

关于国家的人类学

王铭铭

人类学成长的一个多世纪里,世界各地,国家政治勃兴;所谓“新的国家”(the new states)与旧的国家越变越不一样,它的力量越来越广泛而强大,触角伸得越来越长。试想,古代的国家都不在乎国王的实际权力能触及到哪里,国王只要有一个中心就行了,他把自己关在形形色色的“紫禁城”里,有几个太监后妃,便感觉非常愉快,以为天下是他的了(固然他总希望他人对自己的中心地位的承认)。新的国家,相对而言,极其焦急,它总关注着它自己的触角,老想了解它自身的力量之“势力范围”,老想了解它能抵达社会的哪个角落。新的国家对于古代国王的“神圣性”及“象征性”,嗤之以鼻,以为那是一种没有实质影响的“自我满足”,以为实在的权力才是真活儿。新的国家之观念,模型来自欧洲,在过去三四百年中渐渐长成,其“魅力四射”,得到世界各地的政治家的青睐。

在人类学出现之初,“国家”观念,已深入世界各地。然而,历史如此短促的这门学科,却爱忽略历史,它不知不觉,完全将自身融化于“无国家”的社会之中。

人类学的“无国家”,如同其“无时间”,可能是一种故意的超然,也可能是一种无意的无知,也可能是别的。对于国家与历史的漠视,恰是人类学的特征之一。这门学科设想出那么些没有受集权(centralized polities)污染的民族,使自己只看到无集权社会的存在。

不可否认,对于“无国家社会”的想象,到今天仍然还是有意义的,因为人类学仍然需要在想象中激发思考。另外,也不能否定,与世隔绝的地方,这样的社会还是有的。比如,我们比较熟悉的埃文思·普里查德笔下的苏丹努尔人,可能就是一例。而即使是在中国这样一个国家力量如此之大的国度从事人类学的田野工作,我们仍可发现一些似乎与国家导致的变革毫无干系的地方。甚至是在福建这个属于“发达的东部”的省份,你去它的山区,在森林里仍然可以找到一些将自己说成是“大队”的村庄。在那里,人们犹如停留在历史的过去。20多年前,政府已将其基层政权重新定义为“村”、“行政村”等等,而森林里的人们还运用着此前的名号。不能否认,此前“大队”等名号也是国家给的。可是,这个名称的停滞,却使人想很多。对于森林里的人的“无时间”,国家的变动,意义好象不大。如此村子,在西部某些地方必定更多——要不民族学家怎么能认定,西部偏僻之处人们的生活文化,可以为我们提供想象中国上古传说的素材?

然而,忽视国家,等同于忽视事实。过去的几个世纪,“无国家”的社会若的确存在,那也已被有国家的政体所管辖。神权政治仍可见到,但人们为了自身的安全,为了克服种种风险,多少将自身纳入国家的治理领域之内。即使是那些最偏远的部落,到了20世纪也会迎来输送国家理论的宣传队、工作队,至少他们也会迎来在战斗中迷失或“游击出去”的士兵。回到家族理论说事儿:人类学家过去研究汉人的家族,总是将之家族视作一个自在的财产共同体,好像它完全独立于国家之外;如此一来,人类学给自己的使命,便是描述家族的内部情况。然而,有实实在在的证据表明,这些家族之所以如此之大,恰是因为国家的力量使然。古代时,国家要向民间征税,民间就找到了一种办法,把好几个家庭统合成一个家族,然后跟上级说,“我们只不过是一户”,这样他们就少缴好几十倍的税。英国人类学家弗里德曼发明他的家族理论时,国家与民间的这种关系,出现了变动,民间的古代整合方式遭到了瓦解,自20世纪初期开始,国家以种种理由,将法权伸向民间,使家族不再能够以自身的一体化来实现与国家的“讨价还价”。可人类学家无法忘记家族的古史,他们在乡间看到的是家族的现代史,但他们却更愿意想象家族的古史,如同森林里的人,还只记得“大队”这个名号一般。

人类学怎样直面作为它存在的历史基础的新型国家?笔者提出这个问题,不是没有根据。已有的太多的社会理论家、历史社会学家替我们指出,将我们生活的现代世界想象为一个人类自我解放的世界,是一种可笑的做法。文艺复兴以来,我们的确找到一个自我解放的好理由。不过,有好理由不一定能实现好愿望。多少大师说,近代史表面上是一个人类自我解放的历史,但事实恰恰相反:在过去的几百年里,我们设下圈套,把自己套进去,便觉得我们自由了,但实际是使自己的肉体与灵魂,都协助着生活的政治,协助着己身之外的力量对于我们的监视。根据一些社会学家的观点,近代以来的国家成为一种全能的国家,它无处不在,无所不管。

上面谈到家族,问题关系到人的基本生活,涉及到“爱情的社会性”。现在还有人类学家在想象一些完全脱离结婚登记的亲属制度,其实历史已非如此。笔者这代人的父母辈,是在1954年《婚姻法》宣布之后几年结婚的,他们结婚出自“自由恋爱”,很幸运。可是,他们那个时代,却也存在由党支部介绍对象的做法,这种做法使爱情成为制度安排的对象。大家别以为,党支部介绍对象是“爱情的政治化”的惟一表现方式。实际,潜在于“自由恋爱”一说中,也有一种制度。这种制度,典范地以人自身的解放为理想。然而,恰是在这种制度里,结合进了结婚必须以政府举办的结婚登记仪式为程序的另一种理想。在《婚姻法》存在之前,乡间的年轻人无须登记,只要相互定情,依照传统方式订婚、结婚就是了。而过去的50多年来,登记之说出台,其他结婚方式便被定义为“非法”。人类学家大多只关心没有《婚姻法》的婚姻,没有登记的亲属制度。直到今天,仍然有人类学研究者企图在偏僻之处寻找纯真爱欲存在的证据。遗憾的是,历史变了。在中国,过去50多年来的中国,是法权化亲属制度的典型案例,而在此之前,我们也不能轻易地说,古代乡间“无法无天”。上古时代,几千年前,老祖宗们已书写出有关礼仪的种种书籍,礼仪,牵涉到的主要内容,包括了人类学家所谓的“亲属制度”与“人生过渡”。

那么,如何理解古代的规矩与今天的规矩之间差异?人类学家似更愿意发现完全不同于今天的“原始规矩”。可是,这种“原始的规矩”若没有与我们的时代联系起来,那就失去了它的当代性了。那么,怎样使人类学获得这样的联系纽带?笔者要讨论的,实际就是这个问题。

关于国家时代的人类学如何获得一条贴近时代的思路这一问题,我们可以读一些书,特别是:(1)本尼迪克特·安德森《想象的共同体》(中文版,吴睿人译,上海世纪出版集团,2003年版);(2)格尔兹《尼加拉——19世纪巴厘岛剧场国家》(中文版,赵丙祥译,上海人民出版社,1999年版)。

上面这两本书,是上个世纪60年代人类学开始关注所谓“新的国家”后才产生的,并且,二者都出自东南亚(特别是印度尼西亚)研究。东南亚的广大大陆地区与海洋地区,自古以来与南亚、阿拉伯世界、中国有密切交往,在文化上,曾先后接受印度与阿拉伯世界的深刻影响。可是,直到西方势力侵袭到这个地区之前,当地的政治体制保持着相对“原始”的状态。二战以后,这个地区开始出现“整合式革命”,出现新兴国家。这些国家面临的主要问题,便是如何处理新的国家认同与旧的小族群、小部落的“原生性认同”之间的关系。东南亚地区,构成了人类学观察新兴国家与“旧式社会”之间关系的“实验室”。安德森是东南亚研究专家,他之所以能写出对于现代国家研究有重大启发的《想象的共同体》一书,正是因为东南亚国家化的经验,比较典范地代表分立的群体统合为“国族”的历史进程。格尔兹的那本书,也在说同样的事情,无非是角度不同。他说,现代国家观念之外存在另一种国家观念,这种观念以其象征性,区别于权力实质性的新兴国家(其模式来自近代欧洲)。从一个角度看,他是因为看到现代国家制度正在非西方地区(如印度尼西亚)蓬勃发展,所以才采用巴厘19世纪“尼加拉”的“剧场国家模式”来对之加以反思。在其他一些著作中,格尔兹直接谈到印度尼西亚的“整合式革命”,对其困境深表“同情”。

这两本书,有重要学术价值,它们使我们看到,人类学在直面国家时应注意的问题。格尔兹的书出版在先,固然比安德森出版于后的书,观点显得要“落后”、“保守”一些。不过,笔者不认为我们应轻易地按照书籍出版的时间顺序来衡量书籍表达的观念的“水平”。格尔兹让我们看到,在现代

国家观念侵袭到非西方世界之前，世界存在形形色色的“国家形态”，而最不同于现代国家观念形态的，是将国家当成“力量表演剧场”的那种。这个观点了不得。研究中国社会的人类学家，已关注到所谓“国家与社会关系”。可是，我们很少关注被我们研究的人群如何看待这一关系，我们只认定我们知识分子自己是这一关系的“判断者”、“解释者”，对于这一关系的其他“判断者”、“解释者”，大家很少谈论。格尔兹保持人类学对于“当地观点”的关怀，以一个有趣的方式，使之与人类学国家研究的新视野关联起来。更重要的是，他的历史民族志使我们对于过去几十年来“将国家重新带回来”（bring the state back in）的号召产生质疑。如我在上面所说的，“将国家重新带回来”，对于人类学贴近历史的真实，十分重要。然而，这里所谓的“国家”是什么？大多数研究者想当然地将西方国家观念套在我们观察的事实与人物上，其结果是，关于国家的人类学，复制了本来值得反思的近代欧洲国家理论。若是那一将要被“带回来”的“国家”，是近代欧洲的国家观念，那我们也可以说，人类学一早就已关注到国家问题了。

人类学的开端，与社会学一样，是德国式的“国家学”。我们只需回忆一点恩格斯在其《家庭、私有制与国家的起源》一书的内容，便能知晓，他与马克思之所以对人类学感兴趣，研究亲属制度的不同形态，不是为了别的，而无非只是为了论证近代不合理的资本主义法权国家是如何来的。在书中，恩格斯采纳摩尔根的观点，论述了人类史的几个阶段，特别是“血缘共同体”如何演变为“地缘共同体”，“地缘共同体”如何演变为国家的历程。恩格斯用以形容第三个阶段的名词，就是安德森关注的“nation”，所不同的是，安德森把“nation”的历史看成是一种观念的历史，其长度，只有几百年，而恩格斯则将之推到几千年前，认为这种政治制度在空间上超越血缘和地缘组织，其基础是阶级制度，而阶级制度的基础又是私有制。在恩格斯看来，人类历史进入第三个阶段（国家社会），地缘关系已不足以维持秩序，通过等级制度来实现国家的统一，却是一条可行的路径。等级制度靠什么维持？他认为关键是法律。可法律又是怎么来的？他认为，那是在原始的亲属制度衰败之后建立起来的以个体为中心的产权制度。

在笔者看来，恩格斯描绘的人类史，对于我们思索原始社会与文明社会之间差异，还是有意义的。当下西方社会科学有一个坏毛病，那就是，一旦谈起国家，就要将它硬与近代欧洲的文明进程联系起来，殊不知，早在欧洲近代文明出现之前，国家已广泛存在。

我们举安德森的例子说说这点怎么理解。在论述近代国族的起源时，安德森提到印刷的文字对于“民族认同”生成产生的推波助澜的作用。他说，文字的广泛传播，能使超地方的国家形成某种文化意义上的融合。如果他是正确的，那么，我们也可以说，以文字统一国家，是十分古老的事情。秦并六国后，中国已出现“书同文”之说。在世界其他地区，或早于中国，或晚于中国，类似的事情也广泛存在。笔者一直认为，“文字拜物教”是所有文明体系的核心特征。所谓“文字拜物教”，不是一个简单的事。列维·斯特劳斯在《忧郁的热带》中也提到文字对于文明的重要性，他说文字一旦出现，历史就无法逆转了。有了文字，人不再沉浸在悠闲的生活中，他们每天焦躁不安，竞争着去创造自己的历史。文字为什么有这么大的作用？这牵涉到文字的“神秘化”史。记得《说文解字》第十五卷提到，古老形式的文字有两类，一种出自古人对于万物如何形容的揣摩，另一类是数字。若《说文解字》的历史猜测符合事实，那么，它所说的古老文字，到了国家时代，必定出现重大变化：在国家时代，文字从表征或记事，变成了权力巫术与权力美学的戏法，新的文字标志着国家的出现。上古国家出现时，文字突然神秘兮兮起来，地位与制度都靠文字来建设。古代文明在创建政治实体时，文字有了宗教价值，那时多数文字都用来占卜及记录一些神圣的大事迹，如甲骨文刻画的战争与祭祀事迹一般，一文一武。

文字对于古代文明而言，记录无非是其一方面的功用，更重要的是，文字能授予政权神圣的权威。比如说，商代的王，想与他族战斗，总要问神那是否有属于有道义之战，如果是，他又要一卜，企求上天支持，只有当上天说，战事将吉利，他的军队才开始进攻，要是他获得全胜，就再次占卜，对神

表示感激……也就是在如此这般的人神交流过程中,文字实现了其神圣王权的授权(营造)的作用。

近代国家中,文字确实出现了安德森叙述的那些变化。笔者读安德森,得到的第一个体会是,他巧妙地叙说了文字从神秘的王权之附属品,转化为等待所谓国民把握的交流工具的历史进程。“消灭文盲”,是许多现代国家的号召,所谓“消灭文盲”,就是要实现高阶级地位的文字,向社会各阶级传授。“送法下乡”,也是一样。什么是“法”?它也是用文字记录的规矩。报纸更是如此,它无非是文字堆积起来的“国家大事”,是使国民接受“国家大事”的信息的手段。对于一个新兴国家而言,文字的普及十分关键。笔者在英国时,有时去乡下走走,发现那里的村民有早上起来到小镇咖啡店读报的习惯,这一习惯生动地表现着“国家大事”对于英国一般民众自我认同的关键影响。

上面零星谈到古典与现代人类学在研究国家时出现的分歧,也谈到若是我们要真正把握国家的历史脉搏,意思是:我们应将二者结合起来,一方面,不要停留于国家的古史的研究,另一方面,不要以为近代国家没有它的历史前身。笔者还想将这些零星的事情,与我们想象国家的所谓“一般方法”联系起来,指出诸如文字之类的符号对于“国族建设”的关键作用。

说了这么多,还是要回到笔者对于格尔兹的评价。对于历史人类学家来说,《尼加拉》可能是最没有启发的,因为它仍然沿用民族志的“共时原则”,不断重复地建构一种“地方知识”类型,而并没有关注历史的结构与过程的关系。要是笔者研究尼加拉,一定会研究它是怎样出现的,而格尔兹则不同,他将19世纪一刀切下去,看到尼加拉的横切面,使它显得像是另外一种努尔宗教。虽则如此,这本书可以说是社会人类学的光彩一笔,因为它从一个角度告诉我们,研究国家可以是人类学式的,是跨文化的比较,是对不同于研究者自身的“国家观念”的考察。

笔者认为他的“尼加拉”虽可能来自一种类型的地方知识,但是却带有普遍解释力。实际上,每一个国家都有它的表演性质,如果不是这样的话,你就无法解释为什么克林顿那么受宠。民主政治可以说是表演性最强的国家,在民主制度里,总统必须装成平民一般,有喜怒哀乐,才能成其总统。这就是所谓的“表演性”。而我们中国,也可能恰是一个“尼加拉”,无非是说其象征与表演形式不同。

也就是说,人类学可以通过保持其对象征的盎然兴趣,来直面国家,提出不同于一般“国家学”的“国家学”。

(作者系北京大学社会学人类学研究所教授,邮编:100871。)

(责任编辑:常 英)