

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

地域社会与信仰习俗：立足田野的人类学研究 王建新，刘昭瑞编撰—广州：中山大学出版社，2007.10

ISBN 7-306-04811-2

I ①地... II ①王... ②刘... III ①人类学—研究 ②宗教—信仰—研究
IV ①B949.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 158888 号

出版人：叶侨健

责任编辑：裴大泉

封面设计：曹巩华

责任校对：莫摇文

责任技编：何雅涛

出版发行：中山大学出版社

编辑部电话 (020) 85210000, 85210001

发行部电话 (020) 85210002, 85210003, 85210004

地址：广州市新港西路 113 号

邮编：510275 摇摇传真：(020) 85210005

网摇地址：<http://www.zhuangyuan.com.cn> 电子邮箱：zhuangyuan@zhuangyuan.com.cn

印刷者：广州市番禺市桥印刷厂

规格：787mm×1092mm 1/16 摇摇印张：12.5 摇摇字数：300 千字

版次印次：2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

定价：28.00 元

本书如有印装质量问题影响阅读，请与出版社发行部联系调换

主要执笔者

蔡摇华，西南民族大学民族研究院教授
陈晓毅，广东省民族宗教研究所副研究员
大城学，日本冲绳县立图书馆副馆长
丁摇宏，中央民族大学民族学与社会学学院教授
冯达文，中山大学哲学系教授
何摇明，云南大学西南边疆少数民族研究中心主任
金志伟，中山大学人类学系讲师
黎志添，香港中文大学宗教学部教授
梁景之，中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员
刘摇刚，日本冲绳大学人文学部教授
刘诗伯，中山大学人类学系博士研究生
刘昭瑞，中山大学人类学系教授
刘志扬，中山大学人类学系副教授
麻国庆，中山大学人类学系教授
马建春，暨南大学中国文化史籍研究所副教授
马建钊，广东省民族研究所所长
马摇强，陕西师范大学西北民族研究中心副教授
敏文杰，西北民族大学教务处助理研究员
秦和平，西南民族大学民族研究院教授
秦兆雄，日本神户市外国语大学副教授
石奕龙，厦门大学人类学系教授
王建新，中山大学人类学系教授
夏志前，广东省民族宗教研究所助理研究员
杨卫民，河南人民出版社文史处编辑
杨文炯，兰州大学西北少数民族研究中心研究员
郑君雷，中山大学人类学系教授
周摇星，日本爱知大学国际文化学部教授
朱爱东，中山大学人类学系副教授
卓新平，中国社会科学院宗教研究所所长

序

一、研究的理念和对象

宗教在中国，与在世界其他国度及地区一样，是文化乃至文明的最基本要素。作为道德规范体系，它对人们的认知、行为、互动、个人及群体关系等生活实践具有影响及制约功能；而作为象征符号体系，它对人们的世界观、价值、认同、思维逻辑等意识形态领域有建构及支撑作用。宗教与中国人意识形态乃至生活实践的联系如此广泛，以至于其功用和意义非常显而易见；同时，其产生、发展及发挥作用的机制又多样复杂，很难从社会或文化的某一侧面的分析得出合理判断。正是宗教在中国社会中的这种普遍性和复杂性产生了对其进行深入了解的必要性，激发了诸多学者的研究热忱，使宗教现象成为当今人文社会科学领域中最重要研究对象之一。可以说，只要关注社会与文化，就会或多或少地关注宗教现象，从而参与有关宗教文化的研究。这种学术现象自然也就造成了各种不同的研究立场、理论视角、分析方法及理解模式。

一般而言，人文社会科学领域的学者们对各自宗教研究的基本思路及对象有一个大致的相互认同，或者说是分工。在相关学术研究领域中，行内同仁们经常将这种分工简略而有趣地表述为：哲学追求意义，宗教学重视原理，历史学寻找根据，民俗学挖掘传承，社会学和统计学关心规模及发展趋势。那么，我们这里所强调的人类学宗教研究的理念及关注对象是什么呢？很明显，这是我们这部论集需要率先解决的问题。我们的说明要从本论集题目中“地域社会”和“信仰习俗”两个关键词的词义分析开始。

首先，这里提及的地域社会，既不是哲学经常论及的普遍意义的载体，也不仅是宗教学所探讨的特定宗教原理的提倡者和传播群体，更不限于国学乃至思想史学所关注的、支撑并维护中国自古以来连续而变迁的宗教思想及思维形式的文化精英。我们所讨论的地域社会，更像是民俗学所研究的地方性传承的建构及传播群体，也接近社会学及统计学所关心的、包括一个地区各种不同阶层及群体的宗教社会生活的实践者。这种学理意义上的限定不是为了标新立异、与众不同，而是出于人类学宗教研究的基本理念的要求。

通观西方人类学宗教研究不同时期代表性学者及其作品，从泰勒（[泰勒](#)）、弗雷泽（[弗雷泽](#)）、到马林诺夫斯基（[马林诺夫斯基](#)）、俄文斯·普里查德（[普里查德](#)）、福特斯（[福特斯](#)），再到格尔茨（[格尔茨](#)）、格尔纳（[格尔纳](#)），我们就会发现，虽然他们的问题设定和研究方法非常不同，但他们学术分析的着力点是人类的思维形态、社会结构、规范体系以及文化象征。也就是说，宗教人类学的研究对象可以是各种不同宗教现象，研究方法和目的也不

相同，但他们分析的焦点都是人们的社会和精神生活，都研究宗教在一定社会生活环境中与人们的认知、行为、心理、思维的内在联系。这种研究的最终目标是透过宗教现象去发现人类社会及精神发展的规律、规范体系及象征符号的建构原理。因而，宗教人类学研究的本质不是宗教理论的归纳和解释，而是对人类社会生活实践及相关事项的深刻洞察。这种从社会生活实践出发的研究取向，或者说研究理念，决定了我们所面对的宗教现象的载体不能是抽象信念的传播群体，也不能局限于代表高雅宗教学说及其操行的精英阶层，而必须是“民众”意义上的、多样复杂的信仰群体，是分布于中国及周边地区、以各种不同形式信仰宗教并进行相关社会实践的各族人民。他们的社会实践才是我们研究和发现人类社会及精神发展规律的可靠源泉。

其次，上述从广大民众社会生活实践的角度去理解宗教的学术理念也决定了我们所研究的宗教现象是一个复杂的综合体。它应该包括中国社会的不同阶层、不同群体的所有信仰形态。也就是说，只要承认宗教产生于中国民众的社会生活实践，那我们就必须认同和理解各民族及不同社会群体所信仰的不同形式和性质的宗教。基于这种文化相对论的宗教理解，我们提倡使用宗教信仰或信仰习俗来整体性地表述和把握研究对象。社会人类学家杨庆堃先生曾经在其源多年前出版的相关专著中深入地讨论了宗教的分类问题，说明中国汉人社会中存在制度化宗教（~~圣道~~）和扩散性宗教（~~民间信仰~~）两种不同形式（~~见前~~）。后来，台湾的李亦园先生把后者表述为“普世化”宗教（~~见前~~），进一步明确了人类学宗教研究的对象包括民间的、习俗性宗教层面的理念。二者都强调了宗教现象的综合性和混成特征。我们赞成以上学者的综合性分类，但还希望明确一点，即把中国宗教学及宗教史学所广泛论及的、在历史上不被国家权力承认的“民间宗教”，如白莲教、黄天教、一贯道、罗教、八卦教，青红帮（~~见前~~）等地下教派以及其他新兴宗教也纳入研究视野。

这样一来，中国人类学宗教研究的对象就变得相当明确。它是一个复杂的文化综合体，既包括那些被称为制度化宗教的、具有宗教经典、教义教规、宗教组织、宗教活动场所、神职人员及大规模集体祭祀活动的宗教体系，如基督宗教、佛教、伊斯兰教、道教及各种民间宗教；同时也包括那些作为地方性文化传统、风俗习惯流传在民间的、不具有制度化宗教诸要素的宗教现象，如祖先崇拜、自然神灵信仰、围绕巫师、萨满等以治病祛灾为目的的信仰体系。人类学的这种宗教研究对象的界定方法告诉我们，宗教不仅是一种与人们的感受及认识状态有关的、观念化及象征性的文化现象，而且还是与社会组织、仪式活动及人们的生活实践紧密相连的认知和规范体系。这种理解把我们对宗教现象的界定范围扩大到对超自然存在的崇拜以外，要求我们注意宗教作为文化体系所具有的积极（或消极）的社会功能以及与其他社会文化体系之间的有机联系。

因此，使用宗教信仰或信仰习俗不仅可以表明我们坚持宗教理解的文化相对主义立场，同时也能使我们能够有效地整合各种不同的研究成果，突出人类学对宗教现象整体把握的学术特点。我们认为，这种表述方法能使我们密切关注宗教文化现象的复杂性和多样性，更加广泛、深入地了解各民族及不同信仰群体的宗教认识和实践，从而保证从人们的社会生活实践出发研究宗教的学术理念得到真正应用和展开。当然，我们也考虑到人类学与其他学科及一般用语之间的意义区别，为了避免歧义和误会，选择使用信仰习俗一词，用信仰涵盖所有制度化宗教及类似于制度化宗教的宗教体系（如民间宗

教),用习俗表示流传于民间的宗教体系,而用信仰习俗整合性地表述宗教文化现象的全部。

二、研究的视角和方法

上面,通过对地域社会和信仰习俗这两个关键词词义的界定和分析,我们理清了这部论集赖以成立的学术理念和研究对象。接下来,我们将介绍这部论集的编写意图及过程,说明我们研究的视角和方法论特点。这本论集是中山大学人类学系宗教人类学研究所承担国家重点学科项目课题的成果之一,也是我们于 2004 年 10 月 15 日举办的一次综合性宗教学术研讨会研究发表的集大成。我们邀请了包括全国各地及日本、香港共 15 所高校、研究机构的 15 名相关研究领域的专家学者参加了会议。其中有 10 位学者做了学术报告并提交了会议论文,分别从历史学、宗教学、社会学、民族学、民俗学及人类学等不同学科的角度,贡献了各自的专题研究(范涛 2004)。会后,在取得各位与会专家学者的赞同后,我们开始着手将相关论文整理汇编为目前这部论集。可以说,跨学科和多样性是这部论集的突出特色。编撰这样一部综合性的宗教研究论集,从形式上来看,对我们是一种尝试,但从视角和方法上看,则是我们长期的研究经验和学术探求的结果。

正如大家所知,在中国的人文社会科学研究中,宗教研究是一个非常敏感并带有一定风险的领域。虽说改革开放以后,宗教研究也随着国家政策开放而兴旺起来,但从论著的绝对数量和质量上来说,在各学科领域中还都是少数派。其中,中国人类学中的宗教研究相比其他学科则更弱,真正致力于这方面研究的学者人数也比较少,能够向国内外同行展示和交流的专著性成果的数量就更少。与这种基础研究阵容的贫乏形成对照,各种有关宗教人类学研究的学说史介绍、译著、概论导论类著述层出不穷,造成一种侧重理论引进的研究繁荣。就中国目前宗教人类学学科建设和研究积累的需要而言,这种类型研究还是有一定的学科普及作用,应该给予鼓励。但是,我们也深切地体会到,这种研究繁荣终究无法代替实质性的宗教人类学研究,其作用局限于学科普及而根本无法造就过硬的专家队伍,更谈不上与国际学术接轨,与世界相关研究领域的专家们进行正面交锋。

我们认为,通过近 10 年的努力,中国宗教人类学界已经基本完成重建工作,并且在介绍和引进国外人类学理论和方法方面取得了较大成果。目前,我们并不缺乏理论,我们缺的是利用引进和学到的东西做出的实质性宗教研究。我们需要脚踏实地地进行资料挖掘,在理论和方法上进行独立的创新,以自身的研究建树逐步确立在国际宗教人类学研究领域中的话语权。我们认识到,在目前形势下,端正治学态度和确立正确的研究战略是推动学科发展的关键。为了能够做到这一点,我们在不断地学习和引进国外宗教人类学理论方法的同时,还要向诸如哲学、宗教学、历史学、社会学、民俗学等宗教研究发展较快、成果较多、学风扎实的兄弟学科学习。通过加强学科间横向交流来端正学术思想、明确研究目的和培养科研队伍。这是我们召开这次多学科参与的宗教学术研讨会并编撰这部综合性论集的初衷。

在确立了这样一个综合研究的方针以后,我们又开始考虑另一个纵深的相关问题,

即通过什么样的视角和方法，才能整合来自不同学科的宗教研究同仁们的探索和思考，使大家的成果形成一个有机的整体，合理有效地反映中国社会与宗教信仰的关系。经过反复讨论、分析以及与有关学者们沟通，我们最后决定要求与会学者从中国各族民众的生活实践与宗教信仰关系的视角出发，使用或参照田野调查的方法收集和整理资料，说明各自不同的研究问题。出于以上运作，就形成了目前这个主题原立足田野的人类学研究^①。这个研究主题的确定，一方面是集思广益，听取了诸多专家学者意见的结果，更重要的则是因为这个主题体现了中山大学人类学系建系近 70 年以来始终坚持的人类学理论与田野调查紧密结合的学术传统。会议前，我们向各位与会学者说明了这种意图，希望不同领域的宗教研究工作者们能与我们共同利用和分享这一学术传统。非常幸运的是，我们的动议得到了所有参与研讨会的同仁们赞同，大家都认为有必要尝试从中国各族民众生活实践与宗教信仰关系的角度出发，结合田野调查的方法去完成各自不同的宗教研究。毫无疑问，这是对我们一贯坚持的学术传统的肯定和支持。

中国的人类学最初产生于 20 世纪 20—30 年代。老一辈的学者们紧随着世界人类学发展的步调，在当时的燕京大学、国立中山大学及厦门大学组建了早期的人类学研究机构，有过让世界人类学界耳目一新的突出成果。1949 年以后，由于当时特殊的政治环境，中国的人类学研究进入低迷阶段。1978 年以后，中国人类学在停顿了 30 年以后，又重新振作，在费孝通、林耀华、杨成志、梁钊韬等教授的带领下，率先在中央民族大学、北京大学和中山大学恢复人类学专业的研究与教学。1985 年，中山大学在梁钊韬教授的倡导、校方和社会各界的支持下，复建了“文革”后中国高校的第一个人类学系，开始了新时代学科建设的历程。二十五年来，中大人类学系几代学人将田野调查奉为基本治学途径，坚持人类学理论与田野结合，以理论指导田野，再以田野印证理论的学术传统。

目前中国人类学界行内有一种说法，即中山大学人类学是中国人类学南派的代表，其特点是注重以田野调查为基础的实证研究，而理论研究则比较薄弱。我们认为，这只是一种随意性的说法，它没有根据，也不是事实。这里，由于主题和篇幅所限，不便具体展开议论，我们只想扼要地阐明我们自己的看法。现代人类学基础研究的程序可以用 8 个字来进行表述：田野调查→参与观察→写民族志。这里所说的民族志，不是一般意义上的资料汇编，而是从某种整体性理论观点出发，以特殊的方法论开发为目的、基于深入系统的资料挖掘的、关于某个社会文化现象的一个或几个侧面的研究。人类学研究的这种对理论、方法及资料的要求，就决定它是一门既追求理论提升，也重视新方法开发，还注重新资料挖掘的立体型学科。

对严格的人类学家来说，理论学说的建立必须以深入系统的民族志研究为基础，而专题民族志的创作又必须以理论学说为指南。只有二者的合理结合，才能产生上乘的人类学专题研究成果。所以，我们强调田野调查不是不重视理论，而是对理论有更深刻的认识和更高的追求。实际上，我们的研究经验和学术眼光使我们具有超强的开发意识，我们的每一部作品都说明我们在为实现立足于实质性研究的理论创新而努力。我们不赞

^① 中山大学人类学系副主任麻国庆教授多次参加了我们的讨论，并热情地提出想法和建议，最终协助我们确定了这个主题。在此，我们对他的帮助和支持表示感谢。

成一部分学者就理论谈理论、把国内外人类学理论潮流或学说史知识的普及和解说工作本身作为研究目的的学术风格。我们要继承传统，但绝对不能忘却我们自身的学术开发任务。为了人类学学科事业的健康发展，我们在端正自身的治学态度、不断实践进取的同时，还必须提防一些不重视实质性研究的所谓理论家们的误导。

总而言之，可以说，中国人类学的宗教研究目前正处在一个学科发展的抉择时期，每个研究机构及学者都必须树立挖掘新资料、开发新方法、在新发现的基础上进行理论创新的整体性意识。只有具备了这种意识，我们才能尽快地进入正常的、实质性科研开发状态。而这种学术意识的培养和加强，则来自于对深入田野调查、理论结合实践的研究方法的认识及实施。从这种意义上说，我们在这部论集中所采取的研究视角及方法是合理的，也是符合进一步促进和发展人类学宗教研究实际需要的。

三、写作的形式和风格

本论集中论文的写作形式和风格是我们在编辑时考虑到的另一个与研究方法有关的纵深问题。在提供稿件的 100 位专家学者中，有一部分人类学家，但大多数是来自人类学以外学科的宗教研究者。尽管与会学者们都赞同从各族民众的生活实践出发理解和研究宗教，并积极采用田野调查的方法去收集和整理资料，但由于采取的写作立场、手法及风格差异较大，文章的学术力度和阅读效果也各不相同。不了解情况的读者，可能会感到杂乱，或者觉得有些文章的文体很特殊，不好理解。针对这种情况，我们在编辑过程中已经与各位作者反复地交换过意见，在文章格式及叙述方式上尽量进行了整合。可以说，目前的 100 篇论文，在写作格式和规范方面有严格一致的标准，而写作形式和风格的不同及由此产生的不同阅读效果则是出于不同的学术立场及特殊研究对象处理的需要而形成的。针对这一点，鉴于人类学自身写作形式的发展和经验，我们有充分的思想准备，合理的认识及相应的对策。

从 19 世纪 80 年代开始，现代人类学在其创始以后的很长一段时期里采用基于实证主义的写实法进行研究创作。它要求使用类似于自然科学的归纳式方法收集和整理资料，描写手法是静态的、结构性的，写作风格是以经验性权威自居的，研究问题也是脱离研究对象的自身关心、根据学者的学术目的来设定的。20 世纪七八十年代以后，过于结构性的、不重视个体及变化的研究方法受到质疑。特别是在接受了后现代主义思潮的洗礼以后，人类学家开始关注社会变迁，关心被研究者的命运、生存及认识状态，并将研究者与被研究者的互动关系等内容纳入研究视野。人类学家们开始根据不同性质研究的需要，采取不同的写作手法进行创作，逐步开发出自白法、印象法、文本法、批判法等多种不同写作手法，其写作风格也更趋客观、合理（马南 1985）。目前，可以说，人类学在写作形式方面日趋成熟，或说已经进入高度发达的时期，多样灵活和客观合理是这一时期写作形式的主要特征。因此，我们非常理解具有不同表现力和学术效果的写作形式的必要性。我们既支持传统的实证主义写作手法，也欢迎基于各种特殊学术立场和资料处理需要的新型的创作形式。

出于这种理解和认识，我们在论集的编辑过程中，一方面协助一些老练的研究者们在其所熟悉的实证主义的分析手法上走得更深更远；另一方面也支持和帮助一些年轻学

者在形成和完善他们自身的创作形式的道路上获得信心。有些文章，从写作形式上来看，似乎过于朴素和平淡；但一经认真阅读，就感到字里行间蕴含着作者的田野经验和对地方性宗教文化的深刻理解，显示着一种潜在的、不事张扬的学术力量。这些学者们是在用自己的心灵、体验及对地方文化的热爱进行写作。如果说，论集中一部分理论分析性很强的文章向我们展示了学术研究的基本要求和目标的话，那么，另一部分朴实无华的调查报告则体现一种清新、明快的写作尝试。这些作者的贡献告诉我们，学术的魅力不仅出于高强度的理论分析，同时也在于冷静的整理、严谨的思维及平易而生动的描述。经验和积累让我们直觉地认识到写作形式和风格多样化的重要，阅读各种不同风格的文章也使我们感到了一种新的力量，感到了学者们用不同形式进行创作的热情和愿望。这样的认识和理解坚定了我们编辑这样一本写作形式及风格多样的宗教研究论集的信心。

四、本书的结构及内容

这部论集的正文共由“信仰与人类学研究”、“信仰与社会”和“信仰与民俗”等三大部分组成。第一部分是总论，包括一篇致词，两篇理论综述性论文，分别从哲学、宗教学和人类学三个不同学科的角度对宗教人类学的学科地位及意义进行了概括和评述。冯达文在致词中用“人文上的真”和“认知上的真”这两个概括人文学科与实证学科之关系的哲学命题来说明人文学科中宗教研究的意义及价值。他指出，尽管人文学科的价值理想不一定获得现实意义，但却能表现人类的“本性与本真”，与宗教的价值理想有形似之处；这种关系也就告诉我们宗教研究在人文学科中的重要意义。就宗教研究而言，他认为，人类学研究活的宗教，哲学则对宗教做形而上的理论研究，各自的出发点和研究对象不同，但形成必要的互补关系。

卓新平首先回顾了人类学宗教研究的起源及与历史上宗教哲学思想发展的密切联系，说明各学科的宗教研究都有一种普遍的、关注人类社会和文化的学术取向。接下来，他又从西方宗教学与宗教人类学的学科发展及现状入手，具体分析了宗教学与人类学在宗教研究的内容及方法上的不同特点及分工，说明二者在宗教研究中的互补作用。最后，他高度评价了立足田野、从生活实践中去寻找宗教理解的人类学研究的意义和价值。麻国庆则从他自身中国社会的人类学研究的经验出发，说明中国人的宗教信仰与中国社会的基本结构有一种内在的关联机制；人类学宗教研究的根本目的是发现这种机制的运作规律，从而说明人们信仰宗教的根本原因。他强调指出立足田野调查的研究方法正是这种人类学学术发现的首要源泉。这三位教授的精辟概括和论述，为本论集其他各个案例研究提供了学科基础和学理铺垫。

第二部分包括几篇论文及田野调查报告，主要从儒教、基督教、天主教及伊斯兰教等制度化宗教在不同地区及民族的信仰群体中发展、传播并发挥作用的角度，分析说明了宗教信仰与地方社会的内在联系。陈晓毅利用田野调查中所采集到的碑文及其他地方性资料，结合地方的社会政治变迁的历史史实，分析再现了贵州青岩地区八道牌坊反映的汉族儒教与当地少数民族民间信仰之间博弈的历史过程及现况。他认为，青岩牌坊的建立标志着儒教话语对布依族班氏土司民族宗教话语的替代，说明了国家权力对青岩

地方权威强大影响，也反映了以汉族为主体的青岩土绅登上青岩地方社会政治舞台的变迁过程。作者的论文向我们展示了一个通过透视宗教文化涵化的内部过程去探讨地方性政治体制及相关意识形态变迁的人类学宗教研究的有效途径。

何明等人在整理有关云南昆明市郊区的一个苗族基督教村寨唱诗班的田野调查资料的基础上，从艺术人类学的角度分析了该地区苗族居民通过音乐传播基督教的内部机制。他们在研究中发现，基督教在少数民族地区的传播，不仅是教义教规的渗透，其影响还会深化到人们内心深处的审美趣味和艺术选择标准。据此，他们也强调说明了人类学研究方法论上的一个道理，即在对某个特定的文化空间进行研究时，研究者不能根据其自身的理论架构的需要任意地截取文化片段，而必须在整体把握研究对象的基础上展开论述并得出合理的结论。

金志伟从宗教信仰对乡村经济发展中社会问题的控制作用的角度出发，对粤东一个天主教村落地下六合彩活动的具体状况进行了系统的整理和分析。他在研究中发现，虽然绝大多数村民对自己信仰的认同感还是非常强烈，但在对待地下六合彩的问题上，由于市场经济大潮对信徒观念的冲击以及当地神职人员长期缺失，社会失范现象较突出。他的结论是，尽管如此，天主教在该村落的行为规范作用并没有消失，只是发挥作用的方式已经不再是全方位的，而是在信徒的社会实践中被有选择的利用着。

梁景之等人的调查报告向我们展示了一个活动于华北农村的新兴宗教——真神教的存在状况。他们介绍了这一特殊教派的传播渠道、内部组织机制、宗教仪式活动、与其他教派及政府的关系、传教活动中的问题等，并分析了该教派得以生存的社会政治条件，为我们提供了一个转型期农村新兴宗教形成和发展的典型事例。

刘诗伯的考察对象是广州市基督教会及信仰群体内部的文化差异。通过对不同教会宗教话语中的教义、教制、教仪、神观、道德伦理、行为规范、生活方式等具体内容的比较分析，他发现广州各信仰群体之间普遍存在与各信仰群众本身的文化传统紧密相关的差异。在经济发达的城市社会环境中，尽管这种文化差异有时会在不同教会之间造成一些细节性地矛盾，但其积极作用更为突出，能使不同教会团体具有不同的调试能力，从而形成各种不同的解决冲突和进行内部整合的方式。

马建春利用史料与田野调查相结合的方法，考察了广州市伊斯兰遗址“先贤古寺”的历史、现状及社会文化功能。通过考证和调查，他认为，在广州这样的现代化国际大都市里，来自阿拉伯及其他地区伊斯兰国家的客商和外国居民不断增加，穆斯林的宗教社会生活已成为广州市民生活的一个组成部分；考虑到他们的生活和工作安定，政府应该支持恢复并开放诸如先贤古寺这种历史悠久、具有国际交流意义的伊斯兰遗迹。这种做法，既可满足广州市对外交往的需要，又可以加强与伊斯兰世界的经济文化联系，扩大中国的国际影响。

马强考察了当代都市化进程中都市穆斯林社区的变迁、文化适应的具体类型及群体认同的建构模式等问题。他在概括了中国主要都市穆斯林社区的变迁及文化适应的类型后分析指出，都市化引起了城市穆斯林社区内部组织结构的裂变，原有的社区面临解体或功能弱化等问题。特别是都市穆斯林的散居现实加剧了社区的流动性，使穆斯林群体间的互动形式、活动方式及群体认同的取向都发生了变化。最后，他用其自身在广州和深圳两地的田野调查事例说明，流动的、精神型的穆斯林社区的形成是都市穆斯林所采

取的文化适应措施，新型社区不会造成文化传承上的隔离，反而对加强散居穆斯林的群体认同有很强作用。

敏文杰考察了甘肃省临潭县伊斯兰教派门宦的传播和发展状况，向我们展示了一篇资料翔实且具较高挖掘力度的调查研究报告。作为当地出身的回族青年学者，他不仅对临潭县伊斯兰教派门宦的分布与传播、主要清真寺的分布及其历史沿革、主要拱北陵园的分布及其运营状况做了系统的整理和介绍，而且对 19 世纪 80 年代以来临潭县伊斯兰教派与门宦发生的宗教嬗变现象也做了较全面的交待和分析。字里行间，我们可以感到作者对当地文化的深刻理解和高度热爱，感受到一种难能可贵的、脚踏实地的治学风格。他在结论中强调，临潭县伊斯兰教派门宦的分布与传播是中国西北伊斯兰教派门宦分布与传播的缩影，为我们理解中国西北伊斯兰教教派门宦的整体状况提供了一个有参考价值的个案。

秦和平在其论文中首先提出，目前天主教在四川的分布有以边远山村农民为主、被非教徒包围下的大杂居小聚居的特征。这种分布特征造成天主教信徒内敛性的社区，仿佛一个个“孤岛”散布于汪洋大海中。接下来，他利用相关史料及天主教内部资料分析了四川天主教“孤岛”现象的历史由来、发展过程及其研究的现实意义和价值。最后，他在结论中指出，这种从当今社会现实问题出发的历史研究，对我们理解目前世俗化、全球化发展中宗教文化所起作用有不可低估的参考价值。

秦兆雄以湖北农村家庭结构与宗教意识形态的关系为例，探讨了汉族家庭形态的宗教成因问题。他在回顾了国内外相关研究的主要成果后指出，尽管联合家庭是汉族的理想家庭形态，但必须将其视为包括核心家庭、主干家庭和联合家庭这三种形态的动态体系；要理解汉族家庭结构的变迁状况，则需注意家庭中社会、经济、道德和宗教等四个因素，而儒教的道德规范是其中最深层因素。在汉族村民的家庭生活中，儒教伦理又与祖先崇拜及相关仪式密切相连，影响到村民关于家庭结构及成员间关系的观念及实践。他认为，这种以儒教伦理为基础形成的宗教意识形态是汉族联合家庭制度存在并得到维护的道德动力和精神源泉。

王建新讨论和分析了父系继嗣集团在苏非门宦灵明堂固原分堂的创建及扩大过程中所发挥的作用及其功能形态，从一个侧面解读了 19 世纪伊斯兰文化在中国中西部地区的发展与当地穆斯林的亲族组织的互动关系。他认为，灵明堂固原分堂的事例告诉我们，伊斯兰苏非门宦的教义与中国式的亲族制度之间并不存在不可逾越的界限；相反，伊斯兰教的道统与亲族集团的血统之间的相互作用及相互结合是苏非门宦传播与发展的基本条件。新移民群体在移入地进行社区建设时，亲族集团可以依赖门宦组织的扶助改善社会环境，扩大生存机会；而在门宦组织扩大发展时，血缘及谱系关系又为道统的传播提供了群众基础。

杨卫民在河南省上蔡县李村的宗教信仰调查给我们提供了一个理解基督教在中原乡村发展的具体事例。作者通过对村民的传教活动、宗教仪式及其他相关社会活动的参与观察过程中所掌握资料的整理和分析，说明了基督教在当地兴起和发展的社会历史原因，并从社会转型对传统道德规范的影响的角度，论证了基督教本土化的必然性及其在中原文化转型过程中的独特作用。他认为，李村基督教堂的个案研究，不仅揭示了基督教在河南本土化的过程和内部机制，而且向我们展示了社会转型形势下河南农民精神重

建的文化动向，反映了村民们对传统文化的认同和期望。

杨文炯使用象征分析的方法对甘宁青地区以回族为主体的伊斯兰文化中具有神圣性质的“拱北”符号进行了人类学解读。他认为，拱北所表达的象征意义的体系是我们理解西北回族伊斯兰“地方性知识”的关键词，拱北符号所体现的“一脉三弦”与“一体多元”文化现象是西北穆斯林文化以自身核心价值为轴心的选择机制在多元族群、多元宗教文化场景下作用的结果。他也指出，在以往的学术研究中，许多学者错误地将这一现象理解为拒绝汉文化；其实，它作为中国伊斯兰文化的地方性知识的一种特殊版本，展示了伊斯兰教与传统儒教、道教、佛教文化涵化、融合的中国特征。这种文化现象在西方“东方主义”话语霸权和伊斯兰教被妖魔化的时期具有重要的借鉴和参考价值。

第三部分也包括 员篇论文及田野调查报告，主要从不同地区及民族的生活习惯及文化传承变迁的现实出发，分析和讨论地方性宗教信仰体系的形成、形态及作用。蔡华等人通过整理田野调查所得第一手资料介绍了四川凉山彝族自治州彝族地区女巫嫫尼的生态及宗教仪式活动的基本状况，对鲜为人知的嫫尼成巫的原因及过程、与其他巫师及神灵体系的关系、仪式服务活动的现状、近期的变化及彝族社会内部对嫫尼的看法等进行了资料挖掘。作者们认为，彝族嫫尼信仰是一种特殊的人类社会文化现象，嫫尼的存在及其行巫行为反映了彝族民众的世界观以及对鬼魂的信仰，说明这种民间信仰所代表的意识形态不能简单地被社会发展所取代，传统宗教文化的产生和变迁是一个长期、复杂的过程。

大城学给读者提供了一篇有关日本冲绳民间信仰的田野速报。他介绍了当地民间信仰中“姊妹神信仰”、“火神信仰”及“女巫信仰”等的由来、及其与冲绳本土社会结构的有机联系、社会功能及仪式活动的基本过程等内容。他的写作更具文化素描的特征，朴实无华且如数家珍式的分类、整理和排列将冲绳居民的信仰状况简明而准确地展现在我们面前，使我们自然而然地联想到中国东南沿海的妈祖信仰及相关女巫信仰的状况，并由此感到冲绳与中国东南沿海地区在宗教文化方面的密切关系。

丁宏讨论了回族民众饮食习惯的形成与自然环境、健康卫生及伊斯兰宗教规范的关系等问题。她从禁忌的社会文化功能的角度出发，利用相关人类学的分析方法考察了回民饮食禁忌形成和发展的诸多社会历史条件，特别是与伊斯兰宗教规范的关联。作者认为，有些人从对饮食“禁忌”的表面认识出发理解回族，进而“杜撰”出种种解释与揣测，造成“误解”，引发民族间的争端和冲突。而对回族民众来说，饮食禁忌这种外在的文化差异又最能说明他们坚守民族信仰和传统，许多人甚至将“猪肉禁忌”作为民族认同的标准。作者通过相关宗教文本的分析说明，回族源于宗教信仰的饮食禁忌是传统文化的一部分，没有任何神秘性可言；只要加强文化间的理解和沟通，由此而产生的诸多社会问题都会妥善解决。

黎志添尝试重新探讨在香港新界乡村建醮仪式活动中存在的两个不同的宗教仪式体系，其一是依赖古典科仪本、正统官方文书系统和奏表程序的道教仪式及等级性的道教神祇祭祀，其二是乡村地区的本土神祇祭祀系统。作者认为，这两种宗教系统代表两个相互区别的祭祀范畴，二者之间的等级差距亦清楚表现在醮坛上。这种相对地位亦构成一种“无形的竞争”，在建醮仪式中的不同阶段，道教醮仪系统与地方神祇祭祀系统之

间就产生中心和边缘之间的流动性。他指出,这一点正反映了中国人宗教生活中的丰富性和包容性,其结果是地方神祇祭祀和宗族社会结构及其意识形态在道教的建醮仪式的框架里得到了极其自由和自主的表达。

刘刚通过对其自身田野调查中所闻所见的整理,对居住在西双版纳一个人数不足四五百人的群体“空格人”的宗教信仰状态进行了描述和分析。他认为,以各种传说故事为载体、渗透在空格人日常生活中的鬼神观念有着明显的自然物崇拜的痕迹,其存在和作用都与空格人自然社会环境及历史发展过程有关。并且,在全球化背景的今日,作为人数甚少,且未被确认族称的弱势群体的空格人,面对“布郎化”、“傣化”乃至“汉化”的环境压力,他们坚持自我族群的独立性的一个重要的文化途径就是维护和传播传统宗教信仰。

刘昭瑞考察了一个古老而又新生的信仰体系——数术,并对相关学术研究做了深入、系统的评述。首先,他认为,尽管数术不关注神灵,但无疑属于宗教信仰的添加剂,是一种信仰快餐。在现代生活中,当宗教不足以慰藉心灵,或者说当宗教作为心灵慰藉剂过于繁琐并需要过多时间时,许多生活的焦虑者出于经济目的并随时面对成败压力的商人、经济及社会地位没有保证的年轻人们就会临时寻求数术的帮助。这种社会需求造成了一种“数术的现代回归现象”,有必要从学术研究的角度加以关注。接下来,作者引经据典地界定了数术的名称,并对其内容进行了分类和归纳。在综合评述了相关研究的状况后,作者指出,目前数术研究主要有考古出土文献资料基本考证、中国思想史研究、中国科学技术史研究、人类学或社会史研究等四个方面;而人类学的研究则集中于对数术中风水术和择吉术(通书)的研究。其中,当代少数民族数术、术士团体及数术从业者的研究应当成为数术研究的重点领域。

刘志扬讨论了藏族民众作为日常生活习惯而维持的洁净观与宗教意识形态的关系。他立足长期田野调查中亲身体会和大量的个案资料,从神圣与世俗、自他内外的区分、污秽向洁净的转化、现代卫生观的产生等四个方面立体而动态地描写了藏族围绕宗教信仰而展开的洁净观念的基本内容和变迁过程。作者认为,人类关于“洁净”的观念是一个随着人们的自我认识、经济发展、族群互动、文化传播及他者评价等因素动态变化的文化现象。藏族农民的洁净观念渗透在他们的思维形态和社会行为中,显得杂乱无序;但深入分析后可以发现其中存在神圣世俗、内外有别和社会阶序等三大原则。这些原则反映了藏族民众进行价值判断和理解世界的认识准则,同时也说明他们的洁净观具有构建文化边界和适应变迁的象征作用。

马建钊对粤北连南瑶族自治县排瑶的宗教礼仪“旺歌堂”的过程做了一个人类学考察。他利用多年在连南瑶族地区做田野调查所收集到的第一手资料,详尽描述了“旺歌堂”仪式的全部过程和内容,并对该仪式的宗教含义及社会功能进行了分析。作者的结论是,“旺歌堂”的社会功能主要体现在三个方面:通过祭祀祖先和鬼神来防止他们作祟阳间,从而为生者禳灾祈福;取“法名”使当事者在宗教和世俗两方面的地位得以稳定,死后亦能享受更高规格的丧葬待遇和祭祀待遇;仪式中的“过九州”一方面象征并回顾民族的迁移历史,另一方面也为当事人死后灵魂顺利回归祖先身边。

石奕龙详细报道了厦门湾村落社会的请王送王仪式。这种仪式通常以村落为单位举行,每个村落居民都有各自的崇拜对象,王爷名目繁多,仪式内容各不相同,仪式举行

的年份和频繁度也不一样。从仪式中布置醮场、请王、斋戒、建神坛、祈安醮会、送王船等具体过程和内容来看，道教与当地民间信仰融合的取向很强，与广东一些地方及香港乡村的建醮游神仪式有差异也有共性。毫无疑问，作者的田野调查及深入细致的描述为我们进行闽粤地区道教及民间信仰的比较研究提供了一个可靠的事例。

夏志前采用历史文献探讨了一个岭南地区现存的宗教融合现象，即道教传统的变迁及民间道教文化景观的形成问题。作者首先根据道教所祀的主神是传统道教的、还是地方民间的标准界定了民间道教，然后介绍了岭南地区民间道教的一般状况。他通过分析指出，民间道教不是传统道教形成的一个必经阶段，而是民间信仰与道教在长期互动中形成的一种独特的宗教景观。民间道教的发展趋向仿佛“壮大”了传统道教的队伍，导致了当代岭南道教“繁荣”；但是，这一现象却模糊了道教与民间信仰的界线。在当代中国的社会环境下，“民间”的形式似乎不太有利于生存，而“道教”或许能够为其发展提供机会。岭南地区的民间道教，是当代中国宗教运动的特殊产物，也展示了道教与民间信仰在变迁中相互依存的生态。

郑君雷贡献了本论集唯一关注古代游牧民宗教信仰的论文。作者通过史料考证说明，山地环境与历史上北方游牧社会的生态存在密切联系，因而，山岳被游牧民赋予了各种象征意义，形成了各种形式的山岳崇拜。他认为，北方游牧民的山岳崇拜是一种自然崇拜，但又与萨满教的信仰体系融合在一起，派生出许多其他种类的信仰形式。作者分析指出，许多研究者简单地从其自身的农耕文化的角度审视游牧文化，很少注意到山地和山岳崇拜在游牧文化中所占有的位置。作者强调需要纠正视角，重新认识山地环境与游牧文化的关系，从而正确理解游牧民中山岳崇拜存在的必然性。

周星在广泛整理相关文献并利用其自身田野调查所得资料的基础上，对流传于中国北方的民间信仰四大门（狐狸，黄鼠狼，刺猬和蛇等）做了一个理论清算性的论述。作者通过文献考证说明四大门信仰具有普遍性，它通过传说、故事及稗话在内的民间口碑文学渗透于民众的精神深处，从而作为“俗信”形成深厚的群众基础。他认为，从民俗学和人类学角度分析来看，四大门信仰所代表的文化理念超越了“精英”与“民众”、“大传统”与“小传统”等二元论理论模式的理解范畴，是文本和口碑形态的民间文学密切联系、互动影响的结果，也是乡民社会借助文献“碎片”和民间传说建构地域性的民间信仰和民俗宗教体系的想象力和创造力的结晶。四大门信仰不仅自成一种宗教体系，同时它还与其他更为庞杂的宗教文化现象密切相关，形成一个宗教文化的整体。作者认为，需要运用民俗学和人类学相结合的方法，从扎根于民众生活的角度，去研究和理解四大门信仰。

朱爱东通过对当代广东省洗太庙的修复与重建、存在形态与变化的考察，围绕宗教文化正当性的话语问题，分析讨论了国家权力及意识形态与民间信仰的关系。在介绍了岭南地区洗夫人信仰的形成、现状和文化特征后，作者认为，当前洗太庙的形态及其合法性问题反映了官方与民间话语的博弈，对理解民间信仰的合法化现象具有普遍意义。在广东省的一些地区，作为文物保护单位和旅游景点的庙宇与一般神庙有被区别对待的现象。从当地居民的角度来看，取得正统文化符号是利用国家权力将自身宗教信仰合法化，获取生存和发展空间的有效途径。民间信仰在这种适应、调整与改变的过程中表现出很强的自主性和灵活性。

信仰与人类学研究
(员- 圆稿)

在“田野中的宗教”研讨会上的致辞

冯达文

各位嘉宾、各位学者：

很荣幸获得邀请，来参加“田野中的宗教”这一极有意义的学术研讨会。

宗教研究在上个世纪很长时期，在国内是被排斥的，直至 20 年代之后，才又重新成为显学。本来，宗教或宗教性的信仰，塑造了一个民族的灵魂，不管从其长处还是从其弱点看，都不可以不重视，又都是别的学科研究所不能替代的。但是，上个世纪初，以至像王国维那样的人文学者，亦不能不慨叹：“可爱的不可信，可信的不可爱。”他的所谓“可爱不可信”，是指的如形而上学、纯粹的美学等人文学科；而所谓“可信不可爱”，则指实证学科，提供知识的学科。王国维的这一感叹，显然是笼罩在科学主义氛围下的产物。在今天看来，那是不确切的。他没有很好地区分价值意义上的真与认知意义上的真，前者关切的是一种价值理想，后者关切的是当下的事实。当下的事实，我们看到的，其实是非常功利的、充满争夺的，认知在这里提供的，更多的是如何分析面对的格局，以使在争夺中更有利于自己而已。而怀有人文理想的学者会很难认同当下的这种事实，他会觉得自己与当下社会是格格不入的，当下社会给他的是一种虚幻不实的感觉。反过来说，他自己怀有的价值理想尽管非常不现实，但那都是自己认同的，自己就乐在其中，并感到充实，因为它更体现着自己的本性与本真。这就是人文上的真与认知上的真的区别与界限。个人直接面对的现实被看作虚幻，没有获得现实意义的理想反倒更体现本真，人的这种“错位感”就近于宗教。显然，宗教与宗教性信仰是人类价值理想的守护者。我不是宗教徒，但就宗教与价值理想有如许密切的关联而言，我们应该很好地理解与同情宗教、研究宗教。

我们中山大学比较宗教研究所成立较晚，但经过几年的努力，特别是刘小枫教授加盟并成为领头人以来，已形成了一支很好的队伍。好些老师还有古典语文如拉丁文、希腊文、希伯来文、梵文、巴利文等的训练；人类学系很早就关切宗教研究，也引进了许多优秀人才。人类学系重点在田野，那是活的宗教；哲学系侧重点在理论，对宗教作形上学上的审查。我们两系所形成了一个很好的互补关系，今后要更好地协同工作。中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平教授今天也来了，他给了我们许多支持，希望今后加大力度，给予支持。还有海外的许多学者和朋友，我也祈盼他们与我们两系有更广泛的合作与交流！

谢谢大家！

宗教学的“人学”走向

卓新平

当代宗教学最著名的代表人物之一、美国芝加哥大学教授伊利亚德（~~伊利亚德~~ 1900—1965年）曾指出“宗教”乃是一种“人类学常数”，非常精辟地将宗教学与人类学有机相联。宗教学是关于人的精神追求和信仰依属的一门学问，与研究“人”的本质、属性、类别的“人类学”本来就有其不解之缘。当然，宗教学的研究较专，而人类学涵括则更广，二者叠合部分已形成“宗教人类学”这一专门领域，并推出了众多的系统成果。宗教人类学的研究在当代中国方兴未艾，正得到宗教学界和人类学界的关心、支持。这次中山大学人类学系组织主办“田野中的宗教”学术研讨会，是对中国当代学术史上人类学与宗教学之学科结合的实际贡献。借此机会，谈点自己对宗教学的“人学”走向的断想和随感。由于思不成熟、论不系统，尚请各位专家学者帮助、指正。

一、历史的回顾

宗教学作为一门专业学科的诞生只有一百多年的历史，它以麦克斯·缪勒（~~麦克斯·缪勒~~ 1818—1900年）1857年发表《宗教学导论》为标志。但人类对宗教现象的观察与研究却源远流长，这与“认识你自己”的人类学探究可以说是同步共行。应该承认，人类学作为学科本身也经历了漫长的历史嬗变。

从人类学视域来关注宗教，在西方传统中可以追溯到古希腊时代。希罗多德（~~希罗多德~~ 约前484—前425年）曾论及异域人种中“受神所宠爱”的民族，修昔底德（~~修昔底德~~ 约前460—前360年）也谈到雅典人与斯巴达人的民族精神及其信仰差异。色诺芬尼（~~色诺芬尼~~ 约前540—约前470年）则注意到人种与信仰的关联，故而说出了“埃塞俄比亚人说他们的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；特拉基人说他们的神是蓝眼睛、红头发的”（《西方哲学原著选读》上卷，1999）经典名言。在希腊化时代，叙利亚人波赛多尼俄斯（~~波赛多尼俄斯~~ 约前135—前105年）曾描述了不同人种的宗教文化生活，并用“狄莫斯”（~~狄莫斯~~）来说明北方凯尔特人和日耳曼人的精神气质，用“逻各斯”（~~逻各斯~~）来勾画南方希腊文化范围各民族的心理气质，以形成北方“自然民族”与南方“文化民族”之对照（卓新平 1985）。~~（卓新平 1985）~~

在欧洲漫长的中世纪，人们有过“地理大发现”的喜悦，由此亦引发了对“人种”、“人类”及其宗教的再认识。中世纪开始东西方的真正交流，在西方人感到东方

“鞑靼”（鞑靼）人的强大及其威胁时，亦听说其有对各种宗教宽容和同等对待的态度，由此自教宗英诺森四世（英诺森四世）开始在东方遣使传教、通好的努力。（英诺森四世）在这一时间，冯·鲁布鲁克（冯·鲁布鲁克）、马可·波罗（马可·波罗）、柏郎嘉宾（柏郎嘉宾）和约翰·孟德高维诺（约翰·孟德高维诺）先后东来，他们以书信、游记等形式记载了其冒险东来的传奇性经历，对沿途和目的地的风土人情、民族、宗教作了生动描述。“十字军东征”则使西方人接触到“阿拉伯人的东方”及其伊斯兰教，并对非洲“黑人大陆”及其宗教亦有所窥探。此后，哥伦布（哥伦布）“误”闯“印度”，维斯普奇（维斯普奇）对之乃“美洲”的更正，又使“新大陆”的原住民及其宗教成为人类学意义上的研究对象。

欧洲近代以“人”的发现为开端，无论是文艺复兴和宗教改革的“人文主义”、还是笛卡尔（笛卡尔）“我思故我在”的人之自我主体意识，都说明了在宗教认识及整个世界观上“人性”的回归和对“人”的突出。17世纪的帕斯卡尔（帕斯卡尔）曾从宗教灵修的角度探问“人究竟是什么”，此后的法国思想家孟德斯鸠（孟德斯鸠）、卢梭（卢梭）、达兰贝尔（达兰贝尔）、孔多塞（孔多塞）、圣西门（圣西门）等人则兴起法国社会人类学思潮。而英国学者弗兰西斯·培根（弗兰西斯·培根）、莫尔（莫尔）、亚当·斯密（亚当·斯密）、里德（里德）、赫奇逊（赫奇逊）、斯宾塞（斯宾塞）、斯图尔特（斯图尔特）和弗格森（弗格森）等人在此前后亦表达了类似的社会人类关注。在德国，康德继其“我们能够知道什么？”（纯粹理性批判）、“我们应该做什么？”（实践理性批判）和“我们可以希望什么？”（判断力批判）这三大问题之后，又提出了“人是什么”这第四大问题，形成哲学人类学之思；赫尔德（赫尔德）曾从综合的角度论及人类的统一和上帝对人类命运的影响，而尼采（尼采）则以其“上帝死了”的惊人口号抬出其“超人”理论。

19世纪乃人类学真正诞生的世纪，同时也是宗教人类学创立的时代。尽管德国人洪特（洪特）已于世纪初采用“人类学”为其书名，其研究却仅为人体解剖和生理内容。但在19世纪，这种人类学的创意和涌动已几乎是全方位的。在自然发展史意义上，人类学研究受达尔文（达尔文）“进化论”的影响而出现了繁荣；除达尔文的著作《人类起源及性的选择》之外，赫胥黎（赫胥黎）出版了《人在自然界中的地位》一书，海克尔（海克尔）发表了《人类发展史》等专著。在文化人类学和社会人类学意义上，此间问世的经典著作包括巴斯蒂安（巴斯蒂安）的《历史上的人类》（巴斯蒂安）、梅恩（梅恩）的《古代律法》、巴霍芬（巴霍芬）的《母权制》（巴霍芬）、库兰治（库兰治）的《古代城市》（库兰治）、麦克伦南（麦克伦南）的《原始婚姻》（麦克伦南）、泰勒（泰勒）的《对人类早期历史的研究》（泰勒）和《原始文化》（泰勒）、以及摩尔根（摩尔根）的《亲族体系》（摩尔根）和《古代社会》（摩尔根）等。德国思想家狄尔泰（狄尔泰）在发表其著名的《精神科学导言》（狄尔泰）之前，就已于1876年出版了《论人类、社会和国家科学之历史研究》，并基于对“笛卡尔二元论人类学”的探究而出版了其成果《新人类学的基本特征》。（狄尔泰）不过，狄尔泰在此论及的“新人类学”仍是