Invitation to Anthropology

人类学的邀请

[美]卢克·拉斯特（Luke Lassiter）著　王媛 徐默 译

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记　图字：01-2007-3781 号

图书在版编目（CIP）数据

人类学的邀请 /（美）卢克·拉斯特著；王媛，徐默译 . —北京：北京大学出版社，2008.1

（培文书系·大学之旅）

ISBN 978-7-301-13307-1

I. 人…　II. ①卢…　②王…　③徐…　III. 文化人类学－研究　IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2007）第 201658 号

Published by agreement with the Rowman & Littlefield Publishing Group through the Chinese Connection Agency, a division of The Yao Enterprise, LLC.

书　　名：人类学的邀请

著作责任者：[美] 卢克·拉斯特 著　王媛　徐默 译

责 任 编 辑：徐文宁

标 准 书 号：ISBN 978-7-301-13307-1/C·0479

出 版 发 行：北京大学出版社

地　　址：北京市海淀区成府路 205 号　100871

网　　址：http://www.pup.cn　电子信箱：pw@pup.pku.edu.cn

电　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62750112

出版部 62754962

印 刷 者：三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者：新华书店

650 毫米×980 毫米　16 开本　15.75 印张　280 千字

2008 年 1 月第 1 版　2008 年 1 月第 1 次印刷

定　　价：24.00 元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究。举报电话：010-62752024　电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

Luke Lassiter



卢克·拉斯特（Luke Lassiter，1968— ），美国马歇尔大学人类学教授及人文学院主任，合作民族志的倡导者。他的作品包括《基沃瓦歌曲的力量》（1998）、《耶稣之路》（合著，2002）、《中镇的另一面》（合著，2004，获得2005年玛格丽特·米德奖），以及《芝加哥合作民族志指南》（2005）。另外还曾获Indiana African American History 奖。

人生就是一场旅行
青春是最美的一段风景
你，永远自由的心灵
请接受我的邀请
与我同行
在苍茫的路途上
燃烧激情
刻下这独一无二的我和你
融入那亘古不变的天和地

—— 在路上

培文书系·大学之旅

哲学的邀请（已出）
健康的邀请（待出）
法学的邀请（待出）
社会学的邀请（待出）
伦理学的邀请（待出）
人类学的邀请（已出）
社会心理学的邀请（待出）
环境社会学的邀请（待出）

PDG

若我们怀着敬意去真正了解其他人（即使是野蛮人）的基本观点……我们无疑会拓展自己的眼光。如果我们不能摆脱我们生来便接受的风俗、信仰和偏见的束缚，我们便不可能最终达到苏格拉底那种“认识自己”的智慧。就这一最要紧的事情而言，养成能用他人的眼光去看他们的信仰和价值的习惯，比什么都更能给我们以启迪。当今之世……所有被珍视和宣称为宗教、科学与文明最高成就的理想已随风而逝，有文明的人类从来没有什么时候比现在更需要宽容。人的科学以它最细致和深邃的形态，应该在理解其他人类观念的基础上，指引我们达到这种见识、慷慨和宽大。

——[英]马林诺夫斯基



第二版前言

看到这本书自问世以来，许多人发现它还有点用处，我真的感到很开心。我尤其要感谢全国各地师生的许多来信。当我考虑新版中哪些该删、哪些该加的时候，我一直在想着他们的意见和建议。

首要的一点是，我仍然保持了行文简明的特点。我从未打算用这本小书来取代更详尽的人类学研究。我的目的与第一版时一样谦逊：我希望可以精选出一些有争议的敏感问题，激发大家跳出书本，探索书外鲜活的世界，并以多种多样的形式投入广阔的人类学天地。从大家的来信中，我知道许多学校的人类学入门课都参考使用过本书，我希望新版能继续发挥这一作用。

新版修订，主要采取了大量细微替换的方式。这样，我可以更好地去修订错误、进行更新，在合适的时候增加一些阐释。为了给这些改变留出地方，我也趁机删去了某些内容。同样，我在书中也添加了一些新的例子（例如，詹姆斯·托德对 NASCAR 所做的令人激动的创新研究，详见书中第 89 页），希望这能增进大家对当代人类学知识所具有的意义的了解。书中最明显的改动之一，莫过于增添了大量插图（尤其是照片）。

新版的总体框架保持不变，仍然分为两大部分。第一部分，人类学、文化和民族志，集中介绍基础假设和概念，它们自现代人类学开端（尤其是在美国，但又不完全局限在美国），就推动了人类学理论和实践的发展。接下来，我把重点进一步缩小到文化上（尤其是社会文化人类学），我探究了一些具有推动作用的故事、隐喻和分析，当代人类学家都是从这些内容中获得他们的灵感、理论和方法论的。在第二部分——民族学：一些人类问题——中，我探究了三个跨文化的人类问题：社会性别、婚姻 / 家庭 / 亲属关系和宗教。在第二部分第一章，我对当前人类问题都存在其中的世界背景作了一个简明

的论述。与第一部分相同，第二部分的每一章都会通过人类学视角来思考跨文化问题，它能提供给我们的不仅是对人类的深刻了解，还有进行思考和实践的相关模型。例如，我们如何运用人类学知识来评判文化和社会中存在的急需解决的人类问题、性别与普遍人权的关系、家庭在全球人类社会中日益缩小、信仰（和怀疑）会妨碍我们跨越宗教的分野走向更长久更融洽的人际关系到何种程度？这些都是人类学有独特能力去探讨的问题，也是刻画了这一学科自 20 世纪早期以来发展轨迹的问题。

与第一版一样，这里我也要感谢一些人，是他们帮我完成了这本书。其中最该感谢的是我的妻子和搭档伊丽莎白·坎贝尔，她总是替我做许多事，使我可以说我想说的话，做我想做的事。感谢蒂姆·阿诺德、李·贝克等人，帮助促成本书的部分内容。感谢唐·科布尔、罗布·德鲁、查伦·梅尔彻、维维安·斯托克曼、俄亥俄州山谷环境保护联盟、詹姆斯·托德、特德·威廉斯、北卡罗来纳交通部，他们慷慨地回答了我的问询，并提供了一些最新材料，包括一些新照片。这里我想表达对丹尼·高鲁斯基的特别感谢，作为一位优秀的获奖摄影师，他从忙碌的工作和旅行中，抽出时间发给我一些他的照片，期待它们或许能有助于提升我的探讨。它们确实发挥了作用，丹尼，再次向你表示感谢！

借此机会，我也想表达我对罗莎丽·罗伯特森及 AltaMita 出版社所有员工的感激之情，他们使得写作和出版成为一种享受，而不是一个受罪的苦差。他们用最专业的方式来对待我和我的这本书，一直热心地与我商讨我的许多观点（包括一开始我认为可能不会被选中的那些）。在时下的作品出版中，这种情形已经很少见了，在此我深深感谢能有机会同 AltaMira 出版社合作。

最后，我把这本书献给我的双亲马克斯·拉斯特和劳拉·拉斯特。

目 录

第二版前言 …… 1

第一部分 人类学、文化和民族志 1

第 1 章 进化与种族批判：一个小故事 …… 3

第 2 章 人类学和文化 …… 41

第 3 章 民族志 …… 79

第二部分 民族学：一些人类问题 121

第 4 章 历史、变迁和适应：关于当今世界体系的根源 …… 123

第 5 章 性别、权力和不平等：关于性别问题 …… 149

第 6 章 工作、成功和孩子：关于婚姻、家庭和亲属关系 …… 169

第 7 章 知识、信仰和怀疑：关于宗教 …… 193

结语 …… 213

各章注释 …… 215

参考及推荐书目 …… 236

第一部分

人类学、文化和民族志

第 1 章

进化与种族批判：一个小故事



- 故事的背景：变迁和进化
- 拉开的序幕：进化、误解和种族
- 博厄斯的故事、种族批判和现代人类学的出现
- 故事对我们的启示：投身行动之中

所有社会，包括我们每个人，最终都会“迷失在时间中”——每个曾经存在的人类社会都处在一个流动和变化的状态中。

简单来说，**人类学**[1]就是对人类过去和现在所有的生物复杂性与文化复杂性的研究。看到这儿你可能会问了，这句话到底指的是什么呢？人类学家实际上都知道些什么？他们都做些什么？如果追根究源的话，谁是人类学家？他们的哲学或世界观是什么？他们为何会选择研究这一特殊（有人或许会说是**奇异的**）领域？别着急，我会在书中逐一探讨所有这些问题，不过，我认为最好还是用一个关于人类学为何会出现的故事，来引领我们上路。事实上，我将这个故事分成了几个部分，它会告诉我们关于这一学科的范围，及其发展进程中的许多东西。

我之所以用这种方式来开始我们的讨论，是因为讲故事有一种神奇的力量，可以有效地吸引我们的注意力。故事可以帮助我们认识一些人或一些事。想想看，我们每个人都在讲述关于我们自己的故事——无论讲述的是我们的童年、我们的家庭、或者是我们去年或昨天的一段独特经历。实际上，所有人都在讲述他们自己的故事，将他们自己未经加工的经验转化为成形的叙事。一旦我们开始讲述故事，事实经验当然就是过去的：在这里，故事将经历转化为语言。通过故事的语言，我们能够增进对他人的理解。**经历、故事、语言——这就是人类生活的全部内容。**[1]

像任何个体或人类社会一样，人类学也有自己独特的历史，有一个独特的故事要讲，并且是通过一种独特的语言。我希望能在这一章及随后几章中，向大家传授这种语言。但是，这里我未免有点太过心急了。我需要先为要讲的故事搭起一个舞台。

故事的背景：变迁和进化

开创现代人类学的事件，始于晚近的 18 和 19 世纪。这个故事源于一个关于变迁概念，即成为一个事物继而变为其他不同事物的过程的激烈讨论。今天，我们往往认为变迁是理所当然的：我们假设自己的生活将会在换了一个新工作后有所改变，今年的新车将会不同于去年的，冬天将会在秋天结束后到来，夏季则会尾随春季而来。尽管如此，我们中的许多人却并不欣赏变迁的恒久存在。例如，你是否知道：地球的磁场在过去几百万年中倒转了数百次？你是否知道：现今的世界最高峰，珠穆朗玛峰，事实上每天都会垂直上升一厘米？你是否知道：组成北卡罗来纳外岛[2]的小岛，就像所有北美大西洋海岸的“离岸沙岛[3]”一样，正在慢慢向西朝国家海岸移动？你是否知道：自



变迁的进程在我们周围随处可见。例如，就像所有北美大西洋海岸所谓的“离岸沙岛”一样，组成北卡罗来纳外岸的小岛也正在慢慢向西移动。北卡罗来纳著名的哈特拉斯角灯塔（美国最高的灯塔），始建于 1870 年距离海岸线 400 米远的地方，但到 20 世纪晚期，海水已经漫到了灯塔底座，并开始侵蚀灯塔的地基。灯塔面临着迫在眉睫的毁损的危险。1999 年，灯塔被移到内陆 800 米处的一个大平台上。大约再过 100 年，人们还需要再把灯塔向内陆移动得更远。照片由北卡罗来纳州交通部特别提供。

20 世纪 40 年代以来，那时杀虫剂第一次在美国得到广泛使用，害虫以如此有效的方式适应并发生变异，使得美国现在需要承受 13% 的农作物损失，而在 20 世纪 40 年代这一比例仅为 7%？你是否知道：流感病毒每年都会席卷整个世界，并且在它由一个人的身体传到另一个人的身体时，会适应和发生变异？你是否知道：特定细菌感染，现在完全对曾经根除它们的抗生素产生了抵抗力？你是否知道：人类的身体在不断地改变和适应——现在它已不同于 10 万年前或 5 万年前甚或是 100 年前？你是否知道：事实上不存在任何不变的社会，所有社会，包括我们每个人，最终都会“迷失在时间中”——每个曾经存在的人类社会都处在一个流动和变化的状态中？[2]

上面一系列追问都是为了说明，只要你留心观察自然环境或文化环境（包括其过去和现在），你就能轻松地认识到这一点：地球与生活在其上的一切东西，包括人类在内，总是处在一种转变的状态中。世间万物都在不停地变化。没有什么是静止的；一切都是运动的。事实上，就像古希腊哲学家赫拉克利特曾说过的，“唯有变化才是永恒”。这一思想，或者说这一概念，对我们思考问题，不论这些问题是过去的，还是现在发生在我们身边的，非常重要，因为它同今天包括自然科学和社会科学（从医学到物理学、从化学到数学、从地理学到人类学）在内的几乎所有学科，都有密切关系。我的故事就从这里开始。

虽然我们今天可能会将变迁的思想视作理所当然，但是，人们并不总是能很好地理解它。回到 18 和 19 世纪，生活在西方世界（欧洲和北美）的人们，往往倾向于把地球看成是自创始以来一个不变的星球。他们通过由上帝创造的固定秩序来理解他们自身所处的世界，这个固定秩序被称为**伟大的存在链**（**Great Chain of Being**，又译“众生序列”）。

伟大的存在链是一个关于停滞而非变迁的假设。它假设我们生活的这个世界仅有几千年的历史，它的基本设计自从上帝创造了它之后就一直存在，而且自创世以来就基本上没有发生过什么改变。此外，上帝把这个星球上的一切，都放在永恒不变的层级之中。所以，所有事物都在完美的等级中占据一定的位置：从位于最底层的矿物和生物；依次到昆虫、爬行动物和低等哺乳动物；再到人类，他们仅仅低于天使；而天使又低于上帝——不用说，上帝位于最顶端。在西方世界，许多早期科学家都收集来自世界各地的动植物，试图详细描述上帝的计划。

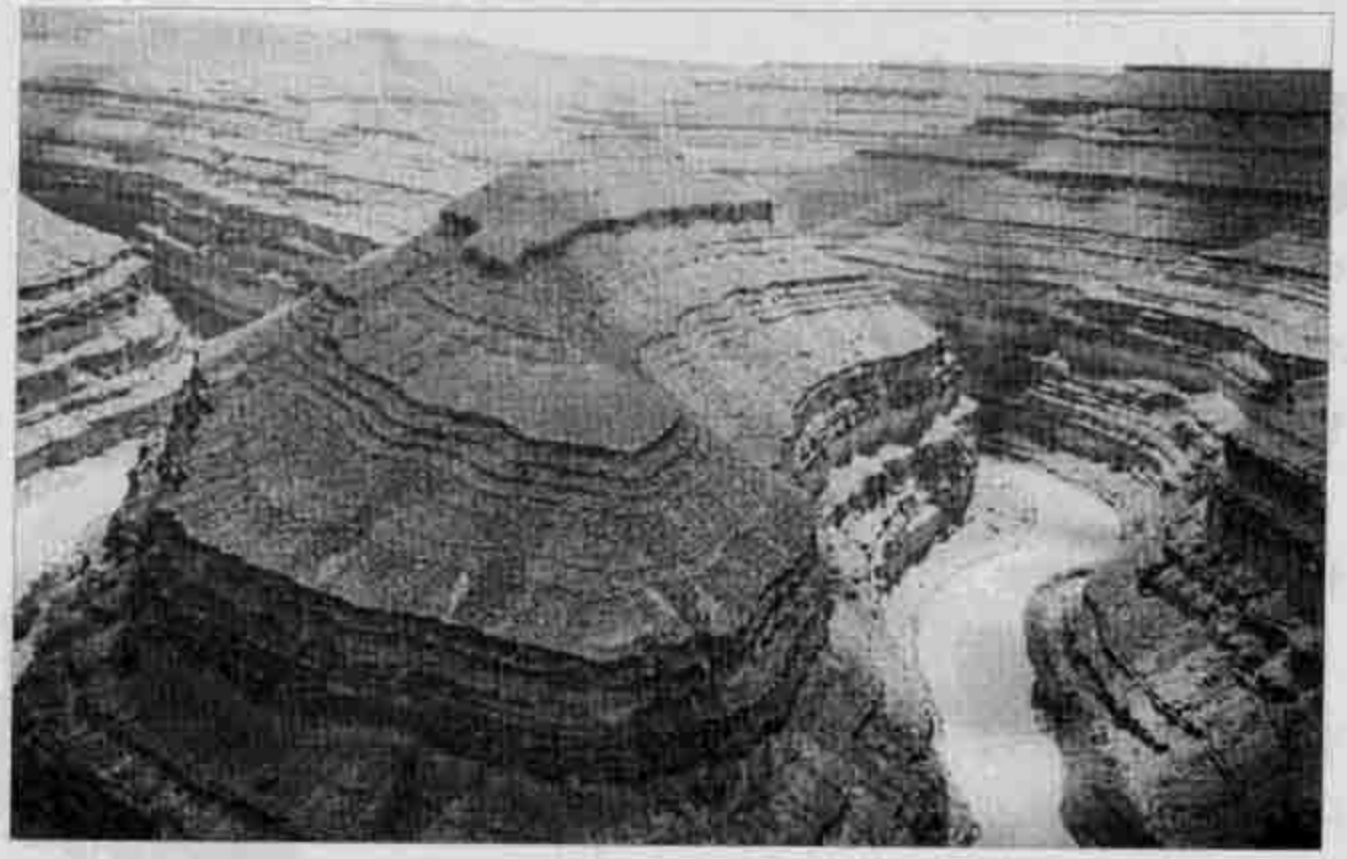
显然，伟大的存在链并没有给变迁留下多少空间，尽管如此，早期科学家还是惊奇于他们收集到的一些化石形式没有活着的代表物。17、18 世纪的大部分科学家，都是用**灾变说**[4]来解释这些灭绝的生物形态，该理论认为：地球的变化只有一个原因，就是经由上帝之手实施的主要灾难，比如《圣经》中详细描述的大洪水。灾变说由此帮助解释了伟大的存在链内部的“改进”，并使活着万物的层级得以保持完整和处于静态。


查尔斯·赖尔

并不是每个人都接受伟大的存在链理论，及其伴生物灾变说。事实上，许多思想家的理论，都直接同其相冲突。这里面最卓越的人物之一，是一位名叫查尔斯·赖尔[5]的苏格兰地质学家，他著有《地质学原理》（*Principles of Geology*）一书（他在 1830 年到 1872 年间对这本书修改了 11 次）。他通过提出一个地质学理论，断定地球的物理属性来自稳定的、渐进的过程（这被称为**均变说或渐变说**），对灾变说提出了挑战。基于自身对地质形态进行精密观察得出的结论，赖尔认为，地球存在的历史比欧洲人早先想象的要长得多：不是千年，而是数百万年。缓慢稳定的变迁，是发生在地球这座星球上的一个不变的进程；地质形态，如大峡谷（见下图），并不是自从上帝创造它们以来就在千年的时间中一直保持一种不变的存在状态。地质形态，如大峡谷，是由大自然年复一年的磨损而形成的。赖尔认为：一种地质形态，经常会让位于另一种。

尽管并非有意要这么去做，但是赖尔确实撼动了他当时生活其中的那个世界。或许争论的激烈程度不像今天这么强，但是 19 世纪中叶关于停滞和变化的争论，确实在最活跃的人们（即西方知识分子）之间进行，并且有着很好的理由去进行争论。赖尔最重要的观点是：地质变迁尽管是连续的，但也是无向性的和非进行性的。赖尔的精密观测揭示：似乎在地质形态中，既不存在规律，也不存在理由。要知道，在这之前，科学家们一般都接受变迁是通过顺承上帝指令而来的灾变论所导致的。赖尔提出变化是随机的和间接的，以及上帝或许对此没多少兴趣的观点，对当时人固定的思想观念来说，确实是件很严重的事情。

在挑战隐藏在灾变论和伟大的存在链理论背后的假设中，赖尔引发了当时







科罗拉多大峡谷位于美国亚利桑那州西北部科罗拉多高原上，是地球上最为壮丽的景色之一（上图）。峡谷全长446公里，顶宽6—28公里，最深处1800米。山石多为红色。从谷底至顶部沿壁露出从前寒武纪到新生代各期的系列岩系，水平层次清晰，岩层色调各异，并含有各地质时期代表性的生物化石，素有“活的地质史教科书”之称（中图）。峡谷丰富的色彩则是由所含的少量的各种矿物造成的，富含铁的岩石呈红或红褐色（下图）。据说在16世纪，有一个叫科罗拉多的人为了寻找传说中的七座黄金城，从遥远的地方跋涉到此地并发现了大峡谷，科罗拉多大峡谷之名也由此而来。据地理学家考证，大峡谷已走过600万年的历史，是大自然在地球上的杰作，辉煌与壮丽远非一般自然景色可比。

科学家群体中一个更加深入复杂的关于变迁的讨论。当时出现了一系列全新的问题：如果地质形态不断地从一种形态变化到另一种形态，其他有生命的事物也参与这一进程吗？如果变迁是自然界的一个主导部分，人类和其他生命物质是这一连续进程的一部分吗？如果是，又是如何进行的？是否存在指导变迁的自然法则？如果我们发现了不能对应任何活着生物的化石，为什么化石所表现的古代生物今天不再存在了？它们是否有可能是活着的生物体的祖先？如果是，又是什么导致了一种生物体变成另一种，或者完全灭绝了呢？我们自己又是如何最终成为这个星球上具有如此多样性的活生物的呢？

这些问题，将我带到了我所讲的故事中一个非常重要的部分。赖尔的研究，对达尔文及其关于生物变迁理论产生了重大的影响。在达尔文出生之前的许多年，就有许多哲学家、作家和科学家（包括达尔文的祖父伊拉斯谟·达尔文）开始思考，是什么促进了生物变迁，或者说是**进化**（**evolution**）的产生。但是直到达尔文于 1859 年写出《物种起源》（*The Origin of Species*），进化理论才得以完成。也就是说，达尔文的观察，在解释“是什么使得变迁对现有生物体发挥作用”上起的作用，比其他任何人都要多。



达尔文

达尔文最初观察了农场主和动物饲养者是如何选择某些特征来繁殖新的动物品种。他暗自寻思：自然也能做——或是已经**做过**同样的事情吗？相比于饲养员改变驯养牲畜的形态，是否存在一个自然驱动力，促使一个生物发生改变呢？如果是，这一动力能否解释在现存生物体和在化石记录中发现的灭绝生物体之间观察到的变化？带着这些疑问，达尔文提出了自己的看法：环境中的变迁，对所有现存事物都施加了变迁的压力，所以它们才可能跨越时间生存下来。就像一个饲养员向农场或喂养的牲畜施压来促使改变，一个变化的环境，也给生活在这一环境中的生物体，施加一种自然的压力来促使其发生改变。为了能在变化的环境里生存，生物体必须有能力繁殖自己的后代，或是面对灭绝。

达尔文将这一促进繁殖和生存的压力称为**自然选择**（**natural selection**）。达尔文写道：“由于每个物种繁殖越多的个体便越可能生存，结果就是：不断

出现为生存而展开的竞争，继而任何生命，无论它的变化是在何种形式上、对它自身的利益是多么微小，在复杂而又不时变化莫测的生命环境之下，都将会有一个更好的生存机遇，并因此而被自然选择。由于强大的遗传原则，任何被选择的变异都会倾向于繁殖它的新的和改良的性状。”（着重号为原文所有）[4]

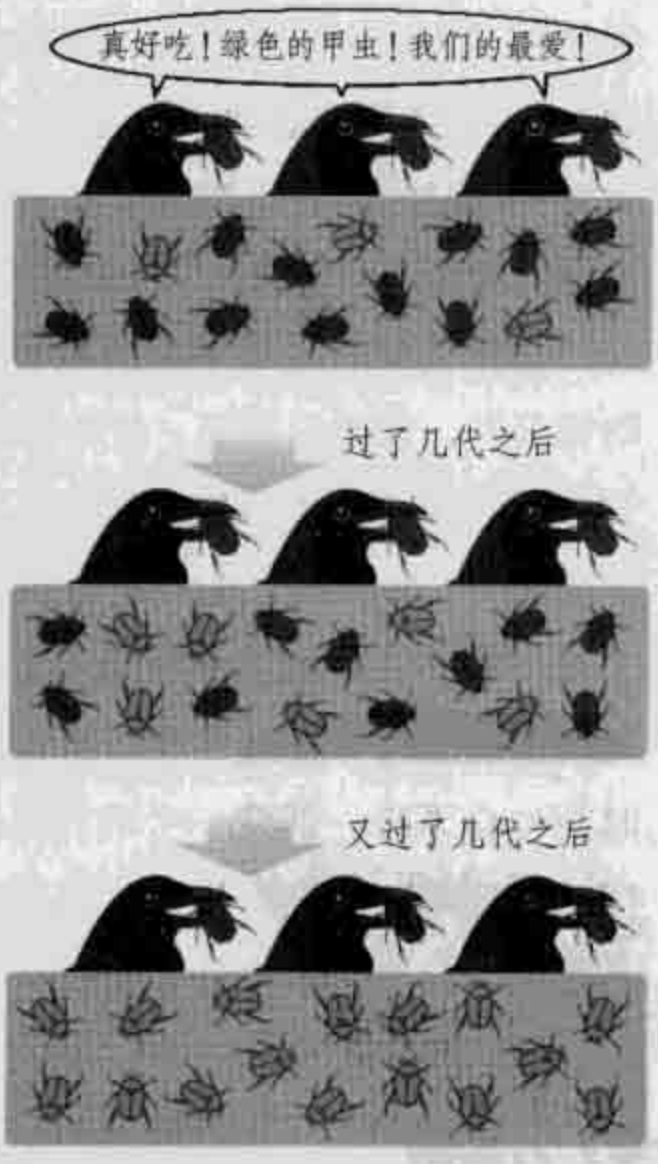
因此，对达尔文来说，自然选择的关键之处，就在于可变性（或者说是人口的生物多样性）和繁殖。这句话读起来稍稍有些难懂，我需要简单解释一下它的确切含义是什么。

下面是一个距离现在时间较近的例子，也是一个关于自然选择是如何起作用的经典案例。在英国的曼彻斯特，对胡椒蛾的生活一直都有严密的记录。1900 年前，绝大部分胡椒蛾都是浅色的，只有很少的个体翅膀是暗色的。然而，1900 年后，双方的数量发生了改变。暗色的胡椒蛾开始占大多数，只是偶尔才能看到几只浅色胡椒蛾（仅有约 5%）。

但到 60 年代，胡椒蛾的数量又开始回到 1900 年前的着色比例。

在这中间发生了什么呢？显然，群体构成改变了。是什么导致了数量的改变呢？这其中就发生了自然选择：环境的改变施加压力，促使胡椒蛾发生改变。这是一个宏大的场面。1900 年前，所有的胡椒蛾都繁殖浅色和暗色的后代，但是浅色胡椒蛾要占大多数——也就是说，亲代胡椒蛾希望它们的幼虫有更多的浅色胡椒蛾，而仅有很少的暗色胡椒蛾。原因在于，深色胡椒蛾（在发育为成虫后）常常寿命不长。因为它们的深色外形，鸟类很容易发现它们并将其吃掉。相比之下，浅色的胡椒蛾就可以逃脱鸟类的眼睛，尤其是当其趴在那些跟它们身体颜色相像的长满青苔的树上的

自然选择简图



绿色的甲虫被淘汰，棕色的开始兴旺起来。

时候。因为这些浅色的胡椒蛾难以被发现，它们就可以长大成熟，并繁殖出比深色胡椒蛾更加成功的下一代胡椒蛾。

1900 年以后，英国的城市中发生了一些变化，其工业化飞速发展，走在世界前列。由于没有制定任何反污染或清洁空气的法律，曼彻斯特变成了一个极其肮脏的地方。在很短的时间内，当地的树木就变成了黑色。这种环境的改变，使得先前两种胡椒蛾的境遇刚好反了个过。现在，鸟类可以轻易地发现浅色胡椒蛾。相比之下，暗色胡椒蛾就更容易被忽视，尤其是当其趴在现在肮脏的、同它们身体颜色相似的长满青苔的树上时。结果也就导致，只有极少数浅色胡椒蛾，可以达到性成熟来繁殖它们的下一代幼虫。[5] 不过，20 世纪 60 年代后，《清洁空气与反污染法》的出台，造就了一个清洁的曼彻斯特，胡椒蛾的数量也随之再次恢复到 1900 年前所观察到的比例结构。

我刚讲的胡椒蛾故事，只是对自然选择进程一个过于简化的描述，但这已经足以说明，胡椒蛾数量的变化是被下列原因推进的：第一，周围环境的改变；第二，一些个体自我繁殖并将其成功的适应传递给下一代的能力。然而，繁殖的进程如果是为了促进生存或变迁，必须有可以发挥作用的特点。在胡椒蛾的例子中，没有它们的遗传多样性——也就是说，如果最初在它们的群体中没有暗色胡椒蛾——它们是不会在 1900 年之后的环境变化后有能力存活下来的。这一点很重要。暗色胡椒蛾的需求，不会导致数量的变化；自然选择只能在已有的变体中发挥作用。这是达尔文在写下“除非有益的可变性发生，自然选择什么都不可能做”时所想到的内容。[7] 对于达尔文来说，可变异性和成功繁殖（生育下一代的能力），是最终导致自然选择在环境中发挥作用的因素，在这种环境中，所有个体的存活总是有限的。事实上，如果不能通过成功繁殖来适应不断变化的环境，任何现存的生物体都会灭绝。考虑到所有曾生活在这个星球上的 98%—99% 的物种现在都已灭绝，所有现存的生物都必须努力不断变化。没有那样的能力，我们人类也会真的不复存在。

达尔文的核心问题是物种的起源或分化，也即，一个物种随着时间的推移怎样并为何演化为另一个物种。尽管达尔文认为变异和繁殖的根源是遗传，他却没有完全理解：遗传与当地环境之间的实际互动，是如何通过繁殖过程来产生生物变异的。尤其是自现代遗传学出现后，生物变异的复杂性，在今天比达尔文所能想象的还要复杂得多。然而，我们目前了解生物变异的基础，

却仍是达尔文最初的“通过自然选择适应”的想法。举例来说，这是一种允许昆虫成功适应杀虫剂的机制——就像一些果蝇长出一千多的皱褶来抵制杀虫剂；一些蚊子把杀虫剂当成食物；或者菱形斑纹蛾（一种威胁棉花庄稼的害虫）产生了这样的适应机制，当它的腿碰到喷过杀虫剂的庄稼时竟会自动脱离（它可以不受损害地安全地飞走，新的腿会取代旧的）。它是这样一种机制，它允许流感病毒在世界各地人体间的传播中适应并变异。它是这样一种机制，可以解释为什么人体会不断地改变。可以肯定，这就是生物变迁（用达尔文的术语来说就是进化），这既曾在实验室中得到证明，也曾在自然界中被观察到无数次。[8] 例如，当达尔文提出进化变迁缓慢并在各代间逐步进行，并且因为这是在百万年间发生的，所以可能只能在回顾中描述，科学家们却在实际生活中观察到了进化的过程。在一些动物，尤其是那些繁殖很快的动物（比如昆虫或鸟类）身上，他们仅仅在几年内就观察到了进化变迁的发生。[9] 这些具有不可抗拒的说服力的证据，推动了一些研究生物变迁的学者，将进化本身作为一项法则，而不是一种理论。[10] 至此，我们已经超越了疑问的蒙蔽，可以得出这样一个结论：生物变迁是一种事实存在（我们可以肯定没有不发生变化的生物有机体）。但是，进化到底是怎样起作用的，仍是进化论的中心问题。例如，在人类中间，我们也只是刚刚开始了解病毒和细菌的变化有多快、我们的身体会因此而怎样继续进化。[11]

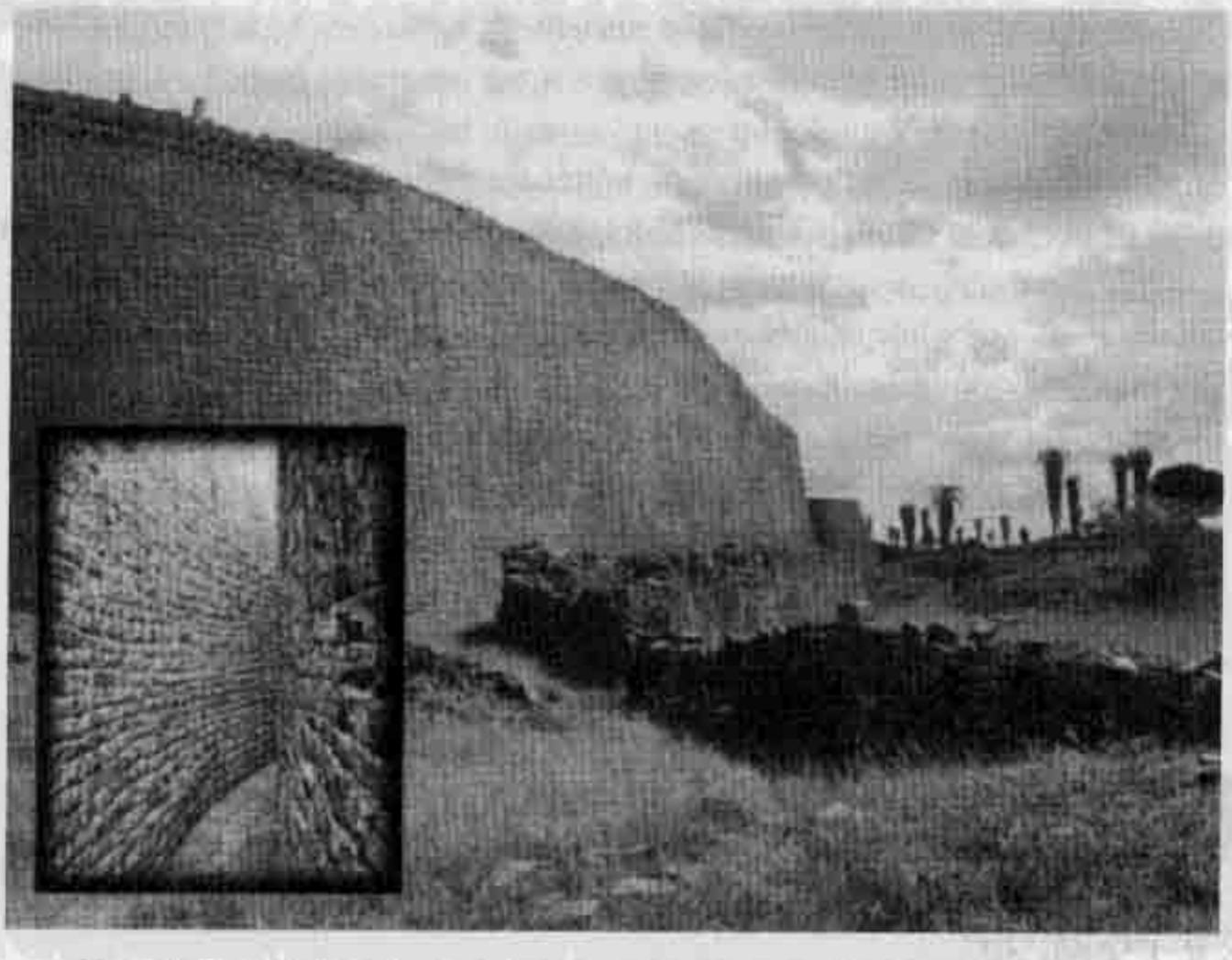
你可能会对上面谈到的许多进化问题惊讶不已，但这正是人类学故事的核心。舞台已经搭好了，下面我就开始揭开故事的序幕。

拉开的序幕：进化、误解和种族

自从达尔文第一次提出“自然选择是现存生物的变迁机制”，人们都误解了它。对于大多数英语国家来说，在其日常词汇中，**进化**一词经常暗指进步——也就是说，从差的事物变成好的事物，或从简单的形式变为更复杂的形式。即使是《美国传统词典》（*American Heritage Dictionary*），也将进化定义为“一个渐进的进程，某事物转变为一个不同的通常更加复杂或更好的形式”[12]。但对达尔文和许多更加机敏的科学家来说，进化并不总是指代“进步”——“进步”事实上是我们看待进化过程的一种价值观。

像赖尔一样，达尔文的《物种起源》最终也会引发这样一种观点，即改变是无向性的，不一定会特意朝着某个方向变化。比如说，适应可能在短期内是有益的，但也可能在长期内转变成有害的。也就是说，一种适应变得越复杂越专业化，生物体越可能走向灭绝。（一些科学家认为，许多恐龙就是遭遇了这一不幸的命运。）这是进步吗？我是否未察觉什么？实际上，生物转变仅仅是同变化的环境相互作用。这就是为什么胡椒蛾的例子会是自然选择的典型案例：它们不是进化为一个更加复杂的形态，而仅仅是从一种形态转化为另一种。改变可能确实会造就出复杂性，进化则不一定会这样。

如果进化在今天不是指进步，我们又是从哪里得到“进化一定就暗指进步”这种观点的呢？达尔文的自然选择理论，对于科学和大众对世间万物，尤其是人类，怎样及为什么会随着时间的推移而改变这一问题的思考，有着



社会进化论者在偶然碰到古代文明的遗迹时，往往会认为：这些遗迹一定是早期的欧洲探险者和商人建造的。对他们来说，那种认为这些遗迹是由那些被称为“原始人”的当地居民的祖先建造的想法，是不可思议的。图中所示是大津巴布韦遗址[7]的一座外墙和内墙的一段（插入图），它由距今1000—700年前的绍纳人建造而成。照片由作者本人拍摄。

巨大的影响。但是，毫不令人惊讶的是，达尔文的自然选择理论，一直以来都被进步的视角不断地重塑。[13] 例如，在19世纪的人类学中，**社会进化论**（也称**进化论或单线进化论**）这一理论分支认为：所有的人类生活方式，都经历了相似的顺序或发展阶段。社会进化论者们，例如刘易斯·摩尔根[6]认为，所有的人类都可归入这样一个发展顺序：所谓的原始人被放在最底端，“野蛮人”位于中间，“文明人”处在最顶端。当代的“原始人”体现了进化的早期阶段，文明的欧洲人或美洲人都曾经历过这一阶段。[14]



刘易斯·摩尔根

进化论与另一个更加流行、更加极端的对达尔文自然选择理论的误解，非常相似。一位名叫赫伯特·斯宾塞[8]的社会哲学家，提出了一种“适者生存”的思想。没错，达尔文并不是发明**适者生存**这个如今几乎人人都耳熟能详的术语的人。[15] 尽管达尔文可能会用**适者**一词来描述育种群体中个体的生物繁殖能力，斯宾塞则创造了“适者生存”一词，来表达他对所谓优势种族的想法。值得注意的是，斯宾塞利用了达尔文的自然选择理论，来阐发自己对人类社会进步的想法：“更适应”或更有优势的人类社会和群体，要胜过较不适应和较少优势的社会。[16]

讲到这里，我的故事将会发生一个不祥的转向。斯宾塞更加通俗流行的适者生存理论，作为人类进步的机制，在形成一直被称为**社会达尔文主义**[9]的理论中，扮演了重要的角色。社会达尔文主义是社会进化观点的一种形式，这种观点认为：所谓的原始人不仅在技术上或物质上是低等的（与进化论的论调如出一辙），在精神上和生物上也是低等的。这一论断进而认为，当代的“原始人”没有成功地发展到文明社会的原因，在于他们“迟缓的”生物学发展。尽管社会进化论最初主要流行于美国和欧洲像斯宾塞及其同代人那样的知识分子中间，但它后来却也被灌输进了大众的头脑中。它对世界各国人民如何看待种族，产生了巨大的影响，并且时至今日，仍在许多方面对我们产生广泛的影响。[17]

在18世纪以前，**种族**（**race**）一词很少被用来描述人类群体之间的差异，但到19世纪早期，**种族**变成了英语演讲中一个频繁出现的单词，指代假定的

生物上低等或高等的人类群体。当欧洲人和美国人，以及许多其他社会，以可以观察到的肤色等表型特征为基础来划分人群时，种族一词还没有同适者生存挂起钩，并携带像下面这样强大的社会含义：因为欧洲人（范围可以扩大到美国人）相信他们比他们的邻居要更先进，他们便由此推论出，自然法则指示他们应该主导其他群体——无论是在理论上，还是在实践上。[18]

这就是社会进化论的“逻辑”。这一逻辑，促成了下一世纪种族想法的后果。到 20 世纪早期，许多人，包括科学家和外行人在内，都接受了这种看法：认为生物、行为、智能和个人能力，都可用一个人所属的种族来解释。比如在美国，人们普遍相信，祖先来自北欧与西欧的白人美国人（除了农夫、爱尔兰天主教徒），天生就具有更好的智力因子，以及有纪律的文明行为的更好基因。他们天生就是有教养的文明人。相反，非洲人或土著美国人则都是天生低等，并天生就倾向于作出不守纪律的不文明行为。例如，当时普遍认为：黑人男性和女性，在他们的生物体中，停留着难以抵抗的性欲；社会进化论者认为，这一现象在“较低的、下等的种族”中非常普遍。这一想法正好证明了一种不断增长的看法：这样的性“冲动”，只能通过当众拷打和私刑处死才能得以控制，这两种刑罚的使用，在 19 世纪末和 20 世纪初的美国，达到了历史最高点。例如，单是在 1888—1896 年的 8 年间，就有超过 1500 桩记录在案的私刑事件。[19]

关于这些私刑事件，最奇怪的或许就是它们的公开程度，这足以证明美国人相信非裔美国人种族劣等性的范围有多广泛。

比如，1916 年在得克萨斯州的韦科，数千人围观对一个名叫杰西·华盛顿的男孩的私刑，一位先驱式的人物、非裔美国社会学家杜波伊斯[10]就这一事件写道：

> 当火在容器里燃起时，全身赤裸的男孩被刺伤了，铁链悬在树上。男孩试图逃走，却没有成功。他伸手想要去抓链子，他们却把他的手指砍了下来。当他们把男孩使劲往上拉时，一个壮汉一刀扎在了男孩的脖子后。……（然后）男孩随着围在他脖子上的链子而被好几次丢入火中。[20]



杜波伊斯

或许这些场景会令今天的我们大为震惊，但是，这在 20 世纪之交的那些

年代里，却是再寻常不过了。这是一个报纸、大众杂志，以及像《一个国家的诞生》[11]之类的电影，为不断形成的所谓优等和劣等种族的流行观念煽风点火的时代。“科学”在社会进化论的伪装之下，不断地去解释、合理化并证实这些观点。[21]

更严重的事情还在后头。如果优等种族和劣等种族是作为生物性的事实存在的话，那么随之而来的就是种族不应该混合。如果混合了，劣等种族就会“污染”优等种族。例如，美国就曾实行过禁止白人和黑人种族通婚的法律，这可以追溯到19世纪早期。但在1900年之后，许多白人美国人开始不断担心：“低等种族”和来自东欧和南欧的移民群体正在“污染”美国社会。他们想知道，有没有一种方法，可以使美国从基因库中清除“不合适”的人们？答案就是**优生学**[12]，这是一项重在有选择地繁殖“适应的”人群，以及清除“不合适”的人群的公众运动。[22]

在美国，一些州政府实施了强制清除那些被认为“不合适”，或有“低等血统”的人的政策。比如，弗吉尼亚州就曾蛮横无理毫无缘由地清除了数千人。[23]他们这样做，是根据当时流行于美国和欧洲的“科学观念”来进行的。比如在1929年，当时的印第安纳大学教授瑟曼·赖斯（Thurman Rice）曾这样写道：

> 我们以前接纳了几乎所有来自北欧的移民。他们绝大部分都是卓越的类型，并且在一起融合得很好。……但是今天的情形和过去完全不同；现今来到这里的大部分移民……来自东欧和南欧，来自与我们没有多大关联的其他地区；他们在“熔炉”中不和我们的血统相融合，并且如果他们和我们杂交，他们的支配性的特征就会淹没我们本土的隐性的特征；他们常常是引发无休止麻烦的激进分子和无政府主义者；他们有着很低的生活标准；他们搅乱了我们今天的劳动力问题；他们的生殖力极其旺盛。[24]

在欧洲，一本写于20世纪20年代的流行的生物学课本中则这样写道：

> 如果我们继续浪费[我们的]生物学精神遗产，就像我们在过去几十年中浪费的那样，过不了多少代，我们就将不再优于蒙古人。我们的民族学研究必须引导我们，不要再傲慢自大，而要采取行动——通过优生学来进行人种改良。[25]

希特勒显然曾在德国读到过这些言论。在狱中时，他用这本生物学课本和其他类似论调的书籍，来支持他在其《我的奋斗》[13]一书中阐明的观点。事实上，这些言论构成了他日益突现的种族主义[14]意识形态的基础。希特勒不仅梦想着通过选择性繁殖造就一个优等的雅利安种族，还梦想着从基因库中清除另外的种族。[26] 然而，不同于那时的其他优生学者的是，希特勒和纳粹将这些观点付诸实施到了空前的地步。希特勒利用优生学谋杀 600 万犹太人和数百万“不适宜”的不受欢迎的人，像残疾人、天主教徒、吉普赛人和同性恋者等，引发了如此大的震惊与不安，以至于当时许多著名的优生学家，都开始质疑优生学和社会进化论的意识形态基础。[27]

但是，他们并不是唯一质疑社会进化论和优生学的人。实际上，另外一些批评在二战前也一直在形成。

博厄斯的故事、种族批判和现代人类学的出现

这里我们先停下来，简单回顾一下故事的背景和序幕：18 和 19 世纪科学中对变迁观念的争论，引发了一连串事件，像将赖尔的《**地质学原理**》和达尔文的《**物种起源**》的出现联系起来，然而，后者却成了曲解进化论（包括从进化论直到斯宾塞的适者生存、社会达尔文主义和优生学）的原始资料。



弗兰兹·博厄斯，美国人类学的奠基人。

现在我们已经来到了故事的关键部分：现代人类学开始登上舞台。我之所以称之为**现代人类学**，是因为事实上，**人类学**通常指的是 18 和 19 世纪的人类研究；这一名称常常用于对所谓原始事物的关注，并扩展到关于社会进化的思考上。但是，**人类学**是一个大体上有些含混不清的称号。直到 19 世纪中期，它才开始作为一门独立的学科出现。并且构成**现代人类学**基础的思想和概念，也是直到 20 世纪之交才开始出现，它主要由博厄斯[15]——开创美国人类学最重要和最有影

响力的人物之一——推动建立。[28] 最终，博厄斯通过批判种族和社会进化论，确立了这一学科的现代形式。

博厄斯是受过德国学术训练的物理学家和地理学家。由于有着犹太人血统，他在 1886 年 28 岁时离开德国，移民到了美国——部分原因则是由于他年轻时曾亲身经历过的反犹主义。在美国，他成为最有名的进化论、社会进化论、优生学、种族和种族主义批判家之一。现代人类学，尤其是美国人类学，很大程度上是围绕着博厄斯和他的学生而形成的。可以说，正是有了博厄斯，像我这样的美国人类学者，才能使这门学科的萌芽，逐步发展成为今天我们知晓并热爱的人类学。所以，在故事的剩余部分，我将重点讲一讲博厄斯。

在 19 世纪晚期和 20 世纪早期关于社会进化的争论中，博厄斯支持这样一个基本观点：**社会**（**society**）或**文化**（**culture**）是意义的联合体，而非事物或技术的联合体；任一文化或社会，都不能单是通过与欧洲或美国社会进行比较来理解。博厄斯通过一系列文章，提出了**文化相对论**[16]（**cultural relativity**）的观点——这一观点认为，每一个社会或每一种文化，必须根据自身情况来理解，而不能从局外人的眼光去理解。他认为，诸如**原始人**、**野蛮人**或**文明人**这样的词汇，都是一些相对而言的词语，都是用来从外部角度去评价其他群体和人民的术语。他认为，为了理解与我们自身不同的他者，我们必须从他们自身的看法出发，去理解他们的世界。为了做到这一点，科学家必须同那些人一起生活，直接体验那些社会。

博厄斯不是通过推测，而是通过亲身实践——他曾在 19 世纪 80 年代与住在北极圈的爱斯基摩人或因纽特人生活在一起，并研究当地的地理情况——得出这一结论的。许多社会进化论者（比如社会达尔文主义者）往往凭想象假定，像因纽特人那样的人们，即处在朝向文明发展的序列一端的“原始人”的头脑，比起欧洲人要简单得多。但是，博厄斯发现，因纽特人在处理地形方面，有着让人难以置信的复杂方式，比起同时代的欧洲人所做的关于北极地区的地图要复杂得多。他由此推论出：不同的环境创造不同种类的需要，进而导致不同族群的人们创造不同的技术作为回应。简而言之，不同的环境创造不同的需要，社会或文化创造不同的技术来满足这些需要。

博厄斯也认识到：因纽特人也要面对很多与“文明人”一样的问题，像寻找食物、婚姻家庭、出生和死亡、冲突等，但是他们解决这些问题的方式却

与“文明人”极为不同。对于博厄斯来说，这可以通过文化上的差异性，而非生物差异性，得到解释。例如，复杂的地形知识与因纽特人的生物属性并没有什么必然联系，而更多地与文化如何创造并代代相传，以及对生活在北极恶劣的自然环境中的实践指导相关。博厄斯认识到，尽管恶劣的自然环境产生了某些需要，许多因纽特人的文化实践，却和其周围环境没有多大关系。事实上，语言、经济、政治、宗教、婚姻、家庭组成，以及冲突的解决，都有更加复杂的基础。博厄斯说，要想了解为什么这一特定社会不同于另一个，关键地方就隐藏在特定人群的历史之中。

博厄斯这种理解特定社会的方式，最终被称为**历史特殊论**（**historical particularism**），它假定每个社会或每种文化都是自身历史的产物。博厄斯认为，一个特定的社会或一种特定的文化，更像一个个体的人：如果你想了解一个人，知道他是从哪里来的，将会对你很有帮助。个体就像社会，基本上是独特经验的碰撞，这些经验发生在个体过去的历史中。从狭义上来说，博厄斯认为：你就是你的特殊历史的产物；从广义上来讲，博厄斯认为：每个社会都是其特殊历史的产物。

博厄斯因此持有这样一种观点：任何文化或社会，就像个体一样，都有非常复杂的特殊性，以至于不可以同另一个进行比较。他认为，比较个别社会同其他社会（就如同社会进化论者在他们认为的从原始人到野蛮人再到文明人的发展顺序中所做的那样），更像是一个价值判断，而不是一种科学训练。他说，就是对那些做比较的人来说，比较也是相对的。事实上，从因纽特人的观点来看，不同于他们的欧洲人有着常备的军队、战争、普遍的贫困，以及肮脏的城市，他们才是真正的“原始人”呢。

在这一思想的指引下，我们或许能够比较容易理解社会进化论的缺点。比如，社会达尔文主义者们假设：成功的战争后果、帝国主义、殖民主义是自然事实，也是更加适应者（也可称为“文明人”）战胜适应较差者（也可称为“原始人”）的产物。他们并不认为，“破坏”或“统治”或“殖民主义”，是他们自身创造的社会和历史建构。社会达尔文主义者们继而假定：那些“拥有”许多东西的人之所以“拥有”，是因为他们与生俱来的，或者也可以说是其生物性的构造所致。但是就像你我所知道的那样，拥有哈佛学历，不仅与一个人的家庭历史、社会经济地位有关，与一个人与生俱来的智力同样有关。哈

佛学位和它的回报，都是社会建构，而不是生物性建构。

博厄斯将他一生中的大部分时间，都奉献给了促进现代人类学沿着这些方向发展的事业。通过论证“差异应用文化而不是生物性来解释”，他在美国的种族批判中发挥了重要作用。博厄斯当然不是唯一的批判者。在20世纪之交前后直到二战之前的那些年间，许多其他批评者，如杜波伊斯，也都极力谴责社会进化论和优生学提出的具有种族倾向的观点。但是，博厄斯无疑是这些人中最直言不讳者之一。

在对收集自世界各地不同人群的资料进行了多年研究之后，博厄斯没有发现任何证据支持：一个种族要比另一个优越，或是一个种族生来就比另一个更聪明这种观点。博厄斯在1928年间写道：“解剖学家不能肯定他们能够准确地区分一个瑞典人和一个黑人的大脑。每个群体中的个体的大脑，都是形状各异，以至于常常很难说……某个特定的大脑是瑞典人的还是黑人的。”[29]

然而，博厄斯的批判，要远比我们这里所引的深入得多。高等和低等种族的观点，最终都是有缺陷的，因为种族这一概念本身便是有缺陷的。记住这一点，我们来思考下面的问题。[30]

种族这一概念，植根于“一个特定种族的内部，要比种族之间有更多的生物相似性”这一基础之上。依照这一逻辑，比如说，欧裔美国人相互之间的相似性，要比他们同非裔美国人之间的相似性更多，反之亦然；随之而来的就是，彼此间清晰的差异，明确地划分了这些种族类别间的界线，从而使得他们可以清晰地区别于其他人。但是，博厄斯和在他之后的人类学家却发现：首先，所谓种族内部的人们，实际上相互间存在着更多的**差异性**；其次，假定不同的、所谓的种族分类中的个体间，实际上存在更多的**相似性**。所以，同种族的逻辑相反，依照我们考察什么样的特质，人们有可能像在他们内部一样，也在跨种族的界线间共有相似性。博厄斯写道：“从纯粹生物学的视角来看，种族的整体概念垮掉了。每个种族内部的家族谱系和个体及家庭类型，具有如此丰富的多样性，以至于没有哪个种族可被看做一个单位。此外，相邻种族以及就功能而言甚至是在不同种族之间的相似点，也是如此多样，以至于很难明确地把个体归入这一群体或另一群体。”[31]

这里我们单独来看一下“白人”和“黑人”这一分类。从本质上来说，博厄斯说的是，所谓的种族内部的差异，比起所谓的种族之间的差异要大得

多。这是什么意思呢？别急，我们先来看看肤色是什么样的。

人类的肤色深浅不一。比如说，欧洲人的肤色，从北部地区的非常浅，到地中海地区的中等肤色，存在许多不同。如果这些欧洲人是住在美国，许多美国人或许会把这些欧洲人放在“白人”的种族分类中，这是基于他们有着欧洲祖先的事实。在非洲人中，肤色会从北部的中等肤色，到非洲中部和南部有些地区的非常深，也有许多不同。非洲北部有些地区的人们，和他们居于地中海地区的欧洲邻居，有着非常相似的肤色，而且在某些情况下，他们还要显得更浅一些；然而许多美国人可能还是会将某些北部非洲人划定为“黑人”、将某些划定为“白人”，尽管在欧洲人和非洲人，也即所谓的白人和黑人之间仅有很少，或者根本就没有肤色上的差别。相反，许多非洲人则或许会决定将这些个体放在完全不同的白人和黑人的分类中。这里就是问题所在。

单看肤色，生活在地中海地区的白人妇女，和生活在非洲北部所谓的黑人妇女之间，有着更多可以观察得到的相似点；并且生活在地中海地区所谓的白人妇女，和生活在欧洲北部地区所谓白人妇女的肤色之间，有着更多可以看得见的差别。相反，生活在非洲北部的“黑人”妇女，和生活在非洲南部的“黑人”妇女，在肤色上则有更多看得见的差别。在哪里画线、在种族类别中谁应归在哪一类，既是完全主观的，又是极不明确的。简单来说，如果你仅仅根据从浅到深的肤色而把世界上的人进行排列，你在“白人”和“黑人”间，或者在“白人”和“黄人”，或是在“黄人”和“红人”之间划的线就是完全武断的；也就是说，任何特定的个体，都可能把这条线划在任何地方。这就是博厄斯的观点。他阐释道：种族不是完全经验上可靠的证据；它是一个专横的人为的产物，是一种社会建构。博厄斯还认为，当提到生物学时，人类作为一个整体，他的相似性要多于差异性，这主要是因为我们自从智人出现以来都是经过杂交的。博厄斯写道：“人类种族的历史……向我们展示了一个一直都在持续变动的人类；来自东亚的人们迁移到欧洲；西亚和中亚的人们则涌入南亚；北欧人向地中海国家扩散；中非人将他们的领土扩展到几乎包括整个南非；来自阿拉斯加的人们则蔓延至墨西哥北部，反之亦然；南美人几乎在整个大陆东部到处都有定居点；马来人则把他们的移民西移到了马达加斯加，东移甚至远至太平洋——简而言之，从最初开始，我们就有了一张人类不断迁移的地图，这其中包括多种人类群落的混合。”[32]



尽管许多人可能都会认为乡村民谣歌手威利·纳尔逊（Willie Nelson，1933— ）是“白人”，他却声称自己有着土著美国人的祖先。例如，他曾两次被选为“年度杰出印第安人”。事实上，许多美国人在他们的祖先基因中都混合了一些来自世界各地不同的人群，包括欧洲人、非洲人、亚洲人和美洲人等。所有人类，不仅仅是美国人，都体现出了多种人群的生物混合。因此，正如博厄斯指出的，这是我们共同的生物遗产。图片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

考古学和遗传学证据，也都支持博厄斯的观点：没有一个人类群体会一直待在原处不动，或是能够隔绝足够长的时间造就一个单独繁衍的群体，支持一个独立的生物学上的亚种，或称“种族”。目前的人类生物学研究也同意这一观点——当检测人类的 DNA 时，把人类进行种族的划分就不攻自破了。事实上，我们人类在生物层面上是大致相同的。

尽管如此，博厄斯并不认为生物差异是虚幻的，因为它们也是真实存在的。像肤色、身材、头发类型或眼睛颜色等特征上的差异，都是明显存在的，并在人群内部不断复制。博厄斯认为，种族概念的问题在于，它假设在肤色、身材、头发类型或眼睛颜色等可见的特征之间存在着关联。然而，他却发现事实正好相反。例如，许多东非人有着黑色的皮肤，身材一般都比较高大，这很像许多来自北部平原的土著美洲人。土著美国人一般比较高大，并拥有黑

色的眼睛，这又颇像东南欧人。南欧人除了有着黑眼睛，还拥有波浪形的头发，这和一些澳大利亚土著又很类似。澳大利亚土著人的波浪形头发下面一般是黑色皮肤，这又像许多东非人一样。类似这样的例子还有很多很多。

博厄斯再次提出了关于种族分类的问题。依照我们关注什么样的可见的生物特征，最终我们会划分出不同的种族分类。如果我们决定单看通常有着高大身材的人群——同样我们也常常单独考察肤色——我们所划分的种族可以包括东非人、来自北部平原的土著美洲人，甚至还有斯堪的纳维亚人。

同时代的人类生物学，再次支持了博厄斯的看法。以血型为例。A、B、O 型基因的频数分布不符合我们的种族概念。在东非，一些群体的 A、B、O 型基因的频数分布，几乎跟一些欧洲群体相同。但是，在这一点上，这些欧洲人与东非人又和西非人有着非常大的差异，许多西非人倾向于在其人群中有更高的 B 型血分布（顺便说一下，一些亚洲人也有相似的情况）。简而言之，单独考察 A、B、O 型血的分布时，一些欧洲人和东非人可以拥有比东非人和西非人之间更多的相似性。[33] 这种交叠不是例外；事实上，它常常是一条规则。就像人类学家乔纳森·马克斯（Jonathan Marks）所写的那样："一个大的德国人样本，比如说，最终证明与一个大的新几内亚人样本有着相同的 A、B、O 型血的分布……一项对东欧爱沙尼亚人的研究……发现他们几乎和东亚的日本人完全一样……"[34]

了解了血型分布，我们再来看另一个例子：镰刀型贫血是一种血液细胞疾病，它最终会影响人体的血液循环。镰刀型贫血多在非裔美国人中发病。这是因为他们中许多人都有非洲祖先，甚至在今天，也同样会出现这种状况。但是，镰刀型贫血并不只存在非洲。它也存在于地中海地区和南亚与中东的部分地区。

这为我们理解人类生物性是如何起作用的，提供了最重要的一点。从生物学观点来看，例如镰刀型贫血等生物变异，是同**群体（population）**，而不是种族，相联系的。非洲、地中海、南亚和中东的镰刀型贫血的再次出现，同这些地区疟疾的出现紧密相关。这些人群的人们，一出生就有杂合的镰刀型贫血（即他们是从一个亲代那里遗传到的镰刀型等位基因），不过他们比起那些同型结合的镰刀型贫血患者（即他们有着来自双亲的先天的镰刀性等位基因，如果不进行治疗就会是致命的），又多了一个适应的优势。因为杂合的基因

配置抵制了疟疾，这些个体虽然生活在为镰刀型贫血和疟疾所苦恼的人群内，但却能够并且常常有活力来繁殖。（这当然是一个不完美的进化协调，但正如你现在知道的，自然选择并不是朝向完美；它的作用是必须提高生物在多变环境中的生存能力。）[35]

所有这些都是为了说明，生物性特征，像镰刀型贫血、血型分布、肤色、身材、头发类型或者眼睛颜色等，和自然选择，像性选择、方向选择或稳定化选择等机制，共同作用，产生并复制一系列生物性特征，以此来提高特定种群在特定地区的生存能力。例如，非洲南部的土著非洲人，一向拥有黑皮肤、身材高大、几乎没有镰刀型贫血、黑色眼睛、更高分布的O型血等生物特征，这是由于他们生活的地区，以及他们与之结婚并生育子女的对象的原因，而不是因为他们被归为许多人可能称呼的“黑人”的种族类别。

这里我解释一下何谓**文化选择（cultural selection）**，简单说就是社会或文化对生物的影响。例如，许多美国人都会在他们所谓的种族内部通婚，反复地复制某些可见的特征，比如说肤色。但是，这又把我带回到了博厄斯那里。他和他的学生们，以及随后的几代人类学家都认为，种族是由社会或文化创造的，而不是生物创造的。事实上，他们说，这是一种社会建构：种族的现代概念瓦解了生物、行为，还有智能，它不再作为一个经验的事实，而是作为一个民俗的概念出现在欧洲和美洲历史中，这一民俗的概念由此有了强大的力量，来塑造人们对人类的相似性与不同点的看法，塑造人们如何生活和感受自己的生活并阐释他人生活的看法[36]。

为了解释清楚这一点，让我们返回到林耐[17]那里，他提出了我们今天称为**分类学（taxonomy）**或**林耐阶层系统（Linnaean hierarchy）**（界、门、纲、目、科、属、种）的分类体系。林耐是科学界最早定义种族的人之一。在其1785年出版的《自然系统》（*system of nature*）一书中，他划分了如下四个种族，并定义了它们的特征。

欧洲智人种（亦称“欧洲白种”）

白皮肤，严肃，强壮。头发金色平滑。蓝眼睛。积极好动，非常聪明，善于创造。穿着紧身的衣服。受法律约束。

亚洲智人种（亦称“亚洲黄种”）

黄皮肤，忧郁，贪婪。黑头发。黑眼睛。严厉，傲慢，欲望较多。穿着宽松的衣服。受观念约束。

美洲智人种（亦称“美洲红种”）

红皮肤，脾气暴躁，好战。黑头发并且直而厚；鼻孔粗大；面部粗糙，缺少胡子。顽固，满足，自由。身上涂抹红线。受习俗约束。

非洲智人种（亦称“非洲黑种”）

黑皮肤，冷漠，懒散。头发纠结。皮肤平滑。鼻子扁平。厚嘴唇。妇女有生殖帷；胸部丰满。狡诈，迟缓，愚蠢。身上涂有油脂。完全不受约束。[37]

现在不需要是一个目光敏锐的科学家，就能认识到林耐的分类是多么的有偏见，他像社会进化论者一样，仅仅基于感觉，而不是通过知识，来判断他者。这一看法在欧洲稳固地确立下来。他的分类完全是一种种族主义的划分，更别提是性别歧视的！林耐表达了这样一种假设：白人欧洲人是“严肃而强壮的”，而所有其他种族都是“忧郁而贪婪的”，或者“脾气暴躁和好战的”，或者“冷漠而懒散的”，这一设想一直停留在科学家和大众的心中，直到博厄斯的出现。博厄斯写道：“这解释了，为什么无数的著作和论文的写作一直是，现在也是基于这样的假设：每个种族都有它自己的心智特点，这些特点决定着其文化或社会行为。”[38] 博厄斯再一次找到了充分的证据，来肯定地证明这些假设完全不带任何偏见。行为上的差异，是通过社会和文化机制，而不是通过生物遗传，来代代相传的。

种族概念本身尤其阐释了这一点。正如我所说的，林耐和其他学者所提出的观点，一直有着引导人们代代地界定他们自身和他者的巨大力量。可以肯定，种族作为一个社会分类是非常非常实在的（回忆一下美国上个世纪之交普遍存在的私刑实践）。这些同生物和行为相联系的观点，不断地告诉我们关于“白人”或“黑人”或“印第安人”应该如何动作和行为的坚定不移的看法——无论我们可能归属于哪个或哪些群



世界人种

体。我们不仅仅通过在生物种族的假设基础上选择我们的配偶来复制特定的生物特征，我们也在种族分类内部和周边种族中复制我们的行为，这些分类是我们自身创造出来并有力地维持着的。种族是我们生存的基质，无论我们是否意识到。

说完这些，我应该改写一些我早先说过的话。我曾说过，在生物界中，种族分类之间没有清晰的界限。这一点只适用于生物界。从文化或社会的角度来说，群体内部强烈的相似点，以及群体之间的界限，确实是存在的。

博厄斯因此提出了一个乍看起来有些矛盾的观点：种族不存在。但是它又确实存在。认为种族不是生物的存在，并不是说它不存在于人们的头脑中，以及每天的经验中（见图表 1.1）。博厄斯和其后的许多人类学家的看法，就像当代人类学家奥德利·斯梅德利（Audrey Smedley）所言："种族与人类的生物多样性之间，不存在本质上的必然联系。……这种多样性，主要是进化推动力的自然产物。种族是一个社会创造物。"[39]

图表 1.1　你会在多长时间内想到你的种族？



正因为种族在生物属性上不存在，并不意味着它就不会在人们的日常生活经历中或多或少地存在，它所遗留下来的问题也仍在深深地困扰着我们。当前的民意测验显示：在所有的非裔美国人中，有近一半人曾以一种或几种方式受到过种族歧视，结果，他们被迫要比白人美国人更常想到他们的种族身份。一项为期两年的大学生研究报告说：52% 的白人学生从不考虑他们的种族身份，与之相对，则有 39.5% 的黑人学生每天都要想到他们的种族身份。

Source: Figure adapted from Table 2.2 in Melanie E. L. Bush's *Breaking the Code of Good Intentions: Everyday Forms of Whiteness* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004), 65.

当然，我们今天生活其中的种族群体这一社会发明，不是凭空出现的。在它最开始出现的时期，科学家们在生物和行为之间建立了联系，以此证明不平等的合理性，清晰而明了。从历史的视角来看，种族概念的出现，是为了使那些像奴隶制一样的制度，以及诸如社会进化论和优生学的观点变得更加让人可信，这一点已经变得非常清晰。奴隶、原始人或野蛮人之所以被称为奴隶、原始人或野蛮人，是因为他们被按照确定的种族进行分类。而且从逻辑上来说，所谓的奴隶、原始人或野蛮人必须被统治，因为他们被设定了低等身份；社会达尔文主义者认为他们就像孩子。可以肯定，种族概念是在那些认为自己是优秀的人们中间产生的，而这些人又是处于群体之间权力关系的背景中。并且，在建构这一思想和解构这一思想中，科学与之有着同样大的关联。今天，我们仍然生活在这一社会发明的残余世界中。无论我们是否意识到，它仍然是，就像斯梅德利所写的那样，“关于谁有机会获取利益、权力、地位和财富，以及谁没有这一机会。”[40]

所以，正是由于博厄斯，现代美国人类学对种族的批判，及其对人类生物和人类文化更加谨慎细致彻底的研究，才得以稳固下来。除了在系统方法论和理论结构中建构美国人类学，博厄斯在公共舞台上也非常活跃。他的人类学工作，促使他将对种族和种族主义的批判扩展到公共领域。他把自己所宣讲的观点付诸实践。作为杜波伊斯的一位好朋友，博厄斯公开支持NAACP[18]的成立，并在它的第一次组织大会上发言。[41] 谈论类似公共事务的立场，当然也招致许多来自人类学界内外的批评，但这似乎并没有使博厄斯感到有什么不妥。

博厄斯任教于哥伦比亚大学，他收的学生是那些其他新兴人类学项目常常拒绝的人，即女性和所谓的有色人种。[42] 他的学生包括佐拉·赫斯顿[19]——她的关于非裔美国人的文献和民俗研究，超越了他们所处的时代；埃拉·达罗利亚[20]——她对土著美国人的研究，现在仍在美国印第安人研究项目中发挥作用；玛格丽特·米德[21]——她对妇女及儿童所进行的具有开创性的研究，改变了美国人对性别和青春期的看法。重要的是，这些学生，还有很多其他学生，都会坚持博厄斯的传统，即把行为建构在文化而不是生物属性上，批判种族，并且带着这样的知识参与到更加广阔的公众事务中去——这一传统一直延续到当今人类学中的大部分领域。（我将在下一章讲到这一点。）

故事对我们的启示：投身行动之中

每个故事都有讲述它的目的，无论这一目的是一目了然，还是含蓄地被表达出来。在我们每天的经历中，我们会从大量遇到的事情中，挑选出能够被回忆唤起的部分，并将其编成故事。人类学这一学科，采取的也是同样的方式。

人类学的经验和历史是纷繁复杂的、多声部的（包含多种声音）、多种多样的。关于它的故事，也是如此。除了博厄斯之外，还有很多其他人也帮助确立了美国人类学的中心信条，其中包括弗明（Anténor Firmin，1850—1911）、摩尔根、穆尼（James Mooney，1861—1921）和杜波伊斯。[43] 人类学家李·贝克（Lee D.Baker）写道："博厄斯的贡献意义重大，但他不是孤军奋战。"[44]

因此，我本可以选择讲述很多故事。在人类学领域，像博厄斯那样的故事已被讲过一遍又一遍，因为这些故事对于今天的我们来说仍然有它的意义所在。尽管我所讲的故事主要是关于人类学的，它也能为我们所有人提供很多东西。它所教给我们的最深刻的教训之一，就是种族问题。

人类多样性的主要格局是文化性的、多态性的、渐变的、区域性的。但这并不是说每一个人都相同，或者说在我们的物种之中没有生物地理学的分化。这只是说明：我们自己的物种的分类分析，只能更多地具有社会学的、象征性的意义，而较少生物学的意义。

不幸的是，我们仍然生活在一个继续危险地把生物与行为等同起来的社会中。你和我生活在这样一个时代：仍有著名的遗传学家，在晚间新闻中声称，犯罪和反常行为可以通过遗传学而减少。你和我生活在这样一个时代：处于边缘的社会科学家——通过大量的媒体报道而具有了合法地位——在最近出版的书，比如《钟形曲线》[23] 中表示，黑人在智力上要劣于白人。你和我生活在这样一个时代：这些所谓的科学研究带有权威和权力，因为他们是作为"科学"而产生的，并在关于种族的讨论中被认定为是合理的声音。同样，它们也被用来证明种族主义的思想和实践是有道理的，社会进化论也是以同样的方式被用来裁定欧洲美国人对非西方人的统治。用康内尔·韦斯特（Cornell West）的话来说就是，"种族仍然是个问题"[45]。

作为一个人类学家，我感到亟需大声声讨这样的研究，以及它们可能产

生的影响。但是我想，我们所有人都应站出来表示反对。博厄斯的故事，并不仅仅是一个关于一个学科走向成熟的故事。它向我们展示了一个强有力的斗争的隐喻——它是一个有关挑战现状，挺身而出反对不平等，并将知识应用于生活实践的故事。它不仅仅是博厄斯或人类学的故事，它还是曾在我们自己的历史上上演过无数次的故事。重要的是，它应该已经足以向我们表明：知识是一个强有力的工具，它有着影响人们生活的强大后果。社会达尔文主义者和博厄斯，都用知识来改变人们如何看待种族及其相互间的差异。但是最终，我愿意相信：寻求真理和智慧的严谨研究，必将获取胜利。这就是博厄斯故事的全部内涵。

注释：

1　人类学（anthropology），从生物和文化的角度对人类进行全面研究的学科群。古埃及反映人类种族差别的解剖学知识和壁画、雕塑作品，被公认为是该学科的最初萌芽。该词由 anthropos（人）和 logos（科学）组成，从词源上理解，就是有关人类的知识学问。最早见于古希腊哲学家亚里士多德对具有高尚道德品质及行为的人的描述中。1501 年，德国学者亨德用这个词作为其研究人体解剖结构和生理著作的书名。作为一门学科，形成于 19 世纪。在 19 世纪以前，“人类学”的用法相当于我们今天所说的体质人类学，尤其是指对人体解剖学和生理学的研究。进入 19 世纪后，欧洲许多学者开始对考古学化石遗骨的发现感兴趣，这些遗骨常伴有人工制品，而这些制品在现在的原始民族中仍在使用，所以学者们开始注意现在原始种族的体质类型和原始社会的文化的报道。这些情况最初是由探险家、传教士、海员等带到欧洲的，尔后人类学家也亲自到异文化中去搜集这方面的材料。因此，人类学中止了仅仅关注人类解剖学和生理学的传统，而进一步从体质、文化、考古和语言诸方面对人类进行广泛综合的研究。当然，由于各国学术传统的差异，对人类学的名称及各分支学科有不同的理解，在欧洲大陆，人类学一词仅作狭义的解释，即专指对人类体质方面的研究，对人类文化方面的研究则称为民族学。1954 年，联合国教科文组织正式承认人类学学科。它与自然科学和社会科学均有密切关系，尤其是与哲学、社会学、心理学的关系格外密切。

2　外岛（outer bankes），一串用公路、桥梁和轮渡连接起的岛屿。岛上有北美历史最长的灯塔。

3　离岸沙岛（barrier island），被江河入海的河口、海湾或泻湖这样的水域同大陆分隔开来的沙滩，逐渐累积变长而形成的小岛。它在居住与休闲度假方面有巨大的需求，多见于美国海岸线，约占世界总数的 85%。

4 灾变说(catastrophism)，渐变说(uniformitarianism)，新灾变说(neo-catastrophism)。法国生物学家居维叶(G. Guvier, 1769—1832)根据巴黎盆地新生代海、陆相交替沉积地层中各陆相地层化石的不同及海、陆相交界面比较突然而提出灾变理论，认为地球在长期的历史发展中，曾发生过不止一次的世界性洪水泛滥和火山爆发的灾难性变化。每次灾变发生导致生物全部灭绝，灾变过去，上帝又创造出新的生物，新生物又在再次到来的灾难中丧生，周而复始。该理论在赖尔的“渐变说”与达尔文的“生物进化论”出来之后，逐渐衰没。地球上的生物是渐渐演变的观点统治了生物学界。将达尔文的自然选择学说与现代遗传学、古生物学以及其他学科的有关成就综合起来，说明生物进化、发展的理论——现代综合进化论的特点是：彻底否定获得性遗传，强调生物进化的渐进性，认为生物进化现象是群体现象，并肯定自然选择压倒一切的重要性。由于其能较好地解释各种生物的进化现象，近半个世纪以来，在进化论方面一直处于主导地位，渐变观点也成为主流论调。不过，随着历史的不断发展，古生物学的研究也日益深入，科学家发现，他们在地层中找不到连续的生物缓慢进化的证据，相反却在化石中常常发现有些物种突然出现以及有些物种突然消失，而且地球上还发生过许多不同种类的动物或植物全部或大部一起绝灭的现象，即“集群绝灭”(也称“真绝灭”)现象。以上这些现象用渐变说解释显然行不通。地球灾变史的研究结果显示，地球生物界至少有五次大绝灭事件是由巨大外来物体撞击而引起；两亿多年来，生物的集群绝灭有周期性，地球上已发现的碰撞陨石坑的年代也有周期性，且与集群绝灭发生的时间相同。这些科研成果，基本上肯定了地球上曾发生过大灾变的事实。科学家从地层中遗留的点点远古遗迹中发现了地球历史上的五大灾变事件。五大灾变事件由外来物体撞击引起初步定论已下，其中也蕴含大陆解体、漂移等其他因素，如用渐变论或进化论中的渐变观点进行阐释是很难做到的。实际上，目前的科学界已不能不承认这是事实上的灾变！新灾变说由此脱颖而出。科学家发现，周期性的大灾变导致地球上的生物集群绝灭周期性地发生，每次集群绝灭后地球上的生物处于萧条阶段，种类与数量都很少，短暂的萧条过后，一批新的、更进步的种类突然出现，在数量和种类上迅速增长，大幅度发展，代替古老的绝灭种类而重新占领海陆空。地球上的生物正是以这种模式从低级到高级，从简单到复杂地发展。

5 赖尔(Charles Lyell, 1797—1875)，英国地质学家，地质学的奠基人，曾任英国皇家学会主席等职。长期在欧洲从事野外考察，潜心研究前人的地质学著作，提出地球的变化是各种外营力长期、缓慢作用的结果，认为这种地质作用是微弱的，具有一致性和均一性。他批判了灾变论关于地球表面的变化是骤发而短暂的观点，明确提出“现在是过去的钥匙”，从而建立起过去和现在的地质作用同一性概念。这一观点后来被称为“将今论古”的现实主义原则和方法。其代表作为《地质学原理》，系统地论述了渐进论的思想。这一思想后来演变为均变论。

6 路易斯·摩尔根(Lewis Henry Morgan, 1818—1881)，美国文化人类学的奠基人，著名民族学家，主要研究原始社会的历史。1840 年大学毕业后，自学法律于 1842

年获得律师资格，后因律师事务所业务清淡而转向社会事务，因对故乡附近的印第安人种族易洛魁人的风俗习惯比较熟悉，曾组织起一个“大易洛魁社”以研究印第安人的生活。作为律师，他经常为印第安人辩护，维护他们的权利，毕生支持印第安人为反对白人压迫进行的斗争，在印第安人中享有声望。1846 年被一个易洛魁部落塞纳卡的鹰氏族收养入族，1851 年根据对这个部落的考察，发表了《易洛魁联盟》一书，是世界上最早的民族学著作。摩尔根长期研究印第安人的社会制度，对人类的婚姻、亲属制度、氏族制度作了大量的研究，并将人类社会划分为蒙昧时代、野蛮时代、文明时代。他从易洛魁人当中发现的特殊亲属制度出发，在密歇根州北部的印第安人中发现实质相同的制度和称呼，根据印度部分地区沿用的亲属关系术语，证明印第安人源自亚洲。1870 年，他发表了《血亲和姻亲制度》一书，对亲属关系作了精辟的论述，为研究家庭史“开辟了一条新的研究途径及进一步窥探人类史前史的可能”，引起当时人们对社会发展研究的兴趣。1877 年，他根据自己 40 年的研究、观察和搜集材料，写出了他的代表作《古代社会》，发展了文化进化的理论，是对文明的起源和进化所作的最早的、重大的科学论述。书中重视文化的进化性质，提出社会变化的革命性质，预言了社会制度向比较公平化发展。摩尔根是“美国科学发展协会”的主席与“美国国家科学院”的院士。人类学家们承认他是第一位系统地研究人类亲属关系的人，但也有人类学家认为他的进化理论（杂交—群婚—一夫一妻制）的家庭进化论没有根据。他的理论曾引起马克思和恩格斯很大的兴趣，认为他对所有人类最初社会都是母权制的发现，其意义相当于达尔文发现进化论，“一下子说明了希腊、罗马上古史中最困难的地方，同时，出乎意料地给我们阐明了国家产生以前原始时代社会制度的基本特征”。

7　大津巴布韦遗址（Zimbabwe）：位于津巴布韦的马斯温戈省，1867 年被发现，1986 年联合国教科文组织将其作为文化遗产列入《世界遗产名录》。津巴布韦在班图语中是“石头建筑”的意思。这座令人难以忘怀的古城遗址景色壮丽，长年苍翠，面积达 6 平方公里，分为内城和卫城两个部分。内城是一个由稍呈弯曲的石墙围成的椭圆形建筑。内城墙内还有历史更为久远的矮墙，与其他几道断壁残垣连接，从而将内城分割成好几块大小不等的围场，纵横交叉，通道犹如婉蜒曲折的小路。人们在里面走，仿佛进入迷宫一般，神秘莫测。内城东面坐落着一座实心的圆锥形石塔。卫城建于高约 700 米的山顶上，城墙全长 244 米，高达 15 米。其入口是一条只容一人通行的阶梯，阶梯的台阶用大圆石在峭壁中间修凿而成。卫城是顺着山势的自然走向建造的，聪明能干的石匠凭借熟练的技巧，将山上天然的岩石和用花岗岩砌成的石块砌成一座天衣无缝的宏伟建筑物，其中有一段城墙还筑在大自然造就的岩石的山嘴上，令人赞叹不已。卫城和围场之间的河谷中有各类建筑遗址，那里有着肥沃的土壤和充沛的降雨量，这些对一个民族的壮大和繁荣起着重要的作用。早期探险家一直认为，这些建筑不是非洲人自己造的，而是其他外来民族造的。然而，试图证明外来民族曾在此居住的努力已归于失败，大津巴布韦完全是非洲人自己创建的，那里早期生产的陶器和人工制品与现代班图人（现居非洲南部）

的器具非常相似。那些卫城遗址可追溯到12—13世纪之间，这可能是由于那里不断增长的财富和出于安全的需要而建造的。我们无法知道，那时的大津巴布韦是如何变得如此富有并日益重要。但有一些是肯定的，即在15世纪前那里曾是一个非常繁荣的地方。它向外输出大量的珍贵物品，输出量超过当时该地区的任何一个民族。

8 斯宾塞 (Herbert Spencer, 1820—1903)，英国哲学家、社会学家，早期的进化论者，社会进化论和社会有机体论的代表人物。幼时体弱辍学，由父亲施教，未受正规学校教育，主要学习自然科学。26岁起开始研究哲学、社会学、心理学、自然科学。1853年他的教父去世，给他留下大笔遗产，从此潜心著书立说。著作甚多，强调用科学方法来研究社会现象。认为哲学是各专门学科基本原理的综合，试图将自然科学及社会科学知识总结为一个综合哲学体系。著《综合哲学》10卷，对生物学、心理学、人类学、社会学影响甚大。在《发展假说》中反对特创论。他早于达尔文提出进化观点，但认为获得性可以遗传，之后才接受自然选择说，1864年在《生物学原理》中提出“适者生存”。在《第一原理》中，认为宇宙及生物发展的动力是一种未知和不可知的力。在《社会静力学》中，则将进化论引入社会学，认为社会通过劳动分工而进化，从无分化的游牧部落发展到复杂的文明社会，认为社会应为其成员的利益而存在，而不是其成员要为社会的利益而存在。其社会学理论的突出特点是将社会与生物有机体进行类比，他的社会进化论和社会有机体论都是从这种类比出发和展开的。他在达尔文《物种起源》(1859) 发表前7年就提出了社会进化思想，认为进化是一个普遍规律，但仍受达尔文生物进化论的影响，并将生存竞争、自然选择的原则移植到社会理论中。认为社会的进化过程同生物进化过程一样，也是优胜劣败，适者生存。进而认为进化是一种自然过程，应遵循其自身的规律，而不应人为地干涉，反对社会福利和国家计划，也反对社会改良和社会革命。

9 社会达尔文主义 (social Darwinism)，把达尔文在自然界动植物中所观察到的自然淘汰法则应用于个人、群体及种族的理论。按照流行于19世纪末和20世纪初的这种社会达尔文主义，弱者愈弱，文化受到限制；而强者势力和文化影响更强于弱者。该学说强调，人类在社会中的生活，就是为了求生存而进行的一场斗争，要受“适者生存”这条规律的制约。“适者生存”是斯宾塞提出的一句名言。著名的社会达尔文主义者有英国的斯宾塞和W. 白哲特，美国的萨姆纳，他们认为影响人口变异的自然淘汰过程，将导致竞争中的最强者的生存和人口的不断改良。社会也像个体一样，应被看做是以这种方式进化的有机体。这一理论被人用于支持自由资本主义和政治上的保守主义。他们认为穷人是生存竞争中的“不适者”，不应予以帮助；在生存竞争中，财富是成功的标志。在对待社会的问题上，社会达尔文主义成为帝国主义、殖民主义和种族主义政策的哲学基础，支持盎格鲁—撒克逊人或雅利安人在文化上和生理上有越的论点。社会达尔文主义在20世纪逐渐衰落下去，因为有关生物学的、社会的和文化的诸现象的知识领域不断扩大，足以驳斥而不是支持其基本信条。

10　杜波伊斯（William Edward Burghardt Du Bois，1868—1963），美国社会学家，20世纪前半期美国最重要的黑人抗议运动领袖，1909年曾参与组织全国有色人种促进协会，1910—1934年主编该会期刊《危机》，晚年转而信仰共产主义。1903年发表名著《黑人的灵魂》。杜波伊斯的黑人民族主义以几种形式出现，其中最具影响力的是他首倡的泛非主义，主张所有非洲后裔都有共同利益并应同心协力为争取自由而斗争。其次，他鼓吹文化民族主义，提倡发展黑人文学和艺术，并劝导人们要看到“黑人之美”。再次，他的黑人民族主义还体现在他的一种信念中，即认为黑人应该发展一种独特的生产与消费合作社式的“群体经济化”，以此为武器，向经济上的种族歧视及黑人的贫困开战。1934年，因为不满协会专门重视黑人资产阶级的利益而忽视广大群众等问题，退出协会并转向马克思主义思想。1951年因被认为亲苏而受到起诉，罪名是不在册的外国特务，后虽宣告无罪，杜波伊斯已对美国彻底绝望。1961年他加入共产党，移居加纳。

11　《一个国家的诞生》（*Birth of a nation*），著名导演格里菲斯根据赞扬种族主义组织三K党的小说《同族人》改编而成的一部影片。影片拍摄于1915年，以美国南北战争为背景，围绕南北两个家族展开情节。这两个家族本是世交，子女间还发生恋情，在战争中因政见不同而变成仇敌，各自参加南北不同的军队，刀枪相见，在三K党的帮助下，双方停止内战，两家重归于好，有情人也终成眷属。从影片内容来看，将黑人描写成专门从事抢劫、杀人勾当，充满种族主义色彩；将血腥秘密警察的祖先三K党美化为由诚实美国人组成的英勇军队等等，显然是错误的。但是，格里菲斯充分运用景别和多变的摄影技巧，独到地运用大远景、全景、中近景、近景和特写镜头，将大远景的大战场面和细部的特写结合等，是电影史上前所未有的。影片上映后，引起强烈反响。评论家劳逊说：“从未有过一部影片在技巧的革命性和内容的反动性之间存在这样触目的矛盾。”影片的种族主义倾向惹起巨大骚乱。影院门外出现24小时示威，有的地方辩论极烈，甚至发展为械斗。全国有色人种促进协会发出强烈的谴责。“这是蓄意污辱一千万美国人。”“完全是伪造历史！”“艺术家的良心是不是被狗吃了？”面对责问的狂潮，格里菲斯既震惊，又委屈，更不服气。震惊的是人们如此强烈抗议；委屈的是他并非有意宣传种族主义，只是认为小说的情节结构适合拍电影，自己才加以改编的；不服气的是认为人们的干涉太多，于是他写了《美国言论自由的产生和没落》，予以辩白和反击。出人意料的是，激烈辩论的结果反而刺激了观众的好奇心，纷纷拥进影院，最后观众竟达一亿人次，前后延续15年。《一个国家的诞生》于1915年2月8日在纽约首次上映，也标志着好莱坞艺术称霸世界的开始，并由此引起美国电影在企业经营管理上的大革命，老板开始舍得花钱拍摄一些规模巨大、场面豪华的超级影片。

12　优生学（eugenics）：研究如何应用遗传技术改善人类素质的学科。其理论基础是人类遗传学，其措施涉及各种影响婚姻和生育的社会因素，如宗教法律、经济政策、道德观念、婚姻制度等。优生学的思想和措施自古即已存在。古希腊哲学家柏拉图在他的《理想国》中描写了一个人们通过育种方式努力改善人类素质的社会。

古斯巴达人甚至实行过严格的选择后代的措施。但最先全面阐述优生学的是英国科学家F. 高尔顿，他是应用统计学的先驱。他在其1869年出版的《遗传的天赋》中建议，安排杰出的男人和富有的女人联姻最终会产生一个杰出的种族。1883年，他首创“优生学”一词，其意源于希腊文，本意“生好的”，即“研究在社会控制下能改善或削弱后代种族（遗传）素质的动因，这种遗传素质既包括体格也包括智力”，并继续鼓吹优生学的效益直到1911年去世。1926年成立的美国优生学会支持这样的论点：上流社会具有优秀的遗传禀赋，所以能拥有财富和社会地位。美国优生学家也支持限制来自“劣等”民族的国家（如意大利、希腊和东欧国家）的移民，并主张将疯人、弱智人，以及患癫痫的公民绝育。在他们的努力下，美国一半以上的州通过了绝育法，被隔离的非自愿绝育的事例继续出现，直到20世纪70年代。优生学家的臆断，从20世纪30年代开始受到尖锐的批评，在德国纳粹利用优生学支持其消灭犹太人、黑人和同性恋者之后，优生学更是名声扫地。自50年代以来，人们对优生学重新感到兴趣。因为现在已知某些疾病（如血友病）是遗传传递的，许多夫妇自愿接受遗传筛查，以了解他们的子女会不会因为他们的遗传背景的结合而患上遗传性疾病。后来，人们习惯于将优生学区分为消极优生学和积极优生学。美国遗传学家斯特恩则建议称为预防性优生学和进取性优生学，前者研究降低产生不利表型的等位基因频率的途径，后者研究增加或维持产生有利表型的等位基因频率的途径。近年来又有人提出优体学和优境学概念，前者研究改善胎儿大脑发育的措施，后者研究改善婴儿的营养、教养等环境的优生途径。不过，人们建议开展更多的优生学方案（从建立具有优越遗传基因者的精子库到实现人类无性生殖的可能性），一直面临公众的猛烈抵制，公众常常认为这些是无端地扰乱了自然的秩序，或者为权力主义政权滥用权力提供了机会。人类文明是由互相依存的各行各业的无数劳动者，和具有各种不同天赋的人，在漫长的岁月中创造出来的，人类能够经受住各种严酷的选择压力而繁衍进化，正是由于人群的高度多态性和人类基因库的丰富多采，因此，在采取任何旨在降低或增加某些特定基因频率的措施之前，必须十分慎重考虑其对人类前途的远期后果。

13 《我的奋斗》（*Mein Kampf*，1925，1927），希特勒的自传与政治宣言。第一卷（《清算》）于1924年在狱中（1923年啤酒店暴动未遂而入狱）写就，叙述了他的青年时代、第一次世界大战，以及导致1918年德国战败的“背叛”。第二卷（《国家社会主义运动》），写于1924年12月获释之后，概述了他的政治纲领，提出在夺权及执政时必须实行的恐怖主义办法。此书是法西斯主义理论最集中的体现，是研究希特勒反动思想的必读之物，被视为纳粹的政治灵魂，因此被许多国家禁止出版发行。书中系统地阐述了希特勒的“理想”，“创建第三帝国和征服欧洲”，充满了民族主义狂热和对马克思主义、民主制度及犹太人的仇恨。希特勒认为日尔曼人是上帝选定的“主宰民族”，宣称“新帝国必须再一次沿着古代条顿武士的道路进军，用德国的剑为德国的犁取得土地，为德国人民取得每天的面包”，夺取新的“生存空间”。该书后来成为德国法西斯内外政策的思想基础和纲领，是德国法西斯发

动第二次世界大战的思想和行动的纲领，给世界人民带来一场空前的灾难。

14 种族主义（racism），又拼 racialism，一种理论或思想，认为人们在遗传上的体质特征同个性、智力或文化之间有着一种因果关系，从而认为一些种族天生优越于其他种族。种族主义思想的起源很难明确确定，但最有影响的种族主义思想家之一无疑是法国作家和外交家 J.-A. 戈宾诺（Gobineau），他在 19 世纪中叶发表了 4 卷《人种不平等论》，认为白种人优越于其他种族，而在白种人中又以达到高度文明的雅利安人最为优越。戈宾诺最重要的追随者 H.S. 张伯伦，在 1899 年用德文发表了《19 世纪的基础》。张伯伦在英国出生，但一生大部分时间在德国度过，积极参加戈宾诺学会的活动，并与统治阶级关系密切，被称为御用人类学家。他认为条顿人最为优越，犹太人是条顿人精神上的异类，虽然他也承认单凭体质特征很难区分犹太人和日耳曼人。他们两个人可算是德国纳粹种族主义理论的思想先驱。希特勒本人就承认深受他们的尤其是张伯伦的理论的影响，给他的政治哲学中的种族主义观点提供了“科学的”依据。因此纳粹把种族主义作为划分“敌人”，团结日耳曼人，鼓吹强烈的民族优越感和自信心，辩解对别族的经济剥削和奴役劳动，争取人们对战争的支持和确信日耳曼人不可战胜等的宣传手段。殖民主义虽然不像纳粹主义那样残暴和灭绝人性，但也以种族主义作为其征服和扩张的根据，认为那些土著居民完全不是同一含义的人类，无需将其当做人类对待。另外还有一种“白人责任”的论调，主要由英国人炮制而成，并在（尤其是 R. 吉卜林的）文学作品中得到体现，把帝国主义说成是向其他愚昧“种族”传播文明的高尚行为。在这些殖民帝国中，肯定有许多人真诚地相信殖民主义者的动机是高尚的，但伴随殖民主义而来的种族优越感，却在殖民地人民中间引起种族仇恨。一些地方出现一种反转过来的种族主义，即有色人对白种人的敌视。然而，世界总的趋势是日益摒弃种族主义。许多原殖民地成立的新国家的出现，标志着越来越多有色人种组成的国家在国际事务中发出了独立的声音，就连原来的殖民者也不得不认真倾听。人们还认识到对国内少数民族的态度也对国际关系产生重大影响，因而有必要主义改善整个种族关系。一些科学家如 F. 博厄斯在人类学方面、G. 默达尔等在社会科学方面的著作，也帮助揭穿了种族主义的神话。与整个趋势背道而驰的是南非，那里的种族隔离自 1948 年以来日益加强。

在人类学中，存在一个容易被忽视的说法：证据表明，种族主义既是历史的特定产物，又是随历史的延伸而不断变化的、带有认知情感及物质维度的并渗透到经济、政治和社会文化领域的一种社会现象。人类学家向来对种族颇感兴趣。特别是二战期间，博厄斯的一些追随者们集中关注了“种族主义发展史”，但在争论（它重挫了生物种族概念的气势）之后，一个被广泛采纳的“无种族”态度取向，并未对那些强调种族的社会构建及其力量的社会文化状况及关系进行探究和质询。在蒙塔古的引导下，人类学家将注意力转移到民族性和族群（即按文化标准定界限）的研究之上。大多数人类学家对种族主义还是颇为关注的。其中一些学者认为，种族主义不仅是一种偏见，并且也能被看成是一种现实的种族歧视和统治行为。

有些学者则将偏见和信仰结合在一起指出，种族主义不仅是一种意识形态或政治取向，而且是一个物质系统、一套和物质相关联（并嵌入其中）的理念。文化相对论是和种族主义相对立的一种观点，它们之间针锋相对的斗争时强时弱，但从未停止，并且还会继续下去。

15 博厄斯（Franz Boas，1858—1942），20世纪初德国出生的美国人类学家，20世纪占主导地位的人类学相对论文化中心学派的创始人，博厄斯学派的创始人。他出生于德国北莱茵—威斯特伐利亚州明登市一个犹太商人的家庭，从5岁起就对自然科学发生浓厚兴趣。在明登读大学预科时，又深深爱上文化史。先后就读于海德堡大学、波恩大学和基尔大学，1881年获基尔大学物理学和地理学博士学位。1883—1884年参加巴芬岛科学考察，开始专心研究人类文化。移居美国后，先后任克拉克大学人类学讲师，哥伦比亚大学体质人类学讲师、教授，美国自然历史博物馆民族学馆馆长。他是美国人类学协会的创始人之一，并于1907—1908年当选为主席。博厄斯是富于创见而且著作宏富的学者，对统计人类学、描述与理论语言学、美洲印第安人种学以及民俗和艺术研究，都有巨大贡献；其研究成果奠定了他在人类学史上的重要地位，成为第二次世界大战之前最伟大的人类学家之一。作为美国第一位人类学教授和博导，培养的学生包括：A.L. 克罗伯、R.H. 洛维、E. 萨丕尔、R. 林顿、C. 威斯勒、本尼迪克特、米德、赫斯科维茨等人类学家、语言学家、社会学家。这些学生先后在美国各地从不同角度、不同方面传播他的思想，客观上形成了以他为首内涵广博、影响深远的博厄斯学派，又称历史学派、历史批评学派、批评学派、文化史学派、美国传播学派。1881年，他在基尔大学做关于海水颜色的学位论文，这促使他去研究观察者知觉内固有的主体性。起初，他坚持环境决定论，后来通过对爱斯基摩人的考察，转而强调文化和环境相互作用的观点。在博厄斯看来，人的本质应当被定义为可变的，是传统习得的产物，而且文化学习基本上是无意识的、非理性的。为此，他以特殊的民族志的例子去说明人类学中理论普遍性的限制。后来，他的学生M. 米德和R. 本尼迪克特在“文化与人格”这一领域系统地阐述了这些思想。博厄斯把19世纪的博物学、种族生物学、民族志学等互不相干的学问组建为一门体系严整的学科，并为之制定了基本的工作规范。他还是第一个从理论上论证种族、语言和文化独立性的人。一方面，他坚持认为一个文化中的要素有着多种多样的来源，而不是只有一个单一的共同起源。另一方面，他坚持认为每一种语言在其语法模型方面都具有内在的形式，甚至完全隔离的地区其发展也是相似的。这种相似性的出现，应归功于完全相同的心理发展的过程。博厄斯的主要思想观点有：尊重每个人的个性而不轻信权力机构的自由主义；要求对具体资料进行深入细致的检验，对理论归纳持高度怀疑态度的经验主义；要求用每个社会自身的标准来评价其制度的文化相对主义；承认人类学调查的所有主题都是诸多力量相互作用的产物的折衷主义。他要求人类学家能够理解影响人类历史的全部因素。因为假如说文化差别不是生物性差别的结果，就必须懂得生物学；假使要考察人类与环境的关系，就必须懂得各种事物，诸如人类迁徙，营养学、儿

童养育习惯、疾病以及诸如民族的迁移及其文化上的相互关系。因此，人类学要设计所有科学或学术领域。其主要著作有：《原始人的心理》(1911)、《原始艺术》(1927)、《人类学与现代生活》(1928—1938)、《种族、语言和文化》(1940)等。

16 文化相对论 (cultural relativism)：20世纪上半叶美国人类学家博厄斯及其追随者提倡的一种人类学理论观点，有时也称文化决定论。它与当时盛行的民族中心主义相对，认为任何一种文化都有自己的特征、个性；在过去、现在和将来，任何文化在价值上都是平等的，不能用普遍、共同、绝对的标准去衡量一种文化的价值；强调每种不同文化都有独特的价值标准，认为每种社会的文化都是该社会与其特定环境相调适的产物，只有理解了这一特定的环境，才能理解和评价该文化的结构和内容；要判别某一文化特质的优劣，必须视这一文化特质在整个文化体系中的作用而定，所以在某一文化中被认为是好的，在另一文化中并不如此，反之亦然。

作为人类学研究中的一个核心概念，文化相对论对各个人文领域中的思想产生了不同的影响。在社会和文化研究领域，它指的是多元合理性。它认为，文化观念和社会习惯都形成于特定的“历史”，构成独特的“身份”。任何社会或文化，只要其正常运作，便应视为合理。在政治学或伦理学的领域，文化相对论指的是反宏大话语和反元理论。它坚持，政治和伦理是一种实践，既不应当受制于任何普遍原则，也不应试图形成任何普遍性的公理结构。它认为权力的基础不是“正确”的理念，而是正确性不断被争夺的话语。在文学和艺术领域，文化相对论的结论是，“文本”(text)本身没有固定的意义，不同时代、不同环境中的人对同一文本本来就有不一样的理解。

博厄斯式的相对论，避免用西方价值去判断非西方文化，倡导价值中立，但却并非无价值或价值虚无论。它坚持不同文化的平等地位，包含着对文化本身内在价值的价值判断。它提倡对非己文化的尊重，这本身就是一种价值。更重要的是，它相信每一民族都有选择和拥有自己文化的自由和权利，这也是一种价值。这些基本价值观念因倡导“宽容”而具有明显的自由主义倾向。当然，倡导宽容的文化相对论并不一定是以宽容作为价值基础。功能主义的文化相对论就是以文化体制存在的合理性为基础，认为文化体制的存在自有其道理，文化成员往往是在不自觉地得益于它。功能性文化主义排除自由主义价值，一方面显得更为价值中立，另一方面却又因无法评判那些实际存在但却具有压迫性的文化体制因素，而陷入道德虚无主义的困境。

相对论和普遍论一样，既可能有积极的效果，也可能有消极的效果。一般地说，文化普遍论认为，世界上存在一种可以用来判断任何文明的普遍价值，极端的立场是只有自己的文化价值具有普遍性。这种态度近于文化沙文主义。文化相对论则认为，每种文化都有自身价值，普遍的或超文化的价值是不存在的。文化相对主义强调“他们”和“我们”不一样。如果把这个论调推到极点，那就等于种族主义了。文化沙文主义和种族主义都不可取。因此，相对论和普遍论的争论，问题不在于何取何舍，而在于如何避免走向极端。否则，出发点再正确的理论，效果也还是适得其反。

作为文化人类学的基本观点和方法，文化相对论在20世纪50年代成为一种流行思潮，代表作为赫斯科维茨（J. Herskovits）的《文化人类学》（1964），其主要观点是：每一种文化都有其独创性和充分的价值，每个文化都有自己的价值准则，一切文化的价值都是相对的，对各群体所起的作用都是相等的，因此文化谈不上进步或落后。主要内容有：（1）认知相对论。认为人类的经验是由地方性的结构知识决定的，在很大程度上表现为一个社会、文化的建构，在这一意义上，文化相对论又被称为“社会结构主义”。（2）逻辑相对论。认为不存在泛文化的或普遍性的逻辑、推理原则。20世纪70年代英国的哲学家、社会学家、人类学家曾就自然和普遍的逻辑推理与道德判断进行过一系列的争论。（3）历史相对论。认为历史时代应被看做是不同观念的文化史或心智史，历史就是观念的变化表。（4）语言相对论。关注独特的语法规则和词汇结构对思考习惯和类别的影响。（5）道德相对论。认为一个人的道德行为智能应从地方性的价值观而不能从普遍性的道德准则来判断。反对者宣称，极端的道德相对论是非道德或潜在的不道德。因为它之所以能够形成道德判断，是对地方性知识或历史背景的妥协，以至于人们的任何一种行为都会像种族灭绝那样受到谴责或定罪。（6）发展相对论。主张相对于人的不同发展阶段，人便有不同的思想或价值。虽然文化相对论很少被当做是认知科学研究的问题，但是认知人类学则为文化相对论的重构提供了有用的前景。对于认知人类学来说，一个文化构成一个独特的文化模式，一旦人被内化为这个模式，文化便会为人们提供方便的认知范型。另外，借助文化模式，民族、群体之间大的冲突或矛盾也很容易被认知。文化相对论对每个文化价值的肯定，推动了多元文化主义政策的实施。

17 林耐（Carolus Linnaeus，1707—1778），瑞典植物学家、探险家，首先构想出定义生物属种的原则，并创造出统一的生物命名系统。父为堂区牧师。幼年即喜好花卉，八岁时得“小植物学家”的别名。在乌普萨拉大学时，遇到对他以后生涯有极大影响的植物学家O. 摄尔西乌斯。1732年为乌普萨拉科学院到拉普兰考察，考察结果写成《拉普兰植物区系》，该书与其1735年发表的《自然系统》及1737年发表的《植物属志》，使他建立稳固的声誉。其《植物种志》与《植物属志》被国际公认为显花植物和蕨类植物命名的起点。林耐的自然系统是以花的构造为基础，虽然他自己也承认这一系统是人为的，但它能使学者将植物迅速归入一个定了名的类别中。当时世界上有大量植物被发现，速度快得无法进行从容的研究。他的方法应用方便，在实践中非常成功，比它后出的更为自然的系统也难以取代它。林耐锲而不舍地将物质分类，不仅建立了植物与动物的系统，又将矿物分类，并写有一篇论当时已知疾病种类的论文。

18 NAACP，全国有色人种促进协会（National Association for the Advancement of Colored People）的缩写，美国的种族自愿联合组织，其宗旨是废除住房、教育、就业、选举和交通等方面的隔离和歧视；反对种族主义；保障黑人的宪法权利。1909年，由尼加拉瓜运动（杜波伊斯领导的一个青年黑人组织）及一群关心运动的白人合并创立。协会成立后，在呼吁修改法律方面做得最为成功。其他方面的活动，包括

为民权法令的颁布实施而采取的政治行动；为使教育计划和大众宣传各项计划获得广泛支持而进行的活动；还包括为达到某些具体目标而采取的直接行动。1986年，协会将总部由纽约迁到巴尔的摩。今天的 NAACP 还在不懈努力，致力于最大程度地给美国的有色人种一个应得的环境，其成员早已从最初的绝大多数黑人发展到其他少数族裔。

19　佐拉·赫斯顿 (Zora Neale Hurston，1891—1960)，黑人女性文学先行者，20 世纪 30 年代哈莱姆文艺复兴时期的黑人女作家，其代表作为《她们眼望苍天》(1937)，但因其作品中所体现出对黑人生活及传统的积极、乐观态度而在抗议文学风靡的时代备受冷落。不过，她的文学地位在 70 年代得到了承认。

20　埃拉·达罗利亚 (Ella Daloria，1889—1971)，美国女作家，土著美国人类学家；一生都在宣讲印第安传统与舞蹈，为促进土著美国人文化的流布而奋斗。1943 年获得“印第安人成就奖”，著有《*Waterlily*》等。

21　玛格丽特·米德 (Margaret Mead，1901—1978)，美国女人类学家、心理学家，文化心理学派代表人物之一，具有个人道德影响力，敢于仗义执言主持公正，一如其学术成就之博大精深。以研究大洋洲无文字民族而闻名，尤其是在心理学和文化如性行为的文化制约、天性以及文化变化等方面的研究，成绩卓著。作为著名人士，她深入探讨了如女权、育婴、性道德、核扩散、种族关系、麻醉品滥用、人口控制、环境污染和世界性饥饿等极为广泛的论题。1923 年入哥伦比亚大学研究院，在博厄斯和本尼迪克特的指导下进行研究，并深受其影响，还与本尼迪克特结成终身之交。1925 年到萨摩亚进行实地调查，写成《萨摩亚人的成年》(*Coming of Age in Samoa*，1928)，成为长销书，也表现了她重观察而轻统计资料的显著特征。此书清楚地表明了她的文化决定论观点，引起 20 世纪晚期某些人类学者对其观察的确切性及结论的可靠性提出质疑。另著有：《新几内亚人的成长》(*Growing Up in New Guinea*，1930)，《三个原始部落的性别与气质》(*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*，1935)。曾任美国人类学会主席 (1959—1960) 和美国科学进步协会主席 (1973)。1979 年被追授“总统自由奖章”，这是美国公民的最高荣誉。其主要研究课题有：个性发展与文化的关系，原始文化的现代化变迁，妇女问题以及文化传承中的代沟问题。认为人们能够选择可供选择的个体发展道路，能够创造更明智的社会文化秩序。

22　《钟形曲线》(*The Bell Curve*)，美国 1994 年出版的一本非常著名，亦极具争议的畅销书，全名《钟形曲线：美国生活中的智能和阶级结构》。两位作者根据大量测试数据，不太“政治正确”地指出：不同族裔的智力有高低。白人平均智商为 100，中国人和日本人智商最高，空间想象能力比白种人高 3—14 分，语言能力低 3—5 分；黑人的空间想象能力又比白人低 15 分左右，语言能力则相差不大；认为黑人较低的经济地位与智商有关。本书之所以引起极大争议，是因为它声称，在不同种族之间存在着先天的智力差异，黑人的智能先天地低于白人和东亚人。

抛开遗传学问题和政治情绪不谈，这本书以详尽的资料分析了美国生活中的

智能和阶级结构，提出了一个“认知精英”（cognitive elite）的概念。为什么要用“认知”（cognitive）而不用“智能”（intelligence）这个词呢？作者说是为了避免有些人抬杠：如果你用“智能”这个词，那音乐才能算不算智能呢？体育才能算不算智能呢？人际关系能力算不算智能呢？自我调节情绪能力算不算智能呢？作者认为，这些都不能和智商搅在一起，真正的智商测验的只是语文、数学和空间想象三项能力。所谓“认知精英”就是指上述三项能力特别强，也即我们平常称之为“智商高”的人。作者认为，20世纪初以来的世界，基本上是按金钱、权力和地位划分阶级的；古代的世袭门第越来越不重要，而财富、文凭和才智则越来越重要；21世纪将开始一个以认知能力为决定性力量划分阶级的世界；现代技术社会对认知精英的需要越来越大；金钱和权力将越来越多地转移到认知精英身上；技术的进步使得现代社会从各个角落中筛选和抽取认知精英的能力越来越强；聪明人本来就与社会其他部分高度隔绝，以后只能是更加隔绝而不可能逆转，政府对此回天乏术。

第 2 章

人类学和文化

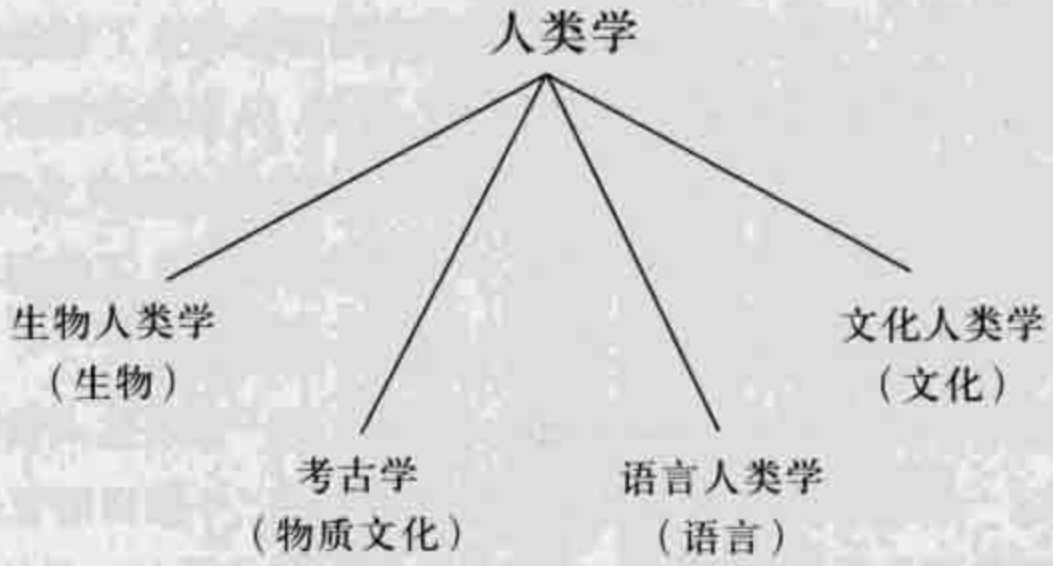


- 从生物到文化再到应用：人类学的分支领域
- 整体观和比较法
- 定义文化
- 研究文化
- 总结：从定义文化和研究文化中学到的

每个人都因为他自己视野的局限而看到有限的世界，所以，若不能相对地看待他人的文化，就很难理解这个文化；若不能理解实践这个文化的人也是人，就很难理解人之为人。

自从博厄斯去世以来，美国的人类学已经发生了很多变化，他的学生们，还有他的同行们，把人类学建设成了一个凭自身努力而成的专门学科。就像你可能会料想到的那样，人类的生物性和文化性，成为当代人类学在二战后许多年里首要的关注点，而且直到今天仍然如此。人类学现在主要是一门详细对比研究生物学上的差异和相似点，以及文化上的差异和相似点，来理解人类的学科。今天，人类学家广泛地关注地区和国际范围内的这些差异和相似点——包括其过去和现在。

随着现代人类学在20世纪的繁荣，它开始发展出四大主要分支学科：**生物或体质人类学**[1]、**考古学**[2]、**语言人类学**[3]和**文化人类学**[4]。尽管这些分支领域往往又被细分为更小的分支、甚至小得没法再小的分支，但是每个领域在今天都关注人类经验中一个特定的组成部分。生物或体质人类学主要关注人类的生物性；考古学以人类技术和物质文化为中心；语言人类学集中考察语言；文化人类学则重点研究文化。尽管我在书中主要关注文化，我也非常乐意在这里简要地概述一下人类学整个学科内部的研究情况。



人类学的四大分支领域

从生物到文化再到应用：人类学的分支领域

让我们从体质或生物人类学开始吧。这一领域主要关注人类的生物性。但是，生物人类学家会用非常宽泛的术语来界定人类的生物性：从种族的社会问题到人类群体的真实生物复杂性；从疾病到健康；从遗传到遗传学；从骨质结构到细胞结构——由此可见，生物人类学进行许多不同方面的研究。不过，将生物人类学连为一体的一个概念，就是生物变迁（或进化）。通过这一视角，生物人类学家试图去了解长期或短期内的生物变迁。他们既把人类物种的进化作为研究题目，也把最近的流感病毒的进化作为研究课题。而且，他们还试图把人类的生物变异，放到包含所有生物体变异在内的更大的框架内去理解。对于解释我们如何与其他动物（比如与我们亲缘关系最近的黑猩猩和大猩猩）既相似又不同来说，人类在哪些地方适应总体的生物进化图式，仍然是个重要问题。



人工制品

考古学在研究方法上跟生物人类学有许多相似之处（比如考古发掘），但它有别于人类生物学研究的是，它主要关注人类技术或**物质文化**（即人类有目的地创造的适应环境，或是对其经验所作的有意义的表达的工具）。简而言之，考古学中的关键概念是**人工制品**（**artifact**），也就是人类创造的物品。但其重点不像寻

宝者可能做的那样，专为收集人工制品。考古学家会把人工制品放在一个更大的社会背景中来**推断**和**理解**人类的行为。因此，从宗教到经济，从小村庄到大都市，从战争武器到艺术品和手工艺品，从农业的发展到文明的衰落，从人类对环境的开发到人类对环境的适应——考古学家将人工制品放在它们所处的更大的社会背景中，来解释人类社会从古到今的秘密。

语言人类学只关注**语言**（**language**），因为它是一种表达人类经验多样性的丰富资源。一般情况下，人类都要依赖语言生存，并要靠语言来交流思想和概念；语言当然处于文化的中心。尤其是，个体社会的总体经验，全都包含在语言之中。例如，英语中的**爱**（**love**）一词，在另一语言中就被译为“尊敬”。知道了这些，就可以帮助语言人类学家理解：不是所有人都用同样的方式来看待这个世界。许多语言学家都说：我们语言的多样性，反映并塑造了我们的独特性。

由于语言既能表示说得出的话语，也能表示无法说出的话语，语言学的中心概念就是**交流**（**communication**）：作为人类学中的一个术语，交流就是运用规定的符号去传递意义。也就是说，当某种声音或姿势本身，不是天生就具有意义时，我们赋予它们意义，并通过它们来向他人传递意义。比如在美国，吃饭打嗝被视作一种非常粗鲁的不礼貌行为；显然，它在其他一些国家则会表示多种复杂的意义。或者，轻轻点头可能在美国人看来是表示“是”；而同样是这个动作，或许在非英语者看来，就没什么意义，他们用其他姿势来表达同意的回应。实际上，这里所说的并非单纯是点头或打嗝这一动作或声音本身，而是这一动作或这一声音背后的意义。因此，从声音和动作到语言谱系的组成，从文字的历史到它们当前的进化，从男人和女人的不同交流方式到权力结构是如何通过讲话来传递的，语言人类学家寻求去理解更大社会背景——包括过去的和现在的——中人类交流的复杂性。

最后，让我们来看看文化人类学。文化人类学常被称为**社会文化人类学**（**sociocultural anthropology**），它和人类语言学有着同样的关注点，即交流。但是它的核心概念，文化，在范围上要更广。我们大多数人可能都会认为，文化和群体或群体的价值观和态度是一样的，实际上，从人类学观点来看，文化是一套共享和协调的意义系统，它是由人们通过阐释经验和产生行动而习得并运用到实践中的知识所知晓并熟悉的。[1] 这句话长而拗口，但别担心，很



语言包含的内容远远多于说出口的东西。我们运用多种象征符号，比如说声调、姿势和身体语言，在同他人交流时传递意义。许多语言人类学家因此都将语言看做一个同社会背景密不可分的交流过程。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

快你就会明白我的意思，我会在稍后进行更加深入的讲解。简单来说：文化是种视角，通过它，我们可以看到这个世界；与此同时，文化也造就了我们这个世界中的人类差异。使得美国社会区别于法国社会的，正是文化；使得对一个小镇的感觉不同于另一个的，也是文化；使得我的家庭不同于你的家庭的，还是文化。同样，我们也都拥有文化上的相似点，就像那些围绕出生、婚姻、遗产或死亡的意义而产生的问题一样。这就是文化人类学的主题。从性别角色到关于种族的文化建构，从音乐到关于暴力的社会建构，从政治到经济，从法律到自由概念——文化人类学家通过研究文化，来理解它在我们的生活中所起的巨大作用。

生物人类学、考古学、语言人类学和文化人类学，组成了四个所谓的分支领域，现在一些人类学家又提出了人类学的第五个分支学科**应用人类学**（**applied anthropology**，即人类学在人类问题上的应用）。与其他分支领域不同，应用人类学更像是一种视角，一种应用于从生物人类学到考古学到语言

人类学和文化人类学所有人类学领域的方法。从法医人类学家（应用生物人类学来解决谋杀案件），到文化资源管理考古学家（把考古学研究用于联邦政府和国家下达的为将来保存考古和历史记录的任务），到医学人类学家（运用生物人类学、语言人类学和文化人类学对健康问题提出意见），人类学在公共事务领域的工作，确实包含很多方面。

整体观和比较法

人类学家是如何理解所有这些关于人类的多种多样的信息的呢？如果注意力只放在生物或文化一个方面的话，这难道不是只让我们了解到人类经验的所有复杂领域中不完全的一幕吗？确也是，如果不是在生物和文化的双重层面上去理解人类，博厄斯能够形成他对社会进化论和种族的批判思考吗？

可以肯定的是，人类学是一个极其宽广而深邃的学科。但是，**整体观**[5]和**比较法**[6]这两个主要概念，却将各个分支领域连成了一个更大的整体。我们首先来看一下整体观。**整体观**是一种强调整体而非仅仅是各个部分的视角。一般来说，**整体观视角**（人们常常这样称呼），推进了对宏大场面的理解——仅仅关注细节，很容易失去对整体的把握。因此，在人类学中，整体观鼓励我们将人类看成一种生物和文化的双重存在，看做既生活在历史中又生活在当下。阐明存在于人类之间的一切关系，对于整体观尤其重要。

当然，整体观是人类学内在就有的。但是，作为这一领域理论和实践背后的一个重要概念，整体观提醒我们：无论我们是生物、考古、语言还是文化人类学家，人类学最终都是在人类的所有复杂性中去理解人类的存在状况。同样，人类学家也认识到：理解这些人类的复杂性，有许多方式，比如从文学与艺术到科学与数学等等。事实上，文学、艺术、科学和数学，都是引导我们以一种整体的方式去理解人类的不同学科。将它们融合到一起，可以使我们对整体有一个更加全面的理解。

因此，人类学仍然深受自然科学（生物学、物理学、化学）的影响，也受人文学科（英语、文学、音乐）的影响。例如，生物人类学和考古人类学极其依重自然科学方法，语言人类学和文化人类学则依赖阐释方法（这在文学研究中也非常普遍）。因此，有的人类学家会把自己看成科学家，有的人类学

家则会把自己当成工匠，或者两者兼有。然而，不管我们个别的方法或兴趣是怎样的，大多数人类学家都承认，最终这些都是更大的学科课题的一部分。事实上，人类学比起自然科学或人文科学要广阔得多。

整体观是人类学的哲学根基，而一种具有广阔基础的方法，比较法，则使整体观视角成为可能。简单说，比较法就是在人类所有的生物和文化复杂特点中，寻找他们之间及其内部的相似点和差异性。事实上，我们一直都在这么做。我们有规律地比较自己和他者、其他宗教，或者其他生活方式；最终，我们了解到自己和他人有着怎样的相似点和不同之处。但在人类学中，比较法是分析来自许多不同人群、涉及所有（生物和文化基础上的）分支领域的资料，从中概括出人类的复杂性。因此，在人类学中，进行“比较”就是为了理解人类生活发展到现在的一般趋势，其内容包括从进化到语言再到社会。没有比较，我们就会迷失在无数的细节中。最终，比较法是使得整体观变得可行的方法。[2]

人类学、分支领域、应用人类学、整体观、比较法——我知道，对这些内容有很多需要进行思考的地方。但是它到底意味着什么呢？这些概念都很重要，因为它们构成了人类学家用来批判那些对人类多样性抱有过分简单化的想法的概念工具，这一批判由博厄斯发起，并被其后一代代人类学家所采用。人类学、分支领域、应用人类学、整体观、比较法由此成为人类学的核心概念，人类学家利用这些概念来构建一个更加复杂的对人类生物性与文化的理解。

定义文化

从人类学上来说，什么是文化？在人类学家看来，文化具有与英语中每天用到的“文化”不同的意义。一提到文化，我们的脑海里马上就会浮现出许多东西，可能还会包括多种传统、习俗、信仰、仪式、食物或人们的穿着类型。



爱德华·泰勒

这一文化观念，比较接近早期人类学家使用的文化定义。它是由英国人类学家爱德华·泰勒[7]在1871年给出的。泰勒写道：“文化……就其宽泛的

民族学意义来讲，是一个复杂的统一体，它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗，以及人作为一名社会成员所获得的一切其他能力和习惯。”[3] 对于泰勒来说，人类社会的不同，可以看成是他们在文化、道德或信仰上的不同。尽管泰勒提出自己的文化定义，是为了详细阐述社会进化的不同阶段（例如，他将“文化”等同于“文明”），他的定义却也很早就暗示了：行为、知识、习俗或习惯，基本上都是习得的，而不是我们生物属性中天生就有的。

有了博厄斯和现代人类学，泰勒的文化定义在社会进化的框架之外有了新的含义，这个含义接近于今天英语中的“文化”的意义。人类学家使用这一定义有很多年的历史；直到20世纪五六十年代的入门教科书中仍极其常见，甚至是今天的许多书中也仍在使用。之所以如此，有充分的理由。可以肯定的是，我们能意识到在古希腊人（常埋葬他们的死者）和古帕西人[8]（东南亚人，他们曾将死者暴露在自然环境中）之间的不同，或者在贝都因人[9]（中东人，男人可以有多个妻子）和帕哈里人[10]（尼泊尔西北部人，那里的女人可以有多个丈夫）之间的不同，或者是南部浸信会教友（大多居住在美国南部，常鼓励为“未获拯救的人”作见证）和原始浸信会教友（也大多居住在美国南部，但是常常不鼓励为“未获救的人”作见证）之间的不同，以及诸如此类的例子。我们可以说，这些看得见的差别，都根源于文化上的差异。

不过，泰勒对文化的定义，比较强调事物和表达。也就是说，无论我们是否被确定为有不同的丧葬习俗、婚姻实践或信仰，我们都被看做文化的副产品或**创造物**，而不是文化本身。正是在这里，问题开始变得复杂起来。

一位上了岁数的佛教徒的话提醒我们，“指向月亮的手指不是月亮”。这一说法用在这里非常贴切。这意味着，我们不应该傻傻地认为报信者就是信，或者指向结果就是结果本身。同样，我们也不应该傻到认为文化的副产品或创造物就是文化本身。相反，它们为我们指出了更深的人类意义。对许多人类学家来说，文化是隐含在人类创造的事物背后的含义。道德、信仰、习俗或法律都是如此；重要的是人类赋予这些事物的意义。例如，美国国旗不是美国文化，但是它带有的意义却是；也就是说，美国国旗为我们指向了关涉其对于美国人的意义的更深入的民族思考。当然，这也是一件人们再三争论的事情。问题的关键之处在于，美国文化不是一成不变的，它并不是某个或者某些事物，而是一个由人们创造并维持的复杂的意义系统。这一表述，同样也



尽管像美国国旗（图中背景为印地安那州埃文斯维尔的一家西班牙夜总会）这样一个象征符号代表了美国，它却无法描绘出美国文化内部的多元表现。事实上，“作为一个美国人”对于不同的人有着不同的含义。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

适用于由那些对经验赋予意义的相互交流的人们组成的系统或网络。

让我们回到之前给出的文化的定义，以此来缩小一点范围。在人类学的意义上，**文化**是一个共享并相互协调的意义系统，这一系统是由人们通过阐释经验和产生行为而习得并付诸实践的知识所知晓并熟悉的。在这一点上，我愿意关注这一定义的各个不同部分，来详细阐述我这句话的含义。先从一**个共享并相互协调的意义系统**开始吧。

首先，系统指的是一组相互作用和相互关联的部分，它们在互相联系中发挥作用。关于文化，这些部分（当然）就是指互相遇到的人们了。这些人类的一部分，互相联成一个有意义的系统，然而，这一系统必须建在共享（不一定都得同意）意义的广阔基础之上。只要是人们能相互交流并协调这些意义的地方，文化就在发挥作用。例如，一谈到美国文化，我们就会提及互相作用的人们所组成的系统，他们在特定的范围内共享一个共同的经验。当然，这一经验可以非常不同，多种多样。由此，在美国社会（也可说是“系统”）环境下，不同的人们，在许多不同的层面上，也在许多不同的背景中，进行互

动交流，他们在多种多样的程度上交流和协商美国经验，这反过来又造就了美国文化。我们可以说，这也同样是日本文化，或是纽约城的文化，或者是剑桥大学的文化的运行方式。简单地说，剑桥大学的文化，不存在于位于弗吉尼亚瑞德福的瑞德福大学（我本科读的这所大学），因为其互相关联的部分文化系统，包括学生、教员和工作人员（除了场所、历史等等之外），都在剑桥的校园内，而不在瑞德福。相反，我们也可以说，相互关联的部分，即那些人们，并不是文化。从广义上来说，互相关联的部分是人类社会，它作为文化的必要条件，孕育了多种“意义系统”。

然而，这并不是说，在这些我们称之为“文化”的多种意义系统中，一定存在被清晰划定的界限，就像我们生活的这个世界上的地理边界或政治边界那样。事实上，它们是互相重叠、互相交叉和互相竞争的。因此，最好是将文化理解成一个过程。作为组成系统的部分，人们——不是木偶或抽象人物画，而是像你我这样的人们——一直都在同自己和他人协调意义。网络上不断变化的文化，就是这方面一个很好的例子（也是一个对文化的很好的类比）。

因此，正如我们可以讨论美国文化、日本文化、剑桥文化或网络文化，我们也可以讨论像家庭文化这样特殊的文化。那些生活在巴西和韩国的人们的家庭之间，有着清晰的文化差异，但即便是同一社会内部的不同家庭，也有着他们自己的意义系统，使得他们具有自己的独特性，并区别于其他家庭。比如说我的家庭，正餐时间谈天的一个重要部分一直是讲故事，并且常常一讲就是好几个小时。我的父母小的时候都是农民，这种正餐交谈在他们的儿童时期非常重要，因此他们也就将这一传统伴随终生，即使已经离开农场多年。当然，讲故事并不是件什么不寻常的事，然而我们讲述的故事，却是和我们所有人拥有的特定经验紧密相关的，是每次我们在吃正餐时（尤其是我们在谈论到故事的细节和含义的时候）都在建构和再建构的一套意义系统。今天，当我们聚在一起时，这些故事常可使我们明白我们是谁；它们是我们的集体记忆，或者从人类学意义上来说，是我们集体的意义系统。一句话，这是我们的文化。

正如我们可以讨论像家庭文化这样熟悉的事物，我们也可以讨论我们不那么熟悉的文化。这里我以特殊的和外来的文化……赛车文化为例。是的，赛车文化。这是一个我不那么理解的文化。尽管曾有亲戚向我解释过不下

一百遍，我却始终不能理解为什么人们会那么起劲地看着赛车围着赛道绕来绕去。现在你该明白我说的意思了吧，这对我没有意义，尽管如此，它却仍是一种文化。比赛具有一个共享和互相协调的意义系统。我不太确定它到底是什么，但是它的确存在。

我也曾就疯狂大撞车[11]讲过同样的话。我一直不能理解为什么人们会想要看到驾驶员破坏他们的汽车，直到我亲眼观看过一场中西部乡下的混合疯狂大撞车。我甚至无法把自己的眼睛从它身上移开。在观看那些老旧的汽车——然后是那些老旧的混合破坏器——互相毁灭背后，一定隐藏着某些东西……我又一次无法确定这里面共享的意义是什么，但是它们的确存在，破坏文化也是这样。

所有这些例子都是为了说明：文化作为一个共享和相互协调的意义系统，存在于我们生活中的各个方面。无论我们谈论的是家庭、美国国旗、大学，还是汽车（不管是飞速行驶的还是被毁坏的），每个都含有一个意义系统。人类学家研究文化的目的，就在于揭示诸如疯狂大撞车背后隐含的共享和协调的



中西部乡村的疯狂大撞车游戏。照片由作者本人拍摄。

意义系统。但也正如我已经提到的那样，人类学家也试图理解某一意义系统和其他意义系统的共存。事实上，我们是人类，我们每天常常甚至连想都不想就出入于数十个这样的意义系统之中。当我们谈论家庭、赛车或者疯狂大撞车文化时，它们存在于一个更大的美国文化之中，而后者则同样存在于一个更大的世界文化之内。

每个这样的系统都是**由知识而得知的**。从广义上讲，知识是学习和发现的过程；知识是从经验中获得的理解；知识是在头脑中领会一些事情。但从狭义上来讲（又一次在我的文化定义的背景下），知识存在于任何共享和协调文化的人们的头脑中。在我的家庭里，我们分享、交流和协商关于“作为”父母、“作为”孩子或是“作为”子女的知识。这就是我们的心中所想。我们运用知识来阐释每个家庭经验，以及这一背景下可被人接受的行为。当然，我们运用这一知识时，是同一个更大更广的一系列复杂的知识相结合的，并且是为了和家庭文化之外的其他多种意义系统进行互动。

> 在人类学意义上，文化是一个共享和协调的意义系统，这一系统是由人们通过阐释经验和产生行为而习得并付诸实践的**知识所获知的**。

比如，当谈到某种特定的语言时，我们有一套复杂的知识来产生并解释声音，来书写和解释那些我们称为字母、词语、句子和段落的符号。我们用同样的知识将词语组合在一起，以一种规定好的语法和句法，创造和再创造新的发音、词语和表达。比如，“hello”一词显然是随同电话一起创造出来的。电话之父贝尔（Alexander Graham Bell）建议人们用“Ahoy！”来接电话，但后来却是大发明家爱迪生提出的“hello”一词流行开来。今天，我们不仅用它接电话，还用来在日常交流中见面打招呼。[4]

是的，这里就有我们所说的文化——一个由共享的知识得知的意义系统，这种知识是我们无论什么时候打电话时都会使用的。当然，我们在运用过程中是没有思考的。事实上，我们都深陷于文化的存在之中。在我们的脑海中，文化知识既是无意识的，又是有意识的。一方面，大量我们拥有和使用的知识都是暗含的、无法言说的；人们通常察觉不到它们的存在，也不会用语言的方式来交流文化。语言的规则就是一个很棒的例子。当我们使用“hello”一词来接电话时，我们认为理应如此，谁要不这样那才是有问题。另一方面，我

们所知的另外的许多文化知识，则是在一个有意识的层面上外在存在的：它是一个共享的知识，人们通常都会意识到它，并都能谈论它。文化传统或文化规范，都是这方面很好的例子。例如，当我们参加一个正式宴会时，我们会有意识地了解并谈论，这种场合是不适合以短裤和 T 恤衫的打扮出席的。（“你不会就穿这身去吧？”要是我那样打扮的话，我的妻子就会这样问我。）

当然，有意识的知识和无意识的知识是在一起发挥作用的；它们代表着同一连续统两个相反的极端。也就是说，那些我们认为理所当然的无意识的知识，也能够并可能会转变为有意识的层面，反之亦然。某一时期，人们非常在意新电话词汇“hello”，并会同他人谈论这一词的使用。但是随着时间的流逝，它慢慢进入了人们无意识知识的领域。今天，人们在电话中或见面时说声“hello”，就像它一直都存在一样。

> 在人类学意义上，文化是一个共享和协调的意义系统，这一系统是由人们通过阐释经验和产生行为而习得并付诸实践的知识所获知的。

理解了意义系统是由知识传达的，我们还必须认识到这一知识最初是**习得的**。学习一些东西，从字面意义上来说，就是指获得知识。提到知识，学习的过程一定隐含了这样的看法，即文化知识大都不是天生就有，或者内在于我们的生物性中的。这一点很重要——我们并不是天生就有文化的。我们是习得的文化。尽管所有人类都有生物属性上的语言能力，我们所讲的大量不同语言，则是在经验、学习、实践、摸索和错误中习得的。这就是学习的真谛，这也是所有文化的共性。因此，尽管所有人不可能共有同样的语言，我们却共享了语言学习的过程。

甚至是我们共有的人类生物特点，也都受到那些我们强加在生物属性上的文化知识的影响。在美国，我们倾向于认同所谓的种族群体内部通婚，从而繁殖出特定可见的特征，例如肤色。我们也学着将自己看成有相应行为的种族群体的一部分；我们学习认识并再创造这些种族群体间的界线；我们还习得了界定我们关于自身和其他种族群体行为的阐释的理解。

关于我们如何学会将文化知识强加到生物性上，另一个具有说服力的例子就是吃。所有人都要面对用食物使身体变得更加健壮的生物需要。但是，**什么时候**吃（诸如斋月[12]时落日之后），或**怎么**吃（诸如美国很多地区的正餐交谈的习惯，或者一些土著美国社区用餐时保持安静的习惯），或者我们吃

什么（奶酪还是虫子），每个问题都跟我们在有限的经验中习得的知识有着紧密的联系。甚至某种食品或饮料尝起来是好是坏的想法，也都是后天获得的：尽管品尝味道本身是种生物性反应，我们的思维则会学着以某种方式定位生物反应，将舒适的感觉或不舒适的感觉与特定的食物或饮料联系起来。

我们还以同样的方式学着塑造基本的生物需要，以及我们周围世界的想象。道德或那种我们判断对错的方法就是一个例子。我们习得了，以埋葬的方式处理我们的死者是正确而适当的；或者我们习得了，就像在一些古老文化的习俗中那样，吃掉我们的死者以把他们整合进我们自己活着的身体里，是正确而合适的事情。我们习得了，只拥有一个配偶是道德上正确的做法；或者我们习得了，就像在一些群体的习俗中那样，将你配偶的未婚子女也作为配偶是件正确和有义务要做的事。我们习得了，杀死另一个人在道德上是错误的；或者我们习得了，在战争中杀死另一个人却是可以的。

所有这些习得的过程，无论其形式如何，都必须发生在一个意义系统中。因为我们是从别人那里学习知识的，学习是一种积极的社会进程，人们总是在不停地学习。人类学家常称学习文化的过程为**濡化**[13]。濡化常指将有关的文化知识传递给孩子，但它是一个不断进行的过程；事实上，它贯穿了我们一生。比如，直到近些年，包括大人和孩子在内，都学会了如何使用电脑；我们的社会现在都认为这是一件最基本的事情，以至于我们很难想象：如果没有它们，我们的生活会是什么样。当在高中学会了什么是酷、什么不是的时候，你就已经被濡化了。当我们在学习一门新语言的语法、句法和含义时，我们同样处在被濡化中。实际上，你现在也正在被濡化，因为我正在将人类学的知识传递给你。

为了适应共享和协调的意义系统，即“文化”的产物，人们必须将这一习得的知识付诸实践。我们通过在每天的社会互动中**阐释我们自己和他者的经验**，将这些知识付诸实践；反过来，我们也用它来塑造我们的动作（即作出行为）。这句话仍然不好理解吗？那么我们就先从这一等式的经验部分开始吧。

每种人类生活都是由经验组成的；事实上，我们无时无刻不在同我们周围的世界相遇，它们引领着我们从生到死。这些与自然和社会环境的相遇，就是我们所说的经验。这些经验不完全是纯粹的遇见——即它们不是在真空环境下发生的。从我们来到这个世界上起，所有的新经验，都是通过先前的

经验所带来的视角被观察。并且，那些先前的经验，会帮助决定新经验将会以什么方式被塑造、解释和理解。[5] 例如，当我第一次去看疯狂大撞车时，我是以一种带有偏见和假想的心态接近它的。在那之前，我只在电视里见到和体验过它；从远距离来看，对我来说，它似乎是不负责的，并且是漠不关心的。你要知道，我是在南方浸礼会“俭以防匮”的教导下长大的，依照这一观念，这种为了获得乐趣而破坏东西的行为，已经不仅仅是一种浪费，更是一种罪过。尽管我在青年时期并不认为自己是一个施洗者，可是被作为施洗者培养的经历，却也影响到我见到毁坏机器时的举动，无论我自己心底是否喜欢这样。但是，我目睹破坏的第一手经验，却把我的态度从批判变为好奇。那一经验，促使我去重新思考自己如何看待机器。现在，当我遇到疯狂大撞车游戏时，我会以新的方式去看待它。我很难说自己能够完全理解它，但是我已经能从一个不同的角度去欣赏它。

这是一个简化的例子，我之所以在这里提到它，是为了指出：我们关于周围世界的大量知识，都是来自我们的经验。然后，我们就会运用知识，无论是有意识学到的或是无意识学到的，来解释随后遇到的经验。更有甚者，这些新经验不仅仅是由我们自身已有的经验构筑而成，而是同样包括更大的经验（或者，简单说就是历史），即我们所置身的特定群体的经验。好好想想这一点。在我们共享的这一巨大的意义系统中，我们个人的经验同他者的个人经验互相混合；更大的意义系统存在于每天的社会互动中，当然，也会发生在大量不同的层面上。[6]

> 在人类学意义上，文化是一个共享和协调的意义系统，这一系统是由人们通过**阐释经验和产生行为**而习得并付诸实践的知识所获知的。

在这一文化定义的前提下，“阐释经验”指的不仅仅是我们在一个特定文化之中阐释自身的经验，同时也包括我们如何遇到和体验他者。比如，当我们认为吃虫子是粗野的、与多个配偶结婚是错误的，或者像疯狂大撞车那样的破坏活动是有罪的，我们就是从我们自己经验的视角来看待这些文化实践的，是以我们自身的文化适应来看待特定群体的。而这恰好正是文化如何发挥作用的方式：我们学习和分享知识，并用它们来解释我们自己和他者的经验。（稍后我会回到这一主题上。）

现在，我们再来看一下行为。在我的文化定义的前提下，行为是指以一

种特殊方式行动或指导自己。当然，知识可以塑造那些行动；但是事情并不仅是这样，我们的意义系统会通过行为得以制定、体现和实践，我们自身也是通过行动同其他社会背景下的他者相互协商。当我们拿起电话跟电话那头的人说“hello”时，我们就把一个特殊的意义转变成了行动；也就是说，我们在实践我们头脑中的知识。当某人死去我们遵从一种特定的处理死者的方式时，我们（生者）就正在表现意义系统，将它从我们的脑子里蔓延扩大到我们的身体行动中，一次又一次地塑造和再塑代代相传的处理进程。

我当然是在更广的意义上使用“行动”这个词，而非仅指对一个刺激的简单回应。谈到文化的人类学概念时，行为指的是在更广范围内的行动和实践。事实上，行为是促使经验变成真实的途径；它将文化塑造成世界上多种多样的人类行为。

因为所有的人类行为都存在于一个更大的意义系统中，特定行为自身不带有任何意义。行为总是在特定背景下才有意义。人类学家詹姆斯·斯普拉德利（James P. Spradley）和大卫·麦柯迪（David McCurdy）这样写道：“文化是……一个知识系统，人们通过它设计自己的行动，并解释他者的行为。它告诉一个美国人，闭着嘴嚼东西是得体的；而一个来自南亚的印度人则会认为，一个人必须张着嘴咀嚼才算有礼貌。文化类别没有预先注定的；它们都是任意主观的。同样的行为在不同的文化中具有不同的含义。比如说，成年的印度男孩手拉手走在一起表示友谊，但在美国人那里，这样做却可能表示两人是同性恋。”[7]

读着斯普拉德利和麦柯迪的文字，我又想起了其他一些例子。在美国，当我们十指交叉并把它们靠近我们头部，我们常常表示的是期望。然而在太平洋西南部的岛屿国家新几内亚高地的部分地区，同样是这个动作，表示的意思却完全不同：它是一个具有性暗示的侮辱。[8] 在美国大部分地区，我们在和人交谈时都要双眼直视对方，表示我们在认真倾听；这是一件应该采取的礼貌行为。谈话时眼望别处，可能表明你想要掩饰什么。但在一些土著美国人社区那里，谈话时直视对方的双眼，则会被认为是一种无礼的行为。

这些简明的例子，解释了行动和实践怎样在不同的社会背景下及不同的意义系统中，有着不同的含义。究其因，并不是行为本身具有意义，而是行为发生所处的背景。这也正是主观的意义所在。这里我再次申明一下重点，人

类行为本身不带有任何意义。任何特定的人类行为，都是在更大的意义系统（我们称其为“文化”）中存在的。

上面举的例子都是关于个体的和不局限于一种思想的，实际上，文化意义上的行为，也能表示特质的综合，它们在同一个特定社会或文化中不断重复，比如说审美、价值观、信仰、传统和习惯——泰勒最初文化定义中包含的“事项”。这里我们兜了个圈子，从启发我对文化进行探讨的那个点开始，我们到达了一个不同的地方。当泰勒的“事项”都是文化的产物时，它们并不仅仅是事物。因为人们将意义归因于这些事情并跨越时空解释过和正在解释它们，它们可以既反映文化也塑造文化。例如，我们可以思考一下电影和电视工业，他们非常喜欢声称他们的媒体仅仅（和只是）“反映”了美国文化。坦白地讲，这完全是胡说。在当今世界，各家公司之所以舍得花上数百万美元用于广告竞争，是因为他们明白，广告影响着人们的购买行为；由电影和电视产生的态度，也对我们的生活状况有着巨大的影响。从我们记忆过去的方式（回想那些你看着长大的影片），到我们界定他人产生刻板印象的行为（回想一下所有那些关于“印第安人”的电影），到我们崇拜和效仿的富有和出名的方式（回想一下所有那些脱口秀节目）——一次又一次地，我们将这些内容整合进我们自身经过协调的意义系统。[9] 事实上，就像任何文化一样，美国文化的产物也不仅仅是这些事项。电影和电视工业仅仅是一个例子。我们所有人都是一出生便在适应前面已经存在的诸如审美、价值观、信仰、传统和习惯的特质综合，这些反过来又促使我们以特定的规定方式去表现、思考和行动。一句话，这些特质的合成物可以带来**权力（power）**：影响深远的支配（能够以直接或间接的、隐含的或外显的方式表现出来）过程，调节着我们如何学习以及学习什么、我们解释经验并产生行为的知识，甚至是我们如何同他人互动。我们是如何将这些特质的合成物融入我们个体的生活中，并协调个体的意义与更大、更复杂的文化系统，是一个许多人类学家一直都在不断探索的问题。[10]

现在，我们应该能够更充分地理解什么是人类学意义上的文化。文化的确包含人类创造的那些事物（如泰勒的文化定义中提到的），但是，最终，这些事物或创造物，都表达了**一个共享和协调的意义系统，这一系统是由人们通过阐释经验和产生行为而习得并付诸实践的知识所获知的。**这一文化定义应该更

容易理解。你仍然很难说出文化是什么吗？你有不舒服的感觉，觉得文化可能是脏乱而不实用的吗？恭喜你！你已经领会什么是文化了。文化是模糊的而不是绝对的，是混乱的而不是和谐的，是动态的而不是停顿的，是普遍存在的而不是深不可解的，是复杂的而不是简单的。这是因为，人就是这样的。

研究文化

考虑到文化是模糊的、混乱的、动态的、普遍存在的以及复杂的，在这种情况下，人类学家如何真实地理解他们知道的关于文化的内容？在文化所有的复杂性中，人类学家应该用什么样的概念工具来理解“文化”这一概念？更重要的是，我们需要什么样的概念工具来体会“文化”在人类生活中的力量？

首要的是，文化、整体观、比较法的概念一起发挥作用。回想一下整体观，它是一种强调整体大过部分的视角。谈到文化时，整体观强调理解文化的各个部分怎样共同作用，从而创造出一个更大的意义系统。一个社会的历史、政治和经济之间的相互关系，就是一个例子。我们很难在不了解其他部分的前提下了解其中一个部分，就像我们如果不知道政治和经济，也不会了解历史。这就是整体观。在文化研究中，如果只关注经济，就会失去更大的模式。人类学家詹姆斯·皮考克[14]这样说道：“整体性思考就是把部分看成整体，就是试图把握人们在其中行动和经验的更大的背景和框架。文化就是这样一个框架。人类学不仅仅是整体分析人类在社会和自然中的位置，而是也包括（尤其是）为了使他们的生活有意义而建构文化框架的方式。”[11]

以对美国文化的研究为例。为了理解这个复杂的系统，我们不得不全面考察这一国家的历史、发展、经济、政治，还有它的个别的传统、价值观，或习俗，以及这些要素如何相互作用形成一个系统，这个系统当然也包含美国人民自己。如果我们想要了解美国文化的一小部分，比如说宗教，我们需要了解美国所有的宗教信仰的组成——从天主教到基督新教，从伊斯兰教到犹太教，从原教旨主义到无神论，都包括在内。我们也需要考虑宗教信仰在这一国家是如何协调的，它对美国个体认同感的深层含义，以及它如何传播到美国经验的其他领域，比如政治。进一步讲，即使我们仅想关注美国特定的一种宗教文化，甚或是一个特定教堂的文化，我们都必须把每个部分，以及它

同系统内其他部分的互动情况考虑在内。

这里还有另外一个例子。我是一名民族音乐学[15]的学生，也是一个人类学家。也就是说，我最初的研究领域之一是音乐；民族音乐学结合了音乐学和人类学理解跨文化中音乐的角色和意义。我，就像大多数民族音乐学者一样，当然不仅仅学习音乐。作为一个群体，民族音乐学家试图从整体上来理解人类在音乐上存在的更大的复杂性，这一点在文化上是共同的；也就是说，所有人类群体都在实践着从其语言中分离出来的，英语称为“音乐”的表达。民族音乐学家试图理解，在每个案例中，音乐这种表达如何传播到人类活动和意义的其他领域。他们的确是这么做的，因为音乐一直以来就是这样发生的。

音乐一次又一次地呈现出和塑造着更深层次的含义，例如关于国家、地区或者民族认同（想想现代国家中流行的歌颂国家的歌曲）；音乐可以表达并塑造团结（想想民权运动中“我们一定会胜利”[16]这首歌的运用）；音乐同样



音乐以多种多样的方式表现着并塑造着文化。例如，罗布·德鲁（Rob Drew）在他的《卡拉 OK 之夜》（*Karaoke Nights*）一书中认为，卡拉 OK 不仅仅是简单的、在众人面前跟着一个大家都知道的曲调放声歌唱。对于许多人来说，这一歌唱行为表达并塑造了建立在所有参加者之间和内部存在的深入持久的友谊基础上的地方音乐场景。照片由查伦·梅尔彻（Charlene Melcher）拍摄。

可以表达和塑造政治议程（想想美国大选中流行音乐的使用）；音乐还可以表达和塑造抗议和叛逆（想想20世纪七八十年代的朋克音乐[17]）；音乐也可以表现和形成宗教信仰（想想人们几乎在每个宗教传统中都会使用音乐）；音乐也可以表现并促进商品买卖（想想广告音乐）；音乐还能表达和激发人类情感（例如在电影和电视工业中音乐的使用）；音乐甚至也可以表现并形成我们对自身的看法(回想一下你收听的电台音乐或者你的音乐收藏)。在每个例子中，如果我们只关注音乐的声音本身，我们将体会不到它在人类生活和意义的其他领域中的重要性和力量。为了理解音乐，接下来，我们必须了解音乐在其中所能表现并塑造人类行为的更大背景。

寻找部分之间的联系就是整体观。或许看起来很简单，但是，整体观却是一个在许多方面都难以达到的目标；它似乎是无法抗拒的，尤其是当我们想到几乎每个人类的系统都是另一个更大系统的一部分，而这个更大的系统又是比它还要大的系统的一部分的时候。我们能够非常好地把音乐研究或美国文化研究做到极致。怀着这样的想法，我们或许会问：我们能把握文化的整体性吗？我们能理解像美国文化或世界文化一样复杂的系统的每个组成部分吗？事实上，我们即使想要理解单一个体的所有微小差异，都是几乎不可能的事，那么我们又如何能假定我们可以了解一个整个群体或社会这么大的事物呢？人类学家皮科克回答道："整体观是一个重要但却无法实现的理想。你不可能看到所有地方或想到所有一切。你必须选择和强调某些东西。为了做到这一点，你必须分类并作出区别。只有采取这种方式，你才能分析和理解。"[12]

因此，人类学家在研究文化时，一方面会努力遵循整体观原则并为实现整体观而努力，另一方面则也意识到，最终的研究必须关注部分，这些部分为我们指向了更大的人类问题。所以，人类学家常常通过研究特定某个教堂，来为宗教在人类生活中所起作用的研究做参考，或者研究某种音乐，以此了解音乐在特定社会中的角色，又或者研究乡村中的一小群妇女，来理解人类生活中更大的性别问题。

每个这样的研究都是关注细节，都为我们指向了整体观，后者进而有助于我们对文化有更深层次的了解。但也正如那句俗话所说，"指向月亮的手指不是月亮。"我们认识到了它的不完整性，我们总是处在理解文化的过程之中。

但这并不意味着，人类学家，或是任何相关的人们，就绝对不会获得对

文化的清晰了解。就像皮考克说的："文化不是物质的东西，而是态度，是一种看世界的视角。我们能够描绘出特定文化模式的迹象，例如，人们或急走或闲站的状态，可以作为了解他们时间概念的线索，但是文化本身是我们在这些迹象基础上的抽象概括。只要我们认出它是什么，就可以很好地得到一个抽象的概念。"[13]

通过这种方式，整体观令我们回忆起：文化的概念正是一个抽象的提炼；它不是一个事物，像我已经提出的那样。因此，皮考克恳请我们记住，尽管文化是一种提炼，"但是也在经验中具备真实和力量。"[14] 这就是为何人类学家常在个人层面上去关注特殊性、小社区或者一小群人，因为这些对象都是文化所嵌入、展现并协调作用的地方。[15]

例如，人类学家菲利皮·布儒瓦（Philippe Bourgois）与纽约东哈莱姆黑人住宅区 20 多个毒品贩子一起生活，并研究了他们五年时间。通过研究小社区中人数非常少的群体的特殊性，布儒瓦能够帮助我们理解全球经济模式如何同这些毒品贩子的生活发生关联，暴力的使用是如何变得对成功的毒品交易有意义，以及毒品贩子如何回应并建立更大的毒品市场。阅读布儒瓦的著作时，我们了解到这些毒品贩子是一个非常大的"非法毒品交易文化"的极小的组成部分；实际上，他们并不是非法毒品交易本身。相反，我们认识到，布儒瓦的研究**为我们指出了理解非法毒品交易文化的道路**。[16] 每个关于毒品文化的人类学研究都像这样。尽管考察的是一个特定的部分，它指向的却是更广的议题。



布儒瓦

接下来我们该讨论一下比较法。为了能使部分之间具有相关性，在更广的关于文化的探讨中，我们必须进行比较。回想一下人类学的一般研究，比较法意味着，在所有生物和文化的复杂层面中，寻找人类之间和内部的相似点和不同点。在对文化的研究中，这一方向主要是比较全世界存在的多种文化描述，以此来归纳总结人类是什么，以及文化在人类生活中的作用如何。在文化研究中，这一比较视角被称为**民族学**（也称**文化人类学**）。因此，人类学家在研究某个单一文化，例如日本社会的家庭，或美国南方的新教教堂的

时候，他们的最终目的，都是提出对更大的文化问题的看法。这些问题可能包含种族和种族划分；宗教；政治和经济；亲属关系，婚姻和家庭；生态；性别；或暴力、冲突以及和平的本质。对这些问题的理解，又可帮助解答以下问题：为什么人与人是不同的？我们通过研究范围广泛的文化，能够从他者和我们自身学到什么？为何我们在所有社会都找到了一致性，比如宗教或音乐或者乱伦禁忌？为什么到处都有婚姻？人们为何会一再地建立社会等级，比如就像在富人和穷人之间那样？通过民族学的框架来探索这些问题，就是要把我们知道的关于文化的所有内容都考虑在内。

这就意味着，在文化研究中，细节总是想要战胜一般，反之亦然。一方面，我们可能会在强调文化在群体间是如何不同的同时，认识到所有文化都具有相似点（比如食物需求所导致的共同问题）也是重要的。另一方面，我们则可能会认为所有文化都有共同的组成元素，这时认识到文化也有独特的属性（例如人们界定“好的”与“坏的”食物的方式）也很重要。因此，为了既特殊又一般地去理解文化，我们必须努力把文化放在它所有的复杂性中去考虑。我们力争能在更大的文化背景中观察部分（整体观），同时，我们又要在不失去文化本身在人类经验中特定表达的前提下，努力理解文化在人们生活中的复杂作用（民族学）。

然说到这里，令我想起了我之前在文化定义中对经验的作用及其局限性的讨论。整体观和民族学都很难被人们最先认识到，因为人们通常都会在他们自身经验的基础上进行总结和比较。他们常会看到他们想要看到的部分和联系。正如德国哲学家叔本华曾经说过的，“每个人都因为他自己视野的局限而看到有限的世界。”事情的确是这样，世界上有许多人都过度相信他们自己的宗教是正确的宗教，又或者他们说其他人的音乐听起来都很相似，又或者他们认为所有人都基本上是一样的，或是走向另一个极端，无人和他们一样。在结束文化的话题之前，我们还要再考虑两个概念：民族中心主义和文化相对论，如果能对这两个概念的内容做到完全理解和适当平衡，整体观和民族学比较就可能做到。

我们不妨对这两个概念展开来进行思考。首先，**民族中心主义**[18]，是一种在其自身经验的基础上看待这个世界的倾向。在最根本的人类层面上，我们很难不带有民族中心主义。这是任何人类生活的实际情况。我们的经验是

有限的，在有限经验的外部是一些陌生的和奇怪的东西（对我来说，赛车文化就是这样）。但是不仅如此，文化知识、习惯、传统、价值观，以及我们养成的和濡化而来的思想，都有着巨大的力量，这种力量在界定我们将会如何继续遇见、经历和理解我们周围的世界上，发挥着巨大作用。我们常常完全意识不到，我们生活和体验世界的方式，也塑造了我们的民族中心主义。事实上，民族中心主义对于我们的存在是如此根深蒂固，以至于我们可能甚至都没有意识到它是多么的有力量，甚至就是在我们想要动摇它时也是一样。接下来我们看一个案例。

在我十几岁的时候，我开始与我的南部浸礼教教育分道扬镳。像许多十几岁的孩子一样，我反叛我的父母并开拓属于自己的道路。幸运的是，我的父母允许我这样去做。但是在我20岁出头时，我开始认识到，尽管我已不再是浸礼会教徒，却也无疑是一个有着基本的新教思想的实践者。尽管我尽最大努力想要脱离我成长其中的新教传统，我仍成长为一个已被感染了其核心价值观的人。

我心里这会儿想到的是，工作在我们的生活中所扮演的角色，以及它同生活目标的关系，或者也可说是人们常说的**新教工作伦理**[19]。这里讲一点理论史：你或许知道或许不知道，新教改革的早期原则之一是命中注定论。早期的基督徒相信我们之中某些人注定是被救赎的，上帝在那些人还没出生的时候就拣选了他们被“救赎”。没有人知道谁被拣选了，但是**如果你努力工作并且取得成功**，你或许就可以认为，成功就是被拣选的标志。当大多数新教派别不那么明显地看重命定论时，其他人仍然还在那样做。现在，正如你所了解的，新教是美国共和政体的一个组成部分。因此，新教工作伦理被付诸实施，并且，就像著名社会学家马克斯·韦伯[20]在其经典著作《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）中提到的，它塑造了西方社会以及推动美国文化的神话，今天亦是如此：相信努力工作就等于成功，并且相信努力工作和成功两者，都是表明一个人道德价值的预测因子。[17]



韦伯

“努力工作就等于成功”，是我们一些人生来

就有的一个想法，但是许多人奋斗一生，辛劳一生，最终却也没有获得成功。我们都曾听说过演员们奋力成名却没有如愿的故事。尽管这种情况在演员中占据压倒性的大多数，我们却仍不了解作为独立个体的他们的情况。相反，我们只是看到了我们想要看到和听到的：那些成功的故事强化了我们的“努力工作就等于成功”的信念。不幸的是，冷酷的现实是：两者并不总是相等同的。关系、财富、或者有时仅仅是纯粹的运气，都是这个娱乐世界的潜规则。

回到我的故事上来，我已经完全地吸收了那种“努力工作就等于成功”的美国式思想。但是，我也同样吸收了对于我自身信仰背景来说更加特别的思想。我不单是相信，努力工作应该等同于个人成功；我还相信，它也应该是一种对“生活目标”的衡量。也就是说，没有工作和成功，生活就没有目标。这个等式和古老的新教等式非常类似：如果工作等于成功，成功就等于救赎。这就是等式，它被人们无意识地从原始浸礼会传统中转化（我的父母生于这一传统中，但是他们同样反叛过）为南部浸礼会传统，再转化到新教工作伦理，后者则体现在我自己的生活中。今天，我发现，要把我的工作同我的生活目标分离开来，是极其困难的。没有了目标，我就会完全迷失自己。我这句话的意思是说：没有了工作，生活的重心又是什么呢？

当然，在许多方面我听起来就像一个传统的美国男人；我肯定我们都了解男人，以及女人，她们跟我们是同样的道理。像他们一样，我热爱我的工作，但是我也能意识到：在我的工作上，我也是民族中心主义的，我带有从我自身经验的基础上观察这个世界的倾向。不是所有人都会用同我一样的方式去检视他们的工作；对于许多人来说，工作是一项必然的罪恶，而非他们通向救赎或生活目标的路径。

认识到民族中心主义的力量，是迈向了解我们在文化研究中带有的偏见的第一步。没有人能够完全不带任何偏见。但是，每个人都可以首先意识到他们是民族中心主义的；其次，每个人都可以去尽力寻找，能够在他们对世界的看法的外部去理解文化的方式。换句话说，我们必须把民族中心主义，从无意识的知识领域，转变为有意识的知识领域。

民族中心主义会丝毫不被抑制地阻碍我们理解更大的文化问题。无意识的民族中心主义思想，能够影响我们对他人和其他文化实践有意识的判断。民族中心主义经常告诉我们这样的想法：我们对世界的看法是正确的，其他



20世纪的夏延－阿拉帕霍人

观看世界的方式是错误的或古怪的。比如，当我们听到有些人吃狗肉时，许多人都会被吓倒。因为对我们很多人来说，狗是穿着毛皮衣服的小人，吃狗肉就等于吃人。我们很难在我们自身有关狗是谁、狗是什么的想法面前让步。我们没有兴趣去思考：为什么其他人不是用跟我们同样的想法去看待狗这种动物？因此，我们很快就得出结论，就像许多社会进化论者所作的那样：任何会吃狗肉的人一定是——在我们的思想里——野蛮人。

这里，让我们更加深入地看一下吃狗肉可能对他人具有的意义。夏延－阿拉帕霍人[21]是一个土著美国族群，他们生活在俄克拉何马州西部，以吃狗肉而出名。荒谬的是，许多夏延－阿拉帕霍人也同其他美国人一样，把狗看成穿着毛皮衣服的小人。不过，每年都有一次，作为一个群体，一些夏延－阿拉帕霍人会选择仪式性地吃狗肉。夏延－阿拉帕霍人今天向人们讲述了这样一个古老的故事：有一次他们快要饿死的时候，他们的狗走过来告诉人们，它们可以献出自己的身体，作为人们的食物，因此，夏延－阿拉帕霍人才得以生活下来。今天，在他们一年一度跳太阳舞[22]的时候，夏延－阿拉帕霍人都会在仪式中吃掉一只狗来追忆那件事——他们的狗付出了生命的代价。在这个故事里，狗已不仅仅是身穿毛皮衣服的小人。由此看来，当我们跳出民族中

心主义的圈子后，一切似乎都变得非常不同了，难道不是吗？[18]

不加检视的民族中心主义，会妨碍对他人和其他文化实践的理解。过往历史早已证明，当民族中心主义被极端化为常会出现的公然歧视、种族主义、顽固或憎恨，我们不仅仅失去了对他人文化背后更深入更错综复杂的东西的了解；我们还失去了人类经验的共同性。到头来，我们自身也变得更加分离，更加缺乏人性。

如何克服我们的民族中心主义呢——它在人类经验中是那么根深蒂固？当我们站在夏延－阿拉帕霍人的立场，分析他们吃狗肉的原因时，我们所使用的概念工具就是文化相对论。文化相对论是第一章人类学概念基础的第二部分，我们可以借此通过整体观和民族学（比较法）的框架来研究文化。

回想一下我对博厄斯的介绍，文化相对论是这样一种观点：它认为每个社会或文化都必须按照它自身的看法来解释。这并不是说，我们必须同意我们所遇到的每个文化或每种文化实践；而是说，如果我们真的想要理解文化是如何起作用的，我们必须从那些创造、保持并感受文化的人们的观点去看文化，而不是从我们自身的观点去看。

以布儒瓦对内城毒品贩子的研究为例，他并没有宽恕毒品贩卖，或是宽恕毒品文化经常存在其中的残忍的暴力。相反，布儒瓦按照文化相对论的思想接近毒品贩子，而不是带着判断的心态，因此他能理解这一文化到底是如何运作的。在那里生活并研究了五年之后，布儒瓦了解到：毒品贩子也是挣扎着生活在美国社会边缘的人们。他写道：毒品贩子“并不是消极地接受他们因在社会结构上处于边缘位置所经受的伤害。相反，他们把自己投入到地下经济中，骄傲地拥抱街头文化，他们在寻求弥补他们社会边缘化的东西。”[19]

布儒瓦运用文化相对论去理解非法毒品交易，没有屈服于民族中心主义；他也直接目睹了暴力的公然实施。理解这一“恐怖文化”，是理解这一街头文化的组成部分如何运行的关键；这也同样使得布儒瓦更加坚信自己的看法：“非法毒品文化及其伴随而来的暴力特征，极大地危害着美国社会。在毒品贩子已经摸索出在内城生存的方式的同时，他们也变为自身毁灭和团体苦难的实际根源。”[20]

布儒瓦为期五年如此近距离的研究，若是没有文化相对论这个前提，是不可能实现的。然而，就如民族中心主义一样，文化相对论也有可能走向极

端。有些人或许就会劝说道：我们不可以对他人或他人的文化作出任何判断。假设我们不需要对他人做任何判断，一切事物都很好。可是这样一来，我们生活世界中那些实际的人类行为知识又有什么用？我们又该如何看待人类社会中仍然存在的暴力、奴隶、种族灭绝或者滥采乱伐的行为？就拿妇女的从属地位这一事实来说，强奸、性侵犯、性骚扰或者国际性贩卖妇女到妓院，都是地区和国际文化中的严酷现实。[21] 例如，在美国的劳动力大军中，妇女从事和男性一样的工作，薪水却一贯较之要少。从事技术工艺的妇女，在她们开始自己职业生涯的初期和男人有着同样的收入，但是随着职业生涯的推进，她们的收入会比男性减少 9%。[22] 对此只是简单地说上一句“好吧，那就是美国文化，我们真的不该评判或寻求改变它”，这种想法就是将文化相对论用到极端的表现。

我再来讲个更加冰冷而残酷的例子吧：**种族灭绝**（**genocide**，即一个群体的人将另一个群体彻底灭绝）。种族灭绝是世界上许多社会的阴暗面。我们最熟悉的例子莫过于纳粹德国，但是这种行为无论如何都不是正常的人类行为，过去这样，现在也是这样；不幸的是，它竟意想不到地发生在人类历史上，并且仍在人类群体中普遍存在。

仅仅在 20 世纪，众所周知的种族灭绝就有许多例，比如纳粹德国（600 万人），斯大林苏联（1000 万），柬埔寨红色高棉政权（250 万人），那些因为种族灭绝而死亡的估计人数竟然高达 2800 万人。此外，仅仅计算距离现在最近的 1950—2000 年间发生的种族灭绝数字。1955—1972 年，苏丹军队消灭了 50 万苏丹南部人民。1971 年，在孟加拉国，东巴基斯坦军队屠杀了大约 300 万人。1972 年，在非洲的布隆迪，图西人杀死了大约 20 万胡图人；在卢旺达，仅仅在 1994 年的几个月内，胡图人就屠杀了超过 50 万名图西人。让我们好好想想最后一个例子：仅仅几个月的时间就有 50 万人被杀。在 1994 年，50 万人足以组成一个小型或中型的美国城市，就像纳什维尔。想象一下，在几个月的时间里，生活在纳什维尔的居民全都没了。消失了。地球的面貌被改变，全部被清除。单是在 20 世纪末，图西人和胡图人就造成了超过 100 万人的死亡，这种诡异的人类现象存在于世界上每个地区。从北美和南美到欧亚大陆再到非洲，种族灭绝成为所有人类集体历史上一个共有的现象。[23]

人类学家研究这一现象，以获得对暴力文化的更好的理解，但这并不意味



对文化相对论不加批判的接受，可能会给我们共同的努力带来阻碍，阻碍我们对复杂多面的世界问题的看法。事实上，所有人都愈加发觉：自己正在不得不越来越多地按照我们快速变化和更加整合一体的世界来评价他们的文化实践。比如说，南非前总统纳尔逊·曼德拉（图中心）曾在讲话中提出，非洲的艾滋病防治，远非只是教育大众；人们更须改变因循守旧的、会增加这一感染性疾病传播的文化活动。照片由作者本人拍摄。

着我们可以置身事外地说："好吧，那是他们的文化，我们不应评判或寻求改变它。"在种族灭绝及其同暴力文化的关系的研究中，真正的问题出现了：我们如何在世界层面上对这种人类暴力作出评价？它是生物性的还是文化性的？如果它是社会和文化的建构，我们怎样做才能改变人们对待他人的态度？认识到人类差异的复杂性之后，我们又该如何建立人们之间相互理解的桥梁呢？

类似这样的问题，随着我们进入地球村的程度越来越深，而变得日益重要。比如在海牙国际法庭上的讨论中，人们不得不去为种族灭绝或妇女的被压迫行为负责。在那里，不同族群的人们聚到一起，商谈并决定很多议题，例如不能容忍奴隶制，不管它在特定社会或文化中扮演着什么样的角色。联合国颁布的《世界人权宣言》在第四条中声明："任何人不得使为奴隶或奴役；

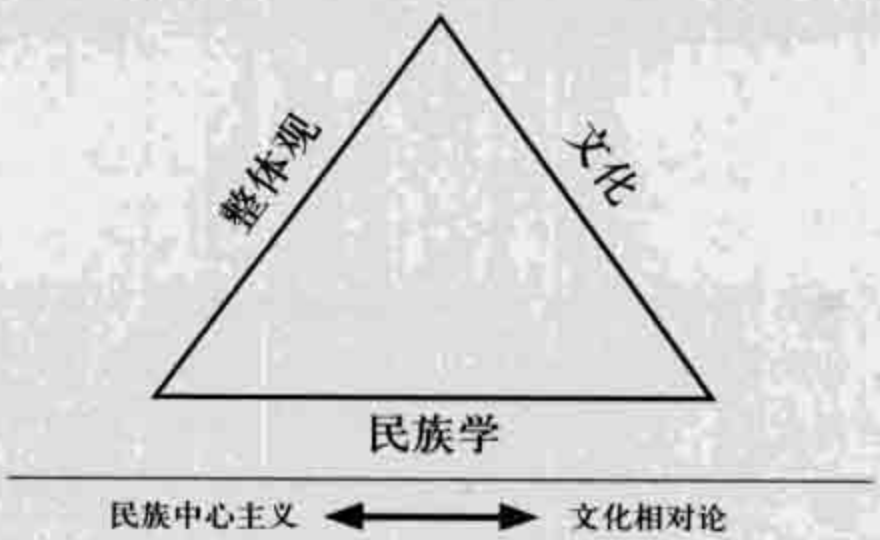
一切形式的奴隶制度和奴隶买卖，均应予以禁止。”[24] 但是，奴隶制仍然存在当今的世界上，从亚洲一些国家的强迫劳动，到苏丹仍在进行中的奴隶贸易。

当然，人们一直都在与他人的互动中，不断地和他人协调自身的道德。但与过去不同的是，现今社会正不得不在国际层面上协调两类人，包括那些可能会认为是再自然不过和正确的事情（如种族灭绝或奴隶买卖）的人，和那些认为它是错误的人。人类学家卡罗琳·弗吕尔－洛班（Carolyn Fluehr-Lobban）写道：“跨文化的思想交流，已经促使人们越来越接受一些人权的普遍性，无论相互间在文化上存在什么样的差异。”[25]

在民族中心主义和文化相对论之间，存在着让人难以置信的复杂性，两者很难达到平衡，无论是在文化研究中，还是在世界层面的文化协调上。能够理解民族中心主义同文化相对论的复杂性，是一个至关重要同时也是一个不断进行的过程，是一个了解和塑造文化研究以及人类自身生存的文化知识的过程。

总结：从定义文化和研究文化中学到的

在对文化有了深入的了解之后，我们又该怎么办？文化在人类生活中的作用是巨大的。但是，大众对文化的看法却往往局限在食物、艺术或者传统及习惯上。尽管这些“事项”的确是文化的组成部分，然而，“文化仅仅是事物”的看法，却阻碍了我们去更好地理解文化的所有复杂内容。而且，因为



理解文化复杂性的一个模式

人类本身是复杂的，文化也是复杂的。因此，生活在当今这个日益复杂的世界，要求我们采用更加复杂多样的途径来了解文化，从日常生活中与他人的接触，到世界舞台上的国际关系。我们只有能在更广的范围内去理解文化，才能接近复杂的人类问题，并获取解决复杂问题的复杂方法。文化为我们提供了一个理解和创造发生在我们的生命中，以及我们所处群体中的变迁的强有力工具。为了证明这一点，我们只需回想一下博厄斯的故事。

说了这么多，让我们简单地回顾一下。你会回想起我们提到的文化概念，文化是一个共享并协调的意义系统，这一系统是由人们通过阐释经验和产生行为而习得并付诸实践的知识所获知的。换句话说，可以将其分解成以下几个方面：

- 文化是一个意义系统（该系统由很多部分，即不同的人，组成）。
- 文化在人们内部和相互之间共享并协调。
- 文化由知识组成。
- 文化通过濡化而习得。
- 实践中（例如，日常社会互动中），文化构成经验（反之亦然）。
- 实践中（例如，日常社会互动中），文化产生行为（反之亦然）。

别忘了，理解文化本身的复杂性，需要通过一种哲学视角，也就是利用整体观和民族学（即应用于文化研究的比较法）来平衡文化，而整体观和民族学又建立在民族中心主义和文化相对论不断演化平衡的基础上。这就是人类学意义上理解的文化。人类学家采用一种独特的方法来处理文化，作为一种哲学模式，这种方法被称为民族志，它将是我们下一章讨论的主题。

注释：

1 生物或体质人类学（biological or physical anthropology），从生物学角度对人类进行研究的学科，包括人类的起源、发展、种族差异、人体与生态的关系及现存灵长类的身体和行为等内容。它主要涉及两个基本问题：重建人类进化的过程；描述和解释人类不同种族之间的生理差异。其中已发展成较专门的领域，如人类进化的研究、人种学的研究、灵长目学的研究等，同时形成一些技术性手段，如人体测量技术、野外灵长动物的观测技术等。随着遗传学的发展，体质人类学也从中汲取了许

多理论和分析方法。体质人类学家一般是将人类的各种变异看成是自然环境与人类文化错综复杂的交互作用的综合结果。当代体质人类学的重要任务是深入探索人类进化发生的原因，分析哪些环境因素的变化直接或间接影响到人类的进化。

2　考古学（archaeology），研究人类过去物质遗存的学科，它关心古代的人工制品、遗迹及与人类有关的自然环境，试图复原人类无语言学历史文化的原貌。考古学中又分出史前考古学，专事研究无文字记载的文化，后又发展出考古人类学。考古学在遗址发掘及年代鉴定等方面均形成了一套完整的技术手段。其最终任务在于探讨人类历史发展的原因，衡量各种内因和外因在塑造人类自身及社会组织过程中的作用。

3　语言人类学（linguistic anthropology），研究人类语言系统的性质、结构及发展规律的学科。人类学的语言学更将语言视为人类文化的一个项目，从语义出发研究语言的社会文化功能。人类学中语言学的发展是由于实际需要而发展起来的，人类学家发现语言研究可以帮助确定文化间联系的程度，同时对从内部深入认识一种文化极有裨益。人类学研究者在到异文化中开展调查时常要使用语言学中的语音记录技术。根据研究重点不同，语言人类学可分为三部分：描述语言学，其目的是系统研究语言的结构和用途，以及语言和思维的复杂关系；社会语言学，目的在于探讨语言和社会之间的关系；历史语言学，主要研究语言的产生及其进化的历史。

4　文化人类学（cultural anthropology），从文化的角度研究人类种种行为的学科，它研究人类文化的起源、发展变迁的过程、世界上各民族各地区文化的差异，试图探索人类文化的性质及演变规律；其最有成就的工作是对人类的婚姻家庭、亲属关系、宗教巫术、原始艺术等方面的研究。作为人类学的主要分支，文化人类学创立于19世纪中期，以巴斯蒂安1860年出版的《历史上的人》一书为标志。20世纪初传入中国。1901年美国人类学家霍姆斯在《美国国立博物馆的报告》中创用“文化人类学”这一专称，旨在强调人类学中研究人类文化的部分，以区别于研究人类体质的“体质人类学”。初期主要以没有文字的原始民族为研究对象，20世纪30年代后开始研究当代复杂社会的文化，但在传统上仍一直以前者为重心。世界各国在该学科名称使用上也不统一，如美国为“文化人类学”，英国为“社会人类学”，在西欧大陆，一般称为“民族学”。学科的研究方法有：田野调查法、参与观察法、文化相对论、跨文化比较法、整体方法、功能方法、主位研究法、客位研究法等。20世纪50年代以前有影响的学派有：早期进化论，又称“单线进化论”，传播学派，法国社会学派，美国历史学派，法国结构主义学派。50年代以后产生的新学派主要有：美国新进化论，文化界史学派，地域研究派等。经典著作有：巴霍芬的《母权论》，麦克伦南的《原始婚姻——关于婚礼中抢劫仪式的起源研究》，泰勒的《原始文化》，弗雷泽的《金枝》等。现代文化人类学的研究范围已经涉及人类生活的各个方面，学科分支很多，如语言人类学、哲学人类学、历史人类学、宗教人类学、医学人类学、工程人类学、心理人类学、都市人类学、乡村人类学、经济人类学、影视人类学、艺术人类学等，已逐步进入应用领域。

5 整体观 (holism)，人类学上看问题的一种观点。主张在研究社会或历史现象时必须对与之有关的所有各类现象，即各个时代、各个地区的生物、心理、社会和文化方面有所了解。人类学强调在解释人类群体及其行为的结构和模式中所有社会文化相关物的重要性，因此它一向被视为是一门整体性的科学。但是，当代对这一理论的批评者，不论属于美国文化人类学传统的，还是属于英国结构功能主义传统的，都更多地要求研究个体与社会之间的辩证关系。在行动理论和心理人类学等领域内，为了研究个体与人类学中的整体之间的关系，已经在尝试发展出一套更为精密的理论依据。

6 比较法 (comparativism)，又译比较论、比较主义；意为对两种或两种以上事物之间相互作用的过程，以及与其他意识形态的相互关系的比较研究，包括影响研究、平行研究和跨学科研究。比较法是文化人类学研究中的一种基本方法。早期，它主要是古典进化论学者的研究方法之一。他们利用这一方法在不同的区域印证了文化的进程和结构，并复原了原始社会的文化面貌。比较研究法一般分三个步骤：1，找出同类现象或事物；2，按照比较的目的，将同类现象或事物编组成表；3，根据比较结果做进一步分析。该方法有助于对各种类型文化异同的认识，有助于对不同民族、国家、地区文化起源和发展的普遍性和特殊性的认识；其主要不足在于，把文化要素和整个文化割裂开来（文化要素属于整个文化并且只有在整个文化中才有意义），并多少有点牵强附会，把一些表面相像但发生背景截然不同的文化要素放在一起。拉德克利夫－布朗认为，社会人类学家必须依靠对许多社会所进行的有系统的比较研究。比较法表现出文化人类学中与日俱增的愿望与需要，即从文化现象的显著差异（独特性）的背后找出它的规律及共同要素。根据比较目的不同，比较法可分为历史比较法与类型比较法两种。历史比较法在研究文化特质的分布及文化史的重建等方面广泛采用。类型比较法需要和分类与归纳工作一齐进行，同时还要建立起一般的法则及规律，并探求文化现象的变化幅度。当前有三种比较法被人类学家广泛应用：第一，集中的区域比较法，即在一个既定区域内，研究者把感兴趣的特殊社会现象的形式加以比较，这样就可找出某些基本类型来，并把所研究的形式划分到这些基本类型中去。这种方法必须以较深入的区域研究为前提。第二，控制比较法，研究者先分析不同文化的社会结构，以了解文化现象及文化过程。第三，跨文化比较研究，对检验不同文化中的资料进行统计分析，是建立在抽样基础上的跨地区跨文化的归纳，其特点是从世界各地不同的民族搜集的资料中抽样，对抽样资料作统计分析，用来说明一种风俗、一种宗教信仰或一种社会关系等的规律。当代人类学跨文化比较以不违背文化的功能观及整体观为前提。

7 爱德华·泰勒 (Edward Burnett Tylor，1832—1917)，英国最杰出的人类学家，文化人类学的创始人。其代表作《原始文化》(1871)，深受达尔文生物进化论的影响，并发展出一种原始文化与现代文化之间存在进化而渐进的关系这一理论。泰勒出身于伦敦一个富有的铸铜厂主的家庭，由于这个家庭是公谊会教友，他一直在公谊会学校读书，后因信仰障碍而没有进大学。1856 年随同热心研究史前时期的考古

学家和人种学家H.克里斯蒂，到墨西哥考察托尔特克文化遗址。这次探险历尽艰辛，在克里斯蒂的指导下，泰勒掌握了考古学和人类学实地调查的大量知识。1858年出版墨西哥探险的第一部著作《墨西哥与墨西哥人》。1865年出版的《人类早期历史和文明发展研究》给他带来权威人类学家的声誉。但是他的名望主要来自《原始文化》这部著作。他在书中再次追溯人类从野蛮状态到文明状态的进化过程，描述了作为早期的哲学家，已经开始运用理性去解释超乎他们控制之外的自然和人类事物。本书还展示了他的中心思想：关于原始生活与现代生活的关系。他认为，“野蛮和文明作为一种类型的低级和高级阶段是相互联系的”。因此，不仅应根据艺术和精神文明成就去研究文化，还应根据各个发展阶段的技术和道德的完善去考察文化。其《人类学：人类和文明研究导论》(1881)，是对当时这一学科全部知识和思想的完整概括。1896年成为牛津大学人类学第一位教授，并创建该大学的人类学系，为人类学在英国的全面发展建立了基础并作出了很大贡献。泰勒反对当时广泛流行的认为落后民族已经衰退因而是不够格的民族的退化论，提出人类社会不断发展进化的思想，并把文化看做一个整体，认为一切民族对此都作出过贡献。泰勒还很重视对精神文化特别是宗教的研究，因研究原始人灵魂观念的起源，提出了万物有灵论，成为西方宗教学开创阶段的重要人物。作为宗教进化论的主要代表，他坚持认为，人类宗教是由万物有灵观念经鬼魂、精灵和神灵观念而进化发展到一神教崇拜，指出现代宗教形态与远古宗教之间有着漫长的演进、变化之关系。他基于其对“灵魂”的研究而认为，宗教的本质就是人们“对灵性存在物的信仰”。泰勒的原始宗教理论偏重于心理分析和推测，缺少社会考察、调研的实证，因此，其宗教进化观仅被看做宗教起源心理说的一种假设，被大多数现代宗教学者所否定。

8　古帕西人(Parsi)，“帕西”一词最先出现在中世纪的印度，是印度人对波斯人的称呼。波斯（今伊朗）是西南亚的文明古国之一，于公元前550年开始建国，历经古代的阿黑明尼德王朝和后来的萨珊王朝。在古代及中世纪前期，波斯经济发达，文化繁荣，盛行琐罗亚斯德教（拜火教、祆教）。公元7世纪中，波斯被新兴的阿拉伯帝国征服，萨珊王朝灭亡，整个波斯成为阿拉伯帝国的重要组成部分，从此绝大多数波斯人皈归伊斯兰教，古波斯文化的精华遂大量融入伊斯兰文化体系中，促成中世纪阿拉伯文明的高度繁荣。8—10世纪间，一部分坚持信仰琐罗亚斯德教的波斯人，不愿改信伊斯兰教而移居印度西海岸古吉拉特邦一带。这些波斯移民在印度被称为“帕西人”，至今共有10万人左右，仍信琐罗亚斯德教，主要从事工商业。

9　贝都因人(Bedouins)，阿拉伯人的一支，分布在西亚和北非广阔的沙漠和荒原地带。“贝都因”为阿拉伯语译音，意为“荒原上的游牧民”、“逐水草而居的人”。贝都因部落流动性大，游牧距离远，许多阿拉伯国家的人口统计数字都不包括他们。据1976年统计，共约1000万人，分别处于由游牧转向定居的不同阶段。各地贝都因人均使用当地的阿拉伯方言及阿拉伯文。信仰伊斯兰教，属逊尼派。原住阿拉伯半岛，后来随着游牧业的发展逐渐扩散到西亚、北非许多国家。一般生活在沙漠、荒

原、丘陵和农区边缘地带。贝都因人靠饲养骆驼为生。他们按季节和固定路线进行有规律的移动。每次游牧距离常在1000公里以上。住毛毡帐篷，帐篷里用布或毡子隔开，男女分居。主要食品是鲜奶、酸奶、奶酪等奶制品，副食是椰枣、粮食制品。肉食和咖啡一般只用于节日和待客。男子穿长到脚踝的灯笼裤、肥大的长衫，冬季外加斗篷，腰间插一弯刀或手枪。妇女的长衫、外衣、斗篷都绣花，喜欢佩戴各种首饰。女孩自16岁起，在前额、下颏、双唇、双颊、手、胸、脚掌上黥染蓝色或绿色花纹。贝都因人普遍保留着部落制度和嫡堂婚姻。许多阿拉伯国家政府鼓励和安置贝都因人定居。20世纪20年代以来，在沙特阿拉伯有相当多的贝都因人定居下来，但多数人对农业生产不感兴趣，也不大适应，至今仍过着游牧生活。

10 帕哈里人(Pahari)，又译帕尔巴蒂人(Parbate)、卡萨人(Khasa)或切特里人(Chetri)。一个血统混杂的民族，构成尼泊尔人口的3/5左右和邻近喜马拉雅印度人口的多数。帕哈里人历史悠久，在普林尼和希罗多德的著作中曾提及，并在印度史诗《摩诃婆罗多》中有所描述。20世纪末人口估计有2000万。大多数帕哈里人都是印度教徒。其种性结构不复杂，仅分高低两等。高级种性为农民，低级种姓为工匠、乐师等。流行一妻多夫制，但其他婚姻形式也很普遍。

11 疯狂大撞车(demolition derby)，流行于美国中西部小镇的一种游戏，比赛必须在泥泞的场地举行，车手做好一切可能的保护措施，开着破烂得几乎是一堆废铁的车子互相冲撞，尽可能地毁掉对方的车子，而确保自己幸存。

12 斋月(Ramadan)，传说伊斯兰教历9月(斋月)，神的使者默罕默德初次接受神的启示，所以本月被视为最神圣的月份。穆斯林信徒们在“斋月”期间，每天都要从日出到日落时进行“封斋”，禁止吃喝，不过随着日落后“开斋炮”的一声巨响，可以品尝到一顿丰盛的晚餐，作为对一天饥渴的补偿。

13 濡化(enculturation)和涵化(acculturation)，文化研究中的两个重要概念。濡化是由人类学家赫斯科维茨(Melville J. Herskovits)提出的，他认为濡化是把人类和其他生物加以区别的学习经验，能使一个人在生命的开始延续中，借此种经验获得在该文化中生存的能力。从个体角度来看，濡化是人的学习和教育；从群体角度来看，濡化是不同族群、不同社会赖以存在和延续的方式及手段，同时也是族群认同的过程标志之一——人们通过代代相传的语言、服饰、饮食习惯、人格、信仰、共同祖先和社会经历认同于某一族群。其概念的核心是人及人的文化习得和传承机制。他认为，文化是人创造的，文化又是一个种族或民族区别于其他种族或民族的最基本的标志。人类具有两种传承功能，一种是生物性传承功能，即人类的生存与繁衍；另一种是人类与动物不同而独有的，即文化的习得与传承，也就是文化濡化，其本质意义仍是人的学习与教育。涵化则是指由两个或两个以上不同文化体系间持续接触、影响而造成的一方或者双方发生大规模文化变异。文化涵化有可能出现以下几种情况。一是接受，即通过接触、选择、采借，接受了某些文化成分。其中被迫接受的叫做“逆涵化”，主动自愿接受的叫做“顺涵化”。二是适应，即把接受过来的各种文化成分同自己传统文化体系的部分或全部协调起来的过程。由于协调的方

向不同，其结果或是接受他文化的影响，逐渐失去本文化的特点而成为他文化的一部分；或是在两种文化的接触交往中，发生双向的调适，产生与各自原有文化特征均不相同的新特征，从而形成一个新的单一文化。三是抗拒，即在涵化过程中，由于政治上处于支配地位的文化压力太大，变迁发生过猛，致使许多人不易接受，从而导致排斥、拒绝、抵制或反抗现象。简单地说，文化濡化是发生在同一文化内部的纵向传播过程，而文化涵化则是发生在异文化之间横向的传播过程。

14　詹姆斯·皮考克（James Peacock，1937— ），北卡罗来纳大学人类学 Kenan 教授，美国人类学学会 1993—1995 年主席，美国艺术和科学院院士，因其对人类学作出的贡献，于 2002 年获得美国人类学学会颁发的人类学界最高奖——博厄斯奖。代表作为《人类学的视角》。

15　民族音乐学（ethnomusicology），亦译音乐民族学，是 20 世纪 50 年代以来国际音乐学术界一个新兴的音乐学的分支学科，其特点是用相对主义的文化价值观，关注人类创造的一切音乐文化，其研究视野重点聚焦于音乐与其文化背景的共生关系。具体来说，就是从实际音响和演出实践的角度，对任何世界文化与亚文化群众的音乐进行科学研究。研究要结合它与该特定文化的关系，亦即与其他文化的比较而进行。19 世纪 80 年代，这一学科最先被那些关心音高的测定、人类学的资料、博物馆档案或研究外来音乐的学者们称为比较音乐学。一位研究印度尼西亚音乐的荷兰专家 J. 孔斯特，在 20 世纪 50 年代创造了“民族音乐学”这一名词。1956 年建立了民族音乐学协会，由对世界音乐有兴趣的音乐家和人类学家组成。根据上述定义的精神，研究范围逐渐扩大，日本的艺术音乐、新几内亚的部落音乐、非洲的宫廷音乐、英格兰的民歌、爵士乐和欧美流行音乐的社会与经济结构等项目均被列为研究课题。

16　我们一定能战胜困难（*We Shall Overcome*）：又译“我们一定会赢”，一首被称为黑人民权运动圣歌的歌曲，对民权运动的开展起到了积极的推动作用。这首歌源于 19 世纪的一首黑人福音圣歌“I ' ll be all right”，是当时在棉花田日夜辛勤劳作的美国黑奴彼此传唱激励自己的曲子。在一次烟草厂罢工运动中，当日滂沱大雨，一名黑人女工突然大声唱起这首曲子，并将歌词中的“我”唱成“我们”，把原本激励个人的意念化为集体的团结和凝聚。接着歌曲传到美国音乐界的社会良心 Pete Seeger 那里，他将“We will overcome”改成语气更加坚定强烈的“We shall overcome”，赋予这首传唱至今的歌曲终极的使命。真正让这首歌曲走上舞台的是小马丁·路德·金。1963 年 8 月 28 日，小马丁·路德·金发表了他的著名演讲《我有一个梦想》，演讲结束后，被誉为“民谣女王”的 Joan Baez 抱着吉他，轻轻弹起这首歌。台下百万民众为之动容，齐声合唱，这首歌就此开始改变世界。

17　朋克音乐（punk music），流行于上世纪 70 年代中期的一种音乐形式。历史是由那些说“不”的人创造的，1976 年，的确没有任何其他的声音能比朋克摇滚更大声地说“不”。尽管曾被某些目光短浅的人称作简单粗暴的反音乐人士，但朋克们仍然不惮在音乐强权的对立面作战。通常情况下，那些仿佛是根据唱片公司市场部

的要求制造出来的硬摇滚和重金属乐队都是他们反对的对象。朋克从一开始就满怀愤怒，但他们的运动却很难说是有组织的。他们的祖先包括原始噪音教父“地下丝绒”(The Velvet Underground)，用巨大音量为工人阶级发泄不满的“谁人”(The Who)，拿高分贝吉他造反的 MC5 和“傀儡”(The Stooges)，以及男扮女装的“纽约妞”(New York Dolls)。当朋克运动不断向前发展时，它自身也分化为完全不同的部分——“雷鬼”(Reggae)、Bubblegum、早期“迷幻摇滚”(Psychedelic Rock)、“艺术摇滚”(Art Rock)、“自由爵士”(Free Jazz)等等。但这些看似不相干的音乐有一个共同的特点，即这些音乐都是关于态度和表演的。从纯历史学的角度来说，朋克运动的时间段是 1975—1978 年(这样说其实还是有些放宽了范围)。但在那些贪婪的大唱片公司把目光和注意力投向朋克音乐后，出现了更加干净的朋克——“新浪潮”(New Wave)。朋克得以将生命延续至当代，也和“新浪潮”的贡献密不可分。这种音乐不仅让那些独立唱片公司几乎全面复活，甚至还导致产生了一种新的音乐评论方式。最重要的是，它为年轻人提供了一种精神支持，让他们可以感到献身于伟大的摇滚乐时的快乐。而且，它也为后来在英美两国如火如荼的“非主流音乐”(Alternative)的兴起打下了坚实的基础。很难想象如果没有“性手枪”(Sex Pistols)、“冲撞”(Clash)、“雷蒙斯”(The Ramones)、“叫鸡”(The Buzzcocks)，“复位”(The Replacement)、“涅槃”(Nirvana)、R.E.M. 将如何继续他们的另类之路？时至今日，“朋克”一词已传遍街头巷尾，当初这个词所代表的反叛意义如今已变得平庸，连国内也有许多人在不懂装懂地谈论朋克。和如今流行的“说唱”(Rap)以及“重金属”(Heavy Metal)(它们分掉了朋克音乐的许多听众)比起来，朋克音乐更像是一种不带任何负担、让自己快乐的音乐。

18 民族中心主义 (ethnocentrism)，认为本群体的生活方式、价值观和适应性等都优于其他所有群体的一种思想。广义上说就是轻视其他群体成员。美国社会学家萨姆纳给它下的定义是：“……以个人所属群体是一切事物的中心为出发点看待事物，对其他所有群体则按照自己的标准把它们分成等级……每个群体都认为唯独自己的社会习俗是恰当的，看到别的群体有不同的社会习俗，就会嘲笑。”总之，它是一种主观主义的态度，偏爱本群体的生活方式，以自己的生活方式为标准，用否定的态度，否定或贬低其他民族群体的生活方式和文化成就。人类学一向被认为是一门民族中心主义最少的学科。

19 新教工作伦理 (Protestant work ethic)，语出韦伯，即“以工作为中心”的资本主义精神，可以简单概括为：工作必须被看做是目的本身，工作时人们必须尽忠职守，工作必须被看成一种因为必须做而必须做的义务。后又由此引申出“时间就是金钱”，全世界陷入了以工作为秩序的大机器之中，娱乐性从工作和生活中剔除，生活越来越沦为工作的残羹：晚上是白天的残羹，周末是一周的残羹，退休则是一生的残羹。

20 韦伯 (Max Weber，1864—1920)，德国社会学家，政治经济学家。在 20 世纪，很少学者能像韦伯那样对社会科学具有如此巨大的影响。他的关于新教教义与资本

主义的著名论文，曾经影响了历史思潮和宗教社会学。他在方法论上强调学术上的客观性，他对人类行为动机的分析，对社会学的理论研究，影响都是深远的。在政治学方面，他区别神授的合法性、传统的合法性以及法理的合法性，从而丰富了它的内容。他出身于一个经营麻纺织工业的家庭，父亲是“民族自由党”成员、帝国议会议员，母亲自幼是一个正统的加尔文宗信徒，与其父感情不和。老韦伯要求妻子和孩子们在家里要对他绝对服从。1897年韦伯在父亲死后受到很大刺激，1898年出现神经衰退，之后病发住院，病愈旅行，疗效不大。1903年健康状况稍好，恢复研究工作。韦伯的重要成就都是在病重到逝世这十几年中作出的。《新教伦理与资本主义精神》是最有名也是最有争议的一部著作，书中根据统计数字，说明德国资本主义兴业兴趣和成功率与基督教新教的相互关系。他进而指出，这种关系的根源在于加尔文得救预定论以及清教派神学中的某些论点所引发的某些心理状态。他并不否认批评者所提出的关于高度发达的资本主义企业在加尔文以前早已存在的说法，并且他本人也十分了解。社会上也存在着发展资本主义所必备的其他物质的和心理的先决条件。但是他指出，在加尔文主义出现以前，资本主义兴业精神一向受到教会中流行观念的积极或消极的敌视，因而不能充分发展。过去的宗教信念从未使人们设想，财富的积累是神的永恒的恩典。清教徒参与了建立现代经济生活的庞大结构，它必然要主宰每个人的生活和价值观念。

21　夏延－阿拉帕霍人（Cheyenne-Arapaho），北美印第安的一个部族。17世纪生活在明尼苏达州中部，18世纪随着欧洲人的侵入，移居大平原西部。19世纪时居住在普拉特河及阿肯色河沿岸。早期传说表明他们曾在东边林地建有村落，从事农作。后来西迁。1830年后，分成南北两支，南支定居在阿肯色河地区；北支另分2或3个分支。夏延－阿拉帕霍人过着游牧生活，居住在圆锥帐篷，靠捕野牛为生。笃信宗教，每日活动及日常事物都有象征意义。夏延人宗教中信奉天神和地神两个主神，此外还有4个精灵，位居四方。阿拉帕霍人的主要崇拜物是一支藏于圣袋的扁平烟斗。他们与其他平原印第安人一样，跳太阳舞。早期的夏延－阿拉帕霍人先是与基奥瓦人长年兵戎相见，1840年双方达成长期和平协议，后与肖肖尼人、犹他人及波尼人连年战争。根据1867年的《梅迪辛洛奇条约》，南夏延－阿拉帕霍人被分配到俄克拉何马州的一处居留地，但到1875年他们才被安置在那里。

22　太阳舞（sun dance），美洲早期流传甚广的、以象征生命的太阳为中心的一种祈求丰收的舞。美国大平原印第安人的太阳舞最为有名。每年在夏至的15日开始，人们围着一根特制的长杆，一直要持续跳上好几天。它常表现为自我折磨，或是有意跳得筋疲力尽，借以获得某种幻觉。仪式中常配有一只象征性的鸟。

第 3 章

民族志



- 英国社会人类学和马林诺夫斯基
- 今日作为田野方法的民族志：参与观察
- 民族志作为今天的一种书写类型：关于书写民族志
- 民族志对我们的启示：它对什么有益？

> 若我们怀着敬意去真正了解其他人（即使是野蛮人）的基本观点……我们无疑会拓展自己的眼光。如果我们不能摆脱我们生来便接受的风俗、信仰和偏见的束缚，我们便不可能最终达到苏格拉底那种“认识自己”的智慧。就这一最要紧的事情而言，养成能用他人的眼光去看他们的信仰和价值的习惯，比什么都更能给我们以启迪。

上一章，我介绍了文化的人类学定义、文化的具有推动力的概念，以及人类学家在进行文化研究时使用的哲学思想。我特别强调了这如何包含了理解整体观和民族学，这两个概念以对比民族中心主义和文化相对论两者的深入复杂性为基础。这一章，我将进一步探讨人类学独有的文化研究路径，它既调查和揭示文化的复杂性，同时也描述文化，它就是**民族志**[1]。

在文化（或民族学）的比较研究中，人类学家在对人类进行广泛的概括时，几乎完全依靠民族志研究。事实上，离开了文化的细节描写，我们很难想象能够非常好地针对人类行为，或是一般情况下文化在人们生活中的作用，进行跨文化比较。因此，由于它对人类学领域，尤其是对社会文化人类学领域的重要性，民族志本身就是一种包含多个层面的方法。与文化的概念一样，它也有着广泛的理论和哲学基础。为了介绍民族志及其理论基础，我非常乐意回到我对人类学故事的讲述上来。

英国社会人类学和马林诺夫斯基


马林诺夫斯基

就像多数人类学家都会将现代美国人类学的发展同博厄斯紧密地联系在一起，许多人也把现代民族志的发展同马林诺夫斯基[2]紧密地联系到一起。就在博厄斯围绕文化相对论和历史特殊论构建美国人类学的同一时间，英国人类学家马林诺夫斯基，提出了一个新的书写文化的方式。他对英国社会人类学的影响，可以同博厄斯对美国人类学的影响相媲美。与博厄斯一样，马林诺夫斯基也支持与特定人群长时间生活在一起的调查方法；但与博厄斯不同的是，他阐明了人类学学科框架内理论、实践和书写民族志的**系统**方法。

马林诺夫斯基在许多方面都进行了跟博厄斯属于同一类型的探讨。马林诺夫斯基以其所称的“本地人观点”（也译“文化持有者的内部眼界”、“当地人观点”）的思想，来回应社会进化论。马林诺夫斯基写道：民族志的目的在于，“把握土著人的观点、他与生活的关系、弄清他对**他的**世界的看法。”[2] 和博厄斯一样，马林诺夫斯基相信，为了理解另一个社会，你必须同当地人生活在一起，把你对他们的判断放到一边，并且寻找从他们的观点来理解其文化的方法。但不同于博厄斯的是，他把寻找“当地人的观点”完全置于一套系统方法中。

在其有名的《西太平洋的航海者》（*Argonauts of the Western Pacific*）一书中——该书是以他1914—1918年在西太平洋特罗布里恩岛上进行的为期四年研究的基础上写成的，出版于1922年——马林诺夫斯基认为，做民族志研究应该至少具备三个基础。对此，他总结如下：

1. 部落的组织及其文化构成必须以翔实明确的大纲形式记录下来。这一大纲必须以具体的、统计性资料的方法提供。
2. 在这一框架内，研究者必须填入日常生活中不可测度的方面和行为类型。这方面资料必须通过精细的观察，以某种民族志日记的形式来收集，而这只有密切接触土著人的生活才有可能。
3. 应当提供对民族志陈述、特殊叙事、典型说法、风俗项目和巫术程式的汇集，作为语言材料集成（*corpus inscriptionum*）和土著人精神的资料（着重号为原文所有）。[3]

对马林诺夫斯基来说，作民族志研究应该集中在以下方面：首先，文化及其结构的声音记录；其次，通过田野笔记，记录那些在经验中表现出的带有文化意味的动作和行为；最后，通过运用正式和非正式访谈，从他们的视点来记录当地人的文化知识。

当马林诺夫斯基写下这些看法的时候，许多英国人类学家就像他们的美国同行一样，以异域的非西方社会作为他们主要的民族志研究对象。这么做，代表了对当时盛行的社会进化论观点最令人敬畏的挑战。而且，像许多美国同行一样，英国人类学也开始因其关注非西方人群而为人众所周知。这就是为什么马林诺夫斯基会使用**部落**一词。当然，这种对部落的研究在今天已经消失了，特别是因为人类学作为一个整体，现在的研究内容既包括远处的文化也包括近处的文化，既包括西方文化也包括非西方文化，既包括奇异的文化也包括熟悉的文化。尽管如此，马林诺夫斯基要求民族志学者用具体详细的文件记录文化的组织和结构这一点，对民族志方法论的发展产生了重要影响。

在阐明这些方法的同时，马林诺夫斯基含蓄地回应了一定要研究非西方人群的标准，这种一定要描写“特异的他者”（exotic others）的标准，一直被一方面是传教士、士兵或殖民政府，一方面是对地方群体进行“走马观花”式调查的学者所支配。例如，大多数社会进化论者很少进行田野工作[3]，而时常是使用来自军事占领的广泛报道、传教士的描述或者殖民记录来解释其他文化实践，并从相距很远的地方建构他们的进化论模型。对他们来说，同所谓的原始人或野蛮人生活在一起，既没必要，也不被期望。例如，有名的英国人类学家詹姆斯·弗雷泽[4]写了13卷书来描述所谓的原始人的思维，以及那些信仰和习惯如何代表了一个社会进化的早期发展阶段。但当被问及他是否曾见到或同这些原始人交谈过时，他断然否决：“但愿不要这样！”[4]


詹姆斯·弗雷泽

同博厄斯一样，马林诺夫斯基认为：一个真正的文化描写，只可能是通过直接经验手段而进行。但是，仅和特定社会的当地人生活在一起，以及欣赏他们的“本地人观点”是不够的。他认为，文化描写应该也是一个系统的事业，它以对文化中具体事实的不断记录为特征，通过田野笔记和访谈的手段完成；

它不应该是以别的(诸如传教士、士兵或殖民政府的)观点来对文化进行阐释。对于马林诺夫斯基来说，后者的这些报告一定存有局限性。只有使用相对论的方法辨清“本地人观点”，基于直接的不带偏见的证据，才能达到“科学的”文化研究。按照马林诺夫斯基的观点，**民族志学者**(**ethnographer**，即采取民族志研究的人类学家)只有坚定地遵守这一模式，才能实现对另一文化不带偏见的客观描写。

许多当代人类学家认为，建立对文化的“科学的”或完全客观的描写是不可能的(毕竟，我们也是人；而且还存在着人类偏见的问题，也就是民族中心主义)。但不管怎样，马林诺夫斯基促进了欧洲人类学家和美国人类学家达成一个共识：文化的描写必须以直接参与和观察为基础；而且，书写民族志报告对民族志学者有以下要求，用马林诺夫斯基的话来说就是，“必须清楚而准确地展现……他自己的直接观察，以及构成其报告基础的间接信息。”[5]

然而，有了上述观点，我们还必须检视它的另一个组成部分：马林诺夫斯基对于**部落组织**及其**文化构成**的看法。马林诺夫斯基既是在支持一种描写文化的方法，也是在支持一种特殊的假设、一种哲学或文化理论——这一理论在今天仍然影响着民族志研究。

马林诺夫斯基认为：文化的每个部分都有它存在的功能。文化的“材料”或文化的产物——动作、行为、信仰、习惯或传统——都存在于文化制度(像政治、经济或家庭和亲属关系)的框架内。对于马林诺夫斯基来说，文化最终满足了一个需要；它以某种方式满足了人类的基本需要，那些对于人类状况具有普遍意义的需要。例如，他认为，特罗布里恩岛的巫术信仰，不是文明早期阶段的宗教基本形式。相反，那里的宗教信仰和实践有一个功能：它们都因解释了生命的不确定性，而满足了基本的人类需要。

特罗布里恩岛民定期从太平洋上的一个小岛航行到另一个小岛上，在西太平洋交易圈中进行商品贸易。他们的航行，因为是以小船为工具，是非常难预料的和危险的。因此，他们用巫术来保障安全航行。马林诺夫斯基认为，他们的巫术满足了一个基本需要，即应对不确定性的心理需要。

这样一来，特罗布里恩岛民的行为，就和基督徒的祈祷没有什么不同，后者不过是把不确定性“放进上帝之手”。马林诺夫斯基认为，尽管特罗布里恩岛信仰和基督教信仰的**表现方式**有着显著的不同，但其**功能**则完全是一回

事。它们都各自满足了一些功能。并且，两者的制度都通过对不确定性的处理，满足了人类基本的心理需要。特罗布里恩岛的巫术信仰，是没有逻辑可言的，就如基督徒信仰祈祷一样。

在当今时代，人类学家会认为：像宗教这样的系统，尽管满足了明显的功能，实际上却要比这复杂一点。不过，马林诺夫斯基所提出的文化功能主义[5]的观点，仍是文化概念中一个本质性的观点（例如，可以回忆一下上一章提到的，残忍的暴力是地下毒品贸易的一个功能）。进而，功能性的概念仍然是民族志实践中的本质。当代的民族志学者在研究文化时，仍然会以这样或那样的方式，假设文化实践提供功能并产生意义。


拉德克利夫－布朗

“文化作为系统发挥作用”这一基本假设，回应着整体论视角。在英国社会人类学界，这一假设最先开始在马林诺夫斯基和他的同行——如拉德克利夫－布朗[6]——中得到巩固。对于马林诺夫斯基来说，特罗布里恩岛的巫术信仰，同样不是存在于文化真空之中。这种实践是同岛屿之间更大的交换系统相联系的，这一交换系统就是当地人称呼的库拉[7]（**Kula**）。

简单来说，库拉圈就是由贸易伙伴组成的一个广阔的网络，这些贸易伙伴散布在西太平洋的岛屿上。特罗布里恩岛民交换许多东西，而库拉则只包含两个特定物品的交换：贝壳臂镯和贝壳项圈，它们以约定俗成的方式，在岛屿上的村庄间来回流动。臂镯在岛屿之间的流动是一个方向，项圈则是反方向。这两项物品都非常受人喜爱，并且所有的经济交换，似乎都是随着它们的交换而交换。

马林诺夫斯基认为，这一交换体系把这些岛屿整合成一个更大的社会和政治体系，这就是它的功能。交换的货物——贝壳臂镯和贝壳项圈——本身并没有什么价值。然而，特罗布里恩岛民们却赋予了它们经济上的含义。它们都非常受人喜爱，或者是其自身历史年龄（许多已经在这个网络中流通很多很多年了）的原因，或者是它之前所有者的身份的原因。马林诺夫斯基由此推论道：特罗布里恩岛的交换行为，并不是“原始的”或者“野蛮的”，而是与西方社会中的交换体系非常类似，都是一种通过赋予一些本身不带有价值的事物以意义而建立的交换体系，就像纸币本身只不过是张纸而已。尽管

库拉圈比国与国间的贸易要小得多，特罗布里恩岛民赋予贝壳臂镯和项圈的价值，同我们可能赋予古董、古画或猫王的内衣（如果你拥有这些东西，那会是非常有价值的）的价值却是一样的，都是主观赋予的。

马林诺夫斯基的目的是想要阐释：从宗教到经济，人们创造自身具有功能（也即他们存在的目的），并且同其他意义系统互相紧密联系的系统。在库拉圈中，人们把巫术同商品交换紧密联系在一起；没有了它，在岛与岛间移动交换臂镯和项圈就太危险了。马林诺夫斯基写道：库拉制度："呈现了几个互相绞缠和互相影响的方面。举两个例子来说，经济活动和巫术仪式组成一个不可分离的整体，巫术信仰的力量和人的努力也［在贝壳臂镯和项圈的交换中］互相影响，互相塑造。"[6] 因此，马林诺夫斯基认为，每个文化结构都满足了基本的人类需要（普遍的），同时，他也认为，这些结构，例如宗教、经济或政治，都作为一个整体而发挥作用，这个整体就被称为"文化"。

这样一来，马林诺夫斯基对于文化的理论取向，也就牢固地表达了在文化的书写描述中的整体观。他推论说，如果部分组成了整体（我们称为文化的整体），那么一本民族志就必须对其加以描述。例如，我们可以思考马林诺夫斯基如何书写他对特罗布里恩岛民的民族志。他把整部书分为22章。每一章都介绍系统的一个部分。他首先介绍库拉圈的范围及其居民，跟着总结库拉的要点，在第四章中他开始描写库拉贸易圈的每个部分：从独木舟的制作，到航海；从围绕着库拉进行的仪式，到真正面对面的经济交换；从围绕库拉的神话传说，到巫术实践。所有章节都指向最后第22章，"库拉的意义"，在这一章中，马林诺夫斯基归纳出整本书的中心所在：每个部分都一起发挥作用，共同组成逻辑的整体，那就是库拉。

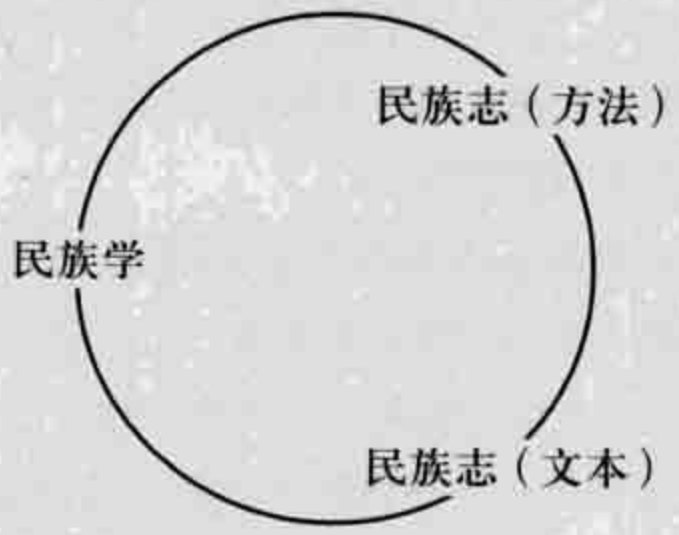
今天，许多民族志学者都反对马林诺夫斯基的"文化是一个具有清晰边界的整体"的假设。相反，他们研究文化的某一个方面（比如宗教或经济或政治文化）。他们现在断言（就像我在上一章说过的），文化是多层面的，每个文化的边界都是含混不清的。像马林诺夫斯基所说的那样，把文化看成一个具有边界的功能性的系统，在今天已经不再像过去那么普遍。然而，文化作为一个系统发挥作用的理论假设，仍然内在于文化概念之中，同时作为一种田野方法和书写方法，仍然是人类学家进行民族志研究中固有的一个观点。

总之，像马林诺夫斯基所写的英国"功能主义的"民族志，已成为书写

民族志的原型。事实上，这一形式成为人类学家——不仅是英国人类学家，更是世界范围内的人类学家——将文化描写成一个意义体系的首要方式。因此，民族志在成为一种田野方法的时候，也成为一种特殊的书写类型。作为一种包含参与、观察、作田野笔记和访谈的方法，民族志逐渐形成了对社会进化论和那种坚定地认为“野蛮”文化比“文明”文化缺乏逻辑性的看法的挑战。但在当时那个年代，这种民族志的出现并未起到什么作用。事实上，这种极其简单的方法，现在在这方面也仍然没有起到什么用。（可以思考一下关于福利的讨论。在这一讨论中，说话的人们并不是那些享受福利的人；我们听到的大都是政客在讨论，而这些人从来就没有体验过长期贫穷的真正滋味。）

作为文献的一种特殊类型，书写民族志仍然是一种特殊的理解文化的文献方法。因为书写的民族志可以使我们深刻地去了解“本地人观点”，这些当时都在民族志中描写了下来，而且它也可以使我们从更大的理论视角和民族学视角，去理解人类的行为及其意义。

最终，民族志的目的在于，让我们更广泛地探讨文化在各地人们生活中的作用。它为民族学提供资料，同时民族学又反过来提出更新的有关文化的问题，民族志对此有充分的材料来加以处理。事实上，民族志和民族学之间的相互合作，本身又是一个系统，它们有一个更大的目的。就像马林诺夫斯基在 80 年前所说的：



民族志既是研究文化的田野方法，也是一种描写文化的方式。作为一种书写类型，它为民族学提供资料，后者又反过来提出新的文化问题——民族志学者通过第一手的民族志田野工作对其进行探索。

若我们怀着敬意去真正了解其他人(即使是野蛮人)的基本观点……我们无疑会拓展自己的眼光。如果我们不能摆脱我们生来便接受的风俗、信仰和偏见的束缚，我们便不可能最终达到苏格拉底那种“认识自己”的智慧。就这一最要紧的事情而言，养成能用他人的眼光去看他们的信仰和价值的习惯，比什么都更能给我们以启迪。当今之世，偏见、恶意、报复正分割着欧洲民族，所有被珍视和宣称为宗教、科学与文明最高成就的理想已随风而逝，有文明的人类从来没有什么时候比现在更需要宽容。人的科学以它最细致和深邃的形态，应该在理解其他人类观念的基础上，指引我们达到这种见识、慷慨和宽大。

今日作为田野方法的民族志：参与观察

既然我已以故事的形式说明了民族志的理论基础，我很乐意深入地去看一下当代人类学家是如何通过来自博厄斯和马林诺夫斯基的田野方法开展文化研究的。今天，我们把这种田野调查方法称作**参与观察**[8]：一套包括长期参与、观察、写田野笔记和访谈处于特定社会、社区或群体(无论是部落文化、种族文化、破坏文化或公司文化)的当地人在内的系统调查方法。

首先，参与其中。如果你想要从那些生活在其文化中的人们的观点来理解他们的文化，人类学家仍然坚持认为：第一手资料是十分重要的。人类学家反对那种认为我们仅仅通过走马观花的调查、访谈或观察就能达到透彻理解文化的看法。布儒瓦，即书写关于毒品贩子民族志的那位人类学家指出，许多针对非法毒品交易的学术研究，都是由简明的访谈或调查而得出的，其中许多研究都假设毒品贩子会诚实地透露有关非法毒品交易的完整信息。与马林诺夫斯基和博厄斯一样，布儒瓦借用简单的参与，就挑战了传统上关于非法毒品交易认识的深度。[8]

就我个人来说，我觉得参与其中非常简单易行。但是，事情真的是这样吗？难道收拾行囊，离开你相对而言比较舒适的生活，头也不回地去往另一个世界，并在那里生活上非常长的一段时间，是件轻而易举的事情吗？不过，这却是想要研究文化的人类学家们期望的事。例如，布儒瓦离开了他在曼哈顿相对舒适的生活，带着妻子和年幼的孩子一同搬到了东哈莱姆，并在那里一住

就是五年。

参与到另一个社会、社区或群体，常常是项艰巨而且需要有很大耐性的任务，尤其是在你参与其中的文化离你熟悉的经验非常远的情况下，比如说赛车文化。尽管参与进去听起来不用费什么劲就可以做到，事实上，想要认识另一个群体，以及与其相伴的文化，是一件十分复杂的任务。大多数人类学家都同意民族志学者梅琳达·瓦格纳（Melinda Bollar Wagner）的说法，她写道："参与观察会经历特定的阶段，无论它是发生在有着同民族志学者自身文化非常不同的文化的遥远的地方，还是发生在他们本土的地区。记录者［人类学家］对此有多种划分，但是我认为可以非常肯定地说，［民族志学者］都倾向于经历以下阶段：**进入、文化冲击、建立和谐关系和理解文化。**"[9]

在她的民族志《上帝之学府：美国社会的选择与妥协》（*God's School: Choice and Compromise in American Society*）一书中，瓦格纳扼要地说明了，她用这一框架来研究原教旨主义基督教会学校的方法。作为一位有着美国宗教体验的学者，她意识到：尽管她对宗教和教育的看法有很大不同，但是从管理学校的原教旨主义基督徒的观点来理解教会学校，却是反过来理解美国多种宗教构成的一个重要方面。可她并不是这一群体的成员，那么她是如何进入其中的呢？又是如何开展她的研究的呢？

瓦格纳解释说，她进入这一群体的方式，是通过一位自己从前的学生，这个人后来成为一名教会学校的老师。在一起参加过一次教学会议后，瓦格纳开始问她先前的学生一些关于教会学校和她的信仰的问题。过上一段时间之后，瓦格纳通过她之前的这位学生，获得了进入这一世界的机会。[10] 像许多人类学家一样，瓦格纳进入群体的方式，是通过人类学家所称的合作者（为研究提供资料的人）或报道人——即经常告知并定期咨询民族志学者对特定群体文化的理解的人。民族志学者常会有许多报道人，不过，那些帮助人类学家进入特定群体的人则是"关键报道人"（简单说来，就是民族志学者的主要报道人）。

从博厄斯和马林诺夫斯基到布儒瓦和瓦格纳，认识关键报道人对做民族志可谓至关重要。除了使我们得以进入他们的生活，关键报道人最终使得对他们所在群体文化的理解成为可能。我在着手研究赛车文化的民族志时，必须结识那一群体的成员，这样才能获得进入群体的途径。我必须结识去看每



人类学家詹姆斯·托德（右）正在同NASCAR赛车手麦克·华莱士（Mike Wallace）交谈。除去花费了无数时间在NASCAR的跑道上进行参与观察，他的研究也把他带到了远离家乡的车库、野营地、教堂礼拜仪式、公司办事处，会见市场总监，甚至看到了车神戴尔·厄恩哈特（Dale Earnhardt）的纪念物。他说："我的研究，成为对特定叙事形式和发明及政治经济和组织政治的记录，通过这些记录，这一复杂迷人的事物的存在——既有公司还有团体——既再造了自身，也再造了美国区域主义的特殊景观。"照片由唐·科贝尔（Don Coble）拍摄。

场比赛的狂热者，还有那些定期去看比赛的人。我还必须结识车手本人，以及全体观众。我还必须认识卖商品的小商小贩，还有那些倒卖黑市票的人。如果我想了解这个意义系统，我就不得不从许多不同的部分——即那些让参与者的文化变得实实在在的人们——来接近它。比如说，人类学家詹姆斯·托德（James Todd）研究美国的赛车文化，以及它同更广的种族（如"白人"）、地方主义（如美国南部），以及资本主义（如运动被放在市场上买卖）的关联。尽管他对美国NASCAR赛车[9]的民族志研究，意味着他必然非常熟悉车手及其粉丝，托德的研究方法也提倡把NASCAR看成许多群体的集会，这些群体通过对比赛的创造和消费，而使运动变得有意义。为了"追踪NASCAR成形、创造和被理解的复杂方式"，托德研究了"皈依基督教的人、旅游者、历史学家、流动小贩、销售主管、公司行政人员、博物馆馆长、车队车手、特邀嘉宾、公关人员、电视报道人和报纸上的赛事专栏作家。"[11]

然而，进入远远不是仅仅和报道人见面和认识。许多人类学家还必须从政府、组织、当地团体或群体领导者那里获得研究许可。以托德为例，他就必须获得来自NASCAR和赛事主管的正式许可，非常幸运的是，后者为他的研究开具了可以任意进出的通行证明。相比之下，一些人类学家就没这么幸运

了：他们常常必须等上许多年才被允许开展研究，而且即使获得许可，他们的行动也可能要受到严密的监视或监督。所有的民族志学者，自然是要遵守政府制定的法律。以布儒瓦为例，他没有违反法律，他自己既没有直接参与非法毒品交易，也没有卷入与此相伴生的暴力文化。除了这些明显的限制以外，人类学家还会受到人类学学科及其供职的相关机构制定的道德标准的约束。人类学家有义务告诉他们的报道人，**为什么**（**why**）他们会参与到他们的生活中来，以及他们在研究**什么**（**what**）。而且，他们必须始终把报道人的安全和幸福看得比自己的研究更重要。[12] 因而，获准进入特定社会、社区或群体，常会受到某些限制和约束的调节，既有法律上的，也有道德上的。

我之所以提到这一点是因为，在任何学科（如医学科学）内部，对任何研究都有一定限制。正因如此，也就有了对进入的限制，反过来，这也对民族志写作因素中的参与部分有所制约。尽管如此，直接参与仍是人类学家写作民族志时的主要方式。关键报道人的存在，可以使其成为可能。

不过，成功进入只是一个开始。正如瓦格纳所言，获得进入后，直接随之而来的，常常就是**文化冲击**[10]，即两个或多个意义系统在**群体**中的相遇，多表现为忧虑、不适当的行为或身体疾病。简而言之，一旦民族志学者进入一个特定文化情境中去，他们常会经历并且是亲自经历着存在于他们自身和被研究者之间的差异。他们面对那些不属于他们自己的习惯和传统时，或许会产生非常不舒服的感觉；他们也可能会有强烈的不在场的感觉；他们又或许会由于不懂当地的文化规则而行为出错；或者最糟糕的是，他们甚至可能会患病或得上传染病。

事实上，在刚进行田野研究的一些星期内，许多民族志学者都会，仅仅是因为吃了或喝了自己不习惯的食物而得病。因此，他们很快就认识到：我们必须让身体快速适应环境。尽管表现出的症状都是身体上的，文化冲击的发生首先却是因为不同文化体系的碰撞。多数情况下，人类学家都会及时恢复。

或许文化冲击最普遍的表现症状，要数民族志学者的行为错误，这往往发生在他们还没有学会理解他们研究的社区的情况下。在瓦格纳的例子中，她最初在参加教会学校的聚会时，一直穿着非常朴素的衣服，她觉得这样才符合她心目中的原教旨主义基督教思想。但她很快就发现，她的朴素穿着在这里完全不合适，尤其是当她待在那些衣着华丽的妇女们中间的时候。[13]

在我念本科时所作的一项对毒品上瘾和恢复的研究中，我参加了匿名戒毒[11]（NA）聚会，想要对恢复过程有一个直观的了解。第一次去那儿时，就像任何一位人类学家都会做的那样，我开始站在一旁记起观察笔记。但是突然间，聚会停了下来，所有人的眼睛都望着我；每个人都想知道我在干什么。由于NA是在完全匿名的情况下进行的，我记笔记的行为也就显得极为不当。我是个记者？还是个警察？

布儒瓦也给我们讲过一个险些威及他的生命的例子：由于犯了一个非常严重的错误，他当众羞辱了他的一位报道人——他称这位报道人叫雷（Ray）。布儒瓦让雷在他的朋友面前读一下报纸上的一篇文章。可他却不知道雷并不识字。他写道："雷长期埋藏在心底的童年时没能念学的心理创伤，在这一刻骤然爆发出来。他抬起头，恢复了他在街头生气时常有的那副怒容，一把甩下报纸，尖叫道，"操你八辈祖宗！老子一点都不在乎这些破玩意儿！给我从这里滚出去！你们所有人都给我滚出去！"[14]过了一些天，雷告诉布儒瓦：

> 菲利皮，我想告诉你一些事：有些人碰到女人胸部，哪怕是不小心碰到，有时就会被发现死在车库里，他们的心被剜出来，身体被剁成碎块……或者只是因为他们的手指碰到了电子钥匙孔。你能明白我所说的吗？[15]

文化冲击的另一个非常普遍的表现是焦虑，当你遇到不熟悉或使你不舒服的文化实践时，你就会体验到这种感觉。在瓦格纳的例子中，在最初的文化实践中，作为"见证人"令她感到很不舒服。[16]在另一个有关魔法的民族志研究中，瓦格纳详细地描写了参与者最初使用的语言，如何让她感到被群体边缘化。尽管他们的语言也是英语，但是，他们所用的词汇对她来说却是完全陌生的。[17]

许多人类学家都曾描述过这种因为置身于一种与自身文化完全不同的文化中，不知道自己该做些什么、怎么去做或是如何回应而产生的最初的焦虑。尽管人类学家极力想保持文化相对性，然而他们毕竟也是来自一定文化背景下的人。对人类学家来说，就像对所有人来说一样，感受到文化冲击，是遭遇文化多样性时的一种正常情况，因为它来源于我们自身的种族（文化）中心主义（我们不能完全逃离）。文化冲击需要重点考虑，因为它常常标示了多种意义系统，也就是我们所说的"文化"的模糊的范围和空间。的确，当我们离开自

已舒适的空间来到不熟悉的世界时，我们应该预料到会经历文化冲击。然而，正如人类学家斯普拉德利和麦科迪所写："文化冲击和民族中心主义或许……会妨碍民族志学者……独自沉浸于另一个社会中，民族志学者对他或她的对象所用的有关行为和含义的文化限定的规则一无所知，这样的结果就是：对在新的背景下作出适当的举动和无法恰当地与当地人互动的忧虑。"[18]

尽管文化冲击几乎总是田野工作早期阶段的一个必然的特征，多数人类学家最终还是学会了如何战胜它。他们掌握了采取适当文化行为的规则，并熬过了他们最初的焦虑，或者无法同他者互动的困难。尽管如此，文化冲击并没有完全消失；它一直都是田野学习过程中的一部分。就像瓦格纳所写的，文化冲击"依据与当地文化和谐程度的发展，也有盛衰变迁。"[19]

这就为我们引出了参与的下一部分：建立和谐，即同社会、社区或群体成员建立关系和相互信任。在瓦格纳的例子中，经过一段时间的适应后，她发



布儒瓦在东哈莱姆开展自己的民族志田野工作，主题是"寻找尊严：在 El Barrio 卖可卡因"。图中墙上的涂鸦是对东部黑人区被杀年轻人的纪念。照片由奥斯卡·瓦尔加斯（Oscar Vargas）拍摄。



“自由流浪者”在路上

现自己已经融入了原教旨主义基督教会学校的共同体之中。随着人们开始信任她的目的，并且意识到她不是到那里对他们做什么进行评判，而是努力理解他们的文化实践时，瓦格纳被作为一个她所研究学校的观察成员，而得到了那里人的接受和认可。她也越来越多地被邀请去参加学校的运作以及活动，甚至包括那些非常隐私的内容，比如祷告。[20]

在这方面，布儒瓦也有相同的遭遇。最初，他在让贩毒者相信他不是卧底警察上遇到了麻烦。但是一段时间过后，他也获得了他的报道人的信任，并开始录下他们的谈话。人类学家多萝西·康茨（Dorothy Counts）和大卫·康茨（David Counts），写出了《越过下一座山：北美开娱乐车的老年人的民族志》（*Over the Next Hill: An Ethnography of RVing Seniors in North America*），他们成功地混入开娱乐车的老年人群体，与之相对较快地建立起关系，并且还加入了“自由流浪者 RV 俱乐部”，在那之后，他们成为这一团体的正式成员，游遍北美洲，寻找为什么 RVing 会成为美国和加拿大老人后退休生活中非常重要的一部分。[21]（就如赛车文化一样，这也是现在的我所无法理解的。或许到我退休后，可能会理解个中缘由。）

建立关系，可以帮助民族志学者从局外人转为局内人。大多数情况下，人类学家仍然保持边缘状态。例如，在我对匿名戒毒者协会的研究中，我最后加入了这一团体，也受邀参加那些不对外人开放的秘密聚会，并被要求和群体共同分享我对毒品上瘾的想法。可我始终没有体验过毒品上瘾和恢复。

而从我的报道人的角度来看，我在这方面缺乏个人经验就表明，还有些有关毒品上瘾的东西是我所无法理解的。因为缺乏这种经验，我就一直处于NA群体文化的边缘。

但是，我和基奥瓦人[12] (Kiowas) 居住在一起并研究他们的经验，却在许多方面又与此有所不同，基奥瓦人是居住在俄克拉何马州西南部的一个土著美国群体。在和这个群体断断续续地生活并研究了一些年后，我的许多基奥瓦主人们都坚信，由于我长期参与他们的群体生活，我已成为他们的内部一员。许多人都把我视作他们的亲戚(也就是看成儿子、兄弟、叔伯或侄子外甥)，并且常常用他们的语言称呼我为Koy-ta-lee，也就是“基奥瓦男孩”的意思。尽管我并未出生在他们所在的社区中，今天的许多基奥瓦人却都把它当成了我的家。事实上，从某种程度上来说，那里也确实就是我的家。我那里的朋友和亲戚，都是我生活中的一个重要部分，不仅影响着我的人类学工作，还影响到我的个人生活；他们改变了我怎样去看待这个世界和怎样去解释这个世界。[22] (我的基奥瓦朋友们和报道人和我都知道，尽管我们都把基奥瓦人社区看成“我的家”，可我无疑仍然处在他们这个大群体的边缘——比如我是个白人男孩等等。)

我之所以在这里提到这一点，是因为我想指出：尽管人类学家或许只是在某个特定时期（比如说一年），对一个社会、社区或群体进行研究，但是许多人都同那里的人们建立了一生的友好关系。这是因为建立关系常会转化为友谊，而友谊就是长期而不断的亲密关系。有这种经验的人类学家绝对不在少数。瓦格纳和她的报道人之间，就在她做完关于教会学校的民族志之后仍然保持着友谊，尽管他们有着不同的宗教信仰和生活信念。[23]

正像文化冲击和建立关系经常相伴发生一样，建立关系和“理解文化”也是如此，它是一个民族志学者借以从民族（文化）中心主义和文化冲击，转为对共享和协调的意义系统（即我们所称的文化）的欣赏和理解。多数民族志学者都假设：这种理解总是尝试性的和正在进行的。事实上，我们不可能假设能够完全理解另一个社会、社区或群体。但是，“理解文化”非常依仗与报道人建立和谐关系，因为他们以其“本地人视角”为我们打开了通往他们群体的窗户。正如瓦格纳在讲述她的参与观察经验时所说的，“从别人那里一对一地学习自己不知道的文化，是件令人愉快的事。”[24]

但是，从民族志的视角来看，“理解文化”并不仅仅是依靠经验。尽管它对民族志方法来说非常重要，但只有经验却是远远不够的。就算经验能给我们提供一种直觉的对文化实践的理解，但是作为人类学家，我们必须最终把这些经验转化为书写的民族志。要做到这一点，就要求密切关注更大的意义系统——这一系统制定、连接并表达了**他者**的经验，而不仅仅是我们的。为了做到这一点，民族志学者在很大程度上需要依靠观察和访谈。

回想一下前面提到的，马林诺夫斯基坚持认为：民族志学者必须记录文化以理解文化。今天，许多民族志学者都已认识到：这种记录也包括记录你自己、你自身的偏见，以及你自身带有的民族中心主义思想如何塑造了你的想法，以及你不断变化的理解。它也包括通过田野笔记这一媒介，记录他者的公共生活。所有的民族志学者都会这样去做：典型的民族志学者常常会定期记录所有自己观察和体会到的一切。瓦格纳写道，田野笔记“必须从你看到、听到、尝到、闻到和感觉到的事物开始。”[25] 在这种想法的指导下，一些民族志学者一边记日记（为了记录自己），一边还有对田野笔记的单独记录（为了记录文化）。不过，其他人则拒绝这种把两者截然分开的方式。他们认为，最



学生民族志作者杰西卡·布思（Jessica Booth）在访谈 Pastor Martel Winburn Sr. 以完成她的学生书面写作民族志。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

终，所有的资料——由于都是通过观察者的眼睛看到的——都是主观的。虽然如此，民族志学者仍然通过他们的观察来做笔记，既包括记录自己，也包括记录他者，这种记录方式和你在研讨会上或是读书时的记笔记并没什么不同。它们的过程非常相似。

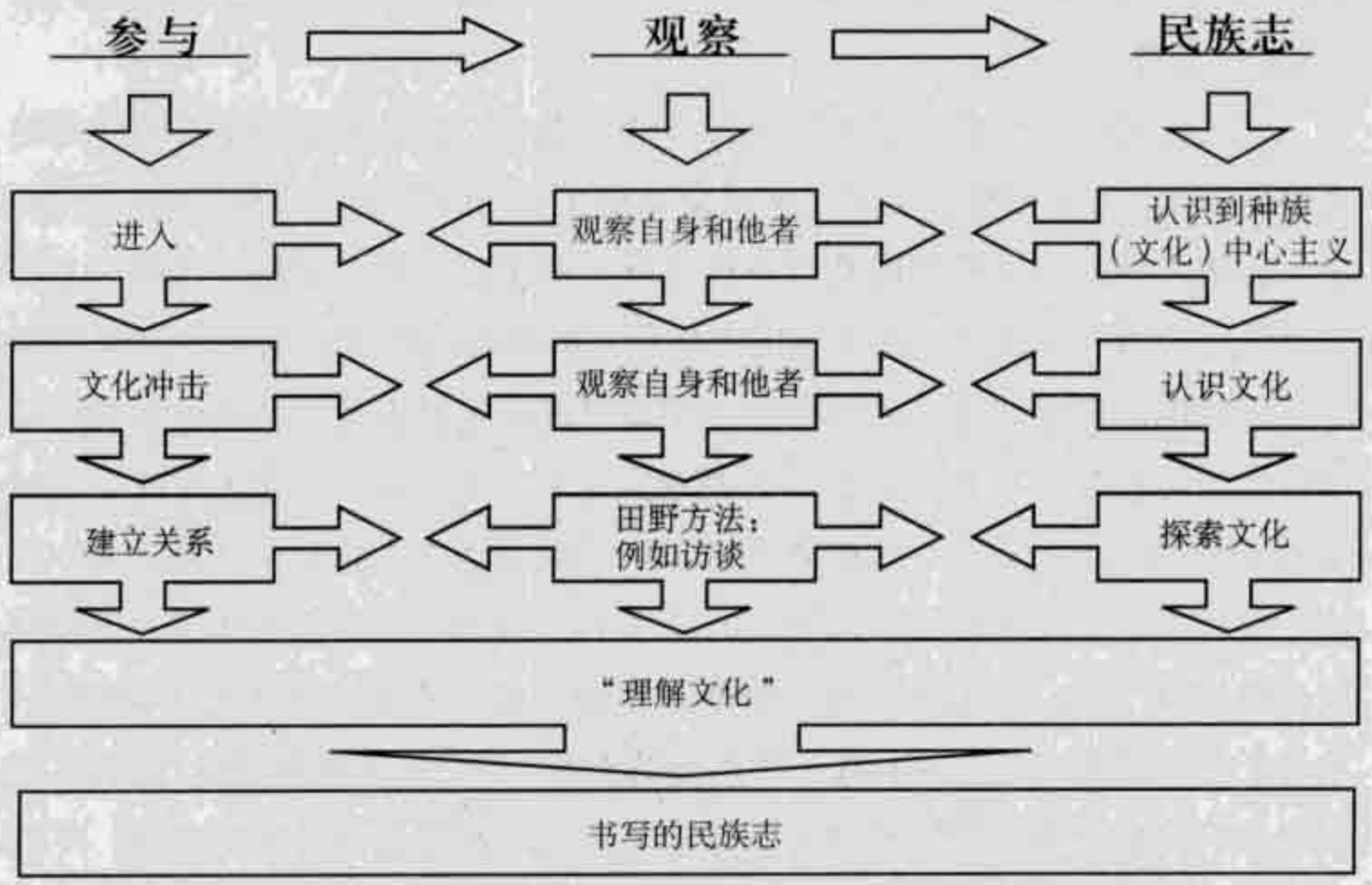
然而，如果缺少了访谈，仅仅对自身和他者进行观察就是不完整的。经常参与同报道人的持续交谈中，无论是正式的还是非正式的，都是民族志研究的一个重要部分。[26] 首先，民族志学者可以借此检验和再检验自身观察的正确性；其次，可以从本地人视角获得对当地文化更深层次的理解，特定群体成员会在交谈中对此有所表现。最后，访谈之所以十分重要，是因为田野笔记是从民族志学者的视角来写的，里面不会有太多本地人的观点。它们只是给我们指出了一个方向。

经常参与到报道人的谈话中，可以使我们对抗我们自身经验容易产生的民族中心主义观点。我们认为，如果我们和他人共同经历了某些事情，我们的体验就会和他们一样。通过交谈，我们可以发现自身的体会与我们报道人的体会有何不同。在交谈期间，共享的经验的模糊性打破了，差异得以显现出来。[27] 例如，人类学家玛乔丽·肖斯塔克（Marjorie Shostack），同亢人生活在一起并对他们进行了研究，亢人是一个游牧狩猎采集族群，今天他们大多数定居在南非。她最初的研究兴趣，是围绕一个亢人妇女展开的。在她名为《尼萨：一个亢人妇女的生活和语言》（*Nisa: The life and Words of a! Kung Woman*）的民族志中，她描述了她跟尼撒的深入访谈，如何帮助她详细地阐述了这样一种观点，即尽管同为女人是她们共有的特点，两者的差异对她们各自的社会来说却仍然非常特殊。从性和婚姻到孩子出生和家庭，尼撒为肖斯塔克讲述了亢人文化中的妇女和美国文化中的妇女如何不能被归为一个共同的经验，那种完全基于共同的生物性的经验（这一点在跨文化女性研究中常会被提到）。[28]

除了进行访谈和做田野笔记，当代民族志学者还会运用许多其他方法去收集资料，其中包括画图、做档案研究、拍照、问卷调查、画出亲属关系及其他社会关系图表。[29] 例如，在我所做的许多民族志研究中，都使用了**合作民族志**（**collaborative ethnography**）的方法，采取了民族志访谈的形式，在这一方法中，报道人整个参与到研究过程（包括田野调查与书写民族志）中来（参见

下一小节）[30]。合作的方法可以运用多种形式达到这一目的——比如：使用中心群体、社区评论板、社区论坛和民族志学者 / 报道人合作小组（他们可以共同作民族志研究并共同撰写）。[31] 但最终，合作的方法就像大多民族志方法一样，是在同我们的报道人不断的密切交谈中，建立起对被研究文化的理解。

总而言之，民族志（通过参与）经历了以下进程：从获得进入，到文化冲击，再到建立和谐关系。“理解文化”建立在直接经验和参与的基础之上，但最终它还是要依赖密切的观察和多种民族志方法的使用，这其中最重要的就是参与到他者的谈话中去。因此，从广义上来讲，参与观察使我们得以在一个非常个体、亲密和特殊的层面上，去理解文化的相似点和不同点。



民族志作为今天的一种书写类型：关于书写民族志

通过田野工作而了解文化，与采用民族志而书写文化，是两个非常不同的过程。参与观察或许会向我们揭示文化的内部含义；但是一旦要将其书写下来，就迫使我们必须把这种理解外在表现出来。在撰写民族志时，我们不得不问这样的问题：随着我们已经开始更深入地理解它，我们如何描述另一个社会、社区或群体？我们如何把“理解文化”转化为一种书写的文本？

就如我先前提到的，人类学家的书写，处在一种特定书写类型的局限中。同时，人类学家又通过详细阐释其每一构想的组成部分，来解决描述文化的问题，就像马林诺夫斯基所做的那样。但是，就像我提到的，今天的大多数人类学家都否认这种“认为文化可以划分为几个明确的组成部分”的观点；如今，只有极少数民族志仍在按这种方式去写。不管怎样，民族志就像所有文献类型一样，仍由章节、段落和句子组成，仍要在民族志的传统内将其组织起来，这一传统的特点就是界定民族志文本的边界和轮廓的一套假设和目的。

尽管人类学家现在撰写民族志时怀着许多客观的想法，民族志的两个不变的目的仍然是：首先，阐释文化多样性，以及文化在人们的生活中所起的作用；其次，教给我们一些有关我们自身作为个体、群体以及社会（无论它们是哪儿的）的事情。[32]

说过这些之后，我将回到我的人类学故事中，继续深入地探索这些关键之处。首先，有关阐释文化多样性以及文化在人们的生活中所起作用的要求。在马林诺夫斯基及其重要的在特罗布里恩岛的田野工作之后的几十年中，许多民族志学者（包括博厄斯和他的学生们）都质疑马林诺夫斯基对文化功能所采用的理论研究方法的有效性——也就是怀疑它是否是完全基于人类的心理需要。尽管从一个西方或者学术的观点来看，这一解释（这或许就是马林诺夫斯基最有力的观点，并由此获得了广泛的读者群）看起来非常合理，但这一解释却更加是站在民族志学者的立场上得出的观点。以马林诺夫斯基对巫术的解释为例，他认为巫术因解释了不确定性而满足了普遍的心理需要，从而产生了功能。这一以心理学为基础的方法，比起“本地人观点”，确实告诉了我们关于自身和我们因为怀疑巫术而作出的假设之外更多的东西。尽管马林诺夫斯基在那时提出了一个基本观点，并且他还展开论述了特罗布里恩岛民的看法，然而，最终他却采用了一个非常带有民族中心主义的框架来撰写他的民族志：他认为巫术不是真的，并试图用理性模式去解释它。[33]（我会在第 7 章中继续讲到这一方面。）

当然，无论是过去的民族志学者，还是现在的民族志学者，都无法彻底摆脱民族中心主义——他们毕竟要把文化转为那种欧美书写传统的文本。[34]而且，任何地方的任何人，都会或多或少地存有民族中心主义。即便如此，许多民族志学者仍然开始自我反思：人们如何在**他们**自身的思想下，用**他们**自

身的语言，去解释自身的文化，以及他们的解释跟局外人的解释有什么不同。这些民族志学者问道：如果民族志的目标是阐释文化多样性，民族志在详细阐述对巫术、宗教或者经济等文化表现的非西方解释中，是否也能起到一定作用？[35] 就拿特罗布里恩岛民来说，他们并不是用西方的心理学来解读巫术，而是对此有自己的一套看法和判断，因此，我们应该试图像理解巫术本身一样去深入地了解他们。

自上世纪 50 年代到 70 年代，许多民族志作者，越来越对人们如何像演员一样在文化系统中清楚表达和塑造他们生活中的意义感兴趣。在文化塑造人们经验的同时，人们反过来又是如何塑造和再塑造他们生活其中的这一更大的意义系统？民族志学者的中心任务，开始变为理解像巫术或祈祷这样的文化实践，如何清楚地表达其自身意义，使得人们可以由此去实践它；而不是它如何呈现意义，就像民族志学者强加在心理学模式下的例子一样。如果我想了解人们为什么去印第安纳波利斯 500[13]，我会选择用弗洛伊德的男性冲突模式来加以解释，或者我会选择访问那些参加比赛的人们，为何他们认为赛车对他们的生活具有非常重要的意义。

采取后一种书写文化方法的民族志研究模式，被称为**民族科学**[14]，一种关注刻写于人类心智并通过语言得到清晰表达的文化知识的民族志。民族科学学者把这种知识类型（就像特罗布里恩岛民解释巫术那样），同来自局外人强加的那些（如马林诺夫斯基用普遍功能的方式解释特罗布里恩岛民的巫术）加以区分。他们称前者为“主位”[15]（emic）知识，称后者为“客位”（etic）知识。[36]

或许，采取并传播这种方法最广为人知的人类学家之一，尤其是向学生教授这种方法的人，要数人类学家和民族志学者斯普拉德利，他曾这样写道：

> 民族志本身是为了记录另类现实的存在，用他们自身的术语来描述这些事实。因此，它能够纠正产生于西方社会科学的理论中存在的偏见……
>
> 从本质上来说，民族志并没有完全摆脱文化的束缚。然而，它却提供了一个对人类创造的一系列解释模式的描述。它也可以作为一种信号灯，为我们揭示出社会科学理论本身的文化局限。它对所有人类行为的研究者说：“在把你的理论强加给你的研究对象之前，你应该先了解一下那些人是如何定义这

> 个世界的。”民族志可以详细地描述民俗理论，这些理论已经在很多代人漫长的历史中在实际生活条件下得到了检验。而且，随着我们不再从专业科学文化的角度，而是从其他角度去理解人格、社会、个体和环境，它也引导我们体会到一种认识论上的缺憾；我们开始意识到我们的理论具有的不确定的本性，这也让我们能够不断对其进行修订，得以更少带有民族中心主义。[37]

斯普拉德利由此得出结论：我们是文化的学习者，我们应该发现根植于我们所研究的社会、社区或群体的解释，而不是屈从于我们自身文化中心主义的思维模式。他还说，为了做到这一点，像许多民族科学学者那样，语言是揭示他者如何勾画他们周围的世界、引发行为并表达和阐释经验最有力的方式之一。[38]

我在念本科时做了我的第一项民族志研究，在那项研究中，我使用了斯普拉德利的模式。我发现，匿名戒毒会的成员，都使用他们共有的毒品上瘾和恢复文化中特定的词汇和表达。像“上瘾”、“让它去吧”等短语，对他们来说都有特殊的含义。针对这些表达，我对我的报道人进行了访谈，由此我可以更好地理解这些表达对他们的经验来说是如何特别，反过来也可以更好地理解，这些表达又是如何反映并塑造了围绕毒品成瘾及恢复而形成的各个更大的意义系统。因此，语言不仅能够为我们提供从他们的观点了解毒品成瘾和恢复的窗口；而且，重要的是，它也为我们提供了类别划分，我们可以在这一分类的基础上去书写民族志。不过，我并没有围绕自己对“文化组成部分”的看法去组织民族志，而是按照我的报道人在他们的谈话中所使用的分类去组织民族志。

那时，这一做民族志和书写民族志的方法，将民族科学同其他民族志区分开来，称为“新民族志”。[39] 大约就在民族科学被称为“新民族志”的同时，另一研究文化和书写文化的方法也非常能体现人类学家如何书写民族志（事实上，它比民族科学要更胜一筹）。这一方法被称为**符号人类学**[16]，它也出现在上世纪 50 年代并跨越 70 年代。它在关注文化中的个别行为方面，和民族科学具有相似之处，但除此之外，它还关注人们如何有效地交流文化象征符号——即人们赋予意义的文化表达（语言和非语言的）。符号人类学家不仅研究由语言所表述的经验，也考察在公共仪式或庆典（如国家节日）、关键

的象征（如国家的国旗）或文化隐喻（如全民娱乐）中，经验是如何得到表达的。[40]人们如何在这些象征中**协调**经验，是符号人类学家最初的关注重点。[41]并且，符号人类学家在书写他们的民族志时，必定会采取这种形式：一个完整的民族志文本，或许会是基于对某一节日、一面国旗或一种消遣娱乐（或者是三方面的相互关系）的研究。[42]然而，研究重点并不完全放在符号本身上；问题的核心在于：这些符号是怎样为我们揭示了各个更深的文化意义，也即人们规定和协调的文化意义（无论是语言交流还是非语言交流）。比如，美国电影中就表现了很多美国文化。它们都有相似的故事发展脉络，这是因为它们精心地（或不那么仔细地）展现了我们文化中的关键要素——比如，我们对浪漫爱情的理解，或者我们对美好与邪恶间冲突的深刻的文化关联的理解。通过把美国电影当做民族志来研究，我们可以了解许多美国文化：人们如何阐释并协调这些文化符号，以及这些表现如何反过来影响人们思考问题的方式，和他们如何根据他们生活的意义去行事。[43]

符号人类学对我们来说非常重要，很值得我们去考虑，因为符号人类学家克利福德·格尔茨[17]，几乎是一手促成了一项重大转变，那就是民族志学者应该把民族志的书写看成一门阐释科学或者艺术，而不是精密科学。[43]格尔茨认为，由于任何文化符号——如公共仪式——都在特定社会中存在过度的阐释，理解任何一种文化形式（也即一个象征）都是一种阐释的实践，而不是科学。[44]


克利福德·格尔茨

格尔茨认为：文化形态，如公共仪式、国旗或某个节日，都是符号系统，人们基本上都是围绕它们来建构他们自身的文化故事，也就是说，人们不断地**为自己讲述关于他们自己的故事**。回到刚才美国电影的例子上来，这是一个非常好的例子。在我们的电影中，我们一遍又一遍地歌颂浪漫爱情的本质及其结果这一不变的主题，我们看上去对此似乎也是一直乐此不疲。鉴于文化或符号形式从本质上来说是文化故事，格尔茨认为，书写民族志的方法，就应追随这一点而发展。理解文化就像阅读一本书。书和文化都是由象征符号组成的，都要被**阅读和阐释**。格尔茨在1973年这样写道："一个民族的文化就是一个文本的集合……人类学家尽力从真正属于这一文化的人的视角去解读它们。"[45]格尔茨的言外之意就是，民族志学者应该

将自身看成是阐释者或文化的翻译者，而不是纯粹的科学家（像马林诺夫斯基曾做的那样）。[46] 格尔茨又补充道，民族志最好是扮演人们之间及其内部关于文化的一种“对话”——这是他打的一个比方，意思就是，民族志最好是人文的而不是科学的。[47]

在进行这些讨论时，格尔茨为博厄斯的“文化相对论”和马林诺夫斯基的“本地人观点”投射了新的光芒，并由此把民族志转移到了文学和阐释艺术的领域。他为民族志带来了更为广阔的书写方法和途径。到了20世纪80年代和90年代，许多民族志学者甚至把格尔茨的模式——被称为**阐释人类学**[18]——推向了更深的文学和艺术领域：他们开始对传统的民族志书写模式进行实验，这些实验是为了寻求更彻底地表现民族志研究和撰写民族志的双重的复杂性。[48] 例如，作为人类学家和民族志学者的芭芭拉·泰德洛克（Barbara Tedlock），将传统民族志同文学方式相结合，得到了“自传”和“小说”的形式。在她的名为《美丽与危险：同祖尼印第安人的对话》（*The Beautiful and the Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians*）的民族志中，她讲述了自己同她的祖尼主人之间的友谊，她所采用的叙事方式，使她的民族志变得更像是一部自传或者小说。她并没有把文化当成一个有着明确边界的系统，而是带领我们同她一道走过她多年来对祖尼文化的理解历程。泰德洛克引导读者明白这样一个道理：理解另一种文化是一个过程，这一过程最终是靠民族志学者同其主人之间建立友好关系而得以完成的。[49]

这种把文化描绘成一个有意义的符号系统的实验举动，最终必然会主导民族志的撰写。事实上，这种**实验民族志**[19]在今天仍然广为使用。[50] 通过一种阐释的视角来解读民族志，挑战其他人类学家，格尔茨和实验民族志学者们提醒我们去思考，不管我们是民族志的作者，还是民族志的读者，我们总是通过自身的经验来走进民族志。我们最终对我们自身经验和他者经验的阐释，都是以此为基础的。撰写和阅读民族志，可以经过对他者观点的理解，而增进我们进行阐释的视野，但最后我们既是民族志的作者，也是民族志的读者，仍然是阐释进程的一部分。[51] 简而言之，从研究民族志和阅读民族志中，我们也能获得对自身——无论是作为个体的还是作为社会的——的理解，这是民族志的第二个功能。

格尔茨和实验民族志学者当然不是第一个提到这一点的人。事实上，民

族志的这一功能，即告诉我们有关自身情况的功能，从一开始就内含在民族志的目的和目标中。你只要回忆一下之前马林诺夫斯基的引文所隐含的意义就能明白，“若我们怀着敬意去真正了解其他人（即使是野蛮人）的基本观点……我们无疑会拓展自己的眼光。”[52] 玛格丽特·米德，博厄斯的学生之一，把民族志的这第二个功能在民族志撰写中成功地展现了出来。[53]



玛格丽特·米德

1928 年，米德写下了《萨摩亚人的成年》(*Coming of Age in Samoa*)，这是一部有关南太平洋萨摩亚人青春期的民族志。就像博厄斯走进因纽特文化、马林诺夫斯基走进特罗布里恩文化一样，米德则走进了萨摩亚文化。但是，重要的是，米德在这部民族志中加入了一整章的内容，阐释了了解萨摩亚人青春期对美国人有什么意义。[54]

在米德的研究问世之前，科学家和外行人都认为，青春期主要是一种生物性的体验；因此，紧接着，他们就得出青春期的经历在各地都一样的观点。从逻辑上来讲，人们认为：每个十几岁的青少年都会因为身体上的飞速变化的作用，而经历一个混乱不安的时期。然而，米德发现，萨摩亚的青少年却在青春期有着与此非常不同的经历。不是那种以担心和不舒服为特点的混乱不安的时期，萨摩亚人的青春期是那种无论孩子还是父母都非常向往的时期。米德由此得出并阐释了这样一个观点：青春期是一种文化建构；尽管美国人和萨摩亚人之间的生物性变化非常相似，他们的青春期的经历却截然不同。追随博厄斯的观点，米德认为，我们同青春期相联系的行为（如叛逆），并不是以生物性为基础的，而是美国文化特有的。

米德这本书主要对准的是美国人，尤其是美国的教育者和父母。她认为：由于文化是习得的，美国人可以学习与他们原先采取的方法不同的方式去对待青春期。如果萨摩亚人可以轻松地渡过青春期，美国人同样可以。青春期不一定就是一个从童年期到成年期之间一个混乱而叛逆的过渡时期。我们完全能够塑造它，因为它是习得的，并且是由文化塑造的。[55]

在上世纪 50 年代和 60 年代，米德的著作在美国广为流行。像其他民族志学者一样，米德的研究阐释了文化多样性及文化在人们生活中所起的作用；但更重要的是，她的民族志也展现了一个对美国社会的直率的批评。米



文化批评是许多民族志的一个重要组成部分。比如，在**《基奥瓦歌曲的力量》**一书中，作者认为，多数有关印第安人的想象，都源于美国人在能看到的或期望看到的事物上享有特权。事实上，许多美国人获得的有关印第安人的知识，一直都是通过具体的观察，而不是通过其他途径参与到土著美国人群体的经验中。例如，在俄克拉何马州西南部的基奥瓦群体中，可以听到的力量，尤其是语言、叙事和歌曲的力量，都要优先于可以看到的那些东西。被委托传播基奥瓦“声音的世界”的人们，如歌手（图中所示），都因此对群体至关重要。照片由作者本人提供。

德所选择的描述文化的方法，将民族志放在了一种文学类型中，试图直接挑战美国人对他们自己的认识——这一方法通常被称为**文化批评**（**cultural critique**）。因而，可以说这本书既是关于萨摩亚人的，也是关于美国人的。[56]

米德的著作因其过分夸大青春期经验完全是由文化决定的观点，也遭到了一些尖锐的批评。[57] 但是，包括她的撰写方式（尤其是面向人类学专业之外的读者）和她的文化批评的方法（尤其是针对民族志学者的“家庭”社会，无论它们位于什么地方），都对民族志的撰写产生了深远的影响；在民族志学者探寻可以清楚地描述一个更大更密切相关的文化批评的方式，以面向更广大的读者群的今天，情况更是如此。[58] 事实上，尽管并非每个民族志都以文化批评为目的，像米德的《萨摩亚人的成年》中所作的那样，文化批评仍然至少是隐含在民族志的书写之中的。例如，在我的第一部民族志《基奥瓦歌曲的力量》（*The Power of Kiowa Song*）中，我提出的文化批评，是针对美国人普遍流行的对土著美国人的看法，以此建立从基奥瓦报道人的看法去探索其音乐力量的基础。我讲述了自己童年时期在美国童子军以及美国印第安人爱好者（一个主要是英美白人参加的流行运动，主要关注土著美国人的歌舞）的经历，作为我 20

出头进入人类学田野的背景。因为有过以上经历，我有了对基奥瓦群体的假设，并将其带到了基奥瓦群体中，但是这些假设却同我的基奥瓦报道人的生活，以及阐释他们生活的方式极为不同。我在接近基奥瓦人时，怀着一箩筐复杂的对美洲印第安人的想象，这些想象和我及我的背景经历有着极大的关系，跟土著美国人的经验反倒是没有多少联系。我呈现了这一叙事，伴随着同我的基奥瓦报道人的批评对话，对我们社会这一几乎是普遍存在的问题进行了文化批评，这一问题的确阻碍了大多数美国人对土著美国文化多样性的深入理解。我发现，对许多基奥瓦人来说，那些更深层的东西，与对印第安人的大众观点并没有什么关系，相反倒是与对语言、叙事和歌曲在当时基奥瓦文化中的重要性和影响的理解有很大关系。[59]

民族志对我们的启示：它对什么有益？

本章中我讨论了注意并理解文化复杂性的重要性。我们可能会欣赏文化概念本身，但是如果没有民族志，文化研究就是不完整的。在民族志力争从多地点、多视角和多种书写方式来体现“本地人观点”（虽然不能完全达到）时，它最终为我们展现了人们实际上如何在他们的日常生活中分享和协调意义的“原始资料”。因此，它教给了我们一些关于我们自己的事情。

由此看来，民族志的方法是与众不同的：我们在了解他者的同时，也在了解我们自己；反过来，我们也可以通过了解我们自己来了解他者。最终，民族志为我们展示了人类生活（既有我们自己的也有他者的）真实的复杂性，从对另一个人的感知（基于暂时的直觉和民族中心主义），转化为对另一个人更深的理解（基于我们称为“文化”的知识哲学）。瓦格纳总结道：“民族志，通过对一种文化的描述，促使另一文化的成员更好地理解这一文化，促进着人们相互之间的理解。对一种文化及其种族如同纸板剪切拼凑而成的刻板印象，已经让位给更加全面详细的包含着矛盾和不一致的描述。”[60]

注释：

1 民族志(ethnography)，其词根“ethno”来自希腊文中的“ethnos”，意指“一个民族”、“一群人”或“一个文化群体”；“graphy”来自希腊文中的“graphein”，意为“记述”。又译文化志，是20世纪初期由文化人类学家创立的一种研究方法，主要是指人类学家对其研究的文化对象或目的物作田野调查，深入到特殊的社区生活中，从其内部着手，通过观察和认知，提供相关意义和行为的客观的民族学描写而形成民族志描写，然后再对其进行分析、比较，以期得到对此文化的基本概念。民族志是了解未知社会和文化形态的必要手段。虽然作为学科的人类学民族志的历史不长，但这种趣旨和形式的著述实践却由来已久。如公元前5世纪的希腊旅行家和历史学家希罗多德，曾对所见所闻的50多个民族予以著录，举凡法律、社会风习、宗教信仰以及他们的外貌无不涉及。

民族志是文化人类学、尤其是当代文化人类学存在的根本，有人把它对于文化人类学的重要性与实验室对物理学、化学和生物学的重要性相提并论。民族志作为当代文化人类学最重要的研究方法，其发展与人类学的发展密切相关。按照哈登《人类学史》对人类学发展的阶段划分，可将民族志的发展分为三个阶段。

早期，英国古典人类学的资料工作和研究工作原本经由两种人分别进行：一方面是传教士、殖民地官员、探险家、游客和商人关于海外民族的奇风异俗和遗闻轶事的报告和笔记；一方面是有人文学科专业修养的知识分子利用这些资料所进行的理论概括，除摩尔根曾对美洲土著易洛魁民族进行过亲身考察外，绝大多数人类学家，包括泰勒和弗雷泽，都不加分析地使用别人记录的未经实地调查的资料，形成了搜集资料的主体与理论研究的主体相分离，或者说业余的资料员与专业的理论家分工的格局。人类学家往往“将有利于自己体系的传说和文化要素从社会背景中分离出来，作为例证”，因此也被称为“摇椅上的人类学家”而受后人诟病。虽然早在1871年，“人类学之父”泰勒在其《原始文化》中将“原始文化”称为“合理的民族志”。但正如哈登所说，这时所谓的“民族志”，“是一堆杂乱的事实或猜想”，是“各种认真程度不同的业余学问家所喜欢涉猎的地方”。可见，这一时期的民族志主要指尚未摆脱“案头作业”模式的特殊的文本形式，具有“对人性的普遍性抱有信念和欧洲中心主义”、“资料不是实地调查的结果”和“选择性利用资料”等特征。

一般认为，民族志作为一种经典的研究手段和学术范式，是由马林诺夫斯基在1922年出版的《西太平洋的航海者》所奠定的，而由马氏所创造的“参与观察法”则成为民族志方法体系的核心内容。马氏认为，人类学家应该尽可能详细地了解土著人实际生活的各个方面，这就意味着“在较长一段时间中，民族志学者参与人们的生活，观察发生了什么，聆听他们说什么，并提出问题”，进而“把握土著人的观点，他与生活的关系，搞清他对世界的看法”。实际上，马氏的“民族志”方法不同于一般意义的调查，而是体现其功能主义人类学把田野作业、理论和民族志

等三者相结合的范式，包含一整套完整的规范：其一，选择特定社区；其二，进行至少一年的现场调查；其三，能够使用当地语言；其四，先从本土的观点参与体验，即先以“文化持有者的内部眼界”去看待文化，但最终要达成对对象的客观认识。可以说，马氏用一套有效的科学规则把资料员与研究者的身份完美地合二为一，使民族志具有了亲历性和内在性的特点。

在马林诺夫斯基以后，民族志既可以指涉一种特殊的学术研究方法，又可指涉运用这种方法而取得的研究成果——一种特殊的文本形式。但正如哈登所描述的，这时的民族志仍“有着不稳定性和不完美性”。

随着当代哲学和心理学的发展，民族志这一经典的学术方法在20世纪60年代受到了根本性的挑战和质疑，从而导致了人类学理论空前的危机。首先是对非欧洲传统文化以及非其历史传承的文化能否在文化相对主义前提下得到如实描绘的质疑。其次是对文化人类学家职业伦理道德的争论和质疑。怀疑者指出，民族志只是人类学家作为外来者用自己的思维、术语、概念记述对特定文化的见解，而不是该文化内部成员对自己文化的描述和理解，有着个人经历、既定观念甚或想象的因素在内。有的田野工作者甚至为了迎合自己的理论或学术结论而刻意倾斜，写出臆造的民族志。这给当代文化人类学以致命的打击。

为了拯救文化人类学学科的存在与发展，格尔兹的阐释人类学异军突起，以“深描”和“地方性知识”为武器，以观察、移情、认知和自觉追随“文化持有者的内部眼界”，阐释和维护民族志的地位，重新探讨文化之源。

由于受到了韦伯关于文化是“富有意味的网”(webs of significance)的观念的影响，格尔兹指出，“所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，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”。他认为这张网是在始终持续地被编织着的符号之网，而文化人类学家的任务则在于分析这些符号的流通。

格尔兹借用哲学家赖尔的“深描”术语，开创了自己的“深描”式显微研究法。格尔兹指出，在赖尔所说的对排演者行为的“浅描”(thin description)和对其行为的“深描”之间，存在“民族志的对象，一个分层划等的意义结构，它被用来制造、感知和阐释抽动眼皮、眨眼示意、假装眨眼示意、滑稽模仿以及滑稽模仿的排练”。格尔兹进一步得出“民族志是深描”的观点。他认为民族志的特殊性在于对“眨眼示意之眨眼示意加以眨眼示意”，通过“深描”将任何一种人类行为和文化现象的本义尽可能地还原，进而揭示文化内在的认知结构和“文化语法”。而他所谓的“深描”，就是从极简单的动作或话语着手，追寻它所隐含着的无限社会内容，揭示其多层内涵，进而展示文化符号意义结构的复杂社会基础和含义。

格尔兹从阐释人类学的角度描述了民族志方法的四大功用和特色：一、它的基本功能在于对文化进行阐释；二、它所阐释的是社会话语流，而不是某个具体的截面或切片；三、这种阐释必须遵从其“叙述”的原始含义并以一种可追溯的话语的形式出之，以便在必要的情况下能使之原汁原味地复原；四、这种描写在其实践性

上是具有显微性的。格尔兹的民族志是使用“深描”的方法寻求意义的阐释的“地方性知识”，进而“通过真实生活的踪迹而触摸人们曾经拥有过的真实生活”。

综上所述，民族志由最初的一种特殊的文本形式，演变为马林诺夫斯基研究方法与文本形式的二重组合，进而成为格尔兹用“深描”来阐释文化和“触摸真实”的地方性知识。目前，由于民族志这种方法重视研究对象的社会行为及其与整个社会文化之间的关系，具有跨学科的性质，所以又被广泛地运用到其他学科的研究，如社会学、心理学、文学等，成为哈登所说的“一座具有坚固结构的连贯整体”。

2 马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski，1884—1942)，20世纪最重要的人类学家之一，社会人类学的奠基人，以对大洋洲诸民族所作实地考察的成果为世所重。马林诺夫斯基的父亲为斯拉夫语文学教授，母亲为一语言学家。幼年因体弱而在家中接受启蒙教育，十几岁时随寡母漫游地中海地区。后来考进大学，并于1908年获得博士学位。他偶尔读到弗雷泽的《金枝》，深受激发，此后热衷于人类学。他在莱比锡接触到新兴的心理学和经济学，便于1910年到伦敦经济政治学院进修。在此后25年间，马林诺夫斯基以伦敦为基地，写了许多著作。他的文章对当时人类学界流行的有关澳大利亚土著民族的文献资料提出新的解释，因而获得声誉，也促使他去做实地调查。1915—1916年及1917—1918年，他在新几内亚附近的特罗布里恩岛两度进行考察，使自己的才得到充分发挥，写出了他的代表作，也是人类学史上的一本杰作《西太平洋上的航海者》。他生活在当地人民中间，能够流利地讲当地土语，可以得心应手地记录各种内容，并以敏锐而客观的眼光观察各种反应。他能够提供一幅当地社会风习的生动画面，而清楚地区别理想的规范与现实的行为。在以后发表的多篇研究报告中，他曾大量引用特罗布里恩资料，提出在社会人类学发展过程中具有基本意义与动力的各种理论性见解，其中包括性与婚姻及家庭生活；原始法规与习俗；巫术与神话等。20年代初，马林诺夫斯基在加那利群岛和法国南部生活了一段时间，并于1924年重返伦敦大学，担任人类学讲师，1927年升任教授。他是当时学术界最有活力的社会科学家之一，激励群伦，影响深远。他主持的讲习班很有名望，吸引了不少其他学科的著名科学家参加讨论或协助工作。马林诺夫斯基熟悉欧洲大陆的社会学理论，尤其受益于法兰西社会学派的涂尔干、莫斯等学者更多，但他扬弃了那些大师们关于社会的种种抽象概念，转向侧重个人作用的研究方法，他认为这种方法更具现实主义精神。按照他的功能论的观点，也就是把文化看做人类成果的全部表现的观点，他对文化现象及风俗习惯进行了广泛的观察研究，从而对当时有关亲属关系和婚姻、交易活动以及宗教礼仪等方面的学说提出了不同见解。

3 田野工作(field work)，直到19世纪末，大多数人类学家的研究都是出自于“安乐椅上的玄想”，所采用的资料是依靠传教士、探险家、旅行者或殖民者的记录。人类学家的第一次田野工作是1898—1899年由哈登率领剑桥大学考察队赴托雷斯海峡的调查。随后，功能主义学派的代表人物拉德克利夫－布朗和马林诺夫斯基积极提倡田野调查，开创了田野工作的新纪元。田野工作就是在一个社区中从事周密的、长期的人类学调查研究。考古学家也从事田野调查工作，但他们总体上说

并不将活生生的人当成研究对象。社会学家同样有田野调查，但是，这种研究在这门学科中从来没有主导范式。鉴于它在认识论、历史及社会化方面的实践，人类学的田野工作在概念化及其实践方面与其他的田野研究存在差别。循规蹈矩的民族志撰写人被看做是参与观察者。不过，调查者也进行定量调查，文本的、人口统计的或者其他类型的分析，这都取决于当地的情况及研究项目的属性。从事传统田野工作的研究者应该身临其间并获得大量各种各样的数据资料。这种经历及观察的范围和深入程度对于将那些通过更为正式的手段（例如结构式访谈）获得的资料放进文化背景中分析有帮助。它的支持者认为：对人类及其文化的诸多认知必须通过直接体察的方式才能实现，这与科学方法的客观性和距离形成对照，即只有通过心智的方式才能实现认知。如苏珊·哈丁（Susan Harding）所述："特定的让民族志撰稿人入迷的现实的材料及共享的无意识知识的材料其实只不过是经验性的东西。"全身心投入式的田野工作的提倡者认为：它的优势首先在于，如果作为研究对象的该社区的成员明白，田野工作实际上就是试着按他们的方式生活，讲他们的语言并从尽可能多的维度去理解他们的生活，那么他们会更热心地提供信息、表现出更多的信任、并允许去参加仪式，等等。其次，研究者能打破常规并推翻未得到检验的假设。长期周密的"近距体验"式田野工作的提倡者们建议把田野工作当成一种获得深层的多维度田野知识——那些在一个社区只呆上几天或几个星期的调查研究者是不可能得到——的方法。一个田野工作者通过这种方法更有可能学到隐秘的知识。因而，只有使用各种田野工作方法，而非仅仅靠单刀直入式的询问，才有可能获得那些连文化的持有者都未掌握的知识。

4 詹姆斯·弗雷泽（James Frazer，1854—1941），英国人类学家、民俗学家和古典学者。1874年入剑桥大学进修比较宗教学，1907年应聘为利物浦大学社会人类学教授，任教一个学期后即回到剑桥，此后在那里度过余生。早年以研究古代文化史为主，因受泰勒《原始文化》一书的影响而转向人类学和民俗学研究，尤其重视从民俗学角度来搜集、整理涉及各地土著民族和远古原始民族的宗教资料，以对法术、禁忌、图腾等原始宗教现象的研究而享誉宗教学术界。受英国唯理论和进化论的影响，他在学术上持宗教进化观，但认为人类在形成其宗教之前已曾处于一种"法术"阶段，人类的理智经历了从法术到宗教、由宗教到科学的发展。他指出，这种法术揭示了一种原始理性，是原始社会曾经流行的"准科学"，此后法术活动在其认识自然的发展过程中或因求诸超自然的神灵力量而走向宗教、或因依靠人的经验观察而走向科学。他强调从文化整合上来看待远古灵性领域、从人类思维进化上来分析宗教的诞生。其基本观点虽然受到某些批评或否定（像巫术、宗教与科学这一演化序列的设想已不再被接受），但多数学者都承认他在汇集宗教史资料上贡献突出。其代表作为《金枝：对巫术与宗教的研究》（1890），书中阐明宗教和巫术的起源及进化过程，以及两者之间的区别，并论述宗教信仰和仪式与社会政治组织以及各种制度之间的关系，被誉为民俗学和原始宗教学的宝库。他是英国民族学界运用比较方法进行研究的先驱，并作出了很大贡献。其"宗教仪式和社会政

治组织以及其他各种制度间有密切联系”的观点，对今日人类学界仍有很大影响。虽然他本人很少旅行考察，但他与传教士及殖民地官员一直保持密切联系，这些人为他提供资料并对他的论述作出评价。其主要著作还有：《图腾崇拜和外婚制》(1910)、《不朽信仰和死者崇拜》(1913)、《旧约中的民间传说》(1918)、《自然崇拜》(1926)、《原始宗教中对死的恐怖》(1936)。

5 功能主义(functionalism)，又译功能论，20世纪20年代出现的一种人类学方法论主张。它是一种实证主义的主张，认为认识事物的实质、本质或第一原因是不可能的，只能认识事物的现象和属性；主张排除实体概念，在相互依存构成整体的诸因素和诸事物的联系中把握对象。

在人类学史上，功能主义与马林诺夫斯基联系在一起，他反对早期学者的进化推论，也不满历史论者和传播论对社会文化现象的解释，而代之以非历史的功能论；主张对现存的任何风俗、社会制度或社会关系，都应通过其功能来解释，即考察它如何满足人类的需要(包括必不可少的生理和情绪需要及较为次要的社会的需要)；并坚持认为，现存的制度可以充分满足人们的需要。与马林诺夫斯基同时的拉德克利夫－布朗则认为，个人的活动有助于集体活动的实现，因而具有功能的意义，并主张从复杂混乱的文化现象中寻找一种不为一般人意识到的结构，通过这种途径了解其所起的功能。

马林诺夫斯基的观点基本上是整体论倾向的：(1) 他反对传统传播论者通过文化元素分布的考察来重构历史的做法，认为每一种活的文化都是功能和整合的一体，就如有机体一样，若不从整体的关系上来研究，那么各个部分的文化也不能够理解；(2) 就是它的文化与需要之间密切相关的假设。换言之，每一文化的元素对其整体的文化都有一种功能的贡献。人有新陈代谢、新生、舒适、安全、行动、生长、健康等的需要，因为有这些需要，才会相应地生产出食物供应、亲属、衣服、居室、活动、训练和卫生等文化的反应。因而，每一套生物的需要和文化反应是相互制约不可分割的。如果文化的反应无法解决和满足生物的需要，人类社会也就不会有今天的存在。在把社会看成是一个整体的有机体上，布朗与马林诺夫斯基有共同的看法，他认为，社会就像一个有机体，各个部分相互依赖。一个社会的习俗制度，就像有机体的各个器官，各自有各自的功能，并共同维持有机体的生长。这一见解源于法国社会学家涂尔干。布朗强调进行社会比较的方法，因而学科里有时又称他的社会人类学为比较社会学。而恰是在比较这一点上，布朗与马林诺夫斯基之间有了分野。涂尔干从社会结构论的角度来解释文化元素的社会功能，提出了“正常结构”和“反常结构”两个概念，分别代表有秩序的和良好配合的社会，以及缺乏秩序和良好配合的社会。布朗认为，正常与反常只是程度问题，因而经过修正提出“趋向正常的结构”和“趋向反常的结构”两个概念。他还创用了“愉快感”和“不愉快感”两个感念，前者指秩序协调和一致的情绪，后者指疾病、冲突甚至崩溃的感觉，分别代表功能平衡和失衡。他认为一个人口少的小社会，往往会趋向于正常的结构，而对于人口多的社会，虽有统合，但是趋向于反常的结构成为主流。功能

主义的后起之秀有弗思 (Raymond Firth)、埃文斯－普里查德 (E. Evans-Prichard)、奈德尔 (S. Nadel) 等。功能论在人类学理论上作出了许多贡献，并发展出了一些新的研究方法（如参与观察法）。其不足之处在于，过分强调均衡和整合，而忽略了冲突和解体，过分强调“参与观察调查法”的科学性而陷入主观主义。

6 拉德克利夫－布朗 (Alfred Radcliffe-Brown, 1881—1955)，英国现代社会人类学的奠基人之一，结构功能主义创始人，与马林诺夫斯基分别成为英国本世纪上半叶两个人类学研究中心的学术领袖。1904 年后师从剑桥的里弗斯 (Rivers) 学习人类学，曾在悉尼和芝加哥从事教学和研究，后来回英国到牛津的社会人类学研究所工作。主要著作有《安达曼岛民》(1922，该书提出了他的思想和方法)、《澳洲各部落的社会组织》(1931，其理论在该书中得到了精辟的阐述和应用)、《原始社会的结构与功能》(1952)、《社会人类学研究法》(1958) 等。布氏吸纳了斯宾塞的社会机体论和涂尔干的“社会分工论”，从中发展出他自己的社会结构功能主义理论。在他看来，社会是一个自我延生的机体或体系。个人生活在社会中，其行为受社会的规范和准则的制约。与马林诺夫斯基一样，布氏很关注社会如何形成一个整体这个问题，但他是从主体的外在因素出发谈论社会，把社会当成自外部形成的、把个人融入群体的系统。他主张社会人类学者的任务在于对社会的构成的不同类型加以分类。但与马林诺夫斯基的“文化功能论”不同的是，布朗的功能观更多地强调“社会整合”和“社会结构”。布氏的功能论，探讨的是社会结构如何在时间的推移中保持自身的作用。“社会结构”在布氏的功能论中，指的是我们可以观察到并加以界定的社会制度的联结，或制度形成社会架构。所谓“功能”，指的是某个制度对社会整体的延持起作用，犹如动物体的器官对动物体整体的作用。

7 库拉 (Kula)，库拉的概念是马林诺夫斯基根据在澳洲的田野研究材料的基础上发展出来的一个重要概念。在《西太平洋的航海者》这部人类学细致的田野工作的开创性著作中，他讲述了一种名为库拉圈的交换仪式在当地人的经济生活中的意义。库拉就是一种诸部落间广泛交换的形式。在一个固定的区域内有两种物品不断地朝着相反的方向进行。其一是红色贝壳做的叫做索巫拉伐(soulava) 的长项链，它不断地朝着顺时针的方向移动。另一种白色贝壳做成的叫做姆瓦利 (mwali) 的臂镯，则朝着相反的方向移动。这两种东西各朝各的方向行进，途中彼此相遇时，常被拿来交换。库拉宝物的每次移动，每次交易的各个细节，都要接受传统规则和习俗的规制而遵行固定的方式，有些库拉行事还伴随着精致的巫术仪式和公共仪礼。库拉交易的基本规则有这样几点：(1) 两个人一旦进入库拉，就永远在库拉中。(2) 没有哪个人能够长期保有哪件东西。(3) 个人因拥有宝物而产生的名望，才是他们的价值之源。(4) 人们拥有的目的在于付出。(5) 身份越高的人，义务也越大。(6) 权势的主要表征就是富有，而富有的表征就是慷慨。在库拉仪式中我们看到了一种跟经济有关的活动，它并不是一种偷偷摸摸的、碰运气的交换，而是植根于神话之中，既有传统法律支持，又笼罩在巫术祭仪之下的。它的一切主要交易都是公开的、仪礼性的，并且是根据一定的规则来进行的。至于这种交易的经济机制，则

基于一种特殊明确的信用制度，它蕴涵了高度的互信和商业荣誉，伴随库拉主体的附属性的次级交易亦是这样。库拉仪式隐含着一种互惠逻辑。这一逻辑的一个基本交换原则就在于，赠与礼仪性的礼物以后，时间不论长短，总要报以等值的答礼。但与此同时，在交易的时候，双方又不能够对两样东西是否等值加以讨论，更不能够讨价还价或者是斤斤计较。而且，答礼等值与否，那是要靠给的人来决定，绝不能够用任何的手段来加以强迫。当然，如果说作为答礼的东西跟赠品不相等值，接受者便会很是失望，也很生气。但是并没有什么可以补救的方法，他既不能够强迫库拉伙伴做什么，也不能够完全地单方面地终止交易。应该强调的是，在马林诺夫斯基的眼中，原始人并非没有财产的观念，他们对于财富的拥有与现代人一样的强烈，他们的习俗中有这样的观念，那就是拥有即是伟人，财富即是社会等级的附属品，同时也是个人德行的象征。因而，地位和责任是相匹配的，可以说地位高而责任也重，这就是统治土人社会的最高的行为规范。

8 参与观察（participant observation），人类学研究中搜集第一手资料的最基本方法，被视为传统人类学田野调查的特征之一，由英国人类学家马林诺夫斯基创立。它要求观察者在较长时间内置身于被观察者的社区中，通过参加他们的日常活动尽可能地成为其中一员。参与观察有很多优点：(1) 它实际上是对无文字民族进行民族志调查的唯一途径；(2) 由于调查者长期置身于该社区当中，他就会对当地所发生的事情了如指掌；(3) 融入社区生活可以提高调查者的信用度，还可以使调查者对于社区成员的行为更加宽容；(4) 调查者可以更加容易地了解当地人的生活方式和风俗习惯；(5) 观察所得不是他人的叙述而是第一手的资料；(6) 在社区中生活，学习当地的语言可以使调查者更好地从当地人的角度去了解他们赋予文化的意义。通过参与观察，调查者可以了解到被调查社会的结构以及社会文化中各因素间的功能联系。参与观察的不足之处在于：(1) 它需要投入大量的时间，而其中一部分的效率并不是很高；(2) 人类学家不停提问的行为很可能会引起当地人的反感；(3) 向他人解释参与观察也比较困难；(4) 人类学家的出现有时会影响被观察者的行为；(5) 要证明观察者的结论是否正确事实上也是不太可能的，所以在参与观察中，通常还要采用其他方法，例如统计学、家谱学、问卷法、访谈，等等。参与观察是一种矛盾的方法，因为在一定程度上当人类学家参与当地人的活动时，他就不再是进行纯粹的观察了。大量的人类学作品就此进行了讨论。最为理想的是人类学家在这一过程中扮演了两种角色：通过小心控制不停变换着的位置，他们明智地在参与和观察之间来回移动。

9 美国国家赛车联合会（National Association for Stock Car Auto Racing，NASCAR）赛车，美国传统的商业体育赛事活动之一，其电视收视率仅次于全美橄榄球联盟，它的温斯顿杯每个周末吸引 15 万名车迷现场观看。美国第一批“职业”车手，是 20 世纪中叶那些活跃在阿巴拉契亚崎岖山路上的私酒贩子。为了在午夜时分的公路追逐中甩掉那些联邦税务稽查人员，他们绞尽脑汁地改造自己的汽车，这些经过改装的汽车和那些亡命之徒般的飙车手一道，逐渐成为美国南部各洲的传奇。

1935年，一群私酒贩子在佐治亚州斯托克布里奇镇的一个奶牛场里划出了一条1/4英里长的泥泞赛道，企图通过一场飙车决定谁是真正的“公路快递之王”。这场几乎没有裁判的赛车吸引了100多名好事之徒，随着观众人数的增多，农场主将奶牛场围上了篱笆并出售门票，固定出赛的私酒贩子也能够获得出场费。在这些草根比赛逐渐在全美兴盛起来后，真正将赛车从野蛮的地下竞赛变为一项正规职业体育同盟的，是NASCAR联盟的创始者、绰号“大比尔”的威廉·佛朗斯。作为一名优秀的车手和机械师，佛朗斯利用自己的声望成功地于1938年在佛罗里达组织了一场赛车，这场拥有4500名观众的赛事为日后美国赛车运动树立了许多标准，从弯道处的记分牌，及时通报赛况的扩音器，到赛车出发前接受比赛组织方的检查，以及最重要的赞助商——在每一圈领先的车手都将得到两箱蓝带啤酒和一桶汽油。1946年，从海军造船厂退伍的佛朗斯毅然以自己的加油站作抵押，建立了NASCAR的前身“全国赛车冠军联盟”(NCSCC)，设立了全美第一个赛车积分制度和优胜者基金，后又成立NASCAR管理委员会。经过半个世纪的发展，NASCAR已成为全球最著名的一项赛车运动，在美国更是具有无可替代的地位。NASCAR不走精英路线，为了保证比赛公平、合理控制成本，对参赛车辆作出了严格要求，并制定了一套严格的检查制度，甚至包括车手的体重，体重在200磅以下的车手必须在赛车上额外载重10到15磅。比赛充斥着层出不穷的超车镜头，非常刺激。更重要的是，参赛的赛车往往就是汽车厂商在市面上销售的车型。车迷在观看比赛后，可以立刻冲进遍布全美国各地的汽车销售店，购买与冠军赛车最为相似的车型。对“赛车”一词的理解，美国人与欧洲人也有着天壤之别。在从小吃着快餐长大的拓荒者后代们眼里，蒙特卡洛或斯帕赛道上那样持续不断的减速弯，与“速度”这一赛车运动的核心根本就是背道而驰。这个“在椭圆形赛道上一圈圈傻跑”的NASCAR赛事也许正是美国赛车运动的缩影。NASCAR每个赛季的首站比赛“戴托纳500”更被称为“伟大的美国赛车”。NASCAR每年组织2000多场比赛，这些比赛被分为12个独立的系列，在全国100多个赛场进行。每年有超过1.5亿观众现场观看。

10　文化冲击(cultural shock)：当人们去到一个与自己原来的文化迥异的地方时，绝大多数人都会经历一种心理上的迷惑，这就是文化冲击。这来自于你所遇到的不同于你自己的做法、组织、感知或评价事物的方式的经历，而且这些不同的方式又威胁到你潜意识中最基本的信仰，这一信仰就是自认为自己所处文化中的习俗、假定、评价和行为是永远“对”的。换句话说，你所熟悉的每一件事——从日常事务、交通方式、食物和语言到价值和信仰体系都不见了。你觉得就像有人突然把你屁股下面的垫子抽走了一样难受。就好像你原来的文化的影子一下子消失了，一下子就变得无影无踪了。或许你是以成人的样子去做事，可你却总觉得自己是一个无助的小孩。你生活在模糊和无知当中，并不断地向自己的价值观和信仰发问。最后，你变得脆弱、灰心、懊恼、急躁，甚至可能会悲伤和愤恨，可能还会患上思乡病和抑郁症。

11 NA：Narcotics Anonymous 的缩写，即“匿名戒毒者协会”，一种通过药物依赖者帮助药物依赖者戒毒或保持操守的方式，这种治疗模式是在“嗜酒者互戒协会”的12步戒酒方案的基础上发展而来。1930年代，有两位终日酗酒的人设计了12项步骤，这是一套以互助合作为基础的戒酒方法。就是从这小小的开始，发展出了匿名戒酒协会，现在全球已有上千个相同的团体以及数百万参与者。这项计划的成功，激发了许多受其他问题所困又未能借助传统治疗方式克服障碍的人所仿效。各种类似的团体，例如匿名戒毒协会、匿名戒除暴食协会、匿名戒赌协会等，纷纷成立。匿名戒毒者协会由吸毒者自发组成，这些吸毒者们希望自己能在戒毒的过程中帮助另外一个吸毒者，能把信息直接传递给其他的吸毒者，并能参与匿名戒毒者协会组织的各种活动和享受匿名戒毒者协会从总体上提供的各种服务。为了达到这些目的，匿名戒毒者协会所使用的一个主要手段，就是组织好匿名戒毒者协会会议，在那儿，戒毒者们可以分享他们的戒毒经验，这样就可以帮助别的吸毒者，同时还把信息传给了其他人。有些NP一周只组织一次会议，多数每周都组织许多会议。NP的品质直接取决于协会会议上的向心力。

12 基奥瓦人(Kiowa)，北美印第安民族，操基奥瓦—塔诺安语系语言，居住在大平原南部，是最后向美国投降的平原部落之一。20世纪晚期，基奥瓦人加上基奥瓦—阿帕切人约3000人，与1780年的人数大致相等。18世纪的传闻似乎是说，他们生活的地方是在俄克拉西南部的西北面，自1868年起他们就与科曼切人(Comanche)共同生活在这块位于沃希托河和雷德河之间，以阿纳达科为中心的居留地上。基奥瓦人分为7个宗族(其中夸托人已灭绝)，是典型的大平原游牧部落。自西班牙人那里获得马匹之后，改用骑马猎捕水牛，没有耕作，居住在大型三柱兽皮圆锥帐篷里。组成若干武士会，其成员根据战功序级，战功不仅要杀敌，还要在战斗中与敌人肉搏。基奥瓦人相信梦幻能赋予他们一种神奇的力量，可用之于战争、狩猎及医疗等方面。他们有10个据信可以保卫本部落的药袋，药袋成为太阳舞的中心。他们与科曼切人共同传播佩奥特教，该教使用一种仙人掌植物作为致幻剂。基奥瓦人也以其图画文字记事著称，每年二次，记录部落大事。

13 印第安纳波利斯五百英里赛(Indianapolis 500)，别称Indy500，美国汽车赛。1911年以来每年举行(战争时期的1917—1918年及1942—1945年除外)，原来日期在阵亡将士纪念日(5月30日)，后来在这个节日之前的星期六或星期日，地点在印第安纳波利斯汽车跑道。跑道设计于1909年，在举行首次比赛前，路面铺了砖，1935年和1962年铺上沥青，但留下了有历史意义的91厘米砖道。

14 民族科学(ethnoscience)，对不同社会中使用的分类法和分类学系统所进行的研究。人类学家在深入调查中发现，许多民族都拥有自己的与西方体系不同的“科学”，如在对动植物等自然范畴的分类方面。它是一种由本土人民在自己长期的生活和发展过程中所自主生产、享用和传递的知识体系，与本土人民的生存和发展环境及其历史密不可分，是本土人民的共同精神财富，是一度被忽略或压迫的本土人民实现独立自主和可持续发展的智力基础和力量源泉。

在其基础上形成的认知人类学(cognitive anthropology)，在很多方面是对50年代末之前占主流地位的民族志学的传统方法的反叛，所以该学派又称“新民族志学派“。传统民族志学注重文化的物质或社会层面，如工艺技术、社会组织、成员角色及巫术、宗教、魔法和各种形式的原始信仰等，但却忽略了主观因素对分析的干扰，调查者往往按照自己的文化模式来设计调查方案，分析调查资料。这样就不可避免地会使得整个调查充满偏见，无法反映该民族文化的本来面貌。当越来越多的研究者进入这个领域，进行民族文化的描写工作时，发现如果对同一个点进行重复调查的话，描述结果往往前后不一致，有时甚至有很大差异。

草创之初，认知人类学的理论完全借鉴当时盛行的结构主义语言学。首先，其关于文化本体的定义，可以说是结构主义语言学中的语言定义的翻版。结构主义语言学区分“语言”和“言语”，认为语言是一种抽象的符号系统，存在于说话人的头脑之中。它隐藏在言语（即现实交际中所出现的话语）背后，却支配着人们的日常言语行为。认知人类学同样把文化视作一种抽象的模型。文化模型存在于行为者的心灵之中，并为社会中每个成员所共享。正如新民族志学派大师古迪纳夫所说，“文化是隐藏在人类行为背后的观念模式”，是“判断事物的标准，该标准决定了人们是如何感知周围世界的，并决定了人们如何行动”。这与传统的理解全然不同。对认知人类学来说，简单描述所观察到的文化现象已远远不能满足要求，新的目标是发现隐藏在文化现象背后的认知模式。“文化模型(cultural model)”又称“民族模型(folk model)”，一般指存在于潜意识中的关于世界的各种理解和假设的集合，为群体中每一个成员所共享。文化模型极大地影响了人们对世界的认识及他们的行为。它或隐或现地存在于人们的知识之中，这些知识或者由经验积累而来，或者由他人传授。同时，文化模型是不断发展的，具有可塑性。经验积累可以强化这种模型，也可以削弱甚至于改变这种模型。

认知人类学大致有三个发展阶段：上世纪50年代“民族科学”的早期形式化阶段；60—70年代研究民俗模式的普遍认同的中期阶段；80年代开始的文化先验图式研究和一致性理论的发展，这个阶段与心理学关系密切，因为两者都探索认知过程的性质。它也吸收了结构主义和语言学的理论要素和方法论。当代的认知人类学试图发现成为人类行为基础和激发人类行为的深层秩序原理（行为动机）。认知心理学、认知语言学和脑科学是它最亲密的学术伙伴。

认知人类学的早期研究可以追溯到美国文化人类学和语言人类学的奠基人博厄斯及其文化相对论。人类学家发现爱斯基摩人对雪有上百种分类，苏丹的努尔人对牛有400多种词语。博厄斯的学生萨丕尔强调语言对人们经验之建立的作用，沃尔夫研究亚利桑那州的霍皮语，发现霍皮语的语法与印欧语不同，霍皮人对世界的看法也与欧洲人不同。著名的“萨丕尔－沃尔夫假说”认为：语言决定着人们对宇宙的经验理解；世界上的语言不同，使用不同语言的人群对世界的经验理解也不相同。“民族科学”是这个假说的最好脚注。此外，马林诺斯基曾强调当地人的想法；列维－斯特劳斯的《野性的思维》(1962)、格尔茨的《地方性知识》(1963)等著作，

反映了功能学派、结构主义、解释人类学等与认知人类学的共同理论关注。

认知人类学的一个基本问题是如何认知他者。人类学家进入田野，面对不同的语言、文化和人群，如何理解他们成为一个棘手的问题。雷德菲尔德和罗伊斯先后在墨西哥台波斯坦村的研究分歧，使民族志的有效性成为一个中心的问题。这个问题第一次涉及语言学的使用，促使人类学家关注用当地语言理解和记录文化，导致了民族科学。1954 年，派克发表了一篇文章：《描述行为的主位和客位立场》，借用语言学的两个词 Phonetic（语音）和 Phonemic（音位）的尾缀，提炼出客位 (etic) 和主位 (emic) 两个概念，前者指从外在文化观察者的观点理解当地人的文化；后者指理解文化的当地人观点。

认知人类学的真正科学化，来自古迪纳夫的“成分分析”和新民族志，民族志的目标不再是描述，而是发现人们关于他们周围世界概念后面的结构。“文化是理解人类行为的概念模式”。传统民族志是看相，看表象和差别，认知的新民族志强调看表象的后面，是看脑、看心，看一致性的集体文化和集体动机。一致性理论通过回应者的一致同意模式，来推论他们的知识。古迪纳夫清楚地表明了认知人类学的文化观：文化系统将个人的认知世界与人们的个体意识和行为联系起来。在威廉姆斯看来，所谓文化，就是其成员明确认识的、相互关联的、为进行解释而形成的各种各样的模式。由此，文化作为“知识体系”，影响着人们的思维和行为。文化和行为的认知研究关心文化如何被共享？范围在哪里？这些文化如何分布于个人之间？文化怎样被内化于个人？不同文化背景下的人们是如何学习新的东西和创造新的事物的？不同文化的人是如何进行相互了解的？一种文化是怎样形成的？等等。

目前，认知人类学在世界上主要有四个研究领域：一是语义学，包括民族志的语义学、语义理论；二是知识结构，包括民族科学、一致性分析、原本和先验图示；三是模式和系统，包括民俗模式、决定模式、目标结构和动机系统；四是话语分析，包括叙事语法、话语语义学、内容分析。与文化有关的认知模式和认知系统，是认知人类学的当前热点，

15 主位 (emic)、客位 (etic)，人类学研究中对于文化表现的不同理解角度。主位和客位这两个术语是肯尼思·派克 (Kenneth Pike) 在 1954 年从语言学的术语音位的 (phonemic) 和语音的 (phonetic) 类推出来的。主位研究是指研究者不凭自己的主观认识，尽可能地从当地人的视角去理解文化，通过听取当地提供情况的人即报道人所反映的当地人对事物的认识和观点进行整理和分析的研究方法。主位研究将报道人放在更重要的位置，把他的描述和分析作为最终的判断。同时，主位研究要求研究者对研究对象有深入的了解，熟悉他们的知识体系、分类系统，明了他们的概念、话语及意义，通过深入的参与观察，尽量像本地人那样去思考和行动。客位研究是研究者从文化外来观察者的角度来理解文化，以科学家的标准对其行为的原因和结果进行解释，用比较的和历史的观点看待民族志提供的材料。这样在研究理论和方法上，要求研究者具有较为系统的知识，并能够联系研究对象实际材料

进行应用。主位研究在现代文化人类学中得到日益广泛的重视，人类学家在田野工作和民族志写作过程中都注意本位术语和观念的应用。这种方法的优点是能够详尽地描述文化的各个环节，克服由于观察者的文化差异造成的理解偏差，但是这种研究角度也有一些缺点，即由于当地人在自身的文化当中可能会将许多的行为和思想视为当然的和平常的，研究者无法认识到并作出解释。而在客位研究中，研究者通过对所搜集的材料的解释，研究者可以认识和解释那些本土文化中生活的人们在自身文化中可能视为当然的和平常的许多的行为和思想，缺点是不能详尽地描述文化的各个环节，观察者会因为文化的差异、文化假设上的偏差而产生可能错误的认识。

16　符号人类学（symbolic anthropology），萌生于19世纪末，发达于20世纪，受到弗洛伊德精神分析理论和列维－斯特劳斯结构人类学的重要影响，代表人物有D. 施奈德（D. Schneider）、特纳（Tumer）、D. 斯波伯、M. 萨林斯（Sahlins）和C. 格尔茨。人类学家在社会活动和社会环境中观察和解释符号（Symbol）及其意义，并通过对符号的研究来认知人类文化。他们将符号行为的心理动机、意义、现实各种指号关系中的认知和解释过程等作为研究方向。符号人类学家普遍把注意力集中在意义和传通（communication）上，并受到现代控制论的重要影响。现代符号研究的新重点在于符号现象及仪式中的游戏和创造力，它们被看做是人类扩展和重新组织其意识的活动。

17　克利福德·格尔兹（Clifford Geertz，1926—2006），美国文化人类学学者，也是一名重要的修辞家以及符号人类学和阐释人类学的倡导者。50年代师从C. 克拉克洪学习人类学，1956年获人类学博士学位。格尔茨在芝加哥大学授课期间，提倡建立符号人类学这一学科，主张应对社会思想之职能——即各种符号的职能给予极大的注意。这些符号指导人类行动。按照格尔茨的说法，文化就是“使用各种符号来表达的一套世代相传的概念，人们凭借这些符号可以交流、延续并发展他们有关生活的知识和对待生活的态度”。文化的功能是把各种事物的含义加于人世并使其含义得到理解。人类学家的任务就是对每一种文化的指导性诸符号进行解释以达到能被理解的目的，尽管这种做法未必尽善尽美。格尔茨的文章侧重修辞，富有特色，常以比喻例证以阐其说，而很少平铺直叙。主要著作有：《爪哇宗教》（1960）、《旧社会与新国家》（1963）、《文化阐释》（1973）、《地方性知识》（1983）、《著述与生涯》（1988）、《事实之后：两个国家、四十年、一个人类学家》（1995）等。由于思想影响巨大，先后获得美国社会学会索罗金奖、美国人文－自然科学院社会科学奖等多项荣誉，被认为是近几十年来人类学界中最有影响的人物。他的阐释人类学在已渗透到文化研究的各个领域，在哲学、语言学、宗教研究、文学批评等各方面产生了深刻的影响。

18　阐释人类学（interpretive anthropology），又称文化解释学、解释人类学，是关于文化解释的人类学理论，由美国人类学家格尔茨于20世纪70年代提出，代表作有《文化的解释》（1973）、《地方特有的知识——解释人类学的进一步探索》（1983）。

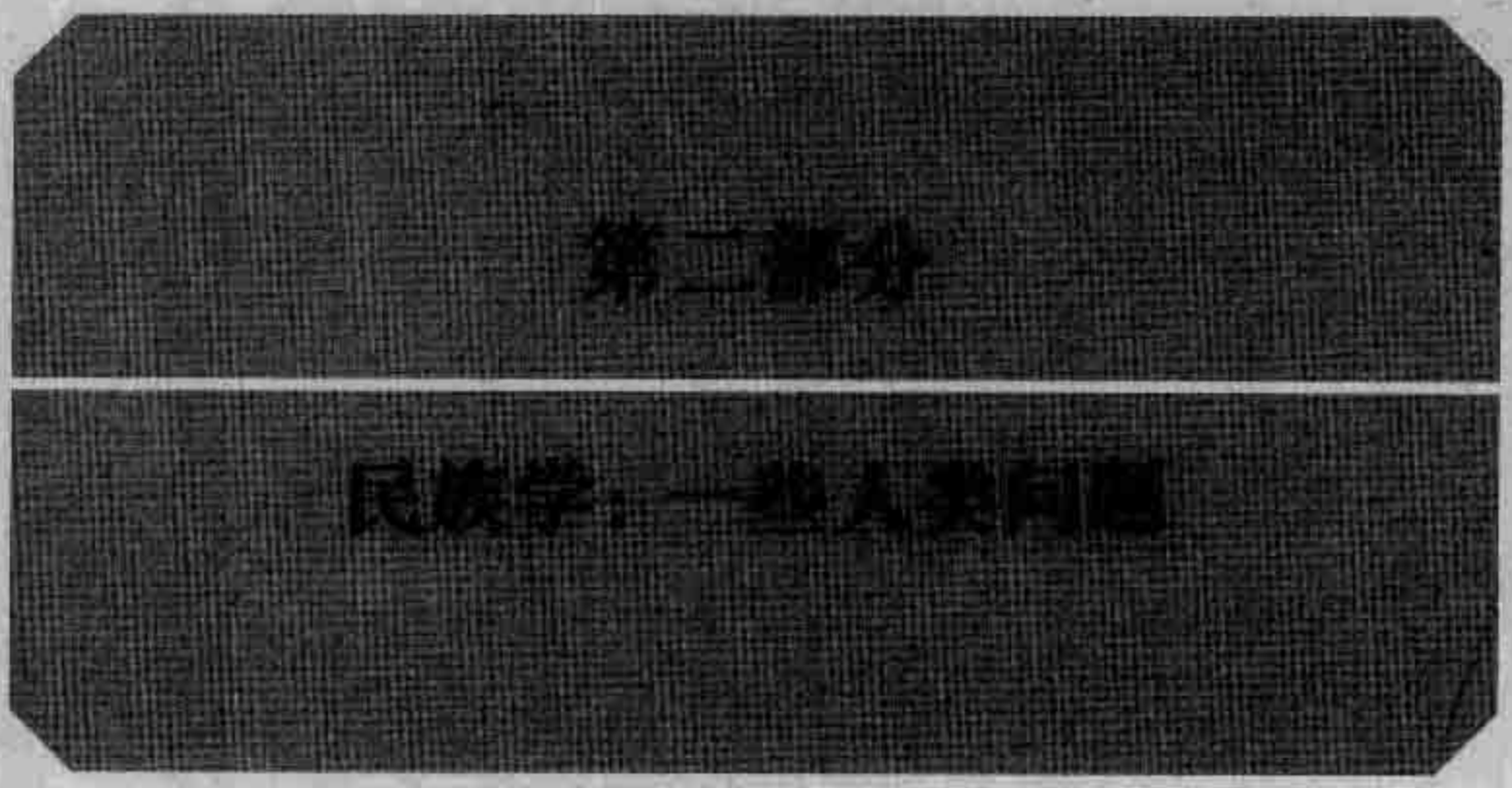
自19世纪以来，文化人类学研究发展的主流是人类学家对其研究的文化对象或目的物作田野调查，通过观察、认知，进行客观的民族学描写而形成文化志。但是到了20世纪60年代，这一经典手段受到了根本性的挑战和质疑，从而导致了人类学的空前危机。格尔茨的文化解释理论一方面受欧美当代人类学思想的影响很深，另一方面继承了韦伯的理解、解释、人是寻求意义动物的思想，并以此作为分析的基础。其理论的核心内容是：人是由其自身编织的意义之网所支撑着的动物，而文化就是这种意义之网。因此，文化分析并非寻求规律性的实验科学，而是寻求意义的解释科学。所谓“意义”是包括知觉、观念、情感、理解和判断等的包括性概念。“意义”需要通过有形的象征才能传递。象征是用来指传达观念（意义）的对象、行动、事件、性质或关系，是继承下来的人们用以交往、延续和发展有关人生的知识和对人生的态度的概念系统。文化就是富有意义的象征系统所积累起来的整体，是一个历史上传递下来的具体表现于象征的意义模式。文化分析是指要在解释的意义上，理解“就某些事情说明某些事情”，人类学者的工作是领会行为者如何理解行为者自己所描写的主题。格尔茨“关于巴厘斗鸡的记录”是他的解释人类学的一个范例。阐释人类学的方法和命题主要有对本文的研究、话语研究、认识论与知识结构、后殖民与后现代的话语等。

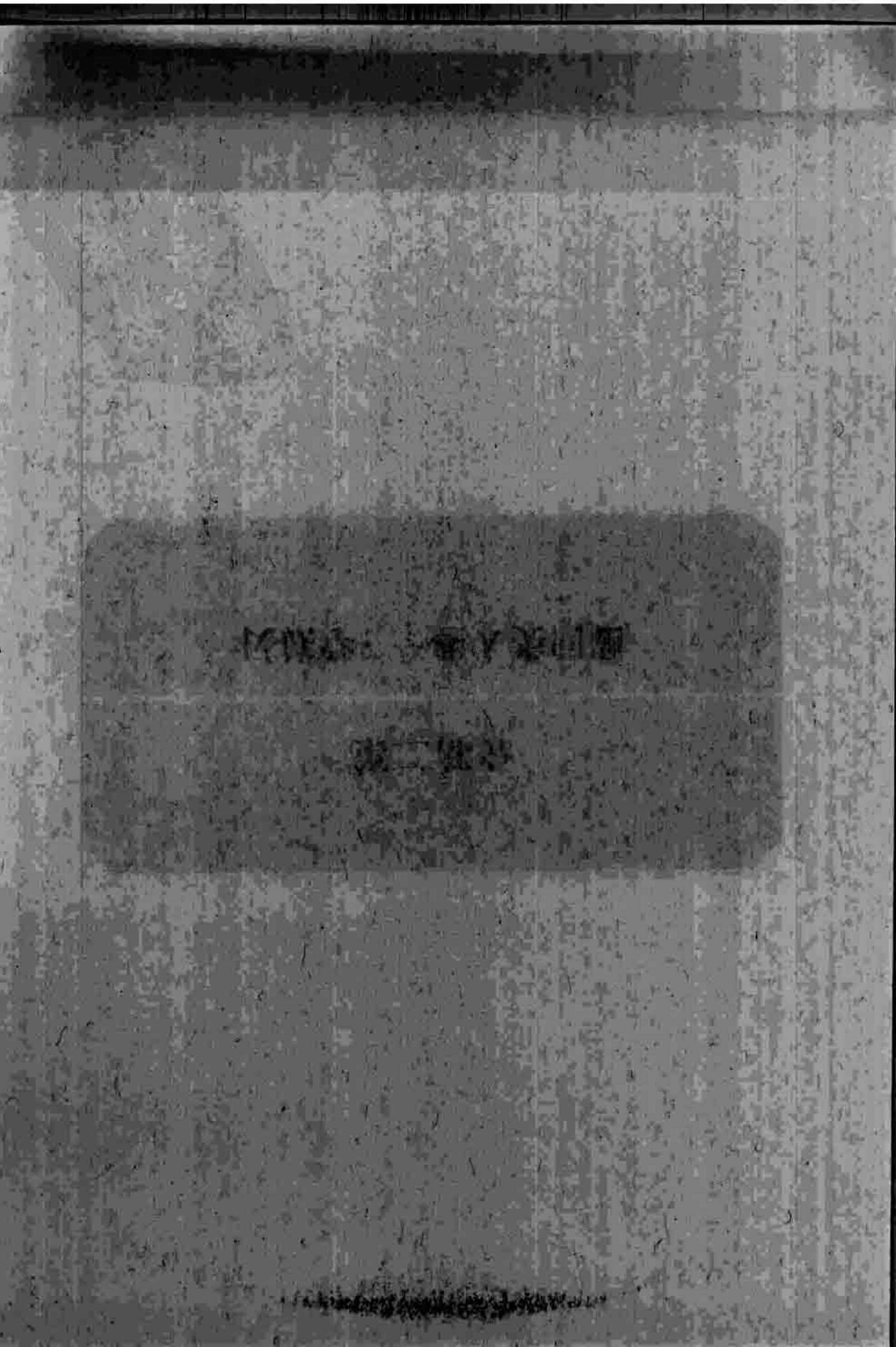
19 实验民族志（experimental ethnographies），实验民族志是大约在20世纪70年代中期兴起的一种后现代人类学思潮。这一思潮有三个特点：一是把人类学者和他们的田野经历作为民族志实验的焦点和阐述中心，二是对文本进行有意识的组织，三是把研究者当成文化的“翻译者”，对文化事项进行阐释。实验民族志的先驱性研究是格尔茨的阐释人类学，由他的学生詹姆斯·克利福德（James Clifford）等人开始发起。实验民族志自产生以来，出现了多种不同风格的“流派”，但可以大致归纳成三种。第一种实验民族志在于它们对不同文化的人观、自我和情感的不同界定和经验，从而形成对传统人类学的“集体思维”（collective mentality）概念的批评。这种实验民族志又可以分成三种类型：心理动力学民族志（psychodynamic ethnographies）、新现实主义民族志（realistic ethnographies）和现代主义民族志（modernist ethnographies）。第二种实验民族志的形成，深受近年来政治经济学派对解释人类学的批评的影响，它们试图改变传统人类学将作为研究对象的非西方社会视为隔绝于外部世界的孤岛的做法，从而将对地方社会的描述与全球体系的描述结合在一起。即这种民族志关心的是如何在“世界体系”这个更大情境内来描述地方文化的变迁过程。这方面的代表作有埃里克·沃尔夫的《欧洲与没有历史的人民》（1982）、陶西格的《南美洲的罪恶观与商品拜物教》（1980）。另一流派的研究受费边（Fabian）的反思人类学的影响，强调人类学者应通过民族志来反映非西方人民的时间和历史观念的存在。这方面的研究以罗塞陶（Rosaldo）的《伊龙哥特人的猎头民俗》（1981）为代表。第三种实验民族志主张人类学是一门文化批评的艺术。在这一方面，它们受到德国法兰克福学派和法国超现实主义文学的影响，强调人类学者要在对异文化的描写中形成对自己所处的文化体系的价值和

准则进行重新的反思。要达到这种目的，人类学者必须自觉地反思自己的本文化，把熟视无睹的事物当成怪异的事物来看待，把西方视为理所当然的价值观转变成怪异的价值观，即要“变熟为生”(defamiliarization)。在这种认识论的背后，是一种“比较社会学”的视野。在今天，实验民族志仍然处在发展过程之中。实验民族志的贡献在于指出了传统人类学的许多缺陷，如西方人类学者对自身在世界政治经济体系中所扮演角色的视而不见，对非西方民族中个人地位的压制，西方中心论的问题，等等。但随之出现的问题在于，实验民族志在描写自己的研究对象时，究竟能够达到多大的真实程度？这仍然是困扰着实验民族志研究者的核心问题。

* 反思人类学(reflexive anthropology)，对西方社会科学整体的反思或解构，实际上是建立在西方60年代以来蓬勃开展的各种社会反省运动的基础之上。在此大背景之下，年轻一代的人类学家开始反思自己专业的殖民主义根基。进而反思理论性的田野工作的实质以及其中所蕴涵的布尔乔亚式的西方文化的偏见。结果，马克思主义被重新引入到人类学的批判中来。从反思人类学看去，文化就是一种竞争、一种暂时涌现出来的东西。文化不再被看成是社会精英人物特权式的占有，而是被看成不论高低贵贱的每一个人、每一个社会所拥有的东西。对于反思人类学可以归纳为这样三个相互联系的命题：其一便是以为，从文化的角度来看，出现了一种世界性的历史转变；其次便是相信，对异文化的生活方式的客观解释的建构，已经变得不太可能；第三个命题便是，从道义上讲，有责任倡导文化的差异，并要为那些反抗西方化的人辩护。结果，“文化”而非“社会”重新占据了这一代人类学家的研究视野。原来的进化论与相对论人类学，转而成为文化生态学和符号人类学。前者走的是进化论的老路，强调文化对于人的需求和环境压力的适应过程。而后者则从人文主义出发，主张文化不是一种谋生的机器，而是一种生活的形式；是意义的来源而非蛋白质的来源；是受理念驱使，而非受基因驱使。并坚持文化需要给予解释，而不是把文化解释掉。作为阐释人类学之父的格尔茨，其主要贡献就是在努力打破学科之间的界限，试图寻求“社会思想的整合”，并寻求在解释的民族志与新左派的激进主张之间找到一种平衡。不过在格尔茨之后出现了一批自我标榜为反思人类学或后现代主义人类学的人类学家。这一派的人类学家最早的出现，以1986年出版的《书写文化》(*Writing Culture*)这本论文集为其标志，亦可以算做是这一派学术的宣言书。在这11位作者中，既有人类学家也有文学理论家，年龄大多在40岁左右。尽管他们各自强调的观点有所不同，但都围绕着“后现代民族志”这一主题而展开论述。正如其中的领袖人物马尔库斯(George Marcus)所强调指出的，“书写文化”的任务，就是要把文学的意识引入到民族志的写作实践中，以此来表明读写民族志的多种样式。他们相信，实际上正像作家写小说一样，民族志撰述者也在写自己的小说。在这样的反思指引下，新派的人类学者开始重新阅读经典的民族志，试图从中解读出客观描述背后的人类学家的虚构。可以这样说，反思人类学家所要打破的是经典人类学家所持守的一个神话：那就是他们相信自己是在描述客观的事实，或者说是用客观的语言报告真实。克利福德(James

Clifford）这位当今反思人类学的领袖式人物，1988年出版了一本名为《文化困境》（*The Predicament of Culture*）的著作。在这本由以前发表的论文结集而成的著作中。其要说明的一个核心观点就是，20世纪以来的诸多经典民族志，所要讲述的并非是异文化的本质是什么，这些民族志撰述所要呈现出来的实际上是一种文化的困境。现代意义上的文化概念是一种民主制度的产物。作为现代性的后果，文化不再被看成是社会精英人物特权式的占有，而是被看成是不论高低贵贱的每一个人、每一个社会所拥有的东西。并由此而引申出来作为一个有机整体的文化观念，认为一个社会之所以能够整合为一体，根基便是有一社会中的成员都认同的文化存在。在反思人类学的阵营中，如果说克利福德代表着解构一派的观点的话，那么罗塞陶（Renato Rosaldo）就属于是建构一派的代表。他寻求的不是要瓦解一部已经完成的民族志，而是要借助一种合理的知识，来把零碎的田野经验综合在一起，写出一部新的民族志。1989年他出版了《文化与真理：社会分析的再造》这本由论文集改写成的专著。这是一本反思性的著作，是对他在菲律宾吕宋岛北部的伊洛高特人所做田野调查的整体反思。在吕宋的伊洛高特人中间，存在着一种所谓“猎头”的习俗，这是当地人丧失亲人后排遣愤怒之情的唯一一种方式。对这一习俗，罗塞陶曾经在自己的田野日记中给予过文化的解释，但是他一直试图对此现象给出一种直接的更令人满意的社会学解释。这一企图一直到他的妻子在同他第二次去吕宋从事田野调查并遇难之后才得以实现。他妻子意外的死亡，似乎使他一下子领悟了失去亲人的愤怒对于一位伊洛高特人的猎头者来说意味着什么。由此而使他接受了当地人对于驱使他们作出这种猎头行为动机的解释。他在这本文集的那篇“悲伤与猎头者的愤怒”的文章中，讲述这一个人体验得以升华的心路历程。这个真实的故事给人类学家的启示便是，除非经历同样的事件，否则你是不大可能真正地理解他人的经验的。在这个本来很简单，但长久以来受到科学民族志所遮蔽的观点，对于人类学家的提醒就是：好的民族志应该是有“神人”体验的。换言之，如果一位民族志撰述者要描述丧仪，他便应该有责任解释一下，他自己是否有过失去亲人的类似体验。罗塞陶借此批评了布朗对安达曼岛人的仪式性哭泣的经典分析。在布朗看来，安达曼人是在生命危机仪式期间的某个特定场合哭泣，并进而把这种哭泣解释为是一种象征的行动，一种习俗。罗塞陶抛弃了这样的一种解释，认为这样的一种解释，完全忽视了安达曼岛人在应对悲剧性事件时哭泣的情绪价值。在对文化的理解上，并不存在某种合法性的权威。只要是经由你自己的体验、经由你自己的情感而领会的东西，即使有所谓科学的权威存在，也不能够剥夺你的这种理解。在反思人类学那里，客观性、中立以及公正性这类在学术制度中占据支配地位的概念，在今天其效度都已经让位于有着情感、有着认知能力、有着切身体验的社会行动者。旧的科学观在今天可以毅然决然地加以抛弃了，因为世界已经发生了改变，我们都已生活在一个所谓后殖民的时代！





第4章

历史、变迁和适应：关于当今世界体系的根源



- 开始：适应、文化和人类生存
- 采集、狩猎和迁移：寻找食物
- 植物的种植和动物的驯化
- 农业和国家的出现
- 农业发展趋势和现代世界体系：它对当今世界的启示

> 真正威胁超过60亿人民的生存的，与政治和经济存在莫大关系，而非人们所设想的“道德败坏”，“缺乏充足的资源”或者其他什么东西。

回想一下，在第2章我曾提到，人类学家可能会研究一个独立的社会、社区或群体，如一户日本家庭或美国南部的一座新教教堂，但其最终目的都是为了增进对更大的文化议题的更深入的理解，这些议题包括种族、种族划分；宗教；政治和经济；亲属关系、婚姻和家庭；生态；性别；或是暴力、冲突及和平的本质。在文化的民族志研究中，这些都是人类学家非常感兴趣的较大的人类问题。这是因为，通过比较为人类经验架起桥梁的文化的相似性，我们可以更好地理解它；通过比较，可以突出强调更大的人类模式和关系。

现在，在本书的第二部分，我尝试进行一个关于人类文化议题更广领域的讨论。我们可以对这些议题进行跨文化比较——具体方法就是建立民族志。在接下来的三章中，我计划介绍人类学家所探索的众多人类文化议题中的三个：性别、婚姻/家庭/亲属关系和宗教。但是首先我需要澄清一个所有人类议题都置身其中的更大的背景：一个更大的处在不断进化中的**世界体系**[1]。

大家都知道，我们的世界每天都在不断变小，我们生活在一个让人难以置信的复杂而多样的世界，**全球化**[2]是21世纪生活的一个基本事实。但是我想从人类学的视角来讲述故事，它是一个把整体观和比较法考虑在内的视角，是一种包含了世界上所有社会（无论是过去的还是现在的）的视角。许多人类学家都认为，世界体系，包括它的政治体系和经济体系在内，是一个更大的世界文化，我们应该采取理解任何特定社会或文化的类似方法来理解它。[1]正像博厄斯曾经提到的，应该通过了解它的历史，达到对一个社会或文化的独特性的理解，理解当代世界系统的构成，也要回归到了解世界文化的历史上来。博厄斯的研究方法被称为历史特殊论；这也是我们的理论出发点。

开始：适应、文化和人类生存

我们今天生活其中的世界体系文化，源于 10000—12000 年前开始的农业发展。尽管当代世界可以说是距离现在更近的工业主义和资本主义[3]的历史，但是，我们今天所面对的人类问题，包括人口过量、贫穷、饥饿、贫富差距、日益加剧的民族冲突和种族灭绝等，其根源却早在很久以前就已经种下了。不过，我在这里显得有点太过心急了。[2]

为了让你对我将要讲述的有个了解，我计划讨论农业出现前后的人类适应情况；定居生活的分化（尤其是经济贸易引发的互相依赖）；复杂文明的不断兴起与衰落；不断增长的人口数量问题；最后则是怎样在一个仍在不断进化的文化框架内，来理解我们当前的世界体系是如何产生的。我的目的在于为你展现一个更大的文化背景，所有世界上的人们现在都生活在这个文化背景之中。在我们开始进行更加细致的专门的性别、婚姻 / 家庭 / 亲属关系和宗教的研究之前，我们必须学会理解和欣赏这一更大的文化背景。

就像所有美好的人类学故事一样，世界体系的故事也是跌宕起伏和变动不居的；它是一个有关生物和文化适应、自然选择和繁殖的故事。像其他生物有机体一样，人类也在不断地进化他们的身体和行为特征，使自身得以生存和繁殖。像其他生物有机体一样，在人类与其周围的物质环境之间也从来没有过直接关联。我们都知道，没有生物体和他们的环境是直接发生联系的。所有活着的生物都与环境有一种**间接的**关联。这是什么意思呢？对于所有活着的生物来说，其与物质世界的关系，都是通过自然选择来调节的。简单来说，在任何生物有机体和周围环境（包括其他生物体）之间都存在一种关联，





对于活着的生物来说，这种关联就是自然选择。但跟大多数生物体不同的是，人类和环境之间还有另外一个过程加以调节，那就是文化。

回想一下第 2 章中对文化的定义：文化，从人类学意义来讲，是一个共享和协调的意义系统，这一系统是由人们通过阐释经验和产生行为而习得并付诸实践的知识所获知的。尽管我采用了这一定义，并且还会在随后的章节中从广义上来加以使用，但它现在已经足以说明：在一般意义上，人们是在物质世界的生存经验中学得知识的，并运用社会手段将这些知识传递给下一代。事实上，作为人类，我们完全依赖这一文化进程。人类不是一生下来就知道如何打猎、如何取火，或者如何烹调；他们也不是一生下来就知道如何交谈、如何读书，或者如何使用电脑；他们也不是一生下来就明白如何治病。没错，人类集体（一般来说）记忆这些知识是为了生存。没有它们，我们早已不复存在。为了生存，我们繁殖、变迁、积累知识，并将其代代相传。从理论上来讲，这一过程被称为**文化再生产**(**cultural reproduction**)(与生物繁殖相对应)，它似乎一出现，就是现代智人的早期祖先（当然，那是另一个故事了），在大约 200 万年前的人类进化中所采用的适应方式。[3] 之后，文化就像自然选择一样，协调着我们同周围环境的关系——无论我们是谁。它就像介于我们和周围环境之间的一个中间人、媒人和联络者。

当然，文化也并不总是具有适应能力。文化常常也会产生和再生出一些使人类不良适应的实践，它们会威胁到人类的生存，而不是提升人类的生存能力（你只要想一下环境污染就会明白这一点）。不过，一般来说，我们都是运用文化——以一种与任何别的生物都不同的方式——来适应环境，适应繁



文化对人类生存并非都是适应的，有时它也会产生不利于适应的实践。例如，山顶剥离（上图）——从字面来理解就是揭开山顶来挖煤——造成了对环境和居住在山顶迁移点周围的当地群体毁灭性的和无法挽回的破坏。照片由维维安·斯托克曼（Vivian Stockman）拍摄，承蒙俄亥俄州山谷环境集团的允许。

殖，适应变迁。有了文化，我们就有了巨大的灵活性（在长期的努力之后）来适应、繁殖和变迁。事实上，我们学会了适应几乎每种可能的气候；我们现在可以在地球上几乎任何地方生存和繁殖。这就是我的故事的真正开端。

采集、狩猎和迁移：寻找食物

最早为人们所知的文化适应，开始于人类学家所称的采集，它大约早在150万年前就已经出现了，正好是在智人出现之前。[4] 通过群体合作，人们采集野生植物，狩猎野生动物（包括那些水里游的和天上飞的）。他们生活在小型的非定居群体中（通常不过几十人），不断更换露营地。男人通常是狩猎者（无论猎物大小），但并不是绝对的；妇女通常是采集者（收集野生植物为食物，

比如坚果、浆果或昆虫），但也不是绝对的。寻到的食物，主要由采集食物组成，肉类只是食谱中的补充。这就是为什么人类学家更倾向于把这种谋生方式称为“采集狩猎”，而不是更为流行的术语“狩猎采集”。[5]

这听起来似乎是一种没有什么前途可言的生存状态，但是人类学家了解到的有关这一时期的情况，可能会令你非常惊讶。寻找食物，是人类的适应对策中最稳定的一种形式。事实上，在10000—12000年前，全世界人口都是采集者和狩猎者。今天，世界上只有很少的狩猎采集者，这主要是现代民族国家强迫人们定居的结果。[6]

我们对狩猎采集的了解，大都来自过去几十年对当代狩猎采集者集中进行的民族志研究。自上世纪50年代以来，人类学家曾集中研究的群体之一，就是非洲南部的亢人[4]。亢人是一个名叫桑人的更大群体的一部分，桑人今天的数目已经超过5万人；尽管几乎所有的亢人在上世纪50年代都是狩猎采集者，但是，今天已经没有人是专门的狩猎采集者了。[7]不管怎样，亢人狩猎采集的生活方式中最为震动世界的，当属这种生活方式的健康程度了。大多数学者和外行都把采集和狩猎看成是肮脏的、粗野的日日挣扎。但是，就像事实表明的那样，这些人，比如亢人，他们吃的和大多数现代美国人的饮食一样好，甚至要比后者更合理。请大家关注下文。



20世纪的亢人

理查德·李（Richard Lee）是一位民族志学者，他在上世纪60年代密切跟踪和测量了亢人的饮食，得出这样一个结论：“肉类和坚果构成了饮食的主要部分，分别占到总量的31%和28%。大约20种根、瓜、树胶、球茎和干花……组成了剩下食物的41%。总之，亢人的劳动可以支持每天每人2355卡路里的食物能量，以及96.3克的蛋白质的份额……这一热量水平远远超出满足Dobe人口所需的水准，并能使他们过上一种不减体重的精力充沛的生活。”[8]

另一件令人震惊的与亢人和其他采集狩猎群体有关的事情是：他们付出很少的劳动，就能获得他们所需要的可以舒适生活的食物。这是李集中研究的另一个方面。平均而言，男人一周内的所有劳动——包括狩猎、制造工具和“家务”——平均为44.5小时；所有妇女的工作——包括采集、制造工具

和“家务”——平均时间是 40.1 小时。男人和女人工作的混合平均时间是 42.3 小时。当你比较他们和我们的工作生活时，我们现在每周单是在我们的工作地点的工作时间就有 40 到 60 小时，这还不包括家务劳动时间（比如剪草或清洗厕所或修理东西等等），相比之下，亢人的采集生活方式看来要更加轻松——难道不是吗？事实上，确实如此（或者说过去是这样）。李报告说，亢人绝大部分时间都在休闲度日：吃东西、休息、同孩子玩耍和相互拜访。李写道：“总之，我们可以从对亢人的生存的研究中学习到，无论人们对采集狩猎的刻板印象是什么，亢人不需要非常努力的工作就能生存得很好。假定他们的生活必须是一种为了生存而不断进行的挣扎，我们屈服于民族中心主义的想法，把自己西方的适应方式放在成功的最高处，而把所有他者都置于第二、第三的位置。如果按照这些标准来判断，那么亢人注定是失败的。但若用他们自己的看法来判断，他们自己做得相当棒。”[10]

对比其他许多关于采集狩猎者的研究，似乎李从亢人那里了解到的情况，同样适用于其他采集狩猎者。[11] 一般来说，我们现在都知道，像我们一样的人们（包括个体和社会）今天所付出的劳动，远远多于以前。55 年前也是如此；似乎 500 年前也是如此，甚至数千年前也是如此。随着农业的出现，人们开始努力更努力地工作，以获得他们生存所需的东西；而且这一趋势从来没有停止过。但是我又一次太超越我自己的进度了。我们还是先回到采集狩猎上来……

或许这会令我们惊异：亢人和其他采集狩猎者并没有非常刻苦地工作，就可以得到他们过上舒适生活所需要的东西，并且除此之外，让人吃惊的是他们都还很健康。然而，更令我们惊讶的是，他们患病的程度，也不同于人们在中世纪或工业革命[5]时期甚至今天的世界。他们的秘密就是迁移。比如，尽管可能有上千的桑人，他们却从不作为一个群体集体生活在一个地点（直到最近他们才在这方面有些许变化）。回想一下，采集狩猎生活方式的一个特征就是：人们生活在小型的、非定居的、移动的群体中，不断地从一个居住地迁移到另一个居住地。这就是亢人的情况：他们作为小型移动的群体，过着采集和狩猎生活；他们不是一团乱麻般的移动。所以，亢人像其他采集狩猎者一样，从不聚集成一个群体在很长一段时间内生活在同一地点，这样，任何疾病都不能轻易地在他们中间扩散和传播开来。尽管传染性疾病可能会感

染这些小的流动群体中的一个或更多的人，由于存在更小的流动群体间的人口和地理距离，只要清理出这一小部分人，疾病就不能传到其他人群中。[12] 人类学家对这一类型的组织，即那些生活在小型非定居的流动群体的采集狩猎者们，有一个专门的称呼。他们称这样的组织为**游群**（**band**）。

游群除了经常与小型流动的采集狩猎群体相关，也描述了一个特定的社会、政治和经济组织。当人们以这种方式——即以小型流动群体像亢人那样进行迁移——组织起来时，特定的社会、政治、经济模式就会重复出现。有趣的是，几乎每个人类学家了解的采集狩猎社会，在社会关系、政治关系和经济关系上都有非常相似的特点。[13] 可以考虑一下接下来的三个模型。

首先，在社会意识层面上，游群不是一群人偶然聚到一起，而几乎都是围绕**亲属关系**组织起来的。也就是说，游群中的每位成员，都几乎和其他每个人存在血缘关系或姻亲关系。游群之间的社会关联，同样建立在亲属关系的基础之上。例如，男人和女人都可以同自身游群外的人通婚，因为他们可能和同一游群中其他成员间的血缘关系过近。这巩固了各个游群间的联系，每个游群都是通过亲属关系同其他游群互相发生关联。[14]

其次，从政治上来讲，游群中的领导权问题是非常宽松的，领导决策，几乎总是由游群的长辈成员（通常是男性）作出。领导角色超越性别，由年龄、个人能力和积聚的威望来决定；而不是像其他社会那样，是先天注定的（例如，通过出身或皇室成员）。因为相对来说，在游群内人人平等，任何上年纪的长辈都能成为领导者。（这一规则也有例外；但我们极少在游群中发现，比如说，那种农业社会中经常出现的子承父权的情况）。游群的领导者，可以决定在何处驻扎，或者何时狩猎，但是这些领导者却没有真正的权力：他们无法强令他人遵从违背自己意愿的命令。一旦发生冲突，任何人都可以离开这个游群，加入到另一个游群中，感觉就像在家中和近亲或远亲在一起一样。正是由于这样的人口流动性，在大多数像亢人那样的采集狩猎社会中，任何一个游群的社会组成和政治组成，都处于一种不断的变动中。[15]

最后，一个游群总体的健康程度和生存能力，极其依赖一种特定的经济交换类型。我这里所谓的**经济**，指的是有关资源在人们之间是如何**获得并再分配**的。在游群内部，所有的资源（猎得的肉、采集到的果实），通过一种**互惠**[6]系统，使得任何一个成员都能得到。

这里我来详细解释一下。对于像亢人那样的采集狩猎者来说，当一个游群中的所有男人出外打猎时，每个人都明白，不是所有人都能打回猎物。因而，无论是谁带回了猎物，都必须和整个群体分享。就拿我来说，如果我今天没有带回猎物，我的表兄弟姐妹和堂亲和我的家庭以及我自己，都会得到一些食物；如果我带回了猎物，那么我也必须和每个人分享。

因此，我们可以说，任何一个成员的财富都属于整个游群。但是，这种互惠却不是那种很酷的或很帅的“公社”。它要比后者稍微复杂一点。例如，在一些采集狩猎群体中，分享是通过与特定亲属关系的亲密程度来进行调节的；即，你和我的关系越亲近，你就有可能从我的猎物中获得更好的一块肉。但是，与许多其他事情一样，贡献出去什么还会获得什么，这种分享，在大多数采集狩猎社会的长期发展中，会趋于逐步稳定下来。也就是说，互惠是一个交换系统，它根植在以采集狩猎为生的游群生存方式的核心。没有了这些商品和服务的交换（和对互惠的不断期望），游群的社会体系和政治体系都会崩溃，随之而倒塌的就是其他一切——包括完美平衡的膳食和较短的工作时间。我想指出的是，互惠发生作用的方式多种多样，并且采集狩猎者同样可以参加其他形式的互惠交换，比如贸易。当然，所有人，包括你和我，都无时无刻不处在互惠交换中（就像我们邀请一些人来吃晚餐，过后他们也会邀请我们一样），但是重要的是，采集狩猎者是把互惠当成他们的生存手段来依赖的。[16]

植物的种植和动物的驯化

大约10000—12000年前，一些人类群体开始抛弃这种专门的狩猎采集生活，转而采取种植植物和驯养动物来获取食物的实践。我之所以说是驯养实践，是因为我所知道的有关狩猎采集者的一切，都指向了这种可能性：人们可能很早就知道驯养（**domestication**）这回事，但却选择不去实践它。比如说，亢人采集狩猎者显然自和定居人群有过接触以后就知道了耕作，也就是说他们已经知道了数百年甚至是数千年了。但是，他们并没有选择去过那种生活。既然可以采集得到，为什么还要花费时间去种植呢？毕竟，种植自己的粮食，比起采集和狩猎，要花费更多的努力。[17]

可是，为什么采集狩猎者后来又开始种植庄稼和驯养家畜了呢？许多人

类学家都相信，这是直到人类被迫定居——人们迫于需要更多食物来供养更多的人口——才开始的。需要牢记的是，一直以来，人们几乎在所有情况下都会与其他人类群体发生联系；我们知道，没有哪个群体能够与其他群体隔离足以被认为是完全独立的群体的时间。随着采集狩猎游群的队伍日益壮大，他们需要越来越多的土地来进行狩猎和采集。但是，其他以采集狩猎为生的人也在使用这些土地。采集狩猎者们在从一个宿营地到另一个宿营地的移动中，在广阔的土地上狩猎和采集的时候，对土地和资源的竞争也在增加。于是人们就开始定居下来，饲养种植他们的食物。尽管这需要更多的劳动，然而回报也很高。例如，比起采集狩猎者，种植庄稼的群体可以在更少的土地总量上养活更多的人。但是，拥有可以养活更多人的更多的食物，并不意味着就有更多的人可以享有更高质量的食物。最终，这种更高的产出也有一个代价需要人类去付出。[18] 但那已是很久以后的事了。

植物和动物的人工驯养，最初可能是作为对采集狩猎的一种补充。人类学家区分出两个不同但是有着紧密联系的适应策略，即**园艺**（**horticulture**）（或刀耕火种农业，swidden agriculture）和**畜牧**（**pastoralism**）（或放牧）。前者指的是小规模非工业化的植物种植（通常采用轮作方式）；后者指的是特定的动物群的驯化、管理和养殖。在今天的世界上，我们还可以找得到从事园艺工作的人和放牧的人，而且人类学家也已集中研究过他们；但是他们的数量，就像采集狩猎者一样，也在不断缩小，因为现代国家试图将他们（通常是强制性地）整合入一个更大的**政治经济关系**中。[19]

比起采集狩猎，园艺和放牧可以繁育更多的人口，这些人中的一部分长期定居在一个地点。但这并不表示，迁移流动就突然中止了。例如，许多放牧者至今仍然过着游牧生活。从经济学上来说，与游群中的采集者和狩猎者一样，从事园艺工作的人和放牧的人也都非常依赖互惠。从政治上来说，亲属关系仍然在这两个群体间发挥着重要的组织作用。但是除了这些相似处之外，它们之间当然也存在一些重要的不同。[20]

与采集狩猎者不同的是，跨越时空的大家庭——它被称为**继嗣群体**或**世系群**[7]——拥有高于任何个人的权力（在今天的许多例子中仍是如此）。当个体领导者先前还没有多少权力的时候，这些人所属的继嗣群体常常就已经拥有很大的权力。也就是说，继嗣群体已经扩展到超过任何一个定居的采取

临时农业的村庄和任何一个游牧群体。并且，他们可以利用自己的支配地位，以游群领导人独自无法完成的方式，去掌控资源（如土地）、影响决策或解决矛盾。[21]

除继嗣群体外，种植者和放牧者也运用其他的超越个体共同体，即与亲缘关系极少有什么关联的政治组织的政治手段，来进行自我组织。在过去的土著美国人社会中出现的许多宗教社会和武装组织，就是这方面的例子：虽然人们都可能成为特定武装或宗教组织的一员，然而其成员资格，却是根据其是否能胜任一个武装人员或者某种宗教实践者的能力而决定的，并不一定是由于有什么关系。[22] 人类学家称这种整合——定居或游牧的不同群体，因为继嗣群体或者共同的组织（如武装组织或宗教组织）而联合在一起——为**部落**。当然，我们也可以说，像亢人那样的采集狩猎群体，是通过亲属关系而结为一个整体；但是在所谓的部落中，群体的整合，要比在大多数游群中发现的那种联系正式得多。[23]

农业和国家的出现

园艺种植和畜牧，为大规模的动物养殖和农作物栽培打好了基础。农作物栽培是在全世界许多地方兴起的一种农业实践：在中东、欧亚大陆和非洲，出现在距今 7500—12000 年间；在北美、中美和南美地区，则出现在距今 6500 年前。农业的出现，最终导致了最复杂的政治经济组织形式——**国家（state）**——的出现。

然而，这些国家并不是凭空出现的。**前国家（pre-states）**，也就是人类学家常说的酋邦（*chiefdom*）和王国（*kingdom*）最先出现，它把园艺种植者和放牧者或其他食物生产者（如“集中打鱼者”），统统整合进了一个等级制的政治和经济结构中，其中“首领”、“君主”或“国王”占有最高地位——人们在这一集权领导人之下被划分为不同等级——他们有超越任何游群或部落领导人的相当大的权力和影响力。[25]

考古记录中有一个非常有趣的关于卡俄基亚[8]的例子。卡俄基亚是一座建在当今东圣路易市所在地的城市[26]，大约形成于公元 1050 年，当时这里生活着数千居民。后来，这座城市在 1500 年瓦解了。但在 1150 年左右的全



约公元 1150 年的卡俄基亚土丘。卡俄基亚土丘历史遗址。该图由威廉·伊斯明戈 (William R. Iseminger) 绘制而成。



上世纪复原的卡俄基亚遗址。

盛期，居住在卡俄基亚的居民约有2万人，比当时居住在伦敦的人还要多。[27]与其他酋邦国家一样，卡俄基亚也以等级制为特征：在首领之下，一个副首领的精英阶层（很可能是和首领有关系的人），统治着各个家庭氏族的领袖，后者则统治着平民。[28]这种等级分化，不仅是名义上的，也表现为地势不同。最大的山丘的顶端大约有30米高，高于城中的一切人和物，首领就在那里管理着整个卡俄基亚。[29]

在经济上，生活在卡俄基亚这样的前国家之中的居民，也进行着互惠活动。但是，不同于采集狩猎游牧群体，或部落化的种植和放牧者的是，在前国家中，一些人能够获得权力、声望、甚至资源（如食物），其他人却不能，这主要是因为他们在社会秩序中所处的等级不同。由此，称为**再分配**（**redistribution**，资源与产品由中央重新分配至其他地区的过程）的经济系统开始发生作用。在这种经济交换类型中，资源（如卡俄基亚的谷物）都流向一个中心地（如卡俄基亚的首领），接着它们又被自上而下进行再分配，例如，这些资源会用于供养专门的士兵和宗教人士。（这一过程的运作，很像当今社会的税收。）重要的是，在资源从首领那里流回大众手里时（当然不是以同样形式），再分配的行为常可增加首领及其下属的财富、权力和声望。因此，首领、君主或国王，常常可以用部落或游群领导人没有的方式，拥有控制土地和资源的权力。[30]

首领、君主和国王，常常用高压政治和战争来维持他们的政治和经济统治。[31]在这一点上，一些部族或酋邦已经非常像**古代国家**，后者通过大规模的征服来进行扩张。但与酋邦或王国不同的是，这些古代国家拥有更多的人口。[32]

早期国家——以中央集权为特征的等级政治系统——最初围绕大规模的农业生产而出现，最早的国家大约形成于5000—6000年前。许多早期国家都独立出现在全世界的很多地方：中亚美利加洲（中美洲）、南美洲、非洲、美索不达米亚地区和东南亚地区。这些国家都有中央集权，也就是说，在这些国家，存在一个由起统治作用的官僚机构组成的统一权威，而不是只有一个首领、君主或国王。例如，卡俄基亚有一个权力集中的权威，也就是首领，中美洲的玛雅文明（它于大约公元900年衰落），也有一个统治团体覆盖全国。[33]就像罗马一样，玛雅人也有统治边远城镇的官僚机构。

然而，政治集权仅仅是一个开始。把人民整合进一个集权统治的官僚体制的，还包括国家发起的宗教（政教分离是非常晚近的事）、严格管理的军队（用于扩张和防御）、互惠（与游群和部落相似）、再分配（与在酋邦和王国中相似），以及**市场交换**（**market exchange**，指通过使用货币进行的商品和服务交换）。在过去的许多情况下，“货币”包括很多东西，如贝壳、珠子、动物毛皮、贵重金属和稻米等。[34]

市场的发展，对于国家的发展尤其重要。事实上，国家需要依赖市场交换（用我们今天的术语来说，就是进出口贸易）才能继续存在，今天同样如此。例如，因为人们定居下来，他们的食物单越来越局限于某些粮食。他们有能力生产更多的粮食养活更多的人，但是他们的食物种类不得不通过贸易加以补充。此外，采集狩猎者在他们的食物变得缺乏时，仅仅需要转移到下一个宿营地，农业生产者却常常不得不守在一个地方。如果庄稼歉收，继而发生了食物短缺，市场贸易就变得更加重要了。[35]

市场不仅过去是，现在也是维持国家政治系统的一个极其重要的方面。自从出现最早的农业国家，它们就开始依靠贸易——无论是国内贸易还是国外贸易——来维持生存和发展。因而，人类适应、政治和经济都是紧密联系的。[36] 可以有自给自足的采集狩猎者，但却从不存在任何完全自给自足的农业国家。[37]

农业发展趋势和现代世界体系：它对当今世界的启示

随着人类从采集狩猎发展到驯养种植（园艺农业、畜牧和大规模农业），政治系统（如领导）、经济体系（如依赖贸易）和社会体系（如群体规模）都变得更加复杂了。**复杂**在这里不是表示更加发达，而是指人们相互之间及其内部出现了更广更多的文化上的支配关系。例如，部落的政治组织要比游群的政治组织更加复杂，这是因为出现了更多的政治组织（如继嗣群体、武装群体），有了这些组织，人们才能生活。国家之所以比游群复杂，从根本上来说，是由于维持国家运转的政治经济，无论是古代的还是现代的，要对呈几何级数增长的更大人口的生存负责。

一些人类学家，把从采集狩猎到驯养种植的转变，称为**文化进化**[9]。[38]

对于当代人类学家来说，进化所指的仅仅是改变，因此，文化进化指的就是文化的变化。如果在这里使用进化更加大众化的含义“进步”，就会歪曲事实。随着人类采取了种植驯养的生活方式，政治和经济趋势也伴随着这一适应性改变而发生变化。其中包括永久定居的增加、人口密度增长、长期食物缺乏（这在亢人那样的采集狩猎者中十分少见）；对贸易的高度依赖；专职人员的出现（如政治领导）；以及财富不均。当然，这些变化最终都是因为一项技术引起的，那就是农业，它主要关注利用食物来养活越来越大的人口。[39]

然而，人类也为农业的采用付出了沉重的代价，其中就包括恶化的健康、疾病和社会不平等。[40] 因为人们只是集中种植很少几样庄稼，时间一长，其总体营养水平也就下降了。此外，因为人们居住得非常邻近，恶劣的卫生条件以及伴随而来的健康威胁也都成了问题。贸易活动也会促进远距离的疾病传播，这常会对农业国家产生毁灭性的影响。至于社会不平等，储存食物有助于创造大量的经济分化——在人类历史上这是第一次出现。事实上，**阶级**（**class**，人们因为能够获得资源的不同而分化为不同群体），也伴随着大规模的农业而出现，一般在采集狩猎社会中不会存在这样的分化。[41]

正如我前面提到的，农业带来的一个最危险的负面影响就是人口增长，这也是农业自身带来的一个困境。随着人口增长，对更高的农业产出的需求也随之增加；随着农业产出的增加，人口随之增加，从而又引发了对更高的农



农业的规模、复杂程度及其影响，仍在不断增长。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

业产出的需求。结果，自从农业出现，世界人口就一直在稳步上升。正如人类学家约翰·博德利（John H. Bodley）指出的：

> 和采用农业相伴或由其导致的人口的相对快速增长，是人类历史上最重大的人口学事件之一。它标志着采集狩猎群体所建立的长期人口平衡的结束，也开启了一段几乎是持续不断的人口增长时期，引发了一系列急速的相关变化，这些变化成功地导致政治化、大规模都市文化的出现，以及最终是工业全球化文化的出现。[42]

大约 500 年前，地理大发现[10]建立了旧世界和新世界之间的联系，随着工业化的兴起，世界开始整合成一个国际化的全球市场经济体。自从那时以来，世界人口便开始呈指数增长。事实上，自二战以来，贸易和消费比率出现了前所未有的增长，人口增长也是如此。比如，从 1950 年到 2000 年，世界人口增长了近 2.5 倍，从 25 亿人增加到超过 60 亿人（参见表 4.1）。[43]

古代国家和现代民族国家之间的区别，当然也是很明显的。今天，我们

表 4.1　世界人口增长



世界人口自从农业出现以来，一直在稳步增长。随着旧世界和新世界在地理大发现期间的融合、工业主义的出现以及第二次世界大战，世界人口急剧增长。

Source：Robert P.Clark's *Global Life Systems: Population, Food, and Disease in the Process of Globalization* (Lanham：Rowman & Littlefield Publishers,2000)，pp27-54.

所生活其中的民族国家，已经占据了全球每个角落，数百万人被合并到多种多样的政治体系中，并且还把每个和每种经济都整合进一个**核心国家**（**core**，世界上最强大的民族国家）、**边缘国家**（**periphery**，世界上最贫穷的国家），和**半边缘国家**（**semi-periphery**，调节经济资源在核心国家和边缘国家流动的国家）。人们正在从边缘国家和半边缘国家移动到核心国家，从乡村地区移动到城市中心，这也是一种前所未有的境况。现代民族国家正在面对无法预料的移民速度，包括迁入和迁出。族群之间的关系从未如此紧密过，而且就像第 2 章所表明的，我们世界体系的背景，正在促使拥有根本不同的文化价值观、态度和实践行为的人们，在国际层面上互相协调他们的价值观、态度和实践。这同样也是前所未有的。可以肯定的是，我们无法在这一不断显现的系统之外，去理解人们的复杂情况和文化互动。[44]

在现代民族国家和古代国家之间，也存在一些相同的特征。尽管贸易和货物服务交换已经变得更加广泛和复杂，尽管国家贸易在极大程度上都是在资本主义世界经济体系（有其自身独特的历史）下形成的，一个共同的特点仍然存在：**脆弱**。资源耗竭、饥荒、社会动荡、制度化的不平等、食物短缺、战争、种族屠杀——这些都是国家人为文化的产物，并最终导致了它们自身的灭亡。我们在分析这些证据的时候发现，在过去 5000—6000 年前这段时间，国家不断出现与消亡的原因，主要就在于政治和经济压力。例如，前国家卡俄基亚最可能的灭亡原因，就是国家周边的资源匮乏、食物短缺和 / 或存在阶级冲突。[45] 当国家衰落时，幸存者可能会选择在组织管理自身方面采取不那么复杂的方式，就像采集狩猎者、种植者或放牧者那样。

然而，我们今天面对的情况跟古代国家面临的已是截然不同。在相对较短的时间内，民族国家（及支持它的国际贸易）生产和再生产出越来越大的人口数量，已经无法再回归到采集狩猎、轮作农业或者放牧的生活方式了。由于全世界人民都被一体化为一个无法返回的政治经济体，我们面对的是一些 21 世纪的难题，这些问题尽管在很久以前就已出现，但在以前它们还从来没有发展到我们必须面对的地步。贾雷德·戴蒙德 [1] 最为有名地阐述了这一观点：

> 研究农业起源的考古学家，已经为我们重建了那个至关重要的时期，想当年，我们的祖先犯下了人类历史上最糟糕的错误。他们被迫在限制人

口与增加粮食生产之间作出抉择，他们选择了后者，结果导致饥馑、战争与暴政。在人类史上，狩猎采集者们采取了最成功的，也是历时最久的生活方式。相对地，我们仍然陷身于农业兴起以来所带来的问题中，至于是否能解决那些问题，目前还不清楚。要是一位从外太空来访的考古学家，回去后向同胞解释他的发现，他也许会用一个24小时的时钟，说明人类在地球上最近10万年经历的沧桑。在那个时钟上，人类历史于午夜开始，现在的我们，正处于这一天结束的时刻。这一天里，几乎整天我们都是个狩猎－采集人，从午夜、清晨、中午、黄昏。最后，到了接近午夜的11:54分，我们采纳了农业。回顾起来，那个决定几乎是不可避免的，现在也不可能走回头路了。但是午夜迫近了，深受饥荒打击的农夫的苦境会不会逐渐扩散，最后将我们全都吞噬呢？或者，我们终会得到农业当年用以诱惑我们祖先的那些“福分”？迄今，农业令人眩目的模样，带给我们的，只是祸福相倚，令人无计回避。[46]

我们必须认识到，生活在现代民族国家，无论是美国、巴西还是加纳，意味着我们都有必要依靠政治和经济上的“他者”——无论是个人还是特定的社会——来保证我们持续的生存。真正威胁超过60亿人民的生存的，与政治和经济存在莫大关系，而非人们所设想的“道德败坏”、“缺乏充足的资源”或者其他什么东西。（例如，核心国家生产出可以供养全世界人民的充足的食物，但是边缘国家和半边缘国家的人民却每年都在忍饥挨饿，这是因为在分配资源上存在的政治和经济不平等，而不是因为资源太少不足以养活他们。）事实上，如果这个关于国家进化的故事能够教给我们一些什么的话，那就是：自力更生、自给自足和与世隔绝都是幻想。民族国家不可能这样持续发展下去。[47]

因此，调节我们跟环境之间关系的文化，从国际层面来说，是被政治（国家）体系和经济（市场）体系强有力地塑造着的。我们同环境的关系，以及我们在环境中的生存，都无法逃开这一范式。简而言之，它就是我们生活其中的各个更大的文化架构，无论它是什么样的“政治”或“经济”形式。

许多人类学家都非常重视对这一更大的文化结构的研究。他们寻求理解或大或小的人类群体，如何在日常生活的基础上去回应和塑造全球化进程。



在海地乡村，“农夫群体”（gwoupman peyizan）的成员在参加一个以同伴教育为基础的成年扫盲项目。人类学家珍妮·史密斯（Jennie M. Smith）在她的民族志《众人拾柴火焰高：海地乡村的社区和社会变迁》（*When the Hands Are Many: Community and Social Change in Rural Haiti*）中认为，外来的援助机构在如何改进社区发展项目的设计和实施方法上，仍有很多东西要从这样的群体中学习。照片由珍妮·史密斯拍摄。

生物人类学家和考古人类学家越来越多地呼吁我们去认识：进化中的物质环境、社会政治环境和经济环境，是如何向我们展现这个时代最为重要的挑战的。[48] 语言和社会文化人类学家则越来越多地呼吁我们去认识：整合具有多种语言和多种背景的人，把他们一体化到共同的政治经济系统中的文化复杂性。[49] 尤其是，民族志学者也在越来越多地呼吁我们所有人去认识：当地群体的人们，能够（和正在）用来既调节又抵抗那些支配他们自身及其生活的各个更大的结构力量的方法。[50]

当然，对此我们也并非就完全无能为力。从根本上来说，这对像社会性别、婚姻 / 家庭 / 亲属关系以及宗教等文化课题研究的意义是：我们同他者的相互关联，不仅存在于我们共同的生物性中，或是存在于我们共同面对的普

遍的人类问题(如食物寻找)中,也存在于一个共同的政治和经济世界文化中。比如说,性别问题就不是一个孤立的问题,而是一个国际问题,婚姻、家庭、亲属关系或宗教问题也都如此。如今,地方的行动正在越来越多地成为全球的行动,反之亦然——而且它们已经多到这样一种程度,以至于"全球性思考,地方性行动"的宣言,或许最好改为"全球性思考,全球性行动"。

注释:

1 世界体系(world system),指世界经济从16世纪以来一直为资本主义经济所控制,它支配并操纵着其他落后地区。

2 全球化(globalization),20世纪80年代以来在世界范围日益凸现的一个新现象,是当今时代的基本特征。全球化是个进程,指物质和精神产品的流动冲破区域和国界的束缚,影响到地球上每个角落的生活。全球化还包括人员的跨国界流动。人的流动是物质和精神流动最高程度的综合。科技进步是一切社会变迁的原动力,交通和通讯技术的进步是全球化的依托。交通的进步促进人员和物质产品的全球化,通讯的进步促进精神产品的全球化。互联网能调动资本,轮船也能传播精神。抛开技术进步因素,全球化是资本的全球化,亦是关于资本之"主义"的全球化,即利润至上观的全球化——马克思在150年前就讨论了全球化的这一本质。除了战争时期,资本在全球范围里疯狂地追逐利润,每天24小时,从不疲倦。所以,到目前为止的全球化,体现为市场经济体系在全世界的扩张。其他一切方面的全球化,包括国际化的共产主义运动,都从资本全球化衍生而来。若世界市场的扩张是必然的,全球化也是必然的。既然全球化影响到地球上每个角落的生活,人们当然希望拥有自己鲜明的立场。但问题在于,不同的事情在不同的空间和不同的时间里能产生不同的结果。这四类变量无限多。既然人们无法预知所有的变量,只好依赖意识形态决定自己的立场。对众多的支持者而言,全球化是一种基于世界大同理想的意识形态。支持全球化就是尊重"市场规律",顺应历史潮流。对众多反对者而言,全球化则会给发展中国家带来贫困、战争甚至文化灭绝。反全球化是一种基于平等世界理想的意识,反对扩大贫富差距,反对霸权。总的来看,全球化是一个以经济全球化为核心、包含各国各民族各地区在政治、文化、科技、军事、安全、意识形态、生活方式、价值观念等多层次、多领域的相互联系、影响、制约的多元概念。

目前对全球化是一个现实存在的现象还是只是一个说法,还存在学术争论。虽然这个词已被广泛使用,但一些学者认为,这一现象在其他历史时期就已出现。另外,那些令人相信我们是处在全球化进程中的现象,例如国际贸易的增长和跨国公司扮演越来越重要的角色,在它们开始被建立的时候并不是制定了的。因此,有很多学者更喜欢使用"国际化"而不是"全球化"。简单说,两者的区别在于国家的角色在国际化中更重要,即全球化程度比国际化要深。所以,这些学者认为国家

的边界还远没有达到要消失的地步，因此，完全的全球化还没有开始，也可能不会开始——从历史上考虑，国际化从来没有变成全球。

3　资本主义（capitalism），以资本家私人占有生产资料、剥削雇佣劳动为基础，并由资产阶级掌握国家政权的社会历史阶段。该词的字根“资本”（capital）早于12—13世纪出现，意指资金、商品存货和生利钱财（capital的拉丁字根caput是头的意思），而“资本家”（capitalist）一词则约于17世纪中出现，泛指“上天眷顾”拥有金钱、股票、债券的幸运儿，并随时能进行以钱赚钱的活动；该词自开始被使用以来便往往带有贬义。“资本主义”一词则只是19世纪中才首次被使用，意指一些人占用资本，并排斥他人占用。直到20世纪初，该词才广为使用，并作为社会主义的自然对立面。桑巴特（Werner Sombat）的《现代资本主义》（*Der Moderne Kapitalismus*）在学术圈挑起了有关资本主义的争论。之后，马克思主义者（而非马克思本人）认为，资本主义是作为一种流行的唯物史观四个阶段（奴隶制、封建主义、资本主义和社会主义）的其中一个。古典和新古典（政治）经济学家从一开始就对资本主义一词不太重视，他们或是完全弃用这个词，或在后来把它纳入十分狭义的定义中，例如将它等同为私有产权/企业和自由市场，等等。马克思主义者则将资本主义定义为工业生产体系，当中雇佣劳动占据中心位置，因此对很多马克思主义者来说，资本主义或资本主义生产方式，只在19世纪初才正式开始。

4　亢人（! Kung），桑人（San）的一支，桑人又称布须曼人（Bushmen）。非洲南部的土著民族。身形矮小，皮肤呈黄色，其面貌特征非常像东方人，以至于来自葡萄牙的早期探险者在初次遇到他们时误认为他们是中国人的后裔。据人类学家考证，布须曼人是世界上最古老的狩猎采集民族之一。大约在10万年前，布须曼人来到非洲南部，以采集和游猎为生。布须曼人的岩画艺术反映的历史甚至可追溯到3万年前。某些科学家认为，布须曼人是人类文明的摇篮。大部分布须曼人都生活在相对独立的小型部落中。部落由有血缘和婚姻关系的数个家庭组成，朋友关系也可加入部落。部落的规模大小因季节和地区的不同而有较大差异，其中最关键的因素就是水源。在雨季和水源丰富的地方部落规模相对较大，人数在60—100人之间，而在干旱季节和贫瘠地区，一个部落的人数从数人到20几人不等。有时许多部落会聚集在同一个水源地附近，组成一个较大的部落，等到水源枯竭，他们又会一哄而散，迁徙他地。布须曼男人以擅长追踪猎物而闻名于世，一旦发现动物的足迹就会锲而不舍地跟踪下去，无论地形有多么复、环境有多么严酷，他们都不会放弃。狩猎时，2至6人组成一个狩猎小组，追踪猎物时常常要离开营地两三天的时间。当捕获猎物后，参与打猎的男人有权将烤肉分给部落中的其他成员和来访客人。当一个家庭打到猎物后，其他家庭的成员会纷至沓来，要求分一杯羹。按照布须曼人的习俗，他们必须也乐意将自己的美味分给别人，当然，别人在打到猎物后也同样会分给自己。肉食并非是布须曼人的必需品，在他们的饮食中只占很少一部分。狩猎的重要意义在于，它体现了男人的勇敢精神和协作精神。当男人外出打猎时，妇女负责寻找各种可食用的食物，如蘑菇、植物的球茎、浆果以及各

种瓜果作为家庭日常食物。在布须曼人的食物构成中，80%是植物食物。与肉食相比，植物食物是一种更稳定的食物来源。布须曼人在采集食物时决不做那种竭泽而渔式的事情，她们常常在各个采集点之间轮换作业。后来随着黑人进入布须曼人的栖息地放牧牛羊，布须曼人的游猎生活方式受到了破坏，布须曼人开始与当地黑人发生冲突。17世纪以后，白人殖民者开始侵入卡拉哈里沙漠地区，他们在草原上建立起巨大的畜牧群养殖地，破坏了草原生态环境，致使布须曼人赖以为生的草原栖息地严重退化，从而破坏了他们的食物来源。许多布须曼人被迫改变他们传统的生活方式，沦为白人和黑人农场主的奴隶和苦工。20世纪50年代初期，居住在纳米比亚和博茨瓦纳的许多布须曼人部落仍过着采集和狩猎的传统生活方式，但自此以后，他们赖以为生的土地逐渐被征做农田、牧场或自然保护区。今天，失去土地的布须曼人过着穷困潦倒的生活。为了生存，许多布须曼人改变了原有的生活方式，他们在政府为他们划定的保护区里学习耕作和放牧，但仍有少数人过着传统的采集和狩猎的生活方式。

5 工业革命（industrial revolution），又译产业革命，指现代历史中，从农业和手工业经济转变到以工业和机器制造业为主的经济的过程。这一过程始于18世纪的英国，并从英国传到世界各地。

6 互惠（reciprocity），这一概念是由德国学者图恩瓦（Thurnwald）首先提出来的，指建立在给予、接受、回报这三重义务基础上的两集团之间、两个人或个人与集团之间的相互扶助关系，其特征是不借助于现代社会中的金钱作为交换媒介。图恩瓦称这种“给予—回报”的互惠原则为人类公平感的基础，是“所有法律的社会心理基础”。互惠的理论源头，可以追溯到霍布斯和卢梭的社会思想。而在人类学领域中，先后有莫斯、马林诺夫斯基、图恩瓦、列维－斯特劳斯等对此有深入的研究。这种互惠的原则，在经济、政治、宗教等各个层面都能够见到。其明显的特征就是：互惠行为只是在某种关系之间进行，只在以社会义务为基础的对等的两个单位之间进行，由此而确立了相互之间牢固的关系。这在莫斯的礼品交换中、在列维－斯特劳斯的婚姻关系缔结中的配偶交换中都可以见到。萨林斯依据互惠行为中个人关系的本质不同，而将其分为三种，即：普遍的互惠（无契约的互惠）、平衡的互惠（有时间和价值契约的互惠）、消极的互惠（期望得到他人支付和实质的对等礼物交换）。莫斯与马林诺夫斯基差不多同时看出了初民社会所体现出来的“互惠”的关系，莫斯曾经撰写过一部经典之作，即《礼物》（*The Gifts*，1923）一书，此书强调互惠的交换是一种集体的社会现象。这一点就与坚守个人需求本位的马林诺夫斯基有了明显的分野。后来的结构主义人类学的创始人列维－斯特劳斯也恰是在互惠交换这一原则基础上来考察社会结构、原始分类制度与原始神话的。并以此为基础研究交错从表婚（即姑舅表婚），进而写出了一部有关亲属制度问题的极为重要的著作《亲族关系的基本结构》（1949）。在一定意义上，互惠形式表现在社会交往的各个层面上。一般人类学家将其概括为三种互惠形式：(1) 一般性的互惠（generalized reciprocity），其实指给与物品的一方并不期望在未来的某个特定时

间得到回报。这种互惠往往是发生在两个人情趣相投，并有着义务要相互帮助的个体之间。(2) 平衡的互惠 (balanced reciprocity)，它是指给出物品的一方希望返还回来的是差不多等值的物品，并且希望回报马上获得或者在未来某个特定的时间获得。另外，平衡的互惠在群体之间的政治联盟上也起到一定的作用。(3) 负向的互惠 (negative reciprocity)，即是指所获得的要大于所给出的。显然这里含有一种现代理性经济的逻辑在其中，因而在一定意义上说，市场经济可以算成是一种负向的互惠，但又与其有着很大的差异，因为在互惠的双方中间并没有金钱的流动。在前工业社会中，负向的互惠往往采取以物易物的交换形式。

7 世系群 (lineage)，一作 lineage group。世系群是指单系继嗣群，即由父系或母系的单系继嗣繁衍的血统群。世系通常用来指称将某种单系继嗣作为规则，并且有相同的两可世系群的群体。若继嗣按父方追溯则其称为一个“父系世系群”；若按母方追溯，则其称为一个“母系世系群”。世系成员可以将他们的谱系联系追溯到一个共同祖先，并且他们的祖先必须是可以确切证明的，以此表明这种继嗣关系不同于氏族。世系以祖先为中心，其成员身份只在同祖先的关系可以追溯到或得到确认时才被承认。在诸多社会中，个体只是世系中的一员而没有法律和政治地位。既然“成员资格”和法律地位都取决于他们是世系成员，那么毫不例外其政治和宗教的权力也由其决定。许多重要的宗教和巫术权力，诸如参与神灵和祖先崇拜的权力，也是源于他们是世系中的成员。世系是一个互助的群体。因为随着新成员的繁衍，它能够弥补该世系成员的死亡并使它能世代相传。这种沿袭传承使它能够共同完成各种事务，诸如，占有财产，组织生产劳动，分配物品及劳动力，划清地位等级及协调和别的群体之间的关系。世系是社会组织的根基。它由一个独特的正在繁衍的有血缘联系的人所组成，它可分成几个支群。其成员不同于氏族成员。世系群可以住在同一地方，也可以住在几个地方。可延续好几代，但有些不免绝嗣。同一世系群的人往往担任某种职务或擅长某种技能。世系的一个共同特征是他们都实行族外婚。这就意味着世系中的成员只能在别的世系中寻找婚偶。世系外婚的一个好处是，它能避免群体内部潜在的性别竞争，有利于加强世系内部的团结。这种外婚形式还表明，世系成员的每一次结婚并不意味着简单将两个成员安排在一起，它还是两个世系联姻的标志，这有利于确保每个世系均是更大的社会系统的组成部分。同时，世系外婚使得他们能和一个社会进行开放式的交流，这有利于推动知识从一个世系往另一个世系的传播。

8 卡俄基亚 (Cahokia)，位于密苏里州圣路易士北部 15 公里，为研究密西西比地区哥伦比亚文化提供了最丰富的信息。它是城市形成前人们停止迁移而建造的简易住所，是未有历史记载的人类早期社会结构的雏形。大约在公元 700 年这里生活着代表林地文化的印第安人，约 900 年这里成为代表密西西比文化的地区中心，周围散布着许多卫星城市。大约 400 年后这里的人口开始下降，最终在公元 1500 年被废弃。17 世纪末期卡俄基亚印第安人的先民来到这里定居，直至今天。然而使这个地区如此盛名的原因并不是由于他们的居住，而是由于此前印第安人的杰出

建筑成就。他们建造了100多个土墩，其中87个已载入文献。

9 文化进化（cultural evolution），又称文化演化，文化由简单形式到复杂形式的演进过程。早期进化论者大都持单线进化的观点，认为各民族文化都循着同一路线从简单到复杂、从低级到高级渐进发展，并都要经历一些次序固定的阶段。现存文化在水平上的高低不等，意味着这些文化处在不同的进化阶段上。后来的进化论者对此作了修正和补充，认为文化进化并不完全是从简单到复杂、从低级到高级的单线进化或统一进化，有时文化的某些方面是从复杂到简单，而且进化并非永远是进步的，在某些方面取得进步的同时，其他方面也可能会出现倒退。他们针对把文化作为一个单一整体以说明其进化的“单线进化论”，提出了把文化的某一单元作为研究对象的“多线进化论”，认为文化进化不是朝着同一方向进行，而是沿着部分发散部分平行的方向进行。

13 地理大发现（Age of Exploration），西方史学对15—17世纪欧洲航海者开辟新航路和“发现”新大陆的通称。在14和15世纪，地中海沿岸一些城市出现了资本主义生产的最初萌芽，南欧一些国家，手工业及商业贸易有了相当程度的发展。一些商人渴望向外扩充贸易，获取更多财富。但从15世纪中叶起，土耳其奥斯曼帝国占据东西方交通往来的要地——君士坦丁堡及东地中海和黑海周围广大地区，对过往商人横征暴敛，多方刁难，加之频繁的战争和海盗活动，从而阻碍西欧与东方陆上贸易的通道；而由东方经由波斯湾—两河流域—地中海和经由红海—埃及—地中海的两条海上商路又完全为阿拉伯人所操纵。因此，欧洲商人和封建主为了获得比较充裕的东方商品和寻求更多的交换手段——黄金，并免受土耳其人、阿拉伯人及意大利人的层层盘剥，便急于探求通向东方的新航路。同时，由于西方各国在生产技术方面已有很大进步，指南针也已从我国传到了欧洲，航海术的提高，多桅快速帆船的出现，利用火药制造大炮和轻便毛瑟枪的出现，以及地圆学说获得承认等等，为远洋探航提供了物质条件和思想准备。西班牙和葡萄牙是当时欧洲最强盛的封建中央集权制国家，以其有利的地理位置，逐渐成为探索新航路的主要组织者。具体来说，“地理大发现”主要指以下几大事件：(1) **新航路的发现**。从15世纪起，葡萄牙人不断沿非洲西海岸向南航行，占据了一些岛屿和沿海地区，掠夺当地财富。1487—1488年葡萄牙人迪亚士到了非洲南端的好望角，成为探寻新航路的一次重要突破。葡萄牙贵族达伽马奉葡王之命于1497年7月8日从里斯本出发，绕过好望角，沿非洲东海岸北上，之后由阿拉伯水手马季得领航横渡印度洋，于1498年5月20日到达印度西海岸的卡里库特，次年载着大量香料、丝绸、宝石和象牙等返抵里斯本。这是第一次绕非洲航行到印度的成功，被称为“新航路的发现”。(2) **新大陆的发现**。在葡萄牙组织探寻新航路的同时，西班牙也力图寻求前往印度和中国的航路。1492年8月3日意大利人哥伦布奉西班牙国王之命，从巴罗斯港出发，率领探险队西行，横渡大西洋，同年11月12日，到达巴哈马群岛的圣萨尔瓦多岛（华特林岛），之后又到了古巴岛和海地岛，并于1493年3月15日回航至巴罗斯港。此后又三次西航，陆续抵达西印度群岛、中美洲和南美大陆的一些地区，掠夺了大量白银和黄

金之后返回西班牙。这就是人们所称谓的“新大陆的发现”。(3) **第一次环球航行**。1519年9月20日，葡萄牙航海家麦哲伦奉西班牙国王之命，率探险队从巴罗斯港出发，横渡大西洋，沿巴西东海岸南下，绕过南美大陆南端与火地岛之间的海峡（即后来所称的麦哲伦海峡）进入太平洋。1521年3月到达菲律宾群岛，麦哲伦死于此地。其后，麦哲伦的同伴继续航行，终于到达了“香料群岛”（今马鲁古群岛）中的哈马黑拉岛。之后，满载香料又经小巽他群岛，穿过印度洋，绕过好望角，循非洲西海岸北行，于1522年9月7日回到西班牙，完成了人类历史上第一次环球航行。

另外，该术语还包括**北极探险**。1596年荷兰人巴伦支首次涉足这个领域以来，人类从来没有停止过对地球这个神秘端点的探寻。到目前为止，被广泛认可的经典线路有如下三条：(1) **加拿大线路**，又叫西北航线。1607年，英国莫斯科贸易公司起用了默默无闻且年龄较大的船长哈得孙，让他穿越北极打通去远东的贸易航道。5月1日，哈得孙驾驶一艘80吨的帆船，率领12名船员驶出了伦敦泰晤士河口。6月，他的船队横渡大西洋，并顺利地沿格陵兰岛的东海岸向北行驶，于7月中旬航行到北纬80°23′的高纬海区，这是当时人类到达的最北点。从而开拓了历史上有名的“西北航道”，哈得孙船长为寻找西北航道所作出的贡献及其勇敢精神为他获得了探险史上不朽的荣誉。(2) **俄罗斯线**，又叫东北航线。彼得大帝为了确定亚洲和美洲大陆是否连在一起，任命已在俄国海军中服役达25年之久、具有丰富航海经验的丹麦人白令为队长前往北极地区。白令于1725年1月和他的25名队员离开了圣彼得堡，横穿俄罗斯，旅行了8000多公里，到达太平洋海岸，然后登船出征。前后完成了两次极其艰难的航行。他首先在北极地区发现了几个岛屿，绘制了堪察加半岛的海图，并顺利通过阿拉斯加和西伯利亚之间航道的一部分，这就是现在的白令海峡。(3) **挪威线**。荷兰航海家威廉·巴伦支在他短暂的一生中，一共完成了3次探险航行。1596年，在荷兰阿姆斯特丹商人们的赞助下，巴伦支指挥着3艘船在第三次探索中，沿着北大西洋一路往东北航行，不仅发现了如今属于挪威的斯瓦尔巴群岛，而且到达了北纬79°49′的地方，创造了那个时代人类北进的最新记录。巴伦支的航行不仅都有详细的文字记载，而且他沿途还绘制了极为准确的海图，为后来的探险家提供了重要的依据。

“地理大发现”是社会生产发展的产物，是封建社会日趋衰落、资本主义开始兴起的时代要求，是欧洲资本主义经济产生与发展对于扩大原料产地、市场及交换手段的必然需要。它促进了资本主义的原始积累过程，对世界生产力分布也有重大影响。

14　贾雷德·戴蒙德（Jared Diamond，1938—　），美国加州大学洛杉矶分校（UCLA）医学院生理学教授，美国科学院院士。他是迄今为止全球唯一两度荣获英国科普书奖殊荣的作家。他除了是一个实验室的科学家，还是田野生物学家、人类学家。代表作为《枪炮、细菌与钢铁——人类社会的命运》和《第三种猩猩——人类的身世与未来》；前者同时荣获1998年美国普利策奖与英国科普书奖，被称为人类的文明史，并与后者（获英国科普书奖）合称为“人类大历史”。

第5章

性别、权力和不平等：关于性别问题



- 生物性别和社会性别：理解两者的差异
- 社会性别和权力
- 社会性别、不平等和女性人类学
- 回到起点：
  社会性别、不平等以及女性人类学对我们的启示

只有在男人们通过担负起家庭事务的责任，亲自帮助养育新一代的情况下，过去把自己的整个生命都投入公共事业的男人们，才会把女人看成真正平等的对象。

作为人类，我们经常把许多事情都视作是理所当然的。我们可能会认识到文化创造了一个围裹我们的充满意义的世界，但我们在内心深处可能仍会认为：我们的动作、行为和思想是自然的或正确的。我们应该认识到，这也是我们民族中心主义的一部分。然而，尽管有了这些知识，我们也很难从我们对世界的设想中，自由地抽身而出。当今最有影响力的假定之一，就是关于**性别的假定**：几乎世界各地的人们都倾向于认为男女之间的差别是自然的、内在的、天生的。即使已经意识到是文化建构了我们赖以生活的外在形貌，从个人空间到经济或政治体制，人们还是不太愿意把这种思想延伸到一些基本的、像性别这样生物学上的事物上去。但是，在我们比较世界上的不同社会时，我们在人类对性别的表述中所看到的巨大差异，不容置疑地证实了：这些差异既是生物性的，也是文化的。

这里我们可以举一个经典例子，米德在 1935 年出版了《三个原始部落的性别和气质》(*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*) 一书。在这项著名的民族志研究中，米德比较了新几内亚的三个部落：阿拉佩什 (Arapesh)、蒙杜古马(Mundugumor) 和德昌布利(T'chambuli)。在这三个群体中，每个部落里的男人和女人，都显示出极其不同的人格特征——和美国人可能想到的极为不同。阿拉佩什部落妇女和男人的行为，是米德的读者们认为美国妇女才会有的行为：他们展现出“一种人格……在双亲角色上，我们说是

母性的；表现在性别特征上，我们将其归入‘女性’的名下。”[1] 但是蒙杜古马部落男人和女人的行为方式，却是米德的读者们认为美国的男人才会那样做——他们处在另一个极端：“男人和女人表现出冷酷残忍，带有强烈的攻击性，性感独特，人格结构中所带有的‘母爱’微乎其微。这里所有的男人和女人几乎都近似于一个人格类型，这种人格类型在我们的社会文化中，只有在缺少教养、野蛮暴烈的男子身上才能发现。”[2] 米德还发现，德昌布利部落又同上面两个部落有着巨大的差别（他们的成员都不重视性别的对照），在这个部落中，就像她那时所处的美国文化，男人和女人在两性之间划定了清晰的界限；但与美国人不同的是，德昌布利人对性别所抱有的刻板看法，和上世纪30年代美国的情况正好相反：“与我们传统文化中的性别态度刚好截然相反，在那里，女人占据统治地位，她们结成一个牢固的群体，群体团结丝毫不受个人情绪的影响。而男人则很少有责任心，并且多愁善感，容易依赖他人。”[3] 最终，米德的研究例证了，文化在塑造所谓的性别的外在表现的时候，发挥着巨大的作用。“如果说柔弱、被动、敏感、情愿抚育儿童等这些被我们视为是女人所特有的气质，能够在一个部落里的男性中很容易地被塑造出来，而在另一个部落，这种气质却只能给大多数的男女带来厄运，那么，我们就不再有任何理由把上述行为特征说成是性别差异所决定的了。”[4] 对米德来说，将女人和男人的行为完全归因于生物性，即把它们看做“与性别相关联的”，遗漏了文化如何塑造“男人”和“女人”的行为外貌。

尽管米德最初的研究因为过度阐释这一案例而一直遭到批评，但在她之后则有更多的人阐释了：文化建构性别的方式，基本上不同于那种把性别完全放在生物领域的设想。就拿宗教实践为例，在现今的许多文化中，男人和女人可能会采取不同的方式去接近神，承担不同的宗教职责，甚至在他们的灵性进展上也有各自不同的期望。例如，在现今所有的主要宗教中，牧师传统上一直都是男性的特权。这没什么好奇怪的。可能会令你感到惊异的是：在宗教和人类的性别之间，竟会以大量不同的有趣方式，带有如此强的关联。在一些土著美国人的传统中，特定宗教实践是男人的独自活动，这些男人作为大家庭的代表，承担着为他们全体部落成员，包括女人和男人，祈祷的任务——一个没有女人参加的祈祷活动。又如，在美国西南部的许多普韦布洛[1]部落中，男人们会参加在大地穴举行的最神圣的仪式——大地穴是一个通常位于

地下的房间，这些宗教仪式常常在这个地方举行。[5] 相比之下，主流美洲的礼拜，却是妇女占教堂成员的大部分。国家的民意测验表明，总体上，男性比女性对教会有较少的奉献。事实上，宗教看起来对妇女要比对男人更重要：女人显然祈祷更多；而且更加经常深入地反思自己的信仰、灵性增长，以及和上帝的关系。尽管男性在神职人员中可能会占压倒性的多数，事实表明，在美国的教堂中，妇女是两性中最有“灵性的”。[6] 琉球群岛（日本大陆南边）上的人们会认为，女性较之男性更倾向于灵性的事物。在该岛上，今天仍然存在一种土生土长的宗教，妇女有着可以和超自然神灵相联系的特殊能力。因此，妇女主导着宗教仪式，甚至在家庭生活中也在祈祷中代表全家人。[7] 这种把女性同灵性联系起来的看法，和一些印度教信仰也非常相似。比如在印度的海吉拉斯[2]中，男人想要信仰母亲女神，就必须丢掉他们的“男性身份”，也就是在他们被认为是真正的海吉拉斯之前接受一个阉割的仪式。在成为一个海吉拉斯之后，他们改用女性的名字，改穿女性衣服，一举一动都严格遵循女性的行为方式。[8]

这些例子表明：宗教可能有时在关于人类性别上的看法，和关于寻找灵性的意义上，相差并不太多。记住，我们不是生来就有这些想法的，我们是习得的。接下来，从跨文化视角来看，人类性别特征同宗教、政治或经济这样的制度之间的结合，也不是完全出人意料的。但有趣的是，这些例子也同样证明了，男人和女人都是在最基本和复杂的层面上，参照他们对人类两性的看法来安排组织他们的生活。几乎是在任何地方，极少有例外（阿拉佩什与蒙杜古马当然是例外），女人和男人对他们自身都有完全不同的期待，赋予自身完全不同的职能，并赋予自身完全不同的角色，而这样一来，常常也就给其带来了各自完全不同的生活。

让我们来看另一个非常极端的例子。在南美洲亚马逊河和新几内亚高地的几个部落中，男人和女人生活在相互隔离的房子里。妇女和她们的孩子，生活在与男人相隔离的自己的房中，男人居住在“男人屋”中。女人和男人当然在日常生活中也有接触，但是他们的关系经常是互相怀疑性的。在一些部落中，男人和女人据说十分怀疑对方；比如说，他们的性关系极不频繁。与美国社会不同，其典型家庭常常是建立在男女两性有性关系的婚姻基础之上，在这两个地区的许多部落中，家庭通常是建立在人们有着同一性别的团体

上——当然，除了特定年龄下的一些人，比如那些生活在母亲房子里的男孩，他们还没搬到或者被接纳到男人的房子中去。[9]

这一例子当然是个极端的例子，但是，我们在比较世界上的所有社会时，遇到这种男女隔离的情况时不应该大惊小怪。事实上，男人和女人大都是有规律地组建性别基础上的群体，虽然不是以那么极端的形式进行。例如，民族志学者和电视录像制作人苏珊娜·霍夫曼（Susannah M. Hoffman）、理查德·考恩（Richard Cowan）和保罗·阿拉都（Paul Aratow）报道了在上世纪70年代的科普瑟里（Kypseli，一个传统的希腊小村庄），男人和女人在日常生活中清晰地组成了相互独立的两个群体。男人白天打猎，照管他们的田地（他们单独拥有的土地），互相拜访并在村里广场上做生意（女人很少聚在那里）。男人离开家时，女人的活动主导着更小的村落院子，她们聚集在那里聊天工作。然而，随着一天的结束，男人们回到家并开始互相拜访时，女人们就失去了对院子的控制权。家里则基本上是妇女的特权——家被起着女性的名字、由女人拥有，并由母亲传给女儿——在家内，男人和女人也有着他们自己男性和女性的领域。内客厅是男人的领地，厨房则严格属于女人的地盘。宗教



在巴布亚新几内亚高地，男人们在为一位妇女盖房子。房子的构造，从左到右依次为：壁炉屋、养猪屋和供母子居住的卧室。照片由鲁斯·沃尔特（Ruth C. Wohlt）拍摄。

也有着相似的区分。在村庄里的教堂中，男人和女人各自聚在一起：男人总是坐在更靠近教堂的前面，女人则坐在或站在教堂的后面。[10]

尽管自从上世纪 70 年代以来，像科普瑟里那样的希腊村庄都已发生了很多变化，这些模式却可以让我们回忆起我们自己的美国传统。回想一下我们过感恩节的时候，许多美国人都会再现传统的价值观，和原先关于男女群体及其各自所属区域的想法：女人们聚到厨房忙碌地准备饭菜，男人们则围在电视机前悠闲地看着足球赛。是的，即使在我们所谓进步的时代，也很难把我们自身，同我们对性别持有的根深蒂固的看法截然分开。

这里我们来对比一下科普瑟里和葡萄牙的纳扎雷(Nazaré) 村庄。在这里，渔人社区生活在一个工人阶级的社区中，它和科普瑟里在许多方面都非常不同。[11] 不同于后者的由男人占领公共空间，这里是女人。更有甚者，女人还占领着私人和家庭的空间。据民族志学者简·布罗格 (Jan Brogger) 报道：生活在这个靠近大西洋海港的小村庄里的打鱼男人，为他们的家庭打鱼。但是，他们的妻子却基本上负责在公共市场上卖鱼。这里与科普瑟里一样，家里没有男人的地方。他们必须清晨醒来，快速吃完早餐，然后尽快离开家门。在家里，他们被认为是“在路上”；在许多方面，他们都是家里的边缘成员。这也就是说，纳扎雷的工作阶级基本上是从母居——新婚的夫妻婚后生活在妻子家中。许多已婚的男人进入一个完全由女人控制的家庭，女人之间互相有血缘关系——他的妻子、他妻子的母亲、他妻子的已婚或未婚的姐妹，还有她们的孩子。包括他和他妻子的父亲，在这个家里都被认为是“外人”：他们都是来自不同的家庭。而他们的家庭在这个由屋里女人拥有的家里，也没有财产权利。也就是说，整个家里的空间都是女人的特权。和女人在市场上的主导地位相联系，布罗格得出这样一个结论：纳扎雷的工人阶级社区（对比村里的资产阶级，这些人反映了其余欧洲人的情况）展示了这样一种情况：

> ……与传统上流行于美国和欧洲的情况不同，(在这里）女人也负责管理家户之外的经济活动。许多渔人阶层的妇女，是真正意义上符合这一称呼的买卖人。这种男人和女人之间反传统的角色分化，使纳扎雷的情况变得尤其引人注意……女人的主导地位，对夫妻关系（如已婚）和家庭结构都有重大影响。[12]

纳扎雷和科普瑟里、感恩节、男人屋、以性别为基础的宗教和米德……已经足够了。我之所以提到这些例子，是因为它们引发的问题。女人和男人的世界，一直以来就是分开的吗？他们一直都是以权力关系为特征的吗？男人或女人经常是另一性的统治者吗？稍后我会详细解释这些问题。但是首先，我们需要明确一个基本的也是常常被忽略的问题，那就是人类性别的区分；换句话说，也就是生物性别和社会性别的区分。

生物性别和社会性别：理解两者的差异

首要的是，这些不同的例子都说明了：人类的性别问题，就像任何其他问题一样，也是由文化塑造的。人类的性别是一种生物性状况，文化以这一基本的人类相似点为基础，为“男性”和“女性”赋予了多种不同的行为、角色和意义。纳扎雷的男人不是生来就知道他们在家中会碍事，或者他们在结婚后要和妻子的家庭生活在一起。他们一定是在成长过程中习得了这些知识。亚马逊河和新几内亚高地的男孩们，在被带到男人屋时，也不是生来就知道他们将要在他们的成人仪式中学习到的知识。女人也不是生来就不能当神父或牧师；她们学习而得知自己没有阴茎，所以无法成为那些教堂的领袖。纳扎雷的女人们也不是生来就有这样的知识：她们将会负责在市场上卖鱼，或者她们的丈夫将会生活在自己大家庭的家户之中；她们是从她们的妈妈、阿姨或者姐姐那里习得的。最后，我们各自的文化，保证了我们把这些差别看成理所当然，并且我们相信这些差异都是天生的、先天的和不可改变的、自然而然的。

了解了这么多之后，我们就可以在性别和文化上作出清晰的划分，或者说得更明确点，就是在生物性别和社会性别之间作出区分。**生物性别**（**biological sex**），反映了人类中女性和男性生物体上的不同。包括普遍存在的生物学基础上的男女差异，像生殖器或有无隆起的胸部。这一规则的例外情况，包括雌雄同体，即生来就有男女两种生物特征的个体。但是在所有的情况下，人们都是在他们自己历史、文化和经验的框架中，去建造和阐释这些生物差异的。（例如，可以考虑一下，直到最近，大多数出生在美国的雌雄同体者，在婴幼儿时就接受手术变为男性或女性）。尽管人类可能会因生物构



尽管人类因为生殖器的原因而被划为男人或女人，实际上，性别的生物性只是人们建立多种文化行为、角色和意义——这些是我们一来到这个世界上就开始学习扮演的东西——的基础。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

造而被判定为男性或女性，事实上，性别的生物性只是一种基础，在这一基础上，人类建立了多种文化行为、角色和意义——它们在不同的社会和文化中各自不同。这就将我们引向了不同于生物性别的社会性别。人类个体因为生殖器官而被进行性别划分，**社会性别（gender）**则指的是文化在个体的人生中嫁接到性别上的意义。这种嫁接，和人类本身一样变化多样。事实上，就像人类学家卡罗尔·麦考密克（Carol P. MacCormick）所说："性别和性别特征并不完全是生物性的。归于男人和女人的意义，和归于自然和文化的意义，同样是武断主观的。"[13]

如果赋予性别的意义是主观的、随意的和文化依赖的，文化又是怎样和为什么最先赋予不同的行为、角色和意义给生物性别的呢？回答是：部分是因为文化如何发挥作用，就像我们在第 2 章里所说，这与社会互动有着紧密的联系。我们一定要把他者同繁殖自身，以及我们代代相传的文化相联系。正因如此，我们总是在同他人的关联中度过我们的一生。自从我们出生那一刻起，我们就是某人的孩子或孙子孙女、兄弟姐妹、侄子侄女外甥、朋友或敌

人、学生或老师、配偶、父亲或母亲、叔伯或阿姨、祖父或祖母。作为人类，我们很难避开这些关系——无论是我们自己给自己划分了这些类别（如个人身份），还是他人给了我们这些划分（如种族）。

这些分类不是凭空而来。它们也为我们提供了指导我们如何同他人互动的方针。在一些社会中，年轻人必须尊敬老年人；而在其他社会，则要求年轻人颠倒老年人建立的现状。在一些社会中，鼓励已婚男人和其岳母建立亲密关系；而在其他社会，他则必须不惜一切代价地避开岳母。在一些社会里，我们的种族决定了我们应该以什么方式，同其他种族的成员交流互动；在其他社会，它甚至可以决定我们能跟谁结婚、不能跟谁结婚。

从本质上来说，人都是特定群体的一员，并被期待以某种方式来行动。毕竟，我们都是文化的存在。而且因为它是如此深入我们的生活，以至于社会性别编制起了我们的社会互动：每个人都必须在社会中获得一个“性别”位置，无论他怎样生活，在哪里生活。（这引出了一个重点。与任何其他带有文化性的事物一样，人们不断协调他们的许多从文化上来定义的位置。社会性别当然是这一文化进程中的一个组成部分。）在一些社会，社会性别被认为是不可改变的；在其他社会中，它则是非常灵活可变的。但无论是不可改变还是可以改变，我们对性别的看法，总是会被我们是其一分子的群体所塑造。它们一直都在变化，只是程度不同，从这个人到那个人，从这个地方到那个地方。

我们来看一些**替代性别（alternate gender）**，它们不适合放在我们传统的男性女性的二分法中。比如说，许多社会都给**第三社会性别（third gender）**留有一席之地。像前面提到过的印度的海吉拉斯，也就是两性的男人和双性人都被接受为群体成员。其他例子包括阿曼的伊斯兰社会中的 xanith，据说他们既表现出男性特征，也表现出女性特征；北美印第安人男性的异装癖者或同性恋者，“男人心思的女人”或“两性人”，他们在生物上是男性或者女性，但却拒绝或超越了传统的男性或女性角色（常会成为萨满或治病术士）；还有塔希提岛的 mahu，他们和海吉拉斯一样，言行举止都跟女人一样（但是没有做过阉割手术）。[14]

这些例子说明，社会性别是极其多元的，并且也不总是和生物性别相关联：像“男人”和“女人”的性别分类，也不都是基于生理区别。事实上，或许我们最好是将这些分类理解为同一连续统内相反的两极，替代性别则是连



许多社会都为第三社会性别留有自己的地盘。比如在印度的海吉拉斯人中，男人想要信仰母亲女神，就必须丢掉他们的“男性身份”，也就是在他们被认为是真正的海吉拉斯之前要接受一个阉割仪式。在成为一个海吉拉斯之后，他们使用女性的名字，并且打扮和行为都是采用女性的方式，就像这幅图中的这位海吉拉斯一样。照片由塞雷纳·南达(Serena Nanda)拍摄，他是《非男非女：印度的海吉拉斯人(第二版)》(*Neither Man nor Woman: The Hijras of India,* 2nd ed.)一书的作者。

续统中的各个点。无论社会性别如何定义，它们都是人们对习得、分享和协调以及每天实践着的基于文化界定的性别定位的创造和维持。

社会性别和权力

在日常互动的背景下，文化界定的地位(我们和其他人建立关系的位置)，很难和权力分离开来。事实上，这些关系常常是由权力决定的。无论我们是在谈论一位母亲或者一个女儿、这一种族的人还是另一种族的成员、年轻人还是老年人，一个文化界定的位置，都会受到与其相连的其他文化上界定的位置的影响。而人的本性，则使得人一向都在把这些位置由高到低进行排列。比如说，你很年轻，但却生活在一个重视年长者的社会里，那么相对于年长你的人来说，你的价值、权力和威望就是低的。反过来，如果你生活在一个重视“青年文化”超过老年文化的社会里，比起年长你的人来说，你就会更有价值、权力和威望。

再次强调一下，社会性别是这一过程的基础。人类学家很多年来就已了

解到，在任何社会中，由于男人和女人（以及许多例子中的替代性别）都被赋予某种任务和角色——这种现象被称为**性别劳动分工（sexual division of labor）**——这些活动都带有特别的价值，人们用这些价值来判定特定活动相对其他活动的地位的级别。尽管在民族志文献中也有显著的例外（如纳扎雷的例子），在大多数过去和现在的社会中，与性别劳动分工相联系的任务和角色，一般都把男人的劳动凌驾于女性的劳动之上。即使在相对男女平等的社会，例如亢人（上一章介绍的南部非洲的采集狩猎者）社会，男人的劳动价值也要比女人高。尽管亢人妇女负责采集食物，承担着大部分工作，男人打猎得来的肉却常常被看得更重。[15] 在我们自己所谓“进步”的时代，有些事情同样没有改变。纵观全世界，大多数妇女的工作都被极大地低估，无论她是主管人员、不爱出门的家庭妇女、工厂工人，还是电脑工程师，都是如此。在劳动力市场上，从事同样的工作，男人也总是能比女人得到更高的报酬。而妇女，无论她们是否从事外面的工作，世界上大部分的家务劳动仍都要由她们来做——包括照顾孩子，这一任务是贬值的，一般情况下也是无偿的，无论她生活在哪个国家。[16]

因此，社会性别是建立在生物性别之上，并被指派了多种行为、角色和意义给“男性”、“女性”以及替代性别。但是，社会性别还不止如此：它还与权力和不平等深深地交织在一起。

社会性别、不平等和女性人类学（20世纪70年代至今）

为什么在我们生活的这个世界上，会有那么多人一直以来都过度贬低妇女的任务和劳动呢？这是一贯如此吗？难道就一定要这样做吗？为了解答这些问题，我想回到我的人类学的故事中来，快速梳理一下从人类学前辈博厄斯、马林诺夫斯基和米德直到20世纪70年代早期的人类学。在女权运动的大潮下，一些女人类学家从米德（还有曾研究性别的其他学者）那里获得灵感，并开始解答像上面所提出的问题。[17] 想到民族志（例如，通过文化研究，我们能从中学到关于自身的什么呢？），这些研究人员开始思考：如何用人类学知识来解决美国妇女面对的现实问题。他们知道自身的生活是以工作场所的不平等为特点的；那么，生活在世界各地的妇女，都具有这种不平等的特点吗？

一些人类学著作和论文开始出现。其中最重要的一本，就是由米歇尔·罗莎尔多（Michelle Rosaldo）和路易斯·兰菲尔（Louise Lamphere）主编的《妇女、文化和社会》（*Women, Culture and Society*）。[18]这种跨文化比较非常重要，因为它为那些以社会性别为基础的不平等的关键问题，以及针对美国当前妇女的民权斗争的思考和实施的建议，提供了可靠的民族志例子。作为人类学家，《妇女、文化和社会》的编者们，从收集到的有关世界各地人们的大量民族志信息中了解到：性别劳动分工是世界上一种普遍存在的现象。在20世纪70年代中叶，社会性别基础上的不平等似乎也很普遍，这主要表现为妇女的劳动在世界上所有社会中都被低估。尽管在神话传说中存在过妇女完全统治男人的母系社会，但是没有民族志学者曾发现过或者描述过这种情况。作者因此提出一个关键假设：尽管存在显著的例外，男性主导和女性附属一般来说都是一种普遍现象。建构过这一点（在当时那个时代）后，一些作者试图解释**为何**男性主导看上去会那么普遍。民族志证据很难支持那种对性别劳动分工所作的彻底的生物学解释，因而它也无法解释社会性别基础上的不平等。事实上，男人和女人之间的生物差异，与之前我提到的那些文化基础上的差异相比甚微。尽管像强壮程度这样的因素，一定会在性别劳动分工中发挥作用，然而别忘了，是文化，而非生物，造就了性别之间习得的差异，以及人们在这种差异基础上赋予角色和行为的价值观。（是传统，而不是基因，告诉美国人：感恩节意味着女人在厨房劳动，男人在屋看电视。）

一些作家（最突出的是罗莎尔多和谢里·奥特纳（Sherry Ortner））认为：不是相对更为强壮的因素，而是其他生物性倾向——首要的是生育子女——是文化**建立并保持**劳动分工的广泛基础，并由此而引起了社会性别基础上的不平等。生育孩子是种自然现象，但是相对男人的那种由文化界定的地位，关于这一行为的意义和角色却不是。作者认为，由于生育孩子，妇女同孩子、家，以及那日复一日永无止境的家庭生活联系在一起，从采集狩猎的游牧群体到农业国家，一直都是如此：一句话，她们被看成是**喜爱家庭生活的**。而男人由于不用生育子女，通常就从照顾孩子的责任中摆脱出来（在许多社会，非常不可思议的是，他们完全不负责照顾孩子）。因为不需要照顾孩子，他们也就更加具有流动性，可以自由地离家闲逛。男人很少做家务活。相反，他们和**公共事务**（像宗教）联系紧密。因此，除了这一生物基础，文化不仅仅建

构了性别，同时也建构了习得的社会性别基础上的不平等。男人并不是从他们的遗传，或者由于自身相对强壮的身躯，而得知他们的劳动可能比女人的更为重要，而是随着成长中的濡化过程习得的。

《妇女、文化和社会》的编者们，她们通过确立这样一种观点：妇女的从属地位似乎是普遍存在的、文化（而非生物性）是导致社会性别基础上的不平等的主要原因，参与了对自己所在社会的文化批评。通过从米德那里获得的灵感（其在《萨摩亚人的成年》中提出，民族志提供了对我们自身文化假设和确信无疑观点的替代参考），罗莎尔多、兰菲尔及其同事们建议，这一知识（妇女的从属地位及其文化建构，以及它对文化批评的潜在作用），可以用来改变妇女在我们自身社会中地位低下这一情况；也就是说，**如果建立在社会性别基础上的不平等是习得的，那么它也是可以改变的。**

随之而来的就是，在美国出现了女权运动的极盛时期，这一争论是《妇女、文化和社会》中的一个重要组成部分。例如，其中一位编者罗莎尔多认为，几乎是在所有地方，包括男人和女人在内，都一直更为看重公共事务，而那里则是男人的天下。在美国，这则意味着工作场所，罗莎尔多认为，美国人把公共事务看得比家庭事务，尤其是照看孩子，更加重要。（可以思考一下在我们的社会中钱有多么重要、薪水多少成为衡量“成功”的标志；然后可以比较一下商业主管［仍多为男性］的收入和主妇［仍多为女性］的收入。）在上世纪70年代的女权运动中，许多女权主义者都寻求为妇女在工作场所开拓一个平等的空间，只是在这一点上至今还没有完全成功。罗莎尔多认为，事实上，这对妇女权利来说至关重要，她主要关注我们的社会一贯贬低家务劳动（尤其是照看小孩）而看重家庭外部工作的方式。她写道：

> 美国社会事实上是在私人和公共、家庭和社会、女性和男性之间，制造和利用一个极端的距离这种方式组织起来的。一方面它宣扬夫妻家庭，另一方面它又规定妇女待在家中（一支隐性失业大军），同时则把男人扔到公共的劳动世界中去。这种理想与现实之间的冲突，造成了包括男人和女人在内共同的错觉和失望……这一冲突位于当前反思性别角色的核心位置：我们被告知男人和女人应该平等，甚至应该成为工作同伴，但是我们也被告知，应该更加看重男人的工作。迄今为止，已经认识到她们的平等地位的妇女，已经把重点放在了这一自相矛盾的观点的第

二部分，并为妇女团结寻求基础，同时也为妇女在男性工作领域寻求机会……然而，只要家庭领域仍然属于女性，妇女团体无论如何强大，都不可能和男人在政治上平等；而且，过去也是这样，独立自主只能是对仅仅是女性精英的一个隐喻。如果公共世界将来为广大妇女，而不仅仅是精英妇女，打开大门，工作本身的性质就不得不发生改变，工作和家庭之间的不对称就会减少……只有在男人们通过担负起家庭事务的责任，亲自帮助养育新一代的情况下，过去把自己的整个生命都投入公众事业的男人们，才会把女人看成真正平等的对象。[19]

像《妇女、文化和社会》这样的跨文化比较研究之所以非常重要，是因为它们能对人类学家在社会性别、权力以及不平等方面的问题和讨论有所启发。但是，隐含在这些问题和讨论下的一些假设，长期以来就已受到怀疑。批评主要是针对那些男性主导和女性从属的假设。许多人类学家，从上世纪70年代晚期和80年代初开始，便认为这一假设是基于一个狭窄的非此即彼的命题；它忽略了世界范围内社会内部的社会性别角色（gender role）的多



社会性别的协调已经扩展至**超越了男性和女性之间**。人类学家也号召关注女性和男性在他们自身内部如何协调性别。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

样性和复杂性。例如，在奥农达加人[3]和其他易洛魁部落中（生活在美国和加拿大的东北部），男人承担公共政治领导人角色；但他们过去却是（现在也是）由氏族母亲推选的，氏族母亲领导着大家庭或多个氏族。从外部来看，男人拥有更多的管理部落进而对部落作为一个整体作出约束性决定的权力；但是他们的权力是由氏族母亲裁定的，她们推选了他们，同样，如果她们愿意，她们也有权力把他们免除。[20]这种情况和前面提到的纳扎雷的例子有一些共同之处，不是吗？而且，这也是问题的关键所在。社会性别关系，过去是，现在也是，远远要比将一个社会或某个社会简单地划定为“男性统治”社会复杂得多。很显然，女人在某些社会中拥有的权力比男人要少；然而在许多其他社会中，或许在男人统治某些活动的时候，女人则在主导着另外一些。例如，人类学家卡罗尔·麦科马克写道：“在田野调查中，我曾和女性领袖、继嗣群体的女首领、女性秘密社会的头领，还有女性家庭领导人交谈过……她们会说，女人在某些方面比男人要差，男人在某些方面则不如女人……”[21]在本章开头提到的琉球群岛上，妇女主导着家里还有社群中的宗教活动；但却不是在国家层面上，它于1972年并入日本，变为男性占据主导地位。[22]那么，琉球群岛到底是男性主导还是女性主导呢？这取决于你的立场，以及你从什么角度来看。有关宗教和国家的问题都非常有价值，并且显然，男人和女人在他们各自角色上的活动也是如此。

这些例子引发了上世纪80年代人类学界一个关于社会性别的新讨论。在另一个重要的跨文化比较研究《女性权力和男性统治》（*Female Power and Male Dominance*）中，人类学家佩姬·桑迪（Peggy Reeves Sanday）反对女性普遍被统治的观点，认为与这一观点相反，特定模式的女性权力和男性统治，并不单单建立在生物差异的基础上（如生育孩子），而是更有力地在和其他文化系统，如政治、经济和宗教等，发生关联的历史进程中形成的。桑迪认为，许多部落社会在遇到诸如移民、食物短缺或殖民主义等政治或经济压迫的时候，都改变了他们的“性别角色计划”——定义性别、权力和它的关系模版。例如，许多部落社会在国家把他们殖民化后，都从相对平等主义的社会转型为等级社会。而且社会性别基础上的不平等，也在随着转变而进化。因此，男性统治就不一定是普遍的了。社会性别基础上的不平等，很少宣称存在于采集狩猎社会和小的“轮耕经济”中；但是，随着社会变为“同不断提高的技

术复杂性、牧业经济、工作上的性别分化、男性创造原理的象征倾向，以及压迫”联系起来，[23] 这种不平等便开始显著增加。

像桑迪这样的研究成果，把对社会性别基础上的不平等的解释，远远地转移到了生物领域之外。但是其他人认为，社会性别研究必须离开生物性别的假设——即所有女人本质上都是相同的，并且因其共有的生物性别而拥有相同的体会——更远。尤其是黑人女性主义者，认为这种“相同性”的假设，破坏了更大的女性主义的目标——揭开性别的运作方式，进而从更广的范围去解决不平等。黑人女性主义者黑兹尔·卡比（Hazel Carby）这样写道：“黑人妇女的性别建构方式，不同于白人女性主义者的建构，因为它还遭到种族歧视。”[24] 卡比和其他黑人女性主义者认为：性别研究无法同历史、种族以及阶级脱离开来。事实上，“妇女”范畴，和那些“男性统治”或“女性从属”范畴一样有问题，一样是民族中心主义的。[25]

对人类学家来说，这一激烈的讨论开启了一个在其文化背景中更全面地理解社会性别的新时代，在这一文化背景中，性别间不是直接对立的，而是处于不断协调的过程之中。重新兴起的对民族志的重视，使得人类学家可以在当地背景下全面详细地描述社会性别的协调过程。[26] 反过来，这些民族志又为人类学知识在理解狭义上的社会性别基础上的不平等，以及广义上更大的不平等体系的应用，打开了一扇新的窗户。具有重要意义的是，这一讨论开始把焦点从“女性”上转移开去，作为基于共同生物性以及有力地朝向“社会性别”的假设，作为基于各个更为广阔基础上的知识，可以解释为从“男性”到“女性”的连续统之间发现的多种跨文化经验的知识。因此，兰菲尔，《妇女、文化和社会》的编者之一，在十几年后写下了这样一段文字：

> 所有这些探讨和争论，都引导我们呼吁更多关注个案，更多关注历史数据，这样才能对特定文化的形貌进行动态的而不是静态的分析；呼吁更加努力地建构看待男性和女性的复杂模型，不是将他们进行对立单一的分类，而是将其视作在每个社会中都占据大量不同角色，从而建立一系列复杂的相互关系。[27]

自上世纪 80 年代后期到 90 年代，**女性人类学**[4] 坚定地把自己的使命界定为：在更为复杂和文化特殊性的框架内去理解社会性别，这一框架既包括

男人、女人、替代性别，也包括种族和阶层。不仅如此，女性人类学也重新设定了所有人类学家对文化的组成和结构的思考方式。事实上，有证据证明，它的确给整个人类学文化带来了深远的改变。正如亨丽埃塔·穆尔（Henrietta Moore）所写："女性人类学不仅仅是女性研究。它是性别研究，是对男人女人之间相互关系的研究，也是有关性别对人类社会、他们的历史、意识形态、经济体系，还有政治结构的建构作用的研究。在对人类社会的研究中，性别不能再比'人类行为'或'社会'的概念更加边缘化。没有了社会性别的概念，就不可能从事任何种类的社会科学研究。"[28]

回到起点：社会性别、不平等以及女性人类学对我们的启示

虽然女性人类学已经有了很多新的发展，《妇女、文化和社会》中探讨的许多假设在今天却仍然有效。从国际卖淫圈到约会强奸，从不平等的收入水平到不平等的受雇标准，性别基础的不平等是一个极为实在的现象，男性统治和对女性的剥削亦是如此。尽管女性的低等地位可能不是在所有地方所有案例中都是如此（纳扎雷，琉球群岛），女性的低等地位在全世界内却的确是一种普遍存在的模式，过去如此（尤其是自从人类舍弃了采集狩猎之后），现在仍然如此（这一点尤其可为世界核心国家和边缘国家的经济分化所说明）。此外，反对同性恋、变性者以及其他替代性别的歧视，也如同针对世界上某些地区的女性歧视一样存在。可以肯定的是，社会性别基础上的不平等，仍然同 10 年、30 年、或者 100 年前一样真实存在。[29]

从社会性别、权力及不平等更加深刻、微妙的错综复杂的关系中，我们可以学到什么呢？我们从性别研究和女性人类学那里学到了两个重要方面。首先，理解性别的复杂性，能够有效地扩展我们对文化的整体理解。把握好社会性别的发展进程，可以使我们拥有看待一种最基本的人类现象的独特视角。例如，当不是各个地方各个时代（过去和现在）的所有人们都有阶层（见第 4 章）或种族（见第 1 章）的经历时，所有地区和时代的人们也就都享有作为一个社会或文化的一部分的经验，我们正是在这种社会或文化的基础上建立起生物性别并协调社会性别的含义。事实上，性别是文化的奠基石之一——从婚姻到家庭到亲属关系莫不如此——这也是我们下一章的主题。

其次，女性人类学既为我们提供了一个更为深刻地理解社会性别基础上的不平等的视角，也发出了行动起来的号召。[30] 就像博厄斯一样，女性人类学家并不满足于单纯去理解（按照本章的例子来讲就是）社会性别、权力和不平等三者之间的关系。复杂的和经过激烈辩论的知识，促使我们必须对女性问题和性别问题作出一个更加复杂的重新调整，而且是在地方和国际这一双重层面上作出调整。但是，这种对行动的呼吁，并不局限在女性研究或性别研究上。在多数女性学者继续就现实世界中广泛存在的男性主导和剥削女性发表看法时，女性人类学（和一般意义上的女性主义学者）已经开辟了新的路径，去理解存在于我们这个世界上各种类型不平等背后更深的复杂性，并采取行动去改变现状——这也是人类学家自现代人类学之初就投身其中以之为己任的一项事业。

注释：

1 普韦布洛(Pueblo)，西班牙语意是“村落”，从拉丁文“populus”（即“人”）演变而来，是一个传统的美洲原住民社群，他们的栖息地位于今日美国西南部，特别是亚利桑那州及新墨西哥州的沙漠地区，与阿帕奇－纳瓦霍部落接壤——两者同为北美洲文明程度最高的几个部落之一——已经实现了农耕化并且定居。普韦布洛人的独特之处在于，他们居住在当地一种用泥砖建成的建筑物内。这些泥砖建筑，最古老的有1300多年的历史。每个村落至少有两个（常常是更多）地下礼堂(kiva)。

2 海吉拉斯(hijra)，俗称阉人，印度社会独有的一种群体，其产生和形成与印度社会有史以来森严的等级制度密不可分。在一般印度人的眼里，不男不女的阉人等同贱民，跟她们接近会带来霉运。阉人是印度最受轻视、最孤立的群体，她们生活在社会边缘一个阴暗秘密的世界里，遵循着她们自己的习惯和规矩，与普通人保持着很远的距离。阉人的社会地位甚至低于贱民，大多数人唯恐避之不及。许多年轻阉人的容貌都美得令人销魂。阉人们彼此守望照顾，生存于孤独和社会敌意之中。她们不能结婚，没有孩子，无法融入社会，她们仅有的朋友和知音就是其他阉人。不过，尽管地位卑贱，阉人已经开始组织起来表达她们的观点。她们试图夺回昔日享有的某种尊敬——阉人们曾被数以千计地用来守卫印度莫卧儿帝国君王们的嫔妃。在很小的程度上，阉人也开始冲出与世隔绝的封闭生活，去当模特儿。有的还被选为市政委员，“因为我们不腐败。我们没有子女要教育，没有女儿需要大笔的嫁妆当陪嫁，所以我们不会贪婪。”

3 奥农达加人(Onondaga)，北美印第安部落，居住在今纽约州。村落由木材和树皮

构筑的长形房屋组成。他们根据季节搬迁住房，或移于新种菜园之旁，或移往捡取柴薪方便之所，或移近渔猎地区。他们种植玉米、豆类、南瓜、向日葵及烟草。各村社由男丁议事会指导村长。17世纪约有1700人，20世纪后期在纽约州保留地约有1000余人。奥农达加部落原为易洛魁联盟五民族之一，也是联盟的政治、地理中心。他们在联盟议事会中有14名代表，包括联盟主席和档案管理人员各一名，后者专门负责保管各项以贝壳串珠带交易的账目。

4 女性人类学（feminist anthropology），将女性主义研究理论与人类学研究结合起来，以弥补传统人类学研究和女性主义研究理论的不足和偏颇的一门分支学科。

在过去30年中，西方出现了一系列互相联系的运动：性解放运动、女性主义运动、同性恋解放运动以及人权运动和少数民族人权运动，从而改变了人们对现实生活的看法。西方女性主义理论对“女性主义”的定义是反对妇女的不平等地位，从理论上关注作为主体的妇女，关注她们在日常生活中的社会角色和采取的策略。

作为文化人类学的一个分支，女性主义人类学既有一套专门的理论，也是研究其他学科的视角。女性主义人类学认为并非只存在一种真理，不承认有一种权威的、处于核心地位的声音，提倡“尊重观点的多元”，力图通过“对人和社会的关系，特别是对女性和社会关系的理解，以达到对文化的理解”。研究者在提出问题、发展理论概念、设计研究方案、搜集资料、归纳概括并反映社会变迁时，把社会性别放在一个引人注目的位置上，关注对一个社区的男女（尤其是妇女）而言，社会性别制度的政治、经济、社会和文化含义是什么。早期的研究主题大多是育儿方式、生育权、资源控制与不平等、侵犯行为、女性生殖割礼等等，近期研究主要关注文化和社会经济的转变对女性产生的影响，特别是殖民主义和资本主义怎样影响女性的生活，以及两性之间权力关系的形成等。

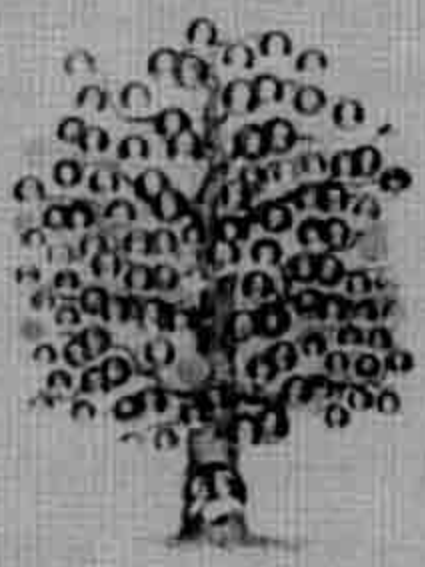
女性主义人类学研究的发展经历了三个时期：1. 把妇女补充到民族志研究中（1850—1920）。这一时期的女性主义人类学发现，尽管以往的人类学对女性进行了大量研究，但却没有社会性别分析的内容，且大多数研究都是男性研究者通过男性信息提供者对女性研究对象进行的研究，以男性的眼光来描绘某一社区的社会文化，而忽略了女性的声音和妇女的生活体验。因此，把妇女的声音添加到民族志研究中，成为这一时期的主题。对“人类”这个基本概念进行重新认识和解释，修正以往用“男性”来代表整个人类的研究，揭露男性中心主义的偏见以及传统人类学研究中有关妇女论述的欧洲中心主义偏见，所有这一切开启了人类学研究的一个新视角。这一时期的研究注重对女性的民族志描述和研究，以女性为调查对象，把妇女作为生产劳动者和精神文化的创造者来进行研究。2. 把生物性别与社会性别分离（1920—1980）。这一时期的人类学家，普遍接受了社会性别的文化建构的观点，把生物因素和支配着人们行为和个性的文化因素截然分开，以研究文化对人类社会发展的影响。生物性别与社会性别二元对立的结构，有利于进行比较研究，社会性别的概念把所有的妇女归为一个类别，假定她们有相同的经验和相同的需求。因此，这个时期也被称为“妇女人类学时期”。这个时期的研究以母亲角色、

亲属制度和婚姻为主题，重视使用跨文化的比较方法，关注不同社会文化中社会性别角色和社会性别关系是怎样被界定和控制的。3. 第三个时期是 1980 年至今。这个时期的女性主义人类学研究，反对生物性别与社会性别的分离，反对社会性别基于生物性别的观点，指出生物性别同社会性别一样，也是一种社会分类，因为的确存在基于生物性别的社会期望，但是要想严格区分生物因素和文化因素是极其困难的；同样，要区分处于同一阶级中的女性和男性也是极为困难的。此外，大量的女性主义人类学研究资料证明，并非所有的妇女都有相同的需要和相同的经历，妇女解放和女性主义的研究框架往往只代表西方的、白人的、中产阶级妇女的利益与观点。在这一时期，出现了一些非白人的、非中产阶级的声音，在阶级、种族、民族、社会经济地位、宗教等方面存在的差异，以及人类学著作的表述，受到前所未有的重视，人类学家与观察者和被观察者（包括信息提供者）的关系也受到了质疑。80 年代和 90 年代的研究重点主要是：生产与工作、再生产与性、社会性别与国家。美国学者尤其重视对身体的研究，重视社会性别与权力的关系问题，并于 90 年代提出了“社会性别人类学”（The Anthropology of Gender）的概念，研究的视角更为全面。

今天，女性主义人类学远非仅停在倾听妇女的声音和把她们纳入研究中，而是分析包括男性在内的劳动大军中的社会性别分化、社会性别关系，以及社会性别与民族主义、妇女与国家的关系问题，研究重点已从社会性别差异研究过渡到对社会性别关系的研究。这些做法既表达了各个不同群体的声音，又通过各种不同群体的声音丰富了人类学研究领域的内容，同时也为其他学科的研究提供了更为广阔的视角和参照。

第 6 章

工作、成功和孩子：
关于婚姻、家庭和亲属关系



- 家庭简介：关于亲属关系
- 乱伦禁忌、外婚制和内婚制
- 婚姻的跨文化定义
- 婚姻所创造和保持的：
  不仅仅是作为社会联盟的婚姻
- 婚姻、家庭和亲属关系：它对当代家庭的启示

在当今世界，我们经常被教导，“我邻居的孩子是我邻居的责任，不是我的。”在一个家庭真正发挥作用的世界，我邻居的孩子也将是我的责任。任何他人也都如此。

在当今世界，我们中的许多人都发现，我们的生活都在围绕一个共同的问题打转：为了生存，我们需要钱；为了有钱，我们必须有工作。这一必要的事情，反映在我们思考自身和他者的方式中——我们越来越多地根据自己所从事的工作来界定自己。在美国，我们遇到另一个人时所问的第一句话往往是：“你是做什么的？”当然，这句话的意思就是：“你从事什么工作？”这一见面问候语，迅速传遍了当今世界。

我们随着工作变动，从一个城市漂流到另一个城市，或是从这个国家漂到另一个国家，拖家带口——我们小型的、轻便的家庭。一对夫妻常常全天工作来供养一个或两个孩子；或者，更严峻的是，一个单亲的家长（通常是母亲）作一份或两份工作，负责养育全家好几个孩子。对人类历史中的大多数时间来说，这是非常不寻常的——即一个或两个人完全靠他们自身来养育孩子——但是，这种情况正在越来越成为历史进程中一种极其常见的事情。

乍一看上去，我们小型轻便的家庭可能跟小的采集狩猎群体很是相似，那些人也跟随采集和狩猎“工作”而不断迁徙。但是从功能、目的还有结果来讲，我们的家庭——围绕着在国际资本主义经济体系中寻找工作来安排——在人类的格局中却相对较新。事实上，当我们比较来自世界各地过去和现在的人们时，这种类型的家庭极为少见。今天，主流美国家庭的理想有赖于两个人的联合或婚姻，他们建立与其他家庭相分离的自己的家庭，并在各自独立的空间养育子女。这些孩子被期待长大成人，继而离开他们父母的家庭，建立自己独立的家庭，在那里他们将重复这一过程。

因而，对于不断流动的美国人来说，舍弃大家庭是件很正常的事。我们看待那些仍然留在家里的人，就像看失常的人、偏常的人或者失败者一样。就是在这样的经验基础上，我们看到脱口秀节目不断以此作为煽动主题，如“还未离家的成年男女”。一个40岁仍同母亲生活在一起的男人。真让人吃惊！“我的天哪，赶快离开家吧，你这个男人！”一名女观众在她最终拿到麦克风时叫喊道，“你不能永远依赖你妈妈。你应该为自己感到羞耻！”

如果那些留在家里的人都在观看（确实有许多人在看），他们可能（有时候是）会全然困惑地看着这样的场面发生。为什么每个人都想离开他们的家庭，建立他们自己的家并创造一个全新的家庭呢？老式家庭出了什么问题吗？为什么美国人应该赦免这种舍弃他们家庭的人？这就是声称有“家庭价值”的地方？这些人的脑子是不是进水了？

我记得曾跟我的一位基奥瓦报道人比利·豪斯（Billy Evans Horse）讨论过这些问题。我们谈论了在美国成功的意义。在我的成长过程中，对成功的定义是众所周知的美国等式：“获得工作＋挣钱＋离家生活＋拥有自己的家庭＝成功”；但是豪斯对成功的定义则是：养育他的孩子们，这样他们就可以平安地待在家里，照顾他们的父母，在相同的家里继续生养豪斯的下一代。事



比利·豪斯。照片由作者本人拍摄。

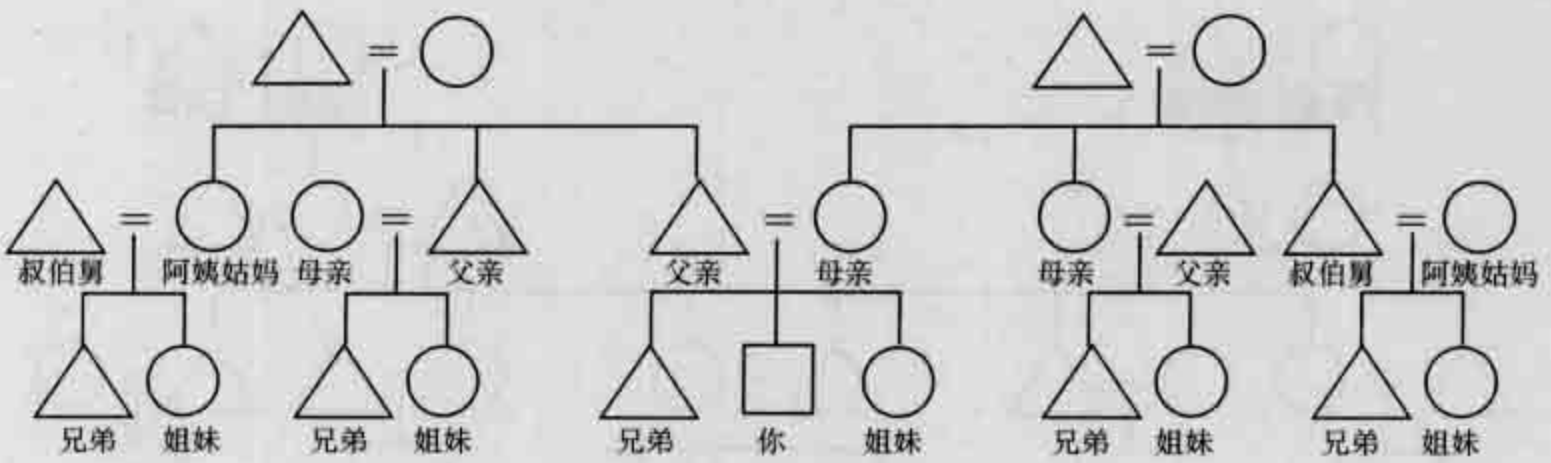
实上，豪斯家族是三世同堂。对于像豪斯这样传统的基奥瓦人来说，选择和自己的家庭一起生活，而不是离开家建立自己的家庭，才构成了真正的家庭观。豪斯问道：当大多数美国人一直选择工作、金钱还有独立（离家）胜过家庭的时候，他们怎么能够声称自己有家庭价值呢？[1]

在对过去还有现在的人类家庭的概念进行跨文化比较研究时，我们发现：世界上大多数人都会赞成豪斯的看法。他告诉我们的并非仅是一个基奥瓦传统，它还是一个人类传统，在这一传统中，家庭是最基本的社会责任，也是个体身份的基础。那种把你原来的家庭扔在一边去建立一个新家庭的渴望，在人类的发展格局中是相当与众不同的。

家庭简介：关于亲属关系

对于人类历史上的大部分时期（以及目前对世界上的许多人民）来说，“家庭”在传统意义上一直由大的亲属网络，或者说是家族——人类学家称之为**亲属关系**——网络组成。从跨文化角度来讲，亲属关系是基于婚姻（或**亲密关系**）和生育（或**血缘**）创造的。我们会发现：这些人类现象，就像其他与人类有关的一切事物一样，也都是由文化建构的。例如，我们可能会发现，有些文化会把孩子同父母双方的关系平等分配；同时我们还会看到，有些文化则会把孩子的关系偏向母亲或她的家庭比父亲和他的家庭那边多一些，反之亦然。人类以令人惊异的多种方式，在婚姻和生育的基础上建立起“家庭”。[2]

举个近在我们身边的例子：基奥瓦人。与大多数美国人一样，基奥瓦人也是通过两边的家庭来计算亲属关系。[3]但是，那些可能会被许多美国人称为“堂或表兄弟姐妹”的人们，在基奥瓦社群中则被称为“兄弟”和“姐妹”。大多数美国人称为自己的叔伯阿姨的那些亲属，基奥瓦人则会称他们为“父亲”和“母亲”。你母亲的姐妹都被称为“母亲”，你父亲的兄弟都被称为“父亲”。他们的配偶也可以并且常常被称为“母亲”和“父亲”。（剩余的父亲和母亲那一代的亲属，在英语国家里常被称为叔伯舅姨——但是由于当代基奥瓦人常常拥有一些在这一主题上的不同变体，这些“叔伯舅”和“阿姨姑妈”等亲戚，有时也会被称为“父亲”和“母亲”）。[4]因此，任何人都可能有许多兄弟姐妹，也可能有许多父亲母亲。



图例（符号说明）

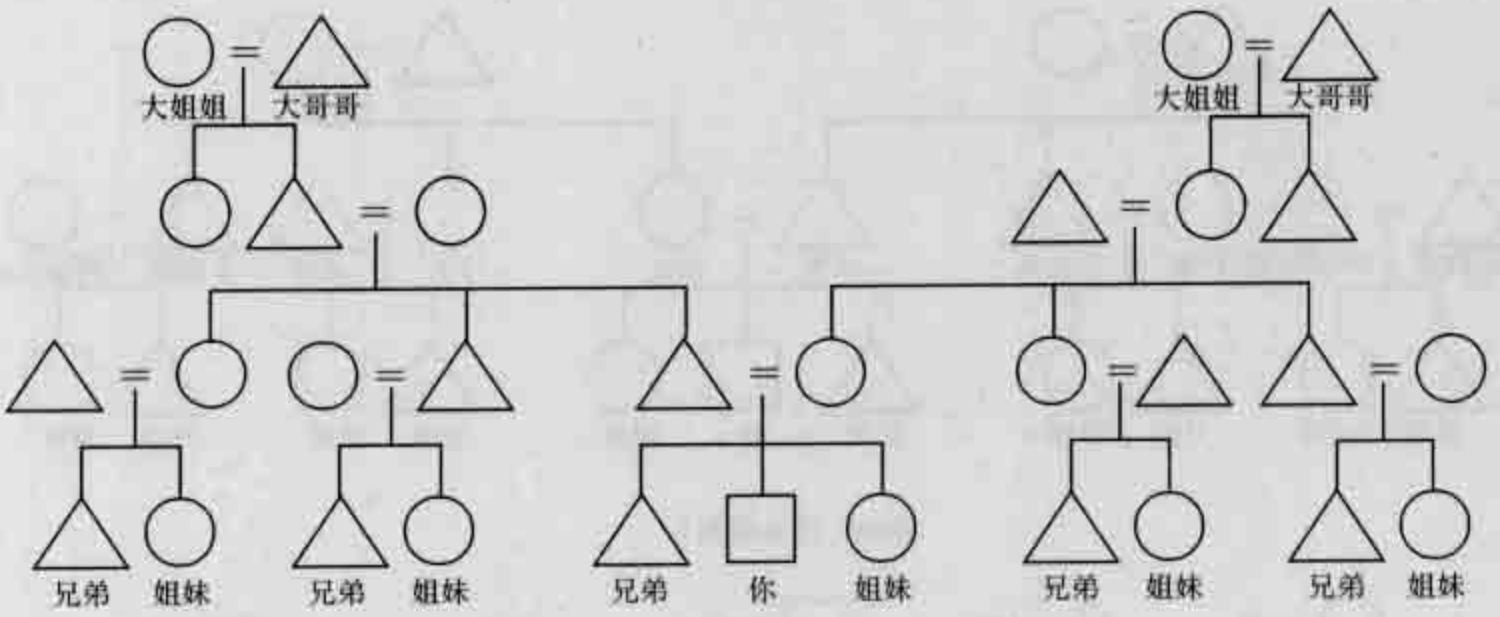
女性　男性　自我　继嗣　＝婚姻

大多数美国人称为自己的叔伯阿姨的那些亲属，基奥瓦人则会称他们为父亲和母亲。你的母亲的姐妹都被称为你的**母亲**，你父亲的兄弟都被称为你的**父亲**。他们的配偶也可以并且常常也被称为母亲和父亲。

如果我们加上更多“直系”亲属，基奥瓦的亲属系统就会变得更有意思。在基奥瓦人中，你和你的祖父母相互间是以同一个名字称呼对方，这在英语里会简单地称为“祖父”或“祖母”。如果你是男性，你会用基奥瓦语称呼你的祖父为“con”，或者用英语称呼为“祖父”，而他也会用基奥瓦语称你为“con”或“祖父”。你不只有两套祖父母：你的祖父母的兄弟姐妹（包括他们的表兄弟姐妹）也都是你的祖父母。当然，反过来也是如此。一个老人可能会有许多孙子孙女，一个年轻人可能会有许多祖父母。

稍后我会简要地解释一下这意味着什么。但是，让我们先再加上另一代人。（这是它真正令我感兴趣的地方。）你的曾祖父母被认为就像是你的兄弟姐妹一样。事实上，你会称呼你的曾祖母为“大姐姐”，而她则会称呼你为“小弟弟”或“小妹妹”，依你的性别而定。而且你可能会有许多“大哥哥”和“大姐姐”，就像曾祖父母可能会有许多“小妹妹”和“小弟弟”一样。

把这些都考虑进去，想象一下你有许多兄弟姐妹、许多父亲母亲、许多祖父母、许多“大哥哥”和“大姐姐”。另一方面也是如此。即使你没有结婚，你也可能会有许多孩子——你的兄弟姐妹的孩子——许多孙子孙女，甚至或许还会有许多“小弟弟”和“小妹妹”。你能哪怕只是想像一下一天天地生



在许多基奥瓦人中，你的曾祖父母被称呼为“大姐姐”或“大哥哥”（依你的性别而定），而他们则会称呼你为“小弟弟”或“小妹妹”（依你的性别而定）。

活在这样一个系统中吗？好吧，基奥瓦人就是这样，即使是在今天。

值得注意的是，基奥瓦亲属之间的称谓不仅仅是一种标签。它们也表示特定类型的与他者之间的关系和责任。作为基奥瓦世界中的一个个体，你的那些许多父母亲也对你负有责任，就跟你的血缘双亲一样：他们可以管教你，如果你的双亲去世或离婚，他们一定会照顾你；如果他们有能力的话，他们一定会帮你完成学业，就像你的血缘双亲一样。祖父母和孙子孙女的关系则有点不同：你会打算溺爱对方。一开始是祖父母溺爱他们的孙子孙女，随着孙子孙女长大成人，他们会以同样的溺爱方式回报他们的祖父母；孙子孙女们会带他们的“con”到巫医那里看病，会带他们去看电影，甚至可能会在他们生病时照料他们。你的许多兄弟姐妹，会成为你所拥有的最重要的关系。从历史上来讲，基奥瓦人兄弟姐妹间的联系是所有联系中最重要的：它比你和你的父母甚至是你同你的配偶之间的联系还要重要。据说，“一个女人常常可以得到另一个丈夫，但她很难得到另一个兄弟。”[5] 即使在今天，一个妹妹仍可以向哥哥要求任何东西，而他则必定会毫不迟疑地给予，反之亦然。你同你的“大姐姐”或“大哥哥”的关系，就像你同你的兄弟姐妹的关系一样：你们互相照顾对方，无论要付出多少。在基奥瓦世界里，没有人会不和他人发生联系，因而也就没有人会不被照料。

这种特殊的计算家庭的方式，在世界上其他地方也能找到（例如，在夏

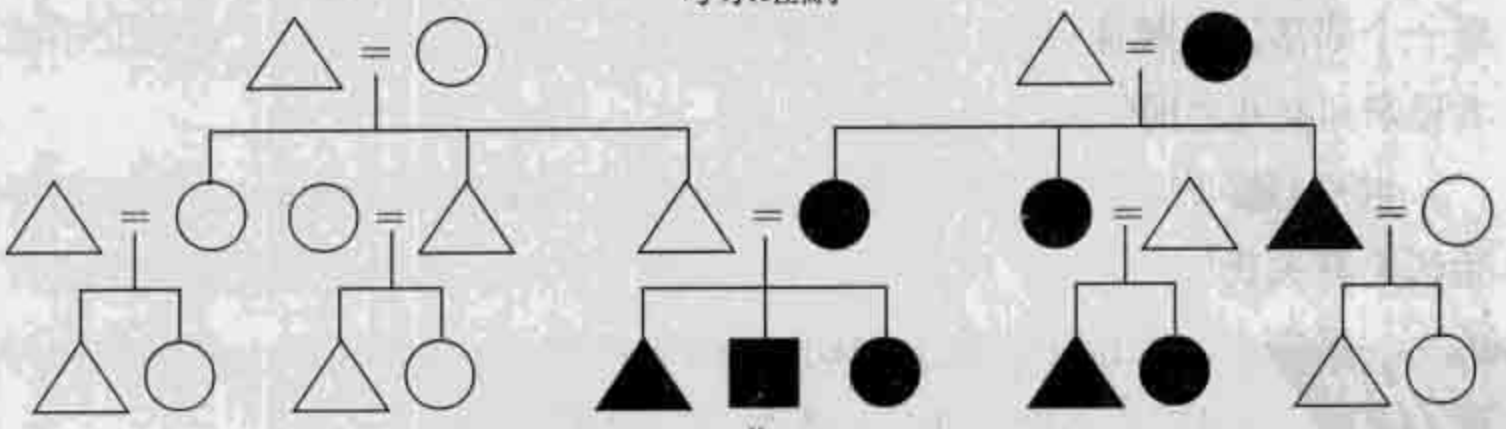
威夷就存在一种与此相似的计算亲属的方式）。但是，即使在这一系统内部，也存在惊人的大量多样性。事实上，人类学家曾就不同社会之间如何划分亲属关系作出过许多区分；但是一般来说，人类学家把那种将双亲两边家庭看做等量关联的亲属系统（就像通常美国家庭那样，“堂表兄弟姐妹”在双方都是“堂表兄弟姐妹”）称为**双边继嗣**。包括主流美国人和基奥瓦美国人在内，都有非常不同的方式称呼他们的亲属，他们也的确和世界上许多其他群体共享一个双边继嗣系统。

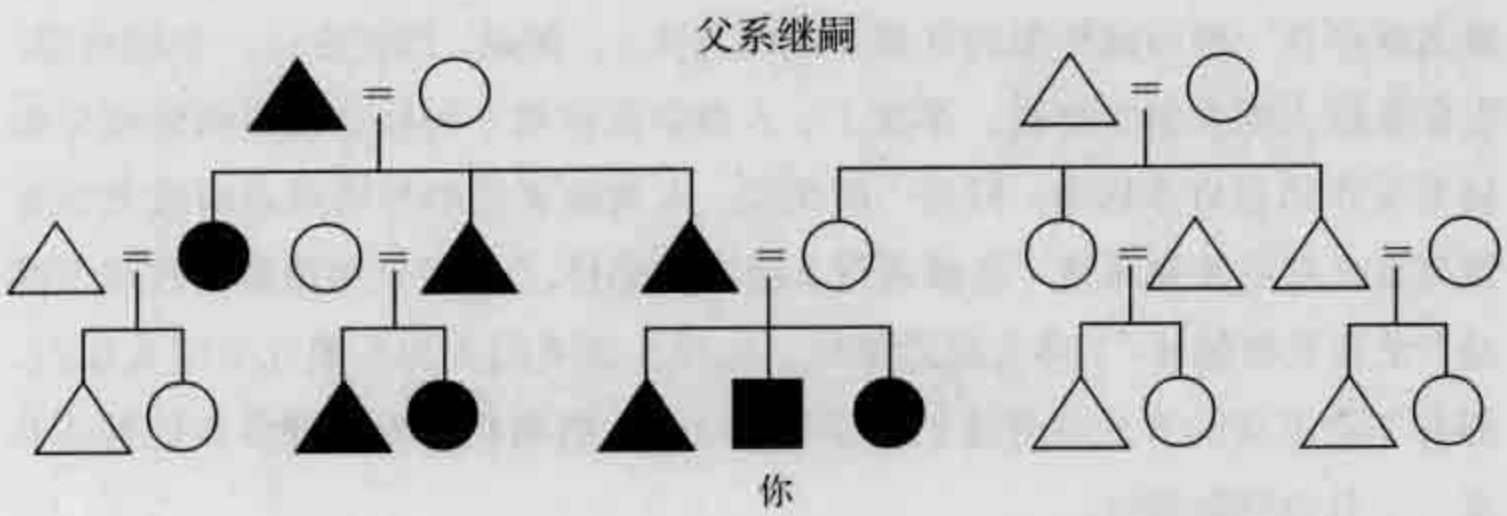
人类学家将像美国人和基奥瓦人这样的群体系统进行分类，因为比较来说，双边继嗣和计算家庭的其他标准有很大的不同。在这里，人类学家也鉴别出许多其他继嗣系统，其中最突出的就是**单边继嗣**，一种通过父亲或母亲一边的家庭来计算家庭的方式。人类学家称前者是**父系继嗣**，称后者为**母系继嗣**。[6]

我们首先来看一下母系继嗣。在实行母系继嗣的社会中，所有成员，包括男性和女性，都**仅仅**通过他们母亲一边的家庭来计算他们的亲属。作为一个母系继嗣社会的成员，无论你的性别如何，你（当然）都是同你的母亲和父亲相关联的。尽管你认为自己和父亲也有联系，你却被认为和你母亲的联系更为直接。你同父亲家庭一边的亲属关系截至到你的父亲为止。尽管你可能（依你所居住的社会而定）会把他的亲属因为婚姻关系而看做远亲，你也不是直接跟他的父母或兄弟姐妹或他们的子女发生联系。简而言之，他们都处在你的真正家庭之外，你的真正家庭是由你母亲的亲属组成的。

在这一系统中，你和你母亲、你母亲的父母及其兄弟姐妹，以及你母亲的女性亲属的孩子们关系紧密。在母系社会中，因为亲属关系不是按照男性

母系继嗣





亲属来传递，你也就不会和你母亲的男性亲属的任何孩子（也就是表兄弟姐妹）有紧密的关系。

父系继嗣的情况和母系继嗣正好相反。所有人，不论男性和女性，都通过父亲一边的家庭计算亲属。亲属关系不通过女性亲属来传递——也就是说，你和你父亲的女性亲属的任何孩子（堂兄弟姐妹）都没有什么紧密的联系。在这两个单边继嗣体系中，母系继嗣比较少，但是民族志学者曾在世界范围内，从非洲到欧洲、亚洲、南太平洋及南北美洲，以多种方式描述过这两种继嗣方式。

单边继嗣可以变得非常复杂。在双边体系中——就像许多美国人，包括基奥瓦人在内——家庭的界限（它们开始和中断的地方）可以是非常模糊的。但在许多单边继嗣社会（母系或父系的）里，空间（当下活着的家庭成员）和时间（过去的家庭成员以及将来要成为这一家庭成员的人）上的家庭，通常会更为正式地组织为世系群——由一些父系或母系继嗣家庭组成的更大的继嗣群体，常常拥有高过和超越这一世系中任何特定家庭的权力。这种更大的家庭世系，既可以追溯到时间的过去，也会一直延伸到未来；也就是说，每个人生来就处在一个世系之中，而不仅仅是家庭之中。例如，世系对于组织管理一个部落政治结构内的村子来说非常重要。或者，世系也对父亲到儿子或者母亲到女儿之间的财产传递非常重要。

世系能够（也常常）被组成更大的群体单位，即氏族（**clans**）。当我们开始谈论有关氏族的时候，我们不再是讲述数百的人；我们讲述的是成千上万的人。事实上，对于那些实行氏族法规的人们来说，氏族可以一直追溯到时间的开始，并且它将不断延伸，大概能一直延伸到未来。

在氏族系统中，人们会牢记自己来自的氏族，以及从出生之时起你所属的氏族，并与之保持联系。在这些社会中，这是你最早学习的一件事。例如，在许多土著美国人的单边继嗣社会里，人们询问对方的第一件事就是其来自哪个氏族。这样的问题之所以重要，有许多原因，其中最重要的当然莫过于这个人是不是你可以结婚的对象了。

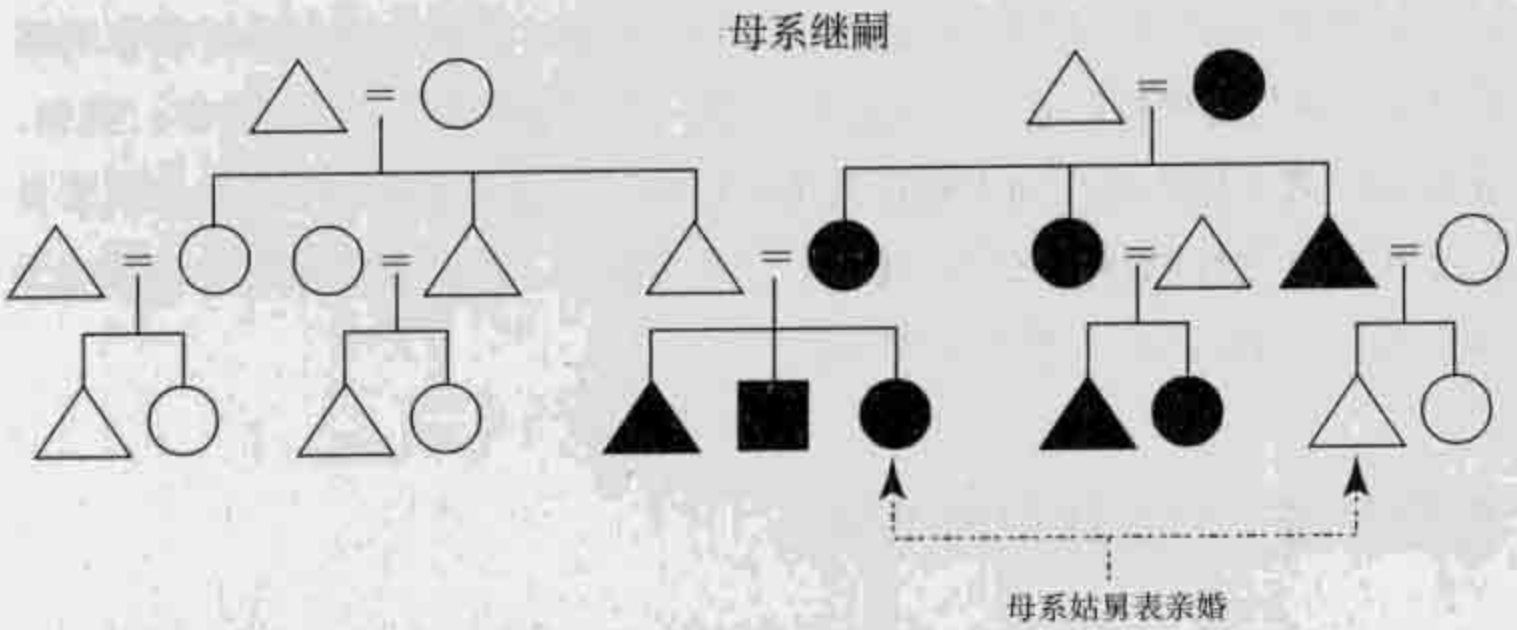
乱伦禁忌、外婚制和内婚制

一般来说，所有过去和现在的人，都会区别出自己可以结婚和不能结婚的对象。尽管人们对婚姻的界定和实践有多种方式(我在下一节会进行解释)，但禁令一般都是基于以下三种：**乱伦禁忌**[1]（控制亲属之间的性交或婚姻）、**外婚制**（和特定群体之外的人结婚）和**内婚制**（特定群体内的婚姻）。[7]

乱伦禁忌或许是这三者中最重要的一个。就像其他一切带有文化性的事物一样，乱伦禁忌在不同社会不同文化之间的建构也有所不同。比如，在今天的美国社会，禁忌一般都定义为和具有紧密亲属关系的人，如子女、双亲、祖父母、阿姨姑母、叔伯舅、或者堂兄弟姐妹和表兄弟姐妹，发生性关系。作为双边继嗣的人群，我们倾向于把上面提到的每个人都看成是跟父母亲那边家庭的其他人同等相关。在这种情况下，我们不会想和他们发生性关系。

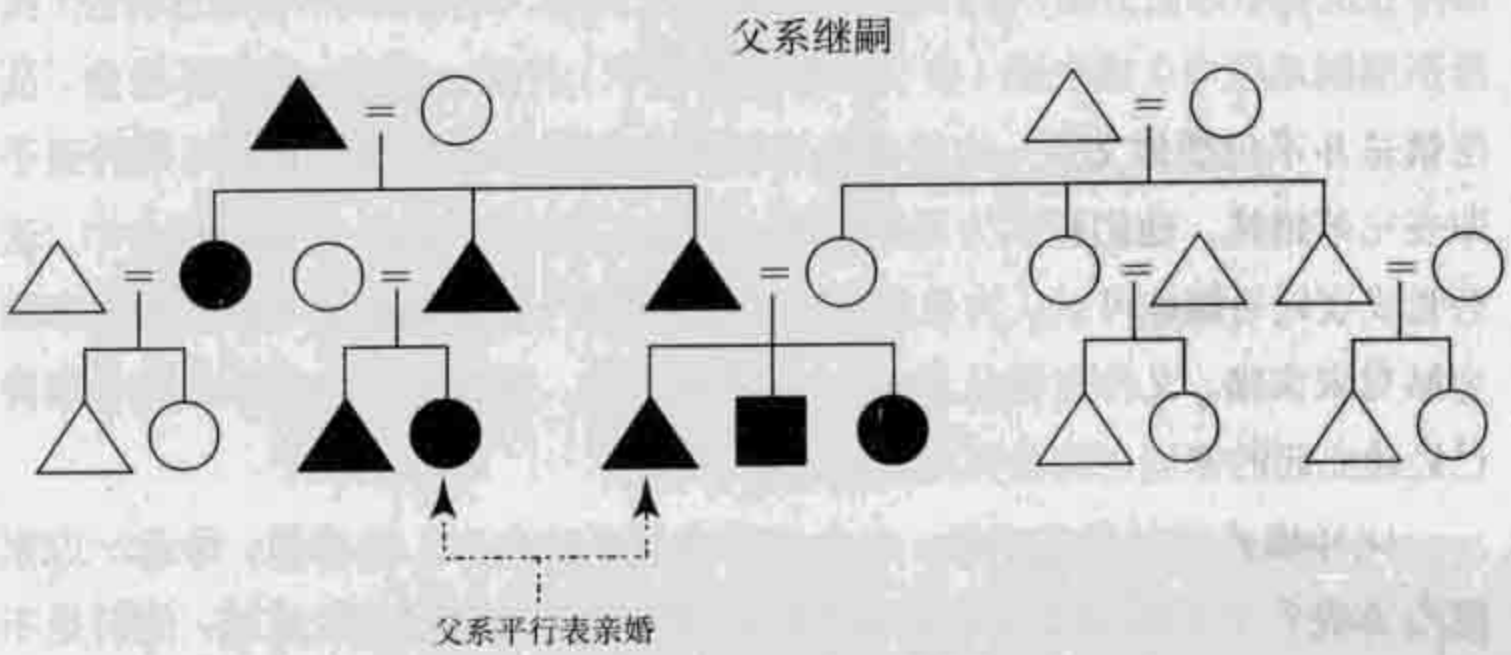
但对世界上许多其他人来说，乱伦禁忌就决不是这么简单的一回事。在许多双边继嗣系统中，乱伦禁忌的界定，和那些实行单边继嗣群体的界定方式极为不同。在这些继嗣系统中，特定所谓的堂亲（从我们单边继嗣的视角来看）都是在乱伦禁忌之外的：他们不是直接和你有关系，因为继嗣不会通过男性（在母系继嗣系统中）或女性（在父系继嗣系统中）传递。因此，在母系社会，乱伦禁忌并不包括你父亲一边的家庭内的堂兄弟姐妹或者你母亲的兄弟的孩子即表兄弟姐妹。他们被认为是**外婚的**（家庭之外的）。在一些母系社会中，这些堂或表兄弟姐妹可以认为是最理想的结婚对象（这种婚姻模式被人类学家称为**姑舅表亲婚**，又称**交错从表婚**），之所以理想，是因为这种安排有助于维持已经建立起的家庭之间及其内部的关系。

同样模式的姑舅表亲婚，也会出现在父系社会中。在那里，母亲一边家庭的舅表兄弟姐妹以及父亲的妹妹的孩子并不是直接亲属；因此，他们是不



包含在乱伦禁忌内的。但是在一些父系社会中（例如在一些阿拉伯群体），这一规则很少有例外。在这些社会，由于财产是通过男性脉络传递，跟父亲的兄弟的孩子结婚就成为一种理想模式，因为这样就保持并加强了家庭内部财产的传递（人类学家称这种婚姻实践为**平行表亲婚**）。尽管平行堂兄弟姐妹是族内婚（家庭内的婚姻），他们仍被认为是可以结婚的对象。

在家庭“内部”结婚，也同样在其他地方存在。极端的例子包括兄弟姐妹的婚姻，像这样的例子曾出现在许多单一民族国家（还记得克娄奥佩特拉[2]吗？）的皇室里。不过，当我们考察世界范围内的婚姻实践时，堂或表亲婚并不像它们听起来那么不寻常。但是这样一来也就把我们带回到非常重要的一点上：透过民族志的视角来看，乱伦禁忌以及由此引起的外婚制和内婚制，具有惊人的多样性；有些在我们看来非常奇怪，这是因为我们是通过自己单边



继嗣系统的眼光来看待这个世界的。但即使在同样都是单边继嗣系统的我们内部，对于“家庭”以及“婚姻”的考虑，也具有高度异质性，就像基奥瓦的例子所表明的那样。因此，极其重要的是，我们要认识到：生活在父系或母系体系内部的人们，是带着和我们同样强烈的眼光，通过他们的亲属关系系统来看待这个世界的。

婚姻的跨文化定义

显然，乱伦禁忌、外婚制、内婚制——以及最终的婚姻——的部分目的，就在于控制性以及生育子女；但从跨文化角度来讲，从过去到现在，婚姻有过一系列目的，远远超出了对性行为或生育子女的控制。婚姻因许多原因而对亲属关系极为重要；或许最为重要的是，通过婚姻，亲属群体才能建立和维持家庭。长期以来，人类学家一直都处在给婚姻下定义的努力中，因为婚姻多种多样，有着许多不同的形式，同时也满足了许多不同的功能。[8]

许多当代美国人都趋向于把婚姻当成男人和女人的结合，不一定生育孩子。这一定义确实够简单明了的。但是除了有点民族中心主义外，这种对婚姻的看法，并不能轻松地解释所有形式的婚姻，例如我们在过去和现代的民族志记载中发现的那些例子。例如，“女性丈夫”或妇女婚姻（woman marriage）在许多非洲社会中都很普遍。[9] 在努尔人那里（苏丹东部一个放牛的父系群体），一个妇女如果不能怀孩子，可能就会让一个“妻子”同男人发生性关系来怀孕。但是，这个孩子要称第一个女人（娶妻的那一个）为“父亲”，并且通过她的父亲的父系世系继承财产（如牛）（因为孩子不能通过女人继承财产）。在南迪人（Nandi，肯尼亚一个放牧的父系群体）那里，一个女人如果不能为丈夫生儿子——这对财产从父亲到儿子的传递至关重要——或许就会开始进入和另一个女人的无性婚姻，而这个女人就像在努尔人的例子中那样，要和一个男人发生性关系来怀上孩子。还有一个与努尔人的例子很像的地方，孩子现在就可以从他们的女性“父亲”那里继承财产。在西非的部分地区，一个非常富有的已婚的在家外工作的女人，或许会娶另一个女人来照看家里并照顾孩子。在非洲南部的一些班图人那里，“妇女婚姻”会采取几种不同的形式：在祖鲁人中，如果一个父亲死了但是没有男性继承人，他最年长的女儿会继承他的位置去娶

另一个女人，她将代表这个男人来生育男性继承人。[10]

我们在思考美国的婚姻时，心里往往会有一个关于婚姻的定义，上面所说的这些显然不符合这一定义，难道不是吗？“女性丈夫”或“妇女婚姻”，对大多数美国人来说都显得非常奇异，但是这种灵活性在民族志无论是过去还是现在的记录中都常常出现。（同样也包含一些僵化的东西——在一些父系社会中，女人会因没有生出男性继承人而被杀掉。）知道了这么多例子，我们或许会认为，婚姻从跨文化角度来讲是一种**社会公认**（假设不是生物上的）的“男性”和“女性”的结合。但是，人类的婚姻实践，要比这一看法可能揭示的内容更加变化多样。许多民族国家（荷兰、瑞典、丹麦、挪威）都认可同性恋婚姻，后者并不总是包含社会或法律上所认为的把一个人当成“丈夫”、另一个人是“妻子”。或者也可以考虑要普遍得多的**多偶婚**的情况，即一个人和两个或多个配偶结婚。

多偶婚在世界各地一直都有记述。一般来说，它有两种形式：**一夫多妻**（一个男人娶多于一个女人），**一妻多夫**（一个女人嫁给多于一个男人）。一妻多



许多美国人都认为，同性间的结合，就像照片上的公共仪式一样，是一种现代现象。但是在世界上的一些地方，同性婚姻——就像“女性丈夫”或“妇女婚姻”的广泛出现——事实上是一种非常古老的婚姻实践。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

夫是两者中相对较少的，人类学家主要是在南亚的文化中对其有所描述。例如，在喜马拉雅山脉，兄弟几人可能会娶一个妻子，以防止他们的财产（尤其是其有限的土地）分成几份给他们的孩子。此外，如果其他兄弟必须在外面待上很长一段时间，总会有一个丈夫在家陪伴妻子。[11] 多偶婚最为普遍的形式是一夫多妻。不同于一妻多夫，这种婚姻形式遍布世界各地，从亚洲到非洲再到美洲。例如，以前面提到的贝都因人为例，一个男人可能会迈入具有几个联合老婆的婚姻中，她们每个人都有自己的家，她们和自己的孩子生活在其中。在这些妻子之间，的确会出现关系紧张，但是根据传统，丈夫一定要平等地对待他的每个妻子。民族志学者威廉·扬（William C.Young）写道："如果一个一夫多妻制下的已婚女人发现了任何自己被不公平对待的迹象，她就会向自己的兄弟们抱怨，那些人也会对他们家庭对她的怠慢感到非常气愤，并且在她和丈夫的争吵中支持她，并且在她想要离开丈夫而提出离婚时也会支持她。"[12]

由于我们认为丈夫必须平等地对待每位妻子——包括供养她们中的每个人和她们的孩子，你或许会推断说，所有的贝都因男人都不会希望想要，或者能够拥有一个一夫多妻的婚姻。好吧，你提出的理由很正确。一夫多妻可能是贝都因人的理想，然而在实际生活中，只有很少的男人和他们的家庭可以负担得起。这就产生出一般意义上一夫多妻制婚姻的一个重要事实：对那些生活在一夫多妻是理想婚姻的世界的人们来说，只有极少数男人和他们的家庭可以真正实行这种婚姻，因为多数人都没有足够的资源去这么做。[13]

作为美国人，我们倾向于通过我们自己的婚姻概念——它建立在两个人之间性关系的基础之上——来看这种多偶婚结合（包括一妻多夫和一夫多妻）。但是，实际上，多偶婚所包含的内容，却远非仅仅是关于不同的性伴侣。例如，在一些平地印第安[3]部落中，男人常会娶第一位妻子的未婚的妹妹为妻。否则在这样一个充满战争、普遍缺乏男人的社会中，这些妹妹可能会被丢下无人照料。[14] 而在贝都因人那里，男人通常会一夫多妻，以此来扩大他们家庭的规模，这样能够使他们在其政治事业上更加一帆风顺。[15]

与一切其他文化性的事物一样，今天，世界各地的人们也在争论和协调这些婚姻习俗。事实上，关于多偶婚的目的和意义，尤其是关于一夫多妻制以及其与妇女的受压迫之间的关系的国际辩论，仍在激烈进行。[16] 或许这点

看起来有些“没头没脑”，但它的确是一个极其复杂的问题。比如，我们可以看一下，美国新闻记者、律师和主张一夫多妻的伊丽莎白·约瑟夫（Elizabeth Joseph）是如何谈到她所谓的“极致女性主义的生活方式”的：

> 我经常说，如果多偶婚不存在，当代美国职业女性也会把它发明出来。因为，除了它的名声之外，多偶婚是唯一为独立女性提供一个真正“拥有全部”机会的生活方式。……作为一名记者，我在快节奏的环境中不知道会一连工作上多少个小时。新闻决定着我的工作时间表。但我是否要打电话回家，麻烦我的丈夫去接放学的孩子，然后在微波炉里热点东西，以及哄他们上床睡觉，仅仅是因为万一我真的回去晚了？因为我的多个婚姻安排，我不需要担心这一切。因为我知道，当我必须工作到很晚的时间，我的女儿将会待在家中，爱她的大人们会围在她身边，这些人都是她与之在一起时感到舒服的人，也是不用我提醒也知道她的时间安排的人。我8岁的女儿从没进过日托中心，我的丈夫也从没吃过冷冻快餐。并且我知道，当我下班回到家，就算我累得要死，精疲力竭，我也可以一个人待着而没什么愧疚感。很少有我丈夫的八位妻子同时都感到疲惫不堪压力又大的时候……对女性来说，多偶婚是一个更能掌握自己命运的生活方式。[17]

无论在这一问题上你会站在哪个立场，当我们想要把我们自己民族中心主义的看法放在一边，而寻求从“本地人观点”来理解（不一定非要赞同）时，婚姻似乎就有点复杂了。

这让我想起第3章中讲到的民族志的功能：当一项文化研究可以让我们欣赏他者的生活方式，那么它也能够教会我们关于自己的一些事。当我们努力去在更大的世界背景中领会婚姻的跨文化角色，我们会开始理解婚姻远远不只是两个人“束缚在一个神圣的结合中”，他们生育自己的孩子，而孩子是父母的唯一责任。当我们思考民族志记录的复杂性时，婚姻常常会被大多数人放在一个更为庞大的亲属网络中去考虑。简单来说，在人类的格局中，婚姻并不是大多数美国人所认为的关于性或爱情；**从跨文化角度来讲，婚姻是关于创造并保持社会的关系，而不是性关系。**婚姻更多的时候是社会的（即包含在更大的亲属网络之中），因为它涉及的不仅仅是丈夫－妻子－孩子三人

的组合模式——而许多美国人就是仅仅通过这一点，来判定我们自己和他者的婚姻与家庭经验。

婚姻所创造和保持的：不仅仅是作为社会联盟的婚姻

正像家庭在界定社会责任和个体身份上十分重要一样，与我们建立家庭进入婚姻的人也很重要。事实上，并非就因他们不是可以结婚的对象，他们就完全存在于家庭的外部（“跟我们没什么关系”）。关于婚姻，首要考虑的问题是它的复杂而难以预料的后果，尤其是对这些结合所涉及的其他家庭的责任。

例如，直到不久前，亢人还一直都是狩猎采集者。一场亢人的婚礼过后，新婚夫妻会同新娘的父母一起生活上一段时间（人类学家称之为入赘或从妻居）。与此同时，亢人男人必须为妻子的家庭打猎，人类学家称这种服务为**新娘服务（bride service）**。正如你可能想到的，家庭最大的利益莫过于有女儿结婚，因为她们的丈夫将会帮助供养这个大家庭。妻子的家庭的回报，是为这对夫妻提供住所，并在婚后最初的几年内帮着抚养孩子。通过这一系统，所有已婚的人们基本上都和一个更大的人际网络联系到了一起，他们对那些人负有直接责任。[18]

新娘服务并不仅仅出现在亢人那里，事实上，它在我们生活的这个世界上是普遍存在的。这里我们可以对比一下亢人和基奥瓦人的例子，后者在某些情况下也实行一种新娘服务。兄弟姐妹关系是基奥瓦亲属关系中最重要的一种关系。婚姻有时就是围绕这一最为重要的关系建立起来的。例如，精英和高地位的勇士常会恳求他们的姐妹出嫁，这样就可强迫这些姐妹的丈夫也在战争中支持他们。简而言之，一个精英战士会通过婚姻，把较低威望的战士放到他的服务中；基本上，他会让新的姐夫或妹夫为他及他的家庭工作。例如，在抢马斗争中，具有较少威望的战士有义务把他抢到的许多马送给他妻子的兄弟。对于想要提升自己地位的威望较小的战士来说，他们最好是同妻子的一个兄弟联合起来，而那个人则最好是一个有威望的战士。[19]（这同野心勃勃的商人娶老板的女儿为妻是一个道理。）

新娘服务在世界范围内广泛存在，但这并不是唯一的婚姻/家庭责任。

许多单边继嗣社会（以及一些双边继嗣习俗），也都采取这种做法，人类学家称其为**聘礼**[4]。在许多社会中，聘礼的重要性在于，它建立了一个可以贯穿婚姻始终的互惠关系。比如说，在母系继嗣社会，妻子的母系家族有义务通过在家庭中有人死亡和有人出生时帮助丈夫的母系家族，来回报最初的嫁妆。丈夫的母系家族同样有义务在需要的时候去帮助妻子的母系家族。这种来来去去的互惠，贯穿婚姻始终；每个家庭都有责任在照顾孩子、支付家庭庆典费用，或是在任何母系家庭可能面对或遇到的问题上，互相帮助。

想象你生活在这样一个社会里，你不但需要承担自己家庭的责任，还要承担那些因为婚姻而联系到一起的家庭的责任。在许多社会中，包括过去的社会和现在的社会，这种义务都是不可避免的。你的一生都处在亲属关系的网络之中，这一网络由你的直接血缘家庭和姻亲家庭组成。事实上，每个人的一生都是在婚姻产生并维持的多种责任和义务的交织中度过的。

这种模式同样也在父系社会中普遍存在。例如，在许多传统的欧亚社会，妻子的家庭必须把这个女人的财产送给丈夫的家庭，这种行为被人类学家称为**嫁妆**[5]。你或许会想到，这是丈夫家庭为了嫁妆而结婚。但这同样也是为了更好地维持婚姻，因为一旦离婚，妻子的家庭就有权要回嫁妆。事实上，这些家庭（尤其是男人，他们常常是操控者）在这一婚姻中有大量的投资。

这里还有一个关于传统中国的例子：结婚生子对于父系家族的延续，是绝对至关紧要的。在结婚之后，妻子居住在丈夫的家里，在中国的传统中，她的主要作用就是生孩子（尤其是儿子）来延续香火。不同于基奥瓦人理想的兄弟姐妹关系，这里的关键关系是父子关系。女儿们常会离开家，为另一个家族生儿育女。[20]

在父系社会中，普遍存在为家族繁衍而生儿育女的情况，但在不同的社会中有着许多不同的形式。非洲“女性丈夫”就是一个例子；尽管不一定像中国传统中那样严格，但是他们必须把财产和孩子按照男性传递。当然，这些实践如今正日益在世界范围内相互融合。在过去几十年里，中国的立法者通过相关法律，使得男性在传统的父系体系中的作用不再那么重要，而且嫁妆在一些国家也已被宣布为不合法。[21]然而，要想改变人们建构家庭中一些这么基础的东西，并不容易。试想一下，如果美国国会通过一项法律，要求我们从现在开始按照母系计算亲属。我们真的会疯掉的！“什么？男人要跟他

们老婆的姓？”街上必定会发生骚乱。

不管我们如何看待这些婚姻实践，这些例子都再一次证明了：跨文化意义上的婚姻，绝非两个人之间的性结合那么简单，而是涉及建立和维持更大的社会网络。通过婚姻而达成的更大的社会交换不能被低估，尤其是在这种交换是在大型的有权力的家庭间协商而成的时候。

有了上述内容，就很容易理解为什么许多这样的大型家族有兴趣维持婚姻了：因为维持婚姻就意味着维持更大的社会网络。在一些社会中，妻子死去，鳏夫可能会娶妻子的一个妹妹，或是来自妻子家庭的另一个女人（人类学家称这种普遍做法为**妻姐妹婚**），借此来维持自己和家庭的关系。在基奥瓦人中，如果一个妻子死了，极少会有哪个未婚的妹妹去接替她姐姐的位置和一切。毕竟，孩子本身既是她姐姐的，也是她的。（因为她是死去的女人的妹妹，孩子们同样称她为“母亲”。）

这种婚姻实践，也会以另一种方式进行。如果丈夫死了，寡妇可能会嫁给丈夫的弟弟，或是来自丈夫家庭的另一个男人（人类学家称这种普遍做法为**夫兄弟婚**）。例如，当我妻子的父系祖父去世时，他的两个兄弟从爱尔兰来到美国，帮助培养和照顾他的孩子们。他们一直在这里待到孩子们长大后离开家。在这段时间，他们几乎就等于是她的丈夫。

这种实践（妻姐妹婚、夫兄弟婚），在世界各地都找到，并且是人们把婚姻、家庭还有亲属关系看得有多么重要的一个标示。再重申一遍，婚姻就其对大型群体的意义而言，尤其重要；它的重要性已经超越了我们对婚姻只不过是单独两个人相结合的带有自身民族中心主义的假设。在允许离婚的社会中（事实上许多社会都允许，在民族志的记录中更是普遍存在，远远超出你的想象），婚姻的破裂并不总是表示家庭责任的中断。在像亢人或基奥瓦人的社会里，离婚并不代表留下双亲中的一个来抚养孩子。因为孩子属于一个更大的亲族群体，他们会接受双边家庭的照料，即使在父母离婚之后。这一义务，在婚姻伊始便开始实施。由婚姻而产生的亲族连接并不消失。事实上，由于孩子属于更大的家族，抚养他们也就成为这些大家族的责任，而不仅仅是属于两个孤立的个体。

因此，婚姻是普遍存在的，因为它创造、再创造和维持了更大的群体。以乱伦禁忌为基础，它迫使人们打破他们自己家庭的狭窄范围去建立群体。

因为人们依靠文化生存，文化又存在于社会中（互动的人类系统），所以从民族志的角度来讲，婚姻的内涵远远超出其本身。婚姻实践促使人们跨越“我们”和“他们.”的狭隘想法，在大的群体间创造关系和联盟。这是一种亲族间的文化关联；它要求人们考虑到外在于他们的人以及彼此间可能存在潜在的关系。这也正是过去传统社会运转方式的核心。[22]

许多人类学家（当然不是全部）因此而认为，乱伦禁忌及在其基础上创造的婚姻，都是为了建立我们所知道的人类社会。乱伦禁忌、婚姻，以及由其创立的族群联盟已经产生了这样的社会，在这些社会中，每个人都对另一个人有义务，每个人都不仅感到对他们周围的一切负有责任，也把这看做他们深层次的家庭义务——这一层次在今天已经很难为我们大多数人所完全欣赏和理解。[23]

婚姻、家庭和亲属关系：它对当代家庭的启示

今天，家庭依然在快速改变。我们越来越多的人都生活在小型的、轻便的核心家庭[6]里——这倒不一定是因为我们愿意这么去做，而是因为我们必须这样去做。作为全球市场体系下的一员，我们不得不在这一系统下参加工作以谋取生存。这一系统极为看重的一点就是变动；简单来说，如果我们想要工作，我们就必须随工作而动。只有适度的核心家庭，才能小到足以让我们从这一工作移到另一工作上去。因此，随着我们搬家、分裂、再搬家，我们一代代有规律地建造和再建造着我们的家庭。

例如，我的父母在20世纪中叶离开了他们各自的家庭农场，因为在这个日益由越来越大的公司运营的农场主导的世界，小型家庭耕作已经很难养家糊口。我父母双方的家庭，放弃了他们代代生活其中的社区，干起了耕作外的其他工作。这些家庭的第二代和第三代，已经离开了养育他们的社区，现在分布在美国各地。我的家庭之所以分散开去，不是因为我们想要分开住，而是因为我们不得不跟随我们各自选择的工作而定居。像大多数美国人一样，我们基本上也是通过我们拥有的工作，来定义我们自己以及我们的成功，而不是根据我们同自身家庭的联系来定义。

在刚刚过去的100年间，类似这样的家庭和工作经历，已经变得极为平常。

如今，美国家庭正在日益走向趋同：小型核心家庭成为适应更大的市场体系的理想类型。核心家庭是未来消费者和劳动者的生产基础，这两者将会不断超越家庭来选择工作、生产和消费，因为他们别无选择。

当然，根据你所持有的观点，你会指出许多新型“家庭”的优点：我们可以选择不要孩子（正像我和我的妻子已经做的那样），而且不会因此而被排斥；我们不必受到家庭控制或责难的约束（我妻子的兄弟并没有强迫她嫁给我）；而且我们没有义务同对方的亲属生活在一起，或者供养他们（“谢天谢地！”我妻子的亲戚们准会这么说）。

从许多观点（包括我自己的）来看，这都算得上是一种理想状况。但是——常常会有但是的出现——它也一定会付出自己的代价。从民族志的观点来看，我们已经不再生活在那种对他者负有广泛责任的观念的家庭中。例如，曾经有过数十位父母（妈妈、爸爸，还有他们的兄弟姐妹）养育孩子，并将其看成他们共有的责任；而在今天，只有一个或两个人来单独抚养孩子。从民族志观点来说，这是一种全新的现象；过去从没有这么多人像这样去养育他们的子女。我们尚未完全了解这些改变的后果：我们经常只是因为现实社会中孩子的问题而去抱怨父母，而没有考虑到更大的经济体系破坏了我们的社群，分散了我们的家庭，支配了我们的生活。

那么，我们该怎么办呢？我们可以从婚姻、家庭以及亲属关系的这种人类学学科上的讨论中学到什么呢？有什么可以应用到我们自己的家庭和生活中的吗？有些事情值得思考。重要的是，我们必须认识到：只要我们生活并工作在资本主义经济体系中，我们生活的结构就已经改变了，因此，家庭的观念也发生了改变；事实上，家庭也将不再会是它们原来的样子。当我们对比现代核心家庭同过去和现在的其他形式的家庭时，可以看到：我们对于家庭对他者应负责任的认识，已经缩小了相当多。从而，我们关于对他人责任的总的看法——尤其是跟那些与更大规模的家庭理想建立联系的社会比较起来——已经显著退化。

这并不意味着生活在今天的人们没有对他人负责的意识，事实上，他们的确是有的。在大型社群里，人们一直都在亲属关系的领域之外去建立社会联盟、政治联盟和经济联盟（见第4章）。他们会以惊人多样的方式来适应多变的环境。有了这一观点和我们对家庭的新理解，或许我们应该更加自觉而

明确地认识到建立同他人的联系以及责任的意义和重要性——这些人处在我们已经离开的人类家庭的狭窄框架之外。可以肯定的是，今天这样去做很难，但也不是不可能的。例如，在美国，我们会明确提出："我邻居的孩子是我邻居的责任，不是我的。"在一个家庭真正发挥作用的世界，我邻居的孩子也将是我的责任。任何他人也都如此。

注释：

1 乱伦禁忌（incest taboo）近亲之间禁止婚配的性禁忌。一些主要的社会科学家都从事过这方面的研究，包括涂尔干、摩尔根、弗雷泽、泰勒、弗洛伊德、列维－斯特劳斯等。一种观点认为，这种禁忌普遍存在于人类社会，并被人们有意识的执行，来达到一些有利于心理的、社会的或生物的目的。对此问题有不同解释。古典功能主义者关注实践的结果，他们认为，(1) 禁止乱伦有生物学意义，因为近亲交配会增加在连续的一代中产生负面隐性因子的机会。然而这一遗产学的后果在19世纪才得到证实，并不能得出人类建立这一禁忌时是出于这种考虑的结论。(2) 乱伦禁忌可以减少核心家庭中的同性竞争，保证在一个相对和谐的社会设置中完成年轻人的生育和社会化过程。(3) 乱伦禁忌使每一代成员不得不到家庭外部寻找配偶，有利于建立以婚姻和外部血亲纽带为基础的合作网络。韦斯特马克（Edward Westermarck，1891）认为：人不是由于被禁止而是天生就有避免和家庭成员发生性关系的倾向。人类童年时期的自然接近而不是遗传学上的接近抑制了性的欲望，结果共同成长的个体成熟后都会去寻找不同的性伴侣。谢弗（J. Shepher，1983）对以色列文献的研究发现，在童年时期一起长大的个体缺乏婚姻关系或性吸引（除非是被鼓励的）。但是，如果说人类生来就有乱伦禁忌倾向的话，为什么这一禁忌还会普遍存在？为什么人们还需要这种禁忌的文化规则？对前者的解释是，乱伦禁忌实际上并非普遍存在，一些社会中并没有针对乱伦的规则；对后者的解释是，由于人具备克服他们生物倾向的文化能力，即他们可能参与这种会产生有害的生物、心理和社会影响的乱伦行为，所以社会为了保证生物和社会生育能力的延续而采取禁止的规则。这种观点认为禁忌产生于社会本身，形成于用道德义务将社会组织联合起来的目的。

2 克娄奥佩特拉（Cleopatra，前69—前30），古埃及托勒密王朝末代女王（前51—前30），历史和戏剧中著名的埃及女王，凯撒的情人，后为安东尼的妻子。她的野心和魅力在关键时刻对罗马的政治有很大影响，她代表着有传奇色彩的女人悲剧的原型，是任何古代妇女无法比拟的。

她是马其顿人的后裔，没有埃及血统。出于政治原因，她被视为太阳神瑞的女儿。在钱币铸像上可以看到她嘴唇动情、下颌坚毅、眼如秋水、前额宽阔、鼻梁高挺。根据希腊编年史家普卢塔克的记述，她的声音婉转动听，像"多弦乐器"一样悦耳。

公元前51年托勒密十二世去世，传位给15岁的儿子托勒密十三世和这个国王的姐姐、新娘克娄奥佩特拉。两人不久发生纠纷，随后打起内战。公元前58年托勒密十二世曾被赶出埃及，3年后是在罗马军队的支持下复位的。克娄奥佩特拉清楚地认识到，要实现自己的抱负，必须与罗马统治者保持亲善关系。公元前48年10月，当凯撒追击庞培而进入埃及时，克娄奥佩特拉便蓄意勾引他，并达到目的。他们相互利用，凯撒要的是金钱。而她追求的是权力，决心恢复托勒密王朝昔日的荣耀，尽可能收复其疆土，包括叙利亚南部和巴勒斯坦。她知道凯撒是罗马很有权势的独裁者，因而寄望于他。凯撒打败了托勒密十三世领导的反克娄奥佩特拉党，恢复了姐弟的联合政权。公元前46年凯撒回到罗马，举行了历时4天的凯旋大典。当时克娄奥佩特拉正在罗马，凯撒把她安置在台伯河对岸一座别墅中。她的丈夫和兄弟陪伴着她。公元前44年凯撒遇刺时她仍在罗马，正在谈判一项联盟条约。凯撒的被刺结束了她追逐权力的第一个回合，她回到埃及，静观罗马政治斗争的发展。公元前42年，安东尼成为凯撒权力的继任人，因为凯撒自己的继承人屋大维身患疾病。当安东尼一心要远征波斯时，派人去请克娄奥佩特拉来相会。克娄奥佩特拉十分高兴，认为这是达到自己目标的第二个机会。当安东尼作为一名年轻军官到埃及时，她就结识了他，当时她只有14岁。现在她已28或29岁，对自己的力量深信不疑。她带着丰厚的礼物动身前往小亚细亚塔尔苏斯城。安东尼立即对她倾心。他把在意大利的妻子福尔维娅抛在脑后，也推迟了波斯战事，像奴才一样随克娄奥佩特拉回到亚历山大。公元前40年，安东尼返回意大利，被迫同屋大维达成临时协议，因福尔维娅已去世，遂与屋大维的妹妹屋大维娅结婚。3年后安东尼认识到他和屋大维根本不可能和解，再次前往东方会见克娄奥佩特拉，他需要她的钱来进行已经推迟的安息战争。他终于迈出决定性的一步，与克娄奥佩特拉结为夫妻。这一结合不仅是对屋大维娅及其兄的侮辱，在罗马法律上也是无效的，因而整个罗马一致反对他。在安东尼不在的期间，克娄奥佩特拉又做了一件蠢事。她同犹太国的希律敌对。希律和安东尼是老朋友。在公元前40年，希律路过埃及。克娄奥佩特拉引诱他却没有得手，因而恼羞成怒一直不原谅他。她和安东尼会面后，想说服他把叙利亚和黎巴嫩的大片上地和希律王国中杰里科的凤仙花园划给她。安东尼不愿为满足克娄奥佩特拉的贪心而牺牲希律。因而她更加仇恨希律，甚至串通希律家中的女人来反对他。在公元前34年，安东尼在亚历山大举行盛大庆典。安东尼和克娄奥佩特拉坐在黄金宝座上，带着他们的3个子女和凯撒里翁(安东尼称他是凯撒的儿子)，从而把被凯撒收为义子和继承人的屋大维降为不合法的儿子。人们对克娄奥佩特拉欢呼，称她为众王之后，称凯撒里翁为众王之王。这时屋大维娅拿到了安东尼放在庙宇中的遗嘱，向罗马人民公布，说明安东尼不仅把罗马属地赐给这个外国女人，还打算把首都从罗马迁到亚历山大，建立一个新王朝。公元前32—前31年冬天，安东尼和克娄奥佩特拉在希腊，罗马元老院声明，剥夺安东尼担任执政官的权力，并宣布要讨伐克娄奥佩特拉。这时克娄奥佩特拉对希律的一些不明智的做法也被揭露了：她曾设法使希律与佩特拉国王勾结在一起，而

当时希律的能力和资金原本会对安东尼有很大帮助。公元前31年9月2日屋大维与安东尼—克娄奥佩特拉的联军在亚克兴角海战中对峙。克娄奥佩特拉突然退出战斗，驶回埃及。安东尼在战败后逃到她的旗舰上，3天拒绝同她见面。但在到达亚历山大前又和好了。克娄奥佩特拉在征服凯撒和安东尼后，又把目标对准屋大维。她躲在陵墓中，叫人送信给安东尼说她已死去。他伏在剑上，叫人把他抬到克娄奥佩特拉藏身之处，求她同屋大维讲和，然后死去。屋大维到埃及后，克娄奥佩特拉又想降服这位罗马领袖。她使出浑身解数，但仍没有奏效。克娄奥佩特拉生怕以后被屋大维押着游街，便自杀了。屋大维收到她要求与安东尼合葬的信赶忙派特使前去看望。普卢塔克写道："信使们马不停蹄赶到王宫，不见卫兵们有异常举动。但打开宫门一看，她的僵硬尸体静卧在金榻上，穿戴着全套女王的服装。她享年39岁，作了22年女王，同安东尼结合11年。根据他们的愿望将两人合葬一陵。不过和他们一起埋葬的还有罗马共和国。"

3 平原印第安人 (Plains Indian)，指居住在加拿大的萨斯喀彻温州到美国的得克萨斯州的北美大陆中部、位于密西西比河与落基山脉间的大平原地带的印第安人，包括科曼切人、库罗人、阿拉帕霍人等。这些大平原本来不适于发展农业，印第安人业不大在此居住。自从西班牙人带来马之后，追踪、捕获跑动的野牛群比过去容易多了，所以人们便开始定居下来。在宗教方面，太阳舞最有名。

4 聘礼 (bridewealth)，又称彩礼 (bride-price)，由新郎或其亲属付给新娘亲属的财物，以使婚姻得到认可。这种做法在世界各地大体相同，而作为一种使婚姻合法的手段，聘礼在非洲得到高度发展。在许多非洲社会，丈夫交付聘礼所规定的最少部分之前，对妻子在性关系、经济关系及生育关系上便不具备完全的权利。相应地，没有退还聘礼以示离异之前，婚姻关系也不能看做已经终止。付聘礼经常是社会性的、象征性的和经济性的互惠事件，是两亲家长期交往的一部分，而在双方尚无亲戚关系的情况下则可以增进友好情谊。聘礼是妻子将受到婆家良好待遇的保证，在某种意义上，也是对她的损失的一种补偿。聘礼是一般财物或劳务，不过后者较为罕见；可以一次付清，也可在较长时间内定期分批偿付。

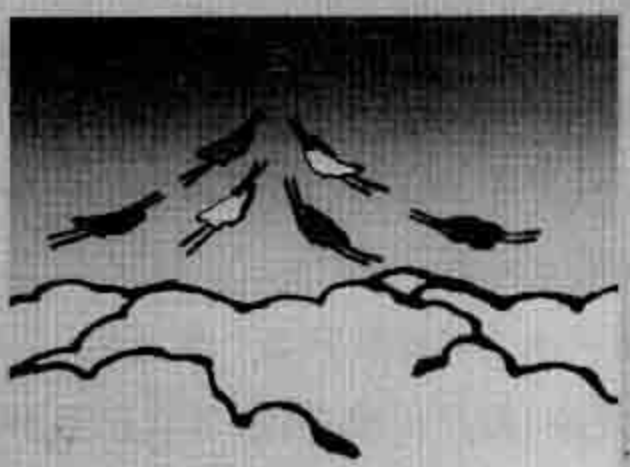
5 嫁妆 (dowry)，结婚时妻子或妻子的家庭给予她丈夫的财产。嫁妆在欧洲、印度、非洲和世界其他地区已有悠久历史。嫁妆可以保护妻子不受丈夫虐待。这样用途的嫁妆实际上是给丈夫的一种有条件的礼物，如果丈夫与妻子离婚或对她犯下某些严重过错，必须把嫁妆归还妻子或她的家庭。此类嫁妆通常是土地或其他形式的不动产，使丈夫不能剥夺，虽然在婚姻期间他可以使用嫁妆并从中得益。嫁妆还能帮助一个新丈夫承担伴随结婚而来的责任。这种功能在一个经常由非常年轻的人们结成婚姻的社会中尤为重要；因为嫁妆使新丈夫能够建立家庭，否则他便没有这样做的经济支持。在某些社会中，嫁妆的另一种功能是万一丈夫去世后能为妻子提供赡养的手段。这后一种情况，嫁妆是在继承权或丈夫的不动产遗产中的强制份额的代替物。在许多前近代社会中，嫁妆成了新娘的家庭对新郎的亲属所纳聘礼的一种酬报姿态。这些交换不是纯经济的，它们还能起到批准婚姻和巩固两

个家庭友谊的作用。在欧洲，嫁妆不仅经常用以提高妇女婚嫁时的优越条件，而且用以建立大家族的权力和财富，甚至用以决定国家的疆界和政策。但在工业社会，实际上在19世纪和20世纪的欧洲，嫁妆的用途已经趋向消失。

6 核心家庭（nuclear family），由父母及其未婚子女组成的家庭模式，由美国人类学家G. 默多克首先在《社会结构》（1949）一书中提出，在人类学与社会学中被广泛使用。核心家庭中包含着两种最基本的家庭关系：夫妇关系和亲子关系，所以又称夫妇家庭或血缘家庭。核心家庭从已婚夫妇离开父族、母族独居为开端，特点是对亲属网络的依赖性较小，独立性、灵活性、机动性较大，具有性爱、生育、教育、经济、娱乐、情感交往等功能。这种家庭有利于形成家庭中的平等关系、平等权利、平等嗣系，简化家庭人际关系，减少家庭生活中的矛盾和纠纷，实现家庭中的民主，有利于培养青年人的独立性，满足不同代人对不同生活方式的追求。但另一方面，它削弱了两代人之间的关系，不利于两代人在家庭生活中相互帮助和救援，在老人赡养和儿童抚育方面带来一些实际问题。它是现代都市和工业社会最主要的家庭模式。

第 7 章

知识、信仰和怀疑：关于宗教



- 知识和信仰
- 批判地检视信仰和怀疑：
  它对信仰者和怀疑者的启示

宗教是爱，是和解，它把分开的东西重新连接起来。

信仰超自然并与超自然有密切关系，用一个词来说，就是宗教，这是人类社会中普遍存在的一种现象；但是，就像其他一切具有文化性的事物一样，宗教实际上也是极其变化多样的。

这里我们以巴西通灵术（不要将其与“唯灵论[1]”相混淆）的宗教传统为例。通灵术的历史比较复杂，但是毋庸多说，自从它于19世纪由欧洲传入巴西，便促使基督教信仰和一种相信灵魂具有影响物质世界效力的信仰相结合（人类学家称这种宗教信仰的结合为宗教融合[2]）。具体来说，通灵术的中心集中在这样一种信仰上：相信死者的灵魂离开生者后居住在灵魂世界。这些灵魂可能会通过多种化身，不时地回到原来的物质世界，这有助于他们提升自己的道德；反过来，这则是无限期地生活在精神世界里所必需的。例如，如果灵魂导致了一种道德退化的生活，他们可能必须通过无数化身，来学习保持不朽名声所必要的道德课程。生活在物质世界的通灵者，可以通过灵魂附体和对他人实施治疗的方式——通过帮助需要的人，灵魂实现了道德提升——来帮助这些化身。一位非常有名的通灵师，就是神医阿道夫·福力斯（Dr. Adolf Fritz），他大约在20世纪中叶从灵魂世界返回物质世界，开始行医治病。据通灵者讲述，神医福力斯在一战期间是位外科医生，他后来之所以回来追寻道德提升，是因为他在自己最后的尘世生活中劣迹斑斑。在其他灵魂的帮助下，他在支配灵魂以及对那些需要医疗帮助的人实施手术——不用麻醉剂或杀菌剂——上最为著名。[1]

我们可以将上面所讲的，与非常看重圣灵道成肉身[3]的许多基督教传统，进行一下对比。例如，许多五旬节圣洁会[4]的信徒都相信，圣灵“充满”，是他们作为基督徒的经验和信仰的核心。然而，一些五旬节的集会者在圣灵充满方面则向前更进了一步：他们解释说，圣灵“充满”促使他们用舌头发声，拿起毒蛇治疗病人，其根据是《马可福音》16：17—18，里面说道：

> 信的人必有神迹随着他们：就是奉我的名赶鬼，说新方言；手能拿蛇，若喝了什么毒物，也必不受害；手按病人，病人就必好了。[2]

这就是为什么极少数一些五旬节的教会，服务会包含随着圣灵在服侍中移动而手执长蛇和喝士的宁的行为。[3]

还可以进一步将其同马来西亚的灵魂附体进行比较。如同在许多文化中一样，许多马来西亚人相信：恶灵可以寄居并占据身体，从而导致伤害。然而，这些魂灵有时则能被宗教人士平静下来或驱散开去。在现代马来西亚的工厂里，灵魂附体是个很重要的问题，尤其是在那些在压力下长时间工作的妇女身上，她们收入低微，待遇恶劣。由于易受灵魂附体的影响，许多女性工厂工人都被附体过并进入接近疯狂的边缘。她们反过来寻求当地宗教人士的帮助，请他们来驱散灵魂，这样做可能有效，也可能无效。[4]



一些五旬节圣洁会信徒在他们的服务中手拿响尾蛇，就像图中这位绅士在东南肯塔基一家教堂所作的这样。照片由基思·蒂德博尔（Keith Tidball）拍摄。

尽管这些信仰在我们初次听来可能会觉得有些荒诞无稽，这三个例子却共有几个元素；事实上，它们反映了所有信仰体系和所有宗教的基本信条。所有人都会在他们的日常或“自然”生活与超自然之间加以区分。各地的人们，不论过去的还是现在的，都描述过那些定义、说明和参与超自然的力量。这些力量可能会采取某种非个人的形式（如亢人，他们曾讲述过一种力量，称为 n/um，这种力量可以用来影响未知的事物，例如某种疾病）——这被称为**泛生论**[5]；或者它们也可能会采取一种非常个人的形式（如通灵者的神医福力斯，持蛇人的圣灵，或者马来西亚人的恶灵）——这被称为**泛灵论**[6]。而且各地包括过去和现在的人们，都讲述过许多关于他们还有他们的世界怎样出现、他们的神或信仰怎么存在、他们应该怎样开展自己的生活的故事。以这些故事为背景，一个族群的**神话**——特定信仰传统的更大的“真理”——亦被代代表达、塑造和再塑造，这一过程通常是通过**仪式**（**ritual**，为了体验超自然而进行的具有一定模式的群体实践，像教会服务、治疗仪式、群体祷告等）来进行的。

作为现代世界人们信仰的宗教，在唯灵论的治病、五旬节圣洁会的持蛇、马来西亚的灵魂附体之间，还存有其他一些共同点。它们远离主流的制度化的宗教，都曾有过来自外部评价的经历；这种外部评价是一种民族中心主义的假设，认为这样的信仰体系是落后的、无知的、非理性的。

知识和信仰

在自然科学与社会科学中，我们在知识和信仰，即我们所“知道”的（明确界定为真实而实际的）和我们所“相信”的（在信仰上接受为真实而实在的）之间，有一个明晰的区分。我们把知识排在信仰前面，断定知识是基于清晰的推理和经验，比信仰更加可靠，而信仰或许就缺乏“明确的证据”或“证明”。事实上，“我相信 X 是真的”，确实没有“我知道 X 是真的”听起来那么确凿有力。[5]

知识和信仰的对立，部分来源于**经验主义**（一种相信知识来自经验的观点）、**实证主义**（一种认为知识只有在被“证明”的基础上才是有用的观点）和**理性**（一种认为知识是有逻辑、真实的、可靠的观点）。按照这一逻辑，我

们可能会认为信仰（基于相信而非知识）是非经验的、无法证明的、没有道理的。但是，如果神医福力斯、圣灵或者马来西亚恶灵信仰在严格意义上都不是基于经验主义、实证主义或理性，它们又是如何首先出现在文化里的呢？

例如，我们或许会答称：对灵魂的本体论信仰，是基于幻想、幻觉或对真实世界的简单的误解。[6] 事实上，许多社会科学家、哲学家及外行人士都长期持有这种理论。以托马斯·霍布斯[7]为例，他在 1651 年写道：

> 由于不知道如何区分梦与其他强大的想象、幻想和感觉，而产生了绝大部分的宗教，包括过去的异教，崇拜萨提耳斯、浮努斯、宁芙[8]以及诸如此类的东西。[7]

霍布斯的意思是说，宗教信仰是基于无知和非理性的想法，在文明的“进步”没有出现之前，宗教信仰产生于对梦或者幻觉之类的事物同真实的混淆。这段文字写于启蒙运动到来之前，霍布斯暗指：为了让我们自己摆脱无知，我们必须根据事实提供的证据来推翻信仰，拥抱“真理”——用今天的话来讲就是经验主义、实证主义，还有理性。其反命题则是：信仰并不是基于以事实为证据的真理；而是仅仅假设一些事是真的。[8]

一般来说，经验主义、实证主义及理性，都是好的思想。这些概念促使我们思考事实和证据之间的联系、理论与实践之间的联系、或是动机与行动之间的联系。例如，我现在就在使用理性：我正在设法解决一个问题（我还没有完全解答），并遵循传统的逻辑思维，这是我部分地从霍布斯这样的人、科学进化论，以及启蒙运动那里继承而来的。但是，理性也促使我们质疑事实与证据间的关联、理论与实践间的关联、或是动机与行动间的关联。这样一来，我们也就不能不提出这样的问题：霍布斯的观点正确吗？宗教信仰真的是非理性的吗？真的缺乏证据吗？真的缺乏基于经验和观察的逻辑严密性吗？“萨提耳斯、浮努斯、宁芙以及诸如此类等等”，真的都是人们想象虚构的事物吗？[9]

根据霍布斯、科学进化论，还有启蒙运动的看法，社会科学家们也一直假设我们应该肯定地回答所有这些问题。例如，社会进化论者认为：因为宗教是分阶段进化的——假设从一个“原始的”对多个神灵、存在、或神的信仰（称为**多神论**[9]），发展进步为一个更加进步的信仰一个神（称为**一神论**[10]）——

超自然信仰最终都会让位给科学，文明最终也是最进步的表现。弗雷泽作为这一观点最著名的领导者之一认为，早期的原始人试图用巫术来控制他们的世界，召唤或操纵超自然来产生想要的结果。但是弗雷泽认为，巫术表现是一个野蛮阶段，人们无法认识到他们自身的局限性，误以为可以求助于超自然来产生特定的后果。在弗雷泽的分类里，巫术是前期的宗教（并且还与宗教相分离），它有更加正式的仪式、专门人士和全能的神，它随着人们开始认识到他们个体对自然界的影响跟他们的神比起来真的非常有限，而不断进化。弗雷泽写道：

> 无论是欧洲人还是其他人，都没能认识到他们（野蛮人）超越自然力量的那些局限性，而这在我们看来则似乎非常明显。在每个人都被认为或多或少赋予了那种我们应该称为超自然力量的社会里，不难理解神与人之间的区别是颇为模糊的，或者是几乎显现不出来的。作为一种超自然存在，神的概念完全不同于人的，并且也是高于人的，它所拥有的权力在程度上没有什么可以与之相比，甚至在性质上也是如此，神的概念一直在历史进程中缓慢地进化着。[10]

简而言之，宗教比巫术更为“真实”，它把超自然放在日常信众无法企及的位置。但是基于同样的原因，弗雷泽认为，科学要比宗教“真实”得多。不像巫术和宗教，科学会真实地“发挥作用”，并且是以对**因果关系**（即一个行动引发另一个）更为清楚的理解为基础。同样，随着人们日益实现对他们所处世界更为清晰的理解，科学将会最终代替宗教——正如宗教在更长的进化历史中替代了巫术一样。

大多数当代人类学家和其他社会科学家，都拒绝这种“认为巫术和宗教之间是明确区分的，巫术、宗教和科学代表着假定的文明进化连续统上的几个点”的观点。（事实上，科学在当代世界还没有替代宗教，许多当代人都相信并参与巫术/宗教和科学。）然而，重要的是，由于社会进化论的进化图式不足为信，人类学家和其他社会科学家，都已不再对真相或宗教的真实性感兴趣，而是转而去研究宗教的**功能**和**意义**。在许多方面，这一研究帮助避开了更深层的对超自然的不存在及其效力的假设。民俗学家和医学人类学家大卫·哈福德（David Hufford）写道，这一假设深深地根植于一种欧美的**世界观**[11]，而

且“在传统上成为这一主题大多数学术研究的起点”——甚至是直到今天。哈福德继续写道：

> 研究设计始于这样一个问题：“为什么以及怎么会有一些人居然会相信那些明明是假的事物呢？”当然，这一问题通常隐含在现代的书写中，并且其关注点通过一种随大流的陈述“我们在这里关注的不是这些信仰的真相或本体论地位[无论它们是否是系统真实的]”已经典型地偏离了。尽管如此，接下来的阐释却常常是从“被研究的信仰在客观上是不正确的”这一假设中，获得了它们多数或全部的解释力。[11]

事实上，我们在社会科学领域所了解的大量有关宗教的知识，已经掉进了哈福德所描绘的陷阱里。例如，学生们都是例行公事地在一个可以预见的公式下去了解宗教。这一公式就是：所有人类的宗教都提供多种功能。[12]这些宗教的功能常常包括，但又不局限在以下方面：清楚讲述对与错的标准，解释无法解释的事物，减轻因为不幸所带来的心理压力，代替决策制定，或者促进社区和谐与团结。任何宗教信仰者——无论其传统如何——可能都会认为，她深信的信仰可以帮助解释，比如为什么她的儿子会突然死掉（“解释无法解释的事物”）；帮助她应对儿子的死亡（“减轻因为不幸所带来的心理压力”）；或是帮助召集她的家人一起来度过这一非常难过的时光（“促进社区和谐与团结”）。但是当同一个人声称灵魂治愈了她的儿子使其免于死亡时，又会发生什么呢？这就是许多社会科学的宗教研究产生分歧的地方。

以巴西的通灵术传统为例，一些医学和社会科学家自从上个世纪60年代和70年代起就开始研究它。他们介绍了神医福力斯手术，这是由完全没有受过医学训练的化身所实施的。有趣的是，几乎70%被调查的病人都报告说：在神医福力斯的手术下，他们的病情已经治愈或是有所好转——这一比例和受过医学训练的外科医生的治愈或好转率持平。当通灵者称神医福力斯是直接治愈他们病情的人时，许多研究者却对此持有不同的看法。他们认为，减轻疾病压力的“情绪的力量”（或安慰剂效应），是理解神医福力斯的手术和治疗如此成功（以及如此流行）的关键。[13]或者采用对持蛇人的流行解释，研究者们在这一点上已经投放了许多学术注意力。这些研究者认为，（其他事情除外）持蛇仪式是阿巴拉契亚（美国东部一地区）或其他持蛇集会存在



神医福力斯和通灵术者准备为一位病人进行治疗。照片由达雷尔·林奇（Darrell Lynch）拍摄。

的乡村地区被资本主义所统治的一个象征。作为贫穷和未受教育的美国人，五旬节集会将毒蛇看成一种对那些统治他们的资本主义基础上的阶级系统的“文化批评”（尽管事实上，今天的持蛇者中还包括中产阶级和具有大学教育水平的集会者）。[14] 这种学术上的解释，和马来西亚灵魂附体的解释很相似。妇女在被恶灵附体时表现得很坚强，对此学院派解释说，这是一种对受剥削工作状况的无意识反抗。[15]

在诸如此类的例子里，社会科学回避从他们自身的术语来研究神医福力斯、圣灵或马来西亚灵魂附体：争论认为，这三者的真实仅限于人们相信他们是真的。[16] 信仰是文化的产物，但是因为文化是非常真实的，所以神医福力斯也是真实的：“神医福力斯并没有治愈你的儿子，是你儿子对福力斯的信仰治愈了他。”

大家在这里不要误解我的意思。我并不是说这些学院派的解释没有价值，它们的确有其自身的价值。比如，将马来西亚灵魂附体视作一种抵抗形式，就有很强的解释力。但是，所有这些解释都是基于一个关键的假设，这一假

设来源于哈福德所称的**怀疑传统**[12]——这一传统牢固地扎根于社会科学传统上采取的宗教研究方式中。哈福德认为，阐释宗教功能的视角，有它们的“有用之处，但是也有……[它们的]局限性，这些局限性主要来自这样一个事实，即从根本上来说，一定存在民族中心主义。”哈福德继续说道：

> [这一怀疑传统]吸收大量的知识，并将其当成简单的“事物就是如此”，而不是文化的产物。它一遍又一遍地强调：“我知道的我了解，你知道的你只是相信——直到和我的知识发生冲突的程度。”[17]

当然，哈福德这么说的意思是，我们大多数人，无论是否是宗教学习者，在我们检视、评价或研究的过程中，都怀有关于信仰及其和知识分离的假设。这种假设不是基于经验主义、实证主义或者理性。它本身就是基于信仰和传统，从严格意义上来说，就是指（再一次用哈福德的话来说）我们的“怀疑传统”。 也就是说，我们**断定**，那些圣灵或神医福力斯或马来西亚灵魂附体的信仰，不可能是真实的；因而，我们认定，信仰和它的产物（例如福力斯的治疗效果），一定得通过其他原因得到解释，例如“情绪的力量”、“暗示的力量”或是“信任的力量影响体验”。

但是，经验主义的、实证主义的或者理性的事实是这样的：我们没有办法证明神医福力斯或圣灵或者马来西亚灵魂附体是否是经验真实的，就像我们无法证明“真理”是否是真实的一样。认真思考一下，每个研究学科，所有科学，所有西方知识都是基于同一个假设：真理是真实的。没有这一点，大多数西方思想都会轰然倒塌。我们把真理的存在作为信仰，依照同样的方式，我们也把圣灵、神医福力斯或马来西亚灵魂附体的不存在当做我们的信仰：从我们的怀疑论基础来看，圣灵或神医福力斯或马来西亚灵魂都不可能是真的。但是，对于唯灵论者、五旬节持蛇的人、马来西亚工厂的工人来说，这些现象的存在的证据却是清晰的、有逻辑的和合理的。

因为我们在研究灵魂治疗或持蛇仪式或灵魂附体时，是通过我们自身怀疑传统的角度来进行的，所以我们会寻找其他方式来解释为什么这些人会去“相信那些明明是假的事物”。[18] 这里面一定还有别的什么原因，因为我们相信这些东西不可能是真的。我们作出这样的结论，当然是因为我们深深地“知道”，神医福力斯、圣灵或灵魂附体最终都是非经验的、无法证明的和没

有道理的。但它们真的是这样吗？

马林诺夫斯基（和在他之后的大量民族志学者）阐释说明了：对神医福力斯、圣灵或者马来西亚灵魂附体的力量、灵魂或神的信仰，都是普遍经验的，也是普遍逻辑性的。这证明了超自然信仰不仅仅是基于信奉，而是还有——用其自身语言来说——经验、证据和理性。例如，民族志学者达勒·林奇曾说，通灵者对神医福力斯的手术都持强烈批判的态度：

> 许多通灵者都公开质疑：神医福力斯及其媒介是否真实可信，或者真的是欺骗……如果只是单纯考虑任何来自灵魂交流的表面价值，很少会对解决问题有什么用。一般来说，每个人都会在自己的信仰体系内去衡量其可信性与逻辑性。许多沟通都因被认为是假的或不可信的而被否决。通灵术的信仰，常常是一个自我批评的过程；我敢说，或许跟我们许多主流的信仰、宗教或学术比起来，它更是如此。[19]

林奇的描述，令我回忆起自己来自基奥瓦社区田野工作的一个例子。我曾和一位上岁数的基奥瓦男人谈论过有关灵魂的问题，这个人经常被人们叫去驱赶家里不受欢迎的灵魂。他告诉我他曾处理过的几个例子，其中两个例子对我格外有吸引力。在第一个故事里，他被叫到一户人家，那一家人请他检查一个屋子，屋子里可以听到零零星星奇怪的声音。他像往常碰到这种情况一样，住在这个屋里——如果需要的话，他会花上几天时间——来弄清问题出在哪里。第一个晚上，他听到了某种声音，但不确定是哪类鬼魂。他年轻时曾做过木匠，因此他想出了一个不错的主意。第二天早晨，他在屋子里四处寻找，最后找到了一个松开的 PVC 管。问题就这样解决了。在第二个故事里，他告诉我他是如何被叫到另一户人家，那户人家刚刚死了一个年轻男孩。男孩的家人说，他的鬼魂一直都在家里；他们好几次都看到他穿过大厅。年老的基奥瓦男人在这户人家一连待了几天，直到有天晚上，他看到男孩的鬼魂走下走廊进入浴室。他跟在那个男孩身后，看到男孩站在两块毛巾前面，上面绣有他名字的首个字母。“你不能拿走它们”，基奥瓦老者说道，“你需要把它们留给你的父母。”男孩的鬼魂消失了，在他的家人毁掉了毛巾之后，男孩的鬼魂便再没出现过。事情就这样解决了。

这里的重点是什么呢？“很少有信仰者”，哈福德说道，“会绝对地把物

质上的解释排除在外，因为他们的世界观中包括多种可能性。”[20] 有趣的是，怀疑者（产生自一种“怀疑的传统”）却并没有这么快地就把所有可能性都包含在内，因为他们假设在知识和信仰之间存在明确的等级分化。

批判地检视信仰和怀疑：它对信仰者和怀疑者的启示

指出所有人都有“信仰的逻辑体系”、单纯去详细阐释“宗教的功能”，或者是否认这“两种可能性”，最终证明，都回避了更深层次的与超自然体验及宗教信仰有关的问题。因此，这里我要讲一下本章的重点所在。有两件事一直以来都妨碍了我们，包括科学家和那些非专业人士在内，对世界上所发现的多种宗教的真正理解：首先，我们的怀疑传统；其次，我们自身深陷其中的宗教传统。事实上，神医福力斯的观点、圣神、或者马来西亚灵魂附体，或许真的不仅仅挑战了我们的怀疑传统，可能也从根本上挑战了我们自身所持有的根深蒂固的宗教信仰，无论它们可能是什么。因此，真正阻碍研究者更深地去理解他者宗教信仰的是怀疑传统；而妨碍一个深信教条的基督徒以及一个同样深信自己教条的穆斯林理解对方宗教信仰的，则是自己的宗教传统，它排斥其他信仰、其他神、或是其他的超自然体验（这在今天尤其如此，所有**原教旨主义**[13] 都加剧产生了一种在极端情况下会朝向与我们当代世界上已有的广泛的多种信仰和实践相对立的世界观。由于存在这两个阻碍我们更深地去理解宗教和信仰的障碍，我们真的对超自然的遭遇和经历，以及宗教在社会中发挥作用的方式知之甚少。[21] 我们都太过于执著于我们各自的信仰与怀疑了。

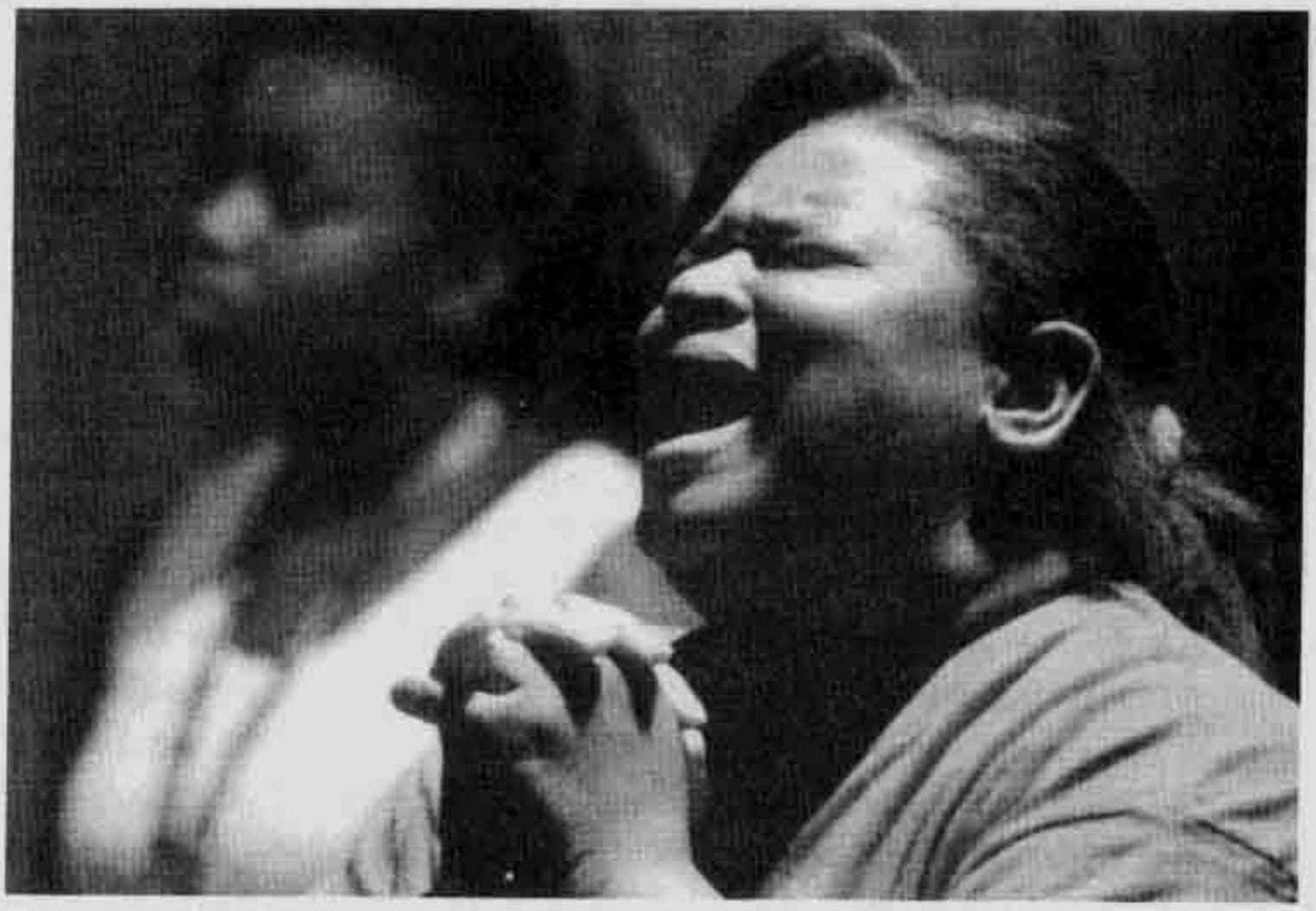
最后，我们都可以选择对我们自己的假设，以及这些假设如何最终蒙蔽了我们理解他者及其信仰的双眼，保持更加清醒的意识。这是否就是说：我们相信我们所想要的任何东西而不会有什么后果呢？或者所有信仰（科学的、宗教的或其他的）都基本上存在于同等水平上？事情并不完全如此。这要依我们的目标而定。如果我们的目标包括理解宗教信仰在经验上的更深复杂性，我们必须准备好更经常地批判反思自己的民族中心主义，认识到什么是科学、什么是宗教、什么是知识、什么是信仰、什么是怀疑。比如说，我们能毫不怀疑地证明世界是圆的、地球围绕太阳旋转、变迁是生物不变的规律——无论其他人是

否相信（大多数人直到相对晚近时候才相信这些）。但是，我们却无法证明：另一个人信奉的或者遇到的信仰，比如神医福力斯，不是真的。有了这样的观点做前提，万一我们作出一个谨慎的决定（暂且把我们自身对神医福力斯的无法相信放到一边），想要思考通灵者是怎样从他们的观点去看自己的世界的，事情会是什么样的呢？还可以假设，仅仅是暂时假设一下，神医福力斯要是真的，事情又会是怎样的呢？我并不是建议我们就该全心全意地去接受神医福力斯的通灵术信仰，而仅仅是建议我们可以考虑一下我们接受“他在实际经验中是存在的”这种**可能性**。万一神医福力斯的通灵信仰不是通过先天的信仰，而只是通过遇到和经验而产生的呢？如果我们持有这种看法，我们就会发现：那些通灵者其实和我们自己非常相似。我们会发现：他们一直都深深地怀有对宇宙、对他者、对他们自己的信仰。我们会发现：神医福力斯对通灵者的生活产生了深远的影响。他大多数时候都会医治他们的疾病。我们会发现：许多通灵者毫不置疑地认为神医福力斯是真实存在的。我们也会发现：许多通灵者一开始也会怀疑，但是在接受过治疗后就变得相信起神医福力斯了。我们会发现：通灵术信仰是基于相遇和体验，而不仅仅是相信（信仰）。在这里，当我们从民族志的“本地人观点”来理解另一个信仰系统的空间时，我们就会看到：存在于“知识”和“信仰”之间的等级分化开始消散而去。[22]

人类学家皮科克讲过这样一个故事：他问一个印度尼西亚的报道人是否相信神灵的问题。这个报道人看上去有些疑惑不解，“你是在问我是不是相信在神和我交谈时告诉我的那些话吗？”这个人回问道。“对他来说，”皮科克说道，“神灵不是一种信仰，而是一种毋庸置疑的关系，是他们整个生活的一部分。”[23]

当知识和信仰之间的等级分化消散而去时，我们就能发现真实的人类宗教体验结构的开始与结束。因为事实证明，在每个地方，人们在遇到超自然的事物时，都会将其带入自己的生活，并将其塑造成自己的。遇到和体验超自然力量，对人性来说，就像出生和死亡一样重要。出生和死亡当然对人类来说非常重要，因为它们是真实而有形的经验，是我们所有人都有的经验。在这里我敢说，当我们从真正的民族志视角（一个真正“本土的视角”）来研究信仰时，我们或许会推论出：信仰也是由那些似乎由我们所共有的、真实而可感知的超自然相遇塑造的。[24]

我是怀着几分不安的心情得出这一命题的，因为我并不敢确信我真的相



如果我们的目的在于理解宗教经验的复杂性，我们必须首先更加认真地检视我们自己的假设——无论是基于信仰传统还是基于怀疑传统——以及我们如何把我们的民族（文化）中心主义强加在他者之上。照片由丹尼·高鲁斯基拍摄。

信它，但是通过跨文化比较和我自身的民族志研究，我相信或者说是知道：信仰本身的力量是巨大的。[25] 并且，因为宗教信仰产生了或许是最根深蒂固的民族中心主义，很少有人能真正超越它。但是即使我们不愿意走那么远，我们也可以学到一些基本的经验教训：在我们能够甚至是可以声称理解他者那些看上去稀奇古怪的信仰之前，我们必须先批判地审视我们自身，无论我们是自然科学的学生，还是艺术或宗教学的学生，是如何反复出现和非常自信地，在没有考虑我们自身的盲点如何阻碍我们更深地去理解他者的情况下，就去怀疑他者的信仰，用马林诺夫斯基的话说就是，“宽容和慷慨，建立在理解他人的观点之上。”[26]

注释：

1 唯灵论（spiritualism），任何一种哲学思想体系，只要它对感觉所难以察觉的非物质的实在的存在予以肯定，就可称为唯灵论。根据这一定义，唯灵论可以包括各种极为不同的哲学观点，只要它承认无穷大的、具备人格的上帝这一概念，承认灵魂不朽，承认理智和意志的非物质性。其次，唯灵论还包括对宇宙力或一种宇宙精神的信仰。唯灵论本身并不论及物质、上帝或宇宙力的性质，也不涉及精神实在本身的确切性质。在古希腊，公元前5世纪的品达认为灵魂具有神圣的起源，从而在他的诗歌里据此阐述唯灵论的俄耳甫斯神秘教理的实质，说灵魂只是暂时在身体这个家中做客，死后就返本归元，受奖或受罚。柏拉图对灵魂的见解表明他是一个唯灵论者。亚里士多德认为神是一种纯粹的现实，也是一位唯灵论者。现代哲学之父笛卡尔把心灵看成活动的唯一渊源，既与身体有别，又活动于身体之中。莱布尼兹则提出一种所谓心灵单子的精神世界。F. 布拉德利等把个人看成只是世界灵魂的外貌。总之，只要承认存在一种独立于物质并优于物质的现实，就与唯灵论相一致。

2 宗教融合（religious syncretism），不同宗教信仰和习俗的汇合。宗教融合在希腊时代（约公元前300—公元300）最为活跃，其实例有诺斯替教，它是一种二元宗教，把东方各种秘教、犹太教、基督教和希腊宗教哲学观念熔于一炉。正统基督教虽然也受到其他宗教的影响，一般对宗教信仰同化持否定态度。

3 道成肉身（incarnation），基督教的中心教义。谓取得人的性质并成为人，其形式是耶稣基督，亦即上帝的儿子、三位一体上帝中的第二位。耶稣基督因此的确是神，又的确是人。根据这种教义，耶稣的神人二性并非互不关联地并行存在，而是联合为一，形成一位，这就是传统神学所称的位格合一。神人良性联合之后，任何一种性质都没有减弱，两者也没有相混，各自保持个性。道成肉身可以指三位一体真神的第二位的神性开始在童贞玛利亚腹中与人性结合的一瞬间，也可以指神人良性联合于耶稣一身的永久实际。该教义的实质在于，先于创世而存在的道成为肉身，即耶稣这个人。

4 五旬节圣洁会（Pentecostal Holiness），五旬节派（Pentecostaliam）的一个分支，成立于1911年。五旬节派强调圣灵恩赐特别能力的一种宗教运动，它于19和20世纪在美国新教中产生了一批教会，这些教会认为，所有基督徒都必须在悔改重生之后追求一种叫做“圣灵的洗礼”的宗教体验。五旬节派还认为，凡经过圣灵洗礼的信徒，都领受至少一种超自然的恩赐——如说预言、治病、翻译他人所说的方言。此外，五旬节各教会还坚持19世纪美国新教中兴起的原教旨主义圣洁派的信仰和习俗，强调照字面意思解释《圣经》、个人悔改重生和道德力量。五旬节派各教会固然抱有诸如圣灵的洗礼、说方言、靠圣灵恩赐治病等共同信仰，却始终没有形成单一的会派。

5 泛生论（animatism）：又译物活论，从希腊语“活物”（animatus）演变而来，一种相信某种神灵能够使物体具有生命现象的信仰，即信仰所有物体都有神灵和未来的存在。由泰勒的学生马雷特（R. R. Marett）提出的原始观念之一，是万物有灵论的

前身。在灵魂和精灵能与人的肉体及其他事物分离开来的观念（万物有灵论）形成之前，人类处于对客观世界的直观反应阶段，当时人们对肉体、事物感到有种神秘感和敬畏情绪，马雷纳用“曼纳”概念对这种敬畏情绪进行了说明。未开化社会中的人们，发现异常事物具有神秘性，觉得非生物也如同有生命物一样。在他们看来，人类不是通过思维来支配行动，而相反地是行动引起人的思维。

6 泛灵论（animism），又译万物有灵论，对于涉及并干预人类事务的无数精神存在的信仰。大多数部落或原始人群都有这种信仰。泰勒在《原始文化》中第一个对泛灵论的信仰作了认真考察，该术语由此得以不断流传。泰勒认为泛灵论是最原始状态的宗教。“相信精神存在”是宗教的最低定义。他收集了大量材料，加以系统化，从而得出结论：宗教从关于“灵魂的教义”中蜕变出来。人们本能地对死亡、梦、幻象进行思考而达到一个更广泛的“精灵说”，这些精灵最后扩大到包括强而有力的恶魔和神祇。对这些独立于自然物体的精神存在的信仰，发展为包括更加复杂的宗教教义和祭献仪式，以求对强有力的神祇施加影响，并控制重大的自然事件。以后的学者们曾就神学演进中是否有一个“前泛灵论阶段”的问题进行辩论。法国社会学家涂尔干提出宗教始于图腾崇拜，作为图腾的动物就是人在最低级的社会中对安全期望的非理性投影。英国和德国的理论家则用实用主义语言来表达宗教的产生，认为人们在粗陋的科学之外发明了超自然的力量——法术来控制自然。弗雷泽在他的《金枝》中令人信服地发挥了这样的观点：早在宗教出现之前，法术作为一种伪科学已普遍流行；人们由于对人间的法师不抱幻想，又发明了一贯正确的法师，即神。如果全面地、从普遍性来看各宗教，而不把它们局限在某一范畴和某一阶段，我们就会看到教义的开放性是泛灵论的一般特点。不论在什么地方，它都属于基层的宗教，并非来自上面的一种教条。泛灵论可以和具有固定教会和教规的宗教并行不悖。认为大自然由于各种看不见的精灵而具有生命的泛灵论观点已经过时，但一直到现在，把主动的感应的力量赋予自然的各种哲学却依然流行。我们研究泛灵论所得的教益也许是：宗教并非如泰勒的某些后辈所说出自“原始的无知”或法术的幻觉，而是出自人们对不能以现世手段获得的美好生活的一种讽刺性意识。

7 托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679），英国哲学家和政治理论家。以论述个人安全和社会契约的出版物闻名于世，其中既包含自由主义的思想萌芽，又保留了那个时代的专制主义特征。霍布斯最初关注的研究领域是古希腊和拉丁文的著作，经过十余年的努力，他在1628年完成了修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》的翻译，成为第一个将其从希腊文原稿翻译为英文的人。霍布斯认为修昔底德对伯罗奔尼撒战争的记录，清楚地显示了民主政府是无法打胜战争和维持长期稳定的，因此他认为民主制度并不可取。《利维坦》（1651）是他的代表作，包括“论人”、“论国家”、“论基督教国家”和“论黑暗王国”四大部分。书名取自《旧约·约伯记》中所讲的巨大海兽，借以表示国家具有巨大的权力。霍布斯认为人的本性是利己主义的，当人类生活在自然状态时，处在“一切人反对一切人的战争状态”中。由

于人类畏惧死亡，倾向和平，根据反映理性的自然法要求，他们相互立约建立了国家。这时，为了和平与秩序，人们必须将所有的权力和力量都交给国家，即统治者（君主）。统治者的权力（主权）是绝对的，不可转让和不可分割的。如果实行分权，国家就不成其为国家。统治者掌握一切对内对外权力，甚至有权控制臣民的思想和学说；臣民的自由权只以统治者所不过问者为限。统治者的意志体现为国法，即向臣民发布的命令。国法必须由国家制定。统治者是唯一的立法者，也只有统治者才能废除法律。统治者本身不受法律的限制，习惯只有在统治者默认以后才能取得法律效力。当一个国家征服另一个国家而仍沿用旧法律时，这种法律已成为征服者的法律，其立法者就不再是原先制定的人而是使它继续生效的人。无论成文法或不成文法，其效力均来自国家，即其统治者的意志。解释法律的权力也必须操在统治者或他所任命的官员手中。作为一个思想家，霍布斯主要因对人的哲学作出贡献驰名。他提出了利己主义心理学。在伦理学方面，人们普遍认为他是功利学派的先驱。他认为，应当在纯粹世俗的基础上服从道德法则，以便过和平的、社会的、舒适的生活。

8 萨提耳斯、浮努斯、宁芙（Satyrs、Faunus、Nymphs），萨提耳斯为半人半兽的林中精灵，他们懒惰而淫荡，常常跟随酒神的狂女迈那得斯参加酒神的狂欢活动。浮努斯为罗马神话中掌农业、乡村、田野之神，与希腊神话中的潘神相对应。据说森林中的各种声响都是他所发，其形象为半人半羊的年轻人。宁芙为希腊神话中居住在河流、山川、海洋、森林等处年轻美丽的仙女。这些神女人数众多，按居住地不同，分为护树神女、树精神女、山谷神女、水泽神女、海中神女、大洋神女等。

9 多神论（polytheism），信奉许多神的信仰，与犹太教、基督教和伊斯兰教的一神论相对。多神论是历史上几乎所有其他宗教的共同特色。众神可以从属于一位至高神或至高虔修目标（如不同阶段的印度教）；可以从属于更高的一种状态、一种目的或一位救星（如佛教）；也可以从属于一位虽非至高但处在主宰地位的神（如希腊宗教）。除了信奉多神之外，信仰多神论的文化形态还信仰许多仁慈的或凶恶的精神力量，它们不同于众神之处在于：一般没有名字，在概念上也不确定。多神论所讲的神和力量体现为多种形式。一些宗教往往把自然界的力量和物体认同为神。这种自然神一般分为3类：天神、气神和地神。印度—雅利安宗教有苏利耶（太阳）、因陀罗（雨和战争）和阿耆尼（火）的三联神，正反映这种划分。在狩猎和农业文化形态中，宗教性的丰产礼仪一般重视太阳在万物的生长与衰败的节律中发挥的生命力。而且，人们既然认为天与创世有关，因而也就往往认为太阳无所不知；于是太阳神大都拥有大能大智，神话思想一般把创世与光相联。孕育草木的圣母是一种主要的地神。一个宗教群体所处的特殊环境也往往被赋予神性，例如希腊的奥林波斯山和印度的恒河。植物和动物在大多数多神体系中占重要位置，有时是直接地神化，有时是间接地以其他形式与神相联。人们往往认为树木与天地有象征关系。重要植物神大多是与作物相联的。例如中美洲的玉米和地中海地区的葡萄。在古典世界的狄俄尼索斯崇拜体系中，心灵升华与农业象征地统一于葡萄。动物

可以纳入多神体系，所依据的是它们在一种文化形态的生活福利中所具有的重要性，但是更重要的还是与它们的外形或习性相关的属性。除了自然界的力量和物体外，一些社会功能和其他功能，如治病、航海、战争、学问和爱情，也可以神化。具有特别重要意义的是关于死亡和死后审判的神，例如古埃及的俄赛里斯、印度的阎摩、希腊的哈得斯和古代斯堪的纳维亚的海尔。拟人化，即赋予神以人形，是多神论中普遍的现象。此点在希腊宗教中最为明显，众神在思想和感情上完全与人一样。有时，人可以具有神的属性，或者是由于人表现大能，也或者是人与神融为一体。君主成为神，是古代中东、罗马文化范围、日本和中国的一种特色。文化英杰往往被抬高到半神半人的地位，佛教和耆那教崇拜圣人。

10 一神论（monotheism），一神论相信只有一个神，亦即相信神的独一性的信仰。一神论中的神是唯一的真实的神，这个神是存在的，至少是人们认为他是存在的。一神论又认为：这个神的本质和性格是独特的，根本不同于可以同他在某种程度上相比拟的任何其他事物（例如其他宗教所奉的神灵）。一神论认为，神是世界与人类的创造者；他没有抛弃受造者，他运用他的权力和智慧，继续引导受造者。历史乃是这个神的意旨的表现。神不仅创造自然界和自然界的秩序，并且创造人应当遵守的伦理秩序以及与伦理秩序相应的社会秩序。根据犹太教、基督教和伊斯兰教教义的介绍，一神论的神是有位格的神。在这一点上，一神论的唯一真神不同于泛神论关于神的概念，尽管泛神论也可能断言只有一个神，或者说只有一个神性统一体。以上是一神论的基本观点。但是，从排他性一神论这一个极端到无限多神论另一个极端，中间有许多不同的看法。

排他性一神论认为只存在着一个神灵，其他神灵或者不存在，或者无非是假神、魔鬼。它们固然存在，然而就威力或其他属性来说决不能与唯一真神相比拟。犹太教、基督教、伊斯兰教教义基本上都持有这个观点。容他性一神论认为有许多神，但这些神本质是同一的，因此在求告神时，无论称呼哪一个神（不分性别），不论履行哪一种礼仪，都无关紧要。古希腊的各种宗教便是这样。单一主神论虽然承认其他神存在，但专门崇拜其中一个。单一主神论又称一时一神论。单一主神论一词是19世纪著名语言学家、比较神话学家、比较宗教学家穆勒（1823—1900）所使用的。较晚近的学者采用“单拜一神论”一词，意为不论他神是否存在而专拜一个神。一神论与多神论之间的关系错综复杂，研究一神多形论就可以使这种关系趋于明朗。一神多形论认为，各神一方面各自独立，另一方面又表现为同一的神质。有些宗教从根本上说是二元论，它们认为宇宙由两种基本的、经常是对立的本元（如善与恶，精神与物质）组成。这种宗教承认一个神和一个敌对神灵，而不相信有两个神，因此也可以算为一神论的分支。二元宗教最重要的例子是波斯人琐罗亚斯德（公元前7—前6世纪）所创的琐罗亚斯德教。该教相信善端神玛兹达和恶端神阿里曼互相争斗，誓不两立。

11 世界观（worldview），指特定社会中大多数成员所公认的自然与人类的关系，以及他们的价值观、态度、道德观、信仰的概括。人类，特别是作为一个社会的人，对

世界的认识并不相同。他们在各自的社会中，以其固有的方法认识世界。世界观即人们的认识体系。深化、礼仪、民间传说、社会关系等都是这类认识体系的内涵和外延的表现，同时又是世界观的产物。人类学系统地阐明各社会的世界观、进行比较的目的，可以说是为了搞清人类的共性和不变性。

12 怀疑传统(tradition of disbelief)，即西方的怀疑论传统，怀疑论是一种哲学上的态度，对各个领域提出的见解表示怀疑。怀疑论者对知识的根据或基础提出质疑，怀疑任何超出直接感觉经验之外的知识。怀疑论旨在破除独断论。在西方哲学中，怀疑论的每一次挑战都引起了解决难题的新尝试。启蒙运动以来，怀疑论的矛头主要指向宗教。

笛卡儿认为以怀疑方法可以找到不容置疑的真理，即“我思故我在”。凡是能够清楚、明白地想到的就是真的。以此可确立上帝与外部世界的存在。培尔只遵循自己的良心，认为那些对于宗教知识的解释是令人难以置信的。他为启蒙运动提供了武器，并被看做宗教之敌。大多数18世纪的思想家吸取了培尔的理论之后，放弃追求形而上学的知识。休谟是培尔的主要继承者，他认为知识只包含直观的明显材料而不包括经验以外的任何事物；我们不可能揭示经验中的必然联系，也不可能揭示经验的任何根本原因；我们对于世界的信念并非根据理性或证据，而仅仅是以习惯为基础；我们对外在世界的信仰不能得到适当的证明，在认识论上也是可疑的。

怀疑论在19世纪被克尔恺郭尔发展为存在主义，他强调对信仰的需要。英国唯心主义者布拉德利认为只有超越现象世界才能获得真知。美国批判现实主义者桑塔亚纳提出自然主义怀疑论，为了使生活有意义，人们按照生物学的和社会的各种因素用“对客观世界之存在的非理性信仰”解释生活。马赫、罗素共同攻击思辨形而上学，怀疑获得经验之外的知识的可能性。

在西方思想中，怀疑论提出了如何区别真实与虚假、标准是什么等基本的认识论问题。向人们暗示在确信其拥有知识之前必须解决的问题，即接受的信息不可能虚假。批评家们认为怀疑论无论在逻辑上还是从人的角度看都是站不住脚的，阐述这种立场会反驳其自身。但正如休谟所说，虽然可能如此，但它在反驳其自身的过程中破坏了独断论。

13 原教旨主义(fundamentalism)，又称基要主义，有广义和狭义之别，广义上泛指任何反现代的宗教团体，如“伊斯兰基要派”，或作“伊斯兰原教旨主义”；狭义上仅指美国的原教旨主义。书中所用即狭义上的。

兴起于19世纪千禧年运动的美国新教守旧主义，强调必须照字面意义解释《圣经》、耶稣基督即将肉身复临、马利亚确是童贞受圣灵感动而怀孕、世人必将肉体复活和耶稣为救赎世人而死，并以这几条为基督教的基本要义。

基要主义的根源在于美国千禧年运动的历史。在19世纪30和40年代，美国许多人期望基督复临和其后的一千年和平世界(千禧年)，形成一股热潮。起初无非是散在各地的热心信徒，后来主要由尼亚加拉《圣经》会议汇成了一场运动。

纽约市浸礼会牧师英格利斯发起这次会议，但是他不久病逝（1872），圣路易斯长老会牧师兼有影响力的千禧年运动刊物《真理》的主编布鲁克斯继而主持会议。美国新教一些要人面对工潮、社会不满情绪以及大批天主教徒迁入美国的现象，开始对美国的前途丧失信心，千禧年运动就是在这种条件下开始在美国产生发展的。千禧年运动从者日增，另一因素是 19 世纪 80 年代末和 90 年代自由化《圣经》评注的兴起。布道家穆迪（1837—1899）在他的诺斯菲尔德会议上大讲千禧年主义。千禧年派人士邀请普林斯顿大学的教授们参加他们的会议，采纳教授们的论点为《圣经》辩护。实际上，普林斯顿大学教师中没有人拥护千禧年论，但是双方都在关于《圣经》权威性的问题上喜得对方的支持。1902 年，千禧年派人士会同其他坚持《圣经》无谬误的人士组成美国圣经联盟，并撰写 12 本题为《基本要义》系列的小册子，此时千禧年派对新教保守派的影响达到了顶峰。在第一次世界大战结束时，千禧年派见自由化日益得势而大惊，同时对他们所谓社会堕落深感不安，遂在纽约市和费城多次举行会议，会议颇为成功，于是在 1919 年组成规模更大而范围更广的机构世界基督教基要协会。

在 20 世纪 20 年代，对于进化论的厌恶情绪和对《圣经》评注学的推广所引起的不安都有所增长。基要派认为，《圣经》与达尔文提出的生命起源说水火不相容，反对进化论。以反对进化论为神圣职责的人士在各地进行游说，争取通过不许在公立学校讲授进化论的立法。田纳西州通过了这样一项法规，1925 年有人在美国公民自由联盟的鼓动下向法院起诉这项法规。代顿镇科学教师斯科普斯因被控讲授进化论而自愿到法庭上去当被告。

在 20 世纪 30、40 年代，基要派逐渐避免同外界冲突和在全国抛头露面，转而加强组织建设。许多基要派人士脱离长老会和浸礼会，另立门户。但是，大多数基要派人士加入那些坚持照字面意义解释《圣经》并坚持基督将在千禧年以前复临的一些小派别。在第二次世界大战以后，美国基要派和福音派新教所受的最大影响是战后的繁荣、20 世纪 50 年代的宗教奋兴运动和所谓共产党颠覆活动的威胁。布道家格雷厄姆或许是该时期基要派形象的最佳体现。关于进化论的争论在 20 世纪 60 年代再起，神造论者重新要求禁止公立学校讲授进化论。70 年代，他们要求在讲授进化论时并授《创世纪》，随之又要求讲授所谓“创世科学”（又称“科学神造论”）。这些运动都被美国法院根据宪法予以抵制。同时，弗吉尼亚州浸礼会牧师法尔韦尔率领基要主义“道德多数派”组织开展运动，反对人工流产合法化、同性恋者权利和妇女权利修正案，并且要求在学校中安排祈祷活动，增加国防费用，强化反共政策。基要派并不强调禁欲，但有一些禁戒。他们大多不抽烟不喝酒，一般不跳舞，不观看影剧。

结语

我要歌唱使心灵净化的一切，歌唱使它明亮和向往的一切。

偶尔，基奥瓦歌手会唱起下面这首歌：

我会一直歌唱到死。
宗教则会一直流传下去。
但是，它们也会有消失的那一天。

对许多人来说，这首歌格外显得意味深长。这首歌唱的是：我们在这个世界上只是生活很短的一段时间，但是歌曲则会流传久远。它会一直留存世间，等待着被那些能听懂它的人所“理解”。在基奥瓦人的世界里，这一点意义重大，因为歌曲扮演着一种强有力的关系：基奥瓦语中的“歌曲”一词是daw-gyah，意思是“握住力量”。没有歌曲，也就没有了力量。从帕瓦仪式到教会服务，从生日庆典到丧礼，歌曲赋予基奥瓦人的回忆、遗产和文化以生命。这样一来，唱歌这一行为也就成为基奥瓦社区一项极为重要的服务；歌手们把自己看成他们的人民的仆人。事实上，对一些基奥瓦歌手来说，“我会一直歌唱到死”这句歌词，实际上正是意味着“我会一直服务到死”。

我在自己20岁时，第一次开始认真对待这一观点。至少，我认为我是这样。我清楚地记得那个夏天，我告诉威廉姆斯一家（当时我跟Kiowa和Cheyenne-Arapaho一家住在一起），我苦思冥想了很久歌唱意味着什么。我开始认识到，它在土著美国人的生活中占据着核心位置。因此，我决定退学，把自己整个融入“印第安人社区”。在这里，我可以“一直歌唱到死”。

我也清楚地记得威廉姆斯一家的反应，尤其是比利·吉恩（Billy Gene）的反应。他本人就是一个歌手，作为一名歌手，他非常理解我对歌曲越来越深的喜爱之情。但是他责备我作出退学的决定：你怎么可以放弃学业？有了教育，你才有机会为你自己，还有他人，尤其是他人，去做事，去服务。你怎

么可以错过这么难得的上大学的机会？大多数印第安人和我同龄的孩子，甚至从来就没有得到过这样的机会，而你这会儿却想把这么宝贵的机会扔掉。我不想再听你说这些不负责任的话。不说别的，单是你对你自己、你的家庭，还有我，都有责任要完成学业。

比利·吉恩的话，促使我长时间努力去思考接受高等教育的优势、它的意义何在，以及教育带来的“知识”的责任。这是第一次我真正把教育看成获取优势的机会。我返回学校并完成了大学学业，跟着又读了研究生。当我最后拿着人类学博士学位从北卡罗来纳大学毕业时，比利·吉恩和他的妻子雪莉（Shirley）从俄克拉何马州亲自开车赶来参加我的毕业典礼。我的教育对他来说竟是如此重要。

一些年后，比利·吉恩去世了。但是就像歌曲一样，他的话仍然留在我的心中。在我自己的求学以及我现在教授给别人的教育中，我努力实现他提出的挑战——将知识用于服务他人。许多时候，我都远远没有实现这一目标。但是，他的话已经成为我认识人类学的一个动力。事实上，从那次谈话直到今天，我从未把人类学和比利·吉恩的挑战分开过。

比利·吉恩的挑战，与人类学号召将有关文化的知识用于对人类的服务中去非常相像。从博厄斯到马林诺夫斯基，从玛格丽特·米德到米歇尔·罗莎尔多，人类学一直都是一个服务他者的学科。人类学学科呈现的独特知识，在今天有了一个激进的倾斜，实际上，自从当代人类学的发端起，就开始有了这种激进的倾斜。尽管在这中间也曾出现有个别违反者，大多数人类学家仍然坚持以把知识用于为他者服务为己任。从人权到妇女权利，从种族主义到人们对环境的破坏……人类学家正在一步步地将文化的智慧转化为相关的实用准则。

人类学认识到存在于知识和行动之间的关联。人类学明白：文化可以提供给我们强有力的教训——这些复杂的教训，可以激发我们在我们的社会之内，以及相互的社会之间采取复杂的行动。人类学逼着我们去思考：文化是多么有影响力、文化是如何建构我们生活的形貌的、文化是如何产生了使得我们无法看清、理解、包容他者的民族中心主义的。

最后，就像比利·吉恩的歌曲与他说的话：只要将人类学的经验用于对人类服务的实践中，人类学就能一直持续到永远。我们只需“听懂理解它”并赋予歌曲以生命。

各章注释

第1章

[1] See Edward M. Bruner, "Experience and Its Expressions," in *The Anthropology of Experience*, ed. Victor W. Turner and Edward M. Bruner (Chicago: University of Illinois Press, 1986), 3-30.

[2] See, e.g., Ronald T. Merrill, "Geophysics: A Magnetic Reversal Record," *Nature* 389 (1997): 678-89; Trimble Navigation Limited, "Measuring Mount Everest," Trimble News (1996—2000); Outer Banks Lighthouse Society, "Saving Cape Hatteras Lighthouse from the Sea: Options and Policy Implications," *Lighthouse Society News* (1988); Jonathan Weiner, *The Beak of the Finch* (New York: Vintage Books, 1995), 265; World Health Organization, "Influenza," FS 211 (1999); Harold Neu, "The Crisis in Antibiotic Resistance", *Science* 257 (1992): 1064-1073; Christopher Wills, *Children of Prometheus: The Accelerating Pace of Human Evolution* (New York: Perseus Books, 1998); Stephen Shennan, "Population, Culture History, and the Dynamics of Culture Change," *Current Anthropology* 41, no. 5 (2000): 811-35; respectively.

[3] For deeper coverage of the following discussion, see Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley: University of California Press, 1984).

[4] Charles Darwin, *The Origin of Species* (New York: Avenel Books, [1859] 1979), 68.

[5] See H. B. D. Kettlewell, "Selection Experiments on Industrial Melanism in the Lepidoptera," *Heredity* 9 (1955): 323-49; idem., "A Survey of the Frequencies of Bison betularia (L.) (Lep.) and Its Melanic Forms in Great Britain," *Heredity* 12 (1958): 51-72; and idem., *The Evolution of Melanism* (Oxford: Clarendon Press,1973) for a much more thorough and nuanced discussion.

[6] See, e.g., J. A. Bishop and Laurence M. Cook, "Moths, Melanism and Clean Air," *Scientific American* 232 (January 1975): 90-99.

[7] Darwin, *Origin of Species*, 132.

[8] See Weiner, *Beak of the Finch*, for numerous detailed descriptions of this evidence.

[9] See, e.g., Peter R. Grant, *Ecology and Evolution of Darwin's Finches* (Princeton Princeton University Press, 1986).

[10] See, e.g., Abe Gruber, "Evolution: More than Just a 'Theory,'" *Anthropology Newsletter* 38 (September 1997): 7.

[11] See, e.g., Randolph M. Nesse and George C. Williams, "Evolution and the Origins of Disease," *Scientific American* 279, no. 5 (1998): 86-93.

[12] *The American Heritage Dictionary*, 3rd. ed. (Boston: Houghton Mifflin Company, 1993), 476.

[13] Even Darwin, in fact, recast many of his original ideas through the lens of progress, such as in *The Descent of Man* and in later editions of *Origin of Species*.

[14] The following discussion relies heavily on Lee D. Baker, *From Savage to Negro Anthropology and the Construction of Race*, 1896-1954 (Berkeley: University of California Press, 1998); Jonathan Marks, *Human Biodiversity: Genes, Race, and History* (New York: Aldine De Gruyter, 1995); Audrey Smedley, *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview* (Boulder: Westview Press, 1993); and Alden T. Vaughan, *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Encounter* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

[15] Spencer, however, convinced Darwin to use "survival of the fittest" as a synonym for natural selection, which Darwin did in later editions of *Origin of Species* (Jonathan Marks, personal communication).

[16] See Baker, *From Savage to Negro*, 26-53.

[17] Ibid.

[18] Smedley, *Race in North America*, 36ff.; Vaughan, *Roots of American Racism*.

[19] Baker, *From Savage to Negro*, 26-53, 248.

[20] Excerpted from Ibid., 131.

[21] Ibid., 54-80, 127-42.

[22] Marks, *Human Biodiversity*, 77-97.

[23] See Samuel R. Cook, *Monacans and Miners: Native American and Coal Mining Communities in Appalachia* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2000), 84-134. See also J. David Smith, *The Eugenic Assault on America: Scenes in Red, White, and Black* (Fairfax, VA: George Mason University Press, 1993).

[24] Excerpted from Marks, *Human Biodiversity*, 85.

[25] Excerpted from Ibid., 88.

[26] Ibid., 88-89.

[27] Ibid., 89-95.

[28] The following discussion is eclectically based on, first, Franz Boas's writings,

especially Franz Boas, "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology," *Science* 4 (1896): 901-908; idem., *The Central Eskimo* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1964 [1898]); idem., *Anthropology and Modern Life* (New York: Norton, 1928); and idem., *Race, Language, and Culture* (New York: The Free Press, 1940); and, second, on more general descriptions of Franz Boas's role within the overall emergence of anthropology—see, e.g., Douglas Cole, *Franz Boas: The Early Years, 1858-1906* (Seattle: University of Washington Press, 1999); Melville Jean Herskovits, *Franz Boas: The Science of Man in the Making* (New York: Scribner,1953); George W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (New York: Free Press, 1968); and idem., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992).

[29] Boas, *Anthropology and Modern Life*, 20.

[30] The following discussion on race relies heavily on Boas, *Anthropology and Modern Life; Marks, Human Biodiversity*; and Ashley Montagu, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, 6th ed. (Walnut Creek: AltaMira Press, 1998).

[31] Boas, *Anthropology and Modern Life*, 63.

[32] Ibid., 30.

[33] See A. E. Mourant, Ada C. Kopec, and Kazimiera Domaniewska-Sobczak, *The Distribution of the Human Blood Groups and Other Polymorphisms*, 2nd ed. (London Oxford University Press, 1976) for a comparative survey of blood-type frequency distribution around the world.

[34] Marks, *Human Biodiversity*, 130.

[35] My discussion of sickle-cell anemia here is a bit oversimplified, especially in regards to changes in these populations (and their diaspora) due to the introduction of modern medicine. See Randolph M. Nesse and George C. Williams, *Why We Get Sick: The New Science of Darwinian Medicine* (New York: Times Books, 1994) for an easily read and broadly based discussion of how sickle-ceU anemia and a host of other diseases can be understood within an evolutionary and biomedical framework.

[36] See, e.g., Montagu, *Man's Most Dangerous Myth*. Cf. Smedley, *Race in North America*.

[37] Excerpted from Marks, *Human Biodiversity*, 50.

[38] Boas, *Anthropology and Modern Life*, 18.

[39] Audrey Smedley, "The Origin of Race," *Anthropology Newsletter* 38 (September 1997): 50, 52.

[40] Ibid.

[41] See Baker, *From Savage to Negro*, 119.

[42] See, e.g., Ibid., 150-63.

[43] See Carolyn Fluehr-Lobban, "Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology," *American Anthropologist* 102, no. 3 (2000): 449-66; Elisabeth Tooker, "Lewis H. Morgan and His Contemporaries," *American Anthropologist* 94, no. 2 (1992): 357-75; L. G. Moses, *The Indian Man: A Biography of James Mooney* (Urbana: University of Illinois Press, 1984), esp. 222ff.; and Baker, *From Savage to Negro*.

[44] Baker, *From Savage to Negro*, 100.

[45] See Cornell West, *Race Matters* (Boston: Beacon Press, 1993).

第 2 章

[1] This culture definition (and my following discussion of culture in the section, "Defining Culture") is based on several sources. My focus on culture as a negotiated system of meaning is informed by Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (San Francisco: Chandler Pub. Co., 1972); James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973); idem., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983); and Renato Rosaldo,*Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1993). My focus on cultural knowledge is revised from James P. Spradley, ed., in *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans* (San Francisco: Chandler Publishing Company, 1972), 6-18; and especially idem., *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979), in which he states, "culture... [is the] acquired knowledge that people use to interpret experience and generate social behavior" (5). This perspective has precedence with Ward Goodenough's writings—see, e.g., "Cultural Anthropology and Linguistics," in *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, ed. P. L. Garvin (Washington, DC: Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics, no. 9, 1957); idem., *Culture, Language, and Society* (Menlo Park, CA: The Benjamin Cummings Publishing Company, 1981). My departure from the rules of culture and elaboration of experience and practice of culture (especially in the discussion that follows) is informed primarily by Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. R. Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), which I pose here within the context of an introductory discussion. See also Michael Jackson, ed., *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington: Indiana University Press, 1996); and Victor W. Turner and Edward M. Bruner, *The Anthropology of Experience* (Chicago: University of Illinois Press, 1986).

[2] For a deeper discussion of these issues, see James L. Peacock, *The Anthropological*

Lens: Harsh Light, Soft Focus (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), esp.1-47.

[3] Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (New York: Harper & Row, 1958 [1871]), vol. 1.

[4] "You Say Hello, I Say Ahoy," *All Things Considered*, National Public Radio, 19 March 1999.

[5] See Edward M. Bruner, "Experience and Its Expressions," in *The Anthropology of Experience*, ed. Victor W. Turner and Edward M. Bruner (Chicago: University of Illinois Press, 1986), 3-30.

[6] Ibid.

[7] James P. Spradley and David W. McCurdy, eds., *Culture and Conflict: Readings in CulturalAnthropology*, 8th ed. (New York: HarperCollins, 1994), 4-5.

[8] Paul Wohlt, personal communication, 2000.

[9] A plethora of studies have explored how media affects behavior-much of it conducted by the advertising industry. For clearly written and provocative discussions about the relationships of the movie and television industry to culture, see, e.g., Sissela Bok, *Mayhem: Violence as Public Entertainment* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1998); Conrad Philip Kottak, *Prime-Time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture* (Belmont, CA: Wadsworth, 1990); and Scott Robert Olson, *Hollywood Planet: Global Media and the Competitive Advantage of Narrative Transparency* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates,1999). For discussions that take up the effect of the television and movie industry within even larger frameworks of business and economics, see, e.g., Thomas Frank,*The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

[10] I am, of course, referring to the complex and far-reaching study of culture and power. Anthropologists have drawn inspiration from a number of different theorists, including Max Weber (see, e.g., *The Theory of Social and Economic Organization* [New York: Oxford University Press, 1947 (1925)]), Emile Durkheim (see, e.g., *The Rules of the Sociological Method* [New York: Free Press, (1895) 1938]), Karl Marx (see, e.g., *Capital: A Critique of Political Economy* [London: Sonnenschein, (1867-1894) 1887]), Antonio Gramsci (see, e.g., *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* [London: Lawrence and Wishart, 1971]), Michel Foucault (see, e.g., *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* [New York: Pantheon Books, 1980]), and Pierre Bourdieu (see, e.g., *Language and Symbolic Power* [Cambridge: Harvard University Press, 1991]), among many others. Anthropologists have thus elaborated power in a diversity of ways, including as the physical domination of one person or group over another (via Weber), as inscribed in social institutions (via Durkheim), as originating in modes of production (via Marx), as emergent in the

rise of hegemony (via Gramsci), as a discursive process in the social construction of reality (via Foucault), or as a deeply symbolic practice (via Bourdieu).

[11] Peacock, *The Anthropological Lens*, 17.

[12] Ibid., 19-20.

[13] Ibid., 20.

[14] Ibid., 23.

[15] For a deeper discussion, see Peacock, *The Anthropological Lens*, 11ff.

[16] See Philippe Bourgois, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

[17] See Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958 [1904-05]).

[18] Eugene Blackbear, Jr., "Ceremonial Aspects of the Sun Dance and Sweat Lodge Rituals as They Relate to Contemporary Wellness," Paper presented at "Affects on Wellness: A Holistic Approach," Indian Health Service, Anadarko, Oklahoma, 27 October 1993.

[19] Bourgois, *In Search of Respect*, 143.

[20] Ibid.

[21] See United Nations Population Fund, *The State of World Population 2000* (New York: United Nations Population Fund), esp. Chapter 3, "Violence Against Women and Girls: A Human Rights and Health Priority."

[22] Rachel Konrad, "IT Pay: Women Get Short End of Stick," *ZDNet News*, 16 January 2001.

[23] Michael N. Dobkowski and Isidor Wallimann, *Genocide in Our Time: An Annotated Bibliography with Analytical Introductions* (Ann Arbor, MI: Pierian Press,1992); Israel W. Charny, ed., *Encydopedia of Genocide*, 2 vols. (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 1999); and Isidor Wallimann and Michael N. Dobkowskim, ed.,*Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

[24] United Nations, "Universal Declaration of Human Rights," General Assembly Resolution 217 A (III), 10 December 1948.

[25] Carolyn Fluehr-Lobban, "Cultural Relativism and Universal Rights," *The Chronicle of Higher Education*, B1-2, 9 June 1995.

第 3 章

[1] For a more sophisticated discussion of these processes, see, e.g., George W. Stocking, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology* (Madison:

University of Wisconsin Press, 1992).

[2] Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: Dutton, 1922), 25.

[3] Ibid., 24.

[4] See James L. Peacock, *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 106.

[5] Malinowski, *Argonauts*, 15.

[6] Ibid., 515.

[7] Ibid., 518.

[8] Philippe Bourgois, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 12.

[9] Melinda Bollar Wagner, *God's Schools: Choice and Compromise in American Society* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990), 218.

[10] Ibid., 218-19.

[11] James Eugene Todd, personal communication with author, 25 July 2005.

[12] American Anthropological Association, Revised Principles of Professional Responsibility, 1990.

[13] Wagner, *God's Schools*,220.

[14] Bourgois, *In Search of Respect*, 21.

[15] Ibid., 22.

[16] Wagner, *God's Schools*, 220-21.

[17] Melinda Bollar Wagner, *Metaphysics in Midwestern America* (Columbus: Ohio State University Press, 1983), 191-92.

[18] James P. Spradley and David W. McCurdy, *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*, 8th ed. (New York: Harper Collins, 1994), 16.

[19] Wagner, *God's Schools*, 221.

[20] Ibid., 221-28.

[21] Dorothy Ayers Counts and David R. Counts, *Over the Next Hill: An Ethnography of RVing Seniors in North America* (Ontario: Broadview Press, 1996), 1-14.

[22] See Luke E. Lassiter, *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography* (Tucson: University of Arizona Press, 1998), esp. 17-65.

[23] Wagner, *God's Schools*, 221 ff.

[24] Ibid., 229.

[25] Ibid.

[26] See Clifford Geertz, "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding," *in Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 55-70.

[27] Cf. David Hufford, "Ambiguity and the Rhetoric of Belief," *Keystone Folklore* 21, no.

1 (1976) : 11-24.

[28] Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a! Kung Woman* (New York: Vintage Books, 1981) .

[29] See, e.g., H. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, 4th ed. (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005) .

[30] See, e.g., Luke Eric Lassiter, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press, 2005) .

[31] For a more in-depth discussion, see, e.g., Luke Eric Lassiter, "Collaborative Ethnography and Public Anthropology, " *Current Anthropology* 46, no. 1 (2004) :83-97.

[32] George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) .

[33] See Chapter 7 and David Hufford, "Traditions of Disbelief, " *New York Folklore Quarterly* 8 (1982) : 47-55. See also the following notes on ethnoscience.

[34] See Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979) :

[35] See, e.g., Ward H. Goodenough, "Componential Analysis," *Science* 156 (1967) :1203-1209.

[36] See Kenneth L. Pike, "Emic and Etic Standpoints for the Description of Behavior, " in *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1954) , 8-28. Cf. Robbins Burling, "Linguistics and Ethnographic Description, " *American Anthropologist* 71, no.4 (1969) : 817-27; Charles O. Frake, "The Ethnographic Study of Cognitive Systems, " in *Anthropology and Human Behavior* (Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 1962) , 72-93; James E Spradley, ed., *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans* (San Francisco: Chandler Publishing, 1972) ; Stephen Tyler, ed.,*Cognitive Anthropology* (New York: Holt, 1969) ; William Sturtevant, "Studies in Ethnoscience " *American Anthropologist* 66, no. 3, part 2 (1964) : 99-131; and Oswald Werner, "Ethnoscience " *Annual Review of Anthropology* 1 (1972) : 271-308.

[37] James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979) , 11.

[38] Ibid.

[39] See William Sturtevant, "Studies in Ethnoscience. " But see Marvin Harris, "Emics, Etics, and the New Ethnography, " in *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968) , 568-604.

[40] See, e.g., Sherry Ortner, "On Key Symbols, " *American Anthropologist* 75, no. 5 (1973) : 1338-46.

[41] See, e.g., Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of*

Ndembu Village Life (Manchester, UK: Manchester University Press, 1957).

[42] See, e.g., William Aren, "Professional Football: An American Symbol and Ritual," in *The American Dimension: Cultural Myths and Social Realities* (Sherman Oaks, CA: Alfred Publishing Company, 1976).

[43] For fuller discussions and examples of symbolic approaches to culture, see Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969); Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960); James L. Peacock, *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama* (Chicago: University of Chicago Press,1968); Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

[44] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

[45] Ibid., 452.

[46] Ibid., 3-30

[47] Geertz, "From the Native's Point of View," 55-70.

[48] See Marcus and Fischer, *Anthropology as Cultural Critique.*

[49] Barbara Tedlock, *The Beautiful and Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians* (New York: Viking Books, 1992). Admittedly, I am glossing the larger critique levied against Geertz, especially his evasion of how natives of a culture actually articulated meaning to themselves. See, e.g., James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

[50] See George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology of Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

[51] See Geertz, *The Interpretation of Cultures*; idem., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983). See also James Clifford,*The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture*; and Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1993).

[52] Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 518.

[53] Marcus and Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, 1-16.

[54] Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa* (New York: Morrow, 1928).

[55] Ibid.

[56] Marcus and Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, 1-16.

[57] See Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

[58] See, e.g., George E. Marcus, *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas* (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1999).

[59] See Lassiter, *The Power of Kiowa Song*, esp. Part I.

[60] Wagner, *God's Schools*, 217.

第 4 章

[1] A profusion of literature takes up the history of the modern world system from a number of disciplinary perspectives. For a more thorough discussion of world-system theory, see, e.g., Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1994); Christopher Chase-Dunn and Thomas Hall, *Rise and Demise: Comparing World-Systems* (Boulder, CO: Westview Press, 1997); Immanuel Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); idem., *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[2] This perspective has been most popularly articulated by Jared Diamond-see, e.g., Jared Diamond, *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal* (New York: HarperCollins, 1992), 180-91; and, especially, idem., *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: Norton, 1997). But archaeologists and other anthropologists have long argued that agriculture initiated a human way of life that continues to have a multiplicity of consequences today. Admittedly, I simplified this multiplicity for this introductory discussion. For more nuanced discussions of the complexities of agriculture and its consequences (as well as the diverse anthropological arguments surrounding its development), see, e.g., Mark Nathan Cohen, *Health and the Rise of Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1989); Mark Nathan Cohen and George J. Armelagos, eds., *Paleopathology at the Origins of Agriculture* (Orlando, FL: Academic Press, 1984); Brian Fagan, *Floods, Famines and Emperors: El Niño and the Fate of Civilizations* (New York: Basic Books, 1999); Elman Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: Norton, 1975); Julian Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1955); Joseph A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies* (New York: Cambridge University Press, 1990); Leslie White, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* (New York: McGraw-Hill, 1959); and Eric Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).

[3] For easily read introductions to the evolution of *Homo sapiens*, see Donald Johanson

and Maitland Edey, *Lucy: The Beginnings of Humankind* (New York: Simon & Schuster, 1981); and Donald Johanson and James Shreeve, *Lucy's Child: The Discovery of a Human Ancestor* (New York: Avon, 1989).

[4] Cf. Richard Lee and Irven DeVore, eds., *Man the Hunter* (Chicago: Mdine, 1968); G. Philip Rightmire, The Evolution of Homo erectus: *Comparative Anatomical Studies of an Extinct Human Species* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); and Robert J. Wenke, *Patterns in Prehistory: Mankind's First Three Million Years*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1990).

[5] See Frances Dahlberg, ed., *Woman the Gatherer* (New Haven: Yale University Press,1981).

[6] For a fuller discussion, see Peter P. Schweitzer, Megan Biesele, and Robert K. Hitchcock, eds., *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination* (New York: Berghahn Books, 2000).

[7] Richard Lee, *The Dobe Ju/'hoansi*, 2nd ed. (Fort Worth: Harcourt Brace, 1993),9-22.

[8] Ibid., 59-60.

[9] Ibid., 58.

[10] Ibid., 60.

[11] See, e.g., Lee and DeVore, *Man the Hunter*.

[12] Cf. George Armelagos and J. R. Dewey, "Evolutionary Response to Human Infectious Diseases," *Bioscience* 157 (1970): 638-44.

[13] Steward, *Theory of Culture Change*.

[14] Ibid.

[15] Lee, *The Dobe Ju/'hoansi*, 61ff. Cf. Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (New York: Vintage Books, 1981).

[16] For a fuller discussion, see Marshall Sahlins, *Stone Age Economies* (Chicago Aldine-Atherton, 1972).

[17] Much of the following discussion is based on Mark N. Cohen's *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of Agriculture* (New Haven: Yale University Press, 1977).

[18] Ibid.

[19] See, e.g., the recent works about the Nuer, pastoralists of eastern Africa. Among these include]on D. Holtzman, *Nuer Journeys, bluer Lives: Sudanese Refugees in Minnesota* (Boston: Allyn & Bacon, 2000), and Sharon Hutchinson, *Nuer Dilemmas Coping with War, Money and the State* (Berkeley: University of California Press,1996).

[20] Steward, *Theory of Culture Change*.

[21] See, e.g., the literature on segmentary lineage systems, most notably E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institu-*

tions of a Nilotic People (New York: Oxford University Press, 1940); and Marshal Sahlins, "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion," *American Anthropologist* 63 (1961): 322-45. But see also Adam Kuper, "Lineage Theory: A Critical Retrospective," *Annual Review of Anthropology* 11 (1982): 71-95; Henry Munson, "On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rift," *American Anthropologist* 91 (1989): 386-400.

[22] See, e.g., Robert H. Lowie, *Indians of the Plains* (Washington, DC: American Museum of Natural History, 1954).

[23] See Marshall Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968); Service, *Origins of the State*; and Steward, *Theory of Culture Change*. But see Morton Fried, *The Notion of Tribe* (Menlo Park, CA: Cummings, 1975).

[24] For a discussion on the complications attendant upon dating the emergence of agriculture-among other debates-see Bruce D. Smith, *The Emergence of Agriculture* (New York: W. H. Freeman, 1995). See also T. Douglas Price and Anne Birgitte Gebauer, *Last Hunters-First Farmers: New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture* (Sante Fe, NM: School of American Research Press, 1995).

[25] For a more thorough discussion of pre-states and their deeper complexities, see, e.g., Timothy Earl, ed., *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[26] For a fuller discussion of Cahokia, see Timothy R. Pauketat, *The Ascent of Chiefs: Cahokia and Mississippian Politics in Native North America* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1994); and Timothy R. Pauketat and Thomas E. Emerson, eds.,*Cahokia: Domination and Ideology in the Mississippian World* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997).

[27] Claudia Gellman Mink, *Cahokia: City of the Sun* (Collinsville, IL: Cahokia Mounds Museum Society, 1999), 24.

[28] Mink, *Cahokia*, 20; but see Pauketat and Emerson, Cahokia, 3-5.

[29] Mink, 24-25.

[30] Elman Service, *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective* (New York: Random House, 1962); but see Timothy Earl and J. Erickson, eds., *Exchange Systems in Prehistory* (New York: Academic Press, 1977).

[31] See Robert Carneiro, "The Chiefdom as Precursor of the State," in *The Transformation to Statehood in the New World*, eds. Grant Jones and Robert Kautz (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 37-97; Jonathan Haas, *The Evolution of the Prehistoric State* (New York: Columbia University Press, 1982).

[32] For a full discussion of states, their emergence, and the consequences of their political economies, see, e.g., Morton Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay*

in Political Anthropology (New York: Random House, 1967); Allen Johnson and Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987); Service, *Primitive Social Organization.*

[33] See John S. Henderson, *The World of the Ancient Maya*, 2nd ed. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997).

[34] Marshal Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine-Atherton, 1972).

[35] Cf. Cohen, *The Food Crisis in Prehistory*; idem., *Health and the Rise of Civilization.*

[36] For a more nuanced discussion of the market and its relationship to political economy, see, e.g., Terence D ' Altroy and Timothy Earle, "Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy," *Current Anthropology* 26 (1985):187-206.

[37] Cf. Johnson and Earl, *The Evolution of Human Societies.*

[38] See, e.g., ibid.

[39] See Leslie White, *The Evolution of Culture.*

[40] See, e.g., Diamond, *The Third Chimpanzee*, 180-91.

[41] Ibid.; idem., *Guns, Germs, and Steel.* Cf. Cohen, *The Food Crisis in Prehistory* idem., *Health and the Rise of Civilization.*

[42] John H. Bodley, *Anthropology and Contemporary Human Problems*, 3rd ed. (Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 1996), 151-52.

[43] See Bodley, *Anthropology and Contemporary Human Problems* (esp. Chapter 6) for a more detailed discussion of problems surrounding population growth.

[44] See Arrighi, *The Long Twentieth Century*; Chase-Dunn and Hall, *Rise and Demise*; and Wallerstein, *The Modern World System.*

[45] Cf. Pauketat, *The Ascent of Chiefs*; Pauketat and Emerson, eds., *Cahokia.*

[46] Jared Diamond, "The Worst Mistake in the History of the Human Race," *Discover* 8 (1987): 66.

[47] Cf. Diamond, *Guns, Germs, and Steel.*

[48] See, e.g., Carole Crumley, ed., *New Directions in Anthropology and Environment: Intersections* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2001).

[49] See, e.g., Walt Wolfram, *American English: Dialects and Variation* (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998).

[50] See, e.g., Jennie M. Smith, *When the Hands Are Many: Community Organization and Social Change in Rural Haiti* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).

第 5 章

[1] Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York: Morrow, 1935), 279.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] Mead, *Sex and Temperament*, 279-80.

[5] Elsie Clews Parsons, *Pueblo Indian Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 9ff.

[6] See George Gallup, Jr., and D. Michael Lindsay, *Surveying the Religious Landscape: Trends in U.S. Beliefs* (Harrisburg, PA: Morehouse Publishing, 1999).

[7] Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 13-14.

[8] Serena Nanda, *The Hijras of India: Neither Man Nor Woman*, 2nd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1999), esp. 24-37.

[9] Cf., e.g., Raymond C. Kelly, "Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief," in *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, ed. Paula Brown, Georgeda Buchbinder, and David Maybury-Lewis (Washington, DC: American Anthropological Association, 1976), 36-53; and Robert E Murphy, "Social Structure and Sex Antagonism" in *Peoples and Cultures of Native South America*, ed. Daniel R. Gross (Garden City, NY: Doubleday, 1973), 213-24.

[10] Susannah M. Hoffman, Richard Cowan, and Paul Aratow, *Kypseli Women and Men Apart: A Divided Reality* (Berkeley: University of California Extension Media Center, 1973).

[11] Jan Brøgger, *Nazaré: Women and Men in a Prebureaucratic Portuguese Fishing Village* (Forth Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich, 1992).

[12] Ibid., 16.

[13] Carol P. MacCormack, "Nature, Culture, and Gender: A Critique," in *Nature, Culture, and Gender*, ed. Carol P. MacCormack and Marilyn Strathern (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 18.

[14] Nanda, *Neither Man Nor Woman: The Hijiras of India*, 130-37. See also Unni Wikan, "Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles," *Man* 12 (1977): 304-319; Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas, and Sabine Lang, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality* (Urbana: University of Illinois Press, 1997); and Niko Besnier, "Polynesian Gender Liminality through Time and Space," in *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dirnorphism in Culture and History*, ed. Gilbert Herdt (New York: Zone, 1996), 285-328.

[15] See Mariorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a!Kung Woman* (New York: Vintage Books, 1981), 243.

[16] See Martha Ward, *A World Full of Women* (Boston: Mlyn & Bacon, 1996) ,218-22.

[17] In addition to Mead's *Sex and Temperament*, see also Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Pashley (New York: Knopf, 1953); Margaret Mead, *Male and Female* (New York: Morrow, 1949).

[18] Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women Culture, and Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974). Other important books included Ernestine Freidl, *Women and Men: An Anthropologist's View* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1975); and Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975). The following discussion is drawn from several sources, including Micaela Di Leonardo, *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley: University of California Press, 1991); Louise Lamphere, "Feminism and Anthropology: The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender," in *The Impact of Feminist Research in the Academy*, ed. Christie Farnham (Bloomington: University of Indiana Press,1987), 11-33; Henrietta Moore, *Feminism and Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988); Sandra Morgen, "Gender and Anthropology: Introductory Essay," in *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, ed. Sandra Morgen (Washington, DC: American Anthropological Association, 1989), 1-20; and Michelle Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *Signs* 5, no. 3 (1980): 389-417.

[19] Rosaldo and Lamphere, "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview," in *Women, Culture, and Society*, 42.

[20] Cara E. Richards, personal communication. See also Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 24-28.

[21] MacCormack, "Nature, Culture, and Gender: A Critique," 17.

[22] Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister*, 14.

[23] Sanday, *Female Power and Male Dominance*, 171.

[24] Hazel Carby, "White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood," in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, ed. Birmingham University Centre for Contemporary Cultural Studies (London: Hutchinson, 1982), 214.

[25] In addition to Carby, see, e.g., Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge,1991); Gloria Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith, eds., *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (Old Westbury, NY: Feminist Press, 1982); and bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End

Press, 1990). Also important to this critique-and not discussed here-was the issue of feminist anthropologists choosing to speak for other women through ethnography and other modes of representation. Ethnographers, in particular, began to grapple with the very real differences in agendas between themselves and the women they studied. For a particularly intriguing discussion of this ethnographic problem, see Elaine Lawless, "'I Was Afraid Someone Like You... an Outsider... Would Misunderstand': Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects," *Journal of American Folklore* 105:301-14 (1992). Cf. Elaine Lawless, *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries through Life Stories and Reciprocal Ethnography* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), esp. 1-7.

[26] See, e.g, Joan Newlon Radner, ed., *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1993).

[27] Louise Lamphere, "Feminism and Anthropology: The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender," in *The Impact of Feminist Research in the Academy*, ed. Christie Farnham (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 24.

[28] Henrietta Moore, *Feminism and Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 6. For a host of other developments both in feminist anthropology and in the anthropological study of gender not discussed here, see, e.g., Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds* (Los Angeles: University of California Press, 1993); Sherry Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture* (Boston: Beacon Press, 1996); Peggy Reeves Sanday and Ruth Gallagher Goodenough, eds., *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

[29] See United Nations Population Fund, *The State of World Population 2000* (New York: United Nations Population Fund), esp. Chapter 3, "Violence against Women and Girls: A Human Rights and Health Priority."

[30] See, e.g., Moore, *Feminism and Anthropology*.

第 6 章

[1] Billy Evans Horse, conversation with author, July 1992.

[2] I collapse kinship and family here for ease of reference. Admittedly, many anthropologists make a clear distinction between family and kinship. At the same time, there is little consensus on "family," and anthropologists continue to argue about how to define it as an analytical category. See, e.g., George P. Murdock, *Social Structure* (New York: Macmillan, 1949); David Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968); Barrie Thorne, ed.,*Rethinking the*

Family, 2nd ed. (Boston: Northeastern University Press, 1992); and Sylvia Yanagisako, "Family and Household: The Analysis of Domestic Groups," *Annual Review of Anthropology* 8 (1979): 161-205.

[3] The following description is based on my fieldwork in the Kiowa community (see, e.g., Luke E. Lassiter, *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography* [Tucson: University of Arizona Press, 1998]). Kiowa kinship is reckoned in a diversity of ways among various families, and the historical patterns are even more complicated than those presented here. This description represents the general pattern practiced by Kiowas today-especially when identifying and calling relatives in English. When using Kiowa terminology exclusively, several more specific terms are also used. For a historical description of Kiowa kinship, see, e.g., Robert H. Lowie, "A Note on Kiowa Kinship Terms and Usage," *American Anthropologist* 25 (1923): 279-81.

[4] Ralph Kotay, personal communication, March 2002. See also Barbara A. Hail, ed.,*Gifts of Pride and Love: Kiowa and Comanche Cradles*, ed. (Bristol, RI: Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, 2000), 89.

[5] Adapted from Jane Richardson, *Law and Status among the Kiowa Indians* (Seattle University of Washington Press, 1940), 65.

[6] I limit my discussion here to bilateral and unilineal descent. Other systems include "double" or bilineal descent (when individuals trace descent through both matrilineal and patrilineal families), parallel descent (when males trace descent through the patrilineal family and females trace descent through the matrilineal family), and ambilineal descent (when an individual chooses to trace descent through either the patrilineal or matrilineal family).

[7] I limit my discussion here primarily to the incest taboo and its relation to cross- cousin and parallel-cousin marriage. Anthropologists usually engage a much larger discussion about incest, exogamy, and endogamy. See, e.g., William Arens, *The Original Sin: Incest and Its Meanings* (Oxford: Oxford University Press, 1986); Linda Stone, ed., *New Directions in Anthropological Kinship* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001); and Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969).

[8] See, e.g., Edmund Leach, "Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage," *Man* 55 (1955): 182-86; idem., *Rethinking Anthropology* (London: Athlone Press, 1961); Rodney Needham, ed., *Rethinking Kinship and Marriage* (London: Tavistock Publications, 1971); idem., *Remarks and Inventions: Skeptical Essays about Kinship* (London: Tavistock Publications, 1974); W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organization* (New York: Humanities Press, 1968); Judith R. Shapiro, "Marriage Rules Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South American

Societies," in *Marriage Practices in Lowland South America*, ed. Kenneth M. Kensinger (Urbana: University of Illinois Press, 1984), 1-30; and Linda Stone, ed., *New Directions in Anthropological Kinship* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001).

[9] See Eileen Jensen Krige, "Woman-Marriage, with Special Reference to the Lovedu-It's Significance for the Definition of Marriage," *Africa* 44 (1974): 11-36, who writes that "marriage of a woman to a woman [is] found in many African societies" (11). See also Denise O'Brien, "Female Husbands in Southern Bantu Societies," in *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, ed. Alice Schlegel (New York: Columbia University Press, 1977), 109-26, who writes that "the female husband may belong to any one of over 30 African populations, and she may have lived at any time from at least the eighteenth century to the present" (109).

[10] See E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer* (London: Oxford University Press, 1951); Regina Smith Oboler, "Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage among the Nandi of Kenya," *Ethnology* 19 (1980):69-88; Ifi Amadiume, *Male Daughter, Female Husbands* (London: Zed Books, 1987); and M. Gluckman, "Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal," in *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (London: Oxford University Press, 1950), 166-206; respectively. See also Krige, "Woman-Marriage, with Special Reference to the Lovedu"; and O'Brien, "Female Husbands in Southern Bantu Societies."

[11] See Nancy Levine, *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population in the Tibetan Border* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

[12] William C. Young, *The Rashaayda Bedouin: Arab Pastoralists of Eastern Sudan* (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1996), 65.

[13] Ibid., 64-65.

[14] Robert Lowie, *Indians of the Plains* (Washington, DC: American Museum of Natural History, 1954), 79-80.

[15] Young, *The Rashaayda Bedouin*, 64.

[16] See, e.g., United Nations Population Fund, *The State of World Population 2000* (New York: United Nations Population Fund), esp. Chapter 6, "Women's Rights Are Human Rights."

[17] Excerpted from Elizabeth Joseph, "Creating a Dialogue: Women Talking to Women." Paper presented to the Utah chapter of the National Organization of Women, May 1997.

[18] Richard Lee, *The Dobe Ju/'hoansi*, 2nd ed. (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1993), 80-82.

[19] Cf. Jane Fishburne Collier, "Rank and Marriage: Or Why High-Ranking Brides Cost More," in *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, ed. Jane Fishburne

Collier, Sylvia Junko Yanagisako, and Maurice Bloch (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 197-220.

[20] See Margery Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1972).

[21] Cf. Margery Wolf, "Chinese Women: Old Skills in a New Context," in *Women, Culture, and Society*, ed. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974), 157-72.

[22] See Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*. But see Arens, *The Original Sin*.

[23] Ibid.

第 7 章

[1] For a much more detailed discussion of Spiritism and the Dr. Fritz phenomenon, see Sidney M. Greenfield, "The Return of Dr. Fritz: Spiritist Healing and Patronage Networks in Urban, Industrial Brazil," *Social Science and Medicine* 24, no. 12 (1987):1095-1107; David Hess, *Samba in the Night: Spiritism in Brazil* (New York: Columbia University Press, 1994); idem., *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991); and Darrell William Lynch, "Patient Satisfaction with Spiritist Healing in Brazil," M.A. thesis, University of Tennessee, Knoxville, 1996.

[2] *The New English Bible*, 1 st ed. (New York: Oxford University Press, 1961).

[3] As I discuss in the text, many anthropologists and other scholars have taken up the study of snake handling. See, e.g., Thomas Burton, *Serpent-Handling Believers* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1993); David Kimbrough, *Taking Up Serpents* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994); and Weston LaBarre, *They Shall Take Up Serpents* (Minneapolis: University of Minnesota Press,1962).

[4] Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia* (Albany: State University of New York Press, 1987).

[5] Much of this discussion finds inspiration with my graduate professor, Glenn D. Hinson of the University of North Carolina at Chapel Hill. In addition to Hinson, the following discussion relies heavily on David Hufford, "Traditions of Disbelief," *New York Folklore Quarterly* 8 (1982): 47-55. For other ethnographically based discussions that take up this issue as an epistemological problem, see, e.g., Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (Berkeley: University of California Press, 1991); Bruce T. Grindal, "Into the Heart of Sisala Experience: Witnessing Death Divination," *Journal of Anthropological Research* 39 (1983): 60-80; Glenn D. Hinson, *Fire in My Bones: Transcendence and the Holy Spirit in African*

American Gospel (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), esp. the Appendix; Luke E. Lassiter, *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography* (Tucson: University of Arizona Press, 1998), esp. Chapters 12 and 13; idem., "From 'Reading Over the Shoulders of Natives' to 'Reading Alongside Natives,' Literally: Toward a Collaborative and Reciprocal Ethnography," *Journal of Anthropological Research* 57, no. 2 (2001): 137-49, esp. 140-41; Bonnie Blair O'Connor, *Healing Traditions: Alternative Medicine and the Health Professions* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995); and Edith Turner, "A Visible Spirit Form in Zambia," in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, ed. David E. Young and Jean-Guy Goulet (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1994).

[6] Hufford, "Traditions of Disbelief," 49-53.

[7] Excerpted from Hufford, "Traditions of Disbelief," 47.

[8] Hufford, "Traditions of Disbelief."

[9] Ibid.

[10] James G. Frazer, *The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore* (New York: Gramercy Books [1890], 1981), 30.

[11] Hufford, "Traditions of Disbelief," 47.

[12] See, e.g., introductory discussions of religion in anthropological textbooks. Compare, e.g., Daniel G. Bates, *Cultural Anthropology* (Boston: Allyn & Bacon,1996), Chapter 12; Carol R. Ember and Melvin Ember, *Cultural Anthropology*, 9th ed (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1999), Chapter 14; Marvin Harris, *Cultural Anthropology*, 4th ed. (New York: HarperCollins, 1995), Chapter 17; William A. Haviland, *Cultural Anthropology*, 9th ed. (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1999), Chapter 13; Michael C. Howard, *Contemporary Cultural Anthropology*, 5th ed. (New York: HarperCollins, 1996), Chapter 13, Conrad Phillip Kottak, *Anthropology: The Exploration of Diversity*, 8th ed. (Boston: McGraw-Hill, 2000), Chapter 17; Barbara D. Miller, *Cultural Anthropology* (Boston: Allyn & Bacon, 1999), Chapter 13; Serena Nanda and Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, 6th ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1998), Chapter 13; Michael Alan Park, *Introducing Anthropology: An Integrated Approach* (Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 2000), Chapter 12; James Peoples and Garrick Bailey, *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*, 5th ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 2000), Chapter 13; Richard H. Robbins, *Cultural Anthropology: A Problem-Based Approach*, 3rd ed. (Itasca, Illinois: Peacock, 2001), Chapter 4; Emily A. Schultz and Robert H. Lavenda, *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition*, 5th ed. (Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 2001), Chapter 8; and Mari Womack, *Being Human: An Introduction to*

Cultural Anthropology (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1998), Chapter 9.

[13] See Greenfield, "The Return of Dr. Fritz"; Hess, *Samba in the Night*; idem., *Spirits and Scientists*; Lynch, "Patient Satisfaction with Spiritist Healing in Brazil."

[14] See, e.g., Billings, "Religion as Opposition"; Kimbrough, *Taking Up Serpents*; and Schwartz, "Ordeal by Serpents, Fire, and Strychnine." A thorough survey of this and other themes in the literature on snake handling can be found in Keith G. Tidball and Chris Toumey, "Serpent Handling in Appalachia and Ritual Theory in Anthropology" in *Signifying Serpents and Mardi Gras Runners: Representation and Identity in Selected Souths*, ed. Celeste Ray and Luke Eric Lassiter (Athens: University of Georgia, 2003).

[15] See Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*.

[16] Hufford, "Traditions of Disbelief."

[17] Ibid., 47-48.

[18] Ibid., 47.

[19] Adapted from Darrell Lynch, personal communication, 13 March 2002.

[20] Hufford, "Traditions of Disbelief," 53.

[21] The ethn Ographic literature is replete with descriptions of religious belief and behavior and their meanings as a function of particular cultural systems. To be sure ethnography comes closest to describing the deeper meanings of supernatural encounter and experience. Yet, as Edith Turner writes, "... reports of experiences with spirits..., are regarded as appropriate anthropological material, not the experiences themselves. It is the same in religious studies. Scholars of religion tend to explain accounts of spirit encounters in terms of metaphor. The issue of whether or not spirits actually exist has not been faced," (Edith Turner, "A Visible Spirit Form in Zambia," 71).

[22] See Greenfield, "The Return of Dr. Fritz"; Hess, *Samba in the Night*; idem., *Spirits and Scientists*; Lynch, "Patient Satisfaction with Spiritist Healing in Brazil."

[23] James L. Peacock, *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus* (Cambridge Cambridge University Press, 1986), 18.

[24] See Hufford, "Traditions of Disbelief," who does not go this far explicitly but implicitly argues as much.

[25] See, e.g., Luke E. Lassiter, *The Power of Kiowa Song*; idem., Clyde Ellis and Ralph Kotay, *The Jesus Road: Kiowas, Christianity, and Indian Hymns* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2002).

[26] Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: Dutton,1922), 518.

参考及推荐书目

第 1 章

Baker, Lee D., *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954* (Berkeley: University of California Press, 1998).

Boas, Franz, The Central Eskimo (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1888).

—, "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology," *Science* 4 (1896): 901-8.

—, *Anthropology and Modern Life* (New York: Norton, 1928).

—, *Race, Language, and Culture* (New York: The Free Press, 1940).

Bowler, Peter J., *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley: University of California Press, 1984).

Cole, Douglas, *Franz Boas: The Early Years, 1858-1906* (Seattle: University of Washington Press, 1999).

Grant, Peter R., *Ecology and Evolution of Darwin's Finches* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

Marks, Jonathan, *Human Biodiversity: Genes, Race, and History* (New York: Aldine De Gruyter, 1995).

—,*What It Means to Be 98% Chimpanzee: Apes, People, and Their Genes* (Berkeley: University of California Press, 2002).

Montagu, Ashley, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, 6th ed. (Walnut Creek: AltaMira Press, 1998).

Nesse, Randolph M., George C. Williams, *Why We Get Sick: The New Science of Darwinian Medicine* (New York: Times Books, 1994).

Smedley, Audrey, *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview* (Boulder, CO: Westview Press, 1993).

Stocking, George W., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (New York: Free Press, 1968).

Weiner, Jonathan, *The Beak of the Finch* (New York: Vintage Books, 1995).

Wills, Christopher, *Children of Prometheus: The Accelerating Pace of Human Evolution* (New York: Perseus Books, 1998).

第 2 章

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, trans. *R.* Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Clifford, James, *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology (New York: Basic Books, 1983).

Goodenough, Ward, *Culture, Language, and Society* (Menlo Park, CA: Benjamin1 Cummings, 1981).

Jackson, Michael, ed., *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington: Indiana University Press, 1996).

Peacock, James L., *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Rosaldo, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1993).

Spradley, James P., ed., *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans* (San Francisco: Chandler, 1972).

Turner, Victor W., and Edward M. Bruner, *The Anthropology of Experience* (Chicago: University of Illinois Press, 1986).

第 3 章

Bourgois, Philippe, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

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

Counts, Dorothy Ayers, and David R. Counts, *Over the Next Hill: An Ethnography of RVing Seniors in North America* (Ontario: Broadview Press, 1996).

Geertz, Clifford, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

Lassiter, Luke E., *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography* (Tucson: University of Arizona Press, 1998).

—,*The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: Dutton, 1922).

Marcus, George E., and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

Mead, Margaret, *Coming ofAge in Samoa* (New York: Morrow, 1928).

Peacock, James L., *Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

Ray, Celeste, *Highland Heritage: Scottish Americans in the American South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 200 1).

Said, Edward, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

Spradley, James P., *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979).

Stocking, George W., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992).

Tedlock, Barbara, *The Beautiful and Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians* (New York: Viking Books, 1992).

Turner, Victor, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (Manchester,*UK:* Manchester University Press, 1957).

—,*The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY Cornell University Press, 1967).

—,*Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).

Wagner, Melinda Bollar, *God's Schools: Choice and Compromise in American Society* (New Brunswick, N J: Rutgers University Press, 1990).

第 4 章

Bodley, John H., *Anthropology and Contemporary Human Problems,* 3rd ed. (Mountain View, CA: Mayfield, 1996).

Cohen, Mark Nathan, *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of*

Agriculture (New Haven, CT: Yale University Press, 1977).

—,*Health and the Rise of Civilization* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

Cohen, Mark Nathan, and George J. Armelagos, eds., *Paleopathology at the Origins of Agriculture* (Orlando, FL: Academic Press, 1984).

Cook, Samuel R., *Monacans and Miners: Native American and Coal Mining Communities in Appalachia* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2000).

Dahlberg, Frances, ed., *Woman the Gatherer* (New Haven, CT:Yale University Press, 1981).

Diamond, Jared, *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal* (New York: HarperCollins, 1992).

—,*Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York Norton, 1997).

Earl, Timothy, ed., *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Fagan, Brian, *Floods, Famines and Emperors: El Nñio and the Fate of Civilizations* (New York: Basic Books, 1999).

Haas, Jonathan, *The Evolution of the Prehistoric State* (New York: Columbia University Press, 1982).

Johnson, Allen, and Timothy Earle, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987).

Jones, Grant, and Robert Kautz, *The Transformation to Statehood in the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Kehoe, Alice, *The Land of Prehistory: A Critical History of American Archaeology* (New York: Routledge, 1998).

Lee, Richard, *The Dobe Ju/'hoansi,* 2nd ed. (Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich, 1993).

Lee, Richard, and Irven DeVore, eds., *Man the Hunter* (Chicago: Aldine, 1968).

Pauketat, Timothy R., and Thomas E. Emerson, eds., *Cahokia: Domination and Ideology in the Mississippian World* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1997).

Price, T. Douglas, and Anne Birgitte Gebauer, *Last Hunters-First Farmers: New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture* (Sante Fe, NM: School of American Research Press, 1995).

Sahlins, Marshall, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968).

—,*Stone Age Economies* (Chicago: Aldine-Atherton, 1972).

Schweitzer, Peter P., Megan Biesele, and Robert K. Hitchcock, eds., *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination* (New York: Berghahn Books, 2000).

Service, Elman, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York: Norton, 1975).

Smith, Bruce D., *The Emergence of Agriculture* (New York: Freeman, 1995).

Smith, Jennie M., *When the Hands Are Many: Community Organization and Social Change in Rural Haiti* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).

Steward, Julian, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1955).

Tainter, Joseph A., *The Collapse of Complex Societies* (New York: Cambridge University Press, 1990).

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974).

—,*Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press, 199 1).

Wenke, Robert J., *Patterns in Prehistory: Mankind's First Three Million Years,* 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1990).

第 5 章

Abu-Lughod, Lila, *Writing Women's Worlds* (Los Angeles: University of California Press, 1993).

Brøgger, Jan, *Nazaré': Women and Men in a Prebureaucratic Portuguese Fishing Village* (Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich, 1992).

Carby, Hazel, "White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood," in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in* 70's *Britain,* ed. Birmingham University Centre for Contemporary Cultural Studies (London: Hutchinson, 1982).

Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1991).

De Beauvoir, Simone, *The Second Sex,* trans. H. M. Pashley (New York: Knopf, 1953).

Di Leonardo, Micaela, *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Farnham, Christie, ed., *The Impact of Feminist Research in the Academy* (Bloomington: University of Indiana Press, 1987).

Freidl, Ernestine, *Women and Men: An Anthropologist's View* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975).

Herdt, Gilbert, ed., *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (New York: Zone, 1996).

hooks, bell, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990).

Hull, Gloria, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith, eds., *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (Old Westbury, NY: Feminist Press, 1982).

Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas, and Sabine Lang, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality* (Urbana: University of Illinois Press, 1997).

MacCormack, Carol P., and Marilyn Strathern, eds., *Nature, Culture, and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Mead, Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York: Morrow, 1935).

—,*Male and Female* (New York: Morrow, 1949).

Moore, Henrietta, *Feminism and Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

Morgen, Sandra, ed., *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching* (Washington, DC: American Anthropological Association, 1989).

Nanda, Serena, *The Hijras of India: Neither Man nor Woman,* 2nd ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1999).

Ortner, Sherry, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture* (Boston: Beacon Press, 1996).

Radner, Joan Newlon, ed., *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1993).

Reiter, Rayna, *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975).

Rosaldo, Michelle Zimbalist, and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture, and Society* (Stanford, CA. Stanford University Press, 1974).

Sanday, Peggy Reeves, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Sanday, Peggy Reeves, and Ruth Gallagher Goodenough, eds., *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

Sered, Susan Starr, *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women* (Oxford:

Oxford University Press, 1994).

Shostak, Marjorie, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (New York: Vintage Books, 1981).

第 6 章

Leach, Edmund, *Rethinking Anthropology* (London: Athlone Press, 1961).

Levine, Nancy, *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population in the Tibetan Border* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969).

Murdock, George P., *Social Structure* (New York: Macmillan, 1949). Needham, Rodney, ed., *Rethinking Kinship and Marriage* (London: Tavistock, 1971).

—,*Remarks and Inventions: Skeptical Essays about Kinship* (London: Tavistock, 1974).

Rivers, W. H. R., *Kinship and Social Organization* (New York: Humanities Press, 1968).

Schneider, David, *American Kinship: A Cultural Account* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968).

Stone, Linda, ed., *New Directions in Anthropological Kinship* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001).

Thorne, Barrie, ed., *Rethinking the Family,* 2nd ed. (Boston: Northeastern University Press, 1992).

第 7 章

Brown, Karen McCarthy, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Burton, Thomas, *Serpent-Handling Believers* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1993).

Grindal, Bruce T., "Into the Heart of Sisala Experience: Witnessing Death Divination," *Journal of Anthropological Research* 39 (1983): 60-80.

Hess, David, *Samba in the Night: Spiritism in Brazil* (New York: Columbia University Press, 1994).

—,*Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991).

Hinson, Glenn D., *Fire in My Bones: Transcendence and the Holy Spirit in African American Gospel* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

Hufford, David, "Traditions of Disbelief," *New York Folklore Quarterly* 8 (1982): 47-55.

Kimbrough, David, *Taking Up Serpents* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994).

Lassiter, Luke Eric, Clyde Ellis, and Ralph Kotay, *The Jesus Road: Kiowas, Christianity, and Indian Hymns* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2002).

O'Connor, Bonnie Blair, *Healing Traditions: Alternative Medicine and the Health Professions* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).

Ong, Aihwa, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia* (Albany: State University of New York Press, 1987).

Tidball, Keith G., and Christopher P. Tourney, "Serpent Handling in Appalachia and Ritual Theory in Anthropology," in *Signifyiing Serpents and Mardi Gras Runners: Representation and Identity in Selected Souths,* ed. Celeste Ray and Luke Eric Lassiter (Athens: University of Georgia, 2003).

Turner, Edith, "AVisible Spirit Form in Zambia," in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience,* ed. David E. Young and Jean-Guy Goulet (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 1994).