

# 第一章 定位：作为理论实践的人类学

## 人类学：对常识的批判

社会人类学和文化人类学是“对常识进行研究”的科学。然而，从人类学的角度而言，“常识”这一概念的命名有着严重的缺陷。首先，它并不适用于所有的文化；其次，倘若脱离常识所特有的文化情境，单以局外人的眼光来看，难以觉察和体会这一概念的种种变化形式。“常识”是被社会普遍接受的对文化所做的表述方式，因此，它同文化形式和社会规则一样多变。然而，人类学理论关注的正是文化形式和社会规则这两个密切相关的问题。无论将“常识”看作“不证自明”（Douglas, 1975: 276—318）还是“显而易见”，这个我们每天都用来对世界进行观察、认知及理解的概念却有着形形色色并且极不协调一致的解释，这使得它和各种各样的不可知论格格不入。然而，常识却深深嵌入我们通过感觉获取的经验和各种权术政治中，即，那些限制并塑造了我们获取知识的途径的各种事实。我们如何知道人类确实到过月球？我们大家通常对此深信不疑，但这种确信是否有可靠的消息来源作为依据呢？我们在怀疑其他人是否能够彻底理解这个世界的同时，却不能摆脱自身经验框架的囿限，如何能做得更好呢？

确切地说，对这一以科学和理性为由蒙蔽世人的概念提出挑战并不是早期人类学家（如果他们所从事的职业够得上将其称作人类学家的话）的所想所为。与此相反，他们深信自己的文化远比自己研究的对象优越得多，要是有人提出“科学”也可以当作“巫术”一样来研究，他们肯定会惊讶得合不拢嘴。他们并不明白巫术和科学之间的区别仅仅在于象征意义的不同，相反，他们认为二者之间的差异是理性的、真实的，不能加以任何夸饰。尽管这些学者的观点不尽相同，但是，总的来说，他们的想法并不比他们所研究的殖民地人民的想法高明多少，因为二者均陷于殖民统治传统之中。如此一来，得出形形色色的结论也就不

足为奇了，从经验论上看它们是否站得住脚也就无从谈起了。之所以回顾这一学科诸多令人难堪的往事，主要是想提出些许个人见解，而无意对以往众多人类学者的过错进行弥补或凭借想象做无端的智力游戏。我认为，人类学应该从自身的失误中汲取经验教训，而不要一味陶醉在已取得的成就当中。也就是说，人类学专业的学生在田野工作中认识到所犯的谬误和自己的浅见远比读一份精心编制的访谈文本有用得多。人类学所取得的成就主要是实地调查纪录（这些记录的正确与否也尚有争论），但毋庸置疑的是，即便最为抽象的理论，我们也越来越明显地意识到它的社会性。然而，与过去的传统相决裂并非易事。但我们还是应该比以往任何时候都要敢于将过去和现在进行比较，以人类学作为工具，以人类学作为表达方式，像观察那些我们已经审视和研究了很长时间的遥远的他者一样，看看我们自己的世界观究竟与以往有何不同。如若这样，将科学当作民族志的对象加以研究又有何不可呢？

最近的人类学著作其实是对现代技术、政治以及科学所宣称的一些主张作了全新的审视。值得注意的是，整个医学人类学界（请特别参阅 Kleinman, 1995）都在对一些自诩为百分之百正确的“科学方法”进行批判，正如尼古拉斯·托马斯（Nicholas Thomas）观察到的一样，这些“方法”实则跟不上科学发展的步伐。维多利亚时代的人类学界全神贯注于对野蛮社会的研究，从那时起，这门学科的研究领域已经大大拓展了。这种拓展不仅仅只是实地调查纪录或理论视野的开阔，更是视角的转变和重组。

由此，人类学对自身的社会和文化背景逐渐形成了一丝冷嘲热讽的味道，也正因如此，人类学更有实力对现代与传统的脱离、理智同迷信的决裂之类的二元对立主张进行攻击，但是具有讽刺意味的是，这些对立在很大程度上是由人类学自身创造出来的。人类学家有机会大量接触带有他们自身背景的文化特性，这无疑使他们滋生了世界权力中心的自负和文化优越感，这显然让人极不舒服。赫勒斯·曼纳（Horace Miner）曾经写过一篇文章对人类学家的这种自负进行嘲弄（Miner, 1956），这篇文章通过分析纳西里马人（Nacirema，一著名氏族部落，请试着把该词的英语倒着拼出来看看结果如何）神秘的人体仪式借以戏弄学者们刻板和对琐碎之事都要长篇大论的学究气。曼纳并不仅仅悠然自得地对学者们学究式的卖弄进行取乐，而且提出了一个有关认知论的严肃问题：为什么以西方生活方式为标准的所谓理智就能逃脱人类学家一贯讥讽和挑剔的目光呢？这个问题是极其严肃的，因为从根本上看，它具有政治意义并且处处让人类学家感到困惑。西方人类学者曾对亚马逊河地区印

第安人的数理逻辑能力做过调查，这数理能力当然是按照西方标准强加于人的。费雷拉曾针对当地人对此所作的反应进行研究，结果表明，对土著认知能力的否定其实是受国际商业利益驱使的当地组织借以对印第安人掠夺盘剥甚至实施种族灭绝企图的一部分（Ferreira, 1997）。人类学常常对各种误解进行研究，当中也包括人类学者自己的误解，这是因为，误解多数情况下是由于对常识的不同感知和见解之间无法取得一致而产生的，而常识也正是我们所要研究的对象。

然而，对常识进行研究的任务也相应地变得越来越困难，因为我们所要研究的政治和世界观不但越来越成为被研究对象的自觉意识，而且还同那些实际的权力中心紧密结合在一起。人类学的任务就是透过那些自称为永恒真理的华丽词藻去揭示隐藏其后的种种我们所熟知的实践行为，比如，过去人类学家研究过的几乎所有的村寨和部落社会的人们都会郑重其事地宣称“那一直是我们的风俗习惯”；再比如，现今的政治精英们以科学和理性为名对人们进行感召和煽动（请参阅 Balshem, 1993; Zabusky, 1995）。如果人类学所要揭露的事实真相危及到这些人的权威，那么我们永远也别指望他们会乐意成为人类学的研究对象。他们自称现代，并声称已经获得了一种超越所有文化界限的理性视角（参阅 Tambiah, 1990）。他们将其他社会冠以落后及蒙昧的帽子，称这些社会缺乏理性和心智，其政治行为必然和亲属制度紧密结合在一起并且深嵌在整个社会的结构之中。他们还认为这些社会的艺术还没有从手工技巧或者仪式用品中分离出来，经济生活完全靠社会互惠体系和信仰体系来维持，科学也不能作为一个自发的领域而产生，因为人们还缺乏有效的途径将科学实践同宗教礼仪区分开（宗教有时也被称作迷信，这些社会的迷信活动注定他们难以将宇宙观同纯粹的哲学及实践知识区分开来）。因此，人类学的主要任务就是对诸如政治、经济、亲属制度、宗教、审美观念等社会领域进行研究，特别是对那些还没有学会区分如此抽象概念的社会。作为社会和文化领域主导理论的进化论寿终正寝很长时间以来，一些进化论的假说仍然坚持认为传统与现代是两个截然不同的类型，并以此作为人类学教学的基础，由此还给学生造成一种错觉，使他们误以为一贯宣称自己现代和先进的社会必然比那些尚缺乏概念化抽象思维的社会高明得多，也必然可以通过专门化的研究促使社会获得理性。

然而，这类假设维持不了多久，它们很快就和田野研究获得的直接经验相矛盾，正如托马斯所言，我们常常对研究对象抱有傲慢和恩赐的态度，但长时间同他们在一起、打成一片会逐渐削弱这种绝对优越感，

以观察为依据的经验使从前的诸多基本推测越发不可相信。其实，斯多金已经指出，尽管进化论的整个组织结构仍然存在——这无疑让人感到恼火，但人类学研究从书斋向田野调查的转移（包括马林诺斯基之前的田野工作）已经逐渐削弱了进化论体系的根基。我们调查和描述的对象就如同我们的邻里或是朋友，意识到这一点非常有用，这至少使我们对文化有高低之分的傲慢理论感到厌倦（Stocking, 1995: 123, 292）。越来越多的人类学家开始在“简单初级”的社会中发掘有用的东西来为己所用。玛丽·道格拉斯（Mary Douglas, 1966）从社会和文化的角度来重新审视“灰尘”（dirt）一词的含义，对该词纯粹生化意义上的定义加以批驳，从而对欧洲和北美一向以卫生和保健为核心的各种固有观念提出了挑战，这些观念也曾经被曼纳毫不留情地加以挖苦讽刺。马克·阿贝莱（Marc Abélès）将当代欧洲的政治看成是乡土层面上的价值观念和人际关系的复兴。人类学家从草根社会获得的视角为阐释这种政治体制提供了便捷有效的途径。

然而，我们不能对人类学在未来所发挥的作用期望过高，“熟悉仅是相对于外来而言”这一观点如今已经不足为奇并且也没什么作用了。人类学家的作品和观点很快被他们的研究对象加以评论，因为这群人和我们一样也在分享现代信息技术带来的快捷与便利。但是，如此评价人类学也有可能让我们更为乐观，坚信人类学还有潜力对当今的社会和政治做出有益的评论。因表述出现危机而焦虑乃至绝望的时候，千万不能忘记有一些思想缜密的评论文章仍然有着重要且全新的洞见，标志着新的思想的开端。即便在二十世纪六十年代人们对田野研究——尤其是对其所宣称的理论客观、准确、严密的特点——普遍感到悲观失望的时候，我们也不曾走人极端，不曾放弃与被调查对象接触的田野工作，这样做带来的益处就是我们通过经验的途径获取了更多的知识。

特别值得一提的是，迅速增长的各种都市社会组织形式对于将观察者和被观察对象分割开来的主张无异于当头一棒（对于那些一门心思收集“野蛮人”的奇闻轶事的传统人类学来说也是一次沉重的打击）。正如内斯特·加西亚·坎克里尼（Néstor García Canclini）一再强调指出的那样，人类学家容易受到一些势力的影响和支配，连他们进行研究的都市人口也受这些势力的左右。由于同样的原因，将都市和乡村加以区别的做法某种程度上只不过是人类学历史发展过程中留下的一件质量并非上乘的工艺品（尽管这种区别常常以二元统一体的形式来表述），这种二分法越来越难以维系。上述洞见强调了充分认识这门学科历史传统的重要意义。与我们所要研究的对象建立一种更为灵活的关系是近来我们

对人类学的历史不断进行反思的结果。作为人类学的一个基本定位方向，这一关系不但有助于我们对事物进行分析比较，还能增强我们的历史使命感，使我们不再像从前那样认为人类学这项艰巨复杂的事业由于受到观察者的“玷污”（“玷污”作为一种符号频频出现在很多自称为“科学”的著作中）或是由于它自身过去不太光彩的“霸权地位”（其他所有学科也均充当过“霸权”这一角色）而变得无可救药。主张实干以重振这一事业以及态度消沉、主张放弃者都大有人在，这两种人的反应肯定能获见于民族志文献中，甚至不可思议地出现在同一本书中。但是，正是在这些自相矛盾的时刻，我们却能感觉到一种更具灵活性的研究视角正在萌发，以解决那些使我们困惑已久的问题。正像内斯特·加西亚·坎克里尼所说的，这些使我们困惑的问题正随着都市生活的日益复杂而不断滋生蔓延。

我们以两部研究摩洛哥社会的著作为例，它们属于同一时期的作品，二者所做的自省式的描述冗长得有点让人难以忍受。其中之一是凯文·德威尔（Kevin Dwyer）的《摩洛哥对话》（Moroccan Dialogues, 1982），由于德威尔本人坚定地抵制人类学，因此在书中他通过一个民族志学者与受访者之间的访谈关系试图摇撼整个人类学的学科根基。另一部作品是保罗·拉比劳（Paul Rabinow）的《摩洛哥田野工作反思》（Reflections on Fieldwork in Morocco, 1977），尽管拉比劳的这部作品有显著的虚无主义迹象，但仍不失为与德威尔完全有别的一个例子。该书对当前人类学思想的贡献就在于，作者以其犀利的目光认识到，摩洛哥这个前法国殖民主义的“客栈老板”尽管饱经沧桑、陈腐过时但仍不失为一个民族志调查的绝好去处，我们完全可以像描写居住在阿尔及尔旧城区以及露天市场的柏柏尔人（Berber）生活的文学作品一样把我们的民族志撰写得绘声绘色。当然，该书作者对传统方法的反感及厌恶（甚至摒弃）情绪对我们无所帮助。上述变化使那些“隐藏着的”的现代性的载体显露出来并且变得有趣易懂，同时也将它们隐藏在文化中立词藻之下的真实立场公诸于世。尽管有一些欧洲批评家攻击人类学家竟敢用研究野蛮人的术语和方法来研究欧洲人自己，从而在自身的文化和社会情境中对文化等级现象加以考察并予以揭露，但随着近来对“西方社会”的日益关注，人类学起源时颇为难堪的种族主义沉渣污垢被洗刷了不少。所谓的西方社会通常是绝对不在民族志调查的名单之列的，这分明意味着西方社会已经高高凌驾于“文化”之上，幸运的是，这一现象正得到有效的遏制和扭转。

通过拉比劳的著作，我们还能看到人类学有悖常情的胆识和批判的

力量，它敢于自我检验，不惜毁灭自己，这为我们提供了具有重要价值的教学工具。此外，人类学对理性主义持怀疑态度，因此能对那些所谓具有普遍合理性的假设做出健康有益的修正和批判，这些假设在社会科学的其他领域同样存在。同时，人类学一贯主张地方主义和社区调查研究，任何将单一的文化价值渲染成放之四海而皆准的真理的论调必然遭到它的批判和有利的抵制，特别是当这些文化价值在政治上占统治地位时尤其如此。人类学无论何时从内部宣告终结，它探索革新的步伐一刻也不曾停止过，它总是在扩展外部的研究领域或是激发内部理论创新的能量。人类学之所以这样，在我看来是因为它敢于检验那些自称具有普遍合理性的常识——特别是西方理论所公认的常识，并提供独到的批评视角和经验检验的余地。

上文在笼统提到人类学会对这个世界做出何种贡献时我一直小心提防自己不能言过其实，但无论如何，至少在教室这个不能不算重要的地方以及其他观点纷呈、理论迭出的学术竞技舞台上还有人人类学的一席之地。无论通过考察不同的文化，还是暴露自己分析不同文化世界时禀性上带有的弱点，人类学敢于否定被普遍接受的概念这一点本身就具有重要的价值。在知识结构越来越被武断地归并于单一和同质结构的时候，我们越发迫切需要人类学这样一个砝码使知识体系趋于平衡。

此外，人类学这门学科有一个独特的立场，它惯于做边缘化的社会调查研究并利用这种边缘性向权力中心发出诘问。一些令人振奋的民族志研究已经开始向“民族—国家”之类的单一论调发起挑战。印度尼西亚是一个喧闹异常、风俗各异的国家，最近一些有关这个国家的研究作品从概念和主题两个方面表明了上述观点（Bowen, 1993; George, 1996; Steedly, 1993; Tsing, 1993）。即便是在欧洲这一权力中心，仍然有一些边缘化的研究使得有关国家、文化以及社会的表述变得扑朔迷离，同时也对这一学科所珍视的诸多假说提出了挑战（参见 Argyrou, 1996a 及 1997 年关于塞浦路斯的论著； Herzfeld, 1987 年关于希腊的论著）。

田野研究一直是人类学的基石，它同那些宏大的理论既相联系同时又紧张对立。田野研究时常变换的民族志实地调查框架使得任何有关特定社区的特定认识变得过时陈旧，从而使人们认识到社会关系的不确定性。尽管以经验为依据，但这一点却很容易被忽略，然而它往往对一些大的事件产生举足轻重的影响。（以选举形势的预测为例，那些有着特殊癖好的偏远社区可能会在双方僵持不下的时候投下决定性的一票。）民族志研究的性质一如尼古拉斯·托马斯所言处于不断的变化之中，以

适应新的社会和文化生活的组织方式。事实上，人类学民族志已经从过去所专注的地方层面——这种小型的社会往往属于一个非常武断地划分出来的“文化区域”并且带有该区域被赋予的文化特征——向着同样能成功开展田野工作的大城市、互联网、公司和实验室转移，公共汽车以及火车上同样能进行田野调查（参见 Gupta & Ferguson, 1997; Herzfeld, 1997a）。

当然，这一转变并不意味着人类学一直偏好的微观分析研究失去作用。相反，日益增长的全球互动规模不是削弱反倒是增强了人类学所坚持的建立密切关系的视角，从托马斯的有关论述以及在“传媒”这一章的具体分析中，我们会更清楚地认识到这一点。如果人类学家仍然想以“参与观察者”的身份躲在村庄的一角，暗中观察村人们在互联网上忙忙碌碌地搜寻老友的下落或是拒绝形形色色的国际和国内的机构借提供帮助来扰乱他们的日常生活，这样无所作为是远远不够的（参见 Delt-sou, 1995）。

## 历史及理论渊源之谜

其实，人类学这一学科的发展并非按照线性的、整齐划一的先后顺序进行，它的起源也没有多少神话般扑朔迷离的色彩。主张人类学按阶段顺次发展的观点常会发现这些“阶段”通常与这门学科实际表现出来的顺序相重叠和混淆。一旦这些阶段与事先假想的理论发展顺序不一就以年代错误来搪塞未免令人难堪。一些用作分析范畴的诸如亲属和婚姻等关键性概念并非我们以前所想的那样具有普遍适用性，这一现在看来非常“现代”和后殖民主义的观点其实早在一百多年前就有探险家在论著中提到了——尤其是在澳大利亚（参见 Stocking, 1995: 26）尽管当时这门学科的诸多范畴还远不如现在这样完善备致。另一方面，英国维多利亚时期的进化论以及马林诺斯基二十世纪二十年代系统阐述的功能主义模式所包含的一些重要概念重新出现在二十世纪六十年代的结构主义学说之中，稍后的反思历史学研究作为结构主义的继承者也借用了这些重要的概念。关于这一点我将以列维-斯特劳斯的结构主义作为鲜明的例子进行简要的评论。

克劳德·列维-斯特劳斯对人类学理论做出了诸多贡献，当中包括他所发展的神话观念。他认为神话是“一部压缩时间的机器”（“a machine for the suppression of time”），神话将社会生活所引发的各种矛盾和争端掩盖起来（关于这一问题的讨论及更多的参考资料请参阅 Leach,

1970: 57—58, 112—119)。按照这一说法我们来考察这样一个例子。社会禁止乱伦行为，但是除了通过最原始的乱伦关系之外，还有谁能说得清楚人类是如何繁衍而来的？（将这一问题稍作引申，一个新的民族的诞生总被说成是血统纯正，但我们都知道这一新的实体的形成总是以文化交融甚至种族间的通婚混种为先决条件。其实，列维-斯特劳斯神话起源的观点反而特别适合用来分析民族主义运动的历史。）马林诺斯基认为神话是社会“共同纲领”（“charter”）这一著名论断与列维-斯特劳斯的观点又有多大区别呢（Malinowski, 1948）？马氏认为乱伦禁忌反映了维系种族纯净的重要性，以便将“内”与“外”两个不同范畴的人群区分开来，所以每个社会都会采取异族通婚的方式来繁衍人口。如同大多数典型的功能主义形式一样，这样的观点与目的论没什么两样，它们都认为乱伦禁忌的各种规定总有一个明确的目的。

冷静地分析为什么学术界会犯同一个错误并找到证据极为重要。一旦我们认识到理论只不过是社会和政治意图的表现形式或者是探索社会现实所必备的启发性工具而非纯粹的学理思辨，那么我们自然便能明了理论也会在一些意料之外的地方出现。我们进而便能意识到，受访者自己也开展理论实践，这种理论实践当然不是出于职业的需要，而是直接通过可比较的智力行为来表现。如此看来，列维-斯特劳斯关于“冷”社会和“热”社会那一著名划分只不过是规模上有所区别而非本质上的不同（Levi-Strauss, 1966）。

将受访者看作抽象社会知识的创造者是一方面，然而，正如托马斯指出的那样，以此作为我们对理论加以理解的基础却又完全是另外一回事了。当今社会，信息通畅，交流迅捷，这就意味着我们将更加依赖于受访者对我们的学术观点和结论的理解和容忍程度。因此，不管愿意与否，大家都只能这样做，因为越来越多的受访者开始“读我们写的东西”（Bretell, 1993），不仅如此，他们当中的一些人甚至动手写人类学作品。尽管时下“现代”的写作体系占据统治地位并对其他的推理分析模式加以排斥，但是由受访者自己写成的人类学作品，其推理过程则更加清晰可辨（请特别参阅 Reed-Danahay, 1997）。近来由几种语言一统天下的趋势甚为明显，学会用这几种语言来表达思想对于我们而言，与其说是增加了学术交流和研究的可能性，不如说是桎梏了我们学术空间的拓展。

从“常识”到“意识”是“感知”的扩展过程，认识到这一点很重要。另外，笛卡尔关于心智和躯体相分离的主张妨碍了我们对认知过程的理解，同样应予摈弃。唯其如此，我们才能对研究对象从理论上加

以切实可行的分梳（M. Jackson, 1989）。（如同早期人类学家对复杂的亲属体系进行研究一样，我们一直没有意识到的问题是我们自身学术能力的缺陷。）对“意识”的诸多领域所具备的洞见不但使我们认识到文字表述的不足，而且使我们充满怀疑和批判精神（参见 Classen, 1993a），更为重要的是，我们不必像客观主义或者自我想象式的文化写作那样满是唯我论的痕迹，因为前者只相信某一已经被限定出具体范围和具有某种价值的文化，而后者则沉溺于自我想象式的文化书写中不能自拔，总以为纯粹的内省最安全。殊不知，这种冠以“后现代”头衔的学科领域如同文化研究一样事实上是一种倒退，与维多利亚时期的“摇椅上的人类学”没什么区别。

早期的进化论者认为随着人类积极主动的思维形式居于主导地位，对躯体知觉能力的依赖必将逐渐消失。这一观念严重缺乏对知觉的研究，使人惊讶。然而，这些维多利亚时代的人类学家们却沾沾自喜，他们津津乐道的话题往往与仪式——这门学科最难解也是最常见的问题之一——有关。唐·汉特曼（Don Handelman）曾经指出，仪式使所有知觉参与其中，而这些知觉仅靠观看是觉察不到的。人类学者直到最近才开始关注知觉在仪式中发挥的重要作用，并逐步尝试着对这些方面加以分析。他们不再局限于对仪式做见闻似的记述，也不像从前那样将知觉视作仪式行为可有可无的附属物。

针对知觉提出的问题一方面反映了言辞和文字在表述方面的局限和欠缺，另一方面也对所有的社会科学提出了质疑（特别是那些已认识到被研究对象同样有能力提出理论的学科）。唐·汉特曼已经提出了仪式中其实还包含了未能言明的理论这一问题，他进一步指出应该建立一套完全不同的理论架构将那些通过仪式加以表现的固有理论剥离出来。这一想法当然不错，但这需要我们自身能力的极度提高，不但能记录而且还能分析那些非言语的符号，因为受访者的概念性推测和洞察力正是通过这些符号来加以表达、操作和转换的。显然，仪式行为在短暂转换一个群体或个人的社会角色的时候也可能改变自身所暗含的理论推测被认识和概念化的途径。有一种关于仪式的推测即认为，仪式通常和权力体系的再造联系在一起，因此往往被用作变革的工具。

大多数人都认为语言能准确无误地传递全部意义，但实际上这是一个错误的观点，应尽力避免。我们加以转述的大部分意义确切地说只是一种注解。似乎与此相悖的是，要认识语言的局限性反而需要人类学者相当熟练地掌握一门他所研究的文化的语言，能够辨明一种语言所包含的讽刺、典故非常重要。此外，倘若我们过于简单地假设一门建立在社

会经验基础之上的语言一定不如自己的母语那样善于表达抽象的概念，这种想法也同样是错误的（参见 Labov, 1972）。

同样，受访者对意义的思考和理解可能同西方学者一贯以言辞为中心的推断不尽一致。我自己曾经在一个偏僻的克里特人社区做过调查，结果发现，社区居民不但有能力解读他们自己话语中的符号系统，而且也十分清楚官僚体系操纵下的民族—国家到底具有怎样的含意，而这种能力是由一种强烈的政治边缘意识所激发的，类似的例子在书中还有不少。某些社会中的地方习俗确实只需漫不经心的观察和言语的分析即可把握，随即还可获得一些“实质性”的东西（或如我们通常所说的“富有意义”的东西）。如果这些观察的确反映了地方习俗，那它们也同样能将学者们从支配他们想象力的语言中心模式中解救出来。

即便是目不识丁的乡民，也有可能成为高谈阔论的理论家，对此完全不必大惊小怪，尤其是当我们意识到这些人必须适应庞大复杂的社会生活，并力图与之抗争并加以适应的时候。他们一方面与自己社区组织上的各种社会实体相抵触和对抗，另一方面又要培养出忠诚和爱戴的情感，这一复杂的局面使他们练就了一种纯粹的政治生存能力，并灵活地解读各种复杂的社会政治符号。因此，受访者可能会表现出高超的解释技巧和概念上的折衷主义，所有这些在一位职业人类学家眼中难免有些前后矛盾。但若联系到他们所生活的背景，这只不过是理论的各种不同形式加以实际的利用罢了。受访者中完全可能出现功能主义者、进化论者甚至结构主义者，这些都是他们依据不同的场合所作的五花八门的解释当我们试图撰写相关的作品给更多的人看时，问题就更复杂了。首先，这些针对大多数人的读物对于受访者而言可能是闻所未闻的，如何才能将他们的解释用另一套话语表述出来呢？其次，这些读物中随处可见的都是人类学过去惯用的辞藻，而且世上越来越多的人正逐渐接受人类学这种表述模式，这就使得我们和受访者的见解在表述上越发背道而驰了。比如受访者关于“习俗”的解释经过“科学”的进化论的大力改造之后也变得更“合乎逻辑”了。由于理论常常借助于时下流行的各种概念，将人类学理论和普遍通行的话语分为两个截然不同领域的行为从经验论的角度而言是荒谬的，二者的关系只能通过历史的叙述才能加以厘清和分析。

这就是为什么我迫切希望建立一门严格的人类学学科意义上的历史学的原因，因为它将更加关注受访者在我们的思想形成过程中所起的作用。有不少例子表明这种作用的确存在。六十年代的时候，在人类学家之间曾经爆发了一场大辩论，争论围绕亲属制度这一主题展开，论争的

双方分别是持“联姻”观点的结构主义者和持“血统（世系）”说的结构—功能主义学者。有趣的是，除少数情况外，大部分结构主义者的田野工作在南美和东南亚展开，而后的田野调查则主要在非洲和中东进行。造成这一结果的原因极有可能是当地人按照他们自身的传统进行解释，从而极大地影响了人类学家对问题的思考。民族志中随处可见当地人的理论分析痕迹，其中最有名的是埃文思—普里查德的田野工作经历，他所调查的努尔人（Nuer）甚至在地上画图来解释他们心目中最理想的家系结构（Evans—Pritchard, 1940: 202）。如果我们将受访者的这些举动视作撰写民族志时可有可无的小插曲而不是重要的理论贡献就必然与我们这高扬反思精神的时代格格不入了。

一门由“亲属制度”、“世系”、“联姻”等术语为框架的人类学在社会科学中的确有些与众不同，特别是当人类学家意识到将从从事理论研究的学者同民族志研究的“主体”截然分开的做法是何等武断的时候。这是否意味着他们的理论模式有着致命的缺陷呢？我倒是认为意识到这些学术上的缺陷反而增强了他们学术的精确严谨性，同时，这种意识将动摇科学家们（非科学地）相信一切均可完美复制的信仰，并证明他们的任意和武断，此外，对那些叫嚣着要用自我指涉的虚无主义来“推动”这一学科的部分——并非全部——后现代主义形式也是一次有力的回击。

《书写文化》（Writing Culture, Clifford & Marcus, 1986）一书中有关民族志的分析遭到了很多女性主义者恰如其分的批判（Mascia—Lee, Sharpe, & Cohen, 1987—1988; Behar & Gordon, 1995）。值得注意的是，由于这些批判都来自后现代主义最容易引起共鸣的学者那里，我们似乎更有理由草率地将后现代潮流归结为另一套掠夺式的话语体系，然而这种草率只不过在重复以往对它的那些攻击。有鉴于此，唐·罗伯萨姆（Don Robotham）提出了“适度”的后现代主义（moderate postmodernism）的概念，希望藉此激励大家扩展民族志调查的领域。而我则更愿意强调经验的重要性，这一衡量标准恐怕会让极端的实证主义者和后现代主义的鼓吹者感到恼怒和不快。

然而，一门经常被迫以这种方式进行自我反省的学科究竟能否对人类的认知能力有所帮助呢？学科内部的争执是否只会使事情变得更糟或者使学科停滞不前、丧失作用呢？诚然，有些争端不但愚蠢而且危险，但是我们也应该注意到争执的结果是大家越发注重民族志撰写，其数量也在不断增加，并且，无论在科学和道义的责任感方面均达到了一个前所未有的高度。如果情况的确如此，那么我们至少应该讨论人类学目前

的两大成就。其一，学者们渊博的学识再加上他们虚怀若谷的心胸有利于学科的诸多观点更易于被人理解并且更切实可行；其次，如果将上述这一成就加以延伸，它就变成我们在教育科普领域中反对种族歧视和其他各种有害的本质主义的有力武器，因为种族歧视和本质主义在全世界似乎大有回潮之势。

## 人类学和认同政治

各种代理机构如今所起的作用越来越受到重视，这使人类学各研究领域之间原本清晰的界线开始逐渐模糊，这些分门别类的领域通常被界定为基本制度并被赋予重要意义（比如亲属制度、政治制度、宗教制度以及经济制度等等）。亲属制度目前在其他研究领域得到了更为有机的继承。它要么被视作探究性别与国家权力关系的一个方面（例如 Borneman, 1992; Yanagisako & Delaney, 1995），要么成为民族主义的代名词，因此具有极强的指导作用。亲属制度从前所具有的自发性特点已不复存在，然而它却获得了非常普遍的社会文化意义，这样显著的地位是它过去所难以企及的。如今，它进行自我重组时可能会伴随着剧烈的阵痛，但无论如何它的核心地位是不能取代的。

如今，族群（ethnicity）也是人们津津乐道、无所不在的一个话题。这一概念本身已被许多学者所解构，但它却决不会很快消亡。尽管人类学家对这一概念作了大量的分析和阐释，但他们同时也意识到早期的民族主义者已经借用了族群的政治含义（例如 J. Jackson, 1995）。所以，族群这一概念事实上包含了一个人类学研究领域中的难题，即如何将人类学复杂艰巨的一揽子研究计划同它所研究的客体分离开来、区别对待，这一困难虽不足以使整个学科陷于无用的境地，但它的确与经验实在论关系过于密切，且两者互相呼应。事实上，越来越多的人类学家发现他们自己津津乐道的知识体系对于受访者来说也并不陌生，不同之处在于当地人或许还缺乏全新的洞见将自己的知识展现出来。尽管如此，只要人类学的研究成果仍然受到重视，这一知识体系在身份认同及其实践操作兴起出现时，会使它们变得合理合法。

目前的形势对后现代视角的优势和弱点都是一次考验，一方面，意识到我们共同面临的处境有助于我们重新认识并纠正“文化”这一概念，因为长期以来，人们一提到“文化”首先想到的就是独立发生、脉络清晰的封闭性实体，它要么是某个偏僻的部落社会，要么是用严格边界加以界定的工业国家。另一方面，任何试图替被研究对象打破这些界

限的企图必定会陷入孤立无援的境地。正如琼·杰克逊指出的那样 (Jean Jackson, 1995), 在国家暴力面前, 任何民族自决的企图必然遭到削弱。这就迫使学者们必须勇敢地面对这样一个无法回避的问题, 当前一个群体的解放是否总是要以对另一些群体的灭绝性杀戮或奴役为代价呢? 当然, 人类学家至少能对这些社会倒退现象发出警告。

如果我们承认事物之间相互关联, 就能意识到族群和民族主义其实已经渗透到很多颇为惹人注目的其他领域。比如我们考察仪式、官僚体系、民族主义之间的联系的时候, 不妨注意一下在宗教和民族主义这两大背景下产生的种种现象, 因为这两大领域之间有着很多相似之处, 尤为引人关注的是民族主义与神话创造之间的关系。在此有必要提到萨拉·迪基 (Sara Dickey) 就国民性 (national character) 所做的研究, 这项研究主要的数据来自媒体, 尽管不十分连贯, 却很有启发性。我想补充说明的是, 有关国民性研究的历史同民族主义的民俗学研究史同样悠久 (参见 Cocchiara, 1952; Caro Baroja, 1970)。人类学曾一度与民族复兴主义以及与之相关的各种事业密切联系在一起, 如今的人类学家们则热衷于“建构主义者”式的批判, 这种批判在阿吉鲁 (Argyrou, 1996b)、琼·杰克逊 (J. Jackson, 1995)、托马斯以及其他很多人类学家看来已经让他们的社会感到不快。建构主义者不但对如今已经形成的各种整体 (unities) 提出质疑, 而且对所谓铁板一块的过去也表示怀疑, 并试图通过分解过去来达到质疑整体的目的。同样, 我们在研究神话起源和民族主义历史时会碰到同一个棘手的问题, 即对二者是否有着共同的源头表示怀疑。这一质疑可能还会对一些新的实体构成不小的威胁, 因为它们还没有充分将自己形形色色的发展轨迹掩盖起来。(人类学可能也在所难免?) 时间通常可以使一切变得顺理成章, 万物原本就有其在宇宙中存在的合理性。

族群研究和民族主义因此成为人类学中无所不在的永恒主题, 它们限定了人类学的研究日程、范围及其与政治的潜在关系。所有的人类学家都必须以此为标准来认真考虑自己的作品一旦出版将带来的后果, 所有的作品都必须真诚并富有善意。这样, 人类学家的肩头被压上了责任和道义的沉重负担, 任何固有的伦理规范丝毫不会减缓他们心头的压力。从很多方面而言, 族群研究和民族主义是人类学作为一门学科说明自身合理性的基础, 二者既是人类学研究的对象, 也是进行历史反思和重新评价的基础, 同时还是采取行动所依附的政治情境。

我认为对常识性的诸多概念进行系统的批判是人类学的主旨, 因此, 我决定挑选一些“不太引人注目”的话题从组织层面上加以分析强

调，这些领域包括感知、现代性以及传媒。对于那些“传统研究”的话题，我们同样不必因无从批判而感到焦虑，因为它们会改头换面，重新出现在我所采纳的这一批判的架构之内，向众人彰显它们旺盛的生命力。本书架构体系的重新安排并不仅仅流于形式，也绝非一时心血来潮，这样做是经过深思熟虑的，目的是想鼓励大家对这门学科的理论重新进行评价。

这一架构特别关注现代性这样一个重要的领域，或者更确切地说，是有关现代性过于泛滥的诸多评说和理论。围绕这一问题主要有两种争论，其中一种认为，现代性与传统彻底决裂，毫无干系；另一种同唐·罗伯萨姆所作的系统阐述相一致，认为现代性是一种多元现象（这一观点反对简单地将被殖民者和殖民势力对立起来加以分析）。总之，现代性一直是一个颇为惹眼的概念。对这一概念的探讨至少在方法论上是非常必要的，通过它，我们得以在同一架构之内探讨诸如国家官僚体制与部落仪式中的象征性等级制、亲属关系中的半偶族制与家族规约和现代政治意识形态所强制推行的管理体系（比如1989年以前的柏林，参见Borneman, 1992）、以及科学的理性与宗教实践等互为对应的问题。曼纳描述纳西里马人的那篇文章难道仅仅是一个并不庸俗的玩笑吗？它给我们的启示或许应该是更为严肃的反思，因为这将决定我们能在多大程度上将现代性同理性这一普遍化的概念等而视之。亲属制度以及其他很多关于身份认同的习惯用法都是我们耳熟能详的，从亲属制度及身份认同的立场看待现代工业社会中的政治精英意味着什么？为什么亲属制度越来越受到人们的关注，以至于从民族主义到再生科技以及意识形态等领域对它的研究都概莫能外（Strathern, 1989; Ginsburg & Rapp, 1996; Ginsburg, 1989; Kahn, 2000）？如果这一类研究从隐喻的角度借用了上述每一组相对应概念的“古旧”用法，那么他们所分析的现代性也是建立在这些概念的对应关系上的。有关亲属制度的众多比喻被用来论述民族一国家的建构，这将是本书大多数读者颇为熟悉和习惯的。

第二点则是可能出现的“现代性”的多元并存问题。由于现代性并不是一个普遍化的趋势，所以现代性应该允许发展的多样性，并承认种种发展都同样具有活力。倘若如此，我们倒可以试问究竟有没有进化论者和功能论者凭想象描绘出的一成不变的社会？事实证明，将一切看作整齐划一、界线分明的观点显然过于简单化。同时，在新千年来临、到处是一片所谓地球村的喧嚣声中能坚持社会和文化的多样性就预示着人类学将更加益彰显其举足轻重的地位，因为这门学科越来越关注对各种代理行为和实践研究，这无疑会对各种社会分析做出有益的矫正，特别

是近来这些社会分析被国家及超国家的强权势力所吸收和利用的时候。

人类学对各种代理行为和实践作用的理论关注标志着这门学科充分发挥自身潜能的重要时刻正在到来（参见 Ortner, 1984）。有些人也注意到了这一点，但他们看法各异，有悲有喜。其中有人认为民族志表述上的危机以及人类学加于自身的批评可能会贬损这门学科的信誉。与此相反，三个重要的变化将引领人类学朝着这种悲观论调截然不同的方向发展。

首先，很多学者将批评看作是对拓展民族志视野的一种鞭策而非离弃，结果必然是大量注重理论分析的民族志得以出版。其次，很多赞同展开批评的学者认为，批评能成为这门学科理论架构的一部分，从而使调查者以更加敏锐的眼光观察问题，因为这些问题在最后的理论分析中同民族志描述的深度和丰富程度休戚相关。最后，民族志文本中的隐喻如果过多的话必然存在严重的缺陷（参见 Asad, 1993），意识到这一点会促使学者们重新审视与被研究者的对话，这一举动对极端的文本主义者和实证主义者而言都是一次不小的打击，因为二者对社会和文化的看法不但脱离实际而且过于泛化。

文本主义的弱点在于过分依赖以语言为基础的表意模式，然而语言本身往往有不受规则约束的时候。普通语言的洞察力——由所指意义向实际运用转变而来——既能运用于其他任何符号领域也能运用于语言本身。人类学近来越发强调以视觉为媒介获取信息的重要意义并注重对多种感知的分析，这样做的目的就是为了避免过于依赖语言的所指意义，从而将包括人类学的实践在内的一切都归于纯文本的形式。

当然，我们不能把孩子连同洗澡水一块儿泼掉。自克利福德·格尔茨首先倡导人类学向文本研究转变以来，文本研究迫使人类学家将注意力集中在意义上而非客观形式上（Clifford Geertz, 1973a）。麦尔科姆·克雷克早就批判过拘泥于字面意义的文本阐释，这篇论著虽然不为近人所知，但其重要性毋庸置疑（Malcolm Crick, 1976）。该文论证有力，对于我们初步认识时下颇受众人瞩目的话题很有帮助。对拘泥于字面意义的批判使我们意识到，任何行为（无论以语言的形式还是其他形式出现）都有其深刻的历史含义，然而这决不意味着这些行为可以依照我们的期望被简化成一系列实践。历史可以通过舞姿展现出来，可以被触摸和感知，也可以被嗅出来或说出来。每一个行为举止、每一种感官体验与近来甚或遥远的过去都有着千丝万缕的关系，它们都是历史潜在的载体。

## 学以致用

人类学可以被界定为对常识进行比较研究的学科，能给人以启示且发人深思。这一点我在本书中业已提及。作为一项重要工具，人类学可被用来反击各种各样自我标榜的理性主义。如今，形形色色的国际代理机构竭力宣称和鼓吹理性至上论，并以此为旗号，将他们对常识的种种曲解强加给并不认可这些观念的社会，不管人们反响如何，一律强迫接受。此外，这些组织全然不顾地方的价值观念和实践方式，一厢情愿地强行解决各种各样的问题。比如为贫穷的人们提供食物援助，却不考虑他们的宗教信仰根本不容许大家去分享这些嗟来之食。果真如此，这一善意之举岂非徒劳无用。从某种程度而言，人类学作为一门工具起码能对一些实际问题及时做出补救，以减少不必要的损失。但是，从另一方面看，以经世致用为指导原则的人类学能够且必须对各种实践做出批判。有鉴于此，我想特别推荐近期出版的几部著作，这些书的作者分别是阿特鲁·埃斯科巴（Escobar, 1995），詹姆士·弗格森（James Ferguson, 1990）及阿基尔·加伯塔（Akhil Gupta, 1998），这类著作还有很多，在此不能一一列举。这些作品并不否认提供各种人道援助的重要性，因为需要援助的地方人口急剧增长，生活极端贫困，人们挣扎在死亡线上，但这些作品同时也指出了援助的滥用和误用。正如威纳·达斯（Veena Das）已经指出的那样，借着理性的名义提供的种种施舍有时更是一种痛苦和灾难。

如今，各种贴着“明智、合理”标签的观念越来越频繁地出现在全球性的术语中，有鉴于此，我们现在可以说，人类学能够充当一种批判性的话语，专门批判那些贴上“合理”及“常识”等标签并日益在全球散布的观念，以阻止其形成概念上的霸权地位并普及开去而一发不可收拾。本书提及并论述到的大多数作品都阐述了人类学的一大功用或许就在于它保证了不同意见、观点和批判在越发趋于单一性的全球化时代仍有立足之地。这些批判对“全球化”的普遍性和共通性逻辑提出质疑并抱着兼听则明的态度，揭露“全球化”的历史偏狭以及文化的地方主义等实质。这种批判精神只能通过人类学的批判性调查才能保存下来。我们可以设想，如果经济至上这一合理性原则可以视作目前各种理性观点得以表述的驱动力，那么地方性的经济知识和概念则表明为什么世界上很多地方仍有一些固执的人并不信奉经济至上这一理性原则。从居主导地位的话语的角度来看，似乎这些传统很不理智，但如若再进一步加

以审视，则发现它们不失为另一种切乎实际的逻辑。近来，一些全球代理机构并没有死板地遵循它们自己固有的普遍规律行事，这表明，在一个形态各异，多元共生的世界，充分认识到社会、文化和观念的千差万别是极其重要的。

关注这些问题不仅是学术需要，更是一种社会实践。将“象牙塔”从“人间世事”中孤立出来其实是一次重要的政治变迁，人类学家（及其他学科的学者）任由某些对现实的表述形式和看法将自己的观点边缘化，从而窒息了自己的批判精神和权力。为了扭转这一局面，人类学家应从历史的角度重现审视人类学闪烁着睿智的传统概念，并将其融入特定的背景中加以考察，以便使人类学的智慧在全球舞台中占据一席之地并获取优势地位。

阿特鲁·埃斯科巴是一个坚定站在“后结构主义”立场的人类学家，他的这一立场遭到了批评家们异口同声的指责，认为他逃避“现实”。事实上，埃斯科巴本人向来主张应该反对后结构主义脱离实际的一面。然而，批评家们对此似乎并不满意，因为如此一来他们的逻辑必然招致猛烈的抨击。对于那些关注“发展”给社会和文化带来剧烈震荡以及那些竭力主张环境保护计划应该更紧密地和不同文化价值观念相结合的人士而言，人类学其实也迫切需要类似的一种转变。有趣的是，我们发现在人类学很多研究领域中也曾有过类似的颇为激进的观点，只不过这些研究领域在过去常常被归于纯学术研究（其中最显著者当推亲属制度研究）而居于次要地位。约翰·伯曼（John Borneman）坚持认为我们应该寻求一种转变，以便在学术上能申辩论争以图自保，在政治上则谋求更为公正的对待。过去一直被视作纯粹审美范畴并因此在政治上无足轻重或仅仅是社会附带现象的诸多领域现在已完全改头换面了，甚至连音乐也都与无孔不入的政治有了某种瓜葛。这表明任何将学术研究同政治相割裂的做法越来越难以让人信服。

所有的这些争论其实都同权力的分配有关，或者从某种角度而言还反映了人们的一种忧患意识，大家都担心全球化会剥夺不同社会的人们自我选择和自我表述的权利和机会。正是针对全球化这一潜在的威胁，人类学因此更显得弥足珍贵，成为各种批判力量的源泉。这不仅仅是因为它能展示不同文化颇为怪异离奇的知识（当然不能将这些知识视作生活琐事来看待），而且还由于它独特的将“熟悉的”加以异化的视角能对全球化的各种臆测提出质疑。如今，全球化的种种假设日益控制了政策的制定。

采取这一批判的立场要求我们必须有意识地剪断人类学同民族主