

THE KEYWORDS OF
ANTHROPOLOGY

叶舒宪 彭兆荣 纳日碧力戈 著

人类学
关键词

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

人类学关键词 / 叶舒宪, 彭兆荣, 纳日碧力戈著.
桂林: 广西师范大学出版社, 2004.9
ISBN 7-5633-4921-9

I. 人… II. ①叶…②彭…③纳… III. 人类学—研究 IV. Q98

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 095275 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路 15 号 邮政编码: 541004)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 肖启明

全国新华书店经销

广西师范大学印刷厂印刷

(广西桂林市临桂县金山路 168 号 邮政编码: 541100)

开本: 890 mm × 1 240 mm 1/32

印张: 7.25 字数: 190 千字

2004 年 9 月第 1 版 2004 年 9 月第 1 次印刷

印数: 0 001~3 000 册 定价: 19.80 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

序言

叶舒宪

人类学是19~20世纪以来对人文社会科学产生巨大影响的新兴学科。人类学家马林诺夫斯基曾经在20世纪初预言人类学应当成为整个社会科学的基础。到了20世纪末,这个预言已经在某种意义上成为现实。因为自阐释人类学、反思人类学和历史人类学等后起的学派兴盛以来,人类学及其所催生的文化批评与文化研究潮流迅猛发展,确实给西方原有的人文社会科学格局与范式带来了具有根本性的挑战与变革契机。

在人类学的核心概念“文化”及其整合性视野的辐射下,文、史、哲、经、政、法等旧有的学科边界与合法性问题日益凸显出来,给人文社会科学的学者带来巨大的震动。对学科身份的自觉与重新认同的需要,变成世纪之交具有普遍意义的迫切问题。

人类学以研究无文字社会,即所谓“原始社会”、前文明社会为主要任务。这些来自与西方社会迥异的文化他者的信息日益积累增多,使人们在20世纪第一次意识到与人类文化多样性相对应的异彩纷呈的“地方性知识”的丰富性与重要性,最后导致了由量到质的知识谱系格局的一场革命性的变化,那就是对原来放之四海而皆准的、定于一尊的西方科学范式的批判性反思,对于过去不假思索地认可为具有普遍性与合法性的

西方知识方式与思维方式的空前质疑。与生态伦理学的“生物多样性”概念一起，“文化多样性”(在政治学和国际关系上又通称“多元文化主义”)这一概念在历史上第一次开始真正深入人心，成为共识。而保护和珍惜文化多样性对于人类未来生存选择的巨大生态意义也开始在学者、政治家和公众那里由朦胧变得清晰与自觉起来。多元文化的相对主义视角必然会使以西方近代文明和资本主义为特殊土壤的“现代性”和全球化浪潮获得另类审视的可能，从而打破现代性的自满与自蔽，使之陌生化起来。在文化问题的认识上，人类学知识所蕴涵的这种深层动力的积极效应和批判性参照的价值是我们特别重视它的理由，也是我们选择这门学科的关键词来梳理当代学术话语谱系，反思现代性问题复杂性的主要依据。

人类学的学科反思已经给我们习以为常的感知—思维方式和语言表述方式带来了质疑，它还势必给既定的知识谱系与学科划分局面也带来反思和重构的有益的启示。像“文明/原始(野蛮)”、“历史”、“进化”、“种族”、“民族/国家”这样一些最常见的使用频率极高的术语，如今正是高度浓缩地体现着人类学知识大变革的风向标。我们可以通过对这些关键词的谱系学认识和语用学认识来把握这门学科乃至整个当代学术思想变迁的重要理论线索。我们相信，通过对人类学学科的关键词的批判性透视，不仅可以有效地总结这门学科理论层面上当代发展的重要轨迹，认识其对于整个人文社会科学研究所具有的潜在启发意义，而且对于引领知识观与科学观的后现代变革，清理和改变长期以来以“熟知”形式盘踞在我们的学术研究与日常话语里的文化偏见与谬误，都会具有积极的意义。

最后简单交代一下本书合作的由来。我和彭兆荣教授都不是人类学科班出身却是对人类学有浓厚兴趣的人。1993年在张

家界的一次会议上相识以来，十年间我们在“文学人类学”这个跨学科方向上相互切磋学习，结下了深厚的学术情谊。本书直接缘起于2000年5月，我们在四川大学的一次学术座谈会上碰面，就“原始复归与文化认同”展开对话。当时主持讨论的还有徐新建教授。三人商议合作撰写这样一部集中研讨若干人类学关键词的书，并且明确了各人的分工。后来由于种种原因，这个计划拖了两年，新建兄去了哈佛燕京学社访问，我和兆荣在2002年春的桂林—南宁再度相聚时，交换了彼此的研究成果，并决定邀请我们共同的学友纳日碧力戈研究员加盟撰写他擅长的“族群/民族”词目。广西师大出版社的张民先生对我们这个题目表示了很大的兴趣，这本小书是在他的热情催促和支持下得以面世的。在此谨向张民先生和支持人类学选题的广西师大出版社领导、责任编辑表示我们的感谢。

目 录

第一章 文明/原始.....1

引论：后现代与后殖民的文明反思

“原始主义”及其历史根源

从“原始思维”到“作为哲学家的原始人”

没有异化的人 《寻找原始人》

生态和谐中的人：《原始人的挑战》

“发明原始社会”说

他者的诱惑与“原始的激情”

超越“文明 / 原始”的两端论

结语：文明偏至与纠偏的可能



第二章 历史.....75

历史谱系：“中式”抑或“西式”
“神话中的历史”与“历史中的神话”
历史的人类学
“历史事实”与“历史真实”
族群“边界”与历史“叙事”



第三章 进化.....115

“进化”抑或“演化”
“进化 / 退化”还是“渐进 / 突变”
“进化”是否“进步”
“生物优势”与“文化优势”
“高级—中心”与“低级—边缘”
“技术”与“能量”的进化论



第四章 族群/民族.....153

族群、种族与民族之名实辨
族群的解释
族群的结构、符号和实践



第一章 文明/原始

引论：后现代与后殖民的文明反思

“原始主义”及其历史根源

从“原始思维”到“作为哲学家的原始人”

没有异化的人：《寻找原始人》

生态和谐中的人：《原始人的挑战》

“发明原始社会”说

他者的诱惑与“原始的激情”

超越“文明 / 原始”的两端论

结语：文明偏至与纠偏的可能

[一] 引论： 后现代与后殖民的 文明反思

什么是反思？笛卡儿《第一哲学沉思集》“第一沉思”的开始说：“把我历来信以为真的一切见解统统清除出去再从根本上重新开始。”^①这句话最好地解释了西方思想传统中的反思特质。

20 世纪的文化人类学家乃至西方思想家对文明的反思，在某种意义上真正具有这种“重新开始”的再启蒙性质。这种反思伴随着普遍的文化寻根运动而展开，其所达到的深度是前所未有的，其效果也是振聋发聩的。反思的直接结果之一，就是引发对“文明”的自我质疑与批判，以及流行数千年的“文明/野蛮（原始）”二元对立模式的翻转。我们过去引以为豪的现代人、文明人的身份，如今已经失去了光环，面临重新认同的两难选择，借用一位人类学家的话来说就是：“文明人，原始人，谁将存活？”

我们的文明史是有文字记载的历史。文字的产生和应用被文明人视为和开天辟地一样重要的大事。汉族祖先创作的有关仓颉造字导致“天雨粟，鬼夜哭”的极度夸张的传说，居然令一代代的文明人信以为真。自有文字以来，我们习惯于以文明为最高的文化价值，也习惯于以文明人自居，俯视那些尚无文字的，即尚未文明的社会。我们炮制出种种与文明相对的贬义词，并且不经思考也不需要证明地随

^① 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，7页，庞景仁译，北京，商务印书馆，1986。

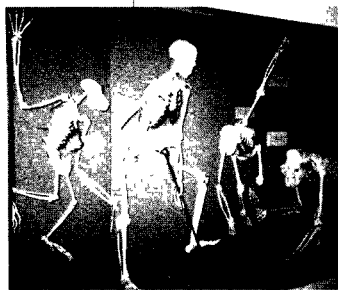
意使用它们，作为反证我们自己高人一等的文明身份，坚持文明人的基本价值尺度的手段。这类与文明相对的反义词主要有三个，那就是“原始”、“野蛮”和“蒙昧”。这三个词在使用上语义侧重有所不同。其中“野蛮”一词的使用历史最长，在日常语言中出现的频率也最高。它在很多情况下可以作为后两个词的同义词来使用。有人类学之父称号的摩尔根在他的名著《古代社会》中归纳出人类社会进化的三段式普遍模型：“蒙昧—野蛮—文明”。在这里，“蒙昧”比“野蛮”还要低一层。二者又都可以归为“原始”。从那时起，这些作为前文明的或落后的、低级的社会文化形态名目的词获得了人类学术语的性质，更加流行一时。在人类学的初创时期，“原始”一词作为学科术语后来居上，逐渐成为本学科中使用频率最高的关键词之一，又围绕着“原始”这个词根派生出有关“原始社会”、“原始思维”、“原始文化”等一系列作为人类学学科基础的话语系统。

日本人类学家石川荣吉写道：“自从所谓大航海时代以来，在欧亚大陆西部始终过着比较闭塞的生活的欧洲人开始向世界各地扩散。他们把在非洲、新大陆、大洋洲、东南亚等地区遇到的人视为‘野蛮人’，并把他们所见到的与他们自身社会极不相同的社会称作‘野蛮社会’。”^①在“文明—野蛮”的模式中映现着文明人社会和文化的程式，野蛮被描绘为在这一程式中处于极端的对立面。或者，所谓野蛮即是文明欠缺的状态。区别文明和野蛮的尺度是文明人所能感觉到的。因此，假如除去有关价值判断的部分，作为野蛮社会的属性，常常可以列举如下，并且可以认为这种看法基本上为多数人类学家所因袭。在注重社会和技术的情形下，可以列举的主要特征有：(1) 比较孤立；(2) 小规模；(3) 分工不发达；(4) 统治与被统治的关系尚未充

① 石川荣吉：《现代文化人类学》，199页，周星等译，北京，中国国际广播出版社，1988。

分发展；(5) 技术水平低；(6) 无文字。^① 这样的以技术为基础的划分标准到了 20 世纪末期已经受到尖锐批评。

美国人类学家马文·哈里斯也指出，在 19 世纪，几乎所有受过教育的西方人都坚信所谓科学的种族学 (scientific raciology)。他们认为亚洲人、非洲人和美洲土著也能达到工业文明，但只是缓慢地并且只有一部分人才能达到。19 世纪的科学家坚信，他们有科学的证据表明白种人智力高于其他人种，而且有一道不可弥合的生物沟把白种人和其他人种区别开来。他们虽然承认可能有个别的美洲土著、亚洲人或非洲人是天才，但是他们坚信各种族遗传下来的能力的平均水平是极不相同的。之所以有这样一套种族学理论，是因为 19 世纪欧洲人通过战争、欺诈和贸易几乎征服了世界上所有人种。而亚洲人、非洲人和美洲土著无力抵抗欧洲军队、商人、传教士和官吏的入侵，这种情况被学者们当作活生生的证据，用以证明欧洲人在生物上优于别的种族。



在 19 世纪“科学的种族学”偏见中，野蛮人与文明人的差异不亚于类人猿与人的差异。图为苏格兰国家博物馆陈列的人与猿的解剖学对照模型。

以种族的理论解释欧洲人对其他人种的政治统治其实是欧洲人的借口，有了这个借口他们就可以为殖民主义自圆其说，就可以为奴役那些无法抵抗技术先进的欧洲兵力的人自圆其说。现在，学识渊博的科学家已经不愿意用遗传因素来解释欧洲和北美技术暂时领先的原因，因为欧洲并不总是在技术上处于领先地位。^② 从“科学的种族学”信念到人类学的诞生，西方人对文明和文化的看法发生着巨大转变。其中最值得庆幸的就是人类学给 20 世纪最重要的思想献礼——文化相对主义。“人类学者首先要强调的是，从研究某一人群或某一文明得出的结论，要与来自其他人群或文明的证据相验证。这样，人类学的发现就超出了任

© Marvin Harris, *Cultural Anthropology*, New York: Harper and Row, 1983, p. 31

何单一的部落、种族、国家或文化。在人类学的视野中，所有的人群和所有的文化都同样值得研究。因此，人类学反对某些人的观点——他们认为只有他们自己可以代表人类，只有他们处在进步的前列，他们是上帝或历史特选出来依照他们自己的形象来塑造世界的。”这就意味着，文化相对主义的产生和西方中心主义价值观的失效是同一个进程的两面。这样一来，人类考察自身和文化问题获得了前所未有的开阔视野。其结果是：“对人类的经验整体采取这种宽广的视野，我们人类也许可以摆脱我们自己的生活方式所造成的束缚，从而看清自己的真实面目。”^①

① Marvin Harris, *Cultural Anthropology*, New York: Harper and Row, 1983, p.4.

从比较的角度看，在文明社会，社会组织和权力关系得到较复杂的发展。通过统治和被统治的关系，在集中占有的资源、财富和分配手段等条件下，权力以暴力形式来维系社会稳定，或运用法律的手段，或依靠庞大的军队和警察等武装力量来确保社会秩序的正常运转。这些在前文明的部落社会里是不曾出现的。当然，在从社会组织方面区分文明/原始的不同模式时，也还需要考虑二者的区分是相对的，而不是绝对的。因为：

任何社会和文化都不能够被绝对地分为野蛮和文明，而且，实际上也不存在纯粹的只由“野蛮的因素”组成的体系和只由“文明的因素”组成的体系。

如果认为或者相信，“文明—野蛮”的模式可以穷尽地覆盖人类文化的所有可能性，那便是误解。这一模式，如同反复论述的那样，是从现存文明的一种“本民族中心主义”出发的，因而不是随便能够尽善尽美地成立的。^②

由于文明/原始的尺度是文明人单方面提出的，从这里不难看出人类学这门学科的一个自我悖论：文明/原始的

② 石川荣吉：《现代文化人类学》，220页。

模式之建立，和西方民族的我族中心主义价值观密切相关；而这种我族中心主义恰恰是这门学科首先要反对的。我们用一个比喻来说明这种情况，那就是这样一种情形：法庭上的原告一方自己充当了兼立法人和法官的角色，因此，以文明自居的人在指控对方原始、野蛮的时候，是不必为自己寻找任何证据或提供任何证明的，正像父权制社会的男性把女性视为“第二性”或劣等性别而不需要证明一样。

19世纪流行的欧洲中心主义世界观，其实是建立在如下白人优越论的种族主义偏见基础上的：在世界上的几大人种中，只有白种人即欧罗巴人种才是代表文明和理性的人种，其他一切人种都在生理上具有遗传的缺陷，因此他们理应受到白种人的统治，接受白种人的宗教和教化。这种偏见虽然在20世纪遭到反复批判，但是仍然具有巨大的传承惯性和惰性。美国女性主义学者苏珊·格里芬就从女权立场对此作了描述：

显然，男人是由大猩猩进化而来的。

在地壳下面，有人发现了这块土地的第一批居民。

他们突出的上下腭和狭窄的前额，表明他们是一种野蛮的动物，此颅骨类似黑人、蒙古人、霍屯督人和澳大利亚人。

“白人正在改变地球的面貌，甚至在改变和他们差不多相同的人种。”

据说，霍屯督人野蛮，他们的语言是各种动物声音的大杂烩，就像类人猿谈话一样。

曾听说，南美有些种族，他们的语言差异如此之大，以至于在黑暗中就不能交谈。

据报道，黑人像猩猩和黑猩猩，在青春后期难

① 苏珊·格里芬：《自然女性》，41-42页，张敏生等译，长沙，湖南人民出版社，1988。

以教诲。

在低等种族之间的共同点是：腹部下垂，呆头呆脑，衣服单调，猿人脸型。

女人像黑人，平底脚，盆骨显著倾斜，使她们显得不太直，步态不稳。

至于黑人的智力，有几分像孩子，或女人，或老年白人。

女人的大脑比较小，头接近婴儿和那些“下等人”。^①

苏珊·格里芬的这些话清楚地表明男权主义的压迫和种族主义的压迫是如何相互交织而发挥作用的。由此不难理解：当代思想变革中的女性主义为什么和后殖民主义、生态主义相互认同并结为联盟；为什么女性（第二性）、黑人和其他少数族裔（二等入种），以及各种处于边缘地位的弱势话语群体，都要相互认同并且联合起来向占据统治地位的白人男性的主流文化霸权势力发起挑战。

上述论述表明，这种出于种族主义的文明/原始划分，在西方人那里曾经是最普通最常见的解决文化问题的工具。早在古希腊罗马时代，西方人就把居住在阿尔卑斯山以北的游牧的凯尔特人视为野蛮人。到了近现代，他们依然把凯尔特人的后裔苏格兰人和爱尔兰人看成是落后种族，欧洲境内的野蛮人、原始人。马文·哈里斯《文化人类学》教科书中举过这样一个例子：19世纪，英国人认为爱尔兰人是劣等“种族”，但爱尔兰人在美洲却取得了经济上的成功。在解释这种情况时，种族主义者就会假设爱尔兰人的基因突然发生了变化，或认为那些爱尔兰移民的基因比较特殊。^②

用种族的优劣高下或遗传特性来解释不同人种在历史上的兴盛与衰落，显然是传统偏见作用下的产物。人类学出现之后，才算开始有了从文化方面而非生物方面解释人

类行为差异的科学途径。正因为这样，20世纪的人类学家把人重新定义为“文化动物”。这个定义包括了两方面的含义：一方面指文化是区别人与其他生物的尺寸，另一方面指文化是区分不同人群的尺度。

然而，就在西方的人类学开始倡导文化相对主义的原则之际，在受到西学东渐强烈影响的非西方国家，此类“文明/野蛮”（或者是“进步/原始”）的对应公式却悄悄地成为人们思考文化和历史问题的固定思路。近代中国人熟悉的“自强保种”说，就不自觉地接受了西方的种族主义价值观影响。我们开始放弃自古以来的天下中心观（“中国”意味着天下中央之国）^①，承认自己的文化比西方落后或野蛮。其间，反思批判的声音虽然间或也有，但与对文明和对西方式现代化的热切向往和颂赞相比，就显得微乎其微了。

日本的思想家福泽谕吉在19世纪末著《文明论概略》，提倡用发展的眼光看待“文明”，区分出野蛮、半开化和文明三个阶段^②，并且认为西方代表文明，当时的中国处在半开化阶段，而南部非洲各国则滞留在野蛮阶段。这完全是19世纪进化论历史观和社会达尔文主义的东方翻版。根据这一历史阶段模式，福泽谕吉认为效法西方文明道路是世界上后进国家的必由之路：“现在世界各国，即使处于野蛮状态或半开化阶段，如果想使本国文明进步，就必须以欧洲文明为目标，确定它为一切议论的标准，以这个标准来衡量事物的利害得失。”^③这样一种文明观其实就是地地道道的欧洲中心主义历史观。它先在明治维新以后的日本，后在辛亥革命以后的中国获得广泛的传播，成为现代性从西方移植到东方的最常见的思想基础。

谁知一个世纪之后，这种唯西方文明马首是瞻的思维定势遭到西方思想家自己的清算。华勒斯坦等提醒说：在

① 关于中国人的天下中心观的历史分析，参看叶舒宪、萧兵、郑在书《山海经的文化寻踪》，武汉，湖北人民出版社，2003。

② 福泽谕吉《文明论概略》，北京编译社译，北京，商务印书馆，1959。

③ 福泽谕吉《文明论概略》，11页。

思考社会科学问题或面对社会科学方面的争论时，我们不要忘记历史地构成西方社会科学之基础的那些主要的矛盾。其中的一个矛盾，就是文明世界与野蛮世界之间的矛盾。

华勒斯坦等不仅提出这一对纵贯西方思想史全程的老矛盾，而且还特别注意到：“今天几乎不再有什么人公开地为这种对立进行辩护了，但是实际上，它仍然盘踞在许多学者的意识深处。”^①这种“文明”对“原始”（或“野蛮”）的思维定势为何长久地“盘踞在许多学者的意识深处”呢？

只有到了后殖民主义和后现代主义充分洗礼过的思想时代，彻底反思“文明/原始”价值偏见模式的理论任务才提到议事日程上来。后现代思想的里程碑之作——法国哲学家利奥塔的《后现代状况——关于知识的报告》，对此作出了知识社会学视角的独到解释。

利奥塔希望通过叙事的危机来说明当代社会所发生的变革。他把“后现代”解说为对元叙事的怀疑^②。书中提出一种二分的知识观：

实证主义的知识观和批判的、反思的知识观。前者认为知识很容易应用于技术，如同培根名言所说的“知识就是力量”，知识可以转化为生产力。这是典型的元叙事或“宏大叙事”。后者则认为知识是权力的共谋，它的力量是有正负两种效应的。为了避免其遮蔽、驯化和控制人的副作用，必须去揭示和批判其构成及生产知识的社会本身。出于这种清醒的判断，他希望把知识的发展和传播引向“知识的批判功能”。^③书中描述了信息化社会中随着新兴的技术官僚阶层而出现的权力关系的变化，国家无法控制的资本和信息的流动及其对传统的挑战。

在《后现代状况——关于知识的报告》的第三章，利

① 华勒斯坦等：《开放社会科学》，104页，刘锋译，北京，三联书店，1997。



《文明论概略》日文原版书封面。

② 利奥塔：《后现代状况——关于知识的报告》，2页，车槿山译，北京，三联书店，1997。

③ 利奥塔：《后现代状况——关于知识的报告》，26页，车槿山译，北京，三联书店，1997。

奥塔从维特根斯坦那里借用了“语言游戏”的概念，以此作为他展开后现代知识社会学考察和质疑近代西方思想传统中的科学霸权的分析工具。利奥塔一再强调他是从语用学的角度看待“语言游戏”概念的：“说话就是斗争。语言行为属于一种普遍的竞技。”

19世纪40年代，马克思把人的本质还原为现实的社会关系。一个半世纪之后，利奥塔把社会关系的本质还原为更加具体的“语言游戏”。正是通过游戏规则之下的语言游戏活动，人才体现出作为符号动物的本质。他说：“可观察的社会关系是由语言的‘招数’构成的。我们弄清了这个命题，就触及了问题的关键。”从他的这种语用学方法来看，所谓“科学知识”也是一种语言游戏的产物，只是这种语言游戏的规则与日常叙事的语言游戏规则不同罢了。第七章“科学知识的语用学”，从科学知识的话语建构和它反过来对非科学知识（叙述知识）的排挤和压制，说明这样一种根深蒂固的不平等现象：叙述知识虽然不理解科学知识的话语，但是它并不排斥对方，而是宽容地把科学话语当成叙述文化的一个品种来接纳。利奥塔讲到这里特别用了一个注解提醒人们注意：土著人在面对西方人类学家的解释时那种谦虚的态度，反过来看情况就完全不同了。科学知识从来就不承认叙述知识的合法性，认为那是未经证明的、不可信的东西：

科学知识把它们归入另一种由公论、习俗、权威、成见、无知、空想等构成的思想状态：野蛮、原始、不发达、落后、异化。叙事是一些寓言、神话、传说，只适合妇女和儿童。在最好的情况下，人们试图让光明照亮这种愚昧主义，使之变得文明，接受教育，得到发展。^①

① 利奥塔：《后现代状况——关于知识的报告》，57页，车槿山译，北京，三联书店，1997。