

从“当地知识”到“世界思想”

[文章编号] 1001—5558(2008)04—0060—23

● 王铭铭

[中图分类号] C912 [文献标识码] A

《论语》开篇，即为《学而》，它综合了孔子关于为人之道与为学之道的言论，陈述一种“学习理论”。

话一开始，就是脍炙人口的那段：

子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

孔子说，学了并按时实习，交接来自远方的志同道合者，平心静气，人家不了解我，我却不怨恨——这三件事，是为学之人的乐趣。

孔子“学”之对象，固然不一定是指近代意义上的“知识”，但其所指出的“学”之道，对于任何时代“知识”之习得，不可能丧失其价值。学任何学问，都要时常温习之，拿它去验证，与来自远方、有不同经历与见识的同道形成交流圈子，将所学的价值与世俗名利作妥善区分。教育要围绕着这三个层次，设计框架，营造一个学习、交流、省思三位一体的制度。学人类学更不例外。若要把握这门关注人的实际生活与精神追求的学问，那么时时回顾、反思、领悟、体会，与各地的同行形成密切的交流、对话关系，避免“患人之不己知”，是主要的“门道”。同样地，人类学学科建制，若不提供给我们回顾、反思、领悟、体会既有认识的机制，若它令我们乐于拒绝远方之人物与见闻，若它恨不得自己便是“真理”，那我们就不必学它了。

一个多世纪以来，西方人类学家中的佼佼者留下了不朽的篇章，这些篇章反映出人类学家学习的良好习惯。要成为一位优秀人类学家，若不实践孔子说的那些为学之道，便不可能做成什么学问。如何形成一种持恒的“温习体制”，如何与远方的同道交流，如何避免急于求成，诸如此类问题，是致力于人



类学研究的人应始终关注的。

对于人类学研究的一般认识姿态与方法，以上所说，可以充作“一般原则”。可我们不是“新儒家”，即使这可充作“一般原则”，我们也不能将它当作一切，还应考虑相对具体的研究方法上的“原则”。关于方法，爱说道理的古人有没有说到对于我们理解人类学研究方法有具体参考价值的话呢？为此，你可以再翻到《学而》篇，在其第10段，我们看到以下一段记载：

子禽问于子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？”

子禽（陈亢）到底是否孔子的学生，有争议，以上说的事，发生于什么年头，大抵也不易精确考证了。不过，细节不必过多考究，话的深意才是重要的，它的意思大体如下：

子禽有次问孔子的学生子贡说：

“孔子他老人家去了很多地方，所到之地，都了解了不少当地政事。他的这些知识是求来的呢，还是别人自动告诉他的呢？”

子贡回答说：

“他老人家是靠温和、善良、恭敬、节俭、谦逊来取得这些知识的。他老人家获得知识的方法，和别人获得知识的方法，不相同吧？”

《论语》这段话，让我想起19世纪德国人类学家巴斯蒂安。巴氏非古之圣贤，他乘坐的，也不是周游列国的思想家乘坐的驴子一类的“畜力交通工具”，而是西方近代海洋帝国的大航船。他也周游列国，但不像孔子那样，对所到之国的王，采取低姿态——来自欧洲的探险家和人类学家，多半自以为自己的“王”才是“真王”，所到之地的那些“犬羊小国”即使有“王”，那充其量也就是“酋长”。虽则如此，据说巴斯蒂安在行经之地靠岸后，总会邀约当地头人，与他们密切“谈心”，由此获得了不少感悟与认识。巴斯蒂安是19世纪少有的人类学家，他是否真的具有温、良、恭、俭、让的认识姿态，不得而知。不过，可以想见，尽管那时生活于不同国度的人类学家，有不同的思想约束与追求，但在基本认识姿态上，形成了某种一致性。包括巴斯蒂安在内的19世纪的人类学家，多数有文明的自负，而20世纪的人类学家则将超越这种自负视作自身所当承担的使命。20世纪的人类学给我们留下了丰厚的学术遗产，其中，最值得珍惜者，乃为他们的这一态度。有了这一态度，人类学研究方法产生了重大变化——变得有些接近子贡形容中的孔子：为了求知，人类学家认为他们需要温、良、恭、俭、让这套待人接物的方法。

我们知道，人类学研究遵循一种“伦理”，形容这一“伦理”的学术词汇包括“主位观点”（emic）、参与观察（participant observation）之类。所谓“主位观点”不过是在说，人类学研究的出发点，应是尊重被研究的那个“邦”的当地知识；而“参与观察”，则像是在说，人类学家要做好研究，便要用当地的方式进入当地社会，与之长久相处，形成真实的认识。假如人类学家“至于是邦”，不能低姿态，如同帝国主义侵略者那样趾高气扬，那么，他们便不可能获得真知。这个告诫，自20世纪初以后成为人类学方法的规范。

然而，人类学终究不是儒学，人类学家终究不是儒家。虽然人类学家要求自己做的那些，多半可以用儒家先知以身作则实践的那些看法来形容，但人类学家之追求，不是儒家式的政治—人伦实践，而是一种居高临下的“科学知识”。人类学从事的具体研究被称作“田野工作”（field work），由此，人类学家与追求“科学知识”的科学家本有不同。谦卑的田野工作者，与高傲的“科学研究者”，这两种形象，一个是做给被研究者看的，一个是做给同行看的。这种不同于古代圣贤的“为人之道”，是否合适？对于这个问题，20世纪以来的人类学家有不同的解释。

谈人类学认识方法，不能不谈“田野工作”；谈“田野工作”，不能不谈它的困境。人类学家借田野工作以“致远”，却难以抵达其本欲抵达的境界。困境缘何出现？不妨拿格尔兹（Clifford Geertz, 1926~2006）的一本书来说事儿。

书名的原文叫 Local Knowledge，翻译成中文变为《地方性知识》。“地方”这个词在中国有特殊含义，与西文的 local 实不对应。按我的理解，local 是有地方性、局部性的意思，但若如此径直翻译，则

易于与“地方”这个具有特殊含义的词语相混淆。Local 感觉上更接近于完整体系的“当地”或“在地”面貌，因而，不妨将 Local Knowledge 翻译为《当地知识》或《在地知识》，而这个意义上的“当地”或“在地”，主要指文化的类型，而非“地方文化”。Local Knowledge 这本书收录了格尔兹关于解释人类学的一些新论，乃《文化的解释》之续篇。书中，有他于 1974 年在美国人文和自然科学院刊上发表的一篇著名论文，叫做 From the Native's point of view: On the Nature of Anthropological Understanding^①，即《从土著观点出发：论人类学理解的实质》。这篇文章，开篇即谈马凌诺斯基（又译马林诺夫斯基）日记公开出版一事。马太太在马氏逝世后将其私人日记公诸于众，现代派人类学导师之一马氏在田野工作期间心理的阴暗面一时暴露，与他宣扬的光荣的人类学构成了鲜明反差，这导致了人们对人类学的失望以至绝望。在格尔兹看来，这个不大不小的丑闻，暴露出人类学家的公共叙事与其个人生活真实写照之间的脱节。人类学家在所至之地文质彬彬的“为人之道”，与其“为学之道”之间形成的反差，是脱节的性质。

人类学的两类作品——民族志与田野日记——是人类学家的“两张皮”；民族志与日记分公私。

民族志是写给大家看的，如马氏的《西太平洋的航海者》这书，即是如此。为了给大家看，就要照顾自己的脸面，遮蔽自己的心路历程，于是，作者便不断重复一个光彩的论点：人类学家要跟当地人形成一个共同体，至少要暂时变成他们那样的人，要钻到当地人的脑子里面去，试着像他们那样思考。这样一个人类学的追求，虽则也遭到局部批评，却改造了人类学，使它成为一个形象上不同于“帝国主义人类学”的“学术慈善事业”。

出于马氏的意料，其遗孀在他逝世后公开发表他的日记，且在一些人类学同行的鼓动下，名之为《一篇实实在在的日记》，以透露马氏田野期间的躁动。如此的躁动，跟他要我们去实现的理想，实在不符。马氏在日记里总说，恨不得不在他致力研究的那个鬼地方。后来，他宣扬“参与观察”，日记却说，这种活动让人痛恨，而被研究的土著人更是可恨，他们肮脏，他们生活的地方让人鄙视。马凌诺斯基的人类学被批评作为一种“罗曼蒂克式的逃避”，而实质上，这家伙并不浪漫，没有觉得自己去过的“遥远之处”有什么浪漫可言。^②

《从土著观点出发：论人类学理解的实质》这篇文章，从这个“丑闻”出发，进入了一个人类学的重要问题：人类学家与被他们研究的所谓“当地人”之间的关系到底作何理解？^③

为此，格尔兹引入了他对“人的观念”（personhood）或“人观”的研究。在他之前，法国年鉴派莫斯（Marcel Mauss）早已精彩地陈述了社会和人的观念如何相互建构。^④不知出自何由，格尔兹在这篇文章中竟没有提到莫斯，而仅围绕自己的三个个案展开陈述。他说，西方人观基于 selfhood（自我）观念，在这一观念中，自我是一体化的、有明确边界的东西，因之，外在于自我的东西，便被认为是完全外在的。内外区分明确的人观接近于他早期爪哇岛人。^⑤爪哇岛人也把人分为身内与身外，通过 inside（内在）的内敛和 outside（外在）的礼仪之优雅这双重作用来塑造人的观念，回答人是什么这一问题。这种当地的、非西方的解答，与西方的解答相类，但不构成一个西方与非西方之间的二分法。在非西方，不同文化中的人观相互之间也是有区别的。比如说，巴厘人的人观就与爪哇人的不同。爪哇人有点接近西方人，其对 inside 和 outside 的区分很像西方，但不完全一样，如，在外面怎么做人 and “内敛”这些东

① Clifford Geertz, Local Knowledge, New York: Basic Books, pp. 55~72.

② Clifford Geertz, Local Knowledge, pp. 56~57.

③ 同上 p. 56.

④ Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self", in The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History, eds. Michael Carrithers, Steven Colins, and Steven Lukes, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 1~25.

⑤ Clifford Geertz, Local Knowledge, p. 59.

西，在西方心理学里就不存在。^①而巴厘人更不一样。他们的人观是注重剧场般的表现，可以说是一种 dramatism（剧场主义）。在剧场主义人观之下，巴厘人也易于怯场。怯场是怎么导致的？是因为他们太关注表演的精确性，过去注重仪式表演如何准确体现人的实质。（同上，62~64页）在摩洛哥人中，核心的是一种叫 nisba 的制度，这个 nisba 制度有点像我们中国人理解中国社会时经常说的“关系中心主义”，格尔兹认为它可谓是 contextualism（场合主义）、situationalism（情景主义），将人视作情景化的、关系化的人，无法把个人分离于情境与关系之外。^②如果说巴厘人注重个人的表演，那么，摩洛哥人则注重所谓 patterns of social relations（社会关系的样式）。

格尔兹举几个例子不单是为了说这几个例子，那他要说什么呢？首先一点，精彩至极：他主张，人类学家对 symbol system（象征体系）进行主位和客位、近经验和远经验相结合的考察，不要简单停留于主位观点，也不要简单作客位研究。^③“近经验”又是什么？比如说，大家都是“局内人”，混得很熟，我对你们的一举一动的含义可以揣摩得出，根据揣摩，形成某种看法，比如，对于你们的为人之道的看法。“远经验”是什么？我从一种局外的眼光来看你们，且试图贴近得更深，如医生那样，对你们进行诊断，把你们当成“病人”看待。作为“医生”，我的“诊断”是“远经验”。^④格尔兹区分得很明确，但他试图做的工作是综合。他认为，symbol system 这个概念是综合的好办法，而他的这篇文章就是想通过人观的研究对此给予阐释。他说的 symbol system 包含哪些内容？研究 symbol system 要关注哪些现象？具体就是一些被研究者的当地的词汇、当地的仪式、当地的符号行动。格尔兹企图通过这些层次来说制度，通过 symbol system 来研究当地人，并认为，这个方法能使我们同时关照到主观与客观。

格尔兹同意马凌诺斯基的民族志方法，说这一文类，有双重性，一方面在写 most local local，即“最当地的当地现象”，另一方面，通过书写这个 most local local，人类学家也在讨论 most global global，即“最全球的全球问题”。^⑤谈当地的事项便是谈具有全球性的事项，自马氏加以示范后，即成为现代人类学方法的规则。对于这个观察人文世界的方法主张，格尔兹深信不疑。

然而，关于如何抵达这个“因小见大”的境界，他认为，马氏主张的深入“当地”是不充分的，因为人类学家建立不同的“当地知识类型”（如不同的人观类型），目的应在于以“一种知识的不断运动”，使这些类型变成相互印证的案例。^⑥

至于人类学家与当地人之间的关系，格尔兹与马凌诺斯基的看法也有所不同。他认为，人类学不是要获得跟当地人的一种 communion，即不是像人们去基督教堂那样，跟当地人合为一个整体的教众，去做礼拜，成为作为共同体的教众。表白自己在土著人面前温、良、恭、俭、让，不过是人类学家的“骗局”。人类学家若不是做这个，那又是在做什么？在格尔兹看来，人类学家所做的，兴许“要保持一定的外部性，才能真正理解土著人的思想”。^⑦或者说，如同艺术，人类学研究是从一个有距离的角度，捕捉当地的歌谣，观察当地人的投影，或者看待一个笑话。

认识姿态

格尔兹对马凌诺斯基若有讥讽，讥讽也是源于他对人类学的真诚心。

① Ibid., pp. 59~62.

② Ibid., pp. 64~68.

③ Ibid., p. 70.

④ Clifford Geertz, Local Knowledge, pp. 57~58.

⑤ Ibid., p. 69.

⑥ Ibid. P. 69

⑦ 刘雪婷：两位大师，两份礼物——从马氏日记到格尔兹 [A]，见王铭铭：《中国人类学评论 [Q]》，北京：世界图书出版公司，2007，（4）：184.

读马凌诺斯基，你会发现，这位 20 世纪初的人类学家，行文中确时常透露出自诩为“文化科学家”的一面——他表露出一种特殊类型的道貌岸然。书中，他一面以亲身的体会教导读者如何与被研究的土著人打交道，如何在异邦展示自己的职业伦理与道德良知，一面卖弄“文化科学家”相比于土著人而言高级的把握客观性的能力。特别是在论述土著人的情感时，为了表露出作为“文化科学家”，他有“大视野”，他说，土著人个人到底怎么感受，他可以漠不关心——如他自己所说，他关心的其实是“模式化的思想和情感方式”。^①这一研究方法，被后来的人类学家宣扬为“整体论”（holism），其中暗藏“杀机”——所谓“整体论”不恰是在消灭被研究者的情感与解释的那把“科学之刀”吗？就这点看，格尔兹的论文及他致力于表达的所有观点，即已足够使他成为一位划时代的人物。

如已被人们承认的，格尔兹代表了现代人类学方法的一个新阶段。在这个阶段中，人类学家更真诚地面对研究者与被研究者之间的关系，在摆脱了“文化科学”的虚伪之后，试图选择一条人文主义的道路，来贴近被研究者的生活与思想世界。

如何理解现代人类学方法的“格尔兹阶段”？先得理解“现代人类学”之与“古典人类学”的区分。“古典人类学”主要是在 19 世纪发展起来的，它的方法视野宏大，对于未来人类学的革新，有不可多得的价值（比如，进化论、传播论时代人类学与民族学、考古学的结合，未来就须引起更多重视）。不过，如前所述，对于现代人类学家而言，19 世纪的古典人类学因过于超脱于被研究者的“当地世界”，将思想更多地放在西方想象世界里，犯了太多不该犯的错误。为了纠正这些错误，现代人类学的奠基人（尤其是马凌诺斯基）另辟蹊径，主张将人类学改造为一门脚踏实地的学科，将人类学研究的焦点，集中在被研究的土著人的内部世界上。

在现代人类学初期，即格尔兹所试图揭示的马凌诺斯基阶段，人类学家因对“科学”二字尚存“迷信”，其所作所为，便接近于后现代主义者专门批判的“伪科学”。那个阶段，人类学家过于强调“文化科学”的客观性，当这种强调暴露出它的虚伪性时，人类学家作为人的本来面目，也便暴露了出来。某些人类学家变得颇自恋，有的甚至接近于英雄狂，结果给人留下了“现代伪科学”的印象。格尔兹出于修正人类学的目的，试着创造了一种介于主观和客观之间的人类学。他一方面还是试着从当地的观点看问题，但另一方面并不主张人类学家伪装成被他们自己研究的当地人，而是主张要在作为人类学家的自我与作为人类学研究对象的他者之间寻找一种比较。（这里格尔兹说的“自我”是西方，并没有局限于美国，但它可能并不代表欧洲观点。）

格尔兹有一段话活灵活现地概括了他的人类学的总特征：

用他人看我们的方法看我们自己，这件事情会让人大开眼界；把他人当作他者（others）跟我们自己共享一个品质的人，承认他人的品质和我们一样，叫最起码的礼貌。比较困难的是，在他人当中看我们自己，特别是把我们自己的生活方式当成是和其他人的生活方式在一种。把我们的文化当成是无数个例中的一个例（a case among cases），诸多世界中的一个世界（a world among worlds），思想的宏大才可能获得。只有这样一种态度才可以避免自我吹嘘，避免虚假的宽容。如果说解释人类学在世界上会有什么样的作用，它就是要重新教给我们已经被排斥了的、逃亡了的真理。^②

以上引文说到的将研究者所处的文化当作“无数个例中的一个例”、“诸多世界中的一个世界”，乃为人类学诠释学派阶段之总特征，此一特征牵涉到如何理解人类学的认识者与被认识者之间的关系。诠释派人类学家企求将学科从认识者的理论体系中解放出来，使之成为将自身文化纳入一个丰富而多元的人文世界的志业。

不能不承认格尔兹的返璞归真。在他之前，人类学家再尊重土著人，也不能真正看到自身的学问与构成学问的“素材提供者”的知识之间如何形成更为亲和的关系。格尔兹是人类学界有胆识的少有的几

① 马凌诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 梁永佳、李绍明译. 北京: 华夏出版社, 2002. 17.

② 马凌诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 梁永佳、李绍明译. 北京: 华夏出版社, 2002. 16.

个人之一，他较早敢于指出，人类学家应鲜明地区分自己的学问与被研究者的观念世界之间的差异，且在此基础上主动地将被研究者的观念世界视作是和平相处的众多观念世界中的一个世界。

时至今日，格尔兹的人类学观，依旧是在有限的观点中最值得人类学家骄傲的一种。如何理解这一理解？让我们看看格尔兹之后出现的人类学方法第三阶段。

在人类学方法的第三阶段，人类学的思考方式产生了不少转变，其中不少转变既得益于格尔兹，又是针对他的论调而来。

格尔兹说过一句名言，他说：把自我与他者看作是共享一种人性的看法，无非是一种最起码的礼貌，是虚伪的。也就是说，说美国人与印第安人都是“好哥们”，都是“人类”，是一种礼貌，但有骗人的成分。格尔兹认为，对于人类学探索而言，这种“最起码的礼貌”是不够的，人类学探索之目的，在于将人类学家遵循的文化放置于众多文化中加以“相对化”。可以认为，格尔兹的努力，正在于破除人性论中的“最起码的礼貌”。

然而，世界变化很快，这句话的信息养分在还未被充分消化之前，便在人类学家中产生了某种“混沌效应”。一方面，这话说得好，毫无疑问，另一方面，也就是在同意这话的时刻，许多人类学家又打出了一张违背格尔兹本意的“牌”来。

在第三个阶段，多数人类学家认为，自我与他者的共同人性（格尔兹认为就是“最起码的礼貌”之说），是人类学家要揭示的。大家可能会问，人类共享的“人性”又是什么呢？涉及到这个问题，多数人类学家都异口同声地说，人类的本性要么是对经济利益的追求，要么是对权力的追求。人类学认识方法的第三个阶段，即以这种利益或权力的理论为基础。在这个阶段中，对格尔兹的批判，多基于对他所说的“symbol system”背后的经济或政治理性进行的揭示。

在第三个阶段中，人类学家对自己作了尖锐的质疑。^①不少人类学家认为，西方与非西方、自我与他者之间的区分，历史上存在过，但随着时代的变化，随着西方世界霸权及西方中心的世界体系的确立，他者已消亡。也就是考虑到这个，在社会学中，过去15年来，有些野心勃勃的学者提出了人类学将消亡的说法。他们以为，随着现代化和全球化的到来，所谓非西方民族的“他者”已经荡然无存，人们都进入“后传统社会”（post-traditional society）。“后传统社会”是一种社会形态，所说的是：在一个不断全球化过程中，传统人类学所关注的原始部落、农民社会、古代帝国就彻底消失。说这话的最早是社会学家，但人类学内有社会学的“跟屁虫”，企图使人类学成为研究“后传统社会”的学问。于是，过去三四十年，人类学家多数不再像格尔兹那样从“当地观点看”了，他们认为，“当地观点”背后是有值得西方学者用普遍的观点去透视的层次，分析它，像医生那样去诊断它，人类学才有前景。而普遍的观点是什么呢？政治的决定论、经济的决定论以至于医疗和心理分析的决定论，是主要的。

新一代人类学家提出一些有优点的看法，其中特别值得关注的是，他们提出：过去人类学家研究社会、民族、文化这些“东西”，为了研究的方便与“创见”，对于被研究的人文世界给予了过于武断的分类与区划；而至少在过去500年来，最值得关注的，是社会、民族、文化这些“东西”所代表的“当地体系”之间发生的不平等关系。^②另外，有更多人类学家致力于指出，人类学自身恰是在这世界性的关系中兴起的。^③

对于“后诠释时代”的上述两点，我一方面同情，另一方面怀疑。这些新的观点似乎在说明，格尔兹的“当地知识”论点，只适合“传统社会”，在近代西方的世界体系形成之前，非西方世界犹如“一盘散沙”，之间没有纽带，突然间来了西方人，给世界带来了“关系体系”，并从此改造了“世界知识”。

^① 参见王铭铭：《西方人类学思潮十讲》[M]，桂林：广西师范大学出版社，2005，122～172。

^② 如，Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press, 1982.

^③ 如，Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Athlone Press, 1973; George Stocking, *Colonial Situations*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991.

如萨林斯 (Marshall Sahlins) 说的:

在我们接触到美洲、亚洲、澳洲或是太平洋岛屿的人民之前, 他们都是“原住民” (pristine) 和“土著民” (aboriginal)。这就好像说, 他们与其他社会没有历史上的联系, 从来就不曾被迫在生存上相互适应。更进一步说, 直到欧洲人出现, 他们还是“被隔离开的”, 或者说“我们不在那里”。他们是“遥远的”和“未知的”, 或者说“他们是远离开我们的”, 并且我们也没有意识到他们的存在。(我以前的同事史蒂文斯 [Sharon Stephens], 常常在她的演讲中介绍维科, 她也常指出: “尽管传说维科过着一种暗淡的生活, 但我肯定他并非如此。”) 故而, 在我们看来, 这些社会的历史只是欧洲人出现以后才开始的: 这是一种主显节的时刻, 在性质上是不同于任何以前所经历的和文化上的摧残。与殖民主义以前有所差别的每一件事情, 都被我们看成“权力” (power), 或西方权力: 面对且要服从于西方的支配, 没有权力的人民, 就失去了他们的文化一致性。^①

从格尔兹解释人类学到“后现代”, 能否被视为一种学术的进步? 这个问题需与“后现代”提出的问题合在一起思考。也就是说, 假如传统世界果如新一代西方人类学家所说的那样, “一盘散沙”, 那么, 我们是否可以认为, 他的“当地知识”论, 也只符合“前现代社会”研究的需要? “前现代社会”与“后传统社会”之间的差别, 是否是“当地知识”与“世界体系”之间的区别? 人类学的叙事, 是否必定要采取“现代前后”的线性历史论?

要认识上述问题之实质, 不能不触及西方人类学对认识者—被认识者强加的武断区分。西方人类学家在其方法论思考的第三个阶段中, 已采取激烈言辞批判了西方自己, 但他们实际采用的分析框架回归于西方知识论的自我中心主义。近来有不少西方人类学家自责说, 人类学这种强加于世界的自我与他者之分, 缘起于欧洲“文艺复兴”、启蒙, 在其中, 人类学无非是下属的小小言论。^② 假如这个看法确实, 那么, 格尔兹那一将西方放置于一个由不同的世界构成的世界的说法, 便具有重要的内涵。然而, 当 20 世纪人类学方法越过诠释派迈向对于“现代派”之否定时, 便不免出现了自相矛盾。人类学家一方面批判自己的认识论自我中心主义, 一方面以“普遍主义”为由重新肯定这种自我中心主义。他们不仅否定诠释派, 而且还全面否定了现代派那一尊重他者的姿态。这“否定之否定”, 被不少人认为是学术进步所必需的, 但于我看, 似乎走回了认识论自我中心主义的老路。

人类学方法对诠释派的所谓“超越”, 实质等同于舍弃了这个学派中弥足珍贵的方面——文化的相对价值观, 重新将西方当作世界的唯一认识者 (而非被认识者)。假如我们将这种旨趣定义为“认识姿态”, 那么, 这个“姿态”的总特征, 便是将西方与非西方 (或主要包括中南美洲、非洲、太平洋地区的“南方”与以欧洲为中心的“北方”) 的二元对立, 等同于世界的认识者与被认识者的二元对立。

西方人类学出现的所有问题, 根源都在这种简单的“等式化”里。有了这个“等式”, 西方人类学才可能提出普遍—特殊、世界—当地、传统—现代的众多时间—空间化的对子。要对这个“等式”背后的认识姿态进行建设性的批判, 初步的工作, 不应是像近期的“反相对主义的后现代主义”那样, 恢复某些出自欧洲的理念 (如权力、政治经济、话语) 的“世界意义”, 而应是指出与这一认识姿态有关的人群分类概念如社会、民族、文化等等的内在复杂性与其外在关系的深刻历史性。

相对于人类学方法第三阶段出现了西方普遍主义论调, 格尔兹的人类学, 确有其优点。解释人类学下的文化差异论, 拒绝以二元对立的世界观为自身的基础。这种文化差异的解释, 也能在相对平和的心境中面对他者, 谦卑地意识到自身文化的局限与他者文化的重要借鉴价值。这一观点的存在, 自身也表明, 人类学方法第三阶段的出现, 不过是在对第二阶段的“否定”中肯定了第一阶段的普遍主义。

然而, 假如完全用“知识进化”的观点来看待格尔兹的贡献, 那就大错特错了。至少在人类学史中, 如果有“知识进化”, 那也向来不是能脱离特定思想出现的具体空间场合的。如同无法将时间隔离

① 萨林斯. 甜蜜的悲哀 [M]. 王铭铭、胡宗泽译. 北京: 三联书店, 2000. 111.

② 如, Bernard McGranne, *Beyond Anthropology*, New York: Columbia University Press, 1989.



于空间之外，我们无法将知识衍生的时间割裂于其产生的空间氛围之外——具体说，无法单纯将马凌诺斯基与格尔兹之间的差异形容为时代性的差异。若要理解格尔兹方法出现的背景与意义，那么，我们便有必要进一步解释这一方法自身的文化土壤；对于马凌诺斯基，同理也适用。

英国人类学

马凌诺斯基是个合格的“国际人”，他是移民英国的波兰学者，且曾长期在西太平洋土著人中从事田野工作。从他的著作中，这个“国际性”，也得以显示。他的关键词并非英国人类学长期使用的“社会”，而是“文化”，这与他在欧陆接触到的民族学及德奥文化理论有着密切关系。然而，马凌诺斯基的文化论，又可说是英国近代思想的某种现代表现，他对于“功能”的解释，贴近于英国实利主义哲学的制度理论，他对于人类学方法的阐述，长期影响着英国人类学（相比“纯英国人”拉德克利夫—布朗模仿法国年鉴派社会学制造出来的“比较社会学”，实际生命力似更为强大）。

如果说对于格尔兹而言马凌诺斯基有什么问题的话，那么，我们也可以说，这个问题不是他自己的——英国人类学长期存在着特殊主义的田野工作方法与普遍主义的解释方法相割裂的问题。

英国学派的面貌为何？要认识人类学方法，不能不谈这个问题。

近些年来，国内人类学界流行一种观点，以为人类学等于村庄志、民族志。这导致一个现象，即不少人认定只要是去了偏远的村子，就算是做人类研究了。这个观点在世界各国都能找到“学术支持”。比如，法国本来富有社会哲学思想，但近来有不少法国人类学家主张人类学等于民族志。对于这种看法，我持反对意见。我认为，这个现象之所以出现，原因是英国学派的“全球化”。英国学派到底是什么？我先说个事儿。2000年，我去芝加哥萨林斯那里作客，有次在他家里吃饭，我们在餐桌上聊到这个问题。他说，他不喜欢英国学派。我问他对伦敦经济学院人类学家布洛克（Maurice Bloch）怎么看，他说“他是一位优秀的民族志作者”（He is a good ethnographer）。他话中有话，他所谓“优秀的民族志作者”，听起来像是在说布洛克不是一个人类学思考者（thinker），而是个“学匠”。我之所以提到这件事，是因为从萨林斯这席话，我们大体能感受到一位优秀的美国人类学家怎样识别英国派了。

说英国人类学的所作所为主要是民族志的描述，没有大错。不过，这个说法，也可以说有不公道之处，英国人类学还是有理论探索的。

在英国国内过去主要存在三个流派。首先是大家通过前辈费孝通认识到的伦敦经济学院的马凌诺斯基经验主义人类学（empiricist anthropology），也就是萨林斯说的那种，其基本论述方式是功能派的，与马凌诺斯基的传统有关。另外一个牛津大学的（英国的贵族喜欢学点法文，牛津是个贵族大学，所以他们的学问比较像法国年鉴派），当然是拉德克利夫—布朗、埃文思—普里查德（E. E. Evans-Pritchard, 1902~1973）的传统，它前后有些变化，老派的比较注重社会理论，新派的比较注重民族志的人文解释，后来与法国结构主义结盟——比如，尼达姆（Rodney Needham, 1923~2007）在青睐于法国派的同时，企图用“情感”概念来补充结构理论。^①牛津的人类学最后有意义的东西，是埃文思—普里查德留下的，他对于社会的宇宙论模式给予空前关注，企图从物来观察整个社会的世界观，对于解释人类学有重大贡献。1970年代初期，著名汉学家弗里德曼（Maurice Freedman, 1920~1975）曾任那里的社会人类学研究所所长，可惜他过世得太早，否则牛津的人类学就全变成文明社会的人类学了。^②更遗憾的是，牛津现在的人类学很实用化，连中国政治都研究，对于移民问题，也很关注，成为政治实用主义的阵营了。第三个比较强的就是曼彻斯特大学的“曼城学派”，代表人有格拉克曼（Max Gluckman，

① 尼达姆著述相关介绍，参见梁永佳，读罗德尼·尼达姆的象征分类研究[J]，西北民族研究，2006（2）。

② 王铭铭，社会人类学与中国研究[M]，桂林：广西师范大学出版社，2005，57~61。

1911~1975)、特纳(Victor Turner, 1920~1983)^①等,注重我们今天叫做“法律人类学”的研究,他们从冲突怎么得到解决这一问题入手研究社会。在我看来,“曼城学派”综合了牛津和伦敦经济学院的传统。现在,这一派人不多了。

三派之间有宗派之争,不过对话也颇多,它们之间关键的争论焦点在于“一致与冲突”问题。伦敦与牛津分别从文化的一体性与社会的整合性方面探索社会内部的“一致性”,而局部受马克思主义思想影响的“曼城学派”,则更多关注“冲突”如何解决。

后来的英国人类学发生了许多变化。我1980年代去英国留学,那时,英国大学人类学的职位,不到两百个,个个精兵强将,很活跃。人类学系也很多,有五十几个。就伦敦大学一家,就有四个人类学系,除了伦敦经济学院人类学系外,还有东方非洲学院(SOAS)、大学学院(UCL)、哥德斯密学院(Goldsmith College),这些学院的人类学各有风格,力量都很强,老师都蛮有名的。不同学院的人类学,的确还保留着英国社会人类学的民族志传统,聘任教员首先要考虑其所研究的区域是否与他人有区分。尽管英国人类学界有的人特赶时髦,研究很多新课题,但总体说来,它还是很坚持民族志传统。在坚持民族志传统的基础上,各学院的学术风格才得到区分。比如,我上的东方非洲学院,对跨文化比较特别重视。这个学院本身是从研究“东方学”起家的,所以还带有它的风格。我们确有不少“后现代”的老师,但他们谈起具体问题,隐约地还是有“文化相对主义”的腔调。相比而言,伦敦经济学院的人类学,对于文化相对主义就不怎么感冒,那里的人类学家最近特别重视“认知”(cognition)、儿童研究,在理论上表现出它有一个普遍主义倾向。我在伦敦读书时,发觉我们系的教授帕金(David Parkin)教授与伦敦经济学院的布洛克教授关系不怎么和谐,读他们的文章,总能觉察出存在互相批判的方面。^②他们一个比较讲究文化差异,一个比较讲究人类共性。比如,针对时间研究,帕金感兴趣的是不同民族的不同时间观念,而布洛克感兴趣的则是历史时间与文化时间的交织,他们曾就格尔兹那篇关于时间的著名论文展开过激烈辩论,两个学院分成两派,辩论了很久,很多老师都参加了。

在牛津和曼城人类学式微之后,伦敦大学上述这两个学院,成为英国最强的阵营。不过,这并不是说,英国就没有其他人类学风格了。

在伦敦大学内部,大学学院的人类学,就很不同,那个学院的人类学,比较美国式,人类学的四大分科体质人类学、考古学、语言学和社会人类学它全有,它这个系也最大,曾有强大影响力。著名人类学家道格拉斯(Mary Douglas, 1921~2007)就曾在那里教授,现在过世了。^③最近,大学学院出现了研究物质文化与文化遗产的热潮,办了个《物质文化研究》杂志,颇有影响。歌德斯密学院的人类学,也有自己的特点。我在伦敦时,那里的系主任、领军人物是我们系主任的太太,注重女性研究和所谓“紧急人类学”(urgent anthropology)。女性研究我不必多讲,大家都了解,而什么是“紧急人类学”?也不复杂,指的是:世界上有很多少数民族文化要消失,人类学家要赶快去研究它们,“拯救”资料。出了伦敦,该提到的还很多,牛津的人类学到现在也开始恢复元气,但具体做什么,还是很分散,人事矛盾太多。剑桥过去有著名人类学家利奇(Edmund Leach, 1901~1989),是费孝通先生的师弟,他很智慧,学术建树颇高,到剑桥后使那里的人类学成为他的风格,那里所有教授都讲他建立的“钟摆模式”^④,到1980年代,影响力下降,1990年代调来著名人类学家斯特雷森(Marilyn Strathern)教授,

① 特纳著述相关介绍,参见王铭铭,《西方人类学名著提要》[C],南昌:江西人民出版社,2004,385~399,446~458。

② 帕金著述相关介绍,参见刘琪,《多样的“恶”——读《恶的人类学》》[J],《西北民族研究》2006(4)。

③ 道格拉斯著述相关介绍,参见梁永佳,《玛丽·道格拉斯所著《洁净与危险》和《自然象征》的天主教背景》[J],《西北民族研究》2007(4)。

④ Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London: Athlone, 1954.



最近有了起色。^①

英国还有无数其他的值得一谈的大学，它国家很小，但每个大学都有自己的人类学博士点。其中值得一谈的，如北爱尔兰的贝尔法斯特大学，也很有特色。北爱尔兰的人类学对音乐人类学特别重视，有自己的研究期刊，叫做《民族音乐学杂志》，他们还有口述史研究专才。音乐、口述，都是关于嘴巴的，他们很关注这个，为什么呢？因为爱尔兰人能歌善舞，为那里的人类学成为音乐人类学、舞蹈人类学和叙事学研究的阵地提供了地方条件。另外，苏格兰的爱丁堡大学和圣安德鲁斯大学，人类学也都不错。苏格兰人类学对于本地社会的关注，是有名的，那里的人类学家研究当地渔民、农牧民及所谓“边缘文化”。圣安德鲁斯大学有一个新人类学系，只有五六个老师，却栽培了不少有建树的人物。

英国派可以引以为自豪的是人类学教育。英国人类学教得很实在，不像美国人类学，教给你 100 门学科，每门学科你都只懂得初步知识，英国人类学全是关于社会人类学的课程——除了大学学院。另外，英国的学术讨论风气很好，很尖刻，批评色彩很浓，能使学术在辩论中进步。

要初步了解英国派，除了马凌诺斯基的《文化论》^②之外，读读埃文思-普利查德的《努尔人》^③也是必要的。读这两本书，一定会感到，对于美国人类学家来说特别重要的“历史”，在英国人类学中地位颇低。在英国人类学中，确实一直有一种设想，即，对于“土著民族”而言，所谓“历史”是研究者强加在被研究者身上的。不过，我们一定要区分两个意义上的历史，即美国文化人类学现代派的“具体历史”与古典人类学意义上的“人类进步史”。英国人类学之所以不喜欢谈历史，是因为对于英国人类学而言，虚构的“人类大历史”曾是所有一切。在我看来，英国人类学的 19 世纪，对于我们思考文化，还是有许多启发的，比如说泰勒与弗雷泽对宗教的论述中谈到的“物灵”与“巫术”理论，还是不错。另外，那个时代人类学的研究比较宏观、丰富，与后来出现的民族志相比，对我更有吸引力。不过，现代英国派对于进化论的历史观念之批判，还是一针见血的。历史有好的有坏的，进化论的人类学是一种糟糕的历史，它将非西方的历史当成西方的“史前史”来研究，否认了非西方自己的历史及其叙事。这样的历史观念，实际是一种反历史的观念，是西方中心主义的世界观的人类学反映。这样的“历史”，使欧洲创造出一些缺乏历史的人类来，它本身强化了人类学的“无历史性”。功能论反对的是这种将欧洲自身的历史强加于欧洲以外的人民身上的历史。物极必反，功能论在反对伪历史的过程中，使自己漠视非西方自己的历史。功能论的代表人物们用文化、社会结构这些同样是出自于欧洲的概念来掩盖“原始社会”的丰富生活面貌，特别是“谋杀”其历史的生命。

为了更好地理解英国人类学在自我否定的过程中陷入的困境，我们须参考沃尔夫的《欧洲与没有历史的人们》。这本书以一种新的世界史表明，在欧洲出现于世界史舞台之前，整个世界已是活生生的，世界各地、各民族、各文化在有着自己的体系的基础上，形成了相互交流的网络和关系。所谓欧洲中心的近代“世界”，无非是一种新的网络和关系体系对旧的网络和关系体系的取代，并非是一种史无前例的独创。

怎样理解新旧世界的历史关系，在美国人类学界争论颇多。比如，萨林斯和奥比耶斯克勒（Gananath Obeyesekere）的争论，就是一个典型事例。^④萨林斯和奥比耶斯克勒都想复原真实的“世界史”，前者采取文化理论，后者采取政治经济学，前者想“从土著观点出发”理解历史，后者认为这种所谓“土著观点”否定了西方帝国主义的历史。两种理论的出发点，都是为了对人类学中的“被研究者”表示亲

① 斯特雷森著述相关介绍，参见王铭铭：《西方人类学名著提要》[C]，南昌：江西人民出版社，2004，604~617。

② 马凌诺斯基：《文化论》[M]，费孝通译，北京：华夏出版社，2002。

③ 埃文思-普利查德：《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》[M]，褚建芳等译，北京：华夏出版社，2002。

④ 萨林斯：《“土著”如何思考——以库克船长为例》[M]，张宏明译，上海：上海人民出版社，2003。

善，表示关怀。然而，恰是在这两个人物之间，出现了激烈争论，互相攻击对方是“帝国主义神话的制造者”。萨林斯把土著文化的结构看得太重，奥比耶斯克勒就跳了出来抗议道：你怎么会如此忽视西方人征服非西方人的殖民史啊？倒过来，萨林斯也表现得很精彩，他回答说：那你在反映历史的过程中，怎么用的理论全是西方的（政治经济学），而不是土著的（神话）？

这个争论，焦点问题是：到底是什么代表了“土著观点”？争论双方已形成仇恨关系，不过就学术史的客观效应来说，二者都有巨大贡献，因为，要不是有这个争论，我们就不可能如此清晰地看到文化理论与政治经济学之间的差异，就不可能理解功能派在否定进化论的“人类大历史”时给人类学带来的新问题。

英国功能派的问题出在哪里？要知道问题所在，我们应用新的眼光来重新解读马凌诺斯基的《文化论》。不过，由于这本书自七十多年前被介绍到中国来以后，已为大家所熟知，并且，国内学界似乎有一个“共识”在保护着它的尊严，因此，我便不多谈了。为了说明问题，我想可以提到英国人类学的另一本名著《努尔人》。这本书是牛津派从僵化的结构—功能论转向松散的人文主义社会人类学的重要过渡，出自当代英国学派导师埃文思—普里查德之手。按说我是特别喜欢《努尔人》的，这本书可以说是民族志中条理最为清晰、思路最为活跃、文本结构最为精致的一本。它的开篇用畜生（牛）的“象征意义”来看人及其社会结构的做法，真可谓是精彩至极，令人赞叹。不过，我们这里要谈的是英国学派的特点与问题，以此为出发点，我以为这本精彩的经典，存在两大缺憾：其一，《努尔人》这本书让人感到“土著”没有历史；其二，它让人感到“土著”在西方人来以前没有邻里，没有我们所谓的“他者”。

在《努尔人》当中，非洲似乎是一个自从有了人类以来便是如此的“部落社会”之松散结合体，而苏丹的少数民族努尔人，无非是其典范。我们研究这样的少数民族固然可以为了弄清它的内在结构而将之切割出来，作为标本来观察。然而，在这样做的时候，我们不应忘记，我们是在做切割、找标本，是在为了主观理论而实行“科学实验”；我们更不应忘记，这种“科学实验”，会使我们忘记被实验的对象的自在历史。就我的认识而言，努尔人生活在非洲，非洲历史上曾有不少文明古国存在，作为小部落，诸如努尔人之类的民族，必然与文明化了的古代国家产生过关系。若是我自己要派学生去非洲做田野工作，我一定会建议他们先读读有关非洲历史的著作，而我也相信，读了这些历史，学生一定会知道，在那片大陆上，帝国的历史也很漫长。我能想象努尔人生活在漫长的非洲文明史当中，这部文明史在遭遇到欧洲人的侵袭之前，也曾遭遇到印度世界与阿拉伯世界的征服。非洲人当今被认为是“原始社会”的范例，于我看，实际它更是古文明在遭受冲击后衰败为部落的范例。我们不能找到努尔人的远古史资料，但具有一点非洲史方面的知识，我们便能想象到非洲“逝去的繁荣”导致的后果。为了衬托出这个“后果”，对于古代非洲与当下非洲进行比较研究，是一件重要的工作。

《努尔人》犯的这一忽视少数民族文明史的错误，可以跟中国民族学研究的问题结合起来看。我们研究中国少数民族，曾拼命地寻找资料，去证实这些民族代表某些“社会形态”。为了证明“社会形态”概念的合理性，我们将少数民族相互之间平等和不平等交往的历史放到一边去了。为了寻找出“理想类型”，学者不惜以历史素材的牺牲为代价，切割出一个一个“民族”。遗憾的是，这样的做法还被个别青年学者换了不同面目宣扬。

另外，我上面说到，《努尔人》的叙述，缺乏“他者”。这又怎么理解？我这里所指的“他者”，比一般人类学上说的，要广泛一些，它既涉及一个人们日常社会交往过程中对于邻人、陌生人、外来人等等的经验，又涉及结构人类学意义上的“联结理论”（alliance theory）。英国派的人类学在描述一个族群时，总是将它当成一个只有“他们自己”的社会，这个社会，似乎代代相传，由少数祖先繁衍出一大批后代，这些后代构成一个氏族或部落。实际上，无论是在哪个族群，所谓的“社会”恰不是这样构成的。男女之间的结合，是超越于个体之上的“社会”的基础。男女之间，互为“他者”，没有异性，何以谈得起“自我”？这是我理解的结构人类学的“联结理论”。“他者”还可以推及两性联结的单位之外，出现“内外”之间的结合，无内即无外，反之亦成，也还可以推及到熟人与陌生人。对于人的生活世界而言，“他者”可能又可以指人无法将之融入自身，却又希望如此做的自然与神灵。《努尔人》并非完全没有涉及这些类别，比如，它谈到丁卡人与努尔人之间相互敌视与相互建构的关系。不过，这本书因还

没有脱离功能派的怪圈，而没有能够在分析努尔人的“社会”时，将丁卡人充分考虑在内。

英国人类学的现代派，对于历史与“他者”缺乏关注，是其普遍的问题。但是，倘若我们说这个学派没有发生内在“革新”，那就不公道了。其实，到了1950年代，英国派已意识到自己制作的民族志存在的诸如此类的问题。利奇可以说是试图一揽子解决这些问题的伟大人类学家之一。利奇的建树主要在于两个方面，一是在民族志内部加进动态过程（历史）的因素，二是试图将专注于个别群体研究的民族志改造为一种区域性的研究。他认为人生活的空间领域，一般超越个别群体或部落，在比较广大的空间领域中，人接触到的文化，是多类型的。人从他们临近的群体或部落中得到反观自身的文化模式，并经常要借着不同于自身的文化模式，来改变自己的社会生活，使社会长期处在动态过程中。他的名著《上缅甸诸政治体制》一书，内容丰富，谈到的问题很多，但上面说到的这两个方面，挑战了英国派自身的传统。后来，利奇大量引用法国学派的论点，宣称自己是结构人类学家，这都是有背景和根据的。

要认识一个学派的特征，最好的办法是理解它的批评者对它的批评。萨林斯从外在的角度批判了英国派，而利奇早已在他之前从内部批判了自己的学派。萨林斯认为英国派人类学不成功，一方面是因为它主张功能论，另一方面是因为它局限于民族志。利奇的批判也有两方面，一方面针对它的“无历史”，另一方面针对它的“无他者”。综合他们的批判，我们可以看出，英国派的“现代传统”有三个特征：一是注重社会的结合与分裂的功能关系探索，二是注重案例的平面解剖分析，三是为了将研究单位营造成一个整体，而往往舍弃一个族群或一个社会共同体的“外交关系”之分析。这三个特征，是相互关联的。

格尔兹与美国人类学

格尔兹著作的中文译本出版后，引起比较广泛的关注。这位人类学界思想最活跃分子，可以说是不典型的美国派，是人类学国际化的表现，他采用的观念不局限于美国，他的影响范围也超出美国，可是，他实在还是美国派人类学最重要的代表人物之一。怎么理解像格尔兹这样的人类学大师的“国际性”和“美国性”？

先谈美国人类学的演变脉络。

美国的人类学是整个地球上最发达的，它到1990年前后将近有337个人类学系，有数十个人类学博物馆，现在可能更多了。数量巨大的研究与成果展示机构，使美国人类学肉身庞大而沉重，本身成为一个帝国。美国的人类学帝国有过重要的历史变化。大体说来，它的第一个阶段之发展，发生于1851~1889年间。这一段的人类学工作，其特点与当下中国的民族学相近，工作由美国民族学局主持。这个机构，派出业余和专业的人类学家走向田野。他们充满渴望和激情，绝望地在印第安人中做田野工作。他们的工作很简单，经历探险式的研究，他们带着大量材料回家，根据摩尔根和斯宾塞（Herbert Spencer, 1820~1903）这两人的社会类型比较研究法，对资料进行分类，将它们放置在整齐划一的橱柜里，使其自身的意义丧失殆尽，成为一类一类的社会形态的标志，只剩下干巴巴的几种。有人将第一个阶段称作“美国人类学史中的发展主义阶段”，就是说，那个阶段人类学只研究“人类文化的童年”，他们将童年的研究当成理解成年的基础。“发展”本来是个心理学的概念，指的是小孩怎么变成大人。进化论跟心理学本来相去甚远，但进化论的人类学由于致力于研究不同民族如何处在人类文化成年过程的不同阶段，因而，其解释模式与心理学无异。到了1890年以后，博厄斯出现于美国人类学舞台，美国人类学就此进入了第二个阶段。紧接着，出现了大批博厄斯门下的学生，他们或是德国人，或是美国人，多数在博厄斯的引领下基于德国民族学的基本原理缔造新人类学，使美国人类学出现了一个所谓“历史具体主义”（historical particularism）的阶段。因为这一阶段中的人类学不注重“发展”，所以他们能够提出完全不同的看法。这些人在漫长的50年的努力中做出了很多成就，为美国人类学奠定了所有观念的

基础（从一定意义上讲，也为法国的结构人类学奠定了符号理论的基础）。①

尽管美国人类学有它的“古典时代”，但美国人类学家们多数似乎更乐于忘本。在他们看来，所谓“美国人类学”不从19世纪开始，而开始于20世纪，其典范特征形成于1900年至1950年之间。这段时间，恰好也是美国通过成为世界霸权而使其社会科学成为文化霸权的阶段。

怎么理解所谓的“美国人类学”？作为“美国人类学”第一特征的，是“文化独立论”。所谓“文化独立论”，意思就是说，文化决定一切，决定自己，不受别的因素决定，其背后不存在什么，特别是不存在社会或经济的基础结构，文化本身就决定一切。“文化”是什么呢？五花八门，各种各样的定义于是出台。美国人类学不乏有人意识到文化之外还有别的，然而，其大多数的缔造者认定，文化可以包容上层建筑和经济基础。

有了所谓“文化独立论”，在美国派中就必然出现文化存在自在价值的看法，这个看法一般叫做“文化相对主义”。“文化相对主义”经历不少内涵的变化，对它的解释也各种各样，照我的粗浅理解，它的意思大概就是说，文化的价值在自身，不在别的，因而，一种文化的局外人，对于文化的价值，就不能说三道四、评论好坏了。美国人类学家认定局外人对局内人不该说三道四，但他们不一定也因为考虑这点而接着认定，人类学这个行当毫无价值观和政治性。“文化相对主义”实际还有另一个内涵，那就是通过不同于研究者文化的人文世界的研究，来反观研究者自己的文化，进而从“他者的眼光”，来批判自己的文化。

美国派的第三个特点，则是一套研究方法，与英国派一样，叫做“民族志”。与英国派不同的是，美国人类学的民族志采纳的观点是“历史具体主义”的而非功能主义的个案研究。“历史具体主义”的方法，部分继承了1851~1889年间美国本土的民族学调查方法，部分结合了德国的文化研究方法，它的关键词有“文化特征”、“文化丛”、“文化区”等等。② 这些词我们听起来耳熟，那是因为中国考古学时至今日仍没有放弃这些概念。说到这里，我有必要指出，与关注社会实际生活的情景的英国人类学不同，美国派一出现，就特别关注考古学意义上的物质文化研究，美国之所以有那么多人人类学博物馆，跟它的这一物质文化民族志传统有密切关系。要理解“历史具体主义”的方法论，我们不妨了解一点所谓的民族考古学。什么是民族考古学？在我大学时代，国内学界曾有概念之争。我的理解比较简单化，在我看来，所谓“民族考古学”，就是那一试图把古代遗物和当代（少数民族）生活中的用物联系起来研究的做法。一派民族考古学家认为，今天我们在一些偏远少数民族地区发现的衣食住行及生产中使用器具的方式，可以用来解释地下挖掘出来的用具的古代使用方式。民族考古学所做的，因而是通过民族志研究来恢复古代社会生活的情景。人类学家亲眼目睹的少数民族用具（包括生活、生产用具），自身也有当代地区性分布规律，所谓“文化区”，就是指通过用具的分布探知的人文地理学范畴。

美国派最初的追求，是比较谦逊而低调的，在其演变过程中，也有不少学者保持这种谦逊而低调的作风。然而，在两次世界大战之间，这个学派的论著空前流行起来，成为影响大众观念的学术观点。人类学的跨文化“集体人格”比较研究，一时导致洛阳纸贵的现象，到二战时，自身已演变成“国民性研究”（national character）。

生于1926年的格尔兹，1950年代在哈佛大学受人类学博士教育，1960年代成为知名学者，他是战后美国人类学的一代巨星，他的成长期，正值美国人类学从第二个阶段进入第三个阶段。1940年到1960年，美国人类学出现了若干新变化。首先，这个阶段美国一些重要大学出现英式社会人类学家的影子。伦敦经济学院的民族志方法与拉德克利夫—布朗的结构功能论，早已于1930年代渗透进北平（北京），造就了费孝通这一代中国人类学家，更早已被美国人类学界局部（到了1940年代，英式社会人类学已大大影响了哈佛大学、芝加哥大学、哥伦比亚大学的人类学研究与教学方式）。此后，曾受到美国

① 关于博厄斯的介绍，参见王建民：《远离现代文明之外的对传统的蔑视和反叛》[A]，博厄斯：《人类学与现代生活》[M]，刘莎等译，北京：华夏出版社，1999，1~9。

② 如，威斯科勒：《人与文化》[M]，钱岗南、傅志强译，北京：商务印书馆，2004。

人类学熏陶的法国人类学家列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)独创自己的理论,名声大噪,开始影响美国人类学,使美国人类学开始出现法语的腔调,使此前美国的德语腔调,添加上了另一种感觉。另外,在这个阶段,美国政府空前地广纳各国人才,将海外精英吸收到美国学界来。在人类学界,这个政策也发挥了它的重要作用。马凌诺斯基、布朗本人都曾到美国短期讲学,后来更多英国人类学家迁移来美国工作。再者,二战前几十年,在犹太人家庭成长起来的青年一代,已成为可造之材。而与此同时,更大量来自欧洲和亚洲的青年才俊涌进美国,为其科学事业输入新鲜血液。随着战争的胜利,美国国际能力空前提高,其“势力范围”空前扩大,美国人类学的田野工作地点,渐渐才从本土移到海外。美国人类学本来主要从事印第安人的考古、文化及语言的综合研究,人类学家的调查研究主要是在印第安人中展开的(我们从本尼迪克特的《文化模式》就可能看出美国人类学这方面的学术遗产最为丰厚)。战后,美国军舰、飞机更多了,对外交通空前发达,为美国人迅速地抵达异地他乡提供良好条件,使他们能在美国的“势力范围”内从事各类活动,人类学也顺此形势拓展到环太平洋地区的广大地区甚至世界所有大洲,美国人类学的视野空前开阔起来。

格尔兹是这个时代的产物。他的研究方式接近于英国的民族志,而与美国的“历史具体主义”有所不同。他研究的地点是远离美国本土的印度尼西亚,后期还从事其他地区研究。他的思想,综合了欧洲社会哲学、文学与人类学。格尔兹成果卓著,著作等身,要了解他的全部作品,需要费点心血。不过,若我们只想对他的学术风格有初步把握,我以为阅读他有关巴厘人斗鸡的习俗及有关法律与民族志“地方性知识”的论文,已可获得比较生动的认识。

《深层的游戏:关于巴厘岛斗鸡的记述》,列为其杰作《文化的解释》最后一篇,它是民族志最优秀的作品之一。10年前,我开始筹划“社会与文化”丛书时,将该书列入翻译出版计划。^①译格尔兹不易,当时我们的译者们耗费了大量精力,最后推出来的文本,仍不可能没有缺憾,不可能“复原”作者的风格。阅读《深层的游戏:关于巴厘岛斗鸡的记述》这篇,我们易于觉察出格尔兹民族志的风范。我以为他的民族志更像是埃文思-普里查德的,对于“土著思想”更加重视。他的民族志的这一特点,不能不说受到英国人类学自身革新的启发。(他成名之前,英国人类学已从结构-功能论向埃文思-普里查德的“社会解释论”过渡。)不过,格尔兹的思想空间里容纳更多东西,其中,两种东西值得我们重视:其一,他还是试图以德-美的文化论来改造英国的民族志;其二,在他的民族志中,出现了“文学化”的苗头。在研究仪式时,格尔兹与英国社会人类学的一般态度不同。英国人类学家中研究仪式最有名的如特纳,实在已十分不同于他以前的结构-功能论了。不过,在格尔兹看来,他还是在纠缠仪式如何有益于社会的结构化,而他自己的美国人类学,则不一定有这个追求。所谓“深层的游戏”,含有心理学的意味,而格尔兹想用它来说的,无非是,诸如斗鸡这样的仪式,是“浓缩的形式”(condensed form),本身既是社会的结构,又是社会的形态,二者无法分离,我们不能像英国人类学家特纳那样,硬去区分它的结构如何通过仪式的反结构来重新生成自身。对于社会现象产生如此想象,使格尔兹有可能抱持一个新的信念,认定民族志必须接收诠释学的挑战,将自身当成在不同解释体系之间活动的文本。《深层的游戏:关于巴厘岛斗鸡的记述》本身,构成了一个文本范例。它的描述比以前的民族志而言,相对零乱,但恰是在相对零乱的情况下,这一文本,具备了某种前后连贯的思想线索,具有了更高的思想启发力。民族志的描述,成为“文学化”的文本,它脱离于僵化的教条,本身成为“意义之网”。

格尔兹的“地方性知识”(即我改译的“当地知识”)概念,已在国内人类学界以外的领域里一石激起千层浪,得到了热烈回应。法学研究者运用并翻译了这篇论文,本着刺激中国法学家思想的目的。《地方性知识》(解释人类学续篇)一书中文版出版后,“地方性知识”这个概念更加时髦起来,从法学领域移向政治学领域。国内学者对于格尔兹依据的观察并不了解,不过,大家纷纷想从他的概念存在的问题来提出自己的问题。

国内接受“地方性知识”的方式,存在两点遗憾:其一,人类学行内,对于这个重要概念,实际接

^① 格尔兹. 文化的解释 [M]. 纳日碧力格等译. 上海: 上海人民出版社, 1999.

触得不够，缺乏理解；其二，在这样的情况下，法学、政治学、社会学反倒对它“别有一番滋味在心头”，将它与这些领域关注的普遍主义与相对主义、世界主义与民族主义、自由主义与“新左派”等等问题混合起来研究，延伸出来的论点并非缺乏相关性与启发性，但给我留下“过度诠释”的印象。比如 local knowledge 被翻译成“地方性知识”，接着有不少学者便对“地方”这两个字纠缠不放。实际上 local 既可以指“地方性的”，也可以指广义上的“当地性的”，而它绝对与我们中国观念中的“地方”意思不同。我们说的“地方”，更像 place、locality，而非 local。Local 可以指包括整个“中国文化”在内的、相对于海外的“当地”，其延伸意义包括了韦伯所说的“理想类型”。遗憾的是，我们中有不少人焦急地将这个概念运用于村庄的政治学研究。我不是说不能这么做，无非是说，如果我们这么做，那么，我们必须考虑到我们的概念改造可能需要考虑的问题，比如说，我们中国人以前脱离不了的“孝道”概念。“孝道”这个概念是村子里来的吗？大家确实能在村子里感受到它，知道它与现在政府所要推行的“法”不同，也知道它不同于历史上的“孝道”（特别是儒家的解释），于是，围绕着村庄里感受到的“孝道”，人类学家可以思考“大小传统”的关系问题、传统与现代的关系问题、“中国文化”内在的地区差异问题。这些问题，格尔兹的“地方性知识”概念，无法全部将之包罗在内。

格尔兹的解释人类学，与结构人类学一样，持续影响世界各国的人类学思想。人们在给予它学术定位时，甚至将它与 20 世纪初至结构人类学时代的所有学派区分开来，认为它是“现代人类学”向“后现代人类学”的过渡阶段。格尔兹文笔清新，思想活跃，其“浓厚描述”等概念给人深刻印象，他与哲学、宗教学与文艺学的对话，有着拓展人类学视野的功用。拒绝拘泥于英美式的“实证主义”，格尔兹在人类学中恢复了历史—解释学派的元气，宽容更多的学术文本形式。从这个意义上，说他的解释人类学是一个过渡，是有理由的。

在解释人类学之后，美国的人类学出现了对政治经济学（历史学的法国年鉴派）和马克思主义，如沃尔夫，即主张用历史唯物主义观点来削弱“文化”这个模棱两可的概念在美国人类学当中的支配性。在美国人类学界，理论的“普遍主义”，也有了凌驾于“文化相对主义”情调之上的苗头。受到英国和法国思想的影响，不少美国人类学家将“文化”视作被经济、社会、权力决定的“上层建筑”。然而，我们不能轻易地认为，美国人类学的“文化论”已失去了所有的市场。事实上，1970 年代以来，坚持“文化独立论”的学者，综合了德国历史—解释学与法国结构人类学的不同因素，与“越战”之后成长起来的极端派人类学家之间长期斗争。于是，过去几十年来的美国人类学界，大多数人的确追逐浅薄的学术时尚，对于“口号化”的学术，给予更多重视，而美国人类学的“上层”，则保留着一贯的“美国作风”，对于“文化”给予一如既往的关注。

面对混合的世界

如果我有选择权，那么，我一定会选择以格尔兹那样的现代人类学“修正版”作为自己研究的“初始基础”。那种人类学更自觉地意识到普遍主义科学观的文化界限，且未因此丧失对于人文世界普遍问题的关怀。然而，我不能因此而使自己完全服膺于格尔兹的人类学“版本”。格尔兹那篇关于人类学认识论的论文，表现出了美国人类学最优秀的一面，其最触动我的方面在于：他将偌大的西方也放在“无数个例中的一个例，诸多世界中的一个世界”中考察。他继承了美国人类学现代派的思想，综合了德国社会学理论的文化观，认为，西方思想只有形成这种根本意义上的文化谦逊心，才能有真正的“宏大”。这一观点，确能起到尊重非西方“小小个例”的作用。不过，格尔兹提出此说的目的，还是在于文化理想型的比较，而要进行这一比较，便首先要通过边界的区分，建立清晰的类型。因而，他崇尚的“文化谦逊心”，与其他研究框架一样，服务于作为研究者的他自己对于被研究者的“世界”的把握。更严重的是，为了理性型的建立，格尔兹需预先割断被研究者的“世界”与其他“世界”之间的关系，而使之成为内在一致的“文化”。

格尔兹的《从土著观点出发：论人类学理解的实质》一文的“慈善”，表达于他将西方基于 selfhood（自我）观念的人观放在各种“世界”中比较的努力中，而论文的主要内容，比较了接近于西方的爪哇

岛人的人观、巴厘人的剧场主义人观、摩洛哥人的关系中心主义人观。

比较不是毫无意义，它显然有使人们更清晰认识到文化之间不同的功用。作比较，若说有什么问题，那也不是故意造成的，资料来源于格尔兹在田野生涯中或许是出于偶然才经过的一些地点——爪哇、巴厘、摩洛哥。

然而，在比较中，在跨越不同地点的过程中，格尔兹不可能不犯错误——为了建立为比较所用的“理想型”，他略去了不同“理想型”之间的历史关系。

在其著作《尼加拉》^①一书中，格尔兹开篇便触及了巴厘这个小小世界历史与中国、阿拉伯世界、印度有过的文化接触。可格尔兹的学术宗旨不是研究这些接触中产生的关系，不是研究这些关系带来的影响，不是研究地方世界的混合性，因此，在《尼加拉》中，他用一种具有人类学特征的切割法，将巴厘完全悬挂在一个本来有密切来往的地区性体系之外，使之成为一种理想型。在有关人观的那篇名作中，格尔兹更是如此。在该文中，爪哇、巴厘、摩洛哥、西方，在古代和近代相继发生的文化关系，都被切除了，剩下的只是几种有助于格尔兹比较西方人类学的“重头戏”——人观研究——的素材。

我没有研究格尔兹去的那些地区，可能仅有资格表明，对于这些地区进行跨文化研究，格尔兹抛弃了美国人类学曾拥有过的相对复杂的文化史研究法，在方法上转向英式社会人类学的深度民族志。为了制作民族志，他使自己对于不同文化或不同社会之间频繁接触的历史视而不见，致力于清除文化内部的混杂因素，切断其与外部因素之间关系的工作。但凭着我对“小小世界”研究的经验，我怀疑，格尔兹在做这项贡献巨大的工作时，着力点恰在于清除“乱相”，建立干净的类型，这就可能使他丧失了对于人文世界中混融的内涵之关注。

如何理解我的这个批评？请允许我引用一点自己的田野所得予以说明。

在我开始东南汉人社区的人类学调查之前，不少海外人类学家已来过此地。他们来这个地区，寻找的只有一种东西，就是诸如宗族和“民间宗教”之类的中国本土社会模式和信仰。假如他们看到的是非本土的，就立即被舍弃，因为他们考虑到，那些东西不“代表”中国。尽管来自西方的人类学家不全采纳格尔兹的观点——他们相互之间区分为不同的流派，但对于干净的类型之追求，是他们的共同点。^②我1991年开始在福建溪村调查，就搜集了不少材料，在这种学术规则的引领和约束下，也做过类似的工作。不过，回想起来，要形容我在实地观察到的事物，“乱”这个字可能是最妥当的。

说得明白点，溪村人多数姓陈，他们形成一个人类学家所说的“宗族村”，说他们是“中国儒家文化”的代表，未必算得上太过分。然而，也就是这群多数同姓的人，历史上有过激烈的内在矛盾不说，在象征与仪式上还表现出极其“混乱”的状态。这个村庄若有它的“文化”，那么这个“文化”一定是如巴斯（Frederik Barth）所说的，在当地的不断再创造中。^③它与邻近村庄的差异，表明我们不能将这个村庄简单当作是一个“大文化”的缩影。而在村庄内部进行细致调查，我们能从当地象征与仪式的“组织”中发现，起作用的不是显眼的表现形态，而是具有相当隐秘性的人物及与他们相关的文化创造、表达与传递过程。借用巴斯的话，我们可以将溪村的“文化”理解为“一套人们赖以理解与应对他们自己及他们的所处之地的观念”。^④这个人文世界，所涉范围大大超过了“当地”，自身是一个世界。而与巴斯提供的新几内亚个案不同的是，“当地”人文世界的宏大，除了表现为村庄内部文化创造与再创造方面的动态过程之外，还表现为其宗教的“混杂性”。

溪村大约有四种“宗教”。它的社会组织 and 人际关系的方式可以说是以儒家学说来建构的。关于儒家的学说如何影响了乡村的生活，我们太缺乏研究。我大致认为，自宋儒提出“礼下庶人”之说后，士

① 格尔兹：《尼加拉——19世纪巴厘剧场国家》[M]，赵丙祥译，上海：上海人民出版社，1999。

② 王铭铭：《社会人类学与中国研究》[Q]，桂林：广西师范大学出版社，2005。

③ Frederik Barth, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

④ Ibid., p. 87.

大夫思想对农村的影响就特别大了。也就是在这种 1000 年前才开始的“礼的庶民化”或“庶民的礼仪化”过程中,东南地区出现了大量宗族村。溪村是明初基于一个小小的军户渐渐扩大而成的,这个宗族的扩张过程,有分有合,分房,建立统一的祠堂,时间上基本一致,表现出了古代宗法制度的某种“封建逻辑”。然而,溪村的社会生活中,除了这种儒家式的“封建”外,广受重视的还有村庙庆典。这种庆典,以前被海外人类学家定义为“地方认同”(local identity)的表现,我则认为它是当地公共生活的聚焦点。作为当地公共生活的聚焦点的村庙节庆,把握着的是当地人,仪式程序的安排者却是由村民共同出资聘任的道士。为溪村服务的道士,来自溪流对岸的另一个村,他们的活动半径远比村庄广,涉及几个乡镇。道士是家传的,擅长的是道教科仪仪式,是职业的、专替村民处理村庄仪式的专家。在村庙与道士之间形成一种内外关系,村庙是村民全体共有的,属于“内”,庙的仪式则是外来的道士负责安排的,村庙的神圣空间为村外的道教科仪仪式所笼罩。在溪村,还存在第三种宗教,这就是佛教。溪村所在的地区,佛教不是纯正的,一些地区性的神庙组织,渐渐佛教化,如城隍庙、祖师庙,都有和尚。这些和尚与乡村的祠堂和家户有着密切关系,他们能为祠堂和家户表演亡灵的超度仪式。在溪村,只要跟人的死亡有关的事,都会被归为佛教事务。如果说死亡是人最终“成圣”的唯一途径,那么,将之交给从印度传来的佛教“管理”,是必要的前提。农民成“圣人”(我说的圣人是广义的),其基本层次,是成为后人的祖宗,要成为祖宗,还是先得过佛教仪式这一关,没有经过和尚超度,亡灵的危殆不能免除,只有当亡灵去“西方极乐世界”一趟,回来才会成为祖灵。另外,祠堂重建,也要为没有超度过的所有家族亡灵集体超度。这仪式,也由和尚做。有个老头相信某年命不好了,也叫和尚给自己做“活超度”。佛教的超度仪式,被认为有克服道教推崇的“命”观念的作用。此外,溪村还有第四种宗教,这就是基督教。这种宗教在闽南山区的传播,有相当长的历史了。从这个地区存留下来的教堂来看,民国期间,基督教在这个地区有相当广大的信众。过去二十多年来,这个宗教也重新活跃起来,不少教堂得以重建。溪村人中,只有一位基督教徒,是村支书的母亲,她本来就是信基督教的,嫁到了这个村子里来。人们骂村支书时,都说他的妈是基督徒。显然,基督教在村里很没地位,被认定为“不端正的信仰”,但还是存在的。

上面所说的宗教,被我形容成“外来的”。在当地,“外来的”道教与佛教实际也是在必要时才被动用。我们似乎可以认为,这些“外来的”行为程式,代表一些过去人类学家形容的“文化类型”。在这些“文化类型”呈向外环形辐射的文化地理体系中,溪村是边缘,那些类型有各自的“中心”,都在村子之外。^①不过,这一内外关系的形成,恐非出于“中心”的压力,由内而外的“向心力”,也显然存在。不过,村子有进香仪式,假使这种仪式可以被形容为“朝圣”,那么,这种“朝圣”便可以说融合众多对村庄的宗族而言“异己”的成分。村子集体朝圣的四个目的地(庙宇),有三个被认为是佛教的,包括了清水岩祖师庙(安溪蓬莱,奉祀清水祖师)、东岳寺(安溪县城,奉祀地藏王)、真觉寺(邻近村庄,奉祀观音菩萨)、石壶寺(德化石牛山,奉祀法主公)。这些寺庙本来奉祀的神灵,三个是本土的,后来佛教化了,一个是地区性道教的。

像我上面叙述的溪村,就很像是整个“世界”,其文化特征,富有高度的开放性和综合性,其形成,如同是格尔兹在《尼加拉》绪论中铺陈的那样,缘自各地的文化向“当地”的流入。在这个村子的人文世界中,村民的“土著性”通过日常生活表现得淋漓尽致,他们在一个大变动的国家中的无力感,给人深刻的印象,他们对于外面世界的敌意,更时常表露出来,他们的“性格”,甚至颇接近于 19 世纪传教士乡村研究者笔下的“可怜的中国人”。然而,在当地的公共生活中,也就是这同一群人,其文化胸怀之博大程度,远非我们这些惯于社会科学的类型化工作的人所能想象到的。

许多研究中国的人类学家,秉持民族志传统,将村庄视作一个方法单位,对之作时空隔离,欲求以之为单位,“解剖麻雀”,达到通过小地方认识整体社会的目的。过去半个多世纪以来,对中国市场与所谓“民间宗教”的研究,已充分表明这种切断村庄实际存在的内外关系的做法,遮蔽了中国社会的复杂

^① 威斯勒. 人与文化 [M]. 钱岗南、傅志强译. 北京: 商务印书馆, 2004. 102~117.



内涵。然而，村庄依旧给中国人类学家许多幻想，使人以为它能“影射”整个中国。“影射”固然有其理由，但研究者若不能看到村庄在与外界的长期互动中成为一个复合体，那么，“影射”就是空洞的，其实质为：将村庄当作一个孤立却代表一切的类别。

人类学到底应研究他们的日常生活体现出来的“集体性格”和人的观念，还是应研究他们与外面的人文世界的联系？“两者都要做！”这是人类学前辈们告诉我们的。可为什么人类学家一旦到了这样的“小小的世界”中，就非得抓住“当地特色”不放？我以为，原因在于我们已习惯于像格尔兹那样，寻找干净的类型。为了揭示这种干净的类型研究法的错误，我写过《溪村家族》^①一书，侧重指出这个村庄在近代化的进程中，祠堂、村庙这些空间，如何需与新建的学校、村行政楼并存、混合。而我同时感到有必要将这样的村庄，与更长远的历史结合研究。比如，这个村庄的宗族制度之由来如何理解？它的道教的区域性如何？它的佛教与中外交通史之间的关系如何？基督教的“中国史”如何？

人类学界并非不存在注重文化之间关系研究的人。我上面这些思考，并非独创，而是受到了萨林斯的启发。三十多年来，萨林斯致力赋予结构的理论文化的动态，赋予文化的动态结构的解释。^②他认为，将历史视作文化，也就是在将文化视作历史。为了促成一种人类学的新综合，萨林斯将结构人类学的内外、上下之分放在历史过程中考察。他选择文化接触事件作为反映历史过程的“结构性事件”，着力于展现对于内外、上下关系有不同制度性定义的文化之间产生相互关系。他的研究，主要是针对西方资本主义文化与“土著文化”之间的近代关系，但他从中得出的解释，也有助于我们理解其他时段。萨林斯继承了从葛兰言到列维-斯特劳斯结构人类学的“关系”和“结盟”（alliance）理论，由此告诫我们，人类学研究的使命，不在于求取地理空间意义上的“与世隔绝”的单位（如村庄），而在于追问流行于不同的地理单位中的宇宙观在相互碰撞的过程中如何保持自身的“不同”。从深层看，萨林斯与格尔兹的认识姿态是一致的——他们都主张，人类学家应当将自身的世界当作众多世界中的一个，而不应以自身的世界观来解释世界所有民族的世界观。将萨林斯诠释的“结构”，与格尔兹的“理想型”相比较，我们也能发现，二者之间也有相同点——二者都主张，文化的意义在于其自身。不过，萨林斯不同于格尔兹的一点是，他的“结构”，指的是一个文化对于整个世界的看法，其中主要包含这个文化定义的世界万物（包括人文世界）的内外、上下关系；而格尔兹的“类型”，虽则也有这些因素，却不强调所有类型的文化都是对于世界万物的看法。格尔兹将注意力集中于考察“人的世界”，局限于从“社会的内部”发现问题。相比而言，萨林斯所做的研究，则使人类学有可能形成一种关照等级的内外合一的研究法。

若要深入理解萨林斯与格尔兹的观念差异，最好的办法是比较前者大量关于王者来自社会之外的看法与后者在《尼加拉》一书中描绘的发自社会之内的王的模式。二者之间的差异恰在于：萨林斯认为，文化是内外、上下合一的，而非内在一致的，在文化的观念体系与制度安排中，外在于社会的力量，被定义为“高等”的；格尔兹的理论则缺乏这一对文化复杂性的思考。

假使可以将萨林斯的思想形容成“他者为上”的文化论，则这一理论对于我们理解从溪村引申出来的问题，是有帮助的。尽管溪村人也有自我中心主义的看法，但其仪式的观念和制度，展现出社会空间的“内小外大”逻辑。地方化的宗族，不过是历史上更大空间范围的宗族模式的地方实践；此外的道士、和尚、基督徒代表的世界，虽则可能被“内部人”贬低，但也被承认代表力量更大的文明体系。古今对于这个村庄实施间接或直接统治的政权，都未曾“内发”于溪村，却自外而内，在该地占据显要位

① 王铭铭：《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》[M]，贵阳：贵州人民出版社，2004。

② 萨林斯历史人类学的主要论著有：Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure of the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981; *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1985; *How “Natives” Think about Captain Cook, for Example*, University of Chicago Press, Chicago, 1995; *Culture in Practice*, Zone Books, New York, 2000.

置。说溪村人“抗拒”这些外来力量是不够的，因为，仔细观察他们的仪式会发现，在当地的仪式制度中有一项规定，即在大型祭祀活动中扮演带头角色的人，必须是退休或现任干部。人的分类的上下关系，与地理单位的大小关系，相互结合。如果说，外即是他者，那么，在溪村，也存在“他者为上”的世界观。那里的进香，就是这种世界观的表现，进香将这个村子“往上粘”。为什么要进香？那是因为村子里的神灵若没有定期到大寺庙里“作客”，就会渐渐失去“灵验”，而“灵验”一词在当地被翻译成“圣”，意思大抵是说，“凡圣者，都有灵验”。这种赋予巫术之力以道德之力的看法，使我们看到，在所谓“中国民间文化”中，异己成分一直是占有显要位子。

溪村在宗教和文化上的复合性特征，不是一个孤立现象，而与这个村子所处的东南沿海区域息息相关。这个区域自三国至唐，迎来大量南来移民，在唐宋之间经海洋与“诸番”形成密切的商业与宗教关系，经陆路与王朝内部其他地区密切交往，到元、明、清，不同朝代对其海洋关系有不同的政策，但向来未曾彻底终结过这一关系。如果说溪村构成什么“缩影”，能“影射”什么，那么，这首先是东南沿海区域长期的内外、上下关系。而在东南沿海区域的关系体系，又可谓是中国这个“天下”的“缩影”。

可以从上面所说延伸出一种对于地方“内部世界”所含有的“内外混杂”现象的认识及这种“内外混杂”现象在人文地理上的反映。至少在中国，这种认识方式可以在大小不同的空间范围内运用。比如，研究以城市为中心的区域，不能不关注以“围城”为分界的“内部世界”与“外部世界”；即使我们只关注城市的“内部世界”，也不能不看到，内外因素的“混合”，恰是城市的特征。又如，研究所谓“民族”，也不能不看到被识别为“民族”的人群之认同，正是在内外的互动关系中生成的。再如，研究中国的历史人类学，应关注从长城到卫所这些分界线内外的关系以及“中国内部”长期存在着的“夷夏文化综合体”。

格尔兹《从土著观点出发》一文，依据的素材，乃为不同文化中关于“己”的不同看法。其实，世界上不同文化，还各自有关于“他/它”的不同看法，并且，应指出，“己”与“他/它”各自的意义，必定是在相互关系中产生的。将眼光局限于“己”，格尔兹造就了作为内在一致的群体的“土著”，再将这些“土著”的小人群当作与偌大的“西方文化”对等的理想型，这确实太尊重“土著”了！不过，也是在太尊重“土著”的理想型之世界意义之同时，格尔兹将各“土著”人群的世界想象贬低为“当地知识”，而未能看到，再小的地方中人们的经验与心态，都远远超出“当地”这个范围。

萨林斯于1988年发表 *Cosmologies of Capitalism*^①（资本主义宇宙观）这篇文章，为我们呈现了如何看待“土著”与西方接触过程中的自我和他者关系的方法。文中，萨林斯隐晦地声称，力量弱小的民族当接触到西方文化时，会把这个外来的他者当成自己的神来看待；力量本来远远超过西方的文化当接触到西方文化时，则更多地会把外来的他者当成和魔鬼同类的东西。无论怎么说，要认识人类学的历史研究，先要认识历史中对于“土著”而言的内外关系及“土著”对于内外关系的看法。他集中探讨的事例，主要关于夏威夷土著人，这些人群中，存在一种将陌生人当作王者的观点。这种观点，在古代中国，也是存在的。我们的世界观中，从西王母到佛陀，再到马克思，不都有“陌生人王”的影子吗？即使是我们考察另一类的他者——魔鬼，也应看到，把陌生人当魔鬼，可能出自于一个特殊年代的一种矛盾心态。一方面，中国国家大，做它的皇帝甚为恐怖，另一方面，自我尊大也时常会落入“黔驴技穷”的地步，于是诉诸种种排外的灵魂分类学，将人类分为神、鬼、祖先。过去海外中国史学中，常存在一种简单的看法，比如，有人可能将天主教的传入当作中国之他者出现的“创世纪”。持这些简单看法的海外汉学家未能看到，非中国因素，向来是中国的“自我形象”的一部分。人类学界，向来有将中国人的信仰世界划分为神、鬼、祖先三类的做法，同行之间围绕这个分类，产生分歧，如有的认为，这三类“农民信仰”的广泛存在，表明中国有一个统一的文化，又如有的认为，无论是神，还是鬼或祖先，都

① Marshall Sahlins, "Cosmologies of capitalism: The trans-pacific sector of the 'world system'", in *Proceedings of the British Academy*, lxxiv, 1988, pp. 1~51.

在从不同的角度定义不同的地方，所以可以说，中国文化是由不同的地方构成的文化差异体。^① 鬼和神从外部，祖先从内部，对于中国人的社会世界进行了双重定义，这本来已表明，内外合一的研究法，是中国研究必须采纳的，可汉学人类学家因此进行无谓的争辩。由于没有特别关注内外合一的研究法，汉学人类学家也时常忘记“鬼”这个概念，既有上古时期的根源，又有与外来的佛教的密切关系。这个代指外在灵魂的字，如何在历史中渐渐与佛教的地狱世界联系起来？又如何在得到联系之后重新传入汉人社会中？要解决这个问题，内外关系的历史，是必需的。

人类学家在过去被人类学家定义为“土著”的民族中必定能发现，众多的他者观念广泛存在。过去数十年来，人类学家自以为只有人类学才有他者观念，其实不然，被研究者也具有这种观念。比如，在中国历史上，除了存在儒家式的自我定义之外，道学、玄学则更重视作为人、物、神混杂体的他者。到了汉唐时期，在中国已出现以佛国为真正理想的道德王国的思想，这种思想到玄奘时代，还明显存在。不应否认，帝制时代的中国之异域认识，包含着许多与近代西方的异域认识一样的德性问题。比如，古代中国人在将印度浪漫化为“西方极乐世界”时，可能已把“印度”跟“月”之间的关系拉得太近，最终将印度当作是无白天黑夜之分的死亡之城。死亡之城也就是神圣之城，所谓“西方极乐世界”也就是这个意思。不过，在对印度作这样的认识和想象时，我们的祖先是否忘记了印度也是一个活生生的国度？玄奘之类的人物之建树，包含了将印度“浪漫化”的因素，也包含了将活生生的印度带到中国来的因素。玄奘所著《大唐西域记》^② 有不少民族志信息，其详实程度，可与《努尔人》等现代人类学经典比肩。说到印度，玄奘说到当地的观念、生态时间和社会时间，它的度量衡与中国的有什么不同，它的季节是什么样的，人们之间怎么称谓，他们穿什么服装，吃什么东西，文字是什么样的。特别是在论述印度教育时，他指出他们的教育很完备，人们到30岁才成才。关于“种性”，玄奘也给予精确的论述，其定义，与人类学界一千多年后的论述一样准确。他还描绘了印度的洁净观、刑法、“孝道”、物产等等。玄奘的《大唐西域记》之所以有对印度活生生世界的细致描述，恐怕因为这书是玄奘应唐太宗之要求而写。当年他西游印度，没有获得国家许可，回来后，唐太宗要他干什么，他只能乖乖地干什么了。可以想见，对玄奘而言，书写的最好宗旨是成就慈善，而与其让唐太宗这样一个征服者对世界全然无知，还不如让他有所了解。他接受了太宗的命令，把他所经历之地的地理、文化、物产加以描绘。这一点是否证明玄奘是“中华帝国主义”下的“人类学叙事”？兴许有这因素。玄奘这本书里面最精到的，可能就是他的描述与今日美国电子战术中的GPS相近的东西。《大唐西域记》有一大半信息如同GPS的定位，对所历之国的地理、风物、宗教、人情的描述，深入细致。

对于玄奘的论述之德性进行再诠释，不是这里的要点。我拟在此指出，中国之佛教，融汇了异域与本土的他者世界，其特质一方面是佛教的“非当地性”，另一方面却又是这种“非当地性的当地化”（佛教不能不算是中国文化的一部分）。既然如此，那么，注重“土著观点”的人类学家如何处理这类“土著化的非土著知识”？

历史与思想

为什么人类学家要在他们的“研究对象”面前表现得如此“儒雅”？作为“文化科学家”的马凌诺斯基提供了一种解释：温、良、恭、俭、让不过是作为科学家的民族志作者（或人类学家）为了“科学认识”的目的而暂时采取的策略。看到马凌诺斯基的伪善，格尔兹试图直接切入“为人之道”这个主题。比较西方及三种非西方的人观，格尔兹为我们指出，以“自我”为中心，将“自我”与外在于“自我”的“他人”截然二分的人观，只是众多类型的人观中的一类；在不少文化中，有将自我与他人理解

① 王铭铭：《社会人类学与中国研究》[Q]，桂林：广西师范大学出版社，2005，149~185。

② 季羡林：《玄奘与《大唐西域记》》[A]，大唐西域记校注（上卷）[M]，北京：中华书局，1985，1~138。

为剧场式的演员与观众的看法，也有把人与他人之间的关系看作是人的本质的看法。格尔兹指出这个文化差异，为的是表明，近代西方的“个体主义”，不能解释人类的所有生活可能性。

马凌诺斯基与格尔兹各自缔造了自己的人类学类型，学习人类学，对于这些类型的由来、特征、问题、去向，都应作更深入的把握。在不同的认识姿态和方法类型面前，人类学的学习者不可以轻言“取舍”，而我们最不应舍弃的，是解释人类学关于“土著观点”的主张。我们不应认为，格尔兹提出的比较方法毫无意义。然而，我们是否必须如他那样，为了避免普遍主义的错误，而卸去了自己对于所作出的解释承担着的责任？格尔兹在“相对化”西方时没有忘记一个事实，即，无论是“个体主义”，还是“剧场主义”或“关系主义”，都是对人与他人之间关系的“当地解释”（这类解释可谓是中国所说的“为人之道”）。不过，在免除了自己的道德责任时，格尔兹似乎没有能够“浓描”一个重要的事实：以割裂自我与他者的本体论为出发点进入多元的人文世界，表面上是在对自身文明加以相对化，实质上还是以西方为出发点。无疑，在任何文明体系中书写，都应现实地面对这个文明体系中的“读者”习惯的概念，人类学家所能做的，不过是借助于他者的“常识”来稍稍“相对化”这些“常识”，因而，我们不能对格尔兹提出过高的道德要求。然而，这一“体察”，不能让我们彻底免去我们对格尔兹的高论所作的质疑。尽管格尔兹采取的认识姿态已成就了他对西式的“自我观”与非西式的“人观”的比较，但没有将他推向另一个层次：“为人之道”，都是世界想象（宇宙观）、道德及本体论的综合型（这三类话语、叙事及展现之区分，为的是更高地把握它们在“当地”的综合）。我一直认为，这三类东西的综合，为不同的“当地”造就了各自的道德世界（这个意义上的道德世界，固然不是一元的）。我以为，人类学研究，不是去简单追寻不同于自己且相互不同的文化模式，而是寻找不同的模式的当地综合方式。进行现实的人类学研究，基于差异与区分而确立的理想型概念，显然是不充分的；人类学研究者尚需对这“三位一体”的文化基础加以宇宙观的结构分析及社会观的道德分析，并在方法论上形成一种基于“当地的广泛综合”。

田野（包括文献研究在内的田野）中的人类学家，不是不可能超越“当地性”的。如萨林斯那样，在“当地性”（“土著宇宙论”）中寻找“当地”与“非当地”的历史结合点，是在保留“当地”中超越“当地”的一种可能。萨林斯致力于完善那套方法，激励我们探知当地世界思想中“他者为上”的观念，这对于我们避免人类学家为了自身认识需要而对非西方世界进行类型分割，有不可多得的价值。他的作品表明，要实现真正的认识论世界主义，承认“当地性”的“世界性”，是最为重要的。

然而，人类学家何以实现格尔兹所表露的“重新教给我们已经被排斥了的、逃亡了的真理”这个理想？格尔兹的解释人类学，局限于将任何“文化”当作是内在一致的整体，在政治伦理学上，这种整齐划一的论调，最终只能使诠释派崇尚方法论的“平民主义”，从而回避知识和能力的等级性问题。要实现他的理想，对于他指向的通向这个理想的道路，需要重新思考。

在这方面，巴斯所做的工作，需要引起更多的关注。如巴斯所言，现代人类学认识论存在两个核心问题：其一，为了获得资料，人类学家到底该与被研究的“当地社会”形成何种关系？进行多大程度的参与和互动？其二，现实上，人类学这种知识的内部，是以切近“真相”的程度划分等级的，那么，这种知识的等级与被研究的社会中另外一种知识的等级如何贯通？巴斯认为，研究者的知识与被研究者的知识之间在逻辑上是相通的。人类学家不能因为为了自身认识的需要，而忘记一个事实：在广大的被西方人类学家研究的非西方，也存在着“试图把握真实世界”的思考者，^① 这些思考者与他们继承和创造的知识之间的关系，无论在逻辑上，还是在实践上，都如同是人类学家与人类学之间的关系。要贴近这一关系，人类学家有待在认识姿态上有所改变：

人类学家的强项，是借助来自我们研究的其他传统文化的观念，对我们自己的类别进行超越——然而，在做此工作的过程中，我们接着却常倾向于通过抽象化，将这些观念融合到我们既已确立的人类学中。通过赋予其他文化中观念深嵌于其中的实践场合的一体性，我们可以拓展视野。^②

① Frederik Barth, *Cosmologies in the Making*, p. 87~88.

② Ibid., p. 86.

所谓“实践场合的一体性”是什么？巴斯提供的思路，与利奇在其《上缅甸诸政治体制》一书中提供的，有相通之处——二者都重视一个包含不同类型或“亚传统”（巴斯的定义）的区域内部行动者的选择如何影响文化差异的形成。如果说利奇更重视平权、等级、国家形态在一个广大地区的并存、相互替代及“当地权威”的选择，那么，也就可以说，巴斯更重视“当地思考者”的作用，更侧重于为我们呈现平行存在的传统宇宙观创造的过程。在巴斯看来，所谓“实践场合的一体性”，就是在一个区域中，不同的“当地思考者”与他们创造的不同观念之间的互动关系体系。巴斯在贯通人类学家与人类学、被研究者与他们的“传统”方面所作的努力，将人类学推向了一个新的高度。而如果巴斯定义的“实践场合的一体性”存在，那么，它必定无异于前文所述的“当地的广泛综合”——当地实践—思考者在一个相互关联的区域体系中综摄他们的世界内外的不同“文化”，从而造就的一种“具有当地性”的“亚传统”。

从事民族志研究的人类学者，面对着这种“当地的广泛综合”的挑战。利奇与巴斯分别提出的研究区域内部权威人物的历史创造力，区域内部当地思考者在“亚传统”缔造中的作用等观点，这些都值得我们进行更多的运用与检验，它们对于我们从经验上把握“当地性”的内在差异与动态，至为关键。

固然，这并不意味着我们应停留于这些观点提供的线索上。利奇在先，巴斯在后，致力于为现代人类学的结构方法增添人物个体的能动性因素，二者的努力，成效显著。但他们“矫枉过正”，在强调个体的能动性时，未能解释一个重要现象：人物再大，也有感到“不得已”的时候。怎样认识这种“不得已”的感觉？人能创造，但必定是在一个限定条件下创造。人确有选择与创造观念形态与传统的能力，但他们不能无端地选择与创造，而只能在历史存在的或现成的资源中选择或综合。这些历史存在的或现成的所谓“资源”，通常构成一个覆盖着“当地”的更大混合型观念体系。这一观念体系是一种社会性的约束，或者说，是一种世界观和人观综合而成的“道德世界”，它的存在，制约着行动者的选择与思考，自身通常转化为一种“命运”的无奈感。那么，人如何通过当地的“命运”观念，接纳天地人神等各种非人势力的影响？它们如何在共同参与当地的历史叙事中，参与造就一个道德话语？人如何运用各种历史资源，定义主体的福利与痛苦？这些问题是人类学研究必须关注的。

形形色色的算命术有丰富的宇宙观内涵，这种宇宙观建立于对宇宙的时间性与个体的时间性之间关系的价值判断上。比如，就中国而论，所谓“吉凶”，就是指人在某个时刻遭遇宇宙间物物关系之特性的影响，而须对自身的行动加以掌控，避免“得罪”天。这种将人置身于一个宇宙的物物关系状态之中的观点，需要得到人类学家的更多关注。固然，“命”的观念，不是脱离历史叙事与道德话语而单独存在的。^①在我研究的闽台汉人地区，典范的例子是签诗这种文类。人到庙里去抽签，抽出一个号码，去专职“诠释者”那里换成一张写有诗句的纸条，诗句的内容多为历史故事，历史故事里的人物在历史中发生某种事件，这个事件被解释为对于人把握自己的运气有启迪的“符号策略”。签诗里的历史叙事，也在剧场里被不断重演。演戏，使历史叙事隐藏的意义得到普及，使人更清晰地看到戏如何可以梦人生，也使历史叙事隐含的意义与人的道德判断更紧密地联系起来，成为人“该做什么，不该做什么”的“教科书”。这就触及到了主体论了。所谓“主体论”，就是指人如何定义自身。格尔兹等人类学家用人观来替代主体论，主要是为了表明个体的社会性。这种社会的观点是一定不充分的，因而，在社会的定义，若无法与个体的福利紧密相关，其传承，必定很困难。

把世界想象、历史叙事中的德性及与本体论相结合的“当地的广泛综合”当作人类学研究的焦点，与我自己研究的“当地”有一定关系。这一对欧美现代人类学“他者”概念的坚持，与对于中国古代异域志的领悟相一致。我认为，人类学家要如格尔兹所说的那样，“在他人当中看我们自己，特别是把我们自己的生活方式当成是和其他人的生活方式在一块的当中一种而已来看待是比前面说的困难，把我们的文化当成是无数个例中的一个例，诸多世界中的一个世界。”我同时也认为，为了造就人类学的真正“思想的宏大”，“避免一种自我吹嘘，或者是一种虚假的宽容”，格尔兹从“自我”观念引申出来的研究是不充分的。“自我吹嘘”与“虚假的宽容”，都缘于“自我的关注”，而无论是中国的“田野”，还是其他地方的田野，都告诉我们，人无法不生活于一个自我与他者的密切关系中——尽管不同文化对于自我与他者有不同的定义。从西方的“自我”迈向一种更普遍的“人观”，格尔兹也是在贴近自我与他

^① 王铭铭：《命与历史》[J]，读书，2007，（5）。

者的密切关系。遗憾的是,局限于不同文化中的自我观念之探索,他未能更深刻地启发我们如何解释只有与他者不相割裂的人观才是具有普遍解释力的。小到个体的被研究者,大到国家,这一关系都是基本的,它的构成和表达方式不同,固然是重要课题,但这一关系的“基本性”,更加重要。任何群体,任何人,都关注人与非人力量之间的关系,人与过去的人之间的关系,人自身福利的问题,而这三方面,在生活中是相互交叉混合的,分类,不过是为了研究之便而进行的。比如,人自身福利的问题这条,就时常与人与非人力量之间的关系这条难以区分,而人与过去的人之间的关系这条,就更难以脱离世界想象与本体论的干系了。只有获得这种认识,人类学的真正的“思想的宏大”,才可能实现。

[收稿日期] 2008-10-15

[作者简介] 王铭铭(1963~),男,北京大学社会学系教授、博士生导师,中央民族大学民族学人类学理论与方法研究中心特聘教授。北京 100871

“Ethnography” in Paradigm Shift: the Case of “Ethnography of Chinese Folk Culture”

Mashiba Nishimura

Abstract: Since 1950s, the circles of China Folklore and Folk Art have had several debates on field work. The latest advance on the matter was discussed in the Forum “Academic Investigation of Theories and Practice of Ethnography” that was held in Beijing, December 2006. The moderator of that event, Tieliang Liu, introduced us to the first results of investigations through the work “Ethnography of Chinese Folk Culture”, in which we can find an answer to the issue that the Chinese Folklore and Folk Art Academic circle is most concerned about these days: “How should our investigation yield an ethnography that is expected by Folklore and Folk Art?”. In this paper, the concepts (“symbol of culture”) and writing mode (“symbol of cultural guide”) of “Ethnography of Chinese Folk Culture” are criticized, bringing out to light a new range of possibilities that those concepts might contain, in order to promote the development of the discussions on field work of contemporary Chinese Folklore and Folk Art.

Key words: “Ethnography of Chinese Folk Culture”; Symbol of Culture; Ethnography; Field Work

(*P. 157)

The Oral Formula of Mawuge and Gadoumei

Liu Qiuzhi

Abstract: Using Oral—Formulaic Theory, the author analyzed the oral formula of Hui narrative poem Mawuge and Gadoumei from two aspects: rhetoric and verse, and pointed out that oral formula is both a institution of folk people to orally express themselves in spoken language and a patterned way for oral tradition to narrate and express emotions referring to folk custom linguistics.

Key words: Mawuge and Gadoumei; Formula; Rhetoric; Verse

(*P. 168)