

## 【论 文】

# 民族学与社会学之战及其终结？

——一个人人类学家的札记与评论<sup>1</sup>

王铭铭

**提要：**在本文中，我将对“西学在中国”展开某种诠释。我的焦点，将放在民族学与社会学学科上，尤其是这些学科 1920 年代至 1940 年代间在中国的分化。

中国第一二代学科建设者，多数从不同的西方国家学到他们致力于在中国运用与推广的学科；回国之后，他们中不少人任职于其留学国教会在中国设立的现代大学，也有不少在 1920 年代末设立的中央研究院及“国立大学”中工作。因留学国的学术传统对他们的影响是持续的，故不同学者对于学科也有着与之相关的不同认识。1920 年代末到 1940 年代中期，诸如燕京大学的“社会学派”，与诸如中央研究院历史语言研究所的“民族学-民族史学派”，基于各自的留学国背景，及对于“国家建设需要”的不同认识，形成了两个具有对垒性质的学术阵营。

对垒中的学术阵营，各自都有其“中国化”的诉求，燕京学派主张的“社会学中国化”，历史语言研究所主张的“科学的东方学在中国”，就是例证。然而，“国别化”却未使中国的社会学学科与其“西方原型”拉开距离，正相反，“国别化”是在与后者中的国别传统趋近过程中实现的，燕京大学的“英美派”，历史语言研究所的“德美派”，就是例证。

“西学在中国”中，“西学”不是单一的，“中国”也不是单一的，“英美”的综合产生“社会学的中国学派”，“德美”的综合产生“民族学-民族史学派”。学术不同阵营中的“西学”，因分化超过对话，对垒超过综合，且各自费力地引用“西方原型”来论证自身相比与对方的“更高的正当性”（而未能意识到学科定义的正当性，在“西方”也是多元的），故未真正追求通过综合与“改造”实现“中国化”。

**关键词：**民族学 社会学 人类学 南北派 中国化 民族志的社会学化

社会之间依靠相互借用以生存，但它们反而是依靠拒绝相互借用以定义自身的。

——莫斯<sup>2</sup>

“先生在如此短促的时间中，传给我们的绝非书本的死知识，而是一种大生命的鼓舞；听讲者受其陶冶诱导，无不油然而生，尽发其蕴积的潜力，以从事于学问的探讨。我们今日之所以起始追求学问的意义和本相，可说完全是先生所启发的。三个月的光阴已倏然消失，我们的派先生就是在二十一年圣诞后一天离开我们了！我们顿失瞻依，无不感到若有所失……”<sup>3</sup>。这段话出自费孝通及他的燕京大学社会学同门之手，它深情地颂扬一位“先生”，这位“先生”，是芝加哥社会学派代表人物罗伯特·派克（Robert Park, 1864~1944）。

<sup>1</sup> 本文初稿于 2009 年 6 月提交伦敦大学大学院（UCL）召开的“Rethinking Ethnology”国际学术会议讨论。2009 年 7 月，并以提纲形式提交中国文化论坛第五届年会“西学在中国：五四运动 90 周年的思考”（上海）研讨会。文章由杨清媚博士翻译为中文，刊载于《思想战线》2010 年第 3 期。

<sup>2</sup> *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, p. 44, New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

<sup>3</sup> 燕京大学社会学系：“序”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 5 页，北京：北京大学出版社，2002 [1933]。



派克于1932年9月至12月（1932年离他从芝大退休的1936年并不久）作为访问教授在北平（今北京）燕京大学讲学，费孝通与他的同门，都是当时派克班上的学生。

燕京大学建于1919年，是由美国、加拿大和英国教会合办的一所“私立大学”。在1920年代，它创建了中国最早的一个社会学系。

邀请派克的人是吴文藻（1901~1985），他小派克27岁。吴文藻1901年生于江苏省江阴县。自1905年清朝废除科举考试，如同吴文藻一辈的青年学生不得不在中国新式西方教育体系中寻求高等教育。1917年，他获许进入北平清华学堂。1923年，吴文藻完成了大学预备课程，去美国留学。留美期间，他在达特默思学院（Dartmore Institute）和哥伦比亚大学学习社会学。在获得哥伦比亚大学博士学位之后，吴文藻受聘为燕京大学教授。<sup>1</sup>

派克年轻时候曾是一名新闻记者，后来他在德国和美国学习了好几门学科，包括心理学、哲学和社会学。19世纪末20世纪初，他成为芝加哥大学社会学的一位领军人物。

在燕京大学，派克教两门课——“集合行为”与“社会学方法”。如同费孝通在21世纪初所回忆的那样——他曾是派克班上的一名学生——派克在燕京教课非常认真，“他正式开课，给学分，按时上堂讲课。课后还通过个别谈话和偕同出去参观指导学生。”<sup>2</sup>

在这两门课中，派克倾注了大量精力来介绍他的城市社会学，当时他的一个学生杨庆堃编写了有关这方面的一个完整笔记。<sup>3</sup>

1920年代，派克和恩斯特·步济时（Ernest W. Burgess, 1886-1966）已经提出一种城市区位学的精致理论。派克认为城市即犹如生态系统般的环境，其中充满为稀缺资源的竞争，尤其是土地，导致了城市空间的分隔。这种分隔是基于对独特的生态群落或“自然区域”（natural areas）的理解来分析的。在城市中，“自然区域”也是人们共享相似的社会特性的地方。作为一个“自然区域”的复合体，城市可以说是一个人类的生态母体，在其中不同人群得以共存。<sup>4</sup>

吴文藻曾通读派克的论著，并不惮其烦地坐在他自己的学生当中听派克讲课。但是吴文藻的谦逊并不意味着全盘接受；在他关于派克的论述中，我们可以看到他与派克城市社会学的不同。吴文藻认为关于城市的社会学是一项庞大的工作，而他更迫切的是试图从中学到如何研究中国乡村生活。对他而言，美国城市社会学之所以重要仅是因为它提供了中国——一种植根于乡土的社区集合——的一个对比。

吴文藻并不怀疑派克的模型，相反，他将之拓展到所有的人类社区，包括那些处于分别民族学和社会学视野下的共同体。通过他的解读，派克的城市区位学既是民族志，也是一种方法论，适用于分析一切界线清晰的“小地方”或“社区”。吴文藻设想社区研究是好理论和好方法，“是以研究文化不同的各种社会，如部落社会、乡村社会以及都市社会，都需要地理或区位的观点与方法”。<sup>5</sup>在向派克致敬的同时，吴文藻提及三个不同学科——民族志、微观社会学或社会人类学，以及社会学。在他看来，这三门学科的差别在于调查的目标群体不同，不过如果用一种方法论即“社区研究”来看它们，它们又是相同的。他强调用派克的人文区位学来研究中国乡村社区。如果吴文藻所言非虚，那么派克也极大地鼓舞了他。他说派克“以为都市是西方社会学的实验室，乡村是东方社会学的实验室”。<sup>6</sup>然而他同时也承认所谓派克对西方都市与东方乡村的区分“（并）

<sup>1</sup> 冰心：“代序：我的老伴吴文藻”，见《吴文藻社会学人类学文集》，第4页，北京：民族出版社，1990。

<sup>2</sup> 费孝通：“补课札记——重温派克社会学”，见其《师承·补课·治学》，第212页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001。

<sup>3</sup> 杨庆堃：“派克论都市社会及其研究方法”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第179~223页。

<sup>4</sup> Robert Park, Ernest W. Burgess and Roderick D. McKenzie, *The City*, Chicago: University of Chicago Press, 1925.

<sup>5</sup> 吴文藻：“导言”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第16页。

<sup>6</sup> 同上，第13页。



非出自派氏原文”，或者更确切地说是吴文藻自己“取材于派氏的都市社会与乡村社会的区别观”所构想的比较图景。<sup>1</sup>

我曾对燕京社会学的“社区研究”方法之源起有过论述<sup>2</sup>；我认为，美国传教士和社会学家明恩溥（Arthur Smith, 1845~1932）的《中国乡村生活：一项社会学研究》<sup>3</sup>和由马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884~1942）及拉德克利夫—布朗（A. R. Radcliffe-Brown, 1881~1955）分别在特罗里恩德岛、安达曼岛发展的民族志方法，是其两个主要来源。众所周知，马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗的两本被称为经典的现代民族志出版于 1920 年代；而明恩溥在他的作品中发明了一种我称之为“乡村窥视法”的方法。明恩溥在山东进行了长时间的田野研究，描述帝制中国如同一所大房子，村庄就是其缩影。他认为此前出版的对帝制中国的描述仅仅谈到中国的城市是错误的，要认识“真正的中国”应采用一种新方法，而他所指的新方法即为乡村研究。在明恩溥眼中，要去观察中华帝国这所大房子里边包含了什么，就应该把乡村当成墙上的孔洞去窥视这所房子的秘密。作为中国社会的缩影，乡村是一个完美的方法论单位值得未来的社会学家关注。显然，吴文藻采纳了明恩溥的观点并将它与民族志的新潮流糅合在一起。

在我看来，吴文藻对城市社会学的乡村化导致了一个令人遗憾的后果：中国社会科学家习以为常地将实为历史悠久的城市描绘为“中国的未来”。有趣的是，当我们把这一看法与前明恩溥式的东方学家对中华帝国之研究相比较之时，后者则将传统中国视为一个城市的世界。

这一知识上的与意识形态的后果需要从当代学术领域中文化借用之困境的角度进一步探讨，不过那是另外一项工作的任务，在这里我仅局限于中国社会学的问题。

弗里德曼（Maurice Freedman, 1920~1975）在“社会学在中国——一个简短概述”一文中讨论 1949 年之前的中国社会学时，曾说：

在社会科学的一般历史中，我们假设社会学和人类学的联姻来得晚近，在这之前有一个长期的“追求”过程。中国并不符合这一模式。在那里几乎是在社会科学建立之初人类学和社会学即互相缠绕——只是当共产党人到来之时以一种奇怪的方式解开了。<sup>4</sup>

弗里德曼继而在他的文章中概述了 1920~1930 年代中国发展的以下三种社会学取径：

- （1）测量与人口研究；
- （2）社区研究；
- （3）法律研究。<sup>5</sup>

弗里德曼评价“社区研究”这一中国社会学特征亦即“相互缠绕”的社会学与人类学之时，说到这类研究“也许可以视为美国乡村社会学与人类学的一种延伸，外国学术的风气促成了中国人的调查研究之产品。”<sup>6</sup>

但是弗里德曼定义的“中国社会学”远为复杂。吴文藻推动他的“社区研究”作为中国化方案的一部分；吊诡的是，与之相关的方法论却发展自一位传教社会学家。吴文藻的社会学因此可以说是基督教传教士和当代中国社会学家对古老的关于中华帝国都会的欧洲“东方主义”之联合抵制的认识论后果；它是一种“民族志化的社会学”，基于教会学者的“村庄窥视法”、英国式的民族志和社会生物学的功能主义的一种中国式结合。更确切地说，吴文藻对派克城市区位学的“诠释”成为一个服务于社会学实践的没有内容的工具，是通过一种已经在使用的中国式的综合来对

<sup>1</sup> 同上，第 14 页。

<sup>2</sup> 王铭铭：“‘村庄窥视法’的谱系”，见其《经验与心态——历史、世界想象与社会》，第 164~193 页，桂林：广西师范大学出版社，2007。

<sup>3</sup> Arthur Smith, *Village Life in China: A Study in Sociology*, London: Kegan Paul International, 2003 [1899].

<sup>4</sup> Maurice Freedman, Freedman, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society, Selected and introduced by G. William Skinner*, Stanford: Stanford University Press, 1979 [1962], p. 373.

<sup>5</sup> Quoted from Freedman, *ibid.*, pp. 376-378.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 375



它加以循环利用而实现的。尽管吴文藻的努力可以说是一种“民族志化”<sup>1</sup>，他却未从这一角度考虑过这一点。相反，他视其所为是中国化社会学的一个重要部分。对吴文藻而言，在中国发生的“民族志化”不再是一个对民族学历史的公开的“科学的”反对，而是一种西方新方法的东向扩张，更宜定义为一种中国式结合，以此来使一门西方学科——社会学——成为“中国的”。在他看来，本土化或“社会学的中国学派”的特征之一是民族志，另一个则简单是“以汉语叙述的社会学”。<sup>2</sup>

作为本文的铺垫，以上我先反观了 1930 年代上半期与燕京大学有关的“民族志化”和人类学“社会学化”之困境。接下来我将继续此探讨。不过鉴于罗兰（Michael Rowlands）的观点——他认为学科转型是由一种可见的规则导致，即将民族学与社会人类学之间的区分等同于历史与科学之间的不同，并且鉴于如同西方人类学圈中所发生的那样，民族志化和人类学社会学化在中国可能也是由于去除民族学的历史想象造成的<sup>3</sup>，我也将试图将中国民族学——这一门与社会人类学成为“中国社会学”的同一时期酝酿和构建，并与其关系密切的学科，带入到比较与关联的考虑中。

晚清中国的“启蒙”很大程度上归功于西方进化论人类学的翻译。20 世纪初，人类学这一学科已经被包括在北京大学的课程设置中。在民国早期，当社会学人类学方面的其他西方著作被翻译过来，在许多国立和教会大学建立了人类学和社会学系，主要包括燕京大学、厦门大学、南开大学、清华学堂、沪江大学（上海）、浸会大学（北平）、天主教辅仁大学（北平）、华西大学。在 1920~1930 年代，那些留学欧洲和美国的留学生将西方式的社会科学学科带回中国，并且开始在中国传播和实践它们。在不同的外国文化环境中接受的训练影响了这些海归中国学生如何去构思和发展他们的研究范围。在 20~40 年代之间中国的情况是，当具有英美教育背景的中国社会学家在进行一种社会学和民族志的中国结合之时，拥有德国、法国和美国教育背景的中国民族学家正在以文化和历史对社会学进行对抗。

我将自己视为人类学再历史化运动的参与者，因之，我将对弗里德曼的社会学观点有所批评。弗氏认为，中国社会科学中，吴文藻的“中国学派”是重要的。对此，我有不同看法。我将把中国民族学这一对立的学脉带入一种比较的思考中，同时使它与我们关注普遍意义上的人类学与民族学之间内在关系的讨论相关联。

## 缺乏整体观的民族志或社会学

为了更好地理解中国社会学与民族学之间的关系，请允许我从派克在燕京的经历说起，做一个说明。

<sup>1</sup> Michael Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，梁永佳译，载王铭铭主编《中国人类学评论》第 5 辑，第 79 页，北京：世界图书出版公司，2008。

<sup>2</sup> 尽管我认为吴文藻的第二点比较有趣，但如果我们考虑到它与明恩溥的“乡村窥视法”及英国社会人类学民族志的密切关联，我不得不说他的第一点尤其自相矛盾。

<sup>3</sup> 弗里德曼并未提及中国民族学。他对中国社会科学的误解与他自己作为一名社会人类学家，或者一名定位在涂尔干社会学脉络里的汉学人类学家有关。作为一名社会人类学家同时是重要学者，弗里德曼忽略了民族学，假定民族学已死，并且视自己的作品是朝着重新思考后民族学时代民族志的一个必要跃进。弗里德曼开创了对人类学“民族志化”的重新思考（Maurice Freedman, “A Chinese phase in social anthropology”, in his *The Study of Chinese Society*, Selected and introduced by G. William Skinner, pp.380-397, Stanford: Stanford University Press, 1979 [1962]), 同时通过将中国社会结构整体性放进他的汉学人类学最重要的位置来实践它。这更多是对民族志的社会学抵抗而非对民族学的社会学化之抵抗。从理解“中国文化”的方面来说，这是一种“后民族志的人类学”，不仅比他英国人类学圈子里的非汉学家同事显得更为社会学化，而且也出人意料地与他所忽略的中国民族学家所做之工作相近，而不是与民族志化的社会人类学更为接近——后者在英国背景下迫使民族学解散成对物质进行社会学解释的碎片。

1932 年圣诞节后两天，派克离开北平前往印度。根据吴文藻的记叙，派克去了印度之后还去了非洲。

派氏去年（一九三二）漫游亚非二洲，见闻阅历之余，对人类文化之本质，大有所贡献于世界社会学者。<sup>1</sup>

综上所述，吴文藻写信给派克并请他就“中国”一题作文。派克在到访燕京之前曾经在亚洲太平洋地区旅行并有一个大计划要开展区域民族文化关系研究。“他对这地区的民族和文化问题发生了深厚的兴趣，印象最深的是中国”。<sup>2</sup>但曾经说过“不住上 20 年，谈不上写关于中国的书”的派克，显然很珍惜与吴文藻的友谊，所以答应了吴文藻的提议，写了一篇“论中国”<sup>3</sup>。吴文藻将之翻译、编辑并发表。遗憾的是我们未能找到这篇文章的英文原稿，根据吴文藻的翻译，派克在文中对中国与“政治实体”之间做了比较，其论述如下：

中国就是这一种有机体。在它悠久的历史中，逐渐生长，并逐渐扩张其疆域。在此历程中，它慢慢地、断然地，将和它所接触的种种文化比较落后的初民民族归入它的怀抱，改变他们，同化他们，最后把他们纳入这广大的中国文化和文明的复合体中。<sup>4</sup>

派克认为“其他民族常靠征服而生长，或以武力加诸邻邦，或以政治的制裁力来对付征服的人民。这就是欧洲人所谓国家的那种制度形成的方法。而中国却（是）以文化影响所及的范围扩大而生长的，出之以同化的手段，不但他们的邻邦，就是征服他们自己的人民，亦因而被纳入他们自己的社会及道德的秩序中。事实上，中国是不能用西洋人所谓帝国或政治的个体来称呼的。它是一种文明……”<sup>5</sup>。

与葛兰言（Marcel Granet, 1884~1940）早在此 4 年前出版的论著《中国文明》（*Chinese Civilization*）相比，派克这篇“论中国”的短文显得微不足道。葛兰言的《中国文明》是一部典范之作。他显示出农业如何作为技术，同时为处理自然和“原始人”的结合，通过两性区分和联姻来铺设了通向“封建君主”的道路——一种源自于技术和社会生活的综合的个体性，使“帝王崇拜”得以可能。葛兰言也显示了帝王自身如何成为一个宇宙世界，在其中，人与自然之间、社会的自我与他者（包括原始人）之间，以及高等级与低等级的区域中心之间的诸关系都被等级化地安排。我们不知道派克是否读过葛兰言的书，这本书的英译本在其刊行一年以后也出版了，不过可以确定的是派克和葛兰言一样具有比较的眼光。在《中国文明》一书导论中，葛兰言也将中国文明与印欧政法体系相比，后者的团结机制是神或者法律。

在某种程度上，帝制中国的文明秩序之概念与吴文藻的想法相近。1926 年，吴文藻还在哥伦比亚大学攻读博士学位期间，曾在一份学生杂志上发表过一篇文章，我认为这是他最早也最有趣的论著之一——“民族与国家”<sup>6</sup>。在这篇文章中，吴文藻几乎批评了所有当代民族国家理论。从中国的“本土眼光”出发，吴文藻提出一种以特定的多元为一体的理论，一个多元文化并存的政治一体模型。在 1980 年代，这一理论成为他最有名的学生费孝通构建其“多元一体”理论的基础。<sup>7</sup>尽管吴文藻并没有关于文明秩序的观念，用派克的话说，即在不同方向上汉文明的文化辐射，或者用葛兰言的话说，即帝国吸收邻近或者远方他者的能力；他所敏感的是其他方面——

<sup>1</sup> 派克：“论中国”之“编者识”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 17 页。

<sup>2</sup> 费孝通：“补课札记”，见其《师承·补课·治学》，第 211 页，北京：生活·读书·新知三联书店出版社，2001。

<sup>3</sup> 派克：“论中国”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 17~21 页。

<sup>4</sup> 同上，第 18 页。

<sup>5</sup> 同上，第 18 页。

<sup>6</sup> 吴文藻：“民族与国家”，见其《吴文藻社会学人类学文集》，第 19~36 页。

<sup>7</sup> 费孝通：“中华民族多元一体格局”，见其《论人类学与文化自觉》，第 121~151 页，北京：华夏出版社，2004。



民族多样性的方式而非其对反的“政治一体性”。<sup>1</sup>

吴文藻没有机会与派克就“文明体”的话题探讨，也没有写过有关派克论中国的评论。对他而言，研究中国在社会学意义上很自然不会过多涉及历史。

吴文藻及其学生所编的派克文集看起来是一个很奇怪的综合：“论中国”作为第一篇，但是随后的文章是由派克和吴文藻的学生们所写，讨论派克的社会学方法。他们翻译了派克的讲座并于1933年结集成《派克社会学论文集》出版，其中实际包含了好几篇吴文藻及其弟子有关派克的讨论。<sup>2</sup>

1935年秋，吴文藻邀请了另一位外国学者拉德克利夫-布朗到燕京讲学。<sup>3</sup>当时拉德克利夫-布朗正力图把东亚也包括在他的民族志地图里。他派他的学生恩布里（John Embree）去日本做田野。吴文藻听到这一消息立即发电报邀请布朗来中国。几年以后当拉德克利夫-布朗写作“宗教与社会”时，他肯定是对“文明”这一想法产生了极大兴趣，并对中国的“礼”的观念称道有加。根据弗里德曼所说，拉德克利夫-布朗“在芝加哥和牛津大学上课时经常谈及葛兰言”，尽管他“没有在书写中充分承认他（葛兰言）”。<sup>4</sup>关于这点还有更多的证据——吴文藻在拉德克利夫来华后所写的一篇文章中也谈到：

布朗教授对于中国传统文明，富有同情的了解。他起始是由于美术与哲学的途径，而认识了中国，所以又较深刻的认识。进来他很关心阅看法国葛兰言（M. Granet）研究中国古代文明和思想的著作，因为葛氏是应用杜尔干派的社会学方法，以考察中国古代社会的第一人。

5

但是吴文藻补充说由于不满意葛兰言的方法论，拉德克利夫-布朗有他自己研究中国的打算：

不过葛氏大都是根据历史文献，来作比较研究，其方法尚欠谨严。所以自他来华以后，即激励主张本比较社会学的观点和方法，来作中国农村社区的实地研究，以补历史研究之不足……<sup>6</sup>

吴文藻也许还有别的原因拒绝葛兰言。当葛兰言出版《论中国的文明》一书时，丁文江（1887~1936）——中国当代地质学奠基人，他对文化人类学非常感兴趣——曾严厉批评葛兰言，怀疑他的语言能力，认为他误读中国历史。丁文江的批评导致了严重后果，以至于当中国社会学家和历史学家在用葛兰言的观点时，他们也绝少提到他。<sup>7</sup>

无论是什么原因，吴文藻及其弟子已做出选择：他们仅仅要求拉德克利夫-布朗讲讲他自己的社会人类学。他们所感兴趣的不是葛兰言的文明模式对拉德克利夫-布朗的潜在影响，而是社会组织和对乡村社区的微观社会学研究。拉德克利夫-布朗做了三次讲座，是关于他们设想的中国学界所缺乏的“社会科学的功能概念”（李有义译）、“当代人类学概论”（李有义译）和“有关中国乡村生活的社会学研究之建议”。<sup>8</sup>

1930年代，在燕京大学——这所在华的英美大学社会学系的知识互动中，一种民族志化和本土化的社会学趋势正逐渐引人注目。

<sup>1</sup> 王铭铭：《“西学”中国化的历史困境》，第92~102页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

<sup>2</sup> 北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》。

<sup>3</sup> Chiao Chien, “Radcliffe-Brown in China”, in *Anthropology Today*, pp.5-6, 1987, Vol. 3, Issue 2.

<sup>4</sup> Maurice Freedman, “Marcel Granet, Sociologist”, in Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, translated, edited and with an introduction by Maurice Freeman, p. 6. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

<sup>5</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第270页。

<sup>6</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第270页。

<sup>7</sup> 杨堃：《社会学与民俗学》，第107~141页，成都：四川民族出版社，1997。

<sup>8</sup> 北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第271~310页。



罗兰所说的“人类学的社会学化”进程大概发生在吴文藻开始他的计划十年以前，“1923年这一时期的特点，作为开创性的篇章，拉德克利夫-布朗（英国社会人类学的重要奠基人之一）定义了民族学和社会人类学之间的区分大约等同于历史与科学的区别。他认为，“德、英、美三国的民族学，以历史化、意象化的方式研究文化多样性，而新的社会人类学将是关于社会体系进行共时性、比较性和一般性研究的自然科学。”<sup>1</sup>

中国社会学家拒绝了派克的文明同化模式，也拒绝了拉德克利夫-布朗对葛兰言中国文明论的“同情之了解”，这似乎与西方的情形相反——西方人类学界发生的是民族学的社会学化，反之在中国则是社会学的民族志化或社会学的人类学化。

无论是在英美社会学与社会人类学还是在燕京社会学那里，对处于当下的社会生活的民族志发掘都成为学者自我承担的使命，他们努力打破19世纪进化论者和20世纪早期传播论者有关“文化遗存”的历史。使中国与西方有所不同的可能仅仅是学科历史对于英美学者和中国学人有着不同的意义。简言之，这种打破，不管是派克或是拉德克利夫-布朗，并没有构成对诸如中国文明这样的“东方遗产”的否定，它仅仅意味着对民族学有关“人类史”的“推测性历史建构”的否定。它所表达的或者是齐美尔文化社会学的延伸，比如派克；抑或者像拉德克利夫-布朗那样，明显是把涂尔干宗教社会学翻译成对安达曼岛人和后帝国时代中国农民的社会生活之民族志发掘。在燕京，尽管社会学的民族志化听起来相当接近莫斯等人的努力，但实际并非如此——后者试图把社会学家的视野拓展到原属民族志学家的社会和物质世界。

1938年，拉德克利夫-布朗到访燕京大学三年之后，曾听过他讲课的费孝通在伦敦的马林诺夫斯基指导下完成了他的博士学位论文。在此之前，费孝通在广西花篮瑶地区完成了一个更具有结构-功能主义色彩的民族志<sup>2</sup>，而如今将他的民族志研究目标定义为对社会经济变迁情况的描述。如他所说，“一种对形势的充分认识，如果它是要组织有效果的行动并达到预期的目的，必须对社会制度的功能进行细致的分析，而且要同它们意图满足的需要以及它们运行所依赖的其他相关制度结合起来分析。”<sup>3</sup>

涂尔干的社会学理论在1925年已经由许德衡译成中文，吴文藻在介绍拉德克利夫-布朗的理论时把它当作社会人类学的一个哲学源头，曾对其有过简短介绍。<sup>4</sup>但是它并没有引起燕京社会学家的注意（可能田汝康例外，他曾运用涂尔干的社会学解释他关于云南芒市摆夷节庆<sup>5</sup>）。吴文藻列举了拉德克利夫-布朗的4条贡献，比较社会学也即拉德克利夫-布朗设想的包含民族学的那部分被放在最后的。其余三条如下：（1）拉德克利夫-布朗重新整合人类学和社会学，一如涂尔干和莫斯所做的；（2）他的“功能”与“意义”观；（3）他训练了许多实地研究专家。

作为一位细心的学者，吴文藻并没有忽略拉德克利夫-布朗更多细微之处。例如，吴文藻谈到拉德克利夫-布朗的社会体系有两方面，指的是一个特殊社会群体与自然和物质世界的关联，以及“人类”内在的整合。<sup>6</sup>吴文藻也注意到20世纪30年代早期雷蒙德·弗斯（Raymond Firth, 1901-2002）已经把文化区域和文化接触研究增加到拉德克利夫-布朗的澳大利亚研究中。<sup>7</sup>然而，

<sup>1</sup> Michale Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，载王铭铭主编《中国人人类学评论》第5辑，第79页。

<sup>2</sup> 王同惠、费孝通：《花篮瑶社会组织》，南京：江苏人民出版社，1988 [1936]。

<sup>3</sup> Fei Xiaotong, *Peasant Life in China*, London: Routledge & Kegan Paul, 1939, p. 4.

<sup>4</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第239-270页。

<sup>5</sup> 参见田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南出版集团 云南人民出版社，2008 [1946]。“摆夷”即今天所说的傣族。

<sup>6</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第255页。

<sup>7</sup> 同上，第263页。



吴文藻的兴趣主要是在社会学和人类学在“社区研究”方法论上的再统一。

在描述拉德克利夫-布朗对人类学和社会学再联合之时，吴文藻提到，在 19 世纪的大师孔德、斯宾塞、泰勒和摩尔根的研究中，社会学和人类学曾是不分的。但是在 20 世纪，“美国历史学派健将克乐盘，竟以为人类学与社会学的逐渐分家，乃由于二者最初发生的动机和欲达的目的之不同。这显然是一种错误的认识”<sup>1</sup>；同时在巴黎，莫斯（Marcel Mauss, 1872~1950）创建了一所民族学研究机构，“一部分是为了训练职业的民族学专家而成立的”，但莫斯和涂尔干一样仅限于理论上讨论，后者则“以纯粹的学者自居”，因此对涂尔干理论的实地应用在巴黎还不存在。<sup>2</sup> 吴文藻认为拉德克利夫-布朗的安达曼岛作为一个理论与田野的综合，是第一个社会学与人类学联合的最佳例子。

尽管吴文藻关于拉德克利夫-布朗之贡献的第二点是关于重新定义“功能”与“意义”，它实际上只是一个过渡点。在偌长篇幅中贯穿着无可置疑的一点，即吴文藻讨论的是“社区研究”。拉德克利夫-布朗对安达曼岛人的社会学研究成为这样一个范例，关于一个社区如何被当作一个整体、一个社会生活的基础、一个社会结构和一个“社会体系”来研究。<sup>3</sup>

在关于拉德克利夫-布朗培养出许多田野调查专家这一贡献方面，吴文藻提及拉德克利夫-布朗在澳大利亚的研究，并列举了许多他培养的学生。<sup>4</sup>

随后吴文藻在他的文章中谈到：

近来我们自己正有应用功能人类学实地研究法，来考察中国现代社区之拟议，所以一得到他东来的消息，即用海电聘他来华讲学。事前我们且已闻悉他在芝加哥大学社会研究社暑期年会中，曾有一篇演说，专以研究中国社会制度和变迁为例，来发挥如何应用人类学方法以研究现代社会的意见。所以他到燕京大学以后，即请他主领一个师生共同研究的讨论班，专门讨论这个问题。头两次由他主讲，他自动建议了“中国乡村生活的社会学调查计划”。从此，庞大的中国，也变成了他的比较社会学的试验区。<sup>5</sup>

## 史禄国与另一种民族志

“在第二次世界大战前，在北美和西欧之外，中国在世界繁荣的社会学界拥有一席之地，至少就它的知识分子素质而言。”<sup>6</sup> 人类学的社会学化在两次世界大战之间发生，它同样也影响了中国社会学，尽管在燕京相同的转化也在实现中。

但是在燕京大学之外，还有其他的路径。

许烺光（1920~1973），一位吴文藻“中国学派”的边缘成员——他在 1940 年代转向了美国“文化与人格”学派——曾经评论说：

在 1935~1936 年拉德克利夫-布朗住在燕京大学的几个月中，施密特神父在北京辅仁大学犹如城堡一样的建筑里深居简出，同时史禄国教授正在清华任教，但他们三人绝不见面。

7

<sup>1</sup> 同上，第 250 页。“克乐盘”，即 Alfred Kroeber，又译克虏伯。

<sup>2</sup> 同上，第 253 页。

<sup>3</sup> 吴文藻：“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”，见北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》，第 262 页。

<sup>4</sup> 同上，第 262 页。

<sup>5</sup> 同上，第 266 页。

<sup>6</sup> Freedman Maurice, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, selected and introduced by G. William Skinner, Stanford: Stanford University Press, 1979[1962], pp. 373-379.

<sup>7</sup> Francis Hsu, “Sociological research in China”, in *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography*, 1944, New (2d) series 3, nos. 1-4, pp. 12-26.





施密特 (Wilhelm Schmidt, 1868~1954), 一位罗马天主教神父及传播论民族学家, 他不仅发展了一种原始一神教的理论, 而且还推动了文化区域、文化层和文明中心的民族学。<sup>1</sup>

史禄国 (Sergei M. Shirokogoroff), 1887 年生, 1910 年代在巴黎接受民族学训练, 后回到俄国圣彼得堡大学当教授。他主要研究西伯利亚和满洲。在俄国革命期间, 他逃亡中国并曾在中国几所研究机构里工作, 如上海大学 (1922)、厦门大学 (1926)、中山大学及当时在广州的中央研究院 (1928)、清华大学 (1930~1939)。史禄国的专长是民族学和体质人类学。

施密特呆在北平的时候拉德克利夫-布朗也在, 后者在燕京社会学家眼中除了“社区研究”之外没有留下别的。而史禄国在 1942 年发表了一篇有关民族志批评的文章。他没有批评民族志, 他仅暗示对燕京的中国式“民族志化”的反对。如他所说:

许多调查者想到把研究局限在一个村庄为单位这并非偶然, 但这并不构成一个立得住的假设。首先, 方法论上固定任何调查单位这种想法本身是错的。没有任何一种衡量标准能做到, 因为民族志学家自己不得不从自己初步的调查找出如何处理这些材料的分化的方法——民族单位并非标准化的, 并且在中国, “村庄”也不是一个开展普遍实践的系统。既然它已经被固定化了, 那么我们要问问自己为何要这么做。有两种基本情况需要解释清楚。那些局限于村庄的人并没有受过现代民族学方法的训练。他们从社会学的角度讨论问题, 而社会学理论是建立在非中国社会经验这一事实之上的。他们甚至从一个仍旧非常狭隘的角度进行讨论, 例如“乡村经济”等。其次, 当中国人自己渴望成为政治统一体时, 他们全都对中国感到相当困惑, 他们甚至无法在一个单元、一个国家之外想象中国, 然而中国正是建立在不同的民族和地区的要素上的。很自然, 在这样一种情形下剩下的唯一机会, 是对调查单位问题采取一种合乎科学动机的解决方式, 事实上它已沦为这样的技术——当实际上它强调一种方法论秩序最为重要时。<sup>2</sup>

作为一个在中国从事多年研究的外国民族学家, 史禄国的眼光比“土著”学者更锐利, 能看清中国社会科学及其包含的西学因素正发生着什么。在一个很长的注释中, 史禄国更进一步解释了自己对中国社会学及中国社会人类学研究中的“民族主义”的看法:

它仅仅是一个误解, 源自对“民族”之本质不充分的了解, 很明显是由哪些意图“西化”中国的人根据他们自己的知识构成及其狭隘的范围提出的。然而国外主要的兴趣是政治问题, 中国学生只能在政治和半政治圈中选择, 在那里他们自己的观点被各种“技术工程师”和实证社会学家根据其目的来形塑。这么做的第一步是要通过接受中国青年的民族抱负来赢得他们的共鸣。不仅实证社会学家这么做, 一些体质人类学家也这么做……<sup>3</sup>。

对史禄国而言, 民族志研究应该包含制作族群地图、编译地方刊物、指导田野调研、进行博物馆式的研究这四项, 并且中国民族志学家应关注民族和地区的复杂性。早在 20 世纪 30 年代, 史禄国已经提出一种“ethnos”理论, 或称“心智丛结”(psycho-mental complex), 一种对族群认同和不同文化间历史互动的民族学解释。<sup>4</sup>

## 民族学与民族史

当弗里德曼写作有关中国社会学和人类学情况的时候, 他仅仅呈现了其中的一个部分。这一

<sup>1</sup> Ernest Brandewie, *When Giants Walked the Earth: the Life and Times of Wilhelm Schmidt*, Fribourg, Switzerland: University Press, 1990.

<sup>2</sup> Sergei Shirokogoroff, “Ethnographic investigation of China”, in *Asian Ethnology (Asian Folklore)*, 1942, Vol.1, p. 4.

<sup>3</sup> Ibid, pp. 3-4, footnote.

<sup>4</sup> Sergei Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935.



部分是“1950年代在‘毛主义’的国家重压之下隐现和沉默”<sup>1</sup>的社会学。那是一种由吴文藻及其弟子在燕京推动的中国化的功能主义的社会学。但是在1963年，在他写作“社会学在中国：一个概述”，弗里德曼强烈批评了这种社会学的去历史化和民族志化。在反思马林诺夫斯基和费孝通功能主义民族志的不足之后，弗里德曼将矛头指向了拉德克利夫-布朗和林耀华：

根据林耀华——一位扎根于中国的学者所描述，拉德克利夫-布朗认为研究中国社会结构最好的方法是选择一个很小的“社会区域”，小心翼翼地检视它，将它与以同样方式进行研究的其他样本进行比较，然后着手进行普遍性的提取。似乎通过这种从小型社会区域研究的耐心归纳，一幅中国社会体系的图景即将出现。在我看来最悲哀的是，所有的对人类学方法的偏见都莫过于此。这是人类学最高明的谬论。它势必作为一种特殊的反讽打击我们，如果我们记住它直接源自一种对总体性的预设。当我们研究原始社会的时候，我们必须将其视作实体，而一旦转向复杂社会，我们发现我们的工具是如此适合于小规模调查，以至于我们必须从棘手的整个小社会区域一点点雕刻出来，它们——如果可以套用一下马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗所说的话——是任意尺寸的缩影。<sup>2</sup>

通过对功能主义和中国民族志的反讽，弗里德曼将他的同事导向了在他看来更货真价实的涂尔干社会学的模型——一个神圣的总体性。弗里德曼晚年致力于中国的宗教-宇宙观和历史研究，希望能将“社区研究”拽出它们的民族志泥潭。他的努力呈现出一种“社会学化”的相反方式，这种特殊形式的“社会学化”被定位为面向中国社会结构的整体性。

作为一个伟大的汉学社会人类学家，弗里德曼正确地修正了中国社会学，但是他“忘记”了这幅人文科学壮景的另一部分——居住在中国的外国民族学家（如史禄国），以及更重要的是，与中国社会学家相对立的中央研究院。

在“社会学中国学派”中出现的民族志瞬间并未成功吸引国民政府的注意力。在燕京社会学家的理解中，国民政府是社会变迁主要的擘画者和工程师，其处境能够被他们以一种完美的方法来研究。但国民政府有自己的计划。

在1927年正是在吴文藻到燕京大学教书前两年，国民政府决定建立一座代表性的新的国立研究院。这个计划是要创建一所直接隶属于中央政府的高等研究院，独立于任何大学之外。这所研究院将称作“中央研究院”。1929年4月，蔡元培（1866~1940）——一位在德国学过民族学的著名教育家，被任命为中研院的院长。几个月之后，中研院正式开幕。在他任期内，蔡元培首先创建理化实业研究所、社会科学研究所、历史语言研究所等，史语所是其中最大也最成功的机构。这三个“母所”后来又分出好些“子所”，使得中研院拥有超过10个研究所。民族学一开始被包含在社会科学研究所中，这个所同时建在南京和上海。后来民族学并入史语所这一更大的机构，这个所1927年在广州建立，1929年迁至北平，所长是著名学者傅斯年。

傅斯年1898年生于山东，曾就读北京大学。“五四运动”期间，他是极为活跃的学生领袖。1919年以后，他在伦敦大学和柏林大学学习实验心理学、生理学、数学和物理。在此期间，还对比较语言学和历史学发生兴趣。1926年，傅斯年任广州中山大学文学和历史教授。1928年任中研院历史语言研究所所长。

傅斯年有一个明确的政治观：他支持国民政府，反对共产主义。在他就职史语所的演讲文章中，他表明自己不同意新儒家和其他“主观历史学”，认为史语所研究的目标之一即“把历史语言学建设得和生物学地质学等同样”。<sup>3</sup> 他的研究所的最终目标，正如他在这篇文章结论中所说，

<sup>1</sup> Maurice Freedman, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, selected and introduced by G. William Skinner, Stanford: Stanford University Press, 1979 [1962], p. 379.

<sup>2</sup> Maurice Freedman, “Sociology in China: a brief overview”, in his *The Study of Chinese Society*, p. 383

<sup>3</sup> 傅斯年：《傅斯年文集》第七卷，第12页，长沙：湖南教育出版社，2003。



是“要科学的东方学正统在中国”。<sup>1</sup>傅斯年的方法论是中国传统史志与当代考古学、地理学、语言学 and 民族学的特殊综合。<sup>2</sup>

在视中国为一个整体这一观点上，傅斯年和吴文藻及其弟子并无二致。但他几乎没有受到涂尔干社会学和社会人类学影响，因而他自己的研究方法是社会学化还是民族志化的问题并不存在。和史禄国一样，傅斯年对中国人的民族起源问题有极大兴趣，并且也对中国历史上民族和区域复合的问题进行关注。两人的不同在于，后来史禄国这位定居中国的俄国民族学家将其目光聚焦在中国的边疆和中间圈，而傅斯年这位当代中国民族史之父，则以研究中国文明形成为首要任务。

王斯福 (Stephan Feuchtwang) 已经指出，在西方社会学人类学中的传播论者，有弗洛伊德式、莫斯式、韦伯式和布罗代尔式的对文明的研究，后来转变成这样一些有关文明的主题，如现代主义、文明作为一种反民族中心主义的心态以及超社会观念、文明作为先验存在以及文明作为世界体系的全球化进程。<sup>3</sup>如果我对王斯福先生的理解大体准确，那么，傅斯年实际并不属于这些思想流派的任何一种。虽带着轻微的传播论色彩，但傅斯年仅仅是想将文化多元和古代中国的文明一体性结合起来。不过在这么做的时候，他触及到区域研究一些相当有趣的方面。

傅斯年最有名的一项研究是他的“夷夏东西说”，这篇文章构思于 1923 年，完成于 1931 年，发表于 1933 年。在这篇短文中，傅斯年表达了一种与葛兰言相近的历史观，不过他并没有葛兰言那种对结构的神话学之理解力。作为一个中国的“科学的东方学家”，他过于轻易地执着于历史的真实。然而某种程度上如葛兰言一样，傅斯年反对欧洲传播论者对于中国文化“西方起源”论，这种论调一度在 20 世纪初活跃的一批中国主流思想家中流行，例如梁启超、章太炎、夏曾佑和蒋观云。他承认传播论的优点，尤其是它对文化接触的强调。而当他把考古学和档案资料联系起来时，他呈现了一幅跨文化关系的图景。傅斯年相当随意地使用“民族”来指称在秦帝国之前的 2 千年内建立了不同朝代的相互竞争的族群。在傅斯年的描述中，古代文明在东方与西方两个地理和文化区域交流的背景中出现。在中国历史上，东方部落被称为“夷”或“野”，而西方部落则被称为“华夏”或“文”。这两个敌对的部落各自活跃的中心地理区域为黄河、济河与淮河流域。而这种竞争本身带来的文化间的关系傅斯年称之为“混合”，推动了帝国的形成。正如傅斯年所假设的，“这两个系统，因对峙而生争斗，因争斗而起混合，因混合而文化进展。”<sup>4</sup>

在谈到两个小型区域的不同时，他说“我们简称东边一片平地曰东平原区，简称西边一片夹在大山中的高地曰西高地系”。<sup>5</sup>两个区域之间的地理差异与农业、政治、军事方面的差别有关。对傅斯年而言，东边小型区域已经有大片农田，农业高度发展，这使得它更容易发展政治组织。但是它缺乏在军事方面防守和进攻的地理优势。与西边小型区域相比较，西边农业不那么发达，但是地理位置更适合畜牧和林业。它使部落在这种条件下更容易发展出强大的武力。如他所说：

三代中东胜西之事较少，西胜东之事甚多。胜负所系，不在一端，或由文化力，或由组织力。大体说来，东方经济好，所以文化优。西方地利好，所以武力优。在西方一大区兼有巴蜀与陇西之时，经济上有了天府，武力上有了天骄，是不易当的。然而东方的经济人文，虽武力上失败，政治上一时不能抬头，一经多年安定之后，却是会再起来的。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> 有关傅斯年的生平与著作，参见 Wang Fan-sen, *Fu Ssu-nien, A Life in History and Politics*, Cambridge University Press, 2006.

<sup>3</sup> Stephan Feuchtwang: “文明的概念”，郑少雄翻译，载王铭铭主编：《中国人人类学评论》，第 5 辑，北京：世界图书出版公司，第 88~100 页。

<sup>4</sup> 傅斯年：“夷夏东西说”，见其《史学方法导论》，第 211 页，北京：中国人民大学出版社，2004。

<sup>5</sup> 同上，第 262 页。

<sup>6</sup> 同上，第 266 页。



作为一位爱国历史学家，傅斯年一生中主要关注重建中国文明的历史、地理和语言图式，为此他注意罗致有学问的人才。李济和凌纯声就是其中的两位。

李济，1896 年生于湖北，1979 年逝世于台北；1929 年被史语所聘任。他在 1911 年曾就读清华预备学堂，1918 年赴美克拉克大学心理学系就读，后转入人口学专业并获社会学硕士学位。1920 年，李济转入哈佛大学人类学系攻读博士学位，并在两年后拿到学位。他的第一份教职是在南开大学担任人类学社会学讲师。1924 年，他指导进行了第一次现代中国考古田野。同年被清华国学研究院聘为讲师。1929 年，傅斯年聘请他到史语所工作，由他担任考古学组主任。他组织了殷墟——这一著名的商文明遗址的发掘工作。<sup>1</sup>

1928 年，李济出版了他的博士论文英文版《中国民族的形成》(*The Formation of the Chinese People*, 1928)，讨论中国人在体质人类学上、考古学上、民族学上和历史上的起源。李济并没有傅斯年对历史互动模式的关照，但是他也对多元族群如何结合成一个文明整体感兴趣。与傅斯年所表达的竞争性小型区域的类型不同，李济倾向于发现更多文化区域及了解区域内的复合。显而易见的是，他也强调技术进步对文明形式的贡献。陶器、青铜、书写、牺牲、武器和石器被他视为商文明发展的六个阶段。李济独特的贡献在于他有关傅斯年所描述的“东夷”的研究。他在商遗址中的发现使他把商以前的文明与仰韶和龙山文化比较，认为商文明的创造者是不同于仰韶和龙山的农业文化的族群——他们是很强宗教性的游牧者，能够吸收来自东、西、南、北四个方面的文化发明。

傅斯年聘任的另一位学者是凌纯声。不同于李济的美国人类学背景，凌纯声受到的是法国民族学训练。凌纯声 1901 年生于江苏，在那里接受了早期教育。1924 年，他从东南大学获得教育学学位。1926 年，他到巴黎从学于莫斯和瑞伟 (Paul Rivet, 1876~1958) 有三年时间。1929 年他被任命为社会科学所研究教授。1933 年民族学组并入史语所，凌纯声也随之过来。

从凌纯声的人生经历中我们可以看到一个通常的模式：凌纯声是以一个民族史学家和民族志学家的独特综合作为其职业开端的，并且最终成为一位传播论者。在 20 世纪 50~60 年代他人生的后期，凌纯声几乎将全部时间投入到追溯中国仪式与政治宇宙观的非洲和美索不达米亚起源，以及对所谓“太平洋圈”的宏观区域的定义中。<sup>2</sup> 而他早年则是一个优秀的实地调查者，在少数民族地区做过或长或短的旅游，研究不同地区和民族的物质、社会和精神生活。其中黑龙江、湘西、浙江、云南和川西是他田野调查的主要地区。

凌纯声最早的研究是一项大范围的专题民族志《松花江下游的赫哲族》(1934)。他在“前言”中说自己的研究属于此类民族学。在他看来，民族学由描述的和比较的组成，描述的民族学可定义为“民族志”，而比较的民族学可以就称为“民族学”。因而，他的书应划入“民族志”的范围。但凌纯声关于赫哲人的民族志与吴文藻推动的社区研究根本上不同。它由三卷组成 (图像卷、卷一和卷二)——一共有 333 幅图片和 694 页。如此大书被分为如下四个部分：

第一部分：东北的古代民族与赫哲族

第二部分：赫哲人的文化

第三部分：赫哲人的语言

第四部分：赫哲人的故事

显而易见的是，凌纯声有关民族志单位的定义远比吴文藻的广阔。它或多或少更像史禄国在他的“中国民族志研究”中采用的族群的、地区的和语言的定义。凌纯声在赫哲文化研究方面做出了很大的贡献。在他的民族志中“文化”定义为由“他们的 (赫哲人) 物质的、精神的、家庭

<sup>1</sup> Li Chi, *Anyang*, Seattle: University of Washington Press, 1977.

<sup>2</sup> 凌纯声：《中国边疆民族与环太平洋文化》，台北：联经出版事业公司，1979。



的和社会生活”<sup>1</sup>组成。

关于赫哲人生活的四个方面的内容来自凌纯声及其同行学者（商承祖）的田野工作。但是凌纯声并不满足于一个共时性范围中的田野。他相信“赫哲文化”受到古代亚细亚人、满族人和汉人的文化与族群间频繁接触的极大影响。凌纯声花了一整章讨论赫哲语言的复杂性；一整章在写赫哲人的故事——这些故事在他看来支持了历史的观点。对许多人而言，民族志的、语言的和神话的内容已经可以形成民族志坚实的基础，但对于凌纯声来说这些远不充分。在所有这些之上，他增加了一个部分作为全书第一章。

“第一部分：东北的古代民族与赫哲族”作为一个明显的证据表明凌纯声与国民党的爱国民族学家傅斯年的密切关系。这一章可以说在处理赫哲和中国东北其他族群是否古代通古斯人的后裔。1820年法国汉学家雷慕沙（Abel Rémusat, 1788~1832）提出，中国古代史书上记载的“东胡”是通古斯人的一支，这些通古斯人的影响遍及整个欧亚大陆。他的观点被许多欧洲东方学者认同——包括克拉普罗特（Julius Klaproth, 1783~1835）、庄延龄（Edward Parker, 1849~1926）和沙畹（Edouard Chavannes, 1865~1918）。为了驳斥传播论者这种对中国历史的“典型的西方式概念”，凌纯声做了很多努力，提供了所有可用的档案和考古学资料去论证其反面：通古斯人是东夷的一部分，他们在傅斯年的研究中作为包含数个族群团体的一个群体居住在古代中国东部的微观区域内。第一部分的其他章分叙数个主题，首先是这个居住在中国东北的部落其族称的历史起源，接下来，凌纯声开始讨论中国史书记载中的赫哲人。

在描述赫哲人的社会生活时，凌纯声展示了他从莫斯和里弗斯学到的好东西——当时在两次世界大战之间，莫斯寻求发展一种文明理论，这种理论使社会学家将文化间技术和知识的相互借用视为历史的一个重要方面。<sup>2</sup>凌纯声对赫哲文化中物质、精神、家庭和社会方面明显的跨文化借用均有强调。然而，为了重新定位19世纪欧洲汉学家通常关注的文化传播的方向，凌纯声变得相当民族中心主义。他坚持中国东北的文化接触主要发生在当地部落、古代亚洲人部落、满人和汉人当中。诸如通古斯人被排除在这个名单之外，尽管他们属于古代中国东夷的范畴。

傅斯年、李济和凌纯声这三位中研院历史学与民族学的重要人物，分别在英德、美国和法国学术传统中接受过训练。在他们中间明显存在着差异、竞争和紧张，但是这并不妨碍他们成为中研院民族学传统的关键人物。

1926年，在上述三人进入中研院之前几年，蔡元培，这位中国现代社会科学多门学科的奠基之父曾对“民族学”下过定义。<sup>3</sup>早在1906年，蔡元培到莱比锡大学求学并在那儿学习了三年。1911年，他第二次到访欧洲，这次他从德国出发，途中还访问了法国；在德法两国他总共呆了4年时间。期间蔡元培学习哲学、美学和民族学。1925年，蔡元培到德国学习民族学，而在此之前他已经在北京大学教过好几年的民族学课程。蔡元培对欧洲民族学有广泛了解，他尤其熟悉进化论和传播论。在他看来，这种理论有益于现代中国学者所担负的使命，即深入历史中探讨中华民族和它内部不同民族巨大的文化差异并存这一过程。从这个角度看来，德国、英美和法国的民族学方法及理论的用处就变得明显起来。

## 北与南：兄弟阅墙

列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss, 1908~2009）提出过一种对人类学学科的“史前史”的有趣论述——对他而言，一门社会科学学科包括对人类进行民族志的、民族学的和理论的研究：

<sup>1</sup> 凌纯声：《松花江下游的赫哲人》，上册，第1页，南京：中央研究院，1934。

<sup>2</sup> Marcel Mauss, *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Schlanger, New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

<sup>3</sup> 蔡元培：“说民族学”，见其《蔡元培民族学论著》，台北：中华书局，1962。



在欧洲特别是德国，对民族志的民族学综合是由传播论者对历史和地理的需要这一出发点而决定的，在别的地方尤其是法国和英国，它们却“滑向其他学科——社会学”。<sup>1</sup>

然而在欧洲，当代人类学的基本历史产生了不同的“国别流派”，德国、法国、英国，它们在 20 世纪早期的中国都占据一席之地。在 1920 年代，中国不仅建立了社会学，民族学也已经被介绍进来。当吴文藻在燕京推动社会学的时候，民族学刚建立并开始发展。到 1920 年代后期，好几所大学建立了民族学系和人类学博物馆；1928 年新成立不久的中研院也建立了民族学研究部门；1934 年中国民族学会成立，到 1936 年有了自己的杂志《民族学研究集刊》。<sup>2</sup>

可以说，中研院史语所的考古学家、历史学家和民族学家以及围绕中研院的一些大学教授构成了和燕京大学“社会学的中国学派”的对抗。在中国人类学史上，他们被统称为“南派”，与之构成二元对立的燕京大学社会学系即“北派”。<sup>3</sup>

在这两派背后的政治及经济“秘密”是燕京社会学家主要从国外资源获得经济和制度的支持（如洛克菲勒基金会）<sup>4</sup>，史语所的研究与机构建设全由国民政府支持。<sup>5</sup>

我们既不应低估中国知识分子的独立性，也不应该对不同来源的支持力量对这两大流派的影响视而不见：从长时段田野工作中获得对中国乡村“小型区域”的深刻的民族志知识势必为洛克菲勒基金会所高度重视，但是对国民政府来说这种小型区域的民族志而言则有些无聊，它需要的是一幅民族历史的更大图景。再者，这种背景的差异，社会学与民族学成为两个对立的学科，为了在一个同时在西化和中国化的时代脱颖而出而竞争，它们都渴望成为必需的。

如果这解释还不够贴近人类学知识-权力的复杂性，还应该强调的是：在 1930 年代最初几年，中国民族学相当不同于与社会学。弗里德曼正确地指出了中国社会学化人类学的困境——它对局限于研究碎片、乡村社区或“小型区域”的过多强调是由它对总体性的社会学追求所导致。那么中研院民族学是否提供了对此问题的解决方式？不一定。这种关涉族群边界、文化间关系和宏观区域的民族学想要穿越不同社会文化之间的界线，但是它在中研院的结果是作为一个广泛的碎片集合帮助中国知识分子重建一个整体——在这里即是古代中国文明。

若从学科建设的角度看，南派与北派都是国际主义者。他们都深受西方观念的影响——人类学和社会学的英美与欧陆传统；但是在他们有关文化与社会的研究中又都没有从这一“学术国际主义”发展出一种社会学或民族学的“国际主义”的理论。在双方学者的研究中，都关注诸多“超民族进程”，但这些进程或者被视为来自现代工业世界的“外部影响”（如费孝通在他的《江村经济》中所书），或者被当作丰富中国文化的“内部的相对差异”（例如傅斯年、李济和凌纯声的研究）。

在对晚清中国文化意识的延续和早期民主共和国建构这样一种情境下，民族学研究沿着两个方向继续展开，对少数民族的实地研究和历史研究，后者称之为“中国民族史”。这部分的研究可以以王桐龄及吕思勉的同名著《中国民族史》为代表。两书均出版于 1934 年，以中国史料文献为主要研究基础，来反映前现代中国的民族多样性、关系与统合。

从 1928~1937 年间，燕京大学和中研院成为中国两个具有影响力的社会学和民族学中心（诚然在中国南方还有别的中心，如厦门大学和中山大学）。在这一时期，许多社会学家和人类学家或多或少与这两派有关。与英美世界关联的燕京学派比较先进，吸引了不少学人，包括吴文藻的

<sup>1</sup> Claude Levi-Strauss, “The place of anthropology in the teaching of the social sciences and problems raised in teaching it”, in *Structural Anthropology*, Vol.2, London: Penguin Books, 1963, pp. 346-381.

<sup>2</sup> 胡鸿保：《中国人类学史》，65~68 页，北京：中国人民大学出版社，2006。

<sup>3</sup> 黄应贵：“光复后台湾地区人类学研究的发展”，载《民族学研究集刊》，中央研究院，55 期，第 105~146 页。

<sup>4</sup> Paul Trescott, “Institutional Economics in China: Yenching, 1917-1941”, in *Journal of Economic Issues*, 1992, Vol. xxvi no. 4, pp. 1221-1255.

<sup>5</sup> 王明珂：《华夏边缘》，第 209~221 页，北京：社会科学文献出版社，2006。



学生们。

在 1930~1940 年代，据说当时吴文藻有“吴门四狗”，费孝通、林耀华、李安宅和瞿同祖。费孝通 1910 年生于江苏，比导师吴文藻小 9 岁。他 1930 年进入燕京社会学系就读。后来又史禄国——一位当时从教于清华的俄国民族学家那儿学习。在去英国伦敦经济政治学院攻读博士学位之前，费孝通在广西大瑶山做了一个功能主义的社会学研究。1936~1938 年，他在马林诺夫斯基和弗思门下学些功能主义人类学。1938~1942 年，他在云南开展不同民族志地点的比较研究，深受理查德·亨利·托尼（Richard Henry Tawney）有关中国土地所有权及其他制度研究之影响。

1

林耀华与费孝通同年，他于 1940 年在哈佛大学获得博士学位，博士论文《金翼》是关于他家福建农村的一本自传体民族志，比费孝通的《江村经济》更为拉德克利夫-布朗式和更为历史化。

李安宅要比吴文藻大一岁，他 1935 年去了美国伯克利。经由保罗·拉丁（Paul Radin）——“一位美国共产主义者”<sup>2</sup>的介绍，李安宅被祖尼人（Zuni）所接纳，并在他们中间从事田野研究。1938 年他受聘为中国华西大学教授，开始他对藏学人类学的长期耕耘。

瞿同祖生于 1910 年，1936 年入燕京大学研究院，从学于吴文藻和杨开道，对这两位导师的综合使他更偏向历史。他写作了大量有关中国法律和行政体制的历史论著，成为一名如他所说的“社会史学家”。1945~1965 年，他在哥伦比亚大学和哈佛大学任研究员，研究聚焦于历史方面。1972 年他出版了《汉代社会》一书，原本是打算作为卡尔·魏特夫（Karl Wittfogel）组织的汉代研究计划中的一部分。

如果我们可以这样认为，费孝通——这位“吴门首犬”，通过他的研究、书写和政治活动实现了吴文藻去历史化和民族志化的设想，那么他其余三位同学则大有不同了。

对于更具有欧陆民族学色彩的中研院而言，它正逐渐接受一些美国文化人类学的因素，同样也吸引了许多学人。

与凌纯声一同工作的还有芮逸夫和陶云逵这两位对中国民族学颇有影响的人物。芮逸夫生于 1901 年，南京国立东南大学外语系毕业，1930 年加入凌纯声的研究。凌纯声在 30 年代至 40 年代几乎所有的重要研究都是由芮逸夫参与协助的。芮逸夫摄影很好，对可视之物尤其感兴趣。陶云逵生于 1904 年，并于 1924 年从天津南开大学毕业，后赴柏林和汉堡大学学习遗传学和民族学。1934 年他加入凌纯声，一起去云南调查滇越和滇缅边境的少数民族。这项云南人类学调查计划持续了 2 年，在此期间陶云逵负责体质人类学和民俗调查部分。

在一些国立大学中，中研院民族学派也有一些半附属的成员。如杨成志（1902~1991），一位中山大学民族学家，1928 年曾同时被中山大学和中研院聘请去云南开展田野工作，与他同行的还有史禄国和一位民俗学家。杨成志返回广州后不久即赴巴黎，在巴黎人类学院和民族学研究所学习人类学和民族学。获得民族学博士学位之后，他返回中山大学担任民族学教授，并在那儿一直呆到 20 世纪 50 年代早期。

林惠祥（1901~1958），厦门大学人类学家，曾在菲律宾大学跟随一位美国人类学家学习，早在 1924 年即开始教授人类学。受美国文化人类学的影响，他对文化区域研究、神话学、原始艺术和物质文化非常感兴趣。1934 年他建立了厦门大学人类学博物馆。

马长寿，生于 1907 年，曾在南京中央大学社会学系学习，和林惠祥一样受到文化人类学和民族学影响。和凌纯声一样，马长寿更倾向于做综合的民族学式民族志，从而致力于将语言的、

<sup>1</sup> 王铭铭：“从江村到禄村”，见其《经验与心态》，第 194~200 页，桂林：广西师范大学出版社，2007。杨清媚：《最后的绅士——以费孝通为个案的人类学史研究》，北京：世界图书出版公司，2010。

<sup>2</sup> 李安宅：“回忆海外访学”，第 1 页（未刊稿）。



物质文化的、社会生活的和文化之间的诸多关系放进一个单一的民族志专题中。<sup>1</sup>

此外也有独立于双方的民族学家，杨堃（1901~1998）即是一位。1921年，杨堃考入法国里昂的中法大学。他在法国加入了共产党。直到1927年这段期间，杨堃参与了很多中国和法国的政治活动。但在1927年，他开始对政治感到失望并且被社会学年鉴派的社会学主义所吸引而退出政治，到巴黎跟随莫斯和葛兰言学习。1930年11月，他与妻子张若名坐火车旅行，到过柏林、莫斯科、西伯利亚，并于1931年1月回到北平。杨堃穿梭在北平的国立大学、教会大学和英美大学之间。他也曾加入燕京社会学系有好几年（1937~1941），但不遗余力地推动法国社会学和民族学。杨堃并没有完成过一个专题的民族志。他将大部分精力花在书写法国的民族学和社会学“动态”上。涂尔干、莫斯和葛兰言是他的英雄，为此他不惜长篇大论概述他们的思想与作为。在经验研究方面杨堃很有开创性。他的“中国家族中的祖先崇拜”（1939）、“中国儿童生活之民俗学的研究”（1939）和民俗宗教崇拜研究依然值得重读。<sup>2</sup>

吴泽霖（1898~1990）也较特殊的一位，他1922~1927年间在美国拿到了学士、硕士和博士全部学位。他的博士论文题目是“美国人对黑人、犹太人和东方人的态度”。受其导师包括派克在内的影响，吴泽霖是中国社会学对种族关系和城市问题进行研究的先行者。1928年担任上海大夏大学社会学系主任。在上海，吴泽霖及其追随者提倡一种不同于燕京“社区”研究的社会学。社会问题、人口统计学和种族问题是他研究的三个主要兴趣点。<sup>3</sup>

在抗日战争期间（1937~1945），中国社会学和民族学主要的几个中心全部迁到西南。燕京、清华和南开大学从北平迁至昆明并成立西南联大。吴文藻在昆明创建了一个社会学系。傅斯年最终把他的史语所迁到李庄——一个长江边上繁荣的四川小镇。在这样一个任何地图上也找不到的偏远乡村，没有了战争干扰，所有的研究依旧继续。吴泽霖和他的社会学系从上海迁至贵阳。不知为何，杨堃留在北平燕京大学未迁走的系部中，后来又转入了辅仁大学。

1938年费孝通回国加入吴文藻。他继续做“社区研究”并增加了一个“类型比较”的新视角，寻找对传统中国存在不同类型的乡村全都需要进行现代化的建议。但是费孝通的研究（不久后以英文发表的 *Earthbound China*, 1951）和几位在他的“魁阁”社会学工作站的研究者做出了几项在英语学术界很有影响力的作品——例如许烺光的《祖荫下》（1948）。<sup>4</sup>

费孝通和他的团队在当时大概是个例外，因为其他的学术团体都加入到所谓的“边政学”中。当国民政府总部设立在中国东部之时，它并没有对边政问题投入太多关注。在战争期间政治和文化中心暂时转移到西南，而那里民族多样性和边疆问题成为中心。有关民族多样性和不同文化间关系的民族学知识成为国民政府的迫切需要。它给这方面研究提供了大量拨款，民族学家和社会学家开始联手。民族学家继续他们从20世纪30年代已经在做的此类研究。吴文藻和吴泽霖以及他们的许多社会学追随者“转型”成民族学式的社会学家。例如林耀华，曾以他的福建农村研究闻名，加入了李安宅所在的成都华西大学社会学系。在那里，他们共同推动对这门学科的改革。像燕京大学一样，华西大学是由美国、加拿大和英国教会所创办。战前这里有一群具有教会背景的外国人类学家，包括戴谦和（Daniel Dye）、陶然士（Thomas Torrance）和叶长青（James Huston Edgar）等，将动物学、植物研究和民族学联合在一起，已经发展出他们自己的人类学和社会学模式。1914年，他们在这所学校创建了一个综合性的博物馆，并且早在1922年奠定了华西边疆社会研究的基础。从那时开始直至中国人类学家到来之前，一位重要的转折性人物是葛维汉

<sup>1</sup> 伍婷婷：“交往的历史、‘文化’和‘民族-国家’”，载王铭铭主编：《中国人类学评论》第10辑，第116~130页，北京：世界图书出版公司，2009。

<sup>2</sup> 杨堃：《杨堃民族研究文集》，北京：民族出版社，1991。

<sup>3</sup> 张帆：“吴泽霖与他的《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》”，载王铭铭主编：《中国人类学评论》第5辑，第11~19页。

<sup>4</sup> 王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，第103~130页，桂林：广西师范大学出版社，2005。





(David Graham)，他最初在燕京大学工作，后来被聘为博物馆馆长。葛维汉反对戴谦和、陶然士和叶长青的传播论。同时他将博物馆的动物学、植物学和地理学部分清除出去，使这个综合性的博物馆转变成一个民族学和考古学博物馆。<sup>1</sup> 李安宅到华西大学以后开始对它的民族学和人类学模式进行社会学化。不过在此之前李安宅曾在西藏做田野，他的社会学中有民族学的成分并且相当不同于“社区研究”。1941年林耀华加入李安宅并继续“西行”之路，到凉山彝族地区进行民族学调查。<sup>2</sup>

在西南中国和中国历史上，对土司和地方头人的研究常被强调。土司制度是元代和明代基于帝国的智慧发明的一种“间接统治”，在清初之时已被官方认为不合时宜。然而在20世纪上半叶西南中国的许多地方，这套制度依旧在现实中运行，土司和地方头人依旧在当地社会发挥他们强有力的影响。如何使这种间接统治转变成一种国家的直接统治？民族学家诸如凌纯声，社会学家诸如吴文藻，社会人类学家诸如林耀华等，都自觉有责任提供答案。<sup>3</sup>

民族学家和民族学化的社会学家变成兄弟反目。他们之间存在着重要差别。然而中研院的民族学家在其关于民族与边疆问题的论述中更倾向于主张中央集权，民族学化的社会学家因受到英美“间接统治”（自马林诺夫斯基）的理想模式和文化相对论（自博厄斯 [Franz Boas, 1858~1942]）的影响，对科层权威的中间形态要宽容得多。在战时，这两种“学派”都有机会在政治上表达它们自己。

1939年2月13日，著名历史学家顾颉刚（1893~1980）在昆明《益世报·边疆周刊》发表了一篇题为“中华民族是一个”的文章。<sup>4</sup> 很快这篇文章便在多家报纸转载，包括《中央日报》、《大公报》、《西京平报》以及各省日报。在这篇文章中，顾颉刚号召青年知识分子为中国的国家统一和民族自强做出贡献。他反对任何有关“民族”概念在中国的扩张，认为在日本侵略的艰难时刻，为了中国人民的利益，历史和目前形势应该被重新概念化。知识分子应该勇于接受这一“事实”：中国很早以前便是一个整体。他们应抛弃这样一种错误定义：即中华民族是由五个或许多不同“民族”组成的一个整体；相反应该接受“眼前的事实”——中国更适宜理解为仅有三个文化群体即汉人、穆斯林和藏人的一个整体，并且通过研究和实践减少他们或者边境部落之间的差异。

顾颉刚的文章发表以后，很快傅斯年和费孝通也表达自己的看法。傅斯年和一些学者积极支持顾颉刚，而费孝通及其朋友对顾颉刚的政治呼吁表示谨慎。在战争时期，居住在西南“边疆”的中国知识分子分成两个对立的阵营，一方坚持“中国民族只有一个”，而另一方仍旧试图接受中国民族的多样性。<sup>5</sup>

## 结论

抗日战争一结束，所有的社会学家和民族学家又回到他们原先的学术堡垒里。还没等他们安顿下来，内战又爆发了（令人诧异的是，在这一段时期，杨堃这位稀世之才，受过优秀训练的社

<sup>1</sup> 李绍明：“中国人人类学的华西学派”，载王铭铭主编：《中国人人类学评论》第4辑，第41~63页，北京：世界图书出版公司，2008。

<sup>2</sup> 在这项研究中，林耀华延续了其拉德克利夫-布朗式的对社会结构的研究取径，实际上与他在亲属制度、贸易、财富价值观和械斗方面的发现相矛盾，这些发现更适宜作为交换体系来理解。见林耀华：《凉山夷家的巨变》，北京：商务印书馆，1985。

<sup>3</sup> 龚荫：“回顾20世纪中国土司制度研究的理论与方法”，见其《民族史考辨》，第373~392页，昆明：云南大学出版社，2004。

<sup>4</sup> 顾颉刚：“中华民族是一个”，见顾潮、顾洪编校：《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，第773~785页，石家庄：河北教育出版社，1996。

<sup>5</sup> 周文玖、张锦鹏：“关于‘中华民族是一个’学术论辩的考察”，载《民族研究》第3期，2007，第20~30页。



会学家和民族学家，却没有对边政学研究说过只字片语，他离开北京到昆明云南大学教书去了）。

1949年国民党溃败，中研院随之迁台，傅斯年、李济、凌纯声、芮逸夫和许多著名历史学家、考古学家及民族学家都离开了大陆。所有的具有教会大学背景的中国社会学家和社会人类学家都选择留在大陆与新政体合作。他们共同对毛泽东的“新民主主义”寄予热切希望。然而，“新民主主义”并没有给社会学带来繁荣。无论是社会学还是社会人类学都被新政体禁止了。苏联式的 *ethnographia*（民族志学），也即“对某一个特定的历史框架内全部社会生活现象的研究，依据它的起源和发展的过程，以及它的因果论证”<sup>1</sup>，被重新命名为“民族学”引入应用，它成为官方给社会学家、社会人类学家和一些历史学家指定的职业认同。*Ethnographia* 是一把双刃剑。

吴文藻 1946 年曾担任中国驻日代表团政治外交组组长。1946~1951 年间，他对日本社会进行了广泛的调查。1953 年当中央民族学院在北京成立之时，吴文藻被任命为民族学教授。1957 年他被打成右派；从 1959 年至 1979 年，他大多数时间都花在翻译西方有关世界史的研究，没有任何机会从事中国社会学和民族学研究。1979 年，文化大革命结束后第三年，吴文藻当选为新成立的中国社会学学会顾问。他于 1986 年去世。在生命最后几年，他写作了好几篇颇具影响的文章，关注战后西方民族学的变化。<sup>2</sup>

杨堃，这位曾活跃在法国的第一代中国共产党人也有同样的命运。1958 年他的妻子张若名女士自杀，她曾是当时国务院总理周恩来的初恋情人。

费孝通，曾经带领全体中国社会学家为“民族政策”工作，自然不能幸免被列入“右派”名单。

林耀华，1947~1949 年间曾在燕京大学工作，已经变成一位摩尔根论者和民族学家，写作有关人类的体质人类学方面的历史和原始社会史。在费孝通挨斗期间他成为了一名中共党员。

李安宅于 1950 年在西藏建立了第一所中学，他深深参与到新中国的西藏事务中。从 1961 年开始，他在四川师范大学当英语老师。

概括来说，1949 年至 1966 年中国人类学转向了“民族研究”。1949 年以前的社会学、人类学和民族学的不同看法和定位受到批判和抛弃。新中国民族学家的工作主要是有关民族识别和在时间进化论序列中的民族历史阶段及其社会形态。这项工作的两个方面的开展是为了将少数民族带入到“社会主义大家庭”中。为实现这一目标，传播论、功能主义、涂尔干主义社会学和历史特殊论全部受到批判。许多大名鼎鼎的社会学家由此最终将自己转变成“历史唯物主义者”。<sup>3</sup>

在今日官方的传记描述中，吴文藻、费孝通、林耀华、李安宅等已经被定义为社会学家、民族学家和人类学家。这种诸多学科身份的混合也许显示了他们的伟大，但是，这同时也是对混乱的一种无奈表达。

今天社会学、民族学和人类学又重新成为相互竞争的学科，在不同院系分立存在。中国有社会学人类学系、民族学人类学系或者人类学民族学系。社会学拥抱西方理论，尤其是那些权力、文化、实践和社会区隔理论。而在经验研究中，社会学指向的是中国人口的主体——汉族。这反而是由民族学这门指向中国边疆少数民族研究的学科所定义的。

在海峡那边的台湾，凌纯声于 1956 年建立了民族学所。之后凌纯声将全部精力投入到中国文化的非汉起源（埃及和美索不达米亚）以及宏观区域研究中，这些研究或多或少颠倒了早期对中国是一个具有民族多样性的自足世界之假定。他的继任者李亦园综合了美国式文化人类学和结构主义。在凌纯声和李亦园的带领下，中研院的民族学所包含民族学、社会学和心理学。20 世纪 90 年代，社会学和心理学相继独立，建立了单独的研究机构。同一时期在民族所内部，由

<sup>1</sup> Yu Petrova-Averkiva, "Historicism in Soviet Ethnographic Science", in Ernest Gellner ed., *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth, 1980, pp. 19-28.

<sup>2</sup> 吴文藻：《吴文藻社会学人类学研究文集》。

<sup>3</sup> 参见王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，第 32~71 页。



于一位学生的努力——他于 90 年代早期从伦敦经济政治学院获得博士学位，英国式的民族志化和社会学化的人类学成为支配范式。这种范式的支配遭到一些学者的强烈抵制，他们中有受过亲属制度结构研究训练的人类学家，但最近已经重新定位做有关台湾的帝国时代日本民族学；有受过美国训练的人类学家，曾经翻译过一些莫斯的作品；一位应用人类学家，以及一位拒绝区分社会学和人类学的农村社会学家。

现位于台北南港的历史语言研究所，随着对现代中国历史编纂学、考古学和语言学的民族主义的批评研究的扩展，以及由英美新一代社会科学写作引发的对“族性”的批评研究之扩展，包含丰富民族多样性的文明体这个“旧容器”已经成为后现代的攻击对象。

在“人类学在社会科学中的地位及其教学问题”<sup>1</sup>一文中，列维-斯特劳斯论述了民族志、民族学和人类学的关系。他赞成人类学对民族志和民族学的包含，将民族志视为人类学研究的第一步，存在于专题论文处理小地方的时候并且是一种进行调查的技术；民族学作为第二步，或者说是走向综合的第一步，既可以是地区上的也可以是历史上的比较与关联。人类学作为第三步，如列维-斯特劳斯所说：“以获取关于人类的全面知识为目标——在其全部的历史和地理范围内把握这一主体，寻求可适用于整个人类进化的知识。”<sup>2</sup>

列维-斯特劳斯的观点对我而言很有启发，但是我想这种说法很难被我的中国同行们所接受。今天许多中国社会学家仍旧认为人类学是一种微观社会学，或者是对乡村社区（也包括那些少数民族地区）的民族志研究，以补充“主流社会学家”所做的大范围社会调查。同时，许多民族学家将人类学理解成西方学问的一种方式，它的学术边界与他们自己的学科重叠，但是它的研究目标远没有他们自己的研究主题实用——他们是为政策目的的少数民族研究。

在历史上来比较，1920~1940 年代中国社会科学的“手足相争”作为一个民族志化和社会学化的不同案例，值得我们思考。罗兰认为，在第二次世界大战之后，民族学在欧洲成为这样一门学科，已经被社会人类学大范围包含并胜利吸收为其中一点，以至于今天很多人类学家听说民族学还是一个独立的学科都会感到意外。<sup>3</sup>在中国我们看到民族学这个名字仍会感到熟悉，但是它已经和跨文化关系过程的长时段历史研究没多大关系了，只是在特殊的政策平台上生存。社会学和民族学的手足之争在实用的层面上仍然继续，随着人类学离开“不实用”的领域，这已演变成超出社会科学实用性本身的竞赛（吊诡的是，这种人类学的定义受到许多海归的中国人类学学生和本土出身的人类学家共同反对，他们通过西方格调的医学、旅游、遗产和灾后文化研究，在拼命地追求自己学科的实用性）。

今日的中国民族学家可以说并不喜欢人类学家。三十年前他们成功获得教育部和民委的支持，后者指定民族学与人类学的相互关系为“民族学（包含文化人类学）”。1995 年，一群人类学家齐聚北京，产生了一份反对的提案。他们写了一份“请愿书”递交到教育部，认为人类学应该成为一门独立学科。教育部主管分科的领导回应说，对中国人来说，“人类学”听起来很奇怪，并且对他而言这似乎也是一门无用之学，与“我们的社会主义现代化”无关。他不同意人类学获得更多的独立性，不过却善意地表达了他对这门既不独立、定义暧昧又无用的学科之未来的担忧：不像民族学依靠民委提供的经费生存，人类学除了外国经费要寻找其他资源是很难的。最终教育部采用了费孝通——那时候他是人大副委员长——的观点，决定人类学应被包含进“大社会学”里边，而民族学继续为“一级学科”。

<sup>1</sup> Claude Levi-Strauss, “The place of anthropology in the teaching of the social sciences and problems raised in teaching it”, in *Structural Anthropology*, Vol.2, pp.346-381. 亦参考列维-斯特劳斯：“人类学在社会科学中的地位及其教学问题”，见其《结构人类学》（1），张祖建译，377 页，北京：中国人民大学出版社，2006。——译者

<sup>2</sup> Ibid, pp. 355-356.

<sup>3</sup> Michael Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，载王铭铭主编《中国人类学评论》第 5 辑，第 80 页。



在这样一种情况下，我开始思考 1949 年以前的社会学和民族学。重新回顾 1920 年代、1930~1940 年代的这两门学科，我们会有反思和批评的。两个“流派”都过深地陷入对国家的叙述中：然而为了构建国家，社会学倾向于提供正等待国家工业化和城市化的小型农村地区的经验材料，民族学倾向于重新发现帝制中国是一个多元的自足体，来作为国家的创世神话。那么必然，社会学和民族学以两种不同方式扭曲了中国文明的过去：通过将其降解为一种持续的乡土想象，以及通过国家化它的超国家的历史。在我看来，前“现代”中国是一个超社会（超国家）体系，一个文明体，一个与其他世界相关联的世界；这对任何处境下的学者都是真的，对那些追求“中国化”的学者，如果没有基督教化则“中国化”不可能；对那些提倡“科学的东方学在中国”的学者，如果离开“不科学的东方学”发达的西方之物也没法创造它。由于方法论的和政治的“实践理性”，社会科学家们诸如共和国的社会学家和民族学家将自己封闭在“科学惯习”里，而这是他们帮助建构的。

基于上述特定的原因，这两种对立的遗产并没有公开它们从西方学到的所有东西，相反它们极有选择性地使用其中某些部分。

我们中国人类学家错过了什么？让我们再度回到“往日时光”的情节中寻找。

1913~1930 年间，在巴黎，许多民族学要素被重新合并到社会学中。莫斯，拉近并使德国传播论和美国文化人类学前后关联，曾写作民族学论文强调研究他所说的“文明现象”之重要性——技术和社会组织原则的借用，以及“似乎对社会生活而言最私人的——秘密社会或秘密宗教仪式”的繁荣。<sup>1</sup> 莫斯指出“这些文明现象从而本质上是国际性的、外在于国家性的。它们因此能被定义成与社会现象相反，后者针对的是某某社会，**当那些社会现象为某些社会所共有时，它们或多或少彼此关联**，通过长时期的接触，通过一些永久的中介，或者通过共同祖先而来的关系而存在。”<sup>2</sup>

凌纯声曾于 1920 年代居住巴黎，从莫斯及其同事学习民族学。从他于 1934 年所写的一篇文章来看，凌纯声已经熟练掌握了由英国、德国和法国专家提出的民族志方法和民族学方法。他肯定也知道莫斯关于文明的观点，但他并没有立即开始自己关于“文明现象”的研究直至 1950 年代。凌纯声将几乎全部时间花在中国范围内不同少数民族的民族志研究上，并将田野资料与中国民族整合的历史相关联。在学科本身之外，他的民族学揭示了作为一位中国知识分子对集体的文化怀旧的表达。如同凌纯声自己在方法论文章开端所承认的，“自孙中山先生提倡‘三民主义’，列民族主义于‘三民主义’之首，民族二字始引起国人注意，而民族学的研究，在中国亦应运而发达。”<sup>3</sup>

与民族学相比，20 世纪早期中国社会似乎与民族主义的历史叙述没那么直接的联系。可以说它是基督教反异端主义和一种中国化的科学之混合。带着更少历史负担，中国社会学学科在 1930~1940 年代加入现代化叙述中，其中涂尔干的“良心”概念反而被避开了。这大概是因为“社会学的中国学派”更倾向于将它放到儒家传统里，社会学家例如费孝通将其视为他自然而然继承了的。<sup>4</sup>

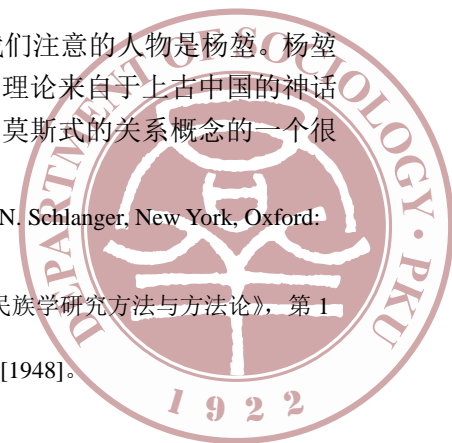
在 1920~1930 年代，还存在别的社会科学概念。其中一个值得我们注意的人物是杨堃。杨堃在巴黎完成学业的时候正是葛兰言发展他的文明理论之时。葛兰言的理论来自于上古中国的神话和历史。在我看来，他的文明概念化是对涂尔干式的超越性之观点和莫斯式的关系概念的一个很

<sup>1</sup> Marcel Mauss, *Techniques, Technologies and Civilisation*, edited and introduced by N. Sehlinger, New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61。黑体部分为原文斜体。——译者

<sup>3</sup> 凌纯声：“民族学实地调查方法”，见凌纯声、林耀华等《20 世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》，第 1 页，北京：民族出版社，2004。

<sup>4</sup> 费孝通：“皇权与绅权”，见其《乡土中国》，上海：上海世纪出版集团，2007 [1948]。



好的综合。当他也强调了超社会的文明现象，葛兰言力图将中国世界当做一个个案或者理论。对他而言，中国文明是一种与罗马帝国不同类型的秩序，一种跨文化的关系是以伟人的身体为中心的。杨堃在书评中曾简要提及葛兰言的书<sup>1</sup>，但他甚至没有机会将其与自己的民族学研究勾连起来。

罗兰简要地描述旧民族学对“文化遗存的丧失与保存” 的回应已发生转移：“作为一种集体的文化怀旧，民族学与客观主义的社会科学的兴起有关（从孔德到涂尔干、滕尼斯等），主观主义社会科学想建立一种变迁的科学，关注在深刻的社会和经济变迁中，什么可以让社会团结在一起。德国民族学的反应有些不同，民族学从业者反而专注于一种超越性的但仍属世俗的‘文明’观念，以此体现身份的恒定性。”<sup>2</sup>

是什么导致欧洲学术界的分立看来也解释了 1949 年前中国社会科学界的手足之争，尽管民国社会科学更热爱中国自身，一个由帝国转变的国家，它其实自己有一块“大陆”，努力从外部吸收技术和精神。

但是我们承认，尽管他们有意识形态困境，但学者们在那些时代创作出可靠的专题民族志和伟大的历史景观，至今看来仍旧新鲜。吴文藻和傅斯年及其他人的遗产可以说仍旧是极有价值的知识遗产。对吴文藻社会学中国化或傅斯年的“科学的东方学”的反讽应简单地视作一对史料，提供了有关认识论上的殖民主义之真相；他们是历史遗留的经验教训，有待我们学习。

由于他们共同逃避，在 1920~1930 年代中国社会学和民族学之间的交流是如此匮乏，以至于在由双方开展的边政学时期，两个“兄弟学科”没有产生良好的结合。<sup>3</sup>

逝者难追，但“前事不忘后事之师”。这场社会学与民族学的“手足之争”看起来像是一个家庭里的矛盾，然而他们实际上又与“外部”或“家外”联系密切——毕竟社会学与民族学都不是中国发明，尽管我们可以在古代中国文献中发现他们相似的“对应物”。这一事实本身是有启发的：它告诉我们很多关于相互依赖、关于附属和区分，正如派克与他的燕京学生之间的关系一样；关于“内部”——小型区域和整体，和“外部”——在更大世界中的超地方进程之间的关系。能解释得了吴文藻社会学的中国化或傅斯年的“科学主义东方学”，也就解释了中国社会和文明进程的构成。当这两个对立的“学派”被同时放在一种社会生活的困境中，这即刻解释了他们研究的“客体”和他们知识的“主体”。

<sup>1</sup> 杨堃：“葛兰言研究导论”，见其《社会学与民俗学》，第 107~141 页。

<sup>2</sup> Michael Rowlands, “从民族学到物质文化（再到民族学）”，载王铭铭主编《中国人类学评论》第 5 辑，第 85 页。

<sup>3</sup> 若干年前我偶然问起费孝通先生关于他与中研院民族学家之间的联系，他回答说“我和他们谈得不多。”他说，“当时我们燕京社会学家对自己的理论水平非常自豪，看不起中研院的专家，他们只会摆弄一下档案，研究一下古史。在我们看来这是很笨的。他们也不喜欢我们，认为我们是一群时髦的年轻人，根本不懂历史。”我问他对凌纯声的评价，他回答到：“哦，那个人，典型的中研院派。”我并没有告诉费先生我不同意他对民族学的“反感”。在我看来，这两种“流派”如果他们能看到对方的补充——民族志的“深度描述”和民族学的跨文化关系的宏观视角，那无疑会更强大。

