

# 局部作为整体\*

——从一个案例看社区研究的视野拓展

王铭铭

**提要:**20世纪30年代中期,吴文藻结合人文区位学与民族志的相关论述,提出了有广泛影响的社区研究方法论。在本文中,作者借个人的一个既有研究案例说明这一方法论的内涵,并提出,要同时关照吴文藻所述的社区整体性与局部性,便应将研究视野拓展到人的社会关系领域之外。延伸有关文化的物质性、社会性与精神性的论述,作者指出,作为一个“更大世界”的社区,除了是社会共同体之外,还包含超出社区边界并与之形成不同形式的关联性的半自然和自然世界、“精神世界”,及通过研究宇宙观与现实社会之间关系可以认识到的“抽象世界”。此外,作者还质疑了大小传统理论。

**关键词:**社区 民族志 生活世界 宇宙观 文明

## 一、引言

社区研究法是现代中国社会学和社会人类学奠基人之一吴文藻先生于20世纪30年代中期始倡的。必须承认,这一方法并非吴先生独创,它与西方社会学理论探索及相关学者在民族志、社会调查、文化人类学、人文区位学、地域调查运动、文化社会学等领域的具体实践相关(吴文藻,2010b)。不过,吴文藻先生选择以社区研究法为中国社会学研究的方法论基础,有其独立的学术思考。

提出社区研究法时,吴先生为燕京大学社会学教授,这期间,吴先生致力于建设社会学的中国学派(亦称“燕京学派”)。为此,他以身作则,以中国语言文字阐述社会学;在中国社会研究的理论解释上,他倾

---

\* 本文的部分内容曾于2011年12月以《主与客:民族志中关系的宇宙论》为题在西南民族大学举办的讲座中出现过,又于2015年12月在中国农业大学“农政与发展讲坛”及云南民族大学“马曜讲座”上以《局部作为整体:反思地继承社区研究法》、《关于社区研究法》为题的讲演中出现过。感谢杨正文、叶敬忠、和少英诸兄对我的邀请。在本文本形成的过程中,我得到了罗杨博士的重要帮助。特此致谢。

向于功能的观点(functionalism);在方法上,则择取社区研究(吴文藻,2010a),以此引领一批学生分头对变迁中的乡土中国进行扎实研究,指导他们将各自研究所得与通过听课或留学获得的有关西学的系统知识相结合,提出“适合我国国情”的理论(冰心,1994)。

吴先生主张,社区是中国社会学研究的实验室,乡村社区的研究有在中国研究的根基上梳理自身学术风范的可能。而20世纪,中国各地的乡村正在遭受超大规模的现代性实体的腐蚀,其可预见的结果是,乡村社区将成为国人在现代化中丧失的文化。有鉴于此,吴先生主张,学者有义务通过自己的学术实践来守护传统。

对于“社区”,吴先生的定义是:社区是社会的具体体现,“社会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。而社区乃是一地人民实际生活的具体表词,有实质的基础,是可以观察得到的”(吴文藻,2010e:440)。作为社会的“实质的基础”,社区乃是个功能相系的整体,若要对之善加研究,便要借鉴功能的观点,“先认清社区是一个,整个就在这整个的立足点上来考察它的全部社会生活,并且弄清楚这社会生活的各方面是密切相关的,是一个统一体系的各部分,要想在社会生活的任何一方面求得正确的了解,必须就从这一方面与其他一切方面的关系上来探索穷究”(吴文藻,2010a:6)。

不过,鉴于功能的观点有其局限性,吴先生在提出社区研究法之后不久(1936年),便在其《中国社区研究计划商榷》一文中修订了自己的看法,提出了我们可称之为“社区前后内外关系论”的补充(吴文藻,2010f)。这一关系论源于拉德克里夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown)应吴先生之邀来华讲学时介绍的雷德菲尔德大小传统理论(吴文藻,2010f;拉德克里夫-布朗,2002/1935)。雷氏自1940年代开始,在方法上质疑西方人类学家局限于部落社会民族志的做法,提出应使民族志研究向乡民社会开放,使之适应研究作为文明整体之局部的乡村社区(即其所谓“partial societies”或“局部社会”)的需要。不同于相对独立的、整体化的部落社会,乡村社区属于其所在的文明整体,作为文明社会整体的局部而存在。要认识这些社区,研究者便要对它们与它们所在的文明(即“大传统”)之间的关系加以深究,尤其是要对文明“大传统”与乡村社区“小传统”之间的关系加以辨析(Redfield, 1956; Wilcox, 2006)。吴文藻接受了拉德克里夫-布朗转述的雷氏学说,并在《中国社区研究计划商榷》一文中,将自己在1935年提出的社区整

体论观点重新定义为社区研究的“横的”观点,并指出,妥善的社区研究,应结合空间的内外关系和历史的先后相续。

在吴文藻先生社区研究法论述的启迪下,自20世纪30年代后期起的10多年间,国内学界以燕京大学社会学系为中心涌现出一批村庄研究著作,这些著作后来被誉为“社会人类学的中国时代”(Freedman, 1963)的代表之作。其中尤为著名的是费孝通先生1939年出版的《江村经济》(Fei, 1939),该书关注作为整体的乡村如何成为世界经济格局的局部。《江村经济》出版之后,费先生在“魁阁时期”开创了多点民族志式的乡村社区类型比较研究(Fei & Chang, 1948),同时还特别关注介于乡村社区上下内外之间的乡绅(Fei, 1953)。费先生的一系列社区研究作品忠实于吴文藻先生的社区研究纵横观,并加以富有知识社会学(杨清媚,2015)和文明人类学(张江华,2015)气质的发挥。与他同一时期的林耀华(Lin, 1948)、李安宅(1989)等,也在各自的民族志研究中发挥着同一方法论的优势。

然而,需要指出的是,“社会学的中国学派”一向有侧重现代化研究的倾向,这使它习惯于以传统—现代二分的框架叙述变迁。在其发挥学术和现实作用的过程中,这一学派习惯于将社区和传统相联系,将它形容为不受外界影响而改变的整体,而将社区的“腐蚀”与现代化相联系。这就使这个学派在了解纵横结合的重要性之同时,偏重于吴先生所谓“横的”方面的研究,沉浸于“解剖麻雀”,从而缺乏对社区的历史性和内外关系体系的结构之考量。

我曾引征相关观点,批评社区研究实践者模拟部落社会研究的“封闭群域”(isolates)意象来定义乡村社区的做法,质疑其轻视文明、地区权力精英、国家、市场、等级、社会流动、宗教—神话—知识的作风(王铭铭,1997b,2003),又曾将社区研究法的这一视野局限与19世纪基督教社会学对中国社会的扭曲联系起来(王铭铭,2007)。我甚至还不满足于雷德菲尔德大小传统理论,试图借助葛兰言的著述(如Granet, 1930)来探究文明整体之早期形态发生于所谓“局部”(乡村社区)的可能,并将其与“帝制晚期”的历史研究相结合,组合成一种有关社区上下内外之间文化双向流动的关系,以反思雷德菲尔德式的文明授受关系的论点。

然而,我坚持认为,对社区研究法的反思绝非为否定社区研究而提出;正相反,这些反思是为了丰富社区研究的内涵,使之在局部的研究

中兼及整体。在我看来,加之以对更大范围的历史流动和“环境”开放的观点,也就是说,加之以吴文藻先生补充的观点,以注重社会共同体内外关系层次的结构人类学作为进一步的补充,社区研究法仍不失为社会科学中国研究的有效方法之一。

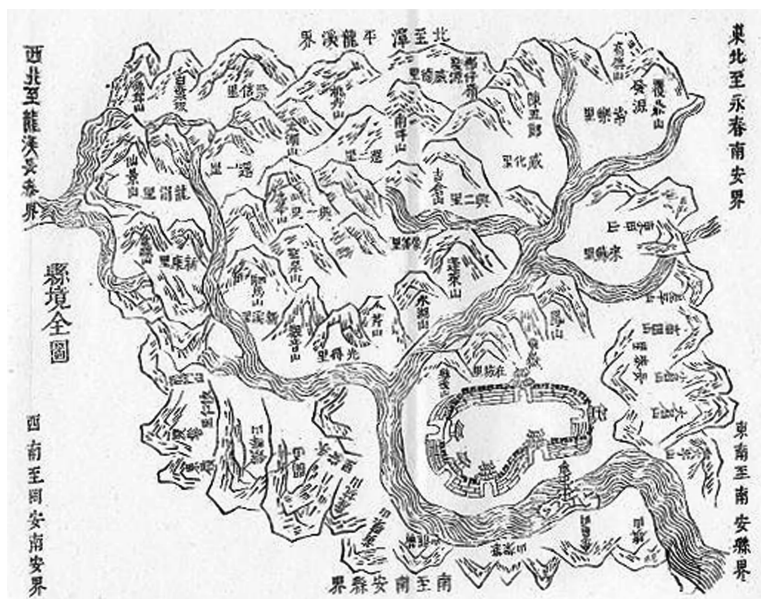
此处,我将以一项个人于 20 世纪 90 年代完成的闽南村落(溪村)研究为例,说明这个看法。

由这项研究,我曾引申出两种论述,其中一种是对 20 世纪以来“化农民为公民”进程的描述与分析(王铭铭,1997a,1998,2004),另一种关涉地方精英的权威性格组合现象(王铭铭,1998;Feuchtwang & Wang, 2001)。这里我重述个人溪村社区研究体会,为的是使这项既有研究与社区研究法的奠基性论述和对它的反思关联起来。我用“局部作为整体”来形容本文拟提出的看法,这是对萨林斯(Marshall Sahlins)在《整体即部分》(萨林斯,2009)一文中对局部与整体关系界定的倒置。在该文中,萨林斯将雷德菲尔德用以分析乡村社区的“局部社会”与文明“整体社会”之关系的概念,推衍为用以分析“整体社会”与跨文化关系体系的观点。我曾借用萨林斯的这一观点,并将其与关于“超社会体系”的论述(王铭铭,2015a:3-70)相联系。在本文中,我则将他的“整体即部分”倒过来说,借“局部作为整体”,我拟表明,如果说社区是更大的社会体系的局部,那么也可以说,这个局部不仅有整体的“形”,而且还在自身的形成中融入了整体的“质”,因此,考察局部也意味着考察整体(无论“整体”指的是区域、社会,还是“超社会体系”)。

## 二、社区作为整体

溪村是一个平凡的闽南村庄,位于泉州市所辖的安溪县。清乾隆时期知县庄成编修的《安溪县志》卷首有县境全图(见下图),该图显示,安溪“大溪横流,龙山拱峙,由陆而至者必出其途,由水而运者必会流而下”(庄成,1988:31),县城周边“三峰玉峙,一水环回”,西溪和蓝溪构成城与乡的天然界线。溪村即位于县城外西北方向,西溪和蓝溪的交汇处以南,是安溪 460 个村居之一。溪村有居民三千多人,其中男性居民绝大多数姓陈。陈姓家族的开基祖是明初从鲤城东部城墙附近

的一个地方迁移而来的。初来此地时,先依附于相邻村庄,到五世祖时,创建了祭祀公业(包括祠庙及附属的公田),独立为一个继嗣群体。至20世纪90年代,这个家族已传22代。



资料来源:庄成,1988:图版1。

安溪县境全图

在现在的溪村,社区空间已随着道路、工厂、新建住宅楼的扩展而部分肢解,不过,村内家屋依旧体现着既有聚落格局。这里聚落大体分为三大板块,分布在东、南、西三个方位上,环绕着村庄中心点偏北处的村庙。村庙名叫“龙镇宫”,主祀神为法主公(一位宋代道人变化而来的神明)。村庙坐北向南,庙门之南,有一块肥沃的农田,1950年代土地改革之前是供养年度祭祀所用的公田。村庙东北有座陈氏祠堂。

1991-1995年间,我两度在溪村进行过长期田野工作。当时的研究是在两个科研项目的大框架之下进行的,有其特定的问题意识,但所运用的方法则是民族志。这个方法可谓是半个世纪之前吴文藻先生阐述的社区研究法的基础。

吴先生以三个要素定义社区,即社区是由人民、地域、文化构成的。

社区首先指人群居住的地方,而不是指自然地理单元。吴先生所说的“地域”,不是指一般所谓的地区,而是特指社区所在的部落社会、乡村或都市这些更大范围的地理空间。它们之间的区分,是由其各有不同的“生业”界定的,如部落社会居民多从事游猎和畜牧,乡村居民多从事农业和家庭手工业,都市居民多从事工商制造业。在吴先生看来,每个社区都有自己的文化,而所谓“文化”,指的是一个社会共同体“应付环境——物质的、概念的、社会的和精神的环境——的总成绩”(吴文藻,2010e:441)。

作为一个村落,溪村符合吴先生所定义的社区,它的“人民”是一个家族,它是一个乡村社会中的社区。生活在此地的人群既不是部落民也不是城市居民,与部落民不同,他们的主要生业是农耕和家庭手工业,他们长期与周边的城镇、市场打交道,对于这些区位的生活形态,有着相当程度的认知。正是在部落与城市两种“地域”之间,溪村人形成了自己的社区,有了其在“应付”广义的环境中孕育出来的文化。

吴先生所说的“社区研究”,本就是基于个体学者通过长期努力而可以通盘把握的有实在地方性根基的文化。为了阐述文化,除了提供社区构成要素方面的定义之外,吴先生还借用马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)关于多层次的、整体的文化定义(吴文藻,2010c),这个意义上的“文化”是由如下层次关联而成的整体:

1. 物质文化,是顺应物质环境的结果。
2. 象征文化,或称“语言文字”,系表示动作或传递思想的媒介。
3. 社会文化,亦简称为“社会组织”,其作用在于调适人与人之间的关系,乃应付社会环境的结果。
4. 精神文化,有时仅称为“宗教”,其实还有美术、科学与哲学也须包括在内,因为他们同是应付精神环境的产品。(吴文藻,2010d:433-434)

吴文藻先生列举的文化的诸方面,适用于描述作为生活世界的溪村的各个具体社会生活层次。

溪村的本来生业是农业(稻谷、蔬菜、茶叶、竹林种植业)和小型家庭手工业(如竹藤器编制业)。这个地方的人民操有安溪腔调的闽南

语,以之相互交流、传递思想。作为一个家族村落,溪村的社会组织纹理清晰。这个以亲属制度为基础的“社会”是由同姓的堂亲、异姓的姻亲,以及超过亲属体系范围的关系构成的,但它也包含着丰富的“精神文化”,这一文化内容并不纯一。宗法制这个礼仪体系本局限于帝王将相和士大夫阶级之中,到宋代以后,渐渐允许庶民加以尊奉和实践。在宗族伦理庶民化的历史大背景下,产生了运用于自治化基层社会的宗法制。明清期间,它与扩大式家族共同财产关系的建立与维持关系密切(郑振满,1992:227-271)。溪村的宗法制便有这些庶民化、自治化、财产共有化的特质。与此同时,基于宗法伦理原则组成的社会共同体(家族),其作为集体认同象征的祭祀对象既有祖先,也有道教化的民间诸神,其共同命运之把握更凭靠着道教符箓、法术、科仪。这些符箓、法术、科仪为共同体及其成员驱邪避灾、维持其社会再生产(Dean, 1993)。而佛教的彼世论在溪村也占有一席之地。如乾隆版《安溪县志》所记载的,安溪为朱子过化之区,依照《朱子家礼》来安排过渡礼仪是其传统。然而,此地“城邑乡村习俗,不无各别”(庄成,1988:113)。以丧礼为例,“士大夫尚依《朱子家礼》,属纻,散发,徒跣,擗踊,哭不食,立护丧,讣告亲友,择日成服”,而“乡俗”,则“或用僧道诵经礼忏,惟士大夫有不用者”(庄成,1988:115)。与闽南其他社区一样,溪村乡间的丧礼,糅合了古老的丧服制度和汉以后传入中国的佛教信仰(De Groot, 1884),尤其是在处理死者的“身份”、使新亡故之亲人化为祖先的过程中,佛教的超度仪式扮演着关键角色。

将民族志方法与其社区论述相结合,吴文藻先生提出了“社会生活之应研究的各方面”大纲:

- (1) 家族氏族和亲属制度。
- (2) 村落社区的技术制度。
- (3) 村落生活的经济方面。
- (4) 社会裁认——包括法律、道德、公意以及伦理的与宗教的裁认等。
- (5) 礼仪习俗——例如庙宇、节期以及生、婚、丧、祭的风俗。
- (6) 语言文字的社会意义(尤其与社会文化的关系)。
- (7) 教育,即个人社会化的历程。
- (8) 宗教、神话、艺术及民间文学(即国内一般人所谓之民俗

学的领域)。

(9)个人在变迁的社会环境中之社会调适问题。

(10)民族的情操和思想的研究,如国魂、民族精神与民族品德之类。(吴文藻,2010f:471-472)

这个大纲是吴先生文化四层次说的具体化,也是对任何合格的社区研究提出的研究内容上的要求。

吴先生的社区研究法难以避免地带有那个时代的烙印,他的文化四层次说来自马林诺夫斯基的文化表格,“社会生活之应研究的各方面”大纲来自20世纪20年代建立的现代西方民族志研究方法指南,而将文化诸层次和社会生活诸方面联系起来以塑造社区整体形态的理论是功能主义的相互作用观点。吴先生列出的社区文化诸层次、社会生活诸方面,与功能派民族志研究内容基本对应,也与它一样,存在重视人(包括其“神性”),轻视物及物构成的“环境”的倾向。依据结构人类学的有关主张,我认为,任何完整的社区,或者说,任何完整的“社会共同体”,都是人、物、神诸“存在体”共处的场所;要研究社区,就需要重视这三类“存在体”之间的关系(王铭铭,2015b)。

据此,则吴先生列举的层次和方面,可更有逻辑地归并为人一人、人一物、人一神三对关系。

首先,民族志一词中的“民族”如果指广义的社会共同体,那么,其形成的前提,就是联系于他人(共同体内与外)而存在的人,具体包括血缘—地缘关系、道德、法律中的人—人关系、政治关系、语言、风俗—宗教、人对人的服从或支配、民族认同、国家的符号政治、经济及人通过(人化)物产生的相互间关系(如生产物时人与人之间的关系、交换礼物或商品的关系)。

人一人关系中,存在着“象征文化”因素,因为在我们所考察的社区中,人们不仅要“做人”,还要有对“做人”妥善与否的看法,而这些看法是运用语言和行为表达出来的人们关于“如何为人”的观点。

任何“社会共同体”都难以割裂于物的世界而独存。从礼物这个侧面可以看到,不少人一人关系正是通过物的流动得以实现和表达的。此外,物作为“环境”,在很多情况下也会成为技术和制度的塑造者,甚至对于社会形态的生成起到关键作用。在吴文藻先生所说的部落社会、农业社会、都市社会中,不同的社区都需要与人化和非人化的物构



成关系,以此获得“生业”,因之,各自的工具和知识体现,都起着交流人一物的作用。以此观之,从事社区研究,不能将人一物关系局限于吴先生所说的“村落社区的技术制度”、“村落生活的经济方面”,而应更重视人的创造与自然之间的“相互协调关系”。如列维-斯特劳斯在涉及“生态”时所说的,在民族志研究中,我们观察和试图描述的事实有两个方面,“一方面,人们试图实现历史潮流与特殊环境之间的相互退让,另一方面,他们保持着某种前后相续的心灵诉求”,而一个有意义的整体,正是在这两种“现实秩序”之间的调适中混合而生的(Levi-Strauss, 1992:104)。

吴先生在列举社会生活的方面时提到“宗教”(我加上引号,是因为此处的“宗教”指普遍存在于任何社会共同体的宗教性观念、象征与行为,而不是被官方承认的“世界宗教”),其实,“宗教”涵盖的面广泛涉及人一神关系,此处的“神”是广义的、复数的,不局限于基督教的不可数的“上帝”,一方面,可以是人—人关系的拓展,另一方面,则可以是一人一物关系的延伸。

溪村正是一个由以上的广义人文关系(人—人、人—物、人—神关系)构成的复合性生活世界。作为一个社区,它的首要构成要素是人,作为一个家族村落,人们依照一定的家族社会组织原则(堂亲、姻亲、辈分)形成关系。然而,社区中的人并不只生活在以己为中心、以远近定亲疏的人际关系差序格局(费孝通,1948)之中。没有周边的山川,聚落内外的谷物、树木、牲畜,社区生活便不可能,人们用这些物来养育自身,维系家族的绵延,他们也生活在广义的神当中,通过与神、鬼、祖先的交流,令这些关系焕发生机,塑造着这些关系的体系。

### 三、社区作为局部

在考察溪村之初,我数次登上村庄周边的丘陵,俯瞰村庄,绘制村道、农田、树林、聚落、祠庙的分布草图。接着,我随机选择了30个家户,利用预先设计好的问卷,对家庭物质生活、社会关系、教育、宗教信仰等方面进行了调查。在做问卷调查的过程中,我日复一日穿行在狭窄的村道、田埂上,去探访随机选择的家户,这使我获得了对村落住宅和它们周边事物的具体知识。与此同时,我开始对村庙和祠堂的历史,

及分布在村庄东、南、西三个方位上的聚落形成过程和相互关系进行研究,依靠民间文献(如族谱)与第一手田野调查资料,分析当地家庭的组成与亲属制度、各家之间关系的体制(如各家庭之间的分合关系、聚落形态与仪式制度)、超家庭的关系(祠堂、寺庙、开基祖墓地等“公共建筑”所呈现的“人—神关系”)。沉浸在村社空间布局上各局部的内部关系与结合形态的研究中,我了解了家族内部分支(房份及与之相关的聚落)的历史和现实状况,认识到祠堂和庙宇这类祭祀公业将这些分支联系起来的作用。

问卷调查涉及农户的物质生活,生产、消费状况,种植蓄养状况。这些状况,实为一个由物构成的“世界”的局部。

溪村人的社会生活既在人与人的相互关系中展开,也在由地方的物构成的体系及人与之形成的关系中展开。山、水、树、农田、茶园、牲畜、家禽、日用工艺品便是主要的物。对当地人来说,生产并不简单意味着人对物的“加工”,而是可以用“五行”(金木水火土)之间生克关系来形容的过程。种植是以金属工具开垦整地、以水滋养木,消费既牵涉各种交换活动,有些部分又与祭祀相关,而对熟食的习惯性需要,又预示着火这一元素在消费中的关键作用。村民对于周边人为、半人为及非人为的物,既采取实用主义的态度,又附加了各种神话性的价值,尤其是赋予日用工艺品之外的诸类物(如山、水、树、牲畜)以传说。比如,村庄西南的聚落建在一个微微凸起的台地上,传说那个台地不只是地,还是一只灵验的乌龟;祠堂前面的大榕树不只是一棵树,还曾作为神明护佑祠堂,使之不受洪水侵袭;献给神明和祖先的猪,必须在它们乐意时才可被宰杀,等等。

人居不是一切,作为一个整体,溪村的生活世界是由三个圈子构成的:由神明和祖先庇护的人居是它的核心圈,农地构成半人为的中间圈,通向村社之外的遥远之处是非人为的外圈。

像溪村这样的乡村社区,其社会体系与自然世界紧密嵌合,这情景,有时让我联想到城市文明尚未诞生的新石器时代。然而,实在的证据却又明白无误地表明,这个社区的历史并没有那么悠久,直到14世纪中叶之前,它都还属于“野”的范畴。对村社社会生活形态的历史和现状的研究使我看到,这一特定的乡村社区不但不是文明的乡土之源,而且其社会能动性甚至可以说是有特殊限定的。自其诞生之日起,溪村不仅必须与周边的自然和社会共同体持续地打交道,适应其势力,而

且用雷德菲尔德的话说,更必须与自上而下播化的“先在文明”(primary civilization,具体指帝制时期的官方与精英文化)与“后起文明”(secondary civilization,具体指现代性)打交道(Redfield, 1956:41 - 42;王铭铭,2004:83 - 101)。

即使不考虑这个小地方与所谓“大传统”之间的关系,对我们的视野作区域性的限制,也会看到,溪村是作为一个局部存在于一个地理范围更大的区域体系之下,不同于西方人类学家笔下的原始部落,这种村庄不是全然自在、自为、自立的。溪村人和他们的家族绵延,需要娶妻生子,家族外婚制是通婚实践的基本规则,这个规则的实行,使村社与周边远近社区形成了某种“通婚圈”的关系。在互惠与阶层不平衡的双重作用下,“通婚圈”表现为人文地理上的近、中、远三个圈子,近至邻近几个社区,中至周围几个乡镇,远至闽南及其之外的县市(王铭铭,2004:50 - 59)。“通婚圈”的版图是溪村社会生活的基本空间样貌,其他社会生活方面基本与之相互对应。溪村规模不算小,但是不存在自己的集市,需仰赖周边的集镇交通有无,人们日常交易的地点在“通婚圈”的“近”的范围内,有时也超出这个范围,抵达“中”、“远”层次。溪村的村神在本地备受敬仰,富有威仪和灵性,但却不是由生于本地的历史人物升华而成,而是从德化石牛山祖庙分香而来,而石牛山地处溪村“通婚圈”的“中”、“远”层次之间。那些年复一年安排村神庆典和表演仪式的道士、为节庆增添喜气的戏班、为丧礼举行超度仪式的和尚,都来自于村外,具体而言,多数来自于“通婚圈”的“近”的这个层次。

不同于部落社会的社区,身处文明社会的乡村社区是“局部”。

由此,我能够深刻领悟 1936 年吴文藻先生对社区研究法所做的补充。如吴先生指出的,要对这类社区进行彻底考察,就必须同时展开三方面不同而又相关联的研究,包括:

(甲)横的或同时的研究(以前曾称为静态研究,或模型调查),系专门考察某指定期间内某社区的内部结构和生活,而不涉及其过去的历史,或正在进行中的变迁的。

(乙)村落社区的外部关系的研究,即系考察该社区与其他各种社区的外部关系,以及与较大社区的外部关系。

(丙)纵的或连绵的研究(以前曾称为动态研究,或变异调查),系专门考察村落社区的内部结构与外部关系间,已在及正在

进行中的变迁的。(吴文藻,2010f:470)

吴先生以上所说,是对其之前提出的侧重“横的”研究主张的补充,这一补充至为关键。吴先生的意思大体是,甲类社区研究(“横的”研究)不能脱离乙、丙类,否则便不可能真正贴近社区的本来面目。甲类社区研究,亦即“横的或同时的研究”,以前曾被称为静态研究或模型调查,指通过对“社会生活之应研究的各方面”(家族氏族和亲属制度、村落社区的技术制度、经济、社会裁认、礼仪习俗、语言文字的社会意义、教育[社会化]、宗教、神话、艺术及民间文学)的研究,形成对于社区的横向结构组织模式的认识。这方面的研究是专门考察某个特定期间内某社区的内部结构和生活,既不涉及社区与其外部环境的关系,也不涉及其过去的历史。而事实上,社区“横的”结构组织,都是在更广阔的社会空间领域里成长起来,并通过历史的积累而形成的,近代以来,更深受现代性信仰和制度的影响。因此,要考察和描述社区真实的内部结构组织,便要对其外部环境与历史变迁加以研究。

以溪村为例,聚落形态和祭祀公业,可谓是这个社区结构组成的核心内容,这两类社会事物,一类与历史中分家析产的运动有关,一类与历史中为了克服分家析产带来的分化而实施的合成运动有关。分家析产似乎是历史中家族形成的前提,其实质是家庭中年轻男性成员的成家立业,而成家立业的前提是婚配,婚配则意味着一个家与另一个家(异姓)之间形成联盟,以此作为男方家庭生育后代的保障。从这一观点来看,聚落形态的生成,凭借的正是历史中社区内部与外部的“结盟”。作为克服家族内部分化的手段的祭祀公业,是一个社会共同体兴发自身集体认同的渠道。无论是村庙还是祠堂,祭祀活动之所以可以成为周期性的公共事件,一方面是由于有家族成员的集体参与,另一方面则是由于来自周边的道士、和尚、戏班的介入。这些公共祭祀场所的构成基础同样是社区与外部世界的关系。比如,村神法主公并不是本村的历史人物,而是宋代成神于德化县石牛山的张氏道人;又如,祠堂祭祀的对象虽不是陈氏家族的祖先,但这些祖先要在祠堂里有自己的正式牌位,前提是其亡灵经过佛教超度仪式的“处理”,而祭祖仪式的一个核心“外界”,是由家族的姻亲(妻舅)来念诵祭文。

在“社会生活之应研究的各方面”中,任何一个方面都不仅与其他方面形成相互作用的功能关系,而且都有自身的历史,而这一历史的内

涵,都与“社区与其他各种社区的外部关系,以及与较大社区的外部关系”相关。从事社区研究,就是在认识上处理内外的关系。

社区内部的关系不仅是层次和方面上的关系,而且是内部单元分合的关系。没有一个社区不是内部异质的。在如溪村这样的家族村落中,宗派、男女、长幼等等区分普遍存在,人们赋予这些区分特定的价值,给予“左右”的判别。正是在“左右有别”的逻辑中,家族分化为房支宗派,各自基于由父亲、母亲、子女构成的“亲属制度的基本三角”(费孝通,1947)拓展自身的存在和发展空间,在内部及与其他房支宗派的关系中,形成辈分秩序。所有这些区分和联系,都是日常生活史的核心内容,它们既是“横的”,又是“纵的”,既是结构组织性的左右关系,又是充满变数的前后关系。这些关系没有一样不兼及社区的外部关系,甚至可以说,没有一样不是内外关系的载体。同样地,在力量、制度和观念上,卷入关系中的单元与其他单元势力不平衡是常态,它们之间通常存在着程度不一的大小或上下之别。如果说社区存在着某种功能整合的一体性,那么,也可以说,这个意义上的一体性,正是指社区内部的分合关系与内外分合关系在力量、制度和观念上凝结而成的等级化的体制(上下关系),也正是在这个体制内,社区遭遇或接受着自外而内、自上而下的古今文明(大传统)的影响。

至于“社会生活之应研究的各方面”的最后两项,即“个人在变迁的社会环境中之社会调适问题”及“民族的思想 and 情操的研究”,吴先生本来可能分别用以指现代化过程中个人可能遭遇的问题,以及民族学意义上的“民族精神”(ethnos),前者是指新出现的问题之研究,而后者则似乎指其在论述文化层次时提到的“精神文化”,指任何时代的任何社会共同体都有的共同“气质”。而来自溪村的历史事实则表明,个人的社会性调适问题与“民族精神”之间的时间关系是相反的,前者存在于任何时代、任何社会共同体中,也就是说,任何时代、任何社会共同体,都存在个人如何社会化的问题,而后者被吴先生理解为是任何时代、任何社会共同体都有的,但在我看来,它与近代欧洲国族主义有着难以分割的关系,自19世纪末以来便与所谓“农业文明”中的社区存在矛盾,是自外而内、自上而下进入村社的现代性的核心内容。“民族精神”的政治性,表现为我在此前的研究里指出的“化农民为公民”的新文明,虽然也属于村落社区内部结构与外部间的关系,但实为“正在进行中的变迁”或现代性的核心内容。

#### 四、社区作为局部性和整体性的合一

研究溪村,我的感受是双重的。一方面,我感到,要对这个乡村社区加以深入研究,采取民族志研究法,辅之以社会统计学和历史学,对它的文化层次和社会生活方面加以整体的考察,有充分的可行性和必要性。另一方面,我意识到,溪村是文明体下的一个小局部,作为一个小地方,它有可考的形成年代,在其特定历史变化的过程中,深受非当地势力影响,它与这些大小不一的势力之间形成的关系体制,可用施坚雅(G. William Skinner)的“中心区位等级统”(hierarchy of central places)来形容(施坚雅,2000)。

这一双重感受,主要从我这个外来研究者的客位观点(etic)得出,但必须指出,它也有主位(emic)的“本土世界观”根据。

主位的地方民间世界观,含有一套将社区的内部与外部世界联结起来的制度,我认为,这套制度的内涵是年度周期(annual cycles)。

若将溪村社会生活的时间性看作一个完整的年度周期,那么,我们便会看到,这一周期是由节气、择吉(或“择日”)通书、节庆三种“历法”杂糅而成。这三种“历法”都不来自溪村,其起源有的与华夏自先秦至汉逐渐积累的宇宙论知识相关,有的是民间化了的正统历法,有的则是区域性的祀神制度转化而成的。

二十四节气指二十四时节和气候,先秦时期已逐渐根据中原一带人们对于物质环境的周期性变化规律建立,到秦汉时期则已有了系统的文字记述,它反映了黄河流域一带人们对于季节(立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至)、物候(惊蛰、清明、小满、芒种)、气候(雨水、谷雨、小暑、大暑、处暑、白露、寒露、霜降、小雪、大雪、小寒、大寒)等年度周期性变化的认识。

节气与农业生产的节律关系紧密,可谓人适应物质环境而形成的“物质文化”的最基本方面。汉以后,这套知识已由自北而南迁徙的汉人移民带到闽南地区。可以想见,远在东南沿海的闽南地区,季节、物候、气候都与中原地区有所不同,但这种不同并没有导致人们放弃二十四节气的观念图谱,相反,这一观念图谱被长期沿用,以指涉地方上相应的季节、物候、气候。在溪村,人们也是根据二十四节气来调适自身的活动与季节、物候、气候变化之间的关系。

在一个规模有限的溪村,人们认识节气相对易于凭借“直觉”而无需文本。不过,这并不意味着识字毫无用途。当人们遇有婚丧、盖房等重大事宜而需要确定行动吉凶之时,便需要求助于识字且握有择吉方面专门知识的专家。溪村人最常去求助的那个专家居住在距溪村数公里外的另一个村庄,他根据一本《通书》来帮助乡民作趋吉避凶的日期选择。这本《通书》是泉州继成堂《通书》的抄本。继成堂《通书》的创始者是洪潮和,清朝人,以堪舆和择吉闻名,嘉庆年间开始编撰《趋避通书》,其后人在泉州集贤铺海清亭开设继成堂择日馆,印制《通书》。《通书》在闽台、浙江、东南亚华人社区中广为流传。泉州继成堂洪潮和《通书》是生者“事生事死”时趋吉避凶的历法指南。这一含有丰富堪舆术和选择术内涵的指南,与先秦时期明堂、羲和、史卜之职有关的数术及汉唐正统历法相关,而其直接前身则为宋元时期民间化的官方日书(黄一农,1996)。

《通书》由握有择日技术的算命先生运用,属于“专门知识”,但在其系统化阐述的过程中,为了自身被承认和接受,此“专门知识”兼容了民间关怀,这些民间关怀牵涉到处理人事与天事(宇宙秩序)之间的关系。

妥善处理内外上下关系,一样是溪村的年度节庆所追求的。当地年度节庆包括全国性的年节(如春节、清明、佛诞、端午、七夕、中秋、重阳等)、祖先忌日、道教对上元、中元、下元的祭祀安排,以及一个富有地方特色的村神祭祀周期。全国性的年节以家或房支为单位庆祝,仪式规模比较小;祖先忌日有的牵涉全家族,有的也是以家或房支为单位;道教对上元、中元、下元的祭祀安排,则地方化为迎神、祭孤(孤魂野鬼)、送寒衣予祖先的供养活动。而在节庆的诸年度周期中,最富当地特色的是奉献给村神法主公的两次庆典,一次是每年农历七月二十三日法主公的诞辰庆典,另一次是每年正月初十前后举办的法主公进香刈火仪式。

七月二十三日法主公诞辰,村民以家为单位,汇集于村庙,为村神“祝寿”。这一祝寿仪式实为溪村每年一度的献祭活动,不过其规模并非每年都一样,有些年活动在一天内即告完成,有些年仪式活动则长达三天两夜。

莫斯(Marcel Mauss)和于贝尔(Henri Hubert)(莫斯、于贝尔,2007)曾给献祭做出了社会学的界定,他们指出,献祭涉及若干角色和

一个程序的安排,它首先对祭主(献祭的人)、献给神的祭品、祭司加以区分;接着,对献祭空间加以神圣化,使之成为献祭程序展开的舞台;而献祭过程则起到将祭品的生命释放出来、交通人神的作用。对于献祭的社会作用,莫斯和于贝尔指出,献祭是人通过与神交流达到自身的伦理提升、获得神的护佑的过程。这一论述,基本可以运用到溪村法主公诞辰仪式的分析。

该仪式的内容是由社区延聘的一个道士团队(祭司)安排的,这个道士团队也是仪式的核心表演者。献祭仪式开始之前,道士团队已用带来的神像和牌位按特定方位将庙宇布置成一个井然有序的神明世界,与此同时,在被选举出来的村民祭祀代表(当地称为“头家”)的协助之下,他们也将祭祀的桌台安装起来。之后,在他们演奏的音乐和诵经之声的配合之下,祭祀活动宣告启动。

既然是村神诞辰庆典仪式,它的主要内容便是由村神治下的地方百姓前来向他献礼贺喜。作为一个地方神,在其喜庆的日子里,法主公也吸引神界“同仁”来贺寿,这些“同仁”有些是来自上界的天神,有些是来自四面八方的其他地方神。仪式的开端被安排为请神,请神就是邀请上界天神降临祭坛、四方“诸侯”莅临盛宴。

请神之后,按照一定的时间规定,村民开始供奉祭品。祭品中,核心的有全村共同献祭的羊和猪,以及每家每户于当日清晨宰杀的、代表整个家庭的猪。

道士团队的头领告诉我,祭祀仪式中,送神比请神还要重要,原因是,他们所请的神是来与民宴饮的,节日过后,如果没有把他们送走,他们便会一直在村子里宴饮下去,最终村子里的财富会被消耗殆尽。宴饮正是祭祀活动的本质内容。村神诞辰庆典,是人供奉神的活动,是回报神在过去一年中的护佑的行动,同时又是本村人当主人,通过宴请,回报平日与他们有关系的周边社区关系户的行动。道士所说的送神是祭祀仪式的结束礼,但祭祀仪式的结束礼完成之后,仪式活动并没有终结,而是续之以宴请亲戚朋友的盛宴活动。祭祀活动在村庙举行,而盛宴活动则在各家各户举行。

正月的进香刈火活动,具体日期通过占卜决定,活动同样以村神法主公为中心,但内容不同于其诞辰庆典,不表现为上下内外各界神明、人间各类社会关系的来贺,而表现为村神、家庭护佑神(如观音)去往远山圣地重新获取灵力。正月的这次仪式接近于“朝圣”(pilgrimage),包



含家庭和家族向远离社区的大庙求取保佑来年生活福利的香火。

如我在前文提到的,村神法主公成神于离村庄甚远的德化石牛山上。该山因有一巨石形如牛而得名,主峰海拔1782米,除了有险峰、怪石、奇树、幽洞之外,还有一座被称为“石壶祖殿”的庙宇。传说溪村的村神法主公原名张慈观,他在宋绍兴年间(1131-1162年)与章公(朗瑞)、肖公(朗庆)在石牛山治魑魅,他们仙逝之后,被当地人尊奉为神。此后,法主公信仰广泛传播于闽南和台湾各地。溪村与法主公的“祖殿”,以及这座“祖殿”所在的石牛山形成了近土与远山的关系。正月的进香刈火,便是作为近土的溪村实践其与作为远山的石牛山的关系的仪式。

溪村人对进香刈火仪式的解释是,法主公在溪村龙镇宫镇守一年之后,不免劳累,以至灵力减弱,需要“回家”修养一阵,以便回到村庄后,可以在来年带着充沛的体力、精神及灵力,继续镇守他管辖的人间治所。同样地,被私人家庭奉祀的守护神,经过一年的劳累,也需要重新恢复体力和精神,如果能跟着法主公去远山的大庙修养一阵,那对充实其能量也极有必要。

溪村人并不是每年都去石牛山进香刈火,只有通过家族议事和占卜决议了的重要年份才去。溪村的“远山”不仅有石牛山,还有周边的城隍庙、清水岩、真觉寺所在的山丘。这些圣地有的是帝制时期朝廷的官方祭祀场所,有些则属于释道难分的大寺庙所在地,它们与溪村没有准确的方位关系,但在人们的意象中,这些寺庙与石牛山一道,构成了四方围绕中心(溪村)的五方格局。

进香刈火仪式,意味着逢迎村庙与家中的神像回归到神明所来自的方位不同的远山,进而为之更新灵力。

仪式的出发点是作为中心的溪村,但进香刈火行程勾勒出的地理图景含有颠倒中心—边缘格局,将外围(四方的圣地)视作超越地方中心的更大中心的意味。这种行程与基督宗教的朝圣(Turner & Turner, 2011)不同,它不是由孤独的个体为了克服困境与病痛而私自展开的,而是整个社区的集体行动。在行程中,青壮年男子形成强大合力,奉迎村神法主公神像,与此同时,各家各户也由其代表虔诚怀抱家庭守护神,他们组成了浩浩荡荡的队伍,在写有“法主圣君”字样的旗帜引领下,由一支特别的乐队鸣锣开道,一路前行。沿途经过道路的转折节点时,这支队伍中持有土枪的青年还要鸣枪驱赶鬼怪。抵达目的地之后,

逢迎村神的青壮年将法主公神像送进寺庙之内,安放在寺庙中神像的一侧。所谓“进香”,指的是向外在于社区的、山上圣地的中心表示敬意的仪式,而所谓“刈火”,指的是从这些远山求取文明生活(烹调、祭祀)所必需的火苗。抵达目的地之后,除了让村神在他的祖殿内、接近他的“金身”的方位上歇息停留之外,还要举行刈火仪式。一路上,一组村民带着装满木柴的铁锅,到达祖庙后,他们从主香炉获刈火苗,将铁锅内的木柴点燃。接着,跟随法主公神像而来的家庭守护神神像,也纷纷由家户所派代表拿着在主香炉上环绕三圈。此时,圣地寺庙的香火显然被理解为神的延续性灵力本身,它成为社区公共之火与家庭守护神灵力的来源。

带着社区公共之火和神明的灵力,溪村的村民再度形成一支浩浩荡荡的队伍踏上回归村庄的旅程。到达溪村附近,逢迎村神的神轿必须晃动,以显示神明的活力,同时,道路两边早已排列好阵容可观的供桌。进香刈火团队及其带着的各种圣物,在热闹的鞭炮声中徐徐行进,进入村庄,到达村庙,装着火的铁锅被安置在村庙神像侧面的地上,同时,家庭的神像也被迎回各自家中。

经过片刻歇息,法主公神像再度被青壮年扛了起来,这时,仪式进入了村神“巡境”阶段,所谓“巡境”,指的是由灵力充沛的村神视察社区各聚落和家户。从圣地带回来的火苗要由专人在庙里守护到上元节(在安溪县上元为正月十五前后三日)。此时,村内迎神,火苗被分送到各家各户,此后,各家正式点燃代表家庭人丁兴旺的灯,放花炮,敲锣鼓,庆元宵。

进香刈火仪式有丰富的意味,其核心在于通过集体旅行,实现社区与周边世界的再关联、社区公共符号与外在于社区的圣地之灵力的再分享。

法主公诞辰仪式与进香刈火仪式之间存在着鲜明区别。诞辰仪式接近于“社祭”,是社区通过祭祀地方神展现其一致性、确认其中心性的过程;而进香刈火则接近于“会盟”,是社区将自身纳入一个超社区的联盟体、分享其活力的过程。在诞辰仪式中,村民的集体行为表现为“当主人”,他们借村神诞辰之机,设宴(祭祀)接待来自上界、四周、村外的神明、亲友;在进香刈火仪式中,村民的集体行为则表现为“当客人”,他们在村神消耗了不少灵力之后,跟随着他去到“别的地方”,在更大的寺庙里做客,向那里的“主人”求得其生活的源泉(香火)。

与其他乡村社区一样,溪村的集体性格有内向和外向两面,其内向的一面,将社区与它的外部空间的区分界定为秩序与混乱、安全与危险的差异;而其外向的一面,则采取一种包容他者的态度,将有着区别的内外世界界定为互利的两方。前面提到,溪村人在进香刈火路程上遇到水沟洼地时,要鸣放土枪惊吓潜伏着的鬼怪,而且他们的村神曾在石牛山上治魑魅。这表明,对溪村人来说,有序的家园之外的世界,是充满着鬼怪、魑魅之类有害异己的(Eliade, 1971)。然而,在有害异己被治理之后,家园之外的世界的人、物、神,都可成为有利于家园生活的存在体。如果说村神诞辰仪式的“社祭”和“当主人”自内而外地联系着社区与超社区的世界,那么,也可以说,“会盟”和“当客人”自外而内地起着同样的纽带联结作用。年度周期中的这两种意义看似相反的仪式,共同构成将社区与外界、主人与客人、近土与远山联结起来的世界观,这种世界观不同于将有序的家园与混乱、危险的外部空间敌对看待的内向世界观,它包含着一种鲜明的内外互利观念。这一观念与当地对于人与他们的祖先之间既区分又联系的看法相互呼应。人与祖先分别生活在此世与彼世中,它们各自的世界被定义为阳间与阴间。然而,阳间的人与阴间的祖先之间的区分是相对的,家族祠堂里和房支公厅里奉祀的祖先牌位,便是经过特殊超度仪式重新焕发生机的祖先,它们既代表着离开此世的先辈,又代表着由彼世而来的先辈之灵。这些有灵性(当地称为“灵圣”)的存在体,既有超越此世的一面,又与此世形成互利关系:此世之人有着赡养彼世先辈的义务,而彼世先辈一旦接受后代的赡养,也便会对此世之人施以恩惠。

## 五、结 语

自吴文藻先生关于社区研究法的论述提出后,80年过去了,但这一学说依旧富有新意,若加以补充,仍可作为研究实践的指南。结合人文区位学及民族志的看法,吴先生提出了一种纵横交错的社区研究理念。这一社区研究的纵横观富有高度启发性。遗憾的是,吴先生对此未及加以充分诠释,而其引领的一代杰出社会学和社会人类学研究者也尚未及加以论证,“燕京学派”便被拉进了不利于它学术生存的年代。

上文中,我将吴先生的社区研究法与个人研究案例互为说明。接续他的论述,我将社区的整体性与局部性的合一理解为一个复合的生活世界,并在此基础上指出,如吴先生期待的,只有当“横的”研究与社区内外关系和历史的“纵的”研究同时展开,社区研究方可展现其社会生活的“活生生状”。结合横的和纵的研究,我还看到,社区的生活世界所触及之地理范围,超出了作为社区之地理空间范围,因此,要说明社区整体性,便要超越“调节人与人之间的关系”,将这些关系与“物质文化”和“精神文化”联系起来,从人类中心主义的社会观中解放出来,进入一个“更大世界”。这个“更大世界”复合着多个世界,既包含超出社区边界的半自然和自然世界,以及与之形成不同形式关联的通婚、贸易、移民等实际生活圈子,又包含宗教性的观念、象征与行为。

列维-斯特劳斯曾指出,民族志世界的精神领域,包括地理、经济—技术、社会和宇宙观四层次,被研究者的精神层次与现实情况存在对应和不对应的不同情况,其中,“土著”的地理和经济—技术观念比较准确地反映了现实情况,他们的社会观交织着真实和想象,而他们的宇宙观则大大超出现实的范围,作为独立的精神文化领域存在(列维-斯特劳斯,2006:544-547)。基于这一理解,利奇对宇宙观作了解释,他认为,作为人类想象的造物,宇宙观(复数)不被现实世界的边界所局限,它们是创造它们的人的现实生活经验的变体(transformations),这种变体是人对于“这个世界”的建构,是“这个世界”的人对于“这个世界”与“那个世界”之间关系的想象,因此,通常也以人间形式出现,成为人类学者可以充分观察的事实,成为“近在咫尺的那个世界”(Leach, 1982:213)。

探究“精神文化”,有时会触及与社区现实生活经验无关的层次,但如利奇指出的,在多数情况下,“精神文化”也在我们观察得到的现实生活经验中得以表现。

溪村的研究使我相信,充满世界情状和关系内涵的社区,其构成原理与国族这一“想象的共同体”(Anderson, 1983)相通,其内部统合大大依赖于外部世界的创造(莫斯等,2010),二者之间的关系包含着大小传统的关系,但大小传统不是一对一的,更不是简单的自上而下的“授受关系”。在雷德菲尔的大小传统理论中,存在着将单一的“大”(古代文明或现代性)相对于单一的“小”的简单化区分,而我们看到的事实是,小传统不仅为大传统提供过基础,而且,如我们在溪村看到的,它还持续地消化着不只有一个大传统(包括“先在文明”,如儒、道、释,以

及“后起文明”，如现代性）。

一个显而易见的道理是，倘若小传统不是以一个力量巨大的宇宙观为基础的，那么，这种以一化多的情景便不可能出现，而如我试图通过地方年度周期仪式的考察指出的，这个宇宙观，有着广泛的地理、经济—技术、社会内涵，作为一套知识，它将社区与其“环境”——尤其是山、水、树、农田、牲畜、茶园等等——关联成一个有相互作用或者“生克关系”的生活世界整体，将此处（社区）与彼处（“进香刈火”的目的地）、此世与彼世、生与死、主与客关联成既相互区分又相互结合的对立统一体，使二者之间产生互利作用，为社区与社区以外的世界提供着关系的知识与实践技术。

溪村是一个有具体历史历程的社区。有关社区的“纵的或连绵的”历史变迁，吴文藻指出，这既包括历史上的变迁，又包括“正在进行中的变迁”（现代化），他还精彩地指出，这些变迁发生于村落社区内部结构与外部关系间，因此，对社区历史变迁的研究，也就是对其内部结构与外部世界之间关系的研究。而我的研究也表明，对于这一关系，被我们观察分析的、作为研究对象的社会共同体，自身有着一套知识与处理技术。不可否认，随着现代性的传播，这套知识和技术不可能一成不变，如今，它已间杂着雷德菲尔德所谓的“后起文明”（现代性）的因素。然而，对溪村依旧年复一年举行的法主公诞辰仪式与进香刈火仪式的观察使我确信，正是基于这套既有的知识和技术，人们与进入他们家门的“新世界”形成了关系。我们甚至可以认为，正是这套曾经遭受现代性历史目的论推行者诅咒的知识和技术，通过自己的坚持，迫使其对立面产生了观念上的根本改变。

#### 参考文献：

- 冰心，1994，《我的老伴——吴文藻》，《冰心全集》第8卷，福州：海峡文艺出版社。
- 费孝通，1947，《生育制度》，上海：商务印书馆。
- ，1948，《乡土中国》，北京：三联书店。
- 黄一农，1996，《通书——中国传统天文与社会的交融》，《汉学研究》第14卷第2期，台北：汉学研究中心。
- 拉德克里夫-布朗，2002/1935，《对于中国乡村生活社会学调查的建议》，吴文藻编译，北京大学社会学人类学研究所编《社区与功能——派克、布朗社会学文集与学记》，北京：北京大学出版社。
- 李安宅，1989，《藏族宗教史之实地研究》，北京：中国藏学出版社。

- 列维-斯特劳斯,2006,《结构人类学》卷2,张祖建译,北京:中国人民大学出版社。
- 莫斯,马塞尔·爱弥尔·涂尔干·亨利·于贝尔,2010,《论技术、技艺与文明》,蒙养山人译,罗杨审校,北京:世界图书出版公司。
- 莫斯,马塞尔·亨利·于贝尔,2007,《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,杨渝东、梁永佳、赵丙祥译,桂林:广西师范大学出版社。
- 萨林斯,2009,《整体即部分:秩序与变迁的跨文化政治》,刘永华译,王铭铭主编《中国人类学评论》第9辑,北京:世界图书出版公司。
- 施坚雅,2000,《十九世纪中国的地区城市化》,施坚雅主编《中华帝国晚期的城市》,叶光庭、徐自立、王嗣均译,北京:中华书局。
- 王铭铭,1997a,《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》,天津:天津人民出版社。
- ,1997b,《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——闽台三村五论》,北京:三联书店。
- ,2003,《走在乡土上:历史人类学札记》,北京:中国人民大学出版社。
- ,2004,《溪村家族:社区史、仪式与地方政治》,贵阳:贵州人民出版社。
- ,2007,《经验与心态——历史、世界想象与社会》,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2015a,《超社会体系——文明与中国》,北京:三联书店。
- ,2015b,《民族志:一种广义人文关系学的界定》,《学术月刊》47卷3月号。
- 吴文藻,2010a,《〈社会学丛刊〉总序》,吴文藻《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- ,2010b,《西方社区研究的近今趋势》,吴文藻《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- ,2010c,《论文化表格》,吴文藻《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- ,2010d,《现代社区实地研究的意义与功用》,吴文藻《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- ,2010e,《社区的意义与社区研究的近今趋势》,吴文藻《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- ,2010f,《中国社区研究计划的商榷》,吴文藻《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- 杨清媚,2015,《“燕京学派”的知识社会学思想及其应用——围绕吴文藻、费孝通、李安宅展开的比较研究》,《社会》第4期。
- 张江华,2015,《“乡土”与超越“乡土”:费孝通与雷德斐尔德的文明社会研究》,《社会》第4期。
- 郑振满,1992,《明清福建家族组织与社会变迁》,长沙:湖南教育出版社。
- 庄成,1988,《安溪县志》,厦门:厦门大学出版社。
- Anderson, Benedict 1983, *The Imagined Community*. London: Verso.
- De Groot, J. J. M. 1884, *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*. Leiden: Brill.
- Dean, Kenneth 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea 1971, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Trans. by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.
- Fei, Hsiao-Tung 1939, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Routledge.

- 1953, *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*. Revised & edited by Margaret Park Redfield. Chicago: University of Chicago Press.
- Fei, Hsiao-Tung & Chih-I Chang 1948, *Earthbound China: A Study of Rural Economy in Yunnan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feuchtwang, Stephan & Mingming Wang 2001, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China*. London: Routledge.
- Freedman, Maurice 1963, "A Chinese Phase in Social Anthropology." *British Journal of Sociology* 14(1).
- Granet, Marcel 1930, *Chinese Civilization*. Trans. by Kathleen Innes & Mabel Brailsford. London: Kegan Paul Trench and Co. LTD.
- Leach, Edmund 1982, *Social Anthropology*. London: Fontana.
- Levi-Strauss, Claude 1992, *The View from Afar*. Trans. by Joachim Neugroschel & Phoebe Hoss. Chicago: University of Chicago Press.
- Lin, Yue-hua 1948, *The Golden Wing: A Sociological Study of Chinese Family*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Redfield, Robert 1956, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Victor & Edith Turner 2011, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Wilcox, Clifford 2006, *Robert Redfield and the Development of American Anthropology* (revised edition). Lanham, MD: Lexington Books.

作者单位: 北京大学社会学系/社会学人类学研究所、  
中国社会与发展研究中心  
责任编辑: 罗琳