

我们并不想将一地所得或一己之见推广为放之四海而皆准的通则，我们所能做的只是呈现生活本身的纷繁复杂与丰富多彩，展示平常生命的意义，使人们的视野更为开阔，看到更多的可能的选择，清醒而正确地认识自己，容纳更广泛和异样的“他人”。

人类学者在当代社会中应该如何工作与著述？这是我们面临的实在的问题，它的确让我们困惑和焦虑，但思考与回答它的过程同时也给我们带来难以言表的愉悦。常常听说练气功的人必须要“接地气”，也就是要接触土地而不能老呆在钢筋水泥或塑料什么的结构里面。从最平凡和琐细的生活世界中发掘阐述文化的意义，人类学可以说是最为脚踏实地的学问，它深情地拥抱着泥土，而唯其如此才能建构美观而坚固的房屋。

体验·自觉

王铭铭

前些日子，我赶赴一个村落从事田野工作。与其他人类学者一样，我在路途中感觉自己正在实践人类学者的“天职”，体验学术生涯的“人生礼仪”，期待着能够从这次跨越社会空间的旅行中获得文化理解的新素材。然而，一进入村子，我这个原来自以为明白自己的“天职”的“知识分子”却迎面碰到问题。第一位“被访问者”，一个“其貌不扬”但表现出一种独特智慧的农人问我：“你是研究什么的？为什么来到我们这个不重要的小地方？”我回答说：“我是研究人类学的，来您的村子搜集资料。”他说：“人类学是什么？是不是哲学？为什么哲学家还要来我们这些渺小、愚昧的小农民家里采访？”我顿时无言以对，觉得自己无法在短短的时间里向一个“基层社会的一般分子”说明一个学科的性质，也觉得确实没有办法用一句话将我信奉的学问讲个明白。只好搪塞几句，摆脱了一场尴尬。

现在想起来，那位平凡的农人所提的问题自有它的道理。如果不是这样的话，我就无法解释为什么在学术界内部对这个国际上公认的“社会科学三大支柱学科”（社会学、人类学、心理学）之一的模糊知识

了。那位农人将我的职业与“哲学”联系在一起，而我们学术界的友人们则通常有别的联想。不大了解人类学的友人问我人类学是否就是“与死人和化石打交道的职业”，而对这门学科稍有所知的人则问我人类学者是否就是与“旧事物”为伍、善发“好古幽思”的“避世者”。在时间许可的条件下，我有时也利用一点被问者的优势对人类学事业进行一番解说。不过，在大多数的情况下，我的内心却存在无法言表的困惑之感：人类学者到底做什么？他们的学术追求何在？问题听起来有些别扭，但这却不仅是常人的困惑，而且还是人类学者自身无法回避的论题。

英国伦敦大学有一个年轻的人类学者在一九九六年第四期《今日人类学》杂志上写了一篇有关人类学“在公众当中的印象”问题的论文，也表示出与我在上面谈到的感受类似的困境。在人类学的起源地英国，“人类学是什么？”这个问题现在依然不断出现。据这位作者的看法，英国公众之所以不了解人类学，原因是英国人类学者过于“避世”，不喜欢探讨社会热点问题，久而久之使社会忘却了这门学科的重要性。紧接着在同年第五期上刊出人类学的老前辈、九十五岁的弗思（Raymond Firth）教授的一封信，批评那位年轻的学者不知深浅，抹杀了老一辈人类学家们对人类学走向社会所做的努力（据说弗思本人便是给英国人类学者带来饭碗的“人类学之父”）。同时，弗思提出一个令我难忘的看法：人类学的问题不在于自身能否获得社会的认可，而在于受公众认可之后，这门学科会不会受制于社会流行的文化及意识形态偏见？

弗思老矣，但不存在“尚能饭否”的问题，他依然是人类学的干将。一九九六年七月，我受费孝通先生之托，前去拜访这位曾任费先生导师的人类学老将，弗思虽然已经高龄，但从他的言谈举止当中，我看到他对人类学的关切并未随着“老龄化”而衰弱。从他对那位“冲劲十足”的伦敦大学青年学者所作的有力回应来看，他的功力更真是不减当年。如这位前辈所言，西方人类学从它诞生开始，确实就一直以“异文化研究”冲淡西方文化偏见为己任，它是一种“避世的人世”，是在文化的求索中寻找世人赖以克服“自我”对“他人”偏见的途径。为了开拓这个道路，人类学者一直在实践着到文化的远方去，深入到当地的社会时空，

以求获得一种被当代著名人类学家格尔兹 (Clifford Geertz) 称为“近经验”的东西,他们力图用远方的“地方性知识”来填平文化之间的鸿沟。弗思的老师马林诺斯基、弗思本人以及他们所有的弟子们都把这种跨越文化的实践视为自己的“使命”或“天职”,那位年轻的提问者在文中也承认自己属于同类,而弗思的晚辈路易斯 (Ioan Lewis) 教授在其所著《社会人类学》(一九八五)一书中则有更明确的叙述:

一般人对人类学家的后期印象,的确与人类学家传统的角色很逼近,而且使社会人类学具有许多浪漫的魅力,并且成为知识与学术上追求的动力来源。然而,社会人类学的旨趣不仅如此而已。的确,社会人类学家献身于“奇风异俗”的研究——包括其传统、变迁以及目前的形式。但是除此之外,社会人类学家有更长远的企图:置身于世界的所有文明中,让那些我们不易了解也不熟悉的信仰与风格,冲淡我们民族中心的限制,从而进行所有社会的比较研究。

真正意义上的人类学可以说是在民族中心主义的基础上创立起来的。从研究对象看,人类学本质上是以研究“非西方社会”——包括亚、非、拉美、太平洋岛屿——为目标的。但是,人类学研究非西方社会并不是为了证明人类史的全过程和形而上学的“人学”理论,而是为了把所谓“异文化”当成与“本文化”(如西方文化)具有同等地位和价值的实体加以理解,并通过这种理解思考“本文化”的局限。

为了达到跨越文化局限的目标,人类学者主张从文化的内部去发现文化自身的逻辑,强调小型人文社区进行本土的透视以及文化的整体制度关系分析的必要性。格尔兹曾说:有人问他人类学者做什么,他回答说“就是从事解释和描述文化的民族志 (ethnography) 工作”。通过对小型人文社区的透视与参与,人类学者力图深入到被研究者当中,体会和理解他们的生活世界,避免本身文化价值观和主观规范的制约,较为开放地吸纳“本文化”以外的现象和事物。与划分社会、经济、政治、文化领域的宏观分析不同,人类学采用的文本模式是较为微观的整体描述法或所谓的“民族志”方法。民族志并不一定是对某一民族文化的全面描述,它是对民族志作者(即人类学者)在某一社区中的长期生活体

验的动态分析。

在对所谓“异文化”进行人类学研究中，人类学者大多对这些社会的整体面貌和社会存在的各种形式有广泛的兴趣。正如法国人类学家列维-斯特劳思(Claude Levi-Strauss)所说,“人类学是从一个发现中发展出来的。这一发现就是:社会生活的所有方面——经济、技术、政治、法律、美感以及宗教——构成为一个有意义的复合体,而且,如果没有被放在与其它方面的关系中考察,任何一方面也无法被理解。”人类学者的研究主题是多样的,它们可以是社会组织、经济观念和过程、政治制度和行为、象征符号、仪式、宗教信仰、意识形态等等。但对不同主题赋予集中的考察,并不等于采用完全不同的理论和分析方法。事实上,人类学者不管是以何种主题和区域为专长,他们大多有一个共同关注点,即人类的生活世界与文化的平等生存权利。

诚然,与任何社会科学学科一样,人类学是西方科学发展的产物。从其起源来看,尽管其宣明的意图是对人类的通性和差异的理解,人类学依然是西方赖以分析西方与其他社会、其他文化(即所谓“非西方”)之间关系的工具。只要承认了这一点,我们就不应否认人类学这门学科带有西方文化霸权的色彩,也不应否认近年对于“东方学”的批判同样也适用于人类学。

西方人类学本质上也是西方占支配地位的世界体系的一个组成部分,因而与东方学一样反映着西方与非西方之间的想象性权力地理关系,反映着社会、历史与文本之间以及学术、意识形态与权力之间的关系。换言之,西方人类学者首先是一个“人类学者”,然后才是一个个人。西方人类学者进行非西方社会文化的讨论,其所在的文化、社会、政治、经济场合对他们的思维、辩证、引据各方面起着关键性的作用。他们不可能作为纯粹的个人,从个人的兴趣出发对“非西方”进行评论,他只能作为西方文化的代理人来“认识非西方”,其思维及艺术创作成果,是东西方关系中西方的形象与非西方的形象的对照。萨伊德说:“东方学是启蒙时代之后欧洲文化据以在政治学、社会学、军事、意识形态、科学和想象各方面塑造甚至制造东方的一个极为系统化的学科。”这句话对西方人类学也同样适用。

人类学的“东方学困境”巧妙地指出了跨文化研究中潜在的问题。不过,如果我们把自己的思考界定在认识论的领域范围内,那么我们发现人类学者在一定的权力场合中提出的带有“意识形态意味”的问题可以被改造成有益于人文理解和文化沟通的论题。人类学向来注重如下问题的探讨:不同区域发展出来的理论方法模式具有何种程度的互通性?西方对“人”的看法(如理性人、经济人的观点)可否运用来探讨其他文化中人的问题?象征和社会世界是一个一体化的体系,还是分立、区域分立的多元体系?把非西方社会当成西方的“异文化”加以探讨存在何种问题,本土社会的人类学探讨能否克服这些问题?人的生活机制(如群体、社会、实践)是普遍性的还是文化独特性的?等等。诚然,这些问题的提出有一定的文化制度关系背景。但是,人类学者对它们的讨论已经促成了一大批别的学科无法取代的思路的出现,这些思路包含着对人的生活本身的深刻洞察,对于人自身本质的理解、社会理论的建构、文化的沟通等有着重要价值。

事实上,从马林诺斯基、弗思到那位提倡“入世”的英国青年人类学者,人类学者“入世”方式就是一种文化批评。据提出这个观点的《人类学作为文化批评》(一九八六)一书作者马尔库塞(George Marcus)和费彻尔(Michael Fischer)的看法,人类学之所以成立,主要是因为它作出如下两个十分“开明”的承诺:“一方面,人类学者声称自己要拯救那些独特的文化与生活方式,使之幸免于激烈的全球西方化破坏。借助于其浪漫的感召力以及其动人的科学宗旨,人类学者挺身而出,反对席卷全球的西方模式。另一方面,人类学者用较隐晦的词句许诺要使自己的研究成为对我们西方自己的文化进行批评。他们说,通过描写异文化,我们可以反省我们自己的文化模式,从而瓦解人们的常识,促使我们重新检讨大家想当然的一些想法。”

如果我的理解没有错误的话,那么弗思教授的担忧便是:一旦这种“避世”的文化批评式“入世法”被西方世俗的文化偏见“污染”,那它的原有功能与社会角色便可能荡然无存了。我同意弗思的看法,也承认尽管人类学者来自不同的国度、承载着不同的文化,但其共同“天职”在于通过努力填平文化的鸿沟、消除文化的隔阂。因此,当有人再问我从

事的学科有何种性质时,我的心中自有有一个答案:从一个国家的核心地带、“大传统”的中心出发,前往一个本来很少人知晓的“小地方”,在内部的文化鸿沟两边寻求克服文化偏见的途径。尽管内部的文化差异远不如东西方文化差异巨大,从“大传统”到“小传统”的跨越一样需要一种参与的“近经验”,需要避免精英文化的优越感,从“小传统”的内部去理解与我们知识分子相隔甚远的“农民文化”。

与海外人类学者一样,我们本土的人类学者也从事田野工作,也写作人文社区的民族志。不过,我们想体现的“对象”不是过于遥远的异邦,而是国内的边缘地带及其人文类型。“内在的异文化”有时看起来比起“外在的异文化”缺少一些“浪漫”情调,但它所可能提供的文化理解和批评视野却同等辉煌。我们观察到的动力是既不同于世界文化霸权体系,又不同于内部精英文化体系的另一种替代性文化体系。这一体系的体验,能够赋予我们反省自身的力度,也能够赋予我们对支配性文化模式和偏见提出质疑的素材。这也就是为什么中国本土的人类学者从费孝通、林耀华等到我们这一代人一直坚持“到民间去”的缘故。

人类学者难以把自己关怀的“小传统”和“小地方”当成一个一体化的文化体系。但是,我们从民间获得的大量体验与素材足以构成一种新的文化论述,足以证明生活世界的相对性、文化生存的多种可能性以及人创造历史的不同途径。乍看起来人类学者对“落后事物”有点偏爱。然而,恰恰就是这样的偏爱使我们看到现代文化批评的希望,因为我们观察与描述的事象用它们的具体事实说明超地方的文化构造潜在的危机。

超地方文化构造的基础是弗思所提的西方世俗性文化制约因素,也就是现代性的文化体系。它原来是西方文化全球化过程的主驱动力,而自其“东渐”以来却以反殖民主义、反西方中心的面目出现于“被动的”全球化冲击对象一边,表现为“东方民族主义”。诸多的东方文化运动自然具有许多“东方特色”,但是其背后的意识形态体系是一种“器用之争”。换言之,许多东方国家试图利用西方之“器”来进行民族的自我更新。这些“器”既包括可见的武器装备、技术、产品等等,又包括不可见的制度和意识形态如“现代国族主义”。东方民族主义运动的目标,在

于把自己的社会建筑成为与西方社会相同的国家。就是在这个前提下，东方社会出现了对现代化和现代性的追求。充满东方学偏见的社会进化论等理论，以形形色色的方式成为第三世界政治的指导思想。西方作为一种“异文化”，变成东方社会文化发展之目标。在此情况下，出现了民族认同的危机是难以避免的，而民族认同的危机的解决，在很大程度上又依赖于“东方学的本土化”，因为“本土化”的东方学可以提供东方民族在认同感危机时赖以自我安慰的工具。现代特性和本土意识的“二元互补”，造成本世纪以来东方社会徘徊式的发展模式以及文化的“人格分裂”。

人类学者描述的“小传统”常被掌握文化霸权的精英看成阻碍“进步”的“绊脚石”，而一旦学者们谈起可以与现代性“相适应的传统文化”时，他们常不约而同地提起比“小传统”更陈旧的“儒家”等等。这正说明现代性与东方民族主义的荒谬契合，说明文化隔阂造成的学术效应值得引起关注，而如果说人类学者在这种“世俗”的状况下会有什么“出世的入世法”的话，就在于它通过社会时空的跨越提供学者赖以把自身放在广泛的跨文化场合中认识自我定位的视野，最终克服文化隔阂的困境和学术的社会定区危机的“认识论手段”。换言之，“异文化”完全可以在自己的大文化里找到，而本土人类学者到农村的“小地方”去考察民间生活，为的就是要在中国的“大传统”内部发掘可以用来克服知识精英自身文化偏见的“小传统”。

从这个观点出发，重新看待我们从事的人类学工作，能够使我们理解到：一如所有追求人文精神的人们，人类学者也是一些跨越时空局限的旅行家，他们力求跳出自己的文化范畴去理解自身与他人的生活世界，并想从这种漂浮的生涯中获得对于人的生命基质的深度理解。无论不同的学者如何可以对文化的相对性与普世性得出何种不同的结论，人类学者最后要寻求的理解的确正如弗思的质疑所隐含的，是一种超越一般文化偏见的知识分子的自觉。至于这种自觉最终是否能够获得社会启迪和意义，人类学者早已下了一个决心，希冀人类学文本的读者给予自己充分的诠释权利。