

印度社会学本土化实践中的理论化探索

吴晓黎

内容提要:本文介绍和评述了印度社会学本土化实践中具有代表性的理论化探索:拉达卡马尔·穆克吉对社会科学哲学基础的新建构,杜蒙对文明视野的强调、对印度社会学结合印度学和社会学的方法论建设,马里奥特建立印度的民族社会学概念系统和理论的试验,以及M. N. 斯里尼瓦斯对于本土概念分析框架的提炼。穆克吉和马里奥特建构通用理论的尝试都不算成功,却突出了作为基础的本土哲学建构的必要性问题。另一个相对更容易的路径,是积累那些依托本土的哲学、文化与历史实践而提炼出来并经过检验的概念、视角和方法。在此,人类学的内外双重视角对于本土化的理论性建构大有裨益。在印度与中国这样文明延续、本土思想传统丰厚的地方,内部视角的一个重要构成是文明视野。杜蒙和斯里尼瓦斯的例子表明,文明视野在这样的社会真正具有生产性潜能。它对于中国社会学的方法论含义,是连通传统与当代田野,将经验现实放在纵深的历史实践与价值、观念脉络之中加以观照,发现延续、深层的社会逻辑。而外来人类学家参与印度社会学本土化建构的例子,也提醒我们反思理论知识的“本土性”如何界定的问题。

关键词:社会学本土化;印度社会学;双重视角;文明视野;本土性

社会学本土化的议题,中文学界过去三十年来已经有相当多的讨论,其中大部分是关于本土化的必要性问题,也有一部分是对本土化路径的探讨,并有一些总结性的专著出版(例如郑杭生、王万俊,2000;叶启政,2001,2006;李宗克,2015)。作为一个世界性的学术思潮,中文学界对于其他地区的社会学本土化发展也多有关注,郑杭生、王万俊在他们的《二十世纪中国的社会学本土化》一书中曾专辟一章加以介绍(郑杭生、王万俊,2000:第二章),其中便涉及印度的社会学本土化运动,尽管非常概略(郑杭生、王万俊,2000:79-85)。在当前社会学本土化的必要性已经在相当范围内获得认同的情况下,本文试图对印度社会学本土化的实践加以检视,以为参照和镜鉴。

在印度,对于社会习俗、宗教与经济生活各方面信息的关注和搜集,源于英国殖民统治者的管理需求,这些需求在19世纪后期已经促进了民族志调查、统计以及印度学的实践。社会学和社会人类学这两个在印度边界模糊的学科的专业化——以进入大学教育为标志——则是20世纪前叶的事。孟买大学于1914年首先开始引进社会学课程,并于1919年成立了社会学与公民学系(Department of Sociology and Civics)。到20世纪20年代末的时候,除了孟买大学,印度的其他3所大学也教授社会学:迈索尔、加尔各答和

作者简介:吴晓黎,中国社会科学院民族学与人类学研究所副研究员,主要研究方向为政治人类学、宗教人类学和印度研究。

基金项目:中国社会科学院民族学与人类学研究所创新工程课题“多民族国家的社会治理”(项目编号:2016MZSCX007)。

勒克瑙大学(Patel, 2011a:430)。印度独立后的20世纪50年代,社会学在印度已经形成了四个取向上有所差别的学派或中心:孟买大学重印度学和经验研究,加尔各答大学是人类学视角,勒克瑙大学强调跨学科和本土化,迈索尔大学偏向社会哲学(Patel, 2002:273;参见Patel, 2011)。勒克瑙大学是最早明确提出社会科学的本土化主张的,但是对于从西方引进的学术的反思性态度在印度有更广泛的回响,比如说,加尔各答大学的哲学家K. C. 巴塔查里亚(K. C. Bhattacharya 1875—1949)20世纪20年代就在呼吁“观念的自治”(swaraj of ideas)。(Joseph, 1991)社会学的第一代奠基人,对于将西方起源的概念和方法运用于历史、文化和价值观上都不同于西方的印度社会,其实从一开始就抱着批判分析的态度。社会学界在20世纪50—80年代围绕本土化议题有过相对密集的讨论。本文更关注的是实践部分,在此,问题意识的本土化——亦即印度社会学界讨论很多的研究的“相关性”(relevance)问题——和概念、理论的本土化是尤为重要的维度。在本文中,笔者将择取印度实践中有理论含义的代表性探索加以检视,从一般理论、方法论到概念建构。在此之前,需要指出,“印度社会学”包含了两个略有差别的英文表述:一个是Sociology of India,是“以印度为研究对象的社会学”,这是一个宽泛的范畴,同时“社会学”也隐含着普遍科学的意味;另一个是Indian Sociology,它是更接近社会学本土化主张的、或者说印度化的社会学,但它也不仅仅是“印度人所生产的社会学”,因为,如下文所示,来自其他国家而研究印度社会的学者——人类学家——是印度的社会学本土化不可忽略的参与者。

一、社会科学一般理论的构建尝试:拉达卡马尔·穆克吉

拉达卡马尔·穆克吉(Radhakamal Mukerjee 1889—1968)是印度社会学界少有的在一般理论方面做出过探索的人。他1910年在加尔各答大学获得经济学与社会学硕士学位,1921年被新成立的勒克瑙大学(University of Lucknow)聘为教授,并主持成立了经济学与社会学系(直到1955年,在学科专业化大趋势下单独的社会学系才成立),该系提供的学术训练主要是经济学、社会学和社会人类学。

拉达卡马尔·穆克吉的第一本学术著作名为《印度经济学的基石》(Foundations of Indian Economics),出版于1916年,其中他呼吁重振村落经济。在经济学领域里,穆克吉批判西方古典和新古典经济学的逻辑和理性预设,强调文化和社会制度的意义,在印度的语境中特别是社群的重要性,也就是说,浸润于社群的文化价值之下的道义经济不同于西方个人主义的经济。他因此被引进了经济人类学之名的美国人类学家赫兹克维茨(Melville J. Herskovits)追认为经济人类学的先驱。(Herskovits, 1952:23)他从对经济学的反思批判出发,进入到社会生态学,又进而思考一般的社会学和社会科学的本体论和认识论问题。在社会学领域,他认为在人的社会关系和行为之下,是社会价值的支撑,一个普遍的价值系统是社会学理论应关注的核心问题(Madan, 2011: Chapter six)。

穆克吉1960年的《社会科学的哲学》(Mukerjee, 2005[1960])一书,是印度社会学界少有的对于社会科学一般性理论的探索。他在此试图提出一个整合的社会科学模式,为社会学和其他社会科学提供一个新的哲学基础。其核心,是一种吸收了黑格尔、吠檀多、佛教和道教哲学的辩证法:每一层次现实,从物理的到形而上的,都存在一个统一的三元辩证互动原则——对立面的互动带来超越,进入另一个层次;这个过程将一个层次现实与其他层次联系起来,同时这一层次的概念与范畴也对其他层次有意义。他反对一切还原论,反对把人类行为和价值还原为生物学、心理学或经济(唯物主义)逻辑。在穆克吉看来,通过

对立面的互动而获得更高的伦理和认知觉悟,这种自我超越的能力正是人的本质特征;辩证互动的过程不只是一个马克思所描绘的冲突过程,还是一个达致和谐与自由的过程。这个超越过程的中介就是社会——人存在于社会之中,人的自我就包含了非自我、邻居、整个宇宙。穆克吉提出了一个不同于西方自由主义的或马克思的阶级论的社会模式,其中既有自由主义对个体自由和普通人的尊严的尊重,又能保证马克思主义所倡导的劳动阶级对社会资源的分享。这个被称之为“第三条道路”(the third way)或“中道”(the middle way)的模式,是他理想中的未来社会系统,而他所倡导的一个整合的社会科学模式是为这个未来服务的:他期待这一整合的社会科学模式将解决科学哲学和价值哲学的冲突,将社会科学中多种多样的关于人、价值、社会的论述整合进一个系统。也就是说,他的目标是一个更具包容性的普遍理论(Mukerjee, 2005[1960];参见Singh, 1984:81-84)。

穆克吉的一般理论或者说元理论层次的探索在当时和随后的印度社会学界都没有引起太多反响,甚至可以说是被遗忘——当代印度知名社会学家T. N. 马丹(T. N. Madan)曾抱怨说,在印度,下一代社会学家惯于忽视上一代社会学家的作品,社会学的历史积累不足是一个突出的问题(Madan, 2011:xii-xiii)。就他的理论本身而言,其哲学层面的阐述也未能与社会机制建立有机关联从而可以落脚于经验研究。20世纪50年代以来在印度社会研究中成为主流的对行为模式的研究和功能主义的解释,也少有人实践穆克吉关于价值的社会学——他对价值的重视倒是让人想起杜蒙(下文将要谈到杜蒙)。不过,20世纪80年代以来,印度社会学界年轻一辈中陆续有人关注拉达卡马尔·穆克吉(以及同时代的另一位勒克瑙历史社会学家D. P. 穆克吉(D. P. Mukerji 1894-1961))及其遗产的当代相关性,尤其在社会学本土化的问题意识层面(Joshi, 1986; Hegde, 2011; Madan, 2013: chapter 6; Thakur, 2012, 2014, 2015)。比如说,有学者认为,拉达卡马尔·穆克吉对西方社会科学的经验中心性提出了有益的反思:经验是知识的唯一来源吗?情感、直觉、伦理、形而上以及神秘,都应该从现代社会科学的王国放逐出去吗?他在社会科学的基本预设这一层次进行反思批评,比如说,不把人类世界看作是祛魅的。他认为起源于西方的社会科学范畴建立在对人与世界的片面理解之上,普遍性不足,希望运用印度及其他非西方原则创造更具普遍性的社会科学,这些贡献都得到了肯定。(Thakur, 2015)不过,就“破与立”的“立”而言,他在理论方面的具体探索——例如他的辩证法概念——并未得到批评性继承。

二、杜蒙与文明视野

谈到印度社会学的本土化问题,有一位非印度学者不得不提,那就是法国人类学家路易·杜蒙(Louis Dumont 1911-1998)。杜蒙原在博物馆工作,他对印度的兴趣起始于20世纪30年代中期师从法国社会学家和梵文学家马歇尔·莫斯(Marcel Mauss 1872-1950)之时。二战中杜蒙入伍、被俘,在汉堡德国人的战俘营里学习了梵语。二战后,他又学习了印地语和泰米尔语,并于1949—1950年在南印泰米尔纳杜邦、1957—1958年在北印的北方邦分别进行过一年以上的田野调查。1957年杜蒙以南印的田野调查为基础出版了两本专著:法文的《一个南印亚种姓:普拉马莱卡拉尔人的社会组织与宗教》(*Une Sous-caste de l'Inde du Sud: Organisation Sociale et Religion des Pramalai Kallar*),仍然是迄今为止细节最为详尽丰富的南亚民族志之一;英文的《南印的阶序与婚姻联盟》(*Hierarchy and Marriage Alliance in South India*)。1966年杜蒙出版了《阶序人:种姓体系及其衍生现象》(法文版)(以下简称《阶序人》),1970年英文版出版,成为20世纪

有关种姓研究的经典。

杜蒙不仅写作和出版有关印度社会研究的作品,他更难得的是亲身参与印度社会学建设。1952年他任牛津大学印度社会学讲师,与英国人类学家有了很多合作。1957年他和牛津大学的社会人类学家波考克(David F. Pocock 1928-2007)共同创办和主编了英文的《印度社会学集刊》(*Contributions to Indian Sociology*,以下简称《献刊》)[由巴黎的穆通(Mouton)出版社出版],在这本期刊的创刊号上发表的《建设印度社会学》(For a Sociology of India)一文,是一篇纲领性文章——是杜蒙1955年接受位于巴黎的高等研究实践学院(Ecole Pratique des Hautes Etudes)的教授职位时就职演讲的简缩英文版,其主要观点是:印度社会学,原则上应该结合社会学和印度学来研究,也就是结合外部视角和内部视角;有这样一个整合的研究取向,才能透过印度习俗令人目眩的经验多样性,把握观念与价值的统一,亦即印度文明的统一(Dumont and Pocock, 1957)。在此,杜蒙对当时流行的一些研究取向表达了批评,如他日后说的:“我在1955年或1957年即已清楚认识到……一个人若想把社会人类学用来研究一个在历史上承载着一个伟大文明的庞大社会,就无法赞同一种只承认个人之存在的刻板的唯名论,或是一种简略的唯物论,或是一种虽然已受摇撼,但仍继续排斥历史层面的功能论。”(杜蒙,1992:16)这篇文章开启了一场延续三十多年的争论:最初是欧洲的人类学家之间关于印度社会研究该当如何的方法论之争——英国人类学家F. G. 贝利从关于经济和政治事实的经验主义出发,质疑内部视角(Bailey, 1959);随后印度学者加入,尤其在1967年期刊移交给印度社会学家T. N. 马丹主编并在印度出版之后[刊名后加上了“新系列”(New Series)一语]。“建设印度社会学”的年度专栏,围绕社会学知识的性质和印度社会研究的方法论,成为不同意见争论和交流的平台,吸引了印度国内外的学者参与。

杜蒙的双重视角的观点,源于他在牛津大学期间受到的英国人类学家伊文思-普里查德(E. E. Evens-Pritchard 1902-1973)关于社会人类学作为“文化翻译”的影响——人类学家的写作,就是将被研究的文化,用社会学的习语,翻译为自己文化的语言(Madan, 2011:198)。在他的阐释中,内部视角来自被研究的文化,外部视角来自研究者自己的文化与他所在的学科。有意思的是,他的观点遭到来自两个相反方向的质疑:除了偏重政治经济关系研究的F. G. 贝利质疑内部视角的可行性,在印度学者中,勒克瑙大学的社会学家A. K. 萨兰(A.K. Saran)激烈批评外部视角的有效性(Saran, 1962)。在印度社会学本土化运动中萨兰代表了一个极端:他对起源于西方的社会学这一外来学科不适于印度社会的批评,到了取消社会学的地步。1966年杜蒙在他主编的《献刊》最后一期中,再次重申:“双重性或张力,在此是社会人类学,或者你愿意的话,更深层次的社会学,存在的必要条件。”(Dumont, 1966:23)也就是说,杜蒙认为社会人类学由于其包含的双重视角,是社会学的升级版本。在杜蒙自己对印度社会的研究中,内部视角乃是一个文明视角——印度文明的统一性,在他这里是一个经验事实,无处不在的种姓和阶序就是这种统一性和延续性的一个表征。这也是他重视印度学的原因:印度学就其定义而言正是对印度文明的研究,只不过它主要基于文本,而杜蒙的研究同时要与可观察的民族志经验事实相互印证。他主编的《献刊》同时发表了关于印度的民族志研究和印度学研究论文,他自己关于弃世者的研究就属于后一类。这些都成为《阶序人》的准备。《阶序人》是他的双重视角的实践结果:他批评西方学者把作为一种文明制度的种姓体系视为“变态和例外”(杜蒙,1992:54),或者忽略其对于印度人所具有的宗教角度,视为西方社会的身份团体或更常见的社会阶级的特例(杜蒙,1992:85)。关于种姓区分的意识形态,他从民族志和印度学中吸纳了“仪式洁净”的重要本土概念,而种姓体系的“阶序”作为包容对立面的一种结构则是他的理论提炼和建构。他也毫不

讳言他整个研究的理论取向来源于法国社会学传统(杜蒙,1992:44)——更具体地说,是涂尔干的比较社会学和莫斯的文明分析的延续。

追溯起来,杜蒙的印度社会学应该建立在社会学与印度学的结合点上的观点,在印度的语境里其实处于一个辩证过程的合题环节。印度第一代社会学家中实际影响最大的古里叶(G. S. Ghurye 1893-1983),在他1920年被孟买大学派去英国学社会学之前,本是一位出色的梵文学家——既是婆罗门出身的他的家学,也是他的本科专业。古里叶在英国自作主张换了人类学家里弗斯(W. H. R. Rivers 1864-1922)做导师(作为惩罚,孟买大学1934年才给他社会学教授职位)(Savur, 2011: 16-17),因为他认定“人类学取向对于社会学是最合适的”(Ghurye, 1973:45)。他的博士论文,也是他大量著作中被引用得最多的作品,《印度的种姓与种族》(Caste and Race in India),梳理了种姓制度的历史演化过程和种姓的内部结构,其中既征引了大量梵文文本,又使用了英国殖民时期的许多调查资料(Ghurye, 1979[1932])。古里叶的研究的印度学取向在于,他相信当代的一些传统、价值、制度和文化实践体现了印度文明的独特性,而在理解它们的连续性和变化时,梵文文本是必不可少的参照。古里叶指导学生做了许多人类学主题同时体现印度教社会独特性的研究,例如种姓,亲属关系,婚姻,家庭和仪式等。尽管有论者认为具体到如何处理这些主题,他的印度学取向只对少数学生产生了影响(Dhanagare, 2011: 130-131),但在他主导下的孟买大学社会学的印度学取向,已经使得他最著名的学生M. N. 斯里尼瓦斯(M. N. Srinivas 1916-1999)日后要在社会学和社会人类学领域消除印度学从文本看社会的影响,大力倡导以参与观察为核心的田野调查,强调“社会学和社会人类学在印度不说成为‘田野科学’(field sciences),也应该是田野取向的(field oriented)”。(Oommen, 2013: 202)自20世纪50年代以来,斯里尼瓦斯——他在印度的地位跟费孝通在中国的地位相当——主导确立了印度社会人类学和社会学的田野调查规范。当然,极端的田野观和极端的文本观一样是有问题的。公平地说,古里叶和斯里尼瓦斯本人都不是极端派:前者虽自己没有做过田野调查,但支持和鼓励学生去做;后者,比如说,即便批评基于文本的“瓦尔纳(varna)模式制造了种姓(caste)的错误、扭曲的形象”,认为“社会学家有必要从中解放出来”(Srinivas, 2009[1954]: 169),他也没有像同时代以F.G. 贝利为代表的一些人类学家那样,认为现实中印度教徒的生活和思想与印度教经典文本包括瓦尔纳观念无关,种姓不过是更繁复的社会分层,高低差异源于经济政治资源的差异(Bailey, 1957, 1960)。实际上,杜蒙还称赞斯里尼瓦斯在《南印古尔格人的宗教与社会》(Religion and Society Among Coorgs in South India)一书中,对古尔格人(Coorg)宗教的研究超越小地域而表现了文明视野。(Dumont and Pocock, 1957:2)这本书是斯里尼瓦斯在牛津读的又一个博士学位的博士论文,其中他在不少地方引用了印度教经典文本(Srinivas, 1952)。

在印度,杜蒙的双重视角或他的印度文明视野作为方法论,最突出的支持者和建设性的批评者,是社会学家和《献刊》新系列的主编T.N. 马丹(Madan, 1966, 1967)。杜蒙在多样的习俗和行为背后发现价值与观念的统一亦即文明的统一性的做法,被马丹视为对1950—1960年代印度社会研究中盛行的经验实证主义——偏重可观察的行为模式,排除观念——的有益矫正。(Madan, 1981a: 405-407)马丹所主编的《献刊》新系列延续了杜蒙和波考克对印度文明视野的关注,重视印度社会-文化的独特性,重视本土思想范畴的提炼,成为印度社会学本土化运动的重镇。而交互使用文本和民族志材料,打开了一个富于生产性的研究领域。马丹自己关于克什米尔婆罗门的研究,就属于这一路径。(Madan, 1981b)博士师从M. N. 斯里尼瓦斯的维娜·达斯(Veena Das),她的第一本书《结构与认知:印度教种姓和仪式的一些方面》(Das, 1977)也是这一领域的代表:她辨识了印度教思想中的三元划分——祭司、国王与弃世者,提供了种姓地位主张的

一个不同于杜蒙的二元对立(婆罗门-弃世者;洁净-不洁)的三元结构主义阐释。

人类学的内部视角,或者说印度人类学研究的文明视野,把通常源于经典文本的范畴提升到概念工具的地位,在这方面,美国芝加哥大学的人类学家马里奥特(McKim Marriott)提出的民族社会学(Ethnosociology)^①走得最远,也最贴近社会学本土化的更高目标:依托本土的哲学、文化和历史,创造出更适用于分析本土问题的术语系统和理论。《献刊》也正是马里奥特一系列重要文章的发表园地。

三、马里奥特的民族社会学

二战之后,一些美国大学的人类学研究出现了从研究部落和简单社会到研究文明和复杂社会的转向,关于印度的人类学是这个潮流的重要组成部分。芝加哥大学人类学系的马里奥特,自20世纪50年代初开始,一直从事印度村落与种姓的民族志研究:早期是在芝大人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield, 1897-1958)的“大小传统”框架下研究印度社区(Marriott, 1955),后以互动论(transactionalism)研究种姓之间的等级,也就是根据种姓之间交换食物的点数来排列等级——他对形式主义和数学的偏爱此时业已显露(Marriott, 1968)。他是杜蒙的《阶序人》比较早和重要的批评者。在20世纪70年代中期,他批评《阶序人》中杜蒙对待印度本土意识形态的方式是一种外来的二元论,例如“个体主义”对“整体主义”,“地位”对“权力”,不符合非二元论的或者说一元论的印度文化思维——这种思维是马里奥特对于印度民间文化不截然分离物质和观念的基本特征的概括。一元论是马里奥特提出的印度民族社会学的早期核心主张(Marriott, 1976; Marriott and Inden, 1977),其后他不断充实和修订这一社会学建构,不再特别强调一元论。1989年他在《献刊》上发表了最系统的阐述:《建构一个印度的民族社会学》(Marriott, 1989),之后又针对批评和讨论做了进一步的澄清(Marriott, 1991)。

马里奥特的论述逻辑是这样的:所有的社会科学,在思想起源上,都是特定“文化”或“民族”的,在范围上最初也是地方性的,可以称为民族社会科学(ethnosocial sciences),包括民族社会学(ethnosociology);由于在欧洲和北美之外的思想尚没有被承认为或发展为社会科学,全世界也就只好将就着用这个源于西方的、本来有限的社会科学,而它通常并不能认识到、从而有效处理其他社会的问题,因此,非西方社会如果能从自己的社会现实中发展出社会科学是最好的。另一方面,如果能发展一个或多个非西方的社会科学,就能帮助应用特定社会科学的学者意识到该社会科学中以前不会意识到的文化预设,包括偏见和盲点。有了多个社会科学形成的扩展的、多文化的社会科学“集合”(set),才可能谈论真正的普遍性(Marriott, 1989:1-3)。

马里奥特的这一论述可以说是对社会学本土化理据的一个清晰有力的总结,是许多本土化论者都会赞同的。关键问题是如何发展一个替代性的社会科学。马里奥特首先指出怎么样才算社会科学建构成功——从特定文化中建构一个理论性的社会科学,不仅仅是要提供一个有意义的文化叙述,还需要:“从该文化的自然范畴中建构起一个通用概念体系,这些概念之间可以参照彼此而正式界定”;“在文化内部发展出可以用于准确的描述、分析和解释的词汇和手段”;“尤其需要发展出能够产生可经验验证的假设的演绎推理策略,以便这一科学能够自我批评和增长”。同时,“所有这些建构都需要有足够强的分析力去界定在

① 注意与以(少数)民族为研究对象的民族社会学相区分,二者英文也都是一个词。

一个文化中生活涉及的所有主要参数,而不违反该文化的本体论和预设或认识论”。(Marriott, 1989:4)这当然是一系列严格的理论标准,在此,马里奥特心目中的范例,塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)综合西方社会科学而提出的“行动系统”(system of action)理论,就符合这些要求而言,也只是取得了“一些成功”(some success)(Marriott, 1989:4)。

以印度社会作为试验场域,马里奥特提出的目标是:“使用印度多重的文本资源和高度多样化的社会中的证据,综合发展出一个能包容印度教徒所知的诸现实的通用理论系统”(Marriott, 1989:5)。也就是说,在方法论上马里奥特同杜蒙一样,都注重文本和民族志材料。马里奥特要从中提炼出一个理论性社会科学的概念系统,这些概念既要符合本土认知,又要能用于比较(Marriott, 1989:6)。

印度教思想中有丰富的抽象范畴,马里奥特选择了四组作为建构印度社会科学概念系统可能的基础:印度古典哲学流派之一数论瑜伽(Sāṃkhya Yoga)中的五种基本物质元素(bhūta)(天,空气,火,水,地)和原质^①的三性(triguṇa)(悦性,变性,惰性,又译喜性,忧性,暗性);传统医学阿育吠陀(Āyurveda)中的体(液)质(doṣa)(风质,胆汁质,痰质);法论(Dharmaśāstra)中的人生目的(puruṣārtha)(法,利,欲,加上解脱)。马里奥特认为这些不同层次的范畴彼此是相容或部分一致的,根据是:民族志报告中人们将某些不同层面的范畴联系起来的用法;某些不同层次范畴共享梵语词根的现象(Marriott, 1989:7-8)——不过他引用的共享梵语词根的具体例子已经被人指出是错误的(Sharma, 1990:254-255);阿育吠陀中物质元素、体(液)质和三性的相应性(Marriott, 1989:12)。

马里奥特用一个透明立方体来图解每一个层次的三个范畴之间的关系(物质元素中的天、地和人生目的中的解脱在立方体之外),三个范畴分处三个维度,各占一面。在人生目的立方体中,增加了法、利、欲的对立面:非法,非利,非欲。由此,火-胆汁质-变性-欲是相应的一组,水-痰质-悦性-利是相应的一组,空气-风质-惰性-非法是相应的一组,同一组的范畴变量是换喻关系,亦即它们有一部分的共享属性。马里奥特认为它们分别代表了三种过程和三种基本关系属性:火-胆汁质-变性-欲——混合(mixing)(意味着交叉,开放,扩展)——非自反关系(nonreflexivity),水-痰质-悦性-利——未标记(unmarking)(意味着具有更高级别,渗透他者,中立自我)——非对称关系(nonsymmetry),空气-风质-惰性-非法——未匹配(unmatching)(意味着反转,否定,分离)——非传递关系(nontransitivity)。(Marriott, 1989:9-16)

如果你觉得马里奥特提炼的概念陌生难解,其中,三对过程“混合(mixing)/未混合(unmixing)”“标记(marking)/未标记(unmarking)”和“匹配(matching)/未匹配(unmatching)”中的“标记/未标记”是源自结构主义语言学的概念,前者指常见的、一般性意义的、分布较广的语言成分,后者指不常见的、意义具体的、分布较窄的语言成分。自反/非自反、对称/非对称、传递/非传递^②则是数理逻辑中的关系概念。马里奥特将他概括的印度教世界代表性的关系属性与西方对比:在西方现代的社会科学和大众思想中,个人和其他许多实体都被认为是自反的(亦即自足的),比如“个人”(individual)从词义上就是“不可分的”,之间的关系是对称的(亦即平等的),可传递的(亦即内在一致的)——可以称为“等价关系”(equivalence relations)。而在印度教世界里,人是“复合的”(composite),“可分的”(divisible, 可以称为“dividuals”),人与人之间的关系一般而言是不稳定的,流动的,如果不说是完全的混乱无序。这里的基本关系是西方的对立面,马里

① 数论哲学认为世界由原人(puruṣa)和原质(prakṛti)两种永恒实在构成,前者是不变的意识,后者是原初物质。

② 传递关系,例如,已知a大于b, b大于c,则a大于c;非传递关系,已知a大于b, b大于c, 而a不一定大于c。

奥特称为“反等价关系”(antiequivalence relations)(Marriott, 1989: 17)。

马里奥特建立了一个三维的语义属性空间(semantic property-space)模型,以表现印度教世界的概念和认知。在这个透明立方体的上下,分别是物质元素中的“天”和“地”,代表了“细”与“粗”的物质性,因此这个立方体是有方向的,自上而下,是一个物质、观念从“细”到“粗”的连续体。与过程相结合,立方体底面从左到右,是从“混合”到“未混合”,从前到后,是从“匹配”到“未匹配”,从下到上,是从“标记”到“未标记”。上面最远角,事物是特定的——小的(未混合的)、松散的(未匹配的)、渗透性的(未标记的)。在它对角线的地方,也就是在最下一面的近角,事物是大的(混合的)、统合的(匹配的)、被渗透的(被标记的)(Marriott, 1989:21-22)。这一透明立方体模型可以用来分析印度教世界的多种现实:《献刊》发表马里奥特论文的一期有5篇经验研究的论文,都属于该期民族社会学专题,涉及宗教仪式、建筑、亲属关系、村落组织、灾难以及国家政治。尽管这些论文的作者自己并没有使用马里奥特的图表和立方体模型,马里奥特在自己的论文中提供了示例,对这些论文以及其他民族志材料进行了立方体的图解和文字分析,以便检验和充实他的模型。(Marriott, 1989:24-29)他进一步表明,像“洁净”“支配”这些在种姓研究中得到很多关注和讨论的概念,完全可以通过他的立方体模型得到阐释,而杜蒙所定义的“阶序”(hierarchy)则是矛盾的。在他的立方体模型中,等级依赖于从哪个角度来看:从国王、祭司、窃贼或村落主东的视角看过去,等级自然是不同的。“等级(ranking)的多样性是这样一个模型的内在潜质。”(Marriott, 1989: 31)^①

马里奥特的印度民族社会学建构,可以说是人类学家以本土范畴为基础建立替代性社会科学理论的一次最具雄心也颇为持久的尝试——马里奥特1998年还发表了具体应用他的立方体模型以探讨印度女性家庭角色的论文(Marriott, 1998)。但是,马里奥特理论建构的核心,三维语义属性空间或立方体模型,并没有得到广泛接受和应用。它的缺陷是明显的:过于形式主义而且过于复杂;他的“混合/未混合”“标记/未标记”“匹配/未匹配”的过程概念难以索解,作为变量其独立性也成问题;更为关键的是,将不同领域和语境的文化范畴用类比的方式捏合起来,任意性、牵强难以避免。这个三维新范式并没有给印度社会学/社会人类学界带来明显可见的影响。就人类学而言,马里奥特的美国同道及他的学生们具有民族社会学取向的民族志研究,侧重某一两个本土概念,没有他的形式主义教条,往往倒是更有启发。

系统化的理论建构确实是不容易的——就马里奥特而言,需要在理解印度古典哲学的基础上将梵语概念翻译成英语,也增加了额外的难度。而马里奥特以帕森斯的行动系统理论这一典型的西方形式化理论为理想参照,可能本身就具有误导作用。另一方面,马里奥特的综合或许是一个太早的尝试,如同研究印度哲学的拉尔森——关于数论瑜伽马里奥特多引用自拉尔森,但拉尔森批评马里奥特在处理数论瑜伽的三性与其他领域的范畴对应上多有不适当之处(Larson, 1990)——所提示的,一个印度的“民族哲学”(ethnophilosophy)的建构恐怕是印度的民族社会学的基础(Larson, 1990:248)。

四、M. N. 斯里尼瓦斯:建构一个本土的概念分析框架

M. N. 斯里尼瓦斯1916年出生于南印,今天卡纳塔卡邦的迈索尔市。20世纪40年代他在孟买大学社

^① 等级随主体视角不同而不同的看法,笔者认为是片面的,因为等级不是我群主张即可,还有赖其他群体的承认,实际是个群体间性的东西。

社会学系古里叶的指导下攻读博士,主题是迈索尔附近一个印度教化(Hinduized)的、拥有土地的山地族群谷尔格人(Coorg,如今更常用的名字是Kodava)的宗教。获得孟买大学的社会学博士学位后,他又去英国牛津大学跟随拉德克利夫-布朗(A.R. Radcliffe-Brown 1881-1955)再读了一个博士学位,不过论文的实际指导老师是伊文思-普里查德,他实际上是“伊文思-普里查德的第一个和拉德克利夫-布朗的最后一个博士生”(Srinivas, 1997:11)。牛津论文所用的是关于谷尔格人的同一批材料,但用拉德克利夫-布朗的结构功能主义理论重构过了。1951年斯里尼瓦斯从牛津大学印度社会学讲师职位上回到印度,在刚成立两年的巴罗达(萨亚吉劳大国王)大学(全称Maharaja Sayajirao University of Baroda,位于今日古吉拉特邦)创建社会学系,1959年又创建德里大学社会学系,后者成为印度社会学的学术中心。

斯里尼瓦斯在当代印度社会学的专业化和规范化发展方面发挥了无人能及的作用。如果说社会学的人类学化从古里叶就开始了,对参与观察法的倚重,则是斯里尼瓦斯的遗产。他同时是一位著述极为丰富、被阅读得最多的印度社会学家/社会人类学家。尤其重要的是,他提出的一系列概念,为印度社会学提供了一个被广泛应用的本土分析框架。

斯里尼瓦斯提出的最著名的概念是梵化(Sanskritization/Sanskritisation)。他在写作他的第一本书《迈索尔的婚姻和家庭》时就注意到了非婆罗门的洁净种姓在婚姻仪式等习俗上模仿婆罗门的现象(Srinivas, 1942)。在1952年出版的关于谷尔格人宗教的博士论文中,他首次提出了这一概念(Srinivas, 1952),并在其后做了进一步的阐述和发展(Srinivas, 2009c[1956], 2009e[1967])。他在村落研究中还提出了“支配种姓”(dominant caste)的概念,用以指那些因为拥有土地、仪式地位较高且人口众多,因而在村落生活中具有支配地位的种姓。(Srinivas, 2009b[1955], 2009d[1959])如今谈论选举政治时不仅在学界也在媒体上广泛使用的“票仓”(vote bank)一词,也是斯里尼瓦斯的贡献(Srinivas, 2009d[1959]:80)。

“梵化”一词,斯里尼瓦斯在第一次提出并没有明确界定,但表明他指的是“下层种姓”采用“婆罗门的习俗、仪式、信仰”以及“生活方式”的过程(Srinivas, 1989:30)。十几年后他是如此定义的:“梵化可以简短地定义为,一个下层种姓、部落或其他群体采用高种姓尤其是再生种姓的习俗、仪式、信仰、意识形态和生活方式的过程。”(Srinivas, 2009e[1967]:222)他在第一次用梵化指这种模仿过程时已经指出,尽管在印度教正统理论中这种行为是被禁止的,这个过程在过去2500年里、在整个印度次大陆一直在发生,这是梵式(sanskritic)的仪式和习俗传播的一个重要的动因,并造成了印度某种程度的文化统一性。而下层种姓通过梵化,能够在一代到两代的时间里,提高自己的种姓地位(Srinivas, 1989:30-31)。可以说,斯里尼瓦斯最初的梵化论述,就包含了种姓向上流动的结构性意义和文化传播过程这两方面的含义。“梵化”这个新造词,词根可以理解为“梵语”(sanskrit)或者与之相关联的“文化”(sanskriti)一词,梵语本身就是与“Prakrit”——粗糙的自然语言——相区别的精炼语言的意思,由之而来的sanskriti意味着高雅文化、文明。“梵式”(sanskritic)指向的是以梵语文本为渊源的文化大传统。印度的语言学家S. K. 查特吉(S. K. Chatterjee),实际上与斯里尼瓦斯同一时期提出了作为文化过程的梵化概念——斯里尼瓦斯日后说到了这一点:他在1947年提交给牛津大学的博士论文中第一次使用了这个词,而在他的论文1952年出版之前,S. K. 查特吉在1950年也独立创造了同一个词,来指自吠陀雅利安人在印度扎下根之后雅利安文化的传播过程,这个过程也包括,被影响的前雅利安或非雅利安人从精神到物质上对于“梵语和梵式文化”的贡献(Srinivas, 2009e[1967]:221)。斯里尼瓦斯对梵化过程的进一步阐释包括:梵化并不总是能成功带来种姓的向上流动(Srinivas, 2009c[1956]:214-215);梵化是一个双向过程,当地方支配种姓成为模仿对象时,如

果他们是非梵化的,则可能给一地带来“去梵化”(de-sanskritization)的影响(Srinivas, 2009e[1967]:230-231);“梵化是一个深刻的、多面向的文化过程,其中只有一部分具有结构意义”(Srinives, 2009e[1967]:222)。也就是说,梵化所传播的文化形式和价值,只有一部分与种姓秩序相关。斯里尼瓦斯因此也关注种姓之外,梵化的各种各样的媒介和机制(Srinives, 2009e[1967])。

梵化概念超越了斯里尼瓦斯从英国人类学师承的结构功能主义,把历史的维度带了进来,对于社会、文化的变迁具有很强的分析解释潜能。梵化加上斯里尼瓦斯的另一个概念“西化”(westernization),给1950—1960年代的村落研究提供了分析框架。梵化概念的影响也泛及历史学和印度学领域(例如Thapar, 1975)。它引发的争论也是相当多的。如论者所说,在关于印度社会、文化的研究中,“如果说有哪个概念被引用、应用、批评和争论得最多,那就是梵化”(Konale and Bhat, 2007:115)。梵化概念引发批评的原因之一,在于梵式文化或者说大传统,本身包含了多样异质的价值和结构,而单用梵化一个概念并不能显示其中的重要差异。比如说,婆罗门化和刹帝利化,就代表了向不同的生活方式和价值方向上的变动。斯里尼瓦斯自己也意识到这一点,他以不设防的坦诚这么说过:“有必要强调的一个事实是,梵化是一个极端复杂和异质的概念。甚至可能,把它当作一束概念比单个概念更有用。重要的是要记住,它只是对于一个广泛的社会和文化过程的一个命名,而我们的主要任务是理解其中诸过程的性质。一旦发现这个术语对于分析更多地成为障碍而不是帮助,我们就应该迅速地、毫不惋惜地放弃它。”(Srinivas, 2009c[1956]:217-218)当然,斯里尼瓦斯自己和其他许多学者并没有放弃这一概念。斯里尼瓦斯同时说了:梵化概念是不完美的,但是,“完美主义通常是对贫瘠的掩饰”(Srinivas, 2009c[1956]:219)。

梵化可以被理解作为一种分析视角、一个概念(集)的框架,乃至一种“人类学理论”——斯里尼瓦斯同时代的芝加哥大学人类学家弥尔顿·森格(Milton Singer),称其为“关于印度文明的社会文化变迁的最广博、最广被接受的人类学理论”(Konale and Bhat, 2007:115)。它不仅对印度社会学和社会人类学产生了最大影响,也是印度社会学/社会人类学对于历史学和印度学的贡献。作为有关印度文明演进、社会文化变迁的理论化成果,它也代表了印度社会学本土化的成就。不论是补充、修订、反对,在关于印度社会文化变迁的讨论中,梵化都是一个参照点。

五、结 语

前文所介绍的印度社会学领域在本土化方面一些有代表性的理论化实践,集中在二十世纪五十年代到八九十年代。在之后的时间里,如印度社会学家自己总结的,对于时不时的本土化呼吁来说,本土化的理论性建构实践并不相称;对比印度的庶民研究学派(Subaltern School)在历史学和政治学领域的理论创新,社会学家尤其感到印度社会学在概念和理论上的贫弱:自“梵化”和“支配种姓”之后再没产生能把握社会脉动的新概念(Vasavi, 2011:400-401,406-407)。或许正因此,已有的实践探索更值得回顾和总结经验教训,无论对于印度社会学还是其他非西方社会学的本土化事业来说。

前文中的理论性建构实践有成功有失败,有的影响深有的影响浅,但它们都是有意义、有启迪的探索。这些探索分布在两个不同的层面上,其一是一般性理论建构,其二是概念、视角与方法的提炼。

拉达卡马尔·穆克吉试图建立一个新的社会科学的哲学理论,这种尝试在整个非西方社会的社会科学领域里都属于凤毛麟角,在他自己的国度也没有追随者:这种总体性理论追求如果不被认为是过时的,也

是让人望而却步的。然而社会科学的本土化无法忽略哲学,否则行而不远。就像拉尔森在评论马里奥特的民族社会学时提示的,要建立一个本土化的社会科学理论,需要本土化的哲学建构作为基础(Larson, 1990:248)。如此,本土化的社会科学理论才会有本体论和认识论的坚实支撑。马里奥特在利用印度的文化范畴建立替代性的社会学概念体系和理论方面做出了勇敢的尝试,而他不成功的原因之一,正是印度本土哲学根基的不足,这使他在寻求不同领域的范畴对应时难以避免任意性和牵强。当然,我们还可以质疑不同领域的范畴规整对应这种形式化追求。至于他在将本土范畴进一步抽象时走入了数学执迷的岔道,这一方面是他的个人偏向,另一方面,这也可以理解为他为了自己设定的理论目标——跨文化比较——而做的不得已选择。他对于一个本土社会科学理论的新建构怎样才算是成功的阐述,仍是一个有益的参照——当然,我们还可以问,一个替代性的理论,是否必须以西方理论库中高度形式化的理论为范本。

必须承认,非西方社会的社会学本土化运动,迄今为止并没有生产出一个站得住脚的替代性理论系统。看起来更易行的道路,是积累那些从本土的历史实践、哲学与文化中提炼出来并经过检验的概念、视角、方法,在此基础上再考虑一般理论建构。在此,杜蒙在印度社会学的建构中强调的人类学的内外双重视角,对于将本土经验理论化大有裨益——对于本土社会学家来说,外部视角来自西方社会科学的概念和理论,它们是参照、借鉴、比较、对话的对象,而内部视角则是概念和理论建构的依托。实际上,印度与中国的社会学相比西方的特殊之处,是一开始就与人类学有更亲密的关系:费孝通和斯里尼瓦斯,都将西方学界用于异文化研究的民族志田野调查和参与观察法,应用于本土主流社会;所谓“家乡人类学”,在中国有社区研究传统,在印度有村落研究传统。在印度与中国这样文明延续、本土思想传统丰厚的地方,内部视角的一个重要构成,是文明视野。前述杜蒙和斯里尼瓦斯的例子表明,文明视野在这样的社会,真正具有生产性潜能。笔者尤其希望强调杜蒙的文明视野,是把文明作为一个整体,以一种结构性、体系性的方式来把握它内部的多元传统。这样的文明视野对于中国社会学的方法论含义,是连通整体传统与当代田野,将经验现实放在纵深的历史实践过程与价值、观念脉络之中加以观照,发现延续、深层的社会逻辑。

印度的实践经验也向我们提示了其他一些有意思的问题,比如外来人类学家对于印度社会学本土化的参与和贡献,提醒我们本土化的主体并非不言自明或排他地属于本土学者。理论知识的“本土性”如何界定需要思考:在意识到身份在知识生产的政治中不可避免地发生作用的前提下,我们仍需要明确,界定“本土性”的不是知识生产者的身份,而是这一知识的性质——它是在作为研究领域的“本土”(比如印度研究领域、中国研究领域)中形成的理论化成果,贴近本土实际,运用、但不一定排他地运用了本土资源,对本土现实更具有解释力。

参考文献:

- 杜蒙,1992,《阶序人:卡斯特体系及其衍生现象》(1),王志明译,台北:远流出版公司。
 李宗克,2015,《社会学本土化:历史与逻辑》,上海:上海人民出版社。
 叶启政,2001,《社会学和本土化》,台北:巨流图书公司。
 ——,2006,《社会理论的本土化建构》,北京:北京大学出版社。
 郑杭生、王万俊,2000,《二十世纪中国的社会学本土化》,北京:党建读物出版社。
 Bailey, F. G., 1957. *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press.
 ——, 1959. "For a Sociology of India?" *Contributions to Indian Sociology* 3:88-101.
 ——, 1960. *Tribe, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*. Oxford: Oxford University Press.
 Das, Veena. 1977. *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. New Delhi: Oxford University Press.

- Dhanagare, D. N. 2011. "Legacy and Rigour: The Bombay School of Sociology and Its Impact in Universities of Maharashtra." in Sujata Patel (ed.) *Doing Sociology in India: Genealogies, Locations and Practices*, New Delhi: Oxford University Press: 127-157.
- Dumont, Louis. 1966. "A Fundamental Problem in the Sociology of Caste", *Contributions to Indian Sociology* 9:17-32.
- Dumont, Louis and David F. Pocock. 1957. "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology* 1:7-22.
- Ghurye, G. S. 1973. *I and Other Explorations*. Mumbai: Popular Prakashan.
- 1979[1932]. *Caste and Race in India*. Bombay: Popular Prakashan.
- Joshi, P. C. 1986. "Founders of Lucknow School and Its Legacy——Radhakamal Mukerjee and D. P. Mukerji: Some Reflections." *Economic and Political Weekly*. 21 (33): 1455-1469.
- Hegde, Sasheej. 2011. "Searching for Bedrock: Contending with the Lucknow School and Its Legacy." in Sujat Patel (ed.) *Doing Sociology in India: Genealogies, Locations and Practices*. New Delhi: Oxford University Press.
- Herskovits, Melville J. 1952. *Economic Anthropology*. New York: Norton.
- Joseph, Sarah. 1991. "Indigenous Social Science Project." *Economic and Political Weekly*, 32 (4): 959-963.
- Konale, S. B. and H. K. Bhat, 2007. "Religion and Society among the Coorgs of South India." in P. K. Misra, K.K. Basa. And H. K. Bhat (eds.) *M. N. Srinivas: The Man and His Work*. Jaipur: Rawat Publications: 113-128.
- Larson, Gerald James. 1990. "India through Hindu Categories: A Sāmkhya Response." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 24 (2):237-249
- Madan, T.N. 1966. "For a Sociology of India." *Contributions to Indian Sociology*, 9:9-16.
- , 1967. "For a Sociology of India: Some Clarifications." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 1:90-92.
- , 1981a. "For a Sociology of India." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 15(1-2): 405-418.
- , 1981b. "The Ideology of the Householder among the Pundits of Kashmir." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 15(1-2): 223-249
- , 2011. *Sociological Traditions: Methods and Perspectives in the Sociology of India*. New Delhi: Sage.
- Marriott, McKim. 1955. "Little Communities in an Indigenous Civilization." in McKim Marriott (ed.) *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1968. "Caste Ranking and Food Transactions: a Matrix Analysis." in Milton Singer and Bernard S. Cohen (eds.) *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine. Pp.133-171.
- , 1976. "Interpreting Indian Society: A Monistic Alternative to Dumont's Dualism." *Journal of Asian Studies*, 36(1): 189-195.
- , 1989. "Constructing an Indian Ethnosociology." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23(1): 1-39.
- , 1991. "Constructing an Indian Ethnosociology." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 25(2):295-308.
- , 1998. "The Female Family Core Explored Ethnosociologically." *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 32(2):279-304.
- Marriott, McKim and Ronald B. Inden 1977. "Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems." in Kenneth David (ed.) *The New Wind: Changing Identities in South Asia*. The Hague: Mouton: 227-238.
- Mukerjee, Radhakamal. 2005[1960]. *The Philosophy of Social Sciences*. New Delhi: Radha Publications.
- Oommen, T. K. 2013. *Knowledge and Society: Situating Sociology and Social Anthropology*. (Revised Edition). New Delhi: Oxford University.
- Patel, Sujata. 2002. "The Profession and Its Association: Five Decades of the Indian Sociological Association." *International Sociology*, 17 (2): 269-284.
- , 2011a. "Sociology in India: Trajectories and Challenges", *Contributions to Indian Sociology*. 45 (3): 427-435
- , 2011b. (ed.) *Doing Sociology in India: Genealogies, Locations and Practices*. New Delhi: Oxford University Press
- Saran, A. K. 1962. "Review of Contributions to Indian Sociology, IV", *The Eastern Anthropologist*, 15(1): 53-68
- Savur, Manorama. 2011. "Sociology: the Genealogy of the Discipline in Bombay" in Sujata Patel (ed.) *Doing Sociology in India: Genealogies, Locations and Practices*. New Delhi: Oxford University Press: 1-28.
- Singh, Yojendra. 1984. *Image of Man: Ideology and Theory in Indian Sociology*. Delhi: Chanakya Publications.
- Srinivas, M. N. 1942. *Marriage and Family in Mysore*. Bombay: New Book Company.
- , 1952. *Religion and Society Among Coorgs in South India*. Oxford: Clarendon Press.
- , 1989. *Religion and Society Among Coorgs in South India*. Bombay: Media Promoters and Publishers Private Limited.
- , 1997. "Practicing Social Anthropology in India." *Annual Review of Anthropology* 26: 1-24.
- , 2009a[1954]. "Varna and Caste." in M. N. Srinivas. *Srinivas*. New Delhi: Oxford University Press: 166-172.
- , 2009b[1955]. "The Social System of a Mysore Village." in M. N. Srinivas. *Srinivas*. New Delhi: Oxford University Press, pp.40-73.

- , 2009c[1956]. “A Note on Sanskritization and Westernization”, in M. N. Srinivas, Srinivas, New Delhi: Oxford University Press, pp.200–220.
- , 2009d[1959]. “The Dominant Caste in Rampura”, in M. N. Srinivas, Srinivas, New Delhi: Oxford University Press, pp.74–92.
- , 2009e[1967]. “The Cohesive Role of Sanskritization”, in M. N. Srinivas, Srinivas, New Delhi: Oxford University Press, pp.221–235.
- Thakur, Manish. 2012. “Radhakamal Mukerjee and the Quest for an Indian Sociology”, *Sociological Bulletin*, Vol. 61 (1): 89–108
- , 2014. *The Quest for Indian Sociology: Radhakamal Mukerjee and our Times*. Shimla: Indian Institute of Advanced Studies.
- , 2015. “The Politics of Indigenous Social Science: Invoking a Lucknow Sociologist.” *Society and Culture in South Asia*. 1 (2): 109–126.
- Thapar, Romila. 1975. *Past and Prejudice*. Delhi: National Book Trust of India.
- Vasavi, A. R. 2011. “Pluralizing the Sociology of India.” *Contributions to Indian Sociology* 45(3):399–426.

The Indigenization of Indian Sociology: Some Explorations in Theorization

WU Xiao-li

Abstract: This article provides an introduction to and commentary on some representative theorizing endeavors of the indigenization project of Indian sociology——Radhakamal Mukerjee’s construction of a new philosophical basis for the social sciences; Louis Dumont’s emphasis of civilizational perspective and his methodological innovation of combining sociology and Indology for a sociology of India; McKim Marriott’s experiment of an Indian theoretical system of ethnosociology; and the framing of analytical indigenous concepts by M. N. Srinivas. The attempt at general theory from either Mukerjee or Marriott doesn’t really count as success, while the necessity of an indigenous philosophical construction as the basis has been highlighted. Another relatively easy approach is to accumulate those tested concepts, perspectives and methods abstracted based on indigenous philosophy, culture and historical practice. The double views from within and without of anthropology is of great help here to the indigenous theoretical construction. In a place with continuous civilization and rich intellectual resources like India and China, an important implication of the view from within is the civilizational perspective, which, as Dumont and Srinivas showed in their case, is of productive potential. The methodological implication of such a perspective for Chinese sociology is to connect tradition and contemporary field, to put empirical reality in the context of long term historical practice, values and ideas, so as to discover the deep and lasting social logic. Meanwhile, the cases of foreign anthropologists participating the indigenization of Indian sociology remind us to re-think the definition of “indigenouness” of the theoretical knowledge.

Key words: Indigenization of Sociology; Indian Sociology; Double Views; Civilizational Perspective; Indigenouness

(责任编辑:胡宝荣)