

# 在异域与本土之间

## ——人类学视野中的文化批评

刘晓春

对于遥远的他乡，人类学家有一种天然的向往，他们渴望了解异域未知的神秘世界，“到处追寻已不存在的真实的种种痕迹”，<sup>1</sup>以此返观自身的文化，或者从异域他乡的文化世界中建立人类文化的普遍模式，达成文化之间的相互理解，这是人类学家的文化抱负。西方人类学者大多首先在西方的学院式家园中习得一种人文价值观念，接着到了“那里”（别的地方或非西方世界）的“异文化”中去体验不同的人文价值可能性，最后回到“这里”（西方）的学院式家园中对既有的人文价值提出反思性见解。<sup>2</sup>研究异文化是人类学家的职业，从这种意义上来说，人类学家是天生的旅人，是漂泊的行者，人在书斋，心在异域，或者人在异域，心怀世界。列维-斯特劳斯说：“人类学家自己是人类的一分子，可是他想从一个非常高远的观点去研究和评断人类，那个观点必须高远到使他可以忽视一个个别社会、个别文明的特殊情境的程度。他生活与工作的情境，使他不得不远离自己的社群一段又一段长久的时间；由于曾经经历过如此全面性、如此突然的环境改变，使他染上一种长久不愈的无根性；最后，他没有办法在任何地方觉得适得其所；置身家乡，他在心理上已成为残废。”<sup>3</sup>列维-斯特劳斯不仅仅表达了人类学家的文化抱负，也从人类学家漂泊不定的羁旅生涯中发现了人类学家内心世界的缺憾，那就是人类学家总是在远离家乡，又在寻找家乡，人类学家跨越不同的文化，其意图在于寻找人类相互交流、相互认识以及“和而不同”地相处的知识基础。

### 跨文化的比较研究

19世纪至20世纪初期的近代人类学，怀抱文化普同主义的理论取向，志在建构横跨全球的理论陈述，以一种比较的、整体的眼光，提出放之四海而皆准的宏大理论。<sup>4</sup>几乎无一例外，这些人类学家都是博学的宏儒，视野开阔，涉猎广泛，他们的研究大多依赖图书馆的文献资料，而不来自于田野调查，属于摇椅上的人类学家，其中最著名的是爱德华·泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）以及弗雷泽（1854-1941）。

1871年，爱德华·泰勒出版了《原始文化》一书，在达尔文进化论思想的影响下，这部人类学的开山之作阐述了关于人类社会进步的基本思想，对整个人类后世的社会和文化理论的研究产生了深远的影响。泰勒的人类学研究兴趣始于1855年在古巴疗养期间的经历，在那里，他与一个酷爱考古学家的英国银行家一起前往墨西哥旅游，使他对异域他乡的文化

<sup>1</sup>列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》，第38页。

<sup>2</sup>王铭铭：《萨林斯及其西方认识论反思》，载马歇尔·萨林斯：《甜蜜的悲哀》，王铭铭等译，三联书店2000年版。

<sup>3</sup>列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》，第55页。

<sup>4</sup>参见乔治·E·马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔：《作为文化批评的人类学》，王铭铭等译，三联书店1998年版，第44页。

产生了浓厚的兴趣，改变了泰勒的人生命运，此后，他多次赴欧美大陆旅行，广泛搜集民族学、考古学资料，成就了人类学的一代大师。

泰勒虽然受 18 世纪理性主义的影响，但在孔德的实证主义和达尔文进化论的影响下，他的《原始文化》一书为进化论和自然科学理论所塑造。<sup>5</sup>他以历史哲学的观点，即根据一般规律来解释过去的人和预言未来的人在这个世界上的生活现象，运用比较的眼光，抛弃不同民族、不同时代的差异性，概括整个民族的技艺和观点，探讨人类社会的规律性。泰勒进行文化研究的第一步，是将文化分成若干组成部分，并给这些部分进行分类。他将文化定义为包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。<sup>6</sup>他认为，世界各民族的文明具有如此广泛的共同性，在很大程度上可以拿一些相同的原因来解释相同的现象，而且，文化的不同阶段，可以认为是发展或进化的不同阶段，而其中的每一个阶段都是前一阶段的产物，并对将来的历史进程起着相当大的作用。正是在这两大民族学原则的指导下，人类社会各种能够用普遍适用的原理来进行研究的不同文化现象，都可以成为研究人类思想和活动规律的对象。泰勒特别注意把落后部落的文化与先进民族的文化进行比照，在比较中发现，文化落后社会的生活怎样一步步地上升到比较进步民族的生活，因此，人类在本质上是一样的。

在泰勒的研究中，有一种基本的取向，就是在比较的过程中消弭不同文化的地方性，他可以把文化的各个阶段加以比较，而不考虑采用同一样工具、遵守同样习惯和相信同样神话的各个部落在身体构造和肤色及发色上有多大区别。<sup>7</sup>因为不同地区和不同时代所发生的极为接近的巧合事件，正是不同地区文化发展中的相似性必然会产生结果，所以人类学家足不出户，终日沉浸在浩如烟海的图书资料之中，也可以判断出他的报道是否和文化的一般原理相符合。<sup>8</sup>他坚信，不同地区的某种限定的习俗和观点，是建立在人类文化现象之上的因果关系，这些习俗和观点是社会生活在一定文化阶段上的稳固的、可作为特征的因素。<sup>9</sup>泰勒的比较眼光，虽然试图让人们认识到，人类生活的世界并不是自我封闭的，虽然没有忽视古典人民或者古代、现代的东方文明，却存在着明显的欧洲中心主义的偏见。按照工业化及其发达程度的标准，他将欧洲和美洲看作是拥有高度文化的世界，把自己的民族放在社会序列的一端，而把蒙昧部落放在另一端，并按文化程度把其余的人群分配在这一范围之内。<sup>10</sup>他的特别意图在于识别某些引导人类历史的规则，探求连接过去与现在的关联。

人类的远古社会不再重现，泰勒又是如何建构人类文明发展的实际进程？泰勒发明了“遗留”（survival）这个术语，通过“遗留”这个术语来标示人类社会发展的一个个阶梯。他认为，人类社会的原始状态，在很大程度上与我们当代未开化部落的状态相符合，这些部落的文化仍然具有某些共同的因素，这些因素看起来就是全人类最古的历史时期的残余。<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Giuseppe Cocchiara, 1981, *The History of Folklore in Europe*, translated by John N. McDaniel, ISHL, pp378.

<sup>6</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社 1992 年版，第 1 页。

<sup>7</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社 1992 年版，第 7-8 页。

<sup>8</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社 1992 年版，第 11 页。

<sup>9</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社 1992 年版，第 13 页。

<sup>10</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社 1992 年版，第 26 页。

<sup>11</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社 1992 年版，第 20 页。

人类文化发展道路上散布的遗迹，正是现在作为原始时代的文物，作为野蛮时期的思想和生活的文物仍然保留在现代人之中，通过这些遗迹，可以重绘自己原始祖先的生活图画。<sup>12</sup>这些从一个初级文化阶段转移到另一个较晚近阶段的仪式、习俗、观点，是初级文化阶段的生动见证或活的文献。他将遗留物看作是静态的事实，凭借惯性依然保留在文明社会的平民之中，记录了原始人生活和思想的原初状态，这些事实虽然失去了其原初的意义，但它们是一个新的文化从中发展的旧文化的证据。

弗雷泽的兴趣集中在原始宗教、巫术、仪式、原始人的心理等方面，将这些涉及世界各民族的原始信仰（包括灵魂观念、自然崇拜、神的死而复生、尤其是巫术、禁忌等等）的丰富资料，进行了系统的梳理，建构一个关于巫术、宗教与社会的普遍理论。弗雷泽相信巫术先于宗教，当巫术被看做是骗人的把戏的时候，人们开始寻找其他的心理支持的手段，而且有了精神存在能够帮助他们产生错觉。当人们看到宗教也不灵光时，他们转向了科学。科学与巫术都立足于操纵自然法则的信仰（尽管前者是真实的），宗教与之相反，它相信精灵。科学家和巫师都充满信心地操作他们的仪式，而祭司却充满恐惧地颤抖地献祭。<sup>13</sup>

与泰勒一样，弗雷泽也是运用跨文化的比较方法，运用比较人类学的方法，试图解释意大利北部内米湖畔一种奇特的祭司继承制度（内米的圣林中有一棵大树，无论白天黑夜，每时每刻，都可看到一个令人毛骨悚然的人影，在它周围独自徘徊。他是个祭司又是个谋杀者。他手持一柄出鞘的宝剑，不停地巡视着四周，象是在时刻提防着敌人的袭击，而他要搜寻的那个人迟早总要杀死他并取代他的祭司职位。一个祭司职位的候补者只有杀死祭司以后才能接替祭司的职位，直到他自己又被另一个更强或更狡诈的人杀死为止，他所获得的这个极不稳定的祭司职位却有着王的称号）。他考察了意大利内米湖畔存在的这种奇特习俗，并非内米的地方性特例，也广泛存在于世界的其他地方，还论证了导致这种奇特习俗产生的动机，发现这些动机在人类社会已经广泛甚至普遍地起作用，而且在不同的环境中形成了习俗的变异。<sup>14</sup>为了达到这一目的，弗雷泽大量搜集民族志材料，涉及的范围越来越广，《金枝》的篇幅也从初版的两卷本到最后的12卷本，旁征博引，规模宏富。

泰勒与弗雷泽的研究都有一个共同的致命缺点，那就是以理性主义的立场来关注进化的起源和“遗留”的观念，他们没有意识到，将遗留物置于它们自身不再存在的环境中思考的时候，这种探讨问题的方式是否有效？<sup>15</sup>美国人类学家博厄斯也指出了跨文化比较研究的三大缺陷：文化相似或类同的程度与意义，是难以评量的；只从旅行家的游记或传教士的报告中，抽出背景不同、首尾不贯的许多事实，来填入自己所计划的系统内，不免有错误的危险；若欲充分明了文化的特征，不能不注意熟考其实际的历史背景。<sup>16</sup>他们将不同地方不同时代的材料收集起来，并置在一起，完全脱离了材料本身的地方性背景，意图证明世界越来越理

---

<sup>12</sup> 爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，谢继胜等校，上海文艺出版社1992年版，第20-21页。

<sup>13</sup> 菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学》，金泽译，中国人民大学出版社2004年版，第17页。

<sup>14</sup> 詹·乔·弗雷泽：《金枝》（上），徐育新等译，中国民间文艺出版社1987年版，第3页。

<sup>15</sup> Giuseppe Cocchiara, 1981, *The History of Folklore in Europe*, translated by John N. McDaniel, ISHL, pp382.

<sup>16</sup> 转引自吴文藻：《文化人类学》，载王铭铭编：《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第12页。

性化，文明进步的方向也越来越理性，工业化社会以及后现代社会中各种神秘文化的盛行，证明了这些理想其实是他们的一厢情愿。

### 走向异域，反观自身

1922年，英国人类学界同时出版了两位人类学巨擘的首部民族志田野报告，一部是马林诺斯基的《西太平洋的航海者》，另一部是拉德克利夫-布朗的《安达曼岛人》，标志着人类学研究新时代的到来。

在马林诺斯基和布朗之前，并不是没有人到非西方世界做实地考察，只不过是调查者和研究者各行其是，观察与理论假设完全隔离，而马氏和布朗的这两本民族志田野报告不同，他们将完善的理论观点与精细的实地调查统一起来，形成了人类学的功能学派。<sup>17</sup>《西太平洋的航海者》是作者在特里布罗安德岛上的一个部落居住了将近2年半的时间，经过3次实地探险，历经4个年头精细考察所得的结果。他提供了一个非西方的、前工业社会的、非货币化的和跨地区的交易体系的样本——库拉圈的贸易体系（简单而言，库拉是项圈与臂镯相交换的仪式，整体而言，库拉是新几内亚的马辛地区众多岛屿上的不同语言、不同族群的人们相互联系的社会-经济体系）。对于西方人来说，这种决非纯粹商业性的交易，是奇特而古怪的。但是，正如马氏自己所言，真正的科学研究与猎奇不同，后者只重古怪、反常、独特，只能满足收集异物癖好者的感官，另一方面，科学要把事实加以分析、归类，以便把事实置于一个有机的整体内，整合进一个可以把现实的方方面面条理化的系统。<sup>18</sup>泰勒等人从进化论的观点出发，将非西方文化看作是古代奇异风俗的遗留，马凌诺夫斯基与他们的观点完全不同，他从实地调查的经验出发，从自己的感受去体会研究对象行为和思想在其生活上的意义。表面看来，库拉的实际交换只是发生在固定的库拉伙伴之间，而且只有男人才有资格参与库拉，并通过参与库拉获得声威，库拉虽然总是落在个人的手上，但并不属于私人所有，个人也不应该长期占有其中的任何一件；库拉与整个社会生活联系在一起，一个村落或一个岛屿的男子，他们在一年当中要建造、维修远程库拉所需的木船，其间要举行各种仪式、禁忌，亲戚要送礼，地方上的人都会参与进来。

如果与马氏1936年写成初稿的理论著作《文化论》相互参照，阅读关于库拉圈的整体民族志，可以更好地理解功能主义人类学派将田野作业、理论、民族志三者相结合的范式。在《文化论》中，他认为文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或者心灵的习惯，它们都是直接地或间接地满足人类的需要。一切文化要素一定都是在活动着，发生作用，而且是有效的，因此可以以“功能”为人类学的主要概念。他认为库拉是一个巨大的、部落间的关系网，在一个广泛的地区上把许多人以确定的社会形式联系起来。在这个网里，人们受到确定的关系和互惠责任的约束，共同遵守非常微观的规则和礼俗，有着与库拉相关的、高度发达的神话和巫术仪式，它在土著人的传统中有着深厚的根源和绵长的历史。库拉的交易是半

<sup>17</sup> 参见吴文藻：《功能派社会人类学的由来与现状》，载王铭铭编选：《西方与非西方》，华夏出版社2003年版，第103页。

<sup>18</sup> 马凌诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》，华夏出版社2002年版，第441页。

商业、半礼仪性的，是为了交易而交易，以满足内心深处的占有欲。对库拉的占有所带来的崇高的社会声誉，使库拉成为土著生活中的头等大事。<sup>19</sup>可以发现，他从库拉的描述中，形成了他后来理论化的功能主义人类学：文化必须满足人的需要。

马氏的库拉圈的研究，实际上暗含了一种文化批评的意味。一如弗雷泽为本书所作的“序”中所言，发生在特罗布里恩德及其他岛屿之间的贵重物品的奇异周转，虽与普通的贸易相伴随，但其本身却决非纯粹的商业性交易。这种周转不是建立在对实际效用和利润得失的简单计算上，而是因为它满足了比动物性满足层次更高的情感与审美的需要。马凌诺斯基博士由此对所谓“原始经济人”的概念进行了严厉的斥责，说这一概念像是一个妖魔，仍然游荡在经济学教科书中，并将其恶劣影响延伸到了某些人类学家的头脑中。这个可怕的妖魔，……听命于无情追逐不义之财的动机。马凌诺斯基的描述，将有助于从根本上搬倒这个妖魔。因为他证明了，在库拉体制中，有用物品的交易在土著人观念中完全低于其他物品交换的重要性，而那些物品绝无实用目的。<sup>20</sup>

马凌诺斯基与布朗一起，创造了人类学的新范式，马氏从个人需要的工具性满足出发解释文化，而布朗则将社会看作是一个有机体，以此分析社会，他们都认为人类有共通的需要。尽管马氏的功能主义人类学在他去世后不久，即遭到人们的广泛攻击，但他开创的到异文化进行田野调查、撰写民族志报告的现代人类学范式，却成了人类学家必须经历的“成年仪式”。此后，在英美两国，人类学家奔赴异域，撰写了许多杰出的民族志。

在马凌诺斯基开创的人类学范式的指引下，以埃文斯-普里查德（E.E.Evans-Prichard，1902-1973）为代表的新一代人类学家试图探讨非西方民族的社会文化中不同于西方社会文化的特色，他们在一个没有西方式的国家制度的非洲部落进行的田野调查，思考这样一个问题，在非洲这些没有国家和政府统治的部落，社会是如何组织起来的？《努尔人》（1940）是埃文斯-普里查德研究尼罗河下游一个苏丹人群的三部曲之一。努尔人是位于南部苏丹的一个部落人群，主要由游牧人口构成。他发现，在努尔人中，有三种类型的努尔人群体，包括部落及其裂变支系、氏族与宗族、年龄组。努尔人最大的政治群体是部落，部落则裂变为各级地域性的分支，村落构成了努尔人最小的政治单位，包括村舍、家宅和棚屋。努尔人的政治关系基本上是一种地缘关系，每一个地缘群体中都有一个支配宗族间的关系来确定彼此间的对立与融合。正是通过“地缘”与“血缘”的这种对立又融合的关系，努尔人的社会才得以平衡，组成了一个有序的无政府结构。埃文斯-普里查德的研究，为人类社会提供了一种文化与社会的多样性样本，让人们认识到，拥有中央化的权威、行政管理的机器和法律制度的西方政治制度，并不是人类社会得以运转的唯一政治制度，在非洲大陆，还有一种没有政府的社会，在当地特定的技术落后、食物短缺、贸易体系阙如的生态系统中，使不同区域的人们形成了一种间接的相互依赖的平均主义的社会组织方式，正是这种平均主义才是无国家社会的生存基础。<sup>21</sup>

<sup>19</sup>马凌诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》，华夏出版社2002年版，第441-447页。

<sup>20</sup>参见马凌诺夫斯基：《西太平洋上的航海者》，华夏出版社2002年版。

<sup>21</sup>参见埃文斯-普里查德：《努尔人》，褚建芳等译，华夏出版社2002年版。

几乎同时代的美国人类学界，形成了以博厄斯（Franz Boas, 1858-1942）为灵魂人物的美国现代人类学，出现了一个新的学派——“历史学派”或称“批评学派”、“美国学派”。博厄斯出生于德国的一个犹太商人家庭，在德国学习物理学、地理学，后转学民族学，1887年入美国国籍。博厄斯由自然科学转向民族学研究的过程中，并没有受当时甚嚣尘上的人类学进化论和传播论的影响，他在北太平洋沿岸的印第安部落、西伯利亚东北部的土著居民以及英属哥伦比亚地区进行过田野调查，奠定了他的人类学研究基础。历史学派有一些共同的特点，实证主义是其治学方法论的哲学基础，长于批评是他们的风格，不做原则性的理论概括而局限于小范围的具体现象的研究工作是他们的信条，文化的性质和它与个人之间的相互作用影响是他们的研究重心。<sup>22</sup>在严谨细密的考证基础上，历史学派的贡献与其是描述了众多独特的文化现象，毋宁是对西方社会的众多固有成见提出了富有成效的批评。长期以来，在西方社会中，有一种文化的地理决定论和经济决定论的观点，但是，博厄斯以文化决定论和文化相对论为哲学基础，指出文化现象是极其复杂的，是人与社会各方面相互作用的结果，每一种文化的形成都有生物的、地理的、历史的、经济的影响，各种影响对文化特性的形成无疑都是决定因素之一，但决不是唯一的因素，地理环境或经济条件虽然都能影响文化，但其影响的程度要视文化本身的性质而定。同时，文化也反过来限制地理环境和经济条件的发展。历史学派同样反对经济决定论，他们认为，不能解释文化生活的每个特征都由经济状态所决定，更多的是经济和文化相互作用互为因果。针对进化论和传播学派汲汲于寻求人类社会发展的普遍规律，历史学派提出了相反的主张。他们主张人类学的中心并不是抽象出一个放之四海而皆准的人类社会发展的普遍规律，而是首先应该了解各民族具体独特的现象和发展历程，他着眼于现象，强调各文化之间的差异。现象越复杂，它们的规律就具有特殊性，因此，想建立一个适用于任何地方的任何事例、并能解释它的过去与预见未来的概括性的结论是徒劳的。

在博厄斯的影响下，他的学生们形成了各具个性的研究：本尼迪克特从心理学的角度研究文化整体，米德研究个人的发展与文化之间的关系，以赫斯科维茨为代表的文化相对主义等等。其中，文化相对主义的批判意识最为强烈，他们认为，衡量文化没有绝对或唯一的标准，只有相对的标准，每种文化具有独特的性质和充分的价值，否认欧美价值体系的绝对意义，文化没有先进落后、文明野蛮之别，所以要尊重其他民族的任何一种文化。<sup>23</sup>

## 超越本土文化

20 世纪上半叶的法兰西，涌现了一批杰出的人类学家，如涂尔干、莫斯、葛兰言、列维-斯特劳斯等，他们的论著几乎不是建立在自己亲历的田野调查基础上，而是大量采用世界各地的民族志材料进行研究，建立起了人类社会的宗教理论、礼物理论、文化多样性之下

---

<sup>22</sup> 参见吴泽霖、张雪慧：《简论博厄斯与美国历史学派》，载王铭铭编选：《西方与非西方》，华夏出版社 2003 年版，第 234 页。

<sup>23</sup> 参见参见吴泽霖、张雪慧：《简论博厄斯与美国历史学派》，载王铭铭编选：《西方与非西方》，华夏出版社 2003 年版，第 234-245 页。

的一致性理论，以及中国古代文明的人类学研究等等。

涂尔干（1858-1917）是社会学、人类学历史上三大导师之一，与卡尔·马克思、马克斯·韦伯并称社会学三大思想家。涂尔干一生著述颇丰，但最受人瞩目的是《宗教生活的基本形式》。他的著作有一个重要的特征，就是以结构方法来解释宗教等集体行为，在他的研究中隐含了结构主义的萌芽。涂尔干批评了进化论思想指导下形成的关于宗教的核心概念——泛灵论和自然崇拜，他从澳洲部落的图腾崇拜——比泛灵论和自然崇拜更为原始的宗教——中寻找宗教的实质。他认为，氏族的神、图腾本原，都只能是氏族本身而不可能是别的东西。是氏族被人格化了，并被以图腾动植物的可见形式表现在了人们的想象中。<sup>24</sup>在考察了图腾崇拜等信仰的起源之后，涂尔干发现，社会只要凭借它凌驾于人们之上的那种权力，就必然会在人们心中激起神圣的感觉，古往今来，社会始终在不断地从普通事物中创造出神圣事物，唯有社会是这类各色神化的始作俑者，因为它往往不惜把那些只有自己的功德却没有权力获此殊荣的人也神化了。因此，人们得到的印象是：有两种不同的现实与我们相关，它们之间隔着一条鸿沟，一边是凡俗事物的世界，而一边则属于神圣事物。<sup>25</sup>

莫斯（1872-1950）也从未做过田野调查，但他知识广博，拥有非同寻常的洞察力，他能够从民族志的材料中发现那些调查者无法理清的规则。他的最重要著作《礼物》，试图通过研究原始文化或其他的文化来反思现代文化，建构出了人类社会中人與人之间相互交往的一般关系，莫斯认为，人与人之间的关系就是交换关系。在《礼物》的开篇，他引用了斯堪的纳维亚的古老诗集《埃达》（*Edda*）中的诗句：“你知道，如果你有一个令你信赖的朋友，而你又想有一个好的结局，那就要让你们的灵魂交融，还要交换礼物，并且常来常往。”莫斯以西北美洲印第安人中的特林基特人和海达人的“夸富宴”为例子，他称之为“总体呈献体系”。一到冬天，这些原始部落就接二连三地过节、宴庆和开集市，这些活动同时也是整个部落的盛大集会。氏族、婚礼、成年礼、萨满仪式、大神崇拜、图腾崇拜、对氏族的集体祖先或个体祖先的膜拜，所有这一切都纠结在一起，形成一个由仪式、法律呈献所组成的错综复杂的网络。<sup>26</sup>也就是说礼物已经成为互惠体系的一部分，“夸富宴”启动了社会及其制度的总体。他把夸富宴所呈现的全部事实表述为“总体的社会事实”，它既是法律的、经济的、宗教的，也是美学的、形态学的，它们是总体，是我们所试图描述其功能的各种社会体系的全部。<sup>27</sup>

葛兰言（1884-1940）的研究极为独特，他专注于古代中国的宗教问题，在西方中国学重考据的语文学派之外，形成了一个社会学派，他的突出特点就是对社会的整体把握，即从历史事实中探寻整体社会事实。他的代表作是《中国古代的节庆与歌谣》一书，该书以《诗经》为主要文献，在对其中的诗句原文、历代注疏进行条分缕析的考证基础上，就中国上古时期整体的社会面貌，回答了一般社会理论层面的“何为社会”的问题。他将《诗经》分为

<sup>24</sup> 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海人民出版社1999年版，第276页。

<sup>25</sup> 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海人民出版社1999年版，第283页。

<sup>26</sup> 马塞尔·莫斯：《礼物》，汲吉吉译，上海人民出版社2002年版，第63-64页。

<sup>27</sup> 马塞尔·莫斯：《礼物》，汲吉吉译，上海人民出版社2002年版，第203-205页。

田园主题、乡村爱情主题、山川主题，从这三类主题的诗歌中可以看出，季节性节庆标志着乡村生活中每一个具有决定意义的阶段，竞赛也将不同的青年男女以相互冲突的方式汇集到一起，爱情就从乡村集合和歌舞中产生了。葛兰言从《诗经》的爱情诗歌中洞察了中国上古社会的社会结构，认为节庆是上古社会结构的戏剧性表象。他发现，在当时的社会中，家族集团和性别间的对立是社会组织的基本原则，由对立而形成的分离原则只有在某些重大场合才能暂时缓和，季节性的节庆就是这种场合，节庆决定了中国农民生活和两性关系具有的节奏性，表明爱情的情感以及这些情感与社会习俗和一定的社会组织之间的关系，两性交换是节庆能够包容对立统一的根本原则。正是节庆活动的神圣性、庄严性，才诞生了与日常生活语言不同的诗歌语言，以表达参与者内心激荡的情感。诗歌中的自然规律与人类习俗之间的对应性，人类行为与自然现象并置的基本模式，实际上是人类社会与自然界之间的对应关系。

葛兰言从即兴演唱的爱情歌谣看到了古代中国农民周期性的群体聚会；从群体聚会的节庆场景中诗歌艺术的特定表现形式（每一首诗歌，都采取交替合唱的形式、与舞蹈合拍的韵律、模拟对象的拟声叠词以及特意要唤起情感的田园主题），看到了中国上古社会生活的季节性；从季节性的大聚会中，看到了中国上古社会活动的两极状态——社会生活的狂欢时期与沉寂时期；进而发现，季节性的聚会归根结底是一种社会同盟活动。以血缘为纽带形成的各自分立的家族集团，相互之间的对立只有在节庆期间才能缓和，形成具有共同体性质的地域性联盟，婚姻的同盟则是这种共同体的制度基础，正是节庆提供的群体聚集的机会，使婚姻的交流变成了两性关系的飨宴。从两性关系的封闭与飨宴之对立状态中，葛兰言洞察了中国上古社会的基本结构——性别之间的对立、以血缘为纽带的地域集团之间的对立，而这两种对立是建立在劳动技术的分工以及劳动土地的地理划分基础之上的。<sup>28</sup>

在法国的人类学中，葛兰言应该是个承上启下的关键人物，关于节庆期间歌谣的神圣起源的研究，可以发现涂尔干关于宗教起源的“神圣/凡俗”的理论的影响，后来的列维-斯特劳斯关于生/熟、自然/文化等一系列人类社会基本模式的理论，也可以看到葛兰言思想的影响。

列维-斯特劳斯，现代人类学集大成者，声名显赫，作品艰深晦涩。他虽然有数次前往巴西中部探险、调查的经历，但他还是广泛使用其他人的民族志材料，他的《亲属制度的基本结构》、《野性的思维》、《结构人类学》等等，所依据的材料都不是自己田野调查得来的，但这些都妨碍他成功地理解其他民族。

作为结构主义人类学大师，列维-斯特劳斯主要关注于社会结构的模式研究。他借用语言学家雅各布逊的元-辅音三角模式，制作了一个所谓的“烹饪三角”模式，他认为，正如每一个人类社会都要说话一样，他们也都要用各种各样的方法烹饪他们的食物。熟的食物是通过文化手段转变为新鲜的、生的食物而成的，腐烂的食物是通过自然方式转化为新鲜的、生的食物而成的。此外，在社会结构的研究中，他还采用了有意识模式、无意识模式、机械式模式和统计学模式等。所谓有意识模式是指土著人根据自己对当地社会的认识而向人类学

---

<sup>28</sup> 参见格拉耐：《中国古代的祭礼与歌谣》，张铭远译，上海文艺出版社 1989 年版。

家提供的情况，无意识模式是指人类学家不能直接观察到的、当地人没有意识到的他们本身社会的真正结构，机械式模式是指在某一社会法则所规定的人们行为模式，统计学模式是对那些违反社会行为法则的行为模式的统计。

列维-斯特劳斯的真正创见在于，他并没有把人类本性和文化变迁这两个概念对立起来，而是力求将前者置于后者的背景之中，把它当作是一种抽象统一的结构，来统摄具体可见的变异现象。真正理解了列维-斯特劳斯这一深邃思想的，大概只有当代美国人类学家萨林斯的一系列历史人类学论著。列维-斯特劳斯试图在深入挖掘文化特殊性意蕴的同时，建构出一种人类知识的统一体。文化特殊性意蕴的挖掘，意味着他的一系列关于人类知识统一体的建构，必须经得起来自不同地区的现代民族志知识的挑战。他探讨亲属制度的基本结构、探讨未驯化人的思维、探讨神话，并不是为了了解人类智力发展的原始阶段，也不是为了了解潜藏的特殊文化领域里的意识形态，而是所有人共同拥有的能够跨越时空的思维模式；他关心的也不是对每一种文化现象作出单一的解释，而是要把各种文化现象之间千变万化的差别和补充解释出来，他尤其关心的是文化现象之间的系统联系，认为抽象层面的解释是确立这些关系的手段，而不是目的。<sup>29</sup>

20 世纪的法国人类学无疑是辉煌的，不仅仅拥有了一批杰出的人类学家，更在于他们拓展了一种新的人类学传统，摆脱了进化论和社会结构论的制约。他们试图在非西方的社会模式中寻找一般理论，他们的理论十分典范地体现了现代人类学对于西方中心主义社会理论的屏弃，体现了一代人类学对于本土文化的超越。<sup>30</sup>

## 回归本土

早在 1936 年的夏天，在英国留学的中国学者费孝通以 *Peasant Life in China*（中文版改名为《江村经济》）为题，通过了英国伦敦经济学院的博士论文答辩，获得博士学位，并发表出版。他的导师马凌诺斯基为此书的英文版写的序言中预言：“费孝通博士的《中国农民的生活》一书将被认为是人类学实地调查和理论工作发展中的一个里程碑。”<sup>31</sup>因为“作者并不是一个外来人，在异国的土地上为猎奇而写作的；本书的内容包容一个公民对自己的人民进行观察的结果。如果说人贵有自知之明的话，那么，一个民族研究自己民族的人类学当然是最艰巨的，同样，这也是一个实地调查工作者的最珍贵的成就。”<sup>32</sup>费孝通因为在老家养伤，他以他的姐姐开办的缫丝厂为主线，调查村里人的家庭生活、经济状况、土地情况等项目，他就是带着他调查的这些资料写作了博士论文。

如果比较费氏和马氏两人各自的人类学道路，可以发现马氏学问的最初目的，是为了帮助殖民地政府解决殖民地社会的问题，在异域的异文化氛围中从事学术研究，而费孝通则是抱着“富国强民”的理想走向了本土社会，试图从对自己人民的观察中了解中国社会

<sup>29</sup> 约翰·斯特罗克：《结构主义以来》，渠东等译，辽宁教育出版社、牛津大学出版社 1998 年版，第 2 页，第 11 页。

<sup>30</sup> 王铭铭：《人类学是什么》，北京大学出版社 2002 年版，第 42 页。

<sup>31</sup> 费孝通：《江村经济：中国农民的生活》，江苏人民出版社 1986 年版，第 1 页。

<sup>32</sup> 费孝通：《江村经济：中国农民的生活》，江苏人民出版社 1986 年版，第 1 页。

问题的症结究竟在哪里。费孝通的学术研究，为世界人类学的研究开创了一个新的方向，他的成功，意味着人类学不仅只是依靠非洲部落的研究来提供人类学研究的范式，文明发达的国度如中国等地方的研究，一样地可以为人类学的研究贡献独特的思考。费孝通的研究并非仅仅是一种简单地回归本土的姿态，更是对本土社会的真正领悟。对于中国人来说，费孝通的研究提供了一种从未有过的、理解中国社会运行机制的视野，这就是从下往上看视野。他将中国社会的本质归结为“乡土性的”，“从基层上看去，中国社会是乡土性的。”<sup>33</sup>更为重要的是，费孝通的人类学研究是“为了人民的利益，为了人类中绝大多数人乃至全人类的共同安全和繁荣，为了满足他们不断增长的物质和精神生活需要。”他将自己的人类学研究称为“迈向人民的人类学”。<sup>34</sup>

在西方人类学领域，早已存在了对本土文化问题的兴趣，美国人类学进行异文化研究的对象曾是美国的印第安人、外国移民以及都市移民。20世纪80年代以来，西方人类学家在完成异文化研究之后，日益转向本土文化课题的研究。这些在海外从事过研究工作的，尔后回到国内从事本土文化研究的学者，他们的研究证明，人类学在与其他领域联合发展文化批评中具有巨大的潜力。人类学回归本土之后，不再沉迷于其自身的泛文化浪漫主义之中，不再以异文化的优越性来批评现代社会，类似于马凌诺夫斯基笔下的高贵的野蛮人（the noble savage）的描述，再也无法唤起人们的诧异与震撼。人类学家越来越意识到，本土文化民族志的功能与异文化民族志所曾具有的功能一样重要和合理，他们认为，人类学研究对象（即异文化）正在消失的恐惧观念，已被证明是没有根据的：独特的文化变异无处不在，而且在国内把这些独特的文化变异记录下来常常比在异文化民族志工作更为重要。

与费孝通回归本土的人民关怀不同，西方的人类学家回归本土，他们力图将人类学的解释研究充分地放置在美国研究、历史学以及文学批评等相关领域的文献语境之内。这些人类学家不仅关注传统人类学的课题，如亲属制度、移民、少数民族、公共仪式、宗教崇拜、反文化社区等等，但是，由于回归本土的人类学家追求的是一种文化批评的效果，他们的最主要课题却是大众文化形式的研究以及对主流中产阶级生活的实验性研究。它们重新提出了二三十年代文化批评家们陈述过的社会分层、文化霸权以及认知的变迁方式等较为广泛的问题。对大众文化工业、流行文化以及公众意识的形成等问题的研究，成为新研究最富有生气的一种取向。<sup>35</sup>

还有另外一种研究方式，就是将异文化与本土文化并置起来，进而达到一种文化批评的效果，这种方式也是回归本土的人类学家的新趋势。萨林斯的《文化与实践理性》将认识论的批评运用于人类学文化理论的探讨之中，对人类学领域以及一般西方思潮中的功利主义及唯物主义思潮进行了一种大胆的批评。他认为，人类学的文化论主张，从自然的利用中获得的满足以及人们之间自我利益的关系都是通过象征符号系统而被建构起来的，象征符号系统

---

<sup>33</sup> 费孝通：《乡土中国》，三联书店1985年版，第1页。

<sup>34</sup> 费孝通：《费孝通学术著作自选集》，北京师范学院出版社1992年版，第412页。

<sup>35</sup> 参见乔治·E·马尔库斯、米开尔·M·J·费彻尔：《作为文化批评的人类学》，王铭铭等译，三联书店1998年版，第211-212页。

具有它们自己的逻辑或内在结构。对于人类而言，并不存在未经文化建构的纯粹自然本质、纯粹需要、纯粹利益或纯粹物质力量等等。这并不是说人类不受生态学或生物学上的制约，而是说文化传达人类对自然的所有认知。对于萨林斯来说，事物（自然界）与观念、价值观及利益都是文化的建构物。萨林斯以美国社会的食物结构作为策略性的探讨对象，巧妙地将人们习以为常的日常生活的事实陌生化。他指出，如果我们原来的主食是狗肉的话，那么我们的粮食及耕牛的生产将会改变，我们的国际贸易也将会改变。美国人对食品有许多禁忌，其经济核算的机会成本从属于我们的有关何种动物可以食用、何种不可以食用的禁忌。在美国，尽管牛排的供应大大超出人们的食用量，但是牛排依然是最贵的肉。萨林斯的批评向人们揭示了：我们眼中的“自然物”实际上是由一种“人为”的文化逻辑所建构的，我们社会中的不同文化局部（农业、性别、烹饪规则）是由文化系统的方式相互联系起来的。

### 结语

作为以研究异文化起家的人类学，最后呈现回归本土的文化批评，表面看来，似乎从对象上否定了人类学研究存在的合法性，其实不然。人类学的研究有着一以贯之的文化批评传统，无论是 19 世纪的跨文化的比较研究，或者是迈向异域社会的民族志描述，都渗透着一种强烈的文化批评精神，异域/本土之间的跨越或回归，提供了人类学家一种宏阔的跨文化视野，不仅仅只是认识了世界上存在着如此丰富多样的文化生态，也让西方人通过异文化反观自身，认识到自身文明的诸多缺陷。

我们今天更多地从民族中心主义的角度批判 19 世纪人类学的进化论思想，对于那个时代而言，比较方法的许多方面却是先进的。它捍卫了人类精神心智的一致性，反对猖獗的种族中心主义，坚持大同论的基本理念，反对神授的专制神学主张，并因而反对神学的权威，否认“原始人”或“原始社会”是人类堕落的样本，并因此反对把原始人视为因堕落而在道德上隶属奴隶和其他从属族群，它采用来自于非西方世界或美国印第安人的样本，就财产所有权、不平等的政治关系、家庭、法律以及宗教权威等方面的问题，对维多利亚时代的社会进行批评。虽然如此，比较方法已经采用得自于其他社会的样式，去批评最现代的社会，但其批评依然十分有限、零乱，而且过于怀旧，其隐含的信息依然倾向于肯定现代欧洲或美国社会的根本优越性。进化论的衣钵依然植根在现代流行思潮中：现代化或发展的连续论、传统/现代、无文字/有文字的、乡民/工业等二元对立模式，以维多利亚的“进步”教条为依据，强化了欧美自鸣得意式的文明观。

二三十年代，人类学发展出民族志范式，对西方文明，即资本主义进行潜隐的、不屈不挠的批评。人类学家认为，西方人丧失了“他们”或异文化依然拥有的东西，西方人可以从民族志的描述中，习得基本的道德和实践规则。民族志提出了三种广泛的批评：“他们”原始人保持了对自然的尊重，而西方人已经丧失了人类生态的乐园，他们维持着亲密而令人满足的社区生活，而西方人丧失了社区生活的经验，他们保留了日常生活的神圣意义，而西方已经失去了心灵的视野。英国的民族志是对英国社会的含蓄批评，他们勇敢得采用魔术和巫

术等习俗为起点，将它们与西方科学和常识进行平等的比较，这种比较的结果，倡导了对西方理性观念的最初质疑，实际上，他们所揭示的是，世界上存在着组织社会的其他可供选择的替代性模式，这些模式与西方自己的社会组织方式一样具有理性，甚至更具有理性。作为文化批评的人类学家，发展出了一种自由派的批评，这种批评类似于其他社会的批评，他们对受压迫者、异己者异己边缘人表示出他们的同情，也强调对于享有特权的中产阶级生活的不满。这种文化批评是对社会状况的批评，而非对社会秩序本身的体制或本质的批评，相对于马克思主义者的批评而言，他们的批评并不激进。

（作者：刘晓春，男，中山大学中国非物质文化遗产研究中心副教授，博士。地址：广州市新港西路 135 号中山大学中文堂，邮编 510275。）