

第二章 文化与21世纪

90年代，似乎所有一切都带上了“世纪转折”的色彩，由世界格局造成的研究取向也会随之变化。把我们的视野转向世界，了解不同文化互相交往的谋略，通过看别的文化来理解与重估自己的文化，这些对于实现和平的世纪转折是十分重要的。也许，正是在这一点上，人类学才具有它的真正价值。^①

提出这个观点，一方面含有确认“世纪转折”这个主题的意味，颇有些“世界主义色彩”，另一方面，文章所针对的问题，却应该说是近年来中国人类学广泛奉行的“本土主义”。其实，在提出这样一种看法的时候，我们心中也会存在疑惑：在21世纪的世界，“全球化”等概念所标定的那些技术、经济、社会、文化等因素的跨界冲击，会不会造成文化边界的消失？如果文化的边界日益变得模糊，那么，自称“文化科学”的人类学又将走向何方？事实上，自90年代以来，西方人类学界已经从60年代以后关于实践概念和决定论的辩论，转向21世纪（或20世纪末）对人类学学科自身命运的探索。文化的人类学问题，自然而然地成为他们辩论的焦点。这方面的论述之所以引

^① 见拙文：《在文化理解中开拓中国人类学的视野》，载《北京大学学报》（哲社版），1996（4）。

起关注，并不在于它们促成了“天下大同”的共识，也并不在于学者们认为21世纪的文化一定会失去其边界和差异，而毋宁说在于这个论述提出的不同看法，均涉及到我们如何理解人类学的本质及其根本贡献的问题。

第一节 费彻尔和马库斯的论说

费彻尔（Michael Fischer）和马库斯（George Marcus）在1986年出版的《作为文化批评的人类学》一书^①，被人类学界公认为是“后现代人类学”的代表作，书中针对有关文化和文化边界的人类学研究体系提出了挑战。他们在书中提出的最突出的论点是：随着以西方为中心的世界体系发展到颠峰，文化之间的交往日益增加，人类学需要考虑在小社区的民族志研究中如何体现“宏观世界政治经济史”，如何对叙述形式和方法论加以调整，迎接新时代的挑战。这表明两位作者想“预示”“全球化”的到来对文化及研究文化的人类学者所带来的冲击。在该书第二版序言中，两位作者更加直截了当，声称要在直面现实问题的同时，对原有见解做出一番修正。

费彻尔和马库斯说：

《作为文化批评的人类学》是80年代对解释社会文化的旧有模式进行批判和修正的潮流的一部

^① 见：Michael Fischer and George Marcus: Introduction to the Second Edition of *Anthropology as Cultural Critique* (manuscript), 1998。此文承叶南译出第一稿，特此致谢。因原文属于手稿，下面引用时，将不注出具体页码。两位人类学家所著《作为文化批评的人类学》（1986年芝加哥大学出版社原版）中文版已由我与蓝达居合译出来并由北京三联书店于1998年初出版。

分……许多在80年代只属于一般性的理论问题，到了90年代变得具体化，而且由于对考察方法和研究策略的新的需要而形成了相应的具体语境。

他们在90年代回过头来读《作为文化批评的人类学》，认为有以下四个问题值得重新探讨：

其一，费彻尔和马库斯认为，《作为文化批评的人类学》一书所提出的文化批评的本质，不仅涉及知识的有效性条件，还涉及文化评价和社会实践的研究方法。到了90年代，文化批评面临进一步挑战：大规模的人口迁移对具有统一文化的民族—国家的观念构成了冲击；在新的形势下，跨国交流和视听媒体促使其发生转型。这种理性和认知模式转型的历史意义，足可与口头文化到书写文化的转变相媲美，因为科学技术的新发展不仅提供了影响大众的新手段（即便它们带来了威胁与风险），而且提供了有关人类实践的新概念与新隐喻。费彻尔和马库斯认为，这种变化要求人类学具备新的研究和写作的形式，以便对现实世界中新涌现出来的各种行动者及其实践过程做出反应。他们说：

我们不能仅仅求助于传统的道德主义，也不能仅仅求助于价值判断的政治意识形态。文化批评的新形式应当从在各种数目上不断增加的专家和利益领域之间协调产生的空间中生成。个人写就的、以单一学科理论和个人权威的面目出现的传统民族志，将逐渐更多地让位于得以明确表述的合作研究计划。尽管合作研究——或是发生在作者与报道人之间（如弗朗兹·博厄斯（Franz Boas）与乔治·亨特（George Hunt）的合作模式），或是发生于不同的社会科学家之间（如

克利福德·格尔兹 (Clifford Geertz) 开始研究时参与的印度尼西亚研究项目) ——在人类学中有很长的历史, 民族志的写作规范却仍然是个人化的; 与实验科学或者其他诸如生态学、生物学或临床医学等包含了田野工作内容的科学研究相比, 合作型的人类学写作规范尚未得到良好的阐述和认可。在80年代, 我们谈到了为适应不同读者群而撰述的合作和对话民族志文本。不过, 当时我们未能充分强调的是, 这些合作研究的对象在很大程度上不仅仅是传统田野工作实践所能展示的丰富的民族志领域, 而且还是令所有的合作者——既包括民族志作者和文化翻译者, 也包括报道人和其他学科的专家——为之着迷的图景。

也就是说, 90年代, 通过跨文化学者合作得以实现的作者—报道人之间关系的转型, 要求人类学者在民族志研究计划中使不同的参与者的学术兴趣互相重叠而不乏差异, 要求他们对新环境条件下的人类学者之间以及他们与其他学科的专家之间的相互关系, 作出清晰的表述。想做到这一点, 不论是马林诺夫斯基式的职业精神, 博厄斯式的职业道德观念, 还是晚近更为流行的“他文化”(the Other) 理论化模式, 都没有提供充分的方法论和手段。因此, 人类学研究将不再是简单地“发现新大陆”, 不再是简单地把文化翻译成可以理解的对象, 抑或把他文化的风俗“陌生化”。

它越来越多地致力于发现我们全然陌生而试图揭示的领域。例如, 它将涉及全球化的地方性影响, 而同时摒弃那种把正在给全球化带来新定义的现代性以及现代历史的力量, 看成是能够处处制造相似后果的

假设，并且注意到冷战的结束也标志着全球两极化和三个世界的简单划分的终结。在全球化过程中，可能存在着具有强大力量的新兴的替代式现代性。

其二，关于从“回归”（repatriation）到“作为文化批评的人类学”的多元方法与立场，费彻尔和马库斯在《作为文化批评的人类学》中指出，为了履行人类学自20年代以来即已作出的对世界范围内的文化与社会进行比较研究的承诺，这个学科首先需要实现自我的“回归”，也就是说，对本土文化和社会进行与他文化研究同样细致与严谨的研究，而目前有关这一“回归”的思考还过于简单化和二元化。他们认为，大多数社会与文化的形成过程，都跨越了明确的文化边界，而这种跨地区的特色也是最引人入胜的。在80年代，他们提出过一个观点，即民族志有必要是多视角的，有必要成为在概念上有约束力的框架，即使这对于民族志作者而言不一定是切实可行的田野工作策略。根据他们的说法，随着世界接近21世纪，他们在80年代提出的论点需要进一步扩展，建立“多视角”概念，研究不仅仅是对文化变异的系统性研究，而且是过程性研究。例如，虽然新一代南非黑人/技术官僚的决策会影响索维托的工人阶级，但是他们有关人口、金融和经济指标的统计，却仅仅间接反映或者近似模拟了后者的经验世界。

其三，费彻尔和马库斯认为，要研究这种复杂现象，多视角的民族志研究就要彻底揭示带来这种影响的各类中介，阐明那些不可忽略的过渡层次。他们认为，民族志应指出“在摆脱消极后果的过程中道德行动的无能”。例如，就像人与生态之间（无论人处在生态系统的什么位置上）存在难以解决的矛盾一样，如果一个人不切断他与货币经

济的所有联系，他就会不可避免地给生态环境增添更多的麻烦。黑人/技术官僚的决策影响着索维托的工人阶级，但是有关他们的人口、金融和经济指标的统计，仅仅间接地映射或者近似地模拟了后者的经验世界。费彻尔和马库斯指出，为了研究这种复杂现象，多视角的民族志研究计划应彻底揭示这种有影响的中介和不可跳跃的过渡层面。人类学者必须把这种道德与后果的复杂联系，纳入自己的民族志视野。换言之，在20世纪末以至21世纪，应当把田野工作看成是一个复杂的互动网；在这个互动网中，人类学者和置身于各种反差环境中的报道人合作，探寻网络、变异、文化力量和社会压力之间的关系。

其四，关于文化研究与学科论争的兴起及其对“作为文化批评的人类学”所产生的影响，费彻尔和马库斯认为，90年代许多应用领域（法律、科学、政治经济学）的基础学科知识迅速而持续地发生动摇，实属当今时代的“鲜明民族志事实”。这些领域中处于领先地位的实践者，他们感到传统概念和方法逐渐脱离了现实世界，并率先进行了表述。尤其有意思的是，非人类学者也开始运用民族志方法。一些人类学者对于如此轻易地挪用被他们视为已有的方法和概念，^①可能会感到不满。然而，在当今信息高速流通的环境中，在旧有学科因此而得到重新配置的形势下，人类学者也可以将这些“挪用”所取得的成果吸收到自己的工作中去，为我所用，也就是说，用这些“挪用”来指导自己在新环境中重新把握民族志传统的脉络。

费彻尔和马库斯在更为广泛的意义上主张：

^① 例如，最近文学研究领域对人类学“文化”概念甚至民族志方法的挪用。

承认人类学不再像 15 世纪的探险者那样在发现新世界的理想之下运作,这对批判人类学是一个优势。人类学更像是进入了一条由新闻职业者、人类学前辈、历史学家和富有创造力的作家的表述以及由他们的研究主题所组成的表述之河。因而,为了建构其框架,任何民族志的首要任务都是并置这些现存的表述,尝试领会其文本产生的不同条件,并将分析的结果充分地结合到当代田野工作的策略中去。从某种意义上说,正是这种将诸如此类的表述当成现存的社会事实的民族志实践,推动着人类学者的多视角的研究方式及田野工作传统的核心关系的新认识和新规范的发展。

最后,费彻尔和马库斯针对为人类学知识的生产而制定的新战略问题,在 80 年代中期对以往的民族志方法与知识有效性提出两项明确的挑战,并以此作为他们论说的出发点:他们怀疑爱德华·赛义德(Edward Said)将大多数人类学成果归入某种形式的“东方学”的做法是否成立,怀疑德雷克·弗里德曼(Derek Freedman)对玛格丽特·米德(Margaret Mead)的田野工作及其有关萨摩亚文化的著名解说是否准确。在《作为文化批评的人类学》一书中,费彻尔和马库斯认为这两项挑战突出了人类学的内部批评。他们指出,当时人类学内部出现的一些新趋向早已讨论了这些挑战。如果说民族志研究曾经在西方官方知识领域中探索不同民族之间的文化差异,并作出权威性的阐释,因而在传统上占据了显要的甚至独断的位置,那么,时至今日,这种研究则可能在事实上已经失去了往日的光彩。但是,这并不像人类学者长期以来预见和担心的那样具有威胁性和破坏性。不过,人类学者需要把握和发掘新的机会,以自身的勇气、才能和开放来重新确立权

威。就是说，人类学者在跨越世纪的过程中，需要重新制订民族志实践的规范和理想，以便建立新的权威。

总而言之，费彻尔和马库斯在自己的新序言中，一方面承认其新见解的根据是80至90年代的发展，一方面坚持认为他们在80年代发表的文章“预见”了人类学在世纪末的方向。他们因此认为，他们曾指出的在传统写作框架内展开的实验性写作与研究特色，到了90年代，即便没有成为主流，也大多主流味道十足了。既然他们预见的学术理路已经逐步具有“主流色彩”，那么具有这种色彩的研究又当拥有什么新的研究主题？费彻尔和马库斯认为，新的主题的核心关注点是现代性问题，但这并非是那种局限于西方或欧美社会的狭隘的现代性。目前，晚期现代性和后现代性的关键问题，正是重新塑造文化的本来面目的跨国进程（即“全球化”）。这类新主题就摆在我们面前，要求我们在新的环境下重塑民族志个案研究的旧模式和旧方法。

他们为了论证其新主题的有效性，提出三个方面的研究方向，希望有助于理解晚期现代性。兹引用如下：

1. 以电脑为媒介的交流和可视化技术。过去，此类技术的研究关注的是“机器是否能思考”以及因此“是否需要对人类的存在重新定义”这样一些充满焦虑的哲学问题，后来转向一种基于日常生活展开的对于交流媒介的全面的实用性探索。不仅开发了网络计算机和因特网的科学家以及最先使用网络计算机和因特网的银行家们考虑这些问题，也不仅是那些在高科技部门工作的、需要抢先获取全球信息以维持工作和竞争力的人考虑这些问题，那些迅速增加的电子邮件、讨论区列表、网上娱乐、商业、机构管理和数据

库的用户，也格外关注这些问题。一个正在成长的与现实世界平行的网络空间，确实为我们制造出了多重隐蔽的自我角色，而我们对这些角色至多仅有部分认识，这就如同我们的财政信用度将会影响到生活的保险、工作、住房、医疗保健等诸多方面一样。网络空间使诸如“去地域化”（deterritorialization）等既有的抽象理论概念得以具体化，挑战了民族—国家的控制、传统的知识产权概念和地方道德标准的可行性，也挑战了认同感和性别的观念、公共与隐私的区分，甚至挑战了现实与模拟之间的区分。在此新状况下，人类学者可以用民族志方法经验地观察不同的用户在多种场合下和计算机进行交流的方式。对于《作为文化批评的人类学》所论述的问题而言，更为重要的是，计算机软件 and 硬件的开发商、用户和客户、专利权和版权的律师以及赞助商等等，正是那些经常宣称传统概念已被今天的世界所超越、必须建立新的概念方法的人。这些在他们的专业中讨论自己的世界的人，可以被视作“有机知识分子”（organic intellectuals），他们将有可能与人类学者一道探索这个他们都感到好奇的新世界。我们曾指出，在这个新世界中，田野工作关系的本质将不再像过去那样由某文化的研究者像（例如）儿童或学徒工那样向老人或其他主要的报道人学习另一个相对稳定的文化的基本原理。将网络空间与现实世界平行看待，把它们当作民族志研究的田野工作场所，这对研究和写作规范提出了新的要求，这些规范与我们在80年代所能理解的将是截然不同的。

件，现在已经有所发展，具有一种明显的转变意义。1979年伊朗的伊斯兰革命、1989年苏联的解体和90年代初南非种族隔离的终止，标志着西方同世界其他地区之间已经出现了新关系。正如一位著名的政治学家所指出的，政治上的转变所带来的结果，并不是以某种新斗争代替过去的斗争。以往，政治斗争是社会主义者和资本主义者之间关于现代性前景的斗争，是地区性文明阵营基于持久的民族和信仰认同结构（基督教—世俗民主、伊斯兰教信仰、儒家工商业文化）而坚持为彼此间的对立关系进行辩护的斗争等等。经过了世界大战、殖民地斗争、内战和大一统经济所带来的集体创伤之后，政治局势的变化和全球经济诱因造成了史无前例的、巨大的人口迁移和社会重组。属于第一世界的欧洲和北美（后）工业社会，正在经历新的移民浪潮所带来的对传统的统一民族—国家机制的冲击。移民和多元文化所造成的政治后果，不仅仅是政策方面的问题，它对现代人类学和社会科学对民族与国家之间关系提出的模式构成了挑战。充满争议的“后现代”概念所部分涉及的，正是这种生活在同一社会空间而有着不同价值体系的人们所发出的挑战。也许这一转变是对前现代的、多民族多信仰的大帝国时代的复归。不过，目前社会的工作、教育状况和总体的相互作用都与前现代时代的社会模式有着极大的不同，因为在前现代时期，社会模式表现为民族和信仰不同的群体彼此孤立地占有不同的工作和居住空间，而现在则很不一样。人群杂处（hybridization）、文化认同的多元化和整合的灵活多变性问题，塑造着表述当代现实社会的话语词汇，其中包括阶层分化、不平等和权力关系的新形式等等概念。

3. 科学技术所导致的现代性持续转变。上面提到的当代社会话语中的大多数词汇，顺次依赖于它们与 20 世纪的新技术科学——以朝着生命科学和信息科学的转向为特征——而形成的类比关系，而不依赖于由“功能主义”和“结构主义”等词汇表述的、早些时候社会理论提供的它们与物理科学之间的类比关系。共栖、能在物种之间移植遗传物质的细菌与病毒，看起来是寻找新隐喻以理解社会互动的一个富有诱惑力的源泉。同样，免疫系统和理论概念在确认病原体当中显示的不精确性，对于思考文化和社会模式的变化以及聚合传播，也大有帮助。或者，也许更准确地说，社会理论家们已经转向当代社会结构偏重的技术和技术科学核心，试图从中发现有效的隐喻来描述、探索、比较、对照不同的社会并进行社会形态的历史比较。有人指出，我们正在经历“第三次工业革命”，随之我们也正在经历与之相伴的文化转型，这一转型与伴随前两次工业革命的文化转型同样深刻。对于第一、第二次工业革命时的文化转变，现在我们可以从历史积淀的角度来理解。但是，我们这一代人最早嵌入的这个当代文化转变时代所具有的真正独特性，只能以关照历史的批判性社会科学方法来理解，而这种批判性的社会科学则又需要以某种“珠宝商式”的眼光去注视社会才能部分地认识社会。他们在《作为文化批评的人类学》中认为，民族志学者就具有这种“珠宝商式”的眼光。对社会的这种强度注视是否能够在民族志正在经历的变化中得到保持，则是人类学目前所面临的重要挑战。

媒体、社会重组、科技这三个主题在20世纪晚期的发展，时常被看作是晚期资本主义、后现代主义、政治经济全球化进程中地方权力格局的重新协调，而有时也被当成反殖民斗争和多元现代性的发展来讨论。费彻尔和马库斯认为，从民族志的角度对这种广泛的结构与这些结构的经验基础之间的关系作一番探讨，将会很有意义，因为对于人类学而言，“所有这些理论都邀约我们去探索当代世界中由地方条件的塑造及其影响而出现的理论立场上的差异”。

第二节 萨林斯：何谓人类学？

萨林斯（Marshall Sahlins）1998年在北京大学所作的题为《何为人类学启蒙？20世纪的若干教诲》的讲演稿^①中，在叙述学科演变的同时，提出了与费彻尔和马库斯形成的鲜明对照的观点。费彻尔和马库斯以一种时间流动的观点叙述人类学随时代潮流而动的取向，而萨林斯则从批判西方启蒙以来盛行的单线时间观入手，展开对人类学使命的论述。萨林斯开宗明义说：

敢于求知！在我们这个时代中，什么是人类学需要从中解放自身的思想束缚呢？无疑，这些思想束缚即为我们从历史上继承下来的观念，包括性别主义、实证主义、遗传论、效用主义等西方民间传统给出的

^① 见：Marshall Sahlins: What Is Anthropological Enlightenment: Some Lessons of the 20th Century (Manuscript of a lecture given at Peking University in June, 1998)。原文承赵旭东译出初稿，特此致谢。原文为手稿，下面引用时将不注出具体出处。

许多其他对人类状况进行普遍主义理解的教条。我并不想讨论这里提到的所有问题，而只是涉及到文明化理论。康德利用这一点而对其著名的问题“何为启蒙”作出了反应。对于康德而言，这个问题实为：我们如何通过逐步使用理性而避免愚昧？对我们来说，问题也变得十分类似：关于理性和愚昧的启蒙论理念，正是我们尚且需要逃避的教条。

为什么这样说呢？萨林斯认为这是因为：

现代人类学似乎还在与 18 世纪的哲学家们所喜欢的启蒙问题作斗争。不过，它的斗争对象已经变成了与欧洲扩张和文明的布道（mission civilisatrice）类似的那样一种狭隘的自我意识。确实，“文明”是西方哲学家们所发明出来的词汇，它当然指的是西方哲学家们自己的社会。在孔多塞看来，他们所要引以为荣的精确性，在 19 世纪变成了一系列阶梯式的阶段，其中包括各种各样非西方人社会的阶段。两个世纪以来的帝国主义（它在最近获得了全球性胜利），确实，本意并非要减少被启蒙出来的西方与其他地方之间的对立。相反，与旧的哲学支配一样，在对西方支配的觉解过程中所展露出来的“现代化”与“发展”之意识形态变成了基本的前提。甚至左派对“依附”和资本主义“霸权”的批评，同样是对本土人在历史上的能力及其文化的生命力持怀疑态度的观点。在众多西方支配的叙述中，非西方土著人是作为一种新的、没有历史的人民而出现的。这意味着，他们自己的代理人消失了，随之他们的文化也消失了，接着欧洲人闯进了人文的原野之中。

萨林斯认为，那种“文化消失”的观点，其实已经被证明是“不怎么启蒙的论点”了。也就是说，西方人对“文明”的自觉所引申出来的幻象，被灌输到关于其他民族的学术观点中去时，成了现代人类学一直争论不休，而时常因此落入无用境地的主要问题。然而，简要地来思考一下人类学对于“异文化”的看法，萨林斯提出如下几点批评：

首先，他试图揭露那套把非西方土著人描述为“没有历史”的文化的论点的短处。他认为，这套论点中所谓的非西方人“没有历史”，其实显然相对于西方的进步性而论的。当西方人接触到美洲、亚洲、澳洲或是太平洋岛屿的人民之前，就把他们标定为“原住民”（pristine）和“土著民”（aboriginal），似乎他们与其他社会没有历史上的联系，从来就不曾被迫在生存上相互适应。“更进一步说，直到欧洲人出现，他们还是“被隔离开的”，或者说“我们（西方人）不在那里”。

其次，萨林斯认为，文化冲撞和受西方浸染而出现的心理失常，导致了一个学术上的重要后果，那就是在20世纪中期流行起来的“失望理论”（despondency theory）。“失望理论”是“依附理论”（dependency theory）的逻辑先导。失望理论的一个推论便是，如土著人幸存下来，他们即要变得与西方人一模一样。启蒙思想认为，理性与进步是全人类的一种美好未来。19世纪的“单线进化论”是这种普遍理性的启蒙观念的一种人类学延续。而时至1957年，在一部后起的“经典”《经济增长的阶段》一书中，沃尔特·罗斯托（Walt Rostow）也列出了一个从“传统社会”到“高度大众消费的时代”的五个发展阶段的单线序列。然而，事实证明，当帝国主义伤害的幸存者开始

捕捉他们自己的现代史的时候，失望在西方“文明”的权力中也就成了另一种“不怎么具有启蒙意义的观念”。现在有许多民族投入到保护他们的“文化”的运动中去了。他们为了抗拒国家与国际对他们自己的“文化”——比如危地马拉的玛雅和哥伦比亚的图卡诺——的支配，他们自己既离开了资产阶级的右派也离开了无产阶级的左派，而认为同化论者的压力应被拒斥，因为这会使他们的民族性变成国家建设与资本帝国主义建设的牺牲品。“野蛮人”的命运并不符合西方作出的进化论预测，他们的命运各不相同，也永远不会变得与我们的完全一样。

最后，随着 20 世纪的时间推移，马克斯·韦伯出于同样的意向提出了一项新奇的计划，要对不同的宗教意识形态经历资本主义发展的可能性作比较。毫不奇怪，韦伯主义者要讨论在社会行动中体现的宇宙观体系。似乎变得越来越不可思议的是，倒是韦伯主义者变得更加僵化，他们不停地追问这样一个问题：为什么某一个社会不能进入资本主义这种西方人热爱的人类历史的至善状态？这也是启蒙思想的残余。

针对《作为文化批评的人类学》，萨林斯认为此书所提出的观点，其实是资本主义晚期人类学成为一种赎罪式的“文化批评”的宣言，它是以一种道德上值得赞许的分析方式大量使用其他社会的例子来作为改正西方最近所遇到的任何麻烦的托词。在这种“文化批评”中，似乎非西方民族是为了西方才建构他们的生活的，似乎是为了解答西方种族主义、性别主义、帝国主义等邪恶才存在的。持这种文化批评论的人类学，其论点并不限于道德裁决。道德作为一种先验的说服工具，已经成为论点本身了。引萨林斯说的话就是：

真与善变成同一个东西。然而，由于道德价值通常是由（以及为）分析家提供的一种外在属性，因此要改变那些符号就十分容易，这便导致发生了某种令人好奇的怪事：就像左右逢源的双向束缚式争论。一方面是西方资本主义扩张掠夺的后果，另一方面则是当地人依照他们自己文化中的处世哲学来自动地把这些效果安排得秩序井然。经验上的结论可能是对立的，在同样的道德背景上，二者都可被否定，并且通常如此。因为谈到土著民族的历史能动性（可能确有其事），那就会忽略西方世界体系的专制，而因此在思想上阴谋促成暴力和支配。相反，如果我们讨论帝国主义的制度性霸权（可能也确有其事），那就忽略了人民为文化生存所进行的斗争，这样在思想上也可能促成西方暴力与支配。替代性地，我们可以使全球化的支配和地方性自治在道德上都有说服力，为了那些土著民族的利益而称地方性自治为“反抗”。这是一种不输的策略，因为这两种特征是矛盾的，而且联合起来的话，就能涵盖任何一种历史的终极性。

萨林斯认为，西方观念中历史的终极性的论点并不符合20世纪晚期世界各地文化演变的现状。这首先表现为一个事实：20世纪末期，非西方的所谓“土著文化”出现了重新振兴的趋势。换言之，那些被西方依附论者认为已经死了或正在死去的民族，正在从他们的依赖性中推演出自己独特的文化理论。许多从事狩猎和采集的族群就是较好的例证。1966年在芝加哥大学召开的题为“人类狩猎者”（Man the Hunter）的著名研讨会上，大多数与会者以为他们当时谈论的题目似乎与今天的生活方式格格不

人。然而，时至今日，在地球的北部区域，在整个北极和欧洲向北极的延伸地带，在西伯利亚和北美，从事狩猎、捕鱼和采集的人们，利用工业技术，以旧石器时代的生活方式生存着。不能简单地认为，北部地区猎人的生存状况是离群索居。恰恰相反，他们的生存依赖的是现代的生产、运输和通讯手段。

例如，近二百年来，阿拉斯加西部和北部的爱斯基摩人已经被置于日益强大的世界资本主义的政治和经济格局之中。人们本以为，这足以在文化上毁灭这些族群。然而，爱斯基摩人还在那里，并且依然保持着爱斯基摩人的本性。查尔斯·休斯（Charles Hughes）1960年曾对白令海的圣劳伦斯岛上说西伯利亚的尤比克语的甘贝尔人（Gambell）社区有过研究。他在著作的结论一章中，流露出一种厄运即将来临的感受。休斯相信，移民到大陆上的甘贝尔村民“已不再是爱斯基摩人，不再是保有一种他们自己文化传统的民族了”。然而，在70~80年代，甘贝尔经历了一次明显的人口增长，从1970年的372人增长到1989年的522人，其中大部分是由移民返回来倡导一种“基本生存方式”（subsistence life style）所造成的。按照新一代民族志作者的解释，这是他们所谓的一种普遍的文化“复兴”的映射，是所谓“石油时代的爱斯基摩人”（oil age Eskimos）。一些人类学者发现，80~90年代，爱斯基摩人既变化得多，也变化得少。所谓“多”，是指生产技术和家用便利设施的大规模引入；所谓“少”，则是指这些技术仅用来改进基本生存方式，而且传统的生产和分配关系仍然控制着对这些技术的运用。人们的狩猎、捕鱼和采集效率，直接与他们对资本主义的依附成正比。然而，当他们自己的生产方式是以亲属关系来排序时（在甘贝尔社区就是一种子孙繁衍的父系氏族制度），其后果便是传统遍地开花，

从亲属之间紧密的互惠关系到人与动物之间奉献生命的互惠宇宙观，都借助恢复传统的努力，在冬季庆典仪式得到扩展。同时，岛上的移民并没有走出去而使他们的文化丧失掉，他们反而在惠特曼岛居留一段时间后，把甘贝尔村庄模式从他们在圣劳伦斯岛的老家，扩展到像俄勒冈和加利福尼亚这样遥远的同宗人的居住地。除了其他原因之外，是家乡日益增加的“基本生存”需求，导致了出外日益增加的“共享”。

萨林斯认为，爱斯基摩人并非是孤立的例子。在世界其他一些地区，“土著民族”（这里指非西方民族）也在充分地捕捉西方现代性的知识与权力并增加自己文化的力量。最近几个世纪以来，一方面西方资本主义的扩张造成了同一，另一方面世界也因非西方土著社会对全球化的适应而重新分化。在某种程度上，全球化的同质性与地方差异性同步发展的，后者无非是在土著文化的自主性的名义下做出的对前者的反应。因此，这种新的星球性组织才被我们描述为“一个由不同文化组成的（大写的）文化”（a Culture of cultures），这是一种由不同的地方性生活方式组成的世界文化体系。这就是他们的“文化”自觉（这里借用中国著名人类学家费孝通先生在同一系列讲演上提出的概念），是一种被体验和被保护的价值。世界上没一种族群不在谈论他们的“文化”或者与文化类似的地方性价值，因为目前的状况恰恰是这些文化正在受到国家或国际力量的威胁。换言之，“文化自觉”的真实含义就是，不同的民族要求在世界文化秩序中得到自己的空间；在“文化自觉”的基础上设计的方案，就是现代性的本土化。

从某种意义上讲，“文化自觉”指的就是如下事实：加入国际资本主义事业已经使非西方民族“发展”出来他们自己的文化秩序。例如，劳工输出、咖啡生产以及其他

商品作物的生产，氏族间大型的仪式性交易，这些高地文化的特征已在最近几十年中前所未有地繁荣起来。在印加、哈根、门地、塞纳以及其他的地方，此类的庆典不仅在次数上迅速增长，而且人们的参与数量和物品交换的数量也在迅速攀升。随之，土著中的大人物（big-men）也越来越多，并且越来越有力量。曾经消失的旧氏族联盟又得以复兴。人际间的亲属网络被扩展并加强了。金钱并没有变成社区的对立面，而是变成了一种社会手段。高面值的银行支票取代了珍珠贝壳成为核心的交换等价物，丰田牌“巡洋舰”越野车成为礼品猪的补充，大量的啤酒成为初次的见面礼。

萨林斯认为，非西方民族为了创造自己的现代性文化而开展了斗争，动摇了在西方已被广泛接受的关于传统与变迁对立、习俗与理性对立的观念。尤其明显的是，这个斗争摧毁了20世纪著名的传统与发展对立的观念。在现代发展经济学中，受“非理性”统辖的所谓“传统”，一直被认为是所谓“发展”的阻力。传统文化的“非理性”，就是有问题东西。矛盾的是，几乎所有人类学家研究和描述的“传统”文化，实际上都是新的传统（neotraditional），都已经受西方扩张影响而发生改变。在一些情况下，这样的变化发生得很早，因而现在没有一个人，甚至没有一位人类学者，会对这些文化是否属于正宗提出疑问。

其实，新传统的现象在东西方接触的早期，就已经存在过。这里萨林斯举了一个来自中国的事例：1793年8月，作为乔治三世全权大臣的马嘎尔尼伯爵来到天朝中国。他趾高气扬，意在通过展示英国在技术上的精良来刺激中国人对英国产品的需求。他为了做到符合自己的贵族身份，显示“我们王朝的豪华”，就向一群重要的帝国官

员展示英国最新的轻型野战炮。使马嘎尔尼懊恼的是，中国的士大夫们拒绝受屈辱：“（大炮）射程很好，形制也极为精美，大炮固定在一辆轻型车上，总之在各个方面都是完美无缺的，一分钟可以发射二三十次。然而，我们的陪同人员（他自己是一位将军）假装略有所思，然后对我们说，这样的东西在中国，好像并不是什么新鲜的玩意儿。”使团成员不断遇到这类问题。这些英国人为了通过外交富于心计地销售英国产品，预先假定技术与文化的精密性之间存在功能关系，而中国人理解文化却有自己的深奥之处。访问团中的实验科学家詹姆斯·丁卫帝写道：“为了完成使团的目标，即使中国人对于英国人民的力量、学识及天资产生惊讶，包括天文学、哲学在内的优良种类都要作为礼物送给天朝皇帝陛下。”然而，丁卫帝的想法有多少是成功的呢？这从皇帝看过英国人精巧的装置之后的反应中可以作出判断。皇帝说：“此为幼童嬉戏之佳物也。”（另一方面，当某些广东商人看到所展示的科学器具就问丁卫帝说：“他想从这些东西中赚多少钱呢？”）丁卫帝对外交官的失败作了总结，此时这项失败预示了西方文明化使团将带来暴力，而英国使团则随之把中国官方对英国古怪技术的不解看成是文化的不完善。

在这个文化接触的案例中，萨林斯发现：西方的文化自觉，是作为一种整体的系统在技术的基础上或至少是在功能上适应技术的基础上建立起来的；而中国人则总是要使技术与文明、基础与上层结构分离开来。甚至在19世纪晚期，当西方技术对中国人开始有一些吸引力时，他们还只是接受“中国文化，西方技术”，或者用一个更有名的说法，只是接受“中体西学”。

萨林斯认为，“晚期资本主义”的20世纪末有一个最令人惊叹的特点，那就是“传统”文化并非必然与资本主

义水火不容，也并非必然是柔弱的被改造对象。这表明，金钱经济与传统生活方式之间没有不可调和的矛盾。只有在找不到足够的金钱来维持传统生活的时候，才会出现大问题。如果人们能像某些人类学家那样做个计算的话，那么就能知道有多少政府资助和商贸收入，已经被用来扶植本土生产方式。人们会由此看到，土著的内部经济显然吸纳和整合了外来经济。更进一步说，在村落当中，个人或家庭在金钱经济中越是成功，便越会加入到本土的秩序中去。金钱收入越多，与亲属们共享的资源也越多。大家通过狩猎和采集获取金钱并从中获益，这是一种典型的做法。研究也表明，在教育和工作上见多识广的人，也乐于参与地方性生计。

文化没有消失的另一个证据是新近出现的“中心与边缘的颠倒”。一个流行的假设是，城市化必须在各处消除“乡村生活的愚昧”。城市以复杂的社会和工业体系为特征，它使人们之间的关系变得非私人化，充满了功利、世俗、个人主义，如此，人们变得没有幻想，丧失了部落传统中的生活乐趣。这便是罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）所说的“乡民—城市连续体”（folk-urban continuum）趋势。乡村与城市作为实质性变迁的起始点和结束点，有着结构上不同和对立的生活方式。雷德菲尔德写道：“在城市兴起之后，人们就变成一个和从前不同的种类。”这个时期的英国社会人类学，也同样在先验的二元论上盘旋。格拉克曼（Max Gluckman）是这种观点的“非洲版本之父”，即如他所说的：“乡村与城市的非洲人是两种不同的人。”然而，事实是否如此？

据爱德华·布鲁纳（Edward Bruner）的研究，苏门达腊高地的托巴·巴塔克（Toba Batak）村民与他们在棉兰（Medan）城里的亲属之间在认同、亲属关系和习俗上有

连续性。从结构的观点来考察，乡村与城市的托巴·巴塔克社区都是社会与仪式体系的一个部分。谈及更大范围的东南亚，布鲁纳写到，“我们在许多亚洲城市中发现，社会并没有变得世俗化，个体也没有变得孤立，亲属关系的组织并未崩溃，城市环境下的社会关系也没有变得没有人情味、肤浅和功利，这 and 传统理论是相左的。”到了70年代中期，在对作为城乡连续体的拉美人家乡的研究中，这种通过观察得出的结论已经变得很平常了。格拉克曼和他的同事们在非洲亚撒哈拉沙漠进行田野考察的时候，也有同样的发现。从强调城乡对立到强调跨地方文化秩序的城乡连续体，学者们试图从这种格式塔式理论转变中摸索出一套恰当的术语。学者们对此有各种各样的说法，如“二元地方社会”、“单一的社会与资源体系”、“无地域的社区网络”、联结乡村与城市的“共同的社会领域”、“包括奉献者和主人的定位社会结构”、“跨国的移民组织”、“成员之间存在实质性联系的单一社会领域”等等。

萨林斯主张：

所有这些描述所表达的，都是土著的家乡与大城市“外面的家园”之间的结构性互补，它们之间的相互依赖成为了文化价值与社会再生产手段和资源。符号在象征意义上集中在家乡，其成员可以从中导出它们的自我认同，找到自己的命运，而跨地方的社区作为策略有赖于城市的流动者获得物质收益。乡村秩序本身扩展到城市，同时移民们也按照他们在家乡的关系结成过渡性关系。移民们从亲属、社区以及部落获得的亲合性获得了新的功能，也可能获得新的形式：他们组织人口和资源的移动，照顾家乡的各种关系，为家乡的住房和就业提供帮助。由于人们想到的

是他们的社会关系以及他们叶落归根时的景况，因此物品的流动一般都会偏向家乡人那一边。本土秩序通过从外国的商业区获得的收入和商品得到维持……跨越了传统与现代之间的历史性界限，跨越了中心与边缘之间的发展距离，跨越了城里人与部落人之间的结构性对立，超地方的社区观念欺骗了一大批已经被启蒙过的西方社会科学家。

最后，萨林斯认为，面对着旧式人类学眼界中的文化的消失现象，面对着受世界体系进程影响所显露出来的一致性逻辑和有限边界的残留，人类学家被引导着屈从于一种后现代的恐慌：诸如“文化”这样的东西是否真的存在过？不过，这种恐慌正好出现于人们大谈他们的“文化”的时代，所以我们有何理由感到恐慌？其实，“历史为我们呈现出了一套新的文化、实践和政治结构，人类学者应该借此机会使自己的学科焕发生机。”

第三节 余 论

上述西方著名人类学家的作品，都是依据80~90年代文化变动的事实写成的。既然是依据事实写成的，所以双方的观点自然有重叠、相通之处。例如，费彻尔和马库斯在强调文化之间界限的日益模糊时，承认了文化差异的延续及其意义；而萨林斯在强调文化力量的同时，也强调西方资本主义世界体系是文化获得力量的新源泉之一。然而，双方虽然都从类似的事实出发，但在论述风格和论点上都显示出如下两方面极重要的差异：

其一，在以时间为框架的叙述风格方面，费彻尔和马库斯的文章与萨林斯的文章采取了完全相反的策略：前者

采用时间不断往前推、事物不断往前变动、新旧更替的叙述框架；而后者则采用历史倒叙的方法，力图以西方人类学长时段的后顾之忧来说明前瞻中人类学的使命，进而通过反思来批评人类学的线性时间观。

其二，双方的叙述风格有差异，得出的结论也不同。费彻尔和马库斯认为，随着世纪末传播媒体的发达以及社会的突变和科技的推进，文化也会发生变化，形成与原来的文化格局差异甚大的景观，迫使人类学者放弃他们的传统方法和论点，转向对于新现象和新理论的探讨。萨林斯认为，一个多世纪以来，人类学受制于西方本土文化认识论的局限，而这个局限恰恰在于永远用“变”的观点来认识世界。令人担忧的是，文化的事实与西方人认识的文化变迁完全相反，并不处于不断变动的过程中，而是相对稳定地自身发挥着符号结构的持恒的自我强化作用。“文化批评”的论点忽视了文化的这一特性，反映了西方认识论的局限性。他们所谈的问题对于中国人类学的发展具有重要参考价值。这些置身于新时代的西方人类学家鼓励并提倡西方—非西方人类学者之间的平等合作。此外，还有两个方面尤其值得考虑：即认识论上的考虑和具体问题的考虑。从认识论上讲，这双方的作品都表达了人类学对于21世纪到来之前文化的全球化与本土化的关心，这种关心和国内学者所谈论的“走向世界”和“中国化”的人类学学科建设有密切关联。显然，持“走向世界”观点的人类学者，不免与费彻尔和马库斯具有某种共同点，即认为中国向世界迈进，向历史意义上的“前方”迈进，是人类学建设必须遵守的“规范”。然而，持此观点的人士，也可能一如萨林斯所言，意在把“西方世界体系”的知识资源容纳到“本土化的现代性”的格局之中。相比之下，持“中国化”观点的人类学者，则过于明显地表现了萨林斯

所指的非西方文化自我增强的“文化自觉”，因而可能与费彻尔和马库斯的“走向未来”的看法格格不入，反对中国人类学接受新变迁的挑战。

从具体问题意识的角度看，这些作品是对同一个时代文化动态的不同观察：费彻尔和马库斯认为，文化会随着世界政治经济格局的变化而变化，这些变化具体表现为“全球化”的出现。他们当然承认世界文化格局中文化差异的持续性存在，但却强调文化全球化趋向必须引起人类学的重视，强调为了应对这种变化，人类学必须提出对应性的研究和叙述策略。萨林斯不反对变迁这一概念，但认为值得引起人类学注意的恰恰不是不断变化的世界，而是在社会科学的观念中持续地支配着西方人类学的那种“启蒙意识”。也就是说，人类学者的使命，是持续关注与西方文化观念构成差异的非西方文化问题（如土著文化的复兴问题）。显然，在中国人类学者当中，由于近代社会达尔文主义造成的认识论制约依然巨深，因此诸如费彻尔和马库斯那种不断向前、但缺乏对大历史加以反思的取向，可能会易于得到学界的呼应。要注意这样一种倾向：强使西方人类学（如文化批评）的新动向适应“进步主义”的旧有中国人类学倾向（如民族研究的社会进化论）。萨林斯那种深度的历史反思性人类学观点，能提醒我们关注“现代化过程”中人类学者的角色问题，尤其能提醒我们注意强调“发展”的“社会科学官方解释”与社会事实中文化持续性的矛盾。^①

^① 诚然，除了这两方面的考虑以外，我们似乎还应当关注到，双方作品之间的差异还在于对于人类学研究的对象社区会不会因为时间的向前推移而消失的不同看法。而我个人在《社区的历程——溪村汉人家族的个案研究》（天津人民出版社1997年版）已力图对此问题提出一个答案。

然而，我们不应当在上述两种论点之间作意识形态化的选择。其实，无论是萨林斯还是其他西方人类学家，他们的论述所依据的对社会科学的理解是一致的，即我们的研究必须是经验性、解释性、批评性和知识性的综合，从而必须在注重事实的同时，不以肤浅的观察作为事实根据来反对学术解释和学术批评。也就是说，无论21世纪人类学的走向如何，我们所能做的工作，依然是通过对于文化动态的各种撰述来表达学者自己对于社会、国家及世界的看法。从这个意义上说，对于21世纪的文化问题，可以有不同的理解。但是，人类学对于这些问题的研究，却依然类似于20世纪作为“文化科学”的人类学，以表述而非定性为目的。