

# 文化本真性：从本质论到建构论

## ——“遗产主义”时代的观念启蒙

刘晓春

**[摘要]** “本真性”观念建立在西方哲学有关现实、再现以及知识的认识论基础之上。从16世纪地理大发现开始的文化发现，到20世纪初人类学民族志的文化表述，都以本质主义观念宣称客观真实及全面地再现文化。从20世纪60年代开始，随着人类学家田野调查的深入，以及哲学认识论和方法论的深化，民族志表述的文化被看作是现实的社会建构，民族志表述的仅仅只是“部分的真理”。由此文化本真性的观念从本质论转向了建构论。这种转向，对中国当前文化遗产保护的启示在于：由于参与者的主体性、语境的时效性等因素，文化遗产的本真性标准很可能遮蔽了文化本身的历史性，这样反而会阻碍文化的传承发展，扼杀文化的生命力。本真的文化不是那些被表述的片段的、静止的社会事实，而是当地人感受的、体验的、实践着的、具有历史性的日常生活。我们正在保护的“本真”文化，只是一种现实的社会建构，远不同于文化本身的真实样貌。作为文化代理人，外来知识精英往往僭越本土文化持有者的主体角色，继而建构本真的文化，但外来知识精英无法回避以下伦理拷问：精英文化的优越感以及对本土文化的文化殖民。面对多元、异质、流动的文化遗产现实图景，民俗学应该超越“探求本真性”的学术范式。

**[关键词]** 文化本真性；本质论；建构论；文化遗产；启蒙

在当下中国，众多历史悠久、影响广泛的地方文化被赋予政治、经济、文化价值，超越其原生语境的文化时空与传承享用群体，成为被展示、被消费的对象而被重新发明出来，广为“传承母体”<sup>①</sup>

**[作者简介]** 刘晓春，中山大学中国非物质文化遗产研究中心教授（广东广州 510275）。

**[基金项目]** 本文系2008年度国家哲学社会科学基金项目“民俗与民族国家认同探讨”（项目编号：08BMZ024）阶段性成果。

<sup>①</sup> “传承母体”是日本民俗学家福田亚细男为了批判柳田国男的“重出立证法”而提出的概念。他认为以“重出立证法”为唯一方法的民俗学研究成果是虚构的历史，必须放弃以资料的全国性搜集为前提的重出立证法，要在具体的传承母体中分析民俗现象之间的相互关联，从中得出变化、变迁，进而提出假设。他进而指出，那种认为重出立证法可以究明变迁过程的观点，只是一种幻想。在这个意义上，民俗学必须把民俗放在其传承地域进行调查分析，在其“传承母体”，即传承地域究明民俗存在的意义及其历史性格（见[日]福田亚细男：《日本民俗学方法序说——柳田国男与民俗学》，於芳、王京、彭伟文译，学苑出版社，2010年，第100、160页）。基于此，笔者将“传承母体”的概念拓展为传承地域与传承群体，即包含特定的时空以及在这一特定时空中生活并传承文化传统的群体。在全球化与现代化过程中，人口的流动，文化之间的交流，以及地方文化的遗产化过程，实际上表明本质主义意义上的“传承母体”面临被解体的可能，将“传承母体”看作是封闭的、具有稳定文化内核的观念，正面临着前所未有的挑战。笔者倾向于认为，在当下，传承母体只能在理想类型（ideal type）的意义上作为一个分析概念，而如果将其依然看作是一个本质性的、均质的社会历史文化空间，则值得商榷。

之外的人们所享用、利用、再生产乃至消费,成为民族—国家甚至超越民族—国家界限的文化遗产。进入 21 世纪以来,随着非物质文化遗产保护运动的开展,文化多样性的观念在中国深入人心,极大地改变了中国人的文化观念,影响了人们对于地方文化的价值认定,那些之前被斥为“迷信”、“落后”的地方文化,被重新命名为民族—国家的“文化遗产”。在这一遗产化的过程中,各种政治、经济、文化力量也介入到地方文化的发展中,进而塑造了一种新型的文化生态,致使地方文化本身也被重新建构。这种关于地方文化的遗产化观念及其社会文化实践,笔者称之为地方传统文化的“遗产主义”。

在当下的“遗产主义”时代,地方文化从“生活文化”的语境中被抽取出来,被移植到“文化遗产”的语境之中,为不同的力量所重新建构,使地方文化不可避免且确实实地发生了变化。在这一建构过程中发生的诸多社会文化变迁,似乎“一切坚固的东西都烟消云散了”。在当代中国,随着“遗产主义”的日益盛行,参与这一文化建构过程的不同力量,无论是政府、学者、文化传承人还是普通大众,往往为“生活文化”与“文化遗产”的“真/伪”问题所深深困扰。<sup>①</sup>

笔者认为,这一困扰与长期以来人们认为文化具有一种“本真性”的观念息息相关。文化本真性的观念认为,文化先验地存在,不证自明;具有久远的历史、稳定的内核和清晰的界限,可以与他者文化相区别,并且被作为共同体内部成员相互认同的依据;人们可以通过媒介客观、真实地予以表述(represent),并为他者所认识、理解乃至享用;本真的文化往往被看作是已经消失或正在消失的、过去的文化,与被认为是非本真的现实文化形成强烈的对比而存在。文化本真性的观念在文化被发现、被表述之日起,就已根深蒂固地存在于人们的观念之中。这一观念建立在西方哲学有关现实、再现以及知识的认识论基础之上,现实被视为是毫无疑问的存在,知识是关于现实的再现,而再现可以直达透明的现实。然而,随着文化研究的日渐深入,以及全球化、现代化进程的展开,围绕“本真性”这一观念,人们对文化的认识、理解及表述不断深化,逐渐认识到文化的本真性“具有多义性和不易把握的本质”<sup>②</sup>。本文试图通过分析人们的文化观念与对象之间相互建构的关系,进而梳理文化本真性的观念谱系,揭示文化本真性观念的生产过程,期望对当代知识界思考“遗产主义”时代文化传承与发展的关系有一定参考意义。

## 一、本质论:文化是客观真实的再现

当文化作为一种生活与实践的客观对象进入到人们的思想观念领域,成为一种确定性的知识,并为人们所表述,就经历了一个从发现、再现到建构的过程。于是,什么是文化?如何再现文化?如何真实地再现文化?也就成为了问题。

### (一)发现文化:启蒙理性的历史观照

现代意义上的“文化”的发现,与 16 世纪以来的地理大发现以及启蒙运动密切相关。16 世纪的地理大发现,特别是新大陆的发现,促使西方学者开始重新思考与风俗、制度有关的许多问题,并且将新大陆发现的风俗、制度与欧洲的风俗加以比较,进而产生了现代的民族志与民俗学。<sup>③</sup> 18 世纪,随着启蒙运动的展开,启蒙思想家开始反思笛卡尔主义只崇尚理性而远离历史领域的哲学

<sup>①</sup> 参见刘魁立:《非物质文化遗产的共享性、本真性与人类文化多样性发展》,《山东社会科学》2010 年第 3 期;王霄冰:《浅论非物质文化遗产本真性的衡量标准——以祭孔大典为例》,《文化遗产》2010 年第 4 期;王霄冰:《民俗文化的遗产化、本真性和传承主体问题——以浙江衢州“九华立春祭”为中心的考察》,《民俗研究》2012 年第 6 期;刘晓春:《谁的原生态,为何本真性?——非物质文化遗产语境下的原生态现象分析》,《学术研究》2008 年第 2 期。

<sup>②</sup> [德]瑞吉娜·本迪克斯:《本真性》,李扬译,《民间文化论坛》2006 年第 4 期。

<sup>③</sup> Giuseppe Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, translated from Italian by John. Mcdaniel, Philadelphia: ISHI, 1981, p. 7.

观念。<sup>①</sup> 启蒙时期的思想家,如培尔(Pierre Bayle,1647—1706)、孟德斯鸠(Baron de Montesquieu,1689—1755)、伏尔泰(Voltaire,1694—1778)等,利用历史的证据,也利用在亚洲和美洲等新大陆的旅行和探索所提供的新文献,强调人类风俗的多样性,特别是不同的自然因素(具体而言是地理因素),对不同的人类社会发展造成的影响,它们导致了制度和世界观的差异,而这又造成了信仰和行为的巨大差别。<sup>②</sup> 这些观点强调人类价值的相对性,强调包括历史事实在内的社会事实之解释的相对性,这在一定程度上挑战了启蒙运动的理性主义。<sup>③</sup>

首先,通过经验、事实、常识乃至细节等文化现象,呈现历史的真实。在培尔的《历史批判辞典》中,他对遥远的事实、考古的细节和历史趣闻表现出特殊的偏好和主观的兴趣。他醉心于细节,为事实而爱事实<sup>④</sup>。对历史学家以“想象”中的某种观念形态将历史事实串联起来的做法,培尔表示高度的怀疑。他认为只有那些片断、没有加工的原料、废墟、偶然性,才是“事实”性的东西。<sup>⑤</sup> 换言之,那些摈弃了观念形态的事实、细节,才是历史的真实面貌。呈现“事实”不再是历史知识的开端,而是历史知识的终结,其目的是“企图为达到‘事实的真理’开辟道路”<sup>⑥</sup>。他从不回避索然无味的细枝末节,为的是揭示历史知识的种种谬误,因为即便是最无足轻重的谬误,也有可能由于世代相传而导致对事实真相的彻底歪曲。难怪卡西尔赞叹,培尔的天才不在于发现真,而在于发现假。<sup>⑦</sup> 培尔正是在剔除假象之后,最终呈现历史的真实。培尔对于历史的理解,代表了启蒙运动时期世俗化了的历史思想,这一历史思想将基督教一信条的标准束之高阁,教导历史生命,包括宗教史,应该根据人类精神的内在世界来加以解释。<sup>⑧</sup>

伏尔泰通过描述各民族的风俗,试图真实地呈现人类的文化创造,包括制度、礼仪、言谈、举止、服饰、审美、道德、宗教等。伏尔泰写作《风俗论》的目的,乃是有感于近代国家历史著作堆砌众多毫无联系的琐事,既枯燥乏味又空泛无边,而要从众多未加工的素材中,剔除令人生厌而又不真实的战争细节,而保留其中描写风俗习惯的材料,从中整理出人类精神的历史。<sup>⑨</sup> 因此,在《风俗论》中,他宁可了解和描述各个时期的社会状况、家庭生活形式和工艺的种类及其进步,也不愿描写各民族的政治、宗教过失以及他们之间的战争。<sup>⑩</sup>

其次,通过文化呈现历史真实,体现了一种与以往完全不同的历史哲学观念。如果说培尔通过细枝末节,呈现经验与事实,表达对传统历史领域宗教神学权威的高度怀疑,那么伏尔泰则更进了一步。他将历史提高到超出“过分人格化”、偶然事件和纯粹个人的水准,通过风俗——不是日常琐事、习惯,而是人的精神、思想、行为、生活方式等——表现“时代精神”和“民族精神”,文化史的目的不再是描述独特的细枝末节,其兴趣也不在于事件的前后相继,而在于文明的进步和它诸

① [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第187页。笛卡尔的“普遍怀疑”精神体现在知识理想中,就是“任何纯事实的东西都不得声称有任何真正的确定性,任何关于事实的知识在价值上都无法与清楚明白的逻辑知识、纯数学知识和精密科学相比拟”。([德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第187页)由此可见,任何关于事实的知识都不能达到这一知识理想,关于事实的历史被排斥在笛卡尔的知识理想之外。在笛卡尔看来,普遍科学的“整个建构就像规范几何学一样,依靠一种绝对证成在演绎之上的公理基础”。([德]埃德蒙德·胡塞尔:《笛卡尔沉思与巴黎演讲》,张宪译,人民出版社,2008年,第44页)

② [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社,2002年,第3页。

③ Giuseppe Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, translated from Italian by John. Mcdaniel, Philadelphia: ISHI, 1981, p. 7. [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社,2002年,第3—4页。关于地理大发现对启蒙思想家及西方知识界的影响,具体参见刘晓春:《从维科、卢梭到赫尔德——民俗学浪漫主义的根源》,《民俗研究》2007年第3期。

④ [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第188—190页。

⑤ 叶秀山、王树人总主编:《西方哲学史》第五卷(尚杰:《启蒙时代的法国哲学》),凤凰出版社、江苏人民出版社,2005年,第110页。

⑥ [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第190页。

⑦ [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第190—191页。

⑧ [德]弗里德里希·梅尼克:《历史主义的兴起》,陆月宏译,译林出版社,2010年,第359页。

⑨ [法]伏尔泰:《风俗论》(上),梁守锵译,商务印书馆,2009年,“序论”。

⑩ [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第206页。

因素的内在关系。<sup>①</sup>

伏尔泰并不满足于说明纯粹的偶然事件,而是把描述与对现象的理智分析直接联系起来,把偶然与必然、恒久因素与暂时因素区分开来,在纷繁复杂的现象中寻求隐藏的规律。<sup>②</sup> 经过漫长的历史跋涉,伏尔泰发现,在哲学最终启迪人们的思想之前,各民族的历史都曾为传说所歪曲,当哲学终于来到这个愚昧的社会时,却发现人们的思想早已为数世纪的谬误所蒙蔽,以致于难以纠正。比如某些仪式、某些事实和某些纪念性建筑,都是为了证实谎言而建立。伏尔泰认为,路易十四之前近 900 年的历史虽然充满着罪恶、荒唐与灾难,但就像荒凉沙漠中偶尔出现的零星住所一样,也会有某些美德和片刻的幸福,比如对正常秩序的向往,不断地防止人类的彻底毁灭,形成了各个国家的法典;又比如宗教无一例外地向各民族传授教人和睦相处的道德观念等等。职是之故,虽然英国、德国、法国等长期以来战乱濒仍,但战祸中出现的新人道主义却减少了人类战争对的恐惧,使人类从毁灭中得到拯救,国家的繁荣景象足以证明人类的勤劳智慧远远胜过人类的残暴与疯狂。<sup>③</sup> 在纷繁复杂的历史线索中,他发现,气候、政治和宗教等三种因素不断地影响着人们的思想,他认为这是洞悉近 900 年历史演变的奥秘之所在。在《风俗论》的结论中,伏尔泰认为“人性”与“风俗”构成了各民族历史的主旋律与变奏曲:

一切与人性紧密相连的事物在世界各地都是相似的;而一切可能取决于习俗的事物则各不相同,如果相似,那是某种巧合。习俗的影响要比人性的影响更广泛,它涉及一切风尚,一切习惯,它使世界舞台呈现出多样性;而人性则在世界舞台上表现出一致性,它到处建立了为数不多的不变的基本原则:土地到处都一样,但是种植出来的果实不同。<sup>④</sup>

据此可以发现,尽管伏尔泰等人在一定程度上挑战了启蒙理性主义,但是最终还是没有在根本上撼动启蒙运动的基本信条,即自然法和永恒真理的真实性。自然法和永恒真理支配着无生命的自然,也支配着有生命的自然,支配着事实和事件、手段和目的、私生活和公共生活,支配着所有的社会、时代和文明;只要一背离它们,人类就会陷入犯罪、邪恶和悲惨的境地。<sup>⑤</sup>

## (二)移情式理解:历史主义的文化多样性

上述对笛卡尔主义的反思,可以称之为“反纯粹理性”。“反纯粹理性”的思想家吸取了笛卡尔“普遍怀疑”的精神,也就是广义的笛卡尔的理性方法<sup>⑥</sup>,构成了欧洲启蒙时期理性主义的另一文脉。这些主张“反纯粹理性”的思想家并非拒绝“理性”,他们真正反对的,是传统上排斥和压制经验的形而上学,他们提倡一种经验主义的理性,也就是在经验事实的基础上,力求论证的合理与清晰、思想的自洽与完整。<sup>⑦</sup> 正是在“反纯粹理性”的思想指引下,启蒙时期的思想家维科(Giambattista Vico, 1668—1744)、赫尔德(Johann Gottfried von Herder, 1744—1803)等,秉持经验主义理性,专注于观念之外的历史事实以及经验常识。维科的诗性智慧开拓了理解古代历史、古代文化的新视野,以想象、理解、直觉、同情、移情等方式理解远古历史,在此基础上发展出了以赫尔德为代表的德国历史主义的参天大树,其中包括理解、同情的洞察力、直觉的同情、历史的移情等<sup>⑧</sup>,深刻地认识到人类习俗与文化的多样性。

如果说伏尔泰等“系统论述史实的”历史学家对于历史的理解囿于自然法的藩篱,还试图依据

① [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第200—201页。

② [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第203页。

③ [法]伏尔泰:《风俗论》(下),梁守锵译,商务印书馆,2009年,第523、530—531、533—534页。

④ [法]伏尔泰:《风俗论》(下),梁守锵译,商务印书馆,2009年,第532页。

⑤ [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社,2002年,第3—4页。

⑥ 叶秀山、王树人总主编:《西方哲学史》第五卷(尚杰:《启蒙时代的法国哲学》),凤凰出版社、江苏人民出版社,2005年,第104页。

⑦ 张晓梅:“译者序”,[德]约翰·哥特弗雷德·赫尔德:《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》,商务印书馆,2010年,第1页。

⑧ [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社,2002年,第123、139、140—141页。

不充分的证据建立宏大的综合,对于制度的连续性和发展也还没有充分关注<sup>①</sup>,那么以维科、赫尔德为代表的“反纯粹理性”的历史主义则是对启蒙运动自然法学说的反动。在《新科学》中,维科将自己的注意力转向下层人民的行为与习惯,也开始注意到当时非常罕见的美洲土著的民族志材料,根据这些来自不同阶层、不同地域人民的文化习惯,他以天才的能力洞察到其中呈现的人类景象,与认为人类本性相同的自然法观念迥然相异。维科的这些天才创造,构成了现代历史思想的基础。维科在《新科学》中形成了一种综合的知识,重构了人类前历史的图景,他将历史领域拓展到世界上所有的民族。然而,尽管维科不再从历史中寻找永恒的、万古常新的和简单明了的自然法真理,但他把历史视为一种精神的永恒过程,而这种过程只包括一般的共同性,而不包括个体。维科对于荷马的理解,体现了他的这一历史观念。后人以为荷马是希腊政治体制或文化的创建人,是一切其他诗人的祖宗,是一切流派的希腊哲学的源泉,但维科将荷马还原到历史的真实世界中,“他不以人格化的方式来看待荷马,而是把他当作整个民族的反映,就荷马史诗中颂扬的历史而言,整个民族才是真正的历史创造者”<sup>②</sup>。荷马史诗中性格鲜明多样的神话形象,既是由全民族共同创造,也就成为一个民族的共同意识。在维科的观念中,共同意识是一整个阶级、一整个人民集体、一整个民族乃至人类所共有的不假思索的判断,人们就是通过这些具有民族典范性的英雄来理解一个民族习俗的。而这种共同意识的形成,乃是古人运用诗性智慧进行想象和创造世界的结果。诗性智慧不仅使无生命的事物具有感觉和情欲,也使个别事例提升为共相,把某些部分和形成总体的其他部分结合起来<sup>③</sup>,最典型体现即神话故事是想象的“类概念”。

如果说维科将各民族的共同意识与各民族多样文化的创造联系起来,通过多样的文化重构了各民族具有民族共同性的历史,进而从民族共同性的洞察中创造了文化独特性、文化多样性的观念,否定了自亚里士多德以来西方传统的核心——永恒的自然法学说,那么赫尔德则明确地将个体与各民族多样文化的创造联系起来,认为所有价值和认识都是历史的和个体的,而民族亦具有人的特点:拥有灵魂,具有生命周期;不是个体的综合,而是有机组织。每一个时代都必须通过它自己当时的价值来予以考察,就比如“幸福”这样的命题,任何一个民族,在特定的时空,都具有其自身的幸福时刻,而不存在那种绝对的、独立的、不变的幸福。在不同时空境遇中的人们所体会到的不同的幸福感受,依国家、时代和地点的不同而不同,相互之间无法比较,“每个民族都在其自身之内有自己的幸福中心,正如每个圆球都有它自己的重心”<sup>④</sup>。基于此,赫尔德批判了当时的时代病症,“普遍的、哲学化的、博爱天下的语调,论及德性与幸福,总是把‘我们自己的理想’强加于每个遥远的异邦、历史上每个古老的时代”<sup>⑤</sup>。赫尔德认为,一些坚持启蒙理性的思想家们以“进步”作为理解世代演进之谜的密钥,他们不惜粉饰、生造一些事实,忽略、压制和掩盖另外一些相反的事实,以具有普遍意义的“启蒙”替代各民族自我感知的“幸福”,用以进步为取向的“更多更好的思想”替代各民族多样的“德性”。赫尔德质疑这种以“进步”为唯一的理想能否作为判断、批评或颂扬其他民族和时代之风俗的不二标准。在他看来,人类的恶与德、完美、习俗和禀赋等等,“没有计划!没有进步!无非是永无止尽的变化!”<sup>⑥</sup>

正是在反思启蒙理性以普遍、进步观念压制多样、变化的历史演变的基础上,“现代意义上的文化概念——即一种社会的而非教育学的意义——开始出现在赫尔德的论述之中”<sup>⑦</sup>。文化建基于由具体时空中特定人群构成的社会,由社会生活和变化着的传统构成的人类历史的整体链条,

① [美]格奥尔格·G.伊格尔斯:《德国的历史观》,彭刚、顾杭译,译林出版社,2006年,第35—36页。

② [德]弗里德里希·梅尼克:《历史主义的兴起》,陆月宏译,译林出版社,2010年,第47—49、54—55、50页。

③ [意]维科:《新科学》,朱光潜译,商务印书馆,1989年,第103—104、201—202页。

④ [德]约翰·哥特弗雷德·赫尔德:《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》,张晓梅译,商务印书馆,2010年,第8页。

⑤ [德]约翰·哥特弗雷德·赫尔德:《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》,张晓梅译,商务印书馆,2010年,第9页。

⑥ [德]约翰·哥特弗雷德·赫尔德:《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》,张晓梅译,商务印书馆,2010年,第9页。

⑦ [美]唐纳德·R·凯利:《多面的历史——从希罗多德到赫尔德的历史探寻》,陈恒、宋立宏译,生活·读书·新知三联书店,2003年,第459页。

共同塑造了独特的个人。这一塑造过程,赫尔德称之为“教育”。通过“教育”,个人与社会、人类整体形成关联。赫尔德认为,在这一基础之上探讨历史哲学的原则将变得清晰、简单、确定无疑。他将“传统”和“有机力”确定为历史哲学的原则,人类的“教育”既是“遗传的”,又是“有机的”。“遗传的”,即“教育”在“模范者”与“仿效者”之间传递;“有机的”,即“教育”过程也是“仿效者”接受、取用、转化“传统”的过程。每一个个体仿效、接受、吸收、消化、运用“传统”的过程,赫尔德或称之为“文化”,因为它就像土壤之栽培;或称之为“启蒙”,因为它为思想带来光明。<sup>①</sup>同时,在赫尔德看来,传统/有机力、遗传的/有机的、模范者/仿效者、文化/启蒙等都是不可分割的整体,而非二元对立或彼此分离。

赫尔德将“‘文化/启蒙’之链”赋予人类教育以及历史哲学的原则,以此为标准理解欧洲之外的人民及其创造的文化,而不是用欧洲文化的理念作为标准。这一标准赋予他文化多样的眼光,使他在欧洲之外同样发现了人类的文化创造。他发现,“所谓‘开化’和‘蒙昧’、‘文明’和‘野蛮’民族之间,不过是量的区别,而非质的不同”。“即便是加利福尼亚和火地岛的原住民也学会了制造和使用弓箭;他们学会了自己的语言和概念、实践和技艺,与我们完全一样。在此意义上,他们实实在在也是有文化的开化民族,尽管是在最低的层次上”,“民族之画卷有五彩斑斓,依着时间和地点纷繁变化”。<sup>②</sup>

总之,赫尔德的历史哲学超越了启蒙运动的自然法与机械式的思想,带着新的方法走上思想史的舞台,他把世界与自然看作是一个充满着来源于神的力量生机勃勃的宇宙,世界与自然在经验中又具有其多样性。<sup>③</sup>每一个时代都必须通过它自己当时的价值来考察,历史中没有进步或是衰落,有的只是充满价值的多样性。<sup>④</sup>正是因为赫尔德超越启蒙运动的历史哲学观念,在卡西尔看来,赫尔德对于启蒙运动的征服是一种真正的自我征服。<sup>⑤</sup>赫尔德的历史哲学观念最核心的部分是他对个体本质所抱持的相对主义情感,以及他对每一种文化的赞赏,这些都对欧洲思想产生了深刻的影响。<sup>⑥</sup>

### (三)真实而全面:本质主义的民族志时代

从19世纪中后期开始,以文化(culture)为概念性工具来研究他者的人类学,逐渐成长为体系化的现代学术,与政治学、经济学、社会学等现代社会科学一起,开始取代传统的道德哲学,试图从科学而非历史和道德的意义去探讨人性以及人类行为等基本问题。与道德哲学家依赖于来自内在逻辑的确信不同,现代社会科学主要通过搜集材料、观察对象甚至量化实验等经验实证的手段,获得认识理解人类以及社会的基本证据。同样的,人类学逐渐摒弃传统以来对他者的神话化、道德化想象,而以文化这一概念性工具为核心,发展出一整套经验实证基础上的田野民族志方法,试图真实、全面地呈现他者文化。<sup>⑦</sup>

通过真实地再现他者文化以发现人类文化的共相,成为19世纪中后期以来人类学<sup>⑧</sup>等现代人文社会科学孜孜以求的终极目的。如何真实地再现他者文化?科学、客观、系统、规范的田野调查成为人类学等学科真实再现文化的手段。尽管人类学有着英国、德国、法国、美国四大传统,但真实再现文化的民族志经典方法,还是由以马凌诺斯基为代表的英国功能学派人类学所创立。在马

① [德]约翰·哥特弗雷德·赫尔德:《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》,张晓梅译,商务印书馆,2010年,第16—20页。

② [德]约翰·哥特弗雷德·赫尔德:《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》,张晓梅译,商务印书馆,2010年,第20页。

③ [德]弗里德里希·梅尼克:《历史主义的兴起》,陆月宏译,译林出版社,2010年,第358页。

④ [美]格奥尔格·G.伊格尔斯:《德国的历史观》,彭刚、顾杭译,译林出版社,2006年,第36页。

⑤ [德]E·卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,2007年,第215页。

⑥ [英]伯林:《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社,2002年,第14页。

⑦ [美]威廉·亚当斯:《人类学的哲学之根》,黄剑波译,广西师范大学出版社,2006年,第1—3页。

⑧ 按照克里斯·哈恩(Chris Hann)的说法,此处的“人类学”作为一个伞状的概念,包含民族学、民族志,也包含民俗学、博物馆学等领域。见[挪]弗里德里克·巴特等:《人类学的四大传统——英国、德国、法国和美国的人类学》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,“前言”。

凌诺斯基看来,民族志方法应以绝对坦诚和毫无保留的方式披露其科学研究的结果,科学化、条理化、调查可以带来丰富而高质量的成果。何种民族志材料才具有无可置疑的科学价值?马凌诺斯基指出,唯有符合以下条件的民族志材料才具有无可置疑的科学价值:我们可以分辨出哪些材料是由直接观察与土著人的陈述和解说得来的,哪些材料是作者基于他的常识与心理领悟得来的。民族志的首要理想就是从纠缠不清的事物中把所有文化现象的法则和规律梳理出来。民族志的原始信息素材是以亲身观察、土著陈述、部落生活的纷繁形式呈现给学者的。面对纷繁复杂的异文化,马凌诺斯基指出,民族志学者在田野调查的时候应该怀有科学的目标,明了现代民族志的价值与准则,完全生活在土著人之中,并使用一些特殊的方法来搜集、处理和核实他的证据。民族志学者运用现代民族志方法,生活在土著人之中,通过亲身观察体验,聆听土著的陈述,广泛搜集事实和具体材料,将泛灵论、亲属关系、社会组织等现代科学的概念引入看似光怪陆离的“野蛮人”的世界,用土著的亲属称谓表、谱牒、地图、示意图和图表等,显示出土著人具有确定的社会组织,受到权威、法律和秩序的管理,也受到极其复杂的亲属和宗族纽带的控制,证明了一个广泛而庞大的组织的存在,呈现了部落、宗族和家庭的构造,展示了一幅土著人严格行为和良好习惯的图画。<sup>①</sup>

人类学试图通过民族志整体考察、思考他者文化现象,全面地呈现他者文化的整体面貌,借助其他文化的现实来反观自身文化的本质,以获得对文化整体的充分认识。马凌诺斯基认为,可接受的民族志工作的首要条件就是,它必须把该社区中社会的、文化的和心理的所有方面作为一个整体来处理,因为这些方面是如此错综复杂,以至不把所有方面考虑进来就不可能理解其中的一个方面。因此,马氏的《西太平洋的航海者》的主题尽管是经济,但却不得不经常涉及到社会机制、巫术力量,涉及到神话与传说。<sup>②</sup>与此同时,人类学在技术层面不断完善其整体视野的实现措施与策略,自1874年至1951年间历经六版编订的调查提纲《人类学的询问与记录》即其典型,几乎事无巨细地涉及到人类创造的物质文化、非物质文化以及社会组织等方方面面。<sup>③</sup>根据规范的调查提纲,人类学家写作了众多民族志经典。

如果说马凌诺斯基从功能论的角度将文化看作是直接或间接满足人类需要的一套工具或一套风俗,其中的文化要素都有效地发生作用,文化的意义存在于文化各要素间的关系之中,<sup>④</sup>那么民族志研究者则是从文化内部各具功能的诸要素之间的相互关系中,达成对文化的整体把握。相比之下,法国社会学家涂尔干则强调呈现整体社会事实。何为整体社会事实?涂尔干认为,作为整体的社会事实独立于个体之外,从外部给人以约束,普遍存在于社会之中,并具有其固有存在形式。如何把握整体的社会事实?涂尔干指出,社会学要从混淆观念与事实的泥淖中摆脱出来,不应该用思想的分析去代替实在的科学分析,而应该把社会事实作为“物”来考察,“使社会现象与在头脑中把它们表象出来的主体分开,面对社会现象本身进行考察”,“社会事实越是充分地摆脱体现它们的个体事实,就越能使人得到客观的表象”,从而超越孔德社会学以概念、观念代替社会事实的研究阶段。比如,作为社会事实的集体习惯,除了反映它所制约的个人行为之外,还以法律条款、道德准则、民间格言、俗语和社会构造事实等固定形式表现出来。这些社会事实不仅存在于集体习惯所决定的持续的人类行为之中,而且还通过言传身教、教育的师授,甚至通过文字的肯定而永远流传下来。<sup>⑤</sup>这些长久存在的、经常为人们所看到的、但也不受主观印象和个人所见之影响的集体习惯,便是涂尔干的社会学要求专注于摆脱个人表现的、独立于个体之外的社会事实。涂尔干对宗教基本形式的社会性之探讨,体现了他对整体社会事实的理解。他认为,具有悠久的历史传统,并外在于个体的宗教之所以具有社会性,是因为宗教具有强制性的特点,社会始终不断地从

① [英]马凌诺斯基:《西太平洋的航海者》,梁永佳等译,华夏出版社,2002年,“前言”第1—8页。

② [英]马凌诺斯基:《西太平洋的航海者》,梁永佳等译,华夏出版社,2002年,“前言”第2页。

③ 英国皇家人类学会编订:《人类学的询问与记录》,周云水等译,国际炎黄文化出版社,2009年。

④ [英]马凌诺斯基:《文化论》,费孝通译,中国民间文艺出版社,1987年,第14页。

⑤ [法]E·迪尔凯姆:《社会学方法的准则》,狄玉明译,商务印书馆,1995年,第47、29、63页。

普通事物中创造出神圣事物,神不过是对社会的形象表达,对于人类而言,宗教作为强制性的力量,对人既专横又助人,既威严又仁慈。此外,宗教还具有普遍性特点。涂尔干发现,在宗教仪式中,当人们进入亢奋状态时,则感到自己为某种力量所支配,与其他人一起进入迷狂的欢腾,他认为宗教的观念似乎正是诞生于这种欢腾的社会环境。<sup>①</sup>

## 二、建构论:文化是现实的社会建构

20世纪初期以来,以“文化”为概念工具、运用田野民族志方法试图客观、真实、全面呈现他者文化与社会生活的人类学得到了长足发展,经由人类学家长期、广泛、深入的研究讨论,积累了一大批人类学经典个案,如米德(Margaret Mead)的萨摩亚、马凌诺斯基的特洛布里安德群岛等等。在关于认识论、历史、经济、政治、族群、发展、环境、宇宙观等诸多方面,形成了文化相对主义、文化生态论等经典理论,以及历史人类学等跨学科实践,人类学被看作是“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”<sup>②</sup>。

然而,20世纪60年代,西方思想界开始反思17世纪以来的现代性进程,对现代社会结构、社会实践、文化及思维模式都提出了质疑,随后的70年代和80年代发生的一系列社会经济变迁和文化变迁,如媒体、电脑及新技术的爆炸、资本主义的重新调整、政治的激烈变动、新的文化形式以及新的时空经验形式等等,让人们感觉到文化和社会确实已经发生了剧烈变化。<sup>③</sup>与此同时,西方理论界对追求普遍化、总体化,承诺能够为人们提供绝对真理的启蒙叙事、即元叙事也进行了批判。法国思想家利奥塔尔(Jean-François Lyotard)用“现代”一词指称这种依靠元叙事使自身合法化的科学,而对于上述话语的怀疑,利奥塔尔则称之为“后现代”。<sup>④</sup>利奥塔尔从叙事的角度讨论最发达社会中的知识状态,认为依靠元叙事使自身合法化的科学并不是知识的全部,而且从柏拉图开始,科学合法化问题就与立法者合法化的问题密不可分,知识与权力从来都是相互依附的关系,知识与权力是同一个问题的两面:谁决定知识是什么?谁知道应该决定什么?只不过在发达社会的信息时代,知识的问题比过去任何时候都更是统治的问题。<sup>⑤</sup>

具体到文化领域,这种知识反思的思潮开始危及18世纪以来西方学者建构起来的文化图景。其中,由语言学家索绪尔引导的语言学转向,经由后结构主义的阐发,在文化研究领域表现为,那些在民族志中呈现的他者文化,人类学家曾经信誓旦旦地声称是一种客观真实地呈现,它们与本真存在的关系开始受到人们的质疑,人们越来越将这些真实客观的文化看作是人类学家建构出来的产物。此外,以福柯为代表的话语理论指出,不存在为知识而知识、不为权力而获取知识的科学,<sup>⑥</sup>这一观点深刻地洞察了知识与权力的关联。在文化研究领域则表现为质疑文化建构者与表述对象之间或隐或显的权力支配关系,开始认识到知识是通过制度性实践被社会性地建构起来的。

### (一)客观:建构他者文化的“真实”幻象

本质主义的民族志一直强调通过一整套经验实证基础上的田野民族志方法,就能够真实、全面地呈现他者文化。但这一人类学家苦心经营的学科神话却一再被打破。无论在田野调查还是在民族志写作过程中,人类学家的主体性都无法退隐到无,以致进入到完全客观真实地呈现他者文化的理想状态。此外,田野调查中资讯提供者主体性的存在,他们对于自我文化的客体化,以及

① [法]爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东等译,上海人民出版社,1999年,第297、283、289页。

② [美]迈克尔·赫兹菲尔德:《什么是人类常识——社会和文化领域中的人类学理论实践》,刘珩等译,华夏出版社,2005年,第6页。

③ [美]道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社,1999年,“英文版导言”。

④ [法]利奥塔尔:《后现代状态——关于知识的报告》,车槿山译,生活·读书·新知三联书店,1997年,“引言”第2页。

⑤ [法]利奥塔尔:《后现代状态——关于知识的报告》,车槿山译,生活·读书·新知三联书店,1997年,第14页。

⑥ [美]乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,谢立中等译,华夏出版社,2003年,第63页。

人类学家对于他者文化的客体化,始终贯穿于田野调查的全过程。跨文化人类学事实实际上是被建构的对象。

在某种意义上,可以这样说,索绪尔的符号理论敲响了民族志客观性神话的丧钟,后结构主义则彻底终结了民族志客观性的神话。索绪尔的符号理论强调,语言符号是任意的,能指与所指的关系是一种偶然的文化约定,它们之间并不存在任何的本质联系。<sup>①</sup>后结构主义从索绪尔的符号理论中得到启发,并将其发挥到极致,他们强调任何社会都具有任意性和约定俗成性,例如语言、文化、实践方式、主体性以及社会本身。<sup>②</sup>福柯等后结构主义理论家否定现代理论所假设的一种前定的、统一的主体,也否定先于一切社会活动的永恒的人性。福柯呼吁要解构主体,而且强调主体的“创造性角色必须被剥夺,必须将它视为话语的一个复杂的可变函数”<sup>③</sup>。德里达认为,支配着西方哲学和文化的二元对立(主体/客体、表象/现实、言谈/写作等等),建构了一种非常有害的价值体系。这一价值体系不仅试图为真理提供保证,而且还排斥和贬抑那些被说成是低级的方面和立场。<sup>④</sup>也就是说,他们要揭露貌似客观、科学事实背后潜藏的主体,而正是这一主体,主宰了17世纪以来西方社会的知识与价值体系。

这一后结构主义的反思与批判在人类学领域则表现为对“民族志的现在时”(ethnographic present)的批判,即“民族志的现在时”表现的非时间性的、文化之间是统一的、观察者是中立的等等假设,在学术的和政治的意义上都遭到了质疑。<sup>⑤</sup>而这一切,都与隐藏在人类学知识体系背后的民族志建构主体有关。人们越来越发现,民族志的文化表述受人类学的实践与制度的限制。因此,民族志写作也不断地遭遇以下问题的追问:谁在说话?谁在写?什么时候?什么地方?和谁一道?对谁说?在什么样的制度和历史限制之下?<sup>⑥</sup>

如果说奈杰尔·巴利的《天真的人类学家——小泥屋笔记》带有某种戏谑意味地解构了人类学田野作业的客观性与严肃性,<sup>⑦</sup>德里克·弗里曼的《玛格丽特·米德与萨摩亚——一个人人类学神话的形成与破灭》质疑米德与其导师博厄斯共同建构的文化决定论神话,<sup>⑧</sup>那么,保罗·拉比诺的《摩洛哥田野作业反思》则以其年轻的坦诚与勇气,反思自己的田野作业及其民族志知识的生产过程,将人类学田野作业及其民族志生产过程暴露在阳光之下,它们不再是充满高度神秘色彩的学术秘密。拉比诺的田野作业及其知识生产的祛魅化过程,其实只是反思的表象,其深层原因恐怕与后结构主义质疑西方长期以来通过二元对立建构起来的真理观有关。拉比诺在该书的中译本序言写道:“1986年,《写文化:民族志的诗学与政治学》的出版是美国人类学的一个分水岭。该书掀起了一场激烈的讨论,……但不幸地,它趋向于提供一种对主体性的轻易信任,……我们以极为美国的方式把对知识主体的关注变成了告解室里以‘自我’为中心的讨论。”<sup>⑨</sup>而就是在此10年前,拉比诺不顾导师格尔茨的劝告,非常认真而固执地以人类学家、资讯人之间跨文化实践共同生产出来的人类学事实作为哲学问题进行反思,即此前从未被反思过的人类学者的“客观”、“中立”背后所潜藏的主体性,即揭露在“客观事实”的背后,资讯人与人类学家的“事实”“呈现”与制作过程,其最终要质疑的是,民族志究竟“呈现”了谁的文化?

也许正因为此,拉比诺感觉到对人类学跨文化田野作业进行反思的迫切性,“必须对田野作业进行反思,必须反思它的历史情境,必须反思它的体裁约束,鉴于田野作业与其殖民的和帝国的过

① [瑞士]费尔迪南·德·索绪尔:《普通语言学教程》,商务印书馆,1996年,第102—105页。

② [美]道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社,1999年,第25页。

③ [美]道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社,1999年,第66页。

④ [美]道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,中央编译出版社,1999年,第27页。

⑤ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,“中译本序:哲学地反思田野作业”第10—11页。

⑥ [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯编:《写文化》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第42页。

⑦ [英]奈杰尔·巴利:《天真的人类学家——小泥屋笔记》,上海人民出版社,2003年。

⑧ [澳]德里克·弗里曼:《玛格丽特·米德与萨摩亚——一个人人类学神话的形成与破灭》,商务印书馆,2008年。

⑨ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第9页。

去的关系,必须反思它的存在和价值,必须反思它的未来”<sup>①</sup>。拉比诺希望通过展示自己的人类学田野作业与民族志制作过程,反思支配人类学之所以成立的核心观念:文化/社会是否具有稳定的内核?作为人文研究的人类学是否仅仅只是智慧性而没有情感性和道德性?对于人文研究中的价值判断在场,人类学究竟是视之为洪水猛兽?还是必须置于批判性的反思之中,并且时刻与田野经验相互参照,并不断被调整?田野经验是否意味着人类学匍匐在实证科学的霸权之下,失去自我反思、自我批判的自觉,还是时刻保持反思与批判在知识探求中的有效地位?<sup>②</sup>

拉比诺认识到,人类学家在开始进入田野之时,就已经不再中立,而是深陷于地方的政治与社会之中。<sup>③</sup>拉比诺在摩洛哥田野过程中的众多资讯人,由于其各自的身份和社会地位,被深深地嵌入到不同的社会权力结构之中,由于人类学家的介入,他们作为一个个活生生的主体,为拉比诺提供的资讯有其各自的视角、各自的利益考虑。在与不同的资讯人互动的过程中,强烈地刺激拉比诺从根本上思考社会和文化的范畴。表面看来,人们共享的常识以及日常互动是不证自明、无需反思的,但是,对于来自不同文化的人来说,日常互动以及常识的意涵,却远远超过了其自身。需要反思的是,我们身处其中的文化/社会本身,存在着一种稳定不变的、本质主义的内核吗?人类学家与资讯人之间只有充分认识到彼此的不同,进而相互尊重,相互之间有着充分的信任,资讯人能具有鲜明而执着的“主人”角色,反而才有可能消解人类学家与资讯人之间的权力政治关系,使得他们之间能够在彼此尊重和理解、清楚各自历史情境之局限的基础上,深入讨论各自的传统。经过与资讯人的深入沟通,拉比诺认识到,彼此之间的隔阂,基本源自于各自的传统。但是,因传统导致的彼此隔阂,并不意味着彼此的“他性”是一种不可言说、不证自明、固定不变的本质,而是不同历史经历的总和。“他和我一样,并非居住于一个他性恒久不变的水晶世界。他成长于一个能够为他的生活世界提供有意义的,但仅仅是部分令人满意的解释的历史性环境。”<sup>④</sup>这一“部分”,正是凸显了在全球化的跨文化交流时代,无论是东方还是西方,只有忠实于自己的传统,尊重他人的文化,“美人之美,美美与共”,才能对话沟通交流,不断地深化对于彼此的认识 and 了解,进而理解他人,反观自己。

由此可见,人类学家来自自我文化的先见,田野地方以及人类学家与资讯人之间的权力政治关系,以及由此衍生的情感反应与道德伦理等等,都会影响人类学家的田野作业与民族志写作。拉比诺认为,人类学家创造了一种意识的双重性。“人类学者的分析必须结合两个事实:首先,我们自身是通过我们提出的问题和我们寻找理解与经验这个世界的方式而历史地存在的;其次,我们从我们的资讯人那里得到的是解释,解释同样是以历史和文化为媒介。因此,我们收集的数据是被双重调节的,首先由我们自己的存在,然后是我们向资讯人要求的第二层的自我反省。”<sup>⑤</sup>田野材料呈现的,并非是一种本质主义意义上的自在之物,而是人类学家在田野过程中获得的建构之物。

那么,人类学的“文化”是什么?拉比诺指出,人类学事实是跨文化的,它跨越了文化的界限而被制造出来。“它们本是活生生的经历,却在询问、观察和体验的过程中被制作成事实。人类学家和他所生活在一起的人们都参与了这一制作。”<sup>⑥</sup>资讯人其实也是将自己的生活世界对象化,进行自我反省,以便借助外部媒介,重新表述自己的经验,以人类学家可以理解的方式予以表达。文化即阐释,文化“不可能自我中立地呈现,或以一种声音呈现。每一种文化事实都可以既被人类学家,也被其持有者,赋予多种解释”<sup>⑦</sup>。人类学家和资讯人都深陷于自己编织的“意义之网”,人类学

① [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第5页。

② [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第10、11、19、24页。

③ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第94页。

④ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第152—153页。

⑤ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第115页。

⑥ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第145页。

⑦ [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第143页。

家可以假装自己是中立的,假装自己无视人们能动地生活在各种决定因素的支配之中,只有人类学家才能书写他们的历史与文化,“然而,这仅仅是假象而已”<sup>①</sup>。

## (二)权力:表述他者文化的“隐秘”工具

如果说前文分析了民族志写作中“谁在看”的问题,那么这部分则要解决民族志“如何看”的问题。萨义德在《东方学》<sup>②</sup>一书开篇引用马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中的一句话:“他们无法表述自己,他们必须被别人表述”,充分揭示了人类学与他者文化之间或隐或显的权力支配关系。长期以来,为人类学民族志所书写的西方他者,只不过是历史过程的牺牲品和沉默的证人,是“没有历史的人民”,从来就不是历史过程的积极主体。<sup>③</sup>

在人类学的“西方/非西方”之间,学界惯常以“殖民/被殖民”的二元对立反映二者之间的权力与支配关系,这种关系反映在文化表述上,则体现为一系列对立与差异的关系,如西方/东方、先进/落后、文明/野蛮,以及理性的、贞洁的、成熟的、正常的欧洲/非理性的、堕落的、幼稚的、不正常的东方等等。<sup>④</sup> 尽管学者们已经认识到,殖民/被殖民的关系,并不能以一种简单的二元对立关系加以处理。<sup>⑤</sup> 但是,拉比诺发现,对殖民主义的研究几乎无一例外地依据上述支配、剥削以及反抗的辩证法。<sup>⑥</sup> 对于人类学民族志书写中潜藏的权力关系的揭示,需要超越简单的二元对立以及拉比诺所谓的辩证法,引入福柯的权力观念以及布迪厄的文化政治学,以便更有力地揭示其隐秘的支配形式、表述方式等等。福柯的权力观拒绝自由主义与马克思主义共有的理解权力的司法模式,也不把权力的功能和运作简化为仅仅是维持生产关系和阶级统治,而把权力理解为多重力量关系,它们在自身运作的领域中建构自身的组织关系。<sup>⑦</sup> “权力无所不在,并不是因为它包含一切,而是因为它来自一切方面。”<sup>⑧</sup> 权力本质上是生产性的,权力是人类主体的建构性力量。而布迪厄则认为,文化不仅为人类的交流与互动提供基础,也是统治的一个根源,文化不仅塑造着我们对于现实的理解,而且帮助确立并维持社会等级。无论采取何种形式,<sup>⑨</sup> 文化都体现着权力关系。知识

① [美]保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,商务印书馆,2008年,第144页。

② [美]爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店,1999年。

③ [美]埃里克·沃尔夫:《欧洲与没有历史的人民》,赵丙祥等译,上海人民出版社,2006年,第2页。

④ [美]爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,生活·读书·新知三联书店,1999年,第49页。

⑤ 在原初意义上,“殖民”只是一个技术术语,仅仅用于描述人们迁移到世界其他地方并在那里展开新的定居生活的现象。随着帝国主义——通过武力的主权施加与经济侵略而实现——在世界范围的扩张,西方国家对其他地区种族及国家施行的压迫、统治、奴役与剥削、倾销商品、掠夺原料等殖民控制手段,“殖民”开始被帝国主义赋予了霸权的意义。20世纪殖民控制的结束,并不意味着殖民主义的终结,帝国主义的资本垄断、社会文化领域的全球化影响等等,说明我们所处的时代仍然没有超越殖民主义。杨乃乔为[英]巴特·穆尔-吉尔伯特等编撰《后殖民批评》一书所作的译者序《从殖民主义到后殖民批评的学缘谱系追溯》,北京大学出版社,2001年,第3—5页;张京媛编:《后殖民理论与文化批评》,北京大学出版社,1999年,“前言”第1页。

⑥ 拉比诺还注意到,非常奇怪的是,殖民主义者本身极少为研究者所注意。他提请人类学家注意,福柯在剥削、支配与主体之间做出的区分,将为人类学者提供有益的分析工具。在当代殖民地社会的发展进程中,如摩洛哥的城市化,各种专家学者表面试图规避、逃避政治,却以自我殖民的方式发展出了一种新的科学以及策略性的社会艺术,以构想和造就出一种新的、“恰如其分”的社会安排,在此基础上形成了一种崭新的权力关系形式,使法国与摩洛哥(殖民与被殖民)之间“良性的”社会、经济与文化关系得到展现。[美]保罗·拉比诺:《表征就是社会事实:人类学中的现代性与后现代性》,[美]詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,商务印书馆,2006年,第312—314页。

⑦ [英]凯思·安塞尔·佩尔森:《福柯解读尼采之意义——权力、主体与政治理论》,汪民安、陈永国编:《尼采的幽灵——西方后现代语境中的尼采》,社会科学文献出版社,2001年,第143—147页。福柯的性意识史研究,即通过考察性——作为我们生活中的肉体上最大的禁忌之一——在现代史上的遭遇,尝试摆脱法律的观点去思考性,摆脱国王去研究权力。他要追问的是,如果不是通过禁止和阻碍的手段,权力又是如何接近性的?通过什么机制、战术手段?他指出,要用权力的概念,而不是用压制或法律的概念去分析某一类性的知识的形成。而权力,是众多力量的关系,这些关系存在于它们发生作用的那个领域。杜小真编选:《福柯集》,上海远东出版社,2002年,第344—345页。

⑧ 杜小真编选:《福柯集》,上海远东出版社,2002年,第345页。

⑨ 布迪厄认为,文化资本可以以三种形式存在:(1)具体的状态,以精神和身体的持久“性情”的形式;(2)客观化的状态,以文化商品的形式(图片、书籍、词典、工具、机器等),这些商品是理论留下的痕迹或理论的具体显现,或是对这些理论、问题的批判,等等;(3)体制化状态,以采取学术资格的形式使文化资本客观化。布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》,包亚明译,上海人民出版社,1997年,第192—201页。

分子——专业化的文化生产者与传播者——在文化实践中建构的斗争舞台以及机构等级中,发挥了核心作用。<sup>①</sup>借用布迪厄的“场域”概念分析民族志知识的生产过程,可以这样说,长期以来人类学围绕民族志的生产形成了一个错综复杂的权力争斗“场域”。从西方国家的殖民统治力量对民族志知识的需求,促使人类学家到海外发现异文化,以一种“本质主义”的态度理解、描写异文化,进而形成刻板、僵化的异文化形象,到殖民地人民对殖民统治以及殖民文化的抵制与吸纳,重构了殖民地社会的社会关系与文化形态,那种认为传统与现代、东方与西方相对立的观点,已经被证明是一种不怎么“启蒙”的成见;<sup>②</sup>从人类学家运用西方人文社会科学的理论方法阐释异文化现象,将非西方文化作为西方自我的镜像,到殖民地人民与人类学家的互动中所产生的自我客体化过程,人类学家与资讯人之间复杂的互动关系,都影响着人类学知识的建构;从民族志知识的生产逐渐成为人类学学科体制化的规训机制,到民族志知识的客观性与真实性越来越受到人们的质疑,作为学术规训机制一部分的民族志写作,难免受到学术传统的限制,民族志是否与社会现实渐行渐远?等等,这些都表明民族志知识的生产是众多力量构成的权力之间争斗、博弈的结果。

人类学民族志建构的他者是与自我相比较的形象。威廉·亚当斯以美国人类学学术史为例,指出美国人类学之所以能够发现他者、建构他者形象,是因为建立在进步论、原始论、自然法则论、印第安学、德国理想主义等五种哲学学说基础上,而这五种哲学学说都与他者这一概念密切相关。上述五种哲学学说,在人类学中衍生了普世论、比较论和特殊论等三种理论。实际上,上述三种理论衍生的结构主义、社会进化论、文化形貌论等不同研究方法,在民族志中赋予他者不同的角色。在普世论中,他者即我们;在比较论中,他者乃是以前的我们;而在特殊论中,他者是非我。如结构主义即属于普世论,力图发现和解释为所有民族共享的文化;社会进化论由于力图在某个普遍原则的基础上解释不同民族的差异,属于比较论;而文化形貌论则力图去理解每个文化的不同特质以及它们是怎样产生的,则属于特殊论。<sup>③</sup>人类学家通过何种策略建构自我与他者的关系,其中是否仅仅只是以客观、真实为唯一依归,而没有潜藏权力诉求呢?人类学家费边(Johannes Fabian)指出,我们能够接受的所有特定的人类学知识,都受到西方社会与非西方社会之间历史以来建立的权力与支配关系的影响,人类学知识本质上都是政治的。<sup>④</sup>他发现,人类学家以“时间”为手段,建构了自己的对象——野蛮人、原始人、他者,从这一过程可以非常清晰地看到,对于权力的诉求是人类学的根本属性,而非人类学家偶然的误用。<sup>⑤</sup>

费边认为,那些在田野调查基础上从事民族志写作的人类学家,主要有三类运用时间的方式。第一类是自然时间(Physical Time),用来描述大范围、长时段发生的历史事实,比如人口统计和生态变迁,这是一种“客观的”、“中性的”时间。第二类是世俗时间(Mundane Time)与象征性时间(Typological Time),这是两个相互联系的时间类型,它不以时间的消逝作为变量,而是以具有社会文化意义的历史事件作为时间变量,在某一世俗时间中发生了具有社会文化意义的历史事件,从而使这一世俗时间具有了象征性;象征性时间奠定了一系列比较的基础,比如前文字的/文字的、传统的/现代的、农业的/工业的,以及部落的/封建的、乡村的/城市的等等。第三类是互为主体性的时间(Intersubjective Time),人类学家强调,在人类的行为与互动中,交往是其重要的特质;在这一类时间中,文化,不再被首先看作是由不同群体的人们制订的一整套规则,而被看作是一种特定的方式,人们在其中创造和生产了信仰、价值和社会生活的其他方面;时间,不再仅仅被看做

① [美]戴维·斯沃茨:《文化与权力——布尔迪厄的社会学》,陶东风译,上海译文出版社,2006年,第1页。

② 马歇尔·萨林斯:《何为人类学启蒙?——20世纪的若干教诲》,马歇尔·萨林斯:《甜蜜的悲哀》,王铭铭、胡宗泽译,生活·读书·新知三联书店,2000年。

③ [美]威廉·亚当斯:《人类学的哲学之根》,黄剑波译,广西师范大学出版社,2006年,第3—5页。

④ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 28.

⑤ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 1.

是人类行动的历时变量单位,而是人类行为以及社会现实的构成要素;任何将时间从阐释话语中排除出去的企图,都只能是歪曲的、毫无意义的阐释。<sup>①</sup>

对于上述三类时间,费边指出,自然时间蕴涵的时间距离,其显示的是人类社会和文化的发展过程中自然法则或类法则的规律性运作。<sup>②</sup> 第二类时间则是建立在比较的基础上,通过呈现一种与民族志研究者(西方)相距遥远的他者(非西方)的时间状态,以及在这一时间状态中他者的整体文化生活,建构了一种与西方现代文明相比较的“原始的”、“传统的”文明图景。在这一类民族志中,对原始的、前文明状态的怀古幽思,暗含着对现代文明的自我反思。威廉·亚当斯指出,这种原始论其实是进步论这枚硬币的另一面。它带着遗憾的眼光看待文明的发展,与其相联系的,是原始社会和原始人的理想化形象,用以批判现代文明的奢华和自我放纵。<sup>③</sup> 而第三类时间,费边则认为,表面看来似乎体现了人类行为和互动中的交往实质,使民族志和土著处于相同的时代,但是,在民族志的描述中,与“现代”相对立的“原始的”成了唯一标示土著时间的变量,民族志学者所处的西方的“现代”成了一个潜在的在场,无时无刻不在支配着人类学家的写作。<sup>④</sup> 当人类学家以描述、分析和理论结论的方式生产人类学话语的时候,同一个民族志学者可能忘记或者否认他们与其研究对象之间的同时代经历。<sup>⑤</sup> 有学者指出,民族志的写作范式对非西方社会采取自然化、非历史化的手法,使得民族志话语中充斥着自然与文化、原始状态与现代特性的对立,透露出的乃是一个隐秘的进化论,其产物就是上个世纪人类学反复出现的主题——永恒的民族志的现在时(the timeless ethnological present),这种对殖民地社会业已发生的社会变迁采取既承认又压抑的态度,实际上是服务于殖民统治的一种民族志书写策略。<sup>⑥</sup> 因此,正是在这种意义上,威廉·亚当斯将进步论看作是人类学哲学的“根中之根”。<sup>⑦</sup>

### (三)文化是现实的社会建构

由上述分析可知,民族志的文化表述受人类学的实践与制度、权力的限制。人类学家非常清楚,现在的民族志写作不断地遭遇以下问题的追问:谁在说话?谁在写?什么时候?什么地方?和谁一道?对谁说?在什么样的制度和历史限制之下?<sup>⑧</sup> 随着马林诺斯基在麦卢和特罗布里恩德群岛田野日记的出版,任何过于自信和一致的民族志声音都被暗暗打上了问号:它掩饰了什么样的欲望和疑惑?它的“客观性”是如何从文本中建构起来的?人类学从关注民族志田野调查与写作过程中人类学家与资讯人的主体性开始,民族志客观性的神话就被逐渐瓦解,到人类学民族志建构的自我/他者形象所潜藏的知识/权力关系被逐渐披露,人们终于认识到,人类学民族志表述的文化,不再是客观真实的完整再现,而是现实的社会建构,表述的仅仅只是“部分的真理”。许多具有自觉意识的民族志作者发现,很难从一个固定的、客观的立场来谈论定义明确的“他者”。以至于人类学家只能心存疑虑地评估自己的文化表述,“我们关于其他文化的大部分知识必须被看成偶然的,是交互主体间对话、翻译和投射的存有疑问的结果”<sup>⑨</sup>。

① Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, pp. 23-25.

② Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 29.

③ [美]威廉·亚当斯:《人类学的哲学之根》,黄剑波译,广西师范大学出版社,2006年,第107页。

④ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 18.

⑤ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 33.

⑥ [印]特贾斯维莉·尼南贾纳:《为翻译定位》,许宝强、袁伟选编:《语言与翻译的政治》,中央编译出版社,2001年,第186页。

⑦ [美]威廉·亚当斯:《人类学的哲学之根》,黄剑波译,广西师范大学出版社,2006年,第8页。

⑧ [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第42页。

⑨ [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第43、29、143、148页。

民族志的文化表述之所以遭遇如此之多的追问与困扰,拉比诺在梳理了理查德·罗蒂(Ricard Rorty)、伊恩·哈金(Ian Hacking)以及福柯等人关于西方认识论的研究之后,认为这与西方17世纪以来现代哲学认知范式的确立有关。笛卡尔放弃了亚里士多德将理性视为普遍性之把握的观念,知识成为内在的、表述性的和判断性的,被赋予了意识的认识主体及其表述内容成为思维的核心问题,也成为一切认知的范式。通过了关于“现实”和“认识主体”的表述检验的知识就是具有普遍性的知识,这种普遍性的知识当然就是科学,认识论成为现代哲学的核心。<sup>①</sup>但是,这一认识论范式在20世纪遭到人们的质疑。罗蒂指出,20世纪三位最重要的哲学家维特根斯坦、海德格尔和杜威都一致同意,必须放弃作为准确再现结果的知识观,这种知识是经由特殊的心的过程而成立的,并由于某种有关再现作用的一般理论而成为可理解的。对他们三位来说,“知识基础”的观念和以笛卡尔回答认识论的怀疑论者的企图为中心的哲学观念,都被抛弃了。<sup>②</sup>拉比诺进一步指出,福柯把表述问题看作是一种更为基本的文化关怀,一种存在于许多其他领域之中的问题。对福柯而言,表述问题与范围广阔的、异质的、但又相互关联的社会与文化实践相联系,而这些实践又建构了现代世界。<sup>③</sup>

如果说拉比诺主要从哲学的认识论角度反思人类学本质主义在民族志写作中存在的问题,那么,早在20世纪初,社会学家韦伯就从方法论的角度,通过分析文化科学与自然科学的区别,探讨了文化科学的“客观性”。韦伯认为,文化科学的对象是文化事件,有别于自然科学的对象,文化事件包含有意义与价值两种基本要素。文化事件的性质特点不是它自身“客观地”具有的,而是以人们认识兴趣的倾向为条件,产生自人们在具体情况下赋予相关事件的特殊文化意义。<sup>④</sup>这种力求根据其文化意义认识生活现象的学科,即“文化科学”。韦伯指出,文化事件的意义无法从任何规律概念得出、论证和阐明,“因为这种意义假定了文化现象与价值观念的关联”。因此,文化概念又是一个价值概念,人们只有将经验实在置于与价值观念的关系之中,经验实在才对人们具有意义,那些对于人们具有意义的经验实在便是“文化”,“‘文化’是无意义的无限世界事件中从人类的观点来考虑具有意思和意义的有限部分”<sup>⑤</sup>。由于受制于价值观念,人们对于文化的观察、认识,在任何情况下都只有个别实在的一部分让人们产生兴趣,从而对人们具有意义。

此外,在韦伯看来,对于具体的文化科学而言,文化意义存在于历史事实之中,而不在于普遍本质和规律之中。韦伯认识到历史事实对于文化意义的生成之重要性,意味着人们对于经验实在的观察、认识不仅受制于人们的价值观念,还受制于经验实在呈现的历史性、多样性、无限性。由于文化事件的无限性与多样性,致使文化事件的有限部分才构成文化科学的探讨对象。因此,韦伯指出,对任何具体现象做详尽无遗的因果追溯,不仅在实践上不可能,而且也是荒谬的。<sup>⑥</sup>由于文化事实的历史性,以及文化事件对于人们而言所具意义的有限性,韦伯认为,与自然科学将经验的东西还原为“规律”不同,“客观地”对待文化事件是没有意义的。韦伯并不是说文化事件或精神事件“客观上”很少受规律支配,而是因为人们对社会规律的认识,并不是对社会现实的认识,人们建立“合规则性的”规律不是认识社会现实的目的,而只是认识的手段。所以,无论是从文化事件所包含的基本要素,以及文化事件的历史性存在,还是文化科学所建立的规律之实质出发,文化科学所研究的经验知识,其“客观有效性依赖于并且仅仅依赖于既定的实在按照范畴得到整理,而这种范畴在一种特定的意义上,亦即在它表述了我们认识的先决条件的意义上是主观的,并且是受

① James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 235.

② [美]理查德·罗蒂:《哲学与自然之镜》,李幼蒸译,商务印书馆,2003年,第3页。

③ [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第291页。

④ [德]马克斯·韦伯:《社会科学方法论》,李秋零、田薇译,中国人民大学出版社,2009(1999)年,第11页。

⑤ [德]马克斯·韦伯:《社会科学方法论》,韩水法、莫西译,中央编译出版社,2002年,第26—27页,第31页。

⑥ [德]马克斯·韦伯:《社会科学方法论》,韩水法、莫西译,中央编译出版社,2002年,第26—29页。

到惟有经验知识才能提供给我们的那些真理的价值前提制约的”。也就是说，“不依赖于特定的和‘片面的’观点而对社会生活或者‘社会现象’绝对‘客观的’科学分析是不存在的”。<sup>①</sup> 因此，在文化科学所研究的经验知识，没有不包含研究者个体主观性的绝对客观知识。

韦伯最终指出，“致力于认识具体历史联系的文化意义”，是文化科学唯一的最终目的，概念构造和概念批判也要服务于这个目的。他认为，文化科学研究者的真正才能在于，“总是表现在知道如何通过将人所熟悉的事实与人所熟悉的观点联系起来，而后产生新的知识”。<sup>②</sup> 总之，韦伯的社会科学方法论揭示的，并不是从虚无主义的态度否定人们认识社会历史文化事件的可能性，而是提醒人们，由于文化事件之于人所具有的意义与价值，以及文化事件本身所具有的历史性，任何文化科学的研究，都只能是对文化事实之有限部分的认识、理解和阐释。同样的，民族志描述的客体，并不是一个静止的对象，在全球化、现代化进程中，民族志的书写实际上也是一个塑造和自我塑造的过程。

现在，我们可以从另一个角度，即知识社会学的角度理解民族志学者孜孜以求，试图客观、真实、完整地再现的“文化”究竟是什么。如果从知识社会学的角度着眼于民族志知识的生产与社会文化之间的联系，那么，民族志生产的知识，即人们通常所说的文化，则是一种表述，而人类学正是通过民族志表述，生产、建构了社会事实。知识社会学深受德国历史主义的影响，历史主义强调所有关于人类事物不同看法的相对性，即人类思想本身所具有的不可避免的历史性。如果不依照特定历史的脉络并强调思想所产生的社会情境，就根本无法了解历史情境。人类所有的“知识”都是在社会情境中得到发展、传递和维持的。人们生活中的“所知”以及常识性的知识，都被社会性地建构为一种现实。而且，关于这一现实的理论建构，不论它们是科学的、哲学的，或者是神话的系统，都无法穷尽社会中的成员视为“真实”的事物。<sup>③</sup> 那些以再现文化为己任的民族志学者，无一不是从自身文化的视野出发去发现、认识、考察、研究、描述文化，而且确立民族志学者自身生活方式的种种意义框架，无时无刻不深刻地影响他们的感知。因此，当我们强调客观、真实的知识的时候，我们需要追问的是，这究竟是“谁的客观性？”从这一意义上说，根本不存在什么“中立的”学者，也不存在对社会现实的照相式再现。任何文化描述的数据与材料的选择，其基础都是历史地建构起来的，总是不可避免地随着世界的变化而变化。总之，“知识是通过社会而构成的”<sup>④</sup>。只有建立在这一知识社会学的观念基础之上，我们才能真正理解文化表述的诸多关键问题，如共同体如何被想象？传统如何被发明？认同如何被建构？神圣真理和宗教叙事是如何生产出来的？等等。诸如此类问题的探究，已经被知识界视为文化建构的经典案例。

### 三、讨论

以人类学、民俗学为代表的文化科学，对文化本真性的追索探求，经历数个世纪众多学者的探究、辩驳之后，人们认识到，民族志呈现的文化事实，作为一种知识，是一种表述，是现实的社会建构，只是“部分的真理”，而不是关于社会事实的完全客观真实的再现。这一关于本真性的观念转换，对于当下的“遗产主义”时代有何启示呢？

“活态的”文化遗产作为一种既成的社会文化事实，无论以何种标准，我们都无法站在一个居

① [德] 马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，中央编译出版社，2002年，第30—31页，第59、22页。

② [德] 马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，中央编译出版社，2002年，第60页。韩水法认为，韦伯在社会科学方法论方面的建树，与康德批判哲学的影响有莫大关系。康德的批判哲学对抗了一元论，他对于人类知识的重新解释不仅改变了人们对于世界的看法，而且直接改变了人们对于科学认识的看法。现象和物自身的区别打破了人们对于知识绝对性的形而上学信念；而对经验和先天形式的同时承认又提示了知识构成的多元性特点；知识领域和道德领域的划分，则揭示了人类生活中不同于甚至优于知识的理性另一方面的价值。见韩水法：《韦伯社会科学方法论概论（汉译本序）》，[德] 马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，中央编译出版社，2002年，第60页。

③ [美] 彼得伯格、托马斯·卢克曼：《现实的社会构建》，汪涌译，北京大学出版社，2009年，第7、13页。

④ [美] 华勒斯坦等：《开放社会科学》，刘锋译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第98—100页。

高临下、天然正确的立场对其“真/伪”做出价值评判。那种认为“真”文化具有天然正确的合法性依据,“伪”文化则不具备存在之理由的看法,是一种非历史主义的观念。“真/伪”评判标准一旦被确立下来,因其天然正确的合法性而成为确定的、静止的标准形态、“本真”样貌,很可能由于参与者的主体性、语境的时效性等因素而遮蔽了文化本身的历史性,反而会阻碍文化的传承发展,扼杀文化的生命力。如果我们再进一步检校其判断标准是否合理,我们可以追问的是,这一标准由谁来确定?学者?政府?商业资本?传承人?还是多方力量的共同确定?谁是主导力量?为何可以成为主导力量?在何种语境下确定?依据是什么?如何确定?这种人为建构出来的“真/伪”标准,与现实生活中人们感受到、意识到的文化究竟有多大的距离?还有一个更为现实、无法回避的问题:中国当下诸多“文化遗产”在1949年之后的历次运动中,不可避免地遭受到不同程度的破坏,有的甚至完全中断。20世纪80—90年代,传统文化复兴,但它们是民众适应当代社会发展复兴的“新传统”。难道我们敢于宣称,这些“文化遗产”都是从传统社会一直“原生态”地传承到今天,因而具有无可置疑的“本真性”?当我们认识到,一种天然正确的判断标准被确定的背后有如此之多的复杂因素相互博弈时,我们究竟是应该悲叹文化的某种静止形态、“本真”样貌的消失,还是更应该警惕这种“真/伪”判断标准是否有利于文化的自主发展与文化多样性的成长?

当然,我们会怀着一种悲天悯人的情怀,认为我们有责任通过文字等媒介手段搜集、记录、整理,进而拯救许许多多正在“消失”的文化,而这正是民族志学者长期以来苦心经营的事业之一。美国人类学家乔治·E. 马库斯概括了两种通行的民族志模式,即抢救模式和救赎模式:民族志作者要么是“大洪水”来临之前的文化抢救者,要么寻找一个假定存在、文化本真性保存完好的“穷乡僻壤”,但前者往往对历史变化缺乏敏感,后者的假设则最终被民族志作者自己所推翻。而詹姆斯·克利福德则进一步指出,民族志随处可见的初民社会正在消失、传统社会之末日的主题,是民族志根深蒂固的寓言。这一寓言认为,他者社会是孱弱的,并“需要”由一个外部人来代表(还有,在这个社会的生命中重要的是它的过去,而不是现在或者将来);脆弱的风俗的记录者和解释者是某种本质的保管人,是某种本真性无可怀疑的目击者。<sup>①</sup>这种想象出来的正在逝去的本真文化,总是与当下现实生活方式急剧变迁、社会结构转型、日渐同质性的全球化过程、个人非本真的生活与道德堕落联系在一起。<sup>②</sup>“每一个被想象的本真性都预先假定有一个被感到非本真的当前环境,并且由这种当前环境的非本真性所产生。”<sup>③</sup>据此,我们可以继续上文的追问,这究竟是谁的本真性?今天我们还能找到一块没有被现代文明浸染的前现代“净土”吗?还有未被文字等媒介表述过的“无文字社会”吗?共同参与文化本真性建构的“土著”,难道他们是“不知有汉,无论魏晋”的桃花源遗民吗?因此,“本真的文化不是那些东西——被民族志作者或其他任何人搜集起来的易碎的、最后的事实”,<sup>④</sup>而是当地人感受的、体验的、实践着的、具有历史性的日常生活。

也许,我们还可以站在保护民族文化的高度来捍卫文化的本真性,进而唤起我们的文化自觉、维护民族文化认同。对于自己的文化从哪里来,到哪里去,我们为什么是我们而不是他人……等等关涉文化自主性的问题,我们固然需要清醒的文化自觉。但是,需要警醒的是,我们正在保护的所谓“本真”文化,实际上是一种现实的社会建构,这种被表述的、被建构的文化远不同于文化本身的真实样貌。因为任何通过媒介固化下来的某一特定时空的文化样貌,无法代表文化的唯一“本真性”。那些活态的、具有其自身功能、价值、意义的“文化遗产”,随着时代的变化而变化,并持续地为人们所认同,即呈现其“本真性”。只有在确立了何为“本真”文化的前提下,才有可能讨论文

① [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第209、152、153页。

② 刘晓春:《个人本真性的建构》,《民族艺术》2011年第4期。

③ [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第154页。

④ [美]詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马库斯编:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中等译,商务印书馆,2006年,第160页。

化自觉,才有可能避免少数人通过掌握书写所谓“本真”文化的权力影响文化的发展,继而歪曲地建构文化的符号与形象。

此外,还有一个我们无法回避,但往往不敢直面的伦理问题。我们享受着现代生活的诸多便利,来到“穷乡僻壤”,欣赏陶醉于“前现代的”、“本真的”“奇风异俗”,却每每悲哀于当地人张开双臂拥抱现代技术,原有的生活方式日渐消失,甚至冀望他们永远生活在可以寄托现代人的怀古幽思、慰藉现代人灵魂的“前现代”时期。我们在声称保护民间文化的同时,难道我们没有怀抱一种文化优越感,以精英文化的观念及实践对民间文化进行殖民?<sup>①</sup>我们究竟是以一种文化代理人的身份抢救、救赎民间文化,还是真正唤醒文化持有者的文化自觉,由他们自己来阐释和确认文化的本真性?何谓文化自觉?费孝通先生强调,文化自觉不带任何“文化回归”的意思,不是要“复旧”,同时也不主张“全盘西化”或“全盘他化”,而是为了加强对文化转型的自主能力,取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位,和其他文化一起,取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各舒所长、联手发展的共处守则。<sup>②</sup>萨林斯甚至更直接地定义,“文化自觉”的真实含义是不同的民族要求在世界文化秩序中得到自己的空间。这不是一种对世界体系的商品与关系的排斥,而是……对这些商品与关系的本土化渴求。它所代表的方案,就是现代性的本土化。<sup>③</sup>现实的境况也表明,最近几个世纪以来,全球化的同质性与地方差异性同步发展,人们就是生活在一个由不同地方性生活方式组成的世界文化体系之中。本土人民的现实生活告诉我们,我们无需杞人忧天,在全球化现代化过程中,本土人民既能保持自己的文化,也能适应现代社会的变迁。身处变动不居的时代,人们有权力也有能力选择自己的生活方式。

最后,还是回到知识社会学的立场,思考遗产主义时代民俗学的当下境遇。民俗学通过特殊的科学客观的文化技艺,如文艺集成、博物馆、人类学影视、民俗志书写等等手段,创造了科学客观的、具有本质性的、均质的民族文化的共同知识,这些共同知识被塑造为民族精神的象征,被建构成为民族共同的“文化遗产”,在建构民族文化共同知识的同时,民俗学也逐渐完善自我的知识生产与学科建构。<sup>④</sup>当我们认识到,民俗学知识生产与民族文化共同知识之间具有复杂的相互建构关系,“文化遗产”是通过特殊的民俗学技艺生产出来的共同知识,那么,当前我们正在保护的“文化遗产”既是“遗产化”的“文化”,在某种意义上恐怕也应该是“遗产化”的民俗学吧?长期以来,“探求本真性”作为民俗学的主导范式,<sup>⑤</sup>这既意味着那些被认为是本真的、过去的文化日渐消失,也意味着传统的文化一直是民俗学建构学科合法性的依据。如果建构本真性的民俗学知识生产过程一旦被解构,遗产主义时代的民俗学又该如何面对当下多元、异质、流动的文化遗产的现实图景?悲情而浪漫的民俗学究竟是应该像唐·吉诃德一样捍卫一种想象中的本真文化?还是应该置身于复杂的现实生活,洞察“文化遗产”的生成过程与民俗学知识生产以及其他社会因素之间相互建构的复杂关系,进而超越“探求本真性”的学术范式呢?

[责任编辑 王加华]

① 方李莉:《警惕潜在的文化殖民趋势:生态博物馆理念所面临的挑战》,《民族艺术》2005年第3期。

② 费孝通:《反思·对话·文化自觉》,《北京大学学报》1997年第3期。

③ [美]马歇尔·萨林斯:《何为人类学启蒙?——20世纪的若干教诲》,马歇尔·萨林斯:《甜蜜的悲哀》,王铭铭、胡宗泽译,生活·读书·新知三联书店,2000年,第124页。

④ 参见[德]沃尔夫冈·卡舒巴:《文化遗产在欧洲:本真性的神话》,杨利慧译,《民俗研究》2010年第4期。

⑤ Regina Bendix, *In Search of Authenticity: the Formation of Folklore Studies*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1997.