

其次，關於道教的整合歷程，作者已向我們展現了靈寶經對三洞經書的整合經過。但是，恰如他自己經常講到的那樣，隋唐道教統一經教體系的形成不僅包括三洞經書的整合，同時還應包括四輔經書的整合。勿庸置疑，靈寶經在晉唐道教整合中起到了不可替代的作用，但是我們知道，在修習、傳播靈寶經的葛氏一脈不見記載之後，雖然又於隋唐之際的《昇玄經》、《本際經》中出現了某些靈寶派教義的賡續，可靈寶派作為一個道派，似乎仍舊是傳人罕見、宗師難覓，其整合作用的發揮，不可避免的涉及到其他道派對靈寶經的態度，即如作者所指出的那樣，靈寶經在齋醮科儀、宗教戒律等很多方面都繼承了漢晉天師道的傳統。這類觀點，對於天師道以及其他道派在南北朝、隋唐時期道教整合過程中所起作用的進一步研究，顯然是具有啓示意義的。

另外，按照道教戒律，道經的傳授有着嚴格的等級規定。敦煌遺書中就有不少材料證明道教經典傳授以一種等級的秩序進行，往往只有最高級別的道士才有資格遍讀經書，這就意味着有相當部分的道教神職人員可能無法全解經義。那麼，這些正規的道經與一般道教神職人員的關係究竟如何？而普通信眾與這些道經的關係又是怎樣呢？鑒於目前的研究已經有了一個新的基礎，諸如此類的種種問題，亦將漸次地進入我們的研究視野。

我們相信，該書對推動六朝乃至唐宋道教研究的價值，將會在今後的研究中得到進一步顯現。於此，我們也期待着王承文先生在這一領域中不斷有新成果出現。

李清泉 廣州美術學院設計分院藝術學系
吳羽 中山大學歷史系

王銘銘編，《西方與非西方：文化人類學述評選集》，北京：華夏出版社，2003年，4，2，410頁。

由王銘銘主編的《西方與非西方：文化人類學述評選集》一書是對百年來中國人類學學者的述評集。全書共收錄了從吳文藻到翁乃群等學者的20篇述評論文，集中展現了近百年來數代中國人類學學者對西方人類學理論方法和發展趨勢的觀察和省思，基本反映了中國學人在一個世紀的時間裏對西方人類學發展的「跟蹤」和「回應」。

本書並不完全按照文章發表時間編排，而是依照述評所涉及的人類學理論方法出現的年代編輯而成。全書起首的兩篇文章是吳文藻先生的〈文

化人類學》（1932）和林惠祥先生的〈演進派、傳播派與歷史批評派〉（1934），對近代西方人類學歷史進行了歸納和介紹。從人類學先驅巴斯堂、拉策爾開始，一直敘述到當時頗為有影響的兩大學派：進化學派與播化學派。他們一一品評進化派的代表人物斯賓塞、泰勒、摩爾根，播化學派的德國播化學派、英國播化學派的觀點和著述。進化派較為強調文化、心理的同質性，認為人類文明累積、漸進地向前發展。而播化學派則比較注意文化圈與文化圈之間接觸、交流的作用，英國播化學派甚至主張「全埃及論」，認為世界的文化都是從埃及傳播而來。針對兩派的極端論者，以美國人類學家鮑亞士（博厄斯）等人為首的歷史批評學派應運而生。這一派人類學家注重在現代的初民社會中進行實地考察，搜集可靠資料，開野外作業的新風，著作也大多是極為精細的研究，不作如進化學派與播化學派的普遍概論，因而受到吳、林兩位先生的肯定。

劉魁立於1987年發表〈弗雷澤與《金枝》〉。弗雷澤從羅馬附近內米湖畔的古老習俗入手，考察並研究了世界各地的風俗習慣。貫穿全書的是弗雷澤關於人類思想發展的一般公式：巫術——宗教——科學。劉魁立認為這一公式暴露出弗雷澤思想體系的許多致命傷。童恩正的〈摩爾根的模式與中國的原始社會史研究〉（1989），則代表了在「文化大革命」思想解凍之後的80年代，學術界對中國民族學長期奉為經典的摩爾根模式的反思。在文中，作者首先對摩爾根的代表作《古代社會》的基本觀點進行了概括，並指出此書對原始社會研究的啟發性意義。但是，作者又指出，摩爾根的學說存在着許多值得商榷之處。過於單一的社會進化論觀點、關於親屬稱謂推理的絕對化、母系與母權的等同以及原始社會家庭形式問題，都遭到人類學界的質疑。摩爾根模式之所以在此前的中國學術界居於統治地位，是與馬克思的原始社會史理論中大量採用摩爾根的觀點分不開的。童恩正指出雖然馬克思的原始社會史理論受摩爾根研究影響極大，但是其理論來源並非僅是摩爾根一人，摩爾根模式也不能視作是馬克思原始社會史理論的具體展開。中國的原始社會史與民族學研究，自建國之後深受摩爾根模式的桎梏，因而需要進行理論的「解放」。

功能派是社會人類學界繼進化派、播化派之後蔚然興起的學派。吳文藻於1935年撰寫的〈功能派社會人類學的由來與現狀〉，幾乎是以新聞記者的速度將這一新興的學派介紹給國內的人類學界。吳文藻在述評中既考察了功能學派興起的學術背景（如實地研究技術的發達、比較文化研究的盛行、當時思想界對功能主義的推用），又對功能學派的代表人物馬林諾斯基和布朗

以及他們的核心觀點進行了簡要的概述。對於應用功能學派觀點進行的人類學研究，作者分別從生殖制度、營養制度、經濟制度三方面舉例介紹。在述評的最後，吳文藻還特別強調了功能派人類學在學術價值之外的實用價值：為「殖民新政」開一新紀元。時隔60年之後，功能學派代表人物馬林諾斯基當年的弟子費孝通於1996年發表的〈從馬林諾斯基老師學習文化論的體會〉，則是帶着深厚的師生情誼，結合自己多年從事人類學研究的體驗，對馬林諾斯基的文化論進行深入淺出的解讀。

以涂爾幹、莫斯為首的法國社會學派民族學的形成稍晚於進化派與播化派，楊堃、張雪慧的〈法國社會學派民族學史略〉（1981）從整體上對該學派的形成歷史、治學傳統以及主要代表人物涂爾幹、莫斯進行了評述。楊堃的〈莫斯與法國社會學派〉（1938）則是對社會學派的主要代表人物莫斯的學術背景和學術主張的介紹。發表於1943年的〈葛蘭言研究導論〉，則是對社會學派內另一位大家，也是「中國學」學者的葛蘭言學術思想的仔細梳理。作者認為葛蘭言採用社會分析和比較的方法研究中國上古史，無論在研究方法還是在研究深度上都值得稱道。

美國人類學界在第二次世界大戰之前，主要是博厄斯的歷史批評一派。二戰之後，美國的人類學獲得了迅猛發展。吳澤霖、張雪慧的〈簡論博厄斯與美國歷史學派〉（1981）一文不僅對以博厄斯為首的美國歷史學派所主張的文化獨立論、文化區域論進行評析，更指出：歷史學派在二戰後迅速分化為諸多不同派別，形成了美國人類學眾說爭鳴的繁榮局面。吳文藻的〈新進化論試析〉（1985）介紹了戰後以懷特、斯圖爾德等人為代表的新進化論。黃淑娉、龔佩華則撰〈文化唯物主義〉介紹了獨樹一幟的美國人類學家哈里斯的文化唯物主義。

結構人類學是第二次世界大戰之後西方人類學界的重大發展。中國人類學界恢復學術研究之後，迅速對結構人類學的發展作出了回應。1981年楊堃以〈論列維-斯特勞斯的結構人類學派〉一文，率先對結構人類學的創始人列維·斯特勞斯的生平和學術背景進行考察，並集中介紹了其《結構人類學》一書，對書中所提及的社會結構學說進行一番揣測性的解讀。楊堃還將結構人類學與馬克思主義進行了橫向比較，認為其與馬克思主義民族學並無太多一致之處。而他對列維-斯特勞斯學說的「初步評價」也明顯帶有意識形態的色彩。王慶仁在1985年發表的〈試論列維-斯特勞斯和利奇的社會結構理論和方法〉一文，則是在楊堃的述評基礎上，繼續對結構人類學中核心理論「社會結構理論」的介紹和研究。作者分別闡釋了「社會結構」的定義、社

會結構研究的目的、社會結構的分析模式與方法以及結構分析方法在原始氏族社會結構分析中的應用。

結構人類學之後，歐美人類學界的發展出現了更多的「議程跳躍」和「範式轉移」。傳統的人類學研究紛紛被質疑或注入新的理論視角，格爾茲的解釋人類學成爲風行一時的人類學理論。王銘銘的〈格爾茲與解釋人類學〉（1999）簡明扼要地介紹了格爾茲一波三折的學術道路，稱格爾茲的解釋人類學是對異文化中深潛的象徵、聯想與意義的探究。在〈薩林斯及其西方認識論反思〉一文，王銘銘指出《甜蜜的悲哀》的作者薩林斯向人們展示了「文化連續路徑」的可能，「那些表面上屬於啓蒙時代以後才發展起來的親符號文化，實際上是西方遠古時代宇宙觀的延續作用」。納日碧力戈在〈認知人類學：文化意義與行動〉一文中介紹了同樣重視結構、符號的認知人類學的歷史及學術觀點。此外，包智明的〈跨文化比較研究法〉則是對默多克的跨文化比較研究法中人類關係區域檔案、跨文化比較研究方法論諸問題進行了探討。翁乃群的〈英美社會文化人類學研究的時空變遷〉一文，作爲全書的收尾之作，則是從宏觀的角度梳理出人類學問世以來研究對象的時空變遷。從最初對遠方初民社會的研究到對非工業化的傳統文明國家的關注，從對英美本土社會文化的強調到對全球化背景下的世界研究，人類學隨時代一起經歷着很大的變遷。

縱觀百年中國人類學界對西方人類學的述評，正如該書主編王銘銘所言：「他們反映了中國人類學者在不同的歷史時期，在西方與非西方的社會現實和知識追求之間所做的徘徊和選擇，也反映了生活於一個文明古國中的近現代學者對於西方科學的獨特解釋」。因此，本書值得學習和研究人類學的學生們仔細研讀。

侯杰 姜海龍
南開大學歷史學院

***Like Froth Floating on the Sea: The World of Pirates and Seafarers in Late Imperial South China.* By ROBERT J. ANTONY. Berkeley: China Research Monograph, Institute of East Asia Studies, University of California, 2003. xii, 197 pp.**

嘉慶六年中秋節前夕，廣東電白縣城的老百姓正在爲過節而忙碌着，他們準備好月餅香燭等物，開始祭祀天后娘娘。令人想像不到的是，附近海面