

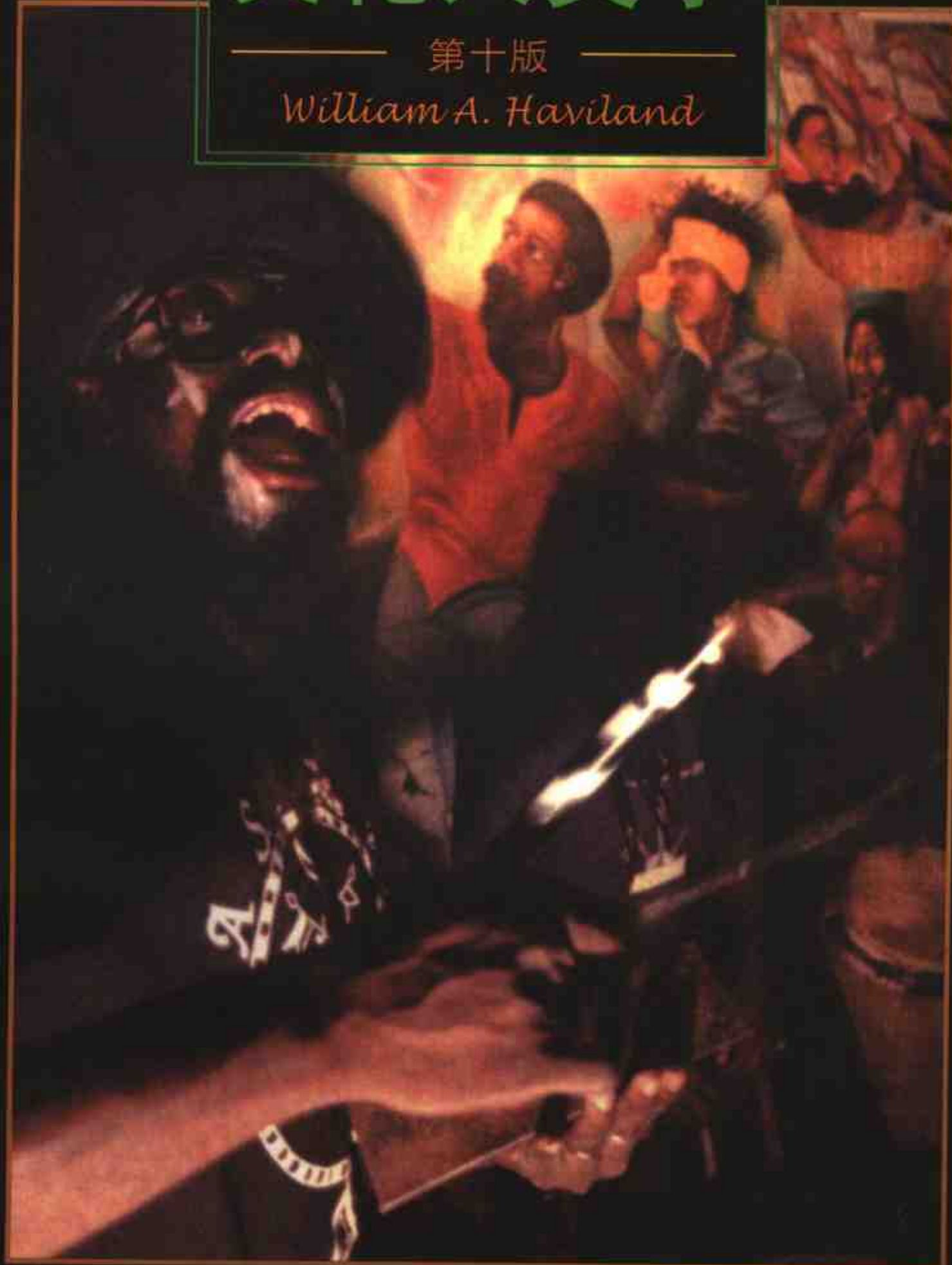
THOMSON

CULTURAL ANTHROPOLOGY

# 文化人类学

第十版

*William A. Haviland*



[美] 威廉·A·哈维兰 著 瞿铁鹏 张钰 译

上海社会科学院出版社

# 文化人类学

CULTURAL ANTHROPOLOGY

*William A. Haviland*

威廉·A·哈维兰博士，美国佛蒙特大学人类学系荣誉退休教授，在宾夕法尼亚大学获学士、硕士和博士学位，在费拉德尔非亚儿童发展研究中心开始其体质人类学研究生涯。

威廉·A·哈维兰博士是数个人类学学会的成员，在北美、英国和其他国家的专业杂志发表了许多论文，并出版了几部具有极大影响的专业教科书，其内容涉及人类学的四个分支领域。《文化人类学》是其代表作之一。

ISBN 7-80681-766-2



9 787806 817667 >

ISBN 7-80681-766-2/B·015

定价：68.00元

THOMSON



CULTURAL ANTHROPOLOGY

# 文化人类学

第十版

*William A. Haviland*

[美] 威廉·A·哈维兰 著  
瞿铁鹏 张 钰 译

上海社会科学院出版社

### 图书在版编目(CIP)数据

文化人类学/[美]哈维兰著;瞿铁鹏,张钰译  
上海:上海社会科学院出版社,2005  
ISBN 7-80681-766-2

I. 文... II. ①哈... ②瞿... ③张... III. 文化人类学 IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 110555 号

### 文化人类学(第十版)

---

作者:[美]威廉·W·哈维兰

译者:瞿铁鹏 张钰

责任编辑:龙华

封面设计:王蓓琴

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@sass.org.cn

印刷:上海长阳印刷厂

经销:新华书店

照排:南京理工出版信息技术有限公司

开本:787×1092 1/16

印张:41

插页:2

字数:827 千字

版次:2006 年 1 月第 1 版 2006 年 1 月第 1 次印刷

印数:0001—5000

---

ISBN 7-80681-766-2/B·015

定价:68.00 元

---

William A. Haviland

**Cultural Anthropology (Tenth Edition)**

ISBN: 0-15-508550-6

Copyright © 2002 by Wadsworth, a division of Thomson Learning

Original language published by Thomson Learning (a division of Thomson Learning Asia Pte Ltd). All Rights reserved.

本书原版由汤姆森学习出版集团出版。版权所有,盗版必究。

Shanghai Academy of Social Sciences Press is authorized by Thomson Learning to publish and distribute exclusively this simplified Chinese edition. This edition is authorized for sale in the People's Republic of China only (excluding Hong Kong, Macao SAR and Taiwan). Unauthorized export of this edition is a violation of the Copyright Act. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

本书中文简体字翻译版由汤姆森学习出版集团授权上海社会科学院出版社独家出版发行。此版本仅限在中华人民共和国境内(不包括中国香港、澳门特别行政区及中国台湾)销售。未经授权的本书出口将被视为违反版权法的行为。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

981-265-711-8

Thomson Learning (A division of Thomson Asia Pte Ltd),  
5 Shenton Way, # 01-01 UIC Building Singapore 068808

上海市版权局著作权合同登记号 图字 09-2003-426 号

## 致 谢

很多人在这本书的准备过程中提供了直接或间接的帮助。以下是我在宾夕法尼亚大学学习时有幸师从过的所有人类学家：罗宾斯·伯林(Robbins Burling)，威廉·R·科(William R. Coe)，卡尔顿·S·库恩(Carleton S. Coon)，罗伯特·埃里克(Robert Ehrich)，洛伦·艾斯利(Loren Easley)，J·路易斯·吉丁斯(J. Louis Giddings)，沃德·H·古迪纳夫(Ward H. Goodenough)，A·欧文·哈洛韦尔(A. Irving Hallowell)，阿尔弗雷德·V·基德尔(Alfred V. Kidder II)，威尔顿·M·克罗格曼(Wilton M. Krogman)，弗罗利赫·雷尼(Froelich Rainey)，鲁宾·赖纳(Ruben Reina)和林顿·萨特思韦特(Linton Satterthwaite)。我还要感谢所有那些曾经与我共事过或讨论过教学、研究兴趣以及这个领域有关问题的人类学家。需要在这里列出来的人名实在太多了，但无疑他们都对我本人的思想，因此也对这本书有过重要的影响。最后，在本书以前九版的筹备过程中，所有曾经提供过帮助的那些人的影响，当然会继续在这个新的版本中延续。他们的名字都被列在先前各版本的序言中了，第十版也得益于他们。第十版还要特别感谢堪萨斯大学的人类学家哈拉尔德·E·L·普林斯(Harald E. L. Prins)，他完全重写了第十章“应用人类学”栏目中有关他自己的那部分，为第十一章写了一个新的“原著学习”，并且还为一章提供了“网络资源”(Cyber Road Trips)。他还对我最初的改动进行了仔细的检查，这无疑使本书最终更加可靠。哈罗德和我拥有一些共同的研究兴趣，在人类学研究什么(以及应该研究什么)这个问题上，我们有类似的见解，我期望他在本书今后的改版中会有更广泛的参与。

这次的修订还得益于我与佛蒙特大学尊敬的同事们不间断的联系：罗伯特·戈登(Robert Gordon)，卡罗尔·M·P·卢因(Carroll M. P. Lewin)，斯蒂芬·L·帕斯特纳(Stephen L. Pastner)，詹姆斯·彼得森(James Peterson)，珍妮·谢伊(Jeanne Shea)，路易斯·维万科(Luis Vivanco)和A·彼得·伍尔夫森(A. Peter Woolfson)。他们都曾经在各自的专业领域对我在资料来源和建议方面的求助做出过非常慷慨的回应。我们自由地交流在给入门学生传授人类学方面的成败得失。另外，友好的路易斯还为此版本写了一个简短的“原著学习”，它出现在第一

章。为这个版本提出过建议的人类学家也在我感谢之列,他们包括:萨姆胡斯顿州立大学的乔安娜·阿多维尼-布鲁克(Joanne Ardovini-Brooker),布林大学的玛格丽特·布吕切(Margaret Bruchez),特拉华大学的唐娜·布达尼(Donna Budani),约翰逊镇社区大学的丽贝卡·克拉默(Rebecca Cramer),库茨唐大学的威廉·唐纳(William Donner),沃什伯恩大学的卡伦·菲尔德(Karen Field),威尔克斯大学的吉姆·梅里曼(Jim Merryman),阿诺卡-罗西社区大学的特里·鲁瑟(Terry Rether),缅因州大学的乔恩·施伦克尔(Jon Schlenker),以及布劳沃德社区大学的马克·特罗曼斯(Mark Tromans)。他们所有人的意见我都认真考虑过了;我如何回应这些意见,取决于我自己的人类学视角以及我与本科生36年打交道的经验。因此,不论是他们还是这里提到的任何其他人类学家都不应该对这本书的任何缺点负责。我还想感谢那些曾经对这本书提供过帮助的非人类学研究者。1985年美国人类学协会杰出服务奖(Distinguished Service Award of the American Anthropological Association)获得者戴维·博伊兹顿(David Boynton)的影响,以及我在霍尔特、莱茵哈特和温斯顿出版社的编辑在其1983年退休以前的影响,我相信这些都将延续下去。我在哈考特出版社的编辑布赖恩特·利克(Bryan Leake)和特蕾西·纳珀(Tracy Napper)在确保这个版本的出版方面做出了贡献。我还想感谢技巧娴熟的编辑、设计和生产小组:项目编辑帕里什·格罗弗(Parrish Glover),美术总监卡罗尔·金凯德(Carol Kincaid)和生产经理辛迪·扬(Cindy Young)。

我最要感谢的是我的妻子,阿妮塔·德拉居娜·哈维兰(Anita de Laguna Haviland),她不仅容忍了我对这一修订本的全身心投入,还承担了其中的所有文字处理工作。最重要的是,她还在这本书的内容和表达方式方面提出了无数宝贵的意见。这本书由于她的参与而受益匪浅。

威廉·A·哈维兰

佛蒙特州(Vermont)耶利哥(Jericho)

2001年2月

# 透视世界

尽管我们所知的所有人群都能够绘制出他们自己所熟悉的居住地和地区的准确草图,但地图学(cartography)——我们今天所知道的那种绘制地图的技艺——却起源于13世纪的欧洲,并且它之后的发展与欧洲人向全球各地的扩张相联系。从一开始,关于地图就有两个问题:其一是技术问题,即如何在一个二维的平面上描绘一个三维的球体;其二是文化问题,即这些地图反映谁的世界观。事实上,这两个问题是不可分的,因为一个人所使用的特定的投影不可避免地表现了他或她如何看待自己的民族及其在世界上的位置。的确,地图既反映了我们对现实的概念,往往也以同样程度塑造我们关于现实的概念。

在地图学中,一个投影(projection)指的是通过一系列相互交叉的线(经度和纬度)在一个平面上表现地球的全部或部分的系统。今天世界上人们使用不同的投影法有100多种,从两极透视(polar perspectives)、分瓣“蝴蝶”状投影法(interrupted “butterflies”)、矩形投影到心形投影法,不一而足。每一种投影法都会以这样或那样的方式导致面积、形状或距离上的歪曲。一幅正确地表现了大陆形状的地图必然会造成面积上的误差,一幅准确表现了赤道的地图在两极将会有误差。

也许没有哪一种投影法比格哈德斯·墨卡托(Gerhardus Mercator)——他于1594年为水手们设计了一幅辅助航海的地图——对我们看待世界的方式影响更大的了。墨卡托的地图对这一目的是如此的合适,以至于直到今天,它仍被用来作为航海地图。同时,墨卡托投影法成为描绘大陆的一种标准,这是他当初从未想到过的。尽管墨卡托投影法是一种准确的航海工具,但它极大地夸大了高纬度的陆地面积,把地图上大约2/3的表面都给了北半球。结果,由欧洲人及其后裔所占据的土地看起来就比其他民族所占的土地要大得多。例如,北美洲(1900万平方公里)看起来几乎是非洲面积(3000万平方公里)的2倍,而欧洲则被表现得和南美洲同样大小,但实际上南美洲几乎是欧洲大陆面积的2倍。

1805年由卡尔·B·墨尔维德(Karl B. Mollweide)所绘制的地图是最早的等面积世界投影地图之一。等面积投影法(equal-area projection)正确地描绘了陆地的面积,但却因此而比其他投影法更多地歪曲了大陆的形状。它们大多压缩和扭



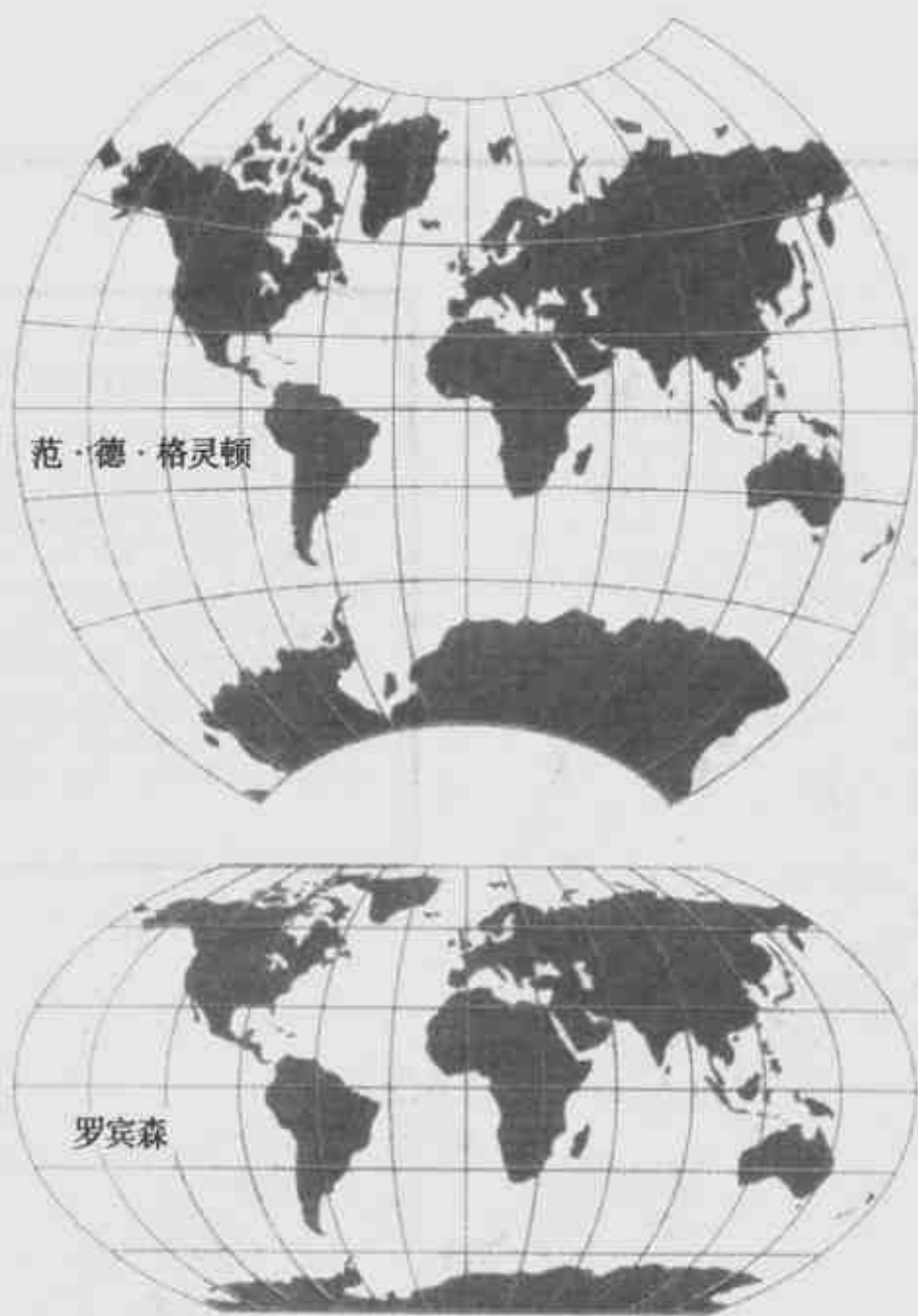
曲高纬度的陆地,并垂直地拉伸靠近赤道的大陆。其他的等面积投影法还有兰勃特圆柱形等面积投影法(Lambert Cylindrical Equal-Area Projection)(1772年)、哈默等面积投影法(Hammer Equal-Area Projection)(1892年),以及埃克尔特等面积投影法(Eckert Equal-Area Projection)(1906年)。



范·德·格灵顿投影法(1904年)(Van der Grinten Projection)是一个折衷方案,旨在既将墨卡托对面积的歪曲最小化,也将像墨尔维德那样的等面积地图对形状 XXVII 的歪曲最小化。尽管有所改善,但北半球的陆地仍然以牺牲南半球为代价得到强调。例如,在范·德·格灵顿投影法中,独立国家联合体(the Commonwealth of Independent States)(前苏联)和加拿大被表现得比它们的相对面积要大1倍。

国家地理学会(National Geographic Society)1988年用来代替范·德·格灵顿投影法的罗宾森投影法(Robinson Projection),是在面积误差和形状歪曲之间寻





找平衡点的最佳折衷方案之一。尽管罗宾森投影法相对于范·德·格灵顿投影法是一个进步,但它仍然把北纬度的陆地按照一定比例放大了,同时却把低纬度的陆地(代表的大多是第三世界国家)按照一定的比例缩小了。和它以前的欧洲人绘制的地图一样,罗宾森投影法也将欧洲置于地图的中心,把大西洋和美洲放在左边以强调欧洲和北美之间的文化联系,但同时却忽略了美洲西北部和亚洲东北部之间的地理亲缘关系。

第2—3页展示了四幅地图,它们各自传递了非常不同的“文化信息”。其中包括联合国教科文组织(UNESCO)用来作为官方地图使用的彼得斯投影(Peters Projection),以及一幅在日本绘制的地图,它向我们展示了世界从另一面看起来是什么样子。

第2—3页上的四幅地图从上到下依次是:墨卡托投影法,墨尔维德投影法,范·德·格灵顿投影法,罗宾森投影法。



献给我的三个儿子

托马斯·菲力普·哈维兰

华莱士·德拉居纳·哈维兰

狄奥多尔·威廉·约翰·哈维兰

# 序 言

## 一、本书的目的

《文化人类学》是为大学本科水平的人类学导论课程设计的。本书首先讨论文化人类学,介绍各分支学科的关键概念和术语,同时引入体质人类学和语言学的相关材料。本书内容全面、新颖、准确,学术味浓厚,但它写得简明扼要,编排引人注目,对大学生有感染力。因此,他们会觉得本书如其所教,合人心意。

就导论性课程而言,大部分文化人类学教师有两个目标:概述文化人类学的原理和过程;在其学生心中播下文化意识的种子;这一种子在学期结束后的很长时期,会继续生长,并向种族中心主义挑战。《文化人类学》所有10个版本都设法支持和促进这些目标。选修本课程的大部分学生都对人类学着迷,但对其本身差不多只有一种模糊的感觉。

本书第一个和明显的目标是向学生全面介绍文化人类学。本书吸取了一些人类学思想流派的研究成果和理念,所以它向学生展现各种研究方式如演化论、历史特殊论、传播学派、功能主义、法国结构主义、结构功能主义等相结合的情况。这样兼容并蓄的做法,反映了我的信念,即各种不同的研究方式都谈到人类行为的重要属性。若使自己局限于一种研究方式而放弃其他方式,就会一叶障目,不见泰山。

如果大部分学生几乎不了解文化人类学的重要概念,他们通常对于自己的文化及该文化在世界上的地位就有不太清楚的首位观念——并具有较多潜在的破坏性。因而,本书的第二个目标是,说服我们的学生理解人类行为和人类状况的真正复杂性和广泛性。在北美人和欧洲人中,关于核心家庭的“自然性”、非标准英语方言在公共教育中的地位,以及性别角色固定性的辩论,都大大得益于通过文化人类学所获得的视角。文化人类学的这种好问精神,也许是我们能传授给学生的最有意义的礼物。的确,“批驳”差不多就是文化人类学的精神,质疑北美和欧洲的优越性,是人类学家一直擅长做的重要事情。因此,《文化人类学》使学生既能联系上下文思考,也能脱离上下文进行思考。



## 二、本书的组织

### 统一的主题

我在自己的教学中经常发现,初学的学生在其研究人类时缺乏宏大的思维形象。最好的解决办法似乎是借助一个主题,通过介绍来龙去脉使学生能将每一章和每一编的介绍融入背景之中,而不管读到它们的顺序。因此,每一章以独立的研究单元展开,教师可按任何顺序利用它。在本书的前几个版本,我把这一共同主题称之为一种环境调适,尽管我对这个短语从来都不那么满意。它的主要缺陷在于它有这种含义:对刺激的相当直接的行为反应。当然,人们并非对既定的环境作反应;相反,他们对环境的反应,一如他们对它的感知,而不同的人群可能以根本不同的方式感知相同的环境。人们同样要对不同于环境的各种东西做出反应,这些东西包括:一方面,他们自己的生物本性,另一方面,他们的信仰、态度及其行为的后果。所有这些因素向他们提出问题,而且人们维持文化以解决与他们相关的难题或事态。毫无疑问,文化必须产生一般来说是适应的,或起码不是不适应的行为,但这不等于说,由于文化实践在特定环境里是适应的,因而它们必然会产生。就人类学的大部分历史来说,人类学家依靠印刷出版的资源以共享信息,特别是依靠白描型的民族志,偶尔辅之以照片,在很少的情况中,辅之以影片和类似的记录。民族志特别反映出西方人对学术工作的态度是我们学科的基础。

然而,人类学家研究并与之共事的许多民族,具有他们所依靠的不同的“读写能力”。的确,文化人类学家研究各式各样的人类行为,包括音乐、口述故事、仪式舞蹈、编织和粗糙雕刻等。人类学在所有研究的最自然的“多媒体”中是可论证的。《文化人类学》第十版承认我们学习非印刷媒介的舒适度,也承认许多开发文化人类学技术、过程和发现的潜在通道。

所附录像(与其他附录一起讨论)显示动态的文化,并把行动和生活引入理念圈。网络链接(也在下面详细讨论)为分析和研究创立技术,从标准印刷字行的教科书版式调动文本内容,并提供印刷及各种非印刷资源的媒体数据库。电子显示文稿和高挂幻灯片把文本的理念和插图带进教室。另外,课程的推荐文选和文献目录继续展示学生可以利用的大量人类学文本。因此,第十版使教师能利用范围广泛的教学手段拓宽其教室。人类学已成为人类行为的档案馆,而且重要的是,该学科借助合适的媒介证明人性的丰富性和多样性。

## 三、本书的具体特点

教科书的目的在于传播和记录观念和信思,引导学生以新方法看旧事物,因而要求学生思考他们看到的东思。一本书也许写得极具文采、设计得极为精美、拥有说明有关主题的插图,但如果学生对它不感兴趣、不明白、不理解,

那么它就是毫无用处的教学工具。窍门不只在在于陈述事实和概念,而在于使它们难忘。

写作风格提高了本教材的可读性。本书决意用平白文字介绍最难解的概念,使它清楚明白,简明易懂,现今一、二年级的大学生理解起来很容易,他们不会感到有人对其“居高临下地说话”。在必须用技术术语的地方,技术术语均被标出,在原文中仔细加以界定,又用简明的语言在术语汇编中给出定义。

### 跨文化实例的选择

由于丰富的学识基于类比,所以众多迷人的实例可用来说明、强调和澄清人类学的概念。跨文化视角贯穿全文,比较各种不同类型社会(常常包括学生自己社会)的文化习俗。但是,这些实例是选择出来的,因为我们知道,尽管学生应当注意到人类学对于其自己的文化和社会作了重要陈述,但为说明起见,文化人类学导论的重点还是应放在非西方的社会和文化。为什么?

原因在于这一生活事实:北美人与众多民族共享一个地球,这些民族不仅不是北美人,而且也是非西方人。再者,北美人是少数民族,因为他们占世界的人口远远不到四分之一。然而,在北美,传统学校课程强调其自己周围的环境和背景,很少述说世界上其他地方的事情。大学生必须获得关于世界其他地方及其民族的知识。这种学术经历赋予他们所需要的全球视角,使他们能更好地了解其自己的文化和社会及其在当代世界的地位。在所有的学科中,人类学与种族中心主义进行了长期斗争,这就赋予教师介绍这一观点的独特任务。

### 地图、照片和其他图表

在本书中,许多照片被用来说明人类学的重要观点,以引起学生的注目和思索。许多照片非同寻常,因为它们不是“标准的”人类学教科书的照片;每一张都是精选出来的,以某种独特的方式与文本相辅相成。另外,许多照片成组展示,以对照和比较图中的信息。例如,在第十版,第十六章有两幅照片用来比较危地马拉殖民地时期与现代针对原住民族的暴力。根据我数十年从学生和其他教师那里得到的许多评论(如特选照片逼真生动等),可以衡量这些照片的效果。

另外,专门选出来用来说明、强调或澄清某些人类学概念的线描画、地图和表格,也已被证明是有价值和令人难忘的教学辅助手段。特别是地图,《文化人类学》的每一个版本都证明了它是广受欢迎的教学辅助手段,第十版则是建立在这一成功的教学辅助手段基础上的。许多有旁注的定位图是新的或修订过的。

因而我们再次使用了第一版所用的特别吸引人的做法,即把世界地图(罗宾森投影法)放在扉页里,表明本书所提到的各种不同文化位于什么地方。



### 原著学习

在每一章列出“原著学习”是本书的特点。这些专题性作品选自民族志和其他原著,由做过或正在做人类学重要研究的研究人员撰写。每项专题性作品与本书的叙述合成一体,对每一章出现的重要人类学概念或主题作补充说明。它们的内容并非“不必要”,也不是补遗。“原著学习”通过具体例子使特殊概念生动活泼。有一些“原著学习”的内容尽管篇幅不长,却也说明了人类学个案研究的传统。

支持“原著学习”的想法是使具有不同功能的人脑两个半区相协调。人脑左边(占优势的)半球是“逻辑”区,以线性方式处理语言输入的信息,而人脑右半球则是“创造”区,对线性逻辑不太有印象。心理学家詹姆斯·V·麦康奈尔把它描述为“各式各样的模拟计算机——一种理智监督程序,不仅处理抽象概念,也按照包括经验感情关联在内的格式塔来组织和存储材料”。逻辑思维以及创造性问题的解决,在人脑左右半球相配合时发生。教科书作者的意思是显而易见的:要真正有效力,书中的内容必须传到脑的左右半球。“原著学习”通过传递对于人类及其行为的“直感”以及人类学家实际怎样对其进行研究的,有助于做到这一点。譬如,第五章的“原著学习”,由R. K. 威廉森撰写的《有福的祸根》,学生可得知作者所描述的“阴阳人”的成长过程,以及她从欧美混血儿身份的父母及其切罗基人祖母那里得到的反应。她在“两性间”的生存状态,要么被视为神赐,要么被视为灾祸。就如其他“原著学习”一样,她的经历性质鲜明,推动对大量有争议问题的讨论,这些问题与许多学者以及人类学深度相关。

### 性别的覆盖范围

与许多导论性教科书不同,《文化人类学》第十版对性别的叙述是整合的而不是分隔的。因此,与问题有关、涉及性别的素材纳入每一章。这样的处理问题方式就给予第十版大量有关性别的材料:与第十版三个整章相当。这么多内容远远超出大部分导论性教科书所包含的单独一章的容量。

为什么与性别相关的材料要整合起来?文化人类学本身是整合的学科;围绕性别的问题往往太复杂了,以至于不能从其上下文中去掉。而且,在所有各章安排这种材料在于强调,对性别的看法如何成为人们所做的任何事情的一部分。第十版的大部分新内容(在下面列出)以某种方式与性别相关。这些变化一般至少属于下述三个范畴之一:学科内关于性别的思想变化;在特殊社会或文化中,在性别方面有重要分歧的实例;以及关于性别和性别关系的跨文化含义。新素材的实例包括:对同性恋身份和同性婚姻的讨论,有关类人猿社会雌性角色的当前思考,以及关于女性割阴的最近新闻。通过这样有稳定节奏的叙述,第十版避免使性别“集中于”前后无呼应的单独章节内。



### 预习和摘要

古老且有效的教育技艺是重复：“告诉他们你将要告诉他们的，告诉他们，然后告诉他们你已告诉他们的。”为了达到这一点，每一章都从预习问题开始，为该章研究的内容建立一个框架。每章末尾是摘要，包含该章介绍的重要观念的核心。摘要便于学生复习，不那么冗长和详尽，以免误导学生，以为不阅读该章内容就能通过。

## Ⅺ 网络节

因特网也已被证明是越来越重要的交流手段，在相关性和复杂性方面也无疑越来越重要。万维网既作为教学工具，也作为文化和文化变迁的一系列新的实例。每一章包括网络资源，引导学生和教师去参考与本章相关的更多的因特网内容。

### 推荐的读物和参考书目

每一章也包括一份经典文选目录，为爱钻研的学生提供进一步的信息，涉及也许很有趣味的具体人类学观点。推荐的著作是针对普通读者的，也针对有兴趣的研究者，后者希望进一步探索有关主题更多的技术性方面。另外，书本末尾的参考文献，列出 500 多本书籍、专著以及来自学术期刊和通俗杂志上的文章，涉及本书所叙述的几乎每一个主题，学生也许希望对这些主题作进一步的研究。

### 术语注释

我们设计行文中的术语注释，旨在学生阅读时引起学生的注意，强调每个初次提出术语的意义。它对每章的复习也是有益的，因为学生能够很容易地把那些初次提出的术语与另外的术语区别开来。术语注释用浅显易懂的语言定义每一个术语。因此，不需要很多课堂时间去温习各个术语，以便教师留出时间探讨更加重要的问题。在本书的末尾也附有便于查阅的综合的术语汇编。

### 篇幅

我们仔细考虑过本书的篇幅。一方面，它必须有足够的篇幅，以避免因忽视或轻视文化人类学的某个重要方面而肤浅地解释这门学科或者使学生误解该学科。另一方面，它不能太长，不能超出一学期时间所能合理处理素材的范围，即它不应有令人望而生畏的篇幅。虽然比经济学、心理学和社会学等姐妹学科的一般导论性教科书的篇幅要简短 20%—25%，但是它还是有足够的篇幅，能对这个专业领域作实质上合理的概述，不亚于其他专业所提供的概述。



## 第十版

第十版的每一章都修订过,同时作了精心调整。例如,在第二章,一些定义被修正过,种族、种族主义、马林诺斯基的田野调查及年龄的文化定义都稍作扩充,在有关拉德克利夫-布朗的栏目里,补充了关于人类学作为历史科学的简短陈述。

各章的主要变化如下:

### 第一章

对美国的种族主义、同性婚姻问题、民族与国家普遍混淆等问题的讨论,用来说明新近人类学对相关论点的讨论,并用作者的著作说明关于伦理学的修订过的论述。

### 第三章

重写关于灵长目动物行为的那一节,纳入关于倭黑猩猩的新素材。

### 第五章

重新讨论美国的正常和反常概念的变化情况。

### 第六章

关于巴厘岛仪式与农业关系的新资料,以及关于寻食民族生育控制的修订过的论述。

### 第七章

商业中跨文化误解的新例子。

### 第八章

一般灵长目动物性行为以及特殊的人类性行为的扩充资料,有关美国一夫多妻制和同性婚姻的新素材,讨论美国离婚率上升与预期寿命提高的关系。

### 第十章

新的结果引起生殖技术及其对亲属关系影响的问题。

### 第十一章

重新讨论传统共同利益社团的较低参与度,以及借助电脑虚拟空间“虚拟”社团的产生。

### 第十三章

关于萨满教及其起源于出神经的修订过的论述。

另外,第十版中 16 份“原著学习”有 3 份是新的:

### 第一章

由路易斯·维万科(Luis Vivanco, 2000)撰写的《在哥斯达黎加乡村邂逅环保主义者》。

### 第九章

由琳达·斯通(Linda Stone, 1998)撰写的《不断变化的北美家庭》。

### 第十一章

由哈拉尔德·E·L·普林斯(Harald E. L. Prins, 2000)撰写的《数字革命:网络世界中的原住民》。

另外,4个“应用人类学”栏目是新的。这些栏目包括:“演化的实际重要地位”(第三章),“农业发展与人类学家”(第六章),杜里恩·休斯写的一节“人类学与工商界”(第七章),以及“发展人类学与水坝”(第十五章)。除此之外,第一章、第十章和第十二章的“应用人类学”栏目都已更新并修订过。

#### 四、本书辅助手段<sup>①</sup>

第十版认识到,许多信息的运用需要各种媒体。根据这一认识,选择与《文化人类学》相配的辅助手段,应当满足大部分教师的需要。

##### 印刷品辅助手段

由拉斯韦加斯内华达大学的马尔文(托尼)·米兰达编写的独立的《学习指导》,有助于对本书的理解。每一章从简明的学习目标开始,然后提供每章的练习、复习问题,以及术语注释复习,有助于学生达到上述目标。这些辅助手段也包括对于学生阅读人类学教科书和针对测验学习的提示。

由堪萨斯州立大学哈拉尔德·普林斯和邦尼·麦克布赖德编写的《教师手册》,提供与本书每一章对应的教学目标、讲稿及课堂活动建议。托尼·米兰达还编写了量大面广的《测试题库》,试题既有印刷形式,也有电脑化形式,提供1200多条多项选择题和是非测验题。基于课本图片的全彩人造丝幻灯片拷贝包备用,供浏览与下载的电子演示文稿可在网站指南上找到。

##### 录像辅助手段

我们有数百套及时的、富有思想内容的录像,由人文学科与科学电影制片商<sup>®</sup>提供。它们包括:德斯蒙德·莫里斯的《人类动物》6套影片;《美洲原住民》;《古代中国》;玛格丽特·米德的《萨摩亚人的成年》;以及《会说的颅骨:法医人类学》。你们当地的销售代表能提供更多的信息。

另外,加利福尼亚州泉谷市太平洋沿岸地区电视课程直达太平洋沿岸地区的社区大学区,由电视课程编撰的《文化的面相》自1983年以来已成为《文化人类学》的重要部分。26个30分钟的节目大部分着重于关键的人类学概念,而其他片断则用来介绍特殊文化的丰富的民族志细节。这些录像可单独使用,或在电视课程背景中应用。《电视课程学习指导》也有售。

<sup>①</sup> 本书中文版不包括与原著相配的辅助手段(如录像辅助、光盘辅助),也省略了一些图片(如扉页的罗宾森投影法)。——译者



### 在线辅助手段

第十版的许多辅助手段中,最引人注目的补充是在线部分。本书有一个提供一般人类学资料的学科专门网站。另外的辅助手段是本书专门网站,向学生和教师提供为哈维兰第十版专门撰写的资料。关于普通人类学和哈维兰教科书的具体资料,请分别访问 <http://www.harcourtcollege.com/anthro/>和 <http://www.harcourtcollege.com/anthro/haviland>。这两个网站的一些特点如下:

#### 考查和考试

设在本书专门网站,学生的自我评估可用来强化重要概念。

#### 新音频发音指导

设在本书专门网站,访问者可以听到不同民族的各种名称如何发音。

#### 新闻报道中的人类学

设在人类学学科网站,这部分提供与人类学各个领域相关的最近报刊杂志的文章。新闻报道按主题划分,因此访问者能方便地选择令其感兴趣的新闻报道。得克萨斯州 A&M 大学的戴维·卡尔森经常更新这一部分。

#### 实际应用的人类学

设在人类学学科网站,这一部分向用户提供有价值的在线资料——说明人类学的实际应用。特别是,人们在这里可找到职业和实习教师职位列表。

#### 媒体数据库

设在人类学学科网站,媒体数据库有一批内容充实的参考资料——文献、流行影片、民族志影片、统一资源定位器、邮件列表服务器地址、光盘以及书籍和杂志——为学生和教师提供按主题排列的额外资料。

#### 可下载的辅助材料

设在本书专门网站,教师可以下载教师手册以及电子演示文稿。

### 光盘辅助

《雅诺马马人的互动:公理战》光盘,确立了在文化人类学教室中使用非印刷媒体的标准。该光盘一开始是许多教师使用的查格农和阿施的经典民族志影片《公理战》全数字多媒体连续镜头。作为数字电影,观看者可以快进、倒退并任意略过。而且,影片本身大量补充了文字记录、确证的地图、系谱表、照片、在影片中出现的个人的最新传记、影片后的电影剧照,以及对影片及其事件重要的历史和当代分析。对影片的事件来说是重要的,但不在纪录片镜头中的个人也被纳入资料之中。

《雅诺马马人的互动》光盘如何有助于导论性课堂教学?像许多最好的个案研究一样,《雅诺马马人的互动》包含多个层次的意义:把诸如亲属关系和亲属关系图、民族志研究者的作用,以及暴力与冲突等因素相互联系起来。但是,媒体



的数字性质提供了探讨这些关系的崭新方法。关于《雅诺马马人的互动》的所有数据都可相互参照而且是超链接的,使学生和教师能完全创造原来的文本,分析影片及其作为必然结果的各个部分。例如,要说明形成两个男人冲突起因的亲属关系的动力,可以从系谱图转移到每个人的传记,然后,转移到影片中每个男人的一系列“活动场景”。于是,观看者可以直接进入所有这些场景,观察这些人的活动。因而不像传统的个案研究,这样利用光盘的非线性通道,意味着影片中的事件——以及影片本身——是容易解释的,这在非数字媒体中是难于做到或不可能做到的。

# 目 录 CONTENTS

致谢 .....	1
透视世界 .....	1
序言 .....	2

## 第一编 人类学与文化研究

导言 .....	2
第一章 人类学的性质 .....	4
一、人类学的发展 .....	6
二、人类学与其他科学 .....	8
三、人类学学科 .....	8
体质人类学 .....	9
文化人类学 .....	10
考古学 .....	12
语言人类学 .....	13
民族学 .....	14

### 原著学习 在哥斯达黎加乡村邂逅环保主义者

四、人类学与科学 .....	22
科学研究的困难 .....	23
人类学的比较 .....	25
五、人类学与人文学科 .....	28
六、伦理学问题 .....	29
七、人类学与当代生活 .....	30
本章摘要 .....	31
经典阅读文选 .....	33

<b>第二章 文化的性质</b> .....	34
<b>一、文化概念</b> .....	36
<b>二、文化的特征</b> .....	36
文化是共享的 .....	36
文化是习得的 .....	42
文化以符号为基础 .....	43
文化是整合的 .....	44
<b>三、在实地研究文化</b> .....	46
<b>原著学习 特罗布里恩德妇女的地位</b>	
<b>四、文化与调适</b> .....	52
文化的功能 .....	53
文化与变迁 .....	53
<b>五、文化、社会与个人</b> .....	54
<b>六、文化评价</b> .....	55
<b>本章摘要</b> .....	56
<b>经典阅读文选</b> .....	58
<b>第三章 人类文化的起源</b> .....	60
<b>一、人类与其他灵长目动物</b> .....	62
通过调适的演化 .....	63
解剖学的调适 .....	63
灵长目动物的齿系 .....	63
感官 .....	65
灵长目动物的脑 .....	66
灵长目动物的骨骼 .....	66
通过行为的调适 .....	67
黑猩猩与倭黑猩猩的行为 .....	67
<b>原著学习 猩猩的智力</b>	
<b>二、人类的祖先</b> .....	78
最早的原人 .....	78
能人 .....	81
工具、肉和脑 .....	83
直立人 .....	86



智人 .....	88
早期智人 .....	88
解剖学上的现代民族与旧石器时代晚期民族 .....	91
本章摘要 .....	93
经典阅读文选 .....	95
<b>第二编 文化与持续生存:交流、儿童养育和保生</b>	
导言 .....	96
<b>第四章 语言与交流</b> .....	98
<b>一、语言的性质</b> .....	101
语言的音和形 .....	102
音系学 .....	102
形态学 .....	103
语法和句法 .....	104
<b>二、姿势—呼叫系统</b> .....	105
身势学 .....	106
辅助语言 .....	107
音质 .....	107
发噪音 .....	108
<b>三、语言的变化</b> .....	108
<b>四、文化环境中的语言</b> .....	114
语言与思维 .....	114
亲属称谓 .....	116
语言与性别 .....	116
社会方言 .....	117
<b>原著学习 黑人语大辩论</b>	
<b>五、语言的起源</b> .....	122
本章摘要 .....	125
经典阅读文选 .....	126
<b>第五章 人的成长</b> .....	128
<b>一、自我与行为环境</b> .....	130
自我 .....	130



行为环境 .....	132
佩诺布斯科特人 .....	133
<b>原著学习 有福的祸根</b>	
<b>二、人格 .....</b>	<b>140</b>
人格发展 .....	140
依附训练 .....	143
独立训练 .....	144
独立训练与依附训练相结合 .....	145
<b>三、群体人格 .....</b>	<b>146</b>
典型人格 .....	147
国民性格 .....	148
日本人 .....	149
对国民性格研究的异议 .....	149
<b>四、正常人格与反常人格 .....</b>	<b>151</b>
<b>本章摘要 .....</b>	<b>157</b>
<b>经典阅读文选 .....</b>	<b>159</b>
<b>第六章 生计模式 .....</b>	<b>160</b>
<b>一、调适 .....</b>	<b>162</b>
调适的单位 .....	163
演化的调适 .....	164
文化区 .....	166
文化核心 .....	168
<b>二、寻食生活方式 .....</b>	<b>169</b>
寻食生活的特点 .....	171
寻食对人类社会的影响 .....	173
生计和性别 .....	173
食物分享 .....	174
文化调适和物质技术 .....	175
平等主义的社会 .....	175
<b>三、生产食物的社会 .....</b>	<b>177</b>
定居的农民生活 .....	177
<b>原著学习 梅克兰诺蒂·卡亚坡的园地</b>	
畜牧:巴赫蒂亚里人 .....	182



集约农业和非工业城市 .....	186
阿兹特克人的城市生活 .....	187
四、现代世界的非工业城市 .....	188
本章摘要 .....	189
经典阅读文选 .....	191
<b>第七章 经济体制</b> .....	192
一、经济人类学 .....	194
二、资源 .....	196
劳动方式 .....	197
根据性别的分工 .....	197
年龄分工 .....	198
合作 .....	199
技艺专门化 .....	200
对上地和水的控制 .....	201
技术 .....	202
调整机制 .....	203
三、分配和交换 .....	204
互惠 .....	204
物物交换与贸易 .....	206
库拉交易圈 .....	207
再分配 .....	209
财富分配 .....	209
<b>原著学习 巴布亚新几内亚的威望经济</b>	
市场交换 .....	215
四、经济学、文化与工商界 .....	218
本章摘要 .....	220
经典阅读文选 .....	222
<b>第三编 形成群体：解决合作问题</b>	
<b>导言</b> .....	224
<b>第八章 性与婚姻</b> .....	226
一、性关系的控制 .....	228
性接触规则 .....	233



乱伦禁忌 .....	235
内婚制与外婚制 .....	237
婚姻与交配的区别 .....	239
婚姻与家庭 .....	239
<b>二、婚姻的形式 .....</b>	<b>240</b>
夫兄弟婚与妻姐妹婚 .....	243
连续一夫一妻制 .....	243
配偶的选择 .....	244
<b>原著学习 印度的包办婚姻</b>	
表兄弟姐妹婚姻 .....	251
婚姻交换 .....	252
同性婚姻 .....	253
<b>三、离婚 .....</b>	<b>255</b>
<b>本章摘要 .....</b>	<b>256</b>
<b>经典阅读文选 .....</b>	<b>258</b>
<b>第九章 家庭和家户 .....</b>	<b>260</b>
<b>一、家庭和社会 .....</b>	<b>263</b>
<b>原著学习 不断变化的北美家庭</b>	
<b>二、家庭的功能 .....</b>	<b>268</b>
养育子女 .....	268
经济合作 .....	268
<b>三、家庭和家户 .....</b>	<b>269</b>
<b>四、家庭的形式 .....</b>	<b>270</b>
核心家庭 .....	270
扩大家庭 .....	271
居处模式 .....	273
<b>五、家庭和家户组织中的问题 .....</b>	<b>276</b>
多偶家庭 .....	276
扩大家庭 .....	276
核心家庭 .....	277
由妇女当家的家户 .....	280
<b>本章摘要 .....</b>	<b>283</b>



经典阅读文选 .....	284
<b>第十章 亲属和继嗣 .....</b>	<b>286</b>
<b>一、继嗣群体 .....</b>	<b>288</b>
单系继嗣 .....	289
父系继嗣和组织 .....	289
传统中国：一个父系社会 .....	290
<b>原著学习 在男人的世界中求生的女人</b>	
母系继嗣和组织 .....	294
霍皮人：一个母系社会 .....	295
双重继嗣 .....	297
两可继嗣 .....	297
纽约市犹太人中的两可继嗣 .....	298
<b>二、继嗣群体的形式和功能 .....</b>	<b>299</b>
世系群 .....	299
氏族 .....	300
联族和半偶族 .....	301
双边亲属关系和亲类 .....	305
继嗣群体的演化 .....	307
<b>三、亲属称谓和亲属群体 .....</b>	<b>308</b>
爱斯基摩制 .....	309
夏威夷制 .....	309
易洛魁制 .....	310
克劳制 .....	311
奥马哈制 .....	312
苏丹制或描述制 .....	313
<b>本章摘要 .....</b>	<b>314</b>
<b>经典阅读文选 .....</b>	<b>316</b>
<b>第十一章 依性别、年龄、共同利益和阶级形成的群体 .....</b>	<b>318</b>
<b>一、性别分群 .....</b>	<b>320</b>
<b>二、年龄分群 .....</b>	<b>321</b>
年龄分群的制度 .....	323
非洲社会的年龄分群 .....	324

<b>三、共同利益社团</b> .....	324
共同利益社团的种类 .....	325
男子社团和妇女社团 .....	326
后工业世界中的社团 .....	328
<b>原著学习 数字革命——网络世界中的原住民</b>	
<b>四、社会分层</b> .....	332
阶级和等级 .....	332
流动 .....	338
性别分层 .....	339
分层的发展 .....	340
<b>本章摘要</b> .....	343
<b>经典阅读文选</b> .....	344

#### 第四编 寻求秩序：解决失序问题

<b>导言</b> .....	346
<b>第十二章 政治组织和社会控制</b> .....	348
<b>一、各种类型的政治制度</b> .....	350
非集权的政治制度 .....	350
队群组织 .....	351
部落组织 .....	353
亲属组织 .....	355
年龄等级组织 .....	356
社团组织 .....	357
集权的政治制度 .....	357
酋邦 .....	357
国家制度 .....	359
政治领导与性别 .....	361
<b>二、政治组织和秩序维持</b> .....	364
内化控制 .....	364
外化控制 .....	365
<b>原著学习 贝都因社会对权力的限制</b>	
<b>三、凭借法律的社会控制</b> .....	370
法律的定义 .....	371



法律的功能 .....	372
犯罪 .....	373
<b>四、政治组织与对外事务 .....</b>	<b>376</b>
战争 .....	376
<b>五、政治制度与合法性问题 .....</b>	<b>381</b>
<b>六、宗教与政治 .....</b>	<b>382</b>
<b>本章摘要 .....</b>	<b>383</b>
<b>经典阅读文选 .....</b>	<b>386</b>
<b>第十三章 文化与超自然力量 .....</b>	<b>388</b>
<b>一、人类学对宗教的研究 .....</b>	<b>392</b>
<b>二、宗教实践 .....</b>	<b>393</b>
超自然存在和力量 .....	393
男女诸神 .....	393
祖先之灵 .....	394
泛灵信仰 .....	396
泛生信仰 .....	396
宗教专业人士 .....	398
男女神职人员 .....	398
萨满 .....	398
<b>原著学习 卡拉哈里的朱瓦西人的治疗</b>	
仪式和庆典 .....	403
生命礼仪 .....	403
强化仪式 .....	406
<b>三、宗教、巫术和巫技 .....</b>	<b>407</b>
巫技 .....	408
伊比比奥人的巫技 .....	409
巫技的功能 .....	410
巫术在纳瓦霍人中的心理功能 .....	412
<b>四、宗教的功能 .....</b>	<b>413</b>
<b>五、宗教和文化变迁 .....</b>	<b>415</b>
复兴运动 .....	415
<b>本章摘要 .....</b>	<b>416</b>
<b>经典阅读文选 .....</b>	<b>418</b>

<b>第十四章 艺术</b> .....	420
<b>一、对艺术的人类学研究</b> .....	423
<b>二、口头艺术</b> .....	425
神话 .....	426
传奇 .....	428
故事 .....	431
其他口头艺术 .....	432
<b>三、音乐艺术</b> .....	434
音乐的功能 .....	437
<b>四、绘画艺术</b> .....	440
非洲南部的岩石艺术 .....	440
<b>原著学习 布须曼人的岩石艺术和政治权力</b>	
<b>本章摘要</b> .....	448
<b>经典阅读文选</b> .....	450

## 第五编 变迁和未来:对环境变迁之适应问题的解决

<b>导言</b> .....	452
<b>第十五章 文化变迁</b> .....	454
<b>一、变迁的机制</b> .....	457
创新 .....	457
传播 .....	461
文化遗失 .....	463
<b>二、强制性变迁</b> .....	464
涵化 .....	464
种族灭绝 .....	466
有指导的变迁 .....	467
<b>三、对于强迫性变迁的反应</b> .....	470
复兴运动 .....	471
<b>四、反叛与革命</b> .....	472
<b>五、现代化</b> .....	475
斯科特拉普人和雪地汽车革命 .....	477
舒尔人的解决之道 .....	478



<b>原著学习 1997年发生在巴西印第安人日的暴力</b>	
现代化与“不发达”世界 .....	485
现代化:它必须是痛苦的吗? .....	485
<b>本章摘要</b> .....	487
<b>经典阅读文选</b> .....	488
<b>第十六章 人类学与未来</b> .....	490
<b>一、人类的文化未来</b> .....	492
全球文化 .....	493
跨国公司的兴起 .....	496
<b>原著学习 使身体标准化:选择问题</b>	
全球文化:是一个不错的想法吗? .....	504
民族复兴 .....	505
文化多元主义 .....	506
危地马拉的文化多元主义 .....	506
种族中心主义 .....	510
全球性的种族隔离 .....	511
<b>二、结构性暴力的问题</b> .....	514
世界性饥荒 .....	515
污染 .....	517
人口控制 .....	521
不满文化 .....	523
<b>本章摘要</b> .....	524
<b>经典阅读文选</b> .....	526
<b>附录</b>	
术语汇编 .....	528
主题索引 .....	539
人名索引 .....	586
参考文献 .....	601



# 文化人类学

CULTURAL ANTHROPOLOGY

## 2 第一编 人类学与文化研究

### 导言

人类学是所有科学中最具解放性的。它不仅纠正种族和文化优越性的谬误，而且致力于研究任何地方、任何时代的所有民族，它对人的本质的阐明超过哲人的所有反思或实验科学家的所有研究。听起来这像是过分热忱的人类学家的断言，其实这是哲学家格拉斯·德·拉古纳在她 1941 年就任美国哲学协会东方分部主席演说时的陈述。

人类学的主题是广泛的，在本书前 3 章，我们将会看到：它包括同过去与现在的人类有关的任何事情。当然，许多其他学科也以这种或那种方式涉及人。某些学科，如解剖学和生理学，研究作为生物有机体的人。社会科学对人类关系的独特形式感兴趣，而人文学科考察人类文化的巨大成就。人类学家也对所有这些事情感兴趣，但他们试图在任何地方、任何时代一起研究它们。正是这种独特的、宽广的视野，使人类学家能够探讨所谓人类本质这种令人困惑的问题。

3 不用说，单个人类学家无法亲身研究与人类有关的每一件事情。实际上，人类学有许多分支，个别人类学家专攻某一个或多个分支。无论他们的专长是什么，他们都保持有较宽广的、全面的有关人类的视野。例如，文化人类学家专门研究人的观念、价值和行为，而体质人类学家专门研究作为生物有机体的人。然而他们都无法忽视对方的工作，因为人类文化与自然在许多重要方面联系紧密，难分难解，相互影响。例如，我们可以看到，生物学如何影响诸如为颜色定名行为的文化习俗。人类种群在眼睛内色素沉着密度的不同，反过来影响人辨别蓝色与绿色、黑色，或辨别绿、黑两色的能力。所以，许多文化把蓝色认同为绿色、黑色。我们也可以看到，文化习俗是如何可能影响人类生物特性的，例如血液中输送氧气的物质血红蛋白的变态形式所证明的那样。在非洲和亚洲的一些地方，人们在从事耕作实践时，偶然地创造了蚊子繁殖的理想条件，他们以这一方式改变了生态。结果，疟疾成了严重的问题（蚊子携有疟疾的寄生生物），对此的生物学反应是某种基因的传播，生活在有疟疾地区的人们，他们得自父母一方的基因，生成了



生来就有的对这种疾病的抵抗力。但是得自父母双方基因的那些人易患潜在的致死的贫血症,如镰状红细胞贫血症,那些没有该基因的人易于得疟疾致命。(我们将在第二编回到本主题。)

一开始介绍文化人类学研究,我们就将仔细考察该学科的性质。在第一章,我们将看到人类学领域是怎么划分的,各分支学科是如何相互联系的,以及它们与其他学科和人文学科的关系。在这之后,我们将把注意力转向文化——人类学的核心概念。第二章讨论文化的性质及其对人类个体和社会的意义。我们将以一章的篇幅结束本书第一编,我们要看一看,作为解决生存问题的人类机制,人类文化是如何发生的,如何对生物变迁取得优势的。我们也将看到,文化演化如何具有生物演化的根源,在使人类成为他们今天那种存在者的过程中,它怎样起到重要的作用。做完这些之后,我们就为详细考察文化人类学的主题创造了一个平台。



## 第一章 人类学的性质

1534年,雅克·卡蒂埃为法国实地考察圣劳伦斯河,使得他接触了一些原住民群体成员。这种接触引发了他对其他民族的好奇心,这种好奇心导致了人类学的发展。



## 本章预习

### 1. 什么是人类学?

人类学研究任何地方、任何时代的人,试图形成关于人及其行为的可靠知识,既涉及使他们相区别的东西,也涉及他们共享的东西。

### 2. 人类学家做什么?

体质人类学家研究作为生物有机体的人,追溯人类动物的演化发展,考察过去和现在人类内部的生物学变异。文化人类学对人类文化感兴趣,或者对社会的生活方式感兴趣。在文化人类学领域有考古学家、语言学家和民族学家。考古学家通常从过去的文化出发研究物质对象,试图以此解释人类行为;语言学家研究语言,文化借助语言得以维持并代代相传;民族学家研究已观察到、体验到的文化,与他们想要了解其文化的那些人进行讨论。

### 3. 人类学家如何做他们所做的事情?

人类学家,与其他学者共同的地方是,对描述和解释事实感兴趣;阐述和检验假说,或者试探性地解释观察到的现象。这样做时,他们希望提出可靠的理论——由一套数据支持的解释——尽管他们承认,任何理论都不会永远不受到挑战。为了制定尽可能摆脱文化偏见的客观假说,人类学家通过特殊类型的田野工作提出理论,田野工作使他们能够逐渐熟悉处境的细枝末节,因此他们可能认识到数据内固有的模式。同样通过田野工作,人类学家检验现存的假说。



自人类在世以来,他们一直在寻找答案,探究他们是谁,他们从哪里来,为什么他们如此这般行为的问题。尽管通观人类的大部分历史,人们依赖神话和民间传说来回答这些问题,而不是系统地检验通过仔细观察获得的数据。在过去200年里,作为回答这些问题的科学研究的人类学已经产生。简单说来,人类学<sup>①</sup>(Anthropology)是研究任何地方、任何时代人类的学科。人类学家主要感兴趣的是单个物种——智人——人类及其祖先和近亲。因为人类学家是被研究的人类的成员,他们难于维持对其研究对象的不偏不倚的态度。当然,这是科学中难度较大的一个问题。就如我们一位最重要的科学家指出的那样:

自然是客观的,而且自然是可知的,但是我们只能蒙眬地通过眼镜看到她——而且遮蔽我们自己视力的许多云雾是我们自己制造的:社会和文化的偏见,心理的偏好,智力的局限(普遍的思维模式,不只是人的愚蠢)。

当研究的主题越是接近于我们实践和哲学事务的核心,人类对这一难题方程式的贡献就变得越大。<sup>②</sup>

因为没有任何东西比我们自己和我们物种的其他人更接近于我们实践和哲学事务的核心,我们怎能希望获得关于人的行为真正客观的知识呢?人类学家非常担忧这一点,但他们已经发现,坚持对其假设的批判意识,不断根据新的数据来源检验其结论,他们能够获得对人类行为的有效理解。人类学家依靠科学探究人类是怎么生活的,他们已经很了解有关人类的各种差异,以及在所有这些差异后面所有人类所共同具有的许多东西。

## 一、人类学的发展

尽管具有人类学意义的工作相当古老——有两个例子,古希腊历史学家希罗多德,或北非学者阿拉伯·英布·卡尔顿,在公元前5世纪和公元14世纪撰写的对他人的描述——但作为独立研究领域的人类学是相对晚近的西方文明的产物。例如,在美国,学院或大学(在罗彻斯特大学)普通人类学含学分的第一次课程直到1879年才开设。倘若人们一直关心他们自己及其起源,以及其他的人,那么为什么成体系的人类学学科这么长时间才问世呢?

这一问题的答案就像人类历史一样复杂。在某种程度上说,它与人类的技术局限有关。在大部分历史中,人们一直受限于他们的地理范围。没有到世界遥远地方旅行的手段,对远远不同于人们自己的文化和民族的观察是艰

<sup>①</sup> 人类学,指对任何时代、任何地方人类的研究。

<sup>②</sup> S. J. 古尔德(Gould, S. J., 1996):《满席》,第8页,纽约:哈莫尼文库。



难的——如果不是不可能的话——冒险。大范围的旅行通常是少数人独享的特权；只有当适当的运输和通信方式得到发展，对其他民族和文化的研究才可能盛行。

这并不是说，人们一直没有注意到世界上与他们自己在看法和行为上不同的其他民族的存在。例如，圣经《旧约全书》与《新约全书》充分提到各种各样的民族，其中有犹太人、埃及人、赫梯人、巴比伦人、埃塞俄比亚人、罗马人，等等。这些民族之间的差异，比之他们中任何人与（例如）澳大利亚、亚马孙森林或北极的北美原住民的差异，就显得逊色了。借助于向真正遥远地方旅行的手段，人们有可能第一次遇到这类根本不同的民族。正是与迄今未知民族的大量接触——这开始于欧洲人试图把其贸易和政治统治扩大到世界各地之时——人们的注意力才集中于人类各种各样的差异。

使人类学缓慢成长的另一个重要因素是，欧洲人只是逐渐认识到，在所有这些差异的掩饰下，他们可能与任何地方的人共享基本的“人性”。不与欧洲人共享基

**弗兰克·汉密尔顿·库欣(1857—1900)**

**马蒂尔达·考克斯·史蒂文森(1849—1915)**



在美国，人类学始于19世纪，那时一些有献身精神的业余爱好者进入田野，能较好地理解许多美国白人仍然认之为“原始的民族”。他们强调直接观察，典型的例证是弗兰克·汉密尔顿·库欣，他在祖尼印第安人中生活了四年（照片中展示他身着战争首领的正式服装）。



在这些北美人类学的创始人中有许多女性，她们的工作在19世纪那些主张妇女权益的人中极有影响力。这些人类学先驱者之一马蒂尔达·考克斯·史蒂文森，也在祖尼人中做田野工作。1885年，她创立女子人类学协会——第一个女性科学家专业社团。三年后，她受聘于美国民族学所，这使她成为美国第一位在科学方面获得专职地位的女性。女性积极从事人类学研究的传统得到了延续，第二次世界大战之后，美国人类学协会主席一半以上是女性。

本文化价值的社会被贴上“未开化的”或“野蛮的”标签。直到18世纪中叶,相当多的欧洲人才开始认为这类人的行为与对他们自身的理解是完全相关的。这样一个时代到来了:人们越来越努力根据自然法来解释事情,对以权威文本诸如《托拉》、《圣经》或《古兰经》为根据的传统解释表示怀疑,对人类多样性的兴趣日渐浓厚。

尽管人类学在欧洲文化的历史背景中产生,但它走向世界已好长时间了。今天,它是令人鼓舞的跨国学科,从全球各种不同的社会吸引了许多从事该学科的人。甚至长期以来一直由欧洲和北美人类学家研究的社会——例如,一些非洲人和美洲原住民社会——也产生了为学科留下深远影响的人类学家。他们的独特视角不仅有助于了解他们自己的文化,也有助于了解其他民族的文化(包括西方社会)。

## 二、人类学与其他科学

要是从前面的叙述中得出结论说,18世纪以前人们从来没有认真努力分析过人类的多样性,那是错误的。人类学家不是唯一研究人的学者。在这方面,他们与其他社会和自然科学家享有共同的目标。人类学家认为,他们的发现不是独立于心理学家、经济学家、社会学家或生物学家的那些发现;相反,他们欢迎其他学科为达到理解人类的共同目标而必须做出的贡献,而且他们乐于提供自己的发现以有益于其他学科。例如,人类学家不期望如解剖学家那样了解人的眼球结构,或如心理学家那样了解颜色知觉。然而,作为综合者,他们比其他任何同样研究人的科学家有更好的准备,去理解这些研究成果怎样与不同社会中的颜色命名行为相关。8 因为他们寻找人的观念和实践的广阔基础,不使自己局限于任何单个社会或生物的方面,人类学家可能获得关于复杂的生物文化有机体——人——的特别宽广的、包罗万象的观点。

## 三、人类学学科

在传统上,人类学被划分为四个领域:体质人类学和三个文化人类学分支学科:考古学、语言人类学和民族学。体质人类学<sup>①</sup>(Physical Anthropology)主要研究作为生物有机体的人,而文化人类学<sup>②</sup>(Cultural Anthropology)研究作为文化创造者的人类。当然,二者是相互联系的。我们若不知道人类是如何创生的,我们就不能理解人是如何思考和行动的。我们想要了解生物特性是如何影响文化,文化又是如何影响生物特性的。

① 体质人类学,指系统研究作为生物有机体的人类的人类学分支学科。

② 文化人类学,指专门研究人类行为的人类学分支学科。





### 体质人类学

体质人类学,也被称为生物人类学,着重研究作为生物有机体的人类,它的众多兴趣之一是人的演化。无论人们声称自己多么独特,他们还是哺乳动物——尤其是灵长目动物——因而,他们与其他灵长目动物(尤其是类人猿和猴子)有共同的祖先。通过对化石的分析和对现存的灵长目动物的观察,体质人类学家试图重建人类的祖先,以便理解我们怎样、什么时候,以及为什么成为我们今天这样的动物。

体质人类学家的另一个主要专业是对现今人类变异的研究。虽然我们是单个人种的全部成员,但我们还是在明显或不那么明显的许多方面各不相同。我们不仅在诸如肤色或鼻子形状等可见特质方面不同,而且也在我们的血型和我们某种疾病易感性等生物化学的遗传因子方面不同。为了达到对人类变异以及这种变异与人们生活于其中的不同环境相关方式的更为全面的理解,体质人类学家应用所有现代分子生物学技术。

### 应用人类学 法医人类学

在公众心目中,人类学通常等同于找回远古人类祖先的尸骨,发掘古代营地和“消失的城市”,或者研究现代部落民族,他们的生活方式被错误地看成是“来自过去的”某种事情。人们经常没有注意到的是人类学知识的实际应用。应用人类学的一个领域——被称为法医人类学(Forensic Anthropology)——为合法的目的专门从事人的骨骼遗体的辨别。法医人类学通常根据警察和其他权威机构的要求辨别凶杀受害者、失踪人员或如飞机坠毁等灾难中死亡人员的遗体。根据骨骼遗体,法医人类学家能够确定死者的年龄、性别、种群关系和身高,往往还辨别他们是惯用右手还是惯用左手,是否呈现出身体的反常,或有创伤的证据(碎骨等等)。另外,可以从骨骼中解读个人健康和营养史的一些细节。

克莱德·C·斯诺是一位著名的法医人类学家,他从事这一领域的工作已逾35年,最初为联邦航空管理部门工作,最近作为自由职业顾问。除了平常的警察部门的工作外,斯诺还研究了1876年在小盘羊战场乔治·阿姆斯特朗·卡斯特将军及其随从的遗体;1985年,他去巴西,在那里他鉴定了臭名昭著的纳粹战犯约瑟夫·门格勒的遗体。他也促成建立了第一支法医团队,致力于为世界各地侵犯人权行为的案件提供文件证明。这开始于1984年,那时他应新建立的文官政府的邀请去阿根廷,作为团队的一员帮助辨认 *desaparecidos*, 即“失踪人员”——在军人统治的7年内由政府杀手小队清除的9000多人。一年

后,他返回阿根廷,在审判9个军政府成员时作为专家提供证词,并教授阿根廷人如何对遗骨进行恢复、清理、修补、保存、拍照、用X光检查和分析。除了用事实向受害者的幸存亲属描述受害者的命运以及驳斥“修正论者”关于大屠杀从没发生过的断言之外,斯诺与他的阿根廷同事的工作在证明几个军官犯有绑架、虐待和谋杀罪上是极为关键的。

自斯诺的开创性工作以来,法医人类学家开始在世界各地——从智利、危地马拉、海地、菲律宾、伊拉克库尔德斯坦、卢旺达,到(最近的)波斯尼亚和科索沃——越来越多地参与对侵犯人权的调查。同时,他们在美国继续为固定的客户做重要的工作。例如,俄克拉何马州验尸官办事处、伊利诺伊州库克县,以及联邦调查局经常向斯诺咨询。虽然他研究的案子不全涉及警察权力的滥用,但当这成为问题时,法医人类学家提供的证据对把罪犯送交法院审判来说常常是至关重要的。引述斯诺的话说就是:“在各种形式的谋杀中,没有一种比国家对自己的公民犯下的谋杀更骇人听闻的了。在所有遭谋杀的受害者中,国家谋杀的受害者是最无助、最脆弱的,因为他们托付他们生命和安全的真正实体变成了他们的凶手。”\*因此,应传唤国家来说明其行为理由,这是特别重要的。

\* C. 乔伊斯(Joyce, C., 1991):《来自坟墓的证据:遗骨讲述的故事》,波士顿:利特尔,布朗。

## 文化人类学

10 因为文化能力根植于我们的生物本性,所以体质人类学家的工作为文化人类学家提供了必要的背景资料。为了理解文化人类学家的工作,我们必须澄清在我们提到文化时我们意指什么。在第二章,我们会更详细地讨论这一主题,但是就我们这里的目的而言,我们可以将文化设想为通常无意识的准则,社会——有组织的人群——按照这些准则运行。这些准则是通过社会习得的,而不是通过生物遗传获得的。因为它们决定或至少指导社会成员的日常行为,因此人的行为首先是文化行为。文化的表现形式在各个不同地方之间可能有相当大的差别,但是在人类学的意义上,没有任何人比其他人具有“更多的文化”。

就如体质人类学与其他生物科学有紧密联系那样,文化人类学也与其他社会科学有着紧密联系。人们最常同它加以比较的一门学科是社会学,因为它们二者的事业都是描述和解释社会背景中的人类行为。然而,社会学家着重研究在工业化的北美和欧洲社会生活的人,因而下述可能性就越来越大,即他们有关人类行为的理论是受文化束缚<sup>①</sup>(culture-bound)的,也就是说,他们关于世界和实在的假定

① 受文化束缚,指以某人自己文化的假定和价值为基础的有关世界和实在的理论。



以社会学家自己的西方文化那部分为根据。因为文化人类学家主要也是他们由以成长的文化的产物,所以他们从事理论活动也可能受到文化束缚。然而,他们通过研究各个时代和各个地方的所有人,不断努力使偏见问题最小化,他们不使自己局限于当代西方民族的研究。人类学家已经发现,要充分理解人的观念和行为的复杂性,必须研究过去的和现在的所有的人。不要再说任何其他特点,这种绝对独一无二的跨文化和长期的历史视角,使文化人类学与其他社会科学区别开来。它为人类学提供了远比其他任何研究人类的学科更为丰富的数据库,它也可以应用于任何当前的问题。作为一个适当的案例,让我们看一看,在美国,人们安排婴儿睡眠的风俗是:婴儿与其父母、特别是与其母亲分开睡。对大多数北美人来说,这可能是完全正常的,但是跨文化研究表明,“一起睡”是一种普遍情况。只是在过去200年里,一般在西方工业社会,人们才认为分开睡对母亲和婴儿来说是合适的。事实上,这几乎就是儿童抚育的文化实验。

目前的研究业已表明,西方社会这种非同寻常的母婴分开睡眠程度有重要的后果。首先,它延长了婴儿啼哭的时间,婴儿出生的第二、三个月,每天啼哭的时间可能延续3个小时以上。一些母亲不正确地把婴儿啼哭的原因解释成母乳不足,改用不太有益健康、配制而成的婴儿喂奶用奶瓶喂养婴儿,而在极端的情况下,啼哭可能引发身体伤害,有时具有致命的后果。而同睡的益处不限于显著减少婴儿啼哭;婴儿也可得到更多的照料,每次喂奶时间长三倍;婴儿得到更多的刺激(对神经发育很重要);他们明显不易患婴儿猝死综合征。而且对母亲也有益处:频繁给孩子喂奶可制止过早后排卵,她的睡眠时间,起码与不跟孩子同睡的母亲一样多。<sup>①</sup>

这些益处可能引人发问:为什么许多母亲仍然与她们的孩子分开睡?在北美,这是独立和消费主义的文化价值所产生的影响。为了从开始就建立独一无二的个人身份,父母给婴儿提供他们自己的房间(或起码的空间)。同时,这就提供了一个放置所有玩具、家具和其他个人物品的地方,意味着父母是“慈祥的”、“关怀备至的”(而且也有助于使消费者经济“兴旺发达”)。

11

文化人类学强调对史前史和新近非西方文化的研究,这经常导致一些与衍生于西方研究的现存信仰相悖的发现。因此,文化人类学家首先证明:“世界并不区分为虔诚的和迷信的;丛林中有雕塑,沙漠中有绘画;没有中央集权,政治秩序也是可能的,没有法典化的法规,有原则的正义也是可能的;理性的规范并非古希腊固有,道德的演化也并非在英国完成……我们不无成功地试图使世界保持不平衡;撤除小地毯,弄翻茶桌,引爆炸弹。他人的职责是消除疑虑;我们的职责是搅乱。”<sup>②</sup> 尽管文化人类学家的发现经常形成对社会学家、心理学家和经济学家结论的挑战,

<sup>①</sup> R. G. 巴尔(Barr, R. G., 1997);《啼哭游戏》和 J. J. 麦凯纳(McKenna, J. J., 1997);《就寝时间的故事》,载《自然史》第10卷,第47、50页。

<sup>②</sup> C. 格尔兹(Geertz, C., 1984)的著名演讲:《反反相对主义》,载《美国人类学》第86卷,第275页。



但是,对他们来说,人类学是绝对不可或缺的,因为它是唯一一种一贯地纠正受文化束缚的主张。在某种意义上,人类学之于这些学科,就如实验室之于物理学和化学:是其理论必不可少的检验根据。

文化人类学可以划分为考古学、语言人类学和民族学(通常被称为社会文化人类学,参见图 1.1)。虽然每个分支有自己的专业兴趣和方法,但它们都研究文化资料。考古学家、语言学家和民族学家对研究主题采取不同的研究方式,但是,它们每一学科都搜集和分析有助于说明人类文化相似性和差异性的数据,以及在任何地方不同文化发展、调适和持续变迁的方式。

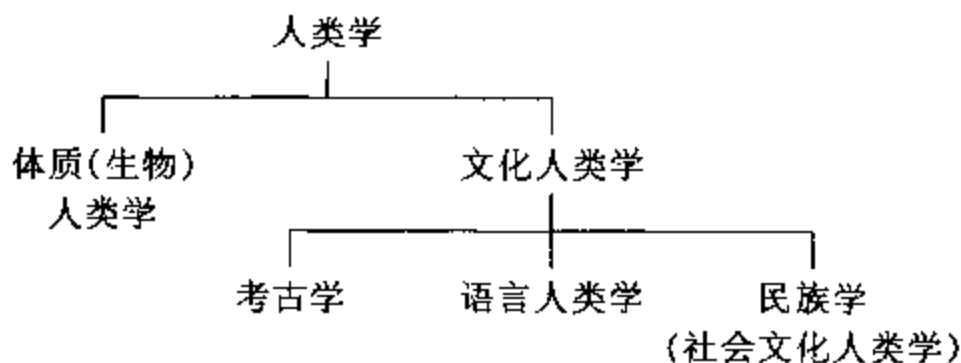


图 1.1 人类学的分支

### 考古学

12 考古学<sup>①</sup>(Archaeology)是文化人类学的分支,为描述和解释人类行为而研究物质遗存。从传统看,它主要研究人类的过去,因为人类实践的物质产品和踪迹,而非这些实践本身,是过去遗留下来的东西。考古学家研究工具、陶器,以及其他持久存在的特征,如作为早期文化证据遗存下来的炉灶和周围用地,它们有些已存在 250 万年之久。这类对象和它们留存在地上的方式反映了人类行为的各个方面。例如,含有金属氧化物、骨片,以及炭化植物的浅层有限的富集木炭,边上有火裂的岩石、陶器,以及适合于食品制作的工具,这些表示烹饪和相关的食物加工。人们从这些遗存可以发现人的饮食和生存之道。因此,考古学家能够发现远超出 5 000 年的历史上的人类行为,历史学家由于依赖文字记录而无法超越 5 000 年的限制。但是考古学家不只局限于研究史前的社会;他们也可以研究可资利用的历史文献,用来补充人们遗留的物质遗存。在大多数有文字的社会里,文字记录与占统治地位的精英相关,而不是与“草根”人群相关。因此,它们可以告诉考古学家许多他们单从考古证据中无法知道的东西,而同样真实的是,考古学的遗存可以告诉历史学家有关一个社会其书面文献没有明显表述出来的许多东西。

尽管大多数考古学家专门研究人类的过去,但其中有些考古学家涉及当代背

<sup>①</sup> 考古学,指通常研究历史上的物质遗存,并以此描述和解释人类行为的文化人类学分支学科。



景中的物质对象的研究。一个实例是亚里桑那州立大学的“垃圾调研项目”，对家庭废弃物小心谨慎加以控制的研究，不断形成有关当代社会问题的信息。除了它的成就之外，该调研项目还检验了访谈调查技术的有效性，社会学家、经济学家、其他社会科学家和政策制定者，为其数据的缘故，都极为依赖这一调查技术。这一检验清楚地表明，人们相信或说出他们所做的，与垃圾分析显示出他们实际所做的，有相当大的差异。例如，1973年，常规技术被用来设计和处理问卷，旨在发现图森市的酒类消费率。在城市的一个地区，15%的受调查的家庭确认消费啤酒，但是没有—一个家庭报告一周消费超过8罐。然而，从同一地区的垃圾分析证实，80%以上的家庭消费某种啤酒，50%的家庭每周丢弃的空罐超过8个。该垃圾调研项目另一个饶有兴趣的发现是，当1973年牛肉价格达到最高记录时，家庭浪费的牛肉量也达到最高（不只在图森市如此，在全国其他地方也一样）。尽管常识引导我们做出正好相反的假定，但是高价和匮乏与浪费更多相关，而不是更少相关。显然，这一发现是重要的，因为它们证实，单独依靠常规访谈调查技术形成的关于人类行为的观点可能有严重的错误。同样，它们表明，人们实际所做的不一定与他们认为他们所做的相一致。

13

1987年，垃圾调研项目在美国其他不同地区的垃圾填埋地，开始一项检验发掘项目。从这项工作产生了有关物资实际上进入垃圾填埋地和偶然进入那里的第一手可靠数据。而一般的信念又一次表明与实际情况不一致。例如，能进行生物降解的物质，如报纸，埋在深层混合垃圾填埋地，要比任何人先前期望的更长时间才腐烂。不用说，如果美国终究要解决废物处理问题的话，那么这类信息是至关重要的。

### 语言人类学

人类最独特的特征或许是说话能力。不单人类使用符号交流。许多研究业已表明，其他一些动物——特别是类人猿——以声音和姿势可以起到类似于人类言语的作用；然而没有任何其他动物形成像人类所具有的那么复杂的符号交流系统。归根到底，语言使人类能够保留其文化并使它代代相传。

研究人类语言的文化人类学分支学科被称为语言人类学<sup>①</sup>(Linguistic Anthropology)。语言学家可能从事于语言描述(句子形成或动词词形变化的方式)或者语言历史(随时间推移语言的发展和相互变化的情况)的研究。两种研究方式都产生有价值的信息，不仅有关于人类如何交流的信息，而且也有关于他们如何理解周围世界的信息。例如，操英语的北美人的日常语言中，包含有一些俚语，诸如 *dough*(现钱)、*greenback*(美钞)、*dust*(现钱)、*loot*(钱，值钱的东西)、*cash*(现款)、*bucks*(一笔钱)、*change*(零钱)、*bread*(钱)，它们相当于巴布亚新几内亚当地原住民仅被认作“钱”的东西。这种现象有助于辨别被认为对一种文化特别重要的东西。通过在其社会背景中

<sup>①</sup> 语言人类学，指研究人类语言的文化人类学分支学科。

的语言分析,人类学家能够理解人们怎么感知他们自己和他们周围世界的。

人类学语言学家也可能对我们理解人类的历史做出有意义的贡献。通过确定各种语言之间的系谱关系以及考察这些语言的分布,他们可以估计说这些语言的人在其生活的地方生活了多长时间。通过辨别这些相关语言中从古代祖先语言残留下来词语,他们也可以联想到说祖先语言者生活在什么地方以及如何生活的。

### 民族学

因为考古学家一般专门研究过去的文化,因此民族学家<sup>①</sup>(Ethnologist),或社会文化人类学家,专门研究现在的文化。与考古学家专注于研究物质实物以了解人的行为不同,民族学家专门研究人们的观念和实践,他们看到它们、经验到它们,甚至与他们将要了解的文化中的那些人讨论这些观念和实践。

民族学家研究的根基是民族志<sup>②</sup>(ethnography)。只要有可能,民族学家就设法生活在他正研究的那些人之中而成为民族志学家。这种田野工作的意图,不只在于描述他们的文化,而且也要说明文化各方面的相互关系。通过参与观察<sup>③</sup>(participant observation)——与人们同吃一样的食物,说他们的语言,亲身体会他们的风俗和习惯——与任何非参与性人类学家或其他社会科学家所能做到的相比,民族志学家试图在更大程度上理解他们的生活方式;在你正做着田野工作的社会里,由于你学会了如何以那个社会接受的方式行事,那么你就最有效地学到了一种文化。要成为所研究文化的参与观察者并不意味着,为研究战争频繁的文化,民族志学家要加入人们的战斗;但是由于生活在好战的人群中,民族志学家应当能够理解战争是如何与整个文化结构相契合的。他或她必须是谨慎的观察者,以便能够达到对一种文化的深入概观,而没有不适当地强调文化的某一方面而忽略了另一方面。只有通过发现所有的文化制度——社会的、政治的、经济的、宗教的制度——是怎样相互联系的,民族志学家才可能开始理解文化体系。人类学家把这一研究方式称为整体论视角<sup>④</sup>(holistic perspective),而且它是人类学的基本原则之一。纳米比亚人类学家罗伯特·戈登以下述方式说到这一点:“社会学家或政治学家可能就花瓣而考察花朵的花瓣之美,而人类学家则站在山顶上,俯视田野之美。换言之,我们尝试并赞成较宽广的视角。”<sup>⑤</sup>

当民族志学家参与不熟悉的文化时,不是盲目地瞎闯,而是谋取个别知情人<sup>⑥</sup>

① 民族学家,指利用民族志的描述,从比较的和历史的观点出发研究文化的人类学家。

② 民族志,指以第一手的观察为基础对一种特殊文化的系统描述。

③ 参与观察,指在民族志中,通过长时期直接参与人们的日常生活以了解他们文化的技术。

④ 整体论视角,指人类学的基本原则,即在可能最宽广的背景中观察文化的各个部分,以便理解它们的相互关系和相互依存性。

⑤ R. 戈登(Gordon, R., 1981, December):《海岸电视课程股份有限公司采访录》,洛杉矶。

⑥ 知情人,指民族志学家在其中做研究的那个社会的成员,帮助解释他或她看到的事情。



(informants)的帮助。这些人是作为民族志学家的人类学家在其中工作的那个社会的成员,他或她与它们形成了密切关系,他们帮助人类学家成为社区的新来者,弄清正在发生的任何活动。就如儿童从其父母那里学会正确行为那样,知情人有助于人类学家在田野中理解先前陌生文化中的“奥秘”。

民族志的田野工作对民族学来说是如此基本的工作,以致英国人类学家 C. G. 塞利格曼曾断言:“人类学的田野研究就如殉道者的血之于教会。”<sup>①</sup>初次在田野工作的年轻人类学家路易斯·维万科的经验表达了它的某些特点。下面的“原著学习”特别说明,不可能摆脱所有幼稚性而进入田野以及田野中“非预期的东西”的重要性,这类事件如何导致新的理解以及使一个人摆脱自己文化的假定和偏见的重要性。

民族志的田野工作的流行形象是,它在遥远的异域民族之中开展。确实,在诸如非洲、太平洋群岛、澳大利亚沙漠等地方人们已做了大量的民族志工作。这样做的一个非常好的理由在于其他社会科学家经常忽视非西方民族。另外,人类学家从一开始就认识到,理解人类行为依赖关于所有文化和民族的知识,包括关于他们自己文化的知识。例如,在大萧条和第二次世界大战时期,美国许多人类学家的工作背景,其范围从工厂到整个社区。这一时期研究的一个里程碑是劳埃德·沃纳对“扬基城”(马萨诸塞州新伯里波特)的研究。不太著名的工作是人类学家菲利奥·纳什在罗斯福和杜鲁门总统的白宫工作班子任职,他帮助废除武力并促使联邦政府关注民权领域。纳什运用人类学专业来实现特定的目标,这是应用人类学<sup>②</sup>(Applied Anthropology)的一个典范。后来,他任威斯康星州副州长、肯尼迪总统政府印第安人事务行政长官。今天,许多人类学家作为应用人类学家在学院环境之外工作,本书各章都提供了他们工作的实例。

在 20 世纪 50 年代,可用于国外研究的大量资金使注意力从国内转移出去。后来,因为政治动荡使田野工作的实施越来越困难,所以对那些必须在北美社会研究的重要人类学问题的意识更新了。这些问题中有许多涉及人类学家已在其他背景中研究的人群。因此,人类学家在美国的城市和郊区不仅研究从南美和中美洲来的移民,或从海地、东南亚和其他地方来的难民,还帮助他们适应新的环境。同时,人类学家正把在研究非西方民族中很管用的同样技术运用于研究诸如街头帮派、公司官僚制、宗教崇拜团体、保健投递系统、学校,以及人们如何应付消费投诉等等这类不同的事情上。

来自这类研究的一个重要的发现是,它产生了其他社会科学家所做的那类研究通常不会形成的知识。例如,在 20 世纪 60 年代产生的文化剥夺理论,人们用它

<sup>①</sup> I. M. 刘易斯(Lewis, I. M., 1976):《正确理解事物的社会人类学》,第 27 页,英国哈姆斯沃思:企鹅出版社。

<sup>②</sup> 应用人类学,指人类学知识和方法的应用,通常为特殊的委托人解决“实际”问题。



来解释对许多少数民族儿童教育的失败。为了说明他们缺乏教育成就的原因,一些社会科学家提出,这类儿童“在文化方面受到了剥夺”。然后,他们着手研究大部分来自美国原住民、非洲裔美国人、西班牙裔美国人家庭的儿童,通过他们的理论框架解释其研究成果来进一步“确认”这一观点。相比较而言,对“文化上受剥夺”儿童的文化所做的民族志研究揭示了不同的情节。他们非但没有受到文化剥夺,而是具有复杂精美、熟练的、有适应力的文化,这些文化只不过不同于教育体系采纳的文化罢了。虽然一些人仍然坚持文化剥夺理论,但这种理论是受文化束缚的,它只不过说,人们“被剥夺了我的文化”。你无法证明,这些儿童不说恰如其分的西班牙语、美国黑人的本地英语(有时被称为 Ebonics 或“黑人英语”),或任何其他语言;显然,对于他们的文化视为重要的事情,他们做得很好。



当历史告诉我们关于北美洲奴隶制度的恐怖时,考古学家对纽约墓地的调查揭示了这样一种恐怖的真相。

尽管不得不提出许多难题,然而对某人自己文化的人类学研究,也不无其自己的特殊难题。英国人类学的重要人物埃德蒙·利奇爵士曾这样说:

不管看起来多么令人惊讶,在你具有熟悉的第一手经验的文化脉络中做田野工作,看来比从完全陌生人的幼稚观点出发从事田野工作要困难得多。当人类学家研究他们自己社会的各个方面时,由于从私人而不是从公众经验中派生出来的成见,他们的视力看来会受到扭曲。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> E. 利奇(Leach, E., 1982):《社会人类学》,第 124 页,格拉斯哥:方塔纳平装本。





尽管民族志学家致力于得到另一种文化的内观,但是他或她很自觉地意识到自己是作为外来者这样做的。北美人对他们自己文化所做的大多数成功的人类学研究,都是由最初在一些其他文化中做研究的那些人做出的。例如,劳埃德·沃纳在他处理马萨诸塞州新伯里波特的事务前,研究过澳大利亚孟金人原住民。你越是了解其他民族的文化,你就得到越多的对于自己文化的不同视角。换句话说,其他文化越是不被你视为奇异的,你自己的文化看起来就越是奇异。在我们试图研究我们自己的文化之前,除了把我们自己的文化之中排除出去(因此,我们可以如他人看我们那样看我们自己)之外,鼓励非洲、亚洲和南美的人类学家在北美做田野工作,我们也会收获良多。从他们外来者的视角出发,会形成许多内部人太容易忽视的见解。这并不是说,一个人研究自己的文化的特殊困难不可能被克服;所需要的是对于那些困难的敏锐的意识。

19

虽然民族志的田野工作是民族学的基础,但它不是民族学家的唯一工作。民族志的性质大致是描述性的,它为(有较多理论志向的)民族学家提供基础数据,然后民族学家就可能利用这些数据,通过把一种文化的某个特殊方面与其他文化中的相同方面做比较而对它加以研究。人类学家始终如一地做这种跨文化比较,这也是该学科的另一标志。当你比较人们从事于北美人视为“家务”的时间,通过跨文化比较就可能产生对你自己的信念和实践的令人感兴趣的深刻见解。在美国,普遍的信念是,家用设备消费用品的产出日益增长导致家务持续减少,相应的结果是闲暇时间增加。因此,消费用品已成为高标准生活的标志。然而,对寻食者——为生存而依赖野生植物和动物资源的民族——的人类学研究已经表明,他们在家务活上、而且的确在生存事务上所花的时间比工业化社会中人们所花时间更少。例如,澳大利亚原住民妇女每周平均花将近 20 小时采集和烹调食物,以及做其他家庭的杂务。相比之下,20 世纪 20 年代的美国农村妇女,不借助于节省劳力的用具,一周要花 52 个小时做家务。或许你会想象自那时起数十年里这种情况已经发生了变化,然而,约 50 年后,美国都市妇女,不出家门为工薪工作,每周要付出 55 小时干家务活,尽管有节省劳力的洗碟机、洗衣机、干衣机、真空吸尘器、食品加工机和微波炉,等等。<sup>①</sup>

跨文化比较强调做事和思考事情的替代方式,因此它对北美人有许多贡献,民意调查显示,他们中的大多数人一直担心他们自己做事方式的有效性。在这一意义上,你可以认为民族学是研究做事的替代方式的。同时,借助于对各种文化进行系统的跨文化比较,民族学家试图得出关于任何时代和任何地方文化性质的令人信服的结论。

<sup>①</sup> J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1985):《人类学与当代人的问题》(第 2 版),第 69 页,加利福尼亚州帕洛阿尔托:梅菲尔德出版社。



## 原著学习

15

### 在哥斯达黎加乡村邂逅环保主义者\*

在哥斯达黎加乡村,我首次进行民族志田野工作。方案实施几周后,一天清晨,我一觉醒来,辗转反侧,叹息自语道,“今天不要有什么事情发生!”这决不是因为我想离开工作一天,而是因为我必须做的一切“工作”,尤其是要把记在便携式电脑里的所有那些原始田野笔记整理成文。每当新事情发生,看来似乎每一刻我都得拼命记录或推测我听到或看到的事情的意义。我会发现自己得赶紧去做下一个研究或采取下一步措施,不知道这是否有尽头,或者要不要不再逐步搜集研究的琐事和做没完成的笔记。令我沮丧的是,那天的确有事发生,而且有许多笔记要记。虽然我学会了忍受这种无休止的矛盾态度,但后来我有个突如其来的灵感:这些意外事件中,有一件似乎有一条奇特的出路,绕着某些变化莫测的琐事并有助于从中退出来。

不久前的一天下午,那个绝望的早晨之后的两个月,我与我的朋友曼纽尔·阿佐费法如同往常那样从勒塞尔瓦·圣米格尔浓雾笼罩的密林动植物保护区返回,步行6公里,经过一条肮脏的道路,去我们居住的圣米格尔人的村庄。他们租用的汽车上没有旅行者,我们可以搭他们的便车——在僻静小路上少数动力运输形式之一——而且我们定下心来像平常那样,轻松步行,一路闲聊(换言之,这是一个不受干扰地询问有关我研究课题的机会,我研究的是自然保护和生态旅游的文化动力学,现在我明白,这一机会就如同在我们前面展开的路)。我们听到几公里前路上的摩托车和汽车的声音,他(不是我)产生了搭车的希望。几分钟内,有几辆车有目的地朝我们来的方向勒塞尔瓦·圣米格尔开去。我们认识摩托车驾驶员,一个是博物学旅游向导,另一个是浓雾笼罩的密林动植物保护区的森林警卫。紧随他们的是当地乡村警察,他们乘坐吉普车从我们身旁快速经过,脸上露出全神贯注的眼光。我们不知道他们到哪里去,尤其是自勒塞尔瓦·圣米格尔封闭那天以来,除了浓雾笼罩的密林动植物保护区以外,该地区只有几个乳牛场。

\* L. A. 维万科(Vivanco, L. A., 2000):《在哥斯达黎加乡村邂逅环保主义者》,手稿©作者,佛蒙特州立大学人类学系。



几分钟后,两个中年圣米格尔居民坐在吉普车内,一看到我们,就停车向我们打招呼。他们相当激动,甚至有些轻佻。其中有一人问我们是否听说在佩德罗·索尔佐诺土地上——在被称为巴诺斯·德·圣克拉拉的遥远地区,离勒塞尔瓦·圣米格尔几公里的乳牛场——*len que estaba encaramado*(被赶上树的美洲狮)。我们承认一点也不知道,他们便邀请我们与他们一起去看。在汽车上,其中一位名叫唐·欧仁尼奥的男子解释道,在圣米格尔传说,一头美洲狮攻击了索尔佐诺乳牛场的乳牛,而乳牛场的狗把美洲狮赶到树上去了,今天下午它仍在那里。显然,索尔佐诺威胁要杀死美洲狮,但还没有与地区环境保护组织取得联系。他们的代表整天都在那里阻止他杀死那头美洲狮。由于上述原因,人们在吉普车上的激动情绪带有神经质色彩,因为他们知道,如果索尔佐诺杀死这头美洲狮,他就会承受高额的罚金,而且有可能被判刑入狱。

当我们到达索尔佐诺畜牧场的入口处,一个在附近建了一座生态旅游旅馆的北美男子拦住我们,不让我们进入畜牧场,说是警察要他让人走开。即使这名北美男子手里端着枪(在那里显得不同寻常),并且似乎怀疑我们的意图,唐·欧仁尼奥和伙伴们却嗤之以鼻——他们认识索尔佐诺好多年了,而这个家伙是新来者——于是我们进入了畜牧场。我们跨过牧草地,步行几分钟后,勉强通过有刺铁丝的栅栏,走近浓雾笼罩的森林的一块地方,在它边缘,坐着几个森林警卫,大声说笑着。对我们的到来,没有人感到惊诧或感到受冒犯,一番热烈的寒暄之后,他们示意我们进入森林,在那里,有其他七八个人在无目的地乱转,偶尔抬头看看。对我们的到来,他们也不感到惊讶,尽管不像在森林边那样愉快,明显感觉到这里的紧张气氛。往前走 30 英尺,果然,一头巨大的雄性美洲狮,在布满苔藓的树枝上,紧张地向下盯着我们。

聚集的人群中有一种期待感,我们每个人都在等待着发生什么事情。不愧当地著名猎手的名声,那个警察转向唐·欧仁尼奥,悄悄地说(我想,是渴望地说),他能用他的来复枪击中它,因为以前他有好几次在这种距离干过这种事。但是随后,他又大声说,杀死美洲狮对任何人、包括他自己来说都是违法的。这种动物是民族的遗产,刚通过的《野生动物保护法》是这样界定的。但是索尔佐诺叫所有这些人来他畜牧场的理由不是同法律对抗。就如索尔佐诺所说,他也是环保主义者,



而且“如果不得不杀死美洲狮,那就会伤害到我,因为我们在这里不是要把事情弄坏”。然而,他感到有人必须对他的损失负责,对他不向那头美洲狮报复作补偿:“我们农业工人长期以来一直受动物的伤害,如果环保主义者帮助我们与这些动物生活在一起,那就会树立一个典范。”我的同伴告诉我,哥斯达黎加乡村对诸如此类情形的传统反应一直是毫不客气地杀死它。但是,索尔佐诺选择把圣米格尔的自然环境保护协会请来,因为他知道,过去有几次像他那样的农业工人,由于美洲豹和美洲狮造成的损失,得到了经济补偿。参与解决此事的环境保护协会雇员,知道先前经济补偿的先例,但也注意到当时曾经有外国基金注入他们的组织,而当那些基金耗尽时,该组织正经历着严重的财务危机。看来,对国际环境保护投资来说,哥斯达黎加不再那么热门了。因此,当索尔佐诺要求经济补偿时,环境保护协会的雇员显得相当紧张。

我们又等了半小时左右,圣米格尔环境保护协会董事会主席、北美生物学家,以管理者的神态,进入森林中的空地,紧随其后,有一小群下级随从人员,还有一个无人认识的年长外国男子。生物学家一协会主席把索尔佐诺介绍给老人,老人是瑞士人,他在(几小时路程外的)瓜纳卡斯特低地拥有一所小动物园,为受伤害的大型猫科动物进行康复治疗,喂养它们并向旅游者展示。在森林的空地上,围着索尔佐诺和瑞士人,形成一个圈子。索尔佐诺发现机会来了,装腔作势,指着树上的美洲狮,一本正经地宣布,“我听说你要购买美洲狮,那好,我有一只,我想卖给你!付美元,还是科郎?!”(科朗是哥斯达黎加法定货币。)在一阵哄笑声中,那个男子回答说,他已有四只美洲狮了。他又说,他不可能购买这一只,因为哥斯达黎加政府会因为他非法买卖野生动物罚他款。索尔佐诺问,他认为那个美洲狮值多少钱。瑞士人回答说,很难把它弄下来;即便他们有一枝射麻醉飞镖的枪,射击它也是不明智的,因为它掉下来会受到伤害。接着,他告诫索尔佐诺:“你应当把美洲狮放走,因为它不属于任何人,它值得加以保护。如果你想听我的劝告,那就学会跟它一起生活。”索尔佐诺再次要求,“尽管它是只昂贵的美洲狮,但我可以便宜卖给你!”人们又是大笑。

索尔佐诺对缺乏交易精神的男子很快就变得不耐烦了。当瑞士人开始向我们其余人讲解美洲狮的行为时,索尔佐诺昂首阔步地领着生



物学家一主席,去看被美洲狮吃了一半的动物。后来生物学家告诉我,正是在那时,他们达成了解决难题的方案。他们两人都知道,环境保护协会无法补偿他的损失,但是他也承认索尔佐诺的难题,认为如果北美人和像他那样的环境保护主义者想要帮助拯救哥斯达黎加的野生动物和莽原,他们就得愿意做出某种妥协。因此,他最终从他自己的账户中拿出钱来,帮助索尔佐诺建一些新的笼子,保护他余下的牲畜,希望这样做不会鼓励太多的其他农民提出对损失牲畜的赔偿要求。

那天晚上,我很晚才回到家里,我对目睹的事情感到困惑——很想知道,美洲狮和索尔佐诺究竟发生了什么事,为什么环境保护主义者看起来那么无能,或不愿做任何事。我决定做追踪研究和访谈,尊重我内心的感受:某些有意义的事情已经发生了。与不同的行动者交谈,并把这一情境与我曾观察到或研究过的其他情境从思想上联系起来后,我认识到,这次索尔佐诺农场的邂逅是负载权力的谈判,不只就美洲狮生命的谈判,而是就自然的意义、对自然的保护,以及谁算作环境保护主义者的谈判。就如在圣米格尔其他社会情境中我看到的正在发生的事情,但还没来得及把它们联系起来,索尔佐诺已接近一条分界线(人们往往不是把他和其他哥斯达黎加乡村农民界定为环境保护主义者,而是常常把他们界定为自然的敌人),并正试图重新定义什么算作“环境保护”问题,以便这些问题能够包括他的需要。把关于美洲狮的谈判转化为关于补偿的谈判,索尔佐诺与生物学家都认识到,只要像他自己那样的人还生活在自然与社会的变动边界之间,其他人(诸如建造生态旅游旅馆的邻居)就将借他的损失而获利。另外,或许对某些环境保护主义行动者来说,不具典型意义的是,这个生物学家按照农民的条件开始谈判而不是终止谈判。

我也认识到,我最初关于田野工作的矛盾态度,是基于未加审查的假定:借助于为“文化”动力拍快照,或把这些动力看作是固定的零星碎片,我就能理解“文化”的动力学。但是,民族志的知识量在一点一滴地增长,并没有恰好弥合快照间存在的缺口。就像文化本身,田野工作是无限制的、逐步展开的过程,像这一次,这种负载权力的、但偶然的、意外的邂逅,导致更加复杂的理解,并使各种各样的琐事联系在一起。并非我再也没醒来后辗转反侧,哼哼着说“今天不要有事发生”,而是因为大量原始笔记看来永远不会消失了。

#### 四、人类学与科学

所有人类学家最先感兴趣的事情是对人类详尽的、全面的研究。有些人已把人类学称为社会科学或行为科学,另一些人则把它称为自然科学,还有人说它是一门人文学科。人类学家的工作可以冠上科学的名称吗?我们用“科学”的名称意指什么呢?

科学是小心琢磨地生产知识的方式,试图解释或理解使世界“运转”的潜逻辑和结构过程。科学是一种创造性的努力,为观察到的现象寻找可检验的解释,这些现象典型地遵循隐蔽的、但普遍、永恒的原理或规律运作。两个基本要素对这样做是不可或缺的:想象力和怀疑态度。想象力虽然可能使我们误入歧路,但是,为了我们能认识现象可能被排列的意外方式,能以新方式思考旧事物,它是必须的。没有想象力,就不可能有科学。怀疑态度使我们能够区分事实<sup>①</sup>(fact)与幻想,检验我们的思辨能力,防止我们失去想象力。

科学家在寻求解释时,他们并不假定事情总是如它们表面呈现的那样。毕竟,地球是稳定的实体,太阳每天围绕它运转,还有什么比这一点更明白的呢?然而事实并非如此。宗教和形而上学的解释遭到了拒斥,因为所有解释以及对权威的诉求没有强有力的经验(观察)的证据支持。因为各种解释不断受到新的观察和新的观念挑战,科学是自动校正的;这就是说,不适当的解释本身迟早要被超越,由更可靠的解释取而代之。

20 科学家从关于某些观察到的事实的可能关系的假设<sup>②</sup>(hypothesis),即“预感”开始。通过搜集各种各样看来支持这些推论的不同数据,而同样重要的是,通过表明可能证明为错误的,或者经过考虑可以消除的替代假设,科学家得到有效的假设体系或理论<sup>③</sup>(theory)。因此,理论,与该术语的流行用法相反,不只是思辨;它是小心证明的对观察到的实在的解释。虽然如此,任何理论都不曾被看作是无可非议的。科学的真理不被看作绝对的,而是变化的可能性程度问题;被视为真的理论是最可能的理论。在人类学就如在生物学或物理学,这同样是真的。但是,虽然没有理论可被证明为绝对真的,不正确的假设却能被证明为错误的。确实,如果一种理论(或假设)不是潜在地可证伪的,那么它不可能被看作是科学的。所以正是当我们的知识扩展时,赞成某些理论超过其他一些理论的机会就普遍增长了,即使当替代理论被证明是更有可能时,旧的“真理”有时必须被抛弃。

为说明这一点,我们可以比较试图解释生物演化的两种竞争性的理论:查尔斯·达尔文的理论和他的前辈让·巴普蒂斯特·拉马克的理论。后者的理论“解

① 事实,指由精通必要观察技术的一些观察者所证实的观察。

② 假设,指对某些现象之间关系的尝试性解释。

③ 理论,指在科学中,由一批可靠数据支持的对自然现象的解释。



释”演化如何通过获得性状遗传而起作用的,这一理论与达尔文的自然选择理论相对立。奥古斯特·魏斯曼在将近 20 世纪初所做的实验有效地埋葬了拉马克的理论。他饲养了 20 代老鼠,每一代都割去尾巴,不料发现第二十一代的老鼠尾巴依然存在。相反,不仅证伪达尔文理论的无数尝试不那么有效,而且由于我们的遗传学、地质学和古生物学知识在 20 世纪已得到发展,我们对自然选择如何起作用的理解也相应地进步了。因此,拉马克的理论不得被抛弃,证据使达尔文理论正确的可能性增加了。

### 科学研究的困难

尽管科学的研究方式可能看上去不复杂,但是当它运用于人类学时就有些重大的困难。困难之一是,一旦一个人陈述了一个假说,他就有强有力的动机去证实它,而且这可能使他不自觉地忽视反面的证据,更不用说各种意外的事情了。在科学中有类似的问题,正如古生物学家斯蒂芬·杰伊·古尔德所说的:“科学革新的最大障碍通常是概念之锁,而不是事实之锁。”<sup>①</sup>在文化人类学领域有更多的困难:为了获得有关人类行为的有效理论,一个人必须从客观的、又尽可能不受文化束缚的假说开始。而这里有一个重大的——有些人会说不可克服的——难题:在一种文化中长大的任何人都难于提出不受文化束缚的关于其他文化的假说。

21

作为这类难题的一个实例,我们可以看一看考古学家理解玛雅文明古典时期居民点性质所做的尝试。从公元 250 年到 900 年,玛雅文明在现今的危地马拉北部、伯利兹,以及邻近的墨西哥与洪都拉斯部分地区繁荣兴旺。今天,这一地区大部分被茂密的热带雨林覆盖,来自欧洲文化背景的民族觉得难于与它打交道。在当代,只有为数不多的人居住在这片森林里,他们靠刀耕火种维持生计。(砍伐和焚烧自然植物后,种植谷物约两年左右,在肥力耗尽后,就得开辟新的土地。)然而,人们在那里发现许多考古遗迹,偶有高达现代 20 层楼房的具有寺庙特点的遗迹,以及其他各种巨大的建筑和石刻纪念碑。由于对作为繁荣兴旺之地的热带森林,对作为种植充足粮食的手段的刀耕火种存有文化偏见,北美和欧洲的考古学家提出了这一问题:玛雅人依靠刀耕火种怎么能够维持大规模的、永久的定居点?答案似乎是自明的——他们无法做到;因此,巨大的考古遗址过去即便有人居住,必定也是少数人居住的庆典中心。散居在遍布农村小村庄的乡村农民,为举行仪式或为建造和维护这些庆典中心提供劳力,可能周期性地聚集在这些中心。

这种观点数十年里一直占据着支配地位,直到 20 世纪 60 年代,考古学家在所有玛雅遗址中对最大的一个遗址蒂卡尔(Tikal)进行研究工作,他们决定提出他们能够想到的最简单、最少偏见的问题:有人居住在这种当作永久居住地的特殊地方

<sup>①</sup> S. J. 古尔德(Gould, S. J., 1989):《奇妙的生活》,第 226 页,纽约:W. W. 诺顿出版公司,1989 年。

吗？如果答案是肯定的，那么，有多少人？他们靠什么维持生存？在随后的十年里，他们深入细致地工作，尽可能少带先入之见，这些考古学家能够确定，蒂卡尔是一个用作永久基地的大定居点，有数万人居住，他们用比刀耕火种更有成效的各种形式的农业维持生存。正是在对蒂卡尔的这种研究工作中，证明旧的受文化束缚的观念是错误的，因而为重新理解古典玛雅文明铺平了道路。

由于认识到提出不受文化束缚假设的潜在难题，人类学家极为依赖在自然科学其他领域中被证明是成功的技术。就如考古学家在蒂卡尔所做的研究那样，他们埋头于尽可能最完整的数据之中。借助于这样的工作方式，他们就非常透彻地熟悉细枝末节，因此他们能逐步看到数据内固有的模式；不然，其中的许多模式可能会被人忽视。这些模式是人类学家据以提出假设的东西，因而它们可以接受进一步检验。

尽管这一研究方式在民族志的田野工作中最容易看到，但在考古学中它是同样重要的。与其他许多社会科学家不同，民族志学家通常并不备有预想好的调查问卷深入田野；相反，他们认识到，有各种各样猜测不到的事情，一个人只有尽可能地保持开放的头脑，它们才可能被发现。这不是说，人类学家从来不用问卷，有时候他们也用。一般说来，他们把各种问卷作为一种手段，以补充或澄清通过其他手段得来的信息。当田野工作开展时，民族志学家把他们复杂的观察资料整理为有意义的整体，有时借助于对有限的或低水平的假设的系统阐述和检验，但不常利用直觉和凭直觉行事。重要的是，结果要不断受到仔细的检查，因为如果各个部分不能以内在一致的方式相协调，那么民族志学家就知道，研究结果存在着错误，进一步的工作是必要的。

在秘鲁一个村庄的两项研究说明了人类学与其他社会科学研究方式的差异。一项研究是由社会学家完成的，社会学家在调查之后，他们得出结论，村里的人们在个人彼此拥有的那块田地中始终如一地共同劳动。相反，在村庄里生活一年以上（社会学家在此期间做调查）的人类学家只有一次观察到这种做法。虽然对交换关系的信念对人们理解自己是重要的，但它不是经济事实。<sup>①</sup>这不是说，所有的社会学研究都是糟糕的，所有的人类学研究都是完美的；而只是说依靠问卷调查是一项危险的事情，无论谁做这种问卷调查。问题在于问卷调查太容易体现外来者的而不是受调查人们的概念和范畴。来自工业化社会的专家的概念可能很不适合那些不同民族的人们，而且所提出的问题经常构造人为的大量“知识”，很少与其他民族经验到的现实相关。甚至在这不成问题的地方，单独的问卷调查也不是辨别因果关系的良好方式。单有相关性并不说明任何有关原因的明确东西，它们也不揭示诸如互惠、依赖、剥削等社会关系。它们往往集中于问题的可测量的、可回答的、可接受的方面，而不是不太触摸得到的、较多涉及性质的社会的各方面。况且，由于许多理由——恐惧、审慎、痴心妄想、无知、精疲力竭、敌意、对利益的期望——人

<sup>①</sup> R. 钱伯斯(Chamber, R., 1983):《农村发展:首尾倒置》,第 51 页,纽约:朗文出版公司。





们可能给出有偏向的或错误的信息。<sup>①</sup>最后,在某种程度上说,大量的问卷调查抢占资源,耗尽人力与资金,它们妨碍了其他研究。

科学的人类学的另一个难题是有效性问题。在其他自然科学中,观察与实验的重复是确立研究者结论可靠性的主要手段。民族志的难题在于观察的手段是极受限制的。正如人类学家保罗·罗斯科指出的:

在自然科学中,物理世界普遍存在,又有慷慨的资助,传统上有比较平等进行观察和描述的途径。例如,太阳光谱对拥有必要设备的几乎所有天文学家开放,并被他们描述。<sup>②</sup>

因此,你能独自看到,你的同事是否已“把它彻底弄清楚”。相比较而言,进入非西方文化是受制约的,由于到达那里和被人接受的困难、数量有限的民族志学家、经费经常不充裕,加上各种条件和文化变化的情况,因而在某一时刻在一种特殊背景中可观察到的东西,在另一时刻就有可能观察不到,等等。因此,一个人无法很容易地独自确认民族志描述的可靠性或完整性。由于这一原因,民族志学家对准确报道负有特殊责任:在最终的记录中,民族志学家必须弄清三方面的问题:他或她在田野中做什么,以及为什么?他或她对谁访谈和向谁学习?要带回什么东西来用文献加以证明?不弄清这些问题,一个人就无法判断描述的有效性。

### 人类学的比较

考古学或民族志的田野工作,如果正确地完成,它的最终成果是关于一种文化的条理分明的陈述,为理解被研究民族的观念和行为提供解释的框架。而这反过来允许人类学家提出关于人类行为的更广泛的假说。然而,无论这些假说听起来多么有道理,只考察单个社会对检验这些假说来说是不充分的。没有某种比较的根据,以单个案例为依据的假说或许不过是历史的巧合。另一方面,单个案例或许足以对某一先前人们坚持有效的理论提出质疑,若不是反驳的话。1948年的发现,即在澳大利亚北部阿纳姆地生活的原住民,以少于6小时的平均工作日,过着超过勉强温饱水平的舒适生活,这种情况足以对下述普遍接受的观点提出质疑,这种普遍接受的观点认为:寻食民族如此忙于找到食物,因此他们没有时间用于人生寻欢作乐的活动。即便今天,经济学家依然倾向于把这些民族称为“落后的”民族,

<sup>①</sup> R. 桑杰克(Sanjek, R., 1990):《论民族志的效度》,载R. 桑杰克(编):《田野记录》,第395页,纽约伊萨卡:康奈尔大学出版社。

<sup>②</sup> P. B. 罗斯科(Roscoe, P. B., 1995):《文化人类学中“实证主义”的危险》,载《美国人类学家》第97卷,第497页。



尽管在阿纳姆的研究中得出的观察数据已在世界各地多次得到证实。

通过比较在特定地区发现的关于某些社会的考古学的、历史的和民族志的资料,可以检验对文化现象的假设性解释。与对单个文化研究相比,谨慎控制的比较提供了理解文化现象的更广阔的背景。从事这种比较的人类学家可能对此更加有信心,即至少在所研究的地区内,认为相互联系的条件确实是相互联系的;然而,在一个地区有效的解释,在另一地区未必有效。

理想的情况是,文化人类学的理论产生于世界范围的比较。跨文化比较的研究者考察世界范围的社会样本,以便发现为解释文化现象而提出的假说看起来是否普遍适用。在理想的情况下,样本应是随机选择的,以提高跨文化研究结论有效性的概率;然而所比较的社会数目越大,研究者越不可能对研究所涉及的社会作透彻的理解。跨文化研究者在资料方面依赖其他民族志学家。任何单个人都不可能亲身对遍布世界的人类文化的广泛样本做深层分析。

24 在人类学中,文化比较不必局限于民族志的资料。例如,人类学家可以转向考古学的或历史的资料以检验有关文化变迁的假说。被认为因为某种特殊条件引起的文化特质,考古学可以通过研究这种条件过去事实上发生的处境对其加以检验。民族史学<sup>①</sup>(Ethnohistory)是一种历史民族志,通过口述历史,探险者、传教士和商人的描述,以及通过对地名、生死记录和其他档案材料的分析来研究最近的文化。民族史学的文化分析——就如考古学——对理解变迁来说是有价值的研究方式。通过考察被认为是引起某些现象的条件,我们可以发现这些条件是否真正先于那些现象。

对于评估跨文化比较所用资料的可靠性,民族史学的研究也是有价值的。例如,根据诸如人类亲属关系地方档案这类资料做研究(参见本章乔治·彼得·默多克小传),人类学家有时得出结论,在寻食者中,已婚夫妇住在丈夫父母的家里或住在父母家附近,现在与过去这都是惯例(人类学家称这种情况为从父居)。确实,这是许多民族志学家报道的情况。但是,这一结论没有考虑到下述事实,即大部分持这种看法的民族志学家的工作是在寻食者传统习俗发生重大改变之后做的,这种改变(通常)是由欧洲人向世界各地扩张造成的压力促成的。例如,有人断言,在英国殖民主义者实际入侵新英格兰西北部的西部阿贝纳基印第安人家乡之前,他们曾实行从父居。然而,民族史学的研究表明,他们参与跟欧洲人的皮毛交易,同时越来越多地卷入击退外来者入侵的战争,这导致男子活动的重要性增加,也导致从比较灵活的居住模式向从父居模式的变化。<sup>②</sup>经过仔细考察,寻食者中其他从父居案例,原来是对与殖民主

<sup>①</sup> 民族史学,指借助于口述史,探险者、传教士和商人留下的描述,以及通过分析诸如地名、生死记录和其他档案材料等记录研究最近历史的文化研究。

<sup>②</sup> W. A. 哈维兰和 M. W. 鲍尔(Haviland, W. A., & Power, M. W., 1994):《最初的佛蒙特人》(修订扩充版),第 174—175、215—216、297—299 页,新罕什布尔州汉诺威市:新英格兰大学出版社。



义兴起有关的环境做出的类似反应。妻子非但不是固定地与其丈夫共同生活在丈夫的男性亲属附近,相反,寻食民族最初在婚后居住安排上更为灵活。

民族史学的研究,就如考古学家的田野研究,对证实和检验关于文化的假说是有价值的。而且与人类学很相似,它也有实际效用。在美国,民族史学研究已兴旺起来,因为它经常为法律案件的判决提供必要的关键证据,这些案件涉及美洲印第安人原住民的土地索偿、狩猎和捕鱼的权利等。这又是人类学知识实际应用的实例。

### 乔治·彼得·默多克(1897—1985)



现代人类学跨文化研究源自于此人所发展的严格方法论的成就。默多克就学于耶鲁大学,他的导师艾伯特·凯勒对历史“受规律支配”(在科学规律的含义上)的坚定信念对他产生了强有力的影响。他同样也受到早期英国人类学家爱德华·伯内特·泰勒爵士在统计比较方面开拓性尝试的影响。1937年,默多克组织了耶鲁人类关系研究所的跨文化调查。这后来成为人类关系地区档案(HRAF)——在统一标题下归档的具有互见

索引的民族志数据目录。在《社会结构》(1949年出版)这部里程碑式的著作中,他证明这种工具对于研究人类社会结构、变迁方式的效用。在晚年,默多克把HRAF当作《世界民族志样本》(1957年)和(他转到匹兹堡大学之后)《民族志地图集》的模型。后者是一个数据库,包括差不多1200个社会中100多个编码的文化特征。

HRAF(现在许多学院和大学都可找到)和其他这类研究工具的价值在于,它们使人们有可能利用统计技术所提供的可检验的一般规则来研究因果关系。举例来说,人类学家佩吉·里夫斯·桑迪考察了从HRAF抽取的156个社会的样本,试图回答下述问题:为什么妇女在某些社会比其他社会扮演更具支配地位的角色?为什么,以及在什么条件下,男性支配女性?她的研究成果《女性的权力与男性的支配》于1981年发表,除了反驳妇女一般从属于男性的公众神话外,还重点阐明在各种人类社会中男子与女子相互联系的方式,这一研究在性别研究中成为一个重要的里程碑(这一主题非常重要,因为性别的考虑涉及人们所做的几乎任何事情,因此它被纳入本书的每一章)。

虽然HRAF很有价值,但档案不无其问题。虽然它们允许人



们不加思考地探索各种习惯的相互关系,但是这类相互关系对于原因和结果什么也没说。构造或许相当于“正如你所说”的故事一样的精致因果链,使它们合乎理性,这太容易了。所需要的是对特殊习俗做进一步的历史分析。桑迪研究的力量在于她并没有忽视在其样本中的那些社会的特殊历史背景。

另一些问题是档案中的错误造成的,其原因有:由于不妥当的民族志或不系统的原始资料;由于样本的非随机性质(按照可获得文献的性质,列入或拒绝考虑各种文化);由于各种事项完全脱离背景这一事实等,所造成的各种问题。总之,HRAF和类似的数据库是有用的工具,但它们并不是极其简单明了的;若不谨慎地(批判地)利用,它们可能导致错误的结论。

## 25 五、人类学与人文学科

26 尽管人们通常认为科学与人文学科对待学问的方式是相互排斥的,但它们共享批判思维、思想创造和创新的一般方法。<sup>①</sup>二者在人类学中汇合在一起,例如,这就是为什么它既受到国家自然科学基金这种“硬科学”机构资助,也受到国家人文学科捐助这种机构资助的原因。用美国人类学协会前主席罗伊·拉帕波特<sup>②</sup>的话来说,科学与人文学科研究方式的结合,现在是而且永远是张力的源泉。它对人类学来说一直是至关重要的,因为它真正反映生活、且只能根据意义生活的人类的状况,这些意义必须在毫无内在意义、服从自然规律的世界中被构建出来。我们传统的科学方面规定小心谨慎的观察,不坚持以这样的观察为基础,我们阐释的努力就会漂浮不定,就会偏向于文学批评和思辨。但是,没有阐释的传统,为我们提供基础的科学传统就绝不会取得进展。

人类学的人文学科方面最显而易见的地方或许在于:它关心其他文化的语言、价值、艺术和文学的成就(包括无文字民族的口头文学),以及各民族是如何理解他们自己生活的。此外,人类学家还信奉下述主张,即通过简单观察其他文化,你不可能充分理解它;因为“参与观察”这一术语意味着,你必须体验它。因此,民族志学家要花费漫长时期与他们所研究的人们生活在一起,分享他们的欢乐,经历他们的艰辛,包括疾病,偶尔还有过早夭折。他们不会那么幼稚地相信,他们能够、甚或应当对他们与之分享考验和痛苦的人们无动于衷。就如罗宾·福克斯说的:“我们

<sup>①</sup> R. R. 希勒和 S. J. 古尔德(Shearer, R. R., & Gould, S. J. 1999):《两种头脑和一种秉性》,载《科学》第 286 卷,第 1093 页。

<sup>②</sup> R. A. 拉帕波特(Rappaport, R. A. 1994):《评论》,载《人类学通讯》第 35 卷,第 76 页。



的心和脑应理解我们男人和女人讲的话。”<sup>①</sup>人类学家不会自欺欺人地相信，他们能对他们的发现所带来的道德和政治后果避而不谈。的确，人类学有保护和促进当地民族权利的悠久传统，在本书后面的章节，我们将回到这一主题。

人类学的人文学科方面另一个显而易见的地方在于：它强调与定量研究相反的定性研究。这不是说人类学家不关注测量值和统计程序；他们就各种目的利用它们。然而，把人们和他们所做的事情简化为数字，或许会有一定的“非人化的”效果（比之血肉之躯的人类所关切的事情，人们更容易忽略“不带个人感情色彩的数字”所涉及的事情），而且会阻碍我们探讨不太易于数字化的重要问题。由于所有这些原因，与其他社会科学家相比，人类学家往往不太强调数字资料。

考虑到人类学家深层次介入其他民族，人们不应当惊讶，人类学家与其他学科一样积累了关于人性的弱点和伟大的许多信息——人文学科的素材。十分自然，首先，他们认为，人类社会是由个人组成的，这些个人具有丰富多彩的、要求得到尊重的感情和抱负，因此，他们试图避免使他们对上述事实视而不见的“冷冰冰的”科学研究。人们有时称人类学是最具人性的科学，人类学家为此而感到十分自豪。

## 六、伦理学问题

人类学家完成的各种研究，以及他们工作的背景，提出了一系列重要的有关我们知识的使用和滥用的道德问题。谁会利用人类学家的发现？为什么目的利用？如果有人利用的话，谁从中获利？例如，就敌对的少数民族来说，政府或公司的利益会利用人类学的资料去压制那个少数民族吗？遍布世界的传统社区的情况怎样？谁决定为社区的“改善”应当或不应当引入什么变革？它是否改善，根据谁的定义——社区的，还是某些遥远的政府的，或诸如世界银行这种国际机构的定义？而且还有隐私问题，人类学家讨论人们私人的、敏感的事情，包括那些人们不想让其广为人知的事情。你怎么描述这类事情同时又保护知情人的隐私？毫不令人意外的是，因为这些和其他问题，在过去20年里人类学家们就伦理学主题有过许多讨论。

人类学家明白，他们对三群人有义务：他们研究的那些人，那些资助研究的人，那些期望我们的发现发表以便可利用其来增进我们知识的同行专家。因为田野工作需要田野工作者与知情人之间的信任关系，人类学家首先显然要对他或她的知情人和他们的人民负责。必须做任何可能的事情以保护他们物质的、社会的福利和心理的健康，尊重他们的尊严和隐私。换言之，使他们毫无损害。虽然早期人类学家经常为殖民地的行政官员提供“控制”原住民所必要的信息，但是他们很久以前已不再从事这类工作，他们视为首要的事情是人们对其自己文化的权利。

27

作为如何解答这些问题的实例，我回到我自己就新英格兰西北的西部阿贝纳

<sup>①</sup> R. 福克斯(Fox, R., 1968):《偶遇人类学》,第290页,纽约:德尔出版社。

基人所做的工作。在写一本关于他们的著作时,我打定主意让他们看到手稿以保证我不会辜负任何人的信任或触犯任何人的隐私,或以任何方式歪曲描述他们。我也不得不对法律问题保持敏感,因为这涉及联邦政府的承认,传统的狩猎与捕鱼的权利,以及可能的土地索偿。我必须小心谨慎地提供信息,以便做到国家无法利用它不公平地对待他们。认识到要“偿还”的义务,我以不同方式做到这一切。这包括签署协议把著作的版税给阿贝纳基人,以各种不同方式响应他们的要求,无数次向范围广泛的学校、公共的和公民的组织提供事实陈述,代表阿贝纳基人在立法委员会前作证,在法院提供关于原住民捕鱼权利的专家证据。这确实已是长期的关系。对资助我工作的那些人——国家人文学科捐助、佛蒙特州历史协会和佛蒙特州立大学——该著作的出版都满足了他们的要求。最后,借助于这本著作以及在专业杂志上发表的补充论文,我也履行了对专业的义务。

## 七、人类学与当代生活

人类学长期以来一直致力于以其整体的视野理解世界各地的民族,在 21 世纪的开端,它比任何其他学科有更好的资质去努力解决对整个人类来说最为重要的问题。一个不可回避的生活事实是,北美人——世界人口的少数——生活在所有民族都相互依赖的全球共同体之中。现在商业界对此有普遍的意识,商业界依赖国外的原料资源,把非西方世界看作是它市场扩张的主要地区,而且越来越多地在外国制造产品。不过,美国公民对世界其他地方的文化整体来说一直是不了解的。这不只是“普通公民”的实情,也是受过高等教育的人们的实情。例如,在危地马拉,玛雅印第安人构成超过一半以上的人口,美国驻外使领馆人员对大部分由人类学家撰写的关于这些民族的文献大致上一无所知。<sup>①</sup>所以,我们有太多的人不足以应付在现代世界生存的许多要求。

三个非常不同的例子可以说明人类学知识与当代世界的相关性。在今日的美国,以人种观念为依据的歧视一直是影响经济、政治和社会关系的严重问题。然而,人类学家已经证明人种范畴本身的谬误。它绝不是人们想象中的生物学实在,它源于 18 世纪的人种概念,是使欧洲人及其后裔对非洲人、美洲印第安人和其他“有色民族”占优势地位的一种伎俩。其实,肤色的差异是对紫外线辐射量的调适,与其他能力毫无干系。它们也不是与其他生物学特征共变的;例如,北欧人与其说与希腊人或意大利人有共同点,还不如说可能与从非洲来的“黑人”有更多的共同点,这取决于人们考虑的是基于遗传的特质而不是肤色。况且,人们发现任何特定人类种群内部的生物变异要多于人类种群之间的变异。简言之,各种人类不过是各民族的类别,我们越早认识到这一点,我们的生活就越幸福。<sup>②</sup>

① C. R. 南斯(Nance, C. R., 1997):《评哈维兰的〈文化人类学〉》,第 2 页,(作者私藏手稿)。

② W. A. 哈维兰(Haviland, W. A., 2000):《人类的演化与史前史》(第 5 版),第 348—368 页,得克萨斯州沃思堡市:哈考特·布雷斯出版社。



第二个例子涉及同性婚姻问题。本书写出时,两个国家已朝允许这类婚姻的方向走出了一步:巴西承认同性伴侣的“稳定结合”,荷兰准备以国内法承认被称为 *homohuwelijk* 的同性婚姻。在美国,加利福尼亚州正在辩论而佛蒙特州已使同性配偶的“公民结合”合法化。那些反对同性结合的人士经常主张,婚姻一直是在一个男人与一个女人之间发生的,而只有异性的关系才是正常的。然而,就如我们在本书后面章节(特别是第五章和第八章)将会看到的那样,两种主张都不正确。人类学家已提供了有关在世界各地的许多人类社会中的同性婚姻的文献,在那里在合适的环境里它们被认为是完全可以接受的。至于同性恋行为,在包括人类在内的动物界是非常普通的。<sup>①</sup>人与其他动物的唯一区别在于,人类社会具体指定它在什么时候、什么地方、如何,以及与谁发生才是合适的(就如他们对待异性性行为那样)。

28

最后的例子与民族与国家的普遍混淆有关。区别是重要的:国家是政治上组织起来的领土,而民族则是社会地组织起来的种族团体。就如我们在后面章节(特别是第十二章和第十六章)将会看到的,国家与民族很少重叠,各民族在不同国家间分布存在,而国家主要由一个民族的成员控制,该民族通常使用其控制权获得进入其他民族土地的权利、获取资源和劳动的权利。控制政府的那些人,很少得到其他国民的同意,——如果有的话——也很少考虑他们的利益。由于受压迫的国民感到别无其他选择,所以他们经常诉诸武力捍卫他们的土地、资源、甚至他们真正的身份。今天世界上大部分武装冲突都是这类冲突,而不是如人们经常断言的单纯恐怖主义或“宗族主义”的行动。

从许多方面看,我们对其他民族及其习俗的无知是产生严重问题的原因。前大使埃德温·赖肖尔几年前曾说,“教育尚不足以快速地走向正确的方向,以产生对人类生存可能必不可少的关于外部世界的知识和对待其他民族的态度”。<sup>②</sup>今天这种说法依然是正确的。因此,人类学必须对当代人生活做的贡献是对世界各民族的理解力和看待世界各民族的方式,这不过是在现代世界生存的基本技艺罢了。

## 本章摘要

30

在整个人类历史中,人们一直都要了解:他们是谁,他们从哪里来,为什么他们如此这般行为。从传统看,神话和传说提供了关于这些问题的答案。自人类学产

<sup>①</sup> R. C. 柯克帕特里克(Kirkpatrick, R. C., 2000):《人类同性恋行为的演化》,载《当代人类学》第41卷,第384页。

<sup>②</sup> 引自 W. A. 哈维兰(Haviland, W. A., 1997):《净化年轻人的心灵?还是在介绍人类学时我们应当做的?》,载 C. P. 科塔克、J. J. 怀特、R. H. 弗洛和 P. C. 赖斯(编):《人类学教学:问题、争议和决策》,第35页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。



生以来的 200 多年里,它提供了回答人们关于自身问题的另一种研究方式。

人类学是对人类的研究。人类学家运用科学的研究方式,试图对人类的差异和所有人类共有的那些事情提出合情合理的、客观的理解。人类学的两个主要分支学科是体质人类学和文化人类学。体质人类学专门研究作为生物有机体的人。体质人类学家特别重视的是追溯具有人类属性的动物的演化发展,研究今天人类内部的生物变异。文化人类学依据人们的文化研究人类,文化是社会借以运行的、通常没有被意识到的准则。

文化人类学的三个领域是考古学、人类语言学(语言人类学)和民族学。考古学家通常从过去的文化出发研究物质对象以解释人类的行为。语言学家研究人类语言,他们可能做的是描述语言,探究语言的历史,或者研究人们在特殊的社会背景中是如何使用它们的。民族学家专门研究现在的或最近的文化;做文化比较研究,他们专注于文化的特殊方面,如宗教的或经济的实践,或者作为民族志学家,他们可能进入田野去观察、描述和解释人的行为,这种行为是可以被看到、被体验到的,而且是可以与将要了解的那一文化中的个人进行讨论的。

人类学在社会科学和自然科学中是独特的,因为它所关心的是系统解释人类的差异,其根据在于对所有已知社会而不只是欧洲和北美社会中人的生活规律和人的行为方方面面的研究。因此,人类学家一直把大部分精力放在对非西方民族的研究上。

人类学家感兴趣的是客观系统地研究人类。人类学家运用其他科学家的方法,提出假说,或假定的解释,利用其他资料以检验这些解释,最终获得由一批可信赖的资料支持的理论。文化人类学家利用的资料可能来自单个社会,也可能来自众多社会,因而它们得以相互比较。

人文学科与科学在人类学中走到一起,形成一门名副其实的人的科学。人类学与人文学科的联系,我们可以在其感兴趣的事中看到,在人的信仰、价值、语言、艺术以及口头和书面文学中看到,但首先在它致力于传达其他民族的生活经验的努力中看到。人类学既是科学也是人文学科,它为现代世界提供必不可少的技艺,在这个世界上,对与我们共享地球的其他民族的理解已成为可持续生存的问题。

#### 网络资源

1. 美国人类学家协会

[http://www.aaanet.org/about\\_aa.htm](http://www.aaanet.org/about_aa.htm)

2. 印第安纳大学人类学系

<http://www.indiana.edu/~wanthro/theory.htm>



**经典阅读文选**

31

J. 莱特(Lett, J., 1987):《人类的事业:人类学理论批判导论》(*The human enterprise: A critical introduction to anthropological theory*), 科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

第一部分考察了人类学理论的哲学基础,特别关注科学探究的性质与科学进步的机制。第二部分讨论社会科学的性质和人类学的特殊品性。

J. L. 皮科克(Peacock, J. L., 1986):《人类学透镜:强光与柔焦》(*The anthropological lens: Harsh light, soft focus*), 纽约:剑桥大学出版社。

这本生动而富有创意的书,试图让读者对人类学家所从事的活动的多样性有一个很好的理解,同时又指明了使学科成为一个整体的统一主题。

R. 桑杰克(Sanjek, R., 1990)编:《田野笔记:人类学作业》(*Fieldnotes: The making of anthropology*), 纽约伊萨卡:康奈尔大学出版社。

本书直指民族志工作的核心。田野工作者记录什么?如何记录?为什么要记录?他们又如何处理所有这些记录?其他人又怎样评估民族志学家的可信度?

J. P. 斯普拉德利(Spradley, J. P., 1979):《民族志访谈》(*The ethnographic interview*), 纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

本书包含了迄今所能找到的对于民族志研究的性质和价值的最好讨论之一。本书大部分致力于详细地、通俗易懂地叙述一个人如何在“知情人”的协助下开展民族志研究。采自作者本人在贫民窟、法庭和酒吧等多种多样的环境里所做的大量研究的例子,使这本书读起来饶有兴味。我同时还推荐这本书的姊妹篇《参与观察》(*Participant Observation*)。

F. W. 沃格特(Vogt, F. W., 1997):《民族学的历史》(*A history of ethnology*), 纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

这一部关于文化人类学的历史试图在文化和历史的语境下来描述和阐释对该领域的发展产生过影响的主要思想流派。作者努力寻求关于这一主题的一个平衡观点,而不是只支持某一特定理论立场的观点。



## 第二章 文化的性质

在北美工业化社会中,门诺派严谨派坚持独特的农业生活方式,坚持独特的价值观,他们便显示了自己的特殊身份。



## 本章预习

33

### 1. 文化是什么？

文化由抽象的价值、信念和世界观构成。价值、信念和世界观是人们行为的理由而且反映在人们行为之中。社会成员共享这些东西,当人们遵照它们行动时,它们形成其他社会成员可理解的行为。文化大致通过语言习得,而不是生物遗传,文化的各个部分作为一体化的整体起作用。

### 2. 如何研究文化？

人类学家,像儿童一样,与依赖文化规则生存的人们一起体验它、谈论它并了解它。当然,人类学家不太有时间学习,但是他们的学习方式更系统。通过小心谨慎的观察,与特别了解其文化方式的知情人讨论,人类学家抽象出一套规则,以说明人们在特定社会中是如何行为的。

### 3. 为什么文化存在？

人们维持文化以对付与他们相关的难题和要紧事。为了生存,文化必须满足依赖其规则生存的那些人的需要,为它自己的持续存在做准备,而且为其社会成员提供有秩序的生存方式。如此做,文化必须使个人利益和整体社会相妥协。最后,文化必须有变化的潜力,以适应新的环境或适应变化了的关于现存环境的看法。

34 人类学研究者一定会发现自己正在研究看来不计其数的多种多样的人类社会,每个社会都有其独特的政治、经济和宗教制度。然而,尽管有这些多样性,这些社会有一件事情是共同的。每个社会都有一批合作的人保证他们的集体生存和幸福。要使这一点起作用,社会中的每个人必须有某种程度上可预测的行为,要是个人不知道其他人在特定处境中可能如何行动,就不可能有群体的生活与合作。在人类中间,正是文化确定了行为的界限,并指导行为遵循可预测的路线。

## 一、文化概念

人类学家在 19 世纪末首次提出现代的文化<sup>①</sup>(culture)概念。第一次十分明确和全面的文化定义是爱德华·伯内特·泰勒的定义。泰勒在 1871 年撰文,把文化定义为“包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习惯以及作为社会成员的人所获得的任何其他才能和习性的复合体”。自泰勒以来,文化定义层出不穷,以至于 20 世纪 50 年代早期,北美人类学家 A. L. 克罗伯和克莱德·克拉克洪能从文献中搜集到一百来个文化定义。现在的文化定义倾向于更明确地区分现实的行为和构成行为原因的抽象的价值、信念以及世界观。换一种说法,文化不是可观察的行为,而是共享的理想、价值和信念,人们用它们来解释经验,生成行为,而且文化也反映在人们的行为之中。

## 二、文化的特征

通过对过去和现在许多文化的比较研究,人类学家达到对所有人类文化共享的基本特征的一种理解。小心谨慎地研究这些特征有助于我们看到文化本身的重要性和功能。

### 文化是共享的

文化是一套共享的理想、价值和行为准则。正是这个共同准则,使个人的行为能为社会其他成员所理解,而且赋予他们的生活以意义。因为人们分享共同的文化,他们能够预见其他人在特定环境里最倾向于如何行为,以及如何做出相应的反应。来自不同文化的人们流落到一座荒岛一段时期后,或许会形成某种社会。他们会有共同的利益——生存——而且会发展出共同生活和劳动的技术。然而,这一群体的每个成员会保持他或她自己的身份和文化背景,一旦群体成员从荒岛逃生,这一群体就立刻解体了。该群体或许只是临时的集体而不是文化实体。我们可以把社会<sup>②</sup>定义

---

① 文化,指社会成员共享的价值、信仰和对世界的认识,他们用文化解释经验、发起行为,而且文化也反映在他们的行为之中。

② 社会,指分享共同文化,并相互依赖的人群。



为,不仅为生存而相互依赖,而且也分享共同文化的人群。这些人们相互依赖的方式可在诸如经济制度和他们的家庭关系中看到;而且,社会成员通过共同的身份感而团结在一起。使社会团结一致的、由规则支配的关系,兼有所有权利、责任和义务,被称为社会结构<sup>①</sup>(social structure)。

文化与社会是两个密切相关的概念,人类学家研究二者。显而易见,不可能存在没有社会的文化,就如同不可能存在没有个人的社会一样。反之,已知的社会无不显示文化。然而,有些其他种类的动物,确实也过社会生活。例如,蚂蚁和蜜蜂,它们本能地合作,其合作方式明显象征一定程度的社会组织,然而这种本能行为不是文化。因此,一个人可能有一个没有文化的社会(但不是人类社会),即便他不可能具有没有社会的文化。不同于人的显示文化行为的动物是否存在,这是马上要讨论的一个问题。

文化是社会成员共享的,重要的是认识到,一切不是统一的。对一件事情,任何人都不具有他或她的正好同样形式的文化。然而除了这种个别变量外,在特定文化中必定有某些进一步的变量。在任何人类社会,最起码有男女角色的某种区别。这根源于一事实:女性生孩子,男性不生孩子,而且男性和女性生殖解剖和生理机能有明显差异。任何文化所做的是,通过说明差异并指明它们将要做什么来对这些差异赋予意义。每一种文化还指明了因这些差异造成的各种人群应当怎样相互适应,应当怎样同世界整体相适应。因为每一种文化都以自己的方式这样做,所以一个社会就与另一个社会有极大的差别。人类学家用社会性别<sup>②</sup>(gender)这个术语指分派给性别的生物学差异的文化解释和意义。因此,尽管某人的性别是生物上决定的,但是某人的性别认同或社会性别是从文化方面建构的。

性别是生物学的,而社会性别是文化的,这是重要的区分。据推测,社会性别的区分和人类文化一样古老——约 250 万年——而且起源于早期人类男性与女性的生物学差异。追溯到那时,男性个头约比女性大一倍,就如今天在大猩猩、猩猩和狒狒那类种群中那样,后者都与人类密切相关。然而,随着人类的演化,两性生物学差异从根本上缩小了。因此,除了与生殖直接有关的差异外,曾经存在的社会性别角色差异的生物学基础大致消失了。不过,文化一直维持着社会性别角色的某些差别,尽管这些差别在某些社会比另一些社会更大。反常的是,在 19 世纪末和 20 世纪初西方(欧洲的和从欧洲派生的)社会中,社会性别差异极大,当时人们期望妇女毫无疑问地服从男子的权威,这种性别差异远远大于历史上最为著名的采集食物的人群内存在的性别差异,后者的生活方式——尽管不是不变的——类

① 社会结构,指在社会内使社会团结一致的、由规则支配的个人与群体的关系。

② 社会性别,指由文化赋予生物学性别差异的解释和意义。



似于石器时代晚期西方人祖先的生活方式。在食物采集者中,男性与女性的关系往往是相对平等的,而且尽管他们通常可能并不从事同样的工作,但是这种安排往往是有弹性的。换言之,今天在北美和欧洲,男女行为的差异——被许多人认为根源于人的生物学——其实没有这种根源。相反,在历史进程中它们近来仿佛已显露得明明白白。

除了与性别相关的文化变量之外,也存在与年龄相关的某些变量。在任何社会,人们并不期望儿童像成人那样行为,反之亦然。但那时,谁是儿童?谁是成人?而且,尽管年龄的差异是“自然的”,但是文化对人的生命周期赋予自己的意义。例如,在北美,个人直到18岁才被视为成人;在其他许多社会,成年开始得较早。与其说它与年龄相关,还不如说它与经由某种规定的生命仪式有关。除了年龄和性别的变量之外,社会中可能还有亚群体变量。在有复杂劳动分工的地方这可能是职业群体,在分层社会中是各种社会阶级,在某些其他社会中是各种族群(在后面章节里将更多地谈论这些方面)。当社会内部存在这些群体,每一个群体都行使自己独特行为准则的职能,而同时又分享某些共同的准则,这时我们就谈起亚文化<sup>①</sup>(subculture)。应当指出,亚文化这个词与文化这个词相比没有较低地位的含义。

36 在门诺派<sup>②</sup>的严谨派中,人们可以看到美国亚文化的一个例子。<sup>③</sup>门诺派严谨派老会在16世纪新教革命席卷欧洲时起源于中欧;今天该会社的成员数约6万人,大部分生活在宾夕法尼亚州、俄亥俄州和印第安纳州。他们是和平主义者、平均地权论者,他们生活的宗旨是其宗教信仰。他们珍视简朴、勤勉工作和高度的邻里合作。他们穿着独特的、朴素的服装,甚至今天还依靠马匹来运输和干农活。他们几乎不可能与非门诺派严谨派的人联姻。

门诺派严谨派的教育目标是,传授阅读、书写和算术,而且向童年灌输门诺派严谨派的价值。他们拒绝他们视之为“世俗的”知识和为国家培养好公民的学校理念。门诺派严谨派人士坚持,他们的孩子应在家附近上学,教师应笃信门诺派严谨派的价值。他们不顺从较主流文化的许多准则,这已引起与国家当局的频繁冲突,以及法律的和个人的烦扰。门诺派严谨派抵抗强迫他们的孩子入普通公立学校的任何努力。某种妥协已经是必要的,而且在小学水平以上已经采用“职业培训”以满足国家的规定。门诺派严谨派虽然成功地获得对其学校的控制,并维持了他们的生活方式,但它们是围起来的社区,总是不太受它们周围占

① 亚文化,指一个群体在较大社会内实行的一套独特的准则和行为模式。

② 门诺派是基督教新教的一个派别。由荷兰和瑞士追随再洗礼派宗教改革家门诺·西门斯主张者组成。——译者

③ J. 霍尔斯特勒和 G. 亨廷顿(Hostetler, J., & Huntington, G., 1971):《门诺派严谨派社会的儿童》,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



支配地位的文化的信任。

门诺派严谨派的经验是较主流文化可以与亚文化打交道的一种典型方式,这种亚文化在较主流文化中发挥作用。尽管它们是不同的文化,门诺派严谨派实际上遵循着其他美国公民在观念上给予尊重的许多价值:节俭、勤勉工作、独立、亲密的家庭生活。给予他们宽容度的部分原因是,门诺派严谨派是欧洲“白人”;他们被界定为同一种族。尽管种族概念在应用于人类时显然已不具有生物学的有效性,但它仍然作为种族范畴存留。

白人通常以完全不同的眼光来看美洲印第安人,而且后者的亚文化一直受到白人的不同对待。白人是作为征服者出现的,而且他们将印第安人的价值界定为是“未开化的”。尽管有这种事实,但就如门诺派严谨派的价值受到“白人”北美人的抽象尊重那样,后者确实也分享了印第安人社会的许多重要价值。这些价值包括:诚实、社会平等、强有力的家庭联系、浓厚的社区感、不受压迫权力的束缚。确实,许多英国殖民者发现,这些价值在所谓的“野蛮人”中比在他们自己的定居点中更受尊重,因此他们中的大多数人选择加入印第安人社区。然而,大约500年后,居住在今天美国的大多数欧洲人和他们的后代业已承认这一观念,印第安人文化注定要消亡;不过它们仍然非常持久地延续下去,即便以改变的形式延续。 37

到此为止在讨论中未言明的事实是,亚文化可能以不同的方式发展。一方面,门诺派严谨派亚文化的产生,是这些人在较大社会内追求他们的共同目标时交往与互动方式的产物。另一方面,许多北美印第安人亚文化曾是独立的文化,在美国和加拿大受联邦政府的强行控制。尽管所有印第安人文化都经历变迁,但结果,许多文化仍然与欧美文化十分不同,因此人们难以确定,它们是否仍是独立的文化而不是亚文化。在这一意义上,文化和亚文化是连续统一体中对立的两端,在它们二者之间的“灰色区”没有截然分明的界限。

在这里提出的是所谓多元文化的社会<sup>①</sup>(pluralistic societies)问题,在这种社会里,文化的变量特别鲜明,而且若有准则的话,也很少有人共同坚持的准则。多元文化的社会实际上是具有多种多样文化的社会,只在5000年前第一个政治上集权的国家产生之前还不可能存在。随着国家产生,才有可能使两个或多个以前独立的社会形成政治上的统一,每一社会都有自己的文化,因而创生出好像是比较复杂的秩序,它超越了理论上一种文化一种社会的关联。当今世界常见的多元文化社会(参见图2.1)的特征是具有特殊的难题:在这些社会内的各种群体,借助其高度的文化变量,以不同系列的规则全都实质性地发生作用。考虑到事实上社会生活要求可预测的行为,这就可能产生一些难题。在文化多元的社会里,任何一个亚群体的成员都可能难于理解其他亚群体借以行事的不同准则。至少,这可能 38

① 多元文化的社会,指存在各种不同文化的社会。



导致较多的误解,就如1983年5月13日《华尔街日报》报道的下述案例那样:



图 2.1

图中展示了俄罗斯联邦的一些族群。与流行的信念相反,自苏联解体以来所爆发的民族冲突,不是源于人们推测的民族地位的冲突性质,而是源于斯大林的政策:强调种族特点,同时又阻止其表现,并强行把人口从其家乡迁移到新地区。

盐湖城——警察称它为跨文化的误解。一个男子上前购买待售的设得兰矮种马,物主问他想用这动物干什么。

他答道,“为我儿子过生日”,于是成交了。

买者随即就用木棒打死那匹设得兰矮种马,把死马扔进他的敞篷小型运货车扬长而去。惊骇的卖者叫来警察,跟踪搜寻到买者。他们发现在他的屋子里生日晚会正在进行。那匹马被扎紧,正在夏威夷式宴会坑上烘烤着。

39 买者是汤加来的新移民,他解释道:“我们不骑马,我们吃马。”

在多元文化社会中的一个亚群体成员,在理解其他亚群体成员的行事准则时,可能会遇到困难,不幸的是,它可能远远超出单纯的误解,可能导致暴力和流血的事件。虽然我们可能引证许多案例,但是,我们将在后面第十六章详细考察的案例发生在危地马拉:不信任当地人的政府放纵对当地人的恐怖统治。

在每一种文化中,总有一些人的非同寻常的行为被打上“古怪的”、“荒唐的”,或“异常的”标签。他们的社会以非难的态度对待这类人,如果他们的行为太出格了,他们迟早会被排除在群体的活动之外。这种排除的行为使所规定的偏常行为不进入群体之中。另一方面,在一个社会被认为是偏常的行为在另一个社会可能被认为是正常的。例如,许多印第安人社会允许个人一生中可承担通常与异性相联系的角  
40 联系的角色。因此,男子可能穿得像女子,参与习惯上被定义为“女性的”活动;相





反,女子可能在通常属于男性领域的活动中获得声望。实际上,有四种不同的性别身份:有男子气的男性,有女子气的男性,有女子气的女性,有男子气的女性。而且,有男子气的女性和有女子气的男性不仅被接受,而且受到高度尊重。

因为共享一种文化的个人在其社会内部通婚,因而共享某些体质特征,某些人就错误地认为文化与种族有直接联系。这里有两个问题,第一个问题是,种族问题缺乏生物学的有效性。就如我们在第一章中指出的那样,人的体质特点不是共变的;例如,基于不同肤色的分类完全不同于基于某种其他特征的分类。第二个问题是,所谓的种族特征表示对气候的生物学适应,而且与理智和文化能力的差别无关。一些非洲裔美国人表明,他们与其说与浅肤色的北美人有共同点,还不如说与黑肤色的非洲人有共同点。然而如果他们不得不生活在传统的班图人社会里,他们就会发现自己缺乏成为该群体成功成员的文化知识。他们与“白人”北美人共享的文化比他们与“黑人”非洲人共享的体质特质更具有意义。

## 应用人类学 阿帕切印第安人的新房子

与世界上其他工业化国家相同,美国国内有一些或多或少独立的亚文化。那些按一种特殊亚文化准则生活的人相互间有最紧密的关系,他们得到不断的保证:他们对世界的认识是唯一正确的认识;他们开始理所当然地认为整个文化就如他们看到它的那样。所以,一个亚文化群体的成员在理解其他亚文化群体的需要和志向时经常遇到困难。由于这个原因,对文化差异具有特殊理解的人类学家,在有不同文化传统的民族的互动处境中,他们经常从事中间人的工作。

举例来说,小乔治·埃斯伯在就读人类学研究生期间,受雇与建筑师和一群阿帕切印第安人合作工作,为阿帕切人设计新社区。<sup>\*</sup>虽然建筑师意识到,在利用空间方面存在跨文化的差异,但是他们不知道如何从印第安人那里得到相关的信息。就他们来说,阿帕切人对他们的需要没有任何清楚的意识,因为这些人是以无意识的行为模式为基础的。而且,这些行为模式可能无意识地表现出来的理念,对他们来说是陌生的。

埃斯伯的任务是劝告建筑师保留他们的计划,让他有充裕的时间,通过田野工作和查阅书面记录,搜集可能从中抽象出阿帕切人居住需要的资料。同时,他不得不克服阿帕切人对外人的忧虑,因为他正深入他们之中,了解像他们

<sup>\*</sup> 参见 G. 埃斯伯 (Esber, G., 1987):《与阿帕切人一起设计阿帕切人的房子》,载 A. M. 伍尔夫和 S. J. 菲斯克(编):《人类学实践:化知识为行动》,科罗拉多州伯尔德市:韦斯特维尔出版社。



的日常生活那样的个人问题。当这些事情完成之后,埃斯伯就能够辨别并向建筑师成功地转述阿帕切人生活的特点,这些特点对社区设计具有重要的含义。同时,与阿帕切人一起对各种发现进行讨论,这增进了阿帕切人对他们自己独特需要的意识。

1981年,作为埃斯伯工作的成果,阿帕切人能够搬到由他们参与设计并符合他们自己需要的房子里。除了其他方面,这样的设计还考虑到印第安人悄然潜入而不是径直投入社会处境的需要。阿帕切人的礼节要求所有人相互完全看得到,因此每个人可以从远距离评估他人的行为以便与他们一起恰如其分地行为。这要求有一个大的、开放的生活空间。同时,主人必须能够为客人提供食物,作为进一步社会互动的序幕。因此,烹饪和用餐区域不能与生活空间隔离。人们不可能安装标准的英裔美国人中产阶级的厨房设施;处理大量食物的需要必须要有大的罐和盘,因此,特大的洗涤槽和碗橱是必要的。新房子以这种方式建得符合历史悠久的本地人的传统。

### 文化是习得的

所有文化都是习得的而不是生物学遗传的,著名的人类学家拉尔夫·林顿把这称为人的“社会遗传”。人们与文化一起成长,因而学会自己的文化,文化借以从一代人传递到下一代人的过程被称为濡化<sup>①</sup>(enculturation)。

大多数动物每当冲动产生就要吃喝。然而,濡化了的人类在某种文化规定的时间进餐和饮水,而且在那些时间到来时感到饥饿。这些进餐时间各种文化各不相同。同样,吃什么、如何安排吃、怎样吃,各种文化也不一样。说得复杂一些,食物通常不只是用来满足营养需要。人们吃什么和怎么吃的差异提醒他们,与其他人相比,他们是谁。在举行庆祝仪式和宗教活动时,人们经常用食物来“确立互谅互让、合作、分享的关系,以及普遍的情感纽带关系”。<sup>②</sup>

经过濡化,人们学会在社会上恰如其分地满足自己生物的需要。重要的是区别如下的差异:并非习得的需要本身与习得的满足需要的方式。因此,北美人认为睡得舒服的观念与日本人的观念有极大的不同。人的生物学的需要与其他动物的需要是相同的:除了吃和睡,它们还包括住、伴侣关系、自我防卫和性的满足。每一种文化以自己的方式决定这些需要将如何得到满足。

并非所有习得的行为都是文化的。鸽子可能学会一些技巧,但是这种行为是反射的,是重复训练条件反射作用的结果,而不是濡化的结果。另一方面,习得的

<sup>①</sup> 濡化,指社会文化借以从一代传给下一代以及个人借以成为其社会成员的过程。

<sup>②</sup> J.卡鲁利斯(Caroulis, J., 1996):《食物遐想》,载《宾夕法尼亚州报》,95(3),16。



行为——如果不是全部的话——大多是由哺乳动物以不同程度展现的。人们甚至可能说,某些物种具有文化,因为当地种群共享行为模式,就像人类一样,每一代从前一代学习,而且一个种群不同于另一个种群。例如,伊丽莎白·马歇尔·托马斯描述了南非卡拉哈里沙漠的狮子调节与地区原有狮群互动的行为模式,而且这一行为模式从一代传递给下一代。<sup>①</sup>她同时也说明了,由于对新的环境的反应,文化在过去 30 年间是如何变迁的。

在非人类的灵长目动物中,文化行为的例子特别明显。例如,黑猩猩会拿一根细树枝,除去全部树叶,将它弄平整,制成把白蚁从蚁穴中取出来的工具。这种幼年从它们的成年猩猩那里学会的工具制作,毫无疑问,曾被认为是人类独有的文化行为的一种形式。在日本,猕猴学会吃甘薯前先把它们洗干净,它们知道这样做的好处,并把它传给下一代。而且通常它就是那样做的;令人感兴趣的是,在任何特定的灵长目动物物种内,一个种群的文化通常不同于其他种群的文化,就如在人类中那样。除此之外,我们业已发现,在樊笼里和在野外,一般地说,灵长目动物,特殊而言,猿猴,都“一般具有接近人的智力,包括以再现的方式利用声音、对他人目的和目标的充分的意识、参与策略性欺骗的能力,以及与人交流和相互交流的能力”。<sup>②</sup>

考虑到(第三章讨论的)猿猴与人类在生物学上相似的程度,人们应该毫不惊讶地发现,它们也在其他方面与我们相似。在所有各方面,猿猴与人的差异是程度上的差异,而不是种类的差异(尽管程度确实造成差异)。所有这类知识令人震惊地产生,与深深扎根于西方文化的信念相矛盾,这个信念就是:人类与动物有着深刻的、不可弥合的鸿沟。人们很难克服这一偏见,而且确实,我们依然没有认真对待在研究实验室里对待灵长目动物方式而言的道德含义。

### 文化以符号为基础

当人类学家莱斯利·怀特表明,所有人类行为都源自符号的使用时,他表达了所有人类学家共享的观点。艺术、宗教和货币包含着符号的使用。我们熟知,宗教可能博得信仰者的热忱和献身。基督教的十字架、伊斯兰教的新月、犹太教的大卫之星,或任何崇拜对象,都可能使人回忆起数世纪的斗争和迫害,或者可能代表整个哲学或信条。文化的最重要的符号方面是语言——用词代替对象。

借助语言,人们能够把文化一代又一代地传递下去。语言尤其使人们能够从累积的、共享的经验中学习。没有语言,一个人无法告知其他人他们所不了解的事

<sup>①</sup> E. M. 托马斯(Thomas, E. M., 1994):《虎的部落》,第 109—186 页,纽约:西蒙和舒斯特出版社。

<sup>②</sup> V. 雷诺兹(Reynolds, V., 1994):《田野中的灵长目动物,实验室中的灵长目动物》,载《当代人类学》第 2 卷,第 2 期,第 4 页。



件。在第四章,我们将比较详细地讨论语言与文化的重要关系。

### 文化是整合的

为比较和分析起见,人类学家习惯上把文化分解成许多看起来分离的各个部分,虽然这种区分是武断的。因为文化是系统,所以,始终如一地考察文化某一方面的人类学家,发现也有必要考察文化的其他方面。就如在任何系统中,为了发挥作用,文化的各个方面必定合理地整合在一起。

北美人类学家利奥波德·波西皮西尔<sup>①</sup> 1955 年对新几内亚西部的山民巴布亚卡保库人的研究,可以说明文化在经济、政治和社会方面的整合。卡保库人的经济依赖植物耕作,以及养猪、狩猎和捕鱼。尽管植物耕作提供了人们大部分的食物,但是,男子只有通过养猪才能获得政治权力和合法权威的地位。

在卡保库人那里,养猪是复杂的事务。饲养许多头猪显然需要许多食物。食物主要是在园地里生长的甘薯。因为卡保库人文化规定某些基本的园地活是妇女的工作,它们只可能由妇女来完成。况且,猪必须由妇女照料。因此,要饲养许多头猪,一个男子在家里必须有许多女人。他得到她们的方式是娶她们。在卡保库人社会,多个妻子(一夫多妻制)不仅得到人们的许可,而且还为人们所热望。然而,对每一个妻子,男子都必须付出聘礼,聘礼可能是昂贵的。而且,妻子必须因为照料猪而得到补偿。简单说来,用衡量财富的猪来得到妻子,没有她们,男子一开始就不会饲养猪。不用说,这需要值得尊敬的工商企业家。正是这种能力产生了卡保库人社会的领袖。

42 卡保库人社会文化的不同部分的相关性甚至比这更为复杂。例如,有益于一夫多妻制的一个条件是成年妇女的富余。在卡保库人的案例中,战争是普遍存在的,并被视为必要的邪恶。按卡保库人的战争规则,只杀男子而不杀妇女。这种制度的运行促进了性别的不平衡,助长了一夫多妻制。如果一个男子的多个妻子来他的村庄生活——这是卡保库人那里的实情,而不是相反——那么一夫多妻制也往往最有效地运转。因此,村庄里的男子相互之间是“有血缘关系的”亲属,而这提高了他们在战争中的合作能力。考虑到所有这一切,卡保库人文化强调通过男子来计算世系就不是意外的了。

这些例子决没有穷尽在卡保库人文化中存在的各种相互关系。例如,通过男子计算世系和几乎不断的战争往往增进男子的统治,因而在卡保库人社会,发现男子独占领袖地位,占有妇女的劳动产品以进行其政治“博弈”,也就不令人惊讶了。尽管有相反的断言,男性统治绝不是所有人类社会的特征。相反,就如在卡保库人的案例中,它也只是在那特殊环境下才产生的,如果那种环境变化了,男女相互关

<sup>①</sup> L. 波西皮西尔(Pospisil, L., 1963):《新几内亚西部的卡保库人》,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



系的方式也将会改变。

从前面所叙述的出发,一个人可能假设,文化的各个不同部分在任何时候都必须以完全和谐的方式运行。这一类比就是机器的运转;所有零部件都必须是相容的和互补的,否则它就不会运转。如果你试图把柴油燃料注入靠汽油运转的汽车油箱里,那么你就会遇到麻烦;这个系统的一部分就不再与其他部分相容。从某种程度上说,这也适用于所有文化。文化中一个部分的变化会影响到其他部分,有时候它是以颇有戏剧性的方式发生的。在当代,不同的代理人试图把各种变化引入遍布世界的各个社会,这一观点有特别的重要性,在本章后面部分我们将返回到这一观点。

同时,我们必须承认,一定程度的和谐在任何合适地发挥功能的文化中都是必要的,我们不应当假定完全的和谐是必须的。因为没有两个个体以恰好同样的方式经历濡化的过程,没有两个个体以正好同样的方式感知他们的文化,因而在任何文化中总存在某种变化的潜力。所以我们倒是应当说说文化的黏合应力。只要各个部分是合理地黏合的,那么文化就会充分合理地运行。然而,如果黏合应力失效了,那么文化危机的情境就会接踵而至。

#### 莱斯利·A·怀特(1900—1975)



莱斯利·A·怀特是北美人类学中的主要理论家。他认为文化包括三个基本组成部分,他称之为技术—经济、社会和意识形态。怀特把文化的技术—经济方面定义为文化成员应付环境的方式,正是这一方面决定了文化的社会和意识形态方面。虽然怀特承认符号的重要性,但是他认为文化利用能量的方式是其发展的最有意义的因素。因此,根据他的“文化学的”研究方式,他看到文化(在此处是技术)决定文化,而文化外的现象被视为不相干的。在《文化演化》(1959年)一书中,怀特阐述了其基本的演化规律,文化演化与每个个体利用的能量总量成比例,或与能量做功的增强效率成比例。换句话说,文化发展直接对应于技术的“进步”。关于怀特的地位问题涉及他关于“演化”与“进步”的关系问题。后者是欧洲人(和欧裔美国人)18世纪发明的概念,以使他们社会中随工业革命出现而发生的转变合理化。从这方面看,他的理论是严重受文化束缚的。另一方面,他确实提醒人类学家注意技术变革对文化其他方面可能具有的重要意义。



### A. R. 拉德克利夫-布朗(1881—1955)



英国人类学家 A. R. 拉德克利夫-布朗,是逐渐以结构—功能主义闻名的思想流派的创始人。他及其追随者坚持,社会的每种风俗和信仰都具有特定的功能,这就使那个社会的结构——它各个部分的有序格局——永久存在,因此社会的持续存在是可能的。所以,人类学家的工作就是研究风俗和信仰为解决维持系统问题发生功能的方式。人类行为的普遍规律将会从这种研究中产生。

结构—功能主义研究方式的价值在于,它促使人类学家分析作为系统的社会及其文化,考察它们不同部分之间的相互关系。它也赋予比较研究从新的维度,因为当代社会与其说是根据其假定的历史关系得以比较,还不如说是根据结构—功能的相似性和差异得以比较。然而,拉德克利夫-布朗的普遍规律并没有产生,因为人类行为不是以机械、固定方式运作的规律的产物。与物理学或化学不同(但与地质学和演化论的生物学相似),人类学是历史科学,机遇和历史偶然性在其中起重要作用。要回答特定风俗最初为什么产生以及文化怎样变迁的问题,历史的研究方式是必要的。

### 43 三、在实地研究文化

具备了对文化是什么的某种理解,于是问题就产生了:人类学家如何在实地研究文化?因为文化是一套规则和准则,人们不能直接观察到它;只有现实的行为是可观察的。人类学家必须做的是,从所看到的和所听到的抽象出一套规则,以说明社会行为。这非常像语言学家,从人们说一种语言的方式出发,试图提出一套规则,说明那些说话者把声音组合成有意义话语的方式。

为进一步说明这一点,考虑特罗布里恩德岛的特罗布里恩德人的外婚制——在某人自己的群体之外联姻——的讨论,就如布罗尼斯拉夫·马林诺斯基描述的那样:

要是你探究特罗布里恩德岛民的事务,你就会发现……当地人对违背外婚制规则的观念的恐惧,他们相信疼痛、疾病、甚至死亡是氏族乱伦的必然结果。[但是]从当地人的放荡不羁者的观点看,suvasova(违犯外婚制)确实是



特有趣味的而且是痛快的性经验形式。我的大部分知情人不仅承认而且确实夸耀自己犯了这一过错。<sup>①</sup>

马林诺斯基自己确定,尽管这类违犯确实发生了,但它们发生的次数大大地少于流言蜚语传播的次数。要是马林诺斯基只依靠特罗布里恩德人告诉他的,那么他们对他们文化的描述就会是不准确的。我们可以在任何文化中发现文化理想与人们实际行为方式之间同样类型的差异。在第一章,在我们讨论“垃圾调研项目”时,我们从当代北美看到了另外的例子。

从这些例子看,要给出关于文化的现实主义的描述,人类学家得小心谨慎。要谨慎从事,需要考虑用三种不同的方式搜集数据。首先,必须考察人们自己对他们共享规则的理解——这就是说,他们对其社会应当是什么样的观念。其次,必须看一看,人们相信他们遵守这些规则的程度——这就是说,他们如何思考他们的实际行为。再次,应当考虑可直接观察到的行为——在特罗布里恩德人的例子中,外婚制规则是否实际上被违背。就如我们在这里看到的,而且就如在我们讨论“垃圾调研项目”时已看到的,人们思考他们应当如何行为的方式,与他们思考他们确实行为的方式,以及他们实际行为的方式可能有明显的不同。由于小心谨慎地考察这些要素,人类学家就可能拟就一套规则,可以真实地说明文化内部可接受的行为。当然,人类学家不过是人。就如在第一章中讨论的,人们很难把自己个人的感情和偏见放在一边,他们自己的文化已塑造了这些感情和偏见。然而,重要的是要尽力而为地公正地对待这一点,要不然一个人就可能严重地曲解他所观察到的东西。比如这样一个合适的例子,我们看到,抚育马林诺斯基成人的波兰文化的男性偏见如何使他在对特罗布里恩德岛民的先行研究中忽视了重要的事情。与今天人类学家在进入田野之前获得专门的训练不同,在 20 世纪初期,马林诺斯基几乎没有任何正式的准备。



44

在美国,男子着女性的服装在传统上被视为不正常,但在某些文化中,这样的行为完全是正常的。文化不仅定义一种行为的正常与否,而且这样的定义也是随时代变化的。

<sup>①</sup> B. 马林诺斯基(Malinowski, B., 1922):《西太平洋上的航海者》,纽约:达顿出版社。



## 原著学习

### 特罗布里恩德妇女的地位\*

在田野工作早期,进入村庄就如进入没有文化路标的世界。学习其他人安身立命的价值从来不是易事。田野工作的艰苦包括倾听、留神观察、学习一种新的语言和行动,其中最要紧的是,放弃你自己的文化假定,以便理解他人赋予工作、权力、家庭和朋友的意义。我在巴布亚新几内亚特罗布里恩德岛的田野工作也不例外,我千辛万苦地着手弄清楚这些问题中的每一个。在特罗布里恩德岛做研究引起一个额外的障碍,因为我正在仿效著名的人类学鼻祖布罗尼斯拉夫·卡斯帕·马林诺斯基的工作……

1971年,我第一次去特罗布里恩德访问前,我认为,通过阅读马林诺斯基的包罗万象的作品,我已了解许多特罗布里恩德人的风俗和信仰等事项。然而,一到那里,我发觉就我认为已知的东西,我有更多的东西要发现。几个月来,我带着这些相抵触的事实开展工作,总意识到马林诺斯基的影子、他的话、他的解释。虽然我在一些重要领域发现相当大的各种差异,但是我逐渐明白他是如何得出结论的。我们俩从知情者那里得到的回答并不那么不同,而且我实际上可能追溯马林诺斯基怎样以讲得通的和有科学意义的方式分析他的知情者告诉他的东西——考虑到人类学家当时一般对这类社会的认识。我们的田野工作相隔60年,而且我的研究的任何比较与其说表明了马林诺斯基的误解,还不如说表明了人类学知识的发展以及他那个时代到我这一时代的研究进展。

那些人类学家已经忘记了这一重要的观点,他们今天认为,民族志作品从来不可能超出作者经历的虚构的描述。虽然马林诺斯基与我在极不相同的历史时刻在特罗布里恩德工作,而且我们进行分析的很多地区也是不同的,我们在实地学到的大部分东西却是相似的。从时间给予我的有利地位出发,我可以说明我们的差异,甚至那些最主要的差异,是如何开始出现的。总之,我们两种研究提供了深刻的例证,成为

\* A. B. 韦纳(Weiner, A. B., 1988):《巴布亚新几内亚的特罗布里恩德人》,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。





支持民族志资料搜集的科学基础。然而,就像所有这些资料一样,不管是在实验室研究还是在村庄里研究,我们对主题了解得越多,我们就越能提炼和修订先前的假定。这是所有科学创造它们的历史发展的方法。因此,马林诺斯基的民族志与我的民族志之间缺乏一致性不必被看作是对对手的敌对性攻击。也不应当被看作是民族志作品“虚构”或“部分真理”的例子。我们的每一个差异都可以在人类学学科内部以历史的观点加以追溯。

我与马林诺斯基的分析不同的最有意义的出发点在于我对妇女生产性劳动的关注。在我最初的研究计划里,妇女不是主要的研究点,但是我在村落住下的第一天,她们邀请我去看她们分配自己的财富——一束束香蕉叶和香蕉纤维裙子——她们在纪念最近去世的某人时与其他妇女交换这些东西。由于注意到这件事,这迫使我更认真地对待妇女的经济作用,如果仅阅读马林诺斯基的研究成果,我不会那么重视这件事。尽管马林诺斯基指出特罗布里恩德妇女的较高地位,但他给予她们以重要性在于这个事实,即特罗布里恩德人通过妇女计算世系,因而赋予她们在母系社会中系谱上的重要地位。然而他从不认为这种重要地位是由妇女的财富支持的,因为他没有系统研究过妇女的生产性活动。尽管在他的田野笔记中他确实提起,特罗布里恩德妇女在某人去世时交换这些看来无用的香蕉束,但是他已出版的著作只讨论男子的财产。

46



在特罗布里恩德岛,妇女的财富是裙子和香蕉叶。



我认真对待妇女财富的重要地位,这不仅使社会被忽视的一半——妇女明确恢复了其民族志的形象,而且也迫使我修正马林诺斯基有关特罗布里恩德男子的假定。例如,马林诺斯基描述的特罗布里恩德人的亲属关系一直是人类学家争论的主题。在马林诺斯基看来,特罗布里恩德人家庭内的基本关系是由“母亲—权利”和“父亲—慈爱”的母系原则指导的。父亲被称为“陌生人”,而且对自己的孩子们几乎没有任何权力。妇女的兄弟是权威形象,而且对他姐妹的儿子们进行管教,因为他们是他母系家族的成员而不是他们父亲的母系家族的成员。

按照马林诺斯基的观点,特罗布里恩德人关于男子不起任何生父作用的信念从生物学方面导演了这出母系家族的戏剧。当祖先的灵魂进入一个男子妻子的身体并使其受孕,人们就认为她开始怀孕了。马林诺斯基说,即便孩子出生后,正是因为妇女的兄弟把收获的甘薯赠送给他的姐妹,所以用来喂养她孩子的食物来自她自己的母系家族,而不是来自孩子父亲的母系家族。因此,马林诺斯基用概念说明母系继嗣是一种制度,在这种制度里,孩子的父亲,作为来自不同的母系家族的成员,不仅生育的事儿没有他的份,而且也不让他给孩子们任何有持久价值的物品,因此他奉献给他们的只有慈爱。

在我对特罗布里恩德男子和女子的研究中,母系继嗣的不同结构产生了。特罗布里恩德人的父亲不是马林诺斯基定义的“陌生人”,他也不是没有权力的人物,是女子与他兄弟关系中的第三方。父亲在他孩子的生活中是最重要的人物之一,而且在他孩子长大并结婚后依然如此。甚至父亲生殖的重要性也融入他儿女的成长和发展之中。特罗布里恩德男子给他子女们很多机会从他的母系家族获得东西,因而增添了他或她能依赖的可利用资源。同时,这种赠与在男子的孩子们一方生成了对他的义务,这种义务甚至在他死后仍然延续。因此,男子与他的孩子们在各自生活中起的作用是通过广泛的交换循环产生结果的。这些交换规定他们相互关系的力量,而且最终使他们双方的母系家族的其他成员得益。这些交换的核心是妇女和她们的财富。

马林诺斯基从来没有把同样的时间花在与妇女有关的事情上,考虑到妇女在社会和政治生活中作用的深刻意义,这是不令人感到惊讶的。只是最近人类学家才开始理解认真对待妇女工作的重要性。在某些文化中,诸如在中东或在澳大利亚原住民中,对民族志学家来说,要



跨过使男女隔离的文化上划定的仪式世界的界线是相当困难的。然而,在过去,男女民族志学家一般从男性视角出发分析他们所研究的社会。“女性的视角”在性别角色研究方面大致被忽视了,因为人类学家一般把妇女看作是生活在男子的阴影之下——占据社会中私人的而不是公共的部门,养育儿女而不是从事经济的或政治的事务。

### 布罗尼斯拉夫·马林诺斯基(1884—1942)



布罗尼斯拉夫·马林诺斯基出生于波兰,他认为任何地方的人都共享某种生物的和心理的需要,认为所有文化制度的最终功能在于满足这些需要。例如,每个人在与物理世界的关系上需要感到安全。因此,当科学与技术不足以解释某些自然现象——诸如月蚀或地震——时,人们就会发展出宗教和巫术以说明这些现象的原因,并确立安全感。按照马林诺斯基的看法,制度的性质是由其功能决定的。

马林诺斯基概括了他声称所有文化都得满足的需要的三条基本标准:

1. 文化必须对诸如食物和生殖等生物学需要做好安排;
2. 文化必须对诸如法律和教育等工具性需要做好安排;
3. 文化必须对宗教与艺术等整合需要做好安排。

马林诺斯基相信,如果人类学家能分析文化借以满足其成员这些需要的方式,他们也就能推测文化特质的起源。虽然这种信念从来没有得到过证明,但马林诺斯基的研究方式所要求的数据性质为民族志的田野工作确立了新的准则。他是第一位坚持这种必要性的人类学家:为切实理解当地人的生活而参与他们的生活。他自己用他从1915年至1918年在特罗布里恩德岛的工作来证明这一方法。在这之前,从来没有人做出这样深度的研究,也没有人达到对于另一种文化运行的这样一种洞悉。这就是马林诺斯基对特罗布里恩德人研究的品质,可以说,作为科学事业的民族志时代从此开始了。



#### 47 四、文化与调适

在人类演化的进程中,像所有动物一样,人类不断地面对调适于其环境的难题。调适<sup>①</sup>(adaptation)这一术语指有机体对现存的环境达到有益调整的自然(而不是蓄意的)过程,而且这个过程的结果——获得某种特性,允许有机体克服危险,保障在他们生活的特殊环境中的资源。除了人类之外,有机体一般是适应的,因为自然选择已提供给它们有利的解剖的和心理的特性。例如,身体布满毛发,与某种其他生理机制相联系,保护哺乳动物不受冷热气温悬殊的危害;专门化的牙齿有助于它们获得它们所需要的各种食物;等等。然而,人类越来越多地依赖文化的调适。例如,虽然生物学没有为他们提供天生的毛皮,在寒冷的气候中保护他们,但是生物学为他们提供了制作他们自己的衣服、取火、建造居所抵御寒冷的能力。不仅如此,文化还使人们能够利用各种各样的环境。借助文化手段支配环境,人们已能够进入北极和撒哈拉沙漠,而且他们甚至能在月球上立足。通过文化,人类已不仅保证了其生存,也保证了其扩张。

这并不是说,人类之所以做他们所做的任何事情,是因为他适合于特殊的环境。首先,人们并不直接地对给定环境做出反应;确切地说,他们怎样感知环境,他们就怎样对它做出反应,而不同的人群可能以完全不同的方式感知同样的环境。其次,对于不同于环境的那些事情,他们一方面根据自己的生物学本性,另一方面根据他们的信念、态度以及他们行为的后果也要做出反应。所有这些事情向他们提出问题,而人们保持文化以处理这些问题或涉及他们的事情。的确,他们的文化必须产生出一般是适应的行为,或最终不是不适应的行为,但这并不等于说,文化习俗之所以产生是因为它们在特定的文化中是适应的。事实在于,风俗的当前效用不是其起源的可靠向导。

更为复杂的情况是任何特定调适的相对性:在一种环境中是适应的,在另一种环境中可能是严重不适应的。例如,寻食民族的环境卫生习俗——他们的如厕习惯和垃圾处理方法——适合于人口数量少以及住所具有某种程度流动性的环境。然而这些习俗在大规模的、完全定居的人口环境里就会是严重的健康危害之源。同样,短期是适应的行为,在长时期内就可能是不适应的。因此,古代美索不达米亚(当代的伊拉克)灌溉的发展短期内可能增加食物的产量,但从长时期看它有助于土壤内盐分的逐渐积累。这反过来在公元前 2000 年之后促使那里文明的瓦解。类似的情况,如美国东部各地今天最好的农地除食物生产用途以外的“发展”,使我

<sup>①</sup> 调适,指有机体获得对现有环境有利调整的过程,而那个过程的结果——有机体的各种特性,使它们适合它们通常生存于其中的一系列特殊的环境条件。



们越来越依赖在边缘环境中种植的食物。虽然通过应用代价高昂的技术,高产量是可能的,但是,除了即将发生的水与矿物燃料的短缺外,表层土的不断损失,因灌溉水的蒸发而增加的土壤中的盐度,以及灌溉工程的淤塞,使得长时期持续高产量不大有希望。

### 文化的功能

从我们到目前为止所说的来看,如果文化不能成功地处理基本的问题,就不可能持续存在下去。文化必须为生活所必需的物品和服务的生产及分配提供保证。它必须通过其成员的繁衍,为生物的延续提供保证。它必须使新成员濡化,这样他们才能成为有用的成人。它必须维持其成员之间的秩序,以及他们与外人之间的秩序。它必须激发成员持续生存下去并参加持续生存所必需的各种活动。所有这一切中最重要的是,如果在改变了的条件下它要保持适应,它必须能够变化。

### 文化与变迁

所有文化都历时而变迁,尽管像今天许多文化那么快速或大规模的变迁是罕见的。变迁的发生是对诸如环境危机、外敌入侵或在文化内行为和价值观的改变等事件的反应。在北美,服装式样经常变换。在刚过去的那一世纪里,我们的文化开始允许男女一样,不仅在游泳时也在穿着上较多地裸露身体。与此同时,照片、电影和电视中对身体的放纵程度已越来越大。最后,上世纪后半期,许多北美人的性生活态度和实践变得很少受约束了。显然,这些变化是相互联系的,反映了对于有关一般的身体和特殊的性生活的文化规则,人们的态度发生了根本的变化。

虽然文化必须有某种灵活性以保持适应,但是文化变迁也可能引起意料不到的而且经常是灾难性的后果。一个适当的例子是,周期性地折磨生活在非洲撒哈拉沙漠以南那么多人的干旱。在这一地区土生土长的人约有1400万游牧民,他们的生活方式以牛和其他牲畜为核心,由于对牧草和水的需要,他们经常变换放牧地点。数千年来,这些民族一直忙于他们自己的事,借助于使他们在过去许多严重干旱年代生存下来的各种方式,有效地利用广袤地区的干旱土地。对他们来说不幸的是,他们的游牧生活方式,使得对他们的控制很难,而且使他们任意跨越国际边界,使他们成为该地区殖民时期之后的各国政府烦恼的根源。这些政府把游牧民看作是对其权威的挑战,竭尽全力把他们转化为定居的村民。过度放牧是这种流动性丧失的后果;而且,政府努力使牧民参与市场经济,为了有剩余牲畜可销售,政府鼓励他们饲养超出他们自己生活所必需的更多动物。



政府的这种努力使问题加重了。结果使先前没有过度放牧或受侵蚀的地方也变得荒芜,现在干旱造成的灾难远远超过原本会有情况,而且使以前游牧民特有的生存方式处于危险的境地。

## 50 五、文化、社会与个人

归根到底,一个社会不过是各个人的联合,所有个人都有他们自己的特殊需要和利益。如果社会要存在下去,它必须成功地使其成员的自身利益与社会整体的要求相平衡。要实现这种平衡,社会应对遵守其文化准则的成员给予奖励。在大多数情况下,这些奖励采取社会承认的形式。例如,在当代北美社会,一个男子,有一份好工作,对妻子忠诚,去教堂做礼拜,他的邻居就可能选他为“模范公民”。为了确保群体的生存,每个人都必须将某些直接的满足放在次要地位。然而,个人的需求不能压抑得太久,以免抑制程度变得难以忍受。因此,在个体的个人利益与群体对每个人所提的要求之间总存在一种微妙的平衡。

以性行为的问题为例,就像人们做的任何事情一样,它是由文化塑造的。在任何社会,性行为都是重要的,因为它有助于巩固男女之间的合作关系,并确保社会本身绵延不绝。然而,性对社会生存也可能是破坏性的;如果谁对谁有性享用权没有明确的规定,对性特权的竞争就可能摧毁人类生存所依赖的合作关系。没有控制的性活动也可能导致使社会人口超过其资源的生殖率。因此,每一种文化在塑造性行为时,它必须使社会需要与个人充分满足保持平衡,免得失望情绪不断增长达到破坏社会本身的地步。当然,各种文化在处理这种事情的方式上有相当大的差异,从社会极端约束的方式——如沙特阿拉伯人或北美门诺派严谨派(传统上他们禁止婚外性生活)——一直到巴西的卡内拉印第安人中的做法(即保证在特定村庄的每个人迟早与几乎每个异性都有性关系)各不相同。不过,不管后一种情况是多么放纵,至于系统如何运行还是有严格规则的。<sup>①</sup>

不只是在性行为方面,而且在任何事情上,文化都必须在个人需要与社会需要之间衡量得失。当社会需要占优势时,人们就体验到过分的压力。这种过分的压力的症状是精神病数量增长,以及被视为反社会的行为——暴力、犯罪、酗酒和滥用麻醉品、自杀或纯粹精神混乱——增加。如果这些行为得不到纠正,那么这种情况就会导致文化的崩溃。但是,就如同社会需要优于个人需要就会出现一样,如果平衡失去,向另一方倾斜,同样也会发生问题。

<sup>①</sup> W. A. 克罗克和J. 克罗克(Crocker, W. A., & Crocker, J., 1994):《卡内拉人,通过亲属关系、仪式和性行为的结合》,第143—171页,得克萨斯州沃思堡市:哈考特·布雷斯出版社。



## 六、文化评价

我们已经知道,对于人类生存问题有许多极为不同的文化解决方法。经常产生这样的问题:哪种解决方法最好?19世纪,欧洲人和美国白人(例如,像中国人和日本人一样)毫不怀疑地回答——他们认为他们的文明是人类发展的巅峰。同时,一些人类学家迷惑地发现,他们有点熟悉的所有文化都自认为是世上可能存在的所有文化中最好的。这种情况通常反映在一个社会的名称上,这种名称大致翻译出来,意思是“我们人类”与“你们低于人类”相对言之。我们现在知道,任何正在充分起作用的文化都认为自己的方法是唯一合适的方法,这反映了我们称之为种族中心主义<sup>①</sup>(ethnocentrism)现象的一种观点。因此,19世纪欧洲人和美国白人只不过表现出他们自己的种族中心主义罢了。自人类学家开始生活在所谓野蛮民族之中并发现他们与任何人一样以后,他们就一直积极地参与同种族中心主义的斗争。因此,人类学家开始根据文化自身的条件考察每一种文化,探讨文化是否满足人们自己的需要和期望问题。例如,一个民族实行人祭,他们就问,根据当地人的准则,夺人生命是否可以接受。为了根据其他民族自己的文化条件来理解它们,一个人必须中止对其他民族习俗的判断,这一观念被称为文化相对主义<sup>②</sup>(cultural relativism)。只有通过这种研究方式,人们才能获得关于其他民族习俗的未扭曲的观点,也能获得对人们自己社会的洞察力。

举例来说,16世纪阿兹特克人以人为祭品供仪式之用的习俗。北美今天很少——如果有的话——会宽恕这种做法,但是通过中止判断,人们就能洞悉表面现象以下的东西,并理解它怎么起作用使老百姓相信:阿兹特克人的国家兴旺发达,太阳仍将普照大地。除此之外,人们可以用同样的方式理解今天死刑在美国的作用。不同社会科学家的许多研究已明确证明死刑并没有威慑住暴力犯罪,一点也不亚于阿兹特克人实际上为太阳提供食物的献祭。其实,跨文化研究证明,在死刑废除后,杀人率大幅下降。<sup>③</sup>就如阿兹特克人的人祭那样,死刑是对已知骚乱作制度化的类似巫术的反应。就如人类学家安东尼·帕拉德斯和伊丽莎白·D·珀德姆指出的,它“使许多人相信,社会毕竟没有失去控制,法律威临天下,上帝确在天国”。<sup>④</sup>

① 种族中心主义,指关于某人自己文化的方法是唯一合适方法的信念。

② 文化相对主义,指一个人必须中止对其他民族习俗的判断,以便根据他们自己文化的条件来理解这些文化的命题。

③ C. J. 恩伯和 M. 恩伯(Ember, C. J., & Ember, M., 1996):《我们从跨文化研究中得到什么?》,载《普通人类学》第2卷,第2期,第5页。

④ J. A. 帕拉德斯和 E. D. 珀德姆(Parades, J. A., & Purdum, E. D., 1990):《再见,阿飞……》,载《当代人类学》第6卷,第2期,第9页。



文化相对主义作为研究工具不管有多么重要,人们都不必永远中止判断,我们也不必捍卫任何民族参与任何文化实践的权利,不管具有怎样的破坏性。最为必要的是,在对我们感兴趣的文化有充分理解之前,我们要避免不成熟的判断。那时,而且只有在那时,人类学家才可能采取批判的立场。就如戴维·梅伯里-莱维斯所强调的:“你免不了作判断,只不过推迟作判断而已,旨在以后作明智的判断。”<sup>①</sup>

如果人类学家要防止被推向荒谬的文化相对主义“什么都行”的立场,他们仍须避开根据种族中心主义的标准来判断其他文化习俗的陷阱。一个仍然有用的公式是由人类学家沃尔特·戈德施米特在40余年前发明的。<sup>②</sup>在他看来,要问的重要问题是,特定文化怎么能满足由它指导其行为的那些人的物质和心理需要?具体的指标在于它的人口的营养状态、一般身体和精神健康方面、暴力的发生、犯罪和违法行为、人口结构、稳定和家庭生活的安宁以及群体与其资源环境基础的关系。如果一个民族的文化体验到较高的营养不良、暴力、犯罪违法行为、自杀、感情错乱、失望和环境退化的比率,与其他极少表现出这类问题的民族的文化相比,可以说它运行得不太好。在运作很好的文化中,民族“可能骄傲、妒忌、好斗,并且过着非常满意的生活,没有感到‘忧虑’、‘异化’、‘失范’、‘压抑’,或任何其他我们自己非人的和文明的生活方式的流行病”。<sup>③</sup>每当人们对他们自己的社会中影响他们生活的现象感到无助时,当传统的应付方式看来不再起作用时,文化瓦解的症状就变得显著了。

文化基本上是确保一群人生活持久幸福的维持体系,因此,只要它以其成员发现的合理实现方式确保一个社会的生存,它就可以被称为成功的。使问题复杂的是,任何社会是由不同的利益群体构成的,出现了某些人的利益可能比另一些人满足得更好的可能性。因此,一种文化对社会内一个群体的完全满足可能导致对另一个群体的较少满足。就这个理由来说,人类学家必须一直要问:谁的需要以及谁的生存,是正在讨论中的文化服务得最好的?只有看一看总的处境,才可能合理地做出关于文化运行如何良好的客观判断。

## 本章摘要

文化,对人类学家来说,包括一个社会成员共享的理想、价值和信仰,社会成员

① D. H. P. 梅伯里-莱维斯(Maybury-Lewis, D. H. P., 1993):《一种特殊的辩护》,参见 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族》(第2版),第17页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

② J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1990):《进步的受害者》(第3版),第138页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

③ R. 福克斯(Fox, R., 1968):《遭遇人类学》,第290页,纽约:德尔出版社。





用它们解释经验并生成行为,而且它们也反映在他们的行为之中。

所有文化都共享某些基本的特点,研究这些特点可以阐明文化本身的性质和功能。文化不可能没有社会而存在,社会是为了生存而相互依赖的有组织的人群。由规则支配的关系被称为社会结构。社会结构使社会团结在一起。在一种文化内部并非一切都是一致的。一个原因是,在任何社会中男性与女性的角色总是存在某种差异。人类学家用社会性别这一术语指文化分派给男女生物学差异的解释或意义。年龄差异也是普遍的,在某些文化中,还存在其他亚文化变化形式。亚文化共享某些较大文化的至关重要的假定,而遵守一套特别不同的规则。美国亚文化的一个例子是门诺派严谨派亚文化。多元文化的社会是那些文化差异特别显著的社会。它们的特点是,一些群体按各种不同的规则活动。除了共享的特点之外,所有文化都是习得的。社会个体成员通过濡化过程学会公认的社会行为规范。文化的另一个特点是它是以符号为基础的。它通过用语言表达的观念、感情和欲望的交流而传递。最后,文化是整合的,因此文化所有方面是作为整合的整体起作用的。在一个功能发挥良好的文化中,所有要素的总体和谐是逼近的而不是完全达到的。

人类学家的工作是从他或她观察到的东西中抽象出一套规则以便解释人们的社会行为。要对文化作没有个人偏见和文化偏见的现实主义描述,人类学家必须:(1)考察一个民族关于他们社会应起作用方式的观念;(2)确定一个民族是如何思考他们自己的行为的;(3)把这些与一个民族实际上是如何行为的相比较。人类学家也必须尽可能摆脱他或她自己文化的偏见。文化的调适,使人类能够在演化过程中生存,并在不同的环境里扩张。有时候,尽管在某一系列环境中是适应的东西,或在短时期内是适应的东西,但在另一系列环境中是不适应的,或在长时期内是不适应的。

53

为了持续存在下去,文化必须满足其成员的基本生物需要,为他们持续提供生计,并维持其成员之间以及成员与外人间的秩序。

所有文化历时而变迁,有时因为他们应付的环境已经变化了,有时由于外人的入侵,或者因为文化内部的价值已经改变了。虽然文化必须变革以调适于新的环境,但是变革中未预见到的后果对社会来说有时是灾难性的。

社会必须使个人自身利益与群体需要保持平衡。如果某一方变得至高无上,其结果可能是文化的崩溃。

种族中心主义是关于某人自己的文化优越于所有其他文化的信仰。为避免作种族中心主义的判断,人类学家采用文化相对主义的研究方式,这就要求在每一种文化自己的范围内按照其自己的准则来考察它。然而,对文化的成功最少偏见的测量是采纳这样的标准,即说明它保证在社会成员看来合理满足的社会持续存在

的有效性。

### 网络资源

1. 田野研究网站

<http://www.truman.edu/academics/ss/faculty/tamakoshil>

2. 关于文化的争论

<http://www.wsu.edu;8001/vcwsu/commons/topics/culture/culture-index.html>

### 经典阅读文选

D. E. 布朗(Brown, D. E., 1991):《人类的共相》(*Human universals*), 纽约: 麦格劳-希尔出版社。

本书所传达的信息是: 我们不应该让我们对文化实践多样性的欣喜干扰了我们对人类的共相——所有不同的文化所共有的那些东西——的研究。尽管差异很重要, 但共相对于我们理解全体人类的性质具有特殊的重要性, 并且提出了超越生物学、社会科学以及人文学科界限的问题。

F. C. 加姆斯特和 E. 诺贝克(Gamst, F. C., & Norbeck, E., 1976):《文化的理念: 来源与使用》(*Ideas of culture: Sources and uses*)。纽约: 霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

这是一本关于文化概念的选集, 并附有编者评论。从这些选文中, 读者可以看到这一概念是如何发展的, 以及它是如何导致人类学领域内部专业分化的。

W. H. 古迪纳夫(Goodenough, W. H., 1970):《文化人类学中的描述与比较》(*Description and comparison in cultural anthropology*), 芝加哥: 奥尔丁出版社。

古迪纳夫所讨论的主要问题是, 人类学家在研究文化时应该怎样避免种族中心主义。他的方法建立在描述语言学模型的基础之上。这本书的大部分篇幅都在关注亲属关系和亲属称谓, 并带有对婚姻和家庭的普遍定义问题的讨论。对于文化、文化与社会的关系以及个体差异问题, 本书有特别清晰的讨论。

E. 哈奇(Hatch, E., 1983):《文化与道德: 人类学的价值相对性》(*Culture and mo-*



*rality: The relativity of values in anthropology*), 纽约:哥伦比亚大学出版社。

本书讨论文化相对主义——这个词是一个概括术语,经常被用来指称知识相对性、历史相对主义和伦理相对主义等非常不同的概念。这本书从19世纪人类学诞生之日写起,追溯了人类学家们对付这些概念的种种努力。

R. 林顿(Linton, R., 1963):《关于人的研究:导论》(*The study of man: An introduction*), 纽约:阿普顿出版社。

1963年,林顿写作这本书的目的旨在提供一个关于人类学领域的一般的考察。他关于社会结构的研究,在今天仍然具有启发性。本书被人们视为经典,而且历来是一本重要的参考书。



### 第三章 人类文化的起源

法国洛塞尔的维纳斯。这个小雕像是在1万多年前最后一个冰川期制作的,在这一时期,人类创造符号的能力已经完善了。人类演化的主要特点,就在于人类日益增长的借助文化媒介的调适能力。



## 本章预习

### 1. 人类属于什么动物群体?

生物学家把人类归入灵长目,灵长目还包括狐猴、跗猴、猴与类人猿的一群。通过研究与我们有最亲密关系的灵长目动物猴与类人猿的解剖结构和行为,我们将越来越接近于理解人类过去如何以及为什么这样演化的。

### 2. 人类何时以及如何演化的?

现在的证据表明,人类从生活在1500万年前至800万年前之间的小类人猿灵长目动物演化而来,在440万年前,人类的祖先已完全适应于以独特的人类方式用他们的后肢在地上行走。否则的话,这些早期原人的行为可能与现代倭黑猩猩和黑猩猩的行为类似。

### 3. 人类文化何时以及如何演化的?

当早期原人的某些种群开始制造他们可用来屠宰动物以得到肉食的石制工具时,人类的文化看来就已经发展起来了。最早的石制工具和值得注意的食肉证据,与人类出现一起,可追溯到约250万年前,人脑显著地扩大,超过任何其他早期原人的脑。从那时起,习得的行为——文化——在人的持续生存中越来越重要,有助于更好的人脑的演化,反过来,更好的人脑使作为手段的文化改进成为可能,人类借助文化手段保证他们的持续生存。在40万年前到20万年前之间,人脑的脑量达到现代人脑的大小,而文化则一直到现在还在不断地演化和变化。



56 早期人类先驱,像所有其他动物一样,为了生存,很大程度上依赖体质属性。虽然习得行为对他们来说肯定是重要的,但是他们所做的大多数事情仍然听命于他们的生物本性。然而,在演化进程中,人类开始越来越依靠习得行为作为适应环境的极其有效的方法。他们学会制造和使用工具;与他们的祖先相比,他们组织成社会单位,更加熟练地寻食;而且在某一时期,借助于符号,他们学会保存他们的传统和知识,把过去和未来联系起来。换句话说,人类变得越来越介入文化,把文化作为解决他们所面临问题的手段。

这种能力使人类在这个星球上的动物中变得非同寻常。人类不只是单纯地适应环境;他们试图塑造和操纵环境使之适合他们自己确定的需要和欲望。如果他们打算避免由于误用他们的技术而导致自我毁灭(而且这肯定绝不是他们愿意的),那么他们的医学技术最终可能使他们能够控制基因遗传,因而控制他们生物演化的未来进程。空间技术可能使他们能够在地球外的环境中繁殖他们的物种。当他们试图与其已造成的变化齐步并进时,计算机技术可能使他们能把日益增长的大量知识相互关联,并使之有条不紊。

人类在非常短的时期内到达了他们今天所在的地方,人类文化的基本要素在250万年前产生。为了看到我们从哪里来以及我们如何达到我们今天的状况,追溯远古,我们可以洞悉人类文化如何产生,以及它怎样越来越多地承担解决有关人类生存的复杂问题的任务。在这个过程中,我们对于文化本身的性质将获得更加全面的理解。

## 一、人类与其他灵长目动物

生物学家对人类进行分类,把它归属于灵长目<sup>①</sup>(primate),灵长目还包括狐猴、跗猴、猴、类人猿等哺乳动物。当我们所关心的是人类及其独特的文化能力时,你完全可以质疑研究非人类的灵长目动物的价值。然而,人类过去并不是作为人类产生的。就如其他现存的灵长目动物那样,他们的祖先源于远古时代以较少特殊方式演化的生物,他们的发展受到同样的演化过程的影响。通过研究这些时代的环境,在那种环境中灵长目动物演化的解剖学特征,以及那些与我们相关的灵长目动物对环境的基本的文化调适,我们可以更接近于理解人类是怎样和为什么如此这般发展的。

最初的灵长目动物产生于这样一个时代,那时新的、温暖的气候有利于热带和亚热带森林在地球大部分地区生长,包括北美和南美、东南亚、中东和非洲的大部分地区。森林使这个阶段适合于从相对不显眼的地上生存到树上生活的演化发展。

<sup>①</sup> 灵长目,包括狐猴、跗猴、猴、类人猿和人类等哺乳动物群。



### 通过调适的演化

调适一词指有机体获得对于可利用环境的有利调整,也指这个过程的结果,即使它们适合于特殊环境状况的有机体的各种品质,它们一般就在这些环境中存在。自然选择<sup>①</sup>(natural selection)的过程不仅有利于调适得好的个体生存下去,也有利于其基因特征的遗传。正是调适得好的个体生产的后代的百分率更高。虽然某些不太适合环境的个体事实上也可能生存下去,但他们不经常繁殖;他们可能没有能力吸引配偶,他们可能是不育的,或者他们可能生出这样的后代:出生之后活不下去。

原始的灵长目动物偶然具有某些特质,使他们适应于森林中的生活。他们相对小的个头使他们能利用较小的树枝;较大个头、较重的竞争者和食肉动物无法效仿。向较小的树枝上转移,开辟了充沛的新食物的供给。灵长目动物能够采集到树叶、花、果子、昆虫、鸟蛋,甚至捕捉到鸟巢中的鸟,而不必等它们掉到地上。

迁移到树上生存发生了在地上生存与飞翔这两个难题的结合。当鸟类飞向空间时,它们逐渐形成了解决飞翔问题的高度模式化的行为模式。在地上生活的动物逐渐形成较缓慢的步伐,以及与环境更灵活的关系。然而,住在树上的灵长目动物不得不发展起灵活的行为和在树上移动的真正自主的机制。因为如果他们不再局限于在地上漫游,那么他们也不具有直接在其脚下的坚实地面的确定性。灵长目动物在树上的初步尝试,在判断和协调方面肯定有许多失误,那些不适应树上生活的灵长目动物,会从树上掉下来,并因此受伤或死亡。自然选择有利于那些判断极为正确并紧紧握住树枝的灵长目动物。虽然早期在树上的灵长目动物,在一定程度上可能是预适应性的——这个术语意指缺乏有目的性的准备,而只是具备适应一种生活方式的各种特性;这些特性——纯粹出于偶然——却适合于不同的生活方式。因此,作为地上居住者,他们偶然具有潜在地有益于树上居住者的特点。不管怎么说,向栖树生活的过渡要求身体方面的重大调整。早期灵长目动物的调适方式对他们的人类后代具有相当大的意义。

### 解剖学的调适

根据对古代和现代灵长目动物的研究,人类学家已列出它们全都具备的一系列共同特征。

#### 灵长目动物的齿系

栖树灵长目动物可获得的日常食物——嫩枝、树叶、昆虫和无核小果——与在其他哺乳动物中发现的那些食物相比,要求相对非专门化的牙齿。根据比较解剖学和化石记录的证据,灵长目动物的哺乳动物的祖先,它们的颌骨(包括上颌与下

<sup>①</sup> 自然选择,指具有最适合特殊环境特质的个体最适合某种特殊环境而生存的能力,并且比没有这些特质的有机体拥有更频繁繁殖的演化机制。



## 应用人类学 演化的实际重要地位

对于生命组织极其重要的演化,适用于远远超出人类学范围的任何生物学。为说明起见,请考虑从北美列首位的科学杂志《科学》的重要评论中摘录的下述文字。\*

演化现在被普遍设想并确认为在任何生命层次上的组织原则。这一原则如此渗透到研究之中,以至于许多实验研究的演化论根据并未阐明。例如,对果蝇发生遗传学的研究导致发现控制所有细胞分裂组织发展的基因。蛋白质直线排列用来辨别不受损的、对于发挥功能来说具有潜在重要性的氨基酸残基。甚至模型组织的分级体系的使用,从细菌到人类,在生物医学试验和研究中不言明地基于这一认识,即同一基础材料成为生命的潜在基础,而且不断增长的相似性层层相叠。

今天,研究演化的动机是人类理解世界及自己在其中地位的冲动。但是,这个领域现在已经变得与社会和经济方面有重大关系了。杀虫剂和抗菌素的大量使用促进了抗药性病原体和害虫的演化。种系发生学(演化论的根据)被用来追踪传染病,而且它们刚被路易斯安纳刑事法庭接纳用来推断艾滋病毒的传播源。(种系发生学是演化系谱。)药物研制利用“有指导的”演化,运用母体外人工受精选择、变异和重组——某种自然演化机制——为具体任务发现分子。生物矫正开发了微生物中清除有毒废物的新功能演化。我们是否面临来自基因生成的有机体演化的未来挑战?或面临来自生物恐怖主义者在致病微生物中形成新潜质的未来挑战?

演化论生物学一直面对它在斯科普斯审判案之前已体验到社会和法律的反对。某些人把它看作是对文化价值的威胁,而其他一些人误用它来宽恕不良行为。然而,科学持续深刻地发展,它解决的公共卫生和环境难题远远超出甚至前一代人可想象的范围。然而,在演化是统一的生物学结构的时代,某些高等学校的教科书和教室里却很少提到它。下一代科学家准备利用这些进展吗?

\* J. J. 布尔和 H. A. 威克曼 (Bull, J. J., & Wichman, H. A., 1998):《演化中的革命》,载《科学》,第 281 期,第 1959 页。

颌)每边有三颗门齿、一颗犬齿、四颗前臼齿和三颗臼齿,总共 44 颗牙齿。门齿(位于口腔的前面)用来咬切食物,犬齿(位于门齿旁边)用来撕碎食物,臼齿和前臼齿用来嚼磨食物。





灵长目动物齿系的演化一般已趋于经济,用较少、较小的牙齿做较多的工作(参见图 3.1)。在早期阶段,上颌和下颌的每一边各有一颗门齿消失了,使得灵长目动物与其他哺乳动物进一步分化。大多数灵长目动物的犬齿长得较长,形成匕首形的牙齿,使它们能够咬碎果实和其他食物的坚硬外壳。经过几千年的演化,第一颗和第二颗前臼齿变得越来越小,直至最后消失;而第三颗和第四颗前臼齿却越长越大,而且增加了第二尖突或齿尖,因此变成“双尖”齿。臼齿也从三尖演化成四尖甚至五尖的样式。因此,不同种类的牙齿分别发挥咬、切割和磨嚼的功能。

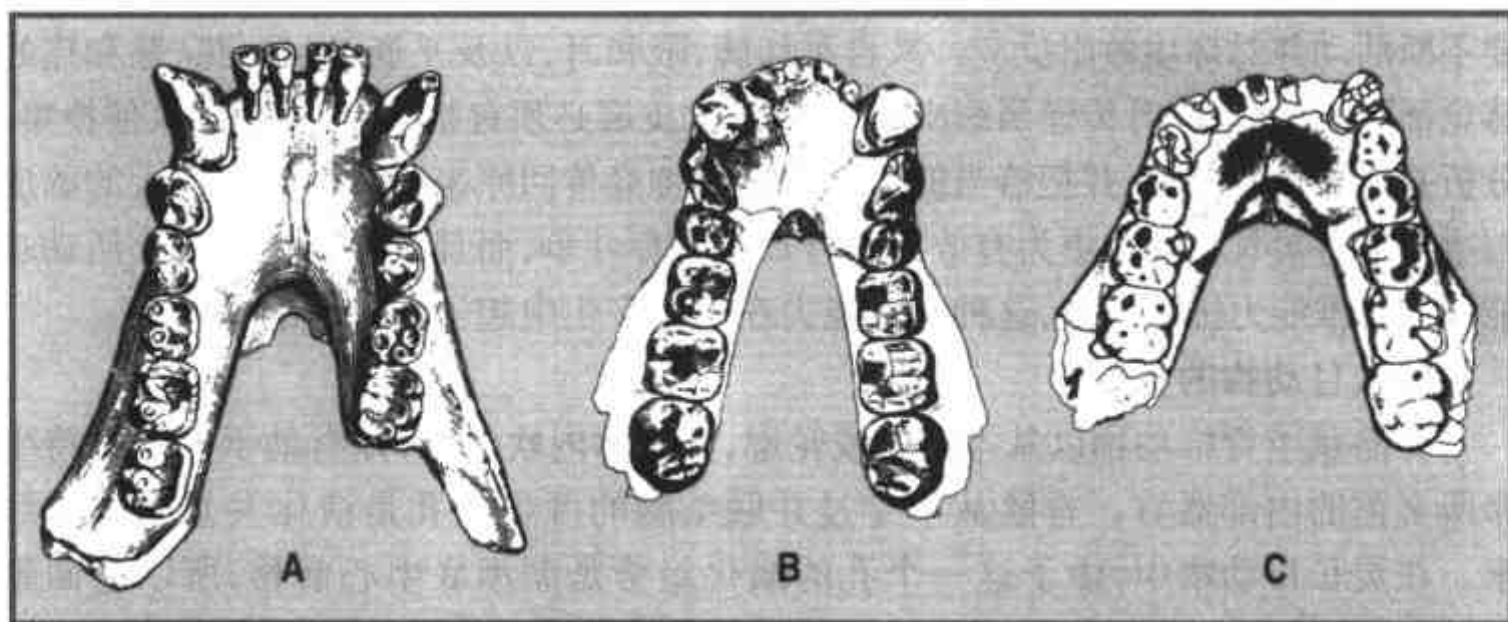


图 3.1

左(A)化石类人猿的颌表明,灵长目动物具有不同种类的牙齿:前面有四颗门齿,后面有两颗犬齿,接着是两颗前臼齿和三颗臼齿。B和C表明这种模式的变异。它们是南方古猿C和比较古老的类人猿祖先B的颌。

### 感官

灵长目动物对于在树上生活的调适包括它们感觉器官形式和功能的变化。对生活在地上的哺乳动物来说,嗅觉是非常重要的,因为它使它们能在夜间活动,也能感觉到视程以外的东西,如以前那样,“能觉察到附近的情境”。它们不仅可能觉察到它们的食物,也可能得到隐蔽的食肉动物在场的警告。虽然在树上,但灵长目动物避开了大部分食肉动物的威胁,而且与嗅觉相比,良好的视觉是更好的向导,它能正确地判断下一根树枝在哪里。因此,灵长目动物的嗅觉退化了,而视觉却变得高度发达起来。

在树之间行走需要一种判断力,这种判断力涉及深度、方向、距离和悬空的各种物体如藤或树枝之间的关系。跗猴、猴、类人猿和人,通过立体彩色视觉获得这种能力。以高、宽、深三维看世界的的能力,要求两眼相互靠近,位于同一平面上,这样,两个眼睛的视域重叠。立体彩色视觉似乎使灵长目动物视觉区域的脑量增加,并使神经联系越来越复杂。

较敏锐的触觉也是栖树灵长目动物的特征。当穿行于树林时,有效的触觉和



抓握的方法有助于防止它们掉下去或绊倒。演化出灵长目动物的远古哺乳动物，具有极具敏感触觉能力的毫毛。在灵长目动物中，动物手脚趾尖上指甲支持的敏感肉趾取代了这些毫毛。

### 灵长目动物的脑

60 灵长目动物演化的最显著特点是脑量大增。大脑半球——自觉思维区——显著地增长，而且在猴、类人猿以及人类中，它们完全覆盖小脑，小脑是脑的一部分，它使肌肉协调，保持身体平衡。

这种变化的主要原因之一，可能是灵长目动物的栖树生存。在树上生活的动物要不断活动并对环境做出反应。来自手和脚、眼和耳，以及平衡、运动、热、触和痛的感觉器官的信息，同时传递到脑皮层。显然，脑皮层必须有相当大的发展，以便搜集、分析并协调这些印象，并把恰当的反应沿运动神经传回原来的感受器。增大的脑皮层不仅使得灵长目动物更为有效地进行日常生存斗争，而且也为强化的大脑活动功能或者思维能力排除障碍，这种思维能力在人类产生中起了决定性的作用。

### 灵长目动物的骨骼

骨骼赋予脊椎动物以基本形状或轮廓，支撑体内软组织，并有助于保护维持生命所必需的内部器官。脊髓从中穿过并联结脑的颅骨大孔是演化关系的重要线索。在灵长目动物中，由于这一个孔的演化趋势是朝颅底中心前移，所以它面朝下，而不是像狗与其他哺乳动物那样直接面向后(参见图 3.2)。这种位移能使脊柱在颅骨底部中心与颅骨连结，对动物来说，这是比较有利的排列形式，至少偶尔呈现出直立姿势。因此，头部平置于脊柱之上，而不是从脊柱那里向前突出。

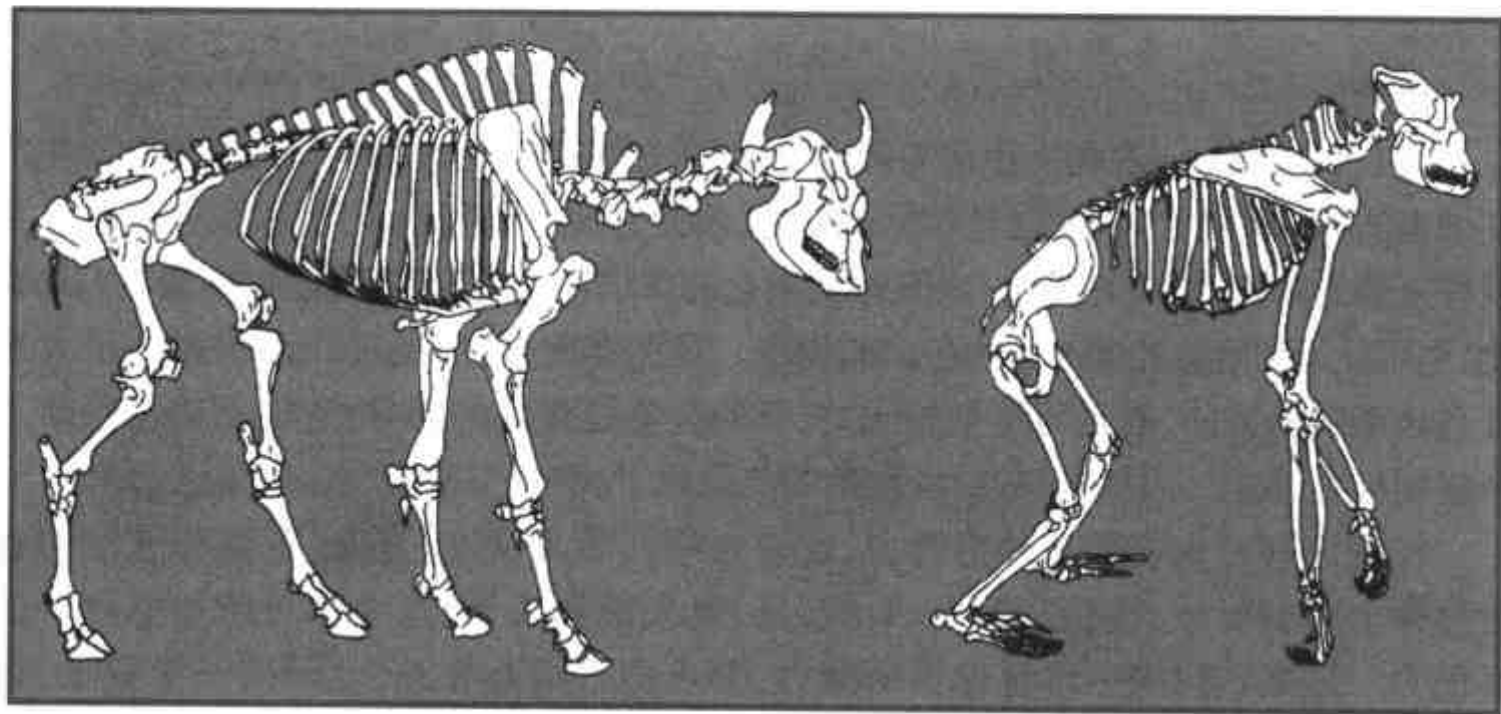


图 3.2

野牛(左)和大猩猩(右)的骨骼比较。注意颅骨与脊柱的结合点:在野牛那里(就如在大部分哺乳动物那里),头颅骨从脊柱向前伸出,但在半直立的大猩猩那里,脊柱正好位于头颅骨下端。



在大部分灵长目动物中,由于嗅觉器官的退化,颅骨的口鼻或肌肉部分缩小。较小的口鼻对于立体视觉的干扰较少,而且使眼睛能够位于较前的位置。在大部分灵长目动物的种中,坚固的骨眼眶围绕眼睛,使它们得到比在大部分哺乳动物那里所看到的更多保护。

在灵长目动物的颅骨和颈项之下是锁骨。锁骨的作用在于使手臂安置在身体的两边而不是身体的前面,允许它们在身体侧边和向躯体外面摆动。类人猿和人类尤其能够非常自由地移动他们的手臂。正是这种特征使类人猿能够悬挂在树枝上并从树上垂直地吊下来。

手脚肢的末尾具有极灵活的五指(趾),令人联想到较古老脊椎动物祖先具有的那些特点。在这些手指脚趾的末端是由扁平的指甲保护着的敏感的指(趾)肉,当它们从一根树枝到另一根树枝运动时,它们提供了出色适用的抓握手段。拇指和大脚趾不同程度地可与其他手指相对握(例如,在拇指与其他各指完全相对的情况下,拇指指尖可能用来迎着任何其他手指的指尖),所以它们能很容易地拿住食物,抓住树枝,操纵物体。

事后的认识使我们能够看到,原始的灵长目动物手的保持力对于后来的灵长目动物来说是一笔宝贵的财富。从某种程度上说,正是能抓握的非专门化的手,使我们自己的祖先能够制造和使用工具,因而改变了它们的演化进程。

### 通过行为的调适

虽然解剖学方面的调适对灵长目动物来说是重要的,但它不是对付环境的唯一方式。对现代猴子和类人猿的研究表明,习得的社会行为在调适中起重要作用。虽然现存的灵长目动物显示的行为范围很大,但是通过考察与人类关系最近的种——特别是黑猩猩、倭黑猩猩,以及其他类人猿——或者考察如狒狒这样的种(它们已适应的环境,在某种程度上类似于我们祖先数百万年前面对的那些环境),我们就可以发现对人类文化行为产生做出贡献的那些模式的线索。遗憾的是,篇幅不允许我们在此全面考察所有这些种的行为。相反,我们应当考察在遗传方面与我们最近的亲戚——黑猩猩与倭黑猩猩——的行为,尽管我们必须认识到,任何现存的灵长目动物都不代表我们自己古代祖先行为的准确类似情况。

### 黑猩猩与倭黑猩猩的行为

像所有灵长目动物一样,黑猩猩与倭黑猩猩也是社会动物。在黑猩猩中,最大的组织单位是群体,由50个或更多个体组成。然而,所有这些动物同一时间在一起是罕见的。相反,人们发现它们通常单独出现,或者由成年雄性组成亚群体、雌性及其幼仔组成亚群体,或者由雄性与雌性以及幼仔组成亚群体。在它们的旅行途中,这些亚群体可能汇合,一起寻食,但是迟早它们又会分散成为较小的单



### 简·古多尔(1934— )



1960年,简·古多尔随其母亲到达坦桑尼亚坦喀尼喀湖沿岸的库姆黑猩猩自然保护区。肯尼亚三位女人类学家中的第一位刘易斯·利基(另两位是黛安娜·福西和比鲁特·加尔迪卡斯,她们分别研究大猩猩和猩猩)发起研究野外的类人猿,她的任务是开始对黑猩猩进行长期的研究。她一点也没料到,35年后她还在从事这一项研究。

简出生在伦敦,在英国伯恩茅斯长大和就学,在18岁中学毕业那年,她进入秘书专科学校学习,在英国做了几份工作之后,去非洲的机会来了。童年时,她总是梦想去那里与动物生活在一起,因此当接到肯尼亚一位朋友的访问邀请时,她为这一机会踊跃奔忙。古多尔辞退了其固定工作,她找了份侍者工作,筹足旅费,然后上路。一到肯尼亚,她就遇到刘易斯·利基,后者给她一份助理秘书的工作。不久以后,她去了库姆。在一年之内,外部世界开始听到有关这个先驱女性及其研究工作的非同寻常之事:制造工具的类人猿,黑猩猩的合作狩猎,以及异乎寻常的黑猩猩祈雨舞。到20世纪60年代,她凭自己的研究工作获得剑桥大学博士学位,而且库姆也成为世界各地研究动物行为的最有活力的田野基地。

虽然在20世纪60年代以前,就有人开始在灵长目动物的自然栖息地对其进行田野研究,但是这类研究极少,而且大多数研究只产生极其有限的信息。正是古多尔的特别耐心和决心,使她获得了极大的成就,而且不久以后,她的田野工作基地成为对灵长目动物行为感兴趣、有抱负的年轻大学生的圣地。在库姆与她一起从事研究工作的那些人,其中有许多女性已载入研究灵长目动物行为的卓越学者名人录之中。

虽然古多尔仍与她的黑猩猩密切联系,但她现今花许多时间讲学、写作并指导其他人的工作。她也把大量时间投入保护灵长目动物的工作,献身于制止非法捕获贩卖黑猩猩的活动,在这方面无人与她比肩,在人道地对待俘获的黑猩猩方面,也没有比她更出类拔萃的人物。



位。在它们形成群体时,成员经常交换,所以在其构成上,新的从属单位与最初走到一起的从属单位是不同的。

虽然团体内个体之间的关系是相对和谐的,但是统治的等级制度确实存在,在这种等级制中,某些动物比其他动物的地位高,并能支配其他动物。一般来说,雄性比雌性地位高,尽管高等级的(居统治地位的)雌性也可能支配低等级的雄性。身体的强壮和大小在决定动物等级时起作用,而真正要考虑的,则是它的母亲等级在与其他个体创建联盟时起多大程度的作用,而就雄性来说,则在于他们要取得较高地位的积极性有多高。积极性高的雄性可能运用很大的聪明才智来追求高的等级。

61

总的看来,与黑猩猩相比,雌性倭黑猩猩相互之间形成了更强的联系。而且,母亲与儿子之间联系的力量达到如此程度,以致与雄性之间的联系相抵触。因此,人们看到,在黑猩猩中不是雄性占统治地位,而是雌性占统治地位。雄性倭黑猩猩不仅在喂养方面服从雌性,而且人们已观察到,居统治地位的雌性追求高等级的雄性。居统治地位的雄性甚至服从低等级的雌性,而且雌性群体形成联盟,她们可能以联盟的形式合作攻击雄性。<sup>①</sup>

弄干净另一个动物皮毛中的寄生虫和其他身体排泄物,并进行仪式性清理,对黑猩猩和倭黑猩猩来说是共同的消遣。这样做,除了卫生原因之外,也是友好、服从、抚慰或亲近的姿态。群体的社交活动,在人类前身中毫无疑问是重要的行为特征,这一特征也表现在拥抱、触摸和快活地欢迎其他动物的行为中。视觉和声音的交流,包括警告的呼叫、威胁的呼叫和集合的呼叫,都促进群体的保护和群体力量的协调。倭黑猩猩独特的地方在于,用足迹向其他当时不在场的同伴指示它们在什么地方。<sup>②</sup>

雌雄两性持续不断地混合住在一起,而且就像人类具有的特点一样,它们没有固定的繁殖季节。然而,性行为——或者由雄性或者由雌性发起——在黑猩猩中只有在雌性每月的受孕期才发生。这以雌性生殖器肿胀为标志。在某种程度上,黑猩猩在其性行为上是乱交的,有人已观察到,12—14个雄性在一天里与一个雌性交配。因此,占支配地位的雄性并不是所有后代的生父。不过,当雌性在性欲方面最易接受时,占支配地位的雄性试图独占雌性,尽管来自雌性的合作通常是做成这一点所必须的。躲开、甚至偷偷溜走,在邻近群体中找到雄性,她或许能够在性事方面进行选择。然而,居统治地位的雄性能够在某种程度上独占雌性,而且有人

62

<sup>①</sup> F. 德瓦尔、T. 卡诺和 A. R. 帕里什(de Waal, F., Kano, T., & Parish, A. R., 1998):《评论》,载《当代人类学》第 39 卷,第 408、410、413 页。

<sup>②</sup> P. 里塞尔(Recer, P., 1998, February 16):《在野外表现出交流的类人猿》,第 12 页 A,伯林顿自由出版社。



已经看到某些居统治地位的雄性同时独占几个雌性。

在大部分灵长目动物的种中,雌性与其后代构成社会制度的核心。这有点符合黑猩猩的情况。在所研究的两个坦桑尼亚的群体中,雌性经常离开其出生的群体去另一个群体,尽管多达 50% 的雌性不这样做。<sup>①</sup>然而,在两个案例中,在排卵期的雌性可能临时离开其群体与另一群体的雄性交配。但无论在哪种情况下,它们的儿子,通常也有它们的女儿,依然留在它们母亲的群体中生活。几内亚的一个群体说明了黑猩猩中存在的变化情况,在那里,雌性,而且特别是雄性,都在青春期离开群体。<sup>②</sup>在倭黑猩猩中,是雌性迁移到另一个群体,它们与另一个群体相互建立友好联系,所以它们比雌性黑猩猩更擅长于交际。在黑猩猩中,雄性之间有更牢固的联系,因为幼年雄性到成熟期就加入成年雄性群体。



倭黑猩猩像 250 万年前我们的祖先那样,正在考虑如何制造石制工具。

虽然倭黑猩猩中的交配行为与黑猩猩的行为类似,但也有区别。例如,在倭黑猩猩中,人们从来没有看到强制性的交配。<sup>③</sup>但是,它们的性行为远超出雄性与雌性的交配范围,因为有人曾观察到,在各年龄以及雌雄两性的差不多所有结合中都有性行为。当雌性生殖器肿胀时,成年雄性与雌性之间就首先发生性交行为;其他形式的性行为可能发生在其他时间发生。在雌性中生殖器揉擦是特别常见的,其作用是缓和紧张状态。黑猩猩经常以进攻性行为解决争端,而倭黑猩猩则经常通过性行为来解决争端。就如在人类中那样,性行为不只是为了生殖。

倭黑猩猩和黑猩猩表现出对于习得文化行为的明显依赖。在黑猩猩中,不同群体的这种行为在某种程度上是不同的。因为黑猩猩没有指导它在复杂处境中如何行为的天生的反应,年幼的黑猩猩,就如年幼的人类一样,学习怎样与他者互动,而且借助试错法、社会的辅助、观察和模仿以及练习,甚至为他或她自己的利益而控制这些反应。在学习过程中

① J. 穆尔(Moore, J., 1998):《评论》,载《当代人类学》第 39 卷,第 412 页。

② D. 诺迈尔(Normile, D., 1998):《在塑造行为中起较大作用的栖息地》,载《科学》第 279 卷,第 1454 页。

③ F. 德瓦尔(de Waal, F., 1998):《评论》,载《当代人类学》第 39 卷,第 407 页。



犯错误经常遭到群体其他成员的斥责。

年幼的黑猩猩向成年黑猩猩学习的许多事情之一,是如何制造和使用工具。黑猩猩不仅故意改变物体,使它们符合特殊的目的,而且它们在某种程度上把它们改变成有规则的、固定的样式。它们也能搜集、甚至备好物品,在预计到的未来某种其他场合使用,它们能把物体作为工具以解决新而又新的难题。我们只举一个例子:有人观察到,黑猩猩用长达三英尺长的草茎、被剥去叶子以及枯枝的细枝去“钓”白蚁。它们把枝条伸进白蚁的巢穴,等待几分钟,拉出枝条,吃粘附在枝条上的昆虫。还没有人观察到,在野外的倭黑猩猩在制作和使用工具方面达到黑猩猩的水平。然而,使用大树叶作为足迹的标志被视为使用工具的一种形式。一只被俘获的倭黑猩猩证明了这些动物有更多的能力,它已想出如何制作石头工具的办法,这种石制工具很像我们自己祖先所制作的最原始的那类工具。

虽然果实、其他植物食物和无脊椎动物构成黑猩猩和倭黑猩猩食物的绝大部分,但是它们都会杀死并吃掉小到中型的动物,这在灵长目动物中是有点独特的。雌性黑猩猩偶尔狩猎,雄性则更加频繁地如此做。在狩猎时,它们可能花费多达两个小时监视、跟踪和追捕意向中的猎物。此外,与普通的灵长目动物每个动物寻找自己食物的惯常做法截然不同,狩猎通常包括捕获和杀死猎物的团队工作。这种狩猎的最复杂的例子是在倭黑猩猩狩猎时发生的;一旦潜在的猎物偏离其团队,三个或更多的成年倭黑猩猩就小心翼翼地占据自己的位置,封锁猎物的逃跑之路,同时另一个爬向被捕食的动物加以捕杀。在捕杀猎物后,大部分在场的倭黑猩猩都得到一份肉食,或者在机会来临时抓取一片肉,或者坐着乞求得到一片肉。不管肉类的营养价值怎样,狩猎不只是为了日常饮食的目的,而且也是出于政治的和社会群体内性关系的原因。肉食的赠送有助于巩固雄性之间的联盟,而肉食的分享也诱发肿胀的、易接受的雌性接受性交行为。其实,如果雌性在场的话,雄性会更敏捷地狩猎,而且受孕期的雌性乞讨肉食会更为成功。

倭黑猩猩也狩猎,但是在它们那里,通常是雌性狩猎。雌性狩猎者定期与其他雌性共享鸟兽的肉,但是不常与雄性分享。甚至当最高的占支配地位的雄性在旁边发脾气,也可能被拒绝,分不到一份。<sup>①</sup>雌性不仅控制了猎获物,它们还偶尔在一定程度上分享果实。除此之外,指出下述一点是饶有兴味的,即在灵长目动物中,就如在许多食肉动物之中,增多的合作看来与捕食其他动物以及吃肉是密切关联的。

我们对倭黑猩猩和黑猩猩知道得越多,我们就越意识到至今所没有料到的任何非人灵长目动物的智力程度和概念思维能力。这些类人猿的能力不止在这些方面,其他研究,包括对猩猩的研究,进一步证明了这一点。

<sup>①</sup> E. J. 英格曼森(Ingmanson, E. J., 1998):《评论》,载《当代人类学》第39卷,第409页。

## 原著学习

### 猩猩的智力\*

化石数据和 DNA(脱氧核糖核酸)的比较以及其他生化测量表明,猩猩是类人猿中最保守的,或最原始的。它们最像生活在约 1 200 万年前那种产生类人猿和人类的原始类人动物(像类人猿的灵长目动物)。猩猩与非洲类人猿相比保留了更多的这种类人动物的特征。所以,人们已把猩猩称为一种“活化石”,因而它们是一种时间旅行者。

猩猩具有令人惊奇的能力,这需要得到一般大众和科学团体的比较广泛的承认。对猩猩的认知研究已证明,它们起码具有与非洲类人猿一样的智力,而且已显露出像人一样的以较长注意广度为特点的、富有洞察力的思维风格和非常慎重的行为。

苏珊·埃索克和杜安·朗博评论道:“黑猩猩经常博得类人猿中‘最聪明者’的美誉,而猩猩则有愚笨和懒惰的名声。这种标签是不恰当的,而且与研究的结果相反。”

猩猩在其自然环境里建造居所并制造其他工具。俘获的猩猩学会打结,认出镜中的自己,用一种工具去制造另一种工具,而且在操纵物体方面是类人猿中最有技巧的。由于它们具有灵巧地操作螺栓和金属栅栏以逃出其围场的能力——我非常熟悉的一种特质,所以它们是动物园中擅长表演脱身术的杂技演员。在讨论这些倾向时,本杰明·贝克就黑猩猩、大猩猩和猩猩对于螺丝刀的可能用法作了比较。大猩猩一般会忽视螺丝刀,黑猩猩会以许多与螺丝刀用法不同的方法尝试使用它,而

猩猩会马上注意工具,但唯恐饲养者发现失察而忽视它。如果饲养者确实注意着,类人猿会冲向工具并交出它,用它交换许多喜欢的食物。如果饲养者不注意,类人猿就等到晚上,然后开始用螺丝刀撬开锁,或者拆开笼子逃跑。

\* H. L. W. 迈尔斯(Miles, H. L. W., 1993):《语言与猩猩:森林中最古老的“个人”》,载 P. 辛格(编):《类人猿规划》,第 45—50 页,纽约:圣马丁出版社。





赖特证实名叫阿班的猩猩如何从一片燧石打出石片以制成刀子,就如我们人科动物祖先 200 万年前所做的那样。阿班学会制作石片之后,割断紧紧捆扎住装有食物的盒子的绳子把它打开。

发现猩猩和人的脑在专门负责语言的区域是相似的这一研究成果,促使科学家思考猩猩或许可能被教会使用手势语。自 1973 年以来,我一直在做刚才提到的事情,先从黑猩猩教起,最近教一个名叫钱特克的猩猩。现在我不必怀疑类人猿脑子可能是什么样的,或者它们可能感觉到什么激情。如果我们使自己的期望实际可行,并用人类的儿童作为原型,那么我们就可以向他们询问。我已经知道关于这些动物的许多事情,就像我的同事正在做的类似研究那样,我已经发现自己不知不觉地体验到:它们是人。

#### 钱特克:操手势语的猩猩

类人猿与人的各种相似性在过去看起来一直与我们的行为特点不一致,直到类人猿的语言实验转变了科学的观念,而且开始填补这个空白。向猩猩传授语言的各种尝试一直不很成功,因为类人猿缺乏人类语音的音域必不可少的顺从其声道的弹性直角。在研究者开始使用为聋哑人设计的北美手势语与黑猩猩和大猩猩交流之后,我就开始对名叫钱特克的猩猩进行首次纵观研究。钱特克出生在美国佐治亚州亚特兰大市的耶基斯灵长目动物中心。有批评指出,使用符号的类人猿只会模仿照料它们的人,但是,现在日益增长的共识是,猩猩、大猩猩以及两个黑猩猩种都可能发展出 2—3 岁儿童水平的语言技能。

“钱特克计划”的目标是,通过对猩猩的认知和语言技能的发展研究,以调查研究它的心智。使猩猩介入人类学家所谓的“濡化过程”有很大的伦理和情感责任,因为我不仅将传授一种交流形式,而且传授那种以语言为基础的文化的各个方面。如果我的发展计划是成功的,那么我就会创造一个差不多介于生活在自然状态的类人猿与成年人类之间的使用符号的动物,这预示着将要提出许多我试图回答的问题。

从 9 个月大开始,钱特克在查塔努加的田纳西大学由一个照料小组饲养,他们用手势语与它交流,这一手势语是以为聋哑人设计的北美手势语为基础的。一个月后,钱特克做出了它的第一个手势,而且最终学会了使用大约 150 个不同的手势,形成的词汇量与非常年幼的儿童



词汇量相当。钱特克学会的名词有：人(林、约翰)，地点(院子、獾舍)，吃的东西(酸奶、巧克力)，行为(工作、拥抱)，物体(螺丝刀、货币)，动物(狗、类人猿)，颜色(红、蓝)，代词(你、我)，方位(上、点)，属性(好的、痛苦的)，以及强调(较大、做事时间)。我们发现，钱特克的手势是自发的、不重复的。它不只是模仿他的照料者，如过去一直为手势语而训练黑猩猩尼姆所要求的那样；相反，钱特克主动用它的手势发起交流并满足自己的需求。钱特克几乎很快就将它的手势组合起来，而且它在如何发出和安排手势方面稍作改变，调整它们的意思。在喝了可口可乐之后，它评论道：“可口可乐饮料”；当穿过栅栏拉照料者的头发时，它表示“拉胡子”；关在笼子里，当它的照料者看手表时，它表示“时间紧抱”；用“红黑印记”表示一组彩色油漆罐。起先，它用手势巧妙地操纵人和物以满足自己的需要，而不是指称它们。它知道它手势的意思：生气意思上可能使一罐食物或一个单词与喂食时间相联系。但是，它能把这些手势用作符号吗？这就是说，它能用手势比较抽象地代表人、物、行为或观念，甚至撇开它的背景，或者当背景不存在时这样做吗？

聋哑人和耳聪的儿童使用符号语言能力的标志，在于示意指出对象位置的能力，某些研究者认为，类人猿不能自发地做到这一点，钱特克2岁的时候示意指出对象的位置，稍晚于人类的儿童，如我们可以期待的那样。首先，它向我们显示一个物体并给予我们，然后，它指向它想被呵痒的地方，指向它想被领着去的地方。最后，他可能通过指向合适对象而回答问题，如“帽子在什么地方？”“差别在哪里？”以及“想要什么？”

随着钱特克词汇量的增加，它表达的观念就变得越来越复杂了，例如，它对着发出惊叫的吵闹的鸟，用手势表示“坏鸟”，而用“白干酪吃的食品”意指农家鲜干酪。它理解事物具有可描述的各种特征或属性。它也创造出我们之前从来没有使用过的手势组合。钱特克以儿童学习语言的方式，开始扩充或减少其手势的意义，这使我们深入了解它的情感，以及它是如何着手对它的世界分类的。例如，它用手势“狗”表示：多个狗、在风景名家作品中的狗的图片、电视里的猩猩、广播中听到的吠声、鸟、马、马戏团的虎、一群牛、猎豹、喧闹的直升机——据推测它听起来像狗的吠声。对钱特克来说，“臭虫”这个手势包括：蟋蟀、蟑螂、蟑螂图片、甲虫、鼻涕虫、小飞蛾、蜘蛛、蠕虫、苍蝇、形状如蝴蝶的图画、棕色小粒猫食和小粒粪便。在它掰断饼干并分享饼干片之前，以及在它打



破抽水马桶之后,它以手势“打破”来表示。在它抓取一只猫之前,当它一口咬下一个萝卜时,以及对一只死鸟,它对自己打手势“坏”来表示。



钱特克打手势要香蕉。

我们也发现,钱特克可能理解我们的口语英语(在最初的两年之后,我们使用言语也用手势)。一天,我们收音机开着,关于一只猫的儿童故事正在广播。当播音员说到“猫”或发出“喵喵”声时,钱特克打出“猫”的手势。我们于是用言语要求钱特克用手势表示它词汇量中的一些单词,它很快就做到了,这证明在没有有意图的训练时它已经发展出手势—言语的对应。

另一部分使用符号的能力是移置作用:指称不在场的事物或事件的能力。这是一个重要的指标,当符号指称的对象不在场的时候,它们也是可以在头脑中保持的精神观念。这是在人类语言演化中极其重要的发展,因为它使个体从当下的环境中解放出来,而且使我们的祖先能够谈论久远的时代和遥远的地方。当钱特克2岁时,它开始用手势表示不在场的东西。它经常要求去它的院子的一些地点寻找一些动物,如它的宠物松鼠和它作为玩伴的猫。它也提出要“冰淇淋”的请求,打手势示意“驾车”,并拉我们去停车场,去当地的冰淇淋店。

我们得知猩猩可能说谎。欺骗是语言能力的重要指标,因为它需要深思熟虑地、故意地歪曲实在。为了行骗,你必须能够从其他人的视



角看事物并否认他或她的认识。钱特克从相对小的年龄就开始行骗,我们每星期大约三次捉住它的说谎行为。它得知它可以打手势表示“脏”以进入浴室,去玩洗衣机、干燥机和肥皂等,而不是去上厕所。它也打手势行骗以便在游戏中获得社交利益,转移社交互动中的注意力,并避开伤脑筋的局势,在校园里散步后回家。有一次,它从我的口袋里偷走食品,同时把我的手拉向相反的方向。还有一次,它偷走铅笔擦,假装把它吞下去了,并张开嘴“证实”这一情况,同时打手势表示“吃东西”,好像说它已把它咽下去了。然而,它实际上把橡皮擦控制在脸颊内,后来,人们在它的卧室找到橡皮擦,它通常将东西藏在卧室里。

我们使用为人类儿童研制的测量法来检验钱特克的智力。钱特克达到的智力年龄与2—3岁儿童的智力年龄相等,还具有某些甚至更大年龄儿童的技能。在某些儿童容易完成的任务方面,诸如用一个物体代表另一个物体,以及装扮游戏,钱特克以及儿童都完成了,但不是经常做到。它参加追逐游戏,在游戏中,当它突然跑开去时,它会回头看,尽管没有任何人在追它。它也会向它的玩具打手势,给玩具食物和饮料。像儿童一样,钱特克证明了万物有灵论,即赋予物体和事件以活物属性。虽然这些象征性的游戏行为恐怕决不如在人类儿童那里那么广泛,但是这种差别看来是程度上的差别,而不是种类方面的差别。

钱特克也在游戏和解决问题方面做实验,例如,它试图使自己封闭起来,研究几种聪明的方法,使围绕其院子的电篱笆短路。它学会怎样使用几种工具:如锤子、钉子和螺丝刀,而且它能够使用工具完成多达22个解决问题步骤的任务。在它2岁的时候,它正在模仿手势和行为。我们会完成一种行为,并且打手势示意它“照样做”,要它模仿这一行为。它会当即模仿该行为,有时它会玩新花样,比方说,当它用其手指使眼皮上下移动眨眼时就是这样。钱特克也喜欢使用涂料,它的自由式绘画与3岁大的人类儿童的绘画相似。它也学会临摹水平线、垂直线和圆。在4岁半的年龄,钱特克能在镜子中确认自己并借助镜子为自己打扮。它显示出有计划的、创造性的模仿,利用新的相互关系中的对象来发明新的意义。例如,它模仿食物制作的环境,给它的照料者调制其牛奶配方所必需的两种物品,而且注视着剩余原料的位置。

上述例子证明了意向性、预谋、采取他人的视角、移位以及语言的符号用法。这些认知过程需要关于所创造事件之结果的某种形式的精神形



象。钱特克具有精神形象的另外迹象表现在它对其照料者请它改善手势表达的反应能力之中。当它的表达变得不确切时,我们会请它“手势打得更好些”。它仔细地看着我们,会慢慢地、明确地用手势表示,用一只手使另一只手成为正确的形状。精神形象的证据也来自钱特克自发地用脚扮手势,我们没有教它这样做过。钱特克甚至开始用有相互关系的物体来形成手势。例如,它用剪刀的刀片,而不是用手做出咬的手势。

钱特克极富好奇心并有创造性。当它想要知道某一东西的名称时,它使自己的手形成正确手势的形状。但是,语言是一个创造过程,因此,我们高兴地看到,钱特克开始发明它自己的手势。它发明的有:“没有牙齿”(它向我们表示,在粗野的游戏中它不会使用牙齿),“眼睛饮料”(表示它的照料者使用的隐形镜片药水),“缺手指的戴夫”(它特别喜爱的手有伤的大学雇员的姓名),“风景画大师”(展示小幅图片的玩具),以及气球。就如我们的祖先那样,钱特克已经成为语言的创造者,早在 200 年前蒙博多勋爵就设立了一条标准,根据这条标准可以把猩猩定义为人。

我们与钱特克有亲密的关系。它变得非常依赖于它的照料者,而且开始表现出对我们的同情和嫉妒。它会敏捷地“保护”我们不受玩具动物或其他假装东西的“攻击”。它明显地思念它特别喜爱的照料者,偶尔请求要看我们。当它 8 岁时,它变得太大了以至于不能在校园内生活,因而回到佐治亚州亚特兰大市的耶基斯中心生活。这是一个困难的过渡时期,它惦念它熟悉的同伴和各种活动。一天,它悲伤地坐着,打手势表示“尖头工具给安”,同时向前门做手势。它注视着门以及从那里经过的不同汽车和个人,等待安的到来。当它被介绍给耶基斯中心的两个雌性猩猩时,它的孤独有点缓解了。虽然它使其中一个受孕,但是幼仔出生后不久就死了。在未来,这不仅对钱特克有机会继续与其他猩猩互动来说是重要的,而且对它的濡化不至于被忘记来说也是重要的。我们的目标是我们的相互作用要继续下去,对钱特克来说,就是有机会不仅与其他人用手势交流,也与其他猩猩用手势交流。

我们天天与钱特克生活在一起并分享共同的经历,仿佛它是一个孩子。我们消除了它的痛苦,缓解它对走失的猫的担忧,玩分离游戏,在木头上用石头敲碎坚果,观察它向自己打的手势,感受遭它欺骗的愚弄,而且当它厌倦它的任务时,我们感到沮丧。我们梦见它,在我们的想象中与它对话,我们爱它。通过与其他物种的共享的难得的事件,我毫不怀疑,我通过亲身经历认识到钱特克是个人。



## 二、人类的祖先

遗传学、生物化学和解剖学的研究确认,倭黑猩猩、黑猩猩和大猩猩是我们人类最近的现存的亲戚(参见图 3.3)。所有这些亲戚与其说与猩猩的关系近,还不如说与我们的关系更近。在基因水平上,人类、倭黑猩猩和大猩猩至少有 98.5% 是相同的,人们依此推测,大约在 800 万年前到 550 万年前的某一时期,我们的演化路径肯定与共同的祖先世系相分离。另一方面,化石告诉我们,至少在 440 万年前人类就有自己独立的演化路线了。最好的证据是,我们的祖先处在像类人猿那样的动物之中,生活在非洲,由于气候的变化,他们不得不走到地上,学会从一片树林到达另一片树林,并补充在树上越来越少的食物。

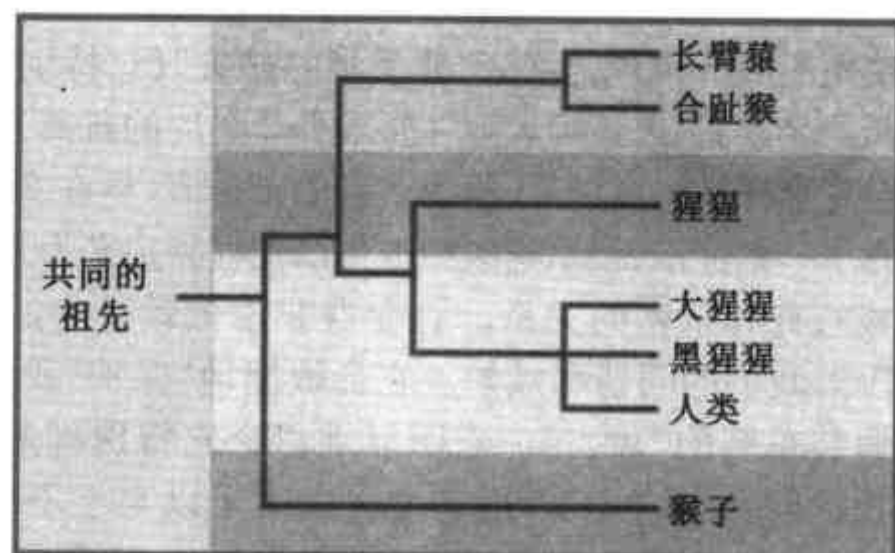


图 3.3

由分子的相似和差异所揭示的猴子、类人猿与人类的关系。现代思想认为,人类与非洲类人猿的分离最多发生在 800 万年前。

### 最早的原人

最早的确无疑义的原人<sup>①</sup>(hominines)(人,也就是说,近似的人)以追溯到 560 万年前到 580 万年前东非的化石为代表。所有化石都是极小的碎片,尽管一个个体的大约 45% 的碎片是从埃塞俄比亚的一个遗址中见到的。它通常被称为阿迪皮特卡斯,有 440 万年之久。虽然它比现代黑猩猩要小得多,但在其特征上,它比任何其他原人都更像黑猩猩。但是与黑猩猩不同,而是像所有其他原人,它完全以人的方式行走,这就是说,用两足行走。在那时,非洲东南部的环境是,开阔的田野镶嵌着小块封闭的林地。虽然阿迪皮特卡斯死在这些被围地方的一处,但是所有其他早期的原人居住在比较开阔的田野,归属于这一或那一原人属的种(参见图 3.4)。正是关于那里存在多少种,存在着观点的分歧。为了简洁起见,我们只把它们统称

<sup>①</sup> 原人,指包括人和近似人的灵长目动物亚科。

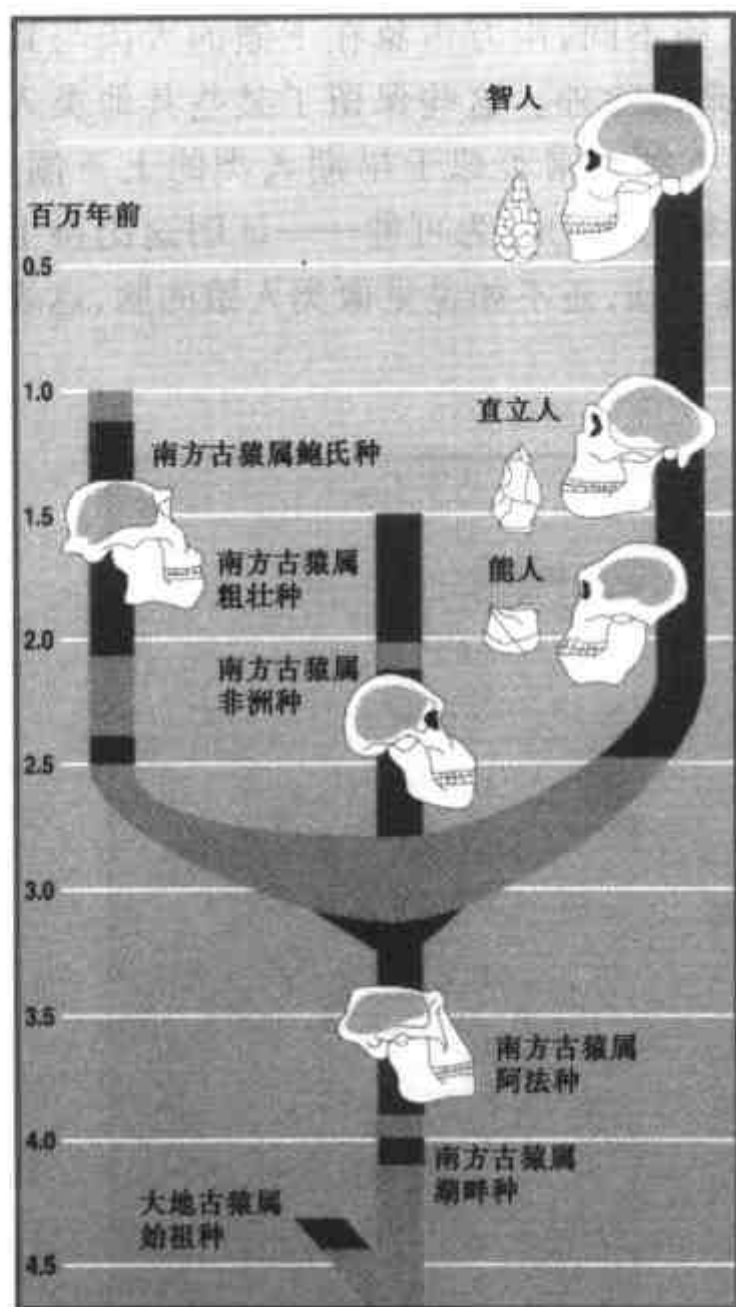
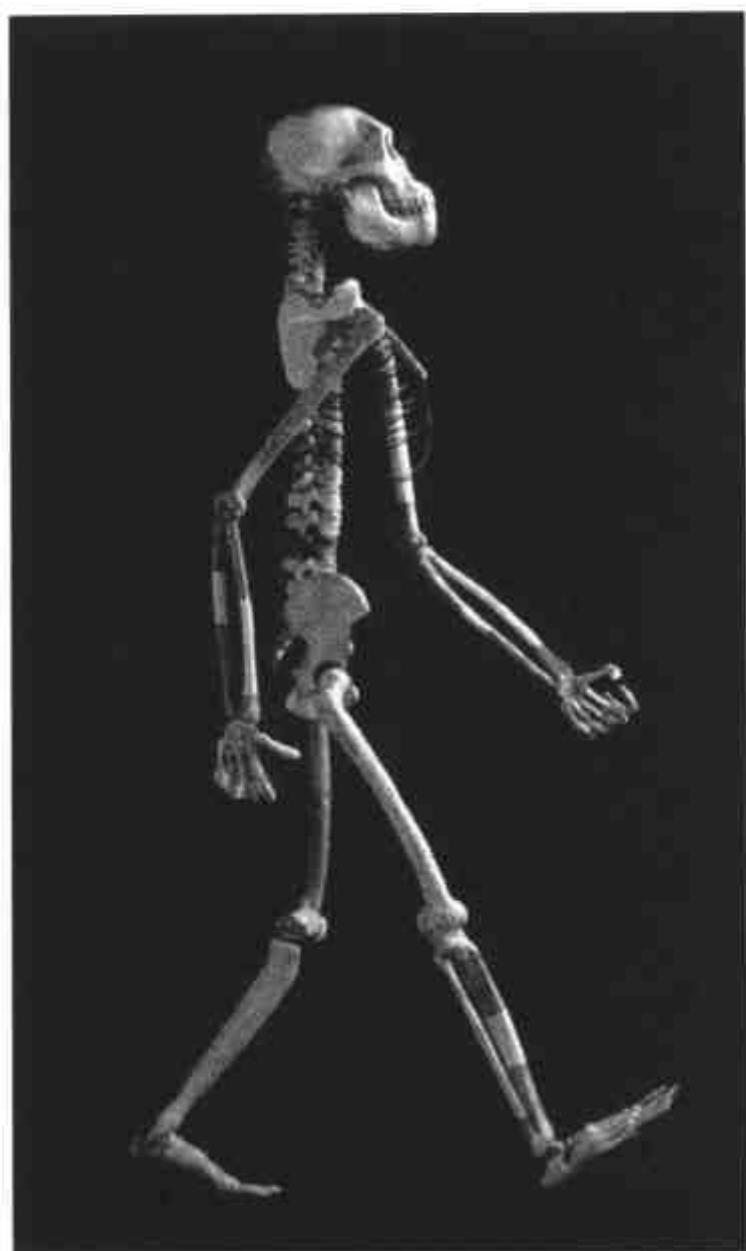


图 3.4

这张图描述了对于早期人类演化的一种似乎有理的看法。



生活在 260 万年前至 330 万年前的原人——“露西”完整骨骼的各个部分幸存,使得这种重构成为可能。她的髌骨和腿骨表明,她完全以人的方式行走。

为南方古猿<sup>①</sup>(Australopithecines)(字面意思是“南方的猿”)就够了。最早的南方古猿化石可以追溯到 420 万年前,如果不是追溯到 560 万年前到 580 万年前的话,<sup>②</sup>而最晚近的南方古猿化石仅有 100 万年。从埃塞俄比亚到南非的非洲东部各处,以及向西进入乍得,人们已找到它们的踪迹(参见图 3.5)。

这些早期南方古猿都不如大部分现代人那么大,尽管所有的南方古猿就它们的个头而言肌肉较多。牙齿的结构和大小,与其说像类人猿的还不如说更像现代人类的,臼齿的状况表明,食物是以人的方式咀嚼的:这就是说,以研磨的运

71

① 南方古猿,指最早的著名原人。它们生活在 100 万—420 万年前之间,如果不是生活在 560 万年前的话,它包括几个种。

② M. 沃尔波夫(Wolpoff, M., 1996):《南方古猿:古代祖先的新面貌》,载《普通人类学》第 3 卷,第 1 期,第 2 页。



动而不是简单的上下颌运动咀嚼。与类人猿不同,南方古猿在下颌的犬齿与其相邻牙齿之间没有空隙,就某些最早的种来说除外。这些保留了某些其他类人猿的特征,但是,除此之外,南方古猿的上下颌非常类似于早期人类的上下颌。脑与身体的比例——这使大致估计南方古猿的智力成为可能——证明这比得上现代非洲类人猿。而且,脑的外形与其说像人脑,还不如说更像类人猿的脑,这表明接近人类状况的脑组织还未产生。<sup>①</sup>

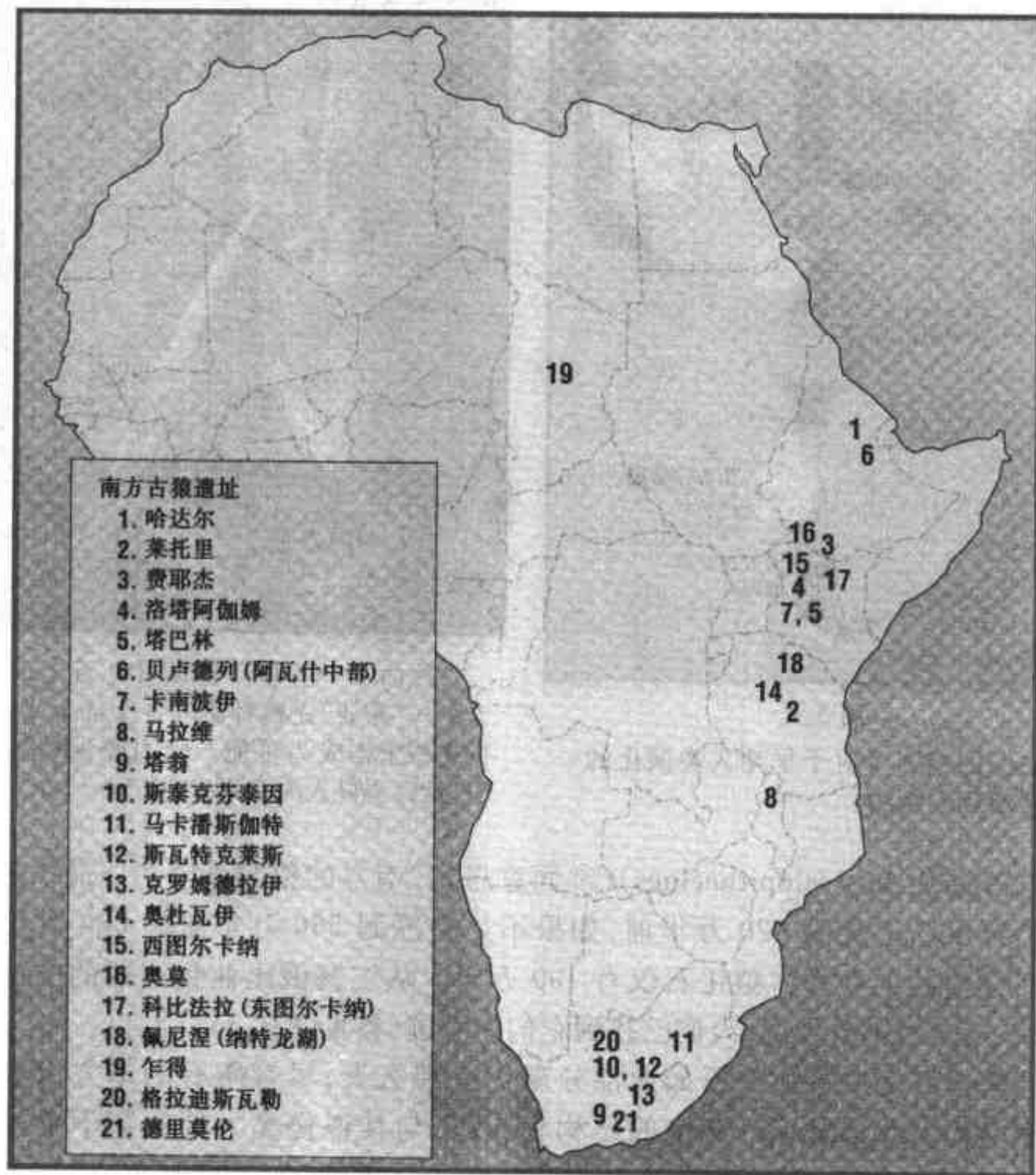


图 3.5

在南非、马拉维、坦桑尼亚、埃塞俄比亚和乍得,人们已经发现南方古猿的化石。

<sup>①</sup> D. 福尔克(Falk, D., 1989):《“猿—人汤恩”的类人猿颅腔模型》,载《美国体质人类学期刊》第 80 卷,第 339 页。





南方古猿化石也为人类学家提供了两个鲜明的事实。其一,至少在 440 万年以前,这种原人就完全以两足直立行走了。其二,原人在他们获得高度发达的、增大的脑之前早已获得了两足直立行走的姿态。在热带稀树草原环境中两足直立行走是一个重要的调适的特征。两足动物不可能比四足动物跑得快,但它可以毫不疲倦地行走很长距离寻找食物。它可以把食物搬到可能相对安全地进食的地方,而且它可以带着婴儿走,而不是靠后者紧抓住它们自己。由于它的手得到了解放,在受到威胁时,它可以使用双手有效地操纵物体,保护自己不受在地面活动的食肉动物的攻击。另外,在开阔的热带稀树草原上直立,它与四足动物的身体姿势相比,身体暴露在太阳光直射之下的部分较小,因而有助于防止过分受热。此外,它还可以看得更远,并且认出远处的食物和食肉动物。 72

虽然已经是灵巧的两足动物,但是来自南方古猿的手臂、手和脚的骨骼证据表明,这些原人还没有完全放弃爬树。一个原因可能是,虽然树木在热带稀树草原分布得稀稀落落,但是,在布满危险的食肉动物大地上,稀疏分布的树木一直是重要的避难地点。另一个原因是,在树上仍然可以找到食物。牙齿和骨骼的证据表明,雄性的个头约是雌性的两倍,与雌性相比它们更经常地在地上进食,而且在树木的较低层面上觅食,雌性在日常饮食中果实的比例较高。<sup>①</sup>今天在猩猩中可以看到与这一模式有某些类似的地方,这是对高度分散资源的一种反应。所以,雄性可得到的食物比雌性吃的东西品质较低,因而它们必须消费较多的食物。当然,主要的差异在于,雄性猩猩仍然在森林里寻找食物,而南方古猿则不这样做。在这种处境里,这些南方古猿也许已经试图在地上试用补充的食物资源,特别在现存的食物变得越来越缺乏时,就如同它们以前有可能做的那样;在 260 万年前至 230 万年前之间的关键时期,人们已辨认出一个寒冷、干燥的时段。主要的新资源是动物的肉,但是就如我们将要看到的,雌性的活动与雄性的活动相比,对增加原人日常饮食中的肉量,是同样重要的。 73

### 能人

就演化着的原人而言,增加肉食消耗是具有重大意义的关键点。在热带稀树草原的野地里,对具有像人类那样消化系统的灵长目动物来说,很难从现存可用的植物资源中满足其氨基酸的需要。而且,得不到这种满足会造成严重的后果:抑制生长、营养不良,以及最终死亡。最容易得到的植物资源应当是树叶与豆类中可获得的蛋白质(固氮植物,类似的现代植物是大豆和豌豆)。问题在于,这些食物对于如我们那样的灵长目动物来说很难消化,除非它们煮熟。可获得的树叶和豆类含

<sup>①</sup> W. R. 伦纳德和 M. 赫曼(Leonard, W. R. and Hegman, M., 1987):《P3 形态的演化》,载《南猿阿法种》,《美国体质人类学期刊》第 73 卷,第 61 页。



有的物质,使蛋白质还未被吸收就直接通过下消化道排泄。

黑猩猩在热带稀树草原的野地里也有同样的难题。在这类环境里,它们大约花费全年 37% 的时间去追逐蚂蚁和白蚁那样的昆虫,而同时还要不断增加他们对禽蛋和脊椎动物的捕食行为。这种动物食物不仅容易消化,而且它们提供高品质的蛋白质,包含所有必不可少的、恰好适量的氨基酸。任何植物食物凭自身都做不到这一点。只有植物的正确化合,才能提供肉食单独所提供的氨基酸类的东西。而且,在热带稀树草原上有丰富的肉食可以食用。因而,如果我们自己的祖先以今天黑猩猩在热带稀树草原上所采用的十分类似的方法解决了他们的“蛋白质问题”,我们对此不必惊讶。

关于原人日常饮食补充肉食的流行性质,有许多作品已写出来了,这些作品通常附有许多生动的关于“嗜杀成性者类人猿”的引文。这类引文完全是误导,不仅因为原人不是类人猿,而且也因为他们获取的肉食不是靠杀死活的动物,而是清理腐肉或甚至从其他食肉动物那里偷来肉食。有重要意义的是,南方古猿所具有的牙齿不太适合吃肉。甚至黑猩猩,它的犬齿更大、更锋利,在撕裂其他动物皮时也经常遇到麻烦。在缺乏像食肉动物拥有的那种牙齿的情况下,对于实际有效地利用肉食而言,原人所必需的东西是锋利的屠宰工具。在埃塞俄比亚发现的这种最早的工具约有 250 万年之久。在这一时代之前唯一所用的工具可能是用来挖掘根茎或抵挡动物的大量棍子,为防卫之用当作投射物,或用来敲开坚果的不成型的石头,或许还有用植物纤维编织制成的简单的搬运器具。

74 最早的可识别的工具是,用来切割肉类、从石核表面打出锋刃的原始石片所制作的一些工具。在此过程中,石核转化为斧头,有助于砸碎骨头提取骨髓。这些原始石器和石斧通常被称为奥尔德沃文化的工具<sup>①</sup>(Oldowan tools),它们的出现标志旧石器时代<sup>②</sup>(Paleolithic)的开端。

自 20 世纪 60 年代晚期以来,在南非和东非已经发掘出了奥尔德沃文化的工具的一些堆积层,也发现了稍有体形的原人化石遗骸,除了牙齿较小以及脑相对于身体的体形明显较大之外,其身体几乎与较早的南方古猿身体难以区别。<sup>③</sup>此外,颅骨内部证明,左大脑半球内的形状——在现代人那里——是与言语区相关的。这并不证明这些原人能说话,然而,它们在处理信息能力方面明显超过南方古猿,这是显而易见的。因为脑容量的增长和齿型的减小是人类——但不是任何南方古猿种——演化中的重要趋势,所以,看起来这些原人——现在通常被叫作能人<sup>④</sup>(*Homo habilis*)

① 奥尔德沃文化的工具,指最早的可识别的石制工具,250 万年前首次出现。

② 旧石器时代,其时代以凿削的石制工具为特征。

③ R. 卢因(Lewin, R., 1987):《四腿差,两腿好》,载《科学》第 235 卷,第 969 页。

④ 能人,人属中的最早的人种,先于直立人,而且是后者的祖先。虽然有人认为,能人不是早期人类的唯一的种,但是支持这一观点的证据是有问题的。



(意思是“手巧的”人)——似乎正朝着有较多人性的方向演化。在石头工具制造和增长的肉类消耗的证据出现之后不久,即在 240 万年前展示这一趋势的最早的化石就出现了,这有重要意义。

### 工具、肉和脑

对未来的人类演化来说,吃肉和制造石头工具的意义是巨大的。它不仅提供了高品质蛋白质的可靠来源,而且作为偶然的副产品,它使大脑发达成为可能。构成脑的神经组织的营养需要是高级的——事实上,比人类身体其他组织的需要更高级。你可以用素食满足这些需要,但是一定量的这种食物总的营养值比同量肉食的营养值小。因此,除了植物食物之外还得有肉食保证:一旦脑发育成形,高品质蛋白质的可靠来源可用来供养更高度发达的脑。除此之外,依靠植物食物生存的动物必须吃大量的植物,这耗费了它们大部分的时间。相比之下,食肉动物不需要吃那么多,或者也不需那么经常吃东西。因此,食肉的原人可以拥有比较多的闲暇时间,可用来探索和支配它们的环境;它们会像狮子、豹那样,有时间随便地躺着和嬉戏。

就如前面指出的,能人通过清理动物尸体而不是捕猎活的动物而得到肉食。我们之所以知道这一点,是因为被屠杀动物骨头上的石头工具痕迹,普遍留有食肉动物牙齿造成的痕迹。显然,能人最初没有在它们之上留下痕迹。因为尸体通常广泛地散布在各地,这些早期原人本来可以得到合理稳定的肉食供应的唯一途径,或许是在地上做秃鹫在空中所做的事情:在广阔的地区搜寻死动物。<sup>①</sup>两足行走使他们能够以积极有效的方式毫不疲倦地那样做。因此,两足行走,虽然其产生的理由和以腐肉为食没有任何联系,但对人类祖先来说,就有可能在热带稀树草原上形成新的生活方式。

发现尸体是一回事,得到一份肉食则是另一回事。因为早期原人缺乏能力和力量击退食肉动物或者与可怕的食腐动物直接竞争,这些食腐动物像鬣狗那样很快被吸引到猎物那里,所以早期原人肯定必须依靠他们的机智和灵巧来获得成功。你可以想象早期原人潜伏在猎物附近,当食肉动物吃饱了,同时鬣狗和其他食腐动物也聚拢来,他们就估计形势,设计各种策略骗过它们以便攫取一块尸体。在这类处境中,依靠刻板化本能行为的原人或许处于竞争的劣势。事实上,他们最安全的策略或许是找到豹所猎杀的动物尸体。<sup>②</sup>我们知道,能人与豹共享相同的环境,而且豹在最初的饥饿消除之后,就把它们猎杀的动物剩下的部分

<sup>①</sup> G. C. 康罗伊(Conroy, G. C., 1997):《重建人的起源:一种现代综合》,第 264—265、269—270 页,纽约:W. W. 诺顿出版公司。

<sup>②</sup> J. A. 卡瓦略(Cavallo, J. A., 1990):《人类发源地中的猫科动物》,载《自然史》第 90 卷,第 54—60 页。



拖到其他食肉动物无法上得去的树上。这种尸体或许是能人可以得到的,能人擅长爬树而且在白天活动,那时,豹比较有可能在某个地方的树阴下“以睡眠度过白天”。

有几条证据表明,也许是男性而不是女性以腐肉为食。就如前面已经指出的,就较早期的南方古猿来说,有点不同的寻食方式似乎使雄性比雌性更倾向于向这一方向发展。另外,没有避孕手段以及可以用奶瓶喂养婴儿的配制成的婴儿喂奶,正值青壮年的女性,在没有怀孕时,肯定有婴儿要喂养。要是这还不会像对雌性类人猿或猴子那样限制其地方性流动,那么或许与男性相比,她们不太容易漫游于找到动物尸体所必要的广阔的区域(大约 32 平方英里)。对成功的食腐动物来说,另一个必要条件或许是能量快速迸发的能力,以便在食腐地点成功地躲避食肉动物竞争者。虽然今天人类两性之间有解剖和生理上的差异,但与能人的两性差异(男性的个头是女性的两倍)相比,这相对来说没有什么意义,一般说来,男性可能仍然跑得比女性快(即便某些女性肯定可以跑得比男性快)。最后,即使对最聪明的和最灵活的个体来说,以腐肉为食也是一件危险的事。把能人的女性置于危险之中,那就会把她们的后代,现实地和潜在地置于危险之中。另一方面,男性或许是相对可牺牲的,直截了当地说,因为很少的男性就能使大量女性怀孕。用演化论的话来说,把雄性置于危险之中的种群与把雌性置于危险之中的种群相比,不太可能危及其生殖成功的机会。

在能人新的调适产生时,女性的活动与男性的活动同样重要。虽然我们不应假定,能人每天都吃肉,但是,如果大量时间和精力可以用来寻找尸体,那么他们就可能得到相当稳定的供应。女性采集并与男性分享的食物本来就可以为男性提供时间和能量。在现代类人猿和猴子中,食物难得在成年中分享,唯一值得注意的例外是倭黑猩猩和黑猩猩。虽然它们难得分享其他食物,但是,成年雄性黑猩猩几乎总是经常与雌性分享肉食。因此,就能人而言,增长了肉类的消费会促进两性之间的食物共享,尽管不是必然地在成为配偶的男性和女性之间共享;可能还应在兄弟姐妹之间或者母子之间共享。另一方面,假定男性与女性联系的重要性增加了,性行为的加入会起到强化这一联盟的作用。<sup>①</sup>而且女性始终如一地可接受性行为的潜力,也可能促进男性与一个或多个性伙伴之间的共享,因为在大部分猴子和类人猿中,在雌性性接受高潮时,雄性试图独占雌性。而且,雄性黑猩猩经常利用肉类的分享来引诱雌性性交,而且能生育的雌性从雄性那里乞讨肉类更为成功。<sup>②</sup>就如将在第八章讨论的,人类女性特有的随时的性反应能力可能是两足行走的偶然副

<sup>①</sup> R. C. 柯克帕特里克(Kirkpatrick, R. C., 2000):《人类同性恋行为的演化》,载《当代人类学》第 41 卷,第 396 页。

<sup>②</sup> J. 穆尔(Moore, J., 1998):《评论》,载《当代人类学》第 39 卷,第 413 页。



产品；因此，它应该是最早的原人的特点。

为了使这种新的共享模式运作，与男性一样，女性不得不“使她们的头脑更敏锐”。虽然她们一直采集她们的祖先过去一直吃的同类食物，但当她们采集到它的时候，她们不是自己把它全都消费掉（就如其他灵长目动物那样），而是必须采集足够的东西与男性分享，并从男性那里得到一份肉食。为了做到这一点，她们必须预先做好计划，以便知道在哪里会找到数量充分的食物，而且她们必须计算出把它运到先前商定好的分配地点的路程，同时采取措施防止诸如各种鼠类等动物造成的损坏或损失。至少，这可能已需要使用尖棍，制造如网篮那样的搬运设备，利用现代倭黑猩猩使用的足迹标记等等。

最后，制造工具本身在人脑演化中起作用。首先，这促进了手的灵巧性和完美的操作，这与强调力量而不是精确的手的用法相反。这反过来促进神经系统组织的改善。其次，获取石头用来制造切割和砍伐工具的地点，与用它们来处理动物尸体各部分的地点有一些距离。食肉动物的牙痕有时候覆盖在屠杀标记之上的事实、在某些奥尔德沃文化遗址中骨头惊人的密集度以及风化模式都表明，尽管遗址在几年时间中被反复利用，但屠宰后的废料仍然吸引其他食肉动物。因为它们本来可以迅速地干掉能人，所以后者在这个场所逗留的时间，不可能长于任何必要的时间。

所有这一切完全不可能是历史上所知的寻食民族的行为，他们把整个（而不是部分）尸体带回营地，在那里完全处理它们；肉或骨髓都不会留下来（就如它们在奥尔德沃文化遗址中那样），而且骨头本身被粉碎的方式，不像在奥尔德沃文化遗址中的方式那样是为了得到骨髓，而是为了制作工具和其他骨头物品。历史上所知寻食民族的营地也不是在那么多的垃圾之中。显然，奥尔德沃文化遗址是能人接受其食腐掠夺物的地方，在那里工具和制作它们的原料为了屠宰而预先储备好了。在这些地方动物的尸体被快速处理，因此，在受到被肉类吸引的食肉动物的危害之前，那些屠宰者能够离开。上述做法所内含的为处理肉类预先做准备，表明预见和预先计划的能力越来越重要。总而言之，各种因素的结合，都以不同方式与较多肉类加入人类日常饮食有关，对于能人较好的脑，不管是女性还是男性的，都施加强有力的选择压力。从这一步开始，记录表明，与身体大小相比的脑量日益增长以及日益加速的文化发展，每一方面都可能起相互促进的作用。

从在南非、坦桑尼亚、肯尼亚和埃塞俄比亚发现的化石得知，能人在东非显然普遍存在。在中国的中南部以及爪哇岛，人们也已发现几乎同样古老的化石，与能人没有很大的区别，这证明人类遍布于旧世界热带地区之前的时间并不长。这种分布与新的种——直立人<sup>①</sup> (*Homo erectus*) 的出现有关，他们的遗骸不仅已在非洲

<sup>①</sup> 直立人，在智人之前并是智人祖先的人种。



和东南亚发现,而且也在中国和欧洲发现(参见图 3.6)。

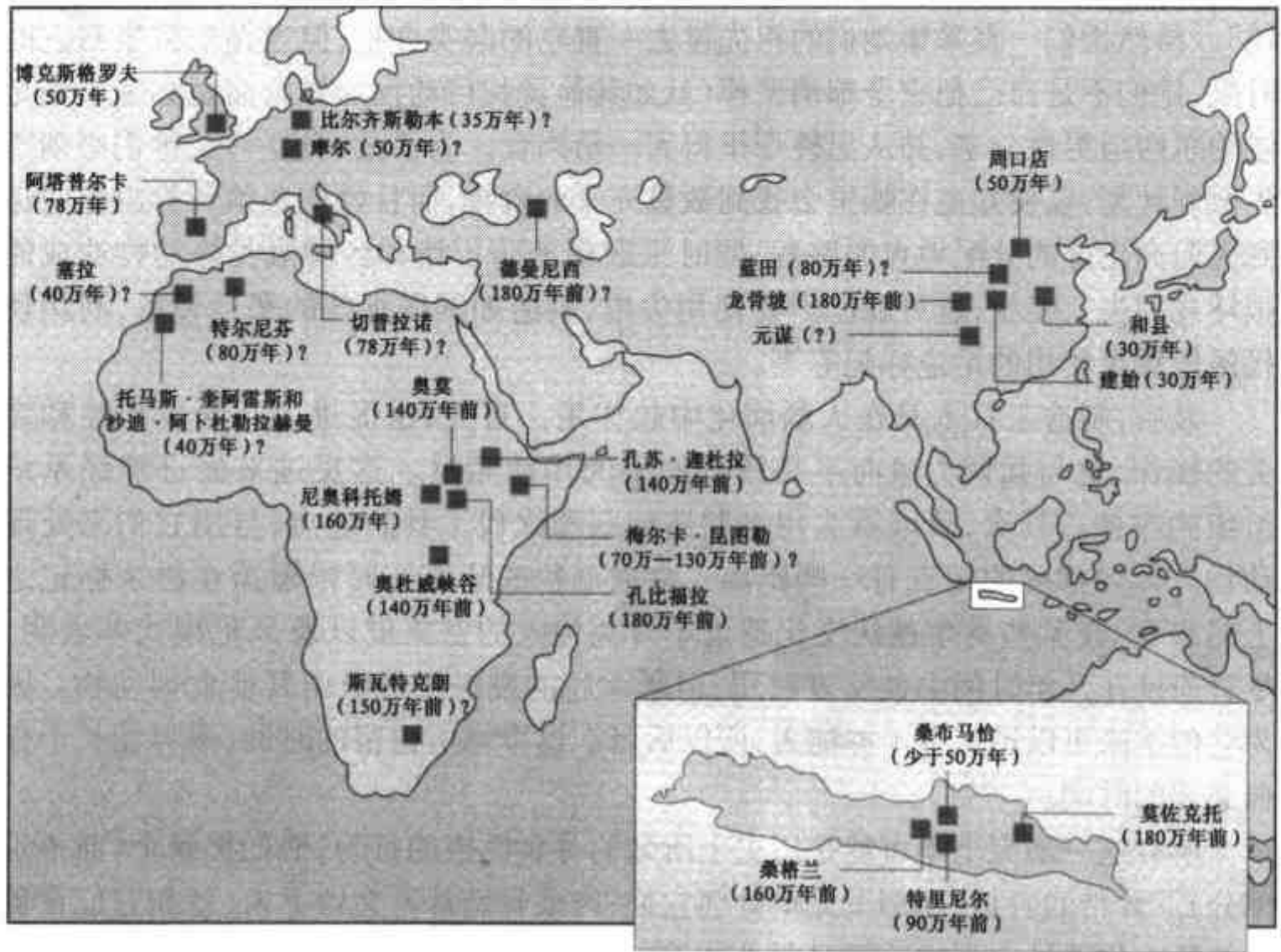


图 3.6

图中表示发现直立人遗骸的标有年代的遗址。越来越有效的文化调适,使这种人类能够迁移到远远超出古南方古猿家乡的范围。

### 直立人

77 尽管直立人有广泛的分布,但是它们的化石没有显示出比在现代人类种群中看到的更为显著的体质差异。这些化石表明,直立人的身体非常类似于我们自己的身体,尽管有较强壮的肌肉和较小的产道。两性身体大小的差异与早期能人相比已大大减小了。脑量显著大于能人的脑量,相当于较低级的现代人脑容量。齿系完全是人类的,尽管按现代人标准看是相对大的。就如人们可以料到的,考虑到直立人的较大的脑,它在文化发展中超过了其前辈。在非洲,奥尔德沃文化的斧头转化为比较精致的手斧(石器时代相当于“制作较好的引人注目的新产品”)。在欧洲的各个地方,斧子工具不断被制造出来,但是后来,在非洲和欧洲,手斧似乎都得到进一步的修改和发展。

在这一时期,一套套工具也开始多样化了,表明直立人通过文化调适于不同环境的效率增加。首先,手斧通过有规则的打击成形,使它们具有比斧子又大又快的



锋利刃口,它们可能是获得食物、处理食物以及防卫的多用途工具。但是,直立人后来研制出宽刃石器(像手斧但没有尖头);几种不同类型的刮刀,用来处理兽皮,制成床垫和衣服;以及“照原样”用来切肉和切蔬菜的石片,或者加以改进,做成尖头和钻头。在直立人居住的不同地区的各种各样不同工具也表明直立人对于具体地区的适应。

直立人改善技术的效率在原料选择上也很明显。这些原人不是从大的石头中做出几件大的工具,而是把新的重点放在用料更为经济的较小工具上。而且,新的技术发展起来,得以生产更薄、更直和更锋利的工具。用硬木短棍击石成片,做出薄片刀痕,而不是在旧时工具上发现的压碎刀口。先在石核上制作好一个平台,从台面上可以打出石片,甚至可以做成比较锋利和比较薄的工具。工具制造者也可以这样制作石核,以至于可以敲出有3—6英寸长尖头以备各种用途的石片。 78

早在160万年之前——就如在肯尼亚库比福拉可辨认的火炉所证明的——直立人学会了怎样使用火。<sup>①</sup>对现代人类的研究表明,只要他们在活动,温度低至华氏50度,他们穿最少量的衣服仍可能相当舒服;低于这一温度,四肢就会有痛苦的感觉。因此,早期人类散布在各个地区,在那里,冬季温度大致低于华氏50度——就如在中国和欧洲大部分地区也许有的这种气温——或许没有火就无法保暖。然而,直到大约78万年前,直立人才迁移到欧洲和中国华北地区。向欧洲迁移可能要用到船,因为最早的遗址是在意大利和西班牙。来自印度尼西亚的证据令人信服地表明,直立人早在80万年前就开始使用船只。<sup>②</sup>

除了使直立人保暖之外,火的使用使他们能够烧煮食物,这是人类文化调适中意义深长的一步。这一步改变了自然选择的力量——自然选择以前有利于颌部宽大、牙齿大且锋利的个人(食物比较硬,在没有煮熟时需多多咀嚼)——因此,为牙齿变小以及支撑的表面结构减小作了准备。然而,烹饪不只做到这一步。因为它对如不煮熟就有毒的植物有解毒作用,改变抑制消化的物质,所以重要的维生素、矿物质和蛋白质可以在消化道被吸收,而不是未被利用就排出;而且烹饪使复杂的碳水化合物如淀粉类的高能量食物容易消化,它实质上增加了人类可利用的基本资源,而且使其更为安全。

因此,就像工具那样,火使人类对其环境有更多的控制。如果直立人还没有使用火的话,那么随后的原人,想必使用火来吓走穴居的食肉动物,因此人类可以居住在洞穴里;而且在这些又冷又暗的聚居地,人类可以用它来提供温暖和光明。更为重要的是,它改变了白天和黑夜的自然延续,可能鼓励直立人在天黑之后不去睡觉,回顾白天的事件并计划下一天的活动。当然,这至少得有初步的语言能力(参

① R. M. 罗利特(Rowlett, R. M., 1999):《火的使用》,载《科学》第284卷,第741页。

② A. 吉本斯(Gibbons, A., 1998):《古代岛屿工具证明直立人是航海者》,载《科学》第279卷,第1635页。



见第四章关于语言起源的更多内容)。在温带气候条件下种群的生存,意味着直立人至少能做某种计划,在那里要有预见冬季所需要的能力,同时有预先为防寒做准备的能力,这对持续生存来说应当是至关重要的。<sup>①</sup>

79 当直立人在技术上比较熟练时,狩猎便开始代替食腐,作为获取肉类、动物皮毛和动物筋的手段。在40万年前,这些原人是有效率的狩猎者,在德国北部沼泽中保存的那个年代制作精良的矛的复原件证明了这一点。不过,在那个时代狩猎技术的复杂性不只是表明更强的技术能力;它也反映了组织能力的增长。例如,在西班牙的安布罗纳和托拉尔巴的发掘表明,利用群体狩猎技术驱赶各类大型动物(包括大象)进入沼泽地,以使它们很容易被捕杀。<sup>②</sup>

于是,在直立人那里,我们发现比以前任何时候都更清晰的文化、体质和环境因素相互作用的表现形式。社会组织和技术是随脑量和复杂性的增加而发展的。文化调适,如烹饪和更加复杂的各种工具,促进了牙齿变小;而牙齿变小反过来促进了在更大程度上依靠工具的发展,而且也推动了语言的发展。语言所带来的在交流和社会组织方面的改善,无疑对食物采集和狩猎方法的改善做出了贡献,并使人口增长、领土扩张。工具和化石的证据表明,就如直立人能够迁徙到先前无原人居住的地区(欧洲和亚洲)那样,智人——我们的下一个主题——可能生活在直立人先前没有居住过的地区。

## 80 智人

在非洲、亚洲和欧洲的不同遗址已发现年代大约在40万年前至20万年前的许多原人的化石。最好的人口样本,至少32个所有年龄、性别的个体骨头,来自西班牙具有30万年历史的遗址。总的说来,这些骨头证明直立人特质与智人<sup>③</sup>(*Homo sapiens*)特质的混合,恰好是人们所预料的从前者向后者过渡的遗骨。例如,颅容量从1125—1390立方厘米不等,直立人的较高颅容量与智人较低颅容量相交叠。一个人决定把这些或另一些当代化石称作早期智人还是晚期直立人,看来这只是个趣味问题;两种称号与它们明显的过渡状况是一致的。

### 早期智人

比20万年更近的人类化石的丰富性与较古老化石的稀缺性形成鲜明的对照。所有形成时间较短的化石都可归于智人,尽管人们对早期智人与解剖学意义上的现代人做出了区分。不幸的是,这类区分是成问题的,因为对“现代人”下的任何客

<sup>①</sup> W. H. 古迪纳夫(Goodenough, W. H., 1990):《人类信仰能力的演化》,载《美国人类学》第92卷,第601页。

<sup>②</sup> L. G. 弗里曼(Freeman, L. G., 1992):《安布罗纳和托拉尔巴:新的证据和解释》,在美国人类学协会第91届年会上递交的论文。

<sup>③</sup> 智人,指现代人种。





观定义,既把所有古代的种群排除在外,又把所有当代的人包括在内。<sup>①</sup>尽管如此,早期智人化石与晚期智人化石相比往往看起来确实不太“现代”。

任何早期智人的代表都没有尼安德特人<sup>②</sup>(Neandertals)更为著名,欧洲、中东和中南亚有许多尼安德特人的化石。这些极其强壮的人,具有现代人的脑量,面部独特,与现代人的面部不同。他们的鼻子和牙齿在面部中央凸出,形成一种凸出的前端,起码在一定程度上支撑了其相当大的前齿。在眼睛上面是凸出的眉脊,颅骨后面的骨块提供强有力的颈部肌肉连接。

在世界其他地方生活的各种早期智人,缺乏尼安德特人特有的脸部中央特别凸出以及在颅骨后的大量肌肉连接。在爪哇梭罗河附近发现的颅骨是一个典范。该颅骨的年代在 5.3 万年前与 2.7 万年前之间,它们显示出直立人的特点,并兼有早期智人和现代智人的特点。具有现代人脑量的化石,看起来像某些最近的东南亚种群中的强壮变种,或者如果你朝后看,在此地区先于他们的直立人种群是稍微少一点原始性的变种。来自非洲各个地方的化石,最著名的是来自赞比亚卡布维的头骨,显示出古代人与现代人特质的类似结合。最后,在中国的几个地方也已经发现同样的遗骨。

当然,早期智人对环境的调适既是体质方面的也是文化方面的,但是我们可以预料,文化调适能力优于过去已有的一切能力。比方说,尼安德特人广泛使用火,这对于在那时欧洲那样的严寒气候条件下生存来说是必不可少的条件。他们生活小群体里或单个家庭单位里,既在野外也在洞穴里生活,而且他们无疑已使用言语交流(参见第四章)。精心安排墓地的物证反映了他们复杂的仪式行为。而且,在伊拉克发现的被截肢者的遗骸以及在法国发掘的关节炎患者的遗骸暗示尼安德特人照料有残疾的人,是先前人们所没有看到的重要情况。

狩猎技术与社会组织、更加发达的武器以及工具制造是一起改善的。差不多最近的尼安德特人(他们的技术可与解剖学上的现代智人的技术媲美)工具制造的传统,因法国多尔多涅地区的遗址(穆斯捷)而被称为穆斯捷传统<sup>③④</sup>(Mousterian)。穆斯捷工具的年代可追溯到 10 万年前至 4 万年前,而且具有欧洲、北非和西亚这一时期的特征。

与较早期的工具相比,穆斯捷工具一般比较轻、比较小。先前的人只能从整个石核中得到两三块石片,而尼安德特人的工具制造者可以得到许多比较小的石片,他们对这些石片熟练地进一步加以修磨、磨尖。他们的工具组合也包括比以前时

① M. 沃尔波夫和 R. 卡斯帕里(Wolpoff, M., & Caspari, R., 1997):《种族和人类的演化》,纽约:西蒙和舒斯特出版社。

② 尼安德特人,在欧洲和中东的“早期”智人的代表,生活在约 13 万年前到 3.5 万年前。

③ 穆斯捷传统,尼安德特人及其欧洲、西南亚和北非同时代人的工具制造传统。

④ P. 梅拉斯(Mellars, P., 1989):《关于现代人类产生的主要问题》,载《当代人类学》第 30 卷,第 356—357 页。



期更多样化的工具类型：手斧、石片、刮器、钻器、刨木用的凹口石片，以及多种可装在木棒上做成矛的尖状器。这多种多样的工具促进了对于食物资源的有效利用，也提高了衣服和居所的品质。

对早期智人来说，文化调适能力的改善无疑与下述事实有关，即他的脑容量已经达到现代人的大小（尼安德特人较大的脑与他们较大的身材有关）。这种脑不仅使复杂的技术成为可能，而且也使相当复杂的概念性思维成为可能。为死者进行仪式性丧葬以及明显有符号意义的物品都为此提供了证据。在后者之中有非实用的项目，诸如挂饰和在物体上原本需要某种形式的语言说明的雕刻和铭刻记号。其他例子包括普遍把二氧化锰和红赭石用为涂料。

当代人类学中的一大争论是，在现代智人的演化过程中，是早期人类中一个、几个种群起作用，还是所有种群都起作用。一方面，一些人认为，各种化石表明，非洲、东南亚、可能还有欧洲本地种群都形成直立人向现代智人的过渡（“多地区假说”）。另一方面，对来自生活在各种地理区域的现代民族种群中的分子数据比较，使某些人类学家认为，所有现代民族都起源于生活在非洲的单一早期智人种群。虽然这种“来自非洲”的假说非常流行，也得到广泛的公众注意，但是分子证据已受到相当多的批评。例如，一些最近的基因研究指出，非洲不是现代人类中 DNA 的唯一来源。<sup>①</sup>对化石证据和“来自非洲”的设想加以调和的尝试也不是特别令人信服。这里的问题在于根据理想典型而不是（就如我们应当的那样）根据展示变异幅度的各个种群去思考的普遍倾向。<sup>②</sup>例如，“来自非洲”的支持者认为，解剖学上的现代人与其他早期种群同时存在于一个时期。关于这一点的特别明显的证据，据说在欧洲存在，在那里尼安德特人与现代人据说共同存在于 4 万年前至 2.8 万年前之间（参见图 3.7）。不过，最晚的“尼安德特人”显示出在现代人类中普遍看到的一些特点（诸如下巴），而“早期现代人”则显示出类似尼安德特人的一些特点（诸如眉脊和在颅骨后面的骨块）。这种“现代人”与尼安德特人特征的混合，在最近于葡萄牙发现的儿童的骨骼中是如此有说服力，使得一些专家把它看作是杂交的明确证据。<sup>③</sup>当然，这意味着两种形式是单一的种而不是独立的种。其实，引起如此极端证词的解释在于，所有这些化石都属于单个不同的种群，某些个体比其他个体显出更多的尼安德特人的传承。这符合考古学的证据，

① A. 吉本斯(Gibbons, A., 1997):《在人类学汇编中关于人类起源观念的发展》,载《科学》第 276 卷,第 535—536 页;E. 彭尼西(Pennisi, E., 1999):《基因研究动摇来自非洲的理论》,载《科学》第 283 卷,第 1828 页。

② S.J. 古尔德(Gould, S.J., 1996):《客满:从柏拉图到达尔文的优点扩展》,第 72—73 页,纽约:哈莫尼布克斯。

③ C. 霍尔登(Holden, C., 1999):《在葡萄牙发掘出的古代儿童的墓葬》,载《科学》第 283 卷,第 169 页。



即“晚期尼安德特人”的智力与“早期现代人”的智力没有什么区别。<sup>①</sup>

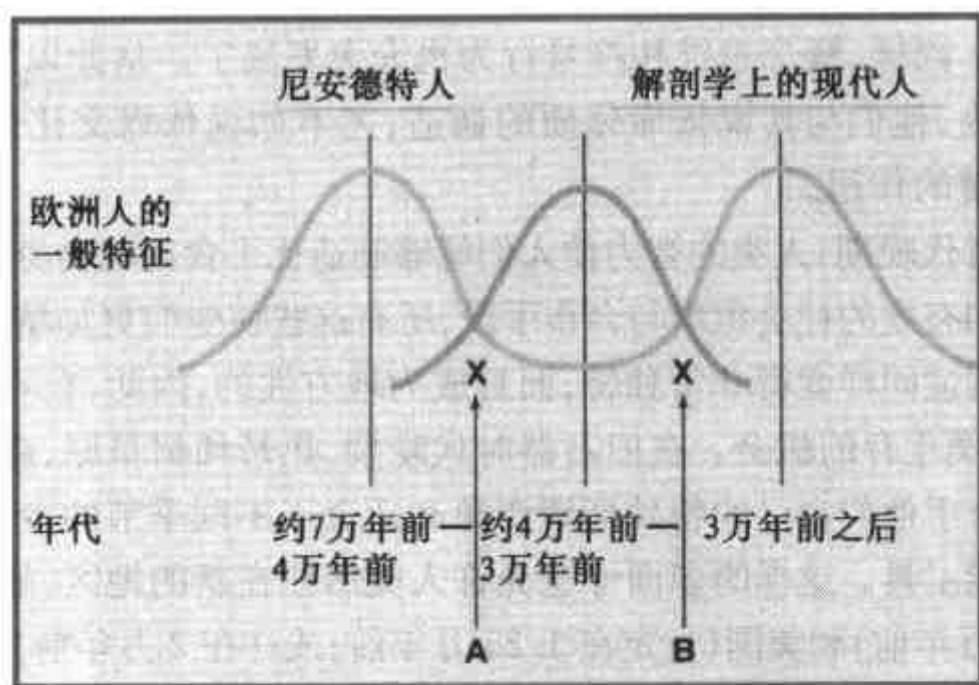


图 3.7

图中描绘的是从尼安德特人向更具现代特征的人过渡这段时间,其他各种不同的种群一般特征的转化。在4万年前到2.8万年前之间,我们期望发现这样的个体。他们具有圣塞萨尔“尼安德特人”那样的特点(A)和差不多(但不完全)有现代克罗马农人(B)那样的特点。

然而,“来自非洲”假说的另一个难题是缺乏关于掌握不同技术的人进入亚洲的考古学上的证据。尽管如此,争论还在继续。确定的东西是,早期智人的一个或多个种群演化为现代人。这随着我们的弯曲处缩小,肌肉总量的减少而发生。相比之下,我们的脑仍然没有改变。

### 解剖学上的现代民族与旧石器时代晚期民族

在2.8万年前,身体外貌与我们自己相似的民族拥有他们自己的世界。就如在人类种群中常见的那样,这些旧石器时代晚期民族<sup>②</sup>(Upper Paleolithic Peoples)也显出身体方面相当大的差异,但是,一般说来,他们都具有独特的现代人模样的面部。就如我们在讨论直立人时指出的那样,专门的工具和烹饪,通过逐步承担曾经由大的牙齿和有力的颌担当的咀嚼和软化功能,有助于达到这种现代化。自然选择看来已有助于咀嚼肌的减少,因而这些肌肉附着其上的骨头也变得不太大了。

在人类演化过程的这一时期,文化成为比生物更强的力量。因为旧石器时代

<sup>①</sup> F. 德里科、J. 齐郝、M. 朱利恩、D. 巴费尔和 J. 佩莱格兰(d'Errico, F., Zilhão, J., Julien, M., Baffier, D., & Pelegrin, J., 1998):《西欧尼安德特人的涵化?》,载《当代人类学》第39卷,第521页。

<sup>②</sup> 旧石器时代晚期民族,指最早的具有现代人外貌的人,他们生活在旧石器时代的最后阶段(旧石器晚期)。



晚期民族的肌肉减少表明,身体的个头不再是生存所必需的。在早期智人时代,新技术发展已有助于脑变得越来越复杂,而这种复杂性现在使人们能够创造更为复杂精致的技术。同样,概念思维和符号行为也大大发展了。从此以后,人类越来越依靠习得的行为,他们与其说依靠体质的调适,还不如说依靠文化的调适,智力对此越发起到关键的作用。

在旧石器时代晚期,人类的智力使人们能够制造优于食肉动物身体素质的工具,而且发展出更加有效的社会组织与合作手段,所有这些使他们更加精通于狩猎、捕鱼和采集。文化调适同样变得非常独特,而且成为地方性的,因此,在不同的环境状况下,它提高了人类生存的机会。在旧石器时代晚期,热带稀树草原、森林和海滨的种群都发展出适合于他们自己的特殊环境资源和适合于不同季节的专门工具,而不是制作粗糙的全能工具。这样的多面性也允许人类居住在新的地区,最明显的是居住在澳大利亚(6万年前)和美国(肯定在1.25万年前;或许在2万年前)。

这种专业化程度自然需要改善了的制造技术。早期智人发明的、后来在欧洲和西亚广泛使用的石刀制造方法(参见图3.8),比以前需要较少原料而生产出更小且更轻的工具,燧石的重量与锋利的刀口有较好的比例。加压片石技术——骨头、鹿角或木头器具用来从比较大的石片上挤压下小的石片——使工具制造者比敲击片石所能做到的更好地控制工具的形状。

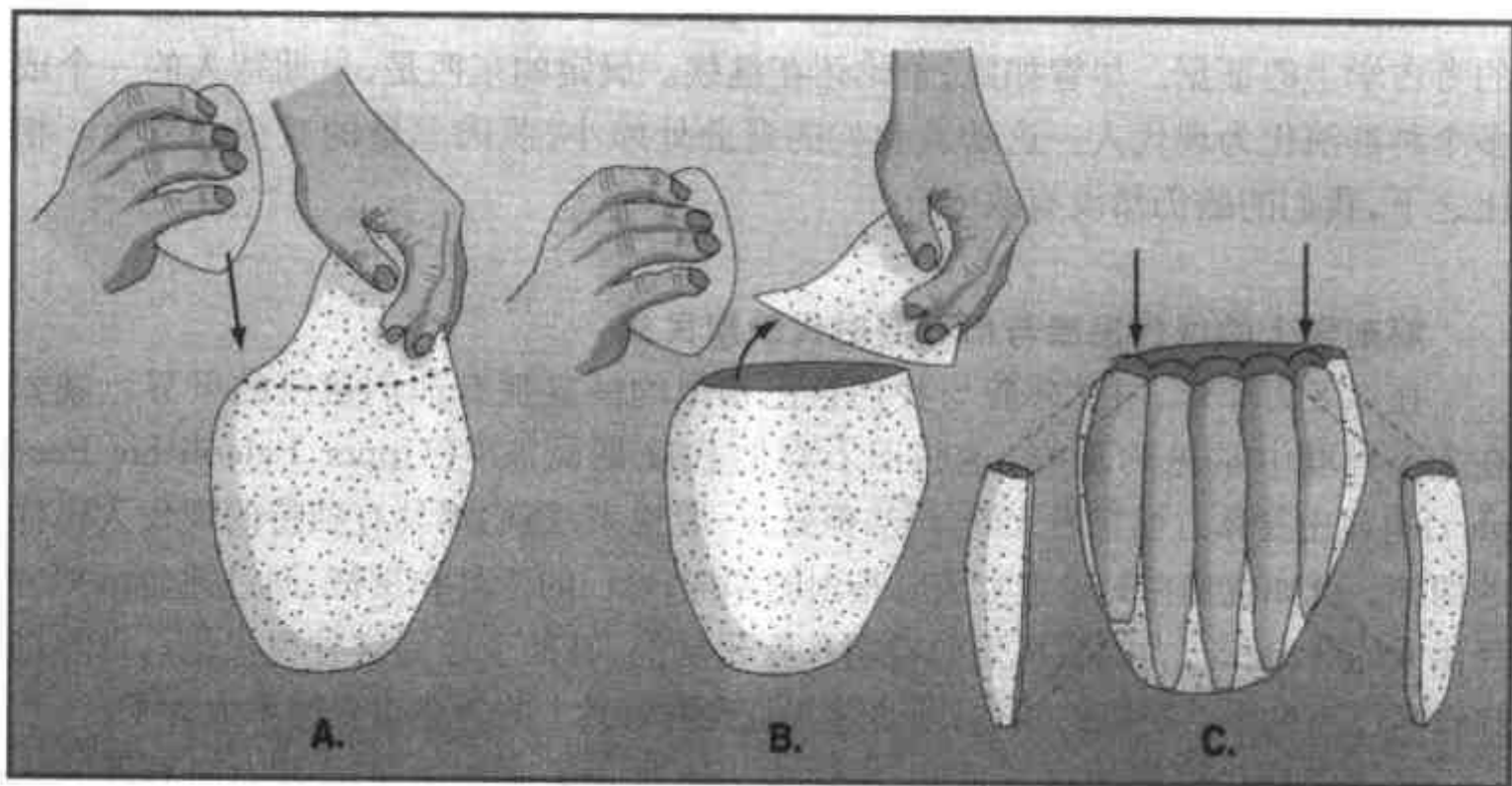


图 3.8

在旧石器时代晚期,人们用新技术制造石刀。将石头打断,形成一个平台,然后从各个边上片下直刀,形成有锋刃的工具。

石刻刀——有像凿子一样刀口的工具——虽然是由穆斯捷工具制造者较早发明



的,但是在旧石器时代晚期却是常用工具。石刻刀提供了雕刻骨头和鹿角的出色手段,把骨头和鹿角加工成为诸如鱼钩和鱼叉那样的工具。梭镖投射器是一种在顶端装上钩状物用来投射梭镖的木制器具。借助梭镖投射器,猎人增加了梭镖发射后的力量。弓箭可以说超出了这种梭镖投射器。弓弦增加了箭枝的发射力量,能使它射得比梭镖更远,且具有更大的效力,甚至在借助于梭镖投射器发射梭镖时也是这样。

旧石器时代晚期文化的一个重要方面是它的艺术。就我们所知,在这之前人类还未创造出具有这种水准的艺术;因此,艺术的熟练水平无疑是令人惊异的。在某些地区,工具和武器装饰有动物形象的雕刻;用骨头和象牙做成挂件,如女性小雕像;而小型雕塑则由陶土制成。更为引人注目的,而且完全不像早期尼安德特人所创造的任何东西,是在西班牙和法国发现的洞穴绘画,以及在南非岩石隐蔽处墙上的绘画和雕刻。这些制作精巧的绘画利用矿物氧化物颜料描画了在旧石器时代晚期同时存在的人类与动物。因为南非岩石艺术传统延续了整整 2.7 万年,直到进入历史时代。所以我们应该知道,它描述了在变化的意识状态下艺术家的视觉。除了动物,艺术还包括人类神经系统在出神状态下自发地生成的各种各样的几何图案。澳大利亚的岩石艺术——其中有些比欧洲的洞穴艺术古老——也与出神状态有关,并有类似的图案。因为同样的几何图案也存在于欧洲洞穴艺术中,看来它也描绘进入出神状态的人所看到的事情。就如南非和澳大利亚的岩石艺术与我们称之为宗教体验的东西有关一样,欧洲石器时代的艺术也是如此。

随着旧石器时代的结束,解剖学意义上的各种各样的现代人类登上舞台,以及可与最近的寻食民族所知的那些文化相媲美的文化出现,我们就达到了结束我们对文化起源考察的逻辑位置。这个结尾不应理解为是指人类演化在旧石器时代终止了。因为从那时起,人类在生物学方面也一直在变化,即便它现在与那时一样依然是同一个种。文化也一直在变化,而且革命的发展——诸如食物生产的发展——以及后来文明的发展,都是在旧石器时代以后来临的。后面的各个章节,特别是第六章和第十五章将涉及这些发展。

## 本章摘要

人类学包括对非人类的灵长目动物的研究,旨在解释人类为什么以及实际上是怎样演化而来的。因为早期灵长目动物变成栖树者,所以在牙齿、感官、脑和骨骼结构等许多方面发生了改变,这就有助于他们调适于环境。另外,习得的社会行为对他们来说变得越来越重要。通过研究现时灵长目动物的行为,人类学家寻找线索,重建可能具有像类人猿那样灵长目动物特点的行为模式,这些灵长目动物既是人类也是现时类人猿的祖先。

像所有猴子和类人猿一样,倭黑猩猩和黑猩猩生活在有组织的社会群体内,通过用视觉和声音信号进行交流来表现他们的社交能力。虽然他们也表现出学习能力,但是与大部分其他灵长目动物不同,他们能制造和使用工具。这些最早的毫无疑问的人科成员可能在 560 万年前就生活在非洲。这些原人完全是用两足行走的(能直立行走和奔跑)。最著名的是南方古猿,他们有很好的资质在相对开阔的环境里从事广泛的食物采集。虽然从腰部以上起仍然明显地像类人猿,但是南方古猿具有完整的人类齿列,这种齿列所具有的许多特点很容易溯源到较早的像类人猿的灵长目动物。在这些像类人猿的动物中,其中有些动物的生活条件迫使它们花相当多的时间在地上活动,而且他们仿佛已有能力至少偶尔两足直立行走。

早期形式的南方古猿看来产生了早期形式的人属。具有重要意义的是,这种新属既是肉食者,也是工具制造者。制造工具使“能人”能加工肉类使其可吃;因为用石头制成工具要依赖手的细致操作,所以这助长了更加发达的脑。同样,不仅从死去的动物尸体中清理肉类并对其加工,而且搜集其他剩余野生食物来共享,都需要分析和计划的能力。

直立人显出差差不多现代人的身体,脑的大小接近于现代人的脑,而且显出完全的人类牙齿的特点。这种原人使用火的能力为他们提供了进一步控制环境的手段。随着手斧的发展,以及后来狩猎、屠宰、食物加工、刮皮革和防卫等专门工具的发展,直立人的技术效率在完善的工具制造中得到证明。除此之外,直立人最终发展起来的狩猎技术,反映了他们的组织能力有了相当大的进步。

从 40 万年前到 20 万年前,原人达到真正智人的脑量。早期智人,包括尼安德特人,明显有几种地方性的差异。他们的文化调适能力是相当强的,因为他们毫无疑问地具有完全现代人的脑,这不仅使复杂的技术成为可能,而且也使复杂的概念思维成为可能。那些生活在欧洲的人,在寒冷的气候下广泛使用火,生活在小群体中并用言语沟通。许多遗址表明有仪式性行为存在,而且年老体弱者得到照顾。

有证据表明,早期智人至少有一个种群演化为现代人类。随着纯粹体质硕大的身躯让位于不太魁梧的身体形状,旧石器时代晚期的民族具有与当今人类种群体质类似的体质特征。旧石器时代晚期文化的艺术作品超越任何先前人类所从事的活动。在西班牙和法国发现的洞穴绘画和南非的岩石艺术,都为宗教目的服务,是高度复杂审美感的证明。

因此,我们看到发展中的文化与发展中的人性有紧密的联系。文化作为人类的调适机制,具有极其重要的地位,它强化了偏向更好的脑的选择压力,反过来,更好的脑,使完善的文化调适成为可能。其实,这样说看来是公正的,即现代人类看上去与他们今天做事的方式相称,是由于在我们古代祖先的生活中,文化调适开始起关键的作用。由于文化调适进行得如此完美,以至于人类种群增长,或许是缓慢的增长,随之逐步扩张,进入先前无人居住的世界各地。而这也影响文化调适——做出各种调整以应付新的环境。



### 网络资源

1. 布朗大学人类学系

<http://www.brown.edu/Departments/Anthropology>

2. 帕洛马学院人类学课程: 体质人类学学习指南

<http://daphne.palomar.edu/anthro>

### 经典阅读文选

87

D. 约翰逊和 J. 施里夫(Johanson, D., & Shreeve, J., 1989):《露西的孩子:发现人类祖先》(*Lucy's child: The Discovery of a human ancestor*), 纽约:阿文出版社。

本书讲述了发现南方古猿和早期人类的化石的故事,以及它们所揭示的关于人类演化早期阶段的信息。它很好地描述了南方古猿和早期人类的各种形式,是涉及人类何时(以及为何)出现的争论中最精彩的若干讨论之一,并且也是关于古人类学家如何分析它们的化石的最佳叙述之一。

F. 德瓦尔(de Waal, F., 1996):《好教养:人类和其他动物中对错的起源》(*Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*), 马萨诸塞州剑桥市:哈佛大学出版社。

在这本书里,作者认为,在非人的动物中间也能找到道德行为,最明显的是在猿当中,而且在其他的灵长目动物甚至非灵长目动物中也能找到。由于这本书是为普通读者所写——但它有非常牢固的科学基础——所以它传递信息的方式是清晰而负责的。

J. 古多尔(Goodall, J., 1990):《凭窗》(*Through a window*), 波士顿:霍顿·米夫林出版社。

这本令人着迷的书是古多尔在坦桑尼亚研究黑猩猩 30 年经历的个人陈述。这本书的可读性很强,提供了丰富的关于这些猿的行为的信息,并且还配有大量的插图。

J. 施里夫(Shreve, J., 1995):《尼安德特人之谜:人类起源解谜》(*The Neandertal enigma: Solving the mystery of human origins*), 纽约:莫罗出版社。

施里夫是一位科学作家,他写了大量关于人类演化的著作。这本书写得很有趣,并且涵盖了在“尼安德特人到现代人”之争中所涉及的大部分重大话题。

## 88 第二编 文化与持续生存：交流、 儿童养育和保生

### 导言

所有活的动物都面对一个共同的基本问题——持续生存问题。简单说来，它们如果不使自己调适于可利用的环境，它们就无法持续生存下去。调适需要行为的发展，这些行为有助于有机体对已有利地利用环境——找到食物和生活资料，避开危害，而且（如果种要持续生存的话）要繁殖它自己的同类。反过来说，有机体必须具有允许发展合适行为模式的生物品性。对地球上数亿年的生命来说，生物的调适一直是解决持续生存的首要手段。这是特定种类的有机体做到的，它的生物学品性最适应特殊的生活方式，比那些生物学品性不合适的种类生育出越来越多的后代。因此，有利的特质在后续各代越来越普遍了，同时，不太有利的特质越来越少见了。

最后成为哺乳动物所共有的一种特质是，学习新的行为模式的能力，以便至少解决有限的生存问题。这种解决问题的能力在类人猿和人类的最近的共同祖先中特别充分地发展起来，而且 250 万年以前（在人与类人猿演化路线分叉之后很久），早期人属成员就开始越来越依赖他们的头脑发明的东西而不是他们的身体所能够成就的东西。虽然人类至今还没有完全摆脱生物调适的影响力，但是他们已开始主要依靠文化——从本质上说，是告诉人们如何生活的一套习得的传统——作为借以解决人类生存问题的媒介。

上述这一点的影响是深远的。当演化着的人属无意识地开始较多地依靠不同于生物解决办法的文化解决办法对付其难题，其生存机会就增加了。因此，在约 250 万年前，当人属成员增加对维持其生存的东西搜寻之时，他们可利用的资源就实实在在地增长了。而且，我们古代祖先先前容易受到食肉动物的攻击，而使这种新生活方式成为可能的工具和技术则使他们不易受到这类攻击。于是，生活变得比较容易了，对于人类，就如对于其他动物一样，这一般有利于较顺利地繁衍。随





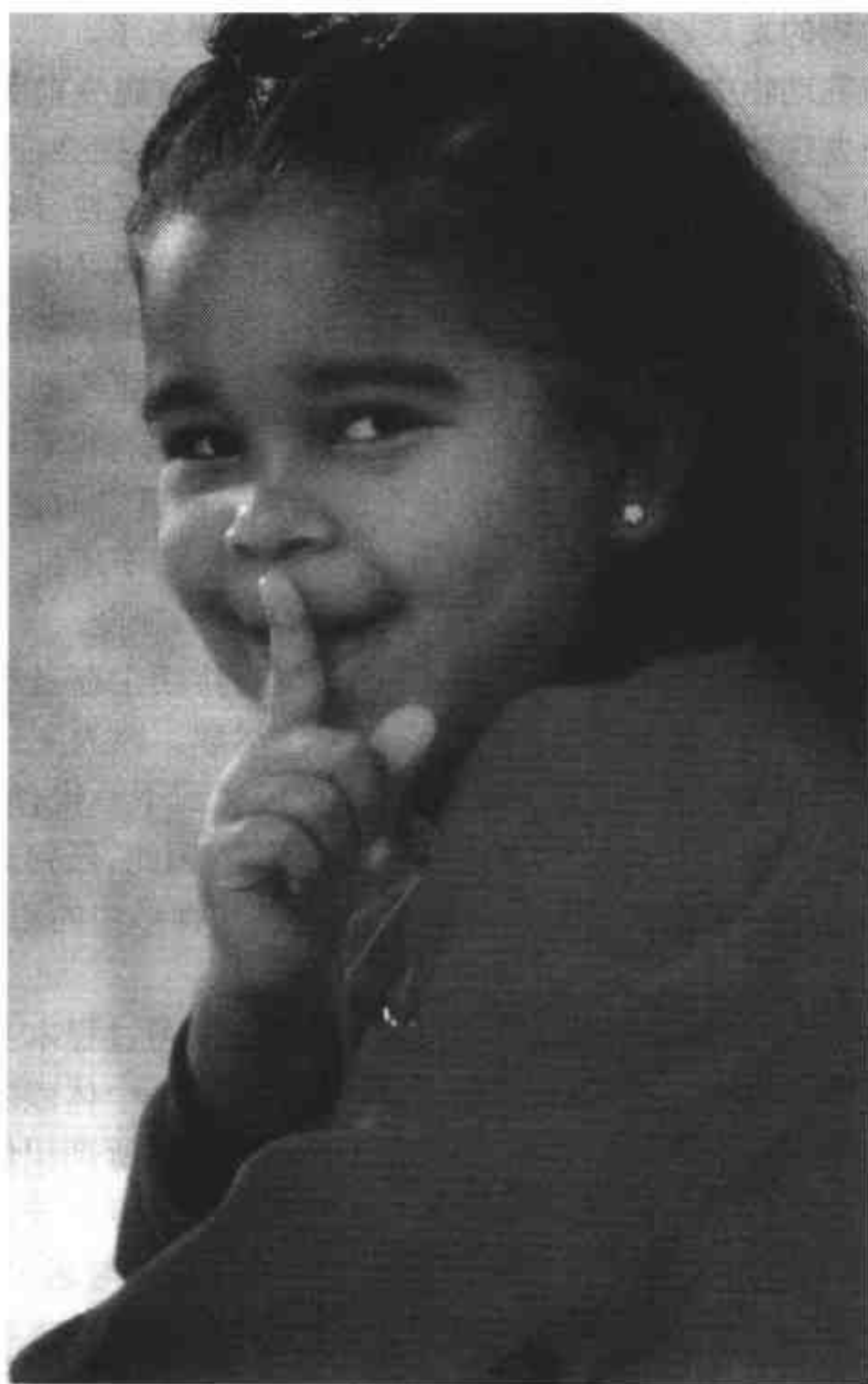
着搜寻和采集食物的发展,人类种群缓慢地、但稳定地增长了。

在大多数哺乳动物中,人口增长常常导致边缘人口流向先前人类不居住的地区。他们在那里发现新环境,并且必须调适于新环境,要不就会面临绝种的危险。这一传播模式似乎一直是演化着的人类所遵循的,因为发明搜寻和采集食物之后不久,人类就开始了地理上的扩张,居住在新的、甚至严酷的环境之中。当他们这样做时,对于其新的生存问题,他们发明了文化而不是生物的解决办法。人类在世界寒冷地区居住就说明了这种情况,在该地区生活的其他哺乳动物依赖于能长出浓密皮毛的个体演化,人类则不是这样。相反,我们的祖先有设计不同形式的衣物和居所的能力,加上火的使用,使他们能够克服严寒。而且,“对寒冷的调适”在面对不同环境时可以快速变化。事实上,文化的品性和技术不超过一代人就可以从根本上改变。相反,生物的变化却要数代人才能实现。

作为人用来对付生存问题的媒介,文化对人类的持续生存是至关重要的。尽管它如果不能成功地处理某些基本问题,它就无法尽职。因为文化是习得的而不是生物遗传的,它从一个人传到另一个人,从一代传递到下一代,所依靠的必定是比任何其他动物所具有的更为复杂、有效的交流系统。因此,任何文化的第一个必要条件是在个体之间提供交流手段。所有文化通过某种形式的语言做到这一点。语言是人类最独特的一种财富,也是第四章的主题。

在人类社会,每一代必须重新学习其文化。因此,学习过程本身对文化的持续存在来说是至关重要的。于是,文化的第二个必要条件是,个体赖以学习如何行为的可靠手段的发展,借助这种手段,个体学会其共同体成员所期望他们的行为。儿童怎样学习似乎与他们学会什么一样重要。既然在很大程度上成人的人格是生活经验的产物,养育和教育儿童的方式在塑造他们后来的自我时起主要作用:个体恰如其分地行使成人职责的能力,从某种程度上说,取决于他们的人格如何有效地适合于其文化而形成。就如在第五章我们看到的,在超出人类学范围的与人类行为有密切关系的这些领域,从人类学研究中已产生了各种发现。

无论有效的交流和教育对于文化的持续存在有多么重要,倘若文化不能够满足按其规则生活的个人的基本需要,那么它们就是无用的。因此,文化的第三个必要条件,是因时因地为其成员提供食物、水和保护的能力。第六章讨论文化应付人们基本需要的方式以及社会通过文化调适于环境的方式。因为这导致物品生产、分配和消费——经济人类学主题——所以我们在本编最后一章(第七章)讨论经济体系。



## 第四章 语言与交流

人类用许多方式交流,就如这个女孩用手势表达的那样。然而,我们最独特的交流形式是语言。语言使丰富多彩的人类文化成为可能。



## 本章预习

91

### 1. 语言是什么?

语言是声音或姿势系统,当这些声音或姿势按某些规则组合起来,就产生所有说话者都可理解的意义。虽然人类首先依靠语言相互交流,但它不是唯一的交流手段。语言根植于手势—呼叫系统,由手势语言——与语言相伴的语言外的动作——和肢体语言或用来传递意义的身体运动构成。

### 2. 语言与文化的关系是怎样的?

没有语言,我们所知的人类文化就不能存在。各种社会的成员,具有各自独特文化的人们说各种语言。社会各个变项,如阶级、性别和说话者的地位,会影响人们的语言用法。而且,人们交流对他们有意义的东西,而什么有意义或什么没有意义则是由他们特定的文化界定的。事实上,我们语言的用法影响着我们的文化,而我们的文化也影响着我们的语言用法。

### 3. 语言是怎么产生的?

人们已经提出许多理论来说明语言的起源,其中有些理论很牵强。当代人类学家坚持的一种理论是:人类语言源于具有初步联系次序的手势系统。就这一点而论,它相当于类人猿也拥有的各种能力的发展。阐述语言的一个关键因素,或许是我们古代祖先对于未来可能发生的事情预先作计划的重要性。因为语言就如手势一样,是肌肉运动的产物,口语或许是在口腔和声道肌肉得到偏爱时产生的。因此,当人们与其他人谈话时,可以用手做其他事情;与他人交流时,也不必完全看到他们。

92 任何普通人都有说话的能力,在许多社会,人们一天可能花相当多的时间用于谈话。确实,语言<sup>①</sup>(language)在我们生活中的作用是如此重要,以至于语言渗入我们所做的一切,而我们所做的一切也渗入语言之中。毫无疑问,我们的说话能力,无论是通过声音还是通过手势(手势语,如听觉受损者使用的北美手势语,其本身就是充分发达的语言),正好依靠我们的生物组织。尽管我们只以一种普通的方式说话,但我们是“循规蹈矩地”说话的。婴儿的啼哭,不是习得的,但确实也在交流,此外,人类必须学会如何说话。我们是被教会说一种特定语言的,而且世界任何地方的普通儿童,都容易学会他或她碰巧得到养育的那个地方所说的任何语言。

语言是用符号<sup>②</sup>(symbol)交流各种信息的系统。不属人类的动物也系统地交流某些种类的信息,在这个意义上,我们可以提到动物语言。然而,我们界定的“符号”,意味着文化传统已指定其代表某种东西意义的任何声音或姿势,而不是我们称之为信号<sup>③</sup>(signal)的具有自然或自明意义的声音或姿势。眼泪是(没有花粉病或眼睛感染)哭的信号,哭是某种情感或身体状态的信号;然而,“哭”这个词是个符号,一种语音组合,我们学会把特定行为的意义归于它,而且我们可以用它来传达我们周围人实际上是否在哭的意义。

目前语言专家还没有确定,我们可以在多大程度上相信,诸如海豚或黑猩猩等动物有使用符号和信号的能力,尽管人们已经发现这些动物和其他许多动物以出色的方式交流。某些类人猿已被教会北美手势语,诸如此类的成果记录在第三章的“原著学习”中。甚至在黑长尾猴中,至少有10个不同的呼叫用于交流,这些呼叫不只是兴奋或恐惧程度的标志。就如灵长目动物学家阿利森·乔利指出的:

它们意指外部世界的某些东西;它们含有朝什么方向看或向什么地方跑的意思,有一种听众效应:呼叫发出时有适当的听者……猿猴的呼叫决不是感情的本能式表达。<sup>④</sup>

这一事实对于我们理解语言的性质和演化来说,有什么含义呢?在我们对动物交流的理解比现有的理解更好之前,最终答案是不会明白的。我们可以确信的是,虽然关于人与动物的交流怎样相互联系的争论将持续下去,但动物的交流不能被当作一套简单反射或固定行为模式而不加考虑。<sup>⑤</sup>事实上,如我们所知,人类文

① 语言,指一种交流系统,运用按一套规则以有意义的方式组合起来的声音或手势。

② 符号,指在一群人中代表意义的声音或手势。

③ 信号,指具有自然和自明意义的声音或手势。

④ A. 乔利(Jolly, A., 1991):《像黑长尾猴那样思考》,载《科学》第251卷,第574页。

⑤ D. F. 阿姆斯特朗、W. C. 斯托克伊和 S. E. 威尔科克斯(Armstrong, D. F., Stokoe, W. C., & Wilcox, S. E., 1993):《句法起源的标志》,载《当代人类学》第34卷,第349—368页;R. 伯林(Burling, R., 1993):《灵长目动物,人类语言和非语言交流》,载《当代人类学》第34卷,第25—53页。



化最终依赖比任何其他动物远为复杂的交流系统。其理由是,为了控制完全参与他或她的社会所必要的知识和行为规则,这是一个每个个体必须从其他个体学会的绝对量。当然,在没有语言的情况中,由有限数量的记号或符号指导的观察和模仿,学习也可能、而且确实发生。然而,所有已知的文化,内容是那么丰富,以至于它们需要交流系统,从而不仅能准确称呼不同种类的现象,也能允许人们思考和谈论他们自己和他人的过去、未来以及现在的经验。最重要和最发达的人类交流系统是语言。口语对我们来说是如此重要,所以我们对它付出了相当大的代价:为了能够如我们现在那样说话,我们的发声—呼吸道以这种方式改变,以至于大大提升了窒息致死以及生出阻生牙的机会,后者的状况在 19 世纪之前一般是致命的(参见图 4.1)。关于语言如何起作用的知识对于我们充分理解文化是必要的。

93

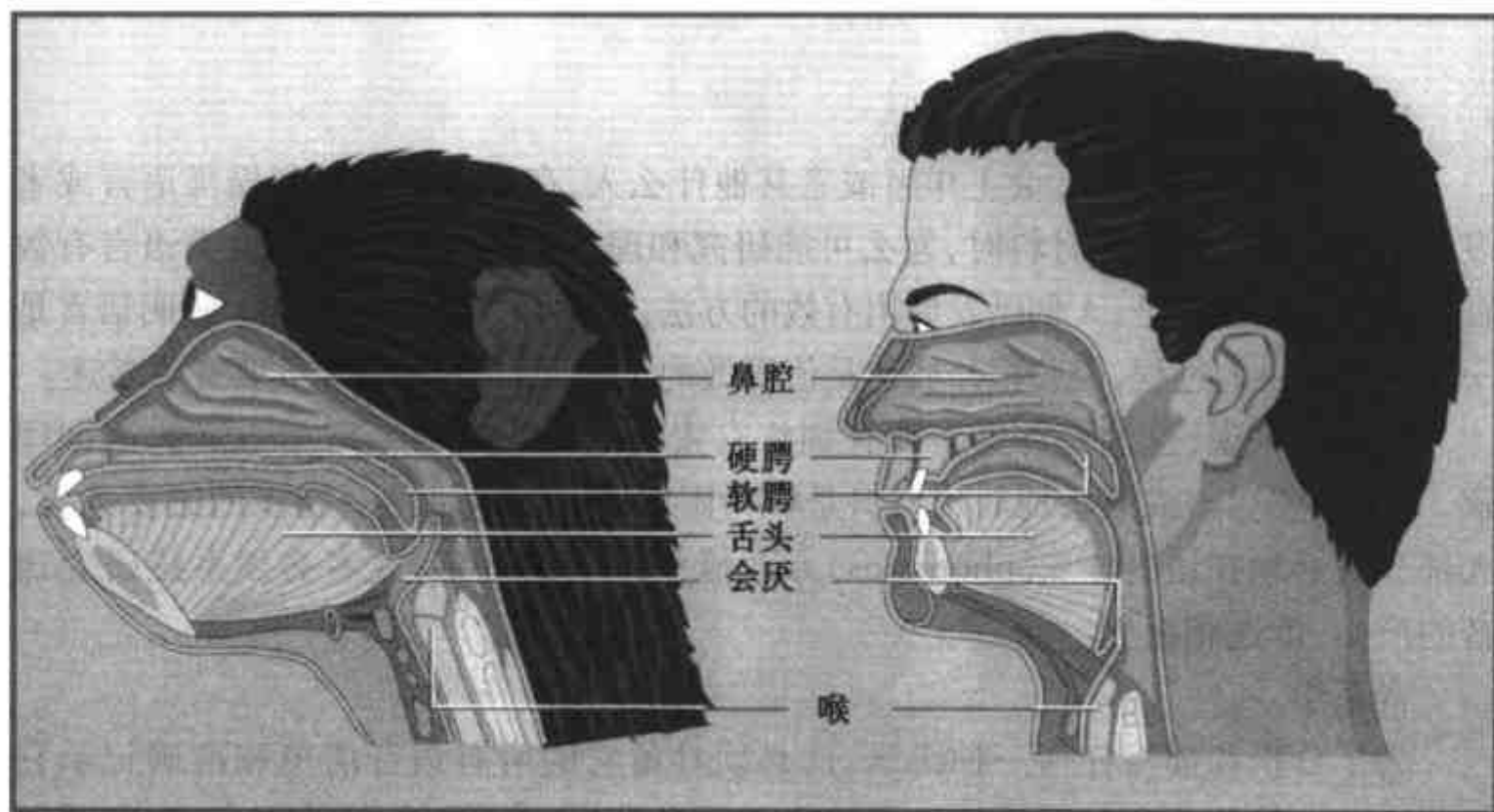


图 4.1

人类为口语付出的代价是窒息致死风险的增加,这是因喉与会厌的较低位置而引起的。

## 一、语言的性质

任何人类语言——英语、汉语、斯瓦希里语,或任何其他语言——显然既是传递信息的手段,也是与他人分享文化和个人经验的手段。因为我们往往把语言看作是理所当然的,所以人们或许不那么明白,语言也是这样一个系统,它使我们能够把我们关心的事、信仰和知觉转变成他人可以理解和解释的符号。在口语中,做到这一点,只要少量的语音——任何语言利用的语音不超过 50 个——并形成使它们组合起来的规则。手势语,如北美手势语,做同样的事情,但借助于手势而不是语音。全世界现有许多语言——约 6 000 种左右不同的语言——它们的多样性和



复杂性可能令我们大为震惊和困惑不解,但是这不应使我们对下述事实视而不见,即我们可追溯它们至远古的任何语言,都是以同样的基本方式组织起来的。

语言学<sup>①</sup>(linguistics)——现代科学的语言研究——源远流长,可追溯到2000多年前印度古代语法学家的工作。在16—18世纪欧洲人探险和发现的时期,主要由那些欧洲的探险家、入侵者、传教士和(最后的)人类学家在遥远的地方偶然碰到了各种各样不同的语言,从中搜集到许多语音、词汇和句子,这些事实的累积推动了对语言的科学研究。19世纪的伟大贡献是,发现数据中的系统、规则性和关系,试验性地系统阐述某些规律和固定原理。在20世纪,当我们继续搜集数据时,从新的和改善了的理论出发,在推理过程中,在检验和加工方面,我们做出了相当大的进步。独立研究者通过考察相同的材料,可以证实语言的理论和事实,就此而言,人们可以说,现在语言学是一门科学了。

### 语言的音和形

人类学家、传教士、社会工作者或者其他什么人,在还没有分析和描写语言或者没有任何直接可利用的材料时,怎么可能研究和理解它们呢?世界上这类语言有数百种之多。幸运的是,人们已发展出有效的方法,有助于完成这一任务。阐明语言是一个煞费苦心的过程,但归根结底这是值得做的工作,而且它本身就非常令人着迷。

就口语来说,这过程首先必须有训练有素的听力和对语音产生方式的透彻理解。否则,要写出或熟悉地利用资料是极为困难的。为满足这一初步的必要条件,大部分人必须在语音学<sup>②</sup>(phonetics)方面接受专门的训练,或者必须系统研究语音的产生、传送和接受。

### 音系学

为了分析和描写任何一种新语言,必须具备它的所有语音清单和准确记录它们的方式。其他语言的某些语音可能非常类似于英语的语音,其他语音(如布须曼语中的“click”)也许就是说英语者从未有意识发出过的语音,但是既然我们都是具有相同发声才能的人,那么通过练习,我们能够重复发出其他任何人所发出的所有语音。一旦我们掌握了关于一种语言中所有可能语音的知识,我们就可以研究这些语音在形成词时采取的模式。因此,我们发现了一些潜规则,这些规则告诉我们在语言中什么语音组合是允许的,什么组合是不允许的。

搜集到一些话语之后,研究特定语言的第一步就是分离出音位<sup>③</sup>(phonemes),即造成意义差别的最小类别的语音。可以做出这种分离和分析的是,对所谓最小

① 语言学,指对语言所有方面的现代科学研究。  
② 语音学,指对语音的产生、传送和接受的研究。  
③ 音位,指在语言学中,造成意义差别的最小类别的语音。



差别的检测过程：语言学家试图找到两个短音节词，除了一个语音之外，它们看起来是完全相似的，如英语中的 *bit* 和 *pit*。如果在这一最小差别中用 *b* 替代 *p* 就会造成意义的区别，就如它们在英语中那样，于是，这两个语音就被确定为该语言中独特的音位，而且必须用两个不同的符号记录下来。然而，如果语言学家发现两种不同的发音，如当“*butter*”发成“*budder*”的音，然后发现它们对本地说话者来说没有造成意义上的差别，那么表述出来的那个语音就被视为同一音位的变体。在此案例里，为节省表述起见，两个符号中只有一个将被用来记录无论在什么地方发现的那个语音。为了更加准确并避免与一种语言中各种不同语音的混淆，人们可以使用音标符号，诸如爱德华·萨皮尔为美国人类学协会所研制的那种音标符号（参见表 4.1），以任何一个知道该体系的人可理解的方式区别大多数语言的语音。

表 4.1 语言的元音符号(萨皮尔体系)\*

<i>i</i>	<i>ü</i>	<i>ɨ</i>	<i>ɯ</i>	<i>ĩ</i>	<i>u</i>
(法语 <i>fini</i> )	(法语 <i>lune</i> )		(瑞典语 <i>hus</i> )		(德语 <i>gut</i> )
<i>ɪ</i>	<i>ʏ</i>	<i>ɨ</i>	<i>ɯ</i>	<i>ĩ</i>	<i>ʊ</i>
(英语 <i>bit</i> )	(德语 <i>Mütze</i> )				(英语 <i>put</i> )
<i>e</i>	<i>ö</i>	—	<i>o</i>	<i>ɑ</i>	<i>o</i>
(法语 <i>été</i> )	(法语 <i>peu</i> )			(英语 <i>but</i> )	(德语 <i>so</i> )
<i>ɛ</i>	<i>ö</i>	—	<i>ɔ</i>	<i>a</i>	<i>ɔ</i>
(英语 <i>men</i> )	(德语 <i>Götter</i> )			(德语 <i>Mann</i> )	(德语 <i>Volk</i> )
—	<i>ü</i>	—	<i>ω</i>	—	<i>ω</i>
	(法语 <i>peur</i> )				(英语 <i>law</i> )
<i>ä</i>	—	<i>á</i>	—	—	—
(英语 <i>man</i> )		(法语 <i>patte</i> )			

\* 符号 *ɔ* 被用于“不定的”元音。

资料来源：G. L. 特拉格(Trager, G. L., 1972):《语言和各种表达方式》，第 304 页，旧金山：钱德勒出版社。

### 形态学

当然，制作语音编目并进行研究的过程可能是一项长期的任务；同时，语言学家也着手确定看来有意义的所有语音组或语音组合。这些东西被称为词素<sup>①</sup>(morphemes)，它们是语言中具有意义的最小单位(与造成意义区别，但本身不具有意义的音位不同)。词素可以由单词构成或者由单词的一些成分组成。在田野工作的人类学家可以借助于指点或做手势推导出言词及其意义，从一种语言的说话者那里把词素及其意义抽象出来，但是理想的情境是有一位知情人，某位通晓一

① 词素，在语言学中，含有意义的最小语音单位。

96 门共同的第二语言者,从而可能更有效、更可信地做出近似的翻译。如果对资料没有一点意义提示就把它们记录下来,那是毫无意义的。在英语里,*cat*(猫)和*dog*(狗)当然被证明是词素,或者是有意义的音位组合。通过指向它们每一种的两只,那么人类学家就可能引出*cats*(复数猫)和*dogs*(复数狗)。这就表明另外还有一个含有意义的单位,即一个-s,它可以加到原来的词素上,意指“复数”。当人类学家发现,这一-s在语言中不可能独立出现时,于是它就被辨识为粘着词素<sup>①</sup>(bound morpheme)。因为*dog*(狗)和*cat*(猫)可以不与任何东西相联系而出现,所以它们被称为自由词素<sup>②</sup>(free morphemes)。由于在书写中表述为s的语音在两个词中事实上是不同的(在*cats*一词中发s,在*dogs*一词中发z),所以人类学家得出结论:语音s和z是同一词素的变体(即便它们可能是两个不同的音位),它们在不同的语境中出现,但不具有意义上的差异。

### 语法和句法

下一步是查看词素是如何组合起来组成短语或句子的。这一过程通常被叫作识别语言的句法单位,或词素组合成有意义的语符链或语符列的方式。做这件事的一种途径是使用被称为框架替换<sup>③</sup>(frame substitution)的方法。起初慢慢地表达词素并依靠指点或手势,田野工作者能够推导出这类语符列:“我的猫”,“你的猫”,或“她的猫”,以及“我看到你的猫”,“她看到我的猫”。这就开始确立短语和句子形成的规则或原理,即语言的句法<sup>④</sup>(syntax)。这种研究的进一步成就极为依赖个人的创造力、机敏、逻辑和在语言方面的经验。一种语言可能广泛利用在英语中根本见不到的各种言语,因而说英语的人类学家可能从来没有想要过问它们。而且,某些说话者可能假装不能说(或者可能确实不能说)某些他们的文化认为是不礼貌的、视为禁忌的或不适合向外人提起的事情。甚至有可能指点一下都是不可接受的,在这种情况下,田野工作者就不得不设计出拐弯抹角的方式去推导代表客体的词。

语言的语法<sup>⑤</sup>(grammar)最后由所有关于其词素和句法的观察资料组成。进一步的工作可能是借助替换框架确立语言的所有形式类<sup>⑥</sup>(form classes):在句子中以相同方式起作用的言语部分或词类。例如,我们可以确立我们称之为“名词”的一个类别,把它界定为适合于“我看到……”这一替换框架的任何词。我们简单地制定这种替换框架,在其中试验一些单词,就这些单词是否适合,让当地说话人

① 粘着词素,指在语言中只有与其他语音结合才可能发生的语音,如英语中意指复数的s。

② 自由词素,指在语言中可能独立发生的词素;例如,*dog*和*cat*在英语里是自由词素。

③ 框架替换,指识别语言句法单位的一种方法。例如,被称为“名词”的类别,可被确立为适合于“我看到……”这一替换框架的任何词。

④ 句法,指在语言学里,短语和句子形成的规则或原理。

⑤ 语法,指在语言学里,关于词素和句法的所有观察资料组成的语言的纯粹形式结构。

⑥ 形式类,指在任何句子里以相同方式起作用的言语部分或词类。





表明“是”或“否”。在英语里,“房子”和“猫”这两个词适合这一框架,我们说它们属于同一形式类,但“思考”一词则不适合这一框架。另一种对名词来说可能的替换框架可能是“……死了”,“猫”这个词适合这一框架,而“房子”则不适合。因此,我们可以识别出我们名词的子类:在这种情况下,我们可以称之为“有生命的”或“无生命的”子类。对该语言的所有词汇可以按同样的程序处理,使用必要的许多不同的框架,一直到我们有一本准确描述该语言所有词汇可能用法的词典或字典。 97

现代描写语言学的长处之一是其方法的客观性。擅长这一方法的人类学家研究一门语言,不会抱有这种观念,即该语言必定有名词、动词、介词或在英语中可辨别的其他形式类。相反,他或她看到在该语言中出现的東西,而且试图根据它自己的内在作用把它描写出来。为方便起见,把近似于英语名词和动词表现的词素称为名词和动词,但如果有人认为那种名称会引起误解,那么它们就可能被称为“x-词”和“y-词”,或“A形式类”和“B形式类”。

## 二、姿势—呼叫系统

无论一种语言在命名和谈论事物方面多么有效,它在传递某类信息方面,在某种程度上都有缺陷,这些信息是人们为理解所说的东西而必须了解的。由于这种原因,人类语言总是植根于我们与猴子和类人猿共享的那类姿势—呼叫系统。这种系统的各种各样的声音和手势起到“关键”言语的作用,它们为听者提供合适的框架以解释说话者正在说什么。借此,我们了解诸如说话者的年龄和性别这类情况,如果这正是我们已知的某个人的话,那么我们也得知他或她的个人身份。此外,关于情感和意图的微妙信息得到传达:说话者是喜、悲、热忱、疲惫,还是在某种其他情感状态中?他或她请求给予信息,否认什么东西,如实报告,还是说谎?单是口语很少传达这类信息。例如,在英语里,至少90%的情感信息不是由口语传递的,而是由“肢体语言”和语调传递的。英语成为商业通用语的一个(但不是唯一的)原因正是由于其书面形式易于包含欺骗。不是所有语言都如姿势—呼叫系统那么富于回避技巧或者真相机制丧失殆尽,<sup>①</sup>但是没有一种语言在传递人的感情和意图方面像姿势—呼叫系统那么有效。

作为从我们的灵长目动物祖先那里遗传来的东西,我们的姿势—呼叫系统的许多声音和姿势,与语言相比,在更大程度上取决于遗传规定。这就解释了各种各样的哭泣和面部表情具有普遍性的原因,也说明了人们用姿势—呼叫来虚张声势或者——尤其是——说谎具有极大困难的原因。这不是说,该系统完全不受控制,因为它不是那样的;这只是说,与口语相比,它不太易于控制。

<sup>①</sup> S. H. 埃尔金(Elgin, S. H., 1994):《当我写下这一点时,我没有紧皱眉头》,载《人类学通讯》第35卷,第9期,第44页。

## 98 身势学

姿势—呼叫系统中的姿势成分由传达意义的姿势、面部表情和身体动作组成。标记和分析这种“肢体语言”的方法通常被称为身势学<sup>①</sup>(kinesics)。就姿势来说,身势信息可以直接传播。例如,在北美,搔头皮、咬嘴唇,或皱眉是表达怀疑的方式。由北美男人和女人发送的性别信号提供了一个比较复杂的例子。虽然有一些地区和阶级的差别,但当妇女站立时一般双腿并拢,有时大腿适当交叉,或者整条腿相交,足部仍并拢,脚外部相互平行,或者站立时,膝盖对着膝盖。骨盆保持微向前倾。上臂贴近身体,而在运动时,从颈部到踝部的整个身体呈一个运动的整体。相比较而言,男子的腿分开,两腿间呈10度或15度角。他们的骨盆保持向后微倾。双臂伸出离身体10度到15度,双臂不依赖身体移动。最后,男子可以稍微摇动臀部,微微向左右摇摆,运动时,胸腔以下扭动,脚踝也扭动。

这种性别标志不应被误认为是挑逗性活动。相反,它们是通过模仿和细心训练而铭刻在身体上的社会习俗。在任何文化中,当小女孩长大,她们模仿她们的母亲或年长的妇女;小男孩模仿其父亲或年长的男子。在北美文化中,在个体成长为成人的那个时刻,他们已获得许多渗入他们生活每个环节的性别标志,并达到了这种程度,以至于如果他们不了解他们必须与之互动的那个人的性别,他们几乎会茫然不知所措。这种情况很容易得到证实,就如哲学家玛里琳·弗赖伊间接表明的:

99 例如,要发现你如何与女人打招呼和你如何与男人打招呼的差异,只要观察你自己,注意下述各种事情:目光接触的频率和持续时间,联系的频率和方式……身体之间保持的自然距离,你如何笑,是否笑……,你的身体是否行非正式的屈膝礼或鞠躬。我有两部论及向人们作介绍的剧目,它们生动地向我进一步证实,当一位大学生把我介绍给他的朋友帕特时,我实在无法判断帕特的性别。那一刻,我犹豫冷淡,完全无能为力。我感到在两条道路之间进退两难,茫然不知所措——一条是如果帕特是女性我要走的路,一条是如果帕特是男性我要走的路。当然麻木没有持续下去。一个人因他的创造力和善意而得救:一个人可以发明一种行为方式,就如他向人类说“你好?”那样行为。但是,习惯的方式不是对人类的;他们对女人是一种方式,对男人是另一种方式。<sup>②</sup>

100 手势信息通常补充口语信息,就如口头上确认某事时点点头。另外一些例子:如用力按手掌表示强度,问问题是扬眉抬头,或者用手举例说明所谈及的东西。这种姿势以可见的形式表示抽象的概念,使所说的东西更具体,或者提供意义的附加

① 身势学,指标写和分析传达信息的姿势、面部表情和身体动作的体系。

② M. 弗赖伊(Frye, M., 1983):《性别主义》,载《现实的政治》,第20页,纽约:克劳辛出版社。



特点。就如粘着词素那样,它们具有意义,但除了在特定情境中,如点头是对问题的回答,它们仅靠自身是不成立的。

在 20 世纪 50 年代以前,虽然“肢体语言”很少得到科学的关注,但自那时起,特别在北美那里有许多研究。然而,跨文化研究已经表明,全世界在诸如微笑、笑、哭,以及愤怒的面部表情等基本面部表情方面有许多相似之处。我们从灵长目动物祖先那里遗传来的这种得意的笑、皱眉等等,很少需要学习而且比习惯的姿势更难“伪装”。全世界在远距离打招呼的惯例方面都很相似。欧洲人、巴厘人、巴布亚人、萨摩亚人、布须曼人,以及至少某些南美印第安人,打招呼都是微笑和点头,如果个人之间特别友好,他们就扬起眉头,很快动一下,扬眉一瞬间。这样做表示他们愿意接触。然而,日本人则控制着不让眉头动一下,他们认为扬眉是不礼貌的。这有助于表明在不同文化之间“肢体语言”有重大差异,也有相似的方面。这一点可以从“是”或“不是”的姿势表达中看出来。在北美,一个人点头表示“是”,或者摇头表示“不是”。斯里兰卡人也对确有其事的问题点头回答“是”,但如果被请求去做某事,则低斜一下头表示“行”。在希腊,点头意味着“是”,而猛一回头把脸提起来则表示“否”;同时,眼睛往往闭着,眉毛提起来。诸如此类的身体运动和姿势,通常被称为习惯性姿势,它们在不同文化之间是有差异的,是不得不加以学习的。

### 辅助语言

姿势—呼叫系统的第二个成分是辅助语言<sup>①</sup>(paralanguage),它由不是语言的一部分而又总是伴随着语言的叫喊和其他声音组成的。“关键不在于说了什么,而在于怎么说的”,这个评论暗示了辅助语言的重要性。例如,目前的研究业已表明,在措辞、节奏、回答的时间长短等等中,看起来较小的差异所传达的潜意识信息,在法庭诉讼中比最敏锐的出庭律师所可能认识到的远为重要。除此以外,在证据中有不一致的情况中,证人给出证据的方式,改变了证据从法官那里得到承认的程度,而且也影响证人的可信度。<sup>②</sup>

### 音质

尽管人们总是不易于区别语言的语音与辅助语言的声音,但是后者的两种不同类型已被辨别出来。第一类与音质<sup>③</sup>(voice qualities)有关,这是说话人声音的基本特质。这些特质包括音域(音调从低到高的调节)、口形控制(从闭到开)、声门控制(声调从尖锐到圆润的过渡)、发音控制(强有力的话语和从容不迫的话语)、节

① 辅助语言,指伴随语言的语言外的声音,例如哭或笑的声音。

② W. M. 奥巴尔和 J. M. 康利(O'Barr, W. M. & Conley, J. M., 1993):《当法官注视律师时》,载 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族》(第 2 版),第 42—45 页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

③ 音质,指辅助语言中,说话人声音的基本特质。



奏控制(发声活动流畅或断断续续地发出)、共鸣(从有共鸣到无共鸣)、速度(从平均到加快或放慢)。

- 101 完全排除所说的内容,音质能传达正在说话的那个人的状况。这有一个明显的例子,含含糊糊的话语,可能表明说话人醉了。或者,如果某个人有点没精打采地说,而且没有音调变化,说他或她很喜欢某件东西,那么这可能表明那个人根本不喜欢这件东西。说同样的事情,若语速较快,音调升高,那就可能表明说话人确实真为那件事情感到高兴。说话人的生存状况受其解剖和生理状态的影响,显然也受个人在特定情境中整个自我形象的影响。比方说,如果一个人因在某方面阅历丰富,或因社会处境的某些方面而感到忧虑,那么这种忧虑就可能由某种音质表达出来。

### 发噪音

第二类辅助语言的声音是由发噪音<sup>①</sup>(vocalizations)构成的。这些噪音是实际可辨别的声音,而不是基本特点。与音质不同,它们是在可觉察的和相对短的音程中出现和消失的。但是它们与语言的语音是分开的。发噪音的一个类别是噪音特征表露<sup>②</sup>(vocal characterizers):笑或哭,喊叫或低语,打哈欠或打嗝等声音。大多是声音与姿势的组合。一个人“通过”各种噪音特征表露来“谈话”,而这些噪音特征表露一般都表明说话人的态度。例如,当一个人在与某人说话时打哈欠,这可能表示说话人厌烦的态度。破裂的声音、说话时发声肌肉系统时紧时松,说话时颤抖,可能表示说话人很激动。

另一类别的发噪音是由语音修饰<sup>③</sup>(vocal qualifiers)构成的。有一种比噪音特征表露更短暂的音延,一般限于单个语调空隙里,而不是遍及整条短语。它们根据强度——音的响亮与柔和、音调的高与低、迟缓与快速来修饰话语。这些表示说话人对诸如“滚出去”这类特殊短语的态度。第三类别是由发声间隔<sup>④</sup>(vocal segregates)构成的。有时称为“oh oh 表达式”,这些表达式在某种程度上类似于语言的实际语音,但是它们不出现在可被称为言辞的那种序列中。除了 oh oh 外,操英语的民族熟悉的发声间隔还有如 shh、uh-uh,或 uh-huh 这类替代语言的声音。与辅助语言的声音如呜咽、咯咯笑、尖叫等不同,“oh oh 表达式”是习惯的、习得的,而且在不同的文化中有很大的差异。

## 三、语言的变化

在我们讨论语言的语音和形态时,我们简略地考察了语言的内部组织——

① 发噪音,指可辨别的辅助语言的声音,以可觉察的和相对短的音程发出和消失。

② 噪音特征表露,指在辅助语言里,人“通过”发出如笑或哭这类声音来“说话”。

③ 语音修饰,指辅助语言里,根据强度修饰话语而产生的短暂音延的声音。

④ 发声间隔,指在辅助语言里,发生类似于语言语音的声音,但它不出现在可被严格地称为言辞的序列里。



它的音系学、形态学、句法和语法。正是对语言的描述性研究,注重记录和说明一种特殊语言在其历史上任一时期出现的所有特点。例如,描述语言学专家注重现代法语或西班牙语目前发生作用的方式,仿佛它们是独立的系统,它们内部是一致的,从来不考虑它们发展的历史原因。然而,语言就如文化的其他部分一样有其历史。拉丁文 *ille* (“那”)可被证明是法语 *le* (“那”)和西班牙语 *el* (“那”)的起源,尽管描述语言学家只有当 *le* 和 *el* 在现代语言中发生作用时才研究它们。在现代语言中,“那”的意义不再是确切的,而且几乎没有本地说话人意识到,他们正在说拉丁语的现代派生词。相比之下,历史语言学家研究同一语言早期与晚期形式的关系、发展为现代语的古语先行词,以及古代语言之间的关系等问题。例如,历史语言学家试图通过研究原来语言的自然变化和与来自北方的入侵者接触所产生的影响这两方面,来辨别和说明从中世纪早期的口语拉丁语向中世纪晚期的法语和西班牙语的发展。在历史语言学家和描述语言学家之间没有什么冲突,人们现在认为两种研究方式是相互依存的。甚至现代语言也是不断变化的;例如,考虑一下英语中 *gay* 一词的变化了的意思。今天,它用来指男同性恋者和女同性恋者。它在 1942 年的戏剧《我们的心情洋溢着青春活力和欢乐》中的意思,说明这一词在现在和那时有不同的用法。这类变化发生所依据的原则,只能由历史来确立。

历史语言学在确定不同语言之间的谱系关系方面已经取得巨大成就,这些成就反映在分类图表之中。例如,英语是归类在印欧语系语族<sup>①</sup>(language family)(参见图 4.2)中约 140 种语言中的一种。这一语族又分为 11 个语言亚族,这就反映了这一事实:从一种古代统一的语言(指原始印欧语)向独立的“女儿”语言的语言趋异<sup>②</sup>(linguistic divergence)要经历很长一个时期(约 6 000 年左右)。英语是日尔曼语亚族(参见图 4.3)中几种语言的一种,这几种语言之间的相互关系比它们与印欧语系语族的其他亚族的关系更为紧密。所以尽管一个语言亚族的各种语言之间有差异,但它们与其他亚族的语言相比还是显出一些共同点。举例来说,在日尔曼语诸语言中,单词 *father*(父亲)总是以 *f* 或密切相关的 *v* 语音开头(荷兰语 *vader*, 德语 *Vater*, 哥特语 *Fadar*)。相比之下,在罗曼语诸语言中,类似的单词总是以 *p* 开头:法语 *père*, 西班牙语和意大利语 *padre*, 都是从拉丁语衍生出来的。原始印欧语 *father*(父亲)这一单词是 *p'tēr*, 所以在这一案例里,罗曼语诸语言还保留了比较早的发音,而日尔曼语诸语言已趋异。因此,在罗曼语诸语言里,以 *p* 开头的许多单词,如拉丁语 *piscis*(鱼)和 *pes*(脚),变成在日尔曼语诸语言中像英语的 *fish*(鱼)和 *foot*(脚)那样的单词。

① 语族,指最终起源于单个祖先语言的一组语言。

② 语言趋异,指从单个祖先语言而来的不同语言的发展。

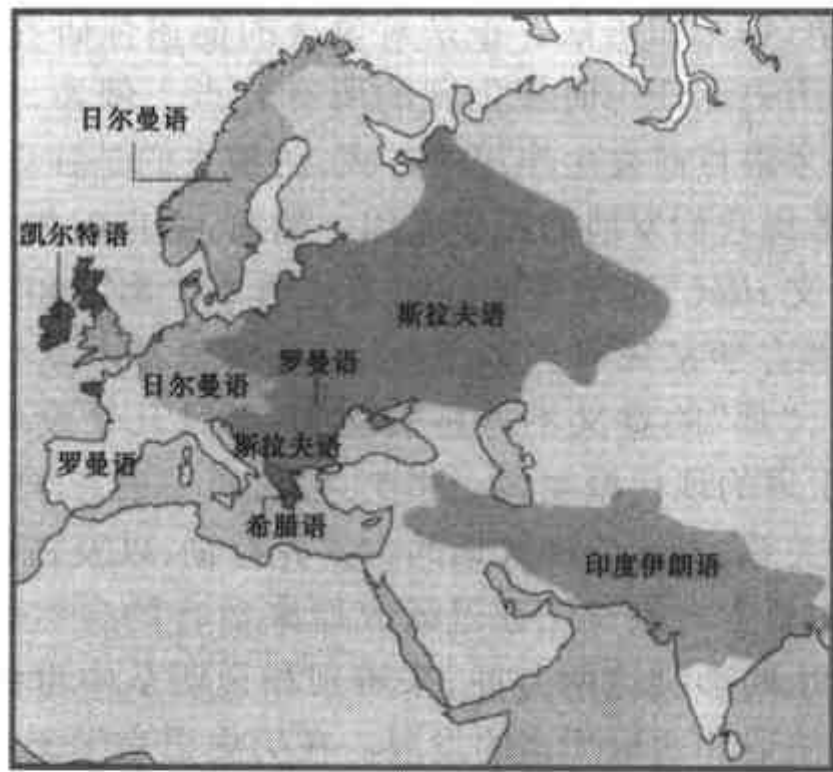


图 4.2  
印欧语系

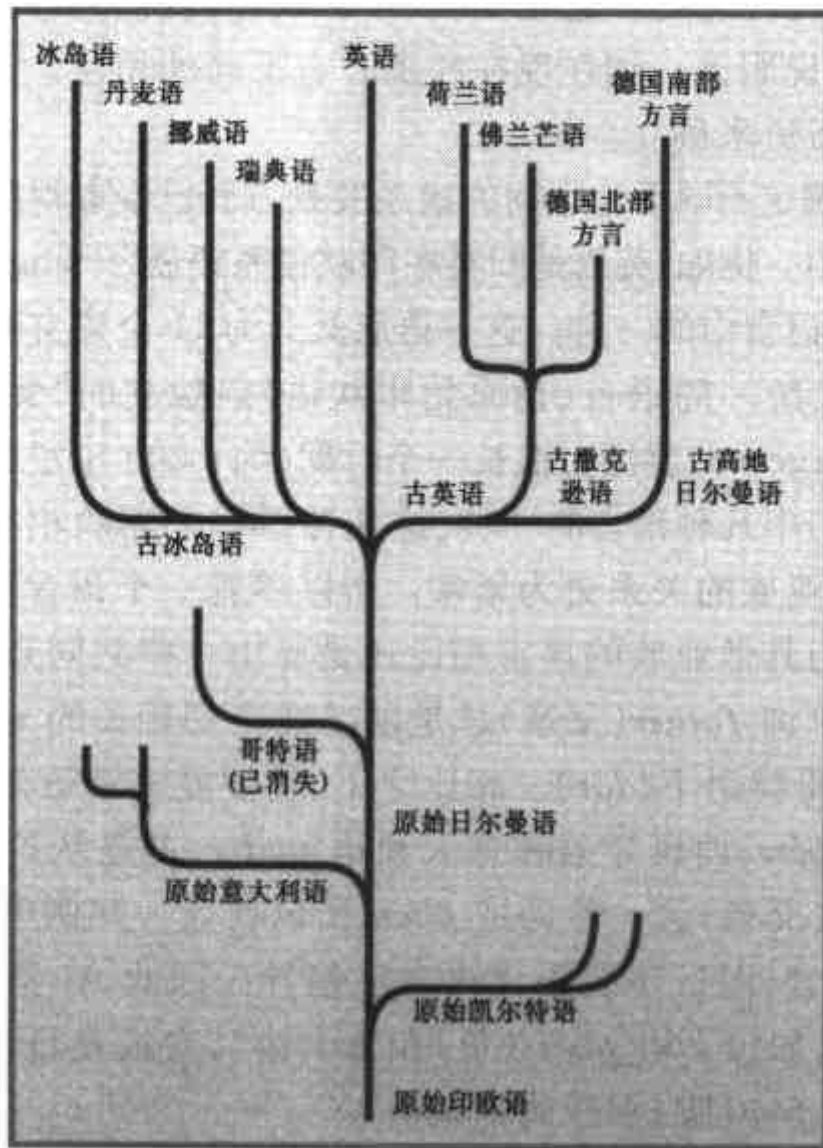


图 4.3

英语是印欧语系日尔曼语亚族一群语言中的一种。本图表示它与同一亚族其他语言的关系。根源是原始印欧语,说这一语言的民族,带着其习惯和语言向欧洲西部扩展。



历史语言学家已成功地描述了当语言从比较古老的母体语言中分离时所发生的各种变化。他们还根据语言的相似与差异,形成了一些方法,以估计某些人口迁徙、入侵、接触发生的时间。例如,语言趋异概念就是用来推测操一门语言的一个群体从另一个群体中分离出来的时间。有一种比较复杂的技术,被称为词源统计分析法<sup>①</sup>(glottochronology),它是由莫里斯·斯沃德什和萨拉·古德西斯基在20世纪50年代早期提出来的,他们试图推测诸如拉丁语和希腊语一类的相关语言从一种较早的共同语言中分离出来的时期。这一技术的根据是,假定一种语言的核心词汇<sup>②</sup>(core vocabulary)——代词、低级数词,以及有关身体各个部分和自然对象的名词——中的各种变化,是以几乎固定的速度发生的。把对数公式运用于两种相关的核心词汇中去计算,一个人应当能够确定这些语言分离出来有多少年了。尽管不像人们想象的那么准确,但是词源统计分析技术为推测语言可能发生分化的时期提供了有用的方法。

尽管在语言趋异过程中发生的许多变化是众所周知的,但它们的原因却不为人所知。促使语言变化的一种力量是一种语言从另一种语言中借用词汇,在能够这样做时,各种语言都很容易做到;但是如果促使变化的唯一力量是借用,那么可以预计,随着时间的推移,语言的差异会越来越不显著。通过研究在其文化环境中的现代语言,人们就能逐渐明白促使语言变化的各种力量。这种力量之一是新颖、纯粹和简洁。只要不严重妨碍交流,那么人们似乎倾向于欣赏这种人:他提出新颖而巧妙的习语、一个新的有用的词语,或者带有一种特别时髦的发音。确实,在语言学方面,复杂往往令人欣赏,而简单看来则是乏味的。因此,一旦一种语言可以最快地加以简化,清除掉不必要的复杂结构或短语,那么新的结构和短语就产生了。

在语言变化中,群体成员身份也起作用。其部分作用是职能性的:社会中的各行各业、各种教派或其他社会团体经常需要一些特别的词汇,以便能够有效地交流他们的特殊利益。除此之外,特殊词汇也可以作为标志手段起作用;那些使用这些词汇的人作为一个群体与不使用那些词汇的那些人相区别。在这里就存在着语言的悖论:语言有阻碍交流的作用,在这种情况下,语言阻碍了不同群体之间的交流。这种语言隔阂有助于创造强有力的群体认同感。

当陆军军官提到“紧急条令”和“担保破坏”,医生说起“放血”,牙医说到“口腔”,或者人类学家说“母方交表兄妹婚姻的结构含义”时,他们至少在某种程度上表现出他们在行业中的成员身份以及他们掌握的行业语言。对内行人来说,职业术语强化了他们对精选的“内群体”的归属感;对外行人来说,使用这种“难懂的行

① 词源统计分析法,指在语言学中,计算语族分支趋异时期的一种方法。

② 核心词汇,指语言中,代词、低级数词以及有关身体各部分和自然对象的名词。



话”往往是没有必要的,是炫耀之举,在这种场合使用完全适当而简单的词就行。不管是否必要,职业术语确实有助于区分语言,使一个群体的言语跟其他群体的言语区别开来。因此,它是促使语体趋异的力量。

群体间的语音差异同样可以被视为词汇差异。例如,在有阶级结构的社会中,上层阶级的成员可能试图保持他们与下层阶级成员不同的发音。缅因州一些海岸社区尤其提供了不同种类的实例,虽然沿新英格兰海岸的其他地方也可能不同程度地看到这些例子。过去,在这些社区中的人们逐渐形成一种地区方言,有一种完全不同于“外来人”的发音语调。最近,外来人已迁到这些海岸社区,有的来避暑,有的永久定居,传统的海岸语调已逐渐认同那些坚持海岸价值的人,与那些不坚持海岸价值的人形成对立。

105 另一种促使语言变化的广泛力量是语言民族主义<sup>①</sup>(linguistic nationalism), 整个国家通过把“外国的”术语从他们自己的词汇中清除出去,以显示其独立的一种努力。这种现象尤其是今天非洲和亚洲的前殖民地国家所特有的。然而,这绝不限于这些国家,因为人们可以看到法国人周期性地从他们的语言中清除诸如 *le hamburger* (汉堡包)等美语用法。在语言民族主义范畴内,还有长期以来从少数民族、有时甚至从整个国家的共同用法中产生的语言复活(估计有 6 000 种语言已经  
105 在过去 500 年里消失了)。在后一类情况中,有希伯来语作为以色列第一语言的复兴,尽管存在不无激烈地反对与其竞争的依地语的运动。在前一种情况中,有犹太人复兴其语言的努力,我们在“应用人类学”部分加以讨论。

对于少数民族来说,丧失的语言复兴或维持那些没有丧失的语言,对他们的认同感和自我价值是相当重要的。而且,它作为有效屏障防止了外来者的渗透,使人们有可能追求他们为自己选择的生活和利益。同样,各个国家试图维护它们对生活在其边界内的少数民族的支配地位,其主要手段是压制少数民族的语言。在这方面很好的说明是美国实行的政策,这一政策把印第安人儿童与他们的父母分开,送到寄宿学校,那里绝对禁止使用印第安语,而且说印第安语会遭受体罚和羞辱。直到 1934 年政府才开始放松这一严酷的政策,但是只是到最近的 1990 年,议会才通过美洲印第安人原住民语言法案,鼓励印第安人使用他们自己的语言。

106 虽然有这种变化,美国仍然担忧语言的差异性。这反映在人们不情愿学习外语(在许多人类社会,人们精通两门、三门甚或四门不同的语言是寻常的事,但是要能够这样,重要的是在儿童时就开始学各种外语——不是如美国传统做法那样,在高中或大学才开始学);更加引人注目的是,制定“只说英语”国策的各种努力是这种情况最好的注解。这种政策的倡议者认为,使用多种语言会引起分歧,他们经常援引

<sup>①</sup> 语言民族主义,指少数民族、甚至整个国家通过把外来语从他们语言中清除出去以显示独立的努力。





加拿大法裔分离主义的例子。他们没有引用的例子,有波斯尼亚—黑塞哥维那或北爱尔兰,这两个说单一语言的国家,都没有阻止派别之间的暴力冲突。他们更没有提到诸如说三种语言的芬兰,说四种语言的瑞典等国家,在那里没有人相互斗殴。事实上,在语言差异引起分歧的地方,往往是因为赞成使用单一语言的官方政策。

## 应用人类学 北方犹他人的语言复兴\*

104

1984年4月10日,北方犹他人部落成为美国第一个美洲印第安人社区,申明其成员恢复和维持流利说其祖先语言的权利,以及他们在其一生中使用这一语言作为交流手段的权利。像许多其他本地美国人一样,这些人已体验到他们流利说母语能力的衰退,因为他们必须跟只说英语的外来人越来越密切地互动。一度保留的寄宿制学校于1953年关闭,犹他人儿童就不得不进入其教师 and 大部分学生对犹他语一无所知的学校。在教室外也一样,儿童和成人一样越来越受到英语的冲击,因为他们在居留地以外找工作,在非印第安人社区做买卖,或者接触电视和其他大众传媒。到20世纪60年代晚期,虽然犹他语说得流利仍得到高度评价,但是社区的许多成员已不会说这种语言了。

这一情境引起了忧虑,许多犹他人父母和管理由联邦基金资助、为印第安人提供辅导服务的教育工作者决定必须采取行动,以免犹他人的本地语言完全丧失。在其他社区领袖的帮助下,他们就针对这种情境人们可做什么发起了各种讨论,并邀请人类学家威廉·L·利普参加这些讨论。在这之前,利普已在其他部落从事语言教育方面的工作,后来犹他人聘他帮助他们致力于语言的复兴。他工作的一项成果是由部落管理机构对上面提到的方针作正式说明。

1978年,利普开始为北方犹他人工作,他的第一项任务是进行第一次印第安人居留地范围的语言调查。除了其他发现外,这一调查还发现没有能力说犹他语并不必然意味着技能的丧失;许多不说犹他语者在语言方面保留着“消极的流畅说话能力”并且能够理解它,尽管他们无法说出它。此外(而且与期待的相反),在学校里,仍能说犹他语的儿童,与那些不能说犹他语的儿童相比,学习英语碰到的困难较少。

几年后,利普在部落教育部门内帮助制定了一个犹他语复兴计划,签署了几份拨款协议以提供资金资助,指导语言记录和语法分析方面的职员培训研讨

\* W. L. 利普(Leap, W. L., 1987):《部落控制的文化变迁:北方犹他人语言复兴计划》,载 R. M. 伍尔夫和 S. J. 菲斯克(编):《人类学实践:化知识为行动》,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。



会,在设计实用语言书写体系方面提供技术帮助,而且由说该语言流利者负责指导资料采集活动。1980年制定校内计划,向印第安人和其他感兴趣的儿童提供犹他语和英语的循序渐进的指导,因此他成为专职的语言学家。在这一职位上,他帮助训练语言教师(他们都是犹他人,而且他们都没有教育学学位);进行研究,提出一些技术报告、发表作品以及举行在职期间的讨论会;帮助编撰一本本地人使用的实用犹他语手册,因此父母和祖父母可以丰富儿童的语言学习经验;编撰关于部落语言政策报告的初级教科书,并帮助劝说管理机构接受这种做法。到1984年,不仅这一政策成为“官方的”,而且几种(不只是一种)语言计划在居留地有合适地位,这些语言计划全都由经过部落认可的语言和文化委员会监督和协调。由于受到部落和联邦基金的支持,不同程度熟悉该语言的个人参与了这些活动。虽然识字不是目标,但现实的需要导致形成实用的书写系统,而且许多人事实上具备了犹他语的读写能力。所有这一切之所以成功的重要原因,是由于犹他人参与了发展的各个阶段;这些计划的产生不仅满足了他们自己表达出来的需要,而且他们还积极参与所有讨论并在活动的每一个阶段都做出决策,他们不仅作为个人而且也作为家庭、亲属、社区和队群成员参与这些活动。

#### 四、文化环境中的语言

就如前面讨论所提示的,语言不只是按各种规则把声音组合起来产生有意义的话语。重要的是要记住:语言是由人们来说的,人们都是社会成员,每个社会都有自己独特的文化。个人使用语言的方式往往会发生变化,而社会各变项如阶级、种族和说话者的身份等也会影响其语言用法。此外,人们选择词语和句子以便传达意义,而在一种文化中有意义的东西,在另一种文化中可能没有意义。事实上,我们的语言用法影响我们文化的其他部分,而文化的其他部分也影响我们的语言用法。

关于语言与文化其他方面相互关系的全部问题是民族语言学<sup>①</sup>(ethnolinguistics)研究的领域,这是语言人类学中的一个专业,几乎已成为独立的研究领域。民族语言学注重研究与社会、文化和人类行为有关的语言结构和用法的每一方面。

##### 语言与思维

20世纪30年代与40年代民族语言学关注的重要问题是:人们的语言是否实际上决定人们如何思维,因而塑造其文化本身。美国人类学家爱德华·萨皮尔早先系统阐述了该问题,他的学生本杰明·李·沃尔夫凭他对霍皮印第安人语言的

<sup>①</sup> 民族语言学,指对语言与文化的关系进行研究的学科。



经验,提出了关于语言相关性<sup>①</sup>(linguistic relativity)(人们称之为萨皮尔—沃尔夫假说)的成熟理论。沃尔夫指出,语言并不只是把我们的观念和需求转化为声音的编码过程,确切地说,它是一种塑造力量。语言通过提供常用的表达惯例,预先安排人们以某种方式看世界,因而引导他们的思维和行为。令人惊讶的是,在沃尔夫的原创著作之后几乎没有续篇,理由在于这个疑难问题经不起实验或证明。然而,最近人们重新对它产生兴趣,他们做出各种尝试提出检验该假说的方法。<sup>②</sup>举个例子来说,说瑞典语和芬兰语的人在相似地区做类似工作,服从相似的法律和规章,工作中的事故却呈现相当不同的比率。在讲瑞典语的人中,这一比率实质上较低。从两种语言的比较得出,瑞典语(印欧语系语言之一)强调在三维空间中关于运动的信息。芬兰语(乌拉尔—阿尔泰语群语言,就如爱沙尼亚语和匈牙利语,与印欧语系语言没有关系)强调聚合在一起的暂存实体之间较为静态的关系。所以,芬兰人组织工作场所的方式看来是这样的,即偏爱个体的个人甚于整个生产过程的临时组织。这转而引起生产经常中断、工作草率和(最终)导致事故。

不管这类研究多么迷人,但凭其自身对充分理解语言与思维的关系来说是不充分的。补充研究是必要的,而这类研究也正在展开。

另一种观点是语言反映而不是决定实在。在这种观点看来,语言反映文化实在,而当后者改变时,语言同样也改变。对绿—蓝颜色词的研究为这一观点提供了某种支持。研究已经表明,眼色素沉着的作用在于滤除太阳辐射的较短波长。由于对蓝色敏感性减弱而且分辨不清短的可见波长的区别,颜色视觉因而受到限制。这种效果在颜色命名行为中显露出来,其中绿色可能被认同于蓝色,蓝色可能被认同于黑色,或者绿蓝两种颜色都可能被认同于黑色。视觉局限的严重性,以及各种颜色名称的混同度,取决于特定社会人们特有的眼色素沉着的密度。

这些发现并不意味着,语言只反映实在,也不意味着思维和行为完全是由语言决定的。事情的真相更可能如人类学家彼德·伍尔夫森指出的那样:

实在对于我们大家来说都应是相同的。然而,我们的神经系统受不同种类、不同强度、不同绵延的持续感觉流的冲击。显然,所有这些感觉并没有达到我们的意识;某种过滤系统使它们衰退为可控制的课题。沃尔夫的假说提出,这一过滤系统是人的语言。实际上,我们的语言提供给我们一副特殊的眼镜,它使某些感觉更突出,而使另一些感觉变得模糊。因此,尽管神经系统接受到所有的感受,但是只有一部分在意识层面上出现。<sup>③</sup>

① 语言相关性认为:根植于语言的、对现实的不同解释能够对思维造成可证明的影响。

② J. A. 露西(Lucy, J. A., 1997):《语言的相关性》,载《人类学年鉴》第26卷,第291—312页。

③ P. 伍尔夫森(Woolfson, P., 1972):《语言、思维与文化》,载V. P. 克拉克和P. A. 罗莎(编):《语言》,第4页,纽约:圣马丁出版社。



语言学家已经发现,虽然语言一般来说是可变的和可以适应的,但是已确立的术语确实倾向于使其自身永存下去,它们反映并展现社会结构、共同观念和群体及人民关心的事情。例如,英语含有丰富的与战争、战争的战术、军官和战斗人员等级体系有关的词语。在军事隐喻方面确实也很丰富,当我们说起“征服”空间,“打”预算“战”,与贫困“战斗”,在股市上“大发利市”,“击毙”一个论点,或考试“惨败”,这些都还只是一小部分。一个来自完全不同的、或许没有战争文化的观察者,他只要根据我们认为有必要命名的东西以及我们如何谈话的方式,就可能非常理解战争在我们生活中的重要地位,以及我们是怎样与它打交道的。同样,人类学家注意到,苏丹南部的游牧民族努埃尔人的语言,具有丰富的不得不与牛有关的词语和表述;不仅有 400 多个词语用来描述牛,而且努埃尔男孩实际上因它们而获得名字。因此,通过对语言的研究,我们可以确定牛对于努埃尔人文化的重要性,他们对牛的态度,以及人与牛关系的全部规矩。然而,一个民族的语言不会妨碍他们以新的和新奇的方式思维。如果这种新的思维方式导致在共同的认识和所关心的事情上的重大变化,那么语言想必会有相应的变化。

### 亲属称谓

在同样的亲属关系方面,人类学家十分重视不同社会中人们称呼他们亲属的方式,就如我们将在第十章看到的那样。在英语里,我们有一些词语来识别兄弟、姐妹、母亲、父亲、祖母、祖父、孙女、孙子、侄女(外甥女)、侄子(外甥)、岳母、岳父、姑姨、内兄弟(连襟)等。有些民族也区分第一级和第二级堂(表)兄弟姐妹,以及大妈与大伯等。这是称呼亲属和识别亲属关系的唯一可能的制度吗?显然不是。我们可能用有区别的称谓来称呼弟弟和哥哥、母亲的姐妹和父亲的姐妹等等,就如某些文化的称呼那样。我们用英语一个短语才能描述的东西,如果不得不这样做的话,那么其他语言直接就弄明白了,反之亦然:一些语言使用相同的词语表示兄弟和堂(表)兄弟姐妹,而且也可用与某人母亲相同的称谓来称呼母亲的姐妹。

亲属称谓揭示了什么呢?从这些称谓我们肯定可以弄明白:家庭是怎么构成的,什么亲属关系被视为特别重要的,有时我们可从中弄明白对于亲属关系的什么态度可能占优势。然而,我们得小心谨慎地从亲属称谓中推出结论。就如因为我们在英语里不从语言上区分我们母亲的父母与我们父亲的父母——二者都被称为 grandmother(祖母)和 grandfather(祖父),这意味着我们不知道谁是谁吗?当然不是。然而,非人类学家,当遇到用同样的称谓称呼父亲和父亲的兄弟的亲属系统时,经常会错误地认为,“这些人不知道谁是谁的父亲”。

### 语言与性别

在整个历史中,人类以许多不同的方式处理男性和女性的关系,在这一方面,语言可能又有启迪作用。例如,在讲英语的社会里,男性与女性以不同的方式使用



语言,揭露了对妇女的根深蒂固的偏见。例如,女子经常使用“I am sorry”(“对不起”)这种表述,是为了表达同情和关切而不是道歉。

不幸的是,男子往往在字面含义上,而不是在其预期的象征含义上,把它当作道歉来接受。这样一来,不管是否有目的,女子就被置于从属的地位上了。同样,妇女说的或涉及妇女的词语有时隐约、有时明显地暗指较低的地位。例如,就男子而言,被描述成“强有力的”行为,在女子那里就可能被描绘为“粗鲁的”行为。或者,男子可能“失去知觉”(直接摔倒在地),而女子则可能“晕倒”(仿佛是弱不禁风)。男子是“战士”,而女子则是“易怒”或“脾气坏”,这是较低权力的语词暗示。在北美社会,语言确实在无数方面表现了男女传统上的不平等。



牛对苏丹南部的努埃尔人极为重要,他们有 400 多个词语可以用来描述牛。

### 社会方言

109

在前面讨论语言变化时,我们指出群体间的语音和词汇差异是促使语言变化的重要力量。具有足以相互理解的相似性的一种语言变异形式,叫作方言<sup>①</sup>(dialects)。方言研究是社会语言学<sup>②</sup>(sociolinguistics)研究的一个方面。从技术方面看,所有的方言都是语言——在语言方面,没有什么分语言或次语言这种东西——而且两种不同方言成为不同语言的关键点,大致在于说一种方言的人几乎不能与说其他方言的人交流这一点。分界线可能在心理、地理、社会或经济的方面,而这些方面往往不是很清楚。就地区方言来说,经常有过渡地带,或可能是缓冲地带,就如在中国的中部与南部之间的地带,在那里可以找到并理解两种方言的各种特点。事实在于,如果你学会北京话,那么你不可能与来自广东或香港的某人交流,尽管两种语言——或方言——按惯例被称为汉语。

① 方言,一种语言变异形式,它反映特定地区或社会阶级情况,并具有足以相互理解的相似性。

② 社会语言学,指就语言与其社会环境的关系,对语言的结构和用法的研究。



在单个社会内部使一个群体可能与另一个群体区别开来的一个经典例子,是许多市中心非洲裔美国人所说的语言。技术上称之为“美国黑人方言英语”,人们经常称它为“黑人英语”,而(最近)称之为“黑人语(Ebonics)”。

不幸的是,在上中层阶级白人和黑人中有一种普遍的感觉:这种方言在某种程度上是不够标准或有缺陷的,它不是标准语言。语言学的基本原则是,对有声望的方言加以选择——既然如此,我们可以称“标准英语”是与“黑人语”相对的——是由偶然的语言外的力量决定的,而且不取决于方言本身的间接功效。事实上,“美国黑人方言英语”是具有高级结构的语言模式,能够表达说该语言的人想要表达的任何东西,(如在“闲聊”中)经常以极富创造性的方式表达事情。它的许多特点的根源,在于保留了今天美国黑人祖先所说的西非语言的语音模式、语法技巧,甚至词汇。与黑人英语的丰富性相比,标准英语的方言缺乏某些语音,保留了某些不必要的语音——其他语音恰好也可以起这种作用;重复和拉长其某些元音语音序列,奇特且难于模仿;缺乏形成重要(习惯)时态的方法,需要超出必要的手段来表示时态、复数和性;而且没有以提出强烈否定陈述的方式来表示否定。



图片显示的是加利福尼亚奥克兰市地方教育董事会采纳的关于黑人语的决议引起的抗议演说。

因为非洲裔美国人的方言与标准英语非常不同,而且一直不断受到指责,所以说“非洲裔美国方言英语”的人经常发现他们自己处在其社区的不利的边缘地位。例如,在学校,教师通常认为美国黑人儿童在口语技巧上有缺陷,甚至一直非常错误地将其诊断为“受损的学习能力”。对学校的巨大挑战是,找到教这些儿童如何使用标准英语的方法,教导他们在哪些情境这么做有利于他们,而不贬低或影响他们使用其自己社区方言的能力。不幸的是,普通公众的误解和偏见非常之深,以至于加利福尼亚奥克兰市地方教育董事会最近处理这个难题的尝试激发了一场批评风暴。在下面的“原著学习”里,人类学家利拉·莫纳汉和两个同事讨论了这一争议以及奥克兰地方教育董事会的方案。



## 原著学习

### 黑人语大辩论\*

黑人语引起来自全国的抗议风暴。这一方言的确切名称显示了观点的差异。奥克兰地方教育董事会称之为黑人语,但它长期以来也一直被称为黑人方言英语(BEV)、黑人英语(BE)、美国黑人方言英语(AAVE)和美国黑人英语(AAE)。美国黑人使用的英语范围广泛,有演说大师如马丁·路德·金和杰西·杰克逊的独特语调,有受到南方根音与加勒比海诸岛以及非洲移民语言影响的城市和农村的方言,还有标准英语,以及与那些其他社区成员使用的语言相同的地方英语。这种差异同样令我们质疑,如何标明美国白人所说的语言。我们在本篇提到的标准英语(SE),与学校教的书面语形式有密切关系。当然,有许多方言英语形式,人们还很少加以讨论。

110

#### 利恩·欣顿(语言学,加利福尼亚大学伯克利分校)

奥克兰市最近采纳的关于黑人语的决议引起抗议浪潮,大部分在于两方面的争议问题:(1)有一种误解,以为奥克兰市学校系统想要在学校里讲授黑人英语;(2)可耻的英语变体将被当作有效的交谈方式,某些人对此有一种义愤感。我出席了采纳黑人语决议的地方教育董事会会议,在会上,董事会成员、父母和教师支持决议的所有讨论,这些讨论都围绕着讲授儿童标准英语的重要性而展开的。决议不是关于讲授黑人英语而是关于教标准英语的最佳方式。董事会所关心的是:儿童已在家里学会了黑人英语——与标准英语有许多差异的语言变体。董事会正确地得出结论,要讲授标准英语,教师必须了解黑人英语,教导儿童区别这两种语言变体的各种差异。人们已正确地得出结论:黑人英语不是本质上低于标准英语的无规则的某种“衰败英语”形式,而是具有其自己悠久历史、合乎语法逻辑规则的一种言语变种;其话语实践

\* L. 莫纳汉、L. 欣顿和 R. 凯普哈特(Monaghan, L., Hinton, L., & Kephart, R., 1997):《能教狗成为猫吗?关于黑人语的对话》,载《人类学通讯》第38卷,第3期,第1、8、9页。



可追溯到西非语言和值得尊敬的生气盎然的口语文学。从总体上看,黑人英语也是美国英语词汇的主要贡献者之一。

从任何技术含义上看,黑人语是不是独立的语言,我认为这不是教育工作者在这里关心的事情。他们所追求的是提高美国黑人英语的地位。虽然从语言的观点看,这些观点被引向非科学的极端,但黑人语的支持者正在进行斗争,反对甚至更为非科学的一系列针对美国黑人英语的极端偏见。奥克兰市地方教育董事会正试图传播一系列新的关于美国黑人英语是合法言语形式的政治观点,从某种程度上说,是为了美国黑人英语的自尊,但主要是为了以积极的情感讲授标准英语。

关于非标准的英语变种有某种明显“不良”成分的看法如此深刻地印在许多人的心灵之中,以至于他们往往认为,如果儿童执意说黑人英语,就必须借助惩罚手段来纠正。教育工作者长期以来已经很明白事理,他们不想不尊重美国黑人儿童说话的方式,然而非常尊重他们的说话方式则使得他们没有办法讲授标准英语。奥克兰市地方教育董事会采取的方法填补了那个空白,避开了困境,即不把非标准黑人英语看成是有一系列“错误”的语言,而是如实地看待它,它其实是不同的系统,不是错误的系统。他们帮助儿童形成对两种言语变种相区别的意识,使儿童学会使用一种言语而不丧失对另一种言语的自尊心,以这种方式来讲授标准英语。

**罗恩·凯普哈特(语言人类学和英语,北佛罗里达州大学)**

我对黑人语问题的反应与语言人类学家的业务有关,也与我在格林纳达卡里亚库从事有关克里奥尔人英语阅读的研究有关。在两种情况中,最困难的问题看来都是使人明白你正在做什么。

我所听到的对奥克兰市方案的主要批评是,在孩子们应当学习标准英语时,教师会浪费时间去“教”美国黑人方言英语。在卡里亚库,我经常发现有必要解释,我没有必要教儿童克里奥尔语,在他们就学时他们已是说本地话的人。我正借助克里奥尔语使他们开始识字,然后尝试着检测这样做在多大程度上有助于他们获得标准英语的读写能力。



原书缺页



在所有辞令背后,奥克兰市地方教育董事会所提议的不过是其他一些国家相当成功地做到的事情。例如,在苏格兰的学校中,人们承认苏格兰英语是一种有效的和受尊重的说话方式,并被用来教授标准英语。因此,个人就逐渐擅长于在两种方言间来回转换,视他在什么情境中讲话而定。虽然没有意识到它,但当我们从正式的谈话向非正式的谈话转换时,根据我们在什么地方以及我们与谁交谈,我们也在做同样的事情。根据情境要求从一种语言层面向另一种语言层面的转变过程,无论是从一种语言向另一种语言,还是从一种方言向另一种方言的转变过程,都被称为代码转换<sup>①</sup>(code switching),而且这已成为一些社会语言学研究的主题。

## 五、语言的起源

认识到语言对于人类文化极为重要的地位,人们必然会思索,语言起初是怎么可能发生的。语言的起源问题长期以来一直是一个流行的课题,人们提出一些合理的观点以及许多不那么合理的观点:呼喊变成言词,模仿自然之音,或者人们简单地约定成俗,用各种语音分别指称对象和行为。过去各种观点的主要困难在于,证据是如此之少,以至于解释语言起源的各种尝试往往几近胡乱猜测的地步。结果,引起对这种猜测的抵制,典型的事例是,巴黎语言学会于1866年发出禁令,抵制关于语言起源的论文。现在有了可以进行研究的较多证据——更为完备的关于灵长目动物大脑的知识、对灵长目动物交流行为的新型研究、关于儿童语言能力发展的更多信息、更多的人类化石(可用来试验性地复原古人大脑和声道的样子),以及对于早期原人生活方式的更好理解。我们依然不能证明人类语言是怎样产生和什么时候起源的,但与过去的情况相比,我们的推测较少盲目性。

想教会灵长目动物像人那样说话的尝试还没有成功。例如,在一个著名的历时七年的交流实验中,黑猩猩“维基”只学会发几个词的语音,如“上”、“妈妈”、“爸爸”。没有能力说话不是由于任何感觉或知觉缺陷,而且类人猿其实能发出在言语中使用的许多语音。显然,它们没有能力说话与下述两方面有关:或者缺乏生成言语发音的运动神经控制机制,或者为了表达情感状态运动神经控制机制差不多完全抢先占用了发音器官。

更好的效果是通过非言语表达方式获得的。野外的黑猩猩和大猩猩发出不同的噪音,但这些噪音大多是情感方面的,而不是陈述性的。在此意义上,它们等同于人类的辅助语言。它们的大部分交流是通过特别的手势或姿势进行的。确实,其中有些动作,如做鬼脸、亲吻、拥抱,实际上在今天的人类和类人猿中也普遍使用。认识到手势交流对类人猿的重要性,心理学家艾伦和比阿特丽斯·加德纳开始教年幼的黑猩猩瓦休使用聋哑人用的北美式手势语,它是自那时起学会用手势

<sup>①</sup> 代码转换,指从一种语言层面向另一种语言层面的转变过程。



示意的第一个黑猩猩。(参见第三章的“原著学习”)黑猩猩掌握超过 400 个手势语词汇,就已证实它们自己能够把每一个手势从其原来所指物体迁移到其他相应的物体,甚至物体图像。它们的词汇包括动词、形容词以及诸如“对不起”和“请”等词汇;而且,它们能把各种手势恰当地串联在一起,形成独创的句子,甚至用它们的手势曲折地表示人、地点和工具。更令人印象深刻的还有,人们观察到,瓦休自发地手把手地精心教它收养的后代洛利斯如何使用手势语。人们连续 5 年在洛利斯看得到的时候,忍住不用手势,在那段时间里,它学会 50 多个手势。今天,洛利斯和瓦休与三个其他使用手势语的黑猩猩生活在一起,远程录像显示,当没有人在场的时候,在它们彼此之间全都用手势语交流。 113

人们也用其他手段教会其他黑猩猩交流。一个名叫萨拉的黑猩猩,学会用在色彩明亮的塑料片上的——设计成如方形和三角形那样的——象形图来交谈。每个象形图代表一个名词或一个动词。萨拉还能自己造出新句子。另一个黑猩猩拉娜,学会用带有一个有点像打字机那样键盘的计算机进行交谈,但用的是符号而不是字母。最擅长这一系统的一个黑猩猩是名叫坎兹的倭黑猩猩,它不是由人教会的,而是幼时从其母亲那里学会的,而且它的能力很快就超过了其母亲。

黑猩猩不是类人猿语言实验的唯一受试者。人们也教大猩猩和猩猩北美式手势语,结果重现了在黑猩猩那里获得的那种成果。因此,现在已产生了一种日趋扩大的共识:所有类人猿都可能获得起码达到 2—3 岁人类水平的语言技巧。<sup>①</sup>不仅理解技术是相似的,而且获得语言技巧的顺序也是相似的:什么和什么地方,做什么和谁,以及怎么提问,类人猿和人都是以这个顺序获得语言能力的。就像人一样,类人猿能够提到在时间和空间上分离的事件,这一现象被称为移位<sup>②</sup>(displacement),是人类语言的独特特点之一。 114

鉴于类人猿被证实的使用符号语言的能力,一些人类学家、心理学家和其他语言学家已表现出对旧假说的新的兴趣,即人类语言是作为姿势系统开始的而不是作为噪音系统开始的,人们对此就不用惊讶了。确实,借助姿势的交流潜能想必已在早期原人中发展起来了,就如在今天的类人猿中那样,由于拥有在年代上早于我们自己演化线分叉的共同祖先,所以从那以后它们就一直分享着这一潜能。此外,我们最早祖先的两足行走想必能够使他们更自由地用手做姿势。于是,相互做手势语和做姿势是熟练的活动,对手的偏好在其中起重要作用,而且只在人类中发现的显著的“偏手倾向”,是能人大脑的外部构造提供的,也是由能人制造的石头工具提供的。而且,在现代儿童中,学习北美式手势语,对手的偏好表现在:做手势先于

① H. L. W. 迈尔斯(Miles, H. L. W., 1993):《语言与猩猩:丛林中的“古人”》,载 P. 卡瓦列里和 P. 辛格(编):《类人猿科研项目》,第 46 页,纽约:圣马丁出版社。

② 移位,指提到在时间和空间中远离的事物和事件的能力。



它在物体操纵方面的表现。因此,能人用姿势交流不仅是可能的,而且这种交流在早期制造石头工具中对灵活的手的形成也可能起作用。

对于研究语言起源的学者来说,一个最大的难题是句法起源问题。我们祖先要能够清晰地发音和交流复杂的思想,句法是必要的。在这方面,看一看我们姿势的物理性质是有益的,因为事实上我们不仅可以把它们理解为单词,也可以把它们理解为句子。这可以借助“抓住”的现代姿势意义得到解释:手开始完全张开,或微微弯曲,肘稍微屈曲,上臂在肩关节处转动,使前臂和手在身前相交,直到移动的手紧围着另一只手竖直的食指。在这里我们具有的不只是单词“抓住”,而且还有着带一个动词和直接宾语的完整过渡句子,或套用语义学的说法,一个施动者、一个行动和一个承受者。<sup>①</sup>在这个例子里,在记号和所指的东西之间有明确的关系,表明句法可能起源于记号,这种记号模仿其所代表的事物。

另一个难题涉及从手的姿势到口语的转换。在此要记住:(1)记号语言的手势一般伴有面部姿势;(2)正如一个记号是特定运动行为的结果,同样,言语也是一系列运动行为——在此情况中,是集中在口腔和喉咙里的运动行为——的结果。换言之,所有语言,无论是手势语还是口语,都可以当作姿势加以分析。此外,对听觉受损的北美手势语使用者的研究表明,大脑主管言语的区域对做手势也是关键的。因此,姿势语与口语之间有连续性,通过不断加强对口腔和喉咙运动的良好控制,后者能够从前者产生,这是一出连续剧目,在允许我们以现在的方式说话的声音发生改变之前,在最早的人类代表中,这与成为语言基础的神经结构的出现是一致的,也与人脑的稳定扩大是一致的。

显而易见,对于人类来说,口语对姿势语的优势越来越取决于为了生存的工具使用。用你的手说,你必须停下来,不管你用它们做什么;言语不妨碍它们。口语的其他好处包括能够在暗处说过去难理解的对象,或在注意力分散的说话者中间说话。向口语大转变正好发生在什么时候,我们不得而知,尽管所有人都同意,口语至少与解剖学上的现代智人一样古老。然而,并没有解剖学的证据支持这种论点,即尼安德特人和其他古代智人的代表不能说话。或许它与直立人、生活在寒冷气候地区中的最早的原人是一起诞生的。在季节变化的条件下,预先针对各种变化作计划的能力,对于在这类条件下生存是极为关键的,想必不可能不去利用有语法结构的语言,无论它是手势语还是口头语。我们确实知道,由于使用火,当黑夜降临时,直立人不用停下一切活动,我们也知道,直立人的声道和脑处在智人与早期南方古猿的过渡状态。从姿势语到口语的大转变,可能是这些逐步发展的变化的驱动力。

调查现存的民族所说的真正的原始语言,或许能展现正在产生和发展的语言

<sup>①</sup> D. F. 阿姆斯特朗、W. C. 斯托克和 S. E. 威尔科克斯 (Armstrong, D. F., Stokoe, W. C., & Wilcox, S. E., 1994):《句法起源的象征》,载《当代人类学》第 35 卷,第 355 页。



过程,这类调查曾一度流行,现在已被放弃了。原因在于:在当代世界或者在最近的过去,不存在诸如原始语言那回事。到目前为止,所有已被描述和研究的人类语言,即便在拥有某种程度上接近于石器时代技术的民族中,也是高度发达的、复杂的和能够表达无限意义的。真相是:人们在这个世界上在极其长的时间中一直是用语言在说话,而且每一种已知的语言,不管它在什么地方,现在都已有很长的历史,已发展得既深奥又复杂,不可能打上任何“原始的”标签。语言可能或不可能表达的,不在于其年代的长短,而在于说话者生活方式的范围,反映他们想要或需要与他人分享和交流的东西。

## 本章摘要

116

人类学家需要理解语言的功用,因为正是通过语言,每个社会中的人们能够共享他们过去和现在的经验、关怀和信念,并把这些东西传给下一代。由于利用一些声音和姿势,即当这些声音和姿势按照某种规则组合起来时,产生所有说话者可理解的意义,语言使有无限意义的交流成为可能。

语言学是人类学家、心理学家和其他科学家对于语言各方面的现代科学研究。语音学专门研究语音,或音位的产生、传播和接受。音系学研究语言的声音模式,旨在引申出支配语音组合方式的规则。形态学关心语言中声音组合的最小意义单位——词素。句法涉及一些原则,短语和句子根据这些原则构成。语言的完整形式结构构成语言的语法,它由关于语言的词素和句法的所有观察资料组成。

人类语言根植于我们从灵长目动物祖先继承来的姿势—呼叫系统。姿势—呼叫系统起到“为”言语“定基调”的作用,为解释语言形式提供合适的框架。这一系统的姿势成分由用来传递信息的身体运动组成;把这些身体运动做成标记并记录下来的系统叫作声势学。辅助语言代表呼叫成分,它是由包括各种各样音质和发噪音的语言外声音构成的。

描述语言学记录和解释一种语言在其历史上某一特定时期的特点。历史语言学研究同一语言的早期和晚期形式之间的关系。历史语言学家主要关心的是,辨别在语言趋异过程中语言发生变化背后的力量。历史语言学家也提供一种手段,可大体追溯某些民族的迁徙、入侵和接触。

民族语言学研究语言,因为语言与社会、文化的其他部分以及人类行为有关。某些语言人类学家,追随本杰明·李·沃尔夫,已提出语言塑造人们的思维和行为方式的理论。其他人却认为语言反映现实。虽然语言是灵活的和能适应新环境的,但是术语一旦制定出来往往使自身永久化,它在很大程度上反映说话者的信念和社会关系。例如,亲属称谓有助于揭示家庭的结构是怎样的,亲属关系是亲密还是疏远,对



亲属关系持什么样的态度。同样,性别语言揭示在社会中男性和女性的相互关系。

社会方言是在较大群体内的一群人的语言,这群人中所有人可能说或多或少相同的语言。社会语言学家感兴趣的是,方言差异是否反映文化的差异。他们几乎出于同样的原因,也研究代码转换——当处境要求时,语言从一个层面向另一个层面转变的过程。

关于语言起源的一种理论是,早期原人——借助于也由类人猿和猴子展现的发展中的潜能——由于他们两足直立行走,使手得以解放,他们用姿势作为手段,开始在社会环境里进行交流并贯彻各种意图。随着直立人走出热带地区,为了在寒冷气候的季节中生存,有了对未来需求作计划的需要,这就需要必要的语法和句法,以便交流关于在时间和空间上分离的事件的信息。在那时,古代智人出现了,古代智人着重于准确控制口腔和喉咙的运动,这或许导致口语的产生。

曾经有一个时期,学者们调查由某些现存的人群所说的真正原始的语言——这会揭示在其真正早期状态的语言。这种调查现已被放弃了。所有人们已研究的语言,包括拥有所谓“原始”文化的民族的语言,都是复杂的、发达的,而且能够表达范围广泛的经验。语言能够表达的是说这种语言的人希望谈论的任何东西,而且与语言的年代没有任何关系。

#### 网络资源

1. 语言学夏季讲习班主页

<http://www.sil.org>

2. 曼凯托:明尼苏达州立大学人类学系电子博物馆

<http://www.anthro.mankato.msus.edu>

3. 帕洛马学院人类学课程:语言和文化学习指南

<http://daphne.palomar.edu/anthro>

#### 经典阅读文选

- 117 R. L. 伯德惠斯特利(Birdwhistell, R. L., 1970:《身势学与语境:身体动作交流文选》(*Kinesics and context: Essays in body motion communication*),费城:宾夕法尼亚大学出版社。

身势学最初是由伯德惠斯特利划分为人类学研究的一个领域的,所以这本书



特别适合那些希望多了解一点这一现象的人。

L. B. 克兰、E. 耶格尔和 R. L. 惠特曼 (Crane, L. B., Yeager, E., & Whitman, R. L., 1981):《语言学导论》(*An introduction to linguistics*), 波士顿:小布朗出版社。

这本书均衡地叙述语言学中所有的分支领域,甚至包括历来为教科书所忽视的主题。

C. M. 伊斯门 (Eastman, C. M., 1990):《语言和文化面面观》(第 2 版)(*Aspects of language and culture*)(2nd ed.), 加利福尼亚州诺瓦托:钱德勒和夏普出版社。

本书主要讨论世界观、交流的民族志、非语言行为、动物交流、话语语用学、对话分析、符号学和种族特性等主题。另有独立的一章讨论作为田野工具的语言学。

N. P. 希克森 (Hickerson, N. P., 1980):《语言人类学》(*Linguistic anthropology*), 纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

本书描述并解释了语言人类学所研究的是什么,该书适合初学者。

R. A. 加德纳、B. T. 加德纳和 T. E. V. 坎特福特 (Gard, R. A., Gardner, B. T., & Van Cantfort, T. E., 1989):《教黑猩猩手势语》(*Teaching sign language to chimpanzees*), 纽约州奥尔巴尼:纽约州立大学出版社。

在这本书没有专业术语的 10 章中,加德纳及其学生们所使用的方法和研究结果得到了非常详细的阐述,因此,它既适合感兴趣的外行,又适合专业人士。看过这本书的心理学家和人类学家一致同意:它代表了类人猿语言研究中的一个里程碑,并且正如有人所言,这本书应该成为所有对人类行为演化感兴趣人的必读书。

M. 鲁伦 (Ruhlen, M., 1994):《语言的起源:母语演化溯源》(*The origin of language: Tracing the evolution of the mother tongue*), 纽约:约翰·威利父子出版社。

本书尽管内容是学术性的,但却是为普通大众写的,所以它适合于作为人类学入门学生学习比较语言学的导论。这本书以演化为主题,所以它用虽仍有争议但却合理的结论绕过了困扰我们语言学前辈的难题。

G. L. 特拉格 (Trager, G. L., 1964):《辅助语言:初步近似》(*Paralanguage: A first approximation*), 载德尔·海姆斯(编):《文化和社会中的语言》(*Language in culture and society*), 第 274—279 页, 纽约:哈珀与罗出版社。

该书作者是辅助语言学研究方面的先驱,在这篇文章中,他讨论了什么是辅助语言,为什么要研究辅助语言,以及怎样研究等问题。



## 第五章 人的成长

民族志研究展示了对儿童养育的范围广泛的研究。儿童养育方面的这些差异及其对成年人格的潜在影响,一直是人类学家感兴趣的问题。





## 本章预习

### 1. 什么是濡化?

濡化是文化从一代人传递到下一代人的过程,通过这一过程,个人成为其社会的成员。从出生不久,当自我意识开始形成,即一个人开始能够感到自己是时间和空间中的一个对象并评价自己的行动时,濡化就开始了。自我意识要发生作用,个人必须要有行为环境。首先,个人学习有关不同于自我的客体世界的知识,而这些总是在他或她由以成长的文化所指定的范围内感知到的。与此同时,个人获得空间、时间和规范的定向。

### 2. 濡化对成年人格有什么影响?

许多研究表明,濡化与人格发展有某种结构关系,尽管人们也明白,每一个个体从一出生就有某些遗传得来的综合潜能和局限。在某些文化中,特殊的儿童养育习俗似乎促进顺从的人格发展,而在另一些文化中,不同的习俗似乎促进更加独立、自力更生的人格。

### 3. 不同人格反映不同文化的特点吗?

虽然对于人格特质人们有欣赏或不欣赏的看法,在这方面,不同文化之间的差异极大,但是人们很难根据特殊的人格来描述文化的特点。人们已做出许多尝试,其中典型人格概念是最令人满意的。这一概念承认任何人类社会有各种不同的个人人格,但是某些人格比其他人格更为“典型”。

### 4. 各种文化在看待什么是反常人格方面有差异吗?

正常人格可以被设想为在一个特定文化中接近典型人格的那种人格。因为一种文化与另一种文化的典型人格可能不同,也因为它们可接受的人格变异程度可能也有差异,所以显而易见,反常人格是相对的概念。在一种文化中被视为反常的特殊人格,在另一种文化中可能不那样被看待。



120

1690年,约翰·洛克在其《人类理解论》一书中提出了白板理论。这一理论认为,新生的人就像一块空白的石板,个人在生活中变成什么样,都由他或她的生活经历书写在这块白板上。其含义是,所有个人在出生时,在其人格发展的潜力方面,从生物学的角度看是相同的,他们的成年人格完全是他们生活经验的产物,这些经验在不同文化中是不同的。就这些方面而言,该理论是不可接受的。因为我们现在知道,每个人出生时都具有独特的遗传的性格倾向,这些遗传的性格倾向将有助于影响他或她的成年人格。众所周知,遗传特征决定某些综合潜能和局限,而生活经验,尤其是早期生活经验,在塑造个人人格方面也是至关重要的。因为不同文化以不同方式安排儿童的养育和教育,所以这些习俗及它们对人格的影响是人类学研究的重要课题。这些研究产生了心理人类学分支,也构成本章的主题。

### 一、自我与行为环境

因为文化是被创造出来的,是习得的,而不是经由生物遗传而来的,所以任何社会都必须以某种方式确保文化适当地从一代传递到下一代。这一传递过程就被称为濡化<sup>①</sup>(enculturation),个人通过这个过程成为社会成员,而且濡化是从个人一出生就开始的。在所有社会,濡化的第一个媒介是个人出生之家的成员。起先,这个家庭的最重要的成员是新生儿的母亲,但是家庭的其他成员很快就开始在这个过程中起作用。其他成员正好是谁,取决于特定社会的家庭结构是怎样的(参见第九章)。在美国,理想地说,他们包括父亲或继父和孩子的同胞兄弟姐妹。在其他社会,在儿童早年,父亲可能很少与他的孩子接触;确实,在有些社会,男人们甚至不跟他们孩子的母亲生活在一起。在这种社会中,孩子母亲的兄弟通常对其外甥和外甥女负有重要责任。在许多社会,祖父母、父亲的其他妻子、父亲的兄弟,或母亲的姐妹,更不用说她们的孩子了,也可能是濡化过程中的关键角色。

当年轻人长成时,家庭外的个人加入到这个过程中来。这些个人通常包括其他亲属,而且肯定包括个人的同龄伙伴。后者可能非正式地归入游戏形式的群体,或可能正式地归入同龄社团,在那些群体或社团中,儿童实际上进行相互学习教育。在某些社会(美国社会是个典范),专业人员被引入濡化过程,他们提供正式的指导。然而,在许多社会,儿童几乎允许按其自己的进度通过观察和参与来学习。

#### 自我

濡化是从自我意识<sup>②</sup>(self-awareness)的发展开始的,自我意识是把自己识别为客体,对自己做出反应、评估或评价自己的能力。人们并不是生来就有这种能力

① 濡化,指社会文化从一代传到下一代的过程,通过这一过程个人成为社会的成员。

② 自我意识,指识别自己为一客体,对自己做出反应,并且评价自己。



的,尽管对在人类社会生存来说,它是必不可少的。正是自我意识使人们能对自己的行为采取负责的态度,学会如何对他人做出反应,并且承担各种角色。自我意识的一个重要方面是使积极的价值与自我相联系。没有这种自我意识,就不可能激发个人采取对自己有利而非不利的行动;单凭自我认同,不足以做到这一点。 121

自我意识不是一下子获得的。例如,在现代北美社会,儿童直到大约2岁时才达到自我与非自我的明确区分。然而,北美儿童这种自我意识的发展,可能有点落后于其他一些文化。自我意识与运动神经的发展是同步的,我们知道,北美婴儿开始这种同步发展,其比率要低于许多(也许甚至是大多数)非西方社会的婴儿。虽然我们知道婴儿接受人的接触和刺激的量起重要作用,但我们还不明白这种较低比率的原因。例如,在美国,婴儿一般并不与他们的父母同睡,大多数婴儿通常被放在他们自己的房间里。人们把这种做法看作是重要的一步,这使他们成为个人,他们自己和他们能力的“所有者”,而不是某个社会整体的一部分。所以,他们被剥夺了一系列刺激,包括他们与父母一起睡觉时会得到的抚摸、气味、运动和温暖。这也剥夺了他们整个晚上经常得到照料的机会。

在传统社会,婴儿通常与他们的父母睡在一起,或至少与他们的母亲睡在一起。而且(再次不同于美国的习俗),在其他大部分时间中,他们通常以竖立方式被带着或抱着。母亲对婴儿的哭叫或“吵闹”一般在数秒钟之内做出反应,通常是给婴儿哺乳。例如,在南非卡拉哈里沙漠的传统的朱瓦西人(关于他们下面有更多的介绍)那里,婴儿一小时约被哺乳4次,每次1分钟或2分钟。总的来说,15周大的朱瓦西人婴儿与其母亲亲密接触约占70%的时间,与美国家庭养育的婴儿占20%的时间形成鲜明对照。而且,他们的接触通常不限于其母亲,还包括许多其他成年人和实质上所有年龄的儿童。在美国和加拿大,日托中心现在接近这些相同的条件。这里引人注意的是,如果这些中心要对入托的很年幼儿童的认知和社会发展产生积极影响的话,那么它们的员工必须保持稳定,而且(从理想上看)必须从与儿童相邻的邻居中招募。不幸的是,这些条件通常得不到满足。一个原因是,照料者较低的工资事实上必然造成高比率的员工变动。

从上面叙述的情况看,传统社会中的婴儿显然比北美(和大多数其他工业化)社会中的婴儿更加经常地受到不同的刺激。这是重要的,因为最近的研究表明,刺激在脑的“硬线路”中起关键作用,刺激对神经网络系统的发展是必不可少的。经常性的哺乳作用不应被忽视,因为研究证明,儿童受母乳喂养的时间越长,认知测验的得分就越高,而且其注意力缺乏、活动亢进无序的风险就越低。此外,母乳喂养的儿童较少过敏,较少耳感染,较少痢疾状腹泻,而且不太有婴儿猝死综合征的风险。<sup>①</sup> 122

<sup>①</sup> K. A. 德廷杰(Dettinger, K. A., 1997, October):《什么时候断奶》,载《自然史》,第49页。



在儿童自我意识发展的时候,知觉——对自我存在的一种模糊的意识——先于概念或界定“一个人是什么”的比较明确的认识——相互联系的需要、态度、关怀和兴趣。这包含对自我的文化定义,而在这种定义中语言起到关键的作用。这就是为什么在所有文化中,每个人在早年都已掌握了人称代词和物主代词的原因。在所有文化中,个人的名字也是自我认同的重要手段。因此,当婴儿让位于童年早期,“主我”与“客我”就逐渐与环境分离。

### 行为环境

123 为了使自我意识形成并发生作用,构成自我酝酿行动的心理场的基本定向是必不可少的。因此,每个个人都必须认识不同于自我的客体世界。这种非自我世界的基础是我们通常设想为各种事物的物质环境。然而,这种物质环境在文化方面是有组织的,而且是通过语言由符号来传递的。换一种方式,我们可以说,我们周围的世界是通过文化的眼镜被我们感知的。那些具有文化意义的环境属性被挑选出来加以重视并加上称号;而那些不具有文化意义的属性可能被忽视或被归并在一个宽泛的范畴之内。但是文化也解释感知到的环境。这一点很重要,因为它为个人提供一个他在其中活动的有秩序的世界,而不是一个混沌的世界。在此背后有一种减少不确定性的强有力的心理内驱力,这是平衡和整合对于相关世界看法的普遍的人类需求的产物。在面对歧义和不确定性时,人们始终如一地努力阐明处境并赋予它结构;当然,他们是以他们的特定文化告诉他们的恰当方式做到这一点的。确实,确定性越少,个人受暗示的可能性和受说服的可能性往往越大。因此,当我们发现,对于世界的解释实际上从来不是完全客观的,而是由文化构建的,我们不当惊讶。

自我行动涉及的行为环境不只是客体定向。行动也需要空间定向的能力,即从一个客体或地点转向另一个客体或地点的能力。在任何社会,地点的名称和有意义的特征是区别和代表空间定向参照点的重要手段。个人为了从一个地点转向另一个地点,必须知道他们曾在什么地方和将在什么地方。他们也需要维持自我连续感,以至于过去的行动与现在和将来的行动联系在一起。因此,时间定向也是行为环境的一部分。就如感知到的环境是在文化范围内组织起来的,时间与空间同样如此。

124 行为环境的最后方面是规范定向。在源头上纯粹是文化的价值、理想和标准,就如树木、河流和山脉一样,是个人行为环境的一部分。没有它们,人们在评价他们自己的行为或别人的行为时就会没有任何依据。简言之,自我意识的自我评价方面不能被看作是实用的。

与文化的任何方面一样,一个社会与另一个社会的自我概念有相当大的差异。佩诺布斯科特印第安人,是在某一时期依靠捕鱼、狩猎和采集野生食物为生的民族



(寻食者),他们的后代今天仍然生活在北美东北地区的林地里,可以作为一个范例。<sup>①</sup>

### 佩诺布斯科特人

当欧洲人第一次遇到佩诺布斯科特人时,佩诺布斯科特人认为每个人都是由两个部分组成的——躯体和个人的灵魂。后者虽然依赖躯体,但也能有“脱身而出”的体验,摆脱躯体在短时期里四处游荡,进行公开活动并与其他灵魂互动。佩诺布斯科特人认为,某个人的灵魂这样的活动是在梦中或出神状态中发生的。某个人的灵魂只要在适当的时候回到躯体,那么个人就会保持健康;然而,如果灵魂受阻不能返回躯体,那么个人就会生病和死亡。由于自我的这种双重性质,所以每个个体都有行巫术的潜力。从理论上说,就如别人有可能引诱自己的灵魂离开躯体并控制它,引起疾病和最终死亡,那么他也有可能把自己的灵魂送出去对别人造成伤害。

对今天的许多人来说,传统的佩诺布斯科特人的自我概念看起来也许是怪异的。新英格兰的英国殖民者认为这种观念是错误的,充满迷信色彩,虽然他们自己的自我概念也完全是超自然的。对于那些印第安人来说,他们的概念是讲得通的,因为它足以解释他们的体验,不管在任何客观含义上其真相如何。此外,当英国人和法国人初次试图定居在北美时,对想要了解那时佩诺布斯科特人行为的任何人来说,佩诺布斯科特人的自我观是至关重要的。首先,这造成对陌生人的潜在疑虑以及保守个人秘密成为那时佩诺布斯科特人社会的特点。这种保守个人秘密的倾向使可能有恶意的陌生人难以获得对个人人格灵魂的控制。其次,他们相信,梦是真实的体验而不是无意识欲望的表达,这种信念能对那些梦见做了被视为不正当之事的个人施加负罪感和忧虑的精神负担。最后,这些个人沉溺于会使当代人们陷于极其疯狂的那种行为之中。一个贴切的例子是,佩诺布斯科特印第安人为了生命会与倒伏的树实实在在地奋战一夜。对印第安人来说,倒伏的树是力图抓住他的变形巫师,而若不努力战胜其对手,就是愚蠢至极。

佩诺布斯科特人自我起作用的行为环境由一个平坦的世界构成,这些人认为这个世界的四边由海水包围着。他们实际上可以在佩诺布斯科特河下游看到海水,在那里这条河流汇入大海。河流本身是空间参照点,也是那个地区的独木舟运行的主干线。它是几条河道中最大的河流,流过有很多可狩猎野兽的森林。就像人一样,每个动物也由躯体和灵魂构成。与这些动物一起还有各种水居的、山居的或自由出没于森林的准人类的超自然存在物。在这些超自然存在物中,格鲁斯卡比由于杀死了过去垄断了世界水供应的贪得无厌的巨大青蛙而创造了这条极其重要的佩诺布斯科特河。格鲁斯卡比也造成世界上其他的一些自然特点,这些特点

<sup>①</sup> F. G. 斯佩克(Speck, F. G., 1920):《佩诺布斯科特人的萨满教》,载《美国人类学协会学术论文集》第6卷,第239—288页。



往往是对诸如那个巨大青蛙那样的超自然存在物违背道德准则的行为加以惩罚的副产品。确切地说,人们不得不比照一些动物和那些准人类来考虑其行为,否则他们也会遭到各种不幸。因此,这些超自然物不仅“解释”了佩诺布斯科特人用其他方法得不到解释的自然现象,而且对建立佩诺布斯科特人的道德秩序也十分重要。对佩诺布斯科特人来说,所有这一切都完全是不可避免的。例如,一个猎手单独去森林中过一段相当长的时期,在晚上就可能听到像沼泽女帕斯克德玛斯那样的哭叫声。因而佩诺布斯科特人接受了这种事实,即他或她的灵魂在躯体睡着时四处游荡,与各种各样的超自然物相互作用。



对佩诺布斯科特人来说,佩诺布斯科特河提供了空间的参照点和独木舟进出的通道。

自17世纪以来,佩诺布斯科特人关于自我和行为环境的观念已发生了相当大的改变,尽管恰好与初次来到新英格兰的欧洲人后代的那些观念一样。这两个群体现在据说都坚持关于他们的自我和他们所居住的世界的比较现代的信仰。尽管如此,在这两个群体内,传统信仰的各个方面仍然保留着。与它们相关的是情感模式<sup>①</sup>(patterns of affect)——人们以怎样的方式感觉他们自己和他人——在印第安文化与欧洲文化那里有相当大的区别。正如华裔美籍人类学家许烺光指出的,即使文化的其他各个方面都发生了深远的变化,情感模式也可能延续数千年之久。<sup>②</sup>为了举例说明,请仔细阅读下面由朗达·凯·威廉森在布赖恩莫尔大学哲学研究生期间撰写的“原著学习”材料。

① 情感模式,指人们感觉他们自己和他人的方式。

② 许烺光(Hsu, F. L. K., 1997):《角色、情感与人类学》,载《美国人类学家》第79卷,第807页。



## 原著学习

### 有福的祸根\*

不久之前的一个早上,一个孩子诞生了。然而,这次诞生没有举行习惯仪式的理由。重要的事情出错了:某些事情是很严肃的、非常严重的、极其不幸的。这个孩子生来就介于两性之间,即“阴阳人”儿童。从他诞生那天起,这个孩子就陷入一系列涉及他生活每一方面的斗争之中。在“正常”环境下很少要思考的事情,在这种情况下是异乎寻常的困难。复杂氛围现在笼罩着这些简单的问题:“他是什么,女孩还是男孩?”“我们给他取什么名字?”“我们将如何养育他?”“这事应该责怪谁(或什么)?”

#### 脚踏两个世界

引言那段文字提到的孩子就是我自己。因我生来就是切罗基妇女的曾孙女,所以我处在美洲原住民看待生来就是阴阳人的眼光之下,实际上我就是显出兼有两性特征的个人。原住民以非常积极的、肯定的角度看待这类个人,这种看法与欧美人的看法不一样。

然而,我的直系亲属(母亲、父亲和兄弟)坚定地坚持信奉基督教的欧美人的观点。所以,从很小年纪起,我就接受了两种不同的而且相互冲突的关于我自己的观点。可以预料,这导致我心中的许多困惑:我是什么,我是如何生为我那样的,根据我的灵性以及我在社会中的地位,我的阴阳性别意味着什么?

我记得,甚至在我很小的时候,就得到关于我自己的价值和作为一个人的价值的混合信息。我的祖母,按照美洲原住民的方式,告诉我关于我出生的故事。她告诉我,当我出生时她怎么知道,“神、大神赋予我生命中的特殊地位,我被赋予女孩不具有的巨大力量,以及男孩从来不知道的温柔体贴”,而且我“太漂亮、太美丽了,以至于不能仅成为男孩,我又太强壮了,以至于不能仅成为女孩”。她对“特殊天赋”特别高兴,教导我它意味着:“在此生中大神将降大任于我。”我记得,当她告诉我

\* 改编自 R. K. 威廉森(Williamso, R. K., 1995):《有福的祸根:欧美人与本地美洲人看到的灵性和性别的差异》,载《学院通讯》第 17 卷,第 4 期。



这些事情的时候,我内心的感觉是多么美好,我的思路是多么清晰,即便在幼年5岁时,我也必须勤奋、努力学习,实现大神唯一指定给我的意志。

然而,关于我的出生,关于我作为人以及阴阳人的起因,我的父母有完全不同的观点。我的父母对此极为嫌恶,因而从不直接提及此事。他们通常只把这称之为“撒旦的作品”。对他们来说,我根本没有有幸得到大神的“特殊天赋”,相反,我受到上帝的“诅咒并被送给魔鬼”。我父亲蔑视我,我母亲时而蔑视我,时而对我疏远冷漠。为了把“混淆性别的恶魔”从我身上赶出去,他们带我到各种基督教堂。在这些“解脱”仪式的某些场合,甚至给我餐巾让我把恶魔咳出来!

结果,恶魔从来没有从我身上钻出来。然而,我却越来越相信,在我体内有某种生来固有的东西使上帝讨厌我,我的阴阳人特质是对这一东西的惩罚,是定罪的标志。

在我生活的某些时期,我有大量时间暂住在我祖母的房子里。在那些时光,我的恐惧会得到缓和,因为我祖母会一再提醒我,我幸运地被赋予这一特殊天赋。我父母残忍地对待我,使她心烦意乱,她请求他们让我与她一起住,但是他们不会让我永久地留在我祖母的家里。

不过,他们确实让我留出相当长的童年时光与我祖母在一起。要不是那样的话,我或许不能从我人生道路上面临的巨大考验中挺过来。

#### 幸运的天赋:美洲原住民的观点

现在大家知道——如果不是全部的话——大部分美洲原住民社会有一些介于“男人”与“女人”类别之间的个人。不同民族关于这些个人有不同的名称,但一个广泛使用并被承认的术语是“有异性装扮癖的人”,这是源自法语的一个名称,用来称呼男性、消极同性恋者。(今天人们偏好的术语是“双魂”。)

在这些个人中,某些人生来在体质上就是阴阳人。另一些人看起来是解剖学上正常的男性,他们显出女人的特点和举止,反之亦然。原住民看待这类个人的方式揭示了美洲原住民信仰体系的一些令人感兴趣的见解。





## 灵魂

美洲原住民所看到的灵性的范围,反映在他们关于所有东西都有灵魂的信仰之中:“任何物体——植物、岩石、水、空气、月亮、动物、人类、地球本身——都有灵魂。一种事物(包括人类)的灵魂并不优于任何其他事物的灵魂……宗教的职能不是试图谴责或改变所存在的东西,而是接受世界的各种实在并欣赏它们对生命的贡献。存在的任何东西都有一个目的。”

这一范式是美洲原住民思想和行动的核心。因为任何东西都有灵魂,没有一个灵魂优于另一个灵魂。不存在“高”或“下”、“优”或“劣”,也不存在“支配”或“从属”。这些高低优劣等区分只是从不清晰的思维中产生的幻觉。因此,在传统的美洲原住民文化中,阴阳人儿童不被嘲笑或被视为“畸形生物”。因为阴阳人(女性有男子气或男性有女人气)被视为儿童灵魂的显现,所以阴阳人儿童就如女童或男童一样受到尊重。正是儿童的灵魂决定了儿童最终是什么性别。按照拉科塔人拉姆迪尔的说法,“大神造成他们有双魂(两个灵魂),而我们把他们当作有双魂的人接受”。在此意义上,儿童控制不了他或她将会是什么性别。所以,既然没有选择,对儿童来说就不可能有什么责任。的确,赋有两个灵魂的儿童无法抗拒变成一个灵魂。

“当奥马哈人男孩在其幻觉探求中看到月亮神(月亮神是女性灵魂)时,该灵魂一手执男子的弓箭,另一只手持女人的包带。‘当年轻人试图握紧弓箭,月亮神就快速使(男孩的)双手交叉,要是年轻人不是很谨慎,他就抓住包带而不是弓箭,因而这在很大程度上决定他后来的人生。在这类情况中,他忍不住(像)女人一样行为、说话、穿衣,而且像女人那样做工作’。”

## 神圣的角色

对于有两个灵魂的人被视为神圣的原因,欧洲人不仅惊骇,而且既惊奇又慌乱。在美洲原住民看来,因为两个灵魂被视为已从大神那里得到其阴阳人灵魂,而且因其本性的男女性结合而不同于正常的人,所以人们认为他们受到大神的特别祝福。拥有两个灵魂的人就被视为从大神那里得到了特别的天赋。



### 诅咒：欧美人的看法

美洲原住民坚持尊重和赞美体质上的阴阳特性和跨性别行为，与这种看法相反，来到“龟岛”（切罗基人为北美定的名）的欧洲人带来他们的世界观，这一世界观主要是由犹太—基督教信仰塑造的。按照这一宗教的看法，依上帝的诫命，必有性别的完全二分。基督教的宗教信仰也是欧洲人夺取美洲原住民家园和文化所主张的“神圣权利”的根据。

威尔·罗斯科在《祖尼人的男人—女人》一书（第172—173页）中说：“西班牙人在新大陆对‘同性恋习俗’的压制，其状残忍。1513年，探险者巴尔博厄把约40个有异性装扮癖性的人扔给他的狗（活活吃掉），一位西班牙历史学家评论说：这是‘正直的、天主教徒西班牙人所做的杰出行为。’在秘鲁，西班牙人烧死‘鸡奸者’，他们以此恐吓他们，他们就是以这种方式犯下这种大罪的。”

很明显，信仰基督教的欧美人竭尽全力摧毁美洲原住民的文化：“在1883年，美国印第安人事务局发布了一套法规，后来通常被称为《宗教犯法行为法典》或《宗教犯罪法典》……拒不采纳工业习惯或拒绝从事‘文明事务或职业’的印第安人将被逮捕和受惩罚……通过干涉原住民的性行为（和文化），民族同化媒介有效地瓦解了整个部落的社会结构”（《祖尼人的男人—女人》，第176页）。

### 教育的作用

任何范式必然包括教育。这里我们有两个范式，它们以完全对立的意识形态为基础。美洲原住民坚持认为，任何东西或每个人都有其自己的灵魂，这个灵魂不遭谴责也不会改变，相反受到尊敬，甚至得到鼓励。这种范式内拥有一种固有的教育，从这种教育看，宇宙的每一部分，每颗星星，每棵树木，每一种动物，每一颗沙粒都被视为神圣的、圣洁的。

美洲原住民通过老一代讲给年轻一代的故事来学习。起初，各种故事似乎有不同的主题，从儿童时期就讲述它们（教育），但是结果越来越明白，各种故事相互依存。数年之后，生活的巨大网络就编织好了。每个故事，或者网上的每一个网结，与其他故事相联系，编织出关于整个世界性质的美丽网络。网络的任何部分都与其他任何部分一样重要。



在性与性别角色方面,男人、女人、阴阳人、有女人气的男人以及有男子气的女人都同样有根据,而且是必然的。

相比之下,信仰基督教的欧美人的范式内部没有灵活性。唯有一个神和崇拜基督教的上帝这唯一的一条道路(至少理论上是如此)。一个睿智的易洛魁人首领雷德·杰克特,在对波士顿传教会的演说中指出了这一理论的谬误。他在这一演说中说:“兄弟!你说唯有一条崇拜和侍奉大神的途径。如果只有一种宗教,为什么你们白人谈起它来有那么大区别?尽管你们都可以阅读《圣经》,为什么你们不完全一致?”

对任何非其同类的文化,基督教提出的难题是,谴责它和消灭它。它试图把一种文化的道德和社会的意识形态强加于全世界所有其他文化。此外,它想要强加的是古代文化,由在许多情况下甚至连身份都不明确的少数几个人传说的文化。然而,这些不知名人士的话被描述为“上帝神启的话”。基督教据称是世界上最普遍的宗教。然而,当曾被反对过其自命的显灵命运(有膝的定会下跪,各方承认主是耶稣基督——《启示录》)的几乎所有人都差不多销声匿迹于其奠基者的名字之中了,这有什么奇怪的呢?

### 个人的解答

对我来说,对于我获得的双重信息的解答是慢慢地逐渐得到的,这很大程度是由于基督教在我心中灌输的恐惧和自我憎恨,尽管大神最终获胜。我逐渐采纳了我祖母关于我阴阳人品性的教诲。通过精神疗法,以及新的、可爱的家乡环境,我能够摆脱无穷的烦恼:因我控制不了的某种东西而感到的永世惩罚。毕竟不是我创造了我自己。

由于我自己的经验,并依靠我祖母的教诲,我现在能把我自己看作是大神的奇妙造物——但不只是我。所有的造物都是奇妙的。在性别范围内,每个人都是有目的的。每个人的灵魂都以他或她或者他一她的方式是独一无二的。在我看来,只有真正按照大神赋予我们的天性去生活,我们才能够心平气和,能够与我们的邻人和睦相处。对我来说,能够心平气和,能够与我们的邻人和睦相处,这就是大意义和大目的……

## 129 二、人格

在濡化过程中,我们看到,每个人都熟悉了具有他或她文化特点的自我和行为环境概念。因此,一种关于正在运行的世界的认知或精神的地图建立起来了,个人就是根据这种地图进行思考和行为的。这是每个人如何指点生活“迷津”的“地图”。这种认知地图是包括自我与行为环境的一体化的知觉统合的动力系统。当我们谈起个人人格<sup>①</sup>(personality)时,我们就在概括个人历时的认知地图。因此,人格是个人经历的濡化的产物,每个人格也都带有独特的遗传品性。因此,“人格”不宜用正式的定义来界定,但就我们的目的而言,我们可以把它看作是个人思维、感情和行为的独特方式。这一术语派生于拉丁文“面具”这个词语,因此与学会在社会上扮演角色的观念相关。放在脸面上的面具逐渐塑造脸面,直到很少有作为异己力量所添加的面具含义。相反,它感觉起来很自然,仿佛是与生俱来的。

### 人格发展

虽然一个人学习什么对他的人格发展是很重要的,但多数人类学家认为一个人如何学习也同样重要。人类学家与精神分析理论家一样,认为儿童的经历强有力地影响成年人的人格。的确,弗洛伊德精神分析理论引起许多人类学家的极大兴趣,但是他们是带有批判的眼光的。精神分析文献往往擅长于概念、思辨和临床资料分析,但缺陷在于很少有文化范围的研究。至于人类学家,最感兴趣的那些研究——试图证明、修改或至少阐明早期儿童经历对塑造人格的作用。例如,西方社会对男子传统的理想一直是坚强、积极进取、自信、有支配力、自力更生,并以成就为志向,而对女子的期待则是消极、服从、顺从、忠诚和关爱。在许多人看来,不同性别之间的这些个性差别看来是那么“自然”,因此它们肯定有生物学的根据,因而是不可避免的、不可改变的,而且是普遍的。但它们事实上是这样的吗?人类学家已识别出普遍地使男子与女子区别开来的任何心理或人格的特征吗?

就如玛格丽特·米德的开拓性研究所证明的,以及后来跨文化研究已进一步证实的,无论男女之间存在什么样的生物学差异,它们都是极其可塑的;生物学并非命运之神。在新几内亚阿拉佩什人中,不只是女性而且男性也是温柔的,没有侵犯性,而在(同是新几内亚的)蒙杜古马人中,男女两性都是易怒的,而且具有侵犯性。虽然在男性—女性行为方面的生物学差异无法完全排除(虽然关于生物学所起作用的争论一直存在),但这一点仍然是显而易见的,即每一种文化都对男性—女性行为有不同的期待。一种文化的区别标准与另一种文化的那些标准可能毫无关系,而且其实可能大相径庭。因此,我们可以得出结论:在西方社会,男子对妇女

---

<sup>①</sup> 人格,指个人思维、感情和行为的独特方式。



传统上实施的政治和经济的支配并非不可避免,其他安排也是可能的。

要理解儿童养育实践对与性别相关的人格发展的重要性,我们可以简略考察一下纳米比亚和博茨瓦纳的卡拉哈里沙漠的原住民朱瓦西(发音为 zhutwasi)人的儿童是如何成长的。朱瓦西人是曾经广泛分布在南非大部分地区被称为布须曼人的几个民族中的一支。最近,人类学家已把这些民族称为桑人,认为布须曼这个词具有侮辱含义。不幸的是,桑人——一个纳玛语词汇——有极为鄙视的意思。而且,人类学家误解了布须曼人这个词的词源,该词源来自荷兰语 Bossiesman,意思是“强盗”或“歹徒”。这个民族因拒不屈从殖民主义统治而赢得了这一称号,因此,把他们称之为布须曼人,这是对他们长期和勇敢地——如果代价极高的话——抵抗殖民化的尊重。但是最重要的是,布须曼人是他们自己偏爱的一个词,是涵盖所有群体的一个全称词。<sup>①</sup>

作为传统的寻食者,在过去 30 年里,许多朱瓦西人采纳了更加固定的生活方式,为其生计而饲养小群山羊,并从事园艺种植。<sup>②</sup>在寻食为生的民族中,任何性别都不容许具有支配权和侵犯性,男子就如女子一样举止温和,女子也如男子一样精力充沛和自力更生。相比之下,在村落里,男子和女子展示的人格特点近似于西方社会传统上所认为的典型男性和女性的特点。在寻食者那里,不管男童还是女童都得到来自母亲的长期、细致的照料,经过几年后,母亲的注意力才因新子女的出生而转移。这不是说,她们一直与孩子们在一起,因为她们并不是这样;当她们去灌木丛采集野生植物时,她们并不总是随身带着她们的孩子。在这种时候,孩子们由其父亲或社区的其他成年人照顾,在任何一天,营地里总是有三分之一到一半的成年人。因为这些成年人既有男人也有女人,所以孩子们既习惯于男性气质,同样也习惯于女性气质。

父亲也花大量时间与他们的子女在一起,以非权威的方式与他们互动。虽然他们可以纠正他们孩子的行为,但妇女同样也可以这样做,她们既不服从男性的权威,也不利用父亲般的愤怒。因此,在朱瓦西人寻食者中,任何人都不会产生对男性权威不同于对女性权威的尊重或惧怕。事实上,孩子们若有不良行为,他们只是被带走,使其对其他某些不太让人讨厌的活动感兴趣,而不是受到惩罚。男孩或女孩都没有被指派的工作要做;男女两性同样很少有工作做,相反他们把许多时间花在游戏群体中。这些群体包括年龄大不一样的两性成员。因此,朱瓦西人的儿童们很少有经验使一种性别与另一种性别分隔开来。虽然年龄较长者的确带着年龄

<sup>①</sup> R. J. 戈登(Gordon, R. J., 1992):《布须曼人的神话》,第 6 页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社;B. 格里芬(Griffin, B., 1994): CHAGS 7,《人类学通讯》第 35 卷,第 1 期,第 13 页;J. D. 刘易斯-威廉斯、T. A. 唐森和 J. 迪孔(Lewis-Williams, J. D., Dowson, T. A., & Deacon, J., 1993):《岩石艺术和南非过去变化的视角:伊泽尔贾茨普特评论》,载《古物》第 67 卷,第 273 页。

<sup>②</sup> P. 德雷珀(Draper, P., 1975):《昆人妇女:在食物搜寻和定居背景下的性别平等主义比较》,载 R. 赖特(编):《论女性人类学》,第 77—109 页,纽约:每月评论社。



较小的玩耍而且监控后者,但这是自发地做到的,而不是指派的例行工作,女孩不比男孩承担更重的任务。

在定居的村民中,妇女把她们的大部分时间花在有关家庭的事务上,烹饪食物和料理其他家庭杂务,以及照顾孩子们。相比之下,男子的工作要求他们把许多时间花在家外。所以,孩子们不常在他们的面前。男子的这种疏远关系,加上他们有更多的关于外部世界的知识,往往增强了他们对家庭内部的影响力。

### 玛格丽特·米德(1901—1978)



虽然所有自然科学和社会科学都能够回忆某些“创业之父”并对其表示敬意,但人类学家引以为自豪的是,他们有几个值得他们尊敬的“创业之母”。其一是玛格丽特·米德,当其他学科很少接纳妇女加入其行列时,她受其老师弗朗茨·博厄斯的鼓励,开始人类学研究生涯。1925年,她打算去萨摩亚检验(当时被普遍

接受的)关于青春期生物学变化没有许多社会和心理压力就不可能实现的理论。在其著作《萨摩亚人成年的到来:就西方文明而言的初民青年心理研究》中,她得出结论:青春期不必是压力和紧张的时期,但文化状况可能使其成为那样的时期。该书在1928年出版,被公认为开辟了文化与人格的研究领域。

开创性著作决不是没有缺点的,《萨摩亚人的成年》也不例外。首先,要把握她的知情人最深处的感情,有必要完全理解当地人言语和肢体语言的微妙之处,我们认为,米德在田野的时间(9个月)是不够的。而且,她的萨摩亚青年的样本只有50个,其中有一半还未度过青春期。她既不考虑不符合她理想的那些女孩子中的“偏常者”,也不考虑与在波利尼西亚其他地方搜集到的资料不一致之处,这表明她夸大了她调查的结果。不过,尽管有这些错误,米德的著作仍是里程碑,理由如下:它不仅审慎地检验了西方人的心理学假设,而且它也向心理学家证明更改智力测验以使它们适合于所研究人口的重要性。而且,由于强调为米德自己的社会吸取教训,它为人类学的普及奠定了基础,而且促进了应用人类学的事业。



在农村家庭内部,性别角色的塑造在女孩子时就开始了,只要她们年龄足够大,人们就期望她们照料其较年幼的同胞兄弟姐妹的许多需要,因而使母亲有更多的时间照顾其他家庭事务。这不仅塑造而且还限制了女孩子的行为,她们无法像没有年幼的兄弟姐妹需要照料那样,四处活动或自由独立地探究。的确,她们必须留在家的附近,比她们原本可能的那样更小心谨慎,更顺从,对他人的希望更敏感。相比之下,男孩子几乎不照料婴幼儿,当他们接受指派的工作时,他们一般要远离家庭。因此,女孩的活动空间逐渐受到限制,她们在增进顺从和养育行为方面得到训练,而男孩则逐渐形成成年人将会有的那种关系疏远的、控制性的形象。 131

根据这一比较,我们得以理解社会经济如何有助于安排儿童养育的方式,而这反过来又如何影响成年人的性格。这也证明,在西方社会,儿童养育的替代选择是存在的,而且通过改变我们儿童成长的条件,与迄今为止的情况相比,我们或许能使男子和女子更加相当容易地在平等的基础上互动。因此,儿童养育不仅作为人类学的问题,而且也作为实践的问题产生了。

### 依附训练

虽然玛格丽特·米德在20世纪30年代早期对三种不同社会中的性别和气质作了比较,但是关于儿童养育对人格影响的大部分跨文化研究,是由比阿特丽斯·怀廷和欧文·L·柴尔德或他们的同事在最近做出的。他们的工作已经证明一些显著的规律。例如,我们有可能在广泛概括的层面上区分两种不同的儿童养育模式,为方便起见,我们可以把它们称为“依附训练”和“独立训练”。<sup>①</sup>

依附训练<sup>②</sup>(dependence training)增进在执行指派任务时的顺从性,并鼓励个体留在群体内部。这一模式一般与扩大家庭有关。这种扩大家庭由在同一家户内部的几个丈夫—妻子—孩子的单位组成,在主要以自耕自给农业为经济基础的社会里最容易看到。这种家庭是十分重要的,因为它们为耕作土地、照料饲养的牲畜以及其他他们认为生存所必需的副业经济事务提供必要的大量劳动力。然而,这些大家庭本身形成某种潜在的破坏性紧张关系。例如,成年人中的一个人代表性地做出重要的家庭决策,所有其他家庭成员都必须服从这一决策。另外,招入的配偶——丈夫和(或)妻子——必须服从群体的意愿,这对他们来说可能不是容易的事情。 132

依附训练有助于使这些潜在的问题得到控制,它包括支持方面和惩罚方面。在支持方面,对年幼的孩子们表示纵容,特别是以长期的口头满足形式加以纵容。喂奶持续几年时间而且实际上有要求就给予满足。这可以解释为奖励孩子在家庭内部寻求支持,家庭是满足儿童需要的主要代理人。另外,在支持的方面,孩子们

① E. 沃尔夫(Wolf, E., 1966):《农民》,第69—70页,新泽西州恩格尔伍德·克利夫斯市:普林蒂斯-霍尔出版社。

② 依附训练,指在执行指派的任务时,养成顺从性以及对家庭群体依赖性的儿童养育习俗。



在相当小的年龄就会分配给一些照顾孩子和家庭的任务,这对家庭的福利有重要的和明显的贡献。因此,家庭成员都积极工作,相互帮助和相互支持。在惩罚的方面,成人解释为攻击性的以及性关系方面的行为容易遭到竭力劝阻。而且,成年人往往十分坚持孩子要完全服从,这被看作使个人从属于群体。这种鼓励和劝阻相结合,合乎理想地造就了那些顺从的、维护的、与世无争的以及一般具有责任心的人,他们不敢越出雷池一步,不做任何具有潜在破坏性的事。确实,他们真正的“自我”定义源于他们是较大社会整体的一部分,而不是源于他们单纯的个人存在。

### 独立训练

相比之下,独立训练<sup>①</sup>(independence training)强调个人的独立性、自力更生和个人成就。一个人成为他自己的自我和能力的拥有者。它一般与这样一些社会有关,在这些社会里,核心家庭由丈夫、妻子和他们的后代组成,它们是独立的而不是较大家庭群体的一部分。独立训练是诸如美国那样的工业社会和后工业社会特有的特点。在那些社会里,自力更生和个人成就,特别就男子而言,是生存的重要特质。这种模式也包括鼓励和劝阻。在消极的方面,不太重视长期的口头满足,喂奶与其说是由要求推动的,还不如说是由时间表推动的。例如,在美国,人们喜欢尽可能制定一份时间表,而且给婴儿喂奶不长一段时间后,就开始给他们喂食物,甚至试图让他们自己吃。许多父母要是能扶起自己的婴儿站在有围栏的童床边或游戏围栏里,以使他们自己能拿到奶瓶,他们就很高兴。而且,人们在孩子出生后尽快给他们自己的私人空间,使他们与父母分离开。就如前面提到的,婴儿没有得到如在非工业社会里通常得到的那么多照料。在美国,一个母亲与其出生 15 周的婴儿接触的 20% 时间是温柔亲切的,但其他 80% 的时间她让婴儿或多或少独自一人呆着。在儿童那里,集体责任感得不到鼓励;他们直到儿童晚期才被赋予要完成的有责任的任任务,而且这些任务一般很少。此外,通常孩子们不是立即明白这种任务对家庭福利的贡献,因而对他们来说这种任务是任意的。的确,孩子们经常受到鼓励去完成游戏任务而不是去对家庭福利作贡献。

侵犯行为和性行为表现受到鼓励,或至少比依附训练成为惯例的社会在更大程度上得到容忍。在学校,甚至在家庭,竞争都得到强调。在美国,我们已走向极端,把婴儿期的生物学功能——吃、睡、哭叫、排泄——转变为父母与子女之间的竞争。在我们的学校,相当多的资源奉献给竞赛运动,而且竞赛在教室里也得到培养:公开的形式,诸如拼单词比赛以及有奖竞赛等;隐蔽的形式,诸如按学生成绩分布曲线评级分类。后面一种做法,在某些大学校园里是普遍使用的,特别是对大量学生注册的课程,如果大部分班级成员做得更好的话,就宣告某些学生失败,而不顾他们实际上做得有多好。这使学生投入相互竞争的状态之中,因为他们很快就

<sup>①</sup> 独立训练,指增进儿童独立性、自力更生和个人成就的养育习俗。





明白,他们得到体面成绩的机会不过是取决于其他班级成员没有他们自己做得那么好。如果奖学金很高,那么学生们就会千方百计为同学设置障碍,防止他们也干得出色。因此,在美国社会,当个人长大的时候,不论你是如何思考它的,他们都已得到一条明确的信息:成功的来临在某种程度上以别人受损为代价。就如人类学家科林·特恩布尔评论的:在学校体育运动(或者在校外的少年棒球联合会)中,“甚至如此大声吹嘘的团队精神,也只不过是一种更为有效的方式,以通过有限的合作,去更有效地‘击败’更大多数的人”。<sup>①</sup>

总而言之,独立训练一般鼓励个人去寻找帮助和关心,而不是给出帮助和关心,而且鼓励个人努力施加个人的支配力。在社会结构强调个人成就的社会中,这种品质是有益的,在这种社会中,人们期望个人小心留意他们自己的利益。

### 独立训练与依附训练相结合

事实上,依附训练与独立训练是一个统一体的两个极端,特殊处境可以分享二者的各种要素。例如,在寻食社会中,儿童养育实践结合二者的各种要素。“分享一切”是日常的秩序,因此竞争行为被劝阻,因为它可能与所有其他人所依赖的合作相抵触。因此,婴儿从成人那里获得许多积极的、充满深情的照料,同时得到长期的口头满足。这种情况,以及由于顺从的较低压力和不太强调竞争,与在现代工业和后工业社会中经常出现的情况相比,鼓励个人有更多的相互支持和帮助。同时,个人的成就和独立性也得到鼓励,因为那些最能够自力更生的人往往在寻食活动中最成功。

在美国,不时有人(不是人类学家)提出这种论点,即“宽容的”儿童养育方式造就无责任感的成年人。然而,寻食社会的惯常做法看来刚好是他们可理解的“宽容的”方式,却造就了有社会责任感的成年人。其实,任何特殊的儿童养育系统都不比其他系统更好或更糟,关键在于该系统在特定的社会中是起作用还是不起作用。如果社会需要顺从的、接受权威的成年人,那么独立训练在那种社会就不会很好地施行。如果一个社会期望成年人是独立、自力更生和质疑权威的人,那么依附训练也不会很好地服务于该社会。 134

然而,不一致的情况也有所发生,在这个问题上,我们可以再来看一看北美的情况。我们已经看到,美国社会一般倾向于强调独立训练。在美国,人们经常热情洋溢地谈论个人独立的价值、个人的尊严等等。然而,他们的看法并不总是适合于他们的行动。尽管公开声称的愿望是个人独立和重视竞争,但是强有力的潜在顺从愿望看来是存在的。例如,这反映在过去几十年联邦最高法院宣布的判决中,就如对该法院的观察者指出的,这些判决往往与其说偏爱个人的权利,还不如说更偏爱当权者的权利。这也反映在政府机构和产业界“告发者”的命运上,他们若不是丧失自己的工作,就是被撇在一边,发奖金时轮不到他们。他们不是“团队的通力

<sup>①</sup> C. M. 特恩布尔(Turnbull, C. M., 1983):《人的周期》,第74页,纽约:西蒙和舒斯特出版社。



合作者”。在商业界和政府部门,奖励往往发给那些与这个制度相合的人,不管有多少建设性,批评总是一项风险事业。在公司和政府官僚制中,迎合而不是动摇现存制度是成功所必需的。然而,尽管有顺从的压力——这是依附训练最有效地发挥作用的方面,我们还是一直把我们的孩子们养育成独立自主的人,不过又感到奇怪:为什么他们那么经常不按照大人教他们待人处事的方式行为。

### 三、群体人格

回顾诸如此类的研究,很清楚,人格、儿童养育习俗与文化的其他各个方面有着必然的相互关系。怀廷和柴尔德认为,一个社会的儿童养育习俗的根源在于有关食物、居处和防卫的基本习惯,而一个社会的儿童养育习俗反过来造就特定类型的成人人格。<sup>①</sup>困难在于,这种相关并不证明原因和结果。我们还是要面对这一客观事实,即不管它看起来多么合乎逻辑,这种因果链仍是未加证明的假设。

儿童养育习俗与人格有紧密关系,要是没有因果关系的话;而且儿童养育习俗在不同社会是有差异的,这就使一些人试图根据某些特殊种类的人格来描述整个社会的特征。的确,常识也表明,适合于某一文化的人格可能不太适合于其他文化。例如,以自我为中心的侵犯性人格在合作与共享是成功关键的社会中就会不适合。或者,在本章前面部分我们简略考察过的传统的佩诺布斯科特印第安人的文化背景中,坦率、外向的人格看来是不适合的,因为这种人格与佩诺布斯科特盛行的自我概念不协调。

不幸的是,就如流行的看法一样,常识也并非总是真理。值得一问的是:我们能描述一个群体的人格而又不陷于刻板的印象吗?回答似乎是肯定的;我们用抽象的方式可以谈论一个社会的普遍的“文化人格”,只要我们并不期望找到该社会内部的人格一致性。换言之,每个个体由于共同的经验养成与其他人的人格类似的某种人格特点。然而,由于每个人也受独一无二的经验影响,可能以新的方式对共同的经验做出反应,而且向这些经验注入独一无二(除了同卵双胞胎之外)的遗传潜能,所以每个个体也获得独特的人格特质。由于个体的人格有差异,所以多样性组织对任何文化来说都是重要的。

传统社会的个体人格不是完全一致的,这是事实,有实例为证,我们可看一看亚诺马密人的情况,他们生活在巴西北部和委内瑞拉南部的森林之中。在他们之中,有个性的男人们表现为努力获取好斗和侵犯的声誉,他们甘冒严重的个人伤害和死亡来捍卫这种声誉。然而,在亚诺马密人中也有男人是文静的,有点羞答答的。这些人每次聚集在一起时,其他人站在前排,惹人注目,文静的人太容易被外人忽视了。

<sup>①</sup> J. W. M. 怀廷和 I. L. 柴尔德(Whiting, J. W. M., & Child, I. L., 1953):《儿童训练与人格:一种跨文化研究》,纽黑文:耶鲁大学出版社。



### 典型人格

显然,任何对群体人格富有成效的研究都必须承认,每个个体在遗传和生活经验方面在某种程度上都是独一无二的,而且必须预计在任何社会中都可能有一系列人格类型。另外,在男人那里被视为合适的人格特质在女人那里可能就不合适,反之亦然。考虑到所有这一切,我们就可以把我们的注意力放在一个群体的典型人格<sup>①</sup>(modal personality)上。我们把典型人格定义为由限定频率分布的集中趋势表示的、以文化为界线的一类人所特有的人格。典型人格是统计学的概念,而且它本身就开辟了对于社会如何组织多样性以及多样性怎样与文化变迁相联系等问题的研究。倘若人们把特殊类型的人格与一种特殊的文化相联系,就如旧的研究方式(如本书第148页“人类学家小传”描述的露丝·本尼迪克特的研究)通常做的那样,那么这类问题就很容易被忽视。同时,不同群体的典型人格可加以比较。

我们借助于对所研究的那类人的样本进行心理测验,可最有效地搜集到有关典型人格的资料。最常用的那些心理测验包括罗夏氏测验,即“墨迹测验”,以及主题统觉测验(TAT)。后一种测验使用一些图片,要求被试者解释或讲出图中显示的内容。 136

在不同时期也采用其他种类的投射测验;所有测验都含有有意设计的模棱两可的情境,因此,被测试者在回答前就不得不把这种情境组织起来。这种观点在于,一个人的人格被投射到模棱两可的情境之中。除了这些测验之外,记录某些行为出现频率的观察性研究,搜集和分析生活履历与梦境,分析口述文学,都有助于阐明有关典型人格的资料。

典型人格概念尽管有许多可取之处,但是它作为研究群体人格的一种手段仍然显出一些困难。其中一个困难是测量技术的复杂性,它难于在田野里实施。因为,其一,必须有主题的适当的代表性样本。这一问题在这里有两重性:要确保样本有真正的代表性,以及要有必要时间和人员来实施测验、进行访谈等等,所有这些都可能是漫长的过程。而且测验本身也构成了问题,因为在一种文化背景中设计出来的测验可能不适合于另一种文化背景。主题统觉测验比其他测验有更多难题,尽管针对其他各种文化设计出了不同的图片。另外,为了使隐蔽的文化偏见减小到最低限度,最好不要单独依赖投射测验。除了上述各点之外,语言差异也可能导致误解。进一步说,田野调查者也可能与文化价值观有冲突。像佩诺布斯科特人这样的民族(我们前面已经考察过他们的自我概念),不会坦诚地向陌生人透露他们的梦境。归根结底,被测量的东西必须加以质疑。例如,什么是侵犯?每个人对它有同样的定义吗?它是正当的存在,还是含有其他变量?

<sup>①</sup> 典型人格,指由限定频率分布的集中趋势表示的一个社会特有的人格。



### 露丝·富尔顿·本尼迪克特(1887—1947)



露丝·本尼迪克特晚年涉足人类学。毕业于瓦萨学院之后,她教中学英语,发表诗歌并试做社会工作。在人类学方面,她提出文化是创造它的那些人的人格投射。在其最著名的著作《文化模式》中,她比较了三种民族——加拿大西部的夸扣特尔人、美国西南部的祖尼人和美拉尼西亚的多布人——的文化。她认为每一种文化可与一部伟大的艺术作品相媲美,它具有其自己的内聚力和一致性。她看到夸扣特尔人以自我为中心,是个

人主义的,在仪式中心醉神迷,她把他们的文化形态称为“狄奥尼修斯型”文化。她认为,祖尼人依中庸之道生活,不想有任何方面的过分行为或破坏性的心理状态,并且怀疑个人主义,她把祖尼人的文化描述为“阿波罗型”文化。在她看来,多布人的文化是受巫术支配的,人们相互畏惧和憎恨,她把这种文化描述成“偏执狂型”文化。

虽然《文化模式》在某些非人类学圈子中仍然很流行,但是人类学家早已抛弃了这种印象主义的和不易重复的研究方式。本尼迪克特使问题复杂化了,她对文化特征的描述使人产生误解(例如,据推测的“阿波罗型”文化的祖尼人,沉湎于诸如吞刀或在灼热的煤上行走这些看起来是“狄奥尼修斯型”的做法),而且使用诸如“偏执狂型”这种承载价值判断的术语,使其他人对打上这种标签的文化产生偏见。不过,由于这部著作着重于文化与人格的相互关系,同时宣传文化差异的现实,所以它的确产生了巨大的和有价值的影

### 国民性格

如果不考察国民性格,任何群体人格的研究都将是不完整的。流行的思想常常把国民性格归属于各种各样不同国家的公民。亨利·米勒的说法代表了这一观点,他说,“疯子是有逻辑的——正如法国人一样”,暗示法国人一般说来是过于理性的。相比之下,巴黎人会认为北美人多愁善感、不懂世故。同样,我们心目中都有某种俄国或日本或英国公民的“典型”形象,或许它们都没有明确界定。从本质上说,这些都是简单的刻板印象。不过,我们理所当然地要问:这些刻板印象是否有事实根据?国民性格这类东西是否实际上存在?

某些人类学家认为答案也许是肯定的。因而,国民性格研究已经展开了。这



种研究试图发现各种现代国家绝大多数民族的基本人格特征。同时,这些研究还强调儿童养育习俗和教育从理论上说是造成这些特征的因素。玛格丽特·米德、露丝·本尼迪克特、韦斯顿·拉巴尔和杰弗里·戈勒等使用相对小的信息样本对国民性格进行开拓性研究。在第二次世界大战期间,通过分析报刊、书籍、照片和对研究国侨民的访谈来研究“远方文化”的技术发展起来了。通过研究关于儿时的回忆和文化态度,并通过详细考察用图表表示的关于重复出现的主题和有价值的材料,研究者试图描绘出国民性格。

### 日本人

在第二次世界大战达到高峰时,杰弗里·戈勒描述了下述两方面的鲜明对照:一方面,在日本到处存在的温文尔雅的家庭生活,几乎使每个来访者陶醉;另一方面,日本人在战争中极端暴虐。他试图确定其中的深层原因。戈勒深受弗洛伊德的影响,试图从日本人的如厕训练中寻找原因,他认为这种如厕训练是严厉的、威胁性的。他提出:在日本,婴儿在必须获得必要的肌肉或神经发展之前就被迫控制其大便,他们长大后就充满被压抑的愤怒。日本人成年后就把这种愤怒发泄在战争的残暴行为之中。<sup>①</sup>

在战争时期,戈勒无法在日本做田野调查工作。尽管战争结束后如厕训练的假说受到检验,人们发现日本人如厕训练的严厉性只是一个神话。孩子们并没有受到严厉惩罚的威胁。也并非所有日本士兵在战争中都那么暴虐;有些日本士兵是暴虐的,但一些北美士兵也这样。而且,许多日本人参与远东的战后和平运动,这几乎与战时的残暴形象不相一致。

戈勒的研究以及本尼迪克特和拉巴尔的研究最重要的地方,不在于揭示了控制大便对国民性格的重要性,而在于指出从不充分的证据概括出结论的危险性,以及运用简单的个人心理去说明复杂社会现象的危险性。

### 对国民性格研究的异议

批评国民性格理论的人一直强调,这种研究工作的倾向是以非科学的和过分一般化的资料为基础的。他们认为,典型人格概念具有某种统计效度,但是,根据这种有限的资料概括一个复杂国家的各种品质,会导致认识不到与这一概括不同的无数个个体。进一步说,这种研究往往有很大程度的主观性。例如,20世纪30年代晚期与40年代期间,人类学家有一种倾向,把德意志民族的性格刻画为侵犯性的偏执狂者,这种倾向显然是战时敌意的反映而不是科学的客观性。最后,已经有人指出,职业地位和社会地位超越民族国家的界线。一个法国农民与其说与一个法国工人有共同点,还不如说他与一个德国农民有更多共同点。

对国民性格的替代性研究——考虑到并非所有人格都与文化理想相一致——是人类学家许烺光的研究。他的研究方式是研究一个国家文化的核心价值<sup>②</sup>(core

<sup>①</sup> G. 戈勒(Gorer, G., 1943):《日本文化的主题》,载《纽约科学院学报》第2辑,第2页。

<sup>②</sup> 核心价值,指由特定文化特别提倡的那些价值。



value)以及相关的人格特征。他表明,中国人特别看重亲属关系,合作高于其他一切。对他们来说,相互依存是个人关系的真正本质,而且已延续数千年了。顺从和使自己的意愿服从家族和亲属胜于其他一切,自力更生既得不到提倡也不是引为骄傲的本钱。1949年革命后,毛泽东试图把影响领域扩大到整个国家,同时他本身成为全体公民的“父亲”。

作为欧洲人后代的北美最尊重的核心价值或许是“严格的个人主义”,从传统上看这是适合于男子的,最近几十年里也适合于妇女。假如有尽心竭力工作的愿望,每个个体应当都能够获得他或她想要的任何东西。从他们年幼的时候开始,个人就受到要胜过他人的无休止的压力,就如我们前面指出的,竞争和获胜被视为这一价值观的关键所在。毫无疑问,这促进北美社会的“永不满足感”和“内在驱力”,在某种程度上说,它促使个人努力工作,到经济需要他们的地方去,这非常符合工业社会和后工业社会的需要。因此,中国社会中的个人被牢固地束缚于一个较大的群体上,他们对这一群体负有一生的责任,而北美人除丈夫或妻子外独立于所有其他亲属,因而甚至婚姻承担的义务也缩小了。<sup>①</sup>许多年轻情侣既没有结婚也没有未来婚姻的打算就生活在一起(参见图 5.1)。当夫妻正式结婚时,制定婚前



图 5.1

美国未婚伴侣的同居人数,按年计。

<sup>①</sup> 这里及下面对北美文化的观点引自 P. 纳塔德沙-斯波塞尔(Natadecha-Sponsal, P., 1933):《年轻人、富人和名人:作为美国文化价值的个人主义》,载 P. R. 德维塔和 J. D. 阿姆斯特朗(编):《远方来的镜子:作为外国文化的美国》,第 46—55 页,加利福尼亚州贝尔蒙特市:沃兹沃思出版社。



协议以保护各自的资产,大约有 50% 的婚姻确实以离婚告终。一旦孩子们达到法定成年年龄,甚至父母与他们之间也没有相互的法律义务。的确,许多北美父母在其孩子青少年时代看来就“失去了”他们的孩子。至于和非亲属的关系,这些关系往往停留在短暂肤浅的水平上。 139

#### 四、正常人格与反常人格

典型人格概念认为,在任何社会都有一系列人格。对那个社会来说,典型人格本身可能被认为是正常人格,但其实可能不到一半的人具有这种人格。在这些人格中,什么有别于正常人格呢? 新几内亚的多布人和北美大平原的印第安人提供了许多正常行为和反常行为的实例,它们明显不同于作为欧洲人后代的北美人所认为的正常行为与反常行为。

在多布人社会有一个男人,他天性友善,视劳碌为自在目的,其他村民把他看作是神经病和迷失方向的人。他是个和蔼可亲的小伙子,他不想打倒同伴或惩罚他们。谁要他干活,他就为谁干活,他不知疲倦地执行他们的命令。在任何其他多布人那里,这肯定是丢脸的行为,但在他那里,人们只把这看作是缺乏常识。村民们以友好的方式对待他,不占他便宜,也不戏耍他或嘲笑他,但是他肯定被视为违背正常行为惯例的人。 140

回到本章前面的“原著学习”的主题,在北美印第安人中,一个被超自然灵魂驱使的男子,可以穿上女子的衣服,做女子的工作;甚至可能与另一个男子结婚,尽管不是所有取得女子身份的男子都是同性恋者,也不是所有同性恋者都以这种方式行为(大部分印第安人社会允许个人不改变其性别地位以各种方式参与同性恋行为)。在这种“双魂人”体制下,一个男子的生活方式可以显著地不同于他自己性别的大多数人;不过,虽然双魂人在印第安人中是罕见的,但双魂人的行为不被视为越轨行为。<sup>①</sup>完全相反,由于人们认为这种双魂人具有大神力,所以经常被选为医师、艺人、媒人和武士的伴侣。

在诸如美国那样的西方社会中,像印第安人双魂人那样的行为传统上被看作是反常的。如果一个男子穿着像一个女子,那么这仍然普遍被看作是忧虑的起因,而且很可能导致精神病治疗的干预。传统上由妇女干的活还没有被看成是男子适合干的。相比之下,妇女有更大的自由穿上男子风格的服装,承担传统上由男子从事的工作,即便这样做会引起别人指责她们怎么“没有女子气”。这些观点背后潜伏的是传统的价值观(习惯上与男子相关的工作比与女子相关的工作得到更高的评价)以及儿

<sup>①</sup> 虽然欧洲语言中的术语“有异性装扮癖性的人”广泛应用于文学作品中,但是它具有变坏的含义,而且因美洲原住民的“双魂人”术语而被抛弃。参见 S. E. 雅各布斯(Jacobs, S. E., 1994):《美洲原住民的双魂人》,载《人类学通讯》第 35 卷,第 8 期,第 7 页。



童养育模式,它们造成两性性别身份问题,尽管问题对各个性别来说是各不相同的。

有深厚人类学背景的社会学家南希·乔多萝<sup>①</sup>已经证明,在美国,传统上女孩由妇女、通常是由她母亲养育,而现在大致情况依然如此。因此,女性的角色典范随时可遵循而且易于理解。从很小的时候起,女孩子就开始干妇女干的活,而且逐渐地、不断地获得被视为适合于她们性别的身份。然而,一旦她们进入学校,她们就得知妇女不是全能的、受尊敬的,恰恰是男子通常管理事情,男子被描绘成最能推动人类进步的人。所以,女孩发现,女性身份——对她来说变得理所当然——是极不完善的。在这种环境下,她必定对它有某种怨恨情绪。

141 男孩子有不同的问题;像女孩子一样,他们也是在女性世界中开始其生活的。因为成年男子脱离家庭事务,不仅男性典范很少在场,而且母亲看来又是全能的。在这种条件下,男孩一开始养成女性的身份,这一身份含有被期望的顺从人格。与所有这一切相协调,男孩过去通常甚至穿得像女孩一样(小男孩的服装直到1940年才从西尔斯目录中被除去),直到达到被认为适合的年龄,才“取得资格”可穿上较少女性特色的服装。一旦走出家庭入校就读,男孩子就得知,他们必须从女性身份转变为男性身份;在某种意义上说,他们必须放弃女性特征并证明他们的男性特征,而女孩则不必证明她们的女性身份。一般说来,男孩父亲(或他母亲的其他男性伴侣)越是疏远,男孩在其男性身份方面就越不牢靠,他想被看成真正男子汉的冲动就越强烈。为了做到这一点,他必须尽一切努力变得有侵犯性,强调自己的支配地位,特别是对女人的支配地位。

南希·乔多萝把这种处境的后果总结如下:

性别角色的意识形态和对这些角色的社会化,看来使得男孩与女孩都不能获得稳定的身份和有意义的角色。与男子不一样,女性社会化的悲剧,在于她基本性别身份仍是不清楚的。这种身份是归属于她的,而且她不必向自己或向社会证明:她挣得它或一直拥有它。她的难题在于,这一身份在其生活的社会内明显被贬值。这并不意味着,也应当要求女性为身份去竞争,要她们变得过分自信,要她们必须有成就——像男子那样“干”。这只是暗示,拥有稳定的性别身份对于任何人——男子与女子都一样——都是至关重要的。但是,直到男性“身份”不依赖男子对于他们自己的证明,他们的“所作所为”才不会是对于不可靠性的反应,而是他们对人性的创造性运用,而女性的“本性”,非但不是对自我理所当然的和积极的接受,而是听命于自卑感。而且只要女性必须经历童年,而男性又没有真正对社会化做出贡献,没有提供易于得到的角色典范,女性就得一直培养这种儿子——他的性别身份

<sup>①</sup> 她是由人类学家埃冯·Z·沃格特主持的哈佛恰帕斯项目的参与者。





取决于他们自己内外贬值的女性,而且女性还要培育这样的女儿——她们必须接受这种贬值的地位,而且听天由命地生产出更多的这样的男人;他们将使令她们贬值的那种制度永远存在。<sup>①</sup>

上述例子表明,文化本身实际上是怎样引起对于整个社会有重要后果的某些心理冲突的。虽然美国儿童养育的条件正在改变,但是,要使刚才叙述的冲突成为往事,他们还有很长的路要走。不过,在过去看来是“正常的”,在未来可能变为“反常的”。

反常的可能变为正常的,这也是真实的。人类学家埃米莉·马丁举的例证是对于躁狂抑郁状态和注意力缺陷过分活跃性失调(ADHD)的态度变化。<sup>②</sup>她表明,在北美,通常被视为值得担忧的各种倾向,其“躁狂的”和过分活跃性的方面逐渐被看成是追求成功的长处。它们越来越多地被解释为“极其兴奋的、高度灵敏的神经系统”,使人不时对变化的征兆保持警觉,能从一个事物飞跃到另一个事物,同时突破任何事物的界线,而且在未来以极强的完全集中的能量做到这一点。这些特点在社团生活圈子里被颂扬为高尚的美德,说你是“过分的”或“躁狂的”,越来越成为赞扬的表示。 142

对任何文化来说,界定正常行为的标准都是由那个文化本身决定的。举例来说,某人陷入变异的意识状态,对待这个人的态度各异。在尼泊尔的梅伦基人中,要使治疗生效,医师必须把诸神招到他的身体之中,让它们通过他的身体说话。<sup>③</sup> 143  
要做到这一点,他必须乘势进入它们的世界。通过击鼓和吟唱,有时同时使用致幻药和酒类饮料,他就进入变异的意识状态,或出神状态。这使他能看到诸神并与诸神交流。在外人看来,这个医师仿佛正在产生幻觉:看到幻象、闻到气味、听到声音以及身体体验到的感觉,似乎都是真实的。但是,在现场的但还没有进入出神状态的其他人则没有看到、闻到、听到或感到。在现代北美社会,像梅伦基人医师那样的行为一般被视为不正常的,而且进入变异状态的做法往往被看作是精神不稳定的征兆,或者甚至被看成是违法的活动,如果它涉及使用致幻的物质。

尽管与北美文化的消极态度正相反,但是,进入类似出神状态和体验(一种范围广泛的幻觉)的能力,本身没有什么反常的。相反,“周期性改变意识的欲望是一种天生的、正常的冲动,类似于饥饿和性欲的冲动”。<sup>④</sup>甚至有很好的证据表明,黑猩猩、狒狒、其他猴子、猫、狗和其他动物也产生幻觉,而且这种能力是哺乳动物、

① N. 乔多萝(Chodorow, N., 1971):《本性与所作所为:对男性和女性社会化的一种比较文化考察》,载 V. 戈尼克和 B. K. 莫兰(编):《性别歧视社会中的女性》,第 193 页,纽约:基本文库。

② E. 马丁(Martin, E., 1999):《灵活的幸存者》,载《人类学报》第 40 卷,第 6 期,第 5—7 页。

③ M. 沃马克(Womack, M., 1994):《教学大纲 5:心理人类学》,载《文化的面相》,加利福尼亚州泉谷市:太平洋沿岸地区电视课程。

④ P. T. 弗斯特(Furst, P. T., 1976):《幻觉剂与文化》,第 7 页,加利福尼亚州诺瓦托市:钱德勒和夏普出版社。



不只是人类神经系统的功能。<sup>①</sup>因此,进入变异状态和体验幻觉及其他感觉的能力似乎在智人出现前就有了,毫不令人惊讶,进入出神状态的能力是人类共同的能力。虽然某些社会试图压制这种做法,但是绝大多数人(如梅伦基人那样)接受出神状态并使它适合于他们自己的目的。例如,有一种研究发现,在历史上已知的 488 个社会样本中,有多达 437 个社会具有某种形式的制度化的变异意识状态。<sup>②</sup>

144 这一切是否表明“正常状态”用于人格时是毫无意义的概念呢?在特殊文化背景中,正常人格概念是非常有意义的。心理人类学发展中的一个主要人物 A. I. 哈洛韦尔带有点讽刺的口吻说:共享其社会传统上接受的幻想,是正常的。不正常状态涉及特定文化所不赞同的幻想系统的发展。一个人由于无法充分符合社会规范,他或她就烦恼不安,这个人无论有多幸福,都会被称为神经过敏者。如果一个人的幻想系统是那么与众不同,以至于它一点也不反映他或她所在社会的规范,那么这个人就会被称为精神病患者。

文化引起的冲突,如果足够严重的话,不仅可能造成精神病,也可能决定精神病的类型。在鼓励侵犯和怀疑的文化中,精神失常的个人可能是那个消极被动和轻信的人。在鼓励顺从和信任的文化中,精神失常的个人可能是富有侵犯性和生性多疑的人。就如每个社会都确立它自己的规范那样,每个个人在他或她的看法上也是独一无二的。许多人类学家认为,对人格评价的唯一有意义的标准是人格与社会规范一致的相关性。

145 虽然文化确实定义什么是正常行为和不正常行为,但是许多调查结果表明,大部分精神错乱可能是普通类型的人类苦恼,这就使情况变得复杂起来。以精神分裂症为例,它或许是所有精神病中最普通的,而且无论它是如何表现出来的,在任何文化中都可以找到。受精神分裂症折磨的个人体验到现实的扭曲,这足以削弱他们的活动能力,因此,他们从社会世界退出来,遁入他们自己的精神活动空间,在那里出不来。虽然环境因素起作用,但有证据表明,精神分裂症可能是由生物化学错乱引起的,这种错乱有一种可遗传的倾向。一种更为严重的精神分裂症形式是幻想型精神分裂症。患这种病的人几乎恐惧和不信任每一个人:他们听到声音,低声向他们说出令人恐怖的事情,而且他们确信有人“力图控制他们”。按照这种信念行动,他们就做出各种怪诞的行为,这导致他们脱离社会,通常进入精神病院。

<sup>①</sup> J. D. 刘易斯-威廉和 T. A. 道森(Lewis-Williams, J. D., & Dowson, T. A., 1988):《各时代的征兆:旧石器时代晚期艺术的内视现象》,载《当代人类学》第 29 卷,第 202 页。

<sup>②</sup> J. D. 刘易斯-威廉和 T. A. 道森(Lewis-Williams, J. D., & Dowson, T. A., 1993):《论新石器时代的幻觉和权力:来自装饰纪念碑的证据》,载《当代人类学》第 34 卷,第 55 页。



幻想型精神分裂症的一个准确的形象是以温迪戈(Windigo)闻名的所谓种族精神病<sup>①</sup>(ethnic psychoses)。这种精神病与特定族群特有的精神错乱症状(参见表 5.1)直接相关。食人狂精神病限于诸如克里人和奥吉布瓦人那种北部阿尔衮琴印第安人群体内。在这些北部印第安人的传统信念体系中,他们承认被称为温迪戈的食人妖怪的存在。患这种精神病的人形成一种幻想,他们陷入这些妖怪的控制之下,他们自身正在变成温迪戈,渴望吃到人肉。在这种情况下发生的同时,他们看到他们周围的人正变成各种各样的可吃的动物——例如,多脂多汁的河狸。虽然温迪戈精神病患者实际吃掉另一个人的实例还没有听到过,但是他们还是养成了对这样做的极端恐惧。此外,他们群体的其他成员也担忧他们会这样做。

表 5.1 种族精神病和其他受文化束缚的精神紊乱

紊乱名称	文 化	描 述
杀人狂	马来亚(在爪哇、菲律宾和火地岛也存在)	以杀人成性的攻击和突然、狂热的暴发为特征,患这种症状的人可能杀死或伤害他人。疯癫型紊乱通常在男子中存在,在紊乱开始前,他沉默寡言、平静、没有冒犯性。压力、失眠、极端高温和酒被认为是促成紊乱的各种原因。人们已观察到几个阶段:一般在第一阶段,个人开始变得沉默寡言;接着是忧思时期,在这一时期,明显丧失现实联系。虐待和愤怒观念占支配地位。最后,不由自主地动作,即杀人狂阶段发生,在此阶段,个人跳一种乱蹦乱跳的即兴舞,抓取刀子,用刀刺杀够得着的人与物。接着通常是筋疲力尽、抑郁以及对于疯癫的记忆缺失。
神经性厌食症	西方各国	年轻女性中最常发生的紊乱,由于对身材苗条的全神贯注因而拒绝饮食。这种状况能导致死亡。
拉塔病	马来人	在屈从的、谦逊的、低智商的中年妇女中经常发生的恐惧反应。这种紊乱由蛇这一词,或由发痒引起。言语模仿症(重复其他人的话语或句子)是其特征。患这种精神病的个体也可能有否定态度和强迫使用下流语言的反应。
扣罗	东南亚(特别是马来群岛)	恐怖的反应或焦虑,个人害怕其阴茎会缩进自己腹部并死亡。这种反应在性行为放纵或过度手淫后出现。一般有非常强烈的焦虑,并有突发的特点。病人、家庭成员或朋友紧紧握住其阴茎以“治疗”这种状态。通常用木盒子夹住阴茎。

① 种族精神病,指特定族群特有的精神错乱。



(续表)

紊乱名称	文化	描述
温迪戈	加拿大和美国北部阿尔衮琴印第安人	恐惧反应,有此反应的猎人变得焦虑和狂躁不安,相信他着魔了。恐惧主要源于贪得无厌渴求人肉的怪兽之力正在使他向食人生番转化。
Kitsunetsuki	日本	患这种精神紊乱的病人相信,他们受狐狸迷惑而且据说面部表情会类似狐狸的面部表情。整个家庭经常受社区控制和查禁。
皮布罗克托克和其他北极瘧病	从拉普兰向东跨过西伯利亚、阿拉斯加北部,以及加拿大到格陵兰环极的民族	由恐怖引起的精神紊乱,随后是短时期怪诞的行为:患者可能撕掉衣服,跳入水里或火里,在雪地上打滚,试图在云雾中行走,扔东西,乱奔乱跳,“说别国的话”。进发之后回到正常行为。

根据 R. C. 卡森、J. N. 布彻和 J. C. 科尔曼(1990年)(第8版)第85页。伊利诺伊州格伦韦尔:斯科特·福尔斯曼。

146 起先,温迪戈精神病看起来完全不同于西方临床幻想型精神分裂症的案例,但是更加仔细的考察就证明不是那回事;错乱表现出来的方式只是与传统的北部阿尔衮琴人文化相适合。残害观念,不是针对其他人,而是针对超自然存在物(温迪戈妖怪);食人的恐慌代替同性恋恐慌;等等。北部阿尔衮琴印第安人像欧美人一样,根据符合自我及其行为环境的合适观念表达他或她的问题。不过,北部阿尔衮琴人被社会排斥,不是被投入精神病院,而是被杀死。

温迪戈行为在西方人看来是奇异的、戏剧性的。然而,患精神病的个人不得不依赖的意象和符号体系,毕竟是他或她的文化所必须提供的,而在北部阿尔衮琴人文化中,这些意象和符号体系包括食人巨人得到显著描述的神话。相比之下,爱尔兰精神分裂症患者的幻想依赖爱尔兰天主教的意象和符号,以及圣母马利亚雕像形象和救世主的主题。另一方面,英美人往往会产生世俗的或电磁伤害的幻想。精神错乱的深层结构在所有案例中是一样的,但它的表现在文化上是特殊的。

## 应用人类学 人类学家与精神健康

在非洲、亚洲和中南美洲的新兴国家中,“发展”的一个后果是,其人口中精神病的发病率上升。同样,在工业化社会中生活的少数民族中,精神健康问题也大量存在。不幸的是,对精神健康的正统研究在这些问题上还没有取得成功,这有几个原因。其一,各个族群对待精神错乱的态度与开业医生(他们毕竟



是西方文化的产物)的态度不同。其二,各个族群生活的不同状况形成文化上模式化的不同健康状况,包括那些没有被正统医学专家承认的、与文化有密切关系的综合征。例如,在波多黎各,人们普遍持有的信念是,灵魂在世上活动,它们影响人的行为。因此,对某些有精神病问题的人来说,他们宁愿去找招魂术士,而不愿去看精神科医生。在波多黎各社区,找招魂术士是“正常的”。当事人不仅不了解精神病的症状,而且去看精神科医生意味着他或她是“疯子”,需要受到控制或被社区排斥。

虽然西医的开业医生一向把招魂术士和其他民间医治者看作是“无知的”,如果不是看作“庸医”的话,但是,在20世纪50年代,精神科医生与传统治疗者开始合作,进行以社区为基础的治疗实验。自那时以来,这种研究方式在世界各地获得普遍承认,与此同时(1977年),世界卫生组织提倡健康专家与当地专家(包括草药医师和助产士)合作。结果,许多人类学家找到了文化经纪人的工作,研究委托人的文化系统,向健康专家解释这种文化,而且也向民间医师和委托人解释精神科医生的工作。

举例来说,作为迈阿密社区精神健康计划的一部分,建立一支由人类学家指导的田野研究工作队与戴德县波多黎各社区合作。\*就如在该地区的其他民族社区一样,这个社区的特征是,低收入、高租金以及健康(包括精神健康)问题太多,然而健康设施和社会服务机构却未得到充分利用。由于工作队在这个社区工作,他们成功地在波多黎各人中建立起支持网络,包括扩大式家庭、教会、俱乐部和招魂术士。同时,他们搜集有关社区的信息,向适合的社会服务机构提供信息。在戴德县医院,工作队成员是精神科医务人员与他们的波多黎各人病人之间的经纪人,并向精神健康工作人员提供培训方案。

\* J. A. 威廉(Willigan, J. A., 1986):《应用人类学》,第128—129, 133—139页,马萨诸塞州南哈德利:伯金和加维出版社。

## 本章摘要

个人成为其社会的成员的濡化过程从其出生后不久就开始了。濡化的第一个实施者是个人的家庭成员,但后来社会的其他成员也开始参与进来。濡化要进行下去,个人必须具有自我意识或具有把自己看作是时空中的客体并能评价自己行为的能力。自我意识的主要方面是积极的自我观,因为这是促使个体趋利避害行



为的驱动力。

要使自我意识开始发生作用,涉及个人行为环境的一些必要条件必须得到满足。个人首先必须了解的是客体世界而不是自我;这种环境是按照符合他或她文化价值的方式感知到的。其次,空间和时间定向感也是必需的。最后,不断成长的个人需要规范的取向,或者需要对于构成行为环境的价值、理想和标准的理解力。

人格是濡化的产物,它指个人思维、感觉和行为的独特方式。与心理分析学家一样,大部分人类学家相信,儿童的早期经历塑造了成人人格。人类学家的主要目的是要形成检验这种理论的客观研究。例如,对与性别相关的人格特征的跨文化研究证明,不管在男女之间存在什么样的以生物学为根据的人格差异,它们也绝对是可塑的。社会的经济有助于构成儿童养育的方式,这反过来影响成年人的性格。

147 人类学家约翰和比阿特丽斯·怀廷以及欧文·柴尔德在跨文化研究的基础上确立了人格、儿童养育习俗与文化的其他方面的相互关系。例如,通常与传统的农业社会联系在一起的依附训练,旨在确保社会成员自愿地、习以为常地为群体的利益工作,完成被指派的任务。对立的一端是独立训练,这是以独立的核心家庭为特征的社会所特有的,它把重点放在自力更生和独立行为方面。虽然一个社会可能强调某类行为优于他类行为,但可能在男女两性方面并不以同样的程度予以强调。怀廷和柴尔德认为,儿童养育习俗根植于满足社会成员的基本物质需要的社会习俗之中;这些习俗转而培育特殊类型的成人人格。

人类学家早些时候就着手研究是否有可能描绘出群体的人格而又不陷入刻板印象的问题。每一种文化从大量的可能性中选择看起来是规范的或理想的那些品质。符合这些品质的个人受到奖赏,不符合的则不受奖赏。群体的典型人格是以文化为界线的一类人所特有的人格,就如由限定频率分布的集中趋势表明的那样。作为统计学概念,它为研究社会如何组织其成员的各种各样的人格开拓了一条道路。社会某些成员比其他成员更符合典型“类型”。

国民性格研究集中研究现代各国的典型性格。因而他们试图确定塑造这种群体人格的儿童养育习俗和教育。第二次世界大战期间的研究者,对外国出生的国民进行访谈并分析其他资料,努力描述国民性格。许多人类学家认为,国民性格理论是以非科学的和过于概括的数据为基础的。其他人类学家选择集中研究特定社会提倡的核心价值,同时承认对个人灌输这些核心价值的成功程度可能有相当大的差异。

在任何文化中规定正常行为的东西是由该文化本身决定的,而且在一种文化中可能是可接受的东西,甚至可赞颂的东西,而在另一种文化中可能不是这样。反常行为的意思是:一种文化所不接受的发展中的人格品质。文化引起的冲突不仅可能产生精神错乱,而且也可能决定错乱的形式。同样,具有生物学原因的精神错



乱,如精神分裂症,通过患病个人的文化所特有的症状表现出来。

### 网络资源

#### 1. 文化和习得行为

<http://www.wsu.edu:8001/vcwsu/commons/topics/culture/behaviors/index.html>

#### 2. 得克萨斯州 A & M 人类学系

<http://www.tamu.edu/anthropology>

### 经典阅读文选

V. 巴尔诺(Barnouw, V., 1985):《文化与人格》(第4版)(*Culture and personality*)(4th ed.),伊利诺斯州霍姆伍德:多尔西出版社。

这是一本声誉颇好的教科书修订本,它旨在向学生们介绍心理人类学。

P. T. 弗斯特(Furst, P. T., 1976):《幻觉剂与文化》(*Hallucinogens and culture*),加利福尼亚州诺瓦托市:钱德勒和夏普出版社。

对于那些对意识异常状态感兴趣的人来说,本书是一本很好的入门读物。这项对于能改变心智状态的物质的重要跨文化研究非常详尽,同时它又很容易为那些没有预备知识的人所理解。

M. M. 苏亚雷斯-奥罗佐科、G. 斯平德勒和 L. 斯平德勒(Suárez-Orozoco, M. M., Spindler, G., & Spindler, L., 1994):《心理人类学的成就》(第2卷)(*The making of psychological anthropology II*),得克萨斯州沃思堡市:哈考特·布雷斯出版社。

本文集收录了关于心理人类学界著名专家的目标、成就和失败的第一手叙述。

A. F. C. 华莱士(Wallace, A. F. C., 1970):《文化与人格》(第2版)(*Culture and personality*)(2nd ed.),纽约:兰登书屋。

文化与人格的逻辑和方法论原理(作为一门科学)是本书的基础。这项研究以如下假设作为指导:人类学应该发展出一种关于文化的科学理论,一种据称要说明或预测文化现象的理论必须同时对付非文化(比如人格)现象。



## 第六章 生计模式

印度尼西亚人在垃圾场中寻食。文化的基本职责是保证那些按其规则生活的人们持续生存下去,因而对生计的研究是人类学的一个重要方面。





## 本章预习

### 1. 什么是调适?

149

调适是指有机体在其环境方面造成的变化与环境在有机体内造成的变化之间的互动过程。对于包括人类在内的所有生命形式的持续生存来说,这种双向调适是必要的。

### 2. 人类如何调适?

人类通过文化媒介调适,因为他们逐渐形成各种做事的方式,这种做事的方式适合于他们拥有的可用资源,而且限于他们在其中生活的环境界线之内。在特殊地区,生活在类似环境中的人们往往相互借用在那里看来很有效的风俗习惯。一旦获得成功,调适可能长时期明显地稳定下来,甚至数千年不变。

### 3. 人类长期以来已获得什么类型的调适?

寻食是最古老、最普遍类型的人类调适。我们应把社会组织的重要要素归功于性别分工、食物分享,以及作为日常活动中心的大本营,而且在那里实现食物的分享。完全不同的调适,包括农业和畜牧业,在世界某些地区在9 000—11 000年前开始发展起来。借助于简单的手工工具种植家用植物的园艺,使比较永久的定居以及分工的重组成为可能。在畜牧条件下,依靠放牧的家畜群,游牧生活得以持续,但是与其他民族互动的新模式发展起来了。都市化早在5 000年前就在某些地区开始发展了,因为集约经营的农业生产了足够的食物供养各种类型的专职专家。因此,就有了社会结构的进一步转型。

150 今天,你总有几次打断你的活动来吃饭或喝水。你可能把这全然看作是理所当然的,但是,若有一天你完全没有食物,你就会开始感到饥饿症状:虚弱、疲惫、头痛。挨饿一个月之后,你的身体可能再也恢复不了所受的损害。只要一个星期到十天没有水,就足以使你丧生。

所有的生物为了延续生命都必须满足某种基本需求,人类也不例外。这些需要有食物、水和居所。人类可能不“只靠食物生活”,但如果没有一点食物,谁也无法长久生活下去;如果生物与环境的关系是无规则的、混乱的,那么它就不可能长久持续生存下去。生物必须有规则地得到食物和水的供给,以及获得和使用它们的可靠方法。如果一头狮子要捕食的动物都消失了,如果它的牙齿和爪子变软了,或者它的消化系统衰退了,那么它就可能死去。虽然人类也面临同样的问题,但是他们与其他生物相比有压倒性的优势:人类有文化。如果我们的肉食供应减少了,我们可以改吃某些蔬菜,如大豆,并把它加工得像肉食一般。当我们的工具失灵了,那么我们就替换它们,或者发明更好的工具。即便当我们的胃不能消化食物,我们还可以把食物煮熟或做成羹预先软化它。然而,我们像所有生物一样受制于同样的需求和压力,而从这一观点来理解人类的行为是十分重要的。理解这一观点的关键概念是调适<sup>①</sup>(adaptation),即人类如何设法处理日常生活可能发生的事。处理这些可能发生的事是所有文化的基本事务。一个民族文化的调适是由使他们能持续生存下去的观念、活动和技术综合构成的。

## 一、调适

调适过程确立了人口的需求与其环境潜能的动态平衡。新几内亚高原居民甄巴加人的例子可以说明这一过程。甄巴加人维持自己的生活主要靠园艺<sup>②</sup>(horticulture)——用简单的手工工具种植庄稼。<sup>③</sup>虽然他们也养猪,但他们只有在生病、受伤、战争和庆典的情况下才吃猪肉。在这些时候,猪是祭奠祖先之灵的,而猪肉则按仪式由涉及危机的人吃掉(这确保了在最需要时高品质蛋白质的供给)。

从传统上看,甄巴加人与他们的邻里在一种独特的猪的献祭周期中密切结合在一起,猪的献祭表明群体之间敌对行动的结束。许多生态压力经常引发敌意,猪在其中起到相当大的作用。因为平时很少宰杀猪,而它们的食物需求很大,毫不夸张地说,它们很快就会把地方群体的家当都吃光。为供养受尊敬但饥饿的

① 调适,指有机体实现对可利用环境有益调整所经历的过程,而且该过程的结果——有机体的各种特质,使他们适合于他们生存的特殊环境状态。

② 园艺,指用诸如尖棍或锄头等简单工具种植庄稼。

③ R. A. 拉帕波特(Rappaport, R. A., 1969):《新几内亚民族中环境关系的仪式管理》,载 A. P. 瓦伊达(编):《环境与文化行为》,第 181—201 页,纽约州加登市:自然史出版社。



猪,扩大食物生产的需要对最适合于耕作的土地也造成了负担。因此,当一个群体把另一个群体从其土地上赶出时,敌对行动就终止了,而新的居民则用猪的节日来庆祝他们的胜利。他们宰杀许多头猪,在联盟的各群体中广泛分享猪肉。即便在没有敌对行动时,每当猪的数量变得不能控制时,每隔5—10年(这取决于该群体在农业上的收成)就举办这种节日。因此,战争和盛宴的周期在人类、土地和动物之间保持平衡。

调适一词也指有机体在其环境中造成的变化与环境在有机体中造成的变化之间的相互作用过程。镰状细胞性贫血基因的传播是一个恰当的例子。很久以前,在中非热带地区,在人类种群中出现了基因突变,在低氧压力的情况下,引起具有镰状红血细胞的生成。因为从每一父母经遗传而带有这种特质基因的人通常发生严重的贫血症,并在童年时代死去,所以对抗这种基因传播的选择压力在地方人群中发挥作用。后来,新的文化实践——刀耕火种的园艺——被引进到这一地区,通过刀耕火种,因自然植被的消除而造成自然环境的变化。这有利于蚊子的繁殖,这种蚊子会携带引起严重疟疾的寄生虫。当寄生虫传染给人时,它们就生长在红血细胞内,并引起总是使人衰弱而且经常致命的疾病。然而,从父亲或母亲那里遗传了镰状红细胞特质基因的个体(从父母的另一方接受一个“正常的”基因遗传),经证明对这种寄生虫有自然抵抗力。基因的存在只引起某些细胞呈镰刀形状;当那些细胞通过脾循环时,脾照常把受到破坏或老化的红血细胞消除,受到感染的细胞和寄生虫与它们一起被消灭了。因为这些个体没有因疟疾而死亡,自然选择偏爱他们,所以镰形特质在人群中越来越普遍。因此,人的文化实践改变他们的环境,而他们的环境也引起他们身体的生物变化。这不是一个孤立的例子;防止疟疾的类似形式的遗传性贫血也随西南亚和东南亚的农耕扩散。

镰状红细胞和类似的贫血简单说明了任何调适的相对性。在疟疾地区,引起这些状况的基因对人类种群是有适应性的,尽管某些个人由于它们的存在而受到痛苦。不过,在非疟疾地区,它们是高度不适应的,因为这些基因根本不赋予生活在这种条件下的人类种群以优势。而且,有些个体因它们的存在而死去。

### 调适的单位

调适的单位包括有机体和环境。有机体,包括人类,作为人类种群成员而存在;反过来,种群必须具有应付环境变异和变化的灵活性。用生物学的术语说,这意味着种群中不同的有机体有某种程度的不同遗传资质。从文化方面说,这意味着在个人的技艺、知识和人格之间产生差异。有机体和环境形成相互作用的系统。人们从事农耕和捕鱼或许是同样容易的,但我们不期望在北极圈北部找到农夫或者在撒哈拉沙漠发现为生计而捕鱼的人。换句话说,虽然环境并不决定文化,但是它们的确呈现某些可能性和界线。



我们可以看看湖畔渔民的例子,渔民以捕鱼为生,鱼又以更小的有机体为生,而这些有机体又消耗绿色植物;植物从水和土中释出无机物,又从阳光中吸收能量,把它们转化为蛋白质和碳水化合物。死去的植物和动物物质被细菌腐蚀,化学物质又回到泥土和水中。某些能量以热的形式从这一系统逃逸。蒸汽与降雨不断使水循环。人类以排泄物的形式给这一系统加进化学物质,如果他们明智的话,他们可能有助于调节动植物的平衡。

某些人类学家已经借用了生态学家的生态系统<sup>①</sup>(ecosystem)一词。生态系统由自然环境和生活在其中的有机体构成。这种系统受有机体活动的制约,也受诸如腐蚀与蒸发这种自然过程的制约。

人类生态学家一般注重对特殊人类生态系统的细致的微观研究,他们强调,必须考察人类文化的各个方面,而不只是最明显的技术方面。甄巴加人对于猪和献祭周期的态度有重要的经济功能和生态功能;外来人可能以这种方式看待他们,但是甄巴加人并不这样看。他们信仰其祖先灵魂的力量和需要,这种信仰使他们这样做。虽然猪由活着的人吃掉,但它们是祖先牺牲的。人类生态系统经常必须从文化方面加以解释。

### 演化的调适

我们还必须从历史的观点来理解调适。因为人要适应于生态环境,所以像任何有机体一样,他们必须具有调适于生态环境或成为它一部分的潜能。科曼奇人提供了一个很好的范例,他们的历史开始于荒凉、干旱的南爱达荷地区。<sup>②</sup>在他们原来的家乡,他们靠吃野生植物和小动物维持生活,偶尔也吃些比较大的猎物。他们的物质设备简单,只限于他们的妇女和狗所能搬运的能力程度。他们的群体规模是受限制的,可能发展起来的微不足道的社会权力掌握在萨满手中,萨满既是医师,又是精神向导。

在他们的游牧历史的某些时候,科曼奇人进入过大平原,那里野牛很多,印第安人作为猎人的潜能能够得到充分发展。因为新的食物供给能供养比较大的群体,所以对更加复杂的政治组织的需要就产生了。狩猎的能力因此就成为获得政治权力的手段。

最后,科曼奇人从“白人”那里获得马匹和枪枝,这大大提高了他们的狩猎能力,而狩猎大首领的确变为强有力的人。为了得到马匹,科曼奇人成为劫掠者,因为他们自己并不饲养马匹,因而他们的狩猎首领就成为战争首领了。昔日大盆地

① 生态系统,指由自然环境和生活在其中的有机体构成的一个系统,或一个功能整体。

② E. 华莱士和 E. A. 霍贝尔(Wallace, E., & Hoebel, E. A., 1951):《科曼奇人》,诺曼:俄克拉荷马大学出版社。



“贫穷”而和平的狩猎—采集者变得富有了,而劫掠成了他们的生活方式。在 18 世纪晚期和 19 世纪早期,他们统治了从南部的新西班牙(墨西哥)边界到新法兰西(路易斯安那州)边界的西南部地区,以及东部和北部新兴的美国。在从一种环境转向另一种环境,从一种生活方式改变到另一种生活方式的过程中,科曼奇人能够在其新处境中利用现存的文化能力蓬勃发展。

有时,已独立发展起来的一些社会找到了解决相似问题的同样办法。例如,迁移到大平原的另一个群体是切延内人,他们采纳平原印第安人的文化形式,在许多方面与科曼奇人的文化类似。然而他们的文化背景是完全不同的,他们过去是五大湖地区林地的谷物耕作者和野生稻采集者,具有完全不同于科曼奇人在其祖居地的原来那些社会、政治和宗教的制度。那些其祖先文化完全不同的民族对相似环境状况的相似文化调适的这种发展被称为趋同演化<sup>①</sup>(convergent evolution)。特别令人感兴趣的是,切延内人的转变是从谷物种植向寻食生活方式的转变。与西方人的“进步”观念不同,生存实践的变化并非从依靠野生食物进步到农业,它也可能走另一条道路。

154

与趋同演化现象有某种程度类似的是平行演化<sup>②</sup>(parallel evolution),差异在于,相似的调适是由那些其祖先文化有某种程度相似的民族获得的。例如,西南亚和中美洲农业的发展过去是独立发生的,就如两地的民族那样,他们的生活方式过去已是类似的,他们转而成为依靠狭窄范围的植物食粮的依赖者,这些植物食粮取决于人为介入对其保护和繁殖的成功。

重要的是认识到,稳定和变迁都包含在演化的调适内,而且一旦达到令人满意的调适,变迁程度太大却可能使它失效。因此,一段重大变迁可能紧随着长期的相对稳定。例如,在公元前 3500 年,新英格兰西北部和魁北克南部的生活方式已演化成形,很适合那个时代的环境状况。<sup>③</sup>因为那些状况在以后的 5 000 年左右或多或少仍然是稳定的,所以人们的生活方式也依然如此,这是可以理解的。这并不是说,因为没有变迁,变化就完全不存在。(稳定并不意味着是静态的。)人们偶尔会改进和提升他们的生活方式——例如,用弓箭代替掷矛者所用之矛,以改善狩猎方式;用陶器取代动物皮革、木头或树皮制作的容器,以改善烹饪;用结实而又轻便的桦树皮独木舟代替笨重难用的独木舟,以改善运输;有限种植谷物、菜豆和南瓜,以弥补狩猎、采集和捕鱼产品之不足。然而,尽管有这些变化,该地区的原住民族仍然保持他们文化的基本结构,而且很好地趋向于与其

① 趋同演化,指在文化演化中,由其祖先文化完全不同的民族对相似环境状况的相似调适的发展。

② 平行演化,指在文化演化中,由其祖先文化相似的民族对相似环境状况的相似调适的发展。

③ W. A. 哈维兰和 M. W. 鲍尔(Haviland, W. A., & Power, M. W., 1994):《原来的佛蒙特人》(修订扩充本),新罕布什尔州汉诺威市:新英格兰大学出版社。



基本资源保持平衡,一直到 17 世纪,那时文化不得不调适于与北美欧洲人入侵相联系的压力。这种长期的稳定绝不意味着“停滞不前”、“落后”,或“缺乏进步”;相反,它是成功的标志。如果这种文化没有满足人们的物质和心理的需求,那么它就决不会延续数千年。

### 文化区

大平原原住民文化区<sup>①</sup>(culture area)(参见图 6.1),是有相似生活方式的许多社会存在的地理区域。31 个政治上独立的民族(其中前面提到的切延内人和科曼奇人是两个例外)都面临一个共同的环境,在这种环境里,野牛是食物以及衣服和居所原料的明显和实际的来源。因为他们相邻而居,所以他们能够分享新的发明和发现。他们达成对特殊生态地带共同的和共有的调适。



图 6.1

在 20 世纪早期,北美人类学家提出文化区概念。这张地图展示为北美洲和中美洲确定的文化区界限。在每个区里,有原住民文化的全面相似性,形成对照的是一个区的文化与其他各区文化相区别的差异。

① 文化区,指许多不同社会追求相似生活模式的地理区域。



在与欧洲人接触的时代,大平原的印第安人仍然是野牛狩猎者,他们依靠这种动物来满足食物、衣服、居所和骨制工具的需求。每个部落组成一些斗士团体,而威望则来自狩猎和战斗技能。他们的村落一般安排成独特的圆形样式。许多宗教仪式,如太阳舞,是在整个平原地区都实行的。

有时地理区域在气候和地貌上是不同的,因此,新的发现往往不是从一个群体传播到另一个群体。而且,在一个文化区内,地方环境有差异,这些有利于调适的差异。美国西部大盆地——包括内华达和犹他州的一个地区,以及加利福尼亚、俄勒冈、怀俄明和爱达荷州的邻近部分——是一个恰当的例子。<sup>①</sup>大盆地的肖肖尼印第安人分为北部和西部群体,二者原来是流动的狩猎者和采集者。在北部,相对丰富的狩猎动物为维持较大种群的生存提供了食物,这需要地方群体之间的大量合作。相比之下,西部肖肖尼人几乎完全依靠采集野生植物为生,由于这些植物在相当不同的季节和地方可以获得,所以西部肖肖尼人不得不走很远的路去寻食。在这种条件下,最有效的远行方式是由一些家庭组成的群体,他们只是偶尔与其他群体走在一起,而且并不是总和一个相同的群体同行。

肖肖尼人并不是大盆地唯一的居民。在其南面生活着与其关系紧密的派尤特人。他们也是狩猎—采集者,与肖肖尼人生活在相同的处境之中。但是,派尤特人比较积极地管理他们的食物资源,他们使溪流改道用以灌溉野生谷物。他们并不种植也不耕作这些植物,但是他们能够确保比他们的北方邻居有更高的收成。因此,他们的人口比肖肖尼人多,而且过着不太流动的生活。

要探究特定地区的内部差异,人类学家朱利安·斯图尔德提出了文化类型<sup>②</sup>(culture type)概念,这概念指的是,一般跨文化发生的文化中各要素的集合,而且涉及一种特殊技术以及该技术与它所对付的环境特征的关系。

大盆地的例子表明,技术怎么有助于决定正好什么环境特征是有用的。曾养活狩猎野牛者的同一片草原现在供养着牧牛者和农民。印第安人不从事农耕,不是由于环境的缘故,也不是因为缺乏农业知识,因为他们某些人——如切延内人——在迁移到大平原之前已种植谷物了。他们不从事农耕,是因为野牛群供给他们不需农耕的丰富食物,也因为没有深井、灌溉和铲除大草原布满草根的表层土所需的包有钢头的犁,所以从事农业很困难。假如在欧洲人到来之前有可利用的资源和技术,大平原的农业潜能就不只是相关的环境特征了。

<sup>①</sup> J. H. 斯图尔德(Steward, J. H., 1972):《文化变迁理论:多线演化的方法论》,厄本纳:伊利诺伊大学出版社。

<sup>②</sup> 文化类型,指根据文化的特殊技术与该技术开发的环境之关系来考察一种文化。



### 朱利安·H·斯图尔德(1902—1972)



北美人类学家朱利安·H·斯图尔德提出他称之为文化生态学的研究——即对特定人类文化与其环境之间相互作用的研究。起初,秘鲁和中美洲都市文明发展中的一些相似之处给斯图尔德留下了深刻印象,他指出,旧世界古代都市文明的某些发展具有相似性。斯图尔德提出文化生态学的三个基本程序是:

1. 必须分析文化的技术与其环境的相互关系。文化如何有效地利用可获得资源为其民众提供食物和房屋?
2. 必须分析与文化技术相联系的行为模式。文化成员如何从事他们为了生存所必须从事的工作?
3. 必须确定那些行为模式与文化系统其他方面的关系。人们为了生存所做的工作如何影响他们的态度和观点? 他们的生存行为如何与他们的社会活动和他们的个人关系相联系?

### 文化核心

环境和技术不是决定社会的生存方式的唯一因素,社会和政治组织也影响对付生存问题的技术应用。为了理解在诸如中国、美索不达米亚、中美洲和安第斯山脉中部等古代文明伟大中心所产生的灌溉农业,我们不仅要注意使营造大规模灌溉工程成为可能的技术和环境因素,而且也要注意动员大量人工来营造和维护这些系统所必需的社会和政治组织。我们必须考察君主制度和神职人员,后者组织这项工作,并决定把水用在何处,以及如何分配这种集体事业的农业产品。

在社会的谋生方式中起作用的文化因素被称为文化核心<sup>①</sup>(culture core)。它包括社会对于可利用资源的生产技术和知识。它也包括涉及把这种技术应用于地方环境的劳动方式。例如,人类是否每日工作固定的小时数? 或者是否在一年的某些时间集中做大部分工作? 文化核心规定那些影响食物生产和分配的文化的其他方面。意识形态可能间接影响生存,它的影响方式的例子可以在一些文化中看到。在这些文化中,宗教可能使人们不能利用当地可获取的和有营养价值的食物。

<sup>①</sup> 文化核心,指对特定人类文化与其环境之间的互动的研究。





一个例子是图琼人的禁忌,图琼人是在加拿大西北部育空地区土生土长的民族,他们禁止吃水獭、小渡鸦或乌鸦,尽管它们的肉完全可以食用。在他们北部森林的家乡,季节性食物短缺总是一种威胁,但是即便在面对饥馑时,图琼人还是坚持他们的禁忌。他们不吃这些动物,而是求助于技术,诸如发现先前由老鼠穴居的地方,在它上面点火把冻土融化,便于得到先前由老鼠储藏的裸根茎。<sup>①</sup> 157

一些以民族科学家<sup>②</sup>(ethnoscience)闻名的人类学家,积极地试图理解当地人观念体系背后的原则,以及那些原则告知人们有关他们环境情况的方式和使他们生生不息的方式。例如,在印度尼西亚的巴厘岛,仪式集会在河流分流处的水庙定期举行,协调为农民稻田灌水的季节性时间表。当印度尼西亚政府强迫放弃这一系统,努力促进更有成效的增长技术时,灾难就发生了。没有水庙的仪式,几乎没有灌溉的协作,缺水和害虫肆虐就成了常规。在当地的制度里,每个人得到较多的稻谷,在收成上较少差异,因此人们没有理由嫉妒他们的邻居。<sup>③</sup>因为老的制度运作得更好,所以它又恢复了。这个例子的要点在于:文化的信念,无论它们对外来人来说是多么无关紧要,如果你理解其他社会的生存实践,就不是那么无关紧要的了。

## 二、寻食生活方式

在当代,可能有 25 万人——占 60 亿世界人口 0.005% 不到——主要通过狩猎、捕鱼和采集野生植物食物来供养自己。然而,在栽培植物和驯化动物之前——这只是在 1 万年前才开始的——全人类都通过采集野生植物、狩猎和捕鱼的某种形式的配合来养活自己。在曾经生存过的所有人类中,大部分人是寻食者,而且正是作为寻食者,我们才成为名副其实的人类,获得相互打交道并与周围世界打交道的基本习惯,这些基本习惯仍然指导个人、社区和民族的行为。因此,如果我们要知道我们是谁和我们以前是怎样的,如果我们要理解环境与文化的关系,而且如果我们要理解自农业和畜牧业发展以来生产食物的社会制度,我们就应当首先回到最古老和最普遍的完整的人类生活方式:寻食的调适。我们在第三章考察过这种生活方式的起源。

当寻食者得以独享这个世界时,就如他们大约于 1 万年前做到的,他们选择了最佳的环境。这些环境长期以来一直由农业占用,近来才由工业占用。今天,大部分寻食者只有在世界的边远地区——冰天雪地的北极冻原、沙漠和难以进入的森林——才能见到。这些栖息地虽然可能无法供养大规模或人口密集的农业社会,但是却为寻食民族提供了良好的生活方式。

① D. 勒格罗(Legros, D., 1997):《评论》,载《当代人类学》第 38 卷,第 617 页。

② 民族科学家,指这样一种人类学家,他们试图理解当地人观念体系背后的原则,以及那些原则告知人们有关他们环境情况的方式和帮助他们持续生存的方式。

③ H. 方丹(Fountain, H., 2000):《现在古代的方式不太神秘了》,载《纽约时报》,2000 年 6 月 30 日,《每周新闻》,第 5 页。



直到最近,人们还认为,在这些地区的寻食生活是困难的,一个人要生存下去,就得艰苦地劳动。这种观点的根据是西方人的进步观念,虽然这已作为自然事实被普遍接受,但实际上这不过是受文化制约的偏见。这一观念使我们倾向于把新的东西看作一般比旧的东西更可取,而且就现实的人类历史而言,或多或少被看作是沿着演化的进步阶梯稳步向上攀登的。因此,如果寻食作为一种生活方式比工业文明更古老(事实就是如此),那么后者必定在本质上比前者更好。因此,寻食社会被称为“原始的”、“落后的”,或“不发达的”,它们是工业社会或即将成为工业社会的经济学家、政治家和其他成员用来表示其不赞同而给寻食社会贴上的标签。

158 事实上,寻食社会是高度发达的,但是它的发展方式完全不同于工业社会。

细致的研究已经表明,在寻食社会中的生活,决不是如哲学家托马斯·霍布斯在350年前断言的那样,是“孤独、贫困、下贱、野蛮和匮乏的”。相反,寻食者的日常饮食是相当均衡和充裕的,而且这些人与农民相比不太可能体验到严重的饥荒。当他们的物质所有物受到限制时,他们的欲望同样也受到限制。另一方面,他们有丰富的闲暇时间,集中花费在家庭联系、社会生活和精神方面的发展。非洲南部卡拉哈里沙漠的布须曼民族(参见第五章)朱瓦西人的环境很少有人会称之为“茂盛的”,他们平均每周花费约20小时,就获得超过国际推荐营养水平的日常饮食。如果再加上制作和修理设备花费的时间,那么全部时间刚刚超过23小时,而与我们相当的“家务活”还要另外加上19小时。全部时间就要超过42小时(男人44.5小时,女人40.1小时),仍然少于今天北美人在维持生计和家务活工作上所花费的时间(目前,制造业的工作时间41小时,“白领”的工作时间刚好不足44小时)。<sup>①</sup>他们的生活富于人类的温情和审美的经验,展现出我们羡慕的工作与爱情、仪式和嬉戏的平衡。毫不奇怪,某些人类学家已走得那么远,以至于把这种社会称之为“最初的富饶社会”。朱瓦西人在今天的寻食者中并不是例外,人们唯一可能惊讶的是,在茂盛环境中生活的古代寻食者所达到的富裕水平,又具有比较安全和丰富的食物供应。

所有现代寻食者都与他们的邻居有某种程度的互动,后者通常与他们的生活方式是完全不同的。例如,布须曼民族,诸如朱瓦西人,与饲养牛羊的讲班图语的农民至少已有2000年的互动。同样,刚果共和国伊图里热带雨林中寻食的姆布蒂人的生活,与他们的邻人——讲班图语和讲苏丹语民族的农民——处在复杂的密切关系之中。他们用肉类和其他森林产品交换农产品和制造品。在一年的部分时间里,他们生活在其庇护人的村落里并融入他的亲属群体,甚至到了允许他为其儿子举行入社仪式的地步。

虽然某些当代的寻食者,诸如姆布蒂人,在适应于他们的邻人和商人的同时,

---

<sup>①</sup> E. 加什东(Cashdan, E., 1989):《狩猎者和采集者:队群的经济行为》,载S. 普拉特纳(编):《经济人类学》,第23—24页,加利福尼亚州斯坦福:斯坦福大学出版社。



一直维持着传统的生活方式,但是许多其他群体,在放弃其他生计模式之后转变到了这一生活方式。某些人,如大平原上的切延内人,曾是谷物耕作者,而其他人,如南非的某些布须曼人,有时候是农民,有时候是游牧部落的一员。这样的变化以前没有发生过。在20世纪80年代,当世界经济大萧条导致放弃澳大利亚内地的许多大牧羊场,许多澳大利亚原住民返回寻食生活方式,因而使他们自己摆脱他们过去迫不得已对政府的依赖。

从前面讨论得出的重要观点是:在今天世界上以狩猎、捕鱼和采集野生植物为生的民族并非遵循古代的生活方式,因为他们并不知道更好一点的生活方式;他们这样做,或者因为由于环境逼迫使他们陷于寻食是最好生存手段的处境,或者因为他们只是喜欢以这种方式生活。在许多情况下,他们感到其生活方式是令人满意的,就如坦桑尼亚北部的哈扎人,他们竭力避免采纳其他生活方式。<sup>①</sup>事实上,寻食是对特殊生态、经济和社会的政治现实的理性反应。而且,至少2000年来对专业化市场的需求一直存在,在这种市场上,狩猎者、捕鱼者和采集者供应诸如动物毛皮、皮革、象牙、羽毛、鱼类、珍珠、蜂蜜和燕窝(为中国人的燕窝汤之用)等商品,这自古代以来一直有助于维持东西方之间的贸易。<sup>②</sup>同其他人一样,寻食者也是较大世界体系中的一部分。

### 寻食生活的特点

根据定义,寻食者是不从事农耕或不从事畜牧业的民族。因此,他们必须试图使其居住地适合于自然地获取食物资源。因此,毫不奇怪,他们要经常迁移。这种迁移不是毫无目的的漫游,而是在固定区域内或家乡范围内进行的。某些群体,诸如朱瓦西人,他们依靠可靠的且高度抗旱的蒙贡哥坚果,就能保持相当固定的一年一度的迁移路线,在一定区域内迁移。其他人,如大盆地的肖肖尼人,必须在较广大的地域上迁移;他们的迁移路线是由当地可获得的无规则出产的松果决定的。在这种流动过程中,关键因素是能否取得水。食物供应与水源之间的距离不能太远,否则取水所需能量就会超过可能从食物中获取的能量。

寻食调适的另一个特点是小规模的地方群体,通常不多于100人。虽然我们还没有对群体规模提出完全令人满意的说明,但它涉及生态和社会这两个因素似乎是肯定的。在所提到的因素中有土地的供养能力<sup>③</sup>(carrying capacity),或者在

① K. 霍克斯、J. F. 奥康内尔和 N. C. B. 琼斯(Hawkes, K., O'Connell, J. F., & Blurton Jones, N. C., 1997);《哈扎妇女的时间安排、子女的食品供应,以及长期绝经后生命周期的演化》,载《文化人类学》第38卷,第552页。

② D. 斯泰尔斯(Stiles, D., 1992);《狩猎者—采集者“修正主义的”争论》,载《当代人类学》第8卷,第2期,第15页。

③ 供养能力,指在一定技术水平上可获取的资源能够供养的人口数。

一定的获取食物的技术水平上,那些可获取的资源所能供养的人数,以及社会关系密度<sup>①</sup>(density of social relations),或者大体说来,营地成员的人数及成员之间互动的强度。人数较多意味着较高的社会密度,反过来说,这也意味着较多的冲突机会。

供养能力和社会密度都是复杂的变量。供养能力不仅包括食物和水的即时存在,而且包括获得它们所必要的工具和劳动,以及在其可获得性方面的短期和长期波动。社会密度不仅包括人数和他们的互动,也包括那些互动的环境和性质以及调节互动的机制。由100个发怒的陌生人形成的人群与在街区上自娱自乐的同样数量的邻居有不同的社会密度。

在寻食人口中,社会密度看来一直处在波动之中,因为人们要离开营地或短或长一段时间,而且因为他们迁移到另一个营地,或者走访,或者较长时期地逗留。例如,在朱瓦西人中,当地食物资源消耗完了,群体内部有冲突,或者走访住在其他地方的朋友或亲戚的欲望,都会促使人们离开一个群体到另一个群体。就如加拿大人类学家理查德·李指出的:“朱瓦西人喜欢走访,而且这种习俗在人们发脾气时作为安全阀起作用。其实,朱瓦西人平常迁移,不是在他们的食物资源消耗完之时,而是在他们的耐心耗尽之时。”<sup>②</sup>如果一个营地有许多儿童以致对工作的成人造成负担,那么这种状况就会鼓励一些年轻的加入儿童较少的其他群体。反过来,儿童较少的群体会积极地招募有幼童的家庭以确保群体的持续生存。所以,人员再分配是调节社会密度的重要机制,以及确保地方群体的规模和构成适合于地方资源变化情况的机制。因此,文化的调适有助于超越物质环境的局限。

161 除了季节性或地方性的调适,寻食者还必须对资源有长期的调适。大多数寻食民族似乎把人口数量稳定在他们的土地供养能力的水平之下。其实,大部分寻食者的居住范围都能供养他们一般供养人口的3—5倍。从长远的观点看,与其无限制地扩张人口,冒因突发的、意外的食物资源自然减少而遭毁灭的风险,还不如保持人口数量的低水平,这对于一个群体来说更适合。在边缘环境中生活的寻食群体的人口密度今天很少超过每平方英里一人,尽管他们的资源可供养更多的人口。

寻食民族控制人口规模的方式把两件事情联系在一起:他们积累的身体脂肪有多少,以及他们是如何照顾他们的孩子的。排卵需要某种最低量的身体脂肪,而在传统的寻食社会中,这一直到成年早期才达到。因此,女性的繁殖力巅峰期在20岁到25岁之间,而女孩在十几岁的怀孕——至少,成功的怀孕——确实没有发现。<sup>③</sup>一旦孩子出生,他的母亲每小时哺乳他几次,甚至在晚上也哺乳,而这要延续4—5年。尤其是如果劳动使母亲身体一直在活动,而她又没有大量身体脂肪作为

① 社会关系密度,指大体说来,营地成员人数和成员之间互动的强度。

② R. 李(Lee, R., 1993):《多比朱瓦西人》,第65页,沃思堡市:哈考特·布雷斯出版社。

③ S. B. 赫尔迪(Hrды, S. B., 1999):《身体的脂肪和生育控制》,载《自然史》第108卷,第8期,第88页。



可靠的备用能量,那么母亲的乳头不断受到刺激,抑制了促进排卵的激素水平,使怀孕成为不可能。<sup>①</sup>由于持续哺乳几年,妇女就只有在长时间间隔期后才生育。因此,子女总数保持低水平,但足以维持稳定的人口规模。

### 寻食对人类社会的影响

虽然关于狩猎对塑造假定的人类的竞争和侵略本性的重要性有许多论述,但是大部分人类学家不相信这些论点。的确,虽然寻食民族的好战行为是已知的,但是这类行为是相对新近的现象,是对扩张主义国家的压力做出的反应(参见第十二章)。在没有这种压力的时候,寻食民族显然没有侵略性,而且他们与其说注重竞争,还不如说更注重和平与合作。然而,看来可能的是,人类社会组织的三个关键要素是随着寻食而发展起来的。其中第一个要素是根据性别的劳动分工。尽管有改变,但这种分工的某种形式已在所有社会中起作用,而且可能与人类文化一样古老(参见第三章)。西方社会现在正在改变这种分工,就如我们将在下一章看到的那样,而且你可以问男女未来合作关系的含义是什么。我们将在第八章和第九章讨论这一问题。

### 生计和性别

大猎物的捕杀以及粗硬或坚韧原材料的加工几乎普遍是男性的职业。相比之下,妇女的工作通常是采集和加工各种各样的蔬食,以及做其他家庭杂务。从历史上看,这种模式仿佛比较早的时代就开始了。在那个时代,男性的个头是女性的两倍,他们清理死动物的尸体以得到肉食,用石制工具屠宰动物,并与女性分享肉食(参看第三章)。就女性来说,她们采集野生植物食物,可能使用尖棍,携带用柔软、易腐材料制成的容器。当猎捕活的动物以取代清理死的动物作为肉食来源,而且性别的生物学差异缩小到较小的比例时,原始分工的性质仍然得到维持。 162

在今天的食物采集者中,妇女的工作与男人的工作一样艰巨。例如,朱瓦西人妇女可能一天步行 12 英里、一星期 2 次或 3 次去采集食物,不仅带着她们的孩子,而且从任何地方返家时还要携带 15—33 磅食物。还有,她们不必像男人狩猎那样离开家乡那么远,她们的工作通常也没有那么危险。最后,她们的任务不太需要快速的机动性,不需要完全的和专一的注意力,而且在打断后很容易重新开始。所有这一切都与两性之间仍然存在的那些生物学差异相适应。当然,怀孕或有婴儿要哺乳的妇女不可能像男人那样很容易地去远处追捕猎物。除了范围广泛的机动性之外,成功的狩猎者还必须能够迅速使能量强烈爆发。虽然某些妇女比某些男子跑得更快,但事实上男子一般比妇女跑得快,即使后者不怀孕也不要照顾婴儿。因为人类女性必须生出有较大头脑的婴儿,所以她们的盆骨结构与男人的盆骨结构

<sup>①</sup> M. F. 斯莫尔(Small, M. F., 1997):《性交》,载《美国科学家》第 85 卷,第 503 页。

有很大的不同,这种差异的程度比大部分其他哺乳动物种属都要大。所以人类的女性在速度和长期流动性方面的资质不如人类男性。

说寻食者的性别角色区别符合男女之间的生物学差异并不是说它们是由生物方面决定的。例如,有许多已报道的案例说,北美大平原的印第安人妇女获得狩猎者和战士的声誉,而这两方面都被视为男人的活动。甚至有一个阿布萨罗卡人(克劳人)俘获的阿齐纳人女孩的案例,她曾成为他们的首领之一,很好地完成了被视为男性的事务。反过来,任何对男性事务感到不舒服的年轻男子,可以穿上妇女的服装,显出女人的举止,如果他有必要的技艺在女性活动中获得成功的话。虽然性别偏好也许是决定采取女性身份的因素之一,但并非所有这类个体都是同性恋者,也并非所有同性恋者都扮演妇女角色。显然,性别偏好的重要性不及职业和外表的重要性。事实上,与大部分其他各类社会相比,根据性别的劳动分工在寻食者那里通常不太严格。因此,朱瓦西人的男子,只要有要求,就心甘情愿而且毫无尴尬地去采集野生植物食物,建造小屋,取水,即使这些活都被视为妇女的工作。

在寻食社会中,妇女工作的性质是这样的,她们在照料孩子的同时可以完成工作。她们也能与其他妇女结伴干活,这有助于在某种程度上缓解工作的机械单调。过去,由于欧洲和北美人类学家文化中的性别偏见,使他们低估了妇女寻食对其群体持续生存所做出的贡献。我们现在知道,现代寻食者可能从植物食物中获得60%或70%的日常饮食,同时妇女可能还提供鱼类和贝壳类水生动物(生活在遥远北方的寻食者通常是例外情况,在那里,一年的许多时候采集不到植物食物)。

虽然在寻食社会中,妇女每天都花一段时间采集植物食物,但是男子并不花费他们的全部或大部分时间去狩猎。在狩猎上花费的能量,特别是在炎热的季节,经常大于所猎获动物回报的能量。太多的时间花费在搜寻猎物上其实可能产生相反的结果。能量本身首先来自植物的碳水化合物,正是女性采集者通常生产出大部分卡路里。日常饮食中一定数量的肉类保证了从植物资源中不容易获得的高品质蛋白质,因为肉类恰好含有人体所需的所有氨基酸(蛋白质的基石)的大部分。任何植物食物都不可能做到这一点,而没有肉食要生活下去,人们就必须把植物食物适当混合,以提供适量的、必需的氨基酸。

### 食物分享

与寻食相关的人类社会组织的第二个关键特点是成人之间的食物分享,这在非人类的灵长目动物中是罕见的。人们很容易理解分享发生的理由:妇女提供一种食物,男子则提供另一种食物。在朱瓦西人中,妇女控制她们采集到的食物,而且能与她们选择的任何人分享。相比之下,男子则受规定多少肉食应当分配以及分配给谁的规则的制约。因此,狩猎者很少能有效地控制他们带回营地的肉食。对单个狩猎者而言,肉食分享实际上是为将来储备食物的方法;他的慷慨——尽管



看来可能是义务——使他对其他狩猎者的未来猎获物有一种要求权。作为一种文化特质,在分配生存所必需的资源方面,食物分享具有明显的持续生存的价值。

虽然食肉动物经常分享食物,但在非人类的灵长目成年动物中分享食物的例子很少,这些例子多半包括雄性黑猩猩合作狩猎,然后通常与成年雌性和幼年黑猩猩分享猎获物。这表明食物分享和分工的起源,与偶尔吃肉转变到经常吃肉的食物习性的转变有关。这似乎是在大约 250 万年前随最早的人类成员产生而发生的。

寻食经济的最后的显著特点是,营地作为日常活动中心和食物分享实际发生地的重要性。在非人类的灵长目动物中,而且或许在人类祖先中,直到他们控制了火的使用,他们的活动场所才倾向于分为饮食区与睡眠区,而后者往往每夜更换。然而,历史上著名的寻食民族生活于某种程度上永久的营地中,有朱瓦西人适应整个冬季的旱季营地,有哈扎人适合于最多几个星期的、以采集浆果和蜂蜜为目的的雨季营地。不过,人类营地不仅仅是睡眠区,人们每日在营地进出、饮食、工作和交往,这在很大程度上不同于任何其他灵长目动物。

### 文化调适和物质技术

寻食群体的流动性可能取决于可利用的水,就如朱瓦西人那样;可能取决于可采到的松果,如肖肖尼人那样;或者也可能取决于可猎获的动物及其他季节性资源,如哈扎人那样。狩猎方式和狩猎器具在决定人口规模和人口迁移中也可能起作用。某些姆布蒂人用大网猎捕动物。这需要 7—30 个家庭的合作,所以他们的营地是比较大的。另一方面,那些用弓箭来狩猎的姆布蒂人营地,有 3—6 个家庭。同一营地的弓箭手太多,意味着每个猎手每天必须跑很长的路,以免影响其他猎手的狩猎。只有在仲夏季节,猎手们才集合在比较大的营地中进行宗教仪式、婚姻安排和社交。在这时,弓箭手们开始转向共同狩猎。如果没有网,他们的收效就不如他们的邻人,而且只有当用网的猎人普遍散开去寻找蜂蜜(不是肉)时,弓箭手们才可能集中起来。

164

### 平等主义的社会

寻食社会的一个重要特点是它的平等主义。寻食者通常是高度流动的,而且又缺乏动物或机械运输工具,特别是去远处获取食物时,他们必须能不承担许多东西行进。例如,在朱瓦西人中,每个个人的所有物的平均重量在 25 磅以下。寻食者的物质产品必须限制在最低限度的必需品上,它们包括用于狩猎、采集、捕鱼、建屋的工具,以及制造工具、烹饪器具、捕捉机和网。他们很少有机会积累奢侈品或剩余物品,而且没有谁能拥有比别人多得多的物品,这一事实有助于限制地位差异。年龄和性别通常是重要的地位差别的唯一根源。

重要的是认识到,地位差别本身并不意味着任何必然的不平等,特别是涉及男性和女性关系的地方,这是很容易引起误解的一种观点。在传统的寻食社会中,不



存在男子对女子必需的特别保护。的确,妇女可能被排斥在男子参与的某些仪式之外,但反过来也是如此。而且,妇女劳动的成果不是由男子控制,而是由妇女自己控制的。甚至在这种社会中,是男性狩猎而不是女性采集带来大量食物,但妇女也不牺牲其自主性。例如,在拉布拉多半岛的因努印第安人那里,实际情况就是如此。在他们的社会中,狩猎具有压倒一切的重要性。就他们而言,妇女制作衣服和其他必需品,但她们提供的食物与在寻食者中常见的提供量相比要少得多。直到最近,妇女以及男子都能够成为萨满。然而,虽然妇女被排除在与狩猎有关的仪式盛宴之外,但另一方面,男子也同样被排除在妇女举办的仪式盛宴之外。从根本上说,每一性别从事自己的活动,而且都不干涉另一性别的活动。进入因努狩猎队群的早期传教士哀叹,男子没有使他们的妻子服从自己的意愿,他们长期努力地做工作,企图使印第安人相信,文明要求男子把自己的权威强加于妇女。但是,经过300年努力之后,他们仍只取得有限的成功。

寻食者无意积聚剩余食物,这在农业社会中往往是地位的重要根源。然而,这并不意味着他们始终处于饥饿的边缘。他们的环境是他们的自然仓库,而且除非在最寒冷的气候(在那时必须储备剩余物品使人们顺利度过几乎没有收获的季节),或在受到严重生态灾难的时期,在群体的区域内总可以找到食物。由于食物资源一般在群体内平均分配(平均分享是每天的通例),所以没有人获得积聚物品可能带来的财富或地位。在这种社会里,财富是越轨行为的标志而不是令人向往的特点。

寻食者的地域概念对于社会平等与资源平等分配都起到重要作用。大部分群体都拥有活动的固定区域,在那里资源的享用权向全体成员开放;如果某人有可以利用的资源,其他人也同样可以利用。如果一个姆布蒂人猎手发现一棵蜜树,它具有优先权;但是在他得到他的份儿后,其他人就轮流有份。万一他没有利用他的发现,别人就会来利用。在社区中任何人都不是这棵树的私人拥有者,这种制度在于先到先受益。因此,食物资源存在的消息会很快传遍整个群体。

家庭很容易从一个群体迁移到另一个群体,在他们先前有亲属联系的任何群体内安顿下来。(虽然仍然有人坚持,寻食者是从父居的,即妻子搬到其丈夫的群体居住,但是,正如我们在第一章讨论过的,这是对欧洲人扩张和殖民的历史回应。)就如前面指出的,寻食者之间的群体构成总是变动的。对群体成员身份的这种宽松态度,促成了最广泛的资源享用权,同时也维持了人口和资源的平衡。

寻食者的普遍化的交换模式,或者说不期待任何直接回报的分享模式,也符合资源分配和社会平等的目的。朱瓦西人男子或妇女每天花三分之二的时间走访他人或接待客人;此时,许多礼物交换就发生了。拒绝共有,聚集财物,从道德上看是错误的。通过分享手头的所有东西,朱瓦西人实现了社会调整,并确保他们分享他人意外获得物的权利。





### 三、生产食物的社会

就如我们在第三章看到的,正是工具制造使人类能消费大量的肉类和植物食物。人类历史上第二个重大事件是植物栽种和动物驯养(参见图 6.2)。从寻食者过渡到产食者(从现在可利用的证据推测,这种变革开始于 9 000—11 000 年前)已被称为革命性变革。由于人们改变了谋生方式,因而他们改变了人类社会的真正性质。

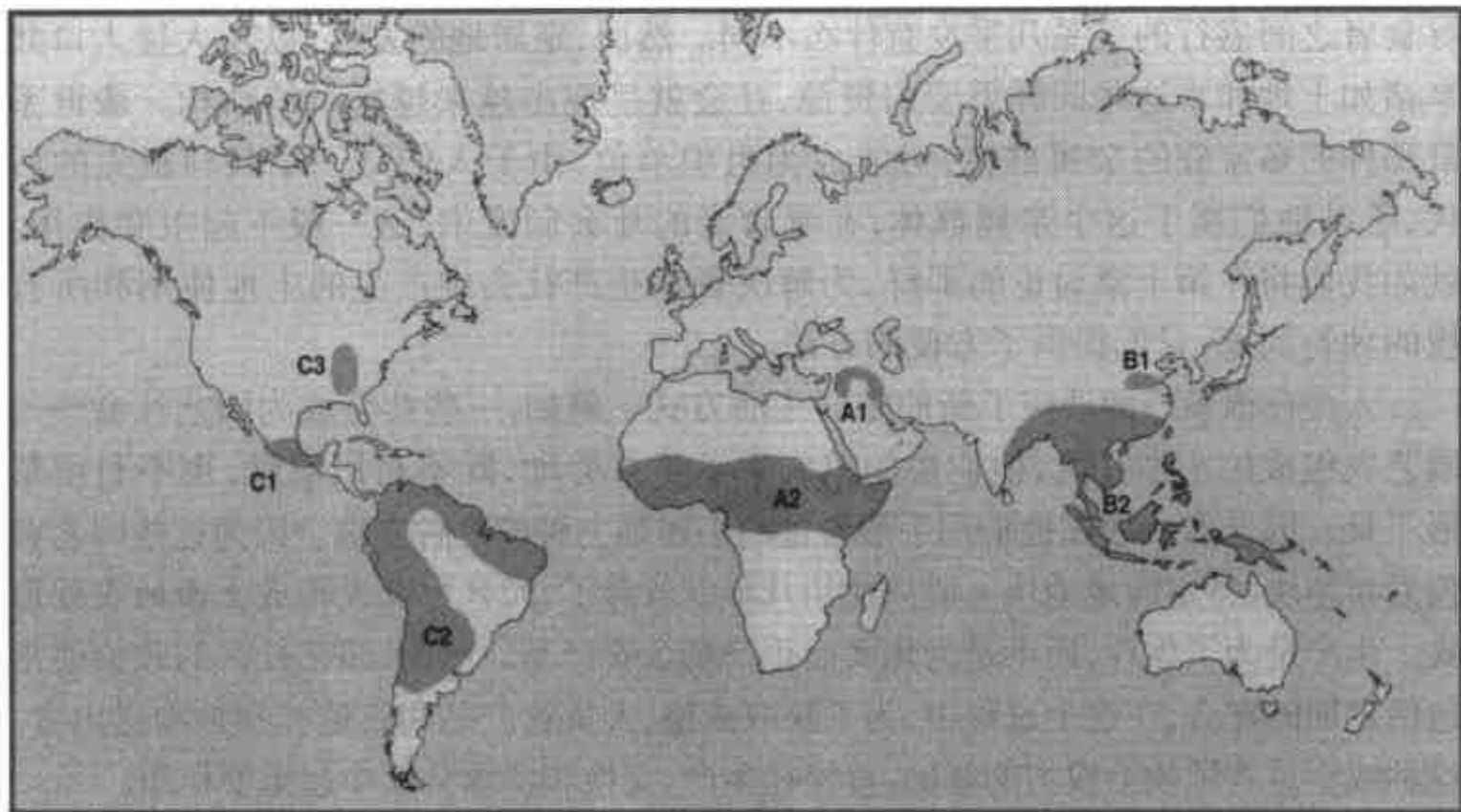


图 6.2

早期植物栽培和动物驯化在分散各处的地点发生,如西南亚(A1)、中非(A2)、中国(B1)、东南亚(B2)、中美洲(C1)、南美洲(C2)、东北美洲(C3)。

这就是为什么这一变革的发生是人类学重要问题之一的原因。因为,从总体上来说,生产食物比寻食需要更多的劳动,是更加单调的工作,往往是不太安全的生存手段,而且要求人们比寻食者吃更多的食物,若非人们别无选择,他们不太可能自愿成为食物生产者。起初,食物生产似乎是作为现存食物安排习俗的主要的非预期副产品而产生的。这些也许促进了新的各种各样特殊植物和动物的发展,又逐渐取得对于人类生存来说越来越重要的地位。后来,许多人由于处境的必要性而采纳了农业,在那种处境中,人口的增长超出人们通过寻食维持他们自己生存的能力。对他们来说,食物生产成为最后的生存选择。

#### 定居的农民生活

不管是由什么原因引起的,这一新的生活方式的最有意义的相关事件之一,是



永久的村落的发展,农民家庭在村落中聚居在一起。寻食者通过到处迁移与食物密切联系,农民则通过住在其园地附近而与食物密切相关。食物生产的任务有助于形成各类社会组织;群体的某些成员的艰苦劳动能够为所有人提供食物,因此使一些人自由地把时间献给发明和制作新的定居生活方式所必需的设备。收获和挖掘工具、储藏和烹饪的器具、纺织原料制成的衣服,以及石块、木头或晒干的砖坯,都是新定居生活条件与变化了的劳动分工这样结合的某些成果。

这种转变也在社会结构方面带来重要变革。首先,社会关系是平等的,与先前寻食者之间盛行的关系几乎没有什么不同。然而,定居地的发展,以及大量人口共享诸如土地和水这些同样重要的资源,社会就呈现出越来越复杂的结构。像世系群那样的多家庭的亲属群体,可能成为组织单位,由于人们是一个共同祖先的后代,所以他们属于这个亲属群体,在寻食者的社会制度中,这一般不起主要作用。就如我们将在第十章讨论的那样,为解决食物生产社会中产生的土地使用和所有权的独特问题,它们提供了方便的方法。

人类在很多方面适应了新的定居生活方式。例如,一些社会成为园艺社会——园艺农组成的小型社区,他们用简单的手工工具劳动,既不利用灌溉,也不利用犁形工具。园艺农一般在他们用手清理过的小园地上种植几种庄稼。因为这些园艺农偏爱新地块,特定园地地块一般只使用几年就放弃了,园艺可以说构成全面的农业形式。生产是为了生存,而不是为售卖而生产剩余农产品。然而,园艺社区的政治通常包括定期的宴会,在这个过程中,为了获取威望,大量农产品和其他礼物被赠送出去。这种威望是首领政治权力的基础,首领在生产、交换和资源分配中起重要作用。

167 特别在热带地区,最普遍的园艺形式之一,是刀耕火种,即临时农田农业<sup>①</sup>(swidden farming)。不幸的是,普遍使用火来清理亚马孙河流域或印度尼西亚的大片森林,以便饲养牛和用于其他的发展计划,已经令许多人用消极眼光看待刀耕火种农业。其实,特别在热带地区,在合适的条件——低人口密度和适当的土地量——下从事这种农业时,它在生态方面是精致的、可持续的种植食物的方式。只有在缺乏这些条件时从事这种农业,这种做法才会导致环境的退化和毁灭。若正确地实行,临时农田农业模仿自然生态系统的多样性;而且,在同一田地里同时套种几种不同的庄稼,与单种一种庄稼相比,庄稼不容易受到害虫和植物病害的侵害。不仅这一系统在生态方面是合理的,而且它比在诸如美国这样的发达国家进行的农业更有能效,后者需要投入的能量超过系统中产出的能量。相比之下,就每单位能量耗费来说,临时农田农业产出10—20单位的回报。巴西亚马孙林区梅克兰诺蒂·卡亚坡印第安人为这种系统如何运作提供了一个范例。

<sup>①</sup> 临时农田农业,指粗放的园艺形式,人们把自然植物砍去,随后烧毁砍下的植物,然后在灰烬中种植庄稼。



## 原著学习

### 梅克兰诺蒂·卡亚坡的园地\*

梅克兰诺蒂园地的种植总是遵循同样的序列。首先,男子清理森林,接着焚烧残枝败叶。在灰烬中,男子和妇女一起种植甘薯、木薯、香蕉、玉米、南瓜、番木瓜果、甘蔗、菠萝、棉花、烟草和胭脂树——其种子产出胭脂,这是一种绘画装饰品和人体所用的红色染料。因为梅克兰诺蒂人不为清除杂草操心,所以森林就逐渐侵入园地。2年以后,只有木薯、甘薯和香蕉还在。而3年之后,除了香蕉之外,通常没有任何东西留下。除了一些需要数百年成长的树种之外,在25年或30年后,这个地区看上去还是像原始森林。

这种园艺技术,以刀耕火种闻名,是世界上最普通的技术之一。北美的早期欧洲殖民者从周围的印第安人那里继承了这种方法,尽管在欧洲远古时期,人们也一直应用这一方法。在某个时期,批评家指责这种技术是浪费的而且破坏生态,但是今天我们知道,特别是在湿润的热带,刀耕火种农业可能是最好的园艺技术之一。

人类学家最早指出:在热带,美国式的农业可能引起灾难性的后果。持续高温促进了引起腐败的微生物的生长,因此,有机物快速分解为简单的无机物。暴雨溶解这些有价值的营养成分并把它们深埋于土壤中植物够不到的地方。热带森林维持其肥沃,因为密密的树叶遮蔽了大地,使它冷却并有利于腐生物的生长。大量的雨水还没落到地上就由树叶留存。当树倒伏在森林里,开始腐烂,其他植物就快速吸收它们释放的养分。实行露地耕作制农业,阳光使泥土变热,腐生物繁殖,雨水快速淋洗含有养分的土壤。繁茂的森林,如果清理后成为种植稀疏单一庄稼的农业,那么不出几年,它就可能转化为贫瘠的荒地。

刀耕火种农业和露地耕作制农业相比,没有太多问题。栽种后几个月,香蕉和番木瓜树就遮蔽了土壤,就如森林的大树所做的那样。在同一地区混种不同种类的植物意味着,无机物一释放就被吸收,玉米非常快地吸收养分,而木薯则缓慢地吸收养分。另外,小规模临时清理森林意味着,森林能够快速轮番侵入它失去的领地。

\* 根据沃纳(Werner, D., 1990):《亚马孙杂志》(第105—112页)改编,新泽西州恩格尔伍德·克利夫斯市:普林蒂斯·霍尔出版社。



因为腐生物需要湿气和温暖,所以漫长的梅克兰诺蒂干旱季节可能改变这种土壤生态的整个局面。但是,从最近焚烧过的梅克兰诺蒂土地上采来的土壤样本以及邻近的森林覆被表明,在湿润的热带大部分地区,印第安人园地小块土地上相当高的肥力来自那里烧毁的树木,而不是如在温和气候里那样来自土壤。

焚烧透彻是需要技巧的工作。或许由于这个原因,焚烧的时间选择由社区中比较有经验和有见识的成员确定。如果焚烧太早,那么在种植前雨水就会过滤出灰烬中的无机质。如果太迟,那么残枝败叶就会太潮湿以致烧不透。这样,可能使植物致病的害虫和杂草就不会死去,而且几乎没有什么无机物被释放进入土壤。如果风太弱,那么焚烧的区域就不会覆盖整块田地。如果风太强,火势可能失去控制。在过去,梅克兰诺蒂有几次因火势蔓延太快而意外焚毁了许多村落。

罗纳尔多记得园地的火烧到村落房屋的一次事件。印第安人担心,火焰会从一家屋顶蔓延到另一家屋顶,直到整个村落被大火包围,他们冲进他们的家,搜集他们的财物,把它们放在村落广场的中央。过去,这种反应是很明智的。房屋建筑比较简单,人们将要失去的财产很少。因为不管怎么说迁移是经常性的,在大火中烧毁一个村落不是非常严重的事情。大火甚至可能消灭在许多年后感染村落的害虫。但是,这一次人们却更加关切。罗纳尔多最终劝说一些印第安人砍倒一些靠近烧着的建筑物的房屋,于是,村落得救了。

在园地的小块土地上焚烧并清理掉一些烧成炭的残烬之后不久,人们就开始漫长的种植工作,这要花费整个9月并延续到10月。塔坎哥及时返回帮助卡克斯提和他妻子干园艺活。虽然卡克斯提行走不便无法去劳动,但是他可以陪伴他的妻子纳坎罗去园地,并照顾他们的孩子们,而纳坎罗则干大部分种植的活。

在圆形园地的中心,妇女挖洞,放入一些甘薯块。用泥土盖上块茎之后,她们通常叫来男性——她们的丈夫或任何偶然路过的男人——用脚重重地踩土堆并发出类似嘘声的仪式性声音。人们告诉我,这种巫术会确保较大的产量。围绕甘薯形成一个大圆圈,印第安人把木薯根茎一个接着一个快速插入地里。

当木薯根茎长成时,就形成对甘薯田的密集屏障,而一些植株必须砍倒以便通行。在木薯圈之外,妇女们种上山芋、甘蔗和胭脂树。简单



地把种子撒在地上,香蕉和番木瓜树就种上了,它们形成最外面一圈。在园地里,印第安人也广种玉米、南瓜、西瓜和菠萝。这些植物成长迅速,而且在木薯根茎成熟前很长时间就收获了。从玉米和南瓜到甘薯和木薯,不要重新栽种,园地仿佛魔术般地发生变化。

梅克兰诺蒂园地过去发展良好。一些印第安人时而抱怨,西貍吃掉他们正想要吃的西瓜,或者减少了他们的玉米收成。在河岸边经常发现的大型啮齿动物水豚,以喜爱甘蔗而闻名,但是,一般说来,动物似乎不找庄稼的麻烦。即便在其他地区成为问题的南美切叶蚁,也不打扰梅克兰诺蒂园地。没有在新园地种植东西的邻人,偶尔会偷走人们珍视的头年的收获,诸如南瓜、西瓜或菠萝。不过,即便这类偷窃也是罕见的。一般来说,梅克兰诺蒂人可以依靠他们所种的各种东西的收获。

最后,我想要计算梅克兰诺蒂园地的生产率。农学家几乎不知道刀耕火种农业。他们习惯的实验是这样的,在一块土地上只种一种庄稼,收获几乎也是同时发生的。在这里,植物是混合种在一起的,人们一件一件地收获他们需要的各种东西。木薯根茎可以留在田地里,在把它挖出来之前它在地里生长了几年。

我着手量出园地的面积,计算在那里找到多少木薯、玉米穗或南瓜。看到我挣扎着穿过纠结在一起的植物测量面积,妇女们感到不可思议,10米长,10米宽,沿边界放置细绳,然后计算里面的面积。有时候,我请求一位妇女在标出的田地中挖出所有的甘薯。虽然这种请求是异乎寻常的,但是妇女仍然合作,帮忙固定住卷尺的一头,或者让她们的孩子们来帮忙。对某种植物如香蕉,我只是计算园地里香蕉树丛的数目,以及我能够看到的在各个树丛上正生长着的香蕉串数目。由于一直留意着香蕉要花多长时间成长,从我看到它们一直到它们收获,所以我可以计算出每年园地香蕉的总产量。

从田野回来之后,我把时间分配的数据与园地生产率结合起来,得到下述观念:梅克兰诺蒂人需要多大程度的艰苦劳动才能生存。数据表明,每一个梅克兰诺蒂成年人每小时生产几乎18 000千卡路里的食物(作为比较的根据,美国每人每天消费约3 000千卡路里的食物)。作为预防坏年景的措施,而且为准备接待其他村落的人,他们种植比其需要多得多的农产品。但即便如此,他们也不必非常辛苦地劳动以求生存。他们每周花费在各种劳动上的平均时间量表明,在园艺社会里,生活过得多么容易:



8.5 小时	园艺
6.0 小时	狩猎
1.5 小时	捕鱼
1.0 小时	采集野生食物
33.5 小时	所有其他工作

总而言之,梅克兰诺蒂人每周必要劳动时间少于 51 小时,而且这包括工作的往返、烹饪、修理损坏的工具,以及我们通常不算作我们工作周一部分的所有其他事情。

比园艺农在技术方面更复杂的是集约经营的农民,与园艺农所做的相比,后者的实践通常导致自然景观和一般自然环境更大的改变。他们所运用的是诸如灌溉、肥料、套上挽具的耕畜牵引的木制或金属工具,或者在世界上所谓的发达国家,在大片土地上生产食物的拖拉机。这类农民能够生产足够的食物,不仅供他们自己的需要,而且还供给各类专职专业人员和非生产的消费者。这种剩余产品可以出售换成现金,或者它可以通过贡品、税收,或以交给地主的地租的形式强行从农民那里拿走。这些地主和其他专业人员一般居住在富足的城镇或城市里,在那里政治权力集中于社会精英阶层之手。园艺农与集约农的区别往往是不容易做出的。例如,北美西南部的霍皮印第安人,除了洪泛区的农业之外,也在泉水附近灌溉小块土地,同时使用简单的手工工具。而且,他们为自己的直接需要而生产,而且生活在没有中央集权政府的城镇里。

作为食物生产者,人们已经培育了几种主要作物综合体:两种适合于有季节变化的高地,而另外两种适合于热带湿地。例如,在西南亚的干旱高地,他们随季节变化的节奏安排其农活,种植小麦、大麦、亚麻、黑麦和小米。在东南亚的热带湿地,种植稻子和诸如番薯、芋头等块茎植物。在美洲,虽然人们已调适于类似旧世界的那种环境,但是已种植不同的植物。玉米、大豆、南瓜和土豆一般在较干旱的地方生长,而木薯则普遍生长在热带湿地。

### 畜牧:巴赫蒂亚里人

在进一步讨论农民之前,我们应当考察人类调适于环境的一个比较显著的例子,即牧人<sup>①</sup>(pastoralist)的例子。牧人把动物饲养业——放牧啃食牧草的动

<sup>①</sup> 牧人,在一种社会中,人们把放牧啃食牧草的动物看作是理想的谋生方式,而且把社会整体或部分的迁移看作是正常的或自然的生活方式,该社会的成员就是牧人。



物——看作是谋生的合适方式,而且把社会整体或部分迁移看作是生活的正常和自然的一部分。这一文化方面是极其重要的,因为虽然某些(但不是全部)畜牧的游牧者的某些日常用品依靠附近的农民,而且他们从非畜牧资源所赚的甚至可能比从他们自己牧群中所得的更多,但是游牧的畜牧观念仍然是他们认同的主要方面。虽然这些社会是围绕着畜牧经济专业化而建立的,但是充满了远远超出只做一份工作的价值观。这使他们区别于美国的大牧场工人,后者虽也具备畜牧经济的专业性,但是,他们在文化方面认同于一个较大的社会。<sup>①</sup>这也使他们与寻食者、迁移的农业劳动者、公司管理人员或虽然游牧但不是牧人的其他人员区别开来。

在那些太干旱、太冷、太陡峭或太多岩石的地方,诸如从北非向东向阿拉伯沙漠延伸,跨伊朗高原并进入土耳其和蒙古的干旱草地,畜牧是一种有效的生活方式,比大牧场饲养更为有效。在非洲和西南亚,有2 100万以上的人口采取畜牧、游牧的生活方式。生活在干旱草地这一地带的群体是巴赫蒂亚里人,他们是生活在伊朗西部南扎格罗斯山脉的强大的独立民族,在那里他们放牧山羊和肥尾羊群。<sup>②</sup>虽然某些巴赫蒂亚里人拥有马匹而且大多数人拥有驴子,但是它们只用来运输;成为这些人生活核心的动物是绵羊和山羊。 171

严酷、荒凉的环境支配着巴赫蒂亚里人的生活;它决定他们何时迁移其牧群、迁移到何地,决定他们穿的衣服、他们吃的食物,甚至决定他们的性情——伊朗市镇居民称他们是“山熊”。在扎格罗斯山脉,海拔高达1.2—1.4万英尺的山脊上覆盖着大雪。它们那陡峭的、岩石磊磊的山路和悬崖绝壁,向最勇敢和最聪明能干的攀登者挑战;嶙峋的山峰、深邃的峡谷和轰鸣奔流的河流,也使生活和旅行充满危险。

为寻找较好的畜牧草地,巴赫蒂亚里人的畜牧生活围绕两个季节性的迁移转变。每年人们都要迁移两次:秋天,从他们在山区的夏季营地迁走;春天,从他们在低地的冬季营房迁出。这种严格的季节性迁移模式通常被称为季节性牲畜迁移<sup>③</sup>(transhumance)。秋天,在凛冽的寒冬来到山区之前,这些牧民把帐篷和其他财产放在驴背上,把他们的羊群赶到西部与伊拉克接壤的温暖平原;这里牧草茂盛,冬天雨水丰沛。春天,低地牧草干枯了,巴赫蒂亚里人就回到山谷中去,那里新的牧草正在发芽。为了这种集体迁移,他们分为五个群体,每一个群体包括约5 000人

① T. J. 巴菲尔德(Barfield, T. J., 1984):《导论》,载《文化幸存者季刊》第8卷,第2期。

② 关于巴赫蒂亚里人的材料主要取自F. 巴思(Barth, F., 1960):《西南亚山地和高原地区的游牧生活》,载《干旱地带的难题》,第341—355页,联合国教科文组织;C. S. 库恩(Coon, C. S., 1958):《旅行队:中东的故事》(第2版),第13章,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社;P. C. 萨尔茨曼(Salzman, P. C., 1967):《游牧民族中的政治组织》,载《美国哲学协会会议录》第111卷,第115—131页。

③ 季节性牲畜迁移,指在不同环境地带之间严格的季节性迁移模式。



和 5 万头牲畜。

北归之旅是比较危险的,因为山上的雪正在融化,峡谷中水流湍急,冰冷的雪水从山峰奔流而下。这种漫长的集体迁移还受到小山羊和在迁移前春天出生的羔羊的拖累。在水流不是太深的地方,牧民们就涉水过河。遇到较深的、有宽约半英里的一条河谷,他们就借助充气的山羊皮筏横渡过去,在皮筏上他们安排婴幼儿、年老体弱者、羔羊和小山羊;然后皮筏由男人们推着在冰冷的河水里向前。如果牧民们从黎明工作到傍晚,他们就可能在 5 天之内把所有人 and 牲畜都渡过河去。渡河时,每天淹死几十只羊,并不令人惊讶。

在山区行进,刺骨的寒风吹得人们皮肤麻木,使人禁不住淌泪,巴赫蒂亚里人必须穿过滑溜的未融化的雪地行进。攀登陡峭的悬崖是危险的,强壮的男子经常必须肩背他们的孩子们和新生的羔羊走过冰雪之地,走向他们的目的地——草木茂盛的山谷。在每次迁移期间,人们必须行走 200 英里路,集体迁移可能要花费数周时间,因为羊群走得很慢,而且需要人们不时地照料。牧民们有固定的行进路线,有某种程度上确定的行程;他们知道他们应去什么地方,什么时候他们将到什么地方。在旅程中,男人与少年赶着绵羊和山羊,妇女与儿童骑着驴子走,帐篷和其他设备也由驴子驮着。

当到达目的地时,巴赫蒂亚里人就住在妇女们用山羊毛编织制成的黑色帐篷里。这些帐篷有木杆支撑的倾斜的顶和笔直的四壁。在帐篷里,家具很少;妇女编织的小地毯,或粗糙的毛毡垫子铺设在地上。在帐篷里,一边有羊毛毯;另一边有用山羊皮制成的容器、铜制器皿、陶罐和粮袋。巴赫蒂亚里人的帐篷提供了对变化的环境调适的范例。山羊毛织物在冬天可以保暖防水,在夏天可以隔热。这些轻便住房很容易建造、拆除,而且易于搬运。

绵羊和山羊在巴赫蒂亚里人的生计中占有重要地位:它们提供乳汁、乳酪、黄油、肉类、皮革和羊毛。羊毛由妇女织成布、制成帐篷、储藏袋和其他生活必需品,或者在市镇上出售。他们也从事很有限的园艺活;他们拥有土地,包括果园,出产水果,供牧民消费,或者出售给市镇居民。分工是按照性别进行的。男子为其枪法和骑术而感到十分骄傲,虽然他们从事有限的骑马狩猎活动,但他们的主要任务是照料羊群。妇女从事烹饪、缝补、编织、照顾孩子,并运送燃料和背水。

巴赫蒂亚里人有自己的司法制度,包括各种法律和刑法典。他们由部落首领即可汗(*khans*)统治,首领或通过选举产生,或通过继承担任其职位。因为男子拥有和控制牲畜,妇女缺乏对经济的控制,因而妇女就屈身于家庭事务的领域。男子在经济和政治两种事务中的这种突出地位在游牧民中是常见的;他们的世界是真正的男子汉世界。因此,妇女与男子相比一般处在从属地位,尽管年长的妇女可能获得许多权力。当 20 世纪初在巴赫蒂亚里人的部落领地发现石油后,大部分巴赫





蒂亚里人的可汗变得富裕起来,而且他们很多人受过良好的教育,进过伊朗或国外的大学。尽管如此,虽然有些可汗在城市里拥有自己的住房,但是他们大部分时间还是生活在他们的人民之中。

## 应用人类学 农业发展与人类学家

172

随着人类学家逐渐理解原住民族的传统实践,后者知识的合理性和精密性就给他们留下了更加深刻的印象。因为这种意识已扩展到职业范围之外,因而在大部分公众中下述观念越来越流行,即原住民族群体始终如一无忧无虑地生活,在某种程度上与他们的世界和谐相处。然而,就如人类学家所知的,传统民族只不过是人,像所有人一样,他们也可能犯错误。不过,就如我们要从他们的成功中学习许多东西那样,我们也可以从他们的错误中学习,以及从他们如何应对错误中学习。

人类学家安·肯德尔正在秘鲁南部安第斯山脉帕塔卡萨山谷从事这一工作。\*肯德尔在英格兰鲍尔布劳顿的卡西撒卡信托基金机构担任主管,主持复兴古代农业实践的农业发展项目。他与剑桥大学的植物学家亚历克斯·彻普斯托-勒斯蒂合作,他们已在帕塔卡萨山谷发现了在约4000年前起源的集约型农业的证据。不幸的是,广泛砍伐以建立和维持小块农田,加上在山坡上建筑极小的梯田,导致大量泥土因受侵蚀而流失。在1900年前,土壤退化,加上较凉气候的袭击,导致农业急剧衰落。然后,大约1000年前,侵蚀突然中止,农业得以复苏,这时使用了不伤害土壤的技术。这些技术包括修建复杂的长达5.8公里的灌溉渠道,把水分配到山坡上的小块土地中,同时建造开阔的梯田,以防侵蚀。为了建造这些梯田,人们辛劳地把土壤从山谷和河床中运上来。最后,广植桉木树,这既稳定了土壤,也提供了生活用材和建筑用材。

这一新型的农业体系是很有成效的,因此生活在山谷的人数增长了4倍,现代达到约4000人的水平。不幸的是,当西班牙人占领秘鲁时,这里和其他地方的梯田与树木都逐渐发生了退化。现在,卡西撒卡信托基金机构正资助一个项目,使用古老的方法,发掘和重建帕塔卡萨山谷的梯田。自1995年以来,当地家庭已经重建了渠道,并在160公顷的旧梯田上重新种植土豆、玉米和小麦。他们已经发现,梯田与其他地块相比出产好,所需肥料较少。

\* K. 克拉伊克(Krajick, K., 1998):《印加人的绿色农业?》,载《科学》第281卷,第323页。

### 集约农业和非工业城市

随着农业的集约化,某些农业村落转变为城镇,甚至转变为城市(参见图 6.3)。在那里,先前从事农业的个人解放出来,专门从事其他活动。因此,木匠、铁匠、雕刻家、编竹篮工和石匠等手工业者,对充满活力的、多样化的城市生活做出了重要贡献。

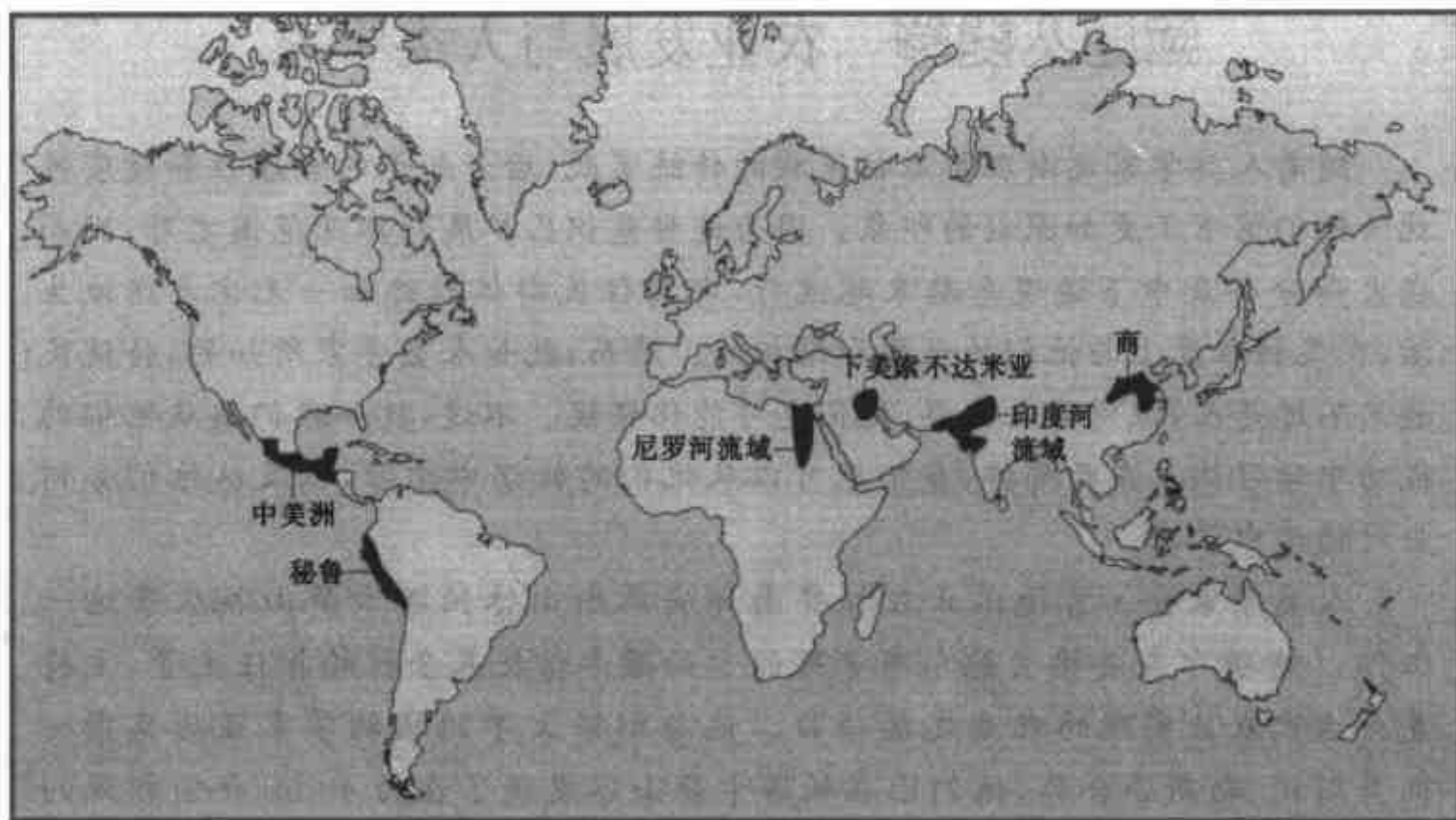


图 6.3

早期主要文明的位置。北美和南美洲文明的发展完全独立于非洲和亚洲的那些文明。中国文明的发展可能是独立于西南亚(包括尼罗河与印度河)文明而发展起来的。

与园艺农和牧民不同,城市居民只间接关心对其自然环境的调适。更为重要的是,他们需要适应与其城市邻居一起生活和相处。在很大程度上,这也符合农民的情况,他们为城市居民提供食物。在都市政治精英的控制下,农民所做的大部分事情是由经济力量支配的,若有的话,他们也很少能控制这种经济力量。都市化产生了新的社会秩序:随着社会逐渐分层,人们按其性别、他们做的不同类型的工作,或者他们出生的家庭,被划分为不同的等级,明显的不平等就发展起来了。当社会制度不再借简单的、面对面的亲属、朋友和熟人团体而运行时,它们就越来越形式化、官僚化,并且有专业化的政治制度。

随都市化而来的是人类文化演化的速度快速增长。人类发明了文字,加强并扩大了贸易,发明了车和船,冶金术和其他工艺也发展起来了。在许多早期城市,诸如王宫和寺庙那样的纪念性建筑是由成千上万通常在战争中被俘获的奴隶建造的;这些工程的技艺仍然令现代建筑师和工程师大为惊奇。这些建筑的居住者——由贵族和祭司构成的统治阶级——形成中央政府,发号施令地规定社会和



宗教规则；而这些规则又由商人、战士、工匠、农民和其他市民来实行。

### 阿兹特克人的城市生活

在16世纪墨西哥兴盛的阿兹特克帝国，是在非西方民族中高度发达的城市社会的范例。<sup>①</sup>帝国的首都，特诺奇蒂特兰（当代墨西哥城），位于海拔7000英尺的富饶山谷之中，与它的姐妹城特拉蒂洛尔科在一起，当1519年西班牙征服者赫尔南·科尔蒂斯首次发现它时，它的人口约20万。这使它的人口要比同时期的伦敦市多五倍。这个阿兹特克大都市坐落在湖中岛屿上，后来湖水排干，湖被填平，两条水管道从陆上的泉源引来清水。在城的东端围筑10英里长的堤坝，以防附近的盐水进入围绕特诺奇蒂特兰的湖中。

如西南亚的早期城市一样，阿兹特克人社会的基础是集约农业。玉米是主要的作物。每个家庭由其世系群分配一份土地，种植各种各样的作物，包括大豆、南瓜、葫芦、胡椒、西红柿、棉花和烟草。然而，与旧世界的社会不同，只有几种动物是驯养的；这些动物包括狗和火鸡（都是供食用的）。许多（但不是全部）庄稼种在特诺奇蒂特兰城周围的小块土地上，该城是在四周环湖的浅水中由人工建造的。在园圃或突起的田地之间的水道，不仅便于运输，而且也是用作堆肥的水生植物的来源。另外，极为丰富的鱼粪从水道中定期被挖掘出来，并浇洒在园地上以维持其肥力。因为它们难以置信的高产以及可持续性，所以直至今天，在墨西哥城郊区的爱克奇麦尔科，园圃仍然在使用。 175

阿兹特克人在农业上的成功供养了不断增长的大量人口和多样化的劳动力。技术工匠，如雕刻家、银匠、石匠、陶工、织工、羽工和漆工，凭这些专门的手艺，能够过很好的生活。因为在阿兹特克人社会制度的运行中宗教起重要作用，所以这些工匠一直从事于宗教工艺品、服饰以及建筑和庙宇装饰品的制作。其他非农业专业人员，有战士、行商、教士和政府贵族官僚。

由于阿兹特克帝国的个人和城市两方面专业化程度的增长，市场成了极为重要的经济和社会制度。在每个城市中，除了每日的集市之外，每年不同城市不同时间还有较大的集市。买卖人从帝国的边远地区来赶集。特诺奇蒂特兰的姐妹城——特拉蒂洛尔科的集市极大，所以西班牙人把它比作罗马和君士坦丁堡的集市。在阿兹特克人的集市中，物物交换是主要的交换手段。然而，有时可可豆和棉布斗篷也当作通货使用。除了明显的经济用途之外，市场还有社会功能：人们去那里，不仅去做买卖，而且还去会见其他人，去听最新的消息。法律实际上规定：每个人在规定的几日内至少必须去集市一次；这保证公民能了解到所有重要消息。 176

其他的主要经济机构，即阿兹特克首都与其他城市的贸易网络，把巧克力、香子兰

<sup>①</sup> 下述信息大部分引自 F. F. 伯丹 (Berdan, F. F., 1982):《中墨西哥的阿兹特克人》，纽约：霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



豆和菠萝等商品带入特诺奇蒂特兰城。

阿兹特克社会结构分为三个主要阶级：贵族、平民和农奴。在贵族之中，性别不平等是最明显的，它们在世系群体之外发挥作用，以土地和统治者从被征服民族中分配给他们的农奴为基础。平民分成不同的世系群，他们依靠世系群得到土地。在每个世系群内，个人的地位取决于他与开基祖血统关系的远近：与世系群开基祖关系比较近的人有较高的地位，那些与开基祖亲属关系比较疏远的人地位较低。在阿兹特克社会中的第三个阶级，包括依附于土地的农奴，以及被商人雇用为搬运工脚夫。这一阶级中最低的阶层是奴隶。他们有的是自愿卖身为奴的，另一些人则是在战争中被俘获的战俘。

阿兹特克人由半神的国王统治。国王由贵族、祭司和世系群首领组成的政务委员会从王家世系的候选人中选出。虽然国王是专制君主，但是政务委员会委员在国家事务方面向他提供建议。大量的政府官员监督各项职责，如维护税收制度和法院、掌管政府库藏，以及指挥军事训练等等。

典型的阿兹特克城市呈矩形，反映了土地在各世系群中分配的方式。在城中央有一个大广场，建有神庙和城市统治者的居所。在特诺奇蒂特兰城，整个区域约20平方英里，在中央广场（也被称为神圣之地）矗立着一座巨大的神庙和两座奢华的宫殿。在这个广场周围，有属于各个世系群的其他用于典礼的建筑。

就如在现代城市一样，特诺奇蒂特兰城住房建筑有简陋与豪华之别。在城市的郊区，在园圃上，有农民的小屋，小屋用木柱搭建，用茅草覆盖，茅草上糊上泥巴。在市区本身，有比较富裕之人的房屋——优雅、多居室、一层和两层砂浆砌成的建筑，每一幢房屋都有栽满鲜花的院子，房屋建在石平台之上，以防洪水。据估计，特诺奇蒂特兰城大约有6万座房屋。城市的中心是阿兹特克人的古神庙，或金字塔形庙宇，人们在那里举行宗教仪式，包括人祭。献给战神和雨神的100英尺高的双层庙宇由石头筑成，有陡峭的阶梯通向设有祭坛的平台，平台上有一间供有神龕的房间，以及供祭司使用的前堂。

国王蒙泰祖马的宫殿有许多供侍者和嫔妃居住的房间，有动物园、空中花园和游泳池。由于特诺奇蒂特兰城坐落于湖中央，所以它是不设防的，有三条堤道与陆地联结。城市不同地区之间的交通十分方便，人们可走陆路也可走水路。许多运河河边上有人行道，它们贯穿全城。到过阿兹特克首都的西班牙人报道说，载着旅客和货物的成千上万条小船航行于运河之上，环行于城市之中。这些欧洲人对这个城市的交通网络有很深的印象，所以他们把特诺奇蒂特兰城称为新世界的威尼斯。然而，这并没有阻止西班牙入侵者对它的破坏。

#### 四、现代世界的非工业城市

特诺奇蒂特兰城是具有极为古老的非工业文明特点的那类都市居住区的典



范。一般所谓的前工业城市<sup>①</sup>(preindustrial cities),人们往往把它们设想为过去的事物,或者把它们看作不过是像今天在欧洲和北美那种地方所看到的工业城市不可避免的进步的某个阶段。这种本质上的民族中心主义的观点遮蔽了这一事实,即“前工业”城市在当代世界——特别是在世界上所谓不发达国家——中决不是罕见的。不仅如此,工业城市也尚未证明它们具有非工业城市显示的长期生命力,而这些非工业城市在世界的某些地区已存在数百年甚至数千年之久。

## 本章摘要

178

为了满足食物、水和居所的需要,人们必须调整他们的行为以适合于环境。这种调整,包括变化与稳定,是调适的一部分。调适意味着社会需要与其环境潜能之间存在着动态平衡。调适也指有机体(不管是人还是其他动物)与其环境的相互作用,任何一方在他方之中引起的变化。调适是一个持续的过程,而且它对持续生存是至关重要的。一个生态系统既受有机体活动的制约,也受诸如侵蚀等自然力量的制约。人类生态系统必须根据文化的所有方面加以考虑。

为了适应生态系统,有机体必须能够调适于环境,或者成为环境的一部分。一旦达到这种调适,稳定就比变化更符合有机体的利益,直到系统以某种方式失效。

文化区域是不同的社会遵循相同生活模式的地区。因为不同的地理区域在气候和地貌上往往是不一致的,新的发现并不总是传播到每一个群体。环境的变化也有利于技术的变化,因为不同地区的需要可能是完全不同的。

朱利安·斯图尔德使用文化类型的概念说明地理区域内的变化。他的观点是,根据特殊的技术以及那种技术最适合的特殊环境特点来考察一种文化。

一个社会的社会组织 and 政治组织是影响如何运用技术以保证持续生存的另外一些因素。在社会谋生方式中起作用的这些文化特点是其文化核心。人类学家可以探索文化核心类型与环境类型之间的直接关系。

寻食生活方式是最古老和最普遍的人类调适方式,它要求人们按食物资源变化的情况迁移其居所。由于尚未明白的生态和社会的因素,地方群体保持在小规模的状态。一种解释认为,小规模群体与维持群体生存的土地供养能力相称。

另一种解释表明,人口越少,社会冲突的机会也越少。寻食者中调节人口规模的主要机制是女性在成年早期缺乏足够的脂肪储备,以及由于在若干年内每小时哺乳婴儿几次,她们的乳头经常受到刺激,这妨碍了排卵。

人类社会组织的三种重要因素,很可能是与为肉食而清理动物尸体,以及狩猎

---

<sup>①</sup> 前工业城市,指各种具有非工业文明特点的都市居住区。



一起发展起来的。这些因素是按照性别的分工、食物分享,以及作为日常活动中心及食物分享地点的营地。

寻食社会的特点是它们的平等主义。因为这种生活方式要求流动,人们只积累生存所必需的物质物品,因此地位差别限于以年龄和性别为依据的差别。然而,与性别相关的地位差别并不意味着妇女从属于男子。食物资源在整个群体中平均分配;因此,任何个人都不可能获得积聚物品可能带来的财富或地位。

从大约 11 000 年前到 9 000 年前开始,从寻食向生产食物过渡的理由,很可能是对野生食物资源增加管理的意外结果。与食物生产革命相关的事情,是在人们使用简单手工工具从事园艺时永久定居的发展。园艺的一种常见形式是刀耕火种,即临时农田农业。集约农业是一种比较复杂的活动,它需要灌溉、肥料和耕畜。畜牧是依靠饲养诸如牛、绵羊、山羊等驯养动物的一种生存方式。牧人通常是游牧的,对草和水的需要使他们迁移到不同的牧场。

当集约农业技术创造了剩余物品时,城市发展起来了,这使许多个人解放出来,专职从事其他专业活动。随着城市的发展,社会结构逐渐分化成各个阶层,人们按照性别、他们所做的工作,以及他们出生的家庭而被划分为不同的等级。社会关系越来越形式化,中央集权的政治制度也形成了。

179 我们不应得出结论说,寻食,经过园艺、畜牧,到集约农业的非工业城市,然后到工业社会的序列,是不可避免的,即使它们的确以那样的序列出现。在较古老的调适方式一直有效的地方,正是因为各项条件如此,才使得它们非常好地运作,而且它们又提供这样一种满足感,以致维持它们的人们喜欢它们,而不是有意识地替换它们。这不是由于任何“落后”或无知的缘故。现代的寻食、园艺、畜牧、非工业的和工业的都市社会,全都是高度演化了的调适,各自有其自己的特殊方式。

#### 网络资源

1. 联合国粮农组织

<http://www.fao.org/gender>

2. 世界妇女峰会基金

<http://www.woman.ch>

3. 梅萨社区学院人类学课程

[http://www.mc.maricopa.edu/academic/cult\\_sci/anthro](http://www.mc.maricopa.edu/academic/cult_sci/anthro)



### 经典阅读文选

D. G. 贝茨和 F. 普洛格 (Bates, D. G. and Plog, F., 1991):《人类的调适策略》(*Human adaptive strategies*), 纽约: 麦格劳-希尔出版社。

本书采用一种生态学的方法去理解人类文化的多样性。其中的每一章分别叙述一种社会: 狩猎和采集、园艺、畜牧、集约农业以及工业社会, 最后一章讨论变迁和发展。本书使用了通俗有趣的民族志案例, 使得理论问题容易掌握。

V. 勒斯蒂格-阿雷科 (Lustig-Arecco, V., 1975):《技术: 生存策略》(*Technology: Strategies for survival*), 纽约: 霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

尽管早期的人类学家对技术赋予了大量的关注, 但这一主题在 20 世纪早期却受到了冷落。这是关于这一主题为数不多的、比较晚近的研究之一。作者对猎人、牧人和农人的技术经济调适特别感兴趣。

S. W. 明茨 (Mintz, S. W., 1996):《品尝食物、品尝自由: 漫话饮食、文化和过去》(*Tasting food, tasting freedom: Excursions into eating, culture and the past*), 波士顿: 培根出版社。

正如一句俗语所说:“我乃我所食者。”(We are what we eat.) 因为我们所吃的东西在很大程度上揭示了我们是什么。在这本书中, 明茨探究了人类是如何利用最基本的生物功能——吃——并赋予它以各种各样的社会意义的。

C. 斯赫里勒 (Schrire, C., 1984) 编:《采集狩猎者研究的过去和现在》(*Past and present in hunter gatherer studies*), 佛罗里达州奥兰多市: 学术出版社。

这本论文集推翻了关于寻食社会的很多神话(包括一些为人类学家所持有的神话)。其中特别值得推荐的是编者导言“关于野性思维的未驯化的猜测”。

A. 瓦伊达 (Vayda, A., 1969) 编:《环境与文化行为: 文化人类学中的生态研究》(*Environment and cultural behavior: Ecological studies in cultural anthropology*), 纽约州加登城: 自然史出版社。

本书所收集的研究关注的焦点是文化行为和环境现象之间的相互关系。作者们试图通过把文化行为与文化行为所由产生的物质世界联系起来而使其易于理解。本书的文章涵盖了人口、占卜、仪式、战争、食物生产、气候和疾病等主题。



## 第七章 经济体制

在非西方社会,市场的基本特点在于它往往意指现货交易的小集市。在危地马拉这个市场,人们用他们生产的物品交换他们需要、但只能从其他人那里得到的东西。





## 本章预习

### 1. 人类学家怎样研究经济体制?

人类学家在特定社会的整个文化环境中研究物品的生产、分配和消费的方式。虽然他们从经济学家那里借用理论和概念,但是大部分人类学家感到,从西方市场经济研究中派生的原理,用于人们并不为利润而生产和交换物品的经济体制,其适用性是有限的。

### 2. 非工业民族的经济是如何运行的?

在非西方、非工业社会,总有依年龄和性别的分工,另外还有一些特别手艺。土地和其他有价值的资源通常由诸如队群或世系群那样的亲属群体控制,个人所有制是罕见的。生产按需定量和定时进行,大多数物品由生产它们的群体消费。调整机制确保没有人能比其他任何人积累多得多的物品。

### 3. 非工业社会的人们怎样和为什么交换物品?

非工业社会的人们通过互惠、再分配和市场交换过程来交换物品。互惠包括大致相等价值的物品和服务的交换,而且它往往是为仪式目的或为获得尊重而进行的。再分配需要某种政府和(或)宗教精英,以物品或以服务的形式去搜集资源,然后,把它们再分配出去。在非工业社会中,市场交换意指到专门的地点直接交换物品,它也起消遣作用,并作为交换重要信息的手段起作用。后者往往是促使人们到集市去的主要驱动力。



182 经济体制可以定义为生产、分配和消费物品的方式。因为一个民族在寻求特定生存方式时,必定要生产、分配和消费东西,所以我们前面讨论的生计模式(第六章)显然涉及经济问题。然而,经济体制远远超出我们到目前为止所讨论的范围。在本章,我们考察经济体制的各个方面,特别是生产、交换和再分配的系统,比前一章讨论的内容可能更多。

## 一、经济人类学

在研究传统小规模社会的经济时,我们也许最容易根据我们自己的技术、我们自己关于劳动和财产的价值观,以及我们自己对什么是合理的裁定来解释人类学的资料,因而深受其害。例如,在那一本受人尊敬的经济学教科书中有以下陈述:“在所有社会,普遍的生活现实一直是,产出不足以满足人们的需求和需要。”<sup>①</sup>这一种族中心主义的断言并没有认识到,在许多社会,人们的需求维持在能够充分和持续满足的水平上,而且不危及环境。在这类社会中,物品按需要的量和时间生产出来,超量超时多生产没有任何意义。因此,在要求艰苦劳动时,不管怎样艰苦人们都可能劳动,而在其他时间,他们把闲暇的时、日、甚至连续数周奉献给(在经济学意义上)“非生产的”活动。对西方观察家来说,这种民族往往表现出懒洋洋的样子(参见图 7.1),“他们不是有纪律的工人,而是勉强的、未经训练的劳工”。<sup>②</sup>如果人们碰巧成为狩猎者和采集者,即便是艰难的工作,他们也可能被误解。在西方文化中,狩猎被定义为“运动”;因此,观察者看到,在寻食社会里,男子确实把全部时间都用于“娱乐的事务”,而妇女则在拼命地工作。

这里要提出的观点是,要理解特定社会的需要或需求表,要对可资利用的物品和服务的供给进行权衡,有必要引入非经济的变项——人类学的文化变项。在任何特定的经济体制中,如果没有从文化上界定需求,也没有从文化方面理解规定它们怎样以及何时被满足的习俗,那么经济过程就无法得到解释。事实上,经济行为领域不是独立于社会、宗教和政治领域的,因而并非完全自由地遵循其自己的纯经济逻辑。确实,经济行为和制度可以用纯经济的术语加以分析,但是这样做,忽视了至关重要的非经济原因,而这些原因毕竟对事情在现实生活中的状况有影响。

作为一个适当的例子,我们可以简略考察一下居住在新几内亚东端北部南太平洋上的一群珊瑚岛上的特罗布里恩德人生产甘薯的情况。<sup>③</sup>特罗布里恩德男子花费大量时间和精力种植甘薯,不是为他们自己或为他们自己的家庭,而是为其他

①② R. L. 海尔布龙纳和 L. C. 瑟罗(Heibroner, R. L., & Thurow, L. C., 1981):《经济问题》(第 6 版),第 327、609 页,新泽西州恩格尔伍德·克利夫斯市:普林蒂斯-霍尔出版社。

③ A. B. 韦纳(Weiner, A. B., 1988):《巴布亚新几内亚的特罗布里恩德人》,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



内罗毕当地人	
户籍注册主管	编号 54/ _____
<b>对已注册当地人放弃工作的指控</b>	
当地人身份证号 _____	姓名 _____
上述本地雇员擅离雇用岗位 _____	
	(日期)
他于 _____ 被雇 _____ 天(口头协定)	
	(日期)
	_____ 月(书面合同)
在 _____ 工作	
	(地点) (合同号)
我控告他违反合同,并愿作为证人出庭,如有需要,我将供证据。	
	_____ 雇主签名
地址 _____	
_____	
日期 _____	

图 7.1

具有工业经济的民族经常误解所谓部落社会的工作伦理。因此,在殖民地肯尼亚的英国人,认为有必要教导当地人“劳动是高尚的”,使得未经许可放弃工作对部落成员来说成为一桩罪行。

人,通常为其姐妹或已婚的女儿。这种甘薯生产的目的,不是为收获它们的家庭提供食品,因为人们吃的大部分食品是他们自己在园圃中种植的。他们在园圃中种植芋头、甘薯、木薯、绿叶菜类、豆角和南瓜,以及面包果树和香蕉树。男人把甘薯送给女人的理由是,表示他对她丈夫的支持并提高自己的影响力。

女人一旦收到甘薯,就把它们装入她丈夫的甘薯房里,象征他在其社区作为一个有权有势男子的价值。他可以把其中的一些甘薯用来购买各类东西,包括诸如臂镯、项圈和耳环、槟榔子、猪、鸡,以及当地生产的木碗、梳子、地毯、椴木罐,甚至还有神秘的贝壳等。他必须用一些物品来免除债务,比方说,当女儿结婚时,赠送甘薯给他女儿丈夫的亲属;或者在他的世系群(在本案例中,指通过女性传承,源于共同祖先的有组织的亲属群体)成员死后支付必需的费用,最后,任何渴望提高自身地位和权力的男子被期望通过组织甘薯竞赛来显示他的价值。在竞赛过程中,他们赠送大量甘薯给受邀的客人。就如人类学家安尼特·韦纳说明的:“于是,一



183 座甘薯仓房就像是银行存款；当它充足时，一个男子就是富裕的、有力量的。在甘薯被烧煮或腐烂之前，它们可作为有限的通货流通。这就是一旦遇到丰收，人们就尽可能不把甘薯用作日常食物的理由。”<sup>①</sup>

通过把甘薯赠送给他的姐妹或他的女儿，一个男子不仅表达他对这个女人丈夫的信任，他还使后者负债于他。虽然接受者设盛宴报答园丁和他的助手，在宴席上让他们吃煮熟的甘薯和芋头，以及——每个人特别期待的东西——大量的猪肉块，但这决不是还债。石斧（特罗布里恩德系统中的另一贵重物品）礼物也还不起债，它可报之以特别好的收成。这种债只能由妇女的财富偿还。妇女的财富由大批香蕉树叶和用染红的香蕉树叶制作的裙子构成。

虽然一束束香蕉树叶没有任何实用价值，但生产它们要投入大量劳动，香蕉树叶及其裙子，对偿付任何其他世系群的成员来说，都被视为必不可少的东西，这些世系群成员与最近死去的亲属生前关系密切并协助操办葬礼。此外，死者世系群的财富和生命力由这样分送的一束束香蕉树叶和裙子的数量和品质而得以衡量。因为一个男子已从他妻子的兄弟那里收到甘薯，所以他有义务为其妻子提供甘薯购买必要的、超出她已生产数量的那些香蕉树叶束和裙子，以便在她世系群成员去世后帮助偿付。因为死亡是不可预见的，而且可能在任何时候发生，所以一个男子必须备有她妻子需要时可用的甘薯。这一点，以及她可能需要他所有甘薯这一事实，其作用是对一个男子财富的有效检查。

184 就如遍及全世界的民族那样，特罗布里恩德岛民把意义归于客体，使那些客体的价值远远大于他们在劳动或物质上的花费。例如，甘薯能建立带来其他利益的长期关系，如土地使用权、防御、帮助，以及其他种类的财富。因此，甘薯交换是经济交易，同样也是社会的和政治的交易。香蕉树叶束和裙子，就它们本身来说，是世系群政治状况的象征，也是其不朽的象征。在它们的分配中，这涉及与死亡相关的仪式，我们看到，在特罗布里恩德社会中的男子最终依靠妇女和她们的有价值的东西。对特罗布里恩德岛民来说，这些事情是如此重要，甚至面对西方的货币、教育、宗教和法律，这些人在今天一如过去仍然致力于甘薯种植和妇女财富的生产。用西方经济学的眼光看，这些活动仿佛没有什么意义，但根据特罗布里恩德人的价值观和所关切的事来看，它们有很大的意义。

## 二、资源

在每一个社会中，习惯和规则支配着人们所做工作的种类，谁做工作，谁控制资源和工具，以及工作如何完成。原料、劳动和技术是社会群体可用来生产所期望

<sup>①</sup> A. B. 韦纳(Weiner, A. B., 1988):《巴布亚新几内亚的特罗布里恩德人》，第86页，纽约：霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



物品和服务的生产资源。与这些资源使用有关的规则扎根于文化,并决定经济运行的方式。

### 劳动方式

每个社会都有根据性别和年龄类别的分工,这种分工是在所有猴子和类人猿中发现的那些模式的精巧化。根据性别的分工增加了这种机会:必要技术的学习将会更有效率,因为任何一个人只需学会成年人全部本领的一半。根据年龄的分工为这些技术的发展提供了充裕时间。

### 根据性别的分工

185

人类学家已广泛研究了各种社会根据性别的分工,我们在第三章和第六章讨论过它的某些方面。男人或女人是否做特殊的工作,不同群体各不相同,但是许多工作被分开,有的男人做,有的女人做。例如,我们已看到,大部分经常被看作“女人工作”的任务,往往是那些能在家附近从事的而且在打断后容易继续的工作。最常被视作“男人工作”的任务,往往是那些需要强体力、快速调动高度爆发的能量、经常要离家走一段路的工作,以及从事有高度风险或危险的工作。然而,有许多例外情况,因为在许多社会,妇女经常挑沉重的担子,或者长时间艰苦工作,在田地中耕耘庄稼。在一些社会中,妇女几乎完成全部工作量的四分之三,甚至在有些社会,妇女服役成为战士。在19世纪西非的达荷美王国,成千的妇女在国王的武装部队中服役,而且在某些观察家眼中,她们与其男性同事相比是更好的战士。此外,妇女战士的相关证据在古代爱尔兰存在,考古学的证据表明,北欧海盗中也有妇女,而且在格鲁吉亚的阿布哈兹人中,直到最近,妇女还在使用兵器方面得到训练。显然,根据性别的分工无法简单地解释为性别差异的结果,无论它们是男性的力量和能耗,还是女性的生殖的生活规律和现象。

为了看到根据性别的分工是怎样与其他文化和历史的因素相关的,不是去寻找生物学规则来解释它,更富有成效的策略是考察在具体社会环境中男子和妇女所做工作的种类。研究者发现三种形态,其一,以灵活性和男女相协调为特点,其二,根据性别严格分开,其三,以其他两种的各要素为特点。<sup>①</sup>灵活的和男女相协调的模式以朱瓦西人(在第五、六章,我们考察过他们的习俗)为范例,也经常寻食者和自耕自给的农民中看到。在这样一些社会中,多达35%的活动,是男子和妇女大致平等地参与的,男女都可从事的,那些被视为适合于一种性别的任务能由另一种性别的人承担,因情境允许而不失面子。在这些习俗流行的地方,男孩和女孩以几乎相同的方式成长,学会评价在竞争中的合作,逐步养成习惯,平等地与成年

<sup>①</sup> P. R. 桑迪(Sanday, P. R., 1981):《女性的权力和男性的统治:论性别不平等的起源》,第79—80页,剑桥:剑桥大学出版社。



男女相处,男女在相对平等的基础上彼此互动。

186 根据性别严格分工的社会规定:几乎所有的工作,要么是男性的工作,要么是女性的工作,因此,男子和妇女很少共同努力从事任何一种工作。在这类社会中,一个人甚至想做那种被视为相反性别的工作,都是不可思议的!我们通常在畜牧游牧、集约农业和工业社会中看到这一模式,在这些社会中,男子的工作使他们大部分时间在家外。因此,男孩和女孩最初都由妇女抚育,在她们的照顾下,她们鼓励顺从。然而,在某一时刻,男孩必须经历角色倒转,变得像男子汉那样,他应当强硬,富有进攻性和竞争性。要做到这一点,他们必须证明其男性气质,女人则不要以此种方式证明其女性身份。一般来说,这包含着一些主张:男性比妇女优越,因而对女性有权威。从历史上看,根据性别分工的社会,经常强行抑制那些以相协调为特点的角色,使后者的平等性质失效。

第三种形态有时被称为双性的形态。在这种形态中,男女分别从事他们的工作,就如根据性别分开工作的社会一样,但是他们之间的关系是一种均衡互补的而非不平等的关系。尽管竞争是普遍的伦理,男性和女性各自管理其自己的事务,而且男女的利益在各个层面都得到表达。因此,在男女相协调的社会中,任何一种性别都不对另一种性别实施统治。我们可以在美洲印第安民族中看到“双性”取向,他们的经济以生存农业为基础。在一些西非王国,包括上面提到的达荷美王国,我们也可以看到这种“双性”取向。

### 年龄分工

根据年龄的分工也是人类社会特有的。例如,在卡拉哈里沙漠的朱瓦西人中,直到孩子们达到 18—19 岁,人们才期待他们对生计做重要贡献。的确,在他们还未达到成人水平的力量和忍耐力时,许多“灌木食品”——例如,可吃的块茎——他们是不易得到的。朱瓦西人相当于“退休的年龄”,大约在 60 岁左右。老年人通常为自己做一些寻食工作,人们不期待他们贡献许多食物。然而,老年男子和老年妇女同样在精神事务中扮演至关重要的角色。他们摆脱了适用于青壮年的食物禁忌和其他限制,可以操纵仪式性物体,这些东西对那些仍在狩猎的人或还在怀孕的人来说是危险的。凭借其年龄优势,他们还记得遥远过去发生的事情。因此,他们是累积智慧的宝库——无文字民族的“图书馆”,同时,对于青壮年过去从来没有遇到过的难题,他们能够提出解决办法。所以,他们决不是社会的非生产成员。

187 在某些寻食社会中,妇女的确在其老年继续对食品供应做出重要贡献。在坦桑尼亚的哈扎人中,她们的贡献对其女儿来说是至关重要的,当后者有新生儿要哺育时,她们的寻食能力受到极大的削弱。这是因为哺乳期是能量高消耗期,同时怀有婴儿以及哺育婴儿都干扰了母亲的寻食效率。因此而受到最直接影响的那些人是妇女刚断奶的孩子,他们还年幼,不足以为自己有效地寻食。然而,祖母寻食的努力克服了这个难题,当其婴儿期的孙儿极其年幼时,当她断奶的孙儿从其母亲那



里得到最少食物时,她花在搜集食物上的时间是最长的。<sup>①</sup>

在许多传统的农业社会,与工业高度发达的北美的通常情况相比,不仅老人而且儿童也在工作和责任方面对经济做出更大的贡献。例如,在墨西哥南部和危地马拉的玛雅人社区中,年幼的儿童不仅照顾他们的弟弟妹妹,而且也帮助做家务。女孩从7—8岁开始对家务活做出实质性的贡献,而到11岁就不断地忙于磨玉米面,做玉米饼,捡柴,打水,打扫屋子等等。男孩做的事较少,但也承担一些不起眼的工作,如抓小鸡或者和婴儿一起玩;然而,到12岁,他们就要把烤好的玉米饼送到在田地里工作的男子,再背负玉米返回。<sup>②</sup>

在工业社会,类似的处境并非陌生。在意大利的那不勒斯,儿童在经济中起到重要的作用。女孩在很小的年纪就承担起家务责任,使她们的母亲和姐姐从家务活中解脱出来,以便她们可以为家里挣钱。但不久之后,她们也外出到邻居或亲戚那里当学徒,并向后者学技术,到14岁时,进小工厂或工场。挣来的工钱一般交给母亲。男孩们也在早年外出当学徒,尽管他们开始卷入女孩不能参与的街头巷尾活动,可以摆脱成年人的控制,得到更多的自由。<sup>③</sup>

由于规模较大的资本主义公司越来越依赖贫穷国家的低成本商品制造业,使用童工已成为工业社会日益引人关注的问题。虽然可靠的数字难以获得,但据估计,仅在南亚就有约1500万不自由的童工,包括一些4岁的幼童。每年,美国进口的产品,至少有价值1亿美元的产品是领微薄工资的童工制作的,产品包括小地毯、地毯、服装和足球等等。<sup>④</sup>早在比尔·克林顿任总统期间,他就签署法律,阻止由被迫从事雇佣劳动的儿童制造的产品进口。但强制实施这一法律能有多大效果,我们还没有看到。

### 合作

在任何地方,在寻食以及在生产食物的地方,在非工业社会以及在工业社会,我们都可以找到合作工作的群体。如果努力做的事涉及整个社区,那么工作中通常就弥漫着一种喜庆的情绪。基库尤人部落的男子约摩·肯雅塔,他就学于英国教会学校,在剑桥大学研究人类学,并成为独立的肯尼亚的第一任总统,他描述了在其国家一天劳动后的欢乐时光:

① K. 霍克斯、J. F. 奥康奈尔和 N. C. B. 琼斯(Hawkes, K., O'Connell, J. F., & Blurton Jones, N. C., 1997):《哈扎妇女的时间安排、子女的食品供应,以及长期绝经后生命周期的演化》,载《当代人类学》第38卷,第551—577页。

② E. Z. 沃格特(Vogt, E. Z., 1991):《墨西哥的津纳坎特科,现代玛雅人的生活方式》(第2版),第83—87页,得克萨斯州沃思堡市:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

③ V. 戈达德(Goddard, V., 1993):《那不勒斯的童工》,载 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族》,第105—109页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

④ 《这就是法律:童工保护》,载《和平与正义报》,1997年第11—12月期,第11页。



如果一个陌生人碰巧从这里经过,他肯定想不到,这些唱歌跳舞的人已完成了他们一天的工作。这就是为什么大多数欧洲人会出现错误的原因,他们没有认识到,非洲人在他自己的环境里并不以钟表的走动来计算时间或工作,而是以饱满的精神和热情去完成面前的工作。<sup>①</sup>

在东非的某些地方,任务完成之后,摆出一壶要喝光的小米啤酒,工作宴会就开始了。然而,啤酒不是对工作的偿付。确实,所投入劳动的价值远远不止消费掉的小米啤酒。相反,这种饮料在更大程度上是一种象征,其实当个人迟早参加为其他人而举行的工作宴会时,他就得到了回报。

在朱瓦西人中,妇女的工作经常是高度社交性的。每周约三次,她们离开营地出去采集野生植物食物。虽然她们可以单独做这一工作,但是她们常常合群出去,在整个过程中大声谈话。这不仅把从其他方面看来也许单调的任务变成社交的机会,而且这也使大的动物——潜在的危险来源——跑向其他地方。

在大多数人类社会,合作在其中发生的基本单位是家庭。家庭既是生产单位,也是消费单位。只有在工业社会,生产和消费这两件事情才分开来。例如,玛雅的农民,不像北美的农民(而是像其他任何地方的农民和生存农),与其说他在经营一个商业企业,还不如说他在经营一个家庭。他的动机是增进其自己家庭福利的愿望。每一个家庭,作为一个经济单位,作为一个群体,都为自己的利益工作。然而,由于其他一些原因,尽管总不是自愿的,合作工作也可以在家户之外进行。它可能是对姻亲履行一份职责,或者,可能遵照命令为政府官员或祭司而实行。因此,家庭、亲属、宗教和国家等制度都可能作为组织要素起作用,这就界定了每个劳动者合作义务的性质和条件。

人类学家马格达拉·赫塔多指出,工作与家庭在空间上分离,实质上要求极其严格的利益平衡。在家外工作和专职在家照顾孩子,同样有益于他或她的后代。问题在于刚性的工作时间和来回往返使它们相互排斥。<sup>②</sup>

### 技艺专门化

在寻食社会和传统的农耕社会,分工按年龄和性别进行,每个人都有知识和能力去做适合其年龄和性别的各方面工作。相比之下,在当代工业社会,更多样、更专门化的工作有待人们去做,因而甚至没有人能一开始就知道所有那些适合其年龄和性别的工作。然而,即使在非工业社会也有某种程度的技艺专门化。在寻食社会,这种技艺专门化通常是最少的,但即使在那种社会,由于一个男子具有制作

<sup>①</sup> M. 赫斯科维茨(Herskovits, M., 1952):《经济人类学:比较经济学研究》(第2版),第103页,纽约:诺普特出版社。

<sup>②</sup> A. M. 赫塔多(Hurtado, A. M., 2000):《母亲照顾交替位的起源》,载《科学》第287卷,第434页。





箭头的特殊技艺,那么他的箭头就可能有某种需求量。在那些生产其自己的食物的民族中,专门化更易于发生。例如,在特罗布里恩德岛,如果一个男子需要石头制作石斧,那么他就不得不旅行一定的距离到一个特定的岛上,在那里有合适种类的石头可以开采;相反,生活在另一个岛上的人们制作陶土罐。

189

埃塞俄比亚东北部荒芜的达那基尔洼地阿法尔民族提供了一个专门化的例子。阿法尔人是盐矿开采者,从古代以来,一直在东非从事盐的贸易。盐是从广阔的盐原地表上开采得到的,采到盐是既有风险又很艰难的事。L. M. 内斯比特是第一位成功横穿这片洼地的欧洲人,他把这片洼地称为“神造的地狱般的场所”。<sup>①</sup>这里白天温度极高,阴凉处气温在华氏 140°—150°不算反常。然而,在盐原上找不到阴凉之处,除非人们用盐块建立一个隐蔽处。那里也没有人或牲畜吃的食物或水。尤为困难的是,直到最近,穆斯林阿法尔人与同样开采盐矿的信仰基督的高原居民蒂格里亚人一直是不共戴天的仇敌。

于是,成功的开采就需要专门化的计划和组织,以及在最艰难条件下从事劳动的体力和意志。<sup>②</sup>必须事先喂饱驮畜,因为它们带上足够的饲料会影响它们把盐运载出来的能力。必须为开采者带上食物和水,他们通常 30—40 人一组。计划好的旅行在晚间实施,以避免白天的炎热。过去,还不得不采取措施防范受到袭击。最后,选择时机是关键,在他们自己的补给品耗尽之后不久,驮畜不能够继续向前行进之前,有一队人必须回去取食物和水。

### 对土地和水的控制

所有社会都有一些规则,决定重要的自然资源以及特定地块和水的分配方式。寻食者必须决定,谁能追捕猎物,谁能采集植物,以及这些活动在什么地方进行。那些在大片水域捕鱼的人也面对类似的问题。园艺农必须决定,他们怎样获得农田,怎样劳作,如何把他们的农田传下去。牧民需要一种制度,来决定对于饮水处和放牧地的权利,以及对于他们迁移牧群所要经过土地的进入权利。专职的或集约经营的农民必须用某种手段决定土地所有权,以及对于灌溉水源的权利。在工业化的西方社会,私人土地所有权和对自然资源的权利制度一般来说是奏效的。虽然人们已制定了详尽的法律,调节土地和水资源的购买、拥有和出售,但是如果个人希望重新分配可估价的农田——比方说,作其他某种用途——他们一般也能做到。

在传统社会,诸如世系群(我们在第十章讨论)或队群那样的亲属群体,而不是个人,通常控制着土地。例如,在朱瓦西人中,在任何地方每个队群都由 10—30 个

<sup>①</sup> L. M. 内斯比特(Nesbitt, L. M., 1935):《神造的地狱般场所》,纽约:诺普特出版社。

<sup>②</sup> H. M. 梅斯基诺(Mesghinua, H. M., 1966):《在因德塔采盐》,载《埃塞俄比亚研究》第 4 卷,第 2 期;K. 奥马霍尼(O'Mahoney, K., 1970):《盐的交易》,载《埃塞俄比亚研究》第 8 卷,第 2 期。



人组成,他们住在大约 250 平方英里的土地上,他们认为这些土地是他们的领土,他们自己的土地。这些领土不是按边界线界定的,而是由坐落在边界线内的水池界定的。据说,在队群内生活时间最长的那些人“拥有”土地,他们通常是一群兄弟姐妹或表兄弟姐妹。然而,他们的所有权概念不太容易用现代西方的术语翻译。在他们传统的世界观中,他们家乡的任何部分都不可以卖掉换成货币,或换成其他物品。然而,外来人必须征得他们的许可才能进入他们的领土。尽管可以拒不给出这样的许可,但这也许是不可思议的。

190 界定领土依据重要的地形地物,无论它们是水池(如在朱瓦西人那里)、被视为祖先精灵居住地地形的独特特征(如在澳大利亚原住民那里)、水道(如在美国东北部的印第安人那里),还是其他什么东西,这种做法是寻食者所特有的。领土的边界是在相当含糊地界定后象征性地留下的。为了避免摩擦,他们可能标出部分领土作为他们与其邻居之间的缓冲地带。这种做法的适应价值是相当明显的:队群领土的大小以及各队群的规模都可以调整,以便与在任何特定地点的可利用资源保持平衡状态。在有明确边界的土地个人所有权体制下,这样的调整较为困难。

在一些西非农民中,流行一种纳贡的土地所有权制度:据说所有土地都属于最高酋长。最高酋长把土地分给次级酋长,次级酋长又把它分给世系群;世系群的首领随后把个人的小块土地分配给每个农民。就如中世纪欧洲那样,这些非洲人效忠于次级酋长(或贵族)和首要的酋长(或国王)。在这块土地上劳动的人必须以产品形式纳贡,或者以特殊的劳务形式纳贡,例如,在必要时为国王而战。

这些人实际上并不拥有土地,确切地说,这是一种租赁形式。然而,只要土地一直在使用,那么使用土地的权利将传给他们的继承人。不过,没有世系群长老的同意,任何使用者都不可以赠送、出卖或用其他方式处理一块土地。当个人不再使用分配到的土地时,该块土地就返回给世系群首领,后者再把它分配给世系群的其他成员。在这里,重要的操作原则是,这种制度扩大了个人无限期使用土地的权利,但土地却不是彻底地被“拥有的”。这种制度的作用是,维护贵重的田地本身的完整性,防止因其再分割和转为他用而造成损失。

### 技术

任何社会都有某种方法,创造和分配用来生产物品、并被传递给下一代的工具和其他人工制品。一个社会使用的工具数目和种类——连同关于如何制作和使用这些工具的知识构成其技术<sup>①</sup>(technology)——是与社会成员的生活方式相联系的。寻食者和游牧的牧人,他们频繁迁徙,与不太迁徙的农民相比,往往拥有比较少和比较简单的工具,部分原因在于,大量复杂的工具会妨碍他们流动。

<sup>①</sup> 技术,指工具和其他物质设备,以及关于如何制造和使用它们的知识。



寻食者制造和使用各种各样的工具,其中许多工具在其效用方面是很巧妙的。虽然有些工具是他们为其个人使用而制造的,但是慷慨的准则这样规定,即一个人不可以拒绝赠送或借出人们所需的东西。因此,工具可以赠与或借给他人,以交换使用该工具而带来的产品。例如,朱瓦西人把他的箭赠与另一个猎人,他有权利分享这个猎人射杀的任何动物。猎物被认为“属于”杀死它的箭的主人,即使狩猎时他并不在现场。

在园艺农中,斧子、尖棍或锄头都是主要的工具。因为生产这些工具相对容易,所以每个人都能制作。虽然制作者有最先使用它们的权利,但是当那个人不使用它们之时,任何家庭成员都可要求使用它们,而且通常获得许可。拒绝让人使用会引起人们对工具拥有者的鄙视,因为这样缺乏对他人的关怀是罕见的。如果一个亲戚帮助种植谷物以换取特定的工具,那么那个亲戚就成为该工具的共同拥有者,而且没有他或她的允许,这个工具就不可以用来交易或赠送。

在农业使永久定居成为可能的社区中,工具和其他生产性物品就更为复杂、更难制作,而且制作成本也更高。于是,这种情况就产生了,在他们那里,个人所有权通常更为完全,个人借用和使用这类设备的条件同样如此。一个亲戚在种植棕榈树时丢了一把小刀,替换这把小刀很容易,但如果丢失了铁犁或柴油收割机,要替换就难得多了。复杂工具所有权的各项权利实施得更为严格。一般说来,人们认为那个出钱购买复杂机械的人是唯一的所有者,他可以决定如何使用它、由谁使用它。

### 调整机制

尽管在永久定居的农业社区中人们积累财物的机会增加了,但是对财产获取的限制在他们那里就如在游牧民族那里一样显著。在这类社区中,社会义务迫使人们放弃财富,而且没有人被允许积累比他人多得多的财富。更多的财富只不过招来要承担的更多的社会义务。人类学家把这类义务称为调整机制<sup>①</sup>(leveling mechanisms)。

调整机制在那些不允许财产权威胁平等社会秩序的社区中存在,就如在墨西哥高原和危地马拉的许多玛雅人村落和市镇中那样。在这些社区中,重负体制(*cargo systems*)的功能是抽出人们可能积累的任何过多的财富。重负体制是一种公民宗教等级制度,在轮流的基础上,它把大部分社区的公职和礼仪职务结合起来。所有职务都向所有人开放,最终每个人实际上至少任一个职务一期,每一任期延续一年。这一等级制度是金字塔形的,这就是说在比较低的层次上有比较多的职位,向顶端职位逐级递减。例如,一个约有 8 000 人的社区可能有 4 个层次的职位,在最底层有 32 个职位,向上一层有 12 个,再上一层 6 个,而顶端有 2 个。在最

<sup>①</sup> 调整机制,指迫使一个家庭分送物品以致没有任何人能比其他人积累更多财富的社会机制。



底层的职位包括那些做各种各样不体面家庭杂务的职务,诸如扫地和送信。最高职位是政务会的委员、法官、市长和礼仪职位。所有任职者都没有报酬,因而职位被视为负担。相反,人们期待任职者为社区节日或与职位交接有关的宴会支付所需的食物、酒、音乐、烟火,或诸如此类的东西。就某些货物而言,其花费多达一个男子4年可挣到的!在担任一个重负职位之后,一个男子通常在一段时间内返回正常的生活,在这段时间中,他可以积累充足的资源以参加更高级职位的竞选。社区的每个男性公民都有社会义务至少在该体制中服务一次,而且这样做的社会压力极大,以致它促使已再次积累过多财富的那些个人为提高其社会地位而申请更高一级的职位。从理想上说,某个个人在社区内获得了比其他人明显高的威望,而没有人物质意义上比其他人拥有明显多的财富。实际上,这种理想并不总是可以达到的,在这种情况下,在重负体制中服务的功能是使财富差异正当化,从而防止破坏性的妒忌。

除了使财富平均化(或正当化)之外,重负体制还产生了其他效果。通过它的职位体系,它确保社区中必要的服务得以完成。它也使物品保持流通而不至于闲着被人忽视。而且,它迫使社区成员把他们的资源投入他们自己的社区而不是投到其他地方。同样,任职的成本要求参与者生产和销售剩余物或者试图在社区外工作,以便确保充裕的资金,因而有益于外部利益。在某种程度上说,外人能够控制有重负之人所需要的物品和工资,基本的体制功能可能会遭到破坏,成为从社区中抽取财富和劳动的手段。

### 192 三、分配和交换

工业社会的货币经济在劳动与消费之间含有两步的过程。劳动所得的货币在它可直接消费之前必须转换为其他东西。在没有这类交换媒介的社会中,劳动报酬通常是直接的。在家庭群体中的劳动者消费他们收获的东西,他们吃猎人或采集者带回家的东西,他们使用他们自己制作的工具。但是即使在没有正规交换媒介的地方,也进行某种形式的物品分配。经济学家卡尔·波拉尼把分配物质产品的文化制度分为三种模式:互惠,再分配和市场交换。<sup>①</sup>

#### 互惠

互惠<sup>②</sup>(reciprocity)是指大致相等价值的物品和服务得以交换的两方之间的交易。这可能包括礼物赠送,但是在非西方社会纯粹无私的礼物赠送是罕见的,这就如在美国或任何其他西方社会中一样。首要的动机是履行社会义务,或许在此

<sup>①</sup> K. 波拉尼(Polanyi, K., 1968):《作为制度过程的经济》,载 E. E. 小勒克莱尔和 H. K. 施奈德(编):《经济人类学:理论和分析文选》,第 127—138 页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

<sup>②</sup> 互惠,指大致相等价值的物品和服务在两方之间的交换。



过程中得到一点声誉。在北美社会,把赠礼比作某人设晚宴或许是最恰当的。他或她可能竭尽全力用精美的食品 and 上好的酒水给他人以深刻印象,更不用说那些出席者的风趣幽默和高雅谈吐了。他或她期待的是,客人中的某些人——尽管或许不是全部客人——迟早会邀请他或她出席类似的晚宴。

社会习俗规定交换的性质和场合。在澳大利亚,当一群原住民猎人猎杀一头动物时,动物的肉在这些猎人的家庭和其他亲戚中分配。营地中的每个人都得到一份,肉的大小取决于这个人与猎人的亲属关系的性质。猎人本身可能保留最不称心的那部分肉。例如,当猎人捕杀了一只袋鼠时,就把左后腿送给猎人的兄弟,把尾巴送给他父亲兄弟的儿子,把腰肉和肥肉送给他的岳父,把肋条送给他的岳母,把前腿送给他父亲的妹妹,把头送给他妻子,把内脏和血留给自己。如果在分配上有争议的话,就是因为没有恰如其分地遵守分配原则。这个猎人和他的家庭在这种安排中看来很吃亏,但是当另一个人有了猎获物,他们就轮到拿自己的那一份了。送礼和收礼都是应尽的义务,这就是分配的特征。这样的食物分享,强化了社区的凝聚力,而且确保每个人都能吃到东西。这也可以被看作是保存易腐物品的一种方法。猎人通过分送他的猎获物,就得到了一张社会的借据,将来能换到相同数量的食品。这有点像把钱放在定期存款账户中那样。

193

刚才描述的澳大利亚原住民猎人的食物分配习惯是泛化互惠<sup>①</sup>(generalized reciprocity)的一个实例。泛化互惠可以被定义为不计算所赠送东西的价值,偿还时间也不确定的交换。在不谋私利意义上的礼物赠送也属于这一范畴。因此,富有同情心的行为也属此类,例如,某人停下来帮助抛锚的摩托车手或某个处在困境中的人,拒不接受报酬并劝告说“把它转给下一位需要帮助的人”。然而,泛化互惠大多发生在近亲属之间或者有另外密切关系的人们之间。一般说来,参与者会否认交换是经济交换,并且会明确地根据亲属关系和朋友义务来表述它们。

平衡互惠<sup>②</sup>(balanced reciprocity)的不同之处在于,它不是长期过程的一部分。赠送和接受,以及所涉及的时间都是确定的。为了社会关系能延续下去,一个人有直接的义务以相同的价值及时回报。在北美社会,平衡互惠的例子包括这样一些做法,比方说,当朋友或同事聚会时轮流交换棒球卡或购买饮料。非西方社会的例子,包括人类学家罗伯特·罗伊在他关于阿布萨罗卡(克劳)印第安人的经典描述中讲述的那些例子。<sup>③</sup>一个擅长鞣制野牛皮的妇女会为需要一个新圆锥形帐篷顶的邻居提供服务。这要请专家来设计帐篷顶,这种帐篷顶需要 14—20 张皮

194

① 泛化互惠,指礼物的价值不加计算、偿还的时间也不确定的一种交换模式。

② 平衡互惠,指就物品的价值和它们分送的时间而言,赠送与接受都是确定的那种交换模式。

③ R. 罗伊(Lowie, R., 1956):《克劳印第安人》,第 75 页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社(初版,1935 年)。

子。设计者可能需要 20 名合作者,在专家指导下,她们把这些皮子缝在一起,帐篷主人会设宴酬报她们。设计者本人会得到帐篷主人赠与的某种财产。罗伊还叙述了阿布萨罗卡人的另一个例子,他说,如果一个已婚妇女给她的兄弟带来一份食品礼物,她兄弟就会回赠她丈夫 10 枝箭的礼物,这 10 支箭据称与一匹马等价。

到目前为止描述的赠送、接受和分享形成社会保障或保险的一种形式。一个家庭有财力时就为他人奉献,因而可以指望在需要时得到他人的回报。调整机制在泛化互惠或平衡互惠过程中起作用,促使财富在长时期内平等分配。

消极互惠<sup>①</sup>(negative reciprocity)是交换的第三种形式。在消极互惠中赠与人试图在交易中胜出。交易双方有着对立的利益,通常是不同社区的成员,而且关系不太密切。消极互惠的极端形式是用暴力把东西抢走。不太极端的形式包括欺诈、诈骗或至少拼命讨价还价。在美国,一个例子也许是对汽车销售员的一种刻板印象:他声称那辆汽车“是老小姐上教堂驾驶的”,而事实并非如此,或许在它拍卖出去后不久,问题就逐渐显露出来了。据人类学家克莱德·克拉克洪的报道,在美国西南部的纳瓦霍人中,“在与外来人交易时,从伦理角度上说,欺骗是为公众所接受的”。<sup>②</sup>

### 物物交换与贸易

在群体内发生的交换一般采取泛化互惠或平衡互惠的形式。当交换在两个群体之间进行时,就可能有敌对和竞争的倾向。因此,这类交换可能采取消极互惠的形式,除非人们做好某种安排,确保交换大致接近于平衡。物物交换是消极互惠的一种形式,通过这种交换,一个群体的稀缺物品与另一个群体的合意物品相交换。交换时要计算相对价值,尽管双方外表上满不在乎,与一个群体内部交换更加平衡的性质相比,精明的交易更是惯例。

印度的科塔人与三个相邻民族交换剩余物品和服务,他们之间有平衡互惠和物物交换的各种要素结合而成的一种格局。科塔人是该地区的乐师和手艺人。他们用他们的铁制工具与其他三个群体进行交换,并为庆典场合提供必需的音乐。托达人供给科塔人某些庆典所需的精炼奶油(一种黄油),并为丧礼提供水牛;两个民族之间的关系是友好的。巴达加人是务农的,他们用谷物与科塔人交换音乐和工具。在科塔人与巴达加人之间有强烈的竞争情绪,有时导致不均衡的贸易实践;通常科塔人获得优势。住在森林里的库龙巴人,以巫师著称,他们可提供蜂蜜、甘蔗,偶尔还有水果,但他们的主要贡献是防御超自然力量。科塔人畏惧库龙巴人,库龙巴人因此在他们的贸易交往中取得优势,所以他们得到的往往比他们给予的

<sup>①</sup> 消极互惠,指赠与者试图在交换中占上风的一种交换形式。

<sup>②</sup> C. 克拉克洪(Kluckhohn, C., 1972),引文载 M. 萨林斯:《石器时代的经济学》,第 200 页,芝加哥:阿尔丁出版社。



多。因此,在这两个民族之间有着很深的敌意。

无言贸易<sup>①</sup>(silent trade)是不进行口头交流的物物交换的一种特殊形式。其实,它可能根本没有面对面的接触。这种情况经常是寻食民族与其生产食物的邻居之间交易的特征,因为在过去大约2000年的时间里,前者已提供世界经济所需的各种各样的商品。对这种贸易的经典描述如下:

森林中的居民穿过荆棘丛生的小路悄悄来到交易地点,在那里放下整整齐齐的一堆丛林物产,如蜂蜡、樟脑、猴胆球、燕窝。他们又悄悄地走回一段距离,在一个安全的地方等待。交易伙伴通常是农民,他们带来比较精致的、更大量的物品,可是他们不愿找麻烦跌跌撞撞地穿过丛林去寻找蜂蜡,到时有人会替他们做这件事。当农民发现一小堆东西,就在这堆东西旁边放上一些他们认为等价的金属切削工具、廉价的布匹、香蕉等等。他们也小心谨慎地离去。接着,那害羞的乡民重新出现,审视一下两堆东西,如果对它们满意,就把第二堆东西拿走。然后对方那群人走回来,把第一堆东西拿走,交换就完成了。如果森林居民不满意,他们可能再次退回去,如果另一些人愿意增加他们的待售品,他们可能一次又一次地来回,直到每个人都满意。<sup>②</sup> 195

推测无言贸易的各种原因,在某些情况下,它也许因缺乏共同语言而无言。无言贸易较常起的作用是控制不信任的情境,使得关系保持和睦。在真正现实的意义上,良好的关系是通过抑制关系维持的。不排除其他因素的另一种可能性是,在身份难题也许使得口头交流不能加以考虑的地方,无言贸易却使交换成为可能。尽管有潜在的障碍,但不管怎样,无言贸易为两个群体之间的物品交换提供了途径。

### 库拉交易圈

虽然我们倾向于认为,贸易是为纯粹实用的目的进行的,为的是得到想要得到的物品和服务,但并非所有贸易都是由经济考虑驱动的。上面所说的经典案例是库拉交易圈(也被称为库拉),是特罗布里恩德岛屿之间的贸易系统,令人羡慕的物品通过这一系统进行仪式性的交换。马林诺斯基在1920年首次描述库拉,但直到今天它仍运行顺利。<sup>③</sup>男子从环状珊瑚岛定期划独木舟起航,与遥远岛屿的库拉伙伴交换贝壳做成的贵重物品。这些航行每一次都使男子们离家数个星期,甚至数 196

① 无言贸易,指不进行口头交流的一种物物交换形式。

② C. S. 库恩(Coon, C. S., 1948):《普通人类学读本》,第594页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

③ A. B. 韦纳(Weiner, A. B., 1988):《巴布亚新几内亚的特罗布里恩德人》,第139—157页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



月,而且沿途可能遇到各种各样的磨难。贵重物品有总是按顺时针方向流通的红色贝壳项圈,以及以逆时针方向流通的装饰华丽的白贝壳臂镯(参见图 7.2)。这些物品按它们的大小、颜色、打磨的精致程度,以及它们特有的历史分出等级。这是某种声望的象征,当它们在村落里出现时,会引起轰动。没有一个人长期(也许最多 10 年)持有这些贵重物品。保持臂镯或者项圈太久要冒破坏它必须遵循的“路径”的风险,因为它得从一个伙伴传送到另一个伙伴手上。

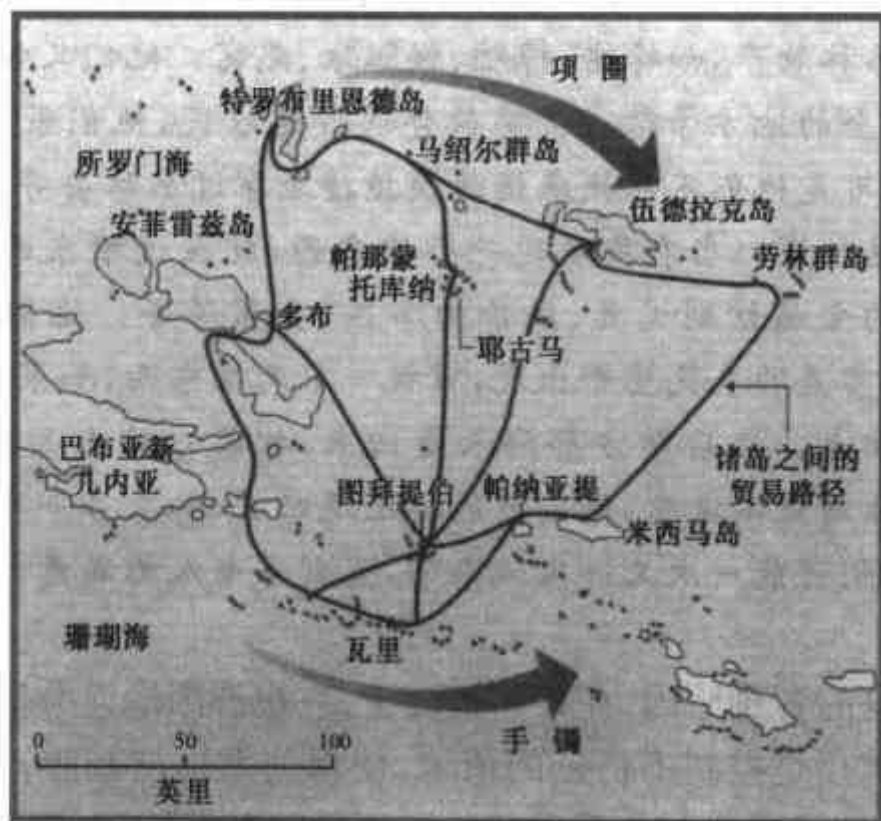


图 7.2

在库拉交易圈中,项圈和臂镯的仪式性交易促进了整个美拉尼西亚的贸易。

虽然在库拉航海中人们可以利用机会交换其他东西,但这不是这种航海的理由,库拉甚至对于所发生的贸易来说也不是必要的。事实上,没有贝壳制成的贵重物品的交换,海外贸易也是定期进行的。相反,特罗布里恩德人试图通过库拉交换创造历史。臂镯和项圈积累了它们的旅行史,以及占有它们的那些人的名字,通过它们的循环流传,人们称颂其个人的声望和才干,在此过程中为他们自己挣得相当大的权势。虽然想法是使一只贝壳的大小和价值配得上另一只,但是人们全凭他们的谈判技巧、物质资源和巫术技能,获得与最强有力的伙伴接触的权利,而且得到最贵重的贝壳。因此,要是一个人使贝壳从其正确的“路径”偏移,或者诱使他人去争夺他也许不得不提供的臂镯或者项圈,那么消极互惠的因素就产生了。不过,成功毕竟还是受到限制,因为尽管一个人可以保留贝壳 5 年或 10 年,它迟早得转到他人之手。

库拉是一个最复杂的综合体,它包括仪式、政治关系、经济交换、旅行、巫术和社会整合。只从经济方面看待它,那就完全误解它了。库拉再次证明,经济事务与文化的其余部分是怎样不可分离的,而且表明经济学不是独立的王国。这在现代





工业社会和传统的特罗布里恩德人社会同样也是正确的。例如,美国终止与古巴、海地、伊朗、伊拉克和塞尔维亚的贸易,这是由于政治的原因而不是由于经济的原因。经济的贸易禁令确实已成为政府和特殊利益集团喜欢动用的政治武器。少一点政治调子,让我们考察一下零售活动在美国 12 月份是如何达到顶峰的,这兼有宗教和社会的原因,而非纯粹经济的原因。 197

### 再分配

在有足够的剩余物供养某种政府的社会中,收入以礼物、赋税和战利品的形式流入国库,然后再次分配。在处理这种收入时,酋长、国王或从事再分配的任何代理人大概有三种动机:其一,通过展示财富维持其优越地位;其二,确保支持该代理人的那些人有适当的生活标准;其三,在代理人领土之外建立联盟。

在南美安第斯高原的古代印加帝国政府,在征税和控制方法这两方面都是世界上已知最有效率的政府之一。<sup>①</sup>印加帝国坚持对人口和资源的普查。它征收贡品,更重要的是征召劳役。每个工匠不得不用监工提供的材料生产一定限额的物品。强制性劳动用于农业劳作或开矿工作。强制性劳动也用于公共工程项目,这包括引人注目的遍布山区的公路和桥梁系统,保证供水的沟渠,以及为饥荒年份储存剩余食物的仓库。收支都详细地记在账本上。政府的官僚有责任确保生产得到维持,并保证按统治者确立的规则分配货物。

通过政府的活动进行再分配<sup>②</sup>(redistribution)。统治阶级的生活十分奢侈,但是在必要时他们也把物品再分配给平民。再分配是不在个人之间或群体之间进行交换的分配模式,恰恰相反,它是将一部分劳动产品汇集成一种财源,然后由中央政府再分配出去。一般说来,它包含强制因素。在美国,税收是一种再分配形式。人民向政府纳税,部分税收供养政府本身,而其余部分要么以现款形式再分配出去,如福利开支和政府贷款或者对企业的补贴,要么以服务的形式再分配出去,如食物和药品检查、高速公路建设、军事给养等等。在 1980 年之后,随着联邦政府赤字的增长,美国越来越多的财富从中等收入的纳税者手中越来越多地再分配到富有的政府证券持有者手中。为了使再分配成为可能,一个社会必须有一个中央集权的政治组织系统,并有超出人民直接需求的经济余额。 198

### 财富分配

在人们把大部分时间用于谋生活动的社会中,财富差异程度不大,这种社会通过调整机制和互惠制度保持那种状况,调整机制和互惠制度的作用是以一种相当

① J. A. 梅森(Mason, J. A., 1957):《秘鲁的古代文明》,马里兰州巴尔的摩市:企鹅出版社。

② 再分配,指物品流向中心地点,在那里对它们分类、计算并重新分派的一种交换形式。



公平的方式来分配现有微不足道的财产。显示社会威望,即经济学家索尔斯坦·凡勃伦所谓的炫耀性消费<sup>①</sup>(conspicuous consumption),在有实质性剩余产品生产出来的社会中,是财富分配的强有力的驱动力。当然,长期以来,人们已经认识到,在西方社会,当一个人与别人争威望时,炫耀性消费起到显著作用。的确,许多北美人一生要花许多时间试图给他人留下深刻印象,而这需要展示象征着在生活中有威望和地位的各种各样东西。这一切都非常好地适合于以消费者需求为基础的经济:

在以消费者需求为基础而扩张的经济中,人们必须竭尽全力使生活标准处在公众与私人关注的中心,因而必须竭尽全力消除对于消费的物质和心理障碍,因此,与其说是约束感,还不如说是释放感必定处于支配地位,而且支持约束的制度必须退避三舍,为其对立面让路。<sup>②</sup>



在北美西北沿海地带的夸富宴上,主人往往向宾客赠送财富。

炫耀性消费的形式也发生在某些寻食社会和农耕社会中,就如北美西北沿海地带的印第安人的夸富宴,或在巴布亚新几内亚许多社会中头人所设的慷慨宴席所说明的。在这两种情况里,在以前数月内辛勤积累的食品和其他各种财富,公开赠送给他人。西方的观察者往往看到富丽堂皇的展示是极大的浪费,这就是为什么加拿大政府数十年来一直抑制夸富宴的一个理由。然而,对参与其中的人来说,这些赠品实现了重要的社会和政治目标,就如下面的分析所证明的那样。

① 炫耀性消费,凡勃伦发明的一个术语,该术语用来描述以财富显示社会威望的行为。

② 亨利(Henry, J., 1974):《美国文化的人类学分析理论》,载J. G. 乔根森和M. 特鲁茨(编):《人类学与美国生活》,第14页,新泽西州恩格尔伍德·克利夫斯市:普林蒂斯-霍尔出版社。



## 原著学习

### 巴布亚新几内亚的威望经济\*

普通的恩加人父系继嗣群体(人们经由男子追溯其世系至一个特定的男性祖先),人数约有 33 个成员……(构成一个)……密切结合的扩大家庭……,然而,在下一个层次,恩加人的次级氏族,(大一级的父系继嗣)群体约有 90 位成员,他们拥有圣舞场地和圣树林。次级氏族的成员必须集聚财富,供其任一个成员结婚时作聘礼之用,也用于支持一个努力成为头人的成员。一个次级氏族与另一个次级氏族为声望而竞争,这影响其成员娶妻的能力,也影响他们在地区联盟中成为伙伴的愿望。因此,个别户主就积极地对其次级氏族的政治和经济活动作贡献,因为他最贴近的家庭自身利益与次级氏族的利益是密切联系在一起的。

在位于人口不太稠密的新几内亚高地边缘的社会中,恩加人的次级氏族是接近于最大规模合伙亲属群体的单位,如甄巴加人那样(参见第六章)。但是,恩加人组织为更高级的群体(也以父系继嗣为基础),即氏族。每个氏族平均约有 350 个成员,他们是氏族领土的最终拥有者和捍卫者,所有氏族成员最终从氏族那里获得其生计。氏族自身小心谨慎地界定领土并在战斗中以及在庆典场合中捍卫它们。头人领导他们,在氏族之间的关系方面为氏族代言,并在氏族内部工作,动员独立的家庭进行军事、政治和庆典的活动。

像次级氏族一样,氏族也是引人注目的公共活动场所。氏族拥有最重要的舞蹈场地和祖先崇拜堂。在这些庆典中心,举行公众集会,强调群体统一,以对抗其他氏族。萨克谢维斯基……把这看作是一项基本策略,用来克服恩加人家庭的强烈独立性,在家里“每个人自己作决策”。这种家庭独立性给头人造成难题,头人促进家庭之间的统一,在竞争激烈和危险的社会环境中,致力于增强氏族的力量。

让我们想象一下恩加人氏族成员所面对的难题。他们一直试图依靠小量集约经营的耕地维持适当的生计。他们周围是敌人的世界,敌

\* A. 约翰逊(Johnson, A., 1989):《园艺农:部落中的经济行为》,载 S. 普拉特纳(编):《经济人类学》,第 63—67 页,加利福尼亚州斯坦福市:斯坦福大学出版社。



人准备把他们从土地上赶出去,而且一见到弱点就乘机抓住它。他们必须采取各种措施以努力挫败这种外部威胁:(1)通过维持巨大的统一群体,他们在人数上显示力量,令别人害怕而不敢攻击他们;(2)通过合作积累食物和财富,在庆典上慷慨赠送,作为宴会的伙伴,他们引人注目;(3)因为强大和富裕,他们以防御为目的的同盟变得引人注目,使他们的邻居要么是朋友,要么是在人数上更多的敌人。只要氏族的每一个成员愿意代表氏族的其他成员战斗,避免氏族内部的战斗(尽管一个男子正是与其氏族成员最直接地争夺土地,因为他们是其最贴近的邻居),并且为了他的头人能够主持令人难忘的盛宴,而放弃其家庭积累的大量食物和财物,这三种目标就能达到。

家庭对氏族经济和政治成就的依赖是头人权力的基础。头人是地方领袖,他促使其追随者步调一致地行动。他并不占有官职,也没有最高的制度性权力,因此他必须通过恳求、吓唬来实施领导。他的人格特质使他成为领袖……;他通常是令其听众信服的好的演说家;在没有文字的社会中,他对亲属关系以及过去的和解协议有非凡的记忆能力;每当可能的情况出现时,他是调解人,安排补偿支付和罚金,以免来自感到遭受伤害的群体的直接暴力惩罚;而且,当其他措施都无效时,他领导其追随者进行战斗。

在这种制度中最重要的是父系群体之间的新娘交换,对于这种交换来说,食物,特别是猪和财物的支付是必需的。一个人的政治地位——这影响他对于土地、猪和其他生活必需品的权利——取决于通过他自己的婚姻和他近亲属的婚姻而结成的联盟。头人是老练的谈判人,并且极为精通以前各代通过各种婚姻和财富支付而创立的需要谨慎处理的联盟网络,这有助于群体保持良好的婚姻关系,并保持其竞争优势。当然,通过安排他自己的婚姻,头人不仅可能创造他自己参与的许多联盟,而且他也可能带来更多的妇女,这就是说,带来在他控制下的更多甘薯和猪的生产。因此,当他使其群体强大时,他并不忽视自己的权力。这种权力由他控制的妇女、猪和财物来衡量。当他成功地主持一场盛宴时,他在公共和个人两方面的努力最明显地汇合在一起。

在世界上最具戏剧性的经济体制中,美拉尼西亚人的盛宴使经济人类学家着迷。头人工作数月费力地从其不情愿的追随者那里获得食物和财富,只是为了以豪华富有的积累表现他们自己,作为礼物赠送给



其同盟者。但是慷慨也有一种优势,就如卡维尔卡的头人温卡所说的:“我已赢了,我赠送那么多,故我已击败你……。”因而头人期待轮到他受到其同盟者招待时,从道义上说他必定用相等的或更重的礼物作为回报。有人认为,“炫耀性消费”以及这些慷慨表示背后的潜在竞争,非常类似于我们自己经济中的慈善捐赠,因此看来这已弥补了“原始”经济与“现代”经济的差距。

但是,我们必须理解头人的盛宴的背景。与北美西北沿海地区的著名夸富宴相似,这些盛宴并非只作为浮夸男子夸耀其雄心的竞争场所而存在。因为对西北沿海地区的分析表明,竞争性盛宴在互动体系中是最引人注目的事件,这种互动维持着纽曼所谓的……“群体间的集体性”。我们必须记住,除了恩加人的氏族之外,不存在任何可以保障个人权利的群体,即现代国家对于我们的那种意义上的群体。在氏族范围之外,只有同盟者、陌生人和敌人。他们中的许多人觊觎其他氏族合意的土地,而且如果他们感觉有机可乘,他们就会发起进攻。小的群体——在人数上弱小并易于受攻击——必须试图逐渐增加其人数并在其他氏族引起同盟者的注意。因此,一个个体家庭对生存资料的权利取决于其氏族在政治活动场所的成功,最终取决于可从氏族内部组织以及从结盟的氏族中招募的战斗力的大小。

不存在调节群体之间关系的法院和法规,因此头人有重要的地位。正是他们维持并宣传自己的群体作为同盟者的魅力(因而在举行头人盛宴时要夸夸其谈、尽情表演),他们调解争端以避免走向暴力杀戮的危险极端,他们牢记旧联盟并发起新联盟。尽管头人之间有竞争,因为他们试图借慷慨以相互轻视,但随着时间的推移,他们与其他头人逐渐建立起可预料的、甚至值得信任的、自然的关系,在不稳定世界中添加群体间的稳定。

在把许多主要恩加人氏族联系起来的一系列竞争性交换的“特”(Te)循环中,我们看到这种稳定效果的一个典范。从链的一端开始,最初的猪、盐和其他有价值的礼物,通过个体交换沿氏族链从一个伙伴传到下一个伙伴。头人不必直接加入其中,因为这种个人的交换遵循个体联盟的路线。但是因为礼物是沿氏族链朝一个方向流动的,过一段时间,赠与礼物的氏族开始要求回报。当这种信号通过系统传递时,个体要为在链对面或受礼那一方操办较大宴会而积聚猪。这些氏族之间



较大的庆典有许多演说和展览,其作用是宣传个别氏族的规模和财富。过了几个月后,一系列规模相当大的礼物庆典向上回到氏族链的开端。在这些庆典中,对威望的强调肯定给予参与者以满足感,但是它为更大的目的服务:它用竞争性的宴请代替公开的战争以维护和平,确立并强化联盟,宣传氏族作为联盟成员的魅力和作为敌人的可怕。

从这一例子得出的主要观点如下:

1. 恩加人的高人口密度……意味着两个相关的发展结果:其一,几乎没有野生林地留下来,而且的确没有可吃的野生食物供应;其二,最好的园艺土地都被充分占用并长期利用。人口增长的这两个主要后果具有进一步的含义。

2. 首先,食品生产的集约经营模式,与其说通过土地休闲使自然土壤肥力恢复,还不如说依靠对土地堆肥和施加绿肥。由于恩加人对于猪的依赖,因此这些田地不仅必须供养人口,还必须供养猪,猪消费的园艺产品与人消费的一样多。因此,养猪的劳动成本既包括生产其食物的成本,也包括为控制它们对园地的寻食行为而建造栅栏的成本。虽然恩加人的人口能够以这种方式满足其营养需要,但具有相似经济的其他高地群体的确显示出营养不良的某种征兆,这表明总的说来生产并不那么适当。

3. 而且,由于土地稀缺,战争被证明对于土地扩张和置换具有相当明显的重要性。对于其生计的根本威胁的反应,尽管有点勉强,但各个家庭都参与世系群和氏族的政治活动。虽然这些活动经常是好斗的,而且由于通常把敌意引向氏族或地方氏族联盟之外,所以可能导致战争,但是,它们确实具有防止暴力和稳定土地使用权的主要功能。

缔造联盟的三个主要途径是:婚姻交换,宴会上的食物分享(共餐的习惯),通过食品和财物交换形成的错综复杂的债务和信用网。所有这些一起构成这些群体由以闻名的威望经济。威望经济的关键性结合点是头人,他们通过安排错综复杂的联盟赢得其身份,联盟为在其他情况下易受攻击的关系密切的亲属群体提供某种程度的安全保障。



为了这些头人的盛宴创造出剩余物品,其目的在于获得威望,因而有威望经济<sup>①</sup>(prestige economy)这一术语,它指通过财富展示和礼物的慷慨赠送而获得威望。但是,与西方社会的炫耀性消费不同,它的着重点不在于物品的积累,积累的物品是他人不可利用的。相反,它的着重点在于赠送,或至少是把某人的财富处理掉。因此,这些盛宴起到调整机制的作用,防止某些个人在损害社会其他成员的情况下积累过多的财富。

### 市场交换

对经济学家来说,市场交换<sup>②</sup>(market exchange)牵涉到按供需力量确定价格的物品和服务的买卖。虽然忠诚和价值不应起作用,但是它们却经常起作用。在什么地方从事买卖基本上是无关系要的,因此,我们必须把市场交换与市场地点区别开来。虽然我们的某些市场交易的确在某一个具体指定的地点进行——例如,许多棉花交易是在新奥尔良棉花交易所进行的——对北美人来说,交易的双方完全可能不在大陆的同一边进行物品买卖。当人们谈论当代世界市场时,某些东西售出的特定地点经常是根本不重要的。比方说,想一想人们是如何谈论某类汽车或漱口剂的“市价”的吧。

在完全进入 20 世纪之前,市场交换一般在具体地点进行,就如它仍然在许多非西方社会以及在许多历史悠久的欧洲城镇和城市那样。在农民或农业社会中,由中央政治权力管理的集市为生活在农村的农民提供机会,他们用自己的某些家畜和物产与(通常)生活在城镇和城市中的手艺人交换后者在工厂或工场中制造的必需品。因此,对于市场的产生来说,某种复杂的分工以及中央集权的政治组织是必要的。在集市中,土地、劳动和职业不是像在西方社会那样,通过市场经济的形式进行买卖。换言之,在这些集市中发生的买卖很少涉及土地价格、劳动报酬数额或服务的成本。市场是地方性的、特殊的和被抑制的。价格往往根据面对面的讨价还价而确定下来(贱买贵卖是常规),而不是完全由与交易本身分离的无情面的“市场力量”决定的。它也不需要某种形式的货币介入;相反,物品可以通过所涉及的具体个人之间的某种互惠形式直接进行交换。

在非西方社会,集市具有很多定期集市的刺激因素;它们是生气盎然的地方,在那里,五颜六色的景象、嘈杂的声音和各种气味冲击着人们的感官。的确,美国和其他工业化国家在过去数十年建造的许多巨大的都市和郊区的商场,都试图再现更多传统集市的饶有趣味和令人兴奋的氛围,尽管他们以较多人人为的方式这样做。在传统集市,非经济活动甚至可能使经济活动黯然失色。在那里,社会关系就

① 威望经济,指通过公开展示作为礼物加以赠与的财富,为获得威望的明确目的而创造剩余物品。

② 市场交换,指按供需力量确定的价格买卖物品和服务。



- 203 如它们在其他地方一样重要。就如人类学家斯图尔特·普拉特所评述的,集市是缔结友谊、滋生恋情、安排婚姻的地方。<sup>①</sup>舞蹈者和乐手会在那里演出,饮酒、跳舞和打斗可能表明一日集市的结束。在市场上,人们也聚在一起听闻各种消息。在古代墨西哥,在阿兹特克人统治下,法律规定人们每隔一段时间就要去市场,以便人们得到当时情况的通报。政府官员在市场上开庭并审理司法争端。因此,市场是一个集会的地方,在获得他们无法自己生产的物品的同时,人们在那里重叙友情、访亲问友、说长道短,并在那里跟上社会生活的潮流。



在许多非西方社会,市场是社会活动和经济活动的重要场所。

虽然没有任何种类货币的集市一直存在,但是货币确实使贸易变得方便。货币<sup>②</sup>(money)可以被定义为用来支付其他物品和服务以及衡量它们价值的某种东西。它的关键属性是耐用、便于携带、能分割、易辨认和能互换(任何一款货币替换相同价值的其他任何货币款项的能力,就像1元纸币替换4枚25分的硬币)。在各种社会中,曾经用作为货币的东西范围广泛,有盐、贝壳、石头、珠子、羽毛、毛皮、骨头,当然还有金属:铁、金和银等等。在墨西哥阿兹特克人那里,可可豆和棉斗篷都被当作货币。可可豆可用来购买货物和劳动,尽管是作为物物交换的补充,如果交换物品的价值不相等,可可豆可用来弥补差额。棉斗篷在货币体系中代表较高的面额,65—300粒可可豆与一顶棉斗篷等值,具体多少可可豆取决于后者的品

<sup>①</sup> S. 普拉特(Plattner, S., 1989):《市场和市场地点》,载S. 普拉特(编):《经济人类学》,第171页,加利福尼亚州斯坦福市:斯坦福大学出版社。

<sup>②</sup> 货币,指用来支付其他东西(物品或劳动)以及衡量它们价值的任何东西,可以有特定用途或多种用途。





质。斗篷可用来获得信用,购买土地,赔偿失物,赎回奴隶——不管怎样,奴隶的价值都是根据斗篷的价值衡量的。饶有趣味的是,阿兹特克人并非不懂得伪造——无耻之徒有时小心翼翼地剥下可可豆的外皮,去掉里面的成分,然后换上压实的泥土!

在西非蒂夫人中,黄铜棒可以交换牛,牛的卖者随后又用黄铜棒购买奴隶(牛的经济价值转化为黄铜棒,然后再转化为奴隶)。在阿兹特克人和蒂夫人这两个例子中,所讨论的货币只是(或过去是)为特殊用途而使用的。对蒂夫人来说,用黄铜棒交换维持生活的食物是令人厌恶的,而且大多数市场交换涉及直接的物物交换。特殊用途的货币与通用货币相比,在其用法上通常具有更多的道德限制,通用货币差不多可用来购买任何东西。然而,即便是通用货币也有限制。例如,在美国,人们认为用货币购买性服务和政治支持是不道德的、非法的,尽管有违反这些约束的情况存在。

作为对现代经济体制日益增长的“面对无面”性质的部分反应,美国“跳蚤市场”(参见图 7.3)有某种程度的复苏和增长。在“跳蚤市场”,任何人,付一小笔费用,就可以展示和销售手工艺品、二手货、农产品以及在面对面情境下作的绘画。寻找便宜货和讨价还价的机会会有令人兴奋的因素。到处弥漫着欢乐的气氛,有吃有喝,欢声笑语,以及交谈,而且货物交易甚至可能没有任何现金过手。这些跳蚤市场、商品交易会、节期和农民市场类似于非西方社会的集市。

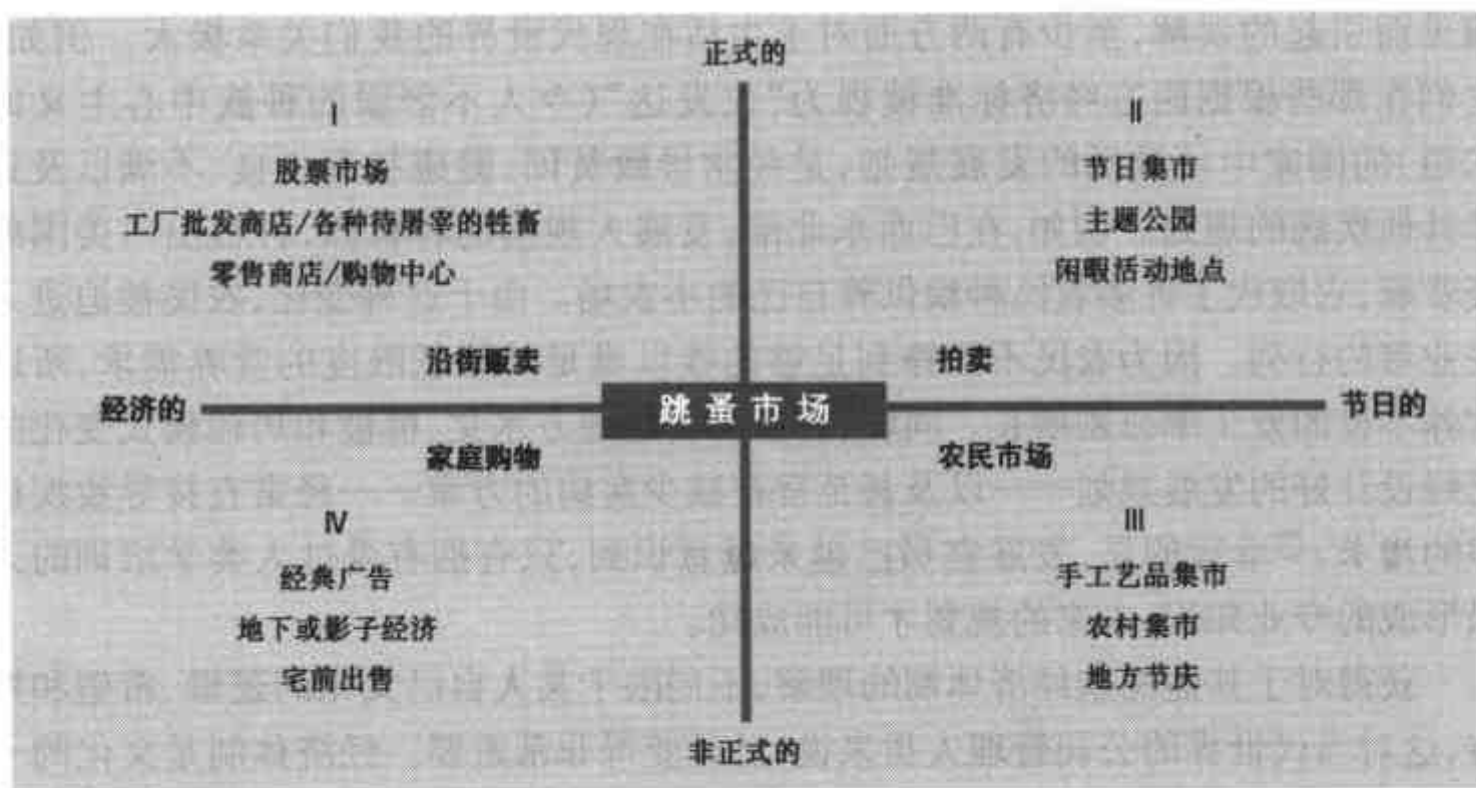


图 7.3

如本图所示,市场的结构和功能有正式的和非正式的,有经济的和节庆的,形式多样。

跳蚤市场也提出关于正式的和非正式的市场经济部门的问题。非正式经济<sup>①</sup>

① 非正式经济,指以各种理由逃避编目、管理或任何种类的公众监督或审计的可销售商品的生产。



(informal economy)可以被定义为:商品生产者和服务提供者以种种理由逃避政府控制(编目、管理或其他种类的公众监督或审计),供应可出售商品的体制。这类做法可能包罗差不多各个方面:供应市场的菜蔬和花果、制作和销售啤酒或含酒精的饮料、从事维修或建筑工程、乞讨、在街上兜售商品、从事礼仪服务、贷款、贩卖毒品、扒窃以及赌博等等,这里只提到一小部分。这些各种各样的“账外资金”或“黑市”活动,长期以来已为人所知,但是,往往被经济学家当作边缘现象给打发了,因而对他们而言,这些活动与其说是重要的事情,还不如说是令人烦恼的事情。要他们去追踪这些事情也很难;不过,世界上的许多国家,非正式经济其实比正式经济还要重要。在许多地方,被限制进入正式部门的大量未充分就业和失业的人员,实际上尽其最大的努力临时利用各种手段,依靠贫乏的资源“勉强生活”。同时,社会比较富裕的成员,为了使他们的回报最大化,也逃避各种各样的管理,而且面对日益增加的政府管理,当他们感到自主性丧失时,也发泄其沮丧情绪。

#### 四、经济学、文化与工商界

在本章开头我们就指出,当我们研究寻食、游牧和传统农业民族的经济时,我们也许最容易陷入我们自己的种族中心主义的偏见。由于我们无法克服这些偏见而引起的误解,至少有两方面对于生活在现代世界的我们关系极大。例如,它们在那些根据西方经济标准被视为“欠发达”(令人不舒服的种族中心主义的术语)的国家中所鼓励的发展规划,是经常导致贫困、健康状况不良、不满以及许多其他疾病的规划。例如,在巴西东北部,发展大规模的种植园,种植出口美国的菠萝麻,它取代了许多农民种粮供养自己的小农场。由于这种变化,农民被迫进入失业者的行列。因为农民不能挣到足够的钱以满足其最低限度的营养需求,所以营养不良的发生率急剧增长。同样,在亚洲引起地方水文、植被和居住模式变化的已经设计好的发展规划——以及甚至旨在减少疾病的方案——经常直接导致疾病率的增长。<sup>①</sup>幸运的是,发展官员已越来越意识到,只有拥有受过人类学培训的人员形成的专业知识,未来的规划才可能成功。

获得对于其他民族经济体制的理解,不局限于某人自己文化的逻辑、希望和期待,这对当代世界的公司管理人员来说,已经变得非常重要。经济体制是文化的一部分,认识到经济体制是如何嵌入文化之中的,至少也许可以避免格伯公司在非洲开始销售婴儿食品时所遇到的难题。就如在美国那样,格伯的商标以微笑的婴儿图片为特点。只是后来,公司官员才得知,在非洲,公司人员按常规把图片贴在其

<sup>①</sup> J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1990):《进步的牺牲者》(第3版),第141页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。



产品内侧的商标上,因而许多人无法看到它。依照同样的思路,弗兰克·珀杜为珀杜鸡制作的一条广告是:“It takes a strong man to make a tender chickens.”(“强人创造嫩鸡。”)译成西班牙语是:“动情的男人令鸡温柔亲切。”<sup>①</sup>人类学家爱德华和米尔德里德·霍尔描述了诸如此类的另一个案例:

若泽·伊巴拉和埃德蒙·琼斯爵士处在同一方,对他们来说,重要的是为生意而确立热情友好的关系。每一方都试图表现出热情友好,然而他们要抛弃相互不信任感,否则的话他们的商业交易也许会失败。当他们说话时,若泽以拉丁人的风格与埃德蒙爵士越走越近,这种移动错误地传达出对埃德蒙爵士的粗鲁,后者则不断向这种亲昵行为后退,而这又错误地传达出对若泽的冷淡。<sup>②</sup> 206

当涉及非洲、亚洲和中南美洲所谓不发达国家时,不同文化之间误解的机会就急剧增加了。大公司的管理人员认识到,在原材料方面他们依赖这些国家,他们日益倾向于在那些国家制造其产品,而且他们认为其最好的市场扩张的潜力在北美和欧洲之外的地方。美国大学校园的商业招聘人员费心寻觅的职位候选人,要具备人类学提供的对世界的那种理解,其原因就在于上面所述的情况。

## 应用人类学 人类学与工商界

207

人类学家为私营部门的工商企业工作,包括为大金融机构和大公司的咨询事务所工作,而且有时还管理这些企业,当人们听到这些情况,他们的反应通常是一阵惊讶。在公众心目中,人类学家应当在异域、遥远的地方工作,如在遥远的岛屿、茂密的森林、不毛的沙漠或北极的荒原——而不是在工商界工作。毕竟,当人类学家得到媒体的关注时,不正是由于通常在某个人迹罕至的世界一角,“发现最后幸存的石器时代的部落”,发掘某个古代“消失的城市”,或者发现某种人类的遥远祖先的尸骸吗?

<sup>①</sup> 无名氏(Anonymous, 1999):《美国广告业典型手法的实用性》,载《人类学通讯》第40卷,第4期,第32页。

<sup>②</sup> E. T. 霍尔和 M. R. 霍尔(Hall, E. T., & Hall, M. R., 1986):《沉默的语音》,载 E. 安杰罗尼(编):《人类学》第86—87卷,第65页,康涅狄格州吉尔福德市:达斯金出版社。



人类学家不仅为自己在工商界找到了合适的位置,而且自1972年以来,他们进入工商业界的人数已增长了5倍。他们成功的原因在于,他们所具备的、提供给工商界公司的技术是其他社会和行为科学家所没有的。人类学家杜伦·休斯,自获得博士学位(1994年)以来,他花了许多年为一个大型计算机公司做国际咨询工作,就如他所说明的:

人类学学位为美国公司各个不同领域带来了独一无二的价值。对公司咨询特别有价值的是研究方法的培训,尤其是不偏不倚的参与观察方法。这种研究方法直接落实到了公司成功的咨询中。人们喜欢它。人们并不喜欢心理学(病人—治疗专家的模式)的方法,他们也不喜欢社会学(以问卷调查为基础)的方法。高端的公司咨询经常意味着进入这种处境:你对于现实正在发生的一切一无所知。你的最初计划经常不得不全部放弃,而且经常不得不匆匆忙忙地设计新的计划。这类似于在一个不熟悉的文化中做初次人类学研究:研究方法,特别是文化相对主义的不偏不倚的态度,以及伦理献身精神,不伤害为你提供消息的人及其“文化”,都被证明是非常有吸引力的,而且在高端咨询约会中是极为有用的。

人类学学位也带来了应用人类学的知识。一接到高端咨询的约请,你就必须通过参与观察弄明白,什么正在进行,牵涉到谁,难题是什么,以及他们试图达到什么目的。

下一步是帮助他们系统地阐述解决办法。解决高端问题,首先要计划解决办法的各个步骤,然后确定计划是否得到充分认可并得到执行。具有人类学学位的人能够带来的知识包括如何精心制定可接受的解决办法,以及如何执行该解决办法以增加好结果的可能性。\*

\* D. 休斯(Hughes, D., 1999):《必须履行的营销》,载《人类学简报》第40卷,第7期,第4页。

## 208 本章摘要

经济体制是物品生产、分配和消费的手段。研究无文字、非工业社会的经济只有在每个社会的整体文化背景中才能进行。每个社会都按其自己的原则配置原料、土地、劳动和技术,并分配物品,解决生存问题。

人们的劳动是主要的生产资源,而劳动的配置总是由根据性别和年龄的原则



调节的。关于男女从事的各种劳动我们只能做一些一般的概括。不是寻找生物学的规则说明根据性别的分工,更有创造性的策略倒是考察在特定社会的环境中男子和妇女从事的各种工作,看一看它是怎么与其他文化和历史的因素相联系的。许多人在一起进行劳动合作是非工业社会、也是工业社会的典型特征。技术专门化甚至在具有非常简单技术的社会中也重要的。

任何社会都控制对土地和其他贵重资源的配置。在非工业社会,个人土地所有权是罕见的。一般来说,土地是由诸如世系群或队群等亲属群体控制的。这种体制给予土地使用的灵活性,因为队群及其领土的规模可按特定地区的可用资源加以调整。人们的技术,他们所使用工具的形式以及相关的知识与他们的生存方式相关。

在寻食社会中,慷慨的行为准则提倡免费享用工具,尽管个人也许为自己使用而制作这些工具。定居的农业社区为积累物质财富提供了更多的机会,因此财富不平等有可能发展起来。不过,在许多这样的社区中,相对平等的社会秩序通过调整机制得到维持。

虽然非工业民族消费掉他们自己生产的大部分东西,但他们也确实交换物品。分配过程可分为互惠、再分配和市场交换。互惠是个人或群体之间的交易,包括价值大致相等的物品和服务的交换。通常它是由仪式和庆典规定的。

群体之间进行物物交换和贸易。贸易的交换有互惠要素,但包含对所交换物品相对价值的更精确的计算。物物交换是消极互惠的一种形式,一个群体的稀有物品借以与另一群体的合意的物品相交换。无言贸易,它无需面对面的接触,是没有言语交流的物物交换的特殊形式。既带有互惠又带有精明贸易性质的群体之间交换的经典例子,是特罗布里恩德岛民的库拉交易圈。

对于再分配的产生,强有力的中央集权的政治组织是必要的。政府对每个公民征税或征集贡品,用收入供养政府或宗教精英,并且通常以公益服务的形式再分配剩余的部分。在美国,征税并提供政府服务和补贴是再分配的一种形式。

在生产某些剩余物品的社会中,显示社会威望是行为的驱动力。在美国,为展示而积累的物品一般留在那些积累物品的人手中,而在其他社会,它们一般被赠送出去;威望来自自己当众公开放弃的贵重物品。

集市的交换在一个地区起到分配物品的作用。在非工业社会,集市通常在特殊的地点,人们生产的产品、家畜和各项物品在那里进行交换。它也有社会聚会场所和新闻媒介的功能。虽然在没有货币的情况下,市场交换可以借助于物物交换和其他互惠形式进行,但是至少对特殊的交易而言,某种形式的货币使市场交换更加有效。

在市场经济中,当很少有机会进入正式经济的大量不充分就业和失业人员试图生存下去时,非正式部门可能比正式部门更为重要。非正式经济是那些逃避官

方详细检查和控制的 经济活动。

在当代国际开发和国际贸易中,对经济的人类学研究方式已获得新的重要地位。没有人类学的研究,所谓“欠发达”国家的开发规划往往易于出错,国际贸易则因不同文化之间的误解而受阻。

#### 网络资源

1. 匹茨堡苏尼:“全球问题和资本主义文化”

<http://www.faculty.plattsburgh.edu/richard/robbins/legacy>

2. 皮博迪人类学和民族学博物馆在线展览

<http://www.peabody.harvard.edu/exhibitions.html>

3. 有关库拉图的人类学搜索网站

<http://anthropology.about.com/science/anthropology>

#### 经典阅读文选

G. 多尔顿(Dalton, G., 1971):《传统部落和农民的经济:经济人类学初探》(*Traditional tribal and peasant economies: An introductory survey of economic anthropology*), 马萨诸塞州雷丁:艾迪生-韦斯利出版社。

本书的作者是经济人类学界的一位著名专家,其内容正如书名所言。

E. E. 小勒克莱尔和 H. K. 施奈德(Leclair, E. E., Jr., & Schneider, H. K., 1968)编:《经济人类学:理论与分析文选》(*Economic anthropology: Readings in theory and analysis*), 纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

本书是过去 50 年中有关经济人类学的重要文章的一个选本。第一部分是理论文章,涵盖了主要观点,第二部分是精选的案例资料,展现了各种理论立场的实际应用。

M. 纳什(Nash, M., 1966):《原始的和农民的经济体制》(*Primitive and peasant economic systems*), 旧金山:钱德勒出版社。

本书的理论性很强,它研究经济人类学问题,尤其是社会和经济变迁的动力学,以“原始”和农民经济体制为例。它引用了作者在危地马拉、墨西哥和缅甸的田



野工作资料。

S. 普拉特纳(Plattner, S., 1989):《经济人类学》(*Economic anthropology*), 加利福尼亚州斯坦福市:斯坦福大学出版社。

这是 20 世纪 70 年代以来问世的第一本关于经济人类学的综合性教材。该领域的 12 位学者共同撰写了本书各章,涉及范围从寻食、园艺、“前工业状态”、农民和工业社会到性别角色、公共财产资源、工业社会中的非正式经济学以及城市地区的大规模市场营销等多个主题。

## 导言

人类学研究中出现的真正重要的问题之一，是基本的合作对人类的持续生存的作用。通过合作，人类甚至解决最基本的生存问题，即对于食物和防范的需要——人类不仅要防范自然环境，也要防范食肉动物，甚至相互之间也要防备。从某种程度上说，合作不仅对人类来说是适用的，对其他灵长目动物来说也是适用的。但是，真正使人与其他灵长目动物区别开来的是，在维持生计的活动中，成年人之间某种形式的有序合作。至少，合作采取性别分工的形式，就如我们在寻食民族那里看到的那样。这种合作在非人灵长目动物之间是不寻常的。例如，成年黑猩猩可能进行合作以获得食用之肉，并在获得它时分享它，但是它们不是经常有肉食，而且没有像人类有序做的那样在正常情况下分享其他食物。

就如合作是人的本质的基本要素那样，群体的组织是合作的基本要素。人类形成许多种类的群体，每一种群体都适合于解决人们必须对付的问题。社会群体对人类来说是至关重要的，还因为它们给予其成员以身份和支持。人类社会的基本组成部分是家户。人们在家户中组织经济生产、消费、继承、儿童养育和居住。家户的核心通常是由某种形式的家庭构成的，家庭是一群源自父母—子女联系和男女之间相互依赖的亲属。虽然家庭可能有不同的结构，但它永远提供男女之间的经济合作，同时也提供儿童养育所必需的那种环境。所有人类社会都要面对的另一个问题是控制性活动的需要，这是婚姻的一份职责。假如性活动不可避免地与孩子有关系，而且孩子出生后还得养育，那么婚姻与家庭想必就有密切的相互联系。

在世界各地存在许多不同的婚姻和家庭模式，但是任何社会都有某种婚姻形式，大部分社会都有某种家庭组织形式。就如第八章和第九章表明的那样，人们在特定情境中必须解决的问题在很大程度上塑造了家庭和婚姻组织的形式。

对于某些组织需求的解决办法超出了家庭和家户的范围。对单独一个家户来说，这些需求包括任务过于繁重的防御、资源分配和劳动的供应。非工业社会经





常通过亲属群体来应对这些挑战,我们在第十章对此加以讨论。由许多个人组成的大而团结的群体,其成员相互忠诚的基础在于他们是一个共同祖先的后代,或他们与一个在世个体的关系。在亲属关系将许多人联系起来的情况中,这些群体起到准确规定其成员社会角色的重要作用。它们用此方法降低可能从个人突然的、意外行动中产生紧张的可能性。它们也通过仪式活动为其成员提供物质保障和道德支持。

人类社会群体的其他重要形式是第十一章的主题。当亲属联系不能满足社会的组织需求的情况下,依年龄和性别形成的群体是可用于创立社会群体的力量。在北美,以及在许多非西方社会,按年龄把人们组织起来,在现在和过去都是常见的。在许多情况中,以其成员的共同利益为基础的社会群体也起着至关重要的作用。在发展中国家,它们可能有助于减轻农村人口进入都市环境的过渡时期的痛苦。最后,以社会等级——社会阶级——为基础的群体是过去和现在世界文明的特征。

阶级结构包含各阶级之间的不平等,而且是一个群体可用以支配其他大多数人的手段。社会的阶级成员在某种程度上超越亲属、住处、年龄和其他成员身份的界线,它可能起的作用是,抵消社会分裂为互不关联的特殊利益群体的趋势。背谬的是,它以造成不和的方式起这种作用,因为阶级区分彻底剥夺了人们对重要资源的平等享用权。因此,尽管存在起维护现状作用的政治和宗教制度,但在有阶级结构的社会中,阶级冲突一直是反复出现的现象。



## 第八章 性与婚姻

在美国,人们根据爱情考虑婚姻和建立家庭,但是,就如电视节目“谁想嫁给千万富翁?”这一幕表明的,经济的考虑也插进来,在任何文化中,人们都是这样考虑的。



## 本章预习

### 1. 婚姻是什么？

婚姻的非种族中心主义的定义是：社会认可的一个或多个男人(男性或女性)与一个或多个女人(女性或男性)的关系——相互之间有持续的性接触的权利。因为性别是文化界定的,所以“男人”可以是女性,或者“女人”可以是男性。尽管在许多社会,丈夫和妻子生活在一起成为同一家户的成员,但并不是所有社会都是如此。而且虽然世界各地大部分婚姻通常包含单个配偶,但是大多数社会允许个体与多个配偶结婚,而且认为这是最可取的婚姻。

### 2. 婚姻与交配的差异是什么？

所有动物包括人类都交配,这就是说,几乎都形成与异性个体的性结合。某些物种,结合持续一生,而另一些物种,只不过经历一次性行为。因此,某些动物与单个个体交配,而另一些动物与数个个体交配。然而,唯有婚姻是由社会、法律和经济力量支持的。所以,交配是生物性的,而婚姻则是文化的。

### 3. 婚姻为什么是普遍的？

所有人类社会普遍存在的一个问题是需要控制性关系,使得对性接触的竞争不把分裂、好斗的影响引入社会内部。由于婚姻涉及的问题是普遍的,因此得出婚姻是普遍的。婚姻采取的具体形式关系到谁对因正常性交而出生的后代拥有权利,也关系到财产如何分配。



214 在第七章,我们考察过特罗布里恩德岛民的甘薯交换和库拉航海交易制度,在他们那里,达到7岁或8岁年龄的儿童就开始相互玩性爱游戏,模仿成年人的性感姿态。再过4年或5年,他们开始真诚地追求性伙伴,经常改换伴侣,第一次进行性行为实验,然后再来一次。当他们15岁的时候,情人之间的约会要花差不多一晚的时光,他们之间的恋爱常常延续几个月。最后,恋人开始一次又一次地与同一个伴侣约会,拒绝其他人求爱。当配偶准备就绪,在某一天的早上,他们双双出现在青年男子的屋前,以这种方式宣布他们要结婚的意向。

对年轻的特罗布里恩德人来说,吸引性伙伴是十分重要的事情,他们花大量时间使自己尽可能看上去有魅力和性感。年轻人白天的交谈充满性暗示,魔咒以及小礼物也用来引诱未来的性伴侣晚上去海滩,或去小男孩与其父母分开睡的房间。由于女孩也与其父母分开睡,青年和青少年有相当大的自由来安排他们的恋爱关系。男孩与女孩平等地玩这种游戏,没有一种性别对另一种性别有优势。

就如人类学家安妮特·韦纳指出的那样,这些性活动全然不是轻薄的、青少年的消遣。吸引情人:

215 是进入成年人谋略世界的第一步,在那个世界里,你得仔细弄明白影响他人  
 人与不让他人控制自己的界线……性活动使青少年有时间和机会去摸索在与  
 非亲非故的那些人创立关系时成年人所要面对的各种可能情况和难题。个人的  
 意愿也许不一致,而实现自己的愿望要有耐心,要努力工作,要果敢。青少年  
 求爱领域本身充满危险和失望。从某种程度上说,年轻人是有能力的,他们  
 必须学会既小心翼翼又毫无畏惧。<sup>①</sup>

直到20世纪晚期,特罗布里恩德人对青少年性行为的态度还是与北美社会人们的态度形成鲜明的对照。在美国,个人不应当有婚外性关系。自那时以来,美国的实践已经与特罗布里恩德人的做法靠拢,即便传统的婚前贞操还没有被完全抛弃。在北美社会中,婚前性行为仍然无法完全开放地进行,也无法得到认可,后者是特罗布里恩德人情境的特点。结果,正是不易感受到来自社区的整个社会的压力,为特罗布里恩德年轻人婚后进入成人世界作好了准备。

### 一、性关系的控制

人类的一个独特特征是,人类女性与人类男性一样,在她想要的任何时候,或在其文化认为合适的任何时候,都有从事性活动的的能力。尽管在有合适暗示的任

<sup>①</sup> A. B. 韦纳(Weiner, A. B., 1988):《巴布亚新几内亚的特罗布里恩德人》,第71页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



什么时候实施这种能力,对雄性哺乳动物来说一般十分平常,但对雌性来说则是不寻常的。在大部分灵长目的种之中,在其子女断奶但还没开始怀孕的雌性,在整个排卵期(大约一月一次)很有可能从事性活动,在那一时期,她们通过极易看到的身体征兆来表明她们能行性事。其他时间,她们很少对性活动有兴趣。在与我们关系最密切的灵长目的种之中,特别是倭黑猩猩,有例外情况。在黑猩猩和倭黑猩猩中,生殖器肿胀象征排卵,而且通常也发生性活动。然而,这样的肿胀甚至在怀孕后仍延续下去,性行为也延续下去。令倭黑猩猩与众不同的是,甚至在雌性生殖器没有肿胀时,也有性行为发生;而且,这的确在全部各种年龄和性别相结合的个体间发生。人类的不同之处在于,雌性排卵期不是以任何可见的外表为信号。除此之外,他们与倭黑猩猩类似,在任何时候他们可以有进行性行为的愿望,甚至在女性怀孕之时。在某些人类社会,人们认为怀孕期性交促进胎儿的生长。例如,在特罗布里恩德岛民中,他们认为孩子的身份来自其母亲,但是增强孩子体力以及培育孩子是父亲的职责,在孩子出生前,他通过与其母亲频繁性交开始尽这种职责。

在人类那里,同性恋行为也并非不同寻常。在许多社会,如我们在第五章看到的,它不被看作不自然的,在一些社会,同性恋行为是所有男孩成为成年男子仪式的一部分。<sup>①</sup>例如,在某些新几内亚社会,人们认为,年长者通过口交把精液输送给年幼的男孩,对增强力量来说是至关重要的,据称还是防止成人异性性交效力削弱所必需的。<sup>②</sup>甚至在美国,虽然长期以来人们对同性恋行为一直怀有敌意,但同性恋现象还是常见的。在各种各样的环境中,据称包括独身的神职人员、男子和女子监狱、同性恋伴侣之间的终身恋爱关系、运动员捉弄新会员的仪式,都有同性恋行为。甚至最流行的体育娱乐活动、美式橄榄球,都充满了毫不含糊的同性恋象征表示,允许男子之间身体接触,包括身体阻挡、擒抱、摔倒、轻拍队友的屁股等。的确,对于男性群体来说,该运动项目整个意图在于通过“打入球门区”来显示其男子汉气质。<sup>③</sup>

就如上面许多讨论表明的,与倭黑猩猩一样,人类的同性恋行为并不与异性恋行为相互排斥。但是在人类那里,它总被赋予文化意义而且服从于社会规则,就同所有性行为一样。上面说过,规则和意义在不同社会可能有极大的可变因素。根据从其他灵长目动物行为得来的线索,人类学家已推测人类女性在任何时候都能唤起性欲能力的演化意义。当前最好的解释是,它是作为早期原人长期两足直立

<sup>①</sup> R. C. 柯帕特里克(Kirkpatrick, R. C., 2000):《人类同性恋行为的演化》,载《文化人类学》第41卷,第385页。

<sup>②</sup> G. H. 赫特(Herdt, G. H., 1993):《桑比亚文化中的精液交易》,载D. N. 萨格斯和A. W. 米拉德(编):《文化与人类性行为》,第298—327页,加利福尼亚州太平洋路:布鲁克斯/科尔出版社。

<sup>③</sup> A. 邓德斯(Dundes, A., 1996):《因攻方持球触地得分而进入球门区:对美式橄榄球的精神分析的考虑》,载W. A. 哈维兰和R. J. 戈登(编):《说民族:当代人类学选读》(第2版),第68页,加利福尼亚芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。



行走的意外后果而产生的。<sup>①</sup>这种形式的直立行走所必需的能量要达到这种程度：激素的产出要比其他灵长目动物的产出大得多，否则就不可能有耐力。这些激素催化耐力所需肌肉能量的稳定释放；结果，它们使我们成为所有灵长目动物中的“性别歧视者”。这不是说，男人或女人在涉及性的场合只受激素支配，因为人类男性和女性都会自愿控制性行为。在适合人们从事性活动时，而且在人们认为合适的时候他们才这样干。

虽然是作为其他某种东西的副产品发展起来的，但是演化中的普通现象，即女性和男性能在任何时候从事性行为的能力想必有益于早期原人，因为它不是单独起作用的，而是与其他因素一起起作用的，它使两性成员更紧密地结成对于他们生存至关重要的社会群体。不过，尽管性活动可能强化群体的联系，它也可能起破坏作用。一般说来，男性比女性个头大，肌肉也更多，尽管与最早的原人相比，这种差异在现代智人那里已大大地缩小了。在其他灵长目动物中，雄性比较大的个头使其可在雌性达到性高潮时支配雌性。这种特性可以在狒狒、大猩猩中看到，也可以在黑猩猩中看到，尽管在黑猩猩这里不太明显。（值得注意的是，虽然雄性黑猩猩与雌性黑猩猩的个头差异没有狒狒或大猩猩的差异那么大，但是这种差异仍然实质上大于现代人类中的差异。）由于早期原人女性已潜在地随时可以性交，所以占支配地位的男性可能会试图独占这些女性；另外的诱因可能是女性在食物采集中的出色本领。（在寻食社会中，妇女通常凭借她们的采集活动提供大量食物。）不管怎样，独占女性的倾向会把竞争、好斗的因素引入原人集群中去，在其他许多灵长目动物中有这种集群，集群不可能允许这一因素破坏和谐的社会关系。解决这一难题的办法是把性活动置于文化的控制之下。因此，就如文化告诉人们应当吃什么、什么时候吃以及怎样吃，它也告诉他们应当在何时、何地、如何以及与谁发生性行为。

## 应用人类学 人类学与艾滋病

人类生命具有讽刺意味的事情在于：对保持物种繁衍不绝，以及快乐和满足源头所必需的性活动，可能也是危险的来源。问题在于性行为传播的疾病，在最近数年里已扩大了，而且种类也增加了。这些疾病之一是获得性免疫缺损综合征，即艾滋病，尽管静脉注射毒品和输血也促进了它的传播。最近的报告明确指

<sup>①</sup> J. N. 施普勒 (Spuhler, J. N., 1979):《类人猿人科动物行为演化中的连续性和非连续性:两足直立行走与性接受》,载 N. A. 查格农和 W. 艾恩斯(编):《演化论生物学与人类社会行为》,第 454—461 页,马萨诸塞州北西图亚特:达克斯伯里出版社。



出：全世界每天发生 16 000 例艾滋病病例！（参见图 8.1）下面叙述的是 A. M. 威廉斯的报告，她与其他人类学家所做的工作有助于我们理解和控制艾滋病。

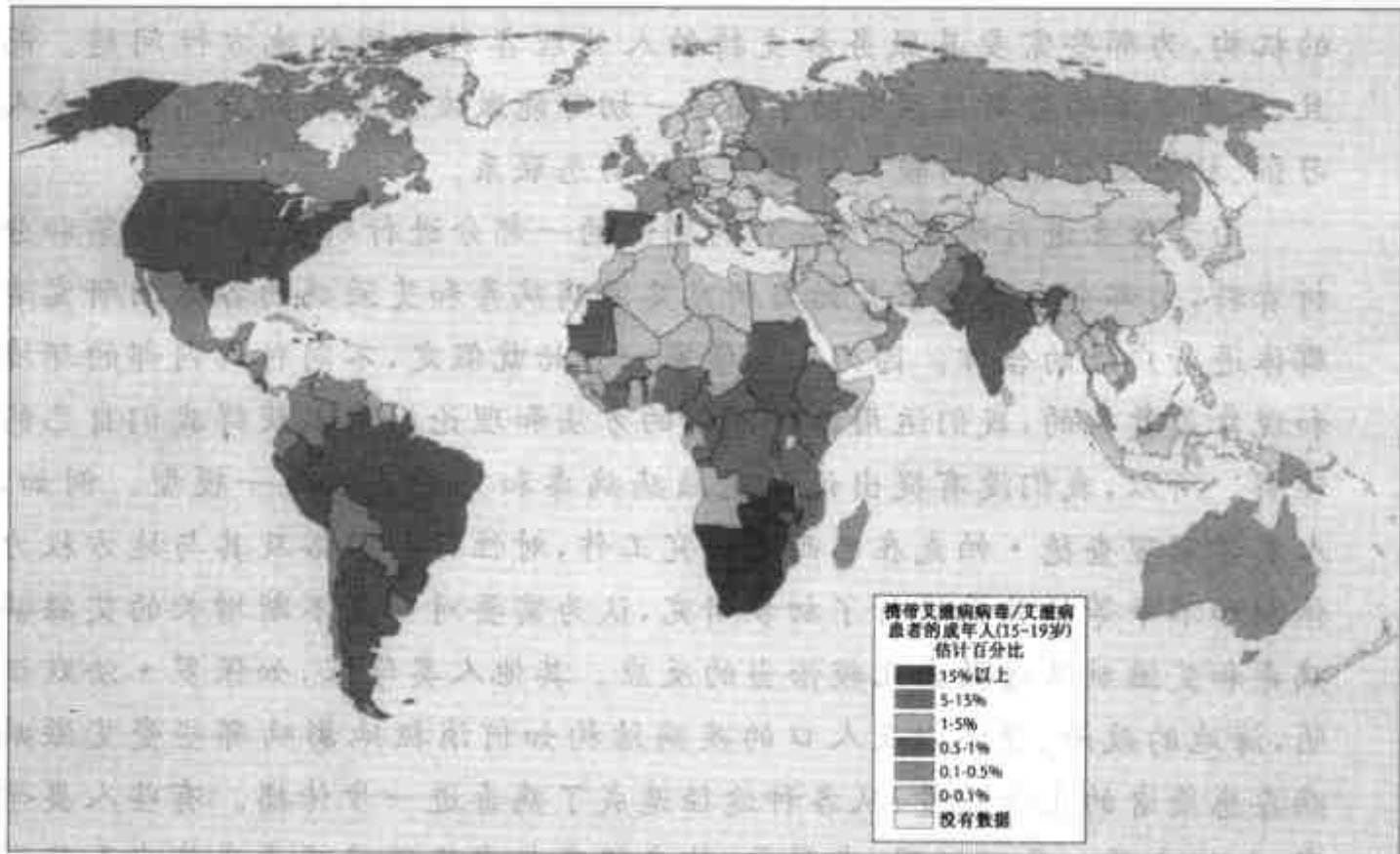


图 8.1

15年后，在各个地方层面，艾滋病显然是人们在相当大范围内所经历到的大流行病。世界卫生组织(WHO)估计，在世界各地，有3 600万人感染HIV(艾滋病病毒——大部分艾滋病病人有这种病毒)。在2000年11月，艾滋病病毒和艾滋病最沉重地打击了撒哈拉沙漠以南的非洲和东南亚地区，同时美国艾滋病病例累积总数达92万。在我工作的加利福尼亚旧金山市，人口不到80万，有报告说，自1980年以来，已有24 509例艾滋病病例，16 838人死于艾滋病。在这些病例中，有22 161例发生在该市同性恋者和与男女两性都有性行为的男子中。\*要把握大流行病的程度，用公共卫生的视角、流行病学的模型、生物医学的信息和心理学的解释，帮助推算出谁受感染了，谁将要受感染，以及在什么地方这些感染最可能发生。然而，人类学家采取不同的研究方式，这种研究方式有助于澄清受感染或有

218

\* 《疾病控制中心艾滋病半年报告》(至1996年6月)，1997年，佐治亚州亚特兰大市疾病控制中心；《艾滋病每月监视摘要》(至1997年6月)，1997年，加利福尼亚州旧金山市，旧金山公共卫生局艾滋病处、血清流行病学与监视科。最早对艾滋病病毒和艾滋病的跟踪是成问题的，许多人今天仍不知道他们的艾滋病病毒的状况。因此，人们必须了解的旧金山或世界其他地方所报告的病例必定是被低估的。



感染风险的人们之间的动态关系,以及他们的社会、文化、政治和经济的环境。这种研究之所以重要,是因为它可能提供丰富的解释:为什么人们会受感染,或者为什么艾滋病病毒会快速传播。这反过来可能帮助各种形式的机构,为那些需要其服务和支持的人处理各种不同的地方性问题。而且,人类学家的分析往往有助于描述一切可能激发艾滋病病毒问题的个人习俗、社会文化制度与较大结构力量的动态联系。

由于独立进行研究工作或作为团队的一部分进行研究工作,搜集和分析资料,大部分人类学家开始与研究艾滋病病毒和艾滋病的各方面研究者群体进行广泛的合作。因为人类学家一开始就假定,不同种群内部的环境和现象是复杂的,我们运用各种不同的方法和理论框架以获得我们自己的理解。所以,我们没有提出说明艾滋病病毒和艾滋病的单一模型。例如,人类学家理查德·帕克在巴西的研究工作,对性行为习俗及其与地方权力体制和不平等的关系进行了初步研究,认为需要对那里不断增长的艾滋病病毒和艾滋病传播做出比较恰当的反应。其他人类学家,如保罗·法默证明,海地的政治、经济以及人口的疾病结构如何消极地影响那些受艾滋病病毒感染者的生活质量,从各种途径造成了病毒进一步传播。有些人类学家,如埃米莉·马丁证明,在科学、临床研究与受艾滋病病毒感染者和艾滋病病人之间的关系中产生了有关身体与艾滋病的新概念,它可以揭示有关社会的变化以及专家在形成公众意识中的权威角色。\*

这些人类学研究及其他许多研究工作,对艾滋病病毒和艾滋病范围广泛的研究和理论文献做出了贡献,以社区为基础的组织、政策制定者和其他研究者可以利用这些成果。然而,某些人类学家本身更喜欢直接与群体和组织一起研究由初级预防(预防艾滋病病毒传播)和二级预防(延缓疾病发展)提出的问题。因此,人类学家很适合于做起步研究并对计划和服务性工作进行评估。作为人类学家,我成为旧金山加利福尼亚大学艾滋病预防研究中心的多学科研究团队的一员,与我直接合作工作的有,当地男性同性恋者和像旧金山艾滋病基金会及阻止艾滋病科研项目那样的地方艾滋病组织。尽管团队使用许多研究策略,但我特别使用了人类学的研究方法进行调查,如生活在社区并参与社区活动,实施各种各样的深度访谈,研究档案材料。我也依靠人类学的视角,这就需要描述历史背景、较大的结

\* 例如参见理查德·帕克(1991年):《身体、快乐与激情:当代巴西性文化》;保罗·法默(1992年):《艾滋病与指控:海地与过错责任排序》;以及埃米莉·马丁(1994年):《灵活的身体:美国文化中的跟踪免疫——从小儿麻痹症时代到艾滋病时代》。





构现象与地方习俗和理解力之间的联系。

最近,通过考察在两群当地同性恋男子(他们都从事未加保护的性行为)中艾滋病病毒与吸毒的关系,我能够描述该市较贫穷的同性恋男性吸毒者为什么会屈从于来自其同性恋同伴的身体暴力。这使他们无法使用避孕套或公开求助于预防艾滋病病毒的教育,也即无法得到支持。同时,较多的中产阶级同性恋男性吸毒者之所以不寻求接受教育或支持,因为他们的社会地位和价值观促使他们相信,由于一切都在他们控制之下,他们不需要这些资源。\* 由于更清晰地了解了当地预防艾滋病病毒工作的社会和文化的障碍,所以某些当地预防艾滋病病毒的计划设计者马上提出对于这些男性群体文化上比较适合的预防方案。因为艾滋病病毒和艾滋病是生活经验的动态部分,所以重要的是要了解关于病毒、自我、性行为习惯、集体生活和制度等,人们是如何用概念去思考、如何形成观念和实践的。而且当这些概念成为艾滋病病毒/艾滋病基金会方案的组成部分,服务性工作就能更好地符合人们的需要,因为在人们生活的现实背景中,这样的方案更合情合理。

当我们向下一世纪迈进时,生物技术的进步开始改造艾滋病病毒和艾滋病流行病的形象。尽管这是好消息,但这也意味着艾滋病病毒和艾滋病变得越来越复杂、越来越难以驾驭。而且,尽管新的药物治疗法正为西方许多有公民权的人提供希望,但感染率还在攀升,许多人仍得不到这些治疗。对我们大部分人来说,文化的专门教育和服务性工作仍将是预防感染或在许多社区遏止疾病发展的最有效手段。由此看来,人类学提供的各种观点甚至变得越来越关键了。这是因为这些预防力量和服务性工作的基础必须得到培育,而这有赖于人们十分了解在与当地的复杂情况和当地事务的动态关系中,艾滋病病毒和艾滋病是如何造成和体现的。

\* 参见 A. M. 威廉斯:《性行为、毒品与艾滋病病毒:对两群同性恋者以及对男女两性都有性行为的男性吸毒者(他们都行未加保护的性事)的社会文化分析》,未刊手稿。

### 性接触规则

我们发现在任何地方,社会都有控制性关系的文化规则。在美国和加拿大,传统的理想是,所有婚外性行为都是被禁止的。一个人应当通过婚姻建立家庭,一个人经由婚姻确立对另一个人的持续的性接触权利。事实上,很少几个社会——大约只有 5% 的社会——禁止所有婚外性活动,就如前面指出的,即使北美社会这也不太严格。在其他民族中,就如我们已看到的,做法往往很不相同。再举个例子,



我们可以看看印度纳亚尔民族的情况。<sup>①</sup>

来自印度西南部的纳亚尔人组成一个拥有土地的武士等级(不是独立社会)。在他们中间,地产由各种社团掌握,这些社团由根据女性家系联系起来的男亲属组成。这些男亲属都一起住在大家庭里,有一个最高辈分的男子做当家人。过去,男子的军事训练约在7岁就开始了,而且从这时起到他们整个青年成年期,在战争需要的时候,他们就远离家庭。

这里值得我们关注的有纳亚尔人的三项事务。第一项事务是在一个女孩第一次来月经后不久发生的。这包括这样一个仪式,它使这个姑娘与一个青年男子在临时婚姻中结合在一起。这种婚姻,可以有性关系,也可以没有性关系,持续几天后终止。对这两个人来说都没有进一步的义务,尽管这个姑娘与她未来的孩子可能在那个男子死后为其服丧。这件事确定这个姑娘有资格与她家庭认可的男人们进行性活动。因此,她正式成为一个成年人。

第二项事务是在一个姑娘与一个经认可的男子开始持续的性关系时发生的。这是一种正式关系,它要求该男子每年送给她三次礼物,直到这种关系终止。作为回报,这个男子可以与她过夜。然而,尽管有持续的性特权,这个男子没有义务在经济方面支持他的性伴侣,她的家也不被视为他的家。事实上,她可以做这样一种安排:同时与多个男子约会。一个女人不管与多少男子有性关系,纳亚尔人的第二项事务,即其婚姻形式,明确指定谁与谁有性接触权以避免冲突。我们可以把婚姻<sup>②</sup>(marriage)定义为一个或多个男人(男性或女性)与一个或多个女人(女性或男性)的关系,社会承认他们相互具有持续的性接触权利。<sup>③</sup>根据这样的定义,婚姻是普遍的,它处理的问题也是普遍的。然而,正如纳亚尔人的情况证明的,婚姻不一定与成立一个新家庭有什么关系,或甚至不一定与在相反性别的人们之间建立合作经济关系有什么关系。

根据我们对婚姻的定义,男人实际上可能是一个女性,或者女人实际上可能是一个男性,这似乎是很尴尬的,但它却是相当重要的。它源于这样一个事实,即社会性别并不自动地遵循生物学上的性别,而是由文化界定的(就如第二章和第五章讨论的那样)。因此,我们发现,在许多社会中,同性婚姻在某种特殊情境中是合适的、正常的,尽管异性婚姻更为普遍。我们将在本章稍后部分回到这一主题。

在缺乏有效控制生育办法的情况下,异性个人之间性活动的一般结果是,妇女迟早要怀孕。在纳亚尔人中,妇女怀孕时,一些男人(他们可能是,也可能不是生物

① 我对纳亚尔人婚姻的解释,参照 W. H. 古迪纳夫(Goodenough, W. H., 1970):《文化人类学的描述与比较》,第6—11页,芝加哥:阿尔定出版社。

② 婚姻,指一个或多个男人(男性或女性)与一个或多个女人(女性或男性)的关系,社会承认他们相互具有持续的性接触权利。

③ 婚姻这一定义的改写根据 D. 贝尔(Bell, D., 1997):《界定婚姻与正当性》和 R. K. 贾恩(Jain, R. K., 1997):《评论》,载《文化人类学》第38卷,第241、248页。



学意义上的父亲)就必须正式承认自己是父亲。他通过送礼物给这个妇女和助产婆来承认自己是父亲。虽然他还会很关注这个孩子,但他没有进一步的义务,因为教育和供养孩子是这个孩子母亲兄弟们的责任,孩子与其母亲和他们住在一起。这第三项事务确立了孩子的合法性。在这种意义上,它与北美文化中的出生登记类似,即说明母亲身份与父亲身份。在西方社会,一般认为这个父亲应该是这个母亲的丈夫,但是他并不非得是母亲的丈夫。在美国,虽然未婚妈妈的孩子可能被说成是“非法的”,但是他的公民权以及继承权并不被否认。合法性也不要求父亲必须与母亲结婚。在其他许多社会中——譬如,在北美西南部的普埃布洛民族(诸如霍皮人)中——父亲身份与孩子的合法性毫无关系。在他们的社会中,合法性自动来自其母亲,不管她是否已结婚。

我们离开纳亚尔人之前,重要的是要指出,在他们的社会,没有任何东西是与北美社会的已知家庭类似的。形成家户的群体不包括姻亲<sup>①</sup>(affinal kin),即由婚姻建立夫妻关系<sup>②</sup>(conjugal bond)所加入的那些个人。就如在第九章我们将证明的,家户并不非得是像我们所知道的那种家庭。在纳亚尔人中,家户完全是由我们通常所谓的“血缘”亲属组成的,“血缘”亲属技术上被称为血亲<sup>③</sup>(consanguineal kin)。性关系是与非血亲、因此而住在另一个家户的那些人的关系。这把我们引向另一个人类普遍的问题:乱伦禁忌。

### 乱伦禁忌

长期以来一直令人类学家以及人类行为的其他研究者着迷的文化规则是乱伦禁忌<sup>④</sup>(incest taboo)。这种乱伦禁忌至少在父母与相反性别的孩子之间,通常也在同胞兄弟姐妹之间禁止有性关系。除了涉及同胞兄弟姐妹的几个例外,乱伦禁忌曾被认为是普遍的,这在某种程度上变成对人类学家的挑战:既要解释乱伦禁忌被信以为真的普遍性,也要解释乱伦一般被视为那样令人厌恶的行为的原因。

人们已经给出许多解释。其中,在不同时期有点流行的、最简单和最不令人满意的解释以“人的本性”为根据,即人类对乱伦有某种本能的厌恶。有文献表明,在一起养育的人相互不太有性吸引力,但是“熟悉酿成轻视”的论点可能简单地以结果代替原因。乱伦禁忌保证一直有密切接触的儿童与其父母避免相互视为性对象。除此之外,如果存在对乱伦的本能恐惧,那么我们会面临很大的困难:解释违犯乱伦禁忌决不是罕见的行为,就像在北美社会发生的那样(在美国估计有

① 姻亲,指通过婚姻结成的亲戚。

② 夫妻关系,指两个成婚个人之间的关系。

③ 血亲,指生来是亲属,所谓“血缘”亲属。

④ 乱伦禁忌,指禁止指定特定个人之间的性关系,通常最低限度禁止在父母与子女之间以及同胞兄弟姐妹之间有性关系。



10%—14%的18岁以下的儿童涉及乱伦关系<sup>①</sup>),或者解释制度化的乱伦情况,例如,秘鲁印加帝国的首领必须娶他自己的姐妹为妻。

人们在不同时期已提出对乱伦禁忌的各种心理学解释。西格蒙特·弗洛伊德在他对无意识的精神分析理论中试图说明其原因。按照弗洛伊德的看法,儿子对母亲有情欲(熟悉酿成尝试),造成与父亲的对抗关系。弗洛伊德称之为恋母情结。儿子必须压抑这种感情,否则就激起远比他强有力的父亲的愤怒。同样,女儿迷上父亲,即恋父情结,使她与其母亲处在对抗关系之中。根据这一观点,我们可以预计,就家庭内杀人者而言可能发生同性偏见——母亲对女儿或儿子对父亲——但事实上,这种偏见并不存在。某些心理学家认为,性经历可能给年幼儿童在情感上留下创伤,他们可能把这种性经历解释为暴力的、使人惊恐的侵犯行为。因此,乱伦禁忌防止家庭中年龄较大成员的性欲求。有一种相近的理论认为,乱伦禁忌有助于防止那些从社会角度和情感角度看成为母亲还太年轻的女孩怀孕。

早期的遗传学研究者认为,乱伦禁忌防止近亲繁殖的有害后果。尽管这一点是真的,但是就家畜方面看,近亲繁殖除了增加有害的特质外,也会增加有利的特质,这也是实情。此外,不良结果比没有近亲繁殖的暴露得要快,因此,造成不良结果的无论是什么基因,很快就从种群中根除了。然而,对不同基因配偶的偏爱,确实往往在种群内维持比较高的基因多样性水平,在演化中它一般根据种群优势起作用。从生物学方面看,没有基因的多样性,在调适变得必要的时候,一个种群就不可能调适于变化了的环境。

人们还没有提出对于乱伦禁忌真正令人信服的解释。当然,不断有建议表明,它可能是对于避免近亲繁殖的潜在倾向而在文化上苦心经营的结果。对动物行为的研究已经证明,在比较大型、寿命长、成熟慢、智力高的种中,这种倾向普遍存在。人类在各方面都有资格成为这一群的成员。大部分其他灵长目动物也一样,包括与人类关系最密切的那些灵长目动物——狒狒和黑猩猩。尽管它们很少显示性抑制,但是这些类人猿的确倾向于避免在同胞兄弟姐妹之间以及在雌性与其雄性后代之间的近亲交配。这表明,人类儿童在其养育长大的群体之外寻觅性伴侣的倾向不只是文化禁忌的结果。看起来可能支持这一观点的一些研究指出,在以色列的基布兹(集体农庄)一起被养育长大的孩子们,几乎全都在其群体之外嫁娶,尽管没有要求甚或鼓励他们那样做。然而,在此案例中,表面现象看来也有蒙蔽作用。比方说,在以色列几乎每一个基布兹报告说,自婴幼儿起就一起长大的青年之间有异性性关系。<sup>②</sup>至于实际婚姻,大部分以色列青年在其18—19岁时离开基布兹去军队服义务兵役。恰

① P. 惠利汉(Whelahan, P., 1985):《评乱伦禁忌——一种生物—社会的观点》,载《美国人类学家》第87卷,第678页。

② G. C. 莱维特(Leavitt, G. C., 1990):《避免乱伦的生物社会学解释:对有证据主张的批判性评论》,载《美国人类学家》第92卷,第973页。



好在他们差不多要准备考虑婚事的时候,服兵役使他们远离基布兹。结果,最适合于成为潜在配偶的那些年轻人来自国家各个地方。

然而,对“生物学回避”理论的更大的挑战,是由古罗马时代埃及的详细人口财产调查记录提出的,这些记录令人信服地证明,兄妹婚姻不仅是普遍的,而且也是普通农民阶层成员偏爱的。<sup>①</sup>此外,人类学家南希·桑希尔发现,在 129 个社会的样本中,只有 57 个社会有具体的规则,反对父母与孩子或同胞兄弟姐妹乱伦(原来乱伦禁忌的普遍性不过如此!)。那个数字的两倍,114 个社会有明确规则,控制与堂表兄弟姐妹,或者堂表姐妹夫、堂表嫂或弟媳等相关的活动。<sup>②</sup>

如果避免近亲交配的生物学基础确实在人类中存在,那么显然它的作用决不是完全有效的。人们也不理解它的机制。而且,它仍留给我们诸如此类的问题:为什么有些社会有明确的乱伦禁忌而其他社会则没有?为什么某些社会不仅容忍某些形式的乱伦,而且甚至还鼓励它们?

### 内婚制与外婚制

不管乱伦禁忌是由什么引起的,考察它对社会结构的影响,我们可以看到它的效用。与反对乱伦密切相关是反对内婚制<sup>③</sup>(endogamy),即在特定的个人(譬如堂兄弟姐妹和堂表姐妹夫或堂表嫂或弟媳等)的群体内婚配的规则。如果该群体只被定义为直系家庭,那么社会一般禁止或至少劝阻内婚制,因而鼓励外婚制<sup>④</sup>(exogamy),即在该群体之外的婚配。然而,在某一级上实行外婚制的社会,可能在另一级上实行内婚制。例如,在特罗布里恩德岛民中,每个人都必须在其氏族或世系群之外婚配(外婚制)。然而,由于合法的性伴侣可能在某人自己的社区内寻觅到,所以一般也实行村落内婚制,尽管这不是强制性的。饶有兴趣的是,外婚制包括或不包括哪些亲戚,在不同的社会有很大的差异。例如,天主教会一直禁止第一级的堂表兄弟姐妹之间的婚姻,而这样的婚姻在美国的 31 个州是非法的。在其他 19 个州,这类婚姻不是非法的,在欧洲也不是非法的。此外,在其他许多社会,第一级堂表兄弟姐妹是优先选取的配偶。尽管有相反的虚构信念,但第一级堂表兄弟姐妹结婚生的孩子没有很大的风险。<sup>⑤</sup>

① G. C. 莱维特(Leavitt, G. C., 1990):《避免乱伦的生物社会学解释:对有证据主张的批判性评论》,载《美国人类学家》第 92 卷,第 982 页。

② N. 桑希尔(Thornhill, N., 1993),引自 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族》,第 127 页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

③ 内婚制,指在特定个人的群体或范围内部婚配。

④ 外婚制,指在群体外婚配。

⑤ M. 奥特海默(Ottenheimer, M., 1996):《禁止的亲戚》,第 116—133 页,伊利诺伊州原野市:伊利诺伊大学出版社。



在19世纪,爱德华·泰勒爵士提出一个命题:对于近亲交配的抉择是:“在外嫁娶,或者灭绝。”<sup>①</sup>他提出,我们的祖先发现不同家族间通婚的优点是创造友谊的纽带。法国人类学家克劳德·列维-斯特劳斯对这一理念作了详细的阐述。他把外婚制看作是区别早期原人生活与智人生活的根据。早期原人生活在隔离的同族婚配群体之中,而智人则生活在有累积文化支持的社会中。婚姻联系确立并加强了与其他群体的联盟,使共享文化成为可能。根据列维-斯特劳斯的研究工作,人类学家耶胡迪·科恩提出,外婚制是促进群体间贸易的重要手段,因此它确保获得用其他方式得不到的必需物品以及资源。他指出,使外婚制成为必要的乱伦禁忌,在最不复杂的人类社会中禁忌范围最大,而在工业化社会中禁忌却并不超出父母与同胞兄弟姐妹的范围。因此他认为,由于正式的其他制度已经开始控制贸易,所以扩大化的禁忌就被废除了。其实他暗示,也许会走到这一步:乱伦禁忌总的来说正在变得陈腐过时。

#### 克劳德·列维-斯特劳斯(1908— )



克劳德·列维-斯特劳斯是法国结构主义最重要的阐述者,他认为,文化是潜在精神结构的外在表现,精神结构又一直受群体的物质和社会环境及其历史的影响。因此,文化与文化之间可能有很大的差异,即使造成这些差异的人类思维过程的结构对于任何地方的人来说都是相同的。

根据列维-斯特劳斯的观点,人类思维过程结构成为截然对立的对比对子,如光明与黑暗、善与恶、自然与文化以及生的与熟的等等。最根本的对比对子是“自我”与“他人”这一对子,对于真正的符号交流的发生来说,这一对比对子是必要的,而且文化也以它为基础。交流是互惠的交换,这种交换扩大到包括商品与婚姻伴侣。因此,乱伦禁忌根源于“自我”与“他人”这一基本的对比对子。民族志学家所描述的许多不同的婚姻规则正是根据这一普遍禁忌形成的。

<sup>①</sup> 引自 R. M. 基辛(Keesing, R. M., 1976):《文化人类学:当代视角》,第286页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



以迂回的方式说,外婚制也有助于解释乱伦禁忌的某些例外,如在古代埃及、印加帝国和夏威夷王室家族内部有义务的兄弟与姐妹婚姻。这些王室家族的成员被视为似神的,他们的真正神圣性使他们不与普通凡人结婚。兄弟与姐妹结婚不是共享其神性,而是维持王室血脉的“纯洁性”,更不用说控制王室财产了。由于同样原因,古罗马时代的埃及,财产既由妇女也由男子继承,而且土地与人的关系特别紧密,在农民阶层中兄弟—姐妹婚姻的作用在于防止家庭拥有的财产分割。

### 婚姻与交配的区别

由于我们已根据性接触权定义了婚姻,所以我们必须明确把婚姻制度与交配区别开来。所有动物,包括人类,都交配——有的是终身的,而有的则不是;有的与单个相反性别的个体交配,有的则与几个个体交配。婚姻是社会赋予的权利,与婚姻相反,交配仅通过个体努力得到保证和维持。只有婚姻以法律的、经济的、社会的力量为后盾。甚至在纳亚尔人那里,婚姻也很少包括性关系以外的其他东西,一个女子的丈夫依法有义务每隔一定时期要送她礼物。一个女子与其没有婚姻关系的男子也不可能有合法的性关系。因此,交配是生物的,婚姻是文化的。

我们简略地考察当代北美社会的做法,就可以看到婚姻与交配的区别。在北美社会,一夫一妻制<sup>①</sup>(monogamy)——获得单个配偶——是唯一合法的婚姻形式。225 不仅其他形式得不到法律认可,而且财产和财富得以从一代传到下一代的继承制度也以一夫一妻制婚姻制度为根据。相比之下,交配模式经常不是单配偶的。不仅在美国和加拿大通奸绝不是罕见的,而且异性个体——特别是未婚的年轻人——婚外同居已被认为是可接受的。然而,这些安排都得不到法律认可。甚至不加入婚外性活动的已婚夫妇经常不止与一个异性个人性交;这来自下述事实,即在美国 50% 以上的初次婚姻以离婚终止,而大部分离婚的人最终再婚。

在一般灵长目动物之中,单配偶交配模式不是常见的。虽然某些南美猴的较小种,几个岛居的食叶猴种群,以及全部较小的类人猿(长臂猿和合趾猴),终身与异性单个个体交配,但是这些动物与人类都没有密切关系,“单配偶的”灵长目动物甚至也没有显示与我们最近的灵长目动物亲戚或我们自己古代祖先特有的雄性与雌性的解剖学差异程度。因此,人类是不可能以单配偶交配模式开始其生涯的。当然,你无法——如某些人力图断言的——说,人类就其交配行为本性而言是单配偶的。

### 婚姻与家庭

就如我们在讨论纳亚尔人时所说的,婚姻不一定包括新家庭的建立,但婚姻除了表明谁对谁有持续的性接触权的主要职能之外,它也易于使新家庭成立。所以,在大

<sup>①</sup> 一夫一妻制,指一个人只有一个配偶的婚姻。

部分人类社会,新家庭是通过婚姻建立的。因此,在我们进一步讨论婚姻之前,我们有必要简略陈述某些家庭组织,家庭的其他方面在第九章讨论。如果我们用熟悉的术语把家庭定义为必须有父亲、母亲和孩子的话,那么我们就必须说,像纳亚尔人(我们在第九章将看到,他们并不是唯一的案例)那样的民族的确没有家庭。然而,我们可以用较少种族中心主义的方式把家庭<sup>①</sup>(family)定义为:由一个女子和她扶养的孩子以及至少一个通过婚姻或血缘关系加入的成年男子组成的群体。<sup>②</sup>(非传统家庭的主题将在第九章讨论。)纳亚尔人形成血缘家庭<sup>③</sup>(consanguine),它由女子、她们扶养的子女以及女子的兄弟组成。在这种社会里,虽然男子与女子结婚,但并不作为一个家户的成员居住在一起。相反,他们生活在他们从小长大的家户之中,男子与他们的妻子“交换”性活动。男女的经济合作发生在姐妹与兄弟之间而不是丈夫与妻子之间。

与血缘家庭相反,夫妻家庭以丈夫与妻子的婚姻纽带为基础。夫妻家庭最低限度由已婚的夫妻及其扶养的孩子组成,又被称为核心家庭<sup>④</sup>(nuclear family);夫妻家庭的其他形式是一夫多妻制家庭和一妻多夫制家庭,这可被设想为有一个共同配偶的核心家庭的集合。一夫多妻制家庭包括一个丈夫的多个妻子,而一妻多夫制家庭则包括一个妻子的多个丈夫。两种家庭经常列在多配偶制家庭的标题之下。

## 二、婚姻的形式

一夫一妻制是北美人最熟悉的婚姻形式。由于经济而非道德的原因,它也是最普遍的婚姻形式。在许多实行一夫多妻制的社会,一个男子必须足够的富裕才负担得起一夫多妻<sup>⑤</sup>(polygyny),即娶一个以上妻子的费用。在新几内亚西部的卡保库人中,理想是尽可能多地拥有妻子,而且一个女子实际上鼓励她的丈夫花钱娶另外的妻子。<sup>⑥</sup>如果她能证明他有聘礼的钱而拒不再娶,她甚至有法律上的权利与他离婚。就如我们在第二章看到的,多个妻子是有利的,因为她们在园地里劳动并照料猪,而财富是以猪的多少来衡量的。但并非所有男子都富得足以担负得起多个妻子的聘礼费用。

在肯尼亚北部的游牧民族中,家庭支配的动物数目与用来照料动物的妇女数目直接相关。男子拥有的妇女越多,照顾家畜的妇女就越多,家庭财富就可能越充裕。因

① 家庭,指由一个女人、她扶养的孩子和至少一个通过婚姻或血缘关系加入的成年男子组成的亲属居住群体。

② W. H. 古迪纳夫(Goodenough, W. H., 1970):《文化人类学的描述与比较》,第19页,芝加哥:阿尔定出版社。

③ 血缘家庭,指由有亲缘关系的女子、她们的兄弟以及女子的子女组成的家庭。

④ 核心家庭,指由丈夫、妻子及其扶养的孩子构成的家庭。

⑤ 一夫多妻制,指一个男子在同时与两个或多个女子的婚姻;多偶制的一种形式。

⑥ L. 波斯比西尔(Pospisil, L., 1963):《新几内亚西部的卡保库人》,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。





此,男子现有的妻子积极寻找另外的女人嫁给其丈夫,就不异乎寻常了。另外,丰厚的聘礼与婚姻有关,只有那些拥有财富且地位显赫的男子才担负得起大量妻子的费用。

虽然一夫一妻制是世界上最普遍的婚姻形式,但它并不是最受偏爱的形式。形成对比的是一夫多妻制,在世界各种社会中,有80%—85%的社会偏爱一夫多妻制。甚至在美国,在落基山脉诸州某些地方,有2万到6万人生活在由一个男子与两个或多个妻子组成的家庭之中。<sup>①</sup>他们大多数人自称是摩门教徒,尽管正式的摩门教会并不赞成这种习俗。但是越来越多的少数派自称是“基督教的多配偶论者”,他们引用犹太—基督教圣经《旧约全书》来证明自己做法的正当。<sup>②</sup>尽管它不合法,但是地方执法官员对其地区的一夫多妻制已采取“自己活也让别人活”的态度。涉及这种婚姻的那些人也并非没有教养。一位妇女(她是律师而且是九个共夫妻子之一)表述她的态度如下:

我认为这是既要有职业也要有孩子的妇女的理想道路。在我们家庭,妇女们可以相互帮助照料孩子们。在一夫一妻制关系中的妇女没有那么奢侈。我是这样看的,如果这样的生活方式还不存在,那么它本应设想出来以适应职业妇女。<sup>③</sup>

一夫多妻制在种植谷物供养自己的社会中特别常见。在那种社会中,妇女要干大量农活。在这些条件下,妇女既是劳动者又是生儿育女者,在两方面她们都受到重视。因为在一夫多妻制家户中,妇女的劳动生产财富,而且她们很少需要得到丈夫的帮助,妻子们在家户内有很强的讨价还价的地位。她们通常有相当大的走动自由以及拥有某种来自谷物销售的经济独立性。一般来说,家户中的每个妻子与其自己的孩子住在她自己的住宅里,与她的共夫妻子及丈夫分开住。丈夫在某些较大的家户内拥有其他房屋(注意房屋 *house* 与家户 *household* 不一定是同义的;如这里,一个家户可能由数间房屋构成)。由于这种居住的自主性,所以父亲通常与其儿子关系疏远,儿子们在女人中间长大。就如我们在第五章指出的,这是一种诱导成年男子侵犯性发展的因素:他们必须证明自己的男子汉气质。结果,崇高的价值经常放在军事荣誉上,发动战争的一个理由是俘获妇女,她们可以成为战士的共夫妻子。在撒哈拉沙漠以南的非洲,我们可以看到这种财富增长模式的最精致的细节,尽管在其他地方它也是人们熟悉的(卡保库人则是另一种情况)。此外,在当代世界,它仍然完好无损,因为在家户层面上它生成财富的属性使得它成为经

① T. 埃贡(Egan, T., 1999, February 28):《一夫多妻制的持续性》,载《纽约时代杂志》,第52期。

② H. 沃尔夫森(Wolfson, H., 2000, January 22):《多配偶论者创造基督教的关系》,载《伯林顿自由报》,第2版。

③ D. 约翰逊(Johnson, D., 1996):《秘密产生的一夫多妻论者,不只寻求和平还寻求尊敬》,载 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族》,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。



济上富有成效的制度。<sup>①</sup>

在实行生成财富的一夫多妻制社会中,大部分男子和女子确实都加入一夫多妻制的婚姻,尽管某些人比别人在更早年龄段就结婚了。这一点之所以成为可能,乃是因为存在偏向女性的性别比例或女性结婚平均年龄大大低于男性年龄。(这造成寻找丈夫的一群女人多于寻找妻子的一群男人。)相比之下,在男子较大程度地参加生产劳动的社会中,一般只有一小部分婚姻是一夫多妻制的。在这些条件下,妇女更多地依靠男人供养,因此,她们的重要性在于生孩子,她们所做的工作则在其次。在游牧社会,通常的情况是,男子是主要的财产拥有者和牲畜的照料者。这种情况使得妇女特别容易受到伤害,如果她们被证明不能怀孕的话,这就成为一个男子可寻找另一个妻子的一个理由。男人娶第二个妻子的另一个理由是要证明他们在社会中的地位。但是,在男人并不做大部分生产性工作的地方,他们必须特别勤奋地工作以供养多个妻子,而实际上很少有人供养得起。一般来说,在寻食社会中出色的猎手或男性萨满教萨满(“医师”),或者在农业或游牧社会中特别富裕的人,最易于实行一夫多妻制。他娶多个妻子,经常是姐妹型的,共夫妻子是姐妹。由于婚前她们就生活在一起了,姐妹们继续这样与其丈夫一起生活,而不是占有其自己独立的住宅。



一个男子与他的三个妻子及其子女在犹他州的居所前留影。

虽然在当代世界一夫一妻制和一夫多妻制是最普遍的婚姻形式,但是也有其他的婚姻形式存在,尽管很少见。一妻多夫制<sup>②</sup>(polyandry),即一个女子同时与两个或多个男子的婚姻,只在几个社会中见到,部分原因或许是男子的预期寿命比女

<sup>①</sup> D. R. 怀特(White, D. R., 1988):《一夫多妻制再思考:共夫妻子、规范及文化制度》,载《当代文化人类学》第29卷,第529—572页。

<sup>②</sup> 一妻多夫制,指一个女子在同时与两个或多个男子结婚;多偶婚制的一种形式。



子的短,而且男婴的死亡率高,所以在—个社会中男子过剩是不大可能的。在性别比例平衡的地方,如在拉达克人的社会中,许多妇女可能一直不结婚。—妻多夫制少见的另一个原因,是这种婚姻形式比任何其他形式更加限制—个男子的后代。然而,在纳亚尔人中,—妻多夫制使女子怀孕的机会最大化,确保其继嗣群体孩子的生育。已知不超过12个社会偏爱这一婚姻形式,而它们包括相隔很远的民族,如东伊努伊特人(爱斯基摩人)、波利尼西亚的马克萨斯岛民和西藏人。在西藏,继承是按男子家系计算的而可耕地又相当有限,兄弟们娶单个女子成婚,避免了在任何一个土地所有者各个儿子之间不断分割耕地的危险。与—夫—妻制不同,它也限制人口增长,因此避免了增加资源的压力。另外,它也为家户提供充裕的男性劳动力。由于其农业、畜牧与贸易三结合的经济,三兄弟—妻多夫婚姻受到西藏人的高度评价,因为它允许共妻丈夫三兄弟能同时从事上述三种工作。<sup>①</sup>

群婚<sup>②</sup>(group marriage),即几个男人与几个女人相互有性接触权的婚姻形式,这种婚姻也很少见。就是在寻找现代婚姻替代形式的年轻人新近的群婚群体内,群婚看来也是短暂的现象,尽管有时它受到公众的注意。

### 夫兄弟婚与妻姐妹婚

228

如果丈夫去世了,留下妻子和儿女,通常有这种风俗,这个妻子就与已故丈夫的兄弟之一结婚。这种风俗被称为夫兄弟婚<sup>③</sup>(levirate)。它不仅为寡妇及其儿女提供了社会保障,而且也是这个丈夫的家族维护对于她的性权利和对于她未来儿女权利的一种方法。它的作用在于保持先前已经确立的关系。如果一个男子与其已故妻子的姐妹结婚,就被称为妻姐妹婚<sup>④</sup>(sororate)。从本质上说,“嫁妻”的家庭给“娶妻”的家庭提供了另一个配偶来代替死者的位置。在存在夫兄弟婚与妻姐妹婚的社会中,两个家庭的关系即使在—方配偶死后仍可保持下去;而且在这种社会中,亲属制度结构(在第十章讨论)一般保证提供适当的兄弟和姐妹,因而北美人称之为“堂表亲”的个人归在兄弟和姐妹之列。

### 连续—夫—妻制

在当代北美社会,一种越来越普遍的婚姻形式是连续—夫—妻制<sup>⑤</sup>(serial monogamy),在这种婚姻形式中,男子或女子连续与—系列配偶结婚。当前,50%

① N. E. 莱文和 J. B. 西尔克(Levine, N. E., & Silk, J. B., 1997);《—妻多夫制为何会衰落》,载《当代人类学》第38卷,第375—398页。

② 群婚,指几个男人与几个女人相互有性接触权的婚姻形式。

③ 夫兄弟婚,指—个寡妇与其已故丈夫的兄弟结婚(—个男子与他已故兄弟的遗孀结婚)的婚俗。

④ 妻姐妹婚,指—个鳏夫与其已故妻子的姐妹结婚(—个女子与她已故姐妹的丈夫结婚)的婚俗。

⑤ 连续—夫—妻制,指—个男子或—个女子连续与—系列伴侣结婚或同居的婚姻形式。



以上的初次婚姻以离婚告终,而且某些专家推断,新近的婚姻有三分之二将不会持久。<sup>①</sup>婚姻破裂后,孩子经常不同母亲一起生活。这一模式与社会学家和人类学家最初描述美国西部印第安人和低阶层都市美国黑人的那种模式类似。女子早年就开始生孩子,那个令他怀孕的男子没有跟她结婚。为了供养她们自己及其孩子,妇女必须在家庭之外寻找工作,但要这样做,她们必须寻求其他亲戚的帮助,最经常的帮助来自她们的母亲。所以,家户的户主通常是女性(一般说来,在西部印第安人中,约有32%家户户主是女性)。然而,过几年后,未婚的女子确实与一个男子结婚,这个男子可能是、也可能不是她的几个或全部儿女的父亲。在这一模式常见的地方,因受制于经济状况,妇女被迫去寻求男子的支持,因为供养她们自己及其儿女,同时又履行其家庭义务是十分困难的。

在美国,随着情侣未婚同居安排的兴起,妇女越来越有必要在家庭之外找工作了,而且随着离婚率上升,在中产阶级白人中类似的模式也越来越常见了。在90%的离婚案例中,正是妇女承担了对孩子的责任。另外,今天所有出生在美国的孩子,至少有25%是婚外出生的。因为经常得不到亲戚或其他人的帮助,单亲家户(现在数量已超过核心家庭的家户)中的妇女一般感到很难应付生活。在离婚后的一年内,妇女的生活水平下降了约73%,而男子的生活水平则上升了约42%。<sup>②</sup>的确,人们通常期待孩子的父亲为孩子提供资助,但是,就50%的婚外出生儿童而言,为父之道不可能确立起来。此外,父亲无法履行其义务也决不是罕见的。为了得到其他成年人的资助,未婚女子的一种解决办法是结婚(经常是,再婚)。

在某些国家,如挪威和荷兰,由于不同的原因,出现了类似的婚姻模式。例如,在挪威,约60%的孩子出生于单身母亲家庭。这不是财产的作用,而是(来自北海天然气)财富的作用。在这个非常富裕的社会中,丈夫作为供养者的传统经济角色已由慷慨的国家资助取代了。

### 配偶的选择

西方人的平等主义理想是:一个人应自由地与任何一个他或她选定的人结婚,这是非同寻常的安排,这一理想肯定不是人们普遍信奉的。然而,不管这一理想从理论上说是如何可取,但实际上它充满了困惑,而且肯定增加现代北美社会婚姻关系的不稳定。部分问题在于它过分强调青春、魅力——特别是女子迷人的美丽——对浪漫爱情的重要性。女性年轻和貌美也许最引人注目地得到女性服饰、化妆品和美容产业的开发,而电影、电视和音像行业一般也不甘落后,香烟、烈酒和软性饮料、啤酒、

① J. 斯泰西(Stacey, J., 1990):《勇敢的新家庭》,第15页,第286页注46,纽约:基本文库。

② L. J. 韦兹曼(Weitzman, L. J., 1985):《离婚革命:对于美国妇女和儿童的意外后果》,第338页,纽约:自由出版社。



汽车以及大量其他产品的各种广告也争先恐后,大肆利用美丽动人的年轻女性形象。就如人类学家朱尔斯·亨利曾说的,“如果没有一个漂亮女子(最好年龄在35岁以下)含情脉脉地看着一个男子穿上时髦的衬衫或嗅着一个男子身上抹上的除臭剂,甚至男子的服装和化妆品也无法有效地销售出去”。<sup>①</sup>决不是所有北美人都上这个当,但是它确实经常诱导人们这样想:婚姻也许太容易建立在浅薄而转瞬即逝的特点之上。世界上没有一个地方的人们会拿婚姻那么重要的事情去冒险。

在许多社会,人们把建立婚姻和家庭看得太重要了,因而容不得年轻人胡思乱想。两个人的婚姻只不过是附带事件,重要事情是通过婚姻纽带结成两个家族的联盟,而这两个人则要白头偕老,共同养儿育女。婚姻涉及家庭之间权利的转让,这些权利包括财产权、对儿女的权利,以及性的权利。因此,婚姻往往按照家庭单位的经济和政治利益加以安排。



美国流行的关于女性美的观念现在流传到了全世界,就如本图的委内瑞拉选美大赛所证明的。

不用说,在北美社会,包办婚姻不是常见的事情,但它们的确也发生了。在少数民族中,人们可能致力于保护传统价值,他们担忧要不然的话,传统也许会丧失。在富贵又有权力的家族中,婚姻可能是这样包办的:他们把自己的儿女隔离在私立学校中,小心翼翼地引导他们走向“合适的”婚姻。仔细阅读《纽约时报》社会版的婚约告示,就可得到这种家族联盟的确凿证据。下面的“原著学习”说明了在包办婚姻相当平常的社会中,婚姻是如何被包办的。

<sup>①</sup> J. 亨利(Henry, J., 1966):《年轻、美丽与浪漫爱情玄学》,载 S. 法伯和 R. 威尔逊(编):《对女性的挑战》,纽约:基本文库。



## 原著学习

### 印度的包办婚姻\*

(在我第一次田野旅行)六年之后,我回到印度再次做田野调查工作。这次调查是在现代、高度发达的城市孟买中产阶级中进行的。根据我早先访问的经验,我决定把包办婚姻研究纳入我的计划之内。这一次,我遇到许多印度人夫妇,他们的婚姻是包办的而他们看上去却很幸福。尤其是与我的许多美国已婚朋友(他们已身陷离婚过程之中)的命运相比,在我看来,包办婚姻的积极方面超过消极方面。其实,我认为,我本身甚至可以参与包办婚姻。在美国,我已相当成功地“安排好”我的许多朋友,而且一旦我明白各项基本规则,我就确信我的媒妁技艺能很容易地应用于这种新处境。我认为,“不管它会有多么复杂,无论是在印度还是在美国,在婚姻中人们想要的许多东西毕竟是相同的”。

机会差不多很快就来了。我前次印度之旅的一个朋友,她正在安排其大儿子的婚事。在印度,人们感到“好男孩”稀缺,既然我朋友的家族显赫尊贵,男孩本人讨人喜欢,受过良好教育,相貌堂堂,所以我确信,在我一年田野调查工作结束之时,我们肯定能找到一个中意的婚姻对象。

家族的声誉至上看来是基本原则。人们明白,配偶只有在同一种姓和一般社会阶级内部加以安排,如果新娘与新郎家族的阶级地位是相似的话,种姓分支之间稍有交叉也是允许的。虽然印度现在法律禁止嫁妆,但每次婚姻都发生范围广泛的礼物交换。即使男青年家庭没有“提出要求”,每个姑娘的家庭仍感到有义务送给姑娘、男青年和男青年家庭传统的礼物。尤其是夫妻两人在将要住在联合家庭——这类家庭甚至在印度都市的中上阶级中仍是相当普遍的——即该夫妻与男青年的父母、他已婚的兄弟以及未婚的同胞兄弟姐妹住在一起,姑娘的家庭渴望在其家庭与男青年的家庭之间建立和谐的关系。即使在不叫“嫁妆”的时候,送出适当的礼物经常是影响新娘与新郎两家关系的重要因

\* S. 南达(Nanda, S., 1992):《在印度包办婚姻》,载 P. R. 德维塔(编):《直率的人类学家》,第 139—143 页,加利福尼亚州贝尔蒙特市:沃兹沃思出版社。



素,或许也是影响新娘在其新家待遇的重要因素。

在离婚仍是丑闻而离婚率又十分低的社会中,包办婚姻是终身关系的开端,而且不只是新娘与新郎之间的关系,也是他们两家之间关系的开端。因此,姑娘的外貌是重要的,而她的性格甚至更加重要,因为人们同时从两方面评价她:未来的媳妇和未来的新娘。她将生活在联合家庭内,我朋友的情况就是这样,因此,在评价姑娘是否合适时,她与家庭成员和睦相处的能力也许是最重要的品质。

我的朋友是极受尊重的妻子、母亲和媳妇。她虔诚、言语温和、举止文雅、性情和顺。她难得闲言碎语,从不吵架,这是女人悦人心意的两种品质。家里女人们有闲言碎语和纠纷这种名声的家庭不容易为其儿子们找到佳偶。父母们不想让他们的儿女嫁给有纠纷的家庭。

我朋友的家庭来自印度北部。他们在孟买已生活了40年,她丈夫在孟买有一家商行。家庭已耽搁了为他们的大儿子寻找配偶之事,因为数年来他一直在部队服役,是空军飞行员,驻扎在遥远的地方,因此,要找一个愿意与他相伴的姑娘看来是徒劳的。就他们的社会阶层来看,军人生涯,尽管有其经济保障,但很少有声望,在寻觅相配新娘时被看作是一种障碍。许多家庭不想让他们的儿女嫁给这样一个男子:他的职业有那种潜在的危險而又得四处奔波。

儿子现已退役并参与父亲的生意。由于他是大学毕业生,时髦且富有旅行经验,出生于这么好的家庭,我认为,他非常英俊,在我看来,他,确切地说,他的家庭,处在挑挑捡捡的位置上。我多次向我朋友谈起这些。

尽管她同意他们这一方有许多优点,但她又说:“我们必须记住我儿子既矮又黑,这是寻找如意配偶的障碍。”虽然我没有忽视小伙子的身高,但“黑”在我看来是不准确的;也许我原本应称他有“小麦”肤色,但不管怎么说,我并不认为肤色会是值得重视的事。不过,我发现,小伙子的肤色虽没有女孩的肤色那么值得重视,但它仍是一个因素。

设法安排他儿子婚事的一个重要的情报来源,是我朋友在孟买的社交俱乐部。许多妇女有当嫁年龄的女儿,而且有人还表现出对我朋友儿子的兴趣。其中有一个特殊家庭,这一家庭的五个女儿个个漂亮、



娴静，又有良好教养，对其中可能有合适的人选，我抱有满腔热情。她们的母亲曾告诉我朋友：“无论我哪一个女儿，你可以为你儿子挑一个中意的，只要你称心如意。”

我看到姻缘在望。我对我朋友说：“我肯定能在那家挑出一个来，我们去看看，选一下吧。”但我的朋友退缩了，她看来没有我那般热情，个中缘由我那时无法捉摸。

当我再三要求她解释，为什么不情愿时，她坦白道：“瞧，塞雷纳，难题摆在那里。这个家庭女儿太多了，他们怎么能够很好地供给她们每一个？就算我们不提任何要求，还是有那么多女儿要嫁出去，真不知道她能否操办体面的婚礼。这是我的大儿子，我们最好让他与独养女儿姑娘结婚，这样婚礼才真会是欢天喜地事情。”我争辩道，姑娘本身的品质想必可弥补婚礼不周详的任何缺憾。我朋友承认这一观点，但看来仍不愿前往。

“还有其他原因吗？”我问她，“还有我没想到的某种因素吗？”她终于说出：“还有一桩事情。他们有一个女儿已结婚，住在孟买。她母亲老是抱怨，女婿让她回娘家的次数太少。因此，这令我怀疑，她是不是那种老想让女儿呆在自己家中的母亲？这会妨碍姑娘适应我们家。这可不是好事。”因而有五个女儿的这一家就没有可能了。

尽管有点失望，但我还是尊重我朋友说的理由，焦急地等待下一个合适人选。这也是我朋友社交俱乐部一个女子的女儿。我朋友对这一家明显有兴趣，我可以看出理由。该家族声望显赫；事实上，他们来自稍高于我朋友家的一个种姓分支。姑娘是独养女儿，相貌标致，受过良好教育，有一个兄弟在美国留学。然而，在向我表达了对这一家的兴趣后，突然不再提起了它了，又开始在其他地方寻觅。

有一天我问道，“那个姑娘不是期望的人选吗？她怎么了？你怎么再也不提她了，她那么漂亮，又有那么好的教养，难道你发现什么问题了吗？”

“她受的教育太多。我们已决定不考虑她了。我公公那天在公交车上看到那姑娘，考虑了她的前程。一个在城市里单独‘四处奔走’的女孩是不适合我家的。”这次，我就更失望了，因为我想，那个儿子原本是非常喜欢那个姑娘的。但事后我认为，我的朋友是正确的，一个将要生活在一个联合家庭的姑娘不能太独立，否则她会给每个人带来苦恼。





我同时也明白,倘若姑娘家的社会地位即便稍微高于小伙子家,新娘就会自以为对他们太优越了,而这会引出许多难题。后来我的朋友向我坦白,这一点是她不谋姻缘决策的重要因素。

下一个候选人是我朋友丈夫主顾的女儿。当这个主顾得知,这家人正在为自己的儿子寻觅配偶,他说:“不用再找了,我们有一个女儿。”于是,他就邀请我朋友夫妻两人共进晚餐,去看看他的女儿。他在办公楼已看到过他们儿子并已拿定主意:“他喜欢这个小伙子。”我们一起去喝茶,而不是就正餐,这样就较少承诺。我们到那里后,女孩的母亲带我们在家兜了一圈,女孩正在学习备考,我们就相互简单作一介绍。

我们离开后,我急切地想听听我朋友的意见。尽管她丈夫非常喜欢这个家庭,对其主顾经营成就和声誉印象深刻,但妻子并不喜欢女孩的外貌。“她矮小,无疑,这是加分点,不过,她又胖又戴眼镜。”我朋友显然认为,她能为儿子找到更好的,于是她让丈夫找了一个借口,含糊其词地对其主顾说,他们打算推迟儿子的婚事。

这一次过后差不多有6个月,我开始变得不耐烦了。我原以为很容易的包办婚事原来是那么复杂。我开始相信,我朋友想找的姑娘,要端庄娴静,完全适合她的联合家庭,而又要有魅力和良好的教养,是足以令她儿子满意的伴侣,要满足这两方面,她就找不到相配的人。我的朋友笑我没有耐心:“别那么着急,”她说:“你们美国人任何事情都想干得快。你们结婚快,于是离婚也同样快。我们必须把各种因素都考虑到。对我们来说,通过我们所犯的错误来学习是不行的。这是极严肃的事情。如果犯了错,我们不仅毁了我们儿女的一生,而且我们也玷污了家族的声誉。而且那也会使得其兄弟姐妹的婚事更加艰难。所以我们得非常小心谨慎。”

她所说的是真实的,我保证自己更有耐心,尽管这不容易。我真实地希望并期待我在印度那一年结束之前,为朋友的儿子觅得佳偶。但是还是没有成功。当我离开印度时,我的朋友看来不像我来时那样为她儿子四处寻觅门当户对的配偶了。

两年以后,我回到印度,我朋友还没有为其儿子找到一个姑娘。这一次,她近乎渴望了,我想她有一点担忧了。因为她知道我的朋友遍布



全印度,而且我打算在那里生活一年,所以她请我“在这件事上帮助她”,千万留意合适的人。虽然我感到荣幸,我的判断力受到尊重,但现在知道过程是多么复杂,我已失去了先前作为媒人的信心。不过,我还是答应我会努力的。

几乎在我印度逗留的那一年快结束时,我遇到一个家庭,有个适合结婚年龄的女儿,我觉得她对我朋友的儿子来说挺合适。姑娘的父亲与我的一个好朋友有亲缘关系,而且碰巧出生于我朋友丈夫的同一村落。这个新家族在印度中部一个中等规模的城市有一家生意兴隆的公司,而且出自与我朋友相同的种姓分支。女儿漂亮、时髦;实际上,她在大学里研究过时装设计。虽然她的父母不想让她离家独自一人去印度某个大城市谋生,但还是对其工作愿望作了让步,让她管理她家的一家小成衣时装店。尽管女儿想望的是有一份职业,但她既孝顺又爱家,又有传统的贞操教养。她只有一个已婚的姐姐,以及一个在其父亲公司工作的兄弟。

我谈起我朋友的儿子有可能是合适的配偶人选。姑娘的父母表现出极大的兴趣。虽然他们的女儿还不急着要嫁出去,但生活在孟买的想法是个极强的刺激。孟买是高度发达的、最有时尚气息的城市,在那里她能继续她在时装设计方面的学业。我给姑娘父亲我朋友家的地址并建议,当他们做生意或别的什么事去孟买时,去小伙子家拜访。

在去纽约的行程中,我返回孟买,我告诉我朋友这一新发现的可能人选。她似乎觉得有可能,尽管我再三催促,她本身还是不采取任何动作。她倒是情愿等待姑娘父母前来拜访他们。我希望这次介绍会有成果,尽管我已学会克制自己的乐观情绪。

一年过后,我收到我朋友的来信。那个家庭真的来孟买拜访了,他们的女儿与我朋友的女儿,年龄相近,已成为相当要好的朋友。在那一年,两个女儿经常相互走访,我感到好事看来有希望了。

上周我接到出席婚礼的邀请。我朋友的儿子与那个姑娘准备结婚了。因为我做的媒,所以我被特邀出席婚礼。我感到非常激动。终于成功啦!在我准备前往印度时,我开始想,“噢,我朋友有个小儿子,我知道哪个好姑娘等着他吗……?”



### 表兄弟姐妹婚姻

在某些社会, 优先婚是男子娶他父亲兄弟的女儿。这被称为父方平表兄弟姐妹婚姻<sup>①</sup>(patrilateral parallel-cousin marriage)(图 8. 2; 平表兄弟姐妹是父亲兄弟或母亲姐妹的女儿)。尽管不是强制的, 但从历史上看, 阿拉伯人一直喜爱这种婚姻, 古代以色列人以及古希腊人也喜好这种婚姻。所有这些社会在性质上都是等级制的——即某些人比其他人拥有更多的财产——而且尽管男性统治和继嗣得到强调, 但男子享有的那份财产由女儿也由儿子继承。因此, 当一个男子娶其父亲兄弟的女儿(或从女子的角度看, 她嫁给其父亲兄弟的儿子), 财产依然留在单一男性世系内。在这些社会, 一般说来, 财产越多, 这种形式的平表兄弟姐妹婚姻就越容易产生。

母方交表兄弟姐妹婚姻<sup>②</sup>(matrilateral cross-cousin marriage)(参见图 8. 2), 指一个男子娶其母亲兄弟的女儿, 或者一个女子嫁给其父亲姐妹的儿子(交表兄弟姐妹是指母亲兄弟的儿女或父亲姐妹的儿女)。在许多社会, 从寻食者(如澳大利亚的原住民)到集约经营的农民(诸如印度南部的各个不同民族), 这种姑舅表兄弟姐妹婚姻是优先的婚姻形式。在寻食民族中, 就财产方面看, 他们几乎没有继承, 这种婚姻有助于建立并维持社会群体之间休戚相关的联系。然而, 在农业社会, 财产的传递是重要的决定因素。在唯一根据女性一系追溯世系的社会里, 例如, 财产和其他重要权利通常由一个男子传给其姐妹的儿子; 在交表婚姻中, 姐妹的儿子也是该男子女儿的丈夫。

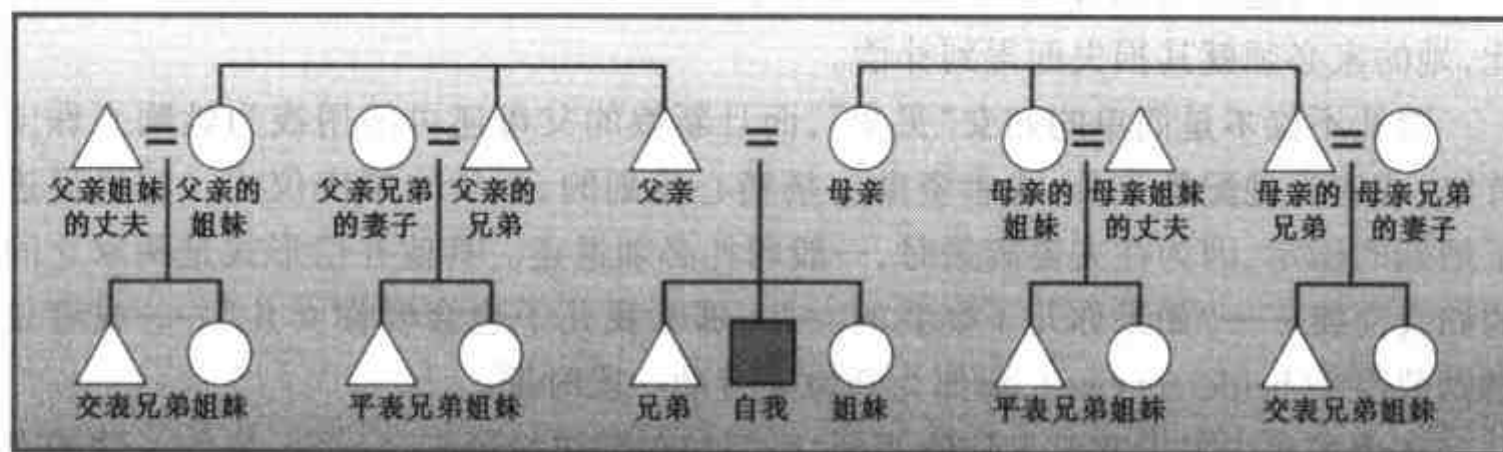


图 8. 2

人类学家使用这种图表说明亲属关系。这张图表显示的是交表兄弟姐妹与平表兄弟姐妹的区别。在这一图表中, 三角表示男性, 圆表示女性, 双横线表示婚姻关系, 水平线表示同胞关系, 垂直线表示亲子关系。根据称作自我的个体视角给出各种称谓, 自我可以是男性, 也可以是女性。

① 父方平表兄弟姐妹婚姻, 指一个男子娶其父亲兄弟的女儿, 或一个女子嫁给其父亲兄弟的儿子(即与父亲方面的平表兄弟姐妹的婚姻)。

② 母方交表兄弟姐妹婚姻, 指一个女子嫁给其父亲姐妹的儿子, 或者一个男子娶其母亲兄弟的女儿(她父亲方面的交表兄弟, 他母亲方面的交表姐妹)。



### 婚姻交换

在特罗布里恩德岛,一对年轻情侣决定结婚,他们公开坐在青年男子的青春期独居处的游廊里,在那里人们可以看到他们。他们一直留在那里,直到新娘的母亲给这对情侣带来煮熟的甘薯,然后他们一起吃甘薯,正式结婚。一天之后,新娘穿上丈夫姐妹做的三条长裙子,对新婚女子来说,这象征着青春期的性自由现在结束了。接着,新娘的父亲和她母亲的兄弟(代表她父亲的世系群和她自己的世系群)大量赠送未煮过的甘薯。

同时,新郎的父亲和母亲的兄弟(代表他父亲的世系群和他自己的世系群)搜集贵重的物品,如石斧片、陶罐、货币和供重大活动使用的库拉贝壳(参见第七章),赠送给年轻妻子的母方亲属和父亲。在结婚第一年内,新娘的母亲一直向年轻夫妻提供煮熟的甘薯餐,结婚一年之后,年轻的丈夫的每位亲戚——他们曾为他的父亲和母亲的兄弟提供贵重物品送给新娘的亲戚——都会收到来自新娘母方亲戚和父亲的甘薯。在丈夫世系群与妻子世系群之间来回赠送的所有礼物,以及他们父亲的那些礼物,有助于使四方联合在一起,人们以这种方式尊重这一婚姻,并以它为荣,而且这种做法也在女子的亲属方面确立了照顾她未来丈夫的责任。

就如在特罗布里恩德岛民中那样,在许多人类社会中的婚姻都是由某种类型的经济交换肯定下来的。在特罗布里恩德人中,就如前面所述,它采取了礼物交换的形式。更常见的是聘礼<sup>①</sup>(bride-price),有时也叫彩礼。这包括付钱或赠送其他贵重物品给新娘父母或其他近亲属。在新娘要成为其丈夫从中长大的那个家户一员的社会中,通常有聘礼这回事;男家将获益于她的劳动以及她生育的子女。因此,她的家必须就其损失而得到补偿。

聘礼不仅不是简单的妇女“买卖”,而且新娘的父母还可能用钱为她购买珠宝首饰,或者为她配备家具,或者资助一场精心策划的、豪华的婚庆仪式。它也促进了婚姻的稳定,因为在夫妻离婚时,一般聘礼必须退还。其他补偿形式是两家之间的妇女交换——“如果你儿子娶我的女儿,那么我儿子也会娶你女儿”——或者是婚姻劳役<sup>②</sup>(bride service),新郎为新娘家劳动一段时期。

在或多或少限于欧亚大陆的西部、南部和东部边缘范围,经济以集约经营的农业为基础的许多社会,女子结婚时往往随身带着嫁妆<sup>③</sup>(dowry)。在美国,一种形式的嫁妆是新娘家支付婚礼费用的习俗。实际上,嫁妆是父母财产中结婚女子的那一份,这份财产不是在她父母去世时传给她,而是在她结婚时分给她。这并不意味着,她保留婚后对这份财产的控制权。例如,在许多欧洲国家,一个女子的财产

① 聘礼,指新郎或男家给予新娘家的婚姻补偿。

② 婚姻劳役,指在婚后指定的一段时期内,新郎为新娘家劳动。

③ 嫁妆,指女子在结婚时的继承物,要么给她,要么给她丈夫。



完全由其丈夫控制。然而,因已得益于娶她入门,所以他就有义务为她的未来寻求福利,甚至还顾及他死后的事。因此,嫁妆的功能之一是,确保妇女寡居期(或离婚后)的供养,在男子完成大量生产性劳动而女子的价值在于其生育能力而不在于其所做工作的社会中,这是一笔重要的补偿费。在这样的社会中,不能生孩子的妇女特别容易受伤害,但是,结婚时随身带来的嫁妆有助于防止她们被抛弃。嫁妆的另一个功能是在财富差异关系重大的社会里反映妇女的经济地位。因此,女子结婚时带来的财产证明,那个男子娶来女子的地位与他自己的地位相配。这也使女子能在其父母和亲戚的帮助下,以嫁妆竞争合意的(即富有的)丈夫。 236

### 同性婚姻

就如我们在本章前面看到的,虽然婚姻是根据男女持续的性关系加以定义的,但是,性别文化性质是这样的,即某个性别为女性的人可被“定义为”男人,或某个性别为男性的人可被“定义为”女人。因此,同性个体之间的婚姻可能被视为正当的、正常的。同性婚姻提供了处理一些难题的一种方法,异性婚姻对这些难题则无令人满意的解决办法。女—女婚姻就是这种情况,在撒哈拉沙漠以南非洲的许多社会都认可这种婚俗,尽管它只包括所有妇女中的一小部分人。

虽然详细情况在不同社会存在差异,但肯尼亚西部的南迪人的女—女婚姻可被看作是非洲这一婚俗的合适代表。<sup>①</sup>南迪人是兼做很多农活的牧民。他们最重要的财产和主要生产资料——牲畜和土地——都在男子控制之下,而且只能传给男性继承者,通常是他们的儿子。因为一夫多妻制是优先的婚姻形式,所以男子的财产一般在其多个妻子中平均划分,由她们的儿子们继承。在家户内每个妻子虽然都有自己的住房,儿女们与她同住,但都受其丈夫的管辖,在家中丈夫的形象疏远冷漠。在这种情境里,没有儿子的妇女处境艰难,她不仅无助于丈夫家系香火永续——这是南迪人最关注的事——她也没有人可继承丈夫财产中她该得的那一份。 237

要解决这些难题,上了年纪的未生儿子的妇女,通过娶一个年轻女子,可以成为女性丈夫。这种婚姻的目的是,要年轻的妻子提供女性丈夫无法提供的男性继承者。要达到这一目的,这个妇人的妻子与一个男子发生性关系,这个男子不是其女性丈夫的男性丈夫,通常是他一个男性亲属。在这个女子与她的男性性伴侣之间没有任何其他义务,人们承认她的女性丈夫是在这些条件下出生的每个孩子的父亲——社会和法律意义上的父亲。

人们期望该妇女与其女性丈夫角色保持一致,放弃女性性别身份,而理想的做法是像男子一样穿着和行为。实际上,这种理想没有完全实现,因为一生的习性难

<sup>①</sup> 下述内容根据 R. S. 奥布勒(Obler, R. S., 1982):《女性丈夫是男人吗?肯尼亚南迪人中的女—女婚姻》,载《民族学》第 19 卷,第 69—88 页。



以彻底改变。一般说来,只是在家庭最具有性别身份象征意义的活动情境中,女性丈夫才彻底完全装扮成男性身份。

女—女婚姻当事方的各个个体都享有一些利益。通过取得男性身份,不育的或无子的妇女在很大程度上提高了自己的地位,甚至达到接近与男子平等的地位,南迪社会的男子在其他方面比妇女占有更加优越的地位。与女性丈夫结婚的女子通常无法结成美满的婚姻,通常原因在于,她(女性丈夫的妻子)未婚先孕,因此而丢面子。因为与女性丈夫结婚,所以该女子也提高了地位,同时也确保其孩子的合法性。而且,女性丈夫通常不太严厉苛求,与男性丈夫相比,与她在一起的时间较多,在决策时允许她说话的机会也多。她不能做的一桩事是与她的婚姻配偶行房事。其实,人们期望女性丈夫完全放弃性活动,甚至放弃与其男性丈夫的性活动,尽管妇女现在有了自己的妻子,但她们与男性丈夫仍是夫妇。

238 最近,同性婚姻问题在美国已成为争议问题。有几个州已通过了禁止这种婚姻的决议或法律。然而,在佛蒙特州,立法机关已经通过,州长也已经签署了一项议案,允许同性配偶享有婚姻的种种好处。反对同性婚姻者最常罗列的一些理由是,第一,婚姻总是男性与女性的婚姻,但是就如我们刚才看到的,这不是实情。许多文献已证明,同性婚姻不仅在非洲一些社会存在,而且在世界其他一些地方也存在。就如在南迪人中,他们给予那些在其他情境下可能被排斥的个人以合意的社会地位。



本图显示的是一位护士正在制作一个人类胚胎。



反对同性婚姻的第二个理由是,它们使同性恋者之间的婚姻合法化。在美国,同性恋者的性行为取向一直被视为不自然的。但是,又如在本章和第五章所表明的,跨文化研究和对其他动物的研究都不表明同性性行为是不自然的。第三个理由是,婚姻的功能是生育子女,这一理由也有缺陷。充其量它只有部分真理,因为婚姻包括经济、政治的因素,也包括法律的因素。同样存在这种事实:在许多社会,妇女的性行为属性与生育属性是分开来的;南迪人和纳亚尔人是这一事实的两个实例。这里具有讽刺意味的是,随着最新生殖技术的发展,美国和其他西方国家比任何社会都在更大程度上使这些要素得以分离。

### 三、离婚

像婚姻一样,在非西方社会,离婚也是夫妇家庭最关心的事情。因为婚姻通常是经济问题而不是宗教问题,所以做出离婚安排可能出于各种理由而且有不同的难度。

在肯尼亚的古西人中,不育或阳痿是离婚的依据。在海德拉巴的琴楚人和加拿大北部的某些原住民中,子女出生后,离婚会受到劝阻;他们的家人通常会竭力劝阻这对夫妇,调和他们的分歧。相比之下,在美国西南部亚利桑那州的霍皮印第安人妇女,只要把她丈夫的所有物品放在家门外,表示他不再受欢迎了,在任何时候都可以与丈夫离婚。住在南美最南端的雅甘人,离婚是相当普遍的,如果人们认为那个丈夫残酷无情或无力供养家人,那么离婚就被视为正当的。

在这些社会,离婚似乎是常见的,合情合理的,而且孩子们也得到某种程度的照顾。在大多数非西方社会,从来没听到过有一个成年的未婚妇女;一个离了婚的妇女很快就再婚了。在许多社会,经济因素往往是最强烈的结婚动机。在新几内亚岛上,一个男人结婚不是因为性需要,他可以在婚外轻而易举地满足性需要,而是因为他需要一个女人为他制作陶罐、煮饭烧菜、织网以及为他的园圃锄草。在澳大利亚原住民中,一个没有妻子的男子处在不令人满意的地位上,因为没有人有规律的为他提供食物或柴火。

在一些非西方社会,离婚率也许相当高,特别是如霍皮人那样的母系社会;但在西方社会,离婚率也变得非常高了,因而引起许多北美人为当代社会的婚姻与家庭的未来而担忧。在公元1000年到1800年,离婚几乎是不可能的,由于预期寿命短,婚姻存续期很少超过10年或20年。<sup>①</sup>随着因死亡而分离的比率逐渐降低,合法离婚的比率却越来越高了。无疑,美国社会离婚的原因多种多样。其中比较突出的原因我们前面提到过,即婚姻太易于建立在肤浅而瞬息万变的基础之上。除此

239

<sup>①</sup> L. 斯通(Stone, L., 1998):《亲属关系与性别:导论》,第235页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

之外,美国的婚姻应该包括:男女两性之间充满温情,爱情持久,相互扶持,亲密无间的关系。在这种关系中,人们应该找到避风港,躲开日常世界的竞争压力,以及十分影响他们家外行为的法律和社会约束。然而,在培养人们寻求个人满足的社会中,竞争成功往往以别人受损为代价(参见第五章),而在这种社会中,传统上人们一直期望女子顺从于男子,因而当发现婚姻的现实往往不符合这种理想时,人们就不应大惊小怪了。在美国,夫妇——通常是丈夫对妻子——粗暴对待和疏忽照顾,既不新鲜也不罕见;而且,人们对针对家庭夫妇和孩子的暴力行为比对来自家庭外的暴力行为更为宽容。就如人类学家科利尔、罗萨尔达和亚纳基萨科在1982年所说的:“提起公诉的涉及家庭成员的杀人者百分比要小于涉及陌生人的杀人者百分比。我们面对的是这种具有讽刺意味的事:在我们社会,抚育和确定的(无条件的)感情应当寄托的地方,同时也是暴力最易得到容忍的地方。”<sup>①</sup>在最近那些年里发生的情况是,人们越来越不倾向于在道德方面责备那些从不令人满意的婚姻中脱身而出的人——尤其是妇女。不再有这样的人,无论处境多么不堪忍受,愿意“不惜任何代价对婚姻从一而终”。因此,日益增多的离婚是对无效婚姻的合情合理的反应。

## 240 本章摘要

在灵长目动物中,人类女性从事性活动的的能力非同寻常,只要她想要或她的文化告诉她合适就行,不考虑她是否在受孕期。虽然这种活动可能强化个体之间的社会联系,但性接触权的竞争也有破坏性,因此,任何社会都有控制性接触的规则。乱伦禁忌几乎是普遍的,它禁止父母与其子女之间的性关系,通常也禁止同胞兄弟姐妹之间的性关系。长期以来,人类学家一直对乱伦禁忌有兴趣,但是还没有提出对禁忌的真正令人信服的解释。与乱伦有关的是内婚制和外婚制的习俗。内婚制是在一群人内部结婚;外婚制是在群体外结婚。如果群体限于直系家庭,那么几乎所有社会都禁止内婚制而实行外婚制。同样,在一个层面上实行外婚制的社会,在另一层面可能实行内婚制。例如,社区内婚制是相对普遍的实践。在一些社会,已知有些王室家族,为保存王室家系的纯洁并使王族的财产完整无缺,在同胞兄弟姐妹中实行内婚制而不是外婚制。

虽然婚姻根据男女之间持久的性关系加以界定,但它不应与交配混淆。虽

---

<sup>①</sup> J. 科利尔、M. Z. 罗萨尔达和 S. 亚纳基萨科 (Collier, J., Rosaldo, M. Z., & Yanagisako, S., 1982);《家庭存在吗?新的人类学观点》,载 B. 索恩和 M. 耶洛姆(编):《重新思考家庭:一些女性主义问题》,第 36 页,纽约:朗文出版社。





然在婚姻内有交配,但它经常也在婚外发生。与交配不同的是,婚姻以社会、法律和经济的力量为后盾。在某些社会,新家庭通过婚姻形成,但这并不符合所有社会的情况。

一夫一妻制,或接纳一个配偶,是最普遍的婚姻形式,首先是由于经济的原因。一个男子必须有一定量的财富才负担得起一夫多妻制的费用,在同一时间娶不止一个妻子。然而,在妇女做大量生产性工作的社会中,一夫多妻制可作为一种手段,为家户增添财富。尽管在特定社会极少数婚姻是一夫多妻的,但人们也认为它是恰当的婚姻形式,在世界大多数社会,它甚至还是人们优先选择的婚姻形式。因为有剩余男子的社区不多,所以一妻多夫制,即妇女有几个丈夫的习俗是不常见的。几个男人与几个女人相互有性接触权的群婚也是罕见的。夫兄弟婚通过规定寡妇与她已故丈夫的兄弟结婚来为妇女提供保障;妻姐妹婚规定鳏夫与他已故妻子的姐妹结婚。连续一夫一妻制是一个男子或一个女子与一系列配偶结婚的婚姻形式。最近数十年中,由于离婚和再婚,这种形式在北美中产阶级中越来越普遍。

在美国和西方其他许多工业化国家,婚姻要冒风险,因为它的基础是注重年轻漂亮的浪漫爱情的理想。在世界的其他地方,婚姻都不会建基于这些期待起作用的肤浅和转瞬即逝的特性之上。先结婚后恋爱,而不是相反。在许多社会家庭包办婚姻是最强有力的社会制度。婚姻的作用是把两个家族结为联盟。

在许多社会,优先选择的婚姻伴侣是特定的交表兄弟姐妹(对男子来说,其婚姻伴侣是母亲兄弟的女儿;对女子来说,其婚姻伴侣则是父亲姐妹的儿子)或者——不太常见——父方平表兄弟姐妹(父亲兄弟的儿子或女儿)。交表兄弟姐妹婚姻是确立和维持群体之间团结的一种方法。父方平表兄弟姐妹的婚姻有这种作用,即在单一男子继嗣系列内保留财产和女子所生的子女。

在许多人类社会,某种经济交换使婚姻正式确定下来。有时候,它采取新娘与新郎之间互惠的礼物交换形式。较常见的是聘礼,新郎的亲属支付给新娘亲属货币或其他贵重物品;这是妇女为丈夫家既劳动也生儿育女的那些社会的特点。对两家来说,替代安排是交换女儿。当期望新郎为新娘家劳动一个时期,婚姻劳役就发生了。嫁妆是女子的继承物,在结婚时付给她和她丈夫;在男子做大部分生产性工作,女子只因其生殖潜能而受到重视的社会里,嫁妆的目的是确保对女子的供养。

在一些社会中,在同性的个人之间有婚姻安排。在许多非洲社会实行的女—女婚姻就是一个实例。这种婚姻提供了社会认可的处理一些难题的方法,对这类难题异性个人的婚姻无法提供令人满意的解决办法。 241

在所有社会,离婚都是可能的,尽管离婚的理由及其频率在不同社会各不相同。在美国,引起离婚的因素包括:许多婚姻建立在肤浅和转瞬即逝的各种特点之上;在这个社会建立相互扶持、亲密无间关系的困难;由于这个社会培养人们寻求个人满足,而这种满足往往通过以别人受损为代价的竞争实现的;另外,在这个社

会,传统上人们又一直期待女子顺从于男子。

#### 网络资源

1. 帕洛马学院人类学课程:性和婚姻辅导

<http://daphne.palomar.edu/anthro>

2. 女性生殖器毁伤研究

<http://www.hollyfeld.org>

3. 各种文化中的媒妁搜索

<http://home.about.com/index.htm>

#### 经典阅读文选

B. M. 迪图瓦(duToit, B. M., 1991):《人类的性行为:跨文化读本》(*Human sexuality: Cross cultural readings*),纽约:麦格劳-希尔出版社。

在大量有关人类性行为方面的文本中,此书是少数几本给予这一事实以足够承认的书之一——世界上大多数民族都与北美人的行为方式不同。该读本以跨文化的方式讨论了以下这些问题:月经周期,一夫一妻,性行为,生育控制,性病,性别角色以及更年期。

J. 古迪(Goody, J., 1976):《生产与生殖:家庭领域的比较研究》(*Production and reproduction: A comparative study of the domestic domain*),剑桥市:剑桥大学出版社。

这本书在关于婚姻、财产和继承之间相互关系的讨论上尤其出色。尽管此书在方法上是跨文化的,但读者一定会被其中关于西方世界婚姻史的诸多洞见所吸引。

M. 奥特海默(Ottenheimer, M., 1996):《禁忌亲戚》(*Forbidden relatives*),伊利诺斯州尚佩恩县:伊利诺斯大学出版社。

本书考察了美国禁止表亲婚姻的法律。它描述了这些法律的分布,并解释了为什么有的州有这样的法律而其他州没有。此书还将这些法律同任何其他西方国家此类法律的缺失做了对比,并解释了造成这种差异的原因。注意到这类反对表



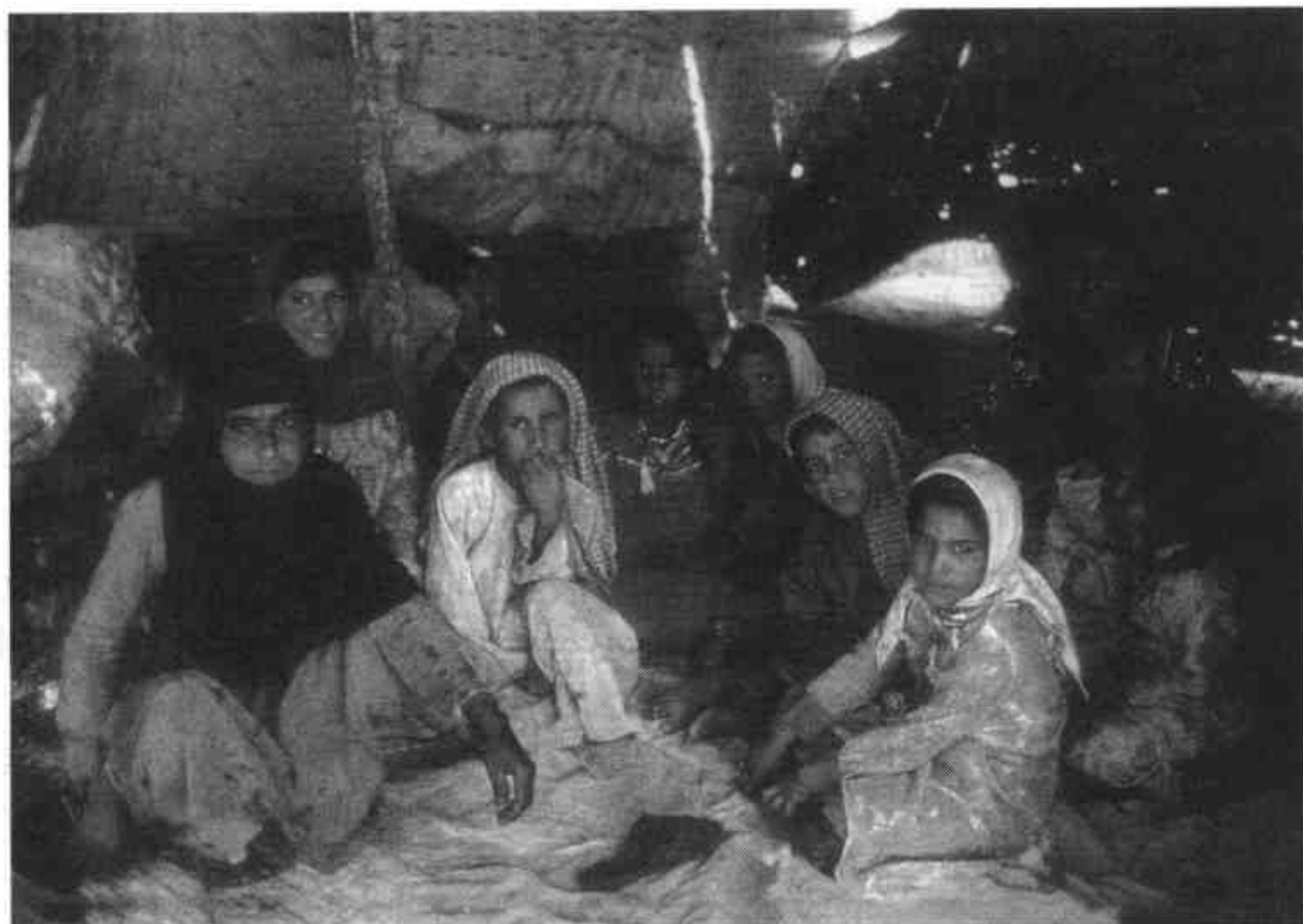
亲婚姻的立法没有任何经验证据的支持,该书宣称这种立法是建立在神话的基础之上的,并从法律上分析了禁止这类婚姻的文化历史背景。

L. 斯通(Stone, L., 2000):《亲属关系与性别:导论》(第2版)(*Kinship and gender: An introduction*)(2nd ed.)。科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

斯通以性别为焦点,考察了婚姻实践在更广阔的亲属关系研究语境下的所有跨文化差异。此书的一个特别的优点是:它纳入具体案例研究用来说明一般的原则。本书的最后部分,讨论了新的生殖技术及其对亲属关系和性别的影响,发人深思。

D. N. 萨格斯和 A. W. 米勒克尔(Suggs, D. N., & Miracle, A. W., 1993)编:《文化与人类性行为:选集》(*Culture and human sexuality: A reader*),加利福尼亚州太平洋丛林市:布鲁克斯/科尔出版社。

这本文集涉及包括演化、性别、家庭、生命周期、乱伦、宗教、性行为取向和与疾病有关的话题等广泛的主题。它说明了世界上性行为表现的多样性,以及文化在塑造性观念和性活动中的作用。



## 第九章 家庭和家户

伊拉克一个贝都因人群体。其家庭的基本功能是抚养孩子。



## 本章预习

243

### 1. 什么是家庭?

虽然“家庭”这个词在不同的人看来有不同的含义,但作为人类学的术语,它指由一个女人、她抚养的子女和至少一个通过婚姻或血缘关系加入的成年男子组成的群体。家庭可以有很多形式,它既可以仅由一对夫妇和他们的子女组成,如在北美社会中那样;又可以是由若干兄弟姐妹及这些姐妹的子女所组成的一个庞大群体,就好像在印度西南部纳亚尔人中那样。家庭采取的特定形式与特定社会、历史和生态环境有关。

### 2. 家庭和家户之间有何区别?

家户是以任务为导向的居住单位,在这些单位中,经济生产、消费、继承、子女养育和提供住所等活动得以组织和落实。在绝大多数的人类社会中,或者由家庭构成家户,或者由构成家庭的核心成员构成家户,甚至有些家户的成员也许并不是家户建立于其上的家庭的亲属。在某些社会中,尽管有家户,但家庭却不存在。并且,在一些社会中,家庭虽然存在且是家户的一部分,但在人们心目中,它们也许并没有家户重要。

### 3. 家庭和家户的组织有哪些问题?

尽管家庭和家户的存在是为了以各种方式解决所有人群都必须处理的问题,但它们可能采取的不同形式却是由它们各自特殊的问题决定的。比如在北美社会,那里的家庭和家户比较小而且相对独立,在很多情况下,它们的成员可能得不到亲戚的帮助和支持,必须自己照顾自己。相比之下,在同一个大家户内包含好几个成年人的那些家庭,必须想方设法控制其成员之间存在的各种紧张关系。



244

北美人长期以来一直把家庭看作是至关重要的一个核心社会制度。今天家庭却成了争议和讨论的对象。妇女不再呆在家里带孩子,而是走出家庭去工作赚钱,情侣们——有时是同一性别的——非婚同居,高离婚率,还有越来越多的单亲家庭——这些问题对家庭在北美社会中的功能以及家庭在快速的社会变迁时期的存在能力提出了质疑。对于这些问题的普遍关注,在1980年白宫的一次关于家庭的会议中就已现端倪。从那时候起,为取得国家公职的政治竞选活动,如果不常提到竞选者们喜欢说的“传统家庭价值”,就很少通得过。

家庭是否如大多数北美人所认为的那样,为抚养孩子提供了最好的环境呢?它是否把一种不利的地位强加给妇女,使她们被禁锢和隔离在家中从事打理家务和抚养孩子的杂事呢?被锁定在一个权威角色上的男人们,是否由于背负着养家的首要责任而导致自己的个人发展受到过度的影响呢?是否存在足够多的替代机构来照顾那些无家可归的人,比如老人和孤儿呢?如果人们发现美国人所想到的那种家庭存在缺陷,那么它的替代物又有哪些呢?

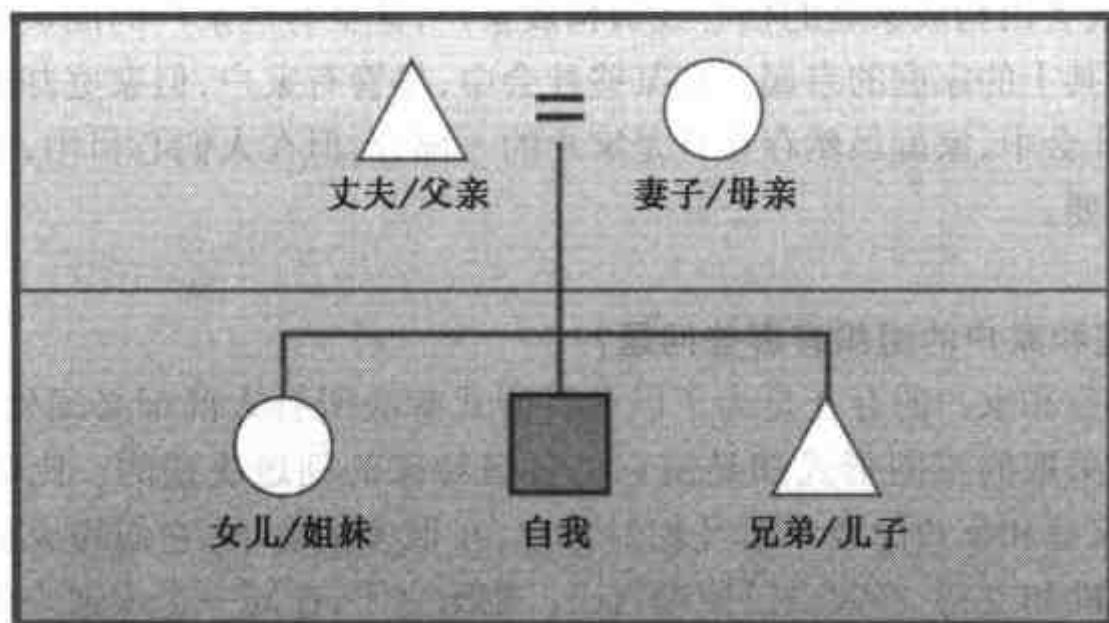


图 9.1

这张图显示的是在北美社会看到的那种核心家庭关系。

对家庭进行历史和跨文化的研究所提出的各种各样的家庭模式之多,可与人类丰富想象力的创造相媲美。大多数北美人视为“正常”或“自然”的家庭模式——核心家庭组成的独立的生活单位(参见图 9.1)——其实不比任何其他家庭模式更正常或更自然,也不能用它作为衡量其他家庭形式的标准。在人类社会中,独立的核心家庭既非普遍,甚至也非常见,它只是在近代人类历史中才出现。它的起源可以追溯到公元 4 世纪由罗马天主教会所强加的一系列法令,这些法令禁止近亲通婚,阻止收养,谴责一夫多妻、纳妾、离婚和再婚(所有这些在此之前都完全得到了尊重——正如《圣经·旧约》和其他一些文献资料所表明的那样)。这些禁令不



仅强化了一个男人和一个女人之间的婚姻纽带,从而牺牲了血亲或“血缘”纽带,并且它还将使许多人失去男性继承人。一个生物学上的事实是:有 20% 的夫妇只有女儿,而另外 20% 根本不会有孩子。通过废除一夫多妻、纳妾、离婚和再婚,并且通过阻止收养,教会取消了人们用以克服这些可能出现的情况和确保男性继承人的手段。在缺乏这种继承人的情况下,财产通常从家庭转移到罗马天主教会手中,以致教会在大多数欧洲国家迅速地成为最大的土地所有者,这种状况一直延续至今。通过使自己巧妙地介入家庭生活、继承和婚姻之网,教会极大地控制了社会的基层,在此过程中使自己变得富有起来。<sup>①</sup>

随着欧洲和北美的工业化,核心家庭变得更加独立于其他亲戚。其原因之一是,工业经济需要流动的劳动力。人们必须准备随工作而迁移,而这只有在没有拖带多余亲戚的情况下才最容易做到。另一个原因是,人们认为公共世界对其隐私意识和独立自主构成威胁,家庭则是避开这种威胁的避难所。<sup>②</sup>家庭内部的关系想必是持久的和非偶然的,需要爱和情感,建立在合作的基础之上,并受感情和道德的支配。在家庭之外,人们出售自己的劳动,商谈合同,其中的关系越来越被视为竞争性的、暂时性的而且取决于表现的,并需要法律和法律制裁的支撑。在 19 世纪末和 20 世纪初,人们极普遍地接受这种观点。在美国,独立的核心家庭的家户在 1950 年前后达到最高频率,当时,有 60% 的家户符合这一模式。<sup>③</sup>从那时起,情形开始起了变化,现在美国只有 26% 的家户符合独立核心家庭的理想模式。更多的家户则是以离异、分居和从未结过婚的个体为户主的。这种情形之所以产生,是由于越来越多的人在家庭之外找到了更多的亲密感和情感支持,而越来越不能忍受家庭中经常发生的虐待以及对小孩和配偶(尤其是妻子)的忽视。(在美国,有 28% 的妇女经历过家庭暴力,并且平均每天有 10 个妇女被殴打致死。<sup>④</sup>)

## 一、家庭和社会

尽管很多北美人士仍然把家庭看作是社会其余部分的对立面,但事实却是:他们受到自己置身其中的社会的价值观和结构的影响,而且反过来他们也对他者产生影响。为了更认真地考察这一事实,我们可以更仔细地来看一看美国核心家庭的兴衰。

① J. 古迪(Goody, J., 1983):《家庭和婚姻在欧洲的发展》,第 44—46 页,剑桥:剑桥大学出版社。

② J. 科利尔、M. Z. 罗萨尔达和 S. 亚纳基萨科(Collier, J., Rosaldo, M. Z., & Yanagisako, S., 1982):《家庭存在吗?新的人类学观点》,载 B. 索恩和 M. 耶洛姆(编):《重新思考家庭:一些女性主义问题》,第 34—35 页,纽约:朗文出版社。

③ J. 斯泰西(Stacey, J., 1990):《勇敢的新家庭》,第 5 页及第 10 页,纽约:基础书局。

④ J. 西格(Seager, J., 1997):《妇女在世界各地的状况》(第 2 版),第 26 页,纽约:企鹅出版社。



## 原著学习

### 不断变化的北美家庭\*

246

殖民者以家户为单位居住,每一家户一般由一个核心家庭组成,富裕的家户还包括仆人。另外,很多不太富裕的家庭把他们的孩子送到比较富裕的家庭中去当仆人或者学做一门生意,在欧洲这也是一种很普遍的做法。有些人曾作为学徒来到新世界,答应以做主人的仆人来抵偿离开欧洲的费用。这样,很多家户就包含了大量彼此之间没有亲属关系的人。正是这些家户,而非他们自己的“生物学”意义上的家庭,在人们的日常生活中才是重要的。生物学意义上的子女几乎与仆人待遇一样,尤其当与他们与那些仆人年龄相同或相仿时更是如此。

在这些家户内部,已婚夫妇、父母和他们的子女并没有独立的私人空间。正如孔茨(在她那本关于美国家庭史的书中)所言:“位于中央的房间或大厅是工作、吃饭、玩耍、宗教教诲,以及常常是睡觉等活动进行的场所……甚至在上流社会的家庭中,也数人同居一室,数人同睡一床。家户中的大多数成员都同坐在一条凳子上吃饭和祈祷,而不是分开坐。因此,这里就几乎没有与工作、仆人和邻居分割开来的私人家庭的概念。”家户与家户之间紧密地联在一起,在合作和经济交换方面高度地相互依赖。人们能够自由地进入别人的门户,而所有人的事情都受到村庄和教会官员的仔细监控和调节。我们今天认为是非常私人的事情,在那时候都被认为是街坊邻里和整个社区的事。孔茨特别清晰地说明了这一点:

在南希·科特对于离婚纪录的研究中,可以看出这样一个假设:一家的事情就是整个社区成员的事情,这些纪录还揭示了:邻居们可以若无其事地进入现代人会认为是最为私人的生活领域。例如,玛丽·安杰尔和阿比盖尔·加洛韦就证明说,他们曾经从一扇敞开的窗户外面看到亚当·艾尔与帕梅拉·布里奇福德“在做爱”。他们走进屋子,“看了他们一会之后……问他,家中有妻还这样干,不感到羞耻吗?”

\* 改编自 L. 斯通(Stone, L., 1998):《亲属关系与性别:导论》,第 248—250、255—256 页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。





这与后来北美人生活中出现的那种私人的、界线分明的核心家庭形成了鲜明的对比。殖民地时代的家庭没有分离出来，“家”也没有被视为逃避外部世界压力的隐退处。的确，自从殖民地时代的家户成为经济生产（比如说，农业和农场管理、布匹生产和贸易）的中心以来，生活中的公共领域和私人领域之间就几乎没有什么界线。在家户中，男子和妇女都积极参与生产。除了加工食物和烹饪之外，妻子们还要织布，与邻居交换物品，管理仆人，以及帮助管账。

每一家户都受制于男性财产所有者的权威。不仅妻子受制于丈夫的权威，而且子女、仆人、学徒和其他任何附属于这一家户的人都是如此。事实上，殖民地社会本身就完全是等级制的，因此，下层的男子也服从上层的男子，其程度不亚于妻子对其丈夫的服从。妇女们不必为自己没有平等的地位而努力寻找原因，因为对男子来说，地位平等甚至根本就不是一种社会价值。这个社会把它的组成部分看作是相互依赖的，因而需要一种等级结构来组织。妇女明显处于从属地位，不过，殖民地妇女的从属地位被视为一种社会必要性——社会要求的许多不平等关系之一——而不是被视为由其生物学原因所造成的一种独特的妇女境遇。

我们很多人都把殖民地社会与对性的相当严格的限制联系起来。的确，在所有殖民地中都有禁止通奸和非婚性交的法律（尽管这些法律似乎已经退回到古罗马人对通奸的定义：通奸指一个已婚女子和一个男子发生的性关系，而不包括一个已婚男子与一个未婚女子发生的性关系）。通奸往往会受到严厉的惩罚：当众笞刑甚至死刑。跳舞和某些形式的服装也普遍被禁止。但是，人们仍然公开而坦白地谈论性，性侵犯仍然被公开地加以描述和惩罚，有关性的事情也不回避小孩子们。而且，社会还期望妻子是丈夫的激情伴侣。

起初，婚姻遵循普通的欧洲嫁妆（有直接的也有间接的嫁妆）和父母控制的模式。在一些地方，比如南部（美国）和新法国（魁北克），人们为了集中土地和在家族中继承财富而实行表亲婚。这样，就像在欧洲那样，嫁妆和内婚制就促进了阶级的巩固。

殖民地的父权制家庭随着人口的膨胀、迁徙、新的移民浪潮、城市



化和其他发生在北美的经济政治变迁而衰落了。一般来说,出现了核心家庭私人性日益增长的趋势。然而,这一趋势在农村和工人阶级的家庭取得优势地位要慢得多,并且它的效果在所有的阶级中都是逐渐发生的。但是,在这之后的几个世纪中,特别是在战争、经济崩溃和城市化时期,家庭与更广泛的亲属保持了重要的联系以便得到支持和帮助。

家庭生活和两性关系中的重大变化与18世纪末19世纪初的工业化有关。新工业往往需要工人和管理人员在远离家庭的地方工作。尽管家户以前是一个生产和消费的单位,它现在却仅仅是一个消费单位了。因此就产生了(私人的和家务性的)家庭与(公共的和生产性的)工作场所的分离。在穷人和工人阶级中,男子和妇女都外出工作,尽管妇女被迫从事低薪的、很少有发展希望的职业——对今天的北美妇女来说基本上还是这样。在中产阶级和上层阶级中,工业化意味着妇女退出生产。她们的角色变得囿于家庭、子女抚养和家务。的确,在中产阶级中,一个不工作的妻子对男性的社会形象和自尊是很重要的,他们相信:供养并保护妻子和子女是自己的责任。如果一个中产阶级的已婚妇女由于守寡、丈夫突然失业或者其他经济困难而不得不去工作的话,那么她一定是带着一种羞耻感去这样做的。

生产从家庭到工作场所的转移对北美的家庭生活和两性关系造成的影响不能过度渲染。很多作家已经注意到,那时所盛行的工业资本主义经济与欧美父权制社会关系的长期存在这二者之间存在着联系。由于脱离了生产,妻子们在经济上依赖丈夫,而在这种情况下,她们很容易从属于他们。而由于社会现在期望由男性来供养妻子和子女,因此男性“变得受制于他们的工作,并且由于害怕失业和害怕辜负社会及他们自己对自己的期望而常常忍受煎熬”。

一些人回顾第二次世界大战后的那段时期,认为那是美国家庭的黄金时期,那是人们称之为20世纪50年代“《把它留给比弗》”(Leave it to Beaver)一剧中的家庭模式”非常流行的时期。这完全是一个中产阶级的现象:一个搬到郊区的核心家庭最终拥有了它自己的家。父亲

\* 这是美国非常经典的一部家庭肥皂剧,比弗是剧中父亲一角的名字。——译者



兼丈夫出去工作,他的职责是“养家活口”。专职的妻子兼母亲呆在家里,专心致志于家务效率、做好妻子和伴侣、养育子女。按照这一独特的理想,虽然忙于工作,父亲仍然拥有一种积极的家庭生活。这种家庭是非常私人的,它的成员在一起度过的时间很有质量;他们都很快乐,有很多得体的、正派的中产阶级乐趣。

但是孔茨暗示,这种 20 世纪 50 年代的家庭在很大程度上是一个神话。它代表着一种想要重建过去的怀旧情绪,而非一种牢固的美国传统。她争辩道,一方面,这种理想家庭对于绝大多数北美人来说绝非一种现实,而对像黑人和穷人这样的群体来说就更不是了。一些家庭在外表上维持着这种理想的假象,但是里面却被酗酒的父母和虐待关系搞得一团糟。而且这个时期的妇女被如此之多的领域排斥在外,受到如此之多的经济限制(比如,不允许她们拿出自己名下的信用卡),以至于“连烤果仁巧克力蛋糕还是试验新的罐头汤这样的选择都经常受到限制”。

248

很多妇女对她们与社会隔绝的、家庭的角色或者对自己在经济上完全依赖丈夫感到不满。就在那同一时期,罗思曼写道,妻子兼伴侣在郊区感到孤独,并且发现:她自己的身份是由她丈夫和孩子的身份圈定的。她所做的一切都是为了别人,而不是为她自己。

孔茨认为,甚至对于那些多少有点拥有像 20 世纪 50 年代的理想家庭生活的少数北美人来说,这种结果也是一种历史的偶然。的确,随着战争的结束和由此带来的轻松自在,结婚的年龄下降了,生育率上升了,离婚减少了,而中产阶级也迁到了郊区。但是,50 年代的家庭——连同其不工作的妻子和供得起的住所,仅仅是因为北美战后短暂繁荣才出现的。很快,美国人的梦想再也担负不起了,中产阶级妇女们也就外出工作了。

确实,那时候妇女越来越多地加入劳动力,而且自那时以来妇女就业的人数就一直在增长。今天,大多数正值工作年龄的妇女和有小孩的妇女都是劳动力的一部分。职业女性的增长既有经济上的必要,又是对家务枯燥单调的一种反应。



## 二、家庭的功能

依靠群体而生存是人类的一个基本特点。他们从他们的灵长目祖先那里继承了这一特点,尽管他们以自己独特的人类方式发展了这一特点。即使在猴子和类人猿中,群体生活也需要雌雄两性成年的参与。在我们这样已经开始地上生活的种和那些最接近我们的种当中,成年雄性一般都比成年雌性要强大得多,而他们的牙齿通常都更适合于打斗。这样,他们对群体的防御就很重要。并且,灵长目的成年雌性必须和幼子保持亲密的和长时间的联系以保证后者能够存活,这使得她们与雄性相比不适合承担防御的任务。

### 养育子女

照顾幼小是灵长目成年雌性的首要工作。相对来说,灵长目的幼子在出生时是无助的,它们对自己母亲的依赖期比其他任何动物都要长(比如,一只黑猩猩要到4岁甚至5岁才能离开它的母亲而生存)。除了这种对食物和身体照顾的依赖,大量研究表明,灵长目的幼子如果被剥夺了母亲的关怀,即使存活下来,也不能正常地生长和发展。成年雄性的存在能够保护母亲们远离危险和来自其他群体成员的骚扰,以使它们能够给自己的孩子以足够的关注。

在人类当中,根据性别的劳动分工的发展已超过其他灵长目动物性别区分的程度。在人乳的替代品产生之前,人类女性成年生活的大部分时间是用来养育孩子的。而人类的婴儿就像其他灵长目幼子一样需要积极的母性关怀。一方面,他们在出生时甚至更加无助,另一方面,人类婴儿的依赖期更长。除此之外,研究还表明,人类的婴儿如果要正常地发展,就像其他灵长目动物一样,不只限于食物和身体照顾的需要。但与其他灵长目动物不同的是,人类婴儿的生物学意义上的母亲并不一定要提供所有这些“母性关怀”。不仅其他妇女可以提供孩子所需要的很多关怀,而且男性也可以。在许多社会中,孩子得自于男性的照顾和得自于女性的一样多,而在另一些社会中,男性比女性更多地承担起抚养孩子的责任。

### 经济合作

在所有人类社会中,尽管女性可能是照顾孩子的首要人选,但她们同样得承担其他责任。虽然在她们所从事的传统经济活动中,有几项是与她们抚养孩子的角色兼容的,因而不会使她们的后代面临危险,但这并非说她们从事的所有活动都这样。想想最普通的抚养孩子和烹饪食物这两项工作加在一起,是如何造成一种对孩子具有潜在危险的环境的,尤其是当食物是在野外烹制的时候。如果母亲(或者其他的抚养者)被其他任务分心,那么小孩就很可能被严重地烧伤或割伤。可以说,妇女的经济活动总体上补充了男性的经济活动,尽管在某些社会中,如果情境



需要,个体可能承担那些一般分配给相反性别的人从事的任务。这样,男性和女性就能够有规则地分享他们的劳动成果,正如在第六章和第七章中所讨论的那样。

既要促成男性和女性之间的经济合作,又要同时满足母亲和子女的亲密联系,一个两全其美的办法就是建立包括成年男女两性的居住群体。男性和女性角色的不同性质——它们是由不同的文化界定的——要求一个小孩必须要有一个同性别的成年人作为其学习恰当的成年角色的合适榜样。成年男性和女性在同一个居住群体中的存在满足了这一要求。按照第八章的定义,家庭是由一名女性,她抚养的子女,以及至少一个通过婚姻或血亲关系加入进来的男人所组成的居住群体。同样(参见第八章),由于性别角色是由文化界定的,所以另一个女性也能够扮演这个男人的角色。

尽管家庭也许很适合承担这些任务,但我们不应该认为它是能够提供这些条件的唯一的、甚至是最好的单位。事实上,其他同样有效的安排也是可能的,比如说以色列的基布兹,在那里,成对的男性和女性组成的专职人员抚养成群的孩子。在很多寻食社会(第五章和第六章讨论过的朱瓦西人和姆布蒂人就是很好的例子),社区中所有的成年成员都共同分担照顾孩子的责任。因此,当父母出去狩猎或者采集植物和调味草的时候,他们就可以把他们的孩子放心地留在家里,确信他们会得到任何留在营地的成年人的照看。而另一种安排可以在蒙杜鲁库人中间看到,他们是南美亚马孙森林中的一个园艺农业民族。他们的孩子在13岁以前和他们的母亲生活在屋子里,不与男人接触。13岁以后,男孩们离开他们母亲的屋子,去和村子里的男人们一起生活。因为蒙杜鲁库的男人和女人并不作为一个独立的居住单位的成员而生活在一起,所以不能说他们有家庭。

### 三、家庭和家户

250

尽管人们经常说,在所有人类社会中都存在某种形式的家庭,但是刚才所引述的蒙杜鲁库人的例子表明事实并非如此。在蒙杜鲁库人的村庄中,男人们与所有超过13岁的男孩子们生活在同一幢大屋子里;而女人们则和女孩子们以及幼小的男孩子生活在男人屋子周围的两三个屋子里。在纳亚尔人(参见第八章)中,已婚的男子和女子住在彼此分开的家户中,他们定期见面从事性活动。

尽管在人类社会中家庭不是普遍存在的,但是家户(household)<sup>①</sup>却是普遍存在的,家户是经济生产、消费、继承、子女抚养和提供住所等活动得以组织和落实的基本居住单位。在蒙杜鲁库人中间,男人们的房屋组成一个家户,而女人们的房屋则组成另外的家户。虽然,在这个例子中和在其他许多例子中一样,每一幢房屋在

<sup>①</sup> 家户,指基本的居住单位,经济生产、消费、继承、子女抚养和提供住所等活动在其中得以组织和落实;它可能与家庭一致,也可能不一致。

事实上就是一个家户,但很多社会却有着由两幢或更多的房屋组成的家户,正如我们在这一章的稍后部分将会看到的那样。

在很多人类社会中,大多数的家户实际上都构成家庭,尽管也可能有其他类型的家户存在(比如说,在美国和许多加勒比海地区国家中的单亲家户)。通常,一个家户是由一个家庭和家庭成员的其他一些远亲组成的。或者,同居者并非亲戚,比如:一个豪华的皇室家户中的服务人员,手艺人家户中的学徒,或者有权势的保护人家中的地位卑微的受保护人。在这样的社会中,尽管人们可能会以家户而非以家庭为单位来考虑问题,但家户却是以家庭为核心而建立起来的。因此,即使家庭并非普遍存在,在绝大多数的人类社会中,家庭却是家户的基本核心。

#### 251 四、家庭的形式

正如这一章的前面部分指出的,家庭可以因特定的社会、历史和生态的环境而采取许多不同形式中的一种。首先,我们必须区分配偶家庭(conjugal families)<sup>①</sup>和血亲家庭,前者是基于婚姻纽带而形成的,而后者不是。正如第八章所定义的,血亲家庭由有血缘关系的妇女、她们的兄弟,以及她们的后代组成。这样的家庭并不普遍,典型的例子是纳亚尔人的家户群。但是,纳亚尔人并非是独一无二的,我们还可以在其他地方——比如,在中国西南的摩梭人中,或者在托里岛民(居住在爱尔兰岛海岸的、信奉罗马天主教的、说盖尔语的渔民)——中找到血亲家庭。托里岛民直到30岁左右才结婚,他们这样看待这种家庭:“哦,你在那个年纪结婚,太晚了,脱离不了你长期以来一直熟悉的格局……你知道,我得照顾我的兄弟姐妹,为什么我应离家和一个丈夫一起生活?毕竟,他有自己的兄弟姐妹照顾他。”<sup>②</sup>因为这个社区的成员只有几百人,所以丈夫和妻子住得很近,来往便利。

##### 核心家庭

大多数北美人熟悉的配偶家庭形式是独立的核心家庭,尽管它急剧衰退,但在美国和加拿大仍被广泛地视为一种理想。在这些国家中,年轻人在超过一定的年龄之后就不希望与自己的父母生活在一起,而一对夫妇也并没有一种道德上的责任要把自己因年迈而生活无法自理的父母接到自己家中。退休社区和护理院可以提供这些服务,把年老的父母接到自己的家中,一般不仅被视为是一种经济负担,而且也是对该家户的隐私和独立性的一种威胁。

在像伊努伊特人这样生活环境恶劣的社会中,核心家庭也很盛行。在冬季,伊

<sup>①</sup> 配偶家庭,指由一个(或更多)男人(他也可以是一名女性)和一个(或更多)与他结过婚的女人(她也可以是一名男性),以及他们的后代组成的家庭。

<sup>②</sup> R. 福克斯(Fox, R., 1981, December)。为海岸电视课程有限公司所作的采访,洛杉矶。



努伊特人的丈夫和妻子,连同他们的小孩,在广阔无垠的北极野地上漫游,搜寻食物。丈夫打猎和建造房屋。妻子烹饪,负责照看孩子,织补衣物。她有一份家务活是用牙咬她丈夫的靴子,以使皮革变软,便于他第二天继续打猎。没有丈夫,妻子及其小孩就不能生存,同样,没有妻子,一个男人的生活也是无法想象的。 252

工业社会中的核心家庭与生活在特别恶劣的环境中的家庭之间有某些共同之处。在这两种情况里,家庭都是独立的单位,它必须自力更生。这种家庭为个体成员造成一种很强的相互依赖性。当发生紧急事件或危险时,从家庭以外可能获得的帮助是极小的。当老年人不再有用的时候,那么只有在有条件的情况下他们才会得到照顾。如果发生父亲或母亲亡故的事件,那么小孩的生活就变得不确定了。但这种家庭形式非常适应于一种在地理上需要高度流动性的生活。对于伊努伊特人来说,这种流动性使猎取食物成为可能;而对其他北美人来说,寻找工作和对更高社会地位的追求也需要一种流动形式的家庭单位。

但是,即使在伊努伊特人中间,核心家庭也不像在大多数非土生土长的北美人中那样与其他亲戚分离。当伊努伊特人的家庭独自生活的时候,它仅仅被视为一种暂时的权宜之计。在大多数时候,他们至少有好几个家庭共同生活在一起,其中一个家庭的成员在所有其他的家庭中都有亲戚。<sup>①</sup>这样,家庭之间在日常生活方面相互合作,共享食物和其他资源,照管彼此的小孩,有时甚至还一起吃饭。伊努伊特人对多家庭群体的共同福利和对彼此的子女的连带责任感,与美国基本上“完全靠自己”的家庭形成了鲜明对比。在美国,政府赋予家庭的唯一责任是照顾孩子以及保证家庭成员的福利,在这一点上,家庭很少得到来自家庭以外的帮助。<sup>②</sup>当然,美国家庭之间也会而且也经常相互帮助,但是他们并没有义务要这样做。事实上,一旦孩子到了法定年龄(18岁),父母对他们就不再负有任何进一步的法定义务,同样,他们的孩子也不承担对于父母的任何义务。当家庭在履行它们被指派的职责的确有困难的时候——目前这样的情况越来越多——即使这不是由于家庭本身的错误导致的,但与世界上大多数“无国家”的社会——包括伊努伊特社会相比,他们从整个社区所能得到的帮助较少。

### 扩大家庭

在北美,核心家庭并非总是拥有它们随着工业主义的兴起而曾经拥有过的那种程度的独立性。在早些时候一个更加农业化的时代,小型的核心家庭有时是一

253

<sup>①</sup> N. H. H. 格拉伯恩(Graburn, N. H. H., 1969):《没有圆顶建筑的爱斯基摩人:苏格拉克的社会和经济发展》,第56—58,波士顿:小布朗出版社。

<sup>②</sup> J. 科利尔、M. Z. 罗萨尔达和 S. 亚纳基萨科(Collier, J., Rosaldo, M. Z., & Yanagisako, S., 1982):《家庭存在吗?新的人类学观点》,载 B. 索恩和 M. 耶洛姆(编):《重新思考家庭:一些女性主义问题》,第28—29页,纽约:朗文出版社。



个较大的扩大家庭<sup>①</sup>(extended family)的一部分。这种家庭,部分是配偶家庭,部分是血亲家庭,它可能包括祖父母、父母、兄弟姐妹,也许还有伯(叔)和姑(婶),以及一二个堂兄弟姐妹。所有这些人,他们或有血缘联系,或有婚姻联系,都在一起劳动和生活。因为年轻一代的家庭成员把自己的配偶(丈夫或妻子)带回家来生活,扩大家庭就像血亲家庭一样具有时间上的延续性。较老的家庭成员相继去世,同样,新的成员出生进入这个家庭。

254 在美国,在某些社区,比方说,缅因州沿海岸的社区,这种家庭到现在还继续存在。<sup>②</sup>在那里,这种家庭为适应一种独特的经济而发展出来,这种经济的特点是农业与航海业结合,有一种自给自足的理想。因为家庭农场无力满足自给自足的要求,航海业就作为一种经济上的替代选择。然而,海上贸易会受到周期性的经济萧条的影响,所以家庭农业在经济困难时期仍起重要的缓解作用。农场需要充足的劳动力来打理,同时本地船只也需要船长或船员,或者(经常)同时需要二者,新婚夫妇居住在新娘或新郎父母的农场中满足了这种需要。因此,大多数人一辈子都在经济活动中与他们的近亲属进行日常合作,他们所有的人都生活在同一个农场中(即使住在不同的房屋里)。

危地马拉和墨西哥南部的玛雅人也生活在扩大家庭中。<sup>③</sup>在他们的许多社区中,父亲的房屋建在一小块空场地的一边,而儿子则带着他们的妻子住在这块场地其他边缘的房屋中(参见图 9.2)。许多家庭活动就在这片场地上进行,妇女们可以在这里编织,男人们可以在这里招待客人,孩子们则在一起玩耍。父亲是一家之主,大多数的重大决定都由他做出。家庭所有成员为了共同的利益一起工作,并作为一个整体与外人打交道。

生活在同一家户中的扩大家庭,曾经是、现在也仍然是亚利桑那州霍皮印第安人的重要社会单位。<sup>④</sup>理想的状态是,由一名老年妇女作为一户之主,她的已婚女儿及其丈夫、子女和她住在一块。该家户中的女性拥有土地,但耕种是男人们(通常是她们的丈夫)的事。当需要额外帮助的时候,比方说在收获季节,其他的男性亲戚或者朋友,或者当地的宗教组织所指派的人,就组成工作团队,把艰苦的劳动化为喜庆场合。妇女们则一起从事家务劳动,如食物加工或制作陶器等。

20 世纪 60 年代,美国的年轻人进行过很多尝试,想要重新创造一种扩大家庭的生活形式。他们的家庭(通常被称作公社)是若干没有亲戚关系的核心家庭组成

① 扩大家庭,指通过血缘纽带联系在一起、住在同一家户中的若干核心家庭的集合。

② W. A. 哈维兰(Haviland, W. A., 1973):《缅因州海岸的农耕、航海业和两地居》,载《东北人》第 6 卷,第 31—44 页。

③ E. Z. 沃格特(Vogt, E. Z., 1990):《墨西哥的基纳坎特科斯人:现代玛雅人的生活方式》(第 2 版),第 30—34 页,得克萨斯州沃思堡市:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

④ C. D. 福德(Forde, C. D., 1950):《栖息地、经济和社会》,第 225—245 页,纽约:达顿出版社。





的联合体,他们共同掌管财产并生活在一起。更值得一提的是,这些现代家庭的生活方式常常强调各种合作关系,这些合作关系曾在过去北美农村的扩大家庭中存在,它们曾在经济上为生存必需的很多工作提供了劳动的合作者。在其中的某些公社中,成员甚至复归传统的性别角色,妇女负责照看孩子和做家务,而男人们则负责处理家户的外部事务。

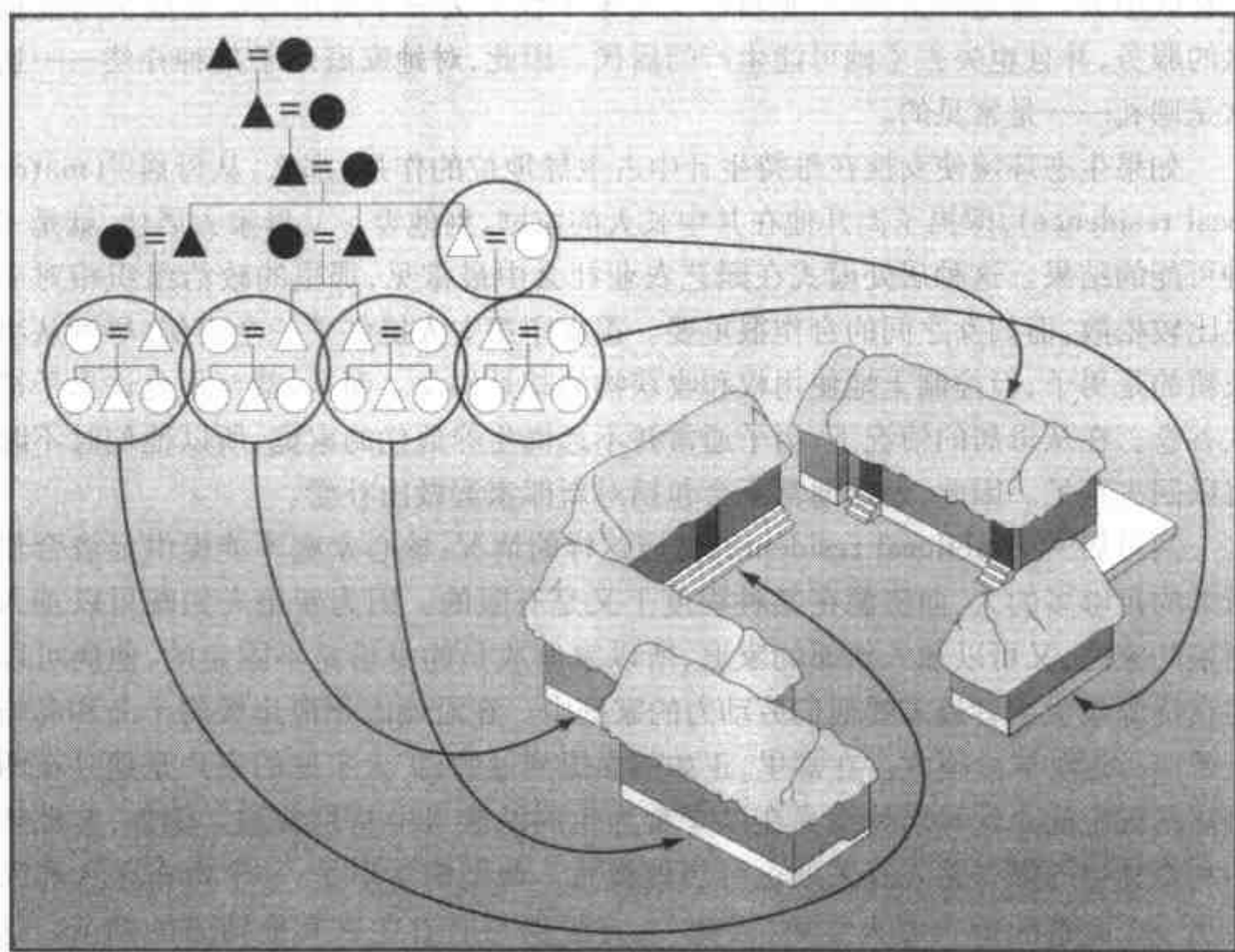


图 9.2

这张图表示的是在从父居的扩大家庭中的生活安排和关系。图中被涂黑的是已经去世的家户成员。

### 居处模式

在那些某种形式的配偶家庭或扩大家庭成为常态的地方,家庭外婚制要求丈夫或妻子——如果不是二者的话——结婚后必须到新的家户生活。一对新婚夫妇可能接受的一般居处模式有五种,首要的决定因素是生态环境,尽管也有其他因素起作用。因此,婚后居住安排完全不是任意的,实际上是适应性的。一种选择是从父居<sup>①</sup>(patrilocal residence)。这正是玛雅人采取的居处模式:妇女与其丈夫一起

① 从父居,指一对已婚夫妇与男方的父系亲戚共同居住的居处模式。



到她丈夫在其中长大的那个家户中居住。偏爱这种安排在于男性在维持生计中起主导地位的作用,尤其是如果他们拥有能够积累的财产,如果一夫多妻制是一种习俗,如果战事足以造成特别重要的男性之间的合作,如果存在一种由男性掌握权力的复杂的政治组织的时候。这些条件在那些依靠畜牧业或者集约农业为生的社会中最为常见。在以从父居为其习俗的地方,新娘常常必须搬迁到另一群人或另一个社区中去。在这种情况下,她自己父母家不仅失去一个有用的家庭成员所能提供的服务,并且也失去了她可能生产的后代。因此,对她家庭给予某种补偿——通常是聘礼——是常见的。

256 如果生态环境使女性在维持生计中占主导地位的作用,那么,从母居<sup>①</sup>(matrilocal residence),即男子离开他在其中长大的家庭,到他妻子父母家去居住,就是一种可能的结果。这种居处模式在园艺农业社会中最常见,那里的政治组织相对来说比较松散,而妇女之间的合作很重要。霍皮印第安人提供了一个实例,尽管从事农耕的是男子,但控制土地使用权和收获物的却是妇女。而且,甚至不允许男子进入谷仓。在从母居的情况下,男子通常并不远离生养他们的家庭,所以他们时不时可以回去帮忙。因此,婚姻通常不会包括对新郎家庭做出补偿。

两可居<sup>②</sup>(Ambilocal residence)适应这样的情况:核心家庭不能提供经济合作所需的足够多的人,而资源在某种程度上又是有限的。因为新婚夫妇既可以加入新娘的家庭,又可以加入新郎的家庭,所以家庭成员的身份是不固定的,他俩可以住在资源最优或者最需要他们劳动力的家庭中。在沿缅因州海岸线的半岛和岛屿上曾实行这种居处模式。在那里,正如前面提到过的,扩大家庭的家户是建立在两可居基础上的。这种居处模式在以寻食为生的民族当中特别普遍。例如,非洲依图利森林中的姆布蒂人就采取这种居处模式。典型的情形是:一个姆布蒂人和来自另一个队群的姆布蒂人结婚,因此,一方配偶总会有住在其他地方的姻亲。这样,如果在他们所处的那片森林中很难采集食物的话,夫妇两人就可以转移到食物更充足的其他地方去。居住的两可性极大地增加了姆布蒂人找到食物的机会。如果年轻夫妇与他们现在生活于其中的这一队群里的某人发生争执的话,这种两可性还为他们提供另一个可去的地方。这样,随着一些人分离出去和他们的姻亲生活在一起,而另一些人又从别的队群加入进来,姆布蒂人的营地总在改变其组成成分。对寻食民族来说,在大自然中寻找他们的食物,维持一种平等的社会秩序,在生存和解决冲突方面,两可居可能是一个关键的因素。

257 在新居制<sup>③</sup>(neolocal residence)中,一对已婚夫妇在另一个地方独立门户。这

① 从母居,指一对已婚夫妇与女方的亲戚共同居住的居处模式。

② 两可居,指一对已婚夫妇既可以选择从母居,也可以选择从父居的居处模式。

③ 新居制,指一对已婚夫妇可以离开丈夫或妻子的亲戚独立门户的居处模式。



种情况发生在核心家庭独立性受到重视的地方。在像美国那样的工业社会中,大部分经济活动都发生在家庭之外而非其内部,而且对个体来说重要的是能够搬迁到能找到工作的地方去,因此新居制就比其他任何一种居处模式都适合于美国。从舅居<sup>①</sup>(avunculocal residence)是指一对已婚夫妇和新郎的舅舅生活在一起(参见图 9.3)。支持从舅居的因素与促成从父居的因素一样,但是它只发生在人们认为通过女性继嗣对于重要权利和财产的转移至关重要的社会中。特罗布里恩德群岛的居民就是采取这种居处模式,在那里,每一个个体生来就是一个亲属群体的成员,这些亲属通过他们的母亲,他们母亲的母亲,以此类推,直到最初那个衍生了所有后代的女性,来追溯他们的祖先。每一个继嗣群体都拥有财产,包括小村落、灌木丛和林地,有时候还有海滩,群体中的每一个成员对它们都有享用权。这些财产每一代由一名男性首领或其他男性头领控制,他继承了这些权利和义务,但因为继嗣只通过女性追溯,所以一个男性无法从他的父亲那里继承这些东西。这样,首领位置的继承是由一个男性传给他外甥的。由于这个原因,一个按常规管理其继嗣群体财产的男性,将带着他的妻子与他继承的那个人——他的舅舅生活在一起。这使他能够观察他舅舅怎样管理小村庄的事务,还能学会口述传统和巫术——他需要这些东西来成为一个有效的首领。

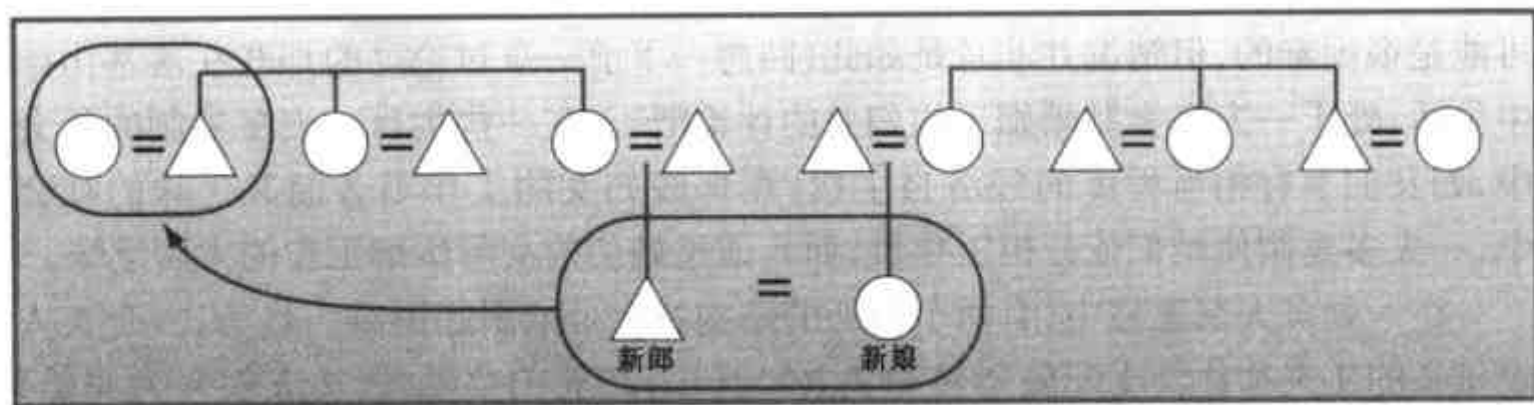


图 9.3

在从舅居中,新婚夫妇和新郎的舅舅生活在一起。

尽管特罗布里恩德群岛岛民的头领和首领们是从舅居生活的,但是这个社会 258 绝大多数的已婚夫妇却是从父居生活的。这使儿子们能履行他们对父亲的义务,后者在他们小时候养育了他们;作为回报,儿子将从父亲那里继承诸如陶罐和贵重的石斧、石刀等个人财产。除其自己的土地之外,它还赋予男性对由其父亲的继嗣群体控制的土地的使用权,从而改善他们在特罗布里恩德社会中的经济和政治地位。简而言之,在这里和在其他任何人类社会一样,在决定人们婚后居住在哪里的问题上,实际考虑起至关重要的作用。

① 从舅居,指一对已婚夫妇与丈夫的舅舅住在一起的居处模式。



## 五、家庭和家户组织中的问题

尽管家庭也许在组织经济生产、消费、继承和子女抚养方面很有效,但在家户这一层次,家庭内部的关系不可避免地会有一些程度的冲突和紧张。这并不意味着这些关系中不包含大量的支持和温情。然而,至少冲突的潜力总是在家庭和家户中存在,因而必须得到处理,以免家庭发生负功能。不同形式的家庭有不同种类的紧张关系,用来处理这些紧张关系的手段因而有所不同。

### 多偶家庭

多偶家庭内部紧张关系的一个主要根源是,与那个个体结婚的多个配偶之间存在潜在冲突。比如,在一夫多妻制(多偶婚制最常见的形式)情况中,一个男子的几个妻子必须能够将口角和嫉妒降低到最低限度。解决这个难题的一个方法是通过姐妹共夫婚,即娶互为姐妹的女子为妻。可以合理地推测,从小一起长大的女子作为同一个男子的共夫妻子而相处,比在不同的家庭中长大且以前从未在一起生活过的女子相处更加容易。另一个解决机制是为每一个妻子在家庭复合体内部提供一幢独立的公寓或房子,而且也许还要求丈夫轮流与每个妻子同居。后一种做法至少使丈夫无法对他几个妻子明显地有所偏爱。尽管一夫多妻制对妻子们来说可能是很困难的,但情况并非总是如此(回想一下前一章讨论过的那些在落基山脉中生活、处于一夫多妻制婚姻下的妇女的评论吧)。在一些实行一夫多妻制的社会中,妇女们享有相当程度的经济自主权;在那些妇女的工作艰苦而又乏味的社会中,一夫多妻制使她们能分担工作量,而且通过她们的交际缓解工作的无聊乏味。

在一妻多夫制家庭中,有两个独特的结构特点可能引起困难。其一,一个女人较年长的丈夫往往会支配较年轻的丈夫。其二,在兄弟共妻婚(丈夫们互为兄弟)的条件下,最常见的一种情形是,最年轻的兄弟有可能比其生殖年份有限的妻子要小很多。因此,年轻丈夫成功生育的机会与较年长的丈夫相比减少了。一点也不奇怪:当西藏的一妻多夫制家庭解体的时候,通常是较年轻的丈夫分离出去的。此外,较大的家庭群体比较小的家庭群体更容易发生矛盾。<sup>①</sup>

### 扩大家庭

扩大家庭也有它们自己潜在的紧张领域,不论它们运作得有多好。在这样的家庭中,做决策通常是一个较年长的个体的责任,而其他的家庭成员必须尊重这位长者的决定。在一群兄弟姐妹中,往往是较年长者拥有权威。通过婚姻进入这个家庭的

<sup>①</sup> N. E. 莱文和 J. B. 西尔克(Levine, N. E., & Silk, J. B., 1997):《一妻多夫制为何会衰落》,载《当代人类学》第 38 卷,第 385—387 页。



配偶还会遇到其他一些困难,他们必须调整自己的生活方式以迎合他们所加入的这个家庭的期望。为了对付这些难题,文化依靠各种各样的手段来增进和谐,包括诸如依附训练和“面子”或“荣誉”之类的东西。第五章中讨论过的依附训练特别典型地与扩大家庭组织相联系,它培养出更倾向于顺从和接受自己命运的人,而不是独立的个体。北美社会中尝试过扩大家庭生活的青年人遇到的诸多难题之一是,他们一般已养育成独立的人了,因此当发生分歧时他们往往很难尊重别人的意愿。

“面子”这一概念可能会对扩大家庭中年长成员的权力构成一种强有力的制约。例如,在北非的草原游牧民族中,年轻男子可以通过离开从父居的扩大家庭加入他母系的、姻亲的,或甚至任何一个愿意收留他的无亲戚关系的家庭,以逃避他父亲或兄长的虐待。<sup>①</sup>对父亲或兄长来说,如果儿子或者兄弟以这种方式逃走,他们就会丢面子,所以他们一般都痛苦地控制自己的行为以避免这种事情的发生。妇女是娶进来的配偶,她们如果在丈夫的家庭中受到不公正的对待,也会回到自己的娘家。一个妇女如果这样做,就会使他的丈夫及其家庭受到她娘家人的责备,从而也会让他们丢面子。

在一个强调群体对于个体的重要性,并且人们几乎不惜一切代价避免丢面子的社会中,这样的方法可能很有效,但并非所有冲突都可以避免。当试图挽回和谐的所有其他方法都失败了,同胞兄弟姐妹们也许就不得不要求分家析产,以便各自独立门户,这样,新家庭就诞生了。离婚也是可能的,尽管在不同的社会中离婚的难易程度有相当大的不同。在实行从母居的社会中,离婚率一般比较高,这反映出人们能够很容易地终止自己不满意的婚姻。相反,在一些(并非所有)从父居社会中,离婚或许差不多就是不可能的,至少对于妇女(嫁入夫家的配偶)来说是如此。例如,在传统中国就是这样的,女人们长大后就被抛出她们自己的家庭。<sup>②</sup>婚后,她们对父兄的依赖就转变成对丈夫,以及以后对儿子的绝对依赖。由于没有离婚这一选择,为了保护自已免受虐待,妇女们便努力在自己和她们的儿子之间建立尽可能强韧的纽带,这样,在必要时后者就可以保护他们的母亲。由于很多妇女如此一心一意地要与他们的儿子发展这样的关系,以至于她们常常把儿媳妇的生活弄得很悲惨,因为她们把后者视为争夺自己儿子感情的对手。

### 核心家庭

就像扩大家庭一样,核心家庭也有根深蒂固的压力和紧张的独特来源,尤其是

<sup>①</sup> L. 阿布-卢格德(Abu-Lughod, L., 1988):《隐而不露的情绪:贝都因人社会的荣誉与诗意》,第99—103页,加利福尼亚州伯克利:加利福尼亚大学出版社。

<sup>②</sup> M. 沃尔夫(Wolf, M., 1972):《台湾农村的妇女和家庭》,第32—35页,加利福尼亚州斯坦福:斯坦福大学出版社。

在现代工业社会中,核心家庭已经丧失了其存在的一个主要理由:它们作为基本生产单位的经济功能。夫妻一方或双方必须外出寻找工作赚钱,而不是呆在家里,为了彼此而一起工作。并且,那份工作可能会使他们长时间分开。如果夫妻双方都是雇工(这种情况越来越多,因为夫妇们发现只靠一个人的收入越来越难以维持自己所希望达到的生活标准),“工作指向哪里就到哪里”的要求可能会把丈夫和妻子引往不同的方向。最主要的是,新居制往往要求夫妇两人与双方的亲戚都要分开。因为在夫妻之间不再存在清楚确定的责任模式了,所以他们必须为自己建立这些模式。有两个因素使这一点做起来很困难,一个因素是传统上女性对男性的依赖,这是西方社会长期以来一个特点。尽管最近在男女平等方面有了更大的进步,但在婚姻中伴侣双方不平等还是常事。另一个问题是,北美社会极力强调通过竞争去追求个人满足,这种追求经常以牺牲他人的利益为代价。如果夫妻两人在生活观点和做事方式方面有很大分歧的家庭中长大的话,那么问题就尤其严重。此外,他们与亲戚的分离意味着没有人能够帮助他们稳定新结成的婚姻;况且,亲戚的介入通常也被视为干涉。

与亲戚的分离还意味着,一位年轻的、即将做母亲的妻子必须独自面对怀孕和分娩,而得不到已经亲身经历过怀孕和分娩的女性亲戚的直接帮助和支持。取而代之的是,她必须转而向内科医生(常常是男性而不是女性)、书籍、朋友和邻居——他们本身往往缺乏经验——寻求咨询和指导。这个问题一直贯穿整个做母亲的阶段:家中没有富有经验的妇女,也没有一个抚养孩子的清晰模式。所以依赖内科医生、书籍,以及最多的是向缺乏经验的朋友咨询和寻求支持,就这样延续下去。由于不同的家庭对待孩子的方式大相径庭,这个问题就更加严重了。在美国这一竞争社会中,孩子们自己发现了这一问题,并经常为了自己的目的而利用这种差异来对抗他们的父母。

把自己完全奉献给抚养孩子的妇女还面临着一个进一步的问题:孩子走了以后怎么办?当然,对这个问题一个回答是:出去找一份职业,但这同样也会带来问题。她的丈夫也许秉持传统的价值观,认为“一个女人就该呆在家里”。或者,人到中年才开始一份职业可能很困难。但是,早一些开始工作也许会造成困难的抉择:她应该不要孩子而要职业吗?还是她应该二者同时都要?如果她选择后者,那么她就不可能找到亲戚来照看孩子——而这在一个扩大家庭中是有可能的——因此她就必须安排外人来做这件事。另外,所有这些棘手的决定当然都必须在没有亲戚帮助和支持的情况下做出。

核心家庭本身的暂时性也会造成一个难题,它以年老时的焦虑形式出现。一旦孩子们都走了,父母年老的时候谁来照顾他们?在北美社会,孩子们并不被要求这样做。这个难题在扩大家庭中不存在,在那里,一个人从生到死都有人照顾。



## 应用人类学 对付婴儿夭折

玛格丽特·布恩博士,人类学家,现在美国政府总会计局项目评估和方法部主任社会科学分析员。1979年,她开始对华盛顿特区唯一的一家公立医院的员工做蹲点调查。她的任务在于了解什么社会文化原因导致这个城市黑人母亲和婴儿的糟糕的健康状况——那时候人们对此几乎一无所知——并将其向相关的公众和私人机构,以及更广泛的公众通报。布恩博士这样写道:

问题在于死亡——美国最高的婴儿死亡率。在华盛顿特区,许多婴儿在他们生命的第一年就纷纷夭折,死亡率是美国大城市中最高的,但却没人能够说出原因。\*

在华盛顿,就像在美国其他地方一样,由于大量的、并且越来越多的社会地位低下的“黑人”妇女,婴儿夭折已经成为美国黑人的一个主要的健康问题,她们婴儿的死亡率几乎是“白人”婴儿的两倍。在布恩调查的那所医院里,所住的绝大部分病人都是贫穷的美国黑人。

在接下来的一年半中,布恩集中翻阅了医疗、出生和死亡记录,做了统计分析,还访问了夭折婴儿的母亲、护士、内科医生、社会工作者和行政人员。正如她自己指出的,无论翻阅记录和统计分析有多么重要(它们确实很重要),她对市内黑人社区的生育状况的了解还是来自在有关生死的“社区中心”(即医院)工作的日常体验——经典人类学的参与观察。

布恩发现,婴儿的夭折和流产与下述因素有关:缺乏出生前的照顾,吸烟,酗酒,怀孕和住院期间心情抑郁,暴力痕迹,避孕失败,青少年早孕早产(第一次怀孕的平均年龄是18岁),以及同时使用几种有害的药物(与一般人预计的不同,酗酒是比滥用毒品更为重要的因素,从总体上来看,滥用毒品的情况在那些其婴儿夭折了的母亲中,并不比在那些其婴儿存活下来了的母亲中更严重)。她发现文化因素也很重要,这些文化因素包括:信仰生死对应,高度重视孩子,看重妊娠而没有对因此(或随之)而来的孩子的理解,缺少计划能力,男人和女人之间相互不信任,以及男人的角色与家庭形成过程的分离(的确,在布恩的研究中,四分之三的妇女在分娩时未婚)。当然,人们已经知道这些因素中某些因

\* E. S. 布恩(Boone, E. S., 1987):《从事社会医疗:重新定义华盛顿特区的婴儿死亡率问题》,载 R. M. 伍尔夫和 S. J. 菲斯克(编):《人类学实践:把知识化为行动》,第 56 页,科罗拉多州博尔德:韦斯特维尔出版社。



素与婴儿死亡率有关,但还有许多因素人们并不明白。

布恩工作的一个成果是,与婴儿死亡率有关的政策和计划已经有了重要的变化。现在人们已经广泛地认识到,这个问题不仅仅是医学的问题,医疗方面的解决手段已经尽其所能了。只有解决那些与市内美国黑人糟糕的健康状况相关的社会和文化因素,才能使这种状况得到进一步的改善,而新的分娩服务系统逐渐兴起就反映了这一事实。

## 262 由妇女当家的家户

在北美,越来越多的人生活在通常所谓的非传统的家庭中。这些家庭包括:单亲家户,其中有些是一方配偶的去世造成的。另一些则是离婚——即成年人逃离功能出现障碍的核心家庭——的结果。但还有一些是越来越多的婚外性行为的结果。在美国,由已婚夫妇及其子女组成的家庭在所有家户中所占的百分比,从20世纪70年代早期的45%下降到1998年的26%。与此同时,与单亲生活在一起的儿童的百分比从4.7%上升到了18.2%。<sup>①</sup>在大多数情况下,正如我们在第八章中看到的,孩子都跟着母亲,而这些母亲就得面对既要养活自己又要养活孩子这一难题。在离婚的案例中,通常要求父亲缴付孩子的抚养费,但他们往往不能或不愿意这样做,而他们提供的这笔钱往往不足以支付所有必需的衣食和医疗费用,更不用说照料孩子的费用了,这使孩子的母亲无法寻找或继续做一份有钱可赚的工作来供养自己。这里的一个问题是,法庭上所判定的那笔抚养费,更多的是基于这个妇女赚钱的“潜力”,而不是她和孩子的需要。而如果这个妇女真的持有中产阶级的价值观——待在家里而非外出赚钱,那么,考虑到她们并没有为家庭带来收入,她们赚钱的“潜力”是被估计得非常低的。当然,这种看法忽略了这样一个事实:她在家里做的那些不领报酬的工作,对于其丈夫能够找到一份报酬丰厚的职业是有贡献的,但是由于她在家里劳动没有报酬可得,所以这种劳动就没有被赋予价值。

263 就如仍与丈夫生活在一起的职业妇女的情况一样,单身母亲的孩子可能也得不到亲戚的照顾,所以她就必须寻求家庭以外的帮助,并(通常)为此而付酬,这就使得做母亲的更难供养自己。令这个问题更加麻烦的是,妇女常常缺乏必要的技能,因而只能做卑微和低薪的工作,她们为了养育孩子而没能早些掌握这些技能。即使当她们确实有这些技能的时候,做同一份工作的女性比男性所得的报酬低也是一个事实(参见图9.4)。

<sup>①</sup> M. 欧文(Irvine, M., 1999, November 24):《一夫一妻家庭日渐稀少》,伯灵顿自由出版社。



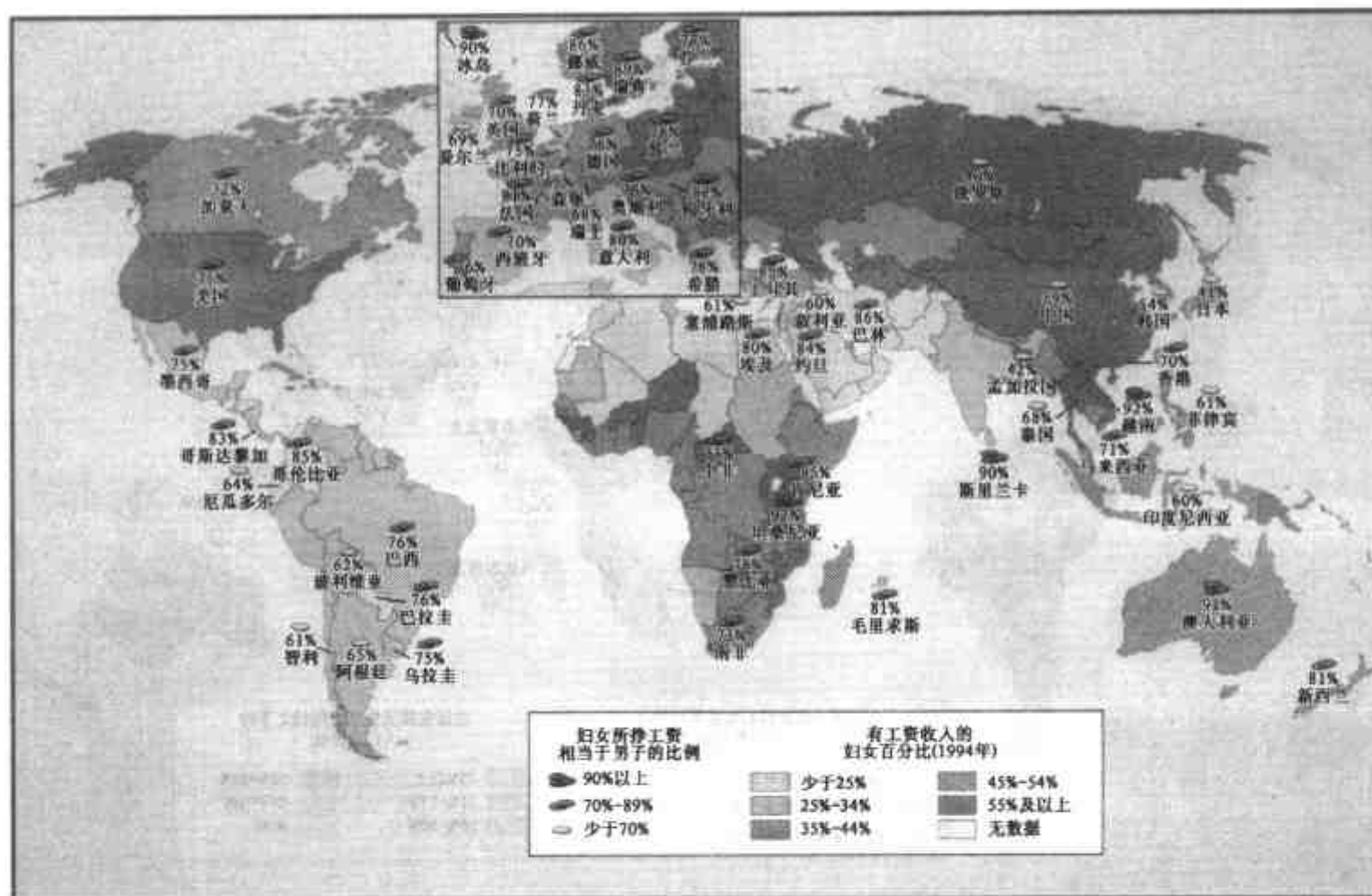


图 9.4

越来越多的妇女开始挣工资了,但大多数人的报酬都低于男子。专门界定为妇女的工作通常都是地位很低且薪水很低的工作。

毫不奇怪,因为由妇女当家的家户数增加了,所以生活在贫困线以下的妇女(当然还有她们的孩子)的数目也增加了(参见图 9.5)。在美国,超过三分之一的由妇女当家的家户归入这一类别,还有四分之一的儿童生活在贫困之中。此外,这些妇女和儿童还是受 1980 年以来社会福利计划开支削减影响最深的一批人。即使在那之前,妇女的购买力也在下降,并且从那以后,对妇女和儿童帮助最大的政府计划又遭到了程度最深的削减。造成这种情况的原因之一是,在公共政策方面有一个错误的、然而却是牢固的假设:人们在如此多由妇女当家的家户中看到的贫困,是由这类家户所谓的偏常性质引起的。据称这种偏常的部分原因是,妇女想要外出找工作赚钱,而不是去找丈夫供养她们以便她们能够待在家里抚养孩子(人们“认为”妇女应该这样)。事实上,在整个美国历史上,妇女都一直是劳动力中的一分子,而只有少部分妇女才有条件成为“正常的”、不工作的“淑女”。<sup>①</sup>由妇女当家的家户其实不仅不是偏常的,相反还是对社会——这个社会定义性别角色的方式把妇女置于不利的地位——施加的经济强制的一种理性反应。

264

<sup>①</sup> L. 马林斯(Mullings, L., 1989):《性别与人类学知识在美国公共政策中的应用》,载 S. 摩根(编):《性别与人类学》,第 362—365 页,华盛顿:美国人类学协会。

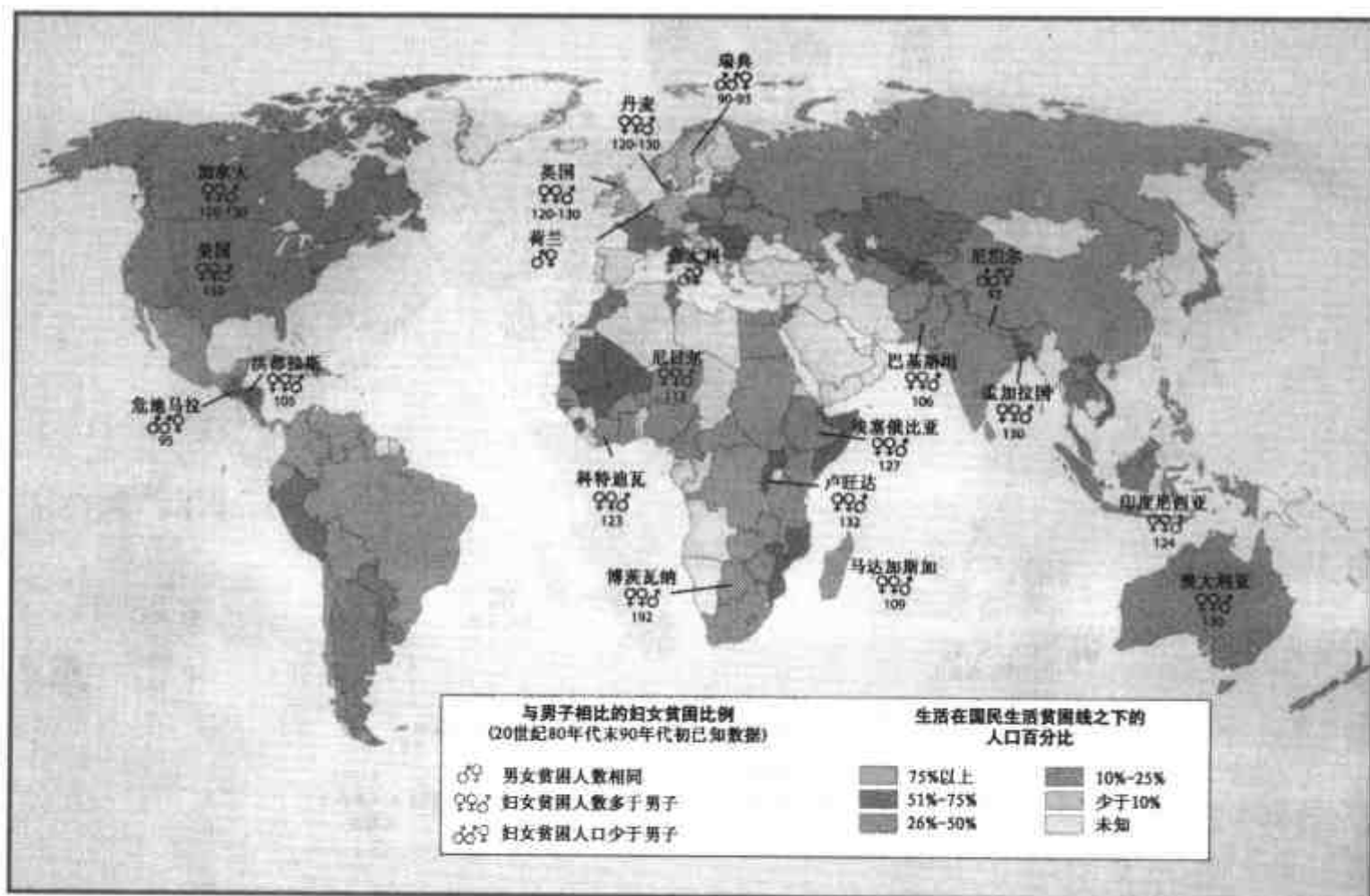


图 9.5

妇女(和她们的孩子们)是世界贫困人群中所占比例最大和增长最快的群体。她们比男子更缺乏摆脱贫困的资源。

妇女当家的单亲家户既非新事物,也非限于诸如美国那样的工业社会。在加勒比海国家中,它们广为人知,而且长期以来一直为人们所研究。在那里,男子向来被当作种植园的廉价劳动力加以剥削。在这种条件之下,男子没有权力,薪资微薄。因此,他们充其量若即若离地附属于某一特定的家户。妇女们把这些因素结合在一起,她们作为维持生计的食物生产者,为家户提供经济生存的手段。这种类似妇女当家的家户在其他“不发达”国家也变得越来越普遍了,这是因为发展计划不断限制妇女赚取基本生活工资的能力(关于这一点的原因将在第十五章和第十六章加以讨论)。

因此,妇女便构成了世界上大多数社会中贫困、被剥夺基本权利的、经济社会地位低下群体的主要部分,在美国这正在变成事实。在“不发达”国家,这种情形由于国际货币基金组织要求重新商谈外债偿付的“改革”而变得更糟。政府为偿付债务而对教育、健康和社会计划的开支削减对妇女和儿童产生了直接的(负面)影响,而为了增加外汇(为了换取债务偿还款和为进一步工业化提供资金)所规划的进一步发展,也是以牺牲妇女和儿童的利益为代价达到的。同时,人民基本生活必需品的价格也上涨了(为了减少贸易逆差)。一个妇女必须足够幸运,她才能够生活必需品价格持续上涨的同时,始终挣得足够的工资——即便很低——给自己和孩



子买面包。

在本章开头,我们提出了一些关于北美家庭在满足人们需要方面的有效性的问题。从我们刚才讨论的情况来看,显然,采取新居制的核心家庭给这类家庭中的个体造成了相当程度的焦虑和压力。由于它们缺乏在多偶制家庭、扩大家庭或者血亲家庭中所具有的那种安全和情感联系的多样性,所以这些核心家庭发现,如果它在什么地方出了毛病,那么就可能对涉及的个体具有更大的危害性。然而,同样明显的是,家庭和家户的其他组织形式也有其自身独特的紧张和压力。至于哪一种选择更可取这一问题,我们必须这样回答:它取决于一个人希望克服什么样的问题,以及愿意付出什么样的代价。

在美国,很显然,“传统的”核心家庭本身所固有的问题,已经促使由这样的家庭所构成的家户的数量显著下降。此外,最初促成这些家庭形成的条件也已经发生了变化。到目前为止,没有哪一种家庭结构或意识形态已经产生以取代核心家庭,我们也不能预测哪一种替代形式(如果有的话)将在未来取得优势。唯一能够确定的是:随着相关影响条件的变化,不仅仅美国的,而且全世界的家庭和家户的安排都将会继续演变,如同它们一直以来所发生的变化那样。

## 本章摘要

266

依靠群体生活而生存是人类的一个基本特征。养育子女传统上一直是成年妇女的工作,尽管男子也会在其中扮演一个角色。但在一些社会中,男子甚至比妇女更加亲近孩子。除了至少要做一些照顾孩子的事之外,妇女还得承担其他的经济任务以辅助男子。在一个居住群体中同时存在男女两性的成年人是有利的,因为这为孩子提供了与自己同性别的成人模型,孩子们从他们身上可以学习到由那个社会所定义的恰当的性别角色。

避免西方种族中心主义的家庭定义是:家庭由一个女人和她抚养的子女,加上通过婚姻或血缘关系加入进来的至少一个成年男子组成的群体。在大多数人类社会中,或者家庭组成家户,或者家户以家庭为中心建立起来。虽然家庭并非普遍地存在于人类社会中,但家户却普遍存在。家户被定义为基本的居住单位,经济生产、消费、继承、子女抚养和提供住所等活动在家户中得以组织和落实。

家庭和家户远非稳定的、一成不变的实体,它们可以根据特定的社会、历史和生态环境而采取若干形式中的一种。配偶家庭是指那些基于婚姻纽带而形成的家庭。最小的配偶单位包括母亲、父亲和他们的子女,这被称为核心家庭。与配偶家庭相对的是血亲家庭,它包括女人、她们的孩子和她们的兄弟。核心家庭在美国和加拿大曾经是一种理想的家庭模式,但在生活环境恶劣的社会中也发现它的存在,比如说在



伊努伊特人的社会中。在工业社会和和环境特别恶劣的社会中,核心家庭必须能够照顾它自己。结果是个体成员必须具有很强的独立性。这种家庭形式很适应于寻食群体和工业社会(在那里,人们频繁地更换工作)所要求的流动性。但是,核心家庭在寻食为生的人群中间,并不像在现代工业社会中那样与其他亲戚隔离。

许多非工业社会的特点在于庞大的扩大家庭,或者配偶—血亲家庭。这种扩大家庭的理想模式是:其中一些成员是由血缘关系联系在一起的,另外一些成员则是由婚姻联系在一起的,他们作为独立家户的成员一起生活和劳动。配偶家庭或扩大家庭基于五种基本的居处模式:从父居,从母居,两可居,新居制和从舅居。

不同的家庭组织形式都有各自独特的难题。在多偶家庭中,与个体结婚的多个配偶之间存在潜在的冲突。缓解这一难题的一种途径是借助于姐妹共夫婚或兄弟共妻婚。在一妻多夫制的情况中,对较年轻的丈夫来说还有另一个难题:生育机会减少。在扩大家庭中,权力的分配可能会成为压力的根源,因为决定由一位年长者做出,而他或她的观点可能与那些年轻的家庭成员的观点不一致。娶进门来的配偶可能特别难于顺从他们现在必须生活于其中的那个家庭的要求。

在采取新居制的核心家庭中,个体得不到来自亲戚的直接帮助和支持,所以夫妻两人就必须自己想办法解决有关共同生活和生育孩子的难题。这些难题在北美社会尤为艰难,因为男女两性之间的不平等依然存在,因为社会极力强调个人主义和竞争,以及因为缺乏一个清晰明白的夫妻双方的责任模式和抚养子女的模式。

在北美,现在更为普遍的独立核心家庭的一种理性替代模式是单亲家户,这种家户通常由女性当家。妇女当家的家户在不发达国家也很普遍。因为这种家户中的女性很难为自己和她们的孩子提供足够的生活费用。所以在美国和世界其他地方,越来越多的妇女发现自己正越来越深地陷入贫困之中。

#### 网络资源

互动性的人类学教学网站

<http://www.umanitoba.ca/anthropology/tutor>

#### 经典阅读文选

- 267 R. 福克斯(Fox, R., 1968):《人类学视野中的亲属关系与婚姻》(*Kinship and marriage in an anthropological perspective*),巴尔的摩:企鹅出版社。

福克斯这本书对于较老的、正统的家庭理论是一个不错的导论。



J. 古迪(Goody, J., 1983):《欧洲家庭和婚姻的发展》(*Development of the family and marriage in Europe*), 剑桥:剑桥大学出版社。

这项历史研究证明,在欧洲,随着天主教的引入,削弱了亲属群体的权力及财产的享用权,家庭的性质因此而发生了怎样的变化。它说明了欧洲的亲属关系和婚姻模式同古代环地中海地区,以及同以后中东和北非的亲属关系和婚姻模式是如何不同的。

R. M. 内丁、R. R. 威尔克和 E. J. 阿诺德(Netting, R. M., Wilk, R. R., & Arnold, E. J., 1984)编:《家户:家庭群体比较与历史的研究》(*Households: Comparative and historical studies of the domestic group*), 加利福尼亚州伯克利:加利福尼亚大学出版社。

这本由 20 位人类学家和历史学家的文章所组成的文集,主要讨论家户在一个社会内部以及在不同的社会之间是如何产生差异的,为什么会有这种差异,以及在一个社会内部家户怎样随着时间的变化而变化以及为什么变化。

J. 斯泰西(Stacey, J., 1990):《勇敢的新家庭》(*Brave new families*), 纽约:基本文库。

本书虽然是一位社会学家所写(副标题是《20 世纪末美国家庭冲突的故事》(*Stories of domestic conflict in late twentieth century America*)),但却采用了人类学的方法去理解影响美国家庭结构的诸种变化。她的结论是“家庭”不会在这里继续存在,我们也不应该希望它会继续存在。对于伴随着“家庭的消亡”而来的种种困难,替代安排为未来提供了充满希望的各种可能性。

B. 索恩和 M. 耶洛姆(Thorne, B., & Yalom, M., 1982)编:《重新思考家庭:一些女性主义问题》(*Rethinking the family: Some feminist questions*), 纽约:朗文出版社。

既然人类学家越来越多地从女性视角出发关注制度和实践是怎样运作的,他们就不得不重新审视关于人类社会中家庭的现有假设。这本书收录了由经济学、历史学、法学、文学、哲学、心理学、社会学和人类学等领域的学者所撰写的 12 篇原创性文章,讨论了有关整体式家庭的观念、劳动的性别分工与不平等、母道、为人父母、精神疾病以及家庭、阶级和国家之间的关系等问题。特别值得推荐的是《家庭存在吗?——新的人类学观点》一文。



## 第十章 亲属和继嗣

在北美西南部的印第安人村落中,就好像在世界上的很多民族中一样,氏族和其他的亲属群体是非常重要的社会组织单元。这个来自北美西南部的一个印第安人村落的家庭,是一个更大的氏族的一部分,而这个氏族的基础只通过女性从一位奠基祖追溯继嗣。



## 本章预习

269

### 1. 什么是继嗣群体?

继嗣群体是一种亲属群体,其成员资格的标准在于必须是某一特定的真实或神话祖先的直系后代。继嗣可能只计男性,也可能只计女性,还可能根据个人的决定计二者的任一方。在某些情况下,两种不同的计算继嗣的方法同时使用,以便为不同的目的把个体归入不同的群体中去。

### 2. 继嗣群体有何功能?

各种各样的继嗣群体——世系群、氏族、联族和半偶族(moieties)——都是解决人类社会普遍面临的许多问题的方便手段:如何保持某些资源的完整性,因资源一旦分割就要遭到破坏;为各项重大任务提供劳动力,因完成这些任务需要的劳动力超过家户所能提供的劳动力储备;使一个独立的本地群体成员能向其他群体中的成员寻求支持和保护。并非所有的社会都有继嗣群体,在很多靠采集食物为生的社会和工业社会,这些问题部分通过亲类——一群人具有共同血缘活着的亲属——来解决的。但是,亲类不像继嗣群体那样延续一代以上,其成员资格也不是那样得到清楚明白的界定。因此,它与继嗣群体相比是一种较弱的单元。

### 3. 继嗣群体是如何演变的?

只要继嗣群体有助于解决一些组织问题,它们就会在扩大家庭组织的基础上衍生出来。这最有可能在生产食物的社会而非采集食物的社会中产生。最先得到发展的是地方化的世系群,接着是较大和较分散的群体,比如氏族和联族。随着时间的推移,亲属称谓本身受社会中重要的各类继嗣群体或其他亲属群体的影响,同时也调适于后者。



270

所有的社会都有某种形式的家庭或家户的组织,它们是一种便捷方法,用来解决所有人类群体所面对的问题:如何促成两性之间的经济合作,如何为子女抚养提供一个合适的环境,以及如何制约性活动。尽管在应对与这些问题相关的挑战方面,家庭和家户的组织可能是有效、灵活的,但其实很多社会面临的问题超出了家庭和家户组织的应对能力。一方面,一个独立的本地群体成员,经常需要某种手段,向另一个群体的个体寻求支持和保护。这在对抗自然灾害和人为灾害方面可能非常重要。如果人们有权进入他们自己所属群体之外的其他地方群体,那么当他们自己的群体不能为他们提供保护或重要资源的时候,他们就能获得这些保护和资源。另一方面,一个群体常常需要与其他群体共享一些生产手段的使用权,而这些东西一旦分割就会遭到破坏。园艺农业社会的情况通常如此,在那里,对土地的分割超过一定的程度是不切实际的。如果土地的所有权被赋予一个永久存在的法人群体,那么就可以避免这个难题。最后,人们经常因要完成一些任务而需要用某种方法来促成劳动力之间的合作,完成这些任务需要比单个家户所能提供的劳动力更多的参与者。

要解决诸如此类的问题有很多方法。一种方法是通过正式的政治体制,这个体制有专人制定和执行法律、维护和平、分配资源,以及履行其他规约性和社会性的功能。在非工业社会——尤其在园艺农业社会和游牧社会——更加普遍的方法是利用亲属群体。

### 一、继嗣群体

根据亲属关系来组织社会的一种普遍方式是通过创造人类学家所谓的继嗣群体来实现的。继嗣群体<sup>①</sup>(descent group)是指任何一个得到公众承认的社会实体,它要求其成员必须是从某一特定的真实或传说的祖先繁衍下来的直系后代。一个继嗣群体中的成员通过一连串的亲子关系来追溯他们与一个共同祖先的联系。这一特点也许可以解释为什么在如此众多的人类社会中都能找到继嗣群体。它们看起来似乎源于亲子纽带,后者是结构化社会群体得以建立的基础。这是一种很容易维持的关系,而另外一些不太沉重的义务和禁忌则像黏合剂一样帮助群体凝聚在一起。

为了最有效率的发挥作用,继嗣群体的成员资格应得到清楚的界定。否则,成员资格之间就会相互交叉,而且成员往往不明白自己基本忠诚的归属。有几种方式可限制成员资格。它可以是基于人们住在哪里。例如,如果你的父母是从父居的,那么附属于你父亲所在的继嗣群体就有可能使你自动地成为该群体的成员之一。另一种方式是通过选择,每一个个体都可以在几种可能性中进行选择。但是,这样做可能引起各群体为了争夺成员而发生竞争和冲突,这是各种问题的潜在根源。限制成员资

<sup>①</sup> 继嗣群体,指要求其成员必须是从某一特定的真实或传说的祖先繁衍下来的直系后代,并得到公众承认的社会实体。





格的最一般方法是使性别具有法的意义。一个人只能通过一种性别来确认自己的成员资格,而不是有时通过男性,有时通过女性来追溯共同的祖先。这样一来,从出生那一刻起,每一个个体就自动归属于他(她)父亲或母亲的群体,并且只属于该群体。

### 单系继嗣

单系继嗣<sup>①</sup>(unilineal descent,有时也叫单边继嗣)只通过男子一系或者只通过女子一系来确立继嗣群体的成员资格。在非西方社会,单系继嗣群体相当普遍。个体一出生就归属于一个特定的继嗣群体,该群体根据不同的文化或者通过母系继嗣<sup>②</sup>(matrilineal descent)——经由女子一系,或者通过父系继嗣<sup>③</sup>(patrilineal descent)——经由男子一系向上溯源。在父系社会中,男性远比女性重要,因为他们被认为要对群体的延续负责。在母系社会中,这一责任落在群体的女性成员身上,她们的重要地位因而得以强化。

继嗣系统与社会的经济有密切关系。一般而言,在男性劳动力具有头等重要地位的地方,父系继嗣占有优势地位,就像在游牧民族和集约农业民族中那样。在园艺农业民族的社会中,妇女的劳动对于维持生计尤其重要,在那里母系继嗣占有优势地位。在南亚——旧世界食物生产的源头之一——存在大量的母系社会。它们包括印度、斯里兰卡、印度尼西亚、中国西藏和中国南部的许多社会。在北美各地的原住民和非洲各地,母系继嗣也有显著地位。

现在人们认识到,在所有社会中,父母双方的亲属都是社会结构的重要组成部分。这只是因为,例如,依父系来计算的继嗣并不意味着母系亲属就必然是不重要的。它仅仅意味着:因群体成员资格缘故,母亲的亲属被排除在外了。相类似地,在母系继嗣的情况中,父亲的亲属因群体成员资格缘故而被排除在外。例如,在前面两章中,我们已经看到,在母系的特罗布里恩德岛民中父亲一方的亲属有多重要了。虽然孩子属于他们母亲所在的继嗣群体,但父亲在养育他们的过程中却扮演着重要的角色。一旦到了结婚的时候,新娘和新郎的父亲一方亲属就为礼物交换做出贡献,并且,在整个一生中,一个男子都可以指望他的父亲一方亲属帮助他提升其在社会中的经济和政治地位。最后,儿子可以期望从他们的父亲那里继承个人财产。

### 父系继嗣和组织

父系继嗣(有时叫作男性继嗣)是两种单系继嗣体系中较为常见的一种。一个父系继嗣群体的男性成员经由该群体中的其他男性来追溯他们源于共同祖先的血统(参见图 10.1)。兄弟和姐妹属于他们的祖父、他们的父亲、他们父亲的兄弟姐

① 单系继嗣,指或者经由母系,或者经由父系来确立群体成员资格的继嗣。

② 母系继嗣,指只经由女子一系追溯以确立群体成员资格的继嗣。

③ 父系继嗣,指只经由男子一系追溯以确立群体成员资格的继嗣。



妹,以及他们父亲的兄弟的孩子那个继嗣群体。一个男子的儿女同样也是经由男子一系来追溯他们源于共同祖先的世系。在一个典型的父系群体中,父亲或他的长兄拥有对子女的权威。一个女子与她父亲及父亲的兄弟属于同一个继嗣群体,但她的孩子却不能通过他们来追溯继嗣。比如说,一个人的姑母的孩子,是通过姑母的丈夫所属的父系群体来追溯继嗣的。

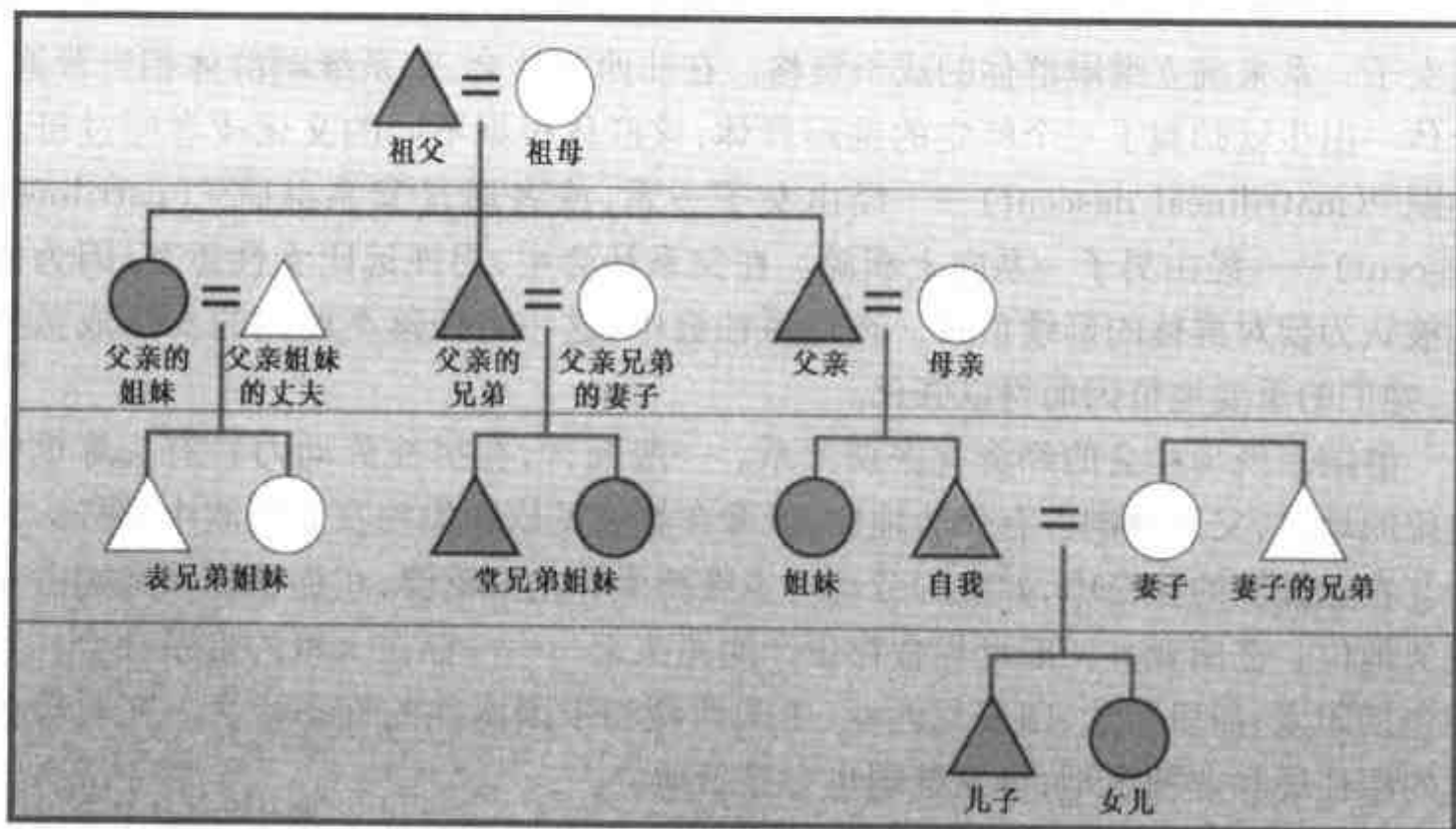


图 10.1

父亲继嗣是怎样追溯的。只有深色的圆或三角形代表的个体与“自我”在同一个继嗣群体内的。

### 传统中国:一个父系社会

一直到共产党于 1949 年接掌政权为止,中国农村几乎完全是父系社会。从那时候起,中国社会发生了相当多的变化,尽管旧制度仍然在不同的地区程度不同地残存着。在传统社会中,经济合作的基本单元是庞大的扩大家庭,通常包括年长的父母、他们的儿子、儿媳以及孙子孙女。<sup>①</sup>因此,他们的居处模式是第九章所定义的从父居。如同大多数从父居制社会一样,孩子们在一个由其父亲和男性亲属统治的家户中长大。父亲是定规矩的人,孩子会与他保持一段社会距离以示尊敬。通常,父亲的兄弟及其儿子也是该家户的成员。这样,一个人的叔伯就很像他(她)的第二个父亲而得到他(她)的顺从和尊敬,而叔伯的儿子就像他(她)自己的兄弟一样。因此,适用于某人父亲的亲属称谓就被延伸到父亲的兄弟,而适用于兄弟的称谓便被延伸到父亲兄弟的儿子。当家庭变得过于庞大因此而运作不灵时(这种情

<sup>①</sup> 以下内容大部分来自费孝通(Hsiao-tung, F., 1939):《江村经济》,伦敦:凯根、保罗、特伦奇和特鲁伯出版社。



况经常发生),一个或几个儿子便会搬到其他地方去独立门户。但即便如此,他们与他们出生之家的纽带依然很牢固。

尽管家庭成员的身份对每一个个体都很重要,但被视为首要的社会单元的却是族。每一家族一般由约五代以内有共同祖先的男子组成,他们经由男子一系追溯其血统。虽然一个女子属于她父亲的家族,但实际上,她婚后去丈夫家与其丈夫共同生活,丈夫的家族吸收她。然而,她出生的家族在她离开之后仍会对她保持某种程度的关心。例如,她的母亲会在她生孩子的时候来帮忙,她的兄弟或其他男性亲属会关照她的利益,甚至有时还会干涉她夫家的家事——如果她的丈夫或其家庭中的其他成员对她不好的话。

族(这里指宗族)的功能是在经济上帮助其成员,在诸如婚礼和葬礼这样的礼仪场合召集成员,或者组织后代祭祀祖先。对于大约三代以内的最近去世的先辈,人们在他们的生忌和死忌供奉食物和焚烧纸钱作为祭品,而对于更远的祖先,人们则每年对他们集体祭祀五次。每个宗族都有其自己的祠堂存放祖先牌位,这些牌位上记录着所有成员的名字。除了经济和礼仪功能之外,宗族还能通过审判行为不轨的成员来履行法律机构的职能。

就像家庭会定期分裂成新的家庭一样,比较大的继嗣群体也会定期顺着其主要的家族分支而发生分裂。分裂的原因包括兄弟之间就土地占有问题而发生的争执,以及怀疑利益分配不公。如果发生了这种分裂,新宗族的代表会定期返回祖庙祭祀祖先,把最近发生的生死事件记录在正式的族谱上。最终,虽然新诞生的宗族与原来的老宗族之间的联系仍然会得到承认,但新宗族会抄写一份老族谱并把它带回自己的宗族,而在新族谱上将只记录该新宗族的生死大事了。通过这样的方式,在经过数个世纪之后,就会发展出一个完整的继嗣群体的层级体系,其中所有人都拥有同样的姓氏,并把自己看作一个庞大的父系氏族的成员。因此,又诞生了同姓外婚制,今天这种制度仍然得到广泛实行,尽管氏族成员已不再一起举行礼仪活动了。

274

父系制度渗透了中国农村的所有社会关系。子女必须一辈子都对他们的父亲和年长的父系亲属表示尊敬和服从,并且必须与其父母为自己选定的任何人结婚。儿子有责任在父母年迈力衰时照顾他们,甚至在他们死后,儿子还对他们负有礼仪性的义务。遗产由父亲传给儿子,其中有额外的一份是给长子的,因为一般来说他对整个家庭贡献最大,父母死后他们对他们负有的责任也最大。相反,妇女无权要求继承其家庭的遗产。一旦嫁人,一个女子实际上就被她自己的父系亲属“泼”了出去(尽管他们也许仍会继续关照她),以便为她的丈夫及其家庭和家族生产后代。

以上所述表明,父系社会完全是男人的世界;无论女人受到多大重视,她们还是难免发现自己处于一个困难的境地。然而,女人们决没有让自己屈居从属的地位,她们积极地利用这个体系尽可能为自己谋福利。要知道她们怎么可能这样做,让我们更加仔细地来看一看,在传统的中国社会,女人们是怎样相互联系的吧。



## 原著学习

### 在男人的世界中求生的女人\*

台湾农村妇女的生活并非囿于其夫家的那个用围墙围起来的院子。如果她们确实如此的话,那么她们也许与她们的刻板形象一样毫无权力。正是靠着她们在外部世界(对于台湾农村的妇女来说,那个世界包括了几乎整个村子)的关系,妇女才能获得足够的帮助,因而在她威严的婆婆之下保持一些独立性。如果一个女人能成功地周旋于这样一个男人的世界——村子里所有的男人据回忆都是土生土长的,通常还有亲属关系;而那里的女人却不可能有借以联合起来的童年关系的纽带或亲属的纽带——那么,对于她来说,这是一个不小的成就。在每个村子里,女人们所有共享的利益和共同的问题都反映在一个联结松散的社群上,一旦有需要,这个社群就可以召集起来并形成相当大的影响力。

妇女们尽可能多地在户外开展她们的活动。她们在河边洗衣服,在一个公共的水站旁洗菜和择菜,在一棵被公认为聚会场所的大树下缝补衣物,并停下来和其他女人坐在一条凳子或一堆石头上休息。女人们不断地在每家厨房之间串来串去,在炎热而漫长的夏季午后,女人们经常在大门边闲聊。嫁入村子中的羞涩的年轻女子被妇女们品头论足,评论的语气不加掩饰和充满猜疑,就像议论一只待售的动物那样。如果她尊敬长辈,不批评她进入的这个新世界,或不认为它比那个自己已经离开的世界要差的话,那么原先的居民就会在她们谈话的时候逐渐认可她的在场,当她带着家里的衣物来到岩石边搓洗的时候,她们也不再转移话题了。当年轻的新娘和与她相同地位的姑娘聚会时,她是在为自己的将来缔结联盟,但她也必须和年纪比较大的妇女搞好关系。与别人互诉心里话时,她要学会相当的谨慎,因为如果一个女孩肆无忌惮地谈论她夫家的事,她就可能会发现自己总是被排斥在群体之外,或者甚至更糟:她会被人谴责为势利的。我在《林宅》中描述了林翠英的苦境,由于她对妇女群体的傲慢,当她与丈夫及其家庭发生矛盾的时候,

\* M. 沃尔夫(Wolf, M., 1972):《台湾农村的妇女和家庭》,第37—41页,加利福尼亚斯坦福:斯坦福大学出版社。



她几乎得不到村里任何人的支持。在沛厚佃,杂货店老板的儿媳也有这种相似的遭遇。由于她听从公公婆婆的警告——不要对其他的村民太随和,以免他们想赊账——以致她被村里的妇女们认为是不友好的。当她开始与丈夫,以至最后与他的家人发生严重矛盾的时候,她在村子里找不到一个人安慰自己,给自己出主意,最重要的是,找不到帮助平息事端的人。

一旦年轻的新娘在妇女群体中确立了自己的成员身份,她同时也为自己建立了一定程度的保护。如果她夫家的人对待她超过了礼俗的限度——比如说,不让她回娘家参加兄弟的婚礼,或者无正当理由地殴打她——在公共水站边洗菜的时候,她可以向一位女性朋友(最好是一位年长的)抱怨。这个故事会很快传到其他妇女耳朵里去,而她们中会有一个人负责跟姑娘家里的另一个成员去核对事实。几天之后,妇女们只要扎堆,就会详细地议论这件事。一个年轻妻子在社区的头几年,可以想见,她婆婆所提出的任何反对意见都比她自己的意见分量要重,她婆婆在社区中待的时间毕竟比她长多了。但是,议论本身将有助于阻止很多欺负。即使婆婆知道舆论将会向着她这一边,在拒绝她儿媳的下一个请求时,她在某种程度上也会更加谨慎一点。同样,这个儿媳希望利用村里人的议论来限制她婆婆的权力,或至少为自己争取一些特权,这也揭示出年龄和居住年限的特权有多重要。尽管妇女们可以形成一种力量,强有力地保护她们软弱的年轻成员,但她们始终还是村里非常保守的一支力量。

台湾妇女能够通过利用她们的集体力量来使她们的男性同胞丢面子,其目的是影响那些其实不该由她们做的决定,而她们的确也这样做了。虽然年轻妇女对它们的丈夫可能几乎或根本没有任何影响力,也不敢在未被问及的时候向公公表达自己的意见(甚至也许在公公问到自己的时候也不敢说话),但年纪比较大的妇女养大了自己的儿子,她们便对儿子的行动保有相当大的影响力,甚至在那些只有男人们才能参加的活动中也是这样。另外,如果一个年长妇女数年来一直表现出良好的判断力,那么她的丈夫便会经常就大大小小的经济和社会事务向她咨询。甚至是那些认为自己可以忽略自己妻子的意见的男人,也绝非可以不顾自己的面子。丢面子比有面子要容易得多。我们曾经问过一位在沛厚佃的男性朋友,“有面子”是什么意思。他回答说:“当一



个家庭不被人议论的时候,你可以说这个家庭是有面子的。”这正是女人们运用她们权力的地方。当一个男人做了女人们认为是错的事,她们就会议论他——不只相互议论,还跟她们的儿子和丈夫议论。没人“告诉他怎样不理睬别人的议论”,只是事情已变得一清二楚:他正在丢面子,再这样下去,会给包括他的祖先和后代在内的整个家族带来耻辱。很少有男人愿意冒那个险。

在台湾,有一套发展得很好的、清晰明了、相对容易遵守的规则,一个台湾男人必须要了解和遵守这些规则,才能成为他自己圈子里一个成功的成员。一个台湾女人也必须了解这些规则,但如果她要成为一个成功的女人,她就必须学会不受这些规则限制,但表面上却装出受其限制的样子;操纵这些规则,但表面上却不显出操纵它们的样子;用这些规则教导自己的孩子,却并不依赖她的孩子来保护自己。一个真正成功的台湾妇女是一个高傲的个人主义者,她学会主要靠自己,但同时在表面上又显出依靠她的父亲、丈夫和儿子的样子。诚惶诚恐的年轻新娘,与之形成对照的是,大嗓门的、自信的、常常是淫荡的年长妇女,她们活得比其婆婆和丈夫还要长,依靠不严格遵守规则,以及故意利用那些必须遵守规则的人,来迎接考验并通过考验。中国男人之所以认为女人是“小心眼的”和难以交往的,很可能因为他模糊地认识到了女人的权力和手段这一面。

### 母系继嗣和组织

276 从一个方面来说,母系继嗣是父系继嗣的反面:它的继嗣是经由女性这一系来计算的(参见图 10.2)。但是,母系继嗣模式又与父系继嗣模式不同,因为继嗣并不会自动带来权威。因此,尽管父系社会是父权制的,但母系社会却不是母权制的。虽然继嗣通过女性一系传递,并且女性也拥有相当大的权力,但她们在继嗣群体中并非唯一的权力持有者:她们与男性共享权力。这些男性不是她们的丈夫,而是那些被计入继嗣行列的女性的兄弟。显然,母系系统的适应目标,是在女性的工作群体内保持持续不断的女性之间的团结。母系系统通常存在于园艺农业社会中,在那种社会,妇女们承担大部分的生产性劳动。因为人们认为妇女种植谷物的劳动对这个社会非常重要,所以母系继嗣便占优势地位。

在一个母系系统中,兄弟姐妹属于他们的母亲、母亲的母亲、母亲的兄弟姐妹以及母亲的姐妹的子女这一继嗣群体。男性与他们的母亲和姐妹属于同一个继嗣群体,但他们的孩子却不能通过他们来追溯继嗣。例如,一个男子的舅舅的孩子,



被视为其舅母所属的母系继嗣群体的成员。相类似地,一个男子的孩子属于他妻子的而非他的继嗣群体。

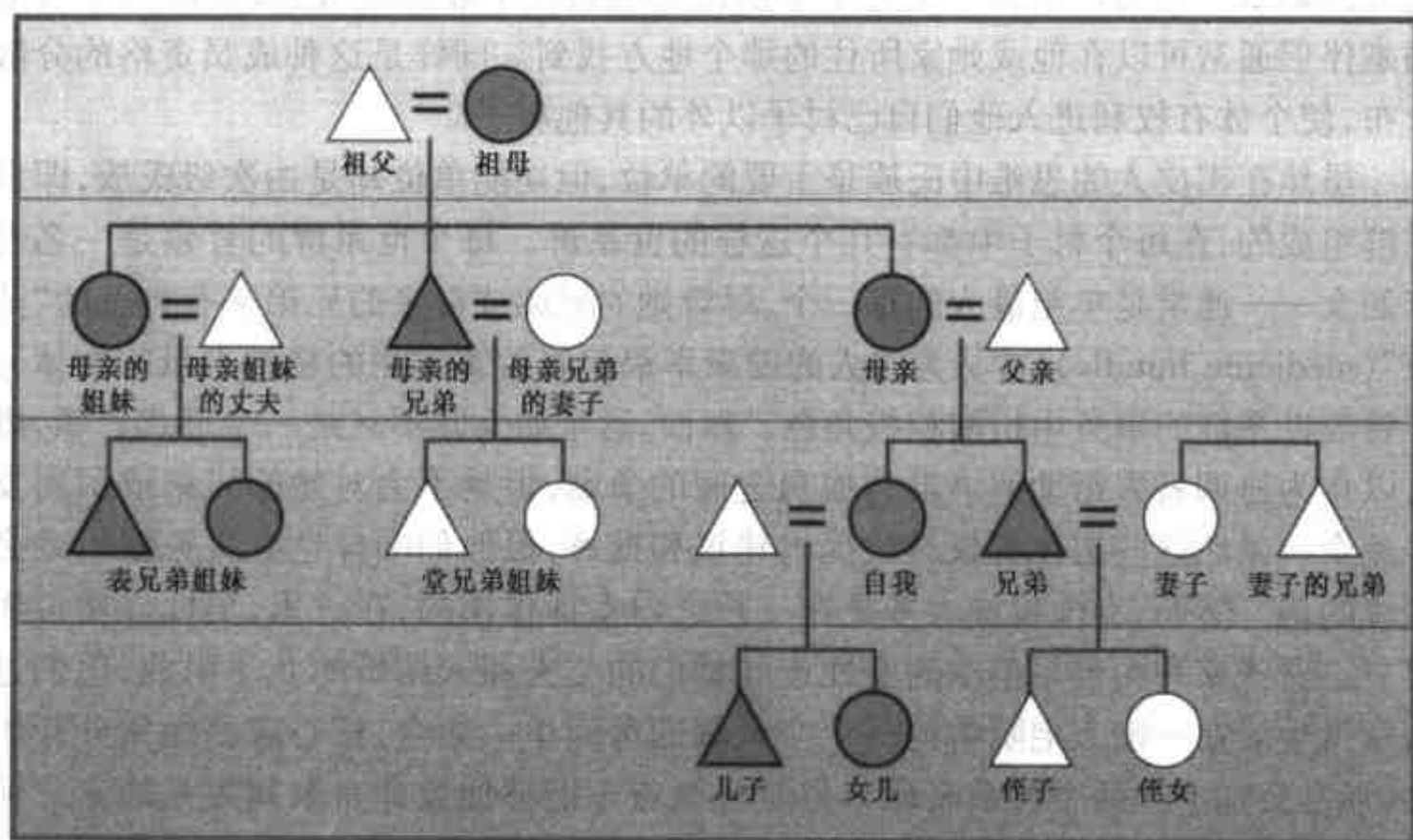


图 10.2

这张图表现的是母系继嗣,可以把它与表现父系继嗣的图 10.1 对比一下。这两种模式实际上互为镜像。注意:一个男人不能将继嗣传给他自己的孩子。

母系系统的一个普遍特征是丈夫和妻子之间的关系相当脆弱,尽管并非所有的母系系统都有这种情况。妻子的兄弟,而非丈夫或父亲,负责分配产品、组织工作、解决争端、管理遗产继承和家规的延续,并掌管仪式。丈夫在他所住的家户中没有合法的权威,但在他姐妹的家户中却有这种权威。而且,他的财产和地位是由他姐妹的儿子继承,而不是由他自己的儿子继承。这样,兄弟和姐妹之间就能够维持一辈子的联系,而婚姻纽带却很容易断裂。在母系社会中,令人不满意的婚姻比在父系社会中更容易终止。

### 霍皮人:一个母系社会

在亚利桑那州东北部,分布着霍皮印第安人的村子(或者叫普韦布洛村落)。霍皮印第安人是一个农业民族,他们的祖先在这个地区已经生活了至少 2 000 年了。他们的社会严格地按照母系继嗣分成了若干有名字的氏族。<sup>①</sup>每个个体从出生起就归属于他或她母亲的氏族,而这种归属如此重要,以至于如果一个人没有

277

<sup>①</sup> 以下大部分内容引自 J. C. 康奈利 (Connelly, J. C., 1979):《霍皮人的社会组织》,载 A. 奥尔蒂斯 (编):《北美印第安人手册》第 9 卷《西南》,第 539—533 页,华盛顿:史密森学会。



它,就真的会没有身份。两个或更多的氏族构成一个更大的超氏族单元,即联族,在霍皮人社会有九个这样的组织。在每一个联族中,氏族成员要相互支持并严格遵守外婚制。因为在任何一个村子中都住着所有九个联族的成员,所以一个人的婚姻伴侣通常可以在他或她家所住的那个地方找到。同样是这种成员资格的分散分布,使个体有权利进入他们自己村子以外的其他村子。

虽然在霍皮人的思维中氏族是主要的单位,但功能单位却是由次级氏族,即世系群组成的,在每个村子中都有几个这样的世系群。每个世系群的首领是一名老年妇女——通常是年纪最大的那一个,尽管她的兄弟或母亲的兄弟掌有神圣的“药束”(medicine bundle)(被认为对人的健康幸福起着关键作用的精神力量的物体),在管理世系群的事务中扮演积极角色。然而,这个妇女并不只是一个形式首领,她可以作为协调者去帮助解决群体成员之间的争端,但她不会对她的兄弟或舅舅发号施令。虽然这些男性有权对她提出建议和批评,但他们同样也有义务倾听她必须说的话。然而,女性权威大多是在一户之内发挥作用的,在这里,男性显然位居第二。这些家户由世系群中的女性连同她们的丈夫和未结婚的儿子组成,他们过去常常生活在一幢大宅院中的一个个毗邻的房间里。如今,核心家庭经常分开居住(通常会加上一两个母系亲属),但是轻型货车能够使彼此有亲属关系的家户保持密切的联系,并像以前那样合作。

世系群作为拥有土地的社团,其功能是帮助所属各家户分配土地。这些土地由“外人”即女子的丈夫耕种,女子的世系群拥有土地,收获也归这些妇女所有。这样,霍皮的男人们一辈子都为其他的世系群(他们妻子的世系群)劳作,作为报酬,他们获得食物和居住的地方(由他们的妻子供给)。虽然儿子从他们的父亲那里学会怎样耕作,但男子对他的儿子并没有真正的权威,他俩属于不同的世系群。因此,当父母拿一个顽皮的孩子没办法时,他们就会请来母亲的兄弟对其施加管教。所以,男子的忠诚就被分成两部分:一方面是对他们妻子家户的忠诚,另一方面是对他们姐妹家户的忠诚。任何时候,如果一个女子对她的丈夫感到不满,她只需把他的东西扔出门外,这段婚姻就告终了。

278 除了经济和法律的功能,世系群还在霍皮人的仪式活动中起作用。尽管实际执行仪式的各社团的会员身份向所有具备一定资格的人开放,但氏族拥有和管理全部社团,在每个村子里,一个主要的世系群充当其氏族的代表。这个世系群有一幢专门的房子,里面存放着氏族的宗教用品,这些宗教用品由“氏族之母”(clan mother)照看。她和她的哥哥——该氏族的“大舅舅”——一起帮着管理仪式活动。虽然男子控制了大多数负责实际操作的社团,但是妇女也起重要作用。例如,她们负责准备玉米饭——它是自然和精神生活的象征,是几乎所有仪式不可或缺的要害。

在美国政府于1936年给它们强加另一种制度之前,每个霍皮人的村子在政治上都是自主的,有它自己的首领和村议会。然而,继嗣群体组织在此再一次地让世





人感到自己的存在,因为村议会是由男子组成的,那些男子通过其氏族继承地位。此外,首领及其议会权力是受限制的。首领的主要职责是保持他的村子和精神世界的和谐,而且不论他和他的议会使用的是什么权威,这种权威都旨在社区力量的协调,而非执行官方命令。决策必须在达成共识的基础上制定,妇女和其他男子的观点都得加以考虑。同样,虽然男人们拥有权力地位,但是女人在幕后对他们的决定有着相当大的控制权。毕竟,这些男子生活在由女人控制的家户中,而他们在其中的地位在很大程度上取决于他们与那些老年妇女相处得如何。在家户之外,妇女可以在仪式进行时通过拒绝履行职责行使其否决权。因此,并不奇怪,霍皮男人们很愿意承认“女人们经常为所欲为”。<sup>①</sup>

### 双重继嗣

在双重继嗣<sup>②</sup>(double descent),或者叫双重单边继嗣中,继嗣是同时依父系和母系两边计算的,这是一种非常罕见的继嗣。在这种继嗣体系中,为了某些目的,继嗣是母系的,而为了另一些目的,继嗣又是父系的。一般而言,在采取这种继嗣方式的地方,母系群体和父系群体在社会的不同领域发挥作用。

例如,在尼日利亚东部的亚科(Yakö)人中,财产被分成父系的财产和母系的财产。<sup>③</sup>父系拥有永久性的生产资源,比如土地;而母系则拥有消耗性的财产,比如牲口。在法律上较弱的母系在宗教事务方面却在某种程度上比父系更加重要。通过双重继嗣,一个亚科人可能从他父亲的父系群体那里继承牧场,同时又从他母亲的母系群体那里继承某些仪式特权。

### 两可继嗣

279

如上所述,单系继嗣并不意味着某人继嗣系之外的亲属会被忽视或遗忘。因此,在继嗣群体的利益和其他基于亲属关系的感情之间,就可能存在某些紧张或冲突。<sup>④</sup>但不管怎样,单系继嗣能够很容易地限制继嗣群体的成员,以便把诸如分裂忠诚的难题最小化。有一些社会——其中大部分位于太平洋和亚洲东南部——用其他的方法也做到了这一点,尽管也许不是那么利落地做到的。由此产生的继嗣群体是两可系的,非单系的,或者说是双边亲属的。两可继嗣<sup>⑤</sup>(ambilineal de-

① A. 施莱格尔(Schlegel, A., 1977):《霍皮人思想和行动中的男性与女性》,载 A. 施莱格尔(编):《性别分层》,第 254 页,纽约:哥伦比亚大学出版社。

② 双重继嗣,指为了某些目的从母系追溯继嗣,为了另一些目的也从父系追溯继嗣的继嗣体系。

③ C. D. 福德(Forde, C. D., 1968):《亚科人中的双重继嗣》,载 P. 博安南和 J. 米德尔顿(编):《亲属和社会组织》,第 179—191 页,纽约加登:自然史出版社。

④ L. 斯通(Stone, L., 1998):《亲属关系与性别:导论》,第 73 页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

⑤ 两可继嗣,指一种个体既可以归属于母亲的,又可以归属于父亲的继嗣群体的继嗣体系。



scent)提供了一种单系继嗣通常没有的灵活的方式,每一个个体都有权选择归属于母亲的继嗣群体还是归属于父亲的继嗣群体。这些社会中有很多都只允许个体一次只能选择属于一个群体,而不论他或她有资格参加的群体有多少。这样,社会就可能被分割成像在父系或母系社会中那样的界线分明的亲属群体。然而,在其他的双边亲属社会中,比如说在南太平洋的萨摩亚人中,或是在北美西北太平洋沿岸的一些人群中间,一个人是可以同时属于若干个继嗣群体的。正如人类学家乔治·默多克所观察到的,个人选择范围太大,干扰了任何亲属秩序格局社会的良好运转:

个体的多重成员身份几乎会不可避免地分为一个主要身份和一个或多个次要身份:主要身份在很大程度上是由住所决定的,而次要身份则只是个体部分或偶尔分享的。<sup>①</sup>

### 纽约市犹太人中的两可继嗣

要举一个两可继嗣组织的例子,我们可以很容易地找一个传统的非西方社会,正如我们为父系和母系继嗣组织所找的例子那样。但是相反,我们倒要用一个当代的北美社会做例子,以排除这样一个普遍的(但却是错误的)观念:继嗣群体在结构和功能上必然与现代工业社会的要求不相容。其实,在纽约市能找到拥有共同资产、具有一定持久性的大型法人继嗣群体,就像在美国每个大城市都能找到大量有东欧背景的犹太人一样。<sup>②</sup>而且,这些继嗣群体并非是过去东欧以继嗣为基础的组织的残存。相反,它们体现一种社会创新,即重建和保存过去东欧犹太人文化传统的密切家族联系,以应付下述新情况:犹太人向美国持续不断地移民,他们的居住地也越来越远离纽约市,甚至他们在美国的后代与他们之间已经产生出重要的社会和性情差异。直到20世纪头10年的末期,也就是在东欧犹太人开始正式移民到美国的40年之后,这些继嗣群体中最早的那些群体才发展出来。虽然有一些群体已经解体了,但它们总体上还是延续到了今天,并依然保持了其活力。

纽约市最初的犹太人继嗣群体是家庭圈。一个家庭圈的潜在成员由同一对祖先的所有活着的后代及其配偶组成。实际上,并非所有有资格的人都会加入这个圈子,因此就有某种自由选择的因素。但资格很明确是由血统决定的,包括男女双方的亲属纽带,没有性别上的主次之分。这是为了同时与祖先夫妇确立联系。这样,个体有资格加入的群体或“圈”通常便不止一个。要成为一个群体

<sup>①</sup> G. P. 默多克(Murdock, G. P., 1960):《社会组织同源形式》,载G. P. 默多克:《东南亚的社会结构》,第11页,芝加哥:四边书局。

<sup>②</sup> W. E. 米切尔(Mitchell, W. E., 1978):《米希伯克:纽约市犹太人家庭俱乐部研究》,海牙:穆顿出版社。



的一员,一个人只需缴纳必需的会费、参加会议和参与该群体的事务。个体可以同时属于两个或三个他们有权参加的群体,而他们实际上也常常如此。每一个家庭圈都有一个名字,这名字中通常包含男性祖先的姓氏;每一个家庭圈都选出了自己的管理者;每一个家庭圈的成员在一年之中都定期会面,而非只碰头一两两次。至少,家庭圈作为一个团体拥有公共资金,有些家庭圈还有为成员安排墓地的权利。起先,它们就像互助社团那样发挥作用,同时也致力于维护家族的团结。现在,由于互助功能已经被外部的机构承担,促进团结就成为它们首要的目标了。如果政府对这些机构的资助削减导致家庭圈互助功能的复活,那将是一件非常有意思的事。 280

就在第二次世界大战以前的数年中,在东欧犹太人年轻一代移民后代中发展出一种令人关注的两可系继嗣群体的变体。由于受美国文化较多的同化,他们中的一些人努力使他们自己与老一代成员区别开来,他们认为后者有些过时了。然而,他们却仍然希望维持犹太人家族团结的传统伦理。因此他们成立了堂表兄弟姐妹俱乐部,这种俱乐部由一群有着共同祖先的第一代堂表兄弟姐妹及其配偶和子女组成。他们的父母、祖父母、外祖父母因其陈旧观念和生活方式都被排除在外。两可系继嗣仍然是首要的组织原则,不过,代的原则已将它改变了。除此之外,堂表兄弟姐妹俱乐部在很多方面都与家庭圈有相同的组织和运行方式。

## 二、继嗣群体的形式和功能

对其成员资格有所限制的继嗣群体,不论其怎样计算继嗣,通常并不仅仅只是提供情感支持和归属感的一群亲属。在非工业社会中,它们是紧密组织起来的工作单元,这种单元能够在人们艰苦和不确定的生活中提供安全保障和服务。继嗣群体做的事是多方面的。除了作为经济单元为其成员提供相互帮助的机会之外,它们还为年老体弱者提供支持,并在婚丧嫁娶之时帮一把手。它常常能够决定一个个体可以与谁结婚或不可以与谁结婚。继嗣群体还可以作为宗教传统的保存者。例如,祖先崇拜通常是强化群体团结的强有力的力量。

### 世系群

一个世系群<sup>①</sup>(lineage)(比如霍皮人的世系群或中国的宗族)是一个由血缘亲属组成的法人继嗣群体,这些亲属经由已知的联系环节,按系谱追溯他们源自共同祖先的血统。世系群这个术语通常用于单系继嗣形式是惯例的地方,但有些两可系继嗣群体也与此相似,就像刚刚讨论过的犹太人家庭圈。 281

世系群重视祖先,群体成员只要与共同祖先的关系得到证明就能得到承认。

<sup>①</sup> 世系群,指一种法人继嗣群体,其成员追溯其与共同祖先的系谱联系。



在很多社会,个体除了作为世系群的成员之外,没有其他的法律或政治地位。既然“公民身份”源自世系群的成员身份,其法律地位也取决于它,那么政治和宗教权力同样也源自它。重要的宗教和巫术权力,比如那些与诸神崇拜和祖先崇拜相关的权力,可能也与世系群密切相关。

世系群,就像通用汽车公司或 IBM 一样,是一个法人团体。因旧成员死后,新成员不断降生加入,所以它绵延不绝,这使它能像一个公司那样运作,譬如它拥有财产,组织生产活动,分配物品和劳动力,授予地位,以及调节与其他群体的关系等等。世系群是社会组织强大而有效的基础。

世系群的一个共同特征是外婚制。这意味着世系群成员必须在其他世系群中寻找自己的婚姻伴侣。世系群外婚制的一个优点在于群体内部潜在的性竞争被制止了,因而促进了群体的团结。世系群外婚制同时意味着,每次婚姻不只是两个个体之间的联姻;它还导致世系群之间的新联盟。这有助于使它们组成更大的社会系统。最后,世系群外婚制保持社会内部的开放性交流,促进知识在世系群之间相互传播。

### 氏族

随着时间流逝,世系群代代相传,新成员不断降生,其成员可能太多而难以管理,或因人数太多以至于该世系群的资源难以供养他们。每当这种情况发生,就如我们在中国人宗族那里看到的那样,裂变<sup>①</sup>(fission)便产生了,这就是说,原先的世系群分裂成新的、比较小的世系群。每当这种情况发生,通常新世系群的成员会继续承认它们彼此之间最终的联系。这一过程的结果是产生一种更大型的继嗣群体:氏族<sup>②</sup>(clan)。氏族这个术语,及其近义词血统氏族,人类学家对其有不同用法,它们的含义在一定程度上是模糊不清的。氏族(或血统氏族)现在一般被定义为非法人的继嗣群体,其成员假设他们源自一个共同的(或许是真实的,或许是虚构的)祖先,但无法追溯他们与那个祖先的清晰准确的系谱联系。这是因为氏族的系谱源远流长,其开基祖生活在遥远的过去,以至于子孙们只能通过猜测来追根溯源,而无法清楚地知晓系谱的每个细节。氏族和世系群的另一方面的区别是:一个世系群的核心成员经常(虽然并不总是)居住在同一个地方的,而氏族一般没有这种居所上的统一性。与世系群一样,氏族的继嗣也可以是父系的、母系的或两可系的。

由于氏族成员居所分散而非集中的,所以它们很少像法人那样拥有有形财产。相反,它们往往更多的是举行庆典和政治活动的单位。只有在某些特殊场合,氏族

① 裂变,指一个继嗣群体分裂为两个或两个以上的新的继嗣群体。

② 氏族,指非法人继嗣群体,其成员声称源自同一个祖先,但无法确切地知道自己与那个祖先的系谱联系。



的成员才会为了一些具体的目的而聚集在一起。然而,氏族也可以执行一些重要的整合功能。和世系群一样,氏族也可以通过外婚制来制约成员的婚姻。由于氏族成员分散居住,所以它们允许个体加入除了他们自己群体之外的其他地方群体。氏族成员通常被期望能够为同族的其他人提供保护,与他们友好相处。因此,在任何一个包括属于同一氏族人们的地方群体中,我们总能看到上述这些情况。

由于缺少像世系群那样的居处的统一性,所以氏族常常依靠一些象征符号——动物、植物、自然力、颜色和特殊物品——来促进其成员的团结,并为他们提供一种现成的认同方式。这些符号叫作图腾,它们通常与氏族的神秘起源有关,并强化氏族成员对自己共同血统的意识。图腾这个词源自奥吉布瓦美洲印第安人单词 *ototeman*,意思是“他是我的亲属”。英国人类学家拉德克利夫-布朗将图腾崇拜<sup>①</sup>(Totemism)定义为“人们在社会与在社会生活中十分重要的植物、动物及其他自然物之间借以确立特殊关系系统的一整套习俗和信仰”。<sup>②</sup>例如,霍皮印第安人的母系氏族就有诸如熊、蓝色鸣鸟、蝴蝶、蜥蜴、蜘蛛和蛇等图腾名称。

图腾崇拜是一个变化着的概念,不同氏族各不相同。甚至在现代北美社会都可找到一种淡化了的图腾崇拜。在北美,棒球队和足球队冠以熊、虎和野猫那类凶悍的野生动物的名字。这种例子还有诸如民主党的驴和共和党的象,“麋鹿”、“狮子”,及其他兄弟会组织和社会组织。然而,这些动物标志,或者说吉祥物,并不包含它们对于氏族而言所具有的继嗣观念和强烈的亲属意识,它们也不涉及任何与氏族图腾相关的各种各样的宗教礼仪。

### 联族和半偶族

其他形式的继嗣群体是联族和半偶族(参见图 10.3)。联族<sup>③</sup>(*phratry*),如我们前面讨论过的霍皮人联族那样,是由至少两个氏族构成的单系继嗣群体,这两个氏族之间假设拥有一个共同祖先,而不论是否真的如此。和氏族中的个体一样,联族的成员也不能精确地把他们的继嗣关系追溯到一个共同的祖先,尽管他们坚定地相信有这个祖先存在。

如果整个社会只分成两个主要的继嗣群体,无论它们是相当于氏族或联族,还是牵涉到甚至更无所不包的层次,那么其中每一个群体就叫作半偶族<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 图腾崇拜,指一种信仰,这种信仰认为,由于人们源自共同祖先的精灵,所以与特定动物、植物或其他自然物有联系。

<sup>②</sup> A. R. 拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown, A. R., 1931):《澳大利亚部落的社会组织》,载《大洋洲专论》第1卷,第29页。

<sup>③</sup> 联族,指由两个或两个以上声称拥有同一个祖先的氏族构成的单系继嗣群体。如果只有两个这样的群体存在,那么每一个叫作一个半偶族。

<sup>④</sup> 半偶族,指把一个社会按照血统分成两半,其中的每一半就叫一个半偶族。



(moiety)(因法语“一半”这个单词得名)。半偶族的成员相信他们自己拥有一个共同的祖先,但无法通过确切的系谱联系证明。一般而言,世系群和氏族成员的亲属感情要比联族和半偶族成员亲属感情更强。这可能由于后者的规模更大,而且更分散。



图 10.3

这幅图显示世系群、氏族、联族和半偶族是怎样构成组织性等级系统的。每个半偶族都分成几个联族,每个联族又分成几个氏族,而每个氏族又再分成若干世系群。

与世系群和氏族一样,联族和半偶族通常也实行外婚制,而且也靠婚姻使成员彼此联系在一起。与氏族一样,它们也赋予其成员加入其他社区的权利,就像在霍皮人那里一样。在一个并不包含某人氏族成员的社区中,其联族成员在那里,仍可热情地接待他。最后,半偶族之间也许会提供互惠的服务,就像在莫霍克人和其他易洛魁民族(现在的纽约州所在地)中那样。在他们中间,如果一个半偶族中的某个成员死了,人们就会去请另一个半偶族的成员来参加必要的仪式。半偶族之间的这种相互依赖性,同样有助于维持整个社会的整合。

## 应用人类学 解决美国本土部落成员身份纠纷

1998年秋季,缅因州米克马克人阿鲁斯图克队群首领,与人类学家哈拉尔德·普林斯\*联系,请他帮忙建立和推行一种机制,以解决一场比较痛苦的部落成员身份纠纷。冲突集中在下述事实上:有好几百人既没有对其米克马克人血统的恰当证明,又没有对其与该地区历史联系的恰当证明,却被接纳为部落成

\* 哈拉尔德·普林斯,现为美国堪萨斯州立大学终身教授,目前,作为一名米克马克人原住民权利专家,在纽芬兰高级法院为密沃普科克第一民族作证。更多的信息,请参阅他的案例研究(Prins, H., 1996):《米克马克人:抵抗、和解与文化生存》,哈考特·布雷斯出版社。



员。由于如此众多成员的正式身份都有问题，部落管理机构就没法决定到底谁应从联邦项目和特别资助，以及专门为美国原住民所提供的服务中获益。此外，米克马克人的传统主义者（他们的印第安人身份曾得到联邦政府的正式确认）争辩说，他们的部落组织正在被“非印第安人”接管。在经过双方的几次敌对冲突之后，这一矛盾损害了该队群作为一个自治部落社区的运作，甚至还威胁到它的继续存在。为了解决这一冲突，部落中的一些长者要求对部落成员资格进行一次正式的调查。因此，队群首领便给普林斯打了电话，因为他曾经在这个队群工作过。

以前，米克马克人曾经在1981年聘过这位荷兰的人类学家（还有他的同事邦尼·麦克布赖德）。他刚刚做完在南美阿根廷大草原上的田野调查，正为人类学对受调查的人们派不上什么实际用处而感到沮丧，便欣然接受这个机会，在缅因州北部地区从事辩护人类学。那时，这些米克马克人是一个非保留地的印第安人组织的成员，该组织同样也是四散在这个地区的其他原住民家庭的代表。他们大部分住在临近加拿大边界的偏僻地区，住在小棚屋或破旧的公寓中。由于受到贫困和疾病的摧残，他们很多人都是酒鬼。几乎没人受过八年级以上的教育，而且几乎所有的人都感到自己是种族歧视的受害者。一小群米克马克人受到民权运动的鼓舞，在政治上被动员起来了。他们重新要求在该地区打猎、设陷阱和捕鱼的权利，甚至还要求收回失去的土地。

普林斯被指派为研究和发展的督导，他很快就意识到这一任务的艰巨。一年之前，也就是在1980年，缅因州的另外三个印第安人部落群体——佩诺布斯科特、帕萨马可第和马里西特——曾经与美国政府和缅因州通过谈判签订过一个土地赔偿协议，通过这个协议，他们赢得了联邦政府的承认，并得到一笔能够买回30万英亩土地的赔款。米克马克人被排除在外，因为没人做过必需的历史和民族志研究来确保他们被包括在内。

在麦克布赖德和其他人的协助下，普林斯帮助该地区的米克马克人依据他们的种族身份重新组织起来。尽管米克马克人的阿鲁斯图克队群是新吸收进来的，部落社区也在普雷斯克岛成立了新的管理中心。作为一位职业人类学家，普林斯为该组织寻找赞助资金，为制定政治策略而与米克马克人的领导密切合作。在某种程度上，通过拍摄一部有关该社区的名为《我们的生活自己掌握》（1986年）的纪录片，他为这一事业赢得了广泛的支持。最重要的是，为得到联邦政府承认，要满足政府各项必要条件，为此他收集了翔实的档案文献。美洲印第安人群体要在美国获得这一官方承认的地位，必须呈上一份详细的资料，这份资料包括：（1）能够证明它从古至今作为一个独立社区而存在的历史



和系谱纪录；(2)能够证明该群体一直对其成员保持着一种政治影响力的证据；(3)能够证明其成员是历史上曾居住于此的一个部落的后代。

阿鲁斯图克队群的米克马克人在满足这些必要条件上面临着许多障碍。数年的研究得出了克服这些问题所需要的数据。例如，普林斯帮助他们发掘出了重要的系谱纪录，这些纪录表明，该地区绝大多数的米克马克成年人至少都“有一半印第安人血统”(即在他们的祖父母和外祖父母中有两个由官方记载为印第安人)。他还证明，结构松散的米克马克人社区，有非正式的政治领导系统，与生活在他们祖先故乡的那些传统的狩猎队群的领导系统相符。而且，普林斯还找到了历史证据：米克马克人不是缅因州北部的外来者，他证明，米克马克人的祖先在该地区所处的很早就有的范围内曾在历史上与缅因州其他部落结盟。根据这一发现，阿鲁斯图克队群的米克马克人有效地证明：作为当地的原住民，他们原本就能要求应得的原住民权利，共同使用该地区的土地，而不应被排除在早些时候签订的那个协议之外。他们在华盛顿特区说服了州议会的代表团，让后者提出一项特别议案，承认他们的部落地位，并解决他们的土地所有权。在1990年举行正式的听证会时，普林斯作为专家证人在美国参议院为米克马克人作证。第二年，《米克马克人阿鲁斯图克队群法定居留法案》成为联邦政府的法律。那时，这位人类学家已经离开了该部落社区，成为一名大学教授。在得到联邦政府承认的时候，差不多有500个米克马克人成为阿鲁斯图克队群的组成部分。由于他们新近获得美国印第安人部落的正式身份，所以这些米克马克人就有权得到经济援助(在健康、住房、教育和子女福利方面)，以及经济发展的贷款担保，这是所有得到联邦政府承认的部落都能得到的。此外，在落实了他们对缅因州北部的土地要求之后，他们还获得了一笔特殊资金在该地区购买一块5000英亩的土地基地。很快，他们就获得数百万美元的服务和直接资助。终于，这个队群在普雷斯克岛附近买了一小块保留地，那里现在是一个米克马克人社区，有很多家庭住宅，还有一个新的部落管理中心和一个新的卫生所。

由于联邦政府的大力资助以及活动的迅速扩展，阿鲁斯图克队群的米克马克人很快就被复杂的官僚制规章制度弄得不知所措，这些规章制度现在正支配着他们的生存。由于没有正式制定过基础性的规定，究竟哪些人可以申请该队群的成员资格，并且由于他们对由联邦政府颁布的管理条例不屑一顾，所以接连好几任部落行政机构便有些随意地增加了大约700人到该队群中来。在他们中间，有很多是越过加拿大边界到这里来的米克马克人，而美国联邦政府的法律却规定，只有美国公民才能加入。其他人从未提供过有关他们米克马克人血统的证明文件，或者与这个地区根本没有联系。然而，最重要的是，继任的部





落行政机构已经忘记了这样一条联邦法律：新成员必须要得到掌管印第安人事务办公室的美国内政部长官方认可。到1997年为止，阿鲁斯图克队群的人口已经膨胀到几乎1200人了。同时，米克马克人的传统主义者带着越来越多的怀疑眼光看待很多新来者，并且对他们是否是真正的米克马克人的合法性提出质疑。双方的冲突逐渐升级，甚至威胁到该队群作为一个组织的存在。为了解决这个问题，部落首领便邀请普林斯——作为一个客观的、早就熟悉这个社区的学者——来严格评估该队群半数以上的成员资格诉求。在1999年年初，他到了缅因州北部，在接下来的几个月中，他在一名当地人的协助下，帮着回答了有关血统研究的问题，为档案文献的调查提供了指导，而最重要的是，他还对几百个部落成员资格有问题的人递交的信息进行了评估。

数月以后，在普林斯察看了历史和系谱档案，以及帮助许多人搜寻了一些很难找到的数据之后，他向米克马克人社区提交了他的最终报告。人们举行了传统的仪式：祈祷、焚烧香草、击鼓，以及吃一顿传统的三文鱼和北美麋之餐，随后，部落领导正式向大家介绍他，由他宣布研究结果：根据官方的标准，除了最初那些成员的大约100个直系后代之外，只有150多名新加入者符合所要求的最低成员资格；剩下的人将不得不从部落名单上删除。接着，人们又开始唱歌、击鼓，进行结束时的祈祷，米克马克人的这次聚会便结束了。

285

### 双边亲属关系和亲类

尽管继嗣群体在许多社会都很重要，但并非在所有社会都能发现继嗣群体，它们也不是所能发现的扩大亲属群体的唯一种类。双边亲属关系（有时被错误地称为双边继嗣）是西方社会的一个特点，也是很多食物采集社会的一个特点。它通过男女两性把一个人与其他近“血缘”亲戚（而非姻亲）联系起来，换句话说，个体是通过他的父母双方、所有的祖父母外祖父母四人等等来追溯他的世系，并承认其多个祖先。从理论上来说，一个个人与父母双方家庭的所有血亲有着平等的关系。因此，这一原则在直系上一个个体与其所有八个曾祖父母外曾祖父母联成亲属，从旁系使一个个人与第三和第四代的堂表兄弟姐妹联成亲属。由于这样一个巨型的群体实在太大了，在社会生活中不切实际，所以它通常缩减为一个由父亲和母亲的亲属组成的小圈子，称为亲类<sup>①</sup>（kindred）。亲类可以定义为通过父母双方与一个活着的个人保持着紧密联系的一群人。因为亲类是根据旁系而不是根据直系组织起来的——即据以计算每一级亲属关系程度的“自我”

<sup>①</sup> 亲类，指通过同一个活着的个体而联系在一起的一群具有血缘关系的亲属；这个圈子包括父母双方的亲戚。



或核心个人是这个群体的中心(参见图 10.4)——所以它不是一个真正的继嗣群体。

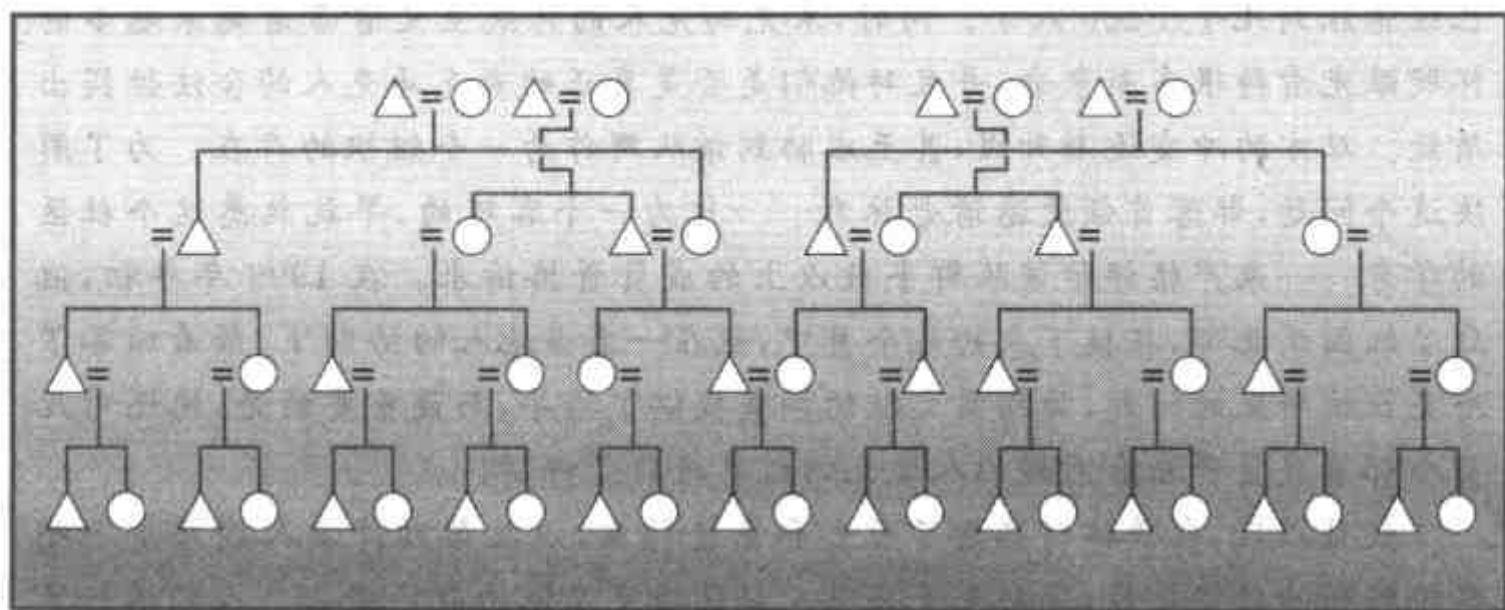


图 10.4

亲类的亲属模式。这些人不是与一个共同的祖先相联系,而是与活着的亲戚——此图标示的位于最底下那排中间的——兄弟和姐妹相联系。

北美人都很熟悉亲类,那些属于某个亲类的人被简单地叫作亲戚。亲类包括我们在重要场合都能看到的家庭双边的有血缘关系的亲属,这些重要场合如家庭聚会和葬礼。大多数美国人都能识别他们的亲类成员,包括祖父母、外祖父母和第一代堂表兄弟姐妹——如果不能总是识别第二代堂表亲的话。然而,亲类的界线是可变的和不确定的,在每一次重大聚会时,没有人能够绝对确定哪些亲属该请,哪些亲属不该请。于是,对于到底该不该邀请一位特别的、通常关系较疏远的亲属,人们会发生一些争论,这种情形会不可避免地出现。因此,亲类的界线模糊不清,缺乏像单系继嗣群体或两可系继嗣群体那样的独特性。(它们也是暂时的,仅仅延续到他们聚集的职能消失为止。)

286

由于亲类的结构是双边的,所以除同胞兄弟姐妹之外,一个亲类对任意两个人来说,从来不会是相同的。因此,没有哪两个人(除同胞兄弟姐妹之外)属于同一个亲类。例如,“自我”的父亲这一方的第一代堂表兄弟姐妹的亲类,不仅包括父亲的姐妹(或兄弟),就像“自我”的亲类也包括她们(他们)一样,还包括父亲姐妹(或兄弟)的配偶,以及与这些配偶有血缘关系的亲戚。至于“自我”父母的亲类,它们从直系向上可以延伸到祖父母外祖父母,向旁系可以延伸到远得连“自我”都不认识的堂表兄弟姐妹。同样,“自我”的叔伯舅阿姨们的亲类也是如此。因此,亲类就不是由拥有同一个祖先的人们组成的,而是由拥有同一个活着的亲戚——“自我”——的人们组成的。此外,随着“自我”生命的延续,“自我”所属的亲类将有所改变。当个体年轻的时候,他们属于其父母的亲类;而到了最后,他们又属于其子



女及其侄儿(外甥)、侄女(外甥女)的亲类。由于亲类的模糊性、暂时性和变动的联系,它只能在与“自我”相联系的意义作为一个群体而发挥功能。与继嗣群体不同,它不是自己永续的——它随着“自我”的死亡而终止。它没有一个固定的领导,也无法轻而易举地拥有、管理或传递财产。在大多数情况下,它不能组织劳动,也无法轻易地执行审判或赋予地位。但是,需要帮助时可以求助于它。例如,在非西方社会,强盗团伙或者贸易集团可能由亲类构成。这种群体为了执行某项特定的职能而聚集起来,共享成果,然后散伙。它还可以作为礼仪群体起作用,如生命礼仪<sup>①</sup>——成年礼等等。在传统的欧洲社会中,亲类帮着筹集保释金、补偿受害者家庭,或者对某人自己亲类内遭到的谋杀或伤害进行报复。最后,亲属还能够通过外婚制来制约婚姻。

亲类通常存在于诸如美国那样的工业社会,因为那里的流动性使亲戚联系弱化。在这类社会中,个人得到强调,而牢固的亲属组织通常不像它在非西方民族中那样重要。即使如此,双边的亲类也有可能在亲属纽带很重要的社会出现,在某些情况下,它们甚至还会与继嗣群体共存。

### 继嗣群体的演化

正如不同类型的家庭出现在不同的社会中一样,不同类型的非家庭亲属群体也存在于不同的社会中。例如,继嗣群体就不是寻食社会的一个共同特征,在那里,婚姻作为社区内部整合个体的社会机制而存在。然而,在园艺农业社会、游牧社会,或者很多集约型农业社会,继嗣群体通常提供社会格局赖以建立的结构框架。

人们一般认为,世系群从扩大家庭组织发展而来,只要这种群体有助于解决所存在的组织问题,它就会产生。所有真正需要满足的条件是:现存扩大家庭的成员发现有必要分家并在别处建立新的家户,但他们离开得并不太远。像这样相互联系的家庭的核心成员(在从父居的情况下是男性,在从母居的情况下是女性,在两可居的扩大家庭中是男女两性)明确承认他们是一个共同祖先的后代,以及他们继续有组织地参与共同活动。随着这一过程的进展,世系群将发展出来,这些世系群随着时间的推移会发展出氏族,最后产生联族。

氏族产生的另外一个途径是:通过合法的虚构来整合在其他方面独立自主的各个单位。例如,位于现在纽约州所在地的六个易洛魁印第安民族,就是通过假设不同村子里的同名世系群彼此之间具有亲属联系而发展出氏族的。因此,它们的成员就成为虚构的“兄弟”和“姐妹”。通过这种方法,一个村子里的氏族成员——比方说图特尔氏族的成员——就可以旅行到另一个村子里去,并受到另一个图特

<sup>①</sup> 人类学用语,指为人生进入一个新阶段,如出生、命名、成年、结婚、患病、死亡而进行的仪式。——译者

尔氏族成员的欢迎和款待。因此,这“六个民族”就获得了一种比以前更加广泛的统一性。

随着更大型的和更分散的继嗣群体的发展,曾经导致扩大家庭和世系群产生的那些条件可能会发生变化。例如,经济的多样性和个体能够找到其他职业的可能性,就与扩大家庭(通常)还有世系群的居住统一性发生冲突。或者说,如果正在发展中的政治机构控制了资源的话,世系群就会丧失其经济基础。在诸如此类的情况下,人们能够预料:世系群作为一种重要的组织单位将会消失。然而,氏族却有可能存活下来——如果它们继续提供一种重要的整合功能的话。在这个意义上,早些时候讨论过的犹太人的家庭圈和堂表兄弟姐妹俱乐部,实质上就已经在它们的功能方面接近氏族了。这一点能够帮助解释为什么它们在今天的美国仍然很强大和很重要。它们在地理和社会意义上都很分散的亲属中执行一种整合的功能,其方式又不与北美社会的流动特征相冲突。

在那些小型家庭单元——核心家庭或者单亲家庭——特别重要的社会中,双边亲属和亲类组织便有可能产生。在现代工业社会、在“不发达”世界的新兴社会,以及在世界各地的很多寻食社会我们都能看到这一情况。

### 三、亲属称谓和亲属群体

在任何一个既定的社会中,任何把有亲属关系的人们组织成不同种类群体的系统,无论以继嗣为基础,还是重视自我,都一定会对称呼亲属的方式产生重要的影响。事实上,其他民族的亲属称谓,远非西方人所经常解释成的任意的、甚至变幻莫测的称呼亲属的方式。相反,它们反映个体在其社会中的地位。特别是,亲属称谓受到一个社会现存亲属群体的影响,而且它调适于亲属群体。然而,其他因素同样也在亲属称谓制度中起作用,它有助于使一个亲属与另一个亲属区别开来。这些因素可能是性别、代际差异,也可能是系谱差异。在各种各样的亲属称谓制度中,强调这些因素中的任何一个因素都有可能忽视其他因素。有时候,这些因素能够通过某一个特定的范畴里将年轻的和年老的个体区分开来而得到满足,或者通过强调某个特定亲属的性别而得到满足。但是撇开受到强调的因素不谈,所有的亲属称谓都完成了两项重要的任务。首先,它们把相类似的人分到同一个具体的范畴之下;第二,它们把不同类的人分到截然不同的范畴之下。一般而言,两个或更多的具有相似地位的亲属共用一个称谓,而这个称谓就突出了这些相似性。

运用上面提到的原则,就形成了六种不同的亲属称谓制度:爱斯基摩制、夏威夷制、易洛魁制、克劳制、奥马哈制以及苏丹制或者描述制,六种亲属制度中的每一种制度都根据堂表兄弟姐妹的归类方式来辨别。



### 爱斯基摩制

爱斯基摩人亲属称谓制<sup>①</sup>(Eskimo system),在全世界所有亲属称谓制中比较而言是很少见的,这是英裔美国人以及一些寻食民族(包括伊努伊特人,他们曾经被叫作爱斯基摩人,该制度因此得名)使用的亲属称谓制度。爱斯基摩制或者直系制强调核心家庭,特别分出母亲、父亲、兄弟和姐妹,而把其他的所有亲属都归入一些宽泛的范畴之下(参见图 10.5)。例如,父亲和父亲的兄弟(叔伯)是得到明确区分的,但是父亲的兄弟和母亲的兄弟是不区分的,他们都被称作叔伯舅(uncle)。母亲的姐妹和父亲的姐妹得到相似的对待,都被称作阿姨舅母(aunt)。此外,叔伯舅和阿姨舅母的所有儿子和女儿都被称作堂表兄弟姐妹(cousin),通过这种方式就造成一种代际区别,但却不指明他们来自家庭的哪一方,甚至连性别也不标明。

289

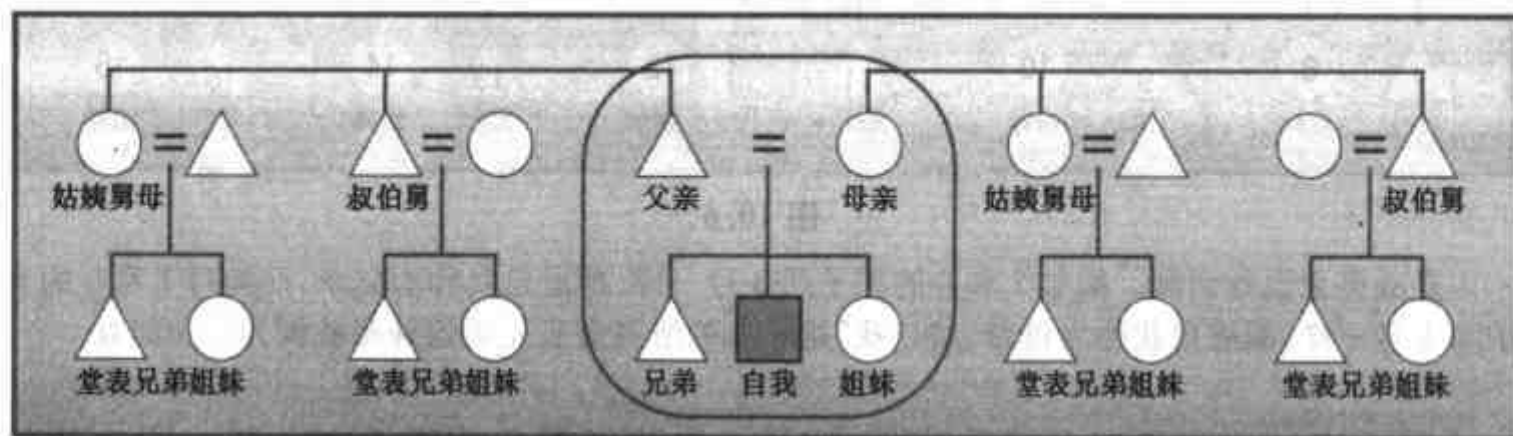


图 10.5

爱斯基摩人亲属称谓制强调核心家庭(中间方框那部分)。“自我”的父母与我的叔伯舅、阿姨舅母等是不同的,而我的亲兄弟姐妹与堂表兄弟姐妹也是不同的。

与其他的称谓系统不同,爱斯基摩制为核心家庭的成员提供了单独而明确的称谓。这可能是因为在爱斯基摩制通常存在于双边亲属社会中,在那里占支配地位的亲属群体是亲类,只有直系亲属成员才在日常事务中起重要作用。这特别符合现代北美社会的特点,在那里,家庭是独立的,除了仪式性的场合,他们总是和其他亲属分开居住,也不直接与后者发生联系。这样,美国人区分他们最亲密的亲属(父母和同胞兄弟姐妹),而把家庭双方的其他亲属都归到一起(称为阿姨舅母、叔伯舅、堂表兄弟姐妹)。

### 夏威夷制

夏威夷亲属称谓制<sup>②</sup>(Hawaiian system),在夏威夷和其他说马来一波利尼西

① 爱斯基摩人亲属称谓制,一种亲属称谓制度,也被称为直系制,强调核心家庭,这种制度特别地标示出母亲、父亲、兄弟和姐妹,而把其他的所有亲属都归入诸如叔伯舅、阿姨舅母和堂表兄弟姐妹等宽泛的范畴之下。

② 夏威夷亲属称谓制,一种称谓亲属的制度,即都用同一个称呼指称所有同一性别和同一辈分的亲属。



亚语的地区很普遍,但同时也能在其他地方发现。它是最简单的亲属称谓制,因为它使用的称呼最少。夏威夷制又称世代制,因为同代同性别的亲属都用同一称呼指称(参见图 10.6)。例如,在某人父母那一辈里,用来称呼其父亲的那个词也被用来称呼其父亲的兄弟和其母亲的兄弟。相似地,某人的母亲、母亲的姐妹,以及某人父亲的姐妹也都被归于同一个称呼之下。在“自我”这一辈里,堂表兄弟和堂表姐妹通过性别来区分,而且都称呼为兄弟姐妹。

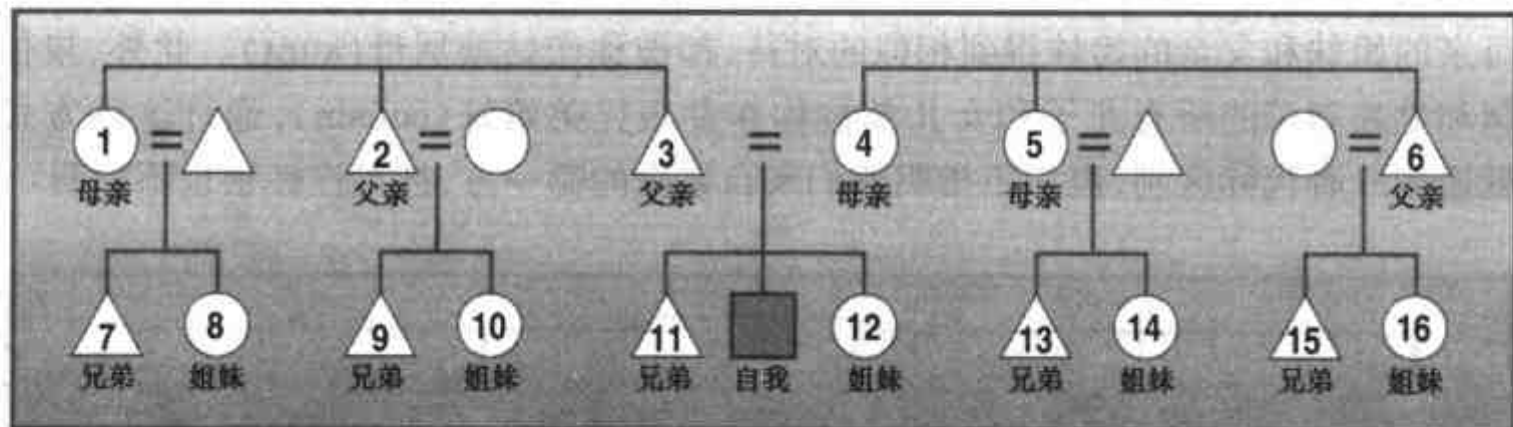


图 10.6

夏威夷亲属称谓制。编号 2 和 6 的男子同 3 号一样,都被自我称为父亲;而编号 1 和 5 的女子同 4 号一样,都被自我称为母亲。“自我”这一辈的所有堂表兄弟姐妹都被视为兄弟姐妹。

夏威夷制说明不存在单系继嗣,而通常与两可系继嗣联系在一起。因为两可系继嗣的规则允许个体可以从家庭的任意一方去追溯自己的世系,并且父亲和母亲双方的成员被视为多少是同等的,所以父亲和母亲双方的同胞兄弟姐妹之间就有一定程度的相似性。这样,他们便同时被识别为相同的亲属关系,合并在一个适合于他们性别的称呼之下。同样地,母亲和父亲的同胞兄弟姐妹的子女也以相似的方式与“自我”相联系。因此,他们就被排除在可能的婚姻对象之外。

### 易洛魁制

在易洛魁亲属称谓制<sup>①</sup>(Iroquois system)中,父亲和父亲的兄弟用同一个名词来称呼,而母亲和母亲的姐妹也用同一个名词来称呼;但是,父亲的姐妹和母亲的兄弟有各自的称谓(参见图 10.7)。在“自我”这一辈里,同一性别的兄弟、姐妹和平表兄弟姐妹(与父母的同一性别的兄弟姐妹的子女,即母亲的姐妹或父亲的兄弟的孩子)用同一个称谓。如果考虑到他们是那些被当作“自我”的真正的父亲和母亲而被归入同一个范畴之中的人的子女的话,那么这样的称谓方式是完全合乎逻辑的。

<sup>①</sup> 易洛魁亲属称谓制,一种亲属称谓制,在这一制度中,父亲和父亲的兄弟同用一个称谓,而母亲和母亲的姐妹也是这样,但父亲的姐妹和母亲的兄弟却给予单独的称呼。平表兄弟姐妹被归入兄弟和姐妹之列,而交表兄弟姐妹则单独分开,但(与克劳制亲属关系和奥马哈制亲属关系不同)与其他辈分的亲属不等同。



辑的。交表兄弟姐妹(与父母相反性别的兄弟姐妹的子女,即母亲的兄弟或父亲的姐妹的孩子)的称呼把他们和其他的所有亲属都区分开来。事实上,交表兄弟姐妹往往是人们偏好的配偶,因为与他们之间的联姻能再次确认有亲属关系的世系群或氏族之间的联盟。

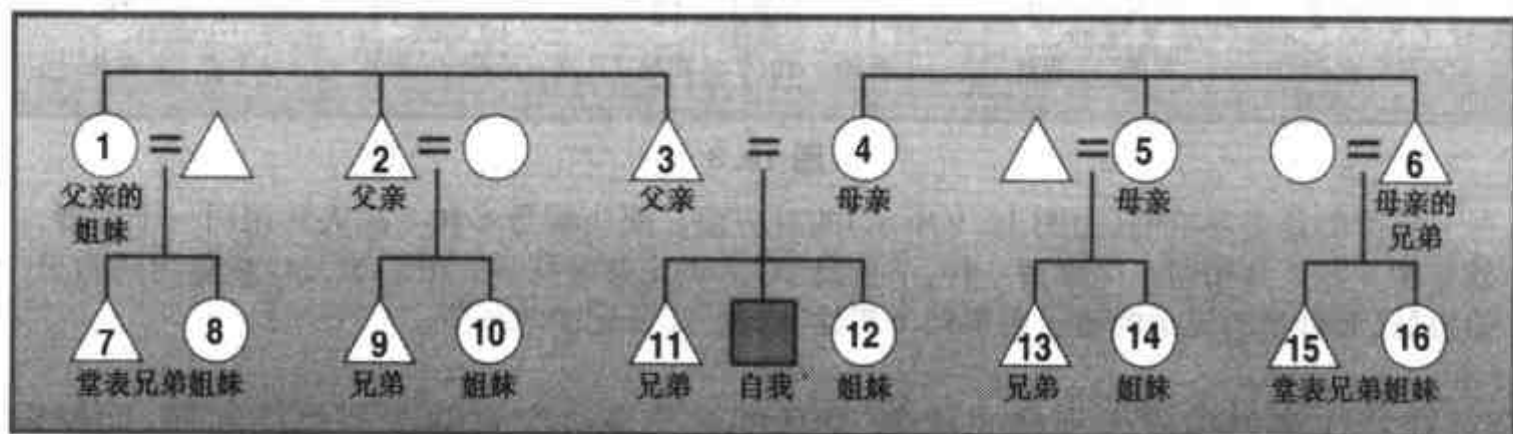


图 10.7

根据易洛魁亲属称谓制,父亲的兄弟(2)还是被称作父亲(3);母亲的姐妹(5)还是被称作母亲(4);但编号1和6的人却有他们自己独立的称谓。编号9—14的那些人都被视为平表兄弟姐妹,但编号7、8、15和16却是交表兄弟姐妹。

易洛魁亲属称谓,因北美洲东北部的易洛魁印第安人使用这样的称谓而得名,其实,它分布很广,而且在单系继嗣群体那里也是常见的。例如,中国农村社会直到最近还在使用这种亲属称谓。

### 克劳制

在前面几种称谓制中,一些亲属在共同的称谓之下被归为一类,而同一代的另一些亲属则被区分开来,并被给予不同的称号或称谓。在克劳制中,多了一个新变量:这一制度忽略了某些亲属代与代之间的区别。

克劳制<sup>①</sup>(Crow system,因蒙大拿州的克劳印第安人——更确切地说阿普萨罗克人而得名)在世界的很多地方都能见到,它恰好也是本章前面部分讨论过的霍皮印第安人所用的一种称谓制度。由于与强大的母系继嗣组织相联系,它将父亲一方的亲属和母亲一方的亲属分入不同的组内(参见图 10.8)。父亲一方的交表兄弟姐妹等同于父母一辈的称呼,而母亲一方交表兄弟姐妹则与“自我”的儿女一辈等同。否则,这一系统就非常类似于易洛魁亲属称谓制了。

对于那些不熟悉它的人来说,克劳制似乎非常复杂而且不合逻辑。它为什么

<sup>①</sup> 克劳制,指通常与母系继嗣相关的一种亲属分类。在克劳制中,父亲的姐妹和父亲的姐妹的女儿共用同一个称呼,母亲和母亲的姐妹共用另一个称呼,而父亲和父亲的兄弟则又有一个不同的称呼。平表兄弟姐妹等同于兄弟和姐妹。

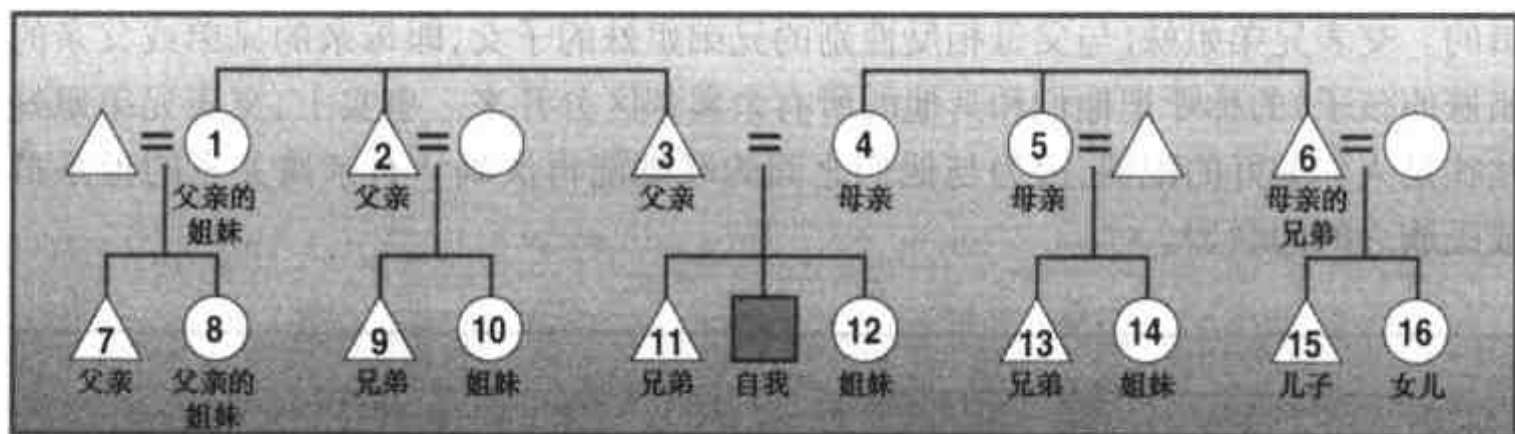


图 10.8

克劳制是奥马哈制(如图 10.9 所示)的对应面。那些编号 4 和 5 的人共用同一个称谓,就好像 2 和 3 共用同一个称谓一样。“自我”的平表兄弟姐妹(9、10、13、14)被视为同胞兄弟姐妹,而母亲的兄弟的孩子则等同于男性“自我”及其兄弟的孩子。

会存在? 在诸如霍皮人那样的社会,个体的身份取决于对继嗣群体的附属,而继嗣又是母系的,不顾代际区别而把父亲的姐妹,以及她的女儿、甚至她的母亲都归在一个单一的称呼之下,这是讲得通的。这些女人都通过生育“自我”的那个世系群来追溯自己祖先,就好像一个男性“自我”的子女,以及“自我”母亲兄弟的子女,是通过“自我”世系群的男人生育的一样。因此,“自我”将自己母亲这一方的交表兄弟姐妹同于“自我”孩子那一辈就完全合乎逻辑了。

### 奥马哈制

奥马哈制<sup>①</sup>(Omaha system, 因内布拉斯加州奥马哈印第安人而得名),是与母系的克劳制相对应的父系系统。因此,母亲及其姐妹共用一个称呼,父亲及其兄弟共用一个称呼,而平表兄弟姐妹则与兄弟和姐妹共用另一个称呼(参见图 10.9)。母亲

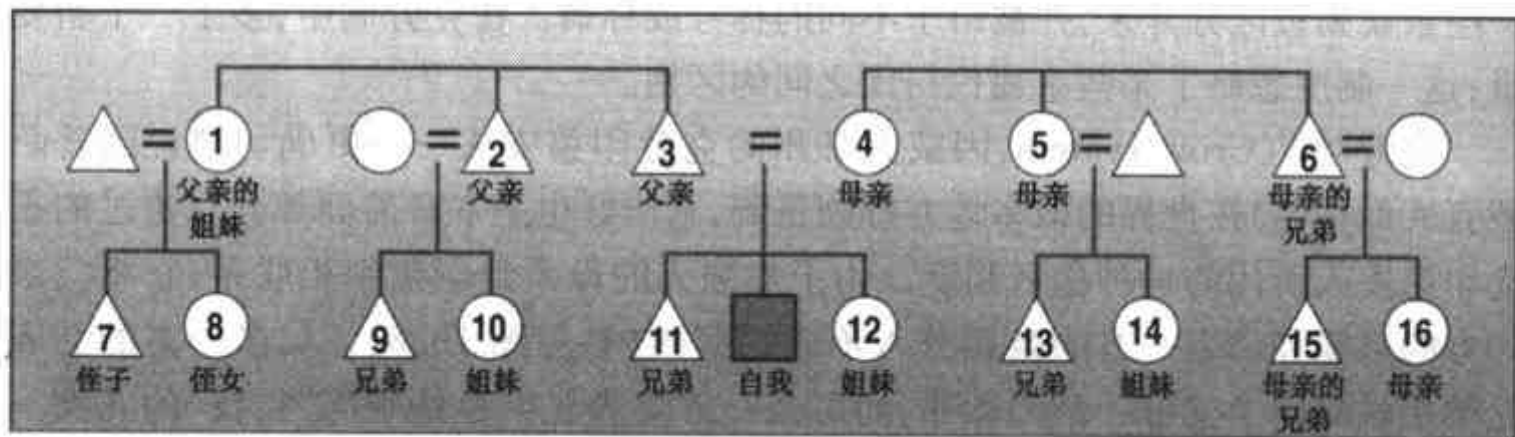


图 10.9

在奥马哈制中,编号 2 和 3 同样被称作父亲;编号 4 和 5 同样被称作母亲;但编号 1 和 6 却另有称谓。在“自我”这一辈中,编号 9—14 都被视为兄弟姐妹,但编号 7 和 8 却等同于“自我”子女辈的称谓,而编号 15 和 16 等同于“自我”父母辈的称谓。

① 奥马哈制,指与克劳制对等的父系制;母亲的父系亲属系列跨代有相同的称呼。





一方的交表兄弟姐妹提高了一个辈分,而父亲一方的交表兄弟姐妹则等同于“自我”的子女一辈。这样,一个父系世系群的女人为另一个父系世系群的男人所生的子女,就降低了一个辈分。

### 苏丹制或描述制

苏丹制或描述制<sup>①</sup>(Sudanese or Descriptive system),是在非洲苏丹南部的民族中发现的,苏丹制由以得名。除此之外,尽管它已经在中国农村逐步取代易洛魁亲属称谓制,但它还是在世界上很少社会中才见到。在这一制度中,母亲的兄弟与父亲的兄弟他们的称谓是有区别的,而父亲的兄弟和父亲的称谓也是不同的;母亲的姐妹和母亲是不同的,并且与父亲的姐妹也是区分开来的。每一个堂表兄弟姐妹的称谓都彼此区分,并且他们和兄弟姐妹也是有区别的。因此它比其他任何一种制度(包括英裔美国人所使用的那种)都要精确,这或许就是它为何如此稀少的一个原因。几乎没有什么社会将一个人所有的姑姨婶、叔伯舅、堂表兄弟姐妹以及自己的亲兄弟姐妹一一区分开来。

如果不同于我们自己的其他社会的亲属制度,看起来奇怪而又复杂,那就想想发生在1978年一个事件的含义吧:无需性交,在子宫之外的一个培养皿里,世界上第一个“试管婴儿”产生了。从那以后,数以千计的婴儿以这种方式诞生了,而各种各样新的生殖技术也开始“起飞”了。例如,现在一个女性有可能生出她的基因叔叔;这会是她成为他的侄女还是母亲呢?如果一个孩子是从某个妇女所捐赠的一枚卵子孕育而生的,但这个卵子却被植入另一个妇女的子宫,并且将被第三个妇女所抚养,那么谁才是它的母亲呢?使问题更加复杂的是,这枚卵子有可能受精自一个非婚捐赠者的精子,或者是在与这些妇女中的任一位妇女性交时受精的。的确,人们建议:在西方社会,我们至少需要10个不同名词涵盖的“母亲”和“父亲”概念:<sup>②</sup>

293

1. 基因母亲
2. 孕育母亲
3. 养母
4. 完全的母亲
5. 基因—孕育母亲
6. 基因—养育母亲
7. 孕育—养育母亲

<sup>①</sup> 苏丹制或描述制,根据这种亲属称谓制,父亲、父亲的兄弟和母亲的兄弟都相互区别称呼,同样,母亲、母亲的姐妹和父亲的姐妹也相互区别称呼;交表兄弟姐妹和平表兄弟姐妹相互区别称呼,而且也与同胞兄弟姐妹相互区别称呼。

<sup>②</sup> L. 斯通(Stone, L., 1998):《亲属关系与性别:导论》,第272页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。



8. 基因父亲
9. 养父
10. 完全的父亲

尽管我们不能预测未来将发生什么,但有一点似乎是明显的:新的生殖技术将会对传统的性别和亲属观念产生重大的影响。

#### 刘易斯·亨利·摩尔根(1818—1881)



这位 19 世纪著名的北美人类学理论家被视为亲属关系研究的创始人。在《人类家庭的血亲和姻亲制度》(1871 年)这一著作中,他分类比较了世界各地的亲属制度,以期证明美洲印第安人起源于亚洲。在这一过程中,他提出这样一种观念:人类家庭是通过一系列进化阶段演化而来的,从原始的血亲杂交到一夫一妻制的、父权制的家庭。尽管后来的工作证明摩尔根在这一点和其他一些问题上错了,但是,在研

究不同亲属制度的分布以构想发展或历史性质的假设方面,他的工作显出潜在价值,而且由于提到称谓和行为之间的联系,他的工作还证明亲属关系对于社会学研究的价值。除了他对亲属关系和进化研究的贡献之外,他还撰述了易洛魁人的民族志,这一民族志作为主要的信息来源在今天依然有效。

#### 294 本章摘要

在非工业社会中,亲属群体通常应付那些家庭和家户不能独立解决的问题。这些问题包括诸如防御、财产分配和其他资源的筹集等。随着社会愈益增大和复杂,正式的政治系统承担了许多这样的事务。

一种常见形式的亲属群体是继嗣群体,它有其成员资格标准,即成员通过一系列亲子联系源于共同的祖先。单系继嗣仅通过男系或女系来确立亲属群体的成员资格。母系继嗣经由女系追溯,父系继嗣则经由男系追溯。

继嗣制度与一个社会的经济基础密切相关。一般来说,父系继嗣在那些由男性承担大多数生产性劳动的地方占优势,而母系继嗣则在由女性承担大多数生产



性劳动的地方占优势。现在,人类学家认识到,在所有社会中,不论继嗣群体的成员资格是怎样确定的,父母双方的亲属都是社会结构中的重要元素。

父系世系群的男性成员从共同的男性祖先追溯继嗣。一个女性与她的父亲和兄弟属同一个继嗣群体,但她的孩子却不能通过他们来追溯继嗣。一般来说,对孩子的权威在父亲或者他兄长那里。要求年轻的男子服从年长的男子,要求女子服从男子以及她们嫁入的那一户中的女子,这种要求一般是父系社会紧张关系的根源。

从一个方面来说,母系继嗣是父系继嗣的反面,因为继嗣经由女系追溯。但与赋予男性以权威的父系模式不同,母系继嗣并不必然将公共权威赋予女性,尽管她们在作决定的时候通常比她们在父系社会中拥有更大的权利。在由女性从事大部分生产性劳动的社会中,母系制度是相当常见的。这一制度有可能是家庭紧张关系的根源,因为丈夫的权威不在他自己所生活的家户中,而在他姐妹所生活的那户人家。这种情况,以及不满意的婚姻可以轻易被解除这一事实,往往在母系社会中造成比在父系社会中更高的离婚率。

双重继嗣为某些目的是母系继嗣,而为另一些目的又是父系继嗣。两可继嗣具有某种灵活性,因为个体既可以选择附属于母亲的继嗣群体,又可以选择附属于父亲的继嗣群体。

继嗣群体通常是高度结构化了的经济单位,为其成员提供援助和安全。它们还可能是宗教传统的宝库,它通过对共同祖先的崇拜增强群体团结。世系群是法人继嗣群体,它由血缘亲属组成,他们与一个共同的祖先具有系谱联系。因为世系群一般实行外婚制,所以群体内部的性竞争在很大程度上得以避免。此外,群体成员的婚姻代表两个世系群之间的联盟。世系群外婚制还有助于维持一个社会内部的开放交流,并在世系群之间促成信息的交换。

裂变是指一个大的世系群分裂成新的小世系群,而原先的那个世系群则成为氏族。氏族成员宣称他们源自同一个祖先,但却并不确切地知道与那个祖先的系谱联系。与世系群不同,氏族的居住地往往是分散的而非集中于某地。在缺少居处统一性的情况下,氏族的身份认同往往通过图腾得到强化。图腾通常是自然界的符号化,它能够提醒成员他们拥有一个共同的祖先。联族或半偶族是一个包含两三个氏族的单系继嗣群体,这些氏族被认为拥有共同的血统。如果一个社会只有两个这样的群体,它们就被称作半偶族。

在双边亲属关系的社会中,例如在工业社会、现代化进程中的社会,以及在很多寻食社会中,个体平等地与父母双方的所有亲属交往。如此大的一个群体从社会方面看是不切实际的,因而通常缩小为一个由父母双方的亲属组成的小圈子,叫作亲类。除了同胞兄弟姐妹以外,无论哪两个人的亲类决不会相同。

在不同的社会有不同类型的继嗣制度。在那些核心家庭居主导地位的社会



中,双边亲属关系和亲类组织很可能占优势。

295 在任何社会中,文化规则支配亲属关系的界定方式。诸如性别和世代差异或系谱差异那类因素,有助于把一个亲属与其他亲属区分开来。夏威夷制是最简单的亲属称谓制度。所有同一性别和同一辈分的亲属都使用同一个称谓。英裔美国人使用的爱斯基摩制,强调核心家庭的地位,它把所有其他属于同一辈分的亲属都混入少数笼统的、一般未加分化的范畴之中。在易洛魁制中,父亲及其兄弟共用同一个称呼,而母亲及其姐妹则共用另一个称呼。平表兄弟姐妹等同于兄弟和姐妹,但却区别于交表兄弟姐妹。奥马哈制和克劳制中也一样,但有一点不同,它们把交表兄弟姐妹等同于不同辈分的亲属。相对而言,比较少见的苏丹制或描述制,对所有的姑姨婶、叔伯舅、堂表兄弟姐妹以及亲兄弟姐妹都区别对待。

随着新的生殖技术的出现,它们将怀孕与分娩分开,将卵子与子宫分开,关于亲属关系和性别的传统观念变得越来越牵强了。尽管最终的结果尚未可知,但某些变化的发生似乎是不可避免的。

#### 网络资源

1. 明尼苏达州立大学人类学系电子博物馆:“亲属关系”教学网站  
<http://www.anthro.mankato.msus.edu>
2. 帕洛马学院人类学课程:“亲属关系”教学网站  
<http://daphne.palomar.edu/anthro>

#### 经典阅读文选

R. 福克斯(Fox, R., 1968):《人类学视野中的亲属关系与婚姻》(*Kinship and marriage in an anthropological perspective*), 巴尔的摩:企鹅出版社。

本书是关于亲属关系和婚姻概念的一个很好的导论,它概要地介绍了人类学研究亲属关系和婚姻所使用的一些分析方法。它比起拉德克利夫-布朗的《非洲的亲属关系和婚姻制度》(*African Systems of Kinship and Marriage*)来,更胜一筹,以集中讨论亲属群体和社会组织为其特色。

W. H. 古迪纳夫(Goodenough, W. H., 1970):《文化人类学的描述和比较》(*Description and comparison in cultural anthropology*), 芝加哥:阿尔丁出版社。

此书对于社会组织的研究是一个巨大的贡献,它正视描述亲属组织(亲类和氏



族、同胞兄弟姐妹和堂表兄弟姐妹)这一难题,因此使得进行有意义的跨文化比较成为可能。

R. M. 基辛(Keesing, R. M., 1975):《亲属群体和社会结构》(*Kin groups and social structure*), 纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

这是一本关于亲属关系理论的高级导论,适合于高年级的本科生阅读。这本书的一大亮点是既注重单系继嗣,也关注非单系继嗣系统。

E. L. 舒斯基(Schusky, E. I., 1983):《亲属关系分析手册》(第2版)(*Manual for kinship analysis*)(2nd ed.), 马里兰州拉纳姆:美国大学出版社。

这本有益的书用具体的例子讨论了亲属关系的要素、图示法、系统分类和继嗣。

L. 斯通(Stone, L., 2000):《亲属关系与性别:导论》第2版(*Kinship and gender: An introduction*)(2nd ed.), 科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

对亲属关系的人类学兴趣在20世纪80年代有所衰落,但从那以后又经历了一次强劲的复兴。这一更新的兴趣部分与新的生殖技术及其对于亲属关系的含义有关。这本书在导论的水平上介绍亲属关系这一领域,但同时也探讨了新的生殖技术对亲属关系和性别的影响。



## 第十一章 依性别、年龄、共同利益 和阶级形成的群体

这些带着乐器的年轻女孩展现的是依性别、年龄和共同利益分群的现象,这是人们不依靠亲属或继嗣关系而组织成某些群体的一些途径。



## 本章预习

297

### 1. 除了亲属关系和婚姻之外,人们还根据什么原则组织社会?

人们为了解决婚姻、家庭和家户、继嗣群体或亲类不便于解决的问题,便依照性别、年龄、共同利益以及在一个等级系统中所占的地位而把人们分成不同的群体。

### 2. 什么是年龄等级?

年龄等级——以年龄为基础的群体形态——是在许多社会(包括欧洲和北美社会)广泛使用的、对人们进行组织的方式。在工业社会或者有相对庞大人口的非工业社会中,年龄等级可能会分裂为年龄组——一群年龄大致相同的人,他们作为群体而经历年龄等级序列的各个阶段。

### 3. 什么是共同利益社团?

共同利益社团是为了解决某些具体问题而形成的;当个体为了加入这些社团而做出某种行动的时候,这些社团就获得了自己的成员。这些行动性质多样,既可以是完全志愿性的,也可以是强制性的。共同利益社团自几千年前第一批从事农耕的村庄诞生以来,就一直是人类社会的一大特点,但只是在现代工业社会,或者正在工业化的社会中,它们才变得特别重要。

### 4. 什么是社会分层?

分层是指社会分成两个或两个以上阶级的人,他们不平等地享有基本资源、影响力或者声望。这种阶级结构是世界上一切有大量异质性人口,并有中央集权政治控制的各个社会的特点。这些社会中包括南亚和东亚的古代文明、中美洲文明、安第斯山脉中部文明,以及包括美国在内的现代工业社会。



人类学家特别大量地关注以亲属关系和婚姻为基础的社会组织,这个主题在人类学家的著作中通常占有非常重要的地位。这有几个方面的原因:一方面,亲属关系和婚姻在所有的社会中都作为组织原则起作用,在人类学家经常研究的小型无国家的社会,它们通常是最重要的组织原则。另一方面,亲属制度发生作用的方式至少看起来差不多像数学,因而具有某种魅力。对粗心大意的人来说,对亲属关系和婚姻如此极度关注可能给他们这样一种印象:这些就是社会组织唯一重要的组织原则了。但是,从现代工业社会来看,其他社会组织原则不仅存在,而且还可能相当重要。我们在本章将要考察的是依据性别、年龄、共同利益和阶级(分层)形成群体的那些组织原则。

### 一、性别分群

正如前面几章表明的那样,按性别进行分工是所有人类社会的特征。尽管在一些社会中——比如说在朱瓦西人当中——男性和女性共同承担很多任务,并且,如果人们从事那些通常分配给异性去做的工作,他们也不会丢面子,但是在另一些社会中,男性和女性在他们应该做的工作方面是严格分开的。例如,在纽约州的莫霍克、奥奈达、奥农多加、卡尤加、塞尼卡和塔斯卡罗拉——著名的易洛魁六族——印第安人当中,社会被分成两部分,一部分是安定的妇女,另一部分是流动性很大的男子。住在村子里的是妇女,她们相互之间是“血缘”亲属,她们的工作是种植所有易洛魁人赖以生存的玉米、大豆和南瓜。虽然房屋和用来保卫村庄的栅栏是男子修建的,并且他们还会帮助妇女清理田地,但是男子却在远离村庄之外的地方从事最重要的工作。这包括狩猎、捕鱼、贸易、打仗和外交。因此,男人们在大多数时间都是村子里的过客,只在那里停留很短的时间。

尽管男性的活动被认为比女性的活动更具有声望,但妇女作为生活的支撑者而得到所有人的明确承认和感激。而且,妇女是“长屋”(从母居扩大家庭的住所)的家长,继嗣和继承经由女性传递,仪式生活也以女性活动为中心。尽管男子掌握家户之外的所有领导位置,并享有村庄、部落和六族联盟议会中的所有领导位置,但是他们就职却必须由本民族的妇女提名,而且妇女对他们还有否决权。这样,男性领导权与女性权威均衡。总的来说,“独立但平等”这个说法准确描述了六族易洛魁社会的两性关系:两种性别的成员之间不存在统治和顺从的关系。似乎与此相关的是较少发生强奸的案例;19世纪的外来观察者对易洛魁社区中明显稀少的强奸案做过广泛的评论。甚至在战争中也几乎没有听说过对女性俘虏的性侵犯;詹姆斯·克林顿将军在1779年评论说:“尽管野蛮人很坏,但他们从不褻渎任何女囚犯的贞洁。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> R. 利特尔伍德(Little, R., 1997):《军队中的强奸》,载《今日人类学》第13卷,第2期,第14页。





虽然易洛魁的男子经常不在村子里,但是当他们在村子里的时候,他们就和妇女们一起吃饭和睡觉。在第九章简要讨论过的亚马孙森林中的蒙杜鲁库人中间,男子不仅和妇女分开劳作,还和她们分开吃饭和睡觉。所有的男子从13岁起就住在一间他们自己的大房子里,而妇女则带着她们年幼的孩子,住在男子房子周围的两三间房子里。实质上,男子与男子交往,而女子则与女子交往。两性之间的关系不是和谐的,而是对立的。根据蒙杜鲁库人的信仰,性别角色曾是颠倒的:女性统治男性,并控制神圣的喇叭,喇叭是权力的象征,代表女性的生殖能力。但是因为妇女不能打猎,她们就不能提供隐藏在喇叭中的古代精灵需要的肉食,这使得男性能够把喇叭从女性那里夺过来,在此过程中确立他们的支配地位。从那以后,喇叭就被藏在男子的房子里,小心加以保管和看守,没有女子可以看见它们,要不然会受到群奸的惩罚。这样,蒙杜鲁库的男性表现出他们对女性的恐惧和嫉妒,想用暴力对她们加以控制。对妇女来说,她们既不喜欢也不接受屈从的地位,而且即使男子占据了所有正式的政治和宗教的领导地位,但妇女在经济领域依然是自主的。

蒙杜鲁库人的信仰与传统欧洲(包括欧美)文化的信仰之间,尽管有重要差异,但还是存在有趣的相似之处。例如,19世纪的很多知识分子都持有这样一种观点:男人统治取代了早期母权制(女人统治)状态。此外,“男人可以用暴力来控制女人”这种观念深深根植于犹太教和基督教的传统之中(甚至在今天,尽管人们的态度正在改变,但仍有三分之一的美国妇女在她的一生中的某个时候曾受到过性攻击)。蒙杜鲁库人社会与传统欧洲社会有一个主要区别:在传统的欧洲社会,妇女通常对自己的经济活动没有控制权。虽然这种情况现在正在发生变化,但是北美和其他西方国家中的妇女要获得与男子平等的经济地位,仍有一段路要走。

## 二、年龄分群

年龄分群是如此的熟悉和重要,以至于它和性别有时被称为决定一个人社会地位的唯一普遍的因素。在今天的北美社会中,一个人最初的朋友一般是与他同龄的孩子们。他们被一起送到学校上学,在学校一起学习,直到十八九岁。在具体规定的年龄,他们终于被允许做只有成年人才能做的事,比如说驾车、投票选举和饮用含酒精的饮料,并且一旦征召就得上战场。最后,北美人在具体规定的年龄退休,并且越来越多的人会在与社会其他部分隔离的“退休社区”度过其余生。根据北美人的年龄,他们分别被贴上“青少年”、“中年”和“老年人”的标签,无论他们喜欢与否,除他们的年龄外别无其他理由。

年龄群体在北美社会普遍存在,可用它对第十章讨论过的犹太人继嗣群体的影响作进一步说明。一直到20世纪30年代,这些继嗣群体还采取或多或少习惯性的两可系继嗣结构,它联合从最年老到最年幼的所有辈分的亲戚,不加年龄限制。然而,到了30年代末期,具有东欧背景的年轻一代犹太人逐渐被北美文化同



化,这种同化达到这种程度,以致他们中的一些人开始形成新的继嗣群体,故意将任何父母一辈和祖父母一辈的亲属都排除在该继嗣群体之外。在这些新的、被称为堂表兄弟姐妹俱乐部的继嗣群体中,堂表兄弟姐妹的后代有资格成为成员,但这得等他们达到法定年龄或者结婚之后(这两个条件不论哪个先满足都可以)。在这一点上,这些新的继嗣群体又与旧的家庭圈形成了对照,在家庭圈中任何人不管年纪多么幼小都能成为成员。

年龄分层在非西方社会中也起一种重要作用,它至少在未成年人、成年人和体力渐衰的老年人之间做出了区分。老龄往往具有深刻的意义,随老年而来的是一生中最受尊敬的时期(对女人来说,这可能意味着第一次与男人取得社会平等权利);老年人很少遭冷落或被抛弃。人们经常说伊努伊特人是一个确实会抛弃老年亲属的民族,但甚至是对于他们来说,也只是在的确走投无路的处境中,即当群体的自然生存岌岌可危的时候,才会这样做。在所有无文字的社会中,老年人是累积智慧的宝库,他们是其民族“活的图书馆”。与此一致,加上他们摆脱了很多维持生计的活动,他们在把文化传统传给他们孙辈的过程中起了重要作用。对于一个无文字的社会来说,抛弃他们就好像在现代工业社会中关闭所有的学校、档案馆和图书馆那样。

在美国,人们依靠书面文字,而不是依靠老年人,保持长期的记忆。此外,人们已经如此习惯于快速的变化,以至于他们往往假设:他们的祖父母及其同代人的经验与身处“今日社会”中的他们几乎没什么重大关系。其实,退休就意味着一个人已经没有什么可贡献给社会的了,他应当给那些年轻人让路。“传统金表(曾是通常的退休礼物)的象征意义再明白不过了:到现在为止,你本该赚够钱了,你的日子到头了。这只金表只计你成年期终到去世的时间。”<sup>①</sup>因为老年人现在占全部人口如此大(而且正在日益增大)的比例,老年人的地位就更成问题了。因此,步入老年似乎并不像以前那样是一种成就了,因而也得不到太多的尊敬。此外,老年人开始被看成不仅不具有生产力,而且被看成是一个很沉重的经济负担。最终具有讽刺意味的是:在美国,现代科学的所有智慧都用于维持社会实际上在其他各方面都冷落的个体生命。

在年龄制度化的过程中,文化而非生物的因素在决定社会地位方面具有至关重要的地位。所有人类社会都识别出若干生命阶段,但这些阶段具体如何定义却因文化而异。根据这种识别,人们确立了活动模式、态度、禁忌和义务。在某些情况中,这些东西是设计出来有助于个体从一个年龄过渡到另一个年龄,有助于传授必要的技能或是给予经济援助。它们往往被当作有组织的群体形成的基础。

<sup>①</sup> C. M. 特恩布尔(Turnbull, C. M., 1983):《人的周期》,第229页,纽约:西蒙和舒斯特出版社。



### 年龄分群的制度

依据年龄有成员资格的有组织的一类人,叫作年龄等级<sup>①</sup>(age grade)。从理论上来说,年龄等级的成员资格应是自动满足的:一个人达到了合适的年龄,因而就毫无疑问地被纳入特定的年龄等级。例如,在我们马上就要考察的东非蒂里基人中就是这种情况。然而,有时候,个体必须要通过购买才能加入他们有资格进入的那个年龄等级。在北美平原的某些印第安人中间就是这样,他们要求男孩购买合适的服装,花钱学会某些特定的舞蹈和歌曲才能成为一个年龄等级的成员。在那些加入费昂贵的社会中,并非所有拥有成员身份资格的人都能事实上加入某一特定年龄等级的组织。

进入和转出年龄等级,可由个人来完成,或者由于生物学的区别,比如说青春期,或者由于得到社会认可的地位,比如说结婚或生孩子。尽管年龄等级的成员们可能具有很多共同点,可能参加相似的活动,可能彼此合作,还可能拥有相同的志向和抱负,但他们的成员资格可能不完全与生理年龄相符。从年纪较小的等级进入年纪较大的等级的具体时间,往往是由仪式来确立的——犹太人的男孩成人仪式就是一个很好的例子。虽然年长群体的成员一般期望年轻群体的成员尊敬他们,并且承认自己对年轻人负有一定的责任,但这并不必然意味着一个年龄等级比另一个年龄等级更好,或者更糟,甚或更重要。在年龄等级之间可能存在标准化的竞争(对立),例如在美国的大学校园中,传统上就有大一新生与大二学生之间的竞争。比较而言,个体可以接受自己是一个青少年的现实,而不会感到自己需要证明什么。在一些社会中,年龄等级又分为年龄组<sup>②</sup>(age sets)(有时被称为年龄级)。一个年龄组是一群加入同一个年龄等级,并一起经历该等级的人。例如,在东非的蒂里基人中,由在15年期间被归入一个年龄组而加入一个年龄等级的那些人构成年龄群体。年龄组与年龄等级不同,它不会在经过一定的年数之后就停止存在;一个年龄组的成员通常在他们的一生当中彼此都保持密切的联系,或者至少在其一生大部分时间如此。

关于年龄分群所产生的相对的力量、凝聚力和稳定性,人类学家之间存在着一些争论。年龄组这一概念暗示强烈的忠诚感和相互支持。因为这类群体可能会拥有财产、歌曲、盾牌图案和仪式,并为集体决策和领导权而从内部组织起来,所以我们就必须将它们与简单的年龄等级区分开来。过渡性的年龄等级最初对年轻男子(有时还有女子)很重要,但随其成员长大就变得不太重要并最终解体,我们也可以把它们与影响人们一生的整个系统区分开来。

① 年龄等级,指以年龄为基础有组织的人们类属;每个个体在他的一生当中都要经历一系列这种类属。

② 年龄组,指在同一时间加入一个年龄等级,并一同经历一系列类属的人群。



### 非洲社会的年龄分群

虽然在世界的许多地方,年龄都是群体成员资格的一项标准,但在非洲撒哈拉沙漠南部,它的用法最多样、最复杂。生活在肯尼亚的几个游牧部落之一的蒂里基人就是一个实例。<sup>①</sup> 在这个社会中,在15年期间出生的每个男孩都成为特定年龄组的成员。这样命名的年龄组有七个,但每次只有其中一个年龄组对外接纳成员;当一个年龄组停止接纳成员的时候,下一个就接着开放15年,其他群体也像这样依次开放,直到经过105年的周期(7乘以15),第一个年龄组又再次接纳新成员。

蒂里基人的年龄组成员一生都在一起,他们一同经历四个年龄等级:年龄等级每隔15年提升一次,这与一个年龄组关闭而另一个年龄组开放同时发生。每一个年龄等级都有其特定的义务和职责。第一个年龄等级,或者叫作“斗士”年龄等级,传统上他们承担国家卫士的职责,其成员通过战斗获得声望。然而,自殖民地时代以来,这一传统职能已随战事中止而消失,这一年龄等级的成员现在也因离开其社区在其他地方就业或求学而找到刺激因素和异乎寻常的经历。

302 下一个年龄等级被称作“年长斗士”,传统上他们很少有指定的任务,但通过在管理活动中承担越来越多的事务,学会他们日后需要的各项技能。比如说,他们会主持葬礼之后举行的会议,以解决因某人死后出现的财产要求。年长斗士还充当不同社区的年长者之间的使者。今天,年长斗士几乎掌握了蒂里基人中央集权行政官僚体制的产生和发展而设置的所有管理和行政职务。

“公正长者”是第三个年龄等级,传统上他们处理的各项事务大部分与处理和解决地方的争端有关。今天,他们仍然作为地方司法机构发挥作用。“仪式长者”是最高的年龄等级,其成员履行神职人员的职能,在家户进行的祭祀祖先活动、在次级氏族会议、半年一度的社区申诉活动,以及在加入各个年龄等级的仪式上,他们执行神职人员的职责。人们还认为他们有使用特殊巫术力量的权力。随着过去几十年祖先崇拜的衰退,这些传统职能中的许多已经丧失了,也没有出现新的职能取而代之。不过,仪式长者在成人仪式中仍占有最重要的地位,作为巫术的使用者和消灭者,他们的权力依然得到承认。

### 三、共同利益社团

共同利益社团<sup>②</sup>(common-interest associations)的激增是与工业化社会都市兴起密不可分的现象。在工业化社会,个体一般与其亲属分离。共同利益社团作为补偿,正如人类学家梅雷迪思·斯莫尔评论的那样:

<sup>①</sup> W. H. 桑格里(Sangree, W. H., 1965):《肯尼亚西部班图人蒂里基人》,载J. L. 小吉布斯(编):《非洲诸民族》,第69—72页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

<sup>②</sup> 共同利益社团,指不根据年龄、亲属关系、婚姻或者地区,而是因加入行为而产生的社团。



……我们经常把亲属关系中的名词用到朋友和同事身上,把家庭期望转移到那些与我们没有血缘或婚姻关系,但却与我们共度时光的人身上,这样我们就能拥有扩大家庭的体验了。年轻人加入帮派,年老的人加入俱乐部,甚至婴儿也被放入玩耍群。尽管崇尚独立自主、自力更生的文化推动我们,但作为社会动物的我们依旧寻求联系,即便这些联系是非血缘、脆弱的。<sup>①</sup>

303

而且,共同利益社团还有助于解决诸如此类的问题:学会应付新的、令人迷惑世界的的生活,或者当人们从农村到城市或从一个国家到另一个国家生活发生变化时,有必要学会新的语言或新的行为方式。由于共同利益社团在性质上很有弹性,所以在城市和传统的乡村,人们经常借助于它们来满足这些需求。然而,共同利益社团不只限于现代化的社会而存在。它们也存在于很多传统社会之中,而且我们有理由相信,它们随第一批园艺农业村庄兴起而产生。此外,传统社会中的社团可能像诸如美国和加拿大等国家中的社团一样复杂和具有高度的组织性。

共同利益社团在人类学文献中常被称作自愿社团,但这个术语具有误导性。加入社团的行为可能是完全自愿的,也可能是法律要求的。例如,在美国,受制于《征兵法》,个体往往毫无选择地成为军队的一员。加入工会实际上不是强迫性的,但一个人只有加入某个工会,他才能在工会认可的商店或工厂工作。自愿社团这个术语真正所指的是:那些不根据性别、年龄、亲属关系、婚姻或地区,因加入行为而产生的社团。加入行为往往可能是自愿的,但并非一定是自愿的。

### 共同利益社团的种类

共同利益社团的种类多得令人吃惊。在美国,它们包括如此多样的实体:各种各样的妇女俱乐部、街头帮派、私人民兵团体、基瓦尼斯俱乐部<sup>②</sup>、“扶轮国际”分社<sup>③</sup>、家长教师联合会、教会和其他宗教组织、政党、工会、环境组织以及像大赦国际那样的人权组织——诸如此类的社团还可以列举出很多。它们的目标可能包括追求友谊、娱乐,促进某些价值,还有控制、追求或者保卫经济利益。社团还发挥了保护各种少数民族的歌曲、历史、语言和道德信仰的作用,例如,西非部落联盟就一直在致力于这一目标。类似的组织——常常是秘密活动的——保存了北美印第安人的传统,不论接连几代的学校教育如何试图扑灭他们的文化认同,他们还是在进行一项复兴种族自豪感的运动。在社团形成中的另外一支重要力量可能是一种所

304

① M. F. 斯莫尔(Small, M. F., 2000):《亲属嫉妒》,载《自然史》第109卷,第2期,第88页。

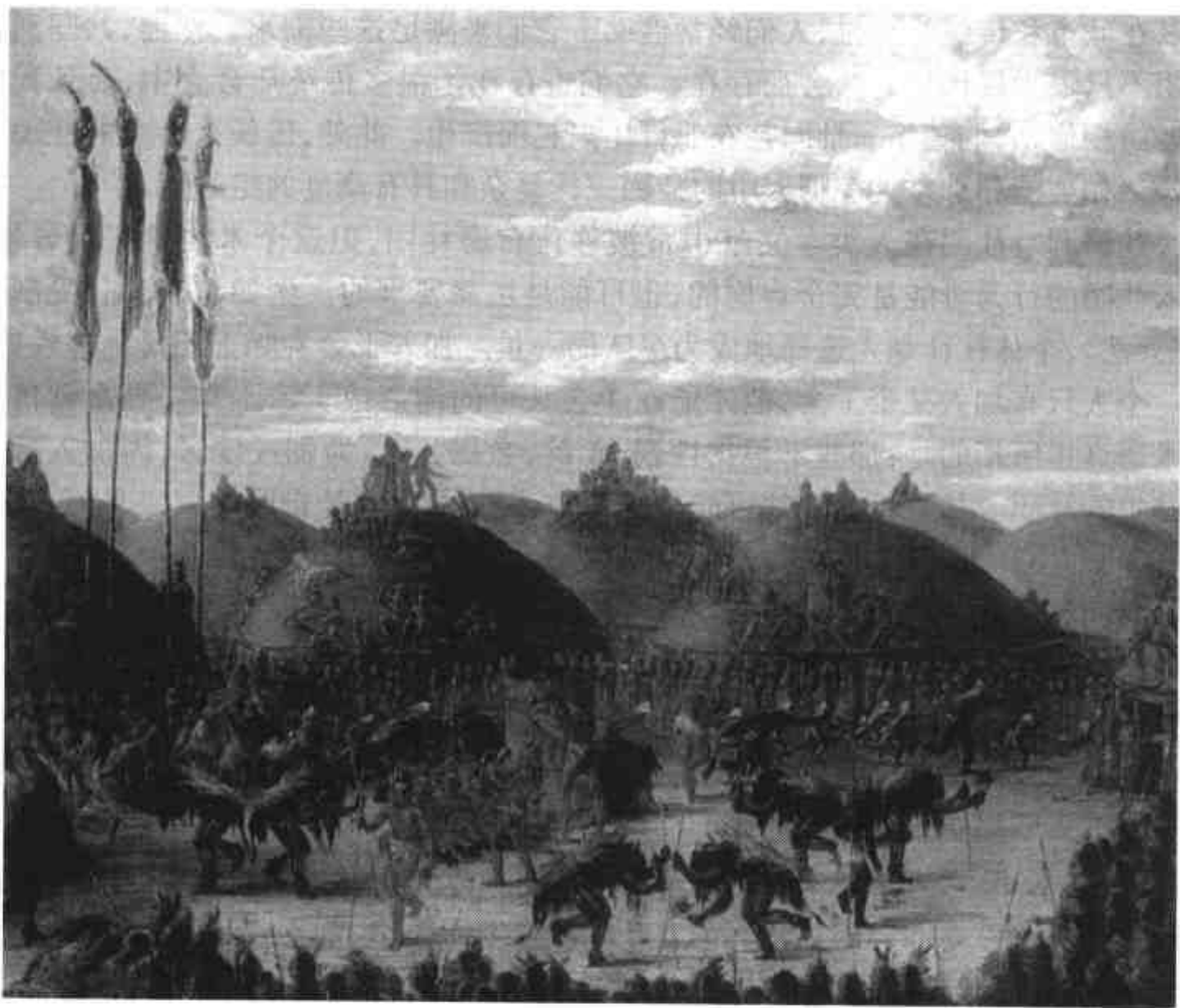
② 基瓦尼斯俱乐部(Kiwanis),源于美国印第安语,有“自我表达”或“表达自己的心愿”之义,含有“仁爱、智慧、热心、服务、互助、同乐”之义,这种社团是以服务社区和青少年为宗旨的国际性组织。——译者

③ “扶轮国际”(Rotary International),由商业和专业领导人组成的国际性社团,它旨在提供人道主义服务,鼓励高尚的职业道德,并帮助建立一个善意和平的世界。——译者



有成员都熟悉的超自然体验；克罗印第安人的烟草会社——英属哥伦比亚夸扣特尔印第安人的秘密社团（其仪式周期只有发起人知晓），以及霍皮印第安人的克奇纳<sup>①</sup>神社，都是众所周知的例子。社团的其他传统形式还有：军事的、职业的、政治的以及娱乐的群体，与之相对应的有人们所熟悉的美国军团、工会、街坊委员会、大学生兄弟联谊会和姐妹联谊会，各种社团之间的合作就更不用提了。

在非工业社会中，这样的组织通常都是排他性的，但它们有一个主要特点，那就是它们关心整个村子或各个村落的总体福利。霍皮人求雨法师求来的雨，滋养了所有成员和非成员的庄稼。



共同利益社团并不局限于现代工业社会。本图显示的是 1832 年曼丹印第安人的公牛舞。

### 男子社团和妇女社团

很长一段时间以来，学者们一直不考虑妇女对共同利益社团的贡献，认为妇女社团没有男子社团发达。理由是，男子的社团比妇女的社团吸引了全世界更多的

<sup>①</sup> 霍皮印第安人崇拜的雨神，相传为其祖先的神灵。——译者



注意力。海因里希·舒茨发表于1902年的理论认为,形成亲属群体与社团群体分化的基础是男女两性心理的深刻差异,多年来,人们普遍接受了这一理论。舒茨认为,妇女是不爱交际的人,她们更喜欢留在以性关系和生殖功能为基础的亲属群体中,而不愿组成基于共同兴趣和利益的单元。相比之下,他认为男子把性关系视为孤立的插曲,他们的态度助长了“物以类聚,人以群分”纯社会因素。



在很多社会,同一年龄阶段的孩子在一起玩耍、吃喝、学习。本图显示的是孩子们正在举行进入年龄组的仪式。

20世纪60年代,男性学者和女性学者都开始认识到这种思维方式的受文化束缚性质。在一些社会中,妇女之所以没有组成像男子那样多的社团,因为养家的要求以及她们的日常活动不允许她们这样做,也因为男子往往不允许她们这样做。然而,考虑到美国经历几代的各种各样的妇女俱乐部是这样的多,那么很奇怪:为什么关于妇女是不爱交际的人的观点竟如此长时间存在呢!当然,在美国历史早期,在农村地区,妇女被羁绊在家中,附近没有邻居,她们确实很少有机会参加共同利益社团。此外,男子社团的某些职能——比如说军事职责——在文化上被界定为纯属男性的事,或者与女性相排斥。但是,在世界上很多传统社会中,女性社交的机会如此之多,以至于几乎没有必要成立妇女社团。在北美东北部的印第安人(包括早些时候讨论过的六族易洛魁人)中,男性们花大量时间在森林中打猎,打猎时他们或者是独自活动或者只有一个同伴。相比之下,妇女们的大部分时间都在



村子里或村子附近度过,每天与社区内所有其他妇女密切接触。她们不仅可以和许多人聊天,而且只要她们的工作需要,她们可以获得任何形式的帮助。

正如跨文化研究所指明的那样,妇女在她们自己的社团,以及在那些男性占支配地位的社团中,确实起着重要作用。在阿普萨罗克(克罗)印第安人中间,妇女除参加她们自己的排外群体外,甚至还参加秘密烟草会社。在整个非洲,妇女社交俱乐部对男子俱乐部起补充作用,它们关注教育妇女、手工艺和慈善活动等。在塞拉利昂,曾经纯朴的舞蹈社在城市条件下已发展为有一系列新目标的复杂组织了,青年男女组成舞蹈社,他们一起表演以传统的音乐和舞蹈为基调的戏剧,为各种各样的互利事业筹钱。

女权组织、觉悟培育社以及妇女职业组织,是直接或间接产生于当代社会氛围的某些社团的实例。这些群体包括所有社团形式,从简单的联谊会和资助群体,到全国规模的政治的、行会式的和经济的社团(杂志发行、为影响广告业组建的各种团体)。如果在妇女参与问题上确实还有未解决的关键之处,那这正是决定为什么在一些社会妇女被排除在社团之外,而在另一些社会,她们参与社团与男子基本平等的原因。

### 后工业世界中的社团

306 虽然共同利益社团新颖多样且具活力,但已经有人指出,至少在北美,对所有各类社团的参与最近有下降的趋势。那些注意到这一趋势的人,把它看作较普遍的公民参与度下降趋势的一个方面。人们在酒吧里与人社交、在参加聚餐晚会和在邀请朋友来家聚会等方面花的时间正变得越来越少。我们只能猜测各种原因,它们可能有:因个人把越来越多的空闲时间花在家庭娱乐方面,他们变得更加孤独。例如,在美国,成年人每天平均在电视机前度过4小时。此外,人们迁移的频率也使他们难以与他人建立超越肤浅朋友关系的友谊。再加上这一个事实,即北美人工作的平均时间几乎长于所有其他工业化国家的人,因而留给他们社交的时间较少。有人指出,在这种情况下,每10分钟的交通时间就会导致公民参与度下降10个百分点。最后,还有因特网的兴起,由于人们把越来越多的时间花在“在线”上,他们就能不出家门仍保持联系。事实上,网络世界经历了实质上“虚拟的”共同利益社团的大爆炸,在诸如成员能邮寄什么还是不能邮寄什么,以及在线上应当怎样行为等问题上,所有这些虚拟共同利益社团都有其自己的特殊规则。简言之,与其说共同利益社团正在衰落,还不如说它们可能正在转型。作为这种转型的一个例证,下面的“原著学习”考察美洲本地人和其他原住民对因特网的使用。





## 原著学习

### 数字革命——网络世界中的原住民\*

当前的数字革命正在改变我们居住的世界,而很多原住民社区正积极地参与这一全球性的转型。由于现代网络技术通过光纤电缆、雷达和绕地通信卫星而与世界上甚至最遥远的角落相联系,所以它便使得任何一个拥有联(因特)网计算机的人都能够即时交流和交换信息。由于受到全球万维网的前景和机会的诱惑,数百个北美印第安人部落(或者说第一民族)已经建立起它们自己的网站。有了强大的搜索引擎的帮助,比如说像 Inktomi(根据拉科塔印第安人神话中的蜘蛛骗子命名),那么就不难通过电脑虚拟空间去发现加拿大、美国、新西兰或者世界上其他地方这个或那个部落社区中虚拟的家。

关于因特网的想法始于1962年。因特网在冷战期间最初为美国军事项目而开发,但它很快便扩展到学术机构。10年后,一种特殊的网络协议一出现,便使分散各处的计算机网络相互联结起来。从那时候起,依靠电子联网的机器就可以即时交流和交换信息了。不久,商业服务开始提供入网的通道,这导致了网络空间发展的爆炸性增长率。1992年诞生了用来设计和建立网站的关键的图像浏览软件。在哥伦布“发现”美洲大陆之后正好500年,另一个“新世界”——全球万维网又出现了。

技术上更加先进的机构、媒介组织和商业公司立刻争先恐后地在全全球万维网上建立自己的网站。在第一年内,网络就从为数不多的几个网站扩展到数千个。增长率每六个月就提高一倍,现在已经有好几百万个网站了。虽然大多数因特网的使用者都住在富裕的工业化国家,但全球有数亿的人都参与了这一电子通信革命。

由于因特网允许几乎无限量信息的即时收集和传播,所以它就相当于一个不受主流媒体的过滤机制限制的超大公告栏。这样,它就使政府和作为法人团体的印刷及广播媒体很难成为信息的守门人。人们普遍认为因特网是各种地方、地区、国家和全球规模的政治组织、文化机构、商业团体等的有效合作工具,很多部落社区也采用因特网作为有

\* H. E. L. 普林斯(Prins, H. E. L., 2000):《数字革命:网络世界的原住民》,经作者授权引用其手稿。作者现供职于堪萨斯州立大学人类学系。



效的交流媒介。由于很快就认识到它对全球联网、信息共享、开拓市场、政治行动以及其他功能的战略潜力,无数的原住民组织和企业开始在因特网上变得活跃起来,并建立了它们自己的网站。对他们格外有吸引力的是,这种新的媒介使他们能够用他们自己的语言,并根据他们自己的审美偏好,向整个世界创造性地表现自己。

早在1994年5月,甚至在美国白宫总统办公室设法在万维网上使人知晓之前,奥内达人印第安民族——仍住在纽约州北部地区的六个易洛魁部落之一,就已经建立了它自己的网站:oneidanation.net。网站的主页以该族的官方印章加以装饰:在一片红色的土地上有一颗绿色的松树,松树上挂着一串易洛魁邦联的贝壳串珠腰带,顶端栖息着一只鹰。这个网站提供了大量超级链接,可以供人们链接到很多设计优美且富有艺术气息的网站上去,其中有些甚至还配有声音。它报道新闻和事件,提供关于易洛魁的文化历史、宗族、贝壳串珠腰带和条约等方面的基本信息。除了奥内达人文化中心的网页之外,这个网站还包含有关奥内达印第安人有争议的土地诉求的网页链接(包括供网民发表评论和提出问题的电子邮件地址)。从这个网站还可以链接到归部落所有的谢南多厄高尔夫球运动场和乡村俱乐部,及其拥有几百万美元的“转石赌场胜地”。此外,它还提供对政府资源和其他原住民网站的相关信息链接,并且,它还还为美国东部许多尚不具备因特网技能的小部落开办了一个专门的交流版块。

在加拿大,第一个建立自己网站的部落群体是位于艾伯塔省的黑脚族人邦联,它是作为参与签署第七条约的第一民族保留地的部落间议会而建立起来的(1995年9月)。这些黑脚族印第安人用它自己的盾形徽章来标示他们的虚拟总部(www.treaty7.org)——一块盾牌,其上垂着5根鹰的羽毛,一只非写实风格的雷鸟对折身躯化为一条山脉,黄色的太阳悬在顶端,一支矛与一把石制的印第安战斧交叉成十字状位于中心。黑脚族印第安人还利用他们自己的资源创建了加拿大的第一个原住民因特网服务器,这台服务器提供了13个与其他印第安人网站的直接链接以及很多间接链接。他们还利用现代电子通信技术,通过一个专门的计算和因特网服务部来提供多媒体开发服务。这些服务包括:视频数字化、视频编辑、标题烫印、照片和文件扫描及编辑、视频音频和图像的设计、二维和三维动画制作以及光盘的生产。

今天,如果一个人在虚拟的“印第安人的故乡”中畅游,那么他甚至



可以选择进行一次有向导的网上旅行,他可以从一打左右的原住民“环状网”中进行选择。例如,佛罗里达州的塞米诺尔部落经营“印第安人环状网”,而住在奥雷尔湖区的奥吉布瓦人则拥有“本地人环状网”。而“交通”最繁忙的原住民环状网之一是“本地人路径”,它链接了大约 600 个加拿大本地人网站和与本地人有关的网站。在这些环状网中,有一些(包括“本地人路径”)还为很多带有明显标志和超级链接的原住民网站提供网上地图。这些网站不仅对居住分散的部落成员有价值,而且因为种种原因还对外来的访问者具有吸引力。由于这些网站被看成典型的“印第安人”网站,所以它们常常以漂亮的固定形象——如鹰、水牛头骨、羽毛、印第安长管烟斗(仪式性的烟斗)、圆锥形帐篷、羽毛头饰、刻在岩石上的岩画(岩壁石刻)或者野生动物的踪迹等等——加以装饰。但是,也有更加具有文化特色的图形。例如,很多米克马克人网站都用八角星(或者叫 kagwet)作标志;这个符号来自著名的用豪猪毛制成的传统装饰,据说它代表幸福之地。

尤其是自 1997 年以来,因特网在分散于世界各地的部落民族中已取得深入进展。成千上万远离家乡的现代部落成员频频上网,维持相互之间的联系,希望一直与自己的亲友互通音信,彼此交流有关内幕新闻、政治新闻和特殊庆典的消息。尽管使他们与家乡分离的地理距离很遥远,但他们试图通过因特网维持一种文化上的归属感。

尽管从比例上来讲,原住民在网络空间中表现得还不充分——由于很明显的理由,比如经济上的贫困、技术上的不成熟、语言上的孤立、政治上的压制以及文化上的抵制——但因特网已经大大地扩展了传统的信息和通信网络。因特网极大地提高了那些本来边缘化的社区和个人的可视度,它还为他们提供了新的机会,把传统的艺术品和手工艺品出售给相隔万里的顾客。并且,尽管超级信息高速公路不无其危险,但它使甚至很小和很孤立的社区能够在争取文化生存的斗争中扩大其影响范围并动员政治上的支持者。除了用因特网来维持与自己社区的联系之外,原住民还用它来和世界上分布广泛的其他部落群体联系。今天,一个住在纽芬兰的米克马克人上网和属于其他偏远群体的人——如新西兰的毛利人、挪威的萨阿密人、巴拿马的库纳人或者亚利桑那州的纳瓦霍人——交流,是一件很平常的事。他们和我们所有的人一起,领导了新的文化潮流,并且现在每天都在网络世界中冲浪。



## 四、社会分层

虽然对社会分层的研究必然会涉及到对差别的考察,而当我们考虑这些差别的时候,它们总会给我们留下不公平甚至蛮横的印象,但在世界上的某些社会中,社会分层是普遍而强有力的现象。特别是那些拥有数量庞大的异质人口的文明必然是分层的。分层社会<sup>①</sup>(stratified society)基本上是分成两个或两个以上类别人群的社会,这些类别彼此之间有相对的高低等级之分。当我们把这样一个层次或者阶层的人与另一个层次或阶层的人进行比较的时候,他们在特权、报酬、限制和义务等方面的差别就变得很明显了。较低阶层的成员与那些较高阶层的成员相比拥有较少的特权和权力。此外,他们一般不会得到同等的报酬,并且没有获得基本资源的平等途径。他们的义务和受到的限制通常也更加繁多,尽管较高阶层的成员也要对付他们自己独特的限制和义务。总之,社会分层等于制度化的不平等。没有等第之别——高与低——分层就不存在,社会差别没有这一点也不构成分层。

分层社会与平等社会<sup>②</sup>(egalitarian societies)形成鲜明的对照。正如我们在第六章里所看到的,寻食民族一般是平等民族,尽管有一些例外。在这种社会中,有多少重要的职位,就有多少有能力担任这些职位的人。因此,个体大多依靠他们自己的能力获得社会中的职位。一个穷猎人只要有能力就可以成为一个好猎人,他不会因自己来自贫穷猎人群体而被排除在这种有声望的地位之外。穷猎人不构成一个社会阶层。此外,他们和社会其他任何成员有一样的权利获得他们的社会资源。没人能够拒绝让一个穷猎人公平地分享食物,在要做出重大决定时剥夺他说话的权利,或者拒绝给予他一个男性有权应得的任何东西。

### 阶级和等级

社会阶级<sup>③</sup>(social class)可以被定义为这样一类个体:根据评价体系,他们拥有平等或几乎平等的声望。“几乎平等”这一限定语非常重要,因为甚至在一个既定的阶级中,可能也有一定程度的不平等。如果事实确实如此的话,那么在一个外部观察者看来,上层阶级中地位比较低的个体与下层阶级中地位最高的个体并没有太大的不同。然而,当阶级作为整体与另一个阶级加以比较时,就有很明显的差异。这里的关键点:在像北美那样的一些社会中,阶级差别并不泾渭分明,在这些社会有一连续系列的级差特权,例如,从完全没有特权到有几项特权。可用多种方式把这一连续系

① 分层社会,指社会分成两个或两个以上类别的人群,他们并不平等地享有用来支撑生活、影响力和声望的基本资源。

② 平等社会,指有多少重要职位,就有多少有能力担任这些职位之人的社会系统。

③ 社会阶级,指根据评价体系,享有平等或几乎平等声望的一类人。



列划分成若干阶级。如果作精细区分,那么就识别出很多阶级。但如果只作一些粗略区分,将只识别出少数几个阶级。因此,有些人说北美社会分成三个阶级:下层阶级、中层阶级和上层阶级。另一些人又提到有更多的阶级:下下、中下、上下、下中等阶级。

等级<sup>①</sup>(caste)是一个特殊的社会阶级,在这个阶级中,成员地位是相当固定的,或者说是不可渗透的。等级实行严格的内婚制,而且子女自动成为其父母那个等级的成员。经典的例子是印度的种姓制度。在印度的种姓里,除了严格的内婚制和成员地位世袭之外,特定种姓还与具体职业相联系,与诸如饮食习惯和服饰风格等习俗相联系,以及与包含纯洁和不纯洁观念的各种仪式有关。数以千计的姓氏(也叫作 *jatis*),组成四个指定的类别(即种姓,也叫作 *varnas*),其中处于最高地位的是僧侣或者“婆罗门”——宇宙秩序和普遍价值的承载者,具有最高的仪式纯洁性。在他们之下,是强有力的——尽管不太纯洁的——武士。他们在地方一级占有统治地位,除了履行战士的职责之外,他们还控制所有的乡村土地。为土地所有者提供服务,并拥有其行业工具的,是两个较低等级,无地的种姓群体:手工艺者和体力劳动者。处于系统最底层的,既没有土地也没有其行业工具的,是被逐出种姓者,即“不可接触的贱民”。印度的贱民被认为是所有人中最不纯洁的,他们构成任由那些控制经济和政治事务、拥有土地的武士等级差遣的一大批劳动力。 311

尽管有人争辩道:“种姓”这个术语应该被限制在印度的情境中,但另有人发现这种用法太狭窄了,因为类似于种姓的制度在世界其他地方也能看到。例如在南非,虽然目前情况正在改变,但黑人在传统上被归为社会低等阶层,直到最近还有法律禁止他们同非黑人结婚,并且除了在规定的“黑人家园”中拥有有限的财产之外,他们不能拥有其他财产。大多数黑人仍然在为白人从事卑贱的工作,但甚至实际上存在的一小部分“中产阶级”骨干黑人,直到最近还被禁止与白人住在一起,或者甚至被禁止与白人在同一片水中游泳,或者与白人握手。所有这些,都让人联想到诸如仪式纯洁性和污染这样一些对印度种姓制度来说如此基本的概念。在南非,白人害怕由于同黑人不恰当的接触而污染他们的纯洁性。在印度和南非,贱民和黑人构成了无地或差不多无地的一群人,他们是随时能供那些掌握政治权力的人剥削的一群流动的劳动者。一个与此相似的、任由国家使唤的、无地的流动劳动阶层,出现在 2 200 年之前的中国(印度的种姓至少和它一样古老)。富有悖论意味的是,正当南非在努力改变其制度时,一个相似的、类似种姓等级的下层阶级在美国出现了,这是由于自动化降低了对不熟练工人的需求,公司随之便开始裁员。这个下层阶级占到美国全部人口的 20%,其成员由失业者、难以就业者或者就业很不充分者组成,这些人几乎身无分文,露宿街头,或——最乐观地看——住在城市或农村贫民窟里。由于缺少经济和政治权力,他们无法享用能够使他们或其孩

① 等级,指一种特殊形式的社会阶级,其成员地位由血统决定,并且终身不变。



子改变他们命运的各种教育设施。在明显的失业状况下,这一新下层阶级为经济所作的贡献,在于他们确保一个稳定的失业率,使在职者产生一种职业不安全感。结果,在职者通常会降低他们对雇主的工资和福利要求。今天,由于彻底失业率处于历史低点,(如中国、印度和南非那样的)下层阶级提供了大批廉价劳动力。

印度、南非、中国和美国——它们是非常不同的国家,位于世界的不同地方,拥有不同的意识形态——但在其中产生了一种相似的现象。是不是在社会分层国家的结构中有某种东西,这种东西迟早会产生某种可供剥削的、穷困的贱民群体呢?这个问题显然还没有答案,但这一问题值得引起人类学家和其他社会科学家的关注。

312 社会阶级结构的基础是角色分化。当然,某些角色分化存在于任何一个社会,至少有依据性别和年龄的分化。此外,任何必要的角色总会在某种程度上受到重视。在寻食社会中,“好猎人”的角色将会受到重视。但是,在一个平等社会中,已经有一个人承担了那个角色这一事实,并不阻碍另一个人承担它。因此,角色分化本身并不足以造成分层。还有两个必要条件:对角色的正式评价——这种评价包含像喜欢—厌恶、崇敬—反感这样的态度,以及对有较高评价角色的获得机会的限制。显然,一个社会的角色越是多样,评价和限制就可能变得越是复杂。既然高度的角色多样性是文明社会的典型特征,那么就不必惊讶,文明社会发生分层的机会也最大。此外,在文明社会中,大规模人口以及人口的异质性要求把人民分成便于管理的几个社会类别。所以社会分层是真正文明社会的规定特征之一,也就不足为奇了。

社会阶级在几个方面是外显的。一个是通过言词评价<sup>①</sup>(verbal evaluation)——人们对他们自己社会中的其他人所说的话。对此,任何东西都可能被挑出来受到关注,并被加以赞同或不赞同的评价:政治的、军事的、宗教的、经济的或者专业的角色,财富和财产,亲属关系,个人性质(比如肤色),社区活动,语言,以及很多其他特性。不同的文化对此有不同的反应,在一种文化中可能得到赞同评价的东西,在另一种文化中就可能得到不赞同的评价,而在第三种文化中还可能被忽视。此外,文化价值会发生改变,因此在一个时期受赞同的东西,在另一个时期可能得不到赞同。这就是研究者为什么会被言词评价误导的一个原因,因为人们所说的可能并不完全与社会现实相符。例如,埃及的官方语言是古典阿拉伯语——《古兰经》(伊斯兰教最神圣的文本)的语言。尽管这种语言被赋予很高的价值,但在埃及没有人在日常交往中使用它,人们只在官方文件或正式场合才使用它。那些熟练掌握这种语言的人不是上层阶级的,而是中下层阶级的。这些人在公立学校中接受教育(在那里,古典阿拉伯语是学校教育的语言),并在政府官僚部门供职(那里要求使用古典阿拉伯语的场所最多)。相反,上层阶级的埃及人上私立学校,在那里,他们学习对在外交、(全球经济中

<sup>①</sup> 言词评价,指在一个分层社会中,人们评价他人的方式。



的)商业和工业中获得成功来说至关重要的外语。<sup>①</sup>

社会阶级还通过联系模式外显出来:不仅仅是谁与谁互动,还有怎样互动和在什么情境下互动。在西方社会中,非正式的朋友关系最常存在于一个人自己所属的阶级中。与其他阶级成员的关系通常比较正式,而且通常发生在一些特殊场合的情境之下。例如,一个公司的行政管理人员和一个看门人在正常情况下是不同社会阶级的成员。他们彼此或许频繁接触,但这种接触发生在公司办公室场景中,通常要求某种固定的行为模式。

社会阶级外显的第三种途径是通过符号标志<sup>②</sup>(symbolic indicators)。它们包括能够指示出阶级的活动和所有物。例如,在北美社会,职业(一个捡垃圾的与一个内科医生具有不同的阶级地位)、财富(富人的社会阶级一般比穷人高)(参见图 11.1)、衣着(我们都听说过“白领”与“蓝领”这种表达方式)、娱乐方式(上层阶级的

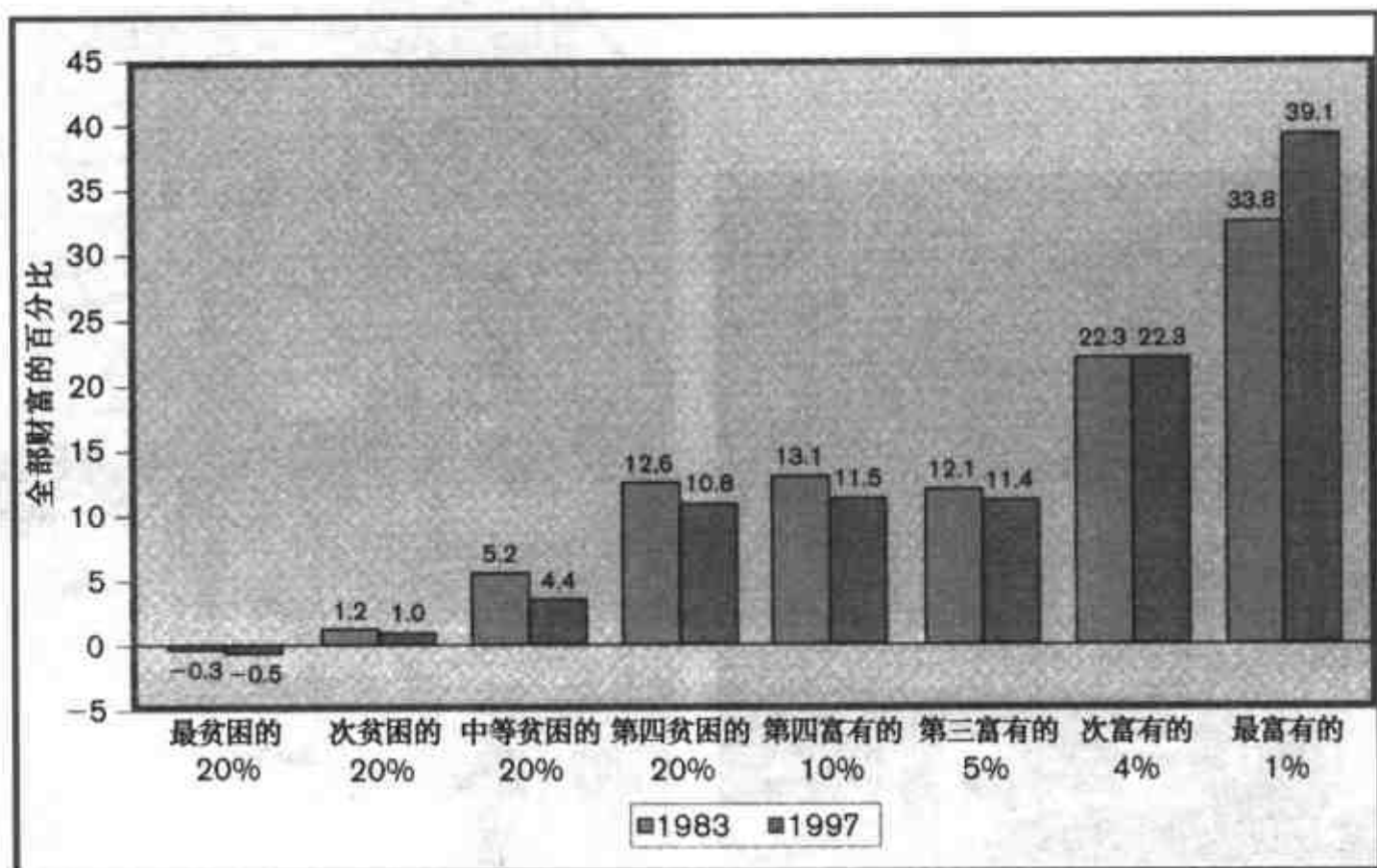


图 11.1

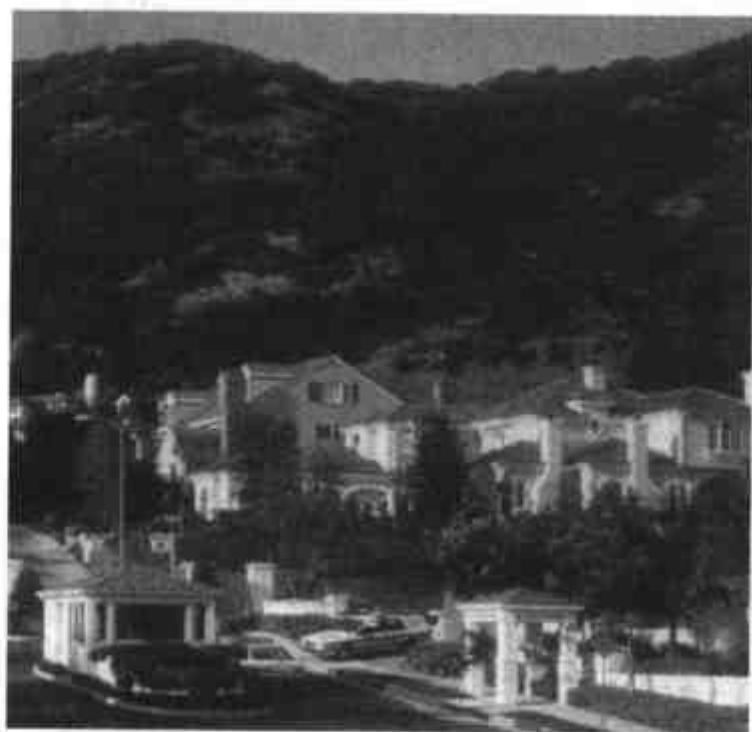
财富的不平等在 20 世纪 90 年代有所增长。例如在 1997 年(这一年可得到最新数据),美国最富有的 1% 的家户控制了全部财富的 39.1%。如果我们对从 1983—1997 年的财富分配的变化进行比较的话,我们发现,财富的最大变化首先使那 1% 最富有的家户受益(他们控制的财富从占全部财富的 33.8% 上升到 39.1%)。比较而言,底部 95% 的人口的财富分配却在同一时期停滞不前或者经历了负增长。

① N. 黑里(Haeri, N., 1997):《符号资本再生产:埃及的语言、国家和阶级》,载《当代人类学》第 38 卷,第 795—816 页。

② 符号标志,指在分层社会中,象征社会阶级的活动和财产。



人一般会去打高尔夫球,而不是在台球房打落袋台球——但他们可以在家里或俱乐部里打落袋台球)、居住地点(上层阶级的人一般不会住在贫民窟里)以及车的种类等等都属于符号标志。事实上,各种地位符号都能指示阶级地位,包括像一栋房子有几个浴室这样的度量标准在内。同时,符号标志又可能是比言词标志或者联系模式更加粗略的对阶级地位的反应。一个原因是,获得财富的途径并不一定完全限制在上层阶级以内,这就使得个体能够购买指示上层阶级地位的符号,而不管这是否真正是他们自己的地位。举一个极端的例子,一个犯罪团伙的首领可能比一些传统的和既定的上层阶级家庭的成员展示出更多的上层阶级的符号。而来自一个上层阶级的人也许会故意选择一种比习惯上的生活方式要简单的生活方式:他或她也许开一辆破破烂烂的大众牌汽车,而不是一辆梅塞德斯牌汽车。



阶级或等级的符号标志包括生活方式的诸多方面,如一个所居住的环境和房屋。

符号标志必然包含生活方式的因素,但生活机会的差异也可能反映阶级地位的不同。相对于下层阶级的成员来说,上层阶级成员的生活一般没那么困难。这一点反映在上层阶级较低的婴儿死亡率和较长的预期寿命这一趋势之中。还存在这样一种趋势:上层阶级的人通常身材更高,身体也更结实,原因是他们的饮食更健康,并且在少年时期避免了严重的疾病。





## 应用人类学 人类学家和社会影响评估

人类学家经常做的一类政策研究是社会影响评估,这种研究需要为发展项目的策划人搜集有关社区或聚居区的数据。这种评估试图通过确定一个项目对谁产生影响、怎样产生影响以及这种影响有可能是正面的还是负面的,以确定该项目的效果。在美国,任何需要得到联邦政府许可或使用联邦政府基金的项目,依照法律都必须事先做一项社会影响评估,这种评估是环境监测过程的一部分。诸如此类的项目包括:修建高速公路、城市改建、水分流计划以及垦荒等。这些各种各样的项目往往这样选择地点,以至于它们的影响主要落在社会经济地位低的人所居住的街道或社区里,有时因这些项目被看作是改善穷人生活的途径,有时又由于穷人被认为缺乏足够的政治权力去阻止其他人(有时正确,有时错误地)视作涉及公共利益的提案。

举个实例说明这类工作:垦荒局和印第安人事务局合作设计的新墨西哥州水分流项目,聘用人类学家休·埃伦·雅各布斯做社会影响评估。这个项目提议修建一个分流大坝和一个大的运河系统,利用格兰德河的河水进行灌溉。受其影响的将会是22个主要由西班牙裔美国人组成的社区,以及两个印第安人村庄。在这个失业率很高的地区(1970年6月是19.1%),这个项目被视为推进可感觉到的城市化(它在理论上与工业发展相联)趋势的一种途径,同时为集约农业生产提供新的土地。

计划者没有考虑到的是,西班牙裔美国人和印第安人从事的农耕,很大程度上都为满足家庭消费,有些剩余供给市场,他们使用的灌溉运河系统是300年以前修建的。这些运河由选举产生的监督者来维护,这些监督者熟悉各个社区、土地和庄稼的需求、有关水的法律和管理沟渠的技术。这些个人能够在短缺时期公平地分配水资源,能够防止和解决在水和土地的使用方面以及除沟渠之外的社区生活领域的冲突。根据这项工程计划,人们就得放弃这一系统,这有利于少数人控制大块土地,水的分配也将掌握在政府技术官僚的手中。地方政府最强有力的措施之一将会丧失。

一点也不奇怪的是,雅各布斯发现了社区普遍反对这一项目,她的报告有助于让国会相信:这一项目的任何正面影响远远抵不过其负面的效果。

对于建造这一项目的主要反对意见之一是:它将导致有300年历史的灌溉系统结构废弃。项目计划者似乎没有发现这个传统灌溉系统是古迹,也不认识其文化意义。他们把这些灌溉系统称之为“临时的分流结构”。



与这些沟渠相连的古老大坝附属于当地的继嗣群体,这一事实压根儿没被官方文献承认。\*

除了地方控制丧失之外,这个项目还有其他的负面效果:与人口增长和重新安置相联系的问题,渔业资源和其他与河流有关的资源丧失,以及新的健康危害,包括增加的溺水威胁、昆虫繁殖和空中的尘埃。最后,人们认为,社区生活空间的物理转变有可能改变发生在社区内部的非正式濡化过程的环境。

\* 范·威利金(Van Willigen, J., 1986):《应用人类学》,第169页,马萨诸塞州南哈德利:伯根和加维出版社。

### 流动

314 所有分层社会至少都提供一些流动<sup>①</sup>(mobility),这有助于减轻任何不平等系统内部所固有的紧张。甚至连印度的种姓制度——其主导意识形态自称该制度内部所有的安排都是静止不动的——也有着令人吃惊的弹性和流动,而并非所有这一切都与最近的“现代化”带给印度的变化有关。一个恰当而生动的例子是,在拉贾斯坦邦中,那些拥有和控制最多的土地、富裕且政治上掌权的人并非如人所料是武士等级,而是最低等级。他们的佃户和劳动力,反过来是由婆罗门充当的。这样,这个在礼仪上高于其他所有等级的群体,发现自己处在和不可接触的贱民一样的社会地位上,而土地所有者虽然在礼仪上低于婆罗门,但却在其他一切方面高于它。同时,一群属于贱民等级的皮革工人,在印度的新民主中获得了政治权力,他们正在努力改善自己的地位,声称他们自己是婆罗门,只是过去因受骗才从事肮脏的工作。尽管个人不能在种姓等级制度中上下流动,但整个群体却可以这样做,这取决于他们对更高地位所能提出的要求,以及他们在多大程度上能让别人承认他们的要求。有趣的是,处于印度种姓制度底层的人,在传统上与其说曾质疑过这一制度本身的有效性,还不如说质疑他们在其中的特定地位。

由于其有限的流动,等级结构的社会是一种封闭的阶级社会<sup>②</sup>(closed-class societies)。那些允许大量流动的社会被称为开放的阶级社会<sup>③</sup>(open-class societies)。但是,甚至在这种社会中,流动通常也比人们能够想象的更有限。在美国,尽管它有“从乞丐到富翁”的意识形态,但大多数的流动都只造成向上或向下移动

① 流动,指改变一个人的阶级地位的能力。

② 封闭的阶级社会,指严格限制社会流动的分层社会。

③ 开放的阶级社会,指允许大量社会流动的分层社会。



一点点——尽管如果这种移动在一个家庭中连续发生好几代的话,也可能造成一个大的改变。一般来说,文化总是充分利用这些相对稀少的大幅度向上流动的例子,因为它们与其文化价值一致,并且总是尽量忽略或至少贬低大量很少向上流动或没有向上流动的例子,更不用提向下流动的例子了。

在分层社会中,流动程度与占支配地位类型的家庭组织有关。在扩大家庭最常见的社会中,流动通常是困难的,因为每个个体都牢牢依附于大家庭群体。因此,如果一个人想要上升到更高的社会阶级,他或她的家庭也必须同时向上流动。流动对于独立的核心家庭来说要容易一些,因为在这种家庭中,个体只与少数人紧密相连。此外,在新居制下,个体在正常情况下会离开他们出生之家。所以,通过谨慎选择的婚姻、事业上的成功以及通过脱离他们曾经在其中成长的下层阶级的家庭——它们是通过居住地的流动成为可能的——一个人能更容易在社会中“向上流动”。

315

### 性别分层

与阶级和等级分层密切相关的是性别分层现象。例如,在前面我们对性别作为一种组织原则的讨论中,我们看到,在一些社会(不是所有社会)中,男性和女性可能被视为不平等的,前者的地位高于后者的地位。一般而言,在其他方面存在分层的社会中,也存在性别上的不平等;因此,在西方世界那些具有阶级结构的社会中,妇女地位历来就低于男子。然而,在其他方面未分层社会中有时也会看到性别不平等。在这样的情况中,男性和女性总是在肉体和精神上彼此分割开来的。但正如这一章前面部分所引述的易洛魁人的例子所表明的,并非所有男女隔离的社会都存在性别分层。



一幅陶罐上的绘画以珠宝和头饰描述了两位玛雅国王身份的高贵。

性别分层的产生似乎通常看起来与高度集权国家的发展相联系。例如,在中美洲的玛雅人中,过去和现在的基本社会单位是互补的性别对子。在家户这一层面,男子种植庄稼并买进其他原材料,妇女把它们变成食物、织物和其他文化物品。同样的互补性也存在于礼仪和政治当中,但在公元前最后一个世纪,在玛雅的蒂卡

尔城,事情开始发生变化。随着高度的男性王朝统治的发展,妇女开始被排除出较好的丧葬用地,她们的坟墓不像那些重要男性的坟墓那样装满了随葬品,她们几乎从公共艺术中消失了,铭文也很少提及她们。当妇女被描绘或被提及的时候,那是因为她们与某个男性统治者的关系。很明显,玛雅社会中妇女的地位开始低于男性,尽管性别分层在社会的底层远不如在精英层那样明显。当蒂卡尔王国在公元9世纪解体之时,男女之间的平等关系又恢复到了八九世纪前的状态。<sup>①</sup>

### 316 分层的展展

由于任何社会分层一般都使大部分人的生活变得压抑,所以下层阶级通常借助宗教得到抚慰,宗教承诺他们来世会有一个更好的生存状态。如果他们有此盼头,他们更有可能接受现在所处的劣势地位。例如在印度,人们相信再生,相信存在一种不灭的超自然力量,这种超自然力量根据人前世的善行和恶行,把人分到某个种姓等级中去,作为奖赏或惩罚。这种信仰使人现世生活得以正当化。然而,如果个体在现世恰当地履行了符合其种姓等级的职责,那么他们就有望在来世生在一个更高的种姓等级里。在履行职责时,真正模范的表现甚至能使他们超脱轮回,加入作为所有存在物之起源地的神圣界。因此,在正统印度教徒的心中,一个人的种姓地位是挣得的(自致地位),而不是像外来观察者看来的那样是偶然的血统带来的(先赋地位)。这样,尽管种姓制度在明确承认(并认为正当的)人与人之间的不平等,但其背后却隐藏着一个最终平等的假设。这与美国的情况形成对照:在美国,宣称所有人都是平等的,但各种各样群体显然得到不平等的对待。

当我们考虑社会分层的起源时,必须考虑一些常见的倾向,比如对自己或对所属群体的声望的欲求。尽管这种冲动并不必然会引起互为亲属的个体或群体之间的地位分层,但有时候它会。在易洛魁和霍皮印第安人中,以及在谢伦特人和乌干达人中间,某些亲属世系群取得对另一些世系群的优势,在选举首领、举行神圣仪式和执行其他特殊任务的时候能被辨认出来,而无论成员是否有任何经济优势。

这种情况可能很容易发展为成熟的分层。正是这种发展可能已在中美洲的玛雅人中间发生了。<sup>②</sup>这些人开始时是园艺农,相对来说是奉行平等主义的,拥有以亲属关系为基础的组织。在公元前的最后一个世纪,为了应付农业中非常严重的问题——比如不确定的降雨,脆弱的农作物面临的虫害,还有周期性的飓风灾害——而发展出繁缛的仪式。在这种发展过程中产生了专职的祭司群体,以及宗

<sup>①</sup> W. A. 哈维兰(Haviland, W. A., 1997):《性别不平等的兴衰:危地马拉蒂卡尔城中的死亡和性别》,载《古代中美洲》第8卷,第1—12页。

<sup>②</sup> W. A. 哈维兰(Haviland, W. A., 1975):《古代玛雅与城市社会的发展》,载《科罗拉多大学博物馆的人类学杂集丛书》第37卷;以及W. A. 哈维兰和H. 莫霍利-纳吉:《区分危地马拉蒂卡尔城的权贵和平民》,载A. F. 蔡斯和D. Z. 蔡斯(编):《中美洲的精英阶层:一项考古学评估》,俄克拉何马州诺曼市:俄克拉何马大学出版社。



教服务性事业的职业专门化。公元前最后一个世纪,从祭司群体中发展出了前面提到过的世袭统治王朝。在这一发展过程中,某些世系群似乎垄断了重要的民事和仪式职位,因而其地位列于其他世系群地位之上,构成上层阶级的基础。

正如各种世系群可能在等第上相互不同,种族群体也可能如此。例如在南非,欧洲人作为征服者来到这里,建立了有利于维持其自己优势地位的社会等级。在美国,非洲奴隶的进口,在社会等级的底层产生了一个与种姓等级类似的、处于劣势地位的群体。不仅这类个体向上摆脱这一群体几乎是不可能的,而且向下流动进入这一群体则是可能的,因为人们相信:“一滴黑人的血”就足够把一个人界定为黑人了(这种信念类似于南非人关于纯洁和污染的概念)。在美国,美国黑人花了很长时间才能在阶级体系中往上爬——尽管遗留问题依然存在,因为他们在很大程度上仍然处于社会的下层。甚至在没有征服或奴隶制的情况下,种族差异往往也是界定社会阶级和等级的一个因素,因为不仅美国黑人,而且还有北美其他少数族裔的成员,也亲身体会过这种导致社会和经济劣势的种族僵化印象。 317

有时候,种族特点与其说为分层提供基础,还不如说逐渐作为起初不过是阶级区分的一种象征起作用。这种说法的一个显著实例可以在非洲国家卢旺达中找到,在那里,起初只是阶级之间的差别,被比利时殖民当局曲解为种族差别。最后,它们被夸大到这样的程度:整个国家爆发了一场血腥大屠杀,这表明阶级系统是怎样在其自身埋下自我毁灭的种子的。在卢旺达,由于阶级差别与特殊的共同利益社团的利益相交叉而发生了这种事件。<sup>①</sup>

在卢旺达成为一个殖民地以前,它的居民是说同一种语言,共享同一种文化和宗教,住在相同地方的一个民族。然而,社会根据职业和政治地位划分为三个类似种姓等级的阶层。最高层是图西人,在他们之下是胡图人,再下面是特瓦人。尽管流动很困难,但阶级之间还是有些人员流动。

德国和比利时殖民者到这里之后,他们就凭自己的偏见曲解了这一情境。他们把图西人贵族看成与中东民族有种族联系的一个独特民族。胡图农民被视为纯粹的非洲人,而特瓦人则被看成某个原始原住民的遗民。于是,他们就着手强加一种严格的纳贡和剥削制度,因而破坏了当时在胡图人与图西人关系中存在的互惠性,这种互惠性曾消解了后者的统治地位。正如在分层社会中常见的那样,图西人的身材一般高于下层阶级的人。但这些差别被殖民当局大大地夸大了。其实,从一个人的身高很难说他或她是图西人、胡图人还是特瓦人。相反,这种身份认同取决于对个人世系的了解,取决于他或她持有的确定其群体身份的身份证。这一制度,作为比利时人统治的一种遗产,于1926年用法律确定下来。那些拥有10头或10头以上奶牛的归入图 318

<sup>①</sup> 我关于卢旺达的讨论根据 A. 德瓦尔(de Waal, A., 1994):《卢旺达的种族屠杀》,载《今日人类学》第10卷,第3期,第1—2页。



西人；那些拥有少一些奶牛的人归入胡图人，而只拥有一点点剩余物的人则是特瓦人。

这三个原来的阶级重新被定义为独特的族群，这种定义又以法律编成法典，于是，种族大屠杀的舞台就搭好了，卢旺达独立之后就爆发了这种大屠杀。两个政党（共同利益群体）的成员一开始就用暴力对付反对党成员、新闻工作者和人权活动家——不论他们是胡图人还是图西人，因而这一大屠杀就持久下去了。当杀戮扩散到农村地区，它就变成一项专门针对图西人的种族灭绝计划。这一计划最初由军队、总统卫队和辅助军

队的敢死队执行，后来由胡图人控制的政府利用媒体，动员大量平民百姓大开杀戒。1991年，每10户就有一个男人拥有武装，因此，数十万图西人被他们的邻居、学校老师、本地店主所杀害。由于这一局势被国际社会误判为自发的种族暴力，所以凶手们得以毫无阻碍地开展屠杀，直到20世纪90年代中期才获得来之不易的和平（参见图11.2）。

尽管代价是巨大的——毕竟社会阶级的确使大部分人的生活受到压迫——但阶级却可能在社会中发挥一种整合功能。根据特殊社会的情况，阶级超越了一些（或全部）亲属、住所、职业和年龄群体的界限，因此它们能够抗衡社会分裂成若干独立实体的潜在趋势。在印度，由于确认武士为其领导者，并且由于他们的妇女与婆罗门缔结婚姻，所以各种各样的民族群体就融入更大的社会



图 11.2

在卢旺达和其邻国布隆迪，图西人和胡图人的冲突。

之中。问题在于，就其真正性质而言，分层向一群人——通常是一小群人——提供他们借以能统治大部分人并使其过悲惨生活的一种手段，正如刚才提到的卢旺达的情况，或者南非的例子——在那里，450 万的白人统治着 2 500 万的非白人。在印度，通过继承征服者，能够上升到种姓等级制中靠近顶端的武士的位置。

319 在任何一个人分层系统中，统治者都会宣扬他们所谓的“高尚”地位，他们试图把这种地位转化成尊重，或至少转化成下层阶级那一方面的默认。正如人类学家劳拉·纳德所指出的：“思想体系经过长期的发展，反映社会中某些阶级或群体的利



益,这些阶级或群体设法使他们的信仰和价值普遍化。”<sup>①</sup>例如,有人在宗教意识形态中看到了这一点:宗教意识形态宣称社会秩序是神确立的,因此不能质疑。这样,他们希望下层阶级的成员会因此“知道自己的地位而安分守己”,不对“上帝选定的精英”统治提出挑战。然而,如果这一统治受到挑战,那么统治者通常会利用他们控制的国家权力来保护他们的特权地位。

## 本章摘要

320

依性别分群,结果是在不同的社会中,在不同程度上把男性和女性分开;在一些社会里,男性和女性可能大多数时候都在一起,而在另一些社会中,他们可能大多数时候都是分开的,甚至达到这样的极端:连吃饭睡觉都分开。尽管在某些实行性别隔离的社会中,男性可能认为女性的地位低于他们,但在另一些社会里,男性也有可能认为女性与自己是平等的。

年龄分群是有可能补充或取代亲属分群的另一种社团形式。一个年龄等级通常是由性别相同、按年龄组织起来的一类人。年龄等级在一些社会又分成若干年龄组,这种年龄组包括这样一些个体:他们在同一时间加入一个年龄等级,并共同经历一系列生命阶段。从较年轻的年龄等级过渡到较年长的年龄等级的具体时间,通常通过仪式确定。

在撒哈拉南部的非洲社会,各种形式的年龄分群都得到利用。例如,在东非的蒂里基人中,七个命名的年龄组要经历四个前后相继的年龄等级。每个年龄组含有15年的时段,因此每105年开放一次以接纳新的加入者。在原则上,这一系统类似于我们的大学班级,在那里,比方说“2004届”(一个年龄组)将要经历四个年龄等级:大一、大二、大三和大四。

共同利益社团与快速社会变迁和城市化有联系。它们越来越多地承担以前由亲属或年龄群体扮演的角色。在城市地区,他们帮助新来的人适应从乡村、以前的城市或国家迁移到新城市所要求的各种变化。在传统社会中也能看到共同利益社团,它们的根源可能存在于最早实行园艺农业的农村中。成员身份可能自愿获得,也可能是法定义务规定的。

长期以来,社会科学家们一直错误地认为,女性共同利益群体与男性的相比不太发达,这种看法很大程度由于受文化束缚的假设。有待解答的问题是,为何在某些社会,妇女参加社团受到阻碍,而在另一些社会,她们与男性能在平等的基础上参加社团。

最近,对常规共同利益社团的参与度已呈下降趋势,因为总的说来,个体减少了用于参加公共活动的时间,而把更多的自由时间花在家里。因特网和“虚拟”(在

<sup>①</sup> L. 纳德(Nader, L., 1997):《控制过程:寻找权力的动力因素》,载《当代人类学》第38卷,第271页。



线)社团的兴起对此做出了弥补。

在分层社会中,人们分成两个或更多的类别,他们不平等地分享基本资源、影响力或声望。这一社会形式与平等社会截然相反,平等社会拥有的重要职位与有能力担任这些职位的人一样多。社会可能以多种方式分层,比如性别、年龄、社会阶级或等级。阶级成员平等或几乎平等地享有获得基本资源和声望(根据人们定义“声望”的方式)的权利。阶级差异并不总是清晰而明显的。如果人们在特权方面做出泾渭分明的区别,其结果就有多个阶级,在只做笼统区别的社会中,只有少数几个阶级可以识别出来。

等级是社会阶级的一种特殊形式,在等级中,成员身份由出生决定且终生固定。等级内部特别规定内婚制,子女自动属于其父母所在的等级。社会阶级结构以角色分化为基础,尽管这一点本身对于分层而言是不充分的。对各种角色持正式的肯定和否定态度,以及限制较重要角色的获得机会,也是必要的。

社会阶级通过几种方式显示出来。一种是口头评价方式,即通过人们对其社会中其他人所说的话。另一种方式是联系模式——谁和谁互动,怎样互动,以及在什么情境下互动。社会阶级还通过符号标志表现出来:标示社会地位的活动和财产。最后,它们因生活机会的差异得到反映:地位高的人一般比地位低的人活得长而且健康状况更好。

321 在所有分层社会或多或少都有流动。开放的阶级社会是指人们在其中最容易流动的那些社会。然而,在大多数情况下,变动仅限于社会阶梯中向上或向下移动一级。流动程度与下述因素有关,比如较高的教育,或者在社会中占支配地位的家庭组织类型。在扩大家庭是常态的社会中,流动常常受到严格的限制。独立的核心家庭则使流动变得更加容易。

社会分层可以根据许多标准,诸如财富、法律地位、出生、个人素质以及意识形态等。只有有限流动的严格分层社会,通常使大部分人的生活特别压抑。

#### 网络资源

##### 1. 关于印度的种姓制度

<http://www.inet.uni2.dk/~tvinddns/DmM/in2t4.htm>

##### 2. 服务和共同利益群体

<http://dmoz.org/society/organizations/fraternal>

#### 经典阅读文选

B. 伯纳迪(Bernardi, B., 1985):《年龄等级系统:基于年龄的社会制度和政策》(Age





*class systems: Social institutions and policies based on age*), 纽约: 剑桥大学出版社。

这是一项关于年龄的跨文化分析, 即分析年龄作为组织社会以及监管权力分配和轮换的一种手段。

R. M. 布拉德菲尔德(Bradfield, R. M., 1973):《社团自然史》(*A natural history of associations*), 纽约: 国际大学出版社。

这部两卷本的著作是自 1902 年以来第一项关于共同利益社团的重大人类学研究。它试图提供一种关于社团起源及其在以亲属为基础的社会中的作用的全面理论。

D. 哈蒙德(Hammond, D., 1972):《社团》(*Associations*), 马萨诸塞州雷丁: 艾迪生-韦斯利模块出版物, 第 14 卷。

这是一本关于人类学思维方式和共同利益社团及年龄群体的有关文献的简洁而一流的述评。

G. E. 伦斯基(Lenski, G. E., 1966):《权力与特权: 社会分层理论》(*Power and privilege: A theory of social stratification*), 纽约: 麦格劳-希尔出版社。

在这本书中, 谁得到什么以及为什么的问题, 由美国、俄国、瑞典和英国这些工业国家的分配过程和社会分层系统加以说明。作者采用一般的比较方法, 除了使用通常关于现代工业社会的社会学资料之外, 还使用了大量的人类学和历史学资料。基本的方法是理论的和分析的。这本书建立在关于人类和社会性质的某些假设的基础之上, 试图以一种系统的方式发展出一种对于多种分层模式的解释。此书所采用的理论是在过去、现在以及目前以马克思主义和功能主义理论为代表的两种占主导地位的理论传统的综合。

T. D. 普赖斯和 G. M. 法因曼(Price, T. D., & Feinman, G. M., 1995)编:《社会不平等的基础》(*Foundations of social inequality*), 纽约: 普利南出版社。

这是一本论文集, 不同的撰稿者从各种角度考察了社会不平等的产生。

P. R. 桑迪(Sanday, P. R., 1981):《女性权利与男性统治: 论性别不平等的起源》(*Female power and male dominance: On the origins of sexual inequality*), 剑桥市: 剑桥大学出版社。

在这项跨文化研究中, 桑迪教授揭示了人类社会组织男女关系的各种方式, 并说明男性统治并非内在于那些关系之中。相反, 它似乎倒更像是由于长期食物短缺、迁徙和殖民统治等所引起的紧张局势的产物。

## 第四编 寻求秩序：解决失序问题

### 导言

我们生存的某些基本东西，比如合作，居然在其自身内部包含自我毁灭的种子，这是对人类生活的讽刺。然而，情况的确如此：人们形成群体以完成重要的组织需要，但这些群体不只令群体成员的合作变得容易，它们同样也产生可能导致社会失序的条件。一个恰当的实例是在很多北美城市所能看到的帮派暴力。“我的群体比你的群体好”，这种态度在世界上任何一种文化中都能找到，它常以群体之间敌对感的形式呈现：继嗣群体对继嗣群体，男人对女人，年龄等级对年龄等级，社会阶级对社会阶级等等。这并不意味着这种敌对非得是破坏性的。事实上，它有可能起这种作用：有助于确保群体成员很好地履行他们的职责，以免“丢脸”或遭人嘲笑。然而，如果敌对态度发展成暴力，就会成为一个严重问题。

323 事实是，社会生活不可避免有一定程度的摩擦，在群体之间有，在同一群体内部的个体成员之间也有。这样，任何社会此时或彼时都可预想其某些成员一定程度的破坏行为。但是，没有人能够准确知道，它们什么时候将会爆发，或者它们将采取什么形式。这种不确定性不仅与社会生活所要求的可预测性背道而驰，而且它还与我们在第五章中曾经谈到过的，每一个个体内心深处对结构和确定性的心理需要背道而驰。因此，每一个社会都必须有解决冲突和阻止社会秩序崩溃的方法。对人们行为的控制以及其首要功能在于维持社会秩序的政治制度是第十二章的主题。

宗教和政治看起来像同床异梦的盟友，但它们实现同一个目标：保护社会免遭不测。尽管在装备、组织和控制社会以满足其成员需要方面，文化可能很有效，但总有某些问题使现存技术和组织的解决办法失效。每一种文化的反应都是设计出一套信仰，并有一套用来表达这些信仰的仪式，其目标是通过操纵超自然存在物及其力量来解决这些问题。简言之，我们所认为的“宗教”和“巫术”起到了把生活的不确定性转化成确定性的作用。此外，通过人们普遍坚持的价值、信仰和实践，它们还能作为强有力的整合力起作用。同样重要的是，现有社会秩序以它们变成道德秩序的方式理性化。故而“宗教”、“巫术”与政治组织和社会控制之间存在联系。



因此,在寻求秩序这一编,文化和超自然力量是第十三章讨论的合适主题。

像“宗教”和“巫术”一样,艺术也促进人类生活的幸福,并有助于赋予生活以形式和意义。其实,艺术和宗教的关系比这还要深入,因为很多我们所谓艺术的东西正是为“宗教”服务而创造出来的:说明仪式活动的神话,描摹重要神灵的对象,仪式使用的音乐和舞蹈,记录超自然体验和其本身作为超自然力量客体起作用的图画艺术,等等。在非常实际的意义上,音乐、舞蹈或其他任何形式的艺术,比如巫术,开发了人们心理的易感性,以对他人施魔,使他们以对施魔者有利的方式去感知社会现实。也像“宗教”一样,任何种类的艺术都表现人类对秩序的追求,因为艺术家赋予基本无形式的原材料以形式。因此,在文化和超自然这一章之后,以艺术一章结束本编。



## 第十二章 政治组织和社会控制

人类社会的政治组织有很多种形式,国家只是其中的一种。国家通常不会持续太久的一个原因是,它们常常由一个民族的成员控制,而这些人竭力压制(甚至是灭绝)该国国内的其他民族。这就是欧洲人自哥伦布发现新大陆以来500年中在美洲努力做的事。图中是印第安民族成员游行抗议葡萄牙人到达巴西500周年纪念,而武装警察就站在旁边。



## 本章预习

325

### 1. 什么是政治组织?

政治组织是指社会借以对内维持秩序、对外管理它与其他社会有关事务的工具。它可以是相对不太集权化的和非正式的,例如在队群和部落中那样,也可以是比较集权化的和正式的,就像在酋邦和国家中那样。

### 2. 社会内部如何维持秩序?

社会控制可以内化,即“植入”个体内部,也可以以约束形式外化。“内植”控制依靠诸如个人羞耻感、对超自然惩罚的恐惧之类的威慑力量;而约束则依靠社会其他成员对那些明确认可和不可认可的行为采取行动。积极约束鼓励认可的行为,而消极约束则阻止不可认可的行为。消极约束如果形式化且由一个官方政治机构强制执行,就被称为法律。因此我们可以说,法律是约束,但并非所有约束都是法律。同样,社会不单由法律维持秩序。

### 3. 各社会之间如何维持秩序?

暴力威慑或暴力实际使用可用来维持社会内部的秩序,同样它也可用来处理队群、世系群、氏族或任何大的自治政治单位之间的事务。然而,并非所有社会都依靠物质暴力,因为有些社会没有我们所知的那种战争。一般来说,这种社会对它们自己及其在世界地位的看法,与那些有中央集权组织特点的国家很不一样。

### 4. 政治制度如何获得人民效忠?

没有哪种形式的政治组织能在它统治的人民对其不忠和不支持的情况下运作。世界各地的政治组织,程度不同地求助于超自然力量试图使自己的权力合法化。在非中央集权的制度下,人们自由地表现自己的忠诚与合作,因为每个人都参与决策。相反,中央集权制度更多地依靠暴力和强制,尽管从长远来看,这些做法可能减弱制度的有效性。



路易十四宣称：“朕即国家。”用这种总括性的说法，这位国王宣布了他对法兰西的绝对统治；他把自己等同于法律、立法者、法庭、法官、监狱长和刽子手——一言以蔽之，拥有法国所有政治权力。

路易十四以其国王之肩承担了大量的责任，如果他确实履行其中每项职责，那么他得做本该由数千人完成的工作，以保持如国家那样的大型政治组织机器充分运转。作为政治组织的一种形式，17世纪的法兰西国家与那些现代国家没多大不同。所有大型国家都要求有精密的中央集权结构，有提议、通过和执行对大部分人实行法律的行政人员、立法者和法官的等级制度。

但是，这种复杂结构往往不存在：少数几个欧洲国家比美国古老得多，很多国家还更年轻。甚至在今天，有些社会依靠的还是远不那么正式的组织手段。在一些社会中，领导没有实权的灵活和非正式亲属系统占支配地位。某些问题，比如谋杀和盗窃，被看作严重的“家庭纷争”，而非影响整个共同体的事件。在这两种政治组织的极端之间，有各种各样的情况，包括有酋长、头人的社会或者有克里斯马式领袖的社会和有多中心权力的分支部落社会。差异如此之大引出这样一个问题：什么是政治组织？

政治组织这一术语指权力——控制他人行为的能力——分配和嵌入社会的方式，无论这种权力用于组织狩猎长颈鹿，还是用于召集一支军队。换言之，政治组织与用权力协调和约束行为以维持秩序的方式有关。另一方面，政府由具备专业人员的行政系统组成，他们可能、也可能不构成政治组织一部分，这取决于该社会的复杂性。所有社会都有某种形式的政治组织，但它并不总是政府。

## 一、各种类型的政治制度

政治组织是社会借以维持社会秩序并减少社会失序的手段。它在世界的不同民族中具有不同的形式，但学者们把这一复杂的主题简化了，他们分出四种基本的政治制度：队群、部落、酋邦和国家。前两种是非集权的，后两种是集权的。

### 非集权的政治制度

直到最近，很多非西方民族既没有既定权利和职责的首领，也没有任何固定形式的政府——按照那些生活在现代国家中的人对这一术语的理解。相反，婚姻和亲属关系构成这种民族社会组织的主要方式。这些社会的经济主要是生存型的，人口通常也很少。领导没有实权强制人们遵守社会习俗或规则，但如果个体成员不遵从习俗或规则，他们就会成为蔑视和闲言碎语的对象，甚至遭到驱逐。重要的决定通常通过成年人——一般既包括男人也包括女人——之间达成的协议以集体方式做出；不同意的成员可以决定服从多数，也可以选择采取其他行动方法，如果他们愿意冒险承担社会后果的话。这种形式的政治组织提供了很大灵活性，这种灵活性在很多情况下会产生调适优势。



### 队群组织

队群<sup>①</sup>(band)是一小群尽管有亲属关系,但在政治上独立的家户,它是最简单的政治组织形式。队群通常在寻食社会和其他游牧社会中存在,在那些社会中,人们组织成政治上自治的扩大家庭群体,这些群体通常一起安营扎寨,尽管这种家庭的成员会经常在寻找食物或走访其他亲属时分为更小的群体。因而队群是亲属群体,由相互有(或假设有)亲属关系的男子和妇女及其配偶与未婚子女组成。

表 12.1 政治组织的类型

	队群	部落	酋邦	国家
<b>成员关系</b>				
人口数量	几十人	几百人	几千人	好几万人及以上
居住模式	流动	固定:一个或多个村庄	固定:一个或多个村庄	固定:很多村庄和城市
关系基础	亲属	继嗣群体	等级和居住地	阶级和居住地
人种和语言	—	—	—	—或多
<b>政府</b>				
决策,领导	“平等的”	“平等的”或头人	集权化,世袭制	集权化
官僚制	无	无	无,或一或两层	许多层
对武力和信息的垄断	无	无	有	有
冲突的解决	非正式的	非正式的	集权化的	法律,法官
居所的层级系统	无	无	无→重要村庄或城镇*	首都
<b>经济</b>				
食物生产	无	无→有	有→多	多
劳动分工	无	无	无→有	有
交换	互惠	互惠	再分配(“贡赋”)	再分配(“税收”)
对土地的控制	队群	继嗣群体	酋长	各种各样
<b>社会</b>				
分层	无	无	按亲属分等级	有,但不是按亲属划分的
奴隶制	无	无	小规模	大规模的
精英阶层的奢侈品	无	无	有	有
公共建筑	无	无	无→有	有
原住民的识字与否	否	否	否	通常识字

\* 水平箭头说明,这一特征在同属那种类型的比较简单和比较复杂的社会之间有所变化。

① 队群,指一小群占有一片特定地区,彼此有亲属关系的家户,它们为一些特定的目的定期聚在一起,但它们不会向较大的集体交出其主权。



我们可以把队群描述成由彼此有亲属关系的家庭组成的联合体,他们占据一块共同的(通常含糊界定的)地域并一起生活在那里,只要环境和生存条件有利。队群可能是最古老的政治组织形式,因为所有人类社会都曾是寻食者,并保持这种生活状态,直到1万年前农耕和畜牧业发展起来为止。

327 因为队群很小,最多也就几百人,所以并不真正需要正式和集权的政治制度。在平等群体中,进行交易的各个人之间都彼此认识且有亲属关系,而且大多数人都看重“和睦相处”,因此冲突产生的潜在可能性很小。如果冲突真的产生,那么大都通过闲言碎语、嘲笑、直接谈判或者调解等非正式方式加以解决。在后面这些情况中,重点在于获取大多数当事方都认为公正的解决方案,而不是遵循某条抽象的法律或规则。如果其他解决方法都失败了,不满意的个人还可以选择离开这个队群,到另一个自己有亲属的队群中去生活。

328 影响一个队群的决定是在所有成年成员的参与下制定的,重点在于达成共识,而非获得简单多数同意。领导们凭其能力获得地位,并且只有在他们能保持共同体对其信心的情况下,他们才能留在那一职位上供职。因此,他们既不能在一段固定的时间内高枕无忧地拥有其职位,也没有权力强迫人们遵从他们的决定。只有在人们认为由这些人当领导最符合他们的利益时,人们才会追随他们,而且如果一个领导超出人们愿意接受的限度,那么他很快就会失去其追随者。

关于队群领导非正式性质的一个例子,我们可以在卡拉哈里沙漠的朱瓦西布须曼人中找到,第五章和第六章曾提到过他们。每一个朱瓦西队群由一群住在一起的家庭组成,这些家庭彼此有亲属关系,并且跟男性头人(有时是女性头人)也有亲属联系。尽管每一个队群对其所占的地区及其中的资源享有权利,但在同一个地区里却可能居住着两个或更多的队群。被称作“克骚”(kxau)即“所有者”的头人,集中体现了队群对这片地区的权利诉求。男女头人并不真正拥有这些土地或资源,而只将队群成员对其享有的权利象征性地加以人格化。如果头人离开这一地区到其他地方生活,那么他或她就不再是队群的头人了,人们转而寻找其他人来领导他们。

当特定地区的资源不再满足生存需要时,头人就要协调安排朱瓦西队群的迁移。这一领导的主要职责是要计划群体在何时往何处移动;当迁移开始时,他或她的位置处于队列最前端。头人选择新定居点,并有权优先选择他或她自己的炉火地点。除此之外,头人再无别的报酬或职责了。例如,头人并不组织狩猎队伍、贸易远征、物品制造或者礼物赠与,他也不安排婚姻。相反,每个人各自为政。男女头人不是法官,也不能惩罚其他队群成员。对于做错事的人,往往通过队群成员的闲言碎语表达出来的舆论对其作审判,并要求其作解释和负起责任。解决争端,甚或一开始就避免争端的首要技巧是流动。那些不能和其群体其他人和睦相处的人,只需搬到另一个群体,只要他们与该群体有亲属联系。





### 部落组织

第二类非集权或多中心权力系统是部落<sup>①</sup>(tribe),不幸的是,不同的人以不同的方式使用这个词。在一般公众那里,它常用来称呼那些没有组织成国家的民族,而不管他们是构成人类学家所谓的队群、部落还是酋邦。有时候,这一术语甚至用于某些事实上高度集权国家的非西方民族(如阿兹特克人),这样做就如把中国人称作部落一样没有根据。在历史上,欧洲人发明了该术语,以把他们认为的低等民族与所谓高等的、“文明的”欧洲人作对比。这个术语还常以贬义的方式使用,世界上很多地方发生的政治动荡被归咎于“部落主义”,其实不然(通常,创立一个多民族国家的直接后果就是暴力冲突,多民族国家使一个占统治地位的民族有可能为自己的利益而剥削压迫其他民族)。<sup>②</sup>使问题更加复杂的是,“部落”这个术语在美国还有独特的法律含义,它指强加给美洲印第安人社区的集权政治组织,而这些社区传统上是以多种方式组织起来的——有些是队群,有些是(人类学意义上的)部落,还有的是酋邦。

那么,当人类学家谈到部落组织时,他们究竟意指什么呢?在他们看来,部落制度包括由各种要素整合起来的独立队群或村庄,这些要素有诸如把不同社区的人联合起来的氏族,或跨亲属或地域边界的年龄等级或社团等。在这种情况下,人们牺牲某种程度的家户自治权给某个更大的群体,以在抵抗敌人攻击或饥饿时换取更多的安全和保障。尽管并非没有例外,一个部落的经济通常基于某种形式的谷物种植或畜牧。因为这些生产方式生产的食物通常比那些寻食队群产出要多,所以部落成员数一般比队群的成员数要多。队群人口密度通常低于每平方英里1个人,相比之下,部落人口密度一般超过每平方英里1个人,还可能高达每平方英里250人。部落比队群较大的人口密度带来了一系列有待解决的新问题,因为发生口角、行乞、通奸和盗窃的机会显著地增加了,尤其在那些定居村落的人中间。

每个部落都由一个或多个自治的地方小社区组成,它们为各种各样目的而形成联盟。就如在队群中那样,部落政治组织也是非正式的和临时的。当出现了某种情形,要求部落中的所有或若干群体进行政治整合的时候——也许为防御,为进行一次突袭,为在短缺时期聚集资源,或为利用一批得马上分配以免其腐烂的被风吹落的果子——它们就联合起来以合作的方式应付这种情况。当问题得到满意解决之后,每个群体便又恢复其自治的状态。

<sup>①</sup> 部落,指一群名义上独立的社区,它们占有一块特定的地域,说同一种语言,分享同一种文化,并由某种统一因素整合起来。

<sup>②</sup> N. L. 怀特黑德和 R. B. 弗格森(Whitehead, N. L., & Ferguson, R. B., 1993, November 10):《关于部落战争错误的刻板印象》,第 A48 页,载《高等教育年鉴》。范·登·伯格(Van Den Berghe, P. L., 1992):《现代国家:民族建设者还是民族杀手?》,载《群体冲突国际期刊》第 92 卷,第 3 期,第 199—200 页。



330 部落领导也是非正式的。例如,纳瓦霍印第安人就认为政府不是什么固定和全能的东西,领导权也不授予中央权威。地方领导是因其年龄、正直和智慧而受到尊敬的男子。于是人们频繁地征求他的意见,但他没有正式控制手段,也不能对那些向他请求帮助的人强加任何决定。群体的决定经由公众达成共识做出,尽管最有影响力的男子通常在做出决策时起关键作用。引导成员遵守群体决定的社会机制有:退出合作、闲言碎语、批评,以及认为反社会行动会导致疾病的信念。

关于部落领导的另一个例子是美拉尼西亚人的头人。这些头人是当地继嗣群体或某个地域群体的领导者。头人把少量对其部落福利的关心与大量为谋私利的狡诈和算计结合起来。他的权威是个人的,他没有任何正式意义上的职位,也不是选举出来的。他的地位是其行为的结果,这些行为使他获得高于部落大多数其他成员的地位,而且他吸引了一大批忠诚的追随者。

新几内亚岛西部的卡保库人就以这种政治组织形式为特点。在他们中间,头人被称作“托诺维”(tonowi),即“富有的人”。要获得这一地位,一个人必须是男性、富有、慷慨和雄辩;此外,有勇力以及在处理超自然事务上的娴熟也是“托诺维”身上常见的特征,但它们不是最重要的。“托诺维”履行某个村庄头人的职责。

卡保库人很看重财富。因此,一个富有的男子被视为成功的和值得钦佩的,就一点也不令人惊奇了。但是,占有财富还必须兼有慷慨的特点,在这个社会中,这意味着愿意提供贷款,而不是赠与礼物。富有的人如果拒绝借钱给其他村民,他们就可能遭到排斥、嘲笑,在极端的情况下,他们还确实被一队武士处死过。这一社会压力确保经济财富很少囤积起来,而在整个群体中加以分配。

“托诺维”通过他提供贷款而获得政治权力。其他村民听从他的要求,因为他们欠他的债(常常是无息的),并且也不想还债。那些尚未向“托诺维”借钱的人,也许将来希望借钱,所以他们也想要维持其善意。

支持“托诺维”的其他来源是他带进家来培训的学徒。“托诺维”给他们提供食宿,给他们学习自己商业才智的机会,并且在他们离开时给他们一笔贷款娶妻;作为回报,他们做他的信使和保镖。甚至在这些人离开“托诺维”家以后,他们因爱慕和感激而与他保持联系。政治支持还来自“托诺维”的男性亲属,他们与他的亲属关系使他们负有不同的义务。

331 “托诺维”在很多情况下履行领导者的职能。他代表他的群体与外来者和其他村子交涉;他在其追随者发生争端时充当协调者和法官。研究卡保库人的利奥波德·波斯皮索记录道:

“托诺维”的多种职能不只局限于政治和法律领域。他的话在经济和社会事务中同样有分量。他在以下这些方面特别具有影响力:决定猪宴和猪市的恰当日期,游说特定的个人做宴会的协同赞助者,赞助去其他村庄的集体舞蹈



之旅,以及发起一些大型工程,诸如扩大的排灌沟渠,及主要的栅栏或桥梁,完成这些工程需要整个社区的集体努力。<sup>①</sup>

“托诺维”的财富来自他养猪的成功(正如我们在第二章所讨论过的),因为猪是整个卡保库人经济的焦点。就像各种养殖和驯化动物一样,养猪需要结合力量、技巧和运气。由于管理不善或运气不好,“托诺维”很快失去其财富,这样的事情并不罕见。因此,卡保库人的政治结构变换频繁;当一个人失去财富因而失去权力时,另一个人便获得权力而成为“托诺维”。这种更替给政治组织带来一定程度的灵活性,而且阻止任何“托诺维”过长时间地拥有政治权力。

### 亲属组织

在很多部落社会中(就像在卡保库人中那样),组织单位和政治当权者是氏族——相信他们自己共有同一祖先的人组成的联合体。在氏族内部,长老或头人管理内部成员的事务,并在与其他氏族的交往中代表他们自己的氏族。作为一个群体,所有氏族长老可能组成一个议会,这个议会在社区内部发挥作用,或者在与外人打交道时为社区谋取福利。因为通常并非所有的氏族成员都住在一个社区中,所以氏族组织便于有亲属关系的社区成员在必要时进行联合行动。

规定政治组织的部落亲属联系的另一形式是分支世系群制度<sup>②</sup>(segmentary lineage system)。这一系统在运行方面与氏族相似,但它较少扩展且较罕见。最著名的例子是东非的一些社会,诸如索马里人和苏丹的丁卡人或努尔人,他们是散布在广阔地域、有高度流动性的草原游牧民族。与其他的东非牧民(比如马阿赛人)不同,它们缺少超越继嗣群体成员身份的年龄等级组织。

分支部落的经济一般来说在维持生存的水平之上。生产是小规模的,劳动力资源也刚刚够提供生活必需品。既然部落中的每一个世系群都生产同样的产品,就没人指望从别人那里换得商品或服务。分支世系群社会中的政治组织通常是非正式的:它们既没有政治职位,也没有首领,尽管年长的部落成员能发挥一些个人的权威。马歇尔·萨林斯在他对于分支世系群组织的经典研究中,描述了这种组织如何在努尔人中间起作用的。<sup>③</sup>根据萨林斯的观点,分支是部落成长的正常过程。它还是一个松散的部落社会为了参加一个特定行动而临时团结起来的社会手段。我们可以把分支世系群视为部落不能维持的固定政治结构的替代品。

在努尔人中,至少有 20 个氏族,有大约 20 万人居住在苏丹的湿地和热带草原 332

① L. 波斯皮索(Pospisil, L., 1963):《新几内亚西部的卡保库巴布亚人》,第 51—52 页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

② 分支世系群制度,指较大群体分裂成若干氏族,而这些氏族又进一步分化为若干世系群的政治组织形式。

③ M. 萨林斯(Sahlins, M., 1961):《分支世系群:掠夺性的扩张组织》,载《美国人类学家》第 63 期,第 322—343 页。



上。每个氏族都是父系制的,并分支成最大世系群;而这些最大世系群又分支成较大世系群,较大世系群分支成较小世系群,这些较小世系群最后还要分支成最小世系群。最小世系群是源自一位曾祖父或高祖父的群体(参见图 12.1)。

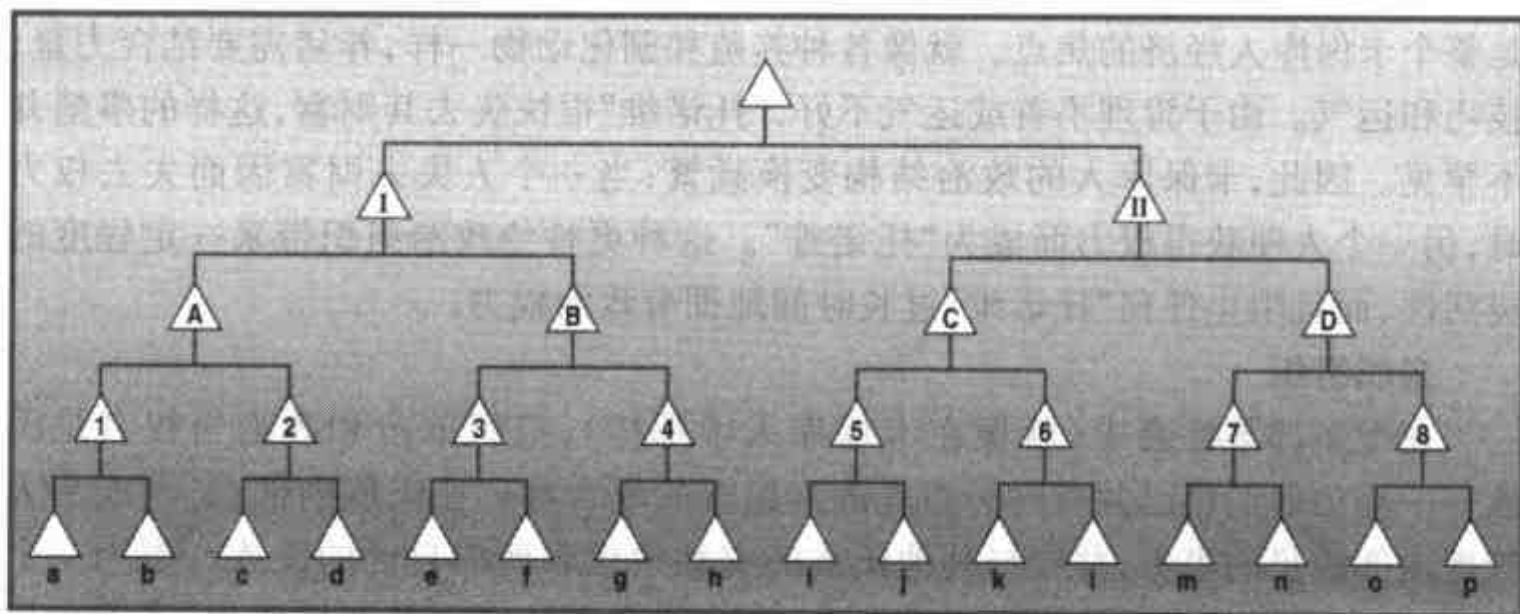


图 12.1

分支世系群组织:a 和 b 代表 1 的最小世系群;1 和 2 代表 A 的较小世系群;A 和 B 代表 I 的较大世系群;而 I 和 II 则代表一个氏族的最大世系群。在一场发生在(比方说)a 与 e 间的严重纠纷中,b、c 和 d 的成员会联合起来对抗 e,因为它们与 a 的关系比与 e 的关系更密切。

在努尔人中,世系群分支是平等的,在自主的最小或初级世系群分支这一层面上,不存在真正的领导阶层或政治组织。世系群的整个上层建筑只不过是联盟,它只有在任何两个最小的分支之间发生冲突时才起作用。各种不同的最小世系群分支成员之间发生严重争端时,所有其他分支成员都站在与之关系最紧密的竞争者那一方,于是这一事件便又牵涉到当事方上层世系群。这种政治组织系统叫作**互补或平衡对立**。

在努尔人中争端频繁,就像在其他有相似组织的民族中一样,在分支世系群制度下,它们可能导致广泛的世仇。“豹皮首领”的行动使这种社会分裂可能的根源最小化。“豹皮首领”不是真正的首领,他是调解仪式职位的承担者。豹皮首领没有政治权力,并且被视为置身于世系群网络之外。他所能做的一切,就是努力说服结怨的世系群接受用“血牛”偿还,而不是再夺一个人的性命。他的调解给每一方一个体面的让步机会以免太多人被杀死;但如果参与方为了某种原因而不愿意妥协的话,那么豹皮首领是无权强加给他们一个协议的。

### 年龄等级组织

年龄等级制度为部落社会提供一种超越亲属群体的政治整合手段。在这一制度下,青年人加入一个年龄等级,并且他们跟随着这一年龄等级,作为一个年龄组,在合适的年纪从一个年龄等级过渡到另一个年龄等级。年龄等级和年龄组超越地域和亲属群体,因而可能是政治组织的重要手段。东非的蒂里基人的实际情况就是如此,第



十一章考察过他们的年龄等级和年龄组。在他们当中,斗士年龄等级保卫国家,司法长者则解决争端。在这两个年龄等级中间,是年长的斗士,他们在某种意义上是司法长者的替补。最老的年龄等级是仪式长者,他们就涉及整个蒂里基民族的福利事务提供建议、给出意见。因此,部落的政治事务就掌握在年龄等级及其官员的手中。有类似蒂里基人年龄等级的东非牧人,与分支世系群组织相比,一般较少经历世仇。

### 社团组织

在部落内部作为政治整合制度起作用的共同利益社团在世界很多地方都能见到,包括非洲、美拉尼西亚和印度。有一个关于社团组织的典范,于19世纪在美国大平原印第安人——诸如我们在本章后面会再次谈到的切延内人——中发挥作用。切延内人最基本的地域和政治单位是队群,但有七个军事社团,即战士俱乐部,是整个部落共有的;这些俱乐部在若干领域发挥功能。当一个男孩获得战士身份的时候,就有可能被邀请参加其中一个社团,因此,他逐步熟悉该社团特有的标志、歌曲和仪式。除了军事功能之外,战士社团还具有庆典和社会功能。

切延内人战士的日常任务包括:监督营地的动态,保护行进中的队伍,以及当整个部落在猎捕野牛时,用规则限制个人的狩猎活动。此外,每个战士社团还有它自己的全套舞蹈,社团成员在特殊庆典场合表演这些舞蹈。因为每个切延内人队群都有相同名字的同样军事社团,因此这些社团的作用就是为军事和政治目的而整合整个部落。<sup>①</sup>

### 集权的政治制度

在队群和部落中,政治权威是分散的,每个群体在经济上和政治上都是自主的。政治组织归属于亲属群体、年龄群体和共同利益群体。人口很少并且相对说是同质的,其中大部分人在其一生中从事同类的活动。然而,随着一个社会的社会生活变得越来越复杂,人口增长了,技术也变得越来越复杂,劳动的专业化和贸易网络产生的剩余产品,对某些个体或群体来说实施控制的机会增加了。在这种社会中,政治权威和权力集中在单个人——酋长——或不可分割的实体机构——国家——那里。国家是一种组织形式,它通常存在于每个个人都必须按照某些规则与大量既非亲戚也非亲密熟人,但有各种各样利益的人互动的社会中。

### 酋邦

酋邦<sup>②</sup>(chiefdoms)是两个或多个地方群体在单个统治者——酋长——之下借以组织起来的区域政治机构,酋长在人们的等级体系中列首位。一个个体与酋长

<sup>①</sup> E. A. 霍贝尔(Hoebel, E. A., 1960):《切延内人:大平原的印第安人》,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

<sup>②</sup> 酋邦,指两个或多个地方群体在列于人们等级体系首位的单个酋长之下借以组织起来的区域政治机构。



关系的亲密程度决定他或她在这种政治机构中的地位。那些与酋长最亲密的人在官方地位等级中居高位,而且那些处于较低等级者对他们毕恭毕敬。

334 酋长的职务通常是终生的,而且往往是世袭的,由一个男子传给他自己的儿子或者他姐妹的儿子,这取决于继嗣是根据父系的还是根据母系而定。与队群和部落里的头人不同,酋长一般是真正的掌权者,在任何时候,在任何事务上,他的权威能够把他的人民团结起来。例如,一个酋长可以在其共同体成员中分配土地,还可以招募人民为他服兵役。在酋邦中,有一种认可的等级体系,它由控制着主要和次要权力机关的主要和次要的官员组成。这种安排实际上是一个控制链,它把每一层领导都联系起来。它能把处于腹地的群体和酋长的司令部联结起来,不论这个司令部是泥屋和粪茅屋,还是用大理石建造的宫殿。

酋长控制其人民的经济活动。酋邦一般有再分配系统,酋长控制剩余产品,也许甚至还控制整个社区的劳动力。因而,他可以向农民征收定额的稻米,将其再分配给整个社区。同样,他也可以招募劳动力来建造灌溉工程、宫殿或者神庙。

酋长也可以积聚大量个人财富,并把它传给他的继承者。酋长可搜集土地、牛群和由专业人员生产的奢侈品,使其成为他权力的基础。而且,酋邦中的上层家族也会做这同样的事情,并用他们的财产证明其地位。

在西非利比里亚的克佩勒人中可以找到这种形式政治组织的实例。<sup>①</sup>在他们那里,有一个由最高酋长组成的阶级,其中每个酋长统治一个克佩勒酋邦(这些酋邦现在成为利比里亚国家的行政区)。最高酋长的传统任务是:审理争端,维持秩序,负责道路维护以及保存“药物”。此外,他们现在还是利比里亚政府中拿薪水的官员,负责协调政府与其人民的关系。一个最高酋长得到的其他报酬包括:从他自己酋邦的税收中抽取一笔佣金,为橡胶种植园提供劳动力而获取的一笔佣金,收取的司法费用的一部分,从每户收取定额稻米以及来自求他办事和说情的人的礼物。最高酋长为了终生保持其尊贵地位,他有一批穿制服的信使、文职人员,以及一些财富的象征:多个妻子,镶花边的长袍,不从事体力劳动。

335 在每个克佩勒最高酋长下分等的等级体系中,有几个较低级的酋长:酋邦中每个区,区中的每个镇,以及所有镇中每个居住小区(除了最小的镇之外),都有一个酋长。这种酋长就好比其上一级酋长的副官,同时充当他和那些低一级酋长的联络官。镇和居住小区的酋长与最高酋长或区酋长不同,后者相对来说高高在上,远离人民,而前者则与当地的人民非常接近。

世界各地传统的酋邦都很不稳定。这是因为次一级酋长想从高一级酋长手里夺权,或者最高酋长之间为取得至高无上权力而相互竞争。例如,在夏威夷的前殖

<sup>①</sup> J. L. 小吉布斯(Gibbs, J. L., Jr., 1965):《利比里亚的克佩勒人》,载J. L. 小吉布斯(编):《非洲诸民族》,第216—218页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。



民地时期,战争是夺取领地和保持权力的途径;大酋长们进行相互征服以图成为统治所有岛屿的最高酋长。当一个酋长征服了另一个酋长,失败者及其属下的所有贵族便会失去所有财产,如果他们能活着逃脱就算很幸运了。于是,新酋长就将他的支持者指派到政治权力的各个职位上。因此,在这种社会很少有政府或宗教管理机关的连续性。

### 国家制度

国家<sup>①</sup>(state),最正式的政治组织,(像分层一样)是文明的标志之一。在国家中,政治权力集中在政府手中,它可以合法使用暴力来调整其公民事务及其与其他国家的关系。正如人类学家布鲁斯·克瑙夫特评述的:

……强制和暴力作为有组织约束的制度手段,特别与社会经济环境的复杂性以及充足的食物剩余和食物生产提供的政治等级制潜力一起发展起来。<sup>②</sup>

与增长的食物生产相关的是人口的增长。这两个因素共同导致人们扩大土地使用范围,导致诸如灌溉、梯田耕作、精心管理的轮作制等进步,导致为争夺土地而展开激烈竞争,还导致规模大得足以支撑市场体系和专门化城市社区的农村人口。在这种条件下,强调专属的成员身份的法人团体激增,种族分化和种族中心主义变得更加明显了,社会冲突的潜力显著增加了。在这些情况之下,至少需要官僚制、军队以及(通常)官方宗教的国家机构,为将各种各样众多群体作为一体化整体共同起作用提供一种办法。

尽管国家的主导意识形态声称,它们是永久和稳定的,但事实是:自约 5 000 年前国家初次问世以来,它们从来不是永恒的。无论它们曾取得何种稳定性,充其量也是短期的。从长远来看,它们清晰地显出不稳定和过渡的倾向。国家从未在任何地方展示过持久力,那些不太集权的政治制度——人类发明的最永久的社会形式——却展现这种持久力。

在这方面有必要作重要区分的是民族<sup>③</sup>(nation)和国家。今天,全世界大约有 200 个国家,而其中大部分在第二次世界大战结束之后才诞生。相比之下,今天全世界有大约 5 000 个民族。“一个民族之所以成其为一个民族,是因为它的人民共享语言、文化和地域基础,以及政治组织和历史。”<sup>④</sup>今天,国家在其国界之内通

336

① 国家,在人类学中,它是指一个可以合法地使用暴力来维持社会秩序的政治制度。

② B. M. 克瑙夫特(Knauff, B. M., 1991):《人类进化过程中的暴力和社会性》,载《当代人类学》第 32 卷,第 391 页。

③ 民族,指基于共同的祖先、历史、社会、制度、意识形态、语言、地域,通常还有宗教,视自己为“一个民族”的人们共同体。

④ J. W. 克莱(Clay, J. W., 1996):《什么是民族?》,载 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族》(第 2 版),第 188 页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。



常都生活着不止一个民族。例如,雅诺马密人不过是巴西国内众多民族之一(其他亚诺马密人生活在委内瑞拉国内)。很少有国家和民族重合的情况,比如,像它们在冰岛、日本、索马里和斯威士兰那里一样。相反,全世界约有73%的国家是多民族国家。<sup>①</sup>

国家的一个重要方面是,它是在国内外维持秩序的国家权力代表。警察、外交部门、国防部门和其他官僚机构,其作用是控制和惩罚诸如犯罪、恐怖和反叛之类的破坏行为。借助于这类机构,国家便以非个人化、一贯的和可预测的方式行使权力。

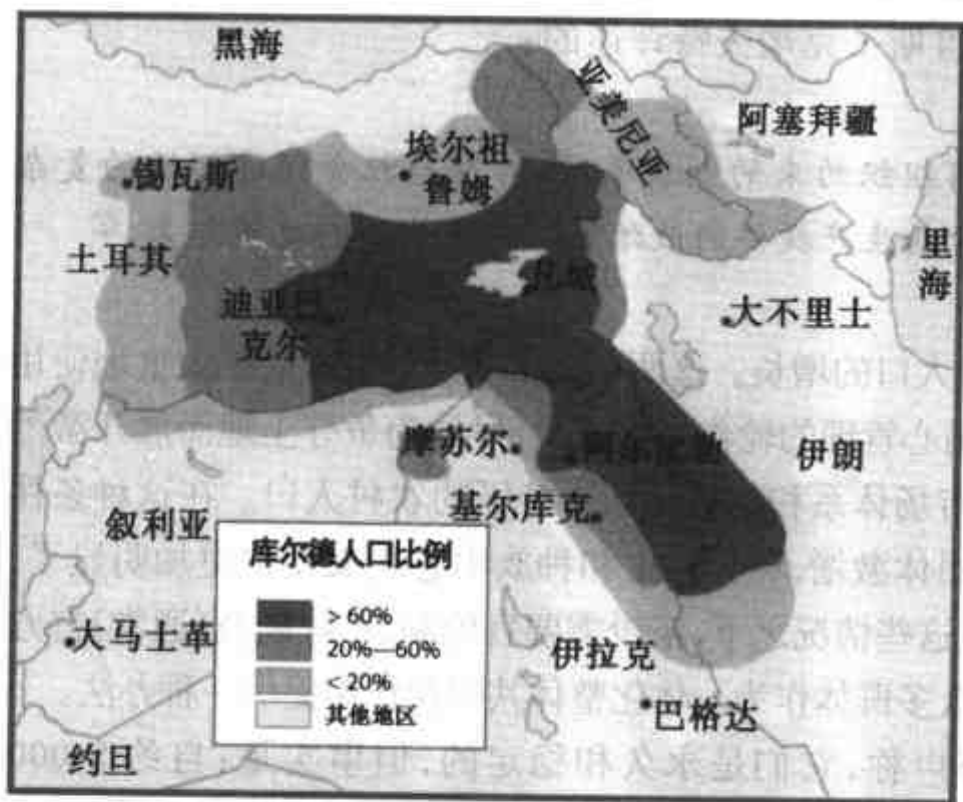


图 12.2

大多数库尔德人居住在伊朗、伊拉克和土耳其,他们是无国家民族的实例。

西方的政府形式,比如像美国政府(其实是超大政府),当然是国家政府,其组织和运作无疑是众所熟知的。不那么为人熟知的国家例子,是生活在非洲东南部说班图语的民族,斯威士兰的斯威士人的国家(世界上为数不多的几个真正的民族—国家之一)。<sup>②</sup>这一民族主要是农民,但饲养牛比农业更受重视:仪式、财富及其权力体系的权力,都与牛有错综复杂的联系。除了农耕和饲养牛之外,这个社会还有一些专业化的劳动

某些人成为仪式、铁器加工、木雕和制陶的专家。斯威士人交换其产品和服务,尽管他们没有复杂的市场。

传统的斯威士人权力体系的特点是:高度发达的双重君主制(如今已成往事),世袭贵族统治,复杂的亲属仪式和全国范围的年龄组。国王及其母亲是一切与斯威士人国家的全体人民有关的国家活动的中心人物:主持高级法庭,召集全体国民集会,控制年龄等级,分配土地,分配国民财富,优先行仪式,帮助组织重要的社会活动。

<sup>①</sup> 范·登·伯格(Van Den Berghe, P. L., 1992):《现代国家:民族建设者还是民族杀手?》,载《群体冲突国际期刊》第92卷,第3期,第193页。

<sup>②</sup> H. 库珀(Kuper, H., 1965):《斯威士兰的斯威士人》,载J. L. 小吉布斯(编):《非洲诸民族》,第475—512页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。





为国王出谋划策的是年长的亲王,他们通常是国王的伯叔或者同父异母兄弟。在国王和这些亲王之间有两个特别册封的“庭西拉”(tinsila),即“盟兄弟”,他们从某些普通氏族中选出来。这些人是国王的保护者,使他免受恶人伤害,在私密的个人场合为他服务。此外,国王还有两个“庭德维纳”(tindvuna)即顾问——一个民事顾问,一个军事顾问——作指导。这个国家的人民通过两个议事会表明自己的意见:一个是“里阔阔”(liqoqo),即由年长的亲王组成的枢密院(1986年解体),一个是“里班达”(libanada),即国家议事会,由酋长和头人组成,并向全国所有成年男子开放。“里阔阔”可以向国王提建议、作决定,并贯彻这些决定。例如,他们可以裁决诸如土地、教育、传统仪式、法庭程序和交通运输等问题。

斯威士人的政府从最小的地方单位——家宅——一直向上延伸到中央行政机构。一家之主拥有法律和行政权力;他得对受制于他的那些人所犯的罪行负责,控制他们的财产,并在其上司面前为他们说话。在区一级,政治组织与中央政府的组织相似。但是,地区酋长与其臣民的关系是个人关系和友好关系,他熟悉自己辖区内所有的家庭。对酋长可能显出独裁倾向的主要遏制力,在于其臣民有能力转而效忠另一个更加负责的酋长。斯威士官员的职位是终生的,他们只会因为叛国或巫术才会被撤职。无能、酗酒和愚蠢会令人不满,但人们不认为这是撤职的充足理由。

### 政治领导与性别

不考虑文化形态或政治组织类型,妇女很少担任重要的政治领导职位是一个事实。而且,当她们确实担任公众认可的职务时,她们的权力和权威也很少超过男子的权力和权威。不过,例外也是有的,在菲律宾、斯里兰卡、印度、巴基斯坦、以色列、挪威、荷兰、爱尔兰、大不列颠和几内亚,妇女是——或者最近已成为——政府首脑。在历史上,人们可以举出偶尔出现的妇女领袖的例子,例如在对新英格兰印第安人的早期记述中所提到的那位妇女领袖,夏威夷的最后一位本土君主,以及强有力的女王,如英国的伊丽莎白一世女王和沙俄叶卡特琳娜女皇。如果妇女的确担任高职,这往往因为她们与男子的关系。因此,女王或者是在位君主的妻子,或者是国王的女儿,而且因为国王死后没有男性继承人。此外,地位显要的妇女经常必须采纳在其社会中一般认为适合男性的许多气质特征。例如英国的玛格丽特·撒切尔,她作为首相角色展示的,就是西方社会长期视为令人羡慕的硬汉气质和果敢特点,而不是西方人传统期待妇女的养育和顺从。

尽管如此,在很多社会,妇女还是经常享有和男子一样多的政治权力。在队群社会,妇女在公共事务中享有和男子一样的发言权是平常的事,即使男子常常是其群体名义上的首领。在纽约州的易洛魁民族(在第十一章中曾加以讨论)中,家户和氏族以上所有领导职位都毫无例外地由男子担任。这样,他们就担任村落和部



落议会的所有职务,以及六族联盟大议会的所有职务。然而,他们完全得感谢妇女,因为只有妇女才能提名男子担任高职。此外,妇女还能在议会中积极地游说男子,并能在合适的时候撤某人的职。



这位印第安人塞尼加族酋长考恩帕莱特参加了18世纪末与美国政府三个条约的谈判。

正如“奥比”有一个由权贵组成的议会给他提供咨询,并防止他滥用权力,同样,“奥姆”也有一个由和男性议员同样数量的妇女组成的议会。“奥姆”及其议员的职责包括:为社区的市场(市场买卖是妇女的活动)订立规章制度,审理涉及妇女的案子(这些妇女可以来自全镇或全村各个角落)等诸如此类的任务。如果这类案子涉及男子,那么她和她的议会就会与“奥比”及其议会合作。寡妇要到“奥姆”那里请求举行最后的仪式,这一仪式是终止其去世丈夫哀悼期必需的。既然“奥姆”是全体妇女的代表,她就得对其选民负责,并在一切重大决策中寻求其支持与合作。

除了“奥姆”和她的议会之外,伊格博妇女政府还包括由妇女组成的代表机构,

正如上述例子表明的,妇女在政治中的低可见度,并不必然地将她们从社会控制领域中排除出去,也不意味着男子在政治事务中拥有更多的权力。但是,妇女有时候会扮演更加显眼的角色,就像在西非的双性制度中那样。在尼日利亚的伊格博人那里,在每个政治单位中,男性和女性各自的政治机构为每种性别规定了其自主权威领域,以及共担责任领域。<sup>①</sup>每个政治单位的首领是男性“奥比”(obi),他被看成是政府首脑,但其实他只管辖男性的社区;而女性“奥姆”(omu),她虽是得到公认整个共同体的母亲,但其实只关心共同体的女性部门。与女王(尽管“奥姆”和“奥比”都是加冕的)不同,“奥姆”既非“奥比”的妻子,也非前任“奥比”的女儿。

<sup>①</sup> K. 奥康乔(Okonjo, K., 1976):《运行中的双性政治制度:尼日利亚中西部伊格博妇女与社区政治》,载 N. 哈夫金和 E. 贝(编):《非洲妇女》,加利福尼亚州斯坦福市:斯坦福大学出版社。



这些妇女是从村镇的每个居住小区或地区选拔出来的,选拔基于她们思路清晰、表达良好的能力。此外,在村或世系群一级活动的是妇女组成的政治压力团体,其作用是制止争吵和阻止战争。这种团体有两种类型:一种团体由出生于该社区的妇女组成,她们大多数人因村庄实行外婚制而住在别处,因而是从父居的;另一种团体由嫁进该社区的妇女组成。她们的职责有:帮助那些生病或遭受压力的妻子们,以及教训那些懒惰或顽固的丈夫。

于是,在伊格博人的制度中,妇女管理她们自己的事务,她们的利益在政府各个层面都得到体现。此外,她们还有权使用类似男子使用的措施来执行其决定和规定。这些措施包括罢工、联合抵制以及“恫吓一个男子”或女子。政治学家朱迪思·范·艾伦描述后者道:

恫吓一个男子或向一个男子开战意味着:聚集到他的住地——有时是在深夜——跳舞并唱恶毒粗鄙的歌曲,这些歌曲详细地表达了女子在男子那里所受的委屈,并常常质疑他是否算是一个男人。妇女们还会用她们捣山药的棒槌重重地击打他的茅屋,也许还会毁坏他的茅屋或者用泥浆涂在他的茅屋上,并打他一顿。一个男子遭到这样的制裁可能是因为他虐待自己的妻子,违反了妇女的市场规则,或者是他让自己的牛吃了妇女的庄稼。妇女们会成天呆在他的屋子里——如果需要的话还会呆到深夜——直到他悔过并许诺弥补他的过失为止。……尽管这对于犯错的那个男子来说,很难说是一次愉快的经历,但它却被认为是合法的,并且没有哪个男子会考虑要去干涉。<sup>①</sup>

考虑到妇女在伊格博人政治制度中相当高的参与度,人们会很惊奇地发现,当英国人对他们实行殖民统治的时候,他们居然没有认识到这些妇女原先拥有的自治和权力。原因在于,英国人那时被登峰造极的维多利亚价值观蒙蔽了。对于他们来说,女人的头脑对于像科学、商业和政治这些所谓男性的事业来说,不够发达,她们的位置显然在家里。因此,他们认为妇女在政治中扮演重要角色是不可想象的。结果,英国人引进的“改革”破坏了传统形式的妇女自治和权力,却又没有提供另外的替代形式。在本案中,西方人的影响远没有像他们所喜欢认为的那样提高了妇女的地位,相反却使她们丧失了平等的地位,成为男人的附庸。在这方面,伊格博人的情形并非罕见。在历史上,在国家组织的社会中,妇女通常都是从属于男子的。所以,当国家对男女平等社会强加控制的时候,情形几乎总会发生变化——女人从属于男人。

339

<sup>①</sup> 范·艾伦(Van Allen, J., 1979):《恫吓一个男人:殖民主义与伊格博妇女的失去了的政治制度》,载S.蒂法尼(编):《社会中的妇女》,第169页,佛蒙特州圣奥尔本市:伊登出版社。



## 二、政治组织和秩序维持

不论一个社会采取什么形式的政治组织,不论它还有其他什么作用,它总以这样或那样的方式与社会秩序维持有关。它总是试图确保人们以可接受的方式行为,当人们不那样做时也规定人们要采取的恰当行动。在酋邦和国家中,某些政权机关有权管理社会事务。然而,在队群和部落中,人们一般按社会期望的方式行为,没有任何中央集权化政治机构的直接干预。在很大程度上,闲言碎语、批评、对超自然力量的恐惧以及诸如此类的其他因素,是遏制反社会行为的有效手段。

要知道这种看起来非正式的考虑是如何使人们保持协调的,我们可以看一看居住在巴布亚新几内亚的瓦佩人的例子,他们相信已故祖先的灵魂会在世系群的土地上游荡,保护他们不受入侵者之害,帮助其以狩猎为生的后裔把猎物驱赶到他们的打猎区域中来。<sup>①</sup>这些祖先之灵也会惩罚那些冤屈过他们或他们后裔的人——阻止猎人找到猎物或者让他们打不中,以此来剥夺他们所需的大量肉食。今天,瓦佩人用猎枪打猎,猎枪是社区为男子打猎购买的,他的职责是为大家打猎。但是,打猎使用的弹药筒总是由个别社区成员提供的。枪手并不总是成功的,如果他开枪但没打中,那是因为射出的弹药筒主人或其某个近亲与另一个人争吵过或者做过对不起他的事,而那个人的已故亲戚通过让猎人失手来报仇。或者,如果枪手根本无法找到任何猎物,那是因为复仇的祖先将动物都赶跑了。如果村民集体对祖先做了什么错事,那么为其打猎的枪手,即村民的代理猎人,也会受到祖先之灵的制裁。

于是,对于瓦佩人来说,成功的狩猎取决于避免争吵,并在社区中保持宁静,以免激怒任何人的已故祖先。不幸的是,完全的和平与宁静在任何人类社区中都不可能获得,瓦佩人也不例外。这样,当狩猎状况糟糕时,枪手就得找出在其村子中发生过什么争吵和冤屈不平之事,以确定应该向哪位祖先之灵祈求获得新的成功。通常,这是通过专门的认罪大会实现的。如若不然,质疑性的指责就会被人们四处散播,直至找到解决方法,但即使没有找到解决方法,这个大会也必须在友善的气氛中结束,以免引起新的对立。因此,每个人的行为都得经受公众的审查,这就提醒每个人什么是他们应该做的,促使他们避免那些会对自己造成不利的行为。

### 内化控制

瓦佩人对于祖先之灵的关注,是说明内化控制(或者文化控制)的一个很好的例子,这种控制是指这样一些信念:它们如此根深蒂固,以至于所有人都必须亲身对他或她的行为负责。文化控制<sup>②</sup>(cultural control)可以被设想为心灵的内化控

<sup>①</sup> W. E. 米切尔(Mitchell, W. E., 1973, December):《一种新武器搅醒了古老的鬼魂》,载《自然历史杂志》,第77—84页。

<sup>②</sup> 文化控制,指通过深刻内化于个人心中的信念和价值而实行控制。



制,它与社会控制<sup>①</sup>(social control)相反,社会控制涉及外部强制。在北美社会也能找到文化控制的例子;例如,人们之所以避免犯乱伦之忌,与其说因为害怕法律惩罚,还不如说因为一想到这种事他们就有一种强烈的厌恶感,而且在做这种事时他们会感到羞耻。显然,并非北美社会所有成员都会感到这种厌恶,否则乱伦发生率就不会那么高了(尤其是在父女之间)。但问题在于,对错误行为的任何遏制手段不是百分之百有效的。文化控制根植于我们的意识之中,依赖于对超自然惩罚的恐惧——例如,祖先之灵破坏狩猎——和魔法复仇之类的遏制手段。就像虔诚的基督教徒因为害怕下地狱而避免犯罪一样,一个人知道,如果他或她做错了事,即使整个社区都不知晓,也会受到某种惩罚。

### 外化控制

340

因为内化控制甚至在队群和部落中都并非完全胜任,所以每个社会都发展出一套信念和习俗来促进人们遵守社会规范。这些机制称作约束<sup>②</sup>(sanctions),它们是外化控制,包含文化和社会控制的不同结合。根据拉德克利夫-布朗所言:“约束是社会或社会中相当数量的成员对一种行为方式的反应,这种行为方式要么得到赞同(积极约束),要么遭到反对(消极约束)。”<sup>③</sup>约束可以是正式的,或非正式的,在特定社会内也会有相当程度的不同。

约束在各种大小社会群体中发生作用。此外,它们为了在调节人们行为方面起相当大的作用,不必制定为法律:“它们不仅包括有组织的法律约束,还包括邻居们的闲言碎语,或者还包括在工场工人们中自发生成的调节生产规范的习俗。在小规模社区中……非正式的约束可能比法律条文规定的刑罚更加有力。”<sup>④</sup>但是,如果一种约束要有效,它也不能是任意的。恰恰相反:约束必须前后一贯地运用,它们的存在也必定是社会成员普遍知晓的。

社会约束可以被分成积极的和消极的。积极约束由促使人们遵守社会规范的激励手段组成,比如像奖励、封号和邻居的承认等等。消极约束由威胁手段组成,比如违反社会规范就得接受监禁、罚款、肉刑或者被驱逐出社区等惩罚。前述有关消极约束的一个例子,是伊格博人“恫吓一个男子”的做法。如果某些个人并不相信顺从社会的益处,那么他们与其说接受不服从社会规则导致的后果,还不如说更有可能服从社会规则。

约束也可以按照是否涉及法律条令而被分成正式的和非正式的。在美国,如

① 社会控制,指通过公开强制对群体的控制。

② 约束,指用来促使人们遵守社会规范的外化社会控制。

③ A. R. 拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown, A. R., 1952):《原始社会中的结构与功能》,第205页,纽约:自由出版社。

④ A. L. 爱泼斯坦(Epstein, A. L., 1968):《约束》,载《社会科学国际百科全书》第14卷,第3页。



消极约束可能与某些被控制的争斗有关,该图显示的是新几内亚哈根山附近的一群全副武装的舞蹈者。

341 果一个人穿着网球短裤去参加教会仪式,他会遭到各种各样的非正式约束:从牧师不赞成的眼光,到其他教区居民的暗笑。然而,如果他不穿裤子就出现的话,他就会受到正式的消极约束:因有伤风化的露体而被捕。只有在第二种情况下,他才可能因为违犯法律<sup>①</sup>(law)而有罪。

像法律这样的正式约束总是组织化的,因为它们试图精确和明确地调整人们的行为。其他组织化约束的——积极的——例子包括授予勋章和货币奖赏。消极的组织化约束包括:丢面子、排除在社会生活及其特权之外、没收财产和监禁,甚至还有死刑。

非正式约束强调文化控制,而且性质是弥散的,它涉及由群体或社区成员自发表达出来的赞成或不赞成。然而,它们在加强大量看起来不重要的习俗时十分有效。因为大多数人想要被人接受,所以即使在没有现行法律的情况下,他们也愿意服从那些控制人们穿着、饮食和谈话的规则。

为了说明非正式约束如何发挥作用,我们将在埃及西部沙漠的贝都因人的权力关系脉络中对它们作一番考察。这个例子特别有趣,因为它证明:约束不仅能控制人们的行为,还能让个人在等级社会中保住自己的地位。

<sup>①</sup> 法律,指正式的消极约束。



## 原著学习

342

### 贝都因社会对权力的限制\*

在个人看重独立并信奉平等的地方,对他人施加权威的那些人的地位是危险的。在贝都因社会中,社会优先地位或权力依赖的并非暴力,而是能赢得他人尊敬的德行展现。据说有地位的人拥有社会声望(“吉玛”,*gima*),这从别人对他们的尊敬可看出来。为了赢得他人的尊敬,尤其是依附者的尊敬,这种人必须坚守荣耀的理想;供养和保护他们的依附者,保持公正,不滥用职权。他们必须小心谨慎地使用他们的权威,以免这种权威危及其依附者的自主性以致引起反叛,出乖露丑。

因为社会期望那些掌权者一定程度上要尊敬地对待他们的依附者(甚至小孩),所以他们就必须尽可能少地引起人们对他们关系的不平等的关注。模糊这种关系性质的委婉语很多。例如,“萨阿迪”(自由部落)的个人不喜欢当面叫“莫哈比特”(附属部落)的伙伴为莫哈比廷\*\*。我的房东就曾经纠正过我的错误,当我用专有名词指称他的牧羊人时,他说:“我们更喜欢称呼他们为‘牧羊人’(哈里嘎纳姆,*halit-ghanam*)。它听起来更好些。”使用虚构的亲属称谓,可以起到掩盖不平等关系的同样作用,比方说,对庇护人和被庇护人来说就是这样。

人们还期望那些掌权者尊重其依附者的尊严,最大程度地避免公开对他们动用权力。由于供养人的地位不能没有依附者,所以如果他疏远他们,就是在拿他自己的权力基础冒险。当一名高官公开命令、侮辱或殴打一名依附者的时候,就会招致反叛,这种反叛将对其地位造成损害。这种时刻充满了紧张气氛,因为依附者会感到有必要对公开的屈辱做出回应,以维护他的尊严或荣誉。的确,拒绝服从不合理的秩序或者以妥协方式承认的秩序,充分地反映依附者的利益,削弱了承认这一秩序的个人权威。

人们决不会长期忍受苛政。大多数依附者都可以运用约束手段限制其供养人的权力。任何人都可以请一个中间人代表他或她实施干预,

\* L. 阿布-卢格德(*Abu-Lughod, L.*, 1986):《隐而不露的情绪:贝都因社会的荣誉与诗意》,第99—103页,加利福尼亚州伯克利市:加利福尼亚大学出版社。

\*\* 莫哈比廷,意为附属者。——译者



除了小孩之外,所有人可以采取更加激烈的解决方法。被庇护人可以径直离开不通情理的庇护人,投靠新的庇护人。年轻男子总可以通过加入母方亲属或姻亲——如果他们有的话——甚或通过成为其他家庭的被庇护人,以逃避父亲或叔伯的苛政。在过去的约20年间,青年男子可以到利比亚去找工作。

弟弟一般通过分家从难以相处的哥哥手下解脱出来,他们要求分享祖上的遗产,独立门户。我所居住的地方,四兄弟构成其营地的核心,他们之间的动力关系非常清晰。有两个兄弟已分家独立门户了。另外两个仍然共同享有财产、牛群,并共同负担开支。当我在那里的时候,紧张关系开始酝酿了。尽管在社区中哥哥一般来说比较重要,而弟弟承担责任较轻,也不太动脑筋,但他们通常能在一起做各种各样的事情,而且没有摩擦。弟弟尊敬他的哥哥,通常会执行他的决定。

但有一天,紧张关系表面化了。哥哥中午回到家里,心情糟糕,却发现没有人给他准备午饭。他走到他的一个妻子那里,责备她没有做午饭,并声称他的孩子们抱怨肚子饿了。他指责她想要饿死他的孩子们,威胁要打她。他的弟弟试图干预,于是哥哥转而开始责骂他。斥责弟弟懒惰(因为那天他没能完成他许诺做的事:照顾羊群),然后,他又质问弟弟,为什么让他妻子放着屋里屋外这么多的事情不做,却溜进房里坐着。随后,他又操起一根木棍转向他的另一位妻子,大呼小叫。

弟弟暴跳如雷,去找他们的母亲。女家长在她另一位儿子的陪同下来了,啰嗦地与吵架的两个儿子协商。弟弟希望与哥哥分家;而另一儿子责备他对几句话如此敏感,提醒他那是他的哥哥,即使挨他打也是无所谓的。他的母亲不同意分家。最后,每个人都平静下来了。但诸如此类的事件如果再多发生几次,最终还是有可能导致弟弟要求分家。

甚至一个女子也可以通过“发脾气”回娘家(*mughtáóa*)来抵抗暴虐的丈夫。这是社会认可的对虐待的反应,它迫使丈夫或其代表面对女子亲属的指责,有时候他们还不得不用礼物来安抚她。妇女用以对抗暴虐的父亲或监护人的办法要少一些,但还是有各种各样非正式的手段,可用来抵抗他们强加给她的种种非她所愿的决定。而自杀总是一种最后的手段,我就听说过很多关于青年男女双双自杀的事情,他们这样做是为了反抗其父亲的决定,尤其是关于婚姻的决定。一位老年妇女的故事说明了——即便是妇女——对暴力反抗达到的程度。娜芙拉回忆道:





我第一次的婚姻对象是我的姑表兄(*ibn'amm*)。他和我们住在同一个营地里。一天,很多男人来到我们的帐篷。我看见帐篷里挤满了男人,但不知道为什么。我听说他们是来向我父母提亲的(*yukhultú fiyya*)。我走过去,站在帐篷边,大叫道:“如果你们想做什么,罢手吧。我不想要。”唉,他们还是执意那样做了。而我每天都大哭大叫,说我不想嫁给他。我那时候还很小,也许只有14岁。当他们开始击鼓、歌唱时,每一个人都向我保证,那是为了庆祝另一个表姐妹的婚礼,于是我也和他们一起唱歌跳舞了。这样持续了好几天。到了婚礼那一天,我的姑妈和另一个亲戚在帐篷里抓住我,然后突然把门关了起来,拿出了脸盆。她们想给我洗澡。我尖叫起来。我不停地尖叫;每当她们舀了一罐子水要给我洗的时候,我就把罐子从她们手里打翻。

他的亲戚带着骆驼来了,他们把我拖进轿子里,带到了他的帐篷。当他下午走进帐篷(想跟我圆房)时,我又开始不停地尖叫。然后到了晚上,我躲在很多块毯子中间。尽管他们可以寻找,但却无法找到我。我的父亲气极了。过了几天,他仍坚持我得与我丈夫呆在帐篷里。他一离开,我就跑出来,藏在新郎妹妹住的帐篷后面。我让她发誓,不告诉任何人我睡在那里。

但他们还是把我抓回去了。那天晚上,我爸爸持枪站在附近站岗。每当我准备离开帐篷的时候,他就抽一口烟,让我知道他还在那里。最后,我把自己裹在稻草垫子里。当新郎来的时候,他瞧了又瞧,就是无法找到我。

最终,我还是回自己家去了。我假装中邪了。我绷紧身体,转动眼珠,每个人都急得团团转,给我熏香,为我祷告。他们找来了方士(或者叫神汉),他将病因归咎于这一非我所愿的婚姻。于是他们决定,也许我太小了,不应强迫我回到我丈夫那里去。我逃出了魔掌,他们也很庆幸,迫使我丈夫家同意离婚。我们家归还了聘礼,我则留在家中。

娜芙拉不能直接反对她父亲的决定,但她却能够通过间接的方式违抗他的意愿。就像受到不公正对待、虐待或者公开羞辱的依附者用来反抗的其他方式一样,她的反抗对于她父亲、也许更重要还有叔伯的权力是一种制衡。

超自然的约束,似乎与弱者和依附者联系在一起,对滥用权威提出



了最终的抑制。人们相信,当圣洁的莫哈比廷世系群受到不公正对待时,超自然的报应一定会随之而来,他们的咒语会引起冒犯者世系群的死亡或者衰落。在一个贝都因人的传说中,当一个女人拒绝给两个小女孩东西吃的时候,她生病了,而且她煮熟的食物上冒出了血——这是她没有善待无助者而受到的惩罚。中邪,正如娜芙拉的故事表明的那样,也可以成为一种抵抗形式……

显贵人物由于拥有资源而得以独立自主,并控制那些依附于他们的人;而所有这些约束手段都有抑制显贵者滥用权力的作用。同时,这些有权有势的人也很容易屈服于他们的依附者,因为他们的地位依赖这些人心悦诚服的尊敬。

不论社会是否具有集权化的政治制度,其另一个控制中介可能是巫术。如果一个人的邻居要是会借助黑巫术施报复的话,那么这个人当然就不太会去冒犯他的邻居。类似地,人们也不愿因为操弄巫术而受指控。所以他们就比较小心谨慎地行为。在苏丹的阿赞德人中,那些认为自己被施了巫术的人,会去向一位圣贤咨询,这位圣贤在举行了适当的神秘仪式之后,会确认或证实那个施巫术之人的身份。<sup>①</sup>面对这一证据,“巫师”通常会同意合作,以避免更多的麻烦。要是受害者死了,那么死者的亲属会选择对巫师施巫术,最后他们会把某个村民的死亡认作犯罪和他们所施巫术功效的证据。对于阿赞德人来说,巫术提供的不仅是对反社会行为的一种制裁,还是对付自然的敌意和死亡的一种方式。没人愿意被人看作是巫师,当然也没人愿意被某个巫师所害。阿赞德人通过将其情感反应制度化,成功地维持了社会秩序。(关于巫术的更多讨论,参见第十三章。)

### 三、凭借法律的社会控制

在加拿大北部的伊努伊特人中,人们认为所有的冒犯与个人之间的争执有关;因此,它们就必须在争执者之间平息。他们可能使用的一种方法是借助于一场歌曲决斗,在这场决斗中,他们以专为此场合谱写的歌曲相互辱骂。尽管社会并不干预,但观众表达其兴趣,他们的掌声决定结果。然而,如果还是无法恢复社会和谐——目的不是定罪和量刑,而是社会和谐——那么这个或那个争执者就会搬到

<sup>①</sup> E. E. 埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard, E. E., 1937):《阿赞德人中的巫术、圣贤和魔法》,伦敦:牛津大学出版社。



另一个队群去。在伊努伊特人中,和平解决的替代办法是离开这个群体。总而言之,这里没有具有约束力的法律权威。

相比之下,在西方社会,如果一个人冒犯了另一个人,那么他可能就要经受一系列复杂的法律程序。在刑事案件中,人们首先关注的是定罪和量刑,而非帮助受害者。警察将逮捕犯罪之人;他在法官和(或许还有)陪审团面前接受审判;然后,根据他所犯罪行的严重程度,他可能被处以罚款、入狱,甚至死刑。受害者很少能拿回自己的财物或得到补偿。在这整个事件链中,受指控方都在与(应该)公正的警察、法官、陪审员和狱卒打交道,这些人不可以与起诉人或辩护律师有任何私人交情。从伊努伊特人传统文化的立场来看,这一切是多么奇怪啊!很明显,这两种制度根据完全不同的假定运作。 345

### 法律的定义

一旦两个伊努伊特人用歌曲比赛来平息一次争端,这件事情就被视为结束了,不会再有进一步的行动。我们可以把这种比赛结果说成是法律决定吗?要是任何法律都是约束,但并非每种约束都是法律的话,那么我们又怎样来区分一般社会约束和那些我们称之为法律的约束呢?

在20世纪,法律的定义一直是人类学家争论的焦点。1926年,马林诺斯基认为,法律规则与习俗规则的区别,乃是在于:“它们被视为一个人的义务和另一个人的权利要求,它们不仅受心理动机的约束,还受到以相互依赖……为基础的特定社会约束力机制实施的制裁。”<sup>①</sup>换言之,法律是社会控制的典范,因为它们应用公开的强制。在当代北美社会中,有一个关于习俗规则的例子,那就是这样一条原则:参加宴会的客人应在将来回报宴会的主人。男女主人如果没有收到回请函,他或她就会感到被骗去了本应偿还的东西,但却不能借助法律向不知感激的客人索要那22.67美元的餐饮费。但是,如果一个人在买东西时被店主骗去同样数量的钱,那么他或她就可以求助于法律了。虽然马林诺斯基的定义引入了法律的几个重要要素,但他没有对法律约束与非法律约束作恰当区分,把阐述可操作法律定义的难题留给了以后的人类学家。

在法律人类学研究中,亚当森·霍贝尔是一位重要先驱。他认为:“法律是这样一条社会规范,当它被忽视或违反时,享有社会公认特许权的个人或团体,通常会对违反者威胁使用或事实上使用人身强制。”<sup>②</sup>霍贝尔强调合法使用身体强制,同时贬低法律与集权化法庭制度的传统联系。虽然法官和陪审团是西方法律体系

<sup>①</sup> B. 马林诺斯基(Malinowski, B., 1951):《朴野社会的犯罪与习俗》,第55页,伦敦:劳特利奇出版社。

<sup>②</sup> E. A. 霍贝尔(Hoebel, E. A., 1954):《初民的法律:法的动态比较研究》,第28页,马萨诸塞州剑桥市:哈佛大学出版社。

的基本特点,但它们不是人类法律的普遍基础。一些人类学家曾经建议说,要对法律下精确定义是一项不可能的——或许还是不可取的——事业。当我们提到“法律”时,难道我们不是不由自主地使用我们熟悉的西方概念——由经授权的立法机构制定,并由国家司法机构强制执行的一套规则吗?对努尔人或伊努伊特人来说,中央集权化的司法机构是毫无意义的概念,哪一个法律概念可适用于他们的社会?决斗、歌唱比赛以及其他得到社会容忍的自助形式看起来好像符合一部分(但非全部)法律标准,我们应该怎样将其归类呢?

346 归根到底,最有益的往往是在每个案例的文化背景中对它加以考虑。毕竟,法律反映了社会的基本的先决条件,所以要理解任何社会的法律,一个人必须理解那些潜在的价值和假定。但是,法律的工作定义就讨论和跨文化比较来说是有用的,因此,我们把法律称为正式的消极约束。

### 法律的功能

霍贝尔在他 1954 年写的《初民的法律》一书中,提到人们应慷慨分享私有财产的观念是切延内印第安人生活的基本规矩的时代。然而,因此有些人取得不须获得许可而借用别人马匹的特权。当沃尔夫·莱斯·唐向埃尔克战士社团成员抱怨这种未经许可的借用时,埃尔克战士不仅使他要回了马匹,还从犯规的人那里要到一笔损失费。于是,埃尔克战士宣布,为了避免将来出现这样的麻烦,未经他人许可不能借用马匹。接着,他们还宣布,他们想要收回所有这类财产,拒不归还不恰当借用物品的任何人都将被施以笞刑。

沃尔夫·莱斯·唐和埃尔克战士社团的案例,清楚地说明法律的三项基本功能。首先,它界定社会成员之间的关系,规定在具体情况下的合适行为。一个人只要知道法律,就知道就社会每个其他成员而言他或她的权利和责任。其次,法律分派运用强制执行制裁的权力。在具有中央集权政治制度的社会中,这种权力一般赋予政府及其司法系统。在没有集权政治控制的社会中,运用暴力的权力可直接分派到受伤害的那一方。第三,法律还起着重新界定社会关系和确保社会弹性的功能。当新情况产生,法律必须决定:旧的规则和假设是否仍有效度,以及在多大程度上它们必须更改。法律如要有效运作,就得为变化留有余地。

347 事实上,法律很少是这里描述的平稳又整合良好的制度。在任何既定的社会,不同的法律约束适用于不同层次。因为社会的人们通常是不同亚群体的成员,所以他们服从这些不同群体的不同规则。每个卡保库人同时既是家庭、家户、次级世系群的成员,又是邦联的成员,他或她服从其中每一个的所有规则 and 规定。在某些情况下,个人也许不可能同时遵守相互矛盾的法律指令:

在邦联的各世系群中,相同氏族成员之间的乱伦关系,当事人要被处死,



在另一个世系群中,则受重打,而在第三个构成部分世系群中,这种关系是不受惩罚的,而且……根本不被视为乱伦。在一个次级世系群中,它甚至变成优先选择的婚姻类型了。<sup>①</sup>

而且,在特定社会内部,运用约束的权力因层次不同而可能有差异。卡保库人家户的户主可用扇或打来惩罚家户的成员,但只有世系群头人才有权力查抄财产。类似的差异也存在于美国的市、州和联邦司法机构。在每个社会内部,法定裁判权的复杂性使较容易的有关法律的推论变得困难了。

### 犯罪

正如我们上面评论的,不论消极约束是法律的还是其他性质的,它的重要功能是阻止违反社会规范。打算偷窃的人意识到有可能被抓获和受到惩罚。然而,即使面对严重的制裁,每个社会中的个人有时候也会违反规范,并自己承担其行为后果。在非西方社会中,犯罪的性质是怎样的呢?

西方社会明确区分了针对国家的犯罪和针对个人的犯罪。《布莱克法律词典》告诉我们:

犯罪和侵权行为或民事伤害之间的区别是:前者是对公共权利和义务的违犯和违背,由于整个共同体认作如此,而且在于其社会的和集聚的可容性;而后者仅是侵害或剥夺个人的民事权利。<sup>②</sup>

这样,一个开车撞到别人汽车的鲁莽司机,可能因危及公共安全而被控犯罪。同样是这个司机,他也可能因对损坏另一辆车而被控侵权,而另一个司机则可以起诉要求赔偿。

然而,很多非西方社会没有中央国家的观念。因此,所有违法犯罪都被看成是针对个人的,这就使得犯罪和侵权的区别失去价值。的确,在个人之间发生的争端可能严重破坏社会秩序,尤其是在小群体当中——卷入争端者的绝对人数虽然少,但在全部人口中却可能占很大比重。尽管在传统上,伊努伊特人没有超出家庭之外的有效内政或经济单位,但两人之间的争端,却关系到各独立家庭成员在必要时相互帮助的能力,因而是受广泛社会关注的事。在大多数情况下,司法活动的目的是恢复社会和谐,而不是惩罚犯规者。当我们在区分关系到整个共同体的犯法和那些仅仅关系到若干个体的犯法时,我们可以把犯法称之为集体的或者个人的,而不用区别刑法和民

<sup>①</sup> L. 波斯皮索(Pospisil, L., 1971):《法律人类学:比较理论》,第36页,纽约:哈珀与罗出版社。

<sup>②</sup> H. C. 布莱克(Black, H. C., 1968):《布莱克法律词典》,明尼苏达州圣保罗市:西方出版社。



法。因此,我们就可避免与讨论非西方法律制度无关的那些价值和假设了。

争端基本上以两种方式加以解决。其一,争端双方可以通过争论和妥协而自愿达成彼此都满意的一份协议。这种解决形式被称为谈判<sup>①</sup>(negotiation)。或者,如果这个过程得到无偏见的第三方的帮助,则被叫作调解<sup>②</sup>(mediation)。在队群和部落中,第三方的调解人没有强制权力,因此不能强迫争端双方服从这种决定,但作为得到极大个人尊重的人来说,调解人经常可以借助这些判断来影响和解。

其二,在酋邦和国家中,经授权的第三方可公布具有约束力的决定,而争端双方不得不尊重这一决定。这一过程被称为裁决<sup>③</sup>(adjudication)。调解和裁决之间的区别从根本上说在于授权。在裁决解决争端中,争端各方都尽可能强硬地坚持自己的立场,但他们不参与最终裁决。

尽管裁决过程并非人类社会的普遍特征,但每个社会都会用某种形式的谈判来解决争端。谈判往往是裁决的先决条件或替代办法。例如,在美国解决劳资纠纷,罢工工人首先会与资方谈判,通常借助于第三方的调解。如果国家认为罢工对公众福利构成威胁,那么发生纠纷的双方不得不接受裁决。在这种情况下,解决争端的责任转交大致公正无私的法官。

法官的工作困难而又复杂。为了达成一个决定,法官不仅必须详细地审阅呈送的证据,还必须考虑大量的规范、价值和以往的判例,而且这个决定不仅要接受当事者双方的掂量,还得受到公众和其他法官的审视。

在美国,过去30年间出现了这样一种明显的趋势:人们越来越多地愿意通过庭外谈判与调解来解决各种争端,而不是走上法庭。很多法学家把这看成是减轻过重的法庭负担以集中注意力于更加重要案子的一个办法。与此变化相关的是思想观念的转变,即秩序与和谐上升为积极的价值,借助于说服的控制代替(被视为“不民主的”)公开强制。在理论上,这看来是个不错的主意,因为它暗示了队群和部落特有的文化控制制度的回归。但关键区别还存在,在队群和部落社会中,共识不太可能是强制性的,因为所有相关个人都可在相对平等的条件下参与谈判和调解;相反,美国在权力方面有巨大差异,有证据表明,宁愿选择调解与谈判的,正是那些比较强的当事方。正如人类学家劳拉·纳德指出的那样:现在,与其说人们强调公正和争端的起因,还不如说更注重息事宁人——其方式往往是绥靖的和约束性的;造成抑制类秩序的重要性。<sup>④</sup>

349 在许多政治上集权的社会,不朽的超自然——或至少是非人的——力量被设

① 谈判,指争端双方直接进行争论和妥协,自愿达成令彼此满意的协议。

② 调解,指在无偏见的第三方帮助下,争端双方通过和谈达成协议。

③ 裁决,指无偏见的第三方做最终决定的调解。

④ L. 纳德(Lader, L., 1997):《控制过程:寻找权力的动力成分》,载《当代人类学》第38卷,第714—715页。



想为通过神判的审讯作判决。例如,在利比里亚的克佩勒人中,当对罪行存疑的时候,经政府批准的神判审讯执行人,会把一把烧热的刀子放在嫌疑犯的大腿上。如果大腿被烫伤,嫌疑犯就是有罪的;如果没有被烫伤,就假定他无罪。但是,这个执行人并不仅仅负责加热刀和将它用在嫌疑犯的腿上。在按摩过嫌疑犯的腿,确定刀足够热了之后,执行人会用这把刀击打一下自己的腿而不被烫伤,以此来说明无辜的人是不受伤害的。然后,刀子就放到嫌疑犯的腿上。一直到此刻,执行人有意或无意地一直在关注嫌疑犯身上的非言辞线索:身势、肌肉紧张程度、出汗量等。执行人可以由此判断被告是否表现得过于焦虑,如果是,那便能说明他有罪;其实,他已对被告做了心理紧张度评估。一旦做出这种判断,刀子放上去的时候,执行人便巧妙处理刀子,或者烫伤或者不烫伤嫌疑犯。执行人通过控制刀在火里烧的时间,以及它按在腿上的压力和角度,能够很轻易地作如此巧妙的处理。<sup>①</sup>



心理评估的两种方法:克勒佩人的神判和西方人的测谎器。

与此相类似的,是测谎器在美国的应用,尽管其主导意识形态是科学而非迷信。然而,人们还是认为,不朽的和非人的手段决定了某人是否在撒谎,但事实上,测谎器操作人员不可能只“读”仪器上的指针。他或她必须判断,受试者显出的高度焦虑是否由测试处境引起的,而不是因说谎而感到紧张。因此,这个仪器操作人员与克佩勒人神判执行人有许多共同之处。

## 应用人类学 争端的解决与人类学家

在和平解决争端日益得到重视的时代,争端处理领域是人类学家越来越多参与(和就业)的一个领域。一位开业者叫威廉·尤里,他是独立的谈判专家,

<sup>①</sup> J. L. 小吉布斯(Gibbs, J. L., Jr., 1983):《采访》,载《文化的面相:第18套节目》。加利福尼亚州方廷瓦利市:海岸电视课程有限公司。



在哈佛大学取得博士学位。他1982年的博士论文的题目是：《谈判解决还是罢工：冲突在肯德基州煤矿中的作用及其控制》。

在哈佛大学，尤里和法学院的罗杰·费希尔联合发起谈判研究项目。他们两人还一同撰写了后来成为谈判者“圣经”的那本书：《取得赞同：不用让步的谈判协议》（这本书于1981年出版，后被翻译成21种文字）。1980年，尤里帮助美国和苏联用在各自首都装备完善的核危机中心取代了过时的“热线”。

尤里现在经营几个常规工作室，应付那些难以应付的人和处境。曾接受他服务的有福特汽车公司，该公司分布在世界各地的6000名高级管理人员曾参加过他的研讨会。正如有人说的：“他对公司的影响是难以估量的。他给整个文化植入一种看待事物的新方式。”\* 现在，他专门研究种族的和分离主义者的争端，包括那些发生在南非的“白人”和“黑人”之间的、塞尔维亚人和克罗地亚人之间的以及土耳其人和库尔德人之间的争端。他所做过的最棘手工作之一，是在俄罗斯人和车臣人之间为（自分裂以来的）和平进行斡旋，这项工作使前苏联的其他敌人：鞑靼人、克里米亚人、摩尔多瓦人和格鲁吉亚人团结起来了。

在他最近的一本书《略去“不”：走出对抗的谈判之道》中，尤里赞扬了日本“本垒打之王”的视角：他认为相互对垒的投手不是千方百计要置对方于死地的敌人，而是反复提供把球再次击出场外机会的搭档。在应付车臣人的时候，尤里的技巧之一是，让他们想象一下，俄罗斯总统叶利钦为了让他的人民接受车臣的目标会说些什么话。他让俄罗斯人也做同样的事：车臣总统为了说服他的追随者留在俄罗斯联邦中会说些什么呢？尤里和其他人正在做的是，在人与人相互依赖关系日益增长，敌对的、赢输态度已不合时宜的世界里，帮助创造一种谈判文化。但正如车臣与俄罗斯协议的破裂表明的，这项任务远非易事。

\* D. 斯图尔特(Stewart, D., 1997):《先把蛋糕做大再分它》，载《史密森学会》第28卷，第82页。

#### 四、政治组织与对外事务

尽管对内政的管理是任何政治制度的一项重要功能，但它绝不是唯一的功能。它的另一项功能是对外交事务或者国际事务的管理——不仅是国家之间的，也包括不同族群、世系群、氏族，或任何大型的自治政治单位之间的关系。就像威胁或实际使用暴力可以被用来维持一个社会内部的秩序一样，它也可以被用在外交事务的处理当中。

##### 战争

国家的责任之一是组织和发动战争。在过去的几千年历史中，人们似乎在





断地经历战争和群体间的战斗。战争为什么会发生？是否人类就像有些人认为的那样天生具有攻击性？持这一观点的那些人，以坦桑尼亚黑猩猩表现的攻击性群体行为为例。在这里，观察家们看到，一个群体有步骤地消灭另一个群体，然后占有其领地。他们还以居住在巴西和委内瑞拉国界两侧的亚诺马密人的行为为例，把他们描述为处于长期战争状态的民族，认为这是所有人类曾经拥有的行为方式。



该图显示的是美国在科索沃的一支维和部队。第二次世界大战以来，没有哪一个国家像美国那样经历这样频繁的战争。

对这种观点的批评指出，在黑猩猩及其近亲“倭黑猩猩”中观察到的“类似战争”的行为并不普遍。<sup>①</sup>至于亚诺马密人，并非所有人都同意他们自己像被描写的那样暴烈，我们也不能假设所有的人都曾经像他们那样生活。和所有人一样，亚诺马密人也有一段历史，他们目前的活动无疑反映了一个特殊的历史背景。到了20世纪，在这一背景中又加入了这样一幕：由于外来者侵入亚诺马密人所生活的亚马孙和奥里诺科雨林，他们的压力越来越大，结果导致分裂和暴力水平升级。<sup>②</sup>换言之，发生在人类之间的战事，以及猿之间的攻击性群体行为，都可能只是特殊环

351

<sup>①</sup> M. G. 鲍尔(Power, M. G., 1995):《再访贡贝:在“自由”王国里黑猩猩是多暴力的和分等级的吗?》,载《普通人类学》第2卷,第1期,第5—9页。

<sup>②</sup> C. C. 曼(Mann, C. C., 2000):《在亚诺马密人研究中受到指控的不正当行为》,载《科学》第289卷,第2253页。

代人中不存在(正如某些人所认为的那样)。我们偶尔会发现,在古代人的骨骼化石中嵌着曾遭石矛攻击的痕迹,例如,在华盛顿发现的、几乎9000年之前的肯尼威克人的骨架,或者在意大利格里马尔迪更久远一些山洞里找到的人骨,都证明暴力的确存在。然而,战争显然不是一种普遍现象,因为在世界各地,我们都发现有些社会不曾有我们所知道的那种战争。这一类的例子有:非洲南部的布须曼人,新几内亚的阿拉佩什人以及印度的耆那教教徒。在那些确实存在战争的社会中,暴力水平也有极大的差异。比如说,对于新几内亚的战争,人类学家罗伯特·戈登写道:

它比我们实行的战争暴力要略微“文明”一些,因为暴力严格限制在两个群体之间。作为一个外来者,你可以在他们打仗的时候走上前去采访他们,与他们交谈,箭不会射到你。那样做非常安全,你还可以拍照。然而,现代战争的问题恰恰在于:它不分青红皂白地杀戮,而你却无法对它进行很多的研究,但同时你可以与这些人谈谈,暴力是如何升级为全面展开的战争的,其动力何在,从中你可以了解到很多东西。<sup>①</sup>

我们有足够的理由假设:战争仅仅是在过去的1万年中,自从食物生产技术发明以来,尤其是自从集权国家出现以来才成为问题的。在最近的200年中,随着现代军备的发明和暴力越来越多地针对平民,战争才达到了危机的程度。在当代的战争中,我们已经走到这样的地步:不仅平民,而且儿童的伤亡人数大大超过了士兵的伤亡人数。因此,战争不是一个老问题,而是一个相对新的问题。

在寻食者中,政治制度是非集权的,尽管暴力时有发生,但直到最近人们才对战争有点了解。因为在寻食者中,地域边界和成员身份通常是变动的,并且界定也不精确,所以一个人今天与这个队群一起打猎,明天就可能与另一个相邻队群一起打猎。在寻食群体中,婚姻伴侣是经常互换的,每个队群里的人在相邻的队群很可能有一个姐妹、兄弟或堂表兄弟姐妹,因此较大范围的战争是行不通的。而且,没有剩余食品也不允许进行持久的战斗。如果一个社会的人口很少,没有剩余食品,几乎没有私有产权,没有国家组织,那么这个社会发生一个群体反对另一个群体的有组织暴力的可能性就会很小。<sup>②</sup>

虽然传统的观点认为,农民是温和的土地耕种者,但正是在这些人中间,再加上畜牧者,战争才变得突出起来——尽管安分守己的农民的确存在。一个原因可

<sup>①</sup> R. J. 戈登(Gorden, R. J., 1981, December):[采访]洛杉矶:海岸电视课程有限公司。

<sup>②</sup> B. 克瑙夫特(Knauff, B., 1991):《人类进化过程中的暴力和社会性》,载《文化人类学》第32卷,第391—409页。



能是：与寻食者相比，食物生产民族的人口增长的可能性要大得多，而前者人口数一般总维持在社会供养能力之内。这种人口增长如果不加以控制，会导致资源耗竭，对此问题的一个解决办法也许是攫取其他民族的资源。此外，对农耕必需的一块固定土地的忠诚，使得这种社会中成员身份变动比在寻食者社会要小。农民在当地结婚，而不是远嫁他乡，因此他们没有远距离的亲属关系网。在严格的从母居或从父居社会中，每一代新人都会被束缚于同一块土地上，不论这块地有多小，也不论其中居住的人有多少。

空闲土地的利用不足以阻止战争爆发。例如，在刀耕火种的园艺农业民族中，为了争夺老植物清除后的森林空地，经常发生敌意和武装冲突。在农耕民族中，政治控制的集中化和对贵重财产的占有，为战争提供了更多的刺激因素。正是在这些民族中，尤其是在那些组织成国家的民族中，战争暴力才最有可能导致不分青红皂白的杀戮。这在现代国家中发展到了巅峰。事实上，最近我们看到在大多数（但非全部）无国家社会中的战争（即所谓的部落战争）都是对殖民扩张的反抗，也是由国家引发的。<sup>①</sup>

寻食民族与食物生产民族之间另外一个不同点是世界观<sup>②</sup>（worldviews）的不同。一般而言，寻食者倾向于把他们自己看成是自然界的一部分，并与之保持某种平衡关系。这一点反映在他们对所杀动物的态度上。例如，西部的阿贝那基人的猎手认为，动物和人一样是由肉体 and 灵魂组成的。虽然阿贝那基人猎杀动物来维持他们自己的生存，但他们明显意识到，动物应得到适当的尊重。因此，当猎人们杀掉海狸、麝鼠或者水禽之后，他们不能把这些动物的骨头扔进最近的垃圾坑里就完事。“适当的尊重”要求他们把它们骨头送回水里，并祈求该物种延续不绝。这种态度可以被看成自然主义世界观的一部分。

阿贝那基人这种与自然的一体感，与在农民和畜牧者中盛行的那种世界观形成鲜明的对比。后者不是在自然中寻找食物，而是把他们的统治强加给自然，命令自然为自己生产食物。这种认为自然仅仅为人类而存在的态度，可以被称为剥削性世界观。在这种观点之下，为了自己的利益，从统治自然的剩余部分进而统治其他社会，只是一小步而已。食物生产民族中盛行的这种剥削性世界观，是促成社会之间战争的一个重要因素。

把西部的阿贝那基人与他们西面的易洛魁邻居们做个比较是颇富教益的。在阿贝那基人中间，战争本质上是一种防御性活动。尽管他们也种植庄稼，但作物培养仅仅是寻食主业的补充。由于他们持有自然主义世界观，所以他们相信不能在

<sup>①</sup> N. L. 怀特黑德和 R. B. 弗格森(Whitehead, N. L., & Ferguson, R. B., 1993, November):《关于部落战争错误的刻板印象》，载《高等教育年鉴》，第 A48 页。

<sup>②</sup> 世界观，指个人或社会对其自身世界的界线和运行所抱有的或明确或模糊的种种观念。



别人的地域里作业,因为他们控制不了必要的超自然力量。而且,由于营生远远低于供养能力,所以他们没有必要去掠夺别人的资源。相比之下,易洛魁人以刀耕火种的园艺农业为生,常常进行掠夺性的战争。有证据显示,他们居住地周围环境明显恶化,使人联想到对资源的过度利用。虽然易洛魁人开战是为了补充以前战斗中失去的男子,但主要动机是通过其手下败将承认易洛魁人的优等地位以取得统治地位。然而,输家与赢家的关系,并非完全从属的关系。输的那一方被迫向易洛魁人支付贡赋来换取他们的“保护”,这无疑有助于抵消自称保护人的村子周围资源的衰竭。但是,保护的代价还不止于此,它还包括:长期和公开对易洛魁人表示仪式性的尊敬,让他们的战争部队自由通过从属群体的区域,以及送年轻男子到易洛魁人部队去当兵。

把易洛魁人和欧洲人作一番比较同样是有教益的。在16世纪的某个时期(如果不是更早的话),五个易洛魁民族——莫霍克人、奥奈达人、奥农多加人、卡尤加人和塞尼卡人——决定用一个简单的办法来结束他们之间的战争,即把他们的掠夺活动指向外人,而非相互掠夺。因此著名的易洛魁邦联诞生了。类似地,1095年罗马教皇乌尔班二世在发动十字军东征的时候,用这样的演讲鼓动欧洲的基督教贵族们:要结束他们相互之间无休止的战争,一致对外,将敌意转向信奉伊斯兰教的土耳其人和阿拉伯人。在那次演讲中,他还间接提到了攫取异教徒的资源所能实现的经济利益。尽管十字军东征被文饰为一次“圣战”,但它发动的动机显然超出宗教意识形态的范围。

尽管欧洲人在“解放”圣地的战争中取得的不过是有限和暂时的胜利,但他们中的一些人确实从战场上得来的战利品中获益了,这就使他们相信:通过寻找和掠夺他人的资源,人们可以过上比以前更好的生活。因此,在公元1000年后数世纪在欧洲产生了国家形态,接着是欧洲人对世界其他地方的殖民扩张。与国家发展和对外扩张相伴随的,是战争的技术和组织的发展。

“战争是带来经济利益的可取途径”这一观念,现在仍是欧洲文化传统的一部分,这一点可由几年前刊载在新罕布什尔州最大日报上的一封非常严肃的来信得到说明,信中这样说道:“如果一场战争是稳定经济所必需的,那么我们就应该有一场战争。它对我们大多数人日常生活的影响如此之小,以致我们几乎没有必要承认它正在进行这个事实。当然,每周我们都有一百来名公民将失去他们的儿子、丈夫或者父亲,但这种牺牲压不倒他们。他们迟早会忘记其损失。”<sup>①</sup>

当然,我们愿意认为,这种态度在美国并不普遍,或许确实不普遍,但我们并不知道事实究竟是怎样的。我们也不真正知道,美国社会那些能影响公共政策制定

<sup>①</sup> 转引自 R. 麦克尼尔(R. MacNeil, R., 1982):《适时适地》,第263页,波士顿:小布朗出版社。



的部门成员,在多大程度上持有或不持有这种态度。这些问题显然是重要的,我们必须进一步查明它们的真相。 354

正如上述例子表明的,战争的起因相当复杂,经济、政治和意识形态的因素都起作用。随着国家的出现(不仅在欧洲,而且也在世界其他地方),战争的规模急剧扩大了。或许这并不令人惊奇,如果考虑到国家承认暴力是管理人类事务的合法工具,以及它具有组织大量人口的能力的话。在现代世界,人类和以前一样从未(甚至更不可能)消灭战争,这一事实反映在20世纪末的120余起热战中。而且,价值体系看来似乎与其他任何导致战争继续存在的要素同样是关键的。

## 五、政治制度与合法性问题

无论一个社会采取何种形式的政治制度,也不论它的国计民生怎样,它总得找到某种途径来使人民对其效忠。在非集权化制度中,每个成年人都参与决策,既然每个人都被看作是政治制度的一部分,所以忠诚与合作就是自然的事了。然而,随着群体变得越来越大,组织变得越来越正式,获取和保持公众支持的问题就变得越来越重要了。

在集权化政治制度中,政府日益依靠强制作为社会控制的手段。然而,这往往会降低政治制度的有效性。例如,使用暴力所需人员数量一般来说相当庞大,而且它可能本身就变成一种政治力量。强调暴力还会引起被实行暴力的那些人的怨恨,从而减少了合作。因此,警察国家通常都很短命;大多数社会都选择不那么极端的社会强制形式。在美国,这一点反映在对文化控制而非社会控制的日益强调上。 355

合法性概念,即政治领导人统治的权力概念,也是政治过程的基础。与暴力一样,合法性是支持政治制度的一种形式;与暴力不同的是,合法性是以特定社会坚持的价值为基础的。例如,在卡保库人中,“托诺维”权力的合法性来自他的财富;夏威夷国王以及革命以前的英格兰和法国的国王,据称都拥有进行统治的神圣权力;而非洲西部的达荷美共和国(即现在的贝宁共和国)的首领凭借其年龄获取合法性,因为他总是该国最长寿的男性。

合法性赋予拥有、使用和分配权力的权利。基于合法性的权力,一种文化控制形式,区别于仅仅基于(现实或威慑的)暴力的权力(社会控制):服从前者是根据这种信念,即服从是“应该的”;服从以暴力为基础的权力,则因害怕被剥夺自由、身体健康、生命或者物质财产。因此,以合法性为基础的权力是象征性的,它不依靠任何固有的价值,而是依靠那些承认并赞同这种合法性的人们的积极期望。如果这些期望不是经常得到满足(如果国家首脑没有能够带来“经济繁荣”,或者领导人在防止或应付灾难事件时总是失败),那么这个公认的权力人物的合法性就会降低,或彻底垮台。



图 12.3

在多民族国家中,战争是常见的,因为一个民族要对该国内的其他民族进行镇压。

## 六、宗教与政治

宗教与政治有内在联系。宗教信仰可能影响法律:人们相信有罪行为,比如鸡奸和乱伦,通常也是不合法的。经常有这样的情况,即宗教使政治秩序合法化。

356 在工业社会和在非工业社会中,对于超自然的信仰都是很重要的,而且体现在人民的政府中。中世纪的欧洲是宗教影响政治的典范地点:经常为最小不过的事而发动圣战;为了尊敬的圣母和其他圣人,劳动力被调去建造大量的天主教堂;国王和女王以“神圣权利”的名义进行统治,(在西方)宣誓效忠罗马教皇,并且在所有重大的冒险活动——不论是婚姻还是军事——中都祈求他的祝福。在哥伦布以前的美洲人中,阿兹特克人的国家是一个宗教国家,它有一个神圣的国王,几乎一直持续不断地发动战争,战争的目的是抓获俘虏,让他们作人祭以安抚或取悦诸神,尽管如此,这个国家依然很繁荣。在秘鲁,印加国王根据他是太阳神的后裔这一条,宣布了自己的绝对权力。现代伊朗宣称是“伊斯兰共和国”,这个国家的第一首脑,是所有什叶派穆斯林圣人中最圣洁的一个。在美国,体现国家的社会和政治价值的《独立宣言》,强调对上帝的信仰。这份文件宣称,“全人类在(上帝)创造出来时是平等的”,这一信条导致美国民主的产生,因为它暗示:所有人都应参与自治。



美国总统在就职时手抚《圣经》发誓这一事实,是用宗教使政治权力合法化的又一个例证,正如《效忠誓词》中的那句话:“上帝庇佑下的国家”。在美国的钱币上也有这样的话:“上帝,我们的依靠”,很多政府机构的会议都以一次祈祷或祷告开始,而“上帝佑我”这句话,也总是按常规用在法律程序当中。尽管教会和国家在名义上是分离的,但宗教使统治合法化则依旧。



在美国,尽管政教分离,但总统依然要手抚《圣经》宣誓就职。

## 本章摘要

357

政治组织和控制几乎是权力在社会中分配和嵌入的方式。借助于政治组织,社会维持秩序,管理公共事务,减少社会失序。如果不通过说服或强制其成员遵守形成共识的行为规则,就没有群体能共同生活。要恰如其分地理解社会的政治组织,我们要在其生态、社会和意识形态的背景中考察它。

我们可以辨别四类基本的政治制度。按复杂性次序来说,它们是非集权的队群和部落,以及集权的酋邦和国家。队群是寻食社会和其他一些流动社会特有的,它是由政治上独立、但相互之间有亲属关系、并居住在同一地区的家庭或家户组成



的。队群政治组织是民主的,非正式控制通过以闲言碎语和冷嘲热讽的形式出现的舆论发挥作用。队群中的领导人是年长男子,有时候也会是妇女,只要群体成员相信他们领导得不错而且决策正确,他们的个人权威就会一直延续下去。

部落由若干独立的队群或其他社会单位组成,靠诸如继嗣群体、年龄等级或共同利益之类的统一因素而联系在一起。由于经济通常是建立在作物种植或畜牧基础之上的,所以部落的人口比队群的人口多,但其内部的家庭单位仍然相对自治和平等。就像在队群中一样,部落的政治组织是短暂的,领导没有维护权威的强制手段。

很多部落社会赋予氏族以政治权威,氏族是一群自认为来自同一祖先的人们的联合体。一群长者或男女头人管理其成员的各种事务,并在与其他氏族打交道时充当本群体的代表。关于部落中的权威,还有另一种不同情况,即美拉尼西亚的头人,他得先累积财富和政治权力,直到人们承认他是首领。分支世系群制度与氏族的运作相似,是以亲属关系为基础的部落组织的罕见形式。

部落的年龄等级制度超越地域和亲属群体。领导权赋予群体中同一时期加入年龄等级的男子,这些男子作为一个年龄组从一个年龄等级升入另一个年龄等级,直至达到合适的年龄而成为长者。在某些部落中,共同利益社团也行使政治权力。当一个男孩达到战士地位时,他就会加入某个社团。这些组织管理部落事务。

当社会的人口越来越多,并且在社会、政治和经济方面变得越来越多样化时,领导权就会比较集中。酋邦是分等级的社会,其中每个成员都在等级制度中占有一个位置。个人在继嗣群体中的地位和与酋长关系的亲疏决定他的职位。权力集中在单个酋长手中,他的真正的权威使他能在所有事务上把他的全体人民团结起来。酋长可以聚集大量个人财富,这加强了他的权力基础,财产可传给其继承人。

最集权的政治组织是国家。它有中央权力,可以合法地使用暴力去执行一套严密的成文法律,维持秩序,其使用的暴力甚至超出其国界。国家有庞大的官僚制度支撑其中央权力的权威。国家只在有大量不同群体的社会才存在。一般来说,它是分层社会,经济职能和财富都分配不均。尽管人们认为国家是稳定和持久的,但实际上,它天然就是不稳定、短暂的。国家不同于民族,后者视自己是拥有共同文化的人们的共同体,可能拥有也可能不拥有集权形式的政治组织。

358 在历史上,妇女很少担任重要的政治领导职位,而当她们担任的时候,有时因为缺少合格男子承担这一职位。然而,在一些社会中,妇女一直以来都与男子享有政治上的平等,例如,在纽约州的易洛魁部落就是这样。在他们那里,妇女很乐意让男子拥有职权,因为她们不仅有权任命他们,而且也有权把他们撤掉。在尼日利亚中西部的伊格博人中,妇女和男子各拥有一个行政等级制度,这两个制度相互平行和制衡。在集权化的政治制度下,妇女最易于从属于男子,当国家把控制强加在男女平等的社会之上的时候,这种性别关系就会发生改变,即男人统治女人。

存在两种控制:内化控制和外化控制。内化控制是个体自己加给自己的控制。





这些控制在性质上纯粹是文化的,因为它们深入人们的心灵。它们依靠诸如个人的羞耻感、对神惩罚的恐惧以及巫术报复等威慑。虽然族群和部落极为依赖内化控制,但这种控制凭自身一般是不充分的。每个社会都发展出一套外化控制,又叫作约束,它使文化和社会控制结合起来。社会控制包含公开强制。积极约束,以邻居的酬劳或承认的形式出现,是社会或社会部分成员对受赞许行为所持的立场;消极约束,比如监禁、罚款、体罚或“丢面子”等,体现社会对不受赞许行为的反应。

约束也可分成正式的,包括实在法,以及非正式的,包括规范。正式约束是有组织的,并通过一套既定的社会程序对行为做出奖赏或惩罚。非正式约束是弥散的,它是社区个体成员对某个同胞行为做出的赞同或不赞同的即时反应。其他社会控制的重要手段有巫术信仰和宗教约束。

约束的作用是确保遵守群体规范(包括实在法),使社区中的每个社会派别都各安其位。关于法律的恰当工作定义是:它是正式的消极约束。

法律具有如下几项基本功能:第一,它界定社会成员之间的相互关系,从而规定在不同情况下的适当行为;第二,法律分配用强制实施约束的权力,在集权化的政治制度中,这种权力赋予政府和司法系统,而非集权的社会则可能将这一权力直接赋予受伤害的那一方;第三,法律对社会关系重新加以定义,确保它留有变化的余地以有助于它自己更加有效地起作用。

西方社会明确区别针对国家的犯罪行为——叫作犯罪和针对个人的犯罪行为——叫作侵权。非集权的社会把所有的违犯行为都看成是针对个人的。理解法律性质的一条途径是,把个别争议案子就它们自己的文化背景加以分析。一场争端可以用两种方式加以解决:谈判与裁决。所有的社会都用谈判来解决个人争端。在谈判中,争端方自己达成协议,也可以在第三方的帮助下达成协议。裁决并非每个社会都有,在裁决中,由经授权的第三方宣布一项具有约束力的决定。争端方可提出自己的正式请求,但在作决定过程中不起作用。

除了管理内部事务之外,政治制度还试图管理外部事务,或者说是处理自治政治单位之间的关系。在这样做的时候,他们会借助暴力,或威胁使用暴力。

战争不是普遍现象,因为有些社会不进行我们所知的那种战争。通常,它们是无国家的社会,而且具有自然主义世界观,这是在现代工业社会中几乎已经绝迹的一种态度。

任何形式的政治组织都面临一大难题:获得并保持人民的忠诚和支持。从长远来看,依靠暴力和强制通常会降低政治制度的有效性。政治生效的基本手段是合法性,或称为政治领导人运用权威的权利。建立在合法性基础上的权力,源自其社会成员服从是“正确的”这一信念,因此源于服从者的积极期望。它区别于以暴力为基础的服从,后者源于恐惧,因此源于消极的期望。

在工业社会和非工业社会中,宗教与人们的生活错综复杂地交织在一起,因此



人们不可避免地在政治领域感到宗教的存在。世界上的大多数政府,在或大或小的程度上利用宗教使政治权力合法化。

#### 网络资源

##### 1. 社会组织导论

[http://www.mc.maricopa.edu/academic/cult\\_sci/anthro/lost-tribes/soc\\_pol.tml](http://www.mc.maricopa.edu/academic/cult_sci/anthro/lost-tribes/soc_pol.tml)

##### 2. 政治和法律人类学协会

<http://www.aaanet.org/apla/indexf.htm>

#### 经典阅读文选

R. 科恩和 J. 米德尔顿(Cohen, R., & Middleton, J., 1967)编:《比较政治体制》(*Comparative political systems*), 纽约州加登城:自然史出版社。

编者选了 20 篇左右关于非工业社会政治研究的文章,它们由列维-斯特劳斯、S. F. 纳德尔、马歇尔·萨林斯和 S. N. 艾森施塔特等著名学者撰写。

M. 费里德(Fried, M., 1967):《政治社会的演化:论政治人类学》(*The evolution of political society: An essay in political anthropology*), 纽约:兰登书屋。

作者试图通过对简单的、平等主义社会的研究以追溯政治社会的演化。根据早期的和次级国家来考察国家的特征以及这一组织形式是如何的,后者之所以形成是因为先前存在的国家为组织提供了刺激或模型。

R. J. 戈登和 M. J. 梅吉特(Gordon, R. J., & Meggitt, M. J., 1985):《新几内亚高地的法律和秩序》(*Law and order in the New Guinea highlands*), 新罕布什尔州汉诺威市:新英格兰大学出版社。

这项对马埃人与恩加人之间部落战争复兴的民族志研究,提出了当今世界的两大重要问题:发展中国家法律和秩序的性质变化,以及人类社会中暴力的性质。

A. W. 约翰逊和 T. 厄尔(Johnson, A. W., & Earle, T., 1987):《人类社会的演化:从寻食群体到农业国家》(*The evolution of human societies, from foraging group to agrarian state*), 加利福尼亚州斯坦福市:斯坦福大学出版社。



尽管这本书是综合了经济学和生态人类学的成果写成的,但它也是论述人类社会政治组织的演化的著作。从家庭层次的组织到国家组织,作者共讨论了九个层次的组织,用具体的案例研究说明了每个层次的组织,并分析了导致每层组织出现的条件。

L. 纳德(Nader, L., 1980):《无法求助于法律:美国司法系统的替代选择》(*No access to law: Alternatives to the American judicial system*),纽约:学术出版社。

这是一部令人大开眼界的关于美国社会的消费者投诉如何得到处理的研究。经过10年的研究,纳德发现了无数记录在案的、无法由现有投诉机制解决——无论是法庭内还是法庭外——的商家侵权情况。



## 第十三章 文化与超自然力量

人们通过仪式与超自然力量相联系,而迷醉、舞蹈、音乐和牺牲经常是仪式的组成部分。图中显示的是居住在迈阿密的海地人在祝祷看护墓地的幽灵吉德。



## 本章预习

361

### 1. 什么是宗教?

宗教可以被视为一系列组织起来的、对超自然力量的信仰,这些信仰引导人们理解世界,或者帮助他们处理那些他们认为重要、但运用现有组织技术和技巧无法解决的问题。为了克服这些限制,人们求助于超自然的存在和力量,或者试图影响、甚至操纵它们。

### 2. 什么是宗教的识别特征?

宗教由种种信念和仪式——祈祷、颂歌、舞蹈、供奉以及牺牲——组成,人们为了自己的利益而用这些东西来解释、要求以及操纵超自然的存在和力量。这些超自然的存在和力量可能包括男神和女神、祖灵和其他灵魂,或一些非人格的力量,这些东西或者单独出现,或者以各种混合形式出现。在任何社会中,都会有一些人特别擅长与这些超自然的存在和力量打交道,并在仪式活动中帮助其他的社会成员。神话对这个系统合理化或加以“解释”,其方式与人们在生活世界获得的经验一致。

### 3. 宗教承担何种功能?

不论某种特定宗教是否具有实现人们相信它可起的作用,所有的宗教都承担一些重要的心理和社会功能。通过解释未知的东西并使其变得可以理解,它们缓解焦虑,通过宣扬在发生危机时将得到超自然力量的帮助,它们给人以安慰。它们提出正确和错误的观念,为可接受的行为树立先例,将作决定的负担从个人身上转移到超自然力量那里,并以此来奖惩人们的大量行为。通过仪式,宗教还可以用来促进口述传统的学习。最后,宗教在维护社会团结方面也起着重要作用。



根据其起源神话,新墨西哥州讲特瓦语的普韦布洛印第安村民,是在他们现在生活的地方以北一个遥远湖泊起源的。他们一登上陆地,就分为两支:夏族和冬族,沿格兰德河往南迁徙。在旅程期间,他们造了12处逗留地,最后重新统一形成一个共同体。

对特瓦人而言,所有存在物分成六类,三类是人类,三类是超自然存在。人类按等级序列排列,每一类人与一类灵魂匹配,这样,当人们死后,他们就立刻变成其适当的灵魂角色。超自然存在类别不仅与人的类别相一致,它们也与自然世界的分类相符合。

在那些有其他宗教信仰的人看来,诸如此类的信仰看来充其量不过是荒谬的和任意的,但其实,它们决不是荒谬的和任意的。也是特瓦人的已故人类学家阿方索·奥尔蒂斯指出,他的本族宗教不仅是合乎逻辑的,有社会功能的,而且也是特瓦人社会的真正模型。<sup>①</sup>特瓦人社会由两个独立的半偶族组成,其中每个半偶族都有其自己的经济、仪式和管理机构。个人被纳入其中一个半偶族(在此案中半偶族不以亲属关系为基础)中,他或她的成员资格经由一系列生命周期仪式而定期地得到强化,这些仪式正好对应于神话中他们沿格兰德河南迁时所经过的12个逗留地。整个共同体的出生和死亡的仪式是相同的,其他的仪式两个半偶族各不相同。在人的等级序列中,最高地位属于祭司,他们帮助整合这一分成两半的社会;他们不仅调节人和神灵世界的关系,而且还斡旋于两个半偶族之间。

特瓦人的宗教实际上进入了特瓦人生活和社会的每一方面。它是特瓦人个人那种同时发生的二元和统一世界观的基础。它提供许多调和的观点,使两个半偶族作为单一共同体得以持续并存。通过将其起源与超自然领域相联系,使共同体神圣化,它将神的许可赋予生命礼仪<sup>②</sup>,使生命中的重大转折变得容易一些。它提供反映人类社会镜像的来世,以巩固社会结构的方式回答死亡问题。简言之,通过将特瓦人生活经验的各种因素编织成单一的图案,特瓦人的宗教为特瓦人社会的稳定和延续提供了坚实的基础。

最简单的看法是,宗教是对超自然力量的有组织的信仰,所有宗教都满足各种各样的社会和心理需求。其中某些需求——例如,正视死亡和解释死亡的需求——似乎是普遍性的。事实上,我们知道,在过去的10万年中,在地球上的任何地方,没有任何人群在没有宗教的情况下生活过。甚至在阿尔巴尼亚和苏联——在那里,无神论是国家教条——宗教也不曾消失。无论何时,宗教始终在为个体和集体的生活提供意义,从“创世之初的诸神时代”汲取力量,提供超越死亡的生存连续性。它能够提供人们借以超越劳苦的尘世生活并达到——哪怕只是瞬间——精

<sup>①</sup> A. 奥尔蒂斯(Ortiz, A., 1969):《特瓦人的世界》,第43页,芝加哥:芝加哥大学出版社。

<sup>②</sup> 生命礼仪,通常是宗教性的仪式,它们标志个人生命中的若干重要阶段,例如出生、结婚和死亡。



神自我的一条途径。宗教的社会功能和心理功能同样很重要。传统的宗教强化群体规范,为个体行为提供道德约束,并为那些共同体福祉仰赖的共同目标和价值提供基础。

在 19 世纪,欧洲的思想传统产生了这样一种观点:通过向人们揭露其神话和仪式的不合理性,科学终将驱逐宗教。的确,今天仍有许多人相信,随着科学解释取代宗教解释,宗教将会消失。然而,现在却出现了一种相反的趋势。尽管传统的主流宗教某种程度显然衰落了,但原教旨主义宗教正强有力地复苏。例如,伊斯兰教原教旨主义在阿富汗、阿尔及利亚、伊朗等这些国家中的复兴,犹太教原教旨主义在以色列的复兴,以及印度教原教旨主义在印度的复兴。基督教原教旨主义的复兴则以美国福音派的迅速发展为代表(表 13.1)。通常,这些教派都持有强烈的反科学态度。在北美,其他宗教继续发展,包括伊斯兰教(在美国至少有 350 万信徒,与基督教长老派信徒的数目相当)、佛教(在美国有 75 万信徒)和印度教(在美国的信徒数量从 1977 年的 7 万增加到现在的 80 万),更别提各种各样的“新世纪”选择,比如巫术崇拜(在美国至少有 10 万参与者,甚至可能有 100 万)。<sup>①</sup>

表 13.1 部分基督教教派在过去 30 年间占美国人口数比例的增减

圣公会	-44%	摩门教	+96%
卫理公会	-38%	耶和華见证会	+119%
罗马天主教	-3%	神召会	+211%
浸信会	+8%	上帝基督会	+863%

资料来源:R. 肖特(1997 年 12 月 7 日):《信仰靠人多而取胜》,载《纽约时代杂志》第 60 期。

科学,不但远远没有消灭宗教,甚至可能已促进了名副其实的宗教繁荣。在美国,每年有数十亿(免税的)美元花在宗教开销上,一些宗教领袖甚至走得更远,他们炫耀其奢侈的生活方式,作为他们蒙神恩宠的凭证。科学促进了宗教的繁荣,因为它在消除很多传统的精神支柱的同时,在其技术的应用中又创造出大量的新问题:核灾难的威胁;污染对健康的威胁;对生物技术新发展造成后果的不安,比如动物克隆、基因受控的有机体新品种的生产、将人类的精子和卵子储存起来以备日后进行生殖的能力,以及对人类 DNA 的操纵等;随着机器取代工人而产生的、对失去经济保障的恐惧;在一个将我们与我们的亲属相隔离,阻碍我们建立深刻而持久友谊的社会中,因孤独而受煎熬——这里只列出人们现在必须应付的一小部分问题。面对这些新的焦虑,宗教提供了社会和心理支持。

面对西方理性主义,宗教的力量持久不衰,这清楚表明,它依然是社会强大而

<sup>①</sup> R. L. 弗拉(Ferla, R. L., 2000, February 13):《像巫术一样,巫技也使青少年着迷》,载《纽约时报》第 9、1 和 2 版;R. 肖托(1997 年 12 月 7 日):《关于宗教的一些数据》,载《纽约时代杂志》第 60 期。



活跃的力量。虽然人类学家没有资格对任何特定宗教的形而上的“真理”下判断，但他们证明每一种宗教是如何体现人类和社会的许多“真相”的。

### 364 一、人类学对宗教的研究

人类学家安东尼·华莱士将宗教<sup>①</sup>(religion)定义为“由神话使之合理化的一整套仪式，它调动超自然力量旨在达到或防止人类和自然状态的改变”。<sup>②</sup>在这一定义背后潜藏着这样一种认识：当人们用技术或组织手段无法“搞定”那些引发他们焦虑的重大问题时，他们就试图通过操纵超自然存在或力量来这样做。这就需要使用仪式，因为仪式可被视为宗教的主要表现形式，或“行动中的宗教”。它的主要功能是减少焦虑和维持较高的信心，这是使人们保持某种状态以应对现实所必需的。正是这一点赋予宗教以生存价值。

于是，宗教可被视为一系列有组织的、对超自然力量的信仰和相关的仪式，人们借助它们来解释和控制若非如此人类就无法控制的宇宙的各个方面的。由于没有一个已知文化，包括现代工业社会的文化，在控制现存或未来状况和环境方面达到完全的确定性，因此，宗教就是所有已知文化的一个组成部分。然而，这里仍然存在相当大的差异。在人类演化序列的一端是寻食民族，他们控制环境的技术能力有限，往往把自己看成是自然的一部分而不是自然的主人。这就是我们在第十二章提到过的自然主义世界观。在寻食者中，宗教通常与他们日常生活的其他部分不可分离。它还反映和确认他们社会关系的平等性质，因为个人不像分层社会的成员那样，向地位高高在上的诸神祈求帮助。在人类演化序列的另一端是西方文明，其意识形态信奉通过技术的、有组织的手段去解决问题。在这里，宗教就不太是日常活动的一部分，局限于比较特殊的场合。而且，它的超自然存在所形成的等级——比如，基督教中的上帝、天使和(某些宗派中的)圣徒——反映和确认它扎根其中的那个社会的分层的性质。

即便如此，在同一社会内部也有所不同。宗教活动在社会精英的生活中，可能不像在农民和下层成员的生活中那么重要，因为精英们认为他们更能够控制自己的命运。在后者中间，宗教可能为他们在社会中的从属地位提供某些补偿。不过，宗教对于社会中的精英成员来说仍然是重要的，因为它使社会制度合理化，因此使地位较低的人民不太可能去质疑现存的社会秩序，如果没有宗教，这种质疑很有可能出现。毕竟，一个人怀着在死后获得更好的生活的希望，就会更愿意忍受现世生活中的贫贱地位。因此，宗教信仰起到了这样一种作用：它影响不同阶级之间的观

<sup>①</sup> 宗教，指对于将仪式合理化的超自然力量的有组织信仰，旨在解释和控制用其他方式人类无法控制的宇宙各个方面。

<sup>②</sup> A. F. C. 华莱士(Wallace, A. F. C., 1966):《宗教:人类学的观点》,纽约:兰登书屋。





念(如果不是实际关系的话)并使之永久化。

## 二、宗教实践

宗教价值中很大部分来自它的律令和规则要求的各种活动。参加宗教典礼可能带来一种个人振奋感——一种安慰、安全感甚至狂喜的情绪浪潮——或者与其他参与者的亲近感。虽然各种宗教的信条和典礼活动千差万别,但甚至在我们看来也许最稀奇古怪的仪式,也可证明起着同样基本的社会和心理功能。 365

### 超自然存在和力量

宗教的标志之一就是信仰超自然存在和力量。试图用宗教手段控制用其他方法无法控制的东西,人类求助于祈祷、献祭及其他宗教仪式。这些预先假定了一个由关注人类事务,而且人类可祈求其帮助的超自然存在的世界。为方便起见,我们将这些超自然存在分为三类:主神(男神和女神)、祖先之灵及其他种类的灵魂。尽管世界上各种文化承认的神和灵魂的种类不胜枚举,但对它们做某些概括还是可能的。

### 男女诸神

男女诸神是伟大而遥远的存在,他们通常被视为控制着宇宙。如果一个宗教有多个这样的神的话,就被称为多神教<sup>①</sup>(polytheism),其中每一位神掌管宇宙的某一特殊部分。例如,古希腊的男神和女神是这样分工的:宙斯是天神,波塞冬是大海的统治者,哈得斯则是冥界之神和死者的统治者。除这三兄弟之外,还有一大群其他神祇,有男性也有女性,每一位都像这三位一样关注生活和宇宙的特定方面。众神<sup>②</sup>(pantheons)——即像希腊诸神一样的男女诸神的集合——在非西方国家也很普遍。由于国家一般产生于征服,所以随着被征服民族的本地诸神被吸收进官方的国家万神殿,它们的众神常常扩大了。虽然众神可能包括现存世界的创造者,但情况并不总是这样;例如,希腊人就没有把他们包括进去。众神的另一个常见的但不是不变的特征是:人类可能几乎完全忽视至高神的存在。比如,墨西哥的阿兹特克人就承认有一对他们自己很少注意的至高神。毕竟,他们如此遥远,不太可能关心人类事务。因此,明智的做法是将注意力放在那些不那么遥远、因而直接关心人类事务的神身上。 366

无论一个民族是否承认男神、女神,还是二者都承认,与日常生活中男人与女人的相互关系有关。一般而言,那些令妇女从属于男子的社会只用阳性词汇来定义最高的神。这些社会主要是那些经济以男子从事的畜牧业或集约农业为基础的

① 多神教,指对多个男神和女神的信仰(与一神教对一个男神或女神的信仰相对照)。

② 众神,指一个民族的若干男神和女神。



社会,这些男子作为父亲,对其子女是疏远的和支配的人物。

相比之下,在那些妇女对经济做出主要贡献、男女地位相对平等、男人更多地卷入子女生活的社会中,女神往往更加重要。这些社会通常是那些依靠农耕的社会,绝大部分或全部农活都由妇女来做。比如,早期的犹太人,就像中东的其他草原游牧部落一样,是用阳性的、极权的字眼来描述他们的神的。而在这个地区农业民族的宗教仪式和通行观念中,女神起核心作用。与这些女神相联系的是光、爱、多产和生殖这些概念。在公元前 1300 年左右,犹太人部落进入迦南之地,开始从事农耕,这就要求他们与土地建立一种新的关系。因为他们为了获得谷物开始仰赖降水和四季更替,开始关注多产(就像迦南人先前那样),他们采纳了迦南人的许多女神崇拜。尽管这与犹太人原初的宗教崇拜完全对立,但对迦南女神的信仰,通过设法控制多产的力量以利人们生活幸福,迎合了人们对安全的渴望。

此后,当犹太人部落面临非利士人的军事威胁而寻求民族统一的时候,当他们强化了自己作为上帝“选民”身份的时候,女神崇拜又输给了古老的阳性部落之神的追随者。这一古老的关于神的男性极权概念已永恒化了并延续到今天,它不仅存在于犹太教的传统中,也被源自古犹太教的基督教和伊斯兰教所继承。结果,这一男性极权的形象在使男女关系永恒化方面起到了很重要的作用。因此,在犹太教、基督教和伊斯兰教社会的每一个层面,传统一直期望妇女服从男子的“统治”。

### 祖先之灵

祖先之灵的信念是与这样一种广泛传播的观念相一致的,即人是由肉体 and 某种活的灵魂这两部分组成的。比如,我们在第五章提到过的佩诺布斯科特印第安人,他们坚信每个人都有着一个活着的灵魂,灵魂可以脱离肉体独立存在,当肉体静止不动的时候也能离开肉体四处游走。既然有这样的观念,那么相信灵魂在肉体死后离开肉体并继续存在的看法,看起来就完全合乎逻辑了。

在相信祖先之灵存在的地方,这些灵魂经常被视为仍然保有对社会的积极关注,甚至仍是社会的一分子。例如,在第十二章我们看到,瓦佩人已故祖先如何为其活着的后代提供或断绝肉食供应的。像活着的人一样,祖先之灵也有善恶之分,但无人能确信他们的行为将会怎样。同样的不确定感——“他们对我所做的会有什么反应呢?”——既可能在面对祖先之灵时产生,也可能在面对拥有权威的长辈时产生。此外,祖先之灵在其食欲、感觉、感情和行为方面,和活着的人十分相像。这样,他们就反映和强化了社会现实。

对各种各样祖先之灵的信仰,在世界的许多地方都有发现,尤其在那些存在单系继嗣制度的民族中。在几个实行单系继嗣制度的非洲社会中,这一观念得到了非常详细的阐发。在这里,人们常常发现祖先之灵的行为就跟活着的人一样。他们能够感到热、冷和痛苦,还会因溺水或者焚烧而再死一次。他们甚至还能参与家庭或世系群事务,即使灵魂是不可见的,人们也会为他们准备座位。如果他们被激



怒了,他们就施之以疾病或死亡。最后,他们作为世系群的新成员而得到重生,在持有这种信念的社会里,成年人必须仔细观察婴儿以判断究竟是谁得到了重生。

已故祖先在中国传统的父系社会中同样很重要。为了报养育之恩,一个男孩将永远地亏欠他的父母,他必须对他们恭顺,使他们享有安乐的晚年。甚至在父母死后,他还得在灵魂世界供养他们,每年在父母生忌和死忌给他们供奉食物、纸钱和香烛。此外,人们还在一年中定期集体地祭拜世系群中所有的祖先。甚至生儿子也被认为是向祖先负有的一项义务,因为这确保祖先的种种需要在其儿子亡故之后,仍会有人继续照顾。为了满足祖先对子孙的需要(以及一个男子自己赢得尊重的需要——在这种文化中,要求他必须满足他祖先的需要),一个男子竟要娶一个自小就被他家收养的女孩为妻——因为这样她就能够被调教成为一个对他恭顺尽职的妻子——甚至在这种安排与双方当事人的意愿相违背时他也必须这么做。而且,一个男人可以很轻易地就强迫他的女儿违背她自己的意愿而嫁给一个男人。事实上,一个女童养大的结果就是被其自己的家庭驱逐出去,而在她的夫家又可能数年不被接受。一直要等到她死后,等到她的灵魂被记在一块牌位上,放在他夫家的祠堂里后,她才能成为这个家庭一名有地位的成员。结果,一个女人一旦生了一个儿子,她就会长时间地、努力地在她与她儿子之间建立尽可能牢固的纽带,从而确保她在活着的时候会得到照顾。

对祖先之灵的强烈的信仰特别适合于这种社会,即有其相关祖先取向的以继嗣为基础的群体构成的社会。除此之外,这些信念还提供了一种强烈的延续感,它连接过去、现在和未来。

#### 爱德华·B·泰勒爵士(1832—1917)



英国学者爱德华·B·泰勒爵士最早使人类学家关注泛灵信仰这一概念。

虽然泰勒本人并未受过大学教育,但他却是第一个在一所英国大学中获得人类学教席的人,先是讲师,然后是高级讲师,最后(1895年)在牛津大学成为教授。他对于人类学的兴趣,是从他年轻时到美国(在那里,他访问了一个印第安人村落)、古巴和墨西哥等地的旅行中培育起来的。在旅行途中,他对古代阿兹特克人的成就,以及比较近代的印第安人和西班牙人文化的混合物,印象尤其深刻。



泰勒发表和出版过很多主题广泛的文章和书籍,有 25 点游戏与帕托里(patolli)游戏(在印度和古墨西哥玩的游戏)之间可能的历史关联,翻线戏的起源,婚后居住地、继嗣和某些其他习俗——比如姻亲回避与产翁俗(孩子的父亲假扮分娩的限制)——之间的结构关系。泰勒还阐发了第一个被广泛接受的文化定义(参见第二章)。在其作品中,他对宗教观念和宗教实践给予相当大的关注,这源于他终生与之战斗的、在其时代仍普遍坚持的观念,即所谓野蛮人与文明人相比从最初神宠状态退化得更多。对从小即是贵格会会员的泰勒来说,“野蛮人”就像其他任何人一样是智力健全的人,他们也努力去解决自己的问题,只不过受到有限信息的阻碍而已(就像泰勒在其学术生涯也受阻碍一样)。

### 泛灵信仰

关于超自然存在最普遍的信仰之一,乃是泛灵信仰<sup>①</sup>(animism)。这种信仰认为自然是由各种各样的灵魂激活的。其实,这个术语掩盖了非常大的变异。动植物可能与人一样有各自的灵魂,就像泉水、山脉或其他自然物也可以有灵魂一样。石头、武器、装饰物等等也同样有灵魂。此外,森林中也可能充斥着各种各样无所附着、四处游荡的灵魂。泛灵信仰所涉及的灵魂种类繁多,各不相同。不过一般而言,它们比男女诸神更接近人们的生活,也更多涉及日常事务。它们或许善良,或许邪恶,或许不好也不坏。它们同样也可以是令人敬畏的、使人害怕的、可爱的,甚至非常淘气的。由于人类行动会取悦或激怒它们,所以人们不得不关注它们。

在那些把自己看作是自然界一部分而非凌驾于其上的人那里,泛灵信仰是很常见的。这包括大多数寻食者和那些几乎不承认人的生命与其他任何有活力的存在(包括树木、植物甚至山川河流)的生命有任何质的区别的生产食物民族。在这样的社会中,男女诸神相对来说并不重要,但森林中却充满了各种灵魂。(参见第五章关于佩诺布斯科特人的行为环境的讨论,它是一个典范。)男女诸神如果确实存在,它们可能会被看作是创造了这个世界,并使之适于居住的神明;但当个体需要治疗病痛时,求助的却是灵魂,这些灵魂帮助或妨碍萨满,平时猎人在森林中可能遇到的也是这些灵魂。

### 泛生信仰

尽管超自然力量经常被认为归属于超自然存在,但情况并不必然如此。例如,美拉尼西亚人便认为“马那”(mana)是一种内在于所有物体的力量。它本身

<sup>①</sup> 泛灵信仰,指一种相信由精神存在物激活自然的信念。



并无形体,但它却可以有形地将自己显露出来。一个武士在战斗中的胜利,并不归因于他自己的力量,而是归因于挂在他脖子上的护身符中所包含的“马那”。相似地,一个农夫可能知道大量关于园艺、土壤培育和适时播种收获的知识,但他们却必须得依赖“马那”才能获得一个好收成,所以他们经常在田地的尽头为这一力量建造一个简单的祭坛。如果收成不错,就表明这个农夫在某种程度上动用了必要的“马那”。“马那”远不是一种人格化的力量,它是极其抽象的,是一种总是超越感官的力量或潜能。正如 R. H. 科德林顿描述的那样:“德性、声望、权威、好运、影响力、圣洁、运气等这些词,在某种条件下,都揭示某些接近这个词意义的东西……‘马那’有时意味着一种附着于某人或某物的、非常自然的德性或力量。”<sup>①</sup>这一非人格的潜能或者能量的概念,在北美印第安人中间也广为流传。易洛魁人称之为“奥仑达”(orenda);对苏人来说,它是“瓦孔达”(wakonda);而对阿尔衮琴人来说,它却是“玛尼图”(manitu)。不过,尽管在各大洲都能找到这一概念,但它却未必是普遍的。

R. R. 马雷特将这种关于非人格的力量或潜能的观念称为泛生信仰<sup>②</sup>(animatism)。这两个概念——泛生信仰(它是无生命的)和泛灵信仰(对精神存在物的信仰)——并不相互排斥。它们常常在同一种文化中被发现,比如在美拉尼西亚和前面提到过的印第安人社会中。

要理解其他人认可的对于超自然存在与力量的信仰,人们常常要问:这种信仰是如何维持的。部分答案在于通过力量的显现。如果一个人持有对于泛生信仰或超自然存在之力量的信念,那么他就很容易看到那些似乎是运用这些超自然力量所产生的结果。例如,如果一个美拉尼西亚的武士因为相信自己拥有必要的“马那”而对自己的力量充满信心,并且他获胜了,他就很可能将此胜利视为是“马那”之力的证明。“不管怎么说,如果我没有‘马那’,我就会失败,不是吗?”此外,出于对其“马那”的信念,他或许会愿意在战斗中冒更多的险,而这的确能造成成败之别。

当然,失败总会发生,但它们是能够得到解释的。也许一个人的祈祷之所以没得到回应,因为神或者灵魂对其以往不敬余怒未消。或者,也许我们的美拉尼西亚武士输掉了他的战斗——最明显的解释是:他并没有像他所认为的那样成功地带上“马那”,或者因为他的对手拥有比他更多的“马那”。在任何情况下,人们一般总是强调胜利多于失败,于是很久以后,许多失败就遗忘了,而传奇故事很可能仍只讲述那些关于超自然力量之效力的惊人事例。

<sup>①</sup> 转引自 G. 莱因哈特(Leinhardt, G., 1960):《宗教》,载 H. 夏皮罗(编):《人、文化和社会》,第 368 页,伦敦:牛津大学出版社。

<sup>②</sup> 泛生信仰,指一种认为世界是由非人格的超自然力量激活的信念。



370 另一个有助于使对超自然存在的信仰常驻人心的特点是,这些超自然存在具有一些人们所熟悉的特点。尽管事实是:超自然存在在某种意义上要比人的生命强大,但它们通常被认为是以人的方式活着,有与人一样的各种利益。例如,佩诺布斯科特印第安人信奉一位半人半神的文化英雄,一位叫作格卢斯卡布的巨人巫师。像普通人一样,格卢斯卡布乘着独木舟四处旅行,穿着雪靴,住在高高的圆形帐篷里,还制作石箭头。古希腊的男女诸神有着所有人常有的欲望和妒忌心。这样的特点使得超自然存在变得可信。

我们不应忽视神话在维持信仰方面所起的作用。在第十四章加以详细讨论的“神话”,乃是解释性的叙事系统,它们对宗教信仰和实践予以合理化。对美国白人来说,“神话”这一词立刻会让他们想到关于种种虚构事件的故事,但是,信奉某一特定神话的人却并不那样看待神话。对他们而言,神话是真实的故事,相当于现代北美文化中的历史文献。即便如此,神话甚至还存在于有文字的社会中,比如在《圣经·创世记》中,就有两段犹太教和基督教关于开天辟地的描述。神话中不可避免地充满关于各种超自然存在之事迹的记载,因此强化了人们对于它们的信仰。

### 宗教专业人士

#### 男神职人员

所有人类社会都有这样一些个人——他们的任务是引导和帮助他人完成宗教实践。这样的人非常擅长于同超自然存在打交道,对超自然存在施加影响,操纵超自然力量。通常,他们之所以有此素质是因为他们受过专门训练。此外,他们能表现出某些与众不同的个性特点,这使得他们特别适合履行其职责。那些有资源供养专职人士的社会,把指导人们完成宗教实践和影响超自然存在的任务赋予男神职人员。他或她经由集体推荐产生,通过仪式得到正式任命,是某个得到承认的宗教组织的一名成员,作为他人曾任职位的现任者,他或她有自己的等级和职责。男神职人员的权力来源于他们在其中履行职能的社会和机构。男神职人员——如果不是女神职人员的话——是西方社会中人们很熟悉的一个角色,他是神父、牧师、教区牧师、拉比,或宗教组织中任何一个正式头衔的拥有者。由于他们的主神历史上一直是用男性的、专制的词语加以界定的,所以在犹太教、基督教和伊斯兰教中,最重要的神职传统上都由男子来担任就一点也不令人感到吃惊了。只有在那些妇女对经济做出主要贡献并同时承认男神和女神的社会中,才有可能找到女性的宗教专业人士。

#### 萨满

没有专职工作高度分化的社会比那些有这种高度分化的社会存在的时间要长得多,而在前一种社会中,总是有一些个人拥有特殊的能力和技巧,使他们可以接



触并操纵超自然存在和力量。他们通常独自通过个人体验而获得此类力量和技巧。在一种异常的意识状态之下,他们得到某种幻象,这种幻象赋予他们力量去医治疾病、改变天气、控制动物的活动以及预言未来。当这些个人出色地做到这些以及其他相关技巧时,他们就扮演了萨满<sup>①</sup>(shaman)的角色。

在美国,上百万的人是通过布莱克·埃尔克的自传和卡洛斯·卡斯塔涅达的叙述对萨满有所了解的。前者叙述的是传统的印第安部落拉科塔人的圣人,而后者叙述的则是关于他与印第安部落雅基人的萨满唐·胡安之间大部分虚构的故事。在过去30年间,有许多关于萨满教的书和其他出版物出版,甚至一些美国白人还操起了萨满的行当,这一趋势在美国印第安人中引起了相当大的怨恨(“他们偷走我们的土地,现在又来偷我们的宗教。”)。除了所谓的“新时代”派狂热分子——萨满教在这些人中特别流行——之外,推行信仰疗法者以及基督教原教旨主义者中的许多其他福音派人士,都具有萨满的大部分特点。

通常,一个人要经过许多神话一般阐述的若干阶段才能成为萨满。人们可能认为这些阶段包括:对身体的折磨和野蛮的肢解;剃去血肉以致身体只剩一具骨架;对体内器官和血液的更新;在地狱或冥府待上一段时间,接受已故萨满灵魂和其他灵魂的教诲;升入天堂。例如在佩诺布斯科特印第安人中,任何人都可以成为一名萨满,因为没有宗教组织提供规则 and 规定来引导宗教意识。大多数佩诺布斯科特族的成年男子都追求萨满式的幻象,他们会离群索居,通过冥想、感觉剥夺和过度换气来诱发异常意识状态,在这种状态下他们会得到幻象。

并不是所有的人都能成功,但失败并不会带来社会性的耻辱。那些成功者体验到了一种灵魂出窍的感觉,在灵与肉分离的过程中,他们与出现在其幻象中的某个特定的动物建立了一种特殊的关系。这个动物便成了萨满的动物助手——萨满教中的一个常见要素——以后它将协助萨满完成其任务。

由于萨满教根植于意识的异常状态,并且由于产生这些意识状态的人类神经系统是人类所共有的,所以那些陷入这种意识状态的人所体验到的视觉的、听觉的、身体的、嗅觉的和味觉的幻觉(更多的异常状态可以参见第五章和第十四章),在结构上是相似的。萨满教的广为流传和各地萨满传统的惊人相似,都源于这种人类所共有的神经遗传。与此同时,对于在这些异常状态下体验到的感觉及其内容赋予的意义,则因文化而异。因此,尽管它们在大体上相近,但各地传统总会在细节上有所区别。

萨满基本上就是一个宗教企业家,他代表某些凡人主顾的利益,经常提供药方或预言未来。为了做到这些,萨满以介入来影响超自然力量,或者将其意志强

<sup>①</sup> 萨满,指兼职宗教专业人员,他或她通过某些个人体验而获得特殊能力,这使得他或她能够在一种异常的意识状态下接触和操纵超自然存在和力量。



加给超自然力量。萨满可以与神职人员形成对照,神职人员以神为其“主顾”。男女神职人员经常告诉人们应该做什么,而萨满则告诉超自然力量应该做什么。作为对他们所提供的服务的回报,萨满可以收取一笔报酬——鲜肉、山药或者其他他喜欢的东西。在某些情况中,萨满的地位所附带的声誉、威望和社会权力就是足够的报酬了。

372 当一个萨满代表他的主顾作法时,他或她可能会穿戴某种虚饰的东西——这种东西以危险感强化萨满作法的戏剧性。通常,萨满会进入类似昏迷的状态,在这种状态下,他或她将体验到幽灵世界之旅、看到灵魂并有与之互动的感觉。萨满努力将其意愿强加给这些灵魂,考虑到这些灵魂通常所具有的超人力量,这本身是件很危险的战斗。非洲卡拉哈里沙漠中的朱瓦西布须曼人的出神之舞就是一例。在这些人当中,在任何一个群体中平均约有一半的男人和三分之一的年长妇女是萨满。他们进入出神状态最常见的原因是为了祈雨、控制动物以及——就像在下面这个例子中一样——为了治病(这永远是萨满的一项重要活动,不论他们来自哪里)。



朱瓦西布须曼人的巫医在其他人的帮助下进入出神状态。



正如这样“新时代”(新兴宗教)的萨满说明的,现代工业社会依然有萨满教存在的土壤。





## 原著学习

### 卡拉哈里的朱瓦西人的治疗\*

灵魂影响人类的一种途径,是通过向他们射出携带疾病、死亡或不幸的无形之箭。如果能够避开这些箭的话,疾病就不会上身。如果疾病已经侵入人体了,这些箭必须被拿走才能使病人康复。如果一个活人没有受到别人善待的话,某个祖先的灵魂就会对他或她施加这种力量。如果人们经常与她争吵,如果她的丈夫毫不避讳地与其他女人发生关系,以此来贬低她的价值,或者如果人们拒绝与她合作或者分享,那么灵魂就会得出结论:没人在乎她的死活,从而会“让她升天”。

向灵魂说情并拔出其无形之箭,是(朱瓦西)巫医的任务,这些巫医是拥有被称作“那母”(n/um)(与朱瓦西人的“马那”相当)的强效治疗力的一些男子和妇女。“那母”一般在巫医体内处于休眠状态,直到它被刻意激活。尽管某个巫医偶尔可以通过独唱或演奏乐器来做到这一点,但通常激活“那母”的方法是通过药物治疗仪式或者出神舞蹈。伴着妇女唱出的音调起伏的旋律,巫医们围着火堆不停地跳舞,有时要跳上好几个小时。音乐、激烈的舞蹈、火的烟和热,以及巫医的全神贯注,使他们体内的“那母”热起来了。当“那母”达到沸腾状态,就进入出神状态。

这时,“那母”就变成可为整个共同体服务的强效治疗力了。一个巫医在出神状态中舞动他的手,仪式性地为坐在火堆旁的每一个人治病。他的手在每一个人的头、胸或者任何有明显病痛的地方轻轻挥动,他的身体颤抖着,他的呼吸变得深沉粗重,他开始汗水密布——这汗水也被认为注入了力量。不管在病人身上发现什么“坏东西”,都要被吸入巫医自己的身体里面,遇到顺脊柱往上流动的“那母”。当病痛弹出巫医体外而进入空气里,他会发出一阵音调越来越高的喊叫,直至揪心的尖叫。

很多巫医在出神状态中都会看见各种各样的神和灵魂就坐在火光周围,欣赏舞蹈的壮景。有时,这些灵魂是可以辨认得出来的——他们

\* M. 肖斯塔克(Shostak, M., 1983):《那撒:昆人妇女的生活和语言》,第291—293页,纽约:温塔基出版社。



是死去的亲戚和朋友,而在另一些时候,他们只是“一些人而已”。不管这些存在者是谁,出神状态的巫医通常都会为共同体遭受的不幸而责怪他们。巫医用东西攻击他们,冲着他们喊叫,气势汹汹地警告他们不要把任何活着的人带回其灵魂世界。

要医治一个患重病的人,人们会请来最有经验的巫医,因为只有他们才有足够的知识进行危险的精神探查——这种精神探查可能是治疗必需的。当他们处于出神状态的时候,他们的灵魂据说会离开他们的身体而进入灵魂世界,去发现疾病的原因或问题所在。通常他们会发现某个祖先的灵魂或某个神应对此负责,于是便会请他们三思。如果这个巫医很有说服力,而这个灵魂又同意了的话,那么病人就会痊愈。如果这个灵魂很难说服或者缺乏同情心,那么病人就得不到康复。巫医可能会到主神那里去,但甚至这样也不一定管用。就像一个巫医所说的那样,“有时,当你和神交谈,他会说:‘我想要这个人死,所以我不会帮你令他好起来。’而在其他的时候,神会帮忙的;第二天早晨,一直躺在地上,病得很重的某个人,又可以起身行走了”。

这些旅程被认为是相当危险的,因为当巫医的灵魂不在时,他的身体处于半死状态。正如失去意识一样,这种状态已由医学和科学研究者观察到并得到证实。其他巫医的“那母”之力,被视为用以保护处于这种状态的巫医,以免他真的死去。他受到大量的关注和照顾——他的身体得到充分的按摩,他的皮肤被摩擦到出汗为止,他的双手被放在他自己身上。只有当他重新恢复意识的时候——这是一个信号,表明他的灵魂又重新和他的身体结合起来了——其他的巫医才停止他们的努力。

373 在许多人类社会,出神常伴随着变戏法似的伎俩和腹语术。例如,在一些生活在北极的民族中,萨满会在黑夜招魂,并发出各种劈里啪啦的声音和奇怪的噪音以吸引观众的注意。一些西方的观察者将此类把戏视为证据,以证明萨满教的欺骗本质。然而,果真如此吗?真相是,萨满们十分清楚他们正在用各种把戏蒙骗观众的眼睛。但其实每个研究过萨满的人都同意:萨满本人确实相信自己拥有与超自然力量和灵魂打交道的能力。他们陷入出神状态时的体验可以证明这一点。正是他们的力量赋予他们权利和能力在技术性不太强的事情上去操纵人们。简言之,萨满将其使用非凡伎俩的能力看作是不凡力量的又一佐证。



我们不应低估萨满教在社会中的重要地位。对于个别成员来说,它通过戏剧化的表演催生出了一出神感和紧张释放。它通过劝说那些若非如此便超出人类控制能力的超自然力量,为人们提供了精神保证:刀枪不入、情场得意或者身体康复。其实,萨满作法的常见理由是治疗疾病。尽管这种治疗可能没有什么医学效果,但它在病人身上引出的那种精神状态,对于其康复却或许是关键的。

萨满教为社会提供什么是人们关注的焦点。对萨满来讲这不无危险。具有如此技巧和力量的人,既有能力为善也有能力作恶,因而是一种潜在的危险。群体可能将太多的不成功归咎于萨满作法不当,并可能将萨满驱逐出去,甚至于杀了他。同样,借助于侦查并惩罚坏人的能力,萨满也可能帮助维持社会控制。

萨满教带给萨满的好处是给他们带来了声望,甚至还有财富。它也是一种治疗手段,因为它为情绪发泄提供了一个为社会赞同的出口,如果没有这个出口,这些情绪也许就会被视为一种不稳定的人格。一个精神不稳定的人(并非所有的萨满都是这样),确实会因为深深卷入他人问题而有所好转。从这个方面来说,萨满教有点像自我心理分析。最后,对于或许可被称为富于“艺术气质”的那些人来说,萨满教为他们提供了自我表现的良好途径。 374

### 仪式和庆典

虽然并非所有的仪式在性质上都是宗教性的(比如北美的毕业典礼),但那些确是宗教性的仪式,在宗教活动中则起着关键性的作用。宗教仪式是凡人联系超自然力量的途径,它是活动中的宗教。仪式不仅是强化群体纽带和缓解紧张的一种方式,而且它也是庆祝许多重要事件的方式,此外,仪式还可以减少很多危机(比如死亡)对社会的分裂作用,使之对于个人来说更易于接受。人类学家将仪式分为几种不同的类型,其中包括:生命礼仪<sup>①</sup>(rites of passage)——也译作通过礼仪,它们与个人生命周期里的各个阶段有关,以及强化仪式<sup>②</sup>(rites of intensification)——在一个群体的“生命”陷入危机时,举行这种仪式能将个体成员团结起来。

### 生命礼仪

阿诺尔德·范·根纳普在人类学的一本经典著作中分析了生命礼仪,这种仪式帮助个人度过他们生命中的重要关头,比如出生、青春期、结婚、为人父母、踏入更高阶层、职业专业化以及死亡。<sup>③</sup>他发现,将所有这些为生命关口准备的典礼分

① 生命礼仪,参见本书第390页。

② 强化仪式,指在群体遇到真正的危机或者存在潜在危机的时候举行的宗教仪式。

③ 范·根纳普(Van Gennep, A., 1960):《生命礼仪》,芝加哥:芝加哥大学出版社。

为三个阶段——分离<sup>①</sup> (separation)、过渡<sup>②</sup> (transition) 和融入<sup>③</sup> (incorporation)——是有用的。个人首先会被仪式性地从社会整体中排除出去,然后隔离上一段时期,最后重新融入社会,获得其新地位。

范·根纳普描述了澳大利亚原住民男子的成年礼。当长辈们确定举行成年礼的时间之后,男孩就被从村庄中带走(分离),此时妇女们便嚎啕大哭并作一些仪式性的抵抗。在一个远离居住营地的地方,来自不同村落的男子们聚集在一起。长辈们载歌载舞,而那些举行成年礼的男子则表现得像死去一般。仪式这一部分的高潮是一个身体手术,比如行割礼或敲落一颗牙齿。人类学家 A. P. 埃尔金如此评论道:

在某种程度上,这是死亡之剧的延续。新人被敲牙齿、割包皮或者其他的象征性举动“杀死”;在此之后他不返回居住营地,并且一般来讲也不会被任何妇女看见。对于部落的日常生活来说,他死了。<sup>④</sup>

在这一过渡阶段,新人会观看一些秘密的仪式,接受某些指导,但最关键的要素是他被社会完全排除。在这些澳大利亚人青春期仪式的过程中,举行成年礼的人必须学会所有成年男子都应知道的知识;实际上,他得接受一次“填鸭式”的课程传授。这一过程的创伤乃是保证他学会和记住所有知识的教学技巧。在一个没有文字的社会中,文化传统的保持必不可少,所以有效的教学方法也就是必要的了。

375 一旦新人回归社会(融入),他将受到庆典般的欢迎,就好像他死而复活一样。这就提醒整个社会这个人有了新地位——人们可以期望他以某些特定的方式行为,而反过来,他们也必须以恰如其分的方式对待他。此人的新权利和责任因此便得到清楚界定。他就不会有——比如——一个北美青少年会有问题。青少年是一个人既非成人也非孩子的时期,其社会地位缺乏清晰界定。

在刚才引述的这个澳大利亚的例子当中,男孩们不仅要准备成为成年人,而且要准备成为男人。比如,在他们的社会中,勇气和忍耐被认为是重要的男性美德,而敲落牙齿和割包皮的痛苦有助于在成年礼中灌输这些东西。相似地,女性成年礼则是帮助西非门德人女孩成为女人的预备教育。一旦女孩们开始月经来潮,她们就被从社会中分离出去,幽闭几周甚至几个月。在那里,她们丢掉孩提时的衣服,用白色的黏土涂抹身体,穿上短裙,并戴着一串串珠链。在进入这一过渡期后

① 分离,指在生命礼仪中,仪式性地将个人从社会中排除出去。

② 过渡,指在生命礼仪中,个人被从社会中分离出来之后,重新融入社会之前所经历的隔离期。

③ 融入,指在生命礼仪中,个人重新融入社会,获得其新地位。

④ A. P. 埃尔金(Elkin, A. P., 1964):《澳大利亚原住民》,纽约州加登城:道布尔迪/安克书局。



不久,她们就必须经历外科手术,割除阴蒂和部分阴唇,她们相信这样做可以增强其生育能力。在她们重新融入社会之前,桑德联盟中有经验的妇女会教她们作为未来子女的抚养者如何履行道德责任和实际职责,一旦培训结束,这些行过成年礼的女孩也会成为桑德联盟的一分子。不过,这一培训也不完全严酷无情,因为有唱歌、跳舞和讲故事相伴,而且这些行成年礼的女孩吃得也很好。这样,她们会对身为女人形成一种积极的看法,强烈地感受到姐妹情谊。一旦培训结束,她们就会用树叶泡水制成的药物进行一次仪式性的洗涤,去掉在幽闭期间庇护她们的巫术防护。

于是,门德人妇女便从其成年礼中诞生了,她们具有支配自己性事的知识,有资格结婚和抚育孩子。她们在其他妇女的强力支持下所忍受的外科手术的痛苦和危险,起到象征生育的作用,因为生孩子很可能也在实行幽闭的同一个地方进行,同样也有其他桑德妇女的帮助。这一仪式还暗示:阴蒂切除术(割除女人身上阴蒂——男性阴茎的女性变体)消除了性别上的不明确性。<sup>①</sup>一旦阴蒂切除,一个女人就知道她是一个“完全的女人”了。这样,我们就有了对性别的象征表达,这在人们的文化生命中非常重要。

就刚才引述的这个例子而言,由于人类学坚守文化相对主义的立场,使得我们能理解门德人女性成年礼割除阴蒂的这一做法。但正如在本书前面部分(参见第二章)讨论过的那样,文化相对主义并不排除人类学家对一种既定习俗提出批评。在这个案例中,割除阴蒂(如同切除包皮一样)是一种生殖器伤残形式,而且是特别危险的那种形式。某些形式的生殖器伤残——从割除阴蒂到切除整个女性外阴,包括封闭部分的阴道口(在需要性交时就用外科手术打开,或者甚至撕开,生完孩子后重新封闭,直到男性再次有性交欲望才打开)——今天仍影响着世界上大约8000万的妇女,而在非洲尤其普遍,在28个国家中时有发生(每年至少有200万少女面临这种危险)。在非洲以外的一些群体中也存在着这种风俗:在阿曼、也门和阿拉伯联合酋长国(但不包括伊朗、伊拉克、约旦、利比亚、沙特阿拉伯),在马来亚和印度尼西亚的一些穆斯林中,以及在纽约州的大约27000名妇女中。<sup>②</sup>从这份地名清单中可以看出,对女性生殖器的伤残并不是伊斯兰教教义的要求;《古兰经》和《圣经》都从未提到过切割妇女阴蒂以取悦主。在穆斯林(偶尔也包括一些基督教和犹太教群体)实行这一习俗的地方,它是作为男人控制女人性行为的一种手段出现的(这和门德人不一样)。

这种做法给妇女带来的后果是极端严重的。一位在孩提时代经历过这一过程

<sup>①</sup> C. P. 麦科马克(MacCormack, C. P., 1977):《生物事件和文化控制》,载《视野》第3卷,第98页。

<sup>②</sup> S. 阿姆斯特朗(Armstrong, S., 1991):《女性割礼:与残忍传统进行抗争》,载《新科学家》,第42页; W. 迪里和 C. 米勒(Dirie, W., & Miller, C., 1998):《沙漠之花:沙漠游牧民族的非凡之旅》,第218、219页,纽约:威廉姆·莫罗出版社。



的索马里妇女提出了如下问题：

当这个女孩由于痛经而几乎直不起腰来的时候，她还不得在丛林中走很多里路去给山羊饮水；或者妻子一旦生完孩子，就会像一块布那样一针一线地封起来，这样她的阴道就会为其丈夫紧闭；或者一个怀有9个月身孕的妇女仍然要去觅食以养活她另外11个饥肠辘辘的孩子；或者当新娘的第一个孩子将要诞生时；在这些情况下女人会怎样呢？<sup>①</sup>

除了创痛和手术对妇女将来的性生活满意度造成影响之外，相当多的年轻妇女死于失血过多、休克、细菌感染、尿道或肛门受损、破伤风、膀胱感染、败血病、艾滋病和乙型肝炎，或者（此后）生产时由于受损组织撕裂而死。不足为奇的是，这种做法近年来作为对人权的侵犯而广受谴责，已有22个非洲国家成立了废止这种做法的委员会。

### 强化仪式

强化仪式是标志群体生命而非个体生命危机时刻的仪式。不论这种危机准确性如何——严重少雨威胁农作物的生长、突然出现战争对手、疫病横行或者其他危及到每个成员的事件——人们都会举行大型仪式以求减轻群体面临的危险。这将使人们团结起来共同努力，这样，恐惧和困惑就会向集体行动和一定程度的乐观主义让步。受到危机影响的所有人之间被扰乱的关系恢复到正常的平衡状态，同时共同体的价值也得到颂扬和肯定。

尽管个人的死亡可以被视为个体生命的终极危机，但有时也是整个群体的危机，尤其是当该群体规模较小时。一个共同体失去了一个成员，它的构成便有重大改变。因此，剩下的人就得重新调整关系以求恢复平衡。他们还必须顺从于他们与之感情亲密的人的丧失。因此，葬礼可以被看作是一种强化仪式，它们允许活着的人以非破坏的方式表达他们对于死亡的不安，同时有助于他们进行社会调适。这种仪式的常见特征是对死者的一种模棱两可的态度。例如，某些美拉尼西亚人葬礼的一个部分是吃死者的肉。据目击这一仪式的人类学家布罗尼斯拉夫·马林诺斯基说，这种仪式的同类相食，“是在极度的厌恶和恐惧中进行的，往往紧接着一阵狂吐。但同时，这又被认之为尊敬、爱和奉献的崇高行为”。<sup>②</sup>这一习俗以及与此相伴的种种情感，清楚地表明对于死亡的两可态度：一方面，活着的人渴望维

<sup>①</sup> W. 迪里和 C. 米勒 (Dirie, W., & Miller, C., 1998):《沙漠之花:沙漠游牧民族的非凡之旅》,第 213 页,纽约:威廉姆·莫罗出版社。

<sup>②</sup> B. 马林诺斯基 (Malinowski, B., 1954):《巫术、科学与宗教》,第 50 页,纽约州加登城:道布尔迪出版社。



持与死者的联系,而另一方面,他们又对因死亡引起的转变深感厌恶和恐惧。在马林诺斯基看来,葬礼为个人表达这些情感提供了社会许可的集体手段,同时也维系了社会的凝聚力,防止社会发生断裂。

进行强化仪式并不非得局限于明显危机的时候。在那些四季分明、人们的活动要随之变化的地区,强化仪式以一年一度的庆典形式出现。这种庆典在从事园艺和农业的民族中特别常见——他们在栽种、第一批果实和收获时举行庆典。对于这些社会中的人们而言,这些都是他们生活中特别重要的时刻,而庆典则表达出人们对于他们自己所赖以生存的自然之生产和繁育力量的一种尊敬态度。如果事事顺利的话——就像在这些时候通常发生的那样——参与节日庆典将强化群体的介入。它还可以被视为一种应对严重危机处境的仪式彩排;促进通过仪式活动依赖超自然力量的习惯——在充满压力,然而又不能向恐惧和绝望让步的环境中,这种习惯很容易被激活。

### 三、宗教、巫术和巫技

在各种仪式活动中,最使人着迷的就是对信念的应用,即通过求助于某些明确规定的方式,能迫使超自然力量以某种方式为善的或者恶的目的起作用。这是经典人类学的巫术概念。许多社会都有这种巫术仪式,以确保五谷丰登、猎物充足、六畜兴旺、身体健康或者祛病消灾。

虽然今天有许多西方民族企图将他们的世界客体化、非神话化,并且经常压抑自己意识中魔力神秘事物存在的念头,但是,他们仍免不了对这些东西着迷。人们不仅对有关魔鬼附体和巫术的书籍、电影趋之若鹜并加以热烈讨论,而且占星术专栏在美国乃是各种日报的定期特写。尽管亚伯拉罕·林肯的夫人将通灵的人请到白宫来或许不会引起多少人的惊讶,但是里根总统的夫人定期去向一位占星术士咨询的消息却引起了相当大的骚动。今天,美国有越来越多的人去向通灵的人或灵媒求教。盖洛普公司1996年的一项民意调查显示,约有20%的受访者相信死者能够与活人接触,还有其他22%的人认为这是有可能的。人类学家劳伦·肯德尔写道:“今天,许多巫覡、德鲁伊教的僧侣、犹太教神秘哲学家和萨满……在英格兰和美国施行现代巫术,在这两个国家,他们的头衔多得成千上万。”而且,“寻常巫术师都是普通人,一般是中产阶级,有很高的智识——并且其中多数都与电脑打交道”。<sup>①</sup>尽管非西方人和从事农业的民族倾向于随意赋予他们的世界以巫魔特质,但很多受过高等教育的西方民族也是如此。

在19世纪,詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士——他所著的《金枝》一书是人类学界一直以来被阅读得最多的书之一——在宗教和巫术之间做了一个明确的区分。在

<sup>①</sup> L. 肯德尔(Kendall, L., 1990, October):《在巫师们中间》,载《自然史》第92卷。



在他看来,宗教是“对那些据信是主导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰”。<sup>①</sup>相比之下,他把巫术看成是操纵某些已知自然“规律”的努力。巫师从不怀疑相同的原因总会导致相同的结果。因此,弗雷泽将巫术视为一种伪科学,它与现代科学的不同之处仅仅在于它关于支配事件前后相继的特殊法则之性质的错误观点。

378 虽然弗雷泽对巫术的描述很有用,但人类学家现在却再也不接受他对巫术和宗教所作的区分。巫术和宗教根本不是彼此分离的,巫术程序通常就是宗教仪式的一部分,而且巫术与宗教都直接与超自然力量打交道。事实上,弗雷泽所作的区分似乎不过是西方文化的偏见,即把巫术看作是宗教截然分离的。

但弗雷泽的确对巫术的两大基本原则做出有价值的区分。第一条原则,“同类相生”,他称之为“模拟巫术”<sup>②</sup>(imitative magic)(有时也叫交感巫术)。例如,在缅甸,一个被拒绝的情人可能会请一名巫师做一个他所爱之人的人偶。要是这个人偶被抛入水里,随后施以某些符咒,那么这个不幸的女孩就会发疯。这样,这个女孩将会遭受与她的人偶相似的命运。

弗雷泽的第二条原则被称为“接触巫术”<sup>③</sup>(contagious magic),它指这样一种观念,即事物或人之间一旦发生接触就能彼此影响,即使此后不再接触。关于接触巫术的一个最常见的例子是,一个人和他或她身体的任何一个部分——比如头发、指甲或者牙齿——之间有永久的联系。弗雷泽引用了这样一个例子:住在非洲南部的莱索托王国的巴苏陀人,总是很小心地藏匿他们被拔掉的牙齿,因为这些牙齿可能会落入某些神秘的存在之手,而后者可以通过对这些牙齿施以巫术来伤害牙齿的主人。与此相关的是,在西方社会中,人们有珍藏特殊人物触碰过的东西的习俗。这些东西有圣人的遗物、其他受人敬佩的或偶像化个人的所有物等。

### 巫技

1692年,在马萨诸塞州的塞勒姆,有200名被怀疑为女巫的人被捕;其中有19人被绞死,1人在追捕中丧生。尽管在19年后,某些受害者的后代得到伤害赔偿金,但直到1957年,塞勒姆的最后一批女巫才被马萨诸塞州的立法机构免除罪名。巫技<sup>④</sup>(witchcraft)对事件的解释基于下述信念,即某些个人拥有天生的精神力量,能够引起包括疾病和死亡在内的伤害。尽管很多北美人相信,巫技只属于未开化的过去时代的东

① J. G. 弗雷泽(Frazer, J. G., 1931):《巫术和宗教》,载 V. F. 卡尔弗顿(编):《人的形成:人类学纲要》,第693页,纽约:现代图书馆。

② 模拟巫术,指基于同类相生原则的巫术。有时又被称为交感巫术。

③ 接触巫术,指基于这样一条原则的巫术,即事物一旦彼此接触过了,分开后也能相互影响。

④ 巫技,指对事件的解释基于下述信念,即某些个人具有天生的精神力量,能引起包括疾病和死亡在内的伤害。





20世纪60年代以来,巫技在美国开始经历某种程度的繁荣,并不只有北美人才相信巫技。例如,虽然尼日利亚的伊比比奥人已经接受了越来越多的现代教育和科学训练,但他们在解释不幸事件时,对巫术的依赖性却增强了。<sup>①</sup>此外,经常是伊比比奥社会中受过较多教育的年轻人指控别人对自己施巫术。而受到指控的通常是社会中更年老和更传统的成员;因此,我们有一种代际敌意的表现方式,这种敌意往往存在于快速变迁的社会之中。

### 伊比比奥人的巫技

在伊比比奥人中,就如同位于撒哈拉沙漠以南的非洲大多数传统民族中一样,巫术信仰非常发达而且长期以来一直有效。如果一只老鼠吃光了一个人的所有庄稼,那么它就不是一只真正的小鼠,而是一个变成老鼠模样的巫师;如果一个年轻而又富有事业心的男子找不到工作或者考试不合格,那么他就是被施了巫术;如果一个人的钱财渐少,或者这个人生病了,被蛇咬了,或被闪电击中,那么原因都是相同的——巫术。的确,几乎所有的不幸、疾病或者死亡都被归咎于巫师的恶意活动。现代伊比比奥人对于诸如微生物在疾病中所起的作用这些事实的知识,在其生活中几乎没有什么影响;毕竟,这种知识并不能说明为什么这些不幸偏偏发生在这些受感染的个人身上。尽管伊比比奥人的宗教信仰为不幸提供了其他的解释,但这些解释都带有消极的寓意,并且几乎不能引起别人的任何同情。这样,如果坏事降临到一个人的身上,那么与诸如子孙不孝顺或违反禁忌之类的说法相比,巫技会是更令人满意的解释。

谁是这些伊比比奥巫覡?他们被认为是这样的男人或者女人:在他们体内含有一种从另外一个已经确立巫覡身份的人身上获得的特殊物质。这种物质是由红、白、黑三种颜色的线、针以及其他成分组成的,一个人要得到它得把它吞下去。从这种物质中就生发出一种力量,这种力量能够造成伤害,甚至死亡,而不论它的拥有者是否有意施行伤害。这种力量纯粹是精神性的,巫覡并不举行什么仪式,也不利用什么“恶药”。这种力量赋予他们种种能力,使他们得以变成动物,以难以置信的速度穿越任何区域去捕捉其受害者,然后,他们可能会折磨他们,或者通过把受害者的灵魂转移到动物体内,再把动物吃掉的方式将其杀死。

为了确定谁是巫覡,伊比比奥人会去寻找任何行为乖张、不寻常的人。具体而言,以下特点的任何结合都可能使一个人被贴上巫覡的标签:不喜欢跟人打招呼,离群索居,漫天要价,喜欢通奸或者乱伦,夜间散步,对某个亲戚或者社区中其他成员的死没有表现出足够的悲伤,对自己的父母、子女或者妻妾照顾不周,铁石心肠。巫覡通常是在外表和行为上都很凶恶,并且对社会关系有破坏性的人,这意味着他

<sup>①</sup> D. 奥弗扬(Offiong, D., 1985):《尼日利亚伊比比奥人中间的巫技》,载 A. C. 莱曼和 J. E. 迈尔斯(编):《巫术、巫技和宗教》,第 152—165 页,加利福尼亚州帕洛阿尔托市:梅菲尔德出版社。



们的行为远远超出通常人们认为可以接受的变化范围。

不论是伊比比奥人——具体地说,还是非洲人——概括地说,都并非是唯一将大多数有害的遭遇归咎于巫技的人。类似的信仰可以在任何人类社会中被找到,包括——就像刚才已经提到过的——美国社会。就像在伊比比奥人当中一样,这种超自然力量(不论它们是怎样获得的)一般被认为是天生的和不能控制的。它们导致了古怪乖张的行为,而表现出令人不快的人格特征(不论这些特征是怎样界定的)的人,一般都被指控为巫覡。

380 伊比比奥人严格区分了妖法师和善巫覡,前者的行为是特别残酷而具有毁灭性的,而后者的巫技相对来说无害,即使他们的力量据说比他们那些恶意的同类的力量要大。这也证实了一位英国人类学家露西·梅尔幽默地称之为“噩梦巫覡”与“日常巫覡”的区别。<sup>①</sup>噩梦巫覡正是社会邪恶概念的体现,它是藐视有关性行为规则,并无视任何其他正派标准的存在者。从字面上来看,噩梦巫覡几乎就是梦境和受压抑的幻想产物,它们不论出现在哪里都有很多相似之处。例如,现代的纳瓦霍人和古代的罗马人像伊比比奥人一样,都把巫覡想象成能“变形”的东西,即能够把自己变成动物,并聚集起来宴享他们的猎物的东西。日常巫覡通常是共同体中的特立独行者,他们闷闷不乐,独自觅食,傲慢且不友好,但从另一个方面来说,他们也很少惹麻烦。这种巫覡一旦被冒犯可能会很危险,而且他们以引起疾病、死亡、谷物歉收、牲畜害病或者各种各样微小的灾难来报复;被认为巫覡的人,人们往往礼貌待之。

### 巫技的功能

为什么会有巫技?或者我们最好问:为什么没有巫技?根据梅尔颇为敏锐的观察,在应付日常危机(尤其是疾病)缺乏有效技术的世界中,相信巫术并不愚蠢,它是不可或缺的。没有人愿意向疾病屈服,如果疾病是由巫覡的诅咒引起的,那么相应的巫技应该能够治好它。这一关于人格化的恶魔的观念不仅解答了无妄之灾的问题,它还为很多找不到原因的现象提供了解释。因此,巫技不能被证明是错的。即使我们可以让一个人相信他或她的疾病是由于自然的原因,这个受害者还是会问(就像伊比比奥人所做的那样):为什么偏偏是我?为什么偏偏是现在?这种观点没有为纯粹的偶然留出空间,每一件事都必须有一个原因或者意义。巫技提供了这种解释,并且在提供解释的同时,它还为采取对抗措施提供了根据和手段。

巫技也并不总是有害的,甚至在西班牙宗教法庭时期,教会的首脑们也辨识出了一些善巫技的变化形式。甚至对于那些恶巫技来说,它们的积极功能也可以在很多非洲社会中看到,在那些社会中,人们相信疾病和死亡是巫覡造成的。随后人

<sup>①</sup> L. 梅尔(Mair, L., 1969):《巫技》,第37页,纽约:麦格劳-希尔出版社。



们便会寻找造成不幸的罪魁祸首,这种寻找实际上变成对社会行为的社区调查。

寻找致祸巫覡事实上是一种系统调查,它借助于公开听证会来调查涉及疾病和死亡的受害者的一切社会关系。是丈夫或者妻子不忠诚,还是儿子没有履行他的职责?是某个人的朋友不合作,还是受害者本人应该对这些错误负责呢?指控是相互的,于是不久以后,差不多所有自从上一次巫技发作(疾病或死亡)以来、曾发生在那个社会中的每一个反社会的行为或敌对的行为,都会被曝光。<sup>①</sup>

通过这种定期的、对每一个人行为的公开审查,人们就会明白他们社会所认为的性格优点和性格弱点是什么。这就促使个体尽可能地去压抑那些不被赞同的个性特点,因为如果他们不这样做的话,他们不知哪天就会被指控为是一个巫覡。因此,对巫技的信仰就起到社会控制的功能。

## 应用人类学 现代医学与传统信仰在斯威士兰的调和

381

虽然在当今西方社会人们已经普遍接受生物医学的病菌理论,但在世界上许多其他地方情况并非如此。比如在非洲南部的斯威士兰,所有类型的疾病都被认为是由巫师的巫术或者失去祖先保护造成的。甚至在西药的有效性得到承认的地方,还有一个最终的问题:为什么会有这种疾病?因此,为了治疗这种疾病,斯威士人传统上一直依靠草药师、灵媒——据说祖先之灵通过他们才起作用——以及基督教中推行信仰疗法的人。不幸的是,尽管传统医师所使用的草药在某些方面是有效的,并且通过举行有助于减轻压力和焦虑的仪式而给病人及其家庭提供安慰,从而在病人康复过程中起到重要作用,但医疗机构往往把这种人视为江湖骗子和庸医。在这个国家,每110个人就有1名传统医师,但每1万人才有1名内科医生——现代内科医生和传统医师之间开展合作的潜在益处是不言而喻的。然而,直到人类学家爱德华·格林\*提出这一建议,人们才认识到这一点。

格林现在是一家私人公司的高级研究员。1981年,美国国际开发部资助了一个控制农村水生疾病的项目,格林作为该项目的一名研究员来到了斯威士兰。他的任务是调查与水和卫生状况有关的知识、态度及常规做法。由于他意识到传统调查——这种调查依赖预先编码的问卷(参见第一章)——的严重缺

\* E. C. 格林(Green, E. C., 1987):《斯威士兰健康教育策略的筹划》和《斯威士兰现代和传统健康部门的整合》,载 R. M. 伍尔夫和 S. J. 菲斯克(编):《人类学实践:化知识为行动》,第15—25、87—97页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

① C. M. 特恩布尔(Turnbull, C. M., 1983):《人的周期》,第181页,纽约:西蒙和舒斯特出版社。

陷,他就改用传统的人类学调查技术——与重点知情人进行开放式访谈,进行参与性的观察。这些关键知情人是传统的医师、病人和农村卫生推进人(这些人从各个社区选出来在地区诊所接受预防性健康护理培训,培训为期8个星期)。如果没有这样的工作,格林就不可能设计出一种可靠的调查手段并加以解释,但他也有额外收获,那就是他了解到斯威士人有关疾病及其治疗理论的许多情况。

格林一开始就倾向于承认许多传统治疗方法的积极价值,他也能看到传统医师与现代内科医生是如何合作的。例如,传统医师已经认识到西药对于治疗那些不是发源于非洲的疾病是有用的,并且一般通过吸入剂和种痘的方式给孩子们施用传统药物。这样,非传统的药物和疫苗如果按照传统的方式来使用的话,就可能为人所接受。

格林和他的斯威士兰助手莉迪娅·马库胡布(一位曾经研究过当地药物特性的化学家)意识到双方存有疑虑,他们便向卫生部部长建议开展一个合作性的项目——婴儿腹泻类疾病,这是健康专家和本地医师都十分关注的一个难题。这些疾病最近成为公众高度关注的健康问题;当地医师想找到一种方法来预防这种疾病,而一种治疗方法已经存在了——口服补盐液疗法——这同传统治疗腹泻的方法是相容的(先口服一段时间的草药)。在一个试点项目中,袋装的口服补盐液,连同服用说明一起提供给当地的医师,收到了显著的效果。这有助于使健康专家们相信合作的益处,同时本地的医师也把向他们分发生理盐水袋视为卫生部予以信任和合作的标志。

从那以后,双方开展了进一步的合作。所有这些都表明:发现如何采用与现有信仰系统相容的方式展开工作是很重要的。直接挑战传统的信仰——正如经常发生的那样——基本上只会在人们中间制造紧张、混乱和仇恨。

### 巫术在纳瓦霍人中的心理功能

纳瓦霍人在美国的印第安人当中是广为人知的,他们有一个高度发达的关于巫术的概念。他们有好几种不同类型的巫术:“女巫术”(witchery)是指女巫的法术,据说这些女巫有夜间会合、相食的习俗,并能杀人于数英里之外;“妖术”(sorcery)仅仅在妖术士所使用的方法上区别于女巫术:妖术士用受害者的指甲、头发或被丢弃的衣服对其施加咒语;“男巫术”(wizardry)在效果上与其他两种巫术的区别不大,它只是在发生作用的方式上与它们不同:男巫师通过将一种施过咒语的物质——例如,一颗死人的牙齿——注入受害者的体内来将其杀死。

一种特定的疾病是否由纳瓦霍人的巫术引起的,由占卜<sup>①</sup>(divination)来决定,

<sup>①</sup> 占卜,指一种巫术程序,人们用它来确定一个特定事件(比如疾病)的起因,或者预测未来。



占卜是一种能够揭示女巫身份的巫术程序。一旦某个人被指控使用了巫技,他或她就会受到公众的质询——在过去,他或她甚至还可能被折磨到坦白为止。人们相信,一旦一个女巫承认自己的罪过,她自己的咒语便会转向她自身,因此人们指望她将在一年之内死去。有些认罪的女巫因此被允许活下来,但得流放。

根据克莱德·克拉克洪的观点,纳瓦霍人的巫技所起的作用是疏导由美国白人的压力所造成的焦虑、紧张和挫败感。<sup>①</sup>纳瓦霍人对于恰当行为的严格规定,几乎没有为人们表达敌意留出任何空间——除了对巫技的指控之外。这种指控能够疏导人与人之间蓄积已久的消极情绪,而不会波及更广的社会。对巫技指控的另一项功能是:它们允许人们向某些人直接发泄充满敌意的感情,而人们平时不能对这些人表达其愤怒和敌意。从更积极的意义上来说,个人努力循规蹈矩以免自己受指控使用了巫技。既然人们相信巫技能够带来过多的财富,所以人们便受到鼓励在其朋友和亲戚当中再分配其资产,因而这就消除了经济差异。类似地,因为纳瓦霍人相信老年人如果疏于照顾就会变成巫覡,所以人们便有着强烈的动机去照顾年老的亲戚。又因为首领们也被认为是巫覡,所以人们总是很知趣地不愿违背他们的意愿,以免遭到超自然力量的报复。

诸如此类的分析表明,尽管巫技常常以消极的形象出现,它却经常在社会中起到排解紧张关系的正面作用。然而,事情也可能失控,尤其是在面临危机的情形下,广泛的指控会引起巨大的灾难。在塞勒姆女巫审判中情况就的确如此,但即使是这些审判,比起欧洲15—17世纪有大约50万人作为巫覡被处死这件事来说,也就相形见绌了。这是欧洲社会经历深刻变迁的时期,其间发生了大量的政治和宗教冲突。在这样的时代,人们要为自己所不愿接受的变化找出替罪羊加以指责,真是一件再容易不过的事了。

#### 四、宗教的功能

正如对巫技的信仰可能产生一系列心理和社会功能一样,一般的宗教信仰和实践也会具有多种功能。在这里,我们会把这些功能以一种比较系统的方式加以概括。宗教的一种心理功能是:提供一个有序的宇宙模型,它对于有序的人类行为的重要性在第五章中有所讨论。除此之外,宗教还解释未知的东西,使之变得可以理解,它以这种方式减少个人的焦虑和恐惧。正如我们已经看到的那样,这些解释通常总是假设有各种各样超自然的存在和力量存在,这些超自然的存在和力量有可能成为人们求助或者操纵的对象。既然如此,那么就有一种对付危机的方法:从理论上讲,当所有别的方法都失败的时候,神的帮助总是可以利用的。

<sup>①</sup> C. 克拉克洪(Kluckhohn, C., 1944):《纳瓦霍人的巫技》,载《皮博迪美国考古学和民俗学博物馆中的研究报告》第22卷,第2辑。

384 宗教的社会功能是：提倡各种各样的行为。在这个意义上，宗教发挥着一定的社会控制的作用。社会控制——正如我们在第十二章中所看到的那样——并不仅仅依靠法律，它是通过正确与错误、善良与丑恶的观念而达到的。不论特定文化所承认的超自然力量是什么，正确的行动总是得到赞许。而错误的行动则有可能通过超自然媒介而受到报复或惩罚。简言之，宗教通过故意引起人们对自己行动的负罪感和焦虑感，来使其行动保持在正常限度内。

但是，宗教所做的不止于此，它还可为可接受的行为提供指南。我们已经提到过神话和宗教之间的联系了。通常，神话有许多关于各种超自然存在的传说，这些传说以各种不同的方式说明了社会行动的伦理准则。所以，格卢斯卡布——佩诺布斯科特人的文化英雄——在佩诺布斯科特的传统中被描绘成一个作弄、惩罚那些嘲笑他人、撒谎、贪婪或者有极端行为的人。此外，神话中的具体情境还充当在类似环境中人类行为的指南。在《圣经》（《新旧约全书》）和《古兰经》中，都充满了诸如此类的内容。与此相联系，宗教通过它所树立的典范和它所提倡的道德，起到使某个特定的社会秩序正当化和永久化的作用。因此，在犹太教、基督教和伊斯兰教的传统中，都有一个独裁的男性最高神和创造天地万物的神话，这一神话把女人描写成应对人类的堕落负责，它为男性统治女性的社会制度提供了正当理由。

在所有这些作用里还附带一种心理功能。既然一个社会的道德准则被认为是由神所规定的，它就减轻了社会个体成员肩上的行为责任负担——至少在一些重要的情形下是如此。对于个人来说，知道世事之所以如其所是的责任在于神而不在他们自己，可能会是一种很大的解脱。

宗教的另一个社会功能是它在维持社会团结方面的作用。在对萨满的讨论中，我们看到了萨满是如何提供兴趣中心从而为维持群体的团结提供帮助的。此外，人们共同参与仪式，加上基本信仰的统一，也有助于使人们团结起来并强化他们对自己群体的认同。特别有效的可能是他们对仪式的共同参与，在那个时候，整个气氛为情绪所笼罩。人们在这种情况下可能体验到的心醉神迷的感觉，起到积极的强化作用，因为人们觉得结果很好。在此，我们再次发现，宗教在满足社会需要的同时，也提供了一种精神上的自信。

宗教发挥社会功能的另一个领域是教育。在讨论生命礼仪时，我们注意到，澳大利亚原住民青春期过渡仪式实际上相当于传授传统知识的“填鸭式”课程。通过提供一个值得记忆的场景，成年仪式能够促进学习，从而有助于确保无文字文化的持久延续。并且正如我们在门德人女性成年仪式中所看到的那样，这种成年仪式能够确保个人具备扮演其在社会中成人角色的必要知识。强化仪式也可以为教育服务。这类仪式经常包含一些戏剧情节，它们描述了一些具有文化重要性的事件。例如，在寻食民族中，舞蹈可以摹仿猎物的动作和狩猎的技巧。而在农耕者当中，他们会用一套固定的仪式来强调获得好收成的必要步骤。这一切都有助于保存对



一个民族的物质福利来说很重要的知识。

## 五、宗教和文化变迁

虽然文化变迁是下一章才要加以讨论的主题,但如果一点也不提及复兴运动,那么任何对宗教的人类学考察都是不完整的。1931年,在(太平洋)所罗门群岛上的布卡人,突然兴起了一场本地人的宗教运动,运动的先知预言道,不久会有一场洪水吞没所有的白人。之后,会有一艘满载着西方工业品的船来到。信奉者得建造一个家庭储藏室来储存这些物品,并准备好驱逐殖民地的警察。因为这艘船只有在当地人把他们自己的供给用完之后才会到来,所以他们就停止在田地里劳作了。尽管这次运动的领导人被捕了,但崇拜持续了好几年。

这并非独一无二的事件。像这样的“货物崇拜”——以及其他很多运动,它们预言死者复活、白人毁灭或沦为奴隶,还有乌托邦似的富庶日子的到来——自从20世纪初以来就一直在美拉尼西亚零星出现。既然这些信徒在时间和空间上都很分散,各自独立,那么他们之间的相似性就很明显是社会条件相似的结果。在这些地区,原住民族的传统文化已经被连根拔起了。欧洲人,或者受到欧洲人影响的本地人,掌握着所有的政治和经济权力。本地人被雇用去卸载和分发西方制造的商品,但却没有关于如何获得这些商品的任何实际知识。由于冷酷的现实不能为文化衰落和经济剥夺的日常挫败提供任何希望,此时,宗教便提供了解决办法。

### 复兴运动

385

从1890年很多北美印第安人的鬼魂舞,到肯尼亚的矛矛党(the Mau Mau),再到美拉尼西亚的“货物崇拜”,对于欧洲人统治的极端有时甚至是暴力的宗教反应时有发生,这使得人类学家们一直想要找出隐藏在这些反应背后的原因和一般特点。但现在所称的复兴运动<sup>①</sup>(revitalization movements),绝不仅仅局限于殖民地世界,仅在美国就有数百起这样的运动爆发。比较广为人知的有创立于19世纪的摩门教,最近由文鲜明教士所创的统一教会,还有以大卫·科里什为“先知”的大卫教派信徒,以及由马歇尔·赫夫·阿普尔怀特和邦尼·卢·特鲁兹戴尔·内特尔斯领导的天堂之门。正如这四个例子暗示的,复兴运动极其多样的表现形式,一些形式比另一些要成功得多。

复兴运动是社会成员想要构造更令人满意文化的审慎努力。这一定义强调的不仅是宗教活动领域的改革,而且也是整个文化系统的改革。当一个群体的焦虑和挫败已经变得如此严重,以至于缓解压力的唯一途径就是推翻整个社会系统,再代之以一个新的社会系统时,人们就会尝试如复兴运动那样激进的解决之道。

<sup>①</sup> 复兴运动,指一种社会运动,常常带有宗教性质,其目的是彻底改造一个社会。



人类学家安东尼·华莱士归纳出了一个适用于所有复兴运动形成的过程模式。<sup>①</sup>首先是社会的正常状态,在这种状态中,压力并不太大,并且有足够的满足需要的文化手段。在某种条件之下——例如,由一个更加强有力的群体统治,或者一次严重的经济危机——压力和挫败就会逐步加剧;这便将社会引入了第二个阶段,即个人压力加剧的阶段。如果没有明显的调适性改变,就会接着出现文化扭曲阶段,在这一阶段,压力已经延续如此长的时间,以致社会认可的缓解紧张状态的方法开始失效。复兴时期可能抑制文化的逐步衰败过程,在复兴过程中,狂热的偶像崇拜或宗教运动会赢得很大一部分人的支持。通常,这种运动都非常脱离实际,以致它从一开始就注定要失败。天堂之门的崇拜就属于这种情况,它摘取基督教《启示录》中千年之末世界毁灭预言中的片言只语,与当代北美文化中的“民间神话”,特别是关于飞碟的种种说法糅合在一起。它的门徒通过自杀而自我毁灭,他们自杀是出于这样一种信念:在海尔一波普彗星的尾巴后面有一艘等着带他们回“家”的宇宙飞船,他们灵魂的精华将搭乘这艘飞船,去与外星球更高的生物体会合。关于自我毁灭的一个类似的例子发生在大卫教派的信徒中间,在这个案例中,该教派对政府当局的敌对态度致使后者攻击了崇拜者的总部。结果,信徒们在其总部集体自焚而死。

较罕见的是,一种运动会激起长期潜伏在文化底层的调适力量,因而长期延续的宗教就可能诞生。摩门教就是这样。尽管刚开始时遭到严重迫害,到处受追捕,但摩门教徒最终能够调适到这样的程度以致他们的宗教在今天的美国兴旺发达。的确,复兴运动扎根于所有已知的宗教:犹太教、基督教,还包括伊斯兰教。我们将会在本十五章继续讨论复兴运动。

## 386 本章摘要

宗教是所有文化的一个组成部分。它由信仰和行为模式构成,通过这些信仰和行为,人们试图控制本来超出他们控制范围的宇宙某一领域。在寻食民族中,宗教是构成他们日常生活的基本要素。随着社会变得更加复杂,宗教可能不再是日常活动的一部分,往往限于某些特定场合。

宗教的特征是对超自然存在和力量的信仰。人们通过祈祷、献祭和其他仪式向超自然力量祈求帮助。超自然存在可分为三类:主神(男神和女神)、祖先之灵以及其他种类的灵魂。男神和女神是伟大而遥远的存在。一般认为,他们控制宇宙或宇宙的某一个部分。人们是承认男神还是女神,或者二者都承认,与男性与女性

<sup>①</sup> A. F. C. 华莱士(Wallace, A. F. C., 1970):《文化和人格》(第2版),第191—196页,纽约:兰登书屋。





在日常生活中的相互关系有关。泛灵信仰是对除了祖先之灵以外的灵魂的信仰,相信是这些灵魂激活了自然界的一切。这些灵魂比男神和女神更接近人类,并且更加关注人类的活动。泛灵信仰在那些把自己视为自然一部分而非高于自然的民族中,是很常见的。对祖先之灵的信仰基于这样一种观念:人是由身体和灵魂组成的。人死的时候,灵魂脱离了肉体,并继续参与人间的事务。在那些以继嗣为基础,并以祖先为取向的群体中,对祖先之灵的信仰特别常见。泛生信仰与泛灵信仰可能在同一种文化中存在。泛生信仰是指向成功结果的力或力量,这种力量可以体现在任何物体之中。

对超自然存在和力量的信仰得以维持,首先,借助于被解释为力量显现的东西。第二,这种信仰之所以持久存在,因为超自然存在具有人们熟悉的属性。最后,神话起到了使宗教信仰和实践合理化的作用。

所有的人类社会都有专业人士——男女神职人员和萨满——来引导宗教实践,并介入超自然界。萨满是善于借助异常意识状态来接触和操纵超自然存在和力量的个体。他们所做的事有利于释放社会个体之间的紧张状况。萨满为社会提供关注的焦点,有助于维持社会控制。萨满教对萨满的好处是使其获得声望,有时候还使其拥有财富以及在艺术方面为其提供表现自我的途径。

宗教仪式是活动中的宗教。通过宗教行动,社会纽带得到强化。生命中的危机时刻是举行仪式的恰当时机。阿诺尔德·范·根纳普把这种生命礼仪分为分离、过渡和融入三个阶段。强化仪式是标志群体生活而非个体生活危机时刻的仪式。它们能够把人们团结起来,减少对危机的恐惧,并促发集体行动。葬礼上的各种仪式是人们失去亲人或朋友之后,为人们重新进行社会调适而提供的强化仪式。强化仪式还可能包括寻求吉利条件的一年一度的庆典——在诸如播种和收获等重要活动前后举行。

西方和非西方民族所进行的仪式活动同样都表达了这样一种信仰:人们可以借助某种规定的方式使超自然力量以某种方式起作用。这是经典人类学的巫术概念。詹姆斯·弗雷泽爵士区分了两种巫术原则——“同类相生”(即模拟巫术)和接触巫术。

作为一种有效的方法,巫技的作用是使个人能够为自己的不幸找到解释而又不用自己承担任何责任。甚至恶巫技也能在社会控制领域起积极作用。它还可以在不破坏更大群体规范的情况下,为敌对和挫败情绪提供一条发泄途径。

宗教(包括巫术和巫技)发挥着几种重要的社会功能。首先,通过提供正确和错误的观念,它约束范围广泛的行为。第二,它为可接受的行为设定标准,有助于现存社会秩序永久延续。第三,它将作决定的负担和责任从个人身上转到神的身上。第四,它在维持社会团结方面起很大的作用。最后,宗教还为教育服务。仪式性的庆典能够增进对传统知识的学习,因此有助于确保无文字的文化延续。



西方社会的统治一直是非西方社会中复兴运动的原因。在美拉尼西亚群岛,这些运动以“货物崇拜”的形式自 20 世纪初以来在不同时期自发地发生。安东尼·华莱士对复兴运动的解释是,偶尔成功的变革社会的尝试。不管复兴运动发生在什么社会,它们都遵循共同的顺序,而且所有宗教都源于这类运动。

### 网络资源

#### 1. 宗教圣典网址

<http://www.sacredsites.com>

#### 2. 宗教人类学

<http://www.as.ua.edu/ant/faculty/murphy/419/419www.htm>

### 经典阅读文选

H. 卡尔维特(Kalwet, H., 1988):《睡梦时分与内部空间:萨满的世界》(*Dream-time and inner space: The world of the shaman*),纽约:兰登书屋。

这本书由一位民族心理学家所写,介绍了来自非洲、美洲、亚洲和澳大利亚的民间医师和萨满的实践与超自然体验。

A. C. 莱曼和 J. E. 迈尔斯(Lehmann, A. C., & Myers, J. E., 1993)编:《巫术、巫技和宗教:对超自然的人类学研究》(第 3 版)(*Magic, witchcraft and religion: An anthropological study of the supernatural*)(3rd ed.),加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

这是一本跨文化视界的文集,涵盖传统和非传统的主题。“部落的”和“现代的”宗教都得到充分介绍。就展现对超自然存在的人类学研究方式的实用性和生命力而言,此书是很好的资料来源。

B. 马林诺斯基(Malinowski, B., 1954):《巫术、科学与宗教及其他论文》(*Magic, science and religion, and other essays*),纽约州加登城:道布尔迪出版社。

本书搜集的文章讨论特罗布里恩德岛民,作为具有人类学概念和理论知识的例证。作者涉及宗教、生活、死亡、原始崇拜的性质、巫术、信仰和神话等多个主题。

E. 诺贝克(Norbeck, E., 1974):《人类生活中的宗教:人类学的观点》(*Religion in*

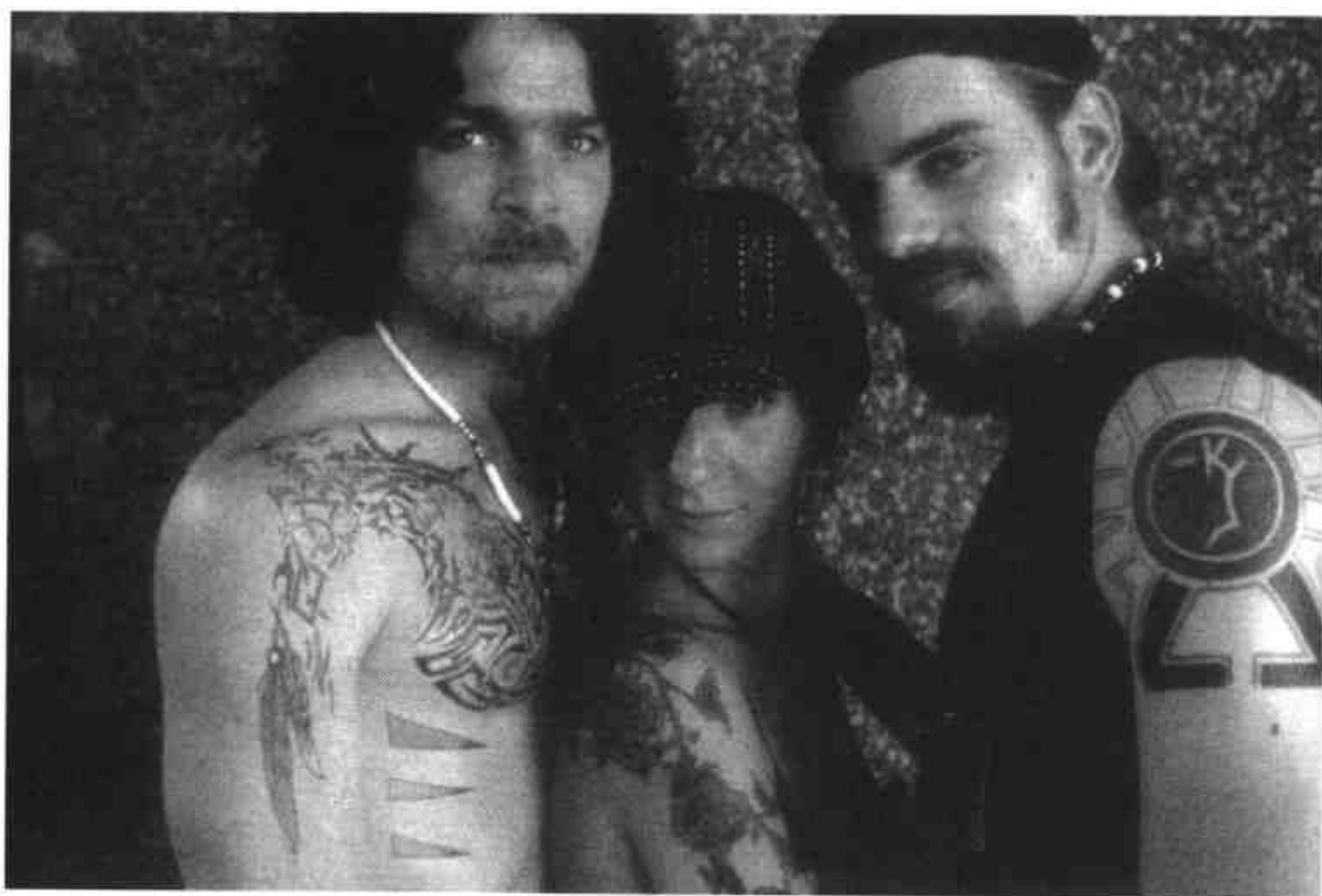


*human life: Anthropological views*), 纽约: 霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。

作者基于成双的主题全面考察了宗教: 描述宗教事件、仪式和心灵状态, 以及人类学的目标、观点、程序和阐释的性质。

A. F. C. 华莱士 (Wallace, A. F. C., 1966): 《宗教: 人类学的观点》(*Religion: An anthropological view*), 纽约: 兰登书屋。

这是一本由专门研究复兴运动的人类学家撰写的关于宗教的经典教材。



## 第十四章 艺术

人类有一股不可抗拒的美化的冲动,这种冲动就是艺术之根,它引领我们去装饰几乎每一类物体,包括我们自己的身体。利用可能最早的一种艺术形式,全世界的人们都通过绘画、文身、划痕、穿孔、装饰品、甚至整形的各种手法的结合来美化自己的身体。



## 本章预习

### 1. 什么是艺术?

尽管我们难以给艺术下定义,但我们可以把它看成是为解释、表现和享受生活而对人类想象力的创造性运用。虽然艺术没有用处、没有实际意义这种观念,在现代西方民族的思想中似乎根深蒂固,但在其他文化中,艺术却服务于人们认为很重要、很实际的目的。

### 2. 为什么人类学家要研究艺术?

人类学家发现,艺术反映了一个民族的文化价值和关怀,尤其是口头艺术——神话、传奇和传说。人类学家通过艺术可以知道一个民族是如何安排其世界的,还可以发现许多有关其历史的信息。另外,音乐和视觉艺术也可以帮助人类学家洞悉一个民族的世界观。而且,通过对一个民族分布状况的研究,人类学家还可提供有关其历史的信息。

### 3. 艺术有些什么功能?

除了为日常生活添加美和愉悦之外,各种不同的艺术还有其他功能。例如,神话为有秩序的行为设立标准,口头艺术一般能够传播和保存文化习俗和价值。歌曲也能在音乐形式的限制内发挥同样的功能。在某种程度上说,任何艺术形式都是特定社会所特有的,它有助于增强那个社会的凝聚力和团结。

390

在美国,艺术常常被视为某种奢侈品,某种一个人为了个人享受而在更具生产性的事业之外所做的事,或某种为他人提供愉悦的工作,抑或二者兼而有之。这一态度每当公共资金紧缺时就会变得很突出。例如在地方一级,在与学校预算的争夺战中,艺术项目常常是首先被砍掉的一块。与体育不同——体育通常比艺术得到更多的支持,因为人们认为它们能够锻炼在一个竞争社会中获得成功所必需的一些技能——艺术被看成是非本质的、令人愉悦的和值得的,但却是昂贵的,没什么实际用处。在国家层面,财政保守派努力想要削减对于艺术的资助,其根据是:艺术没有国防、经济或其他政府活动所具有的实际重要性。确实,艺术家和其支持者被看作某种精英分子,受到勤奋工作的、“注重实际的”人们的资助。但是有人也许会问:为什么国家艺术基金会会如此频繁地成为激烈的政治争论的中心?如果艺术真是这么不重要又转移人们注意力的活动,那为什么政治家们总是要花费大量的时间和精力,竭力去控制公众所能接触到的艺术形式?

事实是:艺术表现绝不是无关紧要的,与讲话一样,艺术是人类生活的一个基本要素。正如言语是被用来传递感情和发表意见的一样,艺术表现也具有同样的功能。而且,不仅是特殊的、被称作“艺术家”的那类人才从事艺术。例如,所有人类都用某种方式来装饰他们的身体,并以此标明自己的身份——既作为个体的身份,也作为各种社会群体成员的身份。类似地,所有的人都讲故事,在故事中,他们表达自己的价值、希望和关怀,并且在讲故事的过程中,他们还揭示关于他们自身以及关于他们眼中的世界性质的各个方面。简言之,所有的民族都进行艺术表现,即创造性地使用他们的想象力,以解释、理解、庆祝甚至享受生活。进一步说,他们这样做至少有4万年了,甚至可能更久。艺术绝不是只有一小部分唯美主义者或逃避现实者才负担得起,或者才懂得欣赏的奢侈品,它是每一个正常的人都必须参与的活动。

391

“艺术没有用处和无实际效用”的观念,在许多当代西方民族的思想中看来根深蒂固。例如,今天来自年轻的埃及法老图坦卡蒙墓中的物品在博物馆里展览,在那里,它们被当作精美的艺术品来看待并得到赞美。然而,它们当初被制造出来并不是供人观赏的,它们在墓中的使命是要保证法老的永生,并保护他远离邪恶力量,防止这种邪恶力量侵入其身体控制他。或者,我们聆听一首船夫曲只是为了审美的愉悦,把它当作一种娱乐的形式。其实,在航海时代,船夫曲服务于很有用的实际目的。它们使水手能有节奏地完成船上的劳作,并且,它们今天让我们听起来感到愉悦的这些特性,也能够缓解那时船上劳作的枯燥。这种艺术与其他方面之间的联系,在世界上很多人类社会都很常见。只有在西方——而且仅仅是在最近的西方——“美术”才被确立为一种独特的、为艺术而艺术的艺术门类,它离大多数社会成员都很遥远,而只有那些富有的收藏家,才



会为了在其私人住宅里满足个人的享受而委托制作或购买艺术品。但是,民间艺术继续繁荣。因为艺术和文化的任何其他方面一样,与人们所做的其他每一件事都不可避免地缠绕在一起,它使我们得以窥探人们生活的其他方面,包括他们的价值和世界观。

对于今天的人们来说,为把精美的金器和宝石放在墓穴中而制作它们,看来等于把它们扔掉。但是,类似的事的确会发生,纳瓦霍印第安人创作出复杂精细的砂画,作为某个仪式活动的组成部分,一旦仪式结束就毁掉它。约翰拿·塞巴斯蒂安·巴赫在300年前做了一件差不多的事情:他为教堂仪式创作了许多康塔塔(又译“清唱剧”)。它们属于“用过即作废”的音乐:当它们为之服务的仪式结束之后,它们就被废弃了。这些音乐中的很多之所以今天仍在被人们所演奏,只是出于偶然,因为巴赫并不是为了他的子孙后代而创作这些音乐的。在许多人类社会中,艺术创作的过程常常比其最终产品本身要重要得多。 392

不论一件特殊的艺术品是被人纯粹地像这样加以欣赏(即像刚才所举的例子中那样),还是为某种实际目的服务,它都要求一种特殊的结合,即形式的符号表现与构成创造性想象力的情感表达的结合。既然人类符号化能力的创造性应用是普遍的,并且这种符号化能力和创造性想象力既表达了文化价值和关怀,反过来又由后者塑造,所以艺术对于人类学家来说是一个重要的研究主题。

艺术,作为有助于增进人类幸福,并赋予生活以形式和意义的活动或行为,与宗教既有联系又有区别。正如英国人类学家雷蒙德·弗思所评述的:“宗教是一种从经验中创造出意义的艺术,它与其他任何一种艺术——比如诗歌——一样,必须作象征方面的阐释,而非如实的理解。”<sup>①</sup>例如,在一场包含装饰品、面具、特殊服饰、歌曲、舞蹈和模拟像等诸多元素的复杂仪式中,我们很难准确地分辨哪些属于艺术,哪些属于宗教。而且,音乐、舞蹈和其他的艺术,例如巫术,还会被用来“蛊惑”——利用某个人或某个群体先天的情感或心理倾向,使之按照“蛊惑者”的意愿看待现实。的确,艺术可以被用来操纵似乎永不枯竭的人类激情:欲望、恐惧、惊奇、贪婪、幻想和虚荣。<sup>②</sup>当然,市场营销专家们很清楚这一点,所以他们总是在其广告中运用某些音乐和视觉形象。

## 一、对艺术的人类学研究

当人类学家把艺术作为一种文化现象加以研究,他们有一项非常愉快的工作,

<sup>①</sup> G. H. 赫特(Herdt, G. H., 1993):《桑比亚文化中的精液交易》,载D. N. 萨格斯和A. D. 米雷德(编):《文化与人类性行为》,第319页,加利福尼亚州帕西菲克·格罗夫市:布鲁克斯/科尔出版社。

<sup>②</sup> A. 盖尔(Gell, A., 1988):《技术与巫术》,载《当代人类学》第4卷,第2期,第7页;J. D. 刘易斯-威廉斯(Lewis-Williams, J. D., 1997):《能动性、艺术与异常意识状态:法国(凯尔西)旧石器时代早期壁画艺术中的主旨》,载《古代》第71期,第810—830页。



在任何特定文化中对所有富有想象力活动的可能形式进行编目、拍照、记录和描述。世界上有大量艺术表现形式和模式。因为世界各地的人们一直在创造和发展新的东西,所以没有迹象表明,人类学家搜集和描述世界上各种艺术表现形式的兴趣有丝毫减少,这些艺术表现形式包括:装饰品、身体装饰、服饰变化、各种毯子图案、陶器和竹篮的风格、建筑上的修饰、纪念碑、仪式面具、传奇、劳动歌曲、舞蹈以及其他的艺术形式。但是,这种搜集过程最后必须要引出对艺术和文化其他部分之间关系的某种分析和概括。

着手于艺术与文化其他部分关系的研究的一个好办法,是批判地考察以往对于具体的艺术形式所做的某些概括。由于我们不可能在一章的篇幅中涵盖所有的艺术形式,所以我们将只集中论述这样几种:口头艺术,音乐和图像艺术。我们将从口头艺术开始,因为在前面对宗教(第十三章)和世界观(第五章和第十二章)的讨论中,我们已经涉及它们。

## 应用人类学 保护文化遗产

在20世纪最后的几年,人类学家已不再外出,去描述那些住在穷乡僻壤,(据说)从未被西方人的接触“污染”过的小队群和部落群体了。今天,不仅这种群体在世界上几乎已经绝迹,而且即使那些幸存下来的族群,也面临以“进步”名义抛弃其传统生活方式的巨大压力。经常发生的情况是:族群和部落民族被迫失去他们的本土认同,而被挤进一种固定的模式之中,使他们既没有机会也没有动力从社会底层升上来。他们从一个自给自足、拥有自豪感和强烈的民族认同感的民族,变成一个被剥夺了的下层阶级,既没有自豪感,也没有自我认同感,他们生活于其中的某个多民族国家中比他们幸运的成员还经常鄙视他们。

民族群体能够成为他们自己,并且不被剥夺其独特的文化认同的基本权利,是——而且应该是——我们首先要考虑的问题,而且在本书最后两章也会加以讨论。然而,人类学家关心他们在传统上研究的社会和文化的消失,还有其他的理由。一方面,对有关它们的信息需求日益明显。如果我们要对那个难以捉摸的、叫作人性的东西有一个现实主义的理解的话,我们就需要拥有关于所有人的可靠资料。然而,事情并不止于此。一旦一个传统社会消失了,如果没有关于这个社会的详尽记录,整个人类也就失去了它。当一种文化没有留下任何记录就消失的话,全部人性都会因这个损失而变得更加贫瘠。因此,在某种意义上,人类学家拯救了很多这样的社会,使它们免于湮灭。这不仅有助于保存人类的遗产,而且对于一个已经西方化,但却又想重新发现和再次确立





其传统文化认同的种族群体来说,这也许也是相当重要的。但是,更好的做法当然是首先要寻找一条途径防止文化传统的消失。

对于加利福尼亚州的波莫印第安人来说,从欧洲定居者到来之前至今,编篮子的艺术一直对其自我认同感十分重要。由于这些波莫篮子的精巧技术和审美艺术性得到公认,一些波莫篮子——世界上最好的篮子——被一些博物馆和私人收藏家收藏。但是,波莫人编篮子的艺术在20世纪70年代曾经受到过威胁,那个时候,政府正准备在旧金山北面的地方推行索诺马温泉水库工程。这项工程的后果将会是:把编织波莫篮子所需的、非常关键的一种特殊原料莎草的现存生长地几乎全部毁掉。

因此,考古学家、当地的美国人和其他反对这项工程的人,联合向联邦区法院提起了诉讼。碰巧的是,美国陆军工兵团在此之前刚刚聘请了人类学家理查德·N·勒纳为他们在旧金山地区办事处提供咨询,他的任务主要是对与加利福尼亚州西北部水资源项目有关的社会文化因素做出评估。因此,勒纳的第一项任务就是对这个问题进行研究,并找到解决办法。\*

1976年,在完成了全面的考古、民俗和其他研究之后,勒纳成功地使制作波莫篮子的原料被国家历史古迹名册承认为“历史财产”,并要求工兵团想办法减轻大坝建设可能造成的负面影响。结果,勒纳策划和推行了一项复杂的民族植物学工程。他和波莫印第安人以及植物学家一起,搜集了48000株莎草移栽到大坝下游大约3英亩合适的土地上去。到1983年秋季,这些莎草一直长势不错,产量颇丰,品质优良。自首次收割以来,成群的篮子编织者每年都回到这里来,而波莫印第安人的编篮子艺术目前看来已相当安全了。

\* R. N. 勒纳(Lerner, R. N., 1987):《为波莫人保存植物》,载 R. M. 伍尔夫和 S. J. 菲斯克(编):《人类学实践:把知识化为行动》,第212—222页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

## 二、口头艺术

民俗<sup>①</sup>(folklore)这个词是19世纪创造出来的,它用来指欧洲农民那些没有书面记载的故事、信仰和习俗,与使用文字的精英传统相反。后来对民俗的研究——民俗学<sup>②</sup>(folkloristics)成为与人类学有关,但又相对独立的学科,这门学科从文学和民族志的角度对民俗的主题、主旨、类型和结构进行跨文化的比较。很多语

① 民俗,一个19世纪诞生的词,最初用来指传统欧洲农民的口述故事和谚语,后来扩大到所有社会那些经口述得以保存的传统。

② 民俗学,指对民俗的研究(就如语言学是对语言的研究一样)。



言学家和人类学家更喜欢说一种文化的口头传统和口头艺术,而非民俗和故事,因为他们认识到:创造性的口头表达可以采取多种形式,而潜藏在民间艺术和“美”术后面的区别,是人们把对欧洲(以及欧洲衍生的)文化的态度投射到其他文化上面所造成的。

口头艺术包括叙事、戏剧、诗歌、咒语、谚语、谜语和文字游戏,甚至还有取名的程序、赞美和侮辱——只要它们具有特定的结构形式。叙事似乎是最容易记录和搜集的一种口头艺术。也许因为它们也是最适于公开发行的一种口头艺术而且在北美文化中最受欢迎,所以它们得到大量研究和关注。一般而言,叙事分为三个基本的、一再出现的类别:神话,传奇和故事。

### 神话

“神话”这个词,在其比较流行的用法中,指人们普遍信以为真,但可能不是真的某种东西。实际上,真正的神话<sup>①</sup>(myth)基本上是宗教性的,因为它为宗教信仰和实践提供了理由和根据。神话的主题关系到人类存在的根本法则:我们和我们世界上的一切事物从何而来,我们为什么在这里,我们将向何处去?正如我们在第十三章所提到的,神话具有一种解释功能,它刻画和描述一个有秩序的宇宙,这个有秩序的宇宙又为有秩序的行为设立活动舞台。一个传统的起源神话——新英格兰西北部和魁北克南部的西部阿贝纳基人的神话——是这样的:

395 鸿蒙初辟,造物主塔博达克创造了所有的生物——除了一个神灵:它将完成对地球的最后改造。塔博达克用一块石头造出了男人和女人,但他不喜欢这结果,因为他们的心脏又冷又硬。既然如此,他便将他们毁掉了,而那些残骸,至今仍可以在散落于阿贝纳基人家乡土地上的许多石块里看到。不过塔博达克再一次尝试造人,这回他用的是有生命的木头,这些人就成为了后来所有阿贝纳基人的祖先。和产出这些木头的树木一样,这些人扎根于大地之中,并且(就像被风吹拂时的树木一样)能够跳出优雅舞蹈。只有一件有生命的物体不是塔博达克制造的——奥德兹霍佐,“他自己创生于某物”。这个存在者似乎是用尘土把自己造出来的,但既然他是一个改造者而不是造物主,他就无法一次性地完成这项任务。首先,他只想办法做出了他的头、身躯和手臂;后来做出腿,它们就像蝌蚪长腿那样慢慢地长出来。不等他的腿完全长好,他就着手改变地球的形貌。他拖曳着他的身体和手臂四处游荡,挖掘后来变成了河流的河道。为了造山,他用手将尘土堆积起

<sup>①</sup> 神话,指一种宗教性的叙事,解释世界怎样变成现在这种形式的。



来。一旦他的腿长出来,奥德兹霍佐的工作就变得容易了;他只需伸伸腿,就可以造出大河的支流。

于是,奥德兹霍佐成了阿贝纳基的改造者,他挖出河道和湖盆,堆出小丘和大山。只是他究竟用了多长时间来完成这一切,却是自阿贝纳基人能记事以来就一直争论不休的话题。做完这一切之后,他对自己的手艺审视了一番,发现很不错。他的最后一件作品是尚普兰湖,他觉得它尤其出色。他非常喜欢这个湖,于是便爬上伯灵顿湾的一块岩石,将自己变成石头,这样他就可以坐在那儿,永远地欣赏自己的杰作了。如今他仍然喜欢这个湖,因为他仍然坐在那儿,每当阿贝纳基人经过的时候,他们就用烟草来供奉他。阿贝纳基人将这块岩石称为奥德兹霍佐,因为它就是改造者本人。<sup>①</sup>

这样一个神话,就其被人相信、接受,以及在一种文化中变得不朽的程度而言,可以说体现了一个民族世界观的一部分:关于他们在自然中的位置,以及他们世界的界线和运行规律等等不言明的、但却暗暗体现出来的观念(我们在第五章和第十二章讨论过这一概念)。从阿贝纳基人神话的细节推断,我们可以得出这一结论:这些人认为所有生物都有着某种亲缘关系;毕竟,它们都是相同创造物的一个部分,人类甚至是用有生命的木头造出来的。而且,用无生命的石头来造人的尝试不令人满意。这种所有生物之间存在亲缘关系的观念,令阿贝纳基人对那些他们为维持自己的生存而加以猎捕的动物表现出特殊的尊敬。例如,一个人在杀了一只海狸、麝鼠或者水禽之后,不能随意将其骨头扔进最近的一个垃圾坑里。恰如其分的尊重要求他把骸骨送回到水里,并同时祈求该物种继续繁衍。类似地,在吃肉之前,阿贝纳基人会放一块油脂在灶头上作为贡品,感谢塔博达克。更一般的规则是,要避免浪费,以免触怒动物们。如果不尊重动物的权利,后果将会是动物也不愿意为了人类而牺牲它们的生命。 396

奥德兹霍佐为了永远欣赏他自己的作品而把自己变成石头,我们可以将此看作是他为人们树立了一个榜样;他们应该看到事物本身的美,而不应该试图去改变原本已经美好的事物。质疑现实的美好,就是质疑强大的神的判断。解释性的神话——如上述神话——其典型特征是,用已知的东西来简化和解释未知的东西。上述神话,用人类的经验解释了河流、山脉、湖泊的形成和其他各种地貌特点,以及人类和其他生物的存在。它还规定了特殊的态度和行为。它是创造性想象力的产品,是艺术品,也是含蓄的宗教声明。

神话学多年以来吸引了人们大量关注的一个方面在于:生活在世界不同

<sup>①</sup> W. A. 哈维兰和 M. W. 鲍尔(Haviland, W. A., & Power, M. W., 1994):《最初的佛蒙特人:本地居民及其过去和现在》(修订增补版),第 193 页,新罕布什尔州汉诺威市:新英格兰大学出版社。



地方的民族的故事有着某些相似的主题。这些主题之一是母权制,即妇女一度统治社会的神话。在许多社会中,都有讲述女性统治男性时代的故事。这些故事的最后,都是男性为了反抗她们的暴政或无能(或二者兼而有之)而被迫起义,取得对女性的统治。在19世纪,很多欧洲学者把这种神话阐释为人类文化进化早期曾存在过母权制的证据,这是一些女权主义者最近使之重新流行的一个观念。虽然人类学家知道一些男女两性平等的社会(西部阿贝纳基人的社会曾是其中一个),但他们却从未发现过任何妇女统治男子的社会。有趣的是,母权制神话通常在男性统治女性的社会中存在,即便女性在那里拥有相当的自主权。<sup>①</sup>在这样的条件下,男性的统治是不稳固的,需要一个理由来使其正当化。因此,关于男性推翻并控制女性的神话,反映了目前存在于男女两性关系其中的一个悖论。

对于神话的分析和阐释已经进行得非常之多了,几乎本身就已经成为一个研究领域。可以确定的是,神话的创造是极为重要的人类创造性,而对神话创造过程及其结果的研究,能够为人们如何看待和思考他们的世界提供有价值的线索。然而,阐释的危险和问题也是巨大的。存在这样几个问题:我们应该照字面意思去理解神话,还是或许应该把它们当作另一种真理象征性地或从情感方面加以接受?神话在何种程度上确实地决定或者反映了人类的行为?外来者能够发现一个神话在其自己文化中的意义吗?我们如何解释同一种文化中相互矛盾的神话(比如《圣经·创世记》中关于创世的两种陈述)?新的神话出现,旧的神话死去。那么,重要的是神话的内容还是结构呢?所有这些问题都值得思考,而且目前正得到严肃的思考。

### 传奇

比神话问题少,但也许比神话更复杂的,是传奇。传奇<sup>②</sup>(legend)是被当作真实事件讲述的故事,发生背景在创世之后的世界。美国有个现代“城市传奇”的例子,即罗纳德·里根在他当总统的时候经常讲的故事,其内容是关于一个在芝加哥靠福利救济生活的美国黑人妇女。据说,这个女人能够用不同的名字搞到103份福利救济,因而可以过着奢侈的生活。尽管这个故事后来被证明是虚假的,但它还是一——就像所有的传奇一样——被当作真的那样来讲述。这一特殊的传奇说明了所有这类故事共有的一些特点:它们没有确定的作者;它们总有多个版本,尽管存在诸多不同,它们仍有足够的细节,因而显得合情合理;并且它

<sup>①</sup> P. R. 桑迪(Sanday, P. R., 1981):《女性权力和男性统治:性别不平等的起源问题》,第181页,剑桥市:剑桥大学出版社。

<sup>②</sup> 传奇,指发生在创世后的世界,被作为真实的事件来讲述的故事。



们能告诉我们某些有关产生它们的社会的信息。在这个例子中,我们可以对美国社会的种族主义(这个故事是由白人讲述的,他们把这个女人认定为一个黑人妇女)、社会政策(存在帮助穷人的政府政策)和对穷人的态度(不信任的,如果不是不喜欢的话)有所了解。

正如这个例子表明的,传奇(与神话一样)并不局限于没有文字的和非工业化的社会中。一般而言,传奇由虚假的历史叙事构成,这些叙事解释了英雄的事迹、民族的运动和当地习俗的确立,而且往往是现实主义与超自然力量或非凡东西的混合物。作为故事,它们不一定可信或不可信,但它们通常起着娱乐和教育的作用,以及鼓舞或支撑家庭、社区或民族自豪感。

在有文字的社会(例如美国)中,传奇的功能在某种程度上被历史取代了。但是,很多错认为是历史的东西——按照一位历史学家的话来说——是我们制造出来、使我们自己更好感觉我们原本是谁的那些传奇构成的。<sup>①</sup>麻烦在于,历史并不总是告诉人们就他们自己而言他们所愿意听到的东西,有时情况正好相反,它告诉人们他们所不愿意听到的东西。通过把他们文化的希望和期待投射到关于过去的记录之上,人们紧紧抓住、甚至夸大某些过去的事件,而同时故意忽视或忽略某些其他的事件。尽管这经常是在无意识中发生的,但这种把历史转变成传奇的动机是如此强烈,以至于国家竟然经常故意重写历史,比如说,当阿兹特克人在15世纪实行统治的时候,伊茨科特国王在重写历史时就对他们在古墨西哥的统治地位进行了美化。美国也有类似的例子,这可以从新英格兰历史寻常的书写方式中看出来:菲利浦王战争——一场爆发于1675年的新英格兰印第安人的起义——被描述为一场背信弃义的叛乱(而不是在面临英国人挑衅之际发生的一场绝望的求生之战),在那之后,印第安人就从这个地区销声匿迹了(而不顾明显相反的证据)。<sup>②</sup>在现代,苏联尤其以这种行径闻名。当历史学家试图将事实和虚构的故事分离开来的时候,他们常常会引起一些人的愤怒,这些人不愿意抛弃那些他们宁可信其为真的故事,而不论事实是否确实如此。在美国最近关于“准确的”历史教学所产生的争论中我们可以看到这一点。

有时以诗歌、有韵散文或甚至简单旋律的形式出现的长篇传奇就成了史诗<sup>③</sup>(epics)。在非洲西部和中部地区,人们曾举行特别繁复和正规的巨型史诗背诵活动,这种活动常常要持续数小时甚至数天。这些长篇叙事史诗被描述成关于文化

① M. 斯托勒(Stoler, M., 1982):《实话实说》,载《佛蒙特视界》第82卷,第3期,第3页。

② C. 卡洛韦(Calloway, C., 1997):《导论:从黑暗时代中幸存下来》,载C. G. 卡洛韦(编):《在菲利浦王战争之后:新英格兰印第安人的生存与顽抗》,第1—28页,新罕布什尔州汉诺威市:新英格兰大学出版社。

③ 史诗,指长篇的口头叙事,有时以诗歌或有韵散文的形式出现,述说真实或传奇式人物一生的光荣事迹。

各个方面的可信的百科全书,其中有关于历史、制度、人际关系、价值和观念的直接或间接的陈述。史诗通常存在于没有文字、但有国家政治组织形式的社会中,它们起着流传和保留一个文化的法律、政治先例与惯例的作用。

传奇可能含有神话情节——特别是当它们诉诸超自然力量的时候——因此一直没有与神话截然分开。尼扬加民族的姆文多史诗仿效姆文多穿越大地、大气层、阴间和遥远的天空,为尼扬加民族关于他们世界的组织和界线的观点画了一幅全景图。传奇可能还包含谚语和附带的传说,因而可能与其他口头艺术形式相联系。例如,门德人的坎姆比利史诗据说包含多达 150 条谚语。

具有教育意义的一个短篇传奇的例子,我们可以举出新英格兰西北部和魁北克南部的西部阿贝纳基人的一个传奇:

398 这是关于一个孤独的小男孩的故事。他过去常常沿着河岸游荡到奥达纳克(位于魁北克的圣弗朗西斯河河岸的一个村庄)去,或者沿着山坡跑到两个沼泽地边上去。他常常听见有人叫他的名字,但当他到达沼泽塘边的时候,却看不见也听不见有任何人。可当他返回的时候,他又会听见有人叫他的名字。于是他坐在沼泽边等着,这个时候,一位老人走过来问他为什么在这里等待。男孩告诉了他。老人说,同样的事情在很久以前也发生过。老人告诉他,他所听到的是沼泽怪物的叫声,并给他指出了这个怪物藏身的那片草丛;它一旦把人叫了出来,就会沉到那片草丛后。老人说:“它只是想淹死你。如果你走到那里去,你就会沉入泥浆。你最好还是回家吧!”<sup>①</sup>

这个故事的寓意非常简单:沼泽是危险的地方,要远离它们。如果这个故事讲得好,它比仅仅告诉孩子们“别靠近沼泽”要有效得多。

对于人类学家来说,传奇(不论长短)中世俗的和显然现实主义的成分有重大意义,它们为人类学家推测什么是一种文化中受赞许的或理想的伦理行为提供了一些线索。传奇的主题主要是问题的解决和咨询,而内容则很可能包括战斗、战争、冲突和各种各样生理或心理的考验。某些问题可能会通过传奇得到直接或间接的回答。在什么情况下(如果可以的话),该种文化是允许自杀的?什么样的行为被认为是勇敢的或懦弱的?战斗或战争中应该遵循的礼节是什么?这种文化所尊崇或承认的,是利己主义的概念还是自我牺牲的观念?但是,在这里,在阐释与生活有关的艺术的过程中再次出现容易犯的错误。这种情况总有可能出现:某些行为,由于艺术为之提供了距离感和客观性,从而是可接受的或

<sup>①</sup> G. M. 戴(Day, G. M., 1972)。转引自托马斯·C·沃格尔曼及其他人所创作的电影《尚普兰峡谷中的史前生活》,佛蒙特州伯灵顿市:佛蒙特大学人类学系。



甚至是值得钦佩的，但它们在日常生活中却不会受赞许。在欧美文化中，杀人犯、骗子和流氓有时会成为受欢迎的英雄和传奇中的主角；然而，如果一个外来者由此而推论，北美洲人必然赞许或想要仿效少年比利或杰西·詹姆斯的品行，那他一定会遭到北美人的反对。

### 故事

故事<sup>①</sup>(tale)这个词，指第三类创造性叙事，但它并不特指某一具体的文体。它包括那些纯粹世俗的、非历史的和为了娱乐而虚构出来的故事，但它们也可能具有道德或现实的教育意义。看看下面这个故事的梗概吧，它是一个来自非洲西部加纳的故事，名叫《父亲、儿子和驴子》：

一个父亲和他的儿子种植玉米，他们卖了玉米，然后用部分赚来的钱买了一头驴。夏天来了，他们收获了山药，准备用他们的驴子把这些山药搬到储藏室去。父亲骑上了驴，他们便与驴子一起上路了。路上，他们遇见了一些人。“哪能这样？你这个懒汉！”这些人对这位父亲说，“你让你年幼的儿子赤脚在这么热的地上走路，而你却骑在驴子上？真不知羞耻啊！”于是，父亲把位子让给儿子，然后他们便继续赶路。接着他们遇到了一位老妇人。“哪能这样？你这个没用的小子！”老妇人说，“你骑在驴上，却让你可怜的父亲赤脚走在这么热的地上？真不知羞耻啊！”于是儿子下来与他的父亲一起走路，而让驴子跟在他们后面。后来他们又碰上了一个老公公。“你们有一头驴，而你们却赤脚走在火热的地上而不骑驴？”事情就是这样。听着：当你正在做些什么，而别人走上前来道三道四的时候，继续做你的吧，别理会他们。

这正是传统民俗研究中特别有意思的一类故事。它是一个在世界各地都很受欢迎的“傻瓜”故事，它在印度、中东、巴尔干半岛、意大利、西班牙、英格兰、美国和非洲西部有着各种各样的版本。它表现一个基本主题<sup>②</sup>(motif)或故事情境——父亲和儿子想要取悦每一个人——这一主题在世界各地成千上万的民俗中一再出现。尽管细节上有差别，但每一个版本在事件发生的顺序上都有相同的基本结构——有时又被叫作故事的句法：一个农民父亲和儿子在一起干活，然后买了一头载货的牲口，两人带着牲口外出进行一次短途旅行，父亲骑驴，受人批评，儿子骑驴，又受人批评，两个人都步行，两个人都受批评，因而得出结论。

① 故事，指为娱乐而虚构出来创造性叙事。

② 主题，指民间故事中的情境。



399 这种有广泛地理分布的故事(更不用提神话和传奇了)的存在提出了这样一个问题:它们是从哪里起源的?是否这故事在一处诞生,然后从一种文化流传到另一种文化的呢(传播)?还是,这些故事在相似的环境之下,由于相似的原因而独立产生的(独立发明),或者是由于深植于人脑演化构造中的遗传心理偏好和意象而独立产生的呢?抑或仅仅因为故事的结构存在逻辑上的限制,所以非常凑巧地,不同的文化必定会产生相似的主旨和句法?<sup>①</sup>在欧洲和非洲的故事中,有多得惊人的主旨都可以追溯到古印度去,这证明了故事在相邻地区扩散的说法。当然,纯粹地方性的故事和广为流播的故事同时存在。在任何特定的文化中,人类学家通常能够对地方性的故事进行分类:动物,人类经验,魔术师,两难困境,幽灵,道德,淫秽的以及没什么意义的故事等。例如,在非洲西部,就非常盛行关于动物的故事,在这些故事中,通常蜘蛛、兔子、鬣狗等是主角。这些故事其中很多都被带到美洲的蓄奴地区去了。雷默叔叔所讲述的关于白兔兄弟、狐狸兄弟和其他动物的故事,也许正是这一传统的幸存者。

故事对于人类学家的意义某种程度上在于它们的这种分布情况。它们提供了关于文化接触或文化隔绝的证据,以及关于影响的界线和文化凝聚力的证据。例如,有一个争论了好几十年的问题:西非文化在多大程度上传到了美国东南部。就民间故事而言,一派民俗学家总是能找到它们在欧洲的起源,并坚持它们就是从欧洲起源的;而另一个比较晚近出现的学派,则指出了这些故事的非洲原型。然而,人类学家感兴趣的远不止这些分布问题。和传奇一样,故事经常也说明对于普遍的人类伦理问题的地方性解决方式,在某种意义上,它们讲述一种道德哲学。人类学家看到,不论这个父亲、儿子和驴子的故事起源于西非,还是从欧洲或中东流传到那里去的,它在西非被讲述这个事实暗示:它所说的,是对那种文化而言正当有效的东西。这个故事的教训是,一个人在面对武断的社会批评的时候,要保持一定程度的自信,因而这是能够被阐述为文化的价值和信仰的东西。

### 其他口头艺术

尽管神话、传奇和故事在人类学家的研究中占有显著地位,但事实证明,在很多文化中,它们并不比其他口头艺术更重要。例如,对于居住在埃及西部沙漠中的奥拉德阿利贝都因人来说,诗歌是他们文化中一种生动而活跃的口头艺术,尤其是作为个人表达和私人交流的载体。这些人使用两种诗歌,一种是结构复杂的英雄之诗,男性只有在仪式场合和特定的公共情境下才会吟诵或背诵。另一种是“吉那

<sup>①</sup> S. J. 古尔德(Gould, S. J., 2000):《圣马科教堂的前厅与泛基因模式》,载《自然史》第109卷,第6期,第29页。





瓦”，即“短歌”，经常出现在日常对话中。这些诗歌结构简单，用于对付那些比较适合非正式社交场合的个人事务和感情，而年长男性则视它们为无关紧要的妇孺之作。然而，尽管在贝都因人社会中官方贬低这些诗歌，但它们在人们的日常生活中却发挥着至关重要的作用。个人如果用“短歌”来发表言论和表达感情，那么即使这些言论和感情违反了道德体系，他们也能得到豁免。具有悖论意味的是，由于那些唱歌者只和与自己关系亲密的人分享这些“不道德”的情感，并用非个人的传统曲式隐蔽地表达这些情感，这证明他们有一定的控制力，因此也实际上提升了他们的道德声望。

就像一般的民俗一样，奥拉德阿利人的“短歌”为那些原本属于禁忌的思想或观点提供了文化方面恰当的发泄途径。当代北美社会中的灾难笑话就是这样的一个例子。正如人类学家利拉·阿布-卢格德指出的：

奥拉德阿利人的独特之处在于，他们的反叛话语既在文化上得到阐发，又在文化上受到约束。尽管诗歌涉及个人生活，但它并不是个体性的、自发的、某个人所特有的，或者非官方的，而是公共的、惯例性的和程式化的——一种高度发达的艺术。更重要的是，这种挑衅的诗歌话语不会受到谴责，或者甚至只得到容忍，它同样具有一切约束它的时间、地点和形式的限制。在奥拉德阿利人社会中，诗歌是一种有特权的话语。与其他的阿拉伯人一样，也许也和很多口头文化一样，贝都因人珍视诗歌和其他口头艺术。……他们深受“吉那瓦”的吸引，但同时又认为它们是猥亵的、反宗教的和多少有点不合适的。……这种关于诗歌的模棱两可的态度是很重要的，它只有根据对立的文化意义才讲得通。因为平常的话语中告知的是荣誉和谦逊的价值观，支撑着奥拉德阿利人社会政治系统的意识形态的道德相关项，所以我们也许可以期望在传递着矛盾信息的反结构的诗歌话语中，看到一套相反的价值。然而情况并非如此。诗歌作为一种蔑视既有制度的话语，它象征着自由——系统的终极价值及社会规范的主要继承者。<sup>①</sup>

在所有的文化中，歌词都是诗歌的组成部分。带着手势、动作和道具来加以诵读的诗歌和故事就变成了戏剧。戏剧如果与舞蹈和音乐结合起来并公开演出，就成了公众的庆典。我们考察个别艺术越久，我们就越是清楚地发现，它们经常是相互联系和相互依存的。其实，口头艺术不过是产生出音乐和其他艺术的同一创造性想象力的不同表现而已。

<sup>①</sup> L. 阿布-卢格德 (Abu-Lughod, L., 1986):《隐而不露的情绪》，第 252 页，加利福尼亚州伯克利市：加利福尼亚大学出版社。



### 三、音乐艺术

对特定文化环境中音乐的研究,开始于19世纪对民歌的搜集,如今它已经发展成一个专门的领域,叫作民族音乐学<sup>①</sup>(ethnomusicology)。就像为了民俗本身而进行的研究一样,民族音乐学与人类学既有联系,又独立于人类学。不过,从该领域所关注的各种问题当中抽出几个一般人类学感兴趣的概念,还是可能的。

401 首先,我们要问:一种文化怎么看待音乐?把音乐和其他表现形式区分开来的最重要的东西是什么?对一个人来说是音乐的东西,对另一个人来说只是噪音而已。音乐是一种交流的形式,其中包含着非言词成分。音乐传达的信息往往是抽象情绪而非具体观念,不同的倾听者会以不同的方式体会它。这一点,再加上音乐所传递的是用言词所无法传递的东西,使得讨论音乐非常困难。事实上,甚至无法商定音乐的统一定义,因为不同的民族会将不同的观念纳入这个范畴之内,或者排除在这个范畴之外。民族音乐学家们必须经常依靠一个操作定义作为其研究的基础,并常常在“音乐”和“音乐的”之间作区分。着手探讨不熟悉的音乐表现形式的方法,要么是用本土的术语来定义它,要么就用正统的音乐术语如旋律、节奏和曲式等来定义它。

402 民族音乐学的许多历史发展,都以主要研究欧洲音乐的音乐学为基础。因此它的一个问题是,倾向于用人们认为对欧洲音乐很重要的要素(调性、节奏、旋律等)来讨论音乐,而这些对于音乐的演奏者来说可能不那么重要。定义欧洲音乐首先根据有无旋律和节奏。旋律随调性而变化,节奏则是组织起来的概念,包括速度、重音和有规则的重复。尽管这些确实存在于非欧洲的音乐中,但它们可能不是一次演出的决定性特征。

早期研究非欧洲音乐的人,惊异于那简单的五声音阶和对乐句的似乎永无止境的重复。对于重复在这种音乐中的正式功能,他们常常并不给予足够的承认,而把重复和缺乏创新混淆了起来。研究者认为大量复杂而成熟的非欧洲音乐是“原始的”和无曲式的,一般看来是不足挂齿的。然而,重复,是音乐——包括欧洲音乐——的一个事实和基本的曲式原则。

一般而言,人们认为人类音乐与自然音乐不同,后者比如鸟、鲸的歌声以及狼的嚎声,而前者几乎在任何地方都被看成是一组按照固定的或有规则的间隔组合起来的音,即音阶。音阶系统及其变化组成了音乐中所谓的调性<sup>②</sup>(tonality)。人类通过把一个音和它的第一泛音或共振音(它的振动总是比基本音的振动恰恰多

① 民族音乐学,指根据音乐的文化环境来研究社会中音乐的学科。

② 调性,指音乐中音阶系统及其修正。



一倍)之间的距离分成一连串有规则的音级,而从一个由各种可能音组成的无定形的音域中,创造出了封闭的系统。在西方或欧洲的系统,基本音与第一泛音之间的距离叫作八度;它由七个音级组成——五个全音和两个半音。全音又进一步分成半音,最终组成实际使用的十二个音的音阶。有趣的是,有些鸟类为其鸣声定调与西方音乐的音阶相同,<sup>①</sup>也许正是这影响了欧洲人发明他们的音阶的方式。四周的声音是自然栖息地的一个中心要素,据观察,这种声音类似于现代的管弦乐团。每一种生物的噪音都有它自己的频率、振幅、音色和音长,并在其他的“音乐家”中占据独一无二的位置。这一“动物乐团”发出清晰的声音信息,代表着任何既定生物群落区独一无二的声音群。<sup>②</sup>也许这就是为什么某些声音在一个民族听起来是自然的,而在另一个民族听起来却不自然的一个原因。无论如何,西方人在很早的时候就学会了辨认和模仿这种武断的十二音音阶及其使用惯例,因而它逐渐听起来就很自然了。然而,音阶以之为基础的泛音系列,只是音阶的一部分,音阶才可以被认为是完全自然的现象。

除了半音体系之外,最常见的体系之一是五音体系,它将音阶分成几乎等距离的5个音。这种音阶在世界各地都可以找到,包括在欧洲的很多民间音乐中。在爪哇,人们既使用5个相同音级的音阶,也使用7个相同音级的音阶,这与欧洲人和美国白人听起来觉得“自然”的那种音程毫不相干。阿拉伯音乐和波斯音乐的单位更小,有 $1/3$ 音,而它们的音阶在一个八度中分别有17个和24个音级。在印度,人们甚至还使用 $1/4$ 音的音阶,其变化之细微对于一个西方人的耳朵来说,几乎不可分辨。所以,难怪即使西方人能够在这些音乐体系中听出像旋律和节奏那样的东西,音乐的整体效果在他们听来也是奇怪的,或者是“走调”的。人类学家需要有非常灵敏的耳朵才能欣赏——甚至是去忍受——他们所听到的某些音乐,而只有某些最有技巧的民歌搜集者,才力图记录并分析非半音体系的音乐。

作为音乐中的另一个组织因素,节奏——不论是规则的还是不规则的——可能比调性更加重要。其原因之一可能是:我们一直处于自然节奏的包围之中,比如我们自己的心跳,以及呼吸和走路的节奏,更不用说像滴水或波浪拍岸这种周围的节奏了。甚至在我们出世之前,我们就已经处在母亲的心跳和她运动的节奏之中了,我们出世之后,又经历了有节奏的触摸、爱抚、拍打和摇动。<sup>③</sup>

传统的欧洲音乐经常分成2拍、3拍和4拍组成的循环模式,这些节拍强弱结

<sup>①②</sup> P. M. 格雷、B. 克劳斯、J. 阿蒂马、R. 佩恩、C. 克鲁姆汉索和 L. 巴普蒂斯塔(Gray, P. M., Kvaase, B., Atema, J., Payne, R., Krumhansl, C., & Baptista, L., 2001):《自然的音乐和音乐的性质》,载《科学》第291期,第52、53页。

<sup>③</sup> E. 迪桑那亚克(Dissanayake, E., 2000):《艺术的诞生》,载《自然史》第109卷,第10期,第89页。



合,从而标出停顿,并形成模式。非欧洲音乐可能以 5 拍、7 拍或 11 拍进行,具有复杂的内部节奏安排,有时还是多节奏的。例如,一种乐器或一个演唱者以 3 拍子的模式演奏或演唱,而另一种乐器或另一个歌手则用 5 拍或 7 拍演奏或演唱。多节奏在西非的鼓乐中使用得非常频繁,这种音乐在有节奏的和弦的相互重叠中显示出非凡的精确性。非欧洲音乐还可能包含变化的节奏。例如,先是一个 3 拍,接着是一个 2 拍或 5 拍,很少有或根本没有任何一个模式的有规则的重现或重复,但模式还是固定的,并且作为一个个单元可以被辨识出来。

尽管人类学家不一定要把这些复杂的技术性的东西搞清楚,但他们想要对它们有足够的了解,以便能够对一次演奏使用技巧的程度有一个清醒的认识。这就使我们能够估量:一种文化中的人们在多大程度上学会了开展这一创造性的活动,以及在多大程度上学会了对这种活动作回应。而且,音乐形式和乐器的分布,能够揭示很多关于文化接触或隔绝的信息。

#### 弗雷德丽卡·德拉居娜(1906— )



对非西方民族艺术的关怀,始终是人类学的一个重要部分,而人类学家弗雷德丽卡·德拉居娜的工作正是这方面的代表。她在布林莫尔学院和哥伦比亚大学接受教育,并在哥伦比亚大学获得其博士学位。1929年,她随一支丹麦探险队去了格陵兰岛,第一次进入田野。一年以后,她开始在阿拉斯加东南部展开工作,从那以后,她经常回到那里去。她在那里的第一项工作是考古性质的,她是研究阿拉斯加东南

部史前史的先驱。但随着她对当地人的兴趣越来越浓厚,她开始越来越多地卷入到民族志的研究中了。她发现,要理解历史,就必须知道它所导致的结果,就好像要理解现在的当地人,就必须知道他们的历史一样。

在不同地方工作过很多年之后,德拉居娜于 1949 年开始了一项追溯居住在亚库塔特的特林吉特印第安人生活方式起源的研究,这个项目是通过考古研究和民族志研究的结合来进行的。这项工作的结果是一部 1927 年出版的三卷本巨著:《在圣伊莱亚斯峰下》。这不亚于一幅从特林吉特人自己的眼睛里看出去的特林吉特人文化的全景图。既然对于任何没有文字的文化来说,歌谣和故事都是



非常重要的部分,所以这本书的很大一部分篇幅都用来抄录这些歌谣和故事了,就好像它们是在被已经死了很久的老人讲述和表演一样(整整一卷都用来记录歌曲的音乐和歌词)。这一工作的重要性远远超出了人类学,对特林吉特人自己来说也极其重要。

当德拉居娜开始在亚库塔特工作的时候,特林吉特人的孩子们被送到政府的寄宿学校去学习,在那里,他们自己的文化一点也学不到,甚至连说自己的语言也会受到严厉的惩罚。这样做的目的是要扑灭本土文化,使他们更容易同化到“美国主流”文化中。这样,随着老人们渐渐死去,很多传统都丢失了。但随着《在圣伊莱亚斯峰下》(特林吉特人热情地将此书抢购一空)的出版,以及随着“弗蕾迪”·德拉居娜持续不断地参与社区活动,人们开始能够重新获得很多濒临消失的东西。正如德拉居娜所说的,歌谣和故事是为了归还,而正因为此,1997年,亚库塔特的特林吉特人因她归还给他们的东西而表彰她。正如他们自己所承认的那样,特林吉特人文化显示出新的活力,对自己的身份重新感到骄傲,这在很大程度上要归功于他们的“弗蕾迪奶奶”的工作。

### 音乐的功能

即使不关注技巧性的东西,人类学家也可以有成效地研究音乐在社会中的作用。首先,创作音乐似乎是所有文化的一个组成部分。考古学家发现了远达4万年前的骨制长笛和哨子,它们和今天的录音机类似,而且历史上没有哪个已知的寻食民族没有自己的音乐。例如,在卡拉哈里沙漠中,一个独自在外的朱瓦西人猎手会用弓为自己奏上一曲,这样做仅仅是为了消磨时间(在有人想到化剑为犁之前很久,就有一些天才发现——至于在什么时候和什么地方发现,我们不得而知——弓不仅可以用来猎杀,也可以用来弹奏音乐)。在新英格兰北部,阿贝纳基人的萨满用雪松做的长笛来召唤猎物,引诱敌人和吸引妇女。另外,在一面鼓上绷两根用生牛皮做成的弦,可发出嗡嗡的声音,人们认为这代表歌唱,使萨满有力量与神灵世界沟通。

404

音乐还是强有力的身份标志。很多边缘群体使用音乐是为了自我认同——把整个群体集合到一起来,而在很多情况下,则是针对一种强势文化的冲击而提出他们自己的文化形式,或者是为了表达社会和政治评论的需要。例如像戴德·肯尼迪那样的所谓朋克摇滚乐队,以及像“社会公敌”或“J. J. 库尔. J.”那样的说唱小组,还有举办音乐节的那些种族群。夸富宴和治病的帕瓦仪式,作为诸多庆典中的



两种,使各种各样的美洲本土群体可以重新确认他们的族群身份,并为之庆祝,当然,它们还有其他功能。音乐在这些聚会中起着重要作用,从而与群外和群内的群体身份密切相关。我们也应该明白,音乐与群体的这些联系不仅依靠歌词,它们还要依靠特殊的音调、节奏和乐器的传统使用手法。例如,如果没有苏格兰高地的风笛和小提琴,苏格兰的聚会就将不会是“苏格兰味”了。

音乐塑造认同感的这种力量在各地都得到了承认,而且带来了不同的后果。英国人发现,风笛可以在英国军队的苏格兰军团中制造出一种强烈的认同感,于是便在一定范围内促进其发展,这甚至当他们按照《裁军法案》在苏格兰当地压制吹笛的时候也没有停止。年深日久,英国军队的吹笛传统便融入苏格兰的吹笛传统中去了,因而苏格兰笛手也接受了而且加以普及。结果,今天人们听到的很多所谓的苏格兰风笛演奏,都是按照英格兰音乐传统的惯用技巧写出的进行曲组成的,尽管针对这一乐器的物理特性作了一定的修改。不常听到的,是叫作风笛曲的“古典”音乐(或者叫 *ceol mor*)。然而,后者在过去一个世纪中经历了一连串的复兴,今天则经常与日益高涨的民族主义情绪联系在一起。

英国人在苏格兰军团中采用苏格兰高地风笛的例子,说明执政者会利用音乐来推行一项政治议程。在西班牙也是一样,前独裁者弗朗西斯科·佛朗哥(20世纪30年代执政)在哪怕最小的镇上都建立了社区合唱团,以此鼓励人们演唱爱国歌曲。同样,在爱尔兰,Comhaltas Ceoltoiri Eireann<sup>①</sup> 促进对传统爱尔兰音乐的搜集和演奏;在布列塔尼和加利西亚,音乐在复兴法国和西班牙地区的本土凯尔特文化精神的尝试中起着重要作用;如此等等,不一而足。但不论怎样演奏,或不不论为什么原因演奏,无论出自成就感,还是出自纯粹演奏的愉悦,音乐(和所有艺术一样)是人们可加以陶冶并为之骄傲的一种创造性技巧;它也是一种社会行为形式,通过这种社会行为,人类能够相互交流并分享感情和生活经验。此外,因为每个人的创造性都受到其独特文化传统的限制,所以每个社会的艺术都是独特的而且有助于其成员确立认同感。

音乐的社会功能也许在歌曲中最为明显,因为歌曲中含有文字内容。这很可能就是为什么很多早期研究都特别关注它们的原因。歌曲和其他口头艺术形式一样,经常表达一个群体的价值、信仰和关怀,但它们在发挥这一功能的时候,带有更强的形式主义的特点,因为它们必须遵循音高、节奏、速度和音乐体裁等一系列系统“规则”或惯例的限制。

歌曲能够为很多目的服务,娱乐只是其中之一。劳动号子长久以来一直在体力劳动中起重要作用,它能够在繁重或危险的劳动——比如在船上起锚和收帆的时候——中协调大家的动作,能够调整斧子或锤子的打击节奏,还能够消磨时间、

<sup>①</sup> 一个文化团体。——译者



减少枯燥,比如在剥牡蛎壳时唱的歌。歌曲也用来哄宝宝睡觉,诱使动物产更多的奶,或者用来控制巫技,为商品打广告,等等。歌曲还可用来为社会和政治目的服务:通过提供包含诗歌语言和节奏的特殊形式,并辅之以一种悦耳和恰当的主旋律(庄严或轻快皆可),歌曲能迅速有效地传播某些特定观念。

在美国,有很多边缘化的社会群体和种族群体,试图通过歌曲来为其困境获得更多的支持者和更大的同情。也许没有一个例子比美国黑人的例子更好的了,他们的祖先作为奴隶被带到新大陆来。从他们的生活经验中涌现出了黑人圣歌,最后又出现了黑人福音音乐、爵士乐、蓝调音乐、摇滚乐和说唱乐。这些音乐形式都进入了北美的音乐主流,白人乐手埃尔维斯·普雷斯利和本尼·古德曼(后者有完整的乐队——这在20世纪30年代是很不寻常的)还用他们自己的版本为白人观众演奏了这种音乐。甚至所谓严肃音乐的作曲家,从伯恩斯坦、格什温到德沃夏克、普朗,他们都曾受到美国黑人音乐的影响。总之,先前奴隶的边缘化群体的音乐,最后却征服了整个世界,即便那些奴隶的后代为摆脱其从属地位还在继续斗争。

20世纪50—60年代,像琼·贝兹和皮特·西格这样的乐人,因支持民权和人权事业而名声大振。确实,他们两人的名人身份导致其社会和政治信仰更为广泛地传播。这种名人身份来自他们的表演技巧,以及与预期观众交流的技巧。音乐在那个时代的民权与和平运动中是如此强大的一股力量,以至于西格被参议员约瑟夫·麦卡锡和他的调查委员会盯上,成为娱乐业中众多被列入黑名单的乐人之一。 406

在澳大利亚,传统的原住民歌曲又有了新的法律功能:它们被引入法庭作为早期居住模式的证据。这有助于本地民族对更加广泛的土地所有权提出诉求,从而使他们有更多的使用土地的权利,这还有助于他们的谈判,以及从出售自然资源中获取更大的利益。这在以前是不可能的。英国人合并澳大利亚之后,就宣布那里的土地是无主的(无主土地)。尽管原住居民在歌谣和故事中保存了他们有关所有权的记录,但这些无法进入英国人的法庭。然而,在20世纪70年代初,原住民族将这种不公正的境遇曝光,于是澳大利亚政府便开始以一种更加积极的——如果仍是受限制的话——方式做出回应:批准北部地区的原住民群体对其传统所有权提出的要求。1992年,“无主土地”这一概念的合法性无效了,因而现在其他地区的原住民也纷纷对土地所有权提出要求。这些新近对土地所有权提出要求的人,被授予和开发商及其他人同等的伙伴地位。宗教遗址得到承认,各种收益与传统所有者分享。能够证明当地人所有权的证据,包括那些能够说明传统定居地、旅行模式和土地使用的传统歌曲的录音。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> G. 科克(Koch, G., 1997):《澳大利亚的歌谣、土地权和档案》,载《文化遗存季刊》第20卷,第4期。



音乐用旋律和节奏赋予基本的人类观念以具体形式,使它们变得容易记忆并具有吸引力。不论一首歌的内容是说教性的、讽刺性的、鼓舞性的、宗教性的、政治性的,还是纯粹情绪性的,重要的是:无形式的东西已被赋予形式,用言词难以表达的感情能用重复、分享和记忆的象征形式传达出来。群体因而团结起来,并感到他们共享的经验——不论它是什么——是有形式的、有意义的。这反过来又赋予该共同体以形式和意义。

#### 四、绘画艺术

对很多欧洲人和欧裔美国人来说,当提到“艺术”这个词的时候,首先跃入脑海的就是某种图画,它也许是一幅油画、一幅铅笔画、一幅素描或随便什么画。确实,407 在世界的很多地方,人们长期以来一直以某种方式作画——铭刻在骨头上,雕刻在岩石上,画在山洞和岩石的表面,刻画在木头、葫芦和罐子上,或者画在纺织品、树皮、树皮织的布、兽皮,甚至绘在他们自己的身体上。就像音乐艺术一样,每一种历史上已知的人类文化都有某种形式的绘画艺术。

作为一种象征性的表现形式,绘画艺术可以是具象的,严格模仿自然存在的形式,也可以是抽象的,从自然存在形式中吸取一些元素,但只表现其基本的模式或格局。实际上,这两种风格并不相互排斥,因为即使是最自然主义的肖像画,就其对自然的概括,以及从中抽取理想的美、丑,或典型情感表现的程度而言,某种程度也是抽象的。但是,在最自然主义的艺术和最图式化或象征的抽象艺术之间,存在着一个变化的连续体。例如,在北美西北海岸的一些印第安人的艺术中,动物形象高度抽象化,以至于一个外来者很难将其辨认出来。尽管这种艺术看起来很抽象,但艺术家却是从自然中吸取元素的,虽然他或她对之进行了夸张,并故意改变了其某些形状以表达对它们的特殊感情。因为艺术家是根据北美西北海岸印第安人文化的审美原则来进行这些夸张和变形的,所以它们的意义不仅能为艺术家所理解,而且还能为社区中的其他成员所理解。

##### 非洲南部的岩石艺术

人们对非洲南部的岩石艺术进行了相当细致的描述和研究——尤其在过去的30年间。它是宝贵的非西方传统,有助于说明进行艺术研究的不同途径。这种岩石艺术是世界上最古老的传统之一,从至少27 000年前不间断地延续至今不过100年之前。只是在欧洲殖民者的作用下,创造岩石艺术的布须曼民族被消灭,它才终止的。那些在纳米比亚和博茨瓦纳这样的地方幸存下来的人(比如说朱瓦西人),虽然他们自己并不创造岩石艺术,但他们却分享岩石艺术所表达的那同一种普遍的信仰系统。

布须曼人的岩石艺术既包括露出地面的岩层上的绘画和雕刻,又包括岩





洞墙壁上的绘画和雕刻。上面描绘着各种各样的动物和人,手法非常成熟,这些动物和人有时保持一个静止不动的姿势,但更常见的则是充满动作的场景。与这些形象相联系的,是各种抽象的符号,如点、Z字形曲线和呈网状的曲线等等。直到相当晚近的时候,这些抽象符号的意义还没有为布须曼人以外的人所理解。同样令人大惑不解的是,经常发现有新的画被直接画到或雕刻到已经存在的画上去。

尽管有它令人不解的方面,但长期以来人们一直认为非洲南部的岩石艺术是值得观赏和钦佩的。尤其是,人们一般认为,这些画非常漂亮,令人赏心悦目。所以,早期对这一艺术的研究采取审美的研究方式就一点也不足为怪了,这种方法在欧洲和其他西方艺术的研究中也很发达。因此,我们可以研究这种艺术对颜料的利用:用木炭和镜铁矿岩来画黑色,用硅土、瓷土和石膏来画白色,用氧化铁来画红色和棕红色。这些东西和油脂、血液,也许还有水混合在一起,被人用高超的技巧涂到粗糙的岩石上去。在这些岩画中,对线条的有效使用、用阴影来勾勒动物身体轮廓的方式以及各种写实主义的对细节的刻画,都非常令人钦佩。在这种岩画中经常出现的一种动物是非洲大羚羊,一种像牛一样的大型羚羊,它在岩画中被描绘得细致入微:前额上一丛红色的毛,背脊上一条黑纹,涂黑的口鼻部,裂开的蹄子,肩部皮肤的皱褶,还有弯曲的羊角。 408

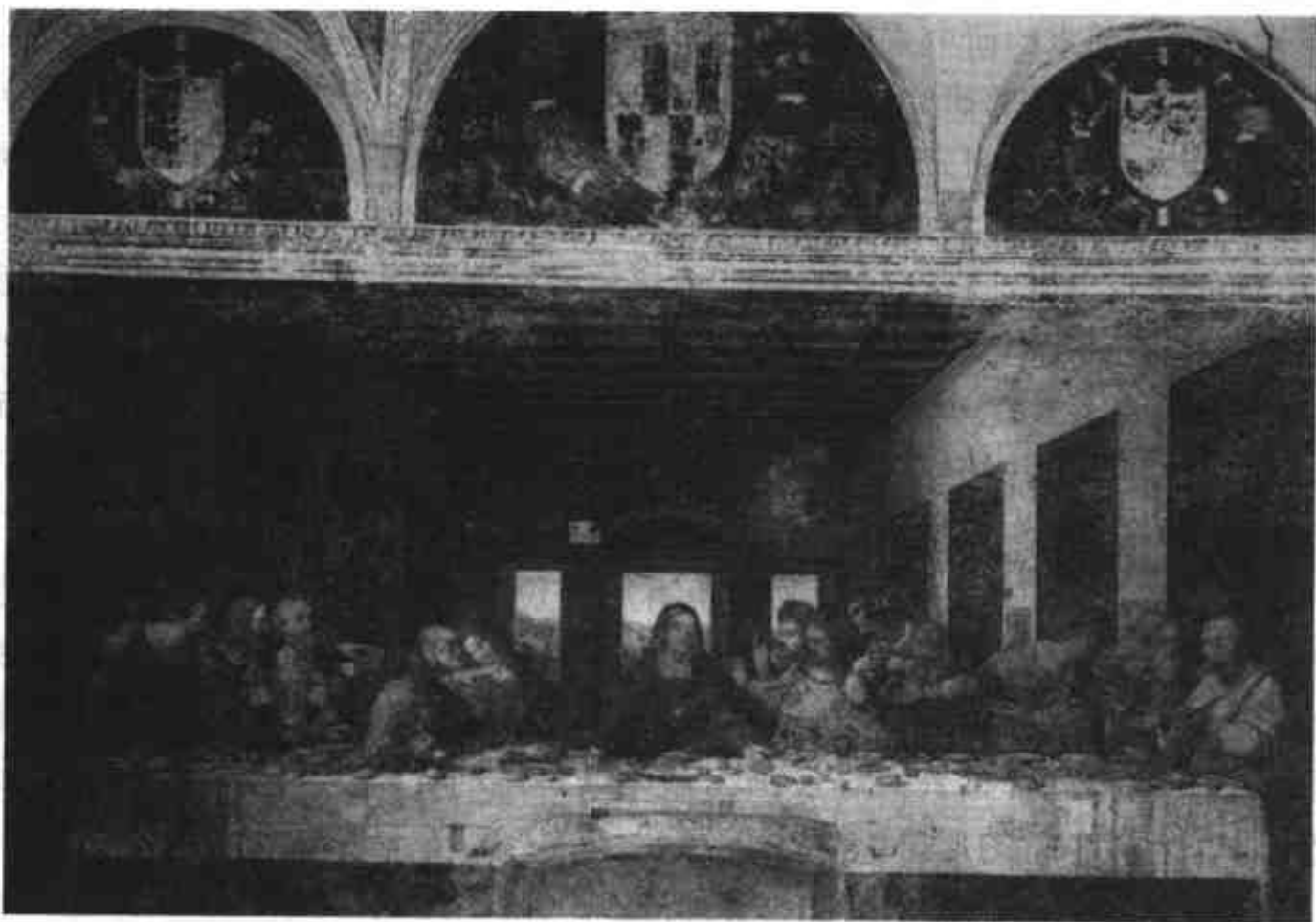
类似的解剖学细节在人物形象上也有所表现,像衣着、头饰和身体装饰(包括皮带和用鸵鸟蛋壳做的珠子)等等。但是,人物形象看起来更像是漫画而非如实的描绘。像胖瘦这样的特征可能被夸大了,有时人物形象被拉长了,那种姿势就像飞过岩石表面一样。有时,人的脚被画为燕尾或鱼尾的样子。更令人迷惑的是那些看起来像是半人半兽的形象。

研究布须曼人岩石艺术的另一条明显的路径是叙事的研究方式,这种研究集中关注它描绘了什么。相对于审美研究方式的关注焦点——怎样描绘事物——而言,它是一种补充。当然,我们可以在几幅狩猎场景中看到布须曼人生活的不同方面,画中描绘了带着弓、箭、箭袋和打猎袋的男子。有的画表现的是狩猎中用到的网和渔网。画上也有妇女——从她们的第一性征和她们拿在手里那石头般重的尖棍可以看出来,但这些画很少表现她们采集食物的场景。考虑到由妇女采集的食物在布须曼人的饮食结构中的重要性,这一点似乎很奇怪。当然,这可能只反映布须曼人赋予打猎以重要地位,但事实却是:狩猎场景也不常见。此外,在艺术中出现的动物并不代表供人们吃的肉,经常被描绘的动物(比如说大羚羊)并不是经常被吃的动物。这样看来,叙事研究方式可能导致对布须曼人生活的歪曲反映。 409

在这种艺术中被描绘的其他场景显然与出神舞蹈有关,这种舞蹈至今仍是布须曼人最重要的仪式(参见第十三章的“原著学习”)。这可以从参与舞蹈的人数和



排列清楚地看出来：女人们围绕正在跳舞的男人们周围拍手，这些跳舞的男人因进入出神状态而导致腹部肌肉疼痛，于是身体以一个独特的姿势向前倾斜，鼻子流血（今天当布须曼人出神时也很常见），手臂向后伸展到背部（现代的布须曼人这样做是为了获得更多的超自然潜力——“那母”），他们还戴着跳舞时会发出响声的小配件，并拿着掸子（用来拔出看不见的病痛之箭）。结果证明，对于艺术到底是关于什么的，我们有一个重要的线索，但我们不能仅仅从叙事和美学的角度来审视它。因此，我们需要第三种方法，阐释的研究方式。



莱昂纳多·达·芬奇的《最后的晚餐》。

如果我们停顿片刻，转而对一件著名的西方艺术作品——莱昂纳多·达·芬奇的绘画《最后的晚餐》——作一番考察的话，关于审美的、叙事的和阐释的研究方式之间有何区别这个问题，我们就清楚了。<sup>①</sup>一个非基督教徒看这幅壁画，看到的将会是13个普通男人坐在一张桌子旁，显然在享用一顿普通的晚餐。尽管其中有一个人显得有一点笨拙：他打翻了盐，还紧紧地攥着一个钱袋，但除此之外没有任何东西说明这个场景有什么不同寻常之处。从审美角度来讲，我们的非基督教观察者或许会佩服构图与空间之间相互搭配的方式，佩服描绘这些人神态的方式，以

<sup>①</sup> 这个例子引自 J. D. 刘易斯-威廉斯 (Lewis-Williams, J. D., 1990):《发现非洲南部的岩石艺术》，第9页，开普敦和约翰内斯堡：戴维·菲利普出版社。



及艺术家表现一种运动感的方式。作为一种叙事,这幅画可以被视为一种对习俗、用餐礼仪、衣着和建筑的记录。但要知道这幅画的真正意义,观察者必须了解:在西方文化中,打翻盐瓶是灾难临近的象征,而钱则象征着所有罪恶之源。但甚至这也是不够的;一个人要完全地理解这件艺术品,他还必须知道一些关于基督教信仰的东西。所以,要到达阐释这一层,就要求我们对创作这件艺术品的人的信仰和符号有所了解。

将阐释的方法应用于非洲南部的岩石艺术,要求具备两种知识:布须曼人的民族志和出神的性质。就后者而言,要对它有一个清晰的理解,需要把民族志的资料和从实验室实验得来的资料结合起来。因为所有的人都有着相同的神经系统,不管是来自美国的城市居民,还是来自非洲南部的寻食者,抑或是来自亚马孙森林的园艺农业人口,不管是谁,他们进入出神状态的过程都要经历三个相同的阶段。在第一个阶段,神经系统产生出各种各样闪闪发光的、有规律跳动的、旋转的和不断变换的几何图案,即所谓的内视现象<sup>①</sup>(entoptic phenomena)(那些得过偏头痛的人其症状就类似于此)。典型的图案包括:格子、平行线、Z字形曲线、点、网状曲线和金银丝线(常常以螺旋状的图案出现)。

当一个人进入更深的出神状态时,大脑就开始试图“理解”这些抽象的形式,就好像它在正常意识状态下对接收到的感觉进行处理一样。这一过程被称为解释构建<sup>②</sup>(construal),在这里,文化和经验的差别开始起作用了。一般来说,一个处于出神状态中的布须曼人,会把格子图案解释成长颈鹿皮肤上的斑纹,而把网状曲线解释成一个蜂巢(蜂蜜是布须曼人的一种美食,而经常伴随着出神产生的“嗡嗡”的听觉则加重了幻觉),而点则被解释成“那母”——只有处于出神状态中的萨满才能看见的力量。显然,我们不会期望一个伊努伊特人,或某个来自洛杉矶的人,也以同样的方式来解释这些图案。

在出神的第三个也是最深的阶段,主体不再是他们的幻觉的观察者,而倒像是这些幻觉的一部分了。当这种情况发生的时候,他们感到自己正在经过一个旋转的隧道或者一个有着格子状侧壁的漩涡,在那上面浮现出动物、人和各种怪物的形象。在这一过程中,早期阶段产生的各种内视形式被整合进了这些所谓的肖像意象<sup>③</sup>(iconic images)之中。内视图案离开主要的意象就很难被看出来,尽管有时候它们看起来像是一种背景。肖像意象是因文化而异的,个体看见的是他们的文化让他们看见的东西,这些意象往往含有很强的情绪性内容。在布须曼人的例子中,他们经常看见大羚羊,这是一种据说拥有特别强大的力量(特别是祈雨)的动物。

① 内视现象,指由中枢神经系统产生,在出神状态中所看到的明亮的、有规律跳动的几何形式。

② 解释构建,指在出神的第二个阶段,大脑试图“理解”内视意象的那个过程。

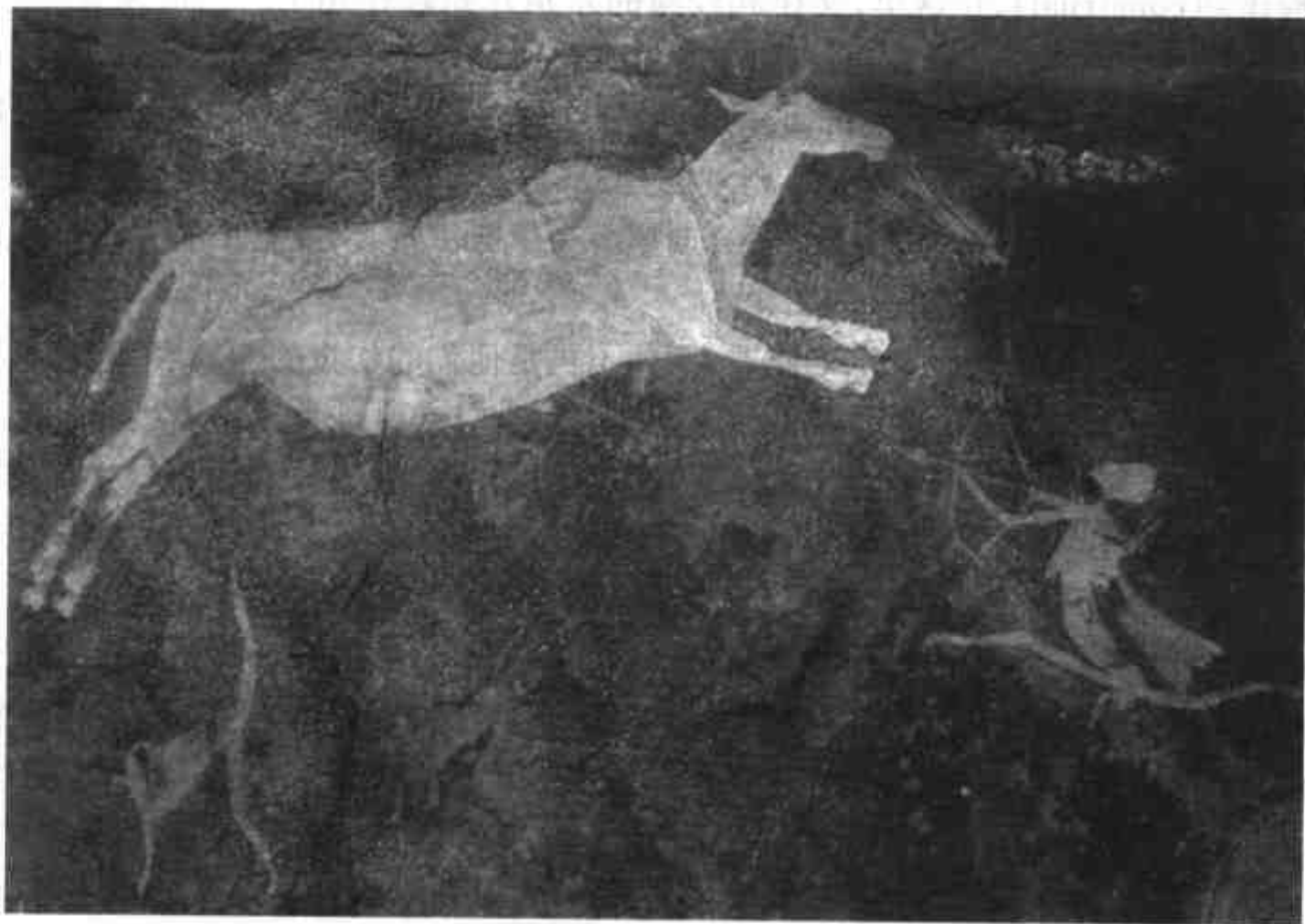
③ 肖像意象,指在出神的最深阶段所“看到的”人、动物和怪物的幻觉。



因此,萨满在出神状态中要做的一件事,就是为了祈雨而去“抓”大羚羊——“降雨的动物”。

据此,我们就开始理解为什么大羚羊在岩石艺术中地位如此的显著。并且,这还揭示了那些在岩画构图中如此常见的Z字形曲线、点、格子等图案的意义。同时它还带领我们去理解这种艺术其他令人不解的特征。例如,在出神的第三个阶段会出现这种种感觉:被伸直或被拉长了,好像在飞行或在水中那样的失重感,在水下那种呼吸困难的感觉。因此,我们在有关人的岩画中发现了看起来似乎长得不正常的人,以及似乎正在游泳或正在飞行的人。另一种屡有记载的出神现象,是感到自己被变成了某种动物。在出神的最深阶段,如果个体看到或者想到一种动物,他就会产生这种感觉,这种感觉也解释了岩画中的半人半兽的形象。最后,岩画相互重叠的现象也变得可以理解了。在出神中看到的幻影在旋转和移动的时候常常都是相互重叠的,不仅如此,如果进入出神状态的人盯着一幅描绘早先的幻觉产生的画或雕刻,新的幻觉就会产生,看起来似乎是被投射到旧的幻觉上去一般。

于是,通过运用阐释的研究方式,我们便可以明白:非洲南部的岩石艺术——甚至在有些构图看起来可能反映日常生活场景的情况下——是与萨满教的信仰和实践紧密联系在一起。萨满从脱离出神状态之后,便回忆他们的幻

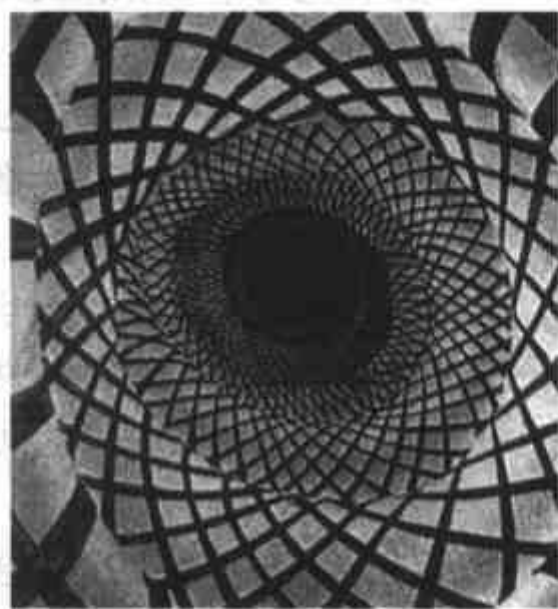


在南非发现的布须曼人的岩画和雕刻描述的大多是被认为具有超自然力量的动物。



觉,然后就把对它们的回忆画在或刻在岩石的表面。但这些并不只是对重要幻觉的记录,由于具有所谓超自然力的来源,所以它们具备自己固有的力量。既然如此,当需要进行一次新的出神体验的时候,萨满就会在记录着这些旧幻觉的地方进入出神状态。

借助阐释研究方式给我们提供的更为充分的理解,我们现在就可以来看一看布须曼人通过其艺术想要获得的更广泛的意义了。为此,我们求助于两位南非的人类学家的作品,他们是岩石艺术方面的权威人士。



由周期性偏头痛患者描画的两幅画上的之字线和曲线是出神早期阶段经典的内视现象。第三幅格子画上的孔洞反映了从出神第二个阶段向第三个阶段的过渡。



## 原著学习

412

### 布须曼人的岩石艺术和政治权力\*

不管人们会对布须曼人的岩石艺术说些什么,其画像都不是“平庸的、没有意义的手工艺品”,展览可能很容易使它们变成那样。当然,“意义”是一个很难捉摸的概念。和所有的艺术一样,布须曼人的那些图像也没有一个单一的、可以准确无误地从创作者传达给观赏者的一对一的“意义”。“意义”是在历史中复杂地构建起来的,布须曼人的观赏者在“意义”的构建方面与艺术的创作者是相通的。同样,如果现代的观赏者来看这些画像,他们不可避免地为他们带来他们自己增添的“意义”。如果所有当时最初的观赏者对这些画像都不能进行完全一致的解读,都有着他或她自己在所处社会环境的影响下而构建起来的视角,那么现代的观赏者又怎么可能会有相同的反应呢?然而,我们还是可以对这种艺术的“意义”以及它在布须曼人聚居群中的作用,做一些概括性的考察,以期能够改变目前那些将这种艺术平庸化的刻板印象。

“最深深打动布须曼人心灵的那些观念”,根植于我们阅读 19 世纪的各种文献所联想到的三层宇宙观:日常生活之界,其上界和其下界,尽管它们的界线并不严格。这三界由萨满来沟通。20 世纪 50—60 年代的卡拉哈里人当中,有一半的男人和三分之一的女人是萨满。当这些萨满在一次集体舞蹈当中,或者在更加孤独的情况下进入一种异常的意识状态之后,人们便相信他们激活了一种超自然的力量,因而可以游走于宇宙的这三界之间,执行各种各样的任务,诸如治病、祈雨、控制动物等等。

岩石艺术的创作与这些萨满习俗有关,但其彼此关联的方式尚未完全为人所理解。那些图像包括:据说拥有超自然潜力的动物;关于集体舞蹈的特别场面,其中不仅有普通人所看到的景象,而且还包括只有萨满才能看见的要素,如超凡力量;好萨满和坏萨满在灵界的冲突;降雨的动物,萨满杀了它们,它们的血和奶就可以变成雨降下来;由一个

\* 改编自 T. A. 道森和 J. D. 刘易斯-威廉斯(Dowson, T. A., & Lewis-Williams, J. D., 1993, November):《神话、博物馆和非洲南部的岩石艺术》,载《南非历史期刊》第 29 期,第 52—56 页。



萨满和一个有能量的动物混合而成的半人半兽的东西；因内视现象而产生的几何图形（在某种异常的意识状态中被“看”到的、明亮的、有规律跳动的形状）；以及一系列其他稀奇古怪的经历。

然而，这些形象并不只是宗教体验的记录而已。有理由相信，至少其中的一些蕴藏着超凡力量，可供出神中的萨满利用。它们不只是图画，而且其自身就是有力量的东西，它们可以参与改变萨满的意识状态，有助于沟通宇宙三界。

仅仅这一简要的概括就说明了：那种认为布须曼人的艺术创作只是一种无聊消遣的流行观点，受到了该艺术的挑战。艺术家对隐喻和象征符号的运用，远比很多现代观赏者所认识到的要复杂和微妙。那些画出来和刻出来的形象，常常以一种独特的方式探索未知的和未曾预料到的领域。过去，这些形象是活跃的；今天，由于它们从它们那富含感情的仪式、社会和观念情境中分离出来了，因而变得静止了。

然而，这些形象的活力，从生成宗教体验延伸到了政治权力的谈判。尤其是在过去的200年间，当布须曼人占据着这块次大陆的东南部分的时候，发生了重大的和越来越剧烈的变化。在过去的几百年间，布须曼人曾经和说班图语的半耕半牧的民族进行过友好的往来，但这些交流由于殖民扩张而中断了。新的社会关系开始发展。那时候，这些半耕半牧的班图人一直送牲口和谷物给萨满，请后者为他们祈雨，于是萨满发现自己有了获得新资源的途径。随着殖民者的武力介入和布须曼人地盘的日益缩小，他们与班图人的关系变得更加重要，于是在相互竞争的萨满之间，以及在萨满和普通人之间，出现了政治和经济的竞争。那种本来可以阻止萨满发展政治权力的“平等主义”的价值观，现在受到了侵蚀。

岩画也被卷入了这些变化之中。为了说明大致在19世纪的艺术动力，我们得提到三种类型的绘画。第一类表现的是成群的人，其中的一些人从各种特征来看是萨满，在这些画中，没有人比其他人画得更大或更细致入微。第二类表现的也是成群的人，不过其中有两三个萨满的形象得到了单独和更加细致的描绘。第三类表现的是一个居于中心位置的萨满——有时有面部表情——被“较小的”人物包围的图景。来自卡拉哈里部分地区的历史记录和这三种类型的绘画结合起来，暗示着艺术成了一种竞争场所。随着社会环境的变化，萨满把他们的超自然的非凡力量转换成政治权力，并为资源控制权而相互竞争，这些资源



在最后数十年中越来越多地来自为班图人祈雨所获得的收益。

创作出这些类型绘画的艺术家们,不只是描画历史事件,将社会变迁载入编年史。这样理解就会与该民族“接近自然”这一刻板印象——周围发生什么就画什么的民族——联系起来。其实,每一幅画的创作都是调整艺术家(或艺术家们)政治地位的一种社会—政治干预。艺术并不仅仅反映社会关系:在一些情况下,它改变那些社会关系;而在另一些情况下,它还可以再生产出那些关系来。每一幅画都不仅仅只是事物如其所是的那种样子,甚至也不仅仅是艺术家们希望它们成为的那个样子。因为这些图像自身就充满了能够沟通宇宙三界,并使萨满的活动成为可能的超自然的非凡力量,它们发挥一种强制、劝服的影响力,而这种影响力是立足于其现实之中的。

在具体而多样的历史环境中,艺术家为了回应殖民者的入侵而激活了这一强制性的功能。与半耕半牧的班图人不同,殖民者并不想做这种艺术的观赏者,然而他们的威胁性存在还是使其与艺术的社会生产有牵连。由于数世纪以来,萨满一直在灵界与有病的劫掠萨满(经常变成猫的样子)战斗,所以这种艺术暗示他们也可以在灵界与殖民者战斗。萨满试图运用他们的力量来阻止殖民者的推进。正如我们知道的那样,他们的努力是徒劳的;殖民者的来复枪最终还是无敌的。殖民者们时而推行有计划的种族屠杀政策,时而又发动临时的、但却是恶意的“报复性的”突击,但无论如何,他们都把奥兰治河以南的布须曼人社区给扫除干净了。很多布须曼人与班图人通婚,而其他人则转而与他们一起生活,但总而言之,令人不快的事实是:种族屠杀成为最后的结局。

尽管非洲南部的岩石艺术经常被轻蔑地贴上“原始”和“简单”的标签,但这里的讨论表明:它绝非如此。无论这种艺术本身,还是嵌入其中的信仰系统,都不能被描述成是远古“简单的”。要理解这样一种艺术,只盯着一幅画看是不够的,这需要花很多功夫,但为此付出努力是值得的。

#### 414 本章摘要

尽管难于解释,但艺术还是可被看成是为了解释、表现和享受生活而对人类想





象力的创造性运用,这样的定义是有益的。它源自人类独特的能力:用符号赋予物理世界以超功利目的的形态和意义。人类学家关注的是一种反映文化价值和人类关怀的艺术。

口头传统是指文化中非书面的故事、信仰和习俗。口头艺术包括叙事、戏剧、诗歌、咒语、谚语、谜语和文字游戏。其中,人们研究得最多的是叙事,它分成三类:神话、传奇和传说。

神话基本上是宗教性叙事,解释世界怎么变成现在这样的。通过描述一个有秩序的宇宙,神话发挥着为有秩序的行为设定准则的功能。传奇是当作真的来讲述的故事,它们常常叙述英雄的壮举、人民的运动和当地习俗的确立。史诗是以诗歌或散文形式出现的长篇传奇,一般存在于没有文字,但有国家政治组织形式的社会中。它们的作用是传播和保存一种文化的法律和政治惯例。在有文字的社会中,历史在某种程度上代替了史诗发挥这些功能。人类学家之所以对传奇感兴趣,是因为它们提示了:在一种文化中,模范的伦理行为是什么。故事是虚构的、世俗的和非历史性的叙事,它们既有教育意义又有娱乐功能。人类学对故事的关注部分集中于这种事实,即它们的分布为文化接触或文化隔绝提供了证据。

在具体的文化环境中对音乐的研究,发展成了一个专门化的领域:民族音乐学。几乎任何地方的人类音乐都是通过音阶而得到认识的。音阶体系及其变化构成了音乐中的调性。调性决定旋律与和声的可能性与界线。节奏是音乐中的一个组织性因素。传统的欧洲音乐分为重复出现的2拍、3拍和4拍的模式。

音乐的社会功能在歌曲中非常明显。和故事一样,歌曲也可以表达一个群体的关怀,只不过歌曲由于调性、节奏和曲式的封闭系统强加的限制,而更具形式主义特点。音乐还可以作为一个社会或种族群体确立自己独特身份的一种强有力的手段。同时,音乐还可以用来推进特别的政治、经济和社会议程,或者为任何一个其他目的服务。

绘画艺术既可以被看成是具象的,也可以被看成是抽象的,而实际上,这些类别只是代表一个连续变化体的两极。非洲南部的岩石艺术说明了研究艺术可采用的三种研究方式。美学的和叙事的研究方式集中关注事物怎样得到描绘,以及什么事物得到描绘。它们本身很少揭示艺术究竟是什么,并可能表达出有关创造该艺术的民族的歪曲看法。只有阐释的研究方式能够揭示另一个民族艺术的意义。这种研究方式需要借用丰富的民族志和其他各种可靠的资料。这样的努力是值得的,因为它可能证明,这种艺术远比人们可能预料的要复杂得多。将这种研究方式应用于非洲南部的岩石艺术,我们看到,当殖民主义者侵入布须曼人地区时,绘画和雕刻实际上怎样成为布须曼人解决变化中的权力关系的那种战略的组成部分。



### 网络资源

1. 模仿问题:霍皮人的艺术和手工业

<http://www.hanksville.org/sand/intellect/art.html>

2. 毛利人的身体艺术

<http://maori.culture.co.nz>

3. 古老的人类艺术品

<http://www.culture.fr/culture/arcnat/lascaux/fr>

### 经典阅读文选

415 A. 邓德斯(Dundes, A., 1980):《阐释民俗》(*Interpreting folk lore*),布卢明顿:印第安纳大学。

这本文集对由民俗学家搜集并加以分类的资料进行了评估,并试图拓展关于民俗的真正主题和方法的传统假设并加以精细化。

J. L. 汉纳(Hannah, J. L., 1988):《舞蹈、性与性别》(*Dance, sex and gender*),芝加哥:芝加哥大学出版社。

就像其他艺术形式一样,舞蹈也是有助于文化延续和兴起的社会行为。作为最古老的艺术形式之一——如果不是唯一最古老艺术形式的话,舞蹈与性活动共享同一种工具:人的身体。这本为广大非专业人士所写的书,清晰地考察了在舞蹈表演过程和视觉形象中展示的性活动与性别身份的构建。

E. P. 哈彻(Hatcher, E. P., 1985):《作为文化的艺术:艺术人类学导论》(*Art as culture: An Introduction to the anthropology of art*),纽约:美国大学出版社。

这本小巧方便、书写清晰的书很好地把视觉艺术与文化的其他方面联系起来。它讨论的主题包括“技术手段”、“心理学视角”、“社会语境与社会功能”、“作为沟通手段的艺术”以及“时间维度”等。书中有大量的线条画有助于读者理解非西方社会中各种不同的艺术形式。

R. 莱顿(Layton, R., 1991):《艺术人类学》(第2版)(*The anthropology of art*)(2nd ed.),英国剑桥市:剑桥大学出版社。



这本可读性很强的、关于非西方艺术多样性的导论,讨论了审美鉴赏、艺术的运用等问题,以及“什么是艺术?”这个大问题。

A. P. 梅里亚姆(Merriam, A. P., 1964):《音乐人类学》(*The anthropology of music*),芝加哥:西北大学出版社。

这本书关注作为一种行为复合体,在文化的每一个角落——社会组织、审美活动、经济和宗教——回荡的音乐。

C. M. 奥滕(Otten, C. M., 1971):《人类学与艺术:跨文化美学文选》(*Anthropology and art: Readings in cross-cultural aesthetics*),纽约州加登城:自然史出版社。

这是一本由人类学家和艺术史家所撰写的文集,它重点讨论了艺术和文化之间的功能性关系。

# 变迁和未来：对环境变迁之适应问题的解决

## 导言

第十五章的主题——理解变迁过程，是人类学最重要和最基本的目标之一。不幸的是，由于大多数现代北美人的文化偏见，这一任务变得困难了，这些文化偏见使他们倾向于把变迁看成一个进步的过程，这一进步过程以一种可预测的和既定的方式把他们引领到他们现在所处的位置，并将继续引领他们进入未来，而他们将领导其余人类走进这同一个未来。这一关于进步的观念在北美人中间是如此深入人心，以至于他们的思维方式受其影响而自己却浑然不觉。这一观念和其他的观念一起，常常使他们把与自己的文化不一样的文化看成是“落后的”和“不发达的”。当然它们不是；正如我们在第六章里看到的那样，没有哪一种文化是静止的，并且不同的文化可以在不同的方面达到很高的发展水平。

与自然界作一个简单的类比将对我们理解这个问题有所帮助。在进化的过程中，简单的细菌在脊椎动物之前很早就出现了，而像哺乳动物这样的陆地脊椎动物，实际上相对来说出现得还要晚些。但是，细菌充满了今天的世界——不是作为过去的遗迹，而是作为对环境高度适应的有机体，而它们所适应的这些条件对于哺乳动物来说，反倒是完全不适应的。仅仅因为哺乳动物出现得晚，并不意味着一只狗就比细菌“更好”或“更进步”。

对“进步”及其必然性的信仰，对北美人和其他人来说有着重要的含义。对美国人来说，这种信仰意味着变迁本身就是必要的，因为存在于今天的东西——按照定义来说——不如明天将会出现的东西那么好。任何旧的东西，就因为它是旧的这一事实，就是不充足的和应该被抛弃的，而不管它现在看起来效用如何好。对其他事物而言，这种逻辑是这样的：如果旧的必须不可避免地让位给新的，那么在北美人看来是“旧的”和“过时的”社会，也必须让位给新的社会。既然美国人的生活方式是最近在人类历史中发展起来的，那么它一定代表着新事物。因此“旧”社会必须变得和美国一样，否则它们的命运就是彻底消失。这种推理发展成为大规模干涉别人生活的特权，不管别人是否想要这种干涉；其结果常常导致世界上其他社



会的不稳定甚至毁灭。

为了有意识地发现和消除北美文化的这种偏见,我们以一种非常不同的方式来看待变迁。它让我们意识到,尽管人们可以改变他们应对特定问题的方式,但大多数变化都是偶然发生的。其实,历史记录是诡异的而且充满了随机事件。尽管这是事实:没有变迁,文化决不可能调适于变化了的状况,但我们也必须认识到,过多的规模庞大的、持续的变化,也会使文化处于危险境地。这与(第二章讨论过的)社会对可预测性的需要相冲突,与(第五章讨论过的)个体对规则和结构的需要相冲突,与(第六章讨论过的)种群对与其环境的调适性“适应”的需要相冲突。

人类学家对变迁研究得越多,对人们解决他们的生存问题的不同方式了解得越多,他们就越意识到文化的一个巨大悖论。文化的基本任务是解决问题,但在这样做的时候,新的问题又不可避免地生出来要求得到解决。在这整本书中,我们都看到诸如此类的例子——为了合作解决存活的问题而有形成群体的问题,因个人的群体身份而有对他们造成紧张和压力的问题,以及因社会分裂成若干小群体而有内在的结构问题,等等。显然,每一种解决问题的办法都有其代价,但只要文化能领先于这些问题至少一步,一切按理来说就都是不错的。

当我们看到人类今天所面临的所有问题的时候(第十六章)——它们中的大部分都是文化实践的结果,我们可能会想:我们是不是已经跨过了某个关键的门槛,从此文化开始落后于这些问题了呢?这并不意味着未来对于后面的几代人来说一定是黯淡的,但如果向他们许诺一个玫瑰色的、科幻式的未来一定会到来,却是不负责任的,至少根据目前这些证据这样做是不负责任的。

要避免一个黯淡的未来,人类将不得不奋起应战,改变他们的行为和观念,以克服那些有可能毁灭他们的大难题:人口过剩,对基本资源的不平等享用权,以及与之相伴的饥馑、贫困和肮脏;环境污染和毒化;不满和苦难的文化,这源自使工业化和非工业化国家分离开来、一个国家内部的“有钱人”和“没钱人”分离开来的那种日益扩大的经济鸿沟。



## 第十五章 文化变迁

变迁能力对人类文化而言总是很重要的。也许任何时候的变迁步伐都比不上今天,因为全世界传统民族都受到工业化国家直接或间接地“改变他们生活方式”的压力。这些亚诺马密小孩再也不能在家乡的许多河里游泳了,因为这些河流已被采掘金矿产生的水银给污染了。



## 本章预习

419

### 1. 文化为什么会发生变迁?

所有文化都会在某个时候因不同原因而发生变迁。尽管人们会针对一些看得见的问题有意改变他们的应对方式,但很多变迁是偶然的,其中包括当前事件可能会产生的一些不曾预料到的结果。或者,与其他民族接触也会引入“外来的”观念,导致现存价值和行为的变化。这甚至可能包括,因为一个群体被另一个群体征服而大量强加的外来的习俗。文化通过变迁能够调适于改变了的环境;但是,并非所有的变迁都是调适性的。

### 2. 文化是怎样变迁的?

变迁的机制是创新、传播、文化遗失和涵化。如果社会中的某个人发现了某些新事物,后来这种新事物又被其他社会成员接受了,这就是发生了创新。传播是从另一个群体借用某些东西,而文化遗失则是对现存的习俗或特征的遗弃,不论有无替换。涵化是在殖民条件下因与外来文化密集和直接接触而发生的大范围变迁。

### 3. 什么是现代化?

现代化是一个种族中心主义的术语,它用来指一种全球性的变迁过程,在此过程中,传统的、非工业社会努力去获得“先进的”工业社会的诸种特质。尽管现代化一般被假设成是一件好事,也确有某些成功之处,但它往往导致一种新的“不满文化”,希望水准远远超过个人当地的机会。有时,现代化还导致人们不愿抛弃的价值和习俗遭到摧毁。



文化是人类用以解决人类意识到的生存问题的手段。各种各样的文化制度——诸如亲属和婚姻、政治和经济组织以及宗教——紧密配合，形成一个一体化的文化系统。因为各个系统一般是维持稳定的，所以文化通常也是相当稳定的，除非它们调适的状况发生了改变，或者人们对这些状况的看法发生了改变，否则它们就保持不变。考古学研究表明：一种文化的诸要素是如何可能保持一段很长的时间的。例如在第六章我们看到的，新英格兰西北部和魁北克南部的原住民是如何在数千年间保持相对稳定的。

尽管稳定可能是很多文化的一个显著特征，但没有哪种文化是一成不变的，就如寻食者、仅能维持生存的农民或者牧民的文化通常被想当然认为的那样。在一个稳定的社会中，变化是温和而缓慢地发生的，不会以任何根本性的方式改变该文化的潜在逻辑。但有时，变化的步伐会突然加快，从而导致在一个相对短的时期内发生急剧的文化改变。现代世界充满了这样的例子，如苏联解体，或者当巴西政府强行推进对亚马孙森林的“开发”之际，发生在这一大片地区的原住民身上的事。

变迁的原因有很多，其中包括目前活动的预料之外的后果。举一个发生在美国历史上的例子：说英语的民族在今天我们叫作新英格兰的地方定居，并不能说明他们的文化比那些说阿尔衮琴语的原住民的文化“更好”或“更先进”（也许有人要说，事情恰恰相反，因为在那个时候，新英格兰的印第安人有着更高质量的饮食结构，身体更加健康，而且他们在生活中所经历的暴力比大多数欧洲人经历的都要少<sup>①</sup>）。相反，新移民是一系列互不相关的事恰巧在同一个关键时刻发生的结果。在英国，在人口迅速增长的时期，经济和政治的发展把大批农民驱逐出土地，这迫使人们大量向外移民；而纯属巧合地，这又发生在欧洲人发现美洲之后不久。

甚至那样，在新英格兰建立英国殖民地的企图也是以失败告终的，直到一次规模空前的疫病导致了新英格兰沿海 90% 的原住民的突然死亡。这次疫病的发生，并不是因为这块土地不清除原住民英国人就不能定居下来，而是因为这些印第安人之前曾与欧洲的渔民和毛皮贩子——他们的活动与英国人的殖民企图是无关的——有接触，正是从他们身上才感染了疾病。在那之前的若干世纪，欧洲人都一直生活在适合传染性疾病的繁殖和传播的环境中，这些疾病周期性地夺取了多达 80% 的地方居民的生命。既然那些幸存者比那些死掉的人对这些疾病拥有更强的抵抗力，所以这种抵抗力渐渐地就在欧洲人口中变得普遍了。而印第安人则丝毫没有对这些疾病的抵抗力。当然，一旦这些人之间发生直接的接触，这种结果就是不可避免的；但抵抗力的不同并不是为了要英国殖民者清空新英格兰沿海地区而产生的。而甚至在那些殖民点被建立起来之后，如果那些殖民者不具备统治其他

<sup>①</sup> D. E. 斯坦纳德 (Stannard, D. E., 1992):《美国大屠杀》，第 57—67 页，牛津：牛津大学出版社。





民族的政治和军事技巧,即以前被英格兰人用来统治苏格兰、爱尔兰和威尔士的策略,那么他们也不可能夺取剩下的原住民的土地。

总之,如果不是本来没有关系的若干现象恰巧在一个合适的时候碰到一起的话,英语很有可能不会是大多数北美今天所说的语言。

不仅当前活动的意料之外的后果,而且其他种类的偶发事件——如果人们认为它们有用的话——都可能引起变迁。当然,人们也会对改变了的条件有意做出回应,以此来应对那些已经被人们察觉到的、使文化改变看起来显得必要的问题。变迁也可以由一个群体强加在另一个群体身上,就像在殖民时期的新英格兰所发生的那样,以及在当今世界很多地方,当两个社会发生特别频繁的接触时正在发生的那些事一样。进步和调适,从另一方面来说,并不是变迁的原因;后者是变迁的一个结果,这种变迁恰好适合这个种群,而前者是根据群体的文化价值对那些结果的一个判断。进步是任人定义的。

## 一、变迁的机制

421

### 创新

所有变迁的终极来源都是创新,创新是指在一个群体内部得到广泛接受的任何新的做法、工具或原理。我们把那些涉及对一个新原理的偶然发现的活动叫作首次创新<sup>①</sup>(primary innovations),而把那些由对已知原理的有意应用而产生的事物叫作二次创新<sup>②</sup>(secondary innovations)。后者最接近西方文化关于变迁的模型,即可预测的和既定的,而前者则关涉到某些偶然事件。

关于首次创新的一个例子是:发现用火烧黏土能令其永久性地变硬。按理说,偶然的火烧黏土在古代人煮食的时候是经常发生的事。然而,一次偶发事件是不重要的,除非有人发现对它的应用。这一发现发生于大约 25 000 年前,那个时候人们开始用火烧的黏土制作小雕像。但是,陶器没有制造出来,用火烧黏土来制作东西的做法也没有传到西南亚去;如果它曾经传过去了,至少也没能够在那里生根。直到公元前 7000 年和前 6500 年之间的某个时候,住在西南亚的人们才发现了火烧黏土的一种有意义的应用,于是从那时候起,他们便开始用它来制作便宜、耐用和工艺简单的容器和炊具了。

就我们能重现当时的情况而言,目前已知最早的陶器的发展是以下述方式产生的。<sup>③</sup>到公元前 7000 年,西南亚人煮东西的地方,包括固定于地面的黏土作内衬

① 首次创新,指对某一新原理的偶然发现。

② 二次创新,指由对已知原理的有意应用而产生的新事物。

③ R. 阿米兰(Amiran, R., 1965):《制陶技术在近东的开端》,载 F. R. 马特森(编):《陶器和人类》,第 240—247 页,瓦伊金基金人类学出版物,第 41 卷。



的盆、黏土做的炉窑和炉灶等,这使得偶然火烧黏土变得不可避免了。而且,人们已熟悉了黏土的变化原理,因为他们用它来造房子、做储藏窖的衬壁和浇注小雕像。然而,就容器而言,他们仍然依赖篮子和用动物皮革做成的包。

一旦发现了火烧黏土的重大意义——首次创新,那么将已知的技术应用于它——二次创新——也就变得可能了。黏土可以按照人们熟悉的方法来塑造,不过现在是塑成篮子、包和石碗的形状,然后放在火上烧,放在明火上烧,或放在用来烹煮食物的设施上烧。事实上,已知最早的西南亚陶器是模仿皮革和石头做的容器,而装饰则是取自篮子上的图形,尽管这些借来的装饰并不适合这种新的载体。最后,陶工开发出了更加适合新技术的形状和装饰技巧。

既然在传统社会中男子很少(如果曾经有过的话)是陶工——除非这门手艺变成一种商业操作,那么很有可能是妇女制作出了第一个陶器。她们所造的容器最先是手工制作的,而最早的窑就是用来烧煮食物的炉子。随着人们制作陶器越来越熟练,出现了进一步的技术改良。为了使生产过程变得更容易,妇女们在一块垫子或其他平面上对黏土进行塑形,这些东西是可移动的。因此,她就可以坐在一个地方工作了,而不必站起来围着黏土转。更进一步的改良是把这可以移动的平面安装到一根垂直旋转的轴上去——已知钻孔原理的应用——这就创造了拉坯轮,并使批量生产成为可能。窑房也改进了:把焙烧房和火本身分离开来而改善了热循环。碰巧的是,这些经过改良的窑炉产生出的热量足够熔化像铜、锡、金、银、铅这样的金属矿石。可以推测,这一发现也是偶然的——另一个首次创新——因而就为从早期制陶窑炉最终发展出鼓风机创造了条件。

带来首次创新的那些偶发事件,并不是环境变化或某些其他“需要”导致的,它们也并非总是以调适方向为优先取向的(参见图 15.1)。它们是文化脉络赋予的既定结构。因此,居无定所的寻食民族于 25 000 年前发现火烧黏土的结果,与后来西南亚的定居农民发现它的结果就很不一样,在西南亚,它引发了一个垂直的反应链,一个发明接着一个发明。的确,在某些既定的文化目标、价值和知识的背景下,一些特定的创新几乎是注定要发生的,就如同下面青霉素的例子所展示的那样。青霉素这种抗生素是在 1928 年发现的。在亚历山大·弗莱明爵士的实验室里,一天,一个真菌从窗外飘进来,落在一群葡萄状球菌上,然后就溶解了。弗莱明意识到了这一偶然事件的重要性,因为他非常需要一种比防腐剂和免疫剂——当时药物的主要资源——更有效地对抗感染的东西。当然,他并非是唯一有这种意识的人,这一偶然事件也根本不是什么稀罕事。20 世纪早期研究药物的内科医生常常需要擦洗实验室,因为他们进行的细菌研究经常被污染培养菌和杀害细菌的真菌中断。对他们来说,真菌是令人讨厌的东西;对弗莱明而言,真菌则是

423 感染的“神奇子弹”。然而,在那种环境下,如果他没做出这一发现,不久也会有别人做出这一发现。



图 15.1

人类的实践活动可能是调适性的,也可能不是。例如在美国,尽管从长远来看,在人口增长迅速的地区消耗地下水并不是调适性的,但人们依旧这样做。

虽然一种文化的内部动力可能会鼓励某些创新的倾向,但它们也可能会扼杀其他的创新趋势,或对其他创新保持中立的态度。的确,哥白尼发现日心说和门德尔发现基本遗传定律,真正富于创造性的洞见,都与他们那个时代和地点已确立的需要、价值和目标不合拍。其实,门德尔工作的意义直到他死后 16 年才清晰地显露出来,那时,有三位独立工作的科学家都在同一年(1900 年)再一次发现了这些遗传定律。因此,在 19 世纪末 20 世纪初西方文化的背景下,即使门德尔早些时候没有偶然发现这些定律,它们还是必然会被发现的。

虽然按理说一种创新如果要被接受,它就必须和一个社会的需要、价值与目标一致,但这并不足以保证它会被接受。习惯的力量往往成为接受的障碍。人们一般倾向于坚持他们已经习惯去做的事,而非采纳某种需要他们对自己作一些调整方能适应的新事物。一个相关的例子是,打字机和计算机一直使用的 QWERTY 标准打字机键盘(以该键盘上最开头的几个字母顺序命名)。这种键盘设计于 1874 年,其字母的排列方式最大程度地减少了字块之间的相互干扰,再加上另外一些受人欢迎的机械特点,它成为第一个取得商业成功的打字机。但是,标准打字机键盘也有一些非常严重的缺陷。如果一个人敲击的键比较多的都位于“主排”(倒数第二排)上,那么他就可以打得更快一些,并且错误更少,手指的紧张程度也更小。但在标准打字机键盘上,只有 32% 的敲击是打在主排,而却有 52% 打在上排,16% 打在下排(最难打的一排)。更有甚者,这种排列还要求过度使用比较弱的那只手(左手)和最弱的那个手指(小指)。



1932年,经广泛的研究之后,奥古斯特·德沃夏克发明了一种能够克服标准打字机键盘种种缺陷的键盘(参见图 15.2)。多次测试一致表明,学会德沃夏克键盘的时间是学会标准打字机键盘的时间的三分之一。打字员一旦学会了这种键盘,他们的准确率能够提高 68%,速度能够提高 74%,并且他们的疲劳感也明显减少了。那么为什么德沃夏克键盘没有取代标准打字机键盘呢?答案是“忠诚”。因为标准键盘已经抢跑了,到德沃夏克键盘产生的时候,制造商、打字员、教师、销售员和办公室经理们都已经“忠于”旧的键盘了,那是他们所习惯的东西。<sup>①</sup>

显然,一项创新比它所替代的事物或观念好很多,并不足以保证它被人们接受。在很大程度上它取决于创新者的声望和潜在接受者。如果创新者的声望高,那么这将有助于这项创新的接受。如果声望低的话,接受就不大可能了,除非创新者能找到一个声望很高的赞助人。

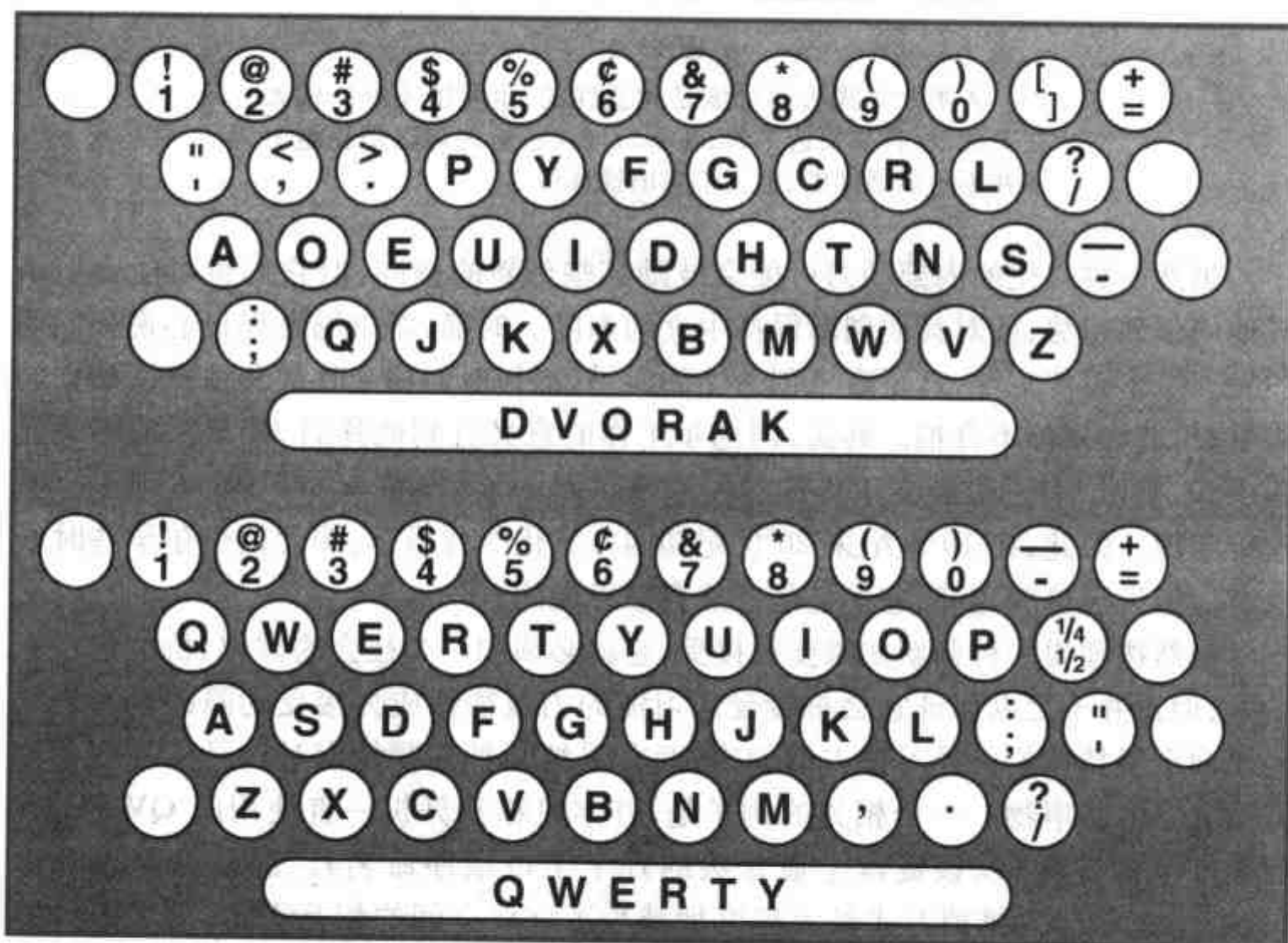


图 15.2

德沃夏克键盘与标准打字机键盘的比较。尽管德沃夏克键盘几乎在每一个方面都比后者要优越,但它还是没有被接受,因为标准打字机键盘享有先行优势。

<sup>①</sup> J. 戴蒙德(Diamond, J., 1997):《QWERTY的咒语》,载《发现者》第18卷,第4期,第34—42页。



## 传播

当英国的清教徒在北美洲建立他们的殖民地——新普利茅斯——的时候,如果印第安人不教他们如何种植美洲的原产作物玉米的话,他们很有可能就饿死了。一个社会的成员向另一个社会借用文化元素的过程,叫作传播<sup>①</sup>(diffusion),而贡献文化元素的社会实际上就是那种元素的“发明者”。借用是如此常见,以至于已故北美人类学家拉尔夫·林顿说,任何一种文化的90%的内容都可以通过借用得到说明。然而,人们对他们借用的东西是有所创造的,他们从多种可能性和来源当中进行挑选。通常,他们的选择限于那些与他们目前的文化相互兼容的元素。例如,在20世纪60年代,危地马拉当时(和现在一样)有半数以上的人口是玛雅印第安人,他们愿意接受西方的生活方式——只要他们所接受的价值是不言自明的,并且不与传统的生活方式和价值相冲突。对金属锄头、铲子和大砍刀的使用很早就是普通的事了,因为它们比石器好,并且适合手持工具的男子以传统的方式种植玉米。

但另外一些看起来可能对玛雅人有利的“现代”做法却遭到了抵制,因为它们被视为与印第安人的传统背道而驰。因此,如果某个社区中的一个小伙子开始尝试经营商品蔬菜园,使用化学肥料和杀虫剂来种植只有在城市里才有市场价值的经济作物——玛雅人永远不会吃的蔬菜,那么他就不可能找到一个“好”女人来做妻子(一个“好”女人是这样一个女人:她从未与别的男人发生过性关系,善于料理家务,勤快,愿意照顾丈夫的各种需要)。然而,当他抛弃这些不正统的做法之后,他的社区便承认他是个“真正的”男人,不再与他们其他人格格不入,因而也不显眼了(一个“真正的”男人是这样一个人:他得踏踏实实地劳动、务农,并以传统的方式制作木炭,供给全家人生活所用的必需品)。不久,他就找到了一个很好的妻子。<sup>②</sup>

425

虽然文化借用的趋势是如此之强,以致罗伯特·洛伊这样评论道,“文化是拼凑的东西”,但这些借来的特质通常被大幅度修改,因而使这一带讽刺性的评论与其说更准确,还不如说使其大放光彩。此外,为了接纳借来的文化元素,既有的文化也会加以改变。意识到这种文化借用的程度有多大将令人眼界大开。例如,美国白人有无数的东西是从美洲的印第安人那里借来的。印第安人开发(“发明”)的本地作物——“爱尔兰”土豆、鳄梨、玉米、大豆、南瓜、番茄、花生、木薯、花椒、巧克力和甘薯等等——提供了大部分的世界食物供给。事实上,美洲印第安人现在仍是世界上最大量营养食物的开发者,以及世界各地厨房的主要供应者。<sup>③</sup>在药品和兴奋剂中,虽然烟草是最有名的(参见图15.3),但其他还包括:可卡因中的古柯、麻

① 传播,指一个社会的习俗或惯常做法流传到另一个社会。

② R. E. 雷娜(Reina, R. E., 1966):《圣徒的法律》,第65—68页,印第安波利斯:鲍勃斯-梅里尔出版社。

③ J. 韦瑟福德(Weatherford, J. 1988):《印第安奉献者:美洲印第安人怎样改变新世界》,第115页,纽约:巴兰坦出版社。



426 黄素中的麻黄、镇痛剂中的曼陀罗和泻药中的药鼠李。很早以来,欧洲的医生们就认识到,印第安人拥有世界上最丰富的药品,而今天已知用原产于美洲的植物制造的药品,印第安人几乎全都用过。他们用于治疗 200 多种植物和草药先后载入《美国药典》或《国家处方集》。印第安人栽种的各种各样的棉花,满足了世界对衣物的很大一部分需要,而羊毛斗篷、毛皮大衣和鹿皮鞋等也都是广为人知的东西。不仅像新英格兰诗人亨利·W·朗费罗的《海瓦沙之歌》和小说家詹姆斯·费尼莫尔·库珀的《皮袜故事集》这样的作品永久性地影响和塑造了英美的文学,而且美洲印第安人的音乐也为世界音乐贡献了超现代的东西,像特殊的音程、任意的音阶、相互矛盾的节奏以及具有催眠效果的平音调等等。这些借用品是如此彻底地整合到现代的北美文化之中,以至于很少有人知道它们的来源。

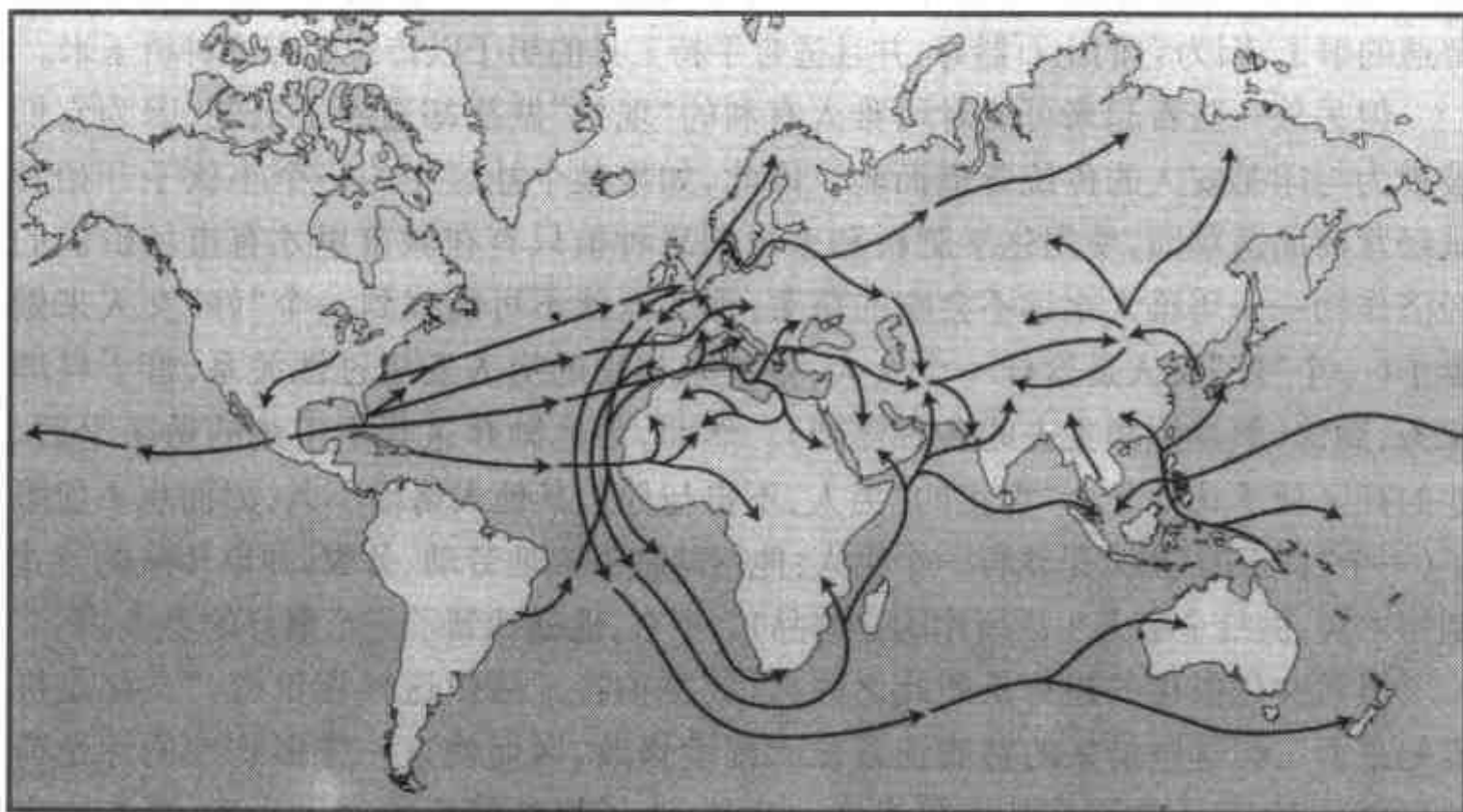


图 15.3

烟草的传播。它从西半球的热带地区传播到北美洲和南美洲其余大部分地区后,又于 1492 年之后迅速传到世界其他地方。

尽管传播的重要性很明显,但接受来自另一种文化的创新与接受“本土的”创新相比,要面对更多的障碍。除了面临与“本土的”创新所面临的相同障碍之外,构成借来文化障碍的,是这一事实:这些借用品就其性质来说终究是外来的。例如,在美国,这就是人们为什么不愿意完全放弃麻烦难用的旧英制度量衡,而去使用更合理的公制的一个原因,而后者几乎已经被地球上其他所有人接受了(坚持使用这种英制度量衡的,除了美国,就只有南也门和利比里亚了)。因此,潜在的借用文化中的种族中心主义也可能构成接受的一种障碍。



### 文化遗失

人们往往倾向于把变迁看作创新的累积,即把新东西加到已经存在的东西上面去。他们之所以这样认为,是因为这似乎就是他们生活方式的一部分。然而,只要稍作反思,我们就会明白,接受一种新发明常常导致一种旧事物的消失。这种替换并不只是西方文明的一个特点。例如,在古代,双轮战车和手推车在中东广泛使用,但到公元6世纪时止,有轮子的车辆几乎已经从摩洛哥和阿富汗销声匿迹了。这些车辆被骆驼取代,不是因为当地居民复古,而是因为用骆驼驮运货物效果更好。那个时候,罗马人修筑的大道已经残破了,但骆驼只要不用作耕畜,就不受其限制。不仅如此,运货骆驼的长寿、耐力,以及不用人先修路就可以渡河及穿过不平路面的能力,这使它们非常适合该地区,深受当地人喜爱。最后,它们还十分节省劳力:一车货物需要每一个人管两匹役畜,而一个人却可以管3—6匹运货骆驼。427

斯蒂芬·杰伊·古尔德评论道:

我们最初感到很惊奇……因为轮子在我们的文化中象征着……智力应用和技术进步。一旦发明出来,它们的优越性就不能被否认或取代。确实,“重新发明轮子”已经成为我们的标准比喻,用以嘲笑对这种显而易见真理的重复。在社会达尔文主义盛行的较早时代,轮子被看成是人类进步无法逾越的一个阶段。“低等”的非洲文化日落西山了,它们的征服者乘车取得了胜利。要是有一个聪明的工匠曾想到把日历石转变为大车车轮的话,“先进的”墨西哥和秘鲁文化本来是有可能把科尔特斯和皮萨罗<sup>①</sup>拒之门外的。手推车可以被役畜取代的这种观念使我们深受震惊,我们认为那不仅是倒退,而且几乎是亵渎神灵的。

骆驼的成功再次强调了一个基本的主题……调适,不论它是生物性的还是文化性的,都表示对当地特殊环境的较好契合,而不是进步阶梯上不可逾越的一级台阶。轮子是令人惊叹的发明,它们的用途是多方面的(即使当造车匠已经消失的时候,陶工和磨坊主也没有抛弃它们)。但骆驼在某些环境下可能工作得更好。轮子,就像翅膀、鳍和大脑一样,是专为某些目的而生的精密仪器,不是固有优越性的标志。<sup>②</sup>

人们经常忽视的是明显有用特质消失的另一方面:无替代的消失。例如,在非洲西部狂风暴雨经常肆虐的海面上,有一个四面环海的群岛——加那利群岛,那里

<sup>①</sup> 科尔特斯,西班牙殖民者,1523年率队征服墨西哥;皮萨罗,西班牙冒险家、秘鲁印加帝国的征服者。——译者

<sup>②</sup> S. J. 古尔德(Gould, S. J., 1983):《母鸡的牙齿与马的脚趾》,第159页,纽约:诺顿出版社。

的居民没有船。这些人的祖先过去肯定有船,因为如果没有船,他们最初绝不可能把他们自己和他们的牲口运到岛上去。后来,没有了船,他们就丧失了<sub>在</sub>岛与岛之间进行交流的手段。在这里,某种有用的东西之所以会消失,原因是岛上缺乏适合用来打磨石斧的石头,而这又限制了岛民的木工手艺。<sup>①</sup>

## 二、强制性变迁

创新、传播和文化遗失,都发生在那些能自由地自己决定接受还是不接受变迁的那些民族当中。然而,人们并不总是自由地做出自己的选择。经常发生的情况是,人们自己不愿意作改变,某些其他群体却把改变强加在他们头上,通常这发生在征服和殖民过程中。许多情况的直接结果是人类学家叫作涵化的现象。

### 涵化

当有着不同文化的一些群体开始频繁而直接接触的时候,其中的一个或两个群体原有的文化模式内部随之发生极大的变化,这就叫作涵化<sup>②</sup>(acculturation)。它总包含强迫的因素:或者是直接的,比如在征服中;或者是间接的,例如,如果一个群体拒绝另一个群体希望他们做出的那种改变,那么他们就会受到含蓄或明确的武力威胁。其他变量包括文化差异程度、环境、强度、频率和接触的敌意;接触的代理人的相对地位;谁是统治者,谁是屈服者;流动的性质是互惠的还是非互惠的。必须强调的是,涵化与传播不是相同的术语;一种文化可以不经任何涵化过程而向另一种文化借用一些东西。

在涵化过程中,很多事情都有可能发生。如果两种文化丧失了它们各自的认同而形成一种单一的文化,就发生了合并或融合,这就是美国的英裔美国人文化“熔炉”意识形态所表达的意思。然而,有时候,其中一种文化会丧失其自主性,但却作为亚文化继续保持其身份,以等级、阶级或种族群体的形式存在,这在征服或奴隶制的情况中很典型,而美国尽管有熔炉意识形态,但这方面的例子也是存在的。我们不必看得太远,只需看看最近的印第安人保留区即可。今天,在世界上的几乎每一个地方,人们都面临着被迫离开他们传统的家园的悲剧,因为整个社区被连根拔起,以便让位给水电工程、牧场、采矿或者高速公路的建设。例如,当巴西急着要开发亚马孙盆地的时候,整村整村的人被迁到“国家公园”里去,那里的资源对那么多人来说根本就不够用,而以前的敌人也常常被迫住在很近的地方。

灭绝是这样一种现象:一种文化的大部分承担者都死了,而那些幸存者变成了难民,生活在有着其他文化的民族中间。此类例子可以在今天世界上的很多地方

<sup>①</sup> C. S. 库恩(Coon, C. S., 1954):《人类的故事》,第174页,纽约:克诺夫出版社。

<sup>②</sup> 涵化,指由于两个社会之间发生密集而直接接触,人们被迫做出重大文化改变。







普通巴西人对这种情况的态度,可以从他们的政府对以下这一事件的反应得到说明:两个卡亚波印第安人和一名人类学家来到美国,向几个国会委员会的成员以及国家签证部门、财政部和世界银行的几位官员诉说他们的土地和他们的生活方式受到破坏的情况,并且说明这种种遭遇都是因受国际资助的几个发展项目而造成的。结果这三个人都被控违反了巴西的《在外国煽动叛逆法案》。幸好,国际社会对这些和其他一些暴行所表示的愤慨对巴西官方造成了积极的影响,但这些巴西官方机构的建议是否足够,或者这些建议是否会完全实施,都有待进一步观察。我们将会在这一章稍后的地方再次回到这个问题上来。

### 种族灭绝

刚才所引述的巴西印第安人的例子,提出了种族灭绝<sup>①</sup>(genocide)的问题——一个族群把另一个族群的人彻底消灭,这常常是蓄意的,而且常常是在“进步”的名义之下进行的。种族灭绝在这个世界上并不是什么新事物,我们只需要看看北美历史就可以见到了。例如,1637年就发生过一次蓄意灭绝佩科特印第安人的事,那些人纵火焚烧了佩科特印第安人在康涅狄格州米斯蒂克的村庄,并用枪打死所有那些企图逃跑以免被火烧死的人——首先是妇女和儿童。为了连他们的记忆都被扑灭,殖民当局甚至还禁止提到佩科特人的名字。从那以后,又发生了几起针对印第安人的大屠杀,直到1890年在南达科他州的伤膝市发生的最后那一起事件。当然,这种事绝不只限于北美洲。19世纪最著名的种族灭绝事件之一,是对位于澳大利亚以南的一个大岛——塔斯马尼亚岛上的原住民的大清洗。在这个案例中,军事力量没能完全消灭塔斯马尼亚人,但军队没做到的,却被一个传教士做到了。乔治·奥古斯特·鲁宾逊设法把剩下的原住民都集合到他的传教所里,在那里,精神沮丧和欧洲人疾病的致命结合导致最后一批纯种塔斯马尼亚人的死亡,此时鲁宾逊——颇为富有的人士——退休回到英国。

发生在最近历史上的最广为人知的种族灭绝,是德国纳粹在种族优越的名义下杀害欧洲犹太人和吉普赛人的事件。不幸的是,把这一事件称为“大屠杀”的寻常做法——似乎这件事是独一无二的,或至少是例外的——往往使我们看不见这样一个事实:这一无比恐怖的事件只是再常见不过的现象的又一实例罢了。从1945年到1987年,至少有680万人(也许多达1630万)死于国内的种族灭绝,而与之相比,从1945年到1980年,死于国家之间战争的人数只有334万。<sup>②</sup>并且,从

① 种族灭绝,指(常常)在“进步”的名义之下,一个族群灭绝另一个族群,这或是蓄意的行动,或是由于一个民族丝毫不顾及自己的活动对另一个民族的影响而造成的偶然后果。

② 范·登·伯格(Van Den Berghe, P., 1992):《现代国家:民族建设者还是民族杀手?》,载《群体冲突国际期刊》第22卷,第3期,第198页。



那以后,种族灭绝就从未中断过:1988年伊拉克政府开始用毒气瓦斯来杀害库尔德村民,或者(正如我们在第十六章将会看到的)20世纪80年代早期,在危地马拉,由政府支持的针对原住民社区的恐怖主义活动达到其巅峰,20世纪90年代的卢旺达(第十一章曾经讨论过),以及更近的、发生在科索沃阿尔巴尼亚人和塞尔维亚人之间的暴力冲突。

如果要终止这些丑恶行径的话,我们就必须对它们有一种比现有认识更好的理解。人类学家积极地参与其中,进行跨文化研究和个案研究。他们发现这样一条规律:种族灭绝案例往往与宗教、经济和政治利益有关。例如,在塔斯马尼亚岛,英国的羊毛制造商们想要那些原住民离开这片土地,这样他们就可以用这片土地来养羊了。政府用针对原住民的军事行动增进了他们的利益,但罗宾逊的传教工作最终为羊毛利益夺取了塔斯马尼亚岛。20世纪60年代和70年代,居住在纳米比亚的朱瓦西人的处境明显类似于早先塔斯马尼亚人经历过的处境。一系列宗教的(荷兰归正宗)、政治的(纳米比亚的自然保护部)和经济的(农业、畜牧业和旅游业的)利益迫使他们不得被禁闭在一块保留区里,在那里,疾病和冷漠使得死亡率超过了出生率。像这样的例子我们还可以举出很多,但最后这个例子非常重要,因为它清楚地说明:种族灭绝并不总是蓄意的行为。它同样可以因为行为者不考虑自己活动对其他民族的影响,而作为一种行动的非预期后果出现。然而,对于那些生命之火被扑灭的人来说,种族灭绝是否出于蓄意是没有任何区别的;对他们来说,结果都是一样的。

### 有指导的变迁

关于涵化的最极端的例子,通常是军事征服、大规模入侵的后果,新来的统治者摧毁传统的政治结构,他们对他们所控制的文化一无所知或者毫不关心。原住民不能有效地抵制强加给他们的这些变化,而且这些变化阻碍他们开展很多传统的社会、宗教和经济活动,他们还可能被迫进行往往会孤立个人和破坏社会整合的新活动。纳米比亚的朱瓦西人就是这样的一个民族,他们于20世纪60年代早期被集中起来,并被驱逐到一块保留区里去,在那里,他们不能满足自己的各种生活需要。在这种情况下,政府为他们提供了配给粮,但这些配给粮不足以满足他们对营养的需要。由于健康状况恶劣,开展能够替代传统活动的有意义的新活动又受到阻止,所以这些人变得好争吵而且沮丧,并且正如已经提到过的那样,他们的死亡率超过了出生率。人类学家罗伯特·J·戈登1980年访问过该保留区,之后他评论道:“我从来没有到过任何一个像楚姆奎那样的地方,在那里,一个人真的能闻到死亡和腐烂的气息。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> R. J. 戈登(Gordon, R. J., 1992):《布须曼人的神话:纳米比亚下层阶级的形成》,第3页,科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。



然而,在20世纪80年代,朱瓦西人开始自己接管事务了,他们回到他们传统家园的小湖边,在那里,在人类学家和其他关心他们福利的人的帮助下,他们正努力通过饲养家畜来维持自己的生活。这是否会成功还尚未可知,因为成功的道路上仍有许多障碍。

殖民者对付原住民的做法有一个副产品,即应用人类学<sup>①</sup>(applied anthropology)或者说实用人类学的发展:利用人类学的技术和知识来为特定的“实用”目的服务。例如,英国人类学经常被看成英国殖民政策的“侍女”,因为它总是提供维持有效的殖民统治所需要的信息。在美国,美国民族局成立于19世纪末,旨在搜集可靠数据以供政府制定印第安人政策之用。那时,北美的人类学家坚信他们的学科具有实用性,很多在印第安人中间从事民族志工作的人士,贡献了大量的时间、精力,甚至还有金钱,帮助他们的知情人,因为后者的利益经常受到外界的威胁。

在20世纪,应用人类学的范围扩大了。20世纪早期,弗朗兹·博厄斯在美国几乎单枪匹马地训练了一代人类学家,帮助改革美国的移民政策。30年代,带着非常明确的实际目的的人类学家,对美国的工业环境和制度环境做了相当多的研究。随着第二次世界大战的到来,首次尝试由受过人类学训练的官员来管理美国疆土之外(尤其是太平洋上)的殖民地。日本的迅速复苏在很大程度上归功于人类学家在安排美国军事占领中的影响。今天,在管理美国在太平洋上的托管领土方面,人类学家继续发挥着积极的作用。在过去的30年间,行动人类学,即代表本土社会和少数民族利益的主张也增长了。

今天,国际发展领域对应用人类学家的需求日益增长,因为他们具有多方面的专业知识,包括社会结构、价值体系以及谋求发展的文化的功能相关性等。然而,扮演应用人类学家的角色远非易事:作为人类学家,他们必须尊重其他民族的尊严和文化完整性,但是,人们有要求他们在如何改变那些文化的某些方面这一点上给出建议。如果这种要求来自这个民族的人民本身,那也就罢了,但更常见的是,这种要求来自某些外来者。一般来说,他们提议的改变是为了那个目标群体的利益,但那些人却并不总是那样看。如何巧妙地劝服一个民族——尤其是无力抵抗的民族——接受所提议的改变,在提建议方面应用人类学家该走多远,这是个严肃的伦理问题。

尽管有这种种困难,但应用人类学在今日还是前所未有的兴盛。正如这本书中的几个“应用人类学”版块说明的,人类学家们现在正用各种各样的方式,在国内外许多不同的非学术环境中从事他们的职业。

<sup>①</sup> 应用人类学,指利用人类学的知识和技术来解决“实际”问题,通常是为一个具体的“客户”服务。



## 应用人类学 发展人类学与水坝\*

迈克尔·M·霍罗威茨,曾任发展人类学研究所所长和常务主任,以及纽约州立大学宾厄姆顿分校的人类学教授。霍罗威茨在他超过35年的学术和应用工作生涯中,为应用人类学的发展,以及为人类学在公共政策和服务中的作用,做出了开拓性的贡献。

霍罗威茨是发展人类学研究所的创建者,并且从1976年至今一直是该所的主要领导人。他孜孜不倦的贡献对于人类学作为一门应用学科而得到制度化起着非常关键的作用,并且由于他的贡献,该研究所已经成为和世界银行、粮农组织、美国国际开发署这样的国际开发组织,以及像牛津饥荒救济委员会这样的非政府组织齐名的组织了。霍罗威茨培养了好几代年轻学者和专家,特别是鼓励来自发展中国家和来自国内机构的年轻人为可持续发展项目贡献力量。

霍罗威茨与放牧者和洪泛区的居民在一起做的工作,对发展中世界的小生产者和小土地所有者的福利产生了巨大的积极影响。他在水坝排水量和水坝下游居民的需要及用途方面所做的工作,改变了水坝形成之后的移民安置和整合工作的开展方式。他在塞内加尔进行了翔实的人类学调查,最后导致塞内加尔政府做出这样一项决定:在塞内加尔河马纳塔利水坝的下游地区,永久性地制造受控的洪水。霍罗威茨和他的团队通过长期的田野调查证明:季节性的洪水将会给将近100万的小生产者带来经济、环境和社会文化方面的利益。

这项工作得到了资助机构、非政府组织和国家政府的承认,这是移民安置和河流治理概念的一大突破。由于霍罗威茨的贡献,河流盆地开发政策现在也成为人类学家在全世界大显身手的一个领域。他于1986—1991年任塞内加尔河盆地监控活动小组的组长,他的工作成果一直到10年以后还继续发挥着功效。这一研究的影响是里程碑性质的,不仅塞内加尔政府支持塞内加尔河盆地监控活动模型,而且世界上很多其他的国家也请霍罗威茨把这一模型应用到其他的河流盆地上去。在发展人类学研究所开展这类工作之前,还从未有人利用受控洪水来治理过一个水电站。莫桑比克请发展人类学研究所把塞内加尔河盆地监控活动模型的功用扩展到赞比西河下游去,而目前他们又在东南亚的湄公河——亚洲最后一条自由流淌的河流——上开始工作了。

\* 改编自 W. 扬(Young, W., 2000):《金博尔奖得主》,载《人类学新闻》第41卷,第8期,第29页。



### 弗朗兹·博厄斯(1858—1942)



弗朗兹·博厄斯出生于德国,他在那里学习物理学和地理学之后,于1888年移居美国。他对于人类学的兴趣开始于此前几年在巴芬岛的一次研究旅行,在那里,他遇到了他所谓的第一批“原始人”:伊努伊特人。从那以后,他和他的学生们统治了北美人类学界20世纪最初的30年。通过小心而细致的田野工作——这些工作为“出色”设置了新标准——博厄斯和他的学

生们揭露了早期社会理论家所提出的宏大而受文化束缚的有关文化进化框架的缺点。他坚持每种文化都必须根据它自己的、而非那些外来研究者的标准和价值得到理解,这标志着对他那个时代占统治地位的世界观的一个重大突破。

### 三、对于强迫性变迁的反应

本土民族对外来者强加给他们的变迁的反应有相当大的差异。有些人转移到最近的可利用的森林、沙漠或其他偏远的地方去,希望可以不受打扰。在巴西,曾经居住在海岸沿线的很多居民群体在几百年前就选择了这种方式,并且非常成功,直到从20世纪60年代开始的开发亚马孙森林的巨大浪潮为止。其他的——如北美洲的很多印第安人——拿起武器来反击,但最终还是被迫签署条约让出了他们祖先的许多土地。在这之后,他们就沦落为他们自己土地上的贫困的下层阶级。今天,他们为了保持他们作为独特民族的身份,为了重新获得对他们土地上的自然资源的控制权,仍在通过非军事手段继续斗争。

如果人们在面对强大的外部统治的时候能够依然坚持自己的一些传统,那么结果可能是融合<sup>①</sup>(syncretism)。这是指本土元素和异族元素混合而形成的一个新的系统。关于这种现象的一个较好的例子是特罗布里恩德岛民所玩的板球运动,关于这个民族的一些习俗,我们在第七、八章和第九章已经考察过了。

在英国人的统治之下,传教士为特罗布里恩德岛民引进了一种非常沉闷的英国板球运动,以此来代替在收获甘薯之后他们通常会跳的性爱舞蹈和公开的性交。在传统上,这是当首领们想要扩大自己的声誉时才会做的,他们举行连夜的歌舞,

<sup>①</sup> 融合,指在涵化中,本土的特性和异族的特性混合而成一个新的系统。



设宴款待参加盛会的成百对年轻已婚夫妇。连续两个多月,刺激性的舞蹈一夜接一夜,伴随着充满性暗示的高歌低吟,每晚都以年轻男女成双结对地消失在丛林中而结束。由于没有一个首领愿意被别人比下去(被比下去会反映在一个人的魔力上),因而所有这些歌舞都有强烈的竞争性质,有时还会爆发打斗。对于英国传教士来说,板球似乎是结束这一切的一个好办法,并且它还能鼓励人们遵守服饰、宗教和“运动员品格”方面的“文明”习惯。然而,特罗布里恩德岛民决定“藐视”这种英国运动,要把它变成同他们以前歌舞竞赛一样具有特罗布里恩德特色的活动。

特罗布里恩德岛民将战斗的服装、战斗的魔力以及性爱的舞蹈加入节日盛会,从而把板球变成了他们自己的东西。首领们现在不再每晚邀请人来跳舞,转而组织板球比赛。他们把投球从英国风格改成与他们古老掷矛活动相接近的东西。比赛之后,他们会举行盛大的宴会,通过炫耀财富来增强他们的声望。变了形式的板球用来服务于传统的声望和交换体系了。特罗布里恩德的板球既非“原始的”,也非被动地在其原初形式上接受的,它充满智慧和创造性地调适于一种复杂的活动,反映了本土文化基本前提的重要地位。与比赛有关的每一个人都显示出旺盛的精力和骄傲,而选手们不仅关注怎样取得好成绩,而且同样关注怎样传达出关于“他们是谁”的全部意义。从为比赛做准备的充满肉欲的服饰打扮中,从集体吟唱的充满性暗示的歌曲中,从比赛间隙那带有色情意味的歌舞中,我们可以清楚地看到,每一位选手都是在为他自己的重要地位而比赛,为其团队的声誉在比赛,为成百上千观战的诱人的年轻妇女们在比赛。 435

### 复兴运动

另外一种对压制性变迁的常见反应是复兴,这是我们在第十三章已经讨论过的一种文化过程。复兴可以被看作是由社会中的成员进行的一种刻意尝试,他们想通过迅速接受一种带有多项创新的模式来建设一种更加令人满意的文化。一旦主要的文化纽带、社会关系和活动被打破,而无意义的活动又被外界力量强加进来,个体和群体通常就会做出幻想、退缩和逃离的反应。

复兴运动的事例在美国历史上一直很常见,每当社会中有相当一部分人发现他们的生活条件与“美国之梦”的价值相偏离的时候,就会出现这种运动。例如,在19世纪,内战之后连续几十年的周期性经济衰退和幻灭导致了一系列的复兴运动,其中最成功的是摩门教。20世纪,在各大城市的贫民窟中,以及在像阿巴拉契亚那样的萧条农村中,复兴运动不断爆发。到了60年代,很多运动变得越来越少精神性,越发“激进”,其中黑人穆斯林运动就是一个很好的例子。60年代还兴起了很多中产阶级甚至上层阶级家庭中的年轻人的复兴运动。在他们看来,公开声称的那些关于和平、平等和个人自由的文化价值,与连续不断的战争、贫穷和各种非人格制度对个人行动的限制的现实是非常不一致的。他们通过吸毒、稀奇古怪 436



的着装、发型、音乐和言论,以及他们对权威和权威人士的行为来表达对这些现实的反应。不论所有这些运动是不是由经历了个人超自然体验的个体激发的,它们的确显示出大体上的相似之处。

到20世纪80年代,随着所谓的宗教权利的兴起,复兴运动甚至在社会更为富足的那部分人——老年人中间也变得愈益重要。在这些事例中,对“美国之梦”可以被感觉得到的破灭的反应没有对此梦可以被感觉得到的威胁的反应那么强烈,对“美国之梦”可以被感觉得到的威胁来自于持不同政见者和激进分子、外国政府、挑战他们信仰的各种观念的新观念,以及现代生活方式的纯粹复杂性。

显然,当价值系统(不论何种原因)与现实不合拍时,文化危机的状况就有可能开始积聚,并有可能酝酿某种形式的反动运动。并非所有受到压迫、征服或殖民的人民最终都会起来反抗已确立的权威,尽管他们为什么不反抗仍然是一个有争议的问题。然而,当他们起来反抗的时候,文化抵制可能会呈现出若干形式,而所有这些形式都是各种各样的复兴运动。一种文化可能会加速涵化的过程,以便更全面地分享占支配地位文化的种种所谓的好处。第二次世界大战后的美拉尼西亚“货物崇拜”大致就属于这种类型——尽管早些时候的崇拜强调要复兴传统方式。有时,一个运动想要重新建设一种被毁掉,但尚未被遗忘的生活方式,就像许多跳鬼魂舞的大平原印第安人在19世纪所做的,还有今天许多有关“宗教权利”的运动所做的那样。有时候,受压迫的贱民群体由于长期以来遭受下层社会地位之苦,并形成自己特殊的亚文化意识形态,所以会试图创造新的社会秩序;对于西方民族来说,最熟悉的案例之一就是先知犹太教和早期基督教了。如果运动的目标内在地指向文化体系的意识形态系统,以及与之相配套的社会和政治结构,那么它就被称为革命<sup>①</sup>(revolution)。

#### 437 四、反叛与革命

当一个社会内部的不满程度达到一定的水平之后,发生反叛和革命——像伊朗革命、阿富汗的塔利班革命、尼加拉瓜的桑地诺革命和墨西哥的萨帕塔玛雅印第安人起义——的可能性是很高的。

至于革命为什么会爆发,以及为什么这些革命常常达不到发动者的期望,这是一个问题。然而,有一点很清楚,即像英国、法国、西班牙、葡萄牙和美国这些国家在19世纪和20世纪初期的殖民政策,在世界范围造成了一种革命几乎不可避免的局势。尽管大多数殖民地在第二次世界大战以来取得了政治上的独立,但更强大的国家却继续对许多“不发达”国家的自然资源和廉价劳动力进行

<sup>①</sup> 革命,指一种从内部爆发的复兴运动,主要指向文化的意识形态系统以及与之相应的社会结构。





剥削,结果便在这些国家中引起了对受外国势力控制的统治者的深深仇恨。如果新独立国家中的统治精英想要宣布对居住在他们国界以内各民族的控制权的话,就会引起更进一步的仇恨,因为这些人民拥有共同的祖先、独特的文化、对他们自己领地的持久稳固的占有以及自决的传统,他们认同自己为特征显著的民族,拒绝承认他们视为外国政府的那个当局的合法性。因此,在很多前殖民地国家,已经有大批的人拿起武器来反抗政府所进行的吞并与合并——这些国家政府是由其他国家的人所控制的,并且是强加在他们头上的。因为属于某一民族的统治精英想把他们的多种族国家变成统一的民族国家,所以他们就开始剥夺他们国家其他民族的土地、资源及其作为一个独特民族的文化认同感。这种现象是如此常见,以至于人类学家皮埃尔·范·登·伯格把现代国家称之为“民族建设”的东西称为其实是“民族谋杀”。<sup>①</sup>我们这个时代的一个重要事实是:世界上绝大多数特征显著的民族从未赞同过他们政府的统治,尽管他们居住在那个政府所管辖的国家之内。<sup>②</sup>在许多新出现的国家中,这些民族感到他们除了斗争之外别无选择。

通过考察过去发生的各种革命,以下这些条件可视为反叛和革命的催化剂:  
 (1)现有政权失去声望,经常由于外交政策的失败、财政困难、罢免受欢迎的部长或对受欢迎的政策作修改。  
 (2)近期的经济改善受到威胁。在法国和俄国,社会中的某些群体(专家阶层和城市工人)之前刚刚经历了经济状况的改善,就遇上出乎意料的经济挫折,比如食品价格飞涨和失业,因而变得激进。  
 (3)缺乏决断力的政府,例如政策没有连贯性。这样的政府似乎由各种事件控制,而不是在控制这些事件。  
 (4)失去知识分子阶层的支持。失去知识分子阶层剥夺了法国和俄国革命前政府在哲学上的支持,因而导致它们不受文化公众的欢迎。  
 (5)具有感召力或有强大吸引力的一位领袖或一群领袖,他们足以动员相当大的一部分民众去反对现有的制度。

438

除了对国内政权的反抗——如中国、法国和俄国革命那样——之外,现代的很多革命都是反抗外来者强加政权的斗争。这种斗争经常以独立运动的形式出现,这些运动会发动对殖民政权进行武装挑衅的活动。此类例子之一是阿尔及利亚争取脱离法国的独立斗争。在今天世界上所发生的大约 120 起的武装冲突中,有 98% 发生在非洲、亚洲和中南美洲经济贫困的国家中,而这些国家几乎都曾一度处于欧洲人的殖民统治之下(参见图 15.5)。在这些战争中,有 75% 发生在政府与国

① 范·登·伯格(Van Den Berghe, P., 1992):《现代国家:民族建设者还是民族杀手?》,载《群体冲突国际期刊》第 22 卷,第 3 期,第 191—207 页。

② B. 尼茨曼(Nietschmann, B., 1987):《第三次世界大战》,载《文化遗存季刊》第 11 卷,第 3 期,第 3 页。



439 内一个或多个民族之间,后者面对他们认之为异族征服的情况,想要维护或重新获得对他们的人民、共同体、土地和资源的控制权。



图 15.5

20世纪90年代,武装冲突集中发生在世界贫困国家。

并非所有叛乱的结果都是革命性的。按照南非人类学家马克斯·格卢克曼的观点,反叛

“……将流氓无赖扔出去,”然后换上另外一班人马,但不存在改变意识形态或社会结构形式的企图。在政治革命中,革命者试图夺取政权,以便改变社会结构、信仰系统及其符号表象。政治革命通常是骚动的、暴力的而非持久的。一次成功的革命很快转到重建稳定、但却经过改变的社会结构上去了;但是,它却有着深远的政治、社会后果,有时还有经济、文化的后果。<sup>①</sup>

并非所有革命都能成功地做到它们一开始想要做的事。例如,中国革命起初

<sup>①</sup> E. A. 霍贝尔(Hoebel, E. A., 1972):《人类学:关于人的研究》(第4版),第667页,纽约:麦格劳-希尔出版社。



的一个目标是将妇女从一个强大的父权制社会中解放出来,在这个社会中,妇女要终生地服从于某个男性亲属——先是她的父亲,然后是她的丈夫,在她丈夫死后是她的长子。尽管发生了一些变化,但转型大体上因革命者借以看待他们工作的文化透镜而遭到挫折。起码有 22 个世纪历史的根深蒂固的父权制传统不是那么容易废除的,而且它已不自觉地影响中国共产党领导人自 1949 年以来的很多决策。在今天的中国农村,妇女的一生就像过去一样通常是由她跟某个男子的关系决定的,这个男子可能是她的父亲、丈夫或儿子,而不是由她自己的努力或失败决定的。而且,妇女们被一次又一次地告知,她们的首要角色是妻子和母亲。当她们在外工作的时候,她们所做的通常都是些低收入、低地位和没有收益的工作。确实,在 20 世纪 90 年代,拐卖农村妇女外出做工或做妻子的情況明显增加。她们为丈夫所做的无偿家务劳动和她们在家庭以外的廉价劳动,对于中国的经济发展是不可或缺的,这种经济发展依赖父系家户的家长对劳动力进行分配。<sup>①</sup>因此,尽管妇女可能取得一段时期的自由,但在其老年时,她们就变得完全依赖她们的儿子们了。

这种情况表明,对革命目标的破坏——如果出现破坏的话——并不一定是由政治上的反对者造成的。相反,这可能是革命者自己的文化背景造成的。在中国农村,妇女一旦嫁出去,而且她们的劳动力由家庭的男性家长控制,她们往往在某 440 种程度上被看作是商品。

应该这样来理解革命,它是一种相对晚近才出现的现象,只在过去大约 5 000 年里才发生。原因是:政治反叛是对集权化的政治权威(酋邦社会或国家)的反叛,而在 5 000 年以前国家还不存在。那么显然,在部落社会和队群社会中,既然没有中央政权,也就不会有反叛或政治革命。

## 五、现代化

现代化<sup>②</sup>(modernization)是人们最经常地用来描述今天正在发生的社会和文化变迁的术语之一。它被很清楚地界定为一个无所不包的、全球性的文化与社会经济变迁的过程,各个社会试图经由这一过程获得某些西方工业社会常见的特征。更加仔细地考察这个定义,我们发现,“变得现代”被想象成“变得和我们一样”(“我们”是指美国和其他的工业社会),它明显带有这样的含义:与我们不同就是过时的和陈旧的。这不仅是种族中心主义的,而且它还孕育出这样一种观念:其他那些社会必须变得和我们更相似,不顾其他考虑因素。很不幸,“现代化”这个词仍然如此广泛地被加以应用。既然我们看来还得继续使用这个词,那么我们此刻所能做的

<sup>①</sup> H. 盖茨(Gates, H., 1966):《买卖新娘现象在中国的重现》,载《今日人类学》第 12 卷,第 4 期,第 10 页。

<sup>②</sup> 现代化,指文化和社会经济的变迁过程,发展中社会经由此过程获得某些西方工业化社会的特征。



最好的一件事,就是认识它那成问题的片面性,甚至在我们继续使用它的时候。

现代化进程最好被理解成由四个亚过程组成,其中一个和技术发展。在现代化的过程中,传统知识和技术让位于主要从工业化的西方借来的科学知识和技术的应用。另一个亚过程是农业发展,它意味着农业重点从生存型农业向商品化农业的转变。人们不再为自己使用而种植庄稼和饲养牲口了,他们越来越多地转向经济作物的生产,因而也就越来越多地依赖于货币经济和全球市场来出售农产品和买进商品。第三个亚过程是工业化,它更加强调用物质形式的能量——特别是矿物燃料——来驱动机器。人力和畜力变得不那么重要了,一般的手工艺也是这样。第四个亚过程是城市化,其特征是人口从农村移入城市。尽管所有这四个亚过程是相互关联的,但它们的出现没有固定的顺序。

随着现代化的推进,其他变化也随之发生。在政治领域,随着行政官僚制的发展,政党和某种选举机构频繁地诞生。在正式教育方面,制度性的学习机会扩大了,识字率提高了,本土受教育的精英阶层也发展出来了。随着传统信仰和习俗受到破坏,宗教在很多思想和行为领域变得不如以前重要了。许多与亲属相联系的传统权利和职责也改变了(如果不是根除的话),尤其是在那些涉及远亲的地方。最后,在存在社会分层的地区,流动性增加了,因为先赋地位变得越来越不重要,而个人成就反而更重要了。

现代化的另外两个特征与上文已经提到的那些方面同时出现。第一,结构分化<sup>①</sup>(structural differentiation),即承担两项或多项功能的单一传统角色,分化成两个或多个只具备一项特定专门功能的角色。这意味着社会的某种分裂,如果不希望社会分裂成若干分散的单元,就必须用新的整合机制<sup>②</sup>(integrative mechanism)来抵消这种分裂。这些新的整合机制的形式有:正式政府结构,官方意识形态,政党,法典,工会和其他的共同利益团体。所有这些都贯穿其他社会各部门,因而能起到对抗分化力量的作用。但是,这两种力量并非现代化情境中唯一的一对对立;在它们之外,还必须加上第三种力量:传统<sup>③</sup>(tradition)。它同时对抗分化和整合这两种新的力量。但是,冲突不一定是全面的。传统方式偶尔也会促进现代化。例如,传统的亲属联系可以帮助进城的农民,如果他们在那里已经有亲戚可以求助的话。一个人的亲戚也可以提供商业成功所必需的经济资助。

现代化的一个方面——技术爆炸,使得人们有可能把人及其观念以令人惊异的速度和数量从一个地方运送到另一个地方。以前独立的文化系统现在接触到了其他

---

① 结构分化,指承担两项或多项功能的(比如政治的、经济的和宗教的)单一传统角色,分化成两个或更多的、只具备一项特定专门功能的角色。

② 整合机制,指一个社会中对抗分化力量的文化机制;在处于现代化进程中的社会里,它们包括正式的政府结构、官方意识形态、政党、法典、工会和其他的共同利益团体。

③ 传统,指在现代化社会里,可以对抗新的分化和整合力量的旧文化习俗。



的系统。纽约和普卡普卡岛之间的文化差异在减少,而渔民和物理学家之间的差别在扩大。没人知道这意味着在文化多样性方面这是净收益还是净损失,但任何东西在世界范围内的传播——不论它是 DDT(由于毒性太强而被美国禁止的一种杀虫剂),还是一种新观念——都至少应该得到谨慎的看待。人类及其文化系统是千差万别的,这一点是其最令人兴奋的方面,但对多样性的破坏却反映在蓝色牛仔裤、可口可乐、摇滚乐、社会主义、资本主义或任何其他东西在世界范围内的传播。当一首歌被遗忘了,或者一种仪式不再举行了,人类遗产的一部分就永远地消灭了。

有两种传统文化感受到了现代化或其他文化变迁的影响,对它们进行一番考察将有助于弄清楚这两种文化遇到的一些问题。这两种文化是:斯科特拉普人,他们是萨阿密民族的一个分支,其家乡横跨北极圈沿线的挪威、瑞典、芬兰和俄国,以及厄瓜多尔的舒尔印第安人。

### 斯科特拉普人和雪地汽车革命

442

斯科特拉普人居住在芬兰北部地区,传统上靠打渔和饲养驯鹿为生。<sup>①</sup>尽管他们在某些物质产品上要依靠外部世界,但当地拥有对他们的系统至关重要的资源,所有的人实际上都可利用这些资源。关键性的资源每个人都可以得到,在人与人之间几乎不存在社会和经济分化。他们的社会基本上是平等社会。

放牧驯鹿对于斯科特拉普人是特别重要的。的确,鹿群管理对于他们把自己定义为一个民族是至关重要的。这些动物是家庭消费的肉类来源,或者用来出售以获取外界的商品。它们也是做鞋和衣服所用的兽皮的来源,筋腱用来缝纫,而角和骨头则用来制作各种各样的物品。最后,驯鹿在冬天还用来拉雪橇,在地上没雪的时候用来驮运货物。因此,人们可以理解,动物是人们非常关注的对象。鹿群不是很大,但若不给予大量的照料,其生产力会受到影响。因此,冬天的大部分活动都集中在驯鹿身上。男人们坐着雪橇去干活,他们与他们的牧群联系密切,放牧从11月到次年1月相当密集,从1月到4月则是间歇的。

在20世纪60年代早期,这些驯鹿畜养者迅速地接受了雪地汽车,前提是这些新机器能够使畜牧更加方便,而且更加经济。第一部雪地汽车于1962年到达芬兰;到1971年,斯科特拉普人和同一地区的非拉普人一共拥有70部雪地汽车。尽管坐雪橇的男人仍然干一些放牧的活儿,但他们的重要性和声望现在已经降低了。早在1967年,就只有四个人还在用驯鹿拉雪橇在冬天旅行;多数人已放弃役用动物了。那些还没有改用雪地汽车的人感到自己已比不上其他人了。

这一机械化的后果不同寻常,而且意义深远。对雪地汽车的需要,以及对维护这

<sup>①</sup> P. J. 佩尔托(Pelto, P. J., 1973):《雪地汽车革命:北极圈的技术与社会变迁》,加利福尼亚州门洛帕克市:卡明斯出版社。



些汽车所需的零件和设备的需要,还有对源源不断的汽油供应的需要,使他们前所未有地依赖外部世界。因为雪地汽车取代了传统技术,所以拉普人不依靠外人而决定他们自己命运的能力——如果这是必要的话——便丧失了。雪地汽车还很昂贵,在北极地区要花好几千美元。维修和汽油的费用必须得加到这笔初始费用上。因此,对现金的需求突然大大地增加了。为了筹到这笔钱,男人们必须更经常地到拉普人社区外挣工资,而不是像以前那样偶尔为之,要不然就得依赖像政府救济或福利这种来源。

有人说,为了改善了的驯鹿畜养系统,这种依赖性和对货币的需要是值得付出的代价,但这个系统真的得到改善了吗?事实上,雪地汽车很大程度导致驯鹿畜养的灾难性衰落。到1971年,每户家庭平均畜养驯鹿的头数从50头减少到了12头。这个数目实在太小,不仅从经济角度考虑不可行,而且根本就难以为继。原因在于,动物在这么小的群体中会想尽办法逃跑,去加入另一个更大的群体。以前牧人和驯鹿之间那种亲近的、长期的和大致和平的关系,变成了吵吵嚷嚷的和伤害性的关系。现在,当男人们出现的时候,他们总是坐在咆哮着的、气味难闻的汽车里从森林中飞速冲出来追赶动物,常常要远远追赶。男人们的出现没有帮助动物在冬日里觅食,没有帮助母鹿生仔,也没有保护它们不受其他动物的猎捕,他们出现要么是为了屠杀它们,要么是为了阉割它们。自然而然地,驯鹿变得机警了。结果就是家庭驯养数实际上减少了,驯鹿只要有一丝一毫的机会,就会四散逃跑到人类更加难以到达的地方去。而且有证据表明,雪地汽车的骚扰影响了鹿群新增可存活小鹿的数量。这是用客观事实作的经典说明:变迁并不总是调适性的。

机械化畜牧的代价——以及牧群的减少——使很多拉普人完全放弃了畜牧。现在,大多数男性都不再是牧人了。这构成了一个严重的经济问题,因为几乎没有什么其他可替代的经济手段。而还有一件事使问题更加复杂,那就是:加入现金—信用经济意味着大多数人——不管他有没有被雇工作——都有款项要支付。这不仅仅只是一个经济问题,因为在这个民族的传统文化中,做一个驯鹿畜养者是成为一个男人的基本要求。因此,今天不再畜养驯鹿的人不仅比以前更加贫穷,而且除此之外,他们在某种意义上也不是一个完整的“男人”。

这种经济分化,再加上它对社会角色的重新评价,导致从原来的平等社会发展出一个分层社会。财富差别出现了,随之生活方式也出现差别。现在很难再次开始畜养驯鹿,因为人们需要一笔不小的现金费用。而且畜牧所需的技术和知识现在已不再是传统文化的一部分。并非每个人都拥有这些技术和知识,那些没有这些技术和知识的人得依赖别人——如果他们想要加入这个行当的话。因此,现在获取关键资源的机会受到限制,而它以前是向所有人开放的。

### 舒尔人的解决之道

虽然斯科特拉普人没能避免现代化的许多消极方面,但是否选择现代化还是



他们自己的事。相反,印第安民族的舒尔人(有时又叫希瓦罗人)竭力逃避现代化,直至他们感到自己无法把已将亚马孙盆地中的其他社会整个地毁掉的那种外部力量拒之门外。由于越来越多的厄瓜多尔殖民者侵入他们的地域,他们受到失去自己土地基础的威胁,所以舒尔人于1964年建立了一个完全独立的法人团体舒尔人联盟来掌握他们自己的未来。这个联盟得到了厄瓜多尔政府的承认——尽管是不情愿承认的——因此它便合法地致力于促进其成员的社会、经济和道德进步,以及与官方政府代理机构协调发展。自从这个联盟成立以来,它已经取得了96 000多公顷公共土地的所有权;已经建起了一个拥有超过15 000头牛的牧群,作为人民的主要收入来源;已经控制了他们自己的教育,使用他们自己的语言,而且大部分使用他们自己的教师;还建起他们自己的双语广播站和一份双语报纸。显然,所有这些都要求舒尔人进行巨大的改变,但他们能够保持很多独特的文化标志,包括他们的语言、对公共土地的占有、合作生产与分配、基本平等的经济系统,以及能够维持最大限度自治自主的、以亲属关系为基础的社区。因此,尽管发生了所有这些变化,他们感到自己仍然是舒尔人,与其他的厄瓜多尔人很不一样。<sup>①</sup>

舒尔人的例子说明,亚马孙地区的印第安民族有能力掌握他们自己的命运,甚至在面对强大的外来压力的时候——如果他们被允许这样做的话。不幸的是,直到最近,很少有民族有这种机会。在欧洲人侵入亚马孙雨林之前,有超过700个特征显著的原住民族居住在这片广阔的地区。在巴西,到1900年,这个数字下降到了270个,而今天差不多只有180个留了下来。<sup>②</sup>在这些幸存者中,有许多民族发现他们自己的处境和这一章前面描述过的亚诺马密人的处境没什么不同。然而,这些民族中有很多在抵御他们面临的外部毁灭力量的时候,又显示出了新的智谋。这些力量强大得令人生畏,一位住在巴西、从1976年开始在亚马孙开展田野工作的人类学家所作的以下这段叙述,说明了这一点。



萨尔密人将驯鹿与其他畜群分开。

<sup>①</sup> 博德利(Bodley, J. H., 1990):《进步的受害者》(第3版),第160—162页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

<sup>②</sup> 《文化遗存季刊》第15卷,第4期,第38页(1991年)。



## 原著学习

### 1997年发生在巴西印第安人日的暴力\*

1997年4月20日,星期天晚上,巴西的电视网络 Rede Globo 在其每周一次的节目 Fantástico 中,报道了一个住在巴希亚的帕塔肖印第安人遭人残忍地谋杀的悲惨故事。帕塔肖就是佩德罗·阿尔瓦雷斯·卡布洛在1500年“发现”巴西的时候所遇见的那个原住民民族。

根据这则新闻报道,44岁的帕塔肖领袖吉尔迪诺·耶苏斯·多斯·桑托斯带着他的一些人去巴西利亚同政府官员讨论他们对土地的要求问题,并去参加在巴西的印第安人纪念日上举行的示威和节日活动,同时还去欢迎来自全国各地的数千名无地穷人——这是巴西土地改革斗争中的一个历史性时刻。据其他住在 FUNAI 公寓(FUNAI 是巴西印第安人的一个服务机构)的人说,吉尔迪诺很晚才从节日庆典上回来,被军警挡在了公寓的入口处。他在这块地方游荡了一阵,然后决定睡在一个公共车站的长椅上。一份目击报告称,一辆小汽车开过来,从上面下来五个年轻人,他们把易燃液体倒在这个睡着的印第安人身上,然后点火。后来查明,这些青年以为这个帕塔肖人是在巴西所有的主要城市里都有的、无数流浪街头的乞讨者之一。每个月至少有一个街头乞讨者以这种方式被杀,而那些人只是为了“好玩”,为了看一看乞丐惊慌失措地奔跑、想要扑灭身上的火、直到最后完全被烧死的样子。

至于吉尔迪诺,他被这桩罪行的少数几个目击者之一带到医院,医生发现他的身体有95%的地方被严重烧伤,结果他第二天就死在了医院里。那五个从16—19岁不等的年轻人被关进监狱。他们都来自中上层阶级的家庭(其中一个陆军上校的儿子,另外两个是法官的儿子)。这桩罪行应该被判13—30年不等的监禁。但他们真的会受到惩罚吗?当然,这是一个以儆效尤的好时机,因为巴西人正为最近在达迦马、圣保罗、上帝之城、里约热内卢看到的警察暴力场面而感到震惊。然而,这恐怕会成为另一个涉及巴西印第安人的可怕的死

\* R. M. 赖特(Wright, R. M., 1997):《1997年发生在巴西印第安人日上的暴力事件:过去和未来的象征》,载《文化遗存季刊》第21卷,第2期,第47—49页。





亡统计数据。

我受邀写一篇文章来纪念文化遗存基金会成立 25 周年,这对于我来说是一种荣誉,因为该基金会从成立之初就主要关注巴西,当时,我最先想到的是写关于巴西的原住民运动所取得的政治胜利和“战利品”,比如亚马孙西北部的里奥内格罗原住民组织联盟的例子。标志着这片地区大约 2 万户操不同语言的印第安人家庭重大进步的胜利包括:划出了一块广阔而连成一片的保留区土地,同时,原住民的领袖得以在市政府的关键职位上任职。我之所以想集中谈一谈这片地区,是因为我自从 1976 年以来就一直在这里进行人类学和历史学研究,而且自从我 12 年前回到巴西以来就一直与该联盟保持联系。他们的处境现在有了显著变化:从 20 年前完全从属和依赖对外联系的代理人(主要是传教士和军方),到本地原住民政治团体(超过 20 个)的热情高涨——这些团体由一个全区范围的原住民联盟进行协调。他们的文化传统长期以来被传教士压抑,甚至达到这种程度:原住民自己对自己的身份都感到“难为情”。现在,他们的文化传统得到发展,其标志是产生出一位杰出的领袖班尼瓦·格尔森·卢西亚诺·桑托斯,一般来说,他对大部分亚马孙地区的原住民运动所作的思想贡献一定会取得长期的效果。

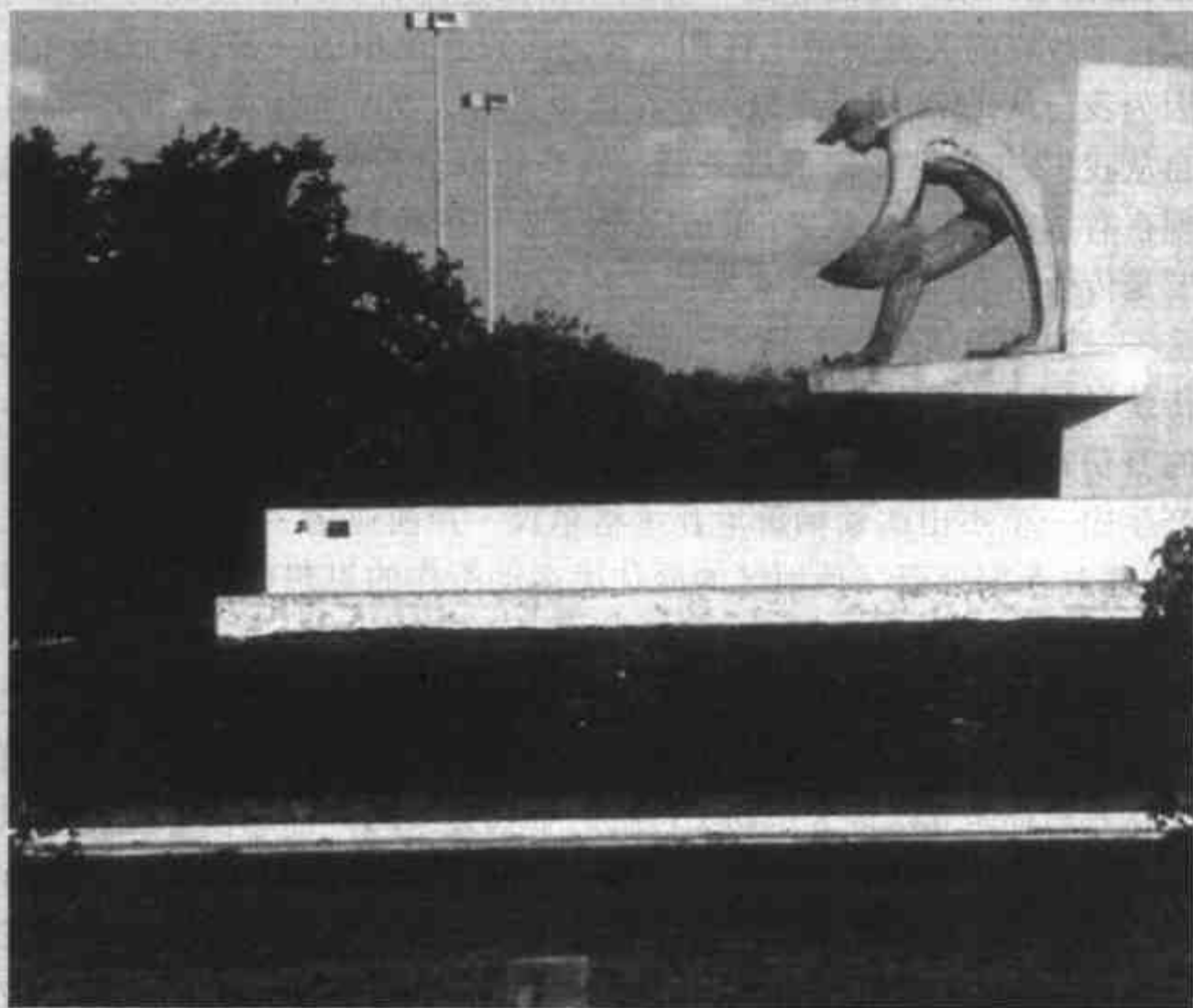
在巴西,亚马孙的西北部地区对于可持续发展的问题,以及如何把这些可持续发展模式付诸实践的问题,已成了重要的试验地。这种模式在亚马孙西北部地区是切实可行的替代方案吗?抑或在非政府组织和学术界关于这种模式的话语与原住民迫在眉睫的具体需要之间还有很大的距离吗?在关于印第安人与白人关系的地方政治方面,以及在这一地区一般原住民文化复兴运动方面,非政府组织的介入有何效果?当务之急的问题,也就是在巴西利亚的印第安人日那天发生的事件以其异常恐怖的面貌所揭示的问题,不是新的模式,而是老问题和从未有足够的时间去愈合的旧伤口。种族主义和有罪不罚是两大主要的“恶棍”,它们总是在成功的关键时刻暴露出来。对那些健忘的人,那些已经忘记这两个“恶棍”在最近几年做过些什么的人来说,对其他事件及其结果作短暂回顾是值得的。

原住民传教士理事会(最直接介入原住民事务的巴西天主教教会的分支机构)每年都会发布一份报告,说明巴西的原住民遭受暴力的情



446

况。统计数据显示,不仅暴力每年都在增加,而且对原住民的攻击种类也在增加:谋杀领袖,大屠杀,由于官方卫生机构的渎职而导致的传染病,非法拘留以及警察暴力。对全国不断重演的针对印第安人的暴力事件,人们只能感到震惊。但是,这些事件在国家媒体上是怎样披露和报道的呢?官方机构又是怎样解决这些事件的呢?有成为印第安人与白人关系特征的暴力模式吗?



巴西博阿维斯塔市中心广场上“赞扬”金矿矿工的雕像。金矿矿工和其他人进入印第安人的工地,引起后者的大量死亡。

### 针对巴西原住民的暴力

在巴西,原住民遭受暴力的一个特征,是有罪不罚这一最常见的模式。针对巴西原住民的暴力是可怕的和悲惨的,但归根结底是失去控制。在一个接一个的案例中,同样的情节一再上演:针对印第安人的暴力行动从未受到审判。冲突和紧张,尤其是围绕着土地和资源归属权



的冲突和紧张,逐年累积,再加上 FUNAI 的默默无为,最终导致了谋杀和屠杀的大爆炸。调查立即启动了,被告也被捕了。在这一初始阶段,国际压力起了十分重要的作用。第二个阶段是很长的拖延期,它使这个案子最初的紧迫性削弱了。接着,被告拖延时间以图操纵事件进程,而同时调查也延缓了。如果这个案例最后开庭审判的话,永远不会有足够的证据将被告定罪,于是他要么被宣布无罪释放,要么只会被判轻微的刑罚。这一情节的后果是:种族关系中的暴力不断地被复制。

例如,一位著名的瓜拉尼族领袖马尔索·图帕伊,1983 年被当地一个牧场主雇用枪手杀害了,因为这个牧场主与马尔索的人民之间有土地纠纷。整整 10 年以后,这一罪行的主犯——这个地方的每一个人都知道他——才被带到当地法庭接受审判。最后,这个牧场主由于“证据不足”而被判无罪释放。另外一个例子是发生在 1988 年对所利蒙伊斯河上游地区的蒂库纳印第安人的大屠杀,结果有 14 人死亡,23 人受伤,还有 10 人“失踪”。一个木材商为“解决”土地争端雇用了 14 个枪手进行这次大屠杀。这场争端拖了好些年,因为联邦当局和地方利益集团双方都想压制这种运动。尽管这个案例立刻引起了国内和国际的关注,但今天——几乎 10 年以后,关于案件过程的新闻报道几乎已从媒体上消失了,而司法拖延的过程也远没有决定审判的结果,如果还要有一个结果的话。

还有另外一个情节:大众媒体通过对有关暴力的话语的操纵,将真正的受害者变成了自己对自己施加暴力的罪魁祸首,或者转而“对受害者进行责备”。这样,实实在在的身体暴力由于加在受害者身上的符号暴力而变得复杂化了。巴西和委内瑞拉的亚诺马密人的例子就是这一过程最明显的例子。

在这个案例中,由于世界对亚诺马密局势的长时间关注,所以结构性的“失忆症”和有罪不罚的情况并没有变得更糟。但这并没有使亚诺马密人免遭身体暴力(1993 年对哈克斯穆村 17 个亚诺马密人的大屠杀)或免遭种族主义者的侵犯——两年前,一个不知名的记者杰内尔·克里斯塔多在《圣保罗日报》发表了一些文章显示了这些侵犯的特点。克里斯塔多在他的第一篇文章《在拉诺-布拉夫发生的那一幕幕背后》中,不仅对大屠杀的证据提出了质疑,而且还将这一事件的注意力系



统性地转移了：他宣称，原住民对白人的大量攻击从未得到过正义的审判。克里斯塔多将拿破仑·查葛农所宣传的“暴烈之人”的形象作为他对亚诺马密人进行描述的基础，由此得出结论说：亚诺马密人的文化本身就是“以暴力为特征”的，而国际社会对哈克斯穆村大屠杀的愤怒，不过是由人类学家和原住民防御组织所策划的一次阴谋罢了。他说亚诺马密人不过是被一次所谓的、意在将亚马孙地区的事务国际化的运动所利用，“除非武装力量意识到人类学家的这一阴谋，”他警告道：“不然我们不久就会在亚马孙地区看到蓝盔部队（指联合国的干预）了。”在这一话语中，巴西人成了受害者，而亚诺马密人及其支持者反倒成了侵犯者。

### “耸人听闻的”暴力

我们还可以分析无数其他的案例来说明这种结构性的暴力，这种结构性的暴力是今天巴西国内印第安人和白人之间关系的特点，也是大众媒体报道种族之间暴力的那种方式的特点。在很多例子中，媒体话语很明显是在为当地的、地区的和全国性的权力机构服务。同样很明显的是，这种对暴力的解释不足以说明发生在个体和群体身上的野蛮事件。原住民的行动已经说明：他们对于外部强加给他们的种种要求是有能力抵抗、适应和改变的，并且常常是以极其富有创造性的方式做到的。然而，巴西社会却一再地显示出它无法解决它国内最严重的两个问题：种族主义和有罪不罚。其政府也一再地显示出它无力建立可行的政治和经济模式，以使少数民族和社会少数群体能够有尊严地和其他人共同生活在一个多元社会中。

在巴西的印第安人日上，总会发生某种死亡仪式。大众媒体谈起原住民“不可避免的灭绝”来，就好像他们是一个正在消失的物种一样。生态学家和人类学家一再申明：对于地球的未来生存而言，社会的多样性是至关重要的，而原住民也是必要的。需要改变的，是巴西人关于印第安人和一般少数民族的意识，而非印第安人本身——他们不只是一个曾经伟大的、过去的幸存者或“残留者”，而且完全有能力为他们自己的未来创造可行的发展模式。

4月21日——也就是蒂拉登梯斯日（蒂拉登梯斯是一位巴西民族英雄）——星期一中午，巴西利亚宣布为这位死去的帕塔肖印第安人哀悼三天。这是为巴西社会的旧模式而唱响的又一首挽歌吗？



### 现代化与“不发达”世界

刚才考察的例子说明了现代化是怎样影响那些非“现代”国家中的原住民的。在所谓的不发达世界中的其他地方,所有国家都在经历现代化的剧痛。在整个非洲、亚洲和南美洲及中美洲,我们都眼见着经济活动——或至少是对经济活动的控制——被广泛地从家庭—社区的环境中抽离出来。面对着不断变化的劳动力市场,家庭发生了结构上的改变;小孩子越来越多地仅仅依赖父母的爱护,而不再依赖扩大家庭;父母的权威在下降,学校取代家庭成为主要的教育单位;出现代沟;以及很多其他的变化。困难之处在于,这种变迁发生得太快,以至于传统社会无力慢慢应付。在欧洲和北美好几代人完成的变迁,在发展中国家却企图用一代人的时间就做到。在这一过程中,他们常常会面临他们自己无意放弃的许多宝贵的价值受到侵蚀。

一般来说,现代化的压力主要落在妇女身上。例如,农业的商业化常常涉及一些土地改革,这些改革往往会忽略或轻视妇女传统的土地权。这减少了她们对于资源的控制权和享用权,而同时,食品生产和加工的机械化又大大减少了她们的就业机会。结果,她们就被越来越多地限制在传统的家务劳动中,而随着商业生产成为各民族的主要关注对象,这种家务劳动越发贬值了。而且,家务劳动的负担有增加的倾向,因为男人们不太有时间提供帮助了,而同时像采集燃料和取水这样的事却比以前更加困难了,因为公共土地和资源变成了私人所有物,而林地也留作商业开发之用了。更糟糕的是,为世界市场种植像棉花和波罗麻这样的非食品作物,以及像茶叶、咖啡和可可(生产巧克力的原料)这样的奢侈作物,使单家独户易于受到广泛的价格波动的影响。结果,人们由于享用不起生存型农业提供的高质量的饮食结构而变得营养不良。总之,随着现代化的推进,妇女们越发频繁地发现自己处于越来越不利的地位。因为她们的工作负担增加了,所以附加在工作上的价值就减少了,就好像她们相对受教育地位下降了一样,更别提她们的健康和营养了。

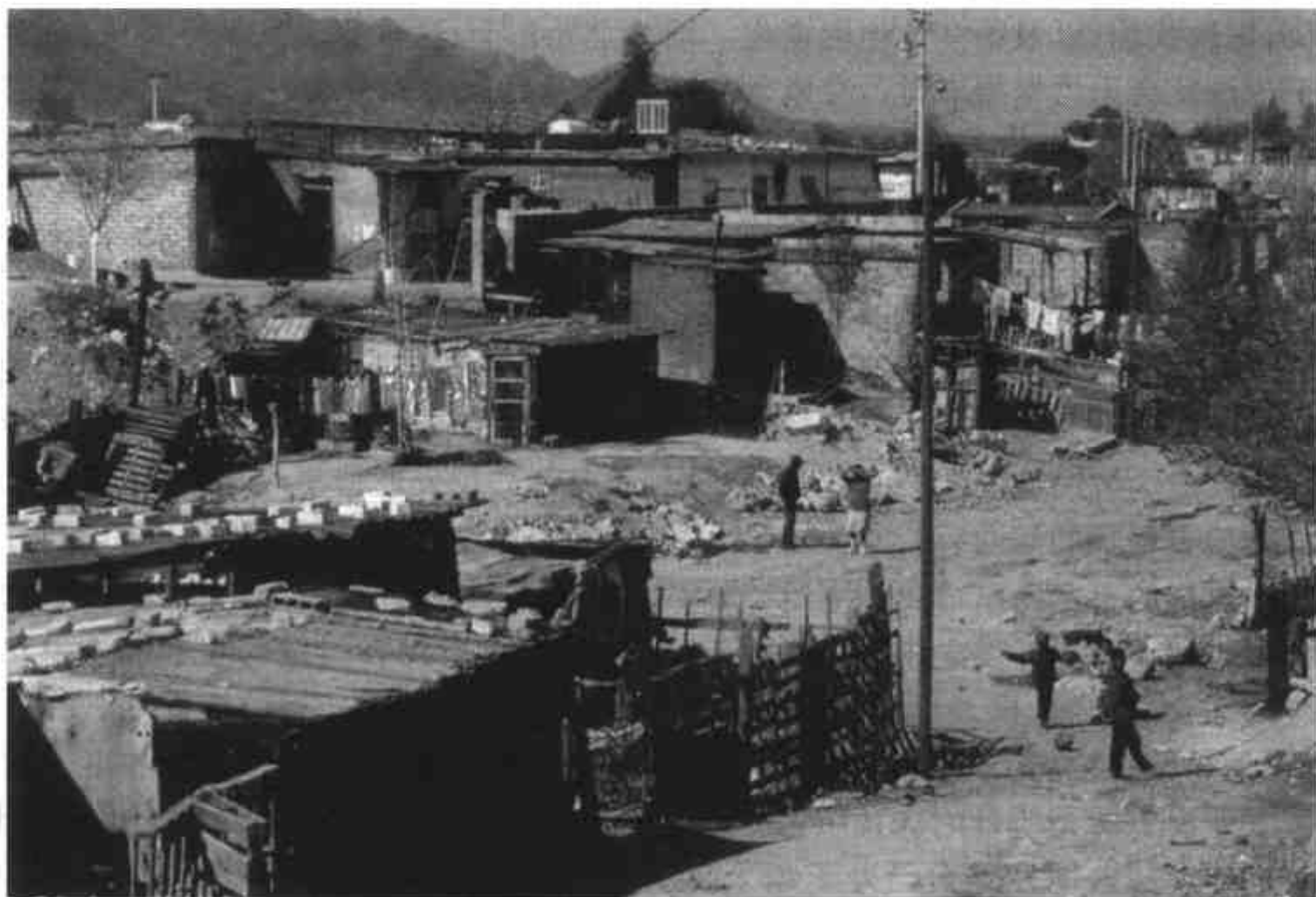
448

### 现代化:它必须是痛苦的吗?

尽管在大部分人类学家的眼里,正影响那些卷入现代技术世界的传统非西方民族的变迁是一种严峻的考验,但在工业化的西方更常见的态度却认为它是一件好事——不论这剂“药”多么令人不快,为了使“落后”的人变得和“我们”(即欧洲人和英美人)一样,它都是值得的。不幸的是,这一对于现代化的看法,更多的是基于西方文化的希望和期待,而不是基于现实。西方民族当然愿意看到非西方世界也达到欧洲和北美那样高的发展水平,就好像很多日本人、韩国人、中国台湾人和其他一些亚洲人事实上已经做到的那样。然而他们忽略了这样一个赤裸裸的事实:西方世界的生活水平是建立在对不可再生资源的巨大消耗率基础之上的;他们占



世界总人口不足 50%，但却消耗了这些资源中远远超出 50% 的部分。例如，到 20 世纪 70 年代，美国人——不足世界总人口的（大约）5%——消耗着全世界资源的 50% 还要多。像这样的数据说明，期望世界上大多数民族在最近的将来都达到像西方世界那样的生活水平，是不现实的。至少，西方世界的国家将不得不大大削减他们的资源消耗量。到目前为止，他们都没有显示出愿意这样做的意思，而如果他们这样做了，他们的生活标准就不得不改变。



墨西哥华雷斯附近的城市贫民窟。在世界上，人民为了“更好的生活”而逃离城市。在这样的贫民窟中，人们经历的唯有疾病和贫穷。

然而在今天，渴望达到像西方国家现在所享有的那种生活水平的非西方人比以往任何时候都要多——即使西方世界中的贫富差距也正在扩大而非缩小。每年都有差不多 2 500 万人沦落到贫困线以下。<sup>①</sup>这便导致了人类学家保罗·麦格那雷拉所称的一种新的“不满文化”——一种远远高于当地所提供的发展机会的抱负水平——的发展。全世界的人都不再满足于传统的价值，但在农村又往往不能维持他们的生活，于是便都涌入大城市，想要寻找一种“更好的生活”，而绝大多数人想要争取通常超出他们力所能及的东西，却在贫穷、拥挤和疾病流行的贫民窟里过日

<sup>①</sup> P. 库尔思(Kurth, P., 1998, October 14):《国会大厦里的罪行》，载《七日》，第 7 页。



子。非常不幸的是,尽管人们怀着各种各样更好未来的玫瑰色预期,但这一悲惨的现实却依旧存在。

## 本章摘要

450

尽管文化可能相当稳定,但文化变迁却多多少少是所有文化的特征。变迁常常是由意外事件导致的,包括当前事件的非预期后果。另一个原因是人们为了解决一些感觉到的问题而进行刻意尝试。最后,变迁可能在两个社会之间特别密切的接触过程中被强加在某一个群体身上。调适和进步是变迁的结果而不是原因,尽管并非所有的变化都是调适性的。何为进步要视一种文化如何定义它。

文化变迁包括创新、传播、文化遗失和涵化。变迁的最终来源是通过创新:一些新的做法、工具或原理。其他个人接受这一创新,于是它就变成社会分享的了。首次创新是对一些新原理的偶然发现——例如黏土经火焙烧能够变得永久坚硬这一发现。二次创新是通过已知原理的应用而带来的改进——例如,用已知的技术将黏土烧铸成人们所熟悉的物体。首次创新可以促进快速的文化变迁,并激发其他发明。一种创新被接受的机会,部分地(而非全部地)取决于它相对于自己将要取代的那种方法或物体的明显可见的优越性。它是否被接受还与创新者的声望及接受群体有关。传播是一个社会向另一个社会借用一种文化元素。文化遗失是指在有或者没有替代品的情况下,对一些特性或习俗的废弃。人类学家给予涵化以相当多的关注。涵化源于不同文化的群体之间密切而直接的接触,并在一方或双方群体的文化模式上造成重大变化。实际或威胁使用武力总是涵化中的一个因素。

人类学家努力为殖民管理者提供对于原住民文化的更好理解,这常常为了更好地控制他们,或者有时为了避免他们的分裂,因而应用人类学就诞生了。后来,人类学家又帮助原住民为了自己的利益而对付外来的威胁。对于应用人类学家来说,存在一个严肃的伦理问题:他们在试图改变其他民族的生活方式上应该走多远?

原住民对强加在他们身上的变化会做出很不一样的反应。一些民族退缩到别人难以接近的地方去,希望能不被骚扰,而另外一些则陷入了一种冷漠的状态之中。还有一些民族,比如特罗布里恩德岛民,他们通过将外族的习俗加以修改使其与本土的价值相符合,从而重申他们传统文化的价值。如果一种文化的价值偏离现实太远,就可能出现复兴运动。一些复兴运动想要加速涵化的过程,以便从优势文化中获得更多的利益。有的想要重新建设一种已经消失了的、但却并未被遗忘的生活方式。而在另外一些情况中,某个下层群体可能会试图引入一种基于他们自己的意识形态的、新的社会秩序。革命运动想从内部去对这种文化进行改革。



反叛不同于革命之处在于：它的目标只是想把一批当权者换成另一批当权者。

现代化是指全球性的文化和社会经济变迁过程，借此过程，发展中社会努力想获得工业发达的西方社会的很多特质。这一过程包含四个亚过程：技术发展，农业发展，工业化和城市化。在政治组织、教育、宗教和社会组织等领域内也随之发生变化。与现代化相伴的另外两个过程是：结构分化和社会整合新力量的出现。关于现代化的一个例子可以在芬兰的斯科特拉普人身上看到：他们传统的驯鹿畜养经济几乎被雪地汽车毁了，而他们当初引进这种机器本来是为了驯鹿的畜养变得更容易些。在厄瓜多尔，印第安民族舒尔人的现代化却避免了很多亚马孙民族所遭受的类似毁灭。至今为止他们还是成功的，而其他民族正在利用他们自己的资源以获得类似的成功。然而，令人生畏的强大力量仍然威胁着这些文化；就全世界范围而言，我们可以相当恰当地说：现代化导致人民生活质量的恶化而非改善。

#### 网络资源

1. 帕洛马大学人类学项目；文化变迁指导课程

<http://daphne.palomar.edu/anthro>

2. 文化遗存

<http://www.cs.org>

#### 经典阅读文选

- 451 H. G. 巴尼特(Barnett, H. G., 1953):《创新:文化变迁的基础》(*Innovation: The basis of cultural change*), 纽约:麦格劳-希尔出版社。

这是关于这一主题的标准性著作,几乎为研究变迁的每一个人所广泛引用。

J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1990):《进步的受害者》(第3版)(*Victims of progress*)(3rd ed.), 加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

很少有北美人意识到在“进步”的名义下加在原住民头上的破坏,也很少有人意识到这种破坏今天正以前所未有的规模继续着,即很少有人意识到他们自己的社会制度促进了这一进程的程度。对大多数人来说,这本书能让他们真正大开眼界。

R. J. 戈登(Gordon, R. J., 1992):《布须曼人的神话:纳米比亚下层阶级的构造》





(*The Bushman myth: The making of a Namibian underclass*), 科罗拉多州博尔德市:韦斯特维尔出版社。

这是一项非常具有启发性的研究,它考察了过去 150 年间布须曼人的文化和欧洲人关于布须曼人的神话是如何变化的。它不仅破除了各种神话——从殖民地时代的“害虫似的布须曼人”的刻板印象,到电影《上帝一定疯了》中孩子气的天真——还表现了这些人如何早在他们首次被欧洲人“发现”之前就一直是世界体系的一部分。看看他们怎样处理他们与外来者之间的互动,以及外来者怎样为了他们自己的经济、政治和社会利益而操纵布须曼人的形象,具有启发意义。

P. J. 麦格那雷拉(Magnarella, P. J., 1974):《土耳其小镇的传统与变迁》(*Tradition and change in a Turkish town*), 纽约:威利出版社。

本书是关于中东的人类学社区研究中最好的著作之一,还是一本关于所谓“现代化”这一现象的出色入门书。它里面没有任何关于现代化的到处可见的轻率概括,作者关于这一现象——在本书中得到了很好的记录——的观点与那些经常由乐观的开发者和政治家所宣传的观点十分不同。

D. E. 斯坦纳德(Stannard, D. E., 1992):《美洲大屠杀》(*American holocaust*), 牛津市:牛津大学出版社。

斯坦纳德考察了在美洲自欧洲人与本土文化接触以来 500 年的文化变迁。在这一过程中,他集中关注种族屠杀,把它与第二次世界大战的“大屠杀”相联系,并证明这一现象是如何深深地根植于西方文化和基督教之中的。



## 第十六章 人类学与未来

如果人类要拥有一个未来,它就得解决造成世界范围难民潮的政治和经济问题。导致这一切的是欧洲和北美工业化国家与世界上其他大多数国家之间日益扩大的经济差距,另一方面,由于其他民族想要保持和维护他们自己的身份和传统,这时控制国家的那个民族就去压制他们而造成政治动乱。



## 本章预习

453

### 1. 关于未来,人类学家能告诉我们什么?

人类学家无法准确预测未来的文化形式,正如生物学家无法预测未来的生命形式,地理学家也不能预测未来的地貌。但是他们能看到某些我们可能意识不到的模式和趋势,而且能预料:如果这些模式和趋势继续发展下去的话,会有些什么样的后果。他们还可以对一些其他人可能已经发现的问题进行阐发,说明这些问题之间是怎样相互联系的,以及这些问题又是怎样与其他领域的“专家”经常意识不到的文化事实相联系的。在广阔背景下考虑问题的这种能力,是人类学家的专长,而且如果这些问题想要得到解决的话,这种能力是至关重要的。

### 2. 当今在文化演化中有哪些趋势?

在文化演化的过程中,当前的一个重大趋势是:西方工业化世界的产品、技术和习俗在世界范围内得到广泛的采用。然而,这一趋向于单一化的全球文化的明显发展趋势,同时也受到另一种强大的相反趋势的制衡,即全世界各族群重建本族独特文化认同的趋势。第三种趋势是我们刚刚意识到的,即某些文化习俗产生的问题,似乎超过了人类社会为这些问题寻找解决方法的能力。

### 3. 如果人类想要拥有一个未来的话,哪些问题是必须要解决的?

如果我们这个物种想要拥有一个未来的话,人类文化就必须为由以下这些现象所造成的问题找到解决办法:人口增长放慢,食品和其他资源短缺,污染以及正在发展的不满文化。有一个困难是:直到今天,人们还往往认为这些问题是孤立的、与自己无关的。因此,处理一个问题的努力,如应付食品短缺,经常会与处理其他问题的努力,比如处理基本资源分配不公平的世界市场问题相互矛盾。除非人类对“全球社会”有一个比现在更加现实的理解,否则就无法解决那些对其未来至关重要的问题。

454 那些对人类学知之甚少的人,经常把人类学描述成一门充满异国情调的和怀旧的学科。最常见的一种印象是:人类学家把他们全部的关注都投入到对过去的解释,以及对今日世界之“部落”遗民的描述上去了。然而,正如我们在第一章、第三章和第六章的“应用人类学”版块中所看到的,不仅人类学家并不是主要关注过去,将他们的兴趣限制在古代,甚至连考古学家也不是这样,而且民族学家也并非不对他们自己的文化感兴趣。因此,在全书中,我们一直在“我们”和“他人”之间作比较。并且,人类学家还对未来及其所可能带来的变化有一种特殊的关注。就像许多西方工业化社会中的成员一样,他们也想知道正在形成之中的“后工业”社会将会是什么样子。他们还想知道,未来几年将会给非西方的传统文化带来些什么。正如我们前面几章所看到的,当传统民族卷入同西方工业化民族的频繁接触之中的时候,他们的文化会发生迅速的变迁,并且常常是变得更糟,变得更加无助和缺少适应性。既然西方人并没有显示出要和传统的非西方民族隔离开来的倾向,我们就要问:这些受到威胁的文化怎么能够适应未来?

## 一、人类的文化未来

不论人类这个物种的生物未来会是什么,文化始终是人们用来解决其生存问题的机制。但是,一些人类学家不无关注地提到——并将此描述为一种趋势——人类的生存问题现在似乎正在超出任何文化的解决能力。主要的问题似乎是:在解决现存问题的时候,文化会不可避免地产生出新的问题。用人类学家朱尔斯·亨利的话来说,尽管文化是为人“服务”的,但它们同时也是与人“作对”的。<sup>①</sup>正如我们将要看到的那样,这一两难问题现在给人类提出了严峻的新挑战。关于未来,人类学家能告诉我们些什么?

人类学家——和地理学家、演化生物学家一样——是历史科学家。作为历史科学家,他们能够看出和理解那个曾经塑造了历史,并且将要塑造未来的过程。然而,他们不能精确地告诉我们,这些过程在未来的文化中将会产生些什么,就好比生物学家不能预测未来的生命形式,地理学家不能预测未来的地貌一样。但是,人类的文化未来却一定会受到我们人类今天所做的决定的非常重要的影响。既然如此,那么如果那些决定要做得明智的话,我们就必须对今天世界上的各种事物存在的方式有一个清晰的理解。正是在这里,人类学家能够贡献一些非常非常重要的东西。

要懂得人类学在理解和解决未来问题中的作用,我们必须先来看一看在过去的几十年中出现的、大量以未来为取向的文学作品经常犯的错误,更别提那些

<sup>①</sup> J. 亨利(Henry, J., 1965):《与人作对的文化》,第12页,纽约:温特基书局。



经常在地区、全国和国际层面上为未来制定计划的种种努力了。一方面,未来主义的作家或策划者很少能看到50年以后,而他们提出的种种趋势,也往往是那些最近历史的趋势。这就很容易令人们认为:今天看起来好的趋势总会一直好下去,并且有可能无限期延伸到未来。这种想法固有的危险,被人类学家乔治·考吉尔的评论击中肯綮:“我们有必要来回忆一下这样一个故事:一个人从一幢很高的楼上跳下来,当他被问及在经过第20层楼时怎么样时,他回答说,‘到目前为止还不错’。”<sup>①</sup>

另一个错误是这样一种倾向:将主体孤立起来看待,而对一个专家能力范围之外的其他相关趋势不予涉及。例如,农业计划经常是基于“一定量的灌溉水是可获得的”这一前提假设而制定的,而不论城市中的策划者或其他人对这些水是否有所设计。因此,就像在美国的西南部一样,那里的科罗拉多河的水已经被按照比它实际存在的更多的量而进行了分配,——人们可能正在指望实际上在未来根本就得不到的资源。也许有人会说,这的确是一个值得关注的问题,但有两个著名未来学家这样说,“如果你发现有矛盾的地方,那么去掉这些矛盾,这个模型就会好很多了”。<sup>②</sup>正是这两位权威人士,为了驳斥《全球2000》(就美国而言,它最初努力对全球资源进行协调分析)中多少有些悲观主义的设想,编纂了一部书,在书中,他们故意回避了对人口增长及其意义问题的讨论,因为他们知道,这样做会导致各位作者之间相互矛盾。<sup>③</sup>这便让我们又看到了另外一个错误:倾向于把某人自己所属文化的希望和期待投向未来,干扰必然提出问题的科学客观性。

455

在这一背景之下,人类学对我们看待未来的贡献就显而易见了。由于人类学家所持的是全面的视角,所以他们擅长于看到各个部分如何相互配合构成较大的整体。由于他们所持的是长期的历史的视角,所以他们能够把短期的趋势放在比较长期的视野之下来看待。由于拥有100多年跨文化研究的历史,所以人类学家能够识别他们遇到的受文化束缚的主张;最后,他们还熟悉应付各种各样问题的各种供选择的方法。

### 全球文化

自从第二次世界大战结束以来,有一种信念在人们中间一直很流行,即未来世界将会看到一种单一和同质的世界文化的发展。关于这样一种全球文化的想法,很大程度是基于对如下现象的观察而出现的:通信、交通和贸易的发展把世界各地的民族如此这般地连接起来,以至于他们越来越多地穿同样的衣服,吃同样的食物,读同样的报纸,看同样的电视节目,并且越来越多地通过因特网、卫星和万维网

① G. L. 考吉尔(Cowgill, G. L., 1980):《来信》,载《科学》第210卷,第1305页。

②③ C. 霍尔登(Holden, C., 1983):《西蒙·卡恩与〈全球2000〉》,载《科学》第221卷,第342、343页。



直接交流。按照这种想法,如果这种趋势继续下去,那么 2100 年在火地岛、中国或者新几内亚旅行的北美洲人,应该可以在这些地方发现和他们的生活方式完全一样或相似的居民。但果真如此吗?

当然,令人惊讶的是,像西式风格的服装、电脑、可口可乐和自行车等这样的东西,几乎已经遍及世界的每一个角落,而许多国家——例如日本——长久以来已经逐渐地变得“西化”。而且,如果我们回头看一看人类过去 5 000 年的历史,我们将会发现,政治单位倾向于变得越来越大,而且日益包罗万象,同时其数量却变得越来越少。如果这种趋势继续下去的话,那么其逻辑结果将会是:自治的政治单位进一步减少,最后只剩下一个单一的、包罗万象的世界。事实上,通过将这一过去的趋势推演至未来,一些人类学家甚至预测:世界可能在 23 世纪实现政治上的统一,最迟也不会超过 4850 年。<sup>①</sup>

456 这种预测有一个问题,即忽略了所有大型国家,不论过去的还是现在的,不论它们之间有什么不同,都有一个共同特性:分裂的倾向。不仅所有以往的庞大帝国都毫无例外地分裂成若干独立的小国,而且今天世界上几乎每一个地方的国家都正显示出这种分裂倾向。最近几年对此最有力的例证是:苏联分裂成几个独立的小国,类似的还有南斯拉夫的分裂,以及东帝汶从印度尼西亚分裂出来。这种倾向还可以从各地的分离主义运动中看出来,例如加拿大国内法语民族的分离主义运动、西班牙国内巴斯克人和加泰隆人的民族主义运动、英国国内苏格兰、爱尔兰和威尔士的民族主义、库尔德人在土耳其、伊朗和伊拉克的民族主义、印度锡克教徒的分离主义、斯里兰卡国内泰米尔人的分离主义、尼日利亚国内伊博人的分离主义、埃塞俄比亚国内厄立特里亚人和蒂格雷人的分离运动、纳米比亚的民族主义等等,类似的例子举不胜举。美国也未幸免,因为在其国内也出现了波多黎各人的独立运动,以及美洲原住民争取更大政治主权的运动。

所有这些例子所涉及的人民,都自视为特征显著的民族成员,理由是他们有共同的血缘、文化和地域传统,但有其他种族背景的民族却想要对他们施加控制。据估计,今天世界上有大约 5 000 个这样的民族群体存在,但却只有 190 个得到承认的国家(已经比 20 世纪 40 年代不足 50 个国家的数量要多了)。<sup>②</sup>尽管这些民族群体中有一些人口很少,所占地域也不大——大约每几英亩土地上才生活着 100 来人——但有的却相当大,例如缅甸的克伦邦(参见图 16.1)就有 450 万—500 万人口,比联合国 48% 的成员国的国内人口数都要大。

<sup>①</sup> C. R. 恩伯和 M. 恩伯(Ember, C. R., & Ember, M., 1985):《文化人类学》(第 4 版),第 230 页,新泽西州克利夫斯市恩格尔伍德:普伦蒂斯-霍尔出版社。

<sup>②</sup> 《文化遗存季刊》第 15 卷,第 4 期,第 38 页(1991 年)。



图 16.1  
缅甸诸民族。

由其他民族控制的国家政权想要强行合并或吞并这些民族,对此后者有各种各样的反应:从东帝汶为争取从印度尼西亚独立而进行的成功之战(或者是车臣至今尚未成功的、为争取从俄罗斯独立而展开的战斗),到苏格兰和威尔士的非暴力的民族主义。很多争取独立的斗争都已持续好些年了,比如克伦人 1948 年抵抗缅甸人对他们土地的入侵;又如库尔德斯坦于 1925 年被伊拉克、伊朗和土耳其接管;

甚至还有更早一些的俄罗斯对车臣的接管。甚至在相对来说非暴力的案例中,压力和紧张还是明显存在的。甚至在没有种族差异的地方,在大国之内不同地区利益变得日益具有竞争性时,类似的压力和紧张也会产生。诸如此类的例子又可在美国看到,例如:在关于科罗拉多河河水的使用权问题上的争论,还有那些产油和产气国家为了最大程度利用它们自己的资源,而以牺牲他国利益为代价的种种企图(在20世纪70年代对阿拉伯石油实行禁运的时候,“让杂种们冻死在黑暗中吧”这种汽车贴纸在产油和产气国家中随处可见),或者某些国家拒绝对引起酸雨的烟囱排放气体进行限制——这些酸雨正在破坏资源,并危及那些住在“下风口”国家人民的健康(特别是加拿大,其他国家就更不用提了)。

现存国家想要全部或部分地吞并其他国家的扩张主义企图,现在似乎也遇到了困难,就如伊拉克接管科威特的企图那样。很可能我们正在接近这样一个临界点:政治单位规模扩大而同时数量减少的旧时趋势,正被这些单位分裂成大量小单元的趋势抵消。目前,欧洲的统一似乎是这一政治分裂进程中唯一值得注意的例外。

### 跨国公司的兴起

对实现世界政治统一的抵制力量,在某种程度上似乎被跨国公司的兴起抵消了。因为这些公司跨越了国界,它们是推进全球整合的力量,尽管有各种政治差异把人们分开。人类学家非常熟悉这种情形,就像下面这段对祖尼印第安人整合机制的描述那样:

四五个不同层面的系统相互交织,因而维持了整个社会的统一性,如果这些不同层面相互融合的话,这种统一性很快就会消失,因而很有可能带来隔离和分裂。宗族、兄弟互助会、祭司群体、地下大会堂,在某种意义上还有赌博团伙,都是分化机构。如果它们相互一致的话,社会结构中的裂缝就会很深;通过彼此相互交织,它们制造出各种分支,这些分支造成了一种几乎不可思议的复杂性,但却绝不会导致这个民族实体的分裂。<sup>①</sup>

跨国公司在世界上并非什么新事物(17世纪的荷属东印度公司就是一个很好的例子),但它们只是在20世纪后半期才变得普遍起来。现在,它们已经成为世界上的一支重要力量。这些现代巨人实际上是多个不同国籍的公司组成的集团,它们依靠共同的所有权这根纽带联结起来,并对共同经营策略负责。通常,这些跨国公司都受位于某国的总公司的严密控制,它们跨越不同国家的国界组织和整合生产,这种生产

<sup>①</sup> A. L. 克罗伯(Kroeber, A. L., 1970),转引自 E. 多齐尔:《北美洲的普韦布洛印第安人》,第19页,纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社。







不向组织内部的下层人员开放,所以政府要获得必要的信息来做出恰当的政策决定是很困难的。想一想美国国会花了多长时间才从烟草公司获得它对烟草进行立法所需信息的吧。这并不是唯一的一个例子。然而,除此之外,跨国公司还显示出它们能够支配外交政策决定,比如它们就曾经于 20 世纪 80 年代说服美国政府实行一项对苏联运送管道设备的禁令。虽然有人把这看作是超越种种国家邪恶和敌对状态的一种充满希望的征兆,但它却提出了一个令人不安的问题:全球秩序是否应由仅关心经济利益的公司集团来决定。

如果说跨国公司有能力忽略主权政府的意愿是一个值得担忧的问题的话,那么它们有能力与这些政府合谋同样也值得担忧。事实上,这才是它们最坏的出格之处。例如在巴西(那里的情况并不是独一无二的,但却是有证可查的),在 1964 年的一场军事政变之后,在急切地想尽快开发亚马孙雨林的政府和许多跨国公司之间出现了一种合作关系,后者包括美国铝公司、伯登公司、联合碳化物公司、斯威夫特-阿穆尔公司和大众公司等等,还有一些国际借贷机构,像进出口银行、泛美开发银行和世界银行等。<sup>①</sup>为了实现他们的目标,这些联盟在这片地区引进了不恰当的技术和对生态有害的做法,结果将大片的地区变成了半沙漠。

然而,更加令人震惊的是使全部人群离开家园的做法,因为他们被视为经济发展的障碍。几乎在一夜之间,人们就被剥夺了维持生存的手段,被迫转移到他们不愿意居住的地方去。在这一点上,原住民和新巴西农民——这些农民是当初为了减轻巴西东北部贫困地区严重的土地短缺问题而由政府迁到这里来——的待遇之间没什么分别。尽管这对这些巴西农民来说很糟糕,但降临在印第安原住民身上的疾病、死亡和人类痛苦的数量,却只能用“巨大”这个词来形容。在这一过程中,所有的民族都被(并且正在被)彻底地毁灭,其程度之甚,甚至超过斯大林 20 世纪 30 年代在苏联搞的“大恐怖”和纳粹在第二次世界大战中的暴行。若非有大量的史实证明,这是无法令人相信的。这便是“与人作对的文化”向人复仇的例子。

跨国公司的力量不仅在国内造成了问题,也在国际舞台上造成了问题。人类学家朱尔斯·亨利在他关于美国生活的一项经典研究中观察到:为任何一个大公司——不管它是否是跨国的——工作都会造成“敌意、不稳定和对变得过时与不受保护的恐惧。对大多数人来说,他们的工作是他们不得不做的事,而非他们想要做的事,……因此,做一份工意味放弃他们的部分自我”。<sup>②</sup>

这些大公司的权力远远超过了政府和工人。它们对电视和其他媒介的控制——更不用提广告业了——赋予它们操纵成千上百万“普通”人生活的巨大力量,而后者对这种操纵却丝毫不加质疑。以下便是一个这样的例子。

① S. H. 戴维斯(Davis, S. H., 1982):《奇迹的受害者》,剑桥市:剑桥大学出版社。

② J. 亨利(Henry, J., 1965):《与人作对的文化》,第 127 页,纽约:温特基书局。



## 原著学习

### 使身体标准化:选择问题\*

对于药物和商业是怎样对妇女的身体塑造产生控制作用这种情况来说,选择问题是一个中心问题。米歇尔·福科(在《疯癫与文明》中)解释了疯癫概念变化怎样导致对精神错乱的诊断和治疗的变化,以及怎样导致对精神错乱者社会态度的变化。他描述了在欧洲部分地区从中世纪到19世纪末,关于疯癫的不断变化的看法是如何使“疯子”从社会中隔离出来,被划分为偏常者一类,并最终受到社会控制的。他集中论述了导致社会控制的文化控制,以及导致关闭疯人的精神病院的诞生的那些关于疯癫的观念。在关于妇女身体商品化的讨论中,也有一个类似的具有核心意义的渐变过程。

关于身体的形象,在它们特定的文化背景中看起来是自然而然的。例如,女性主义研究者曾经从文化环境的优势地位这个角度分析了美国的隆胸手术,而在苏丹,女性割礼和阴部锁合术(最极端的性器官毁损方式)则被用来强化一种女性外观。因此,对于苏丹妇女和非洲其他地方的妇女、北美妇女及其他地方的妇女来说,她们所经历的身体毁损是成年仪式的一部分。然而,很多作者将阴部锁合术同隆胸手术区分开来,因为他们认为北美妇女是自己选择接受隆胸手术的,而在非洲,妇女们却被认为理应受灌输的(此外,女孩们也太年轻了,还无法自己选择)。出于对隆胸手术的公共健康关注,产生了很多争论,其中最激烈的争论之一是:接受这种手术的人是不是处于自由决定的立场,即她们的决定是自愿的,抑或控制被伪装成了自由意志。

要对这种自由选择观点做出一个明达的回应,我们需要首先了解美丽—工业复合体是怎样运作的。这需要在多个地点进行细致敏锐的田野工作,并需要对在渐变过程中新出现的观念体系有所理解。琳达·科科就是受到霍华德·津恩的《20世纪:一个民族的历史》这本书中的洞见的启发而发展其观点的。津恩在书中引用了20世纪30年代的一篇杂志文章,那篇文章开头写道:“一个普通的美国妇女有16平方

\* 改编自L. 纳德(Nader, L., 1997):《控制过程:寻找权力的动力因素》,载《当代人类学》第38卷,第715—717页。



英尺的皮肤。”接下来便是一长串每个妇女每年的美丽需要清单。60年后,这个美丽—工业复合体变成了一个价值数十亿美元的产业,它将女性的身体分割成若干部分,并批量化地生产出身体商品和供身体使用的商品。

正如科科所显示的,一些妇女成为关于美丽的权威意识形态的信徒,而数十万妇女掉进了硅胶隆胸的陷阱。但是,谁受骗以及何时受骗,对理解权力生态学是重要的。妇女接受隆胸手术的平均年龄是36岁,并且通常有两个孩子。她是美丽产业的局促不安的消费者,她作为病人被重新塑造。她在某种意义上是偏常的;她的社会疾病是畸形或肥大(小乳)。科科引用美国整形整容医学会一位前会长的话说:“我们现在有充足的和越来越多的知识证明:这些畸形[小乳]的确是一种疾病,它会使患者产生不完整感,缺乏自信,扭曲身体形象,以及由于缺少自觉的女性特征而完全丧失幸福感……因此……隆胸……对于保证(女性)患者的生活质量而言就是必要的。”换言之,整容手术对病人的心理健康是必要的。

整形外科医生把塑造符合标准的乳房视作艺术,其目的是按照古典西方艺术中的理想形象对女性的身体进行改造。作为整形手术先驱的一位外科医生,把古希腊雕像中的女性形体视作他理想的女性形体。他对古希腊雕像中的女性形体进行了仔细的测量,发现了双乳的准确大小和形状,它们的垂直位置——位于第三根和第七根肋骨之间,它们的水平位置——位于胸骨部(“胸骨”)边界线和前腋线之间,等等。按照科科的分析,整形外科医生对这种技术型艺术的运用,重新创造出一种特定的、静止的和标准的乳房形状,并将这种创造貌似真实地缓解妇女的精神痛苦。外科医生变成了心理医生和艺术家。

当然,除了艺术和心理学之外,还有关于有组织的整形外科业,它迎合了市场经济的需要和机会(参见图16.3)。到20世纪70年代末和80年代初的时候,整形外科医生已过剩了。美国整形整容医学会开始像一个商业企业那样运作,而不再像一个医学协会了,它在媒体上打满了自己的广告,甚至还进行低成本的融资。关于形体的话语变成了一种销售的调子。妇女们“寻求”隆胸为的是保住她们的丈夫或她们的工作,吸引男人,或者为了被社会所接受。科科把这称为“父权资本主义”,并质疑道:这究竟是自由选择还是“思想的殖民化”。

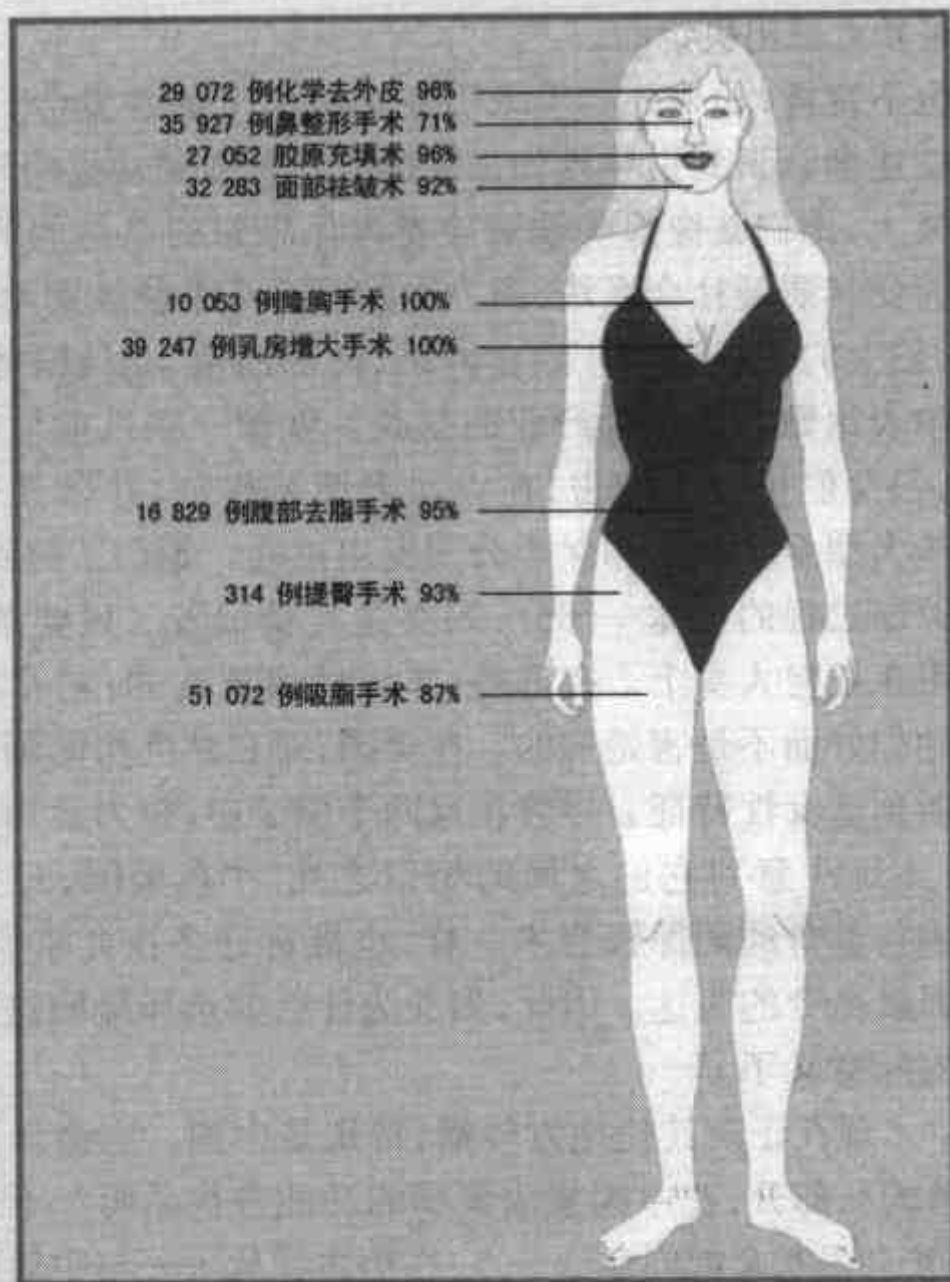


图 16.3

1994 年美国整容手术的数量和女性所占比例。

对“选择”的理解，使科科开始考察医生—患者关系中的权力和信息控制中的权力。通过各种方式，某些妇女——局促不安的消费者——被引导去相信现代的医学技术。在她们“被骗”过程中，最重要的是她们对社会信息的内化（文化控制）。科科的结论是：北美妇女以不易察觉的方式被灌输了某些观念，这些观念使她们承认和渴望某种特定的美。这一结论展示一种有趣的可能性：“媒体、整形外科医生、女性杂志、其他妇女和商业界告诉妇女，她们可以通过增强自己的胸部线条来提高她们的生活质量……对外貌的社会命令被个人化、心理化和正常化了。”社会调查表明，如果妇女内化了这种社会命令，她们就会



觉得自己是独立做出决定的。

一点也不奇怪,如果外科手术引起了医学上的并发症,那么这些妇女通常就逐渐认识到引导她们去隆胸的那种强制劝服的外在过程。在某种意义上,她们就像那些被消除受毒化思想的以前的信徒:她们的理想破灭使其质疑社会系统,因为当初是这个系统鼓励她们作决定的。结果,妇女们便渐渐地开始在网络、内部通信、支持群体、研习会和研讨会中表达她们对这种产业的抗议。就像一些以前信徒成员所做的那样,妇女们也提出控告,在立法者面前作证,并以其他方式向美国的一些大型企业集团和保险公司提出挑战。她们了解到:对隆胸的选择是控制过程的母体一部分,妇女是其受试者。只要条件合适,它可能发生在任何人身上。在苏丹,年轻姑娘被告知:割礼和阴部锁合术是为她们好而不是害她们的。在美国,对自然乳房的损坏同样也是为了重新创造女性特征。尽管在这两个例子中,权力运用的方式不同,但科科还是注意到它们之间的相似之处。“在美国,对女性乳房所作的手术与苏丹的阴部锁合术一样,也带有许多社会象征意义,而且是文化强制命令的表达。因此,妇女为什么要选择隆胸这个问题就变得没有实际意义了。”

隆胸手术现在正向其他地方传播,特别是中国。它会作为东西方父权制竞争的一部分,在中国变成裹脚的功能替代品吗?不论答案是什么,很多社会思想家都同意这一点:在历史错位——与生活圈子密切相关的结构和符号的断裂——时期,人们总是更容易受到强烈劝说的影响,因为在这种时期,媒体会给我们带来发源于过去、现在甚至虚构的世界的影像和观念。

女性主义研究者努力想打破那些限定妇女能力,构建标准化形体,决定什么是女性之美的控制范式。《我们的身体,我们自己》(波士顿妇女健康小组)引导妇女认识她们自己的身体是实施权力的场所。像拉科夫和雪儿的《脸面的价值:美的政治学》,以及娜奥米·沃尔夫的《美丽神话:怎样用美丽形象反对妇女》这样的作品,都希望把妇女的思想从整形产业和时尚杂志对美的构建中解放出来。另外也有人讨论过:西方美女模型是如何影响那些特别容易接受广告对自己形象设计的族群成员的。选择是一种幻象,因为对品味的重新构建不可避免地消费组织的转变联系在一起。



消费者与大商家之间还有其他的问题。在对生产者与产品和服务的消费者之间的关系做了 10 年的大量调查之后,人类学家罗拉·纳德发现,商家的侵权事件不断发生,且证据确凿,但这些事件是目前的投诉机制(不论是法庭内还是法庭外)无法解决的。现在似乎也没有产生切实可行的、对这一失灵司法系统的替代选择。生产者和消费者之间几乎从不见面,在他们这种关系中有一种不公平的权力分配,真正昂贵的代价:一种可怕的冷漠感,甚至丧失对系统本身的信任。

这些问题加剧了,而新的问题又由于跨国公司具有“蔓延、匿名、网络”的特点而出现了。<sup>①</sup>不仅在董事会会议室里做出决策的公司与其他执行部门的所在地相隔甚远,而且,公司为了保证自己运作顺利而前所未有地依赖复杂的数据处理系统,可以且正在使用编好程序的计算机针对特定的偶发事件和策略制定许多决策。正如人类学家阿尔文·沃尔夫评论的:“一个社会行动者被创造出来,他远不像我们期待的那样由人控制,甚至也远不像很多人曾想象的那样。”<sup>②</sup>面对表面上如此毫无思想的系统在公司集团的利益制定决策,雇员们变得更加恐惧了,他们害怕如果他们向公司提出太多要求的话,公司可能只会把它的执行部门转移到地球的另一个地方去,在那里它能找到更便宜、更听话的员工,因为在劳动力方面已频繁发生这种情况。的确,整批人变得恐惧起来,他们害怕如果他们不屈从于公司利益的话,当地的公司分部就会被关掉。

在永无止境地寻找廉价劳动力的过程中,跨国公司再次采用了一种曾经在 19 世纪新英格兰的纺织厂里见到过的做法,只不过规模更大而已。它们比以前更加喜欢雇用妇女来从事技术要求不高的流水线工作。在所谓的“不发达”国家中,由于生存型农业已经让位给生产出口作物的机械化农业,所以妇女不太能够给予家  
庭持续存在更多的帮助。再加上家务劳动的贬值,这就迫使妇女外出寻找一份工  
作以帮助维持家庭生活。因为在这些国家中的大多数妇女没有时间和资源去接受  
教育,或者去发展专门的工作技能,所以她们只能找到薪酬低微的工作。而在公司  
官员这一方,他们认为女工总是临时性的,因此频繁的人员更替就意味着可以把工  
资压得很低。未婚妇女在职场上特别受欢迎,因为人们认为她们婚前没有家庭负  
担,她们结婚后会离职。因此,跨国公司在发展中国家的重要性日益增长,正在促  
进明显有性别差异的劳动分工。除了家务劳动之外,妇女还从事技术要求很低  
的工作;她们每天可能一共要工作 15 个小时。薪酬比较高的工作,或者那些要求具  
备专门技能的工作,通常是由男子来做的,他们的日工作时间比较短,因为他们没  
有额外的家务劳动要做。没有专门技能的男子——很多男子都没有——通常注  
定

463

① D. 皮特(Pitt, D., 1977):《评论》,载《当代人类学》第 18 卷,第 628 页。

② A. W. 沃尔夫(Wolfe, A. W., 1977):《超国家的生产组织:演化的视点》,载《当代人类学》第 18 卷,第 619 页。



要过失业的生活。

总之,跨国公司已经成为今天世界上的一支主要力量,它把人们前所未有地紧紧吸入一个真正全球性的关系系统之中。尽管它带来了潜在的利益,但它同样也提出了现在必须加以对付的严肃的新问题。

464

### 全球文化:是一个不错的想法吗?

从理论上讲,全世界人民拥有同一种单一文化的想法,是有一定程度吸引力的,因为它也许不大可能产生误会——这种误会在过去的几百年间常常导致战争。但是,许多人类学家对此表示怀疑,因为有迹象表明:即使文化的其他方面都发生了巨大的变化,但对于自己和对于世界其他人的传统思维方式仍然存在。确实,我们可以说产生误会的机会事实上是增加了;第五章的“原著学习”就是一个例子。

有些人希望,未来也许会出现一种普遍的世界文化,因为今天的一些文化太过特殊,以至于很难在一个变化了的环境中生存。据说这种情况的例子在现代人类学中比比皆是。当一个高度适应某种特定环境的传统文化——例如巴西的印第安人,他们非常适应热带雨林的生活——与发源于欧洲的文化遭遇,并且社会环境发生突然和急剧的变化时,这种传统文化往往会衰落。有人说,之所以会如此,原因是这种文化的传统及其政治和社会组织根本就不适应“现代”的方式。这里,我们再次遇到了种族中心主义观念(第十五章曾经讨论过),这种观念认为“旧”的文化注定要让位给新的文化。既然这被看成是不可避免的,那么人们所采取的行动就其性质来说,就使得传统文化一定不能存活,这是一个本身自会成为事实的预言之典型案例。

这种论点的一个问题在于:住在像巴西的亚马孙森林这种地方的传统社会根本不是不能调适,而是通常没有机会摸索出他们自己的调适方法。导致传统文化衰落的,不是任何自然法则,而是强权者的政治选择,是他们想要入侵已经为原住民所占有的土地,想要统治后者,不愿意自己活也让别人活。如果允许,亚马孙的印第安人是能够调适于现代世界同时又不丧失他们独特的种族和文化身份的,我们前一章提到的厄瓜多尔舒尔人的例子就证明了这一点。然而在巴西,“开发”亚马孙流域的压力是如此之大,以至于一整群、一整群的人被弃置一边,好让跨国公司和大农场经营企业去追求其自己的个别利益。如果全体人民都迁移出自己的家园,为了贡献更多的土地来饲养肉用牛,一夜之间被剥夺了赖以生存的手段,那么,他们就没有什么机会找到自己调适于现代世界的途径。但新巴西人很少吃到这些肉用牛的肉,因为其大部分都被运到欧洲去了;养牛的大部分利润也没有留在巴西,因为主要的牧场是由总部设在他国的企业集团所有和经营的。然而,尽管自从20世纪90年代中叶以来已有大片土地划为印第安





人保留区,但这种过程<sup>①</sup>仍然在继续。

在这种情形中存在一个很重要的问题,因为已经发生的这些事是世界上有权力这样做的民族把其他的民族——实际上是整个社会——定义为陈旧过时的。这当然是一个危险的先例,如果允许它继续下去的话,这就意味着世界上的任何民族都可能在未来的某个时候,被其他那些认为自己有权力这样做的人宣布为陈旧过时的。

### 民族复兴

465

尽管全世界都接受了像可口可乐和“巨无霸”汉堡包这样的产品,尽管有迫使传统文化消失的压力,但很明显,在今天我们的世界上,仍然存在很大程度的文化差异。其实,世界各地的民族抵制现代化,在许多情况下退出现代化,这一趋势正在增强。诸如此类的多种表现我们已经提到很多,包括世界各地的分离主义运动,游牧传统在蒙古的戏剧性复兴,舒尔人迄今为止在保留他们自己的种族和文化身份上的成功,以及巴西印第安人日益增多的政治激进主义——实际上是全世界原住民的政治激进主义。

20世纪70年代,世界上的原住民开始组织自决运动,其巅峰是1975年世界原住民大会的形成。现在这个组织是联合国具有正式地位的一个非政府组织,它被允许向世界人民汇报有关原住民的事件。这一运动的领导者把他们自己的社会视为以社区为基础的、平等的、接近自然的,而且致力于保持那种状况。1993年,124个原住民群体和组织的代表共同签署了一份《原住民权利宣言》的草案。目前联合国大会正在考虑是否接受这一草案。这份宣言倡导尊重原住民文化遗产,要求承认他们的土地所有权和自决权,并要求将结束所有形式的压迫和歧视定为一条国际法的原则。

欧美人经常很难承认这样一个事实,即并非每一个人都想要和他们一样。在美国,人们要孩子相信,“美国人的生活方式”是所有其他民族的人都渴望的生活方式(他们居然把“Americans”<sup>②</sup>这一标签仅仅贴在自己身上,多么自大啊!),然而,并不是只有像舒尔人这样的民族才抵制“变得和我们一样”的趋势。今天世界上那些曾经竭力仿效西方生活方式的国家,已经不再为之着魔,他们突然后退了。关于这种退出现代世界的情况,有一个非常引人注目的例子,即阿富汗的塔利班运动。随着他们的掌权,现代化的尝试就废弃了,转而激进地追求源自过去“黄金时代”(尽管这可能有点神话色彩)的伊斯兰共和国。另外一个有点相似,但远没那么激进的退出现代性的例子发生在美国,在20世纪80年代和1994年,当选的政治家们致力于恢复源自其历史的某些所谓“传统价值”。再举一个类似的例子,它介

① 指侵占原住民土地的过程。——译者

② Americans,既有“美国人”之意,也有“美洲人”之意,作者此处是指“美国人”并非“美洲人”之全部的意思。——译者



于这两种情形之间：就像阿富汗政府由伊斯兰原教旨主义的宗教领袖控制一样，在美国，基督教原教旨主义者与共和党也有牢固的联系。<sup>①</sup>

466

### 文化多元主义

既然一个单一、同质的世界文化并不必然是未来的潮流，那么什么才是呢？有人把文化多元主义<sup>②</sup>(cultural pluralism)——一个社会中存在不止一种文化——视为人类的未来状态。文化多元主义是指在同一个人社会或多民族国家内具有不同生活和思维方式的人们的社会和政治互动。理想中的文化多元主义意味着抛弃偏执、偏见和种族主义，倡导对其他公民的不同文化传统的尊重。事实上，还很少有人那样理解。

尽管美国有它的“熔炉”意识形态，但还是能在那里找到多元主义的因素。例如在纽约城的波多黎各人社区里，波多黎各人带着他们独特的文化传统和价值而与中国人、意大利人和其他纽约人比邻而居。除了生活在他们自己的西班牙语聚居区中之外，波多黎各人还有他们自己的语言、音乐、宗教和食物。然而，这一特殊的多元性可能只是暂时的，只是在融入所谓“标准的美国文化”过程中的一个阶段。因此，波多黎各人在经过4代或5代之后，也会像在他们之前的意大利人、爱尔兰人和东欧犹太人一样变得美国化(北美化)，以至于他们的生活方式与他们周围的人打成一片而不可分辨。但是，有很多波多黎各人、非裔和亚裔的美国人、美洲印第安人、西班牙人以及其他的人，都在对抛弃他们独特的文化身份的倾向加以强烈的抵制。然而，这是不是标志着远离熔炉哲学，并走向真正的多元主义的一种趋势的开端，还不得而知。

关于文化多元主义，我们能看到一些熟悉的例子：在瑞士，意大利的、德国的和法国的文化并存；在比利时，说法语的瓦隆人和说德语的佛兰德人拥有的文化遗产是有些不同的；而在加拿大，说法语和说英语的加拿大人生活在一个多元的社会中(但在那里，对大多数原住民的平等承认仍成问题)。但是，在这些例子中间，没有哪种文化差异有在非西方的多元社会中所见到的那么大。作为这种社会及其伴生问题的一个例子，我们来看一看中美洲危地马拉这个国家。

#### 危地马拉的文化多元主义

危地马拉，就像许多其他的多元国家一样，是通过征服形成的。就危地马拉来说，一帮西班牙冒险者在一个当时以对待敌人残忍和非人化而出名的人的带领下，打败了比西班牙文明要古老得多的民族，征服的暴力和野蛮程度就当时(16世纪)的技术来说几乎算是登峰造极了。征服者的目的只是想要攫取尽可能多的财富——首先是为自己，但同时也为了西班牙，因此他们掠夺他们所征服的那些富人的钱财，并让

<sup>①</sup> J. 马塞拉(Marsella, J., 1982):《把它拉到一起来:讨论和评论》,载 S. 帕斯特纳和 W. A. 哈维兰(编):《对抗创世说者》,第 79—80 页,《东北人类学协会,不定期会议记录,第一辑》。

<sup>②</sup> 文化多元主义,指在同一个人社会内部具有不同生活和思维方式的人们之间的社会和政治互动。



当地的原住民为他们采金采银。尽管征服者将要得到的财富没有达到他们的期望值(没有找到富有的金属矿),但他们对其新占有物的主要兴趣,仍然在于他们能找到任何可转化成他们财富的东西。从那时以来差不多 500 年,他们那些说拉地诺语的后代继续保持这同一种兴趣,甚至在危地马拉从西班牙独立之后仍未放弃。 467

在征服之后,危地马拉从未经历过来自西班牙或欧洲其他地方的巨大移民浪潮。就征服者和他们的后代而言,他们想把战利品尽可能多地留给他们自己,即使那些战利品并没有达到他们预先的期望。事实上,这个国家没什么可吸引外来者的。因此,在危地马拉,印第安人的数量总是超过非印第安人的数量,这种情况一直持续到今天。然而,印第安人从未被允许掌握任何重要的政治权力,国家机器及其暴力工具(警察和军队)仍然牢牢地掌握在说拉地诺语(非印第安人)的少数民族手中。这使得他们能从印第安人中强索贡品和劳动力。

在 19 世纪,危地马拉的拉地诺人把咖啡和棉花看作他们新的财富来源。为了这个,他们把大片印第安人的土地用来建造他们的种植园,从而剥夺了印第安人满足自己生活所需的足够土地(参见图 16.4)。因此印第安人别无选择,只能在种植园主扩大的土地上为他们工作,工资低得令人难以置信。这些原住民劳动者有任何勉强,都会受到残暴对待。



图 16.4

中美洲和南美洲的土地所有权。



20世纪40年代,危地马拉开始了民主改革。尽管印第安人没有对发动改革起什么作用,但他们却从中受益了,至少这些原住民400年来第一次可以在他们自己的居住区内掌握市府职位了。50年代,罗马天主教会开始在农村地区(在危地马拉,这些地方主要是印第安人地区)推进农业、消费者和信贷方面的合作。

468 这段插曲在政府发现印第安人享有社会、经济和文化权利之后,随着1954年美国策划的一场军事政变而告结束。就像从前一样,印第安人除了在他们自己的村子中之外,被排除在政治之外。接连不断的军人政府不久便引发了游击队活动,不过这些活动在很大程度上与印第安人无关。但是因为游击队在乡村活动,并且由于拉地诺人400年来对印第安人的不信任,所以这些军人政府便对所有的农村居民——大部分是印第安人——持有更深的怀疑。印第安人不可避免地卷入了这场冲突。

1966年,美国顾问团为政府引进了恐怖策略,用以维持对乡村的控制。<sup>①</sup>到1978年,这已升级为一种“恐怖统治”了,人们一般叫它“暴乱”:整村整村被夷为平地,居民被杀,然后军队或得到军队支持的非官方敢死队还要将尸体焚烧或肢解。人们是不是游击队员,或者是不是游击队的同情者,在很大程度上都无关紧要,因为镇压已经被视为维持秩序最有效的手段了。在“暴乱”的高潮时期(1981—1983年间),估计有15000人“失踪”,至少有9万人被杀害,50万人成为危地马拉国内的难民,15万人逃往墨西哥,同时另有20万人逃到其他国家,包括美国。在受害最严重的地区,人口几乎减少了一半,城镇——其中有一些已经存在1000年——被整个整个地摧毁。这场暴乱最大的受害者是印第安人,其数量之大已经达到种族灭绝的程度了。

20世纪80年代晚期,危地马拉的乡村暴乱已经不像刚开始的时候那么剧烈了,它渐渐减弱,变成“慢性病”,但到了90年代早期又开始再次升级。然而,尽管如此,尽管玛雅印第安人仍然感到恐惧,他们中间的政治激进主义却在增长。为了有助于将罪犯绳之以法,法医人类学家冒险开始与当地人民一起发掘受害者的尸体(参见第一章的“应用人类学”版块)。1992年,诺贝尔和平奖颁给了一名玛雅妇女吉戈贝塔·门楚,因为她一直不知疲倦地为原住民权利而奔忙,这把国际社会的注意力都引到了危地马拉,和平协定终于在1996年12月底签署了。同时签署的另一份文件《原住民权利和身份协议》则正式承认危地马拉是一个多文化、多语言的国家,其中所有原住民群体的文化权利都受到宪法保护。

2001年初,并非所有的协议都得到了执行。从积极的一面来看,许多难民都回来了,而玛雅印第安人及其支持者也已开始实施各种各样的教育项目,并开始向

<sup>①</sup> J. 泽尔(Zur, J., 1994):《有罪不罚的心理学影响》,载《今日人类学》第10卷,第3期,第16页。



政府施压,要求——如协议中所要求的那样——从法律上承认他们的习俗惯例。但并非所有的拉地诺人都乐意看到这些。不仅让军方为过去的暴行负责的尝试遭到了抵制,而且对人权组织、新闻工作者和非政府组织的抢劫、袭击(包括折磨)和死亡威胁在2000年还有所增加。此外,在邻近的墨西哥国内的恰帕斯城,对于那些支持原住民的萨帕塔革命以及原住民争取自己权利运动的本土玛雅人,大土地所有者还在继续施加暴力,并得到当地政府官员的宽恕。所有这一切都是危地马拉以往暴力的残余。 469



在危地马拉,军队和其他组织用暴力维持一个民族(拉地诺人)对其他民族的统治。

同时,在危地马拉,说拉地诺语的上层人物正更多地谈论在他们国家里熔铸一种真正的民族认同的需要,但这种熔铸会以一种符合《原住民权利和身份协定》的方式来达成吗?我们当然可以保持希望,但我们也不能逃避这样一个事实:在历史上,世界各地的所谓国家建设,通常都包含摧毁那些非掌权者民族之文化的企图。<sup>①</sup>甚至在20世纪80年代,各个国家为打击其国内民族而借贷的钱,比它们用在所有其他项目上的钱加起来还要多。非洲几乎全部的国家债务,以及其他“不发达”国家将近一半的债务,都是由于政府购买武器对付那些它们自己承认为该国公民而欠下的。<sup>②</sup>在90年代,情况并没有变得更好。

在世界所有的国家中,瑞士是多元主义真正做到让各方都满意的少数国家之一,或许这是因为除了语言差异之外,他们之间几乎没有其他的文化差异。相反,在北爱尔兰,尽管人们有共同的爱尔兰背景,但也没能阻止暴力和流血事件发生。不同文化传统之间的分歧越大,要实行多元主义就越困难。

对于这一令人沮丧的情形,我们能做些什么呢?正如人类学家戴维·梅伯里- 470

① 范·登·伯格(Van Den Berghe, P., 1992):《现代国家:民族建设者还是民族杀手?》,载《群体冲突国际期刊》第22卷,第3期,第194—198页。

② 《文化遗存季刊》第15卷,第4期,第38页(1991年)。



刘易斯和皮埃尔·范·登·伯格指出的,我们总倾向于把由一个统一国家所维持的和平与社会秩序理想化,而同时又往往把由于对文化独特性和地方自治的宽容而带给其他民族的危险夸大了。<sup>①</sup>我们越早认识到这种倾向越好。毕竟,国家作为政治构造物,是人类文化想象力的产品,没有什么能阻止我们想象出更加宽容的多元主义的政治构造方式来。显然,这需要大量的工作,但至少我们有这样的认识:像群体权利这样的东西是存在的。即使联合国大会经常难以按照这一原则行事,但它还是在它1966年通过的《人权公约》中毫不含糊地声称:“在存在种族、宗教和语言少数民族的那些国家中,属于这种少数民族的人,有权与他们群体的其他成员一起享有他们自己的文化,公开承认和实践他们自己的宗教,或使用他们自己的语言。”<sup>②</sup>除了教育之外,能够帮助这公认的权利成为现实的,还有大量的人类学家代表原住民所进行的呼吁工作(参见本章的“应用人类学”版块)。

### 种族中心主义

与文化多元主义相关的一个主要问题是种族中心主义——这是我们在第二章介绍过的一个概念。一个社会要有效运转,必须拥有这样一种观念:它的行为方式是唯一正确的方式,不管其他文化的行事方式如何。这就使个体对他们的文化传统有一种民族自豪感和忠诚感,他们还从文化传统中获得心理支持,这种心理支持把他们与其群体紧紧地联系起来。在那些个人从群体获得自我认同的社会中,种族中心主义对个人的价值观是至关重要的。种族中心主义的问题在于:它可能太易于被当成是一张特许状,允许人们谴责其他文化低等,从而为自己的利益而去剥削别人,尽管这并非是必然的选择,就如我们在第十二章看到的那样。然而,当这种情况发生时,通常都会导致动荡、敌意和暴力。

詹姆斯·门罗总统在1817年所说的关于美洲原住民权利的一番话,是种族中心主义的一种典型表现:

猎人国家只能存在于广阔的未经耕作的沙漠里。它屈服于……文明人的更强大的力量;当然,它理应屈服,因为地球是给人类用来供养它所能供养的更多人口的;没有哪个部落或民族有权抑制他人超过温饱和舒适的需要。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> D. 梅伯里-刘易斯(Maybury-Lewis, D., 1993):《新的世界难题:美洲印第安人问题》,载《符号》,第22页;范·登·伯格(Van Den Berghe, P., 1992):《现代国家:民族建设者还是民族杀手?》,载《群体冲突国际期刊》第22卷,第3期,第191—192页。

<sup>②</sup> 转引自J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1990):《进步的受害者》(第3版),第99页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

<sup>③</sup> 转引自J. D. 福布斯(Forbes, J. D., 1964):《美洲过去的印第安人》,第103页,新泽西州克利夫斯市恩格尔伍德:普伦蒂斯-霍尔出版社。



当然,这种态度在今天的世界上仍然存在,而且传播甚广,而各国政府则经常以没有哪个群体有权阻碍“更多人的更大利益”这一观念为理由,来支持其对生存型农业居民、游牧民族或者寻食者所住地区的资源进行开发——而不顾那些民族自己的意愿。但真的是为了更多人的更大利益吗?只要看一看今天这个作为一个全球社会而存在的世界,看一看世界上所有这些相互依赖的民族,我们就能发现一些严肃的问题。

### 全球性的种族隔离

南非共和国在 20 世纪 90 年代中期以前的官方政策——种族隔离,是由一系列旨在维持“种族”隔离的项目和措施构成的。从结构上来讲,它有助于通过对南非社会进行社会、经济、政治、军事和文化方面的构建,使一小部分白人对一大群非白人的统治永久化。非白人无权对政治事务进行有效参与,他们的住所和他们的行动都受到限制,也不能自由地旅行。相反,白人控制着政府,当然包括军队和警察。尽管非白人与白人的比例为 4.7 比 1,但只要是白人,就一定属于社会的上层阶级。南非最富有的 20% 的人拥有全国收入的 58%,并且享有很高的生活水平,而人口中最穷的 40% 的人却只能得到国民生产总值中的 6.2%。甚至在种族隔离和白人对政府的控制已经结束的今天,这些数字也没多大的不同。

南非共和国与全球社会有什么关系呢?从结构上来看,南非社会是全球社会的一个缩影,尽管并没有与全球种族隔离相联系的明确的“种族法律”。<sup>①</sup>在世界社会中,大约有三分之二的人口是非白人,三分之一是白人。在作为整体的世界中,白人往往同时属于上层社会,尽管还是存在一些例外。当然,在日本和科威特这样的国家中也有富裕的非白人,而同时贫穷的白人也存在。尽管白人在这一上层阶级中还不是一个同质的群体——他们一直在分裂,直到最近分裂成共产主义和非共产主义的群体——南非社会的上层阶级也不是同质的,在那里,在控制着工商业的英国人和控制着政府和军队的南非白人(荷兰血统的白人)之间总是有摩擦。在今天的世界上,人口中最贫穷的 80% 只享有全世界商品和服务的 14%,而对于那最穷的 20% 的人来说,这个数字只有 1.3%。然而同时,人口中最富有的 20% 却享有全世界商品和服务的 86%。的确,全世界最富有的 225 个个人的财富加起来,相当于全世界最穷的 47% 的人口的年收入。<sup>②</sup>预期寿命——就像在南非一样——在非白人中是最短的。全世界大多数的大规模杀伤性武器仍然掌握在白人手中——

473

<sup>①</sup> 全球性种族隔离这一概念引自 G. 科勒(Kohler, G., 1996):《全球性种族隔离》,载 W. A. 哈维兰和 R. J. 戈登(编):《说民族:当代文化人类学读物》(第 2 版),第 262—268 页,加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

<sup>②</sup> P. 库尔思(Kurth, P., 1998, October 14):《资本犯罪》,载《七日》,第 7 页。

美国、俄罗斯、法国和英国——甚至在印度和巴基斯坦成为核大国之后还是这样。和在南非一样,战争和暴力造成的死亡和痛苦分布得并不均衡;在世界上,人口中最贫穷的70%承受了全部暴力死亡的90%以上。

这种对比还可以继续下去,但就这些已经足以说明这一点:目前的世界局势与南非的种族隔离情境有惊人的相似性。当然,一些非白人国家,像韩国、马来西亚、泰国和印度尼西亚等,在1997年以前也表现出了显著的经济增长。不幸的是,这些国家接着经历的经济崩溃打断了这一“进步”,而恢复一直都不稳定。贫穷国家要获得世界上工业化国家(大多数是白人国家)的帮助,其不得不付出的代价是:必须遵从像国际货币基金组织这样受工业化国家控制的机构强加在它们身上的种种要求(参见图16.5)。而且,对于美国和其他的工业化国家来说,要收购遭遇困难国家的企业,也已经变得容易多了。例如,在拉丁美洲的紧急经济救援中,借方比富国的贷方所受的损害要大得多,而更近一些的亚洲的经济救援似乎也朝着同一个方向发展。<sup>①</sup>



图 16.5

国际货币基金组织和世界银行的贷款附有不同苛刻程度的条件,被称之为“结构调整计划”。这些计划要求政府缩减国家补助和社会福利支出,并通过私有化和国际贸易来增加经济增长。

① 《避免下一次危机》(1998年1月12日),《华盛顿邮报全国周刊版》,第26页。





我们可以把全球性的种族隔离概括成世界社会的实际结构,这种结构将社会经济对立和种族的对立联系在一起,并具有下述特征:(1)主要由白人组成的少数人口处于富裕这一端,而主要由有色人种组成的多数人口处于贫穷这一端;(2)这两个群体之间的社会整合,由于肤色、经济地位、政治界限和其他因素的存在而变得极端困难;(3)这两个群体的经济发展是相互依赖的;(4)富裕的、主要由白人构成的少数人口所拥有的世界社会的政治、经济和军事权力,大得不成比例。

因此,就像南非的种族隔离一样,全球性的种族隔离是一种在文化、种族、社会、政治、经济、军事和法律条款等方面极不平等的结构。

在世界各地,对南非共和国种族隔离的谴责几乎是普遍性的,甚至连南非自己最终也废止了这一制度。既然全球性的种族隔离甚至比南非的还要严重,那么我们就应该比现在更加关心它。

## 应用人类学 为原住民的权利呼吁

472

人类学家们之所以越来越关注世界现存的原住民的迅速消失,有若干原因,其中最主要的是人权这一基本问题。今天的世界正急于开发地球上那些至今尚未工业化的地区,或者那些资源——这些资源被认为对“发达”经济的良好运作是必需的——尚未得到开采的地区。这些开发活动是由政府和商界以及国际金融机构共同策划、资助和开展的。不幸的是,原住民的权利通常都未被包含在这些组织的项目和关注之中,甚至在本应保护这些民族权利的有法律存在的地方也是如此。

例如,巴西开发亚马孙盆地的典型模式是:政府修路,然后在路的两边安置从国内其他地方迁来的穷人。这导致他们与原本已经住在那里的印第安人发生冲突——后者由于从新移民那里感染了疾病而开始大量地死亡。不久,新来的巴西移民就认识到,这里的土地不适合他们进行耕作;而同时,外界对伐木、采矿和农工综合产业的兴趣,也迫使他们离开这片土地。最后,新巴西移民不再在这些充斥着疾病的贫民窟里居住,而印第安人也由于疾病和外来者加在他们身上的暴力而大批地死亡。那些幸存者通常又被另外安置到生存资源不足的地方去了。

为了尽力帮助原住民获得土地所有权并免遭外来者剥削,各国人类学家组成了辩护群体。美国的一个主要组织是位于马萨诸塞州剑桥市的文化遗存学会。这个组织的兴趣不是把原住民保存在某种浪漫的、原始质朴的条件之中,好让它们在那里等着被研究,或者作为“活的博物馆展品”而存在——过去人类学家的兴趣就是这样的。相反,它提供信息和支持,以帮助那些濒临灭绝的群



体去评估他们的处境,保持甚至强化他们的自我感,并适应变化了的环境。它并不认为这些群体与国内的主流社会同化一定是件好事;相反,它认为他们应该有权自由选择他们愿意怎样生活。文化遗存学会并不是预先设计项目然后再强加于那些濒临灭绝的社会,而是在这些群体自己发现问题并感到有必要加以解决的时候,才根据他们的要求和愿望采取行动。文化遗存学会能够在人类学家、其他已面临相似问题的原住民以及政府官员——他们的支持对成功很重要——之间建立广泛的网络联系,并想办法帮助发展这种联系。

文化遗存学会的大多数项目基金与援助都投在争取原住民的土地权利和组织原住民的联盟上。它还确认和资助了许多当地设计的可持续发展的实验,比如像土库曼人的编织计划,它旨在帮助阿富汗难民用传统的地毯编织手艺来换取收入;伊科维营销团体,帮助明尼苏达的印第安人销售玉米和手工艺品;还有文化遗存企业,为像坚果这种被用来生产非常受欢迎的“雨林脆果”冰淇淋(这本身也是文化遗存学会的一项发明)的产品开发和扩大市场。文化遗存学会还取得过一个重大的成功,即在1982年它令世界银行采纳了一项政策:在该银行所参与的任何一个项目中,部落民族和少数民族的权利和自治都必须得到保证。然而,尽管有了这些成功,但要保证世界各地原住民的继续生存,仍有许多事要做。

## 二、结构性暴力的问题

国家层次或全球层次的种族隔离,不论是官方的还是非官方的,其后果之一是出现大量的结构性暴力<sup>①</sup>(structural violence):由处境、制度以及社会、政治和经济结构造成的暴力。例如,在亚洲南部国家中,有25%—50%的初生儿体重不足。这对儿童的大脑发育和今后的健康都有严重影响。造成这个问题的原因是母亲和胎儿的营养不足和营养不良。<sup>②</sup>对于这种情况的受害者来说,其效果就是暴力,尽管它不是由某个特定个体的敌意行动引起的。这种暴力的来源是一个匿名的结构(经济),而这就是所谓结构性暴力的全部含义。

本章余下的部分不足以涉及结构性暴力的所有方面,但我们可以看一看人类学家特别关注的一些方面。这些问题同样也为其他学者所关注,而人类学家既利用他们自己的研究成果,也引用这些专家的著作,因此便扮演了传统的综合者的角色(我们在第一章讨论过)。此外,人类学家也不像其他专家那样容易将结构性暴力的这些方面视作彼此独立和不相干的。因此,他们对于我们理解今天世界上的

<sup>①</sup> 结构性暴力,指由处境、制度以及社会、政治和经济结构所造成的暴力。

<sup>②</sup> M. S. 斯沃米内森(Swaminathan, M. S., 2000):《满足人类基本需要的科学》,载《科学》第287卷,第425页。



人口过剩、食品短缺、污染和普遍不满等问题将会有非常关键的贡献。

### 世界性饥荒

475

今天世界上结构性暴力的一个主要来源是：无法为世界上所有人提供食物，这一点频频地从发生在非洲各地的各种事件中得到戏剧性的反映。不仅非洲正在丧失它养活自己的能力，而且全世界有 52 个国家在 1980 年所生产的人均食物比它们 10 年前所生产的要少，还有 42 个国家，它们在当时可获得的食品供应不足以满足其全部人口的热量需求。<sup>①</sup>引起这一粮食危机的一个因素是世界人口的急剧增长。人口增长并不仅仅是一个简单的人数的增加。如果仅仅那样的话，那么每 1 000 人每年增加 20 个人，就会在 50 年之后使人口加倍；但是由于新增的人口会带来更多的人口，所以加倍的时间实际上要比 50 年少得多。因此，这种速度使世界人口在 1750 年就达到了 10 亿。到 1950 年，世界人口已经达到几乎 25 亿了，这意味着年增长率大约为 0.8%。到 2000 年，这个数字增加到了 60 亿（参见图 16.6）。仅印度和中国便各有逾 10 亿的人口。



图 16.6  
21 世纪世界人口预测。

<sup>①</sup> J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1985):《人类学与当代人类问题》(第 2 版),第 114 页,加利福尼亚州帕洛阿尔托市:梅菲尔德出版社。



从正在膨胀的世界人口中引发出明显问题是：我们能够生产足够的食物去养活所有这些人吗？在农业专家中，多数人的意见是我们能够做到，但我们能做到多久却是一个问题。在 20 世纪 60 年代，曾经有过一次扩大粮食生产的重大尝试，那就是给世界上的贫穷国家引进高产出的新粮食品种。尽管这一“绿色革命”取得一些显著成效，例如，印度得以在六年之内将它的小麦产量增加一倍，并且到 20 世纪 70 年代的时候，已经快要做到粮食自给了，尽管北美的农业产量十分惊人（参见图 16.7），但是还是有几百万人在 21 世纪之初继续面临营养不良和饿死的威胁。然而同时在美国，每天却有价值 8 500 万美元的可食用食物被扔掉（远远超过用于救助饥荒的食品），而且还有很多农场接二连三地歇业。

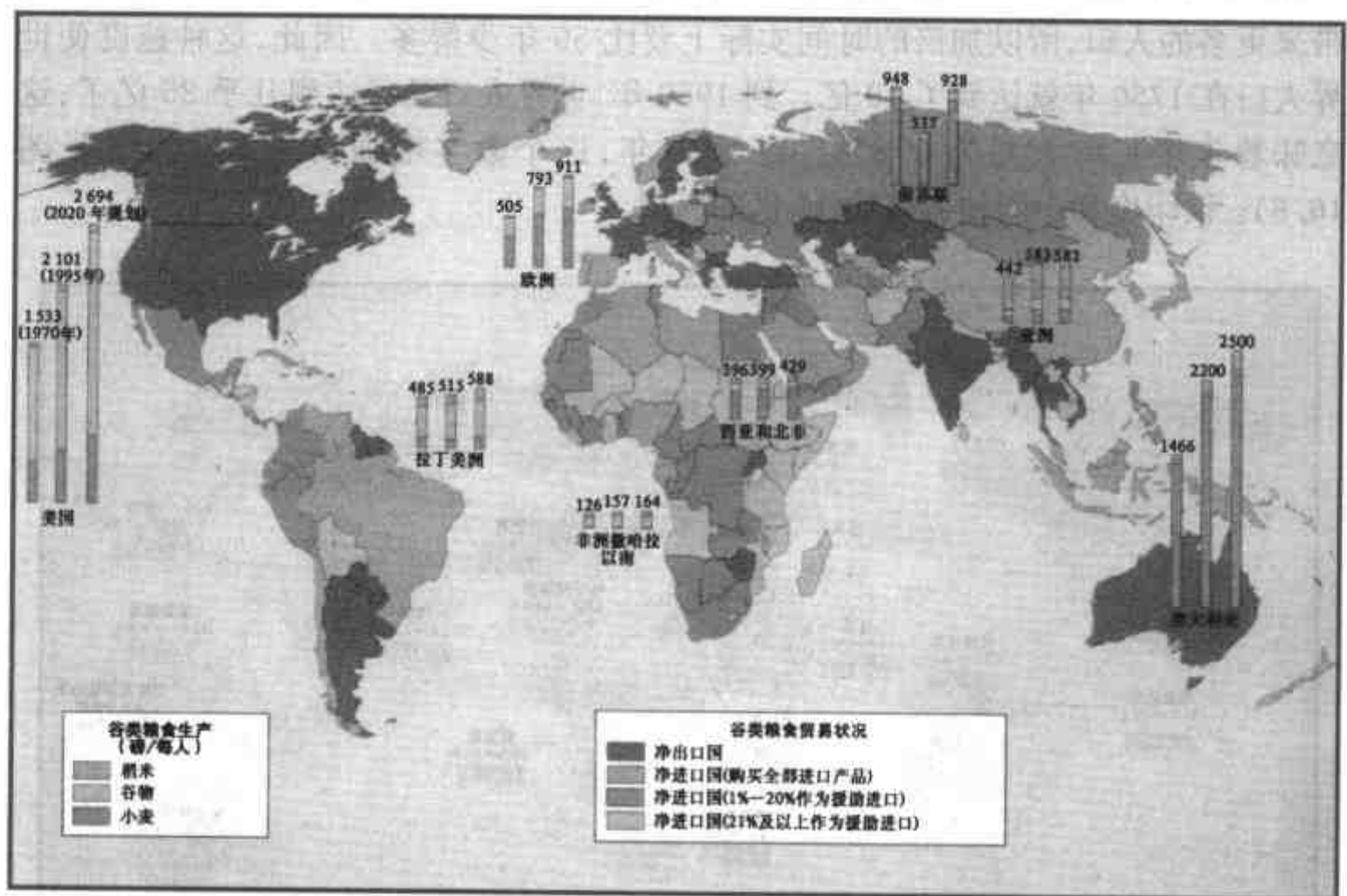


图 16.7

世界各地的谷类粮食生产。

世界饥荒的直接原因与粮食生产关系不大，它主要是由战争和食品的分配造成的。例如，撒哈拉沙漠以南的几个非洲国家长期受到国内战争的折磨。这使它们几乎不可能为难民和经常顶着枪口作战的士兵生产储备粮。另外一个问题是，在非洲、亚洲和拉丁美洲，曾经用来经营生存型农业的上百万英亩土地，如今已被用于生产供出口之用的经济作物，用来满足世界上“发达”国家对咖啡、茶叶、巧克力、香蕉和牛肉等这类食品的需求了。那些以前为了自己的食物需求而耕作土地



的人们,要么迁移到城市地区——在那里,他们经常找不到工作,要么迁移到生态环境不适合农耕的地方去。在非洲,这样的土地通常是由游牧民族占据的,当农民开始蚕食这些土地的时候,牲口的牧草就不够了。由此而来的过度放牧,再加上农耕地的丧失,导致越来越多的水土流失,给游牧民和农民造成了灾难性的后果。因此,有超过 2.5 亿的人不能再在他们的农场上种植庄稼,还有分布在 100 个国家中的 10 亿人面临丧失种植庄稼能力的危险。<sup>①</sup>巴西的能源需求高度依赖外部提供的矿物燃料,在巴西东北部,上百万英亩的土地被改种生产糖料作物,而这些糖料作物则制成酒精用来供应里约热内卢的车辆所需的燃料。由此而流离失所的人们在亚马孙雨林分到了一小块土地,现在正再次迁移他处居住,让位给生产出口牛肉的大片牧场。 477

向所谓的“不发达”国家强烈推荐的一项策略,特别是由美国政府官员和开发顾问推荐的一项策略,是采纳曾使北美农业变得令人难以置信丰产的那些做法。从表面上看来,这似乎是个好主意,但它忽略了这样一个事实:那些做法所要求的对昂贵的种子和化学药剂的投资,并非小农场主和贫穷国家所能负担的。美国模式的集约型农业要求在化肥、杀虫剂和除草剂上大量投入,更不用提维持所有那些机械化设备运转所需的矿物燃料了。即使在有的地方,大规模的生产降低了成本,价格还是经常超出贫穷农民的承受能力。它还有其他的问题:美国模式的农耕是能源低效的农耕。每生产 1 卡路里的热量,至少有 8 卡路里——有人说最多达到 20 卡路里——的热量被投入生产和分配。<sup>②</sup>相反,一个亚洲种植水稻的农民使用传统的方法每生产 300 卡路里的热量,只消耗 1 卡路里的热量。北美的农业在其他资源上也很浪费:每生产 1 磅食物,要毁坏大约 30 磅的表层土。<sup>③</sup>在美国中西部地区,过去的 100 年间丧失了大约 50% 的表层土。而同时,来自化学肥料和杀虫剂的有毒物质却积聚在意料不到的地方,毒化了地表和水表,杀死了鱼、鸟及其他有用的生命形式,扰乱了自然生态循环,并导致了严重的公共健康问题。尽管这种肆意浪费的食物生产系统能带来短期的辉煌成功,但是却产生了严重的问题,即使在北美,它是否能长期维持?

## 污染

具有讽刺意味的是:一种像农耕这样维持生命的活动竟然会构成对健康的威

<sup>①</sup> T. 戈弗雷(Godfrey, T., 2000, December 27):《威胁生物多样性的生物技术》,载《伯灵顿自由报》,第 10 页 A。

<sup>②</sup> J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1985):《人类学与当代人类问题》(第 2 版),第 128 页,加利福尼亚州帕洛阿尔托市:梅菲尔德出版社。

<sup>③</sup> B. H. 蔡辛和 R. W. 弗兰克(Chasin, B. H., & Franke, R. W., 1983):《美国农场:一种世界模型?》,载《全球报告》第 1 卷,第 2 期,第 10 页。



478 胁,不过那是在农业化学药剂毒化了土壤和水源,并且食品添加剂(已经用了2500年了)常常使人体受到有害物质的威胁时才出现的。但这只是一个更大的环境污染问题的一部分而已。工业活动正在以前所未有的速度生产出高毒性的废弃物,而工厂排出的废气也正在污染着空气。例如,烟囱排放的气体与“酸雨”有着明显的联系,而这种酸雨正在对北美东北部的湖泊和森林造成危害。空气中含有酸浓度很高的水蒸气,这当然对肺部有害,但它对健康的危害还不止于此。随着地表和水表酸浓度的增加,铅、镉、汞和铝(它们都是有机的)的可溶性也急剧增加了。特别是可溶性铝的增加,正在真的变得大规模化,在全世界对作物有毒害作用的耕地中,有高达17%的污染是由铝污染造成的。并且,铝还被发现与老年性痴呆、阿耳茨海默氏病和帕金森氏综合征等疾病有关。今天,这些疾病已成为美国主要的健康问题了。最后,有毒物质还进入了世界各大洋,对海产品的食用者造成了健康危害。今天,伊努伊特人正受到他们体内有毒物质的影响,这些有毒物质是由于他们食用生长在被污染的海水中的鱼类和海生哺乳动物造成的。



在农作物上喷洒化学药物,获得了短期的利益,但造成了长期的污染和健康问题。

除此之外,还有全球变暖——温室效应问题,这主要是由燃烧矿物燃料引起的。尽管全球变暖的范围有多大我们还不甚了解,但科学家们现在几乎一致同意:这种现象确实存在,而且其长期效果是有害的。不幸的是,来自能源利益集团的反应,与烟草公司长期以来为了让公众相信吸烟无害而开展的宣传活动是相似的。能源利益集团发动了大规模的公关活动来令公众相信:全球变暖并不真正存在;因此,很难对它做些什么。

由于世界饥荒的同时存在,源自污染的结构暴力在世界上较贫穷国家是最



严重的,因为这些国家仍在广泛使用在诸如美国这样的国家禁止使用的化学药剂。并且,工业国家利用“不发达”国家松懈的环境法规来处理有危害的废弃物。例如,贝宁总统在10年以前与一个欧洲废品公司签了一项合同,同意后者将有毒的和低放射性的废弃物倾倒在其政治对手的土地上。<sup>①</sup>在美国,政府和工业界双双劝说保留区中正经历严重经济衰退的印第安人,要他们相信,其问题的解决办法,就在于允许政府和工业界在他们的土地上处理核废物和其他的有害废弃物。

同时,由于受到发展中国家极度廉价的劳动力和比较少的安全与环境法规的吸引,制造业正在从世界发达国家转移到发展中国家去,因此,类似于1988年发生在乌克兰的切尔诺贝利的致命事故还可能会增加。在切尔诺贝利一个核电站里,一个反应堆出了故障,结果放射物泄漏,导致无数人死亡,12.6万人迁走,甲状腺癌增加,甚至10年以后还在破坏人的免疫系统,引起先天性缺陷病例的增加,甚至远在北极圈的萨阿密人也由于驯鹿受到放射性微尘的污染而陷于经济匮乏的境地。的确,发展本身似乎就是一种对健康的危害。我们都知道,居住在非洲、太平洋诸岛屿、南美洲和其他地方的原住民,在他们接受发达国家的生活方式之前,相对而言比较少患糖尿病、肥胖症、高血压和各种各样的循环系统疾病。但从那以后,这些“发展的疾病”便急剧升级了。

现代人类知道污染的起因,并认识到它对于未来生存是一种危险。那么,人类又为什么不控制这一弄脏他自己巢穴的恶魔呢?问题的答案至少部分地存在于哲学和神学的传统之中。正如我们在第十二章所看到的,西方工业化社会接受这样一条来自《圣经》的断言(在《古兰经》中同样能找到):他们是地球上所有有生之物的主宰,他们有责任去征服它们。这些社会对全球污染所负的责任最大。例如,一个北美人所消耗的资源是一个非洲人的几百倍,并且还带着大量的废品处理和环境恶化的问题。此外,每一个北美人平均每年要往大气中增加20吨二氧化碳(一种导致温室效应的气体)。在“不发达”国家里,一个人每年所排放的二氧化碳还不到3吨。<sup>②</sup>

479

这种所有文明所特有的掠夺型世界观,延伸到了一切自然资源上(参见图16.8)。只有当问题已经发展到构成危机的程度——比如保护地球的臭氧层遭到破坏——西方民族才去保护或替换那些他们由于受到贪婪和获得欲的驱使而向环境索取的东西。最近几年,由于人们认识到他们正在给自己制造的环境危机的严重性,各种各样的机构都通过法律,禁止或限制如下的活动:猎捕濒临灭绝的鲸,将有毒废弃物排放到河流溪水中,以及用有害烟雾毒化空气等。然而,这些法律大部分都在世界上比较富裕的国家中实施,这些国家所达到的消费水平驱使掠夺力量

① 《文化遗存季刊》第15卷,第4期,第5页(1991年)。

② W. S. 布勒克(Broecker, W. S., 1992, April);《刚刚开始的全球变暖》,载《自然史》,第14页。

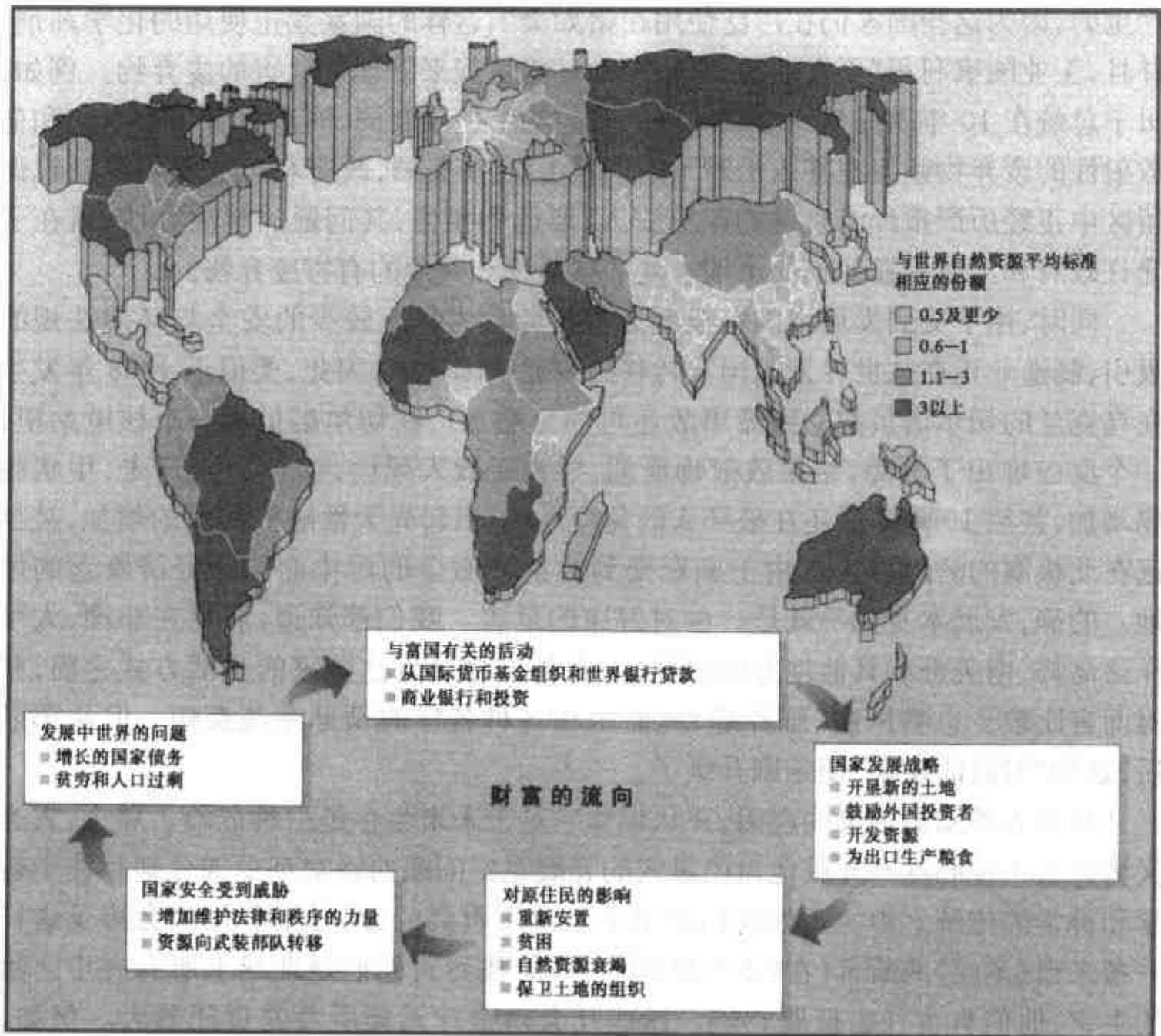


图 16.8

世界工业国高国民生产总值靠从原住民居住地流出的矿产和土地财富维持。

造成世界贫穷国家的环境恶化。

此类问题及其他类似的处境中的问题,很大程度在于人们不愿意把以前看起来似乎效果不错的做法视为有害的。通常,在某一个规模上展开的,或者适合于某一个特定环境的活动,若在另一个规模上展开,或者在另一个环境中展开,就变成不合适的了。由于人类学家所受的训练使他们能在更广阔背景下看待各种习惯,所以人类学家看来能扮演重要的角色,使人们相信很多问题的解决要求他们改变自己的行为。

原住民也可能有助于向我们展示解决之道。虽然他们也可能犯错误(参见第六章的“应用人类学”版块),但他们往往对自然力量持有一种敬畏之心,并在其宗教系统中给它们留了一个特殊的位置。例如,很多人相信急流、暴风雨、山脉和丛林拥有令人敬畏的力量。火也是如此,它既能提供温暖,又能造成毁灭。对农民来





说,太阳、雨水和雷电对他们的生存非常重要,所以常常也被视为神圣的。对于造成严重污染的那种环境操纵,这样的世界观虽然不是安全无比的抑制力,但它们确实发挥着强大遏制影响力的作用。

### 人口控制

480

虽然到目前为止所讨论的问题可能并不是由人口增长引起的,但它们确实因人口增长而恶化。原因之一是人口增长扩大了这些问题的规模,因为少量人口产生的废弃物比大量人口所产生的处理起来要容易得多。另一个原因是,人口增长常常使解决这些问题的努力变得无效,比如说增加了的粮食生产被新增的吃饭人口抵消了。尽管解决人口增长问题本身并不会让其他问题消失,但除非人口增长得到抑制,否则其他问题不可能得到解决。

正如我们前面对人口的审视表明的那样,自从工业时代开始以来,世界人口的数量就已经极大地增长了。1976年以前,出生率没有明显下降的迹象,只有欧洲和北美的人口例外,在那些地方,出生率已经降到了死亡率之下——更替生殖<sup>①</sup> (replacement reproduction)要求的二者之间平衡。贫困特别喜欢多生小孩的原因很简单:孩子是他们主要的资源。他们为劳动农场提供了必要的劳动力储备,他们是老年安全保障的唯一来源。因此,生养许多后代是有道理的(尤其当婴儿死亡率很高的话)。在历史上,只有当人们变得足够富有,以至于他们的金钱能够取代子女成为他们的主要资源的时候,他们才会倾向于限制家庭的规模。只有在那时,孩子才真正花他们的钱。考虑到这一点,我们就可以知道为什么在世界上比较贫穷的国家出生率长期以来居高不下的原因了。对那些生活在贫困之中的人来说,孩子被看作唯一的希望。 481

自从1976年以来,情况发生了变化,出生率在几乎每一个工业化国家中都降到了更替水平以下(出生率和死亡率平衡的结果是,平均每个妇女生育2.1个小孩)。其他令人鼓舞的迹象是出生率在像中国这样的国家大幅度地下降,另外还有18个“不发达”国家的出生率也降到了更替水平以下。在非洲,以及在南亚和中南美洲的很多地方(又是世界上比较贫穷的国家),出生率也下降了,但幅度要小得多(参见图16.6)。例如,孟加拉国(仅在10年之间)出生率从6.2%下降到了3.4%;突尼斯从7.2%下降到了2.9%;而墨西哥,向达到更替水平的路已经走了80%了。<sup>②</sup>

尽管有这些改善,但生育率仍然在更替水平以上,所以持续的人口增长使这些

① 更替生殖,指当出生率和死亡率持平的时候,人们只生育足够在他们死后接替他们位置的后代人口。

② J. 邦加茨(Bongaarts, J., 1998):《生育率下降的人口学后果》,载《科学》第282卷,第419页;B. J. 瓦滕伯格(Wattenberg, B. J., 1997, November 23):《人口爆炸结束了》,载《纽约时代杂志》,第60页。



国家甚至很难维持食品和其他资源现有的人均定额。即使它们能够立即达到更替生殖,它们的人口也会继续增长 50 年,直到年龄分布持平,才可以达到零增长的水平。原因在于:即使每个妇女生的孩子少了,但生孩子的妇女却仍比以前要多。这种人口动量随着预期寿命的增加而加重了。目前的预计是:全球人口将会在 2050 年左右达到顶峰,届时将会有 93.7 亿人。

当人们认识到现在世界人口中有超过 60 亿的人只能通过消耗不可再生资源来维持生命,这无异于靠产出收益的老本过日子时,问题的严重性就变得很清晰了。这种做法在一段时间里行得通,但一旦老本没了,那么靠收益过日子的可能性也没了。

尽管抑制人口增长可能非常令人向往,但抑制人口增长的工程及其结果却又提出了新的问题。中国大力宣传的“一对夫妻只生一个孩子”的政策是个典范。虽然这种做法减缓了中国的人口增长率(出生率现已降到更替水平以下了),但它却引起了一些严重的新问题。一个难题来自它与另一项政策的基本对立,这项政策是通过赋予农户和世代延续的家庭——它们(就如在旧中国)是高度父权制的——以更大的经济自主权,来提升农业生产能力。在这样的家庭里面,男子负责干农活,因此男性继嗣的永久延续被看成是对每个人的福祉至关重要的事情,并且婚后居所一定是从父居的。在这些条件之下,生男孩被认为是很重要的事;没有他们,全家人都将没有必要的劳动力,并且将遭受经济上的困苦。此外,当父母老得干不动体力活时也没人照顾他们。女儿对他们没什么用,因为她们将要嫁出去,帮不上父



随着整个世界出生率的下降,老年人的比例上升了,老年人的医疗成本也增加了。



母什么忙。既然已婚夫妇只能有一个孩子,那么生女儿就会令他们感到沮丧,因为如果他们想再次怀孕生一个男孩的话,当地计划生育干部就会动员她去流产,并要她或她的丈夫去做绝育手术。 482

考虑到所有这些情况,难怪杀害女婴事件在中国农村时有发生,并且生女儿的妇女常常在肉体和精神上受到丈夫和婆婆的虐待,有时甚至到了被迫自杀的地步。(尽管国家教育人们生男生女是由男人决定的,但大多数的中国农民还是相信孩子的性别是由妇女决定的,也许由于她的饮食和行为。)妇女的身体还要受到其他方式的折磨;如果妇女再次怀孕,她就必须流产,并且通常是妇女接受绝育手术(由于男性劳动力在农业中的重要性,所以在男人的壮年时期让他们接受手术是不受到鼓励的)。这就使男人可以强迫他生女儿的妻子离婚,这样他就可另外娶一个女人再次尝试生儿子了,而他原先的妻子则变成一个没有用的人,并且也没有儿子在她年老的时候照顾她。阻止一个已婚妇女非法怀孕的一个方法是:在她的子宫内安放一种节育环。节育环上也没有附带可供取出使用的绳索。所有这一切都导致江湖郎中的激增:他们用临时准备的钩子来取出这种装置,这经常导致感染和死亡。

如果说农村地区的妇女被认为没什么价值,但在商品制造业充当主要产业的地方,情况却并非如此。商品制造业需要女性劳动力,因此,从农村地区诱拐年轻妇女的事件急剧增加了。虽然我们很难获得确切的数据,但据估计,1993年有10万妇女和儿童被拐卖。<sup>①</sup>这些妇女通常被卖给男人做新娘,然后男人的家庭就支配她们的劳动力:要么把她们送出去为家庭挣工资,要么让她们在家庭企业里无偿劳动。

谁来照管老人的晚年生活这个问题不仅是中国人的问题,而且也是所有那些出生率低于更替水平的社会的问题。不可避免的结果是:老年人的数量相对于有生产能力的年轻人的数量来说,“爆炸”性地增长。美国已经开始为此担忧了。照管老年人的费用是昂贵的,但负担这些费用的年轻人的数量却减少了。钱从哪里来?至今无人知晓。

### 不满文化

尽管有种种困难,但如果未来问题要解决的话,稳定世界人口看起来也是一个必要的步骤。没有这一步,不管做了些什么,世界总有一天会无力提供足够的粮食。直到大约1950年,世界粮食供应的增加还几乎全部靠扩大耕地面积达到的。自从那时候起,它越来越多地来自高能量的投入:新的高产作物依赖的化肥,杀虫剂和除草剂,以及发动拖拉机和机械其他设备(包括灌溉用水泵)所用的燃料。然而,几乎所有这些能量的来源都是石油,尽管至少在21世纪中期之前食物需求一直会增长,但石油供应却变得越来越少和越来越贵。当然,这些趋势

<sup>①</sup> H. 盖茨(Gates, H., 1996):《再论中国的妇女拐卖》,载《今日人类学》第12卷,第4期,第9页。



都会继续下去。

食品供应不足一定会在“不发达”国家引起更多的结构性暴力,这种暴力以更高死亡率的形式体现出来。这当然会对有相对稳定的人口和较高生活水平的“发达”国家造成影响。很难想象这种国家怎么能够与那些正在遭受高死亡率和极低生活水平折磨的国家和平共处。(在1993年,有13亿人每天只靠1美元生活,另外30亿人每天的生活费不到2美元;这种情况在今天并没有好转。<sup>①</sup>)人口过剩和贫穷交织在一起,正引起一股日益上涨的移民潮,大批移民从穷困潦倒的国家前往欧洲和北美更富裕的国家,结果便导致越来越多的不宽容、排外情绪和普遍的社会动荡。

尽管计划生育对于解决未来的问题是必要的,但我们没理由认为仅靠计划生育本身就足够了。结果将会仅仅是稳定现在的局面。这个问题有两面性。在过去的几年当中,世界上贫穷国家一直受到欺骗,认为他们应该享有和富国相当的生活水平。但是,维持这样一种生活水平所必要的资源却正在慢慢枯竭。正如我们在上一章所看到的那样,这种情形已经导致了一种不满文化的产生:人们的期望值远远超过了他们的机会。这个问题不仅牵涉到人口增长超出粮食供应的问题,而且还是一个对体面工作、住房、卫生、保健以及充足的警察和消防的使用权不平等的问题。并且,它还是一个由于日益增长的工业化和对土地的过度使用而令自然环境持续恶化的问题。

文化价值和动机,以及社会制度,都需要有一些大的改变。对个人利益、物质主义以及明显的生产、获取和消费的看重,是世界富国的特点,它们需要被抛弃,转而提倡一种更加人性化的自我形象和社会伦理。这些东西可以从今天世界上很多非西方文化中仍然存在的那些价值中创造出来。这些价值包含这样一种世界观:认为人类是自然世界的一部分,而非凌驾于自然之上。它还包含一种社会责任感,即认识到没有哪一个人、民族或国家有权利以牺牲他人利益为代价去利用资源。最后,人们必须意识到,支持纽带对个人而言有多么重要,就像我们在世界上的传统社会亲属群体或其他社团中看到的那样。人类能够应付这一挑战吗?没人知道,但重大的变迁一定会以这种或那种方式到来。

#### 484 本章摘要

既然文化的未来形式由人类将要作的决定来塑造,那么它们就无法准确地加

---

<sup>①</sup> M. S. 斯沃米内森(Swaminathan, M. S., 2000):《满足人类基本需要的科学》,载《科学》第287卷,第425页。



以预测。因此,许多人类学家不想预言未来,而是试图对现有世界局势获得更好的理解,以便可以做出明智的决策。人类学家特别适合做这件事,因为他们在大背景下看事物富有经验,有长远的历史视角,有能力识别受文化束缚的偏见,还熟悉各种文化的替代选择。

不论人类在生物构造上如何变化,文化始终是人们用来解决他们生存问题的主要手段。有些人类学家担心:问题发展的趋势超过了找到解决办法的任何文化的能力。有人相信,通信、交通和世界贸易的迅速发展,会把人们联系到一起,直至出现一个单一的世界文化。他们的想法是:这种同质化的超文化将会减少发生冲突的机会。大部分人类学家都怀疑这种论断,因为最近出现了种族群体重申他们自己的独特身份的趋势,并且甚至在面临文化其他方面变化的同时,关于自己和他人的传统的思维方式仍然坚持不倒。人类学家同样关注这样一种趋势:那些似乎站在“发展”之途上的民族,把世界上的许多传统社会视为陈旧过时的。

人类另一种可能的选择是朝着文化多元主义——即在一个社会中存在不止一种文化——的方向发展。文化多元主义要实现,就必须抛弃固执、偏见和种族主义。一些人类学家坚持认为,多元主义的安排是达成世界平衡与和平的唯一可行措施。与文化多元主义相关的一个问题是种族中心主义。它常常在“国家建设”的名义下使一个群体得以把控制强加于其他群体。通常的结果是长期、暴力和血腥的政治动乱,包括种族屠杀。

看一看这个世界,我们会发现一幅和南非以前的种族隔离制度惊人相似的画面。这一全球性的种族隔离通过当前这个“全球社会”的社会、经济、政治、军事和文化结构,维护了一个主要由白人组成的少数群体对一个主要由非白人组成的多数群体的支配。

任何一个种族隔离制度都有这样一种结果:由环境、制度及社会、政治和经济结构所造成的结构性暴力。这种暴力包括像人口过剩和食品短缺这样的现象,人类学家们正积极地致力于理解和缓解这些问题。世界面临的一个挑战是:为不断膨胀的人口提供粮食资源。但是,当前迫切的问题与其说在于生产足够的粮食,还不如说在于政治动乱和粮食分配体系,这个体系以牺牲那些生活在贫穷国家的人民利益为代价,适合于满足世界上最富有国家的嗜好。

污染已成为对人类的直接威胁。西方民族只有在某些危机迫使他们保护环境的时候才会去保护环境,甚至在那个时候,他们的消费水平仍继续在促进其他国家的环境恶化。西方社会对这个地球及其资源没有长期的责任感,他们可以从那些把自己视为地球组成部分的非西方民族那里学到很多东西。

要解决今天困扰人类的结构性暴力问题,可能只有继续降低出生率。有效的计划生育方法现在是有的。这些方法是否能在足够大范围内得到应用,取决于它们的有效性和公认的意义。世界上许多发展中国家都有旨在控制人口增长的政



策,但这些政策有时与其他政策相冲突,并且在任何情况中,它们都会引起新的问题。即使能够立即达到更替生殖水平,世界人口也将继续增长 50 年。

485 解决全球社会的问题,还依赖于缩小贫穷国家和发达国家在生活水平上的差距。这要求大大改变西方社会的价值观及其物质主义的消费取向。所有人都需要把他们自己视为自然的一部分,而不是凌驾于它之上。我们还要有一种社会责任感,即认识到:任何人都无权以牺牲他人的利益为代价去利用重要的资源。最后我们还要意识到,人与人之间的支持纽带是何等重要。

#### 网络资源

##### 1. 大绿网游戏

<http://www.ucusa.org/game/index.html>

##### 2. 冲突解决的主动性和种族地位

<http://www.incore.ulst.ac.uk/cds/countries/index.html>

##### 3. 密歇根大学日常生活民族学中心

<http://www.ethno.isr.umich.edu>

#### 经典阅读文选

J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1985):《人类学与当代人类问题》(*Anthropology and contemporary human problems*),加利福尼亚州帕洛阿尔托市:梅菲尔德出版社。

人类学家博德利考察了当今世界上一些最严重的问题:过度消费,资源耗竭,饥馑与饥荒,人口过剩,暴力和战争。

J. H. 博德利(Bodley, J. H., 1990):《进步的受害者》(第3版)(*Victims of progress*)(3rd ed.),加利福尼亚州芒廷维尤市:梅菲尔德出版社。

这本书探讨了工业文明对世界上原住民民族的影响,以及后者是如何组织起来保护他们自己的。

S. H. 戴维斯(Davis, S. H., 1982):《奇迹的受害者》(*Victims of the miracle*),剑桥市:剑桥大学出版社。

这位人类学家考察了巴西人对亚马孙地区开发的努力、这些努力背后的动机



以及这些努力对原住民所造成的影响。戴维斯尤其关注跨国公司在这一过程中所发挥的作用、他们是如何与巴西政府勾结以及谁从中获益的。

D. 梅伯里-刘易斯(Maybury-Lewis, D., 1984)编:《展望多元社会》(*The prospects for plural societies*)(美国民族学协会 1982 年会议记录),美国民族学协会。

1982 年,一群人类学家聚会讨论当今最重要的问题之一:多族群社会的前景。会议中作为“恶棍”出场的是国家——不仅仅是特定的一个个国家,还有作为一种政治结构的国家及其对现代思维和政治行动的控制。梅伯里-刘易斯在最后一篇文章中讨论了这个问题,就凭这一篇文章这本书就值得收藏。

S. 米勒(Miller, S., 1993):《民族状况:关于濒危社会的全球人权报告》(*State of the peoples: A global human rights report on societies in danger*),波士顿:培根出版社。

这份来自文化遗存社的重要出版物系统地报告了全世界各个地区的原住民族族的状况。其中还包括:一些论述影响诸如波斯尼亚人和布须曼人那样多样化民族关键问题的“专家”文章,各种有用的地图和图表,以及针对原住民面临的挑战所提出的建议解决办法。对于任何关心“新的世界失序”的人来说,这是一本“必读书”。

# 附 录

## 487 术语汇编

- Acculturation **涵化** 由于两个社会之间发生密集而直接接触,人们被迫做出重大的文化改变。
- Adaptation **调适** 有机体获得对现有环境有利调整的过程,而那个过程的结果是形成有机体的各种特性,这些特性使有机体适合于它们通常生存于其中的一系列特殊的环境条件。
- Adjudication **裁决** 无偏见的第三方做最终裁决的调解。
- Affinal kin **姻亲** 通过婚姻结成的亲戚。
- Age grade **年龄等级** 以年龄为基础,有组织的人们类属;每个个体在他或她的一生当中都要经历一系列这种类属。
- Age sets **年龄组** 在同一时间加入一个年龄等级,并一同经历一系列类属的人群。
- Ambilineal descent **双重继嗣** 为了某些目的从母系追溯继嗣,为了另一些目的也从父系追溯继嗣的制度。
- Ambilocal residence **两可居** 一对已婚夫妇既可以选择从母居,也可以选择从父居的居处模式。
- Animatism **泛生信仰** 一种认为世界是由非人格的超自然力量激活的信念。
- Animism **泛灵信仰** 一种相信由精神存在激活自然的信念。
- Anthropology **人类学** 对任何时候、任何地方人类进行研究的学科。
- Applied anthropology **应用人类学** 人类学知识和方法的应用,通常为特殊的委托人解决“实际”问题。
- Archaeology **考古学** 研究通常来自过去的物质遗存,并描述和解释人类行为的学科。
- Australopithecines* **南方古猿** 最早的著名的原人,生活在 100 万—420 万年前之间,如果不是生活在 560 万年前的话,它包括几个种。
- Avunculocal residence **从舅居** 一对已婚夫妇与丈夫的舅舅住在一起的居处模式。
- Balanced reciprocity **平衡互惠** 就物品的价值和它们分送的时间而言,赠送与接





- 受都是确定的那种交换模式。
- Band 队群** 一小群占有片特定地区,彼此有亲属关系的家户,它们为一些特定目的定期聚在一起,但它们不会向较大集体交出其自己的主权。
- Bound morpheme 粘着词素** 在语言中只有与其他语音结合才可能发生的语音,如英语中意指复数的 *s*。
- Bride price 聘礼** 新郎或男家给予新娘家的婚姻补偿。
- Bride service 婚姻劳役** 在婚后规定的一段时期内,新郎为新娘家劳动。
- Carrying capacity 供养能力** 在一定技术水平上可获取的资源能供养的人口数。
- Caste 等级** 一种特殊形式的社会阶级,其成员地位由血统决定,并且终生不变。
- Chiefdom 酋邦** 酋邦是两个或多个地方群体在列于人们等级体系首位的单个酋长之下而组织起来的区域政治机构。
- Clan 氏族** 非法人继嗣群体,其成员声称源自一个共同的祖先,但无法确切地知道自己与那个祖先的系谱联系。
- Closed-class societies 封闭社会** 严格限制社会流动的分层社会。
- Code switching 代码转换** 从一种语言层面向另一种语言层面的转变过程。
- Common-interest associations 共同利益社团** 不根据年龄、亲属关系、婚姻或者地区,而是因加入行为而产生的社团。
- Conjugal bond 夫妻关系** 两个成婚个人之间的关系。
- Conjugal family 配偶家庭** 由一个(或更多)男人(他也可以是一名女性)和一个(或更多)与他结过婚的女人(她也可以是一名男性),以及他们的后代组成的家庭。
- Consanguineal kin 血亲** 生来是亲属,即所谓“血缘”亲属。
- Consanguine family 血缘家庭** 由有亲缘关系的女子、她们的兄弟以及女子的子女组成的家庭。
- Conspicuous consumption 炫耀性消费** 凡勃伦发明的术语,用来描述以财富来显示社会威望的习俗。
- Construal 解释构建** 在出神的第二个阶段,大脑试图“理解”内视意象的那个过程。
- Contagious magic 接触巫术** 基于这样一条原则的巫术,即事物一旦彼此接触过了,分开后也能相互影响。
- Convergent evolution 趋同演化** 在文化演化中,由其祖先文化完全不同的民族对相似环境状况的相似调适的发展。
- Core values 核心价值** 由特定文化特别提倡的那些价值。
- Core vocabulary 核心词汇** 在语言中,代词、低级数词,以及有关身体各部分和自然对象的名词。
- Crow system 克劳制** 通常与母系继嗣相关的一种亲属分类,在克劳制中,父亲



的姐妹和父亲的姐妹的女儿共用同一个称呼,母亲和母亲的姐妹共用另一个称呼,而父亲和父亲的兄弟则又有一个不同的称呼。平表兄弟姐妹等同于兄弟和姐妹。

Cultural anthropology **文化人类学** 专门研究人类行为的人类学分支学科。

Cultural control **文化控制** 通过深刻内化于个人心中的信念和价值而进行控制。

Cultural ecology **文化生态学** 对特定人类文化与其环境相互作用的研究。

Cultural pluralism **文化多元主义** 在同一个社会内部具有不同生活和思维方式的人们之间的社会和政治互动。

Cultural relativism **文化相对主义** 一个人必须中止对其他民族习俗的判断以便根据他们自己文化的条件来理解他们的命题。

Culture **文化** 社会成员共享的价值、信仰和对世界的认识,他们以此解释经验、发起行为,而且也反映在他们的行为之中。

Culture area **文化区** 许多不同社会遵从相似生活模式的地理性地区。

Cultural-bound **受文化束缚** 以某人自己文化的假定和价值为基础的有关世界和实在的理论。

Culture core **文化核心** 对特定人类文化与其环境互动的研究。

Culture type **文化类型** 根据文化的特殊技术与该技术开发的环境之关系来考察一种文化。

Density of social relations **社会关系密度** 大体说来,营地成员人数和成员之间互动的强度。

Dependence training **依附训练** 在执行指派的任务时养成顺从性以及对他家庭群体依赖性的儿童养育习俗。

Descent group **继嗣群体** 要求其成员必须是从某一特定的真实或传说的祖先繁衍下来的直系后代,并得到公众承认的社会实体。

Dialects **方言** 一种语言变异形式,反映特定地区或社会阶级情况,并具有足以相互理解的相似性。

Diffusion **传播** 一个社会的习俗或惯常做法从一个社会流传到另一个社会。

Displacement **移位** 指事物和事件在时间和空间中移动的能力。

Divination **占卜** 一种巫术程序,人们用它来决定一个特定事件(比如疾病)的起因,或者预测未来。

Double descent **双重继嗣** 为了某些目的从母系追溯继嗣,为了另一些目的也从父系追溯继嗣的制度。

Dowry **嫁妆** 女子在结婚时的继承物,要么支付给她,要么支付给她丈夫。

Ecosystem **生态系统** 由自然环境和生活在其中的有机体构成的一个系统,或一个功能整体。



- Egalitarian societies 平等社会** 有多少重要职位,就有多少有能力担任这些职位之人的社会系统。
- Enculturation 濡化** 社会文化借以从一代传给下一代以及个人借以成为其社会成员的过程。
- Endogamy 内婚制** 在特定个人的群体或类别内部婚配。
- Entoptic phenomena 内视现象** 由中枢神经系统产生,在出神状态中所看到的明亮的、有规律跳动的几何形式。
- Epics 史诗** 长篇的口头叙事,有时以诗歌或有韵散文的形式出现,述说真实或传奇式人物一生的光荣事迹。
- Eskimo system 爱斯基摩制** 一种亲属称谓制度,也称为直系制,强调核心家庭,这种制度特别地标示出母亲(mother)、父亲(father)、兄弟(brother)和姐妹(sister),而把所有其他亲属都归入诸如uncle(叔、伯、舅)、aunt(姑、姨、婶)和cousin(堂表兄弟、堂表姐妹)等宽泛的范畴之下。
- Ethnic psychoses 种族精神病** 特定族群特有的精神错乱。
- Ethnocentrism 种族中心主义** 关于某人自己文化的方法是唯一合适方法的信念。
- Ethnography 民族志** 以第一手观察为基础对一种特殊文化的系统描述。
- Ethnohistory 民族史学** 借助于口述史,探险者、传教士和商人留下的描述,以及通过分析诸如地名、生死记录和其他档案材料等记录研究最近的文化。
- Ethnolinguistics 民族语言学** 对语言与文化关系进行研究的学科。
- Ethnologist 民族学家** 利用民族志的描述,从比较的和历史的观点出发研究文化的人类学家。
- Ethnomusicology 民族音乐学** 根据音乐的文化环境来研究社会中的音乐的学科。
- Ethnoscience 民族科学家** 试图理解当地人观念体系背后的原则,以及这些观念体系帮助当地人持续生存方式的人类学家。 489
- Exogamy 外婚制** 在群体外婚配。
- Extended family 扩大家庭** 通过血缘纽带联系在一起、生活在同一家户里的若干核心家庭的集合。
- Fact 事实** 精通必要观察技术的一些观察者所证实的一种观察。
- Family 家庭** 由一个女子、她抚养的孩子和至少一个通过婚姻或血缘关系加入的成年男子组成的亲属居住群体。
- Fission 裂变** 一个继嗣群体分裂为两个或两个以上的新的继嗣群体。
- Folklore 民俗** 19世纪诞生的词,最初用来指传统欧洲农民的口述故事和谚语,后来扩大到指所有社会那些经口述得以保存的传统。
- Folkloristics 民俗学** 对民俗进行研究的学科(就如语言学是对语言的研究一样)。
- Forensic anthropology 法医人类学** 为法律目的专门辨别人类骨骼遗骸的应用

体质人类学领域。

Form classes **形式类** 在任何句子中以相同方式起作用的言语部分或词类。

Frame substitution **框架替换** 识别语言句法单位的一种方法。例如,称为“名词”类别的可被确立为适合于“我看到……”替换框架的任何词。

Free morphemes **自由词素** 在语言中可能独立发生的词素;例如,“dog”和“cat”在英语中是自由词素。

Gender **性别** 由文化赋予生物学性差别的解释和意义。

Generalized reciprocity **泛化互惠** 礼物的价值不加计算、偿还的时间也不确定的一种交换模式。

Genocide **种族灭绝** (常常)在“进步”的名义之下,一个族群灭绝另一个族群,这或是蓄意的行动,或是由于一个民族丝毫不顾及自己的活动对另一个民族的影响而造成的偶然后果。

Glottochronology **词源统计分析法** 在语言学中,计算语族分支趋异时期的一种方法。

Grammar **语法** 在语言学中,关于词素和句法的所有观察资料组成的语言的纯粹形式结构。

Group marriage **群婚** 几个男人与几个女人相互有性享用权的婚姻。

Hawaiian system **夏威夷制** 一种亲属称谓方式,即用同一个称呼指称所有同一性别和同一辈分的亲属。

Holistic perspective **整体论视角** 人类学的基本原则,即尽可能在最广阔的背景中考察文化的各个部分以便理解它们的相互关系和相互依存性。

Hominine **原人** 包括人和近似人的灵长目动物的亚科。

*Homo erectus* **直立人** 在智人之前且是智人祖先的人种。

*Homo habilis* **能人** 人属中的最早的人种,先于直立人,而且是后者的祖先。

*Homo sapiens* **智人** 现代人类。

Horticulture **园艺** 用诸如尖棍或锄头等简单工具进行的农作物耕作。

Household **家户** 基本的居住单位,经济生产、消费、继承、子女抚养和提供住所等活动在其中得以组织和落实;它可能与家庭一致,也可能不一致。

Hypothesis **假设** 对某些现象之间关系的尝试性解释。

Iconic images **肖像意象** 在出神的最深阶段所“看到的”人、动物和怪物的幻觉。

Imitative magic **模拟巫术** 基于同类相生原则的巫术。有时又称为交感巫术。

Incest taboo **乱伦禁忌** 禁止特定个人之间的性关系,通常最低限度禁止在父母与子女之间以及同胞兄弟姐妹之间有性关系。

Incorporation **融入** 在生命礼仪中,个人重新融入社会,获得其新的身份。

Independence training **独立训练** 就儿童而言增进独立性、自力更生和个人成就



- 的儿童养育习俗。
- Informal economy 非正式经济** 以各种理由逃避编目、管理或任何种类的公众监督或审计的可销售商品的生产。
- Informants 知情人** 民族志学者在其中做研究的那个社会的成员,帮助解释民族志学者看到的事情。
- Integrative mechanisms 整合机制** 一个社会中对抗分化力量的文化机制。在处于现代化进程中的社会里,它们包括正式政府结构、官方意识形态、政党、法典、工会和其他的共同利益团体。
- Iroquois system 易洛魁制** 一种亲属称谓制,在这一制度中,父亲和父亲的兄弟同用一个称谓,而母亲和母亲的姐妹也是这样,但父亲的姐妹和母亲的兄弟却给予单独的称呼。平表亲兄弟姐妹被归入兄弟和姐妹之列,而交表兄弟姐妹则单独分开,但(与克劳亲属关系和奥马哈亲属关系不同)与其他辈分的亲属不等同。 490
- Kindred 亲类** 通过同一个活着的个体而联系在一起的一群具有血缘关系的亲属,它包括父母双方的亲戚。
- Kinesics 身势学** 标写和分析传达信息的姿势、面部表情和身体动作的体系。
- Language 语言** 一种交流系统,它是按一套规则以有意义方式组合起来的语音或手势。
- Language family 语族** 最终起源于单个祖先语言的一组语言。
- Law 法律** 正式的消极约束。
- Legends 传奇** 发生在创世后的世界里的、被作为真实的事件来讲述的故事。
- Leveling mechanism 调整机制** 迫使一个家庭分送物品以致没有任何人能比其他成员积累更多财富的社会义务。
- Levirate 夫兄弟婚** 一个寡妇与其已故丈夫兄弟结婚(一个男子与他已故兄弟遗孀结婚)的婚俗。
- Lineage 世系群** 一种法人继嗣群体,其成员通过系谱联系追溯到一个共同的祖先。
- Linguistic anthropology 语言人类学** 研究人类语言的文化人类学的分支学科。
- Linguistic divergence 语言趋异** 从单个祖先语言而来的不同语言的发展。
- Linguistic nationalism 语言民族主义** 少数民族、甚至整个国家通过把外来语术语从他们语言中清除出去以显示独立的努力。
- Linguistic relativity 语言相关性** 关于根植于语言的对现实的不同解释对思维造成可证明影响的论点。
- Linguistics 语言学** 对语言所有方面的现代科学研究。
- Market exchange 市场交换** 按供需力量确定价格买卖物品和服务。
- Marriage 婚姻** 一个或多个男人(男性或女性)与一个或多个女人(女性或男性)



的关系,社会承认他们相互具有持续的性接触权利。

**Matrilateral across-cousin marriage 母方交表兄弟姐妹婚姻** 一个女子与其父亲姐妹的儿子结婚,或者一个男子与其母亲兄弟的女儿结婚(她父亲方面的交表兄弟,他母亲方面的交表姐妹)。

**Matrilineal descent 母系继嗣** 只经由女子一系追溯以确立群体成员资格的继嗣。

**Matrilocal residence 从母居** 一对已婚夫妇与女方的亲戚共同居住的居处模式。

**Mediation 调解** 在无偏见的第三方帮助下,争端双方通过协商达成协议。

**Mobility 流动** 改变一个人阶级地位的能力。

**Modal personality 典型人格** 由限定频率分布的集中趋势表示的一个社会特有的人格。

**Modernization 现代化** 文化和社会经济变迁的过程,发展中社会经由此过程获得某些西方工业化社会的特征。

**Moiety 半偶族** 把一个社会按照血统分成两半,其中的每一半就叫一个半偶族。

**Money 货币** 用来支付其他东西(物品或劳动)以及衡量它们价值的任何东西,可以是特定目的或多种目的。

**Monogamy 一夫一妻制** 一个人只有一个配偶的婚姻。

**Morphemes 词素** 在语言学中,含有意义的最小语音单位。

**Motif 主题** 民间故事中的情境。

**Mousterian 穆斯捷传统** 尼安德特人及其欧洲、西南亚和北非同时代人的工具制造传统。

**Myth 神话** 宗教性叙事,解释世界怎样变成现在这个形式的。

**Nation 民族** 基于共同的祖先、历史、社会、制度、意识形态、语言、地域和(通常)宗教,视自己为“一个民族”的人们共同体。

**Natural selection 自然选择** 具有最适合特殊环境特质的个体幸存下来,并且比没有这些特质的有机体更频繁繁殖的演化机制。

**Neandertal 尼安德特人** 在欧洲和中东的“早期”智人的代表,生活在约 13 万年前到 3.5 万年前。

**Negative reciprocity 消极互惠** 赠与者试图在交换中占上风的一种交换形式。

**Negotiation 谈判** 争端双方直接进行争论和妥协,自愿达成令彼此满意的协议。

**Neolocal residence 新居制** 一对已婚夫妇可以离开丈夫或妻子的亲戚独立门户的居处模式。

**Nuclear family 核心家庭** 由丈夫、妻子及其抚养的孩子构成的家庭。

491 **Oldowan tools 奥尔德沃工具** 最早的可识别的石制工具,250 万年前首次出现。

**Omaha system 奥马哈制** 与克劳制对等的父系制;母亲的父系亲属系列跨代称



呼相同。

Open-class societies **开放社会** 允许大量社会流动的分层社会。

Paleolithic **旧石器时代** 旧石器时代,以凿削的石制工具为特征。

Pantheon **众神** 一个民族的若干男神和女神。

Paralanguage **辅助语言** 伴随语言的语言外的声音,例如哭或笑的声音。

Parallel evolution **平行演化** 在文化演化中,由其祖先文化相似的民族对相似环境状况的相似调适的发展。

Participant observation **参与观察** 在民族志中,通过长时期直接参与一个民族的日常生活以了解他们文化的技术。

Pastoralist **牧人** 在一种社会中,人们把放牧啃食牧草的动物看作是理想的谋生方式,而且把整个或部分社会的迁移看作是正常的或自然的生活方式,该社会的成员就是牧人。

Patrilateral parallel-cousin marriage **父方平表兄弟姐妹婚姻** 一个男子与其父亲兄弟的女儿结婚,或一个女子与其父亲兄弟的儿子结婚(即与父亲方面的平表兄弟姐妹的婚姻)。

Patrilineal descent **父系继嗣** 只经由男子一系追溯以确立群体成员资格的继嗣。

Patrilocal residence **从父居** 一对已婚夫妇与男方的父系亲戚共同居住的居处模式。

Pattern of affect **情感模式** 人们感觉他们自己和他人的方式。

Personality **人格** 个人思维、感情和行为的独特方式。

Phonemes **音位** 在语言学中,造成意义差别的最小类别的语音。

Phonetics **语音学** 对语音的产生、传送和接受的研究。

Phratry **联族** 由两个或两个以上声称拥有同一个祖先的氏族构成的单系继嗣群体。如果只有两个这样的群体存在,那么每一个叫作一个半偶族。

Physical anthropology **体质人类学** 系统研究作为生物有机体的人类的学科。

Pluralistic societies **多元文化的社会** 存在各种不同文化的社会。

Polyandry **一妻多夫制** 一个女子在同时与两个或多个男子结婚,多偶婚制的一种形式。

Polygyny **一夫多妻制** 一个男子在同时与两个或多个女子的婚姻,多偶制的一种形式。

Polytheism **多神教** 对多个男神和女神的信仰(与一神教对一个男神或女神的信仰相对照)。

Preindustrial cities **前工业城市** 各种具有非工业文明特点的都市居住区。

Prestige economy **威望经济** 通过公开展示作为礼物赠与的财富,为获得威望的明确目的创造剩余物品。

- Priest or priestess **男神职人员** 专职的宗教专业人员。
- Primary innovation **首次创新** 对某一新原理的偶然发现。
- Primate order **灵长目** 包括狐猴、跖猴、猴、类人猿和人类的哺乳动物群。
- Reciprocity **互惠** 大致相等价值的物品和服务在两方之间交换。
- Redistribution **再分配** 物品流向中心地点,在那里对它们分类、计算并重新分配的一种交换形式。
- Religion **宗教** 对于超自然力量的有组织信仰,这一信仰将仪式合理化,旨在解释和控制用其他方式就不受人类控制的宇宙的各个方面的。
- Replacement reproduction **更替生殖** 当出生率和死亡率持平的时候;人们只生产仅够在他们死后接替他们位置的后代人口。
- Revitalization movement **复兴运动** 常常带有宗教性质的社会运动,其目的是彻底改造一个社会。
- Revolutionary **革命** 一种从内部爆发的复兴运动,主要指向文化的意识形态系统以及与之相应的社会结构。
- Rites of intensification **强化仪式** 在群体遇到真正的危机或者存在潜在危机的时候举行的宗教仪式。
- Rites of passage **生命礼仪** 通常是宗教性的仪式,它们标志个人生命中的若干重要阶段,例如出生、结婚和死亡。
- Sanctions **约束** 用来促使人们遵守社会规范的外化社会控制。
- Secondary innovation **二次创新** 由对已知原理的有意应用而产生的新事物。
- Segmentary lineage system **分支世系群制度** 较大群体分裂成若干氏族,而这些氏族又进一步分化为若干世系群的政治组织形式。
- Self-awareness **自我意识** 识别自己为一客体,对自己做出反应,并且评价自己的能力。
- Separation **分离** 在生命礼仪中,仪式性地将个人从社会中排除出去。
- 492 Serial monogamy **连续一夫一妻制** 一个男子或一个女子连续与一系列伴侣结婚或同居的婚姻形式。
- Shaman **萨满** 兼职宗教专业人员,他或她通过某些个人体验而获得特殊能力,这使得他或她能够在一种异常的意识状态下接触和操纵超自然存在和力量。
- Signal **信号** 具有自然的和自明意义的声音或手势。
- Silent trade **无言贸易** 不进行口头交流的一种物物交换形式。
- Social class **社会阶级** 根据评价体系,个人享有平等或几乎平等声望的一类人。
- Social control **社会控制** 通过公开强制对群体的控制。
- Social structure **社会结构** 在社会内使社会团结一致的、由规则支配的个人与群体的关系。





- Society 社会** 拥有共同的家园,分享共同文化的相互依赖的人群。
- Sociolinguistics 社会语言学** 就语言与其社会环境的关系,对语言的结构和用法的研究。
- Sororate 妻姐妹婚** 一个鳏夫与其已故妻子的姐妹结婚(一个女子与其已故姐妹丈夫结婚)的风俗。
- State 国家** 在人类学中,它是指一个可以合法地使用暴力来维持社会秩序的政治制度。
- Stratified society 分层社会** 社会分成两个或两个以上类别的人群,他们并不平等地享有用来支撑生活、影响力和声望的基本资源。
- Structural differentiation 结构分化** 承担两项或多项功能的(比如政治的、经济的和宗教的)单一传统角色,分化成两个或更多的、只具备一项特定专门功能的角色。
- Structural violence 结构性暴力** 由处境、制度以及社会、政治和经济结构所造成的暴力。
- Subculture 亚文化** 一个群体在较大社会内实行的一套独特的准则和行为模式。
- Sudanese or Descriptive system 苏丹制或描述制** 一种亲属称谓制度。根据这种亲属称谓制,父亲、父亲的兄弟和母亲的兄弟都相互区别称呼;同样,母亲、母亲的姐妹和父亲的姐妹也相互区别称呼;交表兄弟姐妹和平表兄弟姐妹相互区别称呼,而且也与同胞兄弟姐妹相互区别称呼。
- Swidden farming 临时农田农业** 粗放形式的园艺农业,人们把自然植物砍去,随后烧毁砍下的植物,然后在灰烬中种植庄稼。
- Symbolic indicators 符号标志** 在分层社会中,象征社会阶级的活动和财产。
- Symbols 符号** 在一群人中代表意义的声音或手势。
- Syncretism 融合** 在涵化中,本土的特性和异族的特性混合而成一个新的系统。
- Syntax 句法** 在语言学中,短语和句子形成的规则或原理。
- Tale 故事** 为娱乐而虚构出来的创造性叙事。
- Technology 技术** 工具和其他物质设备,以及关于如何制造和使用它们的知识。
- Theory 理论** 在科学中,由一批可靠数据支持的对自然现象的解释。
- Tonality 调性** 在音乐中,音阶系统及其修正。
- Totemism 图腾崇拜** 一种信仰,这种信仰认为,由于人们源自共同祖先的精灵,所以与特定动物、植物或其他自然物有联系。
- Tradition 传统** 在现代化社会里,可以对抗新的分化和整合力量的旧文化习俗。
- Transhumance 季节性牲畜迁移** 在不同环境地带之间严格地根据季节流动的模式。
- Transition 过渡** 在生命礼仪中,个人在从社会中分离出来之后,重新融入社会



之前所经历的隔离期。

**Tribe 部落** 一个名义上独立的群体,它们占有一块特定的地域,说同一种语言,分享同一种文化,并由某种统一因素整合起来。

**Unilineal descent 单系继嗣** 或者经由母系,或者经由父系来确立群体成员资格的继嗣。

**Upper Paleolithic peoples 旧石器时代晚期民族** 最早的具有现代人外貌的人,他们生活在旧石器时代的最后阶段。

**Verbal evaluation 言词评价** 在一个分层社会中,人们评价他人的方式。

**Vocal characterizers 嗓音特征表露** 在辅助语言中,人“通过”发出如笑或哭这类声音来“说话”。

**Vocal qualifiers 语音修饰** 在辅助语言中,根据强度修饰话语而产生短暂音延的声音。

493 **Vocal segregates 发声间隔** 在辅助语言中,类似于语言语音的声音发生,但不出现在可严格地被称为言词的序列中。

**Vocalizations 发嗓音** 可辨别的辅助语言的声音,以可觉察的和相对短的音程发出和消失。

**Voice qualities 音质** 在辅助语言中,说话人声音的基本特质。

**Witchcraft 巫技** 对事件的解释基于下述信念,即某些个人具有天生的精神力量,能引起包括疾病和死亡在内的伤害。

**Worldviews 世界观** 个人或社会对其自身世界的界线和运行所抱有的或明确或模糊的种种观念。

# 主题索引

(索引页码参见边码)

- AAE. *See* African American English 参见“美国黑人英语”
- Abenaki Indians 阿贝纳基印第安人 24  
    legend of ~的传奇 397—398  
    myths of ~的神话 394—396  
    worldview of ~的世界观 352
- Abkhasian people 阿布哈兹人 185
- Abnormal behavior 反常行为 139
- Aboriginal Australians 澳大利亚原住民 19, 23  
    cousin marriage among ~表兄弟姐妹婚姻 234  
    exchange among ~之间的交换 192—193  
    food foraging among ~当中的寻食 159  
    male initiation rites of ~的男性成人礼 374—375  
    music of ~的音乐 406
- Aboriginal people 原住民  
    in Canada 加拿大的~ 238  
    in Tasmania 塔斯马尼亚的~ 430
- Accord on Identity and the Rights of Indigenous Peoples 《原住民权利和身份协定》 469
- Acculturation 涵化 427—429
- Activism 激进主义  
    of indigenous peoples 原住民的~ 465  
    revitalization and 复兴运动与~ 436
- Adaptation. *See also* Cultural adaptation 调适, 44—45, 48 参见“文化调适”  
    anatomical 解剖学的~ 58—60
- Adjudication 裁决 347—348
- Adolescent sexuality 青春期性活动 215
- Adultery 通奸 225
- Adulthood, age of 成年 35

- Adult personality 成年人人格 89, 120
- Aesthetics. *See also* Art(s) 审美(美学)。参见“艺术”
- Afar people 阿法尔人 189
- Affinal kin 姻亲 221
- Africa. *See also* East Africa; West Africa; specific groups 非洲。参见“东非”；“西非”；“具体族群”
- African American English (AAE) 美国黑人英语 110
- African Americans. *See also* Slavery dialect of 美国黑人。参见“(美国黑人的)奴隶方言” 109
- African American Vernacular English (AAVE). *See also* Ebonics 美国黑人方言英语, 109。参见“黑人语”
- Age. *See also* Age grouping; Elderly 年龄 184, 186—187。参见“依年龄分群”；“老年人”
- Age grade 年龄等级 300
- Age grouping. *See also* Age; Elderly 依年龄分群, 211, 209—302。参见“年龄”；“老年人”
- Age sets 年龄组 301
- Age variation 年龄变异 35
- Agriculture. *See also* Farmers; Farming; Slash-and-burn farming 农业。参见“农民”；“农耕”；“刀耕火种的农耕”
- AIDS 艾滋病 217—219
- Albanian people 阿尔巴尼亚人 39, 335, 430
- Algonquian Indians 阿尔衮琴印第安人 145, 146, 420
- Alpha females 阿法种雌性 61
- Alpha males 阿法种雄性 61
- Altered states of consciousness 改变了的意识状态 143
- Amazon peoples 亚马孙民族 443, 464
- Ambilineal descent 两可系继嗣 279—280
- Ambilineal residence 两可居 256—257
- American Anthropological Association 美国人类学协会
- American Dream, revitalization movements and 复兴运动与美国梦 436
- American Indians. *See also* specific groups 美洲印第安人。参见“具体族群”
- American Sign Language (ASL) 北美式手势语 93
- Americas. *See also* North America; South America 美洲。参见“北美洲”；“南美洲”



- Amish people 阿米什人 36, 38, 50
- Amok disorder 杀人狂 144
- Anatomical adaptation 解剖学意义上的调适 58—60
- Anatomically modern people 解剖学意义上的现代人 83—85
- Ancestors. *See also* Descent groups 祖先 271。参见“继嗣群体”
- Ancient civilizations, irrigation agriculture of 古代文明的灌溉农业 156
- Anglo-Americans 英裔美国人 138—139, 146
- Animal husbandry 动物养殖 170
- Animals. *See also* specific animals 动物。参见具体动物
- Animatism 泛生信仰 368—370
- Animism 泛灵信仰 68, 144, 368
- Anorexia nervosa 神经性厌食症 144, 146
- Anthropologists 人类学家
- Anthropology. *See also* Applied anthropology 人类学 6。参见“应用人类学”
- Antibiotics, innovation and 创新与抗生素 422—423
- Apache Indians, housing of 阿帕切印第安人的住房 37
- Apartheid, global 全球种族隔离 471—474
- Apes. *See also* Bonobos; Chimpanzees; Gorillas; Orangutans 猿 40—41, 69, 70, 112—114。参见“倭黑猩猩”;“黑猩猩”;“大猩猩”;“猩猩”
- Applied anthropology 应用人类学 18
- Apsaroke (Crow) Indians 阿布萨罗克(克劳)印第安人 153, 162
- Arabic language, social class and 社会阶级与阿拉伯语言 312
- Arapesh people 阿拉佩什人 129
- Arboreal primates 栖树灵长目动物 56—60
- Archaeology 考古学 11—13
- Archaic *Homo sapiens* 早期智人 80—83
- Architecture, of Maya 玛雅人的建筑 21
- Arctic peoples, trances of 北极民族的出神 373
- Ardipithecus* 阿迪皮特卡斯 69—70
- Argentina, forensic anthropologists and 法医人类学家与阿根廷 9
- Aroostook Band of Micmacs 米克马克人的阿鲁图斯克队群 283—284
- Arranged marriages 包办婚姻 229
- Arrows 箭 190
- Art(s) 艺术
- Artisans, in Aztec empire 阿兹特克帝国的工匠 175

- Asia 亚洲 83, 174
- ASL. See American Sign Language (ASL) Association 参见“北美式手势语”协会
- Astrology 占星术 377
- Atheism, religion and 宗教与无神论 362
- Atlatl (tool) 梭镖投射器(工具) 85
- Atsina Indians 阿齐纳印第安人 162
- Attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) 注意力缺陷过分活跃性失调 142
- Attraction, of sexual partners 性伴侣的吸引力 214—215
- Australia. See also Aboriginal Australians 澳大利亚。参见“澳大利亚原住民”
- Australian Aboriginals 澳大利亚原住民 84
- Australopithecus* 南方古猿 70—73
- Authority, law and 法律与权威 346
- Automobiles, pollution from 来自汽车的污染 479
- Avuncular residence 从舅居 257—258
- Awards 奖赏 241
- Awlad 'Ali Bedouins, poetry of 奥拉德阿利贝杜因人的诗歌 399
- Axe 斧 190
- Aymara Indians 艾马拉印第安人 464
- Aztecs 阿兹特克人
- Babies. See Infant(s) 婴儿。参见“婴幼儿”
- Baboons, chimpanzee hunting of 黑猩猩对狒狒的捕猎 64
- Backbone, of vertebrates 脊椎动物的脊柱 60
- Bagpipe music 风笛音乐 404
- Bakhtiari people 巴赫蒂亚里人
- Balanced opposition 平衡对立 332
- Balanced reciprocity 平衡互惠 193—194
- Bali, native idea systems of 巴厘人的本地人思想系统 157
- Band 队群 327
- Bangladesh 孟加拉国 474
- Bantu-speaking peoples 说班图语的民族 158
- Bar Mitzvah ceremony, age grades and 年龄等级与犹太人男孩成人仪式 301
- Barter 物物交换 194
- Basketry, cultural heritage and 文化遗产与编篮技艺 393—394
- Battle of Little Big Horn 小盘羊之战 9



- Bedouins 贝都因人 242, 342—344
- Behavior 行为 60—65, 161
- Behavioral environment 行为环境 122—124
- Belief systems, traditional vs. Western 传统与西方的信仰系统 381
- Berdaches. *See also* Two-spirits 有异性装扮癖的人。参见“双魂”
- Bhutan, women in 不丹的妇女 185
- Bias 偏见 21—23
- Bible 《圣经》 6, 396
- Bicuspid 双尖齿 58
- Big business, consumers and 消费者与大公司 462—463
- Big Men (Papua New Guinea) 头人(巴布亚新几内亚) 198, 199—201, 330
- Bilateral kinship, and kindred 亲类与双边亲属关系 285—286
- Bilateral society, Eskimo system in 双边亲属社会中的爱斯基摩制 289
- Biological adaptation, culture and 文化与生物性调适 88—89
- Biological anthropology. *See also* Physical anthropology 生物人类学。参见“体质人类学”
- Biological avoidance theory, of incest taboo 有关乱伦禁忌的生物学回避理论 222—223
- Biological evolution, Darwin's theories of 达尔文的生物演化理论 20
- Biological variation 生物变异 27
- Biology 生物学 3, 28, 40
- Biomedical germ theory, traditional beliefs and 传统信仰与生物医药病菌理论 381
- Bipedalism 两足行走 70, 71—72, 76
- Birth control, Nayar people and 纳亚尔人与生育控制 220
- Birthrate 出生率 161, 480—481
- Birth rites 出生仪式 362
- Bison, skeleton of 美洲野牛的骨骼 61
- Black English 黑人语 18, 109
- “Black Indians” 印第安黑人 391
- Black market activities 黑市活动 204—205
- Black Muslims, as revitalization movement 作为复兴运动的黑人穆斯林 436
- Black people 黑人 27
- Blade method of manufacture 制造中的刀片法 84
- Body, Penobscot Indians on 佩诺布斯科特印第安人关于身体的看法 124
- Body language. *See also* Kinesics 肢体语言 97, 98。参见“身势学”

- Bonobos 倭黑猩猩 60—65, 113, 215
- Borrowing. *See also* Diffusion 借用。参见“传播”
- Bound morpheme 粘着词素 95
- Boys. *See also* Gender; Males; Men 男孩。参见“性别”;“男性”;“男人”
- Brahmin caste (India) 婆罗门等级(印度) 309, 314
- Brain 大脑 59, 66, 81, 114
- Branch Davidians, 大卫教派信徒 385
- Brazil. *See also* Amazon peoples 巴西。参见“亚马孙民族”
- Breast feeding 母乳喂养 122
- Bride-price 聘礼 235, 254
- Bride service 婚姻劳役 235
- Brother-sister marriages 兄妹婚 222
- Buka (Solomon Islands), religious movement in 布卡(所罗门群岛)的宗教运动 384
- Bull Dance, of Mandan Indians 曼丹印第安人的公牛舞 305
- Burial, ceremonial 安葬仪式 81
- Burin (stone tool) 冰凿(石制工具) 84—85
- Bushman people. *See also* Ju/'hoansi people; Trance 布须曼人。参见“朱瓦西人”;“出神”
- Bushman rock art 布须曼人的岩石艺术 407—471
- Business. *See also* Multinational corporations 商业。参见“跨国公司”
- Canaanites, goddess cults and 女神崇拜与迦南女神 367
- Canada. *See also* North America 加拿大。参见“北美洲”
- Canela Indians, sexuality among 卡内拉印第安人中的性活动 50
- Cannibalism, ritual 仪式性的同类相食 376
- Capital punishment. *See* Death penalty 斩首。参见“死刑”
- Carcasses, accessibility to *H. habilis* 能人获得动物尸体的可能性 74—75
- Cargo cults 货物崇拜 384, 385, 386
- Cargo systems, as leveling mechanism 作为调整机制的货物系统 191
- Carrying capacity 供养能力 160
- Caste 等级 309, 313—314, 316
- Catholic Church 天主教 223, 244
- Cave paintings 洞穴绘画 85
- Celtic cultures, music of 凯尔特文化的音乐 404—405
- Centralized political system 集权政治制度 333—337, 354—355





- Cerebellum, of primates 灵长目动物的小脑 60
- Cerebral hemispheres, in primates 灵长目动物的脑半球 59—60
- Ceremonial exchange, in Kula ring 库拉交易圈中的仪式性交换 195—197
- Ceremonies 仪式 81, 199, 374—377
- Change 变迁 418, 420, 426—427
- Chechen people 车臣人 456
- Chemicals, pollution from 来自化学制剂的污染 477—478
- Chenchu people, divorce among 琴楚人中的离婚 238
- Cheyenne Indians 切延内印第安人 153, 154, 158, 333, 346
- Chiefdom 酋邦 327, 333—335
- Childbearing, among Bushmen 布须曼人中的儿童抚养 161
- Childcare 儿童看护 121
- Child labor 童工 187
- Child rearing. *See also* Enculturation 儿童抚养 118, 244。参见“濡化”
- Children 儿童 35, 120, 125—128, 238, 274
- Chimpanzees 黑猩猩 60—65, 73, 163
- China 中国 78, 138, 139, 311, 367
- Chinampas (墨西哥)园圃 175, 176
- Christians and Christianity 基督教徒与基督教 127—128, 226, 245, 367
- Cinta-Larga people 辛塔拉加人 428
- Circumcision 割礼 374, 375
- Cities 城市 173—177
- Civilization(s) 文明 21, 174
- Civil unions, between same-sex couples 同性伴侣间的公民联姻 27
- Clan 氏族 281—282, 287, 331—332
- Class. *See* Social class 阶级。参见“社会阶级”
- Class conflict 阶级冲突 211
- Class structure 阶级结构 176, 211
- Clitoridectomy 阴蒂切除术 375
- Closed-class society 封闭社会 314
- Clothing 服饰 39—40, 48
- Coercion 强制 346, 348, 355
- Cold adaptation 寒冷调适 89
- Collateral damage 间接伤害 107
- Collective responsibility, independence training and 独立训练与集体责任 133

- Colonies 殖民地 432, 437
- Color. *See also* Skin color 颜色。参见“肤色”
- Color-naming 颜色定名 3
- Comanche Indians, adaptation by 克曼奇印第安人的调适 153—154
- Coming of Age in Samoa* (Mead) 《成年的到来》(米德) 131
- Common-interest associations 共同利益社团 302—308, 332—333
- Communes, as extended family 作为扩大家庭的公社 254
- Communication. *See also* Language 交流。参见“语言”
- Comparison 比较 23—24
- Competition, independence training and 独立训练与竞争 133
- Complementary (balanced) opposition 互补(平衡)对立 332
- Conception, self-awareness and 自我意识与概念 122
- Conjugal bond 夫妻关系 221
- Conjugal family 配偶家庭 251
- Consanguineal kin 血亲 251, 285
- Consanguine family 血缘家庭 225
- Consciousness, altered states of 改变了的意识状态 371
- Conspicuous consumption 炫耀性消费 198—202
- Construal process 构建过程 410—411
- Consumption of goods, culture and 文化与商品消费 89
- Contagious magic 接触巫术 378
- Control(s) 控制
- externalized ~外化的 340—344
  - internalized ~内化的 339
  - witchcraft as ~作为~的巫技 344
- Conventional gestures 常规手势 100
- Convergent evolution 趋同演化 154
- Cooking, fire and 火与烹饪 78
- Cooperation 合作 210—211, 322—323
- Cooperative work groups 合作性工作团体 187—188
- Core values 核心价值 139
- Core vocabulary 核心词汇 103
- Corporations. *See also* Business; Multinational corporations 公司。参见“商业”；“跨国公司”
- Cortex, of primates 灵长目动物的大脑皮层 60



- Courts. *See also* Crime; Law 法庭。参见“犯罪”；“法律”
- Cousins 堂表兄弟姐妹 233—234, 288—293
- Cousins clubs 堂表兄弟姐妹俱乐部 280, 287—288
- Covenant of Human Rights 人权盟约 470
- Craft specialization 技艺的专门化 188—189
- Creation myths. *See* Origin myths 创世神话。参见“起源神话”
- Cree Indians 克里印第安人 145
- Crib death. *See* Sudden infant death syndrome 婴儿死亡。参见“婴儿猝死综合征”
- Crime 犯罪 52, 347—350
- Criminal cases, law and 法律与刑事案件 344
- Cro-Magnon 克罗马农人 82
- Cross-cultural issues 跨文化问题 39, 206
- Cross-cultural research, 跨文化研究  
     basic facial expressions and, 基本的面部表情与~ 100  
     on common-interest associations, 对共同利益社团的~ 305
- Crusades, warfare during 十字军东征期间的战事 353
- Cuba, Gonzalez, Elian, and 埃利安·冈萨雷斯与古巴 32
- Cults 崇拜  
     cargo 货物~ 384, 385  
     revitalization movement and 复兴运动与~ 385
- Cultural adaptation. *See also* Adaptation 文化调适 44—45, 54, 88—89, 150。  
     参见“调适”
- Cultural anthropologists. *See also* Anthropologists; Cultural anthropology 文化人类学家 3。参见“人类学家”，“文化人类学”
- Cultural anthropology. *See also* Anthropology 文化人类学 8—11。参见“人类学”  
     archaeology and ~ 考古学与~ 11—13  
     ethnology and 民族学与~ 13—19  
     linguistic anthropology and 语言人类学与~ 13
- Cultural bias 文化偏见 416—417
- Cultural borrowing. *See* Diffusion 文化借用。参见“传播”
- Cultural change. *See* Change 文化变迁。参见“变迁”
- Cultural control 文化控制 339
- Cultural ecology 文化生态学 156
- Cultural loss 文化遗失 426—427
- Cultural personality 文化人格 135



- Cultural pluralism 文化多元主义 466—470  
 ethnocentrism and 种族中心主义与~ 470—471  
 in Guatemala 危地马拉的~ 466—469
- Cultural relativism 文化相对主义 51
- Cultural variation, Benedict and 本尼迪克特与文化变异 137
- Cultural variety, by gender 因性别而异的文化种类 35
- Culture(s). *See also* specific groups 文化。参见具体族群
- Culture areas 文化区 154—156
- Culture-bound theories 受文化束缚的理论 10—11, 21
- Culture core 文化核心 156—157
- Culture type 文化类型 155—156
- Customs, exchange and 交换与习俗 192—193
- Dahomey, women in 达荷美王国中的妇女 185
- Dance, art and 艺术与舞蹈 392
- Death 死亡  
 infant mortality and 婴儿夭折与~ 261  
 intensification rites and 强化仪式与~ 376  
 rites ~仪式 362
- Death penalty 死刑 51, 378
- Death rates, population control and 人口控制与死亡率 480—481
- Decision making, among Navajo 纳瓦霍人中的决策 330
- Declaration of the Rights of Indigenous Peoples 原住民权利宣言 465
- Delegation of authority, in state 国家的政权代表 336
- Delinquency, cultural satisfaction and 文化满足与违法 52
- Density of social relations 社会关系密度 160
- Dentition 齿系  
 of anatomically modern peoples 解剖学意义上的现代人的~ 83—84  
 of *H. erectus* 直立人的~ 79  
 primate 灵长目动物的~ 58, 59
- Dependence training 依附训练 131—132
- Desaparecidos* 失踪人员 9
- Descent, in chiefdom 酋邦中的继嗣 333
- Descent groups. *See also* Kinship; Kinship systems; specific groups 继嗣群体  
 268, 279—280, 300, 36。参见“亲属”；“亲属制”；具体族群



- Descriptive linguistics 描述语言学 101
- Descriptive system of kinship. *See* Sudancse (descriptive) system of kinship 描述性亲属制。参见“苏丹(描述性)亲属制”
- Developed countries, agriculture in 发达国家的农业 169
- Developing countries. *See also* “Underdeveloped” countries 发展中国家。参见“不发达国家”
- Development anthropology 发展人类学 433
- Development programs 发展项目 205
- Deviance. *See also* Abnormal behavior 偏常行为。参见“反常行为”
- Dialect 方言 103
- Diet. *See also* Food; Food foragers 日常饮食。参见“食物”;“寻食者”
- archaeology and 考古学与~ 12
- of bonobos and chimpanzees 倭黑猩猩与黑猩猩的~ 64
- of *homo habilis* 能人的~ 73
- Diffusion 传播 424—426
- Digestion, cooking and 烹饪与消化 78
- Dinka people 丁卡人 331
- Discrimination, anthropological knowledge and 人类学知识与歧视 27
- Disease 疾病 205, 420
- Displacement 置换 67, 114
- Dispute. *See also* Law 争端。参见“法律”
- anthropologists and resolution of 人类学家与~的解决 349
- resolution among Aroostook Band 阿鲁斯图克队群中~的解决 283—284
- settlement of ~的解决 347—350
- Distribution 分配 192—195, 197—198
- market exchange and 市场交换与~ 202—205
- reciprocity and 互惠与~ 192—195
- redistribution and 再分配与~ 197—198
- Distribution of goods, culture and 文化与商品分配 89
- Diversity, group personality and 群体人格与多样性 135—136
- Divination 占卜 382
- Division of labor. *See also* Gender; Labor; Women 劳动分工, 35, 184。参见“性别”;“劳动”;“妇女”
- by age 根据年龄的~ 184, 186—187
- among Bakhtiari pastoralists 巴赫蒂里亚牧人中的~ 173

- dual sex configuration format of ~的两性模式 186  
among farmers 农民中的~ 166  
flexible/integrated format of ~的灵活/整合形式 185  
among food foragers 寻食者中的 161—162  
by gender 根据性别的~ 184, 185—186, 248
- Divorce 离婚 225, 238—239  
arranged marriage and 包办婚姻与~ 231  
children after ~后的孩子 228  
female heads of households and 女性家长与~ 262  
serial monogamy and 连续一夫一妻制与~ 228
- DNA evidence, of modern humans 现代人的 DNA 证据 81
- Dobuan people 多布安人 137
- Domestication, of plants and animals 动植物的驯化 165
- Domestic units 家庭单位 288
- Domestic violence 家庭暴力 245
- Dominance 支配
- Double descent 双重继嗣 278
- Dowry 嫁妆 235—236
- Dreams, Penobscot on 佩诺布斯科特人关于梦的观念 124
- Droughts, and lifestyle in Africa 干旱与非洲的生活方式 49—50
- Dual nature of self, among Penobscot Indians 佩诺布斯科特印第安人中自我的双重性质 124
- Dual sex configuration in division of labor 劳动分工中的两性模式 186
- Duties, law and 法律与职责 346
- East Africa 东非
- East Timor 东帝汶 437, 456
- Ebonics 黑人语 18, 109
- Ecology, cultural 文化生态学 156
- Economic anthropology 经济人类学 182—184
- Economics 经济学  
in family 家庭中的~ 249  
marriage and 婚姻与~ 239
- Economic systems 经济系统 180  
culture and 文化与~ 89



- culture, business, and 文化、商业与~ 205—206, 207  
descent system and 继嗣系统与~ 271  
distribution and exchange in ~中的分配与交换 192—205  
resource and 资源与~ 184—191
- Economy 经济  
disparity in ~的差异 452  
of segmentary tribe 分支部落的~ 331  
warfare and 战争与~ 353
- Ecosystem. *See also* Environment 生态系统。参见“环境”  
adaptation and 调适与~ 152—153
- Eco-tourism, in Costa Rica 哥斯达黎加的生态旅游 16
- Education 教育  
for AIDS prevention 为预防艾滋病的~ 218  
attitudes toward intersexed individuals 对“阴阳人”的态度~ 128  
cultural transmission and 文化传递与~ 89  
religion and 宗教与~ 384
- Egalitarian gender relations 平等的两性关系 299
- Egalitarian society 平等社会  
of food foragers 寻食者的~ 164—165  
level mechanisms in ~中的调整机制 191  
role differentiation in ~中的角色分化 311
- Egypt 埃及 222, 224, 312
- Elderly 老年人 300, 482
- Elites 精英分子 174, 169—170, 364, 466
- Embryo creation, of children 儿童胚胎的创造 238
- Empirical (observational) evidence 经验(观察)证据 19
- Enculturation. *See also* Personality 濡化 40—41, 120。参见“人格”
- Endogamy 内婚制 223, 309—311
- Energy interests, global warming and 全球变暖与能源利益 478
- English language. *See also* Ebonics 英语107。参见“黑人语”  
classification of ~的分类 102  
evasion through 通过~的入侵 97  
in Scotland ~在苏格兰 109—112
- Entoptic phenomena 内视现象 410—411
- Environment. *See also* Ecosystem; Pollution 环境。参见“生态系统”;“污染”

- acid rain and 酸雨与~ 456—457  
adaptation to 对~的调适 44—45  
behavioral 行为(环境) 122—124  
Epics 史诗 397  
Eskimo system of kinship 爱斯基摩亲属制度 288—289  
Ethics 伦理学 26—27  
Ethnicity 种族特点 38, 283—284, 317—318, 464  
Ethnic minorities 少数民族 105, 229  
Ethnic psychoses 种族精神病 144  
Ethnocentrism 种族中心主义 470—471  
Ethnographers, fieldwork ethics and 田野工作伦理与民族志学家 26—27  
*Ethnographic Atlas, An* (Murdock) 《民族志地图集》(默多克) 25  
Ethnographic fieldwork. *See also* Fieldwork 民族志田野工作, 14。参见“田野工作”  
Ethnohistory 民族历史学 24  
Ethnolinguistics 民族语言学 106  
Ethnologist 民族学家 11  
Ethnology 民族学 13—19  
Ethnomusicology 民族音乐学 400—403  
Ethnoscience 民族科学家 157  
Europeans 欧洲人 82, 299, 362, 401—403  
Evangelism 福音传道 363  
Evolution 演化 56—58, 73—76, 154  
Evolutionary adaptation 演化性调适 153—154  
*Evolution of Culture, The* (White) 《文化的演化》(怀特) 42  
Exchange 交换 192, 194—195, 202—205  
Exogamy 外婚制 43—44, 223—224  
Experience, observation and 观察与经验 26  
Exploitation, modernization and 现代化与剥削 448  
Exploitative world view, natural resources and 自然资源与剥削性的世界观 479  
Extended family 扩大家庭 253—254, 259—260  
External affairs, political organization and 政治组织与外交事务 350—354  
Externalized controls 外化控制 340—344  
Extinction 灭绝 428—429  
Extralinguistic noises 语言外声音 116





- Eyes, primate 灵长目动物的眼睛 58
- “Face”, concept of “面子”概念 259
- Face, of archaic *H. sapiens* 早期智人的脸 80
- Facial expressions 面部表情 99, 100
- Fact 事实 19
- Family. *See also* Endogamy; Exogamy 家庭、家族。参见“内婚制”;“外婚制”
- Bedouin family group 贝都因家庭群体 242
  - choice of spouse and 择偶与~ 229
  - marriage and 婚姻与~ 225
  - modernization and 现代化与~ 447
- Family circles 家庭圈 279—280, 287—288
- Farmers 农民 166—170, 190, 352
- Farming 农耕 154, 156, 169, 226, 467
- Father and fatherhood 父亲与父亲身份 120, 130, 220—221
- Female(s). *See also* Gender; Women 女性。参见“性别”;“妇女”
- beauty ideals for ~的美丽理想 229
  - biological characteristics of ~的生物学特征 35
  - human sexuality and 人类性活动与~ 215
  - male dominance and 男性统治与~ 216—219
- Female-headed families, problems of 妇女当家的家户的问题 262—265
- Female husbands 女性丈夫 236—237
- Female initiation rites 女性成人仪式 375
- Fertility 生殖(生育) 215, 481
- Fertilizers. *See also* Pollution 化肥, 169。参见“污染”
- Fieldwork 田野工作 14, 18, 27, 46—48
- Fine art. *See also* Art(s) 美术。参见“艺术”
- Finland, Skolt Lapps in 芬兰的斯科特拉普人 441—443
- Finnish language 芬兰语 106
- Fire 火 78—79
- First Nations, web sites of 第一民族的网站 306
- Fission, in clans 氏族中的裂变 281—282
- Flea markets 跳蚤市场 204
- Flexible/integrated division of labor 灵活的/整合的劳动分工 185
- Folkloristics 民俗学 394

- Food. *See also* Diet; Food foragers 食物。参见“日常饮食”;“寻食者”  
diffusion of ~的传播 425  
providing 提供~ 89  
sharing of ~的分享 162—163
- Food foragers. *See also* Food-producing society; Ju/'hoansi (Bushmen) 寻食者, 148。参见“生产食物的社会”;“朱瓦西人(布须曼人)”
- Food-producing society 生产食物的社会 165—177
- Foraging, by *H. habilis* 能人寻食 75
- Force. *See* Coercion 力量。参见“强制”
- Forced labor, in Inca empire 印加王国的强制性劳动 197
- Forensic anthropology 法医人类学 9—10
- Formal sanctions 正式约束 340—341
- Form classes 形式类 96—97
- Fossil analysis 化石分析 8
- Fossils 化石
- Frame substitution 框架替代 96
- France, cave paintings in 法国的洞穴绘画 85
- Fraternal polyandry 兄弟共妻婚 258
- Free morpheme 自由词素 95—96
- Fundamentalist religions 原教旨主义宗教 362
- Funerals, as rituals 作为仪式的葬礼 365
- Fusion 融合 427
- 
- Gardeners 园艺农 166
- Gays. *See* Homosexuality 男同性恋者。参见“同性恋”
- Gede spirits 吉德幽灵 360
- Gender. *See also* Division of labor; Gender roles; Men; Sex; Women 性别 39—40, 184—186, 248。参见“劳动分工”;“性别角色”;“男人”;“性”;“妇女”
- Gender identity. *See also* Two-spirits 性别认同 140—141, 162。参见“双魂”
- Gender roles. *See also* Gender 性别角色 35, 130—131, 161—162。参见“性别”
- Gender stratification 性别分层 315, 316
- Genealogy. *See also* Descent groups 系谱学 284。参见“继嗣群体”
- Generalized reciprocity 泛化互惠 193
- Generational system, Hawaiian system as 作为世代制的夏威夷制 289
- Generation gap, modernization and 现代化与代沟 447



- Genetics 基因学 97—98, 151—152, 222
- Genitalia, sexual assignment by 由生殖器决定的性别 35
- Genital mutilation 生殖器伤残 375—376
- Genocide 种族灭绝 429—432, 459
- Geography. *See* Culture areas 地理学。参见“文化区”
- Germany, national character in 德国的民族性格 138
- Gestural communication 手势交流 97
- Gestural expressions 手势表达 100
- Gesture-call system 手势—呼叫系统 97—101
- Gestures, of humans and primates 人类和灵长目动物的手势 113
- Gift exchange 礼物交换 234—235
- Gift giving 礼物赠送
- Global community 全球社区 27—28
- Global culture 全球文化 455—457
- Global warming 全球变暖 478
- Glottochronology 词源统计分析法 103
- Gods and goddesses 男神和女神 365—366, 368
- Golden Bough, The* (Frazer) 《金枝》(弗雷泽) 377
- Gorillas 大猩猩
- intelligence of ~的智力 66
  - language skills of ~的语言技巧 113
  - skeleton of ~的骨骼 61
- Government 政府
- of Aztec empire 阿兹特克帝国的~ 176
  - of Bakhtiari pastoralists 巴赫蒂里亚牧人的~ 173
- Graffiti, as art 作为艺术的墙壁绘画 391
- Graphic arts. *See* Pictorial art 图形艺术。参见“图像艺术”
- Great Basin region 大盆地地区 155
- Great Plains Indians. *See* Plains Indians 大平原印第安人。参见“平原印第安人”
- Greece (ancient), gods and goddesses in 古希腊的男神和女神 366
- Greenhouse effect 温室效应 478
- Green revolution 绿色革命 475—476
- Grenada, Creole English and 克里奥尔英语与格林纳达 111
- Grooming 梳毛 61, 63
- Groupings 分群

- by age 依年龄~ 299—302  
bases for ~的基础 296  
by gender 依性别~ 298—299
- Group marriage 群婚 227
- Group membership, linguistic change and 语言变化与群体成员资格 103
- Group personality 群体人格 134—139
- Guilt, punishment of 对罪行的惩罚 344—345
- Gusii people, divorce among 古西人中的离婚 238
- Habitation, of Australia and Americas 澳大利亚和美洲的居住环境 84
- Hadza people 哈扎人 163, 186—187
- Handedness, language and 语言与用手习惯 114
- Hard science 硬科学 25
- Hawaiian system of kinship 夏威夷亲属称谓制度 289
- Hazda people 哈扎人 159
- Health. *See also* Disease 健康。参见“疾病”  
AIDS and 艾滋病与~ 217—219  
pollution and 污染与~ 477—478
- Heterosexuality 异性恋 27
- Hierarchy, among Kpelle people 克佩勒人中的等级制 334—335
- Hindus. *See* India 印度人。参见“印度”
- Historical linguistics 历史语言学 101—103
- History 历史 6
- Holistic perspective 整体论视角 14
- Holocaust 大屠杀 430
- Holy Family 神圣家族 245
- Homeless, food foraging by 无家可归者的寻食 160
- Hominines 原人  
diet of ~的日常饮食 73  
earliest 最早的~ 69—73
- Homo erectus* 直立人 76—80
- Homo habilis* 能人
- Homo sapiens* 智人 6
- Homosexuality 同性恋 27—28, 140, 252
- Hopi Indians 霍皮印第安人 152, 169—170, 239, 254, 282



- Horticulturalists 园艺农人 166
- Horticulture 园艺 150, 151
- House, use of term 限期使用的房子 226
- Household. *See also* Family 家户、户。参见“家庭”
- bands and 队群与~ 326
- family and 家庭与~ 250
- Nayar people and 纳亚尔人与~ 219—220
- problems of ~的问题 258—265
- Housing 住房 37, 176, 313
- Human. *See also* Homo entries 人类。参见“人”的相关词条
- Human body. *See also* Body image 人的身体。参见“身体形象”
- Humanities 人文学科 2
- Humanity, concept of 人文的概念 7
- Human Rights, Covenant of 人权盟约 470
- Human society. *See also* Society 人类社会。参见“社会”
- Human variation 人类的变异 8
- Hunger, worldwide 世界范围的饥荒 475—477
- Hunter-gatherers, Plains Indians as 作为狩猎采集者的大平原印第安人 155
- Hunters and hunting 猎人与狩猎 78—79
- Husband, female 女性丈夫 236—237
- Hutu people 胡图人 317—318
- Hypothesis 假说 21, 23—24
- Hysterias 歇斯底里 145
- 
- Ibibio people, witchcraft and 巫技与伊比比奥人 378—380
- Ice age, culture and 文化与冰川纪 54
- Iconic image 肖像意象 411
- Idea systems, environment and 环境与思想系统 157
- Identity 认同、身份 464
- Ideology, culture core and 文化核心与意识形态 156—157
- Illegitimate children 私生子女 220, 228
- Imitation, kinesics and 身势学与模仿 98
- Imitative magic 模拟巫术 378
- Immigrants and immigration. *See* Migration 移民与迁徙。参见“迁徙”
- Inbreeding 同系繁殖

- Inca empire, redistribution of wealth in 印加王国中的财富再分配 197
- Incest, control over 对乱伦的控制 339
- Incest taboo 乱伦禁忌 221—223
- Income tax, progressive 累进制所得税 197
- Incorporation 融入 374, 375
- Independence 独立
- Independence training 独立训练 132—133, 134
- Independent invention, of tales 故事的独立创造 398—399
- India 印度 230—233, 309—311
- Indians. *See* American Indians; specific groups 印第安人。参见“美国印第安人”；  
具体族群
- Indigenous peoples 原住民 306—308, 466—469, 472
- Individual 个体 50, 102, 106, 348
- Indo-European languages 印欧语系 102, 106
- Indonesia 印度尼西亚 148, 157
- Industrial cities 工业城市 177
- Industrialization. *See also* Pollution; Structural violence 工业化 244, 247, 440。  
参见“污染”；“结构性暴力”
- Industrial society 工业社会 188—189, 286, 473—474
- Infant(s) 婴儿 10—11, 121—122
- Infanticide, female 弑杀女婴 482
- Infant mortality 婴儿死亡 261
- Informal economy 非正式经济 204—205
- Informal sanctions 非正式约束 340—341, 342—344
- Informants 知情人 14
- Inheritance. *See also* Dowry 遗产 20。参见“嫁妆”
- Initiation rites 成人仪式 374—375
- “Ink blot” test. *See* Rorschach test “墨迹测验”。参见“罗夏氏测验”
- Inner cities, infant mortality in 内陆城市的婴儿死亡 261
- Innovation. *See also* Diffusion 创新 421—424。参见“传播”
- Innu Indians 因努印第安人 164
- Institute for Development Anthropology 发展人类学研究所 433
- Integration, in culture 文化中的整合 41—42
- Integrative mechanisms 整合机制 441
- Intelligence 智力 65—69, 84



- Intensification rites 强化仪式 376—377
- Intensive agriculture 集约型农业 169, 175—176
- Interaction, adaptation and 调适与互动 151—152
- Intermarriage 异族通婚 224
- Internalized controls 内化控制 339
- Internet. *See also* Web sites 因特网 306。参见“网站”
- Intrauterine device (IUD), population control and 人口控制与宫内避孕器 482
- Inuit (Eskimo) people 伊努伊特(爱斯基摩)人 251—252, 253, 344, 466
- Inventions 发明 422, 426, 430
- Ireland, music and 音乐与爱尔兰 404—405
- Iroquois Indians 易洛魁印第安人 287, 298, 315
- Irrigation 灌溉 45, 48, 169
- Irrigation agriculture 灌溉农业 156
- Islam 伊斯兰教 363, 367
- Israel 以色列 249, 250
- Ituri forest 伊图里森林 123
- Japanese people, national character of 日本人的国民性格 138
- Java, *H. sapiens* skulls from 来自爪哇的智人颅骨 81
- Jaw 颌 58, 59, 83—84
- Jews and Judaism 犹太人与犹太教 363
- Jobs. *See also* Labor 工作。参见“劳动”
- Judaism. *See* Jews and Judaism 犹太教。参见“犹太人和犹太教”
- Judgment. *See* Cultural relativism 判断。参见“文化相对主义”
- Ju/'hoansi people. *See also* Bushman people 朱瓦西人 121, 129, 328, 407。参见“布须曼人”
- Kachina associations 克齐纳神社 304
- Kalahari. *See* Bushman rock art 卡拉哈里。参见“布须曼人的岩石艺术”
- Kambili epic, of Mende people 门德人的坎姆比利史诗 397
- Kapauku people 卡保库人 41—42
- kinship organization of ~的亲属组织 331
- legal sanctions and 法律制裁与~ 346—347
- polygyny among ~中的一夫多妻制 225—226
- Karen people (Burma) 克伦人(缅甸) 456

- Kayapó Indians, extinction and 灭绝与卡亚坡印第安人 428—429
- Kenya 肯尼亚
- colonial attitudes in ~的殖民者态度 183
  - H. erectus* in ~的直立人 78
- Keyboards, innovation and 创新与键盘 423—424
- Kibbutz 基布兹
- child rearing on ~的子女抚养 249, 250
  - sexual relations marriage, and 性关系、婚姻与~ 222, 223
- Kindred 亲类 285—286, 287
- Kinesics 身势学 98—100
- King Philip's War, legend about 菲利浦王战争传奇 397
- Kinship. *See also* Descent groups; Kinship systems 亲属关系。参见“继嗣群体”；“亲属制”
- in Aztec society 阿兹特克人社会中的~ 176
  - bilateral 双边~ 285—286
  - consanguineal 血缘~ 221
  - in extended family 扩大家庭中的~ 253—254
  - as political organization 作为政治组织的~ 331—332
  - relationships among ~之间的关系 234
  - relatives and 亲戚与~ 285
- Kinship systems. *See also* Kinship 亲属制度。另参见“亲属关系”
- Crow system of 克劳制 290—292
  - Eskimo system of 爱斯基摩制 288—289
  - Hawaiian system of 夏威夷制 289
  - Iroquois system of 易洛魁制 289—290
  - Omaha system of 奥马哈制 292
  - Sudanese or descriptive 苏丹制或描述制 292—293
- Kosovo 科索沃
- genocide in ~的种族灭绝 430
  - as pluralistic society 作为多元社会的~ 39
- Kpelle people, chief of 克佩勒人的酋长 334
- Kula ring, ceremonial exchange and 仪式性交换与库拉交易圈 195—197
- Kurds 库尔德人 336
- Kwakiutl Indians 夸扣特尔印第安人 137, 304





Labia minora, excision of 割除小阴唇 375

Labor. *See also* Division of labor; Economic systems 劳动 156, 158, 182, 188, 262—263, 463。另参见“劳动分工”;“经济系统”

Labor disputes, settlement of 劳动纠纷的解决 348

Ladakh, polyandry in 拉达克人中的一妻多夫制 227

Ladino people, in Guatemala 危地马拉的拉地诺人 467—469

Laetoli Plain, Tanzania 坦桑尼亚的莱托里平原 70

Lakota Indians 拉科塔印第安人 194, 371

Land 土地

control of 对~的控制 189—190

wars over 争夺~的战争 352

Language. *See also* American Sign Language (ASL); Linguistic entries; Verbal evaluation 语言。另参见“北美式手势语”;“语言学”;“言词评价”

communication and 交流与~ 90

culture and 文化与~ 41

displacement and 移位与~ 114

gender and 性别与~ 108—109

gesture-call system and 手势呼叫系统与~ 97—101

grammar and syntax in ~中的语法和句法 96—97

history of 的历史 101

kinship terms and 亲属称谓与~ 108

linguistic anthropology and 语言人类学与~ 13

origins of ~的起源 112—115

phonology of ~的语音体系 94—95

Language family 语族 102

Larynx 喉 93

*Last Supper, The* (Leonardo da Vinci) 《最后的晚餐》(莱昂纳多·达·芬奇) 409

Latah 拉塔病 144

Law 法律

anthropological study of 对~的人类学研究 345—346

crime and 犯罪与~ 347—350

functions of ~的功能 346—347

non-Western systems of 非西方~系统 347—350

social control through 通过~的社会控制 344—350

*Law of Primitive Man, The* (Hoebel) 《初民的法律》(霍贝尔) 346



- League of the Iroquois 易洛魁人邦联 353
- Learned behavior 习得行为 40—41, 63—64
- Learning 学习 88—93
- Legends 传奇 396—398  
     anthropological significance of ~的人类学意义 398  
     epics as 作为史诗的~ 397
- Legitimacy 合法性 220—221, 355
- Lemurs 狐猴 58
- “Leopard-skin chief,” of Nuer 努尔人的“豹皮首领” 332, 333
- Lesbians. See Homosexuality 女同性恋者。参见“同性恋”
- Leveling mechanism 调整机制 190—191
- Levirate 夫兄弟婚 228
- Life stages, age grouping and 依年龄分群与生命阶段 300
- Lifestyle 生活方式  
     of farmers 农民的~ 166—170  
     of food foragers 寻食者的~ 157—165  
     pastoral 牧人的~ 170—171  
     symbolic indicators of class and 阶级的符号标志与~ 313
- Limbs, of primates 灵长目动物的肢 60
- Lineage 世系群、宗族 280—281  
     in Aztec society 阿兹特克人社会中的~ 176  
     evolution of ~的演化 286—287  
     Hopi 霍皮人的~ 277  
     land control by ~对土地的控制 189
- Linguistic anthropology 语言人类学 13
- Linguistic change 语言变迁 101—106
- Linguistic divergence 语言趋异 103
- Linguistic diversity, in United States 美国的语言多样性 106
- Linguistic nationalism 语言民族主义 103, 105
- Linguistic relativity 语言相关性 106—109
- Linguistics 语言学  
     descriptive 描述的~ 97, 101  
     ethnolinguistics and 民族语言学与~ 106  
     historical 历史~ 101—103
- Literate society, legend in 有文字社会中的传奇 397



- Lower classes, religion and 宗教与下层阶级 364
- Lydia (ancient), money in 古代吕底亚的货币 203
- Maasai people, age grades of 马阿赛人的年龄等级 302
- Magic 巫术
- contagious 接触~ 378
  - imitative 模仿~ 378
  - institutional responses to 对~的制度性反应 378
  - religion and 宗教与~ 323, 377—378
- Malaria 疟疾 3
- Male initiation rites 男性成人仪式 374—375
- Males. *See also* Gender; Men 男性。另参见“性别”;“男人”
- Maliseet Indians 马里西特印第安人 283
- Mammals. *See also* Primate Order; Vertebrates 哺乳动物。另参见“灵长目”;  
“脊椎动物”
- jaw of ~的颌 58
  - skeleton of ~的骨骼 61
- Mana, among Melanesians 美拉尼西亚人中的“马那” 368—369
- Mandan Indians, Bull Dance of 曼丹印第安人的公牛舞 305
- Manhood 成年
- initiation rites for ~仪式 374—375
  - rites of passage and 通过礼仪与~ 374—375
- Manic-depression 躁狂抑郁症 142
- Manual dexterity 手工灵巧 76
- Manufacturing 制造 84—85, 478
- Market exchange 市场交换 202—205
- Marketplace 集市 180, 202—205
- Marquesan Islanders, polyandry and 一妻多夫制与马克萨斯岛民 227
- Marriage. *See also* Divorce; Monogamy; Polyandry; Polygyny; Sex 婚姻。另  
参见“离婚”;“一夫一妻制”;“一妻多夫制”;“一夫多妻制”;“性”
- arranged 包办~ 229
  - choice of spouse and 配偶选择与~ 229
  - between cousins 堂表兄弟姐妹之间的~ 233—234
  - endogamy and 内婚制与~ 223—224
  - exogamy and 外婚制与~ 43—44, 223—224

- family and 家庭与~ 225  
forms of ~的形式 225—238
- Marriage exchanges 婚姻交换 234—236
- Masculine identity 男性认同 141, 226
- Masculine labor 男性劳动力 185
- Massacres, of Indians 对印第安人的大屠杀 429—430
- Masuo people, matrilineal society of 摩梭人的母系社会 277
- Matriarchy, myths and 神话与母权制 398
- Matrilateral parallel-cousin marriage 母方交表兄弟姐妹婚姻 233
- Matrilineal descent 母系继嗣 46—48, 239, 271, 276, 291
- Matrilocal residence 从母居 256, 260
- Maya people 玛雅人 21, 27, 187, 270, 315—317, 425
- Mbuti people 姆布蒂人 158, 163, 256—257
- Meat eating 食肉 64—65, 73
- Media 媒介 459—462
- Mediation 调解 347
- Medicine 药物  
antibiotics and 抗生素与~ 422—423  
and traditional beliefs in Swaziland ~与斯威士兰的传统信仰 381
- Medium of exchange 交换的媒介 192
- Melemchi people 梅伦基人 142—143
- Melody 旋律 401
- Melting-pot ideology 熔炉意识形态 427, 466
- Men. *See also* Gender; Gender stratification; Males; Patrilineal descent 男人。  
另参见“性别”;“性别分层”;“男性”;“父系继嗣”  
division of labor and 劳动分工与~ 185—186  
divorce and 离婚与~ 228—229  
in food-foraging societies ~在寻食社会中 162, 163, 164  
as political leaders 作为政治领导人的~ 337—339
- Mende people 门德人 375, 397
- Men's associations 男子社团 304—306
- Mental health 精神健康 142
- Mexico City. *See* Tenochtitlán 墨西哥城。参见“特诺奇蒂特兰城”
- Miami Community Mental Health Program 迈阿密社区精神健康计划 142
- Micmac Indians, Aroostook Band of 米克马克印第安人的阿鲁斯图克队群



- 283—284
- Middle East, pastoralism in 中东的游牧生活 170—171
- Modal personality 典型人格 136—137
- Modernization 现代化 440—449
- resistance to 对~的抵抗 465
  - standard of living and 生活水平与~ 448—449
  - “underdeveloped” world and “不发达”世界与~ 447—448
  - worldwide aspirations and 世界范围的抱负与~ 448—449
- Moiety 半偶族 285, 362
- Molars, primate 灵长目动物的臼齿 58
- Molecular biology 分子生物学 8
- Money 货币 203, 204
- Money economy 货币经济 192
- Mongolia, pastoralism in 蒙古的游牧生活 173
- Monkeys. *See also* Apes; Primate Order 猴子。另参见“猿”；“灵长目”
- Monogamy 一夫一妻制 225, 226
- Monolingualism 单一语言 106
- Moral code, religion and 宗教与道德准则 384
- Mormons 摩门教徒 226, 385, 436
- Morphemes 词素 95
- Morphology 形态学 95—96
- Mothering process 抚育过程 248
- Mousterian tradition 穆斯捷传统 81
- Multilingualism 多种语言 106
- Multinational corporations 跨国公司 457—463
- Multinational states 多民族国家 336
- violence in ~中的暴力 28, 29
  - warfare in ~中的战争 354
- Mundugamor people 蒙杜古马人 129
- Mundurucu people 蒙杜鲁库人 229, 249, 250
- Music. *See also* Art(s) 音乐 390, 391—392。另参见“艺术”
- ethnomusicology and 民族音乐学与~ 400—403
  - functions of ~的功能 403—406
  - identity and 认同与~ 404
- Musuo people 摩梭人 251



- Mwindo epic 姆文多史诗 397
- Myth(s) 神话 394—396  
     religious beliefs and 宗教信仰与~ 370  
     worldwide similarity of 世界范围内~的相似性 396
- Nandi people, same-sex marriages among 南迪人中的同性婚姻 236—237
- Narragansett Indians 纳拉甘塞特印第安人 430
- Nation 民族 335—336
- National character 民族性格 137—139
- National Endowment for the Humanities 国家人文学科捐助 25
- Nationalism 民族主义 456
- Nationalities, social control and 社会控制与民族性 324
- Native American. *See* American Indians; specific groups 本地美洲人。参见“美洲印第安人”;具体族群
- Naturalistic viewpoint 自然主义观点 352, 364
- Natural resources. *See also* Resources 自然资源 479—480。参见“资源”
- Natural selection 自然选择 20, 56—57
- Navajo Indians 纳瓦霍印第安人 152  
     art of ~的艺术 391  
     government of ~的政府 329  
     language of ~的语言 115  
     witchcraft of ~的巫技 381
- Nayar people 纳亚尔人 219—220, 224, 251
- Neandertal 尼安德特人 81  
     hybrid of ~的杂交 82—83  
     skull of ~的颅骨 82
- Negative reciprocity 消极互惠 194, 195
- Negotiation 谈判 347—349
- Neolocal residence 新居制 257, 260
- Neurotic behavior 神经质行为 144, 363, 371, 385
- New Age religions “新时代”宗教
- Newly emerging countries, mental health in 新兴国家的精神健康 142
- Nomadic peoples 游牧民族 24
- Non-European music, rhythmic patterns in 非欧洲音乐中的节奏模式 403
- Nonhuman primates, cultural behavior of 非人类灵长目动物的文化行为 40—41



- Nonindustrial cities 非工业城市 173—177
- Nonindustrial society 非工业社会 185—186, 304
- Nonliterate peoples, languages of 无文字民族的语言 115
- Normal personality 正常人格 139—146
- Normative orientation 规范取向 124
- Nuclear family 核心家庭 244—245, 251—252, 253
- bilateral kinship, kindreds, and 双边亲属关系、亲类与~ 288
  - among Inuit people 伊努伊特人中的~ 251—252, 253
  - neolocal residence and 新居制与~ 257
  - problems of ~的问题 260—262
  - in United States 美国的~ 246—248, 262—263, 264, 265
- Nuer people 努尔人 107—108, 331—333
- Nurturance, of children 对孩子的养育 248
- Nyanga people, Mwindo epic of 尼扬加人的姆文多史诗 397
- Object orientation 客观取向 123
- Observation. *See also* Ethnographic fieldwork 观察。参见“民族志田野工作”
- experience and 经验与~ 26
  - limited access to 有限进入~的途径 23
- Oedipus complex 俄狄浦斯情结 221
- Ojibwa Indians 奥吉布瓦印第安人 145
- Oldowan sites 奥尔德沃遗址 76
- Omaha system of kinship 奥马哈制 292
- Open-class societies 开放社会 314
- Open-field agriculture 露地耕作制农业 168
- Orangutans 猩猩 72—73, 113
- Order, maintenance of 秩序的维持 336, 339
- Organisms, unit of adaptation and 调适的单位与有机体 152—153
- Origin myths 起源神话 370
- of Abenaki 阿贝纳基人的~ 394—396
  - Bible and 《圣经》与~ 396
- Our Lives in Ours Hands* (film) 《我们的生活自己掌握》(电影) 284
- Ownership, of land and water 土地和水的所有权 189—190
- Pacific Northwest people, ambilineal descent of 太平洋西北部民族的两可系继



## 嗣 279

- Painting. *See also* Art(s) 绘画 85。另参见“艺术”
- Paiute Indians 派尤特印第安人 155
- Paleolithic (Old Stone) Age 旧石器时代 74, 83—85
- Pantheons 众神 366
- Paralanguage 辅助语言 100—101
- Paralinguistic noises 辅助语言噪音 100—101
- Parallel evolution 平行演化 154
- Paramount chiefs, of Kpelle people 克佩勒人的最高首领 334
- Paranoid schizophrenia 幻想型精神分裂症 144—145
- Parental authority, modernization and 现代化与父母权威 447
- Participant observation 参与观察 11—12, 26
- Passamaquoddy Indians 帕萨马科第印第安人 283
- Patrilineal parallel-cousin marriage 父方平表兄弟姐妹婚姻 233
- Patrilineal descent 父系继嗣 271, 272—274, 278, 332
- Patrilocal residence 从父居 254, 255, 258
- Patrilocal society 从父居社会 24, 164
- Patterns of affect 情感模式 125
- Patterns of Culture* (Benedict) 《文化模式》(本尼迪克特) 137
- Peasants, religion and 宗教与农民 364
- Peche-Merle cave painting 佩什梅里洞穴绘画 411
- Penobscot Indians 佩诺布斯科特印第安人 283
- Pentatonic tonal system 五音体系 402, 403
- People of color 有色人种 27
- Pequot Indians 佩科特印第安人 429, 430, 435
- Perception, self-awareness and 自我意识与知觉 122
- Persecution, for religious beliefs 为了宗教信仰的迫害 383
- Personality 人格
  - development of ~的发展 129—134
  - group 群体~ 134—139
  - modal 典型~ 136—137
  - normal and abnormal 正常的与反常的~ 139—146
- Phonetics 语音学 94—95
- Phonology 语音体系 94—95
- Phratry 联族 276—277, 282—285





- Physical anthropologists 体质人类学家 3
- Physical anthropology 体质人类学 8
- Physical environment 物理环境 123
- Physical traits, skin color and 肤色与体质特征 40
- Pibloktog 皮布罗克托克 145
- Pictorial art 图形艺术 406—411
- Bushman rock art as 作为~的布须曼人岩石艺术 412—413
- South African rock art and 南非岩石艺术与~ 407—411
- Plains Indians 大平原印第安人 153—154, 155, 162, 436
- Plants 植物 165, 425—426
- Pluralistic society. *See also* Cultural pluralism 多元文化社会 38—40。另参见“文化多元主义”
- Poetry, as verbal art 作为口头艺术的诗歌 399—400
- Political integration 政治整合 455—456, 457
- Political leadership, gender and 性别与政治领导 337—339
- Political organization. *See also* Political systems 政治组织 324, 326。另参见“政治系统”
- complementary (balanced) opposition as 作为~的互补(平衡)对立 332
- external affairs and 外交事务与~ 350—354
- externalized controls and 外化控制与~ 340—344
- internalized controls and 内化控制与~ 339
- war and 战争与~ 350—354
- Political systems 政治系统 326—339, 354—355
- Politics 政治
- music and 音乐与~ 404—406
- religion and 宗教与~ 355—356
- Pollution, worldwide 世界范围的污染 477—479
- Polyandry 一妻多夫制 225, 258—259
- Polygamy 多偶婚制 225—227
- Polygyny 一夫多妻制 225—226, 227, 258
- Polyrhythms 多节奏 403
- Polytheism 多神教 366
- Pomo Indians, cultural heritage of 波莫印第安人的文化遗产 393—394
- Population 人口、种群
- control of ~的控制 480—482

- food forager control of 寻食者对~的控制 161
- Potlatch 夸富宴 198
- Pottery, innovation in 陶器中的创新 421—422
- Prehistoric society 史前社会
- archaeological study of 对~的考古学研究 11—12
  - cultural anthropology and 文化人类学与~ 11
- Preindustrial cities 前工业城市 177
- Priests and priestesses 男神职人员 370
- Primary innovation 首次创新 421, 422—423
- Primate Order 灵长目 8, 40—41, 59—60, 112, 216—219
- “Primitive” peoples, language of “原始”民族的语言 115
- Production 生产
- culture core and 文化核心与~ 156
  - of goods 商品的~ 89
  - tools for ~的工具 190
- Professions, languages of 专业的语言 103
- Progress 进步
- adaptation and 调适与~ 420
  - belief in 对~的信仰 416—417
  - evolution as 作为~的演化 42
  - genocide and 种族灭绝与~ 429
- Projective tests, modal personality and 典型人格与投射测验 136—137
- Property. *See also* Land; Water 财产 190—191。另参见“土地”；“水”
- Proto-Indo-European language 古印欧语 102
- Psychics 通灵的人 377
- Psychological disorders, culture-bound 受文化束缚的心理紊乱 144
- Psychological tests, for modal personality 对典型人格的心理测验 136
- Psychoses, ethnic 种族精神病 144
- Psychotic behavior 精神病行为 144
- Public policy, warfare and 战争与公共政策 353—354
- Pueblo Indians. *See also* Hopi Indians 普韦布洛印第安村民。参见“霍皮印第安人”
- fatherhood among ~中的父权 220—221
  - kinship among ~中的亲属关系 268, 276—278
- Punishment. *See also* Crime 惩罚。参见“犯罪”



- controls and 控制与~ 339  
 in Western societies 西方社会的~ 344—345
- Pyramids, in Aztec empire 阿兹特克帝国的金字塔 176—177
- Qualitative research 定性研究 26
- Quantitative research 定量研究 26
- Questionnaires, in fieldwork 田野工作中的调查问卷 21
- Race and racism. *See also* Apartheid; Cultural pluralism 种族与种族主义。参见“种族隔离”;“文化多元主义”  
 American Indians and 美洲印第安人与~ 36  
 biological validity of ~的生物学有效性 28, 40
- Racial profiling 种族肖像 319
- Rain forest. *See* Amazon peoples; Brazil 雨林。参见“亚马孙民族”;“巴西”
- Ranching 大牧场饲养 170
- Rebellion 反叛 437—440
- Reciprocity 互惠 192—195
- Redistribution 再分配  
 systems in chiefdoms 酋邦中的~系统 334  
 of wealth ~的财富 197—198
- Refugees 难民 452, 468
- Region, dialects of 地区方言 103
- Relationships 关系 244, 346
- Relatives. *See* Cousins; Kinship; Kinship systems 亲戚。参见“堂表兄弟姐妹”;“亲属关系”;“亲属制”
- Religion. *See also* Supernatural 宗教。参见“超自然”  
 art and 艺术与~ 392  
 Bushman rock art and 布须曼人的岩石艺术与~ 412  
 cultural change and 文化变迁与~ 384—385  
 functions of ~的功能 362—363, 382—384  
 magic and 巫术与~ 377—378  
 modernization and 现代化与~ 440  
 myths and 神话与~ 370, 394—396  
 revitalization movement and 复兴运动与~ 385  
 science and 科学与~ 363

- Religious right 宗教权利 436
- Replacement reproduction 更替生殖 481
- Repressive change 压制性变迁 427—433
- Reproductive technology, kinship and 亲属关系与生殖技术 293
- Research, qualitative and quantitative 定性与定量研究 26
- Residence patterns of family 家庭的居住模式 254—258
- Resources. *See also* Natural resources 资源 184—191。另参见“自然资源”
- culture core and 文化核心与~ 156
  - labor as 作为~的劳动力 184—189
  - land and water as 作为~的土地和水 189—190
  - leveling mechanisms and 调整机制与~ 190—191
- Revitalization movements 复兴运动 435—436
- Revolution 革命
- conditions for ~的条件 437—439
  - rebellion and 反叛与~ 437—440
- Rights 权利
- of authority over individual 官方对个体所拥有的~ 134
  - of indigenous peoples 原住民的~ 472
  - law and 法律与~ 346
- Rites of intensification 强化仪式 374
- Rites of passage 生命礼仪 374—376
- Ritual 仪式 374—377
- Ritual cannibalism 仪式性的同类相食 376
- Rock art. *See also* Cave paintings 岩石艺术 85。另参见“洞穴绘画”
- of South African Bushmen 南非布须曼人的~ 407—411, 412—413
  - Stone Age rock art and 石器时代的~ 411
- Role(s) 角色 35, 311—312
- Role differentiation, social class and 社会阶级与角色分化 311—312
- Rorschach test 罗夏氏测验 136
- “Rugged individualism” “严格的个人主义” 138—139
- Rwanda 卢旺达
- genocide in ~的种族灭绝 430, 431
  - stratification by ethnicity in ~根据种族特点的分层 317—318
- Sacrifices. *See* Human sacrifice 牺牲。参见“人牲”



- Same-sex marriage 同性婚姻 27—28, 236—238
- Samoa 萨摩亚群岛 131, 279
- Sande people, rites of passage of 桑德人的通过礼仪 375
- Sand painting 沙画 391
- San people 桑人 129
- Sapir system, of phonetics 语音学的萨皮尔系统 95
- Sapir-Whorf hypothesis. *See* Linguistic relativity 萨皮尔—沃尔夫假设。参见“语言相关性”
- Scales (music) 音阶(音乐) 402—403
- Science 科学
- anthropology and 人类学与~ 7—8, 19—24
  - fact and 事实与~ 19
  - hypothesis and 假设与~ 19—20
  - religion and 宗教与~ 362—363
  - theory in ~中的理论 19
  - truth in ~中的真理 20
- Scientific approach, difficulties of 科学方法的困难 20—23
- Scientists 科学家 20
- SE. *See* Standard English (SE) 参见“标准英语”
- Secondary innovation 二次创新 421—422
- Segmentary lineage system 分支世系群制度 331
- Self 自我
- behavioral environment and 行为环境与~ 122—124
  - dependence vs. independence training and 依附对独立训练与~ 132—133
  - enculturation and 濡化与~ 120—122
  - Penobscot Indian conception of 佩诺布斯科特印第安人关于~的概念 124—125
- Self-awareness 自我意识 120—121
- Self-determination movements, among indigenous peoples 原住民中的自决运动 465
- Sense organs, primate 灵长目动物的感官 58—59
- Separation 分离 374
- Serbian people 塞尔维亚人 39, 335, 430
- Serial monogamy 连续一夫一妻制 228—229
- Settlements, of disputes 纠纷的解决 348—350
- Sex. *See also* Gender; Genital mutilation; Marriage 性。参见“性别”;“生殖器”

伤残”；“婚姻”

control of sexual relations 对性关系的控制 215—219

cultural controls of 对~的文化控制 219—220

incest taboo and 乱伦禁忌与~ 221—223

stratified societies and 分层社会与~ 315, 316

Sex ratio, polygyny and 一夫多妻制与两性比例 226

Sex roles. *See also* Gender role 性角色 229。另参见“性别角色”

Sexual behavior 性行为 50, 61—62, 64

Sexual division of labor 根据性别的劳动分工 248

Sexual identity 性别认同 35, 125—128, 140—141

Sexual mores, changes in 性风俗中的变化 48—49

Shamans 萨满 370—372

Bushman rock art and 布须曼人的岩石艺术与~ 408, 411, 412

of Ju/'hoansi Bushmen 朱瓦西人的~ 372—373

music and 音乐与~ 403—404

Shoshone Indians 肖肖尼印第安人 155, 159, 443, 464

Shuar Federation (Ecuador) 舒尔人联盟(厄瓜多尔) 443, 464, 465

Siblings, kindred and 亲类与同胞兄弟姐妹 286

Sickle-cell anemia 镰状红细胞贫血 151—152

Signal 信号 92

Sign language. *See also* American Sign Language (ASL) 手势语 93。另参见“北美式手势语”

Silent trade 无言贸易 194—195

Single-parent households 单亲家户 228—229

Six Nations of the Iroquois 易洛魁六族 298, 337

Skeleton 骨骼

of bison vs. gorilla 野牛与大猩猩的~ 61

primate 灵长目动物的~ 60

Skin color 肤色 27, 28

Skull 颅骨 80—81

Slavery, archaeological investigation and 考古学调查与奴隶制 12

Sleep patterns 睡眠模式 10

Social class 社会阶级

caste and 等级与~ 309—310

religion and 宗教与~ 364



- symbolic indicators of ~的符号标志 312—313
- Social control 社会控制 323
- coercion as 作为~的强制 354—355
- through law 通过法律的~ 344—350
- legitimacy and 合法性与~ 355
- political organization and ~ 政治组织与~ 324
- Social customs. *See* Customs 社会习俗。参见“习俗”
- Social dialects 社会方言 109—112
- Social impact assessment 社会影响评估 310
- Socialization, for gender-identity roles 性别身份角色的社会化 141
- Social organization, of *H. erectus* 直立人的社会组织 79
- Social relations, density of 社会关系的密度 160
- Social responsibility 社会责任 483
- Social sciences 社会科学 2
- Social solidarity, religion and 宗教与社会团结 384
- Social stratification, development of 社会分层的发展 316—319
- Social Structure* (Murdock) 《社会结构》(默多克) 25
- Social structure 社会结构 34
- Société de Linguistique 语言学会 112
- Society 社会
- cooperation and 合作与~ 322—323
- culture and 文化与~ 34—35, 50
- family and 家庭与~ 245, 246—248
- of farmers 农民的~ 166
- individual and 个体与~ 50
- stratification of ~的分层 308—319
- Sociocultural anthropologist. *See* Ethnologist 社会文化人类学家。参见“民族学家”
- Sociolinguistics 社会语言学 109
- Sociologists, respondents and 受调查者与社会学家 11
- Sociology, cultural anthropology and 文化人类学与社会学 10
- Soil. *See* Agriculture 土壤。参见“农业”
- Somali people 索马里人 331
- Songs. *See also* Music 歌曲 404—405。另参见“音乐”
- Sorcerers 妖法师 380
- Sororal polygyny 姐妹一夫多妻制 258

- Sororate 妻姐妹婚 228
- South Africa 南非 311, 316—317, 471, 473
- South America 南美洲
- Spanish Inquisition, witchcraft and 巫技与西班牙宗教法庭 380
- Spatial orientation 空间定向 123—124
- Spears 矛 79
- Specialization 专门化 84, 175—176, 188—189
- Species, culture of 物种的文化 40
- Speech 言语 81, 112
- Spirit. *See also* Religion; Supernatural 神灵 124, 127, 367。另参见“宗教”；  
“超自然”
- Spirit mediums 灵媒 377
- Spoken language 口语 93, 100, 114
- Spouse, choice of 配偶的选择 229
- Stable society, change and 变迁与稳定社会 154
- Standard English (SE). *See also* Ebonics and African American Vernacular English  
标准英语 109—112。另参见“黑人语与美国黑人方言英语” 109—112
- Standard of living 生活水平  
after divorce 离婚后的~ 228—229  
modernization and 现代化与~ 448—449
- State. *See also* Political organization 国家 327。另参见“政治组织”  
breakup of ~的解体 456  
control of force by ~对武力的控制 335  
European warfare and 欧洲战争与~ 353  
offenses against 对~的冒犯 348
- Stateless nation, Kurds as 作为无国家民族的库尔德人 336
- State-sponsored terrorism 由国家支持的恐怖主义 437
- State systems 国家系统 335—337
- Sterilization, population control and 人口控制与绝育 482
- Stimulation, of infants 对婴儿的刺激 121—122
- Stone Age, painting from 来自石器时代的绘画 411
- Strain, in culture 文化中的张力 42
- Stratified society 分层社会 35, 308—319  
of Aztecs 阿兹特克人的~ 176  
by gender 根据性别的~ 315, 316





- mobility in ~中的流动 313—315
- role differentiation and 角色分化与~ 311
- Structural differentiation 结构分化 440—441
- Structural-functionalist school, Radcliffe-Brown and 拉德克利夫-布朗与结构功能主义学派 43
- Structuralism, Lévi-Strauss and 列维-施特劳斯与结构主义 224
- Structural violence 结构性暴力 474—483
- discontent and 不满与~ 483
- pollution and 污染与~ 477—479
- population control and 人口控制与~ 480—482
- world hunger and 世界饥荒与~ 475—477
- Subclans 次级氏族
- Hopi 霍皮人的~ 277
- Subculture. *See also* specific groups 亚文化。参见具体族群
- American Indians as 作为~的美洲印第安人 36
- Amish as 作为~的阿米什人 36, 38
- Subgroups. *See* Subculture 亚群体。参见“亚文化”
- Subsistence practices. *See also* Environment 生计活动 88, 148。另参见“环境”
- archaeology and 考古学与~ 12
- of food foragers 寻食者的~ 157—165
- in food-producing society 在生产食物社会中的~ 165—177
- social and political organization and 社会和政治组织与~ 156
- Sudan, Nuer people of 苏丹的努尔人 107—108
- Sudden infant death syndrome 婴儿猝死综合征 10
- Supernatural. *See also* Religion 超自然。参见“宗教”
- ancestral spirits and 祖先之灵与~ 367
- animatism and 泛生信仰与~ 368—370
- animism and 泛灵信仰与~ 368
- beings and powers ~存在与力量 365—370
- Bushman rock art and 布须曼人的岩石艺术与~ 409
- gods, goddesses, and 男神和女神 365—366
- Haitian culture and 海地文化与~ 360
- magic and 巫术与~ 377—378
- Survival 生存
- adaptation for 为了~的调适 88—89



- culture and 文化与~ 89
- Swidden farming 临时农田农业 166
- Switzerland 瑞士
- cultural pluralism in ~的文化多元主义 466
- pluralism in ~的多元主义 469—470
- Symbol(s) 符号 81, 92
- Symbolic indicators of social class 社会阶级的符号标志 312—313
- Symbolic nature of culture 文化的符号性质 41
- Sympathetic magic 交感巫术 378
- Syncretism 融合 434, 435
- Syntax (grammar) 句法 96—97
- Syntax (of tale) 故事的句法 398, 399
- System, culture as 作为系统的文化 41
- Taboos 禁忌 156—157, 221—223
- Tale 故事 398—399
- Taliban movement 塔利班运动 465
- Talking. *See* Speech 说话。参见“言语”
- Taxation, wealth redistribution through 通过税收的财富再分配 197—198
- Technology. *See also* Tool(s); Toolmaking 技术。参见“工具”；“工具制造”
- of food foragers 寻食者的 163—164
- hunting and 狩猎与~ 78—79
- “missionaries” of ~的“传教士” 435
- modernization and 现代化与~ 440
- social and political organization and 社会和政治组织与~ 156
- subsistence and 生计与~ 156
- tools and 工具与~ 190
- Te cycle (Enga) “特”循环 201
- Teeth. *See also* Dentition 牙齿。参见“齿系”
- Temples, in Aztec empire 阿兹特克帝国的寺庙 176—177
- Temporal orientation 时间定向 123—124
- Tenochtitlán, Aztec society in 特诺奇蒂特兰城中的阿兹特克人社会 174—177
- Terminology, kinship 亲属称谓 288—293
- Terra Nullius, Aboriginal Australians and 澳大利亚原住民与无主土地 406
- Territory, food foragers and 寻食者与地域 164



- Tewa society 特瓦人社会 362
- Thai people, division of labor and 劳动分工与泰国人 187
- Thematic Apperception Test (TAT) 主题统觉测验 136
- Theology. *See also* Religion 神学 366。另参见“宗教”
- Theory 理论 19
- Tibet, polyandry in 西藏的一妻多夫制 227, 258
- Tikal 蒂卡尔 21
- gender stratification in ~的性别分层 316
- Tiriki people, age grouping by 蒂里基人依年龄分群 301—302
- Tiv people, market exchange by 蒂夫人的市场交换 204
- Tlatelolco 特拉蒂洛尔科 175
- Tobacco, diffusion of 烟草的传播 425
- Toilet training, national character and 民族性格与如厕训练 138
- Tonality 调性 401, 402
- Tones and semitones, in music 音乐中的音与半音 402—403
- Tonowi (rich one). *See* Kapauku people “托诺维”(富有的人)。参见“卡保库人”
- Tool(s). *See also* Toolmaking 工具。另参见“工具制造”
- Acheulean 阿舍利人的~ 79
- allocation of ~的分派 190
- earliest 最早的~ 73—74
- of *H. erectus* 直立人的~ 77—78
- Oldowon 奥尔德沃人的~ 74
- Toolmaking. *See also* Tool(s) 工具制造。参见“工具”
- by chimpanzees 黑猩猩的~ 40, 63—64
- human brain evolution and 人脑的演化与~ 76
- Mousterian tradition of 穆斯捷传统与~ 81
- by Neandertals 尼安德特人的~ 81
- Tory Islanders, family and households of 托里岛民的家庭和家户 251
- Totemism 图腾崇拜 282
- Trade. *See also* Economic systems; Exchange 贸易。参见“经济系统”;“交换”
- in Aztec empire 阿兹特克帝国的~ 176
- barter and 物物交换与~ 194—195
- by food foragers 寻食者的~ 159
- Kula ring and 库拉交易圈与~ 195—197
- Tradition 传统



- in Shuar Federation 舒尔人联盟的~ 443
- among Skolt Lapps 斯科特拉普人的~ 441—443
- Traditional beliefs, medicine and 药物与传统信仰 381
- Traditional society, land control in 传统社会中的土地控制 189
- Trail signs, of bonobos 倭黑猩猩的踪迹 61, 64
- Traits, cultural diffusion and 文化传播与特质 425—426
- Trance 出神 143, 372—373
- Bushman rock art and 布须曼人的岩石艺术与~ 409, 410—411
- painting during ~期间的绘画 85
- Transition 过渡 374, 375
- Transportation, cultural loss and 文化遗失与运输 426—427
- Tree dwellers. *See* Arboreal primates 栖树动物。参见“栖树灵长目动物”
- Tribalism. *See also* Age grade; Kinship 部落主义。参见“年龄等级”;“亲属关系”
- as political organization 作为政治组织的~ 328—331
- use of term ~对词语的使用 329
- Tribal warfare 部落战争 352
- Tribes. *See also* specific groups 部落 327。另参见具体族群
- kinship organization among ~中的亲属组织 331—332
- organization of ~组织 328—331
- Trobriand Islands 特罗布里恩德群岛
- avunculocal residence and 从舅居与~ 257—258
- craft specialization and 技艺专门化与~ 188—189
- exogamy in ~的外婚制 43—44
- Kula ceremonial exchange in ~的仪式性库拉交换 195—197
- Tropics, crops in 热带作物 166, 167
- Tsembaga people 甄巴加人 150
- Tsu, in China 中国的“族” 273—274
- Tuchone people 图琼人 156—157
- Turkana people, marriage among 特卡纳人中的婚姻 226
- Tutsi people 图西人 317—318
- Twa people 特瓦人 317—318
- Uncentralized political systems 非中央集权的政治系统 326—333
- age-grade organization and 年龄等级组织与~ 332
- association organization and 社团组织与~ 332—333



- band organization and 队群组织与~ 326—328
- kinship organization and 亲属组织与~ 331—332
- tribal organization and 部落组织与~ 328—331
- “Underdeveloped” countries “不发达”国家 205
- birthrates in ~的出生率 481
- cross-cultural misunderstandings and 跨文化误解与~ 206
- culture of discontent in ~的不满文化 483
- hunger in ~的饥荒 477
- modernization in ~的现代化 447—448
- Under Mount St. Elias* (de Laguna) 《在圣伊莱亚斯峰下》(德拉居娜) 401
- Unification Church 统一教会 385
- Unilineal (unilateral) descent 单系继嗣 271, 367
- United Nations 联合国
- Covenant of Human Rights 人权公约 470
- Declaration of the Rights of Indigenous Peoples 原住民权利宣言 465
- United States. *See also* North America 美国。参见“北美洲”
- adolescent sexuality in ~的青少年性活动 215
- anthropology and business in ~的人类学与商业 207
- attitudes toward body in ~对身体的态度 49
- class mobility in ~的阶级流动 315
- extended families in ~的扩大家庭 254
- family in ~的家庭 244
- fundamentalism in ~的原教旨主义 465
- Unilineal (unilateral) descent 单系(单边)继嗣 271—280
- Iroquois system and 易洛魁制与~ 290
- matrilineal descent and organization 母系继嗣和组织 276—278
- Upper Paleolithic peoples 旧石器时代晚期民族 83—85
- art of ~的艺术 85
- tools of ~的工具 84—85
- Ural-Altai language 乌拉尔—阿尔泰语 106
- Urbanization 城市化
- modernization and 现代化与~ 440
- nonindustrial 非工业~ 173—174
- Urban legend 城市传奇 396
- Ute people. *See* Northern Ute tribe 犹他人。参见“北方犹他人部落”

- Values, core 核心价值 139
- Variation 变异  
biological 生物~ 27  
within cultures 文化内部的~ 34—40
- Verbal arts 口头艺术 394—400  
legend as 作为~的传奇 396—398  
myth as 作为~的神话 394—396  
poetry as 作为~的诗歌 399  
tales as 作为~的故事 398—399
- Verbal evaluation 言词评价 312
- Vertebrates, skeletons of 脊椎动物的骨骼 60, 61
- Violence. *See also* War(s) 暴力。参见“战争”  
death penalty and 死刑与~ 51  
among food foragers 寻食者中的~ 351—352  
in multinational states 多民族国家中的~ 28, 29  
structural 结构性的~ 474—483  
warfare and 战争与~ 351
- Visual art. *See* Pictorial art 视觉艺术。参见“图形艺术”
- Vocabulary 词汇  
of chimpanzees 黑猩猩的~ 113  
core 核心~ 103  
as labeling device 作为标示装置的~ 103
- Vocal characterizers 噪音特征表露 101
- Vocalizations 发噪音 101, 112
- Vocal qualifiers 语音修饰 101
- Vocal-respiratory tract 发声—呼吸道 93
- Vocal segregates 发音间隔 101
- Voice qualities 音质 100—101
- Vowel systems, Sapir's phonetic 萨皮尔的语音元音系统 95
- Vrindaban 弗林德班 363
- Wants, economic systems and 经济系统与短缺 182
- Wape people, maintenance of order among 瓦佩人中的秩序维持 339
- War(s) 战争 350—354  
among Abenakis 阿贝纳基人中的~ 352



- food distribution and 食物分配与~ 476  
 among Iroquois ~中的易洛魁人 352—353  
 in multinational states 多民族国家中的~ 354
- Wastes.** *See* Pollution; Toxic wastes 排放物。参见“污染”；“有毒排放物”
- Water** 水
- availability of ~的可获得性 159  
 control of 对~的控制 189—190  
 pollution of 对~的污染 477—478, 479  
 providing ~供应 89
- Wealth** 财富
- cargo system and 货物系统与~ 191  
 of chiefs 首领们的~ 334  
 distribution of ~的分配 198—202  
 economic role of ~的经济角色 190—191  
 in Kapauku culture 卡保库文化中的~ 330  
 redistribution of ~的再分配 197—198
- Wealth-generating polygyny** 生产财富的一夫多妻制 226—227
- Weaving, of Pomo Indians** 波莫印第安人的编织 393—394
- West Africa** 西非
- land control in ~的土地控制 190  
 polyrhythmic music of ~的多节奏音乐 403  
 tales in ~的故事 399
- Western Abenakis.** *See* Abenaki Indians 西部阿贝纳基人。参见“阿贝纳基印第安人”
- Western music.** *See also* Europeans 西方音乐 402—403。另参见“欧洲人”
- Western society.** *See also* Law; North America; Social control; United States; specific countries 西方社会。参见“法律”；“北美洲”；“社会控制”；“美国”；具体族群
- abnormal behavior in ~的反常行为 140  
 gender roles in ~的性别角色 35  
 marketplaces in ~的集市 202
- Whites** 白人
- American Indians and 美洲印第安人与~ 36, 153  
 global apartheid and 全球性种族隔离与~ 471—474
- Whorfian hypothesis.** *See* Linguistic relativity 沃尔夫假设。参见“语言相关性”

- Wicca 巫术崇拜 363, 380
- Wildfires, adaptation and 调适与野火 151
- Windigo psychosis 温迪戈精神病 145—146
- Witchcraft 巫技 378—382
- as agent of control 作为控制媒介的~ 344
  - benign 善的~ 380
  - functions of ~的功能 380—382
- Witch-hunt 迫害 380—382
- Women. *See also* Female(s); Gender; Gender stratification; Matrilineal descent  
妇女。参见“女性”;“性别”;“性别分层”;“母系继嗣”
- as anthropologists 作为人类学家的~ 7, 8
  - in China 中国的~ 439—440
  - division of labor and 劳动分工与~ 185—186
  - domestic chores of ~的家务活 19
  - domestic violence and 家庭暴力与~ 245
  - economic responsibilities and child rearing 经济责任与子女抚养 249
  - family and 家庭与~ 244
  - in patrilineal societies 父系社会中的~ 273
  - personality development among ~的人格发展 129
  - as political leaders 作为政治领导人的 337—339
  - population control and 人口控制与~ 481—482
  - pottery and 陶器与~ 422
  - roles of ~的角色 35
  - in Trobriand Islands 特罗布里恩德群岛的~ 182—184
- Women's associations 女子社团 304—305
- Work. *See* Labor 工作。参见“劳动”
- Work ethic, in tribal societies 部落社会的工作伦理 183
- Working women, as single heads of households 作为户主的单身职业妇女  
262—265
- World Council of Indigenous Peoples 世界原住民大会 465
- World Ethnographic Sample (Murdock) 《世界民族志样本》(默多克) 25
- World Health Organization (WHO) 世界卫生组织
- AIDS and 艾滋病与~ 217
  - normal/abnormal behavior and 正常/反常行为与~ 142
- World hunger 世界性饥荒 475—477





- World Trade Organization, protests against 对世界贸易组织的抗议 164, 458
- Worldviews 世界观  
     naturalistic 自然主义的~ 364  
     warfare and 战争与~ 352
- Written records 书面记录 12
- Xochimilco, chinampas in 爱克奇麦尔科的园圃 175
- Yakö people 亚科人 278
- Yam production, among Trobriand Islanders 特罗布里恩德岛民中的甘薯生产  
     182—184
- Yanomami people 亚诺马密人 135—136, 336  
     extinction and 灭绝与~ 428  
     war and 战争与~ 350—351
- Yerkes Primate Center, American Sign Language studies at 在耶基斯灵长目动物中心开展的北美式手势语研究 66
- Zambia, cultural borrowing in 赞比亚的文化借用 424
- Zuni Indians 祖尼印第安人 7, 137  
     political integration and 政治整合与~ 457
- Zuni Man-Woman, The* (Roscoe) 《祖尼人的男人—女人》(罗斯科) 127

# 人名索引

(索引页码参见边码)

- Abu-Lughod, Lila, 259 注, 342—344, 399—400 阿布-卢格德, 莱拉  
Amiran, R., 421 注 阿米兰, R.  
Angeloni, E., 206 注 安杰罗尼, E.  
Applewhite, Marshall Herf, 385 阿普尔怀特, 马歇尔·赫夫  
Armstrong, D. F., 92 注, 114 注 阿姆斯特朗, D. F.  
Armstrong, J. D., 139 阿姆斯特朗, J. D.  
Armstrong, S., 375 注 阿姆斯特朗, S.  
Atema, J., 402 注, 402 注 阿蒂马, J.  
Azofeifa, Manuel, 15 阿佐费法, 曼纽尔
- Bach, Johann Sebastian, 391—392 巴赫, 约翰·塞巴斯蒂安  
Baez, Joan, 405—406 贝兹, 琼  
Baffier, D., 83 巴费尔, D.  
Balboa, 127 巴尔博厄  
Baptista, L., 402 注, 402 注 巴普蒂斯塔, L.  
Barfield, T. J., 170 注 巴菲尔德, T. J.  
Barnett, Steve, 205 巴尼特, 史蒂夫  
Barr, R. G., 10 注 巴尔, R. G.  
Barth, F., 171 注 巴思, F.  
Bay, E., 338 注 贝, E.  
Bell, D., 220 注 贝尔, D.  
Bender, S. J., 457 注 本德, S. J.  
Benedict, Ruth Fulton, 137, 138 本尼迪克特, 露丝·富尔顿  
Berdan, F. F., 174 注 伯丹, F. F.  
Bernstein, Leonard, 405 伯恩斯坦, 伦纳德  
Black, H. C., 347 注 布莱克, H. C.  
Black Elk, 371 布莱克·埃尔克  
Blurton Jones, N. G., 159 注, 187 注 布卢顿·琼斯



- Boas, Franz, 22, 131, 432, 434 博厄斯, 弗朗兹
- Bodley, J. H., 19 注, 51, 205, 443, 457 注, 470 注, 475 注, 477 注 博德利, J. H.
- Bohannan, P., 287 注 博安南, P.
- Bongaarts, J., 481 注 邦加茨, J.
- Boone, E. S., 261 注 布恩, E. S.
- Boone, Margaret, 261 布恩, 玛格丽特
- Broecker, W. S., 479 注 布勒克, W. S.
- Bull, J. J., 57 注 布尔, J. J.
- Burling, R., 92 注 伯林, R.
- Bush, George W., 98, 197, 478 布什, 乔治·W·
- Butcher, J. N., 145 注 布彻, J. N.
- 
- Calloway, C. G., 397 注 卡洛韦, C. G.
- Calverton, V. F., 377 注 卡尔弗顿, V. F.
- Caroulis, J., 40 注 卡鲁利斯, J.
- Carson, R. C., 145 卡森, R. C.
- Cartier, Jacques, 4 卡蒂埃, 雅克
- Cashdan, E., 158 注 加什东, E.
- Caspari, R., 81 注 卡斯帕里, R.
- Castaneda, Carlos, 371 卡斯塔涅达, 卡洛斯
- Catherine the Great (Russia), 337 (沙俄)叶卡特琳娜女王
- Catlin, George, 153 卡特林, 乔治
- Cavalieri, P., 65 注, 113 注 卡瓦列里, P.
- Cavallo, J. A., 74 注 卡瓦略, J. A.
- Chagnon, N. A., 216 注 查格农, N. A.
- Chambers, R., 21 注 钱伯斯, R.
- Chase, A. F., 316 注 蔡斯, A. F.
- Chase, D. Z., 316 注 蔡斯, D. Z.
- Chasin, B. H., 477 注 蔡辛, B. H.
- Child, Irving L., 131, 134, 147 柴尔德, 欧文·L·
- Chodorow, Nancy, 140, 141 乔多萝, 南希
- Clark, V. P., 107 注 克拉克, V. P.
- Clay, J. W., 336 注 克莱, J. W.
- Cleveland, Grover, 140 克利夫兰, 格罗夫
- Clinton, Bill, 187 克林顿, 比尔



- Clinton, James, 298—299 克林顿,詹姆斯  
 Coco, Linda, 460, 461 科科,琳达  
 Codrington, R. H. , 369 科德林顿,R. H.  
 Coleman, J. C. , 145 注 科尔曼,J. C.  
 Collier, J. , 239, 245 注 科利尔,J.  
 Collier, R. , 252 注 科利尔,R.  
 Columbus, 324 哥伦布  
 Conley, J. M. , 100 注 康利,J. M.  
 Connelly, J. C. , 276 注 康奈利,J. C.  
 Conroy, G. C. , 74 注 康罗伊,G. C.  
 Coon, C. S. , 195 注,427 注 库恩,C. S.  
 Coontz, 246, 247, 248 孔茨  
 Copernicus, 423 哥白尼  
 Cornplanter, 337 科恩普朗特  
 Cortes, Hernan, 174 科尔蒂斯,赫尔南  
 Cott, Nancy, 246 科特,南希  
 Cowgill, George, 454 考吉尔,乔治  
 Cristaldo, Janer, 446—447 克里斯塔多,杰内尔  
 Crocker, J. , 50 注 克罗克,J.  
 Crocker, W. A. , 50 注 克罗克,W. A.  
 Cushing, Frank Hamilton, 7 库欣,弗兰克·汉密尔顿  
 Custer, George Armstrong, 9 卡斯特,乔治·阿姆斯特朗
- Darwin, Charles R. , 20 达尔文,查尔斯  
 Da Vinci, Leonardo, 409 达·芬奇,莱昂纳多  
 Davis, S. H. , 459 注 戴维,S. H.  
 Day, G. M. , 398 注 戴,G. M.  
 Deacon, J. , 129 注 迪肯,J.  
 De Laguna, Frederica, 401 德拉居娜,弗雷德丽卡  
 D'Errico, F. , 83 注 德里科,F.  
 Dettinger, K. A. , 122 注 德廷杰,K. A.  
 DeVita, P. R. , 139 注,230 注 德维塔,P. R.  
 De Waal, A. , 317 注 德瓦尔,A.  
 De Waal, F. , 61 注,63 注 德瓦尔,F.  
 Diamond, J. , 424 注 戴蒙德,J.



- Dirie, Waris, 375 注, 375 注, 376 迪里, 沃里斯  
 Dissanayake, E., 403 注 迪桑那亚克, E.  
 Don Juan, 371 唐·胡安  
 Dos Santos, Gildino Jesus, 444 多斯·桑托斯, 吉尔迪诺·耶稣  
 Dowson, T. A., 129 注, 143 注, 143 注, 412—413 道森, T. A.  
 Draper, P., 130 注 德雷珀, P.  
 Dundes, A., 216 注 邓德斯, A.  
 Dvorák, 405 德沃夏克  
 Dvorak, August, 423—424 德沃夏克, 奥古斯特  
  
 Egan, T., 226 注 伊根, T.  
 Elgin, S. H., 97 注 埃尔金, S. H.  
 Elizabeth I (England), 337 伊丽莎白一世(英格兰)  
 Elkin, A. P., 374 埃尔金, A. P.  
 Ember, C. J., 51 注 恩伯, C. J.  
 Ember, C. R., 455 注 恩伯, C. R.  
 Ember, M., 51 注, 455 注 恩伯, M  
 Epstein, A. L., 340 注 爱泼斯坦, A. L.  
 Esber, George S., Jr., 37 埃斯伯, 乔治·S·(小)  
 Evans-Pritchard, E. E., 344 注 埃文斯-普里查德, E. E.  
  
 Falk, D., 71 注 福尔克, D.  
 Farber, S., 229 注 法伯, S.  
 Farmer, Paul, 218 法默, 保罗  
 Ferguson, R. B., 329 注, 352 注 弗格森, R. B.  
 Ferla, R. L., 363 注 弗拉, R. L.  
 Firth, Raymond, 392 弗思, 雷蒙德  
 Fisher, Roger, 349 费希尔, 罗杰  
 Fiske, S. J., 104 注, 261 注, 381 注, 394 注 菲斯克, S. J.  
 Fleming, Alexander, 422—423 弗莱明, 亚历山大  
 Fonda, Jane, 228 方达, 简  
 Forbes, J. D., 471 注 福布斯, J. D.  
 Forde, C. D., 254 注, 287 注 福德, C. D.  
 Fossey, Diane, 62 福西, 黛安娜  
 Fountain, H., 157 注 方丹, H.



- Fox, R. , 251 注 福克斯,R.  
 Fox, Robin, 26, 51 注 福克斯,罗宾  
 Franco, Francisco, 404 佛朗哥,弗朗西斯科  
 Franke, R. W. , 477 注 弗兰克,R. W.  
 Frazer, James George, 377—378 弗雷泽,詹姆斯·乔治  
 Freeman, L. G. , 79 注 弗里曼,L. G.  
 Freud, Sigmund, 138, 221 弗洛伊德,西格蒙德  
 Frye, Marilyn, 98—99 弗赖伊,玛丽琳  
 Furlow, R. H. , 28 注 弗洛,R. H.  
 Furst, P. T. , 143 注 弗斯特,P. T.
- Galdikas, Birute, 62 加尔迪卡斯,比鲁特  
 Gardner, Allen, 112 加德纳,艾伦  
 Gardner, Beatrice, 112 加德纳,比阿特丽斯  
 Gates, H. , 439 注,482 注 盖茨,H.  
 Geertz, C. , 11 注 格尔茨,C.  
 Gell, A. , 392 注 盖尔,A.  
 Gershwin, George, 405 格什温,乔治  
 Gibbons, A. , 78 注,81 注 吉本斯,A.  
 Gibbs, J. L. , Jr. , 301 注,334 注,336 注,350 注 吉布斯,J. L. (小)  
 Gluckman, Max, 439 格卢克曼,马克斯  
 Goddard, V. , 187 注 戈达德,V.  
 Godfrey, T. , 476 注 戈弗雷,T.  
 Goldman, Ronald, 348 戈德曼,罗纳德  
 Goldschmidt, Walter, 51 戈德施米特,沃尔特  
 Gonzales, Antonio, 304 冈萨雷斯,安东尼奥  
 Gonzales, Elian, 32 冈萨雷斯,埃利安  
 Goodall, Jane, 62 古多尔,简  
 Goodenough, W. H. , 78 注,219 注,225 注 古迪纳夫,W. H.  
 Goodman, Benny, 405 古德曼,本尼  
 Goody, J. , 244 注 古迪,J.  
 Gordon, Robert J. , 14, 51 注,100 注,129 注,187 注,216 注,223 注,226 注,336  
 注,351, 432, 471 注 戈登,罗伯特  
 Gore, Al, 98 戈尔,阿尔  
 Gorer, Geoffrey, 138 戈勒,杰弗里



- Gornick, V. , 141 注 戈尼克, V.
- Gould, Stephen Jay, 6 注, 20—21, 25 注, 82 注, 399 注, 427 古尔德, 斯蒂芬·杰伊
- Graburn, N. H. H. , 252 注 格拉伯恩, N. H. H.
- Gray, Martin, 365 格雷, 马丁
- Gray, P. M. , 402 注, 402 注 格雷, P. M.
- Green, Edward C. , 381 格林, 爱德华·C·
- Griffin, B. , 129 注 格里芬, B.
- Gudscinsky, Sarah, 103 古德西斯基, 萨拉
- Haeri, N. , 312 注 黑里, N.
- Hafkin, N. , 338 注 哈夫金, N.
- Hall, Edward, 205—206 霍尔, 爱德华
- Hall, Mildred, 205—206 霍尔, 米尔德里德
- Haviland, W. A. , 24 注, 27 注, 28 注, 51 注, 100 注, 154 注, 187 注, 216 注, 223 注, 226 注, 254 注, 315 注, 316 注, 336 注, 395 注, 465 注, 471 注 哈维兰, W. A.
- Hawkes, K. , 159 注, 187 注 霍克斯, K.
- Hegman, M. , 72 注 赫曼, M.
- Heilbroner, R. L. , 182 注, 182 注 海尔布伦纳, R. L.
- Henry, Jules, 198 注, 229 注, 454, 459 注 亨利, 朱尔斯
- Herdt, G. H. , 215 注, 392 注 赫特, G. H.
- Herodotus, 6 希罗多德
- Herskovits, M. , 188 注 赫斯科维茨, M.
- Hinton, Leanne, 110—111 欣顿, 利恩
- Hobbes, Thomas, 158 霍布斯, 托马斯
- Hoebel, E. Adamson, 153 注, 333 注, 345, 439 注 霍贝尔, E. 亚当森
- Holden, C. , 82 注, 454 注, 454 注 霍尔登, C.
- Horowitz, Michael M. , 433 霍罗威茨, 迈克尔·M·
- Hostetler, J. , 36 注 霍斯泰特勒, J.
- Hrdy, S. B. , 161 注 赫尔迪, S. B.
- Hsiaotung, F. , 272 注 孝通, 费
- Hsu, Francis, 125, 138 许烺光
- Hughes, Dureen, 207 休斯, 杜伦
- Huntington, G. , 36 注 亨廷顿, G.
- Hurtado, Magdala, 188 赫塔多, 马格达拉

- Ibn Khaldun, 6 英布,卡尔顿  
Ingmanson, E., 65 注 英格曼森, E.  
Irons, W., 216 注 艾恩斯, W.  
Irvine, M., 262 注 欧文, M.
- Jackson, Jesse, 110 杰克逊, 杰西  
Jacobs, Sue Ellen, 140 注, 310 雅各布斯, 休·埃伦  
Jain, R. K., 220 注 贾恩, R. K.  
James, Gideon, 304 詹姆斯, 吉迪恩  
Johnson, A., 199—201 约翰逊, A.  
Johnson, D., 226 注 约翰逊, D.  
Jolly, Allison, 92 乔利, 阿利森  
Jones, Edmund, 205—206 琼斯, 埃德蒙  
Jorgensen, J. G., 198 注 乔根森, J. G.  
Joyce, C., 10 注 乔伊斯, C.  
Julien, M., 83 注 朱利恩, M.  
Jung, Kim Dae, 341 中, 金大
- Kano, T., 61 注 卡诺, T.  
Keesing, R. M., 223 注 基辛, R. M.  
Keller, Albert, 25 凯勒, 艾伯特  
Kendall, Ann, 172 肯德尔, 安  
Kendall, Laura, 377 肯德尔, 劳拉  
Kenyatta, Jomo, 187—188 肯亚塔, 约摩  
Kephart, Ron, 111 凯普哈特, 罗恩  
King, Martin Luther, Jr., 110, 112 金, 马丁·路德(小)  
Kirkpatrick, R. C., 28 注, 76 注, 215 注 柯克帕特里克, R. C.  
Kluckhohn, Clyde, 34, 194, 380 注, 382 克拉克洪, 克莱德  
Knauff, Bruce, 335, 352 注 克瑙夫特, 布鲁斯  
Koch, G., 406 注 科克, G.  
Kohler, G., 471 注 科勒, G.  
Koresh, David, 385 科里什, 戴维  
Kottack, C. P., 28 注 科塔克, C. P.  
Krajick, K., 172 注 克拉伊克, K.  
Kroeber, A. L., 34, 457 注 克罗伯, A. L.





- Krumhansl, C. , 402 注, 402 注 克鲁姆汉索, C.  
 Kuper, H. , 336 注 库珀, H.  
 Kurth, P. , 449 注, 473 注 库尔思, P.
- LaBarre, Weston, 138 拉巴尔, 韦斯顿  
 Lamarck, Jean Baptiste, 20 拉马克, 约翰·巴普蒂斯特  
 Lame Deer, 127 拉姆迪尔  
 Leach, Edmund, 18 利奇, 埃德蒙  
 Leaky, Lewis, 62 利基, 刘易斯  
 Leap, William L. , 104 利普, 威廉·L·  
 Leavitt, G. C. , 222 注, 222 注 莱维特, G. C.  
 LeClair, E. E. , Jr. , 192 注 勒克莱尔, E. E. (小)  
 Lee, Richard, 160 李, 理查德  
 Legros, D. , 157 注 勒格罗  
 Lehmann, A. C. , 377 注 莱曼, A. C.  
 Leinhardt, G. , 369 注 莱因哈特, G.  
 Leonard, W. R. , 72 注 伦纳德, W. R.  
 Lerner, Richard N. , 394 勒纳, 里查德  
 Levine, N. E. , 227 注, 258 注 莱文, N. E.  
 Lévi-Strauss, Claude, 224 列维-施特劳斯, 克劳德  
 Lewin, R. , 74 注 卢因, R.  
 Lewis, I. M. , 14 注 刘易斯, I. M.  
 Lewis-Williams, J. D. , 129 注, 143 注, 143 注, 392 注, 409 注, 412—413 刘易斯-威廉
- Lincoln, Abraham, 377 林肯, 亚伯拉罕  
 Linton, Ralph, 40 林顿, 拉尔夫  
 Lippert, William, 238 利珀特, 威廉  
 Littlewood, R. , 299 注 利特尔伍德, R.  
 Locke, John, 120 洛克, 约翰  
 Louis XIV (France), 326 路易十四(法国)  
 Lowie, Robert, 193—194, 425 洛伊, 罗伯特  
 Lucy, J. A. , 106 注 露西, J. A.
- MacCormack, C. P. , 375 注 麦科马克, C. P.  
 MacNeil, R. , 353 注 麦克尼尔, R.

- Magnarella, Paul, 449 麦格那雷拉, 保罗  
Mair, Lucy, 379 注, 380 梅尔, 露西  
Makhubu, Lydia, 381 莉迪娅, 马库胡布  
Malinowski, Bronislaw Kasper, 43, 44, 45, 46—47, 48, 345, 376 注 马林诺斯基, 布罗尼斯拉夫·卡斯帕  
Mann, C. C., 350 注 曼, C. C.  
Marett, R. R., 369 马雷特, R. R.  
Marsella, J., 465 注 马塞拉, J.  
Marshall, Fiona, 70 马歇尔, 菲奥纳  
Martin, Emily, 141—142, 218 马丁, 埃米莉  
Mason, J. A., 197 注 梅森, J. A.  
Matson, F. R., 421 注 马特森, F. R.  
Maybury-Lewis, David, 51, 470 梅伯里-刘易斯, 戴维  
McBride, Bunny, 283 麦克布赖德, 邦尼  
McCarthy, Joseph, 406 麦卡锡, 约瑟夫  
McKenna, J. J., 10 注 麦克纳, J. J.  
Mead, Margaret, 129, 131, 138 米德, 玛格丽特  
Mellars, P., 81 梅拉斯, P.  
Menchú, Rigoberta, 468 门楚, 吉戈贝塔  
Mendel, G., 423 门德尔, G.  
Mengele, Josef, 9 门格尔, 约瑟夫  
Mesghinua, H. M., 189 注 梅斯基诺, H. M.  
Middleton, J., 287 注 米德尔顿, J.  
Miles, H. L. W., 65—69, 113 注 迈尔斯, H. L. W.  
Miller, C., 375 注, 375 注 米勒, C.  
Miller, Henry, 137 米勒, 亨利  
Mirade, A. D., 392 注 米雷德, A. D.  
Mirade, A. W., 215 注 米拉德, A. W.  
Mitchell, W. E., 279 注, 339 注 米切尔, W. E.  
Moholy-Nagy, H., 316 注 莫霍利-纳吉, H.  
Monaghan, Leila, 109, 110—111 莫纳汉, 利拉  
Monroe, James, 471 门罗, 詹姆斯  
Moon, Sun Myung, 385 文鲜明  
Moore, J., 62 注, 76 注 穆尔, J.  
Moran, B. K., 141 注 莫兰, B. K.



- Morey, Marline Sanipass, 283 莫里,玛林娜·桑尼帕斯  
Morgan, Lewis Henry, 290 摩根,刘易斯·亨利  
Morgen, S., 264 注 摩根,S.  
Mullings, L., 264 注 马林斯,L.  
Murdock, George Peter, 24, 25, 279 默多克,乔治·彼得  
Murphy, M. D., 365 墨菲,M. D.  
Myers, J. E., 377 注 迈尔斯,J. E.
- Nader, Laura, 319, 348, 460—462 纳德,劳拉  
Náfla, 343—344 娜芙拉  
Nance, C. R., 27 注 南斯,C. R.  
Nanda, S., 230—233 南达,S.  
Nash, Philleo, 18 纳什,菲利奥  
Natadecha-Sponsal, P., 139 注 纳塔德沙-斯波塞尔  
Nesbitt, L. M., 189 内斯比特,L. M.  
Nettles, Bonnie Lu Trousdale, 385 内特尔斯,邦尼·卢·特鲁兹戴尔  
Nietschmann, B., 437 注,439 注 尼茨曼,B.  
Normile, D., 62 注 诺迈尔,D.
- O'Barr, W. M., 100 注 奥巴尔,W. M.  
Obler, R. S., 236 注 奥布勒,R. S.  
O'Connell, J. F., 159 注,187 注 奥康奈尔,J. F.  
Offiong, D., 377 注 奥弗扬,D.  
Ofilis, Chris, 390 奥菲丽丝,克里斯  
Okonjo, K., 338 注 奥康乔,K.  
O'Mahoney, K., 189 注 奥马霍尼,K.  
Ortiz, Alfonso, 276 注,362 奥尔蒂斯,阿方索  
Ottenheimer, M., 223 注 奥特海默,M.
- Parades, Anthony, 51 帕拉德斯,安东尼  
Parish, A. R., 61 注 帕里什,A. R.  
Parker, Richard, 218 帕克,理查德  
Pastner, S., 465 注 帕斯特纳,S.  
Pelegrin, J., 83 注 佩莱格兰,J.  
Pelto, P. J., 442 注 佩尔托,P. J.



- Pennisi, E., 81 注 彭西尼, E.  
 Pinochet, Augusto, 437 皮诺切特, 奥古斯特  
 Pitt, D., 462 注 皮特, D.  
 Plattner, Stuart, 158 注, 199 注, 203 普拉特纳, 斯图尔特  
 Polanyi, Karl, 192 波拉尼, 卡尔  
 Pospisil, Leopold, 41, 226 注, 331, 347 注 波西皮西尔, 利奥波德  
 Poulenc, 405 普朗  
 Powell, John Wesley, 22 鲍威尔, 约翰·韦斯利  
 Power, M. G., 350 注 鲍尔, M. G.  
 Power, M. W., 24 注, 154 注, 395 注 鲍尔, M. W.  
 Presley, Elvis, 405 普雷斯利, 埃尔维斯  
 Prins, Harald E. L., 283—285, 306—308 普林斯, 哈拉尔德  
 Purdum, Elizabeth D., 51 珀德姆, 伊丽莎白·D·  
 Putnam, Fredric Ward, 22 帕特南, 弗雷德里克·沃德  
 Pyburn, K. A., 457 注 派伯恩, K. A.
- Radcliffe-Brown, A. R., 43, 282, 340 拉德克利夫-布朗, A. R.  
 Ramphele, Mamphela, 8 朗菲拉, 芒菲拉  
 Rappaport, Roy A., 25, 150 注 拉帕波特, 罗伊  
 Reagan, Nancy, 377 里根, 南希  
 Reagan, Ronald, 396 里根, 罗纳德  
 Recer, P., 61 注 里塞尔, P.  
 Red Jacket, 128 雷德·杰克特  
 Reina, R. E., 425 注 雷娜, R. E.  
 Reischauer, Edwin, 28 赖肖尔, 埃德温  
 Reynolds, V., 41 注 雷诺兹, V.  
 Rice, P. C., 28 注 赖斯, P. C.  
 Robbins, Richard, 192 罗宾斯, 理查德  
 Robertson, Pat, 436 罗伯逊, 帕特  
 Rosa, A. F., 107 注 罗莎, A. F.  
 Rosaldo, M. Z., 239, 245 注, 252 注 罗萨尔达, M. Z.  
 Roscoe, Paul, 23 罗斯科, 保罗  
 Roscoe, Will, 127 罗斯科, 威尔  
 Rowlett, R. M., 78 注 罗利特, R. M.



- Sablins, Marshall, 331 萨林斯,马歇尔  
Salzman, P., 171 注 萨尔兹曼,P.  
Sanday, Peggy Reeves, 25, 185 注,281, 396 注 桑迪,佩吉·里夫斯  
Sangree, W. H., 301 注 桑格里,W. H.  
Sanjek, R., 23 注 桑杰克,R.  
Sapir, Edward, 95, 106 萨皮尔,爱德华  
Schlegel, A., 287 注 施莱格尔,A.  
Schneider, H. K., 192 注 施奈德,H. K.  
Schurtz, Heinrich, 304 舒茨,海因里希  
Schwimmer, Brian, 253 施维默,布赖恩  
Seager, J., 245 注 西格,J.  
Seeger, Pete, 405—406 西格,皮特  
Seligman, C. G., 14 塞利格曼,C. G.  
Shapiro, H., 369 注 夏皮罗,H.  
Sherer, R. R., 25 注 谢勒,R. R.  
Shorto, R., 363 注 肖托,R.  
Shostak, M., 372—373 肖斯塔克,M.  
Silk, J. B., 227 注,258 注 西尔克,J. B.  
Simpson, O. J., 348 辛普森,O. J.  
Singer, P., 65 注,113 注 辛格,P.  
Small, Meredith F., 161 注,302—303 斯莫尔,梅雷迪思  
Smith, G. S., 457 注 史密斯,G. S.  
Snow, Clyde C., 9—10 斯诺,克莱德  
Solrzano, Pedro, 16, 17 索尔佐诺,佩德罗  
Speck, F. G., 124 注 斯佩克,F. G.  
Spuhler, J. N., 216 注 施普勒,J. N.  
Stacey, J., 228 注,245 注 斯泰西,J.  
Stannard, D. E., 420 注 斯坦纳德,D. E.  
Stevenson, Matilda Stevenson, 7 史蒂文森,马蒂尔达  
Steward, Julian H., 155, 156 斯图尔德,朱利安  
Stewart, D., 349 注 斯图尔特,D.  
Stiles, D., 159 注 斯泰尔斯,D.  
Stokoe, W. C., 92 注,114 注 斯托克伊,W. C.  
Stoler, M., 397 注 斯托勒,M.  
Stone, L., 239 注,246—248, 279 注,293 注 斯通,L.

Suggs, D. N. , 215 注, 392 注 萨格斯, D. N.

Swadesh, Morris, 103 斯沃德什, 莫里斯

Swaminathan, M. S. , 474 注, 483 注 斯沃米内森, M. S.

Thatcher, Margaret, 337 撒切尔, 玛格丽特

Thomas, Elizabeth Marshall, 40 托马斯, 伊丽莎白·马歇尔

Thornbill, Nancy, 222—223 桑希尔, 南希

Thorne, B. , 239 注, 245 注, 252 注 索恩, B.

Thurow, L. C. , 182 注, 182 注 瑟罗, L. C.

Tiffany, S. , 338 注 蒂法尼, S.

Tiger, Jerome, 133 泰格, 杰罗姆

Toma, 328 托玛

Trager, G. L. , 95 注 特拉格, G. L.

Truzzi, M. , 198 注 特鲁茨, M.

Tupa-y, Marçal, 446 图帕伊, 马尔索

Turnbull, Colin, 133 注, 300 注, 380 注 特恩布尔, 科林

Turner, T. , 428 注 特纳, T

Turner, Ted, 228 特纳, 特德

Tylor, Edward Burnett, 25, 34, 223—224, 368 泰勒, 爱德华·伯内特

Urban II (pope), 353 乌尔班二世(罗马教皇)

Ury, William L. , 349 尤里, 威廉·L·

Van Allen, Judith, 338 范艾伦, 朱迪思

Van Den Berghe, Pierre, 329 注, 336 注, 430 注, 437, 469 注, 470 范·登·伯格, 皮埃尔

Van Gennep, Arnold, 374 范·根纳谱, 阿诺尔德

Van Willigen, J. , 310 注 范·威利金, J.

Vayda, A. P. , 150 注 瓦伊达, A. P.

Veblen, Thorstein, 198 凡勃伦, 索尔斯坦

Vivanco, Luis, 14, 15—17 维万科, 卢斯

Vogelman, Thomas C. , 398 注 沃格尔曼, 托马斯·C·

Vogt, Evon Z. , 140 注, 187 注, 254 注 沃格特, 埃冯·Z·

Wallace, Anthony F. C. , 364, 382 注, 385 华莱士, 安东尼·F·C·



- Wallace, E. , 153 注 华莱士, E.  
Warner, W. Lloyd, 18 沃纳, W·劳埃德  
Wattenberg, B. J. , 481 注 瓦滕伯格, B. J.  
Weatherford, J. , 425 注 韦瑟福德, J.  
Weiner, A. B. , 46—48, 196 注, 215 注 韦纳, A. B.  
Weiner, Annette B. , 182—183 韦纳, 安妮特·B·  
Weitzman, L. J. , 228 注 韦茨曼, L. J.  
Werner, D. , 167—169 沃纳, D.  
We'wha, 140 魏瓦  
Whelehan, P. , 221 注 惠利汉, P.  
White, D. R. , 226 注 怀特, D. R.  
White, J. J. , 28 注 怀特, J. J.  
White, Leslie A. , 41, 42 怀特, 莱斯利·A·  
Whitehead, N. L. , 329 注, 352 注 怀特黑德, N. L.  
Whiting, Beatrice, 131, 147 怀廷, 比阿特丽斯  
Whiting, John, 131, 134, 147 怀廷, 约翰  
Whorf, Benjamin Lee, 106, 116 沃夫, 本杰明·李  
Wichman, H. A. , 57 注 威克曼, H. A.  
Wilcox, S. E. , 92 注, 114 注 威尔科克斯, S. E.  
Williams, A. M. , 217—219 威廉斯, A. M.  
Williamson, Rhonda Kay, 125—128 威廉森, 朗达·凯  
Willigan, J. V. , 142 注 威廉, J. V.  
Wilson, R. , 229 注 威尔逊, R.  
Wolf, E. , 131 注 沃尔夫, E.  
Wolf, M. , 260 注, 274—275 沃尔夫, M.  
Wolfe, Alvin W. , 462 沃尔夫, 阿尔文·W·  
Wolfson, H. , 226 注 沃尔夫森, H.  
Wolpoff, M. , 70 注, 81 注 沃尔波夫, M.  
Womack, M. , 143 注 沃马克, M.  
Woodward, Louise, 262 伍德沃德  
Woolfson, Peter, 107 伍尔夫森, 彼得  
Wright, R. M. , 444—447 赖特, R. M.  
Wulff, R. M. , 104 注, 261 注, 381 注, 394 注 伍尔夫, R. M.  
  
Yalom, M. , 239 注, 245 注, 252 注 雅洛姆, M.



Yanagisako, S. , 239, 245 注, 252 注 亚纳基萨克, S.

Yax-Pac, 270 雅克斯-帕克

Ybarra, José, 205 伊巴拉, 若泽

Young, W. , 433 注 扬, W.

Zilhão, J. , 83 注 齐郝, J.

Zur, J. , 468 注 泽尔, J.



## 参考文献

- Abu-Lughod, L. (1988). *Veiled sentiments; Honor and poetry in a Bedouin society* (pp. 99—103, 252). Berkeley, CA: University of California Press.
- Amiran, R. (1965). The beginnings of pottery-making in the Near East. In F. R. Matson (Ed. ), *Ceramics and man* (pp. 240—247). Viking Fund Publications in Anthropology, 41.
- Anonymous (1999). Madison Avenue relevance. *Anthropology Newsletter*, 40 (4):32.
- Armstrong, D. F. , Stokoe, W. C. , & Wilcox, S. E. (1993). Signs of the origin of syntax. *Current Anthropology*, 34 , 349—368.
- Armstrong, D. F. , Stokoe, W. C. , & Wilcox, S. E. (1994). Signs of the origin of syntax. *Current Anthropology*, 35 , 355.
- Armstrong, S. (1991). Female circumcision: Fighting a cruel tradition. *New Scientist*, p. 42.
- Avoiding the next crisis. (1998, January 12) *Washington Post National Weekly Edition*, p. 26.
- Barfield, T. J. (1984). Introduction. *Cultural Survival Quarterly*, 8(2).
- Barnett, H. G. (1953). *Innovation; The basis of cultural change*. New York: McGraw-Hill.
- Barnouw, V. (1985). *Culture and personality* (4th ed. ). Homewood, IL: Dorsey Press.
- Barr, R. G. (1997). The crying game, and McKenna, J. J. (1997). Bedtime Story, *Natural History*, 10, 47 and 50.
- Barth, F. (1960). Nomadism in the mountain and plateau areas of south west Asia. *The problems of the arid zone* (pp. 341—355), UNESCO.
- Bates, D. G. and Plog, F. (1991). *Human adaptive strategies*. New York: McGraw-Hill.
- Bell, D. (1997). Defining marriage and legitimacy, and Jain, R. K. (1997). Comment. *Current Anthropology*, 38 , 241 and 248.
- Berdan, F. F. (1982). *The Aztecs of central Mexico*. New York: Holt, Rine-



hart and Winston.

- Bernardi, B. (1985). *Age class systems: Social institutions and policies based on age*. New York: Cambridge University Press.
- Birdwhistell, R. L. (1970). *Kinesics and context: Essays in body motion communication*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Black, H. C. (1968). *Black's Law Dictionary*. St. Paul, MN: West.
- Bodley, J. H. (1985). *Anthropology and contemporary human problems* (2nd ed., p. 69, 114, 128). Palo Alto, CA: Mayfield.
- Bodley, J. H. (1990). *Victims of progress* (3rd ed., p. 99, 138, 141, 160—162). Mountain View, CA: Mayfield.
- Bodley, J. H. (1997). Comment. *Current Anthropology*, 38, 725.
- Bongaarts, J. (1998). Demographic consequences of declining fertility. *Science*, 282, 419.
- Bradfield, R. M. (1973). *A natural history of associations*. New York: International Universities Press.
- Broecker, W. S. (1992; April). Global warming on trial. *Natural History*, 14.
- Brown, D. E. (1991). *Human universals*. New York: McGraw-Hill.
- Burling, R. (1993). Primate calls, human language, and nonverbal communication. *Current Anthropology*, 34, 25—53.
- Calloway, C. (1997). Introduction: Surviving the dark ages. In C. G. Calloway (Ed.), *After King Philip's war: Presence and persistence in Indian New England* (pp. 1—28). Hanover, NH: University Press of New England.
- Caroulis, J. (1996). Food for thought. *Pennsylvania Gazette*, 95(3), 16.
- Cashdan, E. (1989). Hunters and gatherers: Economic behavior in bands. In S. Plattner (Ed.), *Economic anthropology* (pp. 23—24). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cavallo, J. A. (1990). Cat in the human cradle. *Natural History* 2/90, 54—60.
- Chambers, R. (1983). *Rural development: putting the last first* (p. 51). New York: Longman.
- Chasin, B. H., & Franke, R. W. (1983). U. S. farming: A world model? *Global Reporter*, 1(2), 10.
- Chodorow, N. (1971). Being and doing: A cross-cultural examination of the socialization of males and females. In V. Gornick & B. K. Moran (Eds.), *Woman in sexist society* (p. 193). New York: Basic Books.
- Clay, J. W. (1996). What's a nation? In W. A. Haviland & R. J. Gordon (Eds.).

- Talking About People* (2nd ed., p. 188). Mountain View, CA: Mayfield.
- Cohen, R., & Middleton, J. (Eds.) (1967). *Comparative political systems*. Garden City, NY: Natural History Press.
- Collier, J., Rosaldo, M. Z., & Yanagisako, S. (1982). Is there a family? New anthropological views. In B. Thorne & M. Yalom (Eds.), *Rethinking the family: Some feminist problems* (p. 28—29, 34—36). New York: Longman.
- Connelly, J. C. (1979). Hopi social organization. In A. Ortiz (Ed.), *Handbook of North American Indians*, Vol. 9, *Southwest* (pp. 539—553). Washington: Smithsonian Institution.
- Conroy, G. C. (1997). *Reconstructing human origins: A modern synthesis* (pp. 264—265 & 269—270). New York: W. W. Norton.
- Coon, C. S. (1958). *Caravan: The story of the Middle East* (2nd ed.) (Chapter 13). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Coon, C. S. (1948). *A reader in general anthropology* (p. 594). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Coon, C. S. (1954). *The story of man* (p. 174). New York: Knopf.
- Cowgill, G. L. (1980). Letter, *Science*, 210, 1305.
- Crane, L. B., Yeager, E., & Whitman, R. L. (1981). *An introduction to linguistics*. Boston: Little, Brown.
- Crocker, W. A., & Crocker, J. (1994). *The Canela, bonding through kinship, ritual and sex* (pp. 143—171). Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Cultural Survival Quarterly*, 15(4), (1991)5, 38.
- Dalton, G. (1971). *Traditional tribal and peasant economies: An introductory survey of economic anthropology*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Davis, S. H. (1982). *Victims of the miracle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Day, G. M. (1972). Quoted in the film *Prehistoric life in the Champlain Valley*, by Thomas C. Vogelmann and others. Burlington, VT: Department of Anthropology, University of Vermont.
- d'Errico, F., Zilhão, J., Julien, M., Baffier, D., & Pelegrin, J. (1998). Neandertal acculturation in Western Europe? *Current Anthropology*, 39, 521.
- Dettinger, K. A. (1997, October). When to wean. *Natural History*, 49.
- de Waal, F. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- de Waal, F., Kano, T., & Parish, A. R. (1998). Comments. *Current Anthropology*, 39, 408, 410, 413.
- de Waal, F. (1998). Comment. *Current Anthropology*, 39, 407.
- de Waal, A. (1994). Genocide in Rwanda. *Anthropology Today*, 10(3), 1—2.
- Diamond, J. (1997). The curse of QWERTY. *Discover*, 18(4), 34—42.
- Dirie, W., & Miller, C. (1998). *Desert flower: The extraordinary journey of a desert nomad* (pp. 213, 218, 219). New York: William Morrow.
- Dissanayake, E. (2000). Birth of the arts. *Natural History*, 109(10), 89.
- Dowson, T. A., & Lewis-Williams, J. D. (1993, November). Myths, museums, and Southern African rock art. *South African Historical Journal*, 29, pp. 52—56.
- Draper, P. (1975). ! Kung women; Contrasts in sexual egalitarianism in foraging and sedentary contexts. In R. Reiter, (Ed.). *Toward an anthropology of women* (pp. 77—109). New York: Monthly Review Press.
- Dundes, A. (1996). Into the endzone for a touchdown: A psychoanalytical consideration of American football. In W. A. Haviiland & R. J. Gordon (Eds.). *Talking about people; Readings in contemporary anthropology* (2nd ed.) (p. 68). Mountain View, CA: Mayfield.
- Dundes, A. (1980). *Interpreting folk lore*. Bloomington: Indiana University.
- duToit, B. M. (1991). *Human sexuality; Cross cultural readings*. New York: McGraw-Hill.
- Eastman, C. M. (1990). *Aspects of language and culture* (2nd ed.) Novato, CA: Chandler and Sharp.
- Egan, T. (1999, February 28). The persistence of polygamy. *New York Times Magazine*, 52.
- Elgin, S. H. (1994). I am not scowling fiercely as I write this. *Anthropology Newsletter*, 35(9), 44.
- Elkin, A. P. (1964). *The Australian Aborigines*. Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- Ember, C. J., & Ember, M. (1996). What have we learned from cross-cultural research? *General Anthropology*, 2(2), 5.
- Ember, C. R., & Ember, M. (1985). *Cultural anthropology* (4th ed.) (p. 230). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Epstein, A. L. (1968). Sanctions. *International Encyclopedia of Social Sciences* (Vol. 14, p. 3).

- Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. London: Oxford University Press.
- Falk, D. (1989). Ape-like Endocast of "Ape Man Taung." *American Journal of Physical Anthropology*, 80, 339.
- Ferla, R. L. (2000, February 13). Like magic, witchcraft charms teenagers. *New York Times*, Section 9, 1 & 2; Shorto, R. (1997, December 7). Belief by the numbers. *New York Times Magazine*, 60.
- Forbes, J. D. (1964). *The Indian in America's past* (p. 103). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Forde, C. D. (1950). *Habitat, economy and society* (pp. 225—245). New York: Dutton.
- Forde, C. D. (1968). Double descent among the Yako. In P. Bohannan & J. Middleton (Eds.). *Kinship and social organization* (pp. 179—191). Garden City, NY: Natural History Press.
- Fountain, H. (2000). Now the ancient ways are less mysterious. *New York Times*, January 30, News of the Week, p. 5.
- Fox, R. (1968). *Encounter with anthropology* (p. 290). New York: Dell.
- Fox, R. (1968). *Kinship and marriage in an anthropological perspective*. Baltimore: Penguin.
- Fox, R. (1981, December 3). Interview for Coast Telecourses, Inc., Los Angeles.
- Frazer, J. G. (1931). Magic and religion. In V. F. Calverton (Ed.). *The making of man: An outline of anthropology* (p. 693). New York: Modern Library.
- Fried, M. (1967). *The evolution of political society: An essay in political anthropology*. New York: Random House.
- Furst, P. T. (1976). *Hallucinogens and culture*. Novato, CA: Chandler and Sharp.
- Freeman, L. G. (1992). Ambrona and Torralba: New evidence and interpretation. Paper presented at the 91st Annual Meeting, American Anthropological Association.
- Frye, M. (1983). Sexism. In *The Politics of Reality* (p. 20). New York: The Crossing Press.
- Furst, P. T. (1976). *Hallucinogens and culture* (p. 7). Novato, CA: Chandler and Sharp.
- Gardner, R. A., Gardner, B. T., & Van Cantfort, T. E., (Eds.) (1989).



- Teaching sign language to chimpanzees.* Albany, NY: State University of New York Press.
- Gamst, F. C. , & Norbeck, E. (1976). *Ideas of culture: sources and uses.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gates, H. (1996). Buying brides in China—again. *Anthropology Today*, 12 (4), 9, 10.
- Geertz, C. (1984). Distinguished lecture: Anti anti-relativism, *American Anthropologist*, 86, 275.
- Gell, A. (1988). Technology and magic. *Anthropology Today*, 4(2), 7
- Gibbons, A. (1998). Ancient island tools suggest *Homo erectus* was a seafarer. *Science*, 279, 1635.
- Gibbons, A. (1997). Ideas on human origins evolve at anthropology gathering. *Science*, 276, 535—536; Pennisi, E. (1999). Genetic study shakes up out of Africa theory. *Science*, 283, 1828.
- Gibbs, J. L. , Jr. (1965). The Kpelle of Liberia. In J. L. Gibbs, Jr. (Ed. ). *Peoples of Africa* (pp. 216—218). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gibbs, J. L. , Jr. (1983). Interview, *Faces of Culture: Program 18.* Fountain Valley, CA: Coast Telecourses.
- Goddard, V. (1993). Child labor in Naples. In W. A. Haviland & R. J. Gordon (Eds. ). *Talking about people* (pp. 105—109). Mountain View, CA: Mayfield.
- Godfrey, T. (2000, December 27). Biotech threatening biodiversity. *Burlington Free Press*, p. 10A.
- Goodall, J. (1990). *Through a window.* Boston: Houghton Mifflin.
- Goodenough, W. H. (1990). Evolution of the human capacity for beliefs. *American Anthropologist*, 92, 601.
- Goodenough, W. H. (1970). *Description and comparison in cultural anthropology* (p. 19). Chicago, Aldine.
- Goody, J. (1976). *Production and reproduction: A comparative study of the domestic domain.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. (1983). *The development of the family and marriage in Europe* (pp. 44—46). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, R. (1981, December). [Interview for Coast Telecourses Inc. ], Los Angeles.
- Gordon, R. J. (1992). *The Bushman myth: The making of a Namibian under-*

- class* (p. 3, 6). Boulder, CO: Westview.
- Gordon, R. J. , & Meggitt, M. J. (1985). *Law and order in the New Guinea highlands*. Hanover, NH: University Press of New England.
- Gorer, G. (1943). Themes in Japanese culture. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 5.
- Gould, S. J. (1989). *Wonderful life* (p. 226). New York: Norton, 1989.
- Gould, S. J. (1996). *Full house: The spread of excellence from Plato to Darwin* (pp. 8, 72—73). New York: Harmony Books.
- Gould, S. J. (2000). The narthex of San Marco and the pangenetic paradigm. *Natural History*, 109(6), 29.
- Gould, S. J. (1983). *Hens' teeth and horses' toes* (p. 159). New York: Norton.
- Graburn, N. H. H. (1969). *Eskimos without igloos: Social and economic development in Sugluk* (pp. 56—58). Boston: Little Brown.
- Gray, P. M. , Krause, B. , Atema, J. , Payne, R. , Krumhansl, C. and Baptista, L. (2001). The music of nature and the nature of music. *Science*, 291, 52, 53.
- Green, E. C. (1987). The planning of health education strategies in Swaziland and Integration of modern and traditional health sectors in Swaziland. In R. M. Wulff & S. J. Fiske (eds. ). *Anthropological praxis: Translating knowledge into action* (pp. 15—25 and 87—97). Boulder, CO: Westview.
- Griffin, B. (1994). CHAGS 7. *Anthropology Newsletter* 35 (1), p. 13.
- Haeri, N. (1997). The reproduction of symbolic capital: Language, state and class in Egypt. *Current Anthropology*, 38, 795—816.
- Hall, E. T. , & Hall, M. R. (1986). The sounds of silence. In E. Angeloni (Ed. ). *Anthropology 86/87* (p. 65). Guilford CT: Dushkin.
- Hammond, D. (1972). *Associations*. Reading, MA: Addison-Wesley Modular Publications, 14.
- Hannah, J. L. (1988). *Dance, sex and gender*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hatch, E. (1983). *Culture and morality: The relativity of values in anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Hatcher, E. P. (1985). *Art as culture: An Introduction to the anthropology of art*. New York: University Press of America.
- Haviland, W. A. (1973). Farming, seafaring and bilocal residence on the coast of Maine. *Man in the Northeast*, 6, 31—44.
- Haviland, W. A. (1975). The ancient Maya and the evolution of urban society:



- University of Colorado Museum of Anthropology Miscellaneous Series*, 37.
- Haviland, W. A., & Moholy-Nagy, H. (1992). Distinguishing the high and mighty from the hoi polloi at Tikal, Guatemala. In A. F. Chase & D. Z. Chase (Eds.), *Mesoamerican elites: An archaeological assessment*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Haviland, W. A. & Power, M. W. (1994). *The original Vermonters* (Rev. and exp. ed., pp. 174—175, 93, 215—216, 297—299). Hanover, NH: University Press of New England.
- Haviland, W. A. (1997). The rise and fall of sexual inequality: Death and gender at Tikal, Guatemala. *Ancient Mesoamerica*, 8, 1—12.
- Haviland, W. A. (2000). Human Evolution and Prehistory (5th ed.) (pp. 348—368). Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Hawkes, K., O'Connell, J. F., & Blurton Jones, N. G. (1997). Hadza women's time allocation, offspring provisioning, and the evolution of long postmenopausal life spans. *Current Anthropology*, 38, 551—577.
- Heilbroner, R. L., & Thurow, L. C. (1981). *The economic problem* (6th ed.) (p. 327). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Henry, J. (1974). A theory for an anthropological analysis of American culture. In J. G. Jorgensen & M. Truzzi (Eds.), *Anthropology and American life* (p. 14). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Henry, J. (1966). The metaphysic of youth, beauty, and romantic love. In S. Farber & R. Wilson (Eds.), *The challenge to women*. New York: Basic Books.
- Henry, J. (1965). *Culture against man* (p. 12, 127). New York: Vintage Books.
- Herdt, G. H. (1993). Semen transactions in Sambia culture. In D. N. Suggs & A. W. Mirade (Eds.), *Culture and human sexuality* (pp. 298—327). Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Herskovits, M. (1952). *Economic anthropology: A study in comparative economics* (2nd ed.) (p. 103). New York: Knopf.
- Hickerson, N. P. (1980). *Linguistic anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hoebel, E. A. (1960). *The Cheyennes: Indians of the Great Plains*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hoebel, E. A. (1954). *The law of primitive man: A study in comparative legal*



- dynamics* (p. 28). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hoebel, E. A. (1972). *Anthropology: The study of man* (4th ed.) (p. 667). New York: McGraw-Hill.
- Holden, C. (1999). Ancient child burial uncovered in Portugal. *Science*, 283, 169.
- Holden, C. (1983). Simon and Kahn versus *Global 2000*. *Science*, 221, 342, 343.
- Hostetler, J., & Huntington, G. (1971). *Children in Amish society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hrdy, S. B. (1999). Body fat and birth control. *Natural History*, 108(8), 88.
- Hsiaotung, F. (1939). *Peasant life in China*. London: Kegan, Paul, Trench and Truber.
- Hsu, F. L. K. (1997). Role, affect, and anthropology. *American Anthropologist*, 79, 807.
- Hughes, D. (1999). Mandatory making. *Anthropology News*, 40(7), 4.
- Hurtado, A. M. (2000). Origins of trade-offs in maternal care. *Science*, 287, 434.
- Ingmanson, E. J. (1998). Comment. *Current Anthropology*, 39, 409.
- It's the law: Child labor protection. *Peace and Justice News*, November/December 1997, 11.
- Irvine, M. (1999, November 24). Mom-and-pop houses grow rare. *Burlington Free Press*.
- Jacobs, S. E. (1994). Native American two-spirits. *Anthropology Newsletter*, 35(8), 7.
- Johanson, D. & Shreeve, J. (1989). *Lucy's child: The Discovery of a human ancestor*. New York: Avon.
- Johnson, A. (1989). Horticulturists: Economic behavior in tribes. In S. Plattner (Ed.). *Economic Anthropology* (pp. 63—67). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Johnson, A. W., & Earle, T. (1987). *The evolution of human societies, from foraging group to agrarian state*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Johnson, D. (1996). Polygamists emerge from secrecy, seeking not just peace but respect. In W. A. Haviland & R. J. Gordon, (Eds.). *Talking about people* (2nd ed.) (pp. 129—131). Mountain View, CA: Mayfield.
- Jolly, A. (1991). Thinking like a vervet. *Science*, 251, 574.



- Kalwet, H. (1988). *Dreamtime and inner space: The world of the shaman*. New York: Random House.
- Keesing, R. M. (1975). *Kin groups and social structure*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Keesing, R. M. (1976). *Cultural anthropology: A contemporary perspective* (p. 286). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kendall, L. (1990, October). In the company of witches. *Natural History*, 92.
- Kirkpatrick, R. C. (2000). The evolution of human homosexual behavior. *Current Anthropology*, 41, 384, 385, 396.
- Kluckhohn, C. (1972). Quoted in Sahlins, M. (1972). *Stone Age economics* (p. 200). Chicago: Aldine.
- Kluckhohn, C. (1944). Navajo witchcraft. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 22, (2).
- Knauff, B. M. (1991). Violence and sociality in human evolution. *Current Anthropology*, 32, 391—409.
- Koch, G. (1997). Songs, land rights and archives in Australia. *Cultural Survival Quarterly*, 20(4).
- Kohler, G. (1996). Global apartheid. Reprinted in W. A. Haviland & R. J. Gordon, (Eds.). *Talking about people: Readings in contemporary cultural anthropology* (2nd ed., pp. 262—268). Mountain View, CA: Mayfield.
- Krajick, K. (1998). Green farming by the Incas? *Science*, 281, 323.
- Quoted in Haviland, W. A. (1997). Cleansing young minds, or what should we be doing in introductory anthropology? In C. P. Kottack, J. J. White, R. H. Furlow, and P. C. Rice (Eds.), *The teaching of anthropology: problems, issues and decisions* (p. 35). Mountain View, CA: Mayfield.
- Kroeber, A. L. (1970). Quoted in Dozier, E. *The Pueblo Indians of North America* (p. 19). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kuper, H. (1965). The Swazi of Swaziland. In J. L. Gibbs, Jr. (Ed.). *Peoples of Africa* (pp. 475—512). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kurth, P. (1998, October 14). Capital crimes. *Seven Days*, p. 7.
- Layton, R. (1991). *The anthropology of art* (2nd ed.) Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Leach, E. (1982). *Social anthropology* (p. 124). Glasgow: Fontana Paperbacks.
- Leap, W. L. (1987). Tribally controlled culture change; The Northern Ute lan-

- guage renewal project. In Wulff, R. M., & Fiske, S. J. (Eds), *Anthropological praxis: Translating knowledge into action*. Boulder CO: Westview.
- Leavitt, G. C. (1990). Sociobiological explanations of incest avoidance; A critical review of evidential claims. *American Anthropologist*, 92, 973.
- Leclair, E. E., Jr., & Schneider, H. K. (Eds.). (1968) *Economic anthropology: Readings in theory and analysis*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lee, R. (1993). *The Dobe Ju/'hoansi* (p. 65). Fort Worth: Harcourt Brace.
- Legros, D. (1997). Comment. *Current Anthropology*, 38, 617.
- Lehmann, A. C., & Myers, J. E. (Eds.). (1993). *Magic, witchcraft and religion: An anthropological study of the supernatural* (3rd ed.). Mountain View, CA: Mayfield.
- Leinhardt, G. (1960). Religion. In H. Shapiro (Ed.). *Man, culture, and society* (p. 368). London: Oxford University Press.
- Lenski, G. E. (1966). *Power and privilege: A theory of social stratification*. New York: McGraw-Hill.
- Leonard, W. R. and Hegman, M. (1987). Evolution of P3 morphology in *Australopithecus afarensis*. *American Journal of Physical Anthropology*, 73, 61.
- Lerner, N. (1987). Preserving plants for Pomos. In R. M. Wulff & S. J. Fiske (eds.). *Anthropological praxis: Translating knowledge into action*. (pp. 212—222). Boulder CO: Westview.
- Lett, J. (1987). *The human enterprise: A critical introduction to anthropological theory*. Boulder, CO: Westview.
- Levine, N. E., & Silk, J. B. (1997). Why polyandry fails. *Current Anthropology*, 38, 375—398.
- Lewin, R. (1987). Four legs bad, two legs good. *Science*, 235, 969.
- Lewis, I. M. (1976). *Social anthropology in perspective* (p. 27). Harmondsworth, Eng.: Penguin.
- Lewis-Williams, J. D., Dowson, T. A., & Deacon, J. (1993). Rock art and changing perceptions of Southern Africa's past; Ezeljagdspoor reviewed. *Antiquity*, 67, 273.
- Lewis-Williams, J. D., & Dowson, T. A. (1988). Signs of all times; Entoptic phenomena in Upper Paleolithic art. *Current Anthropology*, 29, 202.



- Lewis-Williams, J. D., & Dowson, T. D. (1993). On vision and power in the Neolithic: Evidence from the Decorated Monuments. *Current Anthropology*, 34, 55.
- Lewis-Williams, J. D. (1997). Agency, art and altered consciousness: A motif in French (Quercy) upper paleolithic parietal art. *Antiquity*, 71, 810—830.
- Lewis-Williams, J. D. (1990). *Discovering Southern African rock art* (p. 9). Cape Town and Johannesburg: David Philip.
- Linton, R. (1963). *The study of man: An introduction*. New York: Appleton.
- Littlewood, R. (1997). Military rape. *Anthropology Today*, 13(2), 14.
- Lowie, R. (1956). *Crow Indians* (p. 75). New York: Holt, Rinehart and Winston. (Original edition, 1935.)
- Lucy, J. A. (1997). Linguistic relativity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 291—312.
- Lustig-Arecco, V. (1975). *Technology: Strategies for survival*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- MacCormack, C. P. (1977). Biological events and cultural control. *Signs*, 3, 98.
- MacNeil, R. (1982). *The right place at the right time* (p. 263). Boston: Little, Brown.
- Magnarella, P. J. (1974). *Tradition and change in a Turkish town*. New York: Wiley.
- Mair, L. (1969). *Witchcraft* (p. 37). New York: McGraw-Hill.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific*. New York: Dutton.
- Malinowski, B. (1951). *Crime and custom in savage society* (p. 55). London: Routledge.
- Malinowski, B. (1954). *Magic, science and religion, and other essays* (page 50). Garden City, NY: Doubleday/Anchor Books.
- Mann, C. C. (2000). Misconduct alleged in Yanomamo studies. *Science*, 289: 2253.
- Marsella, J. (1982). Pulling it together: Discussion and comments. In S. Pastner & W. A. Haviland (Eds.). *Confronting the Creationists* (pp. 79—80). *Northeastern Anthropological Association, Occasional Proceedings*, 1.
- Martin, E. (1999). Flexible survivors. *Anthropology News*, 40(6), 5—7.
- Mason, J. A. (1957). *The ancient civilizations of Peru*. Baltimore, MD: Penguin.

- Maybury-Lewis, D. H. P. (1993). A special sort of pleading. In W. A. Haviland & R. J. Gordon (Eds.), *Talking about people* (2nd, ed.) (p. 17). Mountain View, CA: Mayfield.
- Maybury-Lewis, D. (ed.) (1984). *The prospects for plural societies* (1982 Proceedings of the American Ethnological Society). American Ethnological Society.
- Maybury-Lewis, D. (1993). A new world dilemma: The Indian question in the Americas. *Symbols*, 22.
- Mellars, P. (1989). Major issues in the emergence of modern humans. *Current Anthropology*, 30, 356—357.
- Merriam, A. P. (1964). *The anthropology of music*. Chicago: Northwestern University Press.
- Mesghinua, H. M. (1966). Salt mining in Enderta. *Journal of Ethiopian Studies*, 4(2).
- Miles, H. L. W. (1993). Language and the orang-utan: The old “person” of the forest. In P. Cavalieri & P. Singer (Eds.), *The great ape project* (p. 45—50). New York: St. Martin's Press.
- Miller, S. (ed.) (1993). *State of the peoples: A global human rights report on societies in danger*. Boston: Beacon Press.
- Mintz, S. W. (1996). *Tasting food, tasting freedom: Excursions into eating, culture and the past*. Boston: Beacon Press.
- Mitchell, W. E. (1978). *Mishpokhe: A study of New York City Jewish family clubs*. The Hague: Mouton.
- Mitchell, W. E. (1973, December). A new weapon stirs up old ghosts. *Natural History Magazine*, 77—84.
- Monaghan, L., Hinton, L., & Kephart, R. (1997). Can't teach a dog to be a cat? The dialogue on ebonics. *Anthropology Newsletter*, 38(3), 1, 8, and 9.
- Moore, J. (1998). Comment. *Current Anthropology*, 39, 412, 413.
- Mullings, L. (1989). Gender and the application of anthropological knowledge to public policy in the United States. In S. Morgen (Ed.), *Gender and anthropology* (pp. 362—365). Washington: American Anthropological Association.
- Murdock, G. P. (1960). Cognatic forms of social organization. In G. P. Murdock, *Social structure in Southeast Asia* (p. 11). Chicago: Quadrangle Books.
- Nader, L. (1997). Controlling processes: Tracing the dynamic components of



- power. *Current Anthropology*, 38, 271, 714—715, 715—717.
- Nader, L. (Ed.) (1980). *No Access to law: Alternatives to the American judicial system*. New York: Academic Press.
- Nance, C. R. (1997). Review of Haviland's *Cultural Anthropology* (p. 2). [Manuscript in author's possession].
- Nanda, S. (1992). Arranging a marriage in India. In P. R. De Vita (Ed.). *The naked anthropologist* (pp. 139—143). Belmont, CA: Wadsworth.
- Nash, M. (1966). *Primitive and peasant economic systems*. San Francisco: Chandler.
- Natadecha-Sponsal, P. (1993). The young, the rich and the famous: Individualism as an American cultural value; In P. R. DeVita & J. D. Armstrong (Eds.). *Distant mirrors: America as a foreign culture* (pp. 46—53). Belmont, CA: Wadsworth.
- Nesbitt, L. M. (1935). *Hell-hole of creation*. New York: Knopf.
- Netting, R. M., Wilk, R. R., & Arnold, E. J. (Eds.) (1984). *Households: Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Nietschmann, B. (1987). The third world war. *Cultural Survival Quarterly*, 11(3), 3, 7.
- Norbeck, E. (1974). *Religion in human life: Anthropological views*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Normile, D. (1998). Habitat seen as playing larger role in shaping behavior. *Science*, 279, 1454.
- Obler, R. S. (1982). Is the female husband a man? Woman/woman marriage among the Nandi of Kenya. *Ethnology*, 19, 69—88.
- Offiong, D. (1985). Witchcraft among the Ibibio of Nigeria. In A. C. Lehmann & J. E. Myers (Eds.). *Magic, witchcraft and religion* (pp. 152—165). Palo Alto, CA: Mayfield.
- Okonjo, K. (1976). The dual-sex political system in operation: Igbo women and community politics in midwestern Nigeria. In N. Hafkin & E. Bay (Eds.). *Women in Africa*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ortiz, A. (1969). *The Tewa world* (p. 43). Chicago: University of Chicago Press.
- Otten, C. M. (1971). *Anthropology and art: Readings in cross-cultural aesthetics*. Garden City, NY: Natural History Press.

- Ottenheimer, M. (1996). *Forbidden relatives* (pp. 116—133). Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Peacock, J. L. (1986). *The anthropological lens: Harsh light, soft focus*. New York: Cambridge University Press.
- Plattner, S. (1989). Markets and market places. In S. Plattner (Ed. ). *Economic anthropology* (p. 171). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Power, M. G. (1995). Gombe revisited: Are chimpanzees violent and hierarchical in the “free” state? *General Anthropology*, 2(1), 5—9.
- O’Barr, W. M. , & Conley, J. M. (1993). When a juror watches a lawyer. In W. A. Haviland and R. J. Gordon (Eds. ), *Talking about people* (2nd. ed. ) (pp. 42—45). Mountain View, CA: Mayfield.
- O’Mahoney, K. (1970). The salt trade. *Journal of Ethiopian Studies*, 8(2).
- Parades, J. A. , & Purdum. E. D. (1990). “Bye, Bye Ted ...” *Anthropology Today* 6, (2), 9.
- Pelto, P. J. (1973). *The snowmobile revolution: Technology and social change in the Arctic*. Menlo Park, CA: Cummings.
- Pitt, D. (1977). Comment. *Current Anthropology*, 18, 628.
- Plattner, S. (Ed. ) (1989). *Economic anthropology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Polanyi, K. (1968). The economy as instituted process. In E. E. LeClair, Jr. , & H. K. Schneider (Eds. ). *Economic anthropology: Readings in theory and analysis* (pp. 127—138). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Pospisil, L. (1963). *The Kapauku Papuans of west New Guinea* (pp. 51—52). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Pospisil, L. (1971). *Anthropology of law: A comparative theory* (p. 36). New York: Harper & Row.
- Price, T. D. , & Feinman, G. M. (Eds. ) (1995). *Foundations of social inequality*. New York: Plenum.
- Prins, H. , (1996). *The Mi’kmaq: Resistance, accomodation, and culture survival*. Harcourt Brace.
- Prins, H. E. L. (2000). *Digital revolution: Indigenous peoples in Cyberia*. Manuscript © by author, Department of Anthropology, Kansas State University.
- Pyburn, K. A. (2000). Altered states: Archaeologists under siege in academe. In S. J. Bender & G. S. Smith (Eds. ). *Teaching archaeology in the twenty-*



- first century* (p. 122). Washington: Society for American Archaeology.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1931). Social organization of Australian tribes. *Oceania Monographs*, 1, 29.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and function in primitive society* (p. 205). New York: Free Press.
- Rappaport, R. A. (1994). Commentary, *Anthropology Newsletter*, 35, 76.
- Rappaport, R. A. (1969). Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. In A. P. Vayda (Ed.), *Environment and cultural behavior* (pp. 181—201). Garden City, NY: Natural History Press.
- Recer, P. (1998, February 16). Apes are shown to communicate in the wild. *Burlington Free Press*, p. 12A.
- Reina, R. E. (1966). *The law of the saints* (pp. 65—68). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Reynolds, V. (1994). Primates in the field, primates in the lab. *Anthropology Today*, 10(2), 4.
- Roscoe, P. B. (1995). The perils of “positivism” in cultural anthropology. *American Anthropologist*, 97, 497.
- Rowlett, R. M. (1999). Fire use. *Science*, 284, 741.
- Ruhlen, M. (1994). *The origin of language: Tracing the evolution of the mother tongue*. New York: John Wiley and Sons.
- Sahlins, M. (1961). The segmentary lineage: An organization of predatory expansion. *American Anthropologist*, 63, 322—343.
- Salzman, P. C. (1967). Political organization among nomadic peoples. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 111, 115—131.
- Sanday, P. R. (1981). *Female power and male dominance: On the origins of sexual inequality* (pp. 79—80, 181). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sangree, W. H. (1965). The Bantu Tiriki of Western Kenya. In J. L. Gibbs, Jr. (Ed.), *Peoples of Africa* (pp. 69—72). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Sanjek, R. (Ed.) (1990). *Fieldnotes: The making of anthropology*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sanjek, R. (1990). On ethnographic validity. In R. Sanjek, (Ed.), *Fieldnotes* (p. 395). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schlegel, A. (1977). Male and female in Hopi thought and action. In A. Schlegel



- (Ed.). *Sexual stratification* (p. 254). New York: Columbia University Press.
- Schrire, C. (Ed.). (1984). *Past and present in hunter gatherer studies*. Orlando, FL: Academic Press.
- Schusky, E. L. (1983). *Manual for kinship analysis* (2nd ed.). Lanham, MD: University Press of America.
- Seager, J. (1997). *The state of women in the world atlas* (2nd ed.) (p. 26). New York: Penguin.
- Shearer, R. R. & Gould, S. J. (1999). Of two minds and one nature. *Science*, 286, 1093.
- Shostak, M. (1983). *Nisa: The life and words of a !Kung woman* (pp. 291—293). New York: Vintage.
- Shreve, J. (1995). *The Neandertal enigma: Solving the mystery of human origins*. New York: Morrow.
- Small, M. F. (1997). Making connections. *American Scientist*, 85, 503.
- Small, M. F. (2000). Kinship envy. *Natural History*, 109(2), 88.
- Speck, F. G. (1920). Penobscot shamanism. *Memoirs of the American Anthropological Association*, 6, 239—288.
- Spradley, J. P. (1979). *The ethnographic interview*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Spuhler, J. N. (1979). Continuities and discontinuities in anthropoid-hominid behavioral evolution: Bipedal locomotion and sexual reception. In N. A. Chagnon & W. Irons (Eds.). *Evolutionary biology and human social behavior* (pp. 454—461). North Scituate, MA: Duxbury Press.
- Stacey, J. (1990). *Brave new families* (pp. 5, 10, 15; 286, n. 46). New York: Basic Books.
- Stannard, D. E. (1992). *American holocaust* (pp. 57—67). Oxford: Oxford University Press.
- Steward, J. H. (1972). *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stiles, D. (1992). The hunter-gatherer 'revisionist' debate. *Anthropology Today*, 8(2), 15.
- Stoler, M. (1982). To tell the truth. *Vermont Visions*, 82(3), 3.
- Stone, L. (2000). *Kinship and gender: An introduction* (2nd ed.). Boulder, CO: Westview.



- Stone, L. (1998). *Kinship and gender: An introduction* (p. 73, 235, 248—250, 255—256, 272). Boulder, CO: Westview.
- Suárez-Orozoco, M. M., Spindler, G., & Spindler, L. (1994). *The making of psychological anthropology II*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Suggs, D. N., & Miracle, A. W. (Eds.) (1993). *Culture and human sexuality: A reader*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Swaminathan, M. S. (2000). Science in response to basic human needs. *Science*, 287, 425.
- Thomas, E. M. (1994). *The tribe of the tiger* (pp. 109—186). New York: Simon and Schuster.
- Thorne, B., & Yalom, M. (Eds.) (1982). *Rethinking the family: Some feminist questions*. New York: Longman.
- Thornhill, N. (1993). Quoted in W. A. Haviland & R. J. Gordon (Eds.). *Talking about people* (p. 127). Mountain View, CA: Mayfield.
- Trager, G. L. (1964). Paralanguage: A first approximation. In Dell Hymes (Ed.), *Language in culture and society* (pp. 274—279). New York: Harper & Row, 1964.
- Trager, G. L. (1972). Language and languages (p. 304). San Francisco: Chandler Publishing Company.
- Turnbull, C. M. (1983). *The human cycle* (pp. 74, 181, 229). New York: Simon & Schuster.
- Turner, T. (1991). Major shift in Brazilian Yanomami policy. *Anthropology Newsletter*, 32(5), 1, 46.
- Van Allen, J. (1979). Sitting on a man: Colonialism and the lost political institutions of Igbo women. In S. Tiffany (Ed.), *Women in Society* (p. 169). St. Albans, VT: Eden Press.
- Van Den Berghe, P. (1992). The modern state: Nation builder or nation killer? *International Journal of Group Tensions*, 92(3), 191—207.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vayda, A., (Ed.). (1969). *Environment and cultural behavior: Ecological studies in cultural anthropology*. Garden City, NY: Natural History Press.
- Vivanco, L. A. (2000). *Encountering environmentalism in rural Costa Rica*. Manuscript © by author, Department of Anthropology, University of Vermont.

- Vogt, E. Z. (1990). *The Zinacantecos of Mexico, a modern Maya way of life* (2nd ed.) (pp. 30—34, 83—87). Fort Worth, TX: Holt, Rinehart and Winston.
- Vogt, F. W. (1997). *A history of ethnology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Wallace, A. F. C. (1970). *Culture and personality* (2nd ed.) (page 191—196). New York: Random House.
- Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- Wallace, E. , & Hoebel, E. A. (1952). *The Comanches*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wattenberg, B. J. (1997, November 23). The population explosion is over. *New York Times Magazine*, 60.
- Weatherford, J. (1988). *Indian givers: How the Indians of the Americas transformed the New World* (p. 115). New York: Ballantine.
- Weiner, A. B. (1988). *The Trobrianders of Papua New Guinea* (pp. 4—7, 71, 139—157). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Weitzman, L. J. (1985). *The divorce revolution: The unexpected social and economic consequences for women and children in America* (p. 338). New York: The Free Press.
- Werner, D. (1990). *Amazon journey* (pp. 105—112). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Whelehan, P. (1985). Review of incest, a biosocial view. *American Anthropologist*, 87, 678.
- White, D. R. (1988). Rethinking polygyny: Co-Wives, codes and cultural systems. *Current Anthropology*, 29, 529—572.
- Whitehead, N. , & Ferguson, R. B. (Eds.) (1992). *War in the tribal zone*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Whitehead, N. L. , & Ferguson, R. B. (1993, November 10). Deceptive stereotypes about tribal warfare (p. A48). *Chronicle of Higher Education*.
- Whiting, J. W. M. , & Child, I. (1953). *Child training and personality: A cross-cultural study*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Williamson, R. K. (1995). The blessed curse: Spirituality and sexual difference as viewed by Euro-American and Native American cultures. *The College News*, 17(4).



- Willigan, J. V. (1986), *Applied Anthropology* (pp. 128—129 and 133—139). South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
- Wolf, E. (1966). *Peasants* (pp. 69—70). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Wolf, M. (1972). *Women and the family in rural Taiwan* (pp. 32—41). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wolfe, A. W. (1977). The supranational organization of production: An evolutionary perspective. *Current Anthropology*, 18, 619.
- Wolfson, H. (2000, January 22). Polygamists make the Christian connection. *Burlington Free Press*, 2c.
- Woolfson, P. (1972). Language, thought, and culture. In V. P. Clark, P. A. Escholz, & A. F. Rosa (Eds.), *Language* (p. 4). New York: St. Martin's.
- Wolpoff, M. & Caspari, R. (1997). *Race and human evolution*. New York: Simon and Schuster, pp. 344—345, 393.
- Wolpoff, M. (1996). *Australopithecus: A new look at an old ancestor*. *General Anthropology*, 3(1), 2.
- Womack, M. (1994). Program 5: Psychological anthropology. *Faces of Culture*. Fountain Valley, CA: Coast Telecourses, Inc.
- Wright, R. M. (1997). Violence on Indian day in Brazil 1997: Symbol of the past and future. *Cultural Survival Quarterly*, 21(2), 47—49.
- Young, W. (Ed.) (2000): Kimball Award Winner. *Anthropology News*, 41(8), 29.
- Zur, J. (1994). The psychological impact of impunity. *Anthropology Today*, 10(3), 16.

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名=文化人类学 (第10版)

作者=

页数=620

SS号=11648925

出版日期=

封面页  
书名页  
版权页  
前言  
目录  
正文