

此页面上的内容需要较新版本的 Adobe Flash Player。



您的位置: 主页 > 研究成果 > 研究论文 > >> 正文

智能搜索

## 比较方法的运用与滥用:学科史述评

时间: 2009-04-09 16:17来源: 未知 作者: 黄树民/著, 张海洋/译 点击: 次

[摘要] 在讨论比较方法在人类学中的历史及其多种用法的基础上,分析了比较方法与文化相对论,特别是比较方法与萨皮尔-沃尔夫假说Sapir-Whorf hypothesis代表的那种“激进的”或“认知的epistemologist”相对论的内在矛盾;最后,运用与阿赞德人巫术和卜筮有关的论争来考察温和相对论与认知相对论的区别。这一事例也解释了学者们近期提出的种种补救方式对于解决此类难题不能奏效的原因。

[关键词] 比较方法;文化相对论;人类学史;争端  
[中图分类号] C912·4:N5 [文献标识码] A [文章编号] 1002-3887(2003)03-0032-07

### 序言

庄子与惠子游于濠梁之上。  
庄子曰：“倏鱼出游从容,是鱼之乐也。”  
惠子曰：“子非鱼,安知鱼之乐?”  
庄子曰：“子非我,安知我不知鱼之乐?”  
惠子曰：“我非子,固不知子矣。子固非鱼也。子之不知鱼之乐全矣。”  
庄子曰：“循其本,子曰女安知鱼乐云者,既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”(《庄子·秋水》)

本文指出,人类学学科的某种混乱状态,部分地源于人类学田野工作的两大支柱,即比较方法与文化相对论的内在不兼容。本文首先讨论比较方法在人类学中的历史及其多种用法。随之,本文分析了比较方法与文化相对论,特别是比较方法与萨皮尔-沃尔夫假说Sapir-Whorf hypothesis代表的那种“激进的”或“认知的epistemologist”相对论的内在矛盾。最后,本文运用与阿赞德人巫术和卜筮有关的论争来考察温和相对论与认知相对论的区别。这一事例也解释了学者们近期提出的种种补救方式对于解决此类难题不能奏效的原因。

### 一、人类学中的比较方法

如果说人类学家们还能就用什么研究方法来作为民族志田野工作的指导原则达成一致意见的话,那无疑就是充满争议的比较研究方法了(Adams1998; Cerroni-Long1999; Hammersley and Atkin-son1983; Harris1968; Pelto and Pelto1970; Pelto1970及Strauss and Corbin1990)。作为一种研究方法论,比较方法在19世纪的各门科学学科中得到发展。它假设有一些基本的要素或根本的单元存在于宇宙之内,且横贯于各类可观察实体的自然和人为的疆界或范畴之间。例如对语言学家而言,所有人类的语言,无论出现于何处,都有其基本音位。我们对之可以记录、可以分析并且可以在构建或重构语言进化的谱系树时将其理论化。同理,对生物学家而言,是细胞和染色体的存在,或者用今天的术语讲,是DNA的存在,赋予了所有生命形式以基本的建筑构件。

尽管有着形态上的种种区别,但正是学者们对所有生命形式都存在此类先验“客观现实”(或者照杜尔干派社会人类学家所称的“事实”或“社会事实”)的假设,才使得研究对象可以观察,可以分解,可以记录,可以分析并且可以使之理论化,从而为现时代(即1850~1980年之间)的科学发

展提供了种种有根有据的理论。对于在这一时期获得学术承认的人类学而言,比较方法也同样为我们宣称的跨文化理解提供了坚实的立足点。如同塞罗尼-朗(E.L. Cerroni-Long)扼要指出的:“跨文化比较处于功能人类学的核心。尽管博厄斯一再提请人们注意,只有在经过明确定义的历史场景下才能使用跨文化比较。但实际上,整个学科都是围绕着比较方法而建造”(Cerroni-Long1999:6)。

### 推荐新闻

从社会发展史到文化生态学:中国民族政策摘要 本文基于对中国民族政策及其改革前

### 最新资讯

- 民族自治地方政府及其自治权问题
- 论我国民族差异和民族发展差距的
- 论非物质文化遗产保护中的传承及
- 论民族民间传统文化保护立法的意
- 多元文化与和谐社会(演讲摘要)
- 多元文化社会与多元一体化教育
- 论我国民族区域自治的创新与发展
- 中国少数民族双语的现状及对策
- 和谐民族关系与和谐社会构建
- 民族发展政治学的理论和方法

人类学家提倡的比较方法假定:尽管不同的文化或社会存在种种表面差别,但它们都有着共同的基本单元或可分析要素,它们构成可供田野工作者观察、记录、分析和进行理论概括的客观现实。因而,尽管费孝通博士20世纪30年代(1937年)描述的华东农村与雷德菲尔德博士(Dr. Robert Red-field)1941年观察的墨西哥乡村大有差别,但对于两者之间的基本单元,以家庭为基础的种种操作策略的认可,使得沃尔夫博士得以构建他关于农民生产方式的理论(Wolf1966)。在人类学家对比较方法的运用中,我们至少能区分出三种操作模式:即隐含的比较,两元文化比较和多元文化比较。

其中,隐含的比较可能是人类学家们最常用的方法。当一位民族志田野工作者展开调查,即对目标文化中的活动进行观察时,他/她会不时地反思自身文化中的相似实践。例如。当玛格丽特·米德博士研究萨摩亚的青春少女时,她思量的就是:为什么美国少女们遵行或不遵行与萨摩亚人相似的模式(Mead1928)?文化间的实践一旦出现歧异,隐含的比较就会通过疑问而逐渐导致对研究者自身文化的深刻反思,并在人类及其文化的性质方面做出理论构建。这乃是民族志田野工作真正有价值的成果。

两元文化比较要通过一番努力。其中,研究者要对两种不同文化里的相似实践加以系统的对照和比较,以识别出其间的相似性和差异性。这种比较的目的是识别出作为两种文化共同基础的恒定要素,并离析出导致两者间差别的可能因素。这种因果环节一旦建立,研究者就能提出解释这些差别的各种理论。这方面的一个范例是埃文斯-普里查德博士在东非阿赞德人与美拉尼西亚特罗布里安岛民的法术(magic)、巫术(witchcraft)及有关仪式之间所做的比较。尽管这两个社会存在巨大差别,但埃文斯-普里查德指出,它们共享着极为相似的仪式禁忌和有关巫技与方术sorcery的理念。两者都是在面对日常生活中的不确定性时,运用巫技填补知识上的空白。然而,不同的亲属原则,即阿赞德人的父系从夫居与特罗布里安岛民的母系从夫居,却使得两个社会在实践、传播和保存巫术与巫技的知识方面采用了截然不同的方式。这种比较方法使埃文斯-普里查德宣称:“社会人类学的目标之一是通过参照社会结构中的差别来解释某种典型社会制度在形态上的所有差异……我已努力表明,在巫术这种制度上表现出的形态差别,可以通过指出两个社会在社会结构上的变异而得到解释”(Evans-Pritchard1967:22)。一旦离析出结构上的差别,研究者就能指出被观察现象之间的因果关系。

第三种比较方法是学者们以不同方式采用的多元文化比较。例如,奥斯卡·刘易斯博士在提出他的贫困文化理论时,就研究了墨西哥尤卡坦半岛的农民(Oscar Lewis,1951),墨西哥城的农村移民(1961),最后还有圣胡安的波多黎各人,以及纽约市的波多黎各移民(1966)。这4个文化场景的对比,使他能识别出将城市贫民窟居民拖进家庭暴力、长期贫困、犯罪和宿命论深渊的种种负面要素,即贫困文化(the culture of poverty)。相似地,对童年期文化实践可能投射于成人生活的研究,促使怀廷教授及其同事在20世纪60年代派出6个研究小组到世界不同地区去做田野工作(Whiting et al.1966)。在开发跨文化比较方法及其数据库方面做出最大成就的,显然是默多克博士的工作(George P.Murdock1937),还有他跟同事们合力创建的人类关系区域档案(Human Relations Area Files)。那种汇集世界全部现存文化的民族志报告,将其按相关成分分解,再按既定范畴分类的工作假设,使研究者们得以在极宽的范围里研究和识别文化中的各种变量和相关关系。

## 二、文化相对论的挑战

人类学学科实际上建立在对比较架构的方法论假设上。但是,如同塞罗尼-朗明确指出的:“百年人类学在比较方法方面收获甚微。更寒酸的是在实践层面上直接涉及比较方法与文化相对论冲突问题时的有关记载”(Cerroni-Long1999:6)。塞罗尼-朗推测这一难题的根源可能与西方学术的惰性或其对道德与文化相对论的混淆有关。我却要证明,正是文化相对论本身,当其被有意或无意地推向极端时,抵消了比较方法可能产生的任何实在的业绩。

文化相对论通过博厄斯博士的一篇文章而在早年的美国人类学中落地生根(Franz Boas1896)。让我首先声明,博厄斯引进这一概念,为的是将其作为超越文化疆界的相互宽容和尊重的基础,并且作为反对当时流行于西方的种族主义和种族歧视的概念工具。我对他的道德立场并无非议。对于他在与那些在肤浅证据基础上构建宏大进化模型的19世纪人类学家进行争论时的诚意,我也没有疑问。归根到底,博厄斯只是通过强调文化整体脉络的重要性来提示人类学家们节制先前对于比较方法的滥用。他从未表示要摒弃比较方法。文化相对论的内在难题是:它至多只能被看成一种信念或道德承诺条款而算不上一种方法论。文化相对论主张一种文化里的每一个要素都纠结在该种文化的网络之中,

并且只能从该文化网络内部的角度才能理解。

作为研究方法论,它是同义反复tautological:每个文化要素都说明其自身所在的网络又被该网络所说明。然而,作为一种道德姿态,美国人类学家接受了这样一种立场:即在做跨文化比较时,他们应尽最大努力去比较那些可比较的内容。这就要求研究者在目标社(host society)里首先通过语言习得和对日常生活的全面参与来建立起自己的文化能力。只有具备了这种局内人的理解能力之后,才能展开跨文化比较,而且最终的比较应该是一种较高的抽象层次,即各类文化实践的意义。假如把这个相对论命题倒置过来,主张研究者在开始其田野工作时就带有文化相对论眼光,其结果就会苦不堪言。把这种主张当作收集资料的指导原则记在心头而进入田野的研究者,会立即遭遇两个层次上的难题。

第一层难题源于那个文化整合的隐含信念:作为自身文化的携带者,人类学家将永远不能指望对目标文化达到堪与当地入相比的理解程度。第二层难题是:即使研究者可以像当地人一样有效地参与当地的日常活动,但由于其本身文化中缺乏可比较的成语和使其观察显得有见地(makesense)的文化氛围,他/她也将永远不能指望把所得知识成功地传达(或翻译)回本文化和本社会。简言之,一旦把文化相对论作为指导民族志田野工作的方法论而投入使用,它就会与人类学所依赖的抽象比较法产生内在矛盾。有见于这种根本矛盾,我们才看到美国人类学界,特别是博厄斯的门徒们,一直在刻意地努力把两者分开:对文化相对论,他们提倡一种伦理承诺以摆脱自身的文化偏见或本族中心论;与此同时,他们又坚持用比较方法作为指导原则来从事经验研究(Adams1998)。博厄斯时代以来,这种温和和相对论一直是美国人类学的指导方针。

令人难以置信的是,从人类学研究中向比较方法发起真正挑战,旨在颠覆其支配性重要地位的居然是语言学。我觉得这难以置信,是因为在人类学的四个分支中,语言人类学对比较方法的依赖最深,至少比社会文化人类学依赖更深。由美国语言学家萨皮尔(Dr. Edward Sapir)和沃尔夫(Dr. Benjamin Whorf)师生两位博士提出的所谓萨皮尔-沃尔夫假说,主张人类要靠其自身语言所提供的概念和范畴才能认识外在世界(visualize the external universe)。萨皮尔言简意赅地说明他的语言中心观(language-centered agenda):语言是“社会现实”的向导……人类并非单纯生活在客观世界里,亦非生活在通常理解的社会活动世界中,而是在很大程度上受到作为其社会表达媒介的具体语言的制约……问题的实质(The fact of the matter)是:真实世界在很大程度上建基于某种无意识的群体语言习惯之上。没有两种语言相似到可以被认为能够表象相同社会现实的程度。不同社会生活于其中的世界是截然不同的世界,而不是被系上不同标签的同一个世界(Sapir1929)。

由于能在两个理论层次上逢源占理,萨皮尔-沃尔夫假说充满危险的诱惑。在第一层次上,它宣称既然同属一个言语共同体的人通过相同的语言透镜来感知(conceptualize)世界,那么讲不同语言的人对相同世界的观察、想象(visualize)乃至解释就会不同。因此,民族志工作者的首要任务就是习得当地的语言以使自己的观点与局内人尽量接近。这种语言习得能把研究的境界提高到一种融合不同视野的状态,再据此来收集能进行可比分析的资料。这是温和文化相对论的一般主张,多数博厄斯派人类学家都能接受。

然而,萨皮尔-沃尔夫假说的第二层次却否认超越于语言泥沼之上的客观世界的存在。语言使用者的主体心智可以用其语言提供的概念和分类法建构出独特的客观现实。这个世界上有5 000至7 000种口头语言,那它们就表象着5 000至7 000个世界。我们可以把这种主张称为“认知相对论epistemological relativism”(Jarvie1984; Lett1997)或激进相对论(Spiro1992)。多数人类学家对此心存戒意。①很显然,多数博厄斯派人类学家都意识到这种认知或激进相对论所隐含的自我毁灭性。他们只是半心半意地接受它(Adams1998:177)。无怪乎在霍凯特博士(Dr. Charles Hockett)通过比较英汉两种语言严格检验萨皮尔-沃尔夫假说而未得出确定的结论后,语言人类学家大都将其束之高阁了(Hockett1954)。

格尔茨(Clifford Geertz)带着哗众取宠的倾向,先把人类学定义为一种“解释性”的学科,随之又以批评他所谓的人类“文化中立概念”(cultural freeconceptions)或“场景独立概念”(context-indepen-dent conception)而对比较方法发起含沙射影的攻击(Geertz1984)。尽管他承认“相对论”是个定义未清的概念,不值得作为一种概念工具加以捍卫,但却对由“反相对论”阵营酝酿出的“恐惧”相对论的种种苗头穷追痛打。他批评的两种隐晦的“反相对论”观点中,既包括了经验论者,例如社会生物学、人类道德学(human ethology)、文化生态学、唯物论、发展理论等等;也包括了理性论者,例如功能论、结构论、生成语言学、实验心理学等等。简言之,任何在具体文化的禁制之外寻求意义,或对

普同人性做理论概括的企图都被他打成嫌疑对象。按照格尔茨的公式,全体人类学家都只能埋头于自己所研究的独特文化的蚕茧,并且满足于做本文序言中的庄子在濠梁之上所见到的河中之鱼,无论其乐与不乐。

格尔茨树起的这个稻草人有两大弱点。第一,有常识的人类学家,包括被他说成在本学科散布“恐惧”的人类学家,从没说过不要对自己研究的文化进行“解释”,尤其是在研究的田野工作阶段。但格尔茨却通过把人类学研究局限于仅仅是对另一种文化的解释而否定了这一学科关于人文和有关人性等问题所持的更宽视野。

格尔茨批评反相对论的第二个弱点是他没能在温和相对论与激进(或认知)相对论之间做出区分。其实,只是后者才激起了批评,又是这些批评被格尔茨贴上了反相对论的标签。但他给这些批评描绘的肖像倒也精确:他们代表了一般认为是由文化相对论所造成的道德和智力后果,包括主观主义、虚无主义、自相矛盾、马基雅弗里主义、伦理痴呆、美学蒙昧,如此等等(Geertz1984:263)。在下一节里我们将会看到,这都是认知相对论在后现代时期要遭遇到的难题。

### 三、认知相对论的后现代复兴

对人类学比较方法的更严重挑战来自一种潜在的质疑,那就是对人类学家自身文化偏见的担心和对他解释当地文化特性之能力的疑问。1964年,英国哲学家温奇博士(Dr. Peter Winch)针对埃文斯-普里查德对阿赞德人巫术和神谕(oracles)的研究提出了这些疑问,并在人类学中引起广泛的讨论(Ah-ern1982; Jarvie1984; Ulin1984)。这应是后现代认知相对论的前奏。笔者将对这场辩论提供更多细节。

在那部关于阿赞德法术、神谕和巫术(witchcraft)的富有启发意义的民族志里,埃文斯-普里查德就这些实践如何镶嵌于阿赞德人的日常生活的问题进行了相当全面的讨论(Evans-Pritchard1937)。阿赞德人巫术的物质要素是蛮蛊(mangu)。它按父系传承,在巫师出生时即被置于其腹下,该巫师通常则不知道自己有此能力。另一方面,巫术格瓦(ngwa)又通过草药、相关咒语、仪式和巫师的生物存在而明确可见。一般阿赞德人常把自己碰到的不

幸归因于巫术和法术。遵从马林诺夫斯基博士在美拉尼西亚所用的论点(1922),埃文斯-普里查德指出,阿赞德人并不是非理性地把所有不幸都归因于巫术。它只是一件“备用武器”(second spear),在推理不能提供答案时对问题做出补充解释(Evans-Pritchard1937:74)。例如一座谷仓因梁柱遭虫蛀而倒塌,碰巧砸死了一个阿赞德人。这就只能用巫术的结果来解释。尽管大家都知道造成谷仓倒塌的自然原因是白蚁,但我们怎么来解释死者何以偏偏在谷仓倒塌那一刻在里面,而不是在倒塌之前或之后来此?

①我们可以很容易地检验认知性的萨皮尔-沃尔夫假说:那就是问一个操双语或多语的人。当他/她从一种语言改说另一种语言时,他/她对世界的看法是否也像该假说所宣称的那样随之改变?如其不然,我们就必须承认超越语言界线的客观现实的存在。为了找出巫术的施放者,阿赞德人诉诸于神谕。

最有效力的神谕是毒鸡法——崩格(benge)①。人们拿毒药喂一只小鸡来验证嫌疑人到底是不是有罪。一旦某个巫师被查出,受害人的亲属就有权要求该巫师停止做法,否则就向当地的王公提起诉讼,要求赔偿或复仇。此时,通常由父系亲属拥有知识和技能的致命法术,就可用于复仇的目的。

如此全面地陈述过对阿赞德人巫术、神谕和法术的分析之后,埃文斯-普里查德争论说:尽管阿赞德人生命插曲中这些超自然的解释在英国人眼里貌似荒唐,特别是当这些事件中的因果关系不能得到证明时。但是,在阿赞德人现有科学知识水准上,它却是一种能在知性上令人满足的世界观。既然如此,埃文斯-普里查德争论到,它就可以称为阿赞德人日常生活和社会活动提供解释和原理的自然和道德哲学。这是标准的温和相对论的论点。

温奇博士在下列两点上批评埃文斯-普里查德的作品。首先,人类学是西方科学传统的一部分,因而它只能接受科学的方法和推理。这种文化偏见把科学范式置于接近客观现实的优先地位,却把“其他形式的话语”边缘化(Winch1964:308)。这种论点后来得到后现代论者的回应。

接着,在一场强力仿效萨皮尔-沃尔夫假说的讨论中,温奇质疑在我们的语言幻影之外,是否还存在任何客观现实。在逐字解释前面引述过的萨皮尔论点之后,温奇宣称:“现实不能赋予语言以意义。什么是真,什么是假都在语言本身的意义中昭然若揭”(Winch1964:309)。更有甚者,既然“……埃文斯-普里查德面对的是他所承认的两类截然

不同的语言,那么一种语言所表达的多数内容都不可能在那一种语言中找到对应”(Winch1964:313)。英语与赞德语之间的语言鸿沟事先就排除了作为英国人的埃文斯-普里查德像感知英语现实那样清晰地感知阿赞德语的现实。换言之,没有超越语言隔阂的客观现实。赞德语建构的世界不是埃文斯-普里查德通过他那英语透镜所观察到的同一个世界。它们是不同的世界,而不仅仅是系上不同语言的成语和标签的同一个世界。依此类推,民族志工作者通过语言习得而达到融汇多种视野之境界的能力就被否认。温奇的这种认知相对论是对比较方法发起挑战的后现代先声。

对于后现代主义,不同的学者可能有见仁见智的不同(Turner1990)。但在人类学里,主导这场后现代“革命”的却是认知或激进相对论(Tyler1986)。它把当前确立的所有现代科学传都视为资产阶级霸权而加以拒斥(秉承福柯对尼采“知识即力量”一语原意的曲解,他们提出“知识即权势”)。由于人类学是这种现代传统的一部分,所以它的语言也受到怀疑。

②为了发展一种真正有意义的人类学,民族志工作者应该放弃学科内部的所有术语、方法和理论尝试而只须诉诸当地人的“话语”。如泰勒博士(Dr. Stephen Tyler)所称:“后现代人类学是对人类‘口语’的研究。话语就是对象和意义……后现代人类学要用词汇与世界相互印证的语词隐喻(verbal metaphor)来替代我们所见世界的那种视觉隐喻(visual metaphor)”(Tyler1986:23)。人类学家应该放弃所有预设的术语、分类法、假说和理论,即全面放弃我们从业已过去的现代社会所习得的人类学认知场域(episteme),而代之以对真正意义之所在的求索,即对当地人(indigenes)诸种话语的关注。然而,由于这种“口头话语是在说者与听者为追求理解而被理解而做的商谈过程中创造和生成,因而具有即兴、流动、多变和无常的性状(order)”(Tyler1986:39),所以民族志田野工作者会同时面对几种难以克服的挑战。

首先,在研究者所面对的当地人诸多话语的万花筒当中,他/她应该选取哪些(随不同的时间和地点而)流变无常的话语作为领会的重点,并将其作为目标文化的真正代表加以对待?后现代主义者指责现代人类学家错误地使用他们自身文化的认知场域来表述他者。但我们反问:“赋予后现代人类学家们的表述以无偏见、价值中立和随之而来的道德优越感的那些认知场域又是从何而来呢?难道马库斯博士主张的后现代‘理论资本’,包括福柯的‘知识/权势和错位’(heterotopia),德鲁兹和瓜塔里(Deleuze& Guattari)的‘无实质洋葱’(rhizome),德里达的‘散布’(dissemination)和李奥塔(Lyotard)的‘构件调集与并置,(juxtaposition of blocking together)”(1995:102)之类,其本身就不是西方认知场域的组成部分吗?

这种后现代田野工作程序的第二个难题与萨皮尔-沃尔夫假说直接相关。既然当地人的话语只能在当地文化的场景之中才能被理解,那么一个外来研究者又怎能跨越语言鸿沟而取得局内人的视角?这也是温奇向埃文斯-普里查德提出的问题。此外,民族志撰写者又怎能把这种源于一个拥有不同语言世界的独特文化中的这些话语转译到另一个文化里而不曲解其意呢?这种关切促使乔克和怀曼提出如下疑问:“这是否意味着我们大家都应就此封笔呢?”(Chock and Wyman,1986:11)具有讽刺意味的是,泰勒对此的回答居然是“正是”。人类学学科就这样被宣布死于后现代的产房。

另一层讽刺是,为了克服这种在理论根基上自残手足的认知相对论,也为了逃出后现代主义无力写出有意义的民族志作品的窘境,后现代人类学家们似乎又提倡再次使用比较方法,从而完成了一个向后转180度的动作。在一篇提倡多点民族志田野工作(multi-sited ethnographic fieldwork)的文章里,马库斯宣布这种新发明的方法在几个方面上不同于早期的现代民族志田野工作(George Marcus,1995)。它强调目标社区与现代世界体系的衔接好像沃尔夫博士压根儿就没写过那篇题为“中美洲和中部爪哇的封闭法人制农民社区”的著名文章(Eric Wolf,1957)。它特别关注民族志工作者与被边缘化的“下位者”(subalterns)之间不同的权势地位。它还放弃了记录全部文化事项的“整体论”观点,转而检验一些特殊的问题,诸如人口和物资的流动,以及当地人为反抗霸权性世界体系而发展出的本土抵制手段。但无论马库斯对他的“新”方法做何表述,它都基于已经被现代人类学家视为定理的两个前提。第一前提是:通过习得当地人的语言,民族志工作者能够在一定程度上达到对当地文化的理解(即诸种视野的融汇the fusion of horizons),同时承认存在着超越文化和语言界限的客观现实。马库斯确认,“多点研究未尝丧失并继续视为要件的是从一

种文化成规或语言到另一种之间的转译功能” (1995:100)。这表明他已从认知相对论的立场退却。

新的研究方法论的第二个回心转意之处是比较方法的复兴。尽管马库斯争辩说这种多点田野工作与传统田野工作的不同之处是它既不限于单一线性的空间平面(a single linear spatial plane),又不受现成的人类学理论和程序的支配,但他还是不甚情愿地勉强承认:“这确实象征着人类学中比较研究的某种复兴” (Marcus1995:102)。在后现代人类学成为现有人类学知识大厦的组成部分之际,它不能再固守那套自我毁灭的认知相对论。无