



从“没有统治者的部落”到“剧场国家”

[文章编号] 1001-5558(2010)03-0040-16

●王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

古迪(Jack Goody)在追忆其所亲历的英国人类学的转变时说过以下一段话：

涂尔干的事业，对于人类学家界定其问题意识，无疑起到巨大影响，而这种影响不仅来自埃文思—普里查德本人，而且也来自那些受牛津大学训练的学者以及诸如福忒思、格拉克曼、斯瑞尼瓦斯(Srinivas, 1916~1999)等较年长的学者，这些人像杜蒙一样，曾担任该大学的教员。除了其他诸多途径以外，涂尔干的影响体现为对于政治—法权体系，尤其是裂变体系的关注……在没有集权的条件下，秩序如何被维系？这个主题不仅具有历史的和比较的旨趣，它还涉及到社会组织的另类形式的本质问题。另类形式是战后气氛中产生的诸多关怀的一种，它特别是在公社、垦顿村(kibbutzim)及其他“社会主义”实验中十分引人注目。埃文思—普里查德对于努尔人的研究，实属这一问题意识的经典表述，这一研究在20世纪30年代已部分发表，后来于1940年以专著形式出版。有人认为，殖民地政府有意让人类学者来研究这群人，来达到控制这个族群的目的。诸如此类的族群对于一些集权政府确实都是一个谜，这直到今天依然如此。但是，对于人类学者来说，这些族群的魅力与此十分不同……人类学者为他们所吸引，部分是因为涂尔干以后理论的进步引起的，部分则是因为他们“在没有统治者的部落”(tribes without rulers)中看到了某种有价值的东西。^①

^① Jack Goody, *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918~1970*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp.88~89.



古迪指出,社会学年鉴派对于牛津大学人类学有巨大影响,但这个来自法兰西的学派也在20世纪30~40年代得到英国人类学家的修正。继拉德克利夫—布朗、埃文思—普里查德再度将英国人类学纳入了涂尔干的社会学视野中,且使英国人类学有了一种“学术创新”与“政治觉悟”。

20世纪前期,英国人类学与殖民主义有着千丝万缕的关系,但它又是富有政治良知的。这一政治良知,表现为其对“没有统治者的部落”的价值的思考,而“没有统治者的部落”,又指埃文思—普里查德眼中的“有秩序的无政府状态”。^①

“没有统治者的部落”或“有秩序的无政府状态”之意象,出现于特定时代,与西方人类学家对于遥远地存在“好社会”的向往有着密切关系。^②古迪将被后人称为“政治人类学”(political anthropology)的那些研究,与一个与战争相关的特殊时代——第二次世界大战——相联系。他这样做,有其根据。

有社会学家指出,70年前,在欧洲政治舞台上,国家开始展演了它在社会生活中扮演的空前重要的角色。“全权式统治”(totalitarianist rule)在德国纳粹的“国家社会主义”号召里得到了淋漓尽致的发挥。这种表面上与现代民主政体格格不入的体制,并非是纳粹的独创。“当代世界没有哪一类国家能与潜在的极权统治完全绝缘”。^③“全权式统治”,不过是一系列以欧洲为中心,但具有全球范围后果的政治体制发展的后果,这一发展与世界经济体系和商品流动方式有一定的关系,但主要是基于19世纪后期以来得以大幅度发展的暴力统治手法之上。19世纪后期,西方工业资本主义高度发达,与此同时,西方主要工业资本主义国家促使国家控制的军事力量工业化。基于工业化的暴力手段,西方开始了大规模的殖民战争,对非西方社会进行侵略与掠夺,并在相互之间形成了相对稳定且互认主权的“国际关系”。在这样的国际条件下,西方各国在国内推崇“公民意识”和“民族觉悟”,形成了政权、公民二位一体的意识形态,使作为社会主体的公民直接参与作为民族的国家的政治事务,进而使维护国家和公民利益成为发达工业资本主义国家进行内部绥靖和对外战争的理由。此时,“用来鼓动极权统治的目标会与民族主义强烈地搅和在一起,因为民族主义情绪提供了基本的意识形态手段,把原本可能分崩离析的人口团结在一起。民族主义的重要性在于确保了极权主义之‘极’的一面,因为它携带着它自己的‘象征历史性’,为人民提供了一个神秘的来源,也为人民提供了一个为之奋斗的共同的未来归宿。”^④随之,西方蜕变为侧重依赖国家主义来进行内部绥靖的政体,在对外关系上,国家之间在竞争中有胜负,却仍旧如19世纪那样,依赖着军事力量的工业化。于是,无论是采取民主主义,还是采取希特勒的法西斯主义为意识形态,国家都倾向于利用民族主义理想来宣扬它的救世大业、排外性甚至侵略性。^⑤20世纪民族国

^① 又见 John Middleton and David Tait eds. *Tribes without Rulers*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958, p.89.

^② Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p.48.

^③ Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985, p.302.

^④ *Ibid.*, p.303.

^⑤ *Ibid.*, p.302.

家的高度发达,意味着国家对于社会和个人的监控能力的极大提高。用吉登斯的话说:

民族国家在监控的最大化方面与传统国家有着根本的差别,监控的最大化与国内绥靖一道创造了一个拥有确定边界的行政统一体……极权统治有赖于国家能够成功地渗透到多数属民的日常活动中去。这反过来又要求高水平的监控,它基于前面分析过的那些条件——对重要人员的行为举止进行信息编码和监视。极权主义首先是监控的极端集中,其目的在于通过紧急政治动员来达到国家权威设想的政治目标。监控大致集中在(a)国家对其管辖的人口实行的各种建档分类方式——身份证、许可证和其他官方文件,它需要所有成员照准执行,即使是最鸡毛蒜皮的事情也要遵循成规,还有(b)由警察或他们的线人对这些活动进一步监视的基础。^①

民族国家及其效法者为了维持长治久安,广泛采取了监控的集中化(包括强化信息编码、警察治安等)、“道德整体主义”(即把政治共同体的命运嵌入人民的历史性中)、恐怖(警察权力的最大化以及掌握发动工业化战争与隔离规避的手段)及领袖人物的全民推崇等手段。^②这就使以欧洲为中心的现代性时代,出现了权力无处不在的状况。

欧洲国家权力实质之暴露,为知识分子重新理解政治生活提供了新的机会。在19世纪,进化论人类学家尚有理由对于政治的文明化怀抱美好的期待,而到了20世纪,欧洲国家内乱与外患的交织,却使人不禁联想到此前欧洲曾存在过的绝对主义王权国家时代。在那个时代,君王等于国家,他兼有所有政治组织的宝座,自身等同于法律、法律的制定者与执行者。近代以来,欧洲产生了“政治解放运动”,人们力图将自身从君主的绝对权力中解放出来,形成以“民族自觉”为基础的“民主国家”,通过分立的行政官、立法者以及为数众多的公民来实施“治理”。但吊诡的是,绝对主义王权国家缔造的主权、认同等等概念以新的名义延续于民族国家中,由法权阶层组成的官僚体制也已替代国王。如此政治,表面上反绝对主义,实质上却同样集权。

“[西方]不要期待他人来解决西方思想体系的形而上学问题”^③这话说得合情合理,但不能说明古迪笔下20世纪40年代人类学家的心境。那时,西方的学者们,确怀有在他人那里寻找解决自身问题的答案的志趣。西方人类学者的“自身问题”,就是20世纪以欧洲为中心的民族国家极权统治方式的高度发展以及它所带来的“全权式统治”问题,而“没有统治者的部落”这一意象所表达的,无非是知识界对于那种实质为“全权式统治”的现代式国家的反思。

“没有统治者的部落”这个意象,代表一种看法:在“外面的世界”,存在着依靠较不正规的组织手段而存在的社会。在这些社会中,政治依靠的是一种变通的亲属制度,它们的领导缺乏实际权力,诸如杀人和偷窃一类的社会问题被视为是严重的“家庭不和”,而并非能影响整个共同体。在这种截然不同的政治组织之间,还存在许多种类,包括有着酋长、头人、神职头人的社会以及有着多元权力中心的分割性部落社会。

① Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, p.302.

② *Ibid.*, pp.303~304.

③ Marilyn Strathern, *The Gender of Gift*, Berkeley: University of California Press, 1988, p.3.



“没有统治者的部落”

对于全权式国家疑虑重重,对于另类的“好社会”充满期望,是后来被定义为“政治人类学家”的学者的原来心境,他们在这一研究领域的奠基之作——福忒思和埃文思—普里查德所编著的《非洲政治体制》——中作了系统表达。^①

《非洲政治体制》这本书的主旨,是政治体制的比较研究。在书中,福忒思和埃文思—普里查德把非洲的政治体制分为两种类型:一种是集权化(centralized)的制度,或称“原始国家”(primitive states),另一种是无集权(uncentralized)制度。

两位政治人类学的引路人,不排斥集权政体之研究,他们将之视作一种重要的政治体制类型来分析,也花费不少精力采取以下三个标准对于不同类型的政体进行比较:

1. 权力集中化的程度;
2. 政治运作的专业化程度;
3. 政治权威配置的方式。^②

不过,福忒思和埃文思—普里查德的志趣主要在于通过比较烘托出非集权政体的形象。在他们看来,非集权制度,如游群(bands)、部落(tribes)是“无政府”的,但有其秩序,有政治首领的酋邦(chiefdoms)是“过渡”,而国家(the state)这一“有政府政体”自古属于集权政治这一行列。

非集权政治体制的样貌是什么?大致而言,它们不具有严格意义上的“政府”或政治贵族。在这一类型的传统政治体制中,权力分散而暂时,各个家族、世系群和社团都可能共享政治权力。在遇到外来威胁时,人们可自动组成临时政治团体,一旦问题解决,政治团体则自动解散。这种临时的政治团体富有流动性,决策的拟定属于社会成员的集体事务。个人的地位有所不同,但没有阶级区分和集权组织。

“最非集权的”政治体制,属人类学家想象中最原始的狩猎—采集社会。这些“游群”,社会规模小,基本的组织单元是核心家庭,劳动分工属自然分工(根据年龄和性别进行分工),技术没有专门化,而以群体组织的风俗、共同价值和象征为基础。在经济、社会组织 and 政治结构方面,人们之间平等互惠,决策由群体作出,领导的选择以个人品格决定,通常由一些在狩猎中勇敢的、成功的、具有安抚超自然力之能力的、为人公认受其他成员羡慕的老年男人做领导。领导为他人所追随,并不是因为他有强制力,而是因为他过去表现出良好的观察判断力、技术和成就。当他不能很好地领导人们,不能作出正确决定之时,成员们则将会去追随他人。这种首领只是平等的众人中间的领头人,他之所以有个人权威,是因为他有能力。^③

^① Meyer Fortes and E.E.Evans-Pritchard eds., *African Political Systems*, Clarendon Oxford University Press, 1940.

^② John Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966, pp.143~145.

^③ Max Gluckman, *Customs and Conflict in Africa*, Manchester: Manchester University Press, 1956; Lorna Marshall, “The !Kung Bushmen Bands”, in *Comparative Political Systems*, edited by Ronold Cohen and John Middleton, Garden City and New York: Natural History Press, 1967, p.41.

埃文思—普里查德并非游群研究家,其经典,是对处于部落社会形态中的努尔人的研究。^①这项研究虽然不见得能如游群研究那样“立场鲜明”,却一向被尊为是部落人类学研究的最高典范。

埃氏的《努尔人》,是我们了解部落政治体制及人类学对它的表述的主要依据。努尔人是一个有大约二十万人的部落,他们生活在东非的沼泽地和热带大草原上。在努尔当中大约有二十个氏族,氏族是父系的,又分裂为世系群,世系群还有进一步的分支。一个氏族被分为一些最大的世系群,最大的世系群分为较大世系群,较大世系群又分为较小世系群,较小世系群又分为最小世系群。埃文思—普里查德将努尔人的政治体制,放在一个比政治更广阔的视野中考察。他首先指出,努尔部落政治体制,是在这个部落所处的自然环境和生活方式情境中存在着的。努尔人从事游牧、捕鱼以及园艺的活动,牧牛对于这个部落中的人们,有着关键的意义。努尔地区地势平坦,有粘土性土壤,稀疏、纤细的丛林。在雨季里,该地区布满高高的杂草,横穿着一些一年一发洪水的大河流。季节分雨季和旱季,是一个洪旱分明的环境系统。随着季节的变化,努尔人在高山与草地之间往返迁移。努尔人生活方式如此,则其社会结构亦有季节特性,其人群随季节之变,出现集中与分散之别,最终构成分散与联合不断轮替的结构特征。埃文思—普里查德集中考察努尔人的政治生活,他指出,他们没有政府,也没有法律,一切被欧洲人理解为“政治”的问题,都是在社会关系体系中得到处理的。固然,在努尔人中又有可谓“政治关系”的东西,但这些关系是与部落的血缘和地缘组织不可分离的。努尔人的政治关系,实质为部落及其分支之间的地缘关系。这一关系,不同于近代国家:全能国家自上而下统治社会,而部落及其分支的关系是横式的,是对抗与融合的“辩证法”。部落是努尔人最大的政治群体,部落裂变为一级、二级、三级分支,三级分支实为由数个村落构成的共同体。作为最小政治单位,村落没有政府和法律,关系却井然有序。各级分支之间有矛盾,有世仇,但这些矛盾,都由一些特殊人物(如豹皮酋长、预言家之类)处理。这些特殊人物,不同于近代欧洲的政治家,他们不拥有任何政治权力与权威,而无非是在人们的眼中,有某些神圣感和魅力。这些人物多为仪式专家,他们起调节群体之间关系的作用。政治体制如此“非集权”的努尔人,有高度发达的亲属结构和年龄组制度,他们围绕着亲属关系与“辈分”,形成一个严密的组织体系。对于分裂与统一,^②采取全然不同于现代人的看法,他们不认为统一是以分裂的消灭为前提的,而是认为,相互对立是达成社会整合的前提。总之,努尔人通过血缘和地缘关系,形成对立统一混合的政治体制,以此平衡着社会关系,在没有统治者的情况下,组成一个有秩序且不乏活力的社会。

《努尔人》一书“操练”了人类学家在亲属制度研究中对于人与他人、人与物之间关系的强调。在埃文思—普里查德笔下,人通过生态性和社会性的时间节律,与人之外的物的世界构成关系,这一关系,对于努尔人社会结构形态有着重大影响。在这个接近生态状况的前提

① E.E.Evans-Pritchard, *The Nuer*.

② 萨林斯也探讨过分支世系制这种政治组织形式发生作用的方式。他认为,分支是部落成长的正常过程,是暂时统一分裂的部落借以参加一个特定行动的社会手段,是不能维持固定政治结构的部落的“政治代用品”。(Marshall Sahlins, “The segmentary lineage: An organization of predatory expansion” in *American Anthropologist*, vol.63, no.3, pp.332~345)



条件下,努尔人围绕血缘、地缘与“年龄组”构筑起来的“自然社会”呈现在我们面前。在埃文思—普里查德看来,是这个由地区性的人与他人之关系构成的“自然社会”,背负着努尔部落政治的使命。如果说,对于涂尔干而言,国家乃是社会培育出来的为自身服务的机构,那么,对于埃文思—普里查德而言,社会自身可以有自身自然而然的政治生活,它无需培育出国家机构,便有了自身的秩序与动态。在埃氏看来,人类学家要理解这一秩序与动态,有必要预先理解它的自然属性,因为正是未曾摆脱自然节律的规范的社会,与近代集权国家构成了鲜明的差异。由此,在埃文思—普里查德的脑海中,浮现着一条历史的途径:古代君主国家通过建立统治者与神之间的关系,来切断了社会与物的世界的关系,而近代集权国家,则在切断统治者与神之间的关系中,有意或无意地塑造出了统治者在“世俗”政治生活中的“至上神”形象。

权威、权力与比较政治学的终结

从20世纪40到60年代,集权与无集权政治体制的比较,是政治人类学研究的核心。在英国,这一比较在功能主义和新功能主义的著作中广泛流传。在美国,新进化论出现后,社会结构和国家进化的研究也采用了类似的分类方法。^①从政治体制的比较研究中,政治人类学家延伸出了两种不同解释。美国人类学界把非集权型和集权型政治体系包含的诸种类型纳入社会组织与国家进化的时间序列,以游群——部落——酋邦——国家为线索,论述国家起源的历史轨迹;而英国人类学界则主张将不同政治体制视作在同一时间存在于不同空间的不同体制。对于政治体制是否存在历史时间的先后顺序的问题,英美人类学家之间存在分歧,但双方都把游群、部落、酋邦当成与现代文明中的国家形成反差的另类体制,都基于政治体制的同一分类表,展开比较政治学的研究。

在求索另类制度模式中,人类学家培养出一种具有高度反思性的“政治觉悟”,有了这一“觉悟”,政治人类学家在思想上与当时的“主流观点”格格不入,成为带有某种“无政府主义”调调的学究。不过,这绝非意味着致力于政治研究事业的人类学家,就此可被誉为是出世而清高的“道家”。

在诸如埃文思—普里查德《努尔人》之类的作品中,我们确能看到某种接近于道家“物论”的因素,但这一“物论”,并不全来自人类学家个人的“内炼”。人类学家对于非集权政治的兴趣,也与当时欧洲殖民统治模式的变动,有着不可忽视的关系。

早在埃文思—普里查德的老师马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗红火一时的年代里,为了改善殖民地文化关系,使殖民统治“长治久安”,殖民宗主国就已开始资助人类学家进行“土著文化”研究。^②殖民宗主国出现的这一新态度,为人类学家阐述非西方风俗习惯和社会制度的合理性提供了“许可证”。此后,人类学与新殖民主义文化观之间便存在着微妙关系,这一关系,也在一代政治人类学家的论述中得到表达。

^① Morton H.Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*, New York: Random House, 1967.

^② Bronislaw Malinowski, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven: Yale University Press, 1945.

有学者指出,20世纪前期,西方人类学有了某种新殖民主义特性,因而,诸如福忒思和埃文思—普里查德之类的人物,在观点上存在着两个方面的重要缺陷:其一,他们忽视了非洲政治体制生存的殖民主义政治框架的作用;^①其二,他们忽视了这些制度本身的历史演变。有这样的“先天不足”,福忒思和埃文思—普里查德引领下的政治人类学研究,存在理论解释上的内在矛盾。如比迪所言,集权与非集权的区分,意在表明:“大体来说,某些社会确实具有某种近似于集权的政府的执行机构的制度,其中西方型的国家是极端的案例,而相形之下,其他社会从任何层面上则都将不具备这种制度。”^②然而,人类学家又主张,我们不应因所研究的部落社会“缺乏西方式的统治者”,而“误认为此类社会中的人们生活在无政府的状态中”——“在这些社会中,通常不存在可以与西方国家相比拟的法官或法庭,但这并不意味着它们等于一种无法无天的状态。”^③

这种无政府而有“法”的社会是怎样组织的?

为了解答这个问题,政治体制的比较研究者,便对非集权政治体制下法律和社会控制的非正式方式,给予了集中关注。

社会冲突与整合的辩证关系模式,起源于埃文思—普里查德对于裂变制度的分析,而他的系统论述,则更应归功于格拉克曼的法律人类学研究。格拉克曼的法律人类学研究产生于战后的“冷战”前期,这一理论模式悄然吸收了当时依然被以美国为主的西方资本主义阵营所排斥的马克思主义思想的某些因素,反思地继承了以描述和想象“社会平衡整合”为基本使命的结构—功能主义理论。由于马克思主义批判政治理论的介入,格拉克曼的政治人类学与“有秩序的无政府状态”这一意象,拉开了一定距离。格拉克曼明确指出,政治人类学的政治体制,很可能属于历史过程的一个部分,与西方政治体制有着某种必然的渊源关系。然而,他的冲突理论以其奇特的方式重新表达了政治人类学者的“有秩序的无政府状态”的理想。

格拉克曼认为,无论是在简单的部落社会,还是在有人称王的复杂部落社会,社会秩序的生发与政治动态过程中的危机和冲突都有着密不可分的关系。在权力斗争和争端的情况下,秩序又是如何得到维系?格氏认为,被埃文思—普里查德等解释为社会动态平衡规则的裂变制度,与政府治理的原则有着巨大矛盾,这一矛盾致使社会时常出现为了舍弃无能的国王而以维护王权为名展开的暴乱。当然,这类暴乱不同于马克思主义意义上的“革命”。

格拉克曼对结构—功能主义依依不舍,依旧侧重考察暴乱在秩序营造中的意义。在他的解释中,暴乱无非是诸多类型的骚动的集中爆发,它激发人们通过宗教、仪式、风俗、法律等途径来表达和创造克服无序的状态,而这些,都可被定义为与正规法不同的习惯法(customary law),它们是使神秘的社会控制力量得以强化的办法,它们通过支持或逆转社会

^① Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press, 1973; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson: University of Arizona Press, 1990.

^② John Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, p.145.

^③ Ibid. p.139.



地位,来在“无政府状态”中重新创造秩序。这就是说,平衡并不意味着静态或稳定,而意味着一套互相冲突的关系与另一套关系互相整合和吸收。不同部落之间的巫术斗争,往往是取代部落之间政治斗争的方式,这种巫术斗争缓和了部落之间的敌对。^①

从埃文思—普里查德到格拉克曼,政治人类学家追随的路线出现分支,但他们共同追求了一个在西方以外的社会寻找民族国家的替代模式的目标。他们所论述的“有秩序的无政府状态”,正是不同于维持民族国家的长治久安的监控、“道德整体主义”、军事工业化及领袖人物的全民推崇等手段的体制。因而,游群、部落、酋邦等社会形态中的社会自主运行机制(如裂变制度)、道德具体主义(如与社会地位相联系的利益团体观念)、军事的弥散性(如暴乱)及王权的附从性(如王权在仪式中的附属展示意义),成为他们论述的要点。

从涂尔干社会学的角度观之,这一系列政治人类学的探索,完全符合以自主的社会概念为研究对象的“社会学主义路线”,而政治人类学者也毫不讳言他们与这条路线的亲密关系。

如果说“没有统治者的部落”,是追随涂尔干“社会学主义路线”的政治人类学研究者借以表达其政治理想的意象,那么,这个意象是否有实在的根据?埃文思—普里查德在描绘努尔人的政治体制时,浓描了这个部落的政治生活的社会基础,淡写了对于调节关系有特殊作用的酋长之类的人物,但他无以否定,虽则这个部落社会“没有统治者”,但它不见得没有“杰出人物”与“百姓”之分。这个社会中诸如豹皮酋长之类的“杰出人物”,与现代意义上的“政治人物”,不见得完全没有相通之处。但是,为了论证努尔人是一个“没有统治者的部落”,埃文思—普里查德强调了“杰出人物”受制于社会结构的特性。对于“杰出人物”的结构特性的强调,在格拉克曼等人关于神圣王权(sacred kingship)的论述中得到了继承。在格拉克曼的论述中,酋邦王权是神圣的社会仪式的附属成就,也就是社会的派生物。也就是说,这些社会中的王,不是“统治者”,而只不过是社会一体化的象征—宗教机制。而正是格拉克曼本人,却也提到非洲酋邦中存在“不适当或无能的国王”。对他而言,这种国王的存在表明,社会中存在区分政治人物好坏的标准,而“不适当或无能的国王”这一观念的存在则又表明,在有神圣王权的社会中,政治人物的实践,不见得一定符合社会秩序建构的理想模式。

酋长与神圣王权的存在方式提示我们,“没有统治者的部落”这一意象,一如马林诺夫斯基与莫斯笔下不同的互惠交换,没有充分关注到“大人物”与“小人物”的区分为等级、谋略与支配提供的“原始基础”。有鉴于政治人类学的这一缺憾,人类学家开始转向马克思和韦伯,试图从其对于政治权力与权威的论述中汲取涂尔干社会学所缺少的东西。

20世纪50年代中叶,政治人物与政治过程的复杂性开始被纳入政治人类学的视野中。利奇发表了影响广泛的《缅甸高原的政治体制》一书,对政治体制的动态进行了比较全面的研究。利奇所研究的地区是缅甸的卡钦山地(Kachin)。他的研究发现,卡钦山地这个地区有三种形态的政体共存:第一种是原始的政治形式,第二种是过渡类型,第三种是小型集权国家。这个地区分成好几个社区,不同的社区有不同的语言、文化和次群,但社会、政治结构是不断变化的,例如,第一种政治类型和第二种政治类型正在向相反方向变迁。当地人对社会

^① Max Gluckman, *Customs and Conflict in Africa*, Manchester; *Order and Rebellion in Tribal Africa* London: Routledge, 1961; Max Gluckman ed. *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology*, Chicago: Aldine, 1964.

有一套观念上的理想,这一套理想有点类似结构人类学所讲的结构,也类似于心理人类学所讲的“认知地图”。但在实际行动中,人们受现实的动力性变迁的影响,并不固守结构。

政治体系与政治家的实践之间缘何竟会存在如此的差异?利奇的解释初步显示出了马克思和韦伯对于权力和权威本质的关注。他认为,这样的差异,是在超地区的历史场景中形成的,也受生态因素的影响,但从政治的具体过程看,则主要与政治家的选择有关。政治家为了营造自身在社会中的权威,需要以不同的意识形态来吸引人们的向心力,在他们的作用下,政治体系就成了他们的意识形态的借口,不再作为“结构”或“体系”存在。^①

在利奇之后,对于领导权社会功能的失望,更广泛地流行于政治过程的人类学研究中。例如,巴特(Frederick Barth)在研究苏瓦特人(the Swat Pathans)中领导人之间的争端时,即渲染了权力实质的灰暗图景。在苏瓦特人中,领导人物包括两类,即“汗王”(Khan)和“圣者”(Saints)。汗王经常在社会中挑起争端,从而激发暴力斗争,他们是冲突的源头;圣者则扮演与具有侵略性的汗王对立的角色,他们力求把争端局限在一定的范围内,从而达到维系社会稳定的目的。汗王的权威来自暴力和侵略性,而圣者的权威来自他们的中立性和学识。汗王拥有世俗的暴力手段,而圣者与超自然力相接近。汗王经常引起暴力斗争,当他们之间的斗争无法解决时即诉诸圣者,圣者即以巫术的诅咒来威胁汗王,但有时他们的随从不以和平为目的,而是诉诸暴力镇压手段,重新挑起纷争。汗王和圣者这两种势力的并存,本来与非洲裂变制度与王权的并存一样,具有结构上的互补关系。然而,作为追求权力的个人,这些领导人物经常不惜以牺牲社会秩序为手段来创造自身的权威地位。^②

利奇与巴特的贡献是多方面的,他们除了注重政治人物的角色之揭示之外,还分别从宏观历史和宇宙论的角度,致力于破除静态社会体系论。然而,他们的观点,客观上导致另一个后果,即,人类学的政治研究从社会学主义这一极端,走向了政治人物的“政治理性论”的另一极端。利奇与巴特兴许不是故意要导致这个后果的,但这个后果是严重的。他们二人的学术缘何会产生意图与结果的分离?原因可能与当时欧洲广泛出现的“政治人”观点有关。^③

第二次世界大战过后,世界并未随着战争的停止而趋向“无争”,并未随着导致世界大战的“政治阴谋家”的消失而趋向“平和”。那么,人与人之间关系的紧张,祸根是否恰在每个人都传承着的人性?20世纪60年代之后,给予这个问题以肯定答案的社会思想家越来越多,

① Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone Press, 1954.

② Frederick Barth, *Political leadership among Swat Pathans*, London: The Athlone Press, 1959.

③ 到20世纪70年代初期人类学家阿伯纳·科恩(Abner Cohen)开创了政治象征论(political symbolism)以后,对于权力的利己主义本性的普遍存在,社会人类学有了一个更为尖刻的认识。据科恩本人的看法,人的本性有两面,一面是象征性,另一面是政治性。他所指的象征性包括很多方面,如亲属制度、婚姻、人生礼仪、民族性、贵族主义、群体仪式、利他行为等。在他看来,政治是通过象征性来表达的,而象征行为表面上是利他的,实质上与政治经济利益的追求关系密切。(Abner Cohen, *Two-Dimensional Man*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.)科恩在这里似乎已经把巴特斯的汗王——政治人和圣者——象征人综合成一个普遍主义的人性论看法了。



结果,人们对于此前兴许尚能给人一定希望的社会学解释产生了严重的怀疑。恰是在中国发生“文革”的那年,在法国人类学界出现了杜蒙的《等级人》一书,据印度种姓制度的整体社会学研究,对当时再度流行起来的个体主义论调作出了批判。

杜蒙注重社会学年鉴派强调的总体社会研究法,尤其是注重社会内部要素赖以相互依存的“关系结构”之研究。杜蒙理论是对西方流行的形形色色的个体主义理论的批判,他叙述的种姓—等级制度的社会整体构成原理,全然不同于在“政治人”观念引导下出现的“阶级”、“社会分层”等等西方概念。杜蒙指出,与“阶级”、“社会分层”等概念紧密结合的“自由”、“平等”等概念,不仅不能解释印度种姓制度,也不能解释西方本身,在世界上,不存在与他人无关的“平等的人”。^①

然而,杜蒙在复兴整体主义社会学上所作的努力,未能阻止个体主义价值观对于社会思想的冲击。

20世纪70年代,随着“权力”概念的广泛传播,人文社会科学诸学科越来越将整体社会视作自由的个人的敌人。福柯关注的主要是现代性和话语,尤其是近代以来在西方文明中监控个人的命运的社会与符号制度。在他的历史谱系学中,一部近代欧洲文明史,完全等于是一部作为个人的异己力量的社会日益内化地制约个人行为 and 思想自主性的历史。在这样一部历史中,权力渗透如此之深,以致个人在其福利的谋取中,也不得已采取社会提供的、用以支配他们的“技术”,从而使自我的福利完全纳入社会权力的福利之中。这也就意味着,权力以生产、符号、支配、自我的“技艺”等面目出现,无处不在地成为个人生活史历程无法偏离的轨道。^②福柯的这一广义权力概念,有意无意地模糊了国家与社会之间的概念界限,将它们视作是与自我相对立的权力实体。因而,探索批评性沟行动可能性的法兰克福学派有理由认为,福柯因过于悲观地强调了权力的社会强制性和普遍存在,而漠视了“启蒙式”的知识自觉所潜在的“思想解放”作用。^③然而,这个批评似乎没能否认福柯所表达的困境的现实性。20世纪80年代以来,社会理论界对于当代国家展开的探讨证明,20世纪是民族国家的“全权式统治”(totalistic rule)达到高度强化的世纪。这种“全权式统治”带来的后果,就是促使福柯对他所处的社会作诸多揭露的条件。具体而言,这一条件就是国家的强制性(cohesion)对原来相对自主的社会的影响达到如此深刻的程度,以致国家与社会的概念区分失去了意义。^④

“剧场国家”

在政治人类学研究中,“权欲”的普遍主义解释之流行,致使结构—功能主义的“好社会”理想几近幻灭。然而,对于现代民族国家全权统治在非西方民族志研究中的反思,以新的形

① Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Chicago: George Weienfeld and Nicolson Ltd. and University of Chicago Press, 1980.

② Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, London: Routledge, 1988.

③ Michael Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge and Mass.: The MIT Press, 1995, pp.1~16.

④ Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, pp.17~30.

式继续在人类学中延续。

西方民族志反思实践的这一延续力，自然而然地也是在一定历史时期世界政治的新环境中展开的，而这个新环境大抵由三项主要因素组合而成：(1)1945年至1968年间，数十个殖民地摆脱殖民统治而独立为以民族主义为旗号的新兴国家；(2)1968年至1973年，美国在对越南的侵略战争中沦为失败的一方及随之而起的西方左翼知识分子反战情绪的高涨；(3)“冷战”带来的国际阵营差异使东西方意识形态出现激烈的斗争。

在这样的新的复杂状况下，人类学者对于政治的解释，不免也与其他一切政治思考一样，出现格尔兹表达的“阴郁情绪的迹象”。殖民地的独立运动为国际场合中的人类学研究者带来一种双重的感受：一方面，它使诸多民族志田野研究经受了来自新兴民族国家的严重阻力的考验，东方和非洲的田野工作地点多数已经再也不向来自殖民宗主国的社会人类学者开放了，于是“摇椅式的人类学”再度成为后者的研究手段；另一方面，后殖民的民族独立运动及美国发动战争的本领，促使西方左翼社会人类学者对帝国主义进行直接的批判，同情被压迫民族，反对新帝国主义战争，为阿萨德的《人类学与殖民遭遇》^①、沃勒斯坦的《现代世界体系》^②及萨伊德的《东方学》^③对于西方文化霸权与政治经济霸权的批判性研究开拓了道路。20世纪60年代以后的上述两个社会人类学感受影响至为深远，甚至到80年代至90年代，依然保持着相当大的力量，致使民族志的文本学派和后殖民主义的反思人类学情结在新一代的人类学者中广为流传。

“殖民主义”、“世界体系”、“东方学”与人类学自我批评精神的勾连，自然代表了这个时代政治人类学研究的主题。然而，从更为深层的社会哲学悖论现象的思考中，一些人类学家发现了一个更值得关注的政治的形而上学问题：非西方后殖民的民族解放运动，是不是意味着非西方世界（即一般政治学意义上的“第三世界”）正在重蹈西方现代性道路的覆辙？西方现代性造就的民族国家全权统治方式，是否正在非西方社会中得到“大跃进”？在20世纪40年代到60年代的政治体制分类中，人类学家至少在非洲、太平洋岛屿部落中发现了理想的“有秩序的无政府状态”的存在。而现在，这样一种埃文思—普里查德式的理想似乎已经幻灭，代之而起的是模仿西方现代全权统治的新兴非西方民族国家。那么，这些国家是否正在迫使“有秩序的无政府状态”退出历史舞台？

格尔兹在同一篇评论中接着对此有所表示：

其实，后革命时期的新生事物，从许多方面加重了民族主义。新兴国家与西方之间的力量不平衡，不仅未曾因殖民主义的解体而有所改善，而且反倒在某些方面增强了。同时，由于去除了殖民统治所提供的用来抵消这种不平衡带来的直接影响，那些毫无经验的新兴国家被留下来独自抵抗更强大、更有经验的既定国家，导

① Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*.

② Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, 1974.

③ Edward Said, *Orientalism*, New York and London: Penguin, 1978.



致民族主义者对“外来干涉”的敏感更加强烈而广泛。同样,作为独立国家出现在世界上,新兴国家对于邻国(这些国家大多也同样是刚刚出现的)的行动和意图高度敏感——当这类国家还不是自由能动体,而只是如其自身一样“属于”一个遥远的强国时,就不存在这样的敏感性。而且,从内部说,由于废除了欧洲统治,民族主义从所有新兴国家都实际具有的民族主义中解放出来,并且产生了地方主义或分离主义,直接威胁到为革命提供名义的新造就的民族认同,以及在某些情况下——尼日利亚、印度、马来西亚、印度尼西亚、巴基斯坦——直接威胁到这样的民族认同。

……

在这个过程中,从殖民统治下获得正式解放,并不是高潮,而只是一个阶段。虽然这可能是个关键性的必要阶段,但却很可能远非是个最重要的阶段。如同在医学上,外在病症的严重性和内在病理上的严重性并非总是密切相关一样,在社会学中,公共事件的戏剧与社会结构变迁的程度,也并非总是严格同步。一些最伟大的革命在暗中发生。^①

在这样危机四伏的情景下理解非西方新兴国家的政治,诸如“有秩序的无政府状态”之类的概念显然再也不完全适用了。然而,文化差异的问题依然存在,无论非集权的还是集权的政治,都反映着一定的文化定式。那么,这种文化定式的意义,是否会随着新民族国家的兴起而式微?

格尔兹在 20 世纪 60 年代至 80 年代的一系列“意义的政治学”(the politics of meaning)的探讨中,试图解答这个问题。作为文化格局的意义体系,在格尔兹看来不仅是非集权政治的基础,而且也是他所研究的传统政治的核心。^②而一如他本人所说的:“在构成政治生活的一系列事件和构成文化的一整套信仰之间,我们很难找出一个居中的术语来。一方面,一切都像是一个由种种图谋和各种意外情况组成的混合体,另一方面,一切又像是由天意报应所安排的一个巨大几何图形。那么,是什么把事件的混沌无序和情感的完整有序结合起来的呢?这是极其难于理解的,更是非常难于表述的。”^③

一个国家的政治,不同于另一个国家的政治,或者说非西方国家的政治,不同于西方国家的政治——这就是格尔兹对政治的文化格局带给人类学的难题作出的解答。在他看来,非西方政治中长期存在一种不同于西方文化的、对于作为政治最高形式的国家的不同理解。我们可以从韦伯的“理想型”(ideal type)的意义上理解这样的理解,从而发现它与表面上正在为非西方国家模仿的国家理念之间的差异,而这个差异又可以说是作为实质性权力体系的西方国家观念与作为仪式—象征展示体系的非西方“剧场国家”(theater state)之间的差异。^④对于格尔兹来说,所谓“剧场国家”就是建立在非集权政治体制基础上的、以角色和社会裂变单位

① Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, pp.337~338.

② *Ibid.*, pp.311~326.

③ *Ibid.*, p.311.

④ Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

之间交往为核心内容的政治舞台。他发现 19 世纪巴厘岛的国家典范地代表了这样的舞台的“理想型”。

巴厘大约从 1759 年起归属于荷属东印度,而 1906 年该岛东部被入侵之后,巴厘又成为荷兰帝国的一部分。然而,格尔兹认为,19 世纪的巴厘国家始终带有本土的结构特点,尽管与任何社会制度一样,在过去几个世纪里经历了变化,但它的这种变化是缓慢的、微小的。所谓“巴厘剧场国家”指的是与国家的文化基础有关的、关于超地方政治的三个本土观念:示范中心教条(the doctrine of the exemplary center)、地位下降观念(the concept of sinking status)、政治的表现观念(the expressive conception of politics)。所有这些本土观念综合起来使巴厘人相信,统治的主要工具不是行政管理术,而是作为戏剧艺术的表演。

示范中心教条属于一种关于君权的基础和性质的理论。在此教条下,王都是超自然秩序的缩影及政治秩序的物化体现,它不仅仅是这个国家的核心、引擎或者支点,而且本身就是国家。这种把王都等同于王土的做法,不仅仅是一个暂时的隐喻,而且是对一种政治统治观念的陈述:仅通过提供一个模型、一个典范、一个文明生活的完美图象,朝廷把自己周围的世界塑造得至少和自己大致一样完美。因而,宫廷的仪式生活以及事实上的整个宫廷生活,具有示范性,并不仅仅是社会秩序的反映。就像祭司们声称的那样,它所反映的是超自然秩序,是“永恒的印度诸神世界”,人类应当严格根据自己的相应地位,从中寻找遵循的生活模式。都城的迁移(爪哇贵族披金戴银,被派到那里去居住)是一个文明的迁移,正是通过反映神圣秩序,王朝的建立也是人类秩序的建立。巴厘人的政治历史观念,不像美国人那样表现为从原来的多样性形成集权的图景,而是从原来的集权离析为不断增长的多样性。这不是坚定地向着美好社会前进,而是一个尽善尽美的古典模型从视线中逐渐隐退。这种隐退被认为是随着时间和空间的转移而发生的。

示范中心教条引起一个结果,即具有不同程度的实际自治和有效权力的“帝国”叠罗汉:巴厘的主要君主把最高君主放在他们肩膀上,自己又站在所属地位是延伸而来(就像他们自己的地位是从最高君主那里延伸出来的一样)的那些人的肩膀上。

爪哇带来的浓缩魅力向不断减小的中心传播,而它的光彩却未增强而是趋于减弱。整个图景呈现出地位和精神力量的总衰落。衰落不仅是指那些从统治阶级的中心偏移的环线,而且也是指随着那些环线偏移产生的中心的衰落。一度集权的巴厘国家的示范力量,随着边缘的弱化,从中心内部削弱下来。然而,巴厘人并没有感觉到这是一种不可避免的衰败和注定要从黄金时代没落。对于巴厘人来说,这种没落是历史的偶然事件所致,而不是它非要这样发生不可。因而,人们的努力,尤其是他们的精神领导人和政治领导人的努力,既不当被引向逆转它,也不应当被引向颂扬它,而是应当被引向消除它,立即尽最大的力量,生动地直接再现格勒格勒和马贾帕希特的人们在他们那个时代曾用来指导生活的文化范式。

格尔兹认为,在整个已知历史上,巴厘国家的表现性质并不总是指向专制,甚至也不总是有条不紊地指向治理,而是指向场面、仪式,指向以戏剧公开表现的巴厘文化所迷恋的主旨:社会不平等和地位荣耀。

因而,“戏剧国家”的含义是:

国王和王子是演员,祭司是导演,农民是配角,舞台工作人员和观众。宏大的火



葬、锉牙、寺庙落成典礼、朝圣和血祭,动员起成百上千的民众和大量的财富,它们不是实现政治目的的手段,它们是目的本身,它们是国家的目的。宫廷仪式体系是宫廷政治的动力。民众仪式不是支持国家的手段,国家是上演民众仪式的手段。统治,与其说是选择,不如说是操演。仪式不是形式,而是内容。权力为盛况服务,而不是盛况为权力服务。^①

与埃文思—普里查德眼中的努尔人一样,格尔兹眼中的巴厘国家具有的权威结构的主要点在于:它远非趋向集权化,而是竭力趋向分权化。首先,精英本身不是一个有组织的统治阶级,而是一群竞争激烈的君主或毋宁说是君主候选人。其次,地方村落、继嗣群、寺众、社团,都十分独立自主,十分珍惜他们的权力,像裂变组织一样互相提防,也提防国家。再次,国家和地方社会公共机构综合体之间的结构联系,本身就是多样化和互不协调的。此外,巴厘的超地方政治组织不属于分层组织清晰、彼此间界线分明、跨越明确划分的边界发生“外交关系”的君主国家,更不属于任何一个专制君主下的“单一中心的国家机器”统治,它们存在于一个广大领域内的极不相同的诸多政治联系中,在整个景观的战略要点上集结成为不同大小的节点和固着点,然后又分散出去,以奇妙的卷绕方式,在事实上全部互相连接起来。在这个复杂多变的领域内,各个点上的斗争是为了争夺人、这些人的服从、他们的支持和他们的个人效忠,而不是为了争夺土地。政治权力不体现在财产上,而体现在人身上,是为了积累声誉,而不是为了积累土地。各个小君主国之间的分歧,其实从不涉及领土问题,而是涉及互相地位的微妙问题,更常见的是为了国家仪式或战争(实际上是一回事),而动员某些群体甚至某些人的权力问题。

格尔兹描述的文化定式中,19世纪的巴厘政治处于国家仪式的向心力和国家结构的离心力的双重压力之下。一方面,存在这个或者那个君主领导下的民众仪式的统一效果;另一方面,被看作是一种具体的社会制度、一套权力体系,本身由数十个独立或半独立或部分独立的统治者组成的政体,具有内在的分散和分支的性质。也就是说,文化因素自上而下,自中心向外,权力因素自下而上,自边缘向里,示范统治者所希望达到的范围越大,支持它的政治结构就越脆弱。这些君主受到至上表现性国家的文化理想驱使,不断地努力拓展他们的能力,动员用来举行更大、更壮观的仪式的人力和物力,占用用来举行这些仪式的更大、更壮观的庙宇和宫殿。

在格尔兹看来,巴厘的剧场国家,隐含了政治文化解释的双重意义:(1)对于反思西方权力与国家观念而言,这种国家使人类学者更清晰地看清了他们的社会所实践的文化体系的实质;(2)对于解释非西方新兴民族国家而言,它又提供了具有深刻的现实色彩的理解途径。

在西方文化中,权力一直被定义为作出约束他人的决定的能力,强制是权力的表现,暴力是权力的根基,而统治是权力的目的。这样定义的权力,可以上溯到16世纪,而这一术语循环圈及相关术语如控制、命令、力量与服从等,将政治权力定义为社会行为的领域。剧场国家的存在为人类学者指出,这种西方本土的权力观点是偏颇的,是对历史经验进行阐释的特定传统的产物,是一个经过推广的、经由社会方式建构起来的假象。针对于此,对剧场国家的

^① Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 1973, pp.334~335.

整个描述,意在进行一种解读:“巴厘政治,一如其他任何一种政治,包括我们自己的政治,是象征行动,但这并非是在暗示说,它全部是观念性的,或它全部由舞蹈和焚香组成。此处考察过的政治诸方面——典范庆典、模型—副本型等级级序、展示性竞争及偶像式王权,组织的多元主义、特定的忠诚、分散化权威及联邦型统治——构筑了一个现实世界,一如这一岛屿本身那样紧凑、细密。经由这一现实世界而寻找到其方式的人们(还有作为配偶、情妇和特权筹码的女人)——建造宫殿、起草协议、抽收租金、租赁商业、通婚、排解冲突、投资于庙宇、建立火葬堆、主持宴会及映照诸神——通过他们所拥有的方式追索他们能够构想的终极之物。剧场国家上演的戏剧,以及对它们本身的摹仿,在其终极意义上,既非幻象亦非谎言,既非股掌伎俩亦非骗术。它们就是那曾经存在过的。”^①基于这样的反省,格尔兹像 20 世纪 40 年代到 50 年代的非洲政治体制研究者一样,看到了与西方民族国家的全权主义统治形成反差的一个替代性模式。巴厘剧场国家的材料,支持了关于传统政体的分支国家概念(segmentary states),这个概念认为,构成这些传统政体的,是被可望而不可即的辉煌象征环绕起来的不稳定的权力金字塔。

对于格尔兹而言,剧场国家的图景,显然并非历史的久远过去。不可否认,随着传统国家的“文化装置”(如细致的神话、周密的仪式、精致的礼俗)之解体,剧场国家将被一个抽象得多、更具意愿以及在正式意义上涉及政治属性和目的的更加理性化的一组观念所替代。然而,新兴国家的平民政治家或军方政治家们虽是彻头彻尾的极端现代化激进分子,却更经常为古老的文化精神所困扰。准确地分析过去的政治对于现在的政治的意识形态影响,尤为重要。

在格尔兹看来,并不存在一个从“传统”到“现代”的简单进化过程。任何变化都是曲折的、间歇性的、不规则的,有时趋向于传统,有时又背离于传统。不少关于现代化的分析均始于这样一种假设,即现代化就是用外来的取代本土的,用现代的取代以往的。但是,发展进步所呈现出的曲线是无法套入那些有关发展的精妙公式的。这一不可否认(虽然常常被人否认)的事实,使得那些关于现代化的分析很难成立。人们越来越趋向于这样一个双重的目标:既保留自己的传统,又跟上时间的步伐。不独印度尼西亚为然,整个第三世界乃至整个世界,也都是如此。文化上的保守性和政治上的激进性紧密地结合在新兴国家民族主义的中枢神经之中。

从本土社会走出来的新兴国家的异质性,与现代政治思想的异质性相互发生作用,形成这样一种意识形态层次性:在某一层次上,存在着高度的一致性,即,认为必须全民致力于现代化的事业,同时也必须全民坚持传统精髓;而在另一层次上,又存在着越来越大的分歧——到底应该从哪个方向向现代化进发?传统的精髓又为何物?问题时常导致困惑与争论。以上两个层次相互制约。国家独立之后,社会精英和社会活跃层面在这些路线问题上完全分裂了,社会重组为一些相互对立的精神派别,各自所关注的不仅是如何治理国家,而且还是如何界定国家,随之,不同的意识形态阵营也出现了。^②

格尔兹从 20 世纪 60 年代初到 70 年代末从事的剧场国家政治的研究,富有预见性地反

^① Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, p.136.

^② Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp.311~326.



映了后殖民主义时代东西方关系和世界政治格局的人类学观察。从一定意义上说,他的文化解释延续了20世纪40年代到50年代政治人类学对于传统非集权政治体制的反思性运用,体现了人类学对于西方民族国家全权统治的反思。但从另一个角度看,这项解释没有避开传统政治与现代政治的共同问题,而更具有现实主义态度地洞察了20世纪80年代以后引起广泛关注的文化认同、政治合法性、民族主义与现代性等诸多相互关联的现象。

1983年出版的社会史论文集《传统之发明》^①及人类学家安德生(Benedict Anderson)的《想象的共同体》^②,再度提出了传统与现代性、民族主义与国家的论题,其解释并没有超出格尔兹的“剧场国家”理论。之所以如此,也许是因为格尔兹是在“有秩序的无政府状态”的幻灭后,比较现实地论述了世界政治格局的文化背景,也比较富有魅力地(但不无自相矛盾地)重新燃起了政治人类学对于政治的文化批评热情。在这个意义上讲,剧场国家表达的政治人类学情结,既是现代民族国家全权统治的讽刺式隐喻,又是这个隐喻的现实处境本身。

[收稿日期]2010-06-06

[作者简介]王铭铭(1963~)男,北京大学社会学系教授,博士生导师。北京 100871

人民日报 教育发展的关键在教师

胡锦涛总书记在全国工作会议上指出:“教育事业发展的关键在教师,必须紧紧依靠广大教师和教育工作者,遵循教育规律办学教学,不断提高教师政治和业务素质,弘扬尊师重教的社会风气。”

这是对新中国60年教育事业发展得出的重要结论,也是今后教育事业改革和发展的重要遵循。

我国目前有1600万教育工作者,他们长期以来兢兢业业,默默耕耘,甘为人梯,培养了一批又一批优秀人才,为我国教育事业和现代化建设做出了不可磨灭的贡献。如果说教育是国家发展的基石,那么教师就是奠基者。但是必须看到,我国教师队伍整体素质有待提高、教师的地位待遇有待加强、教师管理机制有待完善。能否造就一支高素质、专业化的教师队伍,是我国教育发展中一项重要而紧迫的任务。

学为人师,行为世范,加强师德建设是造就高素质教师队伍的根本。……

尊师重教,是中华民族的优良传统。要采取更有力的措施,提高教师地位,维护教师权益,改善教师待遇,关心教师身心健康。(豪斯摘自新华网)

^① Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

^② Benedict Anderson, *The Imagined Community*, London: Verso, 1983.