

儒學何在？

——華南人類學田野考察

• 張小軍

我不顧一切障礙——懸崖的面貌、山崩、矮樹叢或耕植的土地——也不顧甚麼道路、籬笆，一心追求年代古老的停滯的遺痕時，看來我的行動好像毫無意義可言。但是做如此對比的唯一目的，是為重新捕捉主要意義，主要意義可能不明顯，但是所有其他的意義都是一種局部的或扭曲的轉換。

列維·斯特勞斯：《憂鬱的熱帶》

幾十年來，儒學在大陸作為反動傳統而趨「消滅」，使得社會陷入慢性「自殺」，這種傷害從當今的拜金熱已初見端倪^①。近年來，中國官方和民間又重新評價儒家文化：亞洲四小龍的成功被認為與儒學有關^②，新儒學亦成為學界的熱門話題^③。然而，幾年來的華南田野研究，使我產生這樣的疑惑：無論過去還是現在，儒學究竟何在？閩南草埔一間宗祠，供奉着一個出家的第六世祖先（圖1），身披袈裟令人驚詫。因為出家者絕後，有違「不孝有三，無後為大」的儒家大忌。福建一份《吳氏族譜》就規定「後世子孫有棄父母出家為僧為道者不錄」。但草埔宗祠中的和尚據說受過皇帝敕封，不僅入譜，還被祭祀於宗祠。顯示出一種儒家規範上的

不倫不類。

蕭鳳霞教授曾描述珠江三角洲香山的「不落夫家」婚俗，如何被粉飾為儒家理想中婦女守節的範例。而婚後不落夫家，顯然與儒家正統規範不符。特別是那些自稱來自中原的漢族大宗族保留着當地原居民族的這一婚俗，令人猜測他們的「出身」究竟為何。鄉民借助國家認可的政治、經濟和文化手段建立自己的秩序，一方面把自己依附於國家的政體，延續這一政體的文化假設和歷史傳統；另一方面對地方習俗又有他們自己的一套解釋^④。這不禁使人思考：如果國家政治和士大夫筆下的歷史並不能代表中國歷史的話，我們何以相信國家政治和士大夫創造的儒家文化能夠代言中國文化？

如果國家政治和士大夫筆下的歷史並不能代表中國歷史的話，我們何以相信國家政治和士大夫創造的儒家文化能夠代言中國文化？



圖1 閩南草埔宗祠內供奉出家的第六世祖先。

亥年談亥爺

今年是豬年。中國人的十二生肖中，亥豬行末。去年夏天，我們在廣東鄉下學術旅行，有幸遇到豬神——一位被稱之為亥爺的地方神。

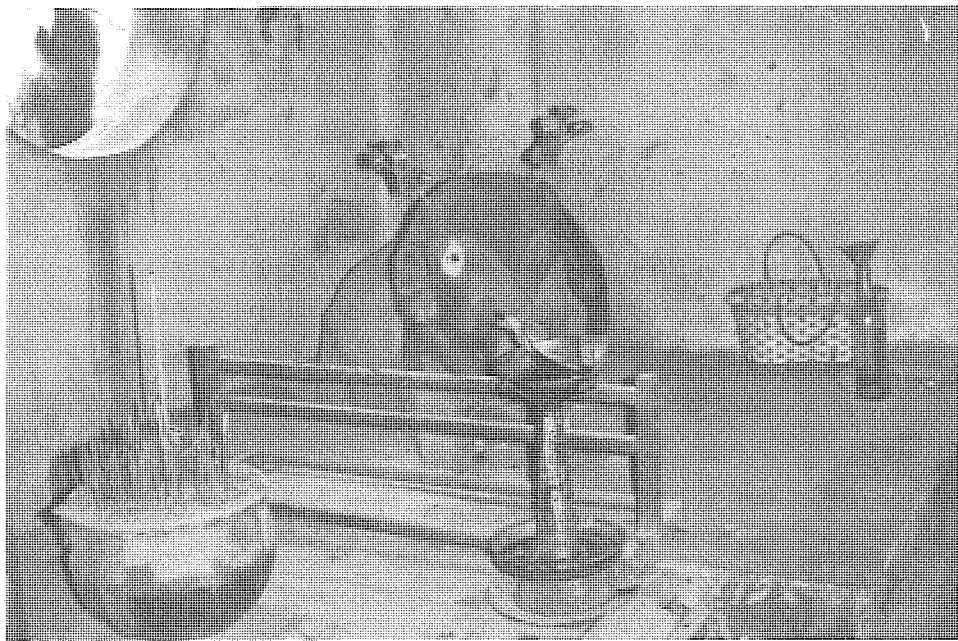
亥爺被供奉於章木村的一個天后宮，宮不大，只約有一百多平方米，但是熏煙繚繞，香火頗盛。宮的正中

有三閣，分別供奉天后娘娘(中閣)、福德老爺(土地)和花公花媽。宮的一隅，有一四方平台，便是亥爺所在了(圖2)。

起初，我以為供奉豬神不過是種自然崇拜，華南沿海以某些圖騰如蛇、龍、牛、馬、青蛙、狗等為偶像的自然神很多。在非洲、太平洋島嶼及世界各處皆有這類圖騰崇拜。拉帕波特(Roy A. Rappaport)從文化生態學的角度對新幾內亞 Tsembaga 人的豬崇拜就有過精彩的民族誌研究^⑤。身邊一位朋友更突發奇想，猜想拜的是豬八戒。但是，那黑體碩大的豬神十分世俗化，與鄉間漫步的豬相異無幾，毫無圖騰崇拜或八戒西遊的藝術形象與魅力。後來我們才得知，這裏面其實有一個故事。

傳說當地有一林姓船主，於乾隆五十一年(1786)建天后宮。船主幼年喪父，母親欲改嫁。母親打扮妥當，第一次出門相親，不料在街上遇見一頭豬隨其前後，左衝右堵，母親欲進不得，遂返家中。後來再次相親，剛及出門，那頭豬渾身上下滾滿泥土，

圖2 亥爺。



不由分說便拱身躡來。母親無奈，退回家中嘆道：此乃天命！遂認真守節，帶大船主。後來，林船主出海經商發了財，認為是因母親守節所致，而這全賴那黑豬。於是，他在宮中塑亥爺像並供奉之⑥。

這是個粉飾為儒家貞節觀的故事。然而，我們不明白船主為甚麼不直接供奉守節的母親，而要拜正統儒家所反對的雜鬼邪神。梁漱溟先生就曾論及儒家是以道德代宗教的⑦。不敬母而奉豬神，顯然有違儒家倫理，卻又粉飾為儒家的規範。這是為甚麼？即使我們同意牟宗三先生的說法：儒教的宗教性乃在於作為「日常生活軌道」的意義，它重「理」（宗教精神）而不重「事」（普通宗教儀式）⑧。亥爺的崇拜仍舊說明了鄉民們是「不明事理」的，至少是事理不清的。抑或鄉民有他們自己的事理？

歷史上華南地方多神是眾所周知的。兩年前閩江江畔的河口村作為庫區移民新址，至今就已重修大小廟宇14間，供奉各類偶像40多種。可見在經過40年的社會主義之後，民間信仰的復興相當勢猛。而正是儒家思想被禁錮的這40年，使得今天一般所說的儒家倫理已相當的「淪喪」。守節自然會被認為是愚昧之舉，連孝敬父母也變得必須提倡才行。為甚麼在這樣的情形之下，鄉民還會重修亥爺供奉？儒家倫理真有那麼大的吸引力？抑或是像上面提及的，儒家倫理本來就只是個「標籤」，在它背後其實有一個非儒家的廣泛的信仰體系？

中國鄉民的造神是相當隨意的，任何事情都可能成為造神的契機。我曾研究閩江畔的湖口村，有間麻公廟供奉的麻公神，過去為朱姓船上人（閩江疍民）所拜。傳說古時江上漂來

一人，著狀元服，鄉民問他自何處來，他無力答話，只是伸手上抓（福州話音麻），於是稱他麻公。狀元進村乃稀罕事，而「死」着進來更有陰間命判的含義，村民立廟紀念是順理成章的。但是，另一個有關麻公的傳說卻更為有趣：當年，朱元璋與陳友諒打仗。一日，朱乘舟江上，但見閩江水半邊順流而下，半邊推舟逆上，朱見此景，以為天賜，慌忙跪拜。船夫見朱只謝玉帝，不謝自己，便氣憤投江。朱不知情，以為船夫失足，乃嘆道：船夫既為我死，若有朝一日當了皇帝，定追封其為狀元，忙問船夫名，船夫只是伸手上抓（麻）。後其屍漂湖口，追封麻公，並建廟祭祀⑨。這傳說明顯是虛構的，但朱姓否民通過麻公把自己與朱姓皇帝拉上關係。這類情形在華南鄉村十分普遍⑩，與用儒家規範進行粉飾如出一轍。

在亥爺頭上，戴有一條紅色三角狀紗巾，十分搶眼，似乎是擬人（女人）的表達。如果亥爺是象徵屬豬的母親，或是林船主紀念母親的隱喻，那麼他與母親的關係便成為陰與陽、生與死、人與神的關係。這顯然不是儒家的世界觀和宗教觀，只不過在鄉民的變通之中，借用儒家的規範以增加亥爺的合法性和權力罷了。再者，林船主早已作古，一般鄉民不會視亥「爺」為「母」，他們更可能是借神求事的。例如福建江口供奉喬將軍像，手上懸掛了許多照片，其實是鄉民用來為死去的或失蹤的親友追魂、求安的（圖3）。亥爺的紅紗巾，則是婦女乞求保佑的象徵，與儒家的節孝已全然無關了。於是，我們從上面看到了一個被鄉民玩弄的、變形的、扭曲的儒家規範，包裹着一套鄉民自己的解釋。這正是中國鄉民的聰明所在。

兩年前閩江江畔的河口村作為庫區移民新址，至今就已重修大小廟宇14間，供奉各類偶像40多種。可見在經過40年的社會主義之後，民間信仰的復興相當勢猛。

亥爺的紅紗巾，是婦女乞求保佑的象徵，與儒家的節孝已全然無關了。我們從上面看到了一個被鄉民玩弄的、變形的、扭曲的儒家規範，包裹着一套鄉民自己的解釋。



圖3 東岳觀喬將軍手上的照片，為求庇祐失蹤之人。

花公花媽

在章木村天后宮與亥爺同被供奉的花公花媽(圖4)，地位遠比亥爺重要。這對偶像在當地十分流行，不像亥爺只在章木天后宮有神位，許多鄉民都在家中供奉二神於牀下。也有一些廟把花公花媽當做主神供奉的。

最初，我以為花公花媽是花的自然神，因為這在中國是不奇怪的，如漢族的花姑、佤族的花婆、壯族的花王聖母^①，他們多是生育和祐童之神。花公花媽也是祐童之神。但在當地卻有一個關於他們的不能公開傳頌的故事。

原來，傳說中花媽曾與花公通姦。自從她丈夫一怒之下殺了他們，

從此家中不得安寧。丈夫百思方得其解，或許是姦淫男女陰魂不散。於是塑二人泥像，置於牀下祭祀，從此家中安寧，花公花媽遂流傳開來^②。

按儒家倫理來講，這又是個令人費解的故事。一位朋友說是因為章木位於廣東第二大江——韓江——的一條支流的入海口旁，因此多商人，他們大多長年外出不歸，於是婦女的不貞較多。另一方面，也引起商人們要求婦女守貞潔。但是，像花公花媽這樣一對姦淫男女，為甚麼會成為鄉民的偶像？

或許，我們可以從另一個角度演繹這個故事：花公花媽是一對忠貞於愛情的男女，被舊禮教束縛而難結良緣。好像《梁祝》、《西廂記》、《紅樓

花公花媽的姦淫男女之說中，雖有儒家倫理解釋的痕迹，鄉民們卻照樣祭祀，「上有政策，下有對策」，十分滑稽。

夢》中的戀愛男女，深為人們同情。於是，有了這對「愛神」。但他們恰恰是違反儒家倫理的神，當然也是被儒家倫理斥為姦淫男女的神。重要的是這樣的神能夠廣受供奉，表現鄉民對儒學之不屑。即使我們不作演繹，鄉民敢於拜一對不貞之神，不是對儒家規範的嘲諷麼？花公花媽的姦淫男女之說中，雖有儒家倫理解釋的痕迹，鄉民們卻照樣祭祀，「上有政策，下有對策」，十分滑稽。

其實，儒家倫理對這個傳說的修正並不圓滿。照理丈夫殺了姦淫男女，在儒家倫理下是「正義」的，為何會受到「神判」，而鬧得他不得安寧？這正是所謂「冤魂不散」。於是，我們看到了一幕幕活生生的儒家文化之扭曲、變形、斷裂。當我們以為有一個一統天下的儒家文化時，鄉民們早有他們的另一套解釋，並且在不斷改變着這種解釋及其意義。去年在閩東達富村，一位婦女告訴我說：橫跨在路上的貞節牌坊是代表女人站在路上，就是再大的官來，也要從她們的胯下通過。今天，在社會主義的一夫一妻制度下，花公花媽若按其通姦男女的本意仍是與社會主義倫理觀念相抵的，但卻在鄉民的重新解釋下得到「復興」。

從章木天后宮的神位配置，可以看到花公花媽位居正面，亥爺則落於一隅。如果按儒家倫理來定義亥爺和花公花媽，亥爺作為婦女貞節的象徵，應該比通姦的花公花媽更為正統。但是實際上，鄉民從來就有他們對神靈世界的解釋，這不是儒家倫理可以控制的，即使在國家政治和士大夫結合之下曾有一個對神的標準化過程¹³。

我曾研究的閩東陽村有一藍田書

院，歷史上朱熹曾兩次到此講學。特別是慶元黨禁之後，朱熹臨終的前三年，他大多時間在陽村¹⁴。朱熹有一好友楊易，「官拜兵部侍郎，與晦庵朱文公同為理學，因諫韓侂胄丞相，貶為杉關巡檢，故崇奉以為通鄉」¹⁵。我們一般會以為，朱熹的名氣和權威遠在楊易之上，與陽村又有如此密切的關係，被尊為神是順理成章的。但事實上，楊易卻被通鄉崇奉，成為「都城隍」。每年三月初十楊易誕辰，有盛大的打醮遊神，而朱熹卻未被神化。顯然，楊易成為神，並非因為他的儒學成就。但是在鄉村的記載中，卻強調他是因為理學而被崇奉（這似乎帶有某種對神的「標準化」痕迹）。這種儒家倫理的粉飾，與城隍作為陰間命判和地方保護之神的含義，其實是風馬牛不相及的，卻被扯在一起，因為這可以增權(enpower)。

中國鄉民曾被視為愚昧，可是你會看到他們在有限的生存空間中仍奮力掙扎，聰明的利用和轉換着各種資源，根本不屑儒家文化或社會主義的

如果按儒家倫理來定義亥爺和花公花媽，亥爺作為婦女貞節的象徵，應該比亂倫的花公花媽更為正統。但是鄉民從來就有他們對神靈世界的解釋，這不是儒家倫理可以控制的。



圖4 花公花媽。

實質性，他們可以輕易地拋棄這些文化規範。這種生存的活力一點不比西方人愚惰。不論天、地、人還是舊儒家和新儒家，中國鄉民只需要他們所需要的。

「玩」的文化？

李亦園先生認為中國民間信仰中的宇宙詮釋是和諧與均衡^①。不僅如此，他們還是功利的（「功利」一詞並無貶意）。梁漱溟先生以為西方文化重功利，中國文化（以儒家文化表徵）重倫理^②。從上述的田野調查，我們看到的卻是將儒家文化功利地變形、扭曲甚至玩弄和抗拒、以滿足他們自己方方面面的和諧秩序的鄉民文化。今天的大陸，人們在改革開放的口號之下「玩」法律，甚至「玩」國家，各級幹部巧妙地將「有中國特色的社會主義」解釋為己用。這種「人性」的功利的伸展，究竟是儒家文化被社會主義禁錮幾十年的結果，還是中國文化當中本來就有的一面？

過去，我們知道中國鄉民會功利地造神、玩神。現在我們還知道，他們也功利地創造「儒家」倫理，也「玩」儒學。在華南鄉村，這類有意無意的創造是十分豐富的。宗族、儀式、神祇等等，都可以作為文化手段而被用於地方秩序的建構^③。

60年代中期台灣經濟開始起飛時，曾伴隨着一個有趣的現象：基督教漸衰，民間信仰日盛^④。這或許可以解釋為中國鄉民對神的功利態度，更適合於當時家庭小企業靈活變通的經濟倫理和策略。基督教強調「原罪」和「救贖」，它不能保證一樁買賣是否賺錢，但是民間諸神則凡事可求。當

然這並非儒家的正統規範，也不是新教倫理下的資本主義精神。

我開始相信，我們幾乎不可能把儒家文化作為研究中國歷史與現實的不變維度與常數。在某種意義上，「儒家文化」就好像「社會主義」、「資本主義」、「封建主義」一樣，它作為一種學術語言，在很大程度上定義了學者們的經驗^⑤，同時使他們遺漏了對許多活生生的現實社會過程的細緻觀察。特別是當借用這類術語來治理國家時，其危害已從歷史上得見。

記得我開始做田野研究時，曾嘗試理出一個儒家規範的模式，後來覺得頗為茫然。我發現學者們「構造」的一套儒家倫理，其實與鄉民的實際生活有很大差距。陳其南在評價儒家倫理與亞洲四小龍成功的關係時曾認為：「東亞地區經濟發展的文化價值和社會制度基礎乃在於家族意理，而非曖昧的儒家倫理。」^⑥陳氏的批評邏輯相當有挑戰性。因為他用家族倫理取代了廣義的儒家倫理，把儒家文化具體化為家族意理，避免了某種空泛。

無論是從結構還是文化的立場出發^⑦，人們都很容易找出不同理由（政治的、經濟的、倫理的等）來解釋究竟是儒學的甚麼要素影響了現代經濟。例如歸於儒家的成就動機^⑧，或認為不同經濟發展形態只是從家族倫理到商人企業精神，再到儒家倫理這樣一個循環關係的不同階段的呈現而已^⑨。我的困惑並不在於究竟是甚麼因素導致了亞洲四小龍的成功，而是在於我們所使用的要素性分析方法。如上所述，當我們一再創造一些要素性的「常數」來解釋社會時^⑩，是否會忽略了那些活生生的、不斷變化的過程和現實？更重要的是，人們參與實

過去，中國鄉民會功利地造神、玩神。現在我們還知道，他們也功利地創造「儒家」倫理，也「玩」儒學。宗族、儀式、神祇等等，都可以作為文化手段而被用於地方秩序的建構。

當我們一再創造一些要素性的「常數」來解釋社會時，是否會忽略了那些活生生的、不斷變化的過程和現實？

際過程的行為原則，可能與要素的「常數」方法的分析結果完全不同！以至於今天，當我們以類似的方法來思考中國的改革並以為可以給它一個常數性的組合模式時，卻發現許多變化是我們始料不及的。

回歸鄉土

牟宗三先生以為「中國的文化系統是仁智合一而以仁為籠罩者的系統」^②。杜維明先生則認為儒家傳統是由中華民族的古代文化所孕育的，故此我們不能武斷地把儒家傳統等同於中華民族的文化傳統^③。我以為這個邏輯在今天依然十分重要。儒家文化是在中國文化的土壤中興衰顯沒並融於其中的，而不是相反。這個中國文化的土壤，並不只屬士大夫和國家政治，它還是鄉土的和鄉民的。或許從這個意義上，杜先生以為必須從善書、民俗、諺語、傳說、通俗文學、地方戲曲和民間宗教等等資料來認識儒家倫理在傳統社會各層面所起的積極和消極作用^④。除此以外，我認為還應包括反過來去認識儒家倫理本身在民俗、傳說、民間宗教中的變形、扭曲和轉換。「儒家文化中心」是一個長期以來的偏見，就好像漢族中心主義和種族中心主義的偏見一樣。過去人們常常誤以為只有漢族影響少數民族，實際這是一個兩者雙向的涵化(acculturation)過程。秦時平定南越，後在漢自立南越武王的趙佗，就一改中原漢俗，一切習尚，學效土佬，便是一例^⑤。同樣地，鄉民和地方文化的存在，常常是使儒家倫理進行修正的重要驅力。

有學者認為當代新儒家思想的最

大貢獻在於明白地指出，內在的安身立命既是西方科技和政治、社會革命意識覺醒所不能替代的，亦不能靠外在的上帝的信仰來解決的，安身立命是仁心在理性深層的體證。新儒學希望不停留在「百姓日用而不知」的渾沌狀態，而要以現代的方式將儒學的安身立命重新表達出來，並使之在現代發生作用與影響^⑥。但是，我們何以斷言百姓「日用而不知」？他們更可能是知而不用、用而變通，或者用而不想知的。另一方面，當學者用一種規範性的理論，即「應該是甚麼」來希望人們去「知」時，他們可能忽略了事實本身的「是甚麼」。被學者們輕視的鄉民並不一定覺得學者們的理想都那麼「應該」。他們亦有自己「知」的標準。儒家倫理對他們並不是一個不變的常數，就好像新教倫理其實也不是資本主義的一個不變的維度一樣。

在人類學界，人們一直在檢討應如何避免種族中心、西方中心和男性中心的偏見^⑦，如何對待當地人(native people)和當地人的想法(native think)。馬林諾斯基(Bronislaw Malinowski)早就指出民族誌的田野研究的基本理想是發現文化的法則，給出文化現象的完整概觀，而不是曲解當地人^⑧。主位(emic)和客位(etic)的區分以及民族科學(ethnoscience)與認知人類學，皆注意到人們是在以他們自己的方式行動，而不一定是按我們所解釋的方式行動。因此主張應重視發現當地人的「知識體系」^⑨。在解釋人類學中，蓋茨(Clifford Geertz)主張以豐厚的描述(thick description)「由小見大」。他不拘於事實本身，但是要從「小」事實的意義累積形成的文化文本集(context)來解讀「大」文化^⑩。即使後

儒家傳統是由中華民族的古代文化所孕育的，故此我們不能武斷地把儒家傳統等同於中華民族的文化傳統。「儒家文化中心」是一個長期以來的偏見，就好像漢族中心主義和種族中心主義的偏見一樣。

現代人類學家強調自我(self)，亦看到他是在與當地人的互為主體的自我反省 (self-reflective) 中才發現自己的³⁵。在這個意義上，鄉民的「知識體系」³⁶對理解中國文化和儒家文化，恐怕是不可缺少的。

或許，還是回到列維·斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 那《憂鬱的熱帶》³⁷。寄希望人們重新捕捉中國文化的主要意義——不是從那已不明顯的「主要意義」本身，而是從那些豐富的、局部的、甚至扭曲和轉換的意義中間來捕捉，即回到現實的、實際的、鄉民的社會。鄉民在解體儒家規範的過程中進行再創造，以重建他們自己的秩序。或許在這個意義上，「人類學實際上可以改為熵類學 (entropology)，改成為研究最高層次的解體過程 (processus de desintegration) 的學問」³⁸。本文對「儒家文化」的圖像之解構，則是希望在過程的考察中重現它，並進而求得中國文化的深層法則。重要的是，這許多法則常常是難於直接從要素的結構或解構中得到的。

註釋

① Bronislaw Malinowski 認為傳統是社會機體的保護性外殼，消滅傳統便會陷入慢性的、必然的滅亡過程。見其《人類與文化》(1957)，引自《外國民族學史》(中國社科出版社，1983)。

② H. Kahn 關於後期儒家文化 (post-confucian culture) 的觀點，見金耀基：《儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探》，《明報月刊》，第十九卷，1983年8期。杜維明：《從世界思潮的幾個側面看儒學研究的新動向》，載劉志琴編：《文化危機與展

望：台港學者論中國文化(下)》(中國青年出版社，1989)。

③ 參見劉述先：《當代新儒學的探索》，載劉志琴編：《文化危機與展望：台港學者論中國文化(下)》(中國青年出版社，1989)。

④ Helen Siu: "Where were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China", *Late Imperial China*, vol. 11, no. 2.

⑤ Roy A. Rappaport: *Pigs for the Ancestors* (New Haven: Yale University Press, 1968).

⑥ 根據講述者口述整理。

⑦⑧ 梁漱溟：《以道德代宗教》，《中國文化要義》(香港：三聯書店，1987)。

⑨ 牟宗三：《作為宗教的儒教》，《中國哲學的特質》(香港：三聯書店，1987)。

⑩ 張小軍：《民間信仰復興與地方文化重構》，《香港人類學家》(1994)。

⑪ David Faure: "The Emperor in the Village: Representing the State in South China" (1993).

⑫ 宋兆麟：《中國民間神像》(學苑出版社，1994)。

⑬ 根據田野筆記整理。

⑭ J. Watson: "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960-1960", in D. Johnson, A. Nathan, E. Rawski ed: *Popular Culture in Late Imperial China* (University of California Press, 1985).

⑮ 余理民：《「慶元黨禁」期間朱熹行實考略》，朱子學術研討會論文(福建，1992)。

⑯ [清]余廷章：《右邊小西城外真武宮誌》，載福建陽村：《余氏族譜》。

⑰ 李亦園：《文化的圖像(下)——宗教與族群的文化觀察》(台灣：允晨文化事業股份有限公司，1992)。

⑱ Helen Siu: "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China", *Unofficial China* (Westview Press, Boulder, San Francisco & London,

1989)。劉志偉：〈宗族與沙田開發〉，載《中國農史》(南京)，1992年第4期。另參註⑩。

⑩ 參見李亦園1993年在香港中文大學新亞書院小型座談會上的發言紀錄稿。

⑪ E. Sapir: "Conceptual Categories in Primitive Language", *Language in Culture and Society*, ed. by Dell H. Hymes (New York: Harper & Row, 1964). E. Sapir & B. Whorf 認為語言是一個用來組織經驗的概念體系，它迫使人們接受一定的世界觀和行為準則。這一觀點，後來被稱為薩皮亞·沃爾夫假設(Sapir Whorf Hypothesis)。

⑫⑬ 陳其南：《家族與社會——台灣與中國社會研究的基礎理念》(台灣：聯經出版事業有限公司，1990)，頁307、297。

⑭ 參見金耀基在這方面的回顧。見註⑫。

⑮ 參見張德勝：〈儒家倫理與成就動機：事實或迷思〉，載黃紹倫編：《中國宗教倫理與現代化》(香港商務印書館，1991)。

⑯ 陳其南就曾認為「中國家族倫理在過去近八個世紀以來並沒有根本的改變」。見註⑫，頁306。

⑰ 牟宗三：〈中國文化的特質〉，載《中國文化的危機與展望——文化傳統的重建》(台灣時報文化出版事業有限公司，1982)。

⑱ 見註⑫，杜維明著。

⑲ 同上，頁408。

⑳ 徐松石：〈嶺南的開拓〉，載《徐松石民族學研究著作五種》(廣東人民出版社，1993)，頁167-68。

㉑ 參見註⑬，頁317-18。

㉒ Annette B. Weiner: *Women of Value, Men of Renown* (Austin: University of Texas Press, 1976); Margery Wolf: *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility* (Stanford University Press, 1992).

㉓ Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific* (New York: E.P. Dutton & Co., 1922).

㉔ W. Goode: "Componential Analysis and the Study of Meaning",

Language, 32:195-216. 引自 Bernard H. Russell: *Research Methods in Anthropology* (Sage Publications, 1994); S. William: "Studies in Ethnoscience", Repr. in Robert Alan Manners & David Kaplan: *Theory in Anthropology* (Chicago: Aldine, 1968); R. Keesing: "Paradigms Lost: The New Ethnography and the New Linguistics", *Southwestern Journal of Anthropology* (1972).

㉕ Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

㉖ P. Rabinow: *Reflections on Fieldwork in Morocco* (University of California Press, 1977).

㉗ 類似於紀登斯的實用意識 (practical consciousness) 的知識庫。見 Anthony Giddens: *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (London: Hutchinson & Co. Ltd., 1976).

㉘ 列維·斯特勞斯著，王志明譯：《憂鬱的熱帶》(台灣：聯經出版事業有限公司，1989)。

㉙ 同上，頁587。熵(entropy)的概念，是德國物理學家R.J.E. Clausius在熱力學中提出的，熵是系統的狀態函數，熵增加意味着系統的無序度增加。信息的實質是負熵，增加秩序。列維·斯特勞斯一方面試圖從諸如神話和親屬制度的語言文化信息中發現秩序的深層結構規則和意義。另一方面他又陷入一種「憂鬱」，認為人類是處在對結構不斷的解體過程中，走向無序。其實，秩序的生消轉換及其機制恰恰是值得我們關心的，一個要素的結構既不是人類存在的出發點，也不應是研究的歸宿。

張小軍 1954年生，北京人，曾任中國人民大學社會學系講師，現為香港中文大學人類學博士生。著有《社會場論》(1991)及論文多篇。