

人类学作为文化批评？

——关于《作为文化批评的人类学》及其他

赵丙祥

不久以前，我在一个小场合中有幸聆听了一位民族学者的讲座，他讲的内容涉及到贵州侗乡的音乐、服装和医药知识。正由于这是一个小场合，他真情流露，诚恳地以一个“土著者”自称。我——我相信，也包括在场的听众——确实从他的演讲中学到了不少当地人的知识。不过，冒昧地讲，我仍觉得有些无话可说，尽管他的演讲十分精彩。但如果他对我的这种感受不以为忤的话，我想说，我也从他的演讲中听出这样一个声音，“现代文明”几乎已经成了一个妖魔。对我个人来说，实际上生活中几乎每天都能听到这种颂扬“善良的野蛮人”的声音，何况，在我这个文学逃兵的脑子里，也早已印入了弗兰肯斯坦的悲惨命运。

毋庸讳言，这使我多少感到不自在。可我又算是一个从事人类学教学和研究的。在我的印象里，很多人类学家，也包括绝大部分民俗学家，都会有意无意地将自己和社会学家摆在一个对面的位置上。这种二元标准确实是传统人类学的一个深厚传统。使我感到不安的是隐含在这种二元论背后的将人类学视为一种“文化批评”的眼光和技术。

于是我想起了马尔库斯和费彻尔这本颇有影响力的书。今天评说一本20年前出版的著作，显得有点不合时宜，可如果考虑到这书的主旨与国内人类学家的某种倾向不无关联，也许这种做法并非那么不合时宜了。

在我们的耳边，不时会响起“救救孩子”的呼声，“传统文化”或“民间文化”是我们的孩子。这种呼声并不仅仅来自人类学家，它也来自其他阵营，如新儒学。从政府到学院，这种对于我们自身文化的“危机感”已经制造出了无数饭碗。

第二种声音稍有不同，它敦促我们直面现实，而且这个现实也未必是惨淡的。这最典型地体现在所谓都市人类学当中，然而决不仅仅限于都市的范围，因为每一个村庄里都飘荡或充斥着现代媒体或市场经济的影子，这是一只看不见的手。因此，人类学家的主要任务就是观察

这个现代体系如何渗透并影响了当地人民或族群的日常生活。

这些学术感受并不是我们首先制造出来的，它们也是一种学术共同体中的“文化传播”现象。弗兰克、华勒斯坦（以及人类学圈子里的沃尔夫）都已经在他们的经典著作中向我们展示了，世界各地的人民是如何沦为资本主义体系的牺牲品的，沃尔夫虽然声称要把这些人当成历史行动的主体来看待，但他最后展现给我们的，仍然是一幅奴隶主和奴隶彼此纠缠、斗争的悲惨画面。当然，我们可以举手加额，庆幸人类学家眼里的图像还没有令人沮丧到如此的地步。人类学家声称我们仍是有所事可做的：当世界上不同地方的人们在喝可口可乐时，他们都喝出了各自的味——他们的味道，我们的意义。

伴随着这样一种对现实文化格局的判断，产生了两种选择方案，一种是在更偏远的时空中寻找可供研究的对象，一种是在所谓的全球化时代到来的时候，观察地方人民对这个体系的反映和反应。

这不正是当前人类学家的主流声音吗？这两位鼓吹文化批评的作者告诉我们：“民族志文化批评的任务在于发现个人和群体对他们共享的社会秩序进行适应和抵抗的途径及其多样性。这是一种在一个空前均质化的世界里发现多样性的策略（第 186 页）。”对此，我称之为一种“献身论”。

哎呀，虽然可能会冒着被人指责为一种“大棒式”意识形态的危险，我们仍然不得不说，这种论调只不过是一种西方基督教神学在人类学内部的翻版。无论是核心国家和边缘地带（华勒斯坦），还是中心都市与卫星腹地（弗兰克），抑或资本主义生产方式、纳贡制生产方式和亲族制生产方式（沃尔夫），这样一种二元格局在世界观和认识论上其实早已确立起来了。回想一下约翰内斯·费边曾给我们描绘过的基督教认识论，看来，“耶路撒冷（和罗马）—基督教世界—异教徒世界”的二元结构一直愉快地生活在这个学术共同体中间，这的确是一种“生活文化”。

时至今日，这种文化的特征之一就是忏悔与赎罪。马尔库斯和费彻尔确实明白无误地指责了这一点，人类学家对异文化的“拯救”就是这样一种基督教仪式。但他们的策略却表明，他们也重演了这个仪式：在一个均质化世界或统一秩序下来探讨地方性意义，其结构和逻辑其实丝毫未受触动，一个已经定型的体系依然强加到了土著人身上。无论是“三十年河东”，还是“三十年河西”，都有一条“河”在流淌。

但是，现在我们需要对当前的人类学策略加以辨别。让我们从一

个人类学以外的例子说起。就在最近,一位在中国社会学界产生了轰动效应的英国社会学巨头以相当有把握的口吻向人类学家们指出,如果他们不想让这门手艺衰落下去,如果他们想在“未来”的社会科学里仍然占有一席之地,那么,他们就应该像社会学家那样学会应对现代社会的问题和难题。对于这种裁定,我无意指责说社会学家侵入了人类学家的领地,或者说他冒犯了人类学家的尊严,因为泥瓦匠未必不能帮助缝补工提高手艺。尽管如此,对于他的一番忧心忡忡,我倒是突然想起约40年前列维-斯特劳斯一次演讲中的一段话,他的那段话像是在现场回答这位社会学家的质疑。我忍不住一字不漏地抄在下面:

在有些圈子里,说人类学作为一门科学由于它的传统研究对象即所谓原始人的迅速消失而告衰落,这正成为一种时髦。要不说就是,人类学要想继续生存的话,它就得抛弃基础研究而转变成一门应用科学才行,它得学会解决那些发展中国家的问题和我们自己社会的病态现象。对此,我无意轻视这些新兴研究的显见益处,但尽管如此,我仍然觉得,在沿着更传统的理路上,人类学在一段相当长的时间内仍然是大有可为的。这正是因为,恰恰由于所谓的原始民族正在走向灭绝,[对]他们的研究如今才要绝对是加以优先倡导的。(Lev -Strauss, 1966)

说列维-斯特劳斯是一个悲观主义的进化论者,一点也不冤枉他(“在理性的天幕上,很多月亮已经并仍在陨落、灰暗、模糊”)。但显然不能采取贴标签的简单做法。想一想列翁与梅洛-庞蒂、萨特的争论,以及在他之前半路出家却至今仍让哲学家和人类学家感到苦恼的列维-布留尔,甚至为社会学家和人类学家挣下饭碗的涂尔干,是什么东西使他们依然能够“生命之树常青”?正是他们探讨的“原始思维”或“野性思维”。在某种程度上,列翁的生命力恰好在于他的矛盾,一方面,是对“野蛮人”必将消失的宿命论悲叹,这使他成为卢梭的后裔;另一方面,则是对“野蛮人”的知识论判断,这又使他成为康德的门徒。

因此,且让我们假设一下:假如有一天,这个世界上再也不存在“野蛮人”了,他们像列维-斯特劳斯预见的那样永久地从“理性的天幕”上消失了,那么,难道他们就不再具有价值,而人类学家只能把他们让渡给历史学家或民族史家?如果现在和未来的“野蛮人”真的会沦入这样

一种命运的话，那对人类学家来说将是一个绝大的悲哀。

我们是否已经忘记了康德？“*Sapere aude!*（要敢于认识！）要有勇气运用你自己的理智！”

在某种程度上，确实，启蒙是一个神话，如果说得极端一点，它还是一个彻头彻尾的神话。但可以肯定地说，这种态度是一种逃避，对作为一种知识人生活的“启蒙”也不公平，我们必须像福柯所说的那样，“从‘对启蒙非敌即友’的知性上和政治上的挟持中寻求自我解脱”：“我们当然不能将关于自身的批判本体论视为一种理论或教律，甚至也不能把它看作是一套不断积累中的永恒的知识体系，而是应该把它理解为一种态度，一种精神气质，一种哲学生活。在这种态度、精神气质或哲学生活之中，对我们所是之内涵的批判同时也成为关于强加给我们的界限的历史考察，成为逾越这些界限的可能性的实验”（福柯，1997）。尽管人们可能会认为，福柯与人类学家是相互否定的，但在这一更高的点上，福柯和列维-斯特劳斯是一致的：体认、理解并超越我们自身的思想的边界——福柯是一个民族志作家。因此，我们在指出列维-斯特劳斯做了太多让步的同时，也应该庆幸，虽然他在思想上也是一个救赎论者，但没有在知识的实践上蜕变为一个道家。

到了现在，无论是救赎人类学还是献身人类学（我们已经说过，这两种人类学本是一家），它们的问题已经很明朗了。这是一种资本主义“经济学”或“物理学”，像马歇尔·萨林斯批评的那样，“只不过是采取了学术形式的同样一种资本主义统治方式”，它在与资本主义世界体系的共谋关系中书写并创造出一种关于多样性和交换的空间：没有多样性（地方性），就不可能发生商品和交换，也就不可能有资本主义，资本主义需要多样性。显而易见，后殖民主义关于帝国主义或晚期资本主义之最新策略的发现并不是全新的，它早已在认识论层面上完成了。

这种人类学混淆了“真”与“善”，更严重的是，“善”已经取代了“真”，在这样一种焦虑情绪中，知识免不了要被阉割：

好像其他民族是为了我们才建构他们的生活的，好像是为了解答西方种族主义、性别主论、帝国主义等邪恶才存在的。倡导这样一种论点的人类学，其特点并不简单在于由道德来裁决论点，而在于道德作为一种先验的说服力而成为论点本身了。真与善变成同一个东西。（萨林斯，2000：115）

如果野蛮人并不为了他人的存在才活着,那么,关于他们的知识也并不是为了迎合或否认他人的道德生活才有价值,“地方性知识”本身是自为的。在这个意义上,人类学永远也不应变成一种批评手段和忏悔仪式。即使野蛮人在这个世界上永远淡出了我们的视线,他们也将是人类学家的根基。我们这样说,当然不意味着他们就是人类学家惟一的对象,人类学家应该研究木乃伊,但不须变成《查泰莱夫人的情人》里面的那个老民俗学家,毕竟,当代人类学家已经告诉我们,野蛮人的形象无处不在,美国也有自己的“图腾”制度,“现代人”也是野蛮人。

所以,当玛丽·道格拉斯、大卫·施奈德和马歇尔·萨林斯等人(甚至可能还要包括克里福德·格尔兹)从异域转向本土时,他们并不是在从事对西方社会的道德批评;其次,我更疑心这几位人类学家是否愿意被别人称作文化批评家,几乎可以肯定的是,他们从未宣称自己承担这样一种“责任”。萨林斯甚至明确地加以否认,他认为,就人类学知识的营建过程和最终目标来说,人类学家无非在开展一项与语言学家类似的工作,对语言世界进行“客位描述”,从而呈现这个世界的多元状态:

没有哪一部好的民族志是专注自身的。民族志或明或暗都是一项比较。通过比较,民族志的描述变成了客观的描述。而对未经调和的感觉之朴素的、实证主义的感悟,同样也不是独立的,恰恰相反,它成了一种普遍性的理解,直到它对任一社会的感知都加强了对所有其他社会的看法……人类学除民族志外什么也不是。倒过来说会更好些:民族志要么是人类学,要么什么也不是。(萨林斯,2000:105)

这意味着,就不同文化的价值来说,没有哪一种文化会是独占性的,它们只有在相互的界定(音位关系)中才同时获得各自的价值。正是在这种意义上,雷纳多·罗萨德才甘冒天下之大不韪为“帝国主义”辩解,就欧洲人作为亚当子孙而继承的不完美感和罪孽感来说,“没有一个帝国主义者应因他对田园牧歌式的生活的眷恋而遭到谴责”(萨林斯,2000:111—112)。同样,对那些遭受资本主义和帝国主义剥削与压迫的人民来说,没有谁应当因沦入一种商品拜物教而遭到谴责。

回到救赎人类学和献身人类学,它们的真正问题并不在于描述世

界体系和地方人民的双重关系，而是由于在这种人类学中，“世界体系”本身就是一种超级存在（super-being），它拥有自己的生命，并有足够强大的力量胁迫地方人民臣服于它，地方人民由此也变成了人类学家的“客体”。这样一个生命岂不是亚当·斯密的隐形之手吗？这是值得疑问的。如果我们真的能将地方人民作为主体看，那他们就不是在对这个超级存在做出反应（不管是抵制还是变通），相反，这个超级存在（世界体系）无非提供了一个场域，一个舞台。诚然，舞台空间会大大限制演员的一举手、一投足，但演员同样能够做到“随心所欲而不逾矩”。

与这个“世界性”舞台相类似，在小小的人类学舞台上，不是多次上演过这样的悲喜剧情节吗：某些关怀人类共同命运的普世论人类学家，最终被证明是名副其实的绝对主义—相对主义者，而另一些被批评为相对主义的人类学家，却又多少令人迷惑地表现出普遍主义的风格。

这种悖论和困境对当前中国人类学家尤其富有教益。在今天，我们一直在声称要反思“现代性”或“现代文明”，我一点也不否认，这确实是一项“时代”的任务。但接下来我却要对此提出质疑。

首先，“现代文明”仅仅是“我们”的吗？当我们坐在钢筋水泥的森林中质疑其合法性时，我们的“客体”却充满对它的向往；而我们声称要把这些“客体”变成“主体”时，又对这些“主体”的向往之情充耳不闻。这时，我们真的是胡吗个的歌谣《部分土豆进城》里那个“文化人”：

隔壁住着一个怪怪的、没有恶意的文化人，
他说我勤劳勇敢善良朴实没有欲望，
他拿出一本写了很多字的练习本给我看，
又放一些不太好听、很吵的歌给我听，
他说那是在赞美我们，他说他就是我们，
可却要把笑容垫在屁股下面的椅子上，
又提到“虚伪”什么的，
还说了一些城市的坏话，
好多词我都听不太懂，只好歉歉地说：
“这个我说不好！这个我实在说不好！”

其次，当胡吗个们“说不好”城市的时候，其实我们也“说不好”现代性。既然有一个传播史的过程，那么在今天，我们接受或拥有了怎样一种

现代性？它的“肉体机理”是怎样的？而且，如果它有边界的话，其限度在哪里？如果尚未确定或部分确定其边界，对它的“反思”又从何说起？

不止如此，同样重要的是，至少对人类学家来说，将“现代性”作为旅途的起点，这本身就是值得疑问的。既然我们愿意谈论“文化”，那么，站在一个相对极端的立场上说，是文化在说我们，而不是我们在说文化。“文化”既不因为现代性而存在，也不因为现代性而消失。在人类学部落的本土逻辑中，这种关系好比是乌鸦与战争，它们并不属于同一个原始分类，而不属于同一个类别的事物是不能比较的。

可是，真不幸，由于我们自己的道德，乌鸦和战争成了一对。造成这种扭曲的关系，恰好是由于我们自己在战争中感到的危机，由此，原本作为情境的东西竟然毫无滞碍地变成了研究对象。在这种错位中，当我们还在批评某种（并不仅限于“西方的”）中心主义时，同样一种人类学观念就已经在当下的抵制和批评行为中成功地潜入了。我们不断地向他人，也向自己表白，“农民”或“少数民族”拥有自己的文化……但我们究竟是在说服谁呢？实际上，每个人都知道“农民”是和我们不一样的，“农民”自己也知道，就像胡吗个所唱的那样，是我们自己陷入了焦虑。看来，知识分子也有自己的文化，“表白”就是这样一种文化模式。如果文化的森林本如此多样与繁茂，如果文化始终处在历史的转型当中，那么，不妨从文化（或历史）本身而不是文化以外来说事。

我们不是未来学家，不知道人类学家将来会戴着怎样一副面具参加学术部落的庆典，但是……但愿人类学家不会变为一种自私又自利的单面人，在高张捍卫其他人民和文化的旗帜下只肯关心自己的命运。

参考文献：

乔治·马尔库斯、米开尔·费彻尔，1998/1986，《作为文化批评的人类学》，王铭铭、蓝达居译，北京：三联书店。

马歇尔·萨林斯，2000，《甜蜜的悲哀》，王铭铭、胡宗泽译，北京：三联书店。

福柯，1997，《什么是启蒙？》，李康译，《国外社会学》第6期。

Levi-Strauss, Claude 1966, "Anthropology: Its Achievement and Future," *Curent Anthropology*, Vol. 7 No. 2.

作者单位：中国政法大学社会学系
责任编辑：沈杰