

第一章 论人类学理论的新格局

人类社会进入世纪之末，政治、经济、文化等等方面都形成了新的格局，那么，社会文化人类学的情况如何？它的新格局又是什么？

第一节 立足国内、放眼世界的“新格局”^①

在中国，人类学经过 70 多年的（大致从蔡元培《说民族学》算起）风风雨雨，进入了承上启下的时期。中国已经走向世界，世界比过去更加开放，社会文化人类学也在信息社会和市场经济的推动下，发生或者正在发生一系列重要变化。中国的社会文化人类学（民族学）^② 自 70 年

① 本书是中国社会科学院民族研究所人类学民族学研究室的目标管理责任制的重点课题之一《人类学理论新格局》，1996 年立项，在课题组成员的齐心努力下，现在终于完成。借此机会特别感谢一直关心此课题的中国社会科学院科研局和民族研究所科研处的有关领导。

② 这里暂且把社会文化人类学和民族学并置；它们之间的关系究竟是什么，国内学者已经有过大量讨论，也有大量的“感情投资”：在计划经济体制下，这是个“饭碗”问题、“社会声誉”问题、“学术生命”问题；在市场经济条件下，情况就要简单一些（虽然并非“那么”简单）。既然现在我们处于过渡时期，那我们就让这种学科关系之争也“过渡”一下吧。

代恢复和重建以来，已经有了长足的进步。一方面，老一辈社会文化人类学家和民族学家继续自我反思，抚今追昔，引导、培养和鞭策中青年学者；另一方面，中青年学者继承发扬老一辈专家的优秀传统，在注重研究传统文化的同时，也注重研究与国家建设有关的现实问题。自改革开放以来，中国社会文化人类学、民族学所遇到的主要问题，始终是本土化问题：即是否要批判地借鉴国外人类学理论和方法，如果需要，怎样批判，怎样借鉴？包括社会文化人类学和民族学在内的社会科学及其相关知识和理论有无国界？此外，中国的有关学科是否也应该反思？如何反思？

中国的社会文化人类学和民族学，由于种种历史原因，没有得到一个从幼年到成年的自然生长过程，面对内部的需要和外来的影响，显得有些手足无措。不过，这些学科毕竟对国家的学术建设和知识建设已经做出和正在做出不可磨灭的贡献，只是这些贡献还不能完全满足时代的需要。尤其是中青年学者，他们有责任、有义务沿着老一代学者走过的道路，继续前进。无论我们如何争论社会科学有无国界，争论是否需要借鉴西方人类学理论和方法，有一点是明确的，那就是“知彼知己，百战不殆”。我们有许多中青年学者留洋海外，学成归国，为国人贡献自己的知识；我们有许多中青年学者勤奋学习，有的拿了学位，有的成就显著，他们正在成为学科骨干或者学科带头人。把自己的知识介绍给学界，介绍给同仁，介绍给时代，为国家建设服务，为国民知识建设服务，是我们这一代人的愿望。本课题力求以对话的视角，评述的方式，比较深入浅出地介绍或者总结近些年来国内外一些人类学理论的新发展，为同行们提供参考，为社会管理者以及其他有关人士提供新的知识层面。

但是，我们介绍或者总结近些年来国内外一些人类学理论

的新发展，首先不是作“平分秋色”式的介绍或者总结，而是立足国内，根据国内本学科及相关学科的发展的需要作介绍或者总结；其次，我们的介绍或者总结，是从我们自己的眼光看问题，不一定是“客观的”；但我们要做到符合逻辑，言之成理。最后，这里所说的“新格局”只是本课题组的管窥之见，绝不是整个中国社会文化人类学（民族学）界的观点。

第二节 象征、结构、实践、历史

第二次世界大战结束以后，国际社会进入了一个新阶段。一方面，暴力的作用降低，第三世界兴起，逐渐走向开放，经济和文化全球化与多元化并存，和平和幸福成为人们的普遍要求；另一方面，在科技革命的推动下走在前面的资本主义国家，在生产组织、劳资关系、企业管理和制定社会福利政策等方面进行调节的同时，并没有解决人的异化问题。面对频繁的局部战争、种族纠纷、经济危机、生态环境恶化等等，人们束手无策。与此同时，一场反文化运动和社会批判运动兴起。在文学、艺术以及行为科学中，个人主题取代了社会主题，主观取代了客观。所有这些都深刻地影响了社会文化人类学，人类学者中有许多人开始更多地采用主观和个人的视角，更加注重本土人的认知体系，也更加注重学术乃至人格反思。

在 60 年代，以法国为中心的西方人类学的结构主义学派（structural school）曾经深刻地影响了许多人文学科，对哲学、社会学、心理学、文学、艺术、生物学、医学等学科都产生了重要影响。发达于 20 世纪的西方符号人类学（symbolic anthropology，又译“象征人类学”），深受弗洛伊德（Sigmund Freud）精神分析理论和前述列维－斯特劳斯结构主义的影响，并试图把他们的理论体系加以融

合，取长补短，以强化阐释力。到了 80 年代，人类学家开始关注社会现象和人类行为的辩证性，强调人的主动性和人的社会实践。这一研究取向的代表作，是法国人类学家布罗迪厄（Pierre Bourdieu）的《实践理论大纲》^①。按照雪莉·奥尔特纳（Sherry Ortner）的说法，60 年代的主题是符号、自然、结构；70 年代的主题是马克思主义；80 年代的主题是实践。^②

作为文化人类学分支的结构人类学，主要用结构主义方法研究人类亲属关系，婚姻制度，社会组织，宗教神话和文化符号现象。法国人类学家列维－斯特劳斯是该学派最重要的人物，^③他把瑞士语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure）的结构语言学理论^④引入文化人类学，用来研究和理解人类文化和人类思维。如同结构语言学把语言看作具有深层结构的符号系统，列维－斯特劳斯认为，文化只不过是一种表面现象，它表现了人类要对自己的经验进行排列和分类的通性；文化现象可以是多元的，但其底层的排列原则却是同一的。因此，结构不是具体的事物和现象，而是潜伏其下的系统，或者毋宁说是普遍的心理过程法则。这种表层文化与心理结构的对立显然与索绪尔的语言－言语的二元对立有相同的哲学意义。列维－斯特劳斯

① *Outline Of A Theory Of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge, 1977.

② *Theory In Anthropology Since The Sixties*, Dirks, Nicholas B. et al eds; *Culture / Power / History, A Reader In Contemporary Social Theory*, Princeton, NJ, 1994.

③ Levi-Strauss, C., *The Elementary Structure of Kinship*, Eng. trans., London, 1969; *Structural Anthropology*, 2 vol, Eng. trans., London, 1968-9.

索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯等译，北京，商务印书馆 1982。

最初用结构方法研究亲属制度和婚姻制度，后来转向对神话和符号系统的结构主义研究，他认为这样更易于把握人类思维过程。目前，最初意义上的列维－斯特劳斯的结构主义方法论在欧美已经丧失了往日的魅力。结构主义静止的和非历史的观点受到许多学者的抨击，批评者们强调，不仅要考虑个人在创造社会文化系统时的作用，还要考虑这个社会系统的历史的和运动的属性。一些人类学家正在试图把结构主义的一部分观点运用到信息交流或符号系统的研究中来，以期寻求这些系统的内部逻辑。作为这种努力的部分结果，符号人类学应运而生。

现代人类学的分支符号人类学研究民族社会中的符号现象。符号人类学产生于 19 世纪末，发达于 20 世纪，受到弗洛伊德精神分析理论和列维－斯特劳斯结构人类学的重要影响，其主要代表人物有 D. 施奈德 (D. Schneider)^①，特纳 (Turner)^②，D. 斯波伯 (D. Sperber)^③，萨林斯 (Sahlins)^④ 和 C. 格尔茨 (C. Geertz)^⑤ 等。符号人类学并无统一的理论模式，在多种观点中具有代表性的是芝加哥大学的格尔茨及其同事和康奈尔大学的特纳。前者受到马克斯·韦伯 (Max Weber) 的重要影响，后者则受到迪尔凯姆 (E. Durkheim) 的影响。此外，格尔茨代表了主要关注“文化”运行的早期美国人类学的

① Schneider, D., *Some Muddles in the Models*, Banton, M. ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Association of Social Anthropologists Monographs, 1, London: Tavistock, 1965.

② Turner, V., *The Forest of Symbols*, Ithaca, 1967.

③ *Rethinking Symbolism*, Cambridge, 1975.

④ Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*, Chicago, 1976.

⑤ Geertz, C., *Myth, Symbol and Culture*, New York, 1971; *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, 1993.

转型，而特纳代表了关注“社会”运行的英国人类学的转型。^① 格尔茨强调，文化并不是禁锢在人们头脑中的东西，而是体现在公众符号之中。社会成员通过这些符号交流思想、维系世代。他指出，符号人类学的目的不在符号本身，而是在符号所承载的意义。特纳并不强调符号作为意义载体和世界观载体的角色，而认为它们是社会过程的算子（operator）。这些算子在一定环境下以一定方式的组合能够导致社会转型。他为符号人类学增加了语用学（pragmatics）维度。^②

格尔茨的解释文化理论（interceptive theory of culture）的核心，是通过对文化符号现象的意义进行层层深度描绘（又译“深描”，thick description）^③ 来探讨文化的意义结构。格尔茨的理论模式强调文化的符号性、公共性和系统性，这在其对印度尼西亚巴厘岛人的斗鸡习俗的研究中，得到淋漓尽致的发挥。^④ 文化的运动就像章鱼，并非各个部分协调一致地共同前进，而是各个部分前后不一的活动，并由此导致运动方向的改变。^⑤ 与格尔茨相比，特纳关注的是象征符号如何作为重要的社会因素与人的利益、目的和手段联系起来，在社会适应内部和外部的变化

① Seymour-Smith, Charlotte, *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London and Basingstoke, 1986, pp.273-4.

② 同上。

③ Geertz, Clifford, Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press, 1993.

④ Geertz, Clifford, Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight, *The Interpretation of Cultures*.

⑤ Geertz, Clifford, Person, Time and Conduct in Bali; An Essay in Cultural Analysis, Yale Southeast Asia Program, Cultural Report Series, # 14, 1966; also in *Interpretation of Cultures*.

中起作用。例如在非洲的恩登布（Ndembu）社会，“乳树”（milk tree）具有“统辖”、“母乳”、“母子”、“团结”等等象征意义，许多社会仪式、社会实践和社会意义都和这些象征意义密切相关。^①

仪式是符号人类学研究的重点之一。范·盖纳普（Van Gennep，旧译“汪继乃波”）分析了仪式过程的三个象征阶段：隔离（separation）、阈限期（liminal period）、包容阶段（incorporation stage）。隔离阶段是一个净化过程，使自己有别于通常身份。进入阈限期后，当事人没有确定的身份，面临新旧身份交替。在包容阶段上，当事人获得新的身份或者地位。仪式为社会成员提供了一个象征符号的空间，人的想象世界和社会身份在其中发生变化，自我调整。当社会成员的身份发生变化时，其相应的社会地位和头衔也随之丧失或者颠倒。通过禁食、折磨、自我否定和象征体验的仪式过程，一个人获得新身份。维克多·特纳把这种非常状态称为“空无”（*communitas*），它表示仪式参加者的反结构与无结构的经历，及其身份的丧失或者颠倒。中部非洲的恩登布（Ndembu）部落的成丁礼，包括隔离、阈限和包容等阶段。首先，小伙子们与日常生活世界隔离。初入社会者失去他们的姓名、年龄、性别身份，隐居在森林里一个遥远的地方。他是一个无名无面的存在物，没有任何性别身份和社会名分，不死也不活，处于“空无”状态。他通过成丁礼的各种象征过程，了解生物性别（sex）和社会性别（gender）在身份上的根本不同。在一段时期的学习并掌握成年男子社会成员应有的知识和技术后，他再生到社会里，得到适当的个人名

^① *The Forest of Symbols*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.

字、社会地位、角色和义务。

人类学家在社会活动和社会环境中观察和解释符号及其意义。人们共同的，由文化孕育的意义是在某一个方面指代它物的符号由以产生和存在的前提。迪尔凯姆和韦伯鉴于法国革命和第一次世界大战所造成的混乱，鼓吹把意义体系当做第二现实，以代替无序（chaos），建立理性的有序世界。根据他们的观点，意义是对无序的替代。黑格尔和马克思批判了这种理论，他们认为，意义的取代物并不是无序，因为它根本不存在；意义作为活动的认知框架和活动者目的和意愿的组成部分，是人类经验的基本要素，是从事活动和劳动的人类所外化（externalization）的一个方面。特纳等学者提倡研究活的符号，即符号行为的心理动机。格尔茨也认为，意义来自目的，而不是形式结构。在他看来，意义就是指称或命名行为，这就意味着，一方面是意义和命名，另一方面是经验，各自独立存在，它们之间的联系要通过为经验赋予意义和指号（sign）的行动者（actor）来实现。然而，这种观点割断了历史与意义的自然联系，正如弗里德里希（Friedrich）等学者指出，历史经验是人类认知过程的一部分，而意义又是经验的一部分。

符号人类学家普遍把注意力集中在意义和信息交流上，并且受到现代控制论的重要影响。控制论代表人物贝特森（Bateson）曾把文化看做是产生信息，传送信息的机制，他的这一观点对后来的符号研究提供了许多论题。他对“游戏”（play）的强调和“元沟通”（metacommunication）概念也具有极大影响。现代符号研究的新重点在于符号现象及仪式中的游戏和创造力，它们被看做是人类展和重新组织其意识的活动。

符号作为文化能指与文化所指的关系，具有积极、

活跃、易变、能产^①的特点，因而在人类学研究中难以把握。用结构主义模式来确定符号关系，无疑是一个可以驾驭、可以在某种程度上作定量分析的研究方法。然而，结构主义二元对立的方法要求各个结构要素以及它们之间的关系稳定不变，因而它是一种静态研究的方法。结构主义不仅忽视了行为主体的主观能动性，而且忽视了历史的作用。在 70 年代，结构主义语言学在西方遭到冷遇，语言学家转向把语言看作是交际和行为。阿尔顿·贝克（Alton Becker）强调文本（text）的构建过程，反对把文本神化。^②在社会学界，符号互动主义重又放出光彩，安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）提出结构与行为主体（agency）的问题并将其视作现代社会理论的中心论题之一。^③在历史学界，汤普森（E.P.Thompson）批评了把历史看作是无主体过程的倾向。^④在文学界，雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）坚持把文学看作是具体实践的产物，反对把它看作是抽象的意识形态游戏。^⑤与此相应，人类学界也开始把目光转向人的主观能动性和人的活动。法国人类学家布尔迪厄在 1972 年出版了他的重要著作《实践理论大纲》，美国人类学家格尔茨也在同一时期抨击了空洞的符号理论和结构主义的僵化模式，

① 亦称“能产性”、“生成性”、“创造性”(creativity)。语言学术语，指使用各种人类语言的人，“能够理解和造出以前未曾听过或说过的句子的那种特性”。参见 R.R.K. 哈特曼、F.C. 斯托克：《语言与语言学词典》第 85 页，黄长著等译，上海，上海辞书出版社，1981。

② Alton Becker: *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, 1972.

③ Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, 1971.

④ Thompson, E.P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York, 1978.

⑤ Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977.

提倡把人类行为看作是符号活动。实践理论家们承认系统对于人类行为和事件形态 (shape of events) 的强大作用, 但他们研究行动和互动 (interaction) 的兴趣却在于了解系统是如何产生以及系统在过去和将来的演变取向。实践理论并不是系统研究或者结构研究的对立面, 而是后者的必要补充。实践人类学家认为, 社会和历史并不是对于具体刺激物随意反应和适应的简单相加, 而是受到有组织的评价 (organisational and evaluative) 图式的统辖。在他们看来, 系统或者结构是一个整体, 不宜牵强地划分成上层建筑与基础、社会与文化。类似于婚姻制度的社会制度, 既是一种社会关系体系、经济布局、政治过程、文化类别, 也是准则、价值、情感形式, 等等。既然系统或者结构是一个整体, 其各个部分或者维度并不同时具有相等的分析意义。系统或者结构的核心部分是在特定时间、地点条件下, 在不对称、不平等和压迫的基础上形成的构建或者解构的动力。在实践理论中, 最重要的实践形式是带有政治意蕴的形式。因而, 实践理论从政治视角来研究所有形式的人类实践。实践人类学家把历史个人和社会个人作为分析单位, 根据他们和他们的行为来理解事件的发生经过、理解一组结构特征再生或者变化的相关过程。布尔迪厄把人的行动视为临时决策的结果, 是短期行为; 萨林斯 (Sahlins)^①、奥尔特纳 (Örtner)^②、科利尔

① Sahlins, M. ., *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, 1981.

② Örtner, S. ., *Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications*, Örtner, S. and H. Whitehead eds. , *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge and New York, 1981.

(Collier) 和罗萨尔多 (Rosaldo)^① 则认为, 人类的个别行为总是在较长期计划的指导下完成的, 而且只有在较长期计划的背景下, 个别行为才能被理解。人类行为不仅有自己的结构, 而且本身处于结构中而与结构相关联。实践人类学家反对帕森斯和索绪尔把人类行动仅仅看作是准则或者规则的实施的观点; 同时, 他们也反对那种夸大个人动机、强调个人无限制的自主和自由的观点。他们认为, 人类行动主要取决于实用选择、利益均衡、决策和谋略。萨林斯认为, 带有异己世界观的一组人掌权并不一定等于社会结构的剧烈变化; 他强调现有社会关系意义变化的重要性, 认为社会结构的变化产生于社会再生的失败。^②

实践人类学家的成功之处在于他们能够综合其他诸家之说, 对人的历史和人的行动加以结构处理, 从而兼顾了“社会是人类的产物”、“社会是一种客观实在”和“人是社会产物”这三个命题。历史并不仅仅是人们经历的事件, 而是他们在系统的强大制约下的创造物。文化符号与社会结构通过历史过程和人的实践被紧密联系起来, 在时间与空间的分布中产生、保持和变革意义。文化符号和社会结构在互动中存在, 人的 包抱认知、决策、谋划等心理活动在内的实践活动, 是前者互动的主要形式, 从而也是前者的存在方式。

结构马克思主义 (Structural Marxism) 是二战以后对人类学影响较大的一个学派。70年代, 西方世界尤其是

① Rosaldo, M., *Politics and Gender in Simple Societies*, Ortner, S. and H. Whitehead eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge and New York, 1981.

② Ortner, S., *Theory in Anthropology since the Sixties*, Dirks, Nicholas B. et al eds., *Culture/Power/History, a Reader in Contemporary Social Theory*.

美国和法国，出现了反文化、反战和妇女运动，现实问题比以往更加成为人类学关注的焦点。人类学家一方面批判人类学中帝国主义和殖民主义的历史，另一方面对自己的理论框架进行反思。对资本主义社会做出最无情批判同时又具备完整体系的马克思主义，自然成为一些社会科学家选取“利器”的思想库。最初是法国的阿尔都塞（Althusser）、巴利巴尔（Balibar），后来是法国的戈德利耶（Godelier）、泰雷（Terray）、梅叶索斯（Meillassoux）、雷伊（Rey），美国的卡恩（Kahn）、弗里德曼（Friedman）等，成为重要的结构马克思主义者。这一学派不是从自然环境或者技术进步中寻找社会决定因素，而是从社会关系中去寻找。

1965年阿尔都塞和巴利巴尔出版了结构马克思主义的主要著作《资本论 读后》（*Lire le capital*），提出构成理想生产方式深层结构的三要素：生产者、非生产者和生产工具。具体的生产方式取决于三者的不同结合方式，其中存在经济、政治和意识形态的相互关系。结构马克思主义批判文化生态学，抨击它在事实上成为巩固资本主义拜物教的“粗俗唯物主义”。他们强调，他们的“社会关系”概念不同于与英国社会人类学“世系”（lineage）、“氏族”（clan）、“半族”（moities）之类的“社会关系”。英国社会人类学把上述社会组织看作实在，而结构马克思主义认为它们不过反映了不对称的生产关系。结构马克思主义把文化等同于“意识形态”，把英国人类学和马克思主义结合在一起，推演出一种扩展的用于联系实际的社会模型，即“生产方式”。亲属制度、继嗣、婚姻、交换、家户组织等等，在他们看来都属于“再生产关系”。

结构马克思主义也受到人类学界的一些批评。首先，

把文化缩小为意识形态是偏激做法；其次，它试图协调基础和上层建筑的关系，但并没有突破这个二元对立；再次，它把神话、仪式、禁忌等等文化现象看作是维护社会现实、调节基础中矛盾冲突的手段，带有功能主义倾向；最后，它是非历史的。

政治经济学派 (political economy school) 又称马克思主义经济人类学 (Marxist economic anthropology)，代表人物有甘德·弗兰克 (Gunder Frank)、沃勒斯坦 (Wallerstein)、哈特 (Hart)、沃尔夫 (Wolf) 等。

与结构马克思主义比较，政治经济学派更注重大范围的政治、经济研究以及资本主义世界体系和国家对于农民社区的影响。虽然政治经济学派中的一些人原来属于文化生态学派，但是，他们的研究与后者有三个方面的差别：

① 研究农民而非“原始人”，认为影响一个社区的重要外来因素是国家和资本主义制度而不是自然环境；② 他们的研究也包括在阶级和阶层形成过程中的文化符号内容；③ 强调历史的作用。

对于政治经济学派的批评主要有：① 过于强调经济因素而政治因素欠缺；② 认为资本主义世界体系影响了各个角落，这不符合实际；③ 以欧洲资本主义为出发点，只考虑其影响不考虑本土社会的具体历史，对人类学家能否真正认识后者的历史表示怀疑。

自 70 年代开始，与后现代主义并行，产生了妇女人类学 (anthropology of women) 和女性主义人类学 (feminist anthropology)，前者侧重对妇女的人类学研究，后者在探讨妇女地位和社会性别 (gender) (包括女人类学家自己的角色、地位等方面) 的同时，对性别不对称 (sexual asymmetry) 的合理性提出质疑。对妇女问题的

研究可以追溯到恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》^①，他认为人类最初有母权制，后来在历史的某一个阶段上男人从女人手里夺走了权力。后来也有人从荷尔蒙的分泌周期、婴儿活动的层次、性能力以及情感取向等方面来寻求根据。^②罗萨尔多认为，不应当直接从生物学角度来理解这种男女之间的性别不对称，而应当从接近普遍的人类经验来加以理解。在许多传统社会，成年妇女把多半时间花在生育和抚养孩子上，导致家户活动和公共活动的差别，造成人类社会结构和心理结构的某些特点。^③奥尔特纳用文化与自然（culture/nature）的对立来解释男女不平等。妇女以其突出的生物和性功能代表“自然”甚至“混乱”，而男性则以其广泛的社会活动代表文化；女性的活动倾向于个人，而男性的则倾向于群体。^④妇女人类学和女性人类学的话语在一定程度上与马克思的阶级学说联系在一起。

目前，国际、国内的社会文化人类学已经进入了一个新的发展时期。国外的社会文化人类学者已经进入普遍的反思阶段，从象征符号到经济生态，从认知图式到实践理论，各种流派思想活跃，但并没有形成哪一家的“霸主”地位。由于西方人类学始终关照哲学思潮，所以它和其他临近学科的交叉和借用是经常性的。例如，马克思主义和

① 《家庭、私有制和国家的起源》，北京，人民出版社，1972。

② Rosaldo, M. . Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview, Rosaldo, M. and Louise Lamphere eds, *Woman . Culture & Society*, Stanford, California, 1974 . p. 22 .

③ 同上，第 23 页。

④ Ortner, S. . Is Female to Male as Nature Is to Culture? Rosaldo, M. and Louise Lamphere eds, *Woman . Culture & Society*, Stanford, California, 1974.

福柯思想对人类学的影响就比较大；吉登斯、阿萨德的观点也处处留下痕迹。结构、历史和实践互动、互补，是多数人类学者的共识。从研究对象上看，经过一定阶段对殖民主义反思的西方人类学也开始了自我研究。

第三节 文化自觉、文化反思： 被观察的观察者

二战以后，欧美国家和平共处，美苏两大阵营以“冷战”对峙，形成“三个世界”新格局。所有这些都促使社会文化人类学工作者重新思考问题，其中之一便是：“到底人类文化是否是以全人类的共同性为基础的，或如何解释文化的多样性？”^①与此同时，第三世界的人类学家也成长起来，也开始具备犀利的目光和自信的人格。人们开始讨论殖民主义话语和后殖民主义理论。^②观察者在观察别人的同时，自己也在受到审视，而且不仅仅是自我审视。福柯（M. Foucault）把疯人院、诊所和监狱，看作是权力和知识关系的制度表达（institutional articulations），^③戳穿了所谓纯粹知识的神话。人类学者在反思的同时，也走进了自己为过去的研究对象建造的博物馆，以自我批评的文本，构成了自我监督的景观，参观者和被参观者的角色可以在这里对换，领悟和学习由

① 王铭铭：《人类学与文化学说》，载《国外社会学》1996（1~2），第11页。

② Williams, Patrick and Laura Chrisman eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York: Columbia University Press, 1994.

③ *Madness and Civilization*, London, 1971; *The Birth of Clinic*, 1963; *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Sheridan, A., London: Allen Lane, 1977.

统治意识决定的名分和地位。^① 极端相对主义使学者难以对话，进化的普世论也已经成为西方中心主义的代名词。即便如此，我们也不能说学术界只存在卢梭式的“社会契约”和维特根斯坦式的“游戏规则”：不存在价值判断，只存在约定的规则。人和人之间有差别，群和群之间有差别，国和国之间也有差别，要明确地找出它们之间的边界是困难的，这一方面是由于这种差别就像语言中的方言差别一样，只能以核心部分确定差别，而不能找出明确的边界，另一方面是由于我们处于各自的情况，采用的抽象层面不同：人和动物有差别——这是一层抽象；西方人和东方人有差别——这是另一层抽象；少数民族和多数民族有差别——这又是一层抽象。外地人有外地人的观点，本土人有本土人的观点；调查者有调查者的观点，被调查者有被调查者的观点。在一个文化中可能会存在一种或者多种独立于调查者和被调查者认知的“逻辑”，这种“逻辑”作为文化的逻辑，不会自然地存在，而只能在调查者和被调查者之间的互动中不断产生、复制出来，双方经过“协商”逐步接近这个“文化逻辑”，但并不一定就能准确无误地捕捉到它。如果我们承认存在这样一种情况，那么我们就避免极端的文化相对主义，也能避免极端的普世主义。^② 文化多元、文

① Bennett, Tony. *The Exhibitionary Complex*, Dirks, Nicholas B. *et al.* eds., *Culture/Power/History*.

② 普世主义在本质上是一种变形的极端相对主义：它本身一定来自某种或者某些文化，并且建立在歧视其他文化的基础上，鼓吹本文化的“科学性”、“合理性”和“效用”，用新的技术成果支持这种理论，让其他文化“臣服”自己，放弃自己的“无效”抵抗，实现以我为主的世界归一。但是，历史和事实都告诉我们，这种“文化霸权”并不能消除文化之间的差别，也不能迅速实现“大同”。

化共存，本身就是一种对立统一的普世现象。无论是调查者还是被调查者，他们的言行不可能不带着不同程度的感情色彩，不可能不带有不同程度的本文化赋予的“偏见”，因而他们的视角不可能是完全中立的。虽然上述那种经过双方互动产生的“文化逻辑”可能是中立的（不依赖于双方的认知），但没有双方各自带有“偏见”的交流互动，这种“文化逻辑”就难以存在。这样，在这个语境里，“中立”和“偏见”存在共生关系。

人类学田野调查已经不再是自上而下的“文明”对“野蛮”的调查研究了。人类学工作者在田野中创造了大量文字和概念，成为后来者入门、写作和成名时难以舍弃和不得舍弃的资本和遗产，更有甚者，在他们已经在田野工作以外又在文献和文本之上花费大量时间和精力以后，又开始进入对自己和同行的人格和情感的审视。人类学工作的政治性和功利性由后台被推向前台。在发达国家的人类学界陷入反思之际，不发达国家的一大批“本土人类学家”和民族志工作者已经投入“印刷资本”的市场，并且已经初步“获利”。与此同时，英美人类学早在本世纪 20~30 年代就开始研究自己的工业社会，并且注意人类学的应用价值，而一些非西方的人类学者也开始研究自己的社会和文化。自 60 年代以来，那些研究亚洲传统文明社会文化的人类学者，在同行中受到日益增加的关注。（本书第三章）

新形势下的跨国交流、人口迁移和媒体技术的推广，不仅改变了人类学者和他们研究对象之间的关系，也改变了人类学对于研究和写作形式的要求：要关注全球化和地方性之间的互动关系，回归到本土文化和社会的比较研究，探索信息网络、社会变迁和社会压力之间的关系；要对新闻记者、人类学前辈、历史学者和作家的表述兼容并