

理解摩尔根《古代社会》

# 从经典到教条

王铭铭 著



三

联

精

选

Humanities

生活·读书·新知 三联书店

摩尔根《古代社会》

# 从经典到教条



王铭铭 著



Copyright © 2020 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

### 图书在版编目 (CIP) 数据

从经典到教条：理解摩尔根《古代社会》/王铭铭著. —北京：  
生活·读书·新知三联书店，2020.1

(三联精选)

ISBN 978-7-108-06666-4

I. ①从… II. ①王… III. ①古代社会—研究  
IV. ①K02

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 167945 号

责任编辑 赵庆丰

装帧设计 薛宇

责任校对 陈明

责任印制 卢岳

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 河北鹏润印刷有限公司

版 次 2020 年 1 月北京第 1 版

2020 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 7.25

字 数 126 千字

印 数 0,001—5,000 册

定 价 35.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

## 王铭铭

人类学家，北京大学教授，学术领域涉及城市仪式时空研究、乡村民族志、历史人类学、民族学、比较神话学、社会理论等。著有《草根卡里斯玛》(2002)、《西学“中国化”的历史困境》(2005)、《心与物游》(2006)、《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》(2008)、《帝国与地方世界》(2009)、《人生史与人类学》(2010)、《超越“新战国”：吴文藻、费孝通的中华民族理论》(2012)、《超社会体系：文明与中国》(2016)、《刺桐城：滨海中国的地方与世界》(2018)等。

## 三联精选 第三辑

### [Sanlian]

- 书香处处 范用著  
平生六记 曾彦修著

### [World's Classics]

- 呼啸山庄 [英]艾米丽·勃朗特著 李晖译  
高老头 [法]巴尔扎克著 陈静译  
纪伯伦集 [黎]纪伯伦著 薛庆国译  
果戈理集 [俄]果戈理著 侯丹译  
伽利略书信集 [意]伽利略著 魏怡译  
沉思录 [古罗马]马可·奥勒留著 何怀宏译

### [Humanities]

- 将错就错(删订本) 甘阳著  
笛卡尔与现象学:马里翁访华演讲集 方向红 黄作编  
康德的大刀:《纯粹理性批判》导读 谢遐龄著  
从经典到教条:理解摩尔根《古代社会》 王铭铭著  
大学教育与知识的目的 [美]安德鲁·阿伯特著  
王桐 陈嘉涛等译  
古典与青年:理论时代的经典阅读 冯庆著

### [Variations]

- 花园——谈人之为人 [美]罗伯特·波格·哈里森著  
萨福——一个欧美文学传统的生成 田晓菲编译  
日本漫画为什么有趣 [日]夏目房之介著  
福尔摩斯的餐桌 [日]关矢悦子著

## 序

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”。

我这本小书，是十五年前完成的。写作期间，我重温经典，回顾了它在学术史上一个局部的“变形”。有感于自己身处“摩尔根”与“后摩尔根”两个阶段之间所长期面临的困扰，我做了一点努力，融入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 - 普里查德（Evans-Pritchard）

在评价摩尔根那代经典人类学家时承认，他们才华出众、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的疆界，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

---

〔1〕 埃文思-普里查德，《论社会人类学》，冷风彩译、梁永佳审校，北京：世界图书出版公司，2010，第 28 页。

〔2〕 同上书，第 29 页。

〔3〕 同上书，第 30 页。

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“大历史文明自负”的通病。

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文明的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与 19 世纪被推理出的文明进程的诸事实无关。归属于不同学派的一代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 世纪前期深刻影响了中国民族学和“社会学的中国学派”或“燕京学派”的研

究)。<sup>[1]</sup>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”在东西方的转化有切身体会。而到了写作这本书的阶段，我已被夹在学生时代的我和忝为人师的我之间。这两个“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

---

[1] Wang Mingming, "The West in the East: Chinese Anthropologies in the Making", *Japanese Review of Anthropology*, Vol.18, No.2, 2017, pp.91-123.

会人类学的使命，两个“我”本来来自同一个，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的问题，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，有着值得期待的正面影响。

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，指唯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，似乎还是给予理解的。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。通过我的老师辈的著述（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

---

[1] Ernest Gellner, "Preface", in his edited, *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth, 1980, pp.ix-xx.

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·斯特劳斯 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>〔1〕</sup>如列维·斯特劳斯所言：

……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

---

〔1〕 列维·斯特劳斯，《美国民族学研究署的工作与教训》，载其《结构人类学（2）》，张祖建译，北京：中国人民大学出版社，2006，第 448—458 页。

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中原始与文明有先后顺序的看法，绝大多数行内人即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，这些非西方社会的精英中的大多数，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（这在20世纪50年代后期的中国被称为“大跃进”），实现“陈旧的单向进化论”指明的文明目标。由此，对经典人类学家用以论证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而加以深入领悟，而只把它当作信仰。

“过去的我”和“现在的我”无以组合，人类学家正面对

---

〔1〕 列维·斯特劳斯，《美国民族学研究署的工作与教训》，第452页。

来自列维·斯特劳斯所揭示的“矛盾的局面”。而在写有关摩尔根《古代社会》的这本小册子之前，在犹豫中，我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>〔1〕</sup>。我希望有知识状况的改善，以用于自己所在的社会，于是我尽其所能超脱所在条件，在一个遥远的地方，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，在研究中追从从否弃这些前辈的功业中提出来的新人类学准则，在传递学科知识时，我回避旧人类学（我担心，若是它那种“陈旧的单向进化论”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，上溯到20世纪前期，在那里，我们可以领略英、法、美三国人类学曾有过的风采，从那个站点往后走，引向20世纪后期，在那里，我们可以鉴知在一个没有大师的年代里，众多异域的同代人如何各自形成自己的问题意识。

十五年过去了。在过去这个阶段里，我所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

---

〔1〕 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，第502页。

渐渐从“20世纪60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“陈旧的单向进化论”，我的看法没有改变。我不是没有看到，在过去的这一二十年间，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，取而代之的，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“陈旧的单向进化论”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。

## 二

我在书中述及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》展开的辩论。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都已采纳了

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（现如今甚至后殖民主义的著述都叫老书了，同人们最近似乎进入了某种对比较宇宙观研究的回归，他们却为标新立异，将之定义为“转向”），便无暇顾及旧人类学的书籍。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。在旧人类学流行的地区，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。在两种对反认识姿态的“钟摆”中，有些研究者还是对原先的那段历史有所感知和怀念的。不过，

即使是他们，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。曾经（20世纪50年代起），在《古代社会》“大历史”框架下，“民族大调查”纲领才得以制定和实施。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成长起来的新一代精英，而这新一代精英，在过去四十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（此间的旧人类学已在国家的重新界定下替代了新人类学的地位）？其制作的作品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？在当下是否全无意义？或者说，这些结论是否还是在潜移默化影响着我们？

如我所知，过去四十年来，在被研究民族共同体中，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“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