

关于当下文化变迁的理论反思^{*}

范 可

本文从当下、文化、瞬时性等几个概念切入,讨论了当下的文化变动与文化变迁理论的关系。当下瞬时性文化实践说明,高科技发明创新层出不穷,极大地影响了人们的生活。人们的习惯和行为模式因此而发生变更,同时,这些变更了的习惯和行为模式也会因为与我们生产和生活领域有关的各种高科技创新不断涌现而继续变更。由于发明创新的速率日益加快,人类生活的行为模式和习惯变动也会加速。所以文化变迁和文化整体观有重新理解的必要。人类学关于“当下”的讨论和用“文化的”取代文化的建议,为此提供了开拓视野和富有建设性的选择。

关键词:文化变迁 当下 “文化的” 瞬时性

作者范可,厦门大学社会与人类学院讲座教授,中央民族大学民族学与社会学学院特聘教授。
地址:厦门市,邮编 361005。

一、问题的缘起

前不久,笔者在一次社会调查中获悉,农民工群体今日感叹的并非其境遇,而是他们的子弟。如今,他们当年抢着干的建筑工地上泥水和其他技术活计都找不到人,即便每天的薪水四五百元以上也乏人问津。在工地上干这些活的人多已年过半百,有不少甚至还是改革开放以来的第一代农民工。随务工父母在城市里长大的孩子已经不会做这样的活计,也不会做农活。他们中有不少人只是想“躺着”挣钱——用“抖音”和“快手”赚取流量来生活。在乡下长大的“留守儿童”也大多如此。这样的情况应该代表一种现象。当下,各种新玩意儿层出不穷,甚至“电玩”也能成为职业。许多人更是利用各种网络平台来为自己谋划将来,通过各类平台谋生的更是难以计数。这类只可能在高科技时代出现的谋生机会,倒也支撑了无数人生存。然而,至少到目前为止,许多人还是盼望能在各种体制内谋份差事。在“抖音”“快手”这样的娱乐平台上挣流量并不容易。“美团”之类虽说收入较稳定,但风里来雨里去,工作时间长,有时还得经受顾客的奚落和白眼,滋味并不好受。相信许多较为年轻的“美团”骑手也希望日后能有一份安定、轻松且体面的受雇于人的职业,或自己创业。

^{*} 本文系国家社科基金一般项目“体育人类学学科体系与基础理论研究”(项目编号:19BTY006)的阶段性研究成果。笔者感谢编辑部同仁的建设性建议,也感谢张雨男和韦小鹏帮助核实所引用文献的准确性和调整文稿的格式。

本文讨论的问题由此而引发。在时空不断切换的今日世界,文化变迁发生在“被压缩”的时空里。当下的文化变动之频繁,盖因高科技近几十年来在信息和流通领域的高速发展,人类发明和创新的积累达到空前的程度所致。仅就家居生活而言,各种生活设备一直不断升级换代,而每一次升级换代都会引起人们在行为模式上和习惯上的变动和调整。^①这种因高科技发展所引起的人们生活习惯和行为模式的改变,在多大的程度上可以被理解为文化变迁?事实上,由层出不穷的高科技发明与创新及其产品所引起的人们在生活习惯和行为模式上的变动,在很多情况下,可谓是“瞬时性”(instantaneity)的。

如果将变动或者变更与变迁(shift and change)做个区分,那么后者必然给人以更为模式化或者实质性的印象,意味着更有机会在社会继替过程中得以传承。如果这么考虑没错,那么,当下文化变迁的后果能否为贯穿历史过程的传统力量所吸纳,也就成了个问题。人类学学者需要思考这些问题并作出回应,因为人类学一直在试图丰富和加深对文化的理解。首先,本文从文化概念着手进入讨论,而如何使用这个概念反映了不同的思想传统;其次,如果把文化变迁的议题置于“当下”的视野里审视,可以发现,在信息和高科技高度发达的现时代,频繁和几乎瞬时性的文化变动(instantaneously cultural shift)给既定的文化变迁理论带来了挑战,而文化边界的日益模糊也使文化整体观的意义弱化;再次,本文指出,因应这些问题,受拉图尔(Bruno Latour)行动者网络理论(ANT)的有关启发,人类学界出现了用“文化的”作为概念取代“文化”的建议。本文不是民族志,但文中展现的事实不容否认。作为一般性的理论思考,笔者主要从几个重要概念的理论思考入手,对文化变迁的当下内涵做些思考,以就正于方家。

二、文化:单复数之分及其意义

从人类学诞生伊始,文化就一直处于学科话语的中心地位——尽管曾有一个时期几乎不见于英伦社会人类学。根据威廉斯(Raymond Williams)的考证,文化在17世纪的英语里,隐喻人的发展(human development);到了18世纪,这一隐喻成为与之相关的一般用语。^②但是,人类学意义上的文化更多地来自德语。两个原因决定了这种状况:其一,人类学在发展过程中的自身学科术语构建;其二,把文化当作人类学核心概念的学者,均有德意志教育背景。

能否建立一套自身的术语对一门学科的建立和发展至为关键。术语不仅是学科认同(academic identity)的表征,而且也是概念工具。文化不仅是人类学的概念工具,同时也是研究对象。一旦成为概念工具之后,必然会对相关术语的由来进行考证。在18世纪的德意志浪漫主义运动中,文化已经是一个标志性的符号,不仅有如赫尔德(Johann Gottfried Herder)所作的专门的讨论,而且一开始就在复数的意义上使用,^③因而在人性意义(in the sense of humanity)上有着诸多独立有别的文化,以此与同时代的法国和苏格兰启蒙主义者惯用的“文明”作出切割。

到了19世纪和20世纪初年,英伦意义上的文化成为人文意义上(the sense of

① 人们利用“抖音”和“快手”这类平台谋生,可视为这样的变动。

② Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1983.

③ Alan Barnard and Jonathan Spencer, “Culture,” in Alan Barnard and Jonathan Spencer eds., *The Routledge Encyclopedia of Anthropology*, London and New York: Routledge, 2010, pp. 168—175.

humanistic)单数的和评价性的。这就是个人作为有价值 and 道德的社会个体所应具备的条件。同时,德语意义上的文化则因其复数和相对性,更具偏好多样性的人类学意义。这是人类学者总是把文化的概念史追溯到德语思想传统的重要原因。在这一传统里,每一个文化有着同等的价值。每个人都在特定的文化中成长起来,所以都是文化的产品。^①换言之,是文化,而不是其他,决定了人类群体的不同。也正是这样的原因,早期社会文化人类学者当中,视文化为人类学核心概念者,多为德国人,或德国移民及其后裔,如博厄斯(Franz Boas)和他早期的学生们,或有德意志教育背景者,如马林诺夫斯基(B. K. Malinowski);^②而最早在英文里给文化下定义的泰勒(Edward B. Tylor),也崇尚这一思想传统,十分熟悉德语一脉的学术成就。^③

德意志文化思想传统源头的代表人物是赫尔德。赫尔德是18世纪德意志浪漫主义启蒙哲学的代表人物之一,而且还是一位语言学家。赫尔德在字源学上追溯了“文化”(德语kultur)来自与培育(cultivation)有关的词汇,它们最初都来自拉丁文里的“驯化”(domestication),与耕作、农业这方面内容有关系。^④驯化意味着把野生的动植物物种驯化为家养品种的过程。赫尔德便是如此理解文化。简言之,他认为,因为人们生活在特定的环境条件里,形成了自己的语言和自身特定的文化。因而,文化之所以可作复数使用,也就容易理解:不同的社群生活在不同环境当中,形成不同的文化,所以应该是复数。同时,由于文化是多数的,不同文化的人们在生活方式、行为习惯等方面都不一样,要理解一个文化中的不同部分,首先就必须整体性地理解文化。如赫尔德所言,“综合地把握生活,或者习惯、愿望等方面的活生生的整体写照”。^⑤以博厄斯为代表的那一代美国人类学家几乎全是在家里讲德语的德国移民或第二代德国移民,深受德国思想和文化的影响,^⑥他们在复数上使用文化概念和强调文化的整体性是很自然的,因而使用复数的文化也渐渐成了20世纪美国人类学的普遍现象。

在德语圈之外的社会文化人类学的先驱当中,受到赫尔德或者德意志思想传统影响的,至少有三位,即泰勒、博厄斯和马林诺夫斯基。泰勒的文化定义可能是大家最熟悉的:“文化或者文明……是复杂的整体,它包括知识、信仰、艺术、道德、法律和人作为社会成员所习得的其他能力和习惯。”^⑦这一概念自从其诞生以来就一直被人类学所沿用,流传最为广泛,其“复杂的整体”的现代的和人类学的意义与赫尔德如出一辙。但是泰勒的定义仍与赫尔德的有些不同之处——泰勒仍然在单数的意义上使用“文化”。这容易理解,因为在泰勒的思想里,文化实际上是连续统(continuum),单线进化,承上启下地由不同阶段所构成。

最能得赫尔德真传的是博厄斯。博厄斯深受德意志思想传统浸润,而赫尔德是这一传统的一部分。博厄斯从一开始就是在复数的意义上使用“文化”,尽管他的用法不成系统,而且也

① 根据汉语的词源学考证,“文化”出自《易经·贲卦》:“观乎人文,以化成天下。”其意为通过观察人类社会的各种现象,用教育和感化的手段来治理天下,“以文教化”的思想十分明确。参见 <https://baike.baidu.com/item/文化/23624>。

② 马林诺夫斯基是波兰人,但因历史原因,他是在德语环境中接受学校教育(包括大学教育)的。参见[澳]迈克尔·杨著,宋奕、宋红娟、迟帅译:《马林诺夫斯基——一位人类学家的奥德赛,1884—1920》,北京大学出版社2013年版。

③ George W. Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press, 1987, p. 161.

④ Alan Barnard and Jonathan Spencer, “Culture,” in Alan Barnard and Jonathan Spencer eds., *The Routledge Encyclopedia of Anthropology*, pp. 168—175; Adam Kuper, *Culture: The Anthropologist's Account*, Cambridge MA.: Harvard University Press, 2000, pp. 31—32.

⑤ Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London: Chatto & Windus, 1980, p. 188.

⑥ 范可:《漂泊者的返乡之旅》,知识产权出版社2017年版,第103—113页。

⑦ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, London: John Murray, 1871, p. 1.

未必一以贯之,也始终缺乏对“文化”的足够关注。人们一提文化首先想到的还是泰勒。^① 博厄斯的文化与他的作品中的其他概念如神话、民俗学等,均孕育于推动德国走向统一的德意志民族主义运动的过程中。博厄斯认为,可以根据三种方法来区分人类,即体质特点(physical characteristics)、语言和文化(language, and culture)。他说,了解这些方法是讨论不同民族的文化(cultures)的前提。他曾在加拿大西北海岸原住民中从事田野工作,研究了神话在不同族群中的采借和分享的方式。这些神话在他看来大多不是自身生长的(organic grew),而是吸收了外来的材料。采借这些材料的人们以自身的才华修整了它们。^②

显然,博厄斯有关文化的观念存在三个基调:其一,只有文化,而不是种族,才能区分和解释不同的人群。其二,文化必须被视为极其意外的偶然性历史的产品,其汇集的成份源自不同的时间和空间。这一激进的历史主义选择不同于他那个时代僵化的进化主义者。他们惯常的做法就是将材料分门别类地编排到宏大的单线进化叙事中。其三,尽管所强调的“意外”(contingency)只选取了构成文化的某些成份,然而这些成份汇集到文化传统中,则是通过“人们自身的才华”(the genius of the people)来实现。换言之,每个文化应该被视为由其独特的才华和随机成份组成的装置或者整体,有着自身不同的历史。可见,博厄斯继承了赫尔德有关人类差异的多元主义观念。相对而言,这一观念更为容忍他者,但同时则又因其强调了内在的尊严——整体民众的才华或者精神,又给排外的政治提供了可能性。^③

马林诺夫斯基对文化的理解则是建立在生理学和心理学基础之上。文化首先必须满足人类作为生物物种的基本需求,即衣食住行之类。只有基本需求得以满足,人们方有美学、宗教、艺术这类更高级的精神需求。他总结说,“文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯,它们都是直接或间接地满足人类的需要”。^④ 人类学家皮丁顿(Ralph Piddington)认为,这不是对因果关系的解释,而是一种“先定的关系的描述”(a description of ascribed relationship)。这一先定的关系在此介于生物学、心理学和文化决定论(cultural determinism)之间。^⑤ 所以,在马林诺夫斯基的眼里,文化如同装置。这样的整体观与赫尔德有所不同,后者并没有功能主义的观点。赫尔德并未说明,文化可以分为相互协调运作的不同部分。于他而言,文化不啻为一种氛围,一种精神气质,似乎不可能将之作工具性理解。马林诺夫斯基显

① George W. Stocking Jr., “Franz Boas and the Cultural Concept in Historical Perspective,” in George W. Stocking Jr. ed., *Race, Culture, and Evolution: Essays in History of Anthropology*, New York: The Free Press, 1968, pp. 195—233.

② Franz Boas, “Summary of the Work of the Committee in British Columbia,” *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 68(1898), pp. 667—688. 转引自 George W. Stocking Jr., “Introduction: The Basic Assumptions of Boasian Anthropology,” in George W. Stocking Jr. ed., *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883—1911*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 5.

③ Alan Barnard and Jonathan Spencer, “Culture,” in Alan Barnard and Jonathan Spencer eds., *The Routledge Encyclopedia of Anthropology*, pp. 168—175. 这种相对主义的文化观即文化相对主义走到极致,就是把文化本质化。一旦文化被本质化,那就与种族主义无二。纳粹的种族主义在本质上就是如此。它最初并不是强调生物学的“种族差异”,而是文化的独特起源。由于古代梵语与古德语很是相近,纳粹德国精英普遍相信雅利安人起源于青藏高原的说法,纳粹党旗的万字符(与佛教的方向相反)就是这一“起源”的符号。赫尔德意义上的所谓整体民众的才华或者精神,即是构成具体文化的核心价值,即如王铭铭说的“人与人之间结合为一个比个体强大的团体的黏合剂”。参见王铭铭:《序》,赵旭东:《文化的表达:人类学的视野》,中国人民大学出版社2009年版,第2页。

④ [英]马林诺夫斯基著、费孝通等译:《文化论》,中国民间文艺出版社1987年版,第14页。

⑤ Ralph Piddington, “Malinowski’s Theory of Needs,” in Raymond Firth ed., *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 33—52.

然相信不同民族有着自身的文化,这说明,文化于他是复数的,所以他与赫尔德的文化理念也有相同之处。

总之,文化一旦被用来指涉一个群体,那它潜在地就是复数的;而一旦是复数的,那就意味着每个文化都是一个整体。赫尔德强调,文化是说同样语言的人所共同拥有的,而拥有共同文化的人民则应构成民族,应该拥有自己的国家(state)。这一表述被后世的民族主义者奉为主臬。整体观在德意志思想谱系中有着深厚传统,而推动德意志走向统一的民族主义运动则使这一观念传播开来。德国在1871年统一之前由上百个大小不一的政治单元所构成。这些政治单元大多虽不相互统属,但文化亲和性显而易见。不仅德语是共同语言,而且在思想统绪上几乎一致。这是德国能在统一之前建立起关税同盟的基础。这一事实说明,统一前的德意志各邦之间已经存在着某种程度的共同体意识。与这种情况伴生的是,整体观在许多学科理论的表述当中具有重要地位,以哲学、人文地理学、心理学等人文和行为科学为最。

既然文化是复数的,整体性也就自然是无需验证的预设。因而,文化之构成也就如同运作着的机械装置。机械装置般的整体不可能大而无当。于是,每一个具体的文化必然是“地方性”的——这是来自赫尔德的整体观的影响;社会人类学的整体观则来自涂尔干(Émile Durkheim)的一些思想。然而,在具体的研究和分析当中,人类学家处理的往往是文化或者社会的某些方面或者某一项,对于文化整体或者如何将整体在民族志当中表现出来,并不在意。马林诺夫斯基的学生奥德丽·理查兹(Audrey I. Richards)曾批评泰勒著名的定义。他虽然说,文化是一个“复杂的整体”(a complex whole),但关注的其实只是“复杂”(complex)——也就是构成文化的各个部分,而不是整体。^①许多民族志也是如此——都强调文化的整体性,但在具体描述中,有关如何才是个整体却经常被抛之脑后。根据理查兹的描写,马林诺夫斯基自己也没能真正做到这一点。^②罗维(Robert Lowie)曾说过,如果面对的是整体文化,那被忽视掉的文化事项将会是令人吃惊的。^③哈里斯(Marvin Harris)也指出,问题不在于为什么研究的不是整体的文化而是它的部分——完整的民族志(a complete ethnography)是不可能完成的。所以,决定性的问题应该是,为什么研究的是这一部分而不是另一部分。^④

整体性地理解社会(或者文化)在现代社会科学确立之后就已经成为原则。斯宾塞(Herbert Spencer)和涂尔干可能是这种观点的始倡者。前者把整个社会视为生物有机体,社会分工在功能上等同于有机体的不同系统与器官。后者的影响则要深远得多。涂尔干强调社会整合(social integration)有赖于社会的有机团结或者机械团结(organic or machinic solidarity)。有机者更为原始,缺乏明确的社会分工,其社会团结主要通过一些规则或者习惯法之类的东西作为纽带;机械者的社会整合建立在明确和更为完善的社会分工的基础之上,人与人之间因为社会分工而彼此间负有义务和责任。^⑤足见,涂尔干对社会持有一种整体性的

① ② Audrey I. Richards, "The Concept of Culture in Malinowski's Work," in Raymond Firth ed., *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, pp. 15-32.

③ Robert Lowie, "Ethnography, Cultural and Social Anthropology," *American Anthropologist*, Vol. 55, No. 4, 1953. 转引自 Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968, p. 519.

④ Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, p. 519.

⑤ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson, New York: The Free Press, 1964, pp. 70-132.

看法;社会的各个部分相互关联,如同机器那样运作。而社会如同机械构造,内部各部分协同运作,这也是拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown)的结构功能主义(structural functionalism)的出发点。

有的学者将马林诺夫斯基与拉德克利夫-布朗两人的有关见解混为一谈,让人觉得二者无非措辞不同,分别是文化和社会。^① 马林诺夫斯基确实把一些属于“社会”的内容也纳入文化当中,尤其在其身后出版的《科学的文化理论》一书中。^② 按照韦伯(Max Weber)、格尔兹(Clifford Geertz)一脉的理解,文化是人类自我编织的意义之网,令自身悬挂其上难以摆脱,^③ 如同一套控制机制——计划、食谱、规则、指导(计算机科学所谓的 programs)——来管理我们的行为。^④ 换言之,文化类似结构规约了我们,让我们按“既定”的“传统”成长、生活。在这样的意义上,马林诺夫斯基和拉德克利夫-布朗两人对整体的理解在逻辑上没有什么不同。格尔兹干脆直言,文化和社会结构是关于同一现象的不同概念(abstraction)。文化对应的是行动对行动者的意义;而社会结构考虑的是某种社会制度之功能方面。^⑤

三、“当下”视野中的文化变迁

“当下”(the contemporary)常用以指我们现在所处的时段——无论这一时段是否有事情发生。对“当下”的感知更多的是一种主观感受,如我们感到自己正处于某一时刻,就是一种“当下”(以下,除非必要将不再加引号)的感受。然而,这只是一种空洞的时间观,不携带任何历史含义。因而,不久前过世的人类学家保罗·拉比诺(Paul Rabinow)曾认为,应该把当下理解为一种携带历史含义的用语;当下既等同于现代(modern),又不同于现代;当下关乎的是我们正在做的事情。人们可以不理睬“现代”(modern)所具有的时间段(period)的含义,却能够用它来代表时代精神(ethos)。比如,我们会说“这个人很现代”或者“很摩登”,英文里也有同样的用法。“当下”也可以作为一种移动之比(moving ratio)。如此一来,“传统”在概念上意味着对“过去”(the past)之移动的印象,它所对立的不是现代性,而是“异化”(alienation)。所以,当下是现代性的移动之比,移动于晚近过去(the recent past)和不远的将来(the near future)的非线性空间里;这样的空间将现代性考虑为一种已经成为历史的时代精神。^⑥ 显然,在拉比诺的眼里,传统代表“过去”,时间停滞,意味着不变,变就是异化。当下在很大程度上是现在时,意味着变。^⑦

本文将“当下”作为话题盖因我们这个时代变化万端。这些变化乃因近几十年来人类在科

① P. M. Worsley, "The Analysis of Rebellion and Revolution in British Social Anthropology," *Science and Society*, Vol. 21, No. 1, 1961.

② Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York: Oxford University Press, 1960 [1944].

③ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 5.

④ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 44.

⑤ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 145.

⑥ Paul Rabinow, *Making Time: On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 2.

⑦ 关于变与不变,费孝通也有类似看法。他认为传统农业社会是“阿波罗式”的社会,不变是常态;而代表现代工业文明的西方社会则相反。参见费孝通:《乡土中国》,生活·读书·新知三联书店1985年版,第42—47页。

技和物质文明上的成就所致,而促成这些成就的发明和创新则超过了此前人类历史上所有发明和创新的总和。人类社会享有的富足与生活上的便利不断增长,我们的生活也因此出现了前所未有的变化。这些变化多属于文化的范畴。文化构成虽然复杂,但用以表示的往往都是一些被视为“传统”的东西,如列个清单,那不外是信仰、艺术、道德、法律、风俗、习惯之类。^①这些东西都与停滞或者稳定不变联系在一起。虽然在一般表述中,我们在不同环境里或者在不同的条件下所习得的一些东西往往不会精确地把它们考虑为文化,但不能因此否认它们当中的许多都具有“文化的”意义或者特性。另外,在诸多的文化定义中,对物质世界的考虑相对较少。但在当下,不考虑“物”(thing)与人类的关系可能不行。

人类的高科技成就转化为商品进入百姓家,成为我们家居必不可少的设备;一旦有了这些设备,人们的行为习惯可能就会改变。我们拥有了洗衣机、洗碗机、烤箱等厨房设备之后,日常生活的许多行为模式和生活方式就会变更。而且我们可以在使用这些设备的同时做其他事情,我们的生活节奏和饱满程度也会改变,我们的饮食也可能会与以往有所不同。在当下的各种变动当中,物与人的关系和互动所带来的改变可能是最为直观的。我们还可以用教学设备来说明问题。教学上的多媒体等设备现在已经司空见惯。然而,直到上个世纪末和本世纪初,情况则全然不同。我国是后发国家,以往欧美课堂里必备的教学设备,如投影仪、录像播放机等,我国绝大部分学校的教室大概都从未有过。在这些设备出现之前,无论在哪里,教室里只有黑板和粉笔,教师们习惯于板书和编发讲义。随着投影仪和录像播放机进入教室,结合教学内容使用透明胶片、播放影片或者电视节目的剪辑片段,就成为新的教学行为模式。到了多媒体时代,改变就更大了。许多教师都会更注意在教学中利用各种视觉形象资料。但教学方式的变化不会止步于此,因为各种设备还会改进和创新。

长期以来,人类学家似乎不太关心发生在“当下”的任何变化。对“他异性”(alterity)的执着,使人类学家所关注的是“过去”,如他者和传统之类。近几十年来,人类学已不再仅以研究“遥远的他者”(the faraway others)为己任。他们注意到,当下发生在自己社会的变化,同样也在任何“遥远”的社会里发生。拉比诺等学者一致同意,将文化视为各自有别的孤岛(separate islands)的时代已基本过去。^②吉登斯(Anthony Giddens)曾讲过一个发生在20世纪90年代初的故事。他的一位朋友到一个遥远闭塞的村落从事田野工作。抵达当晚,她应当当地人邀请出席一个聚会。她期待能在聚会上看到一些村落的传统仪式活动。但令她失望和惊讶的是,当她进门时,邀请她的人家居然和朋友正在一起观看电影《本能》(*Basic Instinct*)的录像。当时,这部电影甚至还未在伦敦的院线上映。^③这是个世界各地已经互联在一起的例子;互联性使发生在万里之遥的事情瞬时地展现在我们面前,让人有“世界缩小了”的感觉。这种感觉对于传统上研究异邦他者的人类学者而言,是前所未有的。将文化视同孤岛,目的是寻找“他异性”,因而以往的许多人类学者可能压根儿就没考虑过孤岛与外界接触的任何可能性。

既然“当下”移动于“晚近过去”与“不远的将来”之间,它的“起点”也就不应过于久远,将它追溯到信息革命时代的开端较为合适。信息革命时代(a time of the information

① 莱特(Susan Wright)认为,泰勒的定义如同“清单”(check-list),将文化各项逐条列出。参见 Susan Wright, "The Politicization of 'Culture'," *Anthropology Today*, Vol. 14, No. 1, 1998.

② Paul Robinow and George E. Marcus with James D. Faubion and Tobias Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham & London: Duke University Press, 2008, p. 106.

③ Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization Is Shaping Our Lives*, New York: Routledge, 2000, p. 24.

revolution)以信息技术的发展和互联网在全球范围内普及为标志,发端于20世纪80年代。其时,个人电脑(PC)开始普及。随着传播和交流变得越来越简便、快捷、廉价,人们前所未有地感受到信息在社会和个人生活中的重要性,从而进一步寻求更为快捷的信息传播方式。美国也恰好在这一时期将原用于军事和商务目的的网络全面开放,可用于日常生活的互联网初步形成。各类应用软件在网络发展过程中应运而生,即时通讯软件、电邮等设备和工具,令生活在全球不同地方的人们可在最短的时间内进行沟通交流。这就完全打破了地域、距离的限制,使人们能及时地分享信息、想法,以及思想、文化,等等。所以,信息革命时代的重要成果便是实现了信息传递的瞬时性。

瞬时性给人带来时空压缩、世界变小的感觉。对此,我们应该重温一个与之相关的概念。早在20世纪60年代,加拿大传媒理论家麦克卢汉(Marshall McLuhan)就认为,电子技术几乎使全球互联在一起,因此而首创“地球村”(global village)概念,用以隐喻因为技术发展无孔不入,文化被即时分享(instantaneous sharing of culture)的现象,以及信息由此到彼的瞬时性移动。^①继麦克卢汉之后的其他人所下定义大同小异,皆指现代高科技条件下,全球信息的实时共享。地球村隐喻着瞬时性和世界变小——这也是构成“当下”的特定条件。

瞬时性固然指的是某事发生后即刻产生影响的即时性,即足不出户却体验到发生在数千公里之遥的事,蓦然在你面前的那种感觉。我认为,瞬时性作为高科技和互联网时代的一种后果,除了信息即时共享,还包含至少两方面的意思:其一,最新发明和创新的产品或者理念即时地为人们所接受,人们的行为也随之发生改变;其二,由于高科技发展日新月异,导致随之而来的行为或者习惯改变未必巩固,这就决定了人们的行为和习惯处于不断调适和改变的过程中。这就冲击了视文化变迁为相对缓慢之过程的刻板印象。而且人们的习惯和行为模式的改变和调适,可使商家感觉到潜藏的商机,从而倒逼科研和生产领域不断推陈出新,让消费者的生活也随之不断地调整以适应。如果这种变动随着科技创新和发展不断地调整 and 变化,文化也就持续处于变动之中。虽然文化是一种整体性的存在(a wholistic being),但在现实中,人类学家所处理的往往只是它的某些方面,而非整个文化体。文化是超有机体,其变迁应是个长时段的过程,因为文化的代际传承不仅保证了其每一个体习得文化,而且也保证了文化能在个体消亡之后依然延续。但在当下的变动中,我们可能得重新思考这样的认识。

尽管整体性的文化变迁在当下变得难以捉摸,但不容否认的是,变迁越来越与“物”(除非必要,以下将不再使用引号)脱离不了关系。发明与创新是文化变迁机制之一,但即便再新奇的理念,也经常得通过物来体现。物作为发明和创新的具像,转化成为具有不同用途的商品。使用和消费这些商品,我们的生活模式也就发生了改变。试想,从电话发明到手机出现的一百多年间,人类的行为和生活方式与此前相比变化有多大!变化的递进速度也随层出不穷的发明创新越来越快。智能手机取代非智能手机不过是近十多年的事,但带来的变化超过了发生在过去一百多年间的变化之总和。当下人们的学习、信息获取、娱乐、阅读习惯、文字和影像记录、沟通和社交方式等,与仅仅相距十多年的“前智能手机时代”(the time of pre-smartphone)相比,变化之巨谓之天翻地覆也不为过。如此迅猛的改变可能颠覆我们对既往的文化变迁的认知模式。物对具体的社会文化变迁的刺激是巨大的,它甚至可以令“传统”消失。我们生活

^① Marshall McLuhan, *Understanding Media*, London: Routledge, 2001, p. 6; *Letters of Marshall McLuhan*, Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 254.

中所用之物是过去所没有的,围绕着这些物的一些习惯和行为也是随着物的使用而出现的。

一旦当下之物取代了旧有的或者过去之物,围绕这些旧有的过去之物而产生的习惯、行为模式,以及我们认为与之有关的文化传统都将消失。^① 然而,文化不属于个体。文化与个体的关系如同“铁打的营盘流水的兵”,文化不会因为个体的离世而消亡,每个个体都担负着把文化传递给后人的责任。但当下所见文化变动不禁令人发问,在什么样的意义上,当下的个体依然是文化的传承者? 变迁的瞬时性表明,人类的发明创新前所未有地增量,新的创新和技术发明引起习惯和行为方式的持续变动。然而,这些变动能最终嵌入文化体当中吗,如果瞬时性的变化成为常态? 在没有嵌入文化体之前,文化变迁都是碎片化的。如何理解瞬时性和碎片化? 如何理解文化的整体性? 有些人类学家建议用“文化的”(the cultural)来取代“文化”(culture, cultures)。^② 这是颇具开拓性意义的想法,显然受到了拉图尔(Bruno Latour)的影响。

四、“文化的”:拉图尔的启示

通常认为,作为世代相袭的思考、行为和互动的方式,文化在变迁和发展上总是落后于物质条件的变化与发展。但这样的说法忽视了文化作为物质、技术和生产力的若干维度。人们可能更爱用文明来描述或者涵盖人类在这方面的成就——因为文化总是让人们联想到传统——不代表新生事物。然而,就算接受这种“文化为旧”的观念,我们总不能认为生活方式不属于文化的内容。然而在许多社会里,人们所习惯的生活方式,随着新自由主义自20世纪70和80年代以来在世界范围广泛流行之后,出现了很大的变化。新自由主义是全球化加速的重要推手,一种以“市场至上”原则重新规划世界政治经济制度的安排。极端的新自由主义者奉行“市场原教旨主义”,不仅强调自由放任,而且强调个人能否成功完全取决于自身的努力。今天,新自由主义的弊端尽显,但不得不承认的是,如果没有新自由主义强调市场竞争和“绩效”(performance),人类的发明和创新等成就的总量及其所创造的价值,绝对不可能在短短的几十年间超越其来自过去历史的总和。

新自由主义作用于文化并使之发生改变,经常是通过个人成就间接实现的。文化之所以能变迁,离不开能动性因素,这就在本质上决定了文化变迁无法离开想象力,而想象力则是发明和创新的源泉。然而,再丰富的想象力也得受制于时代所能提供的客观条件。马斯克(Elon Reeve Musk)和乔布斯(Steve Jobs)这样的天才如果生活在18世纪,也会有所成就,但也只有在高科技日新月异,引领变迁的信息时代,马斯克和乔布斯们才可能产生如此丰富的奇思妙想。高科技的创新和发明都来自理念(idea),理念来自想象力,但无论想象力如何奇幻都离不开人类已有的知识和经验的积累。所有的创新都是建立在旧有的创新和发明的基础上的,正

^① 当然,并不是所有发生在当下的变迁都是瞬时性的。国人早餐习惯的变化,反映的就是常规意义上的变迁模式。改革开放以来的40多年间,随着生活条件的改善和各种如营养早餐、西式早餐之类的传播,我们的餐饮习惯也在发生变迁。但传统早餐从未消失,它在多元化的早餐中占据了一席之地,甚至肯德基也得对它礼让三分。而且它还与来自其他文化的餐饮元素组合,形成某种中西合璧的早餐。我们看到,比全国其他地方更早受到外来文化影响的香港和澳门,在保有传统的早餐的同时,发展出包含西餐食材和西方餐饮文化的早餐;各种档次的中西杂糅餐食在餐饮业中出现较早。以收入不高的工薪阶层为主要服务对象的茶餐厅是为其例,工薪阶层人士可以在这里吃到快捷可口的早餐。

^② Paul Robinow and George E. Marcus with James D. Faubion and Tobias Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, pp. 106—111.

是这些过去的和同时代其他人的创新与发明,激发了马斯克和乔布斯们出类拔萃的想象力,使他们能以自己的创新甚至发明,淘汰旧有的创新。发明和创新是构成文化变迁的机制之一,就此逻辑推之,文化变迁就是推陈出新的过程。

马斯克和乔布斯这类人物本身代表的是文化变迁机制中的能动性力量,他们不可能完全被文化的结构性因素所束缚。正是因为他们的“不安分”和“反结构”,才敢于“不按常理出牌”,才可能有如此之多的奇妙创意。今天我们已经无法想象一个没有互联与积累(interconnection and collection)的世界,^①不安分的、富有想象力的能动性个体只会越来越多,越来越活跃,文化的和社会的各种装置将一直处于变动的状态之中。

可能正是基于这样的困境,近些年来,人类学界存在着一种挣脱文化概念紧身衣(the straitjacket of concept of culture)的努力。^②把文化作为一个过程性概念(processual notion)来理解也是一种努力方向。其实,在“复杂社会”(complex societies)从事民族志研究,人类学家可能已经自觉或者不自觉地用“文化的”(the cultural)取代了文化。20世纪80年代,巴特(Fredrik Barth)在印尼巴厘岛的研究中,审视了在多变的社会条件下,来自“文化领域”(the domain of culture)的不同元素互联的方式和程度,据此对文化概念做了讨论。在这样一个多种文明成分共存的地方,文化整体观可以是个谬误。他说自己就像安徒生童话中的孩子看皇帝的新衣那样去观察文化,并以巴厘岛上的葬礼为例说明,“文化是分配的”(culture is distributive),因而不是都能共享的。可见,巴特强调了这些元素是“文化的”,它们在不同的时空条件下各司其职,也各有其掌控者。因而,文化于他是一个过程性的概念。^③

挪威人类学家埃里克森(Thomas Hylland Eriksen)认为,当下的人类学已经到了抛弃文化紧身衣的时候了,因为它束缚了研究者的思考。^④为此,人类学家法比奥(James Faubion)指出,从方法论和学科认同的角度来思考,文化和“文化的”(the cultural)应予区别对待。他担心影响如日中天的拉图尔的“行动者网络理论”,会导致人类学名存实亡;担心在拉图尔的影响下,文化会陷入技术性(technicity)思考的泥淖。为此,他主张,人类学必须保有本学科典型的学术概念,诸如民族志(ethnography)之类。法比奥强调了民族志和田野工作的不可替代性。这就是说,并非所有的田野工作都称得上是民族志研究。他指出,现在许多社会学家和其他科学学者也做大量的田野工作,有些社会学家甚至称他们的工作为“民族志”。然而,绝大部分的这类田野工作或者所谓的“民族志”,看不到任何“文化的”东西。人类学民族志应该是具体的“文化的民族志”(the cultural ethnography)。如果民族志不是“文化的”,那就仅仅是田野工作。^⑤

用“文化的”(the cultural)来取代文化是一种“去狭隘化”(deculturalization)的文化理解。把文化视为“捆绑着的整体”(bounded entity)的传统思路,已经到头了。几百年前的部落文化可能是这样的,现在已经大不相同。拉比诺依然承认,文化仍然是人类学的核心概念,他虽然

① Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 8.

②④ Thomas Hylland Eriksen, "Introduction," in Thomas Hylland Eriksen ed., *Globalisation: Studies in Anthropology*, London: Pluto, 2003, pp. 1-17.

③ Fredrik Barth, "The Analysis of Culture in Complex Societies," *Ethnos*, Vol. 54, No. 3-4, 1989.

⑤ Paul Robinow and George E. Marcus with James D. Faubion and Tobias Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, p. 107.

研究理性的发展和技术,但也离不开具体的场所。尽管难以将这样的场所视为文化的承载物或者容器,但它无疑是“文化的”。总之,在持续变动着的当下,用“文化的”更便于思考。^①显然,作为整体,不同文化之间已经“你中有我,我中有你”,处于“杂糅”(hybrid)状态,但从中识辨出某种具体文化的元素则没有问题。

前面提到,用“文化的”取代文化的设想,既是对来自对拉图尔的影响力的某种担心,也是来自拉图尔的启示。拉图尔一直对主宰人们思考的一些习以为常的既定类别有所不满。他的行动者网络理论(ANT)就是从这种不满中生发出来。行动者网络体现的是互联性(interconnectedness),这种互联性不仅存在于人与人之间,也存在于“人”与“非人”(human and nonhuman)之间。他指出,由于学科细化,各个学科自有其关注的领域,不同学科有其自身的术语与概念范畴,这些东西都各有其自身的内涵与外延,这样的分类不啻为划定边界。因此,社会也就成为社会学的独家绝活,但对社会学家而言,所谓“社会的”仅限于人与人之间。对此,拉图尔不同意,但接受社会学是一门“生活在一起的科学”的“古老”说法。^②

拉图尔通过字源学(etymology)对社会学和“社会的”的演变做了考证。在拉丁文和希腊文里,社会学的原意是“社会的科学”(the “science of the social”)。而“社会的”作为形容词经历了一个从最一般到最肤浅(superficial)的过程。“社会的”拉丁文词根是 seq, sequi,其初始含义是“去跟随”(to follow)。在拉丁文里,社会(socius)一词有结伴(companion)——一种合作关系(associate)的意思。“社会的”首先被理解为追随某人,继而是加入(enrolling)或结盟(allying),最后则是共同拥有某物。另外一种“社会的”含义如同从事商业活动,如社会契约(social contract)里的“社会”——这是卢梭的发明。与这一形容词有关的一些概念是19世纪的创新,如“社会问题”(social problem, social question)之类;而一些平行的词汇如 sociable 则意味着社交技巧娴熟,表现个体善于周旋,体面地在社会中生活。以上说明,随着时间的推移,“社会的”含义在漂移中不断缩水。起先,“社会的”定义与各种关联(associations)是同延的(coextensive),现在则局限在政治学、生物学、经济学、法学、心理学、管理学、技术学等,各自取走与自己“关联”的部分之后的有限范围内。^③

因为意义不断缩水,“社会的”也就渐渐地被限制于人和现代社会,而原先远远超出这一范围的事实则被人们所遗忘。早在19世纪,就已经有学者认为,诸如珊瑚、狒狒、树、蜂、蚂蚁、鲸鱼等等,都是“社会的”。在此,“社会的”所延展的意义,很早就被社会生物学家充分认可,但这一延展却引起社会科学家的恐慌。拉图尔主张应该保留这样的延展,只要不过分地拘泥于社会生物学那种人为的、过于严格的,对有机体的定义。^④换言之,在ANT的观照里,“社会的”之构成延展到人与非人。的确如此,在现实生活中,人们总是要与各种“非人”打交道。非人有些有生命,如各种不同物种的动植物;但也有许多是无生命之物。今天,人与非人接触、互动、互联的后果,也经常成为一些社会学家所确定的社会事实或者社会现象;始于2020年开春并很快地在世界范围内大流行的新冠疫情是为其例。

① Paul Robinow and George E. Marcus with James D. Faubion and Tobias Rees, *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, pp. 25–30, 106–110.

② Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, p. 2; 费孝通也有类似的见解,参见费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,中国民主同盟中央委员会、中华炎黄文化研究会编:《费孝通论文化与文化自觉》,群言出版社2005年版,第483–510页。

③④ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, p. 6.

拉图尔给我们的启示在于,网络是动态的,它自然会影响到构成网络的各种元素的动态化。法比奥主张用“文化的”取代博厄斯意义上的文化,应也出于这样的考虑。如果在流动的当下状态中审视文化,那么观念中有着边界的文化概念也得重新思考。如前所述,当下意味着瞬时性变化与互联,因而物的因素(包括原生态的或者被发明和人造的)就得认真考虑。在万物互联的行动者网络里,物已俨然成为枢纽或者中介。拉图尔曾说,在新冠疫情中,人与物的互动相处如何(如是否戴口罩、按照要求洗手等)都会直接影响到我们后续的生活。^①

五、结 语

本文从当下、文化、瞬时性、地球村、全球化等几个基本概念切入,讨论了当下文化变动与文化变迁理论的关系。当下的瞬时性文化实践说明,日新月异的发明创新极大地影响了我们的生活,使我们既定的生活习惯和行为模式发生改变。这样的改变还将持续,因为新的,与我们生产和生活领域息息相关的各种发明创新仍将不断涌现。在这样的条件下,文化以何者作为其传承所承载之物以保持其超有机存在?换言之,在发明创新的速率日益加快的条件下,我们生活的行为模式和习惯的改变也必然加快。那么,在多大的程度上,我们可以将当下的瞬时性的文化的改变考虑为文化变迁?显然,整体文化如何变迁在瞬时的当下条件下变得难以捉摸。因而,有用“文化的”取代“文化”的建议。这样的建议有助于我们摆脱一些既定的限制性框架,这些限制性框架或者“边界”,来自人类自身为认识世界所构建的类别。

在目前的当下,全球化似有退潮的趋势。但经历了全球化过程的文化(cultures)已不再是纯然的本真。全球化带来的互联性使我们的世界宛如地球村,各文化之间早就“你中有我,我中有你”。这意味着文化被视为孤岛的时代已经过去。在纷繁复杂的社会里,文化的整体性意义已经弱化,用“分配的”(distributive)过程论视角来看待文化将更具实效性——我们共享的并非整体文化,而是一些可以确认的“文化的”方面或者元素。

但这不是要“放弃”整体观。拉图尔的行动者网络理论最大的启迪,在于打通类别的边界,把学术研究都归为“追寻关联”(tracing association)。^②这虽然是自然科学研究的基本路径,但长期以来存在的学科壁垒,致使人文社会学科少有做如此想者。人文社会学科当然不应仅仅是自然科学意义上的实证学科或者其任何形式的附庸。但从方法论而言,追寻关联确实可以是我们学科领域“新的”观察和理解世界的方式。如果对这样的理解没有异议,“物”(非人)就走到了变迁研究的聚光灯下。发明创新是导致变迁的机制中最为重要的构成部分。作为发明和创新的成果的具像化,物对人类生活方式和习惯的改变,在很多情况下,具有决定性的意义。拉图尔是对的,物也是行动者。我们得以在这样一种经天纬地的行动者网络世界中,对人与物的关系产生新的理解。

〔责任编辑 刘海涛〕

^① 布鲁诺·拉图尔:《“与病毒的斗争,是为下一次的环境危机作准备”。原文出处为法国《世界报》网站,浏览时间2020年3月25日(https://www.lemonde.fr/ideas/article/2020/03/25/la-crise-sanitaire-incite-a-se-preparer-a-la-mutation-climatique_6034312_3232.html)。中文版本来自微信公众号 EuroScope Today,译者左榕华、李晓,校对杜卿。

^② Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, p. 1.