

首页

文集

出版

论坛

学术动态 | 学术交流 | 活动专题 | 学者专栏 | 研究聚焦 | 青年学人文章 | 人类学课程设计

中国人类学评论网 >> 研究聚焦



第22辑

往期查询

- 费孝通百年纪念专题
- 新书推荐
- 郭净文集
- 王铭铭文集
- 陈永龄纪念文集
- 李安宅研究专题
- 萧梅文集
- 庄孔韶文集
- 胡鸿保文集
- 翁乃群文集
- 林耀华百年诞辰专题
- 《探讨》目录
- 列维斯特劳斯逝世纪念专题
- 人类学的社会理论
- 藏彝走廊专题
- 吴文藻专题
- 王东杰文集

#### 学术链接

[复旦大学社会科学高等研究院](#)

[历史与社会高等研究所](#)

[CCPN中国比较研究网](#)

[社会学人类学中国网](#)

[中国社会文化人类学网](#)

[云南大学民族研究院](#)

[中国社会学网](#)

[中国学术论坛](#)

[人类学在线](#)

王铭铭：列维-斯特劳斯无需失望：关于“非西方”与他者认识

半个多世纪前，在以“民族学的未来”为题的讲座中，大人类学家列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）敏锐观察到了作为民族学（人类学）研究对象的非西方（主要是拉美、非洲）民族的心态；他说：

从客观上看，这些民族正在转型，他们的文明正在逐步向民族学长久以来就没有能力研究的西方文明靠拢。<sup>[1]</sup>

他接着说：

更加严重的是，从主观的角度看，这些民族对西方人种的政府表现出愈加强烈的憎恶。所有这一切就像被研究的民族对民族学进行诅咒，使其濒临这样一种绝境：一些民族从地球表面上迅速消失，从肉体上逃避民族学的检验；另外一些民族尽管欣欣向荣、人口兴旺，但从道德上拒绝把自己当成民族学研究的对象。<sup>[2]</sup>

列维-斯特劳斯不幸言中了非西方民族的文化与认识困境。一方面，如列维-斯特劳斯所言，近代意义上的非西方，在“西方化”进程中，无论在生活上，还是在思想上，都越来越靠近西方文明。另一方面，致力于“西方化”的非西方人，对于扮演世界认识者角色的西方，则又表现出了强烈的痛恨：西方通过拓展人类学视野而将非西方定位为“被研究者”，这一做法遭到了非西方人的深恶痛绝。

列维-斯特劳斯所未注意到的是，这个矛盾心态，也在他致力于重建的西方人类学之非西方传播中得到了集中表现。人类学这门学科产生以后不久，即跟随西方的其他事物传播到非西方，在“东方”、在以我们的西方为“北方”的所谓“南方”（非洲、太平洋地区、拉丁美洲、印度），人类学获得了自己的新生。人类学最早跟着探险家、传教士、教授来到各地。后来，有了独立文化意识的殖民地和半殖民地派遣留学生到西方学习，学成之后，获得“进步文化”的“土著知识分子”形成了强烈爱国心；而矛盾的是，他们把握的“文化”，却多数是殖民主义者告诉他们的关于世界地理、国家学、科学之类的知识。<sup>[3]</sup>在这个过程中，非西方诸民族在西方的知识基础上设立了自己的人类学，并使之成为“非西方人类学”。非西方人类学是以抵制西方为目的的，时常表现出对于外来研究者的不屑，欲将其国内的“研究对象”居为己有，但却向来在用西方的框架“以毒攻毒”。

中国人类学的一个大局，典范地体现了知识人的这一内在文化矛盾。19世纪末引进到的中国并随之“本土化”的人类学，一直夹杂着对于西方认识论的带有爱国情调的屈服。<sup>[4]</sup>为了“救国”，20世纪以来的绝大多数中国人，都眼光向西，以不断印证或论证西方认识论的正确性为己任，我们把这个认识论背后的整个世界认识框架搬到境内，使自己认识者的地位大大降低。我们成为专门负责认识世界地图中的某一个小小版块之情况的“专门家”；获得了这个地位之后，我们在己国疆域内取得某种文化与认识的支配地位，我们把西方的西方和非西方这个框架搬来，对它实行“本土化”，在境内创造了“西方”与“非西方”的意向对立。在这个“本土化”世界观里，拟似“西方”的局部是作为认识和政治主体的国家和知识分子的符号资本，拟似“非西方”的局部则指那些被认识的、非正统、非主流、非知识分子、非政治家的少数民族和汉族“边缘人”（尤其是农民）。<sup>[5]</sup>这个“本土化”的境内“西方”与“非西方”格局，又是一种所谓“现代”与“传统”的历史一时间关系格局，它在拟似“西方”的那个局部当作“现代”，拟似“非西方”的局部当作“传统”。在这样一个知识的状态下，被我们认为是非理性的农民、非理性的少数民族，成为我们的认识对象，而我们自身成为“社会科学家”。“社会科学家”表面拥有自己探索世界的独到思想，实质上则不然：在消灭境内“被研究者”的认识者地位的同时，我们也使自己的思想彻底屈服于非中国的“科学”。

作为社会科学的“被研究者”，非西方人是否应有其认识主体的地位？<sup>[6]</sup>我们是否可以认为，在一个西方在世界知识景观里占据了“主流地位”的世界中，以非西方自己的语言“译释”其所观察到之西方事物，乃是一项可为的志业？与其他亚洲、非洲、拉丁美洲国家的同行一样，中国的人类学家，承担着解决——或至少是诠释——这个问题的责任。反思自恋式“在地主义”（如乡村主义、族群主义及国族主义），将自己的撰述奠定于知识的反思和再认识基础之上，对认识的“主体”与“客体”之间关系某种“颠覆”，借此给自己一段光阴，来试着以自己的眼光研究作为他者的“西方”，带着我们的“当地概念”，解释社会理论的“原创国”的生活——在我看来，只有在诸如此类的求索中，“世界的被认识者”，才能获得认识主体的地位，真正恢复其认识、描述、想象世界的权利。<sup>[7]</sup>

然而，“非西方的认识主体地位”这个词汇，是否带有国族主义的意味？当非西方学者携带其“当地概念”去解释作为他者的西方，他们又何以能幸免于流行的反西方偏执？他们如何能够真正成为一块知识互惠的基石？

非西方认识主体性的思考，旨在以颠倒东西方格局的方位感为方法，来为自身思考或想象世界服务，而这点恰为列维-斯特劳斯所担忧。列维-斯特劳斯说，让“土著社会”培养自己的人类学家，不会改变这些社会对于西方的憎恶，人类学在这些社会越发达，越可能导致非西方对于西方的历史罪责加以反复鞭笞。将自己的眼光集中于揭示作为西方之他者的“原始民族”之心灵，列维-斯特劳斯看不到将认识关系倒置的可能。他说，“我们永远也不可能让他们把我们当作是他们眼里的‘野人’来接受。”<sup>[8]</sup>

列维-斯特劳斯出此言，不可能毫无目的和理由——这位西方人类学的集大成者之所以重申要以科学精神开拓西方的世界视野，是由于看到了一个可能：至少非西方的一个大局部，长期存在对于世界（而非只是民族自身）的看法，这些看法在近代民族自觉中与强烈的文化复兴运动结合，成为一项非西方的地位要求。对于主张“民族解放”的人而言，近代亚洲、非洲、拉丁美洲民族的觉醒，是一项正义事业。与此不同，列氏“忧郁”地发现，非西方民族在文化的自觉中易于产生借助西方反对西方的图谋，并最终融入于西方，成为与西方一体化的、具有破坏力的文明。长期在热带探究“野性思维”，列氏认定，除了西方的“文明”与非西方的“野蛮”之外，对于这个世界，其他类型的文化形式都是次要的“过渡类型”。对他而言，文明与野蛮是历史与神话的对立，是热社会（动态的历史社会）与冷社会（静态的神话社会）的对立，由它们构成的世界，实体乃为西方文明破坏性的热能发挥，“虚体”乃是濒于灭绝的极少数“原始社会”之生活方式，在西方文明的破坏力前面的无力，而人类学的使命，在于在这些无力的生活方式中发掘远古遗留下来的神话的道德观念，并以此为文明的镜子，反省自身。

在论及非西方人类学时，列氏给我们一个印象——他以一种微弱的声音反复声明，非西方人类学可谓是“正宗人类学”的敌人。如此思考，不是因为他对“欧洲之外的人民”怀有恶意，而是因为他不轻信这些“人民”的思考能力，更不轻信这些“人民”的反省能力。

其实，在非西方存在比西方古老的文明；在这些文明社会中，哲学与历史蕴涵着文化自我破坏的力量（这方面是列氏所强调的），也同时具有强大的自我反思能力（这方面是列氏所忽视的）。生活在这些社会中人们也常以一种“遥远的目光”来审视自身，并找到办法来使这种审视成为他们所处的社会的组成部分。作为重要范例，印度与中国的“当地知识人”，即不同于列维-斯特劳斯笔下的“神话人”。

基于印度种姓制度（卡斯特）之分析，人类学家杜蒙展开过一项理论探讨。杜蒙依旧在为人类学寻找“地区性理论的普世启发”，他依旧全神贯注于整体的印度社会。然而，当他竭力解释印度种姓制度下王权如何将婆罗门纳入于自己的体系时，杜蒙同时也发觉，印度种姓制度的完整性，正来自于与之对立的“遁世修行者”的存在。“遁世修行者”是“世界之外的个体”，他们“对社会世界而言形同死亡”，他们“逃避……整个严密的互相依赖之网络”。[9]“遁世修行者”接近西方社会理论所定义的“以个人为目的的个人”，但他们与这一类型的人又有不同。“遁世修行者”与社会生活完全隔离，这与西方社会理论意义上作为近代社会形态之的“个体”完全不同。“遁世修行者”不是“世俗人”，他们与“世俗人”形成了鲜明的差异，他们脱离与社会中的“世俗人”的关系，脱离了人在社会中的角色，但他们还是在社会之中。如果说印度有一个“社会”，那么，这个“社会”一定便是“世俗人的社会”（卡斯特）与“遁世修行者”这两个非常不同的事物而彼此平衡的一个整体”。[10]印度的“遁世修行者”有强大的思想力量，他们的思想，历史的成分并不多，但哲学的成分很高。“遁世修行者”这些苦行僧，与等级主义的社会整体形成的反差，他们生活在一个纯粹个体的精神氛围中，脱离于社会，从而，对于等级整体主义的种姓制度，构成了某种反思，也是这种反思，使印度文明的道德一体性得到了维持。

列维-斯特劳斯没有充分关注的，还有中国文明。吊诡的是，启发了列维-斯特劳斯思想的人类学前辈之一，正是研究这一文明体系的葛兰言。如他自己所承认的，列维-斯特劳斯的结构主义思路，起初受到了语言哲学的启发，为了使语言哲学成为社会研究方法，他却转向了葛兰言，受其《上古中国的婚姻类型及亲属关系》一书之影响，致力于研究人类的亲属制度。一如列氏指出的，葛兰言从古代中国找到的模式表明，如果说亲属制度是一种完整的思想体系的话，那么，如同中国古代的亲属制度，它一方面“把表面上看上去专断的事实组成系统”，另一方面“形成了一些具有不确定性的复杂性的结果”。[11]葛兰言则早已表明，对于亲属称谓体系的个别术语进行研究，不能促成有意义的社会理论，真正的社会理论，必须建立于“对关系的研究”。[12]列维-斯特劳斯将葛兰言的这一观点，与语言哲学的“句法结构理论”结合，造就了一门学问。但他却为此而舍弃了葛兰言所运用的大量上古中国素材，终于使自己的人类学成为一种启发来自中国却又与中国毫无干系的“超科学”。在清除葛兰言的中国素材时，列氏也抹杀了葛氏最有启发的非西方文明研究。葛兰言在上古中国的亲属关系（家）的分析之基础上，营造了理解礼仪的形式主义理论（他尤其关注诸如《礼记》这类书里关于西方所谓的“婚姻”与“亲属关系”，有大量的仪式规定），而从中国的礼仪中发现文明的形式主义理论，则促成了其对于中国文明史的历史变迁规律的理解。恰是在这个理解的基础上，葛兰言开始致力于西方文明的反思。

在葛兰言的著述里，文明是个核心关怀。对他而言，文明就是处理社会关系的方法。在不同传统中，处理社会关系的方法不同，文明也不同。在《中国人的文明》一书中，葛兰言谈到其文明研究的精神，说，他的中国文明研究有几个具体目的[13]：

1. 识别中国人的社会系统；
2. 指出中国人的政治生活、礼俗、思想及思想史与礼俗史的突出特点；
3. 指出隐藏在这些背后的广阔人文经验；
4. 在历史背景与运动中揭示中国人行为的体系。

葛兰言认为，“一个文明与另一个文明之间的差异，通常只是在于外向性的象征”[14]，即中国人所谓的“礼俗”。那么，研究这些外向性的象征目的为何？对他而言，主要是为了揭示中国文明的历史启

开。在他看来，理解中国史的条件是，避免“引入西方的国家观念”，“使自身从法律观念中解放出来”。[15]“束缚我们（西方人）思想的罗马法”[16]，不适于解释中国——这是葛氏的深刻洞见；在他看来，在古代中国，社会变迁表现出了与西方不同的规律：“在古代华夏世界里，社会变迁之所以发生，不是因为人们采用了前后不同的法律和规范体系，而是因为道德立场领域发生了倾向上的变化”。[17]

葛兰言在形容中国时，不用“中国”一词，而用“华夏世界”；在我看来，葛兰言之所以用“华夏世界”，是由于他考虑到了这个文明体系，不同于他所说的以罗马法为基础的欧洲法权国家模式。由“道德立场领域”的“倾向上的变化”推动的历史，乃为中国式社会变迁，这当中固然还是有城乡关系、家国关系的具体内容，但从总体精神看，由观念形态之变引起的社会变迁，其表达方式，隐藏在思想史与礼俗史的长河中。[18]在这一历史中，作为社会之精英的帝王与士大夫起到了重要作用。中国的士人是否具有与印度的“遁世修行者”一样的出世式反思力？还是说，他们与婆罗门一样，是王权的一部分？葛兰言的研究在杜蒙的重要作品出版之前数十年已展开，因而，他也不可能有杜蒙的问题意识。不过，他也早已表露出对于这些问题的浓厚兴趣。[19]而无论我们能给出什么答案，葛兰言的著述将一个事实清晰地摆在我们面前——在“华夏世界”里，存在一种处理自我与他者关系的象征体系，这个象征体系的缔造者，既是民众，也是上古封建时代的贵族，它以“家”为基本结构，以处理自身与他者之间关系为目的，塑造了一种有别于法权社会的文明社会。[20]

确如列维-斯特劳斯所担忧的，即使是在有持续的文明史的国度中，遭遇了近代西方文明，非西方的“当地知识人”易于形成“以毒攻毒”的国族主义观念，他们一样地无法意识到，这一观念若得以强化，则其对于知识人之世界想象力所具有破坏性将愈发严重。解决这一矛盾，没有现成方案（结构主义也不是）。而葛兰言对于古代中国文明的诠释，在以上两个方面给了我们重要的提示：一方面，在法权国家成为“拜物教”的世界里，研究非法权的关系模式，是人类学家应承担的使命；另一方面，这一研究若停留于某种基本的“原始结构”，而无法把握更宏观场景中历史的变幻，便不可能有什么真正的价值。

遗憾的是，葛兰言未能充分强调，对于非法权社会的理解而言，从“华夏世界”进入到古代中国关于“天下”的观点有多重要。在天下观之下衍生出来的“多元一体格局”[21]，展现出其优于近代国族观的种种方面，对于我们在历史时间意义上的“远处”反观“近处”，有重要启迪。在天下观之下，还存在比族群“混居”这一实际群体生活样式更高的层次，这是一种常被我们忽视的理解世界的知识体系，一种不局限于“国”而“以天下为己任”的世界图式，一种中国知识分子可以借之而重新定位自身的思想方法。我以为，这一图式与思想方法，有助于我们在摒弃西方中心主义的世界观之同时，以认识主体为依托，保持一种普遍主义追求。[22]

我赞同列维-斯特劳斯，尤其是赞同他关于非西方的反西方主义西化的论述，但我在他对于非西方世界观的认识论意义之质疑中看到了一种起作用的西方中心主义世界观，我由此对他的人类学产生了疑虑。以科学为名义凌驾于非西方世界观的世界观，在消费“他者”的同时，否定了他者的自在性和自主性，这种人类学给人一种印象，似乎除了成为诸如人类学家之类的西方社会科学家的研究对象之外，非西方民族即毫无其他存在价值与意义。

事实上，无论“西方化”或中国学者所说的“欧化”势力有多大，非西方民族毕竟都要带着他们的古老历史与之接触，将之当作是自己的历史与生活的一个部分。在诸如萨林斯研究的波利尼西亚岛民中是这样，在诸如中国这样的文明古国更是这样。

[1] 列维-斯特劳斯：《人类学讲演集》，4页，张毅声等译，北京：中国人民大学出版社，2007。

[2] 列维-斯特劳斯：《人类学讲演集》，4~5页。

[3] 这在本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）所写的《想象的共同体》（吴?人译，上海：上海世纪出版集团）