

从世界观看人类学的历史^{*}

□王铭铭

[摘要] 本文以近代西学的源流为主线,叙述了学科的“大历史”。作者将人类学定义为“一门研究‘他者’及其与我们之间的关联、对我们有启迪的学问”,把“他者”界定为“非我”或“非己”,指出这个概念超越文明的我他之别,不仅指人,还包括“物”和“神”。接着文章追溯了从“后中世纪”的科学到19世纪人类学,及其在“两战”之间、战后人类学及20世纪70年代以来的变化。漫长的学科史的追溯表明西方人类学也是世界观的历史显现。本文也评论了西方人类学对近代世界格局的回应,述及中国的“三个世界”理论和“南方人类学”的兴起,最后落脚到“我们对世界人类学会有什么贡献”这一问题。本文开篇强调了非西方人类学史和区域民族志史的价值,结语部分则指出中国人类学能否为世界提供思想,取决于我们是不是“有心”。

[关键词] 人类学史;广义人文关系;他者;世界观;南北方与东西方

[作者简介] 王铭铭,北京大学社会学系教授。北京,邮编:100871。

[中图分类号] C912.4 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673—8179(2022)06—0065—16

在《人类学专题讲座》讲第一堂课,我有点犯迷糊,不确定所讲内容对于“邀请”大家来选课是否会起作用,也不确定要谈的学科史到底妥不妥。

一门学科的历史的重要性是显而易见的:假如我们不了解所学学科的由来、现状和未来,或者说,昨天、今天和明天,那么我们便无法了解该学科本身。我们不了解一门学科的历史,就等于不了解这门学科,可见,学科的历史对于学习一门学科而言是很关键的。

可惜一谈到学科的历史,我们便遭遇到一些难题。以“人类学的历史”为例,我们知道得最多的是这门学科的西方史。有中国人类学家研究这门学科的国内史,不过他们也经常是以“反证”西方的学科史为追求的。可是西方的学科史并不等于学科的所有历史。人类学的历史在世界很多地方都展开过,到现在各地仍然活跃着各种人类学。每种文明、每个民族、每个国家、关于人为何物、人在世界中的位置、“他者”为何,都有各自的思想,它们本各有自己的“人类学”。可惜的是,对我来说要了解这些是一个难题。如果我要对各种“人类学”都有所了解,那么我首先要对世界各地的语言都有所把握,否则难以知道不同区域、国家、文明中的学者用他

们的语言文字写出的东西到底是怎么样的,他们各自进行的历史梳理又是怎么样的,而我并不是语言天才。

我的意思是说,世界上有各种各样的人类学的历史,西方人类学的历史不过是其中一种,所以要把“人类学的历史”讲得全面,实在是项难以承受的艰巨任务。

接着的困难与区域有关。人类学是以其民族志的区域研究传统为特点的,人类学家虽然提出过不少有影响的理论,但他们最关心的其实并不一定是这些。他们即使谈一般性的理论,也往往是在集中阐述所在民族志区域的“特殊智慧”。这样一来,人类学这门学科便有了漫长的区域史。不仅每个区域有这门学科的历史,沉浸在区域研究中的人类学家也都创造了各自的历史。比如说,人类学家有研究非洲的、研究美洲的、研究美拉尼西亚的、研究印度的、研究波利尼西亚的等,这些研究都提出了很多有普遍价值和影响的理论。可是,它们的历史是在这些区域内部展开的,所以每个区域,比如说印度人类学,可以写一个很长的故事,人类学关于非洲的研究也可以写一个很长的故事。这些构成了我们讲“人类学的历史”的第二个难题。

^{*} 本文为作者2022年北京大学《人类学专题讲座》第一讲录音整理修订稿。

再接着，人类学是一门专题研究领域严重分化的学科，每个领域都会对某个专题得出各种各样的结论，每个领域都有它的历史。比如说，亲属制度研究会有关于亲属制度的漫长的研究历史。有些新的论题也是如此，比如说，艺术人类学和时间人类学，乃至本体论人类学，都已有专题性学术史了。这些专题史内容细腻复杂，不是我轻易可以兼容的。

我们钻研非西方人类学、区域民族志和专题领域人类学，对构建一部全面的人类学史是极其重要的。而关于这三个今天给我出“难题”的方面，不少人类学界的同行也完成了不少值得称道的研究。假如我不是在这门课上做讲座，而是在参加学术研讨会，那么我宁愿集中审视这三个方面。但我毕竟是在这里做讲座，面对的学生是初入人类学的门槛的，甚至有不少是忧郁地站在门槛之外的，如果直接进入这些方面的某个领域，那就更不容易全面了。

那么我如何给一般的读者、听众讲一个所谓“全面”的人类学历史？或者说，我如何带给大家一个人类学“大历史”的感觉？没有办法，我只能知难而上。我做出的选择是“老调重弹”，绕过以上三个重要方面，谈谈作为一门西学的人类学的历史。我也会兼及国内的相关发展。

一、广义的他者

我先谈谈人类学的研究对象。没有一门学科的教授能够用一句话道出他所从事的学问是什么。关于人类学，我想了很久，只想出了这么一段含混的话：“人类学是一门研究‘他者’及其与我们之间的关联、对我们的后迪的学问”。

之所以给“他者”加上引号，是因为这个“他者”与人们所说的“他者”不同。20世纪80年代以来，不少人类学的历史研究专著和反思性著作都用到“他者”，基本上指的是“其他社会共同体”，而“其他”就是不同于人类学所在的西方文明这一“自我”的那些文明。这种对“他者”的一般界定，有它的根据。但是我认为它是有问题的。我把“他者”重新定义成“非我”或“非己”，使这个概念超越人意义上的他我之别。

用20世纪初的某种进化论哲学观之，可以把存在的序列分成这四个阶段：物质、生命、精神、神圣（天地）。

进化论是关于这个世界和人类是怎样递进的学

说。进化论哲学家们把历史看成是由上面这四类事物的相续演化构成的。科学家证实了最早这个世界只有物质，接着慢慢地生成某种条件，使得生命得以出现。这是进化的第二个阶段。第二阶段的初始时期，生命是比较简单的，随着进化的展开，它变得越来越复杂。生物学家认为哺乳动物比其他的动物更高级，更接近人类，就是这个道理。到了第三个阶段，人类出现，随之慢慢（发展）或者突然会有不同于所有物质和生命的、叫作“精神”的东西。精神到底是不是人类独有的？这极难回答。西方人并不否认人类也是有生命的物质，但还是相信我们是唯一有精神的。这与中国古人的思想似有不同：对我们的先民来说，人类的灵魂来自物质世界，在死亡之后会返回到物质世界。但西方进化论哲学比较重视精神的人类特殊性。这种哲学还给精神之上加了一个阶段，即称之为“神圣”的第四阶段。它主张这个阶段只是一个境界，人只能接近，不能进入，像理想一样，不是实在，却感召着我们。很多宗教学家则把神圣说成是“绝对他者”，看作是有别于所有其他存在者的。

进化论哲学的旨趣在于求索人从其他物、其他生命意义上的他者演化而来并趋向绝对他者（“神圣”）的过程。在这种观点下，无论是无精神的生命还是无生命的物质，都被认为是低于我们的，神圣则被认为是高于我们的。我感兴趣的不是进化的差序，而是被列为差序的那些存在形式如何在平面上构成不同的“他者”。假如人类是一种有精神的生命的话，那么他的“他者”就有这些：有人们熟知的“他人”，还有无精神的生命，及物质和神圣。这些基本上形成了“他人”、无精神的生命、物质、神圣距离远近不等的差序。

人类学的“他者”意思也差不多。人类学家主要研究有精神的生命，为了研究这种生命，他们也要研究作为这种生命的广义他者的“物质世界”或者是“神圣世界”。

也就是说，“他者”本来不局限于人的他者，是广义的，这种广义的他者观在古人那里是易于理解的。中国古代没有“他者”一词。汉代和汉代之前，人们经常用的是另外一个“它”，现在用来指动物的那个“它”。这个它是与“己”相对的。但“它”和“己”两者间在形态上非常相似。《说文解字》作者许慎说，这两个字一个像蛇的样子，一个像人的肠

子,即代指我的“己”是指内在于我们的那个消化系统,而“它”指的是像蛇那样令人觉得恐惧的存在。饶有兴味的是,这种恐惧的形态跟人的内里(“己”)的形态具有相似性。^①这里含有某种巧妙的辩证法,可以启发我们思考“物、我、人、神关系”。我认为上面说的介于物质与神圣之间的精神,兴许便可以被认为是它/己相对性的核心领域。

人类学就是研究这些事,它围绕自我与他/它者间的关联,通过研究他者会对我们认识自我有什么启发而形成了一个学科系统。

人类学有生物或体质的研究取向。这些有的是跟地质学学习的,依据化石证据来研究进化,以及他者和我们的进化性历史关联。人类学者用化石证据做生物人类学或体质人类学研究,揭示人慢慢从物的世界分离出来的历程。有的则用动物学来做人类学研究。近代西方人似乎没有古代人那么富有想象力,他们不大会通过植物来看自己,他们只会选一种跟人类相近的,形态上和(被我们猜测的)内部结构上跟人类相近的动物,特别是像黑猩猩这一类在很长的阶段里被动物学家和人类学家共同关注的动物。他们相信通过研究这种高级生命体就能知道我们原来是怎么样的、后来如何慢慢变化发展的、如何成为人的。比如说,黑猩猩到底有没有使用工具的智慧?有的话,其智慧发展到什么程度?它们的语言是怎么回事?如何交流和学习?

此外,还有一种生物或体质的人类学,该领域的名作是《自私的基因》。“自私的基因”大致意思是:人是生物,活在世上,有活就有死,命定会化为无生命之物,于是我们对死亡很恐惧,但我们本不应该如此,因为深藏在我们存在的最深处的基因是永存的。基因很自私,总是守护着自己的生命,它通过生育永续地传递着。人们总以为人的社会本质有颠扑不破的基础,这就是亲情,如亲子之情。但这种“情”正表明基因是自私的,因为最纯粹的亲情是由共同基因导致的,而这种“情”又是基因永存的保障。“自私的基因”可以这么理解:基因是人克服其死亡命运的内在性的东西,是一个“元因素”,这个因素是我们和内在于我们的那个物质之间的历史性关联。《自私的基因》的确是“己中心主

义”的,但它这个“己”也是深深地扎根于我们体内的“它”。^②

生物或体质人类学讲的是科学,是人的普遍存在,但它也有他者意识。前面谈到黑猩猩研究,必须看到,爱黑猩猩的动物行为的人类学家很多,他们觉得黑猩猩教给我们很多东西,它们的淳朴和智慧、语言能力、身体语言、动作等,一方面表明这些“他者”与我们的亲缘关系,另一方面表明它们比我们更高贵,有感情、具有社会性的特质等人自以为独有的东西。

如此一来,即使是动物学式的人类学研究也有文化学的意味,一样是以他者视角来启迪自我,使之有“自觉”。

人类学的文化学方面,比如说考古、语言、社会这几个方面,其所研究的“他者”就是我们在前面批评的那种。考古学告诉我们,当我们站在这个地球上的时候,我们下面踩着多少个文化层。什么叫文化层?它不是自然层,而是由人的活动所导致的地层。“文化层”是文化意义上的时代,生活在其中的不是我们,而是“他们”。

人类学里研究语言的学者很多。有些人是在研究历史语言学中语言的起源。人类到底什么时候开始会讲话?有些人在 19 世纪得出结论说人类很早就开始会讲话,但是他们的话很简单、接近于动物呼唤的声音。慢慢地语言才脱离动物性。也有一些人研究语言的传播。唐朝的普通话怎么传到福建变成福建话,或者传到广东变成潮州话,然后再得以留存。原来的中原普通话已经不在,边缘地区的普通话现在还在,但是现在它的命运就是成为当下的普通话的方言,这样的研究也有一些。结构语言学的研究也有很多,涉及这样的问题:到底最早的人类是不是需要语言才能思考?这是一个非常难办的问题,或许无解,但这样的大胆想象令人类学家特别重视研究一些奇怪的东西,他们想通过这个来理解我们以前生活(跟现在的不一样的状态)如何一步一步演变。

另一些研究则视“不同”为研究目的本身,认为不一定要寻找历史的关联。这点在社会、政治、经济、宗教诸方面的研究中表现得更为明显。在这

① 王铭铭:《腹与蛇:引言》,《中国人类学评论》(第 4 期),北京:世界图书出版公司,2007 年,第 2—6 页。

② [英]理查德·道金斯:《自私的基因》,卢允中、张岱云、陈复加等译,北京:中信出版社,2019 年。

些方面的研究里，人类学家致力于在最原始的状态中挖掘我们的文明的根源，也致力于将这种根源性的东西当作我们当前社会、政治、经济等诸种体制的“他者”，由它返身于“己”，达成人自身的“他者认识”。

在文化学方面，考古学往下挖掘时间的纵深，语言学和其他领域往外扩展空间的视野，以不同方式寻找着“其他社会共同体”，或构想这些他、我之间的关联，或超然于我者之外找寻“其他智慧”——古人的智慧。

二、缘起：宇宙观和本体论的“去魅”

人类学是研究他者的“科学”。从其最初版本看，这里的“他者”并不局限于20世纪末人们说的别的社会、别的文化、别的人群，它除了包括“别人”，还包括“非人”（如“物”）及代表神圣世界的、跟神圣世界接近或者是被认为是来自神圣世界的“神”这三类存在。人类学研究多数是关系主义的，它把关注点放在人、物、神三类存在者之间的差异与关系，而人类学这门学问自身也诞生于这三类存在者之间区分和关联的重组进程中。

西方人类学产生于科学时代。科学是对物、人、神之间关系的新界定，是我称之为“广义人文关系”（物—人—神三者之间的关系）的新形态。^①

欧洲有个别哲学史家把我宁愿叫作“广义人文关系”的系统直接写成“人类学”，并说在古希腊时期，人类学就有了，因为，那时也有对于人在世界中的存在的看法。^②我很欣赏这个看法，但我相信我们不能因此轻易否定人类学的近代性，不能简单将它说成是古希腊时期就有的。

我们一般讲的人类学是一种“科学”，是关于人的科学、文化的科学、社会的科学。

科学的首要特点是将既有的神中心世界观当成是研究对象，而不是原理。什么叫神中心世界观呢？它是指那种将世界视为由神创造或围绕着神而形成的看法。在这种世界观里，物和人都是附属于神的。人类学的生成，至少就西方的历史来看，与欧洲致力于摆脱这种神中心世界观的知识运动紧密相关。

中世纪末以后的一段时间，出现了这一运动，它导致的结果就是致使人们怀疑神的存在和“造作”。将神的决定性排除出世界之外以后，知识分子无须诉诸于世界的创造者（神）这个类别，他们可以将神化作被研究者，还可以集中研究物和人的关联、人和人的关联。他们否认了世界和人的被创造性，承认了它们的“自创性”。

近代科学人类学在西方的出现固然有专业人类学史家重点考察的那些具体的历史，但我们要理解人类学的总体历史，就首先要理解自中世纪末起欧洲人对于人、物、神三者之间关系的新看法的出现。在此之前，历史是以神为中心的历史；在此之后，这种以神为中心的历史被另外一种历史取代，这种新历史是非神中心的历史，是以人为中心和以物为中心的历史。值得强调的是，非神中心的人类学并不反对考察神人关系，相反，它很重视它，重视的原因并不是为了说明神真的存在，而仅仅是为了说明神的幻象对于人类创造自己、创造世界是有决定性影响的。有一个写世界城市史的人类学家认为，最早的城市都是因为仪式的需要而产生的，并不是因为政治经济的或者帝国统治的原因而产生的。^③如果践行仪式是人和神处理关系的一个手段的话，如果说城市是诞生于这样一个手段之中的话，那么，我们由此可见古人对神的幻象是有很强的历史创造力的。

科学人类学是带着双重性来到这个世界的。一方面，它信守的世界观是非神性的，是去魅了（disenchanted）的；另一方面，它呈现的民族志世界又是充满神性的、魅惑的（enchanted），与真实的世界构成对照，是一种幻象。它将以神为中心的世界对象化，主张重点研究关于神创造世界和人类的故事，深信这些故事构成了与自然秩序对应的心灵秩序，是物和人、理和心的双重本质的内在组成部分。将人神关系放在心灵秩序中加以解释，既有助于否定神的本质性创造力，又有助于为研究人如何借助于神的幻象来创造自己、创造世界提供宇宙观和本体论条件。

① 王铭铭：《人文生境：文明、生活与宇宙观》，北京：生活·读书·新知三联书店，2021年，第428—451页。

② [美] 克莱德·克拉克洪：《论人类学与古典学的关系》，吴银玲译，北京：北京大学出版社，2013年。

③ Aidan Southall, *The City in Time and Space* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

三、科学与“后中世纪”

人类学有非西方的历史,但是其霸权性的(hegemonic)“大历史”还是来自西方的。关于西方的人类学,以上所言意味着它是后中世纪的产物。在世界上其他地区,其古代史很难用“中世纪”这个词来定义。“中世纪”是指欧洲这个特殊地区的特殊的年代。这个年代也有人类学,但那时的所谓“人类学”是一个神中心主义的人类学。那时人们都必须自愿或被迫地相信,世界上存在一种绝对他者,一个高高在上的神圣,它不仅是世界和人类的创造者,而且是真善美的化身。

必须认识到,以神为中心的世界观总是跟另一个世界观套在一起,否则无法产生效果。另一个世界观就是以人为中心的世界观。人、神、物这三类存在者,不同文明、不同时代对这三者之间的关系有不同的界定。以神为中心的世界观是以神为宇宙的决定因素,在其中,世界好像是神为人而设的,物质世界也是由神创造出来服务于人的。这种世界观为什么必须要有以人为中心的世界观来搭配呢?因为它一方面必须让人和物在上帝面前失去能动性,另一方面它又必须使得人有充分的自由去行善、犯罪、作恶。有善有恶也就是有充分的自由。所以也有学者称在“黑暗的中世纪”才能真正谈“自由”这个词。自由意味着人有充分能动性,这有点像以人为中心的观点。但上帝之所以给人“自由”,让人有充分自由去作恶和行善,是因为只有当人有了这种自由,上帝的惩恶扬善行动才是有针对性和目标的。这肯定不是一个很准确的概括,但基本能形容中世纪世界观的大体形象。

在人类学产生的 19 世纪中叶以前那三百多年里,欧洲的科学家在教堂内部工作,他们相继用天文学、地质学和生物学来论证物的自在、自创和“自动”。这在当时就惹得相信神创说的教会不高兴了,所以不少科学家过得很不顺遂,他们是冒着遭受教会迫害的危险进行研究和思考的。教会不得不重视,因为这些科学家的思想的革命性很强,他们孕育了一个跟前面讲的以神为中心的世界观不同的看法,这个看法后来被称为“科学”。天文学最早产生,哥白尼、伽利略等对它有革命性的贡献。接着

是地质学的产生,它是研究这个地球怎么在物质宇宙的氛围下演变的。然后是生物学的产生,它是研究生物是怎么样慢慢从无生物的世界出现的,它们的分布如何,历史如何,云云。正是天文、地质和生物这三个“物自创”的观点使科学成为可能。它们相继表明这个世界是自创而不是他创的。如果“他创”的那个“他”指的就是绝对的他者(神),那么“自创”指的就是物自身的演化。

科学家把作为世界和人类的创造者的神摘掉以后,这世界就剩下了两个类别,一个是自然,一个是人文。从启蒙运动开始,很多国家的科学家和哲学家都遵循二元论。他们认为在科学和哲学的视野里,只有自然和人文这两个元素,而且这两个元素是根本不同的,并没有共享“上帝的创造性”,不是他的“作品”。科学的二元论替代了神学的神、人、物三元论,把神这一元驱逐出了世界,保留了人文世界和自然世界这二元。

在物和人之间所做的截然二分,成就了一种现在被称为“自然主义”的新世界观。目前不少人类学家说这是一种自然主义的世界观。^①我不觉得自然主义是个恰当的形容,因为二元论还是含有对人文世界的看法的。我宁愿把它看成是以物为中心的,所谓“中心”,不同于“主义”,它可以兼及其他,特别是人中心。

四、二元论与精神论—物质论的对峙

把人、物、神三元中的神虚化以后,这个世界就只剩下人和物这两种实在了。最近好多人在批判西方的宇宙观和人类学,说它们是近代的自然主义。我觉得事情比这个要复杂一点。可以说,“他者”其实是多样的。我们一开始就接触到物质、生命、精神和神圣这四个进化的环节。必须重申,其中每个环节都能构成“他者”。但是神圣被舍弃以后,物质、生命、精神三元其实很容易变成只有二元,因为“生命”摇摆 in 物质与精神之间,叫作自然与文化也好,叫作物和人也好,世界就只剩下物质和精神二元了。

中世纪的宗教把神圣当成是绝对他者,科学则

① 参见 Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013); Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (London and New York: Routledge, 2003).

把物质当成绝对他者，剩下的“生命”到底属于哪边便易于引起歧义。有的人觉得它与物质比较靠近，不同于与神圣比较靠近的“精神”，有的人则相反，觉得它比较接近精神性。生命就此被不断地割裂为两种对立的東西，然后，学者再持续进行二元论的反复思辨。19世纪欧洲的学术又是好辩论的，因为只有这两个类别存在，所以就容易分出以物为中心的世界观和以精神为中心的世界观，而这两个环节又会变成唯物主义和唯心主义。不管人类学家有没有信仰，这个内部的分歧构成了19世纪人类学的重要辩论。

我们要了解19世纪的人类学，就要先了解消除上帝以后带来的二元论。二元论是有优点的，但同时又是有代价的。其优点是摆脱了幻象的支配，其代价是使欧洲知识分子的思想永远“钟摆”，永远要选择阵营。

以英国为例，19世纪这个国家信教的人还很普遍，其人类学的先贤多数出生在教徒甚至教士的家庭里。不过，即使保持基督教的教籍，19世纪的英国人类学家绝大多数都会选择站在科学这边，或者反对基督教，或者有志于改良基督教对宇宙、人和历史的叙述，或者要跟这种叙述保持距离。有些人彻底站在了科学这边，以科学家自居，也能用科学的“理”去分析宗教这种文化现象。另一些人虽然还是相信以神为中心的世界观，但是受科学启迪，有了用科学来改良《圣经》的企图。他们中有的人更愿意从物质这端来看问题。还有一些人更愿意从精神那端来看问题。

19世纪的英国人类学主要是由两大支脉构成，其中一支接近于“宗教的科学”。这支中有当年英国人类学的几位大师：泰勒（Edward Burnett Tylor）、麦克伦南（John Ferguson McLennan）、罗伯逊·史密斯（William Robertson Smith）和弗雷泽（James George Frazer）。在这些人当中，排在最前面的泰勒不愿意保留教籍，自认为是“人的科学”的实践者，但他对精神领域的事关注最多，企图在原始万物有灵论与基督教乃至近代科学之间找到连续性。他也述及物质文明的进化，但写得最有心得的是那些关

于“宗教的科学”的篇章。^①对英国人类学贡献较大的还有苏格兰的麦克伦南、罗伯逊·史密斯和弗雷泽。但这三个苏格兰人分成两派：史密斯追随麦克伦南，重视图腾制度中的物中心世界观，试图把《圣经》记述的早期宗教制度追溯到原始图腾制，而且还试图在物的图腾中窥探人类最早祖先对自己的物质由来的信仰；^②弗雷泽的思想摇摆不定，最终追随了泰勒，重视心灵、精神和理性的历史。^③

像罗伯逊·史密斯那样保留教籍的学者，尽管他受到基督教会的迫害，但他没有放弃教会成员资格，还是喜欢在基督教内部去谋求改良，且他的思想已经特别科学化了。他不认为历史的原动力来自神，受物质主义思想的影响，他认为这个动力来自人与物的“社会关系”。更多的人类学家是反教会的，他们不认为存在一种有意设置文明的力量，认为历史是由偶然的发明和进步所构成的。他们中的很多人把包括精神、物质、制度在内的文明之演进史当成是一个偶然的“自动”过程，否定超越性的外部动力的存在。

为了证实偶然性对于历史的决定性作用，人类学家勤奋耕耘，审视了很多现象，既有世界各地的风俗习惯，也有各地的技术文明，还有不同制度。他们赋予这些现象的历史解释总是跟“自动”一词延伸所指的那种过程有关。

因此，他们也反对主张历史必然性的基督教传播论民族学。在人类学产生之前，基督教的生物学和民族学都已经得到了发展。哥白尼发现太阳的中心性，哥伦布发现了新大陆。在新大陆，哥伦布们发现一些动植物跟在欧洲看到的动植物有所不同，但是很相似。为什么会很相似呢？他们采用了动植物的传播论观点，认为那些物是历史上迁徙到新大陆的，因此新大陆的万物符合《圣经》的分类。同样，哥伦布们也做民族学研究，也用传播论来解释人种和文化。他们看到很多稀奇古怪的部落社会，当他们返回来看《圣经》或者跟《圣经》相关的记载时，发现它们之间有相似性，由此就认定相关部落社会文化是从《圣经》记载的那个文明世界传播

① [英] 爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，连树声译，桂林：广西师范大学出版社，2005年。

② William Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (New York: Meridian Library, 1956).

③ [英] J. G. 弗雷泽：《金枝》，汪培基、徐育新、张泽石译，北京：商务印书馆，2017年。

过去的。动植物学的传播论及文化的传播论,在泰勒等人看来是成问题的,因为这含有自我中心主义思想,好像世界都是从欧洲传过去的,其实不然,不同文化会“自动”发展,在特定时空环境下,会表现出相似性,这种相似性并非传播使然。

19 世纪进化人类学还有一个特点,即其主张把偶然相似作为文明进步的原因。文明史为什么会有偶然相似的进步呢?进化人类学家坚信原因不在于全世界的人都是上帝的子民,也不在于文明传播化的推动,而只在于人类头脑中的智力、感情的一致性。他们坚信通过还原该一致性,人类学就能还原文明人与原始人之间的历史关联,包括历史从无知变成有智、从功利变成有德性这类的关联。

五、思想—知识积累

有专门做人类学史研究的专家反复重申说,人类学有自己思想演变的规律,不能总是把人类学的思想演变跟自然科学的思想演变联系在一起。^① 这些人类学史研究很重要,但我觉得它们将人类学与自然科学分开讨论的做法是不对的。我觉得科学的确给人类学提供了一个新的世界观基础,有了这个基础,人类学才特别重视具体历史地理生境。

19 世纪后半期的人类学是奠定在天文学、地质学和生物学的知识积累的基础上的,它的历史地理观则往往来自启蒙运动的哲学,但它更像科学,比启蒙运动的哲学家更重视经验事实的收集和论证的严谨性。

我们经常会说 19 世纪的人类学家不做田野,现在的人类学家都做田野,最早的人类学家被叫作“摇椅上的人类学家”。但实际上,仔细看我刚才所列的那几个人类学家,由于要以身作则地表现重视经验事实的态度,他们都喜欢做田野,只不过他们做的田野跟后来的不太一样。比如说泰勒是因为去墨西哥旅行,所以才认识到了古代文化对于现代知识分子的重要性。弗雷泽是一个古典学家,他也喜欢去希腊、罗马,特别喜欢去罗马考察。罗伯逊·史密斯是研究闪米特人的,他认为最典范的闪米特人是在阿拉伯世界,他也会阿拉伯语,所以也去阿拉伯地区做过调研。美国的摩尔根对田野调查更是非常重视,而且我觉得他做的田野非常接近我们今

天的理想,他为了调查方便,被易洛魁人收为养子。

所以我们可以说,19 世纪人类学还有个特点,这就是它很重视论证,致力于发现和积累各种各样的科学证据来论证他们对历史的看法,认为他们对历史的看法是有证据的。

六、历史乐观主义者的

“他者为下”心态

不过 19 世纪人类学的确是个偏思想性的学科,没有落实到大学这类组织里面去,很多人类学家形同一般知识分子或思想家,幸运一点地能在博物馆做事。他们中的许多人也不是用人类学家这个身份来谋生计的,特别是那些研究亲属制度和“习惯法”的人,多数是当律师的,不靠人类学吃饭,不像我们今天这些教人类学的。

那代人类学家都博学、勤奋,并尊重他们看到的事实。个别人在圣经学的内部工作,比如史密斯,他所做的就是圣经学,他把《圣经》当成一个观察审视的对象,想在不舍弃《圣经》的同时对它进行科学和进化人类学的补充。但大部分人是在圣经学的外部工作。他们都非常认真,努力用科学去纠正基督教文明的自我中心主义。但他们并没有由此根绝欧洲文明中心主义,他们有了新的文明中心主义,这就是后蒙运动教给他们的那种以科学为名的文明中心主义。后蒙运动也使一些人重新焕发了对基督教的信仰,他们在宗教里展望了世界历史进步的未来。另外,虽然人类学奠基者都很包容,甚至对他们反对的传播论亦是如此,但他们特别重视发明、进步、创造的全球性偶然相似。他们为了反对基督教民族学的传播论,过度重视偶然相似性而忽视了对历史中社会和文明之间的互动关系的研究。

这个问题,加上前面说的新文明中心主义,使得那个时代的西方人类学有文化帝国主义特征。他们认为欧洲是其他区域的未来,认为欧洲的今天代表世界其他地方的明天,认为欧洲虽然不大,但代表人类智识的最高发展水平。尽管那时的人类学家都是很伟大的,但是我们必须指出,他们的观点并不反映欧洲人的现实,因为欧洲人不可能是理想的人,他们也会出现一些问题。

不管是教徒还是非教徒,那时的人类学家都自

^① George Stocking Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1991).

视为科学家。然而他们的“人的科学”最终很难用“科学”这两个字来形容，它带有各种各样的价值判断，其中的许多价值判断是错误的，特别是由此透露出的对古今欧洲文明的高度赞赏，颇像文明自恋这种集体心理。

启蒙中的反启蒙也局部影响了很多信奉进化论的人类学家，使他们带有一股自我反思的劲头，甚至可能令他们在进化人类学里包含反进化的观点。但他们似乎并没有改变当年主流人类学的文明中心主义，反倒是作为“思想营养”被后者汲取了。

七、帝国主义及其预料之外的后果（民族主义）

更严重的是，随着科学人类学的出现，西方的“坐北向南”“坐西向东”方位权势就得到了“科学支持”。什么叫坐北向南呢？就是把欧亚大陆特别是欧亚大陆的西部看成是作为科学家的人类学家的文明所在地。这个地方的南边，也就是南半球全都被当成缺乏文明而充满民族志素材的版块。那么，坐西向东呢？跟这个的释义差不多。在这个方位权势格局下，人们认为自己从欧亚大陆的西部向东看去，自己才是认识者，那里才是产生知识分子的地方，东方则不产生知识分子，特别是现代知识分子，他们只能当被研究者，而不能当研究者。因为科学仅在西边和北边。

包括我在内，现在有很多老师想复兴古典（19世纪）人类学的一些因素。但我们不应忘记，那种人类学的“坐北向南”“坐西向东”的认识姿势导致了一些严重的文化后果。

其中一个就是地球南部的对象化和原始化。南部本来有自己的知识分子，只不过他们的身份往往与巫师、祭司、头人不分。人类学家往往关注这个广大区域的各种作为“地方性知识”的文化，却没有关注文化持有者的内在层次阶序及“原始哲学家”对其文化的贡献。这种用民族志方法抹杀南部思想的倾向，还常常与欧洲国族之间的权势消长相结合。人类学在英、法、美等国家发展起来之前，已经有拉丁语系的“移民学者”长期在南部地区做研究。进化人类学出现后，这些研究失去了声色，拉丁美洲的白人学者曾经做过的贡献被抹杀了。人类学不

仅抹杀了“原始哲学家”的贡献，也抹杀了其先驱的贡献，此后就剩下了一些像英联邦的法属殖民地民族志，及沙俄民族志，这些国度的人类学家俨然成为认识者，而别人成为被认识者。

在南北之间发生的是一种文化帝国主义，在东西之间发生的则要复杂一些。欧亚大陆东部面对西部的新理论的反应是特别的。比如，日本和中国的知识分子都相继把进化人类学当成探测民族的文明未来的手段。比如《文明论概略》的作者福泽谕吉^①及《天演论》的译者严复，都有此倾向。那时东方有些人在引进进化论，另一些人在引进传播论，他们用前一种思想来畅想民族的未来，用后一种思想回望自己的历史的文明性，以增强民族的自信。近代日本学界很久以前便有将自身与“东方”区分开来的做法，他们有“东方学”，研究的却是分布在日本西方的亚洲，似乎它自己是西方。而清末，中国也有“中国文明西来说”，它认为中国文明和西方文明来自同一个源头，我们的文明也是从西边来的，是一样的文明。这一说法表面上是在探讨传播论，但本质上是在说中国文明和欧洲的文明有同样的高度，而原始文明低于中国文明和西方的文明。这使得前面我们提到的福泽谕吉、严复乃至康有为、梁启超的进步主义复杂化了。

进步主义、进化论对自我/他者的二分，在东方带来一个并不容易说清的后果。东方人在过去的一两百年里面熟悉了进化论，纷纷想放弃落后的自我。这个理论在欧洲是为了增强文明自信，在东方则变成文明自卑，激发着用西方他者的文明来替代东方我者的文明的政治运动。这些运动一般以“现代化”为名。

从西方人类学“古典时代”（1850—1910年）到后来形成的“坐北向南”和“坐西向东”的格局，导致地球的南半球被对象化，甚至是早一点到南半球的欧洲人也被对象化。一个后果是现在说葡萄牙语和西班牙语的人类学家面子不大，而他们做的研究其实不仅不比讲英语的、讲法语的同行差，而且还常常更好。可惜的是，甚至连东方的日本和中国都太迷信西方，因而没有给南部思想足够的承认。我们在这里讲人类学的历史，没有涉及他们的贡献，也可以归因于此。

① [日] 福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，北京：商务印书馆，2009年。

中国呢?中国各种各样的文明自我认同问题在很大程度上也跟进化主义的历史观有关。进化主义历史观当然是有好处的:它把“黑暗的中世纪”那个创造一切又能判定人间善恶的“终极判官”排除在科学之外了。但是它也带来一些后果,这个后果在我们亚洲地区比在南半球要复杂得多,其复杂性与我们曾经身处其中的“半殖民地、半封建”状态兴许是有关系的。

八、“两战”之间的思想和方法 革命“民国学术”

“两次世界大战之间”有“之间”两字,本来应该指涉 1918 年到 1938 年期间,但我们用它来指一战爆发前夕到二战结束,也就是相当于从 1913 年到 1945 年这段时期。这个时期几乎是 20 世纪整个上半叶。那时世界很不安宁,处在“乱世”阶段,为此,西方人类学家想了很多,悄然制造了一场学术“革命”。他们看清了传播论和进步论各自的问题。传播论人类学的观点是,时代越古老,文明就越高,文明中心性就越强;进化论持另外一种看法,主张时代越古老,文明就越低,边缘性就越强。这两种观点在两次世界大战之间的不少人类学家看来是非常无聊的:为什么越古老就越高?为什么越古老就越低?此时人类学家觉得这段时期欧洲社会很动荡,觉得世界的中心很可能不是在欧洲,也不是基督教的古代,而是在遥远的地方,也因此特洛布里恩群岛就是马林诺夫斯基(Bronislaw Kaspar Malinowski)的“桃花源”。他们对这两种进化人类学理论批判得更严厉,对传播论还留一手,甚至沿用它来解释文化接触对于变迁的作用。

我们可以把这两种理论看成是两种时空体,像巴赫金说的 *chronotope*。^① 传播论是一种时间观,也是一个空间观。进步论是一种时间观,也是一种空间观。传播论认为越古老就越高,进步论认为越古老就越低,这个高低跟他者文化距欧洲文明中心的距离有关。时间和空间套在一起构成世界文明史的时空体,这个时空体在 20 世纪初遭到了否定。

“人类学革命”把时空中的“时”消灭掉,只剩下“空”。他们认为空间的问题、中心和边缘关系的错误认识,是由时间维度导致的。所以那时候就出现了种种把时间维度摘掉的做法。甚至美国的历史特殊论也是一样的:在这个理论中,有“历史”这个词,但实际上这种“历史”基本上是空间性的,是指文化的区域分布情景。

像英国现代人类学的传奇人物马林诺夫斯基,在他研究的那些自然天成的岛屿“分离群域”(isolates)中他看到了重要的方法学启示,认为这个区域无论在自然上还是在社会维度上都与外界关系不大。当然他讲的库拉圈是一个宏大的关系体,但是它自成一体,它是个空间上的东西。^② 我们无须追究这个岛的历史时间流变,只需了解文化满足人和他们的社会生活的需要这件事。

结构—功能主义跟法国社会学思想关系很密切。法国社会学原本很重视进化的研究,基本上是用它来展开社会学理论思考的。但在英国人类学学科中,它却成了结构—功能主义人类学,其自担的使命在于是要讲平面上的还是立体上的结构和功能关系,这也是一个空间系统。结构—功能主义的代表人物拉德克利夫—布朗(Alfred Radcliffe-Brown)经常引用很多古典文献和古史材料,他的文章看起来相当历史,但其中的时间性其实是不重要的,他要探究的是社会构成的古老宇宙观基础。

总之,“两战”之间,英、法、美等国的著名人类学家们似乎都感觉到历史时间性这个维度害人不浅,于是急着要把它当成一个恶魔驱逐出学界。

那时还有一些有意思的争论值得我们回望:到底人类学应该是科学还是人文?我想多半人类学家还是会用“科学”这个词。马林诺夫斯基讲“文化的科学”,侧重于从个人理性来探究这个科学的原理。他所说的文化的科学到底是什么意义上的科学?就是把文化当成观察分析对象的科学。^③ 拉德克利夫—布朗说人类学是“社会的科学”,是与马林诺夫斯基说的“science of culture”对着的“science of

① [俄] 巴赫金:《巴赫金全集》(第三卷),白仁春、晓河译,石家庄:河北教育出版社,1998 年,第 275 页。

② [英] 马林诺夫斯基:《西太平洋上的航海者——美拉尼西亚新几内亚群岛土著人之事业及冒险活动的报告》,弓秀英译,北京:商务印书馆,2016 年。

③ [英] 马林诺夫斯基:《科学的文化理论》,黄剑波等译,北京:中央民族大学出版社,1999 年。

society”。^① 这个“社会的科学”是怎么回事？就是把社会当成观察分析对象的科学。但是如果仔细考究的话，文化之于马林诺夫斯基，社会之于拉德克利夫—布朗，都是他们的理想。那时候在法国社会学里，早已出现“宗教的科学”称呼，这种科学带有对集体凝聚力的某种诉求。涂尔干（Émile Durkheim）把社会学做成科学和良知的融合体，有贯通自然与人文的旨趣。与之有别，同时代美国的人类学家博厄斯（Franz Boas）则用科学来理解体质人类学，但反对用它来研究文化人类学，不大情愿用科学贯通自然与人文。

所以在那个历史时期，一方面，不少著名人类学家还是保留“科学”这个词，但“科学”的意思已经很不一样；另一方面，关于人类学是科学还是人文，人类学家开始有了一些争论。

回到消除“时”这件事：在视野上只留存空间的维度之后，西方人类学家就必然将世界进行二元对立式的划分。他们把世界划分成自我与他者两种，二者都是人类，只不过这个他者是在遥远的地方，即使是欧洲内部的村庄也可以被认为是一个空间上遥远的地方，它跟自我的关系不是历史性的，而是空间上的距离本身，甚至是无关系的，以及这个空间上的距离本身所含有的其他内容。他者是远在的。人类学家认为研究这些他者的意义不在于攫取某种对于他们把握历史时间关联有用的证据（这是古典进化和传播人类学所关注的），而在于为他们提供“启迪”，这个“启迪”在英法人类学里，基本上是有关人之本性的，所谓“启迪”便是通过审视他者获得对我者之人性的把握。研究人的本性的成果，可以统称为“普遍主义”，其意思就是说全世界的人都差不离，他者与我者无别，若有别，那差异也仅在于他者更淳朴地展示着人性。有别的则似乎是人类学家自身，他们此时分成社会学主义与个体—功利主义两派，一派主张人性的社会的、相互的，另一派主张人性的个人主义，原始人与现代人都一样。此外，还有一种文化相对主义的看法，它主张他者因为在很远的地方，所以我们去远方能够从他们身上学到一些我们平时在自己所住的地方不容易得到的智慧。这种看法不触及人性，甚至以文化为人性，特别关注文化差异。

两次世界大战之间人类学的这些变化，概括起来有几点：（1）人类学家放弃了欧洲中心主义，特别是欧洲中心主义所赖以存在的历史时间线、进化的历史时间性；（2）他们将时空体化为空间体，确立自我/他者二元对立格局，借此进行人性、普遍性与特殊性、跨文化“智慧”的摸索；（3）开始思考到底科学为何、何为的问题，包括科学可不可以既是自然科学，也是能够研究人的问题的人文科学？这个科学要不要带有伦理的内涵？

上面提到的那些学派和学术领袖，我们国内的前辈早就很熟悉了。“两战”之间这个时段，基本上与中国的“民国时期”相对应。就像进化人类学一样，此间的各种人类学（时常与社会学和民族学难以区分）对我们的前辈都产生过重要影响。经欧美留学归国的学者分别传播，它们在国内都各有立足之所。如果说有“民国人类学”，那么，它的内容是很丰富的，有社会学年鉴派因素，有功能主义和结构—功能主义的社会人类学和社会学因素，也有德国民族学和美国文化人类学因素。而这些因素也染上了“本土色彩”。

清末接受进化人类学时，学者有用中国古代之“经”来化西来之“史”的倾向，他们的书写似乎在东方重新将经验主义的进化人类学推回到启蒙的哲学人类学那里去了。“两战”期间的“民国人类学”则有点不同，那时“经”已不是很时髦，学者在这方面的训练也不如他们的前辈了，但我读一些书体会到，替代“经”的地位的，似乎是“史”。传统的“史”，其实有点接近西方的经验主义，但与其同时代的结构、功能、文化的经验主义有所不同。那时中国各种各样的人类学中的“史”的因素，既指经验研究，又含有历史时间性的意思。也许正是“史”的因素之延续，使那时的中国人类学比较少有西方人类学自我/他者二元对立化的毛病。

九、战后西方人类学的宗教与科学，及非西方人类学的入世现代主义

二战以后的英法人类学出现了神学和科学两种不同的人类学观。这不算太新鲜。前面提到，19世纪后期，在史密斯与其他英国人类学大师之间已经有了这个分歧。然而，二战以后出现的分歧有不同

① [英] 拉德克利夫—布朗：《社会人类学方法》，夏建中译，北京：华夏出版社，2002年。

于以往的内涵。此时一些人类学家信奉科学, 另一些则走向了神学。神学表面上只是指对神明世界的关注, 这并不刺激, 因为对人—物—神关系体的关注, 一向是人类学的关怀。比较刺激的是, 战后西方人类学家关于人类学应该以宗教为出发点还是以科学为出发点, 产生了严重分歧。这点我们关注得还远远不够。

比如说, 1946 年以后英国“社会的科学”看门人拉德克利夫—布朗的继承人埃文斯—普里查德(Edward Evans-Pritchard)就公然提出一种神学的人类学观。他认为, 尽管我们不能通过客观的历史来论证《圣经》里面的信息的实在性, 但是《圣经》里面对世界的描述, 对道德的形上学界定, 对工具和人之罪等的解释, 是可以被拿来作比较研究的。在他看来, 人类学研究的使命在于展开一种“文化翻译”, 而对西方世界而言, 文化翻译只有一种办法, 就是用自己神学传统里面的概念去翻译原始民族的文化。^① 为此, 他甚至皈依了天主教。^② 与此同时, 在法兰西出现了结构人类学大师列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss), 他跟英国人类学有根本分歧, 这大家都了解, 所不了解的兴许是, 他特别反对埃文斯—普里查德式的宗教或神学人类学。在世界诸种宗教之中, 他只对佛教有些许好感, 他相信科学还是人类学的使命, 他提出很多有关人类的思维、语言结构的观点, 从一个新角度定义了科学人类学。^③

其他人在科学与宗教方面并没有埃文斯—普里查德和列维—斯特劳斯那么旗帜鲜明。比如说利奇(Edmund Leach)和特纳(Victor Turner), 他们都对政治和象征仪式感兴趣, 既保有英国传统, 也吸收列维—斯特劳斯的一些理论因素, 与之不同的是, 这两位并没有重新皈依基督教或天主教的英国人类学家对宗教仪式更感兴趣, 对他们而言, 列维—斯特劳斯从神话里面发现的思维逻辑若是有什么价值, 那主要也在于启发仪式和象征体系的解析。特纳在描绘仪式的时候经常赋予其一种正面乃至革命的情调。他不是个信徒, 更像艺术家, “以美育代宗教”, 他更想通过进入宗教内部的方式以深入展开人类学

解析。^④ 利奇更重视政治过程, 但在有关仪式的论述中, 甚至也像埃文斯—普里查德那样重视比较《旧约》与其他文化。

以往我们对英法人类学的这一对立了解不够, 可能是因为太习惯于从美国了解西方了。在同一个时期, 像英法人类学家这样思考宗教与科学何者为重的问题的美国学者很少, 更主流的似乎是得以重现的科学主义。莱斯利·怀特(Leslie Alvin White)重返进化论, 斯图尔德(Julian Haynes Steward)做文化生态学, 这些研究都是比较接近于科学人类学的。身在美国人类学界, 这些 20 世纪中期的大师, 关心的不是宗教与科学的直接关系, 而是如何对文化决定论进行重新解释。然而, 在美国以外的西方, 埃文斯—普里查德代表宗教或神学这一派, 列维—斯特劳斯代表科学这一派, 及特纳、利奇等代表的是从涂尔干科学—良知不分的“社会学”引申出来的、介于科学和伦理之间的第三派, 构成了战后一个相当长的阶段(这个阶段延续到 20 世纪 70 年代)的西方人类学的壮景。

英法的这些人类学成就很快吸引了不少美国同行, 将包括格尔兹(Clifford Geertz)、施耐德(David Schneider)、萨林斯(Marshall Sahlins)在内的新一代人类学家吸引到诠释、象征和结构等概念构成的一个新潮流里。

十、三个世界理论

战后 30 年里英法和美国人类学取得的成就特别吸引我。我认为贡献了这些成就的那一两代前辈用厚重的作品为世界各地的后来者求索了学科的本质性问题, 包括: (1) 跨文化解释是否必然从学者所在文明(如《旧约》代表的文明)为出发点? (2) 科学是否可能提供一种超越研究者不同文明出发点的共同“语言”(结构)? (3) 人类学如何能比 19 世纪更好地处理科学与宗教、科学与艺术及人文之间的关系, 并基于“混合”而确立更有效的描述、分析和解释框架? 我觉得当下我们若不依旧继续追问这些问题, 那这门学科乃至整个人文科学便是无望

① Edward Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: The Clarendon Press, 1956).

② [英] E. E. 埃文斯—普里查德:《原始宗教理论》, 孙尚扬译, 北京: 商务印书馆, 2001 年。

③ [法] 克劳德·列维—斯特劳斯:《忧郁的热带》, 王志明译, 北京: 中国人民大学出版社, 2009 年。

④ [英] 维克多·特纳:《仪式过程: 结构与反结构》, 黄剑波、柳博赞译, 北京: 中国人民大学出版社, 2006 年。

的。与此同时，我也深感要把握和解决这些问题，不认清这门学科的“西方性”是不大可能的。

战后 30 年间解释、结构和象征的人类学之所以有新意，是因为它们处理了“哥白尼革命—地理大发现—启蒙—进化论时代”人类学家对人—物—神关系的“粗暴”处置。科学替代神学的代价之一是世界被形容成相互隔离的自然与文化两个“自动”发展的部分。如果这可以说是二元论，那么二元论所易于导致的物质决定论“自然主义”及“人类中心主义”，其问题是很严重的。其中的“天人相胜”观点既有害于“生态”，又有害于人文，对二者生命力之维系都是不利的。解释、结构和象征的人类学兴许正是对这一严重问题的隐晦回应，如果是这样，那么它们的价值就不应低估。

然而，这些类型的人类学毕竟也是西方的，有国内学者指出此类反思流于“文字游戏”，而事实上，人类学早已是一个由不同国族和文化所构成的不平等世界的一部分了。

由“不平等世界”角度观之，20 世纪 70 年代中期来自中国的“三个世界理论”是伟大的。^① 这个理论的提出有特定的国际政治背景，与 20 世纪 70 年代初美苏较量有关，与中国的国际政治“谋略”有关。三个世界理论的确是某种战略。不过，它的含义仍然是深刻的。三个世界指的是什么呢？就是苏联和美国两个是霸主，是第一世界，然后是第二世界，包括欧洲的一些国家、亚洲的日本等，第三世界就是除了日本之外的亚洲所有国家、非洲、拉丁美洲等。在这三个世界里，中国选择站在第三世界这边，将自己区别于第一、第二世界。甘做“落后国家”，中国取得了来自许多正在争取从殖民统治和“落后面貌”中挣脱出来的民族的认同，对这些民族的反殖民斗争起到了重要作用。对第三世界各国的历史未来，中国的态度是进步主义的，但这并没有妨碍它珍视第三世界各民族的传统。其实，在三个世界理论提出之前，国内已重视亚非拉文化的研究和展示，到 20 世纪 70 年代，这方面的成果已使我们的文化景观表现出一种不同的国际性。

这个“国际性”基本上与西方人类学他者的分布范围一致，但我们当时并不喜欢人类学这个词，我们认为它是与第一、第二世界的支配性有关的。的确，如我前面所言，在作为科学的人类学兴起于西方之后的一百多年里，一个认识—权势格局生成了：人类学发达的国家是第一、第二世界国家，它们自居为人类学认识的主体，而第三世界则是人类学的研究对象，被认为（误认为）是被动的、缺乏独立思想的。

三个世界理论之所以是个战略，是因为它指向包括认识—权势格局在内的世界性不平等，并指明改变这种不平等的道路。这个理论可以说是为了还原身处第三世界的人类学研究对象的认识—权势主体性而提出的。对于这点，我们需要更多重视和研究，我们还应当注意到三个世界理论也对第一、第二世界学界起到了潜移默化的作用。

十一、东方学、南方人类学、“写文化”

20 世纪六七十年代法国、拉美的一些“左倾”人类学家基于殖民地研究提出依附和低度发展理论，这些与三个世界理论神似。稍后，西方还于 1978 年出现萨义德（Edward Waefie Said）的《东方学》，该书批判了西方人表述东方的方式，揭示了西方话语的权势性，有相当大冲击力。^② 同时，南半球的很多国家提出了新人类学主张，认为西方那种将南半球人当作他者来研究的人类学是殖民主义的，唯有研究自己社会的人类学才是殖民地、新国家人类学的未来。20 世纪 90 年代，有墨西哥人类学家把这种研究路径概括为“南方人类学”，称其特点是：研究者是他所研究社会的公民。^③ 比这些新主张出现早一些时候，20 世纪 60 年代，列维—斯特劳斯就预感到这种人类学会出现，并且他很担心这种人类学的出现。他为什么担心呢？因为他相信，一旦自己的研究对象是自己的社会，而且是殖民地新国家这种社会，乃至是像中国这种社会，学者会过度

① 参见毛泽东：《毛泽东选集》（第四卷），北京：人民出版社，1991 年，第 1193—1194 页；毛泽东：《毛泽东文集》（第八卷），北京：人民出版社，1999 年，第 343—344、441—442 页。

② [美] 爱德华·W. 萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，2019 年。

③ 参见 Esteban Krotz, "Anthropologies of the South", *Critique of Anthropology* 17. 2 (1997): 237—251; Tim Quinlan, "Anthropologies of the South", *Critique of Anthropology* 20. 2 (2000): 125—136.

追求现代主义,对自己的传统不抱敬畏之心,甚至很痛恨被西方人类学家所珍视的原始、古代文化。他担心如此一来,人类赖以还原自身本来面目的“范例”都会随着后殖民时代的来临而消失,人类学也会因之消失。

对西方人类学家这种珍惜土著文化的情怀,“南方人类学家”最不喜欢。他们认为将他们社会原有的文化收集为人类学证据,是不重要的,重要的是欧洲人没有看到的土著文化的进步潜力。

南方与北方的争议,是是非非,现在只有个别学者在关注。不过,1986 年美国出现的《写文化》,倒似乎是西方人从他们的视角对问题所做的交代。^①

《写文化》是美国的白种人写的一本书。这些美国人认为自己能够看清他们所从事职业的不合理性,及其被某种“体制”所控制的那一面,于是才写了这本书。所以说,“写文化”指的是人类学家在写作时所嵌入的文化,因为是写作,所以不见得是客观的,文本不是科学,写作本身也是一个文化现象,这个现象背后有话语体制。《写文化》要实现同时形容这个双重“写作”的目的,以此为方式回应“南方人类学”和《东方学》的责难。可惜的是,此书也是败笔。它把世界分成白种人的自我和有色人种的他者,讨论的主要是白种人写他者时遇到的政治经济、科学及伦理问题。这显然是幻象。所有社会共同体都有各自的他者,每个人都生活在众多他者之中,《写文化》把世界想象得太简单,好像只有白种人才有他者似的。

有的作者不满足于《写文化》的“抱怨”,后来又写了《作为文化批评的人类学》,认为作为科学的人类学已经完蛋了,现在要把人类学看成艺术,而且是有意识形态主动性的艺术,接近于我们说的“宣传”,是主观选择的“文化批评”。^②这个听起来不错,有号召力,但也有不幸之处。

列维—斯特劳斯早就在 1955 年的《忧郁的热带》里预感到这种潮流的出现,且认为那会是一个很可悲的事。他说不少人类学家以为应在别人的社

会中保持中立,甚至以他者为上,同时应在自己的社会充当批判者或改革者。这表面上是很可取的,有良知的,但却很容易导致起码的科学准确性的丧失。更严重的是,这种观点易于使人难以看清社会的普遍现实:所有社会都有优点也有缺点,我们既不能妄想自己社会的优越性,也不能幻想能在他者的世界里找到理想社会。^③所谓的“文化批评”指的大抵就是列维—斯特劳斯不想看到的后一种,列维—斯特劳斯认为,其代价在于使我们失去科学的冷峻,而且取消知识和学问,导致无法真正理解他者和人自身。

十二、全球性、超级多样性 与地方性

20 世纪 80 年代初,结合政治经济学和传播论,沃尔夫(Eric R. Wolf)对忽视自我与他者之间历史地理关联的人类学提出了严厉批评,他勾勒出文化与社会之间关系的图谱,重新叙述了世界史。他的理论与现代资本主义世界体系理论相续,也部分来自依附理论和低度发展理论。到底沃尔夫有没有受来自中国的三个世界理论的影响,从书上看不清楚,但他是有对三个世界加以区分的。所不同的是,他审视的是近代转型,而不是 20 世纪的三个世界。在他的名著《欧洲与没有历史的人民》里,他把欧洲和被其剥削、支配的他者世界看成两个世界,并强调二者之间还有一个“中间世界”,它起着替欧洲向外传播权势、向欧洲输送资源的作用。基于其三个世界理论,沃尔夫认为每个世界都包含不同的社会、文化和国家,近代以来,这些曾是社会科学研究单元的区位都不再是自立的,它们成了资本主义世界的一部分,还要跟另外两个世界产生关联。^④

沃尔夫的著作让坚持现代人类学传统的同行感到郁闷。比如萨林斯便觉得这只不过是列维—斯特劳斯《忧郁的热带》的政治经济学版本,没什么新鲜的;此外,它弄错了现代世界中土著文化之运途。在萨林斯看来,沃尔夫的政治经济学“悲歌”是没

① [美]詹姆斯·克利福德、[美]乔治·E. 马库斯:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,北京:商务印书馆,2006 年。

② [美]乔治·E. 马尔库斯:《作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代》,王铭铭、蓝达居译,北京:生活·读书·新知三联书店,1993 年。

③ [法]克劳德·列维—斯特劳斯:《忧郁的热带》,王志明译,北京:中国人民大学出版社,2009 年,第 476—492 页。

④ [美]埃里克·沃尔夫:《欧洲与没有历史的人民》,赵丙祥、刘传珠、杨玉静译,上海:上海人民出版社,2006 年。

必要的，因为土著文化依旧存在于现代世界，并且还采用现代世界提供的技艺增强其自身生命力。^①

不过沃尔夫的世界史式历史人类学还是深有其启发性的，它指出进化人类学家将西方描述成非西方的未来，并给这个未来一个光明的形象，其实这个形象不过是西方将世界纳入自己的功利—政治经济秩序之野心的遮羞布，它透露出 19 世纪西方人的文明自恋。它还指出现代派人类学家将他者描述成自在的社会或文化系统的做法也是有问题的，因为在这种人类学成长的 20 世纪，自在的社会或文化系统早已被以西方为中心的资本主义世界体系腐蚀了。

当然，萨林斯的“反论”也不是无理的，因为我们的确不应通过反复批判西方支配来变相地将西方当成世界史的马达。

20 世纪 90 年代以后的十几年，很多人类学家研究移民，研究全球性和超级多样性。移民研究并不是这个阶段才出现，但是这个阶段特别重要。欧美国家特别需要移民劳动力，但与此同时，他们又特别担心移民给国族疆界带来复杂问题，所以他们给人类学家研究移民的经费是非常多的。同时，在这个阶段人们感觉到“冷战”好像过去了，红色和蓝色的政权之间有很多经济、文化、外交的往来。于是，全球性这个概念很受重视。

不过，就像沃尔夫的世界体系理论一样，在人类学界，全球性理论很快也过时了，因为不少学者看到，与全球性一起到来的还有更多的文化多样性。在政治学界，人们相当重视亨廷顿提出的文明冲突论，这个理论按说也是关于全球化时代的文化多样性，但人类学界更多讨论的是大都市的超级多样性。

超级多样性概念跟移民研究有关，它被用来表明全球化不等于同化，相反它意味着随着移民的到来，欧美大都市出现了空前的语言文化多样性。很多移民不仅会双语，而且还带来家乡的生活方式。

至于全球化浪潮是否会冲垮地方，人类学家很早就对这个问题采取模棱两可的态度，他们发明了诸如“globalocal”（全球地方性）这样的怪词，也有人人类学家很早就开始研究非地方的空间。不过，从小地方看大社会或大问题，既已是人类学的方法传统，似乎是因为这个原因，目前重新重视地方性

的同行也很多。

十三、我们对世界人类学会有什么贡献？

人类学家总是用“世界观”来形容其所研究的文化。回顾学术史可以发现，这门学科本身也是世界观。在西方，它经过了若干变化，先是种“去魅的世界观”，将神创论化为被研究对象后，它自身陷于二元论，摇摆于物质主义与精神主义、自然主义与人类中心主义之间。其思想和方法革命及 20 世纪中叶以来的宗教与科学之争、跨文化关系的政治经济学与文化学之争，都带有这个摇摆的“惯性”。

最后要谈的问题涉及我们对世界人类学的可能贡献。前面讲的以西方为主，中间议论到“南方人类学”和中国三个世界理论的情况，现在回到我们这个地方，看看我们的处境。

前面已经提到一些情况，如严复、康有为、梁启超那代人对进化人类学思想的吸收。这些前辈特别反感白种人在写文明论时把中国人说成古代的、半文明的、只是比黑种人强一点的族群。但他们基本上还是把进化论当成展望未来的手段。

如果说他们构成了中国人类学的第一个阶段，那么，第二个阶段便可以从 1926 年算起了。这个阶段延伸到 1949 年，其间虽然有战乱，但是成果丰硕。1926 年开始筹备中央研究院，蔡元培设想了民族学的架构，而那个时候，年轻的吴文藻思想也差不多开始走向成熟了，他们对中国人类学的学科化贡献很大，也引领了一系列早期的民族志调查研究，水平很高，值得怀念。

1949 年以后，留在大陆的人类学家、民族学家和社会学家得到政府重视，参与到少数民族识别、社会历史调查等“民族工作”中去。他们的身份是民族研究者，在高校、研究机构乃至政府部门得到干部待遇，带着这个待遇进行“民族大调查”。相关调查属于团队作业，不同于西方人类学家单打独斗的田野工作，不过其积累甚至更为深厚，有成堆的民族志和社会历史文献素材。

比较遗憾的是，此时学科不再重要，重要的是问题研究，即“民族问题研究”。而大约十年后，即

^① 参见[美]马歇尔·萨林斯：《人性的西方幻象》，赵丙祥、胡宗泽、罗杨译，北京：生活·读书·新知三联书店，2019 年，第 1—64 页；王铭铭：《再谈“超社会体系”》，《西北民族研究》，2011 年第 3 期，第 49 页。

使是这类研究也停止了,直到 1978 年才开始复兴。1978 年,不少老先生恢复了名誉,他们重新活跃在学界。他们有的重视学科建设,有的重视“问题学术”,作为学科复杂关系历史的亲历者,他们克服了种种困难,恢复重建了包括人类学在内的诸社会科学学科。

到 20 世纪 80 年代初中期,有些国人对人类学产生了兴趣,但大部分还是认为该学科不具有实用性,但学科毕竟是重建了,南方地区有的高校甚至有了人类学系、研究所和博物馆,田野工作和理论研究也开始得到重视。1995 年,学科经过几年沉默期之后,北京大学在费孝通先生的领导下恢复了社会文化人类学,创办了高级研讨班,连续办了五六届后,人类学在社会科学里获得了一席之地。原来人类学到底属于人文还是科学并不明确,在南方某些高校中一方面属于人文(特别是历史),另一方面采取美式“神圣四门”(即体质、考古、语言、社会)套路。高级研讨班使人类学和社会学的关系亲密了起来,当然也兼容了民族学和民俗学的成分。也是在这个研讨班上,费孝通先生正式提出了他的“文化自觉”理论。^①

2000 年以后学科的发展是有一些起伏,但现在人类学发展速度飞快,专业学位点大量扩张,论文论著大量增多,国内外培养的博士生数量飞升,翻译作品质量大大得到改善,“业余”人类学家涌现,国际国内影响力大幅度提升,经验和理论研究的学术水平大为提高。我看我们离对世界人类学做出重要贡献的日子并不遥远。

当然,我们也存在危机。比如,现在做学问有追风的习惯,外国人搞点什么风吹草动我们就前赴后继跟着搞点什么。这本来不是什么大问题,因为这是掌握前沿思想,是学术所需。但是这个习惯似乎已经排挤掉了主动界定问题意识的习惯。我觉得时下大量所谓“学术创新”跟追风关系更大,这是我们学科的一大问题。

另外,我们取得了一些突破,但这些突破似乎有流于形式的问题。比如,我们在经验研究上突破了过去区域局限,现在除了做汉人和少数民族研

究,也做域外研究,突破了研究原有的地理界限。然而,很少人认识到,突破地理界限本来并不是什么新鲜事,因为自古以来致力于“世界活动”的中国人就很多了。关键的似乎应该是“心”的世界活动,而这种特殊的世界活动是需要主体的。我们有没有真的做域外研究,取决于我们是不是有自己的“心”。但我们似乎存在“无心”的问题,因而并没有做出从内涵上来说不同的建树。

又如我们在研究主题上似乎也突破了人类学的传统界限。以前做社会人类学,便要做亲属制度、交换、地方政治、信仰和仪式—巫术的研究,这些都是传统的研究领域。现在很多研究突破了这些,特别是超越了人文世界,进入了多物种民族志和自然人类学领域。领域是新的,但我们用的绝大多数是本土案例,在研究专题上突破传统了,但研究区域并没有突破,思想更不一定有什么新鲜感。我们似乎仍然在给西方人类学贡献本土案例,而没有自己的“说辞”。

我们对世界人类学能有什么样的贡献?我们的贡献是一些案例,还是一些思想?我们在思想上如果要有贡献,那么是不是还是要有自己的“心”?

以本体论转向为例,这个转向自 20 世纪 90 年代后期出现在西方,21 世纪被引介到中国后,影响面扩大了,2010 年左右国内就有越来越多人谈起了。本体论转向研究可以划分为几个发展阶段。

第一个阶段是萨林斯对人性进行的重新定义。西方的人性论基本上把人性当成兽性来对待,像心理分析学那样认为兽性决定了人性。萨林斯则认为种种民族志事实表明,人性不应该被界定为兽性,反而是兽性和人性都应该被界定为文化性,文化性因而是人性,是普遍的人性。第二个阶段我认为将普遍文化性扩展到自然界。比如巴西人类学家韦维罗斯·卡斯特罗(Eduardo Viveiros de Castro)便认为在美洲印第安人的思想中,人、物、我是相通的,其中的通性并不是近代西方哲学和人类学告诉我们的物性,而是灵性。他把这个东西叫作“泛灵主义”,认为其内涵是精神的才是普遍的,身体性的都是特殊的。^②这完全和启蒙运动以来的二元论

① 费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社,2004 年。

② Eduard Viveiros de Castro, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2. 1 (2004).

相反，这样就导致巨大冲击。

无论是萨林斯的，还是其他本体论者，都很像16世纪的基督教里的泛神论。泛神论是什么意思呢？是指人和万物当中都有上帝，上帝并不是外在于人和万物的，他也没创造什么，而只是内在于人和物的。万物有灵论里当然没有上帝这个类别，据卡斯特罗等人的定义，“灵”指的是物我之间的精神通性而已。不过如果把上帝换成精神通性，其实万物有灵论与泛神论的差别并不大。

我的意思是说本体论转向背后的东西也是有很明显的西方文明传统的。它对现在中国人类学有很广泛的影响，有些影响是好的，比如让建筑师有能力意识到景观和建筑是活的而不是死的。但我们好像还是缺点什么。我觉得我们缺对各种理论背后的“观念形态”的追问，缺独立思考。我觉得这点对于我们反思现在流行的多物种民族志也是有利的。这类民族志现在特别时髦，我都看不懂了，什么人啊、动物啊、狗啊、猫啊，都成了我们人类学的“他者”。这本来是很有意思的。如我所言，20世纪西方人类学的总问题是将他者规定在人类范围内，而事实上，他者从来都包括非人类的物和神。我也很喜欢研究狗和猫，我甚至鼓励我学生研究这个猫医院、宠物医院。宠物医院现在搞得比人类的医院还要高档，但是它是完全模仿人类的医院来建制的，是把人的意象套在动物身上的表现，它也是奢侈的，费用很高，与“高级资本主义”相关，很值得研究。而在植物研究方面，人类学界以松茸、蘑菇等植物为研究主题，有很多讨论，大家都玩得很高兴，但是我们对本体论有何自己的说法呢？有待思考。

我们还可能会在很多方面有所贡献，我们有很多区域上的贡献。比如华南、东南、江浙的汉人研究就是如此。在华南，学者做宗族和民间信仰研究；在东南，他们做宗族和跨境网络研究；在江浙，他们做制度变迁研究。在民族地区方面，西南研究似乎最活跃，现在西藏和西北也开始有不少成就。海外，像东南亚，现在研究得越来越多，研究西欧的风气也产生了。这些都很令人乐观。但是在这些研究区位，一样存在前面讨论的那个问题。因而，最近有学者写文章提出，我们是到了返回中国的轴心

时代去寻找赖以进行跨文化研究的思想资源了。^①所谓“轴心时代”，大抵就是春秋战国时期，那时百家争鸣，各种思想都得到系统表述，有些的确是可以运用来研究域外的。对于这一论述，我有所保留（相信它应更多考虑“一般思想”和“小传统”），但对其前景，我是乐观的。

如我在前面不断重申的，西方人类学有它的“根系”，它的确产生过重大的世界观变革，但也跟这个“根系”藕断丝连。在相当大程度上，这个“根系”是对“广义人文关系”的一种有其特殊性的界定，它也是一种“地方性知识”。那么，像我们的传统里存在的那些“地方性知识”，是否有培育另外一些人类学种类的可能？我总是想，严格说来，以神为中心的世界观在中国并没有取得过像欧洲中世纪那样的支配地位，因而我们也不曾经历后中世纪科学的震荡。这样的文明会不会有它自己的精彩？会不会成就一种新科学、新人类学？我特别期待，答案是肯定的。不过，肯定的答案是不是也有它的问题？返回文明自身的出发点，我们会不会犯一种与埃文斯—普理查德用《旧约》“翻译”非洲仪式相类似的毛病？我不知道，但想知道。

另外，我们也不一定老想着自己有什么贡献。人类学在中国正在成为很多人想了解的一门学问。现在不少小说家恨不得学习人类学。这种情况到底是好是坏？反正我们写作是不如小说家，因此我们人类学的书不如小说家畅销，但他们对人类学的介入是好是坏？我不知道，但想知道。受人类学影响的除了作家外还有艺术家和其他“家”，他们对人类学有这么多的了解，对我们当然不一定全是好事，有些同行便担心他们跟我们抢饭碗。但是不管怎样，他们好像使人类学成为一种热门。现在甚至有一种主张，认为人类学应该成为国人的核心涵养。我私下一向也是这么相信的，不过我觉得更重要的问题是如何使人类学成为国民的涵养的一部分？这个我也不知道，但想知道。

〔致谢：讲座于2022年9月14日举行，原题为“谈谈人类学的历史”。感谢记录整理者王博华、李玥霖、陈可、周颖，及名词标注和注释补充者王燕彬和通校者舒瑜〕
〔责任编辑 郭云涛〕

① 梁永佳：《贵货不积：以〈老子〉解读库拉》，《社会学研究》，2020年第3期，第71—93页。