

doi:10.13582/j.cnki.1672-7835.2019.03.025

马克思主义实践论视域下人类学的 知识生产与文化实践^①

杨昌国, 李宁阳

(贵州民族大学 民族学与社会学学院, 贵州 贵阳 550025)

摘要:人类社会的存在和发展自始至终就是一个实践的过程,人类在实践中生产知识、创造文化。传统人类学以遥远的与“欧洲中心文化”具有明显差异性“非西方”的“原始社会”或“土著民族或族群”社会文化研究而著称。伴随研究范式和理论格局的拓新,人类学研究的“田野”不再是纯粹“远方”的“他者社会”,“田野空间”亦从地理空间范畴延伸到文本空间、口述传统及网络虚拟社会空间等非地理空间范畴,人类学者不断游走于“自我”与“他者”之间的文化丛林中观他以视自我,运用田野工作和民族志书写来进行着自己的知识生产、文化实践和理论建构。与此同时,人类学者对传统田野工作与民族志书写的真实性、客观性、权威性与科学性进行反思与批判,推动着文化人类学理论范式和工作方式与时俱进,凸显时代特性。

关键词:田野工作;民族志书写;文化实践;马克思主义实践论;人类学

中图分类号:C912.4

文献标志码:A

文章编号:1672-7835(2019)03-0176-09

实践是人的最基本存在方式与前提。人类自诞生以来,就不断从自然界中获取各种资源与能量,创造技术,以维系自身生存和发展的基本需求。人类在世界上的存在方式经历了从依赖自然、利用自然、改造自然以及保护自然等阶段的演变,在长期的实践过程中创造了属于人类社会所特有的政治文化体制、经济文化类型、社会文化规则、艺术体系以及表现为其他形式的人类智慧结晶,并产生了分门别类的研究人类智慧结晶的学科门类。作为以人及其文化为研究对象的人类学正是人类所创造的广博学科门类中较为突出的一门人文社会科学,人类学者通过自身长期的实践研究来进行人类学学科知识的生产,并在不同的时空场域中对过去的实践经验进行反思、质疑与批判,不断弥补研究中存在的缺陷和突破研究的局限性。

一 马克思主义实践论与作为人类学 基本研究方法的田野工作

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中作了如下论断:“人的思维是否具有客观的真理性,这不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。”^①这也就是说人类思维认知的真理性与客观性源于实践,实践是检验人类思维真理性与客观性的唯一标准。在马克思主义实践论中,实践是人类在世界体系中的基本存在方式,是作为人类社会存在和发展的重要基础,是人类认识发生和发展的前提条件与动力保证。人类群体通过实践来联系自身生存世界与外部世界,在实践中接触、感知、认识、理解世界,并发挥人类主观能动性改造客观存在世界。无论是人类自身的生产、人类生存所需物质资料的生产,还是诸如社会结构、文化体系、政治体制、经济贸易、哲学科学理论以及自然科学理论等都源于人类广泛而扎实的实践经验,而且“在马克思主义理论中,文化问题居于重要而又

^① 收稿日期:2018-03-21

基金项目:国家社科基金项目(12BMZ060)

作者简介:杨昌国(1962—),男,苗族,贵州麻江人,教授,硕士生导师,主要从事文化人类学、艺术人类学、民俗学等研究。

^①《马克思恩格斯选集(第一卷)》,人民出版社1995年版,第55页。

特殊的位置”^①。不论是何领域的实践,都离不开人类本体以及人的文化。所以,作为一切社会关系总和的人自然是马克思主义实践哲学的核心所在。人类学作为研究人及其文化的社会科学,同马克思主义实践哲学有一个突出共通点即以“人”及其“文化”作为研究对象,由于研究领域的侧重点差异而逐渐形成广为人知的体质人类学、考古人类学、语言人类学以及文化人类学(民族学)四大学科分支系统。就文化人类学分支而言,就形成了美国、英国、德国以及法国四大传统。但无论是侧重于哪一支和研究传统,长期以来,田野工作与民族志书写自从人类学学科产生迄今都是人类学知识生产、文化实践和理论建构的最基本亦最重要的研究工具和根本方法。人类学的文化理论正是基于人类学者长期的田野工作与民族志书写的实践基础得以建构起来并再次实践于人类社会本身,为人类提供一套系统的、整体的、科学的、相对的文化认知理念,不断推动文化多元的人类社会和谐发展。

马克思主义实践哲学强调实践应当回归于人类现实生活的整体,人类现实生活具有普遍联系性特征。人类学是一门以研究“他者”社会文化即有边界的有机整合在一起的社会系统而著称的学科,“对人类学家而言,事物(文化)之间是相互联系的。强调的是从社会整体(社会及自然环境)看待事物,要把它放在自然和社会的环境中加以考察。”^②所以人类学的研究尤其强调实践理性,作为人类学基本研究方法的田野工作实际上“早已预设了人类学学科的实践形式、注意事项和观察焦点”^③。人类学视野中的文化概念纷繁多样,英国“人类学之父”爱德华·泰勒认为:“文化,或文明,就其广泛的民族学意义来说,是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。”^④泰勒的“文化”定义被社会文化人类学者公认为最经典的文化定义,对于之后学者的文化研究影响深远持久。在泰勒经典文化

定义的基础上,大多数人类学者普遍认为“文化是一个特定社会中代代相传的一种共享的生活方式,这种方式包括技术、价值、观念、信仰以及规范”^⑤。而在怀特和格尔兹的文化概念中,文化表征被归结为象征符号体系与意义模式,怀特指出:“全部文化(文明)依赖于符号……人的生存方式是文化方式:文化才是唯独人具有的生活方式……人类行为是符号行为;假如没有符号,便没有人类。”^⑥格尔兹认为“文化是指从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式,是由象征符号体系表达出来的传承概念体系,人们从此达到沟通、延存和发展他们对生活的知识和态度。文化模式具有天然的两重性,即按照现实来塑造自身,也按照自身来塑造现实,它们以此把意义,即客观的概念形式,赋予社会和心理的现实”^⑦。从上述学者对于文化的界定来看,大多呈现出的是文化的非物质形态,而忽略了文化的物质形态。相对而言,马林诺夫斯基的文化定义囊括了文化的物质与非物质双重形态,他说:“文化是由传统的器物,货品,技术,思想,习惯以及价值等形态或者特质所构成,表现出的是物质的与非物质的双重文化概念和文化意义,具体说即文化包括物质的、精神的和社会的三个层面。”^⑧我国民族学家吴文藻先生对人类学的文化各种界定进行归纳总结,他认为文化简单地说就“是一个民族生活各方面的结果……是一个应付环境——物质的、概念的、社会的和精神的环境——的总成绩”。由此看来,文化是人类社会生活中的实践结果,既源于生活,又指导生活。基于此,作为物质、制度、精神三元结构的文化得以广泛普及和被认可接受。但是无论如何界定文化,文化都表现出明显的整体性与复合性特性,文化是由其结构系统中的诸如非物质的和物质的文化特质及文化丛所构成的有机统一整体,它们相互联结,互相影响。可看出,在人类学的文化理论中,文化始终是作为人类整体生活方式的一种表征而呈现出来,这同马克思主义

①王庆卫:《马克思主义人类学视野中的文化批评理论》,《学术研究》2018年第2期。

②庄孔韶:《人类学通论(修订版)》,山西教育出版社2004年版,第14页。

③(美)古塔、弗塔森等:《人类学定位——田野科学的界限与基础》,骆建建、袁同凯、郭立新等译,华夏出版社2005年版,第190页。

④(英)爱德华·泰勒:《原始文化》,连树生译,广西师范大学出版社2005年版,第1页。

⑤庄孔韶:《人类学通论(修订版)》,山西教育出版社2004年版,第21页。

⑥(美)怀特:《文化科学——人和文明的研究》,曹锦清等译,浙江人民出版社1988年版,第31—37页。

⑦(美)克利福德·格尔兹:《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海人民出版社1999年版,第101—109页。

⑧(英)马林诺夫斯基:《文化论》,费孝通等译,中国民间文艺出版社1987年版,第2页。

实践哲学所强调的人类现实生活的整体如出一辙。

田野空间是人类学知识生产和文化实践的根本性场域,在田野空间中的田野工作本身就是一个实践的过程,尤其是英国功能学派的马林诺夫斯基(后称马氏)所创立的参与观察式的田野调查法。所谓的人类学田野工作,是指那些“经过专门训练的民族学(人类学)工作者亲自进入民族地区,通过直接观察、具体访问、居住体验等方式获取第一手研究资料的过程”^①。而马氏的“参与观察式”的田野工作的首要条件是“在一个地方长期住下去,至少要一年时间,要求调查者学会被调查民族的语言,‘入乡随俗’,参与当地人的生活,像一个‘尽量合格的当地人’”^②。严格来说,一个人类学者只有亲身深入到“田野现场”,在实践过程中与自己研究社会空间中的“他者”“同吃、同住、同劳动”,进行一个周期性的观察与参与观察实践,对田野空间的整体社会结构、文化模式、语言规则、社群人群的惯习实践、口述传统、身体法则、禁忌系统及日常生活等进行细腻观察与系统描述,将田野空间文化世界中的个人、社会及地方的记忆融入实践当中,以民族志书写形式进行整体性的文化叙事和文本呈现,进行知识生产,方可称为合格的人类学研究,它表现出典型的实践性、参与性、长期性、反复性、持久性及周期性等特征^③。所以美国人类学者迈克尔·赫兹菲尔德将人类学定位为一种典型的“理论的实践”,他指出“人类学的任务就是透过那些自称为永恒真理的华丽辞藻去揭示隐藏背后的种种我们熟知的实践行为。”^④克利福德同样明确点明人类学研究本就是“可以被理解为一组历史地变化着的实践”^⑤。从人类学产生发展至今,田野工作一如既往是进入这一学科大门的必经阶段,扎实的严格的田野工作是一个人类学民族学研究者的“通过礼仪”。无独有偶,在“田野空间”上对田野工作的时间长度与研究内容的深度广度仍是衡量研究者是否为一名合格人类学研究者的一个重要标准。一个合格的人类学研究者必须经过系统的田野调查

和民族志写作训练,也正是在扎实的田野调查的基础上才形成了大量的民族志文本,人类学者通过民族志文本的写作归纳分析,在不同的时空场域,建构起一整套与当时社会大背景相适应的文化理论,用于指导社会实践,服务于社会建设、国家发展。

人类学本是一门实践学科,在不同的时空场域、研究领域同样会呈现差异性特征。众所周知,传统意义上的人类学者总是置身于与自我时空具有明显文化差异性的“他者异域空间”中探寻其社会结构以及结构系统下人类群体的文化行为与社会行动,进行田野事实的搜集整理与文化书写,这一异域文化空间与研究者的“家乡”呈现出界限分明与时空分隔,且所谓的“田野”是一个明显的地理空间范畴。随着时空场域的转换,人类学的知识生产与文化实践空间与工具、方法等也在呈现出新的场景,“田野”可为“他者社会”,亦可为研究者的“家乡”;“田野”概念既可是地理空间范畴概念,亦可是非地理空间范畴。用费孝通先生的话来说,就是“人文世界,无处不是田野”^⑥。任何文化理论都是基于复杂的长期的实践研究基础而建构起来的,它具有抽象性、普遍性、逻辑性与实践性的基本特性,但理论的普遍性是一种相对概念,它有其适用的特定时空场域,不可能足够解释人类所有的社会文化现象,它不一定符合于其之前之后的社会特征,所以常常会出现反思、质疑与批判,人类学界亦然。传统人类学的民族志书写的科学性与权威性在后代也面临各种反思与批判,这是理论实践中的必然趋势。在不断的文化实践中,人类学田野调查、民族志写作经过了不同时代的实践研究与反思批评,并随着时代背景与社会场景的变迁,不断被赋予新的内涵。需要明确的是,无论是历时性梳理还是共时性比较研究、传统民族志写作还是后现代“写文化”,亦或是网络化时代的“网络民族志”“微信民族志”等文化书写,具有实践本质的田野工作方法始终是人类学最基本亦是最根本和最重要的知识生产、民族

①林耀华:《民族学通论(修订本)》,中央民族大学出版社1997年版,第151页。

②林耀华:《民族学通论(修订本)》,中央民族大学出版社1997年版,第167—168页。

③刘琪:《再思族群:基于田野与阅读的启发》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2017年第5期。

④(美)迈克尔·赫兹菲尔德:《人类学——文化和社会领域中的理论实践(修订版)》,刘涪、石毅、李昌银等译,华夏出版社2013年版,第3页。

⑤(美)保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中、康敏译,商务印书馆2008年版,第11页。

⑥黄剑波:《何处是田野?——人类学田野工作的若干反思》,《广西民族研究》2007年第3期。

志书写、理论构建和文化实践的根基所在,离开了作为人类学基本的田野实践与民族志写作,人类学难以称之为人类学。

二 “马林诺夫斯基革命”与传统人类学知识生产的基本方法

民族志是人类学产生和存在的前提和基础,人类学的产生和发展又不断促使民族志专业化、系统化以及人类学化。“无可否认,先有民族志很久了才有人类学。”^①民族志书写是基于田野实践基础之上,只不过在人类学产生之前,所谓的“民族志”是在地理大发现时期探险家、航海家、殖民贸易者以及部分文化知识分子等所作的游记笔记等。自19世纪中叶人类学学科地位确立以来,泰勒、弗雷泽等著名社会进化论人类学者正是基于上述文本资料进行了跨文化比较与统计归纳研究,作为自己人类学知识生产的源头,成为“书斋里的理论家”和“摇椅上的人类学家”。或许是由于身份地位观念与社会背景所致,在他们看来“田野调查不是一项文雅而体面的活动”^②。但同样产生了普遍认可的泰勒的《原始文化》、弗雷泽的《金枝》等经典人类学巨著。他们虽没有亲自深入田野空间参与田野工作,但不能因此就将他们归于从不田野工作或不懂田野工作的类别。实际上他们也经常在讨论如何田野工作,如泰勒等人编著的《人类学笔记与问询》就为英国殖民服务而进行民族志写作的人群提供调查指南与民族志写作纲要,这是人类学从业余时代走向专业化时代的一个标志性事件,人类学主动指导业余的民族志,就开始了人类学以民族志建构自己理论与方法的基础工作^③。弗雷泽与斯宾塞经常通过书信往来探讨田野工作的科学实践,并以斯宾塞在澳大利亚土著社会的第一手田野事实作为其《金枝》第二版的有效补充,而“斯宾塞长期的人类学探险活动中已经实质性地开展了具有现代人类学特征的田野工作”^④。他对于“图腾制度和澳大利亚土著的研究引领了19世纪后期人类学的

发展,其文中的情感力量还直接影响了涂尔干和弗洛伊德等相关学科的研究者”^⑤。除此之外,出身于自然学科背景的哈登、塞利格曼、里弗斯等学者都曾针对不同研究领域做过不同程度的田野工作,很快就替代了泰勒成为英国田野实践的典型。在美国,也有亲自深入研究地点进行田野工作的人类学者,如摩尔根、博厄斯及其弟子门生。摩尔根所做的田野工作并不是之后马氏所谓的“参与观察”,而是一种间歇性和短暂性的调查,而博厄斯做的不是严格意义上的人类学田野工作,而是基于地理学理论指导下的调查研究。总体来看,马氏之前的人类学者所作的田野工作时间跨度短,大多是通过翻译人员问询田野空间的土著中的部分知情者相关问题,记录所需之答案。真正经典的具有人类学特色的“参与观察式”的田野工作当是由马氏开始。

在哈登、塞利格曼、马雷特等人的偶然协助下,马氏自1910年开始涉足人类学研究,为时局所迫,马氏在特洛布里恩德岛进行了长达近三年的田野工作。马氏学习当地土著语言,尽力按照土著语言系统结构规范将田野材料进行文本记录,这点“是博厄斯、哈登、塞利格曼、里弗斯没有做到的,也是拉德克里夫·布朗在做安达曼岛人的调查的时候所做不到的。(虽然布朗曾多次前往澳大利亚、南非、美拉尼西亚群岛及东南亚等地进行田野调查)马林诺夫斯基在连续时间的长度和语言的熟练程度上都是划时代的”^⑥。自此之后,马氏在特洛布里恩德岛的田野工作模式长期以来一直被人类学界视为人类学研究的精神图像代表,他开创了人类学“参与观察式”的田野工作方法,系统确立了人类学经典田野工作方法的基本形貌,这一创举被后来人誉为“马林诺夫斯基革命”,《西太平洋上的航海者》正是其革命成果,被推崇为人类学民族志书写的时代标杆。他在这—经典民族志中系统总结了自己的田野工作阅历与经验,并由此确立了“科学的人类学民族志”的准则。^⑦自“马氏革命”之后,“参与观察式”的田

①高丙中:《民族志发展的三个时代》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》2006年第3期。

②(美)古塔、弗塔森等:《人类学定位——田野科学的界限与基础》,骆建建等译,华夏出版社2005年版,第55页。

③(美)詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯,《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,商务印书馆2006年版。

④梁君健:《弗雷泽与斯宾塞对现代人类学田野方法论创建的贡献》,《民族研究》2016年第6期。

⑤梁君健:《弗雷泽与斯宾塞对现代人类学田野方法论创建的贡献》,《民族研究》2016年第6期。

⑥高丙中:《民族志发展的三个时代》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》2006年第3期。

⑦高丙中:《民族志发展的三个时代》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》2006年第3期。

野工作就长期作为人类学知识生产与文化实践的基本方法,成为具有人类学学科话语权的系统研究方法。

实践并不是一个简单容易的过程,常常会伴随着各种震惊、苦难与艰辛,它是一个不断探索的过程。人类学的文化实践从来就不是一帆风顺的,经常面临着融入研究对象生活的障碍问题以及研究理想与田野实际之间的差异性与距离感。诸如身体素质与田野环境的调和适应性问题、文化习俗差异引起的文化震惊、文化冲突、语言系统障碍、文化隔离等都是人类学者在其田野空间中不可避免的问题,有时甚至连生命安全都难以保障。从马氏之后的人类学民族志文本中常常会在开篇就呈现出作为研究者在融入“他者”社会文化生活时遭遇种种障碍的相关叙事。在《西太平洋上的航海者》的导论中马氏就说,“想象一下(在这项研究领域)你也不过是刚刚入门,没有早先的经验可言,没有什么东西可以作为引导,并且也没有人可以帮助你”^①。1967年马氏之妻将其长期从事田野实践而作的田野日记(《一本严格意义上的日记》)公开出版,引起学术界的剧烈震惊,马氏的《日记》中真实表露了基本人性与他作为人类学者在一个陌生社会中面临的一系列挑战与重重问题、障碍时所做出的真切情感态度、行为方式。英国人类学者奈吉尔·巴利在《天真的人类学》中以诙谐幽默的写作风格将人类学者在田野工作中所遇到的障碍与困难生动形象地呈现出来,这一著作可以看作是巴利的田野工作过程集录,无论是人类学者还是非人类学者读起来都会捧腹大笑,但在这“滑稽诙谐”的背后隐喻了人类学者在田野实践过程中的艰辛与无奈。埃文思·普里查德在《努尔人》中亦将其田野实践中所遇到的困难及挫败感,诸如遭遇行李滞落、食物储备不足、搬运工的冷淡拒绝、语言障碍等无不揭示了他在田野工作中面临的挑战与困难。格尔兹在《文化的解释》中也说明了其在实践中融入巴厘岛聚落群体生活的障碍。从马氏开始,诸如上述一系列研究者的个人田野经历叙事成为民族志文本不可或缺的一部分,与田野事实共同构成传统民族志文本的基本结构形式,成为民族志叙事真

实性、客观性及科学性的重要验证。但在后来学者的研究反思过程中,此经典民族志叙事范式的科学性与权威性遭遇了质疑和批判。严格来说,马氏所创立的“参与观察式”田野实践力求精确客观地系统全面地将田野空间的社会文化整体形貌呈现出来,尽量避免研究者主观情感与文化身份的先入为主,不作轻易的“文化移位”和“价值移情”,以避免其在进行知识生产时的情境的虚构性,保证其民族志叙事与文化书写的客观性与准确性,但是民族志文本以及田野日志中又会摄入作为研究者的个人情感与文化认知,要保证文化书写的过程中的绝对客观实在不是一件易事,也难以保证民族志文本的科学性与范式权威,所以才会有后现代反思批判思潮的兴起。

三 “写文化”与后现代人类学民族志叙事方法的反思性呈现

20世纪60~80年代,人权运动、反战运动、妇女运动等纷纷兴起,身处于此社会大背景中的人类学者们与传统人类学相比更加关注社会的不平衡性与问题现状,批评功能主义过分强调学科分化,忽视对历史的关注,其对于社会变化之解释缺乏有效信度与力度。在社会大思潮的影响下,人类学也掀起文化理论的反思与批评之风,传统人类学民族志的科学性、权威性及其叙事的真实性与客观性开始被质疑、批评和挑战。尤其是自1967年马氏《一本严格意义上的日记》公开出版面世之后,其所创立的在“参与观察式”田野实践基础上的传统人类学民族志叙事的“真实性、客观性、科学性与权威性”就不断面临种种质疑、反思与批判,人类学民族志书写与叙事方式开始“迎来了一个自觉反思的时代”^②。以格尔兹为代表的解释人类学流派无疑是人类学民族志书写反思思潮大门的开启者。从解释人类学之后,人类学者的“注意力从建构文化整体理论转移到反思民族志的田野工作和写作上”^③,对过去基于宏观层面的“文化概念”进行重新思考。格尔兹认为在那一时期美国人类学研究者的主要目标“是要对美国人类学代名词的‘文化’概念给予重新界定,使其重要性得到进一步的发挥,他努力要做的

①(英)马凌诺夫斯基:《西太平洋上的航海者》,张云江译,中国社会科学出版社2009年版,第3—4页。

②胡鸿保,张丽梅:《“从事民族志”:马林诺夫斯基与格尔兹》,《世界民族》2010年第1期。

③(美)乔治·E.马库斯、米卡尔·K.J.费彻尔:《作为文化批判的人类学——一个人文学科的实验时代》,王铭铭、蓝达居译,生活·读书·三联书店1998年版,第35页。

就是,用更专业、更理论化的文化概念,来取代泰勒对文化极为笼统的概念”^①。在格尔兹的文化理念中,“对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学,而是一种探求意义的解释科学”^②,应当对传统民族志书写加以深刻反思。他指出,“在人类学或至少社会人类学领域,实践者门所做的是民族志。正是通过理解什么是民族志——或者更准确地说,理解什么是从事民族志——才可能迈出第一步,以理解人类学分析作为知识的一种形式到底是什么”^③。只有真正理解何谓民族志和如何从事民族志书写,才能准确把握人类学民族志书写与实践的本质内涵与意义所在,才能追寻客观真实的文化阐释。只根据研究者在田野空间中获取的田野事实以及研究者的单一维度的阐释无法客观准确地呈现其叙事内容的真实性与叙事方式的客观性。在他的文化理论中,文化不再是如泰勒所言的笼统的“复杂综合体”,而是作为一种“符号学的概念”存在^④,是一个由人类所编织的意义之网与象征符号体系。格尔兹与韦伯持相同理念,认为人们总是活在自己所编织的意义之网中,人类学研究者如此,作为研究对象的“他者”亦然。人类学研究者视其研究对象为“他者”,然则他自身也是其研究对象眼中的“他者”,在传统民族志文本中人类学研究者难以避免其文化身份的先入为主,其对文化的记录与描述并不是完全客观真实的存在,因而常常会出现研究者的解释与作为研究对象的“他者”解释不一,或针对同一文化现象不同研究者得出不同研究论断的情况。所以格尔兹认为传统的民族志实践方法并不是绝对的“科学”,人类学者应当通过“深描”来探寻田野空间中社会结构背后深层次的文化意涵,如此才能呈现出更加客观真实的文化景观。他在《论著与生活》中通过对马氏、列维·斯特劳斯、埃文思·普里查德、露丝·本尼迪克特等人的田野工作及其民族志书写的系统分析,揭示了在民族志书写的知识生产与文化实践过程中,人类

学者不可能做到所谓的“科学”与“客观真实”,研究者的文化身份、政治背景都会或显性或隐性地对其民族志书写造成影响。他在《文化的解释》中亦曾明确指出:“即便是最基本的民族志描述,也塞进了多少东西,——是多么异乎寻常地‘深’。在写就的人类学著述中,包括这里选收的论文,这一事实——即我们称之为资料的东西,实际上是我们自己对于其他人对他们以及他们的同胞正在做的事的解释之解释——之所以被弄得含混不清,是因为大部分我们借以某一特定事件、仪式、习俗、观念或任何其他事情的东西,在研究本身受到直接研究以前,就已经作为背景知识被巧妙地融进去了。”^⑤也就是说民族志书写过程中难免会掺杂研究者的文化背景、文化想象,其对于文化翻译表述的话语修辞等都是民族志文本客观真实性的影响因素。保罗·拉比诺是格尔兹的得意门生,他将自己对研究对象的研究作为研究对象^⑥,他也通过自己的田野实践经历证明,人类学者在其田野空间上的工作并不是如同传统民族志所言说的那样客观,研究者自己也并非一个客观观察者,田野空间里的被观察者被研究者也会寻机利用观察者研究者,他指出:“无论一个人在参与的方向上走多远,他依然是个局外人和观察者”^⑦。“在人类学家前去对其文化进行探索之前,原始资料已经被那里的人们的文化调和过了。事实是被制造出来的……我们所阐释的事实被制造,并且被重新制造。”^⑧而且许烺光也曾言明,“任何田野工作者在进行实地考察时,他的大脑都不可能是一片空白。实际上,他的大脑中已经充塞了来自他的文化背景以及他所受到的科学训练的种种假设。”^⑨他不可能是以好奇之心或者碰运气而毫无准备与研究预设,“每一个训练有素的调查员都是在一定的预设的指导下进入田野地点的,也许他会受到某个特定的思想流派的左右,使他在调查问题的选择和解决问题的路径方面无法逃脱这个流派的窠臼,影响到他对于超出个人

①赵旭东:《从田野工作到文化解释》,《民俗研究》2004年第4期。

②(美)克利福德·格尔兹:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社2014年版,第11页。

③(美)克利福德·格尔兹:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社2014年版,第6页。

④(美)克利福德·格尔兹:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社2014年版,第5页。

⑤(美)克利福德·格尔兹:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社2014年版,第11页。

⑥(美)保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中、康敏译,商务印书馆2008年版,第155页。

⑦(美)保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中、康敏译,商务印书馆2008年版,第88页。

⑧(美)保罗·拉比诺:《摩洛哥田野作业反思》,高丙中、康敏译,商务印书馆2008年版,第143页。

⑨(美)许烺光:《宗族·种姓·俱乐部》,薛刚译,华夏出版社1990年版,第19页。

范围的、有关社会性质的活动的透彻研究。”^①自此,对传统民族志书写实践的反思之风愈演愈烈,传统人类学的民族志叙事危机与认同危机也愈发凸显。

不仅仅是格尔兹与拉比诺对传统进行反思批判,在其之后还有更多地学者对传统民族志书写实践表现出强烈的质疑与批判,人类学经典民族志撰写的过程权威性实践的神秘性色彩面纱被揭开,“民族志研究被置于反思性的审视维度之中”,一系列作为文化批评的人类学反思性理论观点蔚然成风,人类学者高丙中教授将此阶段视为人类学民族志发展的第三个时代,^②对此分期笔者十分赞同。美国人类学者詹姆斯·克利福德及乔治·E.马库斯等编著的论文集《写文化——民族志的诗学与政治学》、乔治·E.马库斯与米开尔·K.J.费彻尔编著的论文集《作为文化批判的人类学——一个人文学科的实验时代》都是这一时期对于经典人类学民族志书写的科学与权威的反思性理论成果呈现。他们尤其对人类学民族志书写修辞表现出更为明显的批判。詹姆斯·克利福德直言“民族志的写作至少以六种方式被决定:(1)从语境上;(2)从修辞上;(3)从制度上;(4)从一般意义上;(5)从政治上;(6)从历史上。这些决定因素支配了内在一致的民族志虚构的铭写”^③。斯蒂芬·A.泰勒指出,人类学民族志表现出明显的诗性文学色彩,后现代人类学民族志是一种作为诗学与政治学的民族志,它回归到了诗的最初语境和功能,它是由人类学研究者与其被研究者共同创造的叙事故事^④。在这一时期,还掀起了一系列经典学术之争,如澳大利亚人类学者德里克·弗里曼与美国人类学者玛格丽特·米德关于萨摩亚人之争^⑤、对萨义德《东方学》的辩

驳、加纳纳思·奥贝塞克里与马歇尔·萨林斯之争^⑥等。反思之风蔚然掀起,反思者们更愿意把人类学的民族志书写视为一种文学诗性的“写文化”,开启了后现代人类学民族志文本书写的新思考。

普遍适用的理论是在长期的实践探索基础上才得以构建形成。人类学总是对自身的存在和发展基础持反思性的自我批评的怀疑态度,在实践中探索追寻真理,这具有建设性意义^⑦。在时空场域更迭的逻辑动力下,人类学学者们通过实践来不断实现本学科的自我社会价值与时代价值。“写文化”与“文化批评”作为后现代人类学民族志写作方法的反思性呈现,不可否认,确实引起了人类学者们对于传统民族志书写及文化实践的客观性、真实性与科学性的反思,但不难看出,反思呈现之民族志书写(文化书写)、理论构建过分关注民族志文本的生产与修辞,似乎故意“突出文化叙述的建构和人为的性质,削弱了过度透明的权威模式,把注意力引向民族志的历史困境,亦即,民族志总是陷入发明文化而非再现文化的境地”^⑧。但是,作为人类学最根本研究方法的田野工作与作为人类学学科特色的民族志书写从未被舍弃,反而一直被发扬光大。此阶段之后,人类学的研究主题与领域也不仅仅是遥远的“原始土著”社会(族群、地方、民族)或源自边缘的“他者文化空间”,诸如网络媒介、都市社会、公共空间等“公共文化”亦逐渐进入人类学研究视野,成为后现代人类学研究的重要领域,并一直延续。人类学学科体系也从传统四大分支逐渐呈现出精细化、专门化、领域化特征,衍生出应用人类学、都市人类学、医学人类学、经济人类学、饮食人类学、艺术人类学、影视人类学、生态人类学、旅游人类学、

①英国皇家人类学会编著:《田野调查技术手册》,何国强等译,复旦大学出版社2016年版,第21页。

②高丙中:《民族志发展的三个时代》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》2006年第3期。

③(美)詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯编著:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,商务印书馆2006年版,第34页。

④(美)詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯编著:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,商务印书馆2006年版,第166—167页。

⑤德里克·弗里曼在其《玛格丽特·米德与萨摩亚——一个人类学神话的形成与破灭》这一论著中针对米德关于《萨摩亚人的成年——为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》中的研究进行了一系列的批判和反思。

⑥此二人之争主要是关于库克船长在夏威夷的丧命旅程的文化诠释。这一争论轰动一时,使人们对同一问题不同的人的思维模式及其产生的社会行为展开了深刻思考。

⑦(美)詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯编著:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,商务印书馆2006年版,第6页。

⑧(美)詹姆斯·克利福德、乔治·E.马库斯编著:《写文化——民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,商务印书馆2006年版,第30页。

宗教人类学等更加精细化的学科研究领域或方向。人类学知识生产与文化实践空间亦显得更加广泛,研究工具与方法亦突显出多元化特征,呈现一番新的景象。

四 “网络时代”与人类学知识生产、文化实践的新空间新形式

齐美尔有一句话说得好,“社会结构中存在‘永恒的互动’”^①。在互动的过程中,人类社会在不同的时空呈现出不同景象的表现,实践工具、实践空间、实践技术等也表现出鲜明的时空策略性特征。网络化时代到来是人类社会结构中长期互动的结果,这一互动结果使人类学的知识生产、民族志书写呈现出新的动态、发展出新的实践策略与空间。

高丙中教授将后现代“写文化”时期视为人类学民族志书写的第三个重要发展阶段,这是无可厚非的。在这里笔者尝试将“网络时代”视为人类学民族志书写的第四个重要时期。技术创新对于人类社会生活的影响力是不容小觑的,在如今这个网络化的自媒体时代,人类的整体生活方式,社会结构,人类群体之间的联系、沟通、交流、信息传递感知以及结群方式都会呈现出全新景象,人类的知识生产、文化传递、文化存在、记忆承载形式等丰富多元,相对过去,作为个体的无论是出于边缘还是中心的人的自我呈现方式、自我话语权利表达机制等行为导向亦多元多样,诸如现阶段极其流行的网络直播,涉及日常生活的方方面面,甚至出现了吃喝拉撒等诸多病态直播。无疑,网络化不仅仅影响到人类生活方式,更影响到人的价值观念、道德伦理、行为导向,既呈现出积极的一面,也带来了种种社会弊病。但这并不影响其作为人类学知识生产与文化实践的新空间与新途径的重要地位。

在网络时代,人类学的研究工具、方法以及研究的田野空间、对象等都呈现出一种新的景象。网络时代,人类通信技术空前发达,在此社会情境下,实体存在的田野空间不再是人类学唯一的研

究实践空间与场景,人类学传统田野工作极大程度上超越了传统“田野空间”的时空界限,研究者可通过网络媒介在线与不同地域甚至不同国界进行跨时空的访谈,且这种访谈可长期性亦可短期性进行,有时可通过“朋友圈”“QQ空间”、微博、博客、知乎等虚拟社会空间以及抖音、腾讯微视等直播平台验证访谈内容的客观性与真实性,与研究对象跨时空交流更加便利,给对研究对象的社会文化变迁进行反复观察与周期观察提供了强大的基础。在现如今网络化的时代里,“作为一种人类共同体的世界共同体的场景想象已经变得很容易实现了,今天的人类学民族志的书写或许可以变成一种拼插式的创新。”^②网络社会虽然是一种虚拟社会,但是这种虚拟社会背后的人与物却是实际存在的,换个角度看,“网络社会其实也是真实社会的一种延伸,在交流方式上具有某些新的特征。”^③人类学者赵旭东先生总结出了九大特征,即(1)人们基础生活开始遭遇频频颠覆;(2)是一种现实社会生活的功能紧迫性的改变在倒逼着社会结构的种种转型;(3)一个网络式平面化世界的日益突显;(4)信息的网络搜索成为一种知识生产的常态;(5)移动互联致使一种时空碎片化;(6)一种去中心化生活空间的形成;(7)一种金融驱动消费时代的到来;(8)微信群上的点击互动、分享鼓励成为一种团体性生活的基本模式,成为一种日常生活的需要;(9)作为人类共同体的世界共同体的场景想象。^④人类学文化实践绝没有忽略这一技术工具,而是将其作为人类学研究的新空间,所以有了“网络民族志”“微信民族志”。“网络民族志”作为一种新型人类学知识生产与文化实践的结果,同样不能与经典的人类学田野工作相脱离开来,严格意义上来说,网络民族志写作也是田野工作的结果,不过是“线上田野工作的参与观察”^⑤。网络自媒体既作为人类学新型田野空间,又是人类学与时俱进不可忽视的实践工具,对于传统田野研究的忌讳回避缺陷的修正或补充具有突出贡献。尤其是对于性文

①(美)乔纳森·H.特纳:《社会学理论的结构(下)》,邱泽奇等译,华夏出版社2001年版,第150—151页。

②赵旭东:《微信民族志与写文化——基于文化转型人类学的新观察、新探索与新主张》,《民族学刊》2017年第2期。

③张媛、王丽霞:《一种方法的反思:新媒体时代的网络民族志研究》,《民族论坛》2017年第4期。

④赵旭东、刘谦编著:《微信民族志:自媒体时代的知识生产与文化实践》,中国社会科学出版社2017年版,第6—14页。

⑤(美)罗伯特·V.库兹奈特:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,叶伟明译,重庆大学出版社2016年版,第71页。

化、HIV 的研究,在面对面的客观实际存在的田野空间做研究会面临的问题是不可预测的,有可能会毫无结果的结果,而通过网络自媒体则可避免面对面的尴尬情景,研究者与被研究者可以做到不见面也能进行顺利交谈。

五 结语

从马克思主义实践观来看,实践是认识的来源和发展动力,任何文化理论的建构都是建立在扎实的丰富的实践基础之上,只有实践才是检验真理的唯一标准,而这种实践也必须回归于人类现实生活的整体,这正是人类学研究的本质所在。人类学知识生产、文化实践与理论构建都是立足于广博的田野民族志事实基础之上,没有实践经验,亦没有人类学灵魂所在。但需要明确的是人类学民族志实践真理本质上是部分的真理,并不是绝对的科学。在人类学范畴,文化变迁是人类社会发展的一个永恒现象,人类学的知识生产与文化实践从来就没有止步不前,民族志的叙事内

容、叙事方式与其特定的社会结构与历史场景紧密相关,叙事工具也不断呈现出鲜明的多元化状态和时代性特征。我们很清楚,人类生态、历史场景、社会情境与文化语境不会一成不变,时空场域难免会促使社会文化发生或显性或隐性、或自觉或不自觉的变迁,故文化研究不能忽略人文生态、历史场景、社会情境及文化语境而轻易下定义,民族志事实虽实际存在于社会场景之中,但它不可能在所有的时空场域中保持一成不变,所以民族志事实不可能是一种可以反复验证的科学性事实,不同背景和不同时代的研究者进入同一田野空间面对同一研究主题所获取的田野事实难免出现差异性甚至相反的叙事结论,这也是人类学界反思批判传统民族志科学性与真理性的症结所在,但若以马克思主义实践观来看待人类学文化生产与实践的拓展历程,人类学总是不断弥补研究中存在的缺陷和突破研究的局限性,向着一个更科学的方向演进发展。

The knowledge production and cultural practice of anthropology in the perspective of Marxist practical theory

YANG Chang-guo & LI Ning-yang

(School of Ethnology and Sociology, Guizhou Minzu University, Guiyang 550025, China)

Abstract: The existence and development of human society is a practical process from the beginning to the end, human beings produce knowledge and create culture through practical activities. The classical anthropology is well known for its sociocultural studies of “primitive societies” or “indigenous peoples or groups”, which are “non-western” and distinctly different from “European central cultures”. Along with the extension of the research paradigm and the new theory pattern, the field of anthropological study is no longer a pure “distance” of “the other society” and “space” of the field also extends to the text space from geographical spatial category, oral tradition and network virtual social space, such as the geographical spatial category, anthropologist continuously in between “self” and “the other” culture medium jungle to that he sees himself, using the fieldwork and ethnography of his own intellectual production, cultural practices and theory construction. At the same time, anthropologists reflect on and criticize the authenticity, objectivity, authority and scientificity of traditional field work and ethnographic writing, promoting the theoretical paradigm and working mode of cultural anthropology to keep pace with the times and highlight the characteristics of the times.

Key words: fieldwork; ethnography; cultural practice; Marxist practical theory; anthropology

(责任校对 蒋云霞)