

国外民族学现状

汤正方 编译



中国社会科学院民族研究所

一九八〇年八月

说 明

《国外民族学现状》是根据最新俄文材料编译的一个资料集。这些材料的作者难免会有各种局限性，但这个资料还是从不同的侧面客观地反映了当前美国、西欧、东欧、苏联民族学发展的一些状况。“世界民族学机构”这部分材料，则在一定程度上反映了亚非拉各国民族学的一些情况。这个资料表明：第一、各国民族学的名称不尽相同；第二、对民族学的对象、任务、范围及其与相邻学科的关系的理解，不仅存在理论上的分歧，而且保持传统上的差异；第三、各国民族学的指导思想、运用的方法和提出的问题很不一致，在观点、立场上甚至是针锋相对的。尽管如此，从这些资料可以看出各国民族学发展的一般趋势，它们具有某些共同的因素，以致人们有理由把它看成是一门单独的世界性学科。当前，我国学术界正在考虑我们中国民族学的问题。现将该资料印出，供研究参考。由于时间仓促，翻译编排上的错误可能不少，请批评指正。

编 译 者

一九八〇年八月五日

目 录

一、民族学的历史回顾

二、美国民族学的现状

三、西欧民族学的现状

四、东欧民族学的发展

五、苏联民族学的发展

六、国外民族学机构

1. 民族学研究所

附：苏联民族学研究所

2. 民族学学会

3. 民族学杂志

4. 民族学博物馆

一、民族学的历史回顧

民族学（源于希腊文 *ethnos*，即部落、人民，和……*графия*）是研究民族和其他族类共同体及其族源、习俗、文化历史关系的社会科学。民族学的基本对象是构成各族面貌的传统的日常文化特征。民族学的主要渊源是以直接观察各族生活的方法（观察站和考察队研究、文物搜集等）所获得的资料，同时也利用书面调查资料。民族学同其他学科（考古学、历史学）协作来恢复民族史、原始社会制度（依据现代各族中存在的残余）的面貌。民间创作课题，把民族学和艺术学、民俗学联系在一起；经济活动和社会结构的研究，使民族学同经济学、社会学联结起来；语言的系属关系和相互影响的课题，又把民族学同语言学联系在一起，等等。在研究各族和自然环境的相互影响、分布类型和编制民族学地图的时候，要利用地理资料。各族的流动和人口的研究，与人口学共同进行，而族源则与人类学共同研究。民族学既要提出和解决习俗改革、现代民族过程、新民族的形成、与残余斗争等民族方面的认识问题，也要提出和解决这方面的实际问题。

早在远古时期，随着人们对邻近的民族和遥远的民族兴趣的产生，就开始积累了民族学的知识。在古代东方帝王的铭文中，在圣经和其他资料中，提到许多部落和民族，艺术文献保存了对其代表的描绘。古代作者（希罗多德，克谢诺方特，普利尼·斯塔尔希，塔西陀等）逐步记叙了其他民族

及其习俗，他们的地理视野由于希腊的殖民化和希腊罗马的征服而扩大了。在斯特拉邦(公元前一世纪末至公元一世纪)的《地理》一书中，提到了800多个民族，他们居住在从不列颠岛到印度、从北非到波罗的海沿岸的土地上。司马迁(公元前一世纪)的《史记》等包含了东亚民族的资料，等等。

中世纪时期，拜占庭和阿拉伯作者，西欧编年史作者，留下了有关欧洲和地中海各民族的记叙。普拉诺·卡尔皮尼，威廉·鲁布鲁克，特别是马哥·波罗的游记，扩大了中世纪欧洲人对东亚和南亚各族的认识。

在新大陆发现时期(从十五世纪中叶起)，民族学知识急剧增长。欧洲人在美洲和非洲接触了不明来源、具有另一种文化和面貌的各个部落。西班牙人(X.哥伦布，B.德拉斯·卡萨斯，J.德兰达等)有关美洲土地的记叙，对民族学是重要的，因为很大一部分印第安居民及其文化，在欧洲人征服过程中被消灭了(马雅人、印加人等)。

在殖民掠夺和地理发现过程中，荷兰人、英国人和法国人(十七至十八世纪)接触到北美印第安人(有关他们的资料，主要是法国传教士Ф.拉菲托等人留下的)、大洋洲(Ж.Ф.拉皮鲁兹，П.库克等的记叙)、澳大利亚和非洲的土著居民。民族学资料的积累，引起了对这些资料进行科学思考的尝试：把原始时期当作人类幸福的童年加以理想化(Ж.Ж.卢梭，Л.狄德罗等)；关于习惯和道德决定于地理环境的思想(Л.孟德斯鸠)；每个民族的文化进步(沃利特尔，A.弗格森)和文化具有独立价值(И.Г.格尔特尔)的思想。

从十九世纪初开始，人们对欧洲民族的民族学的兴趣增长了(出现了Volkskunde[民俗学]一词)。出版了德国

民间神话和歌曲（Л.И.阿尔尼姆，格里姆）；Я.格里姆，B.曼哈尔德等有关民间信仰和法国神话的著作，是神话学的基础，他们从把自然现象神化的古老神话中引伸出民间文学和民间习俗。

到十九世纪中叶，民族学形成为一门独立的科学。在巴黎（1839年）、纽约（1842年、伦敦（1843年）出现了民族学学会；十九世纪下半叶民族学的基本派别——进化学派（Э.泰勒，A.巴斯鼎，Л.Г.摩尔根等），在进化论影响下形成了。学派的主要思想是：人类文化的统一、文化从低级到高级（从野蛮到文明、从群婚到对偶婚等）的演变、文化上的差异，都是不同发展阶段的结果。但是，对十九世纪说来是进步的进化学派，把历史看做是各种文化因素独立进化的总和，一般发展规律是从人类“心理统一”中引导出来的（A.巴斯鼎）。摩尔根把社会进步同生存手段的发展联系起来，接近了对历史所作的唯物主义解释。

马克思主义奠基人在创立自己的原始社会史学说的时候，利用了摩尔根的著作和其他进化论者的著作。恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》（1884）一书，马克思和恩格斯的《德意志意识形态》、《资本论》、《马克公社》、《劳动在从猿到人过程中的作用》等著作，包含了马克思主义原始社会史和阶级社会产生学说的基本原理，这些原理对民族学在方法论上具有原则意义。它们早在十九世纪就对民族学产生了影响。

从十九世纪末起，民族学考察主要是由民族学家进行的：大量的考察队工作在托里斯海峡诸岛（1898）、太平洋北部（1899—1902）和其他地区。资料是根据事先制订的计划搜集的。在帝国主义时代，出现了否定历史过程的统一性

和进步性思想的反动趋势。K.斯塔克,Э.维斯特马克,Г.库诺夫企图推翻群婚概念,证明家庭从来就是个体的。B.施密特神甫提出了原始一神说理论,其使命在于使民族学关于原始信仰的资料同基督教教条协调一致。传播学派开始成为有影响的学派,这个学派的代表(Φ.格里布内尔,Ч.里弗斯等;参阅“文化历史学派”条目)用文化从发达中心(如古埃及)在地理上向外传播的论点和外来说,取代了文化发展的思想。在美国,Φ.博厄斯民族学派(A.克罗伯,Π.雷丁等)对于北美印第安人的具体的民族学研究作了大量工作,阐明了“文化区”及其相互联系,但准确地认定事实并没有使他们作出历史的综合。

二十世纪初,法国Э.杜尔干社会学派(M.莫斯等)对民族学的影响是很大的,其代表所依据的是杜尔干制定的“集体观念”的概念;Ж.利维-布罗利创立了基于人和自然有力参与观念的原始的“前逻辑思维”理论。

1914—1918年第一次世界大战之后,在德国民族学的影响下,形成了英国功能学派(Б.马林诺夫斯基, A.雷德克里夫-布朗等),它把文化看作是完成必要社会功能的各种成规体系。功能学派的学者研究文化的同步机制,认为历史研究不是主要的。英国殖民当局在建立臣民“间接管理”体制时,就运用了他们的结论。

二十世纪三十年代和四十年代初,种族主义是资产阶级民族学最反动的流派,它是希特勒德国的官方思想体系;论证法西斯的帝国主义意图,是“高等种族”学说的使命。

早在二十世纪初就对民族学产生影响的弗洛伊德主义方法,是美国民族学民族心理学派(A.卡迪纳,Р.贝尼迪克特等)的基础,这个学派认为各种文化的发展,同“中等”

心理学类型的人，即这种文化的代表者，有着直接的联系。五十年代批判这些理论之后，M.赫斯科维茨的“文化相对主义”和新进化主义（J.斯图尔德，J.怀特），就成为美国民族学的新流派。

在多数西欧国家里，在1939—1945年第二次世界大战以后，民族学是沿着两个基本方向发展的：本民族和邻近民族的研究（C.埃里克森等）及非欧洲民族的研究；后一种研究的主要流派是结构主义。古老“传统”社会的研究主要是由雷德克利夫—布朗的后继者进行的。文化传统本身（神话、礼仪等）被看作符号系统，并且用结构语言学和信息理论的方法来研究（K.利维—斯特劳斯）。

二十世纪的一个特殊的知识领域，就是斯拉夫民族学（J.奈德利，K.莫申斯基，Я.茨维伊奇的综合性著作）。

亚洲国家（日本、印度、土耳其等）民族学者的数量和科学水平的大大提高，是二十世纪下半叶的特点。这里研究的主要对象，是本国主体民族的起源、历史和文化，同时也研究小民族。

在非洲国家里，民族学者对于非洲文化史、它们的历史统一、同其他大陆文化的联系、传统的社会制度和民间创作都非常重视（塞内加尔、尼日尔、加纳、乌干达等）。

在许多外国学者的研究中，马克思主义的影响日益显现出来：召开专门讨论会，主办讲座，出版有关民族学的历史唯物主义方法的书籍（英国的P.非奥特，法国的M.戈德利，Ж.休尔-卡内利，P.马卡留斯等，美国的V.奥斯沃特，等）。在第九次国际人类学和民族学大会上（1973年，芝加哥），曾就马克思主义民族学问题组织了专门的讨论会。

马克思主义是社会主义国家民族学中占统治地位的方法

论，这些国家正在开展物质文化研究、绘制物质文化地图、工人和城市习俗研究、民族社会学研究、欧洲以外各国民族学研究。在社会主义国家体系内，民族学研究计划和其他合作形式得到不断协调。

撰稿者：Ю.В.勃罗姆列伊
С.А.托卡列夫

译自《苏联大百科全书》《民族学》条目。
第8版，第30卷，第302—303页。

二、美国民族学的现状

民族学现状的特点

在一个短短的概论中，要阐明欧洲和北美各国民族学的现状是非常困难的。这种现状的特点是：运用的方法和提出的问题极其多种多样，而对民族学一般任务及其在相邻学科中的地位的理解又很不一致。每个国家都有自己的传统，而且往往不只是一种传统。

一方面，在欧洲和北美各资本主义国家里，存在着理论上的意见分歧。另一方面，在民族学任务（和这个科学的范围）的理解上，欧美学者之间又保持着传统上的差异。欧洲各国至今还坚持把民族学（在我们广义的理解上）划分为截然不同的两个领域和兴趣的两种方向：对本民族的研究和对别的民族主要是非欧洲民族的比较研究。这两种研究领域，德国人相应地称之为 VolKsKunde（民俗学）和 Vol-KerKunde（民族学），法国人称之为 traditions populaires（民俗学）和 ethnologie（民族学），英国人称之为 folklore（民俗学）和 Social anthropology（社会人类学）。在美国，几乎没有这种划分。

这两种方向从最初起是互不相干的，它们甚至产生于不同的时间和出于不同的根源：本民族研究（Volkskunde）是十九世纪头几十年在欧洲民族解放运动高涨和激起对本民族历史和传统兴趣的基础上产生的；非欧洲民族的研究（Vol-kerkunde）无疑是在十九世纪中叶由于欧洲国家的殖民扩张

而产生的。

文化相对主义

在北美，在克服民族心理学派之后，即大约从1950年起，开始占优势的学派有：第一、所谓文化相对主义，第二、重新复活的各种进化主义。此外，还可以看到自发的历史主义倾向和进步学者某种接近马克思主义的尝试。

文化相对主义，时而称为“价值理论”，它的主要思想就是，承认各民族过去和现在创造的各种文化的价值是平等的。

文化相对主义的思想不完全是新的。弗兰茨·博厄斯早就非常清楚和明确地提出了这种思想。可以认为，美国民族学的“价值理论”是从他开始的。近几十年来，在民族学著述中，“价值”概念是经常使用的。1950年，在纽约民族学家代表会议上发生了一场关于文化中的“价值”是什么东西的争论。梅尔维尔·赫斯科维茨（1895—1963）是“文化相对主义”的主要的和最著名的代表。

梅尔维尔·赫斯科维茨

这个著名的科学活动家是博厄斯和戈登威泽的学生，他是作为体质人类学家和人种学家开始自己的科学活动的。后来，他从体质人类学转而从事“社会人类学”的研究，并且从社会方面考察了种族问题。他在《人和人的创造》这个巨著中，高度概括地阐述了自己 在民族学问题上的观点，稍后，这个著作经过压缩又以《文化人类学》为题重新再版。

正如已经指出的，文化相对主义的基本论点就是：承认每一种文化具有独创的性质和充分的价值，否认“我们的”，

即欧美的评价体系的绝对意义，换句话说，在对比各民族文化时，原则上拒绝民族中心主义和欧洲中心主义。赫斯科维茨指出，我们没有权利把我们欧美的道德概念当做绝对的东西：它们是相对的。举一个例子：一夫多妻或一妻多夫在欧美是为社会舆论所谴责、为法律所禁止的。但是，父权制一夫多妻家庭在达戈麦是完全正常和合法的社会单位。它是在民族长期的历史过程中形成的，能很好地与经济条件相适应。它对达戈麦人是很好的。

然而，不仅不同的民族对相同现象的评价是不同的，而且文化综合体结构本身也可能是不同的。每个民族的文化常有某种“文化核心”——该民族文化的最重要的特征。例如，在现代欧美文化中，最重要的是工艺学；在中世纪的欧洲，最重要的是超自然主义，即宗教思想体系的把持；现代美拉尼西亚人最重要的是社会“威望”；印度托德人最重要的是水牛；在波纳帕岛（密克罗尼西亚群岛）上，最重要的是薯蓣。

一般地说，赫斯科维茨在比较各民族的文化时更倾向于强调它们的共同点，而不是它们的差异性。对他来说，最重要的是“共相”（中世纪哲学用语——译者），即全人类文化的特征。这些特征在不同民族文化中的表现可能极不一致，但他们本质上是共同的。例如，不同类型的各种社会组织：男人联盟和妇女联盟、仪式集团和军事集团、手工业行会、俱乐部，等等，所有这一切不过是各民族（不论是“无文字的民族”，还是“文明的民族”）都具有同样的数量、型式和职能的各种团体的不同类型。各民族教育青年的方法不一样，但它们全都服从于同一个目的。民间创作有不同形式，但它的基础，即美的憧憬（或“美学的冲动”），毫无

例外，是一切民族所固有的。

赫斯科维茨在书的结尾一章谈到了“人类学”（即民族学）实际的应用意义：它教育人们对每个民族的文化采取关心和尊重的态度。不能借口某个部落没有独立发展能力而赋予自己以干涉它的生活的权利：这种肆无忌惮的干涉会产生不满、不信任，以及孕育着未来的冲突的委屈。帮助人类永远结束类似现象，对世界政治起积极的促进作用，是任何先进科学的任务。在这里，人类学的作用是巨大的，它应该维护每个民族独立发展的权利。“承认权利、正义、美可能有多少种不同的表现，文化就有多少种。这里显示的不是虚无主义，而是忍让精神”。简要地说来，这就是梅尔维尔·赫斯科维茨的文化相对主义理论①。

这种理论健康的进步内核是显而易见的。对每个民族哪怕是落后民族文化的尊重，对每种文化的创造者——各民族采取认真和谨慎的态度，拒绝欧洲人和美国人把自己作为绝对文化价值的代表者和在这些问题上绝对正确的裁判员的高傲的自我吹嘘，所有这些无疑是值得认真注意的健康的科学思想。

然而，要知道，任何最正确的思想，如果离开现象的一般历史联系而率直地加以推行，就可能走到荒诞无稽的地步。这里同样如此。在把“相对主义”原则过分片面地运用于具体事实时，不难发现这样做所必然产生的牵强附会和不合理的行为。在完全承认各民族平等的原则时，我们未必能

①参阅：M.赫斯科维茨：《文化人类学》，纽约，1948年，第178—180、185、234、260、349—350、484—489、538—547页。

要求尊重这样的“文化价值”，如新几内亚猎取人头的习俗、古罗马武士的角斗、中世纪宗教裁判所的麻杆屑、法西斯德国的集中营，等等。价值的“价值”仍然是不同的。我们的批评不止一次地指出过文化相对主义的这种弱点①。

进化主义的复兴

进化主义思想的复兴，是近三十年来美国民族学文化中非常显著的进步趋向之一。经过谈论人类文化进化都被认为是不能接受的这样一个长时期以后，即经过博厄斯学派统治，而后是民族心理学派统治的年代之后，“进化”概念重新赢得了合法的权利。

而且，不同的作者都试图按自己的方式来弄清楚“进化”一词本身的准确含义：它是否必然意味着进步或者有目的的和不可避免的变化？或者意味着由低级向高级、由简单向复杂的过渡？或者只意味着适应程度的提高？是否可以将达尔文生物学中的物种进化学说运用于文类文化？针对这些问题，华盛顿人类学协会为纪念达尔文的名著发表一百周年（1957—1958）举行了一次专门的讨论会，这次讨论会的材料作为特刊已予以发表②。参加讨论和编辑特刊的著名学者有人类学家、民族学家、语言学家、考古学家：欧文·哈洛韦尔，多泽夫·格林伯格，莱斯利·怀特，G. 默多克，克莱德·克拉克洪等。

①参阅：C.H.阿尔塔诺夫斯基：《人类的历史统一和文化的相互影响》第57—83页。

②参阅：《进化和人类学：一百周年的评价》，华盛顿，1959年。

莱斯利·怀特在《文化人类学中的进化概念》一文中写道：“现在有迹象表明，文化人类学中反进化主义的时代已接近结束。我们似乎走出了黑暗的山洞，或者已从恶梦中惊醒。为了同这种有益的科学概念（进化一作者）作斗争，我们花费了许多宝贵的时间，然而进化理论在文化人类学中重新占有了自己的地位，显示了自己的价值，如同在其他科学领域早已如此一样”①。默多克指出：“如果进化一词要在人类学词典中取得自己的合法地位，它就应该象它的生物学原型一样，不是表示某种模糊的抽象概念，而是表示合乎规律的适应性变化的一种十分具体的过程（of orderly adaptive change）”②。

莱斯利·怀特

美国著名的民族学家、密西根大学多年的教授莱斯利·怀特的著作，最精湛地体现了新时代的进化主义。

《文化的进化》（1959）是怀特最重要的理论著作。他有关许多原则问题的其他论文收集在《文化的科学》这本论文集之中。

“文化”是莱斯利·怀特全部科学观的中心概念。他认为，文化是象征的总和，准确些说，是人创造象征的能力。怀特说，文化是“肉体之外的”（extra-somatic），基于象征主义的（dependent upon symboling）事物和行为（events）的时间上的连续统一体。什么是象征和象征主义呢？在怀特看来，这是人随意赋予事物以事物本身所不具有的某种意义的能力。只有人才具有这种能力，这是人区别于其他

①同上，第125页 ②同上，第143页

动物的主要标志。

怀特关于各种象征在人的文化中的意义和人不同于动物的创造象征的能力的思想，是非常有趣的^①。然而，他把全部文化同各种象征等同起来未必是正确的。要知道，在人类文化中，人所创造和利用的事物就其直接使命而言，不论其赋予它何种象征意义，都是非常多的。例如，住宅和服装为人服务首先是直接用于御寒，防热、防雨等，也就是说，完全不管人们将来可能赋予住宅、衣服或其他物质文化物品以何种象征性的意义。因此，怀特给文化提出的定义尽管是有趣的，但明显的是过于狭窄。

“进化”概念在莱斯利·怀特的理论中所占的地位也不亚于“文化”概念。他是在十分深刻的意义上使用这个词的：他把这个词同在时间空间坐标体系中来考察现象的方法论联系在一起。他把现象仅仅列入时间坐标，就导致历史地来考察现象；而把现象仅仅列入空间坐标，就导致考察文化中重复出现的过程。作者也站在生物学和物理学的高度来区分把现象列入时间坐标、空间坐标还是空间时间坐标。

莱斯利·怀特是从能量学说的观点来考察文化的进化的。在整个宇宙中，热力学规律处于支配地位。依据这种规律，能量在空间上是力图均衡散布的，而宇宙结构则力图简化（增加熵）。但在活的机体中，过程是朝相反的方向，即朝能量积累和结构复杂化的方向发展的。文化的发展在于，文化本身是“负荷”（harnessing）能量，也就是为便于人

①但这种思想并不是新的。三十年前，著名的德国哲学家、新康德主义者埃恩斯特·卡西列尔就发展了这种思想，他从纯粹唯心主义的角度来阐述了“象征”概念。

利用而控制能量的机器。随着文化的发展，“人的”能量和人们利用的“非人的”能量的对比逐渐发生变化；后者依靠前者不断提高。

怀特认为，工艺的发展是整个文化进化过程的基础。它对进化的一切其他因素，即社会学的、意识形态的和感伤主义的因素，产生决定性的影响。所有发展的这四个方面是相互作用的，但它们的意义却不一样：“工艺因素是基本的，一切其他因素则是从属于它的”。怀特对于“各种因素”的相互作用和“工艺因素”的决定作用极其重视，考察这些问题是极其详尽的。

批评，包括马克思主义的批评在内，责难莱斯利最多的正是由于他的这种“工艺决定论”。尽管怀特关于各种因素的“互相作用”提出了附带条件，但这种决定论事实上是他理论的弱点，是他理解历史过程的某种简单化。

怀特以这种几乎是数学的公式来表述文化发展的一般规律：“文化的向前发展同按人口平均计算的被利用的(harnessed)能量的数量增长成正比；或者说，同支配能量手段的效率或节约的增长，或者效率和节约的同时增长成正比”①。

怀特认为，家庭，人从动物祖先继承下来的家庭，是社会发展的基本形式。因此，在这个问题上，怀特的立场同摩尔根比较起来，更接近于韦斯特马克的立场（要知道，韦斯特马克同样是进化论者！）但在怀特看来，在类人猿“家庭”与人类家庭之间，有着本质的差别：性欲职能——性欲

①莱斯利·怀特：《文化的进化》，纽约，1959年，第56页。