

古典学的人类学相关性： 还原并反思地引申一种主张

社会
2020 · 2
CJS
第 40 卷

王铭铭

摘要：近代人类学的奠基者曾高度重视借鉴古典学的研究成果。20 世纪初，学科理念发生巨变。此后数十年间，古典学者继续借鉴人类学思想，而现代新人类学中重视古典学的学者却越来越少。20 世纪 60 年代初，克拉克洪在其所著《论人类学与古典学的关系》一书中对这一变化表示喜忧参半。他乐见人类学思想渗入古典学，担忧人类学因减少汲取古典学的养分而丢失其本来的品质。克拉克洪指出，人类学的根基是人文与科学，此二者均为古希腊人的发明，现代新人类学要保持其品格，便有必要重返古希腊。鉴于克氏主张的重要性，本文力图对之加以还原，并在此基础上进行反思。本文认为，克拉克洪有规避西学人类学的神学关联及过度渲染古希腊特殊性的倾向，更存在以“文化”概念“消化”文野关联的问题。要扭转这类倾向，克服这类问题，应有选择地丰富古典旧人类学有关“中间环节”的看法。

关键词：人类学 古典学 文明关联 人文与科学 中国学

On the Relevance of the Classics to Anthropology: Critically Re-engaging an Old Argument

WANG Mingming

Abstract: Most of the founders of anthropology attached great importance to the classics. By contrast, in the early half of the 20th century, anthropologists rarely thought of relating their ethnographic findings and theories to the subject. In *Anthropology and the Classics* published posthumously, Clyde Kluckhohn, one of the leading American cultural anthropologists, reflected on

* 作者：王铭铭 北京大学社会学系/社会学人类学研究所、云南民族大学云南省民族研究所
(Author: WANG Mingming, Department of Sociology, Institute of Sociology and Anthropology, Peking University; Yunnan Institute of Ethnic Studies, Yunnan Minzu University) E-mail: wangmingming2006@163.com

the change. Kluckhohn reviewed the history of reciprocity between the two important human sciences and forcefully argued for building a new bridge between them. He argued that the foundations of anthropology were humanism and science. These were laid during the Renaissance and the Enlightenment, but they were deeply rooted in ancient Greek “cultural grammar” and its intellectual expressions. For modern anthropology to recover its humanist and scientific vitality, as Kluckhohn insisted, it was necessary to go back to the classics whereby the (Western) anthropologists could (1) dig deeper into the history of their discipline(s) and (2) include the study of the culture of Antiquity in their scope.

The author writes the present review article more than half a century after Kluckhohn made his calling. To do justice to Kluckhohn’s long forgotten text, he spends two full sections on Kluckhohn’s history of reciprocity between anthropology and the classics, outline of the ancient Greek anthropological perspectives, and synopsis of Greek “cultural grammar”. He seeks to restore the project Kluckhohn developed. Considering it from a broader scope of disciplinary history, the author finds Kluckhohn’s critique of the social science utilitarian facet of modern Western anthropology inspiring. As he points out, core to Kluckhohn’s project was a turn toward the revival of the humanistic tradition of anthropology which has remained to be realized.

In re-engaging Kluckhohn’s argument, the author is also critical of it. In the much extended concluding section, he reconsiders Kluckhohn’s text in the terms of its following shortcomings:

(1) In various places, Kluckhohn contrasted Ancient Greek “culture” and Christian “ethics”, implying that many similarities can be discovered between the ancient West and the “primitive others” studied by the anthropologists. In “exceptionalizing” Christianity, he excluded Biblical anthropology from his explanation and made his understanding of the “Westernness” of Western anthropology short of a reflection on its “theological anxiety”.

(2) To achieve his “comprehension of past and present relations between the classics and anthropology”, Kluckhohn relied too heavily upon his knowledge of Anglo-American anthropology and German philological ethnology and classics to leave any space for the achievements of *L’ Année sociologique*, some of which in fact form a comparative approach to the classics.

(3) The concept of “culture” as applied in *Anthropology and the Classics*

is also problematic. It makes Kluckhohn's project less inclusive than the evolutionist perspective of the "transitional/intermediary type"—e. g., that provided by Robert Marett and his associates (Marett ed., 1908)—in which a notion of the "translation" between other and self could be rediscovered. Consequently, certain "accidental resemblances" between the cosmologies of ancient China and Greece got clear of Kluckhohn's eyesight. Kluckhohn believed that among the several "Axial Age breakthroughs" only the ancient Greek one, with its unique humanism and scientific spirit, was the soil from which anthropology grew. Because he perceived the classics with which anthropology was to get re-affiliated as exceptionally Western, Kluckhohn failed to offer an adequately comparative and historical perspective for anthropology—now much an inter-cultural cosmo-political mission.

Keywords: anthropology, the classics, inter-cultural relatedness, human science, classical China

一、引言

20 世纪 20 年代,现代新人类学发生转变。这个转变带来的后果之一,是古典旧人类学家曾普遍怀有的古典学旨趣的锐减。

在 19 世纪,学科先驱们致力于通过整理和分析或业余或专业的民族志资料及神话和历史文献,呈现人类史(包括精神史、制度史和物质文化史)的总体面貌。为了使其所凝视之他者与己相关,他们常常诉诸古典学。对他们而言,古典学的主要“对象”(如古希腊)介于文野之间,其文化既“原始”(存在许多史前“文化遗存”)又“现代”(系属“文明的黎明时分”、“野性”与“文明”的承前启后环节),惟有深加研究,方可求知文明进程的历史时间顺序和宏观地理空间分布。

随着现代新人类学在大西洋两岸的立足,人类学家对古典学的重视度大为下降。特别是在当时主导“学科建设”的英式社会人类学和美式文化人类学中,弃绝演化观点,撇清所研究共同体或“文化区系”与人类史之间的关系,集中精力对之加以功能关系的整体分析或“具体文化史”的微观地理形态把握,一时成为潮流(埃文思—普理查德,2010:32-45)。现代新人类学家们坚信,专注于“地方性知识”(Geertz,

1983),是绕过古典旧人类学“大历史臆想”之认识陷阱的好办法。

遗憾的是,这一“转向”并没有真的起到消除文明自我中心主义的作用。现代新人类学建立以来,我者/他者二分框架不断得以自证,文野对立持续加剧(Fabian, 1983)。二分的世界观虽产生了伸张西方“文化慈善心”的功效,却未根本改变“他者关切”的话语—权力实质(Said, 1978)。

鉴于现代新人类学存在严重的文野分立问题,十多年来笔者特别关注新旧人类学的过渡人物,如安德鲁·朗(Andrew Lang, 1844—1912年)、罗伯特森·史密斯(Robertson Smith, 1846—1894年)、弗雷泽(James Frazer, 1854—1941年)、马雷特(Robert Marett, 1866—1945年)等有关文野相续杂糅现象的著述(关于这些人物及其著述的历史生成和影响,可参见 Stocking, 1995),以及现代新人类学“末期”结构—历史人类学家韦尔南(Jean-Pierre Vernant, 1914—2007年)、萨林斯(Marshall Sahlins)等前辈述及古典学的篇章(如 Vernant, 2006; Sahlins, 2004)。与此同时,笔者还借助中外文二手文献,进入法国社会学年鉴派,得以看到法兰西民族学/社会人类学家部分因袭旧有演化观点,将之用以鉴知现代性的断裂(Carrithers, Collins and Lukes, 1985),在保留古典学之旨趣的同时,拓展了古希腊—罗马与印欧系统、华夏世界及众多“原始文明”的比较视野,其建树对我们重新构想激烈摇摆于分合之间的世界有着尚待认知的启迪(王铭铭, 2013, 2015, 2018)。

新旧人类学的过渡人物、结构—历史人类学家及新老年鉴派成员的杰作,让笔者感受到旧人类学之古典学旨趣的珍贵。这一旨趣仍深藏于现代新人类学的“边角”之中。在浩如烟海的20世纪英文人类学论著中搜索,笔者发现了以下两部直接论述人类学与古典学之间关系的作品:

(1)古典派人类学家马雷特1908年主编的《人类学与古典学》(Marett, 1908; 马雷特, 2013),由六篇牛津大学讲稿组成;

(2)现代派人类学家克拉克洪(Clyde Kluckhohn, 1905—1960年)过世后不久,于1961年出版的同名讲稿(Kluckhohn, 1961)。为了区分,中文版出版时,笔者建议将该书书名译为《论人类学与古典学的关系》(克拉克洪, 2013)。

马雷特所编《人类学与古典学》成书于古典旧人类学式微、现代新

人类学方兴之际。克拉克洪所著《论人类学与古典学的关系》在现代新人类学成熟期问世。前者汇编的讲稿,一类通过阐述希腊—罗马文明中史前或原始因素之“遗存”,揭示古典学研究与人类学的相关性;另一类在古希腊史诗和志书中探索西方近代人类学的古典文明渊源。后者在这两方面内容上与前者相续,但侧重梳理新旧人类学中古典学因素的流变,辨析了古希腊文化中的人类学理念,解释了人类学介入古典文明研究所可能得到的收获。

相比于其前辈马雷特所编的文集,克拉克洪的著作篇幅要小得多,把参考文献和索引算在内,原书英文版仅有 76 页,但正是这本言简意赅的小册子为我们提供了有关古典学的人类学相关性的系统论述,对因“古典学断裂”而失去“文化自觉”(费孝通,2004)的当代同人之自我反思价值尤大。

此书作者克拉克洪是现代新人类学的一代宗师。他 1905 年出生于美国衣阿华州,由于偶然原因,青少年时期已在新墨西哥州接触到纳瓦霍人,热爱上了这支印第安人的语言和文化。20 世纪 20 年代末 30 年代初,他出版了两本关于纳瓦霍乡野的流行作品,同时,亦先后在威斯康星大学和牛津大学学习古典学。彼时的他,以为这门包括古典学在内的人文学有偏狭之嫌,于是决意转向视野开阔、方法灵便的人类学(克拉克洪,2013:23)。后来,他赴维也纳大学学习人类学,又赴哈佛大学攻读博士学位,1936 年获得该学位。1938 至 1944 年间,克拉克洪出版了一系列有关纳瓦霍人的民族志作品,包括与魏曼(Leland C. Wyman)合撰的《纳瓦霍歌唱仪式的分类》(Kluckhohn and Wyman, 1938)、《纳瓦霍圣歌的行为观察》(Kluckhohn and Wyman, 1940),以及独著《纳瓦霍巫术》(Kluckhohn, 1944)。1946 年起,克拉克洪受聘于哈佛大学,此后一生在该校社会关系学系担任人类学教授。除了完成大量民族志作品之外,他还提出了“价值取向理论”,主张分析特定文化应关注人类生活的五个首要方面,包括:人性、人与自然关系、时间、活动、社会关系(Kluckhohn, 1951)。1952 年,他与克虏伯(Alfred Kroeber, 1876—1960 年)合著《文化:概念与定义的批判性述评》一书(Kluckhohn and Kroeber, 1952),追溯了西方“文化”概念的源流(吴银玲,2013)。

1960 年 7 月 29 日,克拉克洪心脏病突发,在新墨西哥州去世,年

仅 55 岁。哈佛社会关系学系创系主任、著名社会学家帕森斯(Talcott Parsons)亲自与弗戈特(Evon Vogt)合撰一篇长达 21 页的悼文(Parsons and Vogt, 1962)。在这篇刊载于《美国人类学家》的文章中,帕森斯和弗戈特提到,克拉克洪未曾受他在牛津和哈佛的导师们,如马雷特、虎藤(Ernest A. Hooton, 1887—1954 年,又译胡顿、胡敦、胡藤等)的思想约束,而能接受萨丕尔(Edward Sapir, 1884—1939 年)、波亚士(Franz Boas, 1858—1942 年,又译博厄斯)、林顿(Ralph Linton, 1893—1953 年)、克虏伯等现代新人类学大师们的熏陶,成为美国现代新人类学的第二代导师之一。

至于克拉克洪对人类学的贡献,帕森斯和弗戈特指出,其中最突出者是他对纳瓦霍人展开的长达 37 年的深入民族志研究及其对文化理论——特别是模式分析和价值研究——发展的贡献。对于克拉克洪的为学,帕森斯和弗戈特(Parsons and Vogt, 1962: 140)评价道:

他是精力长盛不衰的人,对不同学术旨趣有着最广的兼容并蓄态度。他掌握七门语言,对人文学有着广博的知识,亲身了解过世界许多地区,热忱关怀着人文价值。

在这篇文章后面,帕森斯和弗戈特提供了克拉克洪的著作名录。由于该文截稿之时,《论人类学与古典学的关系》一书尚未问世,因此帕森斯和弗戈特虽在文中提及克拉克洪的人文学素养,但并未提及此书,更没有述及克拉克洪缘何在早年放弃古典学转向人类学之后,又于临终之际突然返回古典学。

《论人类学与古典学的关系》是克拉克洪逝世前三个月时(1960 年 4 月)在布朗大学做的“查尔斯·K. 考弗讲座”(Charles K. Colver Lectures)的内容整理。讲座共三讲,为期数天。如克氏自己所说,他在书中要做的工作是“对人类学以及古典文明研究之间的总体关系进行分析”(克拉克洪, 2013: 1),为此,他因为要从事这项“过于庞大的事业”而“吃了苦头”。这本书论述的人类学并不包括体质人类学、考古学以及语言学这“人类学神圣四门”的另外三个门类,而是专注于社会人类学方面,特别是“将古希腊研究与民族学以及社会人类学研究之间的相互影响作为中心主题”(克拉克洪, 2013: 1—2)。具体而言,在其三次演讲中,克拉克洪“首先回顾了人类学与古典学的历史关系,然后探讨了对人的研究和以人为中心的文化,最后试图对希腊文化的特征做出

界定”(吴银玲,2013:5)。在做这几项工作时,克拉克洪关切的核心问题包括:“古典学曾以何种方式刺激了人类学的调查研究?反之,古典学者又从人类学这里借鉴了什么概念和假设?当代人类学怎样才能充分利用希腊资料宝库?”(克拉克洪,2013:2)

克拉克洪关于人类学与古典学之间关系的论述已经发表半个多世纪了,但它极少引起关注。而本文十分赞同译者吴银玲的观点,她指出,“这绝不意味着人类学与古典学渐行渐远的关系就是理所当然的”(吴银玲,2013:9)。必须承认,此文本之所以遭受石沉大海的命运,确实事出有因:它与主张“田野就是一切”的现代新人类学差异过大(刘小枫,2010)而难以再“刺激人类学理论的发展”(吴银玲,2013:9-10)。然而,在这个原因背后还有另外一个原因,这就是:在过去半个多世纪,人类学的“主流”阵营即使对历史有兴趣,其所谓的“历史”亦主要为近世而非远古。更重要的是,对多数人类学研究者而言,古典学在人类学中所曾占有的显要地位缘于其“大历史”,恢复古典学必然带来一个危险,即,那些与之牵扯至深的“大历史臆想”也会随之回潮。

领教过这一“大历史臆想”带来的“人伦解体”危害的国人(吴飞,2017)对于这一“危险”保持着强烈的戒备心。对这一戒备心,笔者深感同。然而,笔者却依旧深信,对危险的防备不应阻止求索。被认为有严重问题的古典旧人类学“大历史”,实有将“野性境界”视作“文明境界”的前身、将他者视作我者的先祖的优点。有这一优点,古典旧人类学早已为我们在他一我关联中理解古今之变提供了值得参考的方法。

如果说现代新人类学的认识危机来自于割裂我一他,那么要克服这一危机,我们便应返回旧人类学,重新置身于这一传统,寻找克服文野分立弊端的方法。本文为这方面努力的一部分。文章将以克拉克洪《论人类学与古典学的关系》一书及其所涉经典文献为“笔墨”,勾勒出新旧人类学与古典学之关系的概貌,并通过“文本解读”重申一个看法:要理解作为西学的人类学,便需理解其曾有的古典学因素;要使这门学科成为真正有普世关怀的学问,便要认识到,人类学除了民族志之外,还包括了与“己”相关的历史文明研究;而要返本开新,人类学便需同时关注“原始”与“古史”。

需要说明的是,本文意在借助一个文本陈述相关认识,为此,文章将牵涉到学术史,但本文的旨趣并不在史的考据而在理论辨析。还需

说明的是，笔者虽对克氏遗著欣赏有加（我认为它是 20 世纪西方人类学的一部重要文献，对于我们今天基于历史基础构想学科未来有着重要的参考价值），但对此书存在的遗憾并非视而不见。当克拉克洪提出有关人类学理念与西方文明源头的特殊渊源关系的看法时，其著述中存在规避西学之神学关联的倾向，也存在其“文明自负”的局限；当他致力于重建人类学与古典学的关系纽带时，因受其参与构造的现代新人类学知识境况之制约，这位前辈将古希腊“文化”描绘成一个与非西方他者“偶然相似”、相互间没有历史关联的“实体”，这就使其在关联他——我中割裂了我——他。为了“反思地引申”，除了还原克氏主张之外，本文还将通过质疑这一主张的“文明”倾向性与局限性，返回“本土”（即作为另一个人文世界的“华夏世界”），寻求认识的“其他资源”。

本文将先用大部分篇幅来还原克拉克洪的叙述及其所涉文献，之后，将在评论中反思地引申克氏主张。如此组织文章难免不符合述评的“夹叙夹议”传统，但却既有助于我们在“议”存在不少个人色彩的情况下保留所“叙”原典的完整性，又可为我们基于一种主张进行更自由的“发挥”留下更多余地。

二、人类学与古典学：互惠史及其终结？

我们依次从题为“历史回顾”的第一章入手。在这一章中，克拉克洪追溯了古典旧人类学和现代新人类学两个阶段中的科际关系，指出在古典旧人类学阶段，这门学问的先驱者有的同时也是古典学者，有的则有古典学研究背景，而在 19 世纪晚期至 20 世纪早期，也有许多研究古希腊的重要学者受到来自人类学之观念的深刻影响（克拉克洪，2013:3-4）。

如其所言，英国大学中的首位人类学教授泰勒便是有古典学旨趣的人类学家。泰勒主要关注原始文化及其古今遗存，而不是古典学。然而，这位先贤曾于 1888 年发表了一系列关于古希腊和拉丁语文献之人类学解释的讲座。此后，在其开设的课程中还出现了“与古今之变相关的人类学”、“高等民族”（higher nations）、“古典文学中的人类学”、“古史中的人类学”等标题（克拉克洪，2013:6-7）。

泰勒的著述和讲座视野开阔，吸引了不少年轻学子由古典学转入形成中的人类学学科，其中，有他的追随者迈尔斯（John Myres，

1869—1954年)和马雷特,也有与其关系并不直接、观点不尽相同的安德鲁·朗和弗雷泽。在泰勒的引导下,迈尔斯和马雷特对人类学和古典学做了开拓,而安德鲁·朗和弗雷泽则在反思地继承泰勒的启迪中另有独到的开拓。终其一生,安德鲁·朗既研究古希腊文明,同时又是一位民俗学家和人类学家。他用演化的观点追溯古典文明的源头,将古希腊文化放在一个人类史阶段中考察,认为它也是“演化了的野性”(evolved savagery)的一部分。¹弗雷泽毕生致力于人类学研究,但其早期研究也涉及古典学,曾关注公元2世纪希腊史地学家、旅行家保撒尼阿斯(Pausanias)所著的《希腊志》。弗雷泽的视野涵括全人类的仪式与信仰,著有巨著《金枝》(Frazer, 1907 - 1915),书中汇编了缤纷多彩的民族志事例,展现人类在巫术、禁忌、生殖崇拜、垂死的神明、不朽的观念、牺牲、替罪羊等“非理性领域”的成就(克拉克洪, 2013: 7 - 8)。

泰勒、朗、弗雷泽的研究构成一条“原始宗教史”脉络,以人类学为体,古典学为用。在这条脉络上,西方古典文明被当作“大历史”的一个局部来呈现,由此,人类学得到了古典学的启迪。

古典旧人类学还有另外一条脉络,它由一系列侧重于社会制度研究的作品构成,是狭义社会人类学(主要关注亲属制度和社会组织)的前身。“原始宗教史”脉络的形成与古典学的关系相对间接,而社会制度研究的脉络则是在古典学的直接陪伴下形成的。对这条脉络的形成有杰出贡献者包括巴霍芬(Johan J. Bachofen, 1815—1887年)、摩尔根(Lewis H. Morgan, 1818—1881年)、亨利·梅因(Henry Maine, 1822—1888年)、麦克伦南(John McLennan, 1827—1881年)和库朗热(Fustel de Coulanges, 1830—1889年,又译古郎治、古朗士)。他们既不是专业人类学家,也不是专业古典学家,而是法学家和历史学家,但其对人类学和古典学的贡献极其重要。

瑞士法学家和人类学家巴霍芬的名著《母权论》(Bachofen, 1861),其内容正是关于古典文明的。这本书给后世人类学研究者留下的印象是社会制度演化史上的,即巴霍芬对从杂交阶段向女性反叛及母权的出现、再向“更高级”的母权制(matriarchy)阶段的演化的叙述。

1. 在关联文野我他中,朗虽追随泰勒,却并不赞同其泛灵论思想。他认为,最原始的民族也有“高等神”,正是这些“高等神”而非泰勒笔下的泛灵信仰,构成后发的一神论之雏形(Lang, 1898)。

巴霍芬历史叙述的出发点是希罗多德对利西亚人母系的描述，而不是民族志。即使是在比较无文字社会时，巴霍芬采用的案例也来自古典文献，这就使其在人类学界声名远扬的《母权论》一书充斥着古希腊—罗马神话。由律师变为人类学家的摩尔根，常常被认为是一位研究原始社会的美国白人学者，但他的名著《古代社会》(Morgan, 1877)其内容并不局限于原始社会。摩尔根将原始社会放在与古希腊、罗马以及印第安部落易洛魁人的社会制度的比较之中。在另一部名著《人类家庭的血亲和姻亲制度》(Morgan, 1870)中，摩尔根也探讨了古希腊、罗马的亲属制度。英国历史法学创始人亨利·梅因的《古代法》(Maine, 1861)亦被视作“法人类学”和社会结构研究的奠基之作。他所用的材料几乎全部来自罗马。苏格兰法学家和原始社会史学家麦克伦南以其对外婚制的论述闻名于世，而他在陈述其观点时所用的证据重点包括了斯巴达人的婚礼仪式。法国历史学家库朗热在《古代城邦》(Fustel de Coulanges, 1864)一书中，探索了古典时期法理学形态的特征，尤其关注不同于晚近时期法理学形态的古代名称、私产及其与古典文明的关联，主张在宗教内部理解包括法律在内的制度，其对人类学和社会学的影响是从历史学尤其是古典史学的方向上发源的。

古典旧人类学的两条脉络界线分明，但二者之间交流甚多，大量作品最终“汇聚成一个共同的思想矩阵(intellectual matrix)”(克拉克洪, 2013:11)，筑成了现代人类学的基石。² 旨趣在宗教学和民俗学的泰勒、朗、弗雷泽等以及旨趣在法律和社会制度的巴霍芬、库朗热等，都受惠于古典学家的研究成果。

在古典旧人类学阶段，古典学同样受惠于人类学。在德国的语文派民族学家(philological ethnologists)中，泰勒的万物有灵论即被赫尔曼·乌西诺(Hermann Usener, 1834—1905年)、埃尔文·罗德(Erwin Rohde, 1845—1898年)运用于研究人格神的起源和演化以及希腊人的灵魂崇拜及其对不朽的信仰。在语文派民族学家、社会学和人类学的共同影响下，英国维多利亚时代杰出的古典学家简·哈里森(Jane Harrison, 1850—1928年)对希腊民间宗教展开研究，将神灵追溯为社

2. 经过不同领域(特别是人类学、民俗学及社会学)学者的长期努力，除了安德鲁·朗、马雷特、迈尔斯等的作品尚待系统翻译外，多数古典旧人类学家(如巴霍芬、泰勒、梅因、摩尔根、库朗热、麦克伦南、弗雷泽等)的主要作品都已有了中文版(此处恕不一一列举)。

会的“投影”；考古学家威廉·里奇韦(William Ridgeway, 1853—1926年)则采用人类学方法,特别是文化传播和文化关系的研究方法,求解古希腊与克里特岛、埃及以及近东文明之间的关联。

20世纪初,有别于古典旧人类学的现代新人类学得以确立。新人类学的美国文化人类学局部抛弃旧人类学的演化观,主张研究社会的组织形态及内容、文化特殊性的模式、文化模式网络与人生来具有的潜力的关系、文化的非理性本质等。其英国功能主义局部则如克拉克洪的同代人埃文思—普理查德(Edward Evans-Pritchard, 1902—1973年)指出的那样,在抛弃演化观的同时,将研究重点放在对事物相互关系的认识上(埃文思—普理查德, 2010: 31—45)。注重文化研究的人类学家,倾向于借助心理学和民族学文化区系研究的方法;注重功能研究者,则倾向于在社会学中寻找启发。

相比古典旧人类学阶段,在现代新人类学阶段,古典学与人类学的互惠明显不平衡得多。在古典学这边,与既有人类学结合的努力得以坚持。一些学者延续了巴霍芬、乌西诺、罗德对古典学和人类学的综合,另一些则持续关注古典旧人类学的其他成果。³克拉克洪的老师、弗雷泽的门生吉尔伯特·穆瑞(Gilbert Murray, 1866—1957年)和马雷特与弗雷泽的看法不尽相同,但基本继承乃师事业,对古典学深加挖掘;后者如由古典学者转变为人类学家、马雷特的同辈希腊语教授罗斯(Herbert Rose, 1883—1961年),在因袭旧人类学的同时也有所创新。在这类“精神史”叙述得以延续之同时,旧人类学关于法律和社会制度方面的研究也得到继承。以马克思主义古典学家乔治·汤姆森(George Thomson, 1892—1975年)为例,这位学者已了解新人类学的存在,但他拒绝这些新的转向而坚持采用摩尔根、恩格斯的历史理论,在其所著《埃斯库罗斯与雅典》(Thomson, 1941)和《古希腊社会研究》(Thomson, 1949)两本著作中,诠释了图腾制度、母权制度和“原始共产主义制度”。

20世纪上半叶,古典学的传统人文主义者防备其古典考古学分支成为人类学的领地,它的古典语文学局部则拒绝现代新人类学思想的渗透。然而,在古典学领域里还是涌现出不少接受新人类学理念的学

3. 如著有《谁是希腊人?》(Myres, 1930)一书的约翰·迈尔斯。又如,接续库朗热学统,展开希腊法律、社会、神话研究的格洛茨(Gustave Glotz, 1862—1935年)。

者。⁴到克拉克洪开始写作他的讲稿之时，这些新派古典学家已不再相信人文学者可以在文化真空中有效研究古希腊，更不相信他们可以将古希腊割裂于其他文明，特别是“原始文明”。他们主张，要对古希腊进行更深入的研究，语文学是不够的，人类学和心理学的某些思想应被用来解释希腊文化的“非理性”面向。因而，从 20 世纪 40 年代起，古典学出现了不少具有民族志风格的著作，也出现了采用新人类学关于非理性的观点来诠释古希腊文化的著作，如克拉克洪曾对其加以评析的英国牛津大学皇家讲座教授多兹(Eric R. Dodds, 1893—1973 年，又译道兹、朵德斯等)所著《希腊人与非理性》(Dodds, 1951)。

相形之下，在新人类学这一面，学者们给古希腊文明研究留的余地极小。应该承认，在这个领域的确还是出现过若干述及古典学问题的重要著作，如最杰出的现代派人类学大师弗思(Raymond Firth, 1901—2002 年)、福特思(Meyer Fortes, 1906—1983 年)和列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908—2009 年)有关波利尼西亚亲属制度、西非宗教和古典神话的作品。⁵然而，自 20 世纪初起，此前古典旧人类学与古典学难解难分的那一关系纽带已经基本断裂了。

如克拉克洪解释的，现代新人类学之所以会出现这一变化，具体原因主要有三个：(1)对于古希腊，人类学研究者大多存在语言障碍；(2)到了 20 世纪初，“摇椅人类学”已经过时，研究者要在专业内获得声望，首先要研究活人，从已然发霉了的文献中发现事实，不再符合成名的“习惯法”；(3)古典学阵营转向了人类学等运用科学的概括方法的学科

4. 他们中有的甚至一面依赖摩尔根的人类学著述，继续对诸如图腾制度、母系继嗣向父系继嗣的转化等有关起源的问题展开研究，一面依赖马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884—1942 年)的观点诠释古希腊神话(如 Little, 1942)。

5. 如克拉克洪概括的，弗思(Firth, 1958)将荷马时代的希腊当作“以亲属关系为基础的”(kin-bound)社会，认为这个社会有着复杂的义务网络和礼物交换系统，与诸如波利尼西亚之类无文字社会之间存在相似性。在弗思看来，古希腊不是西方文明的源头，而是西方文明的他者。福特思(Fortes, 1959)在《西非宗教中的俄狄浦斯与约伯》一书中，则以俄狄浦斯和奥瑞斯特斯(Oreste)的故事为背景，考察异文化中代际伤害背后与“古典时代”相似的观念原则。列维—斯特劳斯(Lévi-Strauss, 1995)分析古典神话，将俄狄浦斯神话“翻译”为过度强调血缘关系与过于忽视血缘关系的对立，以及否认人的自然生成与坚持人的自然生成的对立，并认为这些对立概念与“他者”相似。他“以‘新式人类学’所特有的时兴方式，努力深入习俗表层之下，并超出‘常识’的实体，才使得一门名副其实有关文化的比较科学成为可能”(克拉克洪，2013:19)。

原则,从科学返回人文似乎不再必要(克拉克洪,2013:26-27)。

在上述三个原因中,第一个是可以理解的,但第二、第三个却不见得——它们牵涉到现代新人类学的整体取向,尤其是其对共时性历史解释的拒斥和对共同体及人文区位地方性民族志挖掘的崇尚。

在克拉克洪所处的时代,跨文化比较、文化地理学乃至新演化论仍持续存在并获得不小影响,然而人类学家的调查研究方法已经发生巨大改变。此时,大多数人类学研究者相信,要得出可信而有价值的结论,要先将调查区域之广度缩小到个体研究者力所能及的范围。这并不是说放眼世界不重要,而只是说,作为职业研究者,人类学家最好主要做一些乍看起来不起眼的实地考察。对于民族志研究的重视,令人类学研究者放弃了对“大历史”展开宇宙观—精神方面的“古今之辨”,而只满足于对一些具体研究问题的探究。⁶

克拉克洪本人之成为人类学家也与他在纳瓦霍印第安人中的长期田野工作有关,与他的民族志作品有关。然而,至其举办讲座之际,克拉克洪显然已清楚认识到了现代新人类学“崇新弃旧”的问题了。克拉克洪提到,在他的老师辈中,其实还是有不少人有古典语文和古典学素养的:

我的老师,同时也是以前的同事虎藤,获得的便是古典学博士学位,而且他早期的一些出版物就是关于古典艺术和考古学方面的。博厄斯(即波亚士)在继续攻读物理学博士学位之前曾上过文科中学,而且我们知道,他对希罗多德、修昔底德、凯撒以及其他人的研究激发了他对风俗习惯的研究兴趣。在《文化发展的构型》(1944)一书、有关《历史上的欧克美那》(1946)的论文以及其他地方,克虏伯谈及希腊文文献、哲学和艺术时都娓娓道来,你总能看到一些表明他具有古典学背景的证据。(克拉克洪,2013:2-3)

然而,遗憾的是,出于上述诸原因(必须指出,这些原因也正是这些现代新人类学奠基者确立的“规范”),他们中没有一个人将研究焦点放

6. 这些具体研究问题之具代表性者主要包括了英国人类学家在非洲部落研究中试图解释的那些:祖先崇拜在一些分支世系系统中起什么作用?世仇和酋长的地位是什么?习俗如何以社会活动为中心形成?个人权利和集体权利具体是什么?财产的不同形式是什么以及所有这些如何相互关联,构成“社会”?

在古希腊文化上，甚至没有在其著述中包容古典学因素。

三、人文与科学之源：古希腊人类学及其“文化语法”

目睹本学科思想流入古典学，克拉克洪没有掩盖内心的喜悦。在评价人类学气息浓烈的《希腊人与非理性》一书时，他说：“事实上，这样的一本书能够由牛津大学的希腊语钦定讲座教授出版，这本身就向我表明了，人类学思想以及对无文字的非希腊人的比较研究作为帮助我们理解希腊文明的情况至少赢得了部分胜利”（克拉克洪，2013：23）。然而，克拉克洪并没有因为喜悦而对其所在学科的危机失去判断。对于20世纪初以后的数十年间人类学越来越少借鉴古典学成果这一现象，克拉克洪评价负面。对于人类学与古典学之间的关系，他态度明确。他认为，二者之关系应如19世纪那样互惠互利。回想自己青年时期因误以为“关于希腊的研究都已经做完了”而改行做人类学，克拉克洪悔不当初（克拉克洪，2013：23）。他相信，“有关希腊古代的现成可用的材料如此丰富，以至于我们还是极有可能进入充满诱人机会的分支，在那里，经过深思熟虑之后，我们有希望一展身手”（克拉克洪，2013：27）。

克拉克洪强调指出，人类学家要返回古典学领域，首先需要清醒认识学科在更广阔的知识领域中的定位。他赞同其牛津老师马雷特在《人类学与古典学》一书的“导论”中提出的主张（Marett, 1908；马雷特，2013），即人文学和人类学在人文世界划分“势力范围”（即人文学研究文明民族，人类学研究原始人）的做法是有问题的，未来两个领域应加强合作。不过，他并不赞同马雷特有关人类学与古典学领域间合作之具体做法的建议。

马雷特主张，将合作重点放在解释早期希腊文化如何构成文野之间的“过渡型”这一问题上。对于文明关联研究，马雷特的这一建议有着不可多得的启迪。然而，身处现代新人类学的“无历史时刻”（Fabian, 1983），克拉克洪对这一看法并不赞同。在他看来，马雷特之所以将目光投向“过渡型”，是因为彼时牛津大学并不存在什么社会科学（如社会学、经济学、政治学），人文学依旧强健，人类学家没有意识到后发的社会科学会给他们带来许多问题。而到克拉克洪撰写《论人类学与古典学的关系》一书时，人类学已被不少人称作社会科学。对社会科学，克拉克洪并不欣赏，他认为那并不是人类学的本质内容。

在早期人类学家活跃的时期,社会科学尚未存在。作为后起之学,社会科学与带着社会改良“功利意图”的学者(如亚当·斯密、孔德等)关系密切,“与其说它发端于公正无私的知识分子对人的好奇心,不如说起于改善人类状况的迫力”(克拉克洪,2013:29)。与之不同,“人类学”这个词先是被用来指自然科学和自然史,而最先“做民族志”的人多为文艺复兴和启蒙运动时期的人文学者(包括古典学家、历史学家和哲学家)。自其出现始,人类学与古典学便关系密切,二者都反对直接带着目的进行研究(克拉克洪,2013:30)。

人类学确实包含社会科学的元素,然而它的本源一方面是自然科学,另一方面是人文学。在这个综合领域里工作的学者,若真想恢复人类学与古典学等人文学之间的互惠关系,那便先要认识尚无社会科学的远古时代在这个领域存在过的科学性与人文性(克拉克洪,2013:28-29)。

在不少文艺复兴时期的人文学著述里有许多后来确立的人类学的先兆,而那时的人文学者同时也是重新发现希腊文化的人。如果说这意味着文艺复兴在对古希腊文化的返璞归真中为人类学的到来开辟了道路,那么,也可以说,人类学是有古希腊——特别是古希腊“人的研究与以人为中心的文化”——渊源的。

在马雷特所编《人类学与古典学》一书中有泰勒的弟子约翰·迈尔斯爵士所写的一篇文章(Myers, 1908; 迈尔斯, 2013),该文表明,希腊人是最初的人类学家。克拉克洪(2013:33)称,他刚开始怀疑这个看法,但经过数年研究,他变得完全信服当代人类学思想的世系能直接追溯至希腊思想的想法。

人类学研究的一大方面涉及民族或地方的知识以及域外风俗习惯,而在古希腊,这方面的记载和评论早已出现。荷马描绘的世界以地中海东部为中心,但在那个世界中,“异类”(如埃塞俄比亚人、阿比人、淮阿喀亚人等)也是存在的,而荷马对这些群体的评论并不负面。到了公元前8世纪—公元前7世纪,古希腊人的他者知识得到了增进。此时,航海和殖民正像16—17世纪的航海和对美洲、南岛、亚洲以及非洲的“大发现”那样,刺激了人们对于多元人文世界的认识。随后,波斯帝国向西扩张,从反向刺激了希腊人,使其活动范围和地理视野得以进一步拓展。公元前6世纪起,古希腊人的人群描述已包括了骑骆驼的游

牧民、波斯人、埃及人、埃塞俄比亚人、利比亚人以及西叙亚人。古希腊人用文化而非种族的标准来判断民族(克拉克洪,2013:34),历史学之父希罗多德则既着迷于文化的多样性,又是个普遍主义者,特别有现代人类学家的气质。他对物质资源以及通婚习俗做了大量记录,还忠实说明了现象的可变性。他用共同的世系、语言、宗教和风俗来描绘马其顿人群体的文化属性,对各种奇异的风俗(特别是处理先人遗体的不同习俗)备加关注。在希罗多德之后,希腊人对人类风俗变异的兴趣愈发浓厚,希波克拉底、色诺芬、柏拉图、亚里士多德的著作中都有类似于19世纪古典旧人类学的“风俗论”(克拉克洪,2013:35)。

古希腊人同样也思考着人类起源这一广受近代人类学家关注的问题。在古希腊人当中,同时流传着人类起源于大地和起源于神明的创造这两种看法(克拉克洪,2013:38)。以前一种看法为基础,有些古希腊人预示了生物演化论。⁷

与生命和人类起源的看法相关,关于文化,不少古希腊人也运用演化思想加以理解。赫西俄德对文化史的看法是堕落论的,他相信,历史是美好过去的衰败过程,他用接近考古学的标准划分了历史阶段,还界定了这些阶段的手制品类型特征(克拉克洪,2013:41)。出生于公元前5世纪的德谟克利特概括出了一套语言演化理论,认为这是社会法则演进的核心内容。这一观点后来在伊壁鸠鲁和卢克莱修的著述中都得到了继承。关于风俗的演化与传播,古希腊人也有不少思考。希罗多德频繁触及风俗演化问题,认为不同风俗是独立形成的,受不同自然环境影响。与希罗多德不同,修昔底德似乎更像是一位排斥传播的演化论者,他相信,我们能在高级文明中发现早期文明的遗存(克拉克洪,2013:42)。

在第二章的最后一部分,克拉克洪阐述了对古希腊文化理论发展面貌的看法。他认为,在古希腊人(特别是希罗多德)的著述里,现代新人类学称为“文化相对性原则”的东西已经存在。虽然古希腊人并没有

7. 比如,生于公元前6世纪的阿那克西曼德坚称,生命是由无生命物质逐步产生的。生于公元前5世纪末的恩培多克勒论述过人与其他生物的联系,还阐明了一种接近于自然选择的观点。不少古希腊思想家认为,人类是自然的一部分,也是从自然内部衍生出来的。到了希波克拉底时代,有关动物王国,古希腊思想家们既提出了“达尔文式的看法”,也积累了人们误以为是文艺复兴时期才出现的比较解剖学知识(克拉克洪,2013:39)。

一个在人类学专业意义上对文化概念的精确界定,但他们有文化概念的前身 *ethos*(民族精神)和它的复数形式 *ethea*。在赫西俄德之后,这些古老概念已被用来指有别于生物遗传的“人文类型”。

拥有这些概念的古希腊人,在公元前 5 世纪—公元前 4 世纪展开了对 *nomos*(法则)与 *physis*(自然)的争论,这一争论与 19 世纪西方人类学有关“自然与培育”(nature and nurture)的争论有很多相似性。对此,克拉克洪(2013:47-48)说:

在公元前 5 世纪,有雅典思想家抗议,如果 *physis*(自然)解释了一切,那么道德准则就没有任何合法的位置了。智者学派(Sophists)将自然的同一性与社会风俗的多样性加以对比,并将后者或多或少地视为强制性规约,这一规约既然是人为创造的,那么也就可以人为地加以改变。普罗泰格拉似乎曾持这样一个观点,即一个社会通过对其文化的理性批判,通过“使其 *nomos*(法则)现代化”,能够带来所有可能世界中最好的世界。对普罗泰格拉的名言“*anthropos, metron panton*”(“人是万物的尺度”)已经出现了很多讨论。柏拉图和其他很多人将之理解为“人是万物的尺度或标准”。亚里士多德认为这是个荒谬的解释。安特斯提纳尔认为,*metron* 的意思是“*master*”(主宰)……

有关自然与文化,苏格拉底和柏拉图之间存在观点分立。前者注重从美德(*arete*)和知识(*episteme*)出发理解二者关系,重视文化的决定性作用;后者则试图调和自然与文化,重视从万物的尺度认知教化(*paideia*)和城邦政制(*politeia*)。同样地,柏拉图与智者学派之间也存在观点之争。前者相信,法则(*nomos*)在宇宙的自然法和人的自然属性(*physis*)中可以找到根据;后者则认为,自然与法则格格不入。与这些立场明确的论者不同,关于人性问题,亚里士多德同时接受自然的一致性与文化的相对性观点。克拉克洪(2013:48-49)认为,基于这样的双重主张,亚里士多德为近代欧洲自然主义宇宙观关于自然统一性与文化多样性的看法奠定了基础。

总之,虽然古希腊人没有近代科学术语、田野工作方法和系统化的收藏和展示空间(如博物馆),也没有现代新人类家热衷于探讨的心理分析学,但他们在人类学式的求索道路上“走得如此之远,如此之早”

(克拉克洪,2013:52)。在克拉克洪看来,古希腊人之所以能造就“古希腊人类学”,总体原因如下:

最优秀的希腊人将人看作是自然的一部分,并且认为应当对人进行自然主义的理解。他们认识到人曾是动物,所以人的发展必须根据一般生物的进化来进行调查研究。超过一半的希腊人明确地表达了自然选择原则。另一方面,他们并没有掉进生物种族主义的错误之中。他们偏爱地理环境与文化之间的相关性。生物学上的人性以及心理学上的人性肯定都是可塑的。文化的传播发挥了重要的作用。对于“文化”,他们并没有一个集中单一的概念——我们也尚未有一个真正清晰明显的文化概念——但是对于文化的大体想法的理解,他们比16世纪普芬道夫之前的任何人都更好。(克拉克洪,2013:52)

关于为人文和科学奠定了思想基础的古希腊文化,克拉克洪在第三章中借现代新人类学的方法做了概述。

与结构人类学家列维—斯特劳斯一样,克拉克洪深受语言学家雅各布逊(Roman Jakobson,1896—1982年)的结构语言学影响。根据这一学说,他设计出一套二元对立的原则框架,并以之勾勒古希腊文化的概貌。这些二元对立原则与列维—斯特劳斯阐述的宇宙观和认识论系统相似,但相比列氏,克拉克洪更重视价值观。在他看来,“倘若文化最重要的事实是其在意义、语气以及目标上的选择性,这些意义、语气以及目标来源于相当多样的在‘客观世界’公开的可能性,那么对于这种模仿选择的理解最容易也最彻底地来自于对文化核心价值的掌握”(克拉克洪,2013:57)。要把握文化核心价值,便要把握文化的“语法”,而这个“语法”的本体论地位是两极维度或两个部分的对立,是有限度的选择中“一个优先要做的事情的系统”(克拉克洪,2013:62)。

克拉克洪指出,从荷马到亚里士多德,希腊思想出现过数度转变,但古希腊文化的基本特质还是在变化中延续了下来。从荷马时期至少直到希腊化时期,希腊人的生活方式有着绵延相续的特征,这些特征冲破了时代和区域的限制而长久地起着作用,构成“古希腊文化”这个实体。在克拉克洪看来,这个实体可以具体从九对相反相成的概念构成的“语法”来加以认识,它们包括:(1)确定/不确定;(2)一元/多元;(3)

人类/超自然物；(4)邪恶/良善；(5)个人/群体；(6)自我/他者；(7)自由/束缚；(8)纪律/满足；(9)现在/过去。这些相反相成的概念，涵括了人之存在与世界、社会与时间性的关系。

克拉克洪指出，确定/不确定、一元/多元、人类/超自然物这三个对子，为古希腊人认识世界提供了基本框架。世界到底是否本有规律或秩序，不同的古希腊人有不同的理解。对于世界到底是一以贯之还是分有两个以上各有法则的领域这个问题，古希腊人同样也有不同看法。大多数古希腊人信奉确然性，也存在决定论倾向。然而，与基督宗教时代的欧洲人不同，古希腊人并不认为确然性是神代表的。在他们的思想中，神、人之间并没有不可逾越的鸿沟。神不仅像人，而且时常进入人界，而人同样也可以通过贯通人神的中介升格为“半神”。心灵介于超自然与自然之间的古希腊人，有其自身的“一元观念”（克拉克洪，2013:65），他们用这个观念来理解宇宙以及人在其中的经验。在这种一元观念下，古希腊人在人类/超自然物构成的两极之间优先考虑人类，而非犹太教式的至上美德境界、基督教式的上帝意象。⁸

古希腊人热爱生活，但他们在赋予自然、超自然和人不同的道德属性时，倾向于邪恶/良善这两极的前者。他们也相信，公正难以眷顾到个人，因此，他们在个人/群体这两极中倾向于重视前者，并基于此发展出各种各样的“个人主义”（如荷马时期的显耀式个人主义，苏格拉底、伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的自给自足式个人主义）。这些“个人主义”不将“他者”界定为团体或神明，没有基督徒意义上的利他主义，而是以“己”为中心。关于自由/束缚这个对子，古希腊人则内心矛盾得多。他们确信人活在世上要受自然规律支配，深刻地意识到了必然性和个人自由的限度，但他们也确信，自己能够做出理性的考察和决定，保留道德判断的自由，有资格反抗不公正并担当道德责任。也就是说，古希腊人在纪律/满足这个接近露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict，1887—1948年）的“日神型—酒神型”对比的两极中达成了平衡（Benedict，1934）。

8. 克拉克洪（2013:67）说，大部分希腊人相信众神的力量，“不过，无论怎样设想神灵及其力量，强调的东西永远在人身”上”。古希腊人有时还是会说幸福来自众神，许多人向神祈祷，祈祷的内容包括健康、体力、在城邦的好名声、与朋友的友好关系、在战争中安全不受伤害以及财富的积累等，“祈求的每一条祝福都是凡人的”（克拉克洪，2013:69），或者说，世俗的和人本的。

古希腊人在处理确定/不确定、一元/多元、人类/超自然物、邪恶/良善、个人/群体、自我/他者、自由/束缚、纪律/满足等关涉宇宙、社会和人生的诸多两极中，“秤砣大致是平衡的”（克拉克洪，2013：63），其文化价值轮廓大致为：持某种存在主义假定，认为宇宙是确然有序和一体性的，其邪恶属性比良善更突出；相信个人具有自由的尺度，并且在道德上负有责任；在衡量人的价值时，将之与超自然相对，并有将个人对立于群体、自我相对于他者的倾向。由此，古希腊人同时重视不同语境下的纪律与满足。克拉克洪估计不会同意将他笔下的古希腊文化界定为一种“人间主义”的观念体系，但他的确曾用“人本主义”或“以人为中心”来形容这个文化。

古希腊文化既然是以人为本的，那么，它对时间性——即对现在/过去这两极——的处理方法便必然带有重视当下之特点。与其他民族一样，古希腊人的时间观也含有连续与分段破裂的双重性。对多数古希腊人而言，时间的主轴是人，时间是被变动的自我之当下所切割的。克拉克洪承认有诸如赫西俄德之类的例外，但他相信，大多数古希腊人重视此时此地或“现在”。

在对古希腊文化展开研究时，克拉克洪（Kluckhohn，1951）运用了自己于20世纪50年代初提出的“价值取向理论”。在铺陈上述结论之前，他对此给予了解释。他指出，价值观是指向经验的选择性倾向，它通过承诺或者否定影响行动的可选择“可能性”而提供某种语法。不同个人和群体的价值观取向随时间和情境的变化而变化，这些变化都是价值观语法之整体的组成部分。古希腊文化有其特有的价值语法，这一语法的主导内涵是人本主义的观念。这在荷马史诗中已有了轮廓，到公元前6世纪则得以全面呈现。古希腊的人本主义正视经验整体，追求亚里士多德式的拥有美的美德。这种美德是高尚的心灵和胜利的平静，无需神的圣化，也不怕魔鬼的亵渎（克拉克洪，2013：85）。克拉克洪深信，他能用现代新人类学的“价值取向理论”重新发现古希腊，表明人类学可以在古希腊文明的遗存中找到一个独特的文化范例，一种人文类型；与此同时，对于人类学这门科学的理解而言，这又是富有启迪性的，它告诉我们，如果说人类学这门科学是文艺复兴的人本主义和启蒙思想的自然主义的创造，那么，也可以说，它的思想源头可以追溯得更远。

四、从西方到东方：返回他一我之间的中间环节

克拉克洪年少时就已得到古典学滋养，成长过程中部分出于对古典学的“反叛”，他选择了以人类学为业。至其民族志工作临近功德圆满之际，他悄然做了一个华丽转身，返回古典文明，致力于在“旧学”内部摸索“新学”的出路。在向古典学的曲折回归中，克拉克洪带着双重心态：他既没有因欣赏古典旧人类学而像其后现代主义晚辈那样否定现代新人类学，也没有因转向与其纳瓦霍民族志建树大相径庭的古史研究而割裂神话与历史。那么，他的学术“性格组合”到底是如何形成的？

一种学说不可能在真空中生成。如果说克拉克洪曾经建立过自己的学说，那么，这个学说必然与他直接接触过的几个“学派”之间存在关系。在评介其学术思想来源时，帕森斯和弗戈特称，克拉克洪曾就学于他在牛津和哈佛的导师，但接受的观点却大多来自师门之外的美国现代文化人类学派。克拉克洪的民族志和文化论的确有这个特点。不过，其有关古典文明的论述却至少与其在文本中述及的牛津大学泰勒师门，特别是其述及的迈尔斯、马雷特及反思地继承泰勒学说的安德鲁·朗、弗雷泽等相关。那么，克拉克洪与这些“学派”间有着哪些具体的关联和差异呢？

对学术史研究者来说，以上问题一定重要。然而，本文的旨趣并不在此。《论人类学与古典学的关系》一书，学术史内涵已足够丰厚（这本小册子呈现的不过是克拉克洪对其耗费了大量心力进行汇总、整理、分析之海量文本的概述），对之加以进一步的丰富化和“情景化”虽是学术史专业的“分内之事”，但对笔者而言，更重要的是，对这两门学科之间关系历史的系统梳理将为我们提供一面反观现代新人类学认识危机的镜子。

遗憾的是，在过去半个多世纪中，人类学领域鲜见述及克拉克洪此书的作品。那些涉及克拉克洪学术成就的同行论著，绝大多数也只是引及其民族志作品，且不少同人往往只是因其与人类学大师克虏伯合著过有关文化概念之书(Kluckhohn and Kroeber, 1952)而了解到他的学术思想。现今的学者们对人类学的古典学情结不甚了解，大多数人相信，无视《论人类学与古典学的关系》一书实属正常。他们的态度使笔者在学术“废墟”中找到克氏此书时异常意外和兴奋，感到再现它尚

恐不及，若加以“其他情景”的烘托，便可能是画蛇添足了。⁹

在上文中，笔者努力做的工作是：通过复原文本及其所涉经典来还原一种主张。之所以要做这项“述”的工作，考虑很简单：我相信，理解经典将有助于我们认识和改善自身所处的知识境况。此处需重申，这一境况形成于 20 世纪初，与那个时期奠定的现代新人类学关系紧密。

采用克拉克洪在其文本中多次暗示的观点，可以认为，古典/现代二分是出于“学科需要”而做的，其本身并不完善。人类学诞生于文艺复兴运动之中，其后学科的历史可以说相继有过三种形态，即哲学人类学、古典人类学和现代人类学。发源于启蒙运动的哲学人类学，其本质为“人学”。为辨析人的本体论实质，它既致力于考察人在世界中的地位，又将探险家、传教士、商人等撰写的二手民族志素材与文献资料比对，用以鉴知人的“本相”。19 世纪，自然科学的认识模式成为社会科学遵从的典范，以民族志和历史经验素材之累积、归类和概括为主业的古典人类学得到重视，随之，抽象的哲学人类学叙述遭到了质疑。在经验研究上，古典人类学（即我们称之为“旧人类学”的知识系统）不满足于哲学人类学，但在理论研究上，它并没有突破后者早已建立的框架。这种状况到了现代新人类学兴起之后才得到改变。主导现代新人类学发展的英美人类学家分别借助实验科学和文化史方法，以“分立群域”和“区系关系”的具体研究替代了“大历史臆想”，确立了经验主义认识方法在人类学中的支配地位。此时，理论研究继续得到重视，但案例性实证变成了人类学方法的基础。

现代新人类学确实给我们带来了一场“方法论革命”。这场“革命”发生于人类学与哲学、与“大历史”的决裂中。这一决裂给学科带来了“没有调查就没有发言权”、“反对一刀切”、主张内在而整体地看问题等有其研究方法优点的革新。然而，随着这场“革命”的爆发，人类学这门学科随之出现了至今未被真正认识的问题：它变得如此习惯于以民族志方法为手段，自觉或不自觉地反复论证文化的“差异性民主政治”（McGrane, 1989:113 - 130），以至于忘却了在之前两个阶段中它曾重点关注的哲学与历史（王铭铭，2019）。

作为一位思想活跃、学养深厚、视野开阔的学者，对 20 世纪前期西

9. 其实我也认为，这种烘托往往可能将我们的注意力引到文本之外而无助于我们理解经典自身的价值。

方现代新人类学带来的问题,克拉克洪有清楚的认识。在其人生的最后时刻,他选择了通过“复古”跳脱出他所在的时代,恢复人类学的古典学韵味,以期赋予学科新的生命力。为此,他“回到最初的起点”(吴银玲,2013:9),系统梳理了19世纪到20世纪中期人类学与古典学的互惠关系史,考辨了人类学之古希腊前身的形质,开拓了人类学回归古希腊文化研究的一条道路。

在其论著出版半个多世纪之后,重温克拉克洪的主张,笔者认为,这个文本所含的三篇讲稿充分展现出克拉克洪的学力与智慧,对于我们重新认识人类学的本来面目,重建这门有关他者的学问与历史文明的关系,恢复人类学的普世关怀,价值难以低估。

这本小册子令人重新认识到西方古典旧人类学的重要性,它的遭受冷遇表明现代新人类学所处的境况令人担忧。当然,克拉克洪并未彻底摆脱20世纪思想的困局。一个表现是,他依旧是现代新人类学的第二代大师,他不断引用的“文化”概念如同韦尔南在“古希腊人类学”中推进社会科学的理论概念和分析方法一样(刘小枫,2010),自觉或不自觉地践行着这个概念所表达的“差异性民主政治”,其在第三讲中将之施加在古希腊这个古典文明之上的做法其实便是一个表现。

与此相关,克拉克洪将其所选择的志业与文艺复兴和启蒙运动紧密联系起来,与他的前辈们一样,惯性地越过“黑暗中世纪”,直接前往古希腊,致力于回归“我者”的文化与思想源头。这就使他对其所处的西方人类学给予了一个与犹太—基督教无涉的界定。在陈述古希腊文化之价值观系统时,他数次将之与犹太—基督教系统对比。他将这个影响广泛的宗教系统当作古典文明的异类,用以在对比中彰显“前宗教时代”古希腊的人本主义景观。克拉克洪将古希腊人本主义视作文艺复兴人文主义的前身,殊不知,其所珍爱的文艺复兴在“联想”地理大发现带来的“他者认识”与古希腊“民俗学”时,却部分因袭了犹太—基督教“魔鬼学”(demonology)的传统(McGrane, 1989: 17 - 42)。直到19世纪,在人文主义与理性主义的人类学勃兴时期,关注文化意义上的“远方”的不仅有人文—科学人类学家,还有“圣经人类学家”(Leach, 1982: 73 - 75; Stocking, 1987: 41 - 45),前者致力于在上帝之外发现世界,后者则致力于将被发现的世界重新纳入上帝的视野。

西方人类学不仅在与西方古典学的关联中起着解放思想的作用,

而且在与西方神学的藕断丝连中扮演着另一种角色。克拉克洪倍加尊重的英国人类学家福忒思(Fortes, 1980: v - xviii)曾提到,近代人类学的奠基者泰勒在其杰作《原始文化》的结语中号召人类学与神学加强合作;20世纪现代新人类学的英国第二代大师埃文思—普理查德曾在1950年的一次演讲中指责人类学家没有从宗教内部看问题(Fortes, 1980: vi)。福忒思告诉我们,人类学家与神学家看问题的方法明显不同。不过,有的神学家采纳了有人类学特殊性的方法来研究他们的信仰与制度,19世纪前期的“教士人类学家”便是如此。反过来说,也有像埃文思—普理查德那样的人类学家,他们归属于某些信仰团体,他们从其宗教价值出发展开异文化研究,并称其为“文化翻译”(cultural translation)。在人类学这行,更有许多不可知论派的学者,他们也借助来自神学的概念和范畴进行相关课题的研究,而其研究在神学家中也有深刻影响(Fortes, 1980: vii)。

福忒思这一席话来自于他与一位神学家合编的《献祭》一书的“序”。这本书源自1979年在英国皇家人类学会召开的一次研讨会,在会上,人类学家与神学家围绕如何认识人—神关系展开讨论,直面了人类学与神学的关系。

绕过犹太—基督教及其神学而返回古典学,有助于克拉克洪实现其直接在古希腊发现人文与科学之源头的理想,却无助于我们全面把握西方近代知识的本质。可以认为,近代人类学自一开始便与神学有着关联(近代人类学创始人泰勒的泛灵主义叙述便是一个明证),这门“科学”自始至终对“神圣”和“秩序”加以关注,就直接或间接地与这一关联有关。¹⁰对近代西方人类学之神学因素不加辨识甚至将其排除在外,克拉克洪在确认这门“人文科学”的西方本质时,以“古希腊人类学”和“文化语法”为手法,理想化了文艺复兴、启蒙运动和实证科学。

另外,在回归古典学时,克拉克洪所借重的学科知识资源主要来自英美,这导致其无视人类学的另一个“国别传统”——法国年鉴派的重

10. 如萨林斯(2019:109)指出的,这一关联遍布近代科学的方方面面,文艺复兴、启蒙运动的宇宙观都属于神创秩序的“变体”：“自然法(natural law)与神创论(divine providence)之间的亲缘关系是由那些显而易见的剧烈变迁所开创的神学连续体的一部分,人们把这些变迁称为文艺复兴的‘人文化’(humanization)和启蒙运动的‘世俗化’(secularization)。人文化和世俗化的后果就是把无所不在的神性转交给至少同样值得敬畏的自然”。

要贡献。¹¹与英美人类学一样,年鉴派社会学与民族学最关注的“人民”是原始人。同样地,这个学派也重视演化的研究,在其成长阶段(19世纪末20世纪初)也将民族志发现与西方上古时期的文化关联起来。在第二代领袖莫斯的引领下,这个学派在20世纪前期既培育了“古希腊人类学家”,又拓展了印度学、汉学及古罗马研究的视野,从某种意义上讲,其贡献在于使古典学得以“比较化”。在年鉴派里,既有研究“原始思维”的专家,也有研究欧亚诸古文明的比较研究家(王铭铭,2018),他们中甚至还有将“远东”当作古典学的另一个园地来耕耘的大师。¹²这一“百花齐放”的面貌令人不禁回想到新旧人类学之交罗伯特森·史密斯的博学(Beidelman, 1974)以及他那宁愿以其他文明(如闪米特人)为出发点的“文化自信”,也不禁让人对于克拉克洪对古希腊文化特殊性的“过度诠释”产生了疑惑。

在《论人类学与古典学的关系》的第二章中,克拉克洪(2013:33-34)说:

每门科学都有主要是描述和分类的一面,还有以理论探讨为主导的另一面。坚持认为希腊人是最早的或唯一的对其其他群体的风俗习惯或体型表露出兴趣的人或许有些荒谬。用两个老套的例子来提醒你:埃及中王国时期已有关于人类种族的著名画像,中国也有描写匈奴以及其他“夷狄”部落的民族志著作。不过,还是能够尝试着证明希腊的描述人类学比现存记录的其他任何古代人的人类学都要更进一步,而且完成得更体系化。真正的人类学理论发端的功劳也应该归于希腊人。因此,至少在公元前6世纪之后,或许有人说在公元前5世纪之后,他们的民族学已具有观念性的视角,并且具有一个不仅仅是古文物研究的或者说史学的视角。

克拉克洪深知,在西方之外的古代文明中也存在过类似于描述人类学的作品,但他明确否认这些作品有与古希腊同类作品相当的深度。

11. 20世纪80年代中期,由英国人类学家主编的一部回顾年鉴派导师之一莫斯之“人论”的论文集(Carrithers, Collins and Lukes, 1985),内容涉及“原始世界”以及古希腊—罗马、印度、中国等诸“轴心文明”。该书副标题为“人类学、哲学、历史”,这充分表明,年鉴派是少有的保有古典旧人类学哲学和历史旨趣的学派。

12. 正如吴银玲(2013:9)提到的,在这个学派影响下的“汉学社会学家”葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940年)“曾以《诗经》《左传》《史记》等中国经典来勾勒上古中国人的思想、宗教生活”,其建树似乎预示着,古代中国的经典如《诗经》之研究也可以是“古典学”的组成部分。

他坚称，它们缺乏古希腊的文化相对性、“自然主义”等思想，因而无以独立培育现代式的人类学。

然而，情况真是这样吗？如前所述，克拉克洪以许多文献为证，试图表明在海上远征中古希腊人已有与近代相近的地理视野拓展，随着与异族接触的增多，他们中出现了希罗多德式的文化多样性观点。经过一段时间后，这个观点获得了文化相对性的内涵，使许多古希腊人偏向从环境适应和区域传统两方面来理解文化差异。与此同时，古希腊人还被认为有着启蒙运动时期才有的自然主义观点，他们中的佼佼者早已将人类视作自然的一部分，相信人类起源于自然世界，有着与自然之物一致的演化潜力。克拉克洪将“古希腊人类学”中文化相对性与自然理性思想的成就归功于古希腊文化，认为正是这一人本的、注重从自然自身界定存在之价值和秩序之意义的系统为人类学的出现奠定了基础。

必须指出，被克拉克洪视为古希腊特殊价值观的那些文明因素，不少其实与非西方的相似因素雷同（这显然构成了克氏穿梭于美洲印第安文化与古典文明之间的“客观条件”，这一“客观条件”显然也为克氏所认知）。如此看来，其之所以特殊，主要是因为它们与犹太—基督教系统形成了反差。对此，克拉克洪在阐述他对古希腊文化的人本主义本质的认知时从未掩饰，但他在阐述中却不加论证，一如雅斯贝斯（Karl Jaspers, 1883—1969 年），一面强调“轴心时代”的哲学传统不止西方一个，还有印度、中国等体系，一面宣称在诸哲学传统中，惟有古希腊的那个才具备特异的“突破”潜能（雅斯贝斯，2018:73—78）。到底是由于古希腊的文化与非西方文化如此不同，还是由于二者如此相通，才使它孕育出以“认识他者”为己任的人类学？许多人类学家相信，古希腊相对“原始”，意即与原始社会相同点很多，作为“过渡型”，因袭了后者的许多特征。马雷特编的那本《人类学与古典学》，甚至有一个章节专门考察希腊—罗马巫术（杰文斯，2013）。克拉克洪刻画的那种人本的、自然主义的文化与非一神教文明，特别是中国文明，有着相似性：二者都是“绵延式的过渡型”，都有各自的宇宙秩序论，似乎都以“己”为中心（费孝通，1986），都没有“上帝之眼”般的整全主义看法，而以人为中心（如“圣”）来衡量宇宙和道德（钱穆，2000:62—64）。¹³ 在中国的上古

13. 克拉克洪称，古希腊人有各种“个人主义”。其实，其所谓的“个人”与费孝通笔下之汉人的“己”相当接近，而与基督教神创秩序相对的“个人”（Dumont, 1985）差异甚大。

文献中到底有没有系统的科学思想,这一问题很难回答,但其中存在演化的观点则难以质疑(李安宅,2005:33)。这些文献亦有相当集中的“描述民族志”(蔡元培,1962:1—11)。而克拉克洪声称古希腊独有的“二元互补”思想方法显然亦可在中国的阴阳观念中发现完美的对应物(Radcliffe-Brown, 1977:103—130)。那么,这里的相似性意味着什么?是不是意味着价值观特征的这类相似性根本不能说明什么?或者相反,是不是意味着其他文明与古希腊一样拥有自己的“古代”,这个“古代”虽也是“绵延式的过渡型”,却不应生硬地套用西方古典学加以研究(Granet, 1932:11—30)?它是不是一样是滋养人类学的土壤,一旦时机成熟,播下种子,便可以长出不同的近代人类学?

曾经作为人类学家必备涵养和知识旨趣的古典学,仰赖“上古”(antiquity)这个历史时间概念而拓展自己的领地。对中国而言,这个历史时间概念并不是本土的(王铭铭,2017),它相继由明末耶稣会士和致力于“改变中国”的一代清末新士人引进。过去的一百年间,当法兰西学派汉学家为了拓展古典文明研究的领地而给予中国古代经典研究“古典学待遇”之时,在“新史学”(梁启超,2014)的庇荫下,上古中国也持续得到重视。然而,既有研究似乎持续摇摆于文明起源求索和社会形态辨析之间,直到21世纪初,才出现了“比较古典学”的倾向(甘阳,2018:483—513)。倘若此类“上古”研究(特别是其经典研究部分)相当于克拉克洪所谓的“古典学”,那么,这个领域与《论人类学与古典学的关系》勾勒出来的学术史脉络之间便存在很大不同:清末至20世纪40年代,引申新旧人类学观念展开“古典学”研究的学者相当之多,而此后,随着古典旧人类学演化论的“社会阶段论”版本成为主导的历史理解模式,现代新人类学提出的文化相对主义、社会整体主义和功能主义理论随之退出历史舞台。等到它们有了“翻身”机会,“古典学”才重新恢复了对人类学的兴趣。此时,某些古典文明研究重新引入了旧有的文野“过渡型”旨趣以及旧人类学的“巫术理论”(李泽厚,2015),而人类学对于古典学的兴趣已是另一种光景。¹⁴

14. 深受西方“崇新弃旧”的当代思潮之影响,这个领域的从业者若非对“古典学”彻底无知,那也对这个领域兴味索然。20世纪50年代,与古典旧人类学难脱干系的“社会阶段论”,仍为一些学者的民族学研究提供着回归“古典学解释”的机会,但今天,在人类学/民族学领域,这一机会似乎已荡然无存。

正是在观念流动的复杂历史情境下，克拉克洪的《论人类学与古典学的关系》一书出现在我们的视野中。从西方人类学的“局内”看，克拉克洪遗著所阐述的三点主张至今仍然有效：(1)不理解古典学便难以理解作为西学的人类学的本质特征；(2)人类学不等于对原始文明进行“野外作业”，除此之外，它还包括了与“己”相关的历史文明研究；(3)人类学若能重新恢复其与古典学曾有的互惠相生关系，并借此返回古史，那便十分有可能为知识的返本开新做出重要贡献。与此同时，克拉克洪的主张在西方人类学的“局外”也会得到“反思性引申”，并由此发挥其作用，获得其价值。

随着源自西方的近代人类学的全球传播，当下人类学获得了常见的双重性：它既是“殖民现代性”的一个特殊部件，又激励着各种类型的“地方性知识”成为有系统和“话语体系”的“世界看法”(world-views)。在这个时代，学者们依旧能从克拉克洪的古典学的人类学中获得知识的丰富，但他们不会像克拉克洪那样将古典学与古希腊“单线联系”，他们坚信，那样做无助于理解缘何人类学这门学问如此重视比较。对他们来说，这门学科的本质应是比较的，而比较就意味着不同类，包括不同类的“古典学”。这些不同类的古典学或许“偶然相似”，但由于历史经验和区域分布不同，可以在其与人类学的关系中孕育不同的学术传统，其中某些可借重“另类”的古代思想，如道家的“小国寡民”之说，对诸如“库拉”之类的经典民族志理论进行恰当的再解释(梁永佳，2020)。

以“华夏世界”为例，既然克拉克洪认为，这个国度与古希腊一样曾经有丰厚的民族志知识积累，而我们又有充分的证据表明，在宇宙观、跨文化观、社会观诸方面，其与西方古典时代的相似程度远超克氏的想象，那么，其人类学前景便并不黯淡。对于作为自然界的天和作为人文界的人，古代中国人既有相克相生的看法，也有调和融通的观点(钱穆，2000:2)。对于社会，中国人有时采取重秩序(“治”)的看法，有时注重“生生”方面的效力，同时还有供人们在生克、治乱两极之间做选择的价值观。有关中国“上世史”中我们可以称之为“跨文化事业”的东西，梁启超(2014:80)曾说：

自黄帝以迄秦之一统，是为中国之中国，即中国民族自发
达、自争竞、自团结之时代也。其最主要者，在战胜土著之蛮
族，而有力者及其功臣子弟分据各要地，由酋长变为封建，复

次第兼并,力征无已时。卒乃由夏禹涂山之万国,变为州初孟津之八百诸侯,又变而为春秋初年之五十余国,又变而为战国时之七雄,卒至于一统。

也就是说,在古典学关注的上古时代,中国史的最突出特征是华夏对“土著”的融合兼并。在这个阶段,中国不见得一定有像希腊那样文化相对观的萌芽。然而,如果说这个阶段的核心历史动态之一是以周公为名的“兼夷狄”,那么,“夷夏之辨”的种种说法可能已经提出了。而又如梁启超所言,上古时期古希腊并没有世界主义,“其虚想虽能穷宇宙之本原,其实想不能脱市府之根性”,相比之下,“中国则于修身、齐家、治国之外,又以平天下为一大问题”(梁启超,2014:163)。“平天下”的关怀,单独用文化相对主义或普遍主义来理解(它似乎介于二者之间)都不见得合适,但这不见得没有其优点,至少它也能构成另外一种人类学的文明价值观基础。

不应忘记,中国人类学先贤李济(1896—1979年)长克拉克洪9岁,于1918年官费留美,在克拉克大学学习社会学和心理学后,于1920年转入哈佛大学,师从克拉克洪的导师之一虎藤和民族学家罗兰·狄克森(Roland Dixon, 1875—1934年)。回国后,他先与梁启超、王国维、陈寅恪、赵元任在清华大学国学研究院共事,后任职于中央研究院历史语言研究所,其广为人知的贡献是对安阳殷墟的考古发掘工作(Li, 1957)。在李济发挥作用的年代里,现代新人类学“微观民族志”的方法与社会科学一道,在另一个阵营(“燕大学派”)中得到借鉴(王铭铭, 2016)。而当其同门师弟克拉克洪还在借纳瓦霍印第安人的民族志这条路径奋力趋近现代新人类学之时,李济在中国获得了保持古典旧人类学“大历史”旨趣的数十年机会。其间,李济始终关注着中国文明形成的历史轨迹(Li, 1928),他所运用的“杂糅理论”神似20世纪最初十年不少西方古希腊考古学家的他—我关联看法。用“东方的古典学”这个概念来形容李济的考古人类学兴许言过其实,但我们不应否认,李济考古人类学所含有的夷夏关系论及其同代人的大量相关研究,实可与“中国上古史”、“先秦思想史”融通,构成某种经典人类学意义上的“古典文明研究”。而这一事实的人类学含义,尚待我们给予识别。

五、结语

以上对克拉克洪的观点做神学、年鉴派和中国学的补充，目的绝非在于否定其贡献。必须再次重申，克拉克洪在 60 年前写下的那些篇章对于我们反观当下，启迪仍超其他。正是他的这些阐述可以告诫我们，倘若人类学研究者满足于对“他者”的“整体性”或“零碎化”论述而沾沾自喜，那么，我们将会失去赖以“走进他者的世界”的出发点；倘若我们满足于对近世和现实的社会科学式“功利主义”把握，那么，我们将丧失充分深入“当下性”的能力——这一能力往往来自于对“长时段史”的理解；倘若我们满足于现代新人类学的既有成就，那么，我们便无以维持这些成就的生命力。

克拉克洪对人类学与神学之关系的轻描淡写出自其对这门学问的人文性与科学性的坚持，而他对年鉴派之成就的忽略兴许与 20 世纪下半叶世界学术格局的转变（其间，社会科学从“欧洲中心主义”转向了“美国中心主义”）有关，因此其阐述在这两方面留下遗憾是可以理解的。而由于克氏毕竟是置身西方的学问家，因而他将学问由来追溯到其身处的文明之源头古希腊，这在很大程度上也是可以理解的。本文对其“中国学缺憾”进行如上批评，并不是心存要求西人东向的不现实意图，只不过认为：倘若我们将这一批评与克拉克洪所不赞同的马雷特叙述的那一方面关联起来，也许我们将会发现，我们从其“中国学缺憾”中所看到的其实不仅关乎东方。如前所述，对于马雷特“穿透”人类学与古典人文学的主张，克拉克洪深加赞赏，不过，对于他这位牛津老师将古希腊、罗马文明视作文野之间“过渡型”来研究的主张，他却并不赞同。克拉克洪提供的理由在一定程度上是可以理解的——的确，他需要在一个社会科学发达的时代仰赖一门“人文科学”求生存，而他的老师没有这个问题。然而，克拉克洪提供的替代模式并不易于令人接受，因为，要跳脱出社会科学“功利主义”的框套，他没必要舍弃马雷特“过渡型”所隐含的文明关联观，而拿着“文化”这个美国化的德意志意识形态（Dumont, 1994）返回古希腊。

在克拉克洪完成其同名作之前 50 年，他的老师之一马雷特（2013：11）就曾说：

……还未跃进古典时期之前，我们蓄势待发；即便从穴居

人开始讲起,也已经跨入门槛抵达了克里特。荷马、赫西俄德、希罗多德——把这些归类于古典学不会遭到任何质疑。剩下的还有罗马的课题,巫术与净化。它们在什么意义上是古典的呢?用现在生物学的语言来说,古希腊的文学是先天的,古罗马的文学大部分是习得的。因此,后者没有“日出前的歌谣”。对它来说,“历史之父”不能再生。它的灵魂和肉体一样都是进口的。罗马人模仿起希腊与东方,拉提姆的巫术—宗教信仰不再受欢迎。然而,原生的本质终究会冒头,何况罗马人非常虔诚,喜欢“追根溯源”。

马雷特这段话的背后,“过渡型”这个意象隐约可见。“过渡型”的含义超出了古典文明起源说,在其中,我们能看到文野、我一他、物我的层层关系以及这些关系在独立起源与传播借鉴之间发挥的作用。这样的关系和作用与我们借助近代中国“夷夏之辨”个别叙述表明的情状极其相似。它们的性质可谓是文化的,如果说“文化”一词指的是文明关联中的自我意识;它们也可以说不是“文化”的,如果说“文化”一词指的是一个有别于其他的“实体”。

克拉克洪本人在论述古希腊人类学的缘起时明确表明,这种如此“现代”的学问之所以能在远古产生,是因为公元前8世纪至公元前7世纪古希腊人的旅行空前频繁,地理知识空前扩充,其情景正如启蒙时期。当时,“形成中的人类学”受到了“地理大发现”带来的“多元文化世界的刺激”(克拉克洪,2013:35)。当在第三讲中谈及古希腊人的“文化”时,克拉克洪让我们见识到了人界、物界与神界之间的各种关系论,它们似乎组成了某种古典文明的“世界智慧”,这一“世界智慧”令人联想到“广义人文关系”一词(王铭铭,2013)。然而,克拉克洪并没有将作为人类学之源的古希腊与作为文化的古希腊联系起来,更没有为我们解释“古希腊人类学”的他者之思与“古希腊文化”的关系论之间是否两相对应。结果,“古希腊人类学”与“古希腊文化”如此互不相干,以至于人们有理由相信,对克拉克洪而言,希罗多德们的“世界智慧”与其所处的“文化”是两类:前者有着更为丰富的文明关联,而后者独守着“美丽的孤岛”。

这里缺少的显然是一个中间环节,而这个中间环节正是马雷特的“过渡型”概念所预示的。马雷特(2013:10)称赞他主编的那本书的作

者们“身兼人类学家和人文学家,能够从学科的两端进行精确的操作,就像聪明的工程师从隧道的两端都能开始工作一样”。在文末,展望未来,他还说,“未来当收获完成,在古希腊与罗马的经典这方面,我们就能够明了到底有多少旧事物继续活跃于新事物之中,我们也能够判断学生匆忙地套用‘遗留物’这一标签是否恰当——当‘遗留物’所指的这股力量仍然拨动着最睿智而尊贵的文化传人之心弦”(马雷特,2013:11)。对本文而言,这意味着古典旧人类学的最后一代仍致力于贯通人类学与人文学,他们仍能深刻意识到,回归古典文明研究既是回到过去,又是置身当下,而联系两端的正是“过渡型”意象所展现的文明关联图景。可以相信,这一图景既可以通过文献的复原,又可以通过不局限于此的综合来展现,其本质是“超文化的”,它以放大(如华夏的“天下”)或缩小(如“野性世界”的“群体间结盟”)不同“版本”为方式分布于世界不同区域,在其文明的上下内外关系中扮演着不同角色,等待着人类学研究者——无论是西方的、东方的,还是南方的和北方的——再度给予审视。

参考文献(References)

- 埃文思-普理查德,爱德华. 2010. 论社会人类学[M]. 冷凤彩,译. 梁永佳,校. 北京:世界图书出版公司.
- 蔡元培. 1962. 蔡元培民族学论著[M]. 台北:中华书局.
- 费孝通. 1986. 乡土中国[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 费孝通. 2004. 论人类学与文化自觉[M]. 北京:华夏出版社.
- 克拉克洪,克莱德. 2013. 论人类学与古典学的关系[M]. 吴银玲,译. 北京大学出版社.
- 甘阳. 2018. 文明国家大学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 杰文斯,法兰克. 2013. 希腊、意大利巫术[G]//人类学与古典学. 罗伯特·马雷特,编. 何源远,译. 北京大学出版社:63-82.
- 李安宅. 2005. 《仪礼》与《礼记》之社会学的研究[M]. 上海世纪出版集团.
- 李泽厚. 2015. 由巫到礼,释礼归仁[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 梁永佳. 2020. 抑制演化:库拉圈的社会权力[J]. 社会 40(1):164-186.
- 梁启超. 2014. 新史学[M]. 北京:商务印书馆.
- 刘小枫. 2010. 人类学的“欲望”与古典——《双重束缚》中文版序[G]//中国人类学评论(第17辑). 王铭铭,主编. 北京:世界图书出版公司:211-219.
- 马雷特,罗伯特. 2013. 人类学与古典学[M]. 何源远,译. 北京大学出版社.
- 迈尔斯,约翰. 2013. 希罗多德与人类学[G]//人类学与古典学. 罗伯特·马雷特,编. 何源远,译. 北京大学出版社:83-113.
- 钱穆. 2000. 湖上闲思录[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 萨林斯,马歇尔. 2019. 人性的西方幻想[M]. 王铭铭,编. 赵丙祥、胡宗泽、罗杨,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王铭铭. 2013. 莫斯民族学的“社会论”[J]. 西北民族研究 27(3):117-122.

- 王铭铭. 2015. 超社会体系:文明与中国[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王铭铭. 2016. 局部作为整体——从一个案例看社区研究的视野拓展[J]. 社会学研究(4):98-120.
- 王铭铭. 2017. “上古”概念与中国[J]. 西北民族研究(1):108-119.
- 王铭铭. 2018. 在国族与世界之间:莫斯对文明和文明研究的构想[J]. 社会 38(4):2-53.
- 王铭铭. 2019.《古代社会》——一个时代的丰碑[J]. 中央社会主义学院学报(5):156-170.
- 吴飞. 2017. 人伦的“解体”:形质论传统中的家国焦虑[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 吴银玲. 2013. 译者前言[G]//论人类学与古典学的关系. 克莱德·克拉克洪,著. 吴银玲,译. 北京大学出版社:5-12.
- 雅斯贝斯,卡尔. 2018. 论历史的起源与目标[M]. 李雪涛,译. 上海:华东师范大学出版社.
- Bachofen, Johan. 1861. *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.
- Beidelman, Thomas. 1974. *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*. Chicago:University of Chicago Press.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston/New York: Houghton Mifflin.
- Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes. 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, Eric Robertson. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dumont, Louis. 1985. “A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism,” in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, edited by Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes. Cambridge: Cambridge University Press: 93-122.
- Dumont, Louis. 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Firth, Raymond. 1958. *Social Anthropology as Science and as Art*. Dunedin: University of Otago.
- Fortes, Meyer. 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, Meyer. 1980. “Preface,” to *Sacrifice*, edited by Michael F. C. Bourdillon & Meyer Fortes. New York: Academic Press: v-xviii.
- Frazer, James. 1907-1915. *The Golden Bough* (3rd ed., 12 volumes). London: Macmillan & Co.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. 1864. *La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris: L. Hachette et Cie.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Granet, Marcel. 1932. *Festivals and Songs of Ancient China*. London: George Routledge and Sons.
- Kluckhohn, Clyde and Leland C. Wyman. 1938. *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*. Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association Memoir 50.
- Kluckhohn, Clyde and Leland C. Wyman. 1940. *Introduction to Navaho Chant Practice with an Account of the Behaviors Observed in Four Chants*. Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association Memoir 53.

- Kluckhohn, Clyde. 1944. "Navaho Witchcraft." *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* 22 (2). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kluckhohn, Clyde. 1951. "Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification," in *Toward a General Theory of Action*, edited by Talcott Parsons & Edward Shils. Cambridge, MA: Harvard University Press: 388 - 433.
- Kluckhohn, Clyde and Alfred L. Kroeber. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: The Peabody Museum.
- Kluckhohn, Clyde. 1961. *Anthropology and the Classics*. Providence: Brown University Press.
- Lang, Andrew. 1898. *The Making of Religion*. London: Longmans, Green, and Co.
- Leach, Edmund. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. "The Structural Study of Myths." *Journal of American Folklore* 68 (270):428 - 444.
- Li, Chi. 1928. *The Formation of the Chinese People*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Li, Chi. 1957. *The Beginnings of Chinese Civilization: Three Lectures Illustrated with Finds at Anyang*. Seattle: University of Washington.
- Little, Alan. 1942. *Myth and Society in Attic Drama*. New York: Columbia University Press.
- Maine, Henry. 1861. *Ancient Law*. London: John Murray.
- Marett, Robert. 1908. *Anthropology and the Classics: Six Lectures Delivered before the University of Oxford*. Oxford: The Clarendon Press.
- McGrane, Bernard. 1989. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Morgan, Lewis Henry. 1870. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society*. New York: Henry Holt & Company.
- Myers, John. 1908. "Herodotus and Anthropology," in *Anthropology and the Classics: Six Lectures Delivered before the University of Oxford*, edited by Robert Marett. Oxford: The Clarendon Press: 121 - 168.
- Myres, John. 1930. *Who Are the Greeks?* Berkeley: University of California Press.
- Parsons, Talcott and Evon Vogt. 1962. "Clyde Kay Maben Kluckhohn, 1905 - 1960." *American Anthropologist* 64 (1): 140 - 161.
- Radcliffe-Brown, Alfred. 1977. "Religion and Society," in *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, edited by Adam Kuper. London: Routledge and Kegan Paul: 103 - 130.
- Sahlins, Marshall. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Penguin.
- Stocking, George Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Stocking, George Jr. 1995. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888 - 1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Thomson, George. 1941. *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*. London: Lawrence & Wishart.
- Thomson, George. 1949. *Studies in Ancient Greek Society* (vol. I). London: Lawrence & Wishart.
- Vernant, Jean - Pierre. 2006. *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books.