

人类学：一门拥有未来的社会科学^{*}

[法]郭德烈著 陈晋编译

人类学从诞生伊始，一直处在“去中心化”的发展过程中。后殖民时代的人类学更面临着后现代主义的挑战。在全球化背景下，人类学正变得前所未有的重要：人们越来越需要人类学的知识，以了解彼此之间的相同与不同，了解个人与社会之间的关系。人类学拥有坚实的社会科学基础和光明的未来。

关键词：人类学 社会科学 全球化 后现代主义

作者莫里斯·郭德烈(Maurice Godelier)，法国巴黎社会科学高等研究院教授；编译者陈晋，法国巴黎社会科学高等研究院人类学博士研究生。地址：190-198 avenue de France, 75244 Paris cedex 13, France。

本文将重点谈到两种观念和力量：第一，在 21 世纪，人们前所未有的需要人类学，以理解我们正生活于其中，并且将继续生活于其中的全球化世界；第二，人类学从此越来越脱离其诞生地——西方。人类学，或是以前所称的民族学，诞生于人们要通过科学步骤回答以下问题的渴望和意愿之中：“如何理解和解释那些生活思考方式、社会关系和制度——即使它们从未成为我们自己的社会和所处时代的东西？”

这一问题不单涉及人类学，而是涉及所有社会科学。考古学、历史学、比较法学等都和人类学一样，希望发现那些或多或少属于遥远时代的生活方式和社会性质。但人类学在理解其他生存方式的“他性”方面，却是首当其冲，因为其研究的是和我们身处同一时代的不同社会，这些社会的成员与我们都是当下时代的参与者。但我们马上要认清一点，即“如何理解他者的他性，并通过他者重新认识自身的特性”这一问题，并不仅仅——甚至首先——和科学领域相关。该问题实际上在人类所有时代都被提出过，只要个人或人类群体在因缘际会之下，遇到了来自其他社会的人类群体或同一社会不同环境中的群体，并与之互动。通常，他们的观察和解释会产生出包含丰富民族志元素的记述。例如，西方有希罗多德的《历史》，希氏因为政治原因被放逐，其足迹遍及埃及、腓尼基、波斯和希腊大陆，记录下了当地的传统；在阿拉伯—穆斯林世界，则有伊本·赫勒敦著于 14 世纪的《例书》，该书是作者根据游历北非、埃及、西班牙等地

* 本文是莫里斯·郭德烈教授在“田野、理论、方法：中法对话——人类学与社会科学目光的交叉”学术研讨会(2011 年 4 月 8 日-10 日在北京大学中关村新园举行)上的提交论文。翻译过程中，在征得作者同意的前提下，对原文中个别语句进行了调整。本文翻译得到北京大学社会学系蔡华教授的指点，特此致谢。

的情况而撰写的；1492年哥伦布发现美洲大陆之后，让·德·雷日于1578年出版了《巴西大地的旅行故事》。我们还可举出除此之外的数十个例子，它们均涉及旅行者、商人、官员和传教士写成的民族志笔记，作者不仅有欧洲人，也有阿拉伯人、印度人、中国人等。这些记载是永远不可忽视的原始资料，尽管我们首先要知道如何解释这些材料。

简而言之，人类学深深扎根于科学之外的领域，扎根于社会的具体生活之中。但是，作为一门新兴学科，人类学的诞生并在社会科学中取得一席之地却是较晚的事情，须等到19世纪后半叶。其诞生条件之一是，需要与之前凭兴趣、自发型的民族志形式划清界限。这种割裂，要求对西方思想中的有关范畴和表征进行自愿的“去中心化”，而这也正是两位人类学的奠基者摩尔根和泰勒所完成的。这两个人中，前者特别致力于研究制度，尤其是亲属体系，后者则更多地对文化以及习俗感兴趣。由此产生两种不同的研究方法，分别以社会人类学和文化人类学之名得到发展乃至相互对立。这一差别以及这种对立在今天正逐渐过时。实际上，要理解任何一种宗教（伊斯兰教或天主教等）的制度和实践运作，如果不看到以下这点是根本不可能的：正是这些宗教的信徒对世界及其自身的共有看法，阐明和解释了他们所创造的，并将这些看法付诸排演和实践的政治宗教制度的本质。这一点无论在何种社会关系——政治、宗教、亲属——中都有效，因为任何的社会关系都意味着存在观念上的因素；后者既是其内部的骨架，也是这些关系中的个体对之进行生产和再生产的条件。如果我们不知道婚姻在一个社会中意味着什么、该和谁结婚以及不该和谁结婚，我们便不能实践婚姻。这些观念因素并非亲属社会关系的事后反映，而是其存在伊始的一个组成要素。

让我们指出（因为这点非常重要），人类学作为一门新兴学科出现于社会科学之中时，正是几个西方社会进行殖民和商业扩张、政治和军事统治的最终时期（1850—1950）。他们从1492年发现美洲时开始，就为了自身利益在受剥削的国家割据势力。这一时期同时也是欧洲和西方对世界的统治得到神化的时期。但在更早时候，欧洲形成民族国家的数个世纪中，其中一些国家，包括西班牙、葡萄牙、英国、法国、荷兰和后来的德国以及沙皇俄国进行了帝国扩张。在此过程中，为了经商、治理和传播“真正的宗教”，欧洲人需要了解那些被他们发现和征服的人民的陌生怪异的风俗和制度。因此，这一认识需求不仅从启蒙哲学那里得到启发，且一度服务于西方人“殖民即文明化”的教条。因为对自认为实现了文明最高形式的他们来说，西方是镜子也是标准，反映和衡量了人类从脱离初级的动物本性以来所取得的所有进步。

摩尔根和泰勒对西方在人类历史中的地位也持有类似的观点，他们针对西方范畴所做的“去中心化”既实在，又失之片面。其后，人们不得不走得更远，以消除奠基者们持有的这种人类单线进化的观点。这正是博厄斯、马林诺夫斯基和其他许多人所做的。不过，要彻底质疑这一进化观点，以及要让人类学不得不对自身进行更深入的追问，乃至走向危机，仍需经历更多的理论批评。这要等到20世纪的后半叶世界范围内发生巨大社会转型的时期。在对此进行描述以前，我们先回到人类学的起步时期，看看摩尔根的“去中心化”努力及其成果。事实上摩尔根已经发现，居住在他所探访过的保留地中的瑟呢卡印第安人，其亲属关系逻辑和欧洲人的亲属关系逻辑完全不同，自成一套独有的体系。摩尔根注意到，瑟呢卡人的血统由女方而非由男方传递，其婚后居制则要求丈夫与其伴侣及后者所属的氏族一起生活。父亲的所有兄弟都是“父亲”而非“叔伯”，母亲的所有姐妹都是“母亲”而非“姨”。由此，这些父亲和母亲的所有子女对“我”来说都是兄弟姐妹，因为有乱伦禁忌而被排除在婚姻范围之外。田野观察及随后的分析展现出，以上所有印第安人社会生活的要素构成了一个拥有自身逻辑性的系统。总之，

摩尔根综合了人类学职业的两个组成部分：田野观察，以及对田野中所获材料进行分析这一抽象工作，而通过后者可发现那些赋予被观察到的事实以意义的行动原则和表征。

基于观察者对自身社会的精神和社会范畴的主动排除，这一既具体又抽象的双重步骤构成人类学成为科学的条件。这种双重步骤永远是人类学家职业的基础。但是，也应对之提出批评。因为必须提出以下问题：观察什么以及如何观察？参与什么以及如何参与？和谁，参与到什么中去，以及到什么程度？人类学应该清楚地回答这些问题。因为人类学家仅仅是沉浸在他者的生活中，还不足以理解该生活；除去对他人所做行为以及对他人彼此互动所产生事件的某种被动观察之外，他还需要实现不同形式的系统化、深入的观察，涵盖到他人社会生活的不同方面，如对租地的调查、对男女关系的调查、对仪式和神话的调查，等等。这些系统化的调查要求我们在田野中度过很长时间，并和被观察社会中的成员建立起另外一种关系。后者并非每天都有空带我们去他们的花园，向我们解释他们生产些什么以及如何生产，包括他们的土地所有权或使用权归谁，等等。应该和信息的提供者建立起可持续的合作关系，这些人和人类学家一起完成一项传播他们知识和文化的、名副其实的工作。

我们现在再次回到摩尔根，解释他所做的“去中心化”的局限性，这一点在他的著述中得到明显展现。实际上，摩尔根首先陈列和定义了数十种当时不为欧洲人所知的亲属制度，并将其成果出版于《人类家庭的血亲与姻亲系统》(1871)这一重要著作之中；他在《古代社会》(1877)中再次使用这些成果，以重建人类进步的虚构历史。对他而言，这段历史经历了三个时代：蒙昧时代、野蛮时代和文明时代，他认为最后一个时代由西方制度（特别是成功摆脱了封建羁绊的美国式共和制）所代表。摩尔根在该书中对他所知道的所有非西方社会进行分类，将其分配到人类进步道路中的某一个时代；从此，这些社会在西方人眼中成为人类进化过程中已经被西方跨越的、某一时代的活例证和痕迹。当然，这也是马克思和恩格斯对于人类进步过程的想法。有所不同的是，对他们来说，作为西方霸权基础的资本主义已日薄西山，理应被一种新的社会形态所取代，而后者正是一种必将成为普世化的、高级文明的基础：一种基于计划和集中经济的社会主义社会，伴随着一种新形式的、赋予人民和劳动者行使国家权力的民主。

在第二次世界大战结束之前，尽管对进步的提法和对人类进化的意识形态观点的批评甚嚣尘上，认为唯独西方代表进步，且有义务给其他人带来进步的偏见仍然生命力旺盛。但是从20世纪五六十年代开始，作为暴力形式出现的欧洲殖民帝国快速消失，大量独立而受限的后殖民国家诞生，旋即转变成带有一种多族群、多文化身份的新兴年轻民族国家。在民族与社会之间的权力和利益关系发生巨大变化，乃至得到重新定义的背景之下，西方的人类学家被迫分析其自身所处的位置、扮演的角色及出版的作品。

在以上事件发生期间，20世纪七八十年代出现了一个崭新的世界，一个成为全球化的世界，我们从此在其中从事我们的职业。这一世界之所以被称作“全球化”，是因为今天所有共存于地球表面的社会要取得经济发展，只能越来越融入商品生产的资本主义体系运作及其局限中去。这一次，资本主义真正地成为了组织和统治世界经济的首要体系。这种将所有社会纳入资本主义体系的经济整合，再一次地让某些人——例如福山——相信，我们将最终见证西方的决定性胜利和历史的终结。然而他们忘记了，全球化是一个双面进程，它在向不同的对立方向发展，因为它涉及社会生活的两个不同层面：在经济层面，地方经济确实越来越被整合进资本主义世界体系当中；但是在政治和文化层面，人们却看到一种本土文化身份的重建和抵制过程，与此同时，古老或新兴的非西方国家根据局势和自身利益，成为了反对或支持西方的势力。

另外,今天像中国、印度还有巴西这样的大国,足以和西方国家在经济和技术领域展开直接竞争,可以说他们从此可实现自身的现代化,而不一定非得西方化。在这方面,历史上的首个例子来自日本,明治维新(1868—1912)之后的日本逐渐成为世界第二大经济体,同时又在很大程度上保存了自己的文化。同样,20世纪80年代之后的中国出现了新儒家思潮;在印度,我们从事庶民研究的同事们正致力于通过“外省化欧洲”来重写印度历史。^①

确切地说,正是这样一个出现于1980年代的全球化世界,导致西方对人类学及其概念和实践的科学性产生彻底怀疑。“后现代”由此到来了。该词首先出现在让-弗朗斯瓦·里约塔1979年出版的书的标题《后现代的条件》之中,随后迅速传遍盎格鲁-撒格逊世界;盎格鲁-撒格逊世界还向雅克·德里达借用了“解构”一词,以形容后现代主义者将对所有诞生和发展于西方的人文和社会科学所做的批评工作。

解构一门科学对于其发展而言一点也不奇怪和例外。这一过程是必要的,而且还得时不时地重来,以确定或否决该学科累积起来的概念、方法和成果。然而,存在两种解构的方式,其中一种旨在“溶解”该学科,甚至将其完全、纯粹地消灭;在某一时期,美国人类学就曾经部分融入被滥用的文化研究当中。至于消亡,也有人用稍显性急的方式宣告过了,例如斯蒂芬·泰勒。^②相对地,对一门学科的解构也可能导致其重建,其基础变得更有力量、更具批评性,在分析上更高效。正是这种重建和致力于批评的意愿,激励着今天的这些人类学家和社会学家。

紧接第二次世界大战之后的世界巨变,深刻地改变了西方和其他地区——或者按照萨林斯的说法:“西方和剩余世界”——之间的关系。之后的西方必然在若干层面上爆发危机,不仅包括地缘政治层面,也包括科学层面。后者主要是在社会科学领域,特别是指认识非西方社会的欧洲人类学和美国人类学。这场危机表现为,对将人类学作为一门科学而提出批评,以及对把人类学作为自称“后现代”的同事们所从事的职业而提出批评。笔者认为,两者不宜混为一谈。马尔库斯不是拉尼波,克利福德不是泰勒,而刚刚逝去的格尔茨不属于其中任何一类。这些批评中最为激进,同时也最不严肃的当属斯蒂芬·泰勒,他认为人类学家的分析和结论不具备任何科学价值,也没有任何权威性。他把人类学简单、纯粹地形容为“幻想现实”。

人人都知道,弗斯、博厄斯、杰克·古迪和许多其他人的著作,绝非人类学家及其爱抱怨的信息提供者为了应付而共同建构的“分享小说”。相反,有必要记得,人类学家的书中,大多数内容是被研究社会中男人的声音,女人及社会其他成员的声音常常被忽略或是很少出现。同样也需要强调,莫里斯·利恩哈特、埃文斯-普理查德的调查是在殖民背景下完成的,这一背景虽然在关于努尔人和卡纳克人的著作中没有出现,却是事实存在的,并且深入地改变了这些人的生活。最重要的批评或许来自让-弗朗斯瓦·里约塔,在他的《后现代的条件》一书中,他宣告“元叙事”的终结——即从一个最初的原因出发来解释人类历史,该原因在最后的分析中反倒成为最重要的。他的学术批评针对当时统治法国知识界的“马克思主义”和结构主义,特别是“马克思主义者”对“生产方式”、列维-斯特劳斯特对“人类精神中的无意识结构”等概念的使用。这些批评时至今日,仍是我们学术研究中的一种参考。

^① 参见 Dipesh Chakrabarty, “Provincialiser l’Europe—La pensée postcoloniale et la différence historique,” *Amsterdam Editions*, 2009。

^② 参见 Stephen Tyler, “From Document of the Occult to Occult Document,” in James Clifford and George E. Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 131—139。

不过，人类学的危机在很大程度上已经过去了。人类学家的科学责任变得更为清楚；除此之外，其所应承担的伦理和政治责任也更加清晰。面对曾经迎接他，在工作中帮助他的那些社会成员，人类学家对其所写（或用电影、会议等形式等展现）的内容负有责任。人类学家应该在他自身的社会中，为他曾观察过的社会的他性和身份认同提供见证。

为了解构和重构人类学，笔者也做出了一些努力。笔者在《礼物之谜》(*L'Enigme du Don*, Paris, Fayard, 1997)一书中已经展示出，在所有社会中，除了那些卖掉和赠予的东西外，还有些东西是不应该卖掉也不应该赠予的，而是应该保存下来和传承下去。这些东西可能是和宗教有关的神圣物件，或是一个民主国家的宪法，或是体现了人们希望保留的某种身份的纪念物。当莫斯和列维-斯特劳斯分析礼物的时候，这些既不用来赠予也不用来买卖的“东西”并未被他们所考虑。随后，笔者的《亲属制度的变形》(*Métamorphoses de la Parenté*, Paris, Fayard, 2004)表明，无论在什么社会——不论是以前称为“原始”的社会，还是那些实行种姓、阶级式等级制的、国家统治的社会——亲属关系都不是社会的基础，家庭关系就更不是。这和默多克以及列维-斯特劳斯的看法相反，后者认为乱伦禁忌的确立和对女人的交换代表着自然向文化的转变，因此是所有人类社会的基石。最后，在《人类社会的根基：人类学的重构》(*Au Fondement des Sociétés Humaines; Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007)中，笔者基于经验材料和历史材料得出了以下观点，即有能力将人类群体的总和转化为社会的那种社会关系，既不是亲属，也不是经济，而是西方所称的政治—宗教关系。这种关系是指对一块领土、资源及居民建立起的人类群体主权的那种关系。

作为结语，笔者想要强调，基于两种客观理由，不但社会科学能够成为或变成科学，而且在科学范畴之外、具体生活之中的人们，能够互相理解并且最终接受彼此间的不同。第一个理由是，他者的社会他性从来都不是绝对而是相对的，因此在我前面所提到的某些前提条件下，人们可以破译、理解它。其次，一些人创造出来用以解释自身及其所在的世界，以及用来与世界互动、与自身互动的东西，是可以被另外一些人所理解的（如果不是解释的话），不论这些东西是大乘佛教、澳大利亚土著的“梦想时间”，还是马克思主义，等等。这种理解，是不用实际运用这些社会的原则和价值观就可实现的。所以，不存在文化之间根本上的“不可沟通性”。

如果以上所说没错的话，人类学家所捍卫的相对主义就不可能是绝对的，因为所有社会都提出相同的关乎存在性的问题。尽管这些问题是一样的，人们已给出和将给出的答案却各具特色。我从中列举几条：“什么是出生、生活和死亡？”“人类和看不见的事物如死者、精灵、神之间，应该保持怎样的关系？”“我们生活于其中的自然是什么？怎样与之互动？”“人们之间、一群人和另一群人之间，实施什么样的威权和权力形式？”我们知道，人类在历史过程中对这些根本、普遍的问题所做出的回答，正是人类学和其他社会科学的研究对象。这也就是为什么，在我们今天生活的全球化世界当中充斥着利益冲突和权力关系，我们正目睹着新的身份认同基于被重新解释的过去而得以建立——人类学家总有工作要做。或者甚至说，我们将能够从人类学最近的两个发展时期中获益：在其中一个时期，人们强调对系统的分析而忘记个体；在另一时期，个体则成为分析的中心，其作为主体在某种程度上有能力和他所处的社会体系及其自身互动。在今天，要理解其他人类群体的思维和行动方式，我们可以并且应该综合使用这两种研究方法。正因为如此，人类学将带着更为复杂、更加高效的问题体系而走向未来。