

# 拉德克利夫—布朗在中国： 1935—1936<sup>\*</sup>

刘雪婷

**提要：**本文以 1935 年拉德克利夫—布朗在燕京大学讲学为线索，重构了以吴文藻为代表的中国功能学派对布朗理论的引进与变异过程。中国功能学派出于实用主义立场，以及对“社会”概念的不同阐释，而对布朗的整体社会观加以变异。这种变异影响了中国功能学派对社区研究法的理解。中国经验也影响了布朗本人的人类学理论及方法论，本文同时关注布朗将中国社会思想结合入人类学理论的尝试。

**关键词：**拉德克利夫—布朗 吴文藻 功能学派 “社会”概念

英国牛津大学社会人类学家拉德克利夫—布朗 (A. R. Radcliffe-Brown, 下依学界惯例简称“布朗”) 访华并在燕京大学讲学, 是 1935 年中国人类学界的一件大事。这一年秋天, 这位英国人类学界结构功能派的代表人物应吴文藻先生的邀请, 在燕大开设了为期一个半月的“比较社会学”课程, 并主持了“中国乡村社会学调查”讨论班, 共有百余名学生研习这两门课程。林耀华当时是燕大的研究生, 经举荐作了布朗在燕大讲学期间的助教, 并在布朗指导下, 完成了《从人类学观点考察中国宗族乡村》的文章。布朗离华后, 燕京大学社会学系将《社会学界》第 9 卷作为纪念布朗来华讲学特辑, 其中共刊登了布朗 4 篇论文:《社会科学中之功能观念》、《人类学研究之现状》、《对于中国乡村生活社会学调查的建议》和《原始法律》; 吴文藻也发表了《布朗教授的思想背景及其在学术上的贡献》(胡鸿保主编, 2006: 72)。

吴先生在此时邀布朗来华, 有打通各派学问, 使之为中国所用的考

---

\* 本文的选题受到北京大学社会学人类学研究所王铭铭教授的启发。写作过程中曾与北京大学社会学人类学研究所博士候选人张亚辉、吴世旭及刘阳讨论。本文提纲曾发表于 2006 年 11 月 11 日的北京香山蒙养园会议, 得益于韩国首尔大学人类学系金光亿教授的指点。在修改过程中, 得到王铭铭教授耐心细致的意见。本文曾经张云鹏及李伟林润色。

虑。1932年,吴文藻已经请过芝加哥社会学派的派克来燕京大学讲学。“派克老师”在“集合行为”和“社会学研究的方法”两门课上讲了社区研究的方法和参与观察的手段,他本人还亲至监狱和妓院进行考察(胡鸿保主编,2006:71)。强调实地调查重要性的派克给了燕大学生很大震动。

1935年,吴先生请布朗讲学,也并非没有学科上的考虑。布朗与派克不同,前者是人类学家,后者是社会学家。但这对于在中国宣扬文化人类学的吴文藻来说并不是问题,他所追求的正是在中国破除社会学与人类学的界限,使二者得以综合,为中国社会所用。<sup>①</sup>更重要的是,布朗同样极强调社区研究的重要性,而且他本人以不发达地区及原始社会为田野调查的地点,刚好与从事都市社区研究的派克形成互补。

## 一、“有功用”的社区研究

我深信如果我们有计划地来分区调查国内各种文化水准发展不同的社会实况,则对于我国固有的社会结构,以及与西洋文化接触以来所引起的社会变迁,必能得到更亲切的认识,更深入的了解。不但如此,功能观点还可以给我们一种抉择文化元素的取舍标准,因为功能派之考察社会文物制度,最重视一文化元素在整个文化体系内占什么样的位置?发生什么样的功能?满足什么样的需要?换一句话说,就是一种旧文化特质,若失了功能,即失了它存在的价值,又如一个西洋文化丛,若不能满足我国的需要,即无输入的价值。(吴文藻,2003b:99—100)

读懂吴文藻以上对当时中国社会状况的认识后,我们就能理解为何他先后将派克与布朗邀到燕大讲学。对派克和布朗的引进,牵涉着吴文藻对于社区研究该如何导出对整体社会的理解的方法论主张。实际上,当时的吴先生未必有“以小见大”的雄心,他并未打算仅研究某一个社区就认识中国社会的本质。对于吴文藻而言,更重要的是,他将其

<sup>①</sup> 吴文藻对社会学和人类学的学科划分,更多地在于研究对象的不同:前者是“文明社会”的,后者是“原始社会”的,而变迁中的中国也就刚好同时需要这两门学科。

时的中国理解为: 中国原有的社会结构被西方所冲击, 发生了社会变迁, 各地因发展情况和受冲击程度不同, 而存在着社会结构(文化)上的差别。“社会”是诸发展程度不同的社区之结合, 因此, 要普遍调查这些处于不同发展程度的社区。吴文藻所追求的社区研究是普遍地施于中国各地方、各民族的; 同时, “社区研究”正是“国家建设计划”之前的步骤。于是, 吴文藻主张, 要按各地区社会变迁情况的不同, 分别研究, 进行比较, 最终“抉择文化元素”。对他来说, 引入功能学派对中国有实际功用, 可以用之区分中国现今存在着的“有益的”与“无益的”文化因素, 而区分之后方能更有效地改造。这种理解背后大概是吴文藻对当时社会上流行的或一味维新、或只顾复古的观念的反对。他认为, 择取哪些文化因素并加以发扬, 应看其对社会的功用, 而不该以新旧或中外为标准。或许可以说, 吴文藻承认进化的思想, 但这种进化观不是单线的、西方中心主义的人类学进化论, 也并非实质上与西方中心主义同出一源的传播论, 因此, 至少在表面上似乎有着“客观中立”态度、以功用衡量文化因素的功能派(布朗尤其强调将人类学改造为自然科学), 与吴文藻的理念一拍即合。而与马林诺斯基不同, 布朗更加强调社会变迁, 提出要动态地研究社会, 从比较不同社区中寻求对社会变迁的认识, 这自然与吴文藻观念中现代中国的需求相一致。

除了倡导进行汉人社区研究, 吴文藻还关注非汉族地区(正是在他的建议下, 费孝通和王同惠于 1935 年前往广西大瑶山考察花篮瑶)。他认为, 研究非汉族地区, 既对国家有实际的功用, 又可使人类学家拥有比较的观点(吴文藻, 1988: 8—10)。

换言之, 吴文藻先将中国视为不同社区的结合, 继之将社区分为都市、乡村和民族地区三类, 集合不同学派对三类地区的研究优势, 试图在三类地区分别实行社区研究法, 达到对中国社会情况的基本认识; 至于某一类地区, 他也并不认为某一个村庄或城镇就对所属的那类地区有足够的代表性, 他同样追求通过对不同村庄的比较来明确各种文化因素的优劣, 进而找到改良的方向。

社区研究是中国功能学派所认识到的功能主义人类学方法论的基本主张。有关社区研究的意义, 中西方人类学界都已作过广泛讨论。对于本文所讨论的时代, 以吴文藻为代表的中国功能学派(社会学中国学派)为何引进社区研究, 并在中国广泛实行, 这可能更为重要。

在本文所讨论的 1935—1936 年, 中国人类学界已经对功能学派相

当熟悉。仅吴文藻本人即已发表了大量介绍功能学派的文章。更早些,在1932年,吴文藻就在孙寒冰主编的《社会科学大纲》一书之“文化人类学”部分中,率先介绍了英国人类学界的“新趋势”,即马林诺斯基领衔的“功用学派”。吴文藻将布朗译为“白朗恩”,并将他归入功用学派之中(吴文藻,2003a:27)。又将功用学派的主张归结为“本功用的眼光,来解释一切文化现象。每种文明型式,每种风俗、实物、观念或信仰,在一地方社会中,各占有其本身的相当位置,各须履行某种的生活技能,代表了工作全体上不可少的一部分”(吴文藻,2003a:28)。吴文藻在此文中对进化派与播化派都不完全认同,同时表示,功能学派未来在学术史上的位置尚不明晰:“此派将来的地位很难预料。不过他们有一不可磨灭的贡献,即是他们的主要的实际价值。如果这主张能说服列强各国殖民部的行政长官,与帝国主义的政客军人,以及传教士等,那么,他们可以不再作破坏土著的文物制度那种无意识的举动了”(吴文藻,2003a:27—28)。<sup>①</sup> 功能派的好处在于不一味地反“野蛮”,转译到中国语境,即不一味地反“传统”。这正契合着吴文藻改进中国和保护中国并重的实践理念。

吴文藻最初引进功能派人类学时,虽不明确其学术价值,但对其实际的“用处”已了然于心;有见及此,几年后,在解说功能派人类学时,他又专辟一章“功能派社会人类学之实用价值”(吴文藻,2003b:114)。吴文藻对人类学实际功用的强调似乎不大符合今日公众对人类学的学科定位——今天,人类学有被“公认”为一门无用的学科的压力,人类学家时需搏杀方能为己学科保得一席之地。而吴文藻在引进功能学派之初,却已清晰地认识到,功能学派及其所主张的社区研究不仅协助了大英帝国的殖民官员培训,以及对殖民地社会文化的考察;而且,有趣的是,以“功能”为名的这个功能学派,恰能对中国起到实际的功用——“人类学的功用不是空谈的”。<sup>②</sup>

---

① 有趣的是,布朗在实践上参与殖民的人类学训练(如在悉尼大学领导以人类学知识培训殖民官员),但其理论追求普遍性,也拒绝对原始社会和文明社会作武断的划分。而在引进功能派理论时,吴文藻恰是将马林诺斯基理论的实用性替换了布朗的超然,经这种替换之后,布朗的“比较方法”反而更增添了对中国社会的实用性。

② 受韩国首尔大学人类学系金光化教授的启发,其时,世界流行着改造国族的功利主义思潮,如优生学运动,因此,吴文藻引入功能学派理论时表现出的实用主义倾向并非“中国特色”。

## 二、社区与社会

但70年后的我们,如果仅从吴文藻所着力强调的实际功用的角度理解他引进社区研究的原因,可能会有简单化的危险。实际上,在作为方法的社区研究背后,还埋伏着对“社会”概念的不同理解。

布朗曾给出过“社区”和“社会”的定义。对于我们所涉及的年代,或许他在燕大的讲课稿“对于中国乡村生活社会学调查的建议”(后刊载于《社会学界》第9卷)更具有分析价值。<sup>①</sup> 从他所给出的“社会功能”、“社会结构”的定义,以及对“适应”和“完整”的强调,或许可以管窥他对“社会”概念的意见:

在中国研究,最适宜于开始的单位是乡村,因为大部分的中国人都住在乡村里;而且乡村是足够小的社区,可供一两个调查员在一二年之内完成一种精密研究的机会。(布朗,2002:182—183)

这段表述此后被很多中国社区研究者广泛引用;日后也成为主张“小不足以见大”的社区研究批评者所采用的证据。不过,批评者往往忽略布朗称乡村为最适宜于“开始”的单位,而以为村庄是布朗理想中的止步之地。事实上,布朗曾经追问:大英帝国究竟是一个社会,还是很多社会的聚合?而中国的每个村庄都是个社会吗,抑或它们都是中华民国下的碎片(Radcliffe-Brown, 1940: 4)?显然,布朗的提问,是企图界定比较社会学所比较的单位,也就是比较社会学研究的“suitable size”。他之所以对什么可被称为“社会”存有疑问,是因为他想比较的是完整的文化系统,因此,究竟多大的范围可被视为一个完整的文化系统,这一问题就分外重要。

弗里德曼在60年代曾以中国研究为例批评社区研究的局限性:他认为对小地方的描述难以反映大社会;对小型社区的研究,即使在中国不同地区反复实施,也难以达致对中国整体社会的了解;而中国社区研

<sup>①</sup> 布朗本人的思想处在不断的完善之中。譬如1946年他退休后所著的未完成稿《社会人类学》中,对社会结构的定义就与30年代有了较大的变化,更重视其动态性,也更强调自己的结构功能论与马林诺斯基的功能主义的区分。本文主要引用布朗访华及之前的主张,意在看出其思想在中国的变异。

究的传统背后实际上是功能主义在方法论上的固步自封,该派直接将自身所熟悉的小社区研究法移至古老广大的文明社会;对于文明古国,社区调查法恐怕反而不如文献分析法那样,能够体现社会的整体形貌(转引自王铭铭,2005:90—91)。马氏和布氏究竟是否确是因方法论的局限而提倡在中国施行社区研究法?对此问题我们可暂且存疑;但对“社会”概念的不同理解,值得我们在此重点讨论。

### 三、整体社会观的消解

社会功能与社会结构两个概念,可联合为一个社会体系的概念,这个概念包含两方面:一方面是外界的适应(adaptation),社会体系是某数量的人类在一个特殊自然环境中供给他们物质需要的一种机构。另一方面是完整(integration),社会体系靠着个人利益的和谐、联合与调适而将人类联在一起。社会结构就是这个完整的产物,或者说它本身就是这个完整。任何社会活动的功能,都是它对于适应或完整的贡献。

(将)社区视作体系的研究,包括两方面,适应与完整。直到最近,这种研究方法仅应用于较后退民族的狭小的,而且是比较隔离的社区,如澳大利亚、美拉尼西亚、非洲之土著部落。这一种社区的社会生活,只需一个调查员,即可将它的整个加以研究,但应用同样方法于较大较复杂的社会如美国与中国时,就有许多困难。这一种社会势必视作许多较小社区相互关联而成的一个集体。所以中国可说是省、县、村镇或最小的单位,“户”的集体。因此,吾人研究必须由最小的单位“户”起始,由此而推广至于全国,乃至整个的世界社区,而中国乃是整个世界社区的一部分。(布朗,2002:182—183)

弗里德曼的批评对布朗或许并不适用。布朗有以功能方法研究整个世界的雄心(这与他将功能方法视为科学有关),他也并不是想“以小见大”,而是期待逐步扩大研究单位。在中国,乡村只是使用社区研究法的第一步,在理想中,社区研究法不仅可以应用于村庄,而且可以应用于县、省,乃至整个中国。而吴文藻所追求的,才是如弗里德曼所说的那

样,试图通过重复地在各个地区使用功能方法达到对中国的理解。<sup>①</sup>

弗里德曼的质疑实质是,由对社会碎片化的理解可能难以达致对整体社会的认识。但是,吴文藻并不关心弗里德曼意义上的整体社会;甚至于吴文藻是否真正认为中国存在法国年鉴学派社会学意义上的整体社会,这都是个问题。在讨论到社区研究时,吴文藻将作为整体的中国社会理解为不同社区的集合体,在这里,“中国社会”是可以与去国家化的“中国”相等同的。他所认识的社会与社区的区别,也在于前者是“描述集合生活的抽象概念,是一切复杂的社会关系全部体系之总称”,后者是“一地人民实际生活的具体表现,有实质的基础,自然容易加以观察和叙述”。也就是说,社区是可观察的社会,社会是作为总称的抽象概念;两者的区别不在于构成方式,而在于是否属于实体。与涂尔干,甚至布朗不同,吴文藻并不认为社会是个实体。

布朗常被认为是涂尔干在英国的后人,但是,他虽然将涂尔干的观念结合入了英式社会人类学,可他的社会观念与涂尔干并不相同。涂尔干的社会是实体的,但并非物质化的可直接观察的实体,而是需要通过仪式等时刻方得显现;但布氏的社会则是可观察的(通过社区去观察),却不再是实体的。同时,涂尔干的社会有着强制力,即有着道德系统的含义,但布朗的社会概念则是既无德性,又无灵性的。

吴文藻认识到布朗经验化了涂尔干,但并未意识到布朗表层化了涂尔干。1935年至1936年,吴文藻连续撰文论述中国社区研究之理论、意义与方法,<sup>②</sup>其中,为费孝通与王同惠合著的《花篮瑶社会组织》一书所作的序言在写作时间上最迟,且属归纳性质:吴文藻称自己欲“借此机会把上述几篇关于社区研究的文字,择要录下”(吴文藻,1988)。文中谈到布朗与涂尔干的关联,称布朗与涂尔干的区别在于前者使用实地观察方法:“布朗氏异于涂氏者,是他根据自己实地观察的经验,而立下一般的社会法则。这在社会学方法上算是一个新的发端”(吴文藻,1988:103)。布朗虽然表层化了涂尔干,但他依然保留了涂尔干社会概念中整体性的含义;而吴文藻则悬置了有关社会整体性或抽

① 但由于吴文藻的整体社会观,即何为“大”的概念与弗里德曼不同,由“以小见大”之不可能而引来的批评对吴文藻也并不适用。下文将详述。

② 分别为:《现代社区实地研究的意义和功用》(《北平晨报》副刊《社会研究》,1935年1月9日);《社区的意义与社区研究的近今趋势》(《社会学刊》第5卷第1期,1936年);《中国社区研究计划的商榷》(天津《益世报》副刊《社会研究》第1期,1936年5月6日)。

象性的问题,将社会视为零散社区的集合。

#### 四、布朗与马林诺斯基功能概念的合并

布朗的社会理论中,“适应”(即功能论)必须与“完整”(即整体社会观)并行,而吴文藻对“适应”的重视明显大过“完整”。但是,即使是“适应”,吴文藻对布朗观点的解读也经过了一定转化,而这种转化,是与当时中国功能学派将马林诺斯基与布朗同作为功能学派人类学家引进息息相关的。20世纪30年代,马氏的功能理论在中国的影响更大。林振鏞所译的马氏作品《蛮族社会之犯罪与风俗》在布朗访华前已由华通书局于1930年出版;1936年则有李安宅译马氏《巫术科学宗教与神话》;而费孝通翻译的马氏《文化论》,1940年在重庆由商务印书馆出版,《社会学界》第10卷也编入了马林诺斯基《文化论》一书的内容。

重要的是,在引入功能学派理论时,吴文藻并不对马氏与布氏作实质性的区分。他常常并谈他们“实地观察的技术”,而他眼中布朗和马氏的区别,不在于布朗对结构的强调,或其对“社会”观念的理解更近于涂尔干,而在于布朗的普遍主义追求,即布朗追求从对不同社会的比较中找到人类社会的普遍原则(吴文藻,2003b:103)。实际上,布朗与马林诺斯基的社会概念存在着重大差别。布朗是把超越的社会化为可观察的社会秩序(order)<sup>①</sup>——虽然他将涂尔干经验化,但毕竟没有经验到底;而马氏则是更彻底地将社会化为物质需要,他对功能的解释更偏于物质的、生理的和现世的维度。同样重要的差别在于布朗的整体观:受涂尔干的影响,布朗虽然也讨论某一制度(如亲属制度中的某些安排)的意义,但更重视该制度对整体的意义,而非各种“文化要素”间的关联;而在马氏那里,社会是可以被拆解为各有功用的制度、风俗、信仰,分门别类地拿来研究的。

布朗在授课中曾专门提醒,“在进行任何特殊题目的研究时,必须把整个社会生活放在心里。因此,我们不应该研究一个乡村的经济生活或宗教生活,而应该研究乡村生活的经济方面或宗教方面才对”(布

<sup>①</sup> 需要注意的是,order或许译为后文中的“道”比现代汉语中的“秩序”更合适。布朗的order有着和谐的意味和神圣性。

朗, 2002: 184)。在介绍布朗时, 吴文藻也引入了其整体观: “社会人类学应将任何文化都看作完整的体系, 并把一切社会制度风俗以及信仰看作这体系的各部分, 而来考究他们的功能(吴文藻, 2003b: 107)。但是, 吴文藻及社区研究长期继承的是马林诺斯基式的割裂性研究。吴文藻所主张的中国社会拆解为几类地区, 再将每类地区拆解为不同的社区, 其隐含的预设正是社会是可以解剖的, 既可以由整体社会中分解出分别的社区, 又可将社会分门别类研究。吴文藻在《花篮瑶社会组织》的序言中也谈到, “文化是一个有机的整体……当然不容加以人为的机械的分割”(吴文藻, 1988: 5—6), 但这似乎更多地是对布朗的直接引用, 未必是吴文藻个人的体系化观点。<sup>①</sup> 正因为不存在涂尔干式的整体社会观, “社会”一词才可以被拿来修饰“问题”, 进而修饰“建设”。

## 五、社区研究与社会概念的中国变异

或许可以说, 吴文藻重视的是布朗思想中将涂尔干的社会概念落到实处的那一部分, 社会不再是内在于人的, 而是附着于人之上的; 而社区则是划定了时空范围后的社会。吴文藻并不关心个体与社会、实体的社会与抽象的社会之间的区别问题。也许这是出于他对学问之实际功用的重视, 不仅追求学以致用, 而且改造学问本身以方便其致用; 或者, 也许这正说明着某些时候中国学界对于中国有没有社会的讨论, 是在西方个体主义的思想传统之中, 以汉学家的问题意识思考中国。30年代, 以吴文藻为代表的社会学中国学派并不讨论中国是否存在西方意义上的“社会”的问题, 而关注如何在中国进行实用的社会研究。

事实上, 在布朗访华之前, 社会的比较研究法早已进入中国。1925年, 许德珩翻译的涂尔干《社会学方法论》由商务印书馆在上海出版, 其中涂尔干的社会比较研究方法被译为“共变方法”。在对比较方法的理解和运用上, 吴文藻与布朗实际上存在着区别。布朗的比较法的重点在于从比较中得到一般看法; 而吴文藻的比较则是为了增进“他者”的

<sup>①</sup> 类似地, 吴文藻在同期的不少文章中给出的对社会结构、社会体系、社区的定义都是对布朗的直接引用(吴文藻, 1988: 4—6; 布朗, 2002: 181—183), 而与他文中所谈及的具体研究法两相脱离。如果从这类定义中总结吴文藻本人所真实贯彻的观点, 恐怕是不合适的。

观念, 对社会有更准确的认识; 同时在比较中分出“有益”与“无益”; 或保护, 或改进。或者说, 布朗重视的是从多样性中发现一般性, 而吴文藻重视的则恰好是多样性。布朗的“比较社会学”的宗旨在于从不同社会的多样性中探出人类社会的普同性, 因此, 他往往作为人类学家中的自然科学爱好者而为人所知; 弗里德曼则退一步, 认为中国作为整体社会存在某些特点; 吴文藻就更退一步, 追求的是研究出各个不同地区的不同特点。他对于作为整体的中国的关注点在于改进, 而从来不是透过社区达到对整体社会的理解(这个目标是弗里德曼认为不可能实现的)。他试图透过社区研究——更重要的是透过社区比较, 达到对社会的改进; 或者可以说, 社区不足以代表社会, 这恰是吴文藻认为社区值得研究的前提。

“结构”、“功能”和“比较”是布朗理论中的几个关键概念, 隐含在这几个概念之后的是整体社会观。而吴文藻所着力引进的是布朗理论中的“功能”与“比较”, 而瓦解了布朗理论中的整体社会观。至于“社会结构”的概念, 在 30 年代的中国人类学界, 恐怕是被探讨得最少, 而用途却最广泛的, 其含义往往比较模糊, 常用来指可观察的社会组织原则或社会分层情况。而“功能”与“比较”也各有变异。布朗的“功能”概念与马氏的“功能”概念合并, 拥有了物质化与可分解的内在涵义。而布朗的“比较”方法在吴文藻的阐释下, 其普遍主义关怀丧失了, 与派克的社区研究法相结合, 形成了中国功能学派的社区研究方法论。

## 六、布朗对中国思想传统的再解释

无论是功能学派还是结构功能论, 往往都被加上缺乏历史感的罪名, 然而, 恰是功能派大师布朗实质上极重视社会的动态变化, 与后者不同, 布朗的历史倾向更多地体现于对社会变迁的后果——而非其过程与机制——的研究。布朗主张科学地解释社会变迁, 反对进化论和传播论的“假想历史”, 即“历史构拟”。同时, 他的科学倾向使他主张历史的解释必须立足于对现实的充分了解之上; 在“在文化的历时性研究中, 我们注意的是文化变迁的过程, 力图发现这种变迁过程的一般规律……共时性问题的研究必须要优先于历时性问题的研究”(布朗, 2002: 72)。社会结构也往往是布朗用来解释人类社会在延续中变迁的

框架。

布朗对社会变迁的重视与他对当时世界的分类有关。实际上,他将世界分为“原始”、“现代西方”与“古老文明”几类,这使他否定此前人类学中(尤其是美国人类学)所流行的笼统将社会分为原始与文明两类的倾向。在1937年一篇对美国人类学著作(Alexander Goldenweiser, *Anthropology: An Introduction to Primitive Culture*)的书评中,布朗批评了作者以美国文化人类学通行的方式,对原始社会和文明社会作的划分太过武断。譬如,如果将氏族(clan)的存在作为原始社会的特点,高度文明的中国和印度就只好被归入原始社会(Radcliffe-Brown, 1937: 506)。布朗同意应当对社会进行类型学的划分,这也是比较的基础,但他反对原始与现代的简单二分,也不认为对原始部落的研究方法能够不加调整地移植,用来研究中国这样古老而广博的帝国。他暗示,以往对现代西方和原始部落的研究方法都不适用于中国,若想理解中国就要求人类学开发新的方法论。

实际上,中国这类“古老文明”同时影响了布朗的方法论与理论选择。布朗长期关注中国,不只是将中国作为民族志事实的来源,而是直接借助中国思想传统来阐释自己的理论。1945年,布朗在皇家人类学会的亨利梅尔斯讲座(The Henry Myers Lecture)上作了题为“宗教与社会”(Religion and Society)的讲演,他所谈的并不是宗教与社会的问题,而是宗教在构建和维持社会秩序上的作用,即宗教的社会功能。在布朗看来,由于欧洲基督教改革运动以来的思想传统,宗教愈来愈被视为信仰问题,这种思想传统使人类学家的宗教研究也过分重视信仰(belief),往往执著于追究宗教的起源、宗教的正确与谬误;而原始社会的宗教若从信仰的角度理解,恰恰大多是充满谬误(false)的体系,因此,人类学家就很难理解这种宗教为何会被原始社会中的人所接受,更难理解宗教的本质。

英国人类学宗教研究的先驱,弗雷泽的老师罗伯逊·史密斯在对闪族宗教的研究中,指出“无论古代的或是现代的宗教,都与特定的信仰,以及特定的制度、仪式实践与行为准则相关……必须认识到,仪式和实践的用途就是古代宗教的全部……原始宗教并非一套存在着实际用途的信仰体系,而是约定俗成的传统习俗的实体”(W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1907: 16—17; 转引自 Radcliffe-

Brown, 1945: 34)。布朗自认承继了罗伯逊·史密斯的传统,<sup>①</sup>将宗教解析为信仰和仪式两方面,认为人类学宗教研究——无论原始宗教还是文明宗教——的重点应是仪式,而非信仰,而且关注仪式也并非其在信仰体系或教义中的位置,而是研究仪式的社会功能,看仪式如何调节和维持了社会情感,进一步地,如何维持了社会。在这种视角下,宗教之灵验(efficiency)问题就不再重要。

这并非西方宗教理论的传统,或者说,神学教义并不从宗教的社会功能角度解释宗教的本质;布朗只能外在地、以社会学的方式用以上观点研究基督教。但布朗惊喜地在孔子、荀子和《礼记》里直接找到了与自己相似的观念表达。换句话说,中国宗教的“教义”,如《礼记》中,正是将宗教,将“礼”<sup>②</sup>看作一套使人类社会得以有秩序的实践。

布朗按历史时序挑选出中国仪礼理论中与他相似的观点,《国语》已将“祀”理解为“昭孝息民,抚国家,安百姓”;至于孔子,虽然不语怪力乱神,并不直接言及宗教,但他对乐与礼的叙说往往也出于维护促进社会之和谐有序的角度;荀子及之后的儒家学者则更明确地谈礼仪,尤其是丧礼与祭祀对维持社会秩序的功用;《礼记·乐记》中直接写道,“礼、乐、刑政,其极一也,所以同民心而出治道也。”在布朗看来,这派理论引入了情感的维度,仪式通过规范情感而维持社会秩序,同时,也正是这种情感使社会生活得以存在继续。<sup>③</sup>

可以说,布朗引入中国的思想传统,是因他注重作为信仰实践的仪礼,这也可以被理解为日常生活化的信仰。但这并不等同于百姓的民间信仰实践。换句话说,布朗重视的是中国大传统中的仪式理论对礼

① 实际上,这也是涂尔干的传统。

② “我怀疑中文中是否有哪个词能表达我们所说的“宗教”(religion)。他们谈的是“礼”(li),这个词有仪式、道德规范、礼仪、良好行为的规范、适宜等种种含义。不过,这个词的写法包括两部分:一部分是灵魂、牺牲、祈祷之意;另一部分的原意是敬献牺牲的容器。因此,我们大概可以将“礼”转译为仪式(ritual)”(Radcliffe-Brown, 1945: 35)。而布朗同时沿用西方对《礼记》的译法:“Book of Rites”。可以看出,布朗认为中文中没有能够直接表达“宗教”的概念,如果要理解中国的宗教观,恐怕要通过“礼”这个概念,而“礼”则是rite or ritual之意。

③ 情感(sentiment)是布朗在宗教仪式与社会秩序间找到的联接点;在祖先崇拜和澳洲图腾制中,“都能看到宗教仪式是如何确认和强化了社会秩序所依赖的情感的”(Radcliffe-Brown; 1945: 40)。另外,情感也是涂尔干在讨论丧礼和原始分类时借助的概念。涂尔干在这种语境下使用“情感”时,指的并非个体自发的情感,而是内在于社会成员的,带有强制性的情感。或者说,无论涂尔干还是布朗,都更重视情感一词所暗含的“被激发出的”含义——这与仪式的非日常性和仪式的规范功能有关;而不采其“情绪”、“抒情”之含义。

的社会功能的阐释, 而并不讨论中国的民间信仰实践, 否则, 他就难以避开“灵”的问题; 这是因为“灵”恰恰是更多地与信仰, 而非仪式相关的, 布朗追求的, 正是在不讨论灵验的前提下研究宗教, 这样才能将注意力集中在宗教的实际社会功能。<sup>①</sup>

正如布朗从涂尔干《社会学方法的准则》找到大师对“功能”的提法, 将其改造入自己的社会功能论, 他也同样地试图在中国传统中寻找可普遍推广的理论。中国的仪礼理论就被布朗视为能够解释一切人类社会中宗教之意义所在的理论。

在1951年的赫胥黎纪念讲座上, 中国哲学再次为布朗所用。在这篇倡导社会学比较方法的檄文中, 布朗试图证明自己的比较社会学所追求的对人类社会普遍原则的探求是可行的。他采取的例子是人类思维和社会组织中对立的成对关系, 而他发现这种对立统一原则在澳洲、北美部落和新南威尔士的民族志事实中共同存在, 布朗认为, 这种原则可以同时解释人类社会中的交换和敌对。就像在对仪式作社会功能解释时一样, 布朗广泛地在各种思想传统中寻找与自己相呼应的社会理论。又一次地, 布朗发现古代中国哲学直接对社会由对立统一原则组织作了理论上的阐释: “一阴一阳之谓道”。布朗将“道”解为“an ordered whole”, 即和谐的整体, 或有秩序的整体。这种阴阳原则不仅统治了空间关系、两性关系与季节原则, 而且, 阴阳哲学将此原则施以最广泛的外延, 将整个宇宙, 包括人类社会, 都理解为由这种对立统一观 (idea of the unity of opposites) 组合下的“order”。<sup>②</sup> 布朗兴奋地称, 古代中国的阴阳哲学反映的其实是人类社会的普遍原则, 澳洲、北美部落和新南威尔士都是以这种原则组织起来的, 只不过它们没有古代中国这样理论化

① 布朗解释道, 虽然中国百姓关注“灵”, 但理性主义或持不可知论的学者(他举孔子与荀子为例)并不重视仪式的灵验, 而重视其社会功能, 即礼在维持人类社会的秩序中的作用 (Radcliffe-Brown: 1945)。

② 在这里, 布朗还引用了葛兰言的研究。布朗认为, 葛兰言所描写的古代中国两性以年度周期聚会的现象以及相应的制度, 即家族交换青年男女以为配偶, 直到布朗本人访问中国的1935年都仍然存在。而葛氏虽研究这一原则, 但其研究是民族学式的, 既无实地考察, 又不追求普遍理论。布朗本人追求对中国社会中仍旧存着的这一现象进行实地调查, 他在中国期间, 指导李玉(Li Yu)完成此调查, 但由于日本侵略, 调查被迫中断。另外, 布朗所批评的葛兰言之“民族学”(ethnology)风格, 是布朗用来与自己所主张的社会人类学(比较社会学)相区分的名词。民族学的目的在于重构历史(historical reconstruction), 在不同的社会中寻找历史联系(无论是进化论的, 还是传播论的); 而社会人类学的目的在于从对社会多样性的比较中发见人类社会的普遍原则。

的表达(Radcliffe-Brown, 1951: 20—21)。

若说中国的思想传统一再成为布朗的灵感源泉,这恐怕有些武断;更客观的说法可能是,中国古代的社会思想直接以社会理论的形式被布朗所借用,对人类学理论作出过直接贡献。布朗孜孜以求人类社会运行的普遍原则,在西方社会和田野中,这些原则都潜藏于社会事实之下,而在古代中国哲学中,他发现了社会思想对这些原则的直接表达。

#### 参考文献:

- 胡鸿保主编, 2006,《中国人类学史》,北京:中国人民大学出版社。
- 拉德克利夫-布朗, 2002,《社会人类学方法》,夏建中译,北京:华夏出版社。
- 王铭铭, 2005,《社会人类学与中国研究》,桂林:广西师范大学出版社。
- 吴文藻, 2003a,《文化人类学》,载王铭铭编《西方与非西方》,北京:华夏出版社(原载于1932年孙寒冰主编的《社会科学大纲》,上海:上海黎明书店)。
- , 2003b,《功能派社会人类学的由来与现状》,载王铭铭编:《西方与非西方》(原载1935,《北平晨报》副刊《社会研究》第111—112期)。
- , 1988,《导言》,载费孝通、王同惠:《花篮瑶社会组织》,南京:江苏人民出版社(原版于1936年)。
- Radcliffe-Brown, A. R. 1937, "Review: Anthropology: An Introduction to Primitive Culture." *The American Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 3.
- 1940 "On Social Structure." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 70, No. 1.
- 1945 "Religion and Society." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 75, No. 1/2.
- 1951, "The Comparative Method in Social Anthropology." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 81, No. 1/2.

作者单位:北京大学社会学系  
责任编辑:罗琳

**Abstract** This article is a case study based on the fieldwork in Q county of Liaoning Province, and it probes into the changing practice of marital payments since 1940s. The case reveals that escalating payments means the rise of individuality as well as conjugality. Moreover, as a kind of traditional cultural and social recourses, marital payments tend to be utilized to pursue the equilibrium of power in affinal relationships by bride's family. What is more important is that bride's family makes use of marital payments to reconstruct affinal order, which enforces the relationships between bride's family and the new couple, with the result that affinity plays an important role in local folk society.

Job-seeking Behaviors of Clients of MLSCS-UR and Related Institutional Arrangements in Shanghai ..... *Huang Chenxi* 137

**Abstract:** There is much complexity of factors that have impacts on job-seeking behaviors of clients of Minimum Living Standard Guarantee System for Urban Residents (MLSCS-UR). Institutional arrangements have effects on their job-seeking behaviors and decisions by means of their influences on individual subjective and cognitive variables. Using the methods of survey, interview and documentary analysis, this study firstly analyzes what subjective variables have statistically significant impact on the job-seeking intensity of clients of MLSCS-UR in Shanghai, and then explores the impacts of related institutional arrangements on job-seeking intensity, and finally, the author proposes some policy suggestions for improving MLSCS-UR.

Radcliffe-Brown in China, 1935—1936 ..... *Liu Xueting* 161

**Abstract:** In the autumn of 1935, the British social anthropologist A. R. Radcliffe-Brown arrived in Beijing (Beijing). He was invited by Professor Wu Wen-zao of Yanching University to deliver a series of lectures on “comparative sociology”. Radcliffe-Brown's lectures exerted heavy influences upon the group of distinguished young Chinese sociologists and anthropologists surrounding Wu Wenzao (e. g., Fei Xiaotong and Lin Yaohua), nonetheless, the latter selected from his lectures on the practical aspects. For Brown, the ancient Chinese concept of “Li” (ritual) was inspiring for his own sociology of religion. For Chinese sociologists and anthropologists, Radcliffe-Brown's “comparative sociology” was useful and interesting simply because it was relevant to their own micro-sociological studies of rural communities perceived as closer to “Chinese reality” at the time.

**REVIEW**

A Discussion on Harrison White's Model of Production Markets: Anatomy, Comparison, and Revision ..... *Wang Xiaolu* 175