

什么是南部理论?

景 军

内容提要:本文界定了何为南部理论,讨论了发展中国家的学者对南部理论所做的贡献、南部理论的对抗性何在,以及南部理论对当代中国人文社科界的意义,阐释了为何南南知识合作有益于全球社会理论建构。我国人文社科界固然要建立具有本土特色的学科话语权,然而也很需要秉承大道之行的信念和天下为公的精神,将我们长期以来已经习惯的东西方学术对话延伸到发展中国家,将发展中国家的学术贡献作为丰富我国人文社科思想的养分,为打造真正具有全球视野的社会理论做出应有贡献。

关键词:南部理论;南南合作;发展中国家;全球视野

一、南部理论的特征

国际学界的几百个刊物在过去十多年发表的文章中先后使用了“全球南部”(Global South)一说。以 Scopus 数据库检索到的论文为例,从2005年到2020年,使用了“全球南部”一说的论文从30篇上升到1600多篇,其要义是发展中国家以及南南合作(Haug et al., 2021)。大多数发展中国家位于北半球的南部和南半球,但是“全球南部”的意义超越了地理学范畴。“全球南部”与南南合作的关系极为紧密。1955年万隆会议的召开是南南合作的先声,周恩来率领中国代表团出席了会议。1961年,不结盟运动兴起,万隆会议上达成的南南合作原则变为组织机制。1964年,七十七国集团成立,标志着南南合作的开始。1973年,不结盟国家开始正式使用“第三世界”这个概念。1974年,毛泽东在与赞比亚共和国总统卡翁达谈话时指出:美国、

作者简介:景军,清华大学社会学系教授,主要研究方向为社会学南部理论、医学社会学和应用社会学。

基金项目:国家社科基金重点项目“有关社会理论的南部学派建树研究”(22ASH001)。

苏联是第一世界;中间派日本、欧洲、澳大利亚、加拿大是第二世界;亚洲除了日本都属于第三世界,非洲除了南非都属于第三世界,拉丁美洲也属于第三世界。

万隆会议、不结盟运动、南南合作、三个世界划分,无不渗透着有关国际关系准则的另外一种想象力。几乎所有参与南南合作的国家,在近现代都遭受过殖民政权或帝国主义的欺压。万隆会议是29个亚非国家和地区的政府代表团召开的,第一次在没有殖民国家参与的情况下讨论亚非人民利益的重要会议,关于十个方面的合作达成的共识为国际关系准则提供了新思路。1969年,美国左翼学生领袖使用“全球南部”特指反抗美帝国主义的亚非拉国家。冷战之后,它主要用来指发展中国家。至于过去十多年出现的全球南部崛起一说,意指新兴经济国家对全球经济的影响力(Gray & Gills, 2016)。

近年来,一部分学者提出的一系列社会理论之所以被称为“南部理论”(Southern Theory),主要是因为它们对生成于西方国家的“北部理论”(Northern Theory)持从修正或质疑到批判或否定的立场。在学理层面,有的学者致力于北部理论的本土化,有的学者将北部理论作为南部理论的靶向,另有学者将南部理论视为建构全球社会理论的途径(Jolly, 2008)。尽管“南部理论”自澳大利亚社会学家蕾温·康娜尔(Raewyn Connell)提出至今只有10多年时间(Connell, 2007),其历史源头至少应该追溯到亚非拉民族解放运动的兴起。仅以较早的几次反殖民主义政权的大起义为例:1780年,印第安人图帕克·阿马鲁在秘鲁组织起义军攻击西班牙殖民政权,战火蔓延到今日的阿根廷、智利和玻利维亚;1791—1803年,杜桑·卢维杜尔领导的海地起义军成功抵制了西班牙和英国武装干涉,打败了拿破仑·波拿巴派遣的法国远征军,海地于1804年正式独立,成为世界近代史上第一个黑人共和国;1857年,印度爆发抗英大起义,参与起义的章西女王拉克希米·拜依成为流芳百世的英雄人物;1885年,苏丹人穆罕默德·艾哈迈德·马赫迪领导起义军攻破英国在喀土穆建立的总督府,击毙了曾经在中国参与镇压太平天国运动的查理斯·戈登将军。时及20世纪初,第三次亚洲民族独立运动风起云涌,1949年新中国成立掀起了全球反帝国主义的新一轮浪潮。到了1960年,非洲有27个国家先后独立,世界殖民体系最终进入了瓦解阶段。

亚非拉民族解放运动可谓南部理论生成的历史催化剂,西方殖民主义

的影响以及反抗西方殖民主义的努力必然属于南部理论关注的范畴。包括西方国家在内的世界各地反帝国主义、反种族主义以及反资本主义的社会思潮和社会运动也是南部理论生成的催化剂。另外,南部理论在许多国家学界的生成与马克思主义的本土化密不可分。严格而言,南部理论是复数的、多学科的、多国家的,具体侧重点有所不同。对发展中国家的一部分学者而言,南部理论的重要性在于“去殖民性”(decoloniality),抵制西方殖民主义思想的延续,反对西方后殖民主义思想的翻新(Mignolo, 2017)。对另外一些学者而言,发展南部理论在于突破“囚徒心智”(captive mind),摆脱西方社会理论的约束,以本土学术思想丰富真正的全球社会理论(Alatas, 2014)。对西方国家一些少数族裔学者而言,探索南部理论旨在升华“种族批判理论”(critical race theory),揭露制度化的、学术化的以及知信行方面的种族主义(Treviño et al., 2008)。对西方国家其他一些学者而言,南部理论的重要性在于弘扬“多元认识论”(epistemological plurality),反对本体论思想的单一性,尊重非西方国家的哲学传统和历史经验对人文社会科学发展的指导意义和价值(Santos, 2016)。还有一些学者认为需要用南部理论反思“教育的外向性”(educational extraversion),不能让本土教育制度被舶来的理念牵着鼻子走(Manathunga & Grant, 2017)。建构“别样的女权主义”(variant feminism)也被视为发展南部理论之重任(Ebunoluwa, 2009)。另有一些学者认为,所谓的全球北部其实涵盖了一些具有全球南部意义的地域和人群,比如被边缘化的欧洲国家、过去作为英国殖民地的澳大利亚及其土著、北美印第安人,还有西方学界的少数族裔,即为此类地域和人群的代表。为此,两名意大利学者依托意大利帕多瓦大学(University of Padua)于2016年推出了一本名为《来自欧南》(*From the European South*)的学术刊物,其创刊动机就是在边缘化的欧洲国家及其学界积极呼应有关全球南部的学术讨论。

南部理论内部存有差异,但具备以下五种共性。第一是批判性。南部理论对广义的欧洲中心主义和学术化的种族主义都是坚决抵制的,对南北政治经济关系的不平等和南北知识生产关系的不平等也是坚决抵制的。第二是延续性。南部理论并非空穴来风,而是人文社会科学界的南部理论家继往开来,对反殖民主义理论、反帝国主义学说以及马克思主义本土化学说的发展。第三是兼容性。南部理论家分散在世界各地,包括发展中国家的

很多学者,也包括不少西方学界的少数族裔和西方主流社会理论的反叛者,还包括一些文学家、艺术家和社会活动家。第四是本土性。南部理论涵盖的解放神学、囚徒心智论、非洲女性主义、穆斯林社会学理论、二胎公众论、部落主义批判以及融文化等一系列学说都是以本土研究和全球事物研究作为基础的。第五是流动性。南部理论倡导的本土社会学、人类学复数化、语义正义论、多元认识论以及去殖民性的学术观之南南走向正在形成一种趋势,也是发展全球社会理论的一股驱动力。

目前较为系统地梳理了南部理论的专著只有澳大利亚社会学家康娜尔于2007年出版的《南部理论:社会科学 with 全球知识动态》。值得注意的是,康娜尔深度挖掘了11名发展中国家社会学代表人物的学术思想。这些代表人物分别是伊朗思想家阿夫加尼(al-Afghani, 1838—1897)、南非作家索尔·普拉特(Sol Plaatje, 1876—1932)、阿根廷经济学家劳尔·普雷比什(Raul Prebisch, 1901—1986)、伊朗思想家阿尔·艾哈迈德(al-e-Ahmad, 1923—1969)、伊朗社会学家阿里·沙里蒂(Ali Sharati, 1933—1977)、印籍英国历史学家拉纳吉特·古汉斯(Ranajit Guhaanth, 1923—)、印度政治心理学家阿希斯·南迪(Ashis Nandy, 1923—)、巴西社会学家费尔南多·恩里克·卡多佐(Fernando Enrique Cardoso, 1931—)、阿根廷人类学家加西亚·坎里尼(Garcia Canclini, 1939—)、贝宁哲学家保林·胡屯吉(Paulin Hountondji, 1942—)、印籍美国人类学家维娜·达斯(Veena Das, 1945—)。当然,有关南部理论的论文数量是比较可观的,其中拉丁美洲、中东、非洲学者以及从第三世界到欧美执教者所发表的相关论文居多。我国人文社会科学仍然极为缺乏南部理论思想的注入,尤其在学术译作中,非西方学者的作品可谓凤毛麟角。关注南部理论对我国学界非常有必要。南部理论思想的注入有助于扩展我国学界的全球视野并促进南南知识合作。

二、南部理论的批判性及对抗性

2018年,法国学者劳伦斯·罗兰-伯格(Laurence Roulleau-Berger)与中国社会学家李培林联合11名西方学者和10名中国本土社会学家出版了一本文集,名为《后西方社会学:从中国到欧洲》(*Post-Western Sociology: From China to Europe*)。在该文集中,李培林、刘能、罗家德、何祎金、渠敬东、沈原、全

亚莉、尉建文、谢立中、杨宜音、周晓虹等学者讨论了中国社会学本土思想建构后西方社会学的能量。在强调对社会学多元认识论主体性给予承认以及多元认识论对后西方社会学理论建构的意义之后,罗兰将这种后西方社会学的基本特征描述为“打开一隅依托于理论范式多样性的认识论空间”(Roulleau-Berger & Li Peilin, 2018: 5)。这是说,后西方社会学承认东西方社会学在理论方面存有差异,但是中国社会学思想与西方社会学思想可以取长补短、兼容并蓄。澳大利亚社会学家康娜尔在2010年发表的《相互学习:世界规模的社会学》一文中也表示,兼容并蓄是防止全球社会学分裂的一件法宝(Connell, 2010: 40-51)。

如果说上述“后西方社会学”秉承了中庸之道,南部理论的基本点则是对抗性。南部理论在此难以详尽阐述,但若选择对峙作为关键词展开讨论或许可以起到论其要害的效果。如上所述,目前我国学界对南部理论家的认识还相当有限。一些例外包括杜波依斯(W. E. B Du Bois)、弗朗茨·奥马·法农(Frantz Omar Fanon)、萨米尔·阿明(Samir Amin)、爱德华·萨义德(Edward Said)、佳亚特里·斯皮瓦克(Gayatri Spivak)、范达娜·席瓦(Vandana Shiva),以及提出依附理论和世界体系理论的学者。本节下面提到的12名学者则是我国学界基本不大熟悉的人物。首先是马来西亚社会学家赛义德·侯赛因·阿拉塔斯(Syed Hussein Alatas)。这名学者早年研究过政治腐败,后来将注意力转到殖民主义对学者的思想束缚。他最先分析的问题是第三世界知识分子对西方思想缺乏批判精神。这项研究首次提出了囚徒心智论(Alatas, 1972/1974)。阿拉塔斯于1977年出版的《懒惰土著的迷思》(Alatas, 1977)让他的囚徒心智学说大放异彩。他在该书中分析了菲律宾、爪哇岛、马来半岛原住民抵制西班牙、荷兰、英国殖民经济体系的历史。殖民者遇到抵制后采用的策略之一是引入易于掌控的外来劳动力,并发展出一套有关原住民天生怠惰的官方话语。在欧洲人的统治下,马来半岛的橡胶园和锡矿的工作条件非常恶劣,马来人不愿做的工作被殖民当局和商人调遣来的华工和印度工人接手。作为背井离乡的移民,华人和印度人到了马来半岛,人生地不熟,面对当地人的排斥,需要买办阶层保护,为了尽快积累财富,发奋工作。在华人和印度人被贴上勤劳标签的同时,马来半岛本地人选择捕鱼或务农尽管是理性抉择,却被殖民者贴上懒惰的标签。所谓懒惰和勤劳的族群都没有认识到这两种标签具有分而治之的效应。在被标签化的族群

之间,长期以来不能消除的误解和偏见是囚徒心智的表现之一。在后殖民主义时代,学界和媒体对这个问题的不透彻看法是囚徒心智的表现之二。在国家发展问题上,政客使用这两种族群标签左右的社会舆论导向是囚徒心智的表现之三。赛义德·侯赛因·阿拉塔斯的儿子赛义德·法瑞德·阿拉塔(Syed Farid Alatas)承袭父业,将第三世界的知识生产面临的北美和欧洲学界的知识统治作为研究议题。他认为第三世界的学者普遍被边缘化并依赖西方学界提供的经费,学术期刊也主要是由西方机构控制,第三世界的学者难以在国际上发表自己的观点,外部的学术帝国主义不断强化着内部的囚徒心智(Alatas, 2000)。

摆脱囚徒心智的路径之一即是反思西方社会学的局限性并发展本土社会学。伊朗社会学家阿里·沙里亚蒂(Ali Shariati)对韦伯的社会学立场和涂尔干的宗教研究思想都做了一定程度的反思和质疑(Ahmed & Subhani, 2019)。譬如,韦伯认为社会学的宗旨是客观中立,沙里亚蒂却认为社会学应该摆脱中立的立场变为改造社会的武器。又如,涂尔干认为宗教思想是社会存在的产物,沙里亚蒂却认为,社会存在是宗教思想的产物,思想在先,社会在后。沙里亚蒂对韦伯社会学中立价值取向的否定是为了借用社会学思想颠覆伊朗神权势力,对涂尔干的宗教观表示否定则是因为他认为宗教改革才是伊朗社会改革的正道。

摆脱囚徒心智的另外一条路径即是“语义正义”(semantic justice)。在西方一些著作和政府文件中,“太平洋群岛”(pacific islands)以及“岛屿国家”(island countries)皆为习惯性称谓。大洋洲人类学家艾培立·浩鸥法(Epeli Hau' Ofa)认为,岛国一说的认识论将大洋洲原住民视为生活在一个个孤岛上的土著,好似彼此没有联系,生活空间狭窄,缺乏对大世界的认知。对这种认识论感到不满的浩鸥法创造了一个“吾为大海”(We are the Ocean)的叙事意境,用于强调大洋洲土著的祖先们依靠丰富的航海知识建起的互通有无的海洋世界。“海洋人”(people of the ocean)是这个世界的主人,他们的宇宙观不仅涉及陆地,还从目之所及的远海延伸到海平线以外的世界。他们以“生态时间”(ecological time)作为天人合一的历史观轴距,但是这种历史观被欧洲人发明的蒙昧时代的历史观、文明降临的历史观、殖民统治的历史观以及海洋人依附外援的历史观所代替。浩鸥法倡导“吾为大海”的立场就是为了从历史记忆和认知突破入手,建构大洋洲原住民的文化

自信。他将这种努力视为服务于海洋人文化生存的使命,同时为大洋洲研究提供了一种新的认识路径 (Hau' Ofa, 2008)。

语义正义是语言正义之一种。语言正义包括使用语言的选择权。知识分子使用什么样的语言从事自己的专职,在非洲是一个尤为重要的语言正义问题。到底是用西文还是用本土语言写作,对一部分非洲知识分子而言,是一个心灵去殖民化的问题。风起云涌的非洲民族独立运动虽已成为上世纪的记忆,然而民族国家的建立并不意味着思想的自由与解放。围绕着“我是谁”的问题,选择不同语言的非洲人有着不同的答案。非洲民族主义知识分子们如何与这种由语言选择带来的权力不平等进行对抗,是肯尼亚著名作家恩古吉·瓦·提安哥《心灵的去殖民化:非洲文学的语言政治》(Wa Thiong'o, 1986)一书集中讨论的议题。提安哥曾经用英文写作,他的母语是基库尤语。当他所在的大学提出非洲文学也要用英语施教于非洲学生的要求之后,提安哥愤然决定今后一律用基库尤语和斯瓦希里语写作,以此强调使用母语和非洲通用语对非洲学界和普通民众的重要性。他认为本土语言是本土知识和本土智慧的载体,对本土语言的排斥即是对本土文化的排斥。这样的排斥必定在心灵层面产生各种带有破坏力的结果,其中包括对本土文化的不自信和不尊重 (Wa Thiong'o, 1998)。

治学语言的选择对巴基斯坦学者希伯特·哈桑 (Sibte Hassan) 来说也是事关重要的。从小在印度接受教育的哈桑一生撰写了 15 部著作,都是用乌尔都语完成。他坚持用母语写作的动机不同于提安哥。独立之后,巴基斯坦面临着一个如何书写本国历史的大问题。从历史研究中找到国家未来发展的轨道是许多巴基斯坦政治家和知识分子心中的一件大事。哈桑对撰写巴基斯坦历史有着浓厚的兴趣。用什么样的历史观指导史学研究对哈桑而言既是个人的一件大事,也是涉及国家发展的一件大事。摆在他面前的选择包括印巴王朝史传统史学倾向、西方学者对东方国家的历史叙述,还有巴基斯坦开国后逐渐占据主流的将穆斯林历史作为主线撰写巴基斯坦历史的民族主义倾向。作为一名印度共产党党员和巴基斯坦共产党的奠基人之一,哈桑采用了人民创造历史和唯物主义的历史观。他不但拒绝迎合以印巴王朝史为主的传统史学倾向,而且否定了亚当·斯密、黑格尔及苏格兰历史学家詹姆斯·米勒有关中国、印度等东方国家从社会经济活跃的历史阶段走向静止、落后、止步不前、没有新意可言的历史阶段的断言 (Akhtar, 2019:

274)。他撰写历史的立场是世俗性重于文明进程,把普通百姓视为社会发展的主体。他强调说,巴基斯坦成为世俗的、民主的、文化多元的现代国家是有合理性的。更应该提到的是,哈桑还强调说,巴基斯坦的历史是多种文明互动的历史,作为一个新兴的国家,巴基斯坦不应排斥其他文明和历史,而应该从中取其精华。这一史学立场与巴基斯坦主流的、以穆斯林历史作为主线的史学倾向形成了鲜明对比(吴嘉昊,2022)。

对发展中国家的知识分子来说,如何书写历史是一个不得不重视的大问题,而如何认识民族关系也同样重要。在墨西哥大革命后的20世纪初,墨西哥人类学之父曼努埃尔·加米奥(Manuel Gamio)认为,墨西哥民族国家建设困境的根源在于种族区隔,主张应当以混血种族为主体民族,通过种族与文化融合完成墨西哥民族国家的建设。虽然这一主张具有一定意义上的同化倾向,却集中体现了20世纪初墨西哥知识分子对墨西哥和拉美文明独立性的思考。墨西哥人类学研究参与到种族融合的进程中,对大革命后印第安问题的解决与墨西哥社会的稳定起到了重要的作用(张青仁、王越,2022)。

在古巴,人类学家费尔南多·奥尔蒂斯(Fernando Ortiz)被视为本国人类学的奠基人。这在一定程度上是因为他特别反对一些美国人类学家提出的民族涵化理论。奥尔蒂斯认为,古巴民族关系的实质不能以其他民族对另外一个民族的趋同而论,而应以多源头的民族文化互融渗透的历史和现实而论。这才是古巴民族文化和拉丁美洲文明的独立性之所在。因而将欧洲人到达美洲的日期定为拉丁美洲国家民族节日的做法是极为错误的,在心理上是承认所谓纯种欧洲人优越性的顺民表现,也是对殖民主义残酷统治的遗忘。奥尔蒂斯主张古巴的民族节和民族政策以“融文化”(transculture)作为认识民族关系的坐标。这意味着古巴的不同民族不仅享有法律意义上的平等,而且对古巴文化的贡献是融合在一起的,因而没有什么主体的、主要的甚或高人一等的民族可言(唐永艳,2022)。

清算学术史问题也是重要的。南非黑人学者阿齐·玛费杰(Archie Mafeje)指出,“部落”一词在南部非洲语言中原本并不存在,被西方人类学家使用并由殖民政权提升到政治统治的高度之后,才出现在了南部非洲语言中。玛费杰特别指出,“部落”概念是统治者的工具,因为部落主义的认识论假设非洲人对社会组织的认知停留在原始水平,超越部落的社会组织是不可想

象的,部落民族被假设为没有建立国家的想象力,因而没有进入现代世界体系的资格。部落主义意识形态还掩盖了超越部落界限的阶级矛盾,尤其掩盖了贫富分化,对资本主义的各种思潮而言构成一种严重的压制。玛费杰还指出,统治阶级的思想历来是占据统治地位的思想,部落主义认识论迎合了殖民政权的需要(Mafeje, 1971:254)。

在非洲老一代人类学家中,奥考特·庇代克(Okot p'Bitek)也是一个值得了解的人物。他是一位将人类学与诗歌创作紧密结合的乌干达人。庇代克于1931年出生,其父是教师,其母是歌唱家。他从小喜欢读书,也喜欢写诗咏唱。他在牛津大学深入学习西方人类学之后,对西方人类学感到不满。庇代克1970年完成了关于乌干达一个地区民间信仰的博士论文。他在论文中指出了西方人类学对非洲宗教的曲解。他六年后出版的《西方学术的非洲宗教论》一书更是彻底地对此做了批评。这本著作于2011年再版时更名为《非洲宗教的去殖民化》(p'Bitek, 2011)。在其中两节,庇代克明确表示,西方学者和西化的非洲学者对非洲宗教信仰并不感兴趣,更糟糕的是西化的非洲学者不能用自己的术语和概念阐释非洲本土宗教信仰的灵性,而是通过欧洲人的眼光看待非洲人的宗教意识和仪式的象征意义。他毫不客气地指出,非洲学者万万不该将非洲人的灵性生活思想希腊化。庇代克所说的希腊化是指使用西方神学理念和基督教概念理解和阐释非洲宗教思想和实践。他举例说,在传教士影响下,约鲁巴语《圣经》将魔鬼“撒旦”译为“埃科文苏”(Ekwensu)。然而埃科文苏这个神祇其实具有善恶两面性,不能直接用来命名邪恶之神。其他的错误是使用迷信与宗教的对立、一神论与泛神论的对立以及身心二元论生硬地解析非洲宗教思想及其实践特征。庇代克认为,破除希腊化才能够认识非洲宗教的复杂性,否则跨信仰的对话将无法实现。

对学科发展来说,仅仅批判是不够的,因而一些南部理论家致力于方法和理论的创新。在此仅以尼日利亚三位学者为例。在尼日利亚,社会学和人类学研究者阿金索拉·阿奇沃沃(Akinsola Akiwowo)率先提出一个尖锐的方法论问题:如果不依赖西方社会科学,本土社会学和人类学如何找到自己的学术概念和术语?阿奇沃沃的答案之一是挖掘民间智慧和口述诗歌对社会科学研究的价值。他认为民俗学资料中蕴藏着大量可以替换西方社会科学概念和术语的本土文化资源,包括特殊的神话传说、民间俚语、归纳人际

关系性质的民间典故、游吟诗人讲述的历史故事(Akiwowo, 1986)。他发现约鲁巴人的口述诗歌常常讲述人之为人的道理,其中有一个频繁出现的词阿苏瓦达(Asuwada)。作为一个社会概念,阿苏瓦达强调的是人之为人的四个方面。一是义瓦(iwa),指代人品;二是义乎瓦斯(ihuwasi),指代习俗;三是艾塞斯(isesi),指代事理;四是阿朱默斯(ajumose),指代家庭、邻里、社团以及社会的统一性。阿苏瓦达原则最基本的要求是人们需要依据有关血亲关系的伦理观念处理个人与社会的关系(Omobowale & Akanle, 2017)。彼得·艾克(Peter Ekeh)是将阿奇沃沃提出的民俗智慧论升华为社会理论的尼日利亚社会学和人类学研究者之一。艾克提出了“双胞胎公众”(two publics)学说,其雏形是一个民间传说。在这个传说里,一个名叫奥脱的农民将他捡到的一包巨款交给了一个英国官员。每当民间艺人击鼓讲述这个传说时,人们都忍不住哄堂大笑,认为奥脱捡到巨款不与乡亲分享,是一个不折不扣的无德之辈。艾克以这个传说作为起点诠释他所说的“双胞胎公众理论”(Ekeh, 2012: 219-232)。在艾克的分析中,奥脱的生活世界由内核和外核构成。内核是族亲、姻缘、地缘关系编织而成的社会网络,外核是陌生人关系形成的公共空间。外核的利益永远不能逾越内核。殖民政权的把持者希望看到当地人只顾内核,因为有关外核利益的社会意识必然连接到包括民族独立运动在内的政治组织和集体行动。内核利益的强化有利于统治者,也是影响独立之后的尼日利亚政治动态的要素之一。有鉴于内核与外核的分野,政治问题的民心所向不能生搬硬套阶层、职业、收入、性别、受教育程度等常见的变量来分析。尼日利亚社会学家和人类学家奥拉滕德·劳威(Olatunde Lawuyi)认为,尼日利亚的约鲁巴人确实共享一部分同质性很强的社会价值观,然而相关分析不能脱离贯时性分析,也就是不能将社会问题或现象视为某种一成不变的时间之外的存在。根据对1985年至1987年一份报纸刊登的700个约鲁巴人讣告的分析,劳威提出了“神秘死亡”学说。他的研究显示,这些讣告几乎全部来自城市中上阶层家庭,花钱在这份历史悠久的英文报纸上用半版或整版刊登讣告的人,无一不是上流社会成员。他们代表着尼日利亚石油经济和对外贸易的既得利益集团。尼日利亚国民生产总值的增长率于20世纪70年代达到4%,随后10年内保持在8%的水平。与此同时,腐败和犯罪问题逐步成为举国上下关注的社会非正义现象。达官贵人的讣告通常强调死者生前取得的非凡成就以及已有传宗接代保障的

家庭情况，然而对死因的陈述总是讳莫如深，许多讣告有关死因的字眼或是“神秘”或是“猝死”。约鲁巴人认为不到50岁就离世的人不能成为祖先，因而不能得到后人的祭拜，所以这样的死亡必定是邪恶势力所致。来自上流社会的讣告将这种集体信念推到一种极致的程度。这些讣告的行文几乎没有任何对美好世界的承认，反而屡屡以死于非命的隐晦说法对世界的罪恶加以佐证。由此生成的一种死亡意象即是“一个连朋友也不可信任，连亲戚也会变成仇敌的世界。一切都靠不住。确切地说，这是因为在这个世界上，风云莫测，旦夕祸福，而且恶毒的目光在窥探着人们个人的私事和成就”（劳威，1990:108）。劳威基于对700个讣告的分析提出的“神秘死亡”学说准确地阐释了蔓延于尼日利亚的恐惧情绪和不安心理。

三、以南部理论精神破除迷思

南部理论的对抗性是广泛的，其中之一即是如何认识社会理论的来源和历史。这是一个哪些社会理论思想家应该得到公认的问题。这个问题与明辨学科的始祖和世祖是相关的。对于这种听起来有一些调侃意味的祖先崇拜之说，我们先用一则人类学轶事以证严肃。

在甘肃省永靖县大川村，有一个自16世纪初便开始在那里扎根繁衍的孔氏家族。大川村内有一座大成殿，摆在大殿中间供台正中央的牌位上书“大成至圣文宣王先师孔子”。右侧是四圣牌位，左侧是七十二先贤牌位。大成殿内两边侧墙前面有两张平桌，一张平桌上的牌位用于祭奠一位从广东迁到兰州的孔氏祖先，另一张平桌上的牌位用于祭奠四位从兰州迁到大川的祖先。显然，大成殿供奉的先人分为两类，一类是圣贤，一类是祖先。前者是师门祭拜的对象，后者是家族祭奠的先人。孔门圣贤从孔子算起，排到“四圣”，然后排到“七十二先贤”。孔氏祖先也从孔子算起，再排到子思，然后排到一位“来甘始祖”以及四个“来川始祖”。

大川村还有四座庙。其中真鲁寺主供观世音，配供欢喜佛和俗称骡子天王的一位梵神；菩萨殿供奉着兰州至大川一带有名的逃婚女神金花娘娘，配供王灵官和马灵官；百子宫供奉的是云霄娘娘、琼霄娘娘、碧霄娘娘，配供催生娘娘、送生娘娘、豆儿娘娘以及眼光娘娘；方神庙亦称为福神庙，主供九天圣母，配供二郎神。算下来，大川人供奉的祖先、先师、哲人以及神祇将近

百位。这是人类学家在大川村做田野调查时无论如何都不能忽视的信仰现象,尤其是几个在正史中不见踪影的孔氏祖先和金花娘娘,是需要深入了解的关键。

崇拜近乎神祇的先人在社会科学界其实也存在。如果把社会科学教科书放在一起,稍微翻阅一下有关中外社会学、人类学、经济学、政治学的学科历史沿革章节,我们就会发现,这几个学科的“奠基之父”(founding fathers)都是来自西方的长胡子学者。

如果我们以祠堂作为喻证空间,主流社会学文献确立的祖先牌位当以孔德居中,因为孔德在1838年首用“社会学”一词并以科学方法论对其进行了界定,故而被“史家推为社会学的始祖”(吴文藻,1932:75)。在孔德的牌位两侧,左侧的牌位可以留给斯宾塞和涂尔干,右侧的牌位则供奉马克思和韦伯。人类学要定祖先牌位有些复杂,在人类学之外还有民族学,有人说中间的牌位应该供奉康德。如果这样,左侧应该是弗雷泽和泰勒,右侧应该是博厄斯、马林诺斯基、拉德克利夫-布朗、莫斯等人。经济学家公认的始祖往往首推亚当·斯密,政治学的祖师爷要追溯到亚里士多德或是马基雅维利。在社会科学著作里面,用以描述学科来龙去脉的核心人物都是来自西方的至圣先师。

说来也巧,中国自古以来就有颠覆祭拜牌位的传统。当一个祖先或圣贤的原有身份由于某些原因不符合当下需要时,或当一个神祇不再灵验,新的牌位就会出现。若从长时段历史角度看问题,这种庙堂之事在中国历史长河之中实为秘而不宣的惯习。在中国社会科学的近现代发展历程中,较早的勇于厘革先师牌位的行动,要算民国早期经济学家陈焕章于1911年在美国哥伦比亚大学出版的博士论文*The Economic Principles of Confucius and His School*(Chen, 1911)。这本著作的中译本是《孔门理财学》(2007)。其实,作为哥伦比亚大学经济学博士,陈氏在该书中讲的就是经济学,而不是理财。该书出版100多年后还在亚马逊等网络书店销售,说明其生命力非同一般。当年对该书产生强烈兴趣的读者中,有两个人或许需要略做勾描。第一个人是后来成为美国副总统的亨利·华莱士(Henry Wallace),第二个人是西方经济学界一代天骄约翰·凯恩斯(John Keynes)。

华莱士1910年大学毕业之后就开始帮助父亲经营《华莱士农民报》(Wallace's Farmer)。他还创办了一家粮种基因公司。种田经历以及美国

1929—1933年“大萧条”，让华莱士看到了美国农民面临经济危机的脆弱性。家产雄厚，意气风发，华莱士投笔从政，仕途一路畅通，1933年至1940年担任美国农业部部长，1941年至1945年坐到了美国副总统的位置。他一生最为骄傲的事情莫过于推动了农业改革立法并制订了美国农业部缓冲仓储计划。后者的经济学原理是在大丰收之年粮食过剩之时，政府以略高于市场的价格收购粮食储存起来，在歉收、低产以及灾荒之年，又以低于市场的价格把储存的粮食卖给农民。这样政府总是能收到新粮存仓，而农民在困难时总是能从政府手里以低价购买到粮食。华莱士担任农业部部长时，美国农区沙尘暴灾难大致隔一年发生一次，美国政府的缓冲仓储计划扮演了赈灾力士的角色。二战爆发之后，全球缺粮，美国对英国的粮食援助也受益于华莱士主导的缓冲仓储计划。

一名美国汉学家听说美国缓冲仓储计划的理念来自中国古代经济学家，他好奇地写信问华莱士，这是不是受到了王安石青苗法的启发(Bodde, 1946)。华莱士回信说不是的，尽管他非常佩服王安石的经世之道，然而缓冲仓储计划是受陈氏《孔门理财学》一书的启发，该书让他了解到中国常平仓的历史及其经济学原理，美国农业部出台的缓冲仓储计划的另一名称就是常平仓(Ever-Normal Granary)。美国常平仓计划后来增加了其他内容，比如政府出钱购买粮食，鼓励农民减少土地种植面积，保护土壤质量等。

二战之后，华莱士曾希望将常平仓计划推广为全球粮食调配计划，让富裕的国家一起接受中国战国时期魏国李悝提出的平粟政策，在一些国家粮食生产过剩时，以国际市场的平价购入存仓，在发生饥荒之时，以低于国际市场的价格卖给受难的国家，建构一种新型的、人道主义的、讲求经济学原理的，旨在均衡贫富的国际援助模式。由于他发表了一次有维护苏联利益之嫌的讲话，华莱士被迫辞职下台，他的全球平粟政策设想因此泡汤。

凯恩斯于1912年写了一篇书评，说自己在陈氏《孔门理财学》一书中读到了中国古代哲人对经济规律的精彩阐释。他在这篇书评中提到：“格雷欣法则及其货币量化理论，对中国士人而言，了然甚久。公元前175年，贾谊说：‘上挟铜积以御轻重，钱轻则以术敛之，重则以术散之，货物必平。’公元1378年，叶子奇从立法角度说：‘欲立钞法，须使钱货为本，如盐之有引、茶之有引，引至而茶盐立得……引至钱出，以钱为母，以引为子，子母相权，以制天下百货，出之于货轻之时，入之于货重之日。’公元1223年，袁燮站

在铜钱少不可用铁钱补的立场指出:‘往时楮币多,故铜钱少,而又益以铁钱,不愈少乎。往时楮币多,故物价贵。今又益以铁钱,不愈贵乎。’”(Keynes, 1912:586)

格雷欣法则指劣币挤兑良币的定律。实际价值不同的金属货币与法定货币比价相同时,由较贵金属制成的货币将被囤积,从而从流动货币中消失。货币量化理论认为,商品和服务的价格水平与货币的流通量成正比,货币量若是大幅度增加,商品和服务的价格就会大幅度上涨。纵观中国历史,秦汉之后,货币以铜钱为主,铸期直至民国之初。凯恩斯的书评先后提到了贾谊、叶子奇、袁燮三人的货币论。汉代名士贾谊认为,国家管控货币之道在于以足够的铜储备控制货币价值。南宋学者袁燮认为,铜钱不足时不能额外发行金属价值较次的铁币补救,有过了发放过多的纸币而导致物价上涨的历史教训,就能想象以铁币弥补铜钱之缺也会产生同样的问题。支持流通纸币的元末明初学者叶子奇认为,官府须设兑钱凭证,开设县府钱库,以国家贮备之钱调节子钱,子钱就是利息。

凯恩斯的书评说明,陈氏一书让他对中国古代哲人的经济学思想产生了浓厚兴趣。他认为,在陈焕章这本博学而读来令人愉悦的书中,还有大量的内容会被引述。陈焕章自己在书中序言部分一方面谦虚地说,他是用西方学者的写作惯例组织材料,对古代文献的理解亦受到西方思想家的极大启发;另一方面明确表示不会把现代西方经济学思想生硬地套用于对中国古代文献的解读。他说儒家文献如同蕴含丰富宝藏的大青山,他只是一名小小的采矿者。他所寄的希望就是撰写出第一部儒家经济学著作,为世界和平造福。从某种意义上讲,对经济规律做出过精辟论述的孔门学子不就可以被看作经济学开路先锋吗?

时隔百年后,中国民族史研究者王文光与李丽双在《司马迁与民族研究》(2013a, 2013b)一文中提出,司马迁是第一个为中国少数民族立传的史家,他以朝鲜列传、匈奴列传、大宛列传、西南夷列传、南越列传以及东越列传,记述了中国东南西北四方的少数民族。这六篇民族列传既有文献考据的含金量,也有一些实地见闻作为依托。太史公自序有一百来字说明他亲临过河南、山东、湖南、湖北、四川、云南等地。他对西南民族的记述尤见一些实地考察的痕迹,毕竟他曾经奉朝廷之命出使西征巴蜀以南,到过昆明。王李二人认为,如果将司马迁留下的民族传记作为一个整体来看待,可以认

为这是当时历史条件下写就的一部简略的秦汉边疆民族史和民族志。北京大学的一位人类学学者读过《司马迁与民族研究》一文后,在南京大学召开的一次学术会议上感慨道,这是将司马迁放在了民族学祖先牌位的正中央。几年之后,以景天魁为代表的一些学者提出,中国许多社会学学者犯了一个带有普遍性的错误,总是习惯性地将严复译作《群学肄言》视为本国社会学之开端。毋庸赘述,《群学肄言》译自斯宾塞的 *The Study of Sociology*。景天魁等人在《中国社会学:起源与绵延》(2017)一书中特别提出,严复将社会学译为“群学”是有文化自觉意识的做法。他之所以选择群学一词而不用社会学是为了提醒读者,西方社会学固然很有价值,然而中国也是有社会学思想传统的,其源头就是荀子的群学思想。

荀子的群学之言指不胜屈,难以在此详述,仅以其有关人类与其他物种的比较举例说明。荀子认为,人类是最善于合作的物种,关于人如何组成合作之群、社会如何形成,荀子做了如下精辟的解释:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物,故宫室可得而居也。故序四时,裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也。故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。能以事亲谓之孝,能以事兄谓之弟,能以事上谓之顺,能以事下谓之君。君者,善群也。群道当则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时则六畜育,杀生时则草木殖,政令时则百姓一,贤良服。”(《荀子·王制》)这是说人类在体格上弱于许多动物,要想强大,就必须合作,要想合作就必须讲究礼义、仁爱、孝敬,懂得君臣父子之道。这段话中相对难懂的一点或许是“分”。《荀子·正名》曰:“故知者为之分别制名以指实。”在荀子的群学思想体系中,“分”大概就是指“名分”。社会身份的正名即是名分,在其中嵌入的是存有差异的个人权利和义务。有关明辨权利和义务的重要性,《商君书·定分》讲得透彻:“故夫名分定,势治之道也,名分不定,势乱之道也。”分与义是紧密相关的。义的基本意涵是道义,也就是符合正义的行为和事情。古代中国的基本社会人群构成不外乎四民——士、农、工、商,他们受共同的道义约束,也受名分有别的道德尺度之影响。譬如官府之人若以权谋私是不对

的,士人唯利是图是不对的,其他人乐其乐而利其利则属于正常。

社会学思想需要调查和方法论的支撑。景天魁等人没有讨论荀子群学如何用于实证研究,不过水延凯等人弥补了这一点。在《中国社会调查简史》(2017)一书中,水延凯等人梳理了从先秦到清末民初官方做过的各种社会调查。中国历史上的社会调查主要是服务于征兵的人口调查、保证赋税的田亩调查、便于治理社会的户籍调查、弄清资源分布的物产调查,以及防控水灾、旱灾、疫病、饥荒、犯罪、流民等社会隐患和灾难的调查。民间人士从事的社会调查也不在少数,只以谱牒为例。地方氏族或望族的谱牒大率不出三类:一是地方宗族在谱学盛世合编的郡谱;二是元明以来单行的族谱;三是明代以来方志中的族望表。编写族谱要依据社会调查。宗族的由来、世代蝉联、血缘关系、族际婚姻均需调查方可纳入谱牒。有些望族的分支作为流寓户散居于不同的地方乃至全国各地。譬如,孔子世家在全国各省都有支系,在藏区也有。西北地区还有皈依伊斯兰教的孔氏家族支系,汉族和回族孔氏都有族谱。

水延凯等人澄清了中国社会调查的历史源流和细节,从事社会调查的关键人物的身份、经历、调查方法以及调查目的。尽管无心插柳,这不仍然等于是利用丰富的中文史料帮助景天魁等人证明,社会学源头不能从孔德或斯宾塞算起吗?

在西方社会学界,社会学历史之所以要追溯到孔德,是因为孔德以实证主义方法论定义了社会学。孔德认为社会规律与自然规律相似,社会学的使命是使用科学方法探究社会现象。他先后使用过几种有关科学的社会学之说法,其中包括实证政治学、实证哲学、社会静力学以及社会动力学。在实证主义社会学思想的影响下,道德统计学、犯罪社会学、优生学以及人种学极大地影响了社会学和人类学的发展。道德统计学意在收集能够反映社会病态的数据。犯罪社会学旨在用科学方法识别罪犯。优生学的宗旨是研究如何改良人的遗传因素并产生优秀的后代。人种学对世界各人种进行分类,并研究各人种的体质特征及亲缘关系等。

涂尔干在1897年出版的《自杀论》即是道德统计学的成果之一。该书将自杀视为反社会行为。这种说法已经过时,因为它将反抗社会压迫的行为视为对社会规范的越轨行为。在意大利社会学界,实证主义犯罪学曾用遗传学原理假定罪犯的身心状态是先天的,认为可以依据肢体缺陷和面容特

征科学识别罪犯。在英国,优生学曾流行甚广,逐渐与当时时兴的人种学关联,一度成为种族主义的帮凶。所谓的人种识别原理和人体测量方法后来还被德国纳粹分子利用,成为迫害犹太人的工具。

依据科学名义摆设的社会学祖先牌位,大概让美国社会学家詹姆斯·怀特觉得特别不舒服。他在2009年发表了一篇文章,指出英国的弗朗西斯·高尔顿(Francis Galton)、比利时的阿道夫·凯特莱(Adolf Quetelet)、英国的查尔斯·布斯(Charles Booth)才是社会学的奠基之父,其理由是社会学的雏形源于应用社会学,也就是与社会改革密切相关的行动社会学。高尔顿、凯特莱、布斯既是科学家也是社会学家,还是推动社会变革的活跃分子,所以认为旨在建立美好的现代社会的实践和理念才是社会学源头(Wright, 2009)。

怀特的新牌位供奉的还是几个欧洲人。有的学者对此不满,提到伊本·赫勒敦(Ibn Khaldun)。赫勒敦是伊斯兰历史名著《历史绪论》(2015)一书的作者。该书大约在1377年写成,主要分析了阿拉伯世界国运沉浮的规律。赫勒敦认为这种规律的主要成因是所谓的野蛮人的道德伦理要比所谓的文明人更有凝聚力,所以总是那些生活在沙漠里面的部落不断征服农民和市民。最近几十年来,一些学者极力拥戴赫勒敦作为社会学鼻祖,认为将他与孔德或涂尔干对比可以发现,赫勒敦的社会学想象力颇为超前(Soyer & Gilbert, 2012)。

至此,在社会学祖先牌位供台正中间终于出现了一个北非人,但他还是一个长胡子男人。而根据新加坡国立大学社会学系法里德·阿拉塔斯教授及其同事馨娜在《超越经典的社会学理论》(Alatas & Sinha, 2017)一书中勾画的社会学先师肖像,这门学科的祖先牌位应该是这样的:正中央牌位上书赫勒敦;右侧牌位供奉马克思、马丁诺、韦伯、黎刹;左侧牌位祭拜涂尔干、努尔西、拉玛拜、南丁格尔、萨卡尔。马丁诺(Harriet Martineau, 1858—1922)是一位英国女性,翻译过孔德著作,撰写过思想前卫的社会评论;黎刹(Jose Rizal, 1861—1896)是一名菲律宾诗人,也是反殖民主义的爱国者及社会思想家;努尔西(Said Nursî, 1878—1960)是一位库尔德逊尼派神学家,撰写过六千多页的《古兰经》注释;拉玛拜(Pandita Ramabai, 1858—1922)是一名捍卫妇幼权利的印度女学者和社会思想家;萨卡尔(Binoy Kumar Sarkar, 1887—1949)是印度学者,相当多产,他有一部著作从印度教视角阐释了中国宗教。

在这一组合中,孔德和斯宾塞被请下台,马克思、韦伯、涂尔干成为突尼斯人赫勒敦的从祀,而且出现了三位“奠基之母”(founding mothers)。有的学者或许要说此乃大逆不道,而有的学者则可能想说这很有道理。这不是戏言,祖先牌位与讨论南部理论密切相关。如同家族制定的祭祖规矩,读书人对学科历史沿革的论述无不强调某某人是开创某一学科的始祖或承上启下的世祖。这种确认是论及某位学者在知识生产关系之中地位高低的一种常见路数,是否公平,另当别论。按照阿拉塔斯与馨娜的说法,社会学祭祖的规矩是不公正的,至少存在全球南北学术关系的不平等以及学界的两性关系不平等。他们之所以将突尼斯人赫勒敦、菲律宾人黎刹、库尔德人努尔西以及印度人萨卡尔作为社会学奠基者,其靶向是南北学术关系的不平等;之所以站在反叛的立场上将马丁诺、拉玛拜、南丁格尔这三位女性视为社会学奠基者,其矛头所指是学界的两性关系不平等。毫无疑问,上述靶向也是中国学者景天魁等人的靶向。

四、以南部理论摘掉紧箍咒

学者们常常说,治学要尊重事实、追求真理。在什么是事实、如何求真以及真理是对谁而言的真理等问题上,不同的见解形成不同的流派,如同中国春秋战国时代的百家争鸣。然而近现代社会科学的百家争鸣,对清末民初的中国学者而言就是“西学东渐”,对沦为殖民地的世界各地学者而言就是“北学南渐”。向西学、向北学,都是从欧美获得知识养分,由此也形成了膜拜欧美学者的局面,滋长了白皮肤的师傅轻视有色人种徒弟的傲慢心态。这种师徒关系之间的不平等在华人社会学家林南看来几乎是难免的,就好似一个紧箍咒。2009年5月,香港中文大学中国研究中心网站刊登了林南的一篇文章,名为《中国研究如何为社会学理论做贡献》。该文以孙悟空和唐僧类比东方徒弟与西方师傅的学术关系:任凭美猴王有多大本事,他头上总戴着一个紧箍咒,只要唐僧认定孙猴子行为不轨,就可以念咒调教,令其归服。

林南说,这个紧箍咒共有两把锁头:一是历史经验使得在社会科学尤其是社会学领域里,公认的理论绝大部分源自西方;二是科学实践的规范性和制度化的酬赏体系使得巩固、维护公认理论形成很强的趋势(林南,2009)。

在《西游记》中,孙悟空有七十二变,却从未能挣脱紧箍咒的束缚。林南由此问道:“如果猴王挣脱了金箍,故事会发展成什么样子?或者,我们是否能写个后传,在后传里,猴王成为唐僧?”

林南指出:“要从东方社会独特的经验现象中探求出理论意义,只有那些浸染在东西方传统和经验中的学者才有额外的优势。探求出理论意义需要我们对东方社会结构和行为模式保持敏感,失去了这种敏感就终结了理论反思,也重蹈了规范实践。无论怎样,对这些东方模式的认知,不仅给了我们希望,也给了我们线索去建构或再建构理论。”(林南,2009)这句话有三层意思值得琢磨。一是说对于纯粹的本土学者而言,紧箍咒是难以去掉的;二是说浸染在东西方传统和经验中的东方学者或许能够去掉紧箍咒变为师傅;三是说从东方经验出发还是有被西方学界承认的希望,靠中西贯通之实力或许可以将某些洞见变为社会学公理。

再看许烺光。许烺光,辽宁人,1933年从上海沪江大学社会系毕业,1937年赴英国伦敦经济学院师从马林诺斯基学习人类学。抗战期间,许烺光在云南从事研究,与费孝通、陶云逵、张之毅、谷苞、田汝康、胡庆钧等人以昆明市外的呈贡县魁星阁为书斋,留下了一系列不凡的学术著作。1973年,时任美国人类学学会会长的许烺光在一篇论文中指出,西方人类学对有色人种学者的贡献基本上是视而不见的(Hsu, 1973)。为了证明这个问题,许烺光首先问道:“美国人类学家对北京猿人是有所知晓的,然而有多少人知道裴文中博士的名字呢?美国人类学家所熟悉的名字还不是步达生、魏敦瑞、柯尼希斯瓦尔德等人吗?”步达生(Davison Black)根据北京人遗址中发现的一枚下臼齿将“北京猿人”命名为中国猿人北京种;魏敦瑞(Franz Weidenreich)拟合了北京猿人的头骨模型;柯尼希斯瓦尔德(Gustav Von Koenigswald)做过爪哇人与北京人的比较研究。裴文中是北京猿人研究的扛鼎人物,自1929年起主持周口店发掘和研究,是第一个北京猿人头盖骨的发现者。裴文中当年就以唯一作者的身份用英文发表了这一发现,1932年还以唯一作者的身份用英文发表了他对周口店遗址石器的研究。1933年,裴文中与步达生、杨钟健等人联名出版了中英双语版《中国原人史要》。次年裴文中还出版了《周口店洞穴采掘记》一书。到1949年前,裴文中又陆续撰写了《周口店山顶洞之文化》以及《中国史前时期之研究》两部力作。许烺光认为,大多数美国人类学家对裴文中有关北京猿人研究的著作是不知晓的,其

原因即是潜意识之中的种族主义。

此后许烺光还抨击了三部人类学名著。其一是阿尔弗雷德·克鲁伯1953年主编的《今日人类学》(*Anthropology Today*);其二是克洛德·列维-斯特劳斯1963年撰写的《结构人类学》(*Structural Anthropology*);其三是马文·哈里斯1968年出版的《人类学理论的崛起》(*The Rise of Anthropological Theory*)。许烺光用犀利的笔锋写道,这三部著作都带有西方人类学白人至上的思想倾向。他指出,《今日人类学》共900多页,提到的有色人种学者仅仅包括一名加纳人类学家和费孝通等三名中国学者;《结构人类学》近400页,全书引用的非西方论著只有中国人类学家凌纯声的一项研究;《人类学理论的崛起》文后的参考文献有1000多种,而只有一名黑人学者、一名日本学者以及他本人和李安宅的著作被列入其中。

令许烺光更为不满的是,被引的有色人种学者完成的人类学研究,包括他本人的研究,上述三本著作的相关引用一律限于资料价值,对其思想性和理论贡献没有给予任何承认。许烺光认为这说明了四个问题:第一,白人学者不把有色人种学者视为平等的同行;第二,有色人种学者仅仅被白人学者视为原始资料的收集者,而不是理论家;第三,白人学者对其他学者的期待是他们只能研究本土社会和非西方文化;第四,白人学者不能容忍其他学者研究白人社会文化,尤其是研究提出的观点或阐释有违白人学者的理论之时。

许烺光是不是气量狭小?是不是沽名钓誉,其实自己的学术功底不值一提?显然不是。暂且以他对马林诺斯基的批判和他对人类学的医学多元主义论的贡献为例。这里所说的批判和贡献主要体现在许烺光诸多著作之中的三本里。第一本书是《滇西魔法与科学》(Hsu, 1943),该书记录了许烺光1942年在云南做田野调查期间遭遇的一场霍乱大流行。第二本书是《宗教、科学与人类危机》(Hsu, 1952),该书是对滇西霍乱的深度分析。第三本书是《驱逐捣蛋者》(Hsu, 1983),该书对比分析了1942年滇西霍乱与1975年香港沙田鼠疫。

许烺光对马林诺斯基的批判最早见于《滇西魔法与科学》一书,多年后出版的《驱逐捣蛋者》一书开头又提出了两个“不以为然”。第一个不以为然针对的是西方人类学将巫术与宗教截然分开的做法。第二个不以为然针对的是西方人类学将巫术和宗教与科学截然分开的做法。许烺光批判的这种

对立观之中，巫术被归于迷信范畴，宗教被归于信仰范畴，科学的属性被归于理性的化身。巫术代表的迷信被视为原始人的特质，宗教代表的信仰被视为文明人的特质，科学代表的理性被视为现代文明人的特质。如此的分类在早期人类学著作里面比比皆是。按照社会进化论的说法，巫术是原始人的，宗教是文明人的，科学是现代人的。

许烺光对滇西霍乱和香港鼠疫的分析却说明，云南喜洲人和香港沙田人对瘟疫的反应集巫术、宗教、科学于一体，而不是认为其彼此对立。许烺光分析的重中之重是人们同时运用符咒、禳除、驱魔、古今医学手段抗疫，却不觉得有什么矛盾之处。许烺光指出，在进一步发展了巫术与宗教分属不同范畴的主张并通过一系列的对比之后，马林诺斯基认为巫术以功利性为导向，只是给人们提供了一些现成的祭拜方法和不可靠的信念；相比之下，宗教涉及所有超自然的信仰世界，宗教可以帮助人们系统地建立、确定以及加强一切有价值的精神观念，诸如尊敬传统、与环境和谐相处，或在困难与死亡面前充满勇气和信心。许烺光说，如果仔细审视以上观点，会发现所谓的巫术与宗教的巨大差异其实与事实并不完全一致。

作为徒弟的许烺光批判了自己的师傅马林诺斯基。按照某些传统的规矩，徒弟揭师傅的短处相当离谱，然而许烺光所论的是学科发展的道理。林南做了孙悟空摘下紧箍咒的假设，许烺光则将这种假设变为了行动。

如果努力地去了解南部理论，我们将会结识一大批类似许烺光的学者。在他们中间，有非洲人、亚洲人、拉美人，有生活在非洲的白人作家、在西方学界奋斗的少数族裔、西方社会科学传统的反叛者、提出伊斯兰国家论的巴基斯坦神学家、试图用太阳语言理论建构民族主义意识形态的土耳其人类学家，以及把马克思主义与本土学术有机结合的第三世界思想家。这些学者的论著有可能让我们确信，南部理论与北部理论对峙，同时是复数的、多学科的、多国的，有时还是有分歧的，有些甚至是过于激进的或是逆民主精神的。尽管它们彼此存有差异乃至分歧，却具有批判性、延续性、兼容性、本土性和流动性这五个共性。

五、结语：有关另一种改革开放

2014年，南京大学社会学院教授周晓虹在《开放：中国人社会心态的现

代表征》一文中提到,中国历史上的鼎盛时期莫过于汉唐,鲁迅曾说,汉唐之人虽面临边患,但自信满满,“魄力究竟雄大”,凡取用外来之物,“自由驱使,绝不介怀”,而当代中国人的社会心态比历史上任何时期都更为开放,具体表现在面对不同民族、不同群体、不同个体及其价值观、生活态度和行为方式,比历史上任何时代都更具有宽容和赞赏之心。周晓虹还指出,当代中国人开放的社会心态与20世纪70年代末发生的思想解放运动关系密切。关于真理标准的大讨论,以及1978年6月2日邓小平在全军政治工作会议上的讲话,为党的十一届三中全会做了理论准备,对于端正思想路线,纠正长期存在的教条主义具有重大和深远的意义,不但催生了思想变革,而且开启了中国社会经济改革开放的进程。

在1978年真理标准大讨论之后逐渐步入常态化的我国人文社科界之国际化,基本走了一条东西方交流对话的道路。改革开放后我国学界与西方的沟通是广泛的,与发展中国家的学术交流却十分缺乏。这一局面不利于我国人文社会科学树立真正的全球视野,也不利于对人文社科知识生产不平等关系的突破。新时代我国人文社科界极为需要寰宇情怀。这要求我国人文社科界实实在在地开展南南知识合作,而不是挂在口头。中国政府支持的南南知识合作目前主要致力于提升南南合作国家制定和执行国家发展策略的能力。由于国际形势变化,南南知识合作的进一步发展具有一定程度的必然性,也是我国学界与发展中国家的学者展开深入合作的契机。

当代中国人文社科界的使命之一固然是要建立具有本土学科特色的话语权,然而有鉴于梁启超在1901年就已经提出中国之中国、亚洲之中国、世界之中国的治学境界(梁启超,1999:453-454),我国人文社科界极其需要大道之行的天下为公精神,将我们长期以来已经习惯的东西方学术对话以新的开放姿态延伸到发展中国家,将第三世界国家的学术贡献作为丰富我国人文社科思想的养分,为打造真正的全球社会理论做出贡献。倘若大洋洲人类学家浩鸥法还活着,他也许会对我们说:“海之大,路之遥,昔日船,东西风,当代行,南南道。”

参考文献:

陈焕章,2015,《孔门理财学》,北京:中华书局。

赫勒敦,2015,《历史绪论》,银川:宁夏人民出版社。

- 景天魁主编,2017,《中国社会学:起源与绵延》,北京:社会科学文献出版社。
- 劳威,1990,《人生的故事:约鲁巴人讣告中的传记》,黄育馥译,《第欧根尼》第2期。
- 梁启超,1999,《梁启超全集》第2册,北京:北京出版社。
- 林南,2022,《中国研究如何为社会学理论做贡献》,香港中文大学中国研究中心网站,最后访问日期:2022年4月13日。
- 水延凯主编,2017,《中国社会调查简史》,北京:中国人民大学出版社。
- 唐永艳,2022,《古巴人类学家奥尔蒂斯》,景军主编《南部理论》(待刊)。
- 王文光、李丽双,2013a,《司马迁与中国民族研究》上,《西南边疆民族研究》第1期。
- ,2013b,《司马迁与中国民族研究》下,《西南边疆民族研究》第2期。
- 吴嘉昊,2022,《巴基斯坦学者哈桑的史学思想》,景军主编《南部理论》(待刊)。
- 吴文藻,1932,《现代法国社会学》上,《社会学刊》第3卷2期。
- 许烺光,1997,《驱逐捣蛋者》,台北:南天书局。
- 张青仁、王越,2022,《墨西哥人类学家加米奥》,景军主编《南部理论》(待刊)。
- 周晓虹,2014,《开放:中国人社会心态的现代表征》,《江苏行政学院学报》第5期。
- Ahmed, Younus Ahmed Mushtaq & Zulqernain Haider Subhani. 2019. "The Methodology of Ali Shari'ati: A Comparison with Durkheim's and Weber's Sociology of Religion." *International Islamic University Malaysia Journal of Human Sciences* 1(2).
- Akhtar, Muhammad Naveed. 2019. *Marxist Historiography in Pakistan: An Appraisal (Doctoral Thesis)*. Quaid-i-Azam University, Islamabad, Pakistan.
- Akiwowo, Akinsola. 1986. "Contributions to the Sociology of Knowledge from African Poetry." *International Sociology* 11(4).
- Alatas, Syed Farid. 2000. "Academic Dependency in the Social Sciences: Reflections on India and Malaysia." *American Studies International* 38(2).
- .2014. *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London, UK: Routledge.
- Alatas, Syed Farid & Vineeta Sinha. 2017. *Sociological Theory beyond the Canon*. New York, NY: Springer.
- Alatas, Syed Hussein. 1972/1974. "The Captive Mind in Development Studies(Part 1 & Part 2)." *International Social Sciences Journal* 24(1), 26(4).
- .1977. *The Myth of the Lazy Native*. London, UK: F. Cass.
- Bodde, Derk. 1946. "Henry A. Wallace and the Ever-Normal Granary." *The Far Eastern Quarterly* 5(4).
- Chen, Huan-Chang. 1911. *Economic Principles of Confucius and His School*. New York, NY: Longmans.
- Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney, Australia: Allen & Unwin.
- Connell, Raewyn. 2010. "Learning from Each Other: Sociology on a World Scale." In Sujata Patel (ed.), *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*. London, UK: Sage.
- Ebunoluwa, Sotunsa Mobolanle. 2009. "Feminism: The Quest for an African Variant." *Journal of*

Pan African Studies 3 (1).

Ekeh, Peter. 2012. *Reclaiming the Human Sciences and Humanities from African Perspectives*. Legon-Accra, Ghana: Sub-Sahara Publishers.

Gray, Kevin & Barry K. Gills. 2016. "South-South Cooperation and the Rise of the Global South." *Third World Quarterly* 37(4).

Hau'Ofa, Epeli. 2008. *We Are the Ocean*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Haug, Sebastian, Jacqueline Braveboy-Wagner & Günther Maihold. 2021. *The Global South in the Study of World Politics*. *Third World Quarterly* 42(9).

Hsu, Francis LK. 1943. *Magic and Science in Western Yunnan*. New York, NY: Institute of Pacific Affairs.

———.1952. *Religion, Science and Human Crises*. New York, NY: Routledge.

———.1973. "Prejudice and Its Intellectual Effect in American Anthropology." *American Anthropologist* 75(1).

———.1983. *Exorcising the Trouble Makers*. Westport, CT: Greenwood Press.

Jolly, Margaret. 2008. "The South in Southern Theory: Antipodean Reflections on the Pacific." *Australian Humanities Review* (44).

Keynes, JM.1912. "Economic Principles of Confucius and His School (Book Review)." *The Economic Journal* 22 (88).

Mafeje, Archie. 1971. "The Ideology of Tribalism." *The Journal of Modern African Studies* 9 (2).

Manathunga, Catherine & Barbara Grant. 2017. "Southern Theories and Higher Education." *Higher Education Research & Development* 36 (1).

Mignolo, Walter. 2017. "Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality, Afterall." *A Journal of Art, Context and Enquiry* 43 (1).

Omobowale, Ayokunle Olumuyiwa & Akanle, Olayinka. 2017. "Asuwada Epistemology and Globalised Sociology: Challenges of the South." *Sociology* 51 (1).

Rouleau-Berger, Laurence & Li Peilin(eds). 2018. *Post-Western Sociology: From China to Europe*. Abingdon, UK: Routledge.

p'Bitek, Okot. 2011. *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*. Nyack, NY: Diasporic African Press.

Santos, Boaventura de Sousa. 2016. "Epistemologies of the South and the Future, from the European South: A Transdisciplinary." *Journal of Postcolonial Humanities* (1).

Soyer, Mehmet & Paul Gilbert. 2012. "Debating the Origins of Sociology." *International Journal of Sociological Research* 5(12).

Treviño, A. Javier, Michelle A. Harris & Derron Wallace. 2008. "What's So Critical about Critical Race Theory?" *Contemporary Justice Review* 11 (1).

Wa Thiong'o, Ngugi. 1986. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Harare: Zimbabwe Publishing House.

———.1998. "Decolonising the Mind." *Diogenes* 46(184).

Wright, James. 2009. "The Founding Fathers of Sociology." *Journal of Applied Social Science* 3(2).

What Is Southern Theory?

JING Jun

Abstract: This paper defines what Southern Theory is and discusses what contributions certain scholars of developing countries have made toward Southern Theory, where we should locate the critical thrust of Southern Theory, and the implications of Southern Theory for Chinese social sciences and humanities. It also explains why South-South cooperation in knowledge production is beneficial for the construction of global social theories. This paper argues that, despite the necessity in Chinese social sciences and humanities to develop and maintain an indigenous discourse, it is also necessary to hold onto the proposition that a public and common spirit rules all under heaven when the grand course of wisdom and virtues is pursued. Accordingly, we should extend our tradition of conducting academic dialogues between the East and the West into the regions of the Global South, because the development of truly global social theories must include an effort to draw upon the nourishments from social sciences and humanities in the developing world.

Keywords: Southern Theory, South-South cooperation, the developing world, global perspective

(责任编辑: 骆晓)