

# 进化与对话：从马克思主义人类学到“后马克思主义人类学”

巴胜超<sup>1</sup>，彭兆荣<sup>2</sup>

(1. 四川大学 文学与新闻学院，四川 成都 610041；

2. 厦门大学 民族学与人类学系，福建 厦门 361005)

**摘要**：由进化论思潮的流变所主导的马克思主义人类学理论，在“后现代转向”中面临着理论困境和表述危机，而由后现代转向的解构性生发的反思与讨论，使马克思主义人类学在对旧有进化模式的省思中，具有新的理论转向的路径——后马克思主义人类学的学理建构和理论表述，形成了一个需要引起学界关注的范式。

**关键词**：进化；马克思主义人类学；后马克思主义人类学

**中图分类号**：C912.4 **文献标识码**：A **文章编号**：1000—8691(2009)04—0005—05

后现代转向“在挑战和根除已确立的各种规范、实践、理论和观看方式”。在转向中，它“既产生碎片化、不稳定性、不确定和不定性，也产生发展出新的思考和行为方式的兴奋和可能性”<sup>[1](P376)</sup>。后马克思主义作为社会科学“后现代转向”的一个阵地，在其理论话语的实践中，由挑战和反思带来的不仅仅是解构，也蕴含着一种“人类学理论后现代”转向的可能，这种转向的直接成果将是“后马克思主义人类学”的理论表述与学理建构。

## 一、进化与马克思主义人类学

17 世纪的思想家霍布斯在其著作《利维坦》(1651)中指出的由“契约”所规制的人，由自然状态中“成千上万人的冲突”的战争状态走向了社会状态的“国家”状态。这种思想被 18 世纪的洛克、卢梭、孔多塞、圣西门以及孔德等社会学者所继承下来。这些思想家的理论阐述都在社会状

态中寻找社会发展的逻辑内涵，而整合自然状态，并从自然到社会状态的关联性阐释，就成为文化人类学家建构人类学并使人类学科学化的合法性证据。在这些社会学思想的背景中产生了古典进化论的代表人物之一——摩尔根，在其名著《古代社会》一书中提出了文化演进的单线进化框架：蒙昧→野蛮→文明；杂婚→群婚→对偶婚→一夫一妻制；母系氏族→父系氏族；一权政府→两权政府→三权政府→国家<sup>[2](P39)</sup>。从其理论阐述可以看到“自然状态—社会状态”的理论逻辑。马克思晚年认真阅读了摩尔根的《古代社会》，并作了详细摘要。此后，恩格斯撰写了《家庭、私有制和国家的起源》一书，运用人类学进化论的研究成果，就人类社会发展的总体进程作了阐述：蒙昧时代→野蛮时代→文明时代。每个时代又按照经济技术的发展水平分成初、中、高 3 个阶段<sup>[3](P17-154)</sup>。在马克思主义人类学的滥觞中，进化论作为本质规约的能量，从社会学中延续到文化人类学的科学建构中，在“自然状态”与“社会状态”的单线

收稿日期：2009—05—25

作者简介：巴胜超(1983～)，男，四川大学文学与新闻学院博士研究生。

彭兆荣(1956～)，男，厦门大学民族学与人类学系教授，人类学研究所所长，博士，博士生导师，四川大学 985 文化互动与文化遗产工程专家。

进化中,为马克思主义人类学的理论总结奠定了基础。

19世纪人类学的研究,在古典进化论思想主导下,经历了由简单到复杂、由低级到高级、由不完善到完善的过程。德意志民族学奠基人巴斯蒂安,把人类文化的多样性置于人类自身普遍的精神一致的基础之上,根据在世界各地考察获得的资料,发表了《历史上的人类》(1860)等论著,从反对摩尔根单线进化论出发,提出自己独到的见解。“屡见不鲜的同类文化的形成,来源于人类基本心理特征的一致性”<sup>[4](P356)</sup>,其理论不仅为进化主义提供了理论依据,而且奠定了人类文化综合研究的科学基础。因《金枝》而在人类学史上留下不朽英名的弗雷泽,明确了宗教与巫术的对应关系,区分了模仿巫术和接触巫术,揭示了作为消极巫术的禁忌概念,并提出了人类思想史上的巫术—宗教—科学的3阶段发展模式,从而汇入进化主义的潮流。

20世纪初,以博厄斯、马林诺夫斯基和拉克利夫·布朗等人为代表的人类学家,在运用“参与观察法”进行的大量调查成果基础上,对单线进化论的思想进行了批判。二战后,提出文化进化理论的怀特,倡导多线进化论的斯图尔德、塞维斯和萨林斯,以及鼓吹文化唯物主义的哈里斯等理论阐释的新发展,新进化论的思想开始在人类学中崛起。这可以看作是单线进化论的思想在20世纪人类学的发展中经历的一次“进化”——进化论的进化。新进化论对单线进化论的简单模式作了重大修补,提出了普遍进化(单线进化)和特殊进化(多线进化)的观点。在单线进化论与新进化论之间进行比对,可以归结出以下的范式转移。

在社会进步原动力方面,推动社会进步的原动力由古典进化论的“人类的智慧”即技术的进步转向为“能量”与文化生态的系统机制。摩尔根以其发展的程度为标准,将人类社会划分为蒙昧时代的前、中、后期,野蛮时代的前、中、后期和文明时代7个阶段。怀特则认为,人类文化虽然千差万别,却仍有由低向高循序发展的总体线索。作为一个动态系统的文化形态,需要以“能量”作为其主要的推动力。以能量为标准,怀特把人类文化的演进分为:(1)利用身体能源的阶段:原始共产制;(2)利用太阳能的阶段:旧世界、新世界交替的古代文明;(3)利用地下能源的阶段:现代工业化国家。他进而提出,“文化是利用能量的一种机制”<sup>[5](P354)</sup>。怀特提出的这一理论主张,可以看作是普遍进化论的一种总结,将“能量”概念运用到文化进化中,并以一种对比研究的视角对能量与技术进行文化进化的阐述,起到了承接摩尔根的古典进化论和开启以塞维斯和萨林斯

为代表的进化论的作用。

塞维斯和萨林斯则将上述两种进化观整合,提出了普遍进化与特殊进化结合的双重进化论,在文化生态的背景中完成系统生态观的进化论建构——这可以看成是人类学进化论的“二次进化”。各种文化为适应所处的生态与社会环境,必然形成特殊化的文化形态,呈现出多种多样的文化生态。萨林斯认为:“族群或地域的文化特性、文化本身以及血缘民族文化组织的巨大变迁,都说明存在着无数种文化类型。怎么会产生如此众多的类型呢?简言之是由于适应性变异,地球为人类生态所提供环境的多样性使文化呈现出千姿百态。”<sup>[6](P19)</sup>塞维斯以社会组织联合的水平为标准,以系统观划分出了5个社会进化阶段:(1)由血缘和姻缘建立的家庭纽带,能联合成采集、狩猎民族那种集群的、较小型的单纯的社会;(2)不以居住集团为转移的非地缘性连带关系,能将若干集群社会统一为一个部族;(3)生产的专业特殊化、从事产品分配,并由此引起中央集权,能联合像首领制社会那样更复杂的社会;(4)行使法律权力推进联合的国家;(5)依靠国家机构和分工网络实行联合的工业社会<sup>[7](P80~81)</sup>。1964年,法国人类学者在莫斯科举行的第七次国际人类学、民族学大会上,两次呼吁展开社会发展分期的争论,引起普遍的反响。在这场持续多年的讨论中,提出了四阶段、五阶段和多元发展等各种观点,而与新进化论的理论多有契合之处<sup>[7](P91)</sup>。

那么,这些学说与马克思主义人类学有什么关系呢?虽然马克思不是严格意义上的人类学家,其理论遗产中并没有专门的人类学著作,但马克思全部的理论活动都与人类学传统及其发展形态有着不可分割的思想渊源联系。《资本论》第一卷问世以后,他几乎把全部精力都用于人类学研究,写下了阅读摩尔根、梅恩、柯瓦列夫斯基、拉伯克和菲尔等人所著人类学著作的大量笔记,而把他当时作为最主要任务的《资本论》第二、三卷的写作、修订和出版工作放到次要或第二的位置上,直至生命的终点。马克思和恩格斯根据对资本主义本质的分析,提出了历史唯物论。其原始的共产主义的概念,与“自然状态”——“社会状态”的对照是同轨的,它的提出,就是以一种站在资本主义对立面的方式来阐述。其观点却没有局限在古典进化论的单一和线性上,而是采取了一种对资本主义的否定性批判的态度。在阐述人类的自然状态时,也有别于摩尔根等人的分散生活的自然状态,而是一种集体群居的自然状态。对马克思主义人类学思想进行历时性的梳理,我们更能明确

## 二、人类学的“后现代转向”与马克思主义人类学的“后现代性”

地看出其中的联系与区别。在《德意志意识形态》(1845~1846)中,除提出人类进化的原始公社、奴隶社会、封建社会和资本主义社会4个阶段外,还有对人类野蛮社会的抽象论述。在19世纪50年代他们对亚细亚共同体以及在此基础上形成的国家结构的理论,反映在《政治经济学批判》(1859)中提出的“亚细亚生产方式”的概念和在《政治经济学批判大纲》(1858~1865)中亚细亚共同体的分析。这些分析,并不是简单吸取人类学进化论的观点,而是对照资本主义的发展,讨论“自然状态”的共同体是如何向阶级社会化转向。马克思按照一种系统论的思想,对人类史进行分析,其理论建构的理念与人类学进化论思想的历时演进形成了一种理论对照和共时延伸的关系,都试图由简单的线性模式向系统的整体模式进行挖掘。

学界常常把《家庭、私有制和国家的起源》作为马克思主义人类学的经典著作。但是,在《家庭、私有制和国家的起源》中,仅仅有13条关于人类学思想的批注,这说明《家庭、私有制和国家的起源》远没囊括马克思晚年笔记中的丰富的人类学思想。从以下的历史事实可以看出,马克思人类学笔记所涉及的内容,无论是时空能量,还是基本理论倾向,都超越了《家庭、私有制和国家的起源》。1868年,马克思开始研究毛勒的《马尔克制度、农户制度、乡村制度、城市制度和公共政权史概论》。1873年,马克思着手考察了俄国公社土地占有制的历史,阅读了尼·卡拉乔夫的《古代和当代俄国的劳动组合》以及其他相关著作和专论。1876年,马克思又阅读了毛勒的《德国马尔制史》、《德国领主庄园制度史》和《德国乡村制度史》。1876~1878年间,马克思还阅读了哈克斯特豪森的《俄国土地制度》、乌蒂塞诺维奇的《南方斯拉夫人家公社》、卡尔德纳斯关于西班牙土地所有制历史的著作以及克雷马齐的《印度法和法国法比较》、索柯洛夫斯基的《俄国北部农村公社史概要》等。1879年,马克思仔细研究了柯瓦列夫斯基的《公社土地占有制、其解体的原因、进程和结果》第一册。1880年,马克思潜心研究了摩尔根的《古代社会》一书。1881~1882年间,马克思又搜集和阅读了大量的人类学著作,其中包括梅恩的《古代法制史讲演录》、拉伯克的《文明的起源和人的原始状态》、莫尼的《爪哇,怎样管理一个殖民地》和菲尔的《印度和锡兰的雅利安人村社》等等。通过大量阅读,马克思在这些注释和笔记中,一脉相承的是进化主义的人类学思想,这些都是马克思主义人类学建构的实践基础和学理保障。

20世纪80年代,后现代主义思潮在西方人类学界、西方马克思主义研究中都产生了重要影响。在人类学界,其显著标志是乔治·马尔库斯和米卡尔·费彻尔所著的《作为文化批评的人类学——一个人文学科的试验时代》、詹姆斯·克利福德和乔治·马尔库斯所编的《写文化——民族志的诗学与政治学》这两本著作的出版,在人类学研究中引起了表述危机的反思和范式转换的讨论。在马克思主义研究中,后马克思主义以“马克思之后的马克思主义的可能性”为主体,作为一种政治冲动,贯穿于第二国际至今的马克思主义传播和发展史中。这一政治冲动随着《文化霸权与社会主义战略》的公开出版而成为20世纪80年代之后西方激进左派理论的重要主题,也在新世纪的中国马克思主义研究中逐渐受到关注。

西方人类学领域中的后现代主义反思,通常是以反思传统民族志和倡导实验民族志为其主要特征,从文化人类学宏大理论的建构转向对民族志的语体、风格、修辞等方面的关注。具体而言,人类学研究的后现代反思兴起于对人类学民族志的日记体写作的关注。日记体式的写作——把人类学家在异文化中展开田野调查的经历作为民族志文本的写法早在1950年代就已出现。1955年列维·斯特劳斯的《苦闷的热带》、鲍文(Elenore Bowen)1964出版的Return to Laughte、1967年出版的马林诺夫斯基的《严格意义上的日记》,都对人类学家在田野调查中的人类学家的个人心态有较为全面的反映。1971年杜蒙特的《头人与我》和1977雷宾诺的《摩洛哥田野作业的反思》开始反省并提出了田野调查的认识论问题,有意识地对人类学家所处的文化场与他者文化碰撞的事实进行阐述。这种有意识的人类学家的日记反映,以格尔茨的解释人类学为先导,1980年克拉潘扎诺的《图哈密》、1982年德怀尔的《摩洛哥对话》等通过对人类学的批评反思,试图让民族志者——“我”,从文本中凸显,把“我”自己作为解释的对象。

在对人类学与殖民主义的关系和人类学解释性等问题的重新思考背景下,出现了1980年以来对民族志文本的分析、解剖和批评的潮流。1986年出版的《写文化》和《作为文化批评的人类学》,把人类学民族志文本特别是文本的“写作”、“表述危机”的讨论推向高潮。美国当代人类学



家马尔库斯、费彻尔在《作为文化批评的人类学》中,认为当今的各门学科,包括哲学、社会学、法学、艺术与建筑学、新古典经济学、甚至物理学与数学等自然学科,都不同程度地面临着“共识危机”和“表述危机”的挑战,不同程度地经历着前所未有的调整与变化。危机,意味着困境,但也暗示着新的可能。实验民族志的登场就是人类学在危机中反思的可能性尝试。马尔库斯和费彻尔总结了西方民族志实验的历史,他们把这些实验文本分为3类:心理动力学民族志、现实主义民族志和现代主义民族志<sup>[8](P75 P83 P101)</sup>。与传统民族志相比,实验民族志表述从对他者异文化转向对我者体验的关注,以整体观对田野与文本的作者与读者进行关注,以第一人称的“我”对“他者”的文明进行叙述。

西方马克思主义的后现代反思,是随着20世纪70年代中叶以来,西方资本主义社会开始逐步迈入后工业社会开始的。由于转型期所带来的社会极度分化,以及当时左翼社会抗争运动受到的重大挫折,一些学者开始对传统马克思主义的基本纲领及策略提出质疑。同一时期,“后现代主义”思潮的兴起为批判传统马克思主义提供了一个全新的理论分析平台。后马克思主义便是这种理论尝试的重要成果之一。恩斯特·拉克劳和钱达尔·墨菲的研究,提出了以“偶然性”为核心概念,将“接合”作为基本手段的“话语”分析理论,对传统马克思主义中的“经济决定论”及“阶级决定论”加以解构。在他们看来,传统意义上的社会主义运动已不能仅仅局限在工人阶级对抗资产阶级的斗争之上,而是应通过多元的民主诉求来抵抗资本主义制度,以“激进民主”的方式最终实现向社会主义转变。

作为一种社会制度的转变,后马克思主义在表述中更注重其解构性,而马克思主义人类学在20世纪60年代后的发展,体现了一种对经济基础与上层建筑之间主从关系的解构,解构成为后马克思主义人类学范式转变的一种可能。而在人类学研究中,在二战后就出现了以列维·斯特劳斯为代表的结构主义人类学研究,在其学术生涯的总结中充满了与马克思主义的关联:“马克思主义对我来说,与地质学和精神分析学一样,是我从事研究的方法……全部这三个方法都说明,所谓解释,就是把一种现实归纳为另一种现实,而真正的现实决不是那种最明显的现实……归根到底,谈的都是一个问题:理性和知性之间的关系”<sup>[9](P11~12)</sup>。结构主义人类学与马克思主义在理论终结点的一致,以及对哲学家阿尔杜塞社会理论模式的借鉴,使法国结构马克思主义学者建立了自己的阵地,并做出了超越进化论的

阐释,把主导生产方式和附属生产方式作为联结社会经济基础与上层建筑的主要方式。人类学家葛德利尔又对经济基础与上层建筑的主从关系提出质疑:“这种先后秩序应该怎样理解?是不是应该像马克思的一些方程式表示的或像他的信徒们惯常诠释的那样,先后秩序意味着一切不属于经济范畴的社会现象,包括亲属关系、权力形式、各种制度和宗教表达最终都是由生产和社会生活的新物质条件的发展而产生的。”<sup>[10](P346)</sup>其中的主导元素,不一定是经济,而可能是政治或信仰<sup>[11](P430)</sup>。马克思主义人类学对经济基础与上层建筑的新阐述,在人文学科的后现代反思背景下,呈现了一种马克思主义人类学的“后现代性”。这种后现代的反思与文化人类学学科对田野民族志方法论的全方位批判一道,成为后现代主义人类学的一个特征。

### 三、“后马克思主义人类学”转向 边缘对话

在后现代主义人类学语境中,在以对实验民族志为代表的解构反思中,包含着强烈的“对话”期望。只是这种对话因阐释不同而呈现不同的内涵。在马尔库斯和费彻尔看来,“对话”可能被望文生义地做出不合理的解释,也可能被错误地归结为哲学的抽象。不过,它也可以指如下的实际努力:给予文本表现不同洞见的空间,促使阅读成为多维视角的运用<sup>[8](P102)</sup>。他们力主民族志写作必须向多元化的声音敞开心扉,允许民族志叙述显现观点的多样性<sup>[12](P225)</sup>。斯蒂芬·泰勒在《后现代民族志:从关于神秘事物的记录到神秘的记录》中认为,后现代民族志赋予“话语”高于“文本”的特权,它拒绝“观察者/被观察者”的意识形态,认为没有什么是被观察的,也没有谁是观察者,只有将民族志的语境理解为协力创造故事的语境,在一种理想的形式中,将会产生一个多声部的文本<sup>[13](P167)</sup>。对话成为人类学后现代解构——反思——建构的一个途径。在对民族志的写作和文化批评上,期望通过“对话”的叙事,反映被研究者的内心世界,从多种声音的对话模式和写作方式上对宏大理论、整体观、客观真实性进行反思,对人类学作者主体角色进行凸显。

而在马克思主义理论背景下形成的马克思主义人类学,在后现代语境中,同样面临着“后马克思主义人类学”转向的理论建构问题,只是这种建构与文化人类学领域的后现代反思相对比,具有双重理论背景。一是如何在后现代主义人类学语境中找到与马克思主义人类学相接轨的

话语 ;二是如何从马克思主义到后马克思主义的研究话语中找到与人类学研究对话的支点。基于这种双重背景的转向需求 ,我们提出马克思主义人类学向“后马克思主义人类学”转向的“边缘对话”理论。

“边缘对话”的理论出发点在于从文化的边缘地带入手 ,引入对话机制 ,使文化的反思与解构在建设性的对话中 ,建构新的创造性理论。在马克思主义与人类学研究的“后现代”反思中 ,我们看到了马克思主义理论和人类学研究的后现代转向 ,而在后马克思主义理论与后现代主义人类学这对理论范畴的文化边缘 ,通过对话机制的引入 ,我们可以从“后马克思主义人类学”的理论视角入手 ,对马克思主义人类学的世纪发展提出新的可能。这种思考不是理论的简单混合 ,而是以一种“两极联合”、“阴阳互生”的观念 ,来审视和把握马克思主义人类学的发展。因为在人类的思维历史中 ,从把数学和几何学结合在一起的毕达哥拉斯 ,到把伽利略的“抛射运动的研究”与开普勒的“星体轨道的均衡研究”结合起来的牛顿 ,再到把“质”和“能”统一起来的爱因斯坦 ,都可以发现一种统一的式样和说明一个同样的问题 :创造活动不是按照上帝的方式 ,从无中创造出某物 ,它只是将那些已有的但是又相互分离的概念、事实、知觉框架、联想背景等结合、合并和重新“洗牌”。这种在同一个头脑中的交叉生殖或自我生殖 ,就是创造的本性。对这种交叉生殖 ,我们可以称之为“两极的联合”<sup>[14][P214]</sup>。这种“两极结合”或“交叉生成”模式 ,和中国易学和道家所力主的那种“阴阳互生”、“阴阳交合相混”的方式相似。《周易》泰卦的卦象为“坤上乾下” ,其爻辞曰 :泰 ,小往大来 ,吉亨。“天地交而万物通也 ,上下交而志向同也”。老子《道德经》中“有无相生 ,难易相成 ,长短相形 ,高下相倾 ,音声相和 ,前后相随” ,“万物负阴而抱阳 ,冲气以为和” ,“天地相和 ,以降甘露” ,“知其雄 ,守其雌 ,知其白 ,守其黑 ,知其荣 ,守其辱” ,等等。在阴阳或其他对立的范畴之间的“边缘”中 ,两种或多种力量或原则总是互相融合 ,呈现着“阴中有阳 ,阳中有阴 ,阴阳互生”或“刚中有柔 ,柔中有刚 ,刚柔并济”的生机勃勃的状态。

后现代的“文化边缘”就是在反抗现代主义的分离思潮中形成的 ,是对现代主义分离和对立思潮的挑战。这种挑战所依循的法则 ,除了解构 ,更在于建构。因为“所谓解

构 ,就是消解语言和内容的二元对立的结构 ,而不是把语言像拆机器那样拆开来 ,逐个检查它的每一个部件 ,然后再重新装配成事物原来的样子”<sup>[15][P9]</sup>。源自解构的后现代语境 ,其实质在于新的建构 ,而从文化边缘开始的对话 ,就是新的建构的尝试。这里所阐释的“对话” ,有别于人类学理论后现代反思的人类学家及其文本建构中的“对话”策略。而是一种理论视角的“对话意识”。“对话意识”以对话式的交谈为原型 ,但不限于语言的交谈 ,它超出了语言交谈的范围 ,试图破除种种二元对立造成的封闭和沉闷 ,与非对话的形而上学决裂 ,与一种发展、创新、开发的意识联系 ,追求一种开放和自由的境地。我们期待后马克思主义人类学在文化边缘的对话意识中有新的突破。

#### 参考文献 :

- [1]斯蒂芬·贝斯特 ,道格拉斯·科尔纳.后现代转向[M].南京 :南京大学出版社 ,2004.
- [2]摩尔根.古代社会[M].北京 :商务印书馆 ,1977.
- [3]恩格斯.家庭、私有制和国家的起源[A].马克思恩格斯选集(第4卷)[C].北京 :人民出版社 ,1972.
- [4]祖父江孝南 ,等.文化人类学事典[M].西安 :陕西人民出版社 ,1992.
- [5]怀特.文化的科学[M].济南 :山东人民出版社 ,1988.
- [6]托马斯·哈定.文化与进化[M].杭州 :浙江人民出版社 ,1989.
- [7]绫部恒雄.文化人类学的十五种理论[M].北京 :国际文化公司 ,1988.
- [8]乔治·E.马尔库斯 ,米开尔·M.J.费彻尔.作为文化批评的人类学——一个人文学科的实验时代[M].王铭铭 ,蓝达居译.北京 :三联书店 ,1998.
- [9]利奇·列维-斯特劳斯[M].北京 :三联书店 ,1986年.
- [10]黄淑聘.文化人类学理论方法研究[M].广州 :广东高等教育出版社 ,1996.
- [11]黄应贵.见证与诠释[M].台北 :正中书局 ,1992.
- [12]罗伯特·C.尤林.理解文化 :从人类学和社会理论的视角[M].何国强译.北京 :北京大学出版社 ,2005.
- [13]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[M].高丙中 ,吴晓黎 ,李霞 ,等译.北京 :商务印书馆 ,2006.
- [14]克斯特勒.机器中的鬼魂[M].伦敦 :PAM 书店 ,1970.
- [15]藤守尧.文化的边缘(修订本)[M].南京 :南京出版社 ,2006.

[责任编辑 :谢雨佟]