，“民族识别”是“经过我们识别之后还要和当地有关民族群众协商取得同意后，才由中央分批审定和公布”（同上）。在这样的上下互动的过程中，1954 年确认了 38 个少数民族，1965 年确认了 15 个少数民族，1982 年又确认了 2 个少数民族，至此共 55 个少数民族，加上汉族共为 56 个民族（同上）。“民族识别工作”依据的理论根据，是斯大林的民族概念提供的标准，即共同语言、共同领域、共同经济生活以及表现在共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。在运用这一概念的过程中，民族识别工作者逐步发现其所提供的上述四个标准不一定完全符合国情，如中国少数民族不一定有共同语言，因存在杂居和聚居的情况，故又不一定有共同领域，而共同经济生活和共同心理素质则更为难以理解。于是，为了适合中国民族情况的国情，研究者在没有直

接挑战斯大林民族定义的同时，依据“实际情况”做了不少修改（同上：123~127）。

“民族识别工作”是一种政府组织的、由多学科专家（语言学家、考古学家、历史学家、文艺工作者和名称上不再称为“人类学家”的人类学家）组成的综合性全国规模的民族调查。调查工作有严格的政治和学术领导机构，有严格的行动规则。在调查方法上，采取人类学田野工作的“三同”（同吃、同住、同劳动）或“五同”（加上同娱乐和同学习）。调查过程中，调查组在少数民族当中培养民族学工作者，使之融入新国家的民族自我认同计划中。除了政策上的收获外，“民族识别工作”还造就了诸多“民族志知识文本”。自1958年至1963年，在16个调查组的资料基础上，曾分别编写出各少数民族简史、简志和民族区域自治三套丛书，共100余册，全为内部发行，不公开出版。自1979年起，又在国家民族事务委员会的直接领导下，在过去调查资料、文献资料和三套丛书的基础上，重新编写《中国少数民族》、《中国少数民族简史》、《中国少数民族自治地方概况》、《中国少数民族语言简志》和《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》等五种丛书（亦称“民族问题五种丛书”）。在“民族识别工作”进行的过程中，调查组的主要使命是确定一个自称“民族”的群体是否“民族”，这里面牵涉到的问题主要是建立一个有秩序的多元族群格局。相形之下，民族问题的“三套丛书”和“五套丛书”在分析和叙述上显示出来的主要却是一种一元化的社会历史阶段论。民族调查的重点，“是研究各个少数民族的社会经济形态及其阶级关系”，而对于身处其中的研究者来说，“材料说明在这50多种少数民族中，处于原始社会末期、奴隶社会、封建社会和半封建半殖民地社会四种社会经济形态都有。而且处于原始社会末期的，还可分为处于母系家庭、父系家庭、比邻公社、家长奴隶制数种

形态；也有属于从原始社会末期向阶级社会过渡的过渡形态的。处于奴隶社会的，可分为处于初期奴隶社会和比较发达的奴隶社会两种；处于封建社会的，尚可分为处于封建农奴制与封建地主制两种”（杨堃，1984：148）。总之，在“民族识别工作”中重新培养出来的“新中国民族学家们”相信，“仅根据这些调查材料，便可写一部活的社会发展史”（同上）。

从新确立的国家权力格局建构的角度看，50年代初即已开始的对于人类学研究品质的改造，无非是从学术上强化国家内部社区与民族间关系的必然手段。然而，若从知识分子本身所经历的这场改造来看，问题则相对复杂得多。在院系和学科改造之前，知识分子已经开始被纳入“思想改造”的运动中。“思想改造”运动从1951年开始到1952年底结束，前后持续了一年多，经历了三个阶段：首先让知识分子了解新的话语体系；其次让他们依据新的话语来批判“旧话语”，包括个人主义、自由主义、保守主义、功能主义等等“非马克思主义理论”；最后使他们产生自我批判，彻底清除“旧思想”的痕迹（黄平，1994）。在这场运动中虽有知识分子怀有抵触心态，但他们的大多数由于对新政权寄予厚望和信任，故参与意识十分强烈。在动员和参与的过程中，原来带有非制度色彩的知识分子被成功地转化为制度化的知识分子，随着50年代最初5年的学科和意识形态调整被纳入一个新的体制当中，并于1956年被承认为“工人阶级”的组成部分。然而，与此同时，1955年以后随着“胡风事件”、“大鸣大放”、“反右”等“否定之否定式的”运动的连续出现（同上），到50年代末60年代初，30~40年代学术多元化的色彩已经完全为新的一元化的观点体系所取代。到了1958年以后，也就是自中国民族学家开始撰述“少数民族问题丛书”的时候，这种一元化的观点体系已经变成一个坚固的“立场”，而民族学家所从事的工作大抵是

在文化多元的少数民族地区“演绎”这种“立场”。站在今天的立场，我们可能会轻易地以“学术的政治化”来形容当时的学科建制，把人类学的“民族研究化”归结为政党—国家为中心的社会改造对于知识分子自主性思考的消除。诚然，这一点确实有一定的根据，但 50 年代发生的一切似乎不能完全归因于来自“身外”的权力制约，而与 50 年代初期知识分子表现出来的对新制度的期待及中国知识分子传统带有的“学以致用”的目的论文化心态有颇为密切的关系。

除了上述问题之外，50 年代到 60 年代初期对于国家为中心的知识积累而言，排斥海外人类学对于境内历史与文化研究的介入，成为一个历史阶段的新特征。50 年代初期曾有少数苏联民族学家介入中国民族研究的具体工作中，但其后大部分研究工作主要依据“国家独立自主原则”展开，这就促使人类学知识获得途径从一个相当国际化的状态中转入了民族—国家信息储存手段的内部化状态。排斥多元研究和思考进路的各种运动，其最终的后果亦可能为这种“内部化状态”的生成，但从国际人类学研究更广泛的场景来看，这又致使把中国当成研究对象之一的西方人类学家（甚至苏联民族学家）不得已从境外“想像中国”。类似的转变在法国人类学家列维—斯特劳斯的南美洲之行困境中得到了体现（Levi—Strauss, 1974 [1955]），而在 50 年代开始研究汉人社会的英国人类学家弗里德曼（Maurice Freedman）那里，此一难言之隐更顿时浮现于如下：

……1949 年和 1950 年，在殖民地社会研究院（Colonial Social Science Research Council）的资助下，我完成了生活在新加坡殖民地的华人家庭与婚姻的课题研究。在从事这一课题研究以及随后的岁月，就我在新加坡调查得来

的材料，以及用欧洲语言写作的关于福建广东两省汉人社会性质的作品，我一直思考它们的重要性，开始激起我兴趣的是这两个省份是东南亚华人的故乡。但是，我后来发现这些材料可以说明具有一般社会意义的问题。如果政治和学术环境允许，我可能早已去了中国东南地区，对我所感兴趣的问题进行第一手的研究；然而，事实证明，广东对于我来说，只是惊鸿一瞥，那只是 1955 年在香港和澳门所作的一次飞行旅游时所看到的。

……

汉人的乡村社会将很可能变得令人难以认识。假如中国在这些情况发生之前允许田野调查，我们也许运用第一手材料进行写作，以此反思摇椅上的人类学家所进行的研究。否则，本书的结论很显然肯定是尝试性的。然而，它们可以被超越，也可以检验现实的中国是否保存在一部封闭的书本中；因为，对于研究过去的汉人社会还有文献的材料尚未被充分地利用，我理解这种状况。与福建和广东环境有关的地名词典和其他书籍能够告诉许多我们有必要知道的事实……（Freedman, 1958: I ~ III）

从 50 年代起西方人类学者对于中国的研究经过了局限于文献和二手材料的分析，转向香港、台湾、海外华人社区的田野工作。在 50 年代，弗里德曼式的综合型研究成为唯一能够在西方人类学界论述中国的手段，弗里德曼结合中国历史文献和 30~40 年代田野工作的民族志报告来研究汉人社会中的宗族与祖先崇拜（Freedman, 1958; 1966），此后又进一步回归到 19 世纪末 20 世纪初早期汉学研究的田野报告（Freedman, 1974）。究其历史背景，弗里德曼研究风格的出现，与 40 年代向 50~60 年代中国新国家创建过程中民族志田野工作

失去可能性有着密切的关系。不过，弗里德曼却从知识论的角度提出了 30~40 年代汉人社区研究能否代表中国社会事实这样一个问题。在 30~40 年代，在吴文藻的带动下，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，对于深入研究中国民间社会、经济与文化提供了民族志的实验范例。于是，马林诺夫斯基曾认为，费孝通因以民族志方法研究本土的“文明社会”及其变迁而促成人类学研究取向的转变。50 年代以后，随着西方人类学者无法介入于中国（大陆地区）的田野工作中，问题变成文献和第二手材料是否更能综合地体现中国这样一个与简单的原始社会有别的“复杂文明社会”的分析。1962 年，弗里德曼在《社会人类学的中国时代》一文中（Freedman, 1962），集中表述了自己与马林诺夫斯基的一点共识，即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）是不充分的。他认为，汉学对于文明和历史的关注及以往人类学所做的民族志研究如得到结合，即能克服民族志田野工作的局限性。这一论点既有理论的合理性又实属出于对新中国的无奈作出的思考。

60 年代中期以后，随着港、台地区田野工作地点的开放，西方人类学对于汉语世界的介入在台湾研究中得到了发展。在大陆地区的田野工作集中于民族识别工作的同时，在这些地区展开的深度汉人社区调查在压力较小的环境中展开了。70 年代以后，一批西方汉学人类学者的出现，即与此一时期田野工作的发展有着甚为重要的关联（王铭铭，1997：25~64）。然

而，在新中国境内，50年代初开始的“思想改造”等等运动，终于在60年代中期以后推向了“文化大革命”的10年。在此10年中，甚至连50年代院系和学科调整中创建的“非资产阶级”学术制度，也遭到了摧毁，更不用说30~40年代那些“资产阶级学科思想”了。诚然，我们必须承认，论证“阶级斗争史”的考古与历史研究确实在当时的情景下得到了持续。但这一事实不能否定另一个事实：其他与此无关或相反的研究与撰述却受到全面的打击。一度服务于新国家民族识别工作和民族关系调整的少数民族研究，是在1979年以后才逐步恢复元气的。

二、改革以来的人类学

若在60~70年代的历史背景下来理解70年代末80年代初以来的发展，则很容易看到此一时期的中国大陆人类学确实可以说进入了一个新的历史时期。对于民族学研究者而言，这个新的历史时期的到来，主要表现为作为学科的民族学重新得到了重视，而这又主要表现在民族识别、民族关系、民族理论等方面研究工作的全面恢复。简单地说，我们可以认为，从政府确认的学科体制而言，这一新的历史时期意味着60~70年代对于50年代民族研究的否定之否定。例如，到1965年，有53个少数民族被识别，而1982年又增加了2个少数民族。1979年以后，在50年代后期开始编写的“少数民族问题三套丛书”基础上，“少数民族五套丛书”也得以编辑出版。在机构发展方面，50年代建立的少数民族研究单位及教学单位（民族学院）不仅在北京而且在各少数民族聚居区域被重新建设并在数量上有相当大的拓展。在研究方面，尽管少数民族地区的民族志田野工作至今尚未得到重视，但依据历史资料及50年代社会历史调查来进行再度分析的著作得到了广泛发表。

在民族研究界，大量 50 年代集中于少数民族研究的学者在政治地位上重新得到重视，他们对于研究经验和新问题的思考，对于 80 年代以后民族学的发展有关键的影响（如：杨堃，1984；吴文藻，1990；林耀华，1991；费孝通，1998：61～95）。与此同时，重视少数民族知识分子培养的政策，造就了一批少数民族本土的青年一代民族学者，其研究在视野和论点上已经逐步与社会进化论历史观念区分开来。在 50 年代社会发展类型的研究风格以外，少数民族研究到 80 年代后期已逐步开始转向现代化、经济开发和文化市场（包括旅游）方面，而对于处理民族关系的重视也逐步取代了原来对于社会改造的重视。我们可以认为，少数民族现代化和经济开发的研究，以现代化关怀重新恢复了“社会改造”对于社会进化论的某种坚持。不过，民族关系方面的研究对于诸如西方民族社会学理论的引进（如：马戎编，1997；高丙中主编，1997）及对于族性理论（theories of ethnicity）的关注（如：纳日碧力戈，1996），使新一代民族研究者在强调中国独特的民族关系治理传统的基础上汲取了西方种族、民族—国家和族性理论的诸多概念，从而使 50 年代的民族理论出现了初步的反思。

更重要的是，恢复 30～40 年代初步得到发展的社会科学学科体系框架并以此为基础重新建构人类学，成为 70 年代末期以来中国学界的另一个主要动向。1978 年上海复旦大学、自然博物馆的人类学工作者向中国社会科学院领导倡议恢复人类学的研究工作，设立研究机构和全国性学会组织。1979 年在昆明召开的全国民族研究工作规划会议上，北京、上海、武汉、厦门、广州等地的民族学代表再一次倡议恢复人类学。1980 年 9 月，中国人类学学会筹委会在北京成立。1981 年 5 月，在厦门大学召开了“首届全国人类学学术讨论会”，会上正式成立中国人类学学会，并选出第一届理事会。学会成立

后，到 1985 年已召开多次全国人类学学术讨论会，出版了《中国人类学学会通讯》、《国外人类学》（3 辑）等。1981 年 5 月，中山大学成立人类学系，设考古学专业和民族学专业，并招收体质人类学和文化人类学的研究生。厦门大学于 1981 年招收中国民族史专业研究生，1982 年招收人类学专业研究生，1983 年招收考古学专业研究生，1984 年 2 月成立了人类学研究所，9 月成立人类学系，除考古学专业外，增设人类学专业。1988 年，云南大学历史系增设人类学专业，讲授部分人类学课程。1984 年，北京大学社会学系开设了人类学课程，尤其是在费孝通等教授相继领导下的北京大学社会学研究所，开展了社会学与人类学跨学科结合的重新试验，在汉人村落、少数民族文化、区域发展、社会变迁等研究领域取得了很大成就。1992 年，该所改名为社会学人类学研究所，并设人类学与民俗研究中心，在北京大学社会学系开设文化人类学与社会人类学课程。其后，一些民族院校（如中央民族大学、广西民族学院）的民族学系随之改名人类学民族学系（所）。1995 至 1998 年，北京大学社会学人类学研究所先后召开了三届社会文化人类学高级研讨班，推动中外人类学者的直接对话。此外，在出版方面，上海、山东、福建、北京发表的人类学翻译作品十分之多，一些历史学、法学、社会学的专著也大量引用人类学的名著，在相当多的社会学、历史学、法学、少数民族研究机构，出现了对于西方人类学新理论的普遍关注，而一些其他学科研究者在研究旨趣上亦与社会人类学者共享诸多方面的共同关怀。

与社会学、人类学学科地位的恢复不无关系，80 年代以来学界出现了走出少数民族研究、转向汉族本土社会研究的趋势。这一趋向的出现并不简单意味着汉人社会的本土人类学研究者试图以西方式的汉人社区民族志研究来取代具有同等学术

价值的少数民族地区民族志研究，而更意味着对于民族问题研究的理论和文化视野局限的某种规避（翁乃群，1997；王铭铭，1997）。事实上，自 50 年代以后，西方社会人类学者对于中国的研究旨趣，主要集中于对 30~40 年代汉人本土社区研究的发扬及对弗里德曼之后诸多理论发展的检验上。与台湾人类学者一样（黄应贵，1995），中国大陆主张走出少数民族之“山野研究”的学者（翁乃群，1997），也确实怀有一种与西方社会人类学研究旨趣“接轨”的期望。然而，这样的期望并不是主要的，更主要的是在国际学术话语的语境中推动人类学的“山野研究”与自主学术关怀和学术价值的结合。因而，民族研究的“汉族本土化”并非出于排斥非汉族人类学之考虑，而主要应是在于在暂时的研究对象策略性选择中，通过与西方汉人社会与文化的研究直接对话，来促成汉语世界人类学者对于 30~40 年代社会科学研究继承及在继承基础上的发展。

当然，我们还必须注意到，80 年代以来中国大陆人类学者对于汉人社会的关注，还与这个时期中国际学术交流的发展有着密切的关系。1983 年 8 月，中国社会科学院派出代表团参加在加拿大召开的“第 11 届国际人类学和民族学学术讨论会”。1984 年 3 月，根据中美文化交流协议，美国人类学家和社会学家代表团一行 10 人（其中有萨林斯 [Marshall Sahlins]、马丁 [Emily Martin] 等主要人类学家）到北京、天津、武汉、上海、厦门、广州等地访问。之后，个别和团体的国际互访也不断增多。与东亚、港台的学术交流也促进了国内学术界对人类学的重新认识。在中国南方地区首先展开的与欧、美、日等国家的合作研究项目，对各地学者在方法论和理论方面的国际交流产生了积极的影响。80 年代后期，中国派往欧、美、日的留学、进修人员不断增多，现仅留学欧美的人类学博士研究生就有近 30 人，其中已有一部分学成归来，在

北京大学、中国社会科学院等高等院校和科研机构发挥着积极作用，另一部分继续在学或留居海外工作，也正在为中国人类学的重建积极活动。尽管海外人类学家对中国少数民族并不忽视，但其战后发展起来的研究传统更注重汉人社会的研究。此外，包括笔者在内的留学海外的人类学研究者（如阎云翔、刘新、景军等），就是在这样一种国际人类学语境中培养出来的，因而在研究旨趣和风格上他们倾向于与指导其研究的西方汉学人类学导师们接近。即使是在美国研究中国少数民族的汉人人类学者（如王筑生、翁乃群等），在归国以后觉察国内少数民族研究问题意识的局限性之后，即很有可能转向主题民族的本土人类学探讨。而对于在国内培养的人类学者而言，来自境外的汉人社区研究者对于其汉族本土人类学研究旨趣的形成，亦有十分深刻的影响，如，外籍华人人类学者黄树民、王崧兴在厦门大学的影响，萧凤霞（Helen Siu）对于中山大学的影响，及西方人类学者波特夫妇（Jack and Sulamith Potter）、巴博德（Burton Pasternak）、华生（James Watson）、顾定国（Gregory Guldin）等对于中山大学、中国社会科学院、北京大学的影响等等。80年代后期以来，来自香港、台湾的人类学者如李亦园、乔健、庄英章等基于其所把握而大陆学者于70年代以前无法把握的知识，在传播人类学的学科知识、推动田野研究中，也作出了相当重要的贡献。

在国际学术交流与合作的基础上，汉人社区研究确实在研究范式上出现了有意义的转变。在30~40年代，汉人乡村社区研究的主要关注点在于乡土的现代化重建。80年代以来，以中外文发表的几部社区民族志专著，则更多地关注汉人社区民族志资料对于一般社会人类学以至社会理论的延伸、检验与批评作用。其中，如阎云翔对于东北村落社区中礼物交换的研究，对1950年以后社会主义等级制的确立冲击下的民间互惠

交换模式的研究，以莫斯以来经济人类学的交换理论为对话对象，尝试地解释了政治变革对于民间模式的影响（Yan, 1996）。景军对于西北村落中社会记忆的类型研究，关注了宏观政治事件对于地方性的历史观念的影响，从而延伸了社会理论中的社会记忆概念，使之在民族志叙述中得到充实（Jing, 1996）。笔者发表的关于华东南地区村落社区的研究报告，主要关注现代性与民族—国家成长过程中，乡村宗族与互惠制度、权威与人的观念如何持续成为民间自主空间建构的途径，其理论目标在于揭示“没有消失的文化”对于反思现代性的意义（王铭铭，1998）。

20 年来，大量西方人类学论著也被翻译为中文在大陆地区出版（主要如 80 年代上海人民出版社的“新学科丛书”、山东人民出版社的“文化人类学名著译丛”、北京商务印书馆重版及新出之人类学著作、译作，以及 90 年代北京三联书店出版的人类学出版物、天津人民出版社的“社会学人类学论丛”、上海人民出版社的“社会与文化丛书”及云南大学出版社的“西南民族研究丛书”等），这些论著包括分析性的原著及教材，涉及面已经不局限于个别概念的介绍，而于 90 年代进一步涉及到人类学学科及研究品质的实质性问题。与此同时，对于海外人类学理论和方法加以述评的论文与专著也得以发表。翻译和述评对于 80 年代以后中国大陆地区人类学发展起着关键的推动作用，它一方面使国内人类学（及民族学）和社会学研究者接触到了 50 年代以后的 30 年中没有接触到的新观点和理论，另一方面使他们能够基于这一间接的知识吸收来重新思考 40 年代向 50 年代之后的学科和理论转变及其后果。尤其值得指出的是，对于西方人类学理论演变史的翻译与述评，促使学者们把 50 年代被新国家确定为一元化的历史观和“科学社会主义”知识体系的框架放置在一个相对多元而变动的宏大国

际学术框架中考察，促使他们中的一部分学者（并非全部学者）从中获得对于自身学科历史命运的自觉。这对于 80 年代以来中国大陆人类学的变化，有着关键的影响。

指出 80 年代以来汉语人类学令人乐观的情状，不能掩饰 20 年来历史和当前社会科学语境的制约给身处其中的学者们带来的困境。事实上，在乐观地看到 20 年来汉语人类学在大陆多元化发展的现实与前景的同时，我们似乎应当更密切地关注此一时期多元化发展背后存在的诸多知识/权力的张力。事实上，中国大陆人类学在学科恢复的过程中，一直面对着一系列实际问题（这些问题的出现在很大程度上与中国近百年学术发展的曲折经历密切相关）。首先，在学科的分类方面，人类学界内部存在许多争论。大致说来，目前对于人类学的学科定位存在几种不同的看法：（1）主张人类学包括古典式或现代美国式的四大分支（体质、考古、语言、文化人类学）体系，应在国家社会科学和教育学科分类中列为一级学科；（2）主张人类学主要是美式的文化人类学，而美式的文化人类学等同于 50 年代中国的民族学；（3）主张人类学是与社会学、民族学并列的学科体系，研究上侧重于西欧式的社会人类学。之所以存在学科定位的争论，主要是因为国内教育科研组织部门仍然部分延续 50 年代建立的学科体系，虽已支持人类学研究，但是在制度化学术体系上未对此学科给予明确界定。这为原来具有一定人类学区域性传统的高等院校和科研机构提供了以自身的学术传统来界定人类学本质的机会。例如，原属“南派”的单位大多对人类学采用古典式或美国式的定位，原属“北派”的单位强调人类学与 20 世纪现代社会人类学和社会学的关系，而曾从中国化苏式民族学体系获益的单位则强调人类学就是民族学。学科定位的多元化本来是一件好事，因为如果不同区域的不同学术单位真能发展出具有自身历史特色的人类学类型，

那么将无疑有助于人类学的“百花齐放”。问题是：由于大多数的争论停留在学科体系的表面分化上而没有深入到学科研究的内容当中去，因此 80 年代以来发表的科研成果十分有限，而有关学科定位的空泛争论则出现太多。

其次，由于在中国的学术场域里谈论人类学首先遇到学科尚未成为一种专门的教学研究职业的困境，因此许多学者深感需要向社会说明人类学者从事何种工作、对社会可能有何种贡献。如 80 年代人类学提倡者梁钊韬说：“建立我国自己的人类学也应以马克思、恩格斯为榜样……发扬中华民族源远流长的优秀文化传统……阐明各族人民团结的历史。并运用我国人类学理论，为党的民族政策，为现代化城市、农村人民生活，为工农业生产服务，为我国四个现代化建设服务。”（梁钊韬，1994：359）诚然，在学术多元化的态势下，讲述人类学学科的内容及其社会作用，将有助于人类学学科发展。但问题是，人类学研究在中国停顿了数十年之久，所以推崇人类学现实用处者不仅对于人类学的研究内容不是十分熟悉，而且在人类学的研究实践中经验也十分有限。在这种情况下，过早强调应用性研究就阻碍了学术常识与规范的形成以及人类学者对自身社会区位的真正体验。结果是：经过 20 年来的发展，国内社会科学工作者对这门学科有了初步的了解，一些国外的理论和方法被介绍引进，几所大学开始设有人类学专业和课程，但是学术界仍存在许多亟待解决的问题（例如，如何对中外社会思想及社会科学的理论、方法、学科内容进行全面总结等）。事实上，这些问题早在 30~40 年代已经在中国人类学的前辈吴文藻等人当中深受重视。当时的解决办法是吸收西方先进的社会人类学派的思想，重视本土社会的研究，并在此基础上提出跨文化的比较观点。本来，对于目前的国内人类学研究来说，旧有的解决方法应该依然重新获得重要意义。然而，在目前情况

下，人类学与田野工作、民族志及有关人与文化的关系、社会组织、生存方式、社会控制体系的论述结合起来的做法，实际上尚方兴未艾，而 20 世纪西方社会人类学在批判古典人类学基础上形成的新型学科体系在中国学界更是受到关注。

再次，20 年来国内人类学者在提倡人类学研究时，共同提出了学科建设的问题。建立专业人类学研究和教学机构、表述人类学的应用价值、深化人类学研究，是学者们的共同呼声。然而，与这些呼声出现的同时，却广泛存在缺乏对于人类学的学科体系的探讨、缺乏对于人类学可提供的跨文化视角的阐述等问题。60 年前，马林诺夫斯基对中国人类学提出两个期待，一是希望中国人类学能够把世界人类学带入一个“研究文明社会”的时代，二是希望中国人类学能够将异文化研究改造成成为本土文化的探讨 (Malinowski, 1939)。在 60 年之后，这样的期望正在包括笔者在内的国内人类学者当中得到关注，但关注是一回事，实践又是另一会事，尤其是当这种关注被学界改造成成为“本土主义”的情感之时，对于其真实内容的阐述，就不再是关注本身的成果，而可能促使学科自我封闭。

这一系列问题发生的背景，有其与一般社会科学面对的发展困境共通的地方。人类学学科复出于中国社会科学史的特定年代。若可以用“80 年代以来”这个概念来理解，则这个特定的年代便可以被界定为近 20 年来中国人文学与社会科学重建的年代。在过去的近 20 年时间里，一些在 50 年代初期学术及教育体制（即“院系调整”）改造运动中被废除和肢解的学科大多数已经被重新确立。其中，以文史哲为核心的诸人文学学科基于中国思想文化的传统，对本世纪上半叶提出的论点和话语体系及新涌现的学科意识和问题意识展开深入的讨论，到目前为止已经取得了显著的成就。与此同时，在改革中的国家清除了“资产阶级学科”等词汇对于学术研究和教育的打击武

器之后，20 世纪初从西方引进的诸社会科学学科也被摘掉了“资本主义法权意识形态”的帽子，而在各重新建立和扩大的社会科学研究机构和高等院校得到了学科性的发展，在具体的研究中也日益显示出一个令人振奋的新局面。然而，就社会科学诸学科而论，近 20 年来的发展也不是没有值得担忧的地方。费孝通在几次谈话中提到如下两个重要反思；其一，仅就由其本人推动重建的社会学学科而言，他的反思是，在 20 年后回过头去看社会学、人类学的发展，我们发现这两门学科虽然已经在主要的社会科学研究机构和高等院校立下脚跟，但是由于学科的恢复是“速成的”，因此学科发展出现了在缺乏学科基本知识体系而偏离学科本位的倾向，这致使某些社会学研究与教学的机构（甚至此一方面的最高机构）出现了在社会学调查研究中丧失社会学学科特性的普遍现象；其二，比较海内外学术现状，从他在 20 世纪上半叶参与奠定学术基础的社会学和人类学两个学科来看，与上述一个观察相关地，学界内部的专家和学者在学科重建“速成”的条件下尚未专注于学科基础理论的研究，到了 90 年代后期竟依然存在“需要补课”的现象（费孝通，1998b）。

基于上述两项反思，费孝通在近年的研究中从个人的学术自述角度出发，对影响中国社会学和人类学的基本理论加以重新阅读与思考（费孝通，1997）。此外，他号召学界的同仁在力所能及的前提下从基础做起，对学科基础知识进行一番“补课”。费孝通的近作采用的是一种“时间回溯”的办法来重新体验本世纪初中国社会科学建设过程中的原创性意义，并力求从中对中国社会科学目前的问题作出范型式的提示。其实，如果更深一层地理解费孝通进行时间回溯的做法，那么我们当不难看到，这位学术前辈对于中国社会科学的现状背后隐藏的制度性制约因素是有深刻意识的。从现象而言，这些制度性制约

因素造成的后果有很多。其一，一如费孝通所言，社会科学的研究缺乏它之所以能区别于其他论述手法的基本学术特征，而停留于记者式社会调查报告（而非社会科学研究）的水平上；其二，虽然许多学术机构和制度似乎是为学术研究而设立的，但在近 20 年来的实践中却显示出与学术研究和知识传播关系不大的特征，许多学术机构甚至以非学术活动来标榜学术活动，而更严重的是，所谓“制度内”的学术专业从业者是非学术与学术单位空间之间人员流动的产物；其三，社会科学的学术评价体系大大依赖于非学术的考虑因素，而使社会科学研究成果无法与自然科学的研究成果一样得到客观而公平的评价；其四，与上述现象密切关联，社会科学的论述特征，缺乏其自身的知识—话语特征，而服从于一般常识和非学术话语制度的支配。诸如此类的社会科学现状，无疑解释了上文指出那种现象：学者与社会各界一样地因为世纪末的超时间想像而失去他们本来应尽到的使命。

事实上，从社会科学知识论角度看，中国社会科学要得到自主的发展，需要的并非是以普遍性来赋予社会科学更多的正当性，而是对于这种普遍性和正当性加以反思性的限制，因为只有这样做方能“使研究者不致轻易地以被动的集体无意识的方式来助长社会科学知识所具有的‘正当性赋予’的力量”（邓正来，1998：9）。回到布迪厄的社会科学观（Bourdieu, 1988），我们看到，他主张的社会科学学术价值，要根据它的科学研究是否能够独立于各种世俗权力，即经济和政治权威的干预来加以判定。尽管这个理论属于一种理想型的社会科学观，但由此而关照中国社会科学的现实本身，使我们看到一个矛盾的现象：80 年代以来，中国社会科学界出现了大量有关社会科学脱离于世俗性权力的讨论和呼吁，但这样的讨论和呼吁绝对无法说明中国学界已经存在一种（或几种）自主性的社

会科学话语框架；相反，随着社会科学自主性主张的出现学界内部出现了可以被称为“内化了的”的世俗性制度安排。换言之，“中国社会科学自主性的缺乏，或许不能被简单地视作是那些外部因素对中国社会科学单向度的影响所致……而更可能是中国社会科学工作者通过自身的研究与那些学术制度（尤其是其间的评介制度）进行契合的结果……”（同上：5）这就致使“某个现象在社会、经济或政治方面的重要意义本身就足以确保探讨它的论述也具有十分重要的学术意义……但实际上正是透过他们，社会、经济或意识形态等非学术力量渗入进这些对象以及他们的研究之中，进而渐渐支配了社会科学领域”（同上：14）。由于中国社会科学与非学术领域形成了支配和被支配的微妙关系，更由于这种关系已经深刻地嵌入学术评介制度之中，因此，社会科学研究成果与个人声望之度量，已经脱离了科学研究的原本规则 and 标准，而与社会经济外部需求的强度形成正比关系。同时，社会科学研究者在学界内部为了获得学术资本而形成了等级性的竞争关系，进一步强化了社会经济外部需求在社会科学研究者当中的内化，从而使社会科学自主性发展遭受了严重的阻碍。换言之，在中国社会科学恢复 20 年后，学者们依然自觉“需要补课”，我认为这样的现状的出现，根源于学术评价缺乏自主性的问题，而学术评价缺乏自主性问题，又进一步导致实现中国社会科学自主性建构过程当中存在的内在难度。这就意味着，中国社会科学自主性的问题“并不能仅通过确立学术制度以抵抗僵化意识形态的方式得到解决，因为这还在根本上取决于这些学术制度是否具有真正的学术性质；也不可能仅通过社会科学研究者的心态品格的转换而得到解决，因为如果向‘出世’品格的转换，这将导致其与社会科学这种关注社会与人的知识品格发生根本的紧张，甚或‘入世’品格本身也并不是根本的问题所在，这取决于社会科

学研究者“在关怀社会时是否严守科学的学术立场”（同上：20）^①。

尽管人类学者向来对普遍主义的社会科学观采取审慎的态度，但中国社会科学自主性的缺乏，却导致了另一些更值得引起关注的严重问题。尤其是诸多关于人类学“中国化”和“本土化”的讨论，并非建立在学理性问题的探索上，而流于空泛的口号化论述，对于学科重建不仅毫无相关之处，反而有相当严重的阻力。“中国化”和“本土化”的问题显然不是汉语世界独特的现象，在第三世界后殖民主义的情景中有着广泛的影响（Hymes ed., 1969; Fahim, 1983）。在汉语世界（不局限于中国大陆），“社会学中国化”的号召是于 30 年代由老一辈人类学者基于以西方社会理论来解释中国社会现实的需要提出来的（吴文藻，1935）。80 年代初期，试图从美国社会和行为科学体系中争得一个独特地位的台湾社会科学界继续提出了这个问题（杨国枢、文崇一主编，1982；萧新煌，1982）。到 80 年代中国大陆社会学、人类学重建过程中，又于相对非正式の場合中出现。90 年代以来，这样的口号已经四处传播。在一些结合到一些后殖民、后现代的语境中论述的“本土社会科学”论点中，尤其是在那些经由萨伊德、华勒斯坦等之论著之述评中得到转述的研究中，“中国化”和“本土化”的考虑，

① 又据布迪厄，要“科学地建构起研究对象”，则亟待展开如下三项工作：其一，必须在日常性常识与学究性常识之间划清界限。就我的理解，这当然并不意味着社会科学研究应该走向远离日常生活现实，而是意味着社会科学研究所运用的概念和知识体系必须超越日常生活常识，使自身具有学理色彩，并在学术社区的沟通中形成共识（或范式），以此为基础拓展社会科学创新的空间。其二，必须对社会科学家自己的操作过程和思考工具进行彻底质疑，以达到把社会科学家自身放置于社会当中加以客观化分析的目的。其三，必须正视一个问题，即社会科学要获得自主性，亦即要与常识分裂，将是一个艰难的过程。（Bourdieu 1998 [1992]；邓正来 1998：1~38）

不无它们的学理创意。然而，在更多的泛论中，诸如此类的“化”字，经常被用来拒斥 50 年代至 70 年代已经被排除在外的西方社会科学思想（这样的论述，一方面可能被运用于维持现有学科现状，另一方面则可能被用来掩饰对学科的无知）。诸如此类的“化”的论述，显然忽视了两个重要的事实：其一，在人类学知识从东西洋传入中国之时，这门学科就已经具备了“中国特色”（Guldin, 1994），而即使在 30~40 年代比较“西化”的时期，它也已经与民族—国家和现代性在中国的建构形成了密不可分的“本土化关系”；其二，由于“中国化”和“本土化”的论述关注的是以民族—国家为单位的“化”，故完全忽视了在一个民族文化多元的文明体系中、在一个超越了民族—国家疆界的文明体系中，“本土”对于来自不同族群和地区的学者意味着完全不同的东西。例如，一位彝族的人类学者曾经告诉笔者，其眼光中的“本土”是相对于汉族而言的彝族传统文化和世界观，其与西方的相对差异并不重要。更值得注意的是，在族群认同与政治认同之间构成复杂关系的台湾，“本土”所暗含的文化意识，更严重地具有国家观念与原生性认同纽带之间的内在紧张（王明珂，1994）。此外，那些“本土化”的论述，似乎亦未考虑到另一个事实，即在西方，60 年代以来即广泛存在回归西方本土文化的认识论反思和社会批评的人类学类型（如：Marcus and Fischer, 1986；王铭铭，1997：212~258）。

然而，与上述问题相关的，相比其他社会科学门类而言，汉语人类学的发展确实还是具有它的独特性。对于这个问题，笔者想重新提起马林诺夫斯基对于中国文明人类学的期待来加以讨论（乔健，1998；费孝通，1997）。一如前文提及的，60 年前马林诺夫斯基在为费孝通所著《江村经济》一书写的序言中预期，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）、本土社会研究的时代。前文提及，在马林诺夫斯基发表这一言论 28 年之后，弗里德曼在他的纪念讲演上宣读了一篇纪念论文（Freedman, 1962），对马林诺夫斯基的预言作出热情的回应，并且对中国关于社会人类学所能作出的具体贡献作出了明确的解说。弗里德曼声称，中国在人类学领域中的特殊地位，在于它是一个有历史的、有社会分化的文明大国。虽然在运用和修正弗里德曼理论的过程中学者们发展出许多不同的方法论倾向，但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、与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、中央与地方的分立与糅合，而这种社会形态在 20 世纪以后已经逐步成为世界文化格局的主流。马林诺夫斯基和弗里德曼对于中国文明社会的人类学的期待，诚然给予汉语人类学者带来了极大的鼓舞。然而，这样一种新类型的人类学是否已经得到发展？若非如此，它又当是处于什么样一种景况？

一方面，出乎马林诺夫斯基的意料，中国的文明社会模式并没有在人类学界真正地站起来；而另一方面，他希望的东方弟子来开创的本土人类学由于各种原因没有在中国延续下来（在西方也没有成为文化观念对话的一部分）。对于大多数汉语世界的人类学者而言，这样一种复杂的现状，自然成为他们要求自己继续努力的理由。然而，笔者认为，学科发展的策略性考虑，若不清醒地联系其与 20 世纪汉语人类学的历史及其在未来一段时间里与世界文明体系的转型之间可能构成的关系，则可能给人类学的原有意义带来预期外的后果。西方人类学在 20 世纪初期出现了一个重大的人文思想革命，这个革命的成就在于将西方中心主义的世界观改造成为一个试图透过非西方文化的镜片来窥视西方文明体系的局限性和现代命运的知识体

系。相比之下，无论是在中国大陆地区人类学者当中，还是在台湾、香港以至移民到西方和日本的汉语人类学者当中，从西方学习来的人类学知识体系，却长期缺乏这种对于异文化的自我反思意义的追求。尽管汉语世界的人类学理论大多来源于西方，但 20 年代开始在西方呈现出其精神面貌的人类学“文化良知”，却向来未在汉语世界占主要地位。我们所谓的“文明社会的人类学”，除了个别例外，集中地表现在汉语世界对于自身文明体系的边缘社区及体系内部的少数民族族群文化的关注。从跨文化认识的角度看，对于边缘社区和少数民族文化的关注，本来也应当属于“异文化研究”的一种类型（如：黄应贵、叶春荣 主编，1997；乔健，1998）。然而，当边缘社区、少数民族文化与新成立的民族—国家（及其象征体系）构成关系时，其“异文化”的色彩即因可能拥有主权合法性的权力体系需要对社会加以治理，而转变成为治理的对象。即使如此，人类学在其间的角色，本来也应当包括从边缘社区和少数民族来反思国家化的文明体系之主体这一面。然而，这种有限的“文化良知”，时常为民族—国家的社会治理需要所冲淡。

第五节 历史的困境

华勒斯坦及其支持者认为，“社会科学即使不是国家的造物，至少在很大程度上也是由国家一手提携起来的，它要以国家的疆界来作为最重要的社会容器”（华勒斯坦等，1998：28）。在欧洲的语境中，这一社会科学的国家品质论，虽符合其他社会科学门类的特性，但却似乎不符合人类学的基本论述特性，因为这门学科更多地带有“走向世界”、否定民族—国家疆界的世界主义色彩。然而，在汉语世界，人类学的国家根源论却完全能符合事实。19 世纪末，古典人类学之引进，与建立强

大的中华民族 - 国家的努力一致；20 世纪 30~40 年代的人类学，则以用实证主义的态度来论述民族 - 国家境内民族关系和国家与社会关系为主题；50~70 年代，尽管台湾海峡两岸人类学命运遭遇十分不同，但其服务于国家的品质以美国文化人类学和苏联民族学的不同风格得到了强化；80 年代以来，以“现代化”为口号的国家力量重建，进一步使汉语人类学带上了“国家的社会容器”的特征。这一特征的形成，与民族 - 国家概念同中华文明体系之间的张力有着莫大关系。在世界格局中，中华文明属于一个后殖民的文明体系。若以文明体系而非民族 - 国家体系的疆界来考察这个文明，则在后殖民的时代，其所需要解决的问题有它的“文明独特性”。相比部落基础上建立的后殖民民族 - 国家，中华文明原来所包括的文化类型及生活方式要远为多元。在这样一个类似于帝国的体系当中，不同文化的原有历史纽带与被期望成为主流的汉语文化有着更深刻的差异性。从蔡元培的《说民族学》，到 90 年代民族研究和汉人社区研究出现的大量关于境内边缘社区和少数民族的论述，即缘起于试图在一个宏大的文明体系基础上建立多文化民族 - 国家的努力。

这样的努力对于发挥文明社会的本土人类学研究之优势，自然是有它的裨益。然而，它对于文化意义上的“非我”的意义发掘，却也不无阻碍作用，它至少能因为使人类学者满足于民族 - 国家或区域性政权内部的“异文化”（边缘社区和少数民族）的“本土人类学”研究，而造成跨文化人类学理解的缺失。换言之，我们不应否认，汉语世界人类学者对于身处其中的文明体系及其内在的复杂性进行本土人类学的探究，将有助于促使世界体系形成以后西方世界观的二元化向一个更为复杂的观念形态转变，或者至少可以说，在西方 - 非西方之间加进一个相对模糊的形态；但若站在 20 世纪西方主流社会人类学

的立场来体会对于研究者自己文化之外的文化的研究旨趣，则对于汉语世界自身文明的边缘与中心关系的探索，虽不无历史必然性地成为 20 世纪汉语人类学的总体特征，却应当说不应继续作为唯一的知识体系支配学界的探讨。而尚待我们探索的问题，还应涉及如何在一个文明多极化的世界中延伸在文化中心主义的自我反思中确立起来的社会人类学世界观。要从事这项工作，就要求汉语世界的人类学者在未来的一段时间里展开对于“非我”的文明体系的广泛研究。

那么，这一原已被人类学视为“天职”的跨越文化使命，是否一定会意味着一种具有替代力量的汉语世界观的出现？任何一个文明体系在建构它的世界观时都难以避免地带有自我中心主义的色彩。19 世纪西方古典人类学给 20 世纪初期中国带来的世界观，就是一个带有西方中心主义色彩的体系。可是，务必指出，西方进入东方文明时，当地历史与澳洲、美洲、非洲、南太平洋都很不同。那时中国已有几千年的历史，当葡萄牙和西班牙的国王们开始支持海盗去掠夺欧洲以外的民族的财富之时，中国正进入被西方学者称为“晚期中华帝国”的时代。当时中华文明还在一个相对的文化高度上来看世界，因而当西方开始殖民化时，中国却采取了自我封闭的政策，坚持用“儒士风度”来培养百姓，以防中国文化伦理体系的破裂。这样就使中国在应对外来文化碰撞时表现出文化融合的被动性。西方技术文化向南太平洋等地传播时，一些当地的土著人抵挡不住外来文化，一时接受了本来是强加在他们身上的东西，甚至连信仰的体系都全面接受了西方宗教的因素。对比起来，同样的西方技术和文化符号到了中国，却首先被中华帝国朝廷和士人当成了“奇技淫巧”。直到 19 世纪中期以后，中华文明才不再以自我满足的态度来对待西方文明。到 19 世纪末期，西方文明更为维新派和革命派相继借鉴为未来中华文明的蓝图。

19 世纪后期的问题不在于建构一个以中华为中心的文明，而在于在世界强权之林保证汉语世界文明体系的生存权利。接受西方“后现代思考”的学者若在 20 世纪末来回顾这样一个“文化借用”（cultural borrowing）过程，则自然可以轻易地概括说，这是“西方文化帝国主义霸权”的某种非西方本土主义表现。然而，若我们站在当时的“文化借用者”的角度来看，则其中反省自身文明弱点的勇气及艰难历程，实在又是一个民族“文化自觉”的集中表现。这一感受诚然不应导致我们将启蒙意识在社会改造中的政治化运用也当成“文化自觉”的表现，但它却使我们看到一种可能性，即处于弱势的文明体系固然能够出于无奈而表现出谦卑之态，而更难得的是处于强势的文明体系对于自身局限性的自觉。20 世纪西方社会人类学的人文思想革命，意义正是在一个注定成为“中心”的体系内部发现它的“边缘性”。

那么，对于汉语人类学未来的发展，这究竟又意味着什么？在汉语世界文明体系的历史谱系中，绝对不缺乏“天下”的种族与文化等级观念，因而，对于中国文明史怀有极大尊敬心态的英国学者李约瑟（Joseph Needham）才认为，在上古时代，中华文明就有了“人类学的地理观”（anthropological geography）。这个地理观是一种世界观，它把中国当成世界的中心，把其他任何的种族及文化视为“动物”和“怪人”，把自己当成人，把他人当成被文明“煮熟”的“生的东西”（Needham, 1981: 237-285）。在鸦片战争以前，这样一种等级的世界文明观一直延续了数千年，直到最早的“文化殖民主义者”如利玛窦来到中国时依然保持着它的自尊。正是世界霸权压力下对于自身文化局限性的认识，促使一大批世界文化的旅行者自 19 世纪上半叶即开始“走向世界”而在东西洋之间寻求中国文明的出路（钟叔河，1989）。在 20 世纪末，或在中华

文明被认为即将成为世界多极化文明体系的一个重要之“元”的前夕（亨廷顿，1998 [1996]），19 世纪的“文化自觉”自然而然地逐步地正在为其他类型的“自觉”所冲淡。对于“帝国主义”和“冷战”的记忆，能使依然作为第三世界国家而存在的中国对于自身的世界性地位采取审慎的态度（如：王缉思主编，1995）。然而，20 世纪经由民族主义和现代性给予这个文明体系注入的能量，却似乎已经注定为它的“千年禧运动”开拓了前景。在迈向这一前景的道路中，能否采取一种社会人类学式的“我”与“非我”的文化研究进路而达到“美人之美”的境界（费孝通 1997：127~142），对于一个和平的世界潜在着关键的影响，而其中对于西方人类学世界观体系的“文化译释”（cultural translation），必然是“美人之美”的“文化良知”中重要（虽非唯一）的组成部分。

在 20 世纪汉语人类学承受的沉重历史负担下，在东方民族主义与后殖民主义的双向压力下，阐述一门试图在规避现代性给予人们的重压中陈述自身见解的学科，能赋予这一特定的撰述特定的张力与意义。一个不应否认的事实是，包括文明的多极化发展在内的压力，虽已迫使社会人类学者以二元化的世界观来呈现其反思，却不应蒙蔽我们对于“美人之美”的西方人类学范式与普遍主义社会理论之间张力的认识，也不应蒙蔽我们对于实证社会科学与历史—解释及批判社会科学之间差异的洞察。在人与人、人与文化之间发现通性，能促使“美人之美”的叙事转化为对于叙述本身局限性的揭露；而同样地在文明之间互动中发现“大同”（或“全球化”）的理想，也能促使民族中心主义引起的紧张心境转化为一种自信的“趋同论”。然而，在一个沉重的历史包袱中，搜索可以赖以赋予世界以美好愿望的资料，我们所发现的还是那一项“老物件”——理性并非是文明的唯一内容，理性的文明也不是唯一的文明，而虚

设了理性的文明则需要“原始人”的陶冶。那么，无知呢？关于此，至少社会人类学者会告诉人们，以智慧伪装自身的无知，是数百年来文明进程的悲剧，而“探究处于众多个案中的一项个别案例，洞识众多不同世界中的一个世界所取得的成就，就能发现这些成果虽小却来之不易。而倘若没有这样的志向，客观性就会成为虚妄的借口，宽容就会成为虚设的伪装”（Geertz, 1983: 16）。

在很长的一段时间里，社会人类学一直是一门敌视一切带有智慧伪装之“理论框架”的学科，而这门学科培养出来的学人，也把自己那种超越本文化的世界观视为光荣之本，这不简单意味着社会人类学者一开始就是“最前沿的后现代、后西方、后殖民观念”的集体，而更意味着社会人类学者向来较为开放地从诸如启蒙、科学、经济形式主义、法权之类的现代性话语转向考察“非我世界”的观念和叙事。他们自始至终在“异文化”的档案式文献中展开对于“理解的理解”，试图在这样的理解中“因果性的宏伟结构”置于“地方性的意识架构”中来解释，从而揭示无偏见、普遍性、经验性的表面科学性和逻辑力的文化真相。尽管社会人类学在学术体制上一直被归为社会学，但它那种长期的非启蒙、非西方、非现代、非工业主义取向，可能给这门学科带上了人文学而非社会科学的色彩，从而也可能给后殖民状况中的学者带来一定的兴奋感。对于西方社会科学研究者而言，社会人类学带来的意义在于世界早已提供了使自身从现代性的支配中逃脱出来的途径。

对于非西方学者而言，这门朴实的学科的价值是否正如已经发生的那样，为其自身文化价值的自觉提供了精神的支持呢？在挣脱世界体系对于非西方社会的边缘化制约的过程中，这一支持自然是十分重要的。然而，当人们意识到制约的力量已经不再单独来自西方中心的世界体系时，当本土主义运动的

作用已经不再局限于“抵制”而已被引申为一种强制性力量时，西方社会人类学的那种“解放作用”却不应简单地被当成非西方文化价值认同的手段，而应重新回归于通过异文化的镜片来展开对于本文化价值体系和权力体系的反思（尽管这一时代的社会人类学的二元化世界观已经被变动的世界格局所改造）。在此一特定意义上，社会人类学的实质，在于文化的超越，而不在于文化自我认同的建构。^①

参 考 文 献

Anderson, Benedict (1983), *The Imagined Community*. London: Verso.

Asad, Talal (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

—— (1986), The concept of cultural translation in British social anthropology. In *Writing Culture*. James Clifford and George Marcus eds. pp. 141~164. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

—— (1991), *Afterword: From the history of colonial anthropology to the anthropology of western hegemony*. In *colonial Situations; Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. G. Stocking ed. pp. 414~424. Madison: The University of Wisconsin Press.

—— (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

^① 余英时在解释近代中国缺乏“文化超越”的原因时认为，注重以政治解决民族危机的心态，受到了“器用”概念和唯物的和政治经济学的决定论制约，而未来中国文化的自我超越，需要对“文化”问题加以关注（余英时，1994 [1988]：188~222）。我这里所谈之“文化超越”与余氏有所不同，他似乎更强调民族文化中心主义意识的强化与拓展，而我则更倾向于强调人类学的“跨文化精神”。

Auge, Marc (1979), *The Anthropological Circle*. Cambridge: Cambridge University Press.

蔡元培 (1926), 《说民族学》, 《一般》第 1 卷第 12 期。

—— (1930), 《社会学与民族学: 在中国社会学会成立会演说词》, 《社会学刊》第 1 卷第 4 期。

乔健 (Chiao Chien) (1986), 《从西方人类学的演变说到中国学术的发展》, 《云南社会科学》1986 年第 1 期。

—— (1995), 《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。

—— (1998), 《人类学家与原住民研究》, 王筑生主编《人类学与西南民族》第 105~119 页, 昆明: 云南大学出版社。

陈其南 (Chen Chinan) (1975), 《光复后高山族的社会人类研究》, 《中央研究院民族学研究所集刊》总第 40 期。

陈奇禄 (Chen Chilu) (1981), 《中国民族学研究的回顾与前瞻》, 阿奇禄《民族与文化》第 115~131 页, 台北: 黎明书店。

陈国强 (1991), 《中华人民共和国十年来的人类学 (1981~1990)》, 陈国强、林加煌主编《当代中国人类学》, 上海: 三联书店。

陈平原 (1998), 《中国现代学术之建立》, 北京: 北京大学出版社。

陈永龄、王晓义 (1981), 《二十世纪前期的中国民族学》, 《民族学研究》第 1 期, 第 261~299 页, 北京: 民族出版社。

陈序经 (1934), 《中国文化的出路》, 北平: 商务印书馆。

陈奕麟 (Chun, Allen) (1996), 《由“土著观点”探讨汉人亲属关系与组织》, 《中央研究院民族学研究所集刊》总第 81 期。

邓正来 (1998), 《研究与反思——中国社会科学自主性的思考》, 沈阳: 辽宁大学出版社。

Duara, Prasenjit (1995), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago and London: University of Chicago press.

埃利亚斯 (Elias, Norbert) (1976/1998), 《文明的进程》(王佩莉译), 北京: 三联书店。

Erans - Pritchard, E. E. (1962), *Social Anthropology and Other Es-*

says. New York: The Free Press.

Fardon, Richard (1990a), *General introduction: Localizing strategies: The regionalization of ethnographic accounts*. In *Localizing Strategie. Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Richard Fardon ed. Edinburgh: Scottish Academic Press, Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 1~36.

—— (ed. 1990b), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian Institution Press.

Fabian, Johnnes (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Fei Hsiao-tung (1939), *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in Yangtze Valley*. London: Routledge and Kegan Paul.

费孝通 (Fei Hsiao-tung) (1984), 《外访杂写》, 北京: 中国展望出版社。

—— (1948/1985a), 《乡土中国》, 北京: 三联书店。

—— (1985b), 《社会调查自白》, 北京: 知识出版社。

—— (1997), 《学术自述与反思》, 北京: 三联书店。

—— (1998a), 《从实求知录》, 北京: 北京大学出版社。

—— (1998b), 《在第三次高级研讨班上的讲课插话》, 《人类学与民俗研究通讯》第 45~46 期。

Fischer, M. and Marcus. G. (1988), *Introduction to the second edition of Anthropology as Cultural Critique. unpublished Manuscript*.

Frank, Andre Gunder (1978), *World Accumulation 1492~1789*. New York: Academic Press.

Freedman, Maurice (1962), *A Chinese phase in social anthropology*. *British Journal of Sociology*. 1: 1, 1~19.

高丙中主编 (1998), 《现代化与民族生活方式的变迁》, 天津: 天津人民出版社。

Greertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gellner, Ernest (ed. 1990), *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth.

顾颉刚 (1919/1984), 《中国近来学术思想的变迁观》, 《中国哲学》第 11 辑。

Guldin, Gregory (1994), *The Saga of Anthropology in China*. New York: Sharpe.

哈贝马斯 (Habermas, Jürgen) (1991/1999), 《认识与兴趣》(李黎、郭官义译), 上海: 学林出版社。

萧新煌 (Hsiao Hsinhuang) (1982), 《社会学与中国化的结构问题: 世界体系中的范型分工初探》, 杨国枢、文崇一主编《社会及行为科学研究的中国化》第 69~90 页, 台北: 中央研究院民族学研究所专刊乙种第十号。

Hsu, Francis L. K. (1949), *Under the Ancestral Shadow*. London: Routledge and Kegan Paul.

黄平 (1994), 《有目的之行动与未预期之后果: 中国知识分子在 50 年代的经历探源》, 《中国社会科学季刊》总第 15 卷。

黄宗智 (Huang, Philip) (1994), 《中国研究的规范认识危机》, 香港: 牛津大学出版社。

黄应贵 (Huang Yingkuei) (1984), 《光复以来台湾地区人类学的发展》, 《中央研究院民族学研究所集刊》总第 55 期。

—— (1995), 《人类学与台湾社会》, 《分析社会的方法论文集》第 1~20 页, 台湾: 国立空中大学、国立花莲师范学院、国立屏东师范学院。

黄应贵、叶春荣 (Huang Yingkuei and Yeh Chuenrong) 主编 (1997), 《从边缘看汉人的社会与文化》, 台北: 中央研究院民族学研究所。

亨廷顿 (Huntington, Samuel) (1996/1997), 《文明的冲突与世界秩序的重建》(周琪等译), 北京: 新华出版社。

江应梁 (1983), 《人类学的起源及其在我国的发展》, 《云南社会科学》第 3 期。

Jing, Jun (1996), *The Temple of Memories: History Power, and*

Morality in a Chinese Village. Stanford and California: Stanford University Press.

Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: Chicago University Press.*

Kuper, Adam (1991), *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School. London: Routledge.*

Leach, Edmund (1982), *Social Anthropology. London and New York: Fontana.*

Lemoine, Jacques (1989), *Ethnologists in China. Diogenes, 137: 83~111.*

Levi - Strauss, Claude (1972), *Structural Anthropology (vol. 1) London and New York: Penguin Books.*

—— (1955/1974), *Tristes Tropiques. New York: Atheneum.*

列维 - 斯特劳思 (Levi - Strauss, Claude) (1963/1995), 《结构人类学》(谢维扬、俞宣孟译), 上海: 译文出版社。

陆一士 [路易斯] (Lewis, Ioan) (1976/1985), 《社会人类学导论》(黄宣卫、刘容贵译), 台湾: 五南图书出版公司。

Li, An Che (1931), *Zuni: Some Observations and Queries. In American Anthropologist, 39. 1: 62~76.*

李国祁 (Li Kuochi) (1994), 《满清的认同与否定: 中国近代汉民族主义思想的演变》, 中央研究院近代史研究所编《认同与国家》第 91~130 页, 台北: 中央研究院近代史研究所。

李强 (1996), 《严复与中国近代思想的转变》, 《中国书评》第 9 期。

李亦园 (Li Yhi - Yuan) 主编 (1981), 《文化人类学选读》, 台北: 食货出版社。

—— (1992), 《文化的图像》, 台北: 允晨丛刊。

—— (1993), 《民族志与社会人类学——台湾人类学研究发展的若干趋势》, 《清华学报》第 4 期。

梁启超 (1920), 《中国人对于世界文明之大责任》, 《时事新报》1920 年 3 月 25 日。

梁漱溟 (1933), 《中国民族自救运动之最后觉悟》, 上海: 中华书

局。

梁钊韬 (1994), 《梁钊韬民族学人类学研究文集》, 北京: 民族出版社。

林惠祥 (1934), 《文化人类学》, 北平: 商务印书馆。

—— (1935), 《台湾番族之原始文化》, 南京: 中央研究院社会科学研究所。

林耀华 (Lin Yueh-hwa) (1936), 《从人类学的观点考察中国宗族乡村》, 《社会学界》第 9 卷。

—— (1990), 《民族学通论》, 北京: 中央民族学院出版社。

Lin Yueh-hwa (1948), *The Golden Wing: A Sociological Study of Chinese Familism*. London: Kegan Paul.

刘小枫 (1998), 《现代性社会理论绪论》, 上海: 三联书店。

罗久蓉 (Luo Jiurong) (1994), 《救亡阴影下的国家认同与种族认同》, 中央研究院近代史研究所编《认同与国家》第 67~90 页, 台北: 中央研究院近代史研究所。

马戎主编 (1997), 《西方民族社会学的理论与方法》, 天津: 天津人民出版社。

马林诺夫斯基 (Malinowski, Bronislaw) (1944/1987), 《文化论》(费孝通译), 北京: 中国民间文艺出版社。

Malinowski, Bronislaw (1939), *Preface to Peasant Life in China by Hsial-tung Fei*. London: Routledge pp. xix-xxvi.

—— (1944), *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: North Carolina University Press.

—— (1945), *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.

Marcus, G. and Fischer, M. (1986), *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Chicago University Press.

摩尔根 (Morgan Lewis Henry) (1875/1981), 《古代社会》(杨东莼等译), 北京: 商务印书馆。

纳日碧力戈 (1996), 《种族与民族观念的互渗与演进——兼及民族主义的讨论》, 《中国社会科学季刊》总第 16 卷。

Needham, Joseph (1981), *The Shorter Science and Civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Orther, Sherry (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History*. 26: 126~166.

潘光旦 (1951), 《检讨一下我们历史上的大民族主义》, 《文汇报》1951年12月27~28日。

钱穆 (1994), 《中国文化史纲》, 北京: 商务印书馆。

钱钟书 (1997), 《钱钟书散文》, 杭州: 浙江文艺出版社。

拉德克利夫-布朗 (Radcliffe-Brown, A. R.) (1960/1988), 《社会人类学方法》(夏建中译), 济南: 山东人民出版社。

Sahlins, Marshall (1988), *What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the 20th Century*. International Lecture Series of Cultural Consciousness and Cross-cultural Dialogues toward the 21st Century, June 1998. Beijing University.

Said, Edward (1979), *Orientalism*. New York and London: Penguin.

色音 (1998), 《东北亚的萨满教》, 北京: 中国社会科学出版社。

瑟维斯 (塞维斯, Service, Elman) (1985/1997), 《人类学百年争论》(贺志雄译), 昆明: 云南大学出版社。

施正一 (1990), 《西方民族学史》, 北京: 时事出版社。

Siu, Helen (1989), *Agents and Victims in South China*. Yale: Yale university press.

Stocking, George (ed. 1991), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.

汤志钧 (1989), 《近代经学与政治》, 北京: 中华书局。

童恩正 (1989), 《文化人类学》, 上海: 上海人民出版社。

汤恩比 (Toynbee, Arnold) (1955/1997), 《历史研究》, 上海: 上海人民出版社。

华勒斯坦等 (Wallerstein, Immanuel) (1997), 《开放社会科学》(刘锋译), 北京: 三联书店。

Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World - System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World - Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

—— (1997), *Social science and the quest for a just society*. *American Journal of Sociology*, 102. 5: 1241~1257.

汪晖 (1997), 《汪晖自选集》, 南宁: 广西师范大学出版社。

王建民 (1998), 《中国民族学史 (1903~1949)》(上卷), 昆明: 云南教育出版社。

王缉思主编 (1995), 《文明与国际政治——中国学者评亨廷顿的文明冲突论》, 上海: 上海人民出版社。

王明珂 (1994), 《过去、集体记忆与族群认同: 台湾的族群经验》, 中央研究院近代史研究所编《认同与国家》第 249~274 页, 台北: 中央研究院近代史研究所。

王铭铭 (1997), 《社会人类学与中国研究》, 北京: 三联书店。

—— (1998), 《村落视野中的文化与权力》, 北京: 三联书店。

—— (1999), 《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》, 杭州: 浙江人民出版社。

王养冲 (1996), 《西方近代社会学思想的演进》, 上海: 华东师范大学出版社。

翁乃群 (1997), 《山野研究与走出山野——对中国社会文化人类学的反思》, 《广西民族学院学报》1997 年第 3 期。

Wolf, Eric (1982), *Europe and the People without History*. California: California University Press.

Wolker, Robert (1993), *From I' homme physique to I' homme moral and back: Towards a history of Enlightenment anthropology*. *History of Human Sciences* 6. 1.: 121~138.

吴文藻 (1926), 《民族与国家》, 《留美学生季报》第 11 卷第 3 号。

—— (1935), 《现代社区实地研究的意义和功用》, 《社会研究》第 66 期。

—— (1942), 《边政学发》, 《边政公论》第 1 卷第 5~6 期。

—— (1990), 《吴文藻人类学社会学文集》, 北京: 民族出版社。

萧功秦 (1997), 《近代中国人对立宪政治的文化误读及其历史后果》, 《战略与管理》第 4 期。

熊月之 (1994), 《西学东渐与晚清社会》, 上海: 上海人民出版社。

Yan, Yunxiang (1996), *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford and California: Stanford University Press.

Yang, M. C. (1948). *A Chinese Village: Taitou. Shantung Province*. London: Kegan Paul.

杨国枢、文崇一 (Yang Kuoshu and Wen Chongyi) 主编 (1982), 《社会及行为科学研究的中国化》, 台北: 中央研究院民族学研究所专刊乙种第十号。

杨堃 (Yang Kun) (1984), 《民族学概论》, 北京: 民族出版社。

杨雅彬 (1987), 《中国社会学史》, 济南: 山东人民出版社。

余英时 (Yu Yingshi) (1988/1994), 《中国近代思想史的激进与保守》, 余英时著《钱穆与中国文化》第 188~222 页, 上海: 远东出版社。

中山大学人类学系 (1991), 《梁钊韬与人类学》, 广州: 中山大学出版社。

钟敬文 (1998), 《钟敬文民俗学论集》, 上海: 上海文艺出版社。

钟叔河 (1989), 《从东方到西方——“走向世界丛书”叙论集》, 上海: 上海人民出版社。