

当代台湾民族学研究的兴起^{*}

胡逢祥

(华东师范大学历史系暨中国现代思想文化研究所,上海 200241)

摘要:民族学或文化人类学是当代台湾学术中相当活跃和有生气的一个研究领域,近年来,已广泛受到大陆学术界的关注。该学在当地的兴起,既赖其区域文化资源的深厚凭藉,也有种种现实的动因。就其1950年代到1960年代的耕耘实践看,研究重心显然集中在高山族和台湾文化特质及其与周边其他地区的关系方面。从理论和方法的角度审视,它不但继承了史语所的科学实证风气,且能时时关注国际前沿的学术发展趋势,并努力结合现实社会的某些需求,对此作出适当的回应,从而在自身的不断反思中加以改进和创新,这也许正是其得以接地气而在当地获得持久发展的重要原因。认真考察其兴起过程中的成果和方法得失,对当代中国学术尤其是人类学的建设,无疑具有积极的借鉴意义。

关键词:台湾地区;民族学研究;高山族;环太平洋文化

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.05.007

一般认为民族学属人类学的分支,其义与文化人类学相当。现代中国的民族学研究,实倡始于蔡元培,他不仅亲赴德国修习民族学,还在国内积极实践,使该学科的基本建设逐步走上正轨。1934年,中国民族学会在南京创立。抗战中,该团体成员在极端艰难条件下,始终坚持在祖国西南地区积极从事民族学田野调查,为后来的研究积累了大量可贵资料。1947年,其正式会员已由最初的33人增至近百人。这些人大多任职于高校、研究机构和边政部门,其专业背景除体质人类学和文化人类学之外,还广涉地理、历史、语言、考古、宗教、社会、民俗、生物等各领域,由此形成了一支较为成熟的基本队伍。1949年,在大陆天翻地覆的政治变局中,其部分骨干渡海赴台,在当地,他们依然怀着对学术的敬意,致力开拓,为台湾当代民族学的建立奠定了坚实的基业。本文旨在对1950年代至1960年代台湾地区民族学的兴起及其高山族研究成就与特点作一鸟瞰式述评^①。不当之处,敬请方家指正。

一 当代台湾民族学兴起的契机

对台湾地区民族学尤其是高山族的资料收集和研究,日据时代已有相当开展,只是其动力主要来自日据殖民当局的需要,并由日本学者垄断其事,故就其性质而言,无论是主导思想还是方法,都只能归入日本近代学术的系统。

1949年后,中国民族学会会员李济、芮逸夫、高去寻、石璋如、杨希枚、董同龢、劳榦(以上均为中研院史语所研究人员)、何联奎(中央大学教授,国民党中执委常委)、凌纯声(国立边疆文教馆馆长)、卫惠林(中山大学教授)、李霖灿(中央博物院研究人员)、黄文山(中山大学教授,1950年由台转赴美)等从大陆移居台湾。这些人,大多属于所谓“南派”亦即“历史学派”。按照台湾学者的分析,民国期间国内

^{*} 本文系教育部人文社科研究基地中国现代思想文化研究所重大项目(11JJD770008)和国家社科2014年度项目(编号:14BZS125)的阶段性成果。

^① 1960年代中期以后,台湾地区的民族学研究进入了另一发展阶段,在理论、方法和研究重心上都发生了新的变化。本文受篇幅限制,不再论及。容另文评述。

的人类学学者,大致可分南北两派,“南派以中央研究院为中心,与历史学派有深厚的关系;北派则以燕京大学为主,受功能学派影响较大。”^①前者以研究少数民族文化及历史为主;后者更关注现实社会问题,由此导致其因不满现状而多倾向社会改革,“甚至于最后与政治结合,而使这派学者纷纷加入政治活动中,也使得这批人无法随政府(指国民党蒋介石政权——引者)来台。而来台者大半是属于历史学派的学者。因此,光复后台湾人类学的初期研究,也因领导人大多属历史学派,而使得其研究充分显示大陆时代该学派的趋向”^②。正是他们的努力,在台湾地区翻开了民族学建设的新一页。

较诸大陆,台湾的自然空间要小很多,但其丰富的人类学资源却十分引人注目。故一踏上台岛,史语所就与台湾大学及台湾文献会合组瑞岩民族学调查团,于1949年夏考察了当地的泰雅族。同年冬,“国立编译馆”的凌纯声、何联奎也与台湾文献会的卫惠林、林衡立、张才等组成台湾中部山地民族学调查团,对仁爱乡泰雅族、南投县和平乡布农族和嘉义县吴凤乡曹族等作了调查。1950年后,此类田野调查的开展更趋繁密。据何联奎所述,仅1949年至1954年底,对台湾高山族较有规模的调查就达十八次以上。这些调查,短者数周,长者前后延续8个月之久,且大部分均有成果发表^③。以致有学者认为:“这短短五年间中国民族学者在台湾所作努力的结果,几乎可以和初期(即自民国十六年蔡元培先生创设中央研究院,在社会科学研究所内设民族学组起至二十六年对日抗战时止的十年间)和抗战八年内迁期间相比而无逊色。”^④

人类学研究1950年代初在台湾的蔚然兴起,并非偶然。以当时此学专业人才最为集中的史语所而论,其到台湾后的最初设想,自然是希望凭藉大陆时期的丰厚学术积累,尽快在当地开出考古学和人类学齐头并进的新局面,且此时他们的心中,考古学显然比人类学占有更突出的位置,这也应当是李济等人创办台大“考古人类学系”的初衷。只是从后来的发展态势看,因台湾历史不长,考古资源与大陆相比存在着很大差距,这就不能不在相当程度上制约了其在田野考古事业方面的发展空间(与大陆相比而言)。1982年台大考古人类学系改称“人类学系”,除了学理上的依据,显然也与此现状有关。李亦园就说“考古人类学系的‘考古’二字容易被误解,以为所有的学生都是在做考古,而不知道人类学也有很多可用于现代社会的方面。很多考生及其家长们有了误解而不知真相,就不愿来这个系就读。事实上,将考古放在人类学中,在学术发展上也已出现一些困难,台大人类学系目前也面临这个问题,所以我在推动成立清华大学(指台湾清大)人类学研究所时,即主张专走文化人类学的研究取向。”^⑤从这番话中不难品味出,将“考古人类学系”改为“人类学系”,尽管其中仍包含着考古学的内容,但重心已明显转向了文化人类学的方向。

这一学术走向,实与台湾自身的条件有相当关系。凌纯声就指出“台湾土著的文化,不仅代表印度尼西亚或原马来系的文化,在他的下层尚有小黑人和美拉尼西亚,或波利尼西亚等系的文化。所以在学术上,他不仅是东南亚先史学和民族学的宝藏,同时也是中国上古史之活的史料。”^⑥陈奇禄也认为:“只占全岛人口百分之二的土著各族,由于其文化的多样性和复杂性,而且直至晚近仍保留这相当原始的‘古东南亚文化层’的很多特质,在文化人类学的研究上,其价值亦是不可忽视的。”^⑦而按照刘斌雄的说法“我们今天要讨论的台湾的田野,假如把文化当作海流来看,它是许多海流汇集的地方,是一个难得的大渔场。在这么小的一个岛上,假如平埔族也算在内,已经有二十个以上持有不同文化的族群居

① 唐美君《人类学在中国》,《人类与文化》第7卷第9期(1976年)。

② 黄应贵《光复后台湾地区人类学研究的发展》,《民族学研究所集刊》第55期,第109页(1983年春)。

③ 详参何联奎《四十年来之中国民族学》,《中国民族学报》第一期(1955年8月)。

④ 陈奇禄《中国民族学研究的回顾和前瞻》,原载《中华文化复兴月刊》11卷6期(1978年6月)。收入氏著《台湾土著文化研究》,台北:联经出版有限公司,1992年,第466页。

⑤ 黄克武访问、潘彦蓉记录《李亦园先生访问记录》,台北“中研院”近代史研究所,2005年,第47页。

⑥ 凌纯声《〈台湾考古学与民族学概观〉序》,[日]鹿野忠雄《台湾考古学与民族学概观》,宋文薰译,台北:台湾省文献会,1955年。

⑦ 陈奇禄《台湾土著研究与中国的人类学》,见《台湾研究在中国史上的地位——国立台湾大学二十周年校庆文学院学术讨论会》,《考古人类学刊》(台湾大学)第27期,第66—67页(1966年5月)。

住。原因是它不是一个平坦的岛屿,而是地势极复杂,有超级高山林立之故。假如台湾是一个平坦无奇的岛屿,那可只有一个乃至若干个同质性极高的文化或族群。台湾能保存许多异质性极高的文化或族群,不只是其面积,而实是其地理的复杂性所赐。”^①这样一片文化人类学的沃土,一旦遇上勤于耕作的人,自然易于长出繁枝和结出丰果。

随着人类学研究的逐渐繁兴,1954年1月17日,“中国民族学会”在台湾宣布复会,出席会议46人(其时会员总数为66人,部分会员因在国外,或因故未能出席),选举卫惠林、李济、芮逸夫、陈奇禄、凌纯声、何联奎、陈绍馨、陈荆和、石璋如、林朝棨、蔡滋湮、林宗义、郑发育、戴炎辉、宋文薰15人为理事,李宗侗、董作宾、吴克刚、林衡道、董同龢5人为监事,并决议编发《中国民族学报》(至1963年4月共出3期)。后又发行《中国民族学通讯》(自1965年3月至1977年3月共发行15期)^②。1970年代以降,该会更发展成为台湾地区最大的泛社会科学团体之一,会员总数一度达300人以上。

顺便指出,关于该会“复会”的确切人数,谢世忠(该会第21届理事长)2003年发表的《“中国民族学会”十五又五十评论》一文与上说略有出入,谓其时“共有会员46人(1959年第二届增为66人)”,并附1959年该会会员名录为证^③。然经比对,这份名单与该会1955年8月出版的《中国民族学报》第一期所载《四十三年度(1954年)会务报告》后附《本会会员名录》完全相同,仅65人^④疑漏登了劳榘的名字^⑤,如补上,当为66人。至于此66名会员的来历,有人认为“可能是按照参加1948年召开的中国民族学会第三届年会的会员作出的统计”^⑥,甚至说“如果这66名会员就是中国民族学会在大陆时的班底,那么中国民族学会可能是当年大陆迁台诸学会中最为完整的一个。”^⑦似乎这些人大部分都是从大陆迁台的原“中国民族学会”老会员。这显系一种误解。笔者仔细查核了徐益棠1947年手写《中国民族学会会员录》中91名会员的去向,发现其中后来赴台者仅12人,加上一些移居国外者,总共也不会超过20人,其余均留在了大陆。而从《中国民族学报》第一期所载“会员名录”看,其中1949年以后从大陆赴台的人员也不过30多人,只占全体会员的一半,其间还包括了一些滞留国外和到台后才加入该会的新会员。凌纯声在1971年该会第六届会员大会上致词也承认:“中国民族学会在台复会时,连大陆来台及在台新入会之会员共六十六人。”^⑧足见“复会”时的会员多数应是到台后重新征集的。

而1955年8月中研院民族学研究所筹备处的成立,更为台湾地区民族学建立了新的科学研究平台。该所的名称之所以不用“人类学”或“文化人类学”,而采用“民族学”的概念,一方面固然是因秉承蔡元培以来中研院就一直以欧陆学科概念命名此研究机构的传统之故,其筹备处主任凌纯声原本就是早期社会科学研究民族学组的成员,并在这方面接受过欧陆专业理论与方法的系统训练;另一方面,从其建所的初衷看,也是为了“抢救”在现代化进程中日益遭到消融的台湾高山族原始文化,故其工作的初旨,实不外从事少数民族的历史文化和现状调查,以及与此相关的民族甄别等事宜,而非范围似乎更大的“人类学”研究。民族学研究所初筹建时,尽管经费拮据,人员很少,但在凌纯声的带领下,惨淡经营,很快发展成为台湾地区最主要的民族学研究重镇。不仅组织了大量的田野调查,

① 刘斌雄《台湾的田野是无尽的宝藏》,《民族学研究所集刊》第80期,第19页(1995年秋)。

② 见陈奇禄《中国民族学研究的回顾和前瞻》(1978),《台湾土著文化研究》第466—467页。

③ 谢世忠《“中国民族学会”十五又五十评论》(2003),《国族论述:中国与北东南亚的场域》,台北:台湾大学,2004年印本,第289、300页。

④ 见《中国民族学报》第一期,台北:中国民族学会,1955年,第231页。

⑤ 据徐益棠1947年手写《中国民族学会会员录》(见刘波儿《“中国民族学会会员录”小考》,《广西师范大学学报》2011年第3期),劳榘与李济等当时已是会员,且《中国民族学报》第3期所载该会1962年“会员通讯录”也列有其名。据此,劳榘不太可能不参与在台的复会。若然,则复会时总人数仍应为66人。

⑥ 王建林《中国民族学史》(下),昆明:云南教育出版社1998年,第132页注③。

⑦ 张海洋《1949年以来的台湾民族学》(上),《广西民族研究》1999年第2期,第38页。哈正利的《社会变迁与学科发展:台湾人类学民族学简史》(北京:民族出版社,2009年)也沿袭了此说。

⑧ 《中国民族学会第六届会员大会会议纪录》,《民族学通讯》(台北)第13期,1973年5月15日。

还用精打细算节省的经费,多方苦心收购各种相关期刊、日据时期官方资料、地方族谱、宗教团体读物,以及民族学标本等,建立起收藏丰富的专业图书室和实物标本室(1988年分别扩改为图书馆和博物馆),并通过定期出版的《民族学研究集刊》(自1956至2001年共发行90期,此后改出《台湾人类学刊》)和专刊(自1962年起发行,分甲乙两种,前者为传统的民族志或民族学研究,后者为1965年后台湾民族学研究范式转型之作),发布了大量专业研究信息和成果,为学科的进一步规划发展奠定了坚实的基础。

二 聚焦高山族的调查研究

自1945年光复至1960年代中期台湾地区的人类学研究,焦点显然集中在高山族方面^①。

对台湾高山族民族志资料的调查整理,日据时期就已开始。早期的代表是日本东京人类学会的鸟居龙藏,1896年至1900年,他前后四次到台湾,登山涉险,对高山族和平埔族展开了长达一年半的田野调查,著有《红头屿土俗调查报告》(1902)等。其考察的范围,“包括民族学、体质人类学、语言学及考古学等,这种广义的人类学的调查方法,成为当时在台湾工作者的典范,对后继者的田野工作发生了很大的影响。”^②与此同时,伊能嘉矩和森丑之助也开始从事这方面工作,初步摸清了高山族的种别。1901年起,日本殖民当局“临时台湾旧惯调查会”组织的调查开始形成主导力量,据其调查结果编纂出版的《蕃族调查报告书》和《番族惯习调查报告书》等一系列有关高山族社会生活及其组织形态的详细记录,抢救性地保存了大量可贵的民族志资料。1928年台北帝国大学成立后,尤以其“土俗人种学研究室”的民族学调查和研究最具影响,由该室移川子之藏主持完成的《台湾高砂族系统所属的研究》(1935),不但收录了309条系谱和四张系统别部落分布图,还依据大量土著口述资料对其氏族部落的迁徙分合历史作了讨论。其助手宫本延人负责蒐藏的万余件民族学标本,则为后来台湾的民族学研究留下了一笔丰厚遗产。该室青年学者马渊东一运用社会人类学方法对高山族社会制度及亲属称谓的研究,也堪称成绩斐然^③。

1949年以后,对高山族的调查研究,再度趋热。何联奎《四十年来之中国民族学》一文列举的1949—1954年台湾地区18次民族学田野调查,对象便全为高山族^④。另据李亦园统计,民族学研究所筹备处建立后最初十年开展的52次田野调查中,有42次属土著调查,占总数的80%;其后六年(至1971年)所作的33次调查,亦仍占了总数68次的将近一半^⑤。而1956年创刊的《民族学研究所集刊》(半年刊)前二十期(至1965年)所刊121篇论文中,就有56篇讨论高山族;1962年至1971年出版的21种民族学专刊中,有11种为高山族研究;1953年创刊的《考古人类学刊》(半年刊)前三十期(至1967年)所刊159篇论文中,论及高山族者为81篇,差不多都在50%左右^⑥。

当时从事民族学研究的主要单位,除史语所、台大考古人类学系和稍后成立的民族所外,较重要的还有台湾省文献委员会。该会前身为1948年成立的台湾省通志馆,次年7月改名此,由林献堂、黄纯青任正副主任,李友邦、林熊祥、陈百村、傅汝楫、杨云萍、缪凤林(不久回大陆)6人为专任委员;以林熊祥

^① “高山族”系对台湾土著南岛语系(Austronesian或Malayopolynesian)各族群的统称。日据时期已有此称(作“高砂族”)。台湾光复后称“高山族”或“山胞”。1980年之后,台湾地区学术界和官方又改称其为“原住民”或“南岛民族”。本节涉及的时段主要为1950至1960年代,故仍用当时的旧称。

^② 刘斌雄《日本学人之高山族研究》,《民族学研究所集刊》第40期,第8页(1975年秋)。

^③ 关于日据时期台湾高山族的研究情况,除上述刘斌雄《日本学人之高山族研究》外,较详细的还有陈奇禄的《“临时台湾惯旧调查会”和台湾土著研究》(原载《台湾风物》第24卷第4期,1974年12月,收入氏著《台湾土著文化研究》,台北:联经出版有限公司,1992年)。

^④ 见《中国民族学报》第一期,第10—11页(1955年8月)。

^⑤ 见李亦园《十六年来的民族学研究所》,《民族学研究所集刊》第31期,第5—6页(1971年春)。

^⑥ 见李亦园《民族志学与社会人类学:台湾人类学研究与发展的若干趋势》,《新亚学术集刊》第16期,第58页(1998年)。关于台大《考古人类学刊》的论文统计数,亦见黄应贵《光复后台湾地区人类学研究的发展》,《民族学研究所集刊》第55期,第110页(1983年春)。

为总编纂 李腾嶽、黄玉斋、卫惠林等 7 人为编纂,负责编写省志,调查记录社会各项生活现状和征集整理编刊地方文献^①。从搜集台湾本地历史和现状资料出发,他们极为重视高山族的田野调查。如卫惠林在接受编写台湾通志稿的《同胄志》后,为增强材料的可靠性,就曾计划每年以三分之一时间从事实地考察,在这方面付出了大量的心血。而从参与者看,除前述大陆来台学者外,也包括一批台湾本地的学术精英和台大培养的专业后劲,如陈绍馨、陈奇禄、刘枝万、何廷瑞、宋文薰、刘斌雄、林衡立、李亦园、张光直、林民汉、任先民、邱其谦、唐美君等。

这一时期台湾地区的民族学研究之所以集矢于高山族,既有学术原因,也有来自现实的动力。

首先,按照民族学的传统理论,“人类学要研究整个人类的文化,而有文字的文化大都已有记录,那么人类学对文化的研究就应偏于没有文字的民族”^②。民族学的研究虽不必完全自囿于原始民族的范围,但无疑“以研究残剩于文明社会中之原始成分为其主要目的”^③。而台湾高山族最符合这样的条件。由于特殊的地理环境和历史原因,台湾高山族长期处于“孤立的原始社会”状态,卫惠林曾指出其文化具有孤立性、多元性和原始性等特点,认为“台湾土著社会对外之隔绝初由孤岛地境所形成。土著诸族群除兰屿之雅眉族以外,全集中于台湾本岛”,在古代交通不便的情况下,四周汹涌的海浪很大程度上隔绝了其与外界的联系。且其“文化并非一个统一的文化体系,土著诸族群绝非一个单一的民族”,各部落间常处于相互敌对的关系。又因“长久孤立,停滞不前,故其原始性与单纯性仍保持未改……在印度奈西亚文化系统中是属于最古之一支。如狩猎与捕鱼尚与农业并行;尚保持其原始工具与技术;弓矢刀枪为每个壮年必备之物;男子公会制度与年龄分级制度大都保存未废;室内葬、猎头祭等野蛮风俗革除未久,遗迹犹存:皆可以证明此点。”^④加之从日据末期到光复初,由于社会的迅速变化,高山族的原生态文化已开始遭到某种程度的分解,有“急速地汉化或现代化”^⑤的趋势,鉴此,对其原始文化的调查和研究已成为一项迫在眉睫的“抢救性”课题。这些,都不能不引起学术界的普遍关注乃至研究兴趣。

其次,国民党蒋介石政权退至台湾后,为加强当地的治理和建设发展,显然也十分重视这方面的工作。在科研经费尚十分困难的境况下,1955年民族学研究所能成为台湾“中研院”首批增设的三个研究所之一(另两个为植物所和近史所),便包含着这层用意。李亦园回忆说“国民党退居台湾,对于民国以来的政治变化应有警惕,所以研究近代史是当务之急,因此才有民族学研究所与近代史研究所成立之议。”而从后来的实际操作看,民族所也表现出与中研院、特别是史语所最初所倡“书斋式研究风气的一种背驰的传统”,盖“民族学研究所同仁多年从事高山族田野调查研究,其后又从事汉人农村社区的研究,更有人从事其他弱势群体的调查,包括劳工、荣民、渔民、少数宗教群体,以至于妇女群体,甚至于雏妓、受虐儿童等等,所以特别会对这些文化与社会弱势群体产生同情心、关怀心,这也就是民族所部分同仁不愿守住纯学院式的书斋研究的根源,因为种种社会文化调查而产生社会关怀、社会责任心,甚至于涉及现实的政治,则应是很自然的事。而民族所同仁的参与社会,评论社会,在报章杂志上发表言论,也就是这种社会关怀与责任心所导致的。”^⑥这话,可以说曲折地道出了台湾地区的高山族乃至整个民族学研究,一开始就与现实社会需求间存在的较自觉互动关系。

此期有关高山族的人类学研究,在开始阶段学科的涉及面似较广,除物质文化、人口、宗教习俗、制度和语言外,在体质、心理等方面也投入了相当力量,如李济等人在1949年夏“瑞岩民族学调查”中对泰雅族体质的关注,1953年台大解剖学研究室余锦泉等对屏东排湾族以及桃园、新竹和台中泰雅族的

① 参见《台湾省文献委员会组织规程》、《会务纪要》及《本会职员录》,《文献专刊》第一卷(台北),1949年8月15日。

② 唐美君《台湾土著民族田野工作》在“台湾研究在中国史学上的地位——国立台湾大学二十周年校庆文学院学术讨论会”上的发言,《考古人类学刊》第27期,第87页(1966年5月)。

③ 陈奇禄《台湾的博物馆和人类学的发达》,《台湾土著文化研究》,第13页。

④ 卫惠林《台湾土著文化之学术价值》,《大陆杂志》第3卷第9期,第1页(1951年11月)。

⑤ 李亦园语,见氏著《十六年来的民族学研究所》,《民族学研究所集刊》第31期,第5页(1971年春)。

⑥ 李亦园《四十年来的民族学研究所》,《民族学研究所集刊》第80期,第4、9—10页(1995年秋)。

体质人类学调查 蔡锡圭等对南投布农族墓的发掘与骨骼、葬俗研究,台大心理学系苏芎雨等运用罗尔夏个性测验法(Rorschach's Personality Test)对花莲阿美族人的性心理测验和神经精神学调查,台大医学院神经精神科林宗义等对花莲阿美族的比较精神医学调查,1954年史语所芮逸夫和杨希枚等在苗栗赛夏族调查中的体质学研究等。其后则多集中于历史文化方面,从陈其南编制的《光复后高山族社会人类学文献目录》^①看,其基本内容大致分布如下。

1949—1974年台湾地区高山族调查研究著作分类统计表

类别	社会组织与制度	社会生产与生活	文化习俗与宗教	综合	总计
数量	80	39	92	39	250

(注:本表据陈其南《光复后高山族的社会人类学研究》所附《光复后高山族社会人类学文献目录》作初步分类统计后列出。原目所列日本和西方学者论著原则上不收^②;凡一文多刊或中英文本同时列入者,仅取其一,以免重复。生产、生活用品及兵器制造等归入“社会生产与生活”类,神话与传说故事采集讨论归入“文化习俗与宗教”类,田野考察综合报告、研究综述和一般理论方法讨论等归入“综合”类。)

兹择其要,略加分述:

1. 高山族的来源及其族别。

人类学的研究表明,高山族属于南岛语族(Austronesian family 或称 Malayo-Polynesian family)。一般认为,南岛族大部属于原始马来人种系统,文化属东南亚文化圈中印度尼西亚(Indonesian)文化群,广泛地分布于中南半岛、中国大陆南部及太平洋岛屿。然对高山族最初是从何处迁入台湾的问题,学术界至今仍有争议。凌纯声通过古代中国大陆南部文化与台湾土著文化的比较,认为“台湾土著并非如鸟居(龙藏)氏所说新入的马来系,而是在古代与原来广义的苗族为同一民族居于中国大陆长江之南,属于同系的越濮(或越獠)民族,今称之印度尼西安或原马来族。越濮民族在大陆东南沿海者,古称百越;散处西南山地者则称百濮。台湾土著系属百越,很早即离大陆,迁入台湾孤岛,后来与外隔绝,故能保存其固有的语言文化;其留在大陆之越濮,则与南下汉藏系文化的汉、泰、苗、瑶、藏、缅诸族混合,有的完全涵化,有的虽习用其语言,然仍保有许多东南亚古文化的特质,如上述土著族的文身、缺齿、拔毛、口琴、贯头衣、腰机纺织、父子连名、猎首、灵魂崇拜、室内葬、崖葬等等,在西南诸族,多能找到。著者对于父子连名和崖葬曾作详细的研究,完全证明我们假设的不错。金关丈夫氏对于缺齿文化特质的研究,亦得有相似的结论。我们根据上面所述,东南亚古文化特质的研究,至少可说多数的台湾土著族在远古来自中国大陆,或整个的原马来族,是由亚洲大陆南迁至南海群岛。大陆沿海岛屿棋布,入海之路甚多,台湾与大陆仅隔一百余哩海峡,当为最先移植之地。”^③1960年代在台湾从事考古语言文化研究的美国学者费罗礼(R. Ferrell)也持类似的观点,他发现高山族泰雅语里“有不少重要而基本的词汇跟海南岛山地居民、缅甸、苗、藏等语言很相近”鉴于台湾土著语中,只有泰雅跟中国西南语有明显的类缘关系,故“认为台湾的绳纹陶是由泰雅族的祖先带来的”^④。但也有人对此表示异议。如语言学家李壬癸就认为凌氏对“东南亚古文化的民族”或称“越獠文化”的界定未免过于宽泛,并不能准确显示该广大区域内民族、文化和语言的复杂性,即使台湾高山族有部分甚至多数“在远古来自中国大陆”,也不能由此推断“整个的原马来族是由亚洲大陆南迁至南海群岛”。据他分析“这几十年来,语言学、人类学、考古学的研究成果显示:台湾土著民族的组成分子相当复杂与歧异,他们可能是分批迁徙过来的,而且可能从起源地的

① 见《民族学研究所集刊》第40期,第38—47页(1975年秋)。

② 美国学者费罗礼(R. Ferrell)1964—1967年在台湾做土著语言研究期间并在台发表之论著仍列入统计。

③ 凌纯声《古代闽越人与台湾土著族》,载氏著《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),台北:联经出版有限公司,1979年,第365—366页。

④ [美]费罗礼《台湾土著族的考古语言文化初步综合研究(中文摘要)》,《民族学研究所集刊》第21期,第128、129页(1966年春)。

不同区域迁移过来的。”至其来源,他比较倾向荷兰学者柯恩(Hendrik Kern)的意见:“古南岛民族(约五千年前)的居住地以在中南半岛沿海一带的可能性为最大。”其中当然也包括中国大陆的南疆地区^①。至其迁入台湾的时间,一般认为在距今7000至1000年前。

台湾高山族的族别,在日据时期初被区为泰雅(Atayal)、赛夏(Saisiyat)、布农(Bunun)、曹(Tsou,后改为“邹”)、排湾(Paiwan)、阿美(Ami)和雅美(Yami,现称“达悟”)七族,后又从排湾分出鲁凯(Rukai)、卑南(Puyuma)二族,共计九族,皆居山地。而居于平地汉化较深的土著“平埔人”则分为噶玛兰(或作蛤仔难,Kavalan)、凯达格兰(Ketagalan)、雷朗(Luilang)、道卡斯(Taokas)、巴则海(Pazeh)、巴波拉(Papora)、邵(Thao)、猫雾揀(Babuza)、荷安耶(Hoanya)、西拉耶(Siraya)十族。但这种以汉化程度为据的族别界定,后人颇有异议。陈奇禄等在1955年发表的《日月潭邵族民族学调查初步报告》中就主张,从邵族的文化和语言特征看,其“在分类学上实以视为一与台湾尚保有固有文化诸族相等之独立单位为宜”^②。后更提出:台湾土著的分类,应“打破昔日以汉化为其标准的方法”,把居于日月潭德化村的邵族归入高山族,使之成为十族^③。而民间主要是土著民族也常对此发出不满之声,“其中太鲁阁族和邵族的族群定位问题,又是最常出现的两个典例。长老会太鲁阁中会成员李季生对于自己被归类为泰雅族和赛德克群持极其反对的立场。”也有人“在提到日月潭邵族始终无法正名的问题时,直指政府一直沿用日本人类学者对原住民的分类,‘食古不化’。”^④于是2001年后,邵、噶玛兰、太鲁阁(从泰雅族中分出)、撒奇莱雅(从阿美族中分出)、赛德克(从泰雅族中分出)等族遂被正式列入了南岛民族。

2. 社会组织与制度。

这是当时高山族研究中较具理论色彩的一个领域。其中以卫惠林用力最勤。卫氏早年毕业于日本早稻田大学,后赴法国巴黎大学专攻民族学与社会学,1949年迁居台湾,先后任职于台湾省文献会、台大考古人类学系和民族学研究所,长期从事民族学田野调查,“足迹几乎遍布了台湾土著所有的村落,他所搜集的资料也几乎涵盖了台湾土著社会的所有层面”^⑤,尤注重高山各族的社会组织结构研究,计其1950—1968年间发表的39篇相关文字,三分之二皆属该主题,^⑥内容涉及氏族或部落组织、亲属组织、世系制度、年龄分级制和地域社会等。依据多年的实地调查资料,他认为台湾土著早已形成部落社会,一般“都以地域关系联系着若干单级的或复级的血亲群,而构成一个部落,同时有一个经常性的领袖制度”。惟各族内部制度又存在很大差异。如北部泰雅族为父系家族社会,其部落虽已具疆界、部落首长、长老会议,甚至部落盟会与盟会首长等要素或制度,但“组织基础似尚脆弱,不能胜任各种部落功能;如其农业祭仪以血族祭团来执行,集体狩猎由地域兼血族的猎团执行,而不经由部落。”北中部山地的赛夏、布农、曹三族为父系氏族社会。赛夏的部落组织有着更强的地域基础,其下有毗邻社区及小村等地域单位,部落单位且有联合为两个区域同盟的,“其构成部落之氏族单位的组织功能亦由区域性亚氏族祭团表现出来”。而布农和曹族不仅其氏族有二级或三级单位,部落组织单位亦有两级,即大部落(大社)与小部落(小社)。东部的阿美和卑南两族属母系氏族社会,妇女在亲族群中处于优势地位,但

^① 李壬癸《从语言的证据推论台湾土著民族的来源》,《大陆杂志》第59卷第1期,第2、10页(1979年7月15日)。李氏在文中批评凌纯声有关中国古代百越民族与南岛族的关系时,认为其说“并没有提出任何考古的、体质的、或语言学的证据”,但从近年福建等地的考古发现看,情况正在发生变化,如1989年福建三明市三元区万寿岩遗址的发现及其后的多次发掘表明,其地“某些石制品的制作工艺和类型与台湾发现的锐棱砸击石片和石核相同,为闽台史前文化渊源提供了实物证据”(高建进《福建万寿岩的文物保护之路》,《光明日报》2015年1月23日)。不少考古材料已对凌说形成了比较有利的支持。参见陈支平主编《闽台民族史辨》,合肥:黄山书社,2006年。

^② 陈奇禄、李亦园、唐美君《日月潭邵族民族学调查初步报告》,《考古人类学刊》第6期,第31页(1955年11月)。

^③ 陈奇禄《台湾土著文化的特质》,收入氏著《台湾土著文化研究》,第9—10、4页。

^④ 谢世忠《人类学应是什么?——当代台湾人类学的学院自评与民间反人类学论述》,《考古人类学刊》第56期,第171页(2000年12月)。

^⑤ 石磊、许嘉明、瞿海源《卫惠林先生对社会人类学的贡献》,《民族学研究所集刊》第54期,第3页(1982年秋)。

^⑥ 此系据陈其南编《光复后高山族社会人类学文献目录》(见《民族学研究所集刊》第40期,第45—46页)所列卫惠林论著统计所得。

在部落组织中,舅父权(Avunculate)非常发达。“至部落事务则完全由男性的年龄组织,以会所为中心而控制着。女性既无参加权,也没有影响力”。南部山地鲁凯族与排湾族的部落组织更为复杂,“有贵族头人与其领地属民之阶级制度,与社际的贵族会盟组织与大头目制度”,实行阶级内婚制。并指出:“在各族部落社会的分歧复杂的现象中,我们可以发见一个共同法则,就是二元均衡法则与二头领袖制。”即同一部落社会中往往存在着祭团领袖与猎团领袖、二氏族司祭权、氏族出身的部落领袖与武士领袖、年龄组织内的年龄领袖与武士领袖、贵族领袖与平民领袖间的两权均衡状态,这“可以认为自然均衡状态为战争与阶级两要素破坏以后,分权政治体系建立以前的主要领袖制度。”^①

卫惠林的民族学研究,理论上较有影响是提出了区分亲属组织中氏族和世系群的主张,他认为“氏族是基于分组法则以群体内外观念为基础的血亲群,而世系群是基于个人的世系关系与群内亲疏远近法则为基础的亲属群”。从台湾土著的情况看,存在着父系、母系和双性家氏(其世系可以是单性系统,也可是双性系统;婚姻规定上可以是外婚的,也可是内婚的)三种世系群。其中,属父系世系群社会的泰雅族和雅美族,世系组织都属较原始的非系统性质,只是一种派生的世系群,没有大宗小宗的系统分枝制度。而属于父系氏族社会的赛夏、布农、曹三族则根本没有世系组织;属母系世系群社会的阿美族南部群与卑南族的卑南社群,世系群是氏族以下的内含单位,北部阿美族与知本社群的卑南族部落中则无氏族而只有世系群组织,并“已有以长系为中心的特权制度,其世系宗家已与司祭或部落领袖制相关联”;属双性家氏世系的排湾、鲁凯二族,其长系法则更重于单性系统法则,“更有大宗为中心的阶级宗法制度,宗家与宗庙为组织中心,宗法组织与社会阶级完全一致起来,我们可以称此种世系群组织为阶级宗法制”^②。卫氏的这些观点,一度在台湾人类学界产生了相当影响,宋龙生、刘斌雄等人的相关研究,都曾对此有所吸纳借鉴。石磊等还称,这是卫氏“以土著社会的资料而建构的一般理论”中最重要的贡献,其“原则就是日后所谓的‘祖先定向’与‘自我定向’,依此定向所形成的继嗣群与亲类”,可以说在对这类概念的自觉上,他要比美国学者沃德·古迪纳夫(Ward Goodenough)等更早些^③。但也有人对此提出了批评。如王崧兴在《非单系社会的研究》(1965)中就不赞同他对泰雅族和雅美族社会的分析。陈其南的评论更指其运用的“近亲世系群”和“共作血亲关系”等概念不清,易致误解,而在高山族社会组织的分类中,又因过分强调继嗣原则而陷入了“世系中心主义”。这种缺陷的产生,一方面固然是当时人类学界对非单系社会的理论尚未成熟,“另一方面,他对每一族的 kinship system 未尚做 practical analysis,因此才会有这种大而化之的问题产生”^④。

此外,对亲属制度和称谓的探讨,也是该领域的一个理论热点。1949年,美国人类学家乔治·默多克(George P. Murdock)发表了《社会结构》(Social Structure)一书,不久,其提出的亲属分类概念便被陈奇禄、芮逸夫等引入了高山族的研究^⑤,受到台湾民族学界较为普遍的重视,其后刘斌雄《秀姑峦阿美族的亲属称谓制》(1961)、丘其谦《卡社布农族的亲属组织》(1962)、石磊《筏湾:一个排湾族部落的民族学田野调查报告》(1971)和《新社卑南族的亲属制度》(1972)等,对此都有所论列。特别是刘斌雄,还提出了一套用数字符号系统分析说明亲属称谓关系的方法,尝试通过简化亲属关系符号系统,进而用数学公式表现亲属称谓的运作原则和亲属结构。对此,有人认为,从该“亲属数学”取得的成功看,虽不能过分乐观地说社会文化现象与自然现象一致,但不可否认,这是“台湾人类学者到目前为止,对整个世界人类学理论与方法上唯一有其独特的贡献者”^⑥。不过,按照陈其南的看法,此期台湾地区的亲属制度

① 卫惠林《台湾土著诸族的部落组织形态与二头领袖制》,《中国民族学报》第1期,第80、81、92、96页(1955年8月)。

② 卫惠林《台湾土著社会的世系制度》,《民族学研究所集刊》第5期,第1、4—5、23、25页(1958年春)。

③ 石磊、许嘉明、瞿海源《卫惠林先生对社会人类学的贡献》,《民族学研究所集刊》第54期,第3—4页(1982年)。

④ 陈其南《光复后高山族的社会人类学研究》,《民族学研究所集刊》第40期,第24—25页(1975年秋)。

⑤ 见陈奇禄《台湾屏东雾台鲁凯族的家族和婚姻》(《中国民族学报》第1期,1955年8月)、芮逸夫的《瑞岩泰耶鲁族亲属制初探》(《台湾文化》第6卷第3、4期,1950年)和《瑞岩泰耶鲁族系谱》(《文献专刊》第1卷第2期,1950年)。

⑥ 黄应贵《光复后台湾地区人类学的发展》,《民族学研究所集刊》第55期,第126页(1983年春)。

和称谓研究,仍存在着两个明显弱点:一是由于高山各族家庭结构及其观念的复杂多样性,任何外来或根据本地研究得出的成功模式,运用时都应根据具体研究对象的不同而有所变通,但不少人却一味套用某种“严格型式”。如果“后来的研究者老是依样画葫芦地用到其他任何民族的研究上,我担心这种情况也已埋没了我们从高山族的亲属称谓制所可能产生的贡献”。在他看来,“未来对于家庭结构的研究,不应只是局限于社会学式的 survey,更应该着重不同家庭结构之间的发展关系,从 developmental cycle 去把握动态的家庭观念。”二是对于刘斌雄提出的“亲属数学”,如欲将之提升为一种研究亲属关系的基本方法,“使该符号系统适用于所有社会,也就是说他所谓的系谱空间之计算,必须是根据人类共通的概念所构成的,这一点恐怕仍然存在着一些问题。向来讨论亲属关系之构成要素或系谱空间之计算,始终无法,或说不敢将婚姻关系再化约成更基本的要素……可是刘先生却大胆地根据所谓生物事实,将婚姻关系‘還元’为继嗣联系的关系。在观念上,这是否能通过 cross-cultural application 的试炼,尚在未知之数。”为此,他强调,对高山族亲属制度的研究,还须跳出各种公式化的先入之见,“从社会生活的实际分析着手,从田野参与的过程中去把握重心。”^①

3. 文化习俗与宗教。

仅从见刊的篇什言,此类文字可说是高山族讨论中最多的,其内容包括文化来源与特征、生活习俗、语言、原始艺术、宗教信仰、神话传说等,如果加上物质文化方面的论述,数量就更为可观。

其中有关高山族文化的综合性讨论,除对其生产、生活和精神诸文化现象进行归纳外,大多比较关注土著文化的来源和传播。如自日本学者鸟居龙藏确认高山族为马来人的一支以来,“一般均相信台湾高山族是自南方诸岛移入的”,但有学者通过台湾和中国西南地区的人类学比较研究,发现两地土著文化亦“具有相当近缘的相似性”,因而提出其文化的相当部分“可能直接来自大陆,而不经南洋”^②。持此观点的,除凌纯声外,张光直也发表过类似意见。经他考察,台湾土著自古有使用贝珠为货币及饰物的文化,“此一文化丛现以美兰尼西亚(Melanesia)为分布中心,并属同一文化系统。根据史籍与考古发掘所知其最早时代,至少当在中国三代之际,其时尝存在于中国东部及南部沿海,后在印度尼西亚文化及北方文化压力下逐渐南退”,遂成为台湾早期土著文化的来源^③。陈奇禄则认为,从考古遗品的类缘看,台湾土著中泰雅和赛夏二族,以及平埔人的祖先最可能与大陆文化有更直接的关系^④。这些看法,虽不必视为定论,却为该问题的进一步探讨提供了新的视角和依据。

而更多的作品,则是对高山族渔猎工具制作、雕刻、服饰、饮食、家室建筑,以及猎头、文身、缺齿、丧葬仪式等习俗的专题性描绘或讨论,其中宗教方面尤占了相当比重。如凌纯声《台湾土著的宗庙与社稷》(《民族学研究所集刊》第6期,1958年)、唐美君《阿美族里漏社的巫师制度》(《台湾研究》第2期,1957年)、杜而未《排湾族的岁时祭仪》(《考古人类学刊》第11期,1958年)、丘其谦《布农族卡社群的巫术》(《民族学研究所集刊》第17期,1964年)等,内容涉及宗教观念、制度、仪式、禁忌、原始医术及其社会功能各方面,反映了高山各族普遍信鬼尚巫的原始文化特征,其宗教祭仪贯穿于人们的生老病死乃至整个社会的农耕、狩猎、营建、战争等生产生活过程。1960年代初李亦园发表的一些相关论文,更表现出一种注重理论探讨的色彩。在《Anito的社会功能——雅美族灵魂信仰的社会心理学研究》中,他运用美国学者罗伯特·默顿(Robert. K. Merton)的“功能”说,指出Anito(鬼灵、恶灵)观念的存在,在雅美社会具有正反两方面的功能,既可“用以解释一切人生的不幸,同时又能减轻他们因不能对自然加以有效的控制所发生的许多忧虑”,借以平衡人们的心理,以免迁怒于他人及社会。另一方面,它又使人常怀不安,不得不费很大精力加以防御,以致减弱了其他方面的创造能力。但是,如果从更深的层面观察,也正是因为有了“恶灵”这一可供雅美人“发泄侵衅行为的最好机械,在个人方面,它的功能是防止社会

① 陈其南《光复后高山族的社会人类学研究》,《民族学研究所集刊》第40期,第21、22—23、26页(1975年秋)。

② 陈奇禄《台湾岛的文化层次和土著文化》,《中国民族学报》第2期,第14页(1958年6月)。

③ 张光直《台湾土著贝珠文化丛及其起源于传播》,《中国民族学报》第2期,第54—55页(1958年6月)。

④ 陈奇禄《台湾高山族的文化及其源流》,《新时代》第1卷第4期,第19页(1961年)。

成员的心理崩溃,在社会方面,它巩固了因适应环境而形成的社会中心价值观,同时也免除了整个社会解体的危机。”^①在《祖灵的庇荫——南澳泰雅族的超自然信仰研究》(1962)和《台湾土著族的两种社会宗教结构系统》(1962)两文中,他同样发挥了这一长处,从社会结构和心理的角度,把对高山族某些宗教现象的认识提升到了新的理论解释层次。不过,就当时大部分的作品看,仍以资料采集和描述性的民族志为主,而“绝少真正触及文化体系”的研究^②。

总之,此期台湾的民族学研究,方法上基本延续了日本学者和大陆民国时期的风格,即“偏重采集重建一文化历史的材料,所用的方法则为询问法——在田野的主要工作是与报告人交谈。”^③或者说,大多是按凌纯声《松花江下游的赫哲族》“为搜集民族志基本资料的蓝本”而展开的^④。这种研究,恪守实证原则,注重实地调查与文献史料考证的结合,无论是老一代的芮逸夫、卫惠林,还是继起的李亦园、刘斌雄等,都是如此。如芮逸夫认为,民族学研究首先应从基本事实的调查出发,理论的引用不能成为先入之见,而当“以被调查者的立场加以解释,事实胜于雄辩,别的理论来解释它若不合,那么这个理论是错的,不能用。”陈奇禄也强调“一个人最好由自己做民族志的调查,再由调查中进入理论,如果做不到理论方面,也应该好好地做调查。要做民族学家,第一个条件应该是能做为一个好的民族志的学者。”而有意提倡理论分析的李亦园,同样肯定“不管用什么理论或不同的背景来研究文化,基本民族志的收集资料、田野调查是不可忽略的”^⑤。正是在这种学术氛围的浸润下,高山族研究得以在田野调查方面完成了许多朴实繁重的基础性工作,为后续研究积累了大量可贵乃至不可复得的资料。

至其不足,台湾地区人类学界后来也多有反思,特别是在1974年8月26日至9月2日民族所举办的“高山族研究回顾与前瞻座谈会”上^⑥,有较集中的表达。综观这些反思,其中比较重要的不外以下几点:

首先,从总体上看,1965年之前台湾地区有关高山族的论述,比较偏重于描述、记录乃至重建各族群的固有文化,而弱于理论方面的引导,“往往缺少足够的方法论基础,使得所得材料逻辑层次很不清楚(如理想与实际的混淆等),更往往以一、两位报道人的口述资料来涵盖整个聚落,而未考虑整个聚落是否真的是一同质性的社会”。另一方面,由于“台湾人类学界对人类学整个知识系统一直缺乏较深入而整体性的掌握,往往更像瞎子摸象一般,把自己随机缘接触到的一些外国学者理论,表面地转介到国内,也少有深省这些理论在整个人类学理论体系上的地位及其限制。更遑论考虑这些理论是否适用于自己的研究对象,及对自己社会将会产生怎样的作用。”这就势必会阻碍对相关理论的正确运用。

其次,缺少视野开阔的比较研究。在高山族的研究中,由于“平时缺乏对中国大陆及台湾以外地区的关心,使得要在其他研究较彻底之地区选择比较对象时,几乎成了不可能之事”^⑦,这就不能不在认识上受到一定的限制。

第三,缺乏对现实的足够关怀。徐正光指出“在过去的高山族研究中,有个相当响亮的口号:要抢救高山族的文化。过去二十多年来,对高山族的物质、kinship(亲属关系)等文化层面上是做得相当的多,但忽略了他们是和我们同样生活在台湾的一个现实生活当中,做为一个研究者,我们似乎没有注意

① 李亦园《Anito的社会功能——雅美族灵魂信仰的社会心理学研究》,《民族学研究所集刊》第10期,第49、50页(1960年秋)。

② 黄应贵《台湾土著的两种社会类型及其意义》,《民族学研究所集刊》第57期,第20页(1984年春)。

③ 唐美君《台湾土著民族田野工作》,见《台湾的社会学和民族学田野调查工作——台湾研究研讨会第二次集会》,《考古人类学刊》第27期,第88页(1966年5月)。

④ 李亦园《凌纯声先生与中国民族学》,《中华文化复兴月刊》第8卷第2期,第18页(1975年2月)。

⑤ 《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》,《民族学研究所集刊》第40期,第110、111页(1975年秋)。

⑥ 该座谈会是民族所鉴于“高山族原有的社会文化正处于急剧的变迁之中,要研究急剧变迁的社会文化自然不能完全依靠传统的民族志方法,而必须寻求理论上、方法上,甚至目标上的新途径”而召集的。在为期一周的会上,除刘斌雄《日本学者之高山族研究》、陈其南《光复后高山族的社会人类学研究》、李壬癸《台湾土著语言的研究资料与问题》、黄应贵《高山族的经济变迁》、练马可(Mark Thelin)《基督教对高山族文化的影响》、郭秀岩《山地行政与山地政策》六场主题报告外,还进行了综合讨论。

⑦ 黄应贵《光复后台湾地区人类学研究的发展》,《民族学研究所集刊》第55期,第112、132、133页(1983年春)。

到他们在台湾的经济发展过程中痛苦挣扎的事实。”^①还有人批评道:过去台湾人类学研究报告所“描述出来的‘台湾高山族文化’总是令人感觉到,它们不是在我们同一社会中存在的实体,而只是一种颇为遥远的异文化……亦即未去探讨族人们如何‘诠释’或‘感受’他们自己、他们的族群,他们的文化及其变迁等。”^②这种状况,显然不能再延续下去。

为纠正不足,推动高山族研究的进一步深入,一些学者还提出了改进的建议:要求在内容上拓展视野,对过去研究的薄弱环节,如雅美族的土地制度、排湾族的头目制度、东海岸阿美族的年龄阶级、土著的思想价值观念等,予以更多的关注和理论分析^③,并加强对其政治活动和文化体系的研究^④。方法上,也应有所更新。如李亦园从1960年代起,就开始倡导并尝试将美国社会科学的理论和方法引入台湾高山族的研究。唐美君在1965年11月台大文学院举办的“台湾研究讨论会”^⑤上也提出,根据台湾的实际情况,民族学的田野调查当改变过去偏重历史文化的积习,“调查材料应以‘现状’及‘变迁’为主,以‘历史’为辅”,并加强经济生活之调查,称“任何社会之文化,其与经济生活关系之密切为无待赘言之事实。民族学上因昔日曾有唾弃偏激之经济决定论之经验,故部分民族学家因矫枉过正而惧言经济对文化之影响,或竟忽视之。我想言经济决定论者固愚不可及,忽视经济力量对文化之影响力者亦属同等地不足为法。”^⑥次年,又在《人类学方法与修志采访》中强调,民族学研究不应专好“奇风异俗”的采访,而应更细心地考察该人群中的“模式性行为”,因其对把握某一民族或社会的特征更具普遍意义^⑦。有的还建议可与社会学、心理学、农学等其他学科展开合作研究^⑧。这些意见,不但为后来高山族研究提示了新的路径,实际上也是当时整个台湾地区人类学研究风气转换的先导。

三 凌纯声与“环太平洋文化”研究

这一时期台湾民族学研究另一影响较大的主题,是凌纯声倡导的运用文化人类学方法对中国大陆与台湾土著、东南亚乃至整个太平洋沿岸古文化关系的系统考察。

凌纯声(1901—1978)堪称台湾当代民族学最重要的建基人。他字民复,江苏武进(今属常州)人,早年毕业于东南高师,1926年赴法国巴黎大学民族学学院师从莫斯(Marcel Mauss, 1872—1950)、葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)和黎维(Paul Rivet, 1876—1958)等主修民族学与人类学,1929年获博士学位。归国后,受聘为中央研究院社会科学研究所民族学组研究员(该组于1934年归并史语所),先后主持对东北松花江下游赫哲族(1930)、湘西苗族(1933)、浙南丽水畲民(1934)、云南彝族(1935)、滇西少数民族(1936—1937)、川康羌族和嘉戎族等(1941)一系列田野调查或考察。其1934年出版的《松花江下游的赫哲族》,“不仅成为中国民族学研究上的第一本科学民族志,同时也是一九二二年 Malinowski 出版 *Argonauts of the Western Pacific* 之后至一九三五年间,全球文化人类学家致力于基本民族志资料搜集与著述期中重要的民族志书之一”^⑨。曾长期成为国内民族学工作者从事田野调查的范本。1949年赴台后,受聘为台大考古人类学教授。1955年至1970年长期担任台湾“中研院”民族学研究所

① 见《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》,《民族学研究所集刊》第40期,第109页(1975年秋)。

② 谢世忠《认同的污名:台湾原住民的族群变迁》,台北:自立晚报文化出版社,1987年,第2页。

③⑧ 见《高山族研究回顾与前瞻座谈会综合讨论》中刘斌雄、瞿海源的发言,吕玉瑕的发言,《民族学研究所集刊》第40期,第110、109页;第110页(1975年秋)。

④ 见黄应贵《光复后台湾地区人类学研究的进展》,《民族学研究所集刊》第55期,第134—135页(1983年春)。

⑤ 1965年11月至次年2月,台湾大学文学院先后组织了几次“台湾研究研讨会”,其主题包括“台湾研究在中国史学上的地位”、“台湾的社会学和民族学田野调查工作”、“台湾的民间宗教信仰”等,会上有关高山族研究的发言主要有凌纯声《中国大陆与台湾及太平洋》、卫惠林《台湾土著社会与中国古史印证》、陈奇禄《台湾土著研究与中国的人类学》、唐美君《台湾土著的涵化问题》和《台湾土著民族田野工作》等,对此前的高山族田野调查和研究工作有所总结。

⑥ 唐美君《台湾土著的涵化问题》,见《台湾研究在中国史学上的地位》,《考古人类学刊》第27期,第65、66页(1966年5月)。

⑦ 唐美君《人类学方法与修志采访》,《台湾文献》第17卷第2期,第125页(1966年6月)。

⑨ 李亦园《凌纯声先生与中国民族学》,《中华文化复兴月刊》第8卷第2期,第18页(1975年2月)。

筹备处主任和所长,为规划和实施当地民族学的各项基本建设,推动其后续发展,作出了突出贡献。

凌氏在台的最初十年,依然勉力参与和指导民族学的田野调查,如1949年冬与何联奎等对台湾中部高山族的调查、1953年与卫惠林等对花莲南势三社阿美族的调查、1955年与芮逸夫、陈其禄等对日月潭邵族的调查、1955年12月与李亦园等对屏東来义乡排湾族的调查、1956年冬与卫惠林等对台东卑南族知本社的调查等。其后随着年龄增大,体弱多病,遂淡出田野调查第一线,转以室内工作为主。其在台湾时期民族学研究中最具创意和影响的,当推“环太平洋文化”研究。

1950年发表的《东南亚古文化研究发凡》,可说是凌氏系统研究“环太平洋文化”的一篇开宗明义的宣言。文中,他把中国古代文化置于整个世界、尤其是东南亚古文化的广阔背景中展开相互联系的宏观勘察,称“现在我们提出所谓印度尼西亚文化古代分布的区域,不仅在东南亚的半岛和岛屿,且在大陆方面,自半岛而至中国南部,北达长江,甚至踰江而北,远至淮河秦岭以南,东起于海,横过中国中部和南部,西经滇缅,而至印度的阿萨姆。”该地域中的岛屿、半岛和大陆三区文化,本“起源大陆,向南迁移,初到一地,与当地原有文化混合,住定之后,又有其他文化的侵入,因此三区文化层次不同”。其下层的小黑人、美拉尼西亚、玻利尼西亚、澳大利亚等文化层,居于上层(即后起者)的印度、汉藏、阿拉伯、西洋等文化层之间,多呈相互交错之状,由此演化成各种复杂的结果。美国民族学家克娄伯(A. L. Kroeber, 1876—1960)曾列出东南亚古文化的26种文化特质,据凌纯声观察,这些特质在中国大陆西南民族中十之八九都可找到,且还可增加24种与此类似的特质,共计50种,可作进一步讨论。至于研究,他认为应从文化区域和文化特质两个角度入手,去把握其个性和通则,“区域法研究的单位,愈小愈好,最好小到一个部落,例如研究阿里山的曹族,曹族又有南北之分,二者在文化上有显著差异,最好分开作两个单位来研究,因为单位愈小,研究问题较易精密;特质研究的地域则愈广愈好,因所见不广,就不能明瞭某一文化特质的文化中心和带,如轻易下断语,所得结论常多错误”^①。

应当说,上述观念的提出,是凌纯声依据相关人类学资料深入进行长期理论探究的结果,而最初的灵感,实来自其业师黎维的启发。据凌氏自述,在巴黎大学留学期间,黎维就和他谈起,北美的Na-Dene群语言与汉藏语系存在亲缘关系,海洋洲语言也存在于美洲。从文化遗迹看,形似中国古代圭笏的礼器或兵器的巴图(patou,一种原始石匕)在南北美洲已找到21件,且海洋洲、台湾、中国大陆及东亚各地也都有发现。亚、美两洲与海洋洲三地自远古以来即有往还,所恃水上交通工具初为桴筏,后有边架艇、双舟、中国式帆船等,使之连成一片广大的区域,如能对此区域的种族、语言、文化三方面作深入研究,当不难寻本溯源,找出它们间的某种亲缘关系。“我受了黎维师的熏陶,对于横渡太平洋文化问题早已发生兴趣,到了台湾研究土著亦是属于南岛系与马来一玻里尼西安同一语言和文化,更增加了我的信心。”^②以后,克娄伯《菲律宾的民族》、何西(Hose)《婆罗洲的异教民族》和戈尔登(Heine-Geldern)《中国与东南亚佛前艺术对于海洋洲的影响》等著作也给他以不少启示^③。到台湾后,终因新环境的刺激而形成一种比较系统的理论与实践。

此后,围绕着“环太平洋文化”研究的主题,他先后写下了《树皮布印文陶与造纸印刷术发明》(1963)、《台湾与东亚及西南太平洋的石棚文化》(1967)、《美国东南与中国华东的丘墩文化》(1968)、《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》(1970)、《中国与海洋洲的龟祭文化》(1972)等一系列专著与大量论文。

所谓“环太平洋”,系指亚、澳两洲间环太平洋形成的广大区域,其地东南西三岸均为弧形的海岸和岛屿所环绕,北自阿留申南下经千岛、日本、琉球、台湾、菲律宾、摩鹿加,自帝汶向西经爪哇至苏门

^① 凌纯声《东南亚古文化研究发凡》,原载1950年3月22日台湾《新生报》副刊“民族学研究专刊”第三期。收入《中国边疆民族与环太平洋文化——凌纯声先生论文集》(上),台北:联经出版有限公司,1979年,第330—332页。

^② 凌纯声《中国远古与太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究·导言》,《民族学研究所专刊之十六》(台北),1970年,第2—3页。

^③ 凌纯声《〈台湾考古学民族学概观〉序》,见[日]鹿野忠雄《台湾考古学民族学概观》,第2页。

答腊尔马来亚,再北上经尼可巴(Nicobar)而达安达曼(Andaman)群岛一带,“这一连串的弧形岛屿中之海,可称之为广义的亚洲地中海”^①。凌纯声认为:上古时期该地区活动的人种,中国大陆东部及沿海地区在华夏民族来到之前,“最早的居民为古亚洲人、美拉尼西安人,至中国历史开始时,波利尼西亚人住在淮河流域、华北及东北南部(北部则为古亚洲人),印度尼西亚人则在长江流域与华南;美拉尼西安人已退居海岸及沿海岛屿”^②。其后华夏系自青康和黄土高原向东发展,占据了中国大陆北方,其势力复向南扩张,原居于长江以南的百越和百濮民族“或渐纳入华夏,或逐渐南退,汇入其在南洋群岛的先支。此即现代南洋群岛印度尼西亚系土著的来源。”^③从文化上看,“亚洲地中海的大陆沿岸,为环太平洋古文化的起源地,中国古史称之为夷的文化,故可名之海洋文化,其民族北曰貊,南曰蛮或越。前者分布在淮河以北,华北大平原,踰海而至东北。后者分布更广,东起自海,遍及长江与珠江两流域,经云贵高原而达中南半岛,西至印缅交界之阿拉干山腰。再自马来半岛而及整个南洋群岛,又东向至台湾、琉球及日本”。代表夷的海洋文化与华夏系的大陆文化交汇融合,形成了中原文化。与此同时,又随“东夷向亚洲东北移动,渡北令海峡而入北美,南夷则南下先至南洋群岛,逐岛航行而抵南美。故作者深信环太平洋的古文化,起源于中国大陆东岸,同时也是中国文化即上面所说中原文化的基层文化”^④。

凌纯声的“环太平洋文化”研究,主要集中在文化的共有特质及其传播路线的讨论,特别是有关祖先崇拜、父子连名制、崖葬、洗骨葬、铜鼓、龙船、凿齿、文身、猎头祭、犬祭、嚼酒、树皮布、宗庙与社稷等地区文化特质的起源和分布状况考证,尤关注于中国大陆古文化与台湾及东南亚的亲缘关系。如在详细比较云南佤族和台湾高山族的猎头祭风俗后,认为“卡瓦族(即佤族)现居云南高原极西边徼,高山族在中国极东岛上,可说一在天之涯,一在地之角;但由上揭比较表所表示两族猎首祭文化特质的类似看来,不能不说二者是属于同一的文化型。”至其分布,在中国以外,还广及整个东南亚,在今中南半岛、印度尼西亚、美拉尼西亚诸岛多有之^⑤。又说古代人类用唾液发酵做酒的嚼酒文化“在整个太平洋区的分布,东亚中国大陆的华北及东北,沿海岛屿北自库页岛,中经日本、琉球,而南至台湾,东经太平洋中大部分的群岛,再远抵中南美洲。在此广大的区域,这一嚼酒文化特质,我们发现酒的名称、嚼酿方法、所用酒器、起源传说、日常饮用、会饮仪式、祀神祭礼、用酒治病等等,多数相同或大同小异。各地嚼酒如此类似或相同,如说他们是独立发生的,恐天下无此巧事。著者敢说太平洋区嚼酒文化是起源于东北亚,横渡太平洋而东抵中南美洲。”^⑥对于古代遍布太平洋沿岸和岛屿的“崖葬”之习,他更力排众议,认为最早当源起居于长江中游“左洞庭而右彭蠡”湖泽区域的“九黎”,为古代越濮民族葬俗之一种^⑦。

在方法上,凌纯声对该领域的研究有两个显著特点。

一是视野极为开阔。几乎每讨论一项“文化特质”,他都会把搜索的眼光投向环太平洋地区的每一个角落,详细罗列各地有关此文化现象的调查和文献记录,比对其间的异同或变易轨迹,进而探究其相互间的联系,认为只有这样,才能使得出的结论更具地区涵盖性和通则性。这种方法和眼界,无疑大大拓展了认识地区文化和中国文化的宽深度。对此,张光直曾评论道“中国古代的各个文化,都不受今日国界的限制;它们的分布范围常要找到中国之外。换言之,研究中国远古文化,不当采取画井自牢而坐井观天的态度,而当随时注意比较研究。”^⑧而凌纯声的研究,正是自觉做到了这点。

①④ 凌纯声《中国古代海洋文化与亚洲地中海》,收入《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),第335页;第343—344页。

② 凌纯声《太平洋区嚼酒文化的比较研究》,《民族学研究所集刊》第5期,第71页(1958年春)。

③⑦ 凌纯声《南洋土著与中国古代百越民族》,《中国与东南亚之崖葬文化》,收入《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),第394页;第735、737页。

⑤ 凌纯声《云南卡瓦族与台湾高山族的猎头祭》,《考古人类学刊》第2期,第9页,1953年11月。

⑥ 凌纯声《中国酒之起源》(1958),载《中国边疆民族与环太平洋文化》(下),台北:联经出版有限公司,1979年,第834页。

⑧ 张光直《〈美国东南与中国华东的丘墩文化〉序》(1959),《民族学研究所专刊之十五》(台北),1968年。

二是在材料运用上,充分做到了田野调查资料与历史记载的有机结合,以及中外文献的融通互证。凌纯声出身中医伤科世家,早年在国学氛围较浓的东南高师求学,深受传统文化的熏陶,对中国典籍十分熟悉,后留学欧洲多年,对西方现代学术亦有相当深刻的领会,加之长期从事民族学田野调查的经历,这一切都为他在“环太平洋文化”研究中综合运用中外各类资料奠定了坚实的基础。在台湾期间,随着后期学术上的更趋成熟,这方面的修为更见深厚。通观凌氏的各篇论著,其征引多能广及儒家经传、诸子、正史、地志、系谱、古代歌谣传说、野史笔记和近代中外学者著述,并注意吸取历史学、考古学、民俗学等相关学科的研究成果,论证繁博而秩序井然,显示出很强的资料驾驭能力。如其《记台大二铜鼓兼论铜鼓的起源及其分布》一文,先对德、法、美、荷兰、奥地利、日本等国学者的数十种论著观点一一加以简评,继述铜鼓形状、分类和花纹等,并在“铜鼓的起源”一节中详引汉以后正史及舆地、类书、笔记中相关记载,指出“铜鼓为古代獠族的遗物,由上之考证,可无疑义。De Groot氏虽能广征博引中国史书以研究铜鼓,然未能多旁及舆地方志及其他记载,故其结论仅谓铜鼓为中国南蛮之物。Heger完全依据De Groot的意见,而略加修改,说最古的铜鼓是古代和现在住在四川、贵州及广西山地的蛮人所造,现在的苗子和罗罗就是古蛮的遗民……能确言铜鼓为獠之遗物,皆为中国学人。李调元以铜鼓为峒獠所遗,谢启昆谓铜鼓为獠所铸造,与伏波、诸葛多无关系,尤以谢氏的寥寥数句按语而言赅意尽,东西洋研究铜鼓的学者多未能有见及此。”又遍考唐宋以后地方风土记特别是清代方志,罗列和比较中国南方和东南亚各地的出土铜鼓记录,进一步提出“铜鼓文化的起源地应在古代中国长江中游的云梦大泽及四周之地。”^①这样的论证,丰满而坚实,往往具有较强的说服力。

凌氏的“环太平洋文化”理论和研究实践,在当时台湾地区学术界引起了很大反响,不但其学生辈有不少研究对此表示呼应,如张光直《台湾土著贝珠文化丛及其起源与传播》(1958)、李卉《台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说》(1955)、《台湾及东南亚各地土著的口琴之比较》(1956)和《中国与玻利尼西亚的“枝族”制》(1957),凌曼立《台湾与环太平洋的树皮布文化》(1960)和《台湾阿美族的乐器》(1961),唐美君《台湾土著民族之弩及弩之分布与起源》(1958)和《台湾高山族脱铤标之研究》(1960)等,同行陈奇禄也称“凌先生以东南亚的古文化发祥于华南一带,可能为两湖地区。这一学说已渐得到中外学界的支持”。并在解释排湾族的蹲踞雕像型式与太平洋地区乃至美洲大陆存在着某种共性时,表达了与凌纯声近似的意见,谓:由此“我们可得到比较确定的推论:它们之间,虽可能没有直系的亲缘,但很可能具有同祖的关系。”^②

自然,对凌纯声的观点,质疑之声也不少。其有关东南亚古文化的研究论文陆续发表后,“中日学者,有的不以为然,有的疑信参半”^③,尤其是在一些具体问题的判断上,歧见更多。如通过父子连名制的研究,凌纯声得出的结论是“藏缅族现行的是父子连名,台湾高山族尚是亲子连名,此乃同一文化在发展阶段上的先后。”^④但他的老同事芮逸夫对此却有不同理解,认为大陆西南傣(彝)和磨些(纳西)族的连名法只用父名而不用母名相连,且连名时皆父名在前而已名在后,而台湾泰雅族连名不但有时用母名,还将父名或母名置于己名之后,可见两者存在明显的差异。并说“我们对于台湾高山上泰耶鲁族的亲子联名制有着和大陆西南高原上傣、磨些等族的父子联名制的基本同点这一个现象,似乎还只能说可能是由于人类的‘心理同一性’(Psychic Unity)而独立发生的”,而不能证明其一定属于具有内在联系的同一文化^⑤。又如日本学者和田博德对其提出的古代中国西南之“獠”属古印度尼西亚人的假定,也持怀疑态度。此外,在考察民族及其文化特质时,语言始终是其中非常重要的因素,由于凌纯声的“环太平洋文化”研究大多为宗教习俗和物质文化现象的讨论,而较疏于语言学方面的求证,致使某

①④ 凌纯声《记台大二铜鼓兼论铜鼓的起源及其分布》,《东南亚的父子连名制》,见《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),第522、541页;第460—461页。

② 陈奇禄《台湾土著文化研究》第10、438页。

③ 凌纯声《〈台湾考古学民族学概观〉序》,〔日〕鹿野忠雄《台湾考古学民族学概观》第1页。

⑤ 芮逸夫《瑞岩泰耶鲁族的亲子联名制与傣磨些之父子联名制比较》,《台湾文化》第6卷第1期,第8页(1950年)。

些推论的支撑有所不足,后来语言学家李壬癸对其东南亚古文化研究核心观点提出的四点反驳,主要也正是看准这一弱点而发的^①。

平心而论,凌纯声“环太平洋文化”的系列研究,虽因流露出较浓厚的大中华民族主义感情,被指为“这类研究虽可满足国人的自尊心,却呈现出太多文化传播论的缺点”^②,而不为某些人认可。然就其整体的宏观思路和对许多太平洋地区古代文化资料的系统清理及其特质的归纳研究看,学术价值实是不容否认的,其所揭示的该广大区域间不少种族和文化间的关联,也是客观存在的,并为后人的相关研究奠定了基础。以致多年后,张光直仍在—篇纪念文章中对此表示了肯定,称“凌先生看到台湾原住民族在文化与中国古今西南民族文化的类似,创始了一个‘东南亚古文化’的概念,就是说中国南部有一个古代文化的底层,分布在整个的长江流域和东南海岸,并且延伸到东南亚大陆和岛屿,它也是黄河流域的古代文明的一支源头……今天看到了新的考古资料对凌先生的几点重要的推论(南方文化的底层、中原文明的海洋背景、华南和东南亚古文化的类似性与历史关系等等)给了有力的支持。”^③

不过,对于凌氏理论与方法上的弱点,特别是过于浓重的文化传播论色彩,也应有清醒的认识。文化传播论是20世纪初产生于欧洲的一种文化人类学研究方法,其要旨以为,世界上任何一种文化现象的产生多源自某一地区或民族,然后以此为中心向外传播,新文化的出现,也是几种文化复合体交叉传播的结果。这种文化理论本身的价值固不待言,它的确揭开了世界文化史上许多现象的真相。但如运用过度,便易陷入理论预设之中,将复杂的文化现象模式化,甚而导致对事物本质的误判。凌纯声在法国留学时便深受文化传播论派学者乔治·蒙唐东(George Montandon)的影响,其“环太平洋文化”的研究,把许多文化现象都说成是以中国大陆为源而传播出去的,便明显具有这一倾向。以上文提及的父子连名制研究为例,他虽然搜集了大量例证,详细比较了各种具体的表现类型,但由于心中预存了文化传播论的理念,在证据尚不充足,且存在反证的情况下,就匆忙得出了“连名制是东南亚古文化特质之一”的结论,甚至说“最后我们还要提及连名制不仅与商之先世,楚与越之世系有关,且与中国古代的名、姓、氏三者均不无渊源。”^④其实,从整个世界看,此习不仅在西北地区的维吾尔、哈萨克、塔吉克等族,且在乌兹别克、俄罗斯、西班牙语族,乃至阿拉伯民族中都有保留,实为人类早期社会比较常见的文化现象或其遗风,很难说只是东南亚古文化的特质。相比之下,芮逸夫对此现象的解释却是“在文化史上,确有许多传播的实例,同时也有许多不容否认的独立发明。对于一种可容辩驳的问题,我们不应拘泥一种解释,而当依各别的是非真相探求证据,而后才能从事判断。”并谓“人类的心理同一性固然是进化论者的理论基础,但也为不少传播论者或历史派人类学者所承认,甚至后起的功能论者(Functionalists)也没有不承认的。操藏缅语的一部分族群会想到用父子联名法来表明生之所由及分辨同名之人,泰耶鲁族在同样的感觉之下,自然也会想到用相类的父子联名法来适应同样的需要,这正是人类心理同一性的表现。”^⑤不能不说,在这一点上,芮说显较凌说更为理智和谨慎。

综上所述,台湾当代的民族学,藉其深厚的区域文化资源,其兴起和发展路径,不但继承了史语所的科学实证风气,且颇能关注现实社会的需求,以学术研究作出适当的回应,在自身的不断反思中加以改进和创新,这也许正是其得以接地气而在当地获得长久发展动力的重要原因。

(责任编辑 孔令琴)

① 李壬癸《从语言的证据推论台湾土著民族的来源》,《大陆杂志》第59卷第1期(1979年7月15日)。

② 黄应贵《光复后台湾地区人类学研究的发展》,《民族学研究所集刊》第55期,第111页(1983年春)。

③ 张光直《忆怀民族学前辈学者凌纯声教授》,氏著《考古人类学随笔》,北京:三联书店,1999年,第135页。

④ 凌纯声《东南亚的父子连名制》,见《中国边疆民族与环太平洋文化》(上),第460、464页。

⑤ 芮逸夫《瑞岩泰耶鲁族的父子联名制与保俾磨些之父子联名制比较》,《台湾文化》第6卷第1期,第7、8页(1950年)。

Ministry of Foreign Affairs on October 21, 1953. The telegram, which was prepared for the forthcoming negotiation on Sino-Indian relations in Tibet, not only provided the information about Indian privileges in Tibet, but suggested that priority of negotiation should be the issue of border disputes. The suggestion had not been adopted by the Central Government. China and India had no talks on their border issues in their negotiation on Tibet in 1954. China's delay strategy with regard to border disputes was heavily shaped by the asymmetrical salience of bilateral relations. India's unique role as the major channel between China and the West and China's dependence on Indian export necessities to Tibet were the most relevant factors precluding Beijing from responding effectively to the Indian occupation of territories in the southern Himalayas. Such delay strategy has significant and complicated impacts on China's settlement of its border disputes with neighboring countries.

Keywords: ZHANG Jing-wu's Telegram, Indian privileges in Tibet, *China-India Agreement in 1954*, Sino-Indian border issues, "delay strategy"

The Rising of Ethnology in Contemporary Taiwan

(by HU Feng-xiang)

Abstract: Ethnology or cultural anthropology is lively and energetic in today's Taiwan, which has attracted much attention from the academic circle in mainland China in recent years. The rising of such study in Taiwan is accompanied by particular social and historical background, as well as various practical motivations. It is worthwhile to investigate in details the theoretical and methodological origins, achievements and defects of ethnology in Taiwan so as to learn lessons beneficial to the academic construction in contemporary China.

Keywords: Taiwan, ethnology, the Gaoshan ethnicity, Pacific Rim culture

The Formation of the Underclass Society in a Metropolis and Its Impact:

Taking Shanghai as an Example

(by WEN Jun & WU Xiao-kai)

Abstract: Since the practice of "reform and opening up", the rapid transformation of social structure in China has almost become an important mark to identify China's current social transformation. Intertwined with various new and old systems, a metropolis, as a sign of modernization, has produced a large number of low-income population, which has gradually formed an "underclass society" in a sociological sense. With empirical investigations of low-income population in Shanghai, this paper, from different perspectives of theory and experience, analyzes the reasons of the formation and the development trends of the underclass society as well as its potential social impacts on and challenges to a metropolis.

Keywords: metropolis, underclass society, underclass group, structural differentiation, impact

Passional Worship and State Involvement: A Historical Investigation of Urban-rural Marriage from the 1930s to the 1970s in China

(by ZHAO Ye-qin & DING Jin-hong)

Abstract: Urban-rural marriage is a kind of long-distance marriage, which means one person of a married couple comes from the city and the other comes from the countryside. The fact that there is a gap between the couple is reflected in many aspects, such as their different ways of thinking, living habits, educational status and values. The domestic researches of urban-rural marriage originated in the 1990s with the trend of rural-urban migration. These researches mainly focus on the marriage status in a horizontal dimension, but lack vertical studies in a historical dimension. Putting marriage into political, social and historical structures in modern China, this study focuses on the development and changes of urban-rural marriages from Yan'an period in the 1930s to the end of the 1970s. This will also help us understand the overall historical changes of modern China. From Yan'an period in the 1930s to the end of the Cultural Revolution in the 1970s, urban-rural marriages were influenced by some specific historical events on the one hand and the state power and political forces on the other. Political direction and national policy became key factors in achieving the success of urban-rural marriage.

Keywords: 1990s, urban-rural marriage, state intervention, historical investigation