



# 近代人类学史的另一条线索

[文章编号] 1001-5558(2012)03-0029-11

## ●王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标志码] E

1973年,一位学者撰文批评功能人类学,得出结论说:社会形式及其类型转变的历史学研究,及对帝国主义的有体系的研究,本应是社会科学的组成部分,而顺理成章,人类学本应是这门社会科学,但它一向未研究这些方面。<sup>①</sup>

若说这一批评还适用于一直至20世纪70年代的人类学,那么,对其后的情况,它便不再奏效了。

20世纪70年代以来,人类学之“形成”(我之所指并非“起源”的历史,而是不断形成的历史)得到了深入研究。其中,有影响者,除了专业人类学家阿萨德(Talal Asad)所编的《人类学与殖民遭遇》<sup>②</sup>(上面所引的那段话,即出自该书的一篇论文)之外,还有评论家萨义德(Edward Said)之更有冲击力的《东方学》<sup>③</sup>,更有于

① Stephan Feuchtwang, The discipline and its sponsors, in Talal Asad ed. Anthropology and the Colonial Encounter (71~102) p.100. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1973).

② Talal Asad ed. Anthropology and The Colonial Encounter, Highlands, N.J.: Humanities Press, 1973. 此书收了不少文章,观点并不单一,但有一个共同针对点,即所谓“中性”的功能人类学的殖民主义政治经济背景。研究的民族文化对于人类学是一种“世界权力的辩证”,人类学家以同情的态度记录土著文化,并因此可以宣称对其所研究社会的文化遗产有贡献,但与此同时,他们对于殖民体系权力结构的维持,也有贡献。

③ Edward Said, Orientalism, London and New York: Penguin, 1978. 此书书名译为《东方论》可能更好,但译本称《东方学》,总比翻译为《东方主义》更好。此书不是人类学之作,但在人类学史研究中影响很大,研究的是西方如何美化与浪漫化“东方”,如何通过浪漫化支配“东方”。

20世纪80年代出版的费边(Johannes Fabian)的《时间与他者》<sup>①</sup>、斯托金(George Stocking Jr)的《维多利亚时代人类学》<sup>②</sup>及麦克格兰(Bernard McGrane)的《超越人类学》<sup>③</sup>等等学科史著述。

近期人类学学科史之作多数重视对于观念形态的研究,其共同点是试图将西方的他者表述重新放在其所处的历史中考察。

《时间与他者》论述西方人类学叙述中的时间观如何从宗教中摆脱出来成为自然化的时间观,并由自然化的时间观转变为空间上的自我与他者二元观。

《维多利亚时代人类学》从维多利亚时代社会心态的变迁看英国人类学的出现及多元化,尤其论及文明概念在近代的他者论述中得到再建立的历程。

《超越人类学》借助福柯(Michel Foucault)的思想,重新梳理了文艺复兴以来西方他者观的演变。

以上著述的贡献无需赘言。若我们将之与过去的人类学史作联系,使它们相互参照(而不是局限于近期之作),似可得到另一些人类学史的“感想”。

首先,既往人类学史之作多强调,人类学原点应该是像古希腊的希罗多德或中国的司马迁之类人的史书,可谓“源远流长”。而不同于既往作品,本文所列举的为近期人类学史之作,有“近世中心论”之嫌。它们侧重呈现近代殖民主义与现代性经由人类学对于非西方“异类”的“覆盖”过程。而这一过程与古代人类学的形成之间关系为何?

大致说来,上古时期,像希罗多德、司马迁这样的人,很重视描述历史和现实生活,且对自身之外的种族、民族、社会给予重视,在他们的史学行动与书写中,已蕴含了后世人类学家侧重的经验主义他者论。

人类学之“中古时代”,是其“上古时代”的变异。到“中古时代”,经验主义他者论为宗教的“神论”及帝国的“宇宙论”所取代,信仰与文明的自我中心主义变为主流,上古“人类学”之辉煌不再。

“中古后期”,欧洲出现文艺复兴,其追求,乃在“克己复礼”,在上古之启迪中寻找克服“中古”之局限的方案。

《时间与他者》一书的作者认为,近世人类学的前身在中古时期,彼时,在基督教内部相继存在魔鬼学和教父人类学,前者指基督教对于魔幻异类的形容,后者指基督教教父对于异域之“野人”的不同看法。魔鬼学时期,后来人类学的“他者”被当作魔鬼来形容,到教父人类学阶段,开始出现一个辩论,教父“人类学家们”企图解释到底那些“野人”是否“人类”,他们把这个问题“宗教化”为异民族究竟是否上帝造的、是否正当的孩子之类的问题。后来西方学术关于种族与文化的普遍主义与特殊主义争论,与此密切相关。到了近代,所谓“近代人类学”,在反叛教父人类学中诞生了,自然科学给了人类学自然时间观和物理空间观,欧洲国家内部的阶级差异引发的社会思潮给予人类学世界性的“差异论”,基于诸如此类的观念及围绕它们而生成的“体制”,西方人类学微妙的“殖民现代性”诞生了。

若以上线索尚反映事实,则人类学之近代形成史,不乏有悲哀之处。

其次,在人类学的“古史”背景下观察人类学在近代史中的流变,我们不仅能看到该学科的“历史进程”,而且还能看到这门学科在历史过程中的“跨文明变异”。而这些“变异”本应成为学科史重点讨论的问题,却依旧等待着言说。

诚如华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)等在《开放社会科学》<sup>④</sup>中指出的,世界体系本是由民族国家构成的,而学科本身也跟世界体系里面的民族国家有直接关系。

① Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

② George Stocking, jr. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987.

③ Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other*, New York: Columbia University Press, 1989.

④ 华勒斯坦等著,刘锋译. *开放社会科学*[M].北京:三联书店,1998.



所谓“民族国家”，“经典样式”出自欧洲，指摆脱了教权的世俗国家。

包括人类学在内的社会科学诸学科，都是作为世俗国家的辅助体系于19世纪中叶出现的。

形成于近代欧洲的近代人类学不但是—种在政治体系下形成的知识体系，其自身亦可谓“文明”。

按埃利亚斯(Norbert Elias)的定义，所谓“文明”，大抵可以说是一种有自我控制能力的“高级社会生活模式”，其欧洲史，起始于宫廷社会与贵族，之后才向民间和异域扩散。<sup>①</sup>

若“文明”真是此等事物，则人类学也大约等于文明。作为文明的人类学，首先诞生于贵族的摇篮上，是有自我控制能力的“文化”(人类学尊重他者之说，可谓是最表现这一“自我控制”能力的层次)，接着，它也有一个向社会和世界扩散的过程。

若要说明完整的“人类学文明”之谱系，便要研究这一文明如何成为“其他文明”。

我曾参考吉登斯(Anthony Giddens)的概念<sup>②</sup>，将故事叙述为不同类型的民族—国家“社会”的历史。<sup>③</sup>

这一历史可再组织为如下：

不同于古代中国，罗马帝国在维持不久后，就分裂成众多小王国，这些王国为其后近代的民族国家提供了王权理论的基础，使其顺利建国。

在欧洲这个地方，分布着很多国家，它们虽小，但有比帝国高的内在凝聚力和相互之间的扩张竞赛。这就使这些国家容易诞生政治学和人类学。在扩张竞赛中，19世纪时，英法是处于优势地位的，于是有更多的国内的政治思想与国外的文化结合研究的想法，催生了“海外民族志”。

“海外民族志”传播到了白种人居上的海外殖民地美洲、澳大利亚这些地方去了。

白种人在把美洲和澳大利亚的土著清除得差不多之后，迅即建立了他们的“殖民化国家”。在诸如美国、加拿大、澳大利亚这些“殖民化国家”里，自我与他者不好区分，自我本是来自殖民宗主国(如英法)的，但与他者有利益和面子之争，他们特别热爱独立，而他者则又近在咫尺，如不远处的美洲印第安人和澳大利亚土著。

于是，这些国家的人类学有双重心态：一方面，它尤其重视向殖民宗主国的人类学学习“学理”；另一方面，它的他者不像后者的他者那样身居海外，而只是在海内。

在“海外”，欧洲文明出现了殖民化国家这个变种，在“海内”，在欧洲本土，文明也不一致。比如，英法和德国、俄罗斯，相互之间是有明显的不同，前者用等级主义的文明论来构筑“和谐社会”，后者用平等主义的文化论来培育“爱国激情”，前者“先进”，后者“后进”，后进在追赶先进的过程中萌生了一股“气”，企图用自己的器具和思想来抵制前者。在这个过程中，人类学文明也产生了它的变种——Ethnology。<sup>④</sup>

Ethnology是一种既雷同于英法人人类学，又有自身特色的东西，它可译为民族学，也可译为民俗学，既有对于人文世界之异同的跨文化研究，也有集中于欧洲本土文化之研究的成分。符合这种人类学文明变种之标准的，除了德国、俄罗斯之外，还有东方的日本。<sup>⑤</sup>

在日本学术史上，民俗学和民族学并存，前者研究海内，后者研究海外，一个追求国族的文化精神，一个追求国族的世界视野，两相配合，造就了近代日本人类学。这种人类学文明直到20世纪90年代才放弃了民族学这个称呼。学界把有“民族学”的国度称作“现代化国家”，意思为，这些国家因是“后发”的，故尤其追求现代化的程度，而为了现代化，极端重视技术的发达与人民的团结。人类学文明正是在这两个方面有所作为(这些现代化国家的“民族学”精于技术的发明与传播之研究，也精于“民族精神”之研究)，所以也得到青睐。

① 埃利亚斯，王佩莉译(上卷)，袁志英译(下卷)。文明的进程[M]。北京：三联书店，1998~1999。埃利亚斯，刘佳林译。论文明、权力与知识[M]。南京：南京大学出版社，2005。

② Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, pp.267~275, Cambridge: Polity, 1985.

③ 王铭铭。我理解的“人类学”大概是什么？[J]。西北民族研究，2011(1)。

④ 关于德国民族学，见杨堃。民族学概论[M]。北京：中国社会科学出版社，1984.39~41。

⑤ 关于日本人类学之他者论与殖民主义之关系，见刘正爱。人类学他者与殖民主义——以日本人类学在“满洲”为例[J]。世界民族，2010(5)。

近代人类学在欧洲出现之初,分歧即已存在。在“斗争”的一边,研究者主体与客体是分离的(如英国),在另一边,二者之间是一致的(如德国)。20世纪到来之后,主客二分成为人类学的典范特征。于是,无论是在殖民化国家,还是在现代化国家,一俟时机成熟(尤其是当这些国家具备对外扩张的力量之时),原本主客一致的“民族学”,都可能随海外研究对象的出现而转为主客分立的“人类学”。如,在殖民化的美洲与澳大利亚,主体与客体本属同一国度,但随着这些地区世界视野的拓展,他者已不局限于本国的“内在他者”(即“土著”或“原住民”)。又如日本,其19世纪的民族学家本致力于本民族体制与文化起源之研究,但随着19世纪末帝国势力的海外扩张,从事“海外民族志”蔚然成风,渐渐成为日本人类学的特点,此时,自我与他者依然分立。

除了古典民族国家、殖民化国家及现代化国家的人类学之外,还有人类学文明的“第三世界”(吉登斯将之称为“后殖民国家”)。

在两种情况下,“第三世界”的人类学文明比欧洲古典国家的人类学文明甚至还要古老一些。其中,一种情况是,当下身处“第三世界”的一些国家和地区,本是帝国的主人,在帝国时代,它们有“帝国的眼睛”,于是存在人类学或接近于人类学的知识体系是必然的。如,古代中国,便有不少“海外民族志”和方志。另一种情况是,在诸如拉丁美洲、东南亚之类的地区,葡萄牙、西班牙、荷兰先于英法成为霸主,也先于英法使用民族志的方法来描述和控制其“被殖民者”,这就使我们不能将其人类学文明归结为后者扩散之成果。比如墨西哥的人类学,似乎由两类构成:一类是西班牙式的人类学,侧重将欧洲人的来临描绘为墨西哥历史的起点,该国博物馆展示的是欧洲人在墨西哥的历史,展示的是欧洲文明在墨西哥的扩散;另一类大概是“杂交种”的人类学,“杂交种”血统里有土著成分,一旦成为学者,就想要追问在欧洲人来到以前墨西哥本地的历史究竟是怎样的,因此构成一个“杂交种”的本土主义人类学,其关注的就是寻找在欧洲人之前本地文化的遗产。这种土著主义的人类学常跟考古学结合在一起,就像中国的土著主义诞生时,会出现李济这样的人,硬是在中国挖出一个年代不太晚于两河流域文明的商文明。然而,就19世纪后期以来的情景看,“第三世界”的人类学文明,还是古典民族国家人类学文明扩散的结果。所谓“第三世界”,当下已由一些后发的非西方“新国家”构成,这些国家,有的是由古代的部落社会归并而来,有的是由古代的帝国分化而来,它们因是后发的,故在文化心态上有与现代化国家相近的地方(甚至有过之而无不及)。但不同于后者,这些后发者迄今为止都有本土主义的极端心态,在这一心态下,易于产生本土主义人类学文明,这种文明基于国内地区-民族融合的需要,孕育出它们的“本土人类学”。这种人类学在研究内容和方法上都接近于美国、加拿大、澳大利亚曾经有过的东西(后来这些殖民化国家之人类学眼光也转向了海外),但在研究对象上则不同——它一向侧重“本土研究”。

可见,要书写一部完整的人类学“世界史”,单凭诸如阿萨德、费边、斯托金之类的“欧洲中心的历史观”是不够的,要书写这样一部历史,光有近代史的眼光也是不够的。

并非唯有欧洲有关于“本文化”与“异文化”的文明(古代中华文明便有过大量的“自我反思”与“他者论述”)。那么,其他文明又如何表述他者?

在所谓“第三世界”的人类学中,有过帝国时代,且有过自己的人类学。<sup>①</sup>这些古老的帝国,多数身居地球的北部,与近代世界体系的中心一样,属于“北半球”。

20世纪90年代初,有身处“南半球”的人类学家提出了新号召。2001年,我创办了一本因各种原因而只出了一期的人类学杂志《人文世界》,刊登了“南方人类学”讨论的缩编译稿。<sup>②</sup>根据这些文章,构建不同于“北半球”的“北方人类学”的“南方人类学”,意义重大,这种新人类学是“土著研究土著”、“社会的公民研究自己”,因之,会有比“北方人类学”更真切的探求。

一方面,“南方人类学”之论调是可以理解的,但另一方面,论者在强调“社会的公民研究自己”的观点时,忘记了一个重要的历史事实:无论是“社会”,还是“公民”,都是西方的观念。论者在使用这些观念时如果不加

① 王铭铭,《西学“中国化”的历史困境》,桂林:广西师范大学出版社,2005,214~288。

② Tim Quinlan, 褚建芳译,《南方人类学》[C]/王铭铭主编,《人文世界》(第1辑),北京:华夏出版社,2001:244~250。





澄清,则其论调必然受制与这些观念。其实,历史上所谓的“南方”,在被殖民化之前,正是身处在“非公民”的社会形态中,要真的创造一种基于本土的新人类学文明,本应对这些社会形态有所研究和思考,但宣扬“南方人类学”的人,对此实在连理解都没有,他们的本土主义,不过是欧洲古典民族国家思想的翻版。

我们说多数帝国都出现在“北半球”,还有一个含义,这就是,北半球上的文明并非单一,其人类学也不会单一。在“北半球”出现过“轴心时代”,从公元前8世纪开始,欧亚大陆的东、中、西部出现了“思想者”,他们有的成了宗教领袖,有的保持其哲学家的身份,在他们的影响下(固然他们自己也是基于上古宇宙论发挥自己的思想的),不同的板块形成了不同文字表达传统,其中有不少便含有人类学的成分。

再次,至今,人类学史的研究,要么集中于“世界史”,要么集中于“国家史”,而生动的人类学史,要在“世界史”之“局”与“国家史”之“局”之间寻找“跨文明互动”的线索。有鉴于此,与“中国”相关的诸人类学之间的关联与差异,乃是极佳案例。

人类学的“中国史”,难以摆脱自我与他者的这一纠葛。

如同西方,东方有着一部悠久的人类学史。所不同的是,所谓近代学术,依旧可以说主要来自“西方”。

近代人类学的中国史有一大部分是由外国构成的。起先从事这一研究的主要是“外国人”,并非华人([尽管当下他们有的自称“中国人类学者/家”(Chinese anthropologists)],在他们的眼中,中国是一个饶有兴味的被研究对象,任何中国人,都可能是人类学的“信息提供者”。

人类学的中国史的这一局部之展开,有三位前辈起到了重要作用,先有荷兰的高延(J.J.M.de Groot)及日本的鸟居龙藏,后有法国的葛兰言(Marcel Granet)。这些人物活跃于19世纪末20世纪初的学界,分别在厦门、台湾-东北-西南等边疆、北平等地考察。高氏注重以民族志体现中国古代经典传统的内涵,鸟居龙藏注重研究中国的周边,葛兰言与高延一样关注经典与“民俗”之间的关系,二人实为“汉学人类学”之先驱。三人各有不同的称呼,前二人自称民族学者,而第三人则为汉学家兼社会学家。在他们不同的努力下,中国成了欧洲与日本的他者。<sup>①</sup>

20世纪20年代,人类学的中国史出现了另一番景象。

在中国内部,随着认识文化自我之任务的提出、国家营造计划的实施及现代化的展开,两三派学者从不同侧面牵扯到人类学这门学科。

20世纪上半期,文化自我认识、国家营造计划及现代化,都是针对中国的特殊历史遭际展开的,这一方面与世界的“南方”相通,但另一方面又有所不同:中国本非以国家为“权力之顶峰”,而基于家、国、天下的理想来展开其政治生活。中国的阶级、国家机构及文字成熟很早,由这些机制构成的“文明”,不同于“南半球”的部落与酋邦。<sup>②</sup>

历史上,“中国”这个词并非“官称”,中国历史周期之“名”,乃为王朝所分别定义。这些王朝的阶级地位、血统和“族群性”均非不固定。作为理想的天下,也不总体现为帝国。在数个阶段中,天下仅是作为企图“得天下”的王侯争夺的“物件”而存在的。然而,无论如何,在生活于不同朝代的人们的心目中,天下才是该有的理想政体。

这一观念的根基到了19世纪中期已开始动摇,但中国人自觉到它的问题的根本性已为时甚晚。直到19

<sup>①</sup> 我曾在《社会人类学与中国研究》(北京:三联书店,1997)中概述了西方人类学中国观的演变,当时的概述遗憾地未及日本人类学。

<sup>②</sup> 在人类学和民族学里,“天下”被分别形容成“多民族的国家”和“多地区的国家”。吴文藻将中国比作欧洲之整体,将天下的本质特征概括成一个超民族的体系,其之下的“国”,实为“地区”,幅员等同于欧洲任何一个国家。(吴文藻,吴文藻人类学社会学研究文集[M],北京:民族出版社,1990。)在这一观点的影响下,一些“局内”的中国学者以后来所谓的“多元一体格局论”(费孝通,论人类学与文化自觉[M],北京:华夏出版社,2004.121~151。)形容了天下的“跨文化”原貌。而关于这点,20世纪50年代开始系统论述其观点的美国人类学家施坚雅(G. William Skinner)则从“华夏史”角度给予了阐述。(G. William Skinner,“The structure of Chinese history”, Journal of Asian Studies, Vol.44, No.2, 1985)

世纪末,“文化自觉”才出现。刺激它出现的,是日本。如同欧洲国家,日本规模远小于中国,但是能威胁“大一统”。其结果是,到20世纪来临之前,已有若干政治思想家从日本间接学到国族主义的观念,并将之用来比对中国自己的传统,得出结论认定,是自己的传统不适应时代。

清末,国族主义不过是纷争中的“思想战”的一个阵营,但到了辛亥革命前后,它已占据主流。之后,文化自我认识、国家营造计划及现代化,均基于国族之远景而设计。

正是在国族的转变中,近代“在中国的人类学”(anthropology in China)形成了。

20世纪20年代之前,以汉语为表述语言的“本土学者”不过是借人类学来启发民智,其工作局限于翻译。到了20年代,情况出现了变化。专门的人类学教学研究机构出现了,根据人类学的规范展开的研究也系统化起来。而此时中国的人类学家大多虽然受过西学的训练或熏陶,却未搬用自我与他者分离法来营造自己的知识体系,而是主要基于德国、日本的民族学体系及英美的“社会学”,将所处的文化与社会定义为人类学的“被研究对象”,这就使“在中国的人类学”在研究对象的追求上有别于欧洲古典民族国家。一方面,中国地域广大,人类学家要研究“异类”,无需跨出国门,无需到诸如特罗布里恩德那样的海岛,就可在境内找到“桃花源”;另一方面,当人类学学科形成史中有了中国的“份额”时,不少对此推波助澜的学者实际是早已身居他乡,而他们在他乡除了对文本知识、风景和技术感到着迷之外,对于当地的“土著文化”(如伦敦的“地方文化”)学术兴趣不大。

解释“在中国的人类学”之这一不易理解的方面,有一个重要事实,即,曾游学他乡的中国学者实施的更像是自我与他者的“内部化”。

那么,这一“内部化”是否意味着当年“在中国的人类学”与“殖民化国家的人类学”雷同?

一方面,当年“在中国的人类学”确有像殖民化国家人类学之处,如它不同于西欧古典民族国家的人类学,不研究海外的“未开化民族”,而主要关注国内的“他者”;然而,另一方面,与殖民化国家的情形又十分不同,对于“在中国的人类学”而言的“内部他者”,不是自己这类人(“我群”)刚刚接触或征服的,而是有悠久的相处史。这一悠久的相处史,使所谓自我与他者不易区分。而所谓“内部他者”更有农民这样的“阶层”,他们甚至是多数中国学者的祖先,是非异类。吊诡的是,或许与这一难分你我的“自我-他者”之分有关,“在中国的人类学”又相当程度地接近西欧古典民族国家的人类学。西欧古典民族国家的人类学固然有一条清晰的自我与他者界线,但它也企图跨越这条界线。在其跨界的努力中,出现过将“没有历史的人民”视作欧洲“史前史”的承载者的做法,也出现过将这些“无文字、无政府、无金钱民族”美化为“道德他者”的做法。“在中国的人类学”也一样有着这种两面性,它一面将“内部他者”形容成自己的“祖先”,一面将这些“祖先”塑造成“道德他者”。

中国人类学(或民族学)史论述<sup>①</sup>已反复告诉我们,在中国的人类学本来的主干,本来被称为“南派”,所指即以中央研究院历史语言研究所的考古学家与民族学家为代表的“民族史学派”,包括院长蔡元培、所长傅斯年,及诸如李济、凌纯声之类突出的学者,对这一学派的诞生起到了关键作用。蔡元培从1926年起写过若干民族学“讲稿”,旨在说明民族志和民族学与中国古代文献的关系,及在中国开拓其新视野的必要与可能。傅斯年的旨趣甚广,在民族史方面主要著有《夷夏东西说》,该文将文献记载和考古发现的“中国民族”的另类先祖——如商、东夷——容纳到了“中国民族”的叙事中,侧重以政治和生态地理学为角度,考察中国东西两部先秦时期的互动。李济有综合美国人类学四大分支的追求,但渐渐地,他的眼光集中于考古学,其对商代文明的考古研究之贡献有目共睹。凌纯声,曾留学法国,带着莫斯(Marcel Mauss)主编的《民族志手册》在边疆各地做田野工作,其足迹的覆盖面,看起来大抵与鸟居龙藏接近。

“南派”比日本人类学更加长期地致力于“族源”的论说。为了提出一种符合中国历史情况的“民族融合”之说,此派接受欧洲与美国的传播论的一个局部,将之与跨国的传播研究区分开来,将文化传播与民族迁徙限定于中国内部,使之服务于“中国民族”内部“民族势力”互动历史之论述。

<sup>①</sup> 如,胡鸿保主编,《中国人类学史》[C],北京:中国人民大学出版社,2006。



由此,人类学家对国内的“异类”(可以是历史学和考古学意义上的“民族史异类”,也可以是“民族志田野异类”)作研究,犹如是处于行走与“寻根”之旅中。<sup>①</sup>

而另一派,也就是与“南派”相对的“北派”,则以吴文藻为代表,致力于在乡村社区研究中寻找中国的出路。这派也自称为“社会学的中国学派”,并有“燕大学派”的他称,它奠基于美、英、加在华传教会 1919 年在华建立的燕京大学中。燕京大学虽是教会大学,却鼓励“开放社会科学”。思想开放的吴文藻也正符合这一使命的要求。他受西学教育,但有雄心超越重复西学,而致力于“中国化”。<sup>②</sup>

吴文藻带领的“北派”,也有研究历史的,但其旨趣本不在民族史,而在制度史。如瞿同祖关于中国法律史的研究,便是对于礼仪(社会制度)与法之间关系的论述。又如李安宅对于《仪礼》与《礼记》的“社会学研究”,将礼定义为文化,可谓是对社会生活体制史的研究。<sup>③</sup>

然而,“北派”更著名的研究是诸如费孝通和林耀华等的乡村社会著述,前者的著述堪称以民族志眼光解释世界体系下的中国乡村的命运与前景的杰作,后者的著述堪称有文本形式创新的民族志经典。二者在学术旨趣上有分歧,前者注重“实际”,后者注重“文史”,前者侧重在乡村中思考中国未来,后者侧重在乡村中理解传统。

南北两派各有各的资助人。中央研究院是在国民政府的资助下建立起来的,其研究方面的经费资助也大多来自“中央”,而被“南派”戏称为“英美派”,燕大社会学则得到美国罗氏基金会的支持,研究旨趣难以迎合后者对于“区域研究”(area studies)的兴趣。<sup>④</sup>

到第二次世界大战期间,燕大社会学家与中央研究院民族学家迁居西南,分别在云南魁阁及四川李庄建立起自己的临时研究基地,费孝通在云南实施村庄类型比较的计划,<sup>⑤</sup>傅斯年等则在李庄“隐居”,继续其对“中国民族”的历史、考古、语言及民族学研究。<sup>⑥</sup>而此时,边疆政策成为国民政府的工作重心之一,边政学得到了南北两派的共同关注,南派主张在外敌当前的形势下更明确地打出“中国民族”的旗号,北派则坚持“开放社会科学”的观点,主张尊重“中国民族”国内文化的多样性。

除了明显的南北派之外,另有一些重要人类学家,如吴泽霖,最初以社会学研究美国人对种族异类(东方人、犹太人和黑人)的态度,<sup>⑦</sup>之后也作民族学研究,杨成志,他在 20 世纪 20 年代已建立一套关于中国西南的整体论述;<sup>⑧</sup>林惠祥,在人类学教材编撰、东南民族(尤其是台湾“番族”)研究及人类学博物馆事业方面,均有杰出贡献;<sup>⑨</sup>杨堃,在莫斯(Marcel Mauss)建立的法国民族学研究所学习,可谓是法国年鉴派民族学的真

① 关于民国民族学叙述,见王铭铭主编,杨清媚,张亚辉副主编.民族、文明与新世界:20 世纪前期的中国论述[M].北京:世界图书出版公司,2010.

② 在他的带领下,一代中国“社会学家”成为有世界影响的学者。其中,费孝通、林耀华、瞿同祖,还有许烺光、李安宅,都出自他的学门。

③ 李安宅.《仪礼》与《礼记》之社会学的研究[M].上海:上海世纪出版集团,2005[1930].

④ 如华勒斯坦等指出的,“区域研究”(或译“地区研究”)出现在二战期间的美国,战后,随着美国势力的上升,传布到世界其他地区。所谓“区域”(或“地区”),包括诸如苏联、中国(或东亚)、拉丁美洲、中东、非洲、南亚、东南亚、东欧、中欧、西欧。见华勒斯坦等.开放社会科学[M].北京:三联书店,1997.40.

⑤ 王铭铭.魁阁的过客[J].读书,2004,(2).

⑥ 参见岱峻.消失的学术城[M].天津:百花文艺出版社,2009.

⑦ 张帆.吴泽霖与他的《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》[C]/王铭铭主编.中国人类学评论(第 5 辑).北京:世界图书出版公司,2008:11~19.

⑧ 杨成志.杨成志人类学民族学文集[M].北京:民族出版社,2003.

⑨ 李亦园.林惠祥的人类学贡献[C]/汪毅夫,郭志超主编.纪念林惠祥文集.厦门:厦门大学出版社,2001:113~124.

正传人。<sup>①</sup>这几位前辈因主要在美国及法国留学,因之,研究风格上受文化人类学和民族学的影响比较深,除了吴泽霖之外,学术风格都偏南派。

还有必要指出,在南北派建立之前,成都、南京还有其他的“派别”。成都的华西协和大学曾有外国民族学家在西部文化、地理、生态研究方面建树颇高,从20世纪30年代起,其民族学领域开始更多受到燕京大学的影响,在综合中出现了有自己风格的民族学与社会学结合的形态。在南京,社会学家有致力于文化研究者,其对人类学的贡献本应更大,却未能发挥作用。<sup>②</sup>

北派和南派,都有双语表达能力,北派从20世纪30年代起已涌现几位用流利的英语书写的作者,如费孝通、林耀华。这些作者的中文著述大大多于英文著述,但少数的英文著述一时改变了海外“中国”人类学,使之从汉学及民族学转入功能人类学,从进化论、传播论和社会学式的论述,转入马林诺夫斯基和拉德克里夫-布朗式的民族志。当弗里德曼(Maurice Freedman)<sup>③</sup>和利奇(Edmund Leach)<sup>④</sup>后来在评述这个阶段中国“本土人类学家”的建树时,除了北派的几位人物之有限著述之外,他们已基本不知其他类型的人类学在中国的存在,更不知自20世纪40年代初起,应合中国边疆政策的需要,在与南派竞赛中北派也汲取了诸多民族学因素,其领导人吴文藻已成为边政学的主力之一。

20世纪上半期,中国既已按照欧洲“古典民族国家”之榜样“建国”,学科也模仿属于这一榜样的一部分的框架而设置。但被模仿的“西方”并非铁板一块,而充满国别传统之间的竞赛,这使取经于西方的中国学者所学亦存在差异。德国、法国的民族学,英美的社会学(包括作为“比较社会学”的社会人类学)及美国的文化人类学,在民国期间在不同机构获得了自己的“基地”,以中央研究院与燕京大学南北派为主轴,附加上“第三者”,而“三分天下”。不同的阵营无论是对学科名称,还是对理论与方法,都有不同的看法。这便使我们难以用整体的“中国人类学史”眼光来回望那段时光。<sup>⑤</sup>

“在中国的人类学”,有模仿古典民族国家人类学的倾向,但也有殖民化国家及现代化国家人类学之特征。此外,在作为“新国家”之一的中国建设出来的人类学,也必然带有浓厚的“第三世界”特色——它具有民族自我生命史叙述和现代化的追求之双重性。然而,此期间,至少有20年,这一学派众多的人类学学家,已跻身世界人类学的前列,若不考虑语言的世界等级次序的规定,则其民族志研究水平已接近欧美与日本,而其在区域文化关系论及“小传统”研究方面,也应可以独树一帜。与此同时,此时在华田野考察不受限制,不少外国人类学家身居中国,成为在华人类学教学科研的重要组成部分,有代表性的国外人类学家频繁应邀来华讲学。

到1950年,情况发生了巨变。此前,不少杰出的民族学家(南派)与国民党一道迁往台湾,留在大陆的有北派、中间派和南派的非核心部分。不是说,此时在中国不再存在人类学了,事实是,人类学、民族学、社会学这些称呼不再为新政权所喜欢。随着原来留居于中国各地的外国学者的离开,国门之内的田野地点,仅向国内研究者开放。留居大陆的研究者之后被归并到1952年开始建设的民族院校,他们相继展开了“民族识别调查”和“少数民族社会历史调查”。这些调查工作起初都是由1949年之前已成名的学者制定纲领和指导的,到20世纪50年代中期之后,又结合了摩尔根-恩格斯的古代社会理论及苏联民族志学(尤其是经济生态地区论及进化论)的因素,因之,而使在中国的人类学违反了西方式的从古典人类学向现代功能和文化人类学转

① 杨堃.杨堃民族研究文集[M].北京:民族出版社,1991.

② 李绍明.中国人类学的华西学派[C]/王铭铭主编.中国人类学评论(第4辑).北京:世界图书出版公司,2008:41-63.

③ Maurice Freedman, "A Chinese phase in social anthropology", *British Journal of Sociology*, 14.1: 1~19, 1963.

④ Edmund Leach, *Social Anthropology*, London: Fontana, 1982.

⑤ 关于“南北派”之争,又见王铭铭.民族学与社会学之战及其终结——一个人类学家的札记与评论[J].思想战线,2010,(3).



化的“时序”并因之而不被后来的学科史研究者所理解。

与此同时,外国的中国人类学,从20世纪50年代到20世纪80年代基本进入了一个“从周边看中心”的阶段。英国人类学研究者在前英国殖民地香港、新加坡展开田野调查,试图从那里探究中国社会的传统整体性;以美国人类学研究者为主的团体则集中在台湾作调查,一样有着从边缘的台湾乡村探究中国社会结构与宗教的整体形态的目的。在这些潮流的带动下,日本、韩国的人类学家及港台、新加坡的“土著学者”也开始了从周边以直接的民族志间接地研究“中国”的工作。“间接性”有其弊端,因为,至少可以说,有此特色的人类学,其人类学家并不真的“在中国”工作,但也有其重要的优点:其一,由于此阶段的国外“中国”人类学家只能“间接地”研究,因此,他们也更积极地利用二手资料,特别是历史文献与1949年以前写就的关于中国的民族志,这就使国外的“中国”人类学比其他人类学的地区民族志传统更早地具备史学与人类学结合的阶段,并有了诸如弗里德曼的“中国社会论”和施雅雅的“中国区系论”的有启发的追问;其二,由于此阶段的国外“中国”人类学家集中于港台及“南洋”华人的研究方面,因此,有意无意间,周边与“中心”之间的关系得到了关注和论述。

从20世纪50年代到80年代,“在中国”与“在外国”的人类学出现了空前鲜明的区分:前者舍弃了“人类学”这个名号,改用“民族研究”、“民族学”之名,不将中国整体视作被研究对象,而集中于国内少数民族的研究;后者舍弃了“民族学”这个名号,统称“人类学”,试图将中国整体视作被研究对象,却集中于非少数民族社会组织与观念形态——汉人宗族、区系结构及宗教——的研究。两种关于中国的人类学,一种以汉文为书写体系,以汉人学者为主体,将国内少数民族客体化为被研究者,但又带有将少数民族主体化为国家的主人团体的一部分使命,采用进步主义的观点看待内部他者的历史;另一种以英文为主要书写体系,以英美学者为主体,将汉族客体化为被研究者,被“一族一国”的近代欧式民族国家观念潜移默化,而淡化国内族群差异,将中国形容为一个社会、一个政治实体、一种文化。在中外两边的民族学与人类学叙述中,“中国”都并非完整,一个只有“西部”(即所谓“民族地区”的核心),一个只有“东部”(即所谓“汉人地区”的核心),两种叙述共同营造了一个与中国相关的世界等级秩序。外国的中国人类学将汉族视作“世界少数民族”,中国的“民族学”在国家内部寻找在历史阶段上低于理想(进步社会)和己身(半殖民地半封建社会)的“异类”(处于“原始”、“奴隶”、“农奴”、“封建”社会形态中之不同少数民族社会)。<sup>①</sup>

世界各局部之间的交流日益频繁,民族国家类型之间也随之相互掺杂。就学科的研究形式与内容而言,即使这个局面不应被称为“全球化”,那也应当说体现着一种空前的“类型转变”。20世纪50年代以来,古典民族国家的人类学家越来越多地感到正在失去其“研究对象”,而殖民化国家的人类学家却越来越多地发现更多的被研究对象,尤其是美国人类学,此时已从“海内”走向“海外”。现代化国家的人类学在坚守其传统的同时,也从古典民族国家及殖民化国家引进了更多的元素。

不甘于长期充当西方的被研究对象的第三世界国家,则获得空前强烈的“文化自觉”,一面继续依据“西学”建设国族的知识体系,一面致力于赋予引进的知识探求体系以“本土价值”。

在中国的人类学是这些世界进程的组成部分。自20世纪80年代起,西方的中国人类学又出现了一个汉学的回归,<sup>②</sup>而这期间,受“在中国的人类学”影响,同时也出现了“族群性”(ethnicity)研究的取向,<sup>③</sup>将二者联系起来的人类学之作也渐渐多了起来。<sup>④</sup>而在国内,民族学、人类学、社会学、民俗学等相邻学科的名称得

① 王建民、张海洋、胡鸿保.中国民族学史(下卷)[M].昆明:云南教育出版社,1998.

② 在这方面有贡献的学者包括华琛(James Watson)、姜士彬(David Johnson)、科大为(David Faure)、丁荷生(Kenneth Dean)、杜赞奇(Prasenjit Duara)等。他们将历史学与人类学结合,分别从仪式与戏剧之关系、道教与民间信仰之关系、区域与近代国家之关系等角度对广义的“历史人类学”作出很大贡献。

③ 在这方面起引领潮流作用的是美国华盛顿大学(西雅图)的郝瑞(Stevan Harrell)。

④ 诸如 Louisa Schein、Eric Murggler 之类的学者,分别从国家与“内部殖民”、国家与社会之间的关系,联系了“汉学”与“民族学”。

以重新运用,这些学科各自展开了“学科建设”。随着内外交流的恢复,国外社会科学家得以进入中国讲学与研究,人类学家也不例外,他们有些甚至已能在中国展开田野工作。国内学者则得以留学海外。至20世纪90年代中期,从学科定位上看,在中国的人类学已局部恢复了其上个世纪三四十年代的状况——在不同院校和地区,有着不同的定位以至名称。<sup>①</sup>由于一批留居海外的华人人类学研究者的“在场”,国外的“中国人类学”也局部恢复了当年的状况——20世纪30年代吴文藻倡导的“社区研究法”在过去的20年里在国外的中国人类学中得到了复兴。由于20世纪50年代创立的民族院校的“势力范围”的再拓展,当年的民族学也得到了回归。与其他第三世界国家一样,在中国的人类学一面模仿西学,一面致力于“文化自觉”运动,这就使它具有双重心态和内部矛盾。而中国的历史基础毕竟不同于由部落或酋邦组合而成的新国家(它本以天下自称),这一事实又使在中国的人类学一面更易于具备开放主义或“帝国”的特质,一面更易于滑向内部的“封建”。当部分在中国的人类学家致力于开拓其学科的国际视野之时,其部分同事则致力于将学科获得的对内部他者的“地方性知识”运用于地区、民族文化认同与公共政治的可能性之探讨上。沿着旧有的和新设的内外界线,在中国的人类学家分为乡村人类学家(这些人多数在综合院校工作,因之有时被称为社会学家)与民族学家(他们主要研究少数民族,而非德国式的“文化”)。<sup>②</sup>

“在中国的人类学”生存于“局内”,更易于有“局”的政治含义。“局”固为游戏规则,但这一游戏规则有时演化为支配性的力量,甚至成为对学者有深刻影响的心态,使其知识探究局限于“局”的规则的演绎,而非游戏本身。

对于“局外”,“关于中国的人类学”也长期有其“局”的限定。

“由于人类学的理解在欧洲语文中已被压倒性地客体化了,因此,它最易于适应欧洲生活方式,也最易于适应欧洲理性,及西方所代表的世界权力。”<sup>③</sup>

民国期间,无论是南派还是北派,都接受这一对其而言是“局外”的现实,但在此基础上,又表现出高度的情境性适应及“讨价还价性”。比如,南派的民族学,一面为被封为新学问的新科学,一面为被中国文史传统改造的“舶来品”;北派的社会学,一面基于功能人类学与芝加哥学派社会学综合而成的“学派”,一面为注重多不同于民族国家的多民族国家的人类学,表现出对“欧洲理性”的抵触心态,及对古代天下的怀旧。

在外国的中国人类学有自己的“局”,这个“局”主要是以上所言之“欧洲生活方式”与“欧洲理性”。然而,就19世纪后期以来的学术状况而论,不止这个欧洲之“局”在起作用。中国未曾沦为殖民地,近代以来,依旧保持其古代的社会规模和传统。面对这条“龙”,从事中国研究的外国人类学家,还需适应另外一种生活方式

<sup>①</sup> “改革”至今,“在中国的人类学”经历了三个阶段的发展。(1)从1979年开始,中国南北方分别建立了人类学和民族学的学会和教学科研机构,南方以中山大学、厦门大学为主,北方以社科院、中央民族大学为主,复兴人类学和民族学。(2)上世纪90年代中期,人类学又出现了一个变化。北京大学召集了高级研讨班,汇集综合院校和民族院校的青年学者,创造了一个以社会人类学为特色的阶段。(3)到21世纪初,有的综合院校的人类学系或人类学教研室改名为民族学人类学系,原因大概在于:在前面的一个阶段里,以综合院校为主的社会人类学在21世纪初期生存状况不是很好,而是在各个民族院校,人类学影响面已大面积铺开。

<sup>②</sup> 时下,“在中国的人类学”的研究范围已不局限于汉人社区及少数民族,而出现了我称之为“三圈说”的迹象。以“社会人类学家”为自称者,多研究乡村(即“核心圈”的主要部分)之身体和道德的危机,其主要“基地”是综合院校。第二圈,过去称作“民族学”,而我为恢复其本有的跨文化特征而转称之为“中间圈”,这一圈主要研究的是族群性(ethnicity)和所谓的“民族问题”。民族到底是不是问题,这是可争辩的,太过于把民族当成问题,兴许才是问题出现的原因。而无论如何,研究者更集中研究西部,近期其研究视野开始包括东部,尤其是东部流动的“少数民族”。第三圈,即指“海外民族志”。

<sup>③</sup> Talal Asad, “Introduction”, to his edited *Anthropology and the Colonial Encounter* (9~20), p.17, High lands, N.J.: Humanities Press, 1973.



与理性。<sup>①</sup>

以上,我回应了过去一些年来的人类学史研究,指出这些研究中含有的“近世中心论”是有问题的,未来的研究应侧重于探索人类学表述的古代根基,及这些表述与欧洲以外的文明之间的关系。我还指出,不妨将人类学视作一种会传播的文明,以此来观察近代的文明动态,尤其是观察学科与不同历史根基上的“国家”之间的复杂关系,及文明在不同的政体中的“变异”。我拒绝将人类学等同于欧洲文明的独特产物,我建议在研究近世人类学史时,同样也采用“跨文明互动”的观点。我以近世“关于中国”和“在中国”的不同人类学之间的互动史为例,说明了这一观点的含义。<sup>②</sup>

(注 本文有关人物图片请见封二)

[收稿日期]2012-07-01

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学系、社会学人类学研究所教授,博士生导师,电邮:anth-wmm@sina.com。北京 100871

## The Significance and Effect of “Four Identities” Education for Strengthening College Students’ Sense of National Unity

*Jike Yuelin*

**Abstract:** “Four Identities” are the core factor upon which we construct our spiritual home and culture harmony, and will push forward the publicity and construction of our national unity. In the critical moment of the formation of their sense of national unity to equip the college students with the knowledge of “Four Identities” is liable to deepen their sense of community, strengthen their sense of duty and politics against national separation ideologically, emotionally, and culturally, as such to intensify the pertinence and effectiveness of the campaign of national unity in colleges and universities.

**Key words:** Four Identities; college students; sense of national unity (See P.52)

## The Community Organizational Development in Multi-ethnic City: the Analysis of Neighborhood Community

*Liu Rong*

**Abstract:** The ambiguous role of neighborhood community staff, the complex jobs and fuzzy relationship with other organizations of community, the simple community activities, the passive participation and the insufficient understanding of community’s functions of residents make neighborhood community in multi-ethnic districts only struggle to cope with higher level government in daily life. To study the community organizational development in this area, we should explore the internal social potential from the perspective of ethnic culture, which can truly help neighborhood community to play its role of management and enhance the community ability.

**Key words:** multi-ethnic district; community organization; neighborhood community; community participation; community development (See P.57)

<sup>①</sup> 19世纪末20世纪初,诸如高延和葛兰言,不仅置身于近代中国现实中,而且还置身于中国历史中,其从“中国学”中归纳出的学理,一面迎合欧洲中心的东方观,一面与之格格不入,因之,并不被欧洲学界理解为“理论”。20世纪50年代之后,弗里德曼和施坚雅对“中国宗教”与“帝国差序格局”的论述,一面在中国研究中应用欧洲社会学和经济地理学的原理,一面强调固有的“中国传统”的重要性,依旧延续着这一“中西双重适应”的传统。见王铭铭,《社会人类学与中国研究》[M],北京:三联书店,1997。

<sup>②</sup> 基于这一思考,我写了《西学“中国化”的历史困境》(桂林:广西师范大学出版社,2005)及《西方作为他者》(北京:世界图书出版公司,2007)等书,表明世界存在“另一些人类学”、“另一些他者论述”的历史与可能。



# “在中国的人类学”学者

图/文：作者提供



蔡元培 (1866-1940)



李济 (1896-1979)



傅斯年 (1896-1950)



凌纯声 (1902-1981)



吴文藻 (1901-1950)



李安宅 (1900-1985)



费孝通 (1910-2005)



林耀华 (1910-2000)