

学术随笔

作为“陌生人”的人类学家

•王铭铭•

[文章编号] 1001—5558 (2006) 03—0133—06

[中图分类号] C95 [文献标识码] E

带引号的“陌生人”，有其特别的所指。1908年，60岁的德国社会学奠基人齐美尔写了一篇题为《陌生人》的文章，在文中，齐美尔对于我这里引用的“陌生人”概念作了一个精妙的诠释。齐美尔说：“天狼星的居民对我们来说并非真正陌生的”，因为它们根本不是为了地球人而存在的，因而与我们之间，没有远近之分，“无所谓远近”。（《社会是如何可能的》，中文版，林荣远编译，广西师大出版社，2002年版，页342）那么谁是“陌生人”？“陌生人”既然非外星人，便是指地球上的社会的成员。他们之所以“陌生”，是因为有“熟人”这个概念。“陌生人”，他们与“熟人”不同，他们由外而内、由远而近、由动而静，与“熟人”形成对照与关系。齐美尔指出：“陌生人是群体本身的一个要素……它的内在的和作为环节的地位同时包含着一种外在的对立……进行叛逆的和引起疏离作用的因素在这里构成相互结合在一起和发挥作用的统一体的一种形式。”（同上）

社会学家已多方诠释了齐美尔“陌生人”的概念具有的知识社会学意义，而以陌生的“他者”之研究为己任的人类学家，对于这一知识社会学的号召，竟没有给予足够的重视。

人类学家惯常研究偏远的“土著人”。对于他们来说，“土著人”是陌生的，而人类学家自己也始终外在于他们。流动于世界各角落的人类学家，与他们的“被研究群体”互为主客，这给人类学家一种自信心，使之相信，他们自己天然具备成为齐美尔意义上的“陌生人”的品质。

事实是这样吗？

没那么简单。

齐美尔将“陌生人”定义为群体的要素和环节。在他眼中，“陌生人”从群体的外部定义群体的实质，他们通过“叛逆”与“疏离”，与群体构成“统一体”。

人类学家不同于这个意义上的“陌生人”。根据学科的传统要求，他们需要在—个外在于他们的群体中生活—段相当长的时间，暂时成为内在于其中的外来人。为了“把握事实”，在调查期间，这些“暂时成为内在于其中的外来人”最忌讳对被研究群体实行“叛逆”，最忌讳疏离于他们之外。他们要与当地人暂时地融成—体，与之消除道德与政治意义上的背反，与他们“亲密无间”。他们设计出诸如“参与观察”、“主位观点”、“当地知识”等概念框架，为的恰是达到使自身在“土著”中“去陌生化”的功效。因而，从他们与被研究的“当地人”—起生活的那段光阴来看，人类学家，可以说是“装扮成当地人的外来人”，他们不构成真正意义上的“陌生人”。

人类学家之所以如此打扮自己，可以论说的原因有很多，而他们与被研究的“当地人”之间关系的暂时性，恐怕特别能解释问题的方方面面。

于我看，我们若是一定要从“土著的观点”看问题，那么，将人类学家定义为齐美尔笔下的“天狼星的居民”，似更为妥帖：与“天狼星的居民”—样，人类学家与他们的被研究者之间，“无所谓远近”，他们即使暂时会像他们的被研究者那样，对于被研究的当地社会有切身的关怀，这个“关怀”也是暂时的、虚假的，人类学家的关怀，还是他们自己的社会。完成调查任务之后，人类学家要离开他研究的那个地方，将自己在当地的生活体会提升为“知识”。在相当长的一段时期里，人类学家甚至还给离开“土著”的所有日子，添加上某种道德的负担，要求自己承担对于“土著”的责任，像他们那样思索，以“土著观念”为分析的线索，对于人类本性提出种种“土著式评论”。

然而，人类学家毕竟也是“地球人”。认识到他们是“地球人”，以他们自己的社会角色为角度看待他们，我们也可以说，他们的确有可能属于齐美尔眼中的“陌生人”。

理想上，人类学家须习惯于从心灵上或从身体实践上“背叛”自己的社会，“疏离”于自己的生活空间之外的人。在心灵上，他们的思想要摆脱自己社会提供的教条，到遥远的时间与空间去，寻找能够使他们与社会结合为统一体的线索。在身体实践上，他们要如同浪人—般，摆脱归属感的拘束，浪迹天涯，在属于别人的领地上行走、暂居。这使我们想到齐美尔在文章中对于商人的流动性的强调。

关于流动，齐美尔说：

由于流动是在—个有周围边界的群体之内进行，因而在流动中存在着近和远的综合，这种综合构成外来人的形式上的地位；因为这种—般都在流动的人有时与任何一个分子都有接触，但是他并没有通过亲戚的、地区的、职业的固定性，与任何一个要素进行有机的结合。（上揭书，页343）

齐美尔的“流动人”（商人）欲求得出以下启发（齐美尔夸耀商人的流动性，可能是因为他的父亲是从商的犹太人，而他企图借自身的家族史来论证“纯粹货币交易”对于社会构成的关键意义）：

1. 流动人“没有从根本上被群体的某些个别的组成部分或者—些片面的倾向固定化，面对所有这—些，他采取‘客观’的特殊的姿态，这种姿态并不意味

着某种单纯的保持距离和不参与，而是一种由远而近、冷淡和关怀构成的特殊的姿态。”（上揭书，页 343~344）

2. 流动人的客观性，可谓一种自由。“客观的人是不受任何确定性约束的，确定性可能会给他对既定事物的接受、理解和权衡造成先入之见”，“这种自由也让外来人犹如从鸟瞰的视角来经历和对待近的关系。”（上揭书，页 344）

齐美尔笔下的流动人，原型虽是商人，但概念实指知识分子，特别是指知识分子那一漂泊的特征。

从“陌生人”的客观性与自由感来看，人类学家不是知识分子的特殊群体，而无非是他们的一员。人类学家须如同其他知识分子那样，成为流动人，拥有能力来摆脱定式与偏见，自远而近，来“鸟瞰”社会的内在关系。人类学家之所以热衷于到远方去从事所谓“田野工作”，恰是因为他们要获得一种对于自身社会的“远方之见”，使自身通过摆脱固定的关系，来“鸟瞰”这些内在与他们自身的关系。人类学家乐于研究“原始社会”，并将之当成人类当代史的“史前史”，视这些社会中的文化形态，为与人类学家用以书写的文字之间存在巨大差异的神话。理性型的“原始社会”，没有文字，书写者只能是外来的人类学家，而理想上，人类学家书写这些没有文字的社会，总的宗旨是对文字造就的文明进行“叛逆”与“疏离”，进而达到对自身社会的“鸟瞰”。无论是马林诺斯基的《西太平洋航海者》（中文版，梁永佳、李绍明译，华夏出版社，2002年版）对于岛民生活的诠释，还是埃文思-普里查德的《努尔人》（中文版，褚建芳等译，华夏出版社，2002年版）对于无国家社会构成原理的解析，其书写，都是西方社会的“陌生人”对于他们企图切近的社会进行的“客观”的“自由”诠释。

“原始社会”对于“文明社会”提供的天然的“对照”，使人类学家有机会得到这些精神财富，并将之馈赠予自身所处的社会，为自身所处的社会提供弥足珍惜的观念。

人类学家重视“原始社会”，不是因为他们不知道世界上除了它之外还存在其他类型的社会，如人类学家一样关注的“古式社会”（古代文明及其传承下来、经过变化的形态）及他们所处的“现代（文明）社会”。他们重视“原始社会”，是因为：这样一来，他们便可以从一个遥远的空间里，“客观”、“自由”地揭示自身社会中“文明”的实践、制度与思想实质。

对于作为知识分子的人类学家给予如此高度的期待，是我们赋予他们“陌生人”身份的理由。

然而，现实中有多少人类学家成为了真正的“陌生人”呢？

了解为人类学这门学科创造出精神财富的人，我们也是了解一个“历史事实”：几十年前，成为合格的“陌生人”的人类学家为数并不为多，但成为这种人，在当时，是学科对于其从业者的普遍要求；相形之下，在过去的几十年里，人类学家似已对这一理想无动于衷。导致姿态变化的背景，可能是人类学家的自我怀疑。如今不少人类学家对于自身是否能真正成为“陌生人”、是否有必要成为“陌生人”感到疑惑。他们中的一些人认为，“陌生人”这种身份，是他们的前辈用来诱导他们，让他们对于本来可能并不有趣的事情产生兴趣的手法；另一些人则认为，“陌生人”虽还可能是理想，但世界变了，变迁的世界剥夺了人类学家成为“陌生人”的条件，因而，如果还是用“陌生人”这个词来形容自

己，那人类学家只能算是自欺欺人的一族。对于这两类人来说，将人类学家自身定义为“陌生人”，等同于否定西方制度“全球化”的事实。在他们看来，西方制度跟随帝国主义的“世界化”，已使偏远的人民陷入现代的泥潭，难以自拔。人类学兴起于帝国主义时代，在这个时代，诸如“陌生人”之类的概念和形象，无非是西方将世界纳入自己的视野中的话语手段。倘若人类学家还将自己当成“陌生人”，那么，他们要么就是出于无知，要么就是出于对于权力的追求。

对于采取何种姿态来对待那些业已从“原始社会”或“古式社会”转变为“新兴国家”的民族，人类学家更是迷惑重生。

“陌生人”概念的迷失，在海外研究中国的人类学家身上得到例证。

不到半个世纪以前，人类学家多数还相信，对于中国的家族与国家之论述是合理的。作为著名人类学家的弗里德曼，出生于新中国成立之后，但他对于旧中国保持热切的关注。在东南沿海的“边缘”看中国，使他对于传统中国的民间社会组织形态（家族）产生浓厚兴趣。弗里德曼的理论建树是有限的，他不是个原创的理论家，他的社会理论，最多达到法国社会学年鉴派导师涂尔干的水平，他的贡献，是将涂尔干等创立的“社会”概念延伸到中国的分析中，将它与东方学家魏特夫的“东方暴君论”联系起来。他将“东方暴君论”与《努尔人》等的“非集权政治”研究结合起来，辨析出中国的传统国家形态。在他看来，生活在一个东方的“古式社会”中，人们并不像魏特夫所说的那么痛苦，特别是在“天高皇帝远”的边缘地区，人们有自我组织的空间，宗族就是其中一种。对弗里德曼而言，传统中国是一个既极权又分散的国家。这样一种政治制度，既不同于近代欧洲，又不同于“原始社会”，它为人类学研究提供了不可多得的新范例。后来，弗里德曼在一些文章中论述了“中国人的宗教”，认定传统中国存在一种超越地方的宗教体系，这个体系使如此松散的中国社会能在文化上融合为一体。

在评介弗里德曼的理论时，我曾指责他说，他生活在国家时代，却无视近代国家观念与制度对于社会生活的深刻影响。（《社会人类学与中国研究》，广西师范大学出版社，2005年版，页54~96）须承认，当时我的批评过激了。当时我来不及指出，弗里德曼对于传统中国的“理想型提炼”，表现了西方人类学家将自己当成“陌生人”的好习惯——他如同马林诺斯基，如同埃文思-普里查德，追求在一个离他的祖国遥远的地方，在他山采掘玉石，将之雕琢成为“我山之石”的珍贵遗产的目标。

十几二十年来，研究中国的西方人类学家中，出现了一种完全不同于弗里德曼的自我认同方式。他们还是外在于中国的，对于他们自己的社会，他们也并非缺乏齐美尔期待的“陌生人姿态”，然而，在牵涉到“中国问题”时，他们大多将矛头指向中国。这改变了此前西方人类学的“中国观”，使这个新的“中国观”离他们所处的国家的自我反思相去甚远，使“陌生的中国”成为他们的批判对象，并由此失去了知识分子作为自身社会“陌生人”的身份。

为了说事儿，让我举 Eric Mueggler 所写的《野鬼年代》（Eric Mueggler, *The Age of Wild Ghosts*, California, 2001）为例。这是对云南彝族的一项民族志研究。作者是位“后现代主义者”，在学期间高谈阔论“反思民族志”。然而，其所创作的这部民族志，实在可谓是一个现代派内部的建树。我认为 Mueggler 的这本书，有两方面的优点：一是它

能从彝族的“当地观点”看问题，同现代派人类学一样，总是将“当地人的世界观”（宗教是其核心）当成说事儿的“由头”；二是相比于此前的中国民族志，它形成了一种能将国家、精英、少数民族并置言说的文本模式。Mueggler的书，使我们看到了一种可能：从地方作“国家的民族志”，通过地方性研究，考察作为“古式社会”的中国在现代化中存在的种种困境与矛盾。从一个角度看，他的书，从“西南人类学”角度，对于曾盛极一时的家族理论（东南沿海模式）提供了重要补充。然而，使我谨慎的是，在《野鬼年代》一书中，Mueggler声称其书名中的概念（也是他分析时用的主要概念）来自于当地彝族，是彝族对于上个世纪50年代以来几段历史的“当地解释”。我非彝族研究专家，但我相信Mueggler所说的，恐还是有不少属实之处，特别是当他将“野鬼”的观念与彝族传统的神话与宗教联系起来时，让人觉得他采纳的素材可以让人信赖。然而，“野鬼年代”这个词语，还是使人感受到知识分子自我身份定位的一种危机。Mueggler的姿态是，他“站在土著的观点”看问题，可是，他可能没有意识到，当他与他的“土著”站在一起时，他也已与作为政体的中国“疏离”开来，成为中国的“陌生人”。更重要的是，在成为中国的“陌生人”时，Mueggler也成为了他所处的美国的“熟人”。作为人类学家，研究另外一个国度，传统姿态是“站在对方的立场”。然而，对于Mueggler来说，这个“立场”太不好选择。兴许在他看来，那是一个政体的立场，真正的“当地立场”乃是在国家中心之外边缘化了的彝族人的。在迷惑中，Mueggler似乎创造了一个不同的民族志姿态，这种姿态使民族志作者在成为他的“土著”的“局内人”的同时，成为了管治“土著”的国家的“陌生人”，同时也成为了他自己的国家的“局内人”。

Mueggler并没有因此失去反观自身的能力。如他的研究所可能隐含的，是作为现代型国家，中国与美国有不少相近之处——于我看，至少中国一直努力“赶英超美”，因而，在揭示“中国问题”时，他兴许也是在揭示“美国问题”。在《作为英雄的人类学家》一文中，桑塔格从人类学大师列维-斯特劳斯的贡献中得出结论说：“人类学家因而不仅是原始人的，冷世界的哀悼者，而且也是他们的监护人。他在阴影中悲叹，力图把古代与伪古代区分开来，体现着一种颇具英雄气概的、煞费苦心的、复杂的现代悲观主义。”（桑塔格《反对阐释》，中文版，程巍译，上海译文出版社，2003年版，页93）站在彝族人的立场上，Mueggler似乎也有“现代悲观主义”的调调，现代性导致的所有问题，在他从一个中国边缘群体的生活与观念世界中获得的一切中，得到了至为令人心凉的呈现，而他说的所有一切，兴许也并不只是针对中国现代性。

Mueggler的身份危机，是国家时代人类学特殊困境的表现，而非他个人的失误。在国家时代，现代性“全球化”了，人类学家在他乡感受到的，与故乡问题可能越来越接近。

然而，Mueggler从彝族角度对于中国现代性展开的“边缘反思”，如此聚焦于“中国问题”，如此聚焦于“中国问题”的“边缘反映”，而使自身的论述失去了与书写者所处的思想国度——西方——本来应具有的“游离关系”。（由于他失去了这一“游离关系”，因此，他迫使自己不断地在一个中国的“边缘族群”中寻找古怪的“野鬼”观念，不断地忘却一个基本事实：对于一个“边缘族群”而言，来自远处、凌驾于他们之上的那一权力，既可以是他笔下的“野鬼”，又可以如同天神一般，有时英明，有时糊涂，有时伟大，有时缺德。Mueggler之所以没有看到权力的双重可能，是因为他身处一个将所有道德凝聚

于上帝的基督教传统中。)对于将 Mueggler 包括在内的西方,等待着 Mueggler 从他的远方中国带来启迪思想的“陌生信息”,等待着他在中国成为西方的“陌生人”。而 Mueggler 在观察到“中国问题”的严重性时,无意间使自身即使是在西方书写时仍然忘却不了他在中国的“田野经验”。总之, Mueggler 的所作所为,似乎是中国知识分子应当做的,而不是西方知识分子应当做的——他成为中国的“陌生人”,而非他所归属的西方社会的“陌生人”。

我对一位从事中国研究的海外人类学家进行这样的评论,既不是为了诱使人类学家将自身定位为与地球毫无关系的“天狼星的居民”,又不是为了要从一个“文化自卑的中国人”角度来拒绝域外的反思与批判。我的目的是要“立此存照”,使自身省悟到成为自身社会(而非他人社会)的“陌生人”,是成为知识分子的前提。

作为背景,在第三世界国家中,出现了一股“反西方”潮流。不少“本土人类学家”认为,第三世界的人类学家因是研究本国社会的本国公民,因而能天然地创造出不同于西方的人类学流派。这样一种观点,有着令人鼓舞的信息。然而,它也使人警觉到:任何知识分子,若不能如齐美尔所倡导的那样“疏离”于自己的社会之外,那么,与这个社会结合为一个有机整体就是不可能的。

倘若知识分子“司空见惯”地以自己社会的定式看问题,他们的社会也就失去了流动的知识分子本来可能提供的“远方之见”。

生活在中国这个由“古式社会”转变而来的国家,我们都有着费孝通于几十年前已体会到的“身份认同”危机。在《皇权与绅权》(吴晗、费孝通《皇权与绅权》,天津人民出版社,1988年版,页1~55)的几篇文章中,费先生梳理了中国士大夫演变史:从古代“为王者师”,到唐以后的皇权附庸,再到“近代化”、无制衡作用的“技术人才”。在历史经历如此变动的国度中成为所谓“学者”,最易于失去知识分子“陌生人”的姿态。为了成为——或装扮成——“国家机器的螺丝钉”,我们不惜放弃了古代的理想,不惜放弃现代期待,我们成为缺乏反思能力的“实证主义者”。

在我们将自身造就为“疏离”与“游走”一族的过程中,海外人类学家可以成为我们效法的模范。然而,诸如 Mueggler 这样的海外人类学家在给予我们“本土人”启发时,易于“牺牲”自己的“陌生人”境界(这是相对于他们自己的社会而言的),微妙地表现着我们这个时代的人类学困境。而无论如何,我坚信,“陌生人”概念,依旧弥足珍惜。如桑塔格这个局外人所言:“成为人类学家,就是面对自身的怀疑、自身的知识不确定性采取一种非常灵活的立场。”(《反对阐释》,页84)“对于人类学家来说,世界从职业上被划分为‘家里’与‘外头’、国内与异邦、城市学术世界与热带地区……[人类学家]‘在家是批评者,但‘在外是入乡随俗之人’”,“这种具有反讽意味的精神状态使人类学家不可能成为一个公民”。(上揭书,页85)我愿桑塔格从人类学家列维-斯特劳斯的著作里得到的这一启示,仍然有益于今日的人类学家,使我们更清醒地意识到,人类学家惟有游离于自身之外,才有人类学这项宏伟的事业。

[收稿日期] 2006-05-18

[作者简介] 王铭铭(1963~),男,北京大学社会学人类学研究所教授,中央民族大学民族学与社会学学院兼职教授,博导。北京 100871