

“禮失而求諸野”

——以凌純聲的宗廟與社稷研究為例

李會肖

北京大學社會學系

摘要 受新史學運動影響，中國民族學和人類學等學科在創建之初，非常有意識地關注上古史問題。除了借鑒新史學和考古學借助傳統典籍處理上古史的方法之外，這些學科在還原上古史時還以西方最新的民族學和人類學理論作支撐。按照“禮失而求諸野”的研究設想，凌純聲試圖通過臺灣土著民族所留存的宗廟與社稷現象來追溯祖先崇拜的起源，借此還原中國上古史的面貌。他通過研究證明，中國古代祭祀祖先的宗廟源自於社稷，社稷最初是一處祭祀各種神鬼的聖地，而聖地崇拜實際上屬於一種氏族圖騰崇拜。隨著祖先崇拜從圖騰崇拜中分化出來，中國古代社會也經歷了從氏族社會向封建宗法社會轉變的過程。凌純聲通過宗廟與社稷還原中國的上古史的做法，在今天仍然具有借鑒意義。

關鍵字 民族學、人類學、上古史、祖先崇拜、圖騰崇拜

一 引論：中國民族學和人類學的原初問題

今天，人類學、民族學和社會學等學科的研究日益分化，在各個學科內部也已經形成了非常精細的分支學科。雖然這種學科分化和專業化的趨勢有助於各類專門研究的展開，但是在某種程度上卻也模糊了不同分支學科在本學科最初成立時所著眼的問題，縮小了不同學科在創建時所共用的廣闊視域。如果我們要理

解人類學、民族學和社會學這些學科所关心的那些原初問題，就必須上溯到新史學運動這一背景之下，並把它們視為對新史學所提出的問題的一種回應。原因在於，上世紀初，由梁啟超掀起的史學思潮不僅推動著史學本身掙脫傳統經學的羈絆，從而朝向現代史學轉變，而且還引領並推動了整個中國學術體系的轉型。換句話說，整個中國近現代的學科體系在某種程度上都受到新史學所給出的問題，所指明的方向的影響。

梁啟超提倡新史學，是以批評舊史學為起點的。他痛批舊史學有四大病源：“知有朝廷而不知有國家”、“知有個人而不知有群體”、“知有陳跡而不知有今務”、“知有事實而不知有理想”¹。在他看來，這樣的史學無法起到像西方史學那樣的作用，即“國民之明鏡，愛國心之源泉”²。可見，他發起史學革命，目的在於塑造“新民”，在於“激勵其愛國之心，團結其合群之力，以應今日之時勢而立於萬國者。”³換句話說，他革新史學在很大程度上是為了發展民族主義，構建新的民族國家意識。桑兵也曾指出這一點，即梁啟超新史學的重心“其實並不在學術本身，而是史學的社會政治功能”⁴。為了破除舊史學的弊端，達到利用史學塑造新民的目的是，梁啟超主張書寫一部以民眾為主體的新的中國通史。

無論是從事後來看，還是從當時來看，新史學運動重新書寫中國通史的困難主要集中在上古史階段。上古史的書寫之所以困難，主要源於以下兩個方面：一方面，創建新史學本來就面臨史料缺乏的問題，“故今者欲著中國史，非惟無成書之可沿襲，即搜求材料於古籍之中，亦複片鱗殘甲，大不易易。”⁵其中上古史這一階段的史料更是嚴重不足，因此留下了許多詮釋的空間和可能性。另一方面，重新書寫上古史意味著對整個經學傳統的顛覆。因為，上古三代構成了儒家禮樂文明的理想寄託。因此，當康有為在清末提出上古三代蒙昧無稽的觀點時，這種做法不僅是

在質疑上古史，而且某種程度上是在動搖整個經學傳統的典範地位。以往純粹依靠經學典籍去推證上古三代或者更早的中華文明樣態的做法，在當時已經無法令人滿意。這一點在康有為和疑古思潮之後，已經成為一個共識。因此，在新史學運動開展之後，如何重新書寫上古史成為一個問題，與此同時，如何認識和定位中國的經學傳統也成為了一個問題。

面對文獻資料的缺乏，新史學的各個流派主要是借鑒其他學科的研究方法來發掘新的史料。清末民初，西方文明對於中國造成了全面的衝擊，國內不僅接受了西方各種先進的思想，而且還仿效西方逐漸建立起各種新式學科。受新史學思潮的影響，包括考古學、民俗學、民族學、人類學和社會學在內的西式學科，自覺地回應上古史的重建問題。各個學科的研究者們都嘗試採用西方最新的理論和治學方法來發掘新的史料，以期重新詮釋中國的上古史，並還原其本來面目。而在新史學各個流派⁶中，我們也可以看到他們對於考古學、民俗學、民族學和人類學等學科方法的采借，並在此基礎之上讓新史學不斷呈現出新的面貌。接下來我們就簡單勾勒一下這個過程。

在新史學各個流派的研究方法中，首先以王國維提出的“二重論證法”最為著名。陳寅恪曾經把王國維的治學內容和治學方法概括為三個方面：“一曰取地下之實物與紙上之遺文互相釋證……二曰取異族之故書與吾國之舊籍互相補正……三曰取外來之觀念與固有之材料互相參證”⁷。其中，第一點通常最為大家所熟知，並且構成了王國維在考證上古史時使用的主要方法。從陳寅恪的概括中也可以看出，王國維在新史學發展的一開始，就提出要借助異族故事和外來觀念來解釋和補充傳統史料的不足，進一步去考證古史。不過，真正推進這一點或者說將這一理念付諸行動的則是被歸為“疑古派”的顧頡剛。

顧頡剛雖然也同意利用考古學與文獻考據的方法來詮釋古史，但是在他看來，王國維的二重論證法仍然沒有擺脫經學傳統的束縛。正是出於這種考慮，他開始尋找其他方法來考證上古史。在這一過程之中，地方性的風俗歌謠等民俗逐漸進入到新史學的視野之中。顧頡剛由此設想借助民俗學來輔助史學的甄別和辨偽工作。在他看來，相較於王國維的二重論證法，民俗學在詮釋上古史方面可以發揮更好的作用：“經籍器物上的整理，只是形式上的整理；至於要研究古史的內部，要解釋古史各種史話的意義，便須應用民俗學了。”⁸仔細來看，他所謂的“民俗”包括了普通民眾的風俗歌謠、藝術、信仰和生活習慣等各個方面在內的整個民間文化。至於如何做到用民俗學來詮釋古史的內部意義，顧頡剛也經歷了一個探索和轉變的過程。

上世紀二十年代初，當顧頡剛還在北大國學門任助教期間，就開始搜集歌謠以及各種風俗物品。後來他擔任北大《歌謠》週刊編輯，更是專心從事民俗學研究。不過，當時在很大程度上他只是以民俗學輔助史學研究。換句話說，顧頡剛最初只是把民俗學視為一種詮釋上古史的方法。到了二十年代中期，由於時局影響，北大國學門的相關人員南遷到中山大學。當他們在1928年創辦《民俗》週刊之後，由顧頡剛領導的民俗學運動發生了性質上的重大轉變：民俗學的研究不再僅僅局限於詮釋古史，而是開始致力於建設全民眾的歷史。這一點恰恰與新史學運動創建“民史”和“國史”的理論設想相契合。因此，正如楊堃所指出的那樣：“這個民俗學運動原是一種新史學運動，故較北大時期的新文學運動的民俗學運動已經不同，已大有進步，這是代表兩個階段亦是代表兩個學派的”。⁹換句話說，20年代末由顧頡剛所領導的民俗學運動在本質上就是一場新史學運動，或者說就是一種從新史學運動中發端出來的學術思潮。

需要說明的是，民俗學的研究對象不僅限於人口最多的漢族，而且還包括了諸如苗、僮、彝等在內的邊疆少數民族。因此，有學者指出，民俗學有“超出民俗學的範圍而侵入到民族學領域之中”的趨勢¹⁰。不過，民俗學與民族學畢竟是兩個不同的學科，它們之間仍然存在很明顯的區別。非常突出的一點在於，民俗學始終缺乏系統的理論指導，民俗學所搜集的材料在當時的一些學者看來也有些隨意，甚至被傅斯年稱為“下等材料”¹¹。此外，以顧頡剛為代表的疑古派，某種程度上只是對古史進行了質疑和解構，但是並沒有真正構建出一套新的歷史。然而，當民族學、人類學進入到新史學之後，情況發生了很大的變化。

較之於民俗學，民族學和人類學在研究中國上古史時最大的不同就在於，它們擁有系統的理論支撐。特別是，當時在國際上方興未艾的法國涂爾幹學派，為中國的民族學和人類學提供了最新的理論資源。此前的考古學和疑古學派的工作，主要是將發掘的新材料與中國的經學典籍做相互參證，然而在處理相關材料時卻缺乏理論的指導。相比之下，民族學和人類學在研究中國上古史時則有較為系統的理論作支撐。在此基礎之上，這些學科雖然也借助中國的經學典籍文獻來做考證，但是卻可以對這些材料做出新的解讀。

這裡需要指出一點，中國的民族學在最初建立的時候，它所借鑒的西方民族學本身在歐洲也正處於發展之中，與其他學科之間的邊界還未確定。因此，國內的民族學和與它差不多同時建立的人類學和社會學等學科，在民國時期彼此之間的界限並不像今天這樣分明。各個學科的研究對象和問題有許多交叉，所採用的研究方法也互有采借，而中國早期的民族學家往往同時也是人類學家或者社會學家。鑒於民族學與人類學最初建立時的緊密關聯，本文在接下來討論中國早期民族學和人類學時並不做特別區分。

雖然梁啟超在新史學運動的一開始，就提出可以借用西方的考古學和社會學來輔助新史學的研究¹²，此後疑古派的顧頡剛等人在古史考證的過程中也運用了民俗學的方法，但是直到民族學和人類學，才真正開啟了運用西方社會科學方法和理論，並通過少數民族的研究來還原上古史的進程。並且，在使用民族學和人類學的理論與方法回應新史學對於上古史問題的關注時，這些學科的奠基者還超出了新史學把這些社會科學視為一種輔助方法的定位，逐漸把它們變成了擁有屬於自身的研究對象和研究方法的獨立學科。

接下來通過分析民族學和人類學早期代表人物凌純聲關於宗廟與社稷問題的研究，本文試圖展現中國民族學和人類學最初建立時的問題視域，以及這些學科詮釋上古史的方法和特點，以期對我們今天的研究提供借鑒。

二 “禮失而求諸野”

（一）何謂“禮失而求諸野”

正如本文開篇所說，中國民族學與人類學在最初建立時對上古史問題的關心，正是源於對新史學運動的一種自覺回應。雖然同樣是關心上古史問題，並致力於“敘述人群進化之現象”¹³，但是民族學和人類學對此卻提出了不同於考古學和民俗學等學科的研究設想，即所謂的“禮失而求諸野”。具體而言，就是通過研究現代初民社會去還原中國古代社會的面貌。現代初民社會，即邊疆少數民族或者說野蠻民族社會，構成了中國民族學和人類學創建之初最主要的研究對象。正如楊堃所說，“民族學之任務，是研究‘野蠻民族’及其文化”¹⁴。之所以可以通過這些少

數民族的社會和文化來研究中國的古代社會問題，是因為其背後暗含的進化論理論。

十九世紀末至二十世紀上半葉，進化論研究範式在民族學和人類學中佔有壓倒性的優勢。在大多數民族學家和人類學家看來，無論是澳洲人、美洲人還是歐洲人，都會依次經歷相同的各個歷史發展階段。在這個普遍發展規律之下，會存在發展階段上的差異。例如，澳洲的土著人可能進化到某一歷史階段，就相對停滯了。美洲的印第安人與澳洲的土著人相比，可能已經進化到更高的歷史階段，但相對於希臘羅馬則處於較為落後的階段。因此，早期民族學家和人類學家大都傾向於把澳洲土著人、美洲印第安人、古代希臘羅馬人視為處於前後相繼、由低到高的不同歷史發展階段的民族。正是基於這種發展階段上的差異和總體發展路徑上的相似，民族學和人類學借助從澳洲和美洲土著民族社會中獲取的材料，去重新認識古代希臘羅馬成文史之前的歷史。

民國時期，伴隨著西方思想的輸入，進化論理論也進入中國並影響了中國的民族學和人類學研究者。從進化論的角度來看，中國少數民族與漢族之間的差異，就類似澳洲、美洲土著民族與西方現代民族在發展階段上的差異。中國的少數民族和漢族一樣會經歷社會發展演進的幾個階段。但是，由於種種原因，這些少數民族社會至今還處於歷史發展的較早階段，仍然保留著史前社會的一些遺痕。而這些遺痕所提供的線索，正是通往上古社會的關鍵。於是，民族學和人類學就可以利用這些保留在當下少數民族社會中的遺痕，來把握並還原漢族或者中華民族古代社會的面貌。

作為中國早期民族學和人類學的代表學者，凌純聲把通過民族學和人類學考察現代初民社會的做法，視為研究中國上古史的一個“正確而較新”的途徑：

中國古語有之“禮失而求諸野”，孔子亦曰：“天子失官，學在四夷”。臺灣土著為今之野人或夷人，尚保存許多中國的原始文化。我國古代的“求諸野”和“學四夷”，亦即現代民族學研究原始民族文化的方法，其目的是在比較文化的類似與內容及其功用，以明其源流和演變以及相互關係。這同時亦是研究中國古史的正確而較新之路。¹⁵

上文所說的“原始民族文化”，也就是包括各個邊疆少數民族和臺灣土著民族在內的文化，被凌純聲視為研究中國上古史“活的史料”¹⁶。在他看來，這些原始民族當下所處的社會就相當於華夏民族所經歷的古代社會階段¹⁷。不過，凌純聲本人並非完全持進化論觀點，而是更多的採用傳播學的理論。凌純聲的學生張光直¹⁸也同意這一點，指出“古人的文明進度，常與後日四裔的相似”。基於這種發展階段上的相似關係，民族學就可以通過研究現代初民社會去考證和還原中國的上古史。

雖然這種研究方法被凌純聲類比為中國古代的“求諸野”和“學四夷”，但是，它並不屬於中國本土，而是來自於國外，特別是法國。當時，法國涂爾幹學派民族學和人類學理論，以及法國漢學都對我國的民族學和人類學產生了極大的影響。這些影響因為凌純聲本人的求學和工作經歷，在他身上體現的更為明顯。接下來，我們有必要對此做一些簡單的介紹。

（二）涂爾幹學派和法國漢學對中國民族學和人類學的影響

凌純聲1926年前往巴黎大學學習民族學，師從涂爾幹的弟子葛蘭言和莫斯等人，於1929年獲得博士學位。一回國，他就受到中央研究院（下面簡稱中研院）院長蔡元培的聘請，進入由蔡元培親自任組長的民族組工作。兩年之後，民族組從原來的社會科

學研究所併入歷史語言研究所（下面簡稱史語所），於是凌純聲就在傅斯年領導的史語所繼續展開民族學的調查研究。當時，中研院普遍提倡採用科學方法搜集新材料，這一點在史語所尤為明顯。這種傾向一方面與國內的新史學運動相關，另一方面也受到國際上法國漢學的影響。

二十世紀二三十年代，法國漢學由於吸收了涂爾幹學派社會學方法而發展興盛，並反過來對中國的國學本身產生了影響。早在上世紀四十年代初，著名的歷史學家和民族學家王靜如先生就對這段歷史做過系統的回顧和梳理，並特別指出法國漢學所使用的研究方法對民國時期學術發展所產生的影響。在他看來，法國漢學正是由於這些科學研究方法的運用發展鼎盛，並一度成為世界漢學研究的中心。在此之前，法國漢學的發展主要經歷了三個階段：第一階段，以儒蓮為代表的第一代漢學家運用語文考據方法治漢學；第二階段，沙畹在語文考據方法之外運用了史學方法；第三階段，葛蘭言在吸收前兩種方法的基礎之上接受了涂爾幹的社會學研究方法。經過這幾代漢學家的積累，尤其是在採用了社會學研究方法之後，法國漢學在葛蘭言那裡發展到了最鼎盛時期，並真正具備了“歷史，分析和比較三法並用”¹⁹的特點。在王靜如看來，這種科學的研究方法深刻地影響了民國時期國學、歷史學和語言學的發展。包括王國維、胡適、陳寅恪、馮承均和楊堃等在內的諸多學人，以及中央研究院歷史語言研究所、燕京大學哈佛燕京社等在內的學術機構，都直接或間接地受到法國漢學研究方法的影響和啟發²⁰。

實際上，法國漢學的強盛與影響力在某種程度上已經成為了當時中國學界的一種共識。例如，傅斯年在1929年寫給陳垣的一封信中，就曾道出“漢學正統有在巴黎之勢”²¹的憤慨，而這種憤慨某種程度上可以作為當時許多學者的共同心理寫照。雖然當時的學人在情感上不甘其後，但是在學術上卻不得不承認法國漢

學並向其學習。之所以要學習法國漢學，是為了提高自身的研究水準，並最終達到“要科學的東方學之正統在中國”的目的²²。關於這一點，顧頡剛曾在回顧與傅斯年的學術分歧時寫到，“傅在歐久，甚欲步法國漢學之後塵，且與之角勝，故其旨在提高”²³。為了達到與法國漢學爭勝的目的，傅斯年留學歸國之後於1928年在中研院創辦史語所。史語所的宗旨在於，“本著客觀的處理史學或語言學的題目之精神”，“因行動擴充材料，因時代擴充工具”²⁴。換句話說，就是使用新的研究工具，本著客觀的精神，處理新的研究材料。為此，他不僅在史語所提倡運用自然科學的方法來研究史學與語言學，而且還聘請法國漢學家伯希和以及沙畹的學生高本漢作為史語所的通訊研究員。因此，史語所在最初建立的時候就深受法國漢學影響。

具體到凌純聲本人的研究，或許是由於莫斯本人對於民族志材料和人類學材料重要性的強調，加上史語所對於使用科學方法收集新材料的提倡，他在研究中偏重通過實地調查研究來搜集資料。而且在這些調查研究的基礎之上，凌純聲還著有許多內容翔實的調查報告。但是，據此就把這些調查報告視為“細緻”“繁瑣”的“現象的羅列”，認為“凌純聲、楊成志、徐益堂等人雖曾作過一些少數民族的實地調查，特別是凌純聲做的較多，但是他們又並沒有完全應用法國民族學派的理論”，認為他們“未將調查材料與法國民族學派的理論聯繫起來。”²⁵這樣的評價未免有失偏頗。事實上，在凌純聲所做的諸多細緻豐富的調查研究中，都有涂爾幹學派的理論作支撐。無論是早期把浙江畚民的祖先崇拜解釋為圖騰崇拜，還是去台之後開展的臺灣土著民族的封禪與社稷方面的研究，我們都可以從中看到涂爾幹氏族圖騰制理論的影子。

我們在此簡單介紹一下涂爾幹的氏族圖騰制理論，後面再做詳細介紹。這一理論是基於澳洲和美洲土著民族的圖騰崇拜現象

所提出的。在涂爾幹看來，圖騰崇拜構成了古代社會最原始的宗教形式，建立在這種圖騰崇拜基礎之上的氏族組織也構成了最原始的社會組織形式。在涂爾幹看來，氏族成員之間的親屬關係，也是建立在圖騰崇拜基礎之上的：

如果沒有圖騰，以氏族形式出現的為數眾多的澳洲社會似乎也是不可能存在的。一個氏族的成員並不是靠共同的棲息地（habitat）或者共同的血統（sang）才聯合在一起的，他們不一定有共同的血親關係（consanguins），而且還往往分散在部落領地的各個地方。他們的統一性只是由於他們擁有同一個名字和同一個標記，他們相信自己 and 同一個事物範疇具有同樣的關係，他們遵行同樣的儀式，簡言之，由於他們共同參與對同一種圖騰的膜拜。²⁶

共同的圖騰崇拜超越了地域和血緣，構成了更為原初性的、確立氏族成員之間親屬關係的根據。家庭、國家等社會組織都是從氏族組織中分化出來的。相應的，家庭中父親的權力以及國家中君主的權力，實際上都來自於氏族圖騰。而氏族圖騰崇拜本身是對社會的崇拜。因此，國家中的君權並不來自於家庭中的父權，而是來自於圖騰，來自於社會。涂爾幹的氏族圖騰制理論對於古代社會組織的發展演變以及社會組織原則的解釋，為中國早期的民族學家和人類學家思考中國上古史問題提供了一個新的解釋思路，對他們產生了極大的影響。

在總體把握了凌純聲的問題關懷，以及他的民族學和人類學研究方法之後，接下來我們就以他對於臺灣土著宗廟與社稷現象所展開的研究為例，具體分析他如何借助涂爾幹的氏族圖騰制理論及其弟子葛蘭言等人的相關理論和方法，通過祖先崇拜和祭祀祖先的家族組織來考察中國古代社會的發展演變歷史的。

三 從祭祀祖先的宗廟來考察中國古代社會

中國古語就有“國之大者在祀與戎”，對於祖先的祭祀，某種程度上構成了中國人最原始和最根本的信仰。出於同樣的考慮，中國的民族學家在考證中國上古史問題時，也非常關心祖先祭祀問題，凌純聲就屬於其中之一。他把祭祀祖先的宗廟視為研究現代初民社會和中國古代社會的關鍵，試圖通過民族學和人類學的方法考察初民社會遺留下來的宗廟和社稷遺跡，結合古籍文獻中對於宗廟與社稷文化的相關記載，去考察祖先崇拜的起源、形制及其功能，並在此基礎之上還原中國古代社會的發展演變歷史。

需要指出的是，凌純聲對於宗廟與社稷現象的分析最終服務於他對中華民族的起源以及環太平洋文化傳播路徑的研究。正如在此之前他研究的嚼酒、排筏、樹皮布等文化現象，宗廟與社稷文化或者說封禪與社稷文化同樣構成了他環太平文化圈研究的一部分。他試圖通過環太平洋地區在諸多文化要素上的相似性，證明漢藏和南島文化之間的傳播路徑，並進一步證實環太平洋文化圈的存在²⁷。正如他所說的：

臺灣土著至今保存了宗社文化，其重要性不僅是研究中國古史活的史料，且在考古學和民族學上，研究東亞與太平洋區文化的接觸和源流問題尤其重要。²⁸

回到凌純聲的宗廟與社稷研究本身，他特別追溯了祖先崇拜信仰的起源問題。最初他認為祭祀祖先的宗廟源自於社稷，而社稷本身是一種什麼樣的信仰，凌純聲對此有一個不斷探索和推進的過程。從性器崇拜，到聖地崇拜，再到圖騰崇拜，凌純聲對於

祖先崇拜的起源問題經歷了兩次解釋上的轉變。接下來我們就對此展開具體分析。

（一）中國祖先崇拜的起源：宗廟源自祖與社

所謂宗廟，在漢代之後通常指的是保存祖先形貌的場所。人們在這裡祭祀祖先，舉行各種祭祀儀式。對於祖先的崇拜和祭祀自古就在中國人的社會生活中佔據非常重要的位置，凌純聲主要探討的就是這種信仰的起源。根據文獻資料的記載和古文字學的相關解釋，周代的宗廟被稱為明堂，而周代之前的宗廟則被稱為祖。因此，如果要解釋宗廟的起源，就需要解釋周代之前的祖具有什麼含義。那麼什麼是祖呢？援引《墨子·明鬼篇》中的相關敘述，“期年，燕將馳祖。燕之有祖，當齊之社稷，宋之有桑林，楚之有雲夢也，此男女之所屬而觀也”，凌純聲據此認為祖與社稷、桑林和雲夢指的是同樣的東西。在凌純聲之前，包括郭沫若、高本漢和葛蘭言在內的中西學者根據甲骨文、金文以及相關典籍文獻的記載，都認為祖等同於社稷。凌純聲同意前人的這一觀點，即中國最初的宗廟就等於社稷。

照先師葛蘭言教授的假設中國古代宗廟與社稷，最初是一件事，我們現在可說已找到了證據，並可進步說是先有社稷，祀神祭祖同在一壇，宗廟是後起的。²⁹

凌純聲這裡指出他不僅有“證據”證明古代的宗廟等同於社稷，而且還在此基礎上，進一步證明了宗廟晚於社稷而出現。接下來我們就來分析凌純聲是如何證明這兩點的。首先，凌純聲找到的宗廟等同為社稷的“證據”，不僅包括古代典籍和文獻資料中的相關記載，而且還包括通過民族學和人類學實地調查所得來

的資料。他對於這兩種資料的應用在今天仍然值得我們學習和借鑒。首先，他整理了古籍文獻中有關宗廟與社稷的相關論述，把兩者歸結為各自包含六個文化要素的文化叢。然後，通過臺灣土著民族所留存的宗廟與社稷現象，來考察並訂定古籍文獻中對於這兩個文化叢的相關記載。因此，他並沒有完全拋棄我們傳統的經學典籍，而是在採取西方的民族學和人類學理論之後，用一種全新的視角去解讀這些典籍文獻，並與民族學和人類學的實地考察相互引證，最終還原中國古代歷史的真實面貌。這種做法及其意義我們在結論部分會再作論述。

臺灣的土著民族在清代的時就被分為生番和熟番，也即我們今天所謂的平埔族和高山族兩大族群。其中，高山族就是之前所謂的生番，即為凌純聲的研究對象。在高山族當時所包括的九個民族中，他選取了同時留有宗廟與社稷遺跡的排灣、魯凱和卑南這三個民族作為分析對象。在研究的過程中，凌純聲發現這三個民族之間以及各民族內部在發展階段上也存在很大的差異。其中，發展較為先進的排灣族和魯凱族，其社會組織可以被視為宗法制度，其政治制度則屬於貴族統治的封建制度。相比之下，卑南族則更像是排灣族和魯凱族的原始階段。這種社會發展階段上的差別，特別表現在不同土著民族在宗廟與社稷建置上差異。因為在凌純聲看來，“排灣族的宗廟與社稷，因代表其宗法社會和封建社會制度，是制度的具體標誌而受到社會上的重視。”³⁰ 換句話說，在凌純聲看來，宗廟與社稷現象，可以作為古代社會組織和政治統治制度的具體標誌。這樣一來，如果觀察到臺灣土著民族在宗廟與社稷上的差別，那麼就可以通過古代社會最重要的祭祀制度，在某種程度上還原中國古代社會組織和政治制度的演變過程。

為了說明他所考察的三個民族的宗廟與社稷在具體建置上的差別，凌純聲舉出了幾個有代表性的例子來說明。其中在排灣族

內部的不同鄉社，宗廟與社稷的建置上就存在巨大差別。比如，在排灣族獅子鄉內文社頭目羅旁尼繞（Roabanijau）家，宗廟與社稷是分開而建的，這種狀況與同為排灣族的來義社和佳平社那種宗廟與社稷建在一起的情況形成了對比。另一方面，從這些鄉社的發展歷史來看，內文社，至少其統治家族，最初實際上是從來義社分化出來的³¹。根據內文社和來義社在社會組織以及宗廟與社稷上的差別，凌純聲得出以下結論：相較於來義社宗廟與社稷建在一起的形式，內文社宗廟與社稷分開的形式在歷史上出現得更晚。換句話說，宗廟與社稷建在一起是較為原始的建築形式。而宗廟與社稷之所以建在一起，或許是因為二者發揮著同樣的作用。因此，在凌純聲看來，臺灣土著民族在宗廟與社稷上的建築形式差異，可以證實葛蘭言所謂中國最初的宗廟與社稷之間沒有區別，而是一回事的論斷。

其次，凌純聲不僅試圖證明宗廟等同為社稷，而且還試圖進一步證明社稷早於宗廟而出現。在他所考察的九個土著民族中，曹族和阿美族（除去秀姑巒阿美族）只有明堂³²（會所）與社稷，而沒有宗廟；而排灣、魯凱和卑南等民族，宗廟與社稷同時存在，只是在具體的建置上存在部分差別。較之於後者，缺少宗廟的曹族和阿美族的社會更為原始³³。凌純聲據此認為，中國古代社會是“先有社稷”，“宗廟是後起的”³⁴，並且宗廟就源自於社稷。

從上述凌純聲對於宗廟與社稷的相關論述中，我們可以大致推斷出宗廟與社稷在歷史上的發展演進過程：最初的時候只有社稷；隨著社會的發展，逐漸產生了宗廟，不過宗廟最初與社稷是建在一起的，它們祭祀的對象和發揮的作用也非常相似；在此之後，宗廟從社稷中分離出來，二者分別有了專屬的祭祀對象。接下來我們將會看到，隨著凌純聲研究的不斷推進，宗廟與社稷的發展演變歷史也變得更加清晰。

（二）祖或社：從性器崇拜到聖地崇拜

既然在周代之前，宗廟被稱為祖，而祖與社同為一物，那麼需要進一步解釋，祖與社代表了何種信仰與崇拜。因為只有解釋清楚這個問題，我們才能理解祭祀祖先的宗廟起源於何種信仰與崇拜。為了解釋祖也就是社稷所代表的信仰，我們首先需要確定它們所祭祀的對象是什麼。關於這一問題，古今中外有各種不同的見解。在中國古代，關於社稷所祭祀的對象主要有兩種不同的觀點：漢儒鄭玄認為社與稷就是祭祀土地神和穀神的地方，而句龍和後稷因為有相關的功績得以分別配祀；不同於鄭玄，後來的王肅等人則認為，社與稷所祭祀的對象分別為句龍和後稷，這兩者都是人鬼，因此，社稷祭祀的不是土地神和穀神，而是人鬼。面對這種解釋上的爭論，後儒大多遵從鄭玄的說法。到了近代，在土地神和穀神之外，更有中西學者提出了生殖器崇拜、圖騰崇拜以及高禖神崇拜等等不同的說法。

凌純聲最初也遵從漢儒的觀點，認為社稷所祭祀的對象是土地神和穀神：“中國古代的社稷，實為社祀地神或土神，稷祀穀神或稷神，但二者同壇而祀；後至漢世，始分立社壇與稷壇。”³⁵。然而，他對這一問題的解釋並非始終如一。在他把社稷理解為土地神和穀神崇拜之後不久，就轉變觀點，認為社稷代表的是性器崇拜，此後他又採用葛蘭言的觀點，認為中國的社代表的是聖地崇拜。接下來，我們就詳細討論凌純聲在這一問題上的兩次觀點變化。

首先來看，為什麼凌純聲把祖或社視為性器崇拜。實際上，在凌純聲之前，包括郭沫若、高本漢以及凌純聲的導師葛蘭言在內的中西學者，就已經提出了這一觀點。他們根據“祖”與“社”的甲骨文和金文象形，推斷這兩個字具有性器的意義，並據此判斷祖社源自於同一種崇拜，即性器崇拜。凌純聲不僅認同

前人所提出的祖與社源自於性器崇拜的說法，而且還找出考古學和民族學上的相關資料來印證和支持這一觀點。

祖字在甲骨與金文的象形，郭沫若高本漢多以為為性器的圖畫。又社字的古文為土字，土在甲骨金文中亦為性器的象形。先師葛蘭言也說，宗廟與社稷原來是同一崇拜，後來分開而專司兩種崇拜的結果。所以三氏相同的多提到《墨子·明鬼篇》的：“燕之有祖當齊之社稷”而說社與祖是一物。著者現在再從考古學和民族學上去求證，社與祖是同源於陰陽性器崇拜。³⁶

上文所提及的“從考古學和民族學上求證”，不僅包括凌純聲自己在臺灣土著民族經過實地調查所獲得的資料，也包括此前中外學者在世界各地所搜集到的民族學以及考古學資料。凌純聲根據這些資料得出結論，認為臺灣土著民族以及大陸的遼東和山東兩半島上仍然留存著的巨石崇拜遺跡，可以被視為性器崇拜的實物證明。巨石崇拜中的巨石主要包括石棚和石柱兩種形制。其中，石棚在國外民族學中又被稱為多爾門（dolmen），代表陰性性器，而石柱則被稱為門歇爾（mehir），代表陽性性器。在凌純聲看來，找到了巨石崇拜這一性器崇拜的實物證據，就可以證實祖與社“同源於陰陽性器崇拜”的觀點。

祖與社源自於性器崇拜，也就意味著祭祀祖先的宗廟源自於性器崇拜。那麼性器崇拜是如何發展為祖先崇拜呢？凌純聲將這一發展過程簡要概括如下：“最原始的祖或社即在郊野，除地為壇或封土為壇，又在壇壇之上，立‘且’以為神祇或神祖。而祖形的‘且’為性器的象徵，進而將‘且’斲成人形，再進則刻人之形貌，所謂廟，貌也。”³⁷ 也就是說，最初的時候，人們只要除地或者封土，有了壇壇就能代表祖與社；之後，人們在壇壇中

豎立“且”形狀或者說生殖器形狀的石表，並以此來代表祖先；再後來，“且”形狀的石表被刻成人的形狀同時在上面刻畫祖先的容貌，此時的祖就被稱之為祖廟，因為廟是“貌”的意思，代表祖先的尊貌。這樣，最初代表性器崇拜的祖或者社，就一步步演變為祭祀祖先的宗廟。

凌純聲之所以選擇用性器崇拜來解釋祖與社，是因為在他看來，性器崇拜不僅代表祖先崇拜，而且代表對所有陰神和陽神的崇拜。古人崇拜性器，祭祀神鬼，是祈求陰神和陽神能夠使人間陰陽調和，包含了對於未來美好生活的期盼³⁸。某種程度上，這也是祖與社或者說宗廟與社稷在中國古代社會佔據重要位置的原因。凌純聲把宗廟與社稷解釋為對所有陰陽神的崇拜，這一觀點或許源自於他的導師葛蘭言。在後者看來，陰與陽構成了一對具有密切關係的集團力量，它們充滿性的意味。而這種陰與陽的分類則起源於中國的原始節慶儀式³⁹。葛蘭言為了證實自己的這一假設，援引了涂爾幹和莫斯在《原始分類》中所指出的中國分類體系與原始民族之間相似性的材料作為支撐。因此，凌純聲採用陰陽性器崇拜來解釋祖與社，背後仍然有涂爾幹學派的民族學理論做支撐。

綜上所述，凌純聲把宗廟的起源解釋為性器崇拜，既有古文字學上的依據，又有實地考察發現的實物證據，看起來這一結論是言之有理，持之有據的。不過，我們接下來將會看到，他自己不久就改變了這一觀點。

在把祖與社解釋為性器崇拜之後，凌純聲試圖提出一種更具有概括性或者說在他看來更合理的解釋，於是他轉而把祖與社解釋為聖地。這樣一來，從祖與社中分化出來的祭祀祖先的宗廟，也就起源於聖地崇拜。實際上，早在發表於1959年的《中國祖廟的起源》一文中，他就提出了“聖地”的講法：“南島語中的 *me'ae, sua* 與中國語中的廟、社不僅其音相近，且同是太平洋區

原始宗教祭鬼神的祇和人⁴⁰ 聖地 (sacred place)”⁴¹。不過，當時他並沒有澄清聖地崇拜與中國的宗廟社稷之間的關係。一直到了1964年，在《中國古代社之源流》一文中，他才明確採用葛蘭言的聖地崇拜來解釋中國的祖與社：“蓋原始的社，是某一社群祭祀所有神鬼的壇壝所在，誠如先師葛蘭言先生所謂的聖地 (Holy place)。”⁴²

當他用聖地崇拜解釋祖與社的時候，之前被視為性器崇拜的巨石文化，在此被限定為只能代表社的眾多形制中的一種，而無法代表所有的社：“我們認為此等巨石文化，多是石社的雛形”⁴³。所謂石社，凌純聲援引《淮南子·齊俗訓》和《論語·八佾》中的相關記載，“有虞氏之祀，其社用土；夏後氏其社用松；殷人之禮，其社用石；周人之禮，其社用栗”，指出石社只是殷代社的形制。換句話說，用陰陽性器崇拜解釋社的意涵是不全面的。因為古代不只有石社，在此之前存在著虞夏的土社與叢社，在此之後，則有周代的栗社。所以，在凌純聲看來，陰陽性器崇拜僅僅解釋了社的部分含義，不夠恰當，只有聖地崇拜才能代表社最初所具有的“一切含義”：

社是一社群，最原始祭神鬼的壇壝所在，凡上帝，天神，地祇及人鬼，無所不祭。後來社祖分開，在祖廟以祭人鬼祖先，再後郊社又分立成為四郊，以祀上帝，天神和地祇。最後社以祀土神與穀神為主，故又可稱為社稷。先師葛蘭言稱“社”為聖地最為簡賅，可以包括社之一切含義。⁴⁴

凌純聲的這段文字，簡要地概括了在社的起源和發展演變過程中，其祭祀對象上的變化。作為中國古代最早的祭祀場所，社最初用於祭祀各種自然神以及人類的祖先。隨著社會的發展，祭

祀的壇壝不斷增多，對於上帝、天神、地祇和人鬼的祭祀逐漸從社中分出來，並形成了各自專屬的祭祀場所。

為了證實葛蘭言所提出的中國最初的社源自於聖地崇拜這一觀點，凌純聲不僅考察了社的起源，而且還詳細羅列了社最初所祭祀的各種神靈。根據古籍文獻的相關記載，社除了祭祀土地神和穀神之外，還會在遇到各種特殊事件時，祭祀與之相關的獵神、戰神、陰神、雨神、火神、高禖神以及皇天和上帝⁴⁵。因此，最初的社稷可以被視為一種祭祀各種神鬼的神聖場所，也就是葛蘭言所說的“聖地”。

不過，凌純聲的結論是否站得住腳仍有待探討。首先，古代在遇到各種特殊事件而在社中舉行祭祀儀式時，祭祀的是否為各種掌管具體事件的神靈並不確定。凌純聲根據典籍文獻所得出的結論，諸如“所祀者可說是獵神”、“所祭之神應該是戰神”、“大旱所祭之神，當為雨神”、“因火災而祭社，所祭當為火神”⁴⁶等等，某種程度上可以認為是他個人的判斷。特別是，對於湯以自身作為犧牲在桑林中求雨一事，他先後把湯所求的神解釋為“雨神”和“上帝”兩種不同的神靈⁴⁷。這種前後不一的解釋並不能令人滿意。其次，如果凌純聲是從絕對時間的角度來解釋社的起源，那麼他所運用的材料與最終得出的結論之間存在著不一致。因為，在論證最初的社為聖地崇拜時，他列舉的各種情況不僅包括虞夏商周時期，而且還包括秦代帝國體制建立之後的情況。因此，凌純聲所謂的“最初”的社為一處祭祀天神地祇人鬼的聖地，似乎並不能從絕對時間的意義上來理解。

從陰陽性器崇拜到聖地崇拜，凌純聲對於宗廟起源的解釋發生了明顯的變化。他最終接受了葛蘭言的觀點，認為中國古老的祖先崇拜源自於聖地崇拜。凌純聲的解釋是否站得住腳，我們暫且不予評論。不過，為了理解他所提出的祖先崇拜的起源這一問題，我們需要進一步追問，什麼是葛蘭言所說的聖地崇拜，它又

起源於何種崇拜和信仰。因為，只有梳理清凌純聲的理論源頭，我們才能看到他在解釋中國祖先崇拜起源這一問題上的不足與獨特之處。

（三）聖地崇拜是一種圖騰崇拜

如果我們沿著凌純聲所採納的葛蘭言關於聖地崇拜的講法，就會發現，所謂的聖地崇拜實際上是一種圖騰聖地崇拜。葛蘭言在《中國古代的節慶與歌謠》和《中國文明》中都提到了聖地崇拜的問題，而這種講法又可以進一步向前追溯到他的老師涂爾幹和沙畹，特別是涂爾幹的氏族圖騰制理論。

葛蘭言在《中國古代的節慶與歌謠》中指出，社稷是對聖地的直接繼承並因此具有神聖性⁴⁸。不過，最初的聖地並不是用來祭祀神鬼的，而是用來定期舉行節慶儀式的地方。這種聖地具有以下三種意義⁴⁹：首先，在聖地舉行節慶儀式，可以定期維持社會的團結和統一；其次，聖地被認為是“族性所發源的祖先中心”和“靈魂的賜予者”；再次，當封建統治建立起來之後，聖地被人們視為君主統治的象徵。

在上古時期，舉行節慶儀式的地方往往位於鄉村的桑林、山川與河流附近，因此這些地方就成為聖地的象徵。到了封建社會，封建君主因其所具有的權威而被人們視為聖地的化身，封建君主所在的城邑也因此而被視為聖地。城邑中的集市成為鄉村定期節慶的替代物。不過，從根源上來看，這些只是鄉村聖地在城市的延續。封建君主為了維持自身的統治，對人們祭祀的對象進行了相應等級上的規定和劃分。於是，之前在鄉村的桑林、山川與河流等聖地舉行的節慶儀式與後來君主所舉行的宗廟與社稷祭祀儀式也有了高低等級的區別。

就像封建諸侯認為山川能夠昭示他們的權威原理一樣，地方共同體也在他們的聖地中實現他們的族性。因他們與舉行莊嚴集會的地方自古以來就存在著聯繫，他們遂將這些地方認作祖先中心，同時，在那裡定期舉行的節慶也給他們這樣的印象，支配自然的力量就蘊含在這裡。作為靈魂的賜予者和季節的支配者，聖地是土著人民的生存之源和延續之源。⁵⁰

從上述文字中可以看到，在葛蘭言那裡，社稷的確繼承了聖地的力量，因此可以被視為一處聖地。不過，社稷所繼承的聖地最初並不是一個祭祀神鬼的地方，而是定期舉行各種節慶儀式的場所。這些場所之所以神聖並受人尊崇，是因為它們“目眩並保護著社會契約”⁵¹，並且使社會契約得以定期更新。因此，聖地的神聖性並不是來自於自然，而是來自於社會。

葛蘭言的聖地崇拜理論實際上也來源於涂爾幹。在涂爾幹看來，最原始的宗教構成了古代社會組織及其首領權力的來源。因此，他把人類學家在澳洲土著和美洲印第安人中所發現的氏族圖騰崇拜視為人們可以觀察到的最古老的宗教形式，在此基礎之上形成的氏族組織也構成了最原始的社會組織形式。共同的圖騰崇拜構成了同一氏族成員之間相互負有責任和義務的標誌，它超越了地域和血緣，構成了氏族成員確立親屬關係的根本原則。涂爾幹不僅用氏族圖騰崇拜來解釋最初的氏族組織形式，而且還試圖用這一理論容納在他之前頗有影響力的庫朗熱的祖先崇拜理論和梅因的父權制理論，並希望借此給出一個古代宗教演化的譜系。

在19世紀中葉之前，每個人都確信父親是家族中的本質要素，沒有人曾臆想父權在家族組織中竟然不據有支配地位。但是，巴霍芬的發現卻推翻了這個陳舊的觀念。又如直到最近，人們還堅持認為親屬的道德關係和法律

關係不過是源自共同祖先的心理關係的體現而已；巴霍芬及其後繼者麥克倫南、摩爾根等人還在依據這個誤解而努力工作。然而，由於我們已經瞭解到原始氏族的性質，我們才知道，恰恰相反，親屬關係是不能通過血緣關係來解釋的。⁵²

上文中的“陳舊的觀念”指的是梅因的父權制理論。在梅因看來，父權構成了古代社會最重要的社會組織原則和各種權力的基礎。古代社會最初的社會組織——家族，就是建立在父權統治的基礎之上的。同樣針對古代社會最初的社會組織及其組織原則問題，庫朗熱則提出了不同於梅因的觀點。在他看來，梅因所說的父權來自於祭祀祖先的家族宗教，家族組織中真正擁有權力的是死去的祖先，而家父長只是由於承擔家族祭祀的任務因而分有了祖先的權力。涂爾幹認同庫朗熱的觀點，即把宗教視為社會組織的基礎。不過，在他看來，最原始的宗教並不是庫朗熱所說的家族宗教，在此之前還存在更為原始的圖騰宗教；同樣的，在家族組織之前還存在更古老的氏族組織。因此，在涂爾幹的氏族圖騰制理論中，氏族圖騰崇拜構成了古代社會最原始的宗教，在圖騰崇拜基礎之上形成的氏族組織則構成了最原始的社會組織形式。

此外，圖騰崇拜有一個發展演變的過程。精靈、靈魂、以及祖先崇拜，都是在集體性的氏族圖騰崇拜逐漸衰落之後，從中演化出來的個體性圖騰崇拜形式。而圖騰信仰的變化也構成了社會組織及其權力演變的原因。家庭以及國家組織都是後來才從氏族組織中分化出來的。家中的父權和國家中的君權等權力也來自於圖騰的力量。換句話說，庫朗熱的祖先崇拜和梅因的家父權某種程度上都源自於氏族圖騰崇拜，是圖騰制度的“派生形式或特殊方面”⁵³。

氏族圖騰崇拜指的是氏族的所有成員共同信仰某一種圖騰，所謂的圖騰通常指某種動物或植物的符號。不過，圖騰動植物本身並不具有神聖性。相反，這些動植物的圖騰標記和符號比圖騰動植物本身更加神聖。諸如儲靈珈、牛吼器等帶有圖騰標記的宗教器物在氏族成員看來具有最高的神聖性。而盛放儲靈珈等圖騰聖物的地方也因此是神聖的場所⁵⁴。此外，各種圖騰宗教儀式一般都是圍繞著這個神聖場所而展開，這使得舉行圖騰宗教儀式的地方因而變得神聖。葛蘭言或許正是由此得到啟發，把中國的社稷視為一處圖騰聖地。

凌純聲繼承了涂爾幹和葛蘭言關於圖騰崇拜的解釋。這不僅體現在他的宗廟與社稷研究當中，而且早在此前的佘民研究中就有所體現。1934年凌純聲前往浙江麗水等地對佘民進行實地考察之後，在佘民的文化中發現了特別多的圖騰要素。他認為，佘民至今還保留著氏族圖騰文化，並且這種圖騰文化對於他們的宗教信仰和社會組織有很大的影響。在他看來，佘民當時的宗教並不能完全稱之為圖騰宗教，而是原有的圖騰崇拜混合了漢人的巫術之後形成的新的宗教形式。不過，佘民宗教信仰中的祖先崇拜和祭祖儀式卻與漢人的祖先崇拜信仰有著明顯的區別，更多地帶有古老的氏族圖騰崇拜的痕跡。

首先，漢族的祖先崇拜一般只祭祀自己的宗祖，而佘民除了祭祀宗祖之外，還要祭祀始祖，即盤瓠。始祖盤瓠“不僅為家神，且為氏族或原氏族之神，即世所謂‘盤瓠種’的圖騰神”⁵⁵。其次，佘民的祭祖儀式實際上相當於圖騰氏族中未成年人的入社儀式。祭祖的男子需要達到十六歲，另外還需要由祭過祖的人擔任祭祀禮節的指導，而作為指導的首要人選則為自己的父親。在祭祀儀式中，除了禮節指導之外，還需要有五個輔助祭祀的人。只有經過這種祭祖儀式之後，未成年男子才被正式承認為集團的一員，並享有氏族團體的一切權利與義務。某種程度

上來說，只有經過祭祖的儀式之後，一個青年才真正成年，真正成為一名氏族成員。

因此，在余民的宗教信仰中，雖然已經結合了漢人的巫術文化，但是祖先崇拜和祭祖儀式卻仍然保留了余民古老的氏族圖騰崇拜的特徵。除此之外，在余民口頭流傳的盤瓠傳說中，也體現了圖騰文化的特徵，最重要的就是氏族的名稱來自盤瓠圖騰，余民將自己視為盤瓠圖騰的子孫。

去臺之後，凌純聲通過臺灣土著民族的宗廟與社稷現象來研究中國古代祖先崇拜的起源這一問題時，同樣可以看到氏族圖騰崇拜的影響。祭祀祖先的宗廟源自於社稷，而對於社稷所代表的信仰，凌純聲的研究前後並不那麼一致。不過，無論是把社稷解釋為性器崇拜，還是把它解釋為聖地崇拜，最終都可以歸結為圖騰崇拜。如此一來，凌純聲就把祖先崇拜的起源追溯到了圖騰崇拜。這種解釋思路與涂爾幹把梅因的父權制和庫朗熱的祖先崇拜進一步向前追溯到原始的圖騰崇拜的做法是相同的。就此，我們可以說凌純聲回國之後的研究並沒有完全拋棄自己所學的法國民族學和人類學理論，他的研究一直不乏對涂爾幹氏族圖騰制理論的應用。

還需要澄清的一點是，雖然凌純聲自稱對於中國社神的研究繼承自其導師葛蘭言：“承先師之志，繼續研究這一中國古代文化核心—聖地的社”⁵⁶。但實際上，在葛蘭言之前，其導師沙畹真正開啟了對中國社神的科學研究。凌純聲必定清楚這一學術脈絡，並且熟讀過沙畹的相關文章。這些文章主要包括後者發表於1901年的《中國古代宗教中的社神》⁵⁷，以及重寫並放在1910年《泰山志》一書附錄中的《古代中國的社神》⁵⁸。因為，在凌純聲的《中國古代社之源流》一文中，不僅可以看到散落在文章各處的對沙畹相關觀點的採用，而且這篇文章的整體寫作思路與沙畹的《古代中國的社神》也非常相似。此外，把民族學和

人類學的研究與歷史學和考古學方法相互關聯，並利用歷史學和考古發掘的相關資料來解釋中國的宗廟與社稷現象，這種研究方法同樣源自於沙畹。

總之，從凌純聲的研究中不僅可以看到涂爾幹學派理論的影響，而且還可以看到法國漢學的影響。而凌純聲對於祖先崇拜的起源研究可以作為中國早期民族學與人類學研究的一個縮影。無論是他對於中國上古史的關注，還是他在研究上古史時所提出的“禮失而求諸野”的研究設想，都展現出中國早期民族學和人類學不同於今天的研究視野。

四 重新思考中國的祖先崇拜

凌純聲結合古籍文獻上的相關記載，運用法國漢學和涂爾幹的氏族圖騰制理論，通過考察臺灣土著民族中留存的宗廟與社稷現象，重新解釋了中國祖先崇拜的起源。在他看來，祭祀祖先的宗廟起源於社稷，而社稷是一處對天神、地祇和人鬼進行共同祭祀的聖地。因此，對於祖先的崇拜可以追溯到聖地崇拜，而這種聖地崇拜本質上是一種圖騰崇拜。因此，中國的祖先崇拜實際上源自於圖騰崇拜。把中國的祖先崇拜追溯到對各種神靈共同祭祀的圖騰聖地崇拜，也就意味著在家族或家庭出現之前，有一個家與國混雜在一起，彼此不分的階段。在這一階段，基於共同圖騰崇拜建立起來的親屬關係，超越了血緣和地域，構成了更為根本和原初的社會關係。隨著圖騰崇拜到祖先崇拜的發展，中國的上古社會也經歷了一個從氏族社會到宗法封建社會的發展歷程。借助研究臺灣土著民族的宗廟與社稷文化，凌純聲某種程度上還原了中國上古史的面貌。

基於二十世紀學術界對民族學和人類學以往研究的批評和反思，今天我們可以很輕易地指出凌純聲祖先崇拜研究中的諸多問題。但是，重新思考凌純聲的研究對我們而言仍不失現實意義。

首先，雖然進化論思想已經受到質疑，用少數民族當下的社會發展狀況來印證漢民族的過去這種預設也不再站得住腳，但是，作為民族學和人類學等學科最初主導的研究範式，進化論已經構成了我們今天一份重要的學術遺產。我們可以不同意進化論的研究思路，卻應該嘗試去理解當時這種治學思路的合理性，去把握這些學科最初採用這種治學方法的意義所在。

其次，雖然氏族圖騰制理論在古史研究中的應用也受到質疑，凌純聲把中國祖先崇拜的起源解釋為氏族圖騰崇拜這一觀點也不再站得住腳，但是，他所思考的祖先崇拜的起源問題，以及促使他不斷去回答這些問題的動力，仍然構成了今天民族學、人類學和社會學等學科不得不去面對並思考的重要問題。

再次，凌純聲綜合考古學、古文字學、民族學和人類學等方法來研究中國古代宗廟與社稷現象的做法，仍然值得我們借鑒。這種研究方法與當下的人類學研究有很大的不同。今天人類學的研究主要是借助他者的眼光來理解自身文化。借助研究他文明去反思自身文明，其實是人類學最早時候就有的一個動機。在西方，這種反思是為了破除西方中心主義，破除包括西方典籍在內的自身傳統的束縛。不過，在受涂爾幹影響的中國早期民族學家和人類學家這裡，除了反思自身文明的動機之外，還有一些更具體的目標。他們試圖借助對原來生活在漢文化周邊的少數民族的研究，去推測漢民族或中華民族史前的歷史，去推測或者還原出中國文明的演進過程。

此外，凌純聲在研究中對於傳統經學典籍的使用也值得注意。近代中國遭遇西方的全面衝擊之後，舊有的文明面臨著調適和變革的需要。在清末民初的學人看來，單純借助中國舊有

的經學似乎並不足以中國文化去應對這個危機，也不足以為中國這個“舊邦”再造出一個“新命”，甚至，他們覺得恰恰是一些偽經在歷史中長時間地掩蓋了中國文化的本來面貌。總之，不管是要重建一種文化，還是要挖掘中國文化原本的真實面貌，憑藉中國傳統的經學典籍好像都不足以完成這個工作。凌純聲同樣也意識到了這一點，但是他並沒有完全捨棄中國的經學傳統。借助西方的民族學和人類學理論，他對這些傳統的典籍進行了新的詮釋。

雖然傳統的經學不足以幫助我們重新書寫一部中國史，但是通過制禮作樂的周公和作為至聖先師的孔子這樣的道德典範，它為我們構建了一個自我認同的民族文化。相比之下，今天我們借助各種新的方法和材料構建出來的上古歷史，在某種程度上確實為我們勾勒了更豐富的歷史面貌，但是它並沒有為我們提供一個對於未來美好生活和文化制度的想像空間。從這個意義上來說，凌純聲並沒有像今天的人類學走的那麼遠。他仍然試圖把西方的民族學和人類學理論和實地考察與我們傳統的經學典籍關聯起來。這一點或許也是以凌純聲為代表的民國早期的一批民族學或人類學家的共識。在借助西方的理論去構建一套新的關於中國文化的自我理解時，他們可能仍然抱持著傳統經學思想所擁有的動機，即超越簡單的客觀的陳述，試圖在倫理和政治的構建上面提供一些幫助或者指導。這可能也是我們今天重返凌純聲的一個重要意義。

民族學和人類學最初對於新史學所提出的重新書寫上古史問題的關心，以及在研究上古史時綜合運用西方民族學和人類學理論與方法，並結合中國的經學典籍的做法已經成為了這些學科留給我們的遺產。某種程度上，它們構成了民族學、人類學和社會學等各個學科今天之所是的根基。雖然，隨著學科不斷朝向專業化的方向發展，這些最初的問題和研究方式已經模糊，但是，

這並不代表它們不存在，或者對我們今天的研究沒有影響。恰恰相反，可能正是由於這些東西已經常規化，所以我們今天在從事相關研究時已經意識不到它們本來的面目。很多時候，我們迷失在對各種答案的爭論之中，卻忽略了這些答案試圖回應的原初問題。因此，借助凌純聲的研究有助於我們重新把握中國民族學和人類學最初的問題視域，以及這門學科的研究傳統。希望我們能夠對目前所使用的理論和方法有所反思和自覺，而不至於在學科分化日益嚴重的今天迷失方向。與此同時，也希望能夠在今天重新思考古今中西問題時，給予中國的經學傳統一個相應的位置。

注釋

- 1 梁啟超，《新史學》，夏曉虹、陸胤校（北京：商務印書館，2014），85-88。
- 2 梁啟超，《新史學》，夏曉虹、陸胤校（北京：商務印書館，2014），85。
- 3 梁啟超，《新史學》，夏曉虹、陸胤校（北京：商務印書館，2014），91。
- 4 桑兵，《晚清民國的學人與學術》，（北京：中華書局，2008），106。
- 5 梁啟超，《新史學》，夏曉虹、陸胤校（北京：商務印書館，2014），66。
- 6 根據古史研究方法上的差別，研究者通常把新史學劃分為信古派、疑古派、考古派和釋古派等幾個流派。對於中國新史學各種流派的不同劃分，詳見周予同在《五十年來中國之新史學》一文第三節所作的總結。原文收錄於周予同，2015，《中國經學史論著選編》，第341-380頁。
- 7 陳寅恪，〈王靜安先生遺書序〉，《金明館叢稿二編》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），247。
- 8 顧頡剛，《古史辨》第一冊，（上海古籍出版社，1982），214。
- 9 楊堃，〈我國民俗學運動史略〉，載於《楊堃民族研究文集》，（北京：民族出版社，1991），218。
- 10 同上。

- 11 楊樹達，《積微翁回憶錄》，（北京：北京大學出版社，2007），188。
- 12 梁啟超，《新史學》，夏曉虹、陸胤校（北京：商務印書館，2014），77-79。
- 13 梁啟超，《新史學》，夏曉虹、陸胤校（北京：商務印書館，2014），94。
- 14 楊堃，〈民族學與人類學〉，《國立北平大學學報》第1卷，第4期（1935），25。
- 15 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），1。
- 16 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），43。
- 17 不過，凌純聲並非簡單的把華夏民族的上古社會與少數民族的現代社會對應起來，在他的研究中有非常詳細的關於華夏民族形成和演化歷史過程。詳見凌純聲，1953，《中國邊疆民族》及其相關文章。
- 18 張光直，〈凌著：美國東南與中國華東的丘墩文化序〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第27期（1969），166。
- 19 王靜如，〈二十世紀之法國漢學及其對於中國學術之影響——在中法漢學研究所的講演〉，載於《王靜如文集》（上），（北京：社會科學文獻出版社，2015），342。
- 20 王靜如，〈二十世紀之法國漢學及其對於中國學術之影響——在中法漢學研究所的講演〉，載於《王靜如文集》（上），（北京：社會科學文獻出版社，2015），343-345。
- 21 轉引自杜正勝，〈無中生有的志業——傅斯年的史學革命與史語所的創立〉，載於《新學術之路——中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》上冊，（臺北：中研院史語所，1999），27。
- 22 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第一本第一分（1928），10。
- 23 顧潮編著，《顧頡剛年譜》，（北京：中國社會科學出版社，1993），152。
- 24 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第一本第一分（1928），7。
- 25 陳永齡、王曉義，〈二十世紀前期的中國民族學〉，載於《民族學研究第一輯——首屆全國民族學學術討論會論文集》（1980），282-286。
- 26 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東等譯，（上海人民出版社，1999），225。

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, (Paris: Alcan, 1912), 238.

- 27 對於這一問題，本文暫不處理，有興趣的讀者可參看其論文集集中的相關文章，凌純聲，1979，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經出版事業公司。
- 28 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），43。
- 29 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），25。
- 30 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），6。
- 31 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），22。
- 32 在古文獻的記載中，周代的宗廟被稱為明堂。不過，凌純聲卻認為，明堂是中國古代施政的場所，有時也會祭祀神鬼，不過明堂並不同於宗廟，而更像現代民族學在原始民族中所考察到的會所。參見凌純聲，1959a，《中國祖廟的起源》，第141–142頁。
- 33 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），5。
- 34 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），25。
- 35 凌純聲，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期（1958），14。
- 36 凌純聲，〈中國祖廟的起源〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第7期（1959a），170–171。
- 37 凌純聲，〈中國古代神主與陰陽性器崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第8期（1959b），1。
- 38 凌純聲，〈中國祖廟的起源〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第7期（1959a），35。
- 39 葛蘭言，《古代中國的節慶與歌謠》，趙丙翔、張宏明譯，（桂林：廣西師範大學出版社，2005），202。
- 40 根據凌純聲後來所寫的文章，筆者認為這裡的“神鬼的祇和人”或許為“神鬼地祇和人鬼”的誤寫。
- 41 凌純聲，〈中國祖廟的起源〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第7期（1959a），149。
- 42 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），2。
- 43 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），16。

- 44 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），30-31。
- 45 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），21-30。
- 46 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），24, 26, 29。
- 47 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），29-30。
- 48 葛蘭言，《古代中國的節慶與歌謠》，趙丙翔、張宏明譯，（桂林：廣西師範大學出版社，2005），206。
- 49 葛蘭言，《古代中國的節慶與歌謠》，趙丙翔、張宏明譯，（桂林：廣西師範大學出版社，2005），167, 169。
- 50 葛蘭言，《古代中國的節慶與歌謠》，趙丙翔、張宏明譯，（桂林：廣西師範大學出版社，2005），168-169。
- 51 葛蘭言，《古代中國的節慶與歌謠》，趙丙翔、張宏明譯，（桂林：廣西師範大學出版社，2005），169。
- 52 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東等譯，（上海人民出版社，1999），7。
Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, (Paris: Alcan, 1912), 9.
- 53 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東等譯，（上海人民出版社，1999），114。
- 54 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東等譯，（上海人民出版社，1999），324。
- 55 凌純聲，〈佘民圖騰文化的研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第16本（1947），163。
（凌純聲，1947: 163）
- 56 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第17期（1964），2。
- 57 Ed. Chavannes, “Le Dieu Du Sol dans L’Ancienne Religion Chinoise”, *Revue de l’histoire des Religions* 43 (1901), 125-146.
- 58 沙畹，《沙畹漢學論著選譯》，刑克超、楊金平、喬雪梅譯，（北京：中華書局，2014），153-208。