

后浪出版

人类学讲义稿

王铭铭

世界图书出版公司

后浪出版

大学堂028

主编：李峰

副主编：张跃明 郭力 执行主编：吴兴元

人类学讲义稿

王铭铭



世界图书出版公司

北京·广州·上海·西安

图书在版编目(CIP)数据

人类学讲义稿 / 王铭铭著. ——北京:世界图书出版公司北京公司,2011.5
(大学堂)

ISBN 978-7-5100-3530-2

I. ①人… II. ①王… III. ①人类学—研究 IV. ①Q98

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 082990 号

人类学讲义稿

著 者:王铭铭 丛书名:大学堂 筹划出版:银杏树下 出版统筹:吴兴元
责任编辑:马春华 营销推广:ONEBOOK 装帧制造:墨白空间

出 版:世界图书出版公司北京公司

出 版 人:张跃明

发 行:世界图书出版公司北京公司(北京朝内大街 137 号 邮编 100010)

销 售:各地新华书店

印 刷:北京嘉实印刷有限公司

(北京昌平区百善镇东沙屯 466 号 邮编 102206)

开 本:787 × 1092 毫米 1/16

印 张:42 插页 4

字 数:1050 千

版 次:2011 年 9 月第 1 版

印 次:2011 年 9 月第 1 次印刷

教师服务:teacher@hinabook.com 139-1140-1220

读者咨询:onebook@263.net

营销咨询:133-6657-3072

编辑咨询:133-6631-2326

ISBN 978-7-5100-3530-2/C · 152

定 价:88.00 元

(如存在文字不清、漏印、缺页、倒页、脱页等印装质量问题,请与承印厂联系调换。联系电话:010-61732313)

版权所有 翻印必究

说 明

一、我说这是“讲义稿”，但我深知，其所收录的篇章，并不全都是严格意义上的“讲义”。它们形式各异，其中，不少确是讲稿或课程概述，但也有不少是论文及学术随笔。

我之所以意识到“名副其实”的重要性之同时，还坚持用“讲义稿”这个名号来形容此书，事出有因。

无论是以何种形式出现，这些兴许有芜杂之嫌的文章均为教学体会之表达，均涉及对于如何学习和研究一门学科的看法。当我们按一定学理对其顺序加以编排之后，便可以了解到，这些形式各异的文章，实汇成一部不成熟但具连贯性的教材。

二、这里要讲的，是关于人类学这门学科里的一些事儿。

“人类学”让人莫衷一是。

就国内学界而论，至今仍有将人类学视作自然科学的一部分的学术机构（特别是科学院）。在这些机构里，所谓“人类学”等同于研究人的体质衍生史的“古人类学”。在另外一些机构里（特别是综合性高等院校），人类学被当作社会学的一个组成部分来对待。在一些与“民族”相关的特殊教学科研机构（特别是民族院校与民族研究机构），人类学则时而被等同于“民族学”，时而被视作与之对立的学科（不少人误以为，“民族学”是“本土的”、有益于政治的，而人类学则是某种无用的、西式的文字游戏）。

我国学科定位的这种“错乱”，并非是独自生发的，乃与对我们有深刻影响的“西方”有关。

说人类学是人的体质衍生史研究，说对于形容文化的研究，民族学之名优于人类学之名，有欧陆（包括前苏联）之根据；说人类学是社会学的一部分，则有法国年鉴派社会学及英式社会人类学之根据；说人类学是可无所不包的“大学科”，则与美国尚存的“大人类学”相关。

我不怀疑“大人类学”（即包含人的体质与文化研究的人类学）之存在价值，甚至还总是相信，理想上，人类学应如其在美国高校依旧追求的那样，成为自然科学与人文学之间的桥梁。

矛盾的是，我所从事的人类学研究，却又是一门与人文思想、社会学、民族学、历史学息息相关的，与“体质人类学”不同，甚至与之“对立”的学科。^①

三、我要讲述的，是近代人类学的一种形式。

这一形式的人类学，不主张进行“体质测量”、“种族区分”、“人体解剖”与“基因分析”，而

^① 之所以在对学科的综合性的不加怀疑之同时，将学科表述为“文科”，一方面是因为考虑到自己的学术旨趣、教学之便及知识局限，另一方面则是因为考虑到，这样的定义更符合中国学术视野开拓的要求

致力于将人视作有内涵的完整形态来研究。它更关注人的“身心”与“身外之物”之间关系的探究,更侧重于“小我”与“大我”的辩证,更集中于人与物之间、人与人之间(包括“我”与“他”、前人与后人之间)、自由与规范之间、“分离”的必然与“团结”的必要之间(包括认同与等级之间)的关系之理解。

文艺复兴、启蒙、科学世界观、近代西方世界体系及欧洲各国的“民族自觉”,既孕育了我们所不主张的那种“人类学”,也孕育了我们采取的这一形式的人类学。

人们已将这一“土壤”界定为“现代性”。若这一定义合宜,则我们这一形式的人类学,大抵便可谓是“现代性”内部的反思性局部。

“借古论今”是这一形式的人类学之特殊“戏法”。

人类学的叙述,“情节结构”为古史上及“未开化的民族”中的思想世界与生活方式。人类学家关注各社会或文化体系如何以各自不同却又相通的方式对万物加以分类、对己身与他人之间关系加以定义、对维系关系的可触摸或不可触摸之物加以强调,而形成若干“整体”。人类学关注的那些社会或文化体系,有着鲜明的“混融”特征,其经济、政治、社会、法律、宗教、礼仪、神话、语文表达方式等,均处在紧密的杂糅状态中。人类学家从古史和“未开化民族”中的“杂糅”状态中提炼出整体社会的形象,将之与人们想象的“层级化”或“破碎化”的现代社会相比较,使之成为一种远在的“他者”(Other)。

我所谓“致力于将人视作有内涵的完整形态来研究”的人类学,即是以这种“他者”的观念为基础的。

四、上编诸章,以自己的方式概括人类学在分类与社会、亲属制度、交换、经济、政治、法律、宗教、神话、符号与艺术等方面研究的主要成就,集中反映了我所理解的人类学面貌。

19世纪是人类学最辉煌的时代。当时,人类学家通过比较文化研究得出的结论,对于人文科学与社会科学总体,有着出乎我们今日之想象的冲击力。

那个时代,让我深有“今不如昔”之感。但鉴于我们需务实地面对时代,我的人类学教学,始终是以20世纪学术为基点的。

产生于20世纪初的英式现代社会人类学及其“中国表达”^①,确是我理解的人类学的主要来源。然而,我又并不满足于这一特殊种类的人类学,而有心在法国社会学年鉴派“民族学阶段”^②中寻找社会、文化、民族、文明与世界等观念之综合的可能。

对于年鉴派“民族学阶段”的这一“回归”,出自两个思考:其一,人类学与“民族学”有藕断丝连的关系;其二,对这一“民族学阶段”有深刻影响的欧陆式(尤其是德式)民族学及其“阴影”下的美国现代文化人类学有着突出优点。

法国年鉴派“民族学阶段”,以特殊的方式有选择地保留着古典人类学的特征,而这对于我们更完整地理解人文世界,有着重要的意义。

我在中编的各篇章中指出,人类学有从19世纪的“三圈论”到20世纪的“二元论”退化的

^① 吴文藻:“功能派社会人类学的由来与现状”,见其《吴文藻社会学人类学论集》,122~133页,北京:民族出版社,1990。

^② 杨堃:“法国社会学派民族学史略”,见其《社会学与民俗学》,142~159页,成都:四川民族出版社,1997。

趋向。19世纪人类学家眼中的世界,有“未开化民族”、“古代文明社会”与“现代文明人”(这些在不同的人类学著述中有不同的概括);到了20世纪,过往的“中间环节”(古代文明社会)被人类学家“取缔”;之后,将野蛮与文明、“未开化民族”与现代人二分的叙述占据了主流。因之,现代人类学出现了自我蒙蔽的倾向。^①

在诸多人类学形式中,法国年鉴派“民族学阶段”的人类学,在20世纪的学术风范内部兼容了19世纪的遗产。这一形式的人类学若得到改良,则可成为新人类学成长的“养料”。

五、在我国,人类学与“社会学”和“民族学”有着种种纠葛。而我所说的人类学,是在这一关系与纠葛中得到定义的。

1926年,蔡元培(1866~1940)发表“说民族学”一文,将民族学区别于人类学,认为民族学“是一种考察各民族的文化而从事于记录或比较的学问”^②,而人类学则“是以动物学的眼光来视察人类全体,求他的生理上的与其他动物的异同”。^③ 而因人类学在求索人类全体之特征及人与动物之异同中,“不能不对人类各族互有异同的要点”有所关注,于是,也有学者用它来代指民族学。^④

蔡氏的这一定义,显然是德国式的。

后来,蔡元培还在“社会学与民族学”一文(该文为1929年2月8日蔡元培在中国社会学社成立大会上的发言稿)^⑤中,重申了他的主张,且补充说,美国人类学有将人类学分为体质与文化两大门类的做法,其中,文化人类学指的便是民族学。

该文还侧重考察了民族学与社会学的关系。蔡元培说:

社会学的对象,自然是现代的社会。但是我们要知道现代社会的真相,必要知道他所以成为这样的经过;一步步的推上去,就要到最简单的形式上去,就是推到未开化时代的社会。然而文明人的历史,对未开化时代的社会状况,记得很不详细。我们要推到有史以前的状况,要靠考古学所得的材料是不能贯串的。我们完全要靠现代未开化民族的状况,作为佐证;然后可以把最古的社会,想象起来。这就是民族学可以补助社会学的一点。^⑥

在蔡元培看来,民族学与社会学本质上都与“人类学”不同。它们不从事生物学方面的研究,而是对于古今“社会状况”的研究,二者之间的区别不过是:前者更关注古代“未开化民族”,后者更关注现代“文明人”。

蔡元培的观点发表之后,杨堃(1901~1998)发表同题“作文”(原文刊于1934年4月出版的《社会学刊》四卷三期),回应了他的言论。

① 王铭铭:“三圈说——中国人类学汉族、少数民族与海外研究的遗产”,载其主编:《中国人类学评论》,第13辑,125~148页,北京:世界图书出版公司,2009。

② 引自蔡元培:《蔡元培民族学论著》,1页,台北:中华书局,1962。

③ 同上,6页。

④ 同上。

⑤ 杨堃:“民族学与社会学”,见其《民俗学与社会学》,44~64页,成都:四川民族出版社,1997。

⑥ 引自蔡元培:《蔡元培民族学论著》,12页。

杨堃采用法国社会学年鉴派的观点来看待“人类学”、“民族学”和“社会学”这几个范畴之间的关系,认为蔡元培以德国学术为出发点所做的界定是可以接受的。接着,他给予“人类学”、“民族学”和“社会学”更为细致的关系界定。杨堃指出,民族学和人类学之间的关系观点可分四类:一是19世纪早期的观点,即,认为民族学等同于人类学;二是19世纪晚期的观点,即,认为民族学是人类学的一部分;三是认为民族学是广义的、包括人类学的学科;四是认为人类学与民族学是两门不同学科,人类学是致力于人类体质特征与种族研究的学问,而民族学则是以民族和文化为研究对象的另一门学科。杨堃采纳最后一种观点(该看法来自法国社会学年鉴派莫斯[Marcel Mauss,1872~1950],是其“民族学阶段”的反映),且认为,民族学与社会学正在融合,社会学局限于现代社会研究,是一门初级学科,未来需与民族学融合,成为一门比较的学科。作为比较之学的民族学,不是像蔡元培所说的那样,仅仅对不同民族的异同进行比较,而是包括了原始社会、乡民社会和都市社会的比较。这就使民族学有成为社会学之未来的可能。

蔡元培和杨堃对于人类学、民族学和社会学的有关看法,是20世纪前期国内众多不同看法中的两种。两位前辈一个受德国民族学教育,一个受法国社会学与民族学训练,成为欧陆人文学两大派之差异与关联的“东方体现”。

当年我国学界亦存在“英美派”,该派与杨堃的观点有些许重合之处,如,它亦认为人类学(杨堃意义上的民族学)与社会学应融合。但与蔡元培和杨堃都不同,该派更侧重现实主义的社会学研究,有以社会学涵盖“人类学”之倾向,如吴文藻(1901~1985)即认为,英式的社会学化的人类学,有比民族学和美式文化人类学高超的方面。^①

20世纪50年代之后30年,此前人类学、民族学、社会学的百花齐放之势大为减弱。国家直接介入学科建制后,社会学在一个相当长的阶段中“缺席”了,人类学和民族学也按照苏式的定义得到了“统一规定”,分别指体质人类学(尤其是古人类学)及“民族问题研究”。^②

80年代以来,50年代之前学科多元并存的状况得到了部分恢复,人类学、民族学、社会学之称均“恢复名誉”,其区分与联系亦得到了广泛重视。然而,学界却广泛存在对这些名称背后的学理区分及其历史形成未加深究的问题。认为人类学之称优于民族学之人,并不了解我们之所以可以这样认为的原因;认为民族学之称优于人类学之人,并不了解民族学的本意;认为社会学更全面之人,并不追究其“全面性”与人类学和民族学的渊源关系。

50年代苏式的人类学与民族学建制,实与法国社会学年鉴派的有关看法接近,而这一看法在50年代的中国也被接受过;同样,80年代以来的“三科并立”状况,也有其历史基础。

人类学(或民族学)学科的20世纪是连贯的百年。

在充分认识到这一事实之同时,我认为,在当下学科区分并无实质学理内涵的状况下思考学科,我们有必要站在自己的立场上对待学科的历史。

我借助对于20世纪前期中国论述的回归,反观20世纪后期以来学科建制之乱的成因,并

^① 吴文藻:“文化人类学”,见其《吴文藻人类学社会学文集》,39~74页。

^② 关于中国人类学的演变史,参见胡鸿保主编:《中国人类学史》,北京:中国人民大学出版社,2006。

基于此,对人类学提出一种综合性的论述。

概言之,我论述的“人类学”(此后我将继续用“人类学”这个词汇,而不再赘述其与“民族学”、“社会学”的差异与关联),虽与中外晚近论述有关,但却承受着沉重的“负担”,与20世纪前期有关人类学、民族学及社会学的论述形成密切关系(尽管这一关系表现得有些间接)。这一意义上的人类学,大抵是指蔡元培眼中的民族学,吴文藻眼中的文化人类学、社会人类学与社会学及杨堃眼中的社会学与民族学若干元素的有选择的汇合。

六、基于某种“学科史”的回归而得到定义的这一形式的人类学,在下编的各篇章中,得到更清晰的表达。与此同时,我亦侧重以中国人类学的“汉族研究”与“少数民族研究”为中心,表达这一回归在具体研究上的具体含义。

“回归”不等于重复。借助“回归”,新的见解也能得到表达。

在这部讲义稿中,“文明”这个20世纪以来遭受众多人类学家批判的词汇,^①堪称关键词。

20世纪人类学有其缺陷,其中,主要者为文野二分的世界观。19世纪时西式人类学的“三圈说”,有欧洲中心主义嫌疑,因之,其在20世纪之被抛弃,乃为必然。代之而起的,是那种将“未开化民族”视为“文明人”的“另类”人类学;此时,“文明人”被等同于“西方人”或“现代人”,“未开化民族”这个概念不再流行,“他者”一词替代了此前存在的那些“圈子化”更细致的形容。

对于这一世界观的转变之是非,学界已有不少讨论。保守的现代派,讴歌现代人类学,革命的后现代派,则恨不能早日摧毁它。

对于现代人类学,我采取一种“中间立场”:欣赏它的精彩,质疑它的问题。

在我看来,现代人类学建立了“自我”与“他者”相分的二元世界观,使我们有了“尊重他者”的可能,但却在学科中“删除”了至关重要的“第三元”——介于“未开化民族”与“现代民族”之间的古文明研究。而“第三元”的消失,后果是严重的。将本已是“文明”的民族统统归入“他者”,是对非西方、非现代文明的贬低。^②

若可以将19世纪西式人类学的“三圈”形容为文化或文明意义上的“我”、“你”(在场的“他”),那么,人类学“主流观念”的20世纪之变,便可以说是以“你”的缺席为特征和后果的。

20世纪前期,中国“南派”人类学因深受德式和法式民族学的影响,而保留着对于中国古史研究的兴趣,这就使其论述不同于主流西式人类学的“二元论”。这一人类学类型,将古代与“夷夏之辨”相关的知识与考古学、历史民族学、神话学及民族志的研究联系起来,视中国为一个由“夷夏”构成的“另类”体系。

以燕京大学社会学为主导的“北派”,则将近代中国描述成一个由“乡土中国”与“工业社会”(或“都市社会”)构成的格局。其总体形态,既不同于“未开化民族”,又不同于“文明人”,堪称一个“另类”社会体系。

“北派”因深受功能主义主张的影响,而有将西式人类学“二元论”中国化的追求。但当时

^① George W. Stocking, *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press, 1987, pp. 8~45.

^② 人类学界也有研究“东方文明”(如中国、印度、两河流域、埃及)之人,但他们叙述下的这些“文明”不再被描述为文明体,而被多数人类学家认定为至多是某些“扩大式的部落社会”或“部落结合体”。

无论是“南派”还是“北派”，都致力于呈现中国这一介于“未开化民族”与“文明人”之间的“文化”或“社会”的特殊性。

50年代后期，阶段论成为中国大陆民族研究的主导思想。阶段论的划分确是对19世纪西式人类学进化论的“复辟”，但也使中国民族学论述不受“二元论”的制约。

鉴于中国人类学迄今依旧深陷简单的社会进化论的泥潭，我主张以并非毫无问题的现代西式人类学“自我”与“他者”概念框架，重新思考我们的学科理想。然而，与此同时，我亦企图针对西式人类学“二元世界观”之缺憾，阐述人类学的文明“第三元”对于21世纪世界人类学将有的意义。

七、基于“第三元”的概貌而设想的人类学，具有中国相关性，但这一中国相关性却不是脱离世界格局而单独生成的。

知识体系之构成，有其自身的逻辑，但也时常为“世俗秩序”所牵连。

有社会学家指出，“全球化”之前，世界分化为以欧洲为典范的古典式民族国家、以北美和澳洲为典范的殖民化国家、以亚洲、非洲等地为主的后殖民国家及以德国和日本为典范的“现代化国家”。^①

近代人类学诞生于欧洲古典式民族国家。在绝对主义国家基础上形成的欧洲民族国家，是现代世界观和政治观的发祥地，也是这些观念最早得到反思之地。近代以来，这些国家的人类学家较早开始借用“异文化”以反省“本文化”（甚至是在其19世纪的“古典时代”，反省的因素亦广泛存在于进化论与传播论中），而这一意义上的“异文化”，便是欧洲以外的人们，特别是“未开化”、“未有国家”的“部落”，是远离欧洲“全权国家”的“另类”。

以北美和澳洲为中心的殖民化国家，是在对抗欧洲帝国主义的过程中形成的。但从种族和文明的角度看，殖民化的国家与欧洲古典民族国家之间存在着明显的一致性。

所谓“殖民化”意指来自欧洲的白人对于部分非西方部落的“殖民”，“殖民化”的成功实现依赖于白人对于非白人的灭绝或边缘化。^②

与种族相关，在文明体系方面，殖民化的北美和澳洲诸国，与欧洲古典民族国家共享一个体系。尽管18世纪之后的一段时间里，来自欧洲的移民曾与欧洲形成隔离和敌对状态，但到了20世纪，以希腊罗马和西方基督教为符号核心的文化认同和哲学一致性，再度表现出其历史创造力。^③

社会科学主流学科的现代性话语，无论在欧洲民族国家，还是在北美和澳洲（以及新西兰），都有广阔的市场。第二次世界大战之后，作为新世界格局中心的美国，在传播现代性的知识和生活方式中，更是替代了欧洲的地位。但以人类学为名义的研究，却在殖民化的国家中表现出与“殖民宗主国”不同的特点。

作为殖民化的国家，美国、加拿大、澳大利亚有一种特殊的人类学。这一人类学面对着欧洲老牌国家中的人类学研究者不曾面对的“土著人问题”。从种族灭绝政策中死里逃生的印第

① Anthony Giddens, *The Nation - State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985, pp. 267 ~ 275.

② Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*, New York: Harper & Row, 1984.

③ 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，31 ~ 33页，北京：新华出版社，1997。

安人、澳洲土著等族群,在殖民化国家中人类学的“文化良知”中一向有特殊地位。尽管殖民化国家的人类学的主要概念和模式是从欧洲借用来的,但在具体撰述上,这些国家中的人类学家相对更多地从国内“土著人”的研究中获得“文化良知”的滋养。他们对现代性的反思,在地位上向来被摆在族群与文化关系问题的后面。因这一形式的人类学与国家内部事务的处理关系密切,故它们与其他门类的社会科学一般有着较为亲近的关系,而其“国际特色”(对于海外的研究)则只是到了美国取得世界体系支配权之后才得以显现。

亚洲、非洲、拉丁美洲等所谓的“第三世界国家”(当然,拉丁美洲也可以与北美、澳洲一同归入殖民化国家的行列),大多是在第二次世界大战之后才获得现代民族国家地位的。此前,它们以部落或传统国家(包括帝国)为面目,出现于殖民地或半殖民地的体系中。除了欧洲移民较早而美国势力影响较大的中美洲和种族人口相对平均分布的南非以外,这些国家形成后,来自殖民宗主国的种族人口完全为人口的极少数。

“后殖民国家”指的就是殖民时代以后兴起的“新国家”,其与殖民化国家之间的差异主要表现在人口中欧洲殖民人口的退出。

因欧洲种族人口在“后殖民国家”不占人口多数,故其在殖民时代遗留下来的文化,必与“土著民族”文化自觉过程中兴起的“本地文化”及“内外之间”的中间形态,构成既矛盾又统一的关系。在对西方经济依赖较重的拉丁美洲和种族人口平均分布并存在种族隔离状态的南非,文化之间、社会秩序观念之间的矛盾,经常能够引发暴力冲突和两极分化的阶级斗争。在欧洲人口完全退出历史舞台的其他后殖民国家中,民族主义对于现代性和民族传统的双重追求,大多取代了殖民和反殖民的斗争。在这些国家中,对于原本存在的团体纽带的强调,致使新成立的政府有敌视西方知识体系(尤其是社会科学知识体系)的态度。不过,与此同时,急于求成的现代化追求却又使这些国家焦虑地模仿西方,以期未来在世界体系中谋得一席之地。基于完全殖民状态形成的民族国家,较易于接受西方知识体系,而半殖民地基础上形成的民族国家,则相对易于强调自身传统的优势。

第三世界国家借现代社会科学理论改造己身。它们有现代化的信仰,对于政治经济学和社会学尤其重视。西方风格的人类学,在这些国家中也得到重视,但其现代性反思,却不一定能得到这些急于“赶上”西方的民族的重视。启蒙运动的历史观念、社会进化论和古典人类学的“适者生存”逻辑,长期影响着第三世界国家的“主流思想”。即使这些国家有其人类学,那也多数是以政治经济学化、社会学化和“应用化”的面目出现的。

现代西方人类学尊重非西方人文价值,借助严谨的研究方法,梳理出这些价值的谱系。这些价值的谱系,在西方有其别样的意义,在非西方,也有其别于自身的功用。

叙述这些人文价值谱系的外来民族志,为“新国家”的文化自我认同提供着素材。而这些志书中频繁出现的“部落”、“酋邦”、“王国”等概念,则被改造成与民族统一的国家概念相适应的“少数民族”、“土著民”、“国民”等概念,在“土著”进行的人类学(或民族学)研究中扮演着

特殊角色(这些概念始终与国内群体间关系的规定相联系)。^①

以德国和日本为典范的现代化国家,是在欧洲古典民族国家的模式中建立起来的新模式。它们的基本特征是强调现代化和军事在国家统治当中的意义,尤其强调在新的国际环境下采取产业和军事产业现代化的策略来建构具有世界影响力的国家力量体系。

典型的现代化国家,存在于第二次世界大战前后,后来即为其他类型的国家联盟所击败。

现代化的民族国家倾向于运用在欧洲古典民族国家中早已过时的帝国主义策略,它们的一切努力均集中于在国家组成的国际体系中重新确立跨国的“帝国体系”。

在现代化国家中,启蒙主义的进步历史观在人类学中之地位,远不如形成于第一次世界大战前后的传播论高。德国和日本的人类学中,传播论的影响至深。即使在欧洲其他国家产生了人类学的功能主义理论之后,把文化当成古代文化传播、文明化或衰落的结果这一观点,一直在德国和日本有很广泛的市场。

第二次世界大战之后,以传播论为特色的人类学被英美式的社会和文化人类学所取代,德国和日本的“民族学”也随之改名为“文化人类学”或“人类学”。然而,对于文化地理分布的研究,一直在这些国家的人类学界享有较高声誉。

在现代化的国家中,对世界其他地区展开的民族志、田野调查和对国内进行的民俗学调查,集中在文化资料的收集工作上,其在理论思考上的价值,显然有限。^②

中国本非“一族一国”。历史上,中国“摇摆”于“统一”与“分裂”之间,无论在哪个阶段,“夷夏”包含的多民族成分都是并存的。经历19世纪的“国耻”,到20世纪,中国面对着在新世界格局下处理民族与国家关系之使命。中国较早成为“后殖民国家”,处境与此类国家有接近。不过,带着数千年文明史的“负担”进入一个近代世界,中国亦长期承受着某种压力。

中国既与基于王权而建立的国家不同,又与由部落归并而来的“新国家”不同,其特殊性表现为,一个分合不定的“天下”,到了20世纪,面临着将自身套入“一族一国”的民族国家观念体系中的“必要性”。

在近代世界格局下,中国的人类学,本质追求既不同于欧洲古典民族国家的人类学,又不同于殖民化国家的人类学。西欧主要国家的人类学,都以海外“未开化民族”研究为己任,有时将这些民族视作欧洲的“史前史”,有时将之美化为欧洲的“他者”;包括美国在内的殖民化国家的人类学,直到第二次世界大战结束之前,长期关注的是殖民者与被殖民者之间的关系,它也以“自我”与“他者”的欧式观念来面对“未开化民族”,但又不得不承认,这些民族是以欧人为主的殖民化国家的“内部他者”。中国人类学兴许与殖民化国家的人类学更接近,它长期致力于处理与“内部他者”相关的问题,其中农民与少数民族问题,乃是其研究之要点。然而,与殖民化国家不同,中国的人类学研究的人群,与在近代以前已与朝廷及其推崇的“教化”有长期

^① Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*, New York: Pantheon Books, 1969; Andre Beteille, “The idea of indigenous people”, *Current Anthropology*, 1998, 39 (2), pp. 187 ~ 92.

^② Andre Gingerich & Hermann Muckler, “An Encounter with Recent Trends in German-Speaking Anthropology”, *Social Anthropology*, 1997, 15 (1), pp. 83 ~ 90; 中生盛美:“现代中国研究与日本民族学”,载《人类学与民俗研究通讯》(北京大学),1998,第47~48期。

的互动,二者之间的关系绝非美国白人与美洲印度安人之间或澳洲白人与澳洲土著之间的关系。这决定了中国的人类学需采取一个远比古典民族国家和殖民化国家历史化的方法论体系来展开研究。然而,19世纪的“国耻”,使中国人长期心存追赶先进的古典民族国家、殖民化国家及现代化国家的愿望。因之,中国的人类学既长期注重大量引进这些国家的理论与方法,又加之中国本属后殖民国家行列,对自身传统的再创造,时常会与其现代化的作为相混合,于是,中国的人类学,既可有历史主义倾向(以“南派”为主),又可有现实主义倾向(以“北派”为主),在学术文化上具有“双重人格”。

对于“他者观”下的人类学及以“第三元”为出发点的文明人类学的强调,是在这个“双重人格”的阴影下提出的,必然也带有它的特征。

“他者观”下的人类学,是针对“双重人格”的一面——进化论下的现代化追求——提出的,其核心主张是,通过人类学研究呵护“和而不同”的人文世界。文明人类学则是“反思地继承”民族史或历史民族学的叙述提出的,其核心主张是,通过人类学研究为与“天下”这个旧式世界图式相关的观念形态、制度安排与象征体系寻找“社会科学地位”。

八、20世纪世界人类学的分化,及情愿或不情愿地嵌入于这一分化格局的中国人类学,也与“冷战”息息相关。

“冷战”时期,世界被分裂为三个部分。由美国为首的资本主义工业国家集团,与由前苏联为首的集团,分为两大国际阵营。二者展开了军事、意识形态和政治、经济竞争。第三世界国家处于两极之间,有时认同于其中一方,有时自身联合为阵营,有时成为两极化世界格局的牺牲品。

前苏联社会科学,是马克思主义的,但它也局部因袭了俄罗斯帝国时期的学术传统,而这一传统具有欧洲特性。西方具有的学科,前苏联大抵也有;所不同的只不过是,其社会科学强化了哲学和政治经济学的支配性,弱化了社会学、政治学和微观经济学的研究。

前苏联定义的“人类学”,为“自然科学化”的人类学,其定义下的“民族学”,与德式和法式的民族学有诸多相通之处,亦相当于英美的社会人类学和文化人类学。作为其加盟共和国的反映,前苏联民族学固然在某些阶段中曾有注重民族生活方式的生态—经济形态多样性研究的特点,但阶段论的社会研究,一直占据主导地位。^①

“冷战”期间意识形态分化影响了“超级大国”之外的社会科学。在社会主义阵营的欧亚社会主义国家中,历史唯物主义的阶段论,也被视为“真理”。以中国大陆为例,西式社会科学学科如社会学、政治学、人类学,都曾被当成“资产阶级学科”加以批判,其遗留的知识资源(包括知识分子本身)被分流入政治经济学、历史学和民族学的领域里。而对立阵营的另一方,情况则正相反,这些地区与美国有着密切关系,其人类学研究,也同样被纳入美国的“学术文化圈”中。以台湾地区为例,直到20世纪80年代,该地区的人类学,曾从“中央研究院”欧陆式民族学,演化为美式的文化人类学。

^① Yu Petrova - Averkieva, “Historicism in Soviet Ethnographic Science”, in Ernest Gellner, ed., *Soviet and Western Anthropology*, London: Duckworth, 1990, pp. 19 ~ 58.

“冷战”下的第三世界,依旧是后殖民民族国家;为了“立国”,它们必须考虑本土文化与外来文化之间的关系,但它们却又几乎命定地分属于两个对立阵营。在文化和观念形态上,这些国家既基于具备“超级大国”学术文化的某些特征,又对这些特征保持着警惕。

19世纪80年代以来,世界出现了一些新变化。有政治学家认为,“冷战”后的世界,文明“既是分裂的力量,又是统一的力量”;“人民被意识形态所分离,却又被文化统一在一起”,“社会被意识形态或历史环境统一在一起,却又被文明所分裂”。^①在文明多极化发展局面中处于主要地位的文明包括:(1)中华文明,(2)日本文明,(3)印度文明,(4)伊斯兰文明,(5)西方文明,(6)拉丁美洲文明,(7)非洲文明。^②世界从“一个世界”变成“两个世界”,再从“两个世界”变成“不同的世界”,经历了从“西方中心的世界体系”、向“冷战”的意识形态阵营二元化、再向“文明冲突”的演变,最终,世界上“文化的共性和差异影响了国家利益、对抗和联合”,而“权力正在从长期以来占支配地位的西方向非西方的各文明转移”。^③

世界政治确已出现文明多极化的走势,但学术却与之背道而驰。

一位来自莫斯科的人类学家抱怨说,越来越多的前苏联民族学家由于受经费和新思想的诱惑,而放弃前苏联的学术传统,转向美国式的学科传统。与此同时,美国人类学家在向前苏联的田野工作渗透之时,却还没有意识到他们所从事的研究向来有着国家利益的考虑和文化价值的偏向,还沉浸于对“冷战”时期前苏联的想象中。^④

在前苏联如此,在非西方民族国家中,更是如此。

“冷战”以后,模仿西方社会科学体系的努力,似乎已成为非西方学术的总特征。

然而,现实却总是双重的。与其“西方化”之同时,学术多极化的势头,愈演愈烈。在不少非西方国家中,“土著观点”或“局内人的人类学”正在成为民族文化自觉的认识手段。强调从“土著人”(这里指的是研究者本身的社会)出发理解“土著人”,反对运用西方社会科学的“外来模式”,也成为诸多非西方社会科学研究者热衷探讨的课题。

这些“土著化”的论述,不时引用西方社会科学观点,但却以“国族史”的叙述为追求。

怀着“文化良知”的人类学,一直寻求着人们能借以超脱现代性的“另类”。这种类型的人类学,生发于欧洲古典式民族国家和殖民化的北美和澳洲国家中,其核心概念为“他者”。另一种类的人类学广泛分布于后殖民和现代化的民族国家中,它视自身为现代性知识体系(虽不一定以现代性为旗号)的一个门类,主张视人类学为国家“营造法式”的一个组成部分。

在各民族国家类型中,两类人类学也出现过综合,但在后殖民的民族国家及在“冷战”期间的非西方阵营中,综合是在符合本土主义的“理论需要”前提下实现的。

文明多极化现象,历史上早已存在。文明多极化的状态,与历史上国家形态的“帝国”特色密切相关,是前民族国家的传统国家的基本文化特征。政治学家之所以认为这是“冷战”后出

① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,7页。

② 同上,23~42页。

③ 同上,8页。

④ Velery Tishkiv, “U. S. and Russian Anthropology: Unequal Dialogue in a Time of Transition”, *Current Anthropology*, 1998, 39 (1), pp. 1~18.

现的新问题,是因为欧洲中心的世界体系和“冷战”曾经相继把这个复杂的人文世界简化为一个、两个或三个世界。

生存于非西方诸文明体系中的知识分子,兴许会对世界转折过程中出现的新形势采取乐观其成的态度,但他们兴许也会意识到,历史转变并未给我们带来一个文明与自由的结局。

70多年来,非西方文明体系中新创建的民族国家,削弱了殖民主义和帝国主义对于世界的支配。但第三世界对殖民主义与帝国主义记忆犹新。作为结果,非西方各文明体系的文化认同危机、民族国家的全权主义统治及敌视(或恐惧)外来文化的民族主义持续升温。与之相对,在发达的资本主义国家一端,避免“文明冲突”的努力,既促发着新国际政治伦理的产生,又为支配体系的扩张提供着合法性。

“他者观”和“文明论”这两种主张,有过深刻的相互矛盾。“他者观”下的人类学,因生发于欧洲古典式民族国家,而带有对于19世纪意义上的“文明”^①的抵触。“文明论”采用“文明”一词时,必定给人一种“坏印象”,让人以为,这是要将人类学带回19世纪的老路上去。

我之所以采纳“文明”概念来重新构思人类学,确是因为有着回归于19世纪的“三圈说”的主张。但回归于“三圈说”不等于回归于19世纪西欧(尤其是英国和法国)“文明”的自负。^②

如中编各章所表明的,我所谓的“文明”,乃指一种“自我约束”,既有的或新兴的超国族体系存有的“自我约束”及“对外开放”的辩证法,这在精神上与广义的“他者观”是汇通的。

作为“他者观”和“文明论”之综合体的特殊形式的人类学,实有“双重人格”的特征。然而,在一个融合与分化共生的世界中,这一特征既是不可避免的,也是必要的。试想,中国学术若无其自尊心,那何言学术?而它若是因有了自尊心而丧失了对于“他者”的在场的宽容,那又何言“良知”?从欧洲古典式民族国家中孕育出来的作为现代性反思的局部的“他者观”下的人类学,本来即旨在指出,解释西方—非西方之间历史差异形成的诸种理论过多地把生活的智慧看成是西方文化独一无二的成就;^③这一理论的雄心,实为文明的辩证法开辟了道路,它与我们称之为“第三元”的人类学论述并无根本矛盾。

九、西方人类学史的研究,曾将人类学联想到古希腊罗马的思想成就,将人类学的基本观念——如文化与演化的观念——上溯到欧洲古史中。^④19世纪80年代以来,此方面研究者则有复古史倾向,他们主张,人类学之源,至多可上溯到文艺复兴与启蒙运动,认为,“人类学话语”的基础观念“他者”,本是文艺复兴前后犹太—基督教对于包括魔鬼在内的“异类”的称呼,到启蒙运动之后,才渐渐转变成为一个科学名词。^⑤

两种人类学史观,都是西方中心主义的,前者认为,唯有古代西方可能孕育人类学,后者认为,人类学作为一门近代“科学”,其观念形态之所以让人不可接受,乃因其与某些带有伦理偏见的“错误观念”有渊源关系。

① Stocking, *Victorian Anthropology*.

② *Ibid.*, pp. 25 ~ 29.

③ Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 2 ~ 3.

④ Clyde Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, Providence: Brown University Press, 1961.

⑤ Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other*, New York: Columbia University Press, 1989.

我从这两种对立的人类学史研究中都获得过不少启发,我相信,将人类学之源追溯到欧洲古史,为我们揭示出近代知识的古老基础,而将人类学之“病”与近代联系起来,则有助于我们认识学科的根本问题之所在。

然而,与此同时,我也认为,20世纪前后出现的两种人类学史研究,都将人类学视为西方独有的产物,未能承认,这门学科的基本观念,也曾在欧亚大陆的其他文明体中萌生。

以中国为例,作为上古史文献的《尚书》、《山海经》、《诗经》、《礼记》之类文本,实含有浓厚的“描述民族志”因素,而汉代以后的大量史迹,则亦有丰厚的“外国”记述(包括列传与地理志)。后来,随着“帝制中期”朝贡贸易体系的拓展,“志国”与“志物”之类更得到高度发展。而若说人类学的基础研究为民族志,则中国历史上广泛存在的方志及游记,亦可被列为汉文人类学撰述史上之典籍。至于这些文献除了有民族志素材之外是否也有文化、演化和“他者”的观念,则李约瑟(Joseph Needham, 1900~1995)^①、谢和耐(Jacques Gernet)^②等人已给予肯定的解答。

近代以来,中国的人类学本可如其欧美之同类那样,通过古典研究建立自己的概念谱系^③,但事实却恰恰相反。西式人类学清末进入中国,自此以来,其历史充斥着“东腔西调”。中国人类学的译述,固然主要是以汉文为中心的,但汉文书写的人类学,多有浓厚的“外文”色彩。清末中国人类学译述的“东腔西调”,先是从“东洋”学来的。自20世纪20年代起,学科建设的潮流涌现,“西调”直接经由留学归国学者引进,其时,燕京大学为主的“英美调”,与中央研究院的“德法调”,遥相争鸣。到50年代,“中腔俄调”的民族学,替代了其他。80年代以来,中国人类学中支配性的声音,则变成了“中腔英调”。

弃己身传统于不顾,取“西天”之“经”入华,乃为20世纪以来中国社会科学的主要追求。中国的人类学,并非例外。

为了“把我们文化中好的东西讲清楚使其变成世界的东西”^④,我主张在中国古史中寻找人类学叙述的另一种可能,也主张视汉文为人类学学术语言。然而,这部讲义稿的“声调”,依旧杂糅,脱离不了“异类”,特别是欧洲古典式民族国家、殖民化国家及现代化国家的学科状况。书中的确大量存在对于这些形式的人类学的“否思”,也大量存在旨在表明人类学的“中国特殊性”的“言论”。不过,即使是这些“否思”和“言论”,也都是在西学框架下的人类学之基点上提出的。

在“东腔西调”的学科史阴影下制作出来的文本,难以避免地会带有它的特征。但这并不意味着我们对于这一特征不假思索。

生存于一个“后殖民族国家”中,我们易于急躁地模仿现代性,也易于对我们自己的传统加以“神化”,使之成为“闭门造车”、排斥他人的理由。因之,在传统中寻找交流与兼容的因子,

① Joseph Needham, *The Shorter Science and Civilization in China*, 2, abridged by Colin Ronan, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 237~285.

② 谢和耐:“人类学和宗教”,见其《中国人的智慧》,何高济译,75~103页,上海:上海古籍出版社,2004。

③ 王铭铭:《西学“中国化”的历史困境》,桂林:广西师范大学出版社,2005。

④ 费孝通:《论人类学与文化自觉》,197页,北京:华夏出版社,2004。

在当下生活中寻找与过去的关联,将是本有“解放思想”之功的人类学研究者所应担当的任务。

这部讲义稿若能在这一方面起到作用,哪怕它有多微小,那也是值得的。

十、讲义稿分三编:上编叙述如何认识西式人类学的诸种类型之特征与内涵(该编也涉及到中国观点,但这些观点是零星的,是为了更好地“衬托”西学的特征而提出的);中编叙述我对西式人类学的一般局限及对克服这些局限的“出路”的思考(这些思考是在西学内部展开的);下编则旨在表明既有中国人类学研究何以同时兼有“自身特色”及“世界抱负”(我深信,在未来一个长期的阶段中,中国的人类学研究者应做一种“实验”,即,试着从古史上提炼出自己的概念,将之运用于海外民族志研究,以便检验这些概念的适用性。但本书将不对此加以集中论述,而将讨论焦点放在如何“反思地继承”前人在汉人与少数民族研究方面的研究建树问题上)。

致 谢

本书的篇章多数都曾发表过。为这些篇章提供“版面”的,曾有《西北民族研究》、《中国人类学评论》、《社会学研究》、《中华读书报》、《南方文物》、《民族学刊》、《中国社会科学辑刊》等杂志和报刊。书中的个别篇章曾收录于我的其他集子,出版这些集子的有广西师范大学出版社(北京贝贝特)、中国人民大学出版社及三联书店。书中论及我眼中的人类学,这一理解固然主要来自我对前人著述的认识或理解,但也深受健在的杰出人类学家 Marshall Sahlins 先生等的影响,这类影响对我十分重要。书中论及中国民族学、社会学及文明人类学问题,关于这些问题,我曾与 Michael Rowlands、Stephan Feuchtwang、汪晖、纪仁博(David Gibeault)等诸位同仁有过多次的交流,从他们那里获得了不可多得的启发。不同篇章形成于不同阶段,因之,在风格和内容方面,它们之间有明显的连贯性,这给编订本书的工作带来不少困难。杨清媚、伍婷婷、李金花对书中若干篇章进行过校订,吴银玲等对本书的前一部分作过梳理,在本书最后的形成过程中,夏希原、师云蕊给予我重要协助。

对诸种报刊杂志(尤其是为这些杂志工作的郝苏民、渠敬东、周广明、赵晋华、彭文斌、邓正来等先生),对诸位前辈、同仁的眷顾与诸位青年的支持,我感怀于心,并愿借此表示谢忱。

本书的出版得到中央民族大学“985 工程”当代民族问题研究哲学社会科学创新基地的资助,我为自己这部不成熟的讲义稿能被列为该基地的成果而感到荣幸,也愿借此机会,感谢该基地自 2006 年以来给予我的支持。

王铭铭

2010 年 12 月 7 日