

# 《古代社会》——一个时代的丰碑

王铭铭

(北京大学, 北京 100871)

**摘要:** 摩尔根的《古代社会》是“大历史”“宏大叙事”。在注重民族志具体经验的新人类学中,《古代社会》的形象一向不佳。确应批判地对待《古代社会》的教条化版本,确应进一步认识这一版本“客位主张”政治化实质。摩尔根在非西方土著部落中找到了古代希腊、罗马和德意志文明的史前基础,他把西方文明当作地标和“超越性外在历史时间”。这种进化论叙述被西方之外的国家广泛接受,造成了严重的历史扭曲。然而,必须承认,《古代社会》代表的旧人类学,比新人类学更具有哲学和历史内涵,有其明显优点。当下,非西方人类学正在与西方新旧人类学产生某些别致的综合。要增强其人类学的世界性,便有必要返回人类学的“古典时代”,在比较和联想中确立自己的“超文化”(trans-cultural)观点。

**关键词:**《古代社会》;新人类学;旧人类学;西方中心论;启蒙运动;超文化论

中图分类号: G912.4

文献标识码: A

文章编号: 1002-0519(2019)05-0156-15

摩尔根《古代社会》一书,是西方人类学早期经典之一,其历史唯物主义版本,也曾成为国内民族学(社会人类学)、史学和考古学遵循的“原理”。

15年前,我完成一部有关《古代社会》的小册子。<sup>①</sup>写作期间,我重温经典,回顾了它在学术史的一个局部的“变形”。有感于自己身处“摩尔根”与“后摩尔根”两个阶段之间,长期存在困扰,我做了一点努力,组合我所感知到的过去和现在。我梳理了文本自身的逻辑,并将这部影响深远的经典当作“社会事实”加以审视,表露了自己的些许心得。我总的看法是,有必要重新思考《古代社会》的“大历史”,揭示其教条化的危害,但我们却不应抹杀这类经典的巨大贡献,不应无视其启迪。

这么些年过去了,我的这一双重态度没有改变。

我这行的承前启后者埃文思·普理查德在评价摩尔根那代经典人类学家时承认,他们才华出

---

收稿日期: 2019-08-22

作者简介: 王铭铭,北京大学社会学系教授。

① 王铭铭:《裂缝间的桥——解读摩尔根〈古代社会〉》,济南:山东人民出版社,2004年。

众、学识渊博、诚实正直。然而，他却并没有给摩尔根的《古代社会》留情面。他指出，在这本书中，摩尔根与他的同代人一样，致力于“历史重构”，为此，他将大部分心思用以确立他者与我者之间关联的前后年代顺序（以原始他者为前，以西方文明我者为后），而要做这项工作，他“只有全靠猜测，并经常局限于看似有道理的猜测工作”。<sup>①</sup>

19 世纪的经典人类学家们所用的“服从于分析的事实一般来说是不准确、不充分的，它们还经常被从独自赋予它们意义的社会背景中强拉出来”。<sup>②</sup> 他们做研究的目的是“历史重构”，而这些“不仅是猜测的而且是评价性的”，其依据是欧美的“进步”价值观（如自由主义者和理性主义者的物质、政治、社会、哲学“文明价值”）。<sup>③</sup> 如此一来，来自原始社会的素材，往往在“历史重构”中转化为西方文明自负的证明。

摩尔根为了跨越文明疆界，曾以所研究部落的养子身份，进入被研究者的生活世界，他在观察和分析上，也极其审慎。但这些都未能为他克服文明自负提供充分条件，其《古代社会》，犯有 19 世纪“大历史”的文明自负通病。

在批判经典理论的文明中心主义问题之中，西方人类学家们走进了一个新时代。从 19 世纪末开始，德美传播论者和历史特殊论者对那些此前被当作不同历史阶段的内容物质文化和社会习俗进行地理关系的研究，法国年鉴派社会学家将进化论改造成理解各种“基本形式”的手段，英国功能论者和结构—功能论者揭示出“土著”生活世界和社会体系之无关于 19 世纪被推理出的文明进程的诸事实。一代归属于不同学派的学者不是都能身体力行地从事田野工作，但他们大多崇尚不带偏见的观察研究，即使是他们中的那些倾向于文化史研究的先贤，在思索历史时，也没有忘记真切领悟“土著观点”（如文化区理论中的“地方观点”和“基本形式”理论中的非西方宇宙观）的重要性。在他们的引领下，新人类学（现代人类学）得以缔造。

对于那代导师和他们的后人们来说，新人类学尽可以说是一项人类学家担负的使命，对我们这个国度的学科先驱者而言，也并不陌生（它的几个派别曾于 20 世纪前期深刻影响到中国民族学和“社会学的中国学派”或“燕京学派”的研究）。但我最初接触的人类学，并不属于这种。

新人类学并没有自一开始就流传到东方。新人类学的扎根之所，是世界的一个局部。其致力于根除的旧人类学，先在苏联被奉为典范理论。此后，在不少由部落和古代帝国（如中国）变成的“新兴国家”中，旧人类学的“大历史”转化为某种现代化叙述框架，并与形形色色的文化复兴运动杂糅，演变成第三世界“民族自觉”的主导观念形态。

在传播—历史具体论“民族学”、社会学及功能和结构—功能论社会人类学基础上形成的西方新人类学，与世界上“剩余地区”持续存在的“大历史”（在中国，它曾被称为“原始社会史”），构成一个学科地缘政治二元对立格局。

我身处中国，生长在一个激情依旧的“后革命时代”。在“成年的来临”过程中，我先受杂糅了考古学、民族史和文化人类学的学科教育，后在西方接受社会人类学训练，得以对“人文科学”

① [英] 埃文思·普理查德：《论社会人类学》，冷凤彩译、梁永佳审校，北京：世界图书出版公司，2010 年，第 28 页。

② [英] 埃文思·普理查德：《论社会人类学》，第 29 页。

③ [英] 埃文思·普理查德：《论社会人类学》，第 30 页。

在东西方的转化有切身体会。学生时代的我和为人师表的我，前者承受着原始社会史（这固然是被教条化的摩尔根学说）的压力，后者肩负着传播“后原始社会史”社会人类学的使命，两个“我”本来由自同一个，但两者间却无以实现“性格组合”。虽说当下是过往的将来，但是后面这个动态的“现在的我”难以是“过去的我”的自然转化，这就给我带来了不少困扰。

在纠结和徘徊中，最终我选择了站在新人类学立场上回望旧人类学。

之所以作此选择，并不是因为要对新人类学“东施效颦”（其实我在不少作品中也表达了对它的严重不满），而是因为我确实从它身上看到了某些优点：相对于“大历史”，它明显缺乏“宏大叙事”所具有的魅惑力，但它却要具体可靠得多，对学术与观念形态之间关系问题，它的反应要远比旧人类学敏感。我一直相信，经验化、整体化和相对化的新人类学，对于化解我们研究中的口号化、片面化和绝对化倾向，有着值得期待的正能量。

在新人类学的启迪下，我批判地对待《古代社会》的教条化。

在我的理解中，《古代社会》的教条化，是民族志学“客位主张”（etic position）政治化的表现。

民族志学一词的核心组成部分是“ethnos”这个约指“民族”的古希腊文。如盖尔纳（Ernest Gellner）借苏联与西方民族志学的差异考察指出的，在新人类学扎根之后的西方，“ethnos”或“民族”在多数情况下指惟有通过理解局内人观点（往往通过其语言表达出来）方可充分把握的“民族精神”，它实等于用被研究者的“主位观点”（emic perspectives）理解的“文化特征”，而在苏联及其影响范围波及的国家，它则指服务于国家的民族志学家和政府工作人员从外部对被研究社会共同体加以识别和区分的“客观标准”，它实为“客位观点”（etic perspectives）。<sup>①</sup>

站在苏联的局外观察它，盖尔纳对在“客位”的“ethnos”观念下获得民族史学成就，似还是给予理解的。然而，作为一位来自东方的学者，我却不是这种观念的局外人。通过我的师辈的著述（这些著述的细部，含有大量接续传统中国史学和20世纪前期“中国化”的新人类学因素，但这些因素往往被“大历史”的阶段论标签所吞没），我感知了那种对民族志学进行“客位”规定的严重问题。在我们所在的这个社会，若是学者强调“主位”，也就是强调从被研究者的观点看被研究的社会，那么，他们不仅可能会被指责为“无用”（不能为国家的社会改造提供理由），而且可能会被讥笑为“无能”。迄今，“客位主张”在我们的社会科学中仍旧占有支配地位，有着它的现实基础，这个现实基础，与近代“强国主义”观念形态有着密切关系。

与此相关，在围绕“ethnos”形成的分歧背后，世界还存在着影响更广、藏得更深的对立——正是这一对立在对照中凸显出了“客位主张”的本质特征。

如20世纪最伟大的人类学家列维·斯特劳（Claude Lévi-Strauss）20世纪60年代即予指出的，当西方人类学从进步主义转为“地方性知识主义”之时，非西方政治文化精英因不愿看到自己的社会滞留在西方人类学家乐于见到的“落后状态”中，而将19世纪旧人类学经典中的历史目的论加以政治化，使之成为社会变迁规划的纲领。<sup>②</sup>如列维·斯特劳所言：

<sup>①</sup> Ernest Gellner, *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth, 1980, pp.ix-xx.

<sup>②</sup> [法]列维·斯特劳：《美国民族学研究署的工作与教训》，《结构人类学》II，张祖建译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第448-458页。

现代人类学发现自己处于一种矛盾的局面。对于跟我们自己的文化迥然不同的文化怀有的深刻尊重导致产生了所谓文化相对论。现在，这个学说反而遭到了我们出于敬重他们才建立此学说的那些民族的激烈反对。再者，这些民族认可一种陈旧的单向进化论的说法，好像他们为了尽快共享工业化的好处而宁愿自认暂时落后，而不愿永远自视不同。<sup>①</sup>

过去一百多年来，有了文化相对论，西方人类学中很少有人坚持旧人类学对原始与文明之先后顺序的看法，绝大多数行内人已将这一构想视作欧洲海洋帝国时代的产物；而在相当长的时间里，在新的世界体系中谋求“生存权”的另一些社会共同体，则自觉不自觉地采用“陈旧的单向进化论”。在这一同样是源自西方的进步主义历史目的论的庇荫下，这些共同体中的一些还是“宽容”和培养出了数量不小的优秀研究者。然而，出于列维·斯特劳斯所指出的那一原因，这些非西方社会的菁英之大多数，并没有真的将19世纪的“历史重构”视作人文科学的“天职”。他们不甘看到自己的社会“落后”，于是企图以最快的速度实现“陈旧的单向进化论”指明的文明目标。由此，对经典人类学家赖以推导这一理论的学术志业，他们不加质疑，没有将它当作知识系统深入领悟，而只感到需要信仰。

“过去的我”和“现在的我”面对的无以组合的问题，正来自列维·斯特劳斯揭示的“矛盾的局面”。我既已成为新人类学的一员。随之，我“在自己的社会是批评者，在其他社会是拥护随俗者”。<sup>②</sup>我希望有益于自己的社会之知识状况的改善，于是我尽其所能超脱所在条件，在一个远在的境界，拥抱那门“敬重我们”的学科，用它来将我们的思想从“陈旧的单向进化论”的牢笼中解放出来。我下了决心，在研究中追随在否弃这些前辈的功业中提出的新人类学准则，在传递学科知识时，我回避旧人类学（我担心，若是它那种“陈旧的单线进化论”在东方保住主导地位，我所在的社会将文明不再）。我将20世纪60年代西方新人类学的杰作当作学术思想“旅行”的停靠站，相信从那个站点往前走，引向20世纪前期，在那里，我们可以领略英、法、美三国人类学有过的风采，从那个站点往后走，引向20世纪后期，在那里，我们可以鉴知一个没有大师的年代，我们在异域的众多同代人如何各自形成自己的问题意识。

15年过去了。在过去这个阶段里，我的研究的历史和地理视野都有了拓展，在学科经典文本研习中，我的眼光也渐渐从“1960年代中心主义”中移挪开来，向旧人类学的历史方向投去。然而，对“陈旧的单线进化论”，我的看法没有改变。我不是没有看到，在过去的20年间，不少国人已从“不愿永远自视不同”转变为“不愿变得一样”，在这一过程中，《古代社会》之类经典的“大历史”已退出历史舞台，取而代之是，似乎是“主位主张”（emic position）的种种变体（如国学）。我目睹了“主位主张”的复兴，渐渐认识到，形形色色的“主位主义”，都是在“大历史”转化为民族的文明史叙述框架过程中形成的，其要素不是新人类学的“ethnos”，而依旧是教条化了的旧人类学的“ethnos”。于是，我仍旧在对“陈旧的单线进化论”的拒斥中相信，对教条化的“大历史”，新人类学家尚待加以更为系统的批判性回溯。

① [法] 列维·斯特劳斯：《美国民族学研究署的工作与教训》，第452页。

② [法] 列维·斯特劳斯：《忧郁的热带》，王志明译，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第502页。

20世纪80年代学科重建过程中国内学者围绕摩尔根《古代社会》展开过辩论。时过境迁,这类辩论现在大家都不再关注了。我们这个时代,重视经典文本及其问题的人有之,但他们仍是极少数。

近半个世纪以来,我的国外同人中的大部分既已采纳了政治经济学主义、后现代主义、后殖民主义批判的观点来审视新人类学了。这些本都要求我们在一个更为宽阔的视野下考察社会共同体的内部机理与外部联系,要求我们重新检视经典文本。然而,做这些工作的人却是极少数。在新人类学旗帜下,同人们淡化了其内部德美两国的文化区研究传统和广泛存在于法国、美国、英国的综合比较研究传统,在一个相当长的阶段里,满足于对个别小规模社会单元的“参与观察”,后来又为了标新立异,频繁更新其所运用的理论,他们无暇顾及旧人类学的书籍。作为结果,一部部厚重的经典文献,只是当有人要写学术史时才会被翻开,研究者翻阅的多数书籍,若非刚问世,便是不久前出版的。

西方的思潮,影响着世界其他地区。随着跨区域学术交流的增多,本来难以服众的旧人类学显出了其在“时效性”上的劣势,在雪上加霜中,其生存终于也出现了严重危机。在这些地区,出现比西方更难以解决的问题,并不令人惊讶。

以中国为例,其社会科学时而因循守旧,拒绝反思,时而崇新弃旧,反对传统。在两种对反的认识姿态的“钟摆”中,有些研究者还是对早先的那段历史有所感知和怀念的。不过,即使他们,也没有再讨论民族志学中的摩尔根问题。

按说,摩尔根这个名字几乎可以说代表新中国一大阶段民族志学的总体气质。曾几何时(20世纪50年代起),在《古代社会》“大历史”框架下,“民族大调查”纲领得以制订和实施。参与过“大调查运动”的,不仅有如今已故的老一代学者,而且还有在这个运动中得以成长的新一代菁英,而这新一代菁英,在过去40年里也培养了他们的传人。对他们而言,《古代社会》到底意味着什么?它是否还是与老一代学者所曾接受的英美派、法兰西学派和德意志派民族志学有所不同?“土著学者”在一个特定的年代如何“磨合”新旧人类学(此间,旧人类学已在国家的重新界定下替代了新人类学的地位)?其制作的内容和形式到底是什么样的?其得出的结论为何?对政策和社会有何影响?在当下是否意义全无?或者说,这些结论是否还是在潜移默化着我们?

如我所知,过去40年来,被研究的民族共同体中,有不少“土著”对当年民族学家用社会阶段论标签来界定他们的“社会性质”的做法是不喜欢的。他们不愿意承认自己的民族共同体是“原始”“奴隶制”“农奴制”或“封建制”的。他们的看法更接近功能主义,他们有的相信他们的习惯、风俗和思想传统有现实的存在理由,有的则看到,他们的社会与远方的某些社会之间的相似性,只能说是偶然产生的,他们与结构—功能主义者一样,不愿意相信这一相似性有什么“历史必然性”可言。这样的看法的存在是不是表明新人类学还是比旧人类学更贴近被研究者的心灵?

上述两大类问题本来极其重要,值得善加追问,而我们却还没有看到相关表述。我们看到的作品,优秀者不是没有,但属于“追风派”和“因循派”者,显然最多。

在学科目录里,社会人类学的处境尴尬(这门学科被同时列在社会学与民族学之下),而这似乎并没有妨碍它在认识姿态的“钟摆”中与自己的根基渐行渐远。

如果漠视原典是个问题,那么,这个问题的根源,便不完全是本土性的。可以说,它部分源自新人类学。新旧人类学之间本来并非没有延续性的。比如,对原始社会和古史的兴趣,对归纳法的推崇,对自我/他者二元论的信奉,都是前后相续的,而我们也看到,在新人类学建立之后,还是出现了莫斯《礼物》<sup>①</sup>、拉德克里夫·布朗《原始社会的结构与功能》<sup>②</sup>、列维·斯特劳斯《亲属制度的基本结构》<sup>③</sup>、萨林斯《石器时代经济学》<sup>④</sup>等综合比较研究文本;这些文本与旧人类学经典主张有所不同,但气质并没有不同。然而,在其确立的过程中,新人类学在将其前人从原有“社会背景中强拉出来”的素材归还给这些“社会背景”时,除了以越来越“令人信服”的方法和修辞表现着在“大历史”之外从事民族志学研究的效率和价值之外,还对旧人类学施加了意在使之退出历史舞台的批判。

如果说新人类学自身有什么问题,那么,我们似乎可以说,这些问题由自在新人类学以上崇新弃旧做法基础上生长出来的“新新人类学”。这种“认识姿态”,在否思了自身的前身(新人类学)的过程中,恢复了前身的前身(旧人类学)的部分习性而不自知。新新人类学追随其臆想中的现实变化,无意识地回到“陈旧的单向进化论”,用它的观念变体(如我在上面提及的政治经济学、后现代主义和后殖民主义)来理解变化,从而相信,在其所在的文明侵袭下其他文明已濒于灭绝。他们有的看到,这些文明留下了一些“遗迹”,人类学家要么可以通过唤醒这些“遗迹”的精神来借之以批判主导文明,要么可以对之加以保护,使之被列入“文化遗产”名录。

在这种情形下,写《古代社会》的述评,兴许不合时宜,甚至令人困惑。作为一个新人类学的践行者,我本应特别了解新人类学的建立必然意味着旧人类学的死亡,本应能从前者对后者的盖棺定论中理解前者的相对价值,而我却“反潮流而动”,回到一本早已尘封的老书里。这一“吊诡”出于何处?

上面引到的埃文思·普理查德叙述,出自其《论社会人类学》一书的上编,它汇集了1950年这位大师在英国广播公司播出的六篇讲稿,其中,涉及到旧人类学的那篇,题为“理论起源”,紧随其后,有“后期理论发展”这个下篇,它与上篇交相辉映。叙述者有意让前者衬托出后者的迥然不同,他把重点放在他参与缔造的新人类学上,认为,要彰显这一后期人类学的特征,便要回到其“理论起源”。

回望经典,有益于我们了解学科“推陈出新”的过程。埃文思·普理查德说的这点,对我启发颇多。然而,我想说,它并不等于回望经典的所有理由。

旧人类学经典的解析,自身是一门学问,其本质内容是对一个时代知识和思想的生成过程、总体形态、具体内容及所有这些与其所处情景之间关系的研究。可以说,这门学问属于“专门史”的一个特殊部门,有其自身学理价值:从其展开,我们既可以洞见一个时代的成就,又可以发现某些“未解之迷”,从而赋予学科以活力。

① [法]莫斯:《礼物》,汲喆译,上海:上海人民出版社,2002年。

② [英]拉德克里夫·布朗:《原始社会的结构与功能》,潘蛟等译,北京:中央民族大学出版社,1999年。

③ Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structure of Kinship*, James Bell, John Sturmer & Rodney Needham trans., Boston: Beacon Press, 1969.

④ [美]萨林斯:《石器时代经济学》,张经纬、郑少雄、张帆译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年。

如何理解？容我费点笔墨给予解释。

《古代社会》是1861—1871年间出现的一系列对古今社会习俗展开综合研究作品之一。基于此书及马克思对它的摘录，恩格斯写就了《家庭、私有制和国家的起源》。在1891年为其著第四版所写的序言中，他比对了若干经典，先将摩尔根的非宗教解释与巴霍芬等的宗教解释对立起来，再将摩尔根的群婚说与麦克伦南多偶说对立起来，从而，将《古代社会》一书与几乎所有其他人类学早期经典划清了界线。<sup>①</sup>

恩格斯不归属于任何学科，作为思想家，他有理由站在他所在的理论高处，将《古代社会》视作一枝独秀。与恩格斯不同，在专业内从事研究的学者，多数会像埃文思·普理查德那样，将它放归其所由来的经典群组中考察。对旧人类学而言，这个群组的“成员”不只一个，而是多个：梅因的《古代法》（*Ancient Law*, 1861）和《东西方的乡村社区》（*Village—Communities in the East and West*, 1871），巴霍芬的《母权论》（*Das Mutterrecht*, 1861），古朗热的《古代城邦》（*La Cité Antique*, 1864），麦克伦南的《原始婚姻》（*Primitive Marriage*, 1865），泰勒的《人类早期历史研究》（*Researches into the Early History of Mankind*, 1865）和《原始文化》（*Primitive Culture*, 1871）等。<sup>②</sup>

这些经典内容有所不同，有的主要涉及古希腊—罗马的社会生活和制度，有的侧重考察作为文明之源的原始社会。梅因、巴霍芬、古朗热的著作属于前一类，摩尔根的《古代社会》则与麦克伦南、泰勒等的作品同属于后一类，前者更像古典文明研究，后者则在综合中含有更多有关原始社会的内容。尽管这些经典在内容上有不同，但它们都一致关注“人性”的最初面貌，关注人的“自然境界”及其演化，及“道德境界”的由来。它们的旨趣都是进化论的。

在不同程度上，这类进化论的历史叙述，都奠定在他者／我者、自然／文化、野蛮／文明的二元论基础上，都一面将“野蛮他者”视作处在“自然境界”、与“文明我者”有鲜明差异的类别，一面将他者视作我者的“童年”或“祖先”。

在旧人类学中，来自英国的那个，所占地位最为突出。这不是偶然的。这些作品得以写作和出版时，英国正处在维多利亚时代（1837—1901年）工业革命和帝国扩张的巅峰。进化论这种旨在论证欧洲文明成就的思想方法，在那里得以出台，是时代使然。而那个时代的来临也并不突然，其现实的变局，其“进化论突破”，固有更久远的西方宇宙观基础及地理大发现、宗教改革、资本主义萌芽等“多声部交响”有关，但与此前一个世纪的积累，关系最为密切。

对于这点，人类学史领域最杰出的学者史铎金（George W. Stocking Jr., 又译“斯托金”）给予了重点关注。在其《维多利亚时代人类学》一书<sup>③</sup>中，史铎金分析了旧人类学“进化论突破”的前因后果。为了将这一突破置于由复杂的知识—思想史线条交织起来的历史背景中考察，他详细检视了启蒙运动至维多利亚时代早期，文明／文化概念、自然理性观念、进步时间感的兴起，此间民俗学对于欧洲内部民间风俗中的古史因素的重视，考古学对原始人的发现，自然史时间观的革命，及达尔文《物种起源》一书出版前夕，“人类心理一致性”观念的诞生。通过勾勒出这

① [德] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，北京：人民出版社，1972年，第6-18页。

② [英] 埃文思·普理查德：《论社会人类学》，第21页。

③ George W. Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press, 1987.

一复合的知识—思想史背景，史铎金为我们展现出了一幅人文进化论和旧人类学的历史图像。他表明，维多利亚时代人类学的构建，离不开18世纪以来各种观念和知识（如民俗学、考古学、宗教学和生物学知识）的汇合。

史铎金为我们提供一个机会，以社会史和知识—思想史为角度，鉴知旧人类学的“多元一体格局”，也为我们提供一个机会，从各自的兴趣点出发，在一个逝去的时代里寻找与我们的时代相关的动态。

从《维多利亚时代人类学》，我得到不少启迪，在这些启迪中，与这里的论述相关的主要有以下两个：

其一，旧人类学具有的哲学性；

其二，西方进化论自然历史时间观与其对立面——内在于“民族精神”的时间观——之间的张力，及这一张力的复原所可能给新人类学再形塑带来的刺激。

关于19世纪旧人类学的哲学性，必须指出，它主要来自启蒙思想，并且，其与后者之间的关系是双重的。

旧人类学主要代表人物比启蒙思想家更为实证，他们进行了更广泛的归纳，在进行分析比较研究时，更系统地使用更丰富的经验知识。同时，他们大多抱怨他们的启蒙哲学家在理论上猜想过多，在论证上似是而非，以至于彻底失去“求真”的条件。换句话说，他们的志业在于创造一种不同于“我思”哲学的“非思”人文科学。<sup>①</sup>他们主张不加主观干预，搜集经验素材，认为要提出理论，便先要运用归纳法对经验素材加以排比、联想和历史因果关系的解释。

与此同时，对其研究和陈述方法有抵触甚至批判的旧人类学，因袭了启蒙哲学的许多主张。其运用的归纳、比较的方法，是启蒙哲学家确立的。其问题意识，也始于启蒙哲学。启蒙哲学家惯于在教会与新兴“世俗政府”和“市民社会”之间起中间作用，其提出的理论大多与此相关。经典人类学家之所以注重宗教和亲属制度的比较历史社会学研究，正是因为这两个领域对应着教会与“世俗政府—市民社会”。在对这两个领域进行研究时，他们更是因袭了启蒙哲学的“原始人幻象”。

启蒙哲学家内部分歧严重，但各派对后来人类学家专门研究的原始社会均加以集中关注。以对近代文明论有奠基性贡献的法国和苏格兰启蒙哲学为例，其中，孟德斯鸠的名著《论法的精神》（*De L'Esprit des Lois*, 1748）便含有大量有关不同原始民族外部生存环境、内部组成和“文化”（信仰、习俗、礼节以及民族气质）的论述。从孟德斯鸠起，一批法国哲学家相继做出了“社会学”意义上的研究，这些研究富有理性主义色彩，对文明进程特别关注，同时又主张整体和历史地看社会，并为此大量引据来自原始社会的证据。在英国，苏格兰道德哲学家如休谟、亚当·斯密等坚持社会不是社会契约的产物，而是个自然体系，是由人性派生而来的。为了“人性的证明”，那里的启蒙哲学家也极其重视原始社会，他们综合了许多来自不同区域的民族志素材，用以阐述自然道德、自然宗教、自然法理学等。

① [法] 福柯：《词与物：人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001年，229-506页。

无论是法国哲学家还是苏格兰哲学家，都信奉改良、改善或进步的法则，都用比较法来论证人性及其完善的进程。他们将自己的研究视作“人的科学”，而这一“人的科学”不但是经验科学，而且也是规范科学，它旨在基于社会中的人性之研究，为社会提供我们可称之为“世俗伦理”的东西。

对于经典人类学家的著述，埃文思·普理查德评论说：

我提到的那些作者以及他们之后的作者，都采用这种方法写下了大量作品，试图说明制度起源和发展的规律：从群婚到一夫一妻制婚姻的发展，从财产公有到财产私有制的发展，从等级制到契约制的发展，从游牧生活到工业社会的发展，从神学到绝对科学的发展，从泛神论到一神论的发展。有时，特别是在处理宗教问题时，往往从哲学家称之为人性的心理起源方面和历史起源方面寻找解释。●

经典人类学家的确关注制度起源和发展的规律，他们从事原始社会研究，正是为了从中找到这一规律。然而，他们之所以特别关注那些相异于西方的“社会习俗”，如群婚、财产公有、等级制、游牧生活、“神学”、泛神论等，并不只是为了说明最初的人文世界的面貌，他们更关切的是一夫一妻制、财产私有制、契约制、工业社会、绝对科学等的由来，而这些早已在启蒙哲学家那里以相通或不同的概念加以讨论。

作为一种问学方式，旧人类学与启蒙哲学的关联，值得身处新人类学中的我们重视。

新人类学给我们带来了具体而关系地看文化、整体地看社会、内在地看秩序的知识新风尚，也给我们带来了平等看待不同社会、宗教和哲学传统“和而不同”价值观。然而，与旧人类学相比，新人类学的哲学含量显然减少了。这兴许可以说是在纠正旧人类学的“大历史”偏差中付出了过大代价。

在新人类学中，不乏有勤奋运用“中层理论”者，也不乏有想从民族志学的案例研究中提炼出能肯定或否定既存哲学理论者。不过，这些优秀同人因担忧归纳和比较会再度引向文明的臆想，他们多数选择始于个案、止于个案。因而，他们即使有雄心要联系观察所得与哲学理论，他们所采取的办法，也多为个案否定法或个案证实法。借助这些方法，他们有的致力于证明某某西方哲人的某某论断不符合他们研究的某某社会共同体的“存在本质”，有致力于论证他们在某某社会共同体耳闻目睹的某某情形或故事完全如同某某西方哲人的某某玄学所形容的一般。马林诺夫斯基借美拉尼西亚案例对弗洛伊德的批评，近期大批人类学家对海德格尔的引用，即属于两种“民族志学哲学对话”的范例。这类对话，固然还是有其魅力的，但这类将哲学当作靶子或真理的做法，显露出新人类学忌讳哲学的心态。这令人怀恋旧人类学的“胆大”和“自信”。

当然，应强调，对旧人类学的回归，应坚持应有的反思性。经典人类学家依据的民族志资料，多数出自业余爱好者之手。即使这些资料算得上有一定价值，我们也必须看到，它们都来自有机地联系在一起的社会，但经典人类学家自视为“天职”的志业是书写“大历史”，他们为了自己的“天职”，将这些资料反映的事实强行从他们所在的社会分割出来，使它们丧失与其所在社会的关系，

---

① [英] 埃文思·普理查德：《论社会人类学》，第22页。

成为研究者掌控的知识财富。旧人类学的叙事让人以为，只有在古希腊、古罗马和德意志开拓出文明视野之后，世界才进入政治理性或道德境界。以今天的观点看，这样的历史心态，荒谬之处极其显然。如前述，在将启蒙哲学的“我思”转化为经验人文科学的“非思”中，旧人类学完成了其“大历史”构想，这一构想，存在着将自己的（西方的）文明视作世界其他文明的未来的问题，这一问题，迄今仍存在。

然而，“大历史”构想并非如新人类学奠基人想象的那样一无是处。

在《家庭、私有制与国家的起源》一书《第一版序言》中，恩格斯曾明确提出其对《古代社会》的一个值得重视的评价：

摩尔根的伟大功绩，就在于他在主要特点上发现和恢复了我们成文历史的这种史前的基础，并且在北美印第安人的血族团体中找到了一把解开古代希腊、罗马和德意志历史上那些极为重要而至今未解决的哑谜的钥匙。<sup>①</sup>

对恩格斯而言，在决定论意义上，《古代社会》以独特方式，“重新发现了40年前马克思所发现的唯物主义历史观”<sup>②</sup>，在历史构想上，它则与19世纪其他西方人类学早期著作无异，“发现和恢复了我们成文历史的这种史前的基础”，编织出了一条联通原始社会和古典文明的线条。

对恩格斯加诸于《古代社会》的历史唯物主义解释，对这一解释在苏联和新中国前30年实行的民族志学转化，我已给予了讨论；而对恩格斯指出的摩尔根的另一个贡献，我则尚需给予说明。

恩格斯称摩尔根“在北美印第安人的血族团体中找到了一把解开古代希腊、罗马和德意志历史上那些极为重要而至今未解决的哑谜的钥匙”。这句话含有两方面含义。一方面，它指向旧人类学那种将所有社会置于其之外的“自然史时间性”中考察的方法，它表明，在诸如摩尔根之类的经典人类学家看来，要理解诸社会的本质特征，便有必要确立一种超越所有社会的“外在时间序列”。另一方面，它意味着，西方文明这一催生近代先进性的思想体系，是与他者的创造有共同基础，是从这一基础上分立出来的。这便是说，经典人类学家的共同志业在于，在他们外在于所有已知人类社会的时间序列与内在于它们的物质或精神一致性之间寻找结合点。

可以认为，旧人类学的根本追求在于用某种超越文化疆界的时间序列来确定不同社会的历史性质。在这一追求下，包括摩尔根在内的经典人类学家必须先把近代西方文明的形态设置成存在过的和依旧存在的“其他文明”历史进步的目的地。无论他们如何感知和评价近代西方的一夫一妻制、财产私有制、契约制、工业社会、绝对科学，对他们而言，客观上，这些制度都是后发的。对于非西方，这些制度和认识的方式是新颖的，但在西方，其“初级形式”却可追溯到古代（如恩格斯说的“古代希腊、罗马和德意志”），可谓是西方文明的特征。这些特征，共同构成了一个与民族志学家呈现出来的“史前基础”之间的破裂，但这个破裂要产生，便需要积累，而要历史地把握这一积累的样貌，便要将西方文明的“初级形式”与原始社会习俗历史地联系起来。为此，经典人类学家必须博览群书，不仅要精通印欧、闪米特、东方诸区域的“圣书”，而且要熟知业余和专业的民族志学作品，不仅要沉浸于他们的“民族志世界”，还要将自己的见闻与古典文明

① [德] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，第4页。

② [德] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，第3页。

研究的成果联系起来。

对于西方文明诸因素在古代基础上实现的近代系统化,多数启蒙哲学家和经典人类学家不仅乐见其成,而且努力地自担其纲领制定者的角色。

然而,在旧人类学中,似乎还隐约存在某种“另类认识姿态”。比如,摩尔根即志在身体力行,表明联结原始社会与西方文明对于现代人文世界有着高度重要性。可以认为,这便出于某种“另类认识姿态”。

这一“另类认识姿态”在“大历史”中的存在,不是没有背景的。在很大程度上,它缘自内在于启蒙运动的批评思想。

对于文明进步论及进化论,启蒙运动至旧人类学之间的两个世纪,多数“知识阶级”身在其中,作为局内人,他们中有些人致力于推进这一观念,有些人则心存疑虑。那个时代,不仅有理性—智识主义者,而且也有反理性—智识主义者,不仅有自然主义者,而且也有神秘—情感主义者。对于“大历史”,乐观主义的文明进步论占主导地位,但不是没有对立面。在近代之前,欧洲知识—思想史中,相继有黄金时代经白银时代、青铜时代、英雄时代衰降至黑铁时代的历史时间系列“神话”及世界末日的宗教思想。在启蒙运动中,这类对历史衰降的“感知”,时而也会在“高贵的野蛮人”、城市生活的“恶之花”之类意象中得以部分再现。更重要的是,如史铎金指出的,对于外在于任何“民族精神”的“大历史”时间感,18世纪在德国哲学里出现了系统抵制。在抵制英法文明进步论中产生的德国“文化”观念,刺激了关于浪漫主义的历史想象。这一想象不将历史的时序视作是外在于社会的,而将之与诸民族及其历史的“内在本质”相联系。到19世纪,这一想象已在德国的史学和比较哲学研究中得到广泛运用。德国学者从中推导出的历史认识,大多带有文化多元论的色彩。他们大多将“文明”限定在物质文化领域,相信历史时序的决定因素是“文化”,亦即“文明”的精神方面,也相信,这一精神方面是民族性的,而非超民族性的。<sup>①</sup>

启蒙和旧人类学的分歧由文字表达,这些文字既已成为历史文献,给后世提供了看法形成的参照系。正是诉诸于这个参照系,列维·斯特劳斯这位20世纪大师才可能在卢梭的著述里找到热爱“野性思维”的理由<sup>②</sup>,众多其他新人类学家也才可能从维科的“诗性智慧”、赫尔德的“民族精神”、哈曼的“巫师激情”中获得被笛卡尔和康德拒之门外的灵感。<sup>③</sup>

可以想见,启蒙运动同时存在“阴阳”两面,其势力关系,既是结构性的又是历史性的,二者在历史时间中势力彼此消长。就其在人类学学科中的表现看,在经典人类学时期,进步理性势大,在新人类学时期,它的势小。而对反因素亦是随着时间推移而发生势力变化,维多利亚时代,它的势小,但随着20世纪的来临,它紧随“文化化”的脚步,至少在北美获得了主导地位,而这一可谓“德国因素”的东西,也在普遍主义占支配地位的英法新人类学中谋得一席之地(埃文思·普理查德的人文主义人类学,便是一个表现)。

① George Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, pp.20-25.

② [法]列维·斯特劳斯:《关于人的科学的奠基人让—雅克·卢梭》,《结构人类学》II,第433-442页。

③ [英]柏林:《启蒙的三个批评者》,马寅卯、郑想译,南京:译林出版社,2014年;Louis Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

文化与文明的概念对立，确实曾形塑了西方新人类学“国别传统”及其与非西方民族志学的差异。然而，是不是这些差异导致了“冷战”和“文明冲突”？传承“原始蛮性”的文化论，是否必然如埃利亚斯想象的那样<sup>①</sup>，比近代西欧文明论大传统更易于滋生血腥？如果是这样，缘何即使是英法普遍主义社会人类学解释，都选择了作为启蒙中的反启蒙因素的文化论？相比于西方新人类学，20世纪80年代以前的一个相当长的阶段中，西方之外的国家保持进化论，是否有其更深层次的理由？这些问题，易于引发争议，但难以回避。

在我看来，启蒙运动的历史时间双重性，既是知识—思想史事实，又具有促发理论再思考的潜力。

如果说摩尔根是在非西方土著部落民族中找到了古代希腊、罗马和德意志文明的史前基础，那么也可以是，他是从外在于西方“民族精神”之外的“他者”中找到了构建历史的“客观”元素的。矛盾的是，在化合这些元素时，他不加质疑地将西方文明当作有史以来文明最突出的地标。他将这一地标当作超文化的“外在历史时间”，并为它找寻内在于原始的证据，殊不知所谓“外在历史时间”却一样是来自于文明之内的，只不过这个文明是西方的，是在西方文明的局部土壤上生长出来的累积性历史时间观和科学宇宙观的衍生物。

这个吊诡，似乎普遍存在于经典人类学中，在新旧人类学过渡阶段中以相当有启发的方式保持着旧人类学风范的弗雷泽，亦莫能外。在其名著《金枝》<sup>②</sup>中，弗雷泽用来自意大利丛林的祭祀神话“包裹”来自世界各地的有关死亡和复生巫术和禁忌仪式的民族志、民俗学和历史记载，将其对历史的巫术、宗教和科学三分法深藏于一部如史诗一样引人入胜的作品之中。在被其认为的三个时代当中，弗雷泽用力最多的是巫术时代，次之为宗教时代，他令科学时代在文本中滞留于依稀可见的境地中。然而，恰是那个仅是依稀可见的科学时代，为弗雷泽提供的历史时间的惟一参照。

兴许是因为看到了启蒙和旧人类学运用的那一所谓超然世外的历史时间之西方本质，清末，康有为才一面接受西来的积累性进化时序，一面引据古代中国的治乱观点，将这一时序界定为据乱、升平、太平三世的递进，而他似乎也正是出于对西方“民族精神”世界化的警惕，才一面接受西来的积累性纪年法，一面试图以孔子历替代“耶稣历”的。<sup>③</sup>

前面我提到，盖尔纳在比较苏联与西方民族志学时说，前者倾向于从“客位”来理解“ethnos”，后者则倾向于坚持“主位”看法。其实，苏联引领的那种“客位民族论”和与之相关的历史唯物主义历史观，也并不是纯“客位”的，因为，它经常与从德国浪漫主义历史观中得到激励的“民族自觉”运动相交织。

无论文明进步论，还是“民族精神”，都是人类中心主义世界观，在这个世界观形塑的历史时间形态，相互有差异，但在一个问题上却是一致的：这些历史时间形态，固然都与人对宇宙的认识相关的，其“历法”可谓这是这一认识的结果；然而，作为与自然相分以至对立的文明或文化

① [德] 埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会发生和心理发生的研究》，王佩莉、袁志英译，上海：上海译文出版社，2009年。

② [英] 弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，北京：商务印书馆，2013年。

③ 王铭铭：《升平之境：从〈意大利游记〉看康有为欧亚文明论》，《社会》2019年第3期，第1-56页。

的组成部分,这些时间形态并不等于宇宙的动态本身。宇宙的动态,是否才是决定“在世界中存在”的方式?

在西方,19世纪末20世纪初,诸如罗伯逊·斯密、马雷特、弗雷泽、涂尔干、列维—布留尔、莫斯等社会人类学家,在文明起源研究上见解有所不同的拉策尔、巴斯第安、史密斯、波亚士等传播论—文化区民族学家,在继往开来中,持续致力于构想原始与文明之间的历史关联,追寻人文世界的“原初形式”。此后的一百年,在回溯先辈功业中偶尔也触及那个“原初形式”的人有之,但他们成了极少数,其他绝大多数人则成了“历史构想”的激烈或温和的反对者。

在东方,同时期,这些不同流派被用于服务于“国族营造”的学术工程,有的(如传播论—文化区民族学)被当作民族史研究的智识资源,用以促进国家的整合,有的(如功能和结构—功能社会人类学)被当作现实社会生活研究的方法,用以把握传统与现代的复杂关系。到20世纪后期,在相当长的时期里,国内前辈带着“建设新中国”的关怀回到转化了的旧人类学中,在刚被识别出来的少数民族中从事深入的田野工作。他们所完成的研究之扎实、所采取的比较视野之开阔、所怀有的“大历史”关怀之深切,甚至令人不禁感念19世纪经典人类学。遗憾的是,从那个既已逝去的年代的总体形貌角度看,这些值得称颂的成就又像是易碎的器皿,经不起折腾,对比而论,经得起折腾的,竟被列氏不幸言中,这就是那种“不愿永远自视不同”的主张。这一主张反对文化上的好古主义,但它不等于“西方主义”(“-ism”通常也含有“学”的意思),因为,它如德国的浪漫主义对法国的进步理性的抵抗一样,在祈求文明现代性中含有对它的抗拒,表面“他者为上”,实则并非如此。这一主张无视“各美其美”的重要性,又时常“钟摆”到“他者为下”这另一个价值观方向上,在“各美其美”中,无缘于“美人之美”的境界。<sup>①</sup>在它的庇荫之下生长出来的存在体,能借助摩尔根在殖民化国家(美国)内的“少数民族”(印第安人血族团体)中找到的那把“钥匙”,得出某种有关未来的“论断”,却不能将同一些方法用于跨文化(inter-cultural)理解,更谈不上对“超文化”(trans-cultural)的境界有什么兴趣了。

在现代性成为“殖民文明”的过程中,我们这个背负天下负担进入新世界的国度,曾有过许多比部落酋长和巫师高超的人文学者。他们有的从“我者为下”的阴影中脱身而出,深入那些被列维·斯特劳笔下民族鄙视的传统之中,以求索其“性命”为己任,有的则返身而入“他者为上”之境,在那里,思索着“极西”文明的源流与价值。相形之下,在作为现代世界体系的组成部分的社会科学中,对某些所谓“理论”的不求甚解式运用,既已将“我者”化为被分析和解释数据,将“他者”奉为从事分析和解释的“主体”。如果说这一在东方被运用的社会科学还有什么自己的“主体”的话,那么,这个“主体”充其量是在被其框定的国内被研究者面前才得以梳理自身的形象,而即使是在这类情况下,其“主体”形象依旧要凭靠使他们不求甚解的“域外主体”来加以塑造。正是出于这个原因,我们这方的社会科学“西方主义”,既不真的是“西方学”意义上的“西方主义”,又不真的是“东方主义”,它是在二者之间接近真空的范围内谋求“生存权”的存在体。

通过有改变地运用新人类学原理,解释经典人类学家早已关注的“文化遗存”,如中国东南

<sup>①</sup> 费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社,2004年。

的家族组织和礼仪、祠庙的空间格局和节庆、历史的“治乱”，西南的物质文化、土司制度与文明的复合性，乃至留存或被重新创造的各种欧亚大小传统，我兴许还算是给先贤献上了一份微薄的“供品”。然而，我并没有幸免于社会科学的“精神分裂”。我可谓正是上述存在体中的一员。

我时感自己是个70多年前费孝通先生戏称之为骑着瞎马的“知识阶级”。然而，问题似乎不只是没有在规范知识的“体”和技术知识的“用”之间找到结合点，似乎不只是在丧失了道统之后“有了不加以实用的技术知识，但是没有适合于现代社会的规范知识”<sup>①</sup>，它似乎比费先生告诫我们的更加严重。我归属的这个集体性“盲人”之所以盲，是因为他用了他人的眼睛换了自己的眼睛，用他人的“体”换了自己的“体”，而在置换的眼睛或“体”之后，却从未对这两双眼睛、这个“体”之所以然有真切的了解，我们“知识阶级”急忙地将来自“极西”的“体”转化成了“用”。

摩尔根《古代社会》在一个历史阶段的教条化，本质上就是因为“体”转化成了“用”。

对于旧人类学的整体把握，教条化固然无益，新人类学那一通过经验主义主张的运用对学科实施的去哲学化，作用也不见得正面。旧人类学为新人类学奠定了学科话语基础<sup>②</sup>；当它与启蒙哲学和“大历史”的关联被新人类学切断之后，学科付出了高昂的代价，损失了一些原有的“软实力”。

要挽回损失，惟有借助上述方法，回到被丢进“历史垃圾箱”中去，用心于重新发现这些早期经典的思想价值。

对于摩尔根那代经典人类学家在文明中的地位，人们可以有不同的理解。然而，我却确信那代人是一个更大历史情景的内在组成部分，他们使用的方法和得出的结论，后人可以给出负面评说，但这些评说无法颠覆一个事实，即如果说那代人缔造了一种人类学，那么也可以说，这种人类学富有高度的“大历史”意识，有了这种意识，他们的研究便不局限于人类学，而且也富有哲学意味。这种视野开阔、与哲学不分的“人的科学”，兴许会因比“我思主义”的哲学更注重“非思”而在思辨上难以超越哲学，也兴许会比“格式化”的学科界线模糊而有碍知识的社会分工和利益分配（摩尔根本人便不是一位“职业人类学家”），但在一个知识零碎化时代，它的模糊性和“无用性”，却弥足珍贵。

在时间从这种“人的科学”身边流过之后，那一部部经典成为一座座丰碑，我们即使只有时间和精力对其中的一座投以凝视的目光，也会给自己带来精神的滋养。当然，必须重申，这不应意味着应该教条地或不假思索地迷信经典。我们应当容许自己发现经典所没有妥善处理的矛盾，其中包括文明与文化的矛盾，理论与经验的矛盾，普遍与特殊的矛盾，外在性与内在性的矛盾，变迁与绵续的矛盾……因为，鉴知了种种矛盾，我们会在内心生成与之相关的某些“问题意识”；其中，一个是：如何处理外来与内在的历史与“世界智慧”之间的关系？摩尔根对技术学和社会结构的同时关注，梅因、巴霍芬、古朗热、麦克伦南对礼法、神话、家族、婚姻的诠释，泰勒对泛灵论的绵续与历史转化的辨证，弗雷泽对巫术穿过宗教默然与科学构成的联系的“认证”，都从各自角度触及了这个问题。在他们的“大历史”叙述中，尤其重视考察超人间的物的因素和神圣性的因素，重视从这些因素的“化合”中找寻“超文化”历史时间的自然或神圣根基。我感觉到，

① 费孝通：《论知识阶级》，吴晗、费孝通等著：《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社，1988年，第21页。

② George Stocking jr., *Victorian Anthropology*, pp.314-323.

在新世纪，有必要回到这些解释，尤其是回到这些解释中的那些非自我中心、非人类中心的部分，以它们为线索，寻找联结历史与宇宙的纽带。

还应表明，不迷信经典，意味着在贯通新旧人类学中守护新人类学的那一尊重被研究文化的传统，因为正是这个在非西方世界尚待被理解的传统，让我们鉴知了旧人类学“大历史”叙述的西方中心主义问题，正是这个传统让我们的心灵向我们在研究中遭遇到的“当地观念”或“非正式哲学”开放，而这些观念或哲学，包含着不少有助于我们理解历史与宇宙之关系的因素。

在那些曾经被西方新旧人类学视作被研究对象的社会中，既已出现化客体为主体的努力。这些努力起初鉴于殖民主义话语支配问题而曾转向“土著研究土著”，或更准确地说，“公民研究自己的社会”的社会学。过去几十年来，这种社会学的漠视被研究者视角、局限于国族体制、对人间之外的世界不加追究的弱点，慢慢显示了出来，使学者们看到，这门学科几近天生地具有西方文明自负偏向。他们返回了人类学。时下，非西方人类学家正在争取获得世界身份，如同不少被国族纳入其中的少数民族正在争取其国内学术话语权一样。他们不甘滞留于“非西方”这个政治地理概念限定的那个空间中，不甘服从外界对其所在文明的“地区特殊性”的规定，他们试图从“地方”的地位脱身而出，因而，他们用世界性来形容“土著人类学”。与此同时，他们拒绝用西方的普遍主义或文化相对主义来界定这种知识，而倾向于用“特殊世界性”来理解它。然而，这种特殊世界性的根基何在？它几乎惟有从殖民现代性传入之前的状态中发现，而这一状态又一向是西方人类学家所致力于“把握”或“理解”的。几乎是在命定之中，非西方的特殊世界性人类学正在与西方新旧人类学产生某些别致的综合体。带有“民族精神”之浪漫学者们，兴许并不愿意承认这些综合体的文明杂糅本质。不过，如果它有助于我们迈向历史与宇宙之关系的重新领悟，那么，它也是有益的，值得期待的。

责任编辑：杨 东