

谈人类学的历史基础与人文价值（上）

王铭铭

（北京大学 社会学人类学研究所，北京 100872）

中图分类号： 文献标识码：A 文章编号：1004-941(2008)02-0100-09

“人类学”这三个字，是西文“anthropology”一词的中文翻译；“人类学”这个“汉字结合体”是一个新创的符号，指代一门西学。以中文书写人类学，等于用一种语言去说另一种语言里的事，其实质为跨文化的“翻译”。“翻译”身后已留下长长的背影，背影便是历史，历史有复杂性，如显现于“西学东渐”的种种论说中的那样。对西学“中国化”展开历史的再解释，能使我们更进一步地贴近学科的本质，也能使我们意识到，西学教科书的中国作者所能做的，充其量不过是视己身为“试验品”，试着展开“置身于历史中的文化翻译”。不能不意识到，为了“授业”，我们通常因科学的自负而深陷于某种泥潭中。为了用所谓“科学语言”来营造学术威严，我们想尽办法，企图使人以为所介绍的是“真理”。我们往往在“刻舟求剑”中丢失学科的历史，制造出某种接近于“客观实在”的东西。将焦点集中于学科的名词解释、理论梳理、方法陈述等方面，我们一面承受历史的压力，一面对它轻描淡写。我们所做的工作，充斥着内在矛盾。

我写过《人类学是什么？》^[1]之类的入门书，写书没有驱除我的疑惑：到底我应以兴许已使人痛恨的僵化框套来“套”人类学，还是应致力于揭示这门学科的历史性？几年过去了，疑云未消。

有人说，人有双脚，可以一脚踩这一只船，另一脚踩另一只船。可这话实属讽刺。一如古人早已指

出的，“双脚踩双船”，非但与“一箭双雕”无关，且还是危险之事。比较“安全”的办法，是择其一而居之。可那样做真就“安全”了吗？不然。“攻其一点，不及其余”，或专论“其余”，而没有任何一点是自己“攻”出来的，两者都是最安全却也最无味道的……我徘徊，我怀疑，但徘徊和怀疑，都没有阻止我的抉择。我还是坚持走一条“危险之路”，“双脚踩双船”，既要从学科自身出发，陈述其学理，又要反复以己身为“试验品”来检验“置身于历史中的翻译”之说，由此引申出一己之见，以表明要真正把握一门学科，不能急于给学科下定义，不能急于编写各种“关键词”，而要通过认识它的来龙去脉来认识一代代人类学家投身于其中的理由。

人类学

开头不妨还是先说“名词解释”。“人类学”，即“anthropology”，由希腊文的“人”字（anthropos）与“学”（logos）字结合而成，所指就是“人的科学”。不消说，“人”的所指，就是包括我在内的“我们自己”这些有别于动物的动物；而“logos”（逻各斯）表示的是“science”（科学）。先不说“人类”这种似乎显而易见的现象，就说“学”。从哲学的“学”到科学的“学”，是西方知识近代化转变的成果，这个转变给人一种印象：到了“科学”时代，知识会因有了清晰的学科之分而变得相对易于深入把握。假如历史真的如此演绎，那么，我恐怕只好说，人类学这门学问

收稿日期：2008-02-20

作者简介：王铭铭（1964—），男，教授，博士生导师，现主要研究方向为社会人类学。

王铭铭（1962—），福建泉州人……，现任北京大学教授、中央民族大学特聘教授，著有《社会人类学与中国研究》（1997）、《村落视野中的文化与权力》（1998）、《逝去的繁荣》（1999）、《王铭铭自选集》（2000）、《人类学是什么？》（2002）、《草根卡里斯玛》（2002合著）、《走在乡土上》（2003-2006）、《溪村家族》（2004）、《西学“中国化”的历史困境》（2005）等学术论著及《漂泊的洞察》（2003）、《无处非中》（2003）、《心与物游》（2006）、《经验与心态》等学术思想随笔。

有幸或不幸地属于“科学”中的一个不大不小的例外。

人类学是什么？一提“人类学”，我们的眼前浮现出了种种相关形象——用放大镜费力端详一块化石（通常是猿人头盖骨或牙齿化石）的老学究，在神话堆里漫游的哲人，身着探险家制服（有点像军服）“东一榔头西一棒子”的考古学家，坐在摇椅上玄想关于人的宗教本性的哲人，穿越于丛林、山地、雪山、草原、农田之间，亲近于自然的过客，总是不着边际地过问最平凡不过的生活的“好事者”……

人类学确与这种种形象所代表的种种求知方式有关。

1881年已写出《人类学》一书的大师泰勒（Edward B. Tylor 1832—1917）说：“人类科学的各部门是极为多样的，扩展开来可分为躯体与灵魂，语言和音乐，火的取得与道德”^[2]。后来，写教科书的人类学家也“附和”说，人类学研究人的文化和他的身体，并因此分为文化人类学（cultural anthropology）和体质人类学（physical anthropology）。在“文化人类学”与“体质人类学”之下，又分为名目繁多的分支。文化人类学下面一般包括考古、语言、社会、文化的专门领域，后来生态、环境、城市、医疗、心理等领域渐渐涌现，而体质人类学则又大抵分为化石、动物学、人种、解剖学、基因的研究。翻开1910年英国探险家与人类学家哈登（Alfred C. Haddon 1855—1940）所著《人类学史》^[3]，我们看到，体质人类学、古代人类的发现、比较心理学、人类的分类与分布、民族学、考古发现的历史、工艺学、宗教社会学、语言学、文化分类与环境等等知识门类，被融为一体，成为“人类学”的分支领域。造就这样一种可谓是“大人类学”的东西，是19世纪后50年至20世纪初期欧美人类学家共同拥有的雄心。后来，欧洲人类学的研究范围内涵缩小，而“大人类学”则在美国教育体系中得到保留。在“大人类学”体系里，诸如化石、神话、探险、考古、宗教与巫术、野外生活等等，都有与之相对应的一套套学术说法。

欧美人类学不同风格之形成，尚待解析；而我们已面对一个疑惑：人类学汇聚的知识，既从如此众多的渠道涌来，则人类学家所涉足之范围，便因之宽泛得不易勘定。为什么古人的化石、神话、考古、宗教、日常生活的研究可以叫做“人类学”？这本身更不好理喻。加之，人类学家用以把握其具体研究内容的理路似过于芜杂，比如，此人类学家说，人类学是对个别社会的素描，彼人类学家说，人类学的追求在于从广泛的跨文化比较中获得具有普遍意义的认

识，人类学家说东道西，常导致迷雾重生的“乱象”。

在人类学界，即使已成专家，对其学科到底为何存有这样或那样似是而非的印象，似乎以为正常。特别是在我们中国，专家们之所以是专家，好像是由于他们对于这门学科边界，向来没有存在过一致意见。这个现象既有浅层次的解释——兴许专家不一定很“专”，也有深层次的解释——叫同一名称的学科，在不同国家却有风马牛不相及的不同定义。

先说中国。20世纪80年代初期，中国学术刚从百般破坏中走出来，百废待兴。一些高校里致力于重建这门学科的老师教导学生说，若要重建这门学科，就要仿照国外的情况，而所谓“国外”，当时主要是指以上所说的“大人类学”及其在当今美国的“遗存”。在重新引进人类学时，老师们面对一些问题。美国人类学依旧如19世纪的西方人类学，是个宏大的体系，但国内这门学科却因已“四分五裂”，而难以作为整体立足于学林。记得老师们一提人类学包括体质、考古、语言、民族，便迅即遭到同行们的质疑：“这些能不能被你们包进去？”于是，老师们反复写一些文章来澄清学科之间的关系与区别，浪费了不少光阴。当时中国人类学家面对的难题，今日尚存。今日，人们似乎不再过分质疑人类学存在的合理性了，但搜索一下带“人类学”三个字的学术期刊，你能发现，叫《人类学学报》的杂志，还是科学院古脊椎动物与古人类研究所办的；刊登的文章，大多数属于体质人类学的范围。你去图书馆查阅人类学的书籍，会发现，它们有些放在社会学或民族学边上，有些居然与动物学与植物学并列。你若是问一位知情的专家，要了解人类学这门学科，可看的学术杂志有哪些？那他肯定会举出些例子，这些例子，则尽与“人类学”这三个字无关。不少人类学研究者的科研成果，如果不是发表在综合性的学术杂志（如各大学学报），便是发表在《民族研究》、《社会学研究》这样的非人类学杂志上。这到底是怎么回事？兴许历史就是解释。1949年前，中国学者理解的人类学，确与我的老师们所理解的“大人类学”相像。到20世纪50年代，因政治原因，人文社会科学进行学科重组，人类学一部分进了民族研究，一部分进入生物学，一部分进了语言学，再到20世纪80年代学科重建之时，这门学科又有一部分进到社会学里去了……这历史，令那些致力于学科重建的老师们感到无比郁闷。

对学科存在的这种中外“不接轨”现象，我感到的“怨气”反倒少些；之所以如此，是因为对人类学接触愈多，我愈加能明了，国外这门学科的定义，与

国内一样混乱。美国式的“大人类学”，在英国子虚乌有。英国除了伦敦大学大学院（UCL）比较有“大人类学”的野心之外，其他四、五十个人类学系，都自称拥有“社会人类学家”（social anthropologists）。这些学者对于体质人类学漠不关心，还时常讥讽这类研究，说它们不三不四。法国人类学过去长期叫“民族学”（ethnologie），德国与人类学研究接近的东西也长期叫“民族学”。令人困惑的还有，在西欧各国内部，不同时代学者对于同一门学科定义如此不同。比如，20世纪初，法国人类学曾以“民族学”为名，为社会学年鉴派学者提供比较社会学的素材；到50年代，随着结构主义的兴起，这门学科才模仿英国改称“社会人类学”，内涵上转为对意识与无意识深层思维结构之分析。加之人类学下属分支的领军人物一旦成为“大师”，则也可能将局部的研究推向普遍化，使局部成为学科的象征，“人类学”这三个字代表的东西，就愈加捉摸不透了^①。

人类学到底是什么？兴许也是带着与我们一样深重的焦虑，哈登企图给人一个更为清晰的印象。他在其《人类学史》的“导论”中说，人类学经历了以下三个阶段的“科学进步”：首先，[人类学]是一堆杂乱的事实或猜想，是历史学家、冒险家、传教士的遗物，它乃是各种认真程度不同的业余学问家所喜欢涉猎的地方。其次，我们看到从混乱中产生了秩序，在此基础上建立了许多建筑物，但却有着不稳定性和不完整性。最后，它们为一座具有坚固结构的连贯整体所取代^[31]。

哈登所言固然不是要骗人。到20世纪初期，人类学这门“科学”，确实有从“杂乱的事实或猜想”中解脱出来的趋向，它至少已形成了某种学科“秩序”，俨然成为一部巨大的认识机器。不过，他对于学科可能有过于乐观的一面——或者说，他说这话，可能主要是在表达他自己的雄心——将古今种种与人类学相近的知识视作人类学知识机器的零部件。把人类学视作是一部巨大的认识机器，赋予这门学科“超大的兼容力”，已被后世看成是不合时宜的。历史使人郁闷。如果哈登还在世，他肯定会悲凉地发现，时至21世纪的今天，知识的进化与他个人的雄心，都尚未实现。生活于不同国家和地区的人类学家对人类学的定义依旧五花八门，即使某些学者共享一种定义，这个定义下给出的分支却也必定因人而异。加之，人类学家相互之间辩论得喋喋不休，

对人类学研究的宗旨莫衷一是，这就使我们更难理解他们研究的究竟为何。

耗了不少年头学习和研究人类学，对于这门稍显古怪的学科，我有态度上的矛盾。一方面，我心想，我所从事的这门学科，可不就是个时下多得难以引述的后现代主义者批判的“殖民现代性”西学的“烂摊子”或“大杂烩”吗？它杂乱无章，捉摸不透，以捕捉遥远的故事、邻近的奇风异俗为己任，缺乏“科学”的严谨性；另一方面，我从未放弃过对这门学科的信念，我常想，这门学科起码还是有不同于其他所谓“科学”的精神的。人类学求知方式的“放浪”，为了求知而展开的身心旅行，为了将我们从常识的偏见中解放出来所做出的牺牲，都让我觉得这门学科已抵达一个一般社会科学不易抵达的境界。人类学对于自身的质疑，又使我反观我们社会科学界广泛存在的那些“方法论伪君子”（即那些以为引申一些外国的本科教材上的方法公式，就可以落实国内博士教育政策的人），使我认识到，人类学的人文主义对我们而言有着至为珍贵的价值。

对人类学的反感，没有使我放弃对它的盲从，对它的盲从，没有使我放弃对它的反感。

在态度上的矛盾中，我不止一次以这门学科之“乱象”为开场白，阐述其意义。面对人类学这门“混合”与“混沌”的学科，我不能不向它的“受众”表明，要把握这门学科，先要把握它的“乱”。

我以为，人们印象中的“乱”，背后隐藏着值得预先阐述的神话与历史。

社会科学

伪装出一副“道家”模样，追求“绝圣弃智”，体认“道可道，非常道”，都不是目的。只是要说，人类学作为有关人类自身的“一堆杂乱的事实或猜想”的“堆放处”，显示出这门学科的“诚意”。

如何理解这一“诚意”？先说在我心目中占核心地位的人类学。

于我看，人类学与知识的种种“乱象”紧密相关，但这些“乱象”背后，隐约还是有某种“核心”。这个“核心”是什么呢？人类学研究的核心固然也在变，但就我所认识的人类学总貌而言，它还是有某种连贯性的。人类学的“核心”——即它的理论与方法动力源——总在其社会与文化的研究领域之内。如美国现代人类学的奠基人博厄斯（Franz Bo

^① 为什么美国人类学保留了“大人类学”，而欧洲人类学蜕变为“小人类学”？背后的原因很多，但其中最主要的恐怕是：美国人类学主要以研究印第安人为主，对这些人的种族属性、历史、语言、风俗、精神风貌、物质文化的研究，都服务于作为美洲征服者的白人对成为美国内部“异族”的印第安人的认识；而在欧洲，学科的区别严密得多，研究现存“异族”的人类学者，与研究包括己身在内的人的体质特征、古史、语言的学者之间早已产生“分工”。

as,或译“波亚士”,1858—1942)所说,研究人自身的学科很多,解剖学家、生理学家、心理学家可算在内。在众多其他学科中,作为类型的个体,是核心的研究内容。而“对于人类学家而言,个人只有作为种族或社会群体的成员时才具有重要的意义……人类学家一致关注的重点主要是群体而不是个人”^[4]。说人类学家关注的主要是作为“群体”的人,不是说人类学家与其他研究人的学科毫无关系,更不是说他们从其同行从事的体质、考古、语言的研究中不能得到启发,而是说,世界各地的多数人类学家认定要研究人类,首先要认识人的实质,而人的实质从其活生生的社会存在中透露得最为清晰。人类学始终关注人的“活生生的社会存在”;人类学虽指代过各式各样的东西,但这门学科保有的“身份”,一向主要是社会科学。

博厄斯在论述人类学的定位时,举出一些事例,与人类学意义上的“活生生的社会”作了比较,推演到他自己的定义。这个定义,典型反映了20世纪初以来西方人类学的人文主义。人类学不是自有学科以来就具备了这种定义的。作为社会科学之一的人类学,前身深受“人是机器”这个近代哲学笼罩下的“社会物理学”的影响,其近代轮廓在19世纪后50年出现。今日我们理解的人类学,是在这门学科此后的一些年头里才渐渐发育的。19世纪人类学家对他们的学科的看法接近于生物学,但其所受的影响、提出的观点,与这个阶段中的西方社会思潮息息相关。

在19世纪后半期,无论是称自己为“人类学家”、“民族学家”,还是“社会学家”,与其他学科的从业者不同的是,人类学家将自身的研究对象定义为“作为团体的他人”。这个“团体的他人”,在后来的人类学反思中被概括为“他者”(Other)。什么是“他者”?“他者”实指相对于我群的“异类”。这种异类在所有人群中都广泛存在。西方人类学“他者”观念之前身,可以向前推到希腊时代史学和哲学的先驱有关异族的论述;即使将视野局限于近代,那这类观念,至少也可以推到16世纪的文艺复兴及之后的启蒙运动的“他者”观念。文艺复兴时期,欧洲的“他者”是非欧洲的“异类”,对这些“异类”的解释,凭靠的是基督教的宇宙图式,“异类”常被“妖魔化”,与“魔鬼”、“撒旦”的意象接近。启蒙运动期间,欧洲的“他者”观念产生了变化,对于“异类”的解释,与“无知”、“错误”、“未开化”、“迷信”这些字眼紧密结合起来,“异类”成为“所有真理与知性的对立面。”^[5]到19世纪,人类学家才在远古历史上

及偏远的非西方寻找实属自己的同类的“异类”,以期理解“我群”的源流。在将“他者”与“自我”相联系的过程中,人类学家重组了文艺复兴与启蒙运动的“他者”观念,将欧洲之他者定义为历史阶段的差异,将启蒙运动时出现的无知——知性、谬误——真理、启蒙——未开化、认识——迷信等等人类状况的“对子”整合为落后——进步的“认识论对子”,将欧洲近代化进程中涌现出的新观念运用于自己的研究,还从生物学和地理学中汲取养分,在社会与文化研究领域里提出了有深远影响的进化论(evolutionism)。

直到19世纪终结,给后世留下深刻印象的人类学家,多数是采用进化论观点的。然而,由改造文艺复兴与启蒙运动密切相关的“他者”观念而形成的进化论,不过是作为社会科学的人类学的一个方面。不久前,一位美国人类学家赫茨菲尔德(Michael Hertzfeld)说:

很久以来,人类学这一学科就对它自己的社会和文化背景表现出一种讽刺意味,它特别适于对把现代性和传统、把理性和迷信割裂开来的做法提出挑战^[6]。

赫茨菲尔德紧接着指出,可笑的是,现代性和传统、理性和迷信这些“对子”的出现,部分确应归因于人类学自身所发挥的巨大作用。对于人类学家,一个最生动的形容是,他们在现场把自己的文化背景不断暴露在“异类”文化前面,一方面,他们对于自己带来的世界权力中心的文化有虚荣心,另一方面,在被研究的“异类”文化前面,他们又时常感到不自在^[6]。

吊诡从何而来?源于一个最简单不过的事实:大凡要理解“他者”,不能不理解“自我”,反之亦然。

就人类学而言,其所采用的“他者”观念,与近代欧洲的“文化自觉”,就有着密不可分的关系。正是在观念的近代化过程中,人类学接受了其所在国各自的“民族自觉”模式,形成了各自的学术风格与认识旨趣。西方人类学主要有三种传统,第一种是英国跟实利主义哲学有密切关系的人类学传统,很现代,也很实在,尽管大量吸收了欧陆的观点,却一向保持自身的特征;第二种是德国和美国的,是以“民族精神”(ethnos或“文化”(culture)概念为出发点的,相对古朴而注重历史,广泛流传于德语系,两次世界大战之间在美国得到发扬;第三种是法国的社会学年鉴派传统,社会哲学意味很浓。我已指出^[7],人类学的国别传统与欧洲三种启蒙传统有关系,比如,英国启蒙以苏格兰的实利主义为特征,注

重制度与个体理性，而法国社会学派则侧重社会理性与现代性（所谓“现代”指的是有一种不同于以前的社会），德国传统则注重集体文化的历史命运及其对于个体的“号召”（要求个人承载历史命运，使集体产生“民族自觉”。要理解这三个学术传统（“学派”），梳理人类学内部的种种说法的哲学之根，固然是有必要的；不过，要把握学派区分之概貌及历史背景，借助社会思想家埃利亚斯（Norbert Elias, 1897—1990）的论著理解欧洲近代的“民族自觉”，则更加重要。

文明论与文化论

埃利亚斯很早就开始大部头历史社会著作的书写和出版，但直到晚年都很低调，在英国一家大学担任讲师。他的论点，到20世纪末期引起了空前重视。他的《文明的进程》^[8]等书，对于我们有多方面的启发。首先，是他的“礼仪”理论。这个理论特别强调“宫廷社会”对于“民间社会”的影响。埃利亚斯指出，社会的礼仪化，是近代化的一个“和谐模式”（我的理解），它的典型事例来自法国近代史。在近代法国，社会的近代化是由介于社会上下层的精英推动的，这些人上承宫廷，下接“民俗”，将上层的各种优雅风度传播于民间，使民间法国成为优雅一族。埃利亚斯从礼仪理论延伸出“文明理论”，这是一种对于近代化过程中“风雅”（我的解释）在欧洲不同国度“民族自觉”中所取得不同作用的研究。他的看法大体是，欧洲近代化过程既可以被理解为不同声部的交响，也可以被理解为主题的“变奏”；交响与变奏有其观念的结局：英法以内在有区分的“文明”概念为核心想象的现代生活，德国以内在无区分的“文化”概念为核心想象的民族现代生活。

在《文明的进程》上卷的“前言”中，埃利亚斯说：

通过“文化”和“文明”这两个概念所体现出来的民族意识是很不同的。德国人自豪地谈论着他们的“文化”，而法国人和英国人则自豪地联想起他们的“文明”。尽管这两种自我意识有着很大的差别，大家却都完全地、理所当然地把“文化”或“文明”作为观察和评价人类世界这一整体的一种方式。德国人也许可以试着向法国人和英国人解释他们所谓的“文化”，但是他们无法表述那种特殊的民族传统和经验，那种对于他们来说这个词所包含的不言而喻的感情色彩。

法国人和英国人也许可以告诉德国人，是哪些内容使“文明”这一概念成了民族自我意

识的总和，然而，不管这一概念在他们看来是多么理性，多么合理，它也是经过一系列特殊的历史积淀而形成的，它也是被一种感情的、传统的氛围所环绕的……^[9]

英、法的“文明论”，为其各自的人类学风格作了铺垫，而德国的“文化”概念，也为德—美人类学风格奠定了基础。观念差异的典型表现于德国与法国的差异中。德国人在近代化过程中用来想象历史的工具，是“文化”、“大众”、“民族精神”这些字眼，它们背后的观念是：任何一个民族的生活方式和观念体系都是一体的、共享的、没有内在（阶级）差异的，也即是说“文化”是共享的，你不可能说我的文化可以比别人高。而法国人则相反，他们认为对一个社会来说，关键的是“文明”，“文明”不是共享的，它可以得到，可以增添，可以比别人多。这个区别有政治文化背景。近代化的德国人与法国人各有自相矛盾之处，德国人采取君主立宪制，但很向往集体生活，法国人最早提出平等和革命的思想，但对君主制度却保持景仰之心。在政治上采取等级主义制度的德国，在观念上强调民众的文化平等；在政治上出现平等主义行动的法国，在观念上强调等级。自相矛盾不要紧，更要害的是，德国的文化观里包含着“原始”、“野蛮”色彩，使近代德国具有比较强的侵略性。相比而言，将自己纳入文明观的控制下的法国人，更有能力压抑本我，使自身成为文雅的民族。按我的理解，埃利亚斯的意思是说，重视文化共享的德国人，对于文明的压抑感受得比较少，因而坚信历史的“自我解放”，而重视文明的法国人，更易于在文明的压抑下追求“解放历史”。在法国社会思想中，卢梭对不平等展开的历史反思，是“解放历史”的典型表现，而后来法国社会学派的“整体论”，与德国文化的一个方面——即它的“无区分的文化”概念差别不大。

埃利亚斯并非人类学家，他并不关心西欧三国观念差异导致的人类学思想差异。然而，他揭示的历史，作为背景，衬托出了西方人类学的历史特征。

社会人类学与文化人类学

可以将第一次世界大战当作“古典”与“现代”人类学的分水岭。在第一次世界大战之前，西欧的人类学相互影响比相互之间的差异重要，且后来大战的发起国德国的民族学，在人类学中有着尊贵地位。19世纪后期的人类学家多数主张人类学应以实证的方法探究人的精神史，这个主张源于德国民族学家巴斯蒂安（Adolf Bastian, 1826—1905）的论著，到19世纪末，得到了英国、法国、美国学者的共

同拥护,与其时业已形成的社会进化论合流。巴斯蒂安是一位德国巨商的儿子,学过法学、生物学、病理学,后来成为医生。然而,巴斯蒂安关于民族学的知识主要来自于旅行。1851年,巴斯蒂安在一艘船上充任外科医生,就此开始了历时8年的漫游,随船到过澳大利亚、太平洋诸岛、秘鲁、墨西哥、西印度尼西亚。1861年,他又出发漫游到东南亚大陆与岛屿地区,及日本、中国、中亚,1865年才由高加索回国。巴斯蒂安“行万里路,读万卷书”,根据旅行见闻与相关阅读,写出了大量游记及学术论著,并于1860年出版对于后来各国人类学有重大影响的《历史中的人类》一书(全书三卷)。1865年回国后,巴斯蒂安致力于民族学博物馆及人类学学科的建设,1866年私人刊行《民族学杂志》又倡议建立德国人类学学会。此后,巴斯蒂安又多次出行,于1905年在西班牙逝世。他9次出行,每次都有丰厚的收获,根据这些收获,他写出了迄今后人从质和量上都难以超越的著作。巴斯蒂安可谓是后来埃利亚斯所定义的“德国文化论”在人类学中的最主要阐释者。在其所著《历史中的人类》等书中,他提出了“基本概念”(elementargedanken)与“民族观念”(National idea)两个名词,指出在浅化的“民族观念”之下,存在明显的人类一致性。巴斯蒂安深信,人类心性是一致的,其民族之间的相互差异是后天的文化使然,而文化则又是在特定物质环境下产生的。所谓“基本概念”,是指生活于不同地区的人类在其哲学、语言、宗教、法律、艺术中包裹着的人类共通的若干观念。这种观念采取特殊形式,与环境形成关系,往往又表现为“民族观念”。要理解“基本概念”与“民族观念”之间的联系,巴斯蒂安建议用“地理区域”(geographische Provinzen)的研究法,探索“基本概念”如何在本地地理因子和对外接触的双重过程中衍化为“民族观念”的过程^[10]。

巴斯蒂安博览群书,周游列国,对于人的文化的基本特质与民族差异形成了对后世有巨大影响的想法,可谓是个大学者。他在论述自己的观点时采取的资料多数来自于世界各地的异邦,但其要论证的观点,是埃利亚斯笔下有别与英法“文明”概念的“文化”概念。作为一个德国人,他解释着所谓的“文化”,说的事儿,多与德国自身无关,似乎都是有关一个民族区分于另一个民族的客观过程,但所表述的特殊民族传统和经验,包含着某种微妙的德国色彩。这个色彩就是重视民族之间的差异,而忽视民族内部的差异。

在19世纪的欧洲人类学中,巴斯蒂安的思想影

响到了英国人类学。然而,由于英国人类学家更注重“文明”概念,因而,他对人类的一致与差异的文化地理学解释被纳入了文明的进步论的体系中,成为进化论人类学的一个脚注。英国人类学家与德国人类学家一样,以“读万卷书,行万里路”为志趣,对于文化的“异类”,也充满着好奇心。然而,他们同时也接受了在19世纪前期滋生的国内阶级间文化差异的思想,对于“文明”潜在的传播新贵文化的作用深信不疑。对他们而言,将国内阶级间(而非民族间)文化差异的因子,推行于所见之“异类”,才是人类学的使命。野蛮与文明之间的区分,在19世纪英国人类学及受英国人类学影响至深的美国进化论人类学中是关键。巴斯蒂安的“基本概念”所隐含的对于人类心性一致性的看法,在英美人类学中也有它的“市场”。不过,它的“民族观念”所预示的文化差异理论,则被历史阶段论所替代。此后,区分文明化程度的高低,成为英美人类学的主要作为。

到19世纪末、20世纪初,随着进化论的“逆流”传播论(diffusionism)的出现,巴斯蒂安的思想在欧洲得到了广泛的赞赏——无论是德国人类学家还是英国人类学家,此时都转向了将野蛮与文明的先后历史顺序倒置的研究,转而认定,当今世界存在的“野蛮的落后文化”,乃是古代文明在其传播到边缘过程中衰败的结果。进化与传播论这两种理论致力于“科学地”度量西方的“自我”与非西方的“他者”之间的时间与空间距离。进化论将二者之间的空间距离形容为文化进步史的时间距离,传播论则兴许反其道而行,将文化的中心悬置于遥远的异邦,将西方视作是这些遥远的异邦古代辉煌的流域文明的边缘。到传播论阶段,德国的文化论与英国的文明论还是维持着它们各自的特色。人类学领域产生了德国的文化圈学派与英国的传播学派,分别注重研究多元文明中心的地理分布规律与以所谓“泛埃及论”为特色的单一文明理论。“多中心”与“单中心”之别,恰是“文化论”的特殊主义与文明论的普遍主义之别。

第一次世界大战前几十年间,西方各国虽存在势力竞争,但在“一致对外”中维持着“内部团结”。西方与非西方、殖民与被殖民、市场与资源、文明与野蛮之间,形成了世界性的中心—边缘关系格局。此时代的人类学,围绕“文化”与“文明”之分所产生的国别特征刚刚显露。到了20世纪前期数十年里,欧洲“国家意识”得到进一步增强,这种意识不仅成为两次世界大战的温床,而且也使社会科学出现了更为鲜明的国别特征。无疑,19世纪中期大学社会

科学分类体系依旧得到共同坚持,不同风格的人类学依旧共同寻找着对于非西方的认识论把握。作为社会科学之一的人类学,进入一个新时代。在这个新时代中,人类学的社会科学性得到了更强烈的申明。人类学家共同意识到,“出于种种不言而喻的理由,进化论已经变成西方非神职人士的宗教事务”^[11],他们转向了非进化论的人类学。不无矛盾的是,也就是在这一对过去的人类学出现共同批判的过程中,人类学进一步与殖民地研究结合,更深地嵌入西方的殖民事业。此外,学科的国别色彩也进一步增强了。在战争发起国德国,以研究民族与文化为己任的人类学,几乎退出了历史舞台——如果说在德国人类学还存在,那么,这门学科对于人类一致与差异的学究式阐释已彻底“科学化”为种族优劣论与优生学实践。在西方的另一阵营,作为社会科学之一的人类学则在世界大战中得到了空前的深化。

以研究人的社会存在为己任的人类学,有时被称作“社会人类学”(social anthropology)。人类学界起初对于“社会人类学”中的“社会”二字,理解得似乎相当随意。最早在大学里获得“社会人类学教授”头衔的,是英国人类学家弗雷泽爵士(Sir James Frazer 1854—1941)。他所做的人类学,牵涉到各种各样的巫术生命力,他将探险家、传教士、民族学家在世界各地搜罗来的资料,都纳入了对所谓“原始宗教”的研究里。这些研究是很具创见性的,但却决非“真理”——他倾力探知人的心灵奥秘,未来以及直接涉及人的社会生活。他之所以得到“社会人类学教授”这个头衔,主要是因他的学术建树,而这些建树本身不一定牵扯到“社会”二字的本义。赋予“社会人类学”这个称呼一定实质内容的人物之一,是马林诺夫斯基(Bronisław Malinowski 或译“马凌诺斯基”,1884—1942)。

马林诺夫斯基是波兰裔英国籍人类学家,受到19世纪欧洲中部哲学,特别是哲学家和物理学家马赫、哲学家尼采的影响,于1910—1916年在伦敦经济学院学习人类学,又深受弗雷泽人类学思想的影响。1915—1916年及1917—1918年,他在特洛布里恩德岛进行了长期人类学调查,借助于调查所获资料与体会,阐述了一种具有革命性意义的现代民族志田野工作(ethnographic fieldwork)方法。他将人类学重新定义为一个深入的参与观察过程,认为人类学不应是基于二手资料对历史进行的“臆断”,而应是对被研究的社会生活的亲身研究,这种研究需以居住于被研究的社区、学习当地语言和文化为

基础,以整体把握被研究者如何创造和维持自己的社会为目的。

马林诺夫斯基是将人类学社会科学化的先驱之一,他为这门学科奠定的经验研究方法,对于整个20世纪的世界人类学有着深远的影响。在他眼里,作为社会科学的人类学,除了其搜集第一手资料的民族志田野工作方法与书写之外,还有其对于微型社会中生产与交换的细致研究,及在认识上对于文化的现实作用的尊重(在这方面,马林诺夫斯基的“文化科学”,似接近于英国实利主义哲学,其运用的制度及功能的概念,与后者关于制度与个体的人之间关系的论述,颇为相像)。

有关于此,在其名著《西太平洋的航海者》中,马林诺夫斯基说,要达到民族志田野工作的目标,人类学家有以下“三条必由之路”:

1. 部落组织及其文化构成必须以翔实明确的大纲记录下来,这一大纲必须以具体的、统计性资料的方式提供。

2. 这一框架应以实际生活的不可测度方面以及行为类型来充实。这方面资料必须通过精细的观察,以某种民族志日记的形式来收集,而这只有密切接触土著人的生活才有可能。

3. 应当提供对民族志陈述、特殊叙事、典型说法、风俗项目和巫术程式的汇集,作为语言材料集成和土著精神的材料^[12]。

接着,他还说:

这三条路线都导向最终目标,一个民族志者对这目标要时刻铭记在心。简单地说,这目标就是把握土著人的观点、及其与生活的关系,搞清楚他对他的世界的看法。我们必须研究人,研究与他密切相关的东西,研究生活给予他的立场。文化价值各有分殊,人们渴望不同的结果,追求不同的冲动,追求不同形式的幸福。每一种文化都存在不同的制度让人追求其利益,都存在不同的习俗满足其渴望,都存在不同的法律与道德信条褒奖他的美德或惩罚他的过失。研究制度、习俗和信条,或是研究行为和心里,而不理会这些人赖以生存的情感和追求幸福的愿望,在我看来,这将失去我们在人的研究中可望获得的最大报偿^[12]。

在马林诺夫斯基的方法创新之外,人类学的“社会学化”,更可视作为人类学成为一门特殊的社会科学的另一动因。19世纪末—20世纪初,法国出现社会学年鉴派。这一学派的领袖涂尔干(Emile Durkheim 或译“迪尔凯姆”,1858—1917)指出,社

会科学应研究“社会事实”，而所谓“社会事实”指“对于个人意识而言的外在性，对个人意识产生或容易产生强制作用”^{[13] 34}。“社会事实”包罗万象，如涂尔干所说：

一切行为方式，不论它是固定的还是不固定的，凡是能从外部给予个人以约束的，或者换句话说，普遍存在于该社会各处并具有其固有存在的，不管其在个人身上的表现如何，都叫做社会事实^{[13] 34}。

“社会事实”是社会学年鉴派的方法基础，而这个概念实质所指的是“把社会事实视为物”的认识姿态。对于涂尔干而言，物是在与观念的对立关系中给予社会科学家启发的。“把社会事实视为物”，意思是说，“在着手研究事实时，要遵循这样一个原则：对事实的存在持完全不知的态度；事实所特有的各种属性，以及这些属性赖以存在的未知原因，不能通过哪怕是最认真的内省去发现。”^{[13] 7}

一批人类学家在涂尔干周围从事学术研究，在涂氏逝世后，他们更为广泛地综合社会学与历史学的欧洲、东方学研究及人类学家现代民族志研究，将社会学改造为具有比较特征的学科。其中，莫斯（Marcel Mauss, 1872—1950）及广泛运用汉学资料进行社会理论思考的葛兰言（Marcel Granet, 1884—1940），对于年鉴派社会学下的人类学，有重大贡献。在代表法国人类学派的结构理论出现之前，法国人类学一直在“社会学”的名义下研究，这就使年鉴派笼罩下的法国人类学家无法如英国人类学家那样，更独立而旗帜鲜明地致力于人类学知识体系的营造工作。不过，也正是在年鉴派社会学深刻影响下，人类学出现了一次革新。对这一革新有重大贡献的，有拉德克利夫—布朗（A. R. Radcliffe-Brown, 1881—1955）。这位英国学者将法国社会学家关于“社会”的阐述运用到人类学研究里来，创建了严格意义上的人类学社会研究方法。拉德克利夫·布朗深感在他的时代之前，人类学家多沉浸于古史，特别是沉浸于对不同民族之间、外在于民族内部社会生活的历史关系的猜测中。如他所说：

1908~1909年我写这本书时，人类学家和民族学家所关注的，或者是建立关于制度起源的假说，或者是尝试对文化历史的细节进行假说性的构拟。在他们的研究中，历史的观点占据了上风。我基本上也是采用历史的观点来研究安达曼人，并试图通过调查其身体特征、语言

和文化来对安达曼人的历史以及整个印度群岛、菲律宾等地的小黑人（Negritos）的历史进行假说性的构拟。书中的技术附录就体现了本人的这一意图。在工作过程中，对学者们用来构拟未知历史的现有方法进行系统推究之后，我断定：采用这些方法不大可能得出可论证的结论，而且从推测的历史中，得不出真正重要的结果来帮助理解人类的生活和文化。纵观历史民族学家们过去22年的工作，我对此更是深信不疑。

民族学家过去思考的大多是起源和历史方面的问题，现在许多人依然如此；而法国的社会学家却独辟蹊径，用民族学资料来理解人类的生活^[14]。

拉德克利夫·布朗了解不少法国年鉴派社会学的著作，认为自己从中找到了一种能为人类学家深究或研究的民族的内部社会结构的办法。于是，在人类学中推崇社会学，使“社会人类学”这个词名副其实。后来，这种专注于民族的内部社会结构的研究法^①，得到了广泛的推广，在欧美，以至于在世界有人类学这门学科的国家 and 地区中，都得到了高度重视，形成一派势力，并渐渐获得了学科地位。

另外一种也可谓是致力于探知人的社会存在的学派，与博厄斯这个德裔美籍著名人类学家有密切关系。

博厄斯的知识基础，是在德国打下的，他19世纪末加入美国国籍，后来成为哥伦比亚大学人类学教授及美国自然历史博物馆民族学馆馆长，是美国人类学现代派的奠基人。假如可以说英国人类学家从法国社会学年鉴派习得的是一种社会理性的思想，那么，在博厄斯引领下的美国人类学，则从德国近代思想那里引申出文化理论。可以说，“文化”这个概念，也从社会科学角度对人的本质加以社会存在的定位。博厄斯认为，人没有天生的本质，其本质是可变的，是在传统中习得的，作为传统的文化，是无意识、非理性的，不能用普遍的人性论加以阐释，而应注重从人的相互关系中考察。人类学的研究方法是民族志（ethnography），其宗旨即在于理解人的这一文化特质。也就是说，对于英国人类学而言，民族志是一种“科学方法”，而在同时期的美国人类学家看来，如果说它是“科学方法”，那么，它自身并非认识存在的前提，因为人类学认识存在的前提是

① 拉德克利夫·布朗的《安达曼岛人》一书，在导论之后，分为社会组织、仪式习俗、宗教及巫术信仰、神话与传说、安达曼习俗和信仰的解释诸章节，书写宗旨在于将民族志改造为符合社会结构理论的宗教生活研究方法。

对于不同民族人文价值的认可与深入,民族志不过
是手段。如博厄斯所说:

只有在每种文化自身的基础上深入每种文
化,深入每个民族的思想,并把在人类各个部分
发现的文化价值列入我们总的客观研究的范
围,客观的、严格科学的研究才有可能^{[4] 131}。

在一个相当长的阶段中,美国人类学以“文化
人类学”为名,区别于英国“社会人类学”。这个意
义上的人类学,所用的基本方法也称作“民族志”,
但20世纪40年代以前,这种“民族志”是作为人
种、考古、语言、神话研究的一分子存在的。另外,美
国文化人类学家更注重通过甄别文化中的个别之
物,来认识文化特征及其历史流变;在人文价值观方
面,更强调文化意义的相对性及独立性(他们旗帜
鲜明地反对政治经济学的普遍主义)。在阐述他们
的学科时,美国人类学家相对英法人类学家更强调
“文化”,似亦将“社会”二字代表的解释体系视作是
一种接近于政治经济学的欧洲中心主义“决定论”。
对他们而言,人存在的实质,完全可以用无所不包的
“文化”来形容,“文化”是隐藏在人的生活背后的一
套观念,在它面前,个体的差异不过是表面的、浅层
次的,“传统”对人的行为起着决定作用。有了这样
的“文化论”,美国人类学家借一条独特的途径,接
近于以研究人的集体行为为己任的社会科学。

参考文献:

- [1] 王铭铭. 人类学是什么? [M]. 北京: 北京大学出版社, 2002.
- [2] 泰勒. 人类学 [M]. 连树声译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004. 2
- [3] 哈登. 人类学史 [M]. 廖泗友译. 济南: 山东人民出版社, 1988.
- [4] 博厄斯. 人类学与现代生活 [M]. 刘莎, 等译. 北京: 华夏出版社, 1999.
- [5] Bernard McGrané Beyond Anthropology Society and the Other [M]. New York: Columbia University Press, 1989. P. ix
- [6] 赫茨菲尔德. “人类学: 付诸实践的理论” [J]. 国际社会科学杂志 (中文版) 1998 (3): 7
- [7] 王铭铭. “关于西欧人类学” [M] // 漂泊的洞察. 上海: 上海三联书店, 2003. 43—77
- [8] 埃利亚斯. 文明的进程 [M]. (上卷)王佩莉译, 下卷, 袁志英译. 北京: 三联书店, 1998—1999.
- [9] 埃利亚斯. 文明的进程 (上卷) [M]. 1998—1999. 64.
- [10] 戴裔焯. 西方民族学史 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 88—94
- [11] 塞尔维埃. 民族学 [M]. 王光译. 北京: 商务印书馆, 1996. 148.
- [12] 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. 18
- [13] 迪尔凯姆. 社会学方法的准则 [M]. 狄玉名译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [14] 拉德克利夫·布朗. 安达曼岛人 [M]. 梁粤译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005. 1

责任编辑: 杨光宗