

引摇摇言

摇摇知识与权力之间存在密切关系。这不仅是事实,而且已因之使学者承认,我们的志业是内在矛盾的。对国际学术面貌的认识,给人以理由去怀疑“学科本土化”(它常被用来指一些或许本来与学科毫不沾边的东西),但阅读海外作品,又使人认识到,包括我爱好的人类学在内的学科,因在不同国家和不同地区,身处于不同的文化中,而必定存在着不同的“当地特色”(特别是“国别特征”)。硬将非学术当成学术,流于随意主义,易成为非学术支配学术的借口,而硬将学术中的一种当成所有学术的唯一模式,则纯属学科教条主义。怎样在延伸规范学科的过程中不落入教条主义的陷阱?怎样在驱除教条主义的过程中不迷失于随意主义的云雾之中?

在问题的思考中,我忘记了“道可道,非常道”的古训,在自相矛盾中用文字记录下了一些事项。这里我以一种“不古”的方式将这些事项呈现出来,以期表露“书写”这些事项时的心态。“历史困境”(书中狭义方面指的是中国现代性与古代史的矛盾)是矛盾的背景,它既是过程,又是一种思索,无助于得出结论,有助于深化问题的讨论。我选择了其中苑篇排列于此,以“西学‘中国化’的历史困境”(原为本书第二章的题目)为书名结集出版,旨在抛砖引玉,期待有用于现代中国学术史和人类学相关专题的研究。

苑篇都是论文体的(但其中学说评介的成分也很高)。大体说来,第一章涉及的主要是学科背景,讲述的基本上是处理人类学国别性与一致性的“他山之石”,其中也有对国内人类学“中国化”论述的辨析。第二章,可以说是在阅读他人所著的中国人类学史基础上形成的,它试图从自己的角度探讨中国人类学存在的首要问题,学科的国家化。这可以说是从“学术自主性”主张延伸出来的反思。从第三章到第七章,各写于不同时期,关注的要点也不同。不过,它们都共同关注中国人类学历史遗产问题,从 19 世纪初期民族与国家关系的探索,到 19 世纪 70—80 年代田野人类学的兴起,从摩尔根理论及其“中国化”,再到 19 世纪末期“乡土中国人类学”的问题,不同的篇章以各自不同的方式叙述对相互关联的历史过程的反思。最后的两章,可以说都是为反思对中国社会科学产生重大影响的“乡土社会”概念而写的。中国人类学的相当一部分长期存在一种文化研究的“定居模式”,这种模式引导我们将中国这个本来流动性如此巨大的“天下”局限在小小的村庄社区中,使我们难以对中国人的社会流动性和文化超越性作出应有的表述。围绕侨乡和“天下”展开的论述,从两个不同侧面反思了“乡土社会”概念,并就有关问题铺陈了自己的看法。

文章都曾在个人之作或其他书刊中发表过,选择在此结集,有自己的考虑。这本并非专著的书,前后连贯的线索并不明显,结构安排甚至有混杂之嫌。但写这些混杂(或多线条)的文章时,我那一狭隘的思路不可能没有惯性。而如果要自我宣扬一点,如果说这里有什么贯穿始终的论点的话,那么,我愿意说,那就是:与海外人类学一样,中国人类学有值得自己珍惜——在我看来,严格意义上“珍惜”指“有反思的继承”——的历史遗产。中国人类学的前辈对于民族与国家之间的复杂关系,对于乡土

社会,对于不同民族的社会形态及其历史等问题,提出过独到见解。无疑,新的人类学研究若无法与前人的论述联系起来,便无以走出一条人类学的“中国之路”,而只能以各种名义(包括“与国际接轨”)使学科处于不断地自我贬低以至毁坏的状态中,最终谈不上树立自己的“理论”。在很大的程度上,书中各篇著述可以说正是为了有反思地继承中国人类学的历史遗产而写的。

对于中国人类学的“历史沿革”,书中的文章已给出讨论,这里我便不赘言。不过,有必要反复强调,对于中国人类学史中长期存在的涉及“中国化”的辩论,我的态度有矛盾之处。一方面,我以为学科既存在于具有不同“民族精神”的国度里,它便自然地有“民族性”(漢學界)在中国如此(见第二章),在西方如此(见第一章),在其他地区也如此。从这个观点看,耗费过多精力在抽象阐述学科的“民族性”上,必要性似乎不大。另一方面,考虑到我在其他述评中论及的“文化翻译”与“权力格局”之间关系的复杂性,也考虑到国人关于学科的“民族性”之论述多停留于口号,这里我又试图通过努力贴近“中国经验”来叙说这一“民族性”及其可能隐含的学术意义。

作为第七章出现的《作为世界图式的“天下”》一文,既反映了有关学科史的这一双重感受,又不怎么明确地提出了一项克服矛盾的方案。我一直以为,建立一门健全的学科,需要清除局限研究者视野的障碍,而要清除障碍,学者便不能自诩把握了学术研究的金钥匙,而应在学术遗产中寻找问题意识。思考“天下”,使我们有可能在抵制当代文化帝国主义的同时,避免落入民族中心主义的陷阱。具体而言,这一思考涉及古代帝国向民族国家转变过程中历史遗产与现代文明之间的内在矛盾,涉及以等级制为特征的中心与边缘关系向平权主义过渡过程中国家内部文化差异

的现实问题,也涉及天下主义的世界观曾经提供的描述世界的模式潜在的对当今社会科学(特别是人类学)的启示。而所有这些方面的思考,都可以说是从地方性研究(特别是村庄研究)的批判延伸出来的。

书中如有任何错误,我个人应当承担全部责任,但这不表明这册文集里的论述完全是自创的。我要感谢许多教导、启发和帮助过我的前辈和同人,他们的名字大多已在被引用之时提到了。我也要感谢北京大学社会学人类学研究所、费孝通基金、国家教育部人文社会科学科研项目“社会人类学理论与方法”(费孝通主持)、香港中文大学人类学系。这些机构有的为我的研究提供了支持,有的资助我在学术讨论会上提交过这些论文。《云南民族大学学报》、《年度学术》、广西师范大学出版社、上海三联书店、山东人民出版社等杂志或机构的编辑人员曾在这些文章的初次发表过程中对文章作过修订。在北京大学教学期间,相关专业的本科生、硕士生和博士生有几届上过我的课,课堂讨论对于这些论文思路的形成也有不可忽视的贡献。对于那些给予我信任的学生,我的感激之情尤多。

王铭铭

二〇一〇年 怨月 员日初稿

二〇一〇年 猿月 远日二稿

目摇摇录

引言 轶

一 摇在中国 ,看西欧 :人类学的国别传统 轶

本土与域外 轶

大学与学科 轶

时间与他者 轶

学科与传统 轶

“文明”与“文化” 轶

一致与差异 轶

二 摇学科国家化——反思中国人类学 轶

西方人类学的现代主义 轶

人类学与“中国启蒙” 轶

人类学的“中国化” 轶

“冷战”与人类学的进一步国家化 轶

国家与学科 轶

三 摇民族与国家——从吴文藻的早期论述出发 轶

民族问题 轶

三 摇西学“中国化”的历史困境

吴文藻的早期论述 转苑

民族与国家 问题意识 转源

“民族”：西方思想谱系 转猿

文化的民族 政治的国家 转苑

中国的道路 转圈

多元与一体 转猿

两个种类的文化 转苑

四 摇反思与继承——重访西南联大时期人类学调查地点 转猿

从跟踪调查到再研究 转源

禄村：土地与仪式 转源

喜洲：地域崇拜及其复合结构 转源

那目寨：交换与“来世的福” 转源

“人文区位学”再思考 转猿

五 摇再读摩尔根《古代社会》：兼论其“中国化” 转猿

美国人摩尔根 转猿

人类学著述 转源

欧洲人与“原始人” 转圈

文明的阶段化 转源

《古代社会》：批判与教条化 转猿

“中国化”的摩尔根 转猿

六 摇居与游：侨乡研究对“乡土中国”人类学的挑战 转源

“居”的地方性与中心性 转猿

“耕读”传统基础上的“侨乡” 转源

“双边共同体”中的游离与回归

“居”与“游”关系结构中的“文化中国”

七摇作为世界图式的“天下”

问题与理论

上古的“天下”

集权帝国与“朝圣”

民族志的“天下雄心”

历史中的文化

为知识寻找世界观

参考文献

索引

一摇在中国,看西欧:人类学的国别传统

本土与域外

本文有一项任务,它要对西欧——特别是英国、法国和德国——的人类学给出一个简略的评介。英、法、德这三个国家的人类学,是现代人类学的理论与方法的主要来源,它们留给我们的文献浩如烟海,学术观念至为纷繁复杂,要在一篇篇幅有限的报告里用一种东方文字来梳理它的来龙去脉,实为一件极为困难的事。^①幸而这三国的人类学对中国人类学界同人并不陌生。西欧人类学,曾在中国人类学中起过深刻影响。如英国的社会人类学曾影响到吴文藻(1898)等老一辈人类学家;法国的人类学曾经经过老一辈人类学家如杨先生(张雪慧,1905)的介绍和运用,影响到中国人类学的早期发展,在今天中国上古史的研究中,它的地位仍然很重要,德国人类学更是这样,最早由蔡元培先生(1869)系统地介绍,后来经过美国文化人类学家的改造,再经过中国南方文化人类学家和考古

^① 在意识到困难的同时,我也采取一种相对积极的态度,将所要去做的工作限定在一个力所能及的范围内。具体而言,我将主要根据其他学者的研究,来概述对西欧三国人类学学科形成过程的一己之见。乍听起来,报告所要做的这项工作像是“比较分析”。可是,“比较分析”这个形容,恐怕也是言过其实。我的论述,是针对自己的问题意识展开的,主要涉及学术传统的文化定位问题。

学家的消化,对中国文化的研究起过积极的作用(陈奇禄, 夙 夙;陈永龄, 王 夙;王晓义, 夙 夙;乔健, 夙 夙;邢建普, 夙 夙;王建民, 夙 夙;王铭铭, 夙 夙)。

前人的述评,为我们展开新的探索提供了必要的基础,同时,还给我们留下思考的空间。在阅读资料的时候,我看到中国的人类学家在介绍不同国家的人类学时,并不简单地服从被介绍的学派,而是试图在述评中讲述自己的见解。尽管他们分别受不同国别的人类学的影响,但最后做出的学问还是中国的。因而,学界时常将这个学派的跨文化过滤过程叫作“人类学的本土化”或“中国化”。夙 夙世纪 夙 夙—夙 夙年代,是中国人类学学科建设有了初步重要成果的时期。在那个时期里,中国人类学家所做的工作是具体而有效的,他们的“本土化”主要是通过研究的实践展开的,是在系统的述评和诸如《江村经济》(费孝通, 夙 夙[夙 夙])、《金翼》(林耀华, 夙 夙[夙 夙])、《芒市边民的摆》(田汝康, 夙 夙)、《祖荫之下》(勾 夙, 夙 夙)等民族志调查报告里表达出来的。阅读中国人类学的奠基之作,我们能感受到,老一辈人类学家同时尊重学术的普遍世界性与文化特殊性,并没有因为“本土”的需要而舍弃“他者的目光”,也没有因为“他者的目光”而舍弃“本土”。^①

相比那个学术发展的早期阶段,我们今天的人类学者做了更多的工作,在知识的增添方面贡献尤大。然而,不容否认,在我们这个时代里,“人类学的本土化”这个话题,却有变成一种停留于口号的倾向。^②在提“本土化”的时候,讨论者时常陷入一个悖论。如果说“我们(中国)的学

^① 关于中国以外地区“本土人类学”的讨论,见 云 夙, 夙 夙。

^② 当然,这个倾向不仅在人类学界有,在人文社会科学的其他领域也有。在我们的印象中,经济学、政治学、管理学等所谓“规范学科”,“本土化”的呼声相对大大地弱小,而在人文学科里,“规范”与“本土”的争论,则引起更多的关注。这一差异有待我们去分析,但并非本文的讨论要点,因为我这里关注的是那种将中外人类学两分的做法。

科”具有民族性,那么,“他们(西方)的学科”一定也是这样的;可是,为了论证“我们的学科”的民族性,“本土化”论者不得已要遮蔽西方学科多样性,这就使我们的认识蒙上了一层概念化的“颜色”。这样一来,在“人类学的本土化”的讨论中,包括西欧国家和美国、澳大利亚在内所有西方的学派,被当成“海外学派”来看待,它们之间的差异成为不重要的问题,似乎“本土化”是中国人类学的独创,而“西学”却永远是普遍主义的。在我看来,今天“本土化”的人类学实践包含着一个悖论。一方面,“本土化”的计划将所有海外的理论洞见当成一个与自己的洞见相对的整体,在二元对立中寻找自身学术论述的文化认同;另一方面,“本土化”本身又预先设定了一个独立的、完整的民族身份和文化体系的存在,令人觉得所有民族的学术都必然和应该具有它们独自の“民族性”。

学科认识的这种特殊悖论,不仅表现在中国学界,而且在欧美内部展开的人类学反思中也时有凸显。^①过去十年来,人类学史研究的专家,以学科未来发展的前景为历史研究的前提,对20世纪以来西方人类学的基本特征、话语形态、地理政治和文化观念展开了不同的论述。一些人类学家接受阿萨德(阿萨德,阿萨德)主编的《人类学与殖民遭遇》论文集所提的观点(阿萨德,阿萨德),对人类学与殖民主义之间的密切关系进行历史的研究和批评。这些研究和批评后来又与华勒斯坦(华勒斯坦,华勒斯坦)提出的世界体系理论(华勒斯坦,华勒斯坦)及萨伊德(萨伊德,萨伊德)提出的“东方学”批判(萨伊德,萨伊德)结合,解剖人类学学科与20世纪以来现

^① 我并不反对“本土化”的提法。在我看来,对任何一个国家里的人类学家来说,“本土化”是必然的过程。试想一下法国结构人类学在英国的遭际。上个世纪70年代以后的10年里,法国人类学人家列维·施特劳斯(列维·施特劳斯)的名字与“作为英雄的人类学家”划了等号,英国的利奇(利奇,利奇)和道格拉斯(道格拉斯)都采纳他的观点,可是看看他们自己的论述,人们很容易发现其核心仍旧是英国学派的社会理论。

代民族国家体系与帝国主义体系的亲缘关系,以“西方”为总体概念论述欧美人类学的共同特征(陈其南译述,《陈其南文集》,北京:商务印书馆,2011年)。在“后殖民主义的”人类学史研究中,看到西方国家学术传统与学术流派不同的学者是存在的。例如,芝加哥大学斯托金(即莫里斯·斯通,见《莫里斯·斯通文集》,北京:商务印书馆,2011年)教授为首的人类学史学家,发展出了一套复杂的看法,注重在学术史的“多重语境”(见《莫里斯·斯通文集》)中,在思想、科学、社会等方面的变迁中,考察近现代人类学的变化,揭示人类学理论和民族志兴起的具体过程(见《莫里斯·斯通文集》)。然而,近年来的人类学思想潮流,似乎汇合于“人类学与殖民遭遇”之间关系的重复论述中,关注的问题大多是“西方与世界其他部分”(见《陈其南文集》)的问题,不够重视人类学与欧洲近代复杂的文明进程的关系。这样一来,铁板一块的“西方”,经常被人类学家不断强调,“西方人类学”的基本特征、话语形态及地理政治成为一个一体的体系,与整个西方的“他者”(见《陈其南文集》)构成对立和对照的关系。

一体的“西方人类学”的提法,确实也有一定的历史依据。恰如许多批评派的人类学家指出的,英国、法国、德国曾共同成为近代化的发达国家,也曾共同成为帝国主义时代的大国,它们有着一些共同的历史经验,这些共同的历史经验,使它们的人类学也有一些共同的学科特征。然而,“西方”人类学在后殖民主义论说中的“西方化”,显然存在以下两个有待考虑的重大问题:

其一,强调西方近代殖民主义和世界体系对于学科的决定性影响,使人类学史家将眼光局限于学科的现代性,使他们对学科的文化及宇宙观基础缺乏认识;

其二,对作为整体的“西方”的论述,忽视了学科内部个人和学术语言共同体的个性,尤其使人们忘记人类学学派的国别特征。

必须指出,在近现代人类学的演变中,西方各国的人类学家关注的问题不同,提出的理论也不同。例如,英美人类学的古典时代主要关注进化问题,德国人类学的古典时代主要关注民族精神与文化传播问题,法国人类学人一直关注社会结构和原始思维问题。到了 19 世纪,英国人类学转向功能主义,法国人类学人出现结构的理论,而德国及美国的人类学则以文化史的理论为特征。一体的“西方”概念,显然不能解释“西方”人类学的这些国别差异。

那么,怎样认识人类学学科的一致与差异?在西欧的发达国家,人类学的一致特征具体怎样表现出来?怎样解释西方人类学的国别差异?或者说,在何种特定的思想史过程中,国别特征获得它的特定表达?在过去的若干年中,我个人从事了一点海外人类学评介的工作,或多或少犯下了一些错误。我曾像其他后殖民主义人类学者那样将“西方”当成一个整体,也曾像“本土化”论者那样坚持认为有一种“我们文化独特”的洞见。在两种不同的论点之间评述人类学,必然时常给人一种“文化精神分裂”的印象。如果说是无意的,那么,这应当说就是学术研究缺乏深思的表现。如果说是有意,那么,这样的“分裂”也只能说更彻底地露了我们这个时代的人类学者的自身困境。然而,我还坚持认为,在自相矛盾中表述出来的学术一致性与差异性,既反映了我们的文化现实,又表现着我们的认识现实。因而,在这篇文章中,我想将悖论更明确地表达出来,针对西欧三国的人类学的一致性与国别差异展开相对具体的论述。

大学与学科

总的来说,我对西欧人类学史进行局部的研究,其目的在于经过学派的概述,来论述自己在学术方面的“文化自觉”(费孝通,1996:163)

源(因)。照我的理解,这具体要求我们通过了解其他国家的学术传统,来认识自己所处的学术传统在世界文化格局中的定位。我在近作《人类学是什么》中提到,要实现学术传统的“文化自觉”,首先要有“他者的目光”(王铭铭, 1999)。乍听起来,这些提法似乎新鲜,但仔细想想,从一开始,人类学的实质就是要在文化的“他者”和“自我”之间寻找自身的定位。这又怎样理解?我们不妨从西欧三国人类学的共同经验说起。

西欧人类学是近代主流的人类学类型,世界上很多国家和地区的人类学或多或少都受到它的影响。西欧人类学起源于何时? 19世纪初期的人类学史家大多认为,时间可以推前到古希腊时期。在那个古老的年代,哲学家和历史家已经开始在文献中表现出对“其他民族”的风俗的浓厚兴趣,他们也针对“人”及其关系提出了有意思的看法。可是,人类学史家还认为,“科学”的人类学大约是 1750 年前开始萌生的,它的根源是对于人类学身体形态的研究。如同中国人类学家时常在上古时代追索各种学科的起源一样,这样的人类学起源观,当然有它的道理在。然而,越来越多的人类学史家认为,人类学成为一门学科,是很晚近的事情。在古代史上,论述人与自然、人与人之间关系的思想家、文学家、史学家、宗教家、科学家诚然存在,但这些论述都并非是专业的人类学论述。真正具有学科边界和规范的人类学,是在 19世纪中叶开始存在的。因而,注重“学科”历史的社会科学家,告诉我们人类学学科的兴起,与那个特定时代知识与社会之间的关系有着因果关系,是 19世纪中叶欧洲社会变迁造就了社会科学的诸学科。

在《开放社会科学》这本小册子里,上面提到的华勒斯坦与他的合作者对这个历史背景给出一个简要的回顾。在他们看来,包括人类学在内的社会科学各学科,大体来说都是在 19世纪中叶至 1950 年之间得到发

展的。学科发展的直接原因,是那个时代欧洲大学制度的复兴。此前几个世纪,欧洲已经存在大学这种知识传播机构。可是,那时的大学与教会之间的关系过于密切,神学院往往是大学的核心单位,它对其他方面的论述起着支配的作用。因此,在相当长的一段时间里,它遭到了知识界的强烈抵制。到14世纪以后,教堂支配下的大学逐步式微。经过15世纪的启蒙运动,到16世纪中叶,大学制度突然在欧洲复兴起来,既有的教会教育机构被重新改造。复出的大学,与中世纪的大学之间构成一种根本的差别。神学院被继承,但它的影响力缩小了,它的机构萎缩了,而其他追求“科学知识”的学科则得到蓬勃发展。这一根本的变化,并非是一个知识上的突变。事实上,15世纪到16世纪上半叶,欧洲对于“知识”的看法,产生了重大的变化。对于永恒的现实的信仰,对于物质与精神之间差异的划分,使欧洲思想彻底疏离于基督—犹太教的神创秩序之外,使人“认识世界”的野心拓展到了整个宇宙。“进步”和“发现”成为科学家追求的两大目标。在知识的意义发生根本改变的同时,欧洲在世界上的地位也不断上升,欧洲内部经历了不同的历史转变形成的民族国家,到16世纪时早已意识到了“知识”与国家力量之间的密切关系。于是,知识、国家与世界形成了密切关系。一方面,国家为了制订政策对大学的专门知识给予密切注视,对它的生产过程给予支持;另一方面,为了获得国家对于知识生产和传播的支持,从人文学界开始,出现了学者向国家谋取支持的潮流,接着人文学、自然科学和社会科学从原来相对个人化的研究变成大学机构的组成部分,学科分工得到明确化(华勒斯坦等,1988)。

在16世纪,各门学科在这样的历史背景下扩散。从大的门类来说,欧洲的大学依据学科的认识论立场的差异,将知识分化为科学、人文学和社会科学。引用《开放社会科学》一书,这一分类的基本面貌如下:

一端首先是数学,其次是以实验为基础的自然科学(它们按照一种逐次递降的决定论排序:物理学,化学,生物学);另一端是人文科学(或文艺学术),其中哲学的地位最高(它作为一种非实验的活动依附于数学),然后是对于形式艺术实践(包括文学、绘画和雕塑、音乐学)的研究,这种研究时常接近于史学,如艺术史。介乎人文科学和自然科学之间的是对于社会现实的研究,其中历史(研究个别事件的)接近于文学艺术,事实上,它经常都是后者的一部分,而社会科学(研究普遍规律的)则接近于自然科学。(同上,页)

今天中国的学科体制时常用“文科”和“理科”来区分研究人的问题与研究“物”的问题的两大门类,而事实上,在近代大学复兴之时,“科学门类”是三分的。我们今天人文学(文、史、哲)与自然科学之间的争论持续存在,社会科学虽更接近自然科学,其内部的学者却不断有与后者区分开来的倾向,而在作这一区分时,人文学便会起一种标新立异的作用。然而,在世纪中叶,刚刚兴起的社会科学更多地借助于自然科学。那时的欧洲社会科学家认为,学者的研究要从神创论和革命论这双重的压力中解放出来,研究者有必要像科学家那样,关注社会的“物理学意义上的关系”,使保守与革命的力量得到合流。世纪社会科学家云集于英国、法国、日耳曼国家、意大利半岛诸国和美国,他们在这些国家里写就了对当今社会科学依然有影响的大量著作。在这些国家的大学里,社会科学的门类划分也是接近的。历史学逐步从“王道史”走向各民族国家的民族自我叙事,而经济学、社会学、政治学这三门学科,理论上都是研究人类社会普遍规律的学科,但实际上则应和这些“国富”问题、内部社会关系的调节问题及政府管理问题,展开它们的研究。在日耳曼地区,这些

研究甚至被明确地统称为“国家学”(国家学音译) ,直到 19 世纪初才被“社会科学”(社会科学音译)的提法取代(同上:页 101)。

在欧美各主要国家里,人类学与其他社会科学之间的关系和区分,往往是一个难题。时至今日,还有大学依据古典的思想,将体质人类学与文化人类学研究合并在一起,使人类学介于社会科学与自然科学(生物学)之间。然而,从整体的面貌看,19 世纪的人类学是被当作社会科学之一门来实行规范的。与其他社会科学一样,当时的人类学也承受着“研究普遍性”与研究各民族具体的社会发展“规律”的双重使命。新的历史学、经济学、社会学和政治学,主要的实证研究针对的是学科所在国的历史与现实。尽管它们都具有世界史和普遍理论的追求,但从研究对象上讲,它们不约而同地将研究世界上其他民族的使命交给人类学家。如果说当时的其他社会科学学科与欧洲民族国家的“国家学”关系密切,那么,我们也可以说,19 世纪意义上的人类学,是欧洲中心的现代世界体系的建立的学科结果。一如华勒斯坦简洁地概述的:

现代世界体系的建立牵涉到欧洲人与世界其他民族的相遇,并且在多数情况下还伴随着对这些民族的征服。按欧洲人的经验范畴来说,他们遇到了两类截然不同的民族和社会结构。有些民族生活在相对较小的群体中,他们没有书写系统,他们似乎也没有共同的、覆盖广大地区的宗教系统,与欧洲人所拥有的技术相比,在军事实力上也较为薄弱。用以描述这些民族的一般性术语开始被采用,在英语里它们通常被称为“部落”(部落音译),在其他一些语言里则被称为“部族”……对这些民族的研究构成了一个新的学科领域,称为人类学(人类学音译)。(同上:页 101)

人类学家将欧美以外的有文字民族留给“东方学家”去研究,而将自己的研究领域限定在“部落社会”中。不过,与其他社会科学家一样,19世纪的人类学家总想发现一个放之四海而皆准的规律,来印证人类历史的普遍性。于是,他们花了大量心血来构建部落社会、东方文明与欧洲古典时代的历史之间的普遍性关系。同时,他们也与其他社会科学家一样,关注欧洲国家的事务。他们试图通过充当殖民地宗主国与殖民地社会之间的调解人,来获得国家对于学科的支持。如果说19世纪的社会学家大多忙于在工业化的社会中充当内部社会关系的协调人和社会改革的活跃分子的话,那么同时期的人类学则可以说大多忙于奔忙于欧洲与欧洲以外的民族之间,试图以和平主义的方式来解决“殖民遭遇”中存在的问题。

时间与他者

西欧人类学学科的学科奠基者共同认为,这门学科的历史背景和思想根源是具有历史断裂性的(普列汉诺夫)近代史,而这一近代史中出现的思想,是社会思想从神圣转入世俗,是科学脱离神学的过程(宰格勒)灵魂)。从政治学意义上讲,这一过程的实质,是其时的国家治理术已经从“神创秩序”对于世俗社会的治理,转变为世俗社会对世俗社会的治理。在这一重要的历史转变中,欧洲发明了一套新鲜的“概念”,创造出了一套不同于教堂组织的知识组织办法,提出了一套人认识世界、人认识自身的方法。这些概念和方法的总和,成为大学的知识积累和传播的使命。然而,在何种程度上牵涉到人这种复杂存在的“社会科学”能够摆脱学者所处的文化史和文化传统的限制,进入一个认识的“自由国度”?人们长期以为,是奠基于自然科学观念的“社会物理学”和“社会进化论”。