

# 谈人类学的历史基础与人文价值（下）

王铭铭

（北京大学 社会学人类学研究所，北京 100871）

中图分类号：C912.4 文献标识码：A 文章编号：1004-941(2008)03-0062-07

## 人文科学

人类学是什么？它的历史决定了它的认识特征。人类学的历史，正式肇始于19世纪中叶，其时，社会科学以欧洲为中心出现了一个学科初创的时代，人类学在欧洲主要大学的社会科学布局中占据了显要地位。19世纪中后期，人类学与其他社会科学的分工明晰：其他社会科学研究国家的内部事务，人类学充任研究欧洲海外殖民地状况的使命。作为19世纪社会科学之一门，无论是其学科建制，还是其知识积累，人类学这棵知识之树，都已结出了丰硕的果实。19世纪的人类学家，多为诚恳的学者。后世批判那个时代的人类学家，说他们的学科是“殖民主义的侍女”，其实，这些人类学家从主观上还是有尊重“异类”的心境的<sup>①</sup>。19世纪的人类学家是渊博的学者，他们漫游于大量的文献之中，为了求知，他们中还有不少耗费了大量精力周游列国，他们著述丰厚，为后世留下了弥足珍贵的学术遗产。然而，那时人类学刚从其无所不包的幻想中脱离出来，无论是在研究方式上，还是在解释风范上，都存在着想象超过实证的缺陷。后世学者用“臆想”一词形容他们的人类学，不免有过分之嫌。但19世纪的人类学确在为这门社会科学作了重要铺垫的同时，犯有“历史臆断”的错误。

将20世纪初期人类学的创新视作是这门学科的“核心”，是针对我们今天的知识状况而言的。尽管这门学科在19世纪已有了丰厚的积累，但我们今

日定义的人类学，却是基于20世纪初形成的学术传统而论的。

之所以将这些新学术传统形容成人类学社会科学化的成果，是因为考虑到此前形成的学术传统尚未奠定于当下人类学家认可的研究机理上，而这些研究机理的形成，恰是以在20世纪初期各“人类学发达国家”——特别是英国、法国、美国——之学术思想从19世纪的观念桎梏中解放出来为前提的。马林诺夫斯基的民族志、英法社会学化的人类学、美国文化人类学，分别针对19世纪进化论的历史观、传播论的文化关系史观、政治经济学派的“意识形态观”阐述自身观点，从不同的角度将人类学定义为一门有自身独到的方法论、解释体系及价值的认识体系，为作为一门现代学科的人类学作了认识与解释方式方面的铺垫。

20世纪上半叶人类学家给我们留下的遗产，有什么一般特征？我以为，受文明观念影响的英法人类学家，与受文化观念影响的德美人类学家，各自缔造出不同的学科定位与基本研究方式，但二者之间还是有重要的共同点的。共同点是什么？对于科学的冷静、理智与被研究的人自身的非冷静、非理智之间差异的深刻认识，使不少人类学大师觉悟到发现一种实实在在的“人”的概念，是人类学家应承担的使命。早在20世纪20年代，莫斯即在“一种人的精神范畴”一文中探索了这个概念。采取一种精彩的比较社会学观点，莫斯分析了原始民族、古代社会、

收稿日期：2008-02-20

作者简介：王铭铭（1962—）男，福建泉州人，教授，博士生导师，现主要研究方向为社会人类学。

<sup>①</sup> 比如，美国人类学家摩尔根（Lewis Henry Morgan 1818~1881）受进化论的影响，论述了人类文化从蒙昧进步到野蛮，从野蛮进步到文明的历程。这个颇遭非议的社会形态进化学说，因将西方社会形态当作是人类文明的“高端”，而被后世人类学家视作“西方中心主义”的代表。摩尔根的理论确有时代局限性，但他的研究之本意，并非崇尚“西方中心主义”。终其一生，摩尔根对于印第安人这些“异类”情感上十分亲近，他长期与易洛魁族结缘，成为他们的养子，与他们形成亲密的关系，也致力于消除文明之间的鸿沟（见王铭铭《裂缝间的桥——解读摩尔根〈古代社会〉》济南：山东人民出版社，2004）。

现代社会的“人”的概念，并借此指出，在西方心理学“革命”出现以前，存在的诸社会，没有一个不将“人”与“物”、“人”与“他人”相联系。“人”的定义，从人与物、人之间的道德，向人的神圣性衍化，其终点似为心理学的“自我”的概念的显露，但却向来以“非我”的方式进行着<sup>[1]</sup>。致力于从个体与个体之外的物、人、神之间相互依赖的方式，来呈现人“活生生的社会存在”之意义，不仅在作为法国年鉴派看护者莫斯那里成为志业，而且也在英美人类学中成为主流。不同国度中的人类学家，共同参与了一项伟大的事业。他们将知识与人生紧密结合，重新定义了社会科学，使它成为人文科学，从而有别于将世界与人生都看成是冷静、理智的存在的非人文科学。人类学在各国志同道合者的共同努力下，成为一种接近于专注于研究人的生命力的学问，它致力于使“科学”走进了人生这个广大而复杂的世界中。

人文主义哲学家钱穆说过：

人体解剖，据说是科学家寻求对于人体知识所必要的手续。然而人体是血和肉组成的 一架活机构。血冷下了，肉割除了，活的机构变成了死的，只在尸体上去寻求对于活人的知识。试问此种知识真乎不真？面对着一个活泼泼的生人，决不能让你头脑冷静，绝不能让你纯理智。当你走进解剖室。在你面前的，是赫然的一个尸体，你那时头脑是冷静了，你在纯理智的对待他。但你莫忘记，人生不是行尸走肉。家庭乃至任何团体，人生的场合，不是尸体陈列所。若你真要把走进解剖室的那一种头脑和心情来走进你的家庭和任何人的团体，你将永不得人生之真相。从人体解剖得来的一番知识，或许对某几种生理病态有用，但病态不就是生机。你那种走进人体解剖室的训练和习惯，却对于整个人生，活泼泼的人生应用不上。<sup>[2]</sup>

人类学家如同钱穆那样，拒绝了人类解剖学。

不同年代的人类学家对于学科有共同贡献，但如同其他任何人，他们亦不是超然的“上帝”，他们之中也存在差异。过去的人类学家往往将自己隔离于被研究者之外，使自身代表客观性。现在他们越来越深刻地意识到，假如人类学研究的是人，那么，人类学家也应当算是自己的“研究对象”。采取田野工作方法，对人类学家进行人类学研究，我们能发现，不存在超脱于时代与人群的人类学家。人类学家用自己的“行话”翻译被观察的“他者”。这些“行话”被他们说成是区分于“自然语言”的“科学语言”。其实，包括“民族”、“社会”、“文化”等等关键

词在内的“行话”，都不过是在某个国度的某个历史过程中产生的。

我说，在中国写西学教科书，等同于在历史中进行“翻译”。其实，这话说得还不够准确——我应当说，我此处之所为，乃是对于历史中的翻译进行有其自身历史的翻译。

人类学本身也是对于异邦文化的翻译，它也置身于历史中。19世纪中后期，欧美人类学家反复考究文化之别到底出自何由，得出进化论和传播论两种结论，要么将人之间的差异解释为“文明进步史”的附属品，要么将之解释为“民族精神”或“文明传播”所致。人类学家的解释，可谓是对“他者”的文化翻译（没有一个被人类学家研究的“土著人”关注自己的生活是否为全球资本主义历史的一部分）这一翻译，与当时欧洲中心的世界体系之形成紧密相关。到了20世纪初期，人类学分化为英法派与德美派，一方主张注重研究社会内部的分化及解决办法，另一方注重研究文化之间的差异与关系。分化背后的直接历史背景是欧洲内部的国族纠纷，更长远的原因，是欧洲近代化进程中出现的国族组织的不同模式。

现代人类学诸学派形成后，分化没有阻碍相互之间的交流。比如，代表英国学派的拉德克利夫·布朗不仅在学术上受到法国年鉴学派影响，而且足迹也广涉世界各大洲，他1920~1925年在南非开普敦大学任教，1925~1931年在澳洲悉尼大学任教，1931~1937年期间也访问过中国，此后才在英国牛津大学任教，而马林诺夫斯基、博厄斯等人类学家，都可谓移民，他们本是“国际人”，且其理论对于世界各地人类学都有影响。

作为人类学国际知识流动的一个组成部分，20世纪上半叶中国的人类学，深受了德国、英国、法国、美国的影响，形成一个多学派并存的局面。通过翻译传入中国的进化论，曾于19世纪末20世纪初起到启发民智的作用。20世纪20年代以后，正是人类学现代派兴起的阶段，此时，不少中国学者直接受惠于欧美人类学大师，回国后形成各自的研究特点。除了在日本间接接受欧美人类学的一些学者（如卫惠林）外，1918年留学美国的李济，1921年留学法国的杨堃，1923年留学美国的吴文藻，1926年留学法国的凌纯声，同年留学英国的吴定良，1927年留学德国的陶云逵，1931年留学美国的冯汉骥，1934年留学美国的李安宅等人，在所到之国从师，直接接受了各现代人类学派的教育，在回国后，顺其所学展开大量研究，其中诸如吴文藻又输送自己的学生（如

费孝通、林耀华等)出国深造。20世纪20~30年代,两代留学海外的中国学人既深受本土文史治学传统的熏陶,又接受了最新人类学训练。他们无论是在教会大学还是在国立教学科研机构工作,都致力于造就一门超越翻译与启蒙局限的人类学。<sup>[3]</sup>

若说20世纪上半叶欧美人类学具有“国别特征”,那么,也便可以说,同一时期中国人类学的“国别特征”正在于兼收并蓄了欧美人类学的种种“国别特征”,成为一个多元的学术体系。到20世纪30年代,中国人类学已形成三种具有地区特色的风格。其中,受社会人类学与文化人类学影响的“北派”与“南派”,分别以燕京大学与中央研究院为中心形成自己的圈子,前者关注深入的民族志研究(社区调查),后者注重物质文化与跨民族关系研究,在经验资料与理论知识的积累方面,分别都有各自独到的开拓。此外,20世纪初,即有大量外国人类学家或业余人类学研究者存在的成都华西协和大学,在同一阶段也开始增添中国人类学家。“抗日战争”期间,国民政府政治中心暂时西迁,内地成为“抗战基地”,西南地区一时成为中国人类学家的聚集区。燕京大学、中央研究院等教学科研机构各在西南建立了自己的研究基地,华西协和大学的人类学家们更致力于西部民族的研究,他们结合民族志与中国传统的文史研究,开创了有特色的学术类型。

“北派”、“南派”、“华西派”,各自在不同的名义下研究人类学,社会学、民族学、社会人类学、文化人类学等学科名称同时并举。尽管各派有自己的解释倾向,但综合似也是各派的共同特征。当时的中国人类学家,已在汉族乡村及少数民族村寨作了广泛而深入的调查,不少人类学家也基于见闻或规范民族志田野工作,草创了中国人类学的海外研究视野。尽力在中国语境内完备人类学这门西学,似为当时各派(包括倡导“中国化”的“北派”)之共同追求,但这却没有妨碍人类学渐渐获得了“中国特色”。在欧美,人类学与其他社会科学的分工主要在于人类学致力于研究作为殖民主义“治理对象”的非西方。而在中国,人类学与其他社会科学的区分,却没有那么显然。对于境内各乡村与民族地区的人类学把握,既有学术自身的宗旨,也呼应当时社会变迁规划与边疆政策实施的需要。

要学习研究人类学,把握它的历史性与社会性,能使我们更好地把握其精髓——包括人类学在内的人的任何造物,都是情景化的,与历史相关的。

19世纪中后期与20世纪上半叶,西方人类学经历了两个历史阶段,从文化进步主义转向现代功

能主义、社会学主义、文化相对主义。这个转向的历史大背景,是帝国时代向现代国族时代的过渡。但不能简单认为,人类学是这一历史大背景的反映。在不同的阶段中,人类学与其身处的政治,既有“迎合”的一面,也有“反迎合”的一面,既有“实用派”,也有“批评派”。特别是在两次世界大战之间,人类学的“反迎合”与“批评”特征获得了主流地位。在同一时期,人类学的这一特征也在中国等非西方“近代化中”的国家中得到了学者们的认同。然而,第二次世界大战以后,世界格局产生了巨大变化,人类学也随之出现转变。第二次世界大战结束后,西方内部及西方与世界其他地区之间的关系发生了根本变化。在西方内部,美国对于西方社会和社会科学整体面貌产生了深刻影响,使此前的社会科学“欧洲中心主义”向“美国中心主义”转变。发达国家分为战胜国与战败国。西方以外的地区,殖民地和半殖民地寻求民族国家主权的运动愈演愈烈,并在国际关系的新格局中获得制度化支持。接着,一大批“新国家”随之产生。“三个世界”的论断比较精确地体现了这20多年间世界格局。在这个新的世界格局里,西方人类学出现了危机。殖民地脱离殖民地宗主国,使人类学田野工作的深度和广度都受到限制。尽管第三世界人类学家继承了西方人类学的部分遗产,但他们对那种将他们当成“原始人”、“古代人”的做法极为反感。为了使人类学以自己的国家一样具有民族自主性,他们不仅对帝国主义时代的人类学加以抵制,也力求创造一种适合于自己国家的新人类学。面对世界格局的这些变化,西方内部的人类学也做出了一些调整。

在英国人类学界,功能主义和结构—功能主义的理论主张得到部分修正。从人类学学科定位来看,这个时期出现了将人类学与“科学”区分开来的人文主义主张。为了排除人类学的知识霸权色彩,人类学家开始重新思考人类学家从事的工作与文化格局之间的关系,主张将人类学视为“人文学”之一门,以此来表明人类学在跨文化理解中的重要意义。到50年代,人类学也出现了重视历史过程和社会冲突的研究。在这些研究中,英国人类学家反观了他们的先辈在想象非西方文化时忽视的文化动态性和文化内部多元性。在美国人类学界,文化相对主义的极端形态遭到了批评。人类学家的眼光不仅从美国本土的印第安人研究放大到海外研究,而且也对人类学史展开了重新梳理。在这个基础上,美国人类学家提出了新进化论(neo-evolutionism)、文化生态学(cultural ecology)、文化唯物主义(cultural mate

ralism)等学说,比较深入地探讨了文化演进中一致与差异、经济生活与符号体系之间的关系。随着农民社会的人类学研究的开展,也开始有人类学家深入接触到马克思主义关于阶级社会的理论。在法国人类学中,对法国传统的社会结构理论进行重新诠释,提出了结构人类学(structural anthropology)的主张。这一主张显示出法国人类学家特有的对于社会中人和平相处的机制的关怀,从通婚、神话以至任何文化事项的研究,推论出了有助于协调“原始思维”与“科学思维”之间关系的模式。

从非市场性的人际交往模式(互惠、再分配、自给自足经济)反映市场资本主义导致的20世纪社会内聚力缺憾的问题,一直是这个时期经济人类学(economic anthropology)研究的重要主题之一。在这个时期中,政治人类学(political anthropology)也引起了广泛关注。于40年代正式出现于英国人类学中的政治人类学,对非集权政治学有专攻。通过对集权型国家之外的政治组织形态的研究,人类学家拓深了对国家社会的认识,间接地反思了西方集权主义政治的现代性与弊端。在美国新进化论派人类学和英国考古学中,国家起源问题的研究重新崛起。在丰富的考古资料和民族志素材的基础上,人类学家重新考察了“文明脱离野蛮”过程中人的生活面对的种种问题,从一个具有历史深度的侧面,反映了近代政治文明的内在问题。政治人类学对权力、领导权、服从等进行细致的人类学考察,对法律实践中的条文与习俗之间的紧张关系,对政治支配与反支配,对政治一权力符号和意识形态,展开了广泛而深入的调查研究。

在同一个时期,象征人类学(symbolic anthropology)也在西方人类学中得到了特别关注。尽管象征人类学家不乏有将象征与知识相提并论的做法,但象征人类学的主要启发来自于年鉴派社会学的宗教—仪式理论、结构人类学的符号理论和解释社会学的文化理论,其集中关注的焦点依然是社会构成原理。在从事象征的研究中,人类学家有的将象征当成社会体系的核心内容来研究,主张象征是社会的观念形态,从一个接近于意识形态的方式,扭曲地表达、强化或创造着社会结构;有的将象征与日常生活的仪式联系起来,认为它们是潜在于实践中的道德

伦理界线,社会通过它们维持着自身的秩序;有的将象征当成是涵括社会结构(不为社会结构所决定)的文化体系,既是社会生活的观念形态又是社会生活的浓缩形态(condensed form)。

意识形态的阵营对垒,造就了世界性的政治分化。在西方,人类学在两次世界大战之间形成的人文价值观得到了进一步开拓。而在非西方,却出现了完全不同的潮流。以中国人类学为例,到了20世纪50年代,因政治原因,“人类学”这三个字遭到禁用,之前积累的现代派人类学知识<sup>①</sup>,被放置于重新获得正统地位的进化论民族学之下,此前奠定的多元学科基础则在先后服务于“民族识别”与“少数民族社会历史调查”过程中渐渐为一元化的“民族研究”所替代。20世纪80年代以来,耗费大量精力复兴人类学的中国学者,对于学科的定义与定位存在着激烈的争论。或固守20世纪50年代的政治主张,或急迫地想一下子跳出无知,直接飞入西方人类学的所谓“前沿”(如“后现代主义”),是我们时代人类学家表现出的两种最常见姿态。50年代的“正统”,不必赘述<sup>②</sup>,而所谓“前沿”是什么则值得一说。

在我看来,所谓“前沿”,与20世纪70年代以来西方人类学发生的重大变化有关。此前20多年间人类学内部产生的学派并立的局面得以持续。同时,对既有理论的反思,对世界格局的新认识,也催生了新的人类学理论。人类学著述中一度隐含的、对殖民主义、帝国主义和资本主义支配的反思,到70年代初期得到了直白的表述。西方人类学与殖民主义之间的关系,以及这一关系对于人类学认识的影响,引起了不少西方人类学家(包括在西方受过学科训练、从事学科教学科研工作的非西方移民人类学家)的充分关注。马克思主义对对帝国主义和资本主义的批判中提炼出来的政治经济学原理,也为人类学家深化其对世界格局的理解提供了重要参考。在知识论方面,对于知识、话语、权力之间关系的揭示,以及对于西方社会科学知识论的现代主义意识形态的历史谱系的研究,共同推进了人类学学科理念的再思考。

在这样的条件下,西方人类学研究者不再满足于局限于个别群体、个别地区、个别文化的民族志研

① 1920~1940年代,人类学在中国更经历了时代转变。20世纪50年代以前的中国人类学,在西学与国学之间寻找连接点,中国人类学家引进西学,创建自己的学问,将主要是研究“他者”的西方人类学改造为研究国内的“他者”(主要是乡村社会与少数民族)的人类学,并因地区差异而形成学术风格差异。

② 然而,无论论者的观点为何,有一点似不能忘记——20世纪50年代的“正统”,恰是政治生活的直接“衍生物”,也因此,相比于20世纪20~40年代早期中国人类学的营建者为我们留下的学术遗产更缺乏“反迎合”与“批评”的格调。20~40年代的“遗产”,主要内涵是什么?——对人的社会与文化进行社会科学的探究,是它的“核心”。如同欧美人类学,20世纪上半叶的中国人类学,在为学风格上,有的倾向于社会人类学,有的倾向于文化人类学,在某些阶段,这两种学科称谓又被赋予时代性的内涵(如边疆研究与民族学)。

究。西方人类学家越来越感到，自从15世纪以来，被西方人类学当成研究对象的非西方人类共同体、地方、宇宙观形态，已被纳入了一个以西方为中心的世界体系，并在这个体系中处在边缘地位。怎样在人类学著述中真实地体现世界格局的中心—边缘关系？这成为诸多西方人类学作品试图回答的问题。将人类学回归于世界政治经济关系的历史分析，成为西方人类学的潮流。更多人类学家主张在坚持人类学的民族志传统的基础上，汲取政治经济学分析方法的养分，使民族志撰述双向地反映处在边缘地位的非西方人类共同体、地方、宇宙观形态的现代命运与不断扩张的帝国主义与资本主义势力的世界性影响。

与此同时，西方人类学家对于自己的工作方式所包含的世界性紧张关系，也展开了深入的反思。他们意识到，自己的学科以跨文化交流为己任，但他们跨越的文化，相互之间的关系是不平等的。文化之间的不平等关系是怎样生成的？当今西方文化的支配的政治经济学前提为何？怎样在跨文化研究时保持人类学家的“文化良知”？什么是人类学的“文化良知”？这些问题被提到人类学讨论的日程上来了。在讨论过程中，西方人类学家一度深陷于难以自拔的“知识政治学忏悔”之中，以为西方霸权的“忏悔”能自动地促成“文化良知”的发现。在这方面，“后现代主义”的种种论述是典型的表现。“后现代主义”促使人类学家对自己的学科提供的叙述框架进行了解剖，在此基础上，又促使人类学家看到自己从事的“人的科学”的“非科学性”（如权力性与意识形态性）。为了揭开人类学的“科学面纱”，部分西方人类学家试图将人类学回归于人文学，从文学、文化研究、文化批评、艺术等门类中汲取养分，重新滋养处于“哲学贫困”中的人类学。这一做法的确为人类学在思想和文本形式方面的“百花齐放”起到了积极推动作用。然而，将人类学纳入到西方启蒙运动以来的现代性的反思中，也使部分西方人类学家将学科推回到西方观念、政治经济体系 and 世界霸权的重复论证中去了。

被我们当作是西方人类学的“前沿”的那些“后现代论述”，给世界人类学带来了深刻影响。这些论述对于西方近代思想与世界活动的批判，诱使不少第三世界人类学家投身于效法它们的话语的努力中。“后现代论述”是一种“仁义”，还是一只“披着羊皮的狼”？西方人类学内部争论不休。身处新时代的中国人人类学家是否可以借反思性和批判性极强的“后现代论述”来重新定位自身，使自己卸去知识

现代性带给非西方世界的沉重负担？西方学术内部的自我反思是否足以充当非西方学术确立自身自主地位的基础？种种问题摆在我们面前，等待着解决。

### 遭遇《写文化》

民族志学者越来越像北美印第安人的克里族人，（故事说）他来到蒙特利尔的法庭上作证，法庭将决定他位于新詹姆斯湾水电站规划之内的狩猎地的命运。他将描述他的生活方式。但在法庭宣誓的时候他犹豫了：“我不敢肯定我能说出真相……我只能说我知道的。”<sup>[4] 37</sup>

上面这小段话，引自“后现代主义”人类学代表作《写文化》一书主编之一克利福德（James Clifford）为该书写的导言，说的是一个克里人到了一个现代法庭，按要求，去描绘自己的生活方式，以作为判决的佐证。法庭要断的案子，牵涉到克里人的利益，但他的态度却不卑不亢，应付了宣誓仪式之后，悄悄挑战了刚刚在一个现代法庭礼仪上的宣誓，他宣布自己将要说的事情，与证人宣誓仪式中必须大声说的“真相”一词无关。在克利福德看来，以自认的“表述”，替代誓言般的“真相”，是民族志学者必须完成的一项新使命。所谓“民族志学者”（实可改译为“民族志作者”）就是工作（特别是书写）中的人类学家。克利福德说，人类学家的心境，变得越来越与克里人接近。如同谦逊的克里人，人类学家不再相信“亲眼目睹的事实”，他们也已不敢声称，他们所观察到的等同于“真相”，而只敢说，这是他们“知道的”。在人类学的现代主义成为过去之时，追求所谓“真相”的人类学家，越来越强烈感到，他们如履薄冰。

《写文化》中收录的论文，于1984年提交一个小型学术研讨会讨论，之后，编辑成书，于1986年正式出版。也就是在该书出版一年之后（1987年）我去伦敦大学东方非洲学院读人类学。当年，我便在“席明纳”（seminar，意为“研讨课”）上遭遇了它。

我们系的老师，退休的不乏有痛恨《写文化》的（如一些老教授所言，这类“后现代”之作，鸚鵡学舌，其背后的社会哲学观念，只不过是对于英美而言的“舶来品”——特别是法国式“权力”及德国式“批判”），但没有退休的，则只有少数属于《写文化》一书的反对者。老师们多数激情拥抱着形形色色的新著作。不同的老师对于这本书，自然有不同的看法：比较赶时髦的几位“后现代”，抱着它到处宣扬，逼着我们读它；几位虽也十分“时尚”，但却对美国文化人类学嗤之以鼻的“新经验派”符号人类学家，不否定它的影响，但却又怀疑它重复了英国人类学界

早已熟知的法国“后结构”论调。

带着中国老师教给我的人类学(特别是摩尔根的进化论)来到英国,我被英国老师认定为认识方法有问题的人。我在包括《写文化》在内的众多西方人类学和区域研究名著的帮助下,走出进化论的阴影。然而,到我临近完成论文时,我变得有点“自以为是”。了解多一点社会理论,我便同意起我们系的退休老教授来,此后,在国内从事田野工作,便增加了把握“真相”的欲望。我感到,无经验基础的反思与有经验基础的反思之间,存在巨大区别。写完论文,我带着对于《写文化》及其他“后现代”著作的反思,踏上归国之路,于1994年落脚于北大,对“中国问题”开始了我的“参与观察”。

在国内,社会科学似乎充满着一种《写文化》着重批判的“经验主义”。之所以给“经验主义”打上引号,是因为这里头包含着某种混淆。在我们的思想中,“真相”与“真理”常常混同(《写文化》的中译者显然都遭遇此一混淆导致的翻译危机)而这种混淆有其用途——它使国人产生一种信念,认定文字书写下来的东西,不仅是“真相”,而且还接近“真理”。国人如西人一样,展开社会观察,而且,在过去25年来,观察、统计、概括……总之归纳的所有方法,应有尽有,出台于种种所谓的“实证研究”报告里。我们的社会科学家书写出文本,在它上面涂绘经验主义色彩,使文本在印刷时代的仪式中扮演各自的角色,创造出被认为是“真理”的“真相”……所谓“经验”,使我们的学术论文必须有自己的假设、内容及具有“现实意义”的结论。“经验”既来自对于“真相”与“真理”的混淆,那么,我们观察到什么,便已不重要。重要的是,所观察的,必须符合我们的想象。

厌烦加引号的“经验主义”,在回国不久后,我转而推崇起《写文化》这类书来。于国内情形看,“后现代”之作,迫使我们看到,任何“真相”或“真理”都是局部的(克利福德导言的副题即为“部分的真理”)。我开始翻译《写文化》一书的主编之一马库斯(George E. Marcus或译马尔库斯)及他的亲密伙伴费彻尔(Michael E. J. Fischer)合写的《作为文化批评的人类学》<sup>[5]</sup>一书。我开始谈论“后现代”。1995年夏天,在北大召开的第一届社会文化人类学高级研讨班上,我提交了“对于功能主义人类学的重新评估”及“民族志与实验民族志”两篇讲稿。选择在高研班上讲授这两次课,并非毫无针对性。直到10多年前,功能主义与实利主义依然充斥着我们的学术。这两种相互关联的“主义”之所以有其强

大作用,部分原因在于:此前,我们经历过一个漫长的“革命主义”时代,而这两种古老的西方理论,竟如此不同于“革命主义”。我充分理解它们对于塑造新时代的新精神的作用,但不能理解为什么中国社会科学如此单一、如此缺乏反思。重新评估功能主义,在人类学内部,寻找另外一些不同的模式,既使我想到英国功能学派战后的自我反思,也使我想到“实验民族志”之说。在“实验民族志”兴起之前,现代人类学已从业余研究中摸索出一条专业化道路,到20世纪30~40年代,更创造出了缤纷多样的学术成果;经历50年代的理论化,到了60~70年代,人类学家开始意识到,一个成熟的学科必定面临危机。所谓“实验”,就是迎接危机的挑战。诸如《写文化》和《作为文化批评的人类学》是对种种“实验”进行探索的理论之作。在中国从事人类学研究,我深感,如此“实验”,对于更新我们的社会科学研究,有着不可多得的启发。

《写文化》的书写,意图不在推翻前人的所有成就。不过,如同克利福德在其导言中所透露出来的,作者对于他们的老师辈,都是倾向于批判的。在这批“后现代”看来,他们的老师辈并不仅仅是在从事研究,而且还是在调动社会资源,创造社会资源,在运用修辞学技巧,掩饰学者的无知,在运用虚构的“真相”,表达自己的权威。这批自以为是的年轻一代(现在已是老人了),书写出文风和观点都不尽相同的论文。论文中,有的一再想说服自己,不要去寻找老师们已寻找过的“事实”;有的反省自身,诉说自己如何因受学术制度之害,而在文本中掩盖了不利于自己立论的细节;有的批判西方学者在被研究者面前表露出来的“霸气”;有的将人类学研究当成医治人类学家自身的心理疾病的手段。书中固然也有属于经验派的作品(如主编之一马库斯对于现代世界体系中民族志研究和书写方法革新的畅想,即属此类)。但一如《写文化》这一书名巧妙地隐含的,此书的主旨在于为人类学指出一条非经验的、反思的道路。《写文化》说的事儿正是:人类学家宣称自己在研究文化,他们很少意识到,他们自己的研究中,一个最核心的部分,就是书写;书写,使文字带着作者所处的“我群”的文化价值与偏见,“翻译”着被书写的“他群”的文化,使其意义发生根本改变;由此,人类学家是在书写自身,他们使自身成为一个受制于约束着书写的西方制度。

克利福德称民族志为“虚构”。什么是民族志的“虚构”?虚构“只不过是相对的”:如今虚构“已经没有了虚假、不过是真理的对立面这样的含义,它

表达了文化和历史真理的不完整性 (Partiality), 暗示出它们是如何成为系统化的和排除了某些事物的”<sup>[4] 34-35</sup>。如克利福德所意识到的, 将民族志说成是“虚构”, 会开罪经验主义者, 但这对于他们来说, 其实价值颇高。我承认, 《写文化》对于以经验为信条的学者来说, 确是一种崭新的刺激。然而, 也就是在过去的几年里, 《写文化》的这一刺激, 再度引起我的质疑。质疑不仅来自对书的解读, 而且来自于过去 10 年来中国学术自身的变化。中国学术的伪经验主义还没有破除, 中国学术的现实主义还没有充分确立, 严厉批判经验主义的“后现代”已露出锋芒。中国学术的“后现代”, 让我们得到了一个“优美的借口”, 直接从伪经验主义跃入反经验主义的“反思”, 使我们的“后现代”, 与我们的“现代”, 成为区别不大的东西——它们都反对经验研究, 主张将学术当成“真相的虚构”。

是什么原因导致这一状况的出现? 有一点是必须指出的: 20 世纪的中国, 向来不缺少西方“后现代”以为他们自己缺乏的文化极端主义 (无论是伪经验主义或拒绝“真相”的“伪后现代”都与此有关)。对照《写文化》与国人数十年前已展开的、对西方人类学文化相对主义、功能主义、新进化论、结构主义、象征符号研究、“异化论”的批判, 我们能发现, 在西方作为“实验”的《写文化》其基调, 早已蕴涵在改革前的中国民族学 (文化人类学) 中了。记得 20 年前, 我曾向一家专业杂志投出一篇译稿, 编辑来信说: “年轻人对于西方人类学要先批判, 才可翻译, 特别是对文化相对主义, 更是要批判。”接着他劝我说: “你要学好历史唯物主义。”也许那个中国编辑是处于思想僵化才对我如此批评的。可是, 令我不解的是, 作为有影响的美国人类学家, 在那位中国编辑私下对我提出对文化相对主义的批判之后两三年, 马库斯公开在《写文化》一书中发表了“现代世界体系中民族志的当代问题”<sup>[4] 209-239</sup>, 该文竟也以历史唯物主义的观点来颠覆文化的相对性……

从摇摆于“反思”与“经验”之间, 到推崇《写文化》再到厌烦它的“虚构主义”——对于《写文化》, 我前后有不同的看法。在遭遇《写文化》中译版之际, 我将记忆碎片编织成一种心态——我认定, 《写文化》这一西学内部的反思, 如同它所反思的东西

一样, 是一层遮蔽“真相”的话语迷雾; 它将“虚构”当成是社会科学的事业, 为学者以言辞替代观察, 提供了又一个借口。我坚信, 中国人类学要重新定位自身, 不能简单地盲从所谓“前沿”, 而应另辟蹊径, 在现代人类学的基础上展开针对自身的反思性探索。

人类学到底应在跨文化的研究中认识到西方文化的局限性, 还是应在不断反思中揭示西方文化的霸权? 20 世纪晚期, 也有不少西方人类学家对这些问题采取谨慎态度。从主观意愿看, 过去 30 年中人类学家在对世界格局展开批判性研究时, 抱着的确实是一种美好的人类平等理想。但在强调这一理想及其对西方造成的不平等局面的批判性时, 西方人类学家却忘记了公正、良知等等观念也是有特定的文化含义的。对 15 世纪以来的世界展开“反西方中心主义”的批判中, 西方人类学家无意中忘却了非西方的各种文化自身的意义及这种意义对于“西方观念”潜在的挑战。相比之下, 从 20 世纪 60 年代开始到 90 年代, 坚持在结构人类学和解释人类学旗帜下展开文化思考的部分西方人类学家, 基于对西方的方法论个人主义、犹太—基督教宇宙观、平权主义意识形态的反思, 重新发现了非西方的“人的观念”、宗教宇宙观、政治形态中的启发。从非西方文化的研究中揭示西方文化中的“个人自由”、宗教支配、世俗国家意识形态的文化局限性, 成为晚近西方人类学的潮流。

新时代的中国人类学要给予自身一个合适的定位, 有必要与这些基于扎实研究的思考形成密切的相互观照关系。

#### 参考文献:

- [1] 莫斯. 社会学与人类学 [M]. 余碧平, 译. 上海: 上海译文出版社, 2003: 271-298.
- [2] 钱穆. 湖上闲思录 [M]. 北京: 三联书店, 2000: 56-57.
- [3] 胡鸿保. 中国人类学史 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006: 47-77.
- [4] 克利福德, 马库斯. 写文化 [M]. 高丙中, 吴晓黎, 李霞, 译. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [5] 马尔库斯, 费彻尔. 作为文化批评的人类学 [M]. 王铭铭, 蓝达居, 译. 北京: 三联书店, 1997.

责任编辑: 杨光宗