

人类学：付诸实践的理论*

迈克尔·赫茨菲尔德

有人把社会和文化人类学界定为“研究常识的学问”，虽然有点恶作剧，却也不失为有用。然而，从人类学的观点看来，“常识”这个提法本身便极为不妥。因为“常识”并非为世界上一切文化所共有，而从不属于产生它的文化环境的人看来，任何一种常识观都不是那么特别合情合理。常识是人们日常对世界如何运作的理解，不管是看做不言自明之理（道格拉斯，1975年，第276~318页）或解释为“明明白白的事”（米切利，1982年），常识原来竟然是异乎寻常的多种多样，矛盾百出，偏偏又决不容忍任何怀疑。感官经验和实际政治都是常识的来源，而作为强有力的现实，它们都对知识的获取施加了影响和约束。我们如何知道人确实已经登上月球了呢？

近年来发表的不少人类学研究成果确实对现代技术、政治和科学声称的成就进行了审视。尤其值得一提的是医学人类学，整个领域（特别是克莱曼，1995年）都对粗俗的唯科学主义声称

* 本文原载于《国际社会科学杂志》1998年第3期。作者迈克尔·赫茨菲尔德（Michael Herzfeld）1998年时任哈佛大学人类学教授。《国际社会科学杂志》常邀集学者纵览社会科学某一学科的全景，以期表明这个学科在当代学术发展中所达到的阶段。为此，有时会邀请一位学者担任编辑顾问。作者为题为《人类学——课题与观点》的两期专辑（1998年第3、4两期）的编辑顾问。

的成就提出了挑战，正如本刊本期尼古拉斯·托玛斯撰写的文章从另一角度指出的那样，唯科学主义并没有跟上科学本身的发展。人类学在维多利亚时代着重研究“野蛮人的”社会，自那时以来人类学的学科范围已经大大扩张了（请参阅本期阿伯勒写的文章）。

很久以来，人类学这一学科就对它自己的社会和文化背景表现出一种讽刺意味，它特别适于对把现代性和传统、把理性和迷信割裂开来的做法提出挑战——可笑的是，也许这种截然的对立方面之出现，部分地是由于人类学本身所发挥的巨大作用。身在田野的人类学家往往把自己的背景不断暴露在[当地的]文化特征面前；这一情况，对于他们既产生世界权力中心的文化虚荣心，又因之感到不自在，无疑大有关系。霍勒斯·迈纳写的一篇幽默讽刺文（1956年）是人们很熟悉的，他在文中对“Nacirema”（是 American 的倒写词，为美洲一著名土著民部落）利用身世表达仪规的奇特习俗进行了分析，他嘲笑学者们一本正经地就日常事务大谈理论。迈纳不仅轻而易举地取笑学者们就其专长所表现的虚荣心，而且还提出了一个严肃的认识论问题：西方生活方式据认为合乎理性的观点为什么竟然逃过了人类学者的嘲讽眼光呢？这个问题之所以严肃是因为它基本上是个政治问题，人类学者们在进行田野工作时每走一步都会遇到。费雷拉最近（1997年）研究亚马孙河地区印第安人对西方强加给他们的数学准则所做的反应，结果表明：否认“当地人”的认知能力，也许正是国际商业机构当地代理人为了剥削乃至灭绝当地人而不可缺少的一种手段。

把“异域奇观”同现代性截然分开，便得出一条推论：假定所谓近代以前的社会的一个特点便是概念领域缺乏分化；而这样一种观点在历史上又从来同现代社会产生的理性思维是超越文化界限的这样一种假定联系在一起（可参阅坦比阿，1990年）。于是乎正如本期阿伯勒的文章所指出的那样，人们曾经把政治性事

务视为同亲属关系难解难分，从更普遍的意义上说，同现代以前的各种社会的社会组织难解难分。按照同样道理，也认为过去没有把艺术同技艺、同举行仪式加以区别；认为经济生活是靠社会互惠和信仰体系维持的；认为科学还不可能作为一个独立的领域出现，其理由是人还没有找到有效的方式把实践活动同宗教活动分解开来（宗教活动有时被贬为“迷信”活动，认为它一方面未能把宇宙观同纯粹哲学区分开，另一方面又未能把它同实际知识区分开）。这样一来，过去人们认为人类学的主要任务是对前近代社会的社会诸领域——包括政治、经济、亲属关系、宗教、美学等等——加以研究，而前近代社会的成员还没有学会建立有关的抽象概念。进化论曾经是研究社会和文化的主导理论，在进化论失去这种统治地位很久以后，以进化论为基础形成的现代性和传统等范畴仍然是人类学教学的依据，从而也维护了一种错觉：“近现代”或“先进的”社会以某种方式摆脱了不会抽象思维的落后状态，从而实现通过工作任务的专门化而使社会活动趋于合理。

然而这种假定并没有能维持好久。它们很快就同实地考察所获得的直接经验相冲突，正如托玛斯指出的那样：人类学工作者原来以居高临下的态度进行实地调查，但是他们长期沉浸在所调查的人群中间，却破坏了他们的绝对优越感，他们的实际体验证明他们先人为主的基本假设靠不住。的确，正如斯托金（1995年，第123页和292页）指出的那样，着重实地调查——甚至在马林诺夫斯基提倡实地调查以前——对打破进化论观点起了关键作用，各种进化论观点的组织框架也令人不安地证明下列观点有顽强的生命力：把自己的调查对象当做邻居和朋友加以了解和描述，使得把不同文化划分为高低不同等级的高调既站不住脚又令人讨厌。有越来越多的人类学家开始在本国运用他们在据认为纯朴的社会里发现的有益经验。玛丽·道格拉斯曾撰文（1966年）主张从文化和生活角度给灰尘下定义以取代纯粹生物化学的定

义。她的主张对欧洲和北美各国社会以卫生为中心的关注提出了深刻的挑战，而迈纳早就对这种洁癖予以无情的嘲讽了。本期阿伯勒的文章认为现代欧洲的政治，至少有一部分是复活了地方层次的价值观和社会关系，人类学者着眼于基层的观点为阿伯勒的见解提供了特别直接的依据。

然而本期托玛斯的文章明智地提醒我们，今后不要对人类学发挥的作用期望过高；他说，“外来的事物使我们熟悉的事物的地位相对下降”这句话现在已经不是那么有用和令人惊讶了，因为人类学者们所提供的知识可能立即遭到来自所描述对象群体的成员的批评——后者同我们分享现代通信技术，范围越来越宽广。然而，正如托玛斯所提示的，这一估计本身又使我们有理由就人类学对当今进行的社会和政治批评、可能做出的贡献持比较乐观的态度。人类学究竟代表什么？由于这一危机产生的焦虑不应当使我们看不清楚，比较深思熟虑的批评家中有一些人还是提出了重要的新见地和研究途径。60年代开始出现的对实地考察不抱幻想的态度——特别是对实地考察具有理论上客观的严谨性的说法不抱幻想——也加强了那些反对把观察者和被观察者截然分开的人的地位，以经验为根据的知识的创造于是更多而不是减少。

这方面特别有力的论据是本期加西亚·坎克里尼论文中所强调指出的：城镇社会形式的迅速发展给予了把观察者和被观察者截然分开的观点以致命的打击（同时也给予了比较传统的或“偏爱异国情调的”一些人类学研究方式，即过分关注“野蛮人”的研究以有力打击）。正如他指出的那样，人类学家本身也受到了对他们所研究的城市群体施加了影响的力量的影响。基于同样道理，把城乡两者截然区分开的观点越来越难以维持，城乡区分（时常以城、乡二元形式表述）在一定程度上也是人类学历史本身的一个人为产物。这类见解突出强调了充分认识人类学学科的历史遗产的重要性，随着人类学家日益反思自己的研究方法，就出现了这种对人类学题材持比较灵活态度的主张。作为人类学的

一个基本方向，它与指斥整个人类学研究工作由于受观察者的“感染”(contamination，这一概念已越来越多地出现在人类学著作中，并且被视为科学概念)而有致命的和不可弥补的缺陷相比，或者与人类学过去无可争辩地居高临下的地位(人类学与一系列学科分享这种地位)相比，在分析方法上更有用，历史上更显得有责任感。有实用·义倾向的以及反对把观察者与被观察者截然分开的这两种反应都可以在民族志的文献中找到，有时候甚至在一本著作中两种观点并存，令人惊异不已。正如加西亚·坎克里尼指出的那样，在这矛盾的时刻，我们有时确实能够看到，学者们对待复杂纷纭的都市生活滋生出来的范畴混乱试图采取较为灵活的态度。

以对摩洛哥社会大体同时进行的两项研究为例，不少学者认为这两本著作所做的内省和反思过犹不及。由凯文·德怀尔撰写的《摩洛哥对话》(1982年)出于坚决反对把观察者与被观察者截然分开，作者在这本书中竟然将民族志学者与提供资料的当地人两者之间的关系用来破坏整个学科的稳定。与之相对立，由保罗·拉比诺撰写的具有明显虚无主义倾向的《对摩洛哥实地工作的反思》(1977年)则持另一种论调，认为当代人类学思想的贡献与其说是由于作者对传统方法(或无宁说是缺乏方法)的厌恶，不如说是他感触甚深地认识到：作为民族志的研究课题，前殖民主义法国留下来的无精打采的旅店老板以及阿尔及尔旧城区和市场中的充满浪漫色彩的柏柏尔居民相比同样有价值。人类学研究的这种动向有助于使现代性的“没有标志的”携带者既明显可见又饶有兴味，有助于剥掉他们标榜文化中立词汇的外衣。有些人类学家敢于像研究充满异国情调的野蛮人一样来研究他们，从而揭示了文化上的等级观念——产生这种等级观念的文化和社会背景的确值得加以研究。而尽管有些欧洲批评家对他们进行攻击，近年来人类学工作者把研究重点迅速集中于“西方”的动向有助于消除人类学本身令人难堪的种族主义根源的大部分残余。

原来公认的民族志研究现场的目录上是没有所谓西方社会的，这种情况使人类学看来像是殖民主义者所拍摄的世界图景的底片，幸运的是这种情况正在得到切实纠正。

此外我们还能够从拉比诺的书中看到人类学最为执拗的几股力量之一：它所具有的对自己进行毫不留情的自我审视的能力，乃是有很大价值的教育手段。再者，人类学以怀疑的眼光看待理性论，这种观点之于社会科学其他学科存在的比较强调普适性的假定不失为一剂良药；而人类学一贯的地方色彩，对于那些试图把恰巧是政治上居于统治地位的文化所具有的特定价值观说成是普适的做法，尤其是一针强有力的防疫注射。每当有人从内部宣布人类学的终结之时，总是可以看到新生的外部兴趣和内部的理论能量。依我之见，这是由于人类学提供了独特的批评和经验研究空间，对断言常识的普适性——包括西方社会理论的常识的普适性在内——的论调进行审视。

托玛斯提醒我们现在存在一种风险，那就是夸大人类学对整个世界的用处。我基本上同意他的这一见解，而且要说——至少是在并非无足轻重的教室里说：既通过对各种不同文化的审视，也通过揭示我们对各种文化世界、包括我们自己的文化进行分析的努力中所固有的弱点，来打破既有观点的稳固地位是很有价值的。由于知识和常识有日益官僚主义地趋于整齐划一的危险，我们需要一股平衡力量。这就是《国际社会科学杂志》本期开场白的主旨。

再者我还想说，人类学这个学科一向有一个特点，那就是倾向于研究处于边缘的社会群体，并且就这种边缘性向权力中心提出问题。的确，有一些最为激动人心的民族志研究便对民族国家的千篇一律的巧辩提出异议。印度尼西亚是个动乱频仍的国家，近年在印尼开展的研究，不论从题材还是概念上都对民族国家概念提出了特别有力的挑战（乔治，1996年；斯蒂德莱，1993年，青，1993年）。甚至在欧洲范围内也有一些边缘空间，它们的存

在已经导致对民族、文化和社会的描述复杂化，对人类学学科内部人们长久以来习用的假设提出了挑战（参阅阿吉鲁，1996年，讲的是塞浦路斯的情况；赫茨菲尔德，1987年，讲的是希腊的情况）

实地调查一向是人类学的基石，它通常是由备受尊重的某一伟大理论指导的，而这种理论与实践的合作又充满了紧张关系。实地考察工作有其十分贴近的工作重点，而不断变化的民族志实地工作的调查框架又使有限社会的空间景象有点过时——这就使我们认识到社会关系的不确定性。这种对经验材料的关切很容易忽略更宽广的视野，然而却对更广阔的情景有重大影响（例如在推测大选结果时会遇到这种情况：一些孤立的有特殊政治倾向的社区群众可能影响势均力敌的两党竞选结果）。托玛斯申言，随着组织社会和文化的新的方式之出现，民族志研究的性质可能正在发生变化。但这并不会改变人类学对微观分析的偏爱。令人感到相当奇怪的是，全球互动的规模急剧增长，加强了而不是削弱了人们对就近细致观察社会现象的需要。这一层在本期迪基对现代媒体所做的讨论中讲得特别清楚。

关于理论起源的历史和神话

对人类学进行总结概括的著作大都先讲一下学科的历史，或者至少也先讲历史然后再讨论诸如自我反省之类的现代题目。我在这里之所以要部分地违反先讲历史的惯例，目的在于强调存在一种把人类学的发展看成是沿着一条直线前进的倾向。换句话说，即按进化论（有时也叫社会达尔文主义或适者生存主义）来认识人类学。这样做较易突出一个相关论点：人类学思想的几个“阶段”常常有相互重叠之处，远非从某个神秘的原点出发秩序井然地向前展开，从而打乱了某些就人类学思想各个阶段出现的次序所做的预测，有些旧思想又夹在据认为进步的理论发展中再

度出现，令人尴尬。例如提出亲属关系和婚姻等等关键性的分析范畴并非如我们曾经想象的那样地普遍适用，这一见地似乎是殖民地以后时期的“新鲜”见解，其实早在两个世纪之交，一些人类学先驱者在进行田野工作、特别是在澳大利亚进行的田野工作中就已经费很大力气来同这些概念的不充分之处进行搏斗（见斯托金，1995年，第26页），也就是说他们早就预见到它们并非普遍适用。然而，反过来，与维多利亚时代的英国流行的进化学派和20年代由马林诺夫斯基系统阐述过的功能学派方法有关的一些重要概念，常常再度出现在60年代的结构学派著作中，甚至出现在更晚出现的著作中，包括90年代的史学著作。让我借扼要评论列维-斯特劳斯的结构主义的特点来讲一下这个问题。克劳德·列维-斯特劳斯对人类学理论的建树甚丰，其中有一个论点认为神话是用来“隐瞒时间的机械”，它可以掩盖实际存在的社会生活提出的矛盾（利奇，1970年，第57~58页和112~119页中对此有更详细的论述）。例如社会禁止乱伦；但是又该如何解释在原始时期除乱伦而外人类便别无他法繁衍这一事实呢？（推而广之，我们可以说一个新民族的诞生——民族这样的实体照例总是要宣称自己根源纯粹的——势必也须以文化上或者甚至是遗传基因上的混种为前提。的确，列维-斯特劳斯有关神话起源的观点用来分析民族和国家发展史特别贴切。）这个观点同马林诺夫斯基（1948年）提出的著名的神话定义——神话是社会的“宪章”有什么差别呢？仍以乱伦为例，此种禁忌反映出对本族人和外族人之间的严格区别至为重要，从而使每一社会均取外婚制（*exogamy*）来繁衍后代；这一观点同目的论——功能学派大都持此观点，即认为禁止乱伦的规则自有其目的——的观点又有多大区别？

某一思想的此种重现的证据，令人头脑清醒，于是可以得出一个重要推论。一旦我们把理论视为社会和政治方向的表述，视为探讨社会现实的工具，而不是看做纯粹才智的工具，我们就会

在以前意料不到的地方看见这些理论。换句话说，我们开始理解，给我们提供情况的人本身就在进行理论思维——在大多数情况下不是作为专家进行理论思考，而是通过直接可比的理性操作而把这一层表现出来。因此，列维-斯特劳斯对“冷”和“热”社会提出的著名区分，原来是尺度上的区别而非性质上的区别。

承认给我们提供情况的人也会有抽象的社会知识是一回事，而正如托玛斯指出的那样，把这种知识当做我们进行理论探讨的依据却完全是另一回事。然而，当代社会的孔隙越来越多，这就意味着我们将日益依赖于提供情况者们在思想上的宽容。因此，无论愿意与否，我们发现我们自己正是把听到的知识当做理论思考的依据。他们“读我们的著作”越来越多（布雷特尔主编，1993年；还请参阅本期托玛斯的文章）。再者，他们也写作，其中有些人写人类学著作。这就使他们的论述更能打动人心，虽然这也许还意味着“现代”写作体系居统治地位可能妨碍其他推理方式。

这一发展对我们思维的发展所起的作用与其说是扩展勿宁说是限制。我们若要能够欣赏社会行为者的实际理论建构能力的此种进一步扩大，就必须把“常识”（common sense）中的“识”（sense）扩展为“意识”（the sensorium），同时还要抛弃笛卡儿所持的把身心分开的先验论观点（杰克逊，1989年）。（正如早期人类学家研究某些复杂的亲属关系时遇到的情况那样，无论我们是否承认，问题在于我们自己的理论思维能力有限。）sensorium一词的有些方面是无法以言语表达的，对之谋求深入理解对于我们暂时把怀疑放到一边的能力是个挑战。但是，正是由于这一理由，这种深入理解所要求的回答的唯我论味道要小于两种情况：一种回答属于客观主义，它只承认已经为一种文化的价值观所局限的、有限的理解范围为有意义（请参阅本期克拉森的论文）；另一种反应是从纯粹内省的保险角度连篇累牍地撰写有关文化的文章，与前者如出一辙。后面一种论调实际上是向维多利亚时代的“安乐椅

人类学”的回归，打出的却是“后现代的”旗号；本期托玛斯所论述的文化研究就属于这一类。



在新疆麻札坝子进行的“布扎齐”（Bouzkachi）比赛。这是在靠近中巴边境的新疆维吾尔自治区塔什库尔干为庆祝自治区成立 40 周年举行的活动。“布扎齐”是类似西方马球的激烈运动，在阿富汗、巴基斯坦、中亚各国以及中国新疆流传已久。运动员通常骑马比赛，但是这场比赛骑的是牦牛。雷扎 Reza 摄影 / 西格玛图片社 (Sigma) 供稿。

进化学派早就论证过一个观点：随着人的积极思维越来越重要，人对感官的依赖越来越小；有鉴于此，古老的感性材料如此之少便特别令人意外。然而这些自鸣得意的维多利亚时代安乐椅人类学的后继者对仪式的兴趣——这方面的研究正是人类学经久不衰、反复出现的课题之一——特别的浓厚。正如本期汉德elman 所说，仪式可以使所有感官都动员起来，其程度为（现代形式的）壮观场面通常所难以达到。然而直到最近，人类学论著对感官的作用的好奇心有限，已发表的论著往往限于作者所见所闻的具体做法；而且，对所见所闻者主要限于描述，即使有所分析，往往也只是附带一提，失之肤浅。

就上述种种提出问题，揭示出纯粹借助语言渠道进行调研的

局限性，从而对所有各门社会科学都提出了挑战，特别是在那些承认社会行为者自身拥有一定理论思维能力的学科，这种挑战会激发出更多的研究成果。汉德尔曼提出了仪式中隐含着的理论这一问题，但又申论说既然如此，我们就应当构筑一个不同的理论框架，从而可能把当地人的理论从它作为仪式的表现分解出来。这样说固然不错，但是这就要求我们大大提高自己的能力，这样才能记述和分析仪式中的种种非语言的符号——行为者正是借助这些符号来表达、运用和改变（借用汉德尔曼的术语）他们的理念和认识的。因为至少可以设想：一种仪式的演出，改变了一个群体或一个人的状况，与此同时，它也改变了仪式本身的深层假设被感知或被概念化的方式——而类似这样的观点则是下述想法的前提：仪式往往为权力的再生产服务，但却也可以成为变革的载体。

人们常常误以为一切意义都能用语言准确表达；尽可能避免此种错误在这里似乎特别重要。通常视为翻译者，有许多倒不如称之为诠释者较为确切。令人不免感到困惑的是：对语言局限性的这一认识却要求研究者要尽量掌握本人研究的文化所用的语言。非常重要的一点是，要能够识别反讽，识别影射（语言的此种运用有时候有重大的政治含义），不要以为看似以社会经验为依据的语言在传达抽象意义方面不如自己的语言，不可为此种过于简单的假设所束缚（参阅拉波夫，1972年）。

同样地，也要乐于承认给我们提供情况的人对意义的理解，不一定符合西方知识分子通常所持有的以语言为中心的假设。例如在我对克里特岛的一个农村社区进行研究时就曾经发现，当地居民解读自己的语言符号，也解读包围着他们的民族——国家官僚机构的语言符号，这两种能力都是由于他们尖锐地认识到自己在政治上的边缘地位所促成的。本期罗伯茨的论文在讨论其他地位低下的群体时也提出了类似的见解。看来在有些社会的方用语惯于把语言上的意义同随便说出来的某事“重要”（或如我们可

能说的“有意义”)混为一谈。如果这些看法确实反映了地方上运用语言的习惯,或许它们也有助于解除以语言为中心的意义模式对我们的思维和想象的束缚。

只消考虑一下这些普通百姓要应付多么复杂的社会情况,认为不识字的村民也是有理论思维的观点就不值得大惊小怪了。他们的处境有时逼迫他们效忠于大于当地社区而又相互矛盾的实体,这就要求他们仅仅为了政治上能够生存就得掌握机敏的解读技巧。其结果是:给我们提供情况的人可能既有精湛的诠释技巧又表现出概念上的折衷主义,使专业的人类学家感到不协调,但是在当地环境下,这不过是务实地巧妙地运用理论而已。人们可以在给自己提供情况的人当中找到与功能学派、进化学派、甚至还有结构主义学派类似的人物:采取什么样的解释类型视情况之需而因机制宜。而人类学家调查的群体所做的解读中时或充满了过去的人类学书本上的词汇(这些人自己也许还不知道),情况因此更形复杂。而在世界各国人口中这样的人所占比重越来越大。例如,当地人对“风俗习惯”的解释每每大量援引“科学的”进化论作为论据,可为此种情况的一例。理论就常常吸收当前群众中流行的概念,遇到这种情况时,如把群众的话语同人类学理论截然分开,从实证上看当然就失当了。只有把两者之间的关系做历史的考察,才能适当加以区分而达到分析的目的

正是基于这一原因,我欢迎建立一门人类学学科发展史,它要比过去给我们提供情况的人们在我们思想和理论的发展上所起的作用重要得多。肯定这种作用是有根据的。一个例子,是60年代就结构主义学派(“alliance theorists”——“结盟理论学派”)和结构-功能学派(“descent theorists”——“血统理论学派”)对亲属关系的不同解释展开的一场重大的学术争论。此争论原来事出有因。除了少数(有些是重要的)例外,前一学派的多数人是在南美洲和东南亚进行调研的,而后一派多数是在非洲和中东进行调研。难道这不是当地的诠释传统对人类学家的思想有影响所致

吗？民族志的研究报告中充满了当地理论思维的例证；一个早期的著名例证是埃文斯-普里查德对努埃尔人的调查，努埃尔人在沙土上画图说明其理想一典型的家系结构特征（1940年，第202页）。把这类工作仅仅视为民族志的小插曲而不当做理论贡献，从当代人类学界比较注意反思的学风来看是不够公正的。

就此而论，这样构建的人类学在各门社会科学当中或许是独树一帜的：人类学者曾经一度把从事理论思考的学者与民族志的调查“对象”截然分开视为理所当然，这样的观点多数人类学者如今认为站不住了。这是否意味着人类学家的模型就有致命缺陷了呢？恰恰相反：人类学家一向自称其理论严谨，如今承认其思想理论得益于向他们提供情况的人，我认为这正好有助于加强这种自我评价。与此同时，这种承认也无异于给两种趋势釜底抽薪：其一是来自科学主义的（它不同于科学的）对完美的可重复性的武断坚持；另一是同样地属于自我指认的虚无主义。当前的一种危险，便是有某些（不是一切）形式的后现代主义正把人类学驱向此种虚无主义。其中《书写文化》（克里福德和马库斯主编，1986年）一书特别受到了女权主义者恰如其分的批评（马夏一李，夏普和科恩，1987~1988年；贝阿和戈登主编，1995年）。特别值得指出的是，这些批评竟来自本可期待持同情态度的读者，这就不难把后现代主义学派斥为另一种滥用的说词而置之不顾。但这样做无非简单重复对后现代主义学派的常见的攻击。而事实是被罗伯汉称之为“温和的”后现代主义的这些著作引发的批评，对民族志调研空间的扩大起了刺激作用，我认为民族志调研对实证研究的重视程度将因此有所提高而不是削弱——当然，我这个判断可能既不讨好极端的实证主义学者，也不讨好极端的后现代主义学者。

一门学科常常被迫对自己做这样的审视，它能够增进人类的知识吗，它的内部争吵是不是太分散学者的注意力或竟已使人类学陷于瘫痪？肯定地说，有一些争论似乎愚不可及。但是现有

的证据表明实际结果是民族志研究工作扩大了，科学（按通常的意思理解）水平和道德责任感都有所提高。如果情况属实，那么至少有两项重大收获需要讨论：首先是学者们较过去更为谦逊，使得思想理论财富更多而能够为一般人享有；其次，作为上述情况的延伸，在教学中同在当今世界里其影响大有日益上升之势的种族主义以及其他有害的本质主义（*essentialisms*）进行斗争。

经验的反思

对人类学的反思有一个方面确实加强了学科进行经验研究的努力。从当前的学术争论看，似乎存在相互矛盾的两种提法，为了了解这种争论，我们必须明确区别两种截然不同的反思：个人的和社会文化的。对反思的讨论内容五花八门，有的谴责研究工作不诚实（以损害我们所研究的、生存受到威胁的各种人群的利益为代价的放纵自己），有的提出充满激情的主张（只有从根本上进行自我审视，人类学才能摆脱其殖民主义的传统色彩）。

然而务实的考虑可能提示我们，争论的方向不对头，并引导我们发问：所进行的是何种反思。正是在这个问题上，对个人的反思和对社会文化的反思加以区分显得特别切题。那些看来仅仅像是公开的精神分析的反思给我们的教益远远不如那些从比较角度来对待我们自己的文化实践（人类学在其中占有重要地位）的反思。

由此可见，社会人类学对功能学派的批判确实有助于我们认识设计仪式、宪法和官僚制度的学者所用的逻辑。的确，这些制度越“摩登”越现代，我们就越加清楚地看到那些一心一意要建立它们的社会力量——可以把它们说成是信奉迪尔凯姆社会学理论的谋士组成的委员会。他们都是实实在在的人，在特定的历史时刻、在实在的社会空间中活动的人，他们参加一些过程而不是悬在无始无终的永恒结构之中。因此，他们可以成为民族志研究

的对象，成为经验研究的对象（参阅穆尔，1987年）。

再者，这样来观察他们的行动，并非是要把某种心理动机加诸他们，而仅仅是认识到他们的行动赋予了文化制品以形式和实质内容，而其他——往往是他们的追随者——则能够从这些文化人工制品中发现结构秩序的意味，这种秩序鼓励公众心理，并且为叛逆确定了标准。识别人类学的功能学派与国家功能学派的相似之处，或识别人类学的民族性理论与民族起源的神话（包括民族主义的历史著作）的相似之处（德拉蒙德，1981年），或识别人类学关于文化与社会的概念与国家支持的民族特性的具体化的相似之处，很有助于我们分析问题（汉德勒，1985年）。但是这样做也存在危险。一方面这种内省可以导致实证主义者在观察者与被观察者之间的连续性上陷入有违自己初衷的极度失望；另一方面，进行文化的比较研究本身可能成为目的，而为那样的一种道德说教——在发展人类学方面享有特别突出地位的有些民族国家中目前盛行而且沾沾自喜的那种道德说教所赞许。

在历史发展的这一时刻这样做的好处特别大。人类学显然正在放弃界限分明的文化孤立体——它是列维-斯特劳斯（1955年）所幻想的实验室——那样的一种幻象，那是实际上殆不可能存在的。本期罗沃萨姆文章的乐观主义属于另一层次。他超越了实证主义，也超越了被他称做后现代主义的“处于自我辩护地位之苦恼”的立场。相反，它既把现在可以接触到的丰富社会经验据为己有，又拒绝了（至少是联系其背景进行研究）由西方学者建构的事物秩序，其中包括出于好意而提出的“后殖民主义”。

迄今为止，人类学中的文化相对性一向是以惟一一个建构的集体自我即“西方”为参照（参见卡里尔，1992年）。罗沃萨姆建议，为了充分利用新的机会，我们必须对所有社会文化形态同等地都视为相对，不给任何一种社会文化以特殊地位。值得一提的是恰恰在这一时刻所谓西方社会的批判人类学脱颖而出，欣欣向荣，因受后现代主义学派的鼓舞而更加大胆。

在这一背景下，人类学家所面临的挑战便从为建立宏大理论而对局部现象进行研究转化为下列几个方向的研究：一是对诸如民族国家这样的包罗万象的实体进行分析；一是把人类学当做进行社会和政治批评的一门学问；一是按照托玛斯所呼吁的那样也让人类学采用新的和更为灵活的方法来对地区特性做聚焦研究，但又不是按照老一套的文化区域划分的传统、而是在认识政治现实的条件下进行研究，所谓政治现实包括把地区特性当做有效的动员手段而加以利用。

重要的任务在于保持实地的微观研究的强度不逊于过去，甚至还须更强，研究方法必须有助于阐明与该地区重叠的、部分同心的更大实体。这样做是可能的，因为人类学实地工作本身便涉及此种经验，这些经验以富有教益的方式同一些对提供情况者有重大关系的过程相重合（詹金斯，1994年，第445~451页）。再者，实地工作中与当地形成的亲密关系乃是人类学家们最初和最基本的反思源泉，它使人类学家有可能对国家和其他超地方的实体的文化亲密性进行批评性研究（赫茨菲尔德，1997年）。实地工作者往往发现普通老百姓承认存在着少数民族及其文化特性，而官方却予以否认；人类学家揭露在殖民主义以后的政治统治下地方上仍然沿袭殖民地时代的做法，而官方关于社会和谐和的欺人辞令未能蒙蔽民族志学者的耳目，使他们看不到“不文明的”做法仍然持续存在（官方辞令在很大程度上取法于维多利亚时代的人类学！）。在这样的时刻，人类学的实地考察便有助于纠正政治学（阿伯勒，本期刊）、经济学（古德曼，1992年）以及文化研究（参阅本期迪基和托玛斯的论文）等偏重宏观的学科所做的那种大包大揽概括的偏颇之处。

特别值得一提的是，正是在这里，人类学的反思批判有助于对国家的作用做新的分析。但又决不可因此把反思本身当做目的，而只能视之为提高分析的敏锐手段。这使人类学成为一种比较通鉴（comparandum），这倒不是因为它一定使非人类学家特别感兴

趣，而是因为通过这样一种尴尬过程，它同许多包罗万象的制度结构——民族国家、殖民帝国、宗教官僚机构等——所共有的社会和政治史而得以让更多的读者读懂。举一个例子，过去的人类学理论过分地把风俗奇特的异邦人当做生活在另一个时代的人看待，因此受到的批评（见法比安，1983年）引导我们进而剖析批评某些国家在制定少数民族政策和制定保护处境不利人群的“传统”政策（恰恰由于他们可为博物馆提供许多漂亮展品）时所采取的类似做法（例如丹福思，1984年）。与此相类似，不少人把人类学的分析喻为翻译，阿萨德的著作（1993年）对此种比喻进行了批评，而无论其自身的价值如何，他的批评也提示了一种视角来观察国家官僚机构如何把地方传统改造成为国家礼仪——这是一种实用主义的、基本上与语言无关的过程，这个过程像翻译之处在于，它盗用一个文本，把它当做一个新的语境。

人类学、民族主义和殖民主义的过去历史彼此交织在一起，错综复杂，有鉴于此，从维护科学的不偏不倚和超越的神话这个角度看，作为一种史学研究方法，上述的比较就不是那么难以让人接受。事实是罗沃萨姆的论文已扼要表明西方如何把持了世界史的著述，如何把其他“传统”降低一等；这一现象也见之于国内的殖民主义做法，有的学者已把英国学者关于“地方风俗”的记述编制了索引（纳德尔-克莱因，1991年）。人类学的历史，尽管颇能发人深省，在更大的演出中只算得是穿插表演。

下面再举一个这种比较研究的例子，它涉及目的论的运用。目的论尽管不可作为分析的前提，在有些情况中却不妨充当观察的对象——例如马拉尔内（1996年）的论文中对某些极权主义政权的“国家功能主义”所做的描述；又如国家庆典场面大都有明确的社会塑造意图这个现象，见本期汉德尔曼的文章。但是汉德尔曼把大场面和仪式截然分开，或许掩盖了目的论在国家实践中的作用，因为按照汉德尔曼给两者下的定义，两者都会按照十分相近的象征污染和纯洁的原则使分类系统继续存在下去，但是