

東海大學社會學系碩士論文

# 何謂臺灣社會學傳統？

——重返龍冠海、凌純聲、衛惠林的傳統繼受與轉化

指導教授：鄭志成 博士

研究生：陳續升 撰

2015年6月

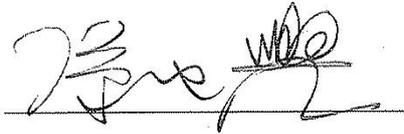


碩士論文題目

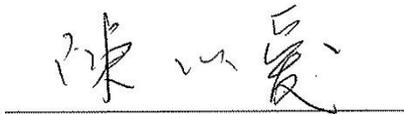
何謂台灣社會學傳統？  
——重返龍冠海、凌純聲、衛惠林的傳統繼受與轉化

研究生：陳續升

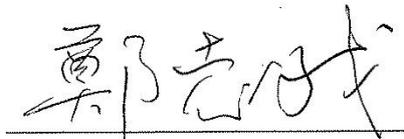
論文考試委員：



孫 中 興



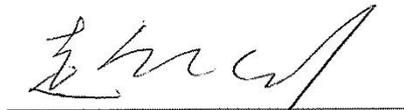
陳 以 爰



鄭 志 成

( 論文指導教授 )

系主任：



口試日期：中華民國 104 年 6 月 29 日



## 謝誌

東海十一年，至此，是結束亦是開始。慶幸如我這般的莽生，誤打誤撞地逃離台北來到東海大度山。意外如我這類的愚人，跌跌撞撞卻一路得老師們批評鼓勵，不曾落單。人生軌道，在青春時乍看讓人誤以為有很多路，走著走著，才發現腳下只剩這麼一道，已不可調頭。

大學四年正青春。如沈從文說的「我行過許多地方的橋，看過許多次數的雲，喝過許多種類的酒」，當然，也曾愛過正當最好年齡的人。畢了業還以為自己有那麼點小聰明可繼續讀書，卻在申請研究所的過程中重重跌了一跤，這才知道自己在心態上得重頭來過。重新學習如何讀書，學習如何「學習」。研究所生涯的前三年，我自行關上了窗，像在洞穴之中，度過緩慢且孤獨的日子。這段時間，我將「細讀」視為每日的功課，過程極為費力且痛苦。但慢慢的，開始看見一些過往不曾讀出的領悟，像光一樣，顯現於我面前，向我啟示。我逐漸明白讀書是怎麼一回事，一路走來，所學習的其實僅是如何去理解、如何去愛。

同時，在志成老師與崇真學姊的鼓勵之下，我似乎從讀書的過程中找回一點勇氣與個性。這種勇氣不是逞兇鬥狠之勇，而是一種從書中內化的「底氣」；這種個性不是標新立異，而是一種經過知性反思之後所沉澱的個人抉擇。雖清楚意識到自己在知識上的不足，卻不因此怯弱反而更加堅信，相信認真讀一本書就是一本書，微小卻真實踏實。因著這樣的底氣與個性，我開始任性的放自身於知識之汪洋，嘗試走一條有別於同儕的路。

碩四那年因緣際會，在提交一篇關於歷史學與社會學之方法論關係的論文大綱之後，便將論文束之高閣，縱身一躍地投身東海大學通識教育的前線，捲起衣袖，進行一種創造性的嘗試，將我們（一群來自各領域的師友）的大學理念實踐之，「人文三缺一」與「角落習齋」就此誕生。這段時光，我不僅走出了窗外，更開始靠自己雙手打造景色。在深具人文底蘊的東海校園之中，創造屬於我們此代人的傳統。慶幸這一路有許多師友與共，在此相遇在此對話。在追求卓越與講求績效的黑暗時代裡，我們能一起不計「成果」地想像著大學的理念，共同面對我們所處的大學環境。這幾年的實際參與與執行經驗著實地改變了我，而這些我們共同經歷過的光與熱，將會一直在我的心中，指引我腳前的道。

此時能寫下這篇謝誌，是由我個人生命的苦痛與歡笑堆砌而成。我的論文是藉由學者的生命史來看待他們的學術，我好奇的是一個人如何變成他最後的樣子。同樣的，這篇謝誌所感謝的對象自然需將我全部的生命歷程含括進去，尤其是影響、改變、促使、養成我心靈與思想的人物。

在正式感謝之前，必須感謝這些年來我所逛過的每一間書店，沒有這些愛書人的咬牙緊撐，這個世界將會是一片漆黑。他們是：台中秋水堂（已歇業）與店

長桂貞，東海藝術街午後書房與店長吳家名，台中明日書社與老闆賴先生，台北山外圖書社，台北唐山書店。

首先我必須謝謝許翊軒，是她無意識地開啟了現在的我。認識她時我是個什麼都不懂的男孩，只因一些單純卻美好的念頭，我開始思考「什麼是愛」。是她使得我學習思考那些不會完成的思考，反省永不完善的自己。

接著我必須感謝那些因「人文三缺一」認識的朋友，他們是我近年來最堅實的倚靠，因為有他們，我才能毫無後顧之憂的進行各種大膽的嘗試。于婷始終是我訴苦的對象，她是我大姊頭，在背後默默的支持著我。子崑與政芳是草創時期的好夥伴，都是研究生的我們一起撐住了捉襟見肘的「駐齋」時光。文瑄、蕙任、佳穎與明融從一開始便是我最得力的幫手，其中佳穎更是將全數的時間投身其中，分擔了許多的工作。泓修（小白）與孟庭（孟孟）則是在美術設計上，以燃燒生命的方式幫助我。昭瑜、沛文、韋錠與博崑雖加入較晚卻極為重要，沒有他們的投入與付出，扛起重擔，是不可能擱下手邊的工作進行整整一年的論文書寫。當然還有許多的朋友與我一樣無條件的擔任志工必須感謝，在此我無法一列名。此外，在同輩朋友中我得特別感謝彥翰，在我研究所最後階段，持續不輟地以過來人的經驗，提醒著我萬萬不可前功盡棄。

在東海的這些年，還必須感謝許多學長姊們在前頭作為我的模範，並在許多關頭拉上我一把。立本學長從我大三開始便不厭其煩地帶領我們讀書，一路包容不負責任的我，是他用身體教導我什麼是實踐與關懷；實踐必須建立在知識之上，關懷必須從自身週遭環境起始。崇真學姊則是我研究所課堂上的標竿，在每一週的課堂上她向我示範著如何做好一切的課前準備，教導我如何在問學之中帶有個性與態度。旭智學長則是我在求學期間見識到的一座高山。他以淵博學識懾服我們這些晚輩。他一直是我心中唯一的「大學長」，是我追求學問過程中的典範，無論在生活上還是知識上，他始終關懷著我們這些後輩，為我們解惑。因為有他，這一路我才不至於迷失方向。炯志學長曾是我大學時期的通識老師，但更多的相識是在花樣早餐店展開，他對人群對生活以及對知識的熱誠，再再感染著我，他的積極與務實是我「生活實踐」的啟蒙者。此外，我需特別感謝「同門師兄姊」晏佐學長和美淳學姊，他們兩位以及靖嵐學姊共同組成「吉利寫作小組」，在正式與非正式的場合中敦促著我面對論文，並在寫作過程以及口試準備給予許多關鍵的建議、支援與幫助。

我還須再次感謝文瑄，她與呆呆在我寫論文的過程中陪伴著我，聽我牢騷看我煩惱，雖然他們經常不太能理解我跳躍的思路，卻還是極為認真地聽我講述論文的曲折心路。此外，文瑄在生活上亦給予我許多的歡笑、支持與方便，不時的餵食我與呆呆，盡可能的讓我擁有安穩的寫作環境，與適當的舒壓。此外，呆呆也格外辛苦。身為貓咪的她，包容我在寫作過程中的作息失序，她只有壓抑的自我焦慮，而未有苛責報復之行為。因為有你們兩位愛與友誼的支持，這一年我才

能如此順利地及時完成。

接著我將要感謝這一路教導、關懷、賞識我的師長。首先感謝「人文三缺一」諸師，包括胡承波老師、蔡奇璋老師、吳超然老師、黃崇憲老師、張一中老師、陳永峰老師、陳以愛老師與鄭志成老師，以及多位因「人文三缺一」而相識的師長。他們分別給予我許多鼓勵與信任，包容我的放肆與霸道，他們皆在我書寫論文的過程中不時溫情關懷，遠甚於一般的師生情誼，讓我格外感動。其中還需特別感謝奇璋老師與黃崇憲老師。奇璋老師在我論文完成之後，俠心仁義地主動幫我翻譯潤色論文摘要。崇憲老師則是我修習過最多課程的老師，最重要的是大四修習「文學與社會」課程，是崇憲老師領我走出社會學的窄門進而看見文學的美好，成為我生命之中不可或缺的一部分。

在論文的寫作過程中，還有幾位師長在此必須提及。中國社科院文學所的賀照田老師在我大四那年來東海社會系客座，照田老師當時開設的課程為「現代史與中國社會學：嚴復、梁漱溟、費孝通研究」，學期結束後我依舊懵懵懂懂，但照田老師所提問的視角卻在我心中埋下了一點什麼，這是我論文進展過半之後才豁然意識到的。北京大學哲學系的李猛老師則在我論文構想時給予鼓勵。近兩年李猛老師兩次造訪東海，我有幸能與他密切相處，他的鼓勵使我開始對自己論文所涉及的許多議題與思考產生信心。另外，在論文寫作過程之中承蒙三位同領域（社會學史）的前輩師長厚愛，願意傾聽我的論文與觀點，給予我許多的意見與鼓勵，他們是曾柏文（Albert Tzeng）老師、美國德堡大學的江勇振老師與台灣大學社會系的孫中興老師。其中，特別感謝中興老師願意擔任我的論文口試委員，在我多次拜訪與討論的過程中，毫不因陌生而藏私，而只論知識與真理的直言以對，提出許多犀利的評論與寶貴的經驗。

必須再次感謝東海大學通識中心陳以愛老師與師丈李廣健老師，我從大四開始便與他們保持緊密的互動與對話，廣健老師更在我推甄研究所時狠狠的訓了我一頓，使我懂得謙卑問學，為學講求盡心盡力。在知識上，以愛老師領我窺見中國近代學術思想的世界，奠定我對於史學的知識興趣；廣健老師雖主治中古史卻引領我涉略歷史人類學與明清社會史，並提示著我從方法論的視角進行思考。我相信我在論文中所體現的方法論觀點，一定程度上深受以愛老師與廣健老師的治史方法影響。就為人而言，他們體現了基督徒與知識人的雙重精神，使我確信那些極為崇高的人的價值並非虛假。就處事而論，他們展現出由錢賓四先生所傳下來的新亞精神，讓我意識到知識人應有的文化承擔。此外，由衷感謝以愛老師願意擔任我的口試委員，以愛老師秉持著一貫的較真與嚴苛，針對我的論文提出了許多質疑，指出許多不可迴避的缺失，卻同時也讓我意識到本論文所蘊含的可發展性。

在所有師長之中，我受吾師鄭志成老師影響最深最廣。感謝志成老師願意收我這位駑鈍的學生為徒，我應該是所有學生之中社會理論最糟糕的一位。我從大

三開始便修習過老師的「社會學理論」課程，然而真正跟從老師求學得從碩二「Gadamer 的詮釋學——閱讀《真理與方法》」課堂算起。在修課之前我完全不曾聽聞過 Gadamer 的大名，我們在一個學期內以每週均速三四十頁閱讀完整卷《真理與方法》。這過程極為痛苦卻帶有喜悅。深陷不解章節時，不得不質疑自己的智力，而我總是以志成老師曾說過的「書看不懂，就再看一遍。」砥礪自己，每週的進度至少看三遍以上。即使學期過後我還是說不出什麼 Gadamer 或詮釋學的大道理，卻因此不再對任何艱澀的書籍感到畏懼。

在那之後，我正式地拜志成老師為我的指導教授。志成吾師是一性情中人，為人處事極具特色，不拘一格。記得他尚未答應指導我之前便開宗明義地對我說：「續升，你若由我指導，我不會干涉你要何時畢業，縱使你遲至碩六還是沒畢業，你還可以再考進社會所，我還是會指導你。」由此可見志成吾師的自由學風。在他眼中求知問學無關年限，學位不代表什麼，一切終究還得以知識以「人」來判準。確實，這些年志成吾師從未「管」過我什麼，每當我和他分享自己近期的知識興趣，吾師總是信手給予我關鍵的指引，鼓勵我、放縱我，從心所欲地延伸知識觸角。感謝志成吾師，若非他的支持與陪伴，我應早已磨去了對於書籍、知識的熱誠；若不是他的信任與鼓勵，我絕不可能形成任何個人意見，無論最終是對或錯，皆努力地捍衛自己的觀點。

吾師不只在學識上仰之彌高，近幾年來我有幸能常伴左右，其言傳身教深刻地改變了我的心靈。認識志成吾師之人，絕對會感受到他所散發出的「理念」性質。在功利、媚俗且反智的時代，抱有任何理念之人必然極為苦痛，甚至忘卻理念、背叛理念，隨波逐流地「現實」虛度。志成吾師卻不然。他總是憑藉著自己的自由意志與道德良心，千萬人吾往矣，用力的指出那些背離「理想」的醜陋「現實」。志成吾師做為我一生的典範，他總是提醒著我，在與汗濁難堪的「現實」搏鬥時，不可有任何一秒忘卻初衷，背離了「理念」。

最後，我必須感謝我的家人。首先感謝我的阿嬤陳李款，以及早逝而未曾見的阿公陳春求，他們一世打拼才能讓我們後代能不愁生計地讀書。感謝我的父親陳玉峰以及母親周麗俐，從小我便是讓人擔憂煩惱的貪玩孩子，他們的拉拔更顯艱辛。其中我必須特別感謝我的母親，她在操勞家事之餘承擔起我從小到大的教育教養。她的純善心靈與慈悲智慧，教導我明瞭許多人生事，在我困頓之時以愛包容，使我多次走在人生岔口卻未走上歧途。感謝我的兩位姊姊品雯（與姊夫偉銘）、品融，他們分別給予我許多的支持與疼愛。

在撰寫論文的這一年，我高齡的阿嬤離我們遠去，同一年，家中迎來新生命，親愛的姪女可馨。生命無法意料，竟讓我同時遭遇到悲傷與喜悅，思念與期待。反觀自己，意想不到十一年前背著行囊離開台北的我，竟然能有如此造化，在許多師友的幫助扶持之下完成了這篇碩士論文。由衷感謝這些年來愛過我的以及一直愛我的人，更要感謝那些我愛的人，人生路上若沒有你們，我不會是現在的我。





## 摘要

本文視「學術傳統」為核心概念，並強調從「個人」出發，以重返歷史的方式，考察社會學在臺灣的開展過程。本文關注的主題是：臺灣第一代的社會學者繼受了哪些西方學術傳統，以及他們在中國與臺灣如何嘗試轉化於本土生根。

在書寫策略上，可分為兩個層次。第一層是歷史事實的案例考察，透過龍冠海、凌純聲與衛惠林的著作與文獻，鋪陳出他們的學術生命史，並指出他們各自繼受的西學傳統，以及如何將所學創造性地移植東土。第二層則是將論域上昇至普遍性的高度，提出創造學術傳統的三種理念型——「創造環境型」、「言傳身教型」、「著書立說型」——作為分析工具，思索創造學術傳統的路徑、效應與困難，並反省當前主流的本土化方法論。

本文考察歷史的過程並不僅僅停留於過去，而是以歷史考察來回應當前社會學的處境，從方法論的角度反省當前臺灣社會學史的研究，及其延伸的社會學本土化論述。本文認為社會學在中國以及臺灣的發展，始終過度強調「調查」的技法，調查並不保證能認識我們所處的社會全像，調查研究的侷限在當代只會更加嚴重。因此本文主張社會學該重新找回「歷史」，以此來彌補調查方法的侷限與不足。

關鍵詞：學術傳統、臺灣社會學史、龍冠海、凌純聲、歷史



## Abstract

This thesis centers upon the key concept of ‘academic tradition’, and investigates into the developmental process of Sociology in Taiwan by way of revisiting some historical scenes with an accentuation on the author’s personal perspectives. The major issue of concern in this research is: what Western academic traditions had been inherited by the first generation of Taiwanese Sociologists, and how they tried to transfer, and then localize these traditions in both China and Taiwan.

There are two layers in the strategy of writing: First, case studies on historical facts; through the works and documents of/about Lung Kuan-Hai, Ling Chun-Sheng, and Wei Huei-Lin, the Western academic traditions they had acquired are gathered and displayed, and the ways they managed to transfer those learnings to and have them localized in the East innovatively are explored. Second, uplifting the scope of discourse to the level of the general; three types of ideas regarding the creation of academic traditions are proposed accordingly, including ‘Constructing the Environment’, ‘Teaching through Oral Delivery and Behavioral Models’, as well as ‘Passing Ideas through Books and Writings’. As tools for analysis, they serve as foundations for the author to evaluate the methods, effects, and difficulties of establishing academic traditions, so as to further reflect upon the current mainstream methodology of localization.

The way this thesis examines this historical progress is in no way limited by the framework of the past. Instead, it seeks to respond to the current situation of sociological studies in Taiwan via investigations into the history. From methodological angles, it aims to weigh the studies on the history of Sociology in contemporary Taiwan, with certain extended arguments about the localization of Sociology included. The author of the thesis holds the opinion that the evolution of Sociology in both China and Taiwan has focused too much on the investigative techniques all the way. Investigations do not guarantee a complete presentation or representation of the society in which we live. Their restrictions will only get worse within contemporary social context. Hence, this thesis contends that sociological scholars should make effort to regain ‘history’, in order to make up for the insufficiency of the investigative approach.

Key Words: academic tradition; history of Sociology in Taiwan; Lung Kuan-Hai; Ling Chun-Sheng; history



# 目錄

|                                |    |
|--------------------------------|----|
| 第一章 序論：論學術傳統 .....             | 1  |
| 1.1 研究旨趣與問題意識 .....            | 1  |
| 1.2 方法論的策略：社會學史、學術史 .....      | 2  |
| 1.2.1 忽略歷史的「臺灣社會學史」 .....      | 2  |
| 1.2.2 櫥窗陳列的「中國社會學史」 .....      | 5  |
| 1.2.3 中國早期社會學的「學術史」 .....      | 5  |
| 1.3 方法論反省與立場的確立 .....          | 7  |
| 1.3.1 重返歷史中的個人：一學人一傳統 .....    | 7  |
| 1.3.2 該怎麼書寫社會學史：在文字之外的真實 ..... | 9  |
| 1.4 何謂學術傳統 .....               | 10 |
| 1.4.1 「傳統」在中國社會思想中的位置 .....    | 11 |
| 1.4.2 論「傳統」 .....              | 12 |
| 1.4.3 學術傳統 .....               | 13 |
| 1.5 取材與疆界 .....                | 15 |
| <br>                           |    |
| 第二章 以「社會學」為己任：龍冠海的承擔與開創 .....  | 19 |
| 2.1 龍冠海之生命歷程（1906—1983） .....  | 19 |
| 2.2 1949年之前的龍冠海 .....          | 20 |
| 2.2.1 早期社論 .....               | 21 |
| 2.2.2 抗戰對龍冠海的影響 .....          | 24 |
| 2.3 中國社會學社與學刊的發行 .....         | 25 |
| 2.3.1 1949年之前的中國社會學社 .....     | 26 |
| 2.3.2 在臺復立與龍冠海的復興 .....        | 27 |
| 2.3.3 中國社會學刊及其運作 .....         | 30 |
| 2.4 龍冠海與臺大社會系 .....            | 31 |
| 2.4.1 創系始末 .....               | 32 |
| 2.4.2 課程與教學 .....              | 33 |
| 2.5 社會調查與都市研究 .....            | 36 |
| 2.5.1 社會調查的時代意義 .....          | 37 |
| 2.5.2 社會調查為何重要 .....           | 38 |
| 2.5.3 調查傳統的判準 .....            | 41 |

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 2.5.4 調查的實踐及其延伸：都市研究 .....       | 43 |
| 2.6 學術傳統的繼受與遺失：未完成的「社會思想史」 ..... | 48 |
| 2.6.1 社會思想史在中國的發展 .....          | 49 |
| 2.6.2 龍冠海的「社會思想史」嘗試 .....        | 51 |
| 2.6.3 西學傳統的轉化途徑 .....            | 53 |
| 小結 .....                         | 54 |

### 第三章 法國社會學的東渡與轉化：凌純聲與衛惠林的嘗試 .....56

|  |     |
|--|-----|
| 3.1 凌純聲與衛惠林之生命歷程 .....                 | 57  |
| 3.1.1 凌純聲（1901—1978） .....             | 57  |
| 3.1.2 衛惠林（1900—1992） .....             | 58  |
| 3.2 一九二十年代的法國涂爾幹學圈 .....               | 60  |
| 3.2.1 涂爾幹與《社會學年鑑》 .....                | 61  |
| 3.2.2 重建「涂爾幹學圈」：教學、博物館、中國研究 .....      | 64  |
| 3.2.3 「技術文明」的觀點 .....                  | 68  |
| 3.3 中央研究院、邊疆民族調查與民族學 .....             | 70  |
| 3.3.1 中研院設置民族學組之變動（1928-1934） .....    | 71  |
| 3.3.2 凌純聲的選擇：一個傳統延傳的轉捩點 .....          | 73  |
| 3.3.3 民族學在中國的多重進路（1）：追溯上古，建構國族 .....   | 76  |
| 3.3.4 民族學在中國的多重進路（2）：投入邊政，著眼當代 .....   | 79  |
| 3.4 學術傳統的戰後重生：教研機構與學術協會的組織建置 .....     | 83  |
| 3.4.1 學術傳統的具體化（1）：考古人類學系 .....         | 83  |
| 3.4.2 學術傳統的具體化（2）：中研院民族所 .....         | 86  |
| 3.4.3 在臺灣的民族學會與刊物 .....                | 88  |
| 3.5 重探凌純聲在臺灣的學術著作：學術傳統如何在研究轉向中作用 ..... | 92  |
| 3.5.1 關注臺灣：1950—1952年的學術重整 .....       | 94  |
| 3.5.2 方法論的「成熟」：以「社、封禪與丘墩」為例 .....      | 98  |
| 小結 .....                               | 103 |

### 第四章 學術傳統之難 ..... 105

|                        |     |
|------------------------|-----|
| 4.1 三種學術傳統的類型 .....    | 105 |
| 4.2 是延續還是斷裂 .....      | 108 |
| 4.2.1 社會學制度環境的形成 ..... | 109 |
| 4.2.2 後繼無人的危機 .....    | 110 |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| 4.2.3 塵封的著作 .....        | 112 |
| 4.3 可預期的與不可預期的 .....     | 114 |
| 4.3.1 創造傳統的核心 .....      | 115 |
| 4.3.2 社會學該重新找回「歷史」 ..... | 117 |
| <br>                     |     |
| 第五章 結論 .....             | 122 |
| <br>                     |     |
| 參考書目 .....               | 125 |



# 第一章 序論：論學術傳統

一個人在理想與現實中跌倒  
這樣的創傷要多久才能醫的好  
一個人在現代與傳統中尋找  
怎樣的答案才能讓大家都覺得好  
——李宗盛，1986，〈一個人〉

## 1.1 研究旨趣與問題意識

社會學在戰後臺灣的發展並不平順。在國民黨政府不甚支持的情況下，社會學的開展直至 1956 年後才開始稍有轉變，東海大學(1956)以及臺灣大學(1960)相繼成立社會學系，社會學在臺灣才正式擁有了制度性的基礎。在現有的主流社會學史論述中，戰後臺灣社會學的進程通常被視為一種「破壞後的重建」或者是「雙重的斷裂」，<sup>1</sup>即臺灣社會學的發展並未真正繼承 1949 年之前在中國所移入並開展出來的成果；而日本殖民時期亦未對戰後社會學留下太多的影響。在此論點之下，臺灣第一代社會學者無論是著作還是事跡皆普遍被忽視，甚至遺忘。這正是本論文的提問起點。

究竟社會學在臺灣是如何開始，第一代的社會學者是繼承了那些學術傳統？研究關懷是如何開展？這些問題至今依舊不明，並未被給予適當的理解脈絡。要言之，本論文正是要重返臺灣第一代社會學者所身處的時代，將「人」置回學術發展史中進行理解。本論文將以「人」為核心而不是以「學系」或「學術機構」，因為我相信「人」是先於學系或任何機構的建置，畢竟要有「人」與學術網絡的形成才可能建立系所。

縱使在現有社會學史研究中，1945 年到 1970 年這段時期在臺灣的社會學者狀況不明，但就邏輯上我們可以想見的是臺灣社會學的發展絕非憑空出現。根據龍冠海在 1952 年在中國社會學社年會上的報告，1951 年中國社會學社便已在臺灣復立，而且當時的成員約有 150 人之多。<sup>2</sup>也許這數目未必是嚴格意義的核心參與的成員，<sup>3</sup>但無論如何可以得知在國民黨政府遷臺之後，短短兩年內臺灣還是聚集了一批廣義的社會（科）學學人，這表示臺灣社會學的發展顯然和戰前中

---

<sup>1</sup> 謝國雄，2011，〈百年來的社會學：斷裂、移植與深耕〉，收錄於中華民國史編輯委員會編，《中華民國發展史：學術發展》，臺北：聯經，頁 349-385。

<sup>2</sup> 此數字引自：龍冠海，1964[1952]，〈中國社會學之回顧與前瞻〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 90。

根據我的考察，此數字頗有灌水之嫌，中國社會學會在臺復立初期，會員之中有很大的比例為社會局官員，而非純學術組織，詳細比例請參見本文第二章（2.3.2）。

<sup>3</sup> 顧忠華、張維安，1991，〈在臺灣的中國社會學社〉，《中國社會學刊》，第 15 期，頁 140-169。

國社會學界之間存在著某種重大的關聯。換言之，欲認識社會學在臺灣的起步就必須追尋著第一代社會學者的生命軌跡，將他們放回一個更大的學術史背景，串起臺灣社會學與近代中國社會學的學術關聯，以及臺灣社會學者與他們各自繼承的學術傳統之間的一脈相承。

## 1.2 方法論的策略：社會學史、學術史

在進入本文之前，必須交代我以什麼樣的思路與視角來考察臺灣早期社會學。關於社會學學術傳統如何在臺灣紮根的問題，可透過不同的思考進路獲得更適切的認識，包含社會學史、學術史等路徑。於是，接下來我將先梳理前人針對相關議題的思考成果，藉由相互參照來突出其效力與侷限，從中試圖尋出自己認為較能回應本文提問的著力點。

### 1.2.1 忽略歷史的「臺灣社會學史」

臺灣社會學界並不特別強調臺灣社會學史，尤其草創扎根階段一直是被忽視的一段歷史。關於臺灣社會學史的研究成果，近年只有謝國雄特例的關照此議題，並且在他的編輯與參與之下才有《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》的出版。另外，謝國雄曾參與撰寫《中華民國發展史：學術發展》中的〈百年來的社會學：斷裂、移植與深耕〉一文。<sup>4</sup>此文立論的主要基調是：「中國社會學與日本殖民的遺產並未直接影響戰後臺灣社會學」（謝國雄，2011：349），於是臺灣社會學是全然的「移植傳統」，並在1970年特別是1980年之後才開始深耕。然而，從我前文的提問便可看出此論述無法給予足夠的說服。第一，臺灣社會學和中國社會學之間不可能是斷裂的（臺灣第一代社會學者絕大多數皆從中國輾轉遷臺）；第二，我們不能因為早期社會學研究與當代學術的關懷之間呈現斷裂（未形成延續至今的學術傳統），以及第一代社會學者幾乎不是土生土長的臺灣人，<sup>5</sup>便簡單地將其學術工作排除在「臺灣在地社會的經驗研究」之外。反之，我們更應該要回到第一代社會學者的處境中，去挖掘他們是如何嘗試著將西方及中國移植的傳統，轉化成面向臺灣社會的研究。

若要說當前最重要的臺灣社會學史著作，非謝國雄主編的《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》莫屬。<sup>6</sup>在學界普遍缺乏社會學史意識之餘，社會學史的書寫自然難有人可統攝全局的獨自完成，於是《群學爭鳴》一書顯然是策略性的以研究領域作為區隔，由該子領域的研究者主筆，因此該書實際上是一共同創作的合輯，各章可獨立視之。先從全書架構視之，序、導論以及結論皆為謝國雄

---

<sup>4</sup> 謝國雄，2011，〈百年來的社會學：斷裂、移植與深耕〉，收錄於中華民國史編輯委員會編，《中華民國發展史：學術發展》，臺北：聯經，頁349-385。

<sup>5</sup> 陳紹馨是唯一的例外。

<sup>6</sup> 謝國雄編，2008，《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》，臺北：群學。

主筆，之中共分為十章，共九個子領域，<sup>7</sup>較特殊的是第十章為「本土化篇」，此章可以算是較為完整的從知識社會學的角度對臺灣社會學史的流變之梳理。透過《群學爭鳴》，我們可清楚地看見臺灣社會學各子領域的關懷與變遷，然而這樣的合輯架構最大的缺失便是在各章內部實在不容易看出一個整體的圖像，以及缺乏深刻的歷史考察。

顯而易見的，這九個子領域是以現今臺灣社會學界的領域分工思維來劃設，是以當前領域的視野進行回溯回顧，而非真正的回到歷史自身進行書寫。這樣的視角可以用來處理當代的學術發展史，卻難以對臺灣早年的社會學學術史有更誠實的認識與理解，因為這樣的回顧視角自然掩蔽了初期領域區隔並不顯著的年代，當時甚至學科領域間的區隔亦未如此涇渭分明。這問題可從各章對各子領域的回顧中看出，《群學爭鳴》的副標雖為「台灣社會學發展史 1945—2005」，但各章幾乎沒有處理 1945-1980 臺灣社會學的研究貢獻，皆將重心放在 1980 年之後各領域在高度專業分工後的蓬勃發展。這便表示《群學爭鳴》雖然強調「歷史回顧」，但實際上並未真實的從歷史現實出發，回顧臺灣第一代學者的學術工作，並給予時代的定位。而全書的企圖皆是為了一個當代眼前的學術困局而生，即「空洞的國際化與沒有累積與批判的本土化」（謝國雄等，2005：632），因此各章節的回顧皆意圖定位並證明當代臺灣社會學的發展與貢獻，指出編輯群所認為的出路與方向，即「西方的個案化與在地的普遍化」（謝國雄等，2005：643）。

關於《群學爭鳴》忽略早期歷史，可再引一例：從中國來臺的凌純聲與衛惠林幾乎不曾出現在《群學爭鳴》中（前者僅一次，後者不曾出現）。<sup>8</sup>以當前的學科劃分而論兩位皆屬人類學學者，然而較鮮為人知的，兩位其實皆亦是社會學者（在當時的法國社會學與社會史、民族學不分家），他們皆遊學法國巴黎索邦大學，身處涂爾幹學圈之中，其中凌先生的博士指導教授更是 M. Mauss。兩位之後的研究思路亦深受涂爾幹學圈影響，這在後文將會有近一步地闡述。在此我想表達的是，《群學爭鳴》所依循的書寫策略，是以當前學界高度專業分工之下所產生的領域壁壘的視野回顧，這必然有其重大的侷限性存在。

雖然我指出了《群學爭鳴》結構性問題，但此書還是有許多重要的貢獻，尤其是第十章由湯志傑操刀的「本土化篇」。湯志傑這篇〈本土化社會學傳統的建構與重構〉<sup>9</sup>用力頗深，盡可能的正面處理了二戰前後的社會學發展，分別從中國（二戰前）、日本殖民下的臺灣、戰後臺灣發展等三階段論之。相較於謝國雄，湯文雖多使用二手研究，輔以些許一手史料來呈現這段歷史，最後將臺灣社會學

---

<sup>7</sup> 九個子領域包括：家庭篇、性別篇、階層篇、企業篇、勞動篇、國家篇、公民社會篇、族群篇、移民篇。

<sup>8</sup> 臺灣第一代社會學者中僅有陳紹馨較常被提及，其餘包括：龍冠海、楊懋春等人的學術工作也都被忽視與遺忘。凌純聲在湯志傑負責的「本土化篇」簡短提及一次，但湯志傑完全沒有賦予凌純聲任何位置，僅將他視為「歷史學派」一筆帶過。

<sup>9</sup> 湯志傑，2008，〈本土化社會學傳統的建構與重構〉，收錄於謝國雄編，《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》，臺北：群學，頁 553-630。

發展史中眾多豐富的議題逐步收攏，突顯出此文最核心的「本土化」議題。這亦是《群學爭鳴》一書中一再出現且非常重要的預設評價。湯文自述其目的在於「重構『本土』社會學傳統」(湯志傑, 2008: 557)，他將本土化分為三個層次——結構、實質內容、理論，<sup>10</sup>以三種本土化的層次來診斷臺灣社會學不同時代的學術成果，最後湯志傑批判 1990 年至今的社會學「本土化運動卻一直沒提出通過國際考驗的本土理論、建立起傳統的情況下，本土化的理想與目標能否繼續獲得不曾受本土化運動洗禮，而是喝了一肚子洋墨水的新世代認同，號召他們投入，不無疑問。」(湯志傑, 2008: 618)，而「臺灣社會學戰後至今的發展，雖已有不錯的結構條件，但從前面的討論來看，還沒完全達到能自足且自主地生產及傳播社會學知識的地步。」(湯志傑, 2008: 619)

顯然，湯志傑認為社會學的本土化是未竟之業，然而究竟湯文所盼望的認為的本土化是什麼呢？我認為湯志傑此文的侷限便在此產生：即湯志傑對本土化的理解蘊含著評判，只承認以臺灣作為田野場域並從中提煉能回應西方理論的經驗研究才是本土化的研究。湯文雖闡述了三個層次的本土化，但他其實預設了本土化等於「在『社會整體圖像』的問題意識之下，扎根於本土田野，具體實作，提出實質內容的本土理論」(湯志傑, 2008: 615)，這也是說沒有符合這些條件的研究便不是本土化或本土化得不夠純正。湯文的這預設是以當前的學術語境來評判過去的學術工作，而非回到過去的學術語境來重置脈絡，以便於更適切的理解與定位，如此才能給予更平實的歷史評價。<sup>11</sup>

從湯志傑帶有當代侷限性的預設出發，我們還可以進一步反省，社會學在臺灣能在 1990 年開始集體性的思考本土化問題的前提，一個很大的主因是已有眾多的前人以不同的方式調查、觀察、紀錄、考察臺灣真實的社會諸現象。這些研究也許沒有大的問題意識，沒有提出本土理論，然而它們作為一種社會史料卻是這些提問之所以能被提出的基礎。換言之，若沒有這些深具歷史縱深的基礎研究，我們根本不可能思考臺灣社會諸領域的變遷與轉型，更不用說把握臺灣社會的整體圖像。例如當代欲理解臺灣的民間信仰與廟宇文化，除了進行田野的實做之餘，其餘的社會史料皆極為短缺，往往僅能從日殖時期的少數人類學、宗教學、民俗學者的紀錄中找出紀錄，然而，田野實作是無法給予足夠的歷史意識的，事實便是我們對於臺灣的社會史料並未用心的耕耘，<sup>12</sup>而這亦阻礙了臺灣的宗教研究理

---

<sup>10</sup> 結構的本土化指生產和傳播社會學知識的制度與組織能力；實質內容的本土化指跟社會學研究和討論的內容，是否主要以本土社會為焦點有關；理論本土化則指建構出可與他人區辨、有自身特徵的概念架構與後設理論，反映自己的世界觀、社會和文化經驗，以及自己感知到的學術目標。(湯志傑, 2008: 558)

<sup>11</sup> 思想史學者羅志田曾以「倒放電影」來指稱此一研究方式，其優點在於結局已知，研究者容易發現一些當事人未能注意的事物之重要性；但其副作用則是有意無意中會以後起的觀念和價值尺度去評說和判斷昔人，結果常常得出超越於時代的判斷。既存的民國史研究就有這樣的傾向，導致不夠「進步」或失敗的人與事常受忽視，乏人研究。參閱：羅志田, 1999, 〈民國史研究的「倒放電影」傾向〉,《社會科學研究》, 第 4 期, 頁 104-106。

<sup>12</sup> 之所以臺灣社會史料的考察工作不被社會學界重視，我想最主要的原因可能還是來自於政治上的意識形態問題，日本殖民時期的臺灣社會是社會學研究的追溯上限，因為臺灣是在日本殖民

論深化的可能性，只能流於經驗個案式的分析。臺灣的社會學不太重視歷史，追溯到日殖時期已經難能可貴，更不用說推展到清治時期的臺灣社會。<sup>13</sup>

### 1.2.2 櫥窗陳列的「中國社會學史」

欲探究早期臺灣社會學的學術傳統，自然不能不正視社會學在中國的發展，社會學起源於西方 19 世紀末，隨即 19 世紀末 20 世紀初即被引介至中國，單就時間而論，當時的中國是與西方接近同步地發展社會學。社會學在中國最早可從 1895 年開始直至 1949 年中華人民共和國成立，中國從開始譯介社會學到學科的建置，以及第一代學人留學日本、美國、歐洲，將其所受的社會學訓練帶回中國展開教學與研究，中國社會學史理當是體現了西學輸入中國之後如何本土化，如何建立起傳統的過程。因此，對中國社會學史的耙梳顯得深具意義，唯有透過大時代的眼光，我們才能較為明白臺灣第一代社會學者的時代氛圍與學術貢獻。

關於中國社會學史的專文著作不算太多，1949 年之前較關鍵的便屬孫本文於 1948 年的《當代中國社會學》，<sup>14</sup>此書共分為上下二編，上編概論中國社會學的起源與發展，下編則介紹當時中國社會學各流派及其特點。另外，格外重要的是書末附錄整理統計了當時中國各大學社會學教授姓名錄。若以嚴格的社會學史書寫而論此書雖稍嫌粗淺，卻因為孫本文自己便參與且經歷了中國近代學術的時代劇變，其書保留了許多珍貴資訊與當事人說詞，也因此後人欲考察此段歷史往往皆直接引用此書。

在近期中國社會學史的相關著作中，以閻明博士論文為基礎改寫的《中國社會學史：一門學科與一個時代》(2010[2004]) 在結構上最具完整性。<sup>15</sup>她廣泛地參照前人所留下的資料(包括孫本文)並給予架構性的梳理。她的關懷是中國社會學的興起、成長，包含翻譯、研究與教學機構的設置以及不同階段的學術思潮。同時她亦考察了諸位早期中國社會學者的研究貢獻，展現中國社會學的多元樣貌。藉由閻明的工作成果，我們雖可概觀性的把握一種中國社會學史。然而難以兩全地，她也因此未能超越資料整理的工作，針對已形成的學術傳統進行更為深入的思想考察，於是便難以更進一步地提出對於社會學史的深刻提問，而較像是概論式的通史彙整。

### 1.2.3 中國早期社會學的「學術史」

不同於閻明，姚純安的《社會學在近代中國的進程(1895-1919)》(2006)是

---

之下才開始進入現代化。我們現在對於年代更早遠的清領時期臺灣社會的認識，顯然就被刻意的漠視，在政治上強調去中國化的同時，對清代臺灣社會史研究的忽視亦自然切斷了臺灣與中國的關聯性，而這必然導致我們對於臺灣社會的認識與提問難以存在歷史的縱深與超越個案的比較視野。

<sup>13</sup> 關於這點，柯志明可能是唯一的例外，他於 2001 年出版的《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》深獲臺灣史學界推崇。

<sup>14</sup> 孫本文，1982，《當代中國社會學》，臺北：里仁。

<sup>15</sup> 閻明，2010，《中國社會學史：一門學科與一個時代》，北京：清華大學出版。

以學術史的角度切入，特別著重於社會學作為西學之一種最初輸入至中國的時代。<sup>16</sup>姚純安為歷史學者桑兵的指導學生，此書是以他的博士論文改寫而成，收入在桑兵主編的「近代中國的知識與制度轉型叢書」。桑兵於書前寫有一篇「解說」<sup>17</sup>，大致上對此書所談論的議題給予一更開闊的學術史定位。我認為桑兵此文非常重要，其清楚地勾勒出該如何以學術史的取徑介入現代學科在中國的建置發展，以及其議題的重大意義。於是我將扼要地介紹桑兵的觀點，接著才進入《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》一書。

桑兵關注的是近代中國知識與制度的轉型，他認為「晚清民國的知識與制度轉型，並非由中國的社會文化歷史自然發生出來，而是近代中外衝突融合的產物。在某種程度上，可以說是外部世界移植到本土，並且改變中國基本面貌的產物。換言之，這是世界體系建構過程中，中國一步步被拖入世界體系的結果。」（桑兵，2006：4）在知識的移植過程中，學科的劃分與建置便是問題所在之處。當我們「一旦從籠統的『學』或『文化』落實到具體的學科、學說，可以發現，統一的西方或西學變得模糊不清甚至消失不見了，逐漸顯現出來的是由不同民族和國家的歷史文化淵源發生而來的獨立系統。各系統之間或許大同，但也有不少小異，這些小異對於邊緣或從屬部分則相當關鍵，往往導致不同系統的學科分界千差萬別，從而使得不同國度的不同流派關於學科的概念並不一致。來龍不一，去脈各異，不同國度的同一學科的內涵也就分別甚大。」（桑兵，2006：5）起源於歐洲的知識傳到美國必然先經過了一次簡化的過程，以方便操作。而美式的分科又隨著美國對世界的影響擴大，成為不少後發展國家接受外來影響的主要模式。於是桑兵認為需將近代中國知識與制度的轉型放在中西交匯的大背景之中，「除了必須認識中國固有（的知識），對西的一面也要認真探究，而且不僅僅是一般性的了解，應當回到那一時期去，追尋各種知識與制度變化發展的淵源脈絡，以免受後來完善化體系化觀念影響」（桑兵，2006：10）。「西式近代分科因民族國家的傳統淵源而千差萬別，進入中國後，對應於中國固有學問的何種門類，開始往往五花八門，後來雖然逐漸統一，其實還是各說各話。等到中國的固有分類被外來替代（實則很難對應），或者說按照西式分類的觀念將中國的固有學問加以比附，卻又出現了用西式分類看待中國固有學術是否合適的問題。」（桑兵，2006：11）

我認為桑兵「解說」一文顯然走得更遠，超越了書寫單一學科發展史的思維，將學科史擴大為學術思想史。因此桑兵把學科的輸入賦予一個更大的思想脈絡，即中西交匯之下的知識轉型問題。並且，桑兵提醒著我們在面對輸入的過程時，必須回到歷史之中細緻且複雜以對，注意中西學術之間在觀念語彙上的接合與不合。由此，才可能理解傳統、認識過程。作為叢書之一的姚著，其思路顯然是深

---

<sup>16</sup> 姚純安，2006，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，北京：三聯。

<sup>17</sup> 桑兵，2006，〈「解說」〉，收錄於姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，北京：三聯，頁 1-22。

桑兵主編的「近代中國的知識與制度轉型叢書」還在相同的架構下擴及了政治學、美術社團、中醫、報業團體、中山大學人文學科等議題。

受桑兵影響，無論在觀點、方法、史料的選材與使用上皆無二致，若說桑兵提供了一骨架，那姚純安便是以紮實的材料填充之。<sup>18</sup>

姚純安關注的議題是，社會學在輸入中國的過程中是透過甚麼樣的途徑，並且近代學人在認識社會學的過程中是以甚麼樣的認知語彙接收並轉化、運用，以及社會學作為一種新的思想資源與概念工具與近代各種社會思潮之間的交互影響。透過姚純安的梳理，社會學的輸入途徑不同，顯然決定了國人對社會學的認識產生分歧。並且近代學人在認識的過程難免深受中國當時社會、文化的影響，例如在富強情結之下，社會學一度被視為富強的途徑。另外，社會學的輸入對清末民初文化亦深具影響，社會學的概念語彙亦被挪用援引，用來解釋並發揚傳統文化。再者，社會學與近代風起雲湧的各種社會思潮（民族主義、社會主義等）亦緊密交織，於是姚純安不得不在最後感嘆「社會學成為表達其政治、社會主張的理論依據和工具。〔……〕清末社會學輸入後，世人多強調甚至誇張其經世致用的功能，以致獨立的學術研究反被忽視。」（姚純安，2006：385）

以上這條「學術史」之思路顯然將社會學史問題化，啟發我們不該將社會學史視為毫無問題意識的紀錄歷史，透過適切的觀點，考察一門學科之發展便可具備更豐厚的學術能量，甚至能與不同學門進行相互對話的可能。

### 1.3 方法論反省與立場的確立

回到本節最初的問題：我該以什麼樣的思路與視角來考察社會學的學術傳統如何在臺灣根植。經由前文梳理與分析過往相關研究的方法論之後，可清楚的看出在不同的學術關懷與學科視域之下，其思路、預設、提問皆迥然不同。更重要的是透過相互參照過去這些研究的路徑，可重新地意識到過去研究的預設與侷限，透過方法論的反省，在提出本文的思路與視角同時，也將確立本文所抱持的方法論立場。

#### 1.3.1 重返歷史中的個人：一學人一傳統

臺灣社會學史現有研究的書寫思維之侷限，最重要的便是其歷史書寫的背後其實藏著一個憂慮、一個主張。憂慮指的是臺灣社會學的發展至今已過度專業分工，子領域之間壁壘分隔難有對話，更遑論跨越社會學疆界與相臨學科相互觀看。《群學爭鳴》的目的雖是由此而發，並企圖從中歸結出共同的未來方針，然而成果如何卻讓人懷疑。而一個主張指的則是謝國雄以及湯志傑試圖通過回顧社會學在臺灣不同階段的發展，來證成本土化的工作必須是以本土經驗來驗證或修正西方的理論，包括藉由扎根理論、田野研究等技法所得的經驗資料歸納，來建構本

---

<sup>18</sup> 姚著大量的徵引報刊、日記、文集、年譜與資料集等等一手史料，而非僅僅是使用論文、專著。在材料的使用上相較於由社會學者書寫的社會學史可突顯其扎實。

土化社會理論。<sup>19</sup>然而《群學爭鳴》的問題便是以憂慮來回應憂慮，以主張來限縮真實。《群學爭鳴》的內容各章節（各領域）分而述之，又如何可能克服子領域之間壁壘分隔的憂慮。在未有重返歷史的考察之前又強行提出「本土化」的主張，更以此限縮，未審先判的將前人的學術工作，直接認定為不是或不夠「本土社會學」。因此，我認為正是這憂慮與主張共同掩蔽了社會學史的最重要部分：究竟社會學是如何輸入臺灣，其學科建置的過程為何，以及第一代社會學者開出了什麼樣的學術傳統等問題。

書寫中國社會學史的闡明，則可補足謝國雄與湯志傑的方式。闡明從最根本的年代時間確認開始，考察了最早社會學的翻譯、最早課程之設置、最早留學者、以及第一代社會學者的教學與研究等等。此種書寫思維強調的是還原歷史，以及如系譜般的將每一位學者的生平與學術貢獻都進行一定程度的整理，讓人能清楚的看出中國社會學在 1949 年之前存在著那些學術傳統，即便這些傳統所關懷的議題在日後出現了斷裂，但他們對於中國社會所作出的提問與觀察卻值得我們重新思考。

學術史的書寫思維，在歷史學者桑兵的提綱挈領以及姚純安的操作示範之下，我認為是社會學研究者非常欠缺卻又值得關注的思考方式。社會學者書寫自己的歷史，往往將目光限於自身學科的界線之內，而未必抱持著一個更寬泛的時代視野，其成果亦未能跨越學科引起更多對話與借鏡。從姚純安細究社會學輸入的途徑與中西接合時的重新構作，啟示著我可以更進一步地去反省，日、美、歐各國社會學的興起皆有各自的脈絡，而非鐵板一塊，未必能粗糙地視為單一體系的整體的傳統。於是，我們其實可以更進一步的，將每一位留學歸國的學人都視為不同傳統的延續者，他們各自用不同方式，也許是研究、也許是教學、社會參與或是實際的學科建置。總而言之，社會學做為西學的一種，當它急於傳入中國時便很難是完整且系統性的輸入。回到歷史的現場，一切的學術輸入皆是以「個人」的力量在作用著，甚至每一位社會學者之間未必有任何必然的學術關聯，每位學人對於社會學的定義與想像皆不一樣。因此，當我們重返歷史看見「個人」之後，便可證明社會學在中國以及臺灣的傳統不太可能以任何的知識系譜或學術門派來認識。每一位學人皆是在延續自身所繼承的傳統，再讓學術傳統於中國或臺灣延續且生根的轉化。這將是本論文的主要立場。

本文深知重返歷史之難，因此不敢概括性的宣稱將統攝整個社會學發展史與一切的學人，同時，亦無意歸往近代學術史的路徑，進行純粹的歷史考察。本論文將選擇從臺灣出發，從臺灣第一代社會學者中擇幾位關鍵人物，透過他們的生

---

<sup>19</sup> 關於謝國雄與湯志傑的這項主張，黃厚銘曾嚴肅的撰寫長文批評，認為謝、湯二人最大的問題在於秉持一種「實證主義式的本土化」立場，讓本土化等同於實證，此一實證主義的立場否定了學者個人的體驗與理論思考的經驗性質，只承認透過經驗研究而獲得的經驗，並將社會學理論上的反省與建構貶低為社會哲學或社會思想。參閱：黃厚銘，2012，〈社會學理論與社會學本土化〉，收錄於應星、李猛編，《社會理論：現代性與本土化》，北京：三聯，頁 388-421。

命歷程、師承以及傳統繼承，重新構做出屬於他們各自的思維視角，以此來詮釋他們歸國之後所做的一切學術工作。更重要的是藉由他們的知識實踐，嘗試提出幾種傳統轉化的類型，從一種普遍性的高度，來對「學術傳統」進行更多的思考。因此本論文最關鍵的概念便是「學術傳統」。

### 1.3.2 該怎麼書寫社會學史：在文字之外的真實<sup>20</sup>

就反省現有的臺灣社會學史書寫方法，在指出現有研究之侷限後，還可更積極的思考，一個更完整社會學史書寫，該包含什麼面向？該如何將這些面向囊括進來？

西方學科欲傳入中土，首先最關鍵的不出「人」與「機構」。然而這僅是第一步，接下來更關鍵的還是在於是否有創造出適切的學術環境，是否有形成傳統，是否有培育出本土的專業人才。這些關鍵要素中很大的面向必須仰賴外在的條件，包括國家政策的支持、穩定的經費、社會的相對穩定、優秀的學術行政人才（無論是國家單位的層級、校級還是院系層級），但更重要的還是內部條件的「教學」問題。教學與研究可說是學術的雙臂，研究多半會留下或多或少的文字紀錄可供後人追索，相對的，教學就顯得難以捉摸。我認為「教學」正是書寫社會學史最難以施力之處，是在文字之外最難以具象把握的真實。

再想想「教學」，與之緊密相關的還包括：教科書的翻譯與編撰、專有名詞的翻譯與確立、課程的開設、在課程之外的師生互動等等。先論教科書的翻譯與編撰。若從當代的眼光，無論是「寫」還是「翻譯」很可能皆不被列入重要的學術貢獻，然而這在一門西方學科的引介過程之中至關重要，必須透過這些教科書學生才可以用母語（最熟悉也多半是掌握度最高的語言）吸收知識，並轉化以達到理解。其次，專有名詞的翻譯與確立，這表示一門學科在移植過程中開始扎根。通常西學的專有名詞皆難以輕易的找到相對應的中文詞彙，因此翻譯並確立一個譯名，便表示著一個西方的概念觀念被創造且嘗試著表述出來，這是一個有別於中國人過去思維的全新概念。每一個譯名背後都有著一個學人在進行著知識轉譯的工作，不同的譯法也就代表著不同的概念認知與思維脈絡。這在當代的社會學界之中也許已約定俗成，然而當我們回到歷史之時，專有名詞的翻譯便顯得關鍵，這部分可從姚純安的研究之中便可看出。

第三，課程的開設很可能是最容易確認的史實，某位學人在哪個學系開過哪門課，清清楚楚明明白白。然而在書寫社會學史的過程中最困難處則是這些資料往往未被妥善保存，而許多學人的回憶又往往破碎無緒；並且，課程名稱的確認並非反映課堂上的情況，而教育的核心往往便是在這些無形的氛圍感受之中。一

---

<sup>20</sup> 本論文已明確表示無意書寫具有整體意涵的「臺灣社會學史」。這裡純粹是從方法論的反省出發，進而提出一些常被忽略的觀點，便於日後有人欲思考相關議題之時，能有所補足與超越。本論文之中雖有意識嘗試把握這些在文字之外的真實，但不可諱言，除非在材料上能有更多的突破，否則這絕對是件不容易的工夫。

位教學熱忱具有魅力的教師，能將專業知識轉化並精彩呈現知識之趣味者，其對於學生的影響絕對大過於純粹的研究者。若將影響學生走上學術之路做為判斷一門學科是否生根本土的指標，那課程現場的氛圍以及師生之互動絕對至關重要，而這道理也是第四點，課程之外的師生互動的關鍵所在。

當我們意識到這些難以考察的「暗角」之後，這同時也表達出現有的社會學史在材料上的自我設限。以《群學爭鳴》為例，全書最倚重的材料顯然學術專著或學術專業化之後的期刊，<sup>21</sup>從這類材料出發進行檢索，在視野上顯然就有所受限，將那些不以書寫專著盛行的年代，未有專業學術期刊的年代，皆排除在外。此外，在回顧到早期社會學發展的狀況時，《群學爭鳴》往往引用了某些社會學資深學者的回憶，便以此視作真實，這也很有問題。無論是回憶性質的文章還是訪談，這都僅是史料的一種。若在缺乏其他資料資訊的考察比對之下，貿然輕易地使用，往往會與事實存在著落差，更遑論那些在不被文字所紀錄且難以把握的「暗角」。

在意識到這些考察的「暗角」深處之後，以及過往社會學史研究的自我設限之後，本論文盡可能地在「史實」的確認上保持著警惕。因此，本論文所秉持的立場便是盡可能地從最原始的資訊、史料出發。在進行「抽象論述」之前，必須先盡可能地確立「事實」為何。也因此，本文並不天馬行空的抽象論述「社會學本土化」<sup>22</sup>、「社會學的發展」，而刻意從最關鍵的「人」與「傳統」出發。透過各方的資料勾勒出，從西方繼受某一學術傳統並且多方的嘗試轉化，將其在中國以及臺灣扎根延傳的第一代社會學者。本文認為此一立場將可避免掉一些當代視角或純理論性探究的誤區，從而能更貼近真實的適切理解第一代社會學者的處境。同時在此之上，我們才可能理清「學術傳統」在學科發展之中的繼受與轉化、作用與頓挫。

#### 1.4 何謂「學術傳統」

一門新學科是否扎根發展，「學術傳統」的建立是重要的判準依據。臺灣的社會學從 1945 年至今存在著任何的學術傳統的繼受關係嗎？這問題的答案關鍵

---

<sup>21</sup> 例如《臺灣社會學刊》這類具備各項學術要求的專業化刊物。

<sup>22</sup> 此議題無論是在中國還是臺灣皆已有許多討論，最早提出「社會學本土化」的可以追溯到吳文藻於《社會學叢刊》的〈總序〉(1940)一文，此文被認為是社會學中國化主張的第一次提出。吳文藻所開啟的「燕京學派」——以人類學方法進行社區研究，更被學界認為是社會學中國化的重要進程，他的學生包括費孝通、林耀華、李安宅皆深受其影響。而臺灣對此議題的熱烈關注則從一九八十年代開始，在楊國樞、李亦園、文崇一、葉啟政的推動之下，多次召開「社會科學本土化」的理論研討會，並出版多部論文集。另外蕭新煌與蔡勇美亦主編了《社會學與中國化》(1986)一書，收錄當時旅美的華裔社會學者之觀點，包括：林南、蔡文輝、劉融、萬德和、周顏玲、蔡勇美、郭文雄、李哲夫、趙景垂、馬立秦、李欽湧、蒲慕蓉、成露茜、蘇耀昌。近期持續探究此議題者在臺灣便屬謝國雄對陳紹馨的再發現以及《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》(2008)的合集出版。在中國最新的著作則是李宗克的《社會學本土化：歷史與邏輯》(2015)。

顯然必須先思考到底什麼是「傳統」？以及「學術傳統」所指涉的內涵又是什麼？傳統這詞彙可以說是既熟悉卻又陌生，它出現於我們的常民語彙之中，卻又被當前學界忽視，傳統在臺灣顯然不被作為研究對象或問題。「學術傳統」是本論文最重要的核心概念，這將導引著接下來各章節的問題與論點，於是在進入正文之前我們必須思考：何謂學術傳統？

#### 1.4.1 「傳統」在中國社會思想中的位置

無論是臺灣還是中國，當代對於傳統的理解大抵上深受清末民初影響。「傳統」這詞彙在近代中國思想史極為關鍵，1895年馬關條約是個歷史轉折，在此之前的知識界從「西學中源」到「中體西用」都還秉持著中國傳統學術與文化的本位。1895年對日戰敗對中國知識人可以說是天崩地裂，普遍皆認為不改革不行，整個知識界長久累積的情緒達到最高點，欲改革的不只是科技或技術，而是將中國傳統的舊學廢棄，全面接收西方新學。<sup>23</sup>就此而言，傳統不只被視為現代的對反，更是追求富強向西方學習的阻礙。換言之，在西方因素之下，「傳統」與「現代」水火不容。1919年前後的五四運動及新文化運動，其思想亦多半被認為包含著「全盤否定傳統文化」進而要求「全盤西化」的意識。直到若干年後，思想界開始對五四精神進行反省與檢討時，反傳統的問題——即如何重新看待傳統，才被廣泛地討論，<sup>24</sup>然而反傳統的思想實際已深入社會的肌理，居主導地位。

在反省反傳統思想中，現代與西方這兩個概念才開始被抽絲剝繭的梳理開來，而不再視為交織一體。甘陽在1986年發表了〈古今中西之爭〉<sup>25</sup>一文中便提出了這個關鍵的思考：「中國文化與西方文化之間的地域文化差異常常被無限突出，從而掩蓋了中國文化本身必須從傳統文化形態走向現代文化形態這一更為實質、更為根本的古今文化差異的問題。」（甘陽，2006：35）換言之，「中西之爭」固然是歷史現實具有深刻的影響，然而甘陽認為更該迫切思考的應該是「古今之爭」，於是他主張「中國文化必須掙脫其傳統形態，大踏步地走向現代形態」（甘陽，

<sup>23</sup> 葛兆光在《中國思想史（第二卷）》的最末一章〈1895的中國：思想史上的象徵意義〉中，一再的詳細描述當時中國整體的社會情緒與思想是如何從「傳統內變」走向「傳統外變」。葛兆光，2007，《中國思想史（第二卷）》，上海：復旦大學出版，頁530-550。

<sup>24</sup> 1966年金耀基便在臺灣出版《從傳統到現代》一書，這是第一本研究現代化的專著，其立場認為中國在追求現代化的過程中，文化傳統將扮演重大角色。另外，一九八十年代從海外的思想界開始針對五四運動進行了多元的反省，林毓生於1979年寫下〈五四式反傳統思想與中國意識的危機——兼論五四精神、五四目標、與五四思想〉，其後收錄於《思想與人物》（1983），此文再次開啟了一連串重新理解五四、重新認識傳統的對話與討論。王元化的〈為「五四」精神一辯〉（1989）便主要是回應林毓生的論點；其後林毓生又再寫了〈邁出「五四」以光大「五四」〉（1989）與王元化商榷。另外，李澤厚在1986年發表〈救亡與啟蒙的雙重變奏〉、陳來在1988年發表〈化解「傳統」與「現代」的緊張——「五四」文化思潮的反省〉（2006），這類文章非常多在此難以完整羅列。例如聯經出版社便於1979年出版《五四研究論文集》、1989年出版《論傳統與反傳統：「五四」七十周年紀念論文選》、1999年出版《五四新論：既非文藝復興，亦非啟蒙運動》，共三本論文集，在不同時代與階段重新觀看與反省五四運動。但總而言之，關鍵還是在於一九八十年代，中國「文化熱」的百家爭鳴以「傳統—現代」為核心議題展開，啟蒙反傳統思潮再起，而思想文化界之中亦伴隨著出現另一股反對反傳統的呼聲。

<sup>25</sup> 甘陽，2006，〈古今中西之爭〉，收錄於甘陽，《古今中西之爭》，北京：三聯，頁29-66。

2006：46)。

甘陽是站在中國文化本位，而社會學作為「尋求富強」的西學之一，社會學輸入本身就是「中西之爭」，而且必然擾動著「古今之爭」的思考。然而，難道我們就可直接將社會學視為反傳統嗎？我想不是的。若我們較平實的看待「傳統」的內涵，以及對歷史保持一點冷卻的話，便可意識到社會學作為西學的重要內涵之一，它在中國的出現便難以支持著中國的文化傳統，<sup>26</sup>而它的輸入本身便意味著歐美的學術傳統的移植。它在中國生根的過程（本土化），必然的伴隨著將中國文化傳統轉化為現代的思想形態。於是第一代社會學者實際上是同時進行著雙重的轉化，即：本土經驗學術現代化、西方學術傳統本土化。

#### 1.4.2 論「傳統」

中國的文化傳統是「傳統」，而西方的學術傳統也是種「傳統」，當我們將中國與臺灣的社會學發展和「傳統」扣連起來時，「傳統」的釐清就顯得十分迫切。因此在進一步討論之前，我們也許可以先就理論上來討論：究竟什麼叫傳統？怎樣才是或才能繼承「傳統」？

美國社會學家 Edward Shils 在《論傳統》中，給予我們豐富的啟示，他對於傳統的觀點亦是本文的出發點。<sup>27</sup>Shils 認為「傳統」意味著許多事物，其最基本的意涵僅僅是「世代相傳的東西 (traditum)，即從過去延續至今或相傳至今的東西」(Shils, 2009：12)，接著，傳統意指著在這相傳過程中存在著「同一性」，同一性並不表示著一成不變，而是相反：

一連串象徵符號和形象被人們繼承之後都發生了變化。人們對所接受的傳統進行解釋，因此，這些符號和形象在其延傳過程中就起了變化；同樣，它們在被人們接受之後也會改變其原貌。這種傳統的延傳變體鏈也被稱作傳統，如「柏拉圖傳統」或「康德傳統」。作為時間鏈，傳統是圍繞被接受和相傳的主題的一系列變體。這些變體間的聯繫在於它們的共同主題，在於其表現出什麼和偏離什麼的相近性，在於它們同出一源。(Shils, 2009：14)

傳統不會是固定的，不會是絕對的，也因此並非「過去」就等同於傳統，傳統本身便蘊含著時間性，它既不全然徒留於過去，亦不全然屬於未來，而是既存在於過去又指導著未來。

在確定傳統的內涵之後，下一個問題便是傳統何以延續。傳統能持續多久長

---

<sup>26</sup> 姚純安便指出過，社會學輸入中國無論是持傳統本位或是反傳統立場皆挪用社會學的概念語彙進行政治性的解讀，實際上這便是種有意的誤讀，社會學在移植階段很難支持著傳統派的論述，唯有誤讀或部分擷取才有可能。

<sup>27</sup> Edward Shils 著，傅鏗等譯，2009，《論傳統》，上海：上海人民出版社。以下與傳統相關的討論，以及引文，皆是從此書的觀點中提煉整理而得。

短不一無法估算，傳統若要延續必然的需透過一個又一個、一代又一代的行動者。同時代的人共同的信仰或慣例不足以視為傳統，一個信仰或行動範型要成為傳統至少需要經過世代之間的二度延傳。因此，傳統必然內含著「規範性」，規範性保障著對於延傳過去的同質性，以及對於未來的指導人們的行為。承襲傳統的行動者實際上並不是全然自由的進行行動與選擇：

選擇並不完全是個人的選擇。一個人接觸到的那部分傳統已幾經篩選，因此，他只注意到物質積存中的一小部分。傳統的進程也是選擇的進程。一部分傳統的積存變的鮮為人知，了解它們的人寥寥無幾，甚至可以想像，人們根本不知道它們的存在。(Shils, 2009: 27)

那要怎樣才是一個傳統被繼承了呢？Shils 認為當一個範型或模型的內在價值被肯定——即遵從了某個傳統，如此傳統也就被繼承了。換言之，傳統的繼承未必是規定著實質的行動，它只要「規定著如何使用諸如此類的行為和評判模式」(Shils, 2009: 34)。「傳統即是通過界定行為的目的、標準，甚至其手段，而成為有意義行為的一個基本組成部分」。(Shils, 2009: 34)

### 1.4.3 學術傳統

若我們同意 Shils 對於「傳統」的定義與分析之後，那我們便可以依此視域來理解：何謂學術傳統？

學術傳統的意涵可粗分為二，第一層次指的是人類全體的知識、學術在歷史的發展進程中被建置被規定下來的事物；第二層次則是指單一知識的現存與傳遞的狀況。在此須先說明，第一層次的學術傳統至關重要，是我們進一步思考第二層次時的基礎，然而本文之中所提出的社會學學術傳統問題，其實是第二層次的學術傳統。

先從第一層次說起。從歷史之中我們可以看見，自然科學或文化科學有其各自的學術傳統，部分相似，但又有涇渭分明之處。自然科學往往貶低傳統的根源，認為過去認為對的東西未必是真，這從證偽<sup>28</sup>和懷疑態度中便可看出。然而自然科學之中未必不存在傳統，Thomas Kuhn 他便以「典範」來描述編織科學解謎活動的信仰系統，<sup>29</sup>「典範」是被接受的實際科學研究範例，是特定的、連貫的科學研究傳統的模型。「典範」確立之後的科學便進入「常態科學」，常態科學是具有限制性的、封閉性的解謎科學。Kuhn 指出常態科學的穩定性會被間歇性的革

---

<sup>28</sup> 關於證偽，Karl Popper 有詳細的論證。他反對「實證論」立場，並強調科學的動態發展向度是通過「推論—否證」的過程逐步進展。在《科學發現的邏輯》中 Popper 開展出有關科學程序本質的概念，他不同意傳統有關「歸納法」的信仰，亦不認同維也納學派對「證實」的依賴。他認為「證偽」(否證)才是真正區別科學和非科學的準繩，科學並沒有終極真理，科學進步要靠「臆測與反駁」達成。因此對 Popper 來說，科學的精髓便是自我批判的精神。參閱：Ziauddin Sardar 著，許全義譯，2002，《孔恩與科學戰爭》，臺北：貓頭鷹。

<sup>29</sup> Thomas Kuhn 著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯，1994，《科學革命的結構》，臺北：遠流。

命所打斷，當科學社群無法漠視或迴避某些顛覆現有科學傳統之異常現象時，非常態的研究活動就展開了。當危機到達只能藉革命來解決的頂點時，舊典範便不能當道，而要讓位給形成的新典範。而革命性科學最後亦會穩定下來並成為新的常態科學。Kuhn所謂的「典範轉移」即可證成如此的循環—接受傳統，廢止傳統，創造並延續傳統。

縱使自然科學的傳統觀看似不那麼「傳統」，Shils卻指出了科學知識（無論是自然科學或文化科學）之中必然存在著兩個「元傳統」，即文字和口頭的傳統。文字是「實質性的傳統，即問題及其解決方法的實質性知識體系，這一知識體系是由達到了有效標準的、用是合於科學程序的方法確立起來」（Shils，2009：115）。口頭的傳統則是「渾渾沌沌的對重大問題和觀察的感受力傳統，以及培養科學真理的精神氛圍傳統」（Shils，2009：115）。

科學知識中延續傳統最實在的例子體現在教師和學生的關係中，然而「傳統並不僅在師生關係之中得到維持、延傳和發展，它還在地位相近的人們之間相互尊重的關係中得到鞏固」（Shils，2009：124）。在師生關係或同儕之間，毫無疑問的是，「在對問題的選擇上，傳統和歷史的發展起著決定性的作用」（Shils，2009：123）。傳統的發展方向也就是某些中心問題持續作用的結果，一個重要的問題，無論是否得到適當的解決，它們必然將為好幾代人提出一些新的重要問題。這是人文學或文化科學的傳統特色：

人文學是在一個傳統中進行的，[.....] 每一代人都以其前輩的成就作為出發點，並在此基礎上提出問題，涉取互相貫通的研究方法。[.....] 從歷史的角度來看，人文學是一個不斷發展的傳統，或者是一個不斷發展的、圍繞著不同然而相互聯繫的主題形成的傳統譜系；每一個主題的實質都產生於一個傳統。人文學這一傳統的研究目的正是發展理解的傳統；這種理解的對象是人們要去了解的各種傳統。（Shils，2009：133）

因人文學或文化科學的學術傳統深受文字和口頭的限制，<sup>30</sup>於是在延傳與傳播上未必輕易，往往難以跨越民族或文明的界線。因此，「傳統在其被到處傳播的過程中，其目標和實質內容都要受到高度的選擇」（Shils，2009：136）。於是當我們接下來欲討論源自西方的社會學傳統如何透過留學生——第一代社會學家——的選擇、繼受與轉譯，那我們所關注的社會學傳統就自然不能視為一個實存的整體，傳統是在每一個學人的身上體現出來，正如同學術傳統與教育理念的精神最重要在於每一個教師身上，而不是社會學這個寬泛的軀殼。

因此，接下來我將透過幾位臺灣第一代社會學者的生命經歷，將他們視為承載傳統的主體，從他們的留學背景與知識養成中，追溯其繼受的西學傳統之根源，並且進一步的確認在此傳統的延傳過程中，他們是如何以不同的方式「創造傳統」，

---

<sup>30</sup> 人文學與文化科學不像自然科學那樣科學，即不是以通則化的數學形式來表述。

進而將社會學以多樣的方式根植於中國與臺灣。然而，「傳統」的延傳與否，牽涉極為複雜的問題且無法具體的邏輯的確認，因此本文能做的僅是闡述第一代社會學者所投入的努力與嘗試，而非預先論斷他們所承襲的已在臺灣延傳。

## 1.5 取材與疆界

社會學在中國的情況與發展，雖已有一些研究與回顧，但在前文的展開之下，社會學在中國顯然還是個未開發的議題。我們顯然對於許多歷史事實以及前輩學者的所思所想不甚了解，甚至有許多學人、院校、機構、刊物皆已被時代遺忘，而其中不乏許多關鍵的資訊與重大議題的思考。

關於本論文的研究範圍之劃定，可粗分為「外緣」與「內緣」。外緣指的是本論文所牽涉的議題，但並非本文的命題與旨趣。內緣則是在本文命題與旨趣之內，就論文涉及範圍的清楚交代，在此包括研究對象(學人的選擇)與時間斷代。

先論「外緣」。本文雖花費極大的篇幅描述龍冠海、凌純聲、衛惠林的生命歷程與學術貢獻，然而本文並非「傳記研究」，而是企圖透過他們來探究社會學傳統在轉化與繼承過程中的遭遇處境。再者，本文雖強調社會學在中國與臺灣的傳統轉化問題，然而本文並非從知識論的角度探究「社會學本土化」，<sup>31</sup>而是以重返歷史中的個人之立場，並僅限於與臺灣相關的第一代社會學者，以此一反抽象的理論性的論述。第三，前文已聲明在此重述，本文並非「臺灣的社會學發展史」<sup>32</sup>研究，本論文更像是「史前史」的挖掘，擱置當代的學術發展與意識形態，進行單點式的探源工作。

再論「內緣」。本論文之命題與旨趣中，首要必須釐清的便是：誰是臺灣第一代社會學者？關於此難題，最嚴格的方式是以教職為限，即臺大社會系與東海社會系這兩所最早卻相繼成立的創系教授為準。<sup>33</sup>然而以教職作為判準未必精確，因為在 1945 年之後的臺灣各大學皆屬重整或草創階段，系所與專業的劃分並非經緯分明，同一「院」之下的教職人員往往相互流通授課；再者，亦有一些學者並非任職於大學，而歸屬於獨立的研究單位，或是成為民間學者、政府官員。第三，在學科建置尚未壁壘分明之前，對於學者的身分認定，未必能以單一依據為判準，而必須盡可能地取其廣義。因此在判準誰是第一代社會學者的思考上，這

---

<sup>31</sup> 參見本章註腳 22。

<sup>32</sup> 若以此為題，那便須回應臺灣在日本殖民時期是否存在著社會學傳統等問題，從帝國大學開始進行考察。關於此議題，現有的研究亦是缺乏，我猜測很大的原因可能是日文障礙之故。順道一提，根據臺大校史記載，帝國大學並未設有社會學門，僅設有土俗人種學教室(陳紹馨正是受聘於此單位)。

<sup>33</sup> 臺灣最早開設社會學課程的是 1951 年成立的臺灣省立行政專科學校社會行政科(後改為中興大學社會行政學系，現為臺北大學社會學系)。因該系主要為培育社會行政與社工人員，其社會學課程的教師為張鏡予，他於東海大學社會系成立之後便轉往專任，因此本文並不將此系列入計算。

些問題都必須加以考量。

若以社會學系專任教授為準，東海大學社會系在 1958 年，專任教授僅只有席汝楫、張鏡予二位。<sup>34</sup>臺大社會系在 1960 年成立時創系教授名單則有龍冠海、陳紹馨、郝繼隆三位。但從臺大社會系的設置過程，便可看出與此關聯的社會學者並不僅止於上述三位，<sup>35</sup>應該將楊懋春、衛惠林、芮逸夫三位先生算入。另一份參考名單則是孫本文在《當代中國社會學》(1948)卷末的附錄〈中國社會學重要文獻分類簡表〉、〈中國各大學社會學教授姓氏錄〉<sup>36</sup>。這兩份參考資料名錄中，在 1949 年之後來到臺灣的社會學者共七人。<sup>37</sup>因此，我認為任職於社會學系固然是重要依據，然而在學科未明且建置不全的時代，應取較寬泛的定義。

然而，本文又為何只論龍冠海、凌純聲、衛惠林三人呢？

首先，之所以未將東海社會系列入考察範圍，主因是東海大學創校秉持基督教精神實行兩年通才教育，社會系成立初期教員嚴重匱乏，僅由具有社會學相關背景的宣教士輪流客座，導致學生專業的訓練相對較輕，而這現象在練馬可教授獲博士學位(1962)返校任教之後，緩慢的培育了一批學生留美攻讀博士之後返校任教才有所改善，其中最重要的便是高承恕(1978年博士畢業)；其次，創東海社會系的席汝楫或是張鏡予教授，現存的相關資料嚴重匱乏，除了留有編著教科書的資料之外，並未能找到他們有留下更多的資訊；第三，東海社會系的成立與其說是學術性的，不如說是基督教大學在中國地區一貫的考量，即透過設置社會系以及推廣社會調查工作來深入社會，同時幫助鄰近社區維持基本的社會福利，這樣的方針同時也利於宣教，幫助學校與周遭鄰近社區的相互認識；<sup>38</sup>於是，東海社會系在創系早期相對遺世獨立，並未與臺灣其他的社會學學人或學術機構有任何往來與互動。<sup>39</sup>因此，東海社會系的建置模式與本研究所述的脈絡並不一致，而必須另文專論，於是在此暫且擱置。

---

<sup>34</sup> 東海社會系成立於 1956 年，然而席汝楫和張鏡予二位教授的社會系專任卻是從 1958 年 8 月開始。根據席汝楫的回憶，東海大學創校於 1955 年，當時並無社會系，1956 年第一任校長曾約農辭職，吳德耀校長接任後才增設社會系。1959 年社會系大學部的第一屆畢業，1958 年東海社會系尚未參與大學聯招，而該年從其他學系招來轉學生六人，並於隔年(1959)畢業。參閱：孫清山主編，2006，《紅土上的學術殿堂：東海大學社會系五十年 1956-2006》，臺中：東海大學社會系，頁 36、44。

<sup>35</sup> 龍冠海先生在〈國立臺灣大學設置社會學系的來龍去脈〉中，指出臺大社會系的設立是由龍先生本人與楊懋春、郝繼隆、陳紹馨、芮逸夫、衛惠林聯名上書。

<sup>36</sup> 民國 36 年 6 月 12 日調查。

<sup>37</sup> 龍冠海、衛惠林、黃文山(1949年來臺，1950年赴美)、張鏡予、郝繼隆、何聯奎、凌純聲。

<sup>38</sup> 關於中國在 1949 年之前，基督教大學與社會學的發展關係，可參考：Chung-Hsing Sun (孫中興)，1987, "The Development of The Social Sciences in China Before 1949", Doctoral dissertation, Columbia University. Yung-Chen Chiang (江勇振)，2001, "Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949", Cambridge University Press.

<sup>39</sup> 根據我的考察，東海大學社會系直到 1975 年甚至到八十年代，留美第二代學者返校任教才開始與臺北的社會學界有了頻繁互動。

另外，本研究亦未列入在臺灣社會學史上甚為重要的楊懋春<sup>40</sup>與陳紹馨<sup>41</sup>。陳紹馨是當代社會學界認為最廣為人之臺灣研究先行者，廣受學界重視。<sup>42</sup>然而，若就形塑臺灣社會學傳統的角度檢視，陳紹馨與同時期的龍冠海相較，便不具關鍵性，他的當代光環與其說是來自對臺灣社會學傳統的開拓，毋寧說是來自他的籍貫身分（第一個臺灣出生且關注臺灣的社會學者）。陳紹馨在臺大社會系任教的短短六年，這期間他所關注的學術議題實際上皆與龍冠海有密切的關係，更明確的說，龍冠海才是當時決定臺大社會學系集體研究方向者，而陳紹馨大多數的學術工作是必須視為集體研究的一部分。

將楊懋春排除在外理由則有二，第一是楊懋春最重要的學術成就便是其早期的《A Chinese Village: Taitou, Shantung Province》<sup>43</sup>，欲理解他對於鄉村的關懷應參照中國三十年代將鄉村與社區做為社會學實驗室的調查運動，以及吳文藻、林耀華、費孝通的「燕京學派」——社區研究與人類學方法進行嘗試性結合的傳統。<sup>44</sup>他們是在同一個大的時代處境與社會關懷之下所開展出來的思索途徑，與本研究的脈絡並不一致，而得另文專論。第二則是楊懋春在臺灣建立學術環境工作的模式，與龍冠海十分雷同，兩人除了研究議題除外，<sup>45</sup>對於建立學術傳統的認知與構想極為相似，皆強調教學機構與學術社團的建立，以及學術刊物的發行等制度性的打造學術環境。在本文的論述架構之下，兩人皆屬於同一類型的學術傳統轉化者，因此在時間與篇幅有限的情況下，我選擇以龍冠海為研究對象。

龍冠海與凌純聲、衛惠林三人年紀相仿，留學美國與法國繼受全然不同的社會學傳統，遷臺之後，在不同的崗位以不同的方式替臺灣的社會科學墾荒播種。雖然他們的嘗試未必具有延續性，但它仍提供給我們對一個時代一門學科之建立

---

<sup>40</sup> 楊懋春（1904-1988），字勉齋，山東省膠州市台頭村人。早年畢業於教會中學，因成績優異被保送入齊魯大學，攻讀社會學，副修歷史，獲學士學位（1928），後就讀於燕京大學社會學系碩士班肄業（1930）。抗日戰爭爆發後，留學美國康奈爾大學，攻讀鄉村社會學，先後獲碩士、博士學位（1942），博士論文為《中國的集鎮制度與鄉村生活》。1944年在美國參加人類學家 R. 林頓教授領導下的「中國鄉村文化」研究工作，著有《A Chinese Village: Taitou, Shantung Province》（1945），該書被譯成多國文字，為攻讀文化人類學學生必讀參考書之一。抗日戰爭勝利後回國，曾任農林部督察、東北行轅經濟委員會副處長，齊魯大學社會學教授、系主任、文理學院院長等職。1949年赴美講學，曾任康奈爾大學、斯坦福大學及華盛頓大學客座教授。1958年任臺灣大學農經學系鄉村社會學教授。1960年協同創立臺大社會學系與農業推廣系，並任農推系首任系主任。1973年自臺灣大學退休後，協助東吳大學成立社會學系並擔任首任系主任。

<sup>41</sup> 陳紹馨（1906-1966），臺灣臺北縣汐止人，日本東北帝國大學社會學科畢業（1932），日本關西大學社會學博士（1957）。於東北帝大畢業後便返臺，1942年受聘於臺北帝國大學土俗人種講座的約聘人員，戰後曾負責協同帝大交接，臺灣大學成立之後，陳紹馨於歷史學系和考古人類學系任職。1960年與龍冠海等創辦社會學系並轉任該系專任教授，可惜於1966年過逝。過世多年後出版文集《臺灣的人口變遷與社會變遷》（1979）對於新興的臺灣研究影響甚深。

<sup>42</sup> 臺灣大學社會系曾於2006年舉辦「從『實驗室的臺灣』到臺灣研究的深化——紀念陳紹馨教授百年冥誕研討會」。

<sup>43</sup> 楊懋春，張雄、沈焯譯，2012，《一個中國村莊：山東台頭》，南京：鳳凰出版。

<sup>44</sup> 關於此議題可參閱：Yung-Chen Chiang（江勇振），2001，“Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949”，Cambridge University Press。

<sup>45</sup> 楊懋春帶領臺大農推系進行臺灣的鄉村調查與再造工作，而龍冠海為了有所區隔，則帶領臺大社會系師生進行都市研究。

以及傳統轉化與頓挫的重要洞察。

「內緣」之二則是本研究所涉及的時間斷代問題。本文將從「個人」的生命歷程出發，而不是從組織機構與學科建置。龍冠海、凌純聲與衛惠林三人皆大約 1905 年前後生，三十年代留學歸國，1949 年遷臺，到八十、九十年代才相繼過世。本論文所涉及的時間將以他們的學術生命、學術影響力做為準則，若以 1949 年為界，可分為 1930 年到 1949 年的大陸時期與五十到七十年代的臺灣時期，1970 年是臺灣第一代社會學者具學術影響力的時間底線，即便學者尚在，然而實質上學術的棒子已交給下一輩。

因此，本文主要涉及的範疇為 1930—1970 年的龍冠海、凌純聲與衛惠林三人的生命歷程與學術發展。

## 第二章 以「社會學」為己任：龍冠海的承擔與開創

手空空無一物，路遙遙無止境，  
亂離中流浪裏，餓我體膚勞我精，  
艱險我奮進，困乏我多情，  
千斤擔子兩肩挑，趁青春，結隊向前行。  
——香港新亞書院校歌

本章將藉由重探龍冠海所發表的著作，挖掘出龍冠海的生命歷程、學術關懷、學術活動及其時代意義。在此我將特別強調其著作之間的時序問題，我相信時序能反映出一位學者的內在轉移，藉由關注議題的變化軌跡，以及特定著作中不經意的透漏，我們可把握住在那當下困擾著龍冠海的問題及其思路。此外，我將特別重視龍冠海在臺（1950-1983）的貢獻，其中最重要的便是臺大社會系的籌備、成立與發展，以及復立中國社會學社與《中國社會學刊》。在此之後，我將勾勒出龍冠海帶領早期臺大社會系的師生集體投入的社會調查與都市研究，除了檢視其成果，更重要的是從旁認識龍氏是如何引介西方學術思潮，並嘗試與本土接軌的努力。最後，我將嘗試回顧龍冠海在美國的師承傳統，指出龍氏之所以看重社會思想史的因緣，社會思想史無論在中國或臺灣的社會學界皆非顯學，龍冠海雖多有嘗試，但最終並未寫出關於社會思想史的系統之作。

### 2.1 龍冠海之生命歷程（1906—1983）

龍冠海 1906 年生於海南，幼年長於馬來西亞、新加坡，於 1923 年考入北京清華學堂，1929 年畢業於清華留學預備班。他本人認為在清華的六年是一生的黃金時代，在這段時間龍先生修習了許多不同的領域，也曾經立下不同的志向，據他日後的回憶在清華修過兩門中國思想史的課程，頗受啟發。<sup>1</sup>然而，在赴美之前龍氏未曾想過要走上社會學的道路，這想法要到 1929 年龍氏就讀於美國史丹佛大學時才開始萌發，在史丹佛一年半之後，龍氏隨客座教授格史（C. M. Case）轉學至南加州大學並在此取得博士學位，論文指導教授為鮑格達（E. S. Bogardus）與格史共同指導。龍冠海於 1935 年返國任教於金陵女子文理學院，那年他 29 歲。1949 年龍氏被迫流亡，從南京，經杭州、上海、廣州、香港、瓊州，1950 年輾轉

---

<sup>1</sup> 關於龍冠海的早年紀錄，多根據他於 1972 年在聯合報發表的〈我為什麼愛上社會學〉。參閱：龍冠海，1974[1972]，〈我為什麼愛上社會學〉，收錄於：龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 56-60。

抵臺。<sup>2</sup>從此，龍氏的後半生便都在臺灣大學度過。他與其他學者聯合創立的社會學系，並主持系務多年，帶領學生進行一連串的研究計畫，講授社會學與社會思想史，同時並編著教科書籍。除了投入於社會學相關的行政與教學工作之餘，龍氏更參與許多社會學推廣工作，包括共同創建了中國社會學社，於 1971 年發行《中國社會學刊》並擔任創刊主編，同時龍氏還發表過許多社會學推廣文字，向社會大眾與政府傳播社會學知識，評論社會現象。

龍冠海終其一生無論環境如何艱困皆保持筆耕不輟，其著作涉獵領域包括：社會調查方法、都市社會學、社會工作與社會福利、教育社會學、人口學、社會學史、家庭與婚姻、社會思想史、犯罪學。<sup>3</sup>因流亡故，他在大陸時期所留下的文字不多（17 篇），到臺灣之後雖不乏學術文章卻未有傳世經典之作，其畢生重心皆放在教育事業與凝聚社會學社群。他建立並帶領著臺灣大學社會系走上軌道，這正如同他的老師鮑格達亦創建了南加大社會學系。臺大社會系從 1960 年成立之時並非資源充足，無論在財源上或是重要性的認可上，皆可說是困難重重。楊懋春雖幫忙接線外國經費的補助，然而他多半的心力還是放在農業推廣學系與鄉村社會經濟研究所；陳紹馨雖共同創系，卻不幸於第六年逝世（1966）。因此，關於臺大社會系的發展走向具決定性的人物就屬龍冠海與郝繼隆兩位，其中久居系主任之職的龍冠海更顯關鍵。<sup>4</sup>

## 2.2 1949 年之前的龍冠海

龍冠海於 1935 年取得博士學位歸國，從 1935 年到 1949 年皆任職於金陵女子文理學院社會學系。<sup>5</sup>三十年代的中國並不寧靜，1931 年東北發生九一八事變，之後小規模的衝突不斷，中日全面戰爭一觸即發。金陵女子文理學院位於首都南京，依照龍氏的愛國之情，<sup>6</sup>返國之後必然密切關注中國政治以及國族未來的發展。從 1935 年開始至 1937 年全面抗戰，龍氏所發表的文章皆與時局高度關聯，

---

<sup>2</sup> 參閱：龍冠海，1952，〈自序〉，收錄於龍冠海，《社會學講話》，臺北：中華中文化事業委員會，頁 1-2。此書是龍冠海抵臺之後的第一本專著。

<sup>3</sup> 根據 1982 年張承漢、林義男編纂的〈龍冠海、郝繼隆教授事略及著作目錄〉（發表於《國立臺灣大學社會學刊》第 15 期），龍冠海共留下 146 篇著作，其中關於「社會調查方法」有 22 篇、「社會學史」19 篇、「社會思想史」16 篇、「都市社會學」15 篇、「社會工作與社會福利」9 篇、「教育社會學」8 篇、「家庭與婚姻」7 篇、「犯罪學」5 篇。

<sup>4</sup> 依常理推論，當時的學術活動必然深受政治因素所籠罩，國民黨政府因對於社會學的誤解，認為社會學與社會主義、共產主義有關聯，並不支持發展社會學。龍冠海其畢生堅決反共，又是中國人，較之於郝繼隆神父自然更能取得政府的信任。於是並不意外的，龍冠海擔任系主任長達十二年（1960-1972），直至其臥病啞才由范珍輝繼任。

<sup>5</sup> 1947 年 9 月至 1948 年 6 月，龍冠海並不在中國。他應美國援華會之邀，赴美進修考察。

<sup>6</sup> 龍冠海的愛國，可從 1963 年的〈留美回憶的一章〉見得。此文第一小節的標題是「為祖國辯護」，內容回憶了龍冠海於美國留學時，遭逢日本侵略中國的「東三省」事件，而他稱自己是「愛國份子」，在美國努力以個人的力量替祖國進行宣傳，將東三省事件的事實向美國人解釋，並投書反駁對中國不利的外國輿論。參閱：龍冠海，1972[1963]，〈留美回憶的一章〉，收錄於龍冠海，《社會與人》，臺北：傳記文學，頁 185-203。

中日戰爭全面展開之後，金陵女子文理學院遷至四川成都城南的華西壩，和幾所教會大學一起，借用華西協和大學的校園。1945年抗戰結束，但得到1946年全校才返回南京。1946年9月受邀南下廣州中山大學任職社會學系主任。1947年下半年，龍冠海赴美進修考察，1948年六月回到中國，不久之後便開始流亡，直至1949年落戶於臺灣。稍具遺憾的，現存龍氏在1949年之前的著作有17篇，除了學術性著作他並未更多的個人紀錄與資訊。

### 2.2.1 早期社論

從1935到1936年，一年之內龍冠海寫了三篇文章，〈美國取締中日移民的前因後果〉(1935)、〈電影的社會化〉(1935)、〈戰爭為進步的原因論〉(1936)。三篇皆屬於社會評論，雖未呈現系統性卻看得出其思維架構深受思想史訓練，並且各文皆具學術意涵。

〈美國取締中日移民的前因後果〉一文，開篇指出寫作動機源於閱讀皮亞特(Charles A. Beard)的《國家利益的觀念》一書，其中牽涉移民之控制的討論，而龍冠海見此書並未針對美國控制中日移民之政策進行細究，是故撰文補其缺漏。龍冠海在「緒言」便指出：

我們的問題是為什麼美國不許中國和日本移民到美國？要想解答這個問題，我們必須從歷史上去考究美國排除中日移民的運動和其經過。我們所要研究的是歷史的事實，需要以冷靜的態度來分析這樣的事實，而不加以感情的批評或是像牧師們的傳教。(1964：213)

因此龍冠海先考察了美國取締中國移民的發展轉變，再進一步的整理出美國人排除中國人的諸理由，接著論述日本的部分亦同。最後龍冠海藉由比對美國對中國與日本的論述，進行簡單的比較分析，並且從原因中得出美國的國家利益所在。我認為此文有幾個特色值得關注：第一是龍冠海顯然認為一件社會事實(取締移民政策)的背後有其歷史與思想根源，不同的歷史事實之間很可能皆可追溯至相同的思想根源。龍冠海的思路顯然深受思想史的訓練影響。第二則是龍冠海清楚明確的強調社會學觀點需保持科學中立以及無涉於價值判斷的性質。

〈電影的社會化〉一文則是藉由分析針砭美國的電影文化諸問題，來期許當時中國正在起步的電影產業發展。然而，就此我感興趣的是：為何龍冠海對「電影」感興趣？解答可從文中窺見。龍冠海在文中提及：「約兩年前我自己曾做了一個關於美國電影和中國留學生的小規模的調查。我的目的是想研究美國的電影對於中國留學生的心理和行為上有何影響。」(1964：404)若再進一步追問，為何龍冠海在美國留學期間會進行此一社會調查的習作呢？這顯然就跟他在南加大時的老師們有關，〈電影〉一文之中，在兩個關鍵處分別引用了格史(C. M. Case)與鮑格達(E. S. Bogardus)的著作。在論及電影在現代文化中的影響力時，龍氏引格史在《Social Process and Human Progress》(1931)一書中的「在現代美國的生

活之中電影算是最大的教育要素，電影是『世界文化的搗亂者』，許多人的生活觀和生活方式很受了電影裡面所描寫的行為狀態之影響和沾染。」(1964：402)而龍氏企圖證明電影對社會價值與態度的影響時，則引用鮑格達《Introduction to Sociology》(1932)中所進行的電影調查：

從社會的價值觀點看，只有百分之十四之影片可算是對社會有裨益的，其餘的有些專為娛樂，有些卻是極傷風化的。一大部份是直接煽動人們的知覺和情感的。這樣結構的電影亦於吸收大多數的觀眾和獲得很大的利益。那經營電影事業的人既以私利而不以社會的幸福為前提，其結果是顯而易見的，常是很不幸的。(1964：404)

由此可知，龍冠海對於電影在現代社會之中所扮演的角色，大抵不脫其跟隨的兩位老師之視域。而龍冠海則是進一步的繼續發揮，提出「社會化」此一道德性訴求，認為電影必須肩負起保存和增進好的社會價值和態度的作用，並使個人的人格得到均衡的向上發展，增加觀眾的社會責任感，進而促進人類整體的幸福。在〈電影〉一文最後，龍冠海不免拉回到他剛剛歸返的中國，指出中國必須借鏡於美國經驗，在大量輸入美國電影及其文化工業的同時，該藉由電影的影響將中國文化的要素參於其中，但更該意識到美國電影中的弊病，進而改良之。龍冠海此文，雖疑似跨越了他常宣稱的社會學做為科學的中立性質，訴諸於道德與價值訴求。我認為這也許可解釋為「西學為用」的意識在作祟，社會學作為西學之一更該能用於社會；或著亦可解釋為這是龍冠海所認同的知識人之社會角色，即具備著針砭時局、改良社會，「以天下為己任」的社會責任。

〈戰爭為進步的原因論〉一文則是篇歷史性的考察，兼論「戰爭為進步」之思想的根源。文中龍冠海先徵引各家說法，最後綜合出一個「進步」的定義。之後再考察歷史中因戰爭而進步的案例，並整理出四種認為戰爭有助於人類進步的學說。最後龍冠海再綜合評論戰爭的利與弊，並拉回到當代處境，認為在文化交流頻繁的現代，戰爭無一利而有百害，追求戰爭即是追求人類的滅亡。這篇文章發表於1936年，從字裡行間之中可猜測當時社會輿論之中出現一些認為戰爭有助於社會進步的言論。<sup>7</sup>因此龍氏才以歷史考察的方式企圖回應這類論述，表達自己不認同輕易簡化戰爭與進步關係的立場。

我認為此文之於本研究的重點有二：第一，我們再次看見龍冠海的思想史訓練，面對當前的社會輿論，先考察此類思想論述的起源，分析其因果，將問題上升到歷史的縱深進行更為廣闊的綜覽，最後才回到當代給出自己的見地。可見龍冠海在美國深受鮑格達與格史的影響，老師們的思路與關注之議題皆可在龍冠海的身上發現蹤跡。<sup>8</sup>第二，此文表達出龍冠海對於「進步」概念的定義與看法。

<sup>7</sup> 從1931年九一八事變至1936年西安事變，這其間國民政府對日本以及共產黨的態度成為政治上的焦點，而龍冠海寫此文的時間，大概是感受到社會輿論已偏向要求對日進行全面的抗戰。

<sup>8</sup> 除了思路深受其兩位老師影響，就議題與立論上，無論是「反戰爭（非暴力）」或是「進步」，亦皆是格史畢生非常關注的議題，這可從龍冠海另一篇紀念文章〈美國社會學家格史的人格學說〉

龍氏承襲格史對於進步的看法<sup>9</sup>：

格史 (C. M. Case) 博士曾寫了一篇文章題為「甚麼是進步？」依照他的見解，人類社會的進步應具三個條件：(一) 利用 (Utilization)，這就是說我們人類應該設法去利用天然的富源和社會財源，以增進全社會人們的幸福。(二) 平均 (Equalization)，這就是說我們所取得的天然富源與社會財源，應該有相當的分配，使社會裡面的各份子的生活皆有相當的把握。(三) 鑑賞 (Appreciation)，這就是說我們對於我們的文化，我們所有的物質和精神的東西，例如各種發明和文學美術等的創作，應該知道如何去好好的鑑賞，以增加我們的快樂和社會的幸福。這三個條件必須同時並進才能夠算是真正的進步。(1964：475)

關於「進步」概念的考察，龍冠海在各家說法之後，自己總結如下：

所謂進步乃是指著我們認為變更或改革。[.....] 可是這個所謂好的問題很帶點倫理的色彩，各個人的看法是要有差別的。不過就現代社會學家的觀點來講，他們對於進步的意見，倒有一共同的要點，這就是所謂進步乃是指著社會文化的各方面平均和諧的同時發展，以維持人群的生活之安全，並增進人群的快樂和幸福。(1964：476)

我認為理解龍冠海所指涉的「進步」同時，還可關注另一個他提過的概念「社會導進 (Social Telesis)」<sup>10</sup>。此概念是由美國社會學家華德 (L. F. Ward) 所提出，被格史發揚，<sup>10</sup>而龍冠海在論及社會變遷，尤其是社會各層面的現代化發展時，往往會以「社會導進」來闡述該現象。龍冠海認為社會變遷、社會控制與社會進步，三種現象之間高度關聯，進步是變遷的一種，是依照人所規定的標準或所希望達到的目的去改變。而社會導進正是指涉「人類按照其合理的目標而訂出詳細計劃以從事有秩序的社會改進之過程」(1952：232)。換言之，是進步或是落後，對龍冠海而言未必是純粹以西方的主流標準為依歸，而是講求從社會內在出發、平均健全的整體性的完善，「各方面的平均發展」顯然是龍冠海對於進步概念的最重要看法。<sup>11</sup>

---

中確證。

<sup>9</sup> 龍冠海在某些地方則引用的是包格達對於社會進步的標準，共有十四點，然而大抵而言和格史的四點大同小異，並且兩人皆強調「進步」無法割裂檢視，各方面必須均衡發展，才能獲致社會的幸福。關於包格達的十四點，可參考《社會學講話》(1952)的第十章〈社會控制與社會進步〉。

<sup>10</sup> 龍冠海在〈美國社會學家格史的人格與學說〉一文中引介了格史的《社會過程與人類進步》，根據龍冠海的說法，該書重點不在「過程」，而在「進步」，「社會進步」是格史畢生社會學體系的關鍵，格史從華德 (L. F. Ward) 的「社會導進」出發，並進一步的提出「社會自導 (Social Self-direction)」概念，並提出四種社會自導的方法用以達成不斷的社會進步。參閱：龍冠海，1964[1947]，〈美國社會學家格史的人格與學說〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 115-116。

<sup>11</sup> 葉啟政在〈一位寂寞的社會學家——我所接觸的龍冠海教授〉中，以「邊陲社會學者難以逃脫的最後命運」來表述一段與龍冠海的交往故事。龍氏在晚年曾指著書櫃表示一切都陳舊落伍了，葉啟政將此解釋為龍冠海掙扎在西方核心學術的恣意壟斷，而具有邊陲自卑感。關於這樣的詮釋，

## 2.2.2 抗戰對龍冠海的影響

抗戰期間，龍冠海共發表了八篇文章與一本專書，<sup>12</sup>主要圍繞在大學教育的社會責任以及社會學者能做些什麼。龍氏一方面看見當時大學的諸病態，另一方面他又對大學教育抱以期待，認為唯有透過大學教育才能達到，「研究真理，養成完全的人格，為國家社會服務」(1964:352)。戰爭對大學教育以及整體社會甚至人類心靈的影響是非常徹底且全面的，在一切摧毀、匱乏且動盪之餘，龍冠海意識到戰爭終將結束，於是在〈社會學與社會建設〉(1943)中，他敏銳的意識到，在大破壞之後，全面的社會建設必然隨之而來。<sup>13</sup>並且，他認為社會學者必須主動的負擔起社會建設的責任，尤其是社會福利的建置。用龍冠海的話表示便是：凡是可以增加人類幸福或福利的都主張建設。若全面社會建設的進程到來，那就絕對需要有一批足夠的專業人員來執行，龍冠海認為這便是社會學以及社會工作教育在當時時代的重要意義。

除了這些已發表文章之外，關於龍冠海個人在抗戰期間的生活與思考我們無從而知。抗戰結束之後，1946年龍冠海才隨校方從成都回到南京，在赴美進修考察前他發表〈中國社會學者的出路問題〉(1947)一文。<sup>14</sup>我認為此文對於臺灣社會學的發展極具關鍵性，以後見之明而論，此文大抵上已經替龍氏後半身的努力方向定調。

〈中國社會學者的出路問題〉的旨趣在於提出兩種社會學在中國所遭遇到的困難，並且提出了四條克服方針。他認為困難有：對社會學誤解（或不了解）、社會學者的出路受限（研究經費的缺乏、技術與訓練缺乏、缺乏參與實際應用之工作）。他提出的克服方針有：1. 加強團結（社會學社該發揮作用並籌辦刊物）、2. 加強訓練（教育應更加完善）、3. 注重實地研究（科學性的調查）、4. 參與實地工作（主動參與行政與政府政策）。<sup>15</sup>龍冠海顯然是將這四條克服方針帶到了臺灣。他在臺灣創立臺灣大學社會學系，復立中國社會學社，帶領全系師生投入臺灣的社會調查工作，推廣社會調查，並參與提供政府調查報告結果以供政府制定政策，務實地替社會工作盡一份力。我們雖無法評估龍冠海所提出的四條方針對於社會學在中國或臺灣建立有多大的效用，然而龍冠海顯然深信這四條方針能將

---

我個人則認為該更為審慎地有所保留。參閱：葉啓政，1984，〈一位寂寞的社會學家——我所接觸的龍冠海教授〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第16期，頁5-8。

<sup>12</sup> 〈抗戰時期的大學教育〉(1937)、〈中國文化建設問題〉(1937)、〈社會行政與集團工作〉(1941)、〈美蘇少年組織〉(1943)、〈社會學與社會建設〉(1943)、〈大學教育的病態〉(1943)、〈賣淫問題的研究〉(1943)、〈負社會行政者應有的認識〉(1943)、〈仁亞當女士與社會服務〉(1944)。

<sup>13</sup> 參閱：龍冠海，1964，〈社會學與社會建設〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁97-105。

<sup>14</sup> 此文刊載於《社會學訊》第四期(1947)，該通訊是由中國社會學社廣東分社發行。廣東分社成立於1946年4月20日，第一任理事長為黃文山。值得注意的是該期會訊，另有一則消息公告題為「龍冠海主持中山大學社會學系」，內容指出龍冠海於1946年9月受校長王星拱之邀抵達中山大學任職社會學系主任。根據我的考察，在所有關於龍冠海傳記資料之中皆未曾記載此一資訊。

<sup>15</sup> 此處所提的四點困難與四項克服辦法皆是本文作者從原文整理得出。參閱：龍冠海，1974，〈中國社會學者的出路問題〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁61-64。

作為純粹西學一種的社會學扎根於本土社會，發揮學科的重要性，也就能讓學科延續並擴大對社會的影響。

也正是因此，龍冠海在 1949 之前就認為社會學與社會工作必須並重，社會學的目標是理解社會，社會工作的目的則是參與並改造社會。<sup>16</sup>他在 1947 年赴美考察與進修的期間，便同時注意美國的社會學以及社會工作的發展，他大量的參訪了各地的社服機構，企圖將這些經驗帶回中國作為日後發展的方向。無奈 1948 年回到中國之後不久便被迫流亡，這一切的計劃皆懸置凍結於龍冠海的心中，最終落實在臺灣的工作上。從流亡到定居於臺灣，依龍冠海強調科學的社會調查的性格，他是不可能只活在想像的中國故土，他必然需要艱困的重新來過，「認識」臺灣。

通過此節對龍冠海於 1949 年之前在大陸時期的考察，我們可以看出龍冠海留美回國之後，整個外在環境已不容許安穩的教學與研究。況且龍冠海所選擇的學術之路亦非埋首於著書傳世，抱有強烈的愛國反共意識的他，在漫長的抗戰時期想的是：配合抗戰的社會需求進行「游擊式教育」。<sup>17</sup>與同時期的社會學家而言，龍冠海在大陸期間可以說是默默無名，其影響力僅限於金陵女子文理學院以內，也因此即便他寫了一些文章，其中不乏透露出他在美國所受的訓練與繼承的學術傳統，然而卻沒有機會在大陸持續的發酵。基於大陸時期的經驗，龍冠海總結出四條紮根社會學傳統的方針，接下來我將依序考察其在臺之貢獻。

### 2.3 中國社會學社與學刊的發行

當 1947 年龍冠海於〈中國社會學者的出路問題〉中，呼籲著「加強團結」之時，我猜想他可能沒有料到日後中國社會學社以及《中國社會學刊》的工作，得由他來承擔。1951 年中國社會學社雖在臺復立，其實和 1949 年之前在中國大陸時期相對照已人事全非。於大陸時期的主要活躍人物皆未遷臺，中國社會學社也在 1995 年改成「臺灣社會學會」。

「成立一個專業性的學術協會，對於一個西方新學科在中國的發展而言至關重要，學會將賦予其會員一種集體的身分與認同，其專業性更能在社會之中獲得承認。」（參閱 孫中興，1987：120）因此，此節將先就歷史事實進行梳理，介紹中國社會學社在中國大陸的成立與發展。進而再考察中國社會學社在臺復立以及初期運作的情形。此外，我將留意臺灣時期的學社是否與大陸時期之間存在著任何的關聯性或延續性，以及學社的主要社員之轉變。最後我將梳理發行《中國社會學刊》的始末及其特殊之處。

<sup>16</sup> 〈美國近年來在社會學和社會工作方面的進展〉，原為英文。參閱：龍冠海，1974，〈我赴美進修時的訪問與研究工作〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 1-10。

<sup>17</sup> 參閱：龍冠海，1972[1937]，〈抗戰時期的大學教育〉，收錄於龍冠海，《社會與人》，臺北：傳記文學，頁 173。

### 2.3.1 1949 年之前的中國社會學社

在考察臺灣時期的中國社會學社之前，我們先回顧學社在 1949 年之前的狀況。孫中興曾就此進行過詳細的史料查證。<sup>18</sup>孫中興首先提出中國社會學專業團體的承繼問題，他指出「中國社會學史上的第一個專業結社並不是『中國社會學社』，而是在 1922 年由余天休(1887-?)於北京所發起的『中國社會學會』。」(1991: 120) 該會會員人數不詳，也並沒有發揮集體的力量，該會雖曾發行《社會學雜誌》，共出版兩卷八冊，最後也因缺乏稿源與經費而終止。

孫中興認為二十年代晚期稱得上中國社會學的關鍵，包括一批留美歸國的社會學碩博士，以及公私立大學相繼成立社會學系，無論人還是制度皆具新氣象。(參閱 1991: 122) 1928 年「東南社會學會」在上海成立，此學會的發起源於一場飯局。1928 年 9 月 6 日孫本文設宴為吳景超洗塵，在場尚有余天休、吳澤霖、潘光旦、王際昌、應成一、俞頌華、李劍華、溫崇信、游嘉德等人。(參閱 1991: 123) 其中孫本文被選為常務委員兼《社會學刊》編輯主任。

然而，「東南社會學會」與日後的「中國社會學社」又有甚麼承繼關係呢？根據孫中興的考察，在 1929 年 3 月 31 日「東南社會學會」上海部第二次常會記錄中便討論了「燕京大學社會系主任許仕廉發起組織中國社會學會，請求東南社會學會加入案」。這項提議在 1930 年 2 月 8 日和 9 日實現，這兩天「中國社會學社」在上海舉行成立大會，蔡元培受邀發表「社會學與民族學」演講。(參閱 1991: 125-126) 中國社會學社在成立之初，提出了八項任務：1. 研究社會學的理論；2. 討論社會問題；3. 指導社會調查；4. 促進社會工作；5. 定期發行《社會學刊》；6. 編輯翻譯社會學專著；7. 主辦社會學講座；8. 成立社會學的圖書館。(Chung-Hsing Sun, 1987: 123)

此外，孫中興還同時考察了 1949 年之前中國社會學社所舉辦的「年會」<sup>19</sup>時間、地點、主題以及主要核心人物。透過「年會」的舉辦地轉變可看出社會學發展在地緣上的開展，以及學術活動深受大環境的政局影響。從《社會學刊》的版權頁所刊載的資訊，孫中興特別指出孫本文對中國社會學社以至於中國社會學史的地位。孫本文除了個人的學術著作豐沛，其《社會學原理》一直是最重要的社會學教科書，更關鍵的是他長期主持中央大學社會系系務，又在學社之中長期處於領導位置，積極投入學術行政工作。其次，學社之中較為重要的便屬吳澤霖、吳景超和許仕廉。在此可特別留意，龍冠海等影響臺灣社會學發展的學者，皆不曾在全國性的專業協會之中居於核心職務。

---

<sup>18</sup> Chung-Hsing Sun (孫中興), 1987, "The Development of The Social Sciences in China Before 1949", Doctoral dissertation, Columbia University. 孫中興, 1991, 〈1949 年以前的「中國社會學社」及其核心人物〉,《中國社會學刊》, 第 15 期, 頁 120-139。因孫中興曾在美國的幾個東亞圖書館翻閱了一些原始檔案資料, 如《社會學刊》、《社會建設》, 於是他的考察並不僅限於當時學人的回憶與紀錄。

<sup>19</sup> 中國社會學社從 1930 年到 1949 年共召開一次成立大會和九次不是每年召開的年會。

### 2.3.2 在臺復立與龍冠海的復興

1949年，中國社會學社的核心成員們皆未同國民政府來臺，其各自原因為何不得而知。以中研院社會科學所陶孟和<sup>20</sup>的例子來看，他之所以拒絕南遷臺灣，據聞是和史語所的傅斯年相處不合，私人情緒顯然是他選擇留在大陸的主因之一。<sup>21</sup>於是我們只能說政治因素以及私人因素皆同時發生作用著，當社會學人在思考撤留問題之時，並未存在著一個明確的未來圖像作為選擇的依據，往往僅憑個人處境與意識擇之。但依據中國社會學社核心成員的選擇，我們也許可以猜測在當時國民黨政權因意識形態的問題，並未對社會學給予足夠的支持與信任，以至於社會學者不看好遷臺之後的發展性。反之，龍冠海則成為特例。<sup>22</sup>

1951年中國社會學社在臺灣復立。關於復立的詳情現已難還原，楊懋春於〈The Development of Sociology in Taiwan〉<sup>23</sup>（1975）特別以一節的篇幅回憶謝徵孚<sup>24</sup>對臺灣社會學的貢獻。根據此文記載，謝徵孚曾積極協助籌辦社會學的教學與研究，恢復了中國社會學社，並擔任理事長一職。謝徵孚運用其學術影響力，以及個人與國民政府的良好關係，遊說政府讓各大學能開設社會學相關課程。

根據龍冠海的記載，<sup>25</sup>1951年11月20、21日學社舉行遷臺後第一屆年會，年會議程包括名人專題演講、社員宣讀論文、社務討論、選舉理監事以及社員集體參觀等。第二屆年會於1953年3月14、15日舉行，討論主題為「收復大陸後中國社會重建問題」。第三屆年會於1955年3月5日舉行，僅有社員宣讀論文。此後便因經費困難無按時舉行年會。1957年因孔德逝世一百週年，學社舉行第四次年會，並藉《學術季刊》（第六卷第一期）出版「孔德逝世百年紀念專號」。

1959年學社推派常務監事居浩然教授，出席在義大利米蘭舉辦的第四屆世界社會學大會。在此會議上居浩然成功的讓中國社會學社加入國際社會學社

---

<sup>20</sup> 陶孟和（1889-1960），原名履恭，天津人，祖籍浙江紹興。留學日本、英國，1913年獲倫敦經濟學院經濟學的科學學士(Bachelor of Science)，他師從社會學家威斯特瑪克（E. A. Westermarck）和霍伯浩斯（L. T. Houbhouse），並曾與馬林諾夫斯基（B. Malinowski, 1884-1942）同學。1914-1927年任北京大學教授、系主任、文學院院長、教務長等職。陶孟和是中國社會調查的重要推手，曾主持「社會調查所」，1934社會調查所併入中央研究院，稱社會科學研究所（1945年1月改稱「社會研究所」），陶孟和任所長。

關於陶孟和的學位，中文文獻記載都是「經濟學博士」，孫中興老師透過英文文獻的考察確證為「經濟學的科學學士(Bachelor of Science)」，感謝孫中興老師提供此資訊。

<sup>21</sup> 陳永發、謝國興，2008，《追求卓越：中央研究院八十年》，臺北：中央研究院，頁32。

<sup>22</sup> 龍冠海對共產黨深惡痛絕，於是絕不可能留下。這可從他的學生章英華的回憶得知：「他一直不滿共產主義，曾在討論社會學在中國發展的數篇文章中，指陳一些社會學家的錯誤選擇，以及在共產社會的乖舛命運，也為文批判共產主義。」（章英華，1991：42）

<sup>23</sup> 楊懋春，1975，〈The Development of Sociology in Taiwan〉，《東吳學報》第4卷第5期，頁53-96。

<sup>24</sup> 謝徵孚（1901-1967），早年留學法國獲社會學博士學位，在大陸時期任教於中央大學，曾任南京市教育局局長、南京市社會局局長，於1940年任中央政府社會福利司司長。1949年之後在臺灣，任教於省立師範學院與國立政治大學，並任職於省社會處處長。謝徵孚一向與中央政府以及國民黨保持極為良好的關係。

<sup>25</sup> 龍冠海，1963，〈社會學在中國的地位與職務〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第1期，頁14。

(International Sociological Association)，並且他本人當選為國際社會學社理事會理事。<sup>26</sup>中國社會學社第五屆年會則在同年 12 月舉辦，由居浩然報告出席世界社會學會情形，並請楊懋春、芮逸夫二位社員進行專題演講。

三年後（1962 年），第五屆世界社會學大會舉行於美國華府，中國社會學社更進一步由謝徵孚、楊懋春、居浩然、傅尚霖、黃文山代表出席，居浩然並在大會中宣讀「人類知識的成熟性」一文，是中國社會學者在世界社會學大會上宣讀論文的第一人。（居浩然，1971：7）

中國社會學社從 1951 年 11 月舉行遷臺之後第一次年會，到 1963 年共舉辦了六次年會。1963 年 6 月 1 日下午二時舉行第六次年會，同時改選理監事，新任理事互選常務理事，共推謝徵孚為理事長。<sup>27</sup>謝徵孚於 1967 年過世，其遺缺的理事長一職，經 1967 年 8 月 20 日第五次常務理監事聯席會議通過，由龍冠海接替繼任。

然而龍冠海接下理事長一職時，中國社會學社的情況如何呢？這問題的答案可從《國立臺灣大學社會學刊》第四期（1968）的「中國社會學社動態」中嗅出端倪。龍冠海上任之後促成四點決議：1. 加強組織，擴大徵募社員；2. 增進學術研究工作（包括舉辦學術演講與座談）；3. 籌措基金，以利社務之擴展；4. 積極籌辦社員大會。龍冠海的第一難題應屬經費問題，這將涉及年會以及各學術活動的舉辦與期刊的編輯刊印。在龍冠海任理事長之前已超過四年未舉行過年會，更遑論其他工作的推動。為了解決經費問題，龍冠海授權四位籌募委員：王家銓、曾祥浪、徐學陶、任佩玉負責籌措募捐基金。為了召開第七次年會，龍冠海不僅對外進行募捐，亦同時要求全體理監事每人認捐一百元。另外「加強組織」的提案中，龍冠海新增設了總幹事一人、副總幹事若干人，幹事原則上由各大學相關學系選派一人擔任。<sup>28</sup>這顯然表示著 1951 至 1967 年，臺灣各大學之社會學系與中國社會學社之間並無太多連繫，甚至可以說中國社會學社與社會學界之間是隔絕狀態。<sup>29</sup>我認為如此嚴重的經費缺乏，年會籌辦的停滯，以及學院之中的參與性不足，可以看出在 1967 年龍冠海接任之前，中國社會學社並不是一個組織性很強的學術性協會，其核心成員很可能皆不是學術界人士。這即是說，學社雖在 1951 年復立，卻要遲至 1967 年龍冠海職掌之後才稱的上是專業的學術性協會。

接著我們還可以對中國社會學社的參與社員之背景進行考察，觀其所透露的

---

<sup>26</sup> 參閱：居浩然，1971，〈社會學在中國〉，收錄於居浩然，《寸心集》，臺北：傳記文學，頁 7。

<sup>27</sup> 詳細理監事名單可見於《國立臺灣大學社會學刊》第一期，頁 127、第四期，頁 207。

<sup>28</sup> 臺大社會系、中興社會系、師大社教系、臺大農推系、東海社會系、文化學院社會工作系等六系參與。1967 年的總幹事為龍兆祥，副總幹事為黃大洲（臺大農推系）、張曉春（臺大社會系）、楊國賜（師大社教系）、李鐘元（中興社會系）、孫清山（東海社會系）、鄭義雄（文化學院社工系）。然而，東海代表孫清山因路途遙遠並未真正參加幹事會議。參見：張曉春，1968，〈中國社會學社動態〉，《國立臺灣大學社會學刊》，4 期，頁 207。

<sup>29</sup> 關於這點，居浩然曾約略點到。參閱：居浩然，1971，〈社會學在中國〉，收錄於居浩然，《寸心集》，臺北：傳記文學，頁 5。

意涵。《國立臺灣大學社會學刊》第一期（1963）刊載了一則〈中國社會學社社員概況之統計分析〉，此文透過三份不同年度現已佚失的資料——「中國社會學社社員錄」（1953）以及 1959、1963 的社員登記名簿——進行簡單的統計。結果可分為三部分：「人數、性別與籍貫」、「學歷概況」、「就業情況」。正式社員人數部分，1953 年時總計有 148 人，1959 年增長為 289 人，1963 年則陡降為 62 人。<sup>30</sup>若依當時臺灣完全沒有社會學系與研究單位而論，這樣的人數可以說是多得不可思議，同時也正呼應著本論文一開始的懷疑。然而，若再對照「就業情況」便可稍稍釐清這個數據。1953 年，社員在大學之中教書的只有 14 人（佔該年人數的 9.5%），1959 年則有 29 人（10%），1963 年則是 15 人（24.2），顯然，中國社會學社至 1963 年社員是「教授」的比例其實非常的低，而社員的職業別為「公務」人員的比例一直保持著 44-51%，另外甚至還有職業別為「軍事」、「工業」、「家務」的都還有 2-5% 左右。

表〔2-1〕1953-1963 中國社會學社社員概況之統計分析

|      | 社員人數  | 大學教授人數與佔該年人數的百分比 | 公務人員數與佔該年人數的百分比 |
|------|-------|------------------|-----------------|
| 1953 | 148 人 | 14 人（9.5%）       | 69 人（46.6%）     |
| 1959 | 289 人 | 29 人（10%）        | 128 人（44.3%）    |
| 1963 | 62 人  | 15 人（24.2）       | 32 人（51.6%）     |

（資料來源：龍冠海編，1963：127-130）

換言之，從這份統計資料之中，我們可以看出中國社會學社在復社初期，其社員絕大多數根本就是國民政府的各級人員，而非純粹的學術性質。若再搭配龍冠海任職理事長的時間點，我們也許更可以呼應前文的推論，中國社會學社雖復立於 1951 年，然而真正開始以學術性的邏輯進行組織運作則不得不歸功於龍冠海的導正。

總之，中國社會學社在臺灣初期的主要社員雖然皆是從大陸撤退來臺的教授與公務人員，學社在大陸時期的定位非常明確，是屬於專業性質的學術協會，然而到臺灣之後卻並非純粹由學術中人組織復立，教授社會學的學者們是學社之中的少數，這必然將學社導向非學術性的方向。也因此龍冠海曾感嘆：

過去大陸的中國社會學社和現在（1963 年）臺灣有一最大不同之點，即前者社員大多數都是在大學裡教書或做研究的，而後者的絕大多數卻是在中學與政府機關裡以及工商業界任職的。現在的社會學社學術氣味不

<sup>30</sup> 根據文中註解，1963 年的大會因有許多社員並不知情，而在臺北開會的當天又突降大雨，於是出席人數較少。然而，我認為這些原因雖有所影響，但這也透露出學社內部的決策與資訊未具有普遍性，其核心成員很可能實際上就是大約 60 人左右，其餘的外圍社員也許並不是社會學界之人。

如過去的濃厚，也不亦得到社員熱誠的全力支持，更不能像過去大陸的出版社刊，因為社員大多數已離開了社會學的崗位，不能繼續從事本行的研究——這可能是影響它由盛而衰和不易扮演其真正角色的主要原因。  
(1963：15)

從1963年龍冠海以及中國社會學社的處境，回首1960年臺灣大學成立社會學系，雖亦是艱困草創，但這卻是一不得不的「兩面作戰」，即同時進行籌備社會學專業協會與教學機構，因此才真的慢慢點燃一些學術的星火。有了一批具學術專業的教師以及有志於社會學的學生之後，龍冠海也才能有足夠的社會聲望「復興」中國社會學社，讓它逐步走向專業性的學術協會，而專業性的初步達成可從1971年發行《中國社會學刊》做為起始。

### 2.3.3 中國社會學刊及其運作

龍冠海非常重視「加強團結」，這包含將學人組織起來成立專業性的學術協會，以及發行學術期刊，籌辦刊物一則以利推廣社會學，二則可有一畝園地供社會學者在此交流。籌辦專業性的學術刊物得具備許多條件，除了經費的來源之外，更為重要的還是稿件來源。從前文之中我們可清楚看出，中國社會學社雖在臺成立多年，實際上其社員屬學術中人者甚少，因此學社遲遲未曾正式出版學術刊物。在《中國社會學刊》發行之前，好些系所已有自行的刊物，包括中興大學社會學會所編印的《社會研究》(1961年創刊)、臺大社會系出的《國立臺灣大學社會學刊》(1963年創刊)。<sup>31</sup>然而這些刊物畢竟是限於一系或一校，而非定位為全國性的社會學最重要的刊物。經多年努力，龍冠海於1971年促成《中國社會學刊》復刊，在創刊號的「發刊詞」中龍冠海提到，說是復刊，然而實為創刊。龍冠海論述了為何要發行專業的社會學刊：

任何一門學問的發展都要靠好些方面的協力推進。首先需要對該學問有研究者的倡導；其次，需要在大專院校中開設該門學問的課程；最後還需要政府與社會人士的支援。這幾方面是有連帶關係的，而以第一方面特別重要。關於研究者的倡導大概又可有幾種方法，例如：組織該門學問的團體，共同研討，以資宣揚；在學校裡傳授該門學問的知識，以培植人才；及發表論著，以廣流傳。[.....]大凡有社會學團體組織的國家大都有其刊物出版，作為研究這門學問者彼此間溝通之媒介，同時也藉以表現其活動狀態及其研究成果。由此，足見其出版刊物之重要性。  
(龍冠海，1971：i)

此文交代了龍冠海對其自身工作的定位，這亦是一門學科欲生根發展的普遍性論斷。龍冠海顯然是有意識的逐步建立學術發展的制度性基礎，從授課、創系再到投入中國社會學社的重新定位，最後才是建立一個學術的知識平台，供全國的社

<sup>31</sup> 東海大學在1971年之前僅有全校聯合發行的《東海學報》，該刊物創刊於1959年。1983年《東海學報》拆成三份，其中社會科學院獨立出版，更名為《東海學報（社會科學學院）》。

會學人發表學術成果。

就內容而言，《中國社會學刊》創刊號在當時有幾個「創新」之處，除了附中英文摘要，以及收錄與社會工作相關的論文之外，我認為最有意思的是開闢了「國內各大學社會學系及其有關學系簡介」與「國內外社會學界消息」。「學系簡介」的部分，其實一點也不簡單，而是十分詳盡。創刊號介紹了全臺九所社會學相關學系，<sup>32</sup>內容包含學系創始的簡歷、教師學經歷與專長介紹、學生人數、畢業生人數及就業深造情況、教學內容（包括開授課程、研究調查）、研究成果、圖書與出版物、未來展望；有些甚至還介紹「與相關機構的合作」，內容記載籌辦各類議題的研習營或各種社區服務的實作參與。「學系介紹」專欄雖僅止於創刊號，然而這樣的規劃與安排，正突顯出龍冠海在主編社會學刊時的企圖，即他並非流於形式的但求學社有專屬刊物即可，而是將《中國社會學刊》真正視為全臺灣社會學界所共同擁有的學術平臺。也許當時的學界未必如此緊密聯繫往來，但至少龍冠海所編的創刊號，開出如此大的格局，以待全國眾系所的學人們共同耕耘。

另外「國內外社會學界消息」是另一個有意思的專欄，此目的有點類似於「學社通訊」。在創刊號上，刊載居浩然的〈出席第七屆世界社會學大會報告〉與朱岑樓的〈出席太平洋社會學會一九七一年年會報告〉。而這一專欄則維持至第六期（1982）才消失。

順帶一提，龍冠海最後只主編了《中國社會學刊》創刊號（1971），第二期（1972）的主編變換成楊懋春。這是因龍冠海於1972年突然中風，不良於行，此後龍冠海便隱身退出中國社會學社與學刊的各項人事記錄之中。

## 2.4 龍冠海與臺大社會系

臺灣大學社會學系成立於1960年，從創建始末可得出，學系建立的關鍵取決於個人的意志與網絡。<sup>33</sup>臺大社會系的設立，並非校方由上而下的計畫推動，而是由極少數的老師憑藉著個人力量促成。若無一兩個人看重教育的意義，並不厭其煩的四方遊說，且願意捲起袖管的投入草創的繁瑣行政，成立一個系所顯然是遙遙無期。本章雖將「人」的作用置為首位，然而我們還是不能忽視臺大社會系創立於冷戰結構之下，在少數教授的奔走之外，美國的力量（亞洲協會 Asia

---

<sup>32</sup> 這九所為：臺灣大學社會系（1960）、臺灣大學考古人類學系（1949）、臺灣大學農業推廣學系（1960）、臺灣師範大學社會教育學系社會事業組（1955）、政治大學民族社會學系（1955）、中興大學社會學系（1955）、東海大學社會學系（1956）、輔仁大學社會學系（1969）、中國文化學院社會工作學系（1963）。

<sup>33</sup> 雖然本節將系所建立的關鍵放在個人的意志與網絡。然而不可否認，一九五十年代臺灣的高等教育與學術發展，政治、外交、社會因素絕對具相當的作用。並且，社會學在臺灣的發展受阻，有很大的可能可歸因於政治性的思想防堵。

Foundation) 與當時臺灣政治的控制皆強力的左右介入，這是當時的歷史背景，而「人」的嘗試與努力便是在這布幕上演。

1949 年之後臺灣雖聚集了一些社會學者，然而若沒有辦法成立社會學系所，這一學科便不可能培育新血，更遑論傳統之建立與開展。從臺大的案例之中，我們便可看出「人」在其中的作用，系所設置往往並非源於校方的命令，促成一所學系的成立，得有具此意識的人持續不懈的努力，等待時機的適當成熟。這樣的工作並非自然，並不是每一個社會學者都會如此做，這正是突顯出龍冠海的獨特性（在這一點上，楊懋春和龍冠海相同），即清楚地意識到辦學非常重要，尤其是學科的發展的第一步得要先於大學之中成立專業系所，育人（培育社會學者）是緩慢的過程，於是更要優先。

#### 2.4.1 創系始末

根據龍冠海的說法，臺大在正式成立社會學系之前至少經過五次叩關。<sup>34</sup>最早，在 1950 年左右龍冠海剛到任臺大便曾拜訪當時的校長傅斯年，詢問是否可能設立社會學系的問題，傅斯年基於不願看見臺大擴張過快，表示四年之內無此希望。第二次則是 1951 年中國社會學社在臺復社，通過議案用該社名義致函臺大請求設立社會學系。第三次（年代不詳）是中國社會學社直接推派代表前往臺大拜會錢思亮校長，同時亦前往拜會臺灣省主席吳國楨，商討設系事宜，請求經費支持。此次得到吳國楨主席的正面回應，並口頭承諾補助十萬元，於是龍冠海還曾起草擬訂計劃與預算書，然而這些努力都在省主席換人之後回到原點。

第四次嘗試則是 1958 年楊懋春從美國返臺任教於臺大農學院之後，楊懋春以及原在臺大開設社會學課程的幾位教授（包括：郝繼隆、陳紹馨、芮逸夫、衛惠林、龍冠海），曾數度聚會交換意見，並舉辦座談會，之後他們聯名並由楊懋春起草陳情書向臺大校方陳情訴願。其中提出四個設置社會學系的理由：第一、社會學是門廣被承認的基本學科，它與政治學、經濟學、法學、人類學及心理學同等重要，而且它還是其他各社會科學的基礎部份，又是各科的整合者；第二、據聯合國文教組織調查，世界各個進步大學皆紛紛成立社會學系；第三，1949 年之前在大陸已有多所社會學系，培育眾多社會學者以及社會工作者，這些系所在 1949 年之後皆被取消甚至迫害，因此若不立即開始培育下一代，相關領域將無以為繼；第四，若未設立社會學系將無法與他國學校進行交流與合作。這次陳情算是獲得正面回應，錢校長亦同意增設社會學系，但依舊因經費問題而遲遲得不到結果。<sup>35</sup>

新的轉機在 1959 年出現，農復會聘任楊懋春主持第二次臺灣鄉村社會經濟狀況調查與評鑑，農復會同時還邀請了香港大學的兩位教授以及亞洲協會（Asia

<sup>34</sup> 龍冠海，1965，〈國立臺灣大學設置社會學系的來龍去脈〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 1 期。

<sup>35</sup> 楊懋春，1980，〈記臺大社會系之創立〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 14 期，頁 4-10。

Foundation) 代表米勒先生 (Richard J. Miller) 參與評鑑。<sup>36</sup>米勒所代表的亞洲協會有意協助發展中華民國的社會科學人才培育，楊懋春正是在如此的機緣之下和米勒提起了成立臺大社會系以及鄉村社會經濟研究所的計劃構想。在楊懋春居中牽線之下經費有了曙光，臺大錢校長亦樂見其成，進而由校方與亞洲協會正式簽訂計劃。<sup>37</sup>計劃內容包括：

亞洲協會向國立臺灣大學提供美金伍萬元，使能同時創設一社會學系及一社會經濟研究所。此宗款項用來購置所需設備與圖書，不得用於人事費及建築費。又為儲備學系與研究所將來所需師資，亞洲協會每年提供兩名赴美留學的助學金。學成後回國服務。這項獎學金的提供，先以連續三年為期，三年過後，再視情形酌定繼續或停止。(楊懋春，1980：5)

另外，在米勒提交計劃之後，亞洲協會舊金山總部還曾另派社會學專業的顧問艾伯華教授 (Wolfram Eberhard) 及其夫人 (社會工作專家) 來臺考察發展社會學教學與研究的必要及條件，並與臺大六位教授 (即上文所提及的龍冠海等六位) 多次交換意見。因艾伯華本身亦是美國加州大學社會學教授，根據楊懋春的回憶，艾伯華在考察之餘，亦參與討論社會系的學科大綱。龍冠海的回憶，也提及艾伯華教授與夫人對於原本計劃之中將社會工作與社會系同步發展的方案表示疑慮，認為如此計劃過於龐大，社會工作教學的條件亦不成熟，於是他們建議先發展社會學即可。這樣的建議顯然得到了附議，於是一開始臺大僅發展純粹社會學，而未設置社會工作組別與師資。<sup>38</sup>1960年7月，臺大社會學系終於成立，設於法學院之下，聘龍冠海、陳紹馨、郝繼隆為專任教授，龍冠海為系主任，第一年學生男女共35人。

#### 2.4.2 課程與教學

社會學系成立之後其實才是一連串問題的開始，最關鍵的便是「要教什麼」與「怎麼教」等問題。雖然臺大社會系的課程與教學並無資料顯示是由龍冠海所獨自規劃，然而在此我還是認為有必要進行史料的整理工作，做為此章的題外話。題外話的原因是稍稍脫離了個人的作用，卻也並不偏離主軸。藉由課程與教學或研究的考察，我們可進一步逼近臺灣第一代社會學人思考如何將社會學訓練具體化，這樣的具體化必然是一種妥協，得遷就於當時的人力、物力以及經費。無論理想的教育該是如何，現實上的規劃以及每一年的反復運作，必然也便走出了屬於臺大社會系的特色，其中自然包含著究竟學術傳統是如何被教授與被習得的問

---

<sup>36</sup> 這裡可同時看出社會學系在臺大的創建，潛在著錯重複雜的力量於其中作用，農復會顯然與當時的黨國體制有關，亞洲協會的背後顯然有美國的政治勢力。然而這部分，礙於資料限制，僅能留待後人繼續追索。

<sup>37</sup> 楊懋春，1980，〈記臺大社會系之創立〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第14期，頁5。

<sup>38</sup> 臺大社會系開始發展社會工作領域的教學與研究，遲至1972年范珍輝繼龍冠海之後任系主任之時才設置社會工作組。此時期社區發展、社會救助、兒童福利、老人福利等普遍受到政府與社會重視。

題。

先就必修課程而論，現有資料中並未存有臺大社會系創系第一學期的課程記錄，但根據龍冠海與王培勳於 1963 年所做的〈臺灣各公私立大專院校社會學教學調查之統計分析〉，<sup>39</sup>我們可看見 51 學年度臺大社會系的必修課程設計。須注意因臺大社會系成立於 49 年，於是 51 學年度該系尚未有四年級學生，因此必修課程是否準確不可得知。

表〔2-2〕51 學年度臺灣大學社會學系必修課程

| 修習年級 | 科目名稱    | 學分 |
|------|---------|----|
| 一年級  | 社會學     | 6  |
|      | 普通心理學   | 6  |
| 二年級  | 社會統計    | 6  |
|      | 人類學或民族學 | 6  |
|      | 社會研究方法  | 4  |
|      | 社會學名著選讀 | 4  |
|      | 社會心理學   | 3  |
| 三年級  | 社會思想史   | 8  |
|      | 中國社會問題  | 6  |
|      | 社會福利及行政 | 6  |
|      | 社會調查    | 4  |
| 四年級  | 近代社會學理論 | 4  |
| 共計   |         | 63 |

(資料來源：龍冠海、王培勳，1963：117-126)

從臺大社會系的必修課程中，我們可以看出在規劃上格外重視「社會思想史」、「人類學或民族學」以及「社會研究方法」與「調查研究」。<sup>40</sup>社會思想史是龍冠

<sup>39</sup> 龍冠海、王培勳，1963，〈臺灣各公私立大專院校社會學教學調查之統計分析〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 1 期，頁 117-126。

<sup>40</sup> 在龍冠海與王培勳的調查報告共調查了 26 所學校之系所，其中設立社會學系或社會工作（事業）組的計有四校：臺灣大學、東海大學、中興大學、師範大學。在此我皆以東海社會系與臺大社會系對照比較，因在學系的性質與定位上兩校最為接近，皆是純粹的以社會學專業知識為主。

海於美國的所學專業，在臺大此科目佔 8 學分是全部科目之中最重，這同時也是當時全臺社會學系課程中學分最重的一門課。

此外，將「人類學或民族學」做為必修課更是獨步全臺，這樣的規劃大概與社會系和考古人類學系之間的淵源以及成員的密切往來有關。在當時因教授多留學美國，美國社會學的傳統自然位居主流，這從社會學基本教材之中便可得知。然而「人類學或民族學」作為法國社會學傳統非常重要的一部分，此課程必然幫助學生意識到不同研究路徑之間的區別，亦讓臺大社會系保持更多元傳統的可能性。根據我的推測，此課程的講授者大概便是臺大考古人類學系的衛惠林或芮逸夫。

「社會研究方法」與「調查研究」這兩門課，就當時臺灣各社會學系所的情況而論，有的系所是合併講授，有的則分為兩門課，而臺大便屬後者，兩門課加起來共有 8 學分之重。

除了必修課程之外，臺大社會系初期還有「實地考察」的「習慣」，之所以稱為習慣而不是傳統，主要是因為在各項資料上並未看見「實地考察」究竟維持了多久，<sup>41</sup>為何如此規劃的原因與詳細的運作情形皆不可得知。換言之，臺大社會系在六十年代的這些「實地考察」，在臺灣社會學史具有多大的意義實在難以論斷。我們可確定的僅是：第一，當時臺大社會系十分強調集體性的社會參訪與研究調查，可說是全系總動員。第二，「實地考察」並非單一課程的內容，而是每個年級每年度皆有。第三，不分年級皆須「實地考察」的意涵，至少表示出臺大社會系初期的教師認為社會學的訓練不可限於學院，必須走出教室認識真實的社會運作方式與人的處境，尤其該走出都市，走入社會的各種邊緣底層。第四，學生集體的「實地考察」可和系所或某些教授的研究計畫相輔相成，一來讓學生共同參與計畫之中，學習實作各種調查方法，二來又可解決研究調查人力不足的問題。

以下僅附上民國 53 學年度的考察紀錄以供參照：

表〔2-3〕民國 53 學年度臺大社會系學生實地考察

| 民國 53 學年度臺大社會系學生實地考察 |            |     |                   |        |
|----------------------|------------|-----|-------------------|--------|
| 年級                   | 時間         | 領隊  | 考察單位              | 地址     |
| 一年級                  | 1964/11/09 | 王培勳 | 臺北監獄<br>省立桃園少年輔育院 | 桃園龜山林口 |

<sup>41</sup> 在《國立臺灣大學社會學刊》第 2、3 期皆有詳細紀錄各年級實地考察的資訊。時間向度從 1964-1967 年。第四期（1968）則改為紀錄「集體研究」，包含貧戶調查、職業婦女態度之研究、臺北市少年犯罪之研究。其中貧戶調查是因臺灣省政府委託臺大社會系調查臺北市、臺北縣及陽明山管理局等地區，共計貧戶兩萬餘戶，而調查隊則由臺大社會系二、三、四年級組成，全系六位老師參與其中。

|     |               |             |  |                        |
|-----|---------------|-------------|--|------------------------|
|     | 1964/12/30    | 王培勳         | 華興育幼院                                    | 陽明山                    |
|     | 1965/03/26    | 丁碧雲、王培勳     | 臺灣省政府社會處                                 | 南投中興新村                 |
|     | 1965/03/27    | 丁碧雲、王培勳     | 省立進德中學                                   | 彰化                     |
| 二年級 | 1964/11/09    | 朱岑樓、黃美蓮     | 華興育幼院                                    | 陽明山                    |
|     | 1965/01/08    | 朱岑樓、黃美蓮     | 裕隆汽車製造廠                                  | 新店                     |
|     | 1965/03/30    | 陳紹馨、朱岑樓、黃美蓮 | 省立彰化少年輔育院<br>省立進德中學<br>臺中育幼院<br>臺灣人口研究中心 | 彰化田中<br>彰化<br>臺中<br>臺中 |
|     | 1965/03/31    | 陳紹馨、朱岑樓、黃美蓮 | 臺灣省政府社會處                                 | 南投中興新村                 |
| 三年級 | 1964/12/12-13 | 丁碧雲、李增祿     | 南方澳漁村訪問漁民生活                              | 蘇澳                     |
|     | 1965/04/03    | 龍冠海         | 臺陽金屬礦業公司礦場<br>民生基本建設實驗區                  | 臺北深坑<br>臺北木柵           |
| 四年級 | 1963/12/12-13 | 丁碧雲、李增祿     | 南方澳漁村訪問漁民生活                              | 蘇澳                     |
|     | 1965/04/02-03 | 李增祿         | 臺灣肥料公司第五廠<br>獅頭山廟宇及僧侶概況調查                | 新竹<br>苗栗               |

(資料來源：龍冠海編，1965：157)

## 2.5 社會調查與都市研究

臺大社會系自 1960 年成立以後，便擬訂從事一系列的社會調查研究。社會調查是中國社會學史上重要的「運動」，<sup>42</sup>甚至可以說已構成一種「傳統」。20 世紀上半葉整個中國社會學界無不進行著各種不同的社會調查研究，<sup>43</sup>這樣的傳統不僅在當前的中國還看得到痕跡，同時也透過臺灣第一代學人傳入臺灣。社會調查無論在中國還是臺灣，都是社會學亟欲在本地扎根的主要策略，龍冠海並不是到了臺灣創建臺大社會系時才意識到這點，龍冠海與社會調查之間的關聯得追溯至社會學在大陸時期的狀況，我們也許可以說在 1949 年之前，承繼西方學術傳統的中國社會學已進行過一次「本土化」的嘗試，而臺灣時期則是接續相同的思

<sup>42</sup> 閻明在《中國社會學史》中的第三章便以「中國社會調查運動」為標題。

<sup>43</sup> 關於社會調查在中國的詳細情況可參閱：閻明，2010，《中國社會學史：一門學科與一個時代》，北京：清華大學出版。龍冠海，1963，〈社會調查在中國的發展〉，收錄於龍冠海，《社會調查概述》臺北：文星，頁 69-90。

維，只不過是本土化的「本土」僅限於臺灣了。

在正式進入此節之前，我將先點出一個問題：為何社會調查在中國社會學的發展中佔有如此重要的位置？思考這問題將有助於我們理解那一代人所做的努力。接著，我便透過龍冠海的學術生涯，尤其是龍冠海在臺大所推動的社會調查進行考察，逐步的呈現龍冠海如何將社會學進行雙重的轉化，這將分為三個面向：龍冠海如何論述社會調查，調查實作的成果及其脈絡與意義，運用調查方法進而開展出的學術關懷——都市社會學。

### 2.5.1 社會調查的時代意義

嚴格說來，社會調查並非社會學的一子領域，而僅是種研究方法。社會學經由返國學人承襲各種傳統傳入中國，無法等同於社會學在十九世紀下半葉在西方的學術傳統中孕育而生，後者有其內在理路的學術脈絡，其難題之一則是：社會學做為一門獨立自主的學科，該如何區別劃清於其他學科？社會學在中國的發展則是憑空的移植，面臨一個很大的困難：該如何讓中國人接受社會學？換言之，社會學作為西學之一種，它是否能在中國扎根是個關於「說服」的正當性問題時，這樣的「集體困擾」必然導引著每一個留學歸國的社會學人的各種學術行動。

再換個角度，這問題也並非社會學界獨有，是整個學術在遭逢西力衝擊而新舊交替過渡之時，每一個學科都得面臨到的時代問題。對於中國本身舊有的知識體系與學門，這樣的問題所產生的焦慮展現在如何轉變成像西方學術的「新」，即如何科學或客觀的理解各種社會現象。<sup>44</sup>社會學所面臨的情況，乍看相似卻還是有些微不同，社會學在中國被接受或取得一定的學術位置，它不需提出「新」主張，中國第一代社會學者往往選擇一條更簡單的路，那就是直接強調研究方法的科學或實證性質，即科學且客觀的調查。然而，一體兩面的，社會學也正是在此時代因素下走上了「先天不良」的道路，即不是均衡並重的將西方不同的學術傳統平視正視，換言之，倘若不是特別強調科學與客觀實證的社會學傳統，想獲得承認與接受則相對困難許多。

若以龍冠海作為案例置於此脈絡中，根據龍冠海的著作以及相關資料，龍冠海在留學期間並未特別鑽研社會調查方法，無論就其師承、著作以及自我定位皆是以思想史為主。雖然我們無法確認他是否曾涉獵過一些基本的調查方法與實作，但至少直至返國初期（1935-1939），龍冠海皆不曾發表過任何和社會調查有關的文章。在一個「調查運動」風起雲湧的時代，不參與且不以任何形式的社會調查為學術工作的社會學者並不算多。龍冠海要到 1939 年因抗戰於成都之時，才幫學生統籌編輯出版了上下二冊《社會調查集刊》。在這次編輯工作之後，龍冠海還是沒有投入調查運動之中，八年後（1947 年），龍冠海才發表與翻譯各一篇關於社會調查的文章，這也許是大環境的抗戰與政情影響著他。然而，相較於同時

<sup>44</sup> 創立中研院歷史語言研究所高舉「新史學」大旗的傅斯年便是一例。參閱：王汎森，2012，《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》，北京：三聯。

期的其他社會科學家，龍冠海顯然很難稱得上是一個「社會調查者」。更明確地說，他其實一直都未曾將學術重心放在真正的調查工作中，相較於社會調查，龍冠海似乎更重視社會工作與社會學的關係。

既然如此，龍冠海是何時開始重視並關注社會調查，將它作為自己的研究對象呢？我認為 1949 年是一個關鍵。在 1949 年至 1960 年之間，龍冠海的著作已幾乎不見思想史文章，其學術關懷轉至人口、家庭、都市。這很大的因素顯然是與政府遷臺之後的政策擬訂需求有關，龍冠海雖抵臺不久便在臺大授課，然而當時的臺灣高等教育未曾承認過社會學的正當性，在如此艱困的處境下，龍冠海的學術發展便不可能純然的「閉門著書」，而更需要積極與政府往來，或公開演講，最重要的還是必須一再的說服，社會學的重要性是什麼，社會學教育對於國家能做出什麼貢獻。由此，龍冠海在五、六十年代其學術著作幾乎是以提供政府制定政策的應用性角度進行書寫，也就不意外了。

如上一節所述，1960 年臺大社會系成立之後，系主任龍冠海基於各方面的需求與目的，主導推動全系師生投入各項「實地考察」。甚至在 1963 年龍冠海一口氣發表了四篇關於社會調查的文章，以學術史或文獻整理的方式介紹社會調查在美國以及中國的發展，並藉此較系統地重新界定社會調查的內涵與操作。接下來，我們便可透過龍冠海的視角來檢視，社會調查是如何在臺灣形成傳統。

## 2.5.2 社會調查為何重要

欲談龍冠海引介社會調查之前，我們可先回顧幾件事實。首先，龍冠海並非推廣社會調查最有力之人，他並未以實作社會調查著名，也不曾系統性的介紹社會調查之學理。<sup>45</sup>其次，談臺灣的社會調查無法迴避龍冠海的原因，是因為在他擔任臺大社會學系主任時，將社會調查擺放在社會學教育中的核心位置。第三，在中國社會學史上，「社會調查」所指涉的研究方法差異甚大，於是在討論這概念時必須多加留意慎重，釐清使用此概念的語境以及內容指涉為何。<sup>46</sup>第四，龍冠海欲解決的是如何說服政府與社會，取得社會學這門學科之正當性的問題，而

---

<sup>45</sup> 在 1949 年之前中國社會學界中，曾鑽研並系統性介紹調查方法者，較著名的有：楊開道《社會研究法》(1930)；李景漢《實地社會調查方法》(1933)、《社會調查》(1944)；言心哲《社會調查方法》(1933)。中國社會學者中較著名的實地調查研究則有：張鏡予編的《社會調查——沈家行實況》(1924)；李景漢《北平郊外之鄉村家庭》(1929)、《定縣社會概況調查》(1933)；陶孟和《北平生活費之分析》(1930)；凌純聲《松花江下游的赫哲族》(1933)；言心哲《南京平民調查》(1934)、《農村家庭調查》(1935)；陳達《南洋華僑與閩粵社會》(1937)；柯象峯《西康社會之鳥瞰》(1940)；費孝通《祿村農田》(1943)；林耀華《涼山夷家》(1947)；陳序經《蛋民之研究》(1947)。

<sup>46</sup> 在當時，「社會調查」這概念詞彙的使用極為混雜不統一，大致上包含著：1. 以問卷與統計方法為主的調查，這通常是有一群經過簡單訓練的調查員通力合作才可操作；2. 以訪談、觀察、整理民間文獻等方式詳細記錄，重視實地材料的調查，這通常也是多人合作，每個調查者分派不同的面向與議題；3. 效法文化人類學的方法，長時間參與觀察的調查，這通常是研究者自身必須進住一地區，深入其文化與日常生活之中。龍冠海畢生所論述推廣的「社會調查」僅限於第一和第二種，而中國社會學史上由吳文藻開創費孝通繼承的「燕京學派」，則是第三種的社會調查。

他選擇以「社會調查」做為主要的施力點。

因此，我認為龍冠海到底介紹了什麼樣的社會調查固然重要，但在本文的脈絡中，必須先處理的問題顯然是：龍冠海如何說明社會調查的重要性。而這將牽涉龍冠海如何說服，說服立基於什麼論點，論點意味著什麼？換言之，這將涉及學術傳統的建立與社會、時代氛圍之間的知識社會學問題。

龍冠海對社會調查的最早論述，見於 1939 年替金陵女子文理學院學生編《社會調查集刊》，在〈序〉中龍冠海首先將社會調查視為科學精神的展現。他指出科學的精神包括：崇實、察微、存疑、慎斷。總體來說也就是「認真研究事實」，而社會調查或所謂的實地研究便是培養學生科學精神的最佳途徑。其次，龍冠海接著指出研究社會是為了改善社會，而了解社會是改善的前提，社會調查正是欲達成此目的的方法。<sup>47</sup>1939 年的龍冠海其實並沒有深刻的研究調查方法，此序文中我們看不出來他有任何預設的對話對象，而僅點到調查方法的科學性質。雖然龍冠海在此時並未格外鑽研社會調查，但值得注意的是，1939 年龍冠海便直接將社會調查視為改善社會的必要途徑，即社會調查是工具性的，為改善社會這目標而服務。

若龍冠海將社會調查視為一種工具，這意味著什麼？就學科本位而言，社會調查是把握社會事實的一種方法途徑，在方法途徑之間可以選擇，然而這並不表示方法便可等同是應用取向的工具。換言之，方法是用以了解社會，但無涉改善社會。從龍冠海如此「理所當然」的論述，我們可說這是龍氏自身的認知問題，他認為社會學的目的即是改善社會；但也可擴及整個時代的問題，其包藏著從清末以降揮之不去的「體／用」二分之思維，透過西學為用來「追求富強」，讓中國過渡至新的進步的文明的範疇之中。<sup>48</sup>

既然實用性的論述無論在個人或巨觀層次皆有其思想土壤，那我們便可循著這條線索，繼續檢視龍冠海如何說明社會調查可以怎麼「用」。1948 年龍冠海受南京政府以〈社區調查與兒童福利工作〉<sup>49</sup>為題演講，開篇他隨即將社區調查定義為：「對一個地方上的這種種現象作客觀的，科學的實地考察，而找出它們彼此之間的關係。」（1963：121），並主張：「想要舉辦一個社區的兒童福利事業，則非先有社區調查不可。」（1963：122）接著龍冠海舉出三個理由：1. 欲為兒童謀福利，必須要深入了解兒童所處的社會環境與生長的社區；2. 從事兒童福利工作者必須同時也注意到整個社區的各項福利工作；3. 在進入社區進行兒童福利

<sup>47</sup> 參閱：龍冠海編，1939，《社會調查集刊》，南京：金陵女子文理學院社會學系。

<sup>48</sup> 這觀念其實還可追溯至中國最早期由傳教士們（例如步濟時（John Stewart Burgess, 1883-1949）與早期的燕京大學社會系）所發起的社會調查傳統，其調查的目的正是為了進行社會服務的工作。

<sup>49</sup> 此文延遲到臺灣才出版，刊於 1950 年 8 月 1 日《新社會月刊》。參閱：龍冠海，1963[1950]，〈社區調查與兒童福利工作〉，《社會調查概述》，臺北：文星，頁 121-125。

之前，應認識社區裡面的各種組織和資源，以為參考，藉資聯絡，或善為利用。

欲還原 1948 年龍氏此文的社會背景，還可參照一則資訊。1947 年南京政府成立「社會部」，此單位的設置被社會學與社會工作界視為一要事，在當時的《中國社會學訊》中多有討論。例如孫本文便曾提及：「又與社會部合作，由本社（按：中國社會學社）理事數人負責，共同編輯『社會建設』月刊，以探討社會工作與社會行政之理論與實際問題為主」<sup>50</sup>。又「自社會部成立以來，本社社員歷次被邀參加社會行政設計，擬訂社會政策，編制社會法規等項實際工作，均經審慎研究」<sup>51</sup>。由此可知，社會部成立之後，社會學者開始有了發揮的舞臺與資源，無論是積極或被動，至少有部分的社會學者參與進政府之中，開啟各類合作的可能。在「官—學」建立起連繫的同時，社會學者同時亦出現一股集體性的新論，即：社會學該如何介入屬於應用性的社會行政、社會福利？例如留學英國在中央大學任教的傅尚霖便曾提出：「社會部成立以後，[……] 社會行政係一『新政』，而社會行政學亦係一門新的科學。怎樣使社會學研究與社會行政實施，及社會服務事業保持密切的連繫，並加強其兼籌並顧的工作；怎樣使純理論的與應用的社會學互相貫通，配合得當，運用得宜，以完成社會建設的使命，是當前急不容緩的事功。」<sup>52</sup>在此脈絡之下，龍冠海於 1948 發表社區調查與兒童福利工作的文章，並將調查工作論述成進行兒童福利的必要之先決條件，就顯得可以理解。龍冠海的關懷正好也是同時傅尚霖所關注的事，龍冠海對於傅尚霖的提問，他給出了一個可能性的回答，即：社會學若要積極的介入社會行政與社會福利工作，社會調查是一有效的施力點。

無論是社會部的成立還是 1948 年這一連串的公開討論，還未明朗便已政局情勢丕變。1949 年國民政府遷臺，次年龍冠海亦輾轉流亡臺灣受聘於臺灣大學。臺灣大學當時並未有社會學系，而整體氛圍更是對社會學不具任何信任，相較於大陸時期各大學社會系所的蓬勃發展，這境遇轉變不可謂不小。1951 年龍冠海在《新社會月刊》上發表〈社會調查與統計對我國社會建設的需要〉，<sup>53</sup>呼籲政府注重社會調查與統計。這篇文章寫作策略上非常有意思，完全顯現了龍冠海如何「說服」政府以表述社會學應具備正當性的論點與策略。

龍冠海首先徵引了蔣介石在《中國之命運》中所提出的五種建設，其中之一便是社會的建設。「依照《中國之命運》裡面所說的社會建設，特別著重地方自治訓練，以及公共之樂與育的設施，這無疑是社會行政的範圍」(1963[1951]:91)。而龍冠海認為之所以社會建設還成為一個「問題」，其癥結便在於社會調查與統計的缺乏。

---

<sup>50</sup> 孫本文，1948，〈二十年來之中國社會學社〉，《中國社會學訊》，南京，第 8 期，頁 1。

<sup>51</sup> 出處同上。

<sup>52</sup> 傅尚霖，1948，〈中國社會學社的成年〉，《中國社會學訊》，南京，第 8 期，頁 3。

<sup>53</sup> 龍冠海，1963[1951]，〈社會調查與統計對我國社會建設之需要〉，收錄於龍冠海，《社會調查概述》，臺北：文星，頁 91-96。

社會的需要是什麼？我們有何種資源可以利用來應付這種需要？這是從事建設者必須了解的兩個基本問題。要想了解這兩個問題，不能憑著個人的空想，也不能光靠舉行座談會，而必須腳踏實地的去研究它們。換言之，必須實地調查需要與資源之所在，而用統計的方法把它們表現出來。(1963[1951]：92)

緊接著龍冠海列舉了戶政、教育普及、貧窮、住宅、娼妓等問題，以此加強其論點，即欲解決這些社會問題，皆必須借助於社會調查與統計數據。另外，我們還可在參照龍冠海發表於 1953 年的〈戶口調查的意義功用與重要性〉，<sup>54</sup>此文則換了一個角度，其論點調整為配合國家現代化的發展方針，將調查工作冠上「是現代國家不能缺少的一種基本工作」(1963[1953]：102)。

由上述我們可以看出龍冠海的「說服」策略並非一成不變，往往依循著當時的社會時局，以及政府政策的趨勢而進行細微的調整，而這些說服的工作往往將社會學的應用屬性發揮得淋漓盡致。龍冠海做為西學傳統的承襲者，當他面臨到時局與政局的動盪之際，以及國人求科學、現代、實用的思想需求，龍冠海顯然沒有很困難的就直接的將社會學的研究方法「放大」成為改善社會的工具。也因此，龍冠海在面臨到需展現社會學這門學科之正當性時，以調查工作的實用性來進行論述便顯得理所當然。社會調查雖不是龍冠海的學術專業，卻因時代與社會思想等條件的牽引之下，成為龍冠海在臺灣格外高舉形塑出的「學術傳統」，這樣的傳統從一開始便不全然是「學術的」邏輯考量，而包藏著實用性的應用性的種子於其中。也因此，社會學在臺灣的「傳統」建立，與社會工作、社會福利、社會政策等學科之間相互纏繞，有其內在的根源。

### 2.5.3 調查傳統的判準

在釐清「說服」問題之後，我們還可反過來重新檢視，究竟在龍冠海眼中如何才稱得上是「社會學的社會調查」？正如我們在第一章所述，傳統具備著「規範性」，這將保障著延傳過去的同一性，以及對於未來的指導人們的行為。於是當我們欲檢視一個傳統是否被繼承時，我們只需把握住此一傳統的「判準」，看它是否有規定、導引著的行動。就此，龍冠海如何定義或區辨「社會學的社會調查」將是本節旨趣的關鍵所在。

1947 年，龍冠海翻譯了 D. Caradog Jones 的〈自布斯以來英國社會調查之演變〉<sup>55</sup>，在當時為何翻譯此文的原因已不得而知，但在另一篇〈社會調查的先鋒〉

<sup>54</sup> 龍冠海，1963[1953]，〈戶口調查的意義功用與重要性〉，收錄於龍冠海，《社會調查概述》，臺北：文星，頁 97-102。

<sup>55</sup> 龍冠海在《社會調查概述》雖有介紹原作者以及出處，然而卻並未附上英文。而張承漢、林義男所整理的〈龍冠海郝繼隆教授事略及著作目錄〉中亦未查證。經我搜尋之後，確定原文出自：D. Caradog Jones, 1941, "Evolution of the Social Survey in England Since Booth" *American Journal of Sociology*, 46(6): 818-825. 此譯文參閱：龍冠海，1963[1947]，〈自布斯以來英國社會調查之演變〉，收錄於龍冠海，《社會調查概述》，臺北：文星，頁 31-39。

(1963) 中，龍冠海總結性地表示他個人的看法：

總而觀之，在社會調查發展史上，布斯的貢獻不能不算是最偉大的，到了現在還沒有人能夠和他比擬。他那種科學研究的精神，清晰的頭腦，創新的能力，謙虛的態度，勇敢與耐勞的性格以及工作計畫的周到——這些都直得我們欽佩及模倣的。(1963：30)

由此可見，龍冠海十分推崇布斯所開出的傳統，認為有必要譯介給國人認識。〈自布斯以來英國社會調查之演變〉勾勒出一種英國社會調查的傳統，即是由 1892 年布斯 (Charles Booth) 所出版的《倫敦居民之生活與勞動》，到勞杜里 (Seebohm Rowntree)《Poverty, a Study of Town Life》、包利 (A. L. Bowley) 所主導的《Livelihood and poverty: a study in the economic conditions of working-class households in Northampton, Warrington, Stanley and Reading》等一脈相承所確立的「調查」典範，D. Caradog Jones 並歸納由布斯所開出的傳統有三要件：

1. 有清楚的定義和正確的測量，反乎一般缺少事實根據的紛亂之印象和觀感；
2. 有一種深入的描寫力量，並以動人的和正確的手筆來抓住讀者的想像力——是一種關於人的敘述，而不僅是一區之內容的要覽；
3. 指出社會情形之因果關係，使社會更加感覺到它所應負的責任，並更加認清革新所需的步驟。(1963[1947]：32-33)

並且，再更進一步的說：

依著這個傳統，一種調查若是僅具有那些特徵中的一個或者甚至於二個都還是不夠的。[.....]如果我們要做一個社會調查完全合乎它的意義，社會生活的好些不同方面必須同時研究，而把它們視為有關係的整個，並以正確的測量和動人的描寫來闡明之。(1963[1947]：35)

在此需稍拉開一點距離注意到，龍冠海的學術養成並非以調查方法為主，因此這裡所述他承襲了布斯以降的「學術傳統」，並非指他們之間有任何師承關係。龍冠海是自行透過學術思想史的耙梳工作，從中認定布斯的典範地位。換言之，龍冠海雖將「社會調查」的西學傳統引進臺灣，然而他所用的方法並非是直接的進行調查工作，而還是以他原本所擅長的學術思想史形式來進行「傳統」的移植與扎根。

然而，布斯的傳統如何規範著龍冠海的論述呢？我們可將 1963 年〈社會調查概述〉<sup>56</sup>一文與布斯傳統的三要件進行相互的參照，看龍冠海如何定義「社會學的社會調查」。

龍冠海將社會調查的定義為：

---

<sup>56</sup> 參閱：龍冠海，1963，〈社會調查概述〉，收錄於龍冠海，《社會調查概述》，臺北：文星，頁 1-19。

應用客觀的態度，科學的方法與合作的步驟，對某個社會情況或問題，在確定的範圍之內，作實地考察，並蒐集大量資料，予以統計分析，以資明瞭及改進該情況或問題為目的。(1963：1)

若我們參照布斯的傳統，龍冠海的定義顯然更為強化了第一和第三點，不只要「正確的測量」與「認清革新所需的步驟」，更直接地表明社會調查該是「客觀」、「科學」的「統計分析」，並且調查的目的是為了「改進該情況或問題」。布斯的傳統雖已強調科學的精確性，然而龍冠海顯然超越了學術研究的界限，將學術與應用合而為一，互為因果。有趣的是龍冠海似乎也意識到自己的主張已越界，因此他自圓其說的說：

論及社會調查的目的，可分下列兩點來說：第一種目的，是為了明瞭社會情況或問題，這是一般社會科學家所追求的，故有關社會調查的結果，但求瞭解，不在應用〔……〕第二種目的，是為了改良社會，這是政治家或社會運動家的要務，故對社會調查的結果講求應用〔……〕兩種目的雖然不同，但其間的關係則極密切，即就社會調查學演進的歷史來看，社會調查開始便具有改良社會的意義。但是要有改良總需先有了解，可見二者不可偏一，而應相互倚重。(1963：4)

因龍冠海定義了「社會學的社會調查」該是如此，於是他描述的調查步驟，就很趨近於我們現在所說的「人口基本調查」或「普查」。他所提出的調查步驟包括：「調查機構的設立」、「調查目標、範圍及時間的確定」、「調查經費的預算」、「調查工具及資料準備」、「調查表格編製」、「調查人員的選擇及訓練」。換言之，龍冠海一再強調的「實地考察」其實是：調查人員實地的發放問卷填寫表格，以資料的統計分析為主，訪問或觀察僅是輔助性的方式。

回過頭來，當清楚龍冠海所定義的社會調查「判準」之後，我們也不難理解，為何龍冠海在對西方社會調查的學術傳統進行思想史考察之後，會選擇布斯的傳統做為他想像的典範，以布斯的三要件來規範與導引他在臺灣所提倡的社會調查。讓我們再次比對布斯的三要件與龍冠海的定義，以及前文所提及的時代背景，顯然「科學」以及「改革社會的責任」這兩要件，決定了龍冠海的行動及其背後的意義。

#### 2.5.4 調查的實踐及其延伸：都市研究

當龍冠海認定「社會學的社會調查」必需要由一群訓練有素的調查員走入社會進行各面向的普查與記錄時，在五十年代的臺灣，欲進行此種調查的門檻就顯得非常的高，在資金以及人員上，除非是由國家主導，否則窒礙難行。甚至，再以此判準來檢視 1949 年之前在中國蓬勃發展的各项調查運動，就龍冠海的視角，絕大多數也皆不符合「社會學」，有些甚至不符合龍冠海所說的「科學」。<sup>57</sup>

<sup>57</sup> 龍冠海在《社會調查概述》之〈自序〉中如是說：「近十幾年在臺灣也有不少社會調查工作與

在前文中，我已考察六十年代臺大社會學系在教學上著重「社會調查」。並且從現有資訊中我們可知，臺大社會系當時是具計畫性、策略性的投入全系的人力與資源進行集體研究，其目的是「以社會學的方法與觀點，實地調查，獲取資料；並以學理為根據，對我們目前社會的各種現象，做一連串深入而客觀之研究」<sup>58</sup>。而在人力資金有限的情況下，臺大社會系選擇以「都市問題」做為調查之重心，以此和楊懋春所主持的臺灣大學農業推廣系有所區隔。<sup>59</sup>在實踐社會調查的同時，因擇定臺北市作為對象之故，龍冠海同時延伸出另一學術貢獻，即引介芝加哥學派都市研究。

在此，我的核心觀點是將龍冠海在臺大實際推動社會調查的工作，視為「學術傳統的雙重轉化」的實踐途徑。換言之，在龍冠海的視域中，唯有實際的進行推動調查，社會學才有可能同時做到「本土經驗學術現代化」與「西方學術傳統本土化」。於是在論述傳統的雙重轉化之前，我並不深入龍冠海及其團隊所進行的調查工作內容。龍冠海本人及其主持的都市研究之評介，章英華已有專文處理；而龍冠海與臺灣都市社會學發展的關連及意義，蘇碩斌亦有精彩的論述<sup>60</sup>；因此我僅僅緊扣本文所關懷的轉化議題，將重點置於：龍冠海如何搓揉「布斯傳統」的社會調查與「芝加哥學派」的都市研究。

依都市社會學的一般認知，芝加哥學派著重於鄰里或非正式社群的社會生活；英國布斯以降的主流則著重於家戶調查，探索以家戶所得和消費為基礎的議題。<sup>61</sup>這兩個傳統同時導引著龍冠海的行動（推動社會調查），在不同的調查研究中或有不同側重，未必能真正的融會調合。於是龍冠海的「搓揉」便僅是在兩個傳統之中各自揀選部分要素，援為己用，將其接榫於臺灣社會學的脈絡中。

根據紀錄，龍冠海在創設臺大社會系初期共主持了三項大規模的集體研究：「臺北市古亭區社會調查」（1964.9—1965.8）、「臺北市古亭區南機場社區調查」（1964.8—1965.5）、「臺北市社會基圖」。其中「臺北市社會基圖」被認為最具有

---

成績，但其中絕大多數都是屬於農村經濟和民族學方面的，至於真正的社會調查或是合乎社會學觀點的調查卻很難找得到。（如果僅就調查方法的運用方面來講，比較好的是前幾年在美國農村調查專家雷柏爾指導下所做的『臺灣目前之農村問題與其將來之展望』，及『臺灣之城市與工業調查』；不過這兩個調查，從其報告結果來看，還是偏重於經濟方面，內容也相當簡略。）」（1963：i）

<sup>58</sup> 龍冠海編，1965，〈國立臺灣大學社會學系消息〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第2期，頁153。

<sup>59</sup> 蘇碩斌在〈研究人或空間：臺灣都市社會研究的成立與變化〉中，引楊懋春的說法，認為臺灣的社會學是延伸自鄉村研究，即臺灣早期的社會學，其實是為了當年「實用性」最為優位的農村問題而生。蘇碩斌這一說，我並不認同。社會系和農推系是同時並行的成立，在資金來源上雖相同，卻是競爭又合作的獨立發展。於是我認為龍冠海和楊懋春因時代背景的影響，以及思索學術傳統該如何進行雙重轉化之需要，兩位皆以走進社會的「社會調查」作為其轉化途徑，進而分別開出都市社會學與鄉村社會學兩個傳統。因此，可以說兩者之間是路線之爭的問題，而非從鄉村延伸到都市的線性關係。

<sup>60</sup> 章英華，1991，〈龍冠海教授的生平與學術——東西文化洗禮下中國社會學家的一個例子〉，《中國社會學刊》，第15期，頁41-55。蘇碩斌，2008，〈研究人或空間：臺灣都市社會研究的成立與變化〉，《人文與社會科學集刊》，第20卷第3期，頁397-439。

<sup>61</sup> Mike Savage、Alan Warde 著，孫清山譯，2004，《都市社會學》，臺北：五南，頁25。

「典範」意義，此計畫乃是有意識的效仿芝加哥大學社會系的都市研究，正如郝繼隆的回憶<sup>62</sup>：

龍博士以臺大社會學系與美國芝加哥大學社會學系相比，蓋兩者皆位於大都市之中心也。芝大社會學系創立伊始，即以芝城為其社會研究之實驗室，以都市研究為重心，此所以其都市社會學與區位學之負盛名者。故此龍博士之首要計劃為臺北市之研究，並將其結果表現於四十九幅社會基圖之中。(1974：6)

之所以仿效芝加哥大學社會學系進行都市研究，龍冠海自己在《臺北市社會基圖》(1965)的〈序言〉<sup>63</sup>中給出了一則說明：

國立臺灣大學於 1960 年夏獲得美國亞洲協會的經濟援助而設立社會學系〔……〕。在研究工作方面，我們特別著重都市社會的實地考察，一個理由是因為我們的校址是在都市裡，我們藉此以了解自己日常生活的直接環境，並以這種環境做為教學的實驗場所，使理論與實際的情形有密切聯繫，使學生也亦得到實習機會。(1974[1965]：139)

其實，龍冠海和芝加哥學派之間是有著學術淵源，龍冠海在南加大的指導教授鮑格達 (E. S. Bogardus) 即是帕克 (Robert E. Park)<sup>64</sup>的學生。鮑格達曾以延伸帕克所關懷的「社會距離 (Social distance)」概念，並設計了一個社會距離測量法，用以研究種族關係的循環而聞名。<sup>65</sup>當龍冠海意圖模仿芝加哥學派進行都市研究時，其實最主要的便是仿效帕克的教學與研究。

---

<sup>62</sup> 郝繼隆，1974，〈恭賀龍冠海教授創設臺大社會學系及社會學刊十二年〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 10 期，頁 6-7。

<sup>63</sup> 參閱：龍冠海，1974[1965]，〈「臺北市社會基圖」序言〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 139-142。

<sup>64</sup> Robert E. Park 生於 1864 年，年少時離家出走，18 歲時就讀明尼蘇達大學，後轉入密西根大學，在密大受教於杜威，之後才開始認真向學，於 1887 年畢業。此後從事新聞工作 11 年，先後於五大城市作記者。1889 年他辭去記者工作，舉家前往柏林學習，在腓特烈·威廉大學（“Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin”即為後來的「洪堡大學」(Humboldt-Universität zu Berlin)）修了第一門社會學課，老師是齊美爾，此外他還修了齊美爾的倫理學和十九世紀哲學。他又跟文德爾班 (Windelband) 學習哲學並跟他轉到海德堡大學，以「群眾與公眾：方法論與社會學研究」為題撰寫博士論文，並於 1903 年取得博士學位。此外，在海德堡期間他對政治學教授海特納 (Hettner) 的課感到興趣，並受其影響認為欲研究人類社會必須精通地理學。1904 年帕克回到美國，於哈佛大學哲學系任職助教，不久便捨哈佛轉任剛果改進會 (Congo Reform Association) 的通訊員。在此認識了布克·華盛頓 (Booker Washington)，開始關注美國黑人的處境，並相信唯有透過教育才能改善黑人的社會地位。之後帕克又轉進塔斯凱基學院，共任職七年，此階段的經歷使他深刻了解黑白混血兒的生活和地位，並開始孕生「邊緣人」概念。帕克是在 1913 年才去了芝加哥，正式開始社會學生涯，而那年他已五十歲，至此他便在芝加哥大學直至 1934 年退休。參閱：Helen MacGill Hughes (海倫·麥基爾·休斯) 著，1987，〈羅拔特·派克—哲學家、報人、社會學家〉，收錄於 Robert K. Merton、Matilda White Riley 編，陳耀祖譯，《美國社會學傳統》，臺北：巨流，頁 91-107。

<sup>65</sup> 參閱：Helen MacGill Hughes (海倫·麥基爾·休斯) 著，1987，〈羅拔特·派克—哲學家、報人、社會學家〉，收錄於 Robert K. Merton、Matilda White Riley 編，陳耀祖譯，《美國社會學傳統》，臺北：巨流，頁 96。

一般提到帕克，除了開創芝加哥大學社會學系的都市研究傳統，多半便是論及他所提倡的「人文區位學」，而這亦是龍冠海及其團隊在繪製《臺北市社會基圖》所依據的理論背景。蘇碩斌便是從此觀點，論證了《臺北市社會基圖》是「確立了臺大社會系以芝加哥學風來證成自身存在的端點。」(2008: 405) 蘇碩斌一文旨在回顧臺灣都市社會學研究，並在說明臺灣都市社會學獨特的研究發展之前，先勾勒出西方一般的都市社會學發展史。他認為 1970 年之前的臺大團隊雖繪製了《臺北市社會基圖》，且也有一些學術累積，<sup>66</sup>但還沒有發展出完整的人文區位學論述。因推動社會調查的背後是回應學科正當性的問題，於是在轉化帕克傳統的都市社會學時，龍冠海便不是對既有的理論進行檢討或修正，而是強調提出質得注意的社會問題。也因此蘇碩斌認為七十年代之前臺灣的都市研究「雖以芝加哥學派為標竿，但其實還未展露芝加哥學派的研究內涵」(2008: 406)。龍冠海及其團隊直至 1971 年之後，因關注「城鄉移動的結果」，由此切入回應了「都市化」的理論討論，於是蘇碩斌指出此時的龍冠海：「藉由攝取芝加哥學派的理論養份，主要以人類活動在空間上的自然競爭結果為分析基礎，即『人口+區位』的研究主流。」(2008: 407) 因此，蘇碩斌認為龍冠海於 1972 年出版的《都市社會學理論與應用》可以說是「龍冠海的人文區位論體系浮現」。換言之，在此書之中龍冠海清楚體現出 Park 的都市人文區位學傳統。

然而欲理解龍冠海如何轉化傳統，除了梳理學理之餘，還可檢視帕克如何教學與實作的「方法」，從另一個角度來拼湊出，作用在師生繼受關係中的學術傳統的延傳過程，並且藉由對比帕克與龍冠海的教學與實作方法，我們亦能獲得更立體的「轉化」線索。

帕克的教學方法其實不能孤立視之，而須將他放回整個芝加哥大學人類學和社會學系（之後簡稱為：芝大社會系）的傳統之中。芝加哥大學於 1892 年由阿爾比恩·斯莫爾（Albion Small, 1854-1926）<sup>67</sup>籌建新設立的人類學和社會學系。作為系主任的斯莫爾，他堅持要求學生實地調查和直接觀察，其學術貢獻便是在於

---

<sup>66</sup> 在龍冠海帶領下，當時臺大社會系接續著《臺北市社會基圖》，進行了一系列的都市社會學研究，包括：1965 年張曉春的〈臺北市延平區區位結構之分析〉、朱岑樓的〈臺北市古亭區人民團體調查報告〉、范珍輝的〈臺北市古亭區居民健康狀況與醫療組織〉、陳紹馨及李增祿的〈臺北市古亭區家庭調查報告〉。1966 年張曉春的〈延平房屋問題研究〉、1967 年朱岑樓的〈臺灣工業發展與人口成長〉、1968 年寇龍華的〈永和鎮與臺北市社會關係調查初步報告〉與張曉春的〈臺北市延平區之演變〉、1969 年龍冠海的〈近二十年來臺灣五大城市人口結構的研究〉以及 1970 年張曉春的〈臺北縣永和鎮都市化之研究〉。

<sup>67</sup> Albion Small 大學畢業於神學院，之後前往柏林並認識了還是大學生的齊美爾，隨後他又去了萊比錫（1879-1881）學習德國歷史、哲學和社會學。回到美國後，於 1889 年在約翰霍普斯津大學通過歷史學博士論文，然後成為科爾比大學的歷史學教授（1889-1892）。1892 年至芝加哥大學創建人類學與社會學系，領導該系從 1892-1924 年，並於 1895 年創辦《美國社會學雜誌》（*AJS*, *American Journal of Sociology*），並擔任主編 30 年（1895-1925）。1905 年他亦創建了美國社會學會（*American Sociological Association*）。

強調「客觀性」，他認為社會學應以經驗研究為依據。<sup>68</sup>之所以如此是因為社會學在芝加哥誕生之時，其實便受到其他活躍學科的深刻影響，其中同在芝大哲學系的杜威（John Dewey, 1859-1952）和米德（George Herbert Mead, 1863-1931）最具關鍵。杜威所提倡的實用主義哲學，認為應將科學的思想方法付諸於行動，用以解決社會問題，同時將這過程納入於教育之中。米德的符號互動論則強調社會生活的象徵性質，社會意義應該被看作「行動者相互作用的產物」。這意味著一種方法論立場，即：只有當研究者同樣做為行動者參加他所研究的世界時，他才能接近這些秘密現象，即行動者有意義的社會產品。因著實用主義與符號互動論在芝加哥大學的遠播，芝大社會系的傳統首要便是展現於其方法論上的意涵，即採用採用優先考慮行動者的觀點的研究方法。因社會學知識不可能是全然的保持客觀，因此，更重要的便是研究行動者與其生活在其中的自然的社會現實關係。此外，新教的影響也不可忽視，從宗教的角度我們才可理解，為什麼芝加哥大學早期的部分社會學家那麼熱衷於社會工作，以及帶有基督教仁慈印記的社會改革。改革傾向給了社會學決定性的推動：轉向實地研究，轉向了解城市和解決其社會問題，轉向非思辨社會學即行動社會學。<sup>69</sup>

當帕克於 1913 年加入芝加哥大學時，他的關懷與方法，便與原本的芝大傳統一拍即合。這是因帕克就讀於密西根大學時曾受教於杜威的緣故，在報業十年的經歷中，一直與杜威保持緊密連繫，因此在精神上他早已和芝大社會系接連。帕克加入芝大正式成為社會學教授時已年過五十，而他過往參與報業、投入美裔黑人研究的豐富生命經驗，很大程度的影響了他對社會學的看法。正如他的學生休斯（Helen MacGill Hughes）所說：「吸引他的注意力和想像力的生活經驗[……]似乎決定了他的社會學領域，以及他的教學方法。」<sup>70</sup>

帕克的教學與方法有兩點特色：田野工作、參與式教學。帕克認為理論探究必須建基於踏實的田野工作，於是他效法人類學的田野技法，要求學生「每一個人都要做實地研究，做有系統的觀察和記錄，鼓勵學生記日記，訓練自己做仔細而正確的觀察，然後把觀察所得記錄下來。」（1987：99）參與式教學則指的是「由老師帶頭的集體研究」，換言之，老師和學生是合作事業中的夥伴關係。休斯回憶到：

帕克博士帶研究生的方法是因材施教。研究生中有七、八個人得到洛克斐勒地方社區研究獎學金。他們在充分的補助之下攻讀學位。每個人的博士論文都是研究芝加哥都市生活。研究重點當然各有所專。事實上所有題目都出自帕克博士遠在 1915 年在美國社會學會會刊所發表的一篇

<sup>68</sup> 參閱：Alain Coulon 著，鄭文彬譯，2000，《芝加哥學派》，北京：商務印書館。

<sup>69</sup> 參閱：Alain Coulon 著，鄭文彬譯，2000，《芝加哥學派》，北京：商務印書館，頁 8-16。

<sup>70</sup> Helen MacGill Hughes（海倫·麥基爾·休斯）著，1987，〈羅拔特·派克－哲學家、報人、社會學家〉，收錄於 Robert K. Merton、Matilda White Riley 編，陳耀祖譯，《美國社會學傳統》，臺北：巨流，頁 91。

文章：「都市：在都市中研究人類行為芻議」。(1987：102)

這段記錄所描述的「師生關係」，我們也同時在龍冠海以及臺大社會系的集體調查之中看見，只是從原本的老師與研究生之間，換成龍冠海與年輕教師之間。龍冠海從帕克的身上意識到欲對都市進行調查研究，就必須要同時針對都市生活中的一切進行調查，這就得倚靠集體的力量，尤其是「參與式教學」的觀念。

芝大社會系在帕克之後開啟了都市研究的傳統。在實用主義與符號互動論的影響之下，解決社會問題的實用取向以及強調行動者的方法論同時構成了帕克所開出的傳統。有趣的是龍冠海似乎繼承了前者更多，解決社會問題的實用取向正好可呼應著龍冠海面對學科正當性問題時所走上的實用性，縱使兩個「實用」的脈絡並非相同。另外，帕克與芝大社會系傳統中的行動者方法論則顯然對臺灣社會學沒有太多的影響。在中國社會學史上，依循此傳統的是吳文藻到費孝通所開創的燕京學派，走上借用人類學方法來進行社區調查的路線。<sup>71</sup>龍冠海從「布斯傳統」到「帕克傳統」之間，恰巧各取部分的「西方學術傳統本土化」，既強調科學的統計方法，又效仿帕克的參與式教學，在資源有限的情況下，盡可能的集中人力發揮集體研究的能量，做到「本土經驗學術現代化」。雖然繪製完《臺北市社會基圖》之後，並沒有像帕克及其學生那樣進一步分析生態區位的意義，卻也因為系主任龍冠海不間斷的規劃各種實地調查或參訪，從中摸索並孕生出緊貼臺灣社會脈絡的研究旨趣，1970年之後的「都市化」以及「人口區位」議題都可放在這視角下，視為傳統轉化之後新樣貌。

## 2.6 學術傳統的遺失：未完成的「社會思想史」

龍冠海負笈美國所學之專長為「社會思想史」，返抵中國不久又流亡臺灣，更多的時候龍冠海其實是在「改造社會」，努力的推廣甚至是說服各界社會學的重要性。因時代與處境的需求，龍冠海在臺灣有很長的一段時間未專注於思想史領域，遲至1965年他才發表了兩篇關於中國思想的文章<sup>72</sup>，以及為了授課教材而編寫的《社會思想史》(1967)。龍冠海在晚年中風之後(1972)重新將力量放在整理中國社會思想的論著上，根據他的學生章英華猜想<sup>73</sup>：「他生命最後幾年最大的願望是完成一本中國社會思想的專著」(1991：49)。當然，我們知道龍冠海並未完成他最後的願望，很遺憾的他終其一生並未將他所承載的「社會思想史」傳統，以創造性的轉化方式，根植於中國與臺灣。

在此節，我將先簡要的考察社會學傳入中國之後，社會思想史做為一門獨立

<sup>71</sup> 閻明，2010，《中國社會學史：一門學科與一個時代》，北京：清華大學出版。

<sup>72</sup> 兩篇分別是〈The Social Philosophy of Motse〉、〈Social Thought of the Legalist School of Ancient China〉皆先以英文發表，收錄於《中國社會思想論叢》(1974)之中。

<sup>73</sup> 章英華，1991，〈龍冠海教授的生平與學術——東西文化洗禮下中國社會學家的一個例子〉，《中國社會學刊》，第15期，頁41-55。

的次領域其發展如何，以及當時學人如何闡述思想史的重要性；其次，我將定位龍冠海於社會思想史研究的貢獻；最後，檢視龍冠海轉化「西方學術傳統」的途徑，以及他對「本土化」的看法。

### 2.6.1 社會思想史在中國的發展

先論 1949 年之前社會思想史在中國的情形。根據孫本文於 1948 年的記載，<sup>74</sup>直至此時，在中國所出版的社會思想史著作嚴格來說僅兩本，而其餘者多誤將「社會主義思想」做為「社會思想」。「早期社會思想史的書籍，大率譯自外文。其中不少偏於過激思想，而少有科學價值。但純粹由社會學者所著譯成中文者為數極少，最廣為傳頌的便是鮑格達<sup>75</sup>（E. S. Bogardus）的《社會思想史》。此書有兩種譯本：其一為鍾兆麟譯本，於民國二十一年由世界書局出版，另一為徐卓英、顧潤卿二氏同譯，於民國二十六年三月由商務印書館〔……〕出版〔……〕此乃為全譯本。」（1982：129）除此之外，就屬孫本文於 1945 年出版的《社會思想》一書。從出版的狀況我們可以看出，整個二十世紀上半葉，社會思想史並未隨著社會學而受到重視。

課程規制的部分，教育部雖於 1938 年頒布大學各學院課程，規定社會學為文理法師四學院社會科學類共同必修科目之一，但必須到 1944 年秋教育部才又召開大學課程修訂會議，此會決議之中涉及「必修科目」，「社會思想史，六學分」、「中國社會思想研究，四至六學分」亦被規定在列。但實際的開課情況顯然不那麼樂觀。龍冠海在《社會思想史》（1967）的〈初版序〉中便如此記：「逾時不久，大概因為有些學校不易找到人授中國社會思想史，當教育部修定大專課程時，該科目便被取消，而將原訂二科併為一科，統稱『社會思想史』一直沿用至今。」顯然，無論是中國還是西方社會思想史，中國社會學者顯少有人以此為專業，這現象影響著課程以及譯著的出版，也難怪龍冠海會說「回顧我國，不僅中國社會思想史之作尚無一本完全者，就是『西洋社會思想史』，除了兩三本翻譯外，本國人寫的也還沒有一本比較詳細的（孫本文先生著有『社會思想』一冊，稍嫌簡略些）。因此，教授與修習這門科目的人，由於參考書的缺乏，實感困難，諸多不便。」種種跡象顯示，社會思想史在中國的頓挫，最關鍵的還是在於少有承繼此學統之學者。

社會思想史雖遲遲未受重視，但憑著幾本著作與幾位教師的努力，終究還是在中國種下了一點種子。然而，當時的學者是如何看待社會思想史這一學門呢？他們為什麼覺得思想史重要呢？

鮑格達給的理由是，「使學者對於人類進化的動向，有相當的認識，藉此可以了解目前一切重要的問題」<sup>76</sup>並且他認為社會思想史有一很大的作用是：

<sup>74</sup> 孫本文，1982[1948]，《當代中國社會學》，臺北：里仁。

<sup>75</sup> 早期又有另一譯名為：鮑茄德斯。參閱本章註 80。

<sup>76</sup> E. S. Bogardus 著，徐卓英、顧潤卿譯，1937，《社會思想史》（六冊），上海：商務印書館，頁

社會思想進展的途程上，還有一種困難的障礙，就是缺乏相當的基本知識。人們在自己對於根本原則尚未了解以前，貿然地貢獻著解決社會問題的方案；而且他們是常常不願意去考察那種很重要的原則。倘若社會問題的因果，不從歷史上面去細細審查一下，就能夠明白現在的各種社會運動之趨向，這是偶然的。差不多各個當前的社會問題，沒有不是人類歷史上悠久性的趨向之一種表徵。每個現實的社會癥結，是許多原則經過深長的歷史而造成。所以要明瞭目前社會上的各種癥結，先要研究它的根本原則。社會思想史，就是供給對於社會問題的基本知識之作品，使人認明當前的各種社會之形態和問題。(1937：2-3)

鮑格達這段話清楚的表述了他認為思想史的重要性在於，歷史的認識能幫助我們把握當前的社會問題。然而，從歷史的角度對「根本原則」進行了解才可解決「社會問題」，但顯然這在當時是緩不濟急。

另外，日後以《金翅》著名的林耀華在燕京大學就讀大學時，曾在《社會問題》發表過一篇名為〈社會思想史和經濟思想史的分別及關係〉<sup>77</sup>（1930）的文章，該文中整理出五個研究思想史的理由，值得參考：

（1）研究思想史的起源。〔……〕欲研究一種學理，必須追溯它的根源。像經濟學和社會學的範圍和意義至今尚在混亂〔……〕這衝突的所在即為關係的由來。無論社會原理或經濟原理的運用無不受這種關係的限制。〔……〕（2）時代環境和思想的關係。思想不能不為環境所影響，環境也不能不為思想所轉移。〔……〕研究思想史者，當密察時代背景和思想發生的原因，而後考就此三者（註：環境）之連帶關係。（3）思想之連續薪傳。〔……〕連續薪傳就是古今思想的一貫〔……〕廣而言之，進化連續的蹤跡實在可以追尋。〔……〕（4）科學的研究法之需要。〔……〕（5）各門科學之相互關係。（1930：98-99）

林耀華的整理是以學術思想史的角度，提出研究思想史的作用除了「更了解當前社會問題」之外，還可把握學科的限制，進而對西方學術的發展有一整體之圖像。

龍冠海亦曾在 1957 年發表〈論社會思想之性質、範圍、與發展途徑〉<sup>78</sup>一文，說明「為何要研究社會思想史」的看法，大抵上他是站在「古史今用」的立場：

（一）增加我們對人類思想的認識，使我們明白我們現在思想的背景；  
（二）啟發我們自己的思想——我們個人所能想到的東西很有限度，有些地方我們想不到，而前人卻想到了；又有些地方是由於前人的提示，使我們有心的感悟，而自己加以發揮之。〔……〕（三）使我們明瞭社會

1。

<sup>77</sup> 林耀華，1930，〈社會思想史和經濟思想史的分別及關係〉，《社會問題》，第 2 期，頁 98-103。

<sup>78</sup> 參閱：龍冠海，1972[1957]，〈論社會思想之性質、範圍、與發展途徑〉，收錄於龍冠海，《社會與人》，臺北：傳記文學，頁 19-36。

本身的問題——過去的社會思想有許多是對著某些社會問題而發的，〔……〕這些問題現在也還是存在著，我們想瞭解它們，前人的見解倒有參考的價值。(四)可以使我們得到社會改造的嚮導——以前的社會思想加曾經提出許多關於改造社會的意見和計劃，有的如果我們能夠依照而實現之，很可以增加人類的幸福。(1972[1957]: 35)

## 2.6.2 龍冠海的「社會思想史」嘗試

龍冠海對社會思想史的貢獻，我認為可就兩部分來談。第一，是為了教學所撰寫出版於 1967 年的《社會思想史》，綜觀社會學東傳的歷史，此書和 1937 年翻譯的鮑格達《社會思想史》<sup>79</sup>可說是兩相輝映，得以看出「鮑格達－龍冠海」一脈之傳承。第二，便屬龍冠海的中國社會思想史研究，雖他未留下系統性的專著，在僅存的幾篇文章中，我們還是可見龍氏嘗試進行「雙重轉化」的努力，就此龍冠海勉強算是進行了「本土經驗學術現代化」。

我們必須意識到龍冠海出版《社會思想史》的重要性。在鮑格達被譯介至中國之後，至 1949 年之前中國僅有孫本文曾涉獵此領域，並出版《社會思想》。可惜此書稍嫌簡略，而孫本文亦未持續地在此領域上著墨。從此之後，就直到龍冠海寫成《社會思想史》一書。與他的老師鮑格達相較，龍氏此書篇幅縮減許多，然而大致上他依舊保持著鮑氏的架構，僅在最後結論部分提出了比較東西思想的構想。

鮑格達此書<sup>80</sup>最大的特點是，個人論述的部分很少，僅能從各章的題旨得知其構思，而正文內容則多引用，尤其是大篇幅的摘記論及的原典內容。因此，鮑格達之所以早在 1937 年就被譯介便可以想見，書中含有豐富的不同時期的原典節錄，正好讓當時的中國人能快速掌握西方思想史中的重要片段。

老師鮑格達的書在華出版之後 30 年，龍冠海在臺灣出版了同名的《社會思

---

<sup>79</sup> 鮑格達的《社會思想史》之各章目錄如下：(一)社會思想的界說；(二)早期的社會思想；(三)古代開化民族的社會思想；(四)希伯來人的社會思想；(五)柏拉圖派的希臘社會思想；(六)亞理斯多德派的希臘社會思想；(七)羅馬的社會思想；(八)早期基督教的社會思想；(九)中世紀的社會思想；(十)謨耳派和烏托邦的社會思想；(十一)個人主義派的社會思想；(十二)馬爾薩斯與人口論；(十三)孔德與實證派的社會思想；(十四)馬克斯與社會主義派的社會思想；(十五)巴克爾與地理學派的社會思想；(十六)斯賓塞與機構論派的社會思想；(十七)萊思脫·華德的社會學；(十八)人類學派的社會學；(十九)社會優生學；(二十)社會學中的衝突學理；(二十一)社會學的合作論；(二十二)心理社會學的思想；(二十三)心理社會學的思想(續)；(二十四)實用社會學的趨向；(二十五)現代基督教的社會學；(二十六)教育社會學的興起；(二十七)社會研究法；(二十八)社會學思想的發展。

<sup>80</sup> 此書於 1937 年上海商務出版由徐卓英、顧潤卿翻譯，就現存書籍資訊中，疑似同一年內上海商務將此書收入兩個不同的系列叢書中。一為孫本文在《當代中國社會學》中所記載的「由商務印書館用中山文化教育館編輯名義出版，此本分上下兩冊凡七百六十四頁」(1948: 129)第二則是我唯一查找到的，也是我所憑藉的版本。該版亦是上海商務印書館出版，譯者和前者相同，但原作者譯名則是「鮑茄德斯」，此版收錄於「萬有文庫：漢譯世界名著」中，全書分為六冊共 1053 頁。

想史》。就時代背景而論，1967 年的華人世界已對西方不那麼陌生，而社會學從 1895 年傳入中國也已逐漸形成屬於中國樣態的社會學，因此龍冠海此書並沒有大篇幅的引用原典，而是嘗試著歸納整理，並以自己的思維方式表述，龍冠海在〈初版序〉中如此自述：

在其內容方面，本書於敘述某時代、某學派，或某個人的社會思想時，總是先約略介紹其社會文化背景，然後選出某些代表人物而述其生平與社會思想要點，最後加以批評。作者採用當代社會學的若干概念和研究主題作為分析各家社會思想的根據或參考架構，大體如下：(1) 人性論；(2) 社會、國家、及政府的起源；(3) 社會組織；(4) 社會變遷；(5) 社會問題；(6) 社會控制；及 (7) 社會導進與理想社會。(1967：2)

從鮑格達到龍冠海，我們可以看見社會思想史的表述方式，從基礎的原典引介，進一步到嘗試性的歸納，梳理出不同時期流派西方思想的要點，在一架構之下更容易得可以看出西方思想的延續性或關聯性。龍冠海的嘗試不僅止於「西學轉化」，我認為《社會思想史》的結論格外具備時代意義，即比較東西方的社會思想之異同。嚴格說起來，龍氏的「中西比較」極為粗糙（僅以條列的方式），且未必經得起細緻推敲。但此嘗試性的構思是重要的第一步，從中讓我們看見龍氏的企圖及其思路。

欲「中西比較」，那就得論述何謂中國社會思想史？關於這問題，龍冠海顯然沒有認真且系統的思索，而皆以先秦諸子思想來對照，較忽視了諸子思想在不同的歷史時間中的變異與轉化。龍冠海共有六篇關於中國社會思想史的文章，還另外留有一篇筆記。正式出版的部分，主題涉及墨子（1965）、法家學派（1965）、孔子（1975）、管子（1975）、儒家學派（1975）、道家學派（1977），全皆屬先秦思想的範圍。<sup>81</sup>

綜觀龍冠海的中國社會思想研究，我們可以發現其中具備一些共通性。首先，這些文章皆是先以英文發表於國外的期刊，而後才再翻譯成中文。其次，內容上皆屬於概略性的簡介，並且和鮑格達著《社會思想史》異曲同工，皆大篇幅的徵引原典。由此，我們可推敲龍冠海的中國社會思想史研究，其實是效法著他的老師鮑格達的著作，再進行反方向的文化轉譯，企圖讓西方人可透過這些由英文出版的中國社會思想文章，對中國思想能有一定的認識，甚至可促進文化對話的可能性。在中國社會思想史的研究中，龍冠海所進行的工作與貢獻，其實便是將那些根植於中國人思想與生活秩序之中「經驗」，以西方論述社會思想史的手法，將這些「思想經驗」賦予現代化的學術表述，藉此讓中國思想與經驗能讓西方接收，更為重要的是能在相同的位置上進行比較與探究。

---

<sup>81</sup> 另外較特殊的是收錄於《中國社會思想論叢》的一篇英文摘記，題為〈A Note on Hung Liang-Cui (洪亮吉) : The Chinese Malthus〉。洪亮吉是清乾嘉年間人，著有《治平篇》一文，被認為可與馬爾薩斯的人口論相提並論。

### 2.6.3 西學傳統的轉化途徑

換言之，這便延伸出龍冠海對於一門西方的現代學科傳統，在跨越文化的疆界的同時，所併發的「本土化」問題。對本土化問題的思考，該同時顧及到兩個面向，第一是學術傳統的本土紮根，第二是本土的現代學術與其西方根源的位階對等。這兩個面向實際上是一體兩面。龍冠海如何思考這問題呢？龍氏在晚年（1974）發表〈西洋社會學傳統與中國社會學取向〉<sup>82</sup>中的文末便提出了他個人的觀點，這亦可算是龍冠海晚年對於投入創建中國與臺灣社會學傳統的一則反省。

龍冠海在此文中，先闡述了美國社會學家尼斯柏（Robert A. Nisbet）《社會學的傳統》（The Sociological Tradition）的主要論旨，尼斯柏提出五個西方社會學傳統中的重要基本概念，而龍冠海則借題發揮地問：「我們中國社會學是否應該完全依照或採用西洋社會學所提出的概念呢？」（1974：42）針對此問題龍冠海的回答是：「社會科學的運用，應該因各國的社會情形不同，而有所改變。」（1974：45）

接著，龍冠海進一步的闡述他對於西方學術傳統轉入中國的觀察：

社會學在中國差不多全是受外國的影響，尤其是美國。我們所講的社會學概念、方法或者理論，幾乎都是採用歐美的。但是外國的這些東西，對於我們社會國家是不是真的適合，平常好像都很少有人考慮這個問題。我記得民國 26 年在上海舉行中國社會學社年會時，曾有人提出社會學應該中國化的問題。但是究竟該如何中國化？從那時起，似乎都不再有人特別加以注意和討論。由我看來，我們現在還不能完全脫離西洋社會學的關係。西洋社會學所提出的概念、理論和方法當中，有的當然有其價值存在，但有些就不一定能是合我們的需要；有些固然值得我們採用，但有些只能作為我們的參考。**最重要的我們應該以我們自己的國家社會的現象和問題作為我們主要研究的對象，特別要注意我們的社會文化傳統之探討。**從我們直接對自己的研究當中，我們可以提出新的概念，理論和方法。這樣才可建立我們自己的社會學。（1974：46）（粗體為本文作者所加）

晚年的龍冠海很明確表述自己的觀點立場，他認為欲解決學術傳統如何根植的中國化（本土化）問題，必須要回到對「研究對象」進行深刻認識的功夫上，即我們必須對於自己的社會現象與問題有深切的理解。然而，要怎樣才算是「深刻理解」呢？龍冠海在此給出的答案並不是六十年代臺大社會系所推廣的社會調查——屬於「研究方法」的層次；而是「方法論」層次的「注意我們的社會文化傳統之探討」。從這個角度，我們便可看出「社會思想史」或後來所謂的「歷史社會學」之於龍冠海的重要性，顯然在龍冠海的認識內，唯有掌握一文化其背後的歷

<sup>82</sup> 參閱：龍冠海，1974，〈西洋社會學傳統與中國社會學取向〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自刊，頁 42-50。

史、思想與傳統，我們才可認識當前「本土社會」的特殊性質，而非去歷史、去脈絡的挪用西方的觀點或概念，來對「本土社會」進行指稱與概括。

## 小結

在此稍做回顧。本論文的主要概念之一是「傳統繼受」，根據 Shils 的說法，當一個範型或模型的內在價值被肯定——即遵從了某個傳統，如此傳統也就被繼承了。換言之，傳統的繼承未必是規定著實質的行動，它只要「規定著如何使用諸如此類的行為和評判模式」(Shils, 2009: 34) 而學術的傳統要能達到延續傳承其實並不容易，因為這必須跨越文字和口頭的限制。於是 Shils 也認為，當學術傳統的傳播要跨越「文化疆界」之時，必然的會存在著高度的選擇(參閱 Shils, 2009: 136)。我認為，這「選擇」也許是個人的，但更大的因素很可能是社會性；這「選擇」亦可意指承載者的揀選，但更有可能的是環境決定了選擇的結果。換言之，必須整體社會要有足夠的條件土壤才可能接受新傳統的。傳統本身無法發生作用，而必須依附於人的行動，但人的主動性固然重要，而社會的需求與條件亦同時在影響著傳統是否能理所當然的落地生根。透過龍冠海的生命歷程作為本文之一例，我們可以看出在轉化學術傳統的過程中「選擇」的關鍵性。

1935 年至 1949 年，龍冠海留美返國之後任職於金陵女子文理學院，雖然他所學專長為思想史，然而當時中國社會學的學術環境是對應著「社會學如何用」而來，在此時期社會學的主調為風起雲湧的社會調查。但我們要如何解釋龍冠海在此階段為何沒有積極投入社會調查的隊伍之中呢？我認為有內部與外部兩種可能，「內部」是指他所繼受的傳統之限制，「外部」指的是社會所給予的壓力。從種種紀錄顯示，龍冠海在美國所受的訓練是近乎無涉於社會調查的實作，但此時期的中國社會並未對社會學這門學科產生正當性的質疑，因此，龍冠海自然沒有迫切的必要性必須調整自身的學術路線。

1950 年到 1972 年，龍冠海開始在臺灣安身立命，這是百廢待舉的黑暗期，然而也是龍冠海發揮所能的活躍期。這階段龍冠海開始推廣社會調查的作用與意義，主要的原因是社會學在臺灣因政治的疑慮，失去了學科的正當性。當整體學科被受挑戰的同時，受最為「無用」的思想史訓練的龍冠海，他所感知並承受的壓力將比其他學人更為深刻與迫切，我認為正是因此他必須挺身而出，跨出學術範圍地介入政治與社會，向政府以及社會進行說服的工作，而「社會調查」的實用性是它主要的施力點，透過闡述社會調查的作用與益處，龍冠海相信能擺脫政治的疑慮，實事求是的進行社會學傳統的紮根。

在這個階段，龍冠海同時進行著三項嘗試性的事業，「加強團結」、「加強訓練」、「注重實地研究」。「團結」的作為有二，第一是延續中國社會學社並努力的將它導正，朝專業性質的學術協會發展，第二則是創辦中國社會學刊。「訓練」

的部分則是指龍冠海與其他學者共同創設臺大社會學系，並在龍冠海的主導之下建置課程並規劃教學方針。

第三項「注重實地研究」則涉入本章節的核心，即回答龍冠海如何轉化西方學術傳統在臺灣生根續存。龍冠海所推動的社會調查是以「布斯」傳統為典範判準，側重於科學普查的統計分析。然而在實踐社會調查的同時，臺大團隊延伸出都市研究的集體關懷，而龍冠海適切地將教學與研究合一。「布斯傳統」與「帕克傳統」之間原本存在的張力亦被龍冠海巧妙的分別「選擇」部分，引進芝加哥學派都市研究的觀點與教學法。實際推動社會調查顯然是龍冠海「學術傳統的雙重轉化」的實踐途徑。此外，我們還可發現，龍冠海推動社會調查以及引介芝加哥學派的都市研究，其實都不是依循學術內部的傳統脈絡與發問，而是因著六十年代臺灣以及社會學的社會處境而進行的「親和性選擇」。

1972年至1983年，龍冠海於1972年中風，從此不良於行，晚年的龍冠海卸下各項事業外務，回歸從鮑格達身上繼受而來的「社會思想史」傳統。龍冠海對西方社會思想史的教學與著書，相較於其師鮑格達的譯本，已可看出他將西學以新的方式表述的嘗試。此外，龍冠海還企圖進行「中西思想比較」工作，以西方思想史的傳統表述方式對中國的先秦思想進行整理。遺憾地，龍冠海在有生之年並未完成中國先秦思想的整理。晚年的龍冠海，投入中西社會思想史的傳統（雙重）轉化問題，從中他對「西方學術傳統本土化」有了更透徹的看法，提示著我們不能拘泥於「方法」的移植，更該鑽進自身所處的社會文化傳統的肌理之中。

從龍冠海的生命歷程之中，我們可以看出早期的他特別重視學科制度的建置，他將學術組織——協會、大學系所、學刊——視為傳統根植的最重要手段。然而，學術傳統的轉化與延傳，在制度建置的過程中，我們可看出外在社會與內部資源的條件是否恰巧契合，將會是不可或缺的關鍵。學術之延傳或失傳與否，內部邏輯中的傳統問題往往不是最重要的關鍵，而是人為選擇以及社會選擇共同交織作用的結局。

### 第三章 法國社會學的東渡與轉化：凌純聲與衛惠林的嘗試

在學術的園地裡，  
我們每個人都知道，  
我們所成就的，  
在十、二十、五十年內就會過時。  
這是學術研究必須面對的命運，  
或者說，這正是學術工作的意義。

——Max Weber, 1917, 〈學術作為一種志業〉

本章將以凌純聲為主軸，衛惠林為輔線，透過凌純聲與衛惠林所遺留的著作，挖掘他們的生命歷程、學術關懷、學術活動及其時代意義。<sup>1</sup>就一般情況，連同凌純聲被提起的名字並不是衛惠林，而是在學術工作上有密切合作的芮逸夫，在此我之所以不著墨於芮逸夫而擇衛惠林，最主要的原因是芮逸夫並未留學法國，他的學術訓練主要是受「新歷史」的治學方法影響，並從工作中自學而成。本論文強調「學術傳統」，在此概念下衛惠林顯然和凌純聲同屬一範疇，兩人幾乎同時留法，受教於莫斯等人，浸於涂爾幹學圈之中。因此透過凌、衛二位的相互參照，我們可更清楚的看見法國社會學傳統是如何透過他們的生命轉化，在中國以及臺灣紮根延傳。

此外，在此還需釐清一個問題，凌純聲與衛惠林是社會學者還是人類學者或民族學者？我認為正是有此疑慮，恰好可突顯出本章的關鍵所在，即在法國社會學的傳統中與民族學的關聯密不可分。並且，這也顯示在社會學傳統的型塑過程中，學科之間並不壁壘區隔。凌、衛二氏在本論文中正好作為一種對反的「異例」，從中可見西方學術傳統在進入中國的過程中如何保持著變異的彈性。

無例外，此章論述基調依舊強調著作之間的時序，透過關注議題的轉變，來把握凌純聲與衛惠林面對生命中不同處境時的抉擇背後，其所思所想。第一步，我將嘗試拼湊出凌、衛二位於法國所受的學術氛圍與傳統，即二十年代的法國社會學界「涂爾幹—莫斯」傳統（所謂的「涂爾幹學圈」）。接著，回顧凌純聲與衛惠林回國後各自發展的學術事業，此階段的凌純聲多次親身投入第一線的田野調查與民族誌書寫，而衛惠林則參與了邊疆政治工作並組織了民族學會，欲如何適切理解凌、衛二氏的工作將是此處的關鍵。第三步，則將視野拉到 1949 年之後的臺灣，關注戰後在臺的制度性重建是如何創造性的體現「莫斯傳統」，此處包

---

<sup>1</sup> 礙於篇幅，本章無力系統性完整照顧到衛惠林之部分，尤其是衛氏在臺灣所進行的高山族研究。於是本章的書寫之設定，僅在凌純聲的範疇所不能及之處，才透過衛惠林的學術活動加以補足。

括四區塊：一是臺灣大學考古人類學系的教學，凌、衛二位皆不同程度的透過此組織進行傳統延傳的教育工作。二是中研院民族所如何籌備與建立，其中皆體現了「莫斯傳統」的精神導引。第三，民族學會與學術刊物在臺灣復立的指標作用亦不可忽略。最後，我將進入凌純聲的著作內容，從中解析凌氏是在什麼環節展現「莫斯傳統」的作用，尤其是凌氏於 1950 年開始的「臺灣轉向」，試圖梳理法國社會學傳統在東傳過程中，凌氏如何發展出自己的學術關懷，並且趨於成熟。

### 3.1 凌純聲與衛惠林之生命歷程

#### 3.1.1 凌純聲（1901—1978）<sup>2</sup>

凌純聲 1901 年生於江蘇省武進縣，1923 年畢業於東南大學（1927 年 9 所學校合併改名為中央大學）教育系。畢業後留校在東大附中（今南師附中）執教，曾任教務主任。1926 年前往法國就讀於巴黎大學（索邦學院），師從 Marcel Mauss、Paul Rivet 以及 Marcel Granet。1929 年凌氏獲巴黎大學博士學位，在法期間因與蔡元培之子蔡柏齡相識，<sup>3</sup>由蔡柏齡書信引介，又有 Paul Rivet 等名教授的推薦，畢業不久尚未回國便受蔡元培之邀，聘為中央研究院社會科學研究所民族學組調查員。同時 Marcel Granet 也曾邀請凌純聲留在法國巴黎大學漢學研究所工作，然而最終凌純聲選擇回國。凌純聲在大陸時期，除了任職於中研院之外，還曾擔任國民政府教育部蒙藏教育司司長、邊疆教育司司長、國立邊疆文化教育館館長、國立中央大學邊政學系教授及系主任。

凌純聲於 1929 年返抵中國，因中研院院長蔡元培的領導之下，中研院各單位甚為強調實地蒐集科學資料，因此凌純聲的第一份任務便是前往東北進行赫哲族的調查。從此，凌純聲展開了一段緊湊的邊疆民族調查工作。凌純聲實際參與的調查工作有：1930 年松花江赫哲族調查（與商章孫）；1933 年湘西苗族調查（與芮逸夫、勇士衡）；1934 年浙江畚族（與勇士衡）；1934—1935 年雲南民族調查（與勇士衡）；1935—1936 年中英會勘滇緬南段未定界（與芮逸夫、勇士衡）；1941 年川康羌藏民族調查（與芮逸夫）。其中，1934 年出版的《松花江下游的赫哲族》被視為中國第一本科學民族誌，「開創了中研院民族學、文化人類學實地調查研究的傳統」<sup>4</sup>。1932 年因經費不足，中研院歷史語言研究所和社會科學所合併，由傅斯年領導，凌純聲則轉任史語所人類學組（第四組）研究員。之後因兩所人

---

<sup>2</sup> 凌純聲並未留下幼年時期的回憶文章，現有的傳記故事多從留法事跡開始陳述。在此我主要參考李亦園撰寫的兩篇文章：李亦園，1970，〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 29 期，頁 1-10。李亦園，1998，〈科學民族田野調查的開創者：凌純聲先生的民族學〉，《當代》，第 113 期[復刊 15 期]，頁 38-43。

<sup>3</sup> 參閱：凌純聲，1979[1960]，〈國殤禮魂與馘首祭梟〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 601-662。此文有一前言，紀念蔡元培先生。

<sup>4</sup> 李亦園，1998，〈科學民族田野調查的開創者：凌純聲先生的民族學〉，《當代》，113 期[復刊 15 期]，頁 39。

員不合，於 1934 年丁文江總幹事又將原社會科學所與中基會北平社會調查所合併，並以社會調查所原所長陶孟和為社會科學所所長。同時，陶孟和尊重所內原有研究人員的選擇，將其原有的民族學和人類學研究所留在史語所內，從此之後凌純聲便一直留在史語所並隨之撤退遷臺。

1949 年凌純聲隨史語所抵臺，1950 年受聘臺灣大學考古人類學系教授。中研院 1954 年定址於南港，始有設立民族學研究所之議，凌純聲一直與史語所的大老們不合，在院長的支持下，1955 年民族學研究所籌備處成立，凌純聲任籌備處主任，然而與凌純聲合作最久的芮逸夫卻不願跟隨，凌純聲只好帶著一批學生成立民族所，並且開展出五十年代對臺灣原住民之調查研究。在調查之餘，凌純聲格外留意文物標本之蒐藏，1956 年在凌純聲的推動之下民族所成立標本室（即「民族學研究所博物館」前身）。1959 年，凌純聲當選中央研究院人文組院士（第三屆）。

凌純聲的學術能量極為豐富，可分為兩個階段，早期凌純聲關注的是「中國邊疆民族與文化」；至臺灣之後，逐漸將視野擴展為關注「中國古代與環太平洋文化」。後期，凌氏主要透過對臺灣原住民的田野調查，與中國史料以及西方民族誌相互參證，將臺灣原住民文化放進環太平洋文化中，以此回應更高遠開闊的文化問題。無論是在教學還是田野調查，凌純聲帶出了一批臺灣學生從事學術工作，包括人類學者李亦園、唐美君以及考古學者張光直。這些人的學術走向或多或少皆受凌氏影響。從教學進而到學科制度的建置，凌純聲幾近獨自完成建立了臺灣的民族學（人類學）科。

### 3.1.2 衛惠林 (1900-1992)<sup>5</sup>

衛惠林 1900 年生於山西省陽城縣。1919 年赴日本早稻田大學第二高等學院，1922 年畢業後又考入早稻田大學文科社會哲學部修業兩年。在日期間衛惠林接觸到無政府主義，這對他日後產生根本性的改變。1924 年衛惠林返抵中國寓居上海，1925 年在上海認識巴金，兩人成為終身摯友。他們同住一室，一起辦刊物（《民眾》半月刊），往來朋友皆是無政府主義的信奉者。1927 年，衛惠林遠赴法國巴黎，巴金也一道同行。抵達法國之後友人吳克剛已代為張羅住所，他們三人朝夕相處克難旅居。衛惠林先就讀於巴黎大學（索邦學院）攻讀民族學及社會學，1929 年又先後考取巴黎人類學院和法蘭西書院的研究生。這段期間他全然投入

---

<sup>5</sup> 衛惠林在臺灣留下的傳記很少，僅有一篇由石磊、許嘉明、瞿海源三人合寫祝壽衛惠林八十華誕的文章。此篇文章甚為簡略，僅簡述衛氏之生平與教學、研究之貢獻，最後附上著作目錄表。參閱：石磊、許嘉明、瞿海源，1982，〈衛惠林先生對社會人類學的貢獻〉，《中研院民族所集刊》，第 54 期，頁 1-6。

然而，關於衛惠林的早年生涯，以及學術之外的活動經歷，倒是中國學者的傳記書寫著墨較多，包括衛惠林與巴金的交往，衛惠林的政治傾向與活動，這些皆不為臺灣所知。在此我所參考的資料有：巴金，1994，〈懷念衛惠林〉，《教師博覽》，第 11 期，頁 22。衛紀慰，1996，〈臺灣著名社會學家衛惠林先生〉，《文史月刊》，第 4 期，頁 35-48。馬甫平，2004，〈社會學家衛惠林〉，《文史月刊》，第 8 期，頁 32-36。

知識，經常在圖書館內自學。

1930年，衛惠林抱著改造社會的宏願學成返國。然而，從事後的角度來看，直至1949年之前衛氏受大環境所限，一再轉換工作，生活與教學狀況並不安穩，更遑論施展其抱負。衛氏在返國後因友人邀聘，先任教於福建晉江黎明高中；1931年底，應聘到南京中央研究院社會科學研究所民族學組任助理研究員。1932年衛惠林辭去中研院之職，轉往中央大學社會學系兼任教授，開設民族學、社會思想史兩門課。1933年5月開始，衛惠林同時兼職中山文化教育館民族組。1934年夏天衛惠林參與發起籌組中國民族學會，同年12月於南京中央大學中山院舉行成立大會。1934年底因教育部停辦中央大學社會系，衛惠林轉往重慶四川省立鄉村建設學院社會學系擔任教授，教社會學與社會調查，此階段他發表了《四川鄂都宗教習俗調查》。1935年衛惠林回到南京，持續任職中山文化教育館，並和黃文山共同創辦了中國第一個民族學專刊《民族學研究集刊》。1937年抗戰爆發，衛惠林流亡至重慶，之後投入戰時政治工作，因看盡政治的黑暗，從此棄絕政治，不再抱持熱情與理想，逐漸將生命放在學術志業。1941年回到成都任職遷校的金陵大學社會系。1944年轉任由上海遷來重慶的復旦大學社會學系教授，1945年中央大學創設邊政學系特意聘請衛惠林前往擔任教授。1948年政情劇變，衛氏流亡廣州，受聘於中山大學人類學系，在此度過極為艱困的八個月。1949年因好友何聯奎<sup>6</sup>從臺灣寄來許可證與臺灣省文獻委員會編纂委員的聘書，衛氏決意動身前往臺灣。

衛惠林抵達臺灣便在臺灣省文獻委員會擔任臺灣省通志稿《同胄志》的主修，林立衡協助其工作。《同胄志》是臺灣省通志稿中土著民族的部分，在舊志中稱為《番族志》或《番俗志》。日人在治臺時期，曾從事實地調查，寫出《臺灣蕃族調查報告書》。後來更有語言學家、民族學家，對臺灣各族的語言、神話進行學術研究，寫成較為豐富的研究報告。但日人調查報告帶有殖民主義的偏見，因此衛惠林計畫進行全面的實地考察，一族一志，再用比較觀點完成總志，以與日人的《臺灣蕃族調查報告書》互相比證。1952年衛氏辭去文獻委員會工作，應聘至臺灣大學考古人類學系。1955年又兼任中研院民族所研究員。這過程他皆持續不斷的進行原住民田野調查工作，十幾年下來，他考察了全臺超過四十個部落，對曹族、阿美族、雅美族、賽夏族、排灣族、卑南族、魯凱族等民族的氏族組織、親族、部落、年齡、世系、階級等面向留下了詳盡的調查報告。

五十年代到七十年代是衛惠林學術生涯的黃金時代，出版9本專著，論文超過40篇，在臺灣原住民研究史上開風氣之先。並且他還投入教學帶領臺大考古

---

<sup>6</sup> 何聯奎（1901-1977），號子星，浙江松陽人。畢業於北大英文系，受教於蔡元培、胡適、林語堂等宿儒，後赴歐遊學，於巴黎大學攻讀民族學，師從涂爾幹學圈的C. Bouglé、P. Fauconnet。又赴英國倫敦大學跟從社會學家M. Ginsberg、文化人類學者B. Malinowski學習。1930年歸國後執教於中央大學社會系。何聯奎曾任公職甚多，包括國民參政會參政員、國民黨中執委、第一屆國大代表、行政院副秘書長、故宮副院長、中央博物院管理處主任委員等等。其學術貢獻，早期以研究浙江畚民文化著名，遷臺之後則關注臺灣土著族圖騰制，以及中國禮俗與禮器等研究。

人類學系學生進行調查工作，八十年代民族所的研究員絕大多數皆曾受教於他。此外，衛惠林與臺灣社會學門的關係甚深，可以說是全程參與了社會學的建置過程。他曾出任中國社會學會常務理事，聯名倡議創設臺大社會系的六教授之一，亦是 1971 年《中國社會學刊》在臺復刊的編輯之一。1971 年衛惠林申請退休，前往美國定居，並在哥倫比亞大學人類學系擔任訪問學人，進行講學和研究。1982 年應中華人民共和國之邀，前往中國進行學術訪問，在上海與巴金久別重逢。1992 年 6 月因病過世於泉州。巴金於 1994 年寫下〈懷念衛惠林〉做為悼念。

### 3.2 一九二十年代的法國涂爾幹學圈

中國第一代社會學者中，前往法國取經者並不多，較著名者有凌純聲、衛惠林、楊堃<sup>7</sup>、柯象峰<sup>8</sup>。與他國留學情況相較，第一代留法攻讀社會學者——除了柯象峰——最後都成為民族學家。若以現在的學術劃分而論，則屬於早期人類學者；更準確來說，於二十年代留(遊)學於巴黎大學攻讀社會學者也可稱為民族學家。這一現象在同一時期的社會學人身上絕無僅有，而這必然得透過還原法國社會學傳統才可理解。因此，本節的重點將擺在勾勒一九二十年代法國巴黎的社會學界，即涂爾幹所開創並在其身後依舊持續作用的「涂爾幹學圈」。以此，我們才可釐清第一代留法的社會學者究竟在法國學到了什麼，在此基礎之上我們才可進一步的考察，傳統如何作用在他們日後的學術走向，即法國社會學學術傳統是如何透過他們的吸收與轉化，在中國生根，並且開出不同的道路。簡言之，對法國社會學傳統的基本掌握將是理解法國社會學傳統是如何轉化東傳的前提。

然而，在此我無能進行法國社會學史的全面考察，亦無意進行法國社會理論傳統繼受的梳理，我僅能盡可能地揣想凌純聲與衛惠林的視角，透過他們與同一代人的認知，搭配著與之有關的傳記敘事，<sup>9</sup>去拼湊出一個一九二十年代的「舞臺」。我認為在此勾勒「學術氛圍」遠比「學術內容」重要。我關心的是與凌、衛二人有關的一切資訊，包括當時法國社會學界的情況、教學的情形、學科發展的重點、學術訓練的方式等等，與此相關聯的一切。最後，我將指出導引凌純聲日後學術視野的關鍵，即涂爾幹與莫斯對於「技術文明」的觀點，我認為凌純聲正是繼受了此一「傳統」。

---

<sup>7</sup> 楊堃(1901-1998)，1921 年留學法國里昂的中法大學。1926 年師從漢學家古恒(Maurice Courant)，撰寫文科博士論文。1928 年底完成博士論文初稿《祖先崇拜在中國家族、社會中的地位》。接著楊堃赴巴黎大學進修，師從葛蘭言(Marcel Granet)，隨後又到巴黎大學民族學學院攻讀民族學、體質人類學、語言學和史前考古等課程。同時，還在巴黎高等學術實習學校聽「原始宗教」課，又在巴黎民族學博物館實習。1930 年楊堃回到里昂，獲得里昂大學文科博士學位。

<sup>8</sup> 柯象峰(1900-1983)，1927-1930 年在法國里昂大學社會經濟系深造，獲博士學位。1930-1937 年任南京金陵大學社會學。1937 年任中國社會學社第六屆副理事，1943 年任第七屆理事。

<sup>9</sup> 傳記主要參考 Marcel Fournier 於 1994 年出版的《莫斯傳》。中文譯本為：Marcel Fournier 著，趙玉燕譯，2013，《莫斯傳》，北京：北京大學出版。

### 3.2.1 涂爾幹與《社會學年鑑》

一開始讓我們透過衛惠林的回憶<sup>10</sup>，回到當時的情況：

我有幸在本世紀二十年代遊學於「索爾本」(Sorbonne)學園，當年 E. Durkheim 辭世未久，與他同年及緊承其後的一代宏儒們像 C. Bouglé、L. Lévy-Bruhl、M. Mauss、P. Fouconnet、R. Hubert、G. Davy、M. Granet 等人都還同時在 Sorbonne 講學。由 Durkheim 創辦的「社會學年報」(L'annee Sociologique) 也正在這些學人們通力合作之下，成了舉世社會學理論的高深中樞。[.....] 在法國弄社會學的多數也同時弄民族學 (Ethnology) 或社會史 (Histoire Sociale)，至少把民族學、社會史當成記事取材的姐妹科學，從無門戶之見。[.....] 就像 M. Mauss 當時一面在巴黎大學民族學院主講民族學，一面又是「社會學年報」的執行主編。連他自己也無法分辨他弄的是民族學還是社會學。只能說是「A ou B, ou AB。」你要尋求事實你最好先去做民族學研究，你要做理論分析你就是在弄社會學。(衛惠林，1982：1)

衛惠林和凌純聲雖不相識，卻一前一後同抵巴黎求知問學。從衛氏的回憶中我們可以看見當時巴黎人文學界的鼎盛之勢，從長遠歷史來看，這盛況並未維持很久，僅是曇花一現。然而，歷史的偶然便在於此，中國第一代的留法社會學者正是恰巧皆在 1925-1930 年之間同聚於巴黎，親炙這群以《社會學年鑑》(L'Année Sociologique) 為核心的跨領域人文學者。就此節，我的企圖是嘗試著點出 1925 年到 1930 年法國巴黎人文社會學界的氛圍，包括「涂爾幹學圈」的網絡形成，以及法國社會學在開疆闢土的過程中與其他人文學科之間的關聯，而這些問題還是須從涂爾幹與《社會學年鑑》談起。

涂爾幹於 1887 年受聘於波爾多大學 (Université de Bordeaux)，教授教育學和當時尚未被承認的社會學。1893 年他出版了《社會分工論》，這是他花了近十年寫就的博士論文。1895 年，涂爾幹出版了《社會學方法的規則》，該書標誌著社會學作為實證主義科學的誕生，「書的基調是論辯性質的，讀起來像是一則宣言」(Fournier, 2013：21)。然而，在波爾多的涂爾幹其實是孤立無援的，他的作品雖獲得一些讚美，卻也飽受爭議。莫斯說「那些敏感的道德家和幾個古典的基督教派經濟學家基於《社會分工論》而將涂爾幹譴責為『集體主義』，由於這類謠言的影響，巴黎的學術圈並不認可他。」(Fournier, 2013：22) 1897 年，涂爾幹的另一部代表作《自殺論》出版，福科內 (P. Fouconnet) 認為「《自殺論》應當成是埃米爾·涂爾幹所推薦的社會學準則的一則注腳，一篇新的闡述。應用於自殺問題上的研究方法，得到結果並表明歸納的社會學是可能的。」(Fournier, 2013：

<sup>10</sup> 衛惠林，1982，〈自序〉，收錄於衛惠林，《社會人類學》，臺北：臺灣商務印書館，頁 1-3。

60-61)

1898 年涂爾幹創建了《社會學年鑑》，第一批核心成員有福科內 (Paul Fauconnet)、于貝爾<sup>11</sup> (Henri Hubert)、布格勒<sup>12</sup> (Célestin Bouglé)、西米安 (François Simiand)，以及莫斯和涂爾幹。他構想著每年在這上面發表他的合作者們的原創性文章，並評議國際社會學文獻。相較於文章的發表，《社會學年鑑》的特殊性更是在於「評論」部分：

涂爾幹想通過評論社會科學領域最近出版的、不論法語抑或外國語言出版的書籍，以及至少是摘要性地指示出社會學能夠從中獲得的益處，來做一些有益的工作。某種意義上 [.....] 這是一本不同一般的手冊，因為在涂爾幹的引領之下 [.....] 以及某種程度上在莫斯的激勵之下，書評探求不僅僅將觀點組織起來，尤其看重將事實組織起來。(Fournier, 2013: 72)

評論的對象涵蓋各種領域，莫斯和涂爾幹就這部分費了極大的時間與心力，進行書信往來的聯繫工作。根據記載，1898—1913 年出版了十二卷，《社會學年鑑》「出版了十八篇論文，分析了不少於四千八百本書或論文，提及四千二百本書或論文。這些並不總是書評或摘要：有近兩千條『分析』超過了一個雜誌頁碼，有時達到十頁甚至二十頁之多」(Fournier, 2013: 75)。「評論」的構想，顯然在當時亦得到不錯的回應，貝洛 (Gustave Belot) 在《哲學雜誌》中記錄道<sup>13</sup>：「在一門曾經有很寬闊的研究領域、觀點多樣、其要素又如此緊密聯繫的科學中，提供這一服務尤為引人注目 [.....] 他的第一目標是精確地提供可讓人一窺的可獲得的豐富材料，或組成一個集體來對抗社會學家們易於『教條化』的傾向。」(Fournier, 2013: 75)

在創建過程中莫斯毫不猶豫的支持涂爾幹，莫斯後來回憶：「1895—1902 年，我是他在巴黎的招募者。這就是我們這個有才幹且各有專長的科學家團隊如何形成，並在信任的氛圍中如何克服第一波困難的。」(Fournier, 2013: 71)「《社會學年鑑》引入了一種新的智力活動類型。不管是出於『一種有著各項專長的團隊中對於勞動的科學分工，對於權威著作的合作，基於每期評論出版日的限期而來的對科學產出的嚴格安排，每一個撰稿人精確地涵括各自確定的研究範圍的義務，或者在一個雖平等卻屬第一順位的導師的訓導之下的志趣相投的團隊意識』，《社

---

<sup>11</sup> Henri Hubert (1872-1927)，作為一名考古學家和宗教社會學家，Hubert 是社會學年鑑學派的重要人物之一（尤以其標題「技術學」著稱），同時他也是莫斯最為親密的合作者。1909 年，他們合著有《宗教史的混合》，Hubert 和莫斯收集了一些關於獻祭與巫術的早期文本（以及它們與技術之間的關係）。作為聖一日耳曼—昂萊國家古文物博物館 (the Musée des Antiquités Nationales) 館長，他設立了一個展廳以陳列用於比較研究的物品、技藝以及文化。他也曾講受歐洲史前民族誌研究。參閱：Nathan Schlanger 著，何貝莉譯，2006，〈傳記注釋〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 174。

<sup>12</sup> 或譯為：蒲格烈。

<sup>13</sup> 原文出處為：Gustave Belot, revue of *Annee Sociologique* 1, *Revue Philosophique* 45(June 1898):650.

會學年鑑》看起來更像是一項『革命性事業』。它的運作模式使它與一個科研機構相類似。涂爾幹認為：『科學由於其客觀性，本質上是非個人的，僅能通過集體努力才能進步。』莫斯也持同樣觀點：『每門科學都是共同事業的結果。』（Fournier，2013：75）

涂爾幹一直希望在巴黎謀得教職，雖他曾有過三次機會，直到 1902 年才夢想成真，任巴黎大學文學院的講座代理教授，由此深植影響一代年輕教師。同時，莫斯則在高等研究實踐學院（EPHE）從事教學與研究。此階段的莫斯「有些學生也加入了《社會學年鑑》團隊，剛開始是作校對，之後寫書評。以參加《社會學年鑑》卷八、九、十的程度深淺為序，他們分別是羅伯特·赫茲（Robert Hertz）<sup>14</sup>，安東納·比安科，菲利普·德·費利斯，讓·雷尼耶，亨利·伯沙，喬治·熱利（Georges Gelly）和勒內·沙耶（Rebe Chaillie）。新參加者中有幾個曾在巴黎高師學習過，在那裡他們已經修過涂爾幹自 1904 年就每年開設的法國中等教育史課程。大部分參與者都是哲學教師資格獲得者。」（Fournier，2013：156）

1906 年涂爾幹獲得終身教職，學術地位日益穩固，連帶著整個「涂爾幹學圈」的影響力也逐漸發揮作用，布格勒接任了社會經濟學教席，保持緊密關聯的列維－布留爾（L. Lévy-Bruhl）也得到現代哲學教席。而透過他們三人的策劃，福科內也獲得了圖盧茲大學（Université de Toulouse）的社會哲學教席。<sup>15</sup>

從《社會學年鑑》的發刊詞，<sup>16</sup>我們可看見圍繞著涂爾幹與莫斯所凝聚而成的「涂爾幹學圈」社會學，是如何在人文學科的過往之中，闢出屬於社會學的道路。然而我們也可反過來說，正是《社會學年鑑》精準的定位，「涂爾幹學圈」才透過教學的影響逐步擴張，逐步吸引更多的夥伴（更多的是涂爾幹與莫斯的學生）參與其中。《社會學年鑑》的成功，顯然更多是來自於「評論」的部分，它具備雙重的作用。首先，提供社會學研究所需要的材料是「評論」最直接的作用，正如涂爾幹所說，「本刊的第二部份，也是篇幅最大的部份，是專門為分析和文獻評註而設的。」（Durkheim，2006：138）之所以如此規劃，則是因為涂爾幹認為「社會學家確實有必要定期了解與各種專業科學研究有關的信息，如法律史、文化史和宗教史，道德統計學，經濟學，等等。因為這些專業學科提供了建構社會學所必須的材料。目前這份期刊主要目的，就是為了滿足上述需求。」（Durkheim，2006：135）然而欲達到此目的，材料的選擇以及呈現方式就顯得格外重要，於是涂爾幹指出「這些學科的目的，是考察和描述特殊的事實，而不是建構種屬並確立相互關係。而社會學的一個主要貢獻，就是意識到這些極其分散

---

<sup>14</sup> Robert Hertz（1881-1915），曾在法國高等師範學院學習哲學，之後加入 1905 年初刊的《社會學年鑑》第八卷的準備工作，他專長研究宗教社會學。1906-1907 年的第二個學期，Hertz 在實踐學院選修了莫斯的課程，他和莫斯兩人關係極為密切。他寫有原創性的且富有影響的作品《死亡的集體表徵研究》和《右的支配》和《極地宗教研究》。

<sup>15</sup> Marcel Fournier 著，趙玉燕譯，2013，《莫斯傳》，北京：北京大學出版，頁 168。

<sup>16</sup> Émile Durkheim 著，付德根、渠東等譯，2006，《社會學年鑑》序言，《亂倫禁忌及其起源》，上海：上海人民出版社，頁 135-143。

的事實之中具有密切的親屬關係。」(Durkheim, 2006: 140) 從這裡我們就可以帶出「評論」的第二個作用，即呈現社會學與其他學科的關係：

限定了我們的分析材料之後，我們必須確立一種批評的方法〔……〕既然許多作品都不是確切意義上的社會學著作，我們就不應當滿足於給出它們的內容，緊緊解釋它們所包含的材料；我們必須盡可能對其進行初步的闡述，並向讀者指出，其中包含有什麼樣的信息對社會學家有所幫助，為了獲得更大程度上的可行性，有關針對同要問題作品的所有著作的分析，都應該以這種方式結合在一起，互相補充、互相說明。(Durkheim, 2006: 139)

換言之，《社會學年鑑》在看似排除其他學科，嘗試劃出屬於社會學領地的同時，其弔詭的手法卻是透過建立一種相互依賴的關係，大力地向其他學科領域攻城掠地。「我們的事業在另一方面也有所幫助，它能夠把社會學與某些專業科學聯繫起來，如果這些專業科學離我們太遠，那麼對其自身和我們來說，都同樣是有害的。」(Durkheim, 2006: 136) 涂爾幹接著便以歷史學與社會學的關係為例，他認為歷史學這一門學科的核心基地是「解釋性」的。然而因為人們不可能完整的認識歷史，因此若歷史學只強調「解釋性」的敘事而不進行「比較」，那便很難掌握事物的真實特性。於是涂爾幹呼籲歷史學者：「走出他慣常具有的有利地位，那麼我們實際上就會使歷史因素超出作為其專門研究對象的國家和時期的範圍，並通過他所觀察到的特定事實去檢驗一般性的問題。一旦歷史學具有了比較學科的特點，就與社會學沒有區別了。這樣一來，社會學既離不開歷史學，歷史學家同時也應該成為社會學家。<sup>17</sup>」(Durkheim, 2006: 136) 回過來說，《社會學年鑑》所收錄的評論及社會學的研究範圍，除了「社會事實」之外，還要是可進行比較的事實。

1914年戰爭開始，「涂爾幹學圈」中多人投入戰事，莫斯也不例外。隨著戰事的擴張延續，噩耗亦不斷傳來，莫斯的多位學生皆死於戰場。1915年涂爾幹之子安德烈·涂爾幹於撤軍時被擊傷，逝世於保加利亞，這噩耗給予老涂爾幹沉重一擊。1917年涂爾幹因喪子之痛而過世。對戰後的莫斯而言，「涂爾幹許多尚未出版的作品對莫斯而言也是種『重大責任』，他感受到捍衛涂爾幹的作品並『運用它去盡可能地讓公眾受益』是對舅舅的責任。」(Fournier, 2013: 239)

### 3.2.2 重建「涂爾幹學圈」：教學、博物館、中國研究

正如前文所引的衛惠林回憶，他和凌純聲於1925年前後求學巴黎時，涂爾幹過世不久，他們所見證的「涂爾幹學圈」其實是經過戰爭耗損之後的「災後重

---

<sup>17</sup> 有趣的是涂爾幹這段宣稱，在日後又由布洛赫與費弗爾口中幾乎一樣的提出，成為「年鑑史學」的宣稱。這也許可以說是歷史的反復，社會學在涂爾幹手中嘗試著向歷史學進攻，涂爾幹的半失敗或半成功同時也化為1929年《年鑑》雜誌誕生的沃土，由史學家拾起相同的策略反攻社會科學。這可說是一場攸關歷史學與社會學知識領域控制權的爭奪戰。

建」，當然，最重要的承擔起這「繁重的遺產」就是莫斯。

一次大戰結束後，莫斯重新回到高等研究實踐學院，「1920年冬天回到『未開化民族的宗教』這個教席上，莫斯致力於他在1913—1914年間研究的同一主題：法律組織和宗教組織之間的關係。但他現在應用的是新近得到的民族誌材料。」

(Fournier, 2013: 243) 此階段的莫斯持續從事自己在戰前便已開始進行的研究，並同時搭配開設課程，凌純聲在法的時間為1926—1929年，衛惠林則是1927—1930年，這時期莫斯開授的課程名稱如表〔3-1〕<sup>18</sup>：

表〔3-1〕1926-1930年莫斯於高等研究實踐學院宗教科學部所開設的課程名稱

|           |   |
|-----------|---|
| 1926—1927 | 澳大利亞的口頭儀式、道德儀式和消極儀式<br>法屬蘇丹                                   |
| 1927—1928 | 澳大利亞的語言禁忌<br>惠茲 (Wirz) 關於瑪蘭德—艾尼人 (Marind-Anim, 新幾內亞)<br>文獻的分析 |
| 1928—1929 | 澳大利亞的消極口頭儀式<br>有關儀式和神話的文獻解讀                                   |
| 1929—1930 | 澳大利亞口頭儀式的基本形式<br>巴布新幾內亞的神話與儀式之間的關係                            |

(資料來源：Marcel Fournier, 2013: 245-247)

關於莫斯的教學情況，根據 Marcel Fournier 的考察，曾聽過 Mauss 講課的學生如此描述莫斯：「讓人印象深刻且極富吸引力：高高的個子，臉部留著淺棕色的絡腮鬍，五官端正，兩眼熠熠生輝。儘管莫斯的嗓音稍嫌沉悶，講話語速有些慢，同學們還是認為他的談話閃亮精彩。」(Fournier, 2013: 102) 莫斯偏好討論課的形式或研討會的方法，「他很少寫出課堂主旨，寧可使用筆記卡片，與學生一同討論他擺在面前桌上的書本。他的這一方法受到前任萊昂·馬里耶所創立的傳統的啟發：對文本的群體批判性研讀。有相當多的民族誌文獻。如他學生喜歡說的那樣，莫斯無所不知。」(Fournier, 2013: 103) 莫斯喜歡讓學生直接觸碰一手材料，他希望學生都能掌握民族誌事實，而這也是他強調「實證科學」的基礎。「教室就是莫斯的實驗室。他『拋光打磨觀念』，將學生置於『與事實直接進行最短距離的接觸』以磨礪他們。他經常要求學生們做報告〔……〕莫斯曾邀請學生赫茲 (Robert Hertz) 〔……〕替代自己，介紹他有關「贖罪儀式」的研究。莫斯想要給予學生的訓練不僅僅是理論上的，同時也是技術上的，引導他們精通學術工作的方法 (包括細節，比如如何使用索引卡)。」(Fournier, 2013: 155-156)

莫斯一直將人類學的民族誌視為社會學研究中的重要材料之一，有別於涂爾

<sup>18</sup> 原書詳錄莫斯在1920-1940年，於高等研究實踐學院宗教科學部所有開設的課程名稱。

幹(民族誌僅是部份), 莫斯畢生之研究幾乎都是建立在廣泛的民族誌調查之上。因此, 莫斯非常的關注人類學的發展, 甚至密切涉入法國的人類學學科建置, 1925年更協助創辦的民族學研究所。<sup>19</sup>因此, 論及莫斯的教育理念, 便不能忽略「博物館」在此時期所扮演的作用。根據戴麗娟的考察, 他認為在法國人類學傳統中, 博物館的位置顯然重於大學。<sup>20</sup>之所以如此主因是在人類學建置化初期, 如莫斯這些學者們對人類學科的構想並不是先在大學, 而是在博物館中實現。

1911 年成立法國人類學學會時, 莫斯便是其中一員。1913 年莫斯寫過一篇題為〈L'ethnographie en France et à l'étranger〉<sup>21</sup>的文章, 其中論及他對於人類學的理想:

一門觀察的科學需要有三個層次的工作和三種機制: 就像動物學、植物學、地質學和自然地理學等其他在戶外進行的科學一樣, 民族誌首先要田野工作, 其次是博物館和檔案館, 最後是教學。他必須要有一群不管是專業或業餘的民族誌工作者, 他們必須到當地親眼做觀察, 而且能夠帶回文件和匯集收藏的材料。這些材料一旦匯集起來以後, 就輪到博物館和檔案館負責將之整理、展示和發表。最後, 不同程度的教學工作應該讓技術人員、學員、甚或一般大眾能夠充分了解這門學科。(轉引自戴麗娟, 2006: 636)

莫斯的「想像」在二十年代中期開始成為可能, 在殖民部的支持之下, 巴黎大學成立了「民族學中心」, 並聘列維-布留爾(Lévy-Bruhl)擔任主持人, 但實際的執行人卻是 Mauss 以及 Paul Rivet (當時在國立自然史博物館擔任人類學教席助理員)。此中心是法國第一個在大學的人類學正式機構, 並且具備教學的任務, 並積極推動田野調查<sup>22</sup>。緊接著戴麗娟認為 1928 年 Paul Rivet 接下自然史博物館教授席位, 以及托卡德侯博物館館長職位, 至關重要。此意味著民族學中心的主持團隊在博物館的事務上掌握了主導權。<sup>23</sup>根據戴麗娟的抽絲剝繭, 我們可知 1925—1930 年的人類學博物館:

其實提供了一個教、考、用(接受教育訓練、博物館和田野考驗、博物館內專職的研究工作)都可以在其中完成的完整環境。從一開始與器物的接觸, 逐漸熟悉各地文物, 到選擇田野、田野工作的安排、經費來源、

<sup>19</sup> 這可以說是莫斯和涂爾幹的重要殊異之處, 莫斯多半被純粹視為涂爾幹的傳人或繼承者, 然而鮮少有人提及莫斯在學術上的獨立性格。莫斯和人類學之間的緊密關係, 莫斯和心理學甚至是心理分析的對話, 這些都不是涂爾幹式的事業。

<sup>20</sup> 戴麗娟, 2006, 〈法國人類學的博物館時代——兼論人類學物件之特性及實證人類學之建立〉, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》, 第 77 卷第 4 期, 頁 627-696。

<sup>21</sup> 篇名粗譯為: 〈在法國與國外的民族誌〉。

<sup>22</sup> 莫斯對田野調查的想法並非英國人類學的參與觀察, 而是團隊方式進行, 對陌生的國度進行探勘、記錄和採集的工作模式。因此, 戴麗娟認為這樣的田野性質其實是博物館工作的延伸, 研究的場所是在博物館而非田野現場。(詳見戴麗娟, 2006: 639)

<sup>23</sup> 戴麗娟, 2006, 〈法國人類學的博物館時代——兼論人類學物件之特性及實證人類學之建立〉, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》, 第 77 卷第 4 期, 頁 642。

團隊的組成、訂定田野工作目標，莫不是在博物館的環境中進行。從田野工作回來後，為自己與團隊所收集到的器物分類、填寫卡片、建立清冊，到展覽的安排、展覽特刊的撰寫、器物與相關社會文化研究的文章發表〔……〕皆是可以預見的過程和目標。（戴麗娟，2006：671）

從這段敘述中我們不難想像在當時莫斯是如何帶學生進行如此全方位的基礎訓練，就莫斯而言，社會學和人類學顯然是相輔相成的，唯有深刻且廣泛的掌握人類學的成果，社會學者才可能在此之上進行分析與比較。雖然沒有資訊能確認凌純聲和衛惠林是否有參與過由「民族學中心」或「托卡德侯博物館」的田野調查團隊，但在1926年到1930年間跟隨莫斯以及浸泡在「涂爾幹學圈」中學習的二人，似乎不太可能沒有經歷過此種整體性的「博物館」訓練。於是理解一九二十年代法國人類學博物館的建置與作用，顯然有助我們理解凌純聲和衛惠林在中國以及臺灣所進行的學科路徑與學門建置（可參閱本文3.3.3與3.4）。

莫斯於戰後重新建立起來的「涂爾幹學圈」中，我們還必須注意到一位新加入的成員，漢學家葛蘭言<sup>24</sup>（Marcel Granet）。凌純聲和衛惠林留學時期，葛蘭言任職於巴黎大學（索邦）與巴黎東方語言文化學院（INALCO），並擔任巴黎中國學院（今譯為漢學研究所，隸屬於法蘭西學院）的校務長。葛蘭言同時也是戰後《社會學年鑑》的核心成員之一。在凌純聲、衛惠林甚以及楊堃的文字回憶中，皆曾提及跟隨葛蘭言的學習經驗，也許我們可以說葛蘭言作為「涂爾幹學圈」中唯一的漢學家，他對一九二十年代於巴黎攻讀社會學或民族學的中國留學生更具深刻影響。

1920年葛蘭言通過了引起轟動的博士論文答辯：《中國古代節慶與歌謠》。<sup>25</sup>他以不同的方式重新詮釋了《詩經·國風》，從中試圖闡明「農民與貴族階級的風俗之間的對立。最後，葛蘭言以一種為當時的社會學家們所熟悉而在漢學中卻有些風險的手段，利用在中國邊疆地區某些民族中觀察到的可比性事實，來支持其論點。」（Soymie，1998：71）這種以邊疆民族誌之材料與史書文獻相互參證的方法，在凌純聲等人的著作中亦頻繁出現，有極高的可能便是受葛蘭言的示範影響。

然而葛蘭言究竟對中國留學生們還發生甚麼作用呢？楊堃曾有清楚的論述，指出中國留學生從葛蘭言的漢學研究中所獲得的啟發。<sup>26</sup>楊堃認為葛蘭言的中國

---

<sup>24</sup> 葛蘭言（1884—1940），畢業於巴黎高等師範學院，主修歷史學。因讀涂爾幹的《自殺論》，並修涂爾幹的課程，開啟對社會學的興趣。畢業後跟隨沙畹研究中國學，並於1911年前往中國進行實地調查，1913年回法國，接下沙畹在巴黎高等學術院的「遠東宗教」講座。1918年戰事甫停，奉法國外交部之命前往中國，1919年回國後繼續任職於高等學術院，1920年授聘於巴黎大學。葛蘭言專長於中國古代宗教社會學，著有《中國古代節慶與歌謠》、《中國古代舞蹈與傳說》、《中國古代之婚姻範疇》、《中國人的宗教》，其方法論深受涂爾幹和莫斯影響。

<sup>25</sup> 參閱：Michel Soymie 著，1998，〈法國漢學50年〉，收錄於Jean-Pierre Drege 編，耿昇譯，《法國當代中國學》，北京：中國社會科學出版社。

<sup>26</sup> 楊堃，1997，〈葛蘭言研究導論〉，收錄於楊堃，《社會學與民俗學》，成都：四川民族出版社，

研究特點在於「方法論」，這方法論其實正是與莫斯所講的民族學調查法大致相同，只是將此應用在中國。葛蘭言和莫斯一樣，除了進行歷史比較之外，亦關注實際調查與考古材料，就當時中國的情況，葛蘭言顯然是不放心中國的考古水準，對甲骨文的解讀與學術價值有所保留（直到 1929 年之後《安陽挖掘報告》才改變了這情況），在謹慎之餘他幾乎僅用中國上古的文獻資料。楊堃認為這反倒成為其方法論中最精彩的部份，即「他如何利用這些舊文獻，以發現出許多新的事實」（楊堃，1997：124）因此，楊堃如此定位葛蘭言：

葛蘭言對於中國學之最大的貢獻，據我看來，就在他既未借用民族學的旁證，亦未利用近年來地下發掘的新資料，而能專從古籍中，在古今中外一切學人已經整理了一兩千年，研究到幾乎到了盡頭，早已公認，除去地下的新資料之外，專從這些古紙堆中，再不能有何新發現的時候，他居然還能利用一種新的方法，發現出許多驚人的事實，為前人從未料及的新事實，因而使我們對於這些古籍，又重新感到極大的興趣，重新報有極大的希望。（楊堃，1997：126）

我想楊堃的感受應是同時期留法的第一代中國社會學者的共同經驗，葛蘭言作為一種「典範」，必然深刻的影響著中國留學生對於如何運用社會學方法來研究中國，尤其是古代中國。除了知識上的傳授，我認為透過楊堃的描述我們還可以看出葛蘭言給予中國學生一種「信心」，堅定了第一代社會學人將西方學術傳統攜回中國，將之轉化延傳。

### 3.2.3 「技術文明」的觀點

從前文的拼湊中，我們大致可勾勒出一個粗略的輪廓，揣想凌純聲和衛惠林在巴黎索邦學院中是浸泡在甚麼樣的學術氛圍之中。嚴格說起來，他們在巴黎待的時間都不長，但卻可說是深得「涂爾幹學圈」之神韻，尤其是莫斯的「真傳」。在本文第一章，我已論述了「傳統」概念的意涵。傳統意指著在這相傳過程中存在著「同一性」，但這並非一成不變，而是如同 Shils 所說的「傳統的延傳變體鏈」。而就「學術傳統」而論，傳統往往是在對問題的選擇上起著決定性的作用，傳統的延傳便是某些中心問題的持續作用，一再被提起，一再被回應。整個人文學中的傳統現象其實都是如此。正如 Shils 所說的：

每一代人都以其前輩的成就作為出發點，並在此基礎上提出問題，涉取互相貫通的研究方法。〔……〕從歷史的角度來看，人文學是一個不斷發展的傳統，或者是一個不斷發展的、圍繞著不同然而相互聯繫的主題形成的傳統譜系；每一個主題的實質都產生於一個傳統。人文學這一傳統的研究目的正是發展理解的傳統；這種理解的對象是人們要去了解的各種傳統。（Shils，2009：133）

本節最重要的企圖便是透過凌純聲和衛惠林的生命個體，看見導引他們畢生學術事業之取徑的學術傳統為何。當然，這很可能是一種「後見之明」的主觀詮釋，然而我相信藉由考察從涂爾幹和莫斯開展出來的「技術文明」的命題，能賦予我們一個參照座標，用以來檢視凌純聲和衛惠林的學術思考是在甚麼樣的脈絡與位置上進行發問。

雖然相較於物質的技術，「道德」才是涂爾幹橫貫畢生的關懷。<sup>27</sup>然而根據 Nathan Schlanger 的考察，涂爾幹卻曾在《社會學年鑑》第四卷（1901）上引入《技術》這一專題。涂爾幹表露他對於「技術」的立場可追溯到《社會分工論》中所論及的「物質密度」，當時他便已注意到物質密度是道德密度的可見得和可測的象徵。<sup>28</sup>但涂爾幹還是放棄了技術概念，雖然他「將技術視作特定文明型態的呈現，這些技術見證甚至創造出他們立足的社會。」（Schlanger，2006：11）

在涂爾幹之後，亨利·于貝爾（Henri Hubert）接下了這一主題，在《社會學年鑑》第六卷（1903）編纂了「技術」主題，並撰寫了一則簡介短文，展現他對於「技術」的觀點。<sup>29</sup>他認為：

工具、武器等所有技術的東西，其實都是紛繁多樣的社會性的物（social thing）。對普遍存在的器械和特定社會之間的關係的理解是社會學的普遍難題，這一點我們在其他地方已有提及。在這裡我們只需要考慮這種關係的最早表現形式。（Hubert，2006：35）

于貝爾扼要地點出技術的社會性質，將它確認為社會學對象之一。技術是個人的發明，然而在其延傳與學習過程的社會性質，讓它成為群體的表徵。

然而，對於莫斯而言「技術」與「文明」之間的關聯又是如何呢？1913年涂爾幹和莫斯合寫了一篇〈關於文明概念的札記〉刊載于《社會學年鑑》第十二卷。<sup>30</sup>此文之中他們提出一種超越政治社會群體（國家、民族、部落）的視野，指出「某些沒有清晰邊界的社會現象」的存在，這些現象尤其在民族誌和史前史之中被廣泛的關注。「它們在空間上超越了單一國族的領土範圍，在時間上超出了單一社會存在的歷史時段。它們的存在方式在某種程度上是超國族的。」（Durkheim、Mauss，2006：37）這裡所指的現象包括：技術、審美、語言、制度（宗教、政治、家族）等等。這些現象都不是簡單孤立的，而是鑲嵌在一個複雜的整合體系之中並且相互關聯，涂爾幹和莫斯將此稱之為「文明」。緊接著的問題便是：如何考

<sup>27</sup> 陳濤，2014，《涂爾幹的道德科學：基礎及其內在展開》，北京大學社會學研究所博士論文。

<sup>28</sup> 參閱：Nathan Schlanger 著，羅揚譯，2006，〈技術之承載：馬塞爾·莫斯和法國社會科學的技藝研究〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 1-31。

<sup>29</sup> Henri Hubert，李偉華譯，2006，〈技術：簡介（1903）〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 34-35。

<sup>30</sup> E. Durkheim、M. Mauss，張帆譯，2006，〈關於文明概念的札記〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 36-40。

察跨國界的文明？因為文明必然存在著擴張、傳播或變異、借用的現象，因此涂爾幹和莫斯認為：

毫無疑問，只有當社會學之外的其他問題被解決之後，這些問題才能得到解答。需要民族學和歷史學去探尋不同的文明區域，去聯繫不同的文明及其基本源頭。〔……〕這裡最關鍵的是，通過有系統的比較來尋找原因和規律。(Durkheim、Mauss，2006：39)

涂爾幹和莫斯最後提示了「文明」研究的方法途徑。第一步驟是透過民族誌，但這樣還不夠，還得透過歷史學的幫助，來考察歷史中存在的民族。進而，社會學者必須意識到「任何文明都不過是一種特殊集體生活的表達形式」(E. Durkheim、M. Mauss，2006：39)。因此對文明進行研究是為了理解群體社會，換言之「理解文明真正的方式是探尋文明產生的原因」(Durkheim、Mauss，2006：40)。

藉由本節的提綱挈領，我企圖粗略的勾勒出整個涂爾幹學圈，尤其是在莫斯的影響之下，所展開的社會學傳統的特徵。可大約整理出下列幾點：(1) 就領域疆界而言，整個法國社會學的傳統皆與(比較)歷史學、民族學、考古學交織相容。(2) 就提問對象而言，莫斯傳統幾乎僅關注文明現象的原始形式。認為，(3) 技術作為一種超越國族的社會性現象，可作為理解文明傳播的途徑。因此(4) 莫斯傳統往往同時關注同一歷史時期相鄰的民族文化，以及不同歷史階段中的文化演變，藉此追問原始形式的意涵與社會性。(5) 在教學方法以及研究上，格外強調廣泛對各種民族誌進行涉獵，並搭配實地採集資料的田野調查，將器物與文獻皆視為同等的史料，進行相互參照的實證分析。(6) 重視器物的蒐集、整理與陳列，重視博物館對於教學和研究的作用。我認為這六項特徵是我們可輕易的在凌純聲與衛惠林的身上發現，雖然凌衛二人並未明確的繼承莫斯對於古代宗教或社會形態學的學術成就，然而莫斯的傳統還是透過這六項特徵導引了他們日後的學術視野，將莫斯的「精神」延用於中國以及臺灣的民族研究。莫斯傳統透過凌、衛二人的承襲與轉化，得以完成了本土經驗學術現代化，以及西方學術傳統本土化。

### 3.3 中央研究院、邊疆民族調查與民族學

1929年、1930年凌純聲與衛惠林相繼返抵中國，從此時開始到1949年前接近二十年的時間，是中國民族學草創興起的關鍵時期。這二十年間，凌純聲在學術研究上顯然比衛惠林有更多的發揮空間，主要得歸因於凌純聲有中研院此一相對穩固的學術機構作為基地。衛惠林雖曾短暫在中研院專職研究，但之後便輾轉於各大學院校之間，此階段並未發表任何較完整的重要著作，因而不被之後的研究者所重視。

本節首先將重點放在理解凌純聲於大陸時期的學術工作。根據前文所述，凌

純聲在中國進行了六次邊疆民族調查工作。這些調查由於各種原因，多半不曾被整理出版，因此讓人懷疑這些調查是否具有完善的目的與意義。尤其是，日後史語所回顧性文章中也認為邊疆民族調查對於「新史學」並沒有提供太多重要作用。就某種意義而言，民族學可說是被史語所遺忘，被邊緣化。即便如此，我認為欲理解凌氏，以及對莫斯傳統在中國的認識，還是必須放置在整個「新學術」，尤其是以史語所為主的「新史學」脈絡之中。藉由凌氏與中央研究院之間的學術關連，點出莫斯傳統在中國是如何落實於民族學、社會學、歷史學三者之間。我認為在此該由歷史事實著手，企圖將凌氏的調查工作予以脈絡化，藉由理清莫斯傳統在中國的接合，得以更逼近凌純聲學術與思想之位置。而這一切所圍繞的關鍵依舊是在回應：凌純聲是如何將其繼受的西方學術傳統進行雙重轉化。

其次，我認為此時期的衛惠林已被歷史遺忘，於是我將透過現有的資料企圖還原衛惠林的學術足跡，從衛氏的角度，正好可以補足凌純聲視角的不足，兩者將共同拼湊出更為立體的民族學在中國的圖像。由此展開民族學在中國多重進路的可能性，幫助我們更豐富的理解此一大時代的學術狀態。

### 3.3.1 中研院設置民族學組之變動（1928-1934）

凌純聲於法國接受精實的民族學與社會學訓練，<sup>31</sup>返國後幾乎皆隸屬於中研院歷史語言研究所。然而，為何民族學會與歷史學或語言學有關聯呢？凌純聲為何不是待在社會科學研究所呢？此現象有何特殊意涵？有何影響？這一切問題的根源還是需從中央研究院的成立與發展談起。

中央研究院的構想與成形起始於 1927 年，<sup>32</sup>籌備過程以蔡元培為首，社會科學所便列為第一批籌備的四個研究機構之一。根據 2008 年出版的八十年院史記載，「社會科學研究所的領域包括極廣，籌備委員有民族學者蔡元培、金融學者楊端六、社會學者陶孟和、經濟和社會學者葉元龍、國際法學者周鯁生、社會主義者李石曾、經濟及社會思想家楊杏佛、銀行學家馬寅初、專長經濟市政的孫科、歷史學者胡適。」（陳永發、謝國興，2008：13）蔡元培於 1928 年就任中研院院長之後，任命楊杏佛為總幹事。楊氏很快地就以楊端六為社會科學所所長，對外宣告社會科學所正式成立，同時社會科學所中設有民族組，由蔡元培自行兼任組長。

相較於社會科學研究所的成立，歷史語言研究所就顯得意外且曲折。在蔡元培和楊杏佛的原初構想中，是擬訂設立心理研究所。而設立歷史語言研究所的提議純粹是心理研究所籌備委員之一的傅斯年偕同朱家驊，擬訂了一說帖進而改變

<sup>31</sup> 雖在本論文中我將凌純聲所承襲的傳統稱為「莫斯傳統」，企圖強調一種由涂爾幹學圈所共享的，法國特有的社會學－民族學傳統，然而在所有文獻資料上凌純聲在中國與臺灣皆是被視為「民族學」者。

<sup>32</sup> 中央研究院已出版院史，內容豐富頗為完備。可參閱：陶英惠、那廉君編纂，1988，《中央研究院史初稿》，臺北：中央研究院總辦事處。陳永發、謝國興，2008，《追求卓越：中央研究院八十年》，臺北：中央研究院。

蔡元培的整體構想。中研院歷史語言研究所的前身為中山大學語言歷史學研究所。<sup>33</sup>中大語史所全然是傅斯年的構想，傅斯年北大畢業後留學歐陸七年涉獵多種學科，最終卻沒有拿任何文憑，回國之後因朱家驊的賞識任中大文史科學長兼文學院院長，並一手創立語言歷史研究所。<sup>34</sup>從語言歷史研究所的名稱便可想見其學術理念，一部分原因是傅氏反對以「國學」命名，認為學術不該以國別做區分，二是傅氏格外重視語言學與歷史學的關係，李濟便曾解釋：「講歷史，歸根總要講到思想史；講到思想史，原始的材料就是語言，這一中心觀點不但解釋了歷史與語言的研究為什麼分不開，由此也可看出，蘊藏在他（傅斯年）內心最深密處為他最關切的學術問題，實是中國民族文化的原始階段以及形成的主動力量。這一問題所牽涉的，除了歷史學和語言學，還有民族學與體質人類學。」（劉小雲，2013：20）從中山語史所到中研院史語所，無論是領導人物的關連性、組織架構、學術理念皆可說是一脈相承。<sup>35</sup>1928年史語所成立，初期設三組，之後擴充為四組：史學及文籍校訂、語言學、考古學、人類學。

1932年5月，總幹事楊杏佛以經費不足為由，要求史語所和社會科學所合併，並由傅斯年來領導。但傅斯年和原社會科學所的陶孟和水火不容，因此一年後只好又再度分家。「分家」在本文的架構中顯得極為關鍵，我們接下來還會回到這個事件上（參閱本文3.3.2）。分家的結果直接導致了：「陶孟和尊重社會科學所內原有研究人員的選擇，將原有的民族學和人類學研究留在史語所內」（陳永發、謝國興，2008：31）。1934年中研院總幹事丁文江才又將北平中華文化基金董事會的「北平調查所」併入社會科學所，至此史語所和社會科學所再無往來牽連。

其實，凌純聲返國初期是直接於中研院社會科學所民族組任職研究員（因蔡元培的關係）。蔡元培之所以特別設置民族組，主因於他留德期間因參加一場民族學的研討會進而開始接觸民族學，而蔡元培對民族學的認知卻深受法國社會學傳統影響，<sup>36</sup>認為：

社會學的對象，自然是現代的社會。但是我們要知道現代社會的真相，必要知道他所以成為這樣的經過；一步步的推上去，就要到最簡單的形式上去，就是推到未開化時代的社會。〔……〕我們要推到有史以前的狀況，專靠考古學家所得的材料，是不能貫穿的。我們完全要靠現代未

<sup>33</sup> 參閱：陳以愛，2002，《中國現代學術研究機構的興起：以北大言究所國學門為中心的探討》，江西：江西教育出版社。劉小雲，2013，《學術風氣與現代轉型：中山大學人文學科述論（1926-1949）》，北京：三聯。杜正勝，1998，〈無中生有的志業——傅斯年與史語所的創立〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁1-41。

<sup>34</sup> 參閱：王汎森，2012，《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》，北京：三聯。

<sup>35</sup> 陳以愛，2002，《中國現代學術研究機構的興起：以北大研究所國學門為中心的探討》，江西：江西教育出版社。

<sup>36</sup> 蔡元培講演，楊炳勛記錄，1980[1930]，〈社會學與民族學〉，收錄於何聯奎著，黃文山、衛惠林編輯，《何聯奎文集》，臺北：中華書局，頁128-132。

開化民族的狀況，作為佐證；然後可以把最古的社會，想像起來。(蔡元培講演，1980：129)

因蔡元培的推動領導，社會科學所民族組的任務「首重科學的實地研究之實施，並注意邊政邊教之推行和民族文化水準之提高。」(何聯奎，1980：74)在這方針之下，蔡元培著手安排各研究員分赴各地進行有計畫的調查研究。凌純聲的第一個任務便是分配與商章孫一道，前往東北松花江進行赫哲族調查(1930)，這次的調查報告於1934年出版，此時凌純聲以及民族組已歸屬於中研院史語所。

### 3.3.2 凌純聲的選擇：一個傳統延傳的轉捩點

我們要如何理解1934年史語所和社會科學所分家時，民族組的成員自行選擇留在史語所呢？以凌純聲為例，他所受的訓練與繼承的傳統畢竟還是屬於社會科學而非史學或語言學，如此「自行選擇」的結果顯得不那麼的理所當然。我認為1934年的結果可從兩方面來分析：一是凌純聲和陶孟和(社會科學所所長)之間的路線殊異，二是凌純聲和史語所的理念關連。

先論凌純聲和陶孟和之間的路線殊異。陶孟和(1889-1960)早年留學日本與英國，他師從社會學家威斯特瑪克(E. A. Westermarck)和霍伯浩斯(L. T. Houbhouse)，並曾與馬林諾夫斯基(B. Malinowski, 1884-1942)同學。他回國之後任教於北京大學社會系，其最重要的貢獻是提倡開展社會調查。乍看之下，陶孟和的「社會調查」和凌純聲所進行的「赫哲族調查」都是社會科學式的「調查」，實而不然，其中關鍵之處在於：調查的目的不同。

陶孟和和他所創建的「北平社會調查所」，旨在蒐集中國社會經濟發展的各種基本資料，認為這是研究社會與改革社會的奠基石。<sup>37</sup>陶孟和自己曾表示，之所以提倡社會調查的目的是，「一方面可以了解我國社會的長處，凡是對人民生活有益之點，皆應保存。另一方面，可以找出種種使人民不得其所，或阻害人民發達之處，再探討改良方法。」(閻明，2010：61)由此可見，由陶孟和領導的北平社會調查所以及合併之後的社會科學所進行的「調查」，是限定於為了解決中國社會問題的科學性調查，例如陶孟和的《北平生活費之分析》<sup>38</sup>或由北平社會調查所負責的《上海工人生活程度的一個研究》<sup>39</sup>。

由此，陶孟和所代表的學術傳統顯然就和凌純聲格格不入。凌純聲所進行的邊疆調查工作，並非為了改良社會，或是解決任何的社會問題，這類邊疆調查就凌純聲的學術傳統而言，目的僅在於找尋可供實證分析的民族誌材料，正如衛惠林所說，對法國社會學傳統而言：「你要尋求事實你最好先去做民族學研究，你要做理論分析你就是在弄社會學」。(衛惠林，1982：1)就當時的時代處境，凌純

<sup>37</sup> 關於社會調查的時代意義與路線差異問題，也可參考本論文第二章。

<sup>38</sup> 陶孟和，1930，《北平生活費之分析》，上海：商務印書館。

<sup>39</sup> 楊西孟，1930，《上海工人生活程度的一個研究》，北平：北平社會調查所。

聲返國之後欲進行「理論分析的社會學」研究是不可能的，因此他必須自己親自「尋求事實」，進行民族學研究。而當凌純聲決定歸屬於史語所而非社會科學所時，這個選擇也使得他所承襲的法國傳統就此與中國社會學的走向脫節，而後續的影響則是導致了中國社會學的發展中，法國傳統完全的缺席，而莫斯傳統的影響力也僅縮限於民族學與人類學。

另一面，為何凌純聲樂於接受由傅斯年的領導，成為中研院史語所的其中一組呢？這問題實得揣想當時的處境，理清凌純聲與史語所之間的理念扣連。然而，已有不少文章論及傅斯年與史語所的理念，從不同的切入點進行考察。<sup>40</sup>在梳理過程中我卻發現一個有趣的現象，這些文章幾乎未曾提及凌純聲以及整個民族學組的工作。再進一步思考，這讓我意識到，對於民族學組在史語所內的學術位置與作用可能必須保持存疑，顯然民族學在考察史語所之理念時並未具備任何關鍵位置，倘若民族學是一門被史語所邊緣化的學科，那凌純聲當初又為何要棄社會科學所而就史語所呢？

根據王汎森和杜正勝的考察，他們皆認為傅斯年從五四青年到留歐七年返國之中，出現了一個學術思想上的轉變，即「從疑古到重建」的過程。「疑古」本是由胡適領頭，而傅斯年和顧頡剛深信之的「整理國故」<sup>41</sup>運動之核心，然而當傅斯年離開中國於歐陸期間，卻鮮少投入於歷史學中，直到後期才開始接觸東方學與歷史語言學。<sup>42</sup>當他即將返國之時，困擾傅斯年的正是要如何走出一條有別於顧頡剛，<sup>43</sup>屬於自己的道路。而這便是傅斯年大膽提倡的「新學術」與「新史學」之路，他所領導的史語所正是此路線最重要的學術司令部。傅斯年那句有名的宣言「上窮碧落下黃泉，動手動腳找材料」，正是展現出一個新時代知識探索者的新形象。<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> 杜正勝，1998，〈無中生有的志業——傅斯年與史語所的創立〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 1-41。杜正勝，1998，〈史學的兩種觀點——沈剛伯與傅斯年〉，《當代》，第 133 期[復刊第 15 期]，頁 48-63。王汎森，2003，〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 321-342。王汎森，2003，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 343-376。王汎森，2003，〈一個新學術觀點的形成——從王國維的〈殷周制度論〉到傅斯年的〈夷夏東西說〉〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 305-320。王汎森，2004，〈歷史研究的新視野：重讀「歷史語言研究所工作之旨趣」〉，收錄於許倬雲等著，《中央研究院歷史語言研究所七十五周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 161-176。

<sup>41</sup> 關於整理國故運動可參考：陳以愛，2002，《中國現代學術研究機構的興起：以北大研究所國學門為中心的探討》，江西：江西教育出版社。

<sup>42</sup> 王汎森，2012，《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》，北京：三聯，頁 60-75。

<sup>43</sup> 顧頡剛在出版《古史辨》之後，此書造成極大的震動與回響，可以說是將「疑古」之風推進到另一新境界。傅斯年在未出國之前，便與顧頡剛同窗齊名，因此顧頡剛的史學成就也同時刺激著傅斯年。

<sup>44</sup> 杜正勝，1998，〈無中生有的志業——傅斯年與史語所的創立〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中研院史語所，頁 10。

傅斯年 1928 年極具指導性的〈歷史語言研究所工作之旨趣〉一文，<sup>45</sup>可見「新史學」包含著四點：新工具、新史料、新問題、新領域。「新工具」指的是史學必須像自然科學一樣具有科學的客觀性質，中國的新史學必須吸收西方科學各領域的知識之長，包括地質學、考古學、地理學<sup>46</sup>等，以此幫助擴充多元的史料。新史學反對的是中國一切傳統之學術，反對國故之學，認為科學學問具備普世性，不能以國別來論斷，區分地域只是為了方便分工。<sup>47</sup>透過新工具便可無處不獲得「新史料」，最引人入勝的例子便是「明清檔案」的購買與整理<sup>48</sup>、殷墟挖掘的經過<sup>49</sup>、民俗歌謠的採集<sup>50</sup>。新工具與史料同時自然伴隨著「新問題」的開展，尤其是問題不能是個人的，而必須是集眾的問題、集眾的工作。每個人的題目必須有規模有系統的相互關連，以不同的角度共同回答一個大問題。最後，「新領域」是顯而易見的，史語所不只將歷史學與語言學並舉，同時更開展出考古學、民俗學、民族學，更重要的是在這些領域之間的跨界會通。並且傅斯年甚至呼籲要走出中國的界線，研究整個中亞文明與南洋史，他放眼的是作為整體的東方之學。

藉由傅斯年的「新史學」理念與企圖，我們可回過來思考究竟民族學在其中是占了什麼樣的位置。根據王汎森對傅氏的學術觀點之考察，他認為透過「夷夏東西說」可清楚看出傅氏的史學觀點是從「種族」及「地理」觀點，來思考「民族與古代中國」的主題。而就史語所的整體工作計畫與布置來看，亦與這個主題密切相關，如史祿國等人之體質人類學調查、西南少數民族調查等，都是為了解決中國古代民族的問題。<sup>51</sup>換言之，史語所之所以設置民族學組的意義正如同考古學組一樣，是希望能透過「科學」的民族學研究結果，來與史料文獻、殷墟考古等成果相互參證，共同來解決中國古代民族的問題。<sup>52</sup>就此，若我們回想前文所論述的法國「涂爾幹學圈」的傳統，尤其是葛蘭言的觀點與方法，那我們便不意外為何凌純聲選擇加入史語所的行列。葛蘭言的研究方式其實非常的符合傅斯年所提倡的「新學術」。葛蘭言善於透過邊疆民族誌之材料與史書文獻相互參證，

---

<sup>45</sup> 傅斯年，2014，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，收錄於傅斯年，《民族與古代中國史》，上海：上海人民出版社，頁 378-387。

<sup>46</sup> 地理學的例證，可參閱：王汎森，2003，〈一個新學術觀點的形成——從王國維的〈殷周制度論〉到傅斯年的〈夷夏東西說〉〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 305-320。

<sup>47</sup> 杜正勝，1998，〈無中生有的志業——傅斯年與史語所的創立〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中研院史語所，頁 22-26。

<sup>48</sup> 王汎森，2003[1997]，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 350-355。

<sup>49</sup> 王汎森，2003[1997]，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 355-366。

<sup>50</sup> 王汎森，1998，〈劉半農與史語所的「民間文藝組」〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中研院史語所，頁 119-133。

<sup>51</sup> 王汎森，2003[1998]，〈一個新學術觀點的形成——從王國維的〈殷周制度論〉到傅斯年的〈夷夏東西說〉〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 312。

<sup>52</sup> 黃應貴也有相似的觀察。參閱：黃應貴，2000，〈歷史學與人類學的會合〉，收錄於中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會，《學術史與方法學的省思——中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 287-289。

並且在歷史比較之外，亦關注實際調查與考古材料。跟隨葛蘭言學習的凌純聲自然不陌生這套路數，想當然爾也絕對和傅斯年所聚集的研究團隊「同聲相應，同氣相求」。

倘若如此，下一個待解問題便是：為什麼在史語所之後的歷史書寫中，民族學被排除在外，並未具備任何關鍵位置呢？這問題也同時顯現在史語所遷臺之後，凌純聲積極的尋求脫離史語所成立民族所的可能性。

我認為若就史語所的視角而論，一個可能性的答案也許是：邊疆民族調查的實際成果不大，<sup>53</sup>並且更重要的是，這些調查結果並沒有幫助史語所解決中國古代民族的問題。因此，在強調集體研究的史語所中，民族學被邊緣化其實還是與歷史學的過度強勢有關。<sup>54</sup>史語所給予民族學的任務是科學的調查，企圖藉由未開化民族的文化來證成上古史，但凌純聲所受的學術訓練，在科學調查之餘並無力進一步論證上古史。原因之一是凌氏並非嚴謹的史學訓練出身，二來從現存的未開化民族之文化參證上古史的推論只能憑藉「想像」，而無法科學證明。無論是莫斯傳統還是葛蘭言的漢學，所能給予的其實皆是觀點上的突破，而非民族歷史的確證。<sup>55</sup>

回到凌純聲的選擇，顯然地，他之所以棄社會科學所選史語所，可從「新學術」的思路來理解，但遺憾的，他的選擇也注定了邊緣化的結果，因為就他所受的訓練與傳統，在史語所之中必然是毫無用武之地，不被視為重大貢獻。莫斯傳統之所以強調民族誌，主要還是在藉由民族比較去拼出一個社會的原初形式，而這還是在回應一個社會學的問題，而非解決任何歷史問題。但反過來，我們也可以說凌純聲借用了史語所強調的「新學術」，轉而將目標不同的莫斯傳統偷渡進中國新學術的核心。藉由史語所的環境支持，凌純聲直接實踐了莫斯傳統中進行社會學分析之前的基礎工作，把握社會事實。換言之，凌純聲在此階段便已達成本土經驗的學術現代化工作。

### 3.3.3 民族學在中國的多重進路（1）：追溯上古，建構國族

凌純聲在 1930 年到 1941 年之間共策劃執行了六次邊疆民族調查，<sup>56</sup>地理範圍涵蓋東北、川藏、西南、東南，其中有留下完整調查成果並出版的有《松花江下游的赫哲族》（1934）、《湘西苗族調查報告》（1948）。在考察過凌純聲身處的學術處境之後，依循此一脈絡，透過報告內容來檢視凌純聲邊疆調查的學術貢獻。

---

<sup>53</sup> 王汎森，2003，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 351。

<sup>54</sup> 桑兵，2008，《晚清民國的學人與學術》，北京：中華書局，頁 40。

<sup>55</sup> 基於此，我不甚認同當代人類學者將凌純聲視為「歷史學派」的代表人物（參閱本文 3.5）。我認為凌純聲的歷史考察並非其學術之重點，在下文我將會詳細論述（3.5.2）。

<sup>56</sup> 1930 年松花江赫哲族調查（與商章孫）；1933 年湘西苗族調查（與芮逸夫、勇士衡）；1934 年浙江畚族（與勇士衡）；1934—1935 年雲南民族調查（與勇士衡）；1935—1936 年中英會勘滇緬南段未定界（與芮逸夫、勇士衡）；1941 年川康羌藏民族調查（與芮逸夫）。

但因受限於資料與篇幅，在此我無法針對六次調查皆進行分析，並給出整體性的視野與定位，而只著墨於《松花江下游的赫哲族》這本具典範意義的民族誌<sup>57</sup>。

從現存的文獻看來，1930 年的東北赫哲族調查很可能是凌純聲生涯的首次調查。此趟調查歷時三個月，從《松花江下游的赫哲族》一書中可見凌純聲在進行調查之前已針對整個中國東北的古代民族進行了細緻的文獻考察工作。除了中國古籍史料，凌純聲更援引了西方漢學家、民族學家的調查研究成果，進行統合性的比對與梳理。因此，全書可分為兩部分，第一部份是「書齋工作」，第二部分才是「調查記錄」。

先論「書齋工作」。凌氏首先便宣稱歐洲漢學家將今之通古斯等同於古代的東胡是錯誤的，他認為通古斯與東胡根本是兩個民族。另外，在中國史書之中常犯的錯誤則是誤將在滿州大陸先後興亡的許多民族都視為同一民族。凌純聲的基本主張是：通古斯並非東胡，而是東夷的一種，滿州史上至少有古亞洲、通古斯、蒙古三民族更迭侵入，而東夷所涵蓋的民族名稱數十種，其實皆與森林有關，不過是不同時期的不同音譯，但皆是居於森林的民族的通稱而已。<sup>58</sup>因此第一部分共分為六點論述：（一）通古斯非東胡民族；（二）通古斯為東夷的一種；（三）東北各民族名稱的起源及其轉變；（四）赫哲與 Goldi 名稱的來源；（五）中國文獻中記載的赫哲；（六）現代的赫哲族及其地理分佈。前三點是古代東北民族的總論，後三點則是赫哲族的專論。

凌純聲善於從文獻之中交叉比對，他藉由西方民族史料之中對於古代東北各民族的特徵描述，再搭配他優異的中國歷史文獻的考證、字詞考源的能力，邏輯嚴謹的一步步反駁漢學家的謬誤，證成自己的主張。並且，凌氏亦擅於使用當時最新的學術成果，如王國維、顧頡剛、余永梁、徐中舒等人對上古史的論述，以及體質人類學者史祿國（S. M. Shirokogoroff）的人種記錄、漢學家伯希和（Paul Pelliot）的語言學方法論，賦予材料全新觀點，幫助釐清判讀在不同的歷史時期中民族之間的消長興衰，將平面的訊息組合成具有歷史縱深的立體圖像。<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> 因本論文的旨趣並不在於簡介凌純聲的著作，而是透過他的著作來理解整個時代脈絡下學術傳統如何開展。因此我僅選擇一本調查報告來進行論述。在現有的研究中，關注《湘西苗族調查報告》以及整個西南邊疆調查的著作論文較多，於是在此我便不進入細節與內容。關於《湘西苗族調查報告》的內容以及學術意涵，可參閱：王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷——兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第 21 卷第 3 期，頁 1-54。聶蒲生，2011，《民族學和社會學中國化的探索——抗戰時期專家對西南地區的調查研究》，北京：中國社會科學出版社。

此外，《松花江下游的赫哲族》的內容雖已不被當前學界關注，然而它的出版在當時是具有重大的時代意義。正如李亦園於〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉（1970）所述：「這一本書的出現，正代表著中國學者參與了二十世紀最前段，自 Bogaras、Jochelson 以至於 Laufer、Shirokogoroff 等學者對亞洲東北部民族研究的熱潮。」

<sup>58</sup> 凌純聲，1978[1934]，《松花江下游的赫哲族》，臺北：南天書局，頁 1-2。

<sup>59</sup> 然而凌純聲也承認：「僅靠人類學的材料來斷定古代民族的遷移和分佈，是一件不十分可靠的事。Pelliot 氏曾批評 Shirokogoroff 氏的著作，說他對於中國歷史和語言時常弄錯。」（凌純聲，1978：43）

「調查記錄」部分，凌氏著重於文化面，他對文化的定義是：「文化是人類應付生活環境而創造出的文物和制度」（凌純聲，1978：63），並分成：物質生活<sup>60</sup>、精神生活<sup>61</sup>、家庭生活<sup>62</sup>、社會生活<sup>63</sup>。並且，凌氏還專章記錄赫哲語言，並設有附錄，收錄團隊蒐集的十九個赫哲故事，以及詳細的照片與圖版。凌純聲調查語言的方法依循 Marcel Cohen，在該章前言凌氏表達語言學與民族學的密切關聯：

要研究一民族的文化，不得不略知他們的語言；同時語言本身亦可代表文化的一部分，並且可由語言中找出鄰族輸入的文化。〔……〕同時又可從語言裡找出他們過去的社會制度。（凌純聲，1978：231）

在此凌純聲顯然不僅是純粹的記錄語言，而是意識到語言的社會性質與流通變異的可能，藉由新的觀點便能賦予材料新解。而赫哲故事的採集亦是，凌純聲並非只是簡單的記下聽聞的故事，而是同時以一個新觀點將這些故事予以學術化<sup>64</sup>：

任何民族總有口傳的故事，在故事中也許可以找到許多他們過去的文化。所以讀一個民族的故事，雖不能信為史實，然總可以得到些關於他們的文化、制度、思想、信仰等各方面的知識；對於他們的文化就能有更進一步的了解。（凌純聲，1978：281）

並且凌純聲認為民族學對於所見所聞都必須忠實記錄：

不能如文學家的作小說，可以憑空懸想；也不能如史學家的修史，必須考證事蹟。我們只本了有聞必錄的精神，不論其為荒唐的神話，或可信的史料，一概記錄。要知道我們視為荒唐的神話，在初民的信仰上比可信的事實影響他們行為的力量更大。（凌純聲，1978：282）

前文曾提及法國社會學的認知是「若要尋求事實便做民族學研究，若做理論分析便是社會學」，凌氏回國之後的第一份學術工作便是投入赫哲族的調查，在此，調查的意義便是「尋求事實」，透過西方的學術技法與成果，將本土的經驗材料予以學術現代化，成為可供現代學術研究分析的對象。這是學術傳統的轉化工作中的重要一環，也是最基礎的一環。

此外，凌純聲的邊疆調查工作除了受學術傳統導引之餘，王明珂更指出了近代中國的邊疆田野調查與近代國族主義之下的中國國族建構過程緊密關聯。<sup>65</sup>換

---

<sup>60</sup> 包括：飲食、衣服、居住、交通、漁獵、武器、工藝和用具。

<sup>61</sup> 包括：宗教、歌舞、音樂、遊戲、藝術、科學。

<sup>62</sup> 包括：家庭、生育、名字、婚姻、喪葬。

<sup>63</sup> 包括：氏族、政治和法律、戰爭和貿易。

<sup>64</sup> 在記錄的同時，凌純聲也進行著學術性的整理與分析，包括：（一）故事的翻譯和記錄；（二）故事的分類和排列；（三）赫哲故事與鄰族故事的比較；（四）赫哲故事中的中國文化；（五）赫哲故事中的本地色彩；（六）那翁巴爾君故事與約瑟故事；（七）赫哲故事中的赫哲語音。

<sup>65</sup> 王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷——兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第21卷第3期：頁1-54。

言之，當時的邊疆調查其實都是「釐清國族國家邊緣人群之文化、民族類屬與各民族之邊界而產生的行動」(王明珂，2010：3)。王明珂認為凌純聲因受過專業的民族學訓練，因此可見其具有學術的系統與規範性質，包括將民族視為具有客觀文化特徵的人群、觀察與描述的對象是「社會」而非「個人」、考察或描述對象是一個個有特定語言、文化、社會結構的「民族」，調查研究便是讓這樣的「民族」之內涵與邊界明確化。<sup>66</sup>然而，正是這些規範致使凌氏筆下的邊疆民族更接近一種靜態穩固的「歷史實體」而看不出「近代建構」的流動性。<sup>67</sup>經過王明珂的提醒，我們也就不難理解凌純聲為何花這麼大的心力在進行考證歷史的工作。

### 3.3.4 民族學在中國的多重進路(2)：投入邊政，著眼當代

凌純聲之外，我認為不可忽略衛惠林在此階段的學術工作，透過衛惠林的學術足跡，可把握著同一時期其他民族學者的學術關懷與組織工作，無論是調查、教學、刊物還是創建學會，這將共同拼湊出我們對於中國民族學狀況的整體圖像。一個西方學科的引介與扎根，決非凌純聲以一人之力能達成，也絕非僅有凌氏一脈。<sup>68</sup>學科之建置必須集眾人之力，在考察與評價凌純聲的學術貢獻之時，即使凌氏與其他民族學者之學術傳統與知識關懷未必相似，卻也還是得留意他們共同使民族學能在中國扎根的整體圖像。民族學在中國存在著多重的進路，就整個民族學的處境而論，不同進路之間其實是相輔相成、互補關連。

同一時期，衛惠林除了輾轉於各校教學、調查之餘，更為重要的是參與創建中國民族學會(1934)以及與黃文山共同編輯《民族學研究集刊》。衛氏於1931年曾短暫受聘於中研院，隨即便轉往中央大學社會學系任教。1933年5月，中山文化教育館成立，<sup>69</sup>並設有研究部民族組，由衛惠林與黃文山主持。1934年夏天何聯奎、徐益棠、黃文山、衛惠林、胡鑒民、凌純聲、孫本文等人發起籌組中國民族學會，<sup>70</sup>同年12月於南京中央大學中山院舉行成立大會。第一屆理事為：何

<sup>66</sup> 王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷——兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第21卷第3期，頁30。

<sup>67</sup> 「歷史實體論」與「近代建構論」是王明珂提出的兩種類型概念。「歷史實體論」認為中華民族與各少數民族都是在歷史上延續、變遷與融合的民族實體，其語言、文化等皆有悠久根源。「近代建構論」則認為「中國少數民族」原為直接、間接受轄於中原帝國的一些國家與部族人群，他們是在近代以漢族為主體的中國國族建構下才被歸類而成為各個少數民族。詳情可參閱：王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷——兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第21卷第3期，頁4-5。

<sup>68</sup> 當時活躍於中國的民族學者中，較著名者尚有衛惠林、黃文山、何聯奎、徐益棠、芮逸夫、楊堃、林惠祥、馬長壽。

<sup>69</sup> 中山文化教育館是由孫科創辦，設於南京中山陵園區中，成立於1933年3月12日，主體建築完成於1935年3月。創建宗旨為闡明孫中山的學說和思想，恢復中國固有的文化，以發揚民族精神。成立之後，於理事會下設總辦事處、研究部、編譯部以及各種委員會。研究部的研究範圍為經濟、土地、教育三項，之後分為民族、民權、民生三組。關於中山文化教育館之創建始末可參閱：高萍萍，2012，〈孫科創建中山文化教育館〉，《檔案與建設》，第5期，頁50-52。

<sup>70</sup> 根據謝世忠的考察，中國民族學會的設立與1930年於上海成立的「中國社會學社」的刺激有關，社會學社創社時有不少民族學者參與，受邀演講的蔡元培其題目便是《社會學與民族學》。參閱：謝世忠，2004，〈「中國民族學會」十五又五十評論〉，收錄於謝世忠，《國族論述：中國北

聯奎、黃文山、孫本文、商承祖、徐益棠、胡鑒民、吳定良；監事為：蔡元培、楊堃、劉國鈞。中國民族學會的宗旨是「研究中國民族及其文化」，「編輯刊物與叢書」，「蒐集民族文化的實物」。<sup>71</sup>在此必須順道一提，根據衛惠林的回憶，<sup>72</sup>中國民族學會的開創之功，必須歸於何聯奎，沒有何聯奎幕後的付出與推動，中國民族學會難以凝聚一種「集體工作的傳統」，包括後面我們將提到的《民族學研究集刊》亦是在他和出版社交涉之下，才能順利促成出版。

1934 年底國民政府教育部下令停辦中央大學社會學系，衛惠林又輾轉到重慶四川省立鄉村建設學院任職社會學系教授，講授社會學和社會調查。衛氏在四川並未久駐，此期間卻發表了一篇鮮為人知的調查報告《鄂都宗教習俗》。<sup>73</sup>這極有可能是衛惠林於 1949 年之前唯一進行的社會調查。衛氏是在 1935 年 3 月前往參與鄂都的香會，調查時間為期四天，訪談了僧道、香客、耆老、仕紳，採集故事與迷信習俗七十餘則，蒐集標本五十一件，圖誌、善書、經懺二十餘種。調查報告分為六章，第一章記錄鄂都的地理環境與廟宇分佈；第二章則援引葛洪神仙傳與縣志，考察鄂都做為宗教中心之起源；第三章則使用佛教傳說、善書內容闡述通俗迷信中的幽冥世界；第四章則分析懺經內容以及口傳故事，整理鄂都的懺經神話故事與迷信習俗；第五章處理鄂都香會的起源、設置與流程，手法上偏向參與觀察；最後，第六章則上升到概論鄂都宗教中所體現的世界觀，藉由文明比較來論述分析，認為鄂都宗教有三種主要的要素：（一）鬼與二重世界之信仰；（二）最後審判與地獄的信仰；（三）地下主神閻羅天子的信仰。衛惠林認為這三種信仰在世界較高等的各民族宗教中，幾乎普遍存在，雖有出入卻也可見若干變異與類似之處。

1935 年底衛惠林又再度回到南京，依舊任職於中山文化教育館。1935 年 12 月 16 日，中國民族學會召開第一屆年會，專題演講者是英國人類學家 Radcliffe-Brown。中國民族學會雖一直有意出版《民族學報》，除了學會成立之始便設有出版委員，1936 年第二屆年會時更通過由徐益棠為《民族學報》編輯，但因限於出版編輯經費和人力等因素，遲遲未能發刊。我在前文論及中國社會學會與社會學刊時，將專業性的學術協會與報刊視為一門學科之建立的重要指標，這不僅意味著會員對於該學科的身分認同，同時更蘊含一門學科是否能獲得社會承認，其中，籌辦專業性的學術刊物的重要性便是在於推廣與交流。因此當《民族學報》出版受阻的情況下，衛惠林積極的利用他所在的中山文化教育館研究部民族問題研究室，與黃文山共同編輯《民族學研究集刊》以彌補《民族學報》的空缺。《民族學研究集刊》從 1936 年 5 月發行第一期，至 1948 年停刊，12 年間共出版了 6 期，

---

東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版社，頁 288。

<sup>71</sup> 王建民，2010，〈民族學期刊發展的歷史回顧——寫在《民族學刊》創刊之際〉，《民族學刊》，第 1 期，頁 2。

<sup>72</sup> 衛惠林，1978，〈衛序〉，收錄於何聯奎著，黃文山、衛惠林輯，《何聯奎文集》，臺北：中華書局，頁 57。

<sup>73</sup> 衛惠林，1935，《鄂都宗教習俗》，四川：四川鄉村鄉村建設學院研究實驗部。

每一期皆厚達一兩百頁，是此時期最重要的民族學學術專刊。

衛惠林於《民族學研究集刊》每期皆有發表論文，共六篇。<sup>74</sup>同時他於 1938 年還發表了《邊疆民族問題與戰時民族教育》<sup>75</sup>小書。很明顯地，這些文章就議題而論落差頗深，其中部分屬於純學術的考察，另一些則牽涉政治情勢，深具時代感。王明珂在論及此時期的西南民族調查時，認為當時的邊疆調查與近代國族主義之下的「中國國族建構過程」緊密關聯，然而藉由衛惠林的案例，我認為還可從「抗戰動員與邊政建設」的角度來檢視同一時期的民族學者所進行的邊疆研究。此時期的民族學者之路，無論是純粹學術的選擇（建構國族），還是捲入政治的選擇（邊政建設）；無論是追溯上古起源，還是放眼當代民族；皆受時代脈絡的視域所限，烙下了當時社會與政治的情境。

且先跟著衛惠林的政治足跡，投入邊政，著眼當代。在《民族學研究集刊》第一期出刊不久，隨即 1937 年抗戰爆發，隨著戰事的蔓延，國軍之退守，邊疆顯然成為危機之所在，防止邊疆地區因民族文化的殊異與國防空虛而被趁虛而入，便成為迫切性的問題。同時不僅止於東北與蒙古，新疆、西藏與西南因比鄰他國，無論就國際關係或內部的資源動員皆具有一定的急切性。衛惠林除了學術工作之外，更因對政治的熱衷與民族學的專業，開始投入戰時政治工作之中。他於 1938 年出版《邊疆民族問題與戰時民族教育》。此書是一「邊疆工作手冊」，他先提出邊疆民族問題在抗戰之中的重要性，接著簡述邊疆民族（滿洲、蒙古、新疆、西藏、西南）的分佈與問題，最後最重要的便是提出「如何推進戰時邊疆民族教育」，給予有志於投身邊疆建設工作卻未有專業訓練者，提供了十點原則，包括尊重各民族的文化與制度，革除偏見，融入民族生活，解除當地民族之痛苦，發展民族自治，推行教育與文化事業等等。

1944 年戰情出現逆轉反攻，此時衛惠林在重慶寫就〈戰後民族政策與邊疆建設〉一文，<sup>76</sup>開始對戰後邊疆進行政策上的思索與建言。基本上衛惠林是從國族主義與進步主義的立場，就戰時所凸顯出的邊疆民族問題，提出一種「新漢化」的方針，這除了牽涉民生經濟的發展，更重要的是文化與政治建設，用以將國族概念確實落實。1946 年衛惠林進一步將民族問題上升到世界性的視野，發表〈戰後世界民族問題及其解決原則〉<sup>77</sup>，延續兩年前的文章，衛氏提出思索戰後國際之間以及民族之間的互動原則，他反對民族優越的侵略主義，無論是政治或經濟的侵略或剝削都是他認為必須消滅的。衛氏認為整個十九世紀的民族學發展正是

---

74 各論文篇名為：〈民族學的對象領域及其關聯的問題〉（1936）；〈世界現代人種分類的研究〉（1940）；〈中國古代圖騰制度論證〉（1943）；〈戰後民族政策與邊疆建設〉（1944）；〈戰後世界民族問題及其解決原則〉（1946）；〈論世界文化與民族關係之前途〉（1948）。

75 衛惠林，1938，《邊疆民族問題與戰時民族教育》，南京：中山文化教育館。

76 衛惠林，1944，〈戰後民族政策與邊疆建設〉，《民族學研究集刊（第四期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 1-6。

77 衛惠林，1946，〈戰後世界民族問題及其解決原則〉，《民族學研究集刊（第五期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 25-29。

依賴於帝國主義的殖民勢力，但民族學家的研究最終卻扭轉了西方種族優越與殖民侵略的思想。根據體質人類學的經驗，越是混血越是優良，而文化觀點亦同，越高文化的表現往往來自於文化高度混合的社會。因此，衛惠林呼籲一種世界和平的民族解放，戰後世界的民族問題之解決必須基於：民族平等、民族自治、經濟合作、文化互助。

1948年衛惠林發表〈論世界文化與民族關係之前途〉。<sup>78</sup>此文可見衛氏如何將法蘭西民族學的訓練轉化為分析當前世界局勢。此文通篇旨趣在於從民族學與社會學的觀點思索二戰之後世界各地的民族關係與殖民地問題。他認為二戰已破壞了舊世界的文化基礎，然而尚未看見新時代文化的創造。此文分為三章，第一章是「論文化形態之形成及其變遷的決定因素」，衛惠林使用了莫斯的「文化型態」<sup>79</sup>概念，認為社會學者在診斷不同文化的變遷現象時，往往帶有不同的側重，不同的決定因素。衛氏總共歸納了十種，<sup>80</sup>他自己則主張第十種「綜合說」，並提到「此綜合法則由法蘭西民族權威莫斯予以承繼，他反對任何單純的臆說，主張文化的發展，永遠是被上述三種因素（進化論的基本觀念、地理學派的環境影響觀念、歷史學派的文化移植）平行支配著」（衛惠林，1948：3）。並且，衛惠林更進一步地認為文化（組織）因素、知識與思想的系統也同時具備決定性。第二章則是「論民族關係與文化形態」，衛惠林認為當前的世界諸民族之間已有許多錯綜複雜的發展，二戰打破了以往的關係，因此世界文化與政治的趨向全繫於民族關係的「再建」之上。「再建」的面向至少包括：種族、地域、語言、政治、經濟、文化、科學與技術。最後第三章則是「論文化形態與民族關係之前途中」，衛惠林指出文化形態與民族關係做為兩種相關的事實，兩者是相互形成相互決定的，然而當前的矛盾是「科學與技術的發展已達到時代轉變的階段，但民族關係與政治經濟的思想尚落後很遠」（衛惠林，1948：7）。因此衛惠林最後倡議社會科學家們必須有所承擔，「發掘一個新世界組織的科學法則與組織思想」，改良世界民族關係，創造新文化。

有別於凌純聲將所學全然投入於考證歷史建構民族，衛惠林顯然不是關起門來追求學術上的超越。我認為在衛惠林的身上可以看見更多的知識人進行學術組織、聯合資源、回應時代，甚至參與政治的一種途徑選擇。而最有意思的還是在

---

<sup>78</sup> 衛惠林，1948，〈論世界文化與民族關係之前途〉，《民族學研究集刊（第六期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁1-7。

<sup>79</sup> 衛惠林如此定義：「文化是社會生活現象之系統化的綜合體。在此綜合的文化系統中，包括著若干複雜的文化要素，即社會制度，民族思想行為的方式，生活習俗與風尚，工藝技術之風格，以至宗教與道德的典型等。這些文化要素互相構合，形成一種不可分的完整系統，通過語言、文字使其固定化，具體化，成為其所屬社會或社會群的特有之生活現象之綜合表現，吾人可以稱之曰文化形態，此文化形態通常與其時代精神與地理環境相適應並隨其所屬社會與民族的活動向時間與空間發展。」參閱：衛惠林，1948，〈論世界文化與民族關係之前途〉，《民族學研究集刊（第六期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁1。

<sup>80</sup> （1）種族決定論；（2）環境適應論；（3）技術或經濟型式決定論；（4）思想與知識決定論；（5）社會組織說或社會型態說；（6）政治說或戰爭說；（7）道德說；（8）傳播說或文化史學說；（9）文化發生說；（10）綜合學說。

1948 年的這篇文章，衛惠林看準時代轉折的時間點，創造性地轉化了他所承襲的學術傳統，靈活的以民族學與社會學的知識做為分析基礎，診斷二戰之後的人類社會之矛盾何在。藉由衛惠林的足跡，我們看見了相同的莫斯傳統，卻因關懷殊異，而在中國走出了多元的進路。

### 3.4 學術傳統的戰後重生：教研機構與學術協會的組織建置

1949 年凌純聲隨史語所遷臺，而衛惠林則藉臺灣省文獻委員會之名抵臺。雖然 1950 年凌純聲兼任臺灣大學考古人類學系教授，但他的學術重心始終放在中研院。1955 年他開始籌備成立民族學研究所，脫離史語所的民族所可說是全然依照凌純聲的意志與理念來打造的研究機構。同時，衛惠林短暫任職於文獻會後，1952 年便轉進臺灣大學，於文學院考古人類學系投入教學工作。無論是從民族學的視角，或是「莫斯傳統」的角度，中研院民族所以及臺大考古人類學系是臺灣在學術研究以及教學最為重要的兩個機構，亦是學術傳統具體化的載體。學術傳統的延傳，研究與教學是最為關鍵，研究機構肩負學術傳統的定航與體現，教學則透過系統的訓練機制將初學者鍛鍊成為熟稔學術傳統的繼受者。然而可惜的是，無論是凌純聲還是衛惠林，他們皆不是臺大考古人類學系最為關鍵的主事者，因此在教學上他們僅能在各自的課程上發揮效力，而無法以自身的傳統打造體系性的學術訓練。更明白的說，因此他們皆難有所謂的「嫡系傳人」。但反過來看，正是因為臺大考古人類學系內部的異質多元，其早期學生之中不乏出現能站在各家傳統之上，開啟學術新典範之人。<sup>81</sup>

要言之，戰後臺灣民族學的傳統打造，臺灣大學和中央研究院是兩個最重要且人員重疊的組織。就教學（直接的傳統延傳）而論，屬臺大考古人類學系最為關鍵，而早期的畢業生在畢業後若無出國深造，便因老師們的連帶直接進入民族所的研究團隊中。因此，在此節我將先考察考古人類學系的建置過程，課程圖像，以及如何將教學與調查實作結合。其次再考察民族所的建置始末，所長凌純聲如何定位發展方向，凌純聲的定向開啟了民族學在臺灣的生根。最後，接續前文論及中國的民族學會之後續發展，我將簡述中國民族學會在臺灣的復立始末，以及在臺灣所相繼出現的民族學期刊。

#### 3.4.1 學術傳統的具體化（1）：考古人類學系

根據歐素瑛的考察，<sup>82</sup>臺灣大學考古人類學系的設置主要建基於臺北帝國大學土俗人種學講座<sup>83</sup>的基礎上。1945 年 8 月日本戰敗投降後，土俗人種學講座便

<sup>81</sup> 可以張光直為例，他同時繼承考古學者李濟與凌純聲兩家之長，他日後雖以考古學者著名，實際上他亦是跨學科者，在考古學之中以視野宏觀著名。

<sup>82</sup> 歐素瑛，2006，《傳承與創新：戰後初期臺灣大學的再出發（1945-1950）》，臺北：臺灣古籍出版。

<sup>83</sup> 1928 年臺北帝國大學成立之後，設土俗人種學講座，由日本學者移川子之藏主持，移川子之

隸屬於文學院史學系，由陳紹馨接管，並留用日籍副教授宮本延人管理標本室。在 1945-1950 年之間留用的日籍教授們承接起臺灣的考古人類學研究與教學工作，「其中，金關丈夫和國分直一兩人自 1946 年初以迄於 1949 年 8 月遣送返日的三年間，曾多次率領史學系學生何延瑞、張耀錡、宋文薰、劉斌雄等從事考古工作」（歐素瑛，2006：258）。1949 年傅斯年出任臺灣大學校長後，提議設置考古人類學系。1949 年 8 月，考古人類學系正式成立，創辦者為李濟、傅斯年和沈剛伯（文學院長），並聘任董作賓、芮逸夫、凌純聲、衛惠林、石璋如等人為教授，而原史學系教授陳紹馨亦於隨後改聘進考古人類學系。

考古人類學系的課程安排，主要由李濟主導，「教學和研究方向大體取法哈佛大學，即考古學、民族學（文化人類學）、體質人類學、語言人類學四門並重。」（歐素瑛，2006：272）早期課程與授課老師如表〔3-2〕：

表〔3-2〕臺大考古人類學系早期課程與授課老師

|     | 授課老師 | 課程名稱                           |     |
|-----|------|--------------------------------|-----|
| 考古學 | 李濟   | 考古人類學導論                        |     |
|     | 董作賓  | 中國古文字學<br>商周史料                 |     |
|     | 石璋如  | 田野考古學（暑期實作）                    | 必選修 |
|     | 高去尋  | 中國考古學（暑期實作）                    |     |
| 民族學 | 芮逸夫  | 民族學<br>中國民族誌                   |     |
|     | 凌純聲  | 民族方法調查實習<br>民族學專題研究            |     |
|     | 衛惠林  | 東南亞民族誌<br>原始社會<br>有關臺灣土著民族文獻研究 |     |

（資料來源：歐素瑛，2006：272。）

關於凌、衛二人的教學情況，在現有資料之中我並未找尋到直接的回憶文字。倒是衛惠林曾編寫過兩本教科書，《社會學》（1964）與《社會人類學》（1982），此外衛惠林在臺灣幾乎踏遍原住民所有的村落，他曾頻繁且持續的帶領大學生前往部落進行調查實做。其中，我認為衛氏的《社會學》<sup>84</sup>在臺灣早年社會學教科

藏為哈佛人類學博士，師從 Roland B. Dixon，該講座深受美國歷史人類學影響，側重標本資料的蒐集，並以研究為主，教學為輔。講座教授之外，尚有一助手，以及圖書室、標本整理室、照相暗室、實驗室及標本陳列室等設備，收藏大量民族學與考古學標本與照片。

<sup>84</sup> 此書共分為四部分。第一部分為「緒論」，包括社會學的一般概念、社會學簡史、社會學方法、社會學的分科與其相關的科學。第二部分為「社會結構」，包括親族、地域、政治組織、社團組織、社會階級。第三部分為「社會制度」，包括婚姻、親屬關係、經濟、習俗、道德、法律、宗教。第四部分為「社會法則」，包括各人與社會、環境與人口、社會文化的整合、社會離析與控

書中頗具特殊性，是有意識地將法國社會學傳統落實於社會學的引介之中。

衛惠林在〈序言〉中認為社會學在中國並未健全地發展，原因是：

最基本的是近五十年來中國社會學者史中沒有把學問的基礎放在實地社會的調查研究上，甚至也沒有放在史、志資料的整理分析上；而只是在書本上，甚至只在國外教科書堆裡打圈子。因為個人的師承不同，宗派各異，因而在講臺上，在書本裡所講述的社會學只是紛紜錯綜的理論學說，但對其背後的事實根據與方法途徑不求深解。(衛惠林，1964：1)

在點出中國社會學發展的癥結點之後，衛惠林又是如何克服呢？他企圖：

運用二十年來從民族學田野所蒐集的一些野史雜記，並盡量運用一些中國史、志資料，穿綴在社會學的講述中，以補正以往社會學的玄虛之病。其實社會學的記述主義與比較方法，著者並非始俑者；藉民族學的田野資料來充實社會學理論，早就是法國社會學派，英國功能學派與美國文化社會學派所習用的方法。〔……〕這些都是現代社會學的健全發展途徑。〔……〕著者相信這也是自孔德，斯賓塞，涂爾幹一直到瑞德克利夫布朗，賴維斯特勞斯的正統社會學者所遵循的途徑。(衛惠林，1964：1-2)

從上述兩段引用文字之中，我們可見衛氏很清楚的意識到本論文的基本論點之一：社會學的引介必須追溯其傳統根源，而不能平面併置的將之視為「紛紜錯綜的理論學說」。並且，衛惠林引介他所承襲繼受的法國社會學時，清楚表示不能僅止於將學說抽離脈絡的論述之，而是必須將其「精神」予以轉化，即將「本土經驗學術現代化」同時，這樣才能朝向「西方學術傳統本土化」。

另外，我們還可從衛惠林如何帶領學生進行部落調查，來拼湊出衛氏的教學狀況。衛氏在晚年（1981）整理出版的《埔里巴宰七社志》<sup>85</sup>的〈序〉中，描繪了當時的情況：

我是利用我在臺大考古人類學系講授「民族學田野調查方法及實習」的課程，每年利用寒假期間帶著一班學生，選定一個土著社會作兩三星期的實習調查，我在民國 58 年時選定了以埔里巴宰七社為調查對象，學校所給的調查研究費，只要以訓練學生稻田野見習一下為主，調查工作能否照預定做完，在其次（原文有錯，應為：「則在其次」），到時都得結束回校。〔……〕我是以戶籍材料，社區生態與系譜調查為先行工作基礎，以選定報告人的口頭報告與訪問作問題調查。把助理人員與學生分成四組，白天分組工作，夜間會報討論。〔……〕我們在埔里調查的工作團體，從外形到實質上是集體工作。從參與調查工作者說，除了我

---

制、社會進步的法則。

<sup>85</sup> 衛惠林，1981，《埔里巴宰七社志》，臺北：中央研究院民族學研究所。

每次帶著一班學生二十餘人以外，還常有臺大的一兩位講師或助教參加，頭兩年中央研究院民族所還派了劉斌雄先生參加協助我工作。(衛惠林，1981：1-2)

從這段記錄中，可見幾點重要資訊。第一，考古人類學系的課程非常扎實的講究實作調查。第二，實作調查的過程是具有系統性的分組進行，並且在調查的過程中每日持續維持教學討論，這對學生而言，自然是種極快的方式進行專業技能的吸收，可以說是老師手把手的直接將學生帶入學術之門。第三，考古人類學系的田野調查是和中研院民族所互有關聯合作，無論是人力、經費，甚至是研究成果，這可看出兩單位之間的緊密來往。因此，本節雖然將兩者分而論之，然而實際上兩者之間亦互有關聯。

接著我們還可參考李亦園的回憶<sup>86</sup>：

我的真正第一次田野調查，是一九五二年寒假，隨凌純聲、衛惠林兩位教授去花蓮做南勢阿美族的研究，這一次調查實習除去我們這一班兩人外，尚有第二班的張、任、林三位，以及助教何廷瑞先生。[.....]我們在這三社中做了近三個星期的調查實習，那種第一次感受到的「文化震撼」，至今記憶猶存。我與唐美君兄隨衛惠林教授一組，調查阿美族的部落組織、年齡階級等有關社會組織的問題，調查方法是採取主要報導人詢問報導。(李亦園，1999：8)

李亦園做為考古人類學系第一屆的學生，他的調查回憶頗具代表性，表達出考古人類學系創始初期的樣態。顯然考古人類學系之中的民族學訓練，從一開始便要求學生實際走進原住民部落，跟著老師進行學術實作。而這樣的學術訓練顯然是在凌純聲和衛惠林長時間的堅持之下（尤其是衛惠林），得以讓以考古學者李濟為主的考古人類學系，培育出不少素質極佳的民族學者（或之後所謂的人類學者）。

順道一提，考古人類學系初期的學生甚少，然而素質卻頗為精實。上述李亦園的回憶中所提到的「這一班兩人」便是第一屆畢業生（1953），唐美君、李亦園。而「第二班」便是第二屆學生：張光直、林明漢、任先民。前兩屆學生中，僅有林明漢最終未走上學術之路，四位成為臺灣重要的人類學者與考古學者，並且李亦園和張光直於日後先後當選中央研究院院士，可見臺大考古人類學系的訓練極為扎實，並且整體學術氛圍極濃。

### 3.4.2 學術傳統的具體化（2）：中研院民族所

---

<sup>86</sup> 此處引自：李亦園，1999，《田野圖像：我的人類學生涯》，臺北：立緒。

關於此次「花蓮南勢阿美族調查」，凌純聲於1952年亦發表〈花蓮南勢阿美族初步調查簡報〉一文，原載於《國立臺灣大學考古人類學刊》，第1期，頁10-12。現可參閱：凌純聲，1979[1953]，〈花蓮南勢阿美族初步調查簡報〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁417-421。

中研院民族所的成立，則需追溯至 1954 年中央研究院院長朱家驊有意將史語所內的考古、民族二組獨立，最初是構想建立考古研究所，並公開表示以李濟為籌備主任。<sup>87</sup>然而李濟本人卻不支持此一構想，「他認為臺灣大學已有考古人類系的設置，專門從事臺灣田野考古，中央研究院不宜重複設立；至於中國大陸的考古，相關資料都在史語所，而史語所本來便以安陽考古而斐聲國際，另起爐灶，實不相宜；尤其老一輩的同仁對史語所已有深厚感情，也不願見到考古組單獨成所，史語所拆解，不復原貌。」(陳永發、謝國興，2008：73)甚至李濟公開表示，即便成立考古研究所，他也不願擔任所長，在李濟的堅決表態之下，朱家驊只好轉而支持籌設民族所。

籌設民族所的議案是由凌純聲所提出，他的學術理由是，「臺灣的少數民族保存原始文化甚多，是研究東南亞和環太平洋民族文化的寶庫。」(陳永發、謝國興，2008：74)然而，更多的資訊顯示，凌純聲之所以想從史語所獨立出來有其個人因素，他與史語所大老李濟等人處不來，在史語所中並不自在。<sup>88</sup>於是在朱家驊的支持之下，民族所於 1955 年 4 月先成立了籌備處，研究臺灣的原住民、環太平洋文化和海外華人。

在此還可稍談一事，那便是芮逸夫並不願意隨凌純聲籌辦民族所。凌純聲和芮逸夫兩人從《松花江下游的赫哲族》的整理工作便開啟了合作關係，芮逸夫雖未曾獲得任何博士學位，但他曾於 1929 年清華大學向趙元任學習語言學，因此在幫忙凌純聲整理赫哲族語言資料之後，便受聘於中研院史語所。芮逸夫與凌純聲可以說是史語所邊疆民族調查最重要的兩位人物，甚至在日後許多民族學人類學的回顧性文章中，兩人的名字往往同時並舉。<sup>89</sup>然而 1955 年為何芮逸夫不願跟隨之原委，在中研院院史中並未交代，但凌純聲的學生李亦園則提供了一種解釋，將此歸於兩人學術態度與視野上的差異：

凌純聲先生治學受歐陸文化史派人類學的影響，喜歡從大處著眼，[.....]  
芮逸夫先生的治學謹慎精細，後期因教學與閱讀的關係，相當受到美國人類學者如：Robert Lowie、Alfred Kroeber 等人的影響，所以與歐洲大陸文化史派的觀點大相逕庭。(李亦園，1998：41)

李亦園的區分，主要提出了微觀／巨觀的不同。然而當我們再進一步的參考芮逸

<sup>87</sup> 陳永發、謝國興，2008，《追求卓越：中央研究院八十年》，臺北：中央研究院，頁 73。

<sup>88</sup> 陳永發、謝國興，2008，《追求卓越：中央研究院八十年》，臺北：中央研究院，頁 74。李亦園，1998，〈科學民族田野調查的開創者：凌純聲先生的民族學〉，《當代》，第 113 期[復刊第 15 期]，頁 38-43。

<sup>89</sup> 例如：陳其南，1985，〈四十年來臺灣人類學研究的回顧與前瞻——人類學研究與社會科學中國化〉，《中國論壇》，第 21 卷第 1 期，頁 72-79。顏學誠，2006，〈《考古人類學刊》中漢人研究的回顧與展望〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，第 66 期，頁 53-69。王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷——兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第 21 卷第 3 期，頁 1-54。王明珂，1999，〈臺灣地區近五十年來的中國西南民族史研究〉，收錄於徐正光、黃應貴主編《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 281-317。

夫的學生謝世忠的分析，便可看出李亦園解釋不足與含糊之處。謝世忠在重建並定位芮氏民族史的性質與方法理論時，<sup>90</sup>先提醒著我們：

曾被芮教授親自盯著啃民族史料數年的我在內的大多數人類學者，對芮氏的整個民族史概念都是陌生的。(謝世忠，2004：211)

謝世忠認為多數人皆以為凌純聲與芮逸夫的學術路數相近，將之歸類為「邊疆民族研究」或「歷史學派」，但這兩種說法都是刻板印象難以成立，因為「調查同一範疇之族群或社群，並不意味學派歸屬就一定相同。」(謝世忠，2004：212)而皆和「歷史」有關，也不意謂「興趣」相同：

凌純聲處理的是文化單位、文化特質或文化項目的「史」，而芮逸夫比較單純的就是「一個民族」的「史」。「傳播」是支配凌氏學術理論發明過程的主要個人想像或研究設計，而芮氏則一直在理清楚各個單一民族的來龍去脈。(謝世忠，2004：212)

從這些學生們的解釋中，我們約略可看出為何芮逸夫不願隨凌純聲的理由。芮逸夫的民族史工作顯然甚難以人類學或民族學甚至社會學的學術認知來理解，因為他幾近是企圖從史料來梳理探究各族的起源、播遷與興衰，因此他更接近於「民族考證」，而這自然是更為貼合史語所民族學組的定位。因此，民族學研究在此一分為二，在同一個中研院中同時存在兩個研究民族的單位，這也同時迫使著凌純聲及其學生於民族所必須走向一個新的學術方向，開啟一個新的局面。

民族所的成立雖說是「對即將迅速消失的高山族文化進行調查研究」(李亦園，1998：14)。此發展方向的設定，其實還是接續「邊疆民族調查」的脈絡，因應當時的政治處境來確立「研究對象」。凌純聲並不像傅斯年成立史語所那樣，帶有一種新的學術觀點。我們若進一步檢視凌純聲本人的學術著作，便可發現他的觀點依舊是「莫斯傳統」，還是將高山族視為中國邊疆民族的一環。或著說，將臺灣的高山族視為中國大陸的文化邊陲，或環太平洋海洋文化之中的中國。因此，我認為可以將民族所的建置與方向，視為凌純聲繼受的學術傳統在臺灣進行的轉化與調整，凌純聲將民族所定位於研究高山族，並不表示凌純聲本人改變了他的學術關懷，他其實依舊以相同的觀點來檢視臺灣高山族的調查成果，將這些調查結果安置在更為廣泛的「技術文明」之中(後文將詳述)。然而有趣的是，凌純聲替民族所的定向，卻同時幫助了下一輩的民族學者深入臺灣，開啟了學術朝本土化生根的契機。

### 3.4.3 民族學會與刊物在臺灣

其實在戰後臺灣，無論是民族學研究機構還是教學單位，甚至中國民族學會在臺灣的復立，相對來說，顯然都比同時期的龍冠海與社會學界所做的多方努力

<sup>90</sup> 謝世忠，2004，〈芮氏民族史的性質及其方法理論建構法則〉，收錄於謝世忠，《國族論述：中國北東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版社，頁 209-242。

來的順利。這也許和中研院史語所的學術地位有關，但持平論之，民族學之於當時的政治情勢是具有一定的作用，邊政工作的重大意義並不被人質疑，因此這些「民族學者」自然不必向龍冠海那樣，必須面對社會進行學術正當性的說服工作。

除了上述的各種可能性，我認為「人」絕對是其中的關鍵之一。中國社會學社在大陸時期的核心人物幾乎沒有隨國民政府遷臺，民族學的部分則至少還有何聯奎、衛惠林、凌純聲、芮逸夫四人，因此這四人也就自然成為民族學會在臺復立的主要人物。關於中國民族學會的復立，謝世忠已有考察，<sup>91</sup>他清楚交代中國民族學會的復立始末，甚至連第一屆理監事名單皆有羅列，然而遺憾的謝世忠並未清楚交代這些資料是參考自何處。<sup>92</sup>另外，此文最特別之處在於文末的「附件」，謝世忠用心的羅列出許多重要的史料資訊，包括：第二屆會員名錄；1954年1月20日第一屆第一次理監事會議記錄（掃描圖檔）；1954年立案書；團體會員名錄；《中國民族學報》第一、二、三期封面（1955）；《中國民族學通訊》第一期封面；張光直「通訊」撰文；1999年〈國內人類學暨相關刊物之評鑑〉結果。這些資料有許多已不容易找尋，顯得格外珍貴。

中國民族學會的復立除了時間、地點、人物、議案等「客觀事實」，參與者皆未曾留下任何回憶文章。於是謝世忠的考察顯得重要：

1954年元月7日「中國民族學會籌備會」於臺北市臺灣大學法學院會議室召開「復會之成立大會暨第一次會員大會」，共有會員46人（1959年第二屆時增為66人），比大陸創會時期的33人多了13人。當時採用過去以理事集體領導的模式，選出李濟、凌純聲、何聯奎、衛惠林、芮逸夫、董作賓、蔡滋涇、石璋如、屈萬里等9位為大會主席團，再由他們分頭主持報告復會籌備經過、通過會章、選理監事、討論提案、學術講演、及論文宣讀等議程項目。〔……〕一星期後（元月24日），第一屆理監事第一次聯席會議於臺大文學院舉行，出席理事互推李濟、衛惠林、凌純聲、芮逸夫、何聯奎為常務理事，監事們則互推李宗侗為常務監事。理事會並決議聘請陳奇祿為總幹事，宋文薰、李卉、李亦園為幹事。（謝世忠，2004：289-290）

從這則資訊中，我們可見主要成員其實不僅止於民族學者，而是更為廣泛地將考古人類學系的相關成員，甚至臺大文學院的成員含括在內。與中國社會學社相較，中國民族學會雖然較晚復立，但因復立之前臺大已設立考古人類學系等學術單位

<sup>91</sup> 謝世忠，2004，〈「中國民族學會」十五又五十評論〉，收錄於謝世忠，《國族論述：中國北東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版社，頁287-314。

<sup>92</sup> 根據我的比對，謝世忠應該是參考自1955年8月出刊的《中國民族學報》第一期的〈四十三年度會務報告〉。此報告書內容包括：成立大會暨第一次會員大會、中國民族學會章程、第一屆理監事名單、學術講演與論文宣讀、理事會與監事會。〈四十三年度會務報告〉應是謝世忠最主要的參考資料，然而核對兩者內容，謝世忠一文顯然還有其他的資訊來源，為求慎重，本文引用謝世忠的段落，皆和〈四十三年度會務報告〉之內容一致。

在成立同時便有良好的學術基礎支持，又因核心成員皆是學界人士，更顯得組織精實。

謝世忠除了考察學會之餘，同時還針對民族學期刊進行深刻的觀察，他認為《民族學報》於大陸時期的未能發行是學界一大憾事，因此在臺灣復立中國民族學會之後，學報的催生便成為最迫切的問題。我認為接續著謝世忠的考察，從學報與各種相關期刊的出版關係，我們可看見此一時代的核心人物(尤其是凌純聲)的學術重心。

謝世忠首先指出《中國民族學報》在臺灣的出版經過：

在臺復會後，甚至立下第一期不出刊即不召開第二屆大會之決心。1955年8月《中國民族學報》第一期在教育部印費贊助，以及編輯委員會凌純聲主編，陳奇祿，李濟、余錦泉、何聯奎、芮逸夫、董同龢、鄭發育、衛惠林等委員，和李亦園、唐美君兩位幹事的努力下，果然迅速問世。〔……〕第一期有231頁之厚，刊載了11篇論文。(謝世忠，2004:292)

然而《中國民族學報》往後卻僅於八年之間發行了三期，就此停刊。謝世忠指出兩項導致停刊的因素：第一是經費短缺。第二是它與臺大考古人類學系出版的《考古人類學刊》，以及1956年中研院民族所發行的《中央研究院民族學研究所集刊》發生「搶稿」的現象。因此，1965年學會略經調整，改以《中國民族學通訊》的新型態出版，強調「通信」的資訊交換功能。然而這樣的定位最終還是失敗了，並未發生「通信」作用，而《通訊》最終依舊邊緣化泡沫化。

然而藉由謝世忠的觀察，回到本文的核心脈絡，我認為凌純聲籌辦《中央研究院民族學研究所集刊》的軸線，理當可繼續發揮。《中央研究院民族學研究所集刊》(以下簡稱《集刊》)顯然是民族所學術建置的關鍵一環，《集刊》對凌純聲而言至關重要，它亦是當時臺灣民族學最為重要的刊物，否則便不會發生謝世忠所說的「搶稿」現象。遺憾的，關於出版《集刊》的心路歷程凌純聲並未留下太多直接的記錄，但我認為透過凌純聲與張光直的通信，<sup>93</sup>多少能添補一些與民族所以及《集刊》出版初期狀況的補充。

在頭幾年凌純聲的書信中，顯然話題都圍繞著剛成立的民族所，1955-1958年凌純聲筆下的民族所顯然是人手不足的：

我們雖人數少，但都能同心協力，共同工作。(李卉、陳星燦編，2005：49)

民族學研究所籌備迄今(1956年1月10日)，頗覺吃力，所幸亦園、李

---

<sup>93</sup> 李卉、陳星燦編，2005，《傳薪有斯人：李濟、凌純聲、高去尋、夏鼐與張光直通信集》，北京：三聯出版。《通信集》所收錄由凌純聲寄給張光直起始於張氏赴美前往哈佛攻讀博士，共收錄58封信，第一封信的時間為1955年11月3日，最後一封為1971年6月7日。

卉、先民三人異常努力，合作無間。(李卉、陳星燦編，2005：51)

並且書籍、器材一切皆顯得不足：

歷史語言研究所第四組(民族學組)仍存在，書籍、儀器、標本至今未交來，民族所又是白地成家。(李卉、陳星燦編，2005：51)

因張光直人在美國之故，凌純聲時常拜託張光直「幫忙」，一開始為找尋研究所需的資料：

我的 Batu 論文至今尚未完成，現在缺 H.D. Skinner "On the Batu family and its occurrence beyond New Zealand", The Journal of the Polynesian Society, Vol.40, No.2, pp.183-196 論文一篇參考，如可能請吾弟攝影寄下，用費若干祈明告，以便算還。(李卉、陳星燦編，2005：50)

再來更進一步希望張光直能幫忙提供開列民族所添購書單：

現以有限經費，先注重地域即東南亞、東北亞、太平洋、南北美洲四區的重要新舊書籍；[.....] 關於南美洲的雜誌與圖書，請弟提供若干意見為盼！(李卉、陳星燦編，2005：51)

並且從 1956 年開始，凌純聲便開始請張光直幫忙將論文的摘要譯成英文，之後甚至出現翻譯全文的要求：

欣悉弟能幫忙翻譯臺灣竹筏一文，至以為慰！(李卉、陳星燦編，2005：55)

台北找人譯稿真非易事，茲再寄上小黑人摘要，俟梓筏譯完後，再翻可也。(李卉、陳星燦編，2005：58)

我最近對於太平洋的嚼酒問題已草就兩文，英文摘要約四頁，仍想麻煩你。(李卉、陳星燦編，2005：65)

從這些片段中我們可揣想民族所草創初期顯然極需各種資源，無奈國內有限，因此凌純聲只好抓緊張光直於哈佛的時光，盡可能的將張光直的能力與資源發揮極致：

希望你們(指張光直與李卉)兩點：早日學成回國；在外國假中有暇對新所多多幫忙。(李卉、陳星燦編，2005：53)

凌純聲在 1955 年後可說是全心投注於民族所之中，從他筆下我們可感到一種急迫感，急著想作出點成績：

民族學研究所由於力爭，勉強成立。[.....] 我們擬於(1955 年)十二

月初起，去屏東工作一月，明年一月付印一本集刊<sup>94</sup>，年分春秋兩季出兩本半年刊。(李卉、陳星燦編，2005：49)

集刊四期下月(1958年4月)可出版，五期在五月初付印，我擬在八月十一日(本所成立三年紀念日)前出齊六期。(李卉、陳星燦編，2005：65)

積極的想方設法企圖走向國際，增加在國際的能見度。因此凌純聲主張將文章摘要英譯，甚至全文英譯，最好可直接以英文書寫再附上中文摘要：

你們的論文希望多用英文寫，附一中文摘要，我們的文章在臺灣能讀一遍的，至多不超過二十人，民族所集刊寄出三期，國外來要求交換者多，如英文稿能增多，更受國際人類學人之注意。純三十歲寫的赫哲報告，今春西雅圖人類學(會)來函徵求純之同意，要全部翻譯。倘三十年前即以外文發表，純不至現在已到老仍默默無聞也。我已吃了虧，故在民族所規定：自副研究員升研究員須能用外國文字發表論文，藉此鼓勵年輕一輩。我最希望你們對民族所集刊除惠稿之外，在英文方面能多多幫忙。(李卉、陳星燦編，2005：71)

藉由凌純聲予張光直書，可幫助我們揣想凌氏究竟有多麼投入獻身於民族所。凌氏在離開史語所後，開始必須扛起一切的責任，替民族所擬定集體工作的未來發展方針，從硬體設備、財政經費到田野工作、集刊編輯，甚至每一位研究員(民族所初期的研究員皆是凌純聲於臺大的學生)的研究主題、出國深造、生活津貼，等等。這其實正如同莫斯在涂爾幹過世之後之於「涂爾幹學圈」的作用，一個學術傳統若要維持並延續，就是需要有人承擔傳統的重責，透過《集刊》出版工作背後的各種瑣碎連繫，凌純聲就像莫斯維持《社會學年鑑》一樣，透過打造民族所，透過《集刊》建立學術的國際能見度，這些組織建置工作皆只在成全一件事，在臺灣開拓一片學術的沃土環境，讓凌氏所承繼的學術傳統有機會能轉化生根。

### 3.5 重探凌純聲在臺灣的學術著作：學術傳統如何在研究轉向中作用

凌純聲終其一生皆以「民族學」或「民族史」作為自身的學術定位，然而在臺灣，民族學這詞彙很快的被「人類學」所取代。<sup>95</sup>雖然凌純聲與民族所的關係，

<sup>94</sup> 指《中央研究院民族學研究所集刊》，1956年創刊。

<sup>95</sup> 關於「民族學」到「人類學」的轉變，最關鍵的事件便是2005年6月26日「臺灣民族學會」更名為「臺灣人類學與民族學學會」。無論是「民族學」或「民族史」，其實皆和「人類學」研究存在著顯著的差異。王明珂在〈臺灣地區近五十年來的中國西南民族史研究〉的前言便有詳述，「民族史(ethnohistory)」在中文學界的定義、範疇缺乏深入探討，一般認為民族史研究是以「民族」為對象，研究其起源、傳播、繁衍、興衰的歷史研究。王明珂指出民族史研究在臺灣是「隨著國民政府遷臺而產生。五十年代至六十年代是此研究傳統的全盛時期，許多學者投入其中，但此後逐漸沒落。」(王明珂，1999：284)

被視為臺灣人類學的開創者，但現在稱之為「人類學」的這套知識系統顯然與凌純聲之間有極大的落差或鴻溝。換言之，若以現代人類學研究的規範與想像來檢視凌純聲，其著作絕對是多所置疑，問題百出。這現象在當代臺灣人類學史的回顧文章之中隨處可見，<sup>96</sup>凌純聲顯然是位難以定位且無以名狀的「開創者」。我認為人類學者之所以對凌純聲的學術思想感到困擾，這是因為過度以當前對人類學的認知框架來套用在凌氏身上，而未曾以凌氏的學術傳統，進入其著作脈絡之中進行理解。例如當前人類學者對凌純聲的認知便是他未受莫斯影響，其學術更多來自於「傳播論」，或直接將之歸類為「歷史學派」。<sup>97</sup>

而本節正是企圖顛覆此一觀點，以著作脈絡的視角重新檢視凌純聲，透過前文針對法國「莫斯傳統」，即「技術文明」的觀點，以及民族學在中國或臺灣的學術處境，以便於佔據更適切的視域或前理解進入凌氏的著作史，從中把握凌氏如何將「莫斯傳統」本土轉化。然而，此節之任務並非在於針對凌純聲進行全盤且詳細的回顧整理，亦非在於闡述凌純聲究竟研究了什麼，而是企圖提供為什麼凌純聲要如此研究的分析與詮釋。

從現存唯一一篇紀念文展開本節的問題意識。李亦園是凌純聲的親近學生，他於 1998 年因史語所七十週年以及凌氏逝世二十週年，寫下了〈凌純聲先生的民族學〉一文。<sup>98</sup>此回憶文中特別的著墨於凌純聲早期的第一部著作《松花江下游的赫哲族》，花了一定的篇幅在闡述此書的時代意義與重要性。然而文章最後據李亦園卻話題一轉。凌純聲晚年住進臺大醫院時，曾和他簡短的回顧自己一生的治學，「他說他學問的成熟是來臺後才展開的」（李亦園，1998：43）。這顯然構成了一個「謎題」，我們該如何理解這句話？若凌氏的學問成熟是來臺之後，那

---

<sup>96</sup> 黃應貴在 1983 年的〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉一文，用詞強烈的批評凌純聲在中國以及臺灣的著作以及他所指稱的「歷史學派」的觀點。黃應貴認為《松花江下游的赫哲族》一書「沒有把赫哲人的各種社會文化現象置於社會文化之脈絡中加以考察，使我們無法了解各種社會文化面之間有怎樣的關係，也無法了解個制度對社會有何影響或作用，使他的描述與他的老師 M. Mauss 所闡揚的功能理論拉不上關係」（1983：107），甚至認為這是因為凌純聲「忽略當時已有理論的結果」（1983：107）。同時黃應貴更將臺灣早期人類學研究的諸多現象通通歸於「歷史學派」，例如 1949-1963 年的研究對象主要為臺灣的土著研究，此時的著作大部分都是依賴少數報導人的回溯，而絕少參與觀察。在黃應貴的認知中這些現象都是歷史學派的「遺毒」，直到新一代臺灣年輕學者才「反動」之。參閱：黃應貴，1984，〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 55 期，頁 105-146。

此外，黃應貴在〈戰後臺灣人類學對於臺灣南島民族研究的回顧與展望〉一文，更直接略過凌純聲的貢獻。何翠萍在〈從中國少數民族研究的幾個個案談「己」與「異己」的關係〉，更是以人類學的立場對凌氏之方法觀點多所批判，尤其是指出凌純聲的研究抱持著「禮失求諸野」的中國本位，而非站在「異文化」的立場研究少數民族的人群互動。這兩篇文章皆收錄於：徐正光、黃應貴，1999，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，臺北：中央研究院民族學研究所。

<sup>97</sup> 關於此一看法出處，被援引最多的是黃應貴，他認為「許多歷史學派的學者，具有相當濃厚十九世紀末、二十世紀初傳播論派的色彩」。參閱：黃應貴，1984，〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 55 期，頁 106。

<sup>98</sup> 此文最早刊載於：李亦園，1998，〈科學民族田野調查的開創者：凌純聲先生的民族學〉，《當代》，第 113 期[復刊第 15 期]，頁 38-43。同時收錄於：李亦園，1998，〈凌純聲先生的民族學〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中研院史語所，頁 737-745。

為何李亦園在回憶甚至定位老師學術之一生時，卻著重於早期的調查報告呢？而凌氏所述的「成熟」又指的是什麼？

### 3.5.1 關注臺灣：1950—1952 年的學術重整

凌純聲在 1949 年之前，一共發表 5 本專著（包括博士論文）、17 篇論文，其中關於「邊疆政治與文化」12 篇，「邊疆民族調查」的報告有 7 篇，還有 2 篇關於民族的歷史考察，以及 1 篇調查方法的介紹。這 12 篇邊疆政治與文化的文章，自有其書寫的背景與脈絡，就此芮逸夫和凌純聲密不可分。王明珂已對這類文章進行了詳盡且深刻的考察，認為這些牽涉邊疆民族之歷史與文化的通論文章，必須放在中國國族建構的脈絡之中。<sup>99</sup>若以凌純聲早期著作而論，「邊疆政治與文化」與「邊疆民族調查」顯然都在王明珂所指稱的範疇之中。但我認為若換個觀點來檢視這兩類的文章，就必須分而視之而不能化為一談。依照凌純聲所繼承的法國「莫斯傳統」，民族學與社會學之間並無明顯區隔，民族學是確認事實的方法，社會學是比較並提出抽象分析的方法。因此，「邊疆民族調查」雖可被王明珂視為企圖達成國族建構的目的，但也可作為凌純聲回到中國之後欲進行社會學分析的前置工作。透過對於中國各民族的調查認識，凌純聲顯然科學地掌握了由「涂爾幹—莫斯傳統」所強調的社會事實，這些民族誌調查報告實際上是完成了「本土經驗學術現代化」，同時也是凌氏欲將「西方學術傳統本土化」的第一步。

雖然在 1949 年之前凌氏還來不及針對他所調查的各區域民族給出一個整體性的理論視角，而僅留下「事實」層次的記錄。但透過 1942 年的〈中國邊疆文化〉一文，也許便可還原凌純聲此階段對於中國民族之「事實」的認知狀態。此文可以說是 1949 年之前凌氏唯一企圖概論整個中國邊疆民族的論著。

〈中國邊疆文化〉<sup>100</sup>主要是透過語言學<sup>101</sup>以及體質人類學的成果，對中國邊疆民族進行區分，凌純聲將之歸納為五個系統，(1) 漢藏系；(2) 金山系<sup>102</sup>；(3) 南亞系（極南）；(4) 伊蘭系（極西）；(5) 古亞系（極東）。後三系「在今日或已不在中國境內，或已同化於漢族，或已人數過少，微不足道」（凌純聲，1979[1942]：21）因此，扣除漢藏系之中的中原文化（漢文化），凌純聲分別細論「西北文化」與「西南文化」之中的地理環境、生產方式、史料之中的族群關係。其中我們可特別關注凌氏將「南嶺山脈區」視為西南漢藏文化之一支。換言之，他認為廣東、

<sup>99</sup> 王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷—兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第 21 卷第 3 期，頁 1-54。王明珂，2012，〈尋訪凌純聲、芮逸夫兩先生的足跡——史語所早期中國西南民族調查的回顧〉，收錄於王明珂，《父親那場永不止息的戰爭》，杭州：浙江人民出版社，頁 34-63。

<sup>100</sup> 參閱：凌純聲，1979[1942]，〈中國邊疆文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 21-44。

<sup>101</sup> 凌純聲認為：「語言本身即為文化特徵之一，甲民族與乙民族的語言相同，或大同小異，我們可說這兩個民族的文化是同源，至少是其文化曾接觸過的。且一民族語言的改變，其文化的十之八九亦隨之而變易。」（1979[1942]：23）

<sup>102</sup> 指阿爾泰語系文化，蒙古語謂「金」曰阿爾泰，故阿爾泰山古名金山，所以此系又可稱金山系文化。

贛閩、浙江等地的畚僛民族，甚至到更南方越南緬甸的蠻族，都源自於漢藏文化。這是從大陸文化的觀點來看待民族的互動關係，有別於凌氏後期所著墨的「環太平洋文化觀點」。就此，下文會更詳細的論述。

然而，凌純聲以現代科學方法考察邊疆民族與文化譜系後，1949 年便隨史語所遷臺，政治的變局可以說是打亂了凌氏的學術步伐。來臺之後，因大環境的影響，凌純聲的學術焦點自然也發生轉變，從西南文化逐步轉向東南文化，其中最關鍵的便是凌純聲開始關注臺灣的經驗現象，以及現有之研究成果與文物狀況。

1950 年「東南亞古文化」這概念第一次出現研究主題中。凌純聲開始關注臺灣的民族與文化問題，只是此時他還僅限於前人研究資料以及概念上的論述，並未進行民族誌的「事實」調查。我認為 1950 年到 1952 年之間，可以說是凌純聲的學術重整階段，因應遷臺之後的侷限，凌純聲此階段正著手重新探尋一個全新的議題取徑，以便於將臺灣納入其中。凌氏彈性的依循他所受的「莫斯傳統」之訓練，藉由學術焦點的轉變，隨之調整並開展出新的學術圖像。

凌氏於 1950 年發表了 4 篇文章，其中有 2 篇延續大陸時期所著墨的舊議題。<sup>103</sup>在此更為重要的則是另外 2 篇，凌氏將臺灣放進學術考察之中，其中〈東南亞古文化研究發凡〉<sup>104</sup>此篇從題目即可見企圖。「發凡」意指凌氏將揭示其研究之要旨，即對臺灣的研究必須放在東南亞古文化之樞紐位置檢視。此文在凌氏的著作史中極具關鍵意義，大抵上已經替凌氏之後的努力方向定調。

凌氏首先理清東南亞一詞的地理涵義，他引 A. L. Kroeber 歸納東印度群島文化區（包括大陸半島與南洋群島）的二十六種文化特質<sup>105</sup>，再加上凌氏自己所熟悉的中國南方各族民族誌與古文獻，擴充為五十種<sup>106</sup>「東南亞古文化」之特質。其次，凌純聲意識到「東南亞古文化」與他過去所關注的「大陸」文化之間存在著觀點上的衝突，因此他指出研究必須注意釐清所在地區的文化層：

在島嶼區東南亞古文化層下，有小黑人、美拉尼西安、玻利內西安，最下層為澳大利亞四層文化，其後來居上者亦有印度、中國、阿拉伯、西洋四層文化。在半島區中，東南亞古文化層下較島嶼區域少一玻利內西亞層，且美拉尼西安曾在新石器時代，澳大利亞層已至舊石器時代。上

<sup>103</sup> 兩篇皆關於邊疆政治史的考察：〈明代中南半島所置十宣慰司〉、〈清代之治藏制度〉。

<sup>104</sup> 參閱：凌純聲，1979[1950]，〈東南亞古文化研究發凡〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 329-333。

<sup>105</sup> 包括：刀耕火種梯田、獻祭用犧牲、嚼檳榔、高頂草屋、巢居、樹皮衣、種棉、織彩線布、無邊帽、戴梳、鑿齒、文身、火繩、取火管、獨柄風箱、貴重銅鑼、竹弓、吹箭、少女房、重祭祀、獵頭、人祭、竹祭壇、祖先崇拜、多靈魂。

<sup>106</sup> 凌純聲再加上：銅鼓、龍船、弩箭、毒矢、梭標、長盾、涅齒、穿耳、穿鼻、鼻飲、口槩、鼻笛、貫頭衣、衣著尾、坐月、父子連名、犬圖騰、蛇圖騰、長杵、樓居、點蠟印花布、岩葬、罐葬、石板葬，共二十四種文化特質。

層有印度、漢藏、西洋三層文化。最主要者為漢藏文化之漢泰、藏緬、苗傜三系。(凌純聲, 1979[1950]: 331)

凌氏認為「東南亞古文化」是東南亞區域人類史中的中層文化，是從大陸發源向南遷移，傳播至島嶼區，與當地原有文化混合。即凌氏所指稱的「東南亞古文化」是指漢藏文化侵入東南亞之前的「前中國（華夏）」文化層，而這套論述適切的綜合連接了「環太平洋文化」與「大陸文化」。就此相似於莫斯關注同一歷史時期相鄰的民族文化，以及不同歷史階段中的文化演變。文章最後，凌氏給予了方法論上的方針：

研究法可分為文化區域與文化特質兩種，區域法研究的單位，越小越好，最好小到一個部落，[.....] 因為單位越小，研究問題較易精密。特質研究的地域則越廣越好，因為所見不廣，就不能明瞭某一文化特質的文化中心和文化帶，如輕易下斷語，所得結論常多錯誤。(凌純聲, 1979[1950]: 332)

這段方法論述清楚的展現凌氏治學的風格，尤其是「特質研究的地域」部分，幾乎和莫斯論及技術與文明的觀點一致，因強調技術作為一種超越國族的社會性現象，並且可以透過文化特徵來理解文明傳播的途徑。也因此凌氏帶出了「關注臺灣」的主張，他認為：

臺灣在東南亞古文化區域之中，佔有極重要的地位。臺灣東臨太平洋，西望東亞大陸，又位在亞洲地中海的東緣花綵列島的中途，即中國東海與南海之交，位置重要，古代海洋與大陸兩文化的交流，臺灣為常經之路。所以臺灣土著文化，不僅代表印度尼西亞或越寮文化，在他的下層並有小黑人和美拉尼西亞，或玻利尼西亞等系的文化。所以在學術上，他不僅是東南亞民族學的寶藏，同時也是中國上古史之活的史料，再進一步說又為整個環太平洋文化的重要據點。(凌純聲, 1979[1950]: 333)

顯然，1950年的凌純聲顯然已很清楚，在臺灣所能做的貢獻何在。僅遷臺一年，他就已意識到學術重心須隨之調整，依循「莫斯傳統」的導引，凌氏很快的察覺出臺灣島的學術戰略意義。曉得若深入臺灣的土著文化之中可一舉數得，最本能把握屬於事實層次的民族誌，更可進一步與中國上古史進行參照，最後甚至可將視野擴大，思索整個環太平洋文化的問題。

1950年凌氏尚有一文〈記臺大二銅鼓兼論銅鼓的起源及其分佈〉<sup>107</sup>（以下簡稱為〈銅鼓〉），若前述〈發凡〉是定調未來研究之方向，〈銅鼓〉則是凌純聲著手整理臺灣現有資料的開始。〈銅鼓〉一文的寫作源自於臺大所收藏的兩件銅鼓，

---

<sup>107</sup> 參閱：凌純聲, 1979[1950], 〈記臺大二銅鼓兼論銅鼓的起源及其分佈〉, 收錄於凌純聲, 《中國邊疆民族與環太平洋文化》, 臺北：聯經, 頁 503-556。

<sup>108</sup>因帝大時期雖藏有文物卻未有詳細的研究，於是凌純聲就二銅鼓進行了廣泛的考察。

凌純聲首先回顧近代關於銅鼓之研究，指出西方學者對於銅鼓之關注始於 19 世紀中葉，銅鼓的發現更是廣布於印度半島、柬埔寨、暹羅、越南安南、越南東京、中國雲南、中國廣西、東印度群島。然而關於銅鼓的起源與演變、傳播時間則眾說紛紜。其次，凌氏轉述 Heger 提出的四種銅鼓型式的分類，除了關注銅鼓的尺寸、型狀、紋飾、圖案，甚至有意指出型式之間存在著時間先後的關係。第三，凌純聲運用 Heger 的記述法就臺大所藏之二銅鼓分別給予詳細的描述記錄，並與 Heger 所記錄的其他案例相互參照比對。第四，凌氏綜論銅鼓之起源問題，他認為西方學者對起源問題難以定論，而現有記錄者將近三百件，其中十之八九出土於中國，且各種型式皆備，因此這問題理應從中國史書之中找尋解答。凌氏就史書與方志的考察，結論認為銅鼓始於古代獠族之遺物，並且他企圖論證獠族與東南亞各族之間具有直接關係，「銅鼓文化之分佈不僅限於中國南部大陸，並經半島而遠及島嶼。在整個東南亞民族關係上，銅鼓是代表一種重要的文化特徵。」（凌純聲，1979[1950]：523）最後，凌氏嘗試透過方志來整理出銅鼓的出土時間與地點，並試探其分佈的途徑。

〈銅鼓〉之於本論文之義含有二。第一，凌純聲有意識的在進行著「本土經驗學術現代化」之工作。銅鼓雖不是出土於臺灣，卻是臺灣藏有之文物，凌氏清楚明白以現代學術的記錄方式測量銅鼓是學術轉化的基礎：

述研究銅鼓的近代方法，並以本校二鼓作為實例，以供同道如遇新出土或現藏的銅鼓而作研究時的參考。古物經過科學方法記述之後，則其學術價值可以永久保存且廣流傳。他人雖不見原物，亦能做精密的比較研究。（凌純聲，1979[1950]：543）

第二，從全文的結構之中我們可知，凌純聲的重點其實並不僅止於臺大所藏的二銅鼓。他更關注的其實是將銅鼓視為一種文化表徵，藉由論述銅鼓的起源與分佈途徑，置於整個東南亞與中國上古文化史之中進行跨國界的考察，這正是「莫斯傳統」中極為強調的觀點之一，即技術作為一種超越國族的社會性現象，可作為理解文明傳播的途徑。就此，我們也可以說，〈銅鼓〉是〈發凡〉一文之後首次練習實作的成果。

同樣的，1952 年發表的〈中國與東南亞之崖葬文化〉<sup>109</sup>其思路大致相同，而僅是將「本土經驗」材料從臺大二銅鼓轉換成前臺大日籍教授國分直一的〈關於紅頭嶼的埋葬樣式〉一文。並且 1955 凌氏又接續發表〈東南亞之洗骨葬及其環

---

<sup>108</sup> 帝國大學時期土俗人種學講座的標本陳列室所藏，之後被臺灣大學考古人類學系所藏。

<sup>109</sup> 參閱：凌純聲，1979[1952]，〈中國與東南亞之崖葬文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 713-753。

太平洋的分佈)<sup>110</sup>，藉由他在臺灣所採及的臺灣本省人、平埔族的葬俗習慣，與中國、琉球、日本、南洋群島與中南半島、新幾內亞、南美洲、北美洲甚至東北亞等地之墓制民族誌進行比較。從崖葬與洗骨葬，凌純聲將東南亞古文化之特徵推展至環太平洋區域，但此階段的凌氏因資料不夠充分，並未給出任何具體結論，僅將洗骨葬視為「東南亞古文化的層次、遷移與發展的指數。」(凌純聲，1979[1955]: 777)，而無法論斷整個環太平洋區皆有洗骨葬現象之間是否具有直接關連。

另外，1952年的〈古代閩越人與臺灣土著族〉<sup>111</sup>，凌純聲則旨在考察中國歷史文獻中有關於臺灣之記載，欲論證《臨海水土志》為書寫臺灣之最早記錄，並從內容推論在紀元以前越人由大陸移居臺灣，在越人移居之前在臺灣活動的人群才是海洋文化的美拉尼西亞人與小黑人。

總而言之，我認為凌純聲在1950到1952年的學術重整階段，最重要的轉向便是「關注臺灣」。關注方式可以分為四個面向：第一，理論觀念層次的論述；第二，整理臺灣現有的文物資料；第三，回顧前人學術工作之成績；第四，考察與臺灣相關之中國史料文獻。這四個面向就凌純聲的著作史顯示，雖有先後順序，卻也可以視為同時進行，僅著墨深淺之別。我之所以將此階段稱之為「學術重整」便是因為四種關注臺灣的方式皆受「莫斯傳統」之導引，是此一傳統的延傳變體鏈，其中最關鍵的第一步便是透過重新整理「間接」經驗事實來達成。凌純聲在臺灣的第一次系統性調查是1953年與考古人類學系之師生前往花蓮南勢阿美部落<sup>112</sup>，此後的凌氏的著作才算是真正天馬行地的進入臺灣社會的肌理之中，接觸真實的各種文化現象。此階段之後的凌純聲，其著作的問題意識更多來自於田野調查後的經驗觀察，或著說，凌氏是透過田野所蒐集的各種資料，來和文獻史料進行對話，而非純粹「觀念」先行的進行抽象推論與假設。

這同時也表示凌純聲在此階段首先是透過經驗觀察、文獻史料與文物的「學術重整」來強化「本土經驗學術現代化」。而「西方學術傳統本土化」的展現則是指接下來所謂的方法論的「成熟」。

### 3.5.2 方法論的「成熟」：以「社、封禪與丘墩」為例

在我們清楚把握凌純聲於1950—1952年的學術重整，轉向關注臺灣的內在轉變，尤其是其中「莫斯傳統」的導引作用之後，便可回到本節一開始的提問，凌純聲為何宣稱「他學問的成熟是來臺後才展開的」？我們該如何理解這句話？若凌氏的學問成熟是來臺之後，那為何李亦園在回憶甚至定位老師學術之一生時，卻著重於早期的調查報告呢？而凌氏所述的「成熟」又指的是什麼？

<sup>110</sup> 參閱：凌純聲，1979[1955]，〈東南亞之洗骨葬及其環太平洋的分佈〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁755-791。

<sup>111</sup> 參閱：凌純聲，1979[1952]，〈古代閩越人與臺灣土著族〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁363-388。

<sup>112</sup> 參閱：凌純聲，1979[1953]，〈花蓮南勢阿美族初步調查簡報〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁417-421。

從 1950—1952 年的著作中，我們已可確認凌純聲旨在將臺灣放在大陸文化與環太平洋文化之間，透過各種文化特徵在語言學、民族學、歷史文獻上的記載，企圖勾勒出各種文化特徵的起源、傳播、影響。因此在 1952 年之後，當凌純聲以及臺灣民族學者更進一步的進行密集的高山族田野調查之後，凌氏獲得了更多的「事實」材料，以供他進行文明比較。換言之，這一切文化特徵之考察都在確證他於 1950 年〈東南亞古文化研究發凡〉中所提出的理論性假設。因此，顯然凌氏所說的「成熟」便不是指涉某一項研究主題，而更可能指向「方法」操作上的成熟。「方法」是「西方學術傳統本土化」的關鍵，於是接下來的目標便是透過其著作，從中檢視凌純聲的方法論，並與「莫斯傳統」論及「技術文明」的觀點進行對照，嘗試從中解析凌純聲所謂的「成熟」為何，如何將西方學術本土轉化。

先檢視凌純聲在臺灣的主要著作。他從 1950 年到 1970 年，整整二十年毫無間斷的學術發表中，涉及主題（文化特徵）可歸納為十四項：銅鼓（1950、1954），父子連名（1952），崖葬（1952），獵首（1953、1960），洗骨葬（1955），玉石兵器（1956、1960、1965、1970），犬祭（1957），嚼酒（1957、1958、1961），宗廟（1958、1959），樹皮布與印刷術（1961、1962、1963），社、封禪與丘墩（1963、1964、1965、1966、1967、1968），石棚（1967），帆筏舟船（1956、1968、1969、1970），龜祭（1970、1972）。其年代分佈圖如表〔3-3〕：

表〔3-3〕1950-1972 年凌純聲著作主題分佈

| 年代                  | 銅鼓 | 父子連名 | 崖葬 | 獵首 | 洗骨葬 | 玉石兵器 | 犬祭 | 嚼酒 | 宗廟 | 樹皮布與印刷術 | 社、封禪與丘墩 | 石棚 | 帆筏舟船 | 龜祭 |
|---------------------|----|------|----|----|-----|------|----|----|----|---------|---------|----|------|----|
| 1950                | ■  |      |    |    |     |      |    |    |    |         |         |    |      |    |
| 1951 <sup>113</sup> |    |      |    |    |     |      |    |    |    |         |         |    |      |    |
| 1952                |    | ■    | ■  |    |     |      |    |    |    |         |         |    |      |    |
| 1953                |    |      |    | ■  |     |      |    |    |    |         |         |    |      |    |
| 1954                | ■  |      |    |    |     |      |    |    |    |         |         |    |      |    |
| 1955                |    |      |    |    | ■   |      |    |    |    |         |         |    |      |    |
| 1956                |    |      |    |    |     | ■    |    |    |    |         |         |    | ■    |    |
| 1957                |    |      |    |    |     |      | ■  | ■  |    |         |         |    |      |    |
| 1958                |    |      |    |    |     |      |    | ■  | ■  |         |         |    |      |    |
| 1959                |    |      |    |    |     |      |    |    | ■  |         |         |    |      |    |
| 1960                |    |      |    | ■  |     | ■    |    |    |    |         |         |    |      |    |

<sup>113</sup> 1951 年凌純聲發表了兩篇論文，〈元代在緬設置中行省考〉、〈新疆的民族問題〉，但並非關於文化特徵之研究於是此處並未羅列。

|      |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
|------|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| 1961 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1962 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1963 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1964 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1965 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1966 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1967 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1968 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1969 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1970 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1971 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| 1972 |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |

(資料來源：本研究整理)

從這表格的分布狀態，我們可以看見凌純聲每一時期的學術關懷極為聚焦，在 1950 年到 1960 年大致上是一年一項文化特徵進行考察，發表一至兩篇論文。1961 年到 1970 年則開始出現更具延續性、系統性的研究，一個主題持續至少三年，發表三至七篇論文。因此，我認為後期的主題（樹皮布與印刷術；社、封禪與丘墩；帆筏舟船）在其學術史上顯然更具有代表性，也更可能是凌氏所自認為的「成熟階段」。其中，針對「社、封禪與丘墩」此一文化特徵的考察歷時六年，發表多達七篇論文在加上一本專著，<sup>114</sup>於是我將選擇此系列著作作為分析之對象。

凌純聲對「社、封禪與丘墩」的研究，其實是接續 1958-1959 年的「宗廟」主題。其研究緣起有二，第一是凌氏的老師葛蘭言非常關注中國文明的宗教信仰；第二則是凌氏在臺灣高山族的調查記錄之中發現與中國上古文獻中的「宗廟」與「社稷」文化有若干相符之處。<sup>115</sup>此時，凌純聲依舊是停留在初期的「禮失求諸野」觀念，停留在將臺灣高山族之文化特徵與中國上古文化扣連，藉由論證文化特徵之相似，企圖證明技術文明之起源與傳播的論述。在此之後，凌純聲持續的開展此議題，並將議題一分為二，形成兩條軸線：「宗廟」<sup>116</sup>、「社」。其中對於「社」的考察便從 1963 年開始，先單就北平一地論金、元、明、清四朝代的封

<sup>114</sup> 包括：1963 年〈北平的封禪文化〉；1964 年〈中國古代社之源流〉，〈秦漢時代之時〉；1965 年〈中國的封禪與兩河流域的昆侖文化〉，〈卜辭中社之研究〉；1966 年〈昆侖丘與西王母〉；1967 年〈埃及金字塔與中國古王陵〉；1968 年《美國東南與中國華東的丘墩文化》。

<sup>115</sup> 凌純聲，1979[1958]，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1117-1191。

<sup>116</sup> 凌純聲，1979[1959]，〈中國祖廟的起源〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1193-1242。凌純聲，1979[1959]，〈中國古代神主與陰陽性崇器崇拜〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1117-1191。

禪文化（壇墀）<sup>117</sup>，並從壇墀延伸至「方社」<sup>118</sup>與「郊丘」<sup>119</sup>文化的探究。<sup>120</sup>1964年凌氏進行了「社」文化之溯源。<sup>121</sup>此時最關鍵的便是他不僅藉由「莫斯傳統」之技術文明的觀點，同時更直接地承認，此議題深受他的老師葛蘭言之影響：

誠如先師葛蘭耦先生所謂的聖地（Holy place），本文承先師之志，繼續研究這一中國古代文化核心——聖地的社。（凌純聲，1979[1964]：1418）

〈中國古代社之源流〉通篇可以視為葛蘭言此一論斷之腳註。而此文之「後語」又更進一步地將戰線延長：

近代學人研究社的問題，多欲在「瞭解起源即瞭解本質」上去探討，但中國社之起源，僅憑古文獻上的資料是不能解答的，因為這一「社的文化」實是源遠流長，應從先史學、考古學、民俗學、民族學多方面去研討。如東亞尤其在中國東海岸的門希爾和多爾門及東南亞的立石和石壇，多數為先史時代社的遺址。在考古方面的假設，中國的社可能緣於西亞兩河流域的 Ziggurat 的。現在大陸與臺灣的民間，尚奉社的信仰，例如在臺灣猶保存社的最原始形制，崇拜神樹和石頭為社神。臺灣和廣西的土著民族，亦多保存社的初型。太平洋區玻利尼西安人的 Marae 或 Me'ae 和北美東南的 Mound-plaza 亦都受這一社的壇墀文化的影響。（凌純聲，1979[1964]：1447）

至此，凌氏完全道出「社、封禪與丘墩」文化之研究的整體圖像，同時也再次重申考察上古文明之起源的目的是為了「瞭解本質」，然而瞭解起源談何容易？凌氏列舉出了各種幫助瞭解起源的現代學術領域先史學、考古學、民俗學、民族學缺一不可，各學科之間必須相互幫助、相互印證，才可能對上古文明起源之問題有所逼近與突破。透過這段話，我們也就不難理解之後的〈中國的封禪與兩河流域的昆侖文化〉（1965），〈昆侖丘與西王母〉（1966）；〈埃及金字塔與中國古王陵〉（1967）；以及此系列最後也最具系統論述的專著《美國東南與中國華東的丘墩文化》（1968）。凌純聲按部就班地將其所勾勒出的「社、封禪與丘墩」文化逐步考察，並借用西方考古學之發現，將上古文獻之中中國「社」文化特徵與兩河流域的昆侖文化進行比較（凌純聲認為社、祖、時、臺可能都是 Ziggurat 一字第一音節的縮譯，而「昆侖」為 Ziggurat 第二三音節之音譯），企圖論證在上古時期兩河文明曾多次和中國文明接觸，甚至社文化很可能是由兩河文明傳入。

<sup>117</sup> 封禪文化亦可稱為壇墀文化，有四特徵：封土曰壇，除地曰墀，壇而不屋，露天而祭。壇墀是中國古代祭祀鬼神、舉行祭儀之處。

<sup>118</sup> 在帝都的壇墀，若在國中者曰社。

<sup>119</sup> 在帝都城郊之外者曰郊，郊丘為自然之壇臺。

<sup>120</sup> 凌純聲，1979[1963]，〈北平的封禪文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1303-1416。

<sup>121</sup> 凌純聲，1979[1964]，〈中國古代社之源流〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1417-1460。凌純聲，1979[1964]，〈秦漢時代之時〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1461-1490。

回顧涂爾幹和莫斯就文明研究的方法途徑：第一是藉由歷史學的幫助，民族學可進一步推及到歷史的民族研究。第二，任何文明都是一種集體的表達形式，因此「理解文明真正的方式是探詢文明產生的原因」。從凌氏的著作脈絡，可清楚看出其觀點與方法論與涂爾幹、莫斯論「技術文明」完全一致。於是當我們回歸「社、封禪與丘墩」之系列研究脈絡，從中國的封禪與社稷之「祭祀」本質問題，顯然在凌氏的跨區域比較開展之下，朝向了「昆侖丘與西王母」之「崇高信仰」的探究。凌純聲正是從原本對社之起源的考察，進而提出了「崇高信仰」作為一種特殊文明的集體生活之表達形式。方法論與觀點的一致，顯示凌純聲已「成熟」的達到「西方學術傳統本土化」。

最後我們回到本節一開始提及的「謎題」，至此我們可嘗試理解為何凌純聲宣稱「他學問的成熟是來臺後才展開的」。經由考察之後，我們可以看出凌氏雖然在 1950 年便已成熟的提出其方法論構想，即：透過文化特徵來理解文明傳播的途徑，把握民族誌之事實後，可與中國上古史進行參照，最後將視野擴大至環太平洋文化。然而凌氏在研究了各類文化特徵之後，最終則是在「社、封禪與丘墩」的議題上才趨於「成熟」。所謂的成熟，指的並不是單純的文化傳播與文化起源的追索，而是凌氏自認為在此議題中已觸及到「文明本質」的問題，指出社、封禪與丘墩這些文化表徵背後，皆是「崇高信仰」的一種表達形式。換言之，對於深受「莫斯傳統」導引的凌純聲而言，探索文明之起源與傳播僅是手段，理解文明才是目的。

由此，我們還可進一步猜想，為什麼李亦園在定位老師學術之一生時，重早期的調查報告，而輕晚期的著作？我想這大概是因為李亦園與多數人一樣，將凌氏單純的視作「傳播論」<sup>122</sup>或「歷史學派」<sup>123</sup>，而忽略了涂爾幹學圈與「莫斯傳統」對他的學術思路起了導引作用。本文正是一反前人對凌純聲的學術論斷，特別指出凌純聲受「莫斯傳統」，尤其是「技術文明」觀點之影響。本文認為若我們回到凌純聲的著作史中進行深入的梳理與還原，此脈絡是影響我們理解凌純聲的關鍵要素之一。

---

<sup>122</sup> 張光直便曾直接的認為：「凌先生是江蘇武進人，在南京東南大學畢業後，到法國巴黎大學念了一個博士學位。他在巴黎的教師包括社會學家 Marcel Mauss，但對凌先生影響更大的是一位傳播論學派的 George Montandon 教授」。引自：張光直，2013[1994]，〈懷憶民族學前輩學者凌純聲教授〉，《考古人類學隨筆》，北京：三聯，頁 132-133。另外，謝世忠也曾將凌純聲與「傳播論」連結。可參閱：謝世忠，2004，〈芮氏民族史的性質及其方法理論建構法則〉，收錄於謝世忠，《國族論述：中國北東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版社，頁 209-242。

<sup>123</sup> 「歷史學派」一詞源於黃應貴於〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉(1984)一文，文中他引述唐美君之論斷，將戰前中國人類學分為兩個傳統：一是以南京中研院為中心的南派，與(民族學的)歷史學派有較深厚的關係；另一是以北平的燕京大學為主的北派，受功能學派的影響較大。黃應貴便直接以「歷史學派」與「功能學派」指稱，而這樣的劃分亦廣泛地為人類學者所接受。黃應貴亦指出「許多歷史學派的學者，具有相當濃厚十九世紀末、二十世紀初傳播論派的色彩」。出自於：黃應貴，1984，〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 55 期，頁 106。

## 小結

在第一章梳理之後，我們清楚明白能稱之為傳統的事物，必然在傳遞過程之中保存著「同一性」，然而同一性並非固守不變，傳統總是以一種延傳變體鏈的形式出現。正如同 Shils 所說的，「人文學是在一個傳統中進行的，[……] 每一代人都以其前輩的成就作為出發點，並在此基礎上提出問題，涉取互相貫通的研究方法。」(Shils, 2009: 133) 透過凌純聲的例子，最顯著的傳統「同一性」是他貫徹一生的學術「觀點」。因在中央研究院的因素，凌純聲顯然較少受到外在社會因素的干擾（受政治與戰爭的影響則在所難免）。因此，經由凌純聲的生命歷程，我們可以看見一種學術傳統繼受的「純粹」類型，即解析凌氏的學術著作便可把握他與「莫斯傳統」之間的延傳變體之途徑。把握莫斯傳統之觀點與方法論的凌純聲，在返國之後不同階段的學術轉向，皆獲得了方向上的導引，幫助他在轉向過程中能迅速的反應調整。這立體地呈現出本論文所關注的傳統繼受與轉化的具體實踐。

相較之下，衛惠林在學術傳統上雖與凌純聲同出一源，衛氏的學術企圖顯然不及於凌氏。直至 1949 年抵臺之後，衛惠林的學術影響與作用才開始發揮作用，著重於組織串連與調查教學之上。縱使這些部分較難以看出傳統繼受與轉化的跡象，但合理推論，言傳身教是學術耕耘的基礎工作，對後輩學生的影響顯然是更深更遠，即便這些未必與衛氏所繼受的傳統有緊密關連，卻是西學傳統轉化生根的必要條件。

1925 年至 1930 年法國巴黎社會學界的學術氛圍，尤其是涂爾幹以降以莫斯為首的「涂爾幹學圈」顯然是理解凌、衛二氏的背景脈絡。此一傳統從一開始便是極為跨領域的，縱使學圈成員領域殊異，然而其共通性便是在於基本觀念與方法論的相近。經過耙梳之後，本章特別提出「莫斯傳統」的「技術文明」觀點影響凌純聲最為深刻；此外，葛蘭言在方法論以及議題部份亦對凌氏有不小的影響，這可從凌純聲的晚期著作確證。

1930 年至 1949 年，凌純聲全力投入邊疆民族調查工作，即「本土經驗學術現代化」的工作。透過此階段的凌純聲可反映出五四運動之後新學術的「以科學方法整理國故」與法國社會學在中國關聯。對於調查工作的認識與理解，須意識到「莫斯傳統」之中對於社會學與民族學之關係。換言之，凌純聲的調查工作之目的，實際上是在實踐莫斯傳統中進行社會學分析之前的基礎工作，即「尋求事實」的本土經驗學術現代化工作。另外，凌氏與史語所之間的理念路線問題，顯然可進一步思索，凌純聲為何選擇留在史語所，又被史語所邊緣化？關於此問題之解答，我認為凌氏所繼受的方法論是關鍵，「涂爾幹學圈」的方法論述雖強調歷史溯源與演變，但對於歷史的確證終究是過程而非目的，其擅長的還是觀點上的突破。此一時期尚不可忽略衛惠林一例，衛惠林學術足跡有別於凌純聲，是側重於學術組織、聯合資源、回應時代甚至參與政治，於是可以「抗戰動員與邊政

建設」的角度窺見另一種途徑選擇。

1950 年至 1970 年，凌純聲與衛惠林落腳臺灣，開始全新的學術生涯與關懷。此階段可分為兩個面向，第一是與民族學相關的「組織建置」，第二則是凌純聲個人「學術研究之重整、轉向、成熟」。

「組織建置」實際上可視為學術傳統的具體化，其中包含教學機構（臺大考古人類學系）與研究機構（中央研究院民族所），以及專業性質的學術協會與刊物。此階段在教學與研究機構之間的人事重疊極高，存在著許多共同合作、資源共享的可能，尤其是集體田野調查的部分。在考古人類學系之教學部分，衛惠林顯然極為投入，長時間的帶領學生前往各族部落進行調查，成果豐碩。中研院民族所的研究部分，凌純聲顯然具有全面的影響力，將全所的學術任務定位為「對即將迅速消失的高山民族文化進行調查研究」。而協會與刊物部分，中國民族學會於 1954 年復立，成員主要是以臺大文學院為核心，因此專業性頗高；1955 年開始學會出版《中國民族學報》發行並不順利，八年之間僅發行了三期。倒是具有稿源競爭關係，由凌純聲隻手籌辦的《中央研究院民族學研究所集刊》（始於 1956）在日後成為臺灣民族學與人類學界最重要的刊物。

關於凌氏「學術研究之重整、轉向、成熟」的問題是本章節的核心，即回答凌純聲如何雙重轉化西方學術傳統。1950 到 1952 年是凌純聲學術重整的階段，此後轉向於「關注臺灣」。凌氏彈性的依循「莫斯傳統」的方法觀點，透過重新整理「間接的」經驗事實（包括現有的文物資料、前人學術工作之成果、考察與臺灣相關的中國史料文獻）又一次的達成「本土經驗學術現代化」。凌氏雖在 1950 年便已提出其方法論構想，即：透過文化特徵來理解文明傳播的途徑，把握民族誌之事實後，可與中國上古史進行參照，最後將視野擴大至環太平洋文化。然而凌氏在研究了各類文化特徵之後，最終則是在 1963 年之後「社、封禪與丘墩」的議題上才趨於「成熟」。成熟的凌純聲觸及到「文明本質」的問題，指出社、封禪與丘墩這些文化表徵背後，皆是「崇高信仰」的一種表達形式。這是與莫斯的「技術文明」觀點一致，認為理解文明才是最終的目的。在此意義之下，本文認為凌純聲不是單純的民族學傳播理論者，而是將莫斯傳統「本土化」的比較社會學家。

從凌純聲的生命歷程與學術工作，我們可以看出他對於學術傳統之繼受與轉化的做法，著重於學術專著的思索與書寫，從他大量的著作之中我們可以看出始終保持著相同的方法觀點，針對各子題進行各個擊破，全面性的且系統性的深化其論點。然而撰寫專著顯然並不能保證傳統的延傳，而還是得倚仗教研機構以及各項實作，多管齊下相互呼應，如此傳統背後的「規範性」才有可能被提出並確立，唯有如此才可期待西學移植至東土之後，能從本土之中生根抽芽。

## 第四章 學術傳統之難

留學者救急之計，而非久遠之圖也。

——胡適，1914，《非留學篇》

無論是自然科學或人文學科，思索西方現代學術如何在中國或臺灣生根的問題，「學術傳統」的重要性已無庸置疑，各學科的開拓者皆必須創造出孕育凝聚自身傳統的方案，是否已建立傳統顯然成為一門學科是否紮根的普遍判準。<sup>1</sup>之所以「傳統」是一不可迴避的問題，是因為傳統對於一門學科的直接作用涵蓋學術與研究最關鍵的核心：方法論的觀點以及連續相關的問題叢集。因此當本論文提出「什麼是臺灣社會學的傳統」的問題，並經過前兩章深入歷史事實的案例考察之後，下一步我們便該思考：「傳統」可以用什麼方式形成？或著倒過來問，一個傳統的形成到底有多少困難要件？這樣的提問，其實是在回應一個更寬泛（因此只能部分回應）的問題：為何「學術傳統」如此重要，卻在中國與臺灣呼籲盼望了近百年而未有結果？

本章正是在前文的基礎之上，以龍冠海與凌純聲、衛惠林為例。在前文所考察的歷史經驗事實之後，進一步的將問題提升到較具普遍性的視野，嘗試回應：他們用什麼方法嘗試著創造與轉化學術傳統？以及，到底有多少的困難在阻礙著學術傳統的形成？

### 4.1 三種學術傳統的類型

若檢視 1949 年之後龍冠海在臺灣所進行的傳統轉化之努力，最為關鍵的便是建置臺灣大學社會學系。除了創系過程的艱困奔走，建立之後更需確立學系的走向。龍冠海在定下臺大社會系將以「社會調查」與「都市研究」為發展方向後，他更積極的承接各種大型調查計劃，取得研究經費，供臺大社會系師生進行研究；而他自己的研究工作也同樣轉向引介「社會調查」與「都市研究」。同時龍冠海亦進行教科書的撰寫與社會學的普及推廣工作，其《社會學》與《社會思想史》教科書，以及普及讀物，如《社會學講話》、《社會學概要》，在相關書籍或資源相對缺乏的年代皆具有一定的代表性，幫助當時的大學生或一般大眾初步的了解

---

<sup>1</sup> 吳大猷談到物理學在中國的發展時也提出了相同的觀點：傳統是學科建立的關鍵。他參照了美國物理學創建初期的經驗，認為任何一個國家要發展一門新的學科都是非常困難的，他指出：「你想要培植一個人，並不是兩、三年內就可以培植得出來，因為這需要一個傳統。」。參閱：吳大猷，2001，《早期中國物理發展的回憶》，臺北：聯經，頁 58。

社會學。<sup>2</sup>

### 影響臺灣社會學發展深遠

另外衛惠林雖為本文之輔線，但從他投入臺大考古人類學系與社會系的教學工作，可反映出他主要進行的傳統轉化方式。他撰寫了《社會學》、《社會人類學》等教科書，引介法國「涂爾幹學圈」的觀點與李維史陀的結構人類學。多年以來，他帶領考古人類學系學生進行原住民調查工作，讓學生實地練習課堂上所學習來的研究技法，並在實作中給與切身的指導與討論，提供學生參與集體性學術研究的體驗。

相較於龍冠海與衛惠林，凌純聲雖在臺大考古人類學系任教，又篳路藍縷地創建中央研究院民族所，在教學與機構建置的部分皆有重要的貢獻，然而其特殊之處顯然是他憑個人之力留下為數眾多、內容極為豐富且具系統性的學術著作。寫書或發表學術論文是個體的行為，在透過發表於期刊或集結出版之後，個人的思想及其思想中所體現的學術傳統，便可藉由文字而紀錄下來，超越時間的限制，超越師生之間的指導關係，學術傳統透過文字的承載進而有機會達到延傳。

延續前文的描述背景，本論文提出三種理念型，作為學術傳統的分析觀點：「**創造環境型**」、「**言傳身教型**」、「**著書立說型**」。這樣的分類是從經驗事實中所提煉出的三種創造學術傳統途徑，而非直接分別對應於本文的三位案例，實際上，本文所處理的三位案例，或多或少皆同時符合這三種理念型所指涉的概念含義。並且，三種理念型之間並無好壞高下之別，區分更無涉於有效性的問題，三種理念型是不同的行動途徑，在經驗事實中時常混合出現，但途徑不同自然也就意謂著必須符應不同的條件與面對不同的困難。

在提出三種創造學術傳統的理念型之後，我認為還可用「目的」與「手段」以及傳統所依附的「載體」來深化分析。先論「創造環境型」，顧名思義其目的是在於嘗試打造出良好的學術環境，包括學術制度、系所建置、編輯刊物、提高學術的專業化程度、譯介正確的學術知識與觀念等等，期許學術傳統能從中健全孕育。可能的手段則以學術行政為主，關鍵在於串連大學內外（政府部門、私人機構、大學內部的行政系統）的「政治手腕」，無論是經費還是政策、國家計畫、法人基金會、出版社（出版審查）這些都可能是必須要動用到的資源手段。創造環境型的傳統，是將傳統的延傳寄託於「制度」，認為透過學術制度的建立，學術便可培育出下一代，傳統才可能續存。

---

<sup>2</sup> 謝康曾寫過兩篇評介龍冠海《社會學》與《社會思想史》的文章，他指出龍氏《社會學》從1966年到1979年已發行七版，並且是當時各大學日夜間部社會學系，以及若干有關學系一年級普通社會學課程的教本或重要參考書。龍氏《社會思想史》則是當時（1978）市面上流通的唯一中文大學用書，成為各大學社會思想史課程的重要參考書。參閱：謝康，1978，〈簡評龍冠海教授「社會思想史」〉，《出版與研究》，第32期，頁23-26。謝康，1979，〈評介龍冠海博士「社會學」〉，《出版與研究》，第42期，頁35-41。

「言傳身教型」，目的在於透過各種有效的教學方式，包括課堂以及課堂之外教師的個人魅力，企圖以此來影響、感染學生，盡可能讓學生於學習過程之中便實際體認到學術工作的實質內容，期許學生能對學術產生興趣，進而以此為志業。可能的手段則以集體研究或討論會為主，其中經費、助教人力、以及師生之間的互動氛圍都可能是左右手段是否有效的關鍵。言傳身教型的傳統，是將傳統的延傳承載於「師生互動」之上，認為透過師生之間正式或非正式的學術關係建立，學術傳統便可於無形之中於日後發揮導引的作用。

「著書立說型」，目的則是針對核心關懷進行延續性的積累發表，包括期刊論文、編輯叢刊合集、論文集與學術專著，企圖透過出版論著來抵擋個人生命長短際遇的限制，期待著作能留存於世、銘刻於史，在未來的某一天會有後學能重新發現著作，透過書籍來把握學術傳統的傳承血脈。可能的手段則是藉由系統性的書寫，清楚地將作者本身所繼承的學術傳統，或受其學術傳統所導引的議題、方法進行嚴謹且有效的表述。縱使一本著作是否能經過歷史的篩檢，往往是任意的只能憑藉機運。著書立說型的傳統，是將傳統的延傳寄託於「文字」（尤其是出版成冊的紙本文字），認為透過文字能最細緻且清楚的表述學術思想。唯此，讀者詮釋者便可透過詮釋方法穿越歷史進而把握傳承物所蘊含的真理。

表〔4-1〕創造傳統的三種理念型

|    | 創造環境型 | 言傳身教型    | 著書立說型      |
|----|-------|----------|------------|
| 目的 | 學術環境  | 有效的教學    | 延續且積累的發表論著 |
| 手段 | 學術行政  | 集體研究、討論會 | 系統性的書寫     |
| 載體 | 制度    | 師生互動     | 出版文字       |

（資料來源：本研究整理）

在勾勒出三種理念型的圖像後，還需多作幾點說明。如同第一章所述，社會學如同其他西方的現代科學，在它輸入中國的初期，必然是以「個人」力量以單點的形式作用著。每一個學人皆受制於個人的限度，在有限的情況嘗試以個人的行動延續自身所繼承的傳統，這便是一種轉化的過程。然而，一位學人的學術生命有限，若擱置外在環境的變因，大概也就是三十年、四十年的時光，更遑論在現實之中一位學人會遭遇到多少外在環境變因，迫使、拉扯著他，因而學術生命往往難以預期規劃，而必須有所犧牲有所抉擇。這種生命與行動的抉擇恰好在延續學術傳統的方法路徑之中極為顯著，以臺灣第一代社會學者為例，他們的學術生命在 1949 年產生了極大的斷裂，國家政治的情勢迫使著學術流亡，1950 年在臺灣重頭來過之時他們的年齡大約皆已四十來歲，這該是學術思想成熟的階段，他們卻無法一心專注於學術上的突破，而必須將生命放在學術建基的工作上。從

頭開始，意味著一切皆是匱乏的狀態。換言之，第一代臺灣社會學者不可能純粹地只滿足其中一種創造傳統的理念型，作為他們的行動路徑，他們往往是三種路徑交替並行。同樣的，他們也不可能都完成三種不同的創造傳統路徑，往往是依著自身的性格與條件，在某一種路徑中有所開拓。也因此，當我們在理念層次的談論創造學術傳統的行動路徑時，必須意識到在歷史事實之中，這是不可能真空抽離，學者所處的整體處境及其個人的能力不同將深刻影響著學者的路徑抉擇。

此外，提出三種理念型並非意味著這三種理念型已在歷史事實之中具體完成。就常理而言，西方的學術經由中國的留學生學成歸國，這僅是兩代學術人之間的繼承，能稱的上「傳統」至少必須要經過三個學術世代的延續傳遞。因此當本論文追溯何謂臺灣社會學的學術傳統，並且將對象限縮於臺灣第一代社會學者時，並非以「完成式」的角度論證，而是「開放語氣」地從他們的生命歷程之中關聯出這三種理念型。這三種理念型的區分僅是便於我們理解紛亂的歷史事實，方便我們退一步和歷史保持觀看的距離，才可能較具普遍性的來思考創造一個學術傳統的條件與限制為何。

#### 4.2 是延續還是斷裂

本論文的旨趣在於從歷史的角度嘗試提問，到底什麼是臺灣社會學的學術傳統？在重返龍冠海、凌純聲與衛惠林的生命以及學術歷程之後，首先必須正面的回應本文的提問。就臺灣社會學發展的角度檢視，龍、凌、衛三人到底展開了什麼傳統？這些學術傳統是否延續至今？

有別於過去對「本土化」概念的概論，本文於第一章提出了「雙重轉化」的概念，將西學輸入東土的過程劃分為「本土經驗學術現代化」與「西方學術傳統本土化」兩個概念，「雙重轉化」在現實操作中未必能清楚劃分，然而在概念論述上，我們必須有意識地將「雙重轉化」所蘊含的兩個面向，同時視為學術本土化的一部分。

什麼才稱的上是「社會學本土化」？這問題從八十年代至今爭論不休，卻未有定論。本文旨趣無意針對此問題給出正面肯定的解答。在此我僅是要指出，對於「『誰』開始了本土化工作」的劃分爭議，其中定義「何謂本土化」的問題（即「西方學術傳統本土化」的問題）大可暫時擱置，而先注意「本土經驗學術現代化」的面向。根據我的觀察，「何謂本土化」或「如何本土化」等，這類「西方學術傳統本土化」問題往往容易成為一種學術話語權的爭奪與角力，每一種論述與主張都隱含著不同程度上的排除他者，而我認為這並不能清楚地認識社會學在臺灣的發展，更無益於形成臺灣社會學傳統。因此，當本文企圖關注台灣有無形成社會學傳統時，「雙重轉化」的涵義便顯得格外重要。在回答龍、凌、衛三人到底展開了什麼傳統的同時，我們除了以「西方學術傳統本土化」來檢視，更要

意識到「本土經驗學術現代化」<sup>3</sup>的重要價值。

#### 4.2.1 社會學制度環境的形成

臺灣社會學的傳統在「創造環境」的成就顯然最為顯著，龍冠海在此發揮極大的作用。1950年，臺灣的社會學處境可以說是毫無任何「環境」。1951年中國社會學社在臺復立，社會學開始在臺灣迫切的希望取得學術正當性，不僅要在大學內部爭取，更得在政治的壓力下爭取。1960年臺灣大學社會學系成立，至此社會學正式在大學佔有一席之地，象徵著社會學的專業性與科學性獲得承認。從此時開始社會學在臺灣才能稱得上具備正當性，而龍冠海絕對是關鍵功臣。從六十年代開始直到七十年代初期，龍冠海逐步創造了一個適合社會學發展的制度環境。首先是主導了臺大社會學系的方針政策；再來是發起創辦《國立臺灣大學社會學刊》(1963)；第三步則是跨出臺大的範圍整頓中國社會學社，於1967年接任理事長一職；最後則是於1971年促成《中國社會學刊》復刊。很清楚地，龍冠海對臺灣社會學發展中學術專業化與教學、學社、期刊制度的建置深具決定性。尤其是他跨出大學之外，將社會學推向專業的學術社群組織，是其他系所的開拓者所不能及。

另外，凌純聲也對「創造環境」作出了不同貢獻。1954年中國民族學會復立，凌氏是重要籌備者之一。1955年他從中央研究院歷史語言研究所出走，帶著一批年輕學者籌備中央研究院民族學研究所。1955年凌純聲擔任《中國民族學報》第一期的主編，隔年(1956)凌氏又在中研院創辦《中央研究院民族學研究所集刊》。凌純聲的學術重心主要還是在中研院，他在草創民族所的過程為學術行政投入極大的心力。從1955年開始直到1970年，凌純聲創造了民族學在臺灣的學術環境，並主導了日後民族學(人類學)的發展方向。此外，我們不可忽視民族所對臺灣社會學發展的重要性。1995年中研院成立社會學研究所籌備處之前，許多的社會學者隸屬於民族所「行為研究組」與「區域研究組」，一九七十至九十年代民族所實質上亦是肩負社會學研究的重要機構。

表〔4-2〕臺灣社會學「創造環境」大事記

| 年代    | 創造環境                           |
|-------|--------------------------------|
| 1949年 | 臺灣大學考古人類學系成立                   |
| 1951年 | 中國社會學社復立                       |
| 1954年 | 中國民族學會復立                       |
| 1955年 | 中央研究院民族學研究所籌備處成立<br>《中國民族學報》創刊 |

<sup>3</sup> 在此，「本土經驗」的涵義是廣義的，可指涉：歷史經驗、生命經驗、調查而得的實證經驗等等。

|        |                     |
|--------|---------------------|
| 1956 年 | 《中央研究院民族學研究所集刊》創刊   |
| 1960 年 | 臺灣大學社會學系成立          |
| 1963 年 | 《國立臺灣大學社會學刊》創刊      |
| 1965 年 | 《中國民族學報》改為《中國民族學通訊》 |
| 1967 年 | 龍冠海接任學社理事長          |
| 1971 年 | 《中國社會學刊》創刊          |

(資料來源：本研究整理)

#### 4.2.2 後繼無人的危機

臺灣社會學的傳統就「言傳身教」的部分在此僅能以「是否有學生」或「是否有接續者」來做為指標。「言傳身教」是文獻資料最難以一窺的暗角，除了部分的課程資訊較易取得，其餘的教學資訊，尤其是師生的互動關係皆難以找到直接的回憶記錄。

龍冠海在教學上最重要的便是「都市研究」與「社會思想史」的引介。其中都市研究的部分，龍冠海在方法上繼承了「布斯傳統」，而研究對象與教學方式則受芝加哥學派的「帕克傳統」導引。「布斯傳統」的普查必須長時間投注大量的人力與資源，事實上難以延續。倒是「帕克傳統」的參與式教學法，在早期臺大社會系中顯然具有一定的擴展，由老師或助教帶領的集體「實地考察」，是每一學年每一屆學生都共同經歷過的學術實作，這將有助於培養師生之間緊密的學術互動。此外，「帕克傳統」的都市研究，因切合臺北於六十年代中期急遽的都市化與現代化，臺大社會學系在龍冠海的影響下，培養出一批關注都市人口議題的年輕學人，如張曉春<sup>4</sup>、李增祿<sup>5</sup>、范珍輝<sup>6</sup>、寇龍華<sup>7</sup>等人，甚至連臺大社會系第一代教授如郝繼隆、陳紹馨亦積極參與都市研究的不同領域。

接著再檢視「社會思想史」的傳統。臺大社會系早期「社會思想史」課程一直都是由龍冠海講授，依課程內容所整理的《社會思想史》(1967)教科書直到七十年代末期都還是此領域重要參考書目之一。<sup>8</sup>然而對社會思想史的重視與研究在臺灣社會學界是否有形成一股傳統呢？我認為並不算有。因為在龍冠海之後，僅有他的學生張承漢繼承此業，此後便後繼無人。龍冠海於 1972 年中風後臺大

<sup>4</sup> 1965，〈臺北市延平區區位結構之分析〉；1966，〈延平房屋問題研究〉；1968，〈臺北市延平區之演變〉；1970，〈臺北縣永和鎮都市化之研究〉。

<sup>5</sup> 1965，〈臺北市古亭區家庭調查報告〉。

<sup>6</sup> 1965，〈臺北市古亭區居民健康狀況與醫療組織〉。

<sup>7</sup> 1968，〈永和鎮與臺北市社會關係調查初步報告〉。

<sup>8</sup> 根據謝康的評論，龍氏《社會思想史》是當時(1978)市面上流通的唯一中文大學用書，成為各大學社會思想史課程的重要參考書。參閱：謝康，1978，〈簡評龍冠海教授「社會思想史」〉，《出版與研究》，第 32 期，頁 23-26。

急召在美剛取得碩士學位的張承漢返臺頂替「社會思想史」課程。張承漢除了頂替授課之外，還接續補充改版《社會思想史》(1979)一書，在1987年更正名為《西洋社會思想史》，此書直至2003年還曾修正再版。此外，張承漢甚至還補足了龍冠海的未竟之業，撰寫《中國社會思想史》(1986)一書。透過教科書的長銷，這可解讀為《社會思想史》於出版市場上極為普及，也可視為此領域在臺灣極度匱乏，在很長的一段時間內，中文出版界中缺乏有關於思想史的系統性介紹。<sup>9</sup>在張承漢之後，臺灣各社會學系出現了「思想史」斷層，徒留教育部於1944年大學課程修訂會議中決議的社會學系必修六學分「社會思想史」課程之規定。即使在教育部的決議中社會學系必須開設「社會思想史」，但在無人適任的情況下，全臺各社會系逐漸終止該課程，現在臺大社會系的必修課程之中也已沒有「社會思想史」課程。

凌純聲在教學的過程中培育了不少學生，其中有多位皆成為著名的文化人類學者，例如李亦園、唐美君、任先民。然而一個有趣的現象，凌氏學生的研究關懷與方法取徑皆和凌純聲不一樣，凌氏所繼承「莫斯傳統」的「技術文明」觀點並未被延傳承繼。但不可否認地凌氏的學生後輩卻又是因為凌氏的支持與鼓勵，走出另一條嶄新的道路，這可說是種「言傳身教」的非預期影響。<sup>10</sup>若從這角度檢視，凌氏在1955-1965年之間實質地影響了臺灣民族學與人類學的發展。他將民族所的發展方針定調為「對即將迅速消失的高山族文化進行調查研究」。雖然他本人並未全然投入高山族的調查研究，但此時期臺灣人類學研究確實是以臺灣高山族為主要對象。正如對凌氏多有批評的黃應貴，亦無法否認地指出凌純聲的貢獻在於「對田野調查工作的注重」：

凌、芮二位先生雖然研究重點不在臺灣高山族上，但他們卻非常積極地推動高山族的研究。更因他們在大學的教學中，便強調田野調查工作的重要，使得善於從事田野工作成了臺灣人類學傳統中的一大特色，也是他們對後來人類學發展上，所給予的最積極的影響。這影響更因當時另一位前輩<sup>11</sup>的躬行實踐而得以生根。(黃應貴，1984：112)

從這段敘述，可看出民族所歷經了「莫斯傳統」的法國社會學到以深度田野調查為主的英美人類學的過渡，除了凌純聲，民族所的其他後輩們都是自稱「人類學家」而非民族學者了。從「人類學」的視角出發，凌純聲唯一的貢獻的確僅剩「強調田野調查」。縱使如此，民族所之所以能在兩代之間迅速轉向，還是與凌純聲給予了相當多的鼓勵與支持有關。實際上，在凌純聲卸下民族所所長一職之前，

<sup>9</sup> 參閱：謝康，1978，〈簡評龍冠海教授「社會思想史」〉，《出版與研究》，第32期，頁23-26。

<sup>10</sup> 凌氏早期的學生從臺大考古人類學系畢業之後，若無出國攻讀博士，或留任臺大考古人類學系助教，便是隨凌氏進中研院民族所工作。這三種選擇往往都是凌純聲以及當時考古人類學系主任李濟極具權威性的積極安排。凌純聲與其民族所的「同事」實際上還是存在著師生關係，於是「言傳身教」所涉及的便不只是教學的現場。參閱：李卉、陳星燦編，2005，《傳薪有斯人：李濟、凌純聲、高去尋、夏竊與張光直通信集》，北京：三聯出版。

<sup>11</sup> 指衛惠林。

民族所便已開始從民族學轉向行為科學。<sup>12</sup>凌氏未曾堅持民族所該承繼「莫斯傳統」的道路，反倒是提供一個極為自由彈性的學術環境，不以老師身分強加於人。

同樣的，衛惠林透過「言傳身教」所影響作用的層面和凌純聲相似，唯一差別正如前文所引黃應貴的說法：「從事田野工作成了臺灣人類學傳統中的一大特色，〔……〕這影響更因當時另一位前輩（衛惠林）的躬行實踐而得以生根」（黃應貴，1984：112）。<sup>13</sup>衛惠林本身長期親自走訪各高山族進行調查，早期臺大考古人類學系的學生皆曾與他共同走進高山族部落進行集體的調查實作。他是高山族調查的提倡者與實踐者，這樣的「身教」顯然發揮了極大的作用，即使其學生們的關懷與方法未必承襲於他。

#### 4.2.3 塵封的著作

著書一直是學術工作者慣用的表述方式。透過文字的承載，作者所繼受的思想傳統得以外在於作者而續存。然而，現代學術的著作有很多種不同的形式與目的，至少包括專著、論文集、刊載於期刊或報刊的論文、隨筆文集、研究報告、教科書、翻譯等。

龍冠海的著作主要以集結收錄的文集為主，其次便是教科書，第三才是論文集，最後為期刊論文與研究報告。龍冠海主要的文集有《社會學與社會問題論叢》（1964）、《社會與人》（1964）、《社會學與社會意識》（1974）。這三本文集收錄了龍冠海在報刊、非學術性刊物上刊載過的文章，多數具有時效性，也因內容的學術密度不高更偏向隨筆泛論，因此對日後的社會學發展影響不大。龍冠海所編著的教科書有《社會學講話》（1952）、《社會學概要》（1953）、《社會學》（1966）<sup>14</sup>與《社會思想史》（1967）<sup>15</sup>，後兩本十分長銷，其中《社會學》於1991年已再版十三版，可說是在未有更新的系統性教科書出版之前，重要的參考書籍之一。這也表示有很長的一段時間在臺灣若想了解社會學的人，有頗高的機會多少參考龍冠海對社會學的認知架構與想像。龍冠海的論文集包括《社會調查概述》（1963）、《社會調查與社會工作》（1970）、《都市社會學的理論與應用》（1972）、《中國社會思想論叢》（1973）。除了《中國社會思想論叢》，這些論文集的主題實際上皆不是龍冠海所擅長的領域，其書寫的目的一來是教學上的方便，二來則是引介西方學理。因此，往往流於西學知識的表層，容易在更新的思潮引介之後，而被讀者拋棄。龍冠海所發表的期刊論文與研究報告數量頗豐，然而礙於登載的刊物往往

<sup>12</sup> 陶英惠、那廉君編纂，1988，《中央研究院史初稿》，臺北：中央研究院總辦事處，頁100-101。

<sup>13</sup> 黃應貴所說的「從事田野工作成為臺灣人類學的特色」，其意指的是，在同一聚落進行長時間參與觀察的田野工作，以此區隔凌純聲一代人所慣於進行的法國的民族誌調查工作。詳情可參閱本文第三章（3.2.2）

<sup>14</sup> 《社會學講話》、《社會學概要》、《社會學》三書在此可視為一體，前兩本的內容高度重覆，1966年出版的《社會學》則是在前兩本的基礎之上進行大篇幅的擴充，內容最為完整。

<sup>15</sup> 關於《社會思想史》此書的內容以及後續的再版狀況，前一節（4.2.2）與本文第二章（2.6.2）已有細論。

不是專業性期刊或非社會學刊物，<sup>16</sup>因此不容易達到延續傳統的目的；而研究報告則更是流於制式，強調目的性，難以承載其學術思想。總而言之，龍冠海並非「成一家之言」的學者，其著作多半具有高度的時代性與目的性，學術著作以淺顯為主，只能在社會學草創時期有引介的作用，而不是進行學術深化的深耕工作。

衛惠林與凌純聲的著作則都是以期刊論文為主，凌純聲在發表多年之後還有將文章編輯成冊以「專刊」或論文集的方式出版。衛惠林的著作則因沒有集結成冊，散落在當時幾個學術期刊與史料性刊物中（如《臺灣文獻》）。他們兩人因為書寫的議題極為集中且具有延續性，對於接續的研究者具有典範意義。

衛惠林幾乎處理了臺灣高山族各族的部落組織與親屬結構，企圖從中發展出一套社會組織的「結構」理論。衛氏的研究經驗與理論並重，並集中火力的聚焦議題，可助於清楚表述他所繼承的學術傳統，包括他是如何受學術傳統所導引，進而以什麼方法與觀點來看待研究對象。也因此，無論衛惠林是否有承繼者，接續研究這些議題的學者皆難以繞過他，而必須一再的與之對話，予以超越。<sup>17</sup>

相較於衛惠林著作日後一再被高山族研究者回顧、對話與挑戰，凌純聲的著作顯得備受忽視。<sup>18</sup>雖然議題集中且具延續性，然而在凌氏之後並沒有任何學者接續考察古東南亞文化與環太平洋文化。根據本文第三章的分析，凌純聲在五十年代之後出現了「臺灣轉向」，從原本只關注大陸邊疆上古文化，進而以臺灣高山族為參照點，擴大視野關注古東南亞文化與環太平洋文化。因此，凌純聲之所以研究古東南亞文化與環太平洋文化，實際上還是受「莫斯傳統」的導引作用。於是當「莫斯傳統」並未在臺灣延傳扎根時，凌氏的研究主題自然無人接續。凌氏的學生們雖受到他的影響走進高山族部落之中進行調查，卻不是帶著「莫斯傳統」的觀點視角，而更多來自於英美人類學的方法觀點，導致學生的研究取徑與凌氏完全不可共量，無法對話。就此，王明珂有精闢的觀察分析：

由大陸遷台的民族學者或歷史學者，他們深受早期民族學者的「溯源研究」及其背後的傳播或演化論影響。[……] 政府遷台後，有非歷史（ahistorical）傾向的人類學功能結構研究逐漸主導臺灣人類學研究。在此趨向下，對一當代社會人群的理解，主要依賴於深入探究各社會組織在整體中的功能，與其背後映照的社會結構；無論如何「過去」都變得毫不重要。於是學者多忙於奔走社會田野，而非埋首史籍。這應是新一

---

<sup>16</sup> 龍冠海於一九五十年代的文章常刊於《新社會月刊》，六十至七十年代除了《國立臺灣大學社會學刊》之外，亦常刊文於臺大社會系學生自辦的《社會導進》，另外尚有以社會福利為主的《社會建設》。

<sup>17</sup> 例如陳其南在 1976 年發表的〈光復後高山族的社會人類學研究〉，便對衛惠林的觀點有所批評，卻也並未抹滅衛惠林就「世系結構」研究的典範地位。參閱：陳其南，1976，〈光復後高山族的社會人類學研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 40 期，頁 19-49。

<sup>18</sup> 關於凌純聲著作的議題與分析，可參考本文第三章（3.5）。

代人類學者對民族史缺乏興趣的主要原因之一。(王明珂,1999:300-301)

因此，凌氏雖然留下了豐富的著作，並且成一家之言。然而，縱使如此也未必能將文字所承載的學術傳統延續下去，因為學術風潮的轉變，其學生們留學英美之後引介了另一套全然不同的方法觀點。導致了凌氏的著作被束之高閣，甚至不被理解。

在檢視龍、凌、衛三人所開展出的傳統，以及反省它的處境及後續之後，我們也許可以得出如此的結論。就創造學術傳統的三種理念型而論，「創造環境型」的成果能維持的時間最為長久，機構與制度一旦確立便不易消失，但這不表示能保證最初的理念、規劃與目的亦會延續。「言傳身教型」的成果影響最深但並不持久，並且這裡所說的「影響」有可能是非預期的影響。無論如何言傳身教，的確能有效的讓學生選擇投入學術作為其志業。而「不持久」指的是學生可能在學衛生涯初期沿襲老師的學術傳統，但因某些理由（如：留學外國之後又學到了更新的學術思潮）未能貫徹之。「身教」的層面極為廣泛，往往更多的影響是為學的「態度」，而不是老師們所繼承的學術傳統。「著書立說型」的結果則最不可預期，存在著太多的外部因素限制著它所能達到的有效作用。尤其當「創造環境」與「言傳身教」皆未曾有效達到延續學術傳統的作用時，「著書立說型」便容易因學術風潮的轉變而被遺忘。這也就表示，雖然「著書立說」是學術工作者最冀望能創造學術傳統的主要方式，倘若沒有先有「學術傳統」，「著書立說」也絕對難以發生深刻的作用。換言之，學術傳統的延傳不只要有人引介，本身還是必須具備一定條件的土壤。「著書立說」與其目標（創造學術傳統）在臺灣社會學的發展中，實際上存在一種弔詭。如此現象的存在並不顯見，例如臺灣社會學至今於各領域皆有不少的研究專著，卻沒有因此而有建立任何顯著的學術傳統，都反映著「著書立說」的弔詭。

#### 4.3 可預期的與不可預期的

無論是創造學術傳統，還是傳統的續存問題，這些都是傳統承襲者所面臨的考驗與難題。「如何做」的問題顯然沒有唯一的正確答案，從龍冠海、凌純聲與衛惠林的身上，一個最直接的事實是，承襲傳統的學人無論說了再多、做了再多，是否能瓜熟蒂落顯然還是個未知之數。因此，本節將集中討論創造與轉化傳統的困難之所在，而這也是學術傳統能否在本土生根的關鍵核心。文末結尾，我將重新回到一開始對於謝國雄與湯志傑的方法論反省，<sup>19</sup>勾勒出「調查」研究對中國以及社會學的深遠影響。在指出它的侷限性之後，我將提出社會學該重新找回「歷史」的呼籲。

---

<sup>19</sup> 實際上帶有相同方法論意識的學者並不僅只於謝國雄與湯志傑。從《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》中，我們可以看出當代的社會學者有許多人是同意謝國雄與湯志傑的方法論，因此我們也可以說在臺灣持這樣的方法論者並非少數人，而是當代臺灣的主流。

### 4.3.1 創造傳統的核心難題

物理學家吳大猷曾說：「講到中國物理的發展，第一個最重要的條件是需要有『人』。說來說去，沒有人就根本無從談起。有了人之後，當然一個人還不成氣候，所以另一個條件是要有『根據地』。」（吳大猷，2001：63）吳大猷的說法其實不只侷限於物理學，而可概括普遍的學術發展，同樣適合於社會學的發展。1949 年之後社會學在臺灣，顯然是有幾位社會學者在大學或在研究機構裡講授鑽研社會學。十年之後，1960 年左右也有了「根據地」，能將這些第一代社會學者聚在一起，招收學生，訓練學生。然而，我想繼續追問的便是：在歷史經驗之中，有人、有根據地並不保證學術傳統的建立，顯然其中尚有一些關鍵的「眉角」有待進一步釐清，而這些關鍵很可能便是建立學術傳統的核心難題。

吳大猷講的「人」與「根據地」，其實便是本文所指稱的「言傳身教」與「創造環境」。創造環境的過程極為艱辛，任何機構或制度的新建皆必須耗費極大的人力與心力才能促成。然而在有根據地之後，其實才是一連串問題的真正開始。「人」包括了老師與學生，「言傳身教」型最艱難的問題便是要有好老師與好學生，其中好學生是無法預期的機運，於是我們只能轉而追問：好的老師哪裡來？在中國近代學術發展中每一門學科的建基人才都極為稀少，直到臺大社會系成立的六十年代學術界的普遍狀況依舊如此。例如 1966 年當時的中央研究院院長王世杰擔心臺灣人才的外流與匱乏，希望中研院能協助臺灣大學和清華大學成立碩、博士班，而史語所的李濟對此便很有意見，認為臺灣找不到適當的教師。最後，王世杰僅促成了經濟學領域，在他的奔走之下促成留美的經濟學者輪流回國，訓練臺灣大學的經濟學博士班學生。<sup>20</sup>

社會學是西方產物，欲學習社會學必然得留學西洋（少數留學東洋）。臺灣第一代社會者皆是如此，但留學英美歐陸數年取得學位歸國者並不保證是好老師。一名稱職的社會學教師至少需具備二要件，第一是用心投入教學，將時間投注在學生的身上；第二是必須貫通西學，體認到西方的社會學者是如何從他們各自的學術傳統與社會事實之中琢磨出社會學的理論與方法論。社會學在 19 世紀下半葉的發展極具地域文化色彩，不同的國家以及知識脈絡的背後各自對應著不同的哲學、國民經濟學傳統。若這些留學學人沒把握這些傳統，那所學到的很可能是一種切片的、割裂的社會學知識，而這樣的繼受是難以在中國或臺灣轉化生根。要言之，對於西學的繼受具有極高的門檻，若無深入西方的學術傳統之中，便難以得其精髓與之平起平坐，更遑論將西學東傳所必須經歷的創造與轉化過程。臺灣第一代社會學教師之中，用心投入於教學一項較易於覓得，而稱的上貫通西學者則較難尋。

循著相同的思路再談「根據地」。根據地通常指涉機構的設置，然而若以本

<sup>20</sup> 參閱：陳永發、謝國興，2008，《追求卓越：中央研究院八十年》，臺北：中央研究院，頁 138-139。

文所提出的「創造環境」型來涵括，最艱難的問題就顯然不在任何硬體或制度、機構的建置，而是形成本土的「學術判準」。在臺灣欲創造社會學的傳統，「環境」必然得包含建構社會學的判準與範式的共識，由此社會學在臺灣才不會一味的仿效或搬弄西方理論，而能考慮到中國或臺灣的文化背景的作用，從具體的社會現象出發，嘗試從本土土壤中長出屬於自己的社會學樣態。藉此，社會學才可能形成自我意識，並有能力發現、回應自身社會的問題。

關於形成判準與範式的主張，同時牽扯以「著書立說」來創造傳統的艱困核心：對議題叢集的延續與深化。前文論及著書立說時，曾以凌純聲為例說明因著學術風潮的迅速轉變，前人的著作未必能延傳。這案例其實意味著學術判準的缺乏，因此，學術的發展只會一再去脈絡的追逐西方最新的學術思潮。當我們在新思想的追求上永無止盡，西學的引介便難以生根。並且，若只是切片式的接收新思潮，而不是以學術傳統或歷史的方式理解那些根植於西方社會與文化之上的思想，那議題的延續與深化就顯得遙不可及。

韋伯在〈學術作為一種志業〉<sup>21</sup>的演講中曾說：

在學術的園地裡，我們每個人都知道，我們所成就的，在十、二十、五十年內就會過時。這是學術研究必須面對的命運，或者說，這正是學術工作的意義。〔……〕學術工作要求被「超越」，要求過時。〔……〕將來總有一天，我們都會被別人超越；這不僅是我們共同的命運，更是我們共同的目標。（1991：142-143）

韋伯說學術的意義正是在於「被超越」，這樣的說法其實建基於，存在一個共同的判準以及共同的學術傳統之中才得以成立。若沒有在一個共同的傳統與判準之下，臺灣新一代留學歸國的社會學者實際上不是「超越」而是「忽略」前人。新一代將會一再的忽略上一代學者（他們大學時期的老師）所做的學術工作，會以西方的新思潮，以不同國度的社會學傳統，對上一代學者進行錯誤的忽略。五四運動以降的「全盤否定傳統文化」並未被超越，甚至在集體無意識之下持續作用，學術上的「全盤否定」將一再循環。

然而，學術判準該如何形成呢？我個人並沒有完整的答案，但我認為這必然得經過長時間孕育的過程，再者便是需要自覺與反省。實際上這個問題並非本文首先提出，在中國亦開始反省與討論，主要是針對社會學的當代意義進行檢討，認為社會學（尤其是理論研究）必須能真實呼應著中國的社會發展。例如謝立中

---

<sup>21</sup> 韋伯著，錢永祥編譯，1991，《學術與政治：韋伯選集 1》，臺北：遠流。

22、應星、吳飛、趙曉力、沈原<sup>23</sup>、渠敬東<sup>24</sup>、李培林<sup>25</sup>等人皆有提出一些反省，並且針對如何形成中國社會學的傳統、型塑自己的判準，有著許多建設性、啟發性的主張。其中一個共同的呼籲便是重新認識 19 世紀中國社會思想傳統，以及重新認識西方社會學的傳統根源。例如應星等人便認為：

中國社會學若深入理解和反思現代中國百年來的社會變遷，特別是三十年來社會轉型和建設的過程，僅靠社會學的學科化和規範化的努力是不夠的，也不能僅僅依賴對西方社會理論的摹仿和移植，不能僅僅依賴未經理論準備和反思的單純本土田野調查。我們必須通過全面系統地整理、挖掘和詮釋社會學前輩留給我們的思想遺產，以中國經驗本身為基礎，摸索現代中國的可能性出路，從根本上再造中國社會學的核心問題和精神氣質。（應星等，2006：186）

應星等人所把握的問題以及提出的反省非常重要，盼望這樣的呼籲將有機會讓更多的人以不同的方式進行相關的基礎工作。本文的提問實際上正是嘗試針對相同的問題進行「歷史」的重返。

#### 4.3.2 社會學該重新找回「歷史」

在提出創造傳統的核心難題之後，也將進入本文的最後，我認為還可進一步的檢討社會學在中國的發展軌跡，針對各種社會調查的主張提出方法論上的反省。任何涉及社會學史的研究書寫，都是以不同的方式回應著當前社會學的處境。本文雖然不是社會學史研究，然而在追溯並思考社會學在臺灣的學術傳統及其所延伸的眾多課題的過程中，發現存在著一個社會學研究的現象：從一九三十年代開始至今，調查研究（包括社會統計）儼然成為一種「主義」<sup>26</sup>。雖然不同時代不同學者，對於調查的認知與方法意涵存在著極大的差異，然而無論是哪一種調查研究，實際上皆透露出社會學研究所隱含的「當代」限度。

---

22 謝立中，1998，〈西方社會學發展的過程與態勢〉，《南昌大學學報（哲社版）》，第 29 卷第 2 期，頁 40-46。謝立中，2006，〈當前中國社會學理論建構的努力與不足〉，《河北學刊》，第 5 期，頁 84-85。

23 應星、吳飛、趙曉力、沈原，2006，〈重新認識中國社會學的思想傳統〉，《社會學研究》，第 4 期，頁 186-200。

24 渠敬東，2015，〈返回歷史視野，重塑社會學的想像力：中國近世變遷及經史研究的新傳統〉，《社會》，第 35 卷第 1 期，頁 1-25。

25 李培林、渠敬東、楊雅彬主編，2009，《中國社會學經典導讀（上、下冊）》，北京：社會科學文獻出版。

26 王汎森考察「主義」一詞的翻譯與意涵，認為「近代中國常用『主義』一詞來表達：思潮、思想、觀念、體系、學說、作風、傾向、教派、流派、原則、階段、方法、世界觀、政策、主張、態度、表現形式、表現形態、形式、理論、看法、社會、國家、制度、精神、綱領、行為等。他們在轉化成各種『主義』之後，不但帶有標明一種方針並矢志實行的意涵，不少政治性的主張在『主義化』之後馬上『剛性化』，帶有獨斷性、排他性，甚至是不容辯駁、你死我活的味道，其論述性質產生重大的轉變。」參閱：王汎森，2013，〈「主義時代」的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展〉，《東亞觀念史集刊》，第 4 期，頁 15-16。

本文在第一章曾檢討了謝國雄與湯志傑在《群學爭鳴》中對於「本土」社會學的想像。他們基於西方理論與本土經驗的隔閡，提出本土化的工作必須是以本土經驗來驗證或修正西方的理論，包括藉由扎根理論、田野研究等「調查」技法所得的經驗資料歸納，企圖建構本土化社會理論。<sup>27</sup>這樣的觀點所反映的是：西方社會學的本土轉化，唯有透過對個案經驗進行田野調查，其時間向度主要是當代的，其經驗事實是必須以調查而獲得的經驗為主。

謝國雄與湯志傑的主張並非新論。若我們稍稍回顧前人的學術思想，在三十年代吳文藻便已提出類似的看法。吳文藻在中國社會學史上以提倡人類學方法來研究社區著名。他特別引介了功能學派人類學家馬凌諾斯基（B. Malinowski）、拉得克里夫－布朗（A. R. Radcliffe-Brown）的方法。他在其著名的〈《社會學叢刊》總序〉<sup>28</sup>（1943）如此定調「燕京學派」<sup>29</sup>的方法論：

我們的立場是：以試用假設始，以實地證驗終。理論符合事實，事實啟發理論，必須理論與事實糅和在一起，獲得一種新綜合，而後現實的社會學才能根植於中國土壤之上，〔……〕社會學才算徹底的中國化。（吳文藻，2010：4）

對照吳文藻以及謝國雄、湯志傑所主張的方法論，他們之間縱使學術傳統、研究對象、方法、問題意識未必相同，但在如何理解社會，如何發展本土的社會學的方法論上卻極為相似。

吳文藻的方法論在當時雖未成主流，卻於日後，對中國社會學的發展產生極為深遠的影響。<sup>30</sup>他的學生（輩）們包括費孝通、林耀華、李安宅、楊慶堃等人之間雖具殊異，而共同之處便是皆深受吳文藻所提出的方法論導引。吳文藻所主張的方法論之所以能形成一個學術傳統，並不是自然發生，而是經過他細緻的安排，費孝通曾回憶留英隨馬凌諾斯基的經歷，指出這些都是吳文藻的計劃：

---

<sup>27</sup> 這裡我所批判的主要是湯志傑在《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》第十章〈本土社會學傳統的重建與重構－理念、傳承與實踐〉所提出的方法論觀點，同樣的立場亦存在於謝國雄所執筆的〈導論〉與〈結論〉。詳細的評論可參見本文第一章（1.3.1）。

<sup>28</sup> 此文收錄於：吳文藻，2010，〈《社會學叢刊》總序〉，《論社會學中國化》，北京：商務，頁 3-7。

<sup>29</sup> 當代中國學者如李培林等人又稱之為「中國學派」。

<sup>30</sup> 就歷史現實而言，吳文藻的主張與方法路線在一九三〇年代的燕京大學社會系中並非主流，多數的教授的路線還是以為社會工作服務為主的「社會服務派」，燕京大學社會系的社會工作傳統源自甘博（Cable）和步濟時（Burgess）等基督教青年會在北京所進行的傳教工作。費孝通留有詳細的回憶：費孝通，2001，〈留英記〉，《師承·補課·治學》，北京：三聯，頁 1-40。而相關的問題江勇振也已做過詳細的考察研究：Yung-Chen Chiang（江勇振），2001，“Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949”，Cambridge University Press。

吳文藻對於後世的社會學發展之所以重要，主要還是來自於他的學生後來皆成為新一代的中國社會學重要學者。其中費孝通全程參與了中國共產黨取消社會學，到 1982 年北京大學成立社會學系的過程。費孝通帶領並奠定了北大社會學系早期的方向，並帶出了新的一批學生，現已是當前中國社會學各系所的中堅學者。可參閱：北京大學社會學系編，2012，《北京大學社會學（1982-2012）》，北京：北京大學社會學系自印。

我的留學計劃醞釀已久，是和燕京大學社會系裡那一批搞「社區研究」的人一起策劃出來的，這些人中間帶頭的是吳文藻先生。他心裡有一個培養徒弟的全盤計劃，分別利用各種不同的機會，把他們分送到英美各個人類學的主要據點去學習，誰到哪個大學，跟誰去學，心裡有個譜，後來也是逐步實現了的。（費孝通，2001：13）

於是我們可以確認吳文藻及其學生之間就基本方法論上的一脈相承，亦可看出吳文藻的方法論對中國社會學發展所產生的巨大影響。

從吳文藻、費孝通到當代社會學的發展，「調查」方法絕對佔有關鍵的位置。然而，為什麼社會學需要調查？為什麼調查研究如此重要，以至於無論是一九三〇年代的吳文藻，一九八〇年代的費孝通，2000年的謝國雄、湯志傑，在不同的背景與脈絡之下皆提倡「調查」研究？若回到社會學的目的便可理出一個簡單的答案，社會學的目的是用來幫助我們認識所處社會的真相與全像，簡言之，社會學的目標是認識社會、理解社會。若我們同意了社會的目的在此，那上述的問題就顯然表示了，無論是吳文藻、費孝通，還是謝國雄、湯志傑，他們都認為：「調查」是社會學本土化的最重要途徑，「調查」可以認識自身所處的社會，認為「調查」才能把握社會的現實。

至此我們可暫時跳出既有的思路，進行延伸思索：我們身處的社會是否能與過去毫無關聯？或著說，我們當前的社會與生活是否能全然的擺脫歷史意識的籠罩，毫不受任何歷史或傳統的影響？若答案是否定的，那就顯現出「調查」研究的侷限性所在。「調查」若不輔以其他的方法路徑，「調查」所認識的必然是「當下」的或「短時間」的社會，而無法提供任何超出於當代的歷史性理解。在此可以謝國雄的主張與方法論述為例，雖然在田野技法的部分他指出了口述史的重要性，<sup>31</sup>然而他並未更進一步指出，藉由口述所得的歷史敘事，僅能視為歷史資料的一種，無法直接等同於歷史事實，更難以直接用來理解社會事實。<sup>32</sup>謝國雄在研究的方法論述之中——技法、基本議題、存在論、認識論（四位一體），顯然輕忽了與田野對象相關的歷史事實確證，以及在視角上忽略了那些對社會事實發揮根本作用的歷史因素。

由此，本文最後將大膽的提出一個不同的主張，認為社會學該重新找回「歷史」。我並非否定「調查」研究能把握社會現實的效用，而我的目的僅是提醒「調查」的侷限性，並認為「歷史」能對「調查」有所補足。我認為社會學不該有固定的方法，任何一種方法都將存在著對象的侷限，社會學該持續不斷地吸收其他

---

<sup>31</sup> 參閱：謝國雄，2007，〈以身為度、如是我做：田野工作的教與學〉，收錄於謝國雄編，《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，臺北：群學，頁 3-35。謝國雄，2007，〈四位一體的田野工作：《茶鄉社會誌》的例子〉，收錄於謝國雄編，《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，臺北：群學，頁 37-90。

<sup>32</sup> 關於口述史的運用與限制，歷史學界已有廣泛且深入的討論，可參閱：定宜莊、汪潤編，2011，《口述史讀本》，北京：北京大學出版。

相關學科的方法為己用，<sup>33</sup>透過多元的方法與歷史的長期把握，社會學才可能更全面更具縱深與厚度的理解社會現實，認識我們所身處的社會。我認為社會學過於強調「調查」的後果便是「歷史」在社會學之中消失，「歷史」在社會學研究中不該是粗淺的交待，或聊備一格的背景介紹，「歷史」應該是社會學理解當前社會的核心。

在 19 世紀下半葉的歐洲，社會學的萌芽與興起一直與歷史學之間存在著萬絲千縷的關聯。Max Weber 當年所捲入的方法論戰，正是企圖將規律法則的要素和歷史的要素予以綜合，以結合歷史與理論為目標，將社會學從「歷史的國民經濟學」中脫離出來。<sup>34</sup>Emile Durkheim 也曾說過：「在我的社會學知識中，根本沒有只符合社會學的稱謂而不具備歷史學特徵的東西……根本沒有兩種彼此孤立的方法或兩種風馬牛不相及的概念。歷史學中真實的，在社會學中也同樣真實。」<sup>35</sup>然而一個有趣的現象是「歷史」或「歷史學」與社會學的緊密關係，在社會學東傳的過程中並未受到足夠的重視，而這狀況一直延續至今未有大幅度的改正。

36

正如一位曾在北京大學社會系訪問的法國學者 Laurence Roulleau-Berger 的觀察<sup>37</sup>：「中國學界迫切需要將歐美理論迅速納入中國社會學的建構中，沒有時間充分考慮社會學歷史上的學術爭議以及範式矛盾。」（2014：11）我們可以說，社會學在中國或臺灣的發展，並沒有因為輸入的時間俱增而慢下腳步。相反的，當我們一直未形成屬於自己社會學的學術傳統以及學術判準的同時，反倒易於失去主體性，更加地急於追趕西方的知識發展，在速度無法緩下的同時，更不用說充分的思考與反省我們所接受的西方知識以及知識背後不同的傳統。

回到前文所述的「調查」研究侷限性與找回歷史的主張。其實，「歷史」在

---

<sup>33</sup> 以歷史學為例。歷史學者在處理不同類型的史料，無論是歷史文獻，還是民間文獻，都比社會學者來得更加細緻，並且針對不同的史料性質延伸出獨到的解讀方式。舉例來說，近代史學者對於書信、族譜、日記的解讀，便清楚的意識到這些史料的性質及其社會作用。這表示史料未必能「如其所是」的以字面上的意思來理解，同時確認史料的目的也就不再是單純的真假判定，而能更進一步的解讀「做假」的正面意義。相較於歷史學者就不同史料所延伸出的不同解讀方式，社會學者就此顯然還是低度開發，未意識到對歷史或民間文獻進行深層解讀的可能性。

<sup>34</sup> Volker Kruse 著，鄭志成譯，1998，〈德國歷史社會學的興起與發展〉，未出版。

<sup>35</sup> Emile Durkheim 著，李康譯，2006，〈編選說明〉，《教育思想的演進》，上海：上海人民出版社，頁 2。

<sup>36</sup> 在中國社會學史中，社會學者較著名的僅有李安宅的《〈儀禮〉與〈禮記〉之社會學的研究》（1931），瞿同祖的《中國法律與中國社會》（1947）、楊慶堃的《中國社會中的宗教》（1961）曾以社會學的視角進行歷史研究，他們三人都出自燕京大學社會系，同為吳文藻的學生。

此外，倒是歷史學界一直存在著主張社會史研究，或著呼籲歷史學向社會科學借鏡的聲浪。早期學者中與之相關的是社會史、經濟史研究，包括陶希聖、郭沫若、謝國楨、羅香林、陳東原、全漢昇、傅衣凌、蕭公權等人。而臺灣的部分則遲至一九六十年代《食貨月刊》復刊後要求史學與社會科學對話結合的呼聲才具體浮現，重要的參與者包括陶希聖、許倬雲、黃俊傑、古偉瀛、梁庚堯、鮑家麟等人。這部分可參閱：王晴佳，2002，《臺灣史學五十年》，臺北：麥田。

<sup>37</sup> Laurence Roulleau-Berger 著，胡瑜譯，2014，《走出西方的社會學：中國鏡像中的歐洲》，北京：社會科學文獻出版。

早期中國社會學中其實並未「缺席」，只是在日後的發展中社會學與「歷史」的關聯逐漸被輕忽淡忘。吳文藻在 1936 年〈中國社區研究計劃的商榷〉便清楚表示：

認識現代社會的入手法，亦有兩種：一是從歷史法下手，一是從觀察法下手。(2010：463)

對於吳文藻與費孝通那一兩代人而言，對國史傳統的歷史認識在他們的生命歷程與知識養成中已多少具備。例如費孝通與楊慶堃便是很好的例子，他們兩人原本皆是以人類學的田野調查方法進行社區研究，而不強調「歷史法」，但我們從費孝通 1947 年出版的《鄉土中國》以及楊慶堃於 1961 年出版的《中國社會中的宗教》之中，皆可看出他們十分熟悉中國傳統的歷史、思想與典籍文獻。

「歷史」顯然是他們知識儲備之中的「支援意識」(subsidiary awareness)<sup>38</sup>。但如此的「支援意識」並不普遍存在於臺灣的社會學者身上，尤其當臺灣已高度強調知識本土化(臺灣化)的同時，我們更容易忽略社會生活中所潛藏的歷史與文化根源，這便落入了凌純聲與「涂爾幹學派」所批評的以現代的國族範圍來侷限文化的疆界。

基於以上的反省，我認為社會學該重新找回歷史，無論是對於歷史事實要有一定的挖掘與掌握，還是借鏡歷史學的研究方法，這些都將有助於我們對於理解社會進一步的突破。同時，我們該找回的歷史不僅是我們自己的歷史，重新挖掘臺灣社會學前輩們的學術與思想傳統，更應該在引介西方社會學理論知識的同時，意識到西方理論背後的歷史與傳統脈絡。如此，我們才有可能擺脫理論套用的學術代工，才能期待我們能超越「學術傳統之難」，繼受並轉化西學，創造出屬於我們自己的學術傳統。

---

<sup>38</sup> 此概念引自林毓生的〈一個培育博士的獨特機構：「芝加哥大學社會思想委員會」〉，文中林毓生引述 Michael Polanyi 對於知識論的概念，將人的意識區分為明顯自如的「集中意識」(focal awareness)和無法表現明說，在與具體事例時常接觸以後經由潛移默化而得到的「支援意識」(subsidiary awareness)。林毓生認為人的創造活動是這兩種意識相互激盪的過程，在這過程中，「支援意識」顯然更為重要。林毓生，1983，〈一個培育博士的獨特機構：「芝加哥大學社會思想委員會」〉，《思想與人物》，臺北：聯經，頁 302。

## 第五章 結論

在記憶的迷宮，  
一條通道引導另一條通道，  
一扇門開向另一扇門。  
——北島，2010，《城門開》

臺灣社會學並不重視自身的歷史。這不僅反映在臺灣社會學者並未有任何人以「社會學史」做為研究議題，更反映在臺灣社會學者顯少進入歷史現場整理分析一手文獻。對歷史的遺忘，在學科的發展過程中將導致主體性的難產，無法建立本土的傳統，而只能一再的隨西方起舞，一再的「革命」。說「革命」也許帶有一點誇飾，然而縱觀臺灣社會學的發展，俯仰皆是各種不連續的斷裂或破碎。而本論文正是在這些破碎殘骸之中，刻意的嘗試突顯出學術傳統延續性的一面，而非分析它的斷裂狀態。

本論文從一個簡單的好奇出發：「社會學在臺灣是如何開始？」我尤其關注臺灣第一代的社會學者到底是繼受了哪些學術傳統，以及他們在中國與臺灣如何嘗試轉化西方的學術傳統，在本土生根。本文雖從追溯臺灣社會學傳統開始，卻不僅停留於此。在書寫策略上，我以兩個層次來回應第一章的提問。第一層（第二章、第三章）是歷史事實的案例考察，透過龍冠海、凌純聲與衛惠林的著作與文獻，鋪陳出他們的學術生命史。第二層（第四章）則是將論域上昇至普遍性的高度，提出創造學術傳統的三種理念型——「**創造環境型**」、「**言傳身教型**」、「**著書立說型**」——作為分析工具，思索創造學術傳統的路徑、效應與困難，並反省當前主流的本土化方法論。

首先，本文第一章在提出問題意識之後可分為兩部份。第一部份是從方法論的反省出發，指出謝國雄與湯志傑在《群學爭鳴》中所展示的書寫策略，與背後所隱藏的本土化判準。在參照不同的書寫路徑之後，原初的提問顯然可以安置在更為宏觀的近代學術思想史的視野之中檢視。社會學做為西方學術的一種，其輸入的方式與途徑正好反映了中國在西力外力衝擊之後，西方知識如何在中國重新構作的過程。這便是本文所指稱的：學術傳統的繼受與轉化。第二部份則是針對「學術傳統」概念的釐清。學術傳統的意涵是什麼？學術傳統如何繼受與轉化？這些問題並非不証自明。本文藉由甘陽對於「傳統」的反省，以及 Shils 對「傳統」的闡述，提出社會學的學術傳統透過中國第一代社會學者的承載，實際上是同時進行者學術傳統的「**雙重轉化**」：本土經驗學術現代化、西方學術傳統本土化。「**雙重轉化**」的論點主要在回應過去學界對於「本土化」的論述，特別指出了西方學術傳統移植東方時，必然出現卻被忽略的兩條軸線。雙重轉化的提出，

同時也迫使著本文以更細緻的手法重返歷史。因為西學的傳統並非一體，於是必須透過第一代學者個人的生命經歷，將他們視為不同傳統的主體，透過「人」來追溯繼受的西學傳統之根源。

第二章以龍冠海的學術生命作為考察對象，重探龍氏的生命歷程、學術關懷、學術活動及其時代意義。龍冠海留學美國專攻思想史，指導老師為格史（C. M. Case）與鮑格達（E. S. Bogardus）。從 1935 年返國到 1949 年間，龍冠海絕大多數的時間任教於金陵女子文理學院，他在大陸時期並不是中國社會學界的主要人物，並未於中國社會學社等專業協會中居於核心職務。1950 年之後龍冠海在臺灣，他帶著大陸時期的經驗與心得，意識到如果要讓社會學能在臺灣生根就必須同步進行：（一）學術網絡的串連，包括中國社會學社的復立與《中國社會學刊》的復刊。（二）投入社會學的教育，即臺大社會系的創建。（三）進行實地調查，包括擬訂臺大社會系師生進行集體的社會調查實作。（四）參與社會實作，即強調社會學的實用面，說服社會與政府，確立社會學的正當性。

龍冠海所認同的社會調查是英國「布斯傳統」之下的大規模問卷普查，他強調的是統計方法的科學性。為了區隔臺大農推系，龍冠海所領導的社會系以「都市」作為早期調查的對象，並且效仿芝加哥「帕克傳統」的參與式教學法，做到「本土經驗學術現代化」。受龍氏的影響，1970 年之後的「都市化」以及「人口區位」議題都可放在這視角下，視為傳統轉化之後新樣貌。此外，龍冠海晚年對社會思想史的嘗試，在梳理中國先秦思想的部分可稱得上「本土經驗學術現代化」，然而龍氏並沒有完整的達到「西方學術傳統本土化」，他僅提出了對於如何「本土化」的思考，指出方法論與歷史傳統在此議題上的關鍵地位，卻沒有實際的做出任何成績。

第三章則以凌純聲為主，衛惠林為輔。有別於過往研究，本文特別強調凌純聲與衛惠林於 1925 年左右留學法國所繼受的學術傳統。他們皆師從 Marcel Mauss、Paul Rivet 以及 Marcel Granet 等人，浸於涂爾幹學圈之中，法國社會學與民族學的訓練，深刻導引著兩人日後的學術行動。凌氏尤其繼受了「莫斯傳統」的「技術文明」觀點。1930 年左右凌、衛二人相繼回國，凌純聲輾轉進入中研院史語所加入「新史學」的行列，以民族學的角度呼應傅斯年所提出的「民族與古代中國」議題。在此一階段凌純聲親自實作了多次的邊疆民族調查，以做為理論分析之前的「尋求事實」，初步完成本土經驗的現代化工作。

同一時期，衛惠林則幫助我們認識民族學在中國發展的不同路徑。衛氏與黃文山共同編輯了 1949 年之前中國最重要的民族學專業期刊——《民族學研究集刊》。在抗戰爆發後衛氏便轉向政治活動，以民族學者的身分積極投入「抗戰動員與邊政建設」的實踐。從衛氏的足跡可一窺不一樣的學術轉化，學術知識與政治情勢在此緊密連結。

遷臺之後，凌、衛二人皆同時參與臺大考古人類學系的教學工作，他們雖不

是系所的領導者，但也藉由田野調查影響了一代學生。1955年凌純聲帶領一批年輕學者脫離史語所開始籌備民族所，將目標放在臺灣高山族的文化調查。然而凌純聲本人的學術關懷顯然頗不尋常，無論是凌氏的學生或是當代人類學者對他所進行的研究皆感到不解，甚至出現許多誤解。本文先指出1950年之後凌氏的「臺灣轉向」，此階段可視為凌氏整頓臺灣上古文史資料的「本土經驗學術現代化」。接著則從莫斯傳統的「技術文明」觀點嘗試顛覆過往研究對凌氏的認知，在考察比對凌氏在「社、封禪與丘墩」議題的方法論之後，我們可確證他並非單純的民族學傳播理論者，而是將莫斯傳統「本土化」的比較社會學家。

第四章，主要是從歷史經驗之中抽離，站在普遍性的高度思索：如何創造學術傳統，以及什麼是創造傳統的核心難題？一開始為了分析的方便，我從前文的案例之中提煉出三種創造學術傳統的理念型：「創造環境型」、「言傳身教型」、「著書立說型」。接著我分別以這三種理念型，針對龍、凌、衛三人所展開或遺留的傳統進行分析，結果發現（一）「創造環境型」的成果能維持的時間最為長久，但這不表示最初的理念、規劃與目不會改變。（二）「言傳身教型」的成果影響最深但並不持久，並有可能是非預期的影響，影響的層面往往是「態度」，而非學術傳統。（三）「著書立說型」的結果則最不可預期，存在著太多的外部因素限制著它所能達到的有效作用，若沒有先有「學術傳統」的土壤，「著書立說」則難以發揮深刻作用。

在討論完「如何做」的問題之後，還是須面對關於學術傳統的殘酷事實：承襲傳統的學人無論說了再多、做了再多，是否能將傳統延傳是未知之數。由此，進一步帶出三種創造傳統的理念型背後所隱藏的核心難題之所在。「言傳身教」型的難題在於好的老師難尋；「創造環境」型的難題在於形成本土的學術判準；而「著書立說」型的困難則是難以將議題叢集延續深化。其中「學術判準」的形成，對於從西方移植而來的社會學格外重要，唯有形成自己本土的判準，我們才不會緊隨西方的學術隨波逐流。透過長時間的自覺與反省，以及相符的判準形成，學術傳統的生根轉化才得以可能。

最後，我回到方法論的反省，檢討社會學在中國的發展軌跡中，所存在的各種社會調查主張。從謝國雄與湯志傑的本土化論述中，我意識到透過個案進行田野調查易於出現的當代限度。回首社會學在中國的發展史，60年前的吳文藻與「燕京學派」已提出相似的本土化主張，並也已遭遇到困局。調查並不保證能認識我們所處的社會全像，調查研究的侷限在當代只會更加嚴重。因此本文主張社會學該重新找回「歷史」，以此來擺脫調查方法所易於產生的當代侷限。歷史在此不僅意味著過去前人的學術成果，也不僅於對歷史事實的確認，更重要的是社會學必須意識到歷史所蘊含的複雜性與歧異性。我認為這將是深化本土社會學的開口。

## 參考書目

### 一、龍冠海的著作

Lung Kuan-Hai( 龍冠海), 1974, 〈The Social Philosophy of Motse〉, 《Essays on Chinese social thought 中國社會思想論叢》, Taipei: Chinese Association for Folklore。

Lung Kuan-Hai ( 龍冠海), 1974, 〈Social Thought of the Legalist School of Ancient China〉, 《Essays on Chinese social thought 中國社會思想論叢》, Taipei: Chinese Association for Folklore。

Lung Kuan-Hai ( 龍冠海), 1974, 〈A Note on Hung Liang-Cui ( 洪亮吉): The Chinese Malthus〉, 《Essays on Chinese social thought 中國社會思想論叢》, Taipei: Chinese Association for Folklore。

龍冠海, 1943, 《美蘇少年組織》, 上海: 正中書局。

龍冠海, 1952, 〈自序〉, 收錄於龍冠海, 《社會學講話》, 臺北: 中華中文化事業委員會, 頁 1-2。

龍冠海, 1953, 《社會學概要》, 臺北: 東方。

龍冠海, 1963, 〈自序〉, 收錄於龍冠海, 《社會調查概述》, 臺北: 文星, 頁 i。

龍冠海, 1963, 〈社會調查在中國的發展〉, 收錄於龍冠海, 《社會調查概述》臺北: 文星, 頁 69-90。

龍冠海, 1963, 〈社會調查的先鋒〉, 收錄於龍冠海, 《社會調查概述》, 臺北: 文星, 頁 21-30。

龍冠海, 1963, 〈社會調查概述〉, 收錄於龍冠海, 《社會調查概述》, 臺北: 文星, 頁 1-19。

龍冠海, 1963, 〈社會學在中國的地位與職務〉, 《國立臺灣大學社會學刊》, 第 1 期, 頁 1-19。

龍冠海, 1963[1947], 〈自布斯以來英國社會調查之演變〉, 收錄於龍冠海, 《社會調查概述》, 臺北: 文星, 頁 31-39。

龍冠海, 1963[1950], 〈社區調查與兒童福利工作〉, 收錄於龍冠海, 《社會調查概述》。臺北: 文星, 頁 121-125。

龍冠海, 1963[1951], 〈社會調查與統計對我國社會建設之需要〉, 收錄於龍冠海,

- 《社會調查概述》，臺北：文星，頁 91-96。
- 龍冠海，1963[1953]，〈戶口調查的意義功用與重要性〉，收錄於龍冠海，《社會調查概述》，臺北：文星，頁 97-102。
- 龍冠海，1964，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中。
- 龍冠海，1964[1935]，〈美國取締中日移民的前因後果〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 213-234。
- 龍冠海，1964[1935]，〈電影的社會化〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 401-422。
- 龍冠海，1964[1936]，〈戰爭為進步的原因論〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 473-497。
- 龍冠海，1964[1937]，〈中國文化建設問題〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 383-400。
- 龍冠海，1964[1943]，〈大學教育的病態〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 351-366。
- 龍冠海，1964[1943]，〈社會學與社會建設〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 97-105。
- 龍冠海，1964[1943]，〈賣淫問題的研究〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 455-472。
- 龍冠海，1964[1947]〈美國社會學家格史的人格學說〉，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 115-116。
- 龍冠海，1964[1952]，〈中國社會學之回顧與前瞻〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會問題論叢》，臺北：正中，頁 79-96。
- 龍冠海，1965，〈國立臺灣大學設置社會學系的來龍去脈〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 1 期，頁 135-139。
- 龍冠海，1966，《社會學》，臺北：三民。
- 龍冠海，1967，《社會思想史》，臺北：三民。
- 龍冠海，1969，〈近二十年來臺灣五大城市人口結構的研究〉，《社會科學論叢》，第 19 期，頁 1-23。
- 龍冠海，1970[1937]，〈社會行政與集團工作〉，收錄於龍冠海，《社會調查與社會工作》，臺北：三民，頁 133-137。

- 龍冠海，1970[1943]，〈負社會行政者應有的認識〉，收錄於龍冠海，《社會調查與社會工作》，臺北：三民，頁 127-132。
- 龍冠海，1970[1944]，〈仁亞當女士與社會服務〉，收錄於龍冠海，《社會調查與社會工作》，臺北：三民，頁 138-149。
- 龍冠海，1971，〈發刊詞〉，《中國社會學刊》，第 1 期，頁 i。
- 龍冠海，1972，《都市社會學理論與應用》，臺北：自印。
- 龍冠海，1972[1937]，〈抗戰時期的大學教育〉，收錄於龍冠海，《社會與人》，臺北：傳記文學，頁 171-176。
- 龍冠海，1972[1957]，〈論社會思想之性質、範圍、與發展途徑〉，收錄於龍冠海，《社會與人》，臺北：傳記文學，頁 19-36。
- 龍冠海，1972[1963]，〈留美回憶的一章〉，收錄於龍冠海，《社會與人》，臺北：傳記文學，頁 185-203。
- 龍冠海，1974 [1965]，〈「臺北市社會基圖」序言〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 139-142。
- 龍冠海，1974，〈西洋社會學傳統與中國社會學取向〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 42-50。
- 龍冠海，1974，〈我赴美進修時的訪問與研究工作〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 1-10。
- 龍冠海，1974[1947]，〈中國社會學者的出路問題〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 60-64。
- 龍冠海，1974[1972]，〈我為什麼愛上社會學〉，收錄於龍冠海，《社會學與社會意識》，臺北：自印，頁 56-60。
- 龍冠海、王培勳，1963，〈臺灣各公私立大專院校社會學教學調查之統計分析〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 1 期，頁 117-126。
- 龍冠海編，1939，《社會調查集刊》，南京：金陵女子文理學院社會學系。
- 龍冠海編，1963，〈中國社會學社社員概況之統計分析〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 1 期，頁 127-130。
- 龍冠海編，1965，〈民國五十三學年度本系學生實地考察記要〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 2 期，頁 157。
- 龍冠海編，1967，〈民國五十五學年度本系學生實地考察記要〉，《國立臺灣大學

社會學刊》，第 3 期，頁 226。

## 二、凌純聲的著作

凌純聲，1968，《美國東南與中國華東的丘墩文化》，臺北：中央研究院民族所。

凌純聲，1978，《松花江下游的赫哲族》，臺北：南天書局。

凌純聲，1979[1942]，〈中國邊疆文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 21-44。

凌純聲，1979[1947]，〈新疆的民族問題〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 273-276。

凌純聲，1979[1950]，〈明代中南半島所置十宣慰司〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 139-146。

凌純聲，1979[1950]，〈東南亞古文化研究發凡〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 329-333。

凌純聲，1979[1950]，〈記臺大二銅鼓兼論銅鼓的起源及其分佈〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 503-556。

凌純聲，1979[1950]，〈清代之治藏制度〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 263-272。

凌純聲，1979[1951]，〈元代在緬設置中行省考〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 147-160。

凌純聲，1979[1952]，〈中國與東南亞之崖葬文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 713-753。

凌純聲，1979[1952]，〈古代閩越人與臺灣土著族〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 363-388。

凌純聲，1979[1953]，〈花蓮南勢阿美族初步調查簡報〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 417-421。

凌純聲，1979[1955]，〈東南亞之洗骨葬及其環太平洋的分佈〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 755-791。

凌純聲，1979[1958]，〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1117-1191。

凌純聲，1979[1959]，〈中國古代神主與陰陽性崇器崇拜〉，收錄於凌純聲，《中國

《邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1117-1191。

凌純聲，1979[1959]，〈中國祖廟的起源〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1193-1242。

凌純聲，1979[1960]，〈國殤禮魂與馘首祭梟〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 601-662。

凌純聲，1979[1963]，〈北平的封禪文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1303-1416。

凌純聲，1979[1964]，〈中國古代社之源流〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1417-1460。

凌純聲，1979[1964]，〈秦漢時代之時〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1461-1490。

凌純聲，1979[1965]，〈卜辭中社之研究〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1553-1568。

凌純聲，1979[1965]，〈中國的封禪與兩河流域的昆侖文化〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1491-1552。

凌純聲，1979[1966]，〈昆侖丘與西王母〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1569-1614。

凌純聲，1979[1967]，〈埃及金字塔與中國古王陵〉，收錄於凌純聲，《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經，頁 1615-1657。

### 三、衛惠林的著作

衛惠林，1935，《豐都宗教習俗》，四川：四川鄉村鄉村建設學院研究實驗部。

衛惠林，1936，〈民族學的對象領域及其關聯的問題〉，《民族學研究集刊（第一期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 27-44。

衛惠林，1938，《邊疆民族問題與戰時民族教育》，南京：中山文化教育館。

衛惠林，1940，〈世界現代人種分類的研究〉，《民族學研究集刊（第二期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 33-68。

衛惠林，1943，〈中國古代圖騰制度論證〉，《民族學研究集刊（第三期）》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 54-60。

衛惠林，1944，〈戰後民族政策與邊疆建設〉，《民族學研究集刊（第四期）》，南

京：中山文化教育館研究部民族組，頁 1-6。

衛惠林，1946，〈戰後世界民族問題及其解決原則〉，《民族學研究集刊(第五期)》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 25-29。

衛惠林，1948，〈論世界文化與民族關係之前途〉，《民族學研究集刊(第六期)》，南京：中山文化教育館研究部民族組，頁 1-7。

衛惠林，1964，《社會學》，臺北：正中書局。

衛惠林，1978，〈衛序〉，收錄於何聯奎著，黃文山、衛惠林輯，《何聯奎文集》，臺北：中華書局，頁 51-58。

衛惠林，1981，《埔里巴宰七社志》，臺北：中央研究院民族學研究所。

衛惠林，1982，〈自序〉，收錄於衛惠林，《社會人類學》，臺北：臺灣商務印書館，頁 1-3。

#### 四、刊物

《中國社會學訊》，南京：中國社會學社，第 2 期（1947.5）、第 8 期（1948.9）。

《民族學研究集刊》，南京：中山文化教育館，1936-1948。

《社會問題》，北平：燕京大學社會系，1930。

《社會學訊》，廣東：中國社會學社廣東分社，1946-1948。

《邊疆研究通訊》，成都：金陵大學邊疆社會研究室，1942-1943。

#### 五、專書

Yung-Chen Chiang(江勇振), 2001, "Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949", Cambridge University Press.

Chung-Hsing Sun (孫中興), 1987, "The Development of The Social Sciences in China Before 1949", Doctoral dissertation, Columbia University.

Alain Coulon 著，鄭文彬譯，2000，《芝加哥學派》，北京：商務印書館。

C. K. Yang (楊慶堃) 著，范麗珠譯，2007，《中國社會中的宗教》，上海：上海人民出版社。

E. S. Bogardus (鮑茄德斯) 著，徐卓英、顧潤卿譯，1937，《社會思想史》(六冊)，

- 上海：商務印書館。
- Edward Shils 著，傅鏗等譯，2009，《論傳統》。上海：上海人民出版社。
- Emile Durkheim、Marcel Mauss 著，張帆譯，2006，〈關於文明概念的札記〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 36-40。
- Emile Durkheim 著，2006，〈《社會學年鑑》序言〉，收錄於 Emile Durkheim 著，付德根、渠東等譯，《亂倫禁忌及其起源》，上海：上海人民出版，頁 135-143。
- Emile Durkheim 著，2006，〈編選說明〉，收錄於 Emile Durkheim 著，李康譯，《教育思想的演進》，上海：上海人民出版，頁 1-2。
- Helen MacGill Hughes (海倫·麥基爾·休斯) 著，1987，〈羅拔特·派克—哲學家、報人、社會學家〉，收錄於 Robert K. Merton、Matilda White Riley 編，陳耀祖譯，《美國社會學傳統》，臺北：巨流，頁 91-107。
- Henri Hubert 著，李偉華譯，2006，〈技術：簡介 (1903)〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 34-35。
- Laurence Roulleau-Berger 著，胡瑜譯，2014，《走出西方的社會學：中國鏡像中的歐洲》，北京：社會科學文獻出版。
- Marcel Fournier 著，趙玉燕譯，2013，《莫斯傳》，北京：北京大學出版。
- Max Weber (韋伯) 著，錢永祥編譯，1991，《學術與政治：韋伯選集 1》，臺北：遠流。
- Michel Soymie 著，1998，〈法國漢學 50 年〉，收錄於 Jean-Pierre Drge 編，耿昇譯，《法國當代中國學》，北京：中國社會科學出版社，頁 66-104。
- Mike Savage、Alan Warde 著，孫清山譯，2004，《都市社會學》，臺北：五南。
- Nathan Schlanger 著，何貝莉譯，2006，〈傳記注釋〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 169-180。
- Nathan Schlanger 著，羅揚譯，2006，〈技術之承載：馬塞爾·莫斯和法國社會科學的技藝研究〉，收錄於 Marcel Mauss 等著，Nathan Schlanger 選編，蒙養山人譯，《論技術、技藝與文明》，北京：世界圖書出版，頁 1-31。
- Thomas Kuhn (孔恩) 著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯，1994，《科學革命的結構》，臺北：遠流。

- Volker Kruse 著，鄭志成譯，1998，〈德國歷史社會學的興起與發展〉，未出版。
- Ziauddin Sardar 著，許全義譯，2002，《孔恩與科學戰爭》，臺北：貓頭鷹。
- 王元化，1989，〈為「五四」精神一辯〉，收錄於李澤厚、林毓生等著，《五四：多元的反思》，臺北：風雲時代，頁 1-27。
- 王汎森，1998，〈劉半農與史語所的「民間文藝組」〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 119-133。
- 王汎森，2003，〈一個新學術觀點的形成——從王國維的〈殷周制度論〉到傅斯年的〈夷夏東西說〉〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 305-320。
- 王汎森，2003，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 343-376。
- 王汎森，2003，〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，收錄於王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經，頁 321-342。
- 王汎森，2004，〈歷史研究的新視野：重讀「歷史語言研究所工作之旨趣」〉，收錄於許倬雲等著，《中央研究院歷史語言研究所七十五周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 161-176。
- 王汎森，2012，《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》，北京：三聯。
- 王明珂，1999，〈臺灣地區近五十年來的中國西南民族史研究〉，收錄於徐正光、黃應貴編，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 281-317。
- 王明珂，2012，〈尋訪凌純聲、芮逸夫兩先生的足跡——史語所早期中國西南民族調查的回顧〉，收錄於王明珂，《父親那場永不止息的戰爭》，杭州：浙江人民出版社，頁 34-63。
- 王晴佳，2002，《臺灣史學五十年》，臺北：麥田。
- 北京大學社會學系編，2012，《北京大學社會學（1982-2012）》，北京：北京大學社會學系自印。
- 甘陽，2006，〈古今中西之爭〉，收錄於甘陽，《古今中西之爭》，北京：三聯，頁 29-66。
- 何翠萍，1999，〈從中國少數民族研究的幾個個案談「己」與「異己」的關係〉，收錄於徐正光、黃應貴編，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，臺北：

- 中央研究院民族學研究所，頁 357-404。
- 何聯奎，1980，〈四十年來之中國民族學〉，收錄於何聯奎著，黃文山、衛惠林輯，《何聯奎文集》，臺北：中華書局，頁 63-100。
- 余英時等著，1999，《五四新論：既非文藝復興·亦非啟蒙運動》，臺北：聯經。
- 吳大猷，2001，《早期中國物理發展的回憶》，臺北：聯經。
- 吳文藻，2010，〈《社會學叢刊》總序〉，收錄於吳文藻著，陳恕、王慶仁編，《論社會學中國化》，北京：商務，頁 3-7。
- 李卉、陳星燦編，2005，《傳薪有斯人：李濟、凌純聲、高去尋、夏鼐與張光直通信集》，北京：三聯出版。
- 李亦園，1998，〈凌純聲先生的民族學〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 737-745。
- 李亦園，1999，《田野圖像：我的人類學生涯》，臺北：立緒。
- 李安宅，2005，《〈儀禮〉與〈禮記〉之社會學的研究》，上海：上海人民出版社。
- 李宗克，2015，《社會學本土化：歷史與邏輯》，上海：上海人民出版社。
- 李培林、渠敬東、楊雅彬編，2009，《中國社會學經典導讀（上、下冊）》，北京：社會科學文獻出版。
- 李景漢，1929，《北平郊外之鄉村家庭》，北平：社會調查所。
- 李景漢，1933，《定縣社會概況調查》，北平：中華平民教育促進會。
- 李景漢，1944，《社會調查》，中國國民黨中央訓練委員會。
- 李澤厚，1996，〈救亡與啟蒙的雙重變奏〉，收錄於李澤厚，《中國現代思想史論》，臺北：三民，頁 3-39。
- 杜正勝，1998，〈無中生有的志業——傅斯年與史語所的創立〉，收錄於杜正勝、王汎森編，《新學術之路：中央研究院歷史語言研究所七十周年紀念文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 1-41。
- 汪榮祖編，1979，《五四研究論文集》，臺北：聯經。
- 言心哲，1933，《社會調查方法》，上海：上海書店。
- 言心哲，1934，《南京平民調查》，南京：中央大學。
- 言心哲，1935，《農村家庭調查》，北京：線裝書局。

- 定宜莊、汪潤編，2011，《口述史讀本》，北京：北京大學出版。
- 居浩然，1971，〈社會學在中國〉，收錄於居浩然，《寸心集》，臺北：傳記文學，頁 3-8。
- 林毓生，1983，〈一個培育博士的獨特機構：「芝加哥大學社會思想委員會」〉，收錄於林毓生，《思想與人物》，臺北：聯經，頁 302。
- 林毓生，1983，〈五四式反傳統思想與中國意識的危機——兼論五四精神、五四目標、與五四思想〉，收錄於林毓生，《思想與人物》，臺北：聯經，頁 121-138。
- 林毓生，1989，〈邁出「五四」以光大「五四」——簡達王元化先生〉，收錄於李澤厚、林毓生等著，《五四：多元的反思》，臺北：風雲時代，頁 28-45。
- 林耀華，1947，《涼山夷家》，上海，商務印書館。
- 金耀基，1966，《從傳統到現代》，臺北：時報。
- 金耀基，2004，《中國的現代轉向》，香港：牛津大學出版。
- 姚純安，2006，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，北京：三聯。
- 柯志明，2001，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，臺北：中研院社會所。
- 柯象峯，1940，《西康社會之鳥瞰》，上海：正中書局。
- 孫本文，1982，《當代中國社會學》，臺北：里仁。
- 孫清山編，2006，《紅土上的學術殿堂：東海大學社會系五十年 1956-2006》，臺中：東海大學社會系。
- 桑兵，2006，〈「解說」〉，收錄於姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，北京：三聯，頁 1-22。
- 桑兵，2008，《晚清民國的學人與學術》，北京：中華書局。
- 張光直，2013，〈懷憶民族學前輩學者凌純聲教授〉，收錄於張光直，《考古人類學隨筆》，北京：三聯，頁 132-133。
- 張承漢，1986，《中國社會思想史》，臺北：三民。
- 張鏡予編，1924，《社會調查——沈家行實況》，上海：商務印書館。
- 陳以愛，2002，《中國現代學術研究機構的興起：以北大研究所國學門為中心的探討》，江西：江西教育出版。
- 陳永發、謝國興，2008，《追求卓越：中央研究院八十年》，臺北：中央研究院。

- 陳序經，1947，《蛋民之研究》，上海，商務印書館。
- 陳來，2006，〈化解「傳統」與「現代」的緊張——「五四」文化思潮的反省〉，收錄於陳來，《傳統與現代——人文主義的視界》，北京：北京大學出版，頁 31-59。
- 陳達，1937，《南洋華僑與閩粵社會》，上海：商務印書館。
- 陶孟和，1930，《北平生活費之分析》，上海：商務印書館。
- 陶英惠、那廉君編，1988，《中央研究院史初稿》，臺北：中央研究院總辦事處。
- 傅斯年，2014，《歷史語言研究所工作之旨趣》，收錄於傅斯年，《民族與古代中國史》，上海：上海人民出版，頁 378-387。
- 湯一介，1989，《論傳統與反傳統：「五四」七十周年紀念論文選》，臺北：聯經。
- 湯志傑，2008，〈本土化社會學傳統的建構與重構〉，收錄於謝國雄編，《群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005》，臺北：群學，頁 553-630。
- 費孝通，1943，《祿村農田》，上海：商務印書館。
- 費孝通，2001，〈留英記〉，收錄於費孝通，《師承·補課·治學》，北京：三聯，頁 1-40。
- 費孝通，2013，〈中國社會學的長成〉，收錄於費孝通，《怎樣做社會研究》，上海：上海人民出版，頁：19-27。
- 黃厚銘，2012，〈社會學理論與社會學本土化〉，收錄於應星、李猛編，《社會理論：現代性與本土化》，北京：三聯，頁 388-421。
- 黃應貴，1999，〈戰後臺灣人類學對於臺灣南島民族研究的回顧與展望〉，收錄於徐正光、黃應貴編，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 59-90。
- 黃應貴，2000，〈歷史學與人類學的會合〉，收錄於中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集編輯委員會，《學術史與方法學的省思——中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 287-289。
- 楊西孟，1930，《上海工人生活程度的一個研究》，北平：北平社會調查所。
- 楊堃，1997，〈葛蘭言研究導論〉，收錄於楊堃，《社會學與民俗學》，成都：四川民族出版社，頁 107-141。
- 楊開道，1930，《社會研究法》，上海：世界書局。

- 楊懋春，張雄、沈煒譯，2012，《一個中國村莊：山東台頭》，南京：鳳凰出版。
- 葛兆光，2007，《中國思想史（第二卷）》，上海：復旦大學出版。
- 劉小雲，2013，《學術風氣與現代轉型：中山大學人文學科述論（1926-1949）》，北京：三聯。
- 歐素瑛，2006，《傳承與創新：戰後初期臺灣大學的再出發（1945-1950）》，臺北：臺灣古籍出版。
- 蔡元培講演，楊炳勛記錄，1980[1930]，〈社會學與民族學〉，收錄於何聯奎著，黃文山、衛惠林輯，《何聯奎文集》，臺北：中華書局，頁 128-132。
- 閻明，2010，《中國社會學史：一門學科與一個時代》，北京：清華大學出版。
- 蕭新煌、蔡勇美編，1986，《社會學與中國化》，臺北：巨流。
- 謝世忠，2004，〈「中國民族學會」十五又五十評論〉，收錄於謝世忠，《國族論述：中國北東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版社，頁 287-299。
- 謝世忠，2004，〈芮氏民族史的性質及其方法理論建構法則〉，收錄於謝世忠，《國族論述：中國北東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版社，頁 209-242。
- 謝國雄，2007，〈以身為度、如是我做：田野工作的教與學〉，收錄於謝國雄編，《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，臺北：群學，頁 3-35。
- 謝國雄，2007，〈四位一體的田野工作：《茶鄉社會誌》的例子〉，收錄於謝國雄編，《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，臺北：群學，頁 37-90。
- 謝國雄，2011，〈百年來的社會學：斷裂、移植與深耕〉，收錄於中華民國史編輯委員會編，《中華民國發展史：學術發展》，臺北：聯經，頁 349-385。
- 謝國雄編，2008，《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》，臺北：群學。
- 瞿同祖，1984，《中國法律與中國社會》，臺北：里仁書局。
- 聶蒲生，2011，《民族學和社會學中國化的探索——抗戰時期專家對西南地區的調查研究》，北京：中國社會科學出版社。

## 六、論文

- 巴金，1994，〈懷念衛惠林〉，《教師博覽》，第 11 期，頁 22。
- 王汎森，2013，〈「主義時代」的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展〉，《東亞觀念史集刊》，第 4 期，頁 15-16。

- 王明珂，2010，〈國族邊緣、邊界與變遷——兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》，第 21 卷第 3 期，頁 1-54。
- 王建民，2010，〈民族學期刊發展的歷史回顧——寫在《民族學刊》創刊之際〉，《民族學刊》，第 1 期，頁 1-4。
- 石磊、許嘉明、瞿海源，1982，〈衛惠林先生對社會人類學的貢獻〉，《中研院民族所集刊》，第 54 期，頁 1-6。
- 朱岑樓，1965，〈臺北市古亭區人民團體調查報告〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 2 期，頁 95-108。
- 朱岑樓，1967，〈臺灣工業發展與人口成長〉，《社會建設》，第 29 期，頁 25-41。
- 李亦園，1970，〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 29 期，頁 1-10。
- 李亦園，1998，〈科學民族田野調查的開創者：凌純聲先生的民族學〉，《當代》，第 113 期[復刊 15 期]，頁 38-43。
- 杜正勝，1998，〈史學的兩種觀點——沈剛伯與傅斯年〉，《當代》，第 133 期[復刊 15 期]，頁 48-63。
- 林耀華，1930，〈社會思想史和經濟思想史的分別及關係〉，《社會問題》，第 1 卷第 2、3 號，北平：燕京大學社會系，頁 98-103。
- 范珍輝，1965，〈臺北市古亭區居民健康狀況與醫療組織〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 2 期，頁 109-118。
- 孫中興，1991，〈1949 年以前的「中國社會學社」及其核心人物〉，《中國社會學刊》，第 15 期，頁 120-139。
- 孫本文，1948，〈二十年來之中國社會學社〉，《中國社會學訊》，第 8 期，南京，頁 1。
- 郝繼隆，1974，〈恭賀龍冠海教授創設臺大社會學系及社會學刊十二年〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 10 期，頁 6-7。
- 馬甫平，2004，〈社會學家衛惠林〉，《文史月刊》，第 8 期，頁 32-36。
- 高萍萍，2012，〈孫科創建中山文化教育館〉，《檔案與建設》，第 5 期，頁 50-52。
- 國分直一，1949，〈關於紅頭嶼的埋葬樣式〉，《臺灣文化》，第 5 卷第 1 期，頁 45-54。
- 寇龍華，1968，〈永和鎮與臺北市社會關係調查初步報告〉，《國立臺灣大學社會

- 學刊》，第 4 期，頁 57-60。
- 張承漢，1965，〈國立臺灣大學社會學系消息〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 2 期，頁 153-161。
- 張承漢、林義男編纂，1982，〈龍冠海、郝繼隆教授事略及著作目錄〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 15 期，頁 224-230。
- 張曉春，1965，〈臺北市延平區區位結構之分析〉，《思與言》，第 3 卷第 4 期，頁 32-38。
- 張曉春，1966，〈延平房屋問題研究〉，《思與言》，第 3 卷第 6 期，頁 18-30。
- 張曉春，1968，〈中國社會學社動態〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 4 期，頁 207-208。
- 張曉春，1968，〈臺北市延平區之演變〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 4 期，頁 99-114。
- 張曉春，1970，〈臺北縣永和鎮都市化之研究〉，《思與言》，第 7 卷第 5 期，頁 22-34。
- 章英華，1991，〈龍冠海教授的生平與學術——東西文化洗禮下中國社會學家的一個例子〉，《中國社會學刊》，第 15 期，頁 41-55。
- 陳其南，1976，〈光復後高山族的社會人類學研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 40 期，頁 19-49。
- 陳其南，1985，〈四十年來臺灣人類學研究的回顧與前瞻——人類學研究與社會科學中國化〉，《中國論壇》，第 21 卷第 1 期，頁 72-79。
- 陳紹馨、李增祿，1965，〈臺北市古亭區家庭調查報告〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 2 期，頁 71-93。
- 陳濤，2014，《涂爾幹的道德科學：基礎及其內在展開》，北京大學社會學研究所博士論文。
- 傅尚霖，1948，〈中國社會學社的成年〉，《中國社會學訊》，第 8 期，南京，頁 3。
- 渠敬東，2015，〈返回歷史視野，重塑社會學的想像力：中國近世變遷及經史研究的新傳統〉，《社會》，第 35 卷第 1 期，頁 1-25。
- 黃應貴，1984，〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 55 期，頁 105-146。
- 楊懋春，1975，〈The Development of Sociology in Taiwan〉，《東吳學報》第 4 卷第

- 5 期，頁 53-96。
- 楊懋春，1980，〈記臺大社會系之創立〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 14 期，頁 4-10。
- 葉啓政，1984，〈一位寂寞的社會學家——我所接觸的龍冠海教授〉，《國立臺灣大學社會學刊》，第 16 期，頁 5-8。
- 衛紀慰，1996，〈臺灣著名社會學家衛惠林先生〉，《文史月刊》，第 4 期，頁 35-48。
- 應星、吳飛、趙曉力、沈原，2006，〈重新認識中國社會學的思想傳統〉，《社會學研究》，第 4 期，頁 186-200。
- 戴麗娟，2006，〈法國人類學的博物館時代——兼論人類學物件之特性及實證人類學之建立〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 77 卷第 4 期，頁 627-696。
- 謝立中，1998，〈西方社會學發展的過程與態勢〉，《南昌大學學報（哲社版）》，第 29 卷第 2 期，頁 40-46。
- 謝立中，2006，〈當前中國社會學理論建構的努力與不足〉，《河北學刊》，第 5 期，頁 84-85。
- 謝康，1978，〈簡評龍冠海教授「社會思想史」〉，《出版與研究》，第 32 期，頁 23-26。
- 謝康，1979，〈評介龍冠海博士「社會學」〉，《出版與研究》，第 42 期，頁 35-41。
- 顏學誠，2006，〈《考古人類學刊》中漢人研究的回顧與展望〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，第 66 期，頁 53-69。
- 羅志田，1999，〈民國史研究的「倒放電影」傾向〉，《社會科學研究》，第 4 期，頁 104-106。
- 蘇碩斌，2008，〈研究人或空間：臺灣都市社會研究的成立與變化〉，《人文與社會科學集刊》，第 20 卷第 3 期，頁 397-439。
- 顧忠華、張維安，1991，〈在臺灣的中國社會學社〉，《中國社會學刊》，第 15 期，頁 140-169。