

## ◆王铭铭

# 他者的意义

## ——论现代人类学的“后现代性”

20世纪70年代以来，后现代主义横扫社会科学各领域，对现代学科体制进行尖刻的批评。依据福科（Michel Foucault）对“discipline”这个带有“学科”和“训诫”双重意义的概念所进行的解读（Foucault 1972:224;1978），后现代主义反思者提出，学科的界分典型地体现了现代社会中知识的形式与权力的形式之间的不可分割性。尽管后现代主义者声称敌视启蒙的理性论，但他们对于现代性和后现代性的历史关系却采取一种直线性的历史解释：他们大多将现代社会科学的问题归咎于它们的现代性，以为舍弃了现代科学知识论的类别体系，便可创造出一种具有革命意义的、使知识形式疏离于权力形式或有主动性地融入替代性权力形式的后现代社会科学。

在否弃现代社会科学的某些刻板因素（如类型学的制约）这一方面，后现代主义的思考确实具有一定意义。然而，后现代主义者在思考知识论的现代性时，没能看到诸多现代社会科学家在维护其学科的“训诫空间”之时，其实没有完全被这种空间的“监视方式”所制约，而是这种空间本身甚至也可以说不能简单地与福科意义上的“监狱”比拟，因为它们在近现代变迁的过程中，兼容了形形色色的解释和批评（以及有意于社会更新的世界观）。尽管一些学科反思者有倾向认为，19世纪以来社会

科学体制的建构，完全是民族国家成长所带来的后果（华勒斯坦等 1998），但一个不容争辩的事实是，启蒙以来社会思想和社会科学的密切互动，使知识分子有更多的机会和可能性对社会现实及国家治理提出批评（后现代主义无非是在这种可能性之下发展出来的又一种“西学”）。可以承认，缺乏疏离于正统秩序的自主解释和批评意味（即有些学者认定的“后现代精神”）是近现代学科维护者的基本特征，但这不能进而成为指责现代主义社会科学的理由，因为受后现代主义批判的学科/训诫体系，事实上有可能具备了后现代主义者宣明追求的那种反思。

对于身处“非西方”的中国学术而言，后现代主义的教诲不无它的意义。在 90 年代，已经有一批思想史论者和社会科学研究者引据西方后现代主义的论述，对中国现代学术的“理性”提出了甚可关注的批判。这批论者有的针对学科体制、知识分子的福利与国家治理之间构成的微妙关系（邓正来 1998），有的针对启蒙知识论现代中国思想造成的意识形态后果（汪晖 1997），而破除现代主义科学观（包括学科观）的知识论，构成或多或少带有后现代主义意味的中国人文学和社会科学思考者的总体目标。然而，中国现代知识论的权力特征，应该说是产生于中国本土现代性的“未竟之事业”，而并非产生于“西学”本身的现代性——也就是说，相对其西方根源而论，中国人文学和社会科学领域中知识/权力的不可分割性，与现代中国社会的本土性有着更为密切的关系。中国现代学术的问题，或许应当被西方后现代主义思考者当成通过非西方例证来反思自身的参考体系，而对中国学科体制的未来研究者者，它又可能隐含一层意思——即，后现代主义论点非但可能无益于促使中国人文学与社会科学超越权力体系，反而可能在批判现代西方理性的过程中丧失学科可能给予我们的解释—批评能力与世界身份。

基于对后现代主义误解的认识，并基于有关中国现代学术制度的上述思考，我认为有必要还原西方现代学科的本来面目，以便为未来的研究提供基本依据。在本文中，我拟以一门现代学科——人类学——为例，针对后现代主义人类学者对这门学科的反思和批判，提出自己对于西方知识形式现代性的看法。这里我试图指出，后现代主义人类学者在批判现代人类学学科体系时，有意或无意地忽略了现代人类学本来就具备了的某些后现代主义者推崇的特征，也有意无意地忽略它的学科体制内涵括的反思。我意识到，这样一种探讨所可能带来的见解，有必要重新与后现代主义的总体问题和现代学术体制的“中国问题”进行广泛的联想。但是，在本文所限的篇幅内，对于一门现代学科的“后现代性”的论述，已经是一个雄心过大的追求了，而文章所提出的某些观点，似乎也能隐含了其对更广泛的问题的针对性，因此，我将满足于以反思后现代主义的一种反思来言说自己的有关看法。

## 1. 人类学的“非我”

在后现代人类学的批评中，现代人类学指的是 20 世纪 20 年代以来逐步得以成熟的、与 19 世纪古典人类学构成根本差别的社会（或文化）人类学。有论者认为，这样一种现代式的人类学属于一种实证主义指导下的民族志传统（ethnographic tradition），而后现代人类学就是要在修正现代民族志传统的过程中，促使人类学激发出解释和批评的意图，使人类学走向其起源地——西方——的本土知识论（尤其是“理性”〔reason〕）和权力意志〔如知识与语言帝国主义支配〕的批判。对于后现代主义者提倡的解释和批评，我想现在已经很少人会反对了；但硬要把现代人类学当成论点、解释、批评、知识论反思风格的对立面，其实很难令人信服（尤其必须注意到，英美现代人类学的奠基人都早已以

“批评派”的风度立足于社会科学)。在我看来,至少在西方,现代人类学一直以“非我”来达到“本我”的各种知识形式和权力形式对照和批判为己任。

原则上讲,无论是古典人类学,还是现代社会人类学,在研究对象上都与东方学的区域范畴(Said 1978)有诸多的重叠。到了第二次世界大战期间,当一批东方国家的知识分子融入社会人类学学科阵营之后,东方学的研究对象逐步成为人类学“土著化”的区域地理学手段;而自50年代以后,随着乡民社会被纳入人类学的视野,人类学与东方学的区域分工已经不复存在。然而,人类学从“原始的简单社会”的研究中提出的论点,一直是这门学科的主要理论体系的核心,而那些来自“古代文明遗存”——如中国、中东、埃及、印度,甚至非洲等地——的民族志报道,若没有完全丧失自身的社会人类学理解的价值,也时常沦为“原始的简单社会”的人类学观点的附属品。“历史地看待问题意识的承继过程,我们也看到人类学理论被区域化的棘手问题,从某些问题的角度看,有些地区在一般理论上比别的地区占有更显要的地位”;(Fardon 1990:26)甚至在一些区域,存在着限定“人类学理论化的”“看门概念”(gatekeeping concepts)(Appadurai 1986:357),它们比其他地区更具有一般理论意义,更符合人类学的“原始的简单社会”理想。20世纪人类学的问题意识大多从这些区域得到体验和表达:爱斯基摩人的婚姻与家庭,非洲的继嗣群组织与部落制度,美拉尼西亚的性心理人类学和交易圈,印第安人的图腾、交换与亲属制度,东南亚的仪式……等等,正是人类学理论和专题研究的问题意识的核心地带。也如库伯(Adam Kuper)所言,人类学学科的存在,依赖的是“原始社会的发明”(Kuper 1988)。

20年代以来,人类学者——尤其是相对于综合性古典人类

学的现代社会人类学者——提出了许多相互之间差异不算小的看法。然而，其间的知识形式转变却不应构成库恩（Thomas Kuhn）所界定的“革命性变化”（revolutionary change）。尽管 20 世纪社会人类学的理论经历了功能主义、冲突理论、结构主义、过程理论、象征人类学、后结构—后现代主义等思想流派的演变，但其对于非西方的阐释与理解，却一直立于“我”/“本文化”与“非我”/“异文化”之间的相互观照基础之上；而作为社会人类学基本实践的民族志田野工作与撰述模式虽于 80 年代以来遭受到一定程度的冲击（Marcus and Fischer 1986; Clifford and Marcus eds. 1986），这些冲击却未曾如某些学者想象的那样，动摇了社会人类学研究方式的根基。事实上，社会人类学这一系列理论及方法论的演变，并没有创造出作为新范式基础的法则式（lawlike）思考框架（Kuhn 1977:xvii），而无非是在一个文化伦理的大框架内，容许了对于“非我”的既不同而又相互沟通的论述——这更像是科恩（I. Bernard Cohen）所界定的学科内的“范式转换”（Cohen 1980）。只要粗略地比较一下 20 世纪社会人类学与 19 世纪的古典人类学，我们就能清晰地辨别现代社会人类学的这一思考风格：古典人类学根据人类心智一致论的看法，历史地建构出不同种类的文化在时间和等级上的先后次序；而现代社会人类学则徘徊于人类关于文化差异的不同论点之间，在时间的同一平台上建构出不同种类的文化在空间上平等共存与相互观照的人文意义。

现代人类学的基础在于对于西方的“非我”或“异文化”（the Other/other cultures）进行的客观主义和科学主义的描述，这一点确实属实。但对于“非我”或“异文化”的兴趣，却不简单产生于科学主义的现代性。不必否认，社会人类学在选择“原始的简单社会”时，确实怀有一种方法论的考虑：涂尔干及他的

信徒拉德克利夫-布朗 (Arnold Radcliffe-Brown) 认为, 社会人类学者试图从“简单的社会组织”中发现的是人类社会构成的“基本原理”, 他们也相信, “原始的简单社会”能为“基本形式” (elementary forms) 的理解, 提供最为简便而有效的手段。因此, 即使当社会人类学者进入诸如中国之类的大型“乡民社会”的“田野”之时, 他们依然对作为方法论“时空坐落”的村落社区怀着依恋心境。然而, 方法论的考虑显然并非是最主要的, 因为社会人类学的“原始的简单社会”不仅包括小型的游群、村落社区, 而且还广泛地延伸到非洲的大型裂变型和酋邦型部落、印度的种姓, 到了列维-斯特劳思之时, 甚至延伸到整个人类“可翻译”的思维结构, 而到了华勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 之后, 更拓殖到了“欧洲与没有历史的人民”的世界政治经济史 (Wolf 1982)。那么, “原始的简单社会”意味着什么? 这显然并非是严格意义上的“原始游群” (Bands), 而毋宁是一切可能成为西方现代世界的“非我” (the Other) 映象的体系。“它山之石, 可以攻玉”——这是中国的一句古话, 也能代表社会人类学者的信条。从“原始的简单社会”这个映象中, 社会人类学者所力求得到的是“可以攻玉”的“它山之石”。

亲属制度是社会人类学研究的最主要专门领域, 也是这门学科着力于雕琢的第一块“它山之石”。库伯认为, 社会人类学对于亲属制度提出的基本论点, 在 19 世纪的最后 10 年已经十分明晰, 当时所有的专家们对如下五个要点取得一致看法: (1) 大多数原始社会都基于亲属关系来营造社会的秩序; (2) 亲属的组织依赖的是继嗣群; (3) 继嗣群属于外婚制并与一系列的婚姻交换相联系; (4) 与灭绝的物种一样, 这些原始制度在能够重现早已死亡的实践的诸如仪式和亲属称谓等化石形式中得到保存; (5) 随着私有财产的发展, 继嗣群让位于以地缘纽带为组

织基石的国家，而国家的兴起标志着古代社会的文明化（含现代化）转变（Kuper 1988:6—7）。然而，库伯忽视了一个事实，即：尽管 20 世纪社会人类学者基本上继承了上述五个要点的前三项，但他们基本上抛弃了它们中的后面两点。

20 世纪，社会人类学的亲属制度研究，大致包括四个方面的内容：（1）对于亲属称谓的文化变异及其意义的解释；（2）对于作为原始的简单社会秩序构成原理的继嗣群形式的比较研究与社会理论解释；（3）对于作为继嗣群之间关系的婚姻交换的结构人类学分析；（4）对于作为观念差异体系的亲属与法权观念的西方—非西方跨文化比较研究。尽管正如库伯正确地指出的，这些研究基本上重复了 19 世纪古典人类学“古代社会”研究的基本要点，但社会人类学者却明确拒绝把这亲属制度的这几个特征归结为古代史的“化石形式”，而主张将它们视作构成现代西方家庭与公共生活方式的反差。因而，亲属称谓的研究，大多服从于对西方核心家庭的私有观念和人际关系的反思；继嗣群组织的研究为的是说明非西方、非集权社会的秩序构成原理；继嗣群的婚姻交换被视作社会之间缔结和平的根本手段，是民族—国家之间紧张的战争关系的“反面教材”；同样地，将亲属制度视作观念体系来研究，表面上为的是反思社会人类学亲属制度概念的西方根源，实质上为的是反映现代西方法权制度的文化局限性（Schneider 1968）。社会人类学的亲属制度研究的范式革命，于是主要体现为一种人文思想的革命，尤其是对于 19 世纪社会进化论的反叛，对于启蒙的人类宏观历史观念的反思，而这场人文思想革命的具体表达，是对于亲属制度到现代国家文明演变的西方中心主义历史观的批评。

心理人类学研究与亲属制度研究之间存在着相当大的差异，这个专门化研究方向似乎更侧重于直接面对西方近代以来的自我

观念的普遍适用问题。在心理人类学内部，分析模式经历了从制度—文化决定论、向规范心理学模式的文化解释运用、再向文化的重新界定的转变。这些相继确立的解释模式，显然更为清晰地展示了社会人类学者对于存不存在一个全人类同一的自我观念这一问题的关注。早期社会人类学者如马林诺夫斯基、米德、莫斯分别从社会制度、文化传承及精神的类别角度，揭示心理动力学理论的西方独特性；而60—70年代的心理动力学人类学理论则从反向的规律出发，探询公共文化符号如何体现西方人类学问题意识的文化根源。相比于此二种解释，对于人的观念的文化解释及对于文化概念的反思，则更能显示心理人类学问题意识中的悖论现象，从而集中表现了社会人类学徘徊于普遍主义和文化特殊主义之间的性格特征。从心理人类学的缘起看，这门分支学科的研究主旨，是从非西方的“原始的简单社会”人格中成长的“自由化”特征，来观照近代以来西方自我认同的现代性焦虑。尽管后期的研究与西方规范心理学的心理动力学理论构成了复杂的关系，但对于人的观念的关注却为人类学者重新确立了对非西方心理和个人的“土著观点”的信心。基于此一观察，一些社会人类学者和心理学者主张建立“跨文化心理学”(cross-cultural psychology)学科，以替代西方中心的规范心理学，“跨文化”这一名称并未完整体现心理人类学的问题意识，因为无论采用何种解释模式，心理人类学者所做的工作其实是要指出心理现象的解释若脱离制度方面的考虑，即难免会遭受西方独特的人文污染。

对于经济人类学研究而言，最重要的概念是“生活方式”、交换、礼物、原始通货和文化理性。除了波拉尼式的宏大历史社会的经济制度比较研究外，其他经济人类学研究集中于萨林斯所谓的“石器时代的经济学”上。因而，尽管有许多关注复杂文明社会和乡民社会经济现象的经济人类学者，但经济人类



学却不无理由地被人们等同于“原始生产和交换方式”的研究。在经济人类学中，存在着类似于古典和新古典经济学的形式主义论调，甚至有经济人类学者采用“西方化”来解释非西方经济的现代命运。然而，一如波拉尼的研究显示的，经济人类学的核心贡献恰恰就是对于非西方、非市场经济制度的探究。这种研究能够说明什么呢？其所能说明的，当然并非是企业和市场营运的逻辑与成功故事，而毋宁是这些逻辑和成功故事如何缘起于一个特定的时代、一种特定的社会、一类特定的“经济人理性”（rational economic man）。与马克思、韦伯、涂尔干等资本主义社会的洞察者一样，经济人类学者对于成长于西方的资本主义（市场、工业主义和现代法权）的实质也有着至为深切的关怀。但是，他们与前者采取了不同的研究路径，他们从作为“我”的西方资本主义社会中疏离出来，在诸多原始部落的丛林和雪原中寻找“没有资本的世界”。这不意味着经济人类学者是一群逃避现实的避世主义哲学家，而毋宁意味着他们试图在“遥远的异邦”中思考家园中发生的一切的弱点。把生产视作生活方式、把交换视作礼物的流动、把经济视作特定社会中象征互动的逻辑，使经济人类学者在资本支配的世界中看到了“富有”与“贫困”的相对性以及“富有社会”（一般意义上的资本主义社会）所潜在的社会危机。

同样地，专注于“原始无国家政治”的政治人类学者所传递的信息，无非也是关于西方民族—国家全权主义统治的某种非西方反思。政治人类学的研究集中于非集权政治制度的分类的民族志撰述上，40年代以来对裂变型部落、酋邦型部落及其他区域性的政治形态和权威营造方式做了广泛的探讨，基于此一系列探讨，政治人类学概括出了结构—功能理论、冲突理论、过程理论、派斗理论、政治象征理论等学说，在政治权力的解释方面对

于政治学和社会学的传统理解提出了创新颇丰的论点。然而，与其他社会科学学科不同，政治人类学拒绝在西方意义上的“权力”、“国家”、“民主”、“自由”等意义上探讨政治运行的实质，而试图以“有秩序的无政府状态”（ordered anarchy）、“剧场国家”（theater state）等等概括来反思的西方民族—国家的政治形态。尽管 80 年代以来福科的权力概念、社会理论界的民族—国家的民族主义批判、马克思主义的意识形态分析都受到人类学界的重视，但政治人类学的主流一直是对于相对集权与相对“裂变”的政治形态的比较解释。这样的解释确实在不同层面上反映了西方民族—国家体系以外的政治实体的现实。但是，其提供的图景与人类学者对于后者的反思性思考关系更为密切（Vincent 1990）。

与其他专门研究领域相对，宗教人类学研究与 19 世纪泰勒及后来的弗雷泽的理论之间的关系更具有继承性。可以认为，宗教人类学研究中关于“结构”和“原始思维”的大多数理论论述，大多发源于 19 世纪古典人类学对于人类心智的看法。不过，20 世纪社会人类学者在这一方面的研究，与此前的时代形成了两个鲜明的差异。其一，宗教人类学研究者试图在区分世俗性和神圣性的基础上解释宗教，基于这一区分，他们有的认为宗教是世俗性的经济需要、社会安全感的表现，有的认为作为社会结构的世俗性决定了神圣性的宗教，有的认为神圣性的宗教应被视作一个若非决定行为也具有独立性的“文化体系”。其二，尽管社会人类学者在研究其他范畴时有时具有文化相对主义的态度，但在研究宗教时却认为宗教普遍存在，应将非制度化的巫术、仪式、象征等体系当成宗教来看待。正如阿萨德指出的，宗教人类学的这一双重特征，反映了启蒙运动以后西方宗教世俗主义的基本特征（Asad 1993）。然而，从本意上讲，宗教人类学

研究的主旨却并非是为了复制西方文化中的宗教概念，而毋宁是通过研究与西方制度化宗教（和其他地区的古代宗教文明）形成差异的观念与仪式体系来揭示制度化宗教之疏离于社会生活实践的“理性化”特征。因此，在宗教人类学文献中，我们看到诸多关于宗教—巫术与科学—技术并置起来考察的研究，它们共同强调启蒙运动以后被西方知识界归为相对立的思维类别的体系。从这个意义上讲，宗教人类学与其他专门化的人类学研究一样，也是在“非我”的空间中寻求“我”的映象与替代可能性的渠道。

从上面列举的几个核心领域发展起来的社会人类学概念体系，也已经被运用于其他更为专门化的研究领域如都市人类学、医学人类学和教育人类学的研究中。从分析方法上强调一个特定制度方面与其他制度方面之间的整体论关系，虽已为一些社会人类学者所不齿，但 20 世纪社会人类学研究的任何一个专门领域都没有脱离这种整体论的想象。于是，都市族性（urban ethnicity）的人类学研究，脱离不了政治—经济—社会的人，与象征—认同的人这双重的人性论的论点；医学人类学的研究，视医疗为文化/社会整体内部的事项，主张在特定社会的时空和宇宙观传承中（而非在医疗科学的制度中）考察医疗；教育人类学强调教育作为社会事象及其与分离于社会以外的“普遍主义知识的传播”的对立等等——一言以蔽之，把 19 世纪古典人类学的原始—文明的进化论时间观，改造成为文化上“我”/本文化和“他者”/异文化之间空间分立并以“他者”（非西方）来观照“我”（西方）的二元化世界观（Fabian 1983），确实是 20 世纪社会人类学的总体特征。

## 2. “他者的眼光”——抑或现代性的自觉

在“表述就是社会事实——人类学中的现代性与后现代性”

一文中，加州大学伯克利校区人类学系的后现代人类学者兼哲学家拉宾诺（Paul Rabinow）分析了现代学科特性在后现代主义时代面对的挑战。引用哲学家罗蒂（Richard Rorty）的一句话，他说：“现代专业化的哲学代表着‘确定性之追求对于理性之追求的胜利’。”为了论证这一说法，他进而引用福科主张的意识形态和真理之间无界线说，提出现代人类学之所以陷入一个现代性的圈套，是因为它与其他社会科学一样，追求将意识形态和真理绝对区分的科学专业性。据拉宾诺的解释，在后现代主义的时代，人类学已经、并且必须超越现代人类学为自己建立的框框套套（如民族志传统中的异文化表述模式），而超越这些框框套套的主要办法，是采用后现代主义知识论的那个“表述就是社会事实”（representations are social facts）的视角。在文章的最后部分，拉宾诺列举了一些后现代人类学“在走向尚不清楚的一些表述实践的因素和形式”，包括解释人类学、文化批评、主体政治论（如女权主义）、知识分子的世界身份认同等，以为这些“因素和形式”冲击了现代人类学的学科意识、真理意识、客观主义及身份认同的民族性，从而潜在着将人类学带入后现代主义时代的力量（Rabinow 1997:30—58）。

拉宾诺的中心论点是有关“理性”（reason）的后现代人类学解构。简略而言，他认为现代人类学是以“理性”为中心的论述，而后现代人类学则追求承认“表述”（representation[s]）的核心意义。对于凸显人类学的后现代转向，拉宾诺的文章具有概括的作用。然而，他对于现代人类学和后现代人类学所作的几个方面的对照，却显然过于绝对。先不提他的主体政治论的性别问题，仅就他所列举的解释学、批判学派、知识分子的世界主义身份认同等“后理性因素”而论，我认为，这些所谓的后现代“表述实践的因素和形式”，在他所谓“追求理性”的现代人类学中

早已得到十分成熟的发展，更为后现代时期坚持现代人类学精神的学者所推崇。我不想彻底否认拉宾诺对现代人类学进行的反思，但在这里却认为有必要指出，他依据现代性—后现代性革命性转变的框架延伸出来的论述，与所有的后现代主义者一样，忽视了现代人文学和社会科学本来就已具备的解释—批评能力及身份认同的世界主义。拉宾诺似乎认为，现代学科必然深潜于现代性之中，作为它的促进剂和文化后果而存在；而 20 世纪人类学的研究成就却能说明，事实——可能正是拉宾诺意义上的“作为表述的社会事实”本身——与此恰好相反。

拉宾诺认为，在人类学写作中的“表述危机的反思表明了人类学关注的中心已从人类学与异文化之间的关系，开始转向对我们〔西方——笔者注〕文化中表述传统和元表述的元传统（尤其是“理性”）的一般性关注”（Rabinow 1997: 48）。这一说法表面上切中了上述概述的现代人类学表述风格的要害：社会人类学包含的各个专业方面的研究，似乎确实是围绕着人类学者所处与文化与他者的文化之间的对立而营造起来的。但是，承认这一事实并不等于要否定现代人类学对于拉宾诺所谓的“元表述”的兴趣，更不能说明这种二元的文化论必须遭到抛弃。事实上，许多走向“元表述”的研究，不一定要采取舍弃异文化的参考系的做法，反而是在坚持了文化对照的前提下展开的本文化传统的反思，这些反思与本文化中的“理性”关系不一定很大，但却从一个现代主义的立场出发，获得了所谓后现代主义的结果。为了说明这一论点，以下仅举几种回归本土的人类学为例（详见王铭铭 1998: 364—380）。

首先，让我简要介绍一种迈向西方本土人类学试验的研究。这种探讨以本土文化观念的反思为出发点，分析长期以来支配人类学研究的西方理论概念的文化与社会根源，其代表人物为施耐

德 (David Schneider)。在《美国人的亲属制度：一种文化的解说》中 (Schneider 1968)，施耐德研究了西方本土社会与文化观念，指出诸如亲属制度的人类学概念，是西方特定的文化产品。欧美人类学对“异文化”亲属制度的研究，已广泛渗透了西方人对亲属制度的偏见。亲属制度一向是人类学研究的主要内容，它构成人类学者发现用以说明“非西方”社会的特质的资料。而施耐德却认为，“异文化”民族志作品中的亲属制度分析，深受西方社会的法权观念的制约。为了揭示这种跨文化的概念传播，人类学者应集中地对西方本土社会进行细致的民族志研究，自觉地对亲属制度提出本土人类学反思。值得注意的是，当施耐德论及“反思”时，运用的并非是后现代主义“去理性”的哲学观，而把关注点落实西方社会中可观察的法权与社会关系体系。他所做的无非是运用现代民族志方法来剖析西方文化。

诸如此类不改变知识论传统即达到反思结果的研究，也体现于另一种类型的西方本土人类学中。这种本土人类学也是基于认识论的自我反思而发展起来的。其中，如萨林斯 (Marshall Sahlins) 一类的人类学者，力图通过融会贯通西方和非西方文化研究，阐明西方社会科学关键概念的局限性。尤其萨林斯所著的《文化与实践理性》(Sahlins 1976) 一书，即引用其家园美国的本土文化事例，对西方功利主义加以批判，提出了探讨文化意义应优先于探讨实际利益和物质关注的论点。在萨林斯看来，人类学的任务在于揭示文化的独特意义结构。但是，人类学方法论的创立者在从事这方面工作出现了重大失误。这些大师从未能够真正地克服深藏于他们概念框架中的功利主义“实践理性” (practical reason)，从而使英美人类学者从未真正地领悟到文化的核心意义。由于不能够深入理解异文化的深层结构，早期人类学者几乎不可能提供一种强有力的解释模式。萨林斯认为，人类

学者之所以对文化本质有错误理解，主要是因为他们习惯于用西方宇宙观来解释人类生活（又见：Sahlins 1996）。也就是说，“异文化”研究成果往往很少反映“异文化”本身的现实情况，反而更多的是西方本土社会观念的表述。因此，人类学者应回归到西方文化，从中揭示其自身文化的观念形态，为恰当的文化理解提供批评的前提。为此，他将结构主义分析法应用于分析西方资产阶级社会，选择了食物、衣服及色彩作为分析对象，把这些通常未被仔细考究的事物组合成严密的分类代码，并展示了西方分类世界的特点。萨林斯认为，从人类学的观点看，美国人眼中的“自然物”实际上与“土著人”眼中的“自然物”一样，是由一种“人为”的文化逻辑所建构的。他们社会中的不同文化局部（农业、性别、烹饪规则）在文化上以一种系统的方式相互联系。在这一点上，美国社会与原始部落是一致的。但是，人类学偏偏在西方与非西方之间划出了一条绝对的界线，似乎只有“原始人”才迷信，只有西方人才懂经济。事实上，我们不能根据单一的特质而把自己与其他文化截然地区别开来。在历史的背景中，所有文化都提供大量的可能性。如果我们要把它们联系起来，我们就面临着一个将相似性和差异性相混合的艰巨任务，而相似性和差异性的混合必须植根于对比较民族志的历史和政治背景的彻底理解。

表面上看，萨林斯的论辩似乎是一种后现代文化批评的实践，他对经典人类学家功能主义的批评，似乎更让人想到后现代主义者对“理性”的反思。然而，萨林斯试图通过西方本土世界观研究来指出的，是人的实践普遍受到文化制约的可能性。因而，萨林斯所做的工作，无非是将在“原始的象征森林”中获得的教诲，以现代主义——这里特指萨林斯时常引用的结构主义——的方式灌输于西方文化批评上。

再一种值得一提的本土人类学，主张人类学应把注意力回归到西方本土社会，但其所采取的回归途径不是认识论反思，而是社会制度和象征体系的民族志解剖法，其代表人物有科恩（Anthony Cohen）等。在长期的人类学研究经历中，科恩向来以其本土社会——英国——为探讨对象（如：Cohen 1987）。科恩的具体研究对象是一组受到英国现代主体文化冲击的边际性社区。这些社区正在经历从生计经济向现代专业化的分工经济的转型，经济的转型致使社区内部成员不得已面对外来社会力量的威胁，为了抵制资本主义工业和社会制度对本地社会的侵蚀，他们努力报护了当地传统的认同感并据此建构出一条与外界分离开来的象征界线。科恩认为，当代西方社会中边际性社区一般存在两种不同但相互关联的话语体系：第一种是集体话语体系，其对话的双方就是作为一个整体的社区与外部世界；第二种是社区内部的话语体系，是当地人评论和解释社会的工具。这两种话语共同构成了社区自我认同的表述机制，其具体内容就是运用象征的作用界定出社区与外来的资本主义世界之间的界线。社区象征界线的广泛存在使西方世界的一体化成了问题：事实上，虽然现代资本主义体系有四处渗透的潜力，但是边际社区的象征界线之存在迫使这一体系去包容传统社会的裂变性。科恩的研究对于西方人类学本土化的贡献在于，它们指出了“异文化”不仅存在于西方之外的社会，而且也存在于西方社会内部。西方社会内部的边际性社区所面临的威胁，十分类似于“殖民化”。传统上，人类学研究的均是“被殖民化的人民”。现在，有必要对西方内部同类社会群体加以分析，以达到反思西方支配文化的目的。科恩采取的方法，也是现代民族志。

显然，第一种和第二种本土人类学都强调对于西方本土文化（native Western culture）的研究，而且强调这种文化的宇宙观/知



识论对于日常生活和知识形成的重要意义；第三种研究，则与资本主义的社会学研究有诸多相似之处，它强调西方社会内部的象征和经济分化的人类学意义，也指出西方内部“资本”对于社区的“殖民化”与西方世界体系对外的殖民化一样必须得到人类学者的关注。然而，从严格意义上讲，这些回归本土的人类学无非是社会人类学二元化世界观在西方内部的运用，是在西方内部“发现异己”并从中反思资本主义的“本文化”的努力。无论是具有认识论反思的本土人类学，还是具有政治经济意义的西方国家内部的社区研究，都严格遵循二元化世界观所提供的阐述逻辑，其中的变化无非在于把“原始的简单社会”看成是西方内部也散布着的“象征森林”。

与西方本土人类学研究一样，在文化接触的人类学研究中表现出来的模糊西方—非西方界线的努力，但这种努力依然遵循二元化世界观的一般规律。在这方面堪称典范的萨林斯历史人类学研究，就是一个有意义的证明。萨林斯研究历史上西方—土著文化接触的主旨，在于指出文化变迁的“西方动因”的错误，也在于指出文化之间的勾联性（cultural conjuncture）对于人类学理解的意义。在《历史的隐喻和虚幻的现实》（Sahlins 1981）一书中，萨林斯综合社会人类学和历史学的方法，试图在结构主义分析的框架内解释早期夏威夷人与欧洲人接触的事件。他以结构主义分析法辨认夏威夷文化中意义的代码，解释这些代码如何既影响了夏威夷人与欧洲人接触事件的过程，又被这些事件的过程所改造。萨林斯通过集中描写英国探险队长库克的受害故事及其发生的场景，描绘了库克和英国人如何被夏威夷社会的宗教神话结构所吸收和仿造：在夏威夷人的传说中，库克的到来被说成与当地宗教神话的年度仪式同时发生，通过这样做，夏威夷人不仅保证了他们文化结构的持续性，而且同时也带有对文化结构转型的

认可。

二元化世界观对于社会人类学撰述和解释的关键性，还表现在这门学科对于所谓“复杂社会”研究的矛盾心态。一方面，早在 30 年代，马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）就已号召社会人类学者从“原始的野蛮文化”转向“复杂社会的文明”（Malinowski 1939），而 50 年代以后，随着社会科学区域研究（area studies）的发展，对于诸如中国、墨西哥、印度、中东等“复杂社会”的研究也得到重视。在这些“复杂的文明社会”研究中，社会人类学者已经借用了社会学、政治学、经济学、历史学的一些方法和概念，来解释被研究对象的“社会复杂性”，从而似乎创造了与“原始的简单社会”的人类学知识不同的知识体系。然而，“复杂社会”的人类学研究，向来没有脱离与这些社会中的国家、精英、乡民并存的“部落”、继嗣群、萨满等等。另一方面，从“复杂社会”研究中提炼出来的社会人类学知识，除了与西方人的观念形成极大反差的印度种姓制度以外（Dumont 1970），其他区域的知识向来被认为缺乏理论的重要性，而在社会人类学学科内的思想史中能占一席之地的区域研究模式，依然主要是“简单的原始社会”。

对于如何界定非西方民族，社会人类学者当然并不存在一以贯之的看法。20 世纪，随着民族志知识的深化，人类学者越来越发觉 19 世纪指代一个特定社会形态和历史阶段的“原始部落”概念，其实包含着诸多不同的类型，如存在与部落不同的游群、乡民社会、种姓制度，部落这个范畴内部又可分为裂变型部落和酋邦型部落。于是，40 年代以来，“原始部落”的名称已经逐步为“土著人”（indigenous people）这个概念所取代。然而，与“原始部落”一样，所谓“土著人”所指代的，也无非是与特征上与古典人类学者想象的“部落”相近的群体，只不过它

更带有一种民族政治伦理的关怀 (Beteille 1998)。无论如何界定, 社会人类学者所关注的对象, 向来是“非西方”这个概念, 是与西方形成反差的“他者”。

那么, 为什么 20 世纪西方社会人类学研究一直保持一种对于“他者”的兴趣呢? 原因恐怕不能简单地诉诸于拉宾诺所言的现代理性论, 解答这个问题首先必须看到现代社会人类学在两个方面上表现出来的独特性。一方面, 社会人类学可以说是对于古典人类学的一种人文思想革命, 这个革命在理论和研究方法上构成了一次“范式”的“彻底改变”。这一现代新学统的确立给人类学带来的两方面的巨大变化: 其一, 非西方民族不再作为西方中心的社会进化论的佐证, 而毋宁作为这种与西方文化形成空间分离的文化而存在; 其二, 非西方民族不再作为西方启蒙运动之后的历史的“革命对象”, 而毋宁作为这种历史的反思而受到重视。另一方面, 与上述转变相关的, 20 世纪的社会人类学与其他社会科学门类之间的关系, 越来越呈现出疏离在外的倾向。从 19 世纪中后期到 20 世纪末, 西方社会科学的诸门类, 都以研究西方或以西方为中心的世界体系的“现代性”为己任。社会学中的支配性问题意识, 一直是西方“工业社会”中生产力—生产关系、资本主义意识形态及法权制度、现代社会分工及“文化产业” (cultural industry) 如何成其为“现代性的制度性后果”的原因。政治学研究则区分为左、右两大阵营, 围绕着自由主义、福利国家理论、社会主义、民主制度、法制等等理念展开其内部的辩论, 研究的最终目标被视作是确认“好政治”、“进步的制度”之标准。经济学更集中体现了社会科学研究者对于资本主义市场经济体制运作的复杂而带有普遍理性主义“经济人”的思考。历史学虽然可以侧重以区域史、断代史和社会史为对象, 但其核心研究领域如政治实践、经济转型、社会变迁、意识形态更

替等等，都服务于“近代”以来现代性成长的“规律”的发现。相形之下，社会人类学者却花费最多的时间去探索一切与现代性的社会、政治、经济、文化、历史并存且“永不消失”的传统非西方风俗、制度和世界观。因而，我们几乎可以断言，社会人类学者所关注的，就是与西方现代性不同的东西（包括有关“文化接触”论述中的“非西方传统”）。

现代人类学——无论是它的异文化研究还是它的本土人类学——始终贯穿着在陌生的文化中寻找解释人的基本生存、反思以至批判西方现代性及其带来的世界观的旨趣。在知识论上，现代人类学确实存在追求客观性的“科学主义倾向”——社会人类学的奠基人马林诺夫斯基所论述的“文化科学”（the science of culture）即为一例。然而，在科学的概念背后潜藏的对于人与客体之间、人与物之间差异的论述，却早已在人类学中得到开拓。后现代人类学者为了证明他们的论点，时常把本土人类学的几种研究途径列为具有“后现代苗头”的风格，以为具有西方本文化的“元表述”关怀的研究，就是后现代的研究。事实上，迄今为止，所有具有知识论和文化说明意义的研究，都是在现代人类学的人类文化的二元对立观点之下展开的。相比后现代主义理论而言，现代人类学更注重逃避西方支配的认识论体系对于文化研究的支配，因而其“元表述”的研究借重的大多是非西方的解释和世界观。在呼唤人类学的后现代转向时，拉宾诺犯了一个重大的失误，即企图强制地将人类学带入一个以西方哲学及其世界观为核心的表述风格。表面上看，这种风格具有揭示现代人类学“知识论帝国主义”（科学主义）的能力；事实上，走向西方“元表述”的关注，不仅不能说明现代人类学的问题，而且只能将人类学引向其本来反对的西方中心论道路。

### 3. 一门现代学科的“后现代性”

拉宾诺的问题，不只是拉宾诺的问题。70—80年代，一度有学者经过知识论的社会学反思，主张把社会人类学学科知识体系视作是殖民主义的产物。起初，这些学者把矛头指向社会人类学研究的财政支持问题，认为从马林诺夫斯基开始社会人类学者即直接或间接地接受大批殖民政府的财政支持（Asad 1973），认为社会人类学者的田野工作既然不能脱离殖民主义的财政庇护及行政保护，那么他们的撰述就难以避免殖民主义意识形态和制度的制约。在他们看来，在非西方社会中发现非西方文化资料，就等于为殖民主义统治提供有关非西方社会的情报。马林诺夫斯基与国际非洲研究所之间的复杂关系，经常被批评者列为殖民主义人类学的首要“范例”。随着美国社会科学区域研究与国防战略之间密切关系得到广泛揭露，更多富有批评见解的社会人类学者借用了萨伊德提出的对“东方学”和“文化帝国主义”的话语解构以及华勒斯坦等人对于社会科学和西方世界体系的批判，对自身所处的学科展开了反思。从30年代开始，美国基金会对于社会人类学民族志和“文化接触”的研究，即给予重大支持。这些支持除了在美国势力范围之内得到分配外，还广泛地支持了诸如英属殖民地的人类学研究。美国基金会与英属殖民地之间形成的利益差异，确实为反对把社会人类学看作是殖民主义产物的人类学者提供了反击其批评者的理由（Goody 1995）。

然而，批评者借用福科那种泛化了的“话语”概念来重新叙述社会人类学话语的西方文化帝国主义背景。在批评者看来，社会人类学者在非西方社会中发掘传统文化，虽不应被简单看成是为了服务殖民地的行政统治，但他们从研究中“制造出来的”传统习惯和风俗，却应该说是文化帝国主义话语体系的重要组成部分

分。1991年，斯托金（George Stocking）主编的《殖民情景》一书收入的几篇论文，即围绕着社会人类学者挖掘出来非西方风俗和制度在殖民话语中的地位展开历史人类学批评（Stocking ed. 1991）。在该书“后记”中，阿萨德提出一个观点。他认为，19世纪的殖民主义者对于非西方的风俗和制度不感兴趣，他们自信进步的概念已经完全能够解释殖民制度的合法性。到了20世纪30年代之后，这种信心为一种新的殖民话语所取代。这个新话语体系把来自西方的殖民法权制度也当成一种“风俗”（如西方法律作为殖民地的“新风俗”）来看待。于是，研究殖民地的社会人类学为这种“西方风俗”提供了一种文化比较的话语资料，而专注于“习惯法”研究的社会人类学者如格拉克曼却蒙在鼓里，不知道自己所做的一切是这一殖民话语的组成部分（又见：Feit 1991）。

必须指出，对社会人类学进行文化帝国主义的话语解剖，存在一个严重的问题，即忽视了社会人类学论述时常带有的反殖民统治意味。尽管大多数田野工作是在殖民政府和后殖民的“买办式”政府的庇护下展开的，但民族志的撰述却一贯表现出对于非西方“土著人”文化和社会制度的关怀，这些撰述在内容上不仅很少鼓吹殖民主义，而且还更多地透露出人类学者对于非西方文化的欣赏。社会人类学转述为什么会与殖民主义构成这样的差异呢？库克利克（Henrika Kuklick）在所著《内在的野蛮人：英国人类学的社会史，1885—1945》一书中试图提供一个阶级和民族—国家的解释（Kuklick 1991）。库克利克认为，两次世界大战之间（1914—1945）的英国社会人类学确实受到了殖民主义者的资助和庇护。然而，经在资助后的研究中提出的社会人类学报告却不能迎合殖民统治者的政治需要，人类学者提交的报告和书籍经常被殖民地官员看成毫无用处（或用处不大）的东西，因为它

们罗列太多与政治秩序的建构关系不大的“奇风异俗”。因此，我们显然不能说社会人类学是殖民主义话语的一部分。那么，这一特殊的话语体系又是什么？库克利克认为应当在社会人类学者的家园中寻找答案。其实，在两次世界大战期间，英国已经逐步失去其帝国的世界性，而逐步沦落为一个民族—国家的权威组织。以全民性公民权为制度基础来建构的国家权威体系，需要一种“民间政治意识形态”（folk political ideology）的配合，因为这种特殊的意识形态提供了公民认同于国家的文化基础。社会人类学者对于非西方民族中风俗和制度的兴趣，是他们在国内寻找“民间模式”的一种表现。换言之，在非洲等地的“原始部落”中挖掘诸如继嗣群、酋邦、解决冲突的习惯法等等各种文化资源，为的是给社会人类学者的家园——他们的民族—国家——提供意识形态构思的资料。另外，在民族—国家的内部，阶级关系也开始发生变化，社会人类学者在这样的情景下倾向于与中产阶级认同，而当时的中产阶级认同经常表现为对“民间社会”的关注上。诸多中产阶级学者试图在社会史的研究中发现自身社会地位的代表性，而社会人类学者在异邦发现的关于风俗和制度的素材，与社会史在国内历史中发现的民俗相一致，它们对后者的内容起着充实的辅助作用。

不应否认，社会人类学者与限定他们的研究和著述的制度和结构之间存在某种程度的互为建构关系。然而，一如古迪（Jack Goody）最近提醒我们的，这样“把诸多人类学者和观点统成一个单一类别”的做法，很可能“使我们难以理解他们的工作”（Goody 1995: 208）。据古迪依据个人经验而列举出来的证据，最早的一代社会人类学者并非是一个单一的群体，而即使他们之间暂时可能形成某种友情关系或处于意识形态倾向的一致性而结为团体或学派，他们个人的观点差异也很大，作为个人的人类学

者也不一定具备一辈子不变的看法 (Goody 1995: 58—76)。社会现实、话语制度和作为个人的社会人类学思考者之间的复杂关系，确实对任何学科思想史和学科品性的论述设置的严重的障碍。然而，古迪的提醒，不应阻止我们把知识与知识者的旨趣联系起来考察，因为我们虽然能看到殖民主义、话语霸权分析及阶级和民族—国家分析的弱点，但是却不能因此认为作为一门学科的社会人类学，完全是混乱无序的个人观点。

那么，若从知识与知识者的旨趣之间的关系角度出发，理解20世纪社会人类学学科的特性，我们又能如何解释那个一以贯之的二元化世界观呢？华勒斯坦与他的同道人集中探讨了19世纪中期到20世纪社会科学与特定的世界体系格局构成的关系，尤其关注学科制度与欧美民族—国家形成之间的勾联（华勒斯坦等1998）。其怀有的本意，在于打破限定和制造学科之间和国家之间界限的西方中心主义社会科学模式。撇开社会科学西方中心主义的问题不讲，暂且把眼光限定于哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 论述的西方社会科学知识旨趣（哈贝马斯1999[1991]），我们看到，被华勒斯坦们看成“一个体系”的诸多研究领域，其实从19世纪以来就走过了三条不同的道路。在解释社会人类学与这三条道路之间的关系之前，有必要预先简要说明它们的特征。

第一条道路显然是19世纪初中期从16—18世纪西方科学观念演绎出来的斯宾塞、涂尔干“社会物理学式的”(socio-physical) 社会科学研究进路，这一进路后来在实证主义 (positivism) 的方法论体系中得到了充分的呈现。将社会科学当成“物理学”或“自然科学”认识的引申，必然是借用原本在“非人”世界（包括生物和无生物世界）的研究中发展出来的方法，而主张人文世界与自然世界之间在认识上不存在差异。在西方，这种社会科学的道路，在“全权主义”的民族—国家中广泛获得了正统地位，



成为与国家力量及其合法性密切勾结的知识体系。依顺民族—国家合法性需求，实证主义社会科学实现了华勒斯坦所担忧的学科分工，使社会学、政治学、经济学、历史学等社会科学主流学科服从于西方国家的内部治理，使人类学、东方学和地理学服从于欧洲中心的世界体系建构。

第二条道路是把社会科学研究当成学者的“天职”（vocation）的知识观念体系。它发源于韦伯的历史—解释社会学，主张社会科学研究应当与任何实用的观点区分开来，摈弃依附于民族—国家合法性的实证观念，而采用“纯学术的”、“避世的”观点来促使学者的知识客观化为历史的解释过程。这一社会科学的知识论，与华勒斯坦专门批判的体系形成的鲜明的差异：由于它对于历史过程和观念形态至为关注，因此能够在具体的政治经济和民族—国家的衍生史中洞察社会科学的西方特殊性。尽管韦伯一脉的历史—阐释社会科学道路一直在纠缠于资本主义是否文化—意识形态的特殊现象、现代性是否西方独特的历史过程等诸如此类的问题意识中，但这一社会科学体系显然与实证主义的社会科学分道扬镳了，尤其是其关于现代法权型权威及合法性生成的探究，似乎并非是华勒斯坦对社会科学体系的批判所能涵盖的。

社会科学的第三条道路，缘起于马克思主义的“实践”观点（这与实证主义的“实用”观点十分不同），它强调的是为华勒斯坦本人所实践的“批判”，对于西方中心的资本主义制度早有政治经济学和意识形态的全面批判，因而实为华勒斯坦探索的世界体系观点的前身（尽管有学者认为政治经济学的宇宙观依然属于西方宗教宇宙观物质—主体二元符号结构的延伸）。在法兰克福学派中，马克思主义的“实践”观点得到的改造，成为“批判社会科学”（critical social science）知识论体系。社会科学的第

三条道路，立基于对权力之于知识的话语支配力的反思，但它试图超越尼采——福科一脉的泛权力观念，并试图通过确立社会科学的反思与批判制度，营造沟通行动的自主空间，使知识立足于形形色色的权力与合法性之外，成为自主批判权力的实践。诚然，社会科学的第三条道路有可能被新兴文化霸权和新国家的创造者所利用，而被改造成为推翻旧社会、建立新国家的手段，亦有可能进一步实证社会科学的“公众意见”（public opinion）研究相糅合，而成为民族—国家乃至世界政治格局的合法化手段。然而，批判社会科学进路的道友们认为，在意识到权力格局的力量前提下，他们有能力超越权力格局本身，在价值观方面为社会科学的自主空间的开拓提供有力的理论武器。

哈贝马斯知识论，对于如上列举的社会科学三条道路与诸种权力的联系有着至为深刻的阐述，这些阐述从某种侧面体现了批判社会科学一脉的学者对于华勒斯坦试图解构的社会科学体系的反叛，从而（在华勒斯坦派看来）反向地部分支持了华勒斯坦的论点。然而，相比世界体系理论，批判社会科学对于社会科学史，采用的是一种多元的论点，它不把社会科学简单地当成某种权力格局的附属品，而认为社会科学中只有一部分的实证主义属于国家治理的副产品，其余的社会科学类型（包括实证主义在内）均可能致力于超越国家权力的努力。诚然，哈贝马斯承认社会科学可能在某些国家中附属于政府治理方略的研究中，而成为服从于政治话语的知识话语体系。但他同时认为，实用主义的社会科学也有可能通过提倡技术—知识专家的政治预言能力来制衡国家权力（如杜威的实用主义），从而成为民主主义的社会科学。

与其他社会科学的门类一样，社会人类学也走过了知识探求的三条道路。古典人类学的各种类型都属于实证主义社会科学观

的具体运用，人类学的实证主义态度十分明确，这集中表现在人类学者对于从自然科学引进的生物进化论世界观的延伸上。两次世界大战之间社会人类学的奠定阶段，实证主义的态度也在马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗的功能主义理论中得到继承，前者大量引用从生物学和生理学研究中提出的概念来对文化进行“自然科学”的类比，甚至把社会人类学当成“文化的科学”，后者则大量引用涂尔干的“社会物理学”原理来形容“原始社会”的“结构与功能”。然而，必须注意到，从马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗开始，“科学”和“社会物理学”的实证主义色彩已经逐步改变成为一种对于非西方文化加以深入的“参与观察”的理由，而不再简单地是一种实证主义的知识论态度。在实证主义的知识论借口之下，社会人类学者急于展开的对于非西方文化进行“参与观察”的工作，与40年代以后，已经被明确地改称为一种“历史学”或“人文学”的“文化诠释”工作。社会人类学变成“他者”人文思想的诠释，在埃文思—普里查德那里已经得到了全面论证，而60年代以后随着韦伯思想经由格尔兹向人类学界的传播，历史—解释的知识旨趣已经在社会人类学界占有越来越重要的地位。80年代以来，反思人类学的出现，进一步开拓了历史—解释的研究旨趣，使格尔兹解释人类学成为新一代社会人类学者的论述基准，以此为基础，显示了充分的批判社会科学风格的“文化批评人类学”在过去的20年间成为社会人类学撰述的主要追求之一，而即使是依然保持实证主义信念的人类学者，试图在经验素材和历史—解释素材中提炼出文化批评洞见者，也不乏其人。

当然，我们若舍弃思想史研究的简单衍生逻辑，把注意力转向对社会人类学的整体感受，则能发现这门社会科学的学科在20世纪的演变，不能简单地化约为实证主义——历史—解释学

——批判社会科学的进化，而毋宁从一开始就综合了这三种知识旨趣的基本特征。社会人类学者关注的是西方以外的非西方、现代性以外的非现代性，而关注这些空间和制度，为的不是替西方和现代性内部的“进步”提供实证主义的佐证，而主要是到一个模拟“世外桃源”的时空坐落中体验对于西方现代性而言属于“远古时代”的生活方式，或主要是为了在这个避开西方现代世俗性的地方发现反思这种世俗性的“象征森林”。前一种体验表现了与视学术为天职的历史—解释社会科学的特质，后一种体验则充分显示了批判社会科学的意义，而这两种体验均没有脱离经验的民族志田野工作和撰述的模拟实证主义的风格。社会人类学在研究旨趣上的综合性，不能意味着这门学科必定比其他学科“先进”，而只能说明这样的综合来源于一种非西方、非现代的“原始人的睿智”，或者引用格尔兹（Clifford Geertz）对列维-斯特劳思的评论来说（尽管后现代人类学者常将格尔兹视作他们的早期同类，但格尔兹如下引文展示的现代人类学风格却十分浓厚）：

野性的（“野蛮”，“未驯化的”）思维类型，原本就存在于人类的精神中，它们是我们大家共有的。现代科学和学问中文明的（“顺从的”，“驯化了的”）思维类型则是我们自己这个〔西方〕社会特有的产物。它们是从属的、派生的，而且，尽管并非无用，却是人为而矫揉造作的。尽管这些原始的思维方式（因而也是人类社会生活的基础）如“野生三色堇”——这一双关隐喻至为难译，而《野性的思维》正是因此而得名的——一样，是“未驯化的”，其本质上却非出于情感、本能和直觉，而是充满智慧、理性和逻辑性的。对于人类而言，最好的——却绝非完美的——

时期，是新石器时代（即，后农业时代，前都市时代）：卢梭（与通常对他的刻板印象相反，他恰好不是一名尚古主义者）称之为“初生社会”。因为正是从那时起这一精神日渐丰富，并从“关于具体事项的科学”之中诞生出了为我们提供生存的基本所需的文明技术——农业、畜牧业、制陶术、编织术、食品贮备法等等。

若人类保持这种“介于原始状态下的懒散和受自身固有的特性激励而进行的探索活动之间的中间状态”，而不是由于不恰当的偶然性，受了机械的文明、无休止的野心、傲慢和利己主义的影响而将之舍弃，那就会更好一些。然而，人的确抛弃了它，而社会改革的任務，在于使我们重新返回这一中间状态。然而，并不是通过将我们拽回到新石器时代，而是通过向我们展示人类的成果、社会的优雅中存留的令人激动的零星观点，从而将我们推向一个理性的未来，在那里甚至可以更完整地实现其理想——注重自我与普遍同情之间的平衡。这是一门科学地充实了的人类学（“使野性思维的原则合法化并恢复其正当地位”），是这类社会改革合适的代理人。向人类发展的进程，被卢梭称为“完美”的更高的思考能力的逐渐展露过程，受到了由半成熟的科学理论武装了的文化地区主义的破坏。于是，由成熟的科学理论所武装的文化普遍主义，将再次调动起它的积极性。（Geertz 1973:357—358）

尽管只有个别社会人类学家属于列维-斯特劳思文化普遍主义阵营（格尔兹本人即反对这种普遍主义），也不是所有社会人类学家都支持中间型的社会改良和历史回归，但指出“现代科学和学问中文明的思维类型”及这种思维类型各种各样的制度变异

属于西方社会特有的、有文化和时代局限性产物，却一直是社会人类学者共同从事的工作。社会人类学对于西方现代科学文明、社会状态、经济制度、国家权力、宗教信仰的文化局限性的揭示，更体现了从事这门学科研究的学者在世界体系的边缘地带发现解决这个体系的中心所潜在的文化危机的努力——这可以说是试图与西方世界性话语支配区分开来的“文化良知”的表现。

#### 4. 至于现代中国学科

现代人类学是一门敌视一切带有智慧伪装之“理论框架”的学科，而这门学科培养出来的学人，也把自己那种超越本文化的世界观视为光荣之本。这不简单意味着人类学者一开始就是“最前沿的后现代、后西方、后殖民观念”的集体，而毋宁意味着他们向来较为开放地针对诸如启蒙、科学、经济形式主义、法权之类的现代性话语（Walker 1993）展开对“非我世界”的观念和叙事的论述，他们自始至终在“异文化”的档案式文献中展开对于“理解的理解”，试图在这样的理解中将“因果性的宏伟结构”置于“地方性的意识架构”中来解释，从而揭示无偏见、普遍性、经验性的表面科学性和逻辑力的文化真相。因而，在我的理解中，后现代主义提倡的“反思理性”，早在现代人类学中已经存在。

然而，值得加以注意的是，西方后现代学科反思者提出的一些论点，对于我们理解中国现代学科体制的适用性。其实，倘若我们比较中西方学科的发展，即必然看到，西方后现代学科反思者提出的看法，尽管不完全符合“西方事实”，却能比较深刻地解释中国现代学科体制的构成。以人类学为例，随着现代研究范式的确立，西方人类学者依着实证、解释和批评三条道路发展出了类型和风格各异的学派；而中国人类学却走过了一条十分不同

的道路。在另一论著中，我指出近现代中国人类学走过了一条从启蒙、到多元化，再到国家化的道路（王铭铭 1999：导论）。在 19 世纪末 20 世纪初，西方人类学的论著（如进化论）曾作为启发民智的思想被翻译为中文；从 20 年代到 40 年代，随着诸思想流派的分立格局的出现，区域类型的人类学从英国功能学派、美国的历史学派，到欧陆的社会结构理论及文化社会学派，在各地均有发展，而当时的中国人类学者也具备了从异文化（如少数民族）来反思本文化（如汉族）的能力，其论著充分表现了解释和批评的旨趣，学者的世界主义身份认同也十分强烈；而从 50 年代学科调整以后，华勒斯坦意义上的民族国家学科意识却骤然攀升为主流观念和体制，此一状况至今仍为学科建设者们所难以摆脱。更值得注意的是，尽管自 19 世纪末以来中国人类学确实在论述风格和知识论上是有所变化的，但其始终追求的目标只局限于本文化的自我意识和民族复兴运动的思想支持。诸如本文论述之西方人类学的“非我”的世界观一直难以得到确立——被西方后现代学科反思者批判的西方现代人类学的“异文化”概念，正是中国现代人类学所最为缺乏的东西，而后者也正是在具有如此缺陷的状况下被逐步国家化的。

这一比较进而使我们体会到，在东方民族主义与后殖民主义的双向压力下，阐述一门试图在规避现代性重压中陈述自主见解的学科——现代人类学，能赋予这一特定的撰述特定的张力与意义。然而，一个不应否认的事实是，包括文明的多极化发展在内的压力，虽已迫使社会人类学者以二元化的世界观来呈现其后现代反思，却不应蒙蔽我们对于西方人类学范式之与普遍主义社会理论之间张力的认识，也不应蒙蔽我们对于实证社会科学之与历史—解释及批判社会科学之间差异的洞察。在人与人、人与文化之间发现通性，能促使“美人之美”（费孝通语）的叙事转化为

对于叙述本身局限性的揭露；而同样地在文明之间互动中发现“大同”（或“全球化”）的理想，也能促使民族中心主义引起的紧张心境转化为一种自信的“趋同论”。然而，在一个沉重的历史包袱中，搜索可以赋予世界以美好愿望的资料，我们所发现的还是那一项现代西方人类学的“老物件”——理性并非是文明的惟一内容，理性的文明也不是惟一的文明，而虚设了理性的文明则需要“原始人”的陶冶。

那么，现代人类学的这一后现代教诲，对于其他人文学和社会科学学科，是否同样具有意义？对此，我当然不可能在本文篇幅的范围内解答；但我希望，这里针对现代人类学而与后现代主义者展开的争辩，足以使读者意识到，后现代主义对于知识论现代性的批判，有可能完全忽略了（西方）现代人文学者和社会科学家原来本已具备的解释—批评的意识及对于主体和身份认同的超越式定位，而这在给“他们西方人”留下遗憾的同时，也为我们“非西方”那些不反思地接受后现代主义的学者设置了另外一种文化障碍。

#### 参考文献

邓正来：《研究与反思——中国社会科学自主性的思考》，沈阳：辽宁大学出版社，1998。

哈贝马斯（Habermas, Jürgen）：《作为“意识形态”的技术与科学》李黎、郭官义译，上海：学林出版社，1999。

哈贝马斯：《公共领域的结构转型》曹卫东等译，上海：学林出版社，1999。

哈贝马斯：《认识与兴趣》李黎、郭官义译，上海：学林出版社，1999。

华勒斯坦等（Wallerstein, Immanuel, et al）：《开放社会科学》刘锋译，北



京：三联书店，1998。

汪晖：《汪晖自选集》，南宁：广西师范大学出版社，1997。

王铭铭：《想象的异邦——社会与文化人类学散论》，上海：上海人民出版社，1998。

王铭铭：《社会人类学》，台湾：五南图书文化公司（待版），1999。

Appadurai, Arjun. "Theory in anthropology: Center and Periphery", *Comparative Studies in Society and History*, 1986, 29.3.356—361.

Asad, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press, 1973.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Aunger, Robert. "On Ethnography: Storytelling or Science?", *Current Anthropology*, 1995, 36.1:97—131.

Beteille, Andre. "The Idea of Indigenous People", *Current Anthropology*, 1998, 39.2.187—192.

Cohen, Anthony. *Whalsay: Symbol, Segement and Boundary*, Manchester: Manchester University Press, 1987.

Cohen, Bernard. *The Newtonian Revolution: With Illustrations of the Transformation of Scientific Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Eisenberg, L. "Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, 1: 9—23.

Fardon, Richard. General introduction: "Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts", in *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Richard Fardon ed., Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian Institution Press, 1990, pp. 1—36.

Richard Fardoned. *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian

Institution Press, 1990.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

Feit, Harvey. "The Construction of Algonquian Hunting Territories: Private Property as Moral Lesson, Policy Advocacy, and Ethnographic Error", in *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Stocking, George. ed., pp. 109—35. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.

Fischer, Michael M. J. "Toward a Third World Poetics: Seeing Through Fiction and Film in the Iranian Culture Area", *Knowledge and Society* New York: JAI Press, 1984, 5: 171—241.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon, 1972.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish*, New York: Pantheon, 1978.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.

Goody, Jack. *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa, 1918—1970*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Goody, Jack. *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press, 1970.

Kuklich, Henka. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology 1922—1972*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kuper, Adam. ed., *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, London: Routledge, 1988.

Kuper, Adam. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London: Routledge, 1991.

Malinowski, Bronisław. *Preface to Peasant Life in China by Hsiao-Tung Fei*, London: Routledge, 1939, pp. xix—xxvi.

Marcus, George and Cushman, Dick. "Ethnographies as Texts", *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11: 25—69.

Rabinow, Paul. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-

modernity in Anthropology", in *Essays on the Anthropology of Reason*, By Paul Rabinow, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1997, pp. 30—38.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*, Chicago: Chicago University Press, 1976.

Sahlins, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan: Michigan University Press, 1981.

Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: the Native Anthropology of Western Cosmology", *Current Anthropology*, 1996, 37.3:395—428.

Said, Edward. *Orientalism*, New York and London: Penguin, 1979.

Schneider, David. *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.

Schneider, David. *A Critique of the Study of Kinship*, An Arbor and Michigan: University of Michigan Press, 1984.

Stocking, George. ed. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.

Vincent, J. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson: University of Arizona Press, 1990.

Wallerstein, Immanuel. "Social Science and the Quest for a Just Society", *American Journal of Sociology*, 1997, 102.5:1241—1257.

Wolf, Eric. *Europe and the People without History*, California: California University Press, 1982.

Wolker, Robert. "From l'Homme Physique to l'Homme Moral and Back: Towards a History of Enlightenment Anthropology", *History of Human Sciences*, 1993, 6.1.:121—138.