

Mc
Graw
Hill
Education

THINKING LIKE AN ANTHROPOLOGIST
A Practical Introduction to Cultural Anthropology



像人类学家一样思考
人类学入门

美]约翰·奥莫亨德罗 (John Omohundro) 著

经纬 任珏 贺敬 译

Mc
Graw
Hill

 北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

欢迎光临人类学

这本独具特色、富有启发性的人类学导论，遵循以问题为基础的独特指导原则。每章都围绕一个关键问题精心组织，用相关田野故事揭示身处田野的人类学家将会遇到的潜在方法、挑战和后果。透过亲身田野经历，与其才华横溢的个人教学风格，约翰·奥莫亨德罗为我们展现了人类学家所面对的核心概念与问题。

这是一本出色的、内容最有条理的人类学导论教材。书中的练习是该书最大的特色。这些练习深化了教学内容，让同学们学得更为投入。

—— Vaughn Bryant, 德州农工大学

这本书最大的优点就是在便于学生学习，理解人类学方面所作出的积极努力，以及作者在每章开始加入的丰富田野经历。

—— Walter Little, 纽约州立大学奥尔巴尼分校

虽然人类学向来关注的主要都是昨日“纯洁而原始”的社会，但这本书却让我们知道了，如何像人类学家一样思考当代人类问题。

—— Colleen Boyd, 波尔州立大学

想要让学生们明白人类学是什么，最好的方法莫过于让他们看到人类学家在现实生活中的所作所为，就像本书作者在书中所作的那样。

—— Steven L. Gardiner, 迈阿密大学

上架建议：人类学·普及读物

ISBN 978-7-301-22044-3



9 787301 220443

定价：78.00 元

Mc
Graw
Hill
Education

网址：<http://www.mheducation.com>

Mc
Graw
Hill
Education

人类学入门

像人类学家一样思考

THINKING LIKE AN ANTHROPOLOGIST
A Practical Introduction to Cultural Anthropology

[美] 约翰·奥莫亨德罗 著

张经纬 任珏 贺敬 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记号 图字: 01-2011-4740

图书在版编目(CIP)数据

人类学入门:像人类学家一样思考/(美)奥莫亨德罗(Omhundro, J.)著;张经纬,任珏,贺敬译. —北京:北京大学出版社, 2013.4

(培文书系·社会科学译丛)

ISBN 978-7-301-22044-3

I. ①人… II. ①奥… ②张… ③任… ④贺… III. ①人类学—通俗读物 IV. ①Q98-49

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第019450号

John Omhundro

Thinking Like an Anthropologist: A Practical Introduction to Cultural Anthropology

ISBN: 978-0-07-319580-3

Copyright © 2008 by The McGraw-Hill Companies, Inc.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including without limitation photocopying, recording, taping, or any database, information or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

This authorized Chinese translation edition is jointly published by McGraw-Hill Education (Asia) and Peking University Press. This edition is authorized for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong, Macao SARs and Taiwan.

Copyright © 2013 by The McGraw-Hill Asia Holdings (Singapore) PTE. LTD and Peking University Press.

版权所有。未经出版人事先书面许可,对本出版物的任何部分不得以任何方式或途径复制或传播,包括但不限于复印、录制、录音,或通过任何数据库、信息或可检索的系统。

本授权中文简体字翻译版由麦格劳-希尔(亚洲)教育出版公司和北京大学出版社合作出版。此版本经授权仅限在中华人民共和国境内(不包括香港特别行政区、澳门特别行政区和台湾)销售。

版权©2013由麦格劳-希尔(亚洲)教育出版公司与北京大学出版社所有。

本书封面贴有McGraw-Hill公司防伪标签,无标签者不得销售。

书 名: 人类学入门:像人类学家一样思考

著作责任者: [美]奥莫亨德罗 著 张经纬 任珏 贺敬 译

责任编辑: 张善鹏

标准书号: ISBN 978-7-301-22044-3/Q·0133

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大学出版社 @培文图书

电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

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

出版部 62754962

印 刷 者: 三河市腾飞印务有限公司

经 销 者: 新华书店

720毫米×1020毫米 16开本 30.75印张 495千字

2013年4月第1版 2013年4月第1次印刷

定 价: 78.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

一个愿望和一个梦想

(代译序)

好几年前，在我刚刚开始从事人类学作品翻译工作的时候，曾经有一个小小的愿望：我想以一本导论教材作为我结束翻译经历的标志。因为在我最初迈入人类学知识森林的时候，跨专业的背景让我天然有一种“知不足而后勇”的动力，为了弥补不足，多多涉猎各类导论（概论）教材是我自学时颇下了一番工夫的“捷径”。虽然我们往往因为对诸如经济人类学、医学人类学、历史人类学、发展人类学、考古人类学等某一分支的兴趣，走进了人类学知识的森林，但要在这片林中走得更远，在树影幢幢中，找到那条通向光明、豁达的“林中路”，就需要我们从对一株植物的喜爱，转化为对整片森林的热爱。

而一本出色的导论教材，正是这样一张人类学“知识森林”的GPS地图：让我们知道前人奠基的知识探险之旅已经为我们扫清了哪些障碍，哪里已经开辟为通途，哪些区域尚未探知，前辈们在哪些地方曾经陷入激烈争论（甚至徘徊不进），之后提出了哪些富有启迪的建议，决定向哪些未知的方向尝试探索。一本出色的导论教材能让初学者在最短的时间里（不带偏颇地）建立起对学科的全面认识，当然，如果能相继阅读几本教材会更有收获，因为编写者的不同，使教材本身也各有侧重，回到森林地图的比喻中来，不同版本的地图还能相互矫正误差，修正对现有知识体系的认识。

因此，当我经过十年，渐渐在这片森林中找到自己的路径时，便想以一种特别的方式回顾自己在这人类学知识密林中的探索之旅，并将此作为回馈给我所热爱的学科的一件礼物：翻译一本出色的导论教材，为更多后来者打开通往人类学花园的路径。

过去几年中，我翻译过一些已经出版或未能出版的人类学作品，其中就包括恩伯夫妇和彼得·派更合编的导论教材《人类学》（第20版），只是这项工作因某些原因未能完成。不过，幸运的是，2010年末与北大出版社合作的“麦格劳-希尔”系列人类学教材翻译项目，最终让我得以实现这个愿望。随着《远逝的天堂》、《改变人类学》两本译著相继面市，这一系列的最后一本《人类学入门：像人类学家一样思考》也终于有机会接受广大读者的检验了。

* * *

本书作者约翰·奥莫亨德罗教授的简历和主要著作可见封面前勒口作者简介，兹不赘述，但他“从事文化人类学导论课程教学32年”的经历却足以令人欣羡。他在书中使用自己30多年来教授人类学导论课程的点滴心得，向我们传递了对学术、教学的不倦热情。

作者在书中透露，他年轻时曾在台湾和香港求学，而后最初的田野调查又选择了在菲律宾研究当地华人，不知是否长期濡染华人文化的结果，作者采用了一种其他导论教材罕见的写作模式——极似中国明清拟话本小说“入诗、入论、正话、结论、结诗”的结构。借助这种仿佛源自佛经变文故事的写作方式，他将融合个人体验的反身性民族志与教材内容巧妙结合，从故事中不知不觉地引出章节主题，如同拟话本小说，先用一个富有启发性、浓缩了该章主题的小故事，点出主人公将在“正话”部分经历的冒险，并在阅读“正话”的同时，与“入论”中的小故事相互印证，自然地归纳出“结论”所要呈现的具有教育意义的主题。

借助这种独特的章节结构，他将个人体验与导论内容相互融合；配合每章主题，这本人类学教材在一定程度上便成了一部浓缩版的反身民族志，折射出作者30多年笔耕不倦的人类学之旅。而这些源自作者本身的个人体验，也在与读者分享经验的同时，把人类学知识融入读者自身的生命历程——我有没有与外国（其他族群的）同学交往过？我有没有前往异文化旅行、学习交流、生活的经历？我有没有参加过环保募捐？有没有参与过仪式？笃信某些影响运气的观念和行为？或者对某些文化方式产生了不适和排斥？通过这一方式，显然拓宽了导论教材向读者传递知识的途径。

本书的另一大特色同样引人注目，只要浏览一下本书的目录就会明白，本书与以往所有人类学导论教材的结构都有所差别——分类体系的不同——尤

其是与他的老师康拉德·科塔克教授编写的众多教材相比。从认知角度而言，分类体系代表对事物的基本认识。让我们再次借助那个森林比喻，以往教材中围绕诸如亲属制度、政治组织、社会结构、生计类型、交换方式等关键概念组织起来的分类体系，好比是给森林中的每棵树木贴上标签、铭牌，让我们知道人类学知识森林的基本组成，但是，即便认识了森林中的全部树木，我们还是可能在林中迷路，无法展开自己的知识探险。

因此，虽然熟读科塔克教授、恩伯夫妇、罗伯特·墨菲教授等前辈学者编写的教材，或是将人类学理论史烂熟于心，我们还是无法将这些课本上的知识，与现实生活中纷繁复杂的人文现象一一对应起来。一言以蔽之，身为人类世界的观察者，尽管都源自启蒙时代的博物学家，但我们不是按图索骥的动物、植物、昆虫、微生物观察者，我们要面对的是一个更加复杂，而且日新月异、不断变迁的研究对象（事实上，其他物种也在经历变化）。所以，一本出色导论教材的目标，也就莫过于本书作者在开篇“授人以渔”中提到的“我坚信，学习文化人类学能让所有学生洞悉、探索我们千差万别的世界”，与其牢记树林中每株植物的名称，不如从更大的生态角度了解林中树木分布的基本规律，“让学生掌握人类学研究人类行为和观念的方法，让他们在学完这门课程之后继续像人类学家一样思考”。

本书的基本结构，就反映了作者的这一思路，全书按照人类学家认识文化、理解文化、阐释文化的基本步骤分成 11 个问题依次排列，逐层递进，将人类学的基本概念嵌入我们认识文化的过程当中，避免了专注独木，忘乎森林的困境。这也是作者所提到的“像人类学家一样思考”的方式。有关这 11 个问题所分别针对的探索文化过程的基本思路，作者在“本书的使用”中已经介绍得非常清晰，此处无需冗语。

另外值得一提的是，本书并不因为是一本导论教材，而在内容上因繁就简，恰恰相反，书中充实而富有时代感的材料，让我们能够准确把握当代人类学领域的最新动态。比如，最让我感动的是，本书第九章（反身性问题）“科学的人类学怎么了？”小节中对“科学的人类学”问题作出的回应。自从 1980 年代所谓“人文学科的表述危机”以来，人类学界内部对本学科“人文”抑或“科学”的学科价值进行了重新考量，在这一“文化传播”事件中，国内学界由于信息匮乏或不够完整，往往知其名而不知其实，知其然而不知其所以然，有人

甚至以为人类学不再与科学、理性为伍，乃至落入反理性、反启蒙的荒野。作者在本书中坦承：“人类学有时确实不甚科学，或有偷工减料之嫌”，但“一个来自某一文化、受过良好训练的观察者可以不受先天偏见干扰，观察另一个文化”，“科学是我们去除偏见的最好助手”；“而且人类学在以科学方法来研究人类现象，对人们的思想和行为加以理解、预测，乃至控制方面也颇为成功”。

相似的问题也出现在第九章的“我如何证明自己是正确的？”一节中，自从格尔茨提出“文化的阐释”后，我们对文化阐释具体方法的理解，仿佛成了“一千个人眼中的哈姆雷特”。不过本书作者针对国内研究者的困惑指出，“我们不要把有效性理解为‘真实’，而应看成是某种程度的有用性。我对异文化所作的论述，有没有增进我们对他们行为的阐释，或更准确地预测了他们将来的行为？”答案是肯定的。这样一来，“文化的阐释”方法及其意义也就一目了然了。

本书在传授“人类学家思考方式”的同时，也对国内人类学界颇为关注的“家乡民族志”之利弊、“文化相对主义”的不同层次、田野工作的基本伦理、普世价值是否存在、如何在共时社会结构中加入历时性视角等问题给予了真诚、坦率的回应。这些对当下人类学问题的智慧解答，如宝石闪烁，散落林间，把探寻的喜悦留给每位读者。

最后，需要提及本书每章后所附的练习题目，以如此篇幅精心设计的题目也是前辈教材之未见。尽管这些题目多依托美国大学文化背景，但阅读与学习本身也不失为一次徜徉异文化的探索旅行，从中文读者的角度来说，参与习题也是一扇了解美国社会、文化的窗口。而对于使用本书的授课者而言，如何将这些习题转化为适合中国课堂的练习，将同样是一项饶有趣味的跨文化之旅。

* * *

寥寥数言，不敢絮语，很难说这是迄今最好的人类学教材，但这的确是我读到的最有特色的人类学导论。对于这本出色的教材，任何冗赘的译序都有掠美之嫌。我很荣幸成为本书的译者之一，希望在另两位译者的共同努力下，能将我的最后一本译作，变为完成得最出色的一本。这两位译者分别是：香港中文大学性别研究课程（人类学方向）博士候选人任珏小姐（译有第八章、第九章），毕业于中国社会科学院研究生院世界宗教研究系的贺敬先生（译有第二章、第七章），如果没有他们二位在一年的时间里，贡献时间、分享智慧，

本书或许将失色不少，借用本书作者的话，祝他们在各自的学术事业中“一展所学，独当一面”。

本书中译本的顺利出版，也为这一翻译项目最终画上完满的句号，实现了我当初的愿望。以后我便不再从事翻译工作，但一个结束，意味着另一个开始，之后，我将以新的方式继续参与、推动人类学知识面向公众的普及和介绍。

今日中国正行驶在文化变迁的高速路上，跨国际、跨民族的文化交流正随着全球化而日益频繁，当中国与世界在政治、经济、文化上联系越发紧密时，由于文化差异造成误解的几率也大大增加。与此同时我们发现，最能帮助解决当代中国发展困境的，正是这门并不古老但志向远大的学科。如果能够以宽容的心态，更多理解他人的观念与文化实践，我们自己的生命也将发出更明亮的光彩，在实现这一目标的过程中，人类学将大有作为。

许多年来，我一直怀有一个梦想，借用一位人类学同行的话说，“‘人类学导论’应该被列入大学的全校必修课里”，让每个年青一代的学子，都有机会学习认识、理解、悦纳异文化的基本方式，发现本文化中富有时代意义的文化内涵，成为本书中提到的“改革者、批评家、科学家、人文主义者和世界主义者”。而将约翰·奥莫亨德罗教授的这本著作以流畅、通达的中文版本与诸位读者分享，或许正是我们为实现这个仍需努力的梦想所作出的点滴而不懈的贡献吧。

张经纬

2013年1月26日

于上海博物馆

前 言

授人以渔

我曾任教于纽约北部乡村，即便彼时的学生们也都生活在一个由舍友、男女朋友、同学、老师、朋友和邻里组成的多元世界当中。这让我坚信，学习文化人类学能让所有学生洞悉、探索我们千差万别的世界。所以，我希望《人类学入门：像人类学家一样思考》一书能通俗易懂、为初学者打开知识的门径。本书并不是为了向学生灌输我们两个世纪以来对文化的研究，也不是让学生们死记硬背，而是想要让学生们在生活天地中——无论异域还是家乡——大展拳脚之时，了解人类学研究文化的方式。

既然有了这个目标，本书针对的便是非人类学本科或辅修文化人类学导论课的学生，当然本书也适用于人类学方法或民族志方面的导论课。

换言之，本书打算用生动的形式，让学生掌握人类学研究人类行为和观念的方法，让他们在学完这门课程之后继续像人类学家一样思考。为了能加深印象，本书用询问结构（“11个关键问题”）提出了人类学的方方面面，让学生们有机会在本文化和本书介绍的其他文化群体的生活中不断实践。

我在导论“本书的使用”中，用5种职业囊括了大多数学生在生活中会扮演的角色：世界主义者、改革者、批评家、科学家和人文主义者。人类学的视角会帮助他们更好地适应自己的角色。此外，我还在拙作《人类学的事业》（Omohundro, 2002）中用充分的证据给学生和职业规划者以信心，证明人类学的思考能推动事业，立足社会，一展所学，独当一面。

本书每章结构的三个特征

本书配有电子版教学手册，我在其中给出了使用本书的多种指导方法，但每章结构中的三个独特之处（特征）值得一提。

按关键问题有机结合



虽然其他学科也研究诸如战争、全球化、性别、家庭和宗教，但文化人类学研究这些主题的独特之处与长处则在于其与众不同的方法。我将我们学科的方法总结为 11 个关键问题，并将这些问题作为本书的章节主旨，把学习和运用这些问题作为本书的首要目标。这 11 问来自当前文化人类学导论教材的共识，以及诸如《人类学通讯》(*Anthropology Newsletter*) 之类专业出版物，还有我同事们教学大纲上长期讨论的问题。

在第一章描述过文化的概念之后，第二章至第七章的其他关键问题将依次呈现研究文化的科学方法，强调观察、比较、分类、结构与解释的重要性，分别以田野工作、整体观、跨文化比较、历史、生物和社会结构作为重点。第八章到第十一章更偏向人文性、反身性和自我批判性，以符号、价值观，以及观察者与被观察者的感受差异为主旨。比如，文化相对主义的主题，就在第十章“我在下判断吗？”中详细展开，而不像之前章节中那样仅仅数笔或一晃而过。我认为这个关于价值观冲突的道德复杂性问题，需要详加探讨，因为在之前的篇幅中，读者们只是间接感受了种种文化遭遇。

“本书的使用”一章对这 11 个关键问题及每一章节内容作了详细介绍。本书按这 11 个关键问题有机结合，这本简明、易记、实用的导论教材，将会帮助大家用文化人类学的视野来理解我们置身其中的这个世界。

加入个人视角



每章都有我的田野经历片段，这些片段通常与内容镶嵌。这些故事的用意在于，通过与异文化真实遭遇的具体案例（其中包括通常发生在我身上的困惑与错误）突出本章主题。一开始就用故事抓住学生的兴趣，把课本当做读者与作者之间的个人交流，为关键问题在文化事务中的应用提供了一个范例。

通过练习积极学习



每一章后附的许多练习，不单是为了考查教学，更是为学生提供了运用章节中提到的关键问题的机会。我们可以用关键问题询问课堂上播放的影片、讲座、阅读中引介的另一种文化，或是询问学生们的文化。这些练习为我们寻求关键问题的答案，介绍了许多研究方法，包括访谈、参与观察、调查法、文献法、符号法、话语分析，以及比较研究等等。

比如，第一章的练习1“遭遇窘事”，就相当于一个比较式的自我访谈，能让学生通过比较发现发生窘事的原因，思考文化的权力和一致性。在第四章练习5“时间预算”中，将学生的时间使用分配，与法国、亚马逊雨林中非工业社会的使用分配方式进行比较。在第八章练习4“解释一个事件”中，让学生像克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)阐释巴厘人斗鸡一样，解释一场扑克游戏或篮球赛。

当然，这些练习是选择性的，不必在一堂讨论课上完成全部(或大部分)。不过，指导老师可以选择一些在课堂上进行讨论，安排一些回家作业，布置一些作为额外练习、期末作业或论文作业。电子版教学手册为练习的使用提供了充分指导。

增设的学习特征

从第一章到第十一章都有连续的教学结构，该结构以一则个人田野故事开始，为我们探索该章中的关键问题提供了真实生活背景，然后会列出几项给学生的学习辅导建议。

- **综述**紧接第一段田野故事之后。再次提起该章的关键问题，预习该章主旨，在恰当之处将其与之前章节的关键问题联系起来。
- **要求学习目标**是一章里综述部分后明确陈述的一系列内容。然后我们回到第二段故事，用人类学视角来审视这一场景。
- **小结**是对该章所有观点的综述。之后是第三段田野故事也是最后一段，用更大的篇幅运用该章节中的全部概念，并将这些与下一章要提到的关键问题联系起来。
- **推荐阅读**出现在每章末尾的练习后面。阅读材料按照导论课学生

的水平挑选，包括对这些材料的简短描述，介绍了它们的关联性和趣味性。电子版教学手册提供了更多阅读材料。一些选自人类学名著的材料可以指定学生阅读。其他经典和最新材料可作补充讲稿或安排补充阅读材料。

给教学者的提醒：为何采用这一方式？

我们这些讲授文化人类学导论课的教学者面临一项艰巨任务。我们追求远大，但又面临种种局限。我们追求的就是本课程的目标。在《人类学的教学》(*The Teaching of Anthropology*, Kottak et al., 1977, 71—72)一书中，简·怀特(Jane White)总结了许多当前教材编写者所强调的针对学生的目标：

1. 反思人类文化的多样性与适应性
2. 做一个博学多闻、富有责任感的世界公民
3. 了解研究人类的科学方法
4. 去除狭隘观念与民族中心主义
5. 理解有意义的观念
6. 让学生掌握课程结束后也能不断使用的工具
7. 让学生掌握他们自己的学习过程
8. 用民族志来审视人们的观点
9. 对他们本身的美国文化提出问题和批评
10. 挑战学科本身已有的知识体系

我们授课者会从这张表中把最重要的目标集合起来，可能再加上一些当前的主题，比如对种族、性别、语言或权力的偏重。然后我们也要考虑到实现这些目标所面临的挑战：

- 由于学生一个学期会选四门乃至更多课程，他们花在人类学课程上的时间可能会只有20%或更少。
- 学生完成期末考试之前，还要复习课文。大量主题、概念和学术成果将令课本无法满足复习参考。

- 虽然复习要比首次学习新概念快得多，但学生还是会忘记他们在课上考查过的内容 (Anderson and Schooler, 2001; Wixted and Ebbesen, 1991)。
- 多数学生都不会再上一次人类学课程。

好消息是，我们的影响还会持续。一项汇总了近 100 项研究的整合分析总结认为，“与流行观点颇有出入的是，学生们记住了他们在课上学到的大部分知识” (Semb and Ellis, 1994, 279)。他们记住了一些知识……但不是考试时的那些。那么，记下来的是什么呢？我们要让同学们在第一次，也可能是唯一一次上文化人类学课时记住什么呢？

通过与校友的谈话，我知道他们不会对厚厚的课本怀有太长久的记忆，但他们记得某些电影、一些他们读过的民族志，以及教授讲过的故事，他们显然还会记住每一次有趣的课堂活动或曾积极参与的项目。如果我们的课程教给学生们 5 年、10 年后还能理解文化的方法，那么知识就会通过这些长期记忆保留下来。

那么我们该怎样创造机会，让学生们沿着我们所设的这些雄心勃勃但又非常值得尝试的目标循序渐进呢？我们自有良方推动学生的学习。下面是实现最佳结果的 5 个条件 (Marchese, 1997)：

1. **积极参与主题。**学习者把新材料“融入”他/她的精神脉络。
2. **不断反馈。**学习者通过对话、反思、检验和指导，最终修正他/她的理解。
3. **与其他学习者合作。**学习者致力于积极学习、获得反馈、认识他人的观点、进行合作，从而积极获得人类学的方法。
4. **潜移默化。**学习者观察他人，效仿最佳的行为或思维。
5. **将所学的应用于实践中。**学习者将学习材料融于思想或行为，或将其应用于课堂之外的广阔世界。在行为中应用学习材料的内容，把从中得到的反馈，再次与学生的思维方式结合起来。

本书在谈到不断运用 3 个特征 (关键问题、个人观点、积极学习) 的同时，也提到了提高学生参与程度的挑战。要实现这 3 个特征，把文化人类学的基

本观点传授给学生，离不开这5个要点。积极参与和合作（第1、3点）可通过练习和讨论来实现。潜移默化（第4点）可以借助我的个人经验故事。本学科在今日生活中的应用（第5点）需要贯彻始终，通过对当前实事与社会进程的参与，并结合学生的个人环境。而不断反馈（第2点）则要借助练习、讨论和课堂参与方式（辅以随堂考察、论文作业和测验）加以巩固。

我在经历了10年教学的尝试与失误之后，决定以这种方式实现我的教学理想。在随后的20年里我不断修正，而这种方法也令我收获颇丰。我所获的“杰出教学奖”与其他教学上的荣誉，都应归功于学生和同事们对这种方法的支持。我曾于我所在四年制公共文理学院少至15人多达60人的班级中使用这种方法，但更大规模的班级则要更为适用，因为这与“照本宣科”的呆板、乏味形成了鲜明对比。在电子版教学手册中，我就如何将本书应用于各类班级大小和学制给出了建议。

把本书用于教学

灵活组织

我推荐按照本书出版的章节顺序进行教学，但我在写作过程中有意使之能重新调整，适应各类课程安排。如果教学者想要按照某种顺序展现某些主题（如亲属关系、性别或全球化），可以参照电子版教学手册中的“论题指南”模块重新调整章节。

应用各种民族志案例

使用本书的方式之一，是将一位读者、许多民族志，及（或）一篇关于语言、全球化、技术、艺术或性别的文章结合在一起。我在使用本书时，常会辅以3本物美价廉的民族志（近期用的是，德尼扎人、班巴拉人和马来西亚人的民族志），将书中的概念应用于人类学家经历的故事和在那些社会中的发现。这些民族志会让学生对我随后在课堂上展开的人类学基本主题（亲属制度、家庭、民族、生态）产生兴趣。当周所要思考的关键问题，就蕴含在这本民族志里。全班同学和我每周至少讨论一项与各章相关的练习。我会用电子版教学手册中的题库，每3周做一次随堂考查。安排3项练习作为进阶回家作业。

我最近安排的是第七章中的世系图、第六章中的学生饮食，以及第八章中的好运仪式。

适于各类班级大小或课程长度

本书中提供的互动教学、应用练习，以及小组研究，可以有效地适用于各种班级大小。电子版教学手册中提供了几种公开出版并得到检验的互动方式，比如头脑风暴、访谈和鱼缸观察。其中也对较大班级的几种小组划分方式给予了指导，比如临时讨论组、学习小组、联合小组，以及随机拼成的小组。我那些教过有着 100 多名学生班级的同事觉得这些方式在大班中比较有效。本书中有些练习不适合给大班安排回家作业，但有些则适于课堂讨论，另一些适于额外练习。我教的是 15 周的讨论课，但本书适于 10 周学期，这在电子版教学手册中有相应解释。

课本没有最好，只有更好。如果采用本书的授课者能够给我一些建议，本书下一版将会更臻完善，电邮请致 omohunjt@postsdam.edu。

补充材料

致教师

使用本书的授课者可以登录与本书配套的教师专用在线学习中心(OLC)。网址是 www.mhhe.com/omohundro1，在线学习中心包括与本书教学配套的试题库、PPT 教程，以及内容丰富的教学手册。手册考虑到本书会对许多教学者的教学和安排产生较大改变，所以给出了每章内容教学的参考意见，包括一份含内容介绍的术语表、每项练习的丰富建议、与每章内容和主题有关的最著名的精选参考书目，以及涉及相关话题的其他书目。

致学生与教师

www.mhhe.com/omohundro1 中的在线学习中心(OLC)为各类教、学程度提供了互动资源。学生和教师在学习每一章的内容时，均可登录在线章节，进行测验，并可在每章结尾看到练习的电子版。在线学习中心只对授课者提供电子版教学手册和 PPT 教程的下载。

致 谢

本系同仁慷慨贡献了观点、每章阅后评论、参考书、照片、地图，以及精神支持。感谢 Janet Schulenburg、Jaimin Weets、Morgan Perkins、Karen Johnson-Weiner、Steve Marqusee、Patricia Whelehan、Susan Stebbins、Bethany Usher。我们是一家人。

在本书的写作过程中，参与教学的本科生助理是 Charles Davis、Matthew Smith、Tiffany Dineen、Denise Szafran-Liscom。Jesse Bender 聪明地将我的抽象概念转化为图表。Stacy Pople 出色地编辑了参考书目，Nicole Febi 则帮我整理了术语表。每当我道阻途中时，总是教学秘书 Kathy LaDue 关切地听我牢骚，给我良方。

其他支援我照片、地图、建议和观点的同事还有 Tom Nemeč、Hans Rollman、George Casey（都来自纽芬兰纪念大学）、Charles Frake（纽约州立大学水牛城分校）、Joseph Jorgensen（加州大学尔湾分校）、Junko Geddes（纽约州立大学波茨坦分校）、Davied E. K. Hunter（埃德娜·麦康奈尔·克拉克基金会）、John Burt（约翰·伯德出版公司）。

下面提到的文化人类学导论课程教师，在本书的成书过程中一直细致阅读各章，给予丰富建议。他们给我鞭策的同时，也让我备受鼓舞。我在书中采纳了他们的建议（当然，其中的改动全责在我），我也希望本书能令他们感到欣慰。

Colleen Boyd, 波尔州立大学

Vaughn M. Bryant, 德州农工大学

John A. Donahue, 巴尔的摩郡社区学院, 埃塞克斯校园

William W. Donner, 库茨敦大学

Kreg T. Ettenger, 南缅因大学

Louis C. Forline, 内华达大学, 里诺分校

H. Thomas Foster, II, 北肯塔基大学

Steven L. Gardiner, 迈阿密大学

Nancy Gonlin, 贝尔维社区学院

Carla Guerron-Montero, 特拉华大学

Mark Hartmann, 阿肯色大学, 小石城分校
 Jane Henrici, 孟菲斯大学
 Josiah Heyman, 德州大学, 厄尔巴索分校
 Li Jian, 北爱荷华大学
 Walter E. Little, 纽约州立大学奥尔巴尼分校
 Marcella Mazzealli, 麻州海湾社区学院
 Timothy D. Pilbrow, 伊利诺伊大学厄本那香槟分校
 Corey Pressman, 胡德山社区学院
 Elizabeth Purdum, 佛罗里达州立大学
 Katherine R. Rowell, 辛克莱社区学院
 Kathleen M. Saunders, 西华盛顿大学
 Jon A. Schlenker, 缅因大学, 奥古斯塔分校
 Terry N. Simmons, 天堂谷社区学院
 Alisa Strauss, 辛辛那提大学
 Pauline Turner Strong, 德州大学奥斯丁分校
 Paul Winther, 东肯塔基大学

麦格劳-希尔高教出版社方面,我非常感谢策划编辑 Kevin Witt,在本书尚在酝酿之际便慧眼频垂;我还要向高级业务编辑 Thom Holmes 致谢,在其热情鼓励下本书才从构思跃然纸上。出版方面的顺利和专业支持,得益于项目经理 Carey Eisner; 排版 Kim Menning; 美编 Robin Mouat; 副刊经理 Michele Borrelli; 图片员 Brian Pecko; 出版主管 Jason Huls; 以及版权编辑 Judith Brown。

在此我想特别感谢对本书出版可谓必不可少的 Gabrielle Goodman White。从本书只是寥寥数篇的草稿开始,业务编辑 Gabe 便对本书致以不倦的指导、鼓励、评论和修正。若没有她的鼎力相助,本书也无缘与我们相逢。

最后我将本书献给我的妻子苏珊,感谢她对本书的参与,也感谢她对我们生活的悉心付出。现在我们或许有更多时间能重返纽芬兰了。

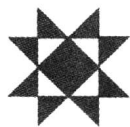
当你学会分辨本文化中无处不在的声音，这种声音便向文化中的人们一遍又一遍重提本文化的故事，你不会意识到这种声音。你在有生之年去了别处，终于忍不住问周围的人，“你们怎么会听这种声音，却意识不到那是什么？”如果你真的这么做了，人们就会奇怪地看着你，纳闷你到底在说什么。

——《以赛玛利》^[1]，丹尼尔·奎因，第 37 页

[1] 《以赛玛利》(Ishmael, Daniel Quinn), 另译为《大猩猩对话录：拯救世界的心智探险之旅》，远流出版社，台北，1997。

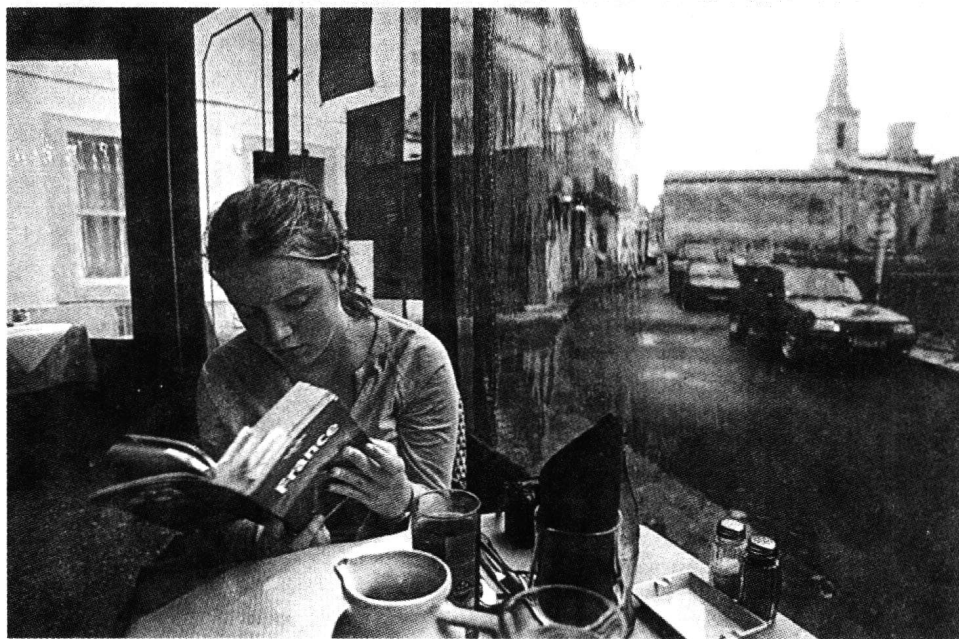
目 录

一个愿望和一个梦想（代译序）	3
前 言	9
本书的使用 人类学的问题	1
第一章 什么是文化？ 概念性问题	23
第二章 如何了解文化？ 自然性问题	55
第三章 这种实践或观念的背景是什么？ 整体性问题	91
第四章 其他社会也这么做吗？ 比较性问题	133
第五章 这些实践与观念在过去是什么样的？ 时间性问题	173
第六章 人类生物性、文化与环境是如何互动的？ 生物—文化性问题 ..	209
第七章 什么是群体与关系？ 社会—结构性问题	243
第八章 这意味着什么？ 阐释性问题	293
第九章 我的观点是什么？ 反身性问题	331
第十章 我在下判断吗？ 相对性问题	367
第十一章 人们怎么说？ 对话性问题	407
结 语 合而为一	435
词汇表	442
参考书目	453



本书的使用

人类学的问题



当读者们能用本书框架中的问题来理解人类活动，用于人类活动，就能像人类学家一样思考了。那么当我们远赴异国或面临本社会中的文化遭遇时，便能独具慧眼，发掘新意。



《询问与记录》(一)

“[酒精]单独用酒还是和食物一起用？由男人还是女人准备？是饮用时才准备还是事先就备好？仪式场合喝酒吗？有什么和喝酒有关的仪式吗？每一种酒有特定的酒器吗？当地人知道酒的营养、药用、刺激或麻醉用途吗？记录效果。喝某种特殊的酒或饮酒过量会受谴责乃至名誉扫地吗？有没有与酒或饮酒习俗有关的神话和传统？”

(Royal Anthropological Institute 1951, 246;

后文皆引自《询问与记录》)

这些问题来自初版于 1874 年、大不列颠与爱尔兰皇家人类学会所编的经典人类学田野指南《人类学的询问与记录》“第三编：物质文化”中的“刺激物和麻醉品”一节。我做学生时该手册仍继续再版。该书旨在“促进人们在与迄今尚未准确描述的人群和文化接触时，精准观察，记录并获得准确信息”(RAI, 1951, 封底)。

不过，从当前的情况来看，该书已经过时，其中曾经使用的内容或许会让今天的我们感到不适，甚至反感。学院中的人类学家想用《询问与记录》让殖民地官员、士兵和传教士按照科学步骤，指导他们观察他们统治、监督与传教的人们，也就是说，让他们以一种系统的方式来了解“土著”。人类学家在为他们提供了一本统治、“教化”人民手册的同时，事实上，也就将自己置于 19、20 世纪全球帝国主义买办的位置上。

但我还是喜欢翻阅《询问与记录》。抛开它的意图，它的引人之处在于其中的热忱与古典，让我们以不同的方式审视我们自己。文首的引文只为引起读者兴趣，但饮酒这一主题却深受人类学家关注(图 I.1)。有关酒精与文化的重要研究范例，列入本章后的阅读书目。不论《询问与记录》是否怪异，它对问题的探求确实一问到底。如果你在自己的亚文化中进行一项关于喝酒的田野调查，之前引文中的问题依然非常有效。下面是从另一节中辑出的有关皮肤装饰的内容：

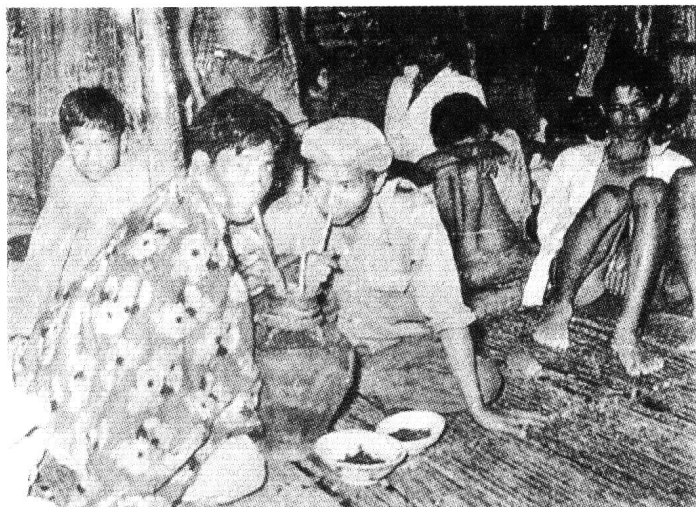


图 I.1
菲律宾酒会上苏巴农族 (Subanun) 男人们在喝棕榈啤酒。啣酒的细致步骤、彼此分享, 以及评价啤酒是苏巴农文化的一部分。



《询问与记录》(二)

“耳朵上常穿一两个洞, 要么在下部耳垂上, 要么在上部贝壳形耳廓上。…… 要注意以下几点: (1) 穿孔的数量和位置; (2) 耳饰的材料、形状、大小和重量, 以及戴或固定的方式和效果; (3) 扩大耳洞的方法; (4) 要是耳洞破了, 如何修复; (5) 是否有意扯耳朵; 如果是, 目的何在。

“脸颊、嘴唇和舌头也能穿孔, 有时也在穿的孔中穿戴饰品。”

(RAI, 1951, 246^[1])

显然, 读过《询问与记录》的传教士和探险家会前往一些充满异域风情之地探险。许多大学图书馆都有这类著作可以借阅。在观察治疗仪式或调查人们对动物世界的信仰和知识时, 我也推荐同学们读一下提到的相关问题。《询问与记录》貌似过时, 仅供一乐, 但其中的偶或一问常常令我敬仰。

大家手中的这本书将以那些古老的、今天已被忽视的经典问题开始, 因为

[1] 本段引文页码有误, 为原书第 226 页。本书所引《询问与记录》相关内容, 皆参考周云水等译《人类学的询问与记录》一书, 国际炎黄文化出版社, 2009。——译注

我会费些笔墨，从这些古老的问题出发，谈谈我们要了解一个文化中的什么内容，再像《询问与记录》所说的那样，更好地帮助那些“身处[世界]不同角落、未经正规训练的人类学爱好者”（RAI, 1951, 封底）。《询问与记录》提出了上百个问题，本书将只回答其中 11 个。

人类学的问题

每个领域的研究者们，都有一套独特的问题和词汇来理解这个世界。文化人类学家就有自己的一套。人类学的其他分支（语言、生物人类学和考古学）虽然也会问出一些和文化人类学相同的问题，但它们都有自己特殊的问题。在人们理解这些问题并将其应用于人类社会时，我们就开始像人类学家一样思考。这些问题可以列在一张小纸片上，但简短并不意味着简单。很多人都会背“ $E=mc^2$ ”，但他们知道其中的意思吗？经过一些解释——及随之实践之后——你将理解这些可行问题背后的意义，并通过询问，发现人类的奥秘。

这些问题代表了大多数人类学家在研究中都对人类提出的基本问题。这些问题浓缩了文化人类学，让我们以简明易懂的方式去看待并思考人类。

1. 什么是文化？（概念性问题）

人类学家试图描绘（阐释）、解释、捍卫或改变的，是怎样的人类？

2. 如何了解文化？（自然性问题）

我该如何最大限度地发现某种文化中人们共有的认识？我的研究，会不会在一定程度上改变这种行为或对象？我的观察者与报道人角色是否符合学科伦理？

3. 这种实践或观念的背景是什么？（整体性问题）

这些实践或观念，在这些人们生活的其他领域中，又表现为怎样的原因、组成、结果、影响或象征？

4. 其他社会也这么做吗？（比较性问题）

其他社会的做法是同是异？原因何在？

5. 这些实践与观念在过去是什么样的？（时间性问题）

是什么把这些塑造成今天的模样？在不久的将来会有怎样的变化？

6. 人类生物性、文化与环境是如何互动的？（生物-文化性问题）

人类的身体或其生理环境是如何塑造我所研究的行为的？我所研究的行为又如何影响了身体或生理环境？

7. 什么是群体与关系？（社会-结构性问题）

社会机制或群体对这些实践与观念产生了怎样的影响？人们是如何组织起来完成各项任务的？权威如何确立？权力如何分配？

8. 这意味着什么？（阐释性问题）

这些实践、物体或表述对参与者有何意义？我该如何将他们对此的经验和感受，传递给没有参与的人？

9. 我的视角是什么？（反身性问题）

我的个人或文化角色是如何影响我的认识的？研究这种文化对我了解自己的文化起到了什么帮助？这又如何改变了我？

10. 我在下判断吗？（相对性问题）

我有没有对这一幕预设了道德判断，让我戴上有色眼镜，局限了我的看法？我该基于何种立场来判断这些实践或观念？我该遵守这些判断吗？

11. 人们在说什么？（对话性问题）

我在观察的人们是如何谈论他们的所作所为的？如何谈论我对他们的研究？我该如何研究他们？他们是怎样看待我笔下的他们的？

本书架构

每章都会讨论一个上面列出的问题。章节按照民族志研究者通常会遇到的问题顺序排列，以我们想研究什么和我们怎样研究开始（文化与本质问题），以我们观察到的意义、阐释和判断问题告终（阐释性、反身性和相对性问题）。授课教师可以重新安排章节顺序。

每章开头都有一段我的田野经验描述，针对的是本章要讨论的人类学问

题。章节导引段用一段不同的文字抓住了本章问题的核心。随后，综述将要研究的问题，概览全章，列出学习目标。每章以一段小结结尾，通过对田野经验的总结，将本章的问题与下一章联系在一起，并为打算进一步探索这一问题的同学，提供了一些推荐阅读书目。练习会帮助读者运用这一章讨论的问题去了解熟悉和陌生的文化。

人类学与其他人类行为学科

如何将这些人类学问题与其他学科提出的问题加以比较？从问题本身来讲，它们都不是人类学所专有。比如，地理学家就会提出自然性问题，因为比起实验数据，他们更依赖田野收集的数据。社会学家会提出社会结构性问题。历史学家会提出时间性问题，关注过去的趋势；生物学家也会提出时间性问题，但他们讨论的是复杂系统回应环境发生的变迁方式。健康与卫生专家会提出生物-文化性问题，他们感兴趣的是我们的行为与身体如何相互作用。

除了问题本身，人类学还与各种学科有着共同的主题和方法。人类学家、文学研究者和神学家都会提出阐释性问题，检索文献找出其中最深层的含义。人类学家与精神分析学家都会提出反身性问题，利用我们的自我认识来理解他者。

人类学与其他学科的区别在于这些问题的组合方式。这种区别就好比一个人的基因排序。有些基因是我们和香蕉共有的，多数基因则与黑猩猩共有，而绝大多数基因都和其他人类相同。不过，我们每个人都是独一无二的，因为每个人都有一套这些基因的独特排列方式。因此，这对人类学的11问也是如此。心理学、哲学、文学和社会学都是人类学的众多表亲之一，因为我们有很多共同的问题、方法、词汇和著名的奠基人，但每门学科又都有自己独特的序列。

和所有人文领域的问题一样，人类学的这些问题组合也会随时代而变，当然在速度上是渐进的。这些问题中的大多数占据该领域核心已逾百年。同样，和其他人文领域的问题一样，不同研究者对不同的问题也会各有偏重。我在本书中的意图，是就当前情形总体来看。同事们的建议帮我把握了总体情况。

文化人类学是什么？

文化人类学是一门孜孜不倦、生生不息的学科，所以任何定义都只能涉及这个学科的某些方面。我提出两条定义，每条都对我们有所帮助，各有侧重。下面是第一条：

文化人类学是对人群之间思想和行为上异同之处的描述和解释。

这条定义强调了文化人类学的科学方面，表明其用采集来的信息来检验对文化现象的解释能否放诸四海而皆准。如果我们整个人类不具备文化和（相对较小的）生物多样性，那也就不会有人类学了。由于人类群体在生活方式和语言上具有极大差异，从而使得文化人类学能够不断描述这些多样性，并提出相应的解释。下面是第二条定义：

文化人类学是对其他人类生活方式的阐释与悦纳。

除了科学方面，文化人类学还有人文方面，这就意味着除了解释之外，她还要努力去理解、接触、保护，有时还要悦纳、捍卫、评价一种不同的生活方式。有些群体可能说着与我们不同的语言，与我们有着别样的历史和习俗，或者在世界观、组织方式、价值观，以及对死亡和美丽的认识上都与我们有所不同，我们该如何更好地去理解他们？我认为，“很难”找到答案，但却很值得尝试，而人类学家们也乐于接受挑战。

具体到每个人类学家身上，可能有人偏科学方面，有人偏人文方面。但我们大多数都会努力平衡两者，不仅因为我们无法决定，而且因为我们相信两者各有侧重。我是个折中者：我把人文主义诉求作为我们的目标，把科学诉求作为我们的方法。所以本书也追求两者的平衡：前几章偏重科学，后几章则更凸显人文。

文化人类学的主题

人们打扮宝宝、命名光谱、折磨敌人、买卖香蕉，以及确立领袖的方式都

是人类的行为，而这些行为无一不受到文化的影响。下面是一些从当前人类学导论教材标题中辑出的、为大多数人所认同的文化人类学主题。

- 学习自己的文化
- 文化人类学方法
- 语言与交流
- 社会组织
- 不平等、社会地位分层、阶级、种族
- 政治组织、法律、政府、战争、解决冲突
- 婚姻、家庭、亲属制度
- 经济行为、生计策略、贫穷
- 生态关系、饮食、健康
- 艺术、幽默感和其他重要的符号体系
- 宗教、神话、仪式
- 全球化、移民、跨国组织
- 民族性、多样性
- 文化变迁
- 性别、性、生命周期
- 人类学在社会问题、国际发展和个人事业中的应用

大多数文化人类学教科书都会为每个主题单辟一章，从跨文化比较、相对主义、整体观等等角度深入讨论；但大家一开始并不会注意到这些有待解决的问题其实是贯彻学科所有方面的（图 1.2）。本书将这些思考的主题，也就是我所说的人类学问题放在前面，并重新调整主题，呈现这些问题。比如，有关语言这个宽泛的主题，出现在好几章的各个方面。在第一章里，语言既是文化的表达工具，也是表征工具。在第四章中，语言学概念帮助我们面对比较的难题。在第五章里，声音和语法会随时间变化。第八章主要讨论了通常用语言来表述的文化事项的意义。在第十一章里，我们通过螺旋式递进的对话，让一种文化渐渐浮现出来。



图 1.2 图中我在纽芬兰趁一家人种土豆时对他们进行访谈。我从中要回答的一个人类学问题是：这一实践的背景是什么？这是我研究食物生产问题的一个主题。

为什么要像人类学家一样思考？

人们为何要像人类学家一样思考？下面是几种你肯定会扮演的角色，甚至有可能是你的毕生追求。无论从事哪种行当，文化人类学的视角总能对你有所帮助。

1. 改革者：你要了解贫穷和战争之类的问题，通过解决这些问题来改变世界。你会成为大赦国际的成员，为减少虐囚而斗争；或是出任美国国际开发署田野代表，帮助也门农村修建水井。

2. 批评家：你要仔细观察自己的文化，不断思考、反思。你会看到过去的文化、异文化中不同的东西，或者你自己的文化中存在或出现的大多数人都没注意的东西。你会成为一名调查记者，报道美国生态旅游游客对巴西的影响，或是一个艺术家对女性象征符号的运用。

3. 科学家：你想要满足好奇，你很想知道其他人群，解释你自身文化的运作与变化方式。你想要揭开文化当中方方面面的复杂性。你会成为芝加哥医生的助理，向他们解释为什么当地埃塞俄比亚移民社区不把孩子带来接种疫苗。

4. 人文主义者：你想从文化多样性角度去赞美、尊敬、敬仰并解释人文现象。你会作为一个三年级的老师，为学校组织一次民族节日。

5. 世界主义者：你会出于实际考虑（比如为了你的旅行或工作），促进多元文化世界的流通和顺畅。你会每年在波多黎各度过一段时光，因为那里有你的亲戚，而在爱尔兰，则生活着你配偶的亲戚。

我们这些老师和教科书作者，在教文化人类学（Kottak, 1997b），或者进行通识教育时（Nussbaum, 1997），头脑中就有这些角色。本书将提高你认识、深入文化现象的能力，帮助你在这些角色中游刃有余。

文化人类学的事业

你可能就读了这么一本文化人类学教材，但书中教给的人类学思维，将会帮助你在上述 5 种角色中独当一面——而且几乎可以胜任所有身份。无论你选择了什么样的事业，人类学都能对你有所帮助，这种帮助就像能说出得体话语、分析数学题目，以及说一口流利的西班牙语一样为许多工作所需。我在《人类学的事业》中，从 25 年来为本科生提供就业咨询的经验出发解释了：理解你在自己生活，以及身边人思想和行为中的文化角色，有助于你选择正确的职业、正确的雇主，在正确的时候作出正确的选择。

比如，有着文化意识的求职者，做了她/他的田野功课，知道自己生活在美国社会某一领域的雇主说的不是学院语言，因为学院有着另一种社会圈子，发展出一套自身独特的语言。她/他会发现，大多数学生会说“GPAs”（平均成绩）和学分或课程这些词，但雇主说的却是技能和经验，比如设计并组织一次资金招募活动，或是检测一个产品的用户欢迎度。所以我建议求职者要避免“谈成绩”，而学会“谈经历”（Omohundro, 2005）。

此外，我在就业手册中，通过对本系系友和世界上“其他”人类学系毕业生（无论他们现在从事何业）的调查，呈现丰富证据，证实人类学对他们获得工作很有帮助。许多系友不论从事的是医学、法律、教育、销售或管理岗位，都提到他们干工作的方式不同于（在他们看来优于）同事，因为人类学给了他

们认识世界的不同方式。一位人类学系友写道：

我在郡社保局担任管理分析师……我觉得，人类学方法是这份工作最得力的武器。我总是在……解释，从电脑程序员到社工，从分线任务到管理，从咨询到社区论坛。……我要做人力资源计划和立项，项目评估，和建筑师一起规划办公空间（同样要把社会工作解释给负责办公布局的人），我还要为社会工作和福利经理提供管理工具。我是这个有着 200 号人的部门中唯一做这个工作的人。

(Omohundro, 2005)

独一无二的经验

对我来说，人类学已经不再是一门学习看待世界方式的课程了，在我大三那年，一位教授让我们全班同学用一次田野调查代替去图书馆查资料作为期末考试。我考察了学校大厨和服务员之间的紧张关系，方法是观察他们的工作，与他们交谈。我发现了服务员所处的尴尬位置，他们要调和大厨的想法和习惯，以及用餐者的期待与习惯。

从这次初涉人类学开始，我逐渐了解了教授们所作的民族志研究工作，甚至更喜欢从人们司空见惯的文化——大厨、服务员和我都生活其中但却是毫不自知的文化——中去发现有用的东西。

大厨-服务员项目的成功，促使我在另一门课中又开展了一个项目，我调查印度学生了解谁会成为国际学生，以及美国和印度文化对这一决定起到的作用。我揭示了家庭和婚姻、阶级与宗教、城市生活和美-印关系在其中的影响。虽然这些发现对教授来说并不起眼，但对我可是意义重大。田野工作让有关印度的课程阅读鲜活毕现。我通过研究，与十多位年轻男子进行了坦诚、可靠的信息交流，虽然他们和我有着极为不同的背景，但当我们一起坐在大学国际公寓的沙发上时，我们的生活之路就这样交织到了一起。

在印度国际学生项目结束之时，我就爱上了人类学方法。那年暑假我在香港时、下个暑假在新墨西哥观察普韦布洛人的求雨舞时、再下一年在内华达里诺市的田野学校进行流动家庭法庭的社区研究时，都是使用了这些方法。

尽管这些研究主题（以及其中引申的主题）不尽相同，但它们有一个共同之处：每个主题都让我在进行人类学思维时获得了启发。我也从中锻炼了提出并解答这 11 个人类学问题的能力。

也许对你来说，与文化人类学的第一次亲密接触中，印象最深的可能是本书每章后面的练习。书中一些练习可以在教室里随堂进行，因为你的同学可以作为你本文化的报道人或询问人，即和人类学家分享他们文化的人。有些练习中指导老师会提供数据。其他练习需要学生课后收集信息，带到课上讨论。有些练习可在课外完成，写下来或进行口头报告。

我再引一段《询问与记录》中的话来做小结。这本本意纯良的古老手册，曾经指导过所有系紧头盔的地方管理者挺进了热带殖民地，为他们提供了如何应对他们属民那些“奇风异俗”的建议。



《询问与记录》(三)

“一些文化中，青少年可以有‘甜心’，但往往有规则：”

1. [谁可以做“甜心”，比如]
 - a. 有资格做丈夫或妻子的人，
 - b. 不可以结婚或可能会乱伦的人，
 - c. 特定种姓或社会阶级的人……；
2. 习俗规定允许的亲密程度；
3. 约会的地点、订婚方法、秘密的程度或习俗规定允许的亲密程度。

“有时会有一些特殊的房子给青年未婚男女在天黑后约会。应该记录，这种求爱接触是否会进而结婚，或是仅仅让青少年获得欢愉片刻。”

（《询问与记录》，RAI 1951，108—109；笔者做了编排）



练习

练习 1: 你是谁?

这一练习是对你本文化经验进行一些资料整理。进行这项练习是为了提醒你与文化的联系，实际上也就是在开始回答第九章的反身性问题：我的观点是什么？也就是说，这一练习会帮助你确定自己在文化中的位置，这样你就能在研究他人时，更进一步意识到你是从什么文化视角去看的。同样，如果你把这一练习当成整个课程的一部分，这个练习能让老师了解教室里的文化多样性，将其作为一项教学资料。

尽你所知，简短回答这些问题。老师也要这么做。然后，老师可以对全班做一次非正式调查，了解班里的文化和文化经验构成。老师可以收集同学们写的自我报告，作进一步细致分析。

文化自查

1. 我从小学的第一种语言：
2. 我小时候在家学的另一种语言：
3. 我还能用哪些其他语言谈话：
4. 我出生在（哪个民族地区或国家）：
5. 我母亲出生在（哪个地区或国家）：
6. 我外婆出生在：
7. 我外公出生在：
8. 我父亲出生在：
9. 我祖母出生在：
10. 我祖父出生在：
11. 我最近一次在家住时，家里的人有：

名 字	与我的关系
_____	_____
_____	_____
_____	_____
_____	_____

12. 我现在住在

____ 家里。跳至问题 14。

____ 学生公寓。跳至问题 14。

____ 校外。回答问题 13。

13. 我在校外借宿的这户人家的成员有：

名 字	与我的关系
_____	_____
_____	_____
_____	_____
_____	_____

14. 我成长的家庭的宗教：

15. 我现在的宗教归属：

16. 我认为我的种族应划为：

17. 我认为我属于某个族群的一员，这个族群是：

18. 我的祖先所属的文化或族群：

19. 我是下述哪个群体的成员（运动队、俱乐部、女生联谊会、宗教组织等等）：

20. 我去过哪些其他国家：

21. 我在美国与哪些异文化或族群紧密生活过：

22. 从我开始上学（5 或 6 岁开始），在 _____（数字）个地方住过至少半年以上。

23. 我上过哪些觉得属于人类学的课程：

24. 我读过哪些可能算得上是人类学的书：

练习 2: 它们在哪儿?

本书会在一定程度上介绍许多文化,但如果你知道它们在哪儿,将会对这些案例更有印象。它们的地理位置为它们的历史与环境关系提供了线索。了解什么民族住在什么地方最好办法,就是你自己地图上标出它们。表 I.1—1.6 标出了本书提到的文化所属的社会,每张表格后都附有对应的世界地图。使用在线人口与文化图集,或图书馆的参考书籍,在地图上找到这些社会。这些练习与在线图集可在与本书配套的在线学习中心找到 (www.mhhe.com/omohundrol)。

表 I.1 找到本书提到的文化所属的非洲社会

文化	地区	国家	章
摩洛哥人	北非	摩洛哥	二、三
阿赞德人	撒哈拉以南非洲	加纳	四
埃及人	北非	埃及、苏丹	四、五
昆桑人,即芎瓦西人	卡拉哈里沙漠	博茨瓦纳	三、四、五
恩登布人	撒哈拉以南非洲	赞比亚	八
提夫人	撒哈拉以南非洲	尼日利亚	九
埃塞俄比亚人	东非	埃塞俄比亚	十
贝督因人	北非、中东	埃及、沙特阿拉伯	十
班巴拉人	萨赫勒	马里	十一
图西人、胡图人	中非	卢旺达	五
马赛族	东非	肯尼亚	五

表 I.2 找到本书提到的文化所属的澳洲和南太平洋社会

文化	地区	国家	章
萨摩亚人	南太平洋	萨摩亚	一
特罗布里恩德岛民	美拉尼西亚	巴布亚新几内亚	一、三
杜姑姆达尼人	密克罗尼西亚	巴布亚新几内亚	三、五
毛利人	波利尼西亚	新西兰	四
复活节岛岛民	波利尼西亚	智利	五、十
瓜依沃人	美拉尼西亚	所罗门群岛	十
澳洲原著民		澳大利亚	一
僧巴加马陵人	高地	巴布亚新几内亚	三、六
钦布人	高地	巴布亚新几内亚	三
瓦那提那伊人	高地	巴布亚新几内亚	四
多布人	美拉尼西亚	巴布亚新几内亚	四

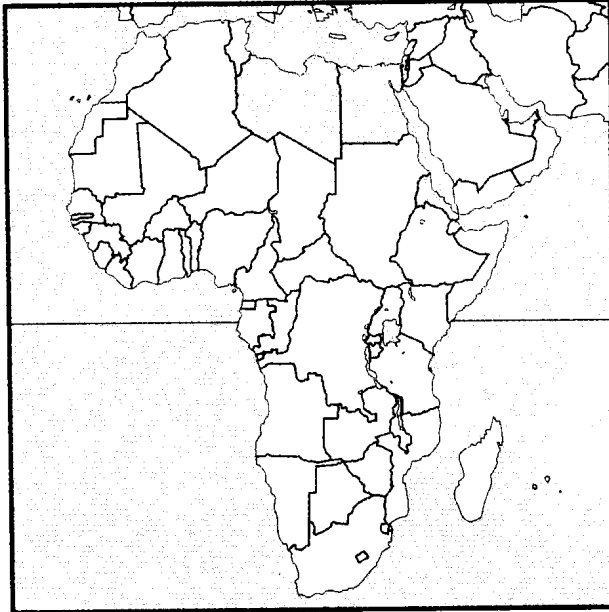


表 1.1 所附地图

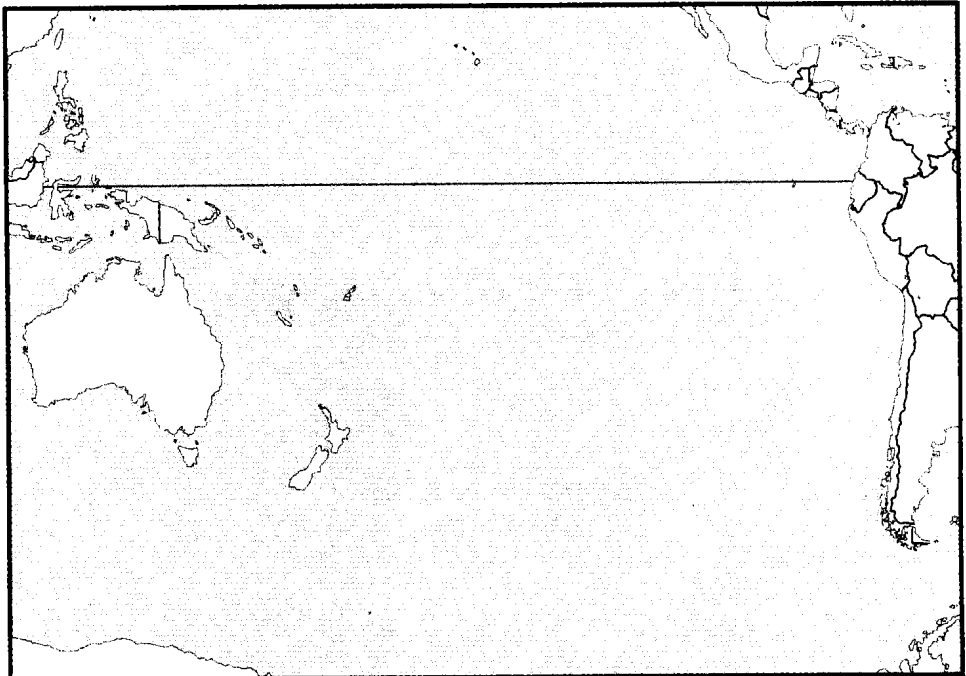


表 1.2 所附地图

表 I.3 找到本书提到的文化所属的亚洲和中东社会

文化	地区	国家	章
中国人	东亚	中华人民共和国	一、二
多民族城市	科伦坡	马来西亚	一
菲律宾人	东南亚	菲律宾	一、二
普什图人	中亚	巴基斯坦	一
巴涉利人	中亚	巴基斯坦	一
日本人	东亚	日本	二、三
韩国人	东亚	韩国	三
印地语人群	比哈尔邦、北方邦	印度	三
埃塔人(阿提人)	班乃岛	菲律宾	四
马来亚人	婆罗洲	马来西亚	四
台湾人	东亚	中华人民共和国	四
夏尔巴人	喜马拉雅山脉	尼泊尔	五、六
高棉人	东南亚	柬埔寨	五
苗族	东南亚	老挝、泰国、中国	七
藏族	中亚	中国、印度	四、八
巴厘岛人	巴厘岛	印度尼西亚	八
阿富汗人	中亚	阿富汗	十
伊朗人	中东	伊朗	十
库尔德人	中东	伊拉克、土耳其	一、十
僧伽罗人	南亚	斯里兰卡	四
塞迈人	东南亚	马来西亚	四
蒙古人	东北亚	蒙古	五
达雅克人	婆罗洲	印度尼西亚	六
苏巴农人	东南亚	菲律宾	本书的使用

表 I.4 找到本书提到的文化所属的欧洲社会

文化	地区	国家	章
冰岛人	北大西洋	冰岛	一
挪威人(维京人)	北大西洋	冰岛、格陵兰	三、五、六
巴伐利亚人	巴伐利亚	德国	四
荷兰人	西欧	荷兰	四
苏格兰人	赫布里底群岛	苏格兰	四
瑞士人	阿尔卑斯山	瑞士	四
雅典人(斯巴达人)	地中海	希腊	四
罗马帝国属民	地中海	南欧、北非、中东、不列颠	四
西班牙人	南欧	西班牙	四、五
法罗人	北大西洋	丹麦	四
法国人	西欧	法国	四
德鲁伊教徒	西欧	大不列颠	八
巴斯克人	比利牛斯山	西班牙、法国	九
芬兰人	北欧	芬兰	九
德国人	西欧	德国	五
意大利人	南欧	意大利	五

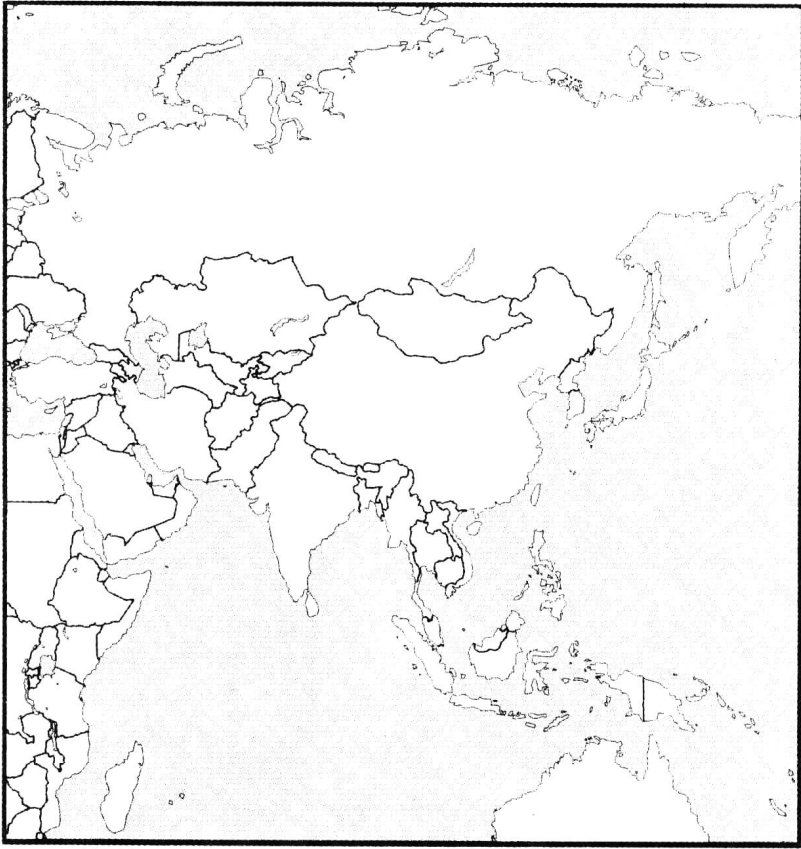


表 1.3 所附地图

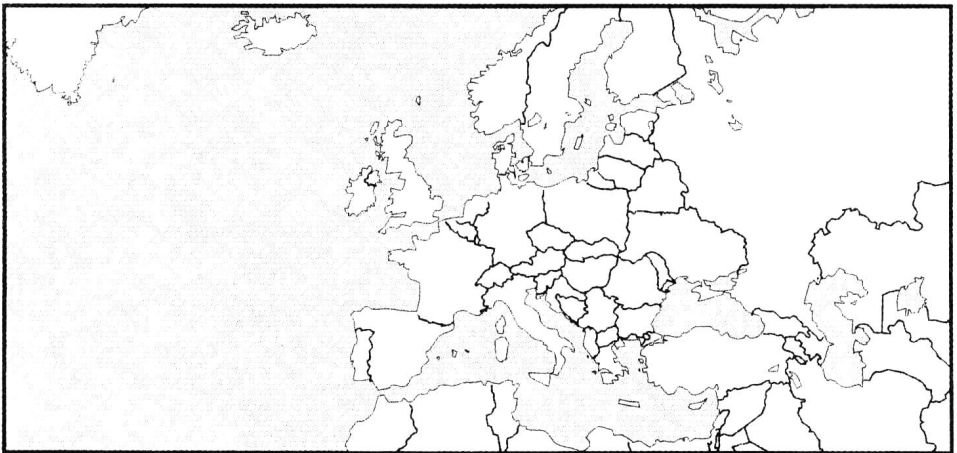


表 1.4 所附地图

表 1.5 找到本书提到的文化所属的北美社会

文 化	地 区	国 家	章
纽芬兰居民	大西洋沿岸	加拿大	一、二
祖尼人	新墨西哥	美国	一、四
霍皮人	新墨西哥	美国	一
考帕爱斯基摩人(因纽特人)	努勒维特	加拿大	一
卡津人	路易斯安那	美国	一
阿米什人	中西部、宾州、纽约	美国	一
德裔宾夕法尼亚人	宾夕法尼亚	美国	一
乌特库人	努勒维特	加拿大	二
纳瓦霍人	新墨西哥	美国	二、四
多塞特人	大西洋沿岸	加拿大、格陵兰	三
墨西哥人	墨西哥城	墨西哥	四
黑人-印第安混血人	路易斯安那	美国	四
夏安族	大平原	美国	四
海狸族(德尼扎人)	不列颠哥伦比亚	加拿大	二、四
福克斯族(梅斯夸基人)	大平原	美国	四
科曼奇人	大平原	美国	四
法裔加拿大人	魁北克、圣劳伦斯湾北部	加拿大	四、五
爱尔兰移民	新不伦瑞克省	加拿大	四
古代沿海印第安人	从拉布拉多到缅因州	加拿大、美国	四
易洛魁人(即易洛魁联盟)	纽约和安大略	加拿大、美国	五
莫霍克人(卡尼卡哈根人)	纽约和安大略	加拿大、美国	六
阿兹特克人	中墨西哥	墨西哥	三、七
海地人	伊斯帕尼奥拉岛、 西印度群岛	海地	十
齐切人(基切人)	尤卡坦	墨西哥、伯利兹、 洪都拉斯、萨尔瓦多	十一
玛雅人	中美洲	墨西哥、危地马拉、 伯利兹	三
黑瓦洛人(舒瓦人)	亚马逊流域	厄瓜多尔	一
安大略人	安大略	加拿大	一
特瓦族	新墨西哥	美国	四
阿萨巴斯卡族	阿拉斯加、加拿大、 亚利桑那、新墨西哥	美国、加拿大	四
古晋人(库育空人)	阿拉斯加内陆	美国	四
阿帕奇人	亚利桑那	美国	四
夸扣特人	不列颠哥伦比亚	加拿大	四
犹特人(肖肖尼人)	大盆地、犹他	美国	五

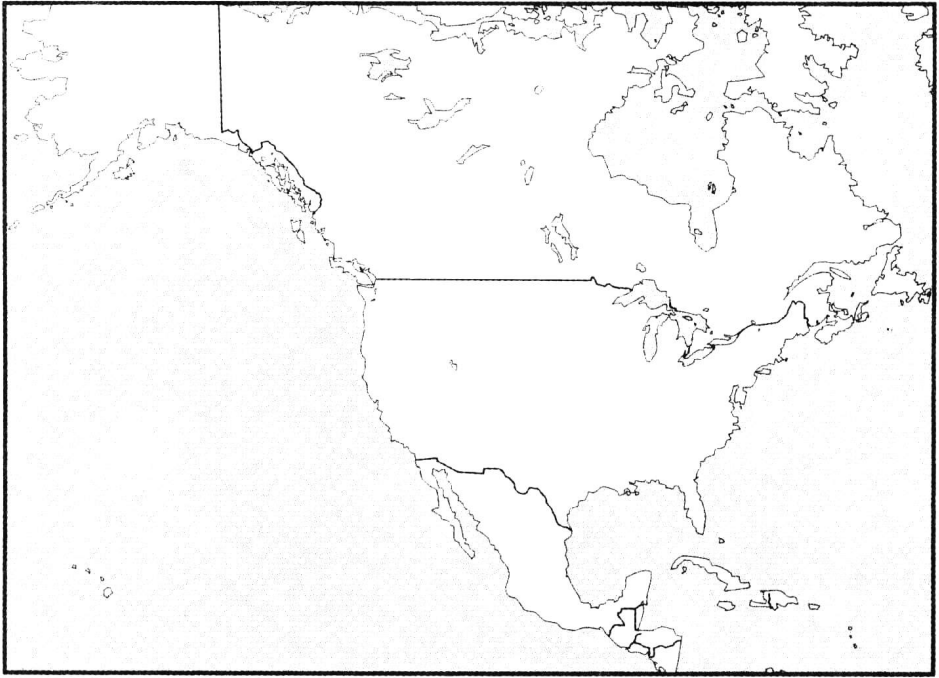


表 I.5 所附地图

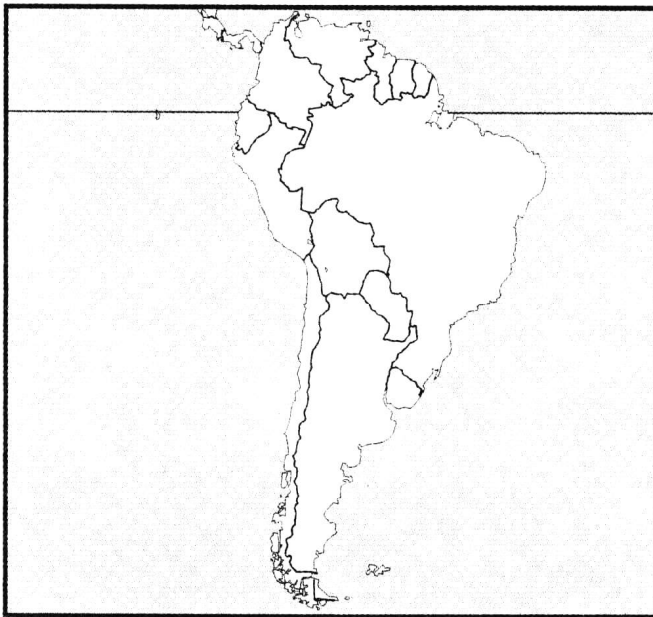


表 I.6 所附地图

表 I.6 找到本书提到的文化所属的南美社会

文化	地区	国家	章
巴西人	南美	巴西	一
雅诺马马人	亚马逊流域	委内瑞拉	一、二
马奇根加人	亚马逊流域	秘鲁	四
秘鲁人	的的喀喀湖	秘鲁	六
莫兰人	南美	苏里南	五、十一

练习 3: 你已经知道了些什么?

虽然你之前从未研究过文化人类学,但不论怎样,你总观察过人类的行为。你可能学过其他解释人类行为的学科,或从主流出版物、电视和广播中或多或少接受了一些人类学观点。这项课堂练习列出了,在接触文化观点之前,你能做些什么。

你现在身边带着的个人物品可能包括一把钥匙、一枚硬币、一把梳子、一个打火机、一个手机、一张塑料 id 卡,甚至还可能有块解忧石 (worry stone), 一个十字架,或者有你家人或宠物狗的照片。挑一样出来,放在你前面以供分析。人类学家把这些物品称作人工制品,即人类制造、修饰或用于文化目的的物品。花 5 分钟时间,在一张卡片或白纸上列出这件人工制品的小说明和使用方法,让一个从异文化中来的类学家能一目了然。

我从皮夹里挑了一美分,写了五条说明,解释怎样使用这件人工制品(图 I.3)。

老师会很快检查一下全班对这件貌似简单物品的想法,然后在下节课对这些物品的说明做一小结。在作业上写下自己的名字,因为在这个学期末,要把作业拿回去,继续你的人类学思考。

<p>一美分</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 硬币一面轮廓为一位著名的总统,背面的建筑是建立在我们国家首都的总统纪念堂。 2. 我可以用这样五个硬币换一小块薄荷糖或一枚稍大点的镍币。 3. 这几年收银员柜台前多了一个放硬币的杯子,方便换毛票,因为没人愿带硬币。 4. 我们有时会说:“你想毛呢。(a penny for your thoughts,意思是你在想什么呢?)” 5. 如果我在地上看到一枚硬币脸朝上,我就会把它捡起来,因为这会给人带来好运。 	<p>约翰·奥莫亨德罗</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------

图 I.3 对一美分硬币的陈述

推荐读物

1. 这是人类学有关饮酒的研究选编，向大家说明了本书中提到的比较性、生物-文化性、阐释性等关键问题的应用。

Frake, Charles O. 1964. "How to Ask for a Drink in Subanun," *American Anthropologist* n. s. 66 (6): 127-32.

de Garine, Igor, and Valeric de Garine, eds. 2001. *Drinking: Anthropological Approaches*. New York: Berghahn Books.

Heath, Dwight B. 2000. *Drinking Occasions: Comparative Perspectives on Alcohol and Culture*. London: Routledge.

Mcknight, David, 2002. *From Hunting to Drinking: The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community*. London: Routledge.

2. 这是两项有关在校大学生校园生活的著名人类学研究，这两项研究分别进行于1970-1980年代（莫法特）和2000年代（南森）。

Moffat, Michael. 1989. *Coming of Age in New Jersey: College and American Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Nathan, Rebekah. 2006. *My Freshman Year: What a Professor Learned by Becoming a Student*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

3. 鲍德梅克在该书中讲述了她从上本科时的田野调查到以人类学为业的经历。她认为，人类学吸引身处本文化边缘上的人们，让他们对异文化怀有极大兴趣——可能也更少偏见。

Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*. New York: W. W. Norton.



第一章

什么是文化？

概念性问题



人类学将文化视为一个群体共有的观念与行为。这些特罗布里恩德岛上的妇女正在为宴会作准备，把收获的甘薯集中起来。



渔业文化（一）

在纽芬兰北端大溪小镇的外面，一片云杉林环绕之中，有一个“深坑”，这是以前修路时采石场留下的，后来成为社区公用地，用来堆柴火、晒渔网、采浆果和种菜。妻子苏珊和我开车去“深坑”，是为了看贝拉阿姨、她的两个儿子和一个孙女在沙地上种土豆。我们要住在大溪镇来了解纽芬兰文化，而贝拉阿姨就是一位帮助我们获得文化信息最好的报道人（询问人）。她对纽芬兰农村生活充满热情，溢于言表，恨不得与整个大家庭分享这种热情（图 1.1）。“我喜欢大家众手一心”，她稍稍停下手中的铲子说道。“众手……”贝拉阿姨言简意赅，显然来自她们曾经的渔民生活。渔船与船员的形象甚至延伸到了土豆田里。她儿子叫我“船长”，这个友好的敬称，缩短了“先生”的距离。他们开玩笑说，我当老师，是找到了一个好“锚位”。锚位是沿海布置捕鳕鱼网罟的位置，有些锚位之所以比别的收获更多，是因为位置更合适。等到一天园圃劳作结束，贝拉阿姨就脱下她劳动的套鞋、手套，她不会说把它们放到“柱石”、“台阶”或“门廊”上，而要说放到她的“舰桥”上，即船长眼中的甲板。她和儿子们开着小货车去卖货时，他们就“登上我们的艇子，直上大海”——“上”（*up*）的意思不是“北”，而是迎风扬帆的方向。贝拉身上处处体现出航海和渔业文化的熏染。那么，人类学家所说的“文化”是什么意思呢？

综 述

社会工作者、鱼类生物学家、历史学家和记者都有可能穿上套鞋，站在泥泞中观察纽芬兰居民种土豆或收拾渔获。人类学家的独特之处不是因为他们观察了一些别人不会看到的東西。他们确实偶尔会研究一些不同寻常的玩意，比如鱼油箱（*fish-grease boxes*）或厕所涂鸦。而且距今 40 年前，人类学家也常常是一些遥远村落的第一批访客，前往那里了解当地居民不见经传的语言，观察他们不为人知的仪式。但这样的日子一去不返。人类学家与其他围观访



图 1.1 在加拿大纽芬兰, 贝拉与她街坊共同的文化是在六月初召集全家用鱼和海草肥田, 种植土豆。

客之间真正的区别在于, 她 / 他会从研究对象的文化的角度去思考人们的所作所思。过去许多年来, 我们发展了文化的概念, 并反躬自问: 人们站在泥泞园圃或精致庭院背后的文化是什么。

本章先从一条可操作的文化定义开始, 进而将“文化”一词与“族群”、“社会”、“种族”、“亚文化”区分开来。下面提到了七点已被广泛采纳的文化特征。随着社会变得不再孤立, 文化不再被地理隔离, 人类学家开始调整文化的概念, 故又加入了三点新出现的文化特征。为了帮助我们明确文化的理念所在, 本章将以七点文化之所非作为小结。

顺利学完本章, 你应该能:

1. 给出文化的定义。
2. 区分文化、族群、亚文化, 并将文化与文明、社会和行为区别开。
3. 解释“种族”为何不是一个科学概念。
4. 说明文化人类学家如何定义“种族”。
5. 描述全球化对人类学文化概念的影响。
6. 用七个特征描述一种你熟悉的文化。

文化的定义

文化人类学家询问人们生活的问题来自我们对“文化”的定义。我假设通行的定义是：

文化是一群人通过习得，对所作所为和每件事物的意义共有的认识。

我们把这句话分解开来，逐一分析。

“习得的共有认识”和本能或天生的行为相比，指的是，人们天生罕有，只有通过从小学习说话，学习走路，获得文化而得到的能力。“习得”的意思，打个比方，就好比年轻的纽芬兰人或（一对刚从大陆搬来的小夫妻这类）新近迁居该岛的移民所获的文化，就可能少于那些年长的纽芬兰人和一生都住在这里的人们。纽芬兰人通过社会互动来相互学习。他们相互传授，相互模仿，相互校正，从而共有了一种文化。我们把一个纽芬兰人从婴儿开始不断习得进而获得一种文化的过程，称作濡化。

“习得的共有认识”意为，如果苏珊和我去学习纽芬兰文化，我们将会模仿我们从贝拉、她邻居和许多其他人身上看到的常见的东西。如果贝拉了解或做了一些特殊的事情，那么这就不属于文化。但若她的邻居和亲属也知道并这么做了，那么按照定义来说，这就是文化的一部分。

“习得的共有认识”意为，文化存在于人们的思想当中。我用“认识”一词既包含了知识，比如纽芬兰人有关土地的词汇（“泥巴”、“泥浆”、“沙子”等），也包括了更深层的体验，诸如玩笑与侮辱之间微妙差别的感受。

“一群人习得的共有认识”，强调了“共有”的观念，唯有集体共享，方可谓之文化。群体可能是诸如贝拉的家庭或渔船船员这些分享一些经验、知识、笑话、词汇等很小规模的人群。群体也可能是诸如加拿大人这类囊括了说法语和说因纽特语（“爱斯基摩语”的正式名称）等语言的人群；但所有的加拿大人都因为上了学，参加政治活动，参与同一经济，应对相同的寒带气候，收看相同的电视节目而共有了同样一些东西。

“一群人通过习得，对所作所为的认识”说明，文化指导我们的行为，有

时是我们意识到的规则与知识（“车走右，人行左”），有时是你无意识间模仿周遭形成的习惯，比如疑问句末语调为升调。我在纽芬兰的田野助手薇娃从她母亲梅布尔那里学会了缝纫，此外，她还从住在隔壁的斯特拉阿姨和一个住在公路边的年长表亲那里学了点女红。这让薇娃成了一个比她们都厉害的女裁缝，现在她也在缝纫社或私下里教别的妇女。一种行为就此为一个群体所共有。

“一群人通过习得，对所作所为和每件事物的意义共有的认识”意思是，文化不仅指导人们该干什么、怎么干、什么时候干，还预示、解释了其他人要做什么、说什么。比如，我和苏珊很快就发现，在纽芬兰，人们从来不走前门——进入起居室（客厅）的门——除非是骑警或殡葬人员。正确解释就是说，我们发现我们应该从厨房的门进屋。从厨房的门进屋，“意味着”我们是邻居或亲戚，也就是说像家人一样熟悉。从前门进屋“意味着”死亡和麻烦。我们发现这点后，又过了一段时间才明白，不用敲厨房门等女主人同意再进屋。你没有直接推门进屋坐在烤炉边而是先敲了门，“意味着”你是个陌生人（“你不属于这个地方”），就好像是个孤魂野鬼，这也表示可能是个麻烦。圣诞节时，戴着面具的捣蛋者“小丑”，会在人们豪饮之前敲遍房门，吓唬屋里人，嘲讽他们，骚扰他们（图 1.2）。



图 1.2
在纽芬兰为期 12 天的圣诞节中，一群吵闹的“演员”（假扮成捣蛋鬼）走屋串房索要酒水和舞蹈，利用街坊们对陌生人的害怕来捉弄他们。

田野工作的第一季结束时，苏珊和我整天在别人家里进进出出，早就熟悉了纽芬兰文化中进家门的正确行为，这样就能以友好熟悉的方式，在不打扰别人的情况下继续谈话、观察。你能想象我们要花多久才能抓住弦外之音、言下之意，比如苏菲阿姨把做好的派拿到圣公会教堂举办的妇女拍卖会上送拍时，她自己是不现身的。苏菲的行为可以解释为，“我要尽我作为社区成员的职责，不愿像有些人那样置之不理，但如果你对社区做的事情并不了解，对一些处事方式感到不安，你最好像我一样对其敬而远之，静观其变！”显然，我们对纽芬兰文化的研究需要一些细致的阐释，才能发现每件事情的意义。

我在前面梳理了一条可操作的文化定义。在将其与相关概念区别开来之前，我要提一下，人类学家既说“文化”也说“一种文化”。前一种场合常用“culture”或其大写“Culture”来指代人类作为社会群体成员所共有的特征。我们说，“文化使人类区别于香蕉、蛞蝓”时，就指的是这种意义。在后一种语境中，“一种文化”指的是某一社会群体所共有的独特认识。我们说“这个社区放弃烧柴改用煤炉后其文化也随之改变”时，用的就是这种意义。而与某个社会群体相关的独特文化，则让我们想到了亚文化群体或族群的概念。



渔业文化（二）

贝拉的儿子把一桶香鱼科的小海鱼，倒在一块新种下的土豆田里，贝拉用铲子把小鱼撒到田里。纽芬兰是一个北大西洋的岛屿，加拿大最东面的省份。大多数北方半岛居民都和贝拉一样，可以把祖先追溯到爱尔兰东南部和英格兰西南部。他们的家庭从19世纪开始，就定居在叫做“外港”的沿海小社区中，从事捕鱼和伐木。1911年，地理学家J. D. 罗杰斯将整个纽芬兰社会结构称作“渔业”社会，其在很多方面至今亦然，尽管贝拉的儿子现在大部分时间都在伐木、筑路。大溪镇和纽芬兰大部分地区的生活方式仍是“渔业”，这种文化从200年前为满足欧洲和加勒比海市场鲑鱼供应而建立沿海聚落时便已形成，它如今仍在提供新鲜的雪蟹、虾和比目鱼（图1.3）。我是一个旱鸭子，这让我马上就意识到，贝拉和她乡人的措辞、服饰、对天气的细致关注，以及说话的开场白，都让我联想到了一

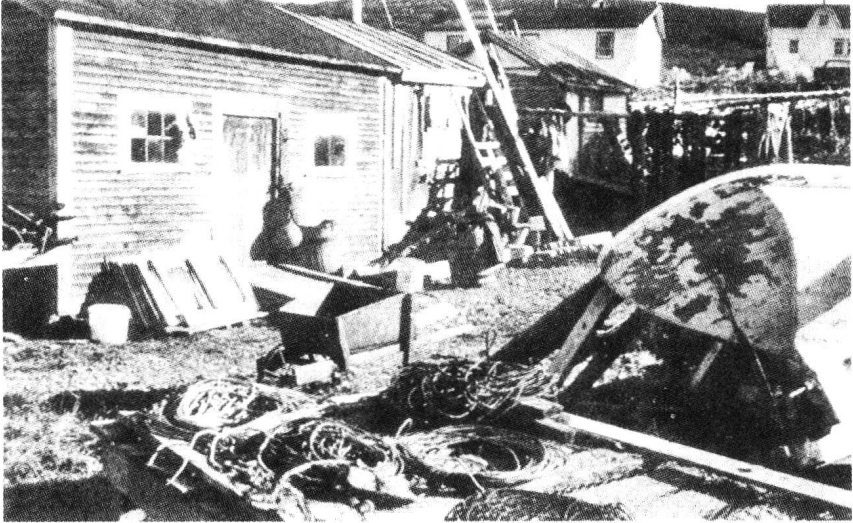


图 1.3 数个世纪以来以捕捞鳕鱼、三文鱼为生的沿海生活，深深融入了构成纽芬兰文化的共有的认识和行为之中。

种海上生活。

渔业文化与构成北美大多数文化的农业传统相比，在所有权、风险意识和资源积累方面，有着云泥之别。渔民的信仰和他们对待土地的方式都与农民有所不同。然而，海洋文化不仅是贝拉这样上年纪妇女自豪的资本；学校小孩所学的课程，实地考察，也都延续着这种知识。更重要的是，老师都是生于斯长于斯，浸淫其中，可以以身作则，而不流于教条。贝拉的儿媳就是一位老师。

尽管社区到访者看到的仿佛就是一如博物馆中的旧时生活与言谈，但海洋渔业文化从来都不是静止的。事实上，纽芬兰文化在我立于贝拉的土豆田边数十年来，一直在经历变迁。传统文化与文化变迁是我之后 20 年里研究的课题，这些内容构成了苏珊与我为学术及大众所写的一本书和许多文章的主题。我们对“渔业”文化的认识，将会经常作为本书中引用的个案。



文化、亚文化与族群

许多像美国、加拿大和英国这样的欧美国家，都使用“文化”、“社会”、“族群”、“种族”这些术语，这些术语常可互换。不过，文化人类学家应该要区别、厘清这些术语。

我们复习一下，“文化”的定义是一群人通过习得所获得的共有认识，是人们所作与所思的指南。文化不是群体，但却为群体所有。这个群体可以是一支童子军、一个纽芬兰村子、一群穿越干草滩的伊拉克牧羊人、一个民族，也可能是几个民族组成的一个整体。一个社会，是一群按照社会关系组织起来，履行某些诸如觅食、防御或抚养孩子等一类职责的人群。一个社会往往有其边界、通过代际延续，并至少在一定程度上实现自我管理。社会的文化决定了社会关系的构成、这些职责的履行，以及为什么从事这些活动的原因。

亚文化，指的是一个较大社会中一些群体独特的共有认识。一种亚文化与另一种亚文化的区别可能来自语言、穿着、宗教、工作习惯、饮食喜好或抚养儿童的方式，不一而足。密歇根的墨西哥农民和加拿大的法语圈（法语使用者）就属于不同的亚文化。其他亚文化来自通常的居住地、工作或嗜好。硅谷的电脑程序员和美国内战迷们都属于亚文化。100多年前，“校园文化”就是一种相当独特的美国亚文化，这个群体人数相对较少，大多富有，多为男性学生，多年潜心学业，会在自己的余生回忆起当初岁月，有一丝天真，有几分青涩（Moffatt, 1989）。

族群，是一个社会中，依靠宗教、语言、共同起源和古老传统等亚文化维系的群体。族群努力将自己与广阔社会中的其他群体划清界限。比如，马来西亚的吉隆坡就是一个多族群的东南亚城市。马来西亚穆斯林、来自华南的华人佛教徒，以及许多从农村移居吉隆坡的较小族群，都操持着自己故乡的语言、宗教和历史传统。像贝拉及其家人这样的纽芬兰人，虽然他们曾经独立的国家现为加拿大的一个省，与该国其他地方保持密切联系，但仍一定程度上保持着从其方言、祖先传统继承而来的文化特殊性；所以他们也可视作一个族群。

族群常与其他族群共享一些文化，让他们共同参与社会的政治、经济生活。比如纽芬兰人参与加拿大全民选举，和其他加拿大人收看一样的电视节

目。族群成员也意识到他们的群体身份和区别，并努力强化自己与其成员的认同。从本书中你会看到，纽芬兰人非常强调他们的独特性。族群成员为将自己与其他群体区分开来，会强调一些文化差异，即我们所谓的族群标志（Barth, 1998）。族群标志或许如穆斯林妇女在公开场合遮面的黑色头巾（“盖头”）一样鲜明，或许如马来西亚华人店铺收银台边供着的小型财神像一般微妙。对纽芬兰人来说，族群标志之一是他们的盎格鲁-爱尔兰口音，另一个标志则是他们使用的古老的航海词汇。

族群的标签很容易贴上（“门诺派教徒”或“日裔秘鲁人”），但却很难在文化上加以区分，所以族群的本质核心与边界总是难以确定。门诺派教徒是不是有开不镀铬黑轿车的确定特征？既然都不说日语，日裔秘鲁人与秘鲁人又区别何在？对个体而言，民族性（意为某人对一个族群的认同和参与）更难确定。一个人的民族性可能多元，可能自己也不清楚，还可能随社会情境而变化。由于文化人类学家抓住了其中的复杂性与流动性，所以在本章稍后，我们就将修正关于“文化”的概念。

文化与种族

虽然人类学家一直都在研究种族，但他们认为种族这一概念并不科学。这是怎么回事？定义“种族”并非易事，因为不同的文化与学者对此有不同的看法。大多数美国人事实上都把族群与种族当成一回事，但对人类学家来说，种族指的是人类当中的生物性差异，“文化”与“族群”指的则是群体之间的行为差异（美国人类学会，1997）。

在19世纪，人类学家试图按照生物学标准对世界上的种族进行排序、分类，但我们今天已经明白这并不可行。此外，用种族术语解释人类在历史、行为和能力上的差异，没有任何意义，因为就像一位学者所言，这些差异其实是由“枪炮、病菌与钢铁”造成的（Diamond, 1997）。人类学专业委员会的“种族宣言”指出，种族解释不了任何现象（美国人类学会，1998），它总结道：“任何从生物学上划分人类的企图，都[是]一厢情愿、主观臆断的。”

一些族群的成员确实与社会中的其他人存在体质差异。我在菲律宾生活

的两年中发现，菲律宾的华人确实与多数菲律宾人相貌殊异，因为华人与菲律宾人直到 16 世纪时都被地理隔开。但宾夕法尼亚的阿米什人和周边的非阿米什人就不存在体质差异，周围人群和阿米什人一样都来自德国移民的后裔。即便是在通常与其他群体存在体质差异的族群内部，也存在彼此间的体质差异。反过来说也一样正确：体质特征相似的个体也可能分属不同族群。换言之，已知群体内（如“德克萨斯州墨西哥人”、“日裔美国人”、“白人”）的生物差异和群体间差异一样巨大（美国人类学会，1998）。

否认人类种族的存在，并不是否认人类的生物差异。我们人类的生物多样性显然非常巨大，它表现为血液化学构成、身体构造、皮肤颜色、头发类型和生理学（细胞与组织功能）等重要而迷人的遗传特征。不过，这些特征在个体之间各有不同；各种组合都有可能，许多延续至今。这些特征并不在漫漫岁月中固定于一个聚落，形成所谓“种族”。人类学有一个称作生物人类学的分支，它的任务之一就是研究人类的体质多样性。其研究显示，人类就是一个物种，一个有着巨大遗传多样性的物种；但因为成员的迁居与杂交，并不存在孑然孤立的亚种。

种族是一种文化建构

尽管没有将人类划分为不同种族的科学依据，但社会却一直乐此不疲。他们发展了关于人们之间不同差异的观念；所以“种族”可能就是种文化建构，意思是一个群体对事实共有的观念模式。一种建构出来的观念要经受彻底的检验，好比波利尼西亚悬架独木舟船长掌握的航海所需的海流和气候知识，必须源自实践（Gladwin, 1970）。另一方面来讲，一种文化建构只是关于事实的模式中若干种有缺陷的观念之一，大多数种族分类的文化体系都是如此。在进行这些文化建构时，文化行为就像是《爱丽丝镜中奇遇》里汉普蒂·邓普蒂对爱丽丝宣称的那样，“我用某个词的时候，这个词的意思就只有我选择的那个意思——不多也不少。”人类种族的分类并非事实，而是一种“不平等的意识形态”（美国人类学会，1998）。比如，北美人对于种族和种族分类的观念，来自 16 世纪以来欧洲人在全世界扩张所形成的不平等观念。欧洲人需要为他

们征服其他大洲寻求辩护的理由。认为这些大洲是次等种族的故乡,需要帮助他们拯救灵魂,发展工作伦理,这些成为征服他们的合法依据。在美国,奴隶制、排华法案和西部迁移过程中对美洲土著的迁置,都因为把这些人们划入种族,然后宣布他们存在天生缺陷而变得理所当然。这就是种族主义的本质,这种观念借种族群体之间事实上或莫须有的差异,表明有些群体高于其他群体 (Doob, 1997, 7)。

一些 19 世纪的文化人类学先驱就有这样的文化建构,致使这种差异观念流布甚广,他们还试图将种族观念置于科学的基础之上。直到 20 世纪早期,以弗朗兹·博厄斯(他也是第一位获得大学教职的人类学家)为代表的美国人类学家开始揭示种族研究的谬误。博厄斯雄辩地主张,种族与文化应该当做不同的现象来对待,芸芸众生那些被当做种族特征的行为,其实属于文化范畴。

因此,文化人类学家今天该问的问题,不是人们的种族是什么,而是:各种文化中的人们把自己想象为什么种族?群体把人类生物多样性想成什么、为什么要按这种方式贴上差异的标签?练习 4 考察了操英语的美国人有关种族的文化建构。除了对种族名称有共同的认识外,大多数美国人都认为,孩子从他们的父母那里继承了某一民族,随后一生都属于这一民族。如果一个美国孩子的双亲属于不同种族,那么确定孩子种族的文化法则(通常与法律交织在一起)就是次血统,意思就是,孩子的种族随双亲中种族地位较低的那个。然而,在巴西这个同样体征多样的多族群国家中,种族则更多样,而且允许人们在一生中改变种族。

每个巴西人的种族 (*tipo*) 都基于外表,而不在于她/他的父母。我的老师曾在一个村子里就收集了 40 个种族词汇 (Kottak, 2004, 122)。比如,棕色人 (*morena*) 指的是一个有黑直发、黑眼睛、窄鼻薄唇的女性。浅色人 (*sarara*) 指的是有较淡发色、肤色、眼睛颜色,宽鼻厚唇的女性。棕色人和浅色人可以是亲姐妹。巴西人还允许人们随着生活改变,变更种族。如果他们需要一种不同的社会地位,或不同的文化生活方式,或因为晒黑了,他们就会被贴上一个不同的种族标签 (Fish, 1995)。我老师的巴西研究助手用来指称自己的名称就很多变,比如有深色人 (*escuro*)、黑人 (*preto*) 和深黑色的人 (*mureno escuro*) (Kottak, 2004, 123)。你能发现社会流动在不同社会里的差异取决于他们相信“种族”是固定的还是多变的吗?

厘清文化、一种文化、亚文化、社会、种族和族群这些术语，让我们在一定程度上对族群与他们共有的认识，有了更准确的了解。下面我将继续深化文化的概念，将其与相关概念区别开来。

文化的特征

人类学家所使用的“文化作为共有认识和行为模式”这一概念不足 160 年历史，一开始被诸如古斯塔夫·克莱姆 (Gustav Klemm) 这些欧洲民俗学家用作一种理解农民传统和信仰的方式 (表 1.1)。自那以后，数以千计的人类学家述及并教授这个一般意义上的文化概念。他们甚至多次宣布“文化”已死，但其也多次复兴，甚至生机勃勃。当前大学中跨学科“文化研究”项目的发展，表明了文化概念的坚韧性。文化研究结合文学与艺术批评、文化交流、历史和人类学，围绕人文与政治讨论文化的定义。

表 1.1 “文化”概念的时间表

当时发生的历史事件	年份	“文化”概念
拿破仑军队征服埃及	1796 — — — —	德国哲学家康德用“文化”(Kulture)一词指代“文明”
第一条电报线横跨美国	1843 — — — —	德国民族学家古斯塔夫·克莱姆首次在人类学意义上使用“文化”(Cultur)一词
“水牛比尔之野性西部”展首度在纽约州的尼加拉瓜瀑布举办	1871 — — — —	E. B. 泰勒成为首位在人类学意义上使用“文化”一词的英文作者

田纳西州代顿市举行“猴子审判”， 审判约翰·托马斯·斯科普斯教授 进化论一事	1925 — — —	人类学意义的“文化”首次出现在英 美字典上
苏联发射第一颗人造地球卫星“斯 普特尼克”	1958 — — —	莱斯利·怀特受控制论与物理学影 响，把“文化”表述为一个获得能量 的体系，其单位为千焦耳/人
“民族清洗”导致前南斯拉夫在科索 沃的大屠杀	1995 — — —	美国人类学会主席安妮特·维娜提 出，“文化”概念在当前全球化的世 界中已经过时
奥运百年庆典在希腊雅典举行	2004	美国学院、大学开设跨学科的“文化 研究”项目与课程

人类学家为了从各种理论角度研究多种多样的人文主题，提出并使用了许多种文化定义。这种定义的多样化，可能会让你以及许多专业人士认为，如此众多的定义可能是学科不健全的标志。但每个学科在使用许多宏大概念奠定基础的同时，也都幸运地留出了严格定义的空间，从而能把足够的力量留给创造性工作的产生。人类学的“文化”定义好比其他领域中的“能量”、“进化”、“社会”之类宏大概念 (Kroeber and Kluckhohn, 1963, orig., 1953, 375)。我还打算在这些宏大概念中加上“市场”、“人格”、“权力”和“艺术”。从这每个宏大、宽泛的概念中，我们不难识别出与之对应的学科。

尽管存在许多定义，每本教科书中提到的文化的主要特征却都普遍一致 (Kottak, 1997b, 18)。这种一致就连哪种文化对应哪些问题都不差分毫。下面就是文化的七个特征，每个特征都与本书中的章节有关：

1. 文化是整合的。
2. 文化是历史的产物。
3. 文化会发生变迁，也会导致变迁。
4. 文化会因价值取向而得到强化。

5. 文化对行为起了很大的决定作用。
6. 文化在很大程度上由符号组成，也依靠符号传递。
7. 人类文化在复杂性与多样性方面独一无二。

文化是整合的

文化是整合的，尽管并不完善。整合意味着，比如说，纽芬兰文化中的一部分与另一部分彼此相关。传统观念认为，一对年轻夫妇应该紧靠丈夫父、兄的房子建屋居住，因为兄弟们会组成一个捕鳕鱼船队。男性要早上 4:00 发船，他们的妻子和孩子等下午返航时也要帮忙分鱼、晾鱼。如果船员都住在左近，这些工作就能很好组织。不过，文化整合并不会严丝合缝，因为文化之间也包含了矛盾、冲突。纽芬兰男性可以在冬季寒夜中生存，但许多人却害怕自己家中的黑暗。第三章中的整体性问题就把文化当成一个整合体系（即相互影响的不同部分）来加以探究。

文化是历史的产物

我们今天的生活都受到过去活动的影响。贝拉的园圃劳作和语言之所以带有“渔业”特色，是因为她们已经在海上生活了两个多世纪。如果美国把德语设为第二语言，今天的美国文化将会大为不同。1850 年代，议会考虑过采用德语，但决议被否决。60 年后，美国对德国文化的态度已然恶化。第一次世界大战时对德国的宣传之强，令德语词成为禁忌。乃至德国泡菜(sauerkraut)也被叫做“自由菜”(liberty cabbage)。第四章中的比较性问题揭示出，大多数文化总是相互联系，进而相互影响。第五章中的时间性问题关注历史与文化变迁。如果文化转瞬即逝，其意义完全依附于特定的历史事件，那么人类学家将很难建构文化运行的普遍法则（“如果这件事发生，那么那件事也会发生”），因为遍地都是特例。第二章里的自然性问题和第九章的反身性问题，都思考了人类学到底是不是科学的问题。

文化会发生变迁，也会导致变迁

文化可以很快变迁。比如，1970 年代，许多刚通电的纽芬兰人很快就在家里安了电视。电视对“走访习俗”产生的变化同样迅速。人们开始不再去隔

壁打牌，而是在家看电视。第七章中的社会－结构性问题揭示了这些家庭走访习俗所展现的社会与文化关系。一种文化会改变参与者的生理构造，也会因参与者的生理变化而改变。这里有一个关于文化影响人类生理的例子：在史前欧洲社会，当奶牛成为文化中常见的一部分后，天花就出现了，因为产生牛痘的细菌在附近的人群中进化发育，变得更具毒性。最后一点，文化改变人类的同时，群体的生物－物理环境也会改变文化，比如林地居民获得铁斧后，可以更容易改变或砍掉森林。第六章的生物－文化性问题将会探讨人类生理、环境与文化的互动。

文化会因价值取向而得到强化

文化会因价值观念而得到强化，这种价值观就是对什么是好的、什么是该做的，以及什么是不好、不该做的事情的一种共识。从文化上讲，这些与我们的许多常识相一致的价值取向，迫使我们去做一些正确的事情。价值取向的出现帮助我们解释了人们为什么即使觉得不该这样，也总是会遵循着他们的文化行事。在纽芬兰农村，大多数人都是基督徒，他们要遵守安息日时不进行任何“工作”的信条，即便那天不去教堂参加活动。与《圣经》相连的基督教价值观把第七日作为休息日，这个观念非常强大，任何确实需要做点事情的人，只好偷偷去干。

大溪镇上的商店都在周日关门，所有人都会放下我在平日里看到的活计，苏珊与我对此觉得恼人。不过，随着时间流逝，我们开始站在纽芬兰人的视角来看安息日。一天，我正在看丹帮他妈妈贝拉掘土豆，我问他第二天周日会不会回来继续干这份工作。丹说道：“不会，我们小伙子安息日不干活。如果你安息日干了活，一周其他六天里就没劲去干别的。”我当时觉得他的回答很有意思，但我几天后把这句话记在笔记里时意识到，丹把参加安息日活动的价值观与努力工作的价值观联系在了一起。纽芬兰人给我们留下一种勤奋印象，不论是工作，还是家边地头都长时劳作。把某人称作“勤劳的人”就是很高赞誉。但在《圣经》的“传道书”中，则区分了工作的日子与不工作的日子。

把异民族的方式与他们本身的历史、文化情境联系在一起的做法，会在第十章的相对性问题中提到。当人类学家从相对性视角来看异文化时（即不用本文化的标准去评判他人），我们就会重新审视自己的文化，甚至会对我们对

待文化的方式进行自我批判，这一点将在第九章的反身性问题中提及。

文化对行为起了很大的决定作用

文化对行为起了很大的决定作用，但人们并非文化的傀儡。文化之所以强大，是因为我们从中学到的很多东西，是我们潜移默化、耳濡目染而来，或因如果不做便觉得有悖周遭价值取向，或因周围人都是如此，所以要保持一致为人接受。但我们有时还会跃出笼子的栅栏之外，做一些别出心裁、与众不同、特立独行、富有创意的事情。我们所有人都会在某些时候打破一些规则。在纽芬兰，让我惊讶的是，在一个 500 人的滨海小村里，保持一致的力量是如此强大。但与此同时，每个人身上也都烙上了个体化的印记，包括奇怪的行为与想法。所以文化会受到实践者的选择、讨论、分析和改变。这就是我们之所以要在第十一章里讨论对话性问题的原因。

文化在很大程度上由符号组成，也依靠符号传递

把我们的共识用符号的形式集合起来，就赋予了文化积淀下来、在人们之间传递、在代际中延续的力量。一个符号可以按照使用者的意愿，给予任何含义。含义可能由社会文化赋予，也可能非常随意。其行为和对象可能与所赋予的意义之间没有明确关联。行为可以是种符号，比如妈妈冲你摇摇食指。物体也可以是种符号，比如红色的八边形代表“STOP”标志。本书每章开头的八角星（✪）是一个来自阿米什人和平原拉科塔人至今仍然缝在被面上的古老符号，它代表出现在东方的“孤星”或“晨星”，代表了基督徒的希望。在本书中我希望它能代表对人类文化的启蒙与洞见。

人类语言也是一种符号。就像散布本页之上的有趣图案（八角星），或如我在讲座时咿咿呀呀说出的这些话语，都是符号，这些符号向了解英语的读者与听众传递了意义。有些符号传达了深远的意义，比如结婚戒指，有些则意思简单，比如“芦笋”一词。

每个人的濡化过程很大程度上都是通过符号交流得以实现，即便需要伴随着实践经验。比如，一个纽芬兰人教她朋友织地毯时需要做演示，但也非常依赖交谈传授。交谈的内容大部分就是一种文化传递，即教授如何织毯。这很可能要参考过去（“我妈以前就是这么做的”），进行假设（“这一针还有一种

织法”或“注意，不能这样……”），修正指导者与学生之间的关系（“我这么教你，并不表示我就比你做得好”）。

不论语言还是图像，人类的大多数行为都是符号，这些符号包含了参与者赋予的意义。如果我相信了《纽约客》杂志的广告，那么古龙香水的香味便有了相当明确的意义。第八章阐释性问题的意图，就是要揭开意义本身。

人类文化在复杂性与多样性方面独一无二

学者们并不赞同人类的独特性。但有关人类独特性的争论，却是很好的智慧交锋，所以这里让我们品味一下这一争论。有些人类学家提出，其他物种的能力表明，人与诸如类人猿之类其他动物之间在文化行为上是连续统一的（Savage-Rumbaugh, 1992）。那些人类学家提醒我们注意，强调我们的独特性并没有多大意义，而且会为人类虐待其他动物提供辩护。而其他学者并不同意，认为我们不同于动物（例如，Barrett, 1991, 55—76; Perry, 2003, 58—60）。他们承认其他社会性物种，像狼、蜜蜂和黑猩猩，都有复杂的行为，丰富的交流，创造性解决问题的能力；但他们指出，这些共有的认识不是像人类文化一样通过符号习得与表达的，而正是符号极大地拓展了我们的可能性。他们认为，我们是唯一能讨论过去、计划将来、想象不同世界的物种。一些语言学家继续提到人类的思维是有句法的——将意义组织进句子——这为人类所独有（Bickerton, 1996; Chomsky, 1988）。但有人反驳，猿类也能学习语法；倭黑猩猩侃子（Kanzi）就能在电脑键盘上用符号语言造句（Greenfield and Savage-Rumbaugh, 1990）。但另一方的回应是，猿类只有在人类训练师给予必要训练的情况下，才能进行这种沟通。而人类对符号语言是无师自通的。“事实上，你无法阻止孩子学习符号语言。”（Chomsky, 1994）

有关独特性的争论导致许多语言、学习、猿类和动物行为方面的有趣发现。不过，无论你站在争论的哪边，你还是会为人类与其他物种之间在人类文化复杂多样性，以及人类自身文化多样性上的深堑所震动（Geertz, 1973b）。就人类文化复杂性而言，一项重要证据可能就是澳洲原著民的亲属关系和婚姻，这项工作也许会令一个研究生感到无力。比如，参见“吉得金格利人（Gidjingali）的婚姻方式”（Hiatt, 1968）。

就人类文化多样性而言，人类学家从不同文化的政治或宗教体系等方面

发现极大差异。文化变迁的速度，也是其多样性的指标之一。因为在一生的时间里，共有的认识可以改变，新的模式会在人们之间传递，一个群体的文化可以转瞬改变。文化迅速变迁的能力，可以发生在各种人类社会当中，可以逐渐变化，也可突然改变。比如，就在1600—1900年的数个世纪中，大不列颠的文化在其南非、澳洲、纽芬兰和福克兰群岛及美国的殖民地居民中发生了各种变化。这些殖民地从英国母国中把文化带到土地、气候和社会都有所不同的新疆土上，导致语言、耕作方式、宗教，甚至开车行驶方向等等方面的差异。

同时，这些社会和其他大陆上百上千个迥异于大不列颠的人类社会，都以自己的方式适应、接受并创造了自己的独特性。因此，我们从黑洛瓦、萨摩亚、祖尼、中国及冰岛文化中看到的行为差异之巨，显然超过我们从不同种的海鸥和小羚羊中看到的不同之处。人类学是一门立志发现、区分、解释人类差异的学科，所以第四章中的比较性问题一直都是我们考察的核心。

“文化”随异文化一同变迁

“文化创造”并“创造文化”的人类已经生息在21世纪。世界上的人类逐渐卷入一张越来越深厚的交流、贸易、交通之网中。这一变迁过程便是全球化，这个过程并非方才登场，而是在最近的500年中随着欧洲人的扩张逐步登上舞台。除了少数例外，这一潮流仍在很大程度上受早期扩张者所属社会的利益驱动，这些扩张者也就是北美与欧洲的国家。这个长时段的全球化趋势，对各种文化及人类学的“文化”观都有深远影响。

一个影响就是，“一种文化”等同于一个单独生活在一块有边界土地上的社会的观念已经过时。到1960年代时，人类学家研究的文化，还是课本上一般描述为，诸如霍皮人或萨摩亚人这类，地理隔离、独自生活的社会。你可以在一张地图上指着南太平洋上新几内亚东边的许多岛屿说“这是特罗布里恩德文化”，或是指着亚马逊流域的一个点说“这是雅诺马马文化”。而今，除了极少例外，那些受地理隔离、缓慢变迁的独特社会与文化已经一去不返。萨摩亚人生活在洛杉矶，特罗布里恩德岛民会看好莱坞电影。我的许多纽芬兰友人不是移居北亚伯达省的油田居住，就是迁居北极圈努勒维特的冻原，历史上

我们把该地区称作“考帕爱斯基摩人”的土地。

尽管如此，“文化”仍是人类活动的中心。民族性在当前人类活动中展现出强大且时而惊人的力量就是证明。所以人类学家身为文化研究者，仍以文化作为研究主题。但人类学家需要随着文化发生的变化作出调整。有些人类学家用来讨论文化的语言也应该启用、采纳一些新的语言。我们今天视野中的文化，比过去更加变动不居、人为建构、包容整合。下面我们就来看一下这些特征。

文化在人们眼中的变动不居与因人而异

文化不仅仅是一个固守一地的社会中毕露无遗的共有认识。因为人们会出于各种目的、想法，移动和迁居，而文化也会在各个群体中流动。两个互动的群体会以一种无声交易的方式，调整自己的文化来适应对方。文化会随着情境变化，根据参与者和旁观者的立场，选择或展现不同的方面。当1960年代纽芬兰人大量移居安大略省去工厂上班时，他们强调了自己努力工作、富有幽默感的文化传统，并略过了安大略人头脑中传统、过时的宗教与说话方式。

虽然一种文化包括了一个人大部分所作所思的原则，但参与者可用各种方式回应这些规则，或扬、抑不同方面，或为旧曲赋新词。比如，在北美，哥伦布发现新大陆纪念日这天是节假日，但今天我们把他和他的探险界定为探险先驱，将其作为勇气、雄心和求知的象征来纪念。

把文化当做一种人为建构的现象

一个群体共有的认识，并不一定在现实中反复出现；这就是我之前将美国的种族观念形容为一种文化建构的原因。群体通过选择这点、忽视那点、再添加其他的方式，建构、创造了他们的认识。尽管建构出来的东西要面对许多现实挑战，但文化观念总有其自身的生命周期，这由其参与者自身决定。比如，在17世纪北美早期欧洲殖民者的观念中，“草场好，荒野不好”，就是这样一种文化建构。出于实际和宗教原因，对那些垦拓先驱来说，荒野百无一用。到19世纪时，一些美国人和加拿大人改变了这种观念，认为荒野令他们的国家变得伟大(Nash, 1973)。北美的荒野在三个世纪中，(除了缩小外)并没有发生翻天覆地的变化，但北美文化对荒野的观念却发生了根本性的改变。19世纪的美国人认为，他们的风景和社会，与欧洲那种受阶级划定的人工景色，形

成鲜明对比。美国人心中自由、力量如同野性自然的观念就是一种建构，这种文化至今仍是我们文化的核心。

文化应该包容整合

每个人都属于各种亚文化（比如你与自己的运动队共有的一种认识）、宗教文化（卡津人或德裔宾夕法尼亚人）、民族（如“美利坚民族”），乃至国际文化（共同拥有英语、核物理、航空旅行、欧元、汽水、交通标志等等特征）。“我们都是多文化的”，人类学家约翰·考菲（John Caughey, 2002, 174）写道。他的意思是说，我们每个人都了解几种文化，这些文化在我们的生活中，可能相互重叠，甚至抵牾、矛盾（图 1.4）。

有一年夏天，我正在分析旧金山唐人街的家庭访谈时，突然顿悟了人们身处多元文化的观念。我访谈了每个家庭中的父亲、母亲和一个小孩。我的工作是要了解这些家庭是如何涵化的（涵化指的是，当一个群体与其他通常较大、较主流人群发生接触时，文化发生的变迁）？哪些家庭、哪些家庭成员发



图 1.4 1898—1942 年间受美国殖民的菲律宾人都会读写英语。他们从中发展了当地的英语俗语。这家小店的店名展现了菲律宾人洋泾浜英文标牌的独特方式。（店名意译为“青春再次约会”，并不合英语语法。——译注）

生变迁最明显？第一代唐人街移民发生变迁的特点是什么？我设计了一个评估体系，衡量访谈对象参与或认同中国或美国文化的比率。我希望发现一种简单的过程，比如一个家庭随着时间推移，在语言、娱乐方式、价值观、自我认同和与人合作的族群特性上，越来越少“中国化”，日益变得“美国化”。

数据与我的替代模型不相一致。家庭与家庭之间，乃至家庭成员之间在与美国文化发生涵化的程度与速度上都有极大差异。我预期的是，在学校或多元文化中工作的家庭成员最先接受美国方式，但他们在这一过程中不一定会抛弃中国文化方式。所以当我看到我的分析表明，和同侪相比，有些访谈对象更偏中国化和美国化，一开始我有些无所适从，但我想起我的语言研究的经验：在双语环境下，有些说双语的人要比那些只说一种语言的都要流利。所以我逐渐认识到，一些移民接受了更多的双文化特征。他们既搓麻将也打网球。

什么不属于文化？

为了帮助你更清晰地认识文化，让我们想一下什么不属于文化，至少人类学家是不这么用的。

1. 文化不同于文明，尽管 19 世纪早期的政治哲学家在描述人类史时将这两者等同起来，而那样一来“文化”一词也就含有改良或纯化的观念，尤其是在精心孕育的情况下。牧场改良就是这一层面“文化”意义的实例，而这确实是 18 世纪科学所取得的最重大的成就。当时的学者们推而广之，认为人类如果得到合适的教育，也能教化，变得文明。今天，人类学家提出，每个人类群体都有文化。现在，文明指的是由集约化食物生产维持，围绕提供管理、商业、艺术和宗教领导的大都市中心组织而成的复杂社会。文明代表众多社会或文化中的一种形式，所有这些社会都建立在一般共识之上。

2. 文化并不全是阳春白雪，高居庙堂之上，这好比我们想到某个偏爱欣赏歌剧、油画这些欧洲都市文明形式的人时所联想到的。虽然你可能确实“说不上有文化 (culcha)”，但你有人类学意义上的所有文化。

3. 文化不同于社会，尽管我们在不太严格的谈话中经常将这两个词互换。



图 1.5 纽芬兰文化为谁应该一同打渔、该如何抛网、如何分配收入都提供了指南。另一方面，文化却无法解释他们今天为什么没有捕到多少鱼、图中第二个男子为何晕船。

我们可能会说“在阿富汗，普什图文化入侵了巴涉利文化”，但我们说这句话的意思是，像普什图人这样共有一系列认知（包括自我认同在内）的人群，移居到共有巴涉利人认同的地区。社会与文化的真正关系是，社会通过其成员之间的互动，创造、共享并延续了一种文化。

4. 文化不是对人类所作每件事的解释。“是他的文化让他这么做的”，是一种有趣的合法辩解，但人类学家知道，人类可以按照、围绕文化行事，也可以违背他们的文化（图 1.5）。同样，事情也不总是按照计划发生。纽芬兰人过去用海豹膀胱在港口的冰上踢足球可以视为一种文化，但哪个队会赢，哪个队员会把冰弄破变成落水狗，就不是文化。

人类学不会说，文化为人类行为提供了全部解释，只会说“大多数人类行为中都有文化的因素，而行为只有在文化中才能显现所有的意义”（Krober and Kluckhohn, 1963, 369）。从这个意义上讲，文化和市场、个性、权力欲及欲望本身等重要概念一样，为人们的所作所为提供了重要但不充分的解释。

5. 文化不是行为，尽管它指导着我们的行为，告诉我们这些行动者该做什

么、为什么去做。文化是一种无法自现的共有认识。人类学家们利用民族志，通过观察人们做了什么，听他们说了什么，考察他们制作物品的方式来描述文化。从我们观察的这些模式中就能指出产生这一切的一般共识，即文化。第二章会进一步讨论，我们是如何创造民族志的，该章练习3会给你自己写作民族志的机会。

我可以自己预期一下他人会做什么，会说什么，然后看一下是不是真会这样，这是我检验自己是否认知一种文化模式的方法。然后按照我了解到的情况，去检查一下我对所作、所言或所为的理解有没有收到效果。如果人们对我笑了，拍拍我的肩膀，我就成功检验了自己的文化发现。如果壮汉晕菜，老人对我关门放狗，那么我显然必须修正自己的结论。

6. 文化不仅仅是饮食习俗、音乐传统和多彩服饰。文化中的这些方面很容易为人注意、分享，甚至出售。在一个内容多样的节日或国际市集上，充满了喜庆的食物、音乐和服饰。这些都是马上就能发现的族群标志：虽然醒目、特别，但只是整个文化中很小一部分。文化也包括许多日常生活中司空见惯的东西。

比如，除了独特的食谱，文化还影响了日常食物的许多方面，比如你握叉执刀的方式、要不要一道用上其他餐具、要不要用手指、该用哪只手来吃，以及什么时候吃、和谁一道吃。除了歌舞，文化还决定了你身体的一般行动，比如一天里不跳舞的其他时候，你该怎样走路，体态如何，以及不唱歌时你能发或该发什么声音。除了可能在节日所穿的特殊服饰，文化还指明了你该选择的基本服装，诸如你穿什么上床，你在公共场合应该遮住身体哪些部分，男女着装有何区别，什么时候该洗衣服。

7. 文化并非完全统一，全体一致。你和我可能共有很多文化，但我们在很多事情上都会发生重大分歧，比如吃小牛肉的道德准则，抚养孩子的最好方式，全能的主会不会让恶降临在义人身上。文化的本质决定了讨论的内容，并为我们的争论提供了语言。

每种文化都存在有争议的问题，其中很多内容都不会为另一种文化中的人们所困。比如，堕胎是当前美国法律、宗教和政治领域一个非常热门的问题，在理性、道义的人们中引起很大争议。计算一根针尖上能有多少天使跳舞

已经不是我们今天的问题了，尽管这曾是欧洲学术圈里非常重要的议题。在堕胎的争论上，文化决定了我们的立场。比如，我们会讨论一个女人有多少掌握自己身体的权力。但国家难道没有保护其未来公民的责任吗？我们也对受精卵的人格进行争论：这是不是一个孕育中的人——还是要到中期妊娠之后才算是？在美国社会中，我们不讨论如果胎儿是男是女该不该流掉。但在其他社会中，有些文化对此就有激烈争论。最近在印度就有相关讨论和立法 (Fuluyama, 2002)。

总的来说，每个社会都是“多元化的组织”(Wallace, 2003)；每个社会的文化都包括对争论主题的共有认识 (Varenne, 1984)。在他们的“文化立场”上，观念与行为变化多样：有些非常抵牾，有些有待讨论，很多达成共识，而另一些则被视为完全理所当然 (Strauss, 2004)。

小 结

本书把文化定义为“一群人通过习得，对所作所为和每件事物的意义共有的认识”。经过 200 多年的使用，“文化”一词的当代内涵已经有了很多形式，但这些定义中的核心观念却惊人的一致。上面提到了广为认同的七个文化特征：文化是整合的，是历史的结果，同时也是文化之外事件的原因和结果。其次，人类学家也认为文化是人类行为的决定性因素，受到价值观的密切影响，建立在符号交流的基础之上。最后，文化使人类行为变得高度复杂而多样。

进一步厘清人类学的文化定义，我们也发现了七点不属于文化定义的内容。文化不同于文明，也不全是阳春白雪，高居庙堂之上。文化不同于社会，尽管两者很容易互换。文化无法解释人们的每一样所思所为。尽管文化指导着行为，但它并不是其所关联的行为本身。文化不限于诸如食物、音乐和服饰这些可见的族群标志。最后一点，文化并不简单地与其实践者保持完全一致。

今天的文化很少孤立，且受到许多人所谓全球化进程的影响而变化剧烈。全球化对文化与文化人类学都产生了影响。文化（包括文化差异）很可能对 21 世纪的人类问题继续产生显著作用。同时，文化人类学家在面对文化实践者的移动性与能动性时要修正文化概念，还强调了另外三项特征：我们要看到

文化的变动不居与因人而异，认识到它是一种人为建构的现象，并且包容整合了个体与群体。



渔业文化（三）

我们回到园子里，坐在贝拉的厨房里喝茶。贝拉最好的朋友弗洛也凑了过来。我正在向贝拉询问一些她在镇上表亲的情况。弗洛也捎带着帮忙回答，

“Is hant 'ad 'ee.”

弗洛回答，“Yis girl”，呷了口茶。

“'ee 什么？”我问道。

贝拉耐心地解释，好像我们就是她两个年幼的孙辈。

我有点一头雾水，也就是说，贝拉与我之间出现了文化差异。我们都觉得自己在说英语。但世界上广泛使用的英语在发音、习惯用语和词义方面存在诸多分歧。《世界英语》(World English) 杂志就致力于发掘这些差异。如果没有较长一段时间的共事，苏格兰、菲律宾和肯尼亚的英语使用者将无法互相沟通。直到苏珊和我在纽芬兰多次田野之后，才无需在贝拉和她儿子们面前反复重复自己的话，也无需他们重复给我们。

“Is hant 'ad 'ee”是句英语，但却深深浸淫于纽芬兰文化之中。要弄清贝拉说的，就要将其省去的 *h's* 加上，再将其加上去掉。答案就是“his aunt had he”（他阿姨生的他）。贝拉解释，这句话的意思就是，她表亲的母亲未婚生子，表亲由阿姨养大，他的阿姨结婚还有其他孩子。所以他的生母成了他的“阿姨”，而他的阿姨成了他“妈妈”。从纽芬兰的幽默简称中，我们发现这两种说法都讲得通：他阿姨是他妈妈。两个意思都很明白——我们脑子转了一个弯。

所以，只要有人，就有文化的实践、建构、展现、逃避、整合——以及，经常被误读。大多数时候，大部分人都意识不到文化的存在，好比鱼不知水的存在。但当你学完了后面这些章节的人类学问题，就会意识到文化，并用这些问题思考你看到了什么。下一章我们将要回答人类学家如何了解文化的问题。



练习

练习 1: 遭遇窘事

如果文化包含如何行为的共有认识，那么人类学家就能通过观察什么事情让文化参与者感到窘迫，以及推测是什么理解问题导致举止不当，学到很多东西。在这个练习中，你要从同学中收集两则自己的窘事，分析一下这背后的文化法则。

把同学们分成三组，从里面采集两个故事。每个报道人要对自己遇到的窘事加以简短描述，这件事情不必是“亲身”尝试。所有人都要按下面的表格填写，这种人类学常见的研究工具具有一个特别的名字——“半结构访谈表”

半结构访谈表：遭遇窘事

	窘事 1	窘事 2
1. 场景描述：时间、地点、谁、干了什么：		
2. 指出窘事：		
3. 形容“观者”的反应：		
4. 描述“亲历者”的反应：		
5. 解释当中违反的文化法则：		

(Semistructured Interview Protocol)。这种访谈表能引导问题,组织回答,但字数不限。

报道人回答前面四问,但第五问要小组一起回答:这件事违背了什么文化法则?这条法则可以是谚语,比如,妈妈动叉子了,小孩才能下叉子。

比较一下你收集的这两则窘事。它们有什么共同点?比如,是否都违背了同一条法则?观者是否对这种错误作出了相似的回复或反应?

对每一件窘事的原因在全班进行举手表决。行为者的性别、年龄或族群背景是否影响了导致尴尬的原因?

练习 2: 美国家庭

全班共有许多文化。还用说吗?从笔记本里拿一张白纸,按取景框方式放好(长的一边对准水平线)。在最上面写下“美国家庭”。在纸上画张图来呈现这个题目。

你会犹豫、傻笑道:“我不会画。”我也没打算叫你们画,但注意一下这种反应是多么普遍。大多数成人都会说“我不会画”,但当你们是小孩子时,大部分人都会热火朝天地画起来。我让你们做了一件成年人都不太愿意,而且在一堂人类学课上非常奇怪的事情,所以每个人都很紧张。

接着画,至少画上5分钟。然后把画贴在墙上(小班)或在小组传阅(大班)。

这个练习不是要检测你们的艺术能力,这是一项窘迫感练习,或者说是发现你的紧张的方法。这是“自我-民族志”——你要用这种“自我记录”方式,把自己当做美国文化的报道人一样来访问你自己。

分析这些画作中揭示的美国文化,找到这些图画中的共有认识。当然,从一个层面上讲,每幅画都是独特的,好比你的指纹或个性。和其他国家的人相比,许多美国人都喜欢“与众不同”,表现个体性一面。但与此同时,这些画作中又有惊人的共同因素,对不对?

1. 共有的因素是什么?
2. 它们有多大的共同之处?这可以衡量全班有多少共有认识或文化。

3. 根据一些基本方面，将这些画分成几堆。可以代表多少方面？
4. 你们怎样标注每个方面？
5. 这些方面反映了班上同学的文化与族群多样性吗？
6. 代表每个方面的画作比例是多少？
7. 最普通的方面：我们是如何共有这些独特的方面的？除了回答“这来自我们的文化”之外，你还要回答这些方面在我们社会的历史上，是如何渗入我们的文化的。可参考《美国的家庭：探究工业时代的社会和谐》(*The Family in America: Searching for Social Harmony in the Industrial Age*, Carlson, 2003)。
8. 你怎样看待你画中的这一方面？
9. 既然你全部了解了画中代表的这些方面，那么你在画中选择这一方面时，想表达什么“意思”呢？

练习 3：多元文化

“大多数学生和其他当前的人类一样都是多文化的。他们有着多样的文化传统，这些传统有时还互相矛盾。”(Caughey, 2002, 174) 你们由于多样的族群、宗教、社会阶级或其他等等所属共同体而有了多样的传统。那些传统可能相互融合，让你们能得心应手，“游刃有余”。此外，你们还与每个习得的传统有所关联。你可能致力于这一传统，好比我是阿德朗代克山岳俱乐部的长期成员。你可能像离经叛道者一样反对基督教。你也可能与一种文化保持因人而异/若即若离的关系，接受文化却又不倾心投入，从其实践与观念中择其适者而从之，就像一些人对待他们的家庭传统那样。

一个人确定自我认同的基本方式，就是将上述各种文化和亚文化集中到一起来回答“我是谁？”这个问题。今天，同学们在创建个人网页时就会处理这些问题。在这个练习中，你会分析一个人在其个人网页上呈现自己时所整合的文化。

背景

如果你没看过他人的个人网页,那么做练习时先浏览一下你们班上同学的网页。如果你没有创建过自己的个人网页,那么构思一下你的网页,想一下该在上面说点什么。

分析

分析两个同学和你自己网页上“我是谁?”的部分。

页面所有者用语言和图片来表达(或暗示)如下这些特征,所有这些特征都表示所有者通过文化与社群建立的联系。这些社区可以是面对面的(如一个共同居住的群体)、多地的(异地分居的家庭)、想象的(在美国的共同信仰者)或虚拟的(一个网上的讨论群)。

1. 年龄
2. 性别
3. 性取向
4. 家乡
5. 当前居住情况
6. 工作
7. 种族或族群关系
8. 语言
9. 政治及其他观点
10. 娱乐爱好
11. 参加的组织、俱乐部
12. 喜好和厌恶
13. 宗教或精神信仰背景和兴趣
14. 学术兴趣
15. 未来计划
16. 婚姻/恋爱情况
17. 生活中其他重要人或动物
18. 生活中的重要内容

19. 生活方式（素食主义者、夜猫子，等等）

20. 其他网络链接

通过个人网页上显示所有者与某些特殊（或许还非常与众不同）社群的联系来了解一下网页主人，因为每个社群都有其共有的行为与观念、生活方式与符号、族群标志、价值取向、仪式和行话。

这些自我表征可能错误，也可能片面，但却相当准确，因为我们的组员看了网页后，会带给我们非常诚实并有益自我认识的反馈。（“你……爱吃格兰诺拉麦片？不，你不爱吃。”）网上的自我表述经常会强调所有者的特别，甚至与众不同，但强调不同本身，恰恰反映出我们共有的美国人比较强调个体主义、自我表现、自我意识的价值观：我们在特立独行的表现上一模一样。

回答关于这三个个人网页（包括你自己的或设想的）中多文化特征的分析与比较性问题。

- 从同学的自我描述中可以看出生活方式、文化或亚文化之间的哪些联系？
- 与你的（或设想的）网页上的文化相比，另两个同学网页上的文化有什么共同点？
- 你认为这三个网页上看到的文化多元主义的程度是一种新现象吗？——也就是说，1906年的青年男女是不会这么多元文化的吗？
- 在个人网页中，同学参与的各种社群中有没有什么可以看到的或潜在的矛盾之处？她的宗教与科学专业可能在“创世纪”和进化论上存有分歧。能不能看到同学是如何处理这些矛盾的？
- 在你的（或设想的）网页上，你与你自我描述中提到的每一个文化有何关系（支持、反对、因人而异/若即若离）？

这项练习的结果就是你个人或构想的网页，对另两个网页的分析，及对上述问题的回答。

练习 4: 种族分类

这一练习将通过把本书读者及美国政府作为报道人, 来考察美国文化中的种族观念。

1. 在一张卡片或纸上标上“人类”, 列出今天世界上的种族。在你觉得和你的种族最相符的那个词或几个词边上打上星号(*)。 (你可以认为自己是多种族的, 或是认为所有这些词都不适用。) 这些列表会收上来, 进行统计后在课上讨论。
2. 在另一张纸上标上“美国”, 列出今天美国的种族。估算一下每个群体占美国人口(现在估计约3亿)的百分比。这些列表会收上来, 进行分析后在课上讨论。
3. 你们的老师会给你们当前美国人口普查标准表格中关于种族与族群认同的问题。在一张纸上回答这些问题, 并标上“人口普查”。这些会收上来, 进行分析后在课上讨论。

推荐阅读

1. 阿伦德与尚克林的著作陈述了人类学的种族观，思维缜密，富有启发。《种族》一书则集中了对美国人观念中黑人、白人、波多黎各人、犹太人、亚裔美国人等种族观念的个案研究。

Alland, Alexander. 2004. *Race in Mind: Race, IQ, and Other Racisms*. New York: Berg Publishers.

Gregory, Steven, and Roger Sanjek, eds. 1994. *Race*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Shanklin, Eugenia. 1994. *Anthropology and Race: The Explanation of Differences*. Belmont, CA: Wadsworth.

2. 德瓦尔批评了人类的“人类中心说”，即强调人类高于其他诸如猿类和猴类的所有灵长类动物。肯普和史密斯则提出，语言能力从蜜蜂开始一直发展到人类，猿类和猴类位于中间。

De Waal, Frans. 2001. *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*. New York: Basic Books.

Kemp, William, and Roy Smith. 1998. “Signals, Signs, and Words: From Animal Communication to Language.” In *Language: Readings in Language and Culture*, 6th ed., eds. Virginia Clark, Paul Eschholz, and Alfred Rosa, 658—80. Boston: Bedford/ St. Martin's.

3. 该书很好地讨论了人类学在当代世界中的文化概念，并总结了这一概念在两个世纪使用过程中的历史。

Kuper, Adam. 2000. *Culture: The Anthropologist's Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

4. 全球化并没有削弱对“文化”一词的思考。供职于世界银行的人类学家编辑了这本蒐集全球知名学者的个案研究——包括但不限于文化人类学家——展现了文化在许多国家的经济发展过程中仍然处于中心位置。本书的文本、视频和讨论可见 www.Cultureandpublicaction.org.

Rao, Vijayendra, and Michael Walton, eds. 2004. *Culture and Public Action*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.



第二章

如何了解文化？

自然性问题



文化人类学家并不进行实验，而是进入社会情境中观察事情的“自然”发生。如何才能让人们“无视我的存在，该做什么还做什么……”？自然研究好处众多，但同样存在风险。图为梅甘·比塞尔（Megan Biesele）在非洲西南部纳米比亚与芎瓦西人在一起。



严重干扰他人之事(一)

我在一座小竹楼上席地而坐。该竹楼位于菲律宾中部一个农场内，依柱而立，远离公路。我作为嘉宾，参加了一场祈灵仪式。瑞米是我厨师的侄子，由于被恶灵附体，其家人聘请巫医塔克兰施法制伏附在瑞米身上的恶灵。作为回魂后的报答，瑞米愿拜巫医塔克兰为师，学习如何施法招魂，为社群效力。

目前的情况是，瑞米由于被恶灵附体，接连几日行为异常：他像躁狂症患者一样肆意咆哮、啜泣，还试图撕碎衣服。家人为其安全着想，一到晚上便将其绑住。塔克兰认为，这一切都表明瑞米祖父的阴魂要求召唤瑞米伺候他们。今晚，瑞米的家人、邻居和我这位美国人类学家围坐一起，共为见证并作道义支持，塔克兰与其灵魂将通过一个献祭和许愿的仪式，引领瑞米与他的灵魂重新归位（图 2.1）。

但一切都是徒劳，这次仪式没有成功。黎明时分，在塔克兰几番舞蹈、念咒和敲锣之后，瑞米仍处失控状态。此时，塔克兰静静地坐在祭坛前，祭坛上仍摆放着祭品，其中有猪，也有昨晚早些时候用来献祭的年糕。我通过厨师作为翻译，问塔克兰：“怎么回事？”塔克兰虽然有点迟钝，但不失庄严。他似乎不为形势变化所动，“附在瑞米身上的恶灵非常强大，它们目前还不打算妥协。但它们迟早会妥协的，下周我们将再举行一场招魂仪式。”

综 述

小竹楼中的这场招魂仪式引发了对下列自然性问题的思考：了解一种文化的最佳途径是什么？我如何才能在把自己对调查人群生活的干扰降至最低的情况下，了解他们的真实面貌？从性质上讲，这个自然性问题的自然性答案是：人类学家直接进入目标人群。“自然主义”描述的正是田野生物学中“自然主义者”所采用的方法：到田野中观察事情发展，不进行任何干预。但接下



图 2.1

菲律宾巫医塔克兰正在放有祭品的桌旁起舞，祭品中有猪，也有其他供附在瑞米身上恶灵享用的食物。第一次招魂仪式未能驯服附在瑞米身上的恶灵，是因为我带去了照相机和磁带录音机吗？

来，更难的一个问题是，现在我已经在这里了，大家的行为是否自然，而事情的发展又是否具有代表性呢？或者是，我的在场会不会改变了事件的进程，进而扭曲了我的观察结果？

自然观察法与实验法截然不同。采用实验法时，我们有目的地对场景进行控制，设计我们想要的行为条件。社会心理学家有时会开展下述实验，他们把陌生人聚集到一个房间里，交给他们任务，并观察所发生的情况。在生态人类学和考古学中，也有实验室场景下的受控实验，但文化人类学家对人类的了解大多数来自田野，我们希望，在那里，人们的行为不会因为我们的所作所为而有所改变。

在本章中，我将解释这一自然性问题，然后介绍回答该问题的主要方式：民族志田野调查。在田野调查中，需要考查各种田野情况，本章将介绍一些常用的数据收集方法。最后，我会提出两个相关问题：人类学是否是一门科学？人类学是否存在道德伦理问题？

顺利学完本章，你应该能：

1. 对比自然科学和实验科学；
2. 解释人类学为什么既是科学又是人文研究；
3. 描述民族志方法参与观察法的核心，及其优势与局限；
4. 描述人类学家田野工作的条件范围，并比较田野中民族志研究者的干扰程度；
5. 区分民族志中的田野调查与其他专业（例如社会学家、教育家和记者）的田野调查；
6. 了解民族志研究者在田野中的一些数据收集方法；
7. 解释为何今天人类学会有道德准则，以及这些准则对正在进行田野工作的人类学家的影响；
8. 将职业道德准则应用到修习本门课程的学生及教员的行为当中。



严重干扰他人之事（二）

我在塔克兰招魂仪式结束后的早上，乘车回到位于城里的家中。不知不觉间，怀疑如风寒般席卷我全身：在竹楼上，我的在场让塔克兰陷入更加艰难的处境。我当时用磁带录音机记录，也用闪光灯拍照。整个晚上，瑞米都在不停地接近我，嘴里哼着英语流行歌曲和电视广告。在狂热的状态下，他可能认为，失控能使他成为关注焦点。如果这样的话，他为何要放弃这种能让人瞩目的机会呢？回城一周以后，我从厨师那里得知，第二次招魂治疗仪式获得成功（是因为我不在场吗？），瑞米已经加入塔克兰的团队，白天学习木工活，晚上进行招魂仪式。

从那以后，我一直怀疑，是我的大块头（相对而言）和我的录音工具影响了当晚的结果。毕竟，我只是一个在前一天晚上才偶然闯入这个村子的陌生人，我还来不及让村民习惯我和我所带去的技术。可以说，我是在做“路过式的民族志”。招待我的主家并非受害者，因为他们对我能参加活动由衷地感到高兴。受害者是科学——更恰当来说，是知识。我的在场改变了这个特定事件的结果。无论是塔克兰还是我，甚至瑞米都无法确定，

这种改变到底是怎么发生的。幸运的是，他们并未对我大发雷霆，而瑞米也最终获治。但是，如果当时我研究的是治疗仪式的效果（“多久起一次作用？”），很显然，我的研究就泡汤了。因为这时候，我已经不能自圆其说自己在观察一个能对其进行概括的代表性事件。

我能否在不干扰的情况下进行观察？

我有幸受邀参加塔克兰的招魂仪式，实现了一个年轻民族志研究者的梦想。这次经历本应让人满意，但它同时也给我带来警示。我在接下来的菲律宾田野调查（我雄心勃勃要像学者般进行的一次重大田野调查）中不断提醒自己，在不干扰的情况下进行观察的重要性及难度所在。

让观察对象认为可以与我们一同生活，并逐渐习惯我们的存在，而后不再考虑我们，继续过着自己的生活，既是观察对象们的适应能力使然，也是对人类学家在田野工作中社交能力的考验，而二者往往兼而有之。

与招魂仪式相比，我参加的菲律宾中式婚宴在自然性观察中，属于典型并且取得成功的范例。毕竟，我是在菲律宾中部了解城里的华人少数民族，而非研究驱邪仪式。在市中心的大多数时间里，我都和一群华人在他们的商店、学校、俱乐部和公寓里度过。其时恰逢一对夫妇结婚，婚礼结束后便是晚宴，这是整个社区的一场盛事，嘉宾云集，其中也包括菲律宾人和其他非华人贵要。为了促进该市族群之间的友好，新娘的家人希望邀请菲律宾裔市长和警察局长、西班牙裔神父，以及来菲律宾参观的外国人——也就是苏珊和我——参加。这是让我的角色能够为人接受的绝佳机会，于是我和大家一样，兴高采烈地穿梭于宴会之间，与人握手言欢，拍摄照片，并对各种时尚应接不暇（图 2.2）。我可以肯定，不会仅仅因为我的在场而使这一事件走样。因此，我将所获得的中式宴会信息确定为有效信息，并确信能从中归纳出相关结论。

我们的在场会给观察对象带来多少改变，这个问题因文化而异，在同一种文化中又因场景而异。通常我们都会产生某种影响。因此，我们在整理收获时，应当考虑这一点。例如，与人交谈通常会产生各种响应效应，即访谈数



图 2.2 由于民族志研究者与其他客人相处融洽，他通过对菲律宾中式宴会的参与式观察，能够得出关于宴会的准确数据。

据会根据说话人、听众和情境的特征而呈现重大差异 (Bernard, 2002, 230)。“期望效应”是众所周知的一种响应效应。如果我们在提问时采用寻求某个特定答案的方式，应答者为了取悦我们，就会说出我们想要听到的答案。例如，“你们这些家伙是否已经改掉了喝酒打架的坏毛病？”“嗯，当然改了。”

还有一种响应效应被称为“霍桑效应”，即当人们意识到自己是被关注对象时，便会有异常的行为表现。我不禁怀疑，在前述巫医招魂仪式上，产生的就是霍桑效应。在位于俄亥俄州霍桑市的一家通用电气公司装配车间里，当研究人员调亮灯泡时，工人的工作热情也被点燃，他们工作起来更加努力。不一会儿，电压降低使灯泡变得昏暗，但工人仍然振作精神，再次更加努力地工作。可见，真正的激励因素并非明亮的灯光，而是被关注这一事实本身。只要工人意识到他们是实验对象，他们的自我意识就会提高，并通过加倍工作予以回应。

为了更加确信我们听到或观察到的东西货真价实，我们采用了各种方法和有效性检验。本章将对这些方法进行解释，第九章则将介绍有效性检验。近年来，有一些人类学家将他们的在场对某个群体的影响作为研究对象。第九章和第十一章将介绍这种更具有自我意识的方法的实例。

有时候,我们造成的干扰微不足道。例如,如果我和纽芬兰人坐在一起,纽芬兰人在我掏出笔记本时可能就会变得自觉,于是他们开始注视我,而不再一边编织一边随意闲聊。如果我把笔记本收起来,不一会儿他们就会继续聊天。但有时候,干扰却很严重。琼·布里格斯(Jean Briggs)在与乌特库人(加拿大北部因纽特人的一个族群)一起生活时,带去了很多工具。这些工具超出了这一迁徙族群的搬运能力。接纳她的主人因纽提阿克(Inuttiaq)不得不让雪橇超载,以便让她能跟上这个族群(Briggs, 1970, 274—85)。布里格斯的著作让读者对因纽特人这个具有复杂社会性的群体的敬意倍增,因此这种干扰或许物有所值。但是,田野调查期间到底会发生什么呢?这一切究竟是否值得?

田野调查

以前,田野调查包括搭乘一艘驶往远方的慢船,到达异域之地,然后用上一年左右的时间与蛇搏斗,对抗孤独,直至收集到足够的数据或患上严重的疟疾,最后重返家园。人类学家想要研究的民族并无书面记录,因此田野调查是了解他们的唯一方式。田野调查最初是一种必需品,而到了现在,它已经成为人类学了解文化不可或缺的方式。而且,现在每个人的文化都可以成为人类学研究的课题,因此田野调查无处不在,其历时或长或短。例如,安·法拉(Ann Ferrar, 2000)骑着哈雷机车,与一群骑摩托车的女子一起穿越美国。近藤多琳(Dorinne Kondo, 1990)进入日本一家工厂的制造车间,与工人一起工作。

文化信息可从多种途径收集,例如档案室、图书馆、博物馆和政府数据库,但田野调查是第一手来源。田野调查要求研究者进入他们想要了解文化的社会生活当中。这种自然性田野调查的目标在于,以观察者对自然状态中人群的所见所闻为基础撰写民族志,或者对文化进行描述。

民族志有两种典型结构:从部分到整体,或者从整体到部分。南希·谢佩尔-休斯(Nancy Scheper-Hughes)的《没有眼泪的死亡》(*Death without Weeping*, 1992)即为从部分到整体结构的例证。谢佩尔-休斯希望了解亲眼目睹众多儿女夭折的巴西穷人之母爱。她以贫民窟环境为背景,通过对婴儿

母亲的描述，最终向读者展示了整个文化概况。我的博士论文——菲律宾华人民族志，则采用了第二种结构：从整体到部分。论文前几章介绍东南亚、菲律宾及菲律宾中部海外华人的历史和文化背景；后几章则集中介绍我的研究成果，表明华人这一少数群体为何能够取得商业上的成功。

“那么，一位民族志研究者究竟靠的是何种魔力，唤起土著人的真正精神，展现出部落生活的真实面貌？”(Malinowski, [1922] 1984) 这本经典著作以此为开头，生动地描述了热带海岛上棕色皮肤的“土著”以及围绕缕缕炊烟展开的故事。玛格丽特·米德(Margaret Mead)可能是公众眼中最具盛名的人类学家，但马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)却是民族志田野调查的守护神。马林诺夫斯基号称自己能用魔法唤起土著文化的真正精神所在，但他同时也是严密方法的积极倡导者，并且可以说是几十年来唯一一位详细介绍如何开展田野调查的人类学家。我在研究生院上学时，曾为其《西太平洋的航海者》(*Argonauts of the Western Pacific*, Malinowski, [1922] 1984)一书中的特罗布里恩德群岛贸易网络狂喜不已。马林诺夫斯基的精神在他对自然性田野调查的描述和赞美之下生生不息。

马林诺夫斯基写道，民族志田野调查的目标在于“理解土著的观点以及他们与生活的关系，并认识他们对世界的愿景”(Malinowski, 1984, 25)。为了获得这种理解，他坚持认为应当完全浸入被研究的群体当中。在浸入过程中，田野调查的核心方法就是参与观察，即尽量参与当地人的日常生活，以便了解如何做事、如何说话，以及各部分如何相互衔接。你可以通过本章练习2、第四章练习2或第八章练习2亲身体会。当马林诺夫斯基用上两年多时间，住在特罗布里恩德群岛村庄前沙滩的帐篷中时，他发现：

争吵、玩笑、家庭场景和各种事件，总是颇为琐碎，但有时充满戏剧性，意义重大，所有这些构成了我自己和他人日常生活的氛围……由于土著每天不断看到我，他们不再对我的存在感兴趣，也不再大惊小怪或感到难为情，我也不再是我要研究的部落生活中的干扰因素，部落生活不会由于我的接近而发生改变，而新来者通常都会引发这些情况……

(Malinowski, 1984, 7-8)

图 2.3

中秋节那天，河源张颜同宗总会（菲律宾华人的一家宗亲联谊会）的成员庆祝佳节，以骰子为戏，赢取月饼作为彩头。我受邀观察和记录，但未参与游戏。



简而言之，马林诺夫斯基认为，他能够对这个自然性问题给出令人满意的答案：他最终按照生活的本来面貌去观察日常生活。田野工作者参与场景的数量视场景和田野工作者本身而异。在苏珊和我参加的菲律宾中式婚宴上，我完全是一名参与者。如果要我自己举办一场宴会，我将不仅仅是一名参与者，我还要经历举办宴会所需的费用和组织宴会的复杂性。相反，在菲律宾河源张颜同宗总会举行的中秋节晚会上，我几乎算是一名观察者，而非参与者。在男人掷骰“博饼”赢取月饼（一种代表幸运的豆沙馅糕点）时，我在拍摄照片，并不时向我的助手“本”问这问那（图 2.3）。我是一名“未被察觉的观察者”，因为这些男人无视我的存在。我没有掷骰子，也没有品尝任何糕点，但我了解到很多东西。

有些人类学家建议，要真正理解另一种文化，你必须“入乡随俗”（Agar, 1996, 130）。这种方法受到伦理和实践的限制。仿效这个群体行事可能会迫使我做一些本人强烈反对的事情，或者做一些这个群体认为对访客身份而言荒谬或不妥的事情，或是另一些让我陷入身体及财务危机的事情。但是大多数的参与情况都能丰富我的理解，我将在下一节解释这个问题。

要确保田野调查的自然质量，应当考虑各种工作方式。拿破仑·查冈（Napoleon Chagnon）直接走进委内瑞拉的雅诺马马印第安人当中，将其吊床

系在他们的吊床旁边，像雅诺马马人一样将全身剥得只剩短裤，进行物品交易，吸食毒品，并按照他们所授的方法召唤荷库拉 (*hekura*) 之灵 (Chagnon, 1997)。相反，苏珊和我居住在菲律宾中部一所郊区大学的校园里，周围是菲律宾人和美国传教士。每天我要花半小时车程，乘坐一辆装饰华丽的吉普汽车从郊区赶到中心商业区，拜访那些华商。对查冈而言，田野调查是一种完全浸入；对我而言，田野调查更多算是一种日常通勤。

从菲律宾回国十年以后，苏珊和我开始纽芬兰的田野调查，这次我们力争采取完全浸入方式。我们搬进村庄中部的小房子里，昼夜不断地参与村人的生活。我们的衣着打扮像他们一样，能讲纽芬兰英语，在邮局收取邮件时会和他们开玩笑。到了晚上，村人和民族志研究者一起在公路上巡游，伺机猎取驯鹿。如果隔天早上从河边闻到我们邻居家里的食物飘香，通常你都能发现我们也在他们的餐桌边。结果，我们没有成为本地村民，反倒成了颇受欢迎的季节性访客，像格陵兰海豹一样可靠地出现在地平线上，等到春天大块浮冰开始消融时返程。

研究项目本身就能决定田野调查的方式。有一年，我们在纽约研究房子附近漏油带来的社会影响，除更具阶段性和周期性外，它与我们在菲律宾研究时乘公共汽车往返的工作方式类似。从周一到周五，我们在家开展人类学助理教授的工作；周末则“在河面上”观看和观察漏油工人、受害者、激进分子和推举出来的执行官。这种工作方式的优点在于，我们能从狂热紧张忙碌的社交活动中抽身出来，时常获得休息，并有机会恢复和反思。这种工作方式的缺点同样在于这种经常性的休息，此时我们的注意力和视线会脱离受到污染的社区。迈克尔·阿加 (Michael Agar, 1996) 曾对美国城市街道的海洛因成瘾者进行田野调查，他发现，开展田野调查的日子和其他日子之间的割裂，同样会带来情绪上的痛苦。

尽管工作方式可能差异很大，民族志田野调查却有一系列相同步骤，这些步骤可以根据时间要求缩短或延长。首先，你要选择合适的调查地点并获得入场许可，也就是说，从官方或者具有影响力的当地居民那里获得进入调查地点的许可。入场许可通常以找到居住地为标志。如果他们不想让你住在他们中间的话，比如菲律宾华人不欢迎我住在他们中间，突然之间就无房可租了。在获得入场许可后，你将开始探险、被他人所见、进行少量没有障碍的观

察、绘制邻里地图并被引见给合适的人。在这个阶段,你的主要任务是设定你在该社区的角色或身份,相对无害但能经常出现在社区,并为当地居民所理解和接受。然后,你将开始挑选报道人,参加重要事件,记录并组织调查结果,提高沟通技巧(图 2.4)。久而久之,你将赢得亲和力,即你和当地居民之间有一定程度的相互理解,亲和力能够加快你对更深层次问题的文化学习。同时,你需要处理文化震撼问题,这是与另一种文化不断交互产生的社会心理应激症状。(第十章将进一步关注文化震撼。)你需要中途休息,保持身心健康。随着田野调查进入后半阶段,你需要重点寻找支持性的证据,证明你对人们共有认识的直觉正在不断增强。最后,你将采用当地人接受的方式,优雅、满怀感激之情并且通常是含泪离开田野调查地点。你会满载田野笔记、照片和赠别时的礼物,回到家中的办公桌前。你将和以前有所不同,并需要作出一番努力才能重归原来的生活。此外,你得开始撰写民族志!

报道人

上述描述未能充分强调田野调查中与你所研究群体之间紧密个人关系的核心。对民族志研究者而言,人们并非实验“对象”或观察对象,也并非可以从挖掘民俗智慧的积淀物。他们不是推动科学发展或个人事业成功的手段,最终目的只能在于他们自身。因此,必须注意建立令人满意的私人关系,并且在作出研究决定时,务必牢记该群体的利益和福祉是第一位的。这一原则编入了我们的职业道德准则,并将在本章后续内容中加以讨论。优秀的田野工作者知道如何将她/他的研究兴趣与被研究群体的利益结合起来。

在被研究群体当中,那些为我们提供该群体相关信息的成员,按照惯例被称为报道人。关键报道人则是指那些见闻广博、知道如何解释其自身文化并与田野工作者建立密切关系的个人。对某些人而言,“报道人”意味着间谍或泄密者,因此他们将其渠道来源称为“咨询顾问”。还有一些人则把他们称为“老师”(McCruddy, 1996, 62),这一称呼抓住了我们关系的一个方面;但是并非所有关键报道人都是受过培训或者有能力的老师,因此田野工作者必须成为受过培训并且有能力的学生。在第十一章中,我们将看到旧时的报道人

●	日期、报道人	1972年11月24日 Vincent Z--
	场所、助手	在他位于莫洛郊区的院子里 本 (Ben) 随访
	人口统计	Z-- 现年 51 岁, 有 13 名子女, 6 名由菲律宾妻子所生,
	婚姻状况	7 名由华人妻子所生。
	移民史	Z-- 生于厦门 (中国南部), 12 岁时移民怡朗市。
	工作经历	由于身患肺气肿, Z-- 已于最近退休。他曾任 J-- 酿酒厂的经理, 这家酿酒厂的业主为怡朗市华人商会 (CCC) 前任主席, H--。
	商业关系	同时, H-- 还兼任怡朗市华人商业高中荣誉校长, 该
	社区关系	所高中由 CCC 赞助, H-- 的儿媳是该所高中英语系主任。
	亲戚关系	Z-- 是这所商业高中毕业的学生。在 Z-- 生病退休期间, H-- 的儿媳减免了 Z-- 一位小女儿的学费, 因此 Z-- 欠下了 H-- 儿媳的人情债。
●	正式组织	华人商会和商业联合会之间的宿怨与其政治立场有关。华商会馆指责 CCC 支持大陆共产党。华商会馆支持的是台湾的国民党。
	亲戚关系	H-- 的儿媳与 GSC 硬件公司 G-- 的一个儿子结婚, G-- 同样也是华人商会的实权派人物。
	移民惯例做法	Z-- 声称, 外国人满 14 岁时, 必须支付 50 比索的注册登记费, 因此很多人从未进行注册登记。未支付上述费用或无力支付上述费用的人会被官员小额勒索, 年费约为 10 比索, 另外还有一些票据税。
	与菲律宾政治的关系	Z-- 退休后回到 Bario [村], 并被选举为该村的负责人。在我们抵达的当天, Z-- 组织并发动 Bario 村大部分成年居民参加共产党在怡朗市举行的政治集会。他和他村民为此付出了代价……
●		

图 2.4 在参与观察期间, 收集并整理记录用于确认自己的预感, 这是一项持续并且关键的任务。上面是从我在菲律宾田野调查记录本中摘录的一页。右边是手写的原始记录。几天后, 我在左边空白处按主题对其进行分类。几周后, 苏珊根据主题分类耐心地将这些内容输入索引卡, 使其能按照主题、日期或报道人进行分选。电脑使得这些工作变得更加容易。

(一种殖民主体,如坐针毡地待在人类学家的门廊上,为了获得几美元的酬劳尽职尽责回答有关其亲属体系的问题)现在已经成为共同研究者,有时甚至成为合著者。

一般而言,关键报道人同时也是我们进入异文化的接纳者、语言教师、翻译人员、介绍人、付费研究助理、导游和朋友。我在菲律宾从事研究期间,有幸认识了几名关键报道人,其中三位担任我的付费研究助理:BH、本和罗伯特。这三位同事只比我小几岁,最近刚从镇上的华文高中毕业,正要开始自己的职业生涯。帮助一名美国人研究他们自己的民族,对他们来说,这是一种消磨时间的有趣方式,既能练习英语,又能挣点小钱。

比如说本,就是图 2.2 中坐在我左边的那位。他帮助我改正闽南话的语法,介绍我认识华商,以便我收集生活故事,并陪我参加婚礼、葬礼及中秋节晚会。他和我谈论他的家人,当他和未婚妻意见不一时向我发牢骚。他的家人去附近岛屿野营时,他会邀请我和苏珊参加。在市长差点被暗杀时,本解释说这是地方政治的鬼蜮伎俩。他从华文报纸上剪辑有趣的文章给我,并教我玩中国象棋。如果没有本及其同仁的带领、解释、培训、更正、鼓励和款待,我不可能坚持到底,并充分了解菲律宾华人社区,进而能够写出有关该群体的民族志。在获取关于某种文化的详细情况时,人类学家不可避免地会欠下提供该情况内部人士无法偿还的人情债。不论是调查问卷填写者,还是实验对象,都没有像报道人一样的重要。

田野调查的回报

民族志田野调查的缺点和其他自然科学一样,就是存在将读者驱回化学实验室这类更具结构性领域的风险。田野调查费时甚多,不论是一次性进入社区还是连续拜访,通常要持续好几个月。同时,田野调查也非常复杂,因为田野中正在发生的、所说和所作的一切可能都很重要。如我所述,田野工作者的存在可能扭曲结果。田野调查也不具系统性,因为我们几乎无法使用像随机取样、标准测量及控制组研究等严格的科学方法。它会受到观察者偏见的影响,几乎无法为其他田野工作者复制,这里指无法重复结果(Barrett, 1991, 45)。

并且难以进行报告，因为不存在像实验科学那样用于研究刊物的简单格式。

同时，田野调查可能发生危险。要不是我将搭乘的吉普车满员，差五分钟我就赶上了针对市长小车的手榴弹袭击。在《伊甸园的另一边：猎人、农民和世界的形成》（*The Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*）一书中，休·布洛迪（Hugh Brody, 2000）报导了他在加拿大北部与因纽特人一起进行的狩猎之旅。在这次旅途的最远处，雪橇犬所载的食物不见了，这些人差点饿死，最后幸亏找到海豹藏身处，才得以幸存。

田野调查并不是文化数据的绝对可靠来源。因为田野工作者通常单独进行研究，他们的洞察力既是强项，但同时也暴露出其个人和文化的不足之处。尽管马林诺夫斯基采用了开拓性的方法并进行了精彩分析，可他仍然忽视了特罗布里恩德群岛岛民生活的某些方面，而对其他某些方面也存在误解。人类学女权主义批评兴起于 20 世纪 70 年代，它就曾一针见血地指出，我们很多经典民族志，例如《西太平洋的航海者》，均为男性所著，其内容也是关于男性的世界。即使文化人类学领域出现过很多深受推崇的女性，例如玛格丽特·米德（[1928] 2001）和劳拉·纳德（Laura Nader, 1969），评论家仍指出，考古学和生态人类学几乎成了男士俱乐部。而且，从整体上看，即使在文化人类学中，男性视角仍占统治地位。例如，人类学家将建立在野生食物来源基础上的文化称为“狩猎文化”，尽管在某些社会中，大多数食物都由妇女采集。

对男性偏见的批判使得田野调查更加趋于平衡。其中经典之一就是安妮特·维娜（Annette Weiner）在马林诺夫斯基之后 60 年对特罗布里恩德群岛岛民的再次研究。维娜写道：“任何研究，如果未将女性角色——通过女性视角——作为社会建构方式的一部分，都只是对该社会的部分研究。”（Weiner, 1976, 28）她能够再次进行研究的原因，说起来有些让人难以置信：特罗布里恩德群岛岛民仍然像马林诺夫斯基多年前观察到的那样，举行复杂的仪式、进行财产交换并从事广泛的贸易航行。

维娜进行的研究更注重妇女的社会地位。她发现，妇女确实具有重要的公共作用，特别是在复杂的葬礼和货物交换中。妇女具有独特的“价值”，即编织裙装和围裙材料，用于展示和交换。总而言之，她的结论是，妇女的权力集中在生育和死亡的事务上，而男人的权力则是当前对氏族和村庄的管理。

维娜对马林诺夫斯基调查结果的修正远远不止加入妇女视角。例如，她

证明,这个有名的母系族群通常不会像有关母系社会的推测及马林诺夫斯基所强调的那样,将自己的儿子送去与母亲的兄弟居住。(母系社会是指子女根据血统属于母亲所在氏族,而非父亲所在氏族。)事实上,儿子通常与父亲一起待在家里,在父亲的园圃中工作并继承他们的财产。根据关于母系社会的这一发现,我们这些授课者不得不修改我们老生常谈的讲义中有关这一经常援引的太平洋文化的笔记!(父系社会是指子女根据血统属于父亲所在氏族,而非母亲所在氏族。)维娜的著作证明,即使伟大的田野工作者也会犯错,但更多的田野调查能够帮助我们弥补这些错误。

抛开所有这些缺点不谈,如果田野调查建立在参与观察的基础上,它就能提供很多增长知识和提高洞察力的机会,使得田野调查利大于弊。田野调查作为一种调查方法,最大优点在于秉承自然。例如布洛迪和马林诺夫斯基这样的田野工作者,通常能成功地与其所研究的生活方式建立密切联系,并将他们对这些生活方式的干扰降至最低。这样,我们就能看到事件在相同的背景下重复发生,并且通常是我们所要了解的人们自然而然地参与其中。马林诺夫斯基建议,通过这种浸入,田野工作者不仅可以建构该社会的框架或结构,还能抓住“无法估量之事物”,即实际生活及典型行为中的自然细节,包括:

……男人每天的日常工作、他收拾自己身体的细节、进食以及准备食物的方式;交谈时的语调以及围绕村庄篝火的社交生活,存在于人们之间的深厚友谊或强烈敌意,一闪即逝的同情和厌烦;通过个人行为以及周围人的情绪反应,以微妙但明确无误的方式体现出来的个人虚荣心和野心

(Malinowski, [1922] 1984, 18—19)

换句话说,通过田野调查,田野工作者与被调查的人群及其生活方式之间会建立起某种亲密度,使田野工作者能同时在理智和心底深处了解正在发生的事情。通过学会举止得体 and 正常交流,我开始全身心地了解这种文化。当华裔一谈起他们被暴徒、绑匪劫持时,我便深感不安。而我语言老师的父亲在一场抢劫中被刺死,这一事实更加让我感同身受。在参加守夜、出殡、送葬和入土仪式时,我以华人的方式与我的老师一起进行哀悼,并在此过程中尽量使用华语。

参与观察还有其他好处。这种参与能提高我在所要了解的人群中的名声，他们会将我的努力视为尊重的标志，进而更愿帮助我。随着时间推移，浸入和参与能够获得观察对象的信任，因此当我在场时，他们会放松地“做他们自己”或者“行为自然”。他们也会开始把那些一般不会告诉陌生人的重要事情告诉我。事实上，赢得信任的田野工作者，如果纯朴并且相对无害，可能会被允许听到或看到通常不会与所有社会成员分享的事情（Berreman, 1968, 347）。如果人们信任我，则除了帮助我，他们还会容忍我做错事或站错地方等众多失检行为，因为他们相信我的“本意是好的”。当然，在原谅我的同时，他们也会帮我改正错误。马林诺夫斯基发现：

……我一再违反礼节，那些和我很熟的当地土著则会毫不犹豫地指出来。我必须学会如何言谈举止，而在某种程度上，我获得了对土著而言有礼和无礼的“感觉”。

(Malinowski, [1922]1984, 8)

随着时间的推移，浸入式田野调查会带来很多机会，让我们能够通过观察一些重复发生、但存在很多细微差别的事件再次确认我们的直觉。我们也会不断发现，人们并非总是对自己所说的身体力行。对规范的偏离通常能够清楚地表明人们为何通常会遵守该规范。道格拉斯·雷贝克（Douglas Raybeck, 1996）第一次对马来西亚农村进行田野调查时，有人告诉他从邻国泰国走私货物穿越国境为非法行为，但他最后却发现“所有人都在走私”。当他参与了一趟走私之旅后，才发现这种冒险之旅在很大程度上支撑起了该村庄的核心价值观。

浸入式田野调查还会让人类学家注意到，生活的一部分与另一部分之间存在很多联系，因此在我们的社会当中通常会加以区分的活动（如宗教、政治、抚养孩子和娱乐）之间的界限开始消失。这种相互联系的感觉是第三章的主题。在菲律宾，BH 及其兄弟在父亲七十大寿之时为父亲举办了一场盛大的寿宴。我发现，这场寿宴不仅表明儿子孝顺父亲，还表明这家人事业有成；寿宴上收到其他华人给本市华语学校的捐款；此外，它还增进了与宾客之间的社会关系，其中包括教父教母、客户、政客、财务赞助方及父子的酒友。

田野调查另一个宝贵特征是它增加了偶然发现的概率。也就是说，我们会偶然了解到一些意料之外的东西，这些东西与我们的研究假设没有关系，或

者不是我们访谈列表中的问题所要解决的目标。偶然发现也可能促使我们修改假设,或促使我们像侦查猎犬一样鼻子贴地、毫不放松地循着新的线索,探究其结果所在,并且豁然发现一片新的天地。在菲律宾中部的18个月里,我几乎每天都与华商混在一起,这也不可避免会获得一些偶然发现。我发现,尽管这个民族面对外来压迫或文化同化时能团结一致,但其内部分裂也无处不在,遍布政治派别、商业对手、敌对家庭、竞争教堂和华语学校之间。在不放弃我原有假设(即“华人擅长经商是因为他们团结一致”)的情况下,我也开始问自己,“华人如何在内部紧张关系与对外团结一致之间保持平衡?”

如今,并非只有人类学家在进行自然性的田野调查。像社会学、教育学和新闻学也会进行参与观察。但是,文化人类学的田野调查与新闻学或教育学田野调查不同,它旨在描述特定场景的文化。人类学家也比社会学家更关注场景背后的语言学及生物学方面。

因此,田野调查并非为人类学所独有,但其独特之处可能在于,如果没有田野调查,也就没有人类学(Agar, 1996, 243)。要获得文化人类学的专业学位,开展田野调查项目几乎必不可少。这种作为他人生活参与观察者的强烈浸入式体验,使得人类学家成为“专业陌生人”(Agar, 1996)和“场内局外人”(Keesing, 1992)。作为一种自我界定,这听起来可能有点生硬,但不妨想想下列因素:文化变迁和人类迁徙如今变得如此快速而深远,以至于某种程度上,我们所有人都是在新大陆上努力前行的移民,人们的谈吐、衣着、速度和节奏、技术产品及价值观都已不是我们成长过程中所熟知的那些了(Berreby, 1996)。在这样一个世界上,拥有一点民族志田野调查能力也许能够有助于你度过忙碌的一天。

田野调查方法

一些田野工作者设计出周密的计划,用于系统观察或调查人口,对某些行为进行取样并记录事件。我按照这种严格方法,对95名华商进行取样并对其生活经历进行访谈。有些田野工作者只是简单地为著名的重要报道人充当学徒,放开手脚但保持密切关注。贾凡帕(Robert Jarvenpa, 1998)就采取这种

策略，整个冬天以新合伙人的身份，加入位于加拿大萨斯喀彻温省北部，帕特里奇两兄弟用陷阱捕猎动物皮毛的活动。无论采用哪种方式，都可能会有瞩目的发现。在我们的狂思乱想中，有太多方法可用。我在高阶专业课所用的方法论教材中有关防止找不到切入点的方法，就能证明这一点 (Bernard, 2002)。

为表明方法的多样性，这里仅列举来自两名田野工作者的数据收集方法：查冈在委内瑞拉雅诺马马人村庄 20 年旅居期间采用的数据收集方法，以及我在菲律宾中部城市居住的 18 个月期间采用的数据收集方法。当然，每次我们只是使用其中几种方法，但它们是我们的“工具箱”，在印证或确认我们的参与观察结果时可为我们所用。

- 生活经历 (报道人讲述他们自己的故事；参见第十章练习 1)。
- 事件分析 (看着某事发生，然后询问人们的观感；参见第十一章练习 2)。
- 绘制社区、其园圃和农场等外部财产以及与周边社区的连接点的地图 (第六章练习 2)。
- 调查 (系统调查各个单位或具有代表性的样本；参见第七章练习 6)。
- 世系表 (绘制亲属关系谱系；参见第三章练习 5)。
- 社交网络分析 (制作图表表示谁和谁之间存在社会关系；参见第七章练习 2)。
- 民族语义学 (制图表明说话者通过词汇对世界进行分类的方法；参见第八章练习 6)。
- 录音录像、照相 (参见第十一章练习 2)。
- 搜集故事 (例如神话、笑话、奇闻轶事、寓言；参见第十一章练习 4)。
- 正式组织研究 (用于成员关系确定的指定组别；参见第七章练习 4)。
- 文化史 (社区在安装电话时发生了什么、第一次离婚发生在何时，等等；参见第五章的主题及第五章练习 5)。
- 文献研究 (参见第五章练习 5、第一章练习 2 和练习 3)。
- 关键报道人访谈 (参见第六章练习五、第十一章练习 3)。
- 人际距离学 (分析人们在社会交往时是怎样利用空间的；参见本章练习 2 有关扶门行为的互动关系)。

- 学习语言, 该门语言尚无已经发行的语法书或字典, 因此必须在田野中学习(参见第五章练习1和练习2)。

在接下来的章节里, 每个人类学问题都会用到某些田野调查方法, 相关练习可为这些方法提供用武之地。不论其精力、持续时间、工作方式或场所如何, 自然性田野调查的经历一直是文化人类学中起决定作用的事件, 为该学科带来诸多欢乐、各种危险和许多精彩故事。

人类学: 关于文化的科学?

按照生活的本来方式观察生活, 尽量减少干扰, 其天然目标源于一个广泛的信念, 即文化人类学是一门科学, 也就是说, 它基于可靠的实验证据积累知识。人类学家所积累的知识既包括一般文化, 也包括特定文化, 同时还包括将人类视为有“文化的动物”的相关知识。有了这种知识, 我们就能得出并确认一些概括性结论, 而这正是科学事业的另一个特点。有些概括性结论仅适用于单一事件, 例如, 当我们写道, “纳瓦霍人是一个说阿萨巴斯卡语(Athabaskan)的人群, 其祖先约于公元1000年从育空河迁徙到新墨西哥。”而另外一些概括性结论则适用于几种或多种情况, 例如下列表述, “在没有役畜而由妇女承担大部分农活的社会中, 膏腴之地通常是由女儿从母亲那里继承的。”

一份对畅销教科书的调查表明, 畅销教科书的作者一致认为, 文化人类学是一门科学。尽管这些年来重点有所变化, 并出现了一些新的主题, 各种教材关于文化的核心认识仍然相同并保持相对稳定(Kottak, 1997a, 20)。作为一门科学, 我们一个多世纪来对文化的研究是累积性的; 也就是说, 现在对于文化如何起作用有了更多认识。同时, 我们也承认文化融合及愚蠢无知的比较和评价所带来的危险性。其他领域, 如文化研究、教育、文学、历史和社会学也采用了文化这一概念, 有些领域还采用了民族志方法(Dubbs and Whitney, 1980, 288)。

文化人类学具有科学性, 这需要我们凭借自己的洞察力, 努力累积客观知识。文化人类学是一门历史或田野科学, 是人类行为的自然史。田野生物学家在追踪白尾鹿时, 或者田野地理学家在调查出露地表的岩石时, 都是自然历

史学家。所有这三类学者：人类学家、生物学家和地理学家，都需要努力减少其对研究过程的干预。所有这三类学者都必须努力克服无法控制实验条件的缺陷。在田野中，一切都在变化，因此每个场景都可能是独一无二的。所有这三类学者都在研究历史现象，拼凑事件的景象，而这些事件可能仅以此方式发生过一次。尽管存在这些限制，所有这三类学者都努力挖掘现象反映出的特征，并对这些现象进行归类、比较和分析，其目的在于得出一些概括性的结论。

马林诺夫斯基所受的教育是自然科学，但他在《文化论》(*A Scientific Theory of Culture*, 1944)一书中将自己视为人类学家。他认为，特罗布里恩德群岛的文化为其调查“简单文化”中男性思想如何运作，提供了一片丰富的田野。例如，处于母系社会的特罗布里恩德群岛岛民会抚养那些患上俄狄浦斯情结（即嫉妒父亲与母亲之间的性关系）的男孩吗？弗洛伊德与马林诺夫斯基处于同一时代，他提出俄狄浦斯情结是人类男性正常发育成熟的特征之一。相反，马林诺夫斯基认定，特罗布里恩德群岛的男孩并不嫉妒父亲。他们更害怕舅舅，因为舅舅是男孩自己家系中占统治地位的男性，享有的亲权大于他们的父亲。

如果你不同意人类文化的概括性结论具有可能性、效用性或伦理性，你有可能提出相反观点，即文化人类学具有人文性，它试图描述、赞美、体验、评价、解释和想象人类丰富的多样性和复杂性。这的确是个值得称道的目标，并且准确地描述了很多人类学研究。格尔茨是人文主义人类学星空中最具智慧的明星之一。格尔茨用和上述科学家认真措辞不同的开玩笑语气说道，人类学“……这门科学的进步标志并非众口一词体现出的完美，而是通过唇枪舌剑变得更加精炼。让我们[人类学家]相互辩争所用的措辞更加精确。”(Geertz, 1973c, 29)他建议人类学家把时间花在查探某个族群周围编织的“意义之网”上，这才是他们独特的文化。为了说明这种方法，他对印度尼西亚巴厘岛人喜爱的斗鸡行为的含义进行了解释。我在第八章中将回过头来介绍格尔茨对斗鸡的分析。

也许我们没有必要表明立场。我的老师康拉德·科塔克在他编写的入门教材中解释说，人类学确实是一门科学（就像我定义的），但它同时也是“学术领域中最具人文性”的学科(Kottak, 1997b, 17)。他认为人类学具有人文性，是因为人类学尊重人类的多样性，并且对各种人类行为怀有兴趣。我不敢

说我的研究领域是人类学的核心或占人类学的大部分内容,因为这些看法很难得到经验上的证明。尽管如此,很多出版的人类学教材都认为,人类学既是一门科学,又是一种人文研究。格尔茨则反之,他认为人类学“既非科学也非人文研究”,因为人类学的目标不是发现可预测人类行为的规则,也不是回答有关生命、宇宙和万事万物的深层次问题,而是“为我们提供有关那些(在他们的山谷中守卫自家羊群的)他者问题的答案,进而将他们纳入人类知识的仓库中”(Geertz, 1973c, 30)。

人类学的科学性和人文性有可能在我们工作过程中的不同阶段发挥作用。也就是说,在田野调查过程中收集信息是一种经验科学,但分析和解释我们的调查结果并撰写有关著作可能具有人文性(Bernard, 2002, 23)。例如,我为了获得博士研究支持而写的研究经费申请看起来非常具有“科学性”,因为它是用来提交给联邦政府的,而相比起人文学科,联邦政府通常愿意在科学上投入更多经费。但是我依据论文写出的作品同时也具有人文性。《菲律宾怡朗市华商家庭》(*Chinese Merchant Families of Iloilo City, Philippines*)有一些章节采用科学模式对商业文化进行分析,并概述了要在海外华商圈中取得成功所需了解的知识 and 作出的行为。这些概述性的结论建立在我旅居怡朗市的18个月间与几十个商人多次谈话的基础之上。

但是,更富有人文气息的是,我在该书中增加了一章内容,介绍罗先生的生活经历。罗先生自童年时代移民,最开始在他叔叔商店的里屋工作,他叔叔要他穿着没有口袋的短裤,防其小偷小摸,而到了晚年,罗先生已在管理财源滚滚但纷争不断的家族企业帝国(图2.5)。我希望罗先生的传记能够代表我在该书中分析的另外一百多份传记,但他故事中不同寻常与超越传统的因素,确实令我对他白手起家的故事肃然起敬,不由得在书中单辟一章。自我写完这本书后25年来,我认为,我在田野中更具科学上的复杂性,而在分析中更具人文性,而这可能也是其他很多人文学者的发展趋势。

这个自然性问题和本书其他人类学问题一起,提供了关于文化的独特人类学视角,不论文化具有科学性还是具有人文性。至于你是要以科学家为荣,还是打算以人文学者立身,完全取决于你。



图 2.5 菲律宾华商家庭的一张“全家福”：罗先生、罗先生的妻子、罗先生妻子的妹妹、罗先生的女儿以及外孙。对人文主义人类学家而言，罗先生的妻子和家人不仅仅是支持某个科学主张的数据资料，他们也有满怀抱负、判断失误、坚韧不拔和忠诚不二的动人故事。

指导人类学家的伦理原则

这个自然性问题除了关注我们的信息具有多少代表性，以及我们概括的结论是否合乎情理外，还同时提出了伦理问题，或者说与他人接洽的正确原则。我应当如何参与文化场合，而不造成任何伤害？由于我们不能只做一名观察者，而是必须浸入他人的生活，去了解他们，而我的存在又会产生影响，因此必须考虑自我行为的伦理标准。

例如，查冈为了有益雅诺马马人，使用钢制弯刀同他们进行交易，雅诺马马人对此非常欢迎，因为他们可以用钢制弯刀去干农活。但查冈不会用散弹枪同雅诺马马人交易，尽管他们也提出此类要求。“打猎时我们需要枪支”，他们声称。但他怀疑他们会用枪支去袭击其他村庄。雅诺马马人还邀请查冈参与他们的杀人袭击，但是，无论是否作为参与观察者，查冈都拒绝了。我们的一本方法教材中写道：“一切使你感兴趣的事物发生时，都会载满你和你所研究的人们可能遇到的风险。”(Bernard, 2002, 73) 即使查冈没有参与杀人袭

击，近年来，他对雅诺马马人持续多年的田野调查还是引发了伦理方面激烈的争议，详见后文所述。

我们从人类学家的日记及非正式谈话中可以了解到，一个多世纪来，他们一直在努力寻求摆脱困境的方法、如何选择研究主题、如何与报道人相处、如何处理他们的数据资料，但他们却不能开诚布公地讨论这些幕后事宜。1960年代，各种历史潮流涌动，改变了这种局面。公民权利传播、殖民主义终结、越战、专业人类学家的快速增长（其中一些人为中情局的秘密项目工作）驱使人类学家重新审视他们的伦理标准。到了1971年，人类学专业组织美国人类学协会（AAA）出台了一份职业伦理守则，此后历经多次修改（Fluehr-Lobban, 2002）。该守则的现行版本发布于1998年，可以在网站www.aaanet.org上查看。

现今，人类学各个分支都发布了伦理准则。应用人类学协会的“伦理声明”（2004）特别重视其成员在为顾客及雇主服务时，所扮演的文化变迁代理人或社区代言人的角色。美国考古学会守则（2004）强调其作为考古记录保管者的责任。由于考古遗址和其遗存具有不可替代性，从中提取信息会带来内部破坏，该守则号召保管并保护已出土的材料、未发掘的遗址，以及这些遗址的所有文献记录。考古学家同时劝阻任何可能增加考古资料商业价值的行为，因为这有可能招来盗掘和走私者。该守则还要求考古学家保持对当代社区的敏感性，因为当代社区可能会觉得他们与被研究的地方或社会存在某种联系，也许是他们祖先的圣地或长眠之地。

在美国人类学协会出台的文化人类学家伦理守则中，与本书最为相关的条款总结如下。

研究伦理

职业伦理守则第三部分的标题是“研究”，它解决的是我们在收集信息时遇到的问题：

1. 坦率表明你是谁，以及为何在这里。不得虚报情况，也不得进行间谍活动。通常，你可能碰到的难题是，比如，你得努力向没有接受过高中教育的人解释博士论文是什么、与他们一起生活如何能够帮助你撰写博士论文？

2. 避免伤及人或动物。除生理伤害外，同时存在社会或心理伤害的风险：努力避免让任何人感到困窘、羞愧或恐惧。以及间接伤害：确保你的所作所为不会导致某人伤害到其他人。最后，在田野中，我们通常与动物生活在一起，有时甚至要依赖动物，例如一头驴、一只挤奶山羊或一头猪。即使当地人对它们很粗暴，你也应该以人性化的方式对待它们。（当然，你可以将闯入你家中的眼镜蛇赶出去。）
3. 避免信息提供者在安全、尊严或隐私等方面受到威胁。如果他们希望匿名，你应当尊重他们的选择。不要承诺你无法做到的事情。原则上，你的所有数据资料都可以经传讯成为法庭证据，尽管到目前为止很少发生这种事情。
4. 你的所有信息必须经提供人明确同意。也就是说，你已经同他们建立下述关系，即他们知道你想要了解的是什么并愿提供。这是否意味着你所观察或与之交谈的每个人都必须签署知情同意书？我认为并非如此，但是联邦法律规定，我的研究计划应当经我所在学院人文学科评审委员会批准。在每一种情况下，我都必须有为何不需要签订知情同意书的充分理由。

学术伦理

除对信息提供者（接纳我们的研究对象、朋友及文化报道人）的义务外，人类学研究人员对学术和科学本身也要承担伦理方面的义务。

1. 研究计划应当明确说明伦理方面的考虑。除非你能表明你已意识到将要承担的风险，否则不值得你投入时间或金钱去开展此项工作。
2. 在田野中不得从事任何给人类学抹黑或者降低人类学诚信度的行为。例如，不得捏造数据、妨碍其他研究人员，或者掩盖失职行为。
3. 为其他田野工作者创造机会。如果在他人的印象里，你是个不受欢迎或无事生非的人，则下一位田野工作者将会受到冷遇。
4. 尽可能发表你的调查结果，与其他专业人员分享你的数据，并为子孙后代留存你的数据。在前述声明中，“尽可能”并不排斥为单一委托人收集信息，而由该委托人随后拥有信息，不进行发表或分享。“啧啧，我可不会这么做”，你认为。但我就这么做过：为

了与美国海岸警卫队就研究漏油产生的社会影响签署合同，我不得不签字放弃对资料的所有权，而由海岸警卫队购得。幸运的是，他们从未禁止我在发表文章中广泛使用他们的数据资料。要是他们不同意，情况又会怎样呢？

面向公众的伦理

这份职业伦理守则，就研究者而言，包括面向公众的责任部分。它要求我们尽可能准确地广泛公开自己与调查结果，同时也要顾及这种公开对公众及我们所报告人群的影响。

例如，当一位新闻记者联系到我时，我受两种情绪所扰，左右为难。一方面，我感到非常高兴，能有机会宣传我的工作，并且发表人类学领域可贵而有趣的作品。另一方面，我害怕这名记者可能会误解、误读我的作品。如果这名记者为其一己之私利用我，很可能会使我的纽芬兰人貌似愚蠢，或者给我留下黑心刺探者的形象。

教授人类学的伦理

这一伦理守则将在近结束的部分：第四部分“教学”中规定，除其他事宜外，人类学教师有责任让其学生牢记每个工作阶段涉及的伦理挑战。我在本章中就是这么做的。我提出的伦理敏感度可能会让你完全失去勇气，但我们生活的各个方面都涉及伦理困境；接受自由教育的人们过的却是不断审查的人生。因此，你会从中恢复过来，并继续进行一些有趣的文化人类学活动。

我们如何开展学科伦理研究？

心记守则就足以让人类学家的行为符合伦理吗？这一守则不具有法律效力。从根本上说，该守则只是一份有关人类学共同体文化的声明——是我们对如何开展工作的共有认识。我们所有的工作均公开进行，我们所作的一切都愿接受评论。这一点很重要，因为如果裁量不准确，任何人都可以检验研究者在其同行“法庭”上经受的批判。

查冈最近就身处这种“法庭”之上。他的著作《雅诺马马人》(Yanomamo, 1997)在付梓来的30年中,使委内瑞拉这些原著民以“凶猛之人”著称(或臭名昭著)。查冈从20世纪60年代早期开始,对雅诺马马人进行了数十年的田野调查。在他多次对委内瑞拉的田野考察中,有一次带去了一队遗传学家和生态人类学家,为很多雅诺马马人接种麻疹疫苗,当时这种致命性疾病正在居住于亚马逊河流域广袤森林地区的这群原著民之间流行。一名调查记者在《黄金国中的黑暗》(Darkness at El Dorado, Tierney, 2002)中对查冈的这种行为提出批评。这种预防接种助长了麻疹流行,还是挽救了人们的生命?查冈的团队是否在未经雅诺马马人知情同意的情况下对其进行医学“实验”?这名记者瞄准这些问题并提出其他一些指控,一些著名人类学家也支持这些指控,而专业意见法庭则就查冈行为的伦理性一直争论不休。例如,查冈的指责者和拥护者在2000—2004年间给专业月刊《人类学通讯》(Anthropology Newsletter)写了很多封信。尽管人类学专业(协会)并不能对伦理行为进行裁决,但它加入了这场论证,因为它涉及重大利害关系。2001年,为了帮助被困的雅诺马马人逆境取生,美国人类学协会指派特别小组对证据进行评估。结论是,蒂尔尼(Tierney)的著作存在严重缺陷,它“未能遵守负责任的新闻工作应有的伦理道德”,查冈及其团队并没有让雅诺马马人感染病毒,但他们可能也违反了伦理准则(AAA, 2002)。但是,特别小组的报告并未能结束这场论争;查冈案仍然纷争不断(参见推荐阅读)。在我撰文时,一场旨在取消特别小组报告的投票公决正在讨论中。不论最后就查冈田野调查的伦理性达成何种一致意见,从该案引发的关注可以得出下述一致性结论,即田野工作者参与观察另一个社会活动可能引发后果,其中有些后果很严重,有些则是无意的,但人类学家都要对这些后果负责。

有时很难在伦理上作出正确定位,原因在于具体情况的复杂性以及相互冲突的伦理规则同时存在。我要不要举报发现的犯罪行为?还是说,我应当保护我的报道人和研究项目?我是否应当像社区成员所希望的那样,强调社区的族群团结?还是说,我应当根据所见予以否认或提出异议?同时,每名民族志研究者同样很复杂,需要结合其家庭教养、政治和专业素养判断,而这些有时会发生激烈碰撞。

学生应当遵循哪些伦理准则？

我们应当如何将人类学职业伦理准则转化为本书练习的行为准则呢？我建议，这个问题由教师授课时自行展开，因人施教。下面是关于伦理准则的三条建议，它们建立在我对前述美国人类学协会准则所作阐述的基础之上。

1. 坦诚。不应强迫或欺骗任何人向你提供信息。因此，在课堂上不得要求任何人分享与他们有关的文化信息，不得要求上这门课的任何人向你提供信息。师生面临的挑战是，如何在课堂上和田野中营造人们自愿提供他们文化信息的氛围。你要牢记，人类学家将这种良好的工作关系称为亲和力。练习时，你可以到任何一般允许的地方，去看、去听你一般能看到或听到的一切，但不要向任何人谎报情况。例如，我的学生常常发现，尽管他们本身不信，但还是可以自由参加与某种信仰有关的宗教仪式，可如果他们其实并不打算这么做的话，就不能让任何人觉得他们信仰这种宗教，或打算改信这一信仰。你在观察兄弟会招新聚会时，该指南同样适用：你不能让“兄弟”误会或以为你打算成为牧师。

2. 保护隐私。从你的报告中不应辨认出任何人，大学校长或市长等有公职的人员除外。你在收集课外信息时，人们的隐私比你的任务重要。作为一项经验法则，隐去你资料中所有人的身份。有些人在知道你会把信息用于学习项目时，愿意向你提供信息，但这一事实并不能免除你的责任。你的报道人不知道其他人会如何理解报道人的言行。除隐藏身份外，改变可能导致参与者被辨认出来的场景细节。例如，你不需要指明具体的宿舍楼或快餐馆，而完全可以用“大学男运动队”代替足球队，或者通过其他方式让他人难以追踪。

3. 行为无害。不得因为报告你所了解的知识，让任何人受到伤害。这要求你作出一些艰难的决定！如果你的报道人告诉你他在网上购买学期论文，你会怎么办？在我所任教的大学，《行为准则》要求学生向当局举报该人，否则将视为同犯。如果在你的田野调查中出现此类伦理两难境地，你应当与教师或在课堂上讨论这种情况。

小 结

自然性问题指的是：我该如何了解文化？我们在不被水流冲走或变得麻木的前提下，应尽量深入并长时间涉足所要了解的生活之流。我们努力分辨典型情况，集合对文化的描述——所作所为和每件事物意义的共有认识。尽管我们通常具有人文性，但积累这类概括性结论也是一种科学实践。文化人类学是一门科学，它不是实验科学或理论科学，而是自然史科学。它的主要方法是参与观察，它独具特色的产物是民族志。在开展民族志田野调查时，可以采用各种工作方式和工具，但田野调查的阶段顺序存在共性。

我们还提出，“我以参与观察者身份在场旁观，是否会改变该场景？”答案通常是肯定的，但我们应当努力减少自身带来的影响。通过参与观察获得的认识，足以弥补我们所冒的风险和其中不够严谨之处。在田野中、书桌前，我们经常反思我们行为的伦理性，因为它们会影响我们所研究的人群、我们的读者、学生及这门学科本身。伦理原则同样指导着学生们对本书的使用。



严重干扰他人之事（三）

回想起竹楼的那个夜晚，我有时不禁会想，如果塔克兰第一次招魂仪式就取得成功——瑞米和他的灵魂得以控制的话——我是否还会注意到我的影响。我的学生也问我：“瑞米是不是真被恶灵附体？塔克兰是不是江湖骗子？”我可以看出，瑞米是一个迷茫而不快的青年；如果你觉得你祖父阴魂不散，你也会惶惶不安。而塔克兰的专业行为则使他具有某种程度的感召力。因此，我全心全意地加入这一群筹钱举办招魂仪式的家人和邻居，并挤进小屋提供道义支持。

因此，我到了“田野当中”，虽被虫咬但心记学理，虽执科学好奇但不堕人文之心，努力参与而不至于令人生厌，故人们的行为能一如往常，而我则能对它们开展自然性研究。我研究的对象是什么？一切事物。（人们将化学和物理称为硬科学？）第三章讨论的整体性问题，将有助于我们研究一切事物。



练习

练习 1: 分析民族志

如果在学习本书时,你正在阅读某本民族志,那么就这本民族志提几个自然性问题。

1. 这位民族志研究者是如何了解文化的?将这位民族志研究者收集信息的方法与本书 72 页列出的方法进行比较。
2. 这位民族志研究者是否采用其他信息来源或其他学科对人类学田野调查进行补充?这位民族志研究者是否独立开展工作?
3. 这位民族志研究者在研究该社区时采用的是科学方面还是人文方面?社区研究方式(也许使用严格的科学方法)与报告方式(也许更具人文性)之间是否存在反差?
4. 这位民族志研究者是如何选择开展田野调查的地点并获得入场许可的?
5. 这位民族志研究者是如何向被研究的社区进行自我介绍的?他/她在社区中发挥的作用或扮演的角色是什么?
6. 这位民族志研究者是在逗留期间的哪个时间点与受访对象建立互信关系的?
7. 这位民族志研究者对其所研究的社区产生影响的证据是什么?
8. 这位民族志研究者对这些影响采取了什么行动?
9. 社区对这位民族志研究者产生影响的证据是什么?这位田野工作者是否在某个时间点受到文化震撼?
10. 在社区生活中,是否存在这位民族志研究者无法接近或选择忽略的方面?
11. 这位民族志研究者是否碰到伦理方面的问题,或你是否注意到存在应当予以说明的伦理方面的问题?
12. 该书是否讨论或举例说明了田野调查的优点和缺点?

练习 2：参与观察

本练习提供一种相对简单、安全和低成本的方式，让同学们感受民族志田野调查中的参与观察是怎么回事，并评价这种方法的优点和局限性。

挑选一个事件或活动进行观察，最理想的是在某个层面参与其中。该事件或活动可以非常简单、平常或者频繁发生，它也可以非常复杂、不同寻常或者与你自己的文化传统截然不同，但它必须满足下列标准：

- 你有权出现在现场，或者你已经从负责人那里获得许可或接到邀请。
- 你对事件并不熟悉。
- 事件有明确的起止时间。
- 有时间期限，你能够观察整个事件；
- 事件合法，不存在引发伤害的风险；
- 你对事件觉得好奇；
- 你有值得信任的熟人——你的关键报道人——对此事件很熟，他会伴你一起参加或者作为主人招待你并回答你提出的有关问题。

为了帮助你挑选事件，就我个人而言，校内或村里的下列事件能满足所有这些标准：

- 女子橄榄球俱乐部活动（不是让你去争球，谢谢了）
- 为戏剧演出搭建布景
- 校园广播人员召开会议
- 同学视频聊天或联机电脑游戏
- 有外来嘉宾参加的女生联谊会社交活动
- 撞车大赛（不是让你去开车，谢谢了）
- 逾越节家宴

观察事件，在不引人注意的情况下将笔记记在小本上，这在你稍后整理任务报告时有助于你回忆当时情景。要求以某种方式参加：抛球、挥球、击球等。在事件或任务报告期间，让你的关键报道人就你所观察的事情进行解释。

事件过后，通过查阅田野笔记及咨询关键报道人，自行总结撰写笔记文

件。这些笔记包括：

- 活动时发生了什么。包括视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉方面的记忆。
- 你在活动期间的感觉。
- 人们对你作出何种回应。
- 你的关键报道人告诉你的事情。
- 你的存在对场景产生影响的证据。

在笔记后面划一道横线，并回答下述问题。然后将这张单子和你的田野笔记带到课堂上进行讨论：

1. 相对仅有观察而言，通过参与获得的理解是什么？
2. 重要报道人给你的理解带来了什么好处？
3. 参与观察本次事件，能够获得哪些采用调查问卷或访谈方式可能错过的内容？
4. 就何种目的而言，调查问卷或访谈比参与观察更好？

练习 3: 观察者的影响

在本部分练习提供的两个版本当中，你将观察两种条件下的模式化行为，并编写民族志——也就是说，你要对模式进行描述并推导出文化规则。你还需要对这两种观察条件的影响进行评论。

版本一：扶门行为

观察公共场所的扶门行为。例如，一边在人行道上与吸烟者闲聊，一边观察某教学楼的人行通道。在繁忙时段和人数相对较少时段各选几分钟，选定个体（被观察者 1）并观察他们通过门口。观察扶门行为这种个别事件的礼仪规范。也就是说，被观察者 1 在通过门口后，是否扶门让下一位（被观察者 2）通过？被观察者 1 扶门的方式是什么？为谁扶门以及扶门时间多长？被观察者 2 离门最远为多长距离时仍能促使被观察者 1 扶门？在这类事件中，被观察者 1 和被观察者 2 之间是否存在任何眼神或语言交流？被观察者 2 成为扶

门者的比例是多少？

表 2.1 是一份观察记录表（专业名称叫“笔记填写表”），为你提供观察内容指南。

第一阶段：融入

第一次不公开记录，也不要站出来。观察几分钟后，拉过从门里出来的一位熟人，问他/她开门的礼仪规则是什么。扶门的人是否意识到他们的所作所为？他们能否描述出共识？进出门的人是否觉察到你在观察他们？（在本阶段，他们很可能压根就没意识到你的存在。）悄悄记下你的观察结果及谈话。

第二阶段：站出来

采用观察表重复这种观察，进出门的人将注意到有人带着笔记本在观察他们。观察你的活动影响扶门行为的证据。尝试改变你所在的位置，直到大多数扶门者都能注意到你。比较现在观察到的结果与你第一次观察到的结果。自我觉察是如何改变他们的行为的？

版本二：从聊天到采访

这是同类练习的缩略版。在一些朋友明显闲聊时加入其中，话题不外乎一些老生常谈，比如给家里打电话、装饰房间等。当一切进行顺利时，拿出录音机或笔记本，提议就同一话题进行“课程访谈”。观察你的朋友身体语言和口头回应的变化。是否有证据证明他们现在更具自我觉察意识呢？你现在获得的信息与拿出录音机或笔记本前是否不同？

练习 4：从行为推出文化

我认为，文化人类学的科学方面力求概括人类的共性，并通过发现人们的行为模式确立对其共识的描述。这种模式可能存在于他们告诉你的事情中，也可能存在于你所观察到的事件中。有时人们不知道要告诉你什么，这时你必须通过苦苦思索，完全从观察中获得。在本练习中，你将同时看到这种文化

表 2.1 观察记录表

扶门事件

事件	事件一	事件二	事件三	事件四	事件五	事件六
被观察者 1	男性 (M) / 女性 (F)? 学生 (S) / 其他 (O)? 进教学楼 (I) / 出教学楼 (O)?	M S O				
是否扶门?	是 (Y) / 否 (N)	Y				
扶门方式 (描述):	用肩膀					
被观察者 2	男性 (M) / 女性 (F)? 学生 (S) / 其他 (O)? 进教学楼 (I) / 出教学楼 (O)? 扶门时的距离	F S I 15 英尺				
互动	眼神交流 (Y/N)? 感谢 (Y/N)? 其他 (请描述)	Y Y 被观察者 2 点头、微笑				
关于该事件的附注		被观察者 2 提着大行李				

复制本表格用于版本一第二阶段

的参与者所述及其行为模式，进而推出其文化模式。

试想一下，一名来自非基督教国家（如摩洛哥）的人类学家需要多长时间才能弄清美国的复活节是在哪一天。通过简单调查就能知道，复活节和圣诞节或万圣节不同，每年并非在同一公历日。于是，这位人类学家向你这名报道人求助：“确定复活节所在日期的文化规则是什么？”你的回答是，

_____ 我对此毫无头绪

_____ 我认为……（填写）

全班不知道答案的学生比例为 _____ %

全班有 _____ % 的学生觉得他们知道如何确定这一天？

（此时不要向我们解释万圣节；我们需要进行一些数据分析。）

看来，我们大多数人都不知道确定复活节日期的文化规则。我们对基督教这一宗教节日非常熟悉，即使它并非我们所信仰的宗教，但关于该日期的计算，我们似乎将其文化规则交给了宗教仪式专家，自己却不知晓。

因此，如果社会普通成员作为报道人无法提供更多帮助，则这名摩洛哥人类学家将不得不从行为——在这种情况下，就是从我们纪念复活节的日期中推出一种模式。如果这位摩洛哥人类学家列出几年来复活节所在的日期，并注意到该事件采用阴历时间表示，则最终就能形成此模式。看来关键变量是星期几、月相、春季的第一天（春分）。下面是这位摩洛哥人类学家的数据：

表 2.2 复活节所在日期

年份	月份	日期	星期几	月相	春分
2001	四月	15	星期日	满月后 7 天	3 月 20 日
2002	三月	31	星期日	满月后 3 天	3 月 20 日
2003	四月	20	星期日	满月后 4 天	3 月 21 日
2004	四月	11	星期日	满月后 6 天	3 月 20 日
2005	三月	27	星期日	满月后 2 天	3 月 20 日

来源：《2001 年世界年鉴》（2001），美国海军气象天文台（2004），<http://Scienceworld.wolfram.com>（2005）。

确实存在一个计算公式。这个计算公式是什么呢？你的答案必须足够准确，因为每年只有一天符合条件。

对你的公式进行检验：今年复活节是在哪一天？

如果你觉得自己会计算复活节的日期：你的算法正确吗——这位摩洛哥人类学家是否应当信任你呢？

即使不说例如将机器人送上火星之类非常复杂的技术，我们也无法解释美国人所知所为的很多事情——也就是说，无法解释我们文化当中的很多东西。例如，男式衬衫的纽扣孔在哪边？女式衬衫呢？为什么？

此外还有哪些参与者能够共享经验或意识但却无法向人类学家解释的文化领域（比纽扣孔重要得多的领域）呢？

推荐阅读

1. 阿加的作品生动地描述并阐明了田野工作方法。现今，众多优秀教材都为本科生提供了容易掌控的田野项目，我采用的是克兰和安格罗西诺的著作。

Agar Michael. 1996. *The Professional Stranger*, 2nd San Diego, CA: Academic Press.

Crane, Julia and Michael Angrosino. 1992. *Field Project in Anthropology: A Student Handbook*, 3rd ed. Prospect Heights, IL: Waveland.

2. 博罗夫斯基在其著作中收集和分析了人类学中的伦理问题，其中包括查冈-蒂尔尼案中有关麻疹和雅诺马马印第安人的论争。卡普兰的合集将有关雅诺马马人的论争作为其背景。

Borofsky, Robert ed. 2003. *Yamomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn From It*. Berkeley: University of California Press.

Caplan, Pat ed. 2003. *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. London: Routledge Taylor and Francis Group.

3. 布里格斯生动地描绘了她在加拿大北部乌特库人中为不打搅他们生活所作的艰难研究。在布里格斯之前，专业人士不赞成将杂乱且带有强烈个人色彩的旅行描述为民族志田野调查。雷贝克关于马来西亚小镇的研究，强调了他的第一次田野工作经历，并可供与本书中我在菲律宾的田野工作报告比较之用。

Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raybeck, Douglas. 1996. *Mad Dogs, Englishmen, and the Errant Anthropologist*. Prospect Heights, IL: Waveland.

4. 世界全球化给文化人类学家带来新的挑战，他们过去的专长在于研究世界上相对独立的小型社区。下述案例汇编展示了该学科（人类学）是如何加以调整以适应移民、通讯和贸易等新现实情况的。

Dresch, Paul, Wendy James and David Pakin, eds. 2000. *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*. New York: Berghahn Books.

5. 刘易斯的著作关注萨满和灵魂附体，该书提出了一种跨文化解释：附体既可赋予个体权利，同时也是通往精神合一的一个步骤。那些获得帮助的人，有时自身会成为灵魂媒介。这一解释有助于说明本章关于瑞米附体和入会的描述。刘易斯还讨论了是否存在“假装”附体的问题。

Lewis, I. M. . 2003. *Ecstatic Religion*, 3rd ed. London: Routledge.



第三章

这种实践或观念的背景是什么？

整体性问题



整体性问题将被观察文化中的要素还原到该文化及其周围相邻文化的整体背景之下。民族志研究者致力于发现、探究文化内部各方面，以及文化与外部之间的种种联系。本图是夸扣特尔酋长弗雷德·史密斯在不列颠哥伦比亚一场夸富宴上分发礼物的场景。互惠、宴会、声望和家族史都通过夸富宴相互交织在了一起。



每样和土豆有关的事情（一）

在一场雾蒙蒙的春雨中，苏珊与我缓行在纽芬兰大北方半岛的西岸，躲闪着路上的坑洼。我们整个早上都在雾中穿行。透过迷雾，我们在路的另一边看到了一片独特的景象。我们停下车，摇下溅有污泥的车窗。这是一座用大木板“围栏”圈起的土豆园。一个戴着帽子的稻草人，穿着滴滴答答的衣服，慵懒地立在田中央。我们已经开了一个小时，没经过一个社区，离目的地也还有半个小时。为什么这块土豆园会出现在田野中？我们正在大北方半岛挑选一个能住下来的社区，挑一个能研究的文化主题。我们当时已经决定，写完菲律宾华商这本书后就不再重返热带。因此，纽芬兰便成为我们兴之所至。怀想一下，身居滨海小村，背倚北方林沼，面朝北大西洋冰海，将是怎样一番情景？随着夏季调查之旅展开，苏珊与我将要面对各种各样的问题。我们将和以捕捉鳕鱼和龙虾为生的渔民谈天，将和教师、镇长、母亲和商人交流他们面临的问题及应对之道。但这村路旁用粗篱笆围起的土豆园却映入了我们的脑海。那是什么意思呢？

综 述

整体观是一种把观念与行为当做相互关联的要素，置于更大文化和异文化背景下来理解的视角。整体性问题讨论的是，这些具体的实践或观念是如何与人们生活的其他方面联系起来的？整体性事件关注的是各部分如何组成一个整体。与此同时，整体又如何影响部分？我们必须把观念或实践放在文化背景下理解，因为它们与文化中的其他观念和实践相互关联。与整体观相对的是还原主义，即把一个问题简化为少数可以观察、控制的因素或变量来看待。

人类学家之所以思考整体性问题，是因为人们绝大部分毫无意义或貌似不道德、不实际的所作所言，只有在更大的文化背景下考察，才能显出真正含义。本章有关幽默感的练习就体现了这点。对笑话或漫画的理解，完全建立在共有文化背景的基础上，只要讲笑话的人和听众之间存在文化差异，其中的

笑点就会完全消失。“我不明白这到底是怎么回事”，是研究整体性的文化人类学家永远都要面对的一个挑战。

总的来说，若不经专门训练，我们北美人很不擅长整体性思考 (Rogers, 1995; Smith, 2002; Chambers and Stevens, 2003)。人类学家要通过不断练习，提高对事物的整体把握。整体性思维不但是本书这门导论课的核心主题，而且在所有人类学课程和书籍中都随处可见。

本章先从整体性思维来定义、透视文化。然后介绍人类学家将人类的行为和思维按照文化联系分成的几种类型。整体观最初源自早期田野工作者对小型社区所作的民族志调查。那些田野工作者发现，小型社区中社会机制之间总是相互交叉——这就是我们本章所要定义和展现的现象。最后，我们会通过一个较深入的个案，借助诸如采集或农业这样的食物生产方式，重新用整体性观点来看待经济。本章还讨论了两个阻碍获取整体性视角的障碍。

顺利学完本章，你应该能：

1. 解释诸如纽芬兰人园圃劳作这些明显边缘化的行为，是怎样与当代人类的核心问题联系在一起的。
2. 解释用整体性视角来研究文化的价值。
3. 用一张图表展现文化的整体联系，并解释文化组成之间是如何相互影响的。
4. 指出、区分六种文化各部分之间整体性联系的类型。
5. 说明为什么要用观察异文化的整体性视角来看待所有的文化。
6. 在民族志田野工作中指出整体观的起源。
7. 指出文化机制的交叉，并用它来说明一个社会中文化的互动机制。
8. 解释整体观视角存在的两个问题，并指出如何解决这些问题。



每样和土豆有关的事情 (二)

第一年夏季田野之旅在纽芬兰大北方半岛的社区中安顿下来之后，我们与房东和邻居的谈话就逐渐谈到了园圃劳作。等到夏末，我们就计划申

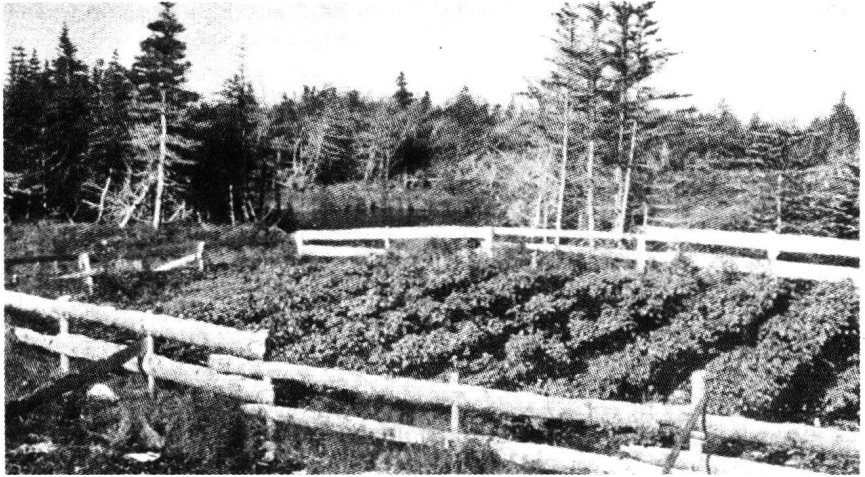


图 3.1 要考察纽芬兰一条泥泞村路边一座大木板围起来的土豆园，就需要从营养学、家庭结构、以及族群偏见等等主题说起。

请资助，重返纽芬兰研究当地的农业方式。

现在，如果你是一个传统时代遵循文化传统的本科生，那么园圃劳作对你来说就是一件你再熟悉不过、亲切不过的事情。我要投注巨大财力，倾尽所学，来了解诸如饥饿、疾病、环境退化、战争、经济发展或文化排异吗？事实上，我打算申请一笔经费通过农业将这些问题巨细靡遗全部囊括。我们对那些农业种植考察越多，就越能体会到，它们是饥饿与疾病（尤其是败血症、夜盲症和贫血症这些摄入不足导致的疾病）的有效屏障。随着经济发展，我申请经费研究在过去的两个世纪里，政府对纽芬兰的摇摆计划，要么宣称纽芬兰人的园圃劳作是农村多样化生计方式不可或缺的一部分，要么将其视为一种无知、落后，甚至可能有害的生活方式。我们对纽芬兰的园圃劳作了解越多，就会越来越多地发现，这些农人发展出了一套在外人看来固然奇特，但其实非常卓越的生存策略。这包括，将土豆田远隔村外，用大木板围起，用稻草人赶鸟（图 3.1）。所以，整体性问题能让我们不再把园圃劳作当做一项狭隘、琐碎的研究主题来看待。实际上，园圃劳作与饥饿、经济发展和性格狭隘等等重要主题有着密不可分的联系。



文化的整体图像

从整体性的角度来考察人类行为，首先建立在文化是一个各部分相互联系的整合体的观念基础上。系统性地思考，意味着我们要把文化想象成一张结构、符号、信仰、规律和法则相互作用的网络。它能帮助我将这些关系整合起来。图 3.2 是文化体系的一种展现。这张图虽然无法展示文化的所有方面，但却有助于我们把文化想象成一个相互联系的体系。其子系统也不是随意拼合，而是出于实际需要与某些其他子系统紧密联系，这从下面纽芬兰北部的例子中可以看到。维系社会的工具和技术是最基础的文化子系统，它与生物-物理环境发生直接互动。这就是所谓文化体系的技术-经济组成。其次是构成社会群体和社会关系的法则。这些群体组织了劳动，并承担了更高或基础子系统的运行。高于社会组织层面的子系统是社会所共有的关于社会本身和世界的观念。所以，文化概念可以看到三个子系统：技术-经济、社会 and 意识形态。

头脑中怀着这样一个概念，人类学家就会不断尝试将文化的某一部分与其他方面联系在一起。比如，在纽芬兰北部，照看雪橇犬（文化的“工具和技术”基础之一），会对食物分配产生影响，而食物分配则是更高观念层面的一部分，与生存层面相去较远。是中间层将这两者联系在一起：运输技术、家

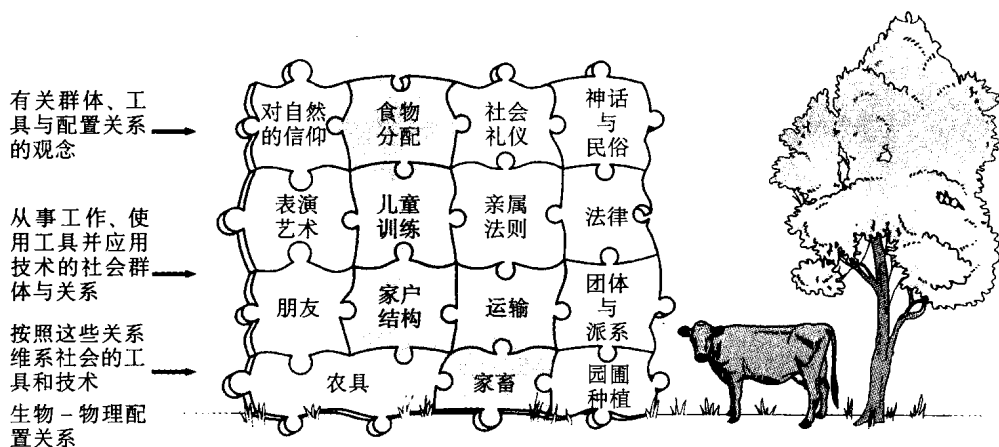


图 3.2 整体性视角下的文化组成。文化中的共有认识由许多彼此不同但相互关联的成分组成，这些成分通过参与者的日常活动连接起来。书中会展示阴影部分的联系。

图 3.3

纽芬兰儿童参与喂养雪橇犬（帮助社区冬天运输）的方式，与成人选择何种食物适于人类食用有关。



户结构与儿童训练方式，这些都是图 3.2 中阴影的部分。从食物分配开始：我们认识的纽芬兰人会吃掉各种海鱼，包括贝类和鱿鱼，但他们鄙视狗鲨（一种小鲨鱼）和“平鱼”（鳕鱼）。我在饭店吃过鲨鱼和鳕鱼，觉得味道不错，那么为什么纽芬兰人看不起它们？这让我们从儿童训练方式说起：直到很晚近出现强制教育之前，小孩在家户生活中都有很重要的责任。我们现在就能把运输体系与家户组织钩织在一起：小孩的工作就是夏天等船队停靠在码头时，拾鱼去喂雪橇犬。最后，我们看一下蓄养动物技术：鳕鱼和狗鲨是从码头上叉来的，无疑是拿去喂狗的。所以，从小叉鱼的孩子长大后，是不会吃“狗食”的。因此，雪橇犬运输就通过孩子训练和家户组织，与食物分配拉上了关系（图 3.3）。食物分配就以这样的方式延续了下来，即便不用再拿狗鲨喂狗以后仍旧如此，只因喂狗的记忆经久不灭。这种分配方式反过来也影响了食物获取的基本方式：渔民网到一条狗鲨，就把它扔回海里。

这种整体性思维，就是我们研究纽芬兰园圃劳作过程中的基本策略。由于纽芬兰人热衷谈论他们的园圃劳作，我们就在进行田野工作的最初岁月打开了切入他们生活的方便之门，并随着时间推移，涉入其他更敏感的主题，比如他们的财富观、性别角色，以及有限收入的经济之道。由于园圃劳作与生活其他方面的多方联系，它就能成为我们了解饮食习惯变化、对待自然的态度，

以及家庭结构的准确指标。我们可以从广播节目中、农业发展署和报纸专栏中撷取新的观念。我们还能看到，新技术的采用是如何导致日常生活的其他变迁的。当1970年代道路穿过了纽芬兰北部的云杉林，把挖掘出的土壤堆在了路肩边上，农人们很快便在上面种了蔬菜，因为沿着礁石岸边错落分布的渔村边少有优良的园圃。苏珊和我跋涉走过的泥泞道路，就因此对园圃劳作产生了影响——也因此提供了娱乐（沿着这条路能去看驯鹿）、减少了务工或购物的路程、为青年人求爱提供了场所，并影响了当地生活的其他方面。

小小土豆园能看大问题。文化人类学家约翰·博德利(John Bodley)在《人类学与当今人类问题》(*Anthropology and Contemporary Human Problems*, 2001)一书中，指出了人类学家的整体性问题在暴力、贫穷和环境退化等方面的应用。他有力地将这些问题与过度消耗、商品化、人口增长、全球化和政治化进程联系在了一起。过度消耗指的是以自然无法承受的数量和比率来生产和消费物品，而废弃物也无法回收。商品化指的是给一个社会原先通过市场以外的礼物赠予、实物交换及仪式庆典等方式交换的物品和服务，贴上越来越多的市场价格。回想一下，全球化指的就是通过物品、人口和信息逐渐增长的流动，将地理上分隔的区域联系得更加紧密。政治化指的是，将地方和地区群体的权力，转移到中央官僚体系之下。

虽然博德利没有在他的书中展现这些方面，但我会在我的纽芬兰研究中勾勒出他所描述的体系。图3.4是我想象中今天全球关系的整体性网络。看一下网络右边的两个结点。这里反映出饥饿与耗用耕地有关，这代表了这张庞大网络中的一组联系。与之紧密联系的还有缺乏农户收入以购买食物（从左边指过来的一个箭头），以及方块里一系列总结为“人口增长”（从右边指过来的一个箭头）的因素。

像这张相互联系网络一样的整体性图像，可以帮助人类学家避免滑入简单因果关系的线性思维之误，即因为“A导致B”，然后就相信我们抓住了问题的本质。大多数文化实践实际上就像图3.4所示的那样，受到许多因素的影响（它们是多因子的）。除此之外，许多文化实践也是多因素决定的。也就是说（我们继续使用耗用耕地这个例子），虽然贫穷、饥饿和人口增长都促使家庭过度耕作土地，但这些因素中的任一个都不足以使家庭作出这样的选择。

人类学家所追求的整体性联系是其他观察者所不太注意的。罗伊·拉帕

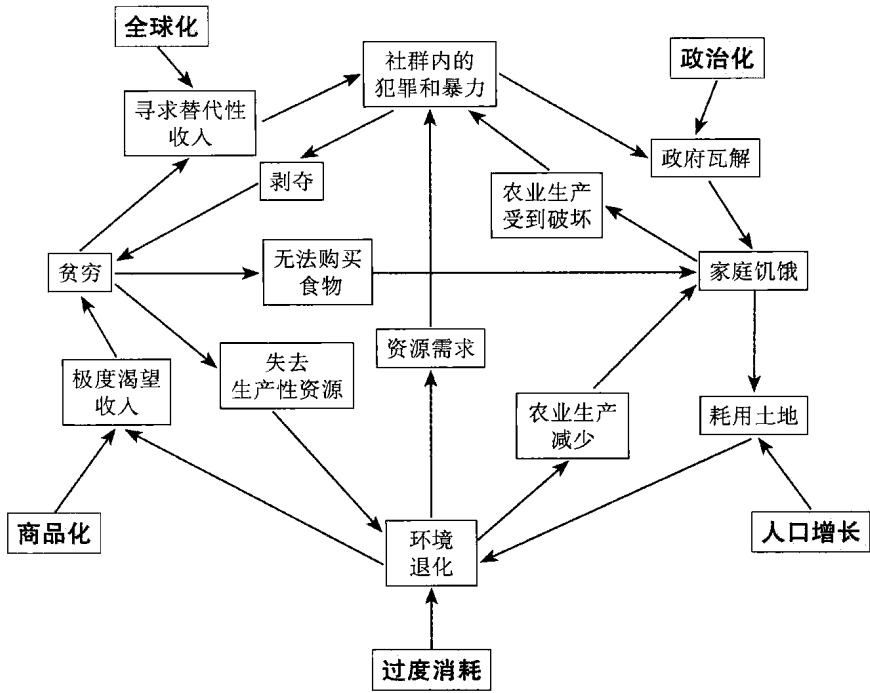


图 3.4 一张文化事务互动的网络。整体性视角揭示了环境问题、饥饿、贫穷和社会 / 政治瓦解的互动关系。这张网络展现了当代生活的五个趋势（见方块所示）汇聚成发展中国家经济和政治问题的原因。经过这类汹涌的事件，文化趋于解体。有关如何处世之类共有的认识，随着家庭离析，为了果腹、御体的短效低耗之举而灰飞烟灭（Bodley, 2001）。

波特 (Roy Rappaport) 的《献给祖先的猪》(Pigs for the Ancestors, 1967) 是一本关于巴布亚新几内亚僧巴加马陵人的民族志，他在书中将该社会的祭祖仪式与猪群、首领们的雄心、蛋白质匮乏、结盟盛宴、生育与精神威胁观念，以及开战时间和战略联系在了一起。简而言之，拉帕波特提出这些联系组成了一个文化体系，使人、猪和土地，在新几内亚空间促狭、农业薄弱的山村达成了一种平衡关系。猪、园圃和战争在这一体系中的联系，是我最为赞同的。和平时期，没有猪宴饕乐盟友，因此猪群蓬勃发展，无拘无束。猪闯入园圃，拱撞妇女，女人告到首领那边，首领就决定举办猪宴。第六章会对僧巴加马陵人的猪、战争和仪式体系进行非常细致的讨论。

对人类学家以外的研究者来说，单是整体性视角对他们本文化所揭示的某些相互联系，就足以令他们拍案惊奇。语言学家黛博拉·坦嫩 (Deborah

Tannen) 在《从九说到五》(*Talking from 9 to 5*, 1994) 一书中, 将英语说话风格与美国人的工作场所联系在了一起。她描述了工作场所中的谈话是如何引起误解, 进而影响效率、导致失业, 甚至造成工作危险的。存在这些误解的工人, 将问题归咎于他人的恶意、能力有限、人品有亏、他们自己的不足, 或与别人拉不上关系。坦嫩认为, 这不是在讨论个人失败的问题; 谈话的参与者只是没有看到说话方式与工作场合之间的联系。误解的原因经常是因为男女说话风格之间的差异。比如, 美国商界男性之间的谈话, 以体育比赛的笑话和运动方面的比喻最为典型。然而, 美国商界女性交流的语调通常是平等、附和的。但一个男人和女人讨论工作问题时, 她会觉得他很自大, 而他则会觉得她做事犹豫, 或是她要让他领情。虽然坦嫩承认, 两种方式在工作场合都有用处, 但它们之间的差异有时会使工作出现问题。她告诉她的美国同胞, 要意识到美国工作场所都为男性主导, 所以男性谈话方式是最常见的。妇女和其他族群成员在进入工作领域并按“自己的方式”行事时, 他们的谈话方式可能会令其处于不利地位。

整体性联系的类型

从整体性视角来看, 文化的方方面面会以几种方式联系在一起 (Harris, 1997)。

1. 因果联系, 比如前面提到的纽芬兰案例中, 饲养雪橇犬是人们不愿吃鳕鱼的一个原因。

2. 背景联系, 意为与较大机制或行为的某些部分有关。我们要从较大的婚姻机制背景下来看待嫁妆 (新娘家庭在结婚时交给新郎家庭的财富), 它把两个家庭连在了一起。在第十一章中, 当成功的摩洛哥农民法吉尔·穆罕默德 (Faqir Muhammad) 发现他女儿在婚姻中遭遇不快时, 便开始为复杂的嫁妆犯了愁。他对问题的背景非常敏感, 意识到婚姻机制有许多复杂因素, 而女儿的不快则让所有这些因素都浮上台面: 他与女儿嫁妆密切关系的财富, 他与亲家公的政治关系, 伊斯兰教法, 摩洛哥的价值观与礼仪, 不一而足。

3. 过程联系，意为几种文化特征都参与了文化变迁过程。比如古代墨西哥、埃及和中国都通过书写体系、常备军、灌溉系统和长距奢侈品贸易等文化特征，建立了国家政权组织。这些特征相互影响，共同促成了国家的出现。比如，拥有书写能力的官僚或祭司等级，可以管理复杂的灌溉系统，这又增加了农业产量，进而扩大税收，支付管理者的俸禄。国家需要军队来保卫脆弱的灌溉系统，因为他们同样依靠剩余农产品过活。奢侈品贸易令统治阶级得以保持端庄仪容，这些统治阶级包括将领、祭司和官僚。贸易也让相邻社会以贸易伙伴关系替代了敌对剽掠。

4. 隐喻联系，就是用一种符号象征另一种符号，比如在天文学中，我们用来表示金星的图像符号(♀)，在其他场合还能表示“女性”、“黄铜”或“青铜”。我们的诗歌、通俗用语、艺术和宗教信仰中，有大量从性别、金属、恒星与行星、数字及灵魂与神灵观念中借用含义的证据。

5. 并列联系，这些相关的文化要素之所以能够联系起来，是因为它们有着共同的源头。纽芬兰人在其偏远的园圃中播种的蔬菜类别，下种时田垄的形状，用鱼类和海草肥田的方式，甚至如锛（一种铲子）和镢（一种锄头）之类的具体农具之间，都有历史联系，因为所有这些因素都是爱尔兰南部和英格兰西南部的食物生产要素。除了一些适应纽芬兰特殊气候的变迁外，这些相互联系的园圃劳作特征，都或多或少被纽芬兰人的移民祖先移植到了新世界中。

6. 主题联系，意为文化实践与观念在内容、形式或价值上会整合到同一主题中。比如，韩国、中国和日本的社会生活在若干个世纪中都强调纪律、等级和责任的文化价值观。由这些价值观组成的一个主题，会渗入东亚社会包括武术在内的许多方面。学过武术的人类学家韦恩·范霍纳（Wayne Van Horne, 1996）发现，当少林寺流空手道传入美国后，它的主要价值观也随之传入。在空手道大师门下修习，也就学习了日本的价值观念。

地域背景下的文化

整体性视角让我们明白，任何观念与实践都与文化中的其他方面有所关

联，任何文化所承载的社会都与其所在地域的其他方面有着千丝万缕的联系。我们文化人类学家一方面要进入世界一隅一个小社区的日常生活，另一方面又不能将它与其他社区割裂开来研究。考古学家发现，哪怕是数千年前的许多社会，也都通过贸易、劫掠、移民和通婚与周边许多社会发生了互动。

周边的社会有时非常庞大。霍普韦尔互动圈 (Hopewellian Interaction Sphere) 是一个证据充分的互动网络，这是一个以美国中西部为中心的美洲土著社会的贸易网络，时间在公元前 200 年到公元 700 年之间 (Caldwell and Hall, 1964; Waldman, 2000, 21)。这个网络从科罗拉多延伸至大西洋海岸，从加拿大到佛罗里达 (图 3.5)。这一长距贸易的证据来自从大型工程和墓葬中找到的人工制品。比如，来自落基山脉的黑曜石，来自墨西哥湾的鲨鱼牙，

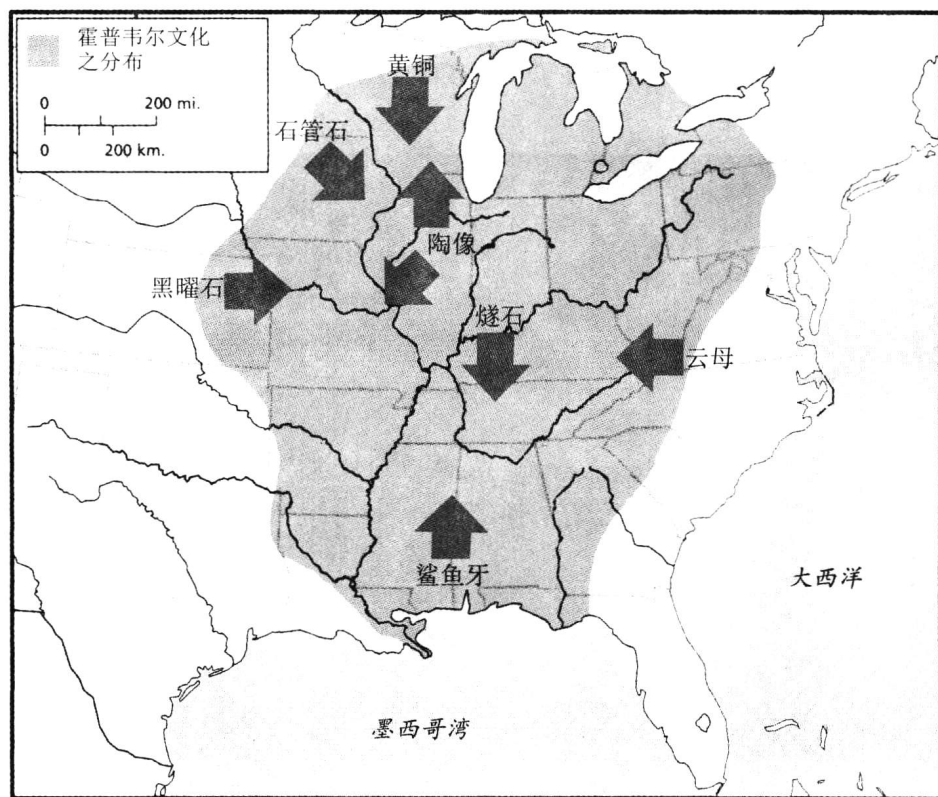


图 3.5 公元前 200 年到公元 700 年间霍普韦尔人互动范围图。该图反映了美洲原著民的史前贸易网络延伸到以美国北部为中心疆域之外极为遥远的地方。这构成了现代全球化出现很久之前长距贸易和社会交往便已存在的证据。整体性视角告诉我们，极少存在与世隔绝的人类社群。

来自密西根湖上游半岛的软铜，来自东海岸的贝壳，都可以从俄亥俄与伊利诺伊的霍普韦尔遗址中找到。

甚至还有很著名的学者假设，中美洲的玛雅人和东亚的中国人在公元前900年存在交往 (Coe, 1999)。没人认为玛雅文化来自中国，但他们在历法、宇宙论 (宇宙观)、天文学和纸制品生产方面都极为相似，让人不由得怀疑他们是否是天各一方独立发展的结果。这种联系肯定超过一小队中国贸易者被风暴吹到了美洲，因为其中相似的文化特征都非常复杂。

另一个长距互动的案例是古挪威航海者，他们在纽芬兰的大北方半岛上建立了一个前哨，该地距离苏珊和我进行研究的地点只有40公里。我过去认为欧洲与北美在哥伦布之前联系的观点纯属“外星人建了金字塔”这样的伪科学，但考古学——至少在这个案例中——证实了这种可能 (Ingstad, 1977)。发掘证实了古挪威传说中的内容：公元1000年左右，一支可能30人的船队从格陵兰航向纽芬兰北部，建立了一处有草皮屋和牲口棚的殖民地 (图3.6)。



图3.6 公元1000年左右纽芬兰北部挪威人聚落立体模型。整体性观点揭示：文化互动不仅发生在某些文化要素之间，也发生在文化与文化之间。贸易、劫掠、移民和社会化，乃至通婚都会出现文化互动。对史前挪威人移民据点的重建提醒我们，早在哥伦布历经万难泊靠于加勒比海岛500年前，欧洲文化便与北美原著民产生了联系。

这些史前先驱在放弃前哨退回格陵兰之前的许多年里，与多塞特因纽特人进行贸易，发生冲突。这次短暂的接触对纽芬兰岛随后的历史没有产生影响，但这揭示了，该地（可能）是古挪威人与其他文化之间广袤航行、掠取、贸易范围的最西端，这一范围从冰岛沿着西欧沿岸，经由地中海，远达里海进入东欧。

同时，多塞特因纽特人本身也有着广阔的范围，与许多文化相邻。他们分布在从哈德逊湾至纽芬兰的北美海岸，并一直抵达古挪威聚落所在的纽芬兰海岸边缘。多塞特人与诸如格陵兰古挪威人之类邻人的互动，在 1400 年前很有规律。这一点从多塞特遗址和墓葬中找到的古挪威人工制品中可以得到证实 (McGovern, 1994) (图 3.7)。

有关跨大西洋贸易联系的整体性问题，让苏珊和我将考古学引入了我们对纽芬兰的研究。事实上，对任何文化实践的整体性考察——比如，要成为

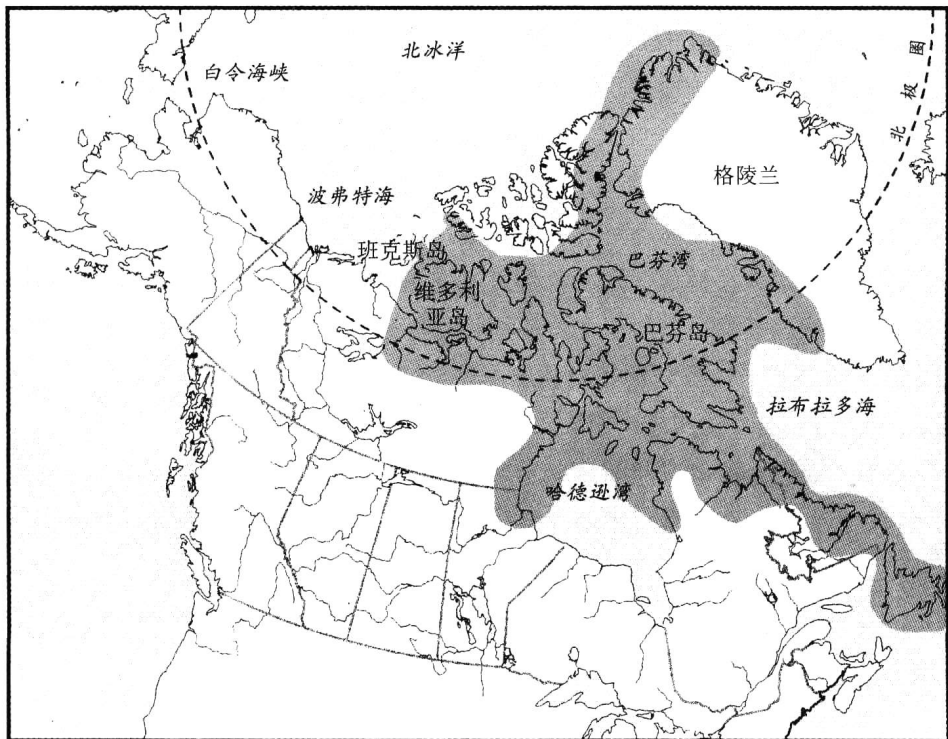


图 3.7 公元 1000 年左右多塞特因纽特人在北美的分布。多塞特人的群体规模小、分散广，但他们是出色的海豹猎人，这让他们能在很大范围内移居、贸易。这也使他们与其他文化产生联系，其中包括格陵兰和纽芬兰的早期欧洲移民据点。

印地语学者——都会涉及所有人类学分支：语言学、文化人类学、考古学和生物人类学。语言学显然能帮我们理解文字，但考古学也能帮我们揭示印度文字的起源与发展。生物人类学则能帮助我们确认发明文字的南印度人群，或揭示印度发明文字后产生的生物性影响。

不同层面背景下的文化

整体性的文化人类学不仅关注地方文化场景之间的联系，还关注不同组织规模（意为分析层面）之间的联系，即关注地方社区与区域，与国家（文化整合体），及与文化之间国际事务的联系。比如，苏珊与我曾经生活工作过的大溪镇，就位于纽芬兰大北方半岛的顶端附近。我们倾心融入当地文化，但又不失整体性视角，从细微之处管窥当地事物与观念和更大层面体系之间的互动。

地方层面：大溪镇的孩子在当地村校上学，但这只是半岛北面三分之一十多所村校组成的教区中的一所。校长和老师由距此 80 英里外花湾市督导办公室任命，督导办公室有来自大溪镇的代表和学校档案。

省一级层面：大溪镇的居民要投票选举省长，省长组阁的政府会为他们村镇筹资维修码头，修建冰球场等冬季设施，让他们能方便泊船，提高渔业收入。

国家层面：大溪镇居民向首都渥太华交税，他们的孩子高中毕业后离开镇上去参军，去修道院、公司，或去大陆上做公务员。渥太华反过来向大溪镇居民发放失业保险，发放新种子对付（土豆）腐烂病，并派遣骑警（加拿大皇家骑警）维持治安。

最后，我们还必须从世界层面审视大溪镇：当地人每天早上新鲜运抵海湾的鱼类，都由（散布加拿大大西洋沿岸）代表跨国公司的渔业经销商集中到一起，然后再运送到从日本到德国的市场。

田野中的整体观

随着参与观察在田野调查中成为标准研究方法，提出整体性问题也同时成为文化人类学的标准步骤。人类学家马林诺夫斯基在一战期间，由于其奥

地利国籍，被特罗布里恩德岛的英国政府禁于岛上，于是便有了足够的时间在岛民村落中驻足，观看芋头收割、制造独木舟的过程，与长者讨论贸易路线，共进一餐。由于每件事情都在马林诺夫斯基身边发生，几乎一览无余，所以他便有机会从整体性观点来看特罗布里恩德岛民的文化。他总结道，人类学对文化的描述，应该关注社区的所有方面，“因为这些彼此交织，若不了解其他，便一个方面也无从了解”（Malinowski, [1922] 1984, vxi）。

特罗布里恩德岛民社会像其他小规模社会一样，没有对他们的文化在政治、经济、宗教和家庭构成方面作出明确区分。实际上，特罗布里恩德岛民的文化机制相互渗透。当一个氏族首领向他的邻人、支持者和亲属要求提供芋头，举办一场向其他村庄炫富的宴会时，就会将所有这些机制联系起来。所以，氏族首领的部民为了准备此次盛宴，就要多种芋头（经济），因为他们是他的表亲（亲属关系），或者他们尊崇他的个人人格精神力量，即马纳（*mana*）（宗教），或者他们欠了他的（经济），或者他们希望他调解他们之间的纠纷（政治）。成功的宴会增加了他们首领的马纳（宗教），让客人们欠下了人情债（经济），为婚姻带来了一些令人向往的新前景（亲属关系），加强联盟去劫掠第三方村落（政治），促进精美编织的胸甲的交换（还是经济），增强了整个主办村生育之神的法力（还是宗教）。

马林诺夫斯基在那些沙滩上闲庭信步的半个世纪之后，大部分人类学家都在研究类似特罗布里恩德岛民这样的小型社会，这使得整体性视角成为一种标准。人类学家也发展出一整套采集信息的步骤——有些是发明的，有些则是借用的——并进而提出整体性问题，记录实践与观念之间丰富的联系之网。比如说，如果一个文化人类学家在探索疾病模式、语言形式、原初神话、贸易网络和房屋建造（我们热衷做这类工作）之间的联系，那他/她就需要运用各种技巧将这些方面灵活转换、全盘考虑。这也是第二章中列出一系列田野工作技巧的原因。

嵌入性

人类学家在对小规模社会进行了数十年的田野工作后，对嵌入性有了非常敏锐的意识。嵌入性的意思就是要看到诸如亲属关系、宗教或领导权之类，在我们文化中各不相关、区别对待的文化机制的层叠关系。人类学家们就带

着嵌入性的观念，观察远达太平洋群岛、近如我们本文化在内的种种社会。

我曾在纽芬兰岛民的泥泞园圃驻足，他们生活的就是一个与我们相去不远的社会，其中的机制几乎都层层相因。在商业捕鱼成为一种“高科技”并于1980年代衰落之前，亲属关系与经济就相互关联。比如，渔船船员一般都有兄弟、连襟或叔侄^[1]关系。一天捕鱼结束后的加工过程：剖鱼、抹盐、排放，交由船员的妻子、孩子，还可能是祖父母，及年老的叔伯完成。因此，对船员来说，房子比邻而建最为便利。所以居住模式与经济合作群体便相互重叠。宗教与政治也有交叉。比邻之家的女人将孩子带去同一教堂参加活动，她们也作为同一街道成员选举镇议员。收购这些家庭干鱼的商人，通常是教堂里领读经文的人，他们也会选他做镇议员。议会为了保障前往学校的道路安全，会制定法律，限制家庭散养的奶牛，并收税修路。学校由教堂管理；可能是救世军派或联合教堂派办的。建造教堂的男人，来自渔船船队，支付工资的是商人和渔民家的女人们，她们的钱来自缝制海豹皮靴卖给渔民。家庭、政治、经济和宗教——与其他机制一道——就这样嵌入了纽芬兰社会。

这些嵌入性所导致的一个结果，便是让我们不再把任一种单一机制，当做文化实践者作出决定的“纯粹”动机。在纽芬兰，一个渔民网中的一大条肥美三文鱼可以从鱼类加工厂给他带来现金收入，但也可以是给学校老师的一份礼物、贡献给圣坛会集市的一件卖品、对某位表亲修好了雪橇的回馈，或是家里餐桌上的食物。既然有这么多目的要平衡，那么这个渔民在计算这条肥美三文鱼的最佳利用时，就不单单考虑的是要送去卖个好价钱。

整体性视野下的亲属关系

我拍下贝拉“密密匝匝”的土豆园时（图1.1），还分析了这些人们是谁，以及他们是如何联系起来的。我在那个泥泞下午的笔记，将告诉我们该如何思考文化的某个方面（在这个例子中就是家庭和亲属关系），这个方面是如何嵌入了包括政治、经济、宗教和社会生活等等许多方面在内的更大背景的。

[1] 此处uncles与nephews的关系，也可能为甥舅。——译注

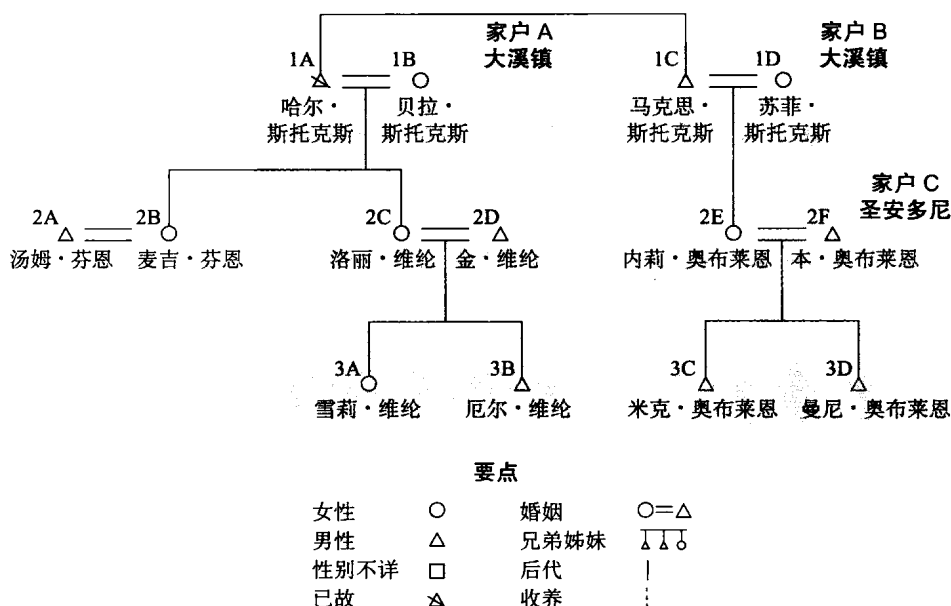


图 3.8 贝拉阿姨家一起种土豆田同耕农友的世界系图。除了血缘和婚姻纽带，这些个体也通过经济、社会、政治行动和观念彼此联系。

首先，我绘出了一张世系图，搞清了这些园中劳作者之间的血缘和婚姻关系（图 3.8）。人类学家从马林诺夫斯基的时代之前，就开始绘制这种世系图来呈现亲属关系数据。文化人类学家之所以如此关注亲属关系体系，是因为在学科形成的那些岁月中，人类学家深入的那些社会都建立在亲属基础之上。经济、政治和宗教活动与亲属体系交织在一起，这些具体到谁生活在哪个村子，谁会拥有精神或政治权威，以及谁会种芋头。

今天，许多人类学家研究了加拿大或法国这类复杂社会，在这些社会中，历史上由亲属关系联系的功能被诸如工厂、官僚机关，以及职业化的宗教和教育体系所取代。尽管如此，这些复杂社会仍有亲属体系，亲属群体也依然影响着人们的生活，所以亲属关系通常仍是我们进行整体性考察的有用主题。我非常乐于绘制、研究我的菲律宾华人报道人的亲属图。这些数据为男性商业生活的故事提供了重要背景。

在贝拉的世界系图中，每个人都用数字和名字代表，以免混淆。在纽芬兰的小村落中，我们常常发现两人或多人重名。我用矩形阴影部分表示组成一个

家户的亲属，家户表示住在一间住所中的一群人。我们经常把一个家户想成是“住在一个屋檐下的人”，但由于世界上的房子多种多样，“家户”也很难定义。比如，在传统时代的中国，许多有着千丝万缕联系的已婚夫妻会同住一个大屋檐下，这个屋檐下就住着不止一家。鉴于这样的情况，我把家户定义成共用一个厨房的一群人。与贝拉同耕的农友包括两类家户：扩大家庭家户，即像家户 A 这样至少由两对有亲属关系的已婚夫妇共同居住的家户，以及核心家庭家户，即像家户 B 和 C 这样只有一对已婚夫妇的家户。

我们可以把家户看成婚后居住法则的结果，即新婚夫妻该与哪些亲属合住的文化规则。在纽芬兰，主流的是从夫居，意为新婚夫妇和新郎的父亲同住或住在左近。洛丽和金·维纶维持了他们的主干家庭家户，遵循了一种同样为人接受但相对非主流的从妻居模式，意为新婚夫妇和新娘的亲戚同住或住在左近。等哈尔·斯托克斯去世后，家户 A 成了一个以洛丽和金·维纶为主的核心家庭家户，他们与洛丽的母亲（贝拉）分担杂务和家计。这种家户模式在人们一生中的循环，在大多数社会中都很普遍。

而从亲属原则的主题上看，我们可以看到纽芬兰人都崇尚一夫一妻制，意为同时只与一位配偶保持婚姻关系。和我们纽约人相比，纽芬兰人是严格的一夫一妻者，这从人们离异或丧偶后几乎没有再婚的情况中可以看出。从贝拉的世系图中也能追溯父系继嗣的证据——孩子放在他们父亲的亲属群体中来计算——因为纽芬兰（以及大多数美国）孩子都继承了他们父亲的姓，这至少在形式上表示他们与父亲的男性亲属（有相同的姓）关系更为紧密。

贝拉的园子为整体性问题提供了丰富的答案。我发现园子里干活的人不仅一同劳作，而且有着共同的亲属联系，都属于和哈尔与马克思这对兄弟有关的三个家户的成员。贝拉和苏菲也有关系，她们打小就是大溪镇海湾对岸一个小渔村的邻居和朋友。马克思和哈尔婚后搬到了大溪镇，门对门盖了房子，所以这些同耕农友不仅是亲戚，还是多年的邻居，他们的妈妈洛丽和内莉从小就是玩伴。虽然下一代表亲不再为邻（米克和曼尼住在离这里有一小时路程的圣安多尼），但内莉带男孩们来看父母时，他们还经常走动。只有贝拉住在多伦多的女儿玛琪，搬离了这幅从此处开枝散叶的整体图景。

种完园子后，这群农友还要收割，在深秋和隆冬共享储备，照管作物，并常常坐在一张桌上吃饭，尤其是内莉和本周末来探望时。亲属纽带连接起来

的人们在其他方面也有经济合作。本去大溪镇收集柴火时，马克思和金会帮他。而金失业一段时间后，本就雇了他。濡化也体现在这群一同劳作比邻而居的亲属中。比如，雪莉的裁缝手艺是从苏菲那儿学的，而她和她的表亲是从每个夏天与家里长辈一起劳作中学会了园圃劳作。这群人通过共同的交往也形成了政治一致性，他们会给同一位镇长和镇议员（一般包括洛丽或金！）投票。这个群体还与宗教派别联系在一起，因为除了本，他们都去英国国教（圣公会）教堂。毕竟，金的父亲是牧师。而来自一个爱尔兰天主教渔民社区的本，则弱化了他原有的民族性，使他更好地融入这个群体。

在本章开头的描述中，我提出，耕种土豆田的行为深嵌纽芬兰的经济体系的同时，也与他们的烹饪传统、环境关系、营养和民族传统紧密相连。我在本章中向大家展现了如何从整体性视角来分析群体（贝拉的农友）行为。我们看到，田园劳作的人们是如何通过亲属关系、经济、政治、邻里关系、社会、历史、宗教和其他纽带联系在一起的。贝拉阿姨的同耕农友在大溪镇的家庭中并不特殊，我在纽约州北部的友人同样生活在这样一个复杂的网络中；所以这种嵌入性并不为异文化所独有，而整体观问题也不仅仅属于“部落”社会。本章练习3将帮大家尝试从整体性来思考亲属关系。

整体性视野下的经济状况

我们把经济引为嵌入性的例子之后，下面将要进一步从人类学视角对经济行为进行更全面的考察。对一个社会的经济行为进行整体性考察，将把我们引入权力、文化和环境问题。比如，经济行为与权力关系相互影响的方式，就是政治经济学的核心。经济体系与环境系统的相互影响，是生态经济学领域的重心。而经济观念与实践和文化其他方面的联系，就是经济人类学这一分支学科的主题。这些学科交叉研究混合的标题表明，人们广泛认识到，非常有必要对经济机制与文化其他方面之间的联系加以考察。

人类学家会把经济定义为，与所需物品和服务的生产、分配及消费有关的观念和实践。可以注意一下，这个定义没有提及金钱和市场，因为并不是所有文化都意识到这些要素。人类学家对一个群体观念和行为所提出的经济问题，

会包括他们需要什么物品和服务、谁生产这些物品和服务，以及物品和服务是如何分配的。

群体是如何定义“需要”的？

需要和欲求在文化与文化之间大相径庭，不断变化。特罗布里恩德岛民需要剩余的芋头，我们美国人完全不会觉得我们需要芋头。特罗布里恩德岛民之所以需要剩余的芋头和他们首领的成就有关，首领需要通过与其他村庄展开攀比式宴会来提升他们的地位和精神力量。

群体是如何定义各种资源的？

生产需要的物品和服务离不开资源。我们美国人把小虾定义成一种有价值的食用动物；我们不会觉得蝗虫有价值，就算它们是另一种和虾一样的节肢动物。在华南，广东人有时会吃蝗虫，把它们叫做“旱虾”。美国对虾和蝗虫的区分与我们的农业有关，我们依靠农业生产的猪、鸡、牛让我们吃肉和吃蝗虫一样便宜。

谁拥有关键资源？

所有权通常确认了对资源的控制，以及从中收获的利益。卡拉哈里沙漠中的芎瓦西人把永久性水源当做头人（即游群首领）的代表，游群意为在一个地区扎营居住，由朋友和亲戚正式组成的小型、移动群体。只有头人才能允许其他游群或游动的个人在这个泉眼喝水，我们可以把这视作一种恩惠。许可总会给予，无需付费。泉眼可能是土地上唯一能让某人宣称优先权的特征。否则，芎瓦西人就只有他们背在背上的那点“所有”了：背囊、贝镞、弓箭，就连这些东西他们也都要与人分享，以示自己并不吝啬。芎瓦西文化中把所有权定义为“暂时的职责”，这与他们必须在沙漠中按季节逐猎物和水源而居，与他们的小规模游群和压抑首领权力，以及与其他游群的众多亲友联系有关（Lee, 2002）。

这与我们美国乡村中的资源所有权形成多么大的差异啊！每棵树、每潭水、每垄田、每块石、每只鸟或每条鱼都属于某人或某一组织，这些人或组织可能是一个郡、一座家庭农场、美国鱼类和野生动物局，或一家水力发电公

司。所有者对这些资源拥有唯一归属权，但社会可能限制所有者动用这些资源。比如，我是我的房产的唯一所有者，但镇上的法律禁止我在上面树立广告牌。美国唯一无人拥有的自然资源就是空气——或者连空气也为人所属？你看，外国战斗机就无权飞越美国领空。或者你烧一下劣质烟煤看看。

物品和服务如何生产？

纽芬兰人准备盖房子的时候，他不会找个房地产经纪或雇个承包人。他不会从自己的收入中拿出一丁点去交抵押贷款。他会挑上一些亲戚朋友，找一天，驾上自己的雪地车，去林子里找好粗壮的云杉树。他的房子都是亲手建造的，现金只用在去西尔斯百货买一些乙烯基地板或墙纸——以及在最终落成的感谢派对上。纽芬兰人取得资源和建造所需房屋的方式，与他们能获得公共土地上廉价的木材，社区相对缺乏现金，伐木、捕鱼工具和技术同样适于盖房，以及他们团队合作与共享的传统有关。相比之下，我在纽约州北部的邻居都住在一种模板房里，建材来自田纳西州的流水线，而这些建材又由墨西哥湾或委内瑞拉的石油制成。这一令人瞩目的成就，与贷款制、自然资源的世界贸易、工业组织、发达的州际公路网络，以及盖房者本人忙于高收入工作，无时、无力建造房子有关。

谁生产了物品和服务？

这是一个关于**劳动分工**，即经济责任专门化程度的问题。每个人都承担相同的职责，还是把一些工作留给全职的面包师、补锅匠和裁缝？我前面刚描述过的纽芬兰盖房子的事情，就几乎没有涉及劳动分工。一个社会中的**劳动性别分工**，意为男人与女人之间工作的专门化。即使在同一地区，社会对男人和女人从事的工作的预期都有很大不同。比如，在美国西南部的霍皮人中，男人是织工；在附近的纳瓦霍人中，则由妇女织布 (Ballantine and Ballantine, 2001, 120)。无论男人还是女人编织，应该和男人是否打猎或男女双方谁来自织工氏族、谁负责种地、谁负责放羊，以及织物的使用方式有关——是作为家户自己使用的物品，还是用作跨部落联盟的礼物。在后一种情况下，阿拉斯加海岸的奇尔卡特男性会为庆典展示和宴会赠礼设计毯子，但之后则安排女人编织 (Ballantine and Ballantine, 2001, 236)。

虽然采猎经济指的是一种依靠采集野生作物和狩猎野生动物（换言之就是男人要把肉带回家）的经济方式，但进一步考察揭示了其中更复杂、多样的劳动性别分工。一个世纪前，加拿大因纽特人的生计主要依赖狩猎，男性事实上捕获了大多数海豹和驯鹿。不过，等死海豹拖进家后，要让肉能下口、剔出筋线、加工灯油、制成皮靴还要花很多工夫——这些都是女人的工作。女人和孩子还参加捕鱼、捕鸟、收集鸟蛋，所以她们其实也给家里带来了肉食。因纽特人的劳动性别分工因此就和获取的自然资源、迁移群落的规模、技术、配偶从事这些工作的能力，以及其他文化因素有关。与此同时，在卡拉哈里沙漠，不同的整体性联系让芎瓦西人男性几乎提供了所有的肉食，但妇女采集的富含营养的坚果、瓜类和块根，则提供了占卡路里总量 85% 的食物。

这种生产需要什么投入，回报又是什么？

劳动是一种投资形式，而从生计角度来说，卡路里和蛋白质就是一种回馈形式。理查德·李（Richard Lee）跟随芎瓦西男女的采猎过程，计算了平均每个成年人每周花 12—19 小时来采集各种食物，这些食物平均为每天提供 93 克蛋白质和 2100 卡路里（Lee, 1968, 37）。这是营养学家对体重 120 磅的健康美国成人建议的卡路里摄入量，蛋白质则有些超标。这些劳动所获的巨大回馈与人们丰富的生态知识、熟练使用手工工具、分享传统，以及他们对生活目的的观念（生活并非仅是工作并积聚物品）密不可分。

园圃经济指的是那些农民不靠农具、徒手种植的经济方式，这些诸如特罗布里恩德岛的芋头种植者，或种植香蕉和甘蔗的雅诺马马人的经济方式，平均 20 分钟生产的卡路里回馈就相当于芎瓦西采猎者 1 小时所获。不过，园圃种植者很多时候都追求剩余产品，所以他们会工作更久（Campbell, 1995, 143）。园圃种植者之所以将劳力投入田园，与他们对亲属和村落首领的义务、对他们灵魂污染的担心，以及贸易机会等等其他文化因素有关。

集约化的农业经济，即像中国人那样在永久性的农田中投入大量劳力、水和其他物资，在 13 分钟内产生的卡路里相当于芎瓦西人 1 小时的采集（Campbell, 1995, 143）。不过，由于中国人需要靠农田养活众多人口，所以他们在劳作上花的时间也 longer。他们的投入与交税需求、为女儿积攒嫁妆、攒钱再买一头水牛、购买风水历书（这是一种泥土占卜行为，即从地面物体的排

列位置，解释他们的运势)有关。

谁有权力消费这些物品和服务？

所有人都能获得经济活动的产品，这对采猎文化的意义最为深远。与营地每个人分享芎瓦西猎人捕获的牛铃是一项艰巨工作。另一方面，一起采集食物的女人要相互分享每日所获，但她们无需和游群中的每个人共享。芎瓦西文化中还有好几样相关特征，阻碍男人或女人囤积或炫耀任何财富。其中一项约束就是，害怕别人的嫉妒会给自己带来精神疾病。

另一个极端是集约化的农业经济，其中的分配并不均等。人类学家的整体性解释是，许多诸如士兵、工匠、书记这类为权力精英服务的专业人士，必须依赖农民收获的供给。人们认为有些职位应得较高报酬，所以他们获得特殊物品和服务的权力就划分了他们的不同地位。在中华帝国的许多世纪中，帝国官员对不同爵位的支度标准，颁行了严格规定，具体到，某个爵位能从国库中支取多少石米，房子该住多大，婚礼筵席允许多大规模，甚至院门该漆成何种颜色。中国的例子生动地展示了社会、政治和经济机制如何联系在一起，同时也表明嵌入性并非仅仅局限于热带小岛上芋头种植者的文化。

物品和服务如何分配给消费者们？

等牛铃拖进营地或毯子从织机上取下，一些预设的文化方式已经决定了哪些人可以享用这些成果。人们可以将其送人、交换或卖掉，而这每一种方式都与这个群体的其他观念和实践有关。

我们把将物品和服务当做礼物或交换物分送的做法称作互惠，这在所有文化中都很常见。当一个纽芬兰人给她孩子一块糖霜面包，或一个雅诺马马人给要成为他连襟的男人一把斧头时，社会创造的物品和服务就通过文化敷设的路径开始流动。对交换的共有认识会确定和谁交易、交易什么东西、交换价值是多少。比如，纽芬兰人盖房子的时候，经常把他们的木头扛去邻居的锯木坊把木料“锯成两半”。这意味着锯木工留下一半，把另一半还给盖房人。这一多少比较公平的交换，就叫平等互惠。

馈赠也要讲求平等，但有时可以更为大方甚至不用还礼，我们把这种情况称作慷慨互惠。这种馈赠发生时，大家会心知肚明赠礼者是否希望回礼或给

予帮助，以及是不是要回赠别的东西，要不要略少一点，或稍晚一些。人们对礼物是用来建立社会关系，还是无需考虑回馈的共识，区分了不同的馈赠。从整体性角度看，我们可以考察（在这些联系中）体现了哪种社会关系，某种物品或行为为何被选作赠礼，以及社会情境如何被礼物所改变。

无论何时一想到馈赠，我就会想起电影《回到过去》(Scrooged)里的一个场景，个性凉薄的比尔·默里正在纠结该给他的朋友送些什么圣诞礼物，他的计算很简单：“浴巾……浴巾……录像机……录像机——等等，他今年没请我去他的俱乐部：浴巾……”练习2收集分析了一些交换的例子，展现了从慷慨的纯馈赠，到人类学家谓之消极互惠的巧取豪夺等一系列各种各样的互惠形式。交换的选择取决于（并形成了）社会关系。

另一种分配物品和服务的方式是再分配，即将物品汇集到某个焦点人物，随后由他分派。特罗布里恩德岛民的村落首领就是这样一个人物。他从邻里那儿好言哄来芋头，针对竞争的村人举办一场盛宴，用他的生产力和慷慨震住他们。他的追随者的芋头收成，就通过他进入了村里竞争者的锅里，他收到了大人物的威望，耕者则受到大人物的感激。我的市委会同样是个再分配的焦点机构。它收了我们的税金，要把这些钱花在铲雪车、乡村图书馆和穷人身上。红十字会和圣公会也有类似功能。我们从整体性角度来看再分配，就会发现政治与宗教机制常常导致经济行为。

市场也会计算物品和服务，市场作为交换媒介，赋予了东西——可以是铜棒、布匹，或一张有乔治·华盛顿签名的再生纸——价值，为其交换其他东西提供了场所。几乎没有文化把市场看成和分配或互惠一样重要，但全球化提升了市场的地位。尽管如此，市场的出现并不意味着人们不再积极重视再分配与互惠。

我们之所以乐意从整体性角度来看待市场的一个原因是，人们不觉得所有的物品和服务都适于市场交易。什么不能拿去市场？为什么？我的纽芬兰邻居愿意与他人交换劳动，而不是出售。其中的文化逻辑是“付我钱的是我老板；但你是我的表亲（或邻居或朋友），这不是种雇用关系，所以你不能付我钱。”最近我参加了一场挺大的乡村室内拍卖，因为房主要搬去美国西南部一间公寓。他们把大部分家什都拍卖了之后，把家里的狗也上标卖了。这让我很是震惊，以至于我觉得他们大概也会把小男孩给上标了——小杰瑞和可怜的老狗

菲多一样，对公寓来说都是个麻烦，而且还可能会卖个好价钱。不过小杰瑞依然去了西南。我得出结论：看来美国人也不是什么都舍得卖。（对不对？）

对整体观的挑战

虽然整体性构成文化人类学的基础，但对其中两点我们也要保持谨慎。第一点可以称为“完美整合的错误”。我们在提出整体性问题时，会假设文化的任何方面都与其他方面有关。但实际上这些联系也可能非常微弱，无法完全整合到文化中。1961年，澳大利亚禁止了巴布亚新几内亚杜姑姆达尼人的战争，人类学家卡尔·海德（Karl Heider）担心杜姑姆达尼人的文化会因此崩溃。他发现部落中仪式化的战争与杜姑姆达尼人生活中的几个其他方面——在主题、原因和进程上——有关；所以他预言，离开了战争，他们的文化就会分裂。但事实并非如此。达尼人见识了澳洲人的冲锋枪，聪明地发现他们没有战争也照样生活（Heider, 1970）。对人类学家的挑战就是，在看到文化各部分联系的同时，也不要想当然地认为这些都是必不可少、缺一不可的。

对整体观的另一挑战与其自身研究力度密切相关：我们可以称之为“表面化的威胁”，意思就是我们可能会涉及许多主题，但却很少具体到细部。从全部背景来考察一些事件与主题是个令人钦佩的目标，但任何单一研究者又怎能处理跨度如此广泛的主题呢？经济、政治科学，每个社会学家对文化体系的某个方面就足以费尽心血。那么人类学家会不会样样都懂（意为“略懂一二”）但样样不精呢？我可不可以又会解释谱系学，又会保存、识别芦荟叶子呢？我要不要又会画地图，又要发现每周集市上分配的物资，理清政治结盟关系，考察人们对外表美或旋律的看法呢？

幸运的是，不是每项田野项目都需要我们在技能和背景知识上面面俱到。不过，人类学家在探索一个貌似直接的问题时（比如说，关于岳母回避，或捕猎驯鹿之事），所涉及的主题范围也确实庞大。有志从事文化人类学的人们应对文化复杂性有充分的耐性，因为我们要接触的东西往往超出我们的经验，有着太多意料之外的情况。既然我们依然努力坚持系统性的思维，那么就应无惧这些挑战。而且，要理解事物的发生，有时往往只有通过“全景视野”这一条道路。

小 结

回顾一下，整体性问题可以从“这个具体的观念或行为是如何与这些人生的其他方面联系在一起”这个问题开始。目标就是要让你把研究的东西，与其他与之互动的文化因素放在同一背景下。提出整体性问题就是要探讨联系。我们要避免只专注行为的一个方面，忽略其他因素，或认为其他因素都是“固定不变的”。整体观是一种认识现象的思维方式，让我们把现象视作相互联系的部分之体系，这可以想象成一张网络图或流程图。我们在这张图中可以看到大部分文化要素都受到多种因素的影响。

整体观之所以必要，是因为我们发现，文化在一定程度上都是整合的。大多数文化观念和实践都与文化的其他一些方面有关。人类学家要探索的是其他没有被人想到，或文化实践者本身不以为然的联系。我们追寻的这些联系并不全是因果联系，而是部分-整体、过程，以及隐喻、主题、并列的联系。文化人类学家会借助考古学、语言学和生物人类学一道探索这些联系。

整体观建立在古往今来整个人类的基础上，让观察者从本文化出发从人类的角度来概括文化。它同时也让我们从其本身来看文化，而不是借助周围异文化的观点。

整体性问题来自文化人类学在小规模社会中长期生活进行的历史，这让我们关注人类的机制在日常生活中是如何相互嵌入的。从贝拉纽芬兰同耕农友的个案中可以看出，她的亲属关系与宗教、经济、政治、社会、历史和其他相关纽带紧密相连。我们可以在经济、社会和政治机制中追溯这些联系，比如，芎瓦西人这样的小规模采猎社会与中国人这样的大型集约型农业帝国，在文化上就截然不同。

探索这些整体性问题要面对许多困境。完美整合的错误，就有假设每样东西都与其他事物紧密连接的危险。表面化的威胁则是因为我们想了解许多事情，所以我们要借助各种工具，巧妙收集各种信息，才能发掘我们所探讨庞大主题的内在联系。



每样和土豆有关的事情（三）

探索泥泞路边的田园，可不只是为了小土豆。我们采用整体性视角，是要揭示并找到民间智慧、现代化、营养学、农户劳动性别分工、共享模式，与个人能力核心价值、自给自足和互惠等等这些纽芬兰文化中其他方面的联系。

纽芬兰“怠田”（lazy bed）农业技术对我们来说特别复杂，因为这和我们自己种地的方式有很大不同。纽芬兰人在四面有水沟中间隆起的田垄上种植。他们种植的时候用海草培田，并在一个月后在田垄撒上小鱼。尽管这种方式让农业推广员大眼瞪小眼，但我们发现这种做法确实可以在大多数年份提供稳定的作物生产。怠田能在一个每月都有霜冻的地区保持土地温度，并能防止多雨水少蒸发的地方出现水涝。同时，海草与鱼类也为土壤提供了所缺的有用矿物质。

纽芬兰人是唯一这样种田的人群吗？缅因州的渔民们也会这么干吗？他们有着大西洋海洋性气候、酸性土壤、用鱼和海草肥田的技术，以及故国土豆种植传统。我们或许也应该看一下他们英格兰、爱尔兰故国阴冷、多雾海岸的园圃吧。安第斯高原的美洲土著农民在旧大陆居民第一次看见土豆很多年前，就已开始用怠田方式种植土豆，而这又有何深远意义？第四章将以人类学的方式提出并解答这些问题。



练习

练习 1: 民族志中的经济学

即便你现在阅读的民族志并不关注经济状况，它也能为你提供一些线索，了解一个群体文化中生产、分配、再分配与消费的基本物品和服务。之所以这样，是因为这些经济行为与社会、政治、宗教及群体生活的其他领域系统地联系在一起——如果这些社会没有完全工业化、以市场为导向的话，这些领域就更是相互嵌入的。在这个练习中，你会收集那些联系（嵌入性）的证据。在你手边的民族志中找出这些联系最好的范例，填在表 3.1 中。这可以帮你在进行下述研究时，用整体性视角来思考这些问题：

1. 什么社会群体会一同劳作或一同生产、一同消费物品？比如，父母与孩子会一同在园子里劳作。作物生产就与家庭相关。
2. 物品和服务的交换涉及什么社会关系？一个男人可能想把他收的很多羊毛送给某个特定亲属，或牧师，或他的地主。亲属关系或债务关系就因此引入了物品的交换。

表 3.1 经济行为的整体性联系

	页 数	经济行为	联 系
物品和服务的生产			
物品和服务的分配			
物品和服务的消费			

3. 经济行为是如何与权力关系或参与者的不同地位联系在一起的？
比如说，收集资源筹备村里盛宴可能是一个首领唯一的职责，那么成功的宴会就能增加他的个人权力。分配也因而影响了政治权力。
4. 宗教信仰和行为如何与经济行为联系在一起？比如，宗教仪式可能需要额外生产的衣料或家畜的交换等。或者是，只有握有某些宗教凭证的人才允许制作或交易珠串腰带。

练习 2: 互惠

在本练习中你会像文化报道人一样，接受马歇尔·萨林斯 (Marshall Sahlins, 1972a) 对互惠行为与社会关系之间联系的分析测试。回顾一下，群体怎样通过市场、再分配或汇集，以及通过互惠（两个个体或成员之间的交换）在成员中分配物品和服务。本练习着重考察互惠行为。

同学们分成小组，从你们自己最近的经验中挑出一个符合表 3.2 中第一列的互惠案例。模仿这两个例子，完成剩下的表格。

在你们翻开萨林斯的分析文章前，在一张纸上回答这个问题：

1. 这些数据属于哪种模式？经济互惠中的各种变化，是如何遵循或塑造某种社会联系的？

你们的任课老师现在可以介绍一下萨林斯对互惠、道德和社会关系之间联系的分析。与你的组员一起讨论一下下面这些问题，在你刚才填写的这张纸上填入答案：

2. 你的案例是不是符合他提出的类型？
3. 你的案例在哪些方面符合萨林斯的模式？哪些不符合？
4. 选择一个符合下述原因的个案：怎样改变交易过程，会被当做处事不当或意欲改变社会关系？这些改变为何会让我们觉得交易中的道德超出了我们的容忍之外？

表 3.2 互惠案例的分析

交易类型	谁 (自我)	交易何物或何服务?	和谁 (对方) 什么关系?	何时、何地——背景是什么?	回报时间 (从未、马上、延期)	回报类型 (相同、相似、无关)	回报数量 (相等、较多、较少)
出售 (范例)	我	买摩托车	我舍友认识的一个人	学校	马上	无关 (现金)	我付的不多 (卖家想要抛售)
赠礼 (范例)	我舍友	给了盒巧克力	他女朋友	家里, 情人节	延期 (第二天晚上)	相似 (在家给他做了顿饭)	相等
借贷							
讨价还价 / 等价交换 *							
赠礼							
出售 / 购买 †							
帮助							
交易							
贸易 / 交换							
欺骗 / 上当 †							
款待							

重点: “自我” 指报道人。

“对方” 指互惠交易中的另一方。

* 在讨价还价 / 物物交换中, 交换双方都在为自己的利益谈判。

† 这指的是出售或购买本身, 而不是一个商业场所的贸易对话。

‡ 欺骗 / 上当, 指的是另一方愿弄另一方以期获得更大利益。

练习 3: 笑话中的整体性方法

笑话是文化的浓缩体现，需要听者不仅熟悉背景，而且哪怕只言片语都能心知肚明。笑话结构精巧，内涵微妙，只可意会不可言传。

在这个练习中，你将选择一幅漫画，提供它的整体背景、文化信息，使听者能完全理解。把你和别人的研究加以比较，发现什么是背景中的重要成分。

为什么所有文化都有幽默和笑话？某个笑话为何有趣，因何令人发笑？这是人类学家和其他社会科学家喜欢讨论的问题。人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas, 1968)从弗洛伊德关于幽默的心理学理论中发展出一种文化的解释。笑话本质上是具有颠覆性的，她指出，它们挑战了控制和仪式。它们揭露了我们想当然认为的、必不可少或必须的事情。我们发现这种揭露非常有趣——便忍俊“不禁”。人类学家把道格拉斯的解释应用到具体文化中的某个具体笑话当中，就是要进一步解释，笑话颠覆了什么控制(结构)“体系”？

在这个练习中，你将探讨一个笑话是如何嵌入文化的、一个笑话为了挑战结构需要借助多少文化背景。虽然笑话所传递的信息是世界上所有文化都很常见的主题(比如，对高傲的嘲弄，或男女性别间的揶揄)，但把一个笑话解释给另一文化或亚文化中的来客时，对方却抓不住笑点，因为外来者缺乏相关的背景。一个笑话可能来自对某份报纸漫画专栏的熟悉，或对与某个特殊职业有关符号或形象的认识。开玩笑的人一般默认听者熟悉最新潮流或当前事件。讲笑话的人通常会为听者提供线索，让他们将这些线索与某个社会经济阶层、性别或职业联系在一起。

美国笑话举隅

在书写文化中，漫画是一种视觉和语言笑话的形式。图 3.9 是一幅许多美国人都很熟悉的漫画。我为这幅漫画作了注释，虽然不会使之更加有趣，但提供了一个整体性视角，将这个场景、人物和他们对更大文化的回应联系在了一起，帮助人类学家“抓住”这个笑话，分辨出道格拉斯所谓的颠覆性信息。

1. 描述这幅漫画嘲讽了美国文化的哪些方面。
2. 哪些美国人可能会被这幅漫画逗乐？哪些出于自身的文化背景不会被逗乐？

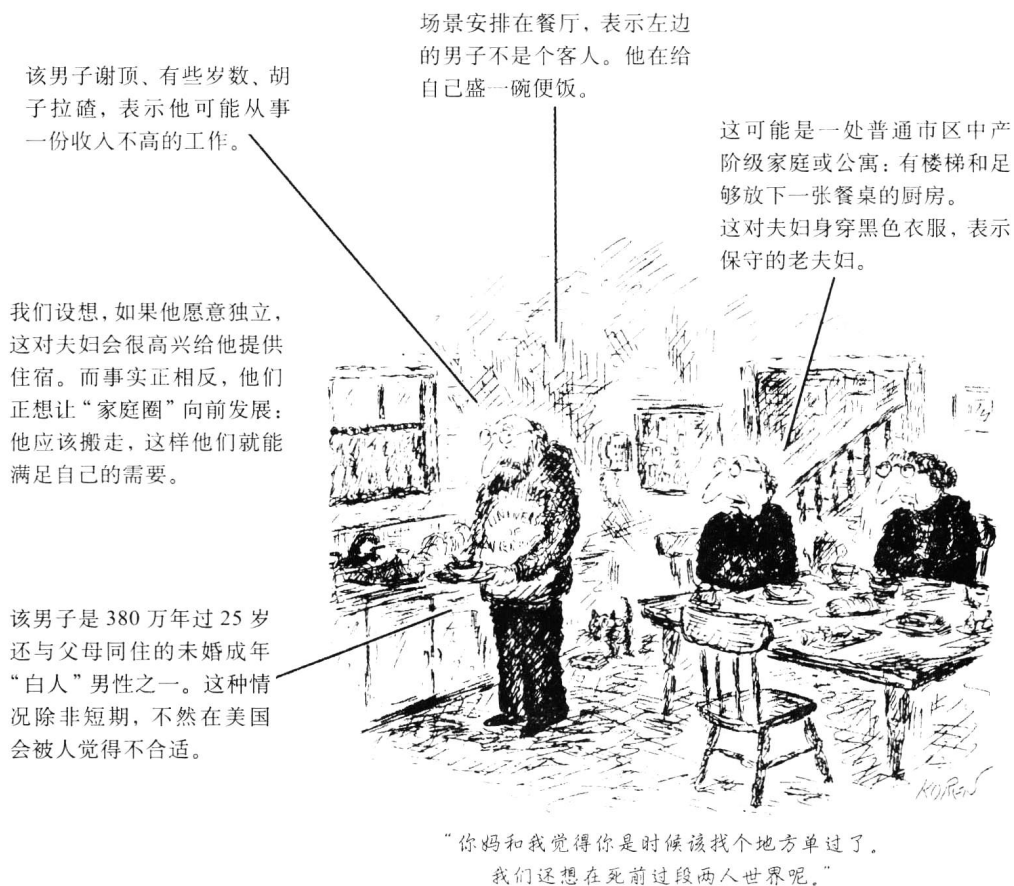


图 3.9 一副 1995 年的美国漫画。(版权 © Edward Koren “1995 年《纽约客》漫画集”，自 cartoonbank.com。全权授权。约翰·奥莫亨德罗注。)

3. 如果要向一位来自，比如特罗布里恩德岛，或你从民族志上读到的某个社会中的来客解释这幅画，你要注意哪些背景材料？

日本笑话举隅

图 3.10 是一幅取自日本流行系列读物的漫画，该读物发行于 1950—1960 年代。这也是关于儿子与父母关系的，我们美国人会“觉得”弟弟上当了，但为什么日本人会觉得有趣？这个笑话颠覆了日本文化长期推崇的许多原则：哥哥要照顾弟弟。成功的哥哥要照顾不太富裕的弟弟。成年孩子要尊敬他们

哥哥婚后与母亲同住，带弟弟去餐厅吃饭。哥哥是个白领“工薪族”，衣着保守。弟弟是个穷作家，穿着怪异。

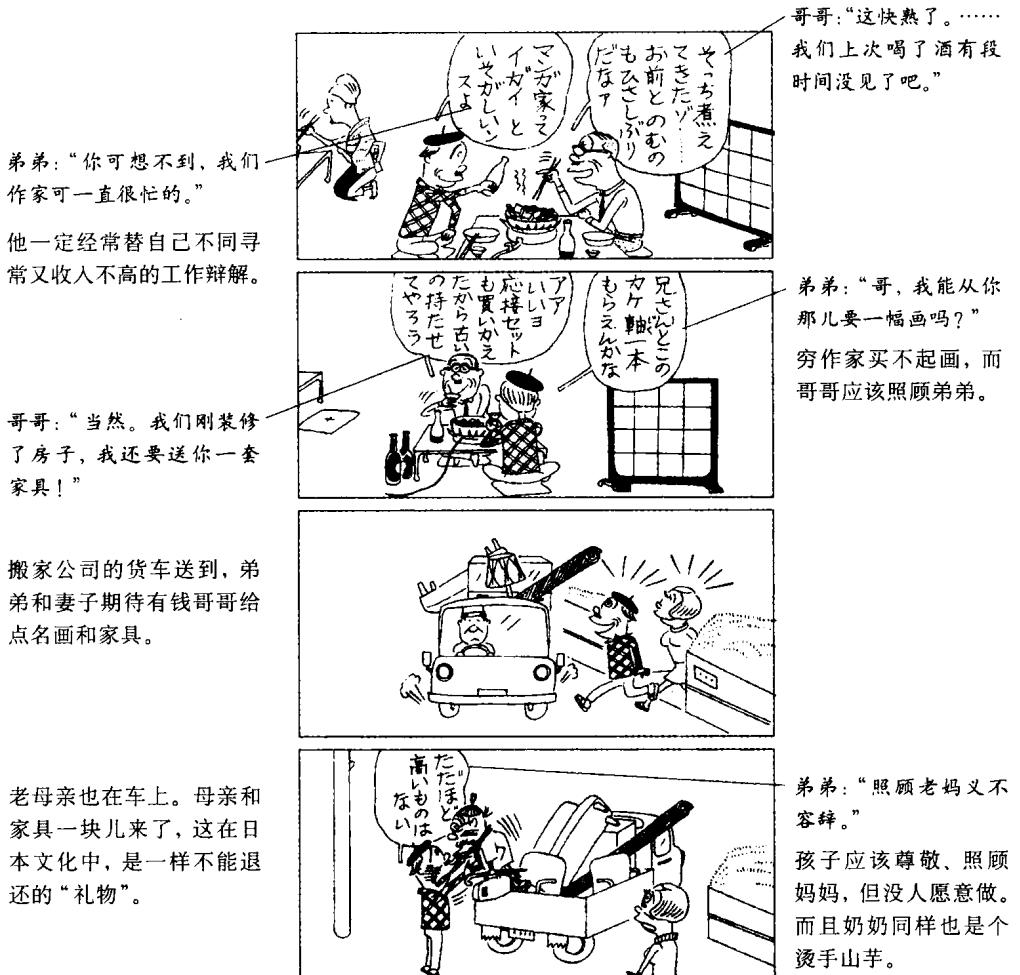


图 3.10 一副 1950 年代的日本漫画。(Machiko Hasegawa 1952 年发表于《海螺小姐》。全权授权。约翰·奥莫亨德罗注。)

上年纪的父母，和他们住在一起，照顾他们。兄弟要一起用餐，而不是和各自的妻子共食。不该相互愚弄对方。礼物要像礼物。从事较低职业的人（写幽默笑话的弟弟）不该效法有钱商人的生活方式。在1950年代战后日本的经济中，由于国家致力于经济复兴和提高生活水平，人们忽视了一些日本传统价值——比如照顾上了年纪的父母——尽管他们仍然号称延续了日本方式。这幅漫画提醒读者：在“现代社会”中，每个人为了追求个人利益，会很轻易地扭曲或打破文化传统。

4. 比较这幅漫画和上幅美国漫画中体现的文化观念与实践。
5. 日本漫画家是如何为读者提供背景的？

你的功课

从一份美国大众出版物（如《读者文摘》或《纽约客》，也可以见 www.cartoonbank.com）中找一幅单页漫画。《好玩时代》（*Funny Times*）是一本倾力漫画事业的刊物。报纸上的漫画集中通常也能找到单幅漫画。报纸专栏上的一些政治漫画也可用于本练习。因为读者也要靠漫画家提供的背景，来抓住编者想要表达的信息。

把你挑出的漫画放到一张和信封大小的纸中间。像我一样给这张漫画作注，在这张漫画周围用箭头和段落标注。漫画中要解释的内容应包括如下内容：

- 表明场景、时代、地区的要素
- 衣着
- 其他物品
- 选择的词汇、谚语、双关语或俏皮话、方言、其他语言线索
- 发生或最近发生的行动
- 人物之间的关系
- 有趣之处（比如，会说话的斑马、没脑袋的人）

在小组中交换注释过的漫画，相互阅读。比较你们的漫画与其背景。

6. 对来自比如泰国或俄罗斯这些非常不同文化背景中的人来说，有些漫画会不会比其他那些更容易理解？为什么？

7. 漫画中的哪些方面需要解释的时间最长？为什么？
8. 你有没有办法让这幅漫画变得更有趣？或易于理解？这些改变从文本背景中借用了什么？这一变动会不会改变文本？

练习 4: 社会志 (sociobiography): 文化背景下的生活

我们阅读的民族志回答了整体性问题：文本背景是什么？每样东西是如何联系的？但我们通常要经过分析才能发现各部分之间的联系和运行。人类学家菲利普·卡尔·萨尔茨曼 (Philip Carl Salzman, 2002, 74) 认为，“民族志不要太关注细节，总的来说，就是不要写得太活泼”。这句话已经不像萨尔茨曼和我还是学生的年代那么正确了。不过，一项民族志个案研究越强调概括或理论化，它就显得越无趣。恢复生气最好的办法莫过于传记——用一个人的生活来展现整个文化。

人类学界常常出版、推崇异文化的个人传记，并将其列在许多人类学课程的阅读书目上。我的推荐阅读里就列了不少。传记给予文化实践者启迪，但它也同样从文化的土壤——人们的生活——中揭示了文化的全部。没人能经历人类学家所探求的文化之全貌，但每个人的生活都提供了丰富的文化线索，所以田野工作者会不惜花费相当多的时间来收集一个社会中的此类线索。我对菲律宾华人社区的认识，非常依赖我费尽艰辛、冒着酷热和噪声在纺织品市场与铸铁工厂收集的 96 份自传。

萨尔茨曼为了弥补我们无法将课堂带入田野或把报道人带到教室的缺陷，提出了一个变通之策，就是写社会志，即对个人参与具体文化经历的虚构描述。在本练习中，你将设定一个人的具体年龄、性别和其他与某个你最近阅读过的文化有关的特征。把那人当成该文化的参与者来描述一下。考虑如何回答这些问题：

1. 日常生活是怎样的？
2. 这个人的能力、信仰和看法？
3. 这个人与其他人或群体的关系如何？

4. 这个人的生活中会发生什么大事？这些事情是否揭示出该人行为的意义何在，以及其行为是如何形成的？

为了确保你的想象不脱离民族志事实，应经常从你阅读的民族志中做好摘引。有关社会志写作的更多具体指导和学生作业范本，可参考萨尔茨曼的近作 (Salzman, 2002, 74—77)。

相互阅读文章，无需品评，但要进行如下讨论：

- 你的民族志资料是否足够丰富，能让你想象的生活建立在一种整体性的文化描述之上？
- 这个个案研究中缺少了什么需要你去设定的文化特征？
- 传记中的主人公要做多少改变（比如从王室家庭到农民）才能获得一种不同的文化体验？
- 你能看到这些主人公的生活中，有哪些社会或文化联系是他们无法看到或准确认识的吗？

练习 5：亲属关系术语有何联系？

这个练习的材料是一张来自美国的谱系图。亲属称谓像许多文化特征一样，乍看起来只是个狭小的主题，但当我们借助整体性视角就会发现，它们与家庭生活、社会结构、性别关系、伦理体系和其他文化要素息息相关。本练习将向你们展现，价值体系和社会关系是如何与人们用来分辨亲戚的亲属称谓相互嵌入的。

第一步 —— 阅读谱系图

图 3.11 是一个想象出来的名叫泰普·埃克尔 (Typ Ickle) 的 20 岁美国人的一部分谱系图。他的家庭背景和大多数欧洲裔美国人一样，母语为英语。我们通常将泰普用一个标上“EGO”（自我）的固定符号区分开，因为他是我们的报道人，而且我们要在图中加入的亲属称谓都从他的视角出发。

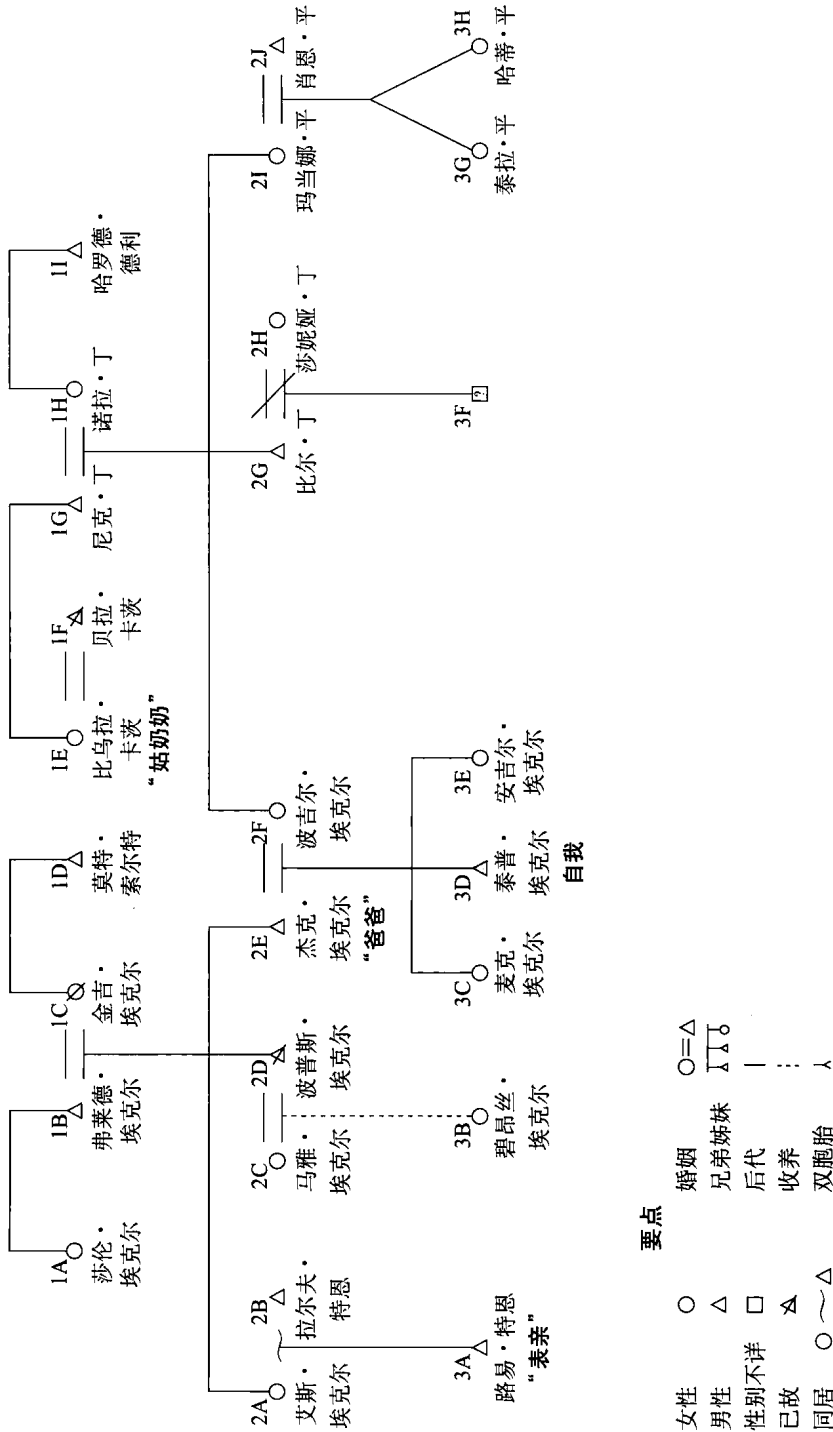


图 3.11 假想中以英语为母语的美国人泰普·埃克尔的亲属图。已经给出了三个相关亲属称谓。

第二步 —— 加上相关的亲属称谓

既然你看了泰普的图，你就是报道人了。在他们的名字下面加上相关亲属称谓，如果你是泰普，你和图中每个亲戚的关系是什么。相关亲属称谓指与“自我”的亲属关系。我们在收集数据时，会这么问泰普来获得这一称谓，“这个人是你的……？”或者，“那人是你的什么人？”相关亲属称谓就会是，比如“岳父”或“远房表亲”^[2]。相关亲属称谓不能和称呼亲属称谓混淆，后者是泰普称呼或对亲戚说话时所使用的称谓。所以，称呼亲属称谓可以是“奶奶”、“比利”或“唐纳德大叔”。我给你们起了个头，写了泰普谱系图上的三个相关亲属称谓。

第三步 —— 寻找模式

现在找一找你在这张图上写下的相关亲属称谓有什么模式。整体上看，我们希望这些称谓能与泰普所在文化中的价值观及社会关系有所关联。当一个小孩子懂得了家庭成员间的亲属称谓，也就了解了这些称谓代表的社会关系。

下面的问题将帮助你在解释亲属称谓的同时，揭示美国英语家庭的结构与价值观。

1. 泰普会用两个亲属称谓来标注麦克(3C)和安吉尔(3E)。这两个称谓有何区别？你还能再想出第三个称谓吗？这第三个会是什么呢？
2. 除了亲兄弟姊妹以外的人，泰普要用多少称呼标出他自己同辈中的其他人？为什么这些称谓少于亲兄弟姊妹？
3. 班里有同学能提供法语或西班牙语对泰普同辈中除亲兄弟姊妹外其他人的称谓吗？为什么这些语言有两个称谓，而英语中只有一个？
4. 泰普会用同样的称谓称呼与他同辈及与他父母同辈的人吗？有没有称呼父母一辈的称谓用以指称祖父母一辈呢？为什么有/没有？
5. 泰普用以指称祖父母辈和父母辈的称谓有语言相似性。称呼祖父母一辈称谓的前缀有什么意义呢？

[2] “远房表亲”(second cousin)：字面意为第二代表亲。——译注

6. 泰普称呼父母辈的称谓为何与他称呼自己同辈相比有更大差异呢？
7. 玛当娜 (2I) 和莎妮娅 (2H) 似乎和泰普没有相同的亲属关系，那他为什么用相同的称谓称呼她们？
8. 谱系图左边（父方）所用与右边（母方）所用称谓是否有所不同？为什么有 / 没有？

第四步 —— 整体性关联

从整体性视角看，“自我”（泰普或其他和他一样的美国人）所用的亲属称谓，可能是美国家庭中重要社会关系的线索。对“自我”来说，两个有不同称谓的人，可能也有不同的社会关系。两个有相同称谓的人，可能也有相同关系。依据泰普的谱系图回答这些问题：

9. 亲属称谓是如何合理区分性别的？
10. 亲属称谓是如何合理区分代际的？
11. 姻亲是如何与血亲合理区分开来的？
12. 亲兄弟姊妹间的出生顺序是如何合理区分的？
13. 亲属称谓中是如何体现对长辈的尊敬的？
14. 父方是如何与母方家庭区分开的？

和欧洲祖先相比，泰普的亲属称谓体系反映了美国人的个人主义、平等性、不拘礼节性，以及其他价值观念。请举一些例子。

如果分析泰普的谱系图能帮助你反思自己的亲属谱系，那是再好不过了！第七章的练习 3 为你构建自己的谱系图提供了一个机会。

推荐阅读

1. 该书是一部集文化、语言、遗传学和考古学之大成，从整体性角度解开人类晚近数十万年迁移过程的经典范例，其中囊括了人类走出非洲、农业兴起和印-欧语言起源等内容。

Cavalli-Sforza, Luigi L. 2001. *Genes, Peoples, and Languages*. Berkeley: University of California Press.

2. 亨特概述了文化的技术-经济行为（如采猎、农业和放牧之类）与其他文化因素（注入亲属关系、政治和经济）之间的联系。贝茨对每种技术-经济类型中的联系都做了漫长的分析。

Bates, Daniel. 2005. *Human Adaptive Strategies: Ecology, Culture and Politics*, 3rd ed. New York: Pearson Education.

Hunter, David. 1993. "Subsistence Strategies and the Organization of Social Life." In *Anthropology: Contemporary Perspectives*, 7th ed., Phillip Whitten and David Hunter, 188-93. New York: HarperCollins.

3. 马林诺夫斯基是首位以现代方式进行参与观察的人类学家，他的作品宏富，内容丰富，有力地推动了整体性观点的出现。《西太平洋的航海者》至今仍令人读之生色。他在《巫术、科学、宗教与神话》一书中再次解释了文化机制在许多非工业社会中的嵌入性。

Malinowski, Bronislaw. 1984, orig. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL: Waveland.

Malinowski, Bronislaw. 1992, orig. 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Prospect Heights, IL: Waveland.

4. 辛普金斯把南美圭亚那原著民的吊床编织，与他们的文化传统、可再生资源保护及生活质量从整体性角度联系在了一起。米尔顿从整体性角度提出，当巴西土著社群越来越依赖工业文明的物质产品时，健康问题与文化危机也就随之出现。

Milton, Katherine. 1992. "Civilization and Its Discontents." *National History* (March): 37-42.

Simpkins, Mary Ann. 1996. "From Hammocks to Health." *Américas* (Organization of the American States), (May/June): 48-53.

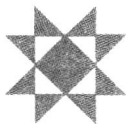
5. 传记与自传生动地展现了文化的许多方面是如何与个人生活交织在一起

的。肖斯塔克以第一人称的形式展现了一个哥瓦西女性的生活。西敏司向我们呈现了欧斯塔基奥和他的妻子伊丽莎白是如何逃离贫穷文化，并通过与工会和福音派教会之间的联系为他们自己谋得了实利。

Mintz, Sindy W. 1974. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New York: W. W. Norton.

Shostak, Margery. 1981. *Nisa: The Life and Words of !Kung Woman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.





第四章

其他社会也这么做吗？

比较性问题



人类学家乐于比较不同文化的观念与实践，关注它们的相似与不同。几乎所有文化都会跳舞，但又何其不同！右图巴厘人（东南亚）的舞蹈和左图雅蒲人（南太平洋）的舞蹈又有多少异同之处？



大派对(一)

一月初主显节之后两周，菲律宾人要为“Señor Santo Niño”（桑托尼诺先生）即“婴孩耶稣”办寿宴庆生。在大多数以罗马天主教为主的乡村市镇，女人们都希望为桑托尼诺的受孕之光而祈福。但苏珊与我居住的位于岛屿北端的寂静市镇卡利波，却因阿提汗节（*Ati-Atihan*）而活跃起来，阿提汗节是一场桑托尼诺节前后的狂欢。我们和数百个菲律宾城里人驶向卡利波参加阿提汗节。镇上的居民和单位大开房门欢迎来访者，这些游客大啖免费自取的虾、蟹，大喝啤酒、朗姆酒不停，夤夜散会后不拘何地倒头便睡。那里有假面舞会也有游艺场，但主要活动是在镇上广场，那里有十多支盛装舞队的游行，伴随着鼓声、号声、铃声和哨声。

一类舞队由 50—100 名青年男子组成，他们赤裸着只围一块腰布，用烟灰从头到脚抹黑，精心装点着贝壳、羽毛和流苏披风。他们经过很好的排练，步调一致，张扬着独特的旗帜，写着他们的名字，这些名字有时是英语：“龙族”或“海之子”。我从边上一个游客那儿了解到，舞队的服装是要打扮得像“阿提人”，这是马来定居者 13 世纪从婆罗洲移民菲律宾之前就生活在这些岛屿上的原著黑人民族。今天称作埃塔人（*Aeta*）的人群，是阿提人的后裔，仍然居住在岛屿中部的山区（图 4.1）。

另一类舞队也穿着盛装服饰，但每支都有一个不同的主题。前面走着斯巴达战士，后面跟着美洲印第安人（粗看之下，他们的身体涂成了红色），随后是一群衣着泰国舞者服饰的女孩，簇拥着一条巨大的纸龙，她们身后是一大群年轻姑娘，身着粉色、桃红、玫瑰色及地盛装礼服，长袖善舞。从她们的旗帜上看，她们是医院里的护士。我找到报道人，弄清了这些是青年会、学生团体和单位员工，他们都在为最佳服饰、最佳舞蹈的奖金争芳斗艳。他们已经为筹备资金、制作礼服、进行排练花费弥月。

第三类走过广场的舞队叫做小丑。他们或单独巡游，或为小队，表演小品而不舞蹈，竭力耸人视听。一队穿着大猩猩的服装，另一队穿着黑白相间的条纹囚服。这些队伍的旗帜不显高傲，而尽有自由精神：“永葆活力的伍德斯托克音乐黑帮”最让我欣赏。一个男人穿成孕妇模样，模仿分娩，两个人跟在后面，挎着医生的包裹，露出婴儿娃娃。一支男性管弦乐



图 4.1 菲律宾的阿提汗节舞者穿着盛装，纪念岛上“原始”先民。这个节日的许多特征在四旬斋节也都可以见到……但两者之间也有些不同。

队慢腾腾地走过，奏着“幸福的日子又来了”。一个高大的长发男裹着尿片，吸着奶瓶（可能里面装的是朗姆酒），坐在一个超大的婴儿车里给人推着走。一些穿着小丑服的团体正在发表政治宣言。一群下层阶级的学生推着一张巨大的病床，上面放着一个打吊瓶的病人塑像，贴着“菲律宾人”的标牌。一些小丑发表的宣言我听不懂。有个只有一个男人和小男孩的组合尤其吸引我的兴趣。男孩刷成金色，裹着尿片。男人穿着麻布衣，像个宗教忏悔者，拿着一个巨大的十字架，十字架交叉处挂着只烤鸡，两头绑着土著棕榈酒瓶。

随着白天的表演，越来越多的舞队拥上了巴士和卡车；镇广场上现在挤满了无始无终的游行队伍。舞者和观众之间的区别不复存在。游客戴着傻兮兮的帽子，脸上抹着烟灰，加入游行队伍或组成自己的方阵。长长的康茄舞队自发形成，蜿蜒通过舞蹈方队。日落后，燃起火把。响声渐增，节拍魅人。

我觉得“这当然就是忏悔星期二狂欢节（Mardi Gras）！”我的人类学家比较本能开始工作，我努力将身边这场欢乐的盛会划入某个类别。我没去过“忏悔星期二”，但阿提汗节的花车火炬游行和假面舞会，狂欢和慷慨，异教成分和对天主教的嘲弄，对性别角色的颠覆，以及团体竞争，

不由得让我将其与我从电影和书本上了解的“忏悔星期二”相提并论。但这并不符合基督教教历中四旬斋节忏悔星期二（Shrove Tuesday）开始的日子。其他社会也有这么办盛会的吗？这会帮助我们理解这个节日吗？

综 述

因而，比较性问题就是这个社会的观念或实践与别的社会一样吗？它们有多相似或有多少不同？为何相似或不同？文化人类学的目标就是记录人类行为的所有领域，以此来检验我们对人类的概括。人类在解决诸如抚养孩子、养活自己、思索宇宙的意义等生活常见问题时，有着灵活多样的各种方式。我们对人类天性所作的概括来自对本文化的研究，而比较性视角因其固有的多样性特征，将为我们的概括提供最好的反例。比如，我们发现，并不是所有社会都暴力盛行。不是所有人类的经济行为都因贪婪而生。不是所有的人类群体都对性充满焦虑和窘迫。不是所有的人类都渴望自由。人们确实可以通过研究本文化对人类作出可靠的表述，但要检验这些表述，并将这些表述扩展到全人类的广阔领域，离不开一种比较的维度。

本章首先将把人类学的比较方法与其他非正式的比较法区分开来。然后，我们会从六个方面讨论比较方法对文化人类学客观性的贡献。由于我们在比较时必须将文化观念和实践抽离出它们自然性、整体性情境（如第三章所述），这一困境将会向我们揭示出比较方法的局限性。应用比较视角和局内人视角，可在一定程度上化解这一困境。

顺利学完本章，你应该能：

1. 界定并用自己的语言表述比较性问题。
2. 分辨人类学比较方法的三个常见特征。
3. 解释并展现进行文化比较法的六个原因。
4. 解释整体性与比较性视角之间的矛盾之处，并能将这两种视角结合使用。
5. 比较主位和客位视角在考察文化事实时的不同角度。



大派对（二）

我穿越镇上的广场，侧身穿过围观卡车上舞者的人群。他们神奇的本地服饰也是一项非常不同于忏悔星期二狂欢的因素。这天的节日还有其他不同之处。一个游客解释，阿提汗节除了祭拜桑托尼诺外，还表现了阿提人原著民和婆罗洲来的马来定居者（现代菲律宾人的祖先）之间的和平相处。而且，我第二天清晨看到桑托尼诺塑像在广场上巡游的过程中，还看到了宣告“丰收”的旗帜。我想，“好吧，这跟感恩节似的。”但旗帜是预祝丰收，而不是庆丰收，而且到处可见的小孩和孕妇形象也与丰收节不太符合。

“这有点像马林杜克岛的面具节（*Moriones*），”一个同游的狂欢者看了告诉我，“但在那里只有看的份儿，不像这里可以有那么多参与。”马林杜克是离我们更靠北一点的另一个岛屿。我把这条记了下来，但我想知道这和面具节的相似之处何在，因为阿提汗节的特点完全就是观众的参与。

我尝试进行另一个比较。加拿大的渥太华在二月初的隆冬季节主办过一个冰雪狂欢节。节日有舞会，市民群体竞相制作冰雪雕塑，这些冰雕或者含有政治内容，或是取自流行文化和童话故事的奇幻、怪诞主题。那里没有衣着半裸的火炬游行，但全省每个人似乎都穿上冰鞋，在灯光下沿着遍布城市的河道散步。扮成小丑、穿成海狸和北极熊的溜冰者在人群中穿行。这和阿提汗节一样，也有原著人群的参与，原著人群指加拿大原著民，他们以长屋为单位，在游行中表演扔雪蛇^[1]。不过，人们没有阿提汗节那样的款待；没有免费食物和酒水，没有对宗教或社会准则的嘲弄。尽管这个节日给沿河溜冰者提供了特殊的婴儿车，但它缺乏阿提汗节上的婴儿和怀孕主题。

在卡利波的周日下午，桑托尼诺的偶像又回到了教堂，在神父的带领下，放在托架上，环绕广场和镇上巡游。盛装的舞者和游客为节日精神动容，跟在抬神像的人周围。许许多多的桑托尼诺和圣家族成员，每个都有个人或组织祭祀。与队列同行的旗帜上写着“桑托尼诺先生万岁”。我

[1] 扔雪蛇 (snow-snake throwing)：一种印第安人在雪地上掷木棍的游戏。——译注

把阿提汗节的这个阶段视作“圣徒节”。几个月前，我参加了我们市郊区杰罗镇的圣徒节。这个节日和阿提汗节一样，组织比赛和集市，在镇广场的地摊上，还有小贩卖蛇。其中特殊的仪式也是好几辆盛装花车巡游，展现约瑟和玛丽的偶像。不过，与花车伴行的管弦乐队和穿着周日盛装的男人、女人及儿童整齐列队。他们高举华丽的旗帜，旗上语言虔诚，远甚于阿提汗节上对婴孩耶稣的戏谑标语。在杰罗镇也是如此，围观的人很少，表情严肃地站在一边。就我对菲律宾其他宗教节日所知，杰罗镇的最为典型，但我能看出它与这个下午在卡利波广场上熙熙攘攘的节日之间的亲缘关系。“相似，而不相同”，我在自己的田野笔记上写到。

几年之后，我了解了新奥尔良的黑人一印第安混血人，从中见识到了另一阿提汗节的类型。住在新奥尔良市区的工人阶级非裔美国人“戴着”庞大的多彩羽毛服饰（大致类同夏安族的鹰头饰），用盾牌、毯子和其他印第安艺术的丰富象征物，举办他们自己的忏悔星期二狂欢节（Coast Learning Systems, 1983; New Orleans Mardi Gras Indian Council, 2002）。大街上的面具游行伴随着居民们的群舞。音乐混合了卡津人、加勒比人和非洲西海岸风格。戴面具的人按“部落”组织分列，花数月聚集资金，缝制礼服。礼服和歌曲传递了力量与骄傲的信息，这是他们对印第安人的崇敬。符号、用辞和名称（“大酋长”、“寻踪酋长”）表达了他们对保护逃跑奴隶和新获自由奴隶的美洲原著民以及彼此之间通婚的赞美。新奥尔良的黑人一印第安混血人因而在很多方面都与阿提汗节的舞队有类似之处。两者间的显著差异则在于阿提汗节的罗马天主教特征，它的滑稽和丰饶主题。

我看过的节日越多，就愈发肯定有越多的节日能拿来和阿提汗节进行比较。许多巴西、法国和德国城市都有以狂欢和巡游为特征的忏悔星期二狂欢节。有些诸如巴伐利亚在主显节开始的喧嚣节日，和桑托尼诺一样。这些都贴上了嘉年华的名称，庆祝春天到来，庆祝丰饶，满足肉欲的欢愉，一切平时不许的事情，都在此时开禁。我最近发现，在新奥尔良的忏悔星期二狂欢节上，面包师做的“蛋糕之王”是会给家里的欢宴带来好运的象征：一个婴儿的形象！卡利波围绕着圣徒节的阿提汗节，在罗马天主教的世界中广泛存在。这与拉美国家的节日尤其相似，因为它们和菲律宾一样都有西班牙殖民的历史。比如，一些墨西哥圣徒节的特征，就是歌颂圣婴、

寄望丰饶、偶像游神、精美面具、管弦乐队、举办集市、为“丑陋国王”加冕、焚烧巨像、倾情纵饮。

因此，对阿提汗节的参与观察促使我提出人类学问题。当我努力弄清周围舞动的人群时，这些经历让我提出了比较性问题：这些仪式与其他地方菲律宾人或其他民族的节庆仪式有何相同或不同之处？我的目标是将其分类，至少也是暂时分类。“这是一个圣徒节，这是忏悔星期二，这是颠覆仪式，这是谢神节日……”我挨个考察，当我将它放在一个类别下来思考时，这个类别下其他文化的仪式，为我提供了许多可以询问之处，比如节日的功能。我想：“这是对他们先人的祭祀，或是一个和平协议，或是孩子庆生仪式，或是在一段有限时间内对现有体制嘲讽的宽容。”比较方法还对傻兮兮的帽子和花车的意义给出了可能的解释。比较法从整体和部分的角度分别提出了这些仪式的起源。这个节日可能有西班牙传统、罗马天主教、前基督教时期的马来亚文化，以及全球大众文化等历史之源。当然，我不想把阿提汗节解释为“不过是另一种嘉年华而已”、与其他的嘉年华狂欢节在特征上别无二致。不同之处与相同之处一样有趣，这两方面一同将阿提汗节的本质呈现在我们面前。

我们该如何比较？

每次文化接触的时刻，在一定意义上都可以视作是一次文化比较：观察者站在自己本文化的视角接触另一种不甚熟悉的文化。与人们自己的文化进行比较并不像看上去那么简单，这是人类学人文诉求的核心之一：增益我们对自我的了解。第九章还会进一步探讨这一诉求。通过比较来了解自我，也是本书的目的之一。但与大部分本文化之外其他文化之间的比较，则是人类学与众不同的研究方面。

比较不同的社会并非人类学专有，比较心理学、比较社会学、比较经济学和比较历史学等学科都会比较不同的社会。而且比较的方面也不独一。比较可以针对各个层面，可以是一种文化内部，也可以是对世界范围内数百种文化的考察。一些比较建立在人类学家进行比较性田野工作的基础上，另一些则

建立在其他人收集的出版报告的基础上，还有些则把田野工作与文献结合起来。文化的所有方面都可比较，从怀孕妇女专供或禁止的食物 (Ayres, 1967) 到战斗胜利方处理俘虏的方式 (Slater and Slater, 1965)。从这些人类学的比较方式中，我们可以找到三个常见特征 (Lewis, 1956)。

第一，人类学家在头脑中牢记整体性背景。要提供充分的整体性背景，进行比较的文化就必须有详尽的报道或来自个人的经历。这些知识能让我跳出眼前视域，看到所考察的特征与其他特征之间的联系。比如，在本章开头，我注意到阿提汗节是菲律宾基督教文化的一部分；所以，它没有在四旬斋节开始时举行，事实上就表明这并不是类似忏悔星期二那样斋戒阶段之前的派对。从整体性角度来说，阿提汗节符合菲律宾人的历法，而不像忏悔星期二那样符合新奥尔良人的历法。

如果只比较一些文化，那么保持整体性背景就比较容易，而且这也常常就是研究的一个核心目的。美国西南部悬崖文化保护计划 (Kluckhohn and Srtodtbeck, 1961) 就是文化背景保护的一个范例。一支由人类学家和心理学家组成的考察队，对同一地区五种不同文化进行了自然史考察，这五种文化包括：西班牙裔美国人、纳瓦霍人、祖尼人、摩门教徒和德克萨斯农场主。一开始，比较族群文化价值是该项目的首要目标，但随着研究者拓展了他们对族群历史、宗教和经济的认识，对这些异同之处的解释就马上变得重要起来。

第二，人类学家在比较文化时，不能被表面的异同所迷惑。比较法虽然较为复杂，但当我深入进去后就会发现，其实颇为准确。大多数特征都“有几分相似，又有几分不同”。卡利波的菲律宾人和新奥尔良的非裔美国人都穿着华美的服饰，让人想到这片土地上的原著民族群。然而，菲律宾人扮作“阿提人”与非裔美国人扮作夏安人的“大酋长”是出于不同原因。我认为，盛装的菲律宾人是在一种想象的前基督教文化中欢庆自由、纵欲的观念。而盛装的非裔美国人则是从自奴隶时代开始便一直保护他们、与他们通婚的印第安邻人那里吸收了尊严与力量。所以，不是所有衣着精美羽饰盛装、效法“高贵先民”的行为都有相同含义。它们“有几分相似，又有几分不同”。

如果比较文化时不够小心，就会导致各种妄加推测。20世纪早期，人类学家格拉夫顿·埃利奥特·史密斯 (Grafton Elliott Smith) 受到当时对古埃及大量考古发掘的鼓舞，写下了《开端：文明的起源》(*In the Beginning: The*

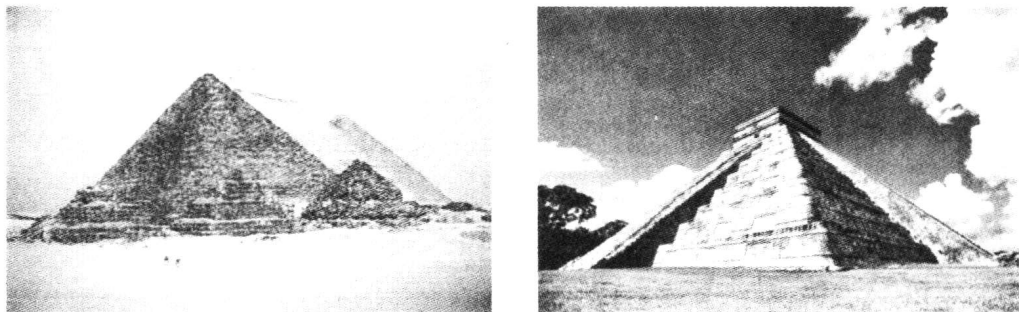


图 4.2 古埃及人建造了金字塔，史前的玛雅人也建造了金字塔。是相同，还是不同？两者皆有：这取决于我们从哪个方面看，以及我们认为的相同点在哪里。这两类巍峨建筑在形状和功能上都不相同，但都展现了这两种文化成熟的工程设计和控制巨大劳动力的能力。左图是法老基奥普斯的大金字塔，右图是墨西哥的奇琴伊察金字塔。

Origin of Civilization, 1928) 一书，把世界上其他古代国家都视为古埃及文化传播（借用或移民）的产物。埃及人在 4500 年前建造了金字塔，3000 年后危地马拉的玛雅人也建了金字塔；所以史密斯提出玛雅人肯定是通过与埃及人的接触，或者至少也是从埃及人的观念中，获得了建造金字塔的想法。史密斯的理论是，因为相似，所以它们有相同的起源。而事实上，这两种金字塔并不太相似（图 4.2）。埃及金字塔是边缘平滑的覆盖墓室的陵寝。王家葬礼之后就被封闭，永不挪作他用。玛雅人的金字塔则是一座阶梯建筑，只有一些内有墓室。大部分都有台阶，供人拾级登上顶端的神庙，神庙中周期性举办纪念仪式。简言之，两种建筑都与它们各自的宗教紧密相关，但正因宗教不同，金字塔也有所不同。这两种金字塔确实值得一比——比如，在一定程度上都有太阳崇拜的成分，都建在没有山丘的土地上——但所有这些显而易见的异同之处都需要谨慎考察。

第三，人类学比较法还有经常需要注意的一点是，人类学家和也会进行比较考察的记者或小说家有很大差异，因为人类学家会使用相关和共变这类严格的方法。统计和其他分析工具可以帮助我更细致地对待所谓“相似”，或同时描述许多异同之处。我在卡利波的田野调查中有时非常严格，有时较为随意地使用过两种方法，下面我就来介绍一下人类学训练中经常使用的这两种比较方法。

在本章开头，我搞不清阿提汗节时，就将其分别与几种文化加以比较，确

表 4.1 大派对：用 Q 模式分析比较节日之间 9 项常见特征的数目 *

	马林杜克岛 的面具节 (8 项特征)	里约的 狂欢节 (6 项特征)	新奥尔良的黑人- 印第安混血人 (5 项特征)	巴伐利亚的 狂欢节 (4 项特征)	渥太华的 冰雪狂欢节 (3 项特征)
卡利波阿提汗节 9 项特征	8	6	5	4	3
马林杜克岛的面具节		4	3	2	2
里约的狂欢节			2	3	1
新奥尔良的黑人- 印第安混血人				1	1
巴伐利亚的狂欢节					3

* 这 9 项各种节日中存在或不存在的特征包括：斗舞、丰饶意象、四旬斋节开始、公开饮酒、性别易装、政治嘲讽、崇敬原著民、罗马天主教形象和彩车游行。

定它们之间的共同特征。这叫 Q 模式分析，即比较几种文化中的各项特征。我每次比较一组，先将阿提汗节和面具节（其他菲律宾人的节日），然后和巴西的嘉年华、新奥尔良黑人-印第安混血人的忏悔星期二狂欢节，以及德国和加拿大的节日单独进行比较。我选来进行比较的特征，都与公开饮酒、集体舞蹈、游行、彩车、展现宗教形象、丰饶主题、嘲讽政治与宗教、性别易装，以及其他令我震撼，或从我的学科训练中获知的特征有关。

我的 Q 模式分析可以看成是表 4.1 的列表结构。比如，我在比较菲律宾人的阿提汗节和加拿大人的冰雪狂欢节时，结果显示在第一行第五列。我发现它们之间有三个共同点：展现了之前的原著居民，社区群体之间的竞争性展演，用动物或小丑装束巡行。在 Q 模式分析中，按照定义，含有共同点越多的节日越相似。所以阿提人的阿提汗节和里约热内卢的狂欢节（6 项共同特征），比阿提人的阿提汗节和加拿大的冰雪狂欢节（3 项共同特征）更为相似。这种 Q 模式分析是我考察某些节日为何相似的第一步，随后我就要对它们的历史提出时间性问题（第五章），对它们的意义提出解释性问题（第八章），以及其他人类学问题——把所有问题一起提出。

我还感兴趣的是，哪些节日特征最常出现，哪些特征相伴出现。对这些比较性问题的回答称作 R 模式分析，即比较特征在不同文化中的分布。先从特

表 4.2 大派对: 用 R 模式分析比较 6 个文化特征在两个节日中同时出现的数目*

	公开饮酒 5 种文化	斗舞 4 种文化	性别易装 3 种文化	崇敬原著民 2 种文化	政治嘲讽 5 种文化
罗马天主教形象 4 种文化	4	3	3	2	4
公开饮酒 5 种文化		3	2	2	5
斗舞 4 种文化			1	2	2
性别易装 3 种文化				1	3
崇敬原著民 2 种文化					1

* 用于比较的 5 个文化节日为: 卡利波的阿提汗节、里约的狂欢节、新奥尔良的黑人-印第安混血人的忏悔星期二、巴伐利亚的狂欢节、渥太华的冰雪狂欢节。

征开始考虑,发现哪些节日具有这些特征。比如,在四个文化的节日中都能找到“斗舞”(里约的狂欢节,新奥尔良黑人-印第安混血人的忏悔星期二狂欢节,卡利波的阿提汗节和巴伐利亚的狂欢节[Fasching])。表 4.2 展现了对六个节日特征的 R 模式分析。“斗舞”位于第二列。为什么那四个文化都有这一特征?为什么渥太华的冰雪狂欢节上没有斗舞?这张表格更清晰地让我们看到,哪些是需要解释的。R 模式分析也揭示了哪些特征是每个文化共有的。比如,“公开饮酒”和“斗舞”共同出现在三个节日中(第二列,第二行)。出现在哪些节日?它们出现在巴伐利亚狂欢节、黑人-印第安混血人忏悔星期二狂欢节和阿提汗节上。为什么是这三个?对阿提汗节的 Q 模式和 R 模式分析,都体现了人类学家将大量表征整合到一个体系并提出清晰研究计划的努力。

我们把这种文化与另一种文化进行比较后,能获得什么?

比较方法对人类学研究有六个方面的价值。它可以帮助我们审视自己;了解文化多样性;认识并尊重差异;发现放诸四海而皆准的规律;分析不同区域;记录变迁或不变。每个方面都与某些方法有一定联系。

审视我们自己

比较法的一个目的就是以一种新的视角来审视自己，就是通过另一种文化中的人们，发现人性中的普世性。人类学家克莱德·克拉克洪 (Clyde Kluckhohn) 1944 年说过一句名言：人类学为人类提供了一面镜子。从这面镜子中我们能更大的多样性来看待自己。通过这面镜子，我们的本文化就会呈现更多异域性，因为它将与许多异文化放在一起比较。比如，既然世界上 90% 的婴儿晚上都是与一个大人同睡 (Small, 1999, xx)，那么美国人把婴儿放到它自己房间床上独睡的情况——可能会在它边上床头柜上放一个通话装置，让母亲能听到它的动静——难道不让人觉得奇怪吗？

另一方面，有些人的文化可能并不显得那么有异域感，因为比较显示，它与其他文化较为相似。许多美国人得知摩门教曾有遵奉一夫多妻制的特点后都大为惊讶，但事实上，来自世界上 93 个前工业时代文化的样本显示，其中 75% 都允许或鼓励多妻 (Murdock and White, 1969)。严格的单偶制 (不论何时都只能一夫一妻!) 只占这些文化的 24%。所以，虽然摩门教信徒的婚姻法则在 19 世纪的美国社会中颇为离经叛道，但从更大的世界角度来看，他们要比其他美国人的婚姻显得更为“普遍”。

我们可以把文化表述为，“许多对本质相同问题或有差异的解答”，这些差异是由人类的生物和环境多样性造成的 (Kroeber and Kluckhohn, [1953] 1963, 311)。这就是文化比较之所以有趣的原因。我们可能对纽芬兰人用作药物的蜘蛛网或树叶的泡水感到陌生，但我们可以很容易看到一个母亲因为与孩子分离，或让孩子失望而表现出的焦虑。

我们考虑一下中东妇女是否受到男性压迫的问题。包括很多民族志研究者在内的西方观察者通常的答案是，这些女人受限于家庭领域，禁止参与公共领域，即无法进入男性主导的政治和市场。但通过关于中东女性 (尤其是女性所写) 的民族志提供的比较视角，可以提供一个不同的答案。人类学家辛西娅·纳尔逊 (Cynthia Nelson, 1974) 通过比较，观察到西方人把“家 = 女性 = 无权”和“公共 = 男性 = 权力”的分类方式应用到中东社会情境，但这些并不准确。纳尔逊问及该文化中的妇女她们有何影响、能控制什么时，她们一再回答她们可以通过几种方式影响男人和公共领域。她们在家庭和亲属事物上有

深刻影响，她们通过意识影响男人，她们促进结盟，她们从妇女独一无二的稳固网络中获得重要信息，并把这些信息提供给亲人。她们与西方人刻板印象中蒙面的妻妾大相径庭，蒙面妇女可能更像我们而非她们，通过仔细比较浮现出的中东妇女形象，是她们在生活的重要事务中发挥着影响，其中也包括男人们自认为占据主导的公共领域。

写作民族志时，与我们自己的文化进行比较在所难免。民族志研究者永远要解决的问题是：如何将另一群人的共有认识翻译成他/她的读者（通常是民族志研究者的本文化成员）所能理解的语句。民族志试图让异文化变得略显熟悉。比如，休·布洛迪所作的关于一个加拿大原著民的民族志《地图与梦》（*Maps and Dreams*, 1981），描述了生活在不列颠哥伦比亚东北部森林中依靠渔、猎为生的德尼扎人。布洛迪与德尼扎人一同生活的时候，有一条天然气管道穿越了他们的领地，他提出了与加拿大官方截然不同的解释，认为这条管道的铺设并非善举。在听证会上，一些德尼扎男人出示了一张驯鹿皮地图，地图上记录了一个老人在某次启示性梦境中得悉的前往天堂的路径。加拿大官员不解其意。而与此同时，布洛迪发现官员也有表现他们觊觎该地区的地图：自然资源开发图。不仅如此，许多加拿大白人像德尼扎人一样，感受到他们与荒野之间在精神上的联系，他们也想在德尼扎人的土地上狩猎、捕鱼。布洛迪成功地向观者展现了两种文化都依赖地图与梦想。但他实际上明白，德尼扎人的驯鹿皮地图，不会为渥太华的立法者所理解；所以他仔细标出了德尼扎人狩猎、捕鱼和采集浆果的地方，展现出这些地方对德尼扎人所具有的经济价值，让加拿大白人也能明白这些原著民社区仍在“利用”自己的土地，而管线一旦铺设将会对他们造成深远影响。

了解文化多样性

比较方法的第二个目的是记录全世界文化在观念和实践上的多样程度。乔治·彼得·默多克（George Peter Murdock）与助手最终在《民族学》（1967）杂志上发表了1264个社会的文化档案。其中记录了860个历史上独自生活的采猎社会（Bates and Fratkin, 1999, 128）。一些此类社会以很小规模人口生活在小片土地上，与相邻人群有着相似的文化，有关他们的记载寥寥，因为他们的文化发生剧变，人口消亡。尽管如此，从这么多文化中可以看到，人类作

为一个物种在行为上所表现出的巨大差异。要考察如此众多的差异，让文化人类学家不得不诉诸比较。

把所有时代的所有文化作为我们的研究对象，保证我们不会仅仅从本文化出发，以偏概全地囊括所有人类。我在菲律宾的一个重要报道人是个在台湾受过教育的华人，他曾嘲笑他在公立学校念书时的课堂上堂而皇之地写着“世界历史”，实际上却只有中国历史。他将自己的文化视作许多文化之一的观念，令我感慨他的出人意表。

要展现比较性问题是如如何阐明人类多样性的，我们可能要进一步深入之前提及的默多克对婚姻类型的跨文化考察。美国人那种一对夫妻在自己的家户中以核心家庭为单位生活的道德和理念，似乎并不能放诸四海而皆准。历史上，世界各地的婚姻形式与家户类型有哪些不同的变化呢？关于 186 个前工业社会文化的标准跨文化样本 (Murdock and White, 1969)，给出了一个回答的代表范本 (表 4.3)。

表 4.3 186 个前工业社会文化样本中主流的婚姻形式 *

婚姻类型	样本中的文化数量	占样本比例
一夫一妻	34	36.6
有一夫多妻	36	38.7
有些一夫多妻	22	23.7
一妻多夫	1	1.1
总计	93	100.1

* 样本中另外 93 种文化缺乏数据。

引自 Murdock and White (1969)。

这些数据更清晰地证实了我之前所述，大部分美国人选择的婚姻形式属于非主流。样本大约五分之一的文化中有些家户存在一夫多妻；由此我们可以得出结论，在许多其他允许或提倡多妻的文化中，一夫一妻仍占大多数。而且，工业社会的道德和理念都是一夫一妻。要注意，其中还有另一类婚姻形式：一妻多夫，意为一个以上的男子娶了同一个女子。样本中只有一种文化属于这一类型，即南印度的托达人。为什么会存在这样一种婚姻形式？是不是因为人口中缺乏适宜的女性呢？一妻多夫为何罕见？是因为男子会因此嫉妒

吗？我们在下面讨论到比较方法对解释文化实践的价值时，会再次讨论一妻多夫的问题。

认识并尊重差异

对文化多样性的考察，同样揭示了文化的独特性和与众不同之处，而人类学家站在人文学者的角度，也对这种独特之处充满敬意，并乐在其中。我在讨论阿提汗节时提到的比较对象，并不是要把一些文化现象（“这是一个忏悔星期二狂欢节”）分类归档，然后便撒手不管；做这些工作的目的是为了找寻“反常数据”——无法简单解释的反常个案——然后把雷同的比较项先放一边，全心投入，去考察这一个案。

眼下就有这样一个案。世界上大部分社会都是族长制 (patriarchal)，意为男性掌控公共生活领域（政治、经济、宗教），而且常常在私人领域（家庭、家户）中也有合法的权力 (Rosaldo and Lamphere, 1974)。这样一种概述马上会激起人类学家的热情，背起行囊出发，去寻找反例。玛利亚·莱彼斯基 (Maria Lepowsky, 1993) 就决定找出一个。她的《故乡的果实：一个平等主义社会的性别》(*Fruit of the Motherland: Gender in an Egalitarian Society*) 是一部关于新几内亚附近苏德斯特岛瓦那提那伊人 (Vanatinai) 的民族志。瓦那提那伊人的亲属关系是母系继嗣，即孩子是其母亲亲属群体的成员，所以在他们生活中有影响的男性是他们的舅舅。但从我们对亲属关系和女性地位的比较研究中可以了解（再次应用了 R 模式分析！），母系继嗣本身并不一定（等于）女性平等。莱彼斯基报告，瓦那提那伊人天生性别平等。他们的观念支持性别平等，他们的实际行为也与之相符。女人和男人都能获得威望，参加仪式交换和悼念仪式，安排自己的劳动，安排劳动所得和他人的劳动。

如果比较法揭示真正的性别平等凤毛麟角，那么为什么它会存在于这个南太平洋岛屿呢？莱彼斯基指出，客观条件与文化倾向这一整体性网络，共同塑造了当地的平等。除了女性通过继承掌控土地，还包括社区规模较小、成员组成具有流动性、（包括妇女在内的）个人可以自由移动；尊重个人自主；合作是核心伦理，没有一小撮攫取政治权威的人；在其他社会关系（如代际关系）中没有等级制。她总结道：“瓦那提那伊人的案例表明，女性屈服男性的情况并非人类普遍之现象，并非天经地义。” (Lepowsky, 1993, 170)

发现放诸四海而皆准的规律

人类学家报道过女性地位、房屋建造、身体装饰和治疗仪式等等世界上类型各异的有趣现象，数量不胜枚举。经过一个半世纪的田野工作与分类，文化人类学家对世界上大量文化都有了汗牛充栋的翔实资料。一个文化研究者该怎样通览这些多样现象，或仅仅通过一个案例检验一些关于人类的假设呢？

乔治·彼得·默多克的《民族图志》(*Ethnographic Atlas*, 1967)是一本帮你概览世界的经典材料。《图志》对 862 个有案可循的社会中 84 个文化主题(亲属关系、饮食、语言、宗教、房屋类型、渔具等等)做了等级排序。该书对世界上各种文化提供了一份有益的概览和长达 40 年的个案资料。另一种比较数据文献是“人类关系区域档案”(HRAF)，许多研究型大学都订有这份文献。“人类关系区域档案”现已大量数据化，其数据库由最初的民族志摘引构成，描述了全世界范围内的 121 种文化(www.yale.edu/harf)。《图志》列出了同一文化不同表征的摘引，这些可以作为跨文化比较的索引。

使用《民族图志》或“人类关系区域档案”比较文化时，要做大量细致工作。我们在区分加纳的阿赞德人、北美大平原上的福克斯族(梅斯夸基)印第安人，以及荷兰人的某些实践是否相似，是否可以归为一类时，其实非常困难。这个文化中的神格是否够“高”，那个文化中的神格是否够“远”，是不是和我们的某个类别相吻？这个社会的样本是否能代表世界上的所有文化？另外，会不会出现两个或两个以上的样本文化存在历史联系(这种联系造成了它们在宗教信仰上的相似性)那么我们实际上比较的就不足 260 个独立个案的情况呢？

一些文化人类学家还会为世界范围内统计研究的不足而倍感受挫。不同田野工作者在不同田野环境、不同时代中收集的信息，可能并不完整，也不准确。但值得称道的是，这类世界范围内的比较，确实经得起“明确性”科学标准的检验：所有的数据和分析过程都清晰呈现，我因此可以检验(或改进)作者的文化样本，或采集条件，或分类情况(如科曼奇人或毛利人解决矛盾的方法)。而这种过程的明确性在民族志中并不常见(Cohen, 2003)。

尽管跨文化比较有其必要，具有不可或缺的作用，且有科学需要，但其中的困难与不足之处也不容忽视。我们可以罕见婚姻形式，即之前介绍过的一

妻多夫制的解释为例。我们可以比较不同文化,发现一些规律,帮助我们解释该文化为何采用这种实践。通过跨文化比较发现,一妻多夫制非常罕见,大部分存在于南亚的托达人(这是一个南亚的畜牧社会);斯里兰卡农业社会的僧伽罗人;以及西藏和尼泊尔北部实行农牧混合的藏族。一妻多夫主要是要解决女性不足吗?实际上,托达人和僧伽罗人因为溺杀女婴,即有选择性地溺死新生女婴,导致女性不足。跨文化比较发现人口比例中缺乏女性比较罕见,所以初步来看是溺婴造成了一妻多夫。例外的是,有些社会在溺杀女婴的同时并不一妻多夫。委内瑞拉的雅诺马马人由于溺杀女婴造成女性不足(不足并不明显,因为许多男性由于暴力英年早逝),但他们奉行一夫多妻(Chagnon, 1997)。一夫多妻加上女性不足,让雅诺马马男性父系亲属群体间在寻找合适妇女时的紧张加剧,也就令人不足为奇了,但竞争配偶则是另一项值得跨文化考察的规则。除了溺婴,对比研究还揭示出某个社会奉行一妻多夫制的别的原因呢?

一妻多夫的另一解释是,这种方式可以防止出现许多继承人,导致生产资料分析流失。思考一下其中的难题:一个有三个孩子的农民,要把土地留给其中一个,让另两个自谋生路,这是一种欧洲人常有的模式,但对另两个一无所有的孩子来说并不理想。或者,这个农民将土地平均分给继承者,这得在土地能让每个人都能维生时才有意义,就像美国在17—19世纪开拓边界时那样。但当生产性土地没有增加,每代人的进一步析产会很快让有用的资源所剩无几。一些西藏和尼泊尔的藏族为了解决这一问题,就实行了兄弟共妻,即几个兄弟共娶一个妻子(Goldstein, 1987)。藏族并不溺杀女婴,也不存在女性不足。他们缺的是良田。在喜马拉雅高耸的山脚下,农场与牧地都很稀缺。藏族一妻多夫制的目标是“美好生活”,拥有更多丰裕土地和村落商业精英。男人要长期离家外出贸易或军事远征。一妻多夫保证至少有一个兄弟在家承担丈夫、父亲的职责,并处理家户的事业。女人生下很多继承人,就像她的诸多丈夫一样,如果她的男孩共娶一妻,家庭财产就不会划分。共妻的兄弟长期按照一种严格的等级关系维持各自的关系,所以共妻丈夫之间的嫉妒并不会造成经常性摩擦。

分析不同区域

比较有着相同环境或历史互动过程的文化,会对我们有所启发。比较的

目标就是要重建一个地区所有社会的文化史，换句话说，就是要理解它们虽然发生互动并存在于同一环境，但却为何有所不同？

我第一次主要田野工作是在菲律宾，所有调查都在怡朗市这个地方，但我在离开该国前对其他地区也作了短暂走访，这让我发现了该国少数民族华人之间的许多有趣差异，而这则是我先前没有考虑到的。其他城市的华人有时会按照美国俱乐部模式组织扶轮社 (Rotary)，或在家中或用汽车展现更多财富。大体而言，怡朗市的华人相比之下略为保守、守旧，这也是该市菲律宾人的名声。显然，每个城市的海外华人社区，也分享了该市与众不同的特征。

后来，苏珊与我开始研究纽芬兰，我们把区域比较纳入研究计划。我们发现，几乎所有的纽芬兰园圃种植者都用怠田方式（培高田垄，边上环绕水沟）种植作物，并用鱼类和海草肥田。我们对此感到困惑，便后退一步从区域的视角来看。该地区还有哪些人群使用这些农业技术并为何如此？我们发现文献提到 17 世纪马萨诸塞州和缅因州的定居者、圣劳伦斯河群岛的法裔加拿大人、新不伦瑞克省的爱尔兰人都使用这种园圃劳作技术（图 4.3）。我们总结认为，这些是纽芬兰人生活方式的“旁系文化”，即它们有着同一位文化上的祖先。这些地区的定居者和纽芬兰人一样，来自不列颠群岛和法国的同一地区。来自这些旁系文化的农民在新世界遇到了相同的环境挑战，都要在沿海或山区瘠薄、寒冷、潮湿的土地上种植作物。当我们发现定居者在较远的内陆或较好的土壤上种植时很少使用怠田方式时，这就肯定了我们的观点。

我们为了检验自己对这些园圃种植方式的解释，向东寻去，跨过大西洋，去找寻苏格兰赫布里底群岛、史前爱尔兰、威尔士和英国西部农村的怠田。这些地区有着“祖先的文化”，即它们是纽芬兰、缅因州和马萨诸塞州生活方式的源头。这些地区也都要面对寒冷、潮湿、瘠薄的土壤，并将定居者输送到了纽芬兰及其邻近地区。阿尔卑斯的瑞士人和爱尔兰与冰岛之间法罗群岛上的居民也会培高田垄，这表明如果环境相似，遥远的相关“旁系”文化也会采用这一技术。此外，我们发现哥伦比亚安第斯山地区的史前园圃种植者，会堆出一块高起的田垄种植土豆，这表明只要农民有需要，这一技术就已多次独立发明。所以，历史和环境这两方面原因促使纽芬兰园圃种植者种植怠田。从历史上看，这类园圃就是他们文化遗产的一部分。从环境上看，怠田排干了土壤，保持了热量，而海草和鱼骨也确实加入了有利的微量元素、生长激素，并

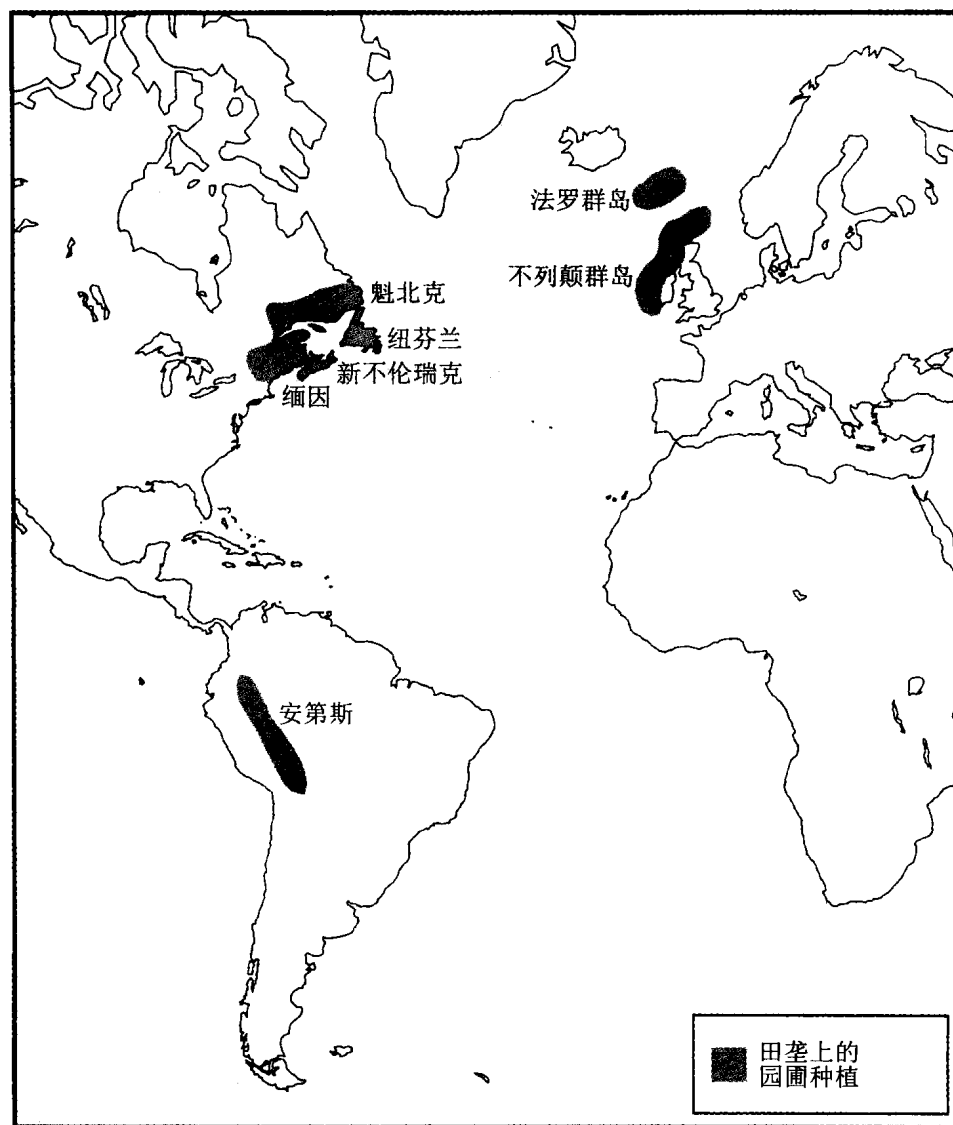


图 4.3 怠田种植，用鱼类和海草肥田，在这些广泛分隔的寒冷海岸地区都有分布，而这则是通过海上贸易互动的结果。

使其能抵抗霜冻 (Omohundro, 1985)。

比较相关文化而非满世界的样本，能让我更好地比较诸如“怠田”这类具体实践和观念的相似性。我保持了更加整体性的视角，比如每个农业人群还吃别的什么，还追求什么贸易机会。这让我有能力控制常量，因此能忽略其他

诸如历史、环境和人类生物性之类其他因素的影响。比如，如果我研究的所有群体都在6月面临霜冻，或都是来自爱尔兰东南部的移民，这两个因素就能从我对他们所存在差异的解释中排除出去。这可能是文化人类学家要掌握的最接近实验科学的方法，但不管怎么说，这个方法非常有效。

区域越小，比较就越易控制。我在比较纽芬兰大北方半岛的三个社区时，就需要努力控制比较的方面。大多数社群都由一至两个族群、一到两种主要职业组成，所以我在每个方面各选择了一个来进行比较。表4.4列出了我们的研究方案。你发现这也是R模式分析了吗？特征（职业与宗教）位于首行和首列，拥有共同特征（即“文化”）的社区就在表格中。苏珊与我在这三个社区类型中都生活过（不存在伐木的爱尔兰裔社区，这本身就是个问题）。

表 4.4 纽芬兰社区在族群和职业上的区域比较

职业	族 群	
	爱尔兰天主教徒	英格兰新教徒
捕 鱼	贡泄镇 (Conche)	花湾市
伐 木	—	大溪镇

这三个社区都属寒带（意为适应寒冷气候的高纬度生态系统）定居者，与北美其他社群保持相对较高的孤立程度，并有相似的定居历史。它们还有相同的新经济环境，因为1949年的一场破产，让纽芬兰加入了繁荣的加拿大联邦。我研究的问题是，这三种类型的社区是如何回应这些状况的？我们发现了一些这三类社区对新渔具、第一条道路、杂货店、失业保险和联合学校等事物的不同适应方式。我们认为社区间在适应这些变化时的差异，一定程度上来源于它们在文化遗产、职业和地理位置上的差异，因为它们在其他方面都非常相似。我们为了扩大地域覆盖面，进一步肯定我们的看法，最后加入了另一个位于不同寒冷地区的英裔新教徒伐木市镇，以及两个捕鱼与伐木混合的英裔新教徒社区（图4.4）。我们的区域研究因此有了六个在一些方面相似但其他方面有所不同的社区。由此我们可以概括整个大北方半岛地区，以及该地区社区之间的不同之处。比如，该地区所有社区都从事商业捕鱼。但只有一些社区积极投身旅游业。新教徒社区在镇上被两三个主要教派划分成不同的社会区域，而天主教社区则相对同质地围着一座教堂聚居生活。



图 4.4 纽芬兰北部的一个渔业社区圣朱利安。几乎所有的高屿社区都是小型沿海聚落。他们在民族认同、职业选择、与道路的距离、环境恶劣程度上各有不同。可以通过这些显著差异进行地域性比较。

记录变迁或不变

我们可以不断访问一个社会，通过“掠影”式的民族志进行比较，揭示当地人实践与观念中的趋势、所失与所得 (Kemper and Royce, 2002)。这就是长时段研究。

苏珊与我在 1979—1996 年间每隔一两年重返大北方半岛进行访问时，想的就是长时段研究。这段时间正好覆盖了半岛上一段有趣的时期，从道路刚通、高技术鳕鱼捕捞勃兴，到渔量锐减，以及随之而来的禁捕鳕鱼、三文鱼，在此之后，则是伐木和旅游业的扩张，这在一定程度上填补了禁渔带来的空缺。

我们在每一段旅程中都对我们居住的社区进行一次邻里间普查，了解自我们上次逗留后，有谁迁入，有谁迁出。我们也会留意家户组成是否发生变化，因为这是文化趋势的标志。有没有更多单身妈妈？家户规模是否继续缩小？有没有越来越多的学生毕业后离去工作，或进入大学？地区中的职业总是非常多样，但我们一直努力在人们有意改变工作时记录他们的去向，这有助

于我们抓住经济盛衰的动向。和我们上次在这儿相比，伐木或采扇贝的人有没有变多？设网捕鳕鱼的人有没有变少？种云杉的工作为什么剧增？我们翻看过去那些年份的田野笔记，走访镇上居民获取新闻；这样就能确定人们放弃镰刀或改用一种西尔斯百货出售的绿色汽油割草机，或拆除最后一间室外厕所的年份。我们用步测的方式，丈量当地人园圃的大小，比较今年和两年前的面积。我们还注意政府推广的抗病土豆是否在耕种者中普遍种植。

无论是比较全球社会极其多样的文化，还是一个社会随时间出现的变迁，接下去的问题总是：“为什么？”这些社会评判一个人是否漂亮的观念，或接受抗病土豆的愿望，为什么会有文化差异？回答比较性问题时，又提出了其他人类学问题，所以我们要先回答比较性问题，然后为其他问题提供启发和背景。

比较法面临的挑战：我们会不会“为了剖析而杀生”？

在威廉·华兹华斯那首“翻转的桌子”中，诗人指责了那种为了科学目的而在野外捕捉蝴蝶然后将其钉在盒子中的行为。“我们为了剖析而杀生”，他写道——这句诗的一个意思是，我们把蝴蝶分开来时，就破坏了我们理解蝴蝶的理解。比较法像所有科学一样，承自分类法。它帮我们将狂欢节或种土豆这类极为多样的文化行为，化约到可以操作的程度。比较法还帮我们提出了许多可以考察的方向，启发我们探讨具体个案的想法，比如我在考察阿提汗节时思考的那些看法。尽管如此，比较法的内部也存在一些问题。本章开头就谈到，进行比较的人类学家头脑中应牢记整体性背景。但我们在某时某地小心进入一个群体文化的联系脉络时，如果一再坚持比较的方法和观念，会不会破坏了整体性背景呢？

文化人类学家在将一种文化与其他文化进行比较时，也会有让文化失实的风险。比如，纳瓦霍人对死者变成恶鬼的信仰，深深根植于他们笃信生活之凶险、自然之残酷、社会之脆弱的基本观念。我们能否将纳瓦霍人的鬼魂信仰剥离出这一背景，将其与诸如福建省的中国人，或新几内亚高地的杜姑姆达尼人这类不相关文化中的鬼魂信仰相互比较呢？我们能认可“死者成恶鬼的信

仰”观念，适于我们发现的其他个案吗？我们比较的这些不同的鬼魂信仰，能和比较苹果、桔子一样吗？

在回答这个问题之前，思考一下“什么可以比较”这一问题。文化不像原子一样，具有基本单位。人类学家提出“文化特征”、“文化符号”、“文化基因”（meme，最小的共有记忆）这类概念，但没有一种基本文化单位能被广泛采纳。如果我们不把文化分成基本单位，直接比较复杂鲜活的信仰和实践，将它们划入“狂欢节”或“家庭”这样的分类，那么我们分类中的差异，就会让我们无法找到相似性。我们为了适应世界巨大的多样性，只好提出一些非常宽泛的定义。

比如，我们定义“家庭”概念时，要包括全世界文化中的各种差异。你会发现“家庭”并不具备诸如“母亲、父亲和孩子”这样一个普遍结构（Collier, Rosaldo and Yanagisako, 1982）。一些文化没有父亲（即没有与女人同住、充当她孩子父亲的男性），另一些文化的家庭中有父亲，但有不只一个母亲。有些文化有一个母亲，但还有不止一个父亲。我们发现，许多文化都规定了谁属于家庭，谁不属于家庭，以及谁有哪些责任等等。为了总结这些极大的差异，只能把“家庭”的分类定得非常宽泛，这样就能使其具有相当的包容性：一种生育和抚养孩子，为他们提供亲属群体的机制。简无再简！

尽管存在这些风险，但我们还是能够比较苹果和桔子。人类学家一直都在比较，而这些比较也给我们带来了丰硕的成果。英语人类学的奠基人爱德华·泰勒（Edward B. Tylor），1888年向皇家人类学会提供了一份282种文化的比较，“展现了哪些人具有相同的风俗，以及与之相伴或不相干的其他风俗”（Taylor, 1889, 245）。泰勒的许多发现之一是，婚后居住法则（如果需要的话，夫妻婚后具体要和哪方的父母同住）显然和姻亲回避法则（具体规定公公—儿媳、岳母—女婿中的哪一类不能说话或独处）有关。这种法则相互“对应”，降低了年轻夫妇与年长夫妇之间的潜在冲突。1923年，米德关于萨摩亚青少年的经典民族志《萨摩亚人的成年》（*Coming of Age in Samoa*），就试图将萨摩亚和美国青少年的青春期压力进行比较。米德总结道：萨摩亚人在历史性成熟的过程中没有危机感，所以美国青少年的恐慌是来自文化，而不是生物性的。1979年我的一位教授约瑟夫·约根森（Joseph Jorgensen）利用早期读取打孔卡片的大型计算机，发表了一份关于172种北美西部美洲原著民文

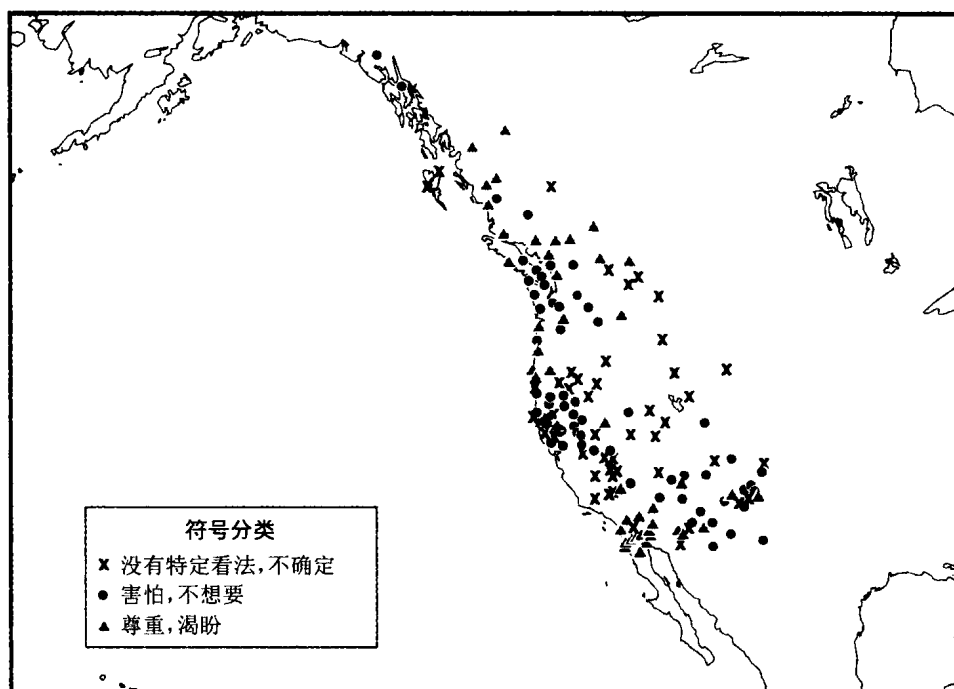


图 4.5 172 种北美西部印第安文化对双胞胎态度的地理分布。虽然大多数美国人今天都对双胞胎的经济负担和不便心有戚戚, 但美洲原著民的传统文化却把这当做一种赐福——或是一种诅咒。绘制地图是种行之有效的比较方法, 尤其是在历史或环境联系在其中发生作用的情况下。需要注意的是, 相似的观点有时集中一处, 有时被观点相反的文化隔开。比较法的第二步, 就是寻找导致这一模式的经济、社会、历史或其他原因。

化的比较研究 (Jorgensen, 1979)。图 4.5 是他关于人们对双胞胎各种态度的地图。我们可以注意到, 约根森和泰勒及默多克一样, 发展了用于比较的严格统计技术——这是本章前面提到的人类学比较法的常见特征之一。1990 年, 我的另一位教授康拉德·科塔克发表了电视对巴西和美国农村影响的比较研究 (Kottak, 1990)。比较法增进了我对阿提汗节的理解, 而我关于纽芬兰北部的民族志的很大篇幅, 就是对前述表 4.4 中三个社区最近文化变迁的比较 (Omohundro, 1994)。

如果在你们看来, 文化人类学好像要把脑袋劈成两半, 一半给比较法, 一半给整体性, 那是因为我们试图从两个视角的交锋中获得创造性思考: 一个视角是, 每种事物都是不同的; 另一个视角是, 每种事物都有相似之处。创造性

的交锋反映在人类学上,就是它既强调比较视角,也侧重参与者的视角。人类学对这两种视角都做了明确规定,各有偏重,使文化的解释变得更加丰富(也更复杂)。下面我们就来考察一下这两个视角。

我该采用参与者或比较者的视角吗?

人类学家把比较者的视角称作客位观点,这来自“语音学”(phonetics)一词,指语言学对人类语言所有发音的收集和分类工作。人类有数百种声音,而每种语言只用到其中一小部分。比如,说桑语的芎瓦西人使用 96 个辅音;英语使用 20 个辅音,而夏威夷人只用 8 个(Bonvillain, 1997, 10)。语言学家将这些声音称作“浊唇齿摩擦音”和“舌吸爆破音”。(摩擦音的一个例子就是英语中“v”的声音。包括芎瓦西人使用的桑语就有内爆破音。我们发“啧啧”[tsk-tsk]声时,就接近这种动作。)

文化人类学就是运用类似的方法,通过客位视角收集、分类文化观念或行为的各种类型,然后用概括出来的语言,描述具体个案中的观念或实践。比如,文化人类学家收集了世界各地的许多仪式资料,将其分为过渡仪式、岁时仪式、酬神或谢神仪式等。从客位视角来看,忏悔星期二狂欢节和阿提汗节,包括了人类学家所称的颠覆仪式,即对文化上正常或恰当的事情,进行仪式性的颠倒。颠覆仪式虽然看似有一些亵渎或不敬的成分,但它们事实上可能是在告诉人们文化允许的方式,并释放一些通常因为“中规中矩”而产生的紧张。我从客位角度来看阿提汗节,注意到一些具有颠覆仪式性质的事件:男人穿着女装;花车和场景中使用婴儿耶稣的好玩形象,而不是对其庄重祈祷;平时严谨的人在公开场合喝得烂醉。我从客位层面思考颠覆仪式:“这是一个角色颠倒……那是嘲讽……那边是公开放纵……”我身边的菲律宾人不会这样谈论这些事情,他们对这些吸引我的特征并不感兴趣。我的客位视角是局外人视角;这能让我将全新的体验和其他人类学家之前描述过的,诸如忏悔星期二狂欢节和巴伐利亚狂欢节现象加以比较。

文化任何方面的研究都可以使用客位视角。比如,就性别关系而言,世界上的不同民族对什么是性别、不同性别该有怎样的行为,给出了许多定

义，不一而足。人类学家将这些不同定义收集后，分类、标注。结果这些不同定义中就包括了第三种、第四种性别认同，比如变性者、易装者、同性恋者、双性恋者、两性人，以及男同性恋者 (*berdache*，“双灵合体”)——这是一个拉科塔印第安人和其他北美大平原相关文化人群所用的概念 (Bolin and Welchan, 1999)。为了避免被表面上的异同所误导——本章前面提到的人类学比较法的长处——我们依据的客位分类必须建立在值得信赖的民族志和充分多样类型的基础上。比如，并不是每个穿着女装的美国男性都是同性恋者。然后我们在描述任何一种文化更有限的性别认同时，就能借鉴这一客位词汇，不论这是美国、印度还是特罗布里恩德岛民的文化。综上所述，客位视角试图尽可能从所有文化中获得一种全球性概观，然后创造出一种常用的比较语言来描述任何一种文化。

我们把参与者视角称作主位视角，这不是一种概观，而是局内人视角。主位来自“音位学”(phonemics)一词，指语言学确定一种语言中的各种语音如何与音素(即最小的具有意义的声音单位)结合的工作。比较语言学家从客位视角出发，会觉得她听到的是一种声音，而说话者说的是另一种声音，而从主位视角出发，则是把这两种声音视为一种。另一方面，将一种现象替代另一种现象，结果就变得毫无意义，或对听者表达的完全是另一种意思。说英语的人会发现，“I have a gun”和“I have a gud”完全不同，尽管两者只有最后一个辅音上的细微差别。

与语言学的音位一样，文化人类学中的主位视角强调参与者眼中的意义是什么。进行主位思考时，人类学家要把所有比较视角和通用的客位语言放在一边，把我们的注意力转到文化参与者对事物的定义、区分、侧重的方式上。如果参与者不区分谋杀与过失杀人，那么我们也要这么认为。我在课堂讨论上发现，学生们不像生物学家那样区分无脊椎动物(如海星、黄蜂、龙虾、蜘蛛)。学生们不必这样分类，因为他们不知道生物学家基于动物躯干结构的客位分类，而是按照他们自己的传统分类，即按可食或危险来赋予重要性的主位分类。(第八章练习6将探索你文化中的主位分类。)

客位/主位这一区分有助于我们处理文化之间独特性与相似性的困境。比较法在人类学中，对防止以偏概全颇有建树。它为研究不同文化的人类学家提供了一套能讨论这些文化的共有词汇(客位语言)。同时，我们也能认识

到，那些文化中的人们是以一种非常不同于人类学家的方式定义他们的生活，赋予不同事物不同的重要性。

虽然民族志先驱马林诺夫斯基在这个概念问世前就已去世，但要找一个主位与客位视角结合的典范，莫过于他的《珊瑚园及其巫术》(*Coral Gardens and Their Magic*, [1935]1965)。马林诺夫斯基从主位视角出发，巨细靡遗地描述了特罗布里恩德岛民对园圃劳作及其产品的看法。对你我来说不过尔尔、无甚特别的芋头，对特罗布里恩德人来说却是三种不同的东西。特罗布里恩德人把我们所谓的成熟芋头叫作 *taytu*；熟过头的就完全换了个名字，叫 *yowana*；熟得发芽的叫 *silasata*。园圃种植者的分类显然不会和农学家的分类保持一致。因此，主位方式阻碍我们将特罗布里恩德人的园圃技艺和知识，与世界上其他地方的园圃种植者进行比较。

但马林诺夫斯基也从客位角度进行研究：他观察到，好的种植者要获得丰收，除了花费劳力和技艺，还要有赖巫术，因此他对巫术提出了定义和解释，使之能应用于所有文化。他关于巫术的客位概念，不是来自特罗布里恩德人的生活角度，而是根植于西方心理学，对比较研究依旧有所帮助。简言之，马林诺夫斯基认为，在诸如园圃种植、战斗和航海等结局难料的生活领域中，人们为了缓解焦虑，诉诸巫术来增加努力的程度。他们通过巫术增加的努力加强了行动者的信心，这样他们往往能表现得最好。由于巫术的使用确有其效，所以在其他不确定的场合，巫术也被再度祭出。由于取消巫术会产生焦虑，巫术就变得不容忽略！在第八章练习 2 解释巫术时，思考一下如何将马林诺夫斯基的客位视角与主位视角结合在一起？

另一个结合主位与客位视角的例子，是理查德·内尔森 (Richard Nelson) 关于阿拉斯加说阿萨巴斯卡语的库育空人的《向乌鸦祷告》(*Make Prayers to the Raven*)。内尔森之前曾与阿拉斯加北部的因纽特人及阿拉斯加古晋人 (另一个阿拉斯加群体) 一同狩猎、捕鱼、放陷阱，这为他研究库育空人的生活提供了一个比较者的视角。因此，他在《乌鸦》中描述库育空人的文化延续方式是“以生计资源的地方化、不同时节多样化来保证丰富性” (Nelson, 1983, 201) 的章节时，引入了客位视角。人类学家在分析世界各地群体的摄食行为时虽然有着自己的概念，但内尔森在书中的其他章节部分借助了主位视角。他努力在书中用英语向读者介绍库育空人关于森林、天气和动物的观点。在

在我看来，他的做法让人钦佩，但他田野日记的摘要则表达了他的沮丧：“我希望用文字或图片表现[斯地斯人]，但都无法实现……”（Nelson, 1983, 253）库育空人的土著自然观念靠的是谜语、故事、禁忌和词语排序，与西方人熟悉的逻辑不相吻合，截然不同。比如，他们有六个关于“海狸”的词汇，根据其大小、岁数和性别区分。内尔森也从主位视角解释了库育空猎人的行为。被陷阱抓住的海狸要在任何人睡觉前剥皮，而且要用一种非常特殊的方式杀死，不能显示不敬，因为它的灵魂很强大。内尔森用客位与主位的描述，从生态学视角考察了库育空人，并勇敢地深入了库育空人关于动物和灵魂的独特世界。

小 结

比较性问题指的是：其他社会也有这样的观念和实践吗？人类学家有独特的回答方式。他们在进行比较时努力保持一种整体性视角，略过表面上的异同。进行比较有多种方法，比如建立一个比较文化常见特征的Q模式表格，或是比较文化特征分布的R模式表格。

回答比较性问题至少有六个方面的价值。我们将另一种文化与我们自己的文化比较时，会从一种全新的角度看待自己的文化。比较法让我们记录人类文化多样性的范围，检验对人类文化的归纳。发现差异和与众不同——“无法比较”之处——不但具有人文价值，而且也是对没有科学依据的归纳的双重检验。在一个区域内比较文化，能帮助我们重建文化史，提供可控的比较。不断访问一个地方，能让我们记录文化现象在一种文化中随时间发生的变化或不变。

尽管比较不同（有时联系不大）的文化存在一定难度，但这仍是一种基本的科学方法，为我们对世界上文化多样性的研究，提供了必不可少的启迪。为了兼顾整体性与比较性，人类学离不开主位/客位视角。这两种视角的运用，能让我们在进行跨文化概括归纳时，区分文化参与者所重视的部分和人类学家所重视的方面。



大派对（三）

欢乐、酣醉的人群在阿提汗节的广场上簇拥着我，在这之后多年中，虽然我没有对这个节日进行过细致研究，没有发表过作品，但我一直不倦地与我的学生思考、研究，将其他节日与之相比。比如，许多吃、喝，以及展现丰饶的形象，也出现在古埃及的奥西里斯节（Osiris）上，这个节日就是庆祝太阳神被一条鳄鱼分食后重新复活。奥西里斯节标志着冬至日之后太阳的回归和尼罗河的泛滥，又开始了一年的农时。古雅典的狄奥尼索斯节（Dionysian）以神祇巡游为特征，而醉酒的舞者和戴着酒神、农神面具的人们，在罗马帝国中也就成为严肃聚会的代名词。

罗马帝国分裂后，罗马天主教堂无法禁止狂欢节，因而将戴面具与巡游吸收进了宗教狂欢节。在欧洲，狂欢庆典随着 15 世纪的西班牙达到庆祝和传播的顶峰——无意间，随着西班牙的大帆船开始世界探索和殖民。之后在 16 世纪早期，西班牙人殖民了菲律宾，将罗马天主教和它拥有圣徒祭日和狂欢节的历法带到了亚洲。那些与菲律宾人的节庆日结合在一起，比如纪念定居班乃岛，而该地就是今天欢庆阿提汗节的地方。在之后的 300 年中，西班牙人的贸易路线把东南亚和拉美的殖民地连到了一起，并交换了作物、人口和关于狂欢节的观念。比如，这些贸易创造了墨西哥和菲律宾节日之间的相似性。我要理解这些称作阿提汗节之类狂欢节的文化实践，就要提出一些历史性问题。因此，我们要进入第五章提出的时间性问题。



练习

练习 1：比较两种文化

比较你眼下阅读的民族志和你本文化中的一项文化特征。你要比较的特征，取决于民族志研究者选择强调的内容。有关男女关系、家庭构成与功能、物品与服务如何产生和交换、权力在一个社区中如何获得与表达、存在什么宗教信仰和仪式，或是人们如何防治疾病、治丧、自我娱乐等等，都是很好的材料。

报告你的本文化和民族志提到的文化在生活领域中的异同。

- 你在确定这两种文化中某些实践和观念的异同时，克服了哪些困难？
- 你有没有用像“非常暴力 / 和平”或“贫 / 富”这类本文化语言中的词汇来进行比较呢？
- 如果让你从异文化参与者的视角来描述你的比较对象，会是什么样子呢？

练习 2：Q 模式与 R 模式的比较

本练习为你提供了两种系统性地比较出现在多个个案中相同文化实践的方式：文化比较和实践比较。

确定比较什么，以及比较哪些文化。我已经给出了一个样板，你可以再选一个诸如生日、十二月节（圣诞节 / 光明节）或新年夜这类节庆，这个节日要有一些和我在阿提汗节中看到的相似狂欢。

你挑选的文化实例可以按照班里同学的民族或亚文化差别挑选。你们的老师会帮助你们厘清这些差别，可以按照“本书的使用”中练习 1：“你是谁？”的数据来确定。邀请五个传统各异的同学担任报道人。

从新年夜纪念活动中选择有代表性的特征。为了便于说明，我会选择下

面这些特征：

1. 午夜时的特殊时刻。
2. 新年夜是 12 月 31 日。
3. 在电视上收看时代广场落球仪式。
4. 在特殊时刻亲吻其他参与者。
5. 香槟干杯庆祝。

询问报道人，他们的家庭传统是不是包括这些特征，把他们的回答记录在原始数据表上（表 4.5）。

表 4.5 五个报道人在新年夜活动中的原始数据

	午夜	看落球仪式	亲吻	香槟干杯	12 月 31 日	放鞭炮
艾伯	有	没	有	有	有	没
贝克	有	没	没	只有啤酒	有	有
查理	有	有	有	没	有	没
德尔塔	有	有	有	没	有	没
伊萨	没	没	没	没	没	有

现在建一个 Q 模式表格。在栏内填入两位报道人都提到的特征数量，或简要列出——这个步骤能记录更多信息，用于之后更细致的分析。你的 Q 模式分析应该类似表 4.6。

表 4.6 比较五位报道人的六种新年夜（Q 模式分析）

	贝克	查理	德尔塔	伊萨
艾伯	3+	4	4	1
贝克		2	2	3
查理			6	1
德尔塔				1

Q 模式分析能让我们系统考察文化之间的相似性（在这个个案中，就是那些文化的代表性）。在你研究的文化中，哪些与新年夜的活动最为相似？为什么？

你可以按照它们与任何其他文化的相似程度进行排序；对艾伯来说，查理和德尔塔是最接近的，贝克次之，伊萨最远。这个模式会引出历史问题（第五章）或生态问题（第六章）的解释。（从数学趋势上看：注意一下，用图表或三维模型同时表示五位报道人所属文化相似性的难度。）

我们现在从对具有相同实践的整个文化的比较，转移到对文化中具体实践的比较。利用表 4.6 中的数据进行 R 模式分析。这能显示每个我们选择比较的新年夜仪式的特征是如何在文化中分布的。在表格中填入共有两项特征的文化（报道人）数量。你的 R 模式分析将如表 4.7 所示。

表 4.7 六项新年夜行为实践在五个文化中的分布（R 模式分析）

	看落球仪式	亲吻	香槟干杯	12月31日	放鞭炮
午夜	2	3	1+	4	1
看落球仪式		2	0	2	0
亲吻			1	3	0
香槟干杯				1+	0+
12月31日					1

注释：喝啤酒还是算作“+”（算是对香槟干杯的不完全替代项）。

R 模式分析提供了对新年夜更普遍特征及各项特征组合的全面考察。在我的例子里以我的报道人所代表的美国亚文化中，有四种文化会在 12 月 31 日待到午夜见证仪式。有三种文化会在此刻亲吻。按照文化的定义（第一章），待到午夜和亲吻这两种行为实践，是美国人新年夜文化的两个主要特征。除了这两个特征，其他特征分布都不够广泛，但有许多特征是大部分美国人可能都“知道”的，尽管他们并不那么“做”。傻兮兮的帽子和高声喧闹在“地下酒吧”时期（1920 年代的禁酒时期）很常见，我们在电影里都看过。这些特征是我们文化记忆的一部分，但却不是我们仍在奉行的行为。

这种 R 模式分析也能解释不太常见的案例。放鞭炮和开香槟相对似乎不太常见。为什么？你怎样在你的 R 模式表格中解释这种不寻常的特征？

本练习的成果是原始数据表格，加上两张记录了对每项发现的简单解释和所提出问题的表格。

练习 3: 主位与客位的视角

本练习要比较、评估人类学家一直运用的两个视角。

1. 观察一些你不熟悉的人的行为。作出这一行为的可以只有一个人，比如一个修电脑的人，或是一小群人，比如四个一组打牌的人，或是稍大一群人，比如剧场设计班拆掉一个布景。你观察这些行为时，将这些行为与你更熟悉行为中的动作、语气和制品相比。

从比较视角，用 300 字来描述这种行为。比如，行为中的一个对象可能和你所熟悉的某样东西比较相似，如高尔夫俱乐部；或一场对话，让你回想起你和舍友准备晚饭时随口说起的一个笑话；或者一次打牌活动，让你觉得和你了解的玩牌比较相似。

2. 现在和作出这个行为的人谈话。向她/他询问“告诉我你在那边做什么”并作记录。鼓励你的报道人说话，但不要问许多细节性问题来引导谈话：让报道人决定该怎样谈这个行为。阿加在《专业的陌生人》(*The Professional Stranger*) 一书中提出了推进这种无特定方向谈话的几种方式：做笔记；满怀兴致；颌首；说“嗯哼”；等别人说完；重复刚才说的一些话，比如“……所以你换牌后又下了注……”你可以用这种不太具有明确目的的访谈方法，理解一些相关词汇、局内人的方式、社交动力，以及参与者赋予事件和对象的意义。

根据这些笔记，就这个行为写一份 300 字的描述，尽可能抓住报道人对事件的讲述。

3. 就你的比较者（客位）描述和参与者（主位）描述之间的显著差异，写一个 300 字的评论。还要提及下面这些问题：
 - 哪份报道更准确？
 - 哪份报告更有用？
 - 每种描述所揭示的内容，在理解上有何局限？
 - 这些描述能不能融合在一份关于这个事件的民族志当中？
 - 怎样能将这两种描述最好地融合到一起？

这项练习的作业是你的两份描述和评论。

练习 4: 400 种文化的比较

本练习的目的是要对一份表格里归纳的大型跨文化调查中统计数字的比较结果，进行解释和评估。

我在读本科时，我的老师罗伯特·泰克斯特 (Robert Textor) 根据《民族图志》中介绍的 400 份有完整记录的全球标准案例，从这些在一定程度上不太相关的社会中辑出了数百种文化变量，编成一本《跨文化综述》(*A Cross-Culture Summary*, 1967)，这本被电脑生成的表格垒得像砖头一样厚的著作，为我们提出问题、检验假设提供了可能。因为我热爱如纽芬兰一样寒冷地区的生活，我就从这本《综述》的表格中选出那些在“极为艰苦”的环境（如沙漠、苔原或高山草甸）中生活的社会与这些环境以外的社会进行考察。

我浏览“极为艰苦环境”类别下的表格，考察各种文化如何在这类环境中谋生、进行成年礼、解决冲突等等。“财富攀比式展示”似乎很有意思。这指的是，某文化是否强调炫耀性消费——把展现财富作为表明或取得社会地位的方式，具体到美国人身上就是展示一辆宝马或悍马。表 4.8 列出了数据。

表 4.8 艰苦自然环境中的财富攀比式展示 *

艰苦自然环境	财富攀比式展示		
	较少或不太强调	强 调	总 计
极 苦	15	1	16
其他较艰苦	37	36	73
总 计	52	37	89

* $p < 0.004$ 的则使用双尾卡方检验。

结果为“统计上显著”，意为按照这种方式分入表格的文化，几乎不可能出于偶然；所以这就有值得解释之处。我们要谨慎对待这一结果，因为世界上 400 种文化中只有 89 个经过比较；其余 311 个都还没有分类，无法获知它们是否强调攀比式展示。谁知道如果我们有另外 300 种文化的数据，是不是还

会呈现这样的关系呢？但这个练习假设 89 种文化能代表整整 400 种文化，还可能代表所有文化，如果关系成立，那么这些数据告诉你什么？

首先，总的来看：我们比较的 16 个社会，即 89 种文化里的 18% 生活在“极其艰苦”的地方。如果环境不是攀比性展示出现的一个因素，那么这 16 个社会就该介于强调或不强调财富展示之间，和其他环境中的社会比例大致相同。

1. 73 个“其他比较艰苦环境”中的社会在强调和不强调财富攀比式展示方面是如何分布的？
2. 这一分布方式与 16 个“极为艰苦环境”中社会的分法有何不同？
3. 环境是否成为一个因素，如果不是的话呢？
4. 对结果提出一个理由。
5. 即便结果为统计上显著，为什么这张表格未能给你自信的结论？
6. 你接下来该怎样调查这个主题？

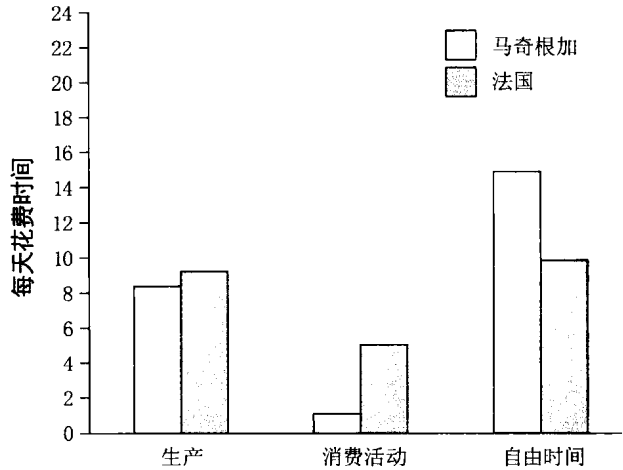
练习 5：按照你还是马奇根加人的方式来分配时间

本练习打算将美国大学生关于时间分配的原始田野数据，和法国以及一个非常不同的南美文化的数据进行比较。

我们的文化并不是其他民族特别喜欢的一种好的模式，这点并不奇怪。比较视角揭示了这点。比如，我们美国人把丰裕定义为拥有所有消费品，能承担所有消费行为，比如寒假在加勒比海度周末。还有一种构想丰裕的方式，即以少为乐，少得则少花，攒得闲暇与家人、朋友共度。小规模社会就符合这种定义，其中包括按传统方式生活的澳洲原著民与博茨瓦纳芎瓦西人 (Sahlins, 1972b)。艾伦·约翰逊与欧娜·约翰逊 (Allen and Orna Johnson, 1994) 提供的翔实个案证明，秘鲁的马奇根加人也生活在另一种丰裕中。马奇根加人在秘鲁的亚马逊雨林中保持着一种园圃种植与采猎的社会。约翰逊夫妇仔细记录了马奇根加人分配时间的方式，然后将这些时间分配的数据记录与 6 个城市中法国中产阶级夫妇的数据加以比较。图 4.6 呈现了他们比较已婚夫妇时间分配的结果。

图 4.6

法国和马奇根加妇女，每天在不同活动类型上花费的时间。（数据引自 Johnson, 1994.）



约翰逊夫妇承认马奇根加人需要也想要西方技术（尤其是铁器）和医药，而比较如此不同的欧洲与亚马逊文化也产生了很多评估和定义上的问题。不过他们的看法也很明确：经济增长并没有给法国人（或像约翰逊这样的美国人）带来更多闲暇。像马奇根加人这类习惯上被西方人贴上“贫穷”和“不开化”标签的民族，可能没有我们财产多，但却掌握更多自己的时间。如我先前所言，比较法为我们提供了一面镜子，挑战了我们本身对丰裕的看法。

采集数据

比较你与马奇根加印第安人和中产阶级法国人分配时间的方式。记录你在 5—7 天里 24 小时的行为，至少包括一个周末。随身带一张纸，每天花一点时间，记下你每个小时都做了什么。别拖延做笔记的时间：人们回想每天所作的行为通常很差，这就是民族志研究者依靠参与观察的一个原因。每隔 24 小时，把你的笔记填入表 4.9 的数据库中。

完成所有这些天的自我观察后，进行如下分析。首先，将你的每项行为归入四个分类之一：生产、上学、消费、自由时间。

生产时间是“工作”或生活行为，比如工作、购物、照顾孩子、做饭、洗澡。

上学时间是需要在教室、实验室和参加其他学术活动的时间，或

表 4.9 日常行为记录

日期: _____

	第一天	第二天	第三天	第四天	第五天	第六天	第七天
午夜							
凌晨 1 点							
2 点							
3 点							
4 点							
5 点							
6 点							
7 点							
8 点							
9 点							
10 点							
11 点							
正午							
下午 1 点							
2 点							
3 点							
4 点							
5 点							
6 点							
7 点							
8 点							
9 点							
10 点							
11 点							

者是课外工作，如读书、写作业或为考试复习的时间。（约翰逊夫妇将学校时间和消费时间合在一起，但由于上学今天是我们生活的主要职责之一，我们会把它与生产时间进行比较；这种定义和分组显然是跨文化比较的一个困难之处！）

消费时间包括吃饭或“消费”任何我们的文化产品与服务的时间，诸如看电视、使用健身器材、开心地阅读、去银行和旅行。

自由时间是睡觉、休息、访客、聊天、消磨时光，如“发呆”、玩毫无意义的低级游戏。

你在这几天里做的所有事情都要归入这四个类别之一。一些课堂讨论能帮助达成共识，确定某些不确定的案例，比如同时做两件事情（如看电视和聊天；在这种情况下，或者可以把时间分为消费时间和自由时间）。等你确定了分类之后，就用 P、S、C 和 F 标记填入表 4.9 的时间表中。

- 累计每天每个分类所花小时数，记在表 4.10 的列表中。
- 计算每天每个分类所花平均小时数，记在表 4.10 的最后一列中。
- 把你每天生产和上学平均时间加在一起，作为下一步。
- 计算男、女同学用于生产（包括上学）、消费和自由时间的平均值；然后将这些平均数据记在表 4.11 的“美国”一列。

阐释结果

- 美国学生与法国人、马奇根加人相比有何不同，或者说，美国学生是否代表了第三种类型？
- 上学时间或许应该划入消费时间，因为学生毕竟是在为这些经验付费。如果你将表 4.11 里的学生上学时间从生产一行中减掉，加到消费一行中，比较结果会有什么变化？
- 美国男女与其他两个文化中的男女有很大区别吗？这显示了每种文化在性别角色上的什么特点？
- 约翰逊夫妇明确地告诉我们“经济发展并不意味着更多闲暇”，你认为法国人和美国人需要自由时间吗？或者他们更希望消费时

表 4.10 我每天花在生产、上学、消费和自由时间上的小时数

行 为	第一天	第二天	第三天	第四天	第五天	第六天	第七天	每天平均
生 产								
上 学								
消 费								
自由时间								

表 4.11 每天花在生产、消费和自由时间三个社会领域中的时间

行 为	马奇根加人		法国人		美国学生	
	男	女	男	女	男	女
生 产 *						
消 费						
自由时间						

* 包括了美国学生的上学时间。

间，去玩电脑或在巴哈马群岛潜水。马奇根加人和我们之间最有意思的比较之处或许不是他们的娱乐与我们的工作时间对比，而是他们的自由时间与我们消费-娱乐时间的对比。我们的文化为何更推崇消费-娱乐时间，而非约翰逊夫妇所谓的自由时间？

这项练习的作业是表 4.9—4.11 的表格和对上述问题的评论。

推荐阅读

1. 巴索的作品主要是一项主位研究，他在书中解释了西阿帕奇人关于英国人的笑话，是如何揭示了阿帕奇人对英国人的认识、他们与英国人的关系，以及引申出的阿帕奇人的自我形象。哈里斯的作品主要是一项客位比较研究，他并不依赖人们对自身实践的说法，而是用比较方法解释了不同社会的饮食习俗如此多样的原因。

Basso, Keith. 1979. *Portraits of "The Whiteman": Linguistic Play and Cultural Symbols Among the Western Apache*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Marvin. 1998, orig. 1985. *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. Prospect Heights, IL: Waveland.

2. 强斯在一个区域比较的案例中，报告了一项北京城市社区和附近郊区的田野工作，发现了他们对政府放宽经济控制的回应。佛瑞德在一项世界范围的文化比较案例中发现，男人和女人的社会角色似乎和女人对有价值资源的掌握程度，以及她们对家户收入的分配有关。

Chance, Norman A. 1991. *China's Urban Villages: Life in a Beijing Commune*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth.

Friedl, Ernestine. 1999. "Society and Sex Roles." In *Applying Cultural Anthropology*, 4th ed., eds. Aaron Podolefsky and Peter Brown, 159—64. Mountain View, CA: Mayfield.

3. 这项引人深思的研究比较了太平洋、非洲和欧洲对男性气质的观念，其中包括希腊人、芎瓦西人、美洲原著民和现代美国人。

Cilmore, David D. 1990. *Manhood in the Making: Culture Concepts of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.

4. 对包括阿提汗节在内大型、多样、欢乐节日的进一步背景介绍。

Harris, Max. 2003. *Carnival and Other Christian Festivals: Folk Theology and Folk Performance*. Austin, TX: University of Texas Press.

5. 米德希望这项今天已成经典的萨摩亚人性行为的研究，为美国人观念提供比较的视角，为她认为的美国生活中颇为烦恼的阶段提供另一种选择。

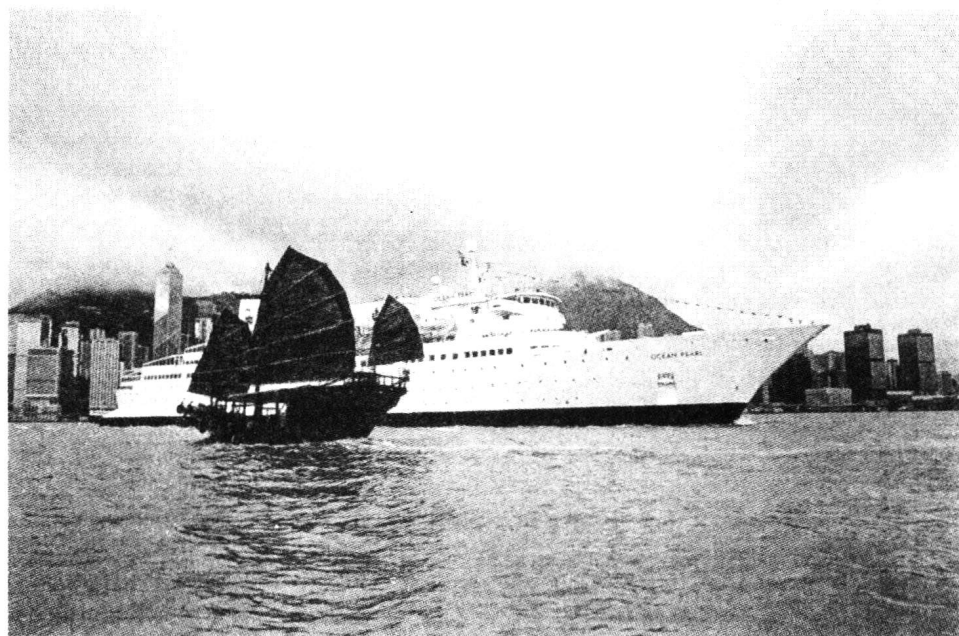
Mead, Margaret. 2001, orig. 1928. *Coming of Age in Somoa*. New York: Perennial.



第五章

这些实践与观念在过去是什么样的？

时间性问题



今天我们最好把文化理解成是其历史的产物，同时也是塑造其未来的因素。该图是香港维多利亚港一条古老的舢板船驶过一艘柴油动力游轮。



鸡和蛋的故事（一）

苏珊与我同薇娃和她母亲梅布尔在她们的厨房里喝茶，这间斗室位于纽芬兰大北方半岛的西海岸。在这个大雪纷飞的下午，已经是我们来到纽芬兰北部访问四个小社区的第 10 个年头了，薇娃的社区就是其中之一。我们前往这里的一个目的，就是为了拼成这些沿海居民如何在这片艰苦土地上自力更生的历史。

薇娃与她的母亲对过去家户如何自力更生有着极为丰富的知识。虽然薇娃与我差不多是同辈，但她成长的生活方式，仿佛一百多年前我祖父小时候在阿肯色州穷乡僻壤中的生活。所以，从这个意义上说，薇娃与我好比文化上的远亲，但有着数代之隔。我对纽芬兰人过去所作和谋生之道的发现，帮助我了解了今天纽芬兰人的生活。这些发现也给了我额外回报，让我得以看清自己的文化传统。

“……我们必须把蛋用盐腌好放在桶里，但我们在春天前就吃完了。”薇娃一边说，我一边把这记到我的笔记本里。

“你们的鸡不下蛋吗？”我问道。

“12 月左右母鸡就不下蛋了，我们就把它们养在鸡舍里。等到 4 月它们又开始下蛋了。雪一化，妈妈就会把鸡放到院子里，让它们吃点新鲜的草，重新长肥。”

“它们就又开始下蛋了？”

“对，但因为它们是散养的，就会到处下蛋，在大黄叶子下，在蒿草丛里。我们就让小孩每天都去拾蛋。”

“太好了！就像找复活节彩蛋！”我脱口而出。事情上了正轨。复活节可能总是比大多数宗教节日更易让我想起各类奇风异俗，比如复活节兔子带来的紫色鸡蛋。我从小就和其他孩子一起，在这个季节性仪式中满院子找彩蛋。我现在开始觉得，这个仪式可能来自这类曾经寻常的农庄生活——春天把鸡放养觅食。我在笔记本上奋笔疾书。薇娃在一边笑着将柴薪投入火炉。

综 述

时间性问题直指历史上发生的事情，它向我们提出如下问题：这种行为或物体在过去是什么情形？在过去这些年里发生了什么？是什么造成了它今天的模样？它接着会发生什么变化？

本章开头展现了人类学对过去的关注，以及这种训练如何体现在研究中。随后，我们把时间性问题分成两半，一半讲述历史对当下实践与观念的塑造，另一半则讲述它们转向今日形式的变迁过程。我会勾画出一个文化变迁的普遍模式，文化变迁是一种文化及其环境对其所面对挑战与机遇的回应方式。最后，变迁研究会带领我们系统性地思考未来。

顺利学完本章，你应该能：

1. 给出一个“民族志研究者多年来都从当下讨论他们研究的文化”的原因。
2. 比较人类学中一些著名文化的现在与过去（可能的情况）。
3. 解释现世中心主义为何会对理解文化产生误导。
4. 区分本土发明与传播在概念上的差异，解释为什么在刺激传播的个案中会出现差异。
5. 用具体的民族志案例描述文化涵化、融合和复兴，以及外源性或内源性、有意识或无意识的文化变迁的概念。
6. 描述文化人类学家回答时间性问题的五种方法。
7. 解释文化变迁的普遍模式，并用其解释具体的民族志个案。
8. 具体说明人类学家研究未来趋势的三种方式。



鸡和蛋的故事（二）

薇娃又倒了点茶，我继续访谈。

“可现在这儿没有鸡了啊，”我发现。

“60年代杂货店里有新鲜东西卖后，女人们就不再养鸡了。”

“她们把鸡吃了？”我问。

“几乎没人吃鸡——对不对，妈？”薇娃望了眼梅布尔。

“我们只觉得不该吃鸡，”梅布尔摇了摇头，“我不会吃鸡。等母鸡不下蛋了，我们就把它杀了。”

唉。这些白花花的肉就这么浪费了，我想。好玩的是，现在纽芬兰人都喜欢吃鸡。整个纽芬兰省速食炸鸡都比汉堡包流行。每个小社区都有一间周末晚上外卖炸鸡的小吃店。

“那你们的鸡和速食店的炸鸡有什么不一样？”

梅布尔和薇娃说了好一会儿，才得出答案，但最后也只是说：女人的鸡就像她家户的成员一样（图 5.1）。除了和鸡的情感联系外，梅布尔和薇娃还有着与其他纽芬兰妇女一样对鸡的了解，它们和奶牛一样是食物生产者，而不是食物本身。鸡的一生对她们来说是下蛋的一生，而不是吃肉的一餐，所以鸡不是养来吃肉的。我后来读了传教士威尔弗雷德·格伦费尔（Wilfred Grenfell, 1932）对一位劳动妇女的描写，她一整个冬天都把一只公鸡养在厨房案台下面，防止给狼吃了。尽管她继承了英国人周日晚上大啖美味炸鸡的传统，但她从不会吃了这只公鸡！她把这只公鸡从她有

图 5.1

过去，纽芬兰人靠鸡下蛋，很少吃掉母鸡。今天，很少人养鸡，但大多数人都喜欢吃鸡。为什么会有这种变化呢？



天会杀了吃的母鸡中分了出来。

与梅布尔和薇娃谈论鸡和蛋的事情，是我长期研究的一部分，我研究的是这些北方沿海聚落居民如何将他们的文化与环境相适应，并用他们的文化实践来改变环境。借着这些主题，我可以提出本书所有的人类学问题，但讨论鸡能帮助回答时间性问题。我对这个问题的独特问法是：今天纽芬兰文化中延续的哪些部分，来自薇娃与我刚刚出生、纽芬兰还是独立国家的年代？这些小型而孤立的沿海社区和家户，在那些岁月里，或多或少还是自给自足，相互帮助。我的问题是，纽芬兰自给自足、独立生活的农村文化发生了什么变化？放眼未来，哪些特征还会发生变化？

文化有历史

如果我们没有提出时间性问题，我们就可能认为今日之事，一如昨日之事。我们就成了人类学家所谓的现世中心主义者。即，我们认为，今天我们生活的方式是“常态”或最好的、永恒的；我们不太清楚一百年前的生活是什么样子，也不太清楚未来（除了数量增长）会不会还和今天一样。人类学家通过比较性视角认识到，古往今来的文化都是变动不居的。

薇娃鸡和蛋的故事促使我跳出了我的本文化现世中心主义。更多的阅读揭示出，我本文化中经常吃烤鸡或炸鸡的习惯是很晚才出现的，可以追溯到 20 世纪中期，与下蛋鸡不同的肉鸡品种大量培育有关 (Harris and Levey, 1975, 2205)。我的阅读也揭示了，梅布尔和薇娃拒绝食用她们的母鸡，既不是种个人禁忌，也不是突发奇想。事实上，人们在很长的历史中都认为鸡肉不值一吃，甚或令人厌恶 (Visser, 1986, 120)。在亚洲和非洲漫长的历史，以及后来的美洲历史上，人们把鸡用作占卜（预测未来）或献祭，运动（斗鸡），取毛作羽饰，但相对较少有文化吃鸡肉，有些连蛋也不吃。拒食的原因可能和鸡在文化中充当神圣信使或吃垃圾的习惯有关，更实际的原因也可能是鸡下蛋的一生，要比一丁点儿肉更有价值。无论原因为何，不吃鸡肉都可算是一个源头古老、范围极广的文化观念。

1960 年代我还是个学生时，人类学本身更加现世中心主义——或行止之

间自然流露出一世中心主义。人类学将一种文化描述为民族志现状，意思是代表这种文化的“现况”而选择的特殊时段。我在本书中也用民族志现状来指代许多文化，这样虽然方便，但我们不能自欺欺人。我提到的特罗布里恩德岛民是1914年的特罗布里恩德岛民，而特罗布里恩德岛生活自当时起所发生的变化，至少和我们在美国所经历的变化一样。博茨瓦纳卡拉哈里沙漠的芎瓦西人也不再像过去那样继续采猎生活了，他们现在生活在村里蓄养牛群。不仅如此，他们在过去的时代也不总是采猎者，尽管人类学家曾把他们当做采猎者的典型，或是新石器（时代）祖先生活方式的代表。然而，确有证据表明，一些芎瓦西人在一百年前是从事农、牧的。是20世纪的牛瘟和殖民主义迫使他们转诸采猎（Denbow and Wilmsen, 1986）。委内瑞拉的雅诺马马印第安人在民族志研究者笔下被描写成拥有凶猛、暴力文化（见第二章、第九章），但他们在16世纪欧洲人贩入砍刀和枪支到来，增加村民间竞争之前，尚不具有这样的攻击性（Ferguson, 2000）。

自我的学生时代以来，人类学家就从那种现世中心主义中解放了出来。我们现在强调所有的文化，哪怕是我们觉得时间凝固、几乎可以当做个案研究的小型异文化社会，都有一个不容虚构、渊源流长的历史需要研究，而且它们定将进入一个与今日截然不同的未来。虽然如此，当我与美洲原著民讨论他们跨越白令海峡移民北美一事时发现，他们在理解自身历史时仍存在文化差异。一些美洲原著民根据他们的口述传统，宣称他们从万物初生时便居于北美大陆。

不同文化对历史和变迁的态度也各有不同。在第四章中，我从主位视角描述了特罗布里恩德岛民的语言，变迁或移动在他们眼中毫无价值；而在许多美国人眼中，变迁则是不可避免的、新的开始，以及新机遇的源泉。尽管如此，即便对美国人而言，一些变化也是意料之外、与愿望相违的。校园枪支和白领工作外包，肯定是两个我们大多数人都不乐见的变迁。哲学家黑格尔的“历史的悖论”（cunning of history）概念，虽然让有些读者感到生命之黯淡，但对我来说，倒是深契人们欲把握历史而历史却给人意外的感觉。黑格尔提出，人类确实缔造了自己的历史，但发生的事情却往往非人所欲。

时间性问题的历史

不但文化有历史，文化的研究也有一部历史。在人类学初试啼声的 19 世纪，英美人类学家的首要任务就是建立一个文化进化阶段的序列，其中有的文化已经走上了进化的顶端，有的还处于“较低”阶段。路易斯·亨利·摩尔根 (Lewis Henry Morgan) 在《古代社会》(*Ancient Society*, [1877] 1963) 一书中确定了文化进化的三个阶段，认为用蒙昧、野蛮和文明这三个标签可以划分所有的文化。比如，按照摩尔根的定义，“蒙昧”指的是很大程度上靠自然生活的一个很小政体。“野蛮”文化则有复杂的社会组织与重要的财富，但没有“文明”应有的书写体系和城市。摩尔根是一位杰出的民族志研究者，也是一位对社会结构饶有兴趣的学者，但与同时代的大多数人类学家一样，他对人类史的兴趣是建立大的分类体系，认为所有社会都会前进——“进步”——成为位于顶端的西方文明。这种进化等级结构对当时的种族主义和帝国主义起了推波助澜的作用。

20 世纪的人类学家暂时抛弃了人类文化进化阶段的想法，因为民族志的发展告诉我们，文化的变迁可能不是天翻地覆，也可能发生在许多不同方面（包括与我们期望相反 [朝简单化] 的发展，这点我会在后面纽芬兰的个案中提到）。但从宏观视角考察所有文化和历史的需要，使较大趋势的分类在 1940 年代重新出现并延续至今，这种分类通过更丰富的民族志与考古数据，夯实了摩尔根的贡献。这一努力虽然不断经受批评与改进，但其宏伟目标却足以令人期待。

埃尔曼·塞维斯 (Elman Service) 在《原始社会组织：一种进化视角》(*Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*, 1962) 一书中，定义了四种逐渐向复杂化与统治化发展的社会政治结构。人类社会有四种按序排列的结构：游群、部落、酋邦和分层社会，但他没有提到每个社会都可能在那四种结构中发生移动，或已发生改变。第七章会简短讨论这些类型。人类的四种生计类型也或多或少按照这一顺序排列：采猎野生动植物，用手工工具开辟田园并饲养一些家畜，用役畜种植永久田地的农业，以及最后一种，几乎完全依靠畜群移动的生活方式 (Price and Feinman, 1997)。这些生计类型在第三章中已经提到，它们在世界历史上与塞维斯的四种社会政治结构相互

关联，也导致了一些相应的聚落模式：从移动营地到定居村落，从坚固的市镇到都市中心。许多人类学家今天仍在用这些类型来描述文化与趋势，许多导论教材也按这些分类来组织章节。

既然我们要讨论宏大景象，就免不了要提出基本问题：我们人类的祖先何时开始拥有文化？为什么他们发展出文化的同时，边上其他聪明的动物们却没有发展？还有其他像人类一样拥有文化的物种吗？我们为什么是现今唯一拥有人类学家所谓“文化”的物种？工具、符号语言、宗教观念等等文化特征究竟是同时从低等发展起来的，还是按顺序发展的？我们会在第六章中再次思考这些问题，但对这些问题的回答，是整个生物人类学与考古学课程及课本的基础。这些是人类学在文化的比较和历史研究中进一步发展的分支。借用古生物学家洛伦·艾斯利 (Loren Eiseley) 著名的标题，这些研究照亮了人类文化这条“无尽的旅程”。因此，生物与考古人类学称得上大多数文化人类学家所受学科训练中非常重要的一个组成。

提出时间性问题

无论是要追溯养鸡史、雅诺马马人的战争史，还是人类学本身的历史，人类学家都需要提出时间性问题，找到文化先驱（早期形式、先行者）和变迁过程，解释后继者之所以成为今日模样的原因。

这种实践或观念的前身是什么？

当我们询问，电视出现之前，或和欧洲贸易者接触之前，或村落定居农业出现之前，文化（即这种具体的实践或观念）到底是何模样时，我们就在发掘文化的前身了。我们通过这个问题，从人类历史与史前史中揭示了更多文化，拓展了我们整体的比较视角。询问文化的前身，就牵出了时间、地点和干什么的问题。

这种实践或观念的变迁过程是什么？

从17世纪巴尔的摩勋爵建立殖民地起，纽芬兰人就开始养鸡下蛋。定居

在詹姆斯敦的英国殖民者 1607 年时开始养鸡和养猪，这两种家畜都很容易饲养，因为它们可以自己觅食 (Farb and Armelagos, 1980, 234)。殖民者收集鸡蛋，用鸡毛塞床垫，但吃的是火鸡和其他野禽。早在 1530 年，葡属巴西也不吃鸡。梅布尔和薇娃的古代不列颠祖先尤利乌斯·恺撒认为可以养鸡但不可吃鸡肉。罗马人本身养鸡主要为了下蛋。而更早的印度教和佛教饮食规定就以鸡肉为辱 (Visser, 1986, 121)。

这种实践从何而来？

追寻这个问题让我们跨越大陆，探寻其他文化。考古学证据提出，家鸡最早在 3000 年之前，从红原鸡 (*Gallus gallus*) 驯化而来。家鸡很快传入中国和印度，但传入西南亚和欧洲的时间则要更加缓慢。

人们何时开始奉行这样的方式？

比如说，纽芬兰人何时开始停止养鸡下蛋，而开始吃鸡？苏珊和我在纽芬兰北部收集历史证据时发现，纽芬兰 1970 年修筑的第一条道路带来了更多现金，更多杂货店提供诸如鸡蛋这类新鲜食物，并促使炸鸡在小型外卖店问世。这一变化无疑非常容易，因为炸鸡事实上看起来并不像鸡，而且也不是你的鸡。

从我与梅布尔和薇娃谈“鸡”的话题中引出了其他问题，比如挎着鸡蛋篮子的兔子，以及孩子拾蛋这类貌似奇怪的复活节习俗。我们发现复活节鸡蛋是个在历史和文化上都挺有深度的复杂主题。我在研究历史时发现，1960 年代德克萨斯州的弗雷德里克堡，在复活节前夜的圣周六要在山上点燃篝火，人们告诉小孩，复活节兔子要熬煮花朵，为彩蛋染色 (Newall, 1967)，这就是他们在复活节早上找到的彩蛋。德州人还体现了许多德国裔移民的文化影响。最近几个世纪中，德国和奥地利人还把彩蛋藏在园子的鸟巢中，让孩子在复活节早上去找。日耳曼人（英国的盎格鲁-撒克逊人也与其有关）自有史以来就告诉孩子，复活节兔子会在复活节前的圣星期四的濯足节下红蛋。把鸡蛋藏起来再找出来的实践，是出于象征好运、人与五谷兴旺的目的，这种复兴仪式也流行于中欧和希腊，并隐藏于 1700 年前德国早期基督徒的葬礼随葬彩蛋中。薇娃祖先的不列颠-爱尔兰传统还保留了许多与复活节鸡蛋有关的习俗。滚鸡蛋、“鸡蛋星期六”和“彩蛋”（这两天的行为和我们的万圣节“不给糖就

捣蛋”类似，只是小孩只要鸡蛋），抓兔子（貌似对蛋毫无感恩之情！），以及在复活节时交换彩蛋这些习俗，都证实了与“鸡蛋—复活节—春天”关联之间密切而古老的联系。但我发现，薇娃的不列颠文化遗产和我那与德国影响更近的美国传统相比，不太突出兔子和拾蛋的方面。

这种实践具有怎样的中间形式？

找到万事万物的起源或原版固然令人向往，但揭示过程却不轻松。实际上，这些观念和行为常常有着许多中间形式。对这些中间形式进行分类，能提高我们推断变迁过程的能力。比如图 5.2 所示所谓“星条旗”的早期十三星旗。

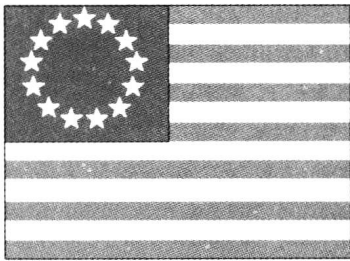


图 5.2

1777年6月，大陆会议批准了星星和条纹。星星和条纹的数目反映了当时州的数目。

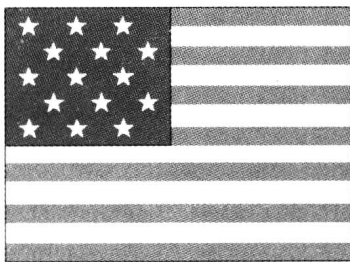


图 5.3

1794年肯塔基和佛蒙特加入了新国家，旗子上的条纹数增加到15道。不过这一过程没有持续，1818年国会恢复了13道。因此，中间形式要比光比较原初和现在形式能揭示更多出现过的变迁。

该旗由大陆会议于1777年批准，以国旗原型而广为人知，但其之前和之后都还有几种不同形式。60年后，旗帜的蓝色区域积累到38星（Quaife, 1961）。新的星星每随新州加入，直到1960年国会批准现在的50星旗。星星的数目可能还会变化，否则我们就成了现世中心主义者了。人类学家通过对许多中间形式的考察，就能重建旗帜变化的过程。

中间形式之所以令人充满兴味，是因为它们揭示了与原初或当前形式的本质差异，从而能让我们避免认为事物从彼至此犹如直线的错误。1777年的美国国旗和今天一样，也有13道条纹，一条代表一个最初的殖民地。但1794年到1818年之间，旗子上有15道条纹，因为每个新州加入联邦时，国会就加入一道和一星（图5.3）。立法者可能看到他们加入一个新州的雄心与坚持共和国象征的愿望发生了抵牾，因此于1818年停止了加入条纹的做法，回归了13道条纹的设计。

寻找最早起源的难题，有时就是如何发现起源——也就是，要从其他另有曲径或后继

无人的早期形式中独具慧眼，直击目标。国会批准星条旗之前一年，华盛顿设计并升起了另一面备选旗（图 5.4）。旗帜由十三道红蓝交替的条纹组成，上面的蓝色区域里不是星星，而是圣安德鲁十字和圣乔治十字（美国联邦政府总务管理局，2004）。我们应该把华盛顿的旗子称作最初版本、美国第一旗吗？

确定一种物质产品（如一面旗帜）的最初形式，固然充满挑战；但要找到一些诸如观念、行为或社会结构之类非物质事物的起源，则更具挑战，因为其中的理由几乎都是推论性的。观念或行为的证据虽然必须从相关物质对象或文献中得出，但尚嫌不够完整、准确。比如，古代艺术家在犹他州砂岩悬崖的穹壁上刻出人物和动物的图像（图 5.5）时，是怎么想的？他们的观念是否在该地区犹特人和肖肖尼人的文化中延续至今？这些问

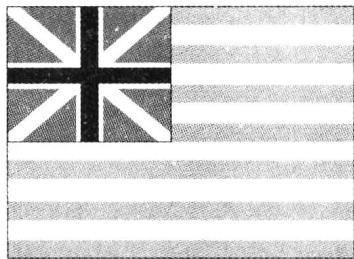


图 5.4

这面旗帜是华盛顿 1776 年升起的非正式旗帜。其中展现的圣安德鲁和圣乔治十字架让我们觉得很像大不列颠国旗。这算得上是星条旗的原版吗？

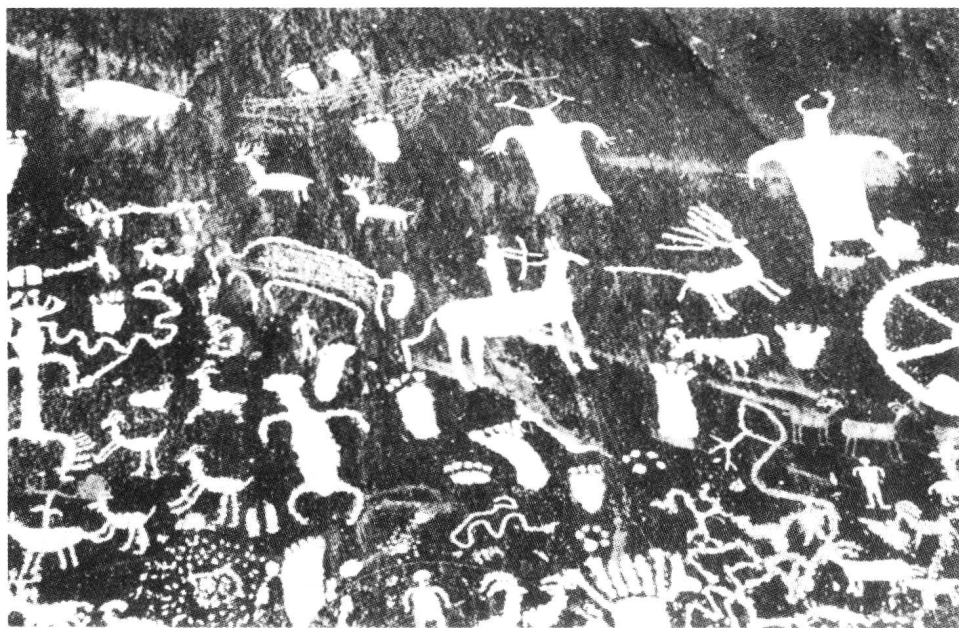


图 5.5 犹他州印第安安溪国家公园砂岩壁上的人物和动物图形。这些岩画为我们关于今天犹特人和肖肖尼人祖先想法和行为的少量文献提供了重要证据。

题可能难以回答，同时人类学家仍在寻找更好的方式与新的证据，努力解答时间性问题。

这一实践与观念的变迁过程是什么？

这些关于原版问题的证据会帮助我们回答这个过程问题：变迁是怎样发生的？回答过程问题包括描述（怎样发生）和解释（为何发生），尽管这两个问题的答案并没有根本区别。下面是一些最常见的过程。

这是独立发明的吗？

这一文化特征是由该社会成员发明或发现，受到相对较少外来影响的吗？家鸡显然只在距今 3000 年左右，被大约位于今日泰国的早期农业文化驯化。而据我们所知，复活节兔子是史前日耳曼民族的发明，他们的春神奥斯塔（Ostara）把一只鸟变成兔子。兔子为了表示感谢，就在春分这天女神节日时诞下鸟蛋（Newall, 1967）。

这一文化特征是借用的吗？

这一文化特征是从其他文化中借用的吗？人类学家用传播一词专指这一借用单一行为的过程。家鸡从中亚向欧洲缓慢传播，到公元 1 世纪时出现在不列颠群岛（Visser, 1986, 123）。它们向美洲的传播是哥伦布第二次向新世界航行的一个结果（Sokolov, 1991, 29），他当时运输了许多欧洲家畜来供给西班牙殖民者。这种借用称作直接传播。我们把只有观念移植、接收者从观念获得实践启发的情况称作刺激传播。比如，18 世纪时，托斯卡纳大公将一个埃及人带入宫廷，让他把村里全年都孵小鸡生产肉、蛋的方法传授给意大利人（Visser, 1986, 141）。

刺激传播与发明有所不同。确切来说就是：发明者是如何灵光一闪，发现某个观点的？有人会设想，13 世纪出现在地中海烹饪中的把硬质小麦做成条状的通心粉，是意大利厨师的发明。实则 1000 年前的亚洲，就已有稻米、小米和小麦做的面条（Lu et al., 2005）。所以，很可能是 13 世纪时从中亚侵入欧洲的蒙古人引入了这种观念。或者可能是当时和蒙古人生活了多年的马可·波罗把真实的样本和技术带回了热那亚。要把意大利细通心粉称作独立

发明的话，可以容许的外部刺激必须小于多少呢？在历史或考古记录中区别刺激传播与发明是很难的，因为——我们从第四章已经看到——大多数文化都参与到了由贸易、劫掠、旅行和征服所组成的庞大互动网络中。

回想一下，涵化指的是一种文化在与其他社会发生接触或受到统治时，对整个观念和实践的接纳。例如，菲律宾人在西班牙人殖民的400年中，接纳了西班牙语、罗马天主教，以及诸如狂欢节和圣徒节在内的各类节日（等等文化），发生了文化涵化。当然，一个族群的涵化，是另一个族群的民族文化灭绝，即文化的消亡。之所以这样，是因为经历涵化的文化总是被支配的或少数文化。美洲原著民大声疾呼，他们讨厌寄宿学校把他们当做孩子，学校常常违背他们的意愿，只教授英语和欧洲裔美国人的生活方式，而土著语言和文化则受到禁止（Mikeshuah, 1997）。

存在重新诠释吗？

文化特征会不会包括一部分发明和借用呢？这个过程称作文化融合与重新诠释。文化融合指的是，对文化要素的重新组合，将它们与其他文化特征混合、组合，有选择地去掉一些要素，改变突出的重点等等。美国披萨和杂烩菜都得到其他文化烹饪方式的启发，但我们将其融入了独特的北美菜肴。第四章描述的阿提汗节就是融合了罗马天主教、前基督教时代和流行文化元素的产物。重新诠释类似文化融合，但专指对借用观念的改变。19世纪中叶，几乎颠覆了清朝的太平天国起义，就是起义领袖对从传教士那里了解的基督教教义的重新诠释。例如，在太平天国的神学中，基督并不在天堂中坐在上帝的左侧，因为在中国主桌左手边的位置是留给贵客的。而且，在太平天国中，耶稣有了一个弟弟，就是领导起义的弥赛亚——洪秀全（Spence, 1996）。

全球化描绘了通过贸易、通信、公司与官僚体制，以及旅行，将广泛分隔的人群加入更紧密互动的过程。受到全球化影响的群体，并不都是欣然接受，而大都是这一过程的被动接收者或受害者。他们通过改造、诠释、抗拒的方式，努力掌控他们正在经历的全球化表征。这种积极回应称作本土化，或全球在地化。在1970年代的冰岛，美军基地发送的美国电视节目信号强大，覆盖全岛。大多数频道都充斥着美国节目。尽管一些节目内容制作精良，在冰岛人中家喻户晓，但这代表了外国对视角的垄断。冰岛政府的回应是要求美国

减弱信号，并扶持更多冰岛电视节目播放。

这种变迁是外源性的吗？

“遵”从基督教婚礼宣誓在今天早已变得非常普遍，也符合新人的意愿。澳大利亚政府对新几内亚达尼人战争的禁止（第三章讨论过），是另一个直接变迁的清晰个案。

发展一词指的是，让一种文化与诸如美国或日本这类工业国家更好接轨的直接变迁。人类学家积极投身世界各地的发展计划。或建立当地诊所，为儿童提供疾病预防，或给女孩和妇女提供教育机会，常常能带来有益的成果。他们让婴儿死亡率下降、出生率下降，让妇女有更多权力决定她们自己的身体、家庭和劳动（Foster, 1992）。

人类学家同样积极批判那些未能实现预期目标，或由于缺乏文化理解而产生不公平现象的发展项目。许多发展项目都有军事和技术目的，因而通常针对男性或由男人接管，这实际上降低了女人在该社区的影响与经济独立性。全球化的一个常见后果是，第三世界社区被外国援助、跨国公司拉入世界体系，为国际市场生产产品，或接受拖拉机、水坝这样的现代机械。民族志研究者法耶·哈里森（Faye Harrison）严厉地批评了在牙买加出现的后果（Lamphere, Ragoné and Zavella, 1997, 451—468）。她认为牙买加军事—工业的发展本质上是个男性工程：用一套男人熟悉的结构和语言，为男人操纵，为男人谋利。牙买加政府为了适应外国援助，从全球经济获利，建立了一套保持这种向男性倾斜的新经济政策。这些政策投资出口产业，而非卫生保健、住房和教育，忽略了穷苦妇女的基本需求。在牙买加的贫困街区中，母亲与祖母肩负着非正式的领导力量，这些作为家户领袖的妇女常以“女中豪杰”著称。她们与男人调停群体组织、结盟，在新环境中维系了社区的和睦。这些“女中豪杰”最值得称道的事情，是她们对跨国经济环境的适应，她们积极建立自己的跨国经济网络，与加拿大、英国和美国的亲戚、朋友进行联络，寻求帮助。

这种变迁是一个边际效应吗？

这种变迁的产生，是因为一些其他行为的边际效应吗？美国家户不会有意作出决定，说要放弃围坐桌边共享一餐的方式，他们只是因为各种工作、课

后活动，以及快餐店便利，而采取了各自不同的用餐时间。今天家庭成员之间保持联系的基本之道，已经不再靠餐桌时间，而是依赖手机。

人们注意到这种变化了吗？

参与者感受到这种变化了吗？比如，我们对因特网和妇女参政的影响深有体会；不过其他变化则是在我们不知不觉中发生的。我们可以在语言中意识到出现的新词，但却听不出字音变化。自 14 世纪乔叟的时代以来，英语元音就发生了漂变（即长期的渐变），从长元音（如“name”、“tune”、“gold”）变成较短的元音，发音靠近嘴的前部，从而使声音降低（如“bit”、“ban”、“bet”）。我们只有在古诗奇怪的韵律中才能察觉出这种变化。比如，1714 年，亚历山大·蒲柏在他的讽刺史诗《夺发记》（*The Rape of the Lock*, Millward, 1996, 257）的联句中这样用韵：

Soft yielding minds to water glide away,
And sip, with Nymphs, their elemental tea.

在蒲柏的时代，这两个句尾的词都是长元音：“away”和今天的发音一样，而 tea 在当时则是按法语发音为“tay”。随着时间流逝，这个词的元音像其他元音一样，从中间变到了嘴的前部，这就成了我们今天听到的“tee”这个音。

有没有意识上的变迁？

与没有注意到的文化变迁相对的是一个群体对每件事物共有认识上发生的直接变化。其中一个变化，是在过去 300 年间，西方文明对自然环境的看法，从《圣经》解释（上帝使人立于自然支配者的位置）到世俗解释（人类是生物圈中许多动物物种之一）的变化。

那种变化通常会历时数代逐渐发生，但也有一些意识上的变化却非常迅速，足以改变生活。破坏性的文化变迁会激发新的思维方式，一种新的世界观。一个人群认为旧有的思维和行为方式已不再可行或有效时，就易引发大规模文化变迁运动，比如激烈的政治革命。埃里克·沃尔夫在《20 世纪的农民战争》（*Peasant Wars of the Twentieth Century*, 1969）中比较了墨西哥、中国、俄国、越南、阿尔及利亚和古巴的革命，他发现这些革命都是在一小群愿

意抛洒热血的知识分子带领下，受压迫的大多数农民阶级意识提升的结果。

这些文化变迁运动有时会有一个卡里斯玛型领袖作为先驱，宣称具有引领人们走出困境、揭开世界崭新一页的能力。人类学家将这一过程称为复兴运动 (Wallace, 2003)。运动修正了参与者对世界的认识，为其久病的精神和行为重新注入活力。这种变迁常常具有宗教运动的特征，追随一个预言家的指引，比如易洛魁人的汉德森湖宗教，美国的例子则如印度教克利须那派运动和摩门教运动等。

人类学家非常感兴趣的另一过程是民族创始，即一种新文化的创造。南美苏里南的莫兰人文化是由逃亡的非洲奴隶创造的，塞米诺尔文化则是在 18 世纪早期，由乔治亚州分隔开的克里克人与佛罗里达州三个其他土族群体残余混合而成 (Stojanowski, 2005b)。路易斯安那州的卡津人原本是 1745 年被英国从新斯科舍省赶走的法裔加拿大“阿卡迪亚人”的难民人群。他们的生计方式从加拿大大西洋省的农业经济，突然变为河口狩猎与设陷阱捕猎，他们的其他文化，则因与克里奥尔人、非裔美国人及美洲原著民的接触而受到影响。

资料与方法

回答关于文化的时间性问题，人类学家要依靠各种资料来源：考古学、语言学、口述史（人们口头讲述的故事）、历史文献、生活史、神话与民俗、生物学和地质学。要确定变迁的出现，人类学家需要结合几种方法。

1. 我们可以通过文献或报道人，重建一些观念或实践中原型出现的顺序，就像我在和薇娃、梅布尔谈论养鸡，以及我阅读 19、20 世纪早期传教士对纽芬兰北部报告时所作的那样。
2. 我们可以在田野工作中观察变迁的发生，比如 1992 年宣布禁捕鳕鱼后我到大溪镇进行暑期调查时所作。我们整个夏天都在调查纽芬兰人如何应对禁捕。
3. 我们可以对其他人早前报告过的某群体进行再研究，比如我对花湾市和贡泄镇社区所作的访问，20 年前已有同仁写过关于这两个社区的民族志报告 (Firestone, 1967; Casey, 1971)。

4. 变迁过程还可以通过纵向研究揭示出来，就是对同一个地点进行不断访问，把握变迁轨迹，比如我在 20 年间经常重返纽芬兰大溪镇的历程。
5. 最后，我们可以从横向分析中推测变迁，即在一个单一体系中，同时比较相同事物的不同情况。我在 1985 年对大北方半岛（这个“体系”）各个聚落园圃种植的比较，就是这样一种分析。我比较了铺有柏油路（A 状况）的聚落和没铺柏油路（B 状况）聚落的园圃种植。这一比较帮助我推测了，今天拥有道路的社区在没有道路的过去是什么样子（从 B 中推测了 A 的过去），并预测了如果更孤立社区拥有道路后，园圃种植会出现何种状况（从 A 中推测 B 的未来）。

民族史

我们在描述那些发生巨大变迁或不再存在的文化时，文献研究有时可能是我们全部的依托。詹姆斯·豪利 (James Howley) 在《贝奥图克人 / 红印第安人：纽芬兰的原著民》(*The Beothucks or Red Indians: The Aboriginal Inhabitants of Newfoundland*, [1917] 1974) 一书中用文献拼成了对贝奥图克人（纽芬兰的美洲原著民）在与欧洲人发生接触时代的描述。豪利的资料包括船长的报告，测量员与捕猎者的报告，以及与肖娜迪西特交谈过的人的记录。他通过这些资料重建了贝奥图克人的食物获取、技术、家庭、季节性迁移、语言、宗教和领导权等方面的情况（图 5.6）。

文化人类学家和历史学家都进行民族史研究，民族史指的是一种文化在某一时期内的历史，或重建一种已经消逝的文化在过去的某段历史。这两类学者在可能的情况下，都会依靠历史文献。人类学家也依靠报道人的记忆，诸如故事、人工制品等本文化的证据，以及考古发现。本章先前提及的邓波 (Denbow) 和威尔森 (Wilmsen) 对 19 世纪西南非洲芎瓦西人生活的重建，就是一个例子。弗格森 (Ferguson) 对雅诺马马人和欧洲人早期接触时期历史的研究也是民族史。民族史之所以加入了人类学的味道，是因为学者将文化的整体性视角，细心地运用到文化的过去及其与周边文化的联系中去。人类学家还努力将外来观察者的记录，转化为所研究文化的真实行为或参与者对事

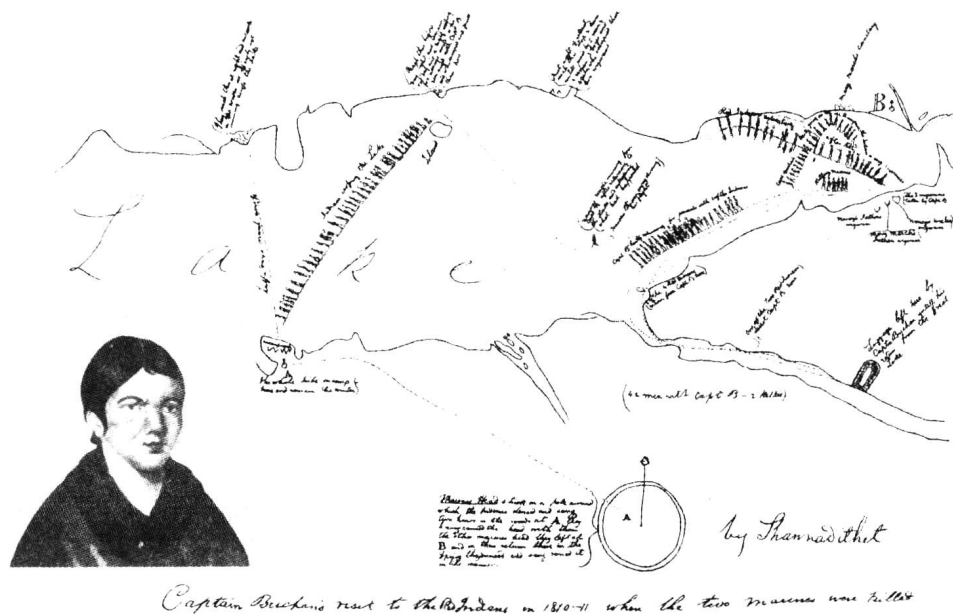


图 5.6 肖娜迪西特 (Shannadithit) 是纽芬兰美洲土著社会贝奥图克人的最后一位幸存者，她还是小女孩时，草草画下了一位英国船长和船员走访她的贝奥图克聚落的地图。随着肖娜迪西特于 1829 年去世，贝奥图克文化也随之消失，要描述这种文化就要重建许多不同类型的历史证据。

件的解释。

对 19 世纪萨斯喀彻温省和马尼托巴湖大平原克里人的两项研究，展现了人类学方法在民族史中的独特应用。人类学家大卫·曼德尔鲍姆 (David Mandelbaum) 的《大平原克里人》(The Plains Cree, 1979) 则依靠年长者的记忆，考察了这些水牛猎人社会结构与声望体系的组成方式。历史学家约翰·米洛伊 (John Milloy) 的《大平原克里人》(The Plains Cree, 1988) 依靠欧洲裔加拿大人的历史文献，关注克里人通过贸易、劫掠和外交与周边文化进行互动的过程。这两项研究都面临资料的局限，但都可谓出色的研究。人类学家曼德尔鲍姆的研究是关注克里社会内部的民族志，历史学家米洛伊的研究则是将克里人整合到加拿大的军事史当中 (Morantz, 1991)。

关于大平原克里人的民族史与第四章中描述的 Q 模式分析有些相似之处：把文化作为研究单位。而一些文化主题的历史则与 R 模式分析更为相近：把一个文化特征或一系列相关的特征当做研究单位，可以让我们顺着这些特征

进入文化内部。我对复活节鸡蛋历史和田垄隆起的土豆园传播史的考察，就是这类文化史的例子。关于糖与世界各地文化融合的研究是其中一项经典。西敏司 (Sidney Mintz) 在《甜与权力：糖在近代历史的地位》(*Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, 1985) 一书中，从加勒比海殖民地的甘蔗田里，开始追溯蔗糖进入欧洲文化和许多受欧洲影响的其他文化的过程。西敏司揭示的一个有趣主题是：殖民地工人阶级对殖民主义不断增长的支持，是因为他们对甜味的嗜好从偶尔为之转变为日常必需。

考古学

为民族志研究者提供文献的还有通过发掘进行背景研究的考古学家。虽然考古学家和文化人类学家在方法上存在差异，但他们一样要面对构成本书的大多数问题。要对一个文化进行考古学上的描述或解释，需要建立在发掘所获的物质遗存，以及文献研究协助的基础上。我的同事史蒂夫·马尔克西 (Steve Marqusee) 将他对弗吉尼亚州詹姆斯河畔 18 世纪奴隶木屋的发掘与奴隶管理者编定的商业记录结合在一起。这份藏在弗吉尼亚大学档案馆中的文献报告了每天哪个奴隶生病，得了什么病，为奴隶买了什么食物或药品。马尔克西把这些记录与他在奴隶小屋周围发掘遗存时找到的过去的食物、药物和食物获取工具结合起来，将记录转化为关于奴隶健康和饮食的描述。他通过文献阅读发现，奴隶在进行重体力劳动的同时未获充足的食物，然而他的发掘则揭示出，奴隶种菜、养鸡（啊哈！）、打野兔并采集野生作物来补充饮食。

什么导致文化变迁？

我们的问题到现在为止都是关于如何描述一个变迁过程。要找到变迁的原因则更有难度。某群体为何会采用一种新的思维或行为方式？文化变迁为何遵循这一特殊进程？每个变迁都有其独特特征与具体背景。人类学家与实验研究者的差异在于，他们（通常）没有机会在略微不同的条件下重新运行这一过程，并从中确定哪些条件影响最显著。有关变迁的特征我们已在第二章中讨论过。

所以，我们对导致变迁的原因尚不清楚，有待继续讨论，不过许多人类学家都已采用一种概括性的变迁模式，如图 5.7 所示。它是一个群体的文化与其环境组成的反馈环，大致可以定义为实践某一文化的社会内部和周围所发生的每件事物。反馈模式无始无终，不过我们先从左边的方框开始：

- 一个群体的环境出现了某些变化。这类变化可以是生物物理（“自然”）上的，也可以是社会文化上的。生物物理上的变化包括栖居地或环境上的改变，新疾病的产生，或是诸如家鸡这类新物种的出现。社会文化上的变化包括移民、征服、贸易，以及诸如外国援助这类直接的发展计划。这类变化或者来自外来群体，或者来自群体本身，比如群体内部的人口增长、阶级冲突或技术创新。海啸这类自然灾害，或如银行倒闭这种意料之外的历史事件，也会产生有影响的变化。
- 在最上面的方框中，变迁常常会对这个群体产生问题和机遇。
- 在右手边的方框中，群体会用文化创新进行回应，也就是说，人们以新的方式或认识来应对事物的变化。
- 在最下面的方框中，群体的文化创新反过来常常对自然环境、受影响地区的其他人群，以及本文化的其他特征提出新的问题或机遇。然后循环继续。

我们可以用这种模式解释欧洲文化随移民带到纽芬兰后在形式与结构上发生的变迁。纽芬兰的例子提醒我们，不是所有的文化变迁都指向“现代性”，即指向更大、更复杂的变化。纽芬兰人在北美边缘的渔业聚落遇到了独特的挑战与机遇，发现要在当地延续，只有以较小规模、较简单的形式生活。

当欧洲人随着 18 世纪的工业革命进入一个文化向复杂化迅速变迁的阶段

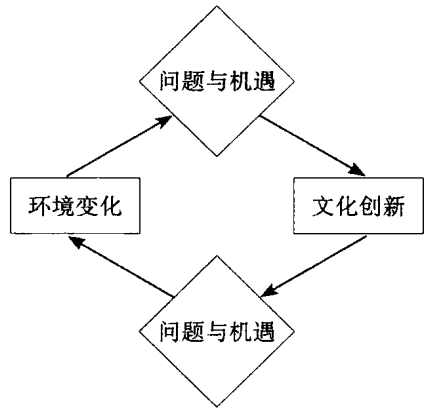


图 5.7 文化变迁的概括模式。这个模式是一个将文化内的创新与更大的环境（指自然现象与其他人群的行为）联系在一起的反馈环。

时，它在纽芬兰殖民地的文化却趋向简单化发展 (Story, 1969)。英国与爱尔兰的移民从工匠与雇工变为采猎者，依靠狩猎、捕鱼、设陷阱为生。人们失去了陶工、木工之类旧世界的技术，而定居者的劳动分工也简化为只有男女工作的区别。和英国农民相比，定居者用简单的手工工具种植较少作物。纽芬兰人盖的房屋类型也少于英国。他们与土著采猎者发生文化涵化，采用了因纽特人的雪橇、服饰和随季节改变住所与行为的生活方式。他们的宗教组织简单，市场网络不复存在。鱼商是一个地区唯一有力的中介，负责在人口中分配社会产品、周期性进出口、调解纠纷，并资助节庆。复杂的英国农业阶级结构没有移植到纽芬兰的沿海聚落，因为大部分定居者都是英国港口城市及其落后地区的匠人和劳工。英国城市和乡村的其他社会阶级既没有往圣约翰市移民，也没有留在该地。

纽芬兰人与北美其他地区的移民先驱的差异在于，他们在数世纪中保留了简单的状态 (图 5.8)。为什么？先驱们面对的环境，为那些来自英国乡村



图 5.8

一个纽芬兰人把他射杀的一头驯鹿挂起来。这个男人的祖先来自一个欧洲农业文明，但他们在纽芬兰变成采猎者，依靠捕鱼、打猎和设陷阱谋生。薄弱的农业潜力、丰富的野生猎物及商业帝国因素，使他们在数个世纪中都坚持了这种生活方式。

的人们提供了不同的问题与机遇。有价值的资源很丰富：鲸鱼、海豹、海狸和鱼类，但可用来移植英国文明的资源却极少。人口密度较英国低，聚落比英国分散，村落与城市之间联系薄弱。如图 5.7 所示，英国对纽芬兰的殖民政策影响深远。英国强大的商业联合企业规定该岛保持简单状态，作为捕鱼基地，为舰队提供水手。

思考未来

时间性问题也关怀未来，关注当前的实践与观念接下去如何发展、现在非主流的进程是否会在将来延续。人类学就是恰好能肩负这项使命的学科。借助考古学和生物人类学的帮助，我们拥有长时段视野；把系统性思维（研究未来的标准）与整体性视角结合在一起；通过丰富的跨文化与比较方法，使我们在思考未来时，能不囿于本文化观念的局限，找到更有启发性的思路（Haviland et al., 2005, 246）。为了对人类学是如何研究未来有个概念，我查阅了 10 本现在的文化人类学教科书。我发现大部分人类学家都是根据本章定义的变迁过程来讨论未来。这些诸如全球化与民族创始的过程，为文化同时提供了机遇与挑战。这些课本也都一致认为，除了研究和教授这些过程之外，人类学家还能做得更多。我们能不断地深入地监督、处理这些过程，我会在第十章进一步举出更多例子加以讨论。下面是人类学家经常用来研究未来的三种方式。

系统方法

道格拉斯·雷贝克的《低头看路》（*Looking Down the Road*, 2000）是一本用人类学整体性、时间性问题更好地思考未来的教科书。雷贝克运用物理、生物科学及计算机信息技术中已经得到检验的系统论，建立了一个情景模型，即按照当前趋势描绘出各种状况如何发展。在系统论中，各个部分通过积极或消极反馈环发生相互之间的沟通与控制。未来主义的模型不能像科幻小说一样，必须明确自己的前提，仔细描述系统因素与相互影响的进程，确定系统的参数（已知的统计参量）。雷贝克建立了一个情景模型——结合其他趋势——揭示了氟化氢的发展、跨国公司的增长，以及人口密度增加的后果。

他不但为工业城市社会，也为亚洲、非洲和拉丁美洲建立了模型。他的一个预测是，随着阅读被视频与电子信息资源取代，人们的阅读能力将会有所下降，他也揭示了这种下降对生态体系、技术-经济系统、社会体系与文化观念的影响（换言之，即变迁如何通过整体性图示产生深远影响，见第三章图 3.2）。

历史比较法

从过去或许能瞥见未来。某种程度上，历史是对自身的重演，至少是事物在某些模式上的重现，譬如政治统一或环境退化都会改变文化。这是历史比较法在研究未来时的前提。我们从前人与当代人的经验中，可以择其善者而从之，择其不善者而改之。环境科学家戴蒙德在《崩溃：社会如何选择成败兴亡》（*Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, 2005）一书中就使用了这种方法。他考察了一些相对著名的文化崩溃的案例，比如中美洲的玛雅文明、美国西南部的阿纳萨兹文化、格陵兰的维京人，以及南太平洋的复活节岛民。他还总结了一些可能和历史案例走上同样错误之路的当代社会。其中就有中非卢旺达的胡图族与图西族、加勒比海伊斯帕尼奥拉岛上的多米尼加共和国与海地，以及中国。

戴蒙德发现，这些分崩离析是历史的重演。每段历史中都是环境退化、人口锐减、文化崩溃（变得极为简单）。虽然所有案例中的崩溃都以某些环境上的问题作为先声——干旱日剧、土壤弱酸性，或是小冰期来临——但其他文化却成功地处理了这些问题。那些崩溃的社会对这些挑战没有给予足够重视。《崩溃》中不断出现的形象就是一个不顾一切，为维持自身实践和观念，忘记停下脚步去聆听花语，并最终践踏了花花草草的社会。这个社会，这个社会的统治精英一意孤行，不顾他们的行为正日益威胁到社会所依存的水源、木材等资源。社会追求的行为降低了群体转型的可能性，而他们本可以通过约束行为，像图 5.7 那样，在不断面临的“问题与机遇”面前进行调整。

戴蒙德强调，文化未来似乎更可能遭遇同样的自我毁灭，而非对挑战的自我吸收。卢旺达大屠杀可能是极高人口密度对可用土地资源的一种压力释放。中国以其数倍于美国的人口来追求北美人的生活标准，他们在水源、空气、森林和生态稳定性方面将会遇到惊人的后果。

戴蒙德不是一个末日预言家。他之所以小心选择消极个案并不是为了宣

扬道德，而是专为启发我们：当我们过于执著本文化方式时，就会忽视随之而来的后果。消极的个案表明，我们应该更多地投入我们造成的挑战与机遇，直面挑战，抓住机遇。戴蒙德用他生活的蒙大拿州牧场主的例子，真诚地期望我们能计划未来，不要重蹈历史的覆辙。

德尔菲法

我在纽芬兰大北方半岛考察四个社区的历史时，感觉到我的报道人们坚守着自己的历史，颤颤地凝望着不久的将来。为了有助调查，我从我本科时的老师泰克斯特 (Textor, 1980) 那里借用了一种前沿方法。他的方法是未来研究者所谓德尔菲法 (Glenn and Groden, 2003) 的文化人类学版。这种方法的目的是促进一个文化的“专家”和领袖们全面讨论他们的问题和机遇，以及当前发生的文化变迁及其应对方法。渔民协会的领袖、镇长、镇议员、老师、出色的店主等，都是帮助我进行全面讨论的当地专家。在我的促成下，每个人通过较长的半结构访谈，为各种社区问题想象了三幅情景模型，帮助他们回答这样的问题：“今后5年，你觉得贡泄镇附近的森林最可能发生什么变化？”或“你希望那片森林发生什么状况？”或“你害怕那片森林会发生什么变化？”我把他们的情景模型发还给每个访谈对象评论，再次访谈他们，随后将评论编订，再发还给他们。我做的最坏打算是，一些社区领袖觉得这项工作毫无启发，但他们非常想知道社区领袖之间会在什么问题上一致看法，而且一些社区领袖确实会按照报告内容进行实践。有位村长从我返还给他的访谈评论中得到启发，准备推动他的村委会贷款修建社区用水系统。我的工作似乎不仅仅是评估未来，我还会在一定程度上影响未来。第十章中会讨论人类学家影响事物时在伦理和实践上面对的复杂性。

小 结

时间性问题指的是：这个行为或事物在过去是什么样子的？在这些年里它发生了什么变化？是什么原因塑造了它今天的模样？对时间性问题的考察，能让我们摆脱现世中心主义的束缚，意识到群体的观念和实践并非一成不变。

人类学家基本上已经不再把文化描述为永恒不变的民族志现状，而是把文化的历史作为理解文化的基本方式。回答关于文化实践与观念的时间性问题，需要兼顾其前身与变迁过程。我们在寻找前身时，会考察什么文化特征和之前一样、哪些地方一样、和什么时期一样。我们还会问：这个变迁是经过什么过程出现的？一些变迁过程的类型有多种形式：发明、传播、涵化、整合、复兴、民族创始、本土化和简化。人类学家在收集变迁证据时，会进行文献研究、参与观察、再研究、长时段研究，以及跨文化研究。历史文献与考古学、生物人类学的发现，丰富了文化人类学家的调查。人类学家经常用对变迁和机遇的适应反馈模式来解释文化变迁，本章展示了这种模式的基本形式。文化人类学家不但继往，而且追来，用系统与经验的方式面向未来。最后我们介绍了三种思考文化特征的方式：系统方法、历史比较法和德尔非法。



鸡和蛋的故事（三）

薇娃的鸡和蛋的故事为我的时间性问题提供了一个颇有启发性的答案。纽芬兰人在200年间饲养了羊、奶牛和鸡，这些家畜的产品：羊毛、牛奶和鸡蛋，比它们的肉更有价值。在纽芬兰环境中饲养这些动物的方式和观念，集传统、传播和发明于一体。比如，所有三种动物在一年的很多时间里都可以自己觅食，无需照管。如家鸡，照看家鸡的女人就不愿吃鸡，这种态度形成的原因，可以追溯到历史上“不吃鸡肉”传统的形成。

回答纽芬兰人生计方式中的时间性问题，可以帮我们解释纽芬兰男孩在春天雪鹀遍野时设套捕捉雪鹀的原因。没人吃鸡和鸡蛋，所以雪鹀不是肉食的首选（图5.9）。所有这些都是苏珊和我在1979年到来之前的事情。提出关于养鸡的时间性问题，还产生了许多关于我自己本文化传统中复活节找鸡蛋、抓复活节兔子等有趣的历史问题。

我在薇娃的故事中发现，从历史的角度思考，也为其他比如生物文化之类的人类学问题提供了解释。也就是说，在北大西洋海岸养鸡，也和定居者的其他观念与实践保持一致，如他们的生活环境，有时还和家鸡本身的环境有关。包括家禽在内的食物还对纽芬兰人的健康产生了影响，这



图 5.9 1990 年早春，一些纽芬兰男孩在雪地里设套捕捉猎物。

也是生物性的一部分。人类的生物性反过来也需要为地方文化与环境作出某些调整。人类生物性、环境及文化这三者的互动，将是下一章生物-文化性问题的核心。





练习

练习 1: 长期历史模式

本练习是为让同学们了解，我们的文化是在数百年乃至上千年前的历史事件中塑造成型的。此外还让我们了解，我们身为文化的参与者，通常没有意识到这种模式。而语言作为文化的核心，将向我们展现这点。

第一部分 —— 历史模式

想象一个来自文化差异极大社会（比如柬埔寨）的人类学家正把你视为了解美国文化的访谈对象进行采访。（如果你就是柬埔寨人，那么正好；不过难道美国本身不也是个奇特而有趣的地方吗？）这位人类学家会问你：

“我正在研究你们的烹饪方式，现在有点困惑。你们说的烘（*baking*）和烤（*roasting*）有什么区别？”

花点时间写下你对这个问题的回答。你的老师随后会主持一个讨论，考察你们对这两个字的意思是不是有一种共识。（我前面已经给了你们老师很多提示，该怎么进行这项工作。）你们有没有一种共同的烹饪法？它从何而来？在报告前写笔记，写下这种烹饪法的起源和变化。我预言会有一种共同的烹饪法，我还认为这种影响可能来自诺曼征服及工业革命。二战后发展的农业综合企业也起到一定作用。我认为，最重要的一点是，我们实际是在不知不觉的情况下保持了这种古老的烹饪方式，并从英语中学到了这个词（Leaf, 1975）。

第二部分 —— 未来

思考一下这两个词现在和未来可能的趋势。你觉得烘和烤这两个词的用法还会在英语中延续多久？什么变化会使之消亡？时间性问题用这种方式就能考察当前文化实践发生的变迁过程。比如，微波炉技术在我们的语言中造成了什么变化？我们创造了什么新词来说烹饪？比如，你有多少种方式完成下面这个句子：

“我要把咖啡放到_____热一下。”

我们有没有为描述微波炉里的烹饪过程创造新词？你有多少种方式完成下面这个句子：

“我要把这块火腿在微波炉里_____一下。”

你有没有把旧的烘、烤词汇用于这一新技术？也就是说，你能否将烘、烤这两个词放到上面那个句子中？如果可以，解释一下那个使其放在那里显得比较合适的语境。你用在这个句子里的那些词，有没有包括在班级讨论上发现的烹饪法中？

第三部分 —— 其他方式

我们的语言中还有没有类似烘 / 烤之类的其他模式——那些或许能让你比对烹饪有更强烈感受的事物，如金钱、性、种族或环境？这些模式有没有影响我们看待世界的方式，比如将我们与（有着不同语言模式的）柬埔寨人的视角区分开来？这些语言模式之所以强大，一定程度上是因为我们没有意识到创造它们的过程，因而觉得它们就是这个世界天经地义的方式。

第四部分 —— 内隐文化

我在第一章中指出，我们现在通常认为文化是建构的，意思是，文化是一个群体创造的；现实本身不会创造文化。“建构”的言下之意是，这些人类的创造是有意的，并有一种结构或模式。不过，这并不是说，那些习得这种结构的人们（比如你学英语时）会意识到这种过程。我们考察烘 / 烤所得的语言模式，是否揭示出文化的定义实为人们所建构？本练习让我认识到，即便文化实为建构，我们这些实践者也只能改变（整合、协商或替代）我们意识到的部分。我认为这是因为我们对文化中很大一部分都熟视无睹。人类学家爱德华·萨皮尔 (Edward Sapir, 1927) 所谓的内隐文化造成了这些差异，比如欧裔美国人的走路方式，与菲律宾人或马赛族走路方式的差异。你还能想到你的文化中隐含的其他因素吗？我们为什么没有意识到我们文化中的其他方面？这些内隐文化的流行，可能是人类学家要用客位视角揭示这些方面的原

因。客位视角如何帮助我们揭示内隐文化中的这些要素？我们还能揭示更多的内隐文化吗？

练习 2: 代词变化

在本练习中，我们要提出关于英语代词的历史性问题。我们将发现英语曾与相关语言共有一种模式，但在启用了几个代词形式后与原初模式分离了开来。有些讲美式英语的人群保留了原初代词形式的几种地方变异，所以我在小结的时候会提问，“标准”英语是否应该像它们这样变化？

第一部分 —— 失落的代词

除了后文会提到的几个例子，今天英语中唯一的第二人称代词是“你”（*you*）。更古老的英文文献显示，我们还使用过其他第二人称代词；最现代的欧洲语言还保持多样的代词。法语使用者在和亲密的人（如家庭成员或朋友，或其他如小孩这类可以使用非正式用语的人）说话时，会使用 *tu*。语言学家将其称为 T 形式。法国人在和一个以上不太亲密、不太熟的人，或某些在社会地位上要稍许正式的人说话时，使用 *vous*。语言学家称其为 V 形式。同样，德国人在 T 形式中会用 *du*，在 V 形式中用 *Ihnen*。说西语的人在 T 形式中会用 *te*，在 V 形式中用 *usted*。意大利语、葡萄牙语及斯拉夫语也有 T 形式和 V 形式。

英语曾有两种 V 形式的代词，分别为 *ye* 和 *you*（*ye* 是主格形式，如“*ye know not*”，*you* 是宾格形式，如“*I see you*”）。过去 300 年间，英语完全抛弃了 T 形式，将它的两种 V 形式都合并到了 *you* 中。所以，（四种形式中）只有一种保留在了英语的第二人称代词中，只有英语经历了这种变化。表 5.1 总结了今天的情况。与你们的老师讨论如下问题：

1. 单数 / 昵称 / 下级关系的称谓分别是什么（实际上有两种称谓，一种是主格，一种是宾格）。
2. 那些代词发生了什么变化？
3. 法语、德语或西语为何没有发生变化？

表 5.1 四种语言中的第二人称代词

	法 语	西 语	德 语	英 语
T 形式 (单数、昵称、下级)	tu, te, toi	te, ti, tu	du, dich, dir	??
V 形式 (复数、敬称、上级)	vous	usted	Sie, Ihnen	(ye), you

第二部分 —— 替代选择出现

不是所有说美式英语的人都接受这种简略化。我在纽约北部或加拿大的餐馆里，常能听到服务员问：“What can I get Youse?”

1. 英语语法的什么习惯变化，让使用者从“you”变成“youse”？
2. 说话人将“youse”归入表 5.1 中哪一类第二人称类别？
3. 如果你之前（我认为是错误地）回答英语在第二人称代词上之所以发生了简化，是因为英语变“简单”了，那么你该如何解释这种逆向复杂化的“youse”呢？
4. 你还能发现美式英语中其他第二人称复数用法的例子吗？
5. 有人会偷笑这些代词是族群标记或教育不足的标志。我觉得恰恰相反，我们应该把它们看成标准用法，因为我发现使用这些区别用法是有意义的。你怎么看？
6. “youse”一词或许永远不会让听者感到备受尊重，但这在表示说话人是面对一个以上的听众，或者说说话人想与听众保持一定情感距离时，难道不是恰如其分？美式英语使用者还有没有其他避免“youse”，而实际上又表达这种意思的方式？你还能想象其他可以表示这些意思的方式吗？

练习 3: 文化整合

你已在本章中学习到，整合是一个将传统、其他文化和发明组合成一种新的现象的文化变迁过程。比如，新式法国烹饪就是融合了法式和中式烹饪技

术、全球市场的食材、当代欧美健康饮食观念和日本审美形式的产物。

你在本练习中将要分析一种整合过程，这种过程在美国产生了一种流传甚广的实践方式。有三个你可能会感兴趣的话题：高校曲棍球运动、宽扎节、末世圣徒耶稣基督教会（摩门教）。我有理由相信，每个主题都整合了丰富的内容，并非常易于研究。每个主题都很靠近现在（起源于 19 或 20 世纪），所以可以考察其起源。

先从网上和出版文献中做一点背景研究。随后，访谈一些定期参与这些实践的人。最后，对这个主题做一个历史分析。下面是一些指导。

背景研究

谁、何时、何地开始这种实践？到底为什么要创造出新东西？它为何要这样整合？传统、借用，以及发明的元素是如何组合起来创造新事物的？自其开始以来发生了怎样的变化？它会向哪里发展？下面是一些有助于研究这三个主题的网站（2005 年）和著作。

1. 曲棍球

www.hickoksports.com/history/lacrosse.shtml

Lacrosse: A History of the Game, Donald M. Fisher (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).

2. 宽扎节

www.officalkwanzaawebsite.org

Kwanzaa: A Celebration of Family, Community and Culture, Maulana Karenga (Los Angeles: University of Sankore Press, 1998).

The Complete Kwanzaa: Celebrating Our Cultural Harvest, Dorothy Winbush Riley (New York: Castle, 2003) or (New York: Perennial, 1997).

3. 末世圣徒

www.mormon.org; www.mhahome.org; www.shire.net/mormon

The American Religion: Emergence of the Post-Christian Nation, Harold Bloom (New York: Touchstone, 1993).

访谈

就你对背景研究的所知，准备一份向报道人提问的半结构访谈大纲。在练习中找一个参与者：一个运动员、一个非裔美国人、一个摩门教徒，他要愿意贡献大约 30 分钟时间回答你的问题。你的访谈主题是：这个话题在实践者现在的生活中是如何展开的。提问的方面包括：

1. 报道人对实践的整合性本质的意识，以及你从背景研究中所了解到的。
2. 报道人的实践与你从背景研究中所获之间的差异。
3. 报道人对实践相关问题的回答，这些问题是你在背景研究中产生的。

报告

上交一份关于这个话题的时间性问题的报告。即这个事物最初是怎么产生的？如何变成今天的形式？将来会朝什么方向发展？强调整合性过程。了解它当中的组成部分中，哪些是传统、借用、创新的？要引用你报道人的话和文献资料（牢记，报道人要用化名）。

练习 4: 关于未来的研究

在本练习中，你将像泰克斯特在泰国和我在纽芬兰做的那样，进行关于未来的访谈。组织一个 3—5 人的访谈小组，讨论同一个话题，集中访谈内容，分析回答，向全班报告。

从正在变迁或最近 5 年可能会发生一些改变的美国生活中选取一个话题。例子如下：

- 一种主要机制，如婚姻、你的学院或大学、种族关系、宗教
- 一项政治或社会当前关注的主题，比如总统选举；国家安全与个人自由；环境整合（空气与水、生物多样性、野生动植物保护）；电脑技术
- 一项美国传统或特殊特征，比如汽车与驾驶、职业篮球、文身

把这个主题分入三个问题，来问你的报道人小组。假设你选择访谈“汽车与驾驶”，那么将这个话题具体到混合油气/电动车的未来。你的导言和问题就像下面这样：

“我们小组感兴趣的是，美国驾车一族是如何看待在不久的将来混合油气/电动车的未来发展。我会提问三个关于混合动力车在不久将来的景象——你期望的景象、你害怕的景象、你觉得可能的景象。你谈这个问题时我会做笔记。”

1. 你希望今后5年美国混合动力车发生什么变化？
2. 你害怕今后5年美国混合动力车发生什么变化？
3. 你觉得今后5年美国混合动力车最可能发生什么变化？

访谈小组的每个成员要挑选两个与问题相关或对问题有所了解的熟人进行访谈。这些人和通常一样要用化名，为其匿名。访谈成功的关键是要找到有兴趣的报道人，让你们自己表现出倾听的姿态，让报道人感到舒服地思考问题，描绘场景。

这项研究现有四个阶段。

第一阶段

1. 获得报道人的访谈允许。
2. 进行访谈，“暖场”和开场白，思考三个问题，以及最后谈话“收尾”至少要20分钟。
3. 好好做记录。用电子设备记录随后整理更为准确，但很花时间。
4. 你要把报道人对这三个问题的回答笔记作分类。
5. 向第二个报道人重复问题。

第二阶段

6. 复制一份访谈内容给报道人本人阅读。
7. 问他们对这三个问题的答案有何改变。
8. 对修正过的访谈进行分类。

9. 复制一份内容给报道人。
10. 复制一份内容给访谈小组。

第三阶段

访谈小组评论，总结所有访谈文稿。

11. 比较所有对第一个问题的回答，然后是第二个，按顺序进行。
12. 试着给答案分类，或者挑出针对回答的常用短语和词汇。某些主题会在回答中始终出现。
13. 尝试把每个问题的一致意见（如果有的话）总结出来。
14. 记录访谈小组对结果的评论。
 - 结果在哪些方面与你预计的一致？它们和你预计的有多大差异？
 - 报道人的回答有没有表示他们对未来的看法？
 - 如果你是被访谈者，你会不会给出这些答案？
 - 你的报道人的看法在多大程度上和美国文化一致——换句话说，对这个问题的看法有没有一种共识？

第四阶段

每个小组在班级讨论中报告结果和评论。

- 回答相关问题（比如关于技术或教育）的不同组报道人之间有没有相似之处？
- 讨论不同话题的不同组报道人之间，有没有可能存在相似之处（表明美国文化对待未来的看法有一种共通之处）？

每个小组成员的作业是就第三和第四阶段的结果写一份报告，附上小组成员进行的两次访谈记录。

练习 5: 解释变迁

你在本练习中要采集一个美国生活中常见事物的图像样本，解释它在最近 100 年间经历的变化。

样本

集中一组关于一件文化制品（如汽车、照相机、女式晚礼服或男式帽子）从 1900 年至今的图片，要求每隔 10 年选取一张。技术和流行的变化一般要比当时其他文化要素的变迁更为可见。把每张图片复印下来，标注来源和日期。最可寻的图片资料是诸如杂志或报纸一类的系列出版物。浏览图书馆分类中“期刊”类大众读物《国家地理》、*Look* 和《美国数据》的合集。如果可以复制图像，在《期刊文献读者指南》的出版物微缩胶片中找到的系列也可作为资料。你会用到一种以上的出版物来寻找样本时段的数据。

分析

1. 描述研究对象在过去 100 年间出现的变化。
2. 标出变迁中出现的过程（即为其起个名称）。其中有没有涉及物体、观念或实践向美国的传播？或者有没有涉及涵化、独立发明、复兴或重新诠释？
3. 用图 5.7 中的术语——文化变迁的概括模式——来解释变迁。

这项练习的作业是你的分析与 10 张图片。

推荐阅读

1. 有一种成熟、复杂的非洲文化，一直不为我们美国人所熟知。现代西非贝宁生活的丰人文化的前身，是一直延续到19世纪的达荷美。

Argyle, W. J. 1966. *The Fon of Dahomey: A History and Ethnography of the Old Kingdom*. Oxford: Clarendon Press.

2. 这是两项关于政治与宗教复兴过程的研究。

Esposito, John. 1988. *Islam: The Straight Path*, 3rd ed. London: Oxford University Press.

Lewis, William F. 1993. *Soul Rebels: The Rastafari*. Prospect Height, IL: Waveland.

3. 这是写给本科生的人类学史。

Garbarino, Merwyn S. 1977. *Sociocultural Theory in Anthropology: A Short History*. Prospect Heights, IL: Waveland.

4. 该书是通过田野工作，对由跨国组织、政府，以及非营利团体导致的直接文化变迁与“发展”过程的评估。

Hobart, Mark, ed. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. London: Routledge.

5. 科塔克在对巴西阿伦贝皮村的长时段研究中，描述了这个社区发生的文化结构和形式上的变迁。查冈的经典民族志通过他30年的访问，记述了这个亚马逊文化最近变迁的历史，并思考了他们的未来。

Chagnon, Napoleon. 1997. *Yanomamo*, 5th ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.

Kottak, Conrad, 1999b. *Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village*, 3rd ed. New York: McGraw-Hill.

6. 这本文集提出了研究各个文化与一些文化趋势未来状况的方法。

Rosenberg, Daniel, and Susan Harding, eds. 2005. *Histories of the Future*. Durham, NC: Duke University Press.

7. 麦当劳快餐店在世界范围内的传播，是全球化进程最广泛引用的案例，沃森的著作则是一项颇有思想深度的民族志研究。

Watson, James, ed. 2004. *Golden Arches East: McDonalds in East Asia*, 2nd ed. Palo Alto, CA: Stanford University Press.



第六章

人类生物性、文化与环境是如何互动的？

生物-文化性问题



文化的观念与实践是人类群体对其所处自然环境的回应，而人类群体的行为反过来也影响着环境。文化也和实践者的生物性相互影响。本图是印度尼西亚巴厘岛的山地，这片山地已经完全改造成种植水稻的梯田。



小姐，我的肠胃啊（一）

苏珊与我循着泥泞道路溅起一路水花驶入纽芬兰北部，在这 50 年前，来自密歇根凯洛格市的海伦·米切尔护士登上了沿海渡轮，用整个夏天在这个渔民社区进行了一项营养学研究。旨在促进北方沿海社区生活条件的格伦费尔医疗计划在 40 年里邀请她进行这项研究，她的旅行由纽约市三位匿名捐赠人资助。鳕鱼捕捞在过去几年里产出甚少，政府和医疗计划因而预计，收入减少或许会造成饮食水平恶化，疾病滋生。米切尔 1930 年出版了她的研究报告，我在纽芬兰纪念大学的文档中读到了这份报告。我当时正在调查，这些北方人的健康如何受到他们饲养、捕捞、种植或交易所获，以及他们日常工作、饮食观念的影响。

米切尔护士的报告宛如金矿。她的步骤很具系统化，从 12 个聚落的家庭中收集了 50 份食物档案（食谱清单和消耗量）。我对她的报告充满敬意，因为她抓住了人类学方法的要领。她意识到自我报告通常并不可靠，但纽芬兰人的回忆却有着不同寻常的准确性，因为他们在秋天用渔获交易其他日用消费品时，会一次性购入大部分食物。米切尔护士还用“技巧和同情心”赢得了报道人的信任，向他们解释了她为何要如此细致地进行访谈。米切尔了解文化：“这些英格兰、苏格兰裔渔民在食物习惯上有着显著的相似性，而这些相似性无疑是民族口味、传统和经济必要性的产物。”她与当地护士一道，反复核查了她的发现，并以简洁、全面的文笔写作了整篇报告，其中几乎不涉专业术语，甚至笔调诙谐。“观察者会幽默地发现，”她幽默地写道，“那里的乡村似乎丝毫没有 [维生素]E 摄取不足之虑。”她对许多家户有十多个孩子的状况感到大为惊讶。

除了生育率，有人还提醒米切尔护士要发现，北方人糟糕的饮食会因此导致他们糟糕的健康。“每个成人每年一桶 [不实心的，她记录到] 白面粉、糖浆 [很好的铁元素来源]、咸猪肉和咸羊肉 [只有精肉，少了一些营养]、人造黄油、一些大豆和豌豆、充足的腌鳕鱼，以及大量的茶叶，是大多数当地家庭的各类所需。”（图 6.1）那些有园子的家庭，还有土豆、萝卜和卷心菜吃，但一年里只有一些季节中有。

米切尔护士从这份食谱中得出结论，那些人们摄入了足够、比例适中

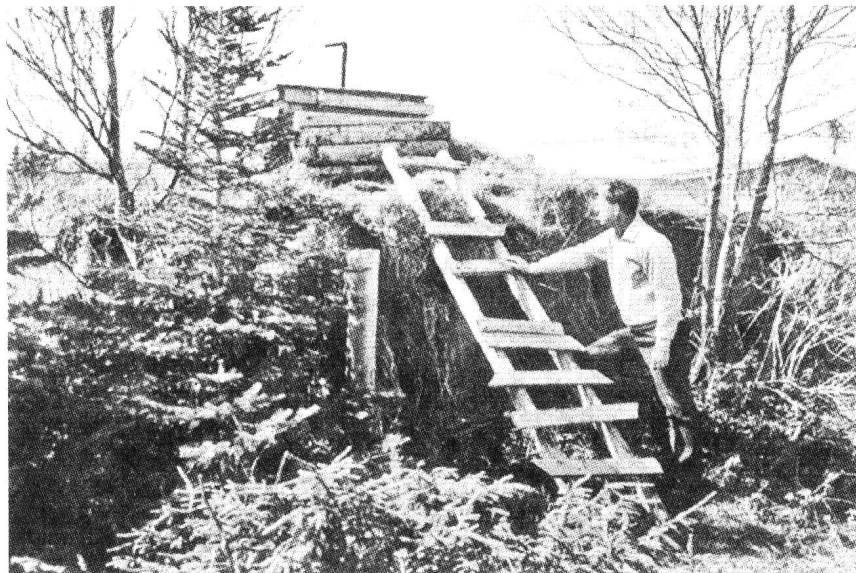


图 6.1 这张图是我在检查一户纽芬兰人的地窖。纽芬兰北方人直到 1980 年都把他们的自制冬季食物“储藏”在半地穴式菜窖中。他们的饮食极大地受到环境所限，而健康则受到饮食影响。他们的文化影响了他们吃什么、如何获得、加工，以及食用的方式，这反过来又影响了他们的健康和环境。

的蛋白质、肉类和碳水化合物，但他们获取的微量元素（维生素与矿物质）太少。与加拿大人和英国人的饮食相比，纽芬兰人的饮食中钙、铁、维生素 A、D、B1 和 B2 含量很低。在一些社区中，人们大量摄入蔓虎刺浆果、云莓和其他小浆果，这类水果提供了丰富的维生素 C，防止了败血症。采集浆果较少的家庭必须依赖土豆获取维生素 C，但煮熟过程中流失大量维生素 C，使败血症在这些家庭中更为常见。米切尔护士经常诊断为夜盲症、脚气病、贫血和佝偻病的原因，都是缺乏微量元素。大多数居民都深罹龋齿，因为摄入大量精制碳水化合物，而缺少牙病防治。他们的饮食不足加剧了他们对肺结核的免疫力下降，因为他们在漫长的冬季群聚于狭小的屋子。

沿海更北面因纽特人的饮食生活仍以传统的野生猎物（包括鲸脂和内脏）为主，但他们有良好的牙齿，没有脚气病、败血症或佝偻病。因纽特人深罹很高的婴儿死亡率、有时死于饥馑，但研究者证实，他们在海岸边的生活却没有那些小病之扰，这为纽芬兰人的生活方式提供了一种借鉴。

实际上，那些进食驯鹿、海豹、海鸟的纽芬兰人比其他大多数都更加健康。但随着 1930 年代大萧条加剧，大部分人开始狩猎，北方驯鹿和海鸟的数量几乎罄尽。

综 述

通读纽芬兰文献中厚厚一叠古老的传教士报告，给我的许多人类学问题提供了解答。米切尔护士的方法恰好回答了我的自然性问题。整体性问题揭示了北方人饮食与他们其他文化组成（如渔业、家庭、对福利的态度、商人的角色，以及种植和浆果采集）的关系。比较性问题将因纽特人、英国人和加拿大人，以及其他北方村落放到一起。时间性问题则让我将米切尔护士的报告与后来 1950 年代的报告、我自己在 1980 年代的观察串联在了一起，让我以“长远视角”审视文明之疾。

不过，我最初坐到这堆文献中的原因是为了探索纽芬兰人的健康和他们的食物生产行为之间的生物 - 文化性问题。北方人当时吃的是什么？这些饮食对他们的健康产生了怎样的后果？当地的海洋与陆地资源给他们提供了什么食物？他们的每日劳作与文化对食物的喜好，促进或阻碍了他们获取丰富的食物吗？他们尽地力所出养活自己的行为有没有对自然环境产生任何影响，比如耗尽了驯鹿种群？

生物 - 文化性问题，总的来说就是，考察人类生物学（即生物物理学）如何塑造文化？以及反之，文化如何塑造人类生物性？这个问题类似整体性问题，但要求我们同样考察文化之外的其他互动，比如，与蚊子、季风和激素的关系。这个问题也和时间性问题有关，因为我们关注在时间上的变化，但变迁过程在这里包括文化之外的事件，比如森林的成长周期或气候变化。

本章将从人类生物学与生物物理环境（即“自然”）之间的因果反馈循环，来介绍人类学家对文化的认识。我们把现代人类同时看做生物和文化变迁进化过程的推动者与产物。我们会介绍生物人类学的分支，并将其中一个概念——适应——应用于人类文化。生物与文化适应是两个紧密联系但彼此不同的过程。同样，适应也并不全是完美，难免会出现不适应的情况。最后，我

们会抛弃关于文化与自然之间的简单区分，而代以一种六类互动的系统模型；并会呈现每一类互动形式。

顺利学完本章，你应该能：

1. 比较大萧条时期和 21 世纪纽芬兰人的饮食与健康，反映了文化是如何塑造生物性，以及生物性如何塑造文化的。
2. 区分生物性与文化适应，描述这两者的互动是如何塑造我们人类独特的适应策略的。
3. 以纽芬兰的饮食为例，试着解释，尽管经过多年调试，文化却很少达到某种理想中的适应程度。
4. 解释生物、文化和环境之间的互动为何只是第五章介绍的文化变迁概括模式的一个具体个案。
5. 用生物-文化-环境体系来解释你自己生活中的一个事件或情况。
6. 用社会-自然系统的概念描述你自己的或你所阅读的民族志中的环境。
7. 区分生物变迁中的三个过程：环境、发展适应、环境适应。



小姐，我的肠胃啊（二）

在大北方半岛，文化为生物性而调整。某些因维生素不足导致的疾病成为一种共有认识：“事情本该如此”。北方人让自己习惯了这些缺陷。比如，4—6 月是脚气病的季节，因为冬天整月整月顿顿吃的都是白面包和盐鲱鱼。“人们似乎接受了春天时略微有些腿脚不舒服、稍微有些气短的情况，觉得这是自然而然的事情。”（Akroyd, 1930, 357）海伦·米切尔最常听到的抱怨是“纽芬兰的肠胃”，指的就是便秘，因为他们的浓缩食物中缺乏纤维和维生素 B1。居民们要靠护士分发“通便”药来减轻不适。

文化同时也塑造了生物性：人们的行为方式影响了他们的健康。米切尔护士与其他医疗访问团注意到，男女分别缺乏的略有不同。男人的脚气病和夜盲症更重，因为一些男人要在远航渔船上多住一段时日。许多女人（有时能占一个社区的 40%）则患贫血，因为她们的饮食缺铁。米切尔还

发现，无论一个妇女罹患何种缺陷疾病，她的孩子也会患同样疾病：这体现了家庭在传递技术、知识……以及维生素方面的重要性。

等米切尔护士秋天回家后，又安排了另一个来自凯洛格市的护士玛杰里·沃恩在下一年里整年都待在北方，通过参与观察收集更多数据。沃恩住过的一个社区，也是苏珊和我半个世纪后到访过的。

我把沃恩的报告（Vaughn and Mitchell, 1933）从文献堆中检出，放在我面前的桌上。沃恩护士没有米切尔护士有经验，但她住了一年的报告充满激情与活力。她还有充分的时间记录各种事情。比如，她发现两家人常常共用一头牛。每天只挤这头瘦牛一夸脱奶，只做一点黄油，不做干酪。脱脂牛奶用来做饭、喂牲口或倒掉（因为有异味）。奶牛放养，有时牵到海滩边吃海草，海草虽有营养，但产的奶味有些奇怪。

沃恩护士积极致力于一项改善居民健康的项目，鼓励种植，饲养家畜，推广营养学知识，提高烹饪方式，并改进在校学生的午餐。她确实为学生制定了项目，但（我能料到）她增加西红柿（人们觉得有毒）、全麦面包（备受嫌弃，人们认为是福利机构施舍给穷人的）和牛奶（人们[恰恰]害怕带有结核杆菌）的做法违背了当地的文化。

米切尔和沃恩护士与其他在 20 世纪上半叶到过北方的医疗访问团认为，大部分这类疾病发病率（即疾病在一个人群中发生的频率）都要归因于北方人在漫长的冬季中无法添置补给、他们从捕鱼和伐木中所获不丰的收入，以及加拿大太平洋沿岸的环境障碍，无法复制移民们从英格兰和爱尔兰所熟知的农牧经济。在纽芬兰寒冷、潮湿、岩石散布的土地上难以种植作物，而收割丰富的野草喂养牲口度过漫长冬日也很艰难。通过阅读这些古老报告和今天与纽芬兰人的交流，我的生物-文化性问题油然而生：定居者如何在这片土地上自力更生？他们又受到什么来自土地的影响、产生了什么健康后果？

哪个先发生？

生物与文化是我们这个物种（智人）适应地球生活的两种方式。我们在生物上进化为文化动物。这可以从化石记录上看到：随着文化对我们物种

渐渐重要,我们的爪、牙日趋变小,表明它们的工具作用下降(Relethford, 2002)。生物性会对文化作出回应。同时,文化也会回应生物性。人类在成为高效的两足动物(意为两足行走)时,改变了我们的骨盆构造,使产道变窄,因此胎儿必须在发育较早时期降生。这些无助的新生儿迫使我们人类的远祖花更多时间怀抱、喂养他们,与其他带孩子的人合作。所有照料孩子的工作使那些小婴儿将来成为更多社交、更多咨询(即更多文化)的父母(Tattersall, 1999)。回答这个“谁先发生”问题的最佳方式,就是从生物性与文化的不断反馈循环来思考。两者相互推动,共同塑造,彼此约束。

尽管文化与生物性彼此交织,但它们经历的却是两种本质上不同的过程传递:学习和基因遗传。一个人群会通过代际之间的遗传变化,发生生物学上的演变。亲代传给子代。相比之下,文化不依赖代际变化,也不靠任何生物变化,因此它的变化更快。一个电视上的流行歌手改变了说话腔调、服装或剪了头发,第二天成百上千的人也改变了他们的这些方面。文化变迁与生物变化的不同在于,文化变迁还可从相反的方向传递,从后代传给父母,比如小玛丽会教她爸爸怎样上网(Boyd and Richerson, 2005)。

生物人类学是人类学的一个分支学科,主要关注生物-文化性问题。生物人类学家探索的就是我们人类如何在生物、文化,以及环境的互动过程中进化的历程。他们还会考察人类遗传和体质多样性;从出生到成年的体质变化(Bogin, 1988);疾病与死亡(Wood, 1979);以及关于其他灵长类(指对猴、猿、人与原猴类的生物学分类)的骨骼与行为(Richard, 1985; Goodall, 1986)。文化人类学的教育包括一部分生物人类学的学习,所以生物-文化性问题是我們所有人的基本研究工具之一。我们探讨纽芬兰村民食物与疾病的关系时,显然会用到生物人类学术语,但这个问题即使在文化的政治或宗教方面也同样会被提及。

比如,在《献给祖先的猪》(1967)这本系统思考生物-文化三要素的经典中,罗伊·拉帕波特描述了巴布亚新几内亚的僧巴加马陵人。拉帕波特考察了仪式在僧巴加人与生态体系之间起到的平衡作用。僧巴加人在1960年代是一个居住在僻远山村的200人社群,他们在雨林中开辟出园圃种植芋头、甘薯和蔬菜。他们还养猪,而这就是他书中的主角。拉帕波特提出,僧巴加人遵从的庆典和筵席的仪式周期产生了如下结果:约束了猪群的规模、为紧张时期

的人们提供了蛋白质、在整个山谷人口中对高营养蛋白质进行了再分配、重新配置了土地上的人口，以及帮助森林新陈代谢——不断清理、再生。

僧巴加人的仪式循环包括四个阶段：与邻人的敌对时期、5—10年的休战时期、休战结束时期为期一年的盛宴，以及标定群体之间地界新土并允许恢复敌对的阶段。（巴布亚政府现已规定这类战争为非法。）男人在战斗时，要举行屠猪吃肉的仪式。宣布休战后，所有的成年猪都要杀掉，用盛大宴会的方式分给战士的亲属和盟友，人数约有差不多3000人。停战持续到猪的数量回到对劳动力和食物供应产生负担之时，所有的成年猪再次遭屠，又是全村轮流设宴分配猪肉的一年。

因此用生物—文化性用语来说，我们可能会把猪看成传统农园中的四脚碎土机，它们会促进森林新陈代谢，以备将来开辟田园，但猪的数量过多会激发宴会，宴会推动结盟，盟友在战争中有助于人们重新分配地域，而猪肉蛋白则会在紧张时期改善营养。拉帕波特的生物—文化分析是纯粹的客位视角，而僧巴加人则不会像民族志研究者那样，把停战仪式与蛋白质供应联系起来。僧巴加人认为，仪式是为了重拾他们与祖先的联系，这也是他们进行战斗的原因。因为他们围绕人、猪、园圃，以及森林的生态系统非常平衡，我们无法就他们为何开战给出一个可以信服的客位解答，但拉帕波特的生物—文化分析算得上是揭示他们生物—文化体系运行之道的一部杰作。

那种适应的优势是什么？

人类学家通过时间性与比较性视角，把文化视作我们人类独特的适应策略，意为通过对环境刺激的回应力变迁，形成的基本生存行为方式。如果一个人群对环境刺激出现了解剖学或体质上的变化，这就是生物适应。如果人群通过行为与思维的变化应对这种刺激，这就是文化适应。这两种适应都是人类大约已有200万年之久的应对策略。文化与生物适应之间的互动方式非常复杂，它们的过程也非常不同。生物适应导致人群可以继承的遗传变化，这被定义为生物进化，只有一代发育成熟，生育下一代时才能传递。文化适应则由于人们在行为和思维上的变化，而发生得更为迅速。生物适应只限于人群

固有的基因：除非人群出现了具有生物化学成分的免疫反应，或出现自发的突变，否则我们是不会进化出对某种疾病的免疫力的。相比之下，文化适应似乎不受限制；你永远不会知道人们下一步会作出什么。

最后一点，生物适应无法蓄意为之，直接实现。早期人类没有选择发育大脑；这些只是一代一代通过更发达脑力，从事复杂行为，成功养育和保护自己后自然选择的结果。文化适应可以蓄意为之，直接实现，比如纽芬兰人采用了原著民在冬天迁往内陆的行为实践。当然，群体有时选择文化适应时，在一定程度上并非有意而为，比如纽芬兰人在 20 世纪后期重新调整了他们的传统饮食安排。领薪工作与强制教育使一家人无法在中午聚齐。随着时间推移，家庭开始将“正餐”（主要的热饭）延至晚上，消除了“晚餐”（晚上分量较小的热饭），而把夜里不热的“午饭”改到中午。

虽然人类的生物进化是人类学的核心主题，但我们在本书中对人类学适应策略的讨论主要集中在文化方面。文化早已是我们虽无皮毛蔽体、亦无疾蹄利爪防身，但凭智慧大脑傲立于世的不二选择。其他物种对策的特点可能是季节性长距离迁徙、群落规模或体型大小的变化，或是专食一种鱿鱼或美洲脊胸长蝻。我们人类的早期祖先通过采用不同寻常的策略，获得了生存优势。他们扩展了自己的食谱，向更广阔的空间移动，在行为上更为灵活，并通过更多的共享与沟通增加了他们的社会纽带。文化还集合了前所未有的丰富集体记忆——不止于个人，不限于最近——增进了人类群体的生存资源，使他们游刃有余地面对世界。这些通过符号沟通拓展、展示的集体记忆（可以理解的“文化”），比不断尝试和失败更能减少能量和生命的浪费，也比耗费数代的生物进化节省时间。文化让人类在群体迁移或环境变化的情况下，了解新的情境。文化促进密切的社会互动，促成创新事物首先在群体内部采纳，继而向周边群体传播的过程。成功的学习有着生物性后果：学习、利用文化的个体更易存活，繁育后代。如果他们掌握文化的能力在一定程度上归因于遗传构成，这些个体也会将这种能力传递到他们的孩子身上。这种能力之一就是学习语言的能力。现代人类在生物上的进化，让他们生育的孩子天生就能说话，在出生第一年就能分辨妈妈、爸爸对他们说的一些话，在八个月时就能说出两个词组成的句子（Bonvillain, 2003, 224）。

生物-文化性问题也直接关注当代文化中的互动。人类学家会询问，这

一行为或观念发生了什么适应过程？这对人们的健康、和睦或生产有何作用，进而对个体或群体的生存起到了何种作用？我发表的关于纽芬兰北方生活的作品，就从适应策略角度描述了他们的生活。纽芬兰人在其北方环境（指他们受限于北方森林条件）和有限技术条件下，发展出类似古代航海印第安人和多塞特因纽特人在之前上千年中凭借的文化方式。直到最近，这种策略还是分散在沿海小型聚落生活、按季节变换工作、按需迁移、相互之间常有多方面分享、参与许多长距离贸易，并在收成好时集齐所有所获，然后储备一部分，给邻居和亲戚分送一部分，以作为社会投资。在苏珊与我居住的大北方半岛，定居者们也通过借用来自因纽特人和其他当地土著居民的技术适应了环境。原著民的海豹皮裤与皮靴比定居者的帆布和牛皮更加防水，而因纽特人的狗拉雪橇则使冰天雪地中的贸易和劳作成为可能（图 6.2）。

一种文化适应策略很少是完美无缺的。文化中的每一种适应并不都很理想，也不必定是好的解决方案。这有时只是因为人们缺乏足够的信心来判断选择是不是最好。有时结果与选择相去甚远，让人们反馈结果知之甚少，乃至解释错误，以至于人们无法意识到自己犯了错误。有时对个人最好的结果对群体并不最好。纽芬兰人给我们留下的印象是，他们生活了 400 年，但他们的适应并不总是最好的解决方案。他们烧毁的树木超出了森林所能维系的数量。直到最近他们还令人无奈地——因为他们本该看到将要发生的结果——

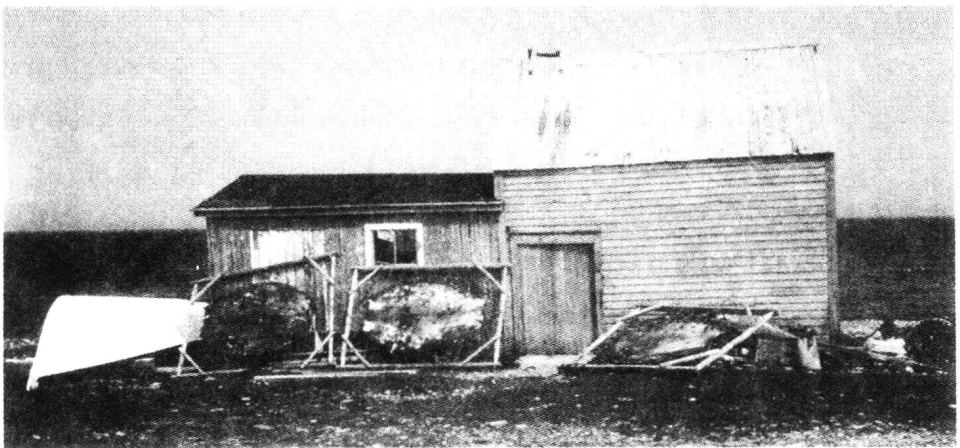


图 6.2 纽芬兰人的适应策略包括选择性地从在上千年间适应了寒带和极地环境的因纽特人那里借用各种技术。这些海豹皮由男人加工好，再由女人裁剪成能在冰雪中工作的防水皮靴（摄于 1979 年）。

利用技术优势,捞尽了北方鲑鱼群。大萧条时期,他们在罹患维生素 B 缺乏导致的脚气病时,本可以食用更有营养的黑面包,但他们还是偏爱营养不足的精白面粉。

人类学家承认这些成效不显的实践。适应的概念为我们提供了批判其他文化的标准,我们在第十章面对判断问题时还会提出更大的争论。尽管人类学家对其他文化的状况难置品评之辞,但我们对西方工业社会不可持续发展的生活方式却难辞绵薄之力,因为这些新的方式颠覆了环境、生物性和文化这三个要素之间的传统平衡。

比如,博德利在其《人类学与当今人类问题》(2001)中指出,由工业化国家建立并在全世界传播的现代全球文化,产生了一种以国民生产总值(GNP)的增长为成功标准的“消费文化”。这种消费文化声称,消费的永久增长既是生活质量提高的表现,也是其目标,但博德利证实,这两者的联系并不密切。过去 50 年中,GNP 并没有提高美国成年人的生活满意度,也没有减少他们的工作日。事实上,现在的父母在花更多时间外出工作的同时,还要在家务上花更多时间。社会认为所有这些工作都有必要,能给家户买入物品和服务,而这些物品和服务是家庭幸福和个人高尚生活所必需的。这种消费文化对环境的要求巨大。博德利提醒我们,美国人今天消费的能量是他们一个世纪前的 30 倍。美国消费者生活方式所耗的大部分能量,都是不可再生的化石燃料,所以消费文化(实则是过度消费文化)是不可持续发展的。博德利对美国观念与行为的生物-文化批判分析并非孤立,大部分有关生物-文化性的教科书都以同样的分析作为总结(Campbell, 1995; Bates, 2005; Kottak, 2004)。

系统性思考

纽芬兰人的情况不断提醒米切尔护士(以及后来的苏珊与我),他们的环境、人类生物性和文化是如何相互影响的。当我们省视今天的文化,只有注意到其中一项与另外两项的联系时,才能理解其中任意一项。你可以从自己的生活中注意这种互动。比如,考试周中的压力(文化)导致更频繁的头疼(人类生物性)。校园里传染病的流行(人类生物性)导致特殊部门——卫生中心

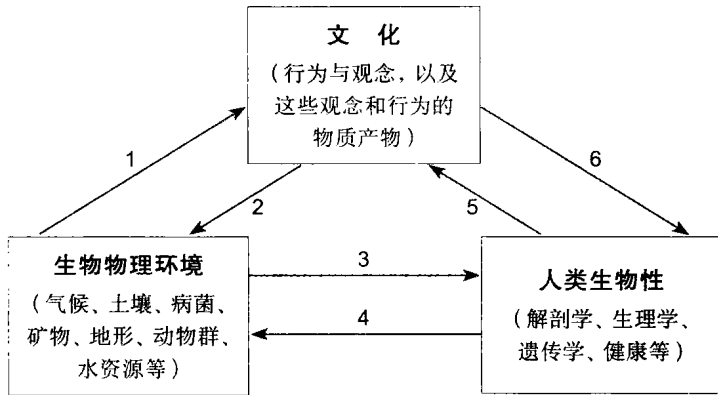


图 6.3 生物-文化三要素。文化、人类生物性和环境相互调整，彼此影响。

(文化)——的成立。我们鼻塞时为提高室内温度，要燃烧更多化石燃料(文化)，增加大气中的二氧化碳(环境)。二氧化碳造成了暖冬(环境)，我们能穿着薄毛衣来教室(文化)。

生物-文化视角强调生物性、文化和环境这三个要素之间的系统关系，即反馈互动网络。人类学家提出生物-文化性问题，是为了跳出西方哲学“身心分离”、“文化与自然”对立的固有思维模式。许多其他文化都没有这类截然对立，这可以解释人类学家为何也不会将这二者对立：他们从自己研究的人群中学会了其他思维方式。在西方社会中，生态学家、心理学家和一些健康专家，也从这种更加系统性的角度来思考行为。

如图 6.3 所示，人类生物性、文化和生物物理环境这三个要素构成了 6 组互动。注意一下，这张反馈循环图与第五章图 5.7 “概括性的文化变迁过程”有些类似，但本图中的互动关系不是两个因素，而是三个。每个箭头表示一个问题或机遇激发了一次回应。我们要牢记，这 6 组互动(由图中的箭头表示)是同时发生的，但我为了便于说明会分别予以讨论。

互动 1. 文化如何回应环境？

我们可以从几个不同的角度来考察这组互动。我们可以询问：在某个具体的环境机遇面前，哪种文化适应一定会产生优势？纽芬兰人以驯鹿为食，需要了解驯鹿的习性、组织狩猎队，并制作特殊的工具。我们可能还会问，什么

环境特征（如结冰的冬天或肺结核的出现）给人们提出了问题，促使人们通过文化适应削减这些问题的消极影响？纽芬兰的定居者为了应对当地恶劣的气候和贫瘠的土壤，简化了他们的欧洲农业方式，但拓展了他们的采猎技术来利用当地丰富的猎物、鱼类和浆果。他们所有的面粉都是进口的，因为当地不长小麦。运来的面粉都是磨好的白面粉，因为这要比新鲜的更易保存。但这种面粉失去了小麦里所含的大部分维生素和矿物质，这些必须靠纽芬兰人园圃生产和采猎食物来补充。在这些适应过程中，我们看到纽芬兰人抓住机遇，解决了环境给其造成的困境。

我们还可以询问：一个社会的组织是如何回应环境的？比如，在学校还未推广强制教育时期的深秋时节，纽芬兰家庭散居到渔村后面云杉和冷杉林中的木屋里，为的是靠近他们的冬季燃料补给。等到春天，他们再度聚到人口更为稠密的港口，为捕鱼季节做好准备。我们还会问：社会思维如何为环境进行调整？纽芬兰渔民在危险的北大西洋海域捕捉鱼类和海豹，他们信仰基督教的方式与他们的欧洲农民远亲相比，反映了更多宿命论的成分。

文化对环境的适应很少一步到位，而修正总是如缕不绝。如果适应无法匹配，无法修正，社会将面临灭亡。9—13世纪之间的挪威人发展出一种因地制宜，将贸易、猎捕驯鹿、海豹和海象、在沿海草地放牧奶牛与绵羊融为一体的文化（McGovern, 1994）。但13世纪与小冰河期如影随形的寒冷气候，令草场萎缩、畜群凋零，而贸易也为海冰所扰。挪威人不愿模仿当地北极因纽特土著擅用海洋资源的成功策略，而是继续耗用备受严寒催索的草场，不愿减少对奢侈品的进口需求。到1500年时，格陵兰岛挪威人就此灭绝。

互动 2. 环境如何回应文化？

我们在互动 2 中要考察环境对人类文化行为的适应。社会会有意识地调整环境来符合他们的文化观念，也会因为他们的文化实践在无意中改变环境。纽芬兰人有意地改变环境，以提高他们肉类、羊毛和牛奶的供应。他们清理森林，获得园圃和草场，修筑蓄水湖为社区提供水源，灭绝当地狼群，保护羊崽和牛犊，从大陆引进驯鹿作为冬季食物来源。他们无意间从欧洲的货船中引入了旧世界的杂草和老鼠。而且，他们为了开垦草场或焚烧垃圾放的火，在海边的大风下也会失控，将聚落附近的山丘变成只有苔藓的“瘠壤”。尽管瘠

土无助于木材和柴薪，但它还能作为红莓苔子和蔓虎刺浆果提供生长之所，这两者可以算得上是人人喜爱的维生素 C 来源。

在一个地方生活一段时期之后，任何社会都会通过其行为与观念，极大地改变当地环境和生态体系，对这种人与自然状况最贴切的叫法就是社会-自然系统 (Bennett, 1993, 13)。社会-自然系统指的是，一个实践某种文化的人群与自己创造的“自然”的相互适应。这在工业社会中表现得最为明显。此刻，我推窗望见纽约乡村，有雨露、湖泊、树木、鸟儿——啊，自然！但事实上，雨水混有来自中西部煤电厂散发的硫化物，而湖泊则是为了水力发电蓄起的水库，我种了这边的树又砍了另一边的，这些鸟儿则是鸽子——人类在数百年中直接繁育，使之与人类生活亲近的结果。美国人有意或无意间几乎改变了他们周遭自然环境中的每个方面，包括许多我们所谓的“野性”。但即使小规模采猎社会也会产生一个社会-自然系统。芎瓦西人为了让他们捕猎的野生动物吃到更好的草料，会周期性纵火焚烧卡拉哈里沙漠的野草。

互动 3. 人类生物性如何回应环境？

我们在互动 3 中会询问：我们的身体如何回应环境？生物进化比文化变迁缓慢，所以我们的骨骼和生理特征更多反映的不是我们的现在，而是我们的过去 (Dubos, 1998, 70-77)。我们现代人诸如两足行走（两脚直立）、容量较大的大脑，以及我们对糖和脂肪偏好之类的特征，都可以追溯到我们最后一个冰河时代前的东非祖先那里。

人类生物性总会对环境作出回应，有些方面的改变不用千年，只需数年，甚至数周。人类生物性变化的较慢方式，要通过进化实现，即通过数代，在人群中实现遗传变化。较快的方式称作发展型适应，意为个体在一生中发生的不可逆的生理变化。在喜马拉雅高山缺氧环境下长大的夏尔巴人儿童，发育出永久性扩大的肺活量，他们的肺部有更大的表面积和更多的氧气交换单位 (Moran and Gillett-Netting, 1979)。第三种人类变化的方式是气候适应，指人在一生中可逆的体质变化。夏尔巴人每毫升血液中的红血球也比我们平原人群高，这使他们能吸收更多氧气。如果一个夏尔巴人搬到纽约，他的红血球数就会开始下降。如果我搬到尼泊尔或的喀喀湖，我的红血球数就会上升。

文化人类学家把身体与居住环境之间互动引起的一系列问题留给生物人

类学家，并把关注点聚焦在三要素中的文化适应一边。但这些身体-居住环境之间互动的结果，引起文化人类学家很大兴趣，因为人类身体对（我在互动2中提到的）居住环境的反应，就是一种社会-自然系统：由文化塑造而成。

比如，一些地方性传染病（意为某个地方无处不在令少年早夭或降低成人生育力进而限制人口结构的疾病），通过家畜传入欧亚大陆的社会-自然系统。天花、肺结核、鼠疫、霍乱和禽流感经由人类每天接触（有时还同居一室）的禽、畜，成为人类的疾病（Cohen, 1989, 47）。米切尔发现，人畜混居是纽芬兰地方性传染病毒的一个原因。在冰冻三尺的12月，北方人把家搬离海岸，和他们的鸡、狗、牛、羊一齐迁入暖和的冬季营地。待到春暖时节，肺结核、寄生虫病和上呼吸道感染便广为流行（图6.4）。

诸如疟疾或西尼罗河病毒这类其他疾病，是因为我们无意识地创造了吸引病毒携带者（蚊子和乌鸦）的栖居环境，使之进入了社会-自然系统。人类随后通过疫苗调整免疫系统（一种有意识的或文化的回应），并获得自然免疫



图 6.4 20 世纪初，一户纽芬兰家庭坐在冬季营地（小木屋）的门口。边上另一座小木屋里养着牛、鸡和羊。雪橇犬系在院子里。全家搬到冬季木屋是为了靠近他们的燃料供应。一大家子和一大群动物在 4 个月里挤在一间小房子里，依靠储存食物过活的结果就是，开春时木屋居民就会罹患脚气病、坏血病、夜盲症和贫血症的早期症状。呼吸道感染、寄生虫和结核病在冬季营地也很容易流行。

力或进化出抗性基因（一种无意识的生物体的适应）——与其他回应方式——适应了这些文化造成的疾病环境。人群之中或之间巨大的遗传多样性，或许就是我们人类在漫长的历史过程中，与那些和我们共同进化的大量微生物进行战斗并付出巨大牺牲的结果（Wills, 1996）。

互动 4. 环境如何回应人类生物性？

互动 4 通常是诸如生态学之类其他学科探讨的问题，但人类学要问的是：文化是如何协调这一互动的？什么样的观念与实践使人们改变了他们的环境，造成了人类生物性方面的影响？虽然人类独特的生物特征只在某些情况下才对环境造成直接影响，但最清晰的例子莫过于人口规模。纽芬兰人直到现在还保持了加拿大最高的生育率。10—12 口的大家庭非常普遍。全岛人口从 1850 年代的 10 万人增长到 1950 年代的 50 万。更多、更大的沿海聚落需要更多的木材来提供建材和薪柴、更多驯鹿群提供肉食，以及更多水源清洁的池塘。到 1930 年代，这些活动已对环境产生了深远影响。在苏珊与我进行调查的大北方半岛，驯鹿种群几乎消亡，沿海森林日渐远退，远离了聚落，而池塘要么受到污染，要么在夏季干涸，抑或兼而有之。

当现代医药（即生育控制技术）、妇女外出工作，以及政府基金在 1960 年代到达这个沿海小村后，纽芬兰人开始通过文化变迁的方式来处理这些环境问题。他们减小了家庭规模，安装了下水道和供水系统，规范了伐木方式。人类对环境的生物性影响，因而像通常那样受到文化的调整，于是我们就能再次如互动 2 一样处理这些问题。尽管如此，人类生物性既促进了文化与环境的互动，也对这种互动造成了限制。生物局限性的例子，比如我们需要为自己无毛发蔽体的身躯保暖、摄入维生素 C（因为我们的身体无法像其他一些动物那样从其他营养中合成维生素）、每天喝几升水。促进生物性的一个例子是我们的皮肤，它的独特性在于天然拥有的丰富汗腺，这让我们在追逐小羚羊，或抬着大石块建造金字塔时不至于过热。

互动 5. 文化如何回应人类生物性？

我们会对互动 5 提出：一个群体的实践与观念如何应对自然的生物性如年轻女性开始具有生育能力的过程？一种文化如何看待个体不可避免的衰老

和死亡?文化参与者如何看待双胞胎出生的情况?我们智人的生物性特征为文化千奇百怪的应对方式提供了制约与可能。

就生物局限性而言,我们的辨色能力受限于人类的视力(Foley, 1999, 150)。首先,我们注意到人类与其他如猴、猿等日行性(意为白天行动的)灵长类动物都有良好的色觉(当然,色盲者除外)。所有证据都表明,人类的视网膜锥会将颜色信号收集起来传给大脑。我们之所以同意这点,是因为尽管每种语言在表达“红色”时都有不同的词汇,但当我们举出色条时,操各种语言的人们都能指出哪一条最符合“红色”(Bonvillain, 2003, 59)。然而,所有人类裸眼都看不到花朵的性器官为吸引昆虫而呈现的红外色彩。

尽管所有的人群对颜色的认识非常相似,但文化对颜色的描述却不尽相同。在各种文化的语汇中,关于基本色彩的称呼千差万别。从客位或跨文化视角来看,人类语汇中有11个关于基本色彩的称呼。粗略说来有:暗/黑、蓝、亮/白、红、棕、绿、粉红、紫、桔黄、灰和黄。中非的恩功贝人只有两种称呼:暗/黑和亮/白。特罗布里恩德岛民的语言中只有4种称呼(白、黑、红和黄),祖尼语和英语有全部11种。我们要记住的是,这个观点并不是说,这些社会无法看见这些颜色差异,而是说他们缺乏描述每一种颜色的词汇来区分不同。实际上,他们能用“犀牛色”或“甜瓜色”这类称呼很恰当地作出区分。

语言在基本色彩名称数量上为何会有如此不同的差别?答案似乎来自文化与环境:某种具体的色彩名称与某个地区的生活方式最为契合。我们发现,用色彩装扮或用颜色区分自然特征的文化,有着最多的基本色彩名称(Berlin and Kay, 1969)。一个社会越大、越复杂,就会用到越多的基本色彩名称。总之,人类的辨色能力来自生物性,但给颜色命名则属于文化。

纽芬兰人在1930年米切尔初次来访时发展了他们应对自身生物局限性(较易罹患摄入不足导致的疾病)的文化方式。妇女在春季会大量采集蒲公英叶子、牛耳大黄和大蓟喂给孩子(尤其是女孩)吃。这些野菜富含铁质,能抵抗隆冬将尽时广为泛滥的贫血症。另一种数百万人罹患的生物局限性是疟疾,因为寄宿在宿主血液中的疟原虫令宿主疲弱无力。受疟疾困扰的人群会用几种文化方式来应对这种局限性。它可能会为人们为何出现这种症状提供一个解释,或者提出如何缓解病痛,或者直接给出降低感染儿率的方式。文化还会

在社会组织层面提供一种应急机制，即在某些状况出现时的处理步骤——比如，在患者因周期性发热病倒后，明确由谁帮他种地。

为了方便我们大多数右撇子，所有的螺栓和盖子都是顺时针拧紧的，因为大部分使用者都是右手肌肉在顺时针用力时更能使上劲。同时，有15%的小孩天生就是左撇子。左撇子是一种局限还是优势呢？文化是如何对待左撇子们的呢？文化通常认为左撇子不好、“不祥”或“笨拙”，并强迫他们改成右手。不过这在今天的美国文化中已经时过境迁。我们相信孩子们应该表现真实的自我，因为我们觉得如果强迫孩子违背自己的意愿，有可能在将来产生问题。因此，我们的制品中有了诸如左手剪刀和左手书桌这类适应工具，社交时让左撇子坐在饭桌的桌角位置，而我们的观念中则认为左撇子直觉过人、富有艺术天赋。练习6.6会探讨左撇子的生物性优势与局限性。

文化塑造了人们对世界的共识，使文化参与者适应了自己的生物局限性。生活在资源有限环境中的人们面对不可避免的较高婴儿死亡率，发展出一种方式，即让母亲疏远与婴儿的感情，直到孩子活过最危险的阶段。这就是南希·谢佩尔-休斯对巴西中北部贫穷妇女的报告告诉我们的，这些妇女的婴儿有三分之一不满周岁就会夭折。当地妇女面对这种惨状，形成了一种共有认识，认为这些婴儿与生命“无缘”，“不爱”人世，这使她们调整了与可能夭亡的婴儿之间的感情。

互动6. 人类生物性如何回应文化？

图6.3三要素中的第六组也即最后一组互动，就是我在纽芬兰文献里米切尔护士报告中所获得的发现。我提出的问题是：沿海人群（很大程度上由文化塑造）的饮食，如何影响了他们的发病率（一项生物特征）？毕竟，他们的饮食是他们的食物生产习俗，和他们对摄食、烹饪共有观念的结果。纽芬兰人的生物性也在其他方面受到文化的影响。许多家庭的健康（生物性）都受到日常（文化）实践——在漫漫冬季蜷居小屋——的影响，这种实践增加了肺结核与其他传染病的传播。

回想一下遗传进化、发展型适应，以及气候适应这三个进程所导致的人类生物性变化，在速度和可逆性方面的差异。文化可以推动所有这三种变化。比如，文化实践与观念如何塑造人口的遗传进化？诸如纽芬兰人和他们的北

欧亲属之类饮食中有很长喝牛奶历史的人群，由于进化出在成年后肠内仍能继续产生乳糖酶来分解乳糖，所以他们的成人可以饮用牛奶。饮用牛奶能让某些北方地区或草原环境中的生活更有保障，于是当地人群就进化出喝牛奶的习惯 (Feldman and Cavalli-Sforza, 1989)。大多数文化的饮食中都没有牛奶，大多数人口（如中国人）都保持了人类最初的生物性特征：人在断奶后就停止生成乳糖酶。文化中没有喝牛奶习惯的成人，喝了牛奶后会很难受，并有不良反应。（除非他们把牛奶发酵成奶酪或酸奶，先把乳糖分解，再供人体吸收。）

文化如何影响发展型适应——个体在一生中不可逆转但又无法遗传的生物性变化？在我们的文化中，对疾病的免疫力就是这样一种方式。文化会出于各种原因，通过文身、穿刺、划痕、凿齿或镶牙、割阴、缠头或缠足、截指、扁桃体剥离、僂耳等等方式永久性地改变人的躯体。其他发展型适应则是人类行为的无意识产物。19世纪加拿大皮毛狩猎者在趾关节上的变化，反应了他们划独木舟时的长时间跪立 (Lai and Lovell, 1992)。古代叙利亚妇女也需要跪着磨面，因此她们的趾关节也呈现出相似的变化，埃及王陵壁画证实妇女在磨面时确实保持这个姿势 (Molleson, 1989)。美拉尼西亚和西伯利亚现代人群用陶烟管吸烟的习俗，在他们的上下门齿之间留下了一个独特的椭圆形缺口 (Scott and Turner, 1997, xix)。

文化产生了什么样的气候适应（可逆转的生理调整）呢？我们会在日光浴室中改变自己的肤色。一些证据表明，如同女犯或一夫多妻社会中的妻妾，这类共同生活的妇女们的月经周期，经过数月后会变得一致，因为经期妇女释放的信息素会影响他人 (Bolin and Whelehan, 1999, 12)。

文化不但影响个体，也会影响人群的人类生物性。人群的文化如何决定该群体的规模、构成和发病率？这也是我希望如米切尔护士之类的报告能帮我了解纽芬兰北方人群的问题。米切尔护士1930年代到访纽芬兰时，早婚、充足的卡路里，以及更多帮手的需求，让许多家庭生育了10多个孩子。另一方面，哺乳期延长、产后性禁忌、避孕药，以及溺婴，则是许多社会限制每个妇女生育数量，进而控制人口增长的文化实践。

我们再次发现，文化对人群的影响并非总是有意为之，有时甚至还弊大于利。比如，我们本文化中养育孩子的方式，改变了美国妇女的生育率。其中的联系在于：在小规模前工业社会，怀孕和照顾孩子的过程占了妇女们大部分

的生育时间。她们在生育期中平均约有 110 次月经，与此同时，生育较少或无孩，就算带小孩也只有短短一段时间的美国妇女，平均有 350—440 次月经。这些多余的月经周期会导致多余的激素分泌，这就导致我们社会中较高的女性生殖系统癌症 (Small, 1999)。不过，这个文化塑造生物性的例子仍在变动。我们最近发明了一种能减少女性月经周期（达到小规模前工业社会妇女月经数的）三月避孕药，以此来回应文化引起的健康问题。我们现在还无法看到这种文化创新（三月避孕药）能否有意识地影响人类生物性（妇女的生殖健康），以及是否会产生其他负面的生物性后果。

小 结

生物—文化性问题指的是：人类生物性或生理环境是如何塑造我所研究的行为和观念的？文化又如何反过来塑造了人类生物性与环境？

文化人类学家之所以提出生物—文化性问题，是因为我们受过生物人类学训练，并要解决时间性问题。我们把这两者结合在一起，就发现文化在上百万年中既影响了我们的生物进化，也受到生物进化的影响。进化既是生物适应，也是文化适应的结果，相互之间各有利弊。它们之间虽然紧密联系，但有不同的适应进程，在速度、发展方向，以及变迁的意识性上都有所差异。

生物—文化视角将人类与其他动物相比，发现文化是我们物种独特的适应策略。然后我们考察了一种文化实践或观念如何影响一个群体的延续。一些实践的影响很小，另一些则在有利于个体的情况下，确实对群体产生了不利的影响。

人类学家把文化、生物性及环境放在一个相互影响三要素的互动体系中进行思考。一种文化在环境方面的实践和观念，会对环境产生积极或消极影响，而这反过来也影响了人的身体与社会的人口。人的身体和社会人口也直接受到文化的影响，随后又把影响施于自然。我们能把这三要素中每组关系分开梳理，但所有这些互动在生活中都是同时出现，相互之间彼此协调的。



小姐，我的肠胃啊（三）

米切尔和沃恩护士一方面为我们描绘了一幅大萧条期间北方渔村在营养不良、疾病蔓延中风雨飘摇的景象。另一方面，她们与其他医疗访问团也观察到，当地成人固然瘦削，但却很少患高血压或心脏病。纽芬兰 1949 年加入加拿大后的饮食变化，极大地改变了苏珊与我当时走访（米切尔和沃恩护士研究过）社区的健康因素。事实上，所有这些人类学家称为“文明病”（Eaton and Konner, 1999）的缺陷流播甚广。我们的许多报道人和邻居都深受动脉粥样硬化、肺气肿、肥胖症、龋齿、骨质疏松及糖尿病之扰。纽芬兰人像我们其他北美人一样，解决了他们传染病和营养不良方面的老问题，但在寿命延长后便遇到了其他健康问题——他们由于过量的油炸食品、抽烟和过多的垃圾食品，加速了这些问题的出现。现代生活改变了纽芬兰人文化、生物性和环境之间紧密的反馈循环，但却没有减弱它们之间的联系。

沃恩护士 1932 年与纽芬兰北方人长达一年生活的报告中有一点引起了我的注意。她观察到，在饲养奶牛的村落中，有时是两家共养一牛。谁和谁共牛？我想知道，但她没有细写。我从今天我观察到的北方人土豆田的情况中了解到，关系密切的家庭在土豆田里有时会共有土地，共出劳力，这既是为了省力，也是为了“巩固”关系。后来我把这个问题的讨论扩大到盖房子、采野莓、猎驯鹿和商业捕鱼这类通常由亲属组成的人群进行的活动。参与者之间的联系通常来自一个从父居扩大家庭（意为一对已婚夫妇与他们已婚儿子们家庭组成的大家庭）。这一社会结构由一些简单原则产生：女儿嫁入外村、儿子娶妻进村，新婚夫妇在新郎父亲家边建房居住。

另外一个参加各种共同劳作的群体成员来源是教会团体，而大溪镇出人意料地拥有 5 个。社区墓地中的坟墓位置可以用这种社会结构来解释。教会团体先分好位置，然后再按从父居扩大家庭安排某个教会内的位置。经过一段时间以后，我开始从每个人的社会结构，以及他们在每个社会结构中所处的位置来看，这些是如何影响每个人做了什么、某时是怎么思考的，以及他们将在哪里安息。这个问题把我们带入了第七章中要讨论的，社会结构与文化实践和观念的互动。



练习

练习 1：生物－文化三要素与你的民族志

从你正在阅读的民族志中梳理生物－文化三要素的关系。先从饮食开始提问。人群的饮食是什么样的？

1. 人群为了以这样的饮食来维持生计，在环境上会有什么利弊？（互动 1）
2. 人群的这种饮食（文化）生产如何改变了环境？他们有没有清除森林、建筑水库、消灭狼群，导致蚊蚋滋生？（互动 2）
3. 人群有没有在生物性方面适应这种环境？（互动 3）考虑诸如气候这类超出人力所控但也是人群所造成的社会－自然环境特征的影响。
4. 人群（人类生物性）对环境造成了什么影响？（互动 4）比如，有没有迹象表明，为了维系这个规模的人口，土壤有没有过度种植作物？有没有迹象表明，该人群的生物性废物污染了水体？他们对高质量蛋白质的需求，有没有导致附近野生动物的灭绝？环境有没有对保暖这类生物性需求产生影响？
5. 人群固有的人类生物性特征是如何影响文化的？（互动 5）人群对生病、健康、生育、成熟、性和死亡的共有认识是什么？把这些退回到饮食上看：文化是如何将食物与治病、怀孕和生育、葬礼，以及其他人类生物性活动联系在一起的？
6. 人群的文化如何影响该群体的人类生物性？（互动 6）具体来说，就是文化对饮食的选择（吃什么，何时、何地，和谁吃，吃多少，怎么烧）对发病率（对患疾情况的统计）有何影响？人口规模和结构（比如，女性比例、5 岁以下儿童比例）的哪些特征与诸如饮食在内的文化实践有关？

练习 2: 学生的饮食模式

指导人们如何行为举止的共有观念(即我们所谓的文化)决定了我们吃的是什么。而饮食反过来又影响了我们的健康。人类学家会像米切尔护士一样收集人们的饮食记录。这些人类学家虽然比你更精通营养,更精于饮食和健康的关係,但你通过这个练习能获益更多。我们在本练习中会通过客位和主位视角来看待学生的摄食习惯模式。

1. 先调查你自己的饮食习惯。然后考察他人的饮食习惯,你们的老师会决定你们要调查几个人。
2. 按照每个报道人的回忆,采集一份 24 小时的食单。模仿下面数据卡的范例,记录你自己回忆出的食单。这个例子会告诉你,这张数据卡该包含哪些数据。
 - a. 第一栏为时间。他/她吃、喝第一顿是什么时候?
 - b. 第二栏是他/她吃了什么。不要漏了零食和补充饮食。
 - c. 你和你的报道人要在第三栏中评估实际摄入的食物量(可能低于烹制、制作、买入或打开的数量)。
 - d. 第四栏要细分三明治或色拉这类食物的组成,因为这里有许多种类。

饮食数据卡范本

你认为你自己是什么族群的? _____

时间	食物内容	数量	成分	报道人的看法
上午 9: 20	鸡蛋 烤面包 牛奶 咖啡 维生素 E 药片	2 个 2 片 6 盎司 6 盎司 .	— 2 块黄油 — 黑咖啡 —	不好好吃一顿早饭我就没力气。我不想花钱买水果/果汁。我每周吃 3 次鸡蛋。我在家也吃这么多。我已经戒掉了咖啡,因为喝咖啡人太亢奋了。
下午 10: 00	土豆条 啤酒	8 盎司 2 罐	盐、油、土豆 普通啤酒	我和朋友看电视的时候吃的。每周两次。我知道这对我不好,但我挺喜欢这样的。我这个学期长胖了,但还能塞得进衣服。我在家住时不吃这些零食。

3. 接下来让报道人自我评估并记入第五栏。
 - a. 是典型的一天吗？
 - b. 选择吃什么的主要标准是什么？选择的食物是为了健康？为了愉悦？还是为了省钱？
 - c. 你的报道人实际吃的，和他们说自己应该吃或想要吃的东西有没有区别？
 - d. 报道人这天的食量和她 / 他与父母同住时的典型食量相比是否有所不同？
 - e. 报道人认为她 / 他的饮食有没有影响健康，是更好还是更差？

你的报告有三部分。标出每个部分。

1. 第一部分：回忆 24 小时的饮食：把问卷表发给每个访谈对象，为保护其隐私使用化名。
2. 第二部分：主位视角（打印）：用完整的一段话总结每个报道人的食单。另起一段总结报道人对当天摄入食物的看法。
3. 第三部分：客位视角（打印）：这一步非常枯燥，但要细心，因为这能让你在比较报道人摄入量（或缺乏）和你对美国推荐日摄食量（RDA）健康饮食观念，以及其他文化饮食时留下深刻印象。除了卡路里和蛋白质，你还可以评价碳水化合物、纤维质、矿物质和维生素、盐类、酒精，以及补充营养的摄入量。表 6.1、表 6.2 和表 6.3 提供了一些你在评估报道人、推荐摄入量，以及收集异文化数据时需要的事项。

表 6.1 评估报道人需要事项：

评估所需卡路里（卡 / 天）： 活动适度的成人：(体重 [磅]) × 16 活动强度很大的成人：(体重 [磅]) × 20 (至 24)
评估所需蛋白质（千克 / 天）：(体重 [磅]) / 2.2
建议最多输入脂肪（千克 / 天）：(评估所需卡路里) × 0.33
推荐摄入水分：2 夸脱

资料来源：DeVore and White (1978)。

表 6.2 三个族群和美国推荐日摄食量摄入的能量与蛋白质

	能 量 (卡路里 / 天)	蛋白质 (千克 / 天)
美国推荐日摄食量, 活动适度的成人, 150 磅 ^a	2400	68
美国推荐日摄食量, 活动适度的成人, 130 磅 ^b	2100	59
巴布亚新几内亚僧巴加成年男性, 101 磅 ^b	2600	43—55
巴布亚新几内亚僧巴加成年女性, 85 磅 ^b	2200	36—48
印尼人 ^c	2064	43
博茨瓦纳芎瓦西人 ^d	2140	93

a 来源: DeVore and White, 1978, 3。

b 来源: Rappaport, 1967。

c 来源: Foster, 1992, 116, 成年男女混合, 工薪阶级, 1976。

d 来源: Lee, 1968, 39, 成年男女混合, 在 7 月坚果收获季, 1966。

表 6.3 菲律宾人 1984 年每日从食物中摄入卡路里比例

食物类型	每日饮食中卡路里比例
谷物	56.5
糖类	10
块根类	7.5
水果	6.5
肉类	5.5
脂肪和油类	4
鱼类	3
豆类、坚果类	1.5
蔬菜	1.5
乳制品	1
鸡蛋	1
酒精	1
卡路里总计 2590	99

资料来源: Foster 1992, 68—69。

分析

把你们的食单相互比较，并和一位同学收集的食单进行比较。

1. 从这个小型样本中提出一个关于大学生何时吃饭、吃的是什么的模型。从这些个体中，能不能推出一种学生饮食模式？
2. 什么文化观念与实践对决定学生吃的食物影响最大？
3. 有没有证据表明，这样的饮食导致本章开篇提到的“文明病”？也就是说，饮食中是否脂肪和盐过高，或有过多糖分和精白面粉之类高纯度碳水化合物？
4. 什么因素对大学生饮食影响更大，是他们现在身在其中的“大学文化”还是他们与生俱来的“家庭文化/民族性”？

练习 3：社会 - 自然环境

你要在本练习中调查，文化是如何塑造你们校园内生活其中的环境，并记录建构的环境反过来又是如何影响文化的。

就在 40 年前，我的校园还是一片奶牛牧场。牧场就是一种文化塑造的地面景观，是第一批白人定居者到来后，农民们清除灌木、排干湿地后塑造的。在定居者到来之前，附近农庄的莫霍克狩猎者也会通过烧荒（为猎物改善栖居环境）来改变地面景观。他们对环境作出的改变还包括剥掉桦树皮，设陷阱捕捉麝鼠与河狸。等 1960 年代大学取得了这块土地后，首都来的建筑师按照统一计划，本着把图书馆和学生联合会放在中间位置，将学生生活与学校生活分离，防止冬天穿过校园时狂风大作的初衷，削平了山头，填平了水洼，平整了校园。研究一下校园地图并在学校里走上一圈，就能对这些观念一目了然。其他学校的校园比我的大学有更多改变，但它们的布局还是揭示了共有的观念和和行为对格局的影响。沿着我的学校一路下去，还有一所私立大学，那里之前还有一片非常特别的区域；当中有一座教堂，并不令人称奇。我的学校是所公立大学，不能维持这样一处特殊区域。尽管如此，我的学校还是环绕着一座类似宗教神殿建筑——立着代表知识的罗马女神密涅瓦雕像的广场——

而建的。

社会-自然环境的另一项有趣之处在于,我的校园设计者非常有选择性地让自然在砖石与柏油路之间崭露头角。窗外可有风景一片?有没有树木、池塘、花朵等等散置,它们都在何处?建筑师原先用学生们戏称为“猫砂”的红色砂岩碎石铺满四方院。园丁们很快用更柔软清凉的草地替换了碎石。我们现在课间会在树荫下的草地上闲坐,就是文化如何适应环境的一个例子。毕业典礼也同样移到了户外的草地上。被新健康规定逐出大楼的吸烟者们现在聚集于教学楼之间,在有顶棚的过道上抽烟也是一例,因为那里可以风雨无阻。

要做好这个练习,需要一份清晰的校园地图。拿着这份地图作一次校园之旅,对你看到的東西做一些笔记。你的报告应涉及这些主题:

1. 塑造校园景观中建筑、道路、公园、树木和湖泊格局,以及其他特征的文化观念与实践(比如工作、骑车或驾车、表演、购物、仪式展示)是什么?
2. “自然”特征的选择和位置,反映了文化对自然怎样的态度与何种处理方式?
3. 有没有证据表明,建筑环境必须符合一些既定环境,比如气候或如溪流、山丘之类的当地地貌?
4. 人造环境反过来又如何塑造行为?除了人们在哪里停车、听讲座时坐在哪里这些明显的方式外,再思考一些如走路或骑车的路线,或者非正式聚会时待的地方这类有趣的方面。比如,在我的校园里,有些挡土墙就成了大家偏爱的长椅。

练习 4: 文化塑造生物性

和同班同学进行讨论,列出文化或自身参与的亚文化对你们身体的改变方式。思考你们人类生物性的这些方面:

- **骨骼结构。**包括外科手术、骨折,以及因演奏一种乐器或从事某

种体力劳动等行为而引起的变化。金属钉和金属板、尼龙关节、牙齿整形、装牙托和烤瓷牙都算。

- **生理**（软组织的运行：器官、腺体及血化学）。接种疫苗、锻炼、服药、手术、戒烟贴片都包括在内。
- **身高、体重、身材、外貌**。包括饮食、身体装饰或修饰，划痕、结茧、皮肤移植，诸如演奏吉他、用铅笔、竞技游泳或舞蹈训练之类持续运动的结果。

练习 5：文化边界与环境

本练习要参考地理学来解释文化特征。我们要关注的特征是文化分布的地理规模。而语言就是我们的参考物。考察图 6.5 中非洲语言的分布。

1. 描述小语种和大语种的地理分布。
2. 解释一下这种分布模式。语言使用者的人口规模并不是一个完全的解释，因为一些分布较广语言的使用者人数，和分布不广语言的使用者人数相比反而更少。

下面是人类学家对语言分布的两种解释。

竞争假设

语言人类学家罗宾·邓巴（Robin Dunbar, 1996）把人类方言的差异描述为一个类似新生物产生的物种形成过程。当一个物种随着时间推移，以不同的路径分裂成群体之间无法成功交配繁殖两个以上的种群后，生物物种便出现了。这两个物种之间的差异，可能包括解剖学特征、饮食或交配行为等等。

邓巴的观念将语言的分隔比作物种形成：这是一个社群成员在策略上有意与外来者划清界限的方式，这样可使他们了解能合作或分享有价值资源的对象。方言差异就是实现差异的一种方式。随着人口增长，区别内部成员的需求也因之而生，因为陌生人越来越多，资源的竞争也随之更多。为了防止无关人员侵占资源，群体每代都会改变一些方言。这有助于人们马上就能识别

出共用这种语言的“群内”成员。这些方言最后成了双方无法沟通的语言，加强了群体内部的独特性，就像种群边界一样。

邓巴假设，当农业在大约 10000 年前出现之后，接受了农业的社会人口迅速增长，方言也随之出现分化，新语言比之前出现得更快。

到公元 1000 年时，农业和铁质工具从地中海传入非洲气候和作物适宜的地区。

1. 以这种解释为基础，比较图 6.5 和图 6.6 中的地图。

合作假设

这个解释来自生态人类学家伊丽莎白·卡什丹 (Elizabeth Cashdan, 2001)，她强调合作而非竞争。降雨量、气候和野生食物资源这些环境上的不确定因素，都随着与热带的距离而增加，当地方短缺出现时，通过文化合作共享资源，能在一定程度上缓解危机。陷于困境的群体搬去有更多资源的人群领地或与之贸易，对方的回报则或许是未来处境相反时的报答。这种互动会与诸如主客之间语言差别之类的文化差异相抵。结果就是，在环境多变、无法预期的地区，较少存在不同的文化。

2. 以这种解释为基础，比较这两张地图。
3. 这两种解释哪一种更有根据？为什么？
4. 这两种解释能合到一起吗？

练习 6: 文化适应人类生物性

本练习将揭示未能符合生物法则的个体所遇到的机遇与挑战，以此展现文化对人类生物性的适应。

我们的文化与大多数文化一样，适应了我们人类的右撇子倾向。我们的很多制品和行为都预设了使用者为右撇子的前提。那么天生不是右撇子的人又是如何面对的呢？你在这个练习中将要探索，生物性上的少数是如何适应多数人设定的文化的，文化又是如何适应少数人的。



图 6.5 非洲语言在 1950 年时的分布。各种非洲语言使用者所占的地域大小为何差别如此巨大？

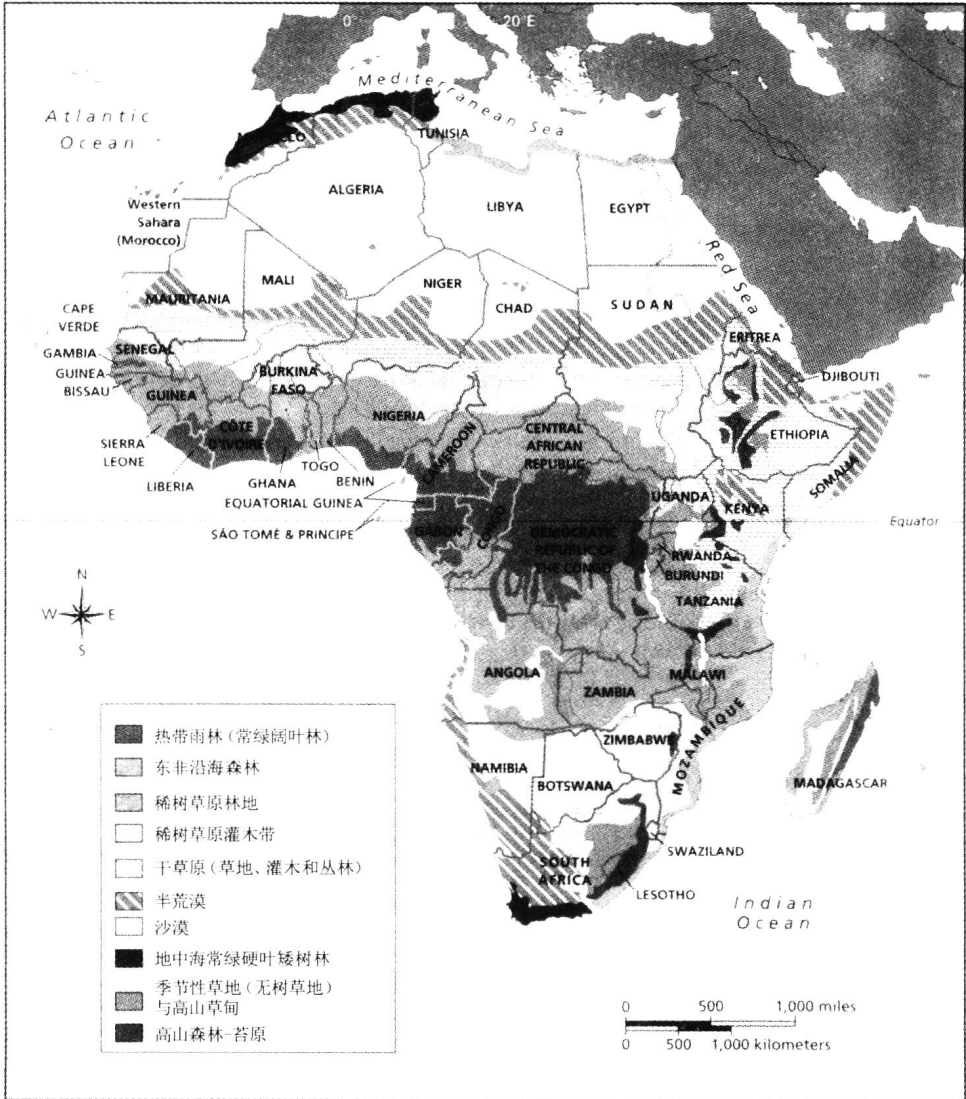


图 6.6 非洲自然植物带。如果我们用某种语言指代某种文化，那么这些环境条件的数据是否阐明了文化覆盖区域在规模上的差异？

用半结构访谈方式和一位左利手人士攀谈。探讨如下主题，但相关信息如果没有完全符合如下分类也可采纳。

1. 你在多大时意识到自己是左撇子，和其他孩子有所不同？
2. 你父母对你是左撇子的反应是什么？
3. 你老师对你是左撇子的反应是什么？
4. 你注意到左撇子在生活中的哪些方面会遇到问题？你是怎么处理的？
5. 你的朋友对你是左撇子的反应是什么？
6. 你从自己的文化中了解了什么有关左撇子的事情（读到、看到或听到些什么）？
7. 你对其他左撇子的反应是什么？
8. 你有机会使用任何方便左利手的工具吗？

和你的同学比较你的访谈结果，寻找遇到问题和适应方式的共同点。对此作出报告。

还要讨论一下：这在生物性与文化之间适应问题上，和其他少数人口，如残障或身高与常人相比偏矮人士相比，有没有相似之处。对此作出报告。我们能不能把这些问题修改一下，来揭示文化对某种肤色或性别的偏好？

推荐阅读

1. 一位医学人类学家比较评估了当代美国人和传统芎瓦西人的饮食后,思考了文化与环境对饮食的塑造作用,并总结了饮食对健康的影响。

Konner, Melvin. 1985. "The Stone Age Diet: Cuisine Sauvage." *The Sciences* 25: 6-8, September/October.

2. 本书关注社会与疾病在历史长河中如何相互作用。

Desowitz, Robert S. 1991. *The Malaria Capers: Tales of Parasites and Peoples*. New York: W. W. Norton.

3. 这是关于环境、文化和人类生物性三要素的两本著作。汤森从文化人类学分支角度下的生物-文化问题讨论了三要素关系。坎贝尔通过有关芎瓦西人、易洛魁人和当代工业文明等的著作,为三要素互动提供了简短的个案研究。

Campbell, Bernard. 1995. *Human Ecology*, 2nd ed. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

Townsend, Patricia. 2000. *Environmental Anthropology: From Pigs to Polices*. Prospect Height, IL: Waveland.

4. 这是一部关于纹身、划痕、穿刺、接种、安装假肢和变性等文化改变身体行为的比较研究。

Burton, John W. 2004. *Culture and the Human Body*. Long Grove, IL: Waveland.

5. 文化包括了如何思考我们身体的共有认识。每个人都会感到疼痛,但问题是,人们又是如何描述疼痛、如何表达的? 克里斯托弗森比较了一所美国医院中不同族群慢性病人的痛感。由于美国人努力减肥,以瘦为美,所以从库利克和梅内利的文集中了解到世界上大多数文化都以胖为美时,可能会让我们大跌眼镜。人们想变得几多胖瘦,可以揭示出性征、健康、财富和性别方面复杂的文化态度。

Christopherson, Victor A. 1971. "Sociocultural Correlates of Pain Response." *Social Sciences* 46 (1): 33-37.

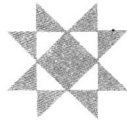
Kulick, Don, and Anne Meneley, eds. 2005. *Fat: The Anthropology of an Obsession*. New York: Tarcher/Penguin.

6. 这是一部关于人类基因和文化“双边继承体系”的经典文集。

Durham, William. 1991. *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

7. 这是人类学家应用生物 - 文化视角来确认文化适应策略失当的范例。洪都拉斯的小农有意但不情愿地毁掉森林，因为他们贫穷无依，而政府政策又对其毫无帮助。

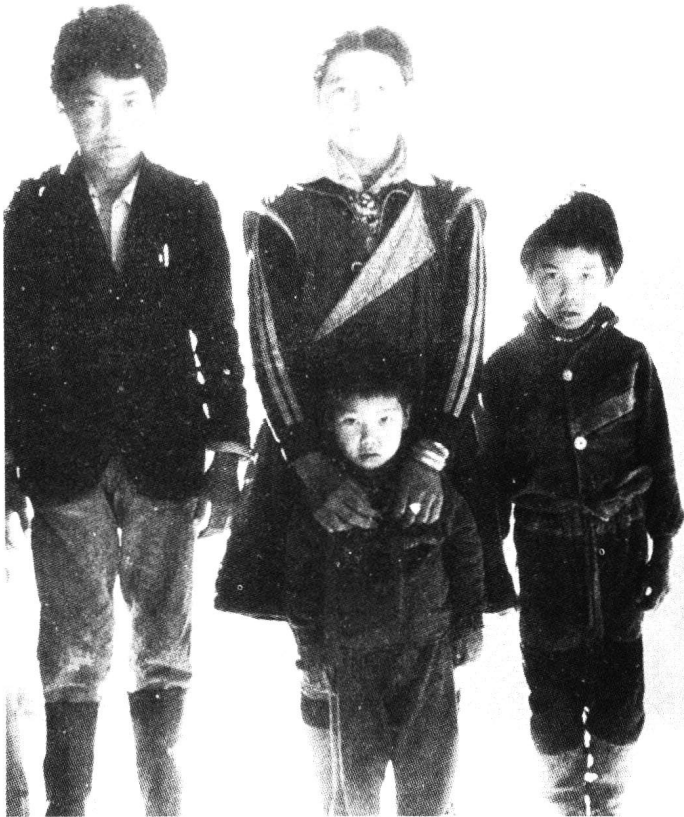
Stonich, Susan. 1993. *I am Destroy in the Land!* Boulder, CO: Westview Publishing.



第七章

什么是群体与关系？

社会-结构性问题



一妻多夫制是一种虽不常见但却持久存在的社会结构。图为尼泊尔一名 12 岁的女孩最近与三兄弟结婚的照片。



污染也是“人类问题”（一）

“你能帮我去圣劳伦斯河上和那些人谈谈吗？这次漏油事故变得越来越棘手了。”一个慵懒的夏日，我正在家修剪草坪时，接到了史蒂夫打来的电话。史蒂夫是圣劳伦斯河沿岸地区的联邦推广员，他的职责与农业推广员类似，只不过他这里给出的建议不像农业推广员那样涉及玉米作物，而是与游船码头和贻贝泛滥有关。

“我在漏油事故中能帮上什么忙呢，史蒂夫？我是人类学家。”史蒂夫是我的朋友，因此我很乐于提供帮助，但对他的上述请求我却不得其解。通过收音机，我已经获悉圣劳伦斯河刚刚遭受了一场重大漏油事故。国家电力公司（NEOCO）一艘载有成千上万加仑重质燃油的140驳船，本来打算将这些燃油运到上游发电厂，却在离我家不远的美国海峡^[1]搁浅了，船上数万加仑燃油漏入河中。河水很快便将油污冲到游船码头、船库、香浦沼泽地及度假海滩。很多美国沿岸的小社区均被污染。这真是个不幸的消息——但却并非我分内之事。

史蒂夫平时很成熟，此时却表现得有些迫切，甚至有点狂躁。“它现在已经不仅仅是一场污染事故了，约翰。它正在变成一场社会灾难。邻里之间相互倾轧。大家都在责难护卫队。很多人心烦意乱。各种诉讼和公众听证会一个接一个。用来清理油污的资金可能要在工作完成前就要花完了。我觉得你可能会在当中发现一些感兴趣的工作，并会对其有所帮助。”

心底虽犹疑不定，但因好奇心作祟，我“溯河而上”，来到圣劳伦斯河沿岸的村庄。我很快便浸入油中——夸张点说，是沉浸在国家电力公司驳船漏油事故对人们影响的研究中，这是迄今为止北美最大的内陆漏油事故，它对圣劳伦斯河的自然环境和社会环境带来了严重干扰（图7.1）。

史蒂夫是对的：沿线居民确实心烦意乱，他们希望找人倾诉。到秋天的时候，我可以和几十名沿岸居民、企业老板、清理工作承包商、清理人员和政府官员聊天。我还将参加公开听证会和居民大会，因此，我仔细翻

[1] 美国海峡，即卡伯特海峡，位于加拿大东部的纽芬兰岛和布雷顿角岛之间，连接圣劳伦斯湾和大西洋，其上游的圣劳伦斯河地跨美国、加拿大两国。——译注



图 7.1 由于一场严重的漏油事故，圣劳伦斯河沿岸居民的观念和行为习惯受到严重挑战。这场污染紧急事故也瓦解了该地区一些社会结构，促使其他社会结构进行重组，并催生出一些新的社会结构。

查社会科学文献，希望从中借鉴关于漏油事故的看法。

截至国家电力公司此次失事之时，人类学家虽然研究过自然灾害，例如美国的龙卷风（Wallace, 1956）、巴布亚岛的火山喷发（Keesing, 1952）、南太平洋的台风（Schneider, 1957），但他们尚未研究过漏油事故。上述对自然灾害的研究，解释了受害者在其社区被摧毁或冲垮后，如何努力重建他们的亲属群体、仪式活动和政治领导。如果用“海水中的漏油”取代“火山岩浆”或“狂风”，我就能发现讨论污染事故所造成社会影响的方法。

这种背景解读印证了我在圣劳伦斯河上的报道人的说法：漏油事故也是人类问题。除污染生态系统外，国家电力公司的原油还使圣劳伦斯河的旅游经济停滞不前，并且破坏了大量的私人财产和公共财产。在此过程中，它明显打乱了人们的正常生活，至少就短期而言是这样。居民对影响他们平静河流生活的权力结构有了更多认识，并试图管理这些结构，或者创设他们可以管理的新结构。

为了更加深入地了解这些社会影响，我向此次漏油事故应急领导机

构：美国海岸护卫队提出申请，并顺利获得研究合约。我建议要回答的问题包括：

- 受污染地区的居民是如何自行组织起来获取信息、寻求帮助、提出抗议并分担悲伤、恐惧和愤怒的？
- 当地哪些社会结构因本次漏油事故而变得紧张？哪些社会结构因本次漏油事故得以加强？
- 出现了哪些新的社会群体？

我在合约申请中提出，由于受过良好训练，人类学家是回答污染事故后混乱局面中的这些问题的适当人选。按照惯例，人类学家会整装出发，抵达其不熟悉并且让人混乱的社会场景当中，在赢得认可后进行参与观察，采用或者新创其他各种信息收集方法，学习一种新的语言，并（尽管存在诸多障碍）最终对正在发生的事情作出有益的描述。而正在发生的事情，则在很大程度上会涉及各类群体和不同层次的结构。这种田野工作的心理准备，让我能忍受明显混乱的情况并把视角着重于群体成员的行为，使我在圣劳伦斯河上受益良多。

.....

综 述

在本次漏油事故研究中提出的社会 - 结构性问题，与我们在所有人类学田野调查中提出的社会 - 结构性问题并无不同。人们组成何种群体？这些群体结构如何、它们是干什么的？这些群体的结构和活动是怎样影响它们成员的行为和观念的？

文化人类学家关于社会结构的其他问题还包括：这些群体是如何获得并利用权力来影响事件的？这些群体的结构维护的是谁的利益？参与者是如何意识到他们是该群体及群体结构成员的？个体如何处理其在多个群体中的成员关系（因为每个群体都有自己的结构和目的）？

像社会学家一样，人类学家在观察人类时，也将其区分为不同群体。毕竟，文化是一种群体现象。群体的结构和目的通常由共有的认识确定，这和社

会文化规则确定婚姻结构如出一辙。例如,社会文化规则可能规定,允许此人和某人结婚,但不得与另外某人结婚,也不得同时与两人结婚。关于婚姻关系的文化规范请参见本章练习1。另一方面,社会群体有时会在该群体的文化成型以前便已形成。也就是说,社会组织是人们在事件中乃至事故中向前推进时临时解决方案的结果,事后他们才就所作之事达成一致意见。这样,因提供临时解决方案而形成的群体便成为文化的一部分。本章将提供多个例证,说明此类临时解决方案如何成为文化的一部分。

人类学家和社会学家的不同之处在于,他们可能还会问到生物-文化性问题(群体对其环境的哪些所作加剧了这种灾难?)、跨文化问题(世界上其他地区的群体面对类似事故有何反应?)、阐释性问题(这场事故带来的损害对受害者而言意味着什么?)。对漏油事故提出的最后一个问题,就是下一章的主题。此外,如前文所述,人类学家和社会学家的区别还在于,人类学家受训可在不熟悉且无组织的环境中进行研究。

接下来,在向不同群体提出这个社会-结构性问题时,又会存在诸多变化。群体可以是由某个国家或某种特定文化组成的整个社会,也可以存在于社会内部,例如,在美国社会中,有一些你可能比较熟悉的群体,如种族、宗教、工作、性别、年代、社会经济、同仁福利俱乐部、官僚、军队和亲属群体。这些社会群体的共同之处在于它们存在谁为成员、何为目的、地位和角色如何建构的定义——尽管有时准确,有时模糊。社会结构通常可以通过图表表示。接下来我们可能会问:社会群体会影响个人的哪些思想和行为?有多少社会结构对这一特定行为或事件产生影响?我们以两个完全不同于我们文化的社会结构(此二者之间也各不相同)为例,说明权威是如何授予以及权力是如何产生和行使的。在关注群体权力时,个人的地位又从何彰显?人们如何通过自身行为去维持或改变社会结构?参与者如何意识到社会结构的存在?如果个人是相互重叠、有时甚至是相互矛盾的社会结构的成员,又会发生什么事情?

顺利学完本章,你应该能:

1. 解释为什么说人类学方法非常适合研究技术性灾难或自然灾害,以及灾难能够揭示受其影响的群体社会结构中的哪些内容。
2. 绘制某个社会群体的地位和角色结构图。

3. 解释群体如何与构成其文化的共有观念和实践密切相关。
4. 描述参与者通常没有意识到的社会结构。
5. 比较权力的概念与权威的概念。
6. 比较游群社会与国家社会中宗族组织的权力之源和外在表现。
7. 讨论是我们控制了我们所处的社会结构，还是社会结构控制了我們。



污染也是“人类问题”(二)

签下海岸护卫队的合同后，我便开始大张旗鼓地开展研究。我雇了几名同事和学生，组成几个研究小组，并始终保持有一个小组在河上。我们与各方进行访谈，观察听证会和清理人员，留意酒店收入的变化，分析新闻媒体报道的内容和覆盖范围，按照疾病模式对医院记录进行分类，跟踪房地产活动的变化。通过这些途径，我拼出了沿岸社区是如何回应圣劳伦斯河上国家电力公司驳船漏油事故的情景。

这场漏油事故引发了很多社会结构的瓦解和重组。游船缆索紧系，汽车旅馆空无一人。由于最开始禁止划船，后来虽然允许划船，但又非常麻烦，因此人们依岛而建的度假屋简直成了臭气冲天的监狱。日常娱乐活动全部告停。一些旅游企业解散雇员，关门大吉。我发现，沿岸居民迫切渴望获取信息，渴望得到清理船舶、动物和岸线所需的设备和用品，渴望追究驳船公司的责任，并期望他们的河流不会因此玩完。纽约北部是农村地区，圣劳伦斯河美国一侧的大多数地区星罗棋布着小村庄，因此在当前区域，并没有强有力的紧急事务和政府官僚机构能代表受害者处理这起漏油事故。兼职村长和志愿消防队员在保护河流方面，没有时间、经验或设备。6名镇政府人员和他们的公路指挥人员也许能提供帮助，因为他们控制着卡车、船舶和翻斗叉车，但是他们已经夜以继日地工作了好几个星期，渐显精疲力尽之态。在圣劳伦斯河沿岸，只有一家专门从事污染治理的公司，这家公司拼命雇用员工、租赁设备来应对这场漏油事故。克利夫兰市和水牛城海岸护卫队的应急分队被派往现场指挥，他们或多或少地吸收当地一些小型政治结构，组成了一个大型的联邦应急团队。但是，海岸护卫队的官员忙于监督清理工作。他们没有时间照顾受害者，也没有受过这方面训练。

在这种真空情况下，受害者自发组织起来，并获得了不同程度的成功。一家沿岸协会成立了一个小分队，将其成员的船只从河中拖出来，塞入干草，并将最新的进度告知海岸护卫队。另一群受害人起诉驳船公司，要求驳船公司赔偿损失。其他一些居民成立“反海上航道污染团体”(GASP)，游说议员进行彻底清理，制定更加严格的法律。另一个此前已经存在的沿岸居民群体：沃丁顿清洁土地和空气团体(CLAW)，重新焕发活力，它与反海上航道污染团体一起，加入到这场斗争中。

我发现，在受污染的沿岸社区发生的这一切，通常也发生在灾后——不论是自然灾害还是技术性灾难(Barton, 1969)——重建的社区。经历过短时间的震惊和恐惧——受害者想弄清楚“到底怎么回事”后——接下来就是“搜救”阶段，其特征表现为有组织的特别小组之间的合作。在河面上，这一阶段也历时很短：人们在水流将焦油冲上甲板和沼泽前，将船只拖走，并驱散水鸟。此后为“恢复”阶段，这个阶段有时会历时较长，其特征表现为组织内和组织之间及个人之间的摩擦和紧张关系。在圣劳伦斯河畔，下游沿岸居民怀疑上游邻居将油污驱散至下游地区。

“媒体困境”是恢复阶段存在的一个问题，它破坏了生活在我称之为海盗湾(Pirates Cove)和沼泽湾(Marsh Bay)(均为化名)两个居民群体领导人之间的关系。换言之，当沼泽湾的发言人在新闻发布会中大肆宣扬此次漏油事故是一场可怕的灾难，应当出台更严厉的航海法规，以及在清理工作中需要投入更多的人力物力时，他们却义愤填膺地发现，海盗湾的领导人在晚间电视新闻上轻描淡写地形容这次事故，并邀请游客重返该地区观光游览。社区内部也出现了分裂。A先生因油污污染遭受经济损失，但邻居B先生却通过租赁机械给清理人员生意兴隆。或者，由于C女士更加强烈地表达了其不满情绪，清洁工人便先擦洗C女士的居处后去D女士家中擦洗。现在的情况是，A憎恨B，而D也不和C说话。这种不公的感觉持续了很长一段时间；三年后，当我带着一组正式的幻灯片拜访我的报道人并向其展示我的研究成果时，我发现这种憎恨情绪仍在蔓延(同时请参见Picou and Gill, 1993; Palinkas et al., 1993)。

基于此类调查结果，我交给海岸护卫队的报告着重强调该地区的社会群体和这场事故对社会群体结构的影响。这份报告指出，居民的混乱和挫败感，部分源于一些不堪重负的当地社会结构，例如村庄和乡镇政府、消

防部门及商会的瓦解。同时应当注意的是，群体之间利益的冲突，例如海盜湾和沼泽湾对媒体困境的回应，它们位于不同郡县，有着不同的政府结构、不同的经济和河流生态系统，并由此形成了相互冲突的应对策略。

群体是否具有结构？

通常，人类群体并非一群乌合之众；它具有自己的结构，而且这种结构也不会一成不变——尽管其结构从静态角度能看得更加清楚。这种结构是人类互动的结果，就如漩涡结构是由水分子的集体行为产生的结果，或者在方块舞中，随着这对舞伴旋转到不同的方位不断形成“方块”。这种结构可能是暂时性的，例如圣劳伦斯河漏油现场的应急小组；也可能在居民地位发生变化的情况下持续存在，例如乡镇政府。

这种结构由多少种社会关系，以及由哪些社会关系组成？社会结构根据其所含关系的数量和种类，决定了具体的形式和复杂程度。社会结构中的地位（即位置），由权威、特权、职责，有时甚至是声望确定，而地位则决定了角色，角色是指某种地位、职业与其他地位之人发生关系时的义务或行为规范。作为徒步旅行俱乐部中负责当地步行小道保养的资深会员，我的地位被称为“小道协管员”，这一地位包括有权将俱乐部的一笔经费花在步行小道上。（我不得不承认，这一地位并不能带来什么特权，但当俱乐部其他成员对我的业绩表示赞赏时，他们赋予了这一地位更多声望。）与这一地位相称的角色在于补足消失的小道标记，清除杂草，填平泥泞之处，帮助其他协管员对其小道进行保养，向俱乐部主席报告工作。

一个世纪以前，人类学家加入社会学家研究社会结构的工作中，因为全世界不同的社会呈现出各种各样的结构。同样，文化和社会结构也相互依存。文化确定地位、角色、社会结构中的成员、成员如何加入、为何加入，以及社会结构的目的（Nadel, 1964）。身居某要职之人（在此以前）已经学会以特定方式行事和思考，这正是这一社会—结构性问题对文化人类学家的价值所在：理解人们为何如此行事（Park, 1974）。通过我咖啡桌上的读物分类，不难发现我在其中占有一席之地的社会结构。我是受过大学教育的读者（《大西

洋月刊》和《优渥读者》[*Utne Reader*]就是明证)、婴儿潮时代出生之人(美国退休人士协会的杂志)及英裔美国人(时事通讯,其中保留了对一位著名亲戚——“野性西部展”明星的记忆)。我是一位专业的社会科学家(《美国人类学家》杂志),登山爱好者(徒步旅行俱乐部出游时间表),环保人士和文物保护主义者(《地球》和《保护》杂志),大学教授(大学电话簿),儿子(我母亲的新闻剪辑)和姐夫(我小姨子寄来的圣诞卡)。

在有些结构中,我的地位是先天赋予的,即生而有之(例如,我是婴儿潮时代出生之人或者我作为儿子的地位)。另外一些地位则是后天取得的,即是由我选择或者我在生命当中获得的(例如,我作为丈夫或教授的地位)。在先天赋予的地位中,我已经习惯扮演随每种地位而来的角色,例如在母亲节记得送礼物和打电话。为了巩固我后天取得的地位,我已经学会如何按照相关群体重视的标准进行思考和行为,例如大学教授偏爱批判和理论理性。因此,在我所有的地位中,我已经知道如何和该群体其他成员一样思考和行为。我咖啡桌上表现出的这些群体,影响到我的所知、所买、如何投票,以及到何处度假。

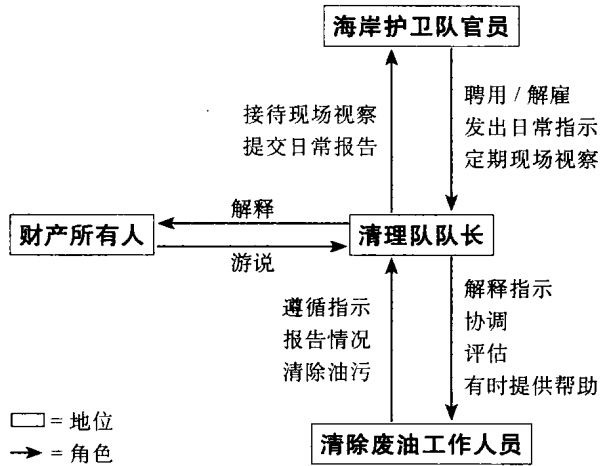
如果知道我所处的群体,就能在很大程度上预见到我将如何行为。但这并非全部:基于我阅读过的自然灾害,我预计圣劳伦斯河畔很多受过良好教育、富裕的欧裔美国度夏居民在愤慨之余,会组织起来对这次污染事故和污染者作出反应,情况确实如此。但让我惊讶的是,居民的怒火同时直指政府和工业“制度”——这些居民通过他们在社会结构中的阶级地位,从该制度中获得的利益高于大部分美国人。在本章稍后部分,我们将回过头来讨论这个意料之外的结果。

社会结构是什么样子的?

社会结构是分析者从人际互动的具体数据中汇集而成的抽象概念。我们应当如何描述和看待这一抽象概念呢?社会结构可以用文字表述,也可用图表表示。作为文字表述,用于描述圣劳伦斯河航道上复杂漏油事故应急结构的官方手册足有两英寸厚。依照书中计划,在国家电力公司漏油事故的善后过程中形成的结构是:各个军事等级的美国海岸护卫队官员对大量平民承包

图 7.2

漏油事故清理队（清除废油工作人员）的社会结构可以用由一些简单的地位和角色关系构成的流程图表示。



商进行监督，这些承包商雇用清理人员，每组工人配备一名工头，与船夫及重型设备操作员一起工作。更外围之处（这也是我所发现问题的一部分）是乡镇的监督员、志愿消防部门、州环保部门的官员、加拿大海岸护卫队、反海上航道污染团体、我朋友推广员史蒂夫，以及其他人员。

用可视化或图形来表现这场漏油事故整个现场应急小组中，包括工人、公务员、承包商、官员和当地人员的结构，可能会得出一些类似电子设备的复杂接线图。图 7.2 表现的是这个大型结构的一种终端支线，用于举例说明“清除废油工作人员”（即清理人员）的简单社会结构。这张图表包括不能算入清理队、但构成清理队直接社会环境的两种地位（之人）：进行监督的海岸护卫队公务人员和沿岸居民（清除废油工作人员要在其财产之上开展工作）。我在表现这组人员时，像通常呈现社会结构一样，采用了流程图的形式，其中地位用方框体现，角色用方框之间的箭头连接体现。

上述清洁队流程图类似于公司或官僚机构典型的直线职能和职员图，这一点不难预计到，因为这些都是美国文化孕育出的传统工作结构。其他可以通过流程图展示的社会结构，包括以个人为中心的社会网络（本章练习 2）以及亲属关系图（第三章图 3.11）。在早期对菲律宾怡朗市华裔这一少数群体进行研究时，我试图用一张图表描绘整个社区正式的社会结构（图 7.3）。通过群体之间的这些联系，就能看出金钱、人员和忠诚方面的关系。

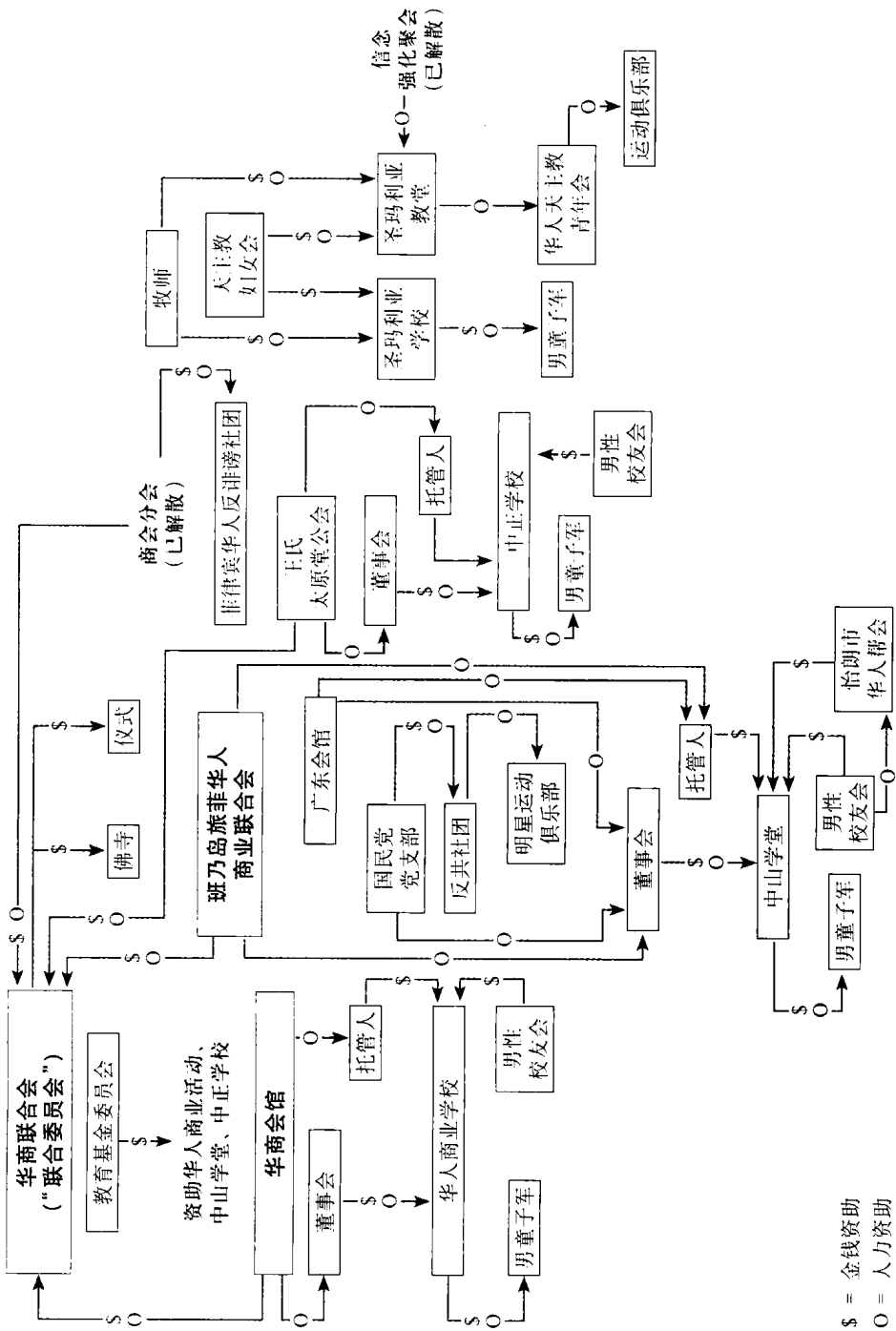


图 7.3 20 世纪 70 年代非律宾怡朗市华商社区的社会结构。主要机构（在阴影框内显示）为商会，它们与独立华语学校相联系。通过这种结构，华人努力保持了他们的民族特性、与中国的关系，以及他们在商业上的成功。

社会结构如何影响行为？

绘制或描述社会结构，是发现社会结构边界及其组成部分的前期关键步骤。接下来是解释这一结构如何运行：它如何促进或制约人们的行为？它如何塑造沟通、传播思想并使其成员按照某种方式进行思考和行为？在人们的生活中，这种社会结构如何与他们所参与的其他社会结构相契合或起冲突？

在社会结构中，决策如何作出？思想如何传播？

美国海岸护卫队是一种正式社会结构，也就是说，这种社会结构具有明确的具体地位和角色关系。另外还有一种等级制社会结构，是指某些成员的地位和权力高于其他成员。命令出自占据结构顶层地位之人，自上而下，同时大量以书面文件形式存在的信息向各个方向流动。在这种正式的层级结构中，成员的大部分个性都被湮没，但这种结构能够快速有效地作出反应，这一点在紧急污染事故中至关重要。

海盗湾的商会是一种更加非正式的社会结构类型。也就是说，它需要经充分讨论、协商一致后才作出决定，并且很少传阅文件。该商会建在沿岸村庄中，很多成员经营旅游业。在这场漏油事故发生后，有些商会成员努力获取信息，积极参与应对，另外一些成员则有点打退堂鼓。在商会中，个人特质通常比社会地位更能影响到对这场漏油事故的反应。商会成员有点措手不及，大家对问题的严重性及应当采取什么措施应对有很大分歧。因此，商会对这次紧急事故的反应比海岸护卫队更慢、更踌躇不定，态度也更模棱两可。

社会结构影响哪些观念和行为？

社会结构对人类学家所看到的行为，以及我们所听到的思想表达有很大影响。在这场漏油事故的善后处理中，沼泽湾游艇俱乐部的成员在当地的小型便利店中分享信息。俱乐部成员加入其他沿岸居民中，呼吁该地区的州立立法委员（也是一名沿岸居民）就这场漏油事故举行听证会。到了海岸护卫队举行听证会之时，沼泽湾的居民已经通过在商店中或甲板上的非正式会议反复讨论过相关事宜，因此他们在听证会上口径统一，步调一致。他们证明，这场漏油事故让人感觉愤慨，因为航海法规保护不利、官方反应迟钝、清理资金

不足等等，不一而足。圣劳伦斯沿岸其他地方的居民在参加听证会时通常也会相互支持，但他们不会如此意见一致。我所进行的采访也支持下述结论，即每个人在漏油事故后的行为和思想，很大程度上由其居住的河湾决定，进而言之，很大程度上由其所在的社会结构决定。

有多少种社会结构对该行为产生影响？

我们都是很多群体的成员，其中一些社会结构存在重叠之处。摆放在我咖啡桌上的出版物就提示了这一点。在圣劳伦斯河受国家电力公司这场漏油事故影响的地区，邻里关系、亲属关系、季节性居住和阶层（定义如下文所示）这些社会结构相互作用，共同形成了居民对事件的反应。

公务员和海盗湾商会的成员也是邻居——有时甚至是村庄住宅和商业设施上的双重邻居。同为邻居，更有可能对这场漏油事故作出类似反应。例如，居住在河岸上的邻居是这场漏油事故最为直接的受害人。在商会中，他们比那些在高速公路旁商场中隔壁店铺的同仁更加积极呼吁，宣扬这次漏油事故给财产和自然环境带来的破坏。

亲属关系是影响灾难应对的另一个群体成员身份。在沼泽湾中，亲属关系增强了游艇俱乐部的成员身份。也就是说，有些家庭通过婚姻纽带联系在一起，俱乐部的成员可能同时也是表兄弟或姻亲。也许有人会认为，亲属关系已不再是美国重要的社会结构。诚然，在美国，很难见到在一些规模较小并且工业化不发达的社会中继续存在的大型、复杂、功能多样的亲属团体；但加上近亲（如祖父母和孙子女）的核心家庭，显然仍是美国社会的重要结构。在圣劳伦斯河畔，亲属关系增强了沼泽湾游艇俱乐部成员之间的相互援助和共识。

在圣劳伦斯河畔，常年居住河畔的居民（他们有时自称“河鼠”）与在沿岸或岛上租赁、购置房产，并只在一年当中最热三个月里来此游览的“夏季居民”，存在一种重要的社会身份差异。虽说住处确实与阶层存在重叠之处，但这些夏季居民并不都比“河鼠”富有，因此他们之间的差别并不能简单归为不同阶层。同样相关的是，夏日居民通常来自其他州，在那里他们是永久性居民和选民。他们将时间花在圣劳伦斯河上，其追求与“河鼠”不同，“河鼠”必须在这个地区谋生，通常从事与旅游业有关的职业。夏日居民更有可能直接受到本次漏油事故的影响，因为他们的住处亲临水面。（因此夏日居民群体与邻

居群体重叠。)由于他们的鲜明特点,夏日居民会更生气,并对这场漏油事故有更多怨言。他们更有可能组织力量来应对这场事故,也有更多空闲来解决问题,至少他们在秋天到来回家前是这种情况。“河鼠”通常会作为清洁队的废油清理工或承包商,直接加入联邦应急结构,挖掘政府基金,希望能弥补损失的旅游收入。夏日居民通常成为本次漏油事故的“受害者”和清理工作的客户。

再回头来看沼泽湾,有时候,游艇俱乐部的成员不仅是亲属,而且通常是邻居,并且都是夏日居民,他们大部分还属于同一个社会阶层,这里的阶层是指通过控制有价值的资源,例如财富,从而可能享有特权的显著群体层。这一阶层常被誉为上流阶层,它由受过良好教育、定居城镇、流动的富裕家庭组成,它们的成员拥有专业地位和管理地位。

沼泽湾的游艇俱乐部成员大都属于这一上流阶层,因此我预计他们会即刻作出集体行动。事实上确实如此。这个群体中的很多成员在政治上很活跃,注重资源节约,对社会的顺利运行和有效提供服务存有很高期望。我本以为他们会被这场漏油事故吓住,并对驳船运营商和业主感到非常生气,但让我惊讶的是,他们迁怒海岸护卫队和清污工作(“我们都能把人类送上月球,为什么就不能控制这场漏油事故?”);航道航行规则(“在这种大雾笼罩的夜晚,他们本应停止船舶航行”);石油公司(“它们怎么敢给如此美丽的河流带来这种危险?”);美国国会(“需要钱的时候,钱去哪里了?”);新闻媒体(“总是很肤浅,从未对事情有充分了解,常常断章取义”);以及圣劳伦斯河整个生态系统不断恶化的环境。后来,我才知道,人为错误造成的技术灾难,例如这场漏油事故,在受害者之间通常会产生对更广泛范围内政治和经济体制的抗议。甚至是自然灾害,有时也能引起对更大体系的此类批评,就如我们在2005年卡特里娜飓风席卷墨西哥湾之后所看到的那样。

附近的海盗湾也有上流阶层的成员,但是这些人会发现,这场漏油事故会使其旅游业收入遭到损失,从而威胁到他们在这一阶层的地位。因此不难理解,他们中有很多人采取下述立场,即圣劳伦斯河将被清理干净,不会存在遗留问题,所以可以重新揽回游客……很快。

有时候,我们多个成员身份之间会相互加强,例如上文提到的沼泽湾的俱乐部和亲属关系,但有时多个成员身份也会产生冲突。两个或两个以上社会

结构提出的要求可能会将一个人拉向相反的方向。在国家电力公司这场漏油事故的清理中，最容易起争执的社会结构是以海盜湾为中心的旅游企业主与更为分散的夏日居民，其中沼泽湾就是例证。旅游企业主的收入有赖于游客及夏日居民遵循他们通常的休闲活动安排，因此他们竭力低调处理这场漏油事故引起的任何持续性伤害。夏日居民希望政治上能有所改变，从而降低未来发生漏油事故的几率，因此他们强调这场事故造成的损害和事情的严重性。我曾遇到过自诩属于这两个群体的成员。有些夏日居民或者与旅游业具有紧密的政治联系，或者投资于旅游业，又或者有亲戚受雇于旅游业。如果在对社会群体的忠诚方面出现冲突，成员就会面临左右为难的境地，他们被迫表明立场或者放低姿态。在本书后面的内容中，你会发现我在介绍第十章的困境时，群体忠诚（我是野生动物保护者，还是人类学家？）之间的冲突给我造成多大的困扰。

权力如何产生及如何行使权力？

如上所述，在这场漏油事故的善后处理过程中，圣劳伦斯河沿岸居民对他们的救助者感到不满。我提交给美国海岸护卫队的报告强调，新出现的社会结构，即海岸护卫队领导的“现场联邦漏油事故应急团队”扰乱了圣劳伦斯河地区原有的社会结构。上述联邦漏油应急结构给沿岸居民带来的困扰，似乎不在这次漏油事故本身带来的困扰之下（图 7.4）。

为了组建这支现场漏油事故应急工作团队，海岸护卫队带来了几十个自己的队员，形成一种类似军事占领的强大实体。它雇用了五家大型污染治理承包商，这些承包商在清理工作高峰期投入了 500 名工人，并辅以无数卡车、驳船、挖沟机和飞机。

在长达 6 个月的时间里，海岸护卫队积极领导河边的清理工作，并在当地沿岸乡镇相对非正式并且权力较小的社会结构之上新添了联邦政府高度结构化的机构。联邦政府的存在，就如置于空盒之上的板条箱，使一切变得扭曲。乡镇监督员发现自己成了这群身着制服之人的分包商。沼泽湾游艇俱乐部的船用斜道和泊船处被接管，用作清洁队的集结待命地区。为了处理这场漏油



图 7.4 在对圣劳伦斯河这次漏油事故作出回应的过程中，该地区产生了一种新的社会结构，这种结构是由清理队、污染工作承包商小组、美国海岸护卫队，以及像我们这种对经济、环境和社会影响进行调查的科研组组成的大型联邦漏油事故应急团队。这种社会结构对该地区的影响可与这场污染事故造成的影响比肩。

事故，漏油事故应急工作团队花费了超过 6000 万美元的联邦资金。而为了获取这些资金——当经济边缘地区难以赚取游客的美元时，这些资金在此地颇受欢迎——成立了某些群体，也有些群体改变其目标宗旨，还有些群体随着个人工作、雇主和群体忠诚度的变化而分崩离析。

应急工作团队指令本地居民什么可以干、什么不可以干，至少在其某些生活领域如此。美国人心中神圣不可侵犯的私有财产观念似乎有所淡化。海岸护卫队禁止人们把油污从海滨或船坞倾倒出去。队员可以未经同意进入他人家中。如果官员在监督工人清理私产时发现存在错误的排污系统，业主可能会被起诉。

不论是记录一场污染危机的社会影响，还是平静之日在社区开展传统田野工作，人类学家常常会自问：是哪些社会结构在行使权力，以及权力来源于何处。我们把权力定义为影响他人观念和行为、制定群体议程并且控制人类和其他资源的能力。权力在某种程度上取决于个人才能，但在更多情况下源于社会结构，以及个人在社会结构中的地位。领导联邦政府委派处理这场漏

油事故之人,拥有支配数百万美元以及指挥船用坡道和驳船的权力。他的权力源自其在海岸护卫队这种军队化社会结构中较高的地位。

权威是允许行使权力的权利。这无疑是一个文化问题,也是共有认识的问题。联邦政府已经将海岸护卫队指定为其在州际或国际海洋污染紧急事故中的代表。在对于国家电力公司漏油事故应急工作的所有指责当中,没有人质疑海洋护卫队领导应急工作的权威。权威可能超越权力范围,圣劳伦斯河航道开发当局可能就是如此:依照职责它应当管理安全航行,但它却无力阻止船舶在大雾来袭的晚上搁浅。

另一方面,权力可以超越权威或者在没有职权的情况下行使。街头游乐场上的混混拥有权力,却并无职权。圣劳伦斯河发生这场漏油事故之后,沿岸居民知道了石油公司在超越其职权范围行使权力。权力也可以在居民之间使用。例如,这场漏油事故的受害人有时会为了获取清理人员的注意而相互竞争。海岸护卫队设定了计划让清理人员遵循,但要是居民坚持要求或者是具有影响力的居民,也可以不按顺序提前让清理人员清理其房屋。这些人拥有足够的权力,可以迫使“未经授权”的事件发生。

四种不同程度的权力

人类学家将社会结构和社会结构内部的权力行使大致分为四类:游群、部落、酋邦和国家(Service, 1962)。这些类型虽然不能囊括社会中所有变化,但它们可以标记这些变化的某些标志。由于这四种社会政治组织具有整体性,按照它们进行思考对我们的分析不无裨益。它们综合考虑权力和权威、人口规模、食物生产、地位差异、聚落类型和亲属结构。为了考察文化人类学家在本章当中提出的社会结构性问题的范围,我们需要暂时跳出在圣劳伦斯河观察到的特定社会结构,进入跨文化视角。我将在下文中综合其特有的权力和权威形式,介绍这四种社会政治类型。

在第三章中,我们已经知道,游群是由十几个到几十个人组成的群体,其成员一起居住,由于其在地域上的流动性,他们也会一同迁徙。游群由核心家庭构成,即由父母和未婚子女组成的家庭。有时游群中也会形成扩大家庭,即

由父母和至少一名已婚子女及其配偶和子女构成的家庭。随着季节变换，如果小规模群体能有更高的狩猎效率，游群可能会进一步细分，而在食物充足或规模更大群体配合狩猎效率更高的季节，他们又会再次聚集。游群组成成员也会随个人和家庭改变所属游群而发生变化。

除性别和年龄外，游群成员之间很少存在其他地位差别。游群内很少行使权威或权力。在组织成游群的社会中，除贸易伙伴关系和私人之间的友谊外，基本不存在其他任何交叉或者支配一切的政治或社会组织。狩猎采集群体通常采用游群形式，例如加拿大北部的因纽特人或博茨瓦纳的芎瓦西人，下文我将对此作进一步的描述。在人类学家已知的社会当中，约有半数在被来自西方文化的观察者首次描述时，都生活在游群或独立村庄里 (Leacock and Lee, 1982, 8)。游群在社会结构上类似于美国家庭成员有时在夏天齐聚一堂进行野外露营。在圣劳伦斯河上国家电力公司这场漏油事故发生之后的头几天里，由邻居和好友组成的特别搜救群体也具有某些与游群类似的特征，但这些群体在漏油事故后存续的时间不长。

部落的规模比游群大，并且拥有人数更多也更为复杂的亲属群体。这种亲属群体通常为宗族，其成员来自同一个祖先，以及氏族，其成员据称是同一个神话之物所繁衍的后代子孙。部落由成百上千的成员组成，他们居住在众多社区中。部落成员之间的社会差别不大，但还是存在由性别、年龄和个人在亲属群体中的地位带来的差别。首领拥有亲属地位赋予其的权威，可对成员行使某些权力。部落社会通常以畜牧或简单农作为生，但他们有时也会进行狩猎和采集活动。加拿大西海岸的海达人和夸扣特尔人族国 (Haida and Kwakiutl First Nations) 整天都从事狩猎和采集活动，他们所居住的环境资源丰富，有各种鱼类和哺乳动物，因此他们可以组建成部落。本书行文至此，已经介绍的其他部落社会包括委内瑞拉的雅诺马马人和大平原的拉科塔苏族人 (Lakota Sioux)。如果说美国社会中还存有任何部落因素的话，也许可以在夏日大型家庭聚会中窥见一二：数十名表亲齐聚一堂，庆祝家族盛事，共飧传统食物，并修葺家族墓地。在圣劳伦斯河畔，岛上的夏日居民形成的亲属网络，以及常居于此并从事旅游业的“河鼠”形成的亲属网络中，存在部落组织的某些特征，但由于这场漏油事故，这些网络不是被迫迁走，就是被迫解散。

酋邦同样由亲属群体构成，但是酋邦和酋邦首领按照权力与权威的等级

排列，有些酋长继承了大量可以左右其亲属和其他酋长的影响力。酋长通过这种影响力迫使成员向其贡献劳动和商品，而酋长则在精心策划宴会或土建工程等再分配事件中处于中心地位（参见第三章中关于再分配的讨论）。有些酋长并不比其他成员富有，但另外一些酋长却在履行其职务的过程中聚集了大量私人财产。维系酋邦的财富来自贸易或掠夺，以及生产性的农业或畜牧业。马林诺夫斯基在一战期间对特罗布里恩德岛民进行研究时，岛民的组织形式即为酋邦。在美国，我认为，电影《教父》中有组织家族犯罪集团的运营模式有点类似于酋邦。

国家是存在强有力中央政府的社会，中央政府有权对其成员生活的多个方面行使职权。在国家领土内出生，即可获得成员身份，而进出国土的人员和货物则受到管制。一个国家的中央政府不同于主要依靠雇用的私人随从，政府供养了很多担任特定职位的全职人员，这些人员之间并不必然具有亲属关系。对国家内部的大量农民、牧民和工匠而言，亲属群体在其生活结构中可能仍然具有重要作用，甚至具有决定性作用。有时候，精英统治阶层也由相互通婚的亲属群体构成，例如欧洲王室。但是，国家与酋邦或部落社会结构的最大不同在于，其社会等级的区分取决于财富和职务，这使得有些等级能够控制重要资源，例如水、剩余粮食、民兵等。国家组织高度有效地利用这些重要资源，例如农业灌溉或奢侈品贸易。古代国家的代表包括雅典、印度苏丹国、秘鲁印加帝国和中华帝国。当代国家有列支敦士登、美国、博茨瓦纳和西萨摩亚。

在这四类社会政治组织中，最鲜明的对比在于两端，即游群和国家之间。接下来，我将以本书早先介绍过的两种文化为例，即 1950 年左右位于博茨瓦纳卡拉哈里沙漠并从事狩猎和采集活动的芎瓦西人，以及 1850 年左右大清帝国东南各省的中国农民，对其结构和权力进行分析。部落将以委内瑞拉的雅诺马马人为例进行简要说明，而酋邦则将以巴布亚新几内亚附近的特罗布里恩德群岛岛民为例。

看护者

50 多年前，芎瓦西人生活在自治（独立）游群中。每个游群由 15—60 人组成，成员之间存在亲属关系，居住在永久性水源周围大约 110 平方公里的特定区域内（Lee, 1968, 31）。每个人终其一生都是他 / 她所出生游群的成员，

但在现实当中，随着个人或家庭通过无时限的游群间走访，游群的组成成员也会发生变化。游群之间的互访和混居提供了塞罗 (*hxaro*) 交换，即人工制品、工具和狗等礼物交换的机会，体现并增强了个人之间的关系。

旱季时，游群在水源附近扎营，成员个人则会到方圆 6 公里左右大约需要半天时间的范围去探险。雨季时，由于某些地方会出现大量季节性动植物，游群会随之改变其在领土内的扎营地点。如果食物充足，例如树上落下大量富含营养的曼杰提栗子，游群可能会与包含其亲属的其他游群分享水源和领土。

游群内部的社会结构是松散的社会混合体，由多个核心家庭和扩大家庭群体组成。如果男主人娶了第二任妻子，或者他年迈的父母搬了进来，或者他女儿的新婚丈夫搬进来履行他对岳父的新娘劳役，(据芎瓦西人称) 这种义务将持续到女儿生第三个孩子为止，那么芎瓦西族人的核心家庭就可能成为扩大家庭 (Marshall, 1965, 261)。而当男性领头人的父母去世，或者他的女婿完成新娘劳役之责，带着他年轻的家庭成员离开并定居于其他游群时，扩大家庭可能又将转换成核心家庭。

为了将亲属关系扩充至紧密的家庭成员范围之外，芎瓦西人创设了同名方法，这是一种通过以他人名字为小孩命名的方式建立的亲属关系，这里的人通常是核心家庭之外的亲戚。同名之人的作用类似于美国的教父：他们增加了可以当成亲密家庭成员发挥作用的人员数量，这些作用比如共享食物、交换塞罗礼物、游群混居，或在争端中提供支持。

芎瓦西人的游群由于居无定所，并不积累私人财产，因此成员个人之间不会出现财产差异。只要出生在某个游群，该人终生都可获得游群领土内所有资源。互惠使得大部分财产占有方面的差异趋于平均。妇女日常采集的块根、瓜类植物、种子和鸟蛋将与近亲分享，猎人带回野味会与整个游群共享。游群成员之间的关系是平等主义的，也就是说，除世代的差异外，成员个人之间不存在地位或权威的差异。就相同的性别而言，除去个人技能（如追踪猎物、制作脚踝铃铛，或寻找水生植物宿根）方面的差异，不存在角色差异。

由于游群成员之间不存在地位和财富差异，基本也就不存在获取权力的机会。争议通过家庭、闲谈、改变游群和打斗等非正式途径解决。游群中年老成员被视为游群核心。在这个核心中，有人会因为生育、婚姻或个人技能而成为这个游群领土内的卡乌 (*kxau*) “看护者”。在某些游群中，看护者的角色

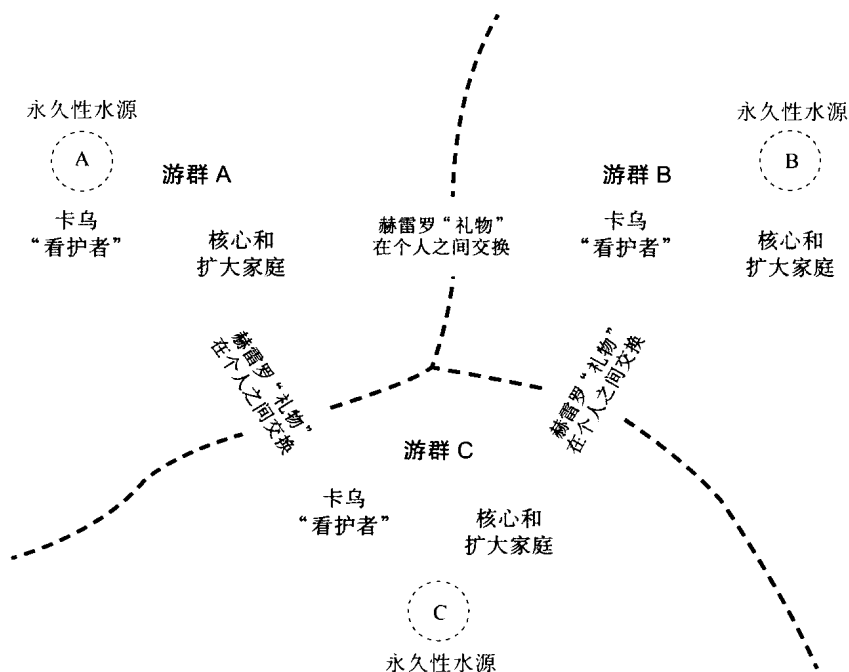


图 7.5 芎瓦西游群的社会结构。每个游群均由以永久性水源为中心的领地构成，并伴有他/她的亲戚组成的小型群体，其成员可能不断发生变化。当群体接触或个人拜访其他群体时，会交换礼物。有时个人也会改变其成员身份，例如，通过婚姻或者为了避免争端。

会通过父系嫡长子继承制代代相传，即父亲将看护者之责传给长子。有时看护者也会是女性。但是，实用性胜过其他所有考虑，游群会追随他们当中最适合的人。卡乌看护者是非正式的首领，是游群的象征性头人，访客需要向看护者提出使用游群领土的请求。卡乌看护者会向游群成员提出建议，引导他们就何时何地迁营扎寨达成一致意见，并在搬迁时走在队伍的最前方。在新扎的营地中，看护者可以优先选择住址，除此以外，看护者不享有超越其他成员之上的任何权威或权力。

图 7.5 展示了芎瓦西游群晚近的社会结构。其背景是博茨瓦纳西部的卡拉哈里沙漠大草地。图中所示的群体都是芎瓦西族人，他们说同一种语言：桑语 (San)。穿过这一地区之后还存在其他社会，例如赫雷罗人 (Herero) 和茨瓦纳 (Tswana) 游牧者 (牧民)，芎瓦西人和他们在贸易往来及通婚的基础上共享一种社会结构，但这些社会并未在图 7.5 中反映出来。图中所示的三个游

群居于三个不同的采食区域，每个区域都有一个永久性水源，可供旱季所用。

头人和酋长

在部落和酋邦这两种规模更大、也更复杂的社会结构中，雅诺马马人的头人和特罗布里恩德群岛村庄酋长的权力要大于芎瓦西人的看护者。为了将重点放在游群和国家的比较上，我们将简单概述这两种介于二者之间的领导类型。

雅诺马马村庄的头人在平等者之中居于首席地位：比起其他村民来，他更加勇猛或者拥有更强大的精神力量，在社会关系上更加精明，也更有策略，也拥有更多相同血统的兄弟支持（Chagnon, 1997）。他可以团结其他人将园圃中的作物贡献给结盟村庄的一场飨宴，或者袭击敌人的村庄，但除此之外，他不享有其他权力。雅诺马马人的政治经济并没有多余的财富来支持此类权力。园圃的产出仅有少量剩余，狩猎只能提供少量肉类。文化中的大部分活动都由父系宗族开展。

特罗布里恩德群岛岛民与雅诺马马人宗族的差别在于，他们按照在遥远过去的战争胜利确定地位排序（Malinowski, 1984; Weiner, 1988; Sahlins, 1963）。我们将权力差别不大的威望差别称为等级；在美国，我们承认“副教授”、“鹰级童子军”、“已是四个孩子的曾祖母”表示级别。特罗布里恩德群岛每个宗族均被授予特定的称号，他们有允许佩戴的身体饰品，并且在面对级别更高或更低的宗族时有义务遵守特定的食物禁忌和礼节。每个村庄都有一名头人，头人是居住当地最主要宗族里最年长的男性，但宗族群体组成母系氏族，这种亲属群体的成员是来自母系的后裔，他们的起源可追溯到神话祖先。氏族也分等级，并由酋长带领，其中最高等级的氏族产生最高酋长。

特罗布里恩德群岛酋长的权威来自他母系氏族的高贵出身，他通过贸易、掠夺和宴会方面的成就证实这种权威。他的权力来自于他所继承的神秘力量，而他必须通过主要工作取得的成功证明这一点，并让同伴产生敬畏之情。酋长的特权包括与多名妻子结婚——这些妻子都是来自其他高等级宗族和氏族的妇女。这一文化规定，特罗布里恩德群岛的男子应当将其收获的大部分甘薯交给他姊妹的丈夫，因为他妻子的子女属于其连襟的宗族，而非这名男子的宗族。因此，酋长通过其众多姻亲兄弟，积累了社会大量剩余的重要资源：食

物。尽管酋长会将其中许多食物重新分配给他的族人和盟友，他同时也会留下其中很大一部分：毕竟，他还有一大家子人要照顾，另外还要养活很多为他提供独木舟、贸易货物、巫术或家佣的仆役。由于酋长继承了等级社会中很高的地位，并有管理大量重要资源（其中一部分为其自身所留用）的权威，他与芎瓦西人的看护者及雅诺马马人的头人便有很大不同。但是，除去掠夺、贸易和宴会，酋长的权力并不会延伸到特罗布里恩德群岛居民日常生活的其他方面，这些大部分由他们的母系氏族和宗族调整。

公会型宗族

阿兹特克、罗马和中国等大型复杂的文明中普遍存在权力和威望，这与芎瓦西人等采猎游群有限的权力和权威形成鲜明对比。在这些文明中，亲属群体和非亲属群体都对其成员生活的很多方面行使重要权力。例如，在大清帝国，公会型宗族组织是建立在用亲属和集体方式来控制营利性财产基础之上的大型正式社会结构。

中国的公会型宗族与芎瓦西人游群不同，反而更像美国的企业法人，成员授予公会型宗族极大的权威，公会型宗族可对其成员行使重大权力。我将在下面证明，这种宗族由在财富方面存在巨大差距的家庭构成。这使得宗族在运用或拥有权力之外，还会以其他方式行使权力，例如对礼仪、教育和政治实行更严格的控制。美国阶层之间的成员关系相对不固定，原因在于，个人在其一生中或经过几代能够挤进上流阶层或沦落到更低阶层。但在 19 世纪的中国，阶层相对僵化，因为获取财富、教育和加入望族的途径非常有限。

在 19 世纪的福建省（菲律宾华人的祖居之地），农村是由父系宗族组成的，即均为定居于当地的父系祖先的后裔。开创这些宗族的祖先大约在 800 年前宋代开辟南方的战事中寄寓南边。有些村庄完全由同一个宗族的人们构成；有些村庄包含两到三个相互联姻的宗族，他们遵循异姓通婚的文化规则，也就是说，与其亲属群体之外的某人结婚。族谱（包括祖先及其分宗衍派）由祭酒保存，族祭酒住在祭祀祖先的祠堂里。通过这种方式，宗族不仅拥有现在的结构，而且还能将自身视为延续千百年以来的系谱结构的最新分支。这些宗族构成这一结构的主要部分，并在乡村生活中行使大部分权力。

宗族村落已有千百年历史，而其周围则是同样历史悠久的小块私有土地，

每家每户在这些土地上种植水稻、番薯、甘蔗、茶叶，并植桑养蚕。宗族植根于这片土地，其名称便反映了这种关系。例如祖先定居于平山村的唐姓子弟，就是平山唐氏宗族的成员。

到了1949年，中国共产党的解放运动对中国农村结构重新进行调整，但国家权力仅延伸到县城，并在此指定一名县长管理十万之众的农村人口（Hu Hsien-chin, 1948）。县长负责收税并维持治安，从而保持税收不断。除这些基本任务以外，他将乡村的治理留给了当地居民。

当地通过公会型宗族的权力进行自我管理。社会科学家将这种权力和财富交织的领域称为政治经济。在中国南部的政治经济领域中，宗族的权力来自对高产农田的集体所有权。宗族通过富裕家庭的“善举”——对祠堂和学校的捐助——获得土地，或者通过宗族自办企业，如制丝企业的利润购买土地。正是这种对生产性资源的集体所有权，使得中国东南部的宗族具有公会性质。宗族对其成员以及外人的权力，直接来自其对财富的控制。

宗族土地出产的稻米、茶叶和蚕丝带来大量利润，用于支持宗族各种功能。宗族建造学校、延聘教员，这样有些成员可以通过大清帝国的考试获得一官半职。宗族还建造宗祠，并将祖宗牌位和族谱保存其中。宗族还维护粮仓，用于稳定物价和借贷。它对墓地进行管理，尤其是穷人墓地。同时，穷苦的成员可以指望宗族帮忙贴补衣裳、屋所、种子、学杂，以及婚丧费用。在大清帝国风雨飘摇之时，宗族会召集成员组织一支乡勇，对抗土匪；在帝国强盛之时，它会协助县官向其成员征税。

在这种宗族社会结构中，个人和家庭的很多权力来自拥有私人财富、管理宗族财产、与帝国权力和财富的联系，以及在宗教仪式上花费财富（目的之一在于增加宗族的运势，从而获得更多的财富）。例如，管理宗族的生产性企业将授予其管理领导人——由宗族耆老任命的司库、会计和监管人员——向成员征收帝国税赋，并管理宗族财产和收入的权力。

宗族的领导人们来自积累了足够私有财产、受过教育、拥有空闲时间的家庭，宗族里的大部分农民都不具备上述特征。富裕的家庭通常也能为其受过教育的家庭成员在帝国官僚机构中谋得一席之地。这些家庭的家长担任与县令沟通的中间人角色，而县令虽和他们属于同一阶层，但却并非该县本地居民，因此，他也很欢迎这些家长提出充分的咨询意见。在帝国官府一意孤行或

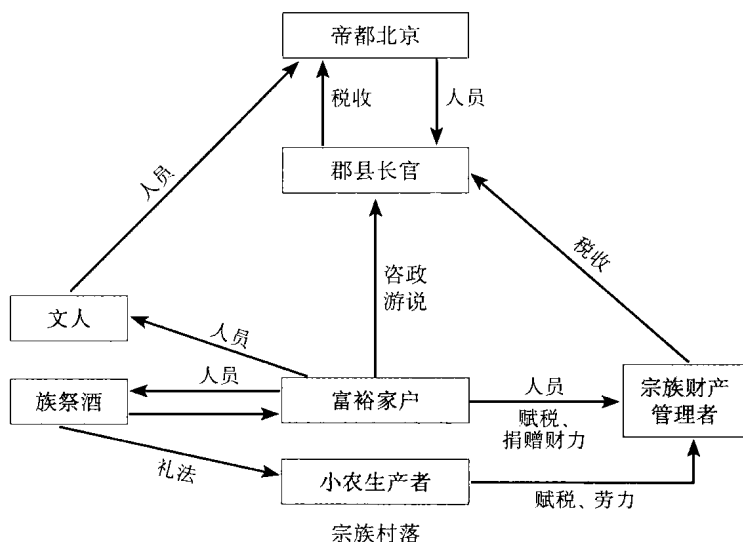


图 7.6 19 世纪华南公会型宗族的社会结构。宗族成员在历史迁徙的基础上组成村落。村落在社会经济权力的基础上形成阶层。权力源自宗族对营利性资产的集体所有权。富裕家庭通过担任关键职位以及代表宗族与县令（县令代表位于遥远首都的中央政府）进行接洽、拥有并行使权力。人员、税收、劳动力和建议在不同地位的成员之间流动。

咄咄逼人时，这些生活富裕的本地士绅可以代表宗族向县令求情、游说。从富裕的家庭中同时还产生族谱编纂、塾师和传统知识的继承者，例如，了解祭祖仪式的礼生。这些家户还贡献出宗族司库和财产管理人员，从而在对宗族财富的正式控制之外，增强他们的非正式影响力。这种公会型宗族的结构图表如图 7.6 所示。

总而言之，华南这种公会型宗族可以对其成员行使权力，因为它比大多数成员控制更多关键且有价值的资源。成员授予它很高的权威，因为这种公会型宗族纪念的是他们共同的祖先和家族史，并且它还能提供保护和社会福利。作为成员的各家各户在拥有的财富，以及因此拥有的权力方面也存在巨大差别。他们的经济权力可以转换成其他形式的权力，例如在祭祖仪式、宗族管理、县令公堂，以及帝国官僚机构中的影响力。富裕家户通过采用这种方式行使他们的社会经济权力，使自己的家户长发其祥，不至于沦为穷苦亲戚的阶层。他们的等级差别体现在他们更考究的着装、正式语言、学术和艺术爱好、大宅院与供奉本门近祖的家祠，以及通常包括佣人和妾室在内的大家户。

在上文对这四种社会政治类型的考察中，游群和公会型宗族在流动性、积累财富、等级和阶层中地位与差异的数量，以及群体（或代表群体的首领）对个人和家庭行使权力等方面处于两个极端。对游群和宗族的这种比较，有助于说明文化人类学家是如何思考社会结构的广泛性的。

个人和文化

本章在群体结构方面颇费笔墨，可能会让读者片面地认为，人类学家并不关心个人的行为。搁在 50 年前，这倒是比较公正的评价。当时，人类学家和社会学家在写到社会结构时，都将其视为仿佛拥有自己思想的生物（Parsons, 1960; Radcliffe-Brown, 1965）。即使现在，以这种方式思考社会结构仍然卓有成效，正如在我笔下，驻扎在圣劳伦斯河沿岸现场的联邦漏油事故应急团队宛然一支占领军。最近以来，人类学家的兴趣转到了个人在社会结构中如何行为、如何打破规则或操纵他人上（Park, 1974）。

个人是其自身命运的主人还是为社会结构所操控？

关于这一问题的答案，上述两种说法都有失偏颇。美国人比其他大多数文化都更重视个性和个人自由。我们尊重每个人的差异，甚至是其怪癖。尽管如此，我们人类是一种文化动物。我们生活在群体中，并因此置身于社会结构中，有时自愿，有时非自愿。作为社会科学家，人类学家有义务从你所属的社会结构中（而非子虚乌有地）探究你的真实存在。酒吧歌手可能会唱“我行我素”，但其行事方式依然来自他所在文化提供给他路径。他必须遵循相关规则才能在酒吧演出，同样，你要想坐在酒吧里听他唱歌，情况也是如此。

至此，我已对社会结构进行了描述，并将其视为一个工程问题：绘制图纸并解释各部分如何运行。我们也可以把社会结构想象成一场赛事、一场斗智斗勇的纸牌游戏，例如扑克或桥牌，从而获得感悟。社会结构中的个人就是参与其中的玩家，他们商定赌注大小，向其他玩家出示或隐藏纸牌，不断增加他们的点数和筹码，而这反过来又会影响他们在下一轮中讨价还价的地位。我们不用把社会结构想象成可以用图表表示的机器或网络，而是可以将其视作

一场有剧本可依的通宵（或永久的）纸牌游戏，这场游戏没有图解只有脚本。拥有各种技巧和野心的个人不断加入游戏中，押上赌注，通过与其他玩家互动，了解他们手中的牌面如何，并决定继续跟注还是弃牌。在某个时点，他们可能收起筹码，兑现走人。

将社会结构视为谈判领域的战略玩家，这种形象对很多情况都能适用，例如两性之间的关系。1970代早期，我在菲律宾进行调查研究时，美国正在进行重新评估妇女角色的女权主义运动。在仔细考虑地球另一端这些进展时，我不禁惊叹于身边菲律宾妇女在社会中相对较高的地位和影响。她们在事业、政治和专业上都很出色。据说她们掌管家中的财政大权（这与我当时正在研究的华人有所不同），对子女而言，母方亲戚与父方亲戚同样重要。

在菲律宾西面的印度尼西亚，特别是在人口最密集的爪哇岛，社会由男性统治。或者说，这至少是男性报道人告诉民族志研究者的情况。事实上，妇女在家庭和市场这两个持家立业的场合上都具有重要影响（Brenner, 2001）。我们在这里又能看到我刚才描述的扑克游戏：在爪哇岛居民的家中和大街上，性别之间的权力划分处于不断磋商的过程中。男人和女人在关于性别的天性的看法上存在巨大分歧。妇女认为，她们能够自我控制，男人则无法控制其情感。她们声称，男人只会玩女人、赌博和翘班，一点忙也帮不上。毫不奇怪，男人则指出他们拥有自制力，而女人却是情感的奴隶。他们声称，有钱并且居无定所的女人无法获得信任，因此，被她们忽略已久的家庭可能会破裂。这种磋商的结果会因时因地而异，因此爪哇岛的性别社会结构无法通过单一的图表来描述。用扑克游戏则能更准确地描述这一社会结构，其中男人手中握有王牌，因为爪哇岛核心的文化理念是贬低商业活动的价值，而这恰恰是女人在公开场合主要的权力来源。

人们的行为和思想是如何创建并复制社会结构的？

社会结构是我们很多行为和观念的原因所在，但我们同时也创造了社会结构。在国家电力公司这场漏油事故之后，圣劳伦斯河的居民们组建了反海上航道污染团体，这是一种新的社会结构，其创设目的在于增加沿岸居民的政治影响力。而且，这个夏天不断增加的压力给有些婚姻关系带来最后一击。但与此同时我也了解到，在海岸护卫队公务员之间和油污清理人员之间也形

成了一些新的婚姻关系。

社会结构的变化并非总像反海上航道污染团体这样具有政治性，或像婚姻这样属于有意行为。社会结构可能在没有事先计划的情况下形成，它作为个人解决某些问题的结果继续产生影响，并在必要时形成与他人之间的关系。例如，在堪萨斯州托皮卡市的龙卷风过后，身兼当地居民和文化人类学家的路易斯·许理和（Louis Zurcher, 1968）加入了一个工作小组，该小组仅由拥有工具的邻居构成，目的在于帮助清理废墟。他写到，在受灾城市缺少通常命令和控制形式的情况下，该工作小组是如何根据实际突发情况形成自身结构，并选定自己的工作任务的。随着工作向前推进，该小组明确了自身的角色定位，澄清了自己的任务。

但是，很多人类行为并不会创造新的社会结构，而是会增强或修改已有的社会结构。沼泽湾游艇俱乐部在应对这场漏油事故时所作的努力增强了成员间的关系，同时也让其成员确信他们俱乐部的用处，以及好的领导团队的重要性。与此同时，海盗湾的居民也没有因为此次漏油事故而放弃他们市政府的结构，但在秋天的选举中，他们确实将一些新人推上了该结构中较高的职位。

参与者是如何意识到他们所在的社会结构的？

有时候，人们几乎难以发现作为其行为和观念基础的社会结构。如果社会结构是非正式的，也就是说，既没有名称也没有明确的角色和地位定位，那么人类学家采用客位（局外人的比较视角）界定并描绘的社会结构，可能是参与者从主位观点或局内人视角几乎难以觉察乃至会矢口否认的。在圣劳伦斯沿岸，通过某人的社会阶层成员关系，可以很好地预测他将如何看待这场漏油事故、对这场事故作出反应时他会与谁一起，以及他与现场漏油事故应急团队的关系如何。清理团队中一些工人阶层的“河鼠”在与我会谈时，会评论这种阶层结构，而夏日居民和其他富裕的沿岸业主则很少提到这一点。

它能进一步证明，如果社会结构中包含权力和威望方面的差别，其受益人不会热心于吸引人们对这方面的注意力。有时候，社会制度中这些特征大白于天下纯属偶然。国家电力公司的这场事故使圣劳伦斯河畔的居民意识到，政府允许该产业将圣劳伦斯河及其居民置于危险境地，而无需承担什么责任。当沿岸居民发现国家电力公司的所有人是纽约市市长的兄弟后，这才找到隐

藏在背后起作用的权力结构的证据。最近，很多美国人不愿承认的阶层和族群结构被公开曝光，正是这些结构使得低收入的非裔美国人社区在面对2005年墨西哥湾卡特尼娜飓风和丽塔飓风时变得不堪一击（Hoffman, 2005）。

小 结

社会-结构性问题指的是：哪些社会结构会影响人们的行为和观念？同时我们会问：人们的行为和观念创造、破坏、改变或增强了哪些社会结构？社会结构通过人们之间在文化上界定的整套关系体现出来，如在亲属群体、秘密会社或官僚机构中。社会结构可用图表表示，如亲属关系图或直线职能与职员管理图等。对更为正式的结构而言，即使其人员发生变动，这种结构仍将持续。

尽管我们将自己视为个体存在，社会结构仍会影响我们的行为和观念。我们植根于自己所属的社会结构中，因为我们知道群体所认同的正确思维与行为方式。因此，我们受自身所属的社会结构影响，但同时，我们也会通过自己的行为，影响我们所属的社会结构。我们可以通过“做自己一直在做的事情”，忠实再现该社会结构。为了解决问题，我们也可能会创造新的社会结构，改变或放弃现有社会结构。我们同时参与多个社会结构，它们的规模、复杂度及即时性各有不同，但我们并非总能意识到我们参与的所有结构。我们的社会结构可能会相互加强，也可能会发生冲突。这些社会结构的正式程度也不一样。

人们会在社会结构中分配权威并行使权力。权力和财富的相互联系（即所谓的政治经济领域）可以解释我们在阶级、种族和性别结构中看到的不平等。从跨文化视角来看，人类学家确定了四类社会政治结构：游群、部落、酋邦和国家。在芎瓦西人这种小型并且非正式的游群中，成员个人的权力有限，社会差别不大，而在农民与大清帝国之间建立联系的公会型宗族则显得规模较大而且正式，两者的权力和阶层差别形成鲜明对比。



污染也是“人类问题”(三)

我撰写了国家电力公司在这场漏油事故中造成社会影响的报告，我在其中提出证据证明，污染物打乱了很多当地居民通常的夏日商业和休闲活动，导致该地区的社会结构发生变化，这些变化反过来又引起行为改变。临时变化包括存在时间不长的“利他社区”，顾名思义，是指人们无私地组织起来进行搜救工作（即使只是针对鹅和船只）。继这种短期合作精神之后，是联邦现场漏油事故应急团队的长时间入驻，他们用金钱和权力激励某些群体（如沼泽湾游艇俱乐部）适应它的存在，但又导致另外一些群体（如乡镇议会）不再那么活跃。这场漏油事故之后发生的永久性结构变化，包括公民环境组织“拯救河流”的壮大。同时，利用清理资金，创建了三家居民污染治理承包公司，这样一来，如果未来再次出现漏油事故，就能更快作出反应。

描述完社区的反应后，我在报告结尾，就如何减轻未来漏油事故对受污染社区的影响向海岸护卫队提出建议。通过与其长官进行交流，我发现，他们将这场漏油事故谴责为技术问题。他们因此把当地居民视为一种法律程序上的阻碍。就此，我在建议中强调了社会结构方面。我建议：应当利用现有的群体和网络。通过当地的钓鱼向导，帮助海岸护卫队的工作人员在水面上开展工作，并指导海岸护卫队的附属机构和消防部门开发出漏油警报器及村庄配套设施的保护方案。更多利用地方广播电台通知当地居民。鼓励乡镇制定当地的应急计划。招募当地居民，充实漏油应急公共信息中心的员工队伍。我估计，也会形成新的机构，例如特设工作组和相关公民群体，海岸护卫队会希望与它们合作。邀请一些居民担任联邦应急队的观察员。储备一些保护材料，这样当地特设工作组可以在事件发生后不久便开始采取保护措施。

对社会结构（无论它有多么复杂）进行详细说明，分析它在危机中工作成效如何，这是研究灾难的人类学家的中心任务之一（Hoffman and Oliver-Smith, 2002）。在国家电力公司这场漏油事故发生后的几十年间，此后的漏油事故报告，例如阿拉斯加港的埃克森·瓦尔迪兹号（Exxon Valdez）原油泄漏和法国阿莫科·卡迪兹号（Amoco Cadiz）油船污染事

故,以及关于最近其他自然灾害的报告,例如2005年墨西哥湾的卡特尼娜飓风和丽塔飓风,均无一例外地指出,受影响地区的社会结构会对人们如何应对灾难,以及谁将遭受最严重的损失,产生重大影响。例如,年轻人和老人、妇女、穷人及少数族群,由于其在灾难后社会结构中处于较下层地位,从而更易受到伤害(Palinkas et al., 1993)。社会结构中的内部冲突越多,这个社会就越脆弱(Plunket, 2005)。

这次漏油事故研究物有所值。尽管在国家电力公司发生漏油事故的时代并无多少人类学经验可以借鉴,但是我对社会结构、历史、跨文化及其他人类学问题的回答,最终得出了可供美国海岸护卫队使用的“问题-解决方案”报告。有证据证明,海岸护卫队后来确实使用了该报告。几年后,一艘沿岸油轮触礁沉没,我在该事故后进行的调查表明,海岸护卫队和沿岸居民确实吸取了经验教训。无论是在技术上还是在组织上,他们均已做好了应对另一场漏油事故的准备。

另一方面,居民仍在努力从他们以往的危机中吸取“教训”或总结“意义”。由于人类学家将文化定义为关于意义的共有认识,阐释性问题(其意义何在?)也就成为一个关键问题,但居民尚未就此达成共识。这场漏油事故过去几年以后,我重返沿岸社区,就我的研究做了一场视听讲座,但我仍未能成功地让社区居民达成一致意见。圣劳伦斯河的一个意外转机给这场漏油事故画上了句号,并帮助我探究起本书第八章所关注的主题:阐释性问题。

.....



练习

练习 1: 家庭形成的结构规则

文化对社会生活结构的正确形成，提供了明示或暗示的规则。谁可以结婚、可以和谁结婚、同时可以有几个配偶，这些都有规则可循。在美国文化中，有些关于谁可以结婚及可以和谁结婚的规则被写入法律。例如，在今天的纽约州，经有效出生证据证明、年满 18 周岁的未婚人士，在领证时付上一小笔现金，就可与其他任何满足相同条件的人士结婚——除非两人属于同父异母或同母异父，或者两人为同性^[2]。经父母或监护人书面同意，未满 18 岁者也可以结婚。法律同时还规定，我们在同一时间只能拥有一名配偶。

除这些共同规则外，美国人还有其他很多关于谁应当结婚（“他会是个好丈夫”）以及应当和谁结婚（“这种婚姻行不通”）的想法。在分析已经写入各州法律的观点以前，我提几个问题，调查一下美国人关于与亲戚结婚的看法：

1. 你会与第一代表堂兄弟 / 姐妹（即你的父亲或母亲是其父亲或母亲的兄弟 / 姐妹，因此你们的祖父母或外祖父母相同）结婚吗？为什么会或不会？你会同意你的兄弟或姐妹这么做吗？
2. 你会与第二代表堂兄弟 / 姐妹（即你们的父亲或母亲是表堂兄弟 / 姐妹，因此你们的曾祖父母或曾外祖父母相同）结婚吗？你会同意你的兄弟或姐妹这么做吗？
3. 第三代表堂兄弟 / 姐妹（即你们的太祖父母或太外祖父母相同）呢？你会和该人结婚吗？你会同意你的兄弟或姐妹这么做吗？

你班上的学生在划分“潜在伴侣”和“非潜在伴侣”的界限时，是否存在一致意见？

[2] 2011 年 6 月 24 日晚，美国纽约州参议院通过，继而由州长安德鲁·科莫签署同性婚姻合法化法案，使纽约成为美国第 6 个且人口最多的允许同性婚姻的州。本书英文原版出版的 2007 年，纽约州众议院曾试图推动该州同性婚姻合法化立法，但受阻于参议院，2009 年同样受阻，2011 年终获通过。——译注

有些州通过立法,规定谁可以结婚。是否承认同性婚姻的问题在美国2004年的总统大选中显得非常突出,但事实上,各州总是会对婚姻进行调整。在我结婚时,我所在的州要求我进行健康体检,证明我并非性病携带者。有些州在20世纪60年代前还实行禁止种族通婚,即“跨种族”通婚的法律。

考察表7.1列明的各州法律禁止结婚项目出现的频率(摘自Heider,1969),回答下述问题。

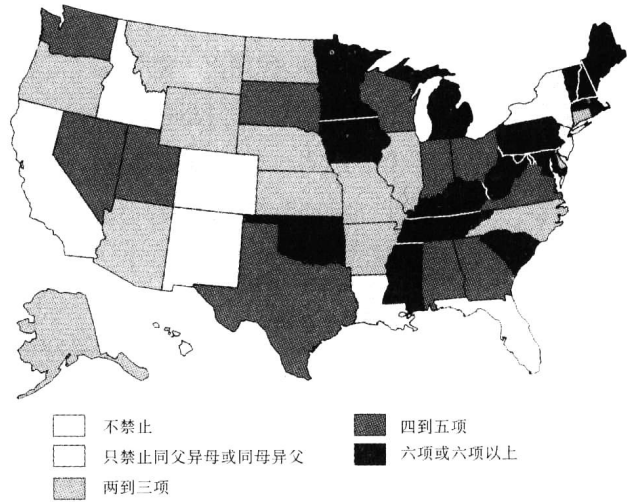
表7.1 各州法律禁止结婚的关系

禁止结婚的关系	与本人的关系	禁止结婚的州的数量
同父异母或同母异父的姐妹 同父异母或同母异父的兄弟	与本人共有生身父亲或生身母亲	33
第一代表堂兄弟/姐妹	与本人共有祖父母或外祖父母	27
父亲的妻子;母亲的丈夫	本人的继母、继父	20
妻子的女儿;丈夫的儿子	本人的继女、继子	20
儿子的妻子;女儿的丈夫	本人的儿媳、女婿	17
妻子的母亲;丈夫的父亲	本人的岳母、公公	10
表堂兄弟/姐妹之子女	他/她的父母是本人的第一代堂兄弟/姐妹	7
第二代堂兄弟/姐妹	他/她的父母与本人父母是第一代堂兄弟/姐妹	1

1. 班上学生的一致意见与法律规定相如何?
2. 在表7.1中,从最常被禁的关系到最少被禁的关系——例如,与本人在生理上最近到最远,是否一致?
3. 表7.1中有些被禁止的关系是美国人所谓的“血亲”,人类学家称之为直系亲属和旁系亲属。直系亲属是指在“自我”之上或之下的直系血亲,例如女儿或祖父。旁系亲属是指与本人共有一个祖先,但现在属于分开的支系,例如表亲。该表中的其他关系是美国人所谓的“姻亲”,人类学家称为婚姻亲属,是指那些本人通过婚姻关系与其形成特定关系之人。为什么在表7.1中,禁止与姻亲亲属结婚——有时甚至比禁止旁系亲属结婚的频率还高?

图 7.7

各州法律有关禁止婚姻规定的地理分布。图中用阴影表示各州截至1965年禁止结婚关系的数量。“只禁止同父异母或同母异父”，是指只禁止存在同父异母或同母异父关系之人结婚（引自 Heider, 1969）。



4. 为什么各州会将可以结婚的亲属这种“文化”事项作为法律加以规定？
5. 为什么各州在这些规则的规定上会有所不同？图 7.7 列明了各州法律中有关禁止婚姻规定的地理分布。这种地理分布的原因是什么呢？

某些文化为了结盟或控制财产，事实上鼓励表亲结婚。雅诺马马人就鼓励交表婚。你的交表亲是指你母亲兄弟或你父亲姐妹的子女。（你的平表亲是你父亲兄弟或你母亲姐妹的子女。）之所以鼓励交表婚，原因在于某个父系家族的男人希望通过交换儿子或女儿作为配偶，从而与另一个父系家族的男人建立关系（Chagnon, 1997）。这种交换可能在几个世代之间重复进行，从而使得这两个父系家族中的很多人成为表亲，进而达到结盟的目的。在美国南部，旧的种植园社会也接受表亲婚姻，并将其作为把巨额的农业资产掌握在少数家庭手中的方法之一。因此，与亲属结婚并非总是一无是处。

大约一个世纪前，第一代表亲结婚非常常见，以至于影响到政府政策。1871年进行的全国性调查中，受人尊敬的进化论者弗朗西斯·高尔顿和查尔斯·达尔文要求英国国会在调查问卷中增加一个问题，即填表人是否与表亲结婚。这一要求遭到一些国会议员的强烈反对，他们声称，该问题会给计划与

(第一代)表亲结婚的夫妇带来“精神折磨”(Moore, 2005)。

对于为何与某些亲属结婚的情况较少发生或者为法律所禁止,人类学家给出的一个理由是,它会造成社会结构中的角色冲突。如果你与表亲结婚,你的舅舅就会成为你的岳父。在某些文化中,舅舅和岳父可能具有完全不同的角色义务并应截然分开。歌曲《我是自己的祖父》以戏谑的口吻表达了这种角色冲突,因为歌手与他新近去世的祖父第二任妻子走进了婚姻殿堂。

练习 2: 以自我为中心的社会网络

以“自我”为中心的社会网络,其结构对每个人而言各有不同(Hunter and Foley, 1976)。社会网络作为一种社会结构,塑造着人的行为,而个人也塑造着网络,我们可以把它们用图表表示,角色之间的种种关系构成这些网络。社会网络与很多社会结构的不同之处在于,网络围绕特定的人即“自我”而形成。没有自我,就不存在相应的网络。通过在本练习中绘制以“自我”为中心的网络,你将发现在个人生活中发挥作用的社会结构:

1. 访谈他人,收集三份以“自我”为中心的个人网络。你可以将自己的网络作为第四份。记得隐藏所有报道人的身份信息。
2. 访谈的第一步是,要求报道人在纸片上列明他/她在上个月有过互动的 10 个人的姓名。可以是远程互动(电话或电子邮件),也可以是面对面的互动。只有报道人才能看到纸片上的内容。
3. 接下来,让报道人为这 10 个人各杜撰一个化名。你和报道人在谈论该网络中的人时采用相对应的化名。在你的资料表单上记录这些化名,具体如表 7.2 所示。
4. 解释完你所使用的五种关系后,让报道人为上述 10 人挑选关系类型。将结果记在资料表单中。你在此处将采用的五种关系类型分别为:
 - 亲戚(该人是某种亲戚)
 - 朋友(由报道人确定,不存在亲戚关系)
 - 爱人(男朋友或女朋友,不存在亲戚关系)

- 熟人（同事、同学、邻居、伙伴，以及定期联系但并非朋友之人）
 - 敌人（讨厌、争执、冲突）
5. 与报道人一起，以英里为单位估计网络中的人当前住所与报道人住所之间的距离。将结果记入资料表单。你的资料表单将如表 7.2 所示。

表 7.2 网络数据范例

化名	年龄	性别	关系类型	与“自我”的距离（英里）
Tootsie	20	女	朋友	75
Fred	21	男	爱人	5
Da-da	50	男	亲戚	150
(等等)	(等等)	(等等)	(等等)	(等等)

6. 在报道人的监督下绘制社会网络图。在性别方面，用三角形表示男性，用圆圈表示女性。如果与“自我”相距较远，则用较长的连接线。将这 10 个人分布在自我的周围，并且考虑他们之间的关系。要求报道人确定其他 10 人之间存在的关系（若有）属于上述五种关系的哪一种。在图表上标示这些关系。图 7.8 为其部分举例。
7. 提交你所绘制的三张或四张图表，为了使其具有可读性，可能需要重新绘制这些图表。用化名标示网络中的人。以报道人的化名、

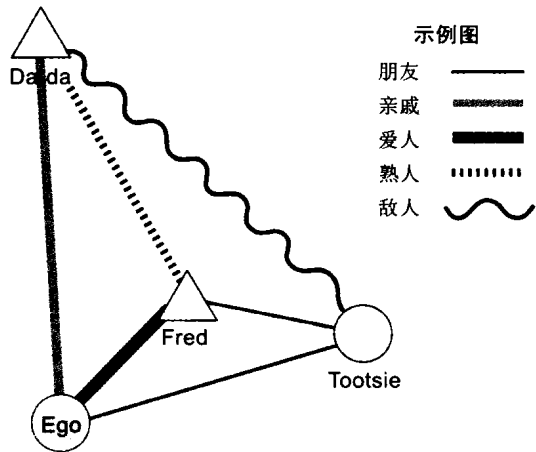


图 7.8 社会网络图。该网络是从“自我”的角度绘制而成的，它展示了与“自我”存在各种密切社会关系之人。该图同时还展示了“自我”网络中各人之间的关系。

年龄和性别作为图表的标题，例如“亚里士多德，34岁，男”。将这些图表作为分析的附件。

8. 你需要进行的分析分两个副标题，总字数在300左右（一页纸篇幅）。

初步分析

基于社会网络下述特征对图表进行比较、对比：

1. 关联人士的性别、年龄和其他特征。例如，这些人的年龄是否与“自我”相同？
2. 关联人士与“自我”的物理距离。例如，“自我”是否有某组关系在附近，而另一组关系距其有一天的车程。
3. 各类关系（亲戚、朋友等）出现的频率。例如，“自我”的关系大多数为亲戚？或者，在女性网络中女性关系占主导地位？
4. 网络密度。在这11个人之间，存在的关系是多还是少？最大的可能数是110（在这11个人中，每个人都与其他10个人存在关系）。记下关系数，并用其除以110；其结果就是以最大值所占百分比表示的密度。

解释说明

讨论“自我”生活中的社会结构是如何造成这些异同的：例如，性别、世代、族群、学校宿舍类型、社会经济阶层、城/乡家庭社区、俱乐部和球队、诸如专业之类的学术背景，以及家庭结构。

练习3：绘制亲属结构图

在本练习中，你将根据自己或报道人的家庭，绘制亲属关系社会结构图。

如果你选择绘制自己的亲属图表，你应当选择比如你母亲这样比你更了解情况的人作为报道人。如果你选择绘制与你文化背景不同的报道人的亲属图表，你无疑会发现一些与你文化的有趣对比。

第一部分 —— 访谈

访谈之初，询问“自我”有关其父母和兄弟姐妹的情况，填写表 7.3 中相应的单元格。这三列包括“自我”的父母、兄弟姐妹、祖父母 / 外祖父母和年长的旁系亲属（美式英语中指叔舅姨姑）等所有信息。

为了完整起见，一定要问报道人有关各位成年人的所有婚姻和子女情况。记录各人出生时所用的姓名，用括号标明其当前使用的姓氏，譬如女性的从夫姓。下面举例说明，“德洛丽丝·奥古斯塔·琼斯（史密斯）表示，琼斯出生在德洛丽丝家，但她现在使用夫姓史密斯”。尽量收集全名——姓、名、中间名——因为本练习将分析命名规则。同时记录已经去世之人。

现在搜集表 7.3 中每个人的配偶和子女。表 7.4 中有一列专门用于列表 7.3 中指定的个人，你可以通过询问问题来完成此项工作。如果新表 7.4 中各栏指定的任何人拥有配偶、家庭伴侣或子女，请用星号（*）在其姓名后进行标注，这样你就能记得在表格中为他们每人新增一行，并询问她或者他相关问题。如此循环往复，直至列明的所有人均为儿童或没有配偶、家庭伴侣或子女。

表 7.3 亲属图表首次访谈大纲

姓 名	“自我”	母 亲	父 亲
亲生母亲			
亲生父亲			
上述二者的所有子女， 按照出生顺序			
此人亲生母亲以前的 配偶或家庭伴侣			
该人的子女			
此人亲生父亲以前的 配偶或家庭伴侣			
该人的子女			

表 7.4 亲属图表第二次访谈大纲

来自表 7.3 的个人的姓名	最新配偶或家庭伴侣的姓名	这位伴侣子女的姓名,按出生顺序排列	前任配偶或家庭伴侣的姓名	这位伴侣子女的姓名,按出生顺序排列	更早的配偶或家庭伴侣的姓名	这位伴侣子女的姓名,按出生顺序排列

完成以后,你将收集到需要用于亲属图的所有姓名:“自我”的父母和兄弟姐妹,他们的配偶和子女,“自我”的祖父母和外祖父母,他们所有的子女及其配偶(所谓的叔舅姨姑),以及叔舅姨姑的子女(表堂兄弟姐妹),以及如果有的话,请包括这些表堂兄弟姐妹的配偶和子女。

第二部分 —— 绘制表格

接下来,利用图表中的信息绘制亲属关系图。回顾第三章练习5中亲属关系图表所采用的标记。在图表中,报道人总是被标记为“自我”,因为图表中提及任何其他人均站在他/她的立场。将其他人的姓名写在这些标志下方。下面是第三章并未提及但你在绘图时应当遵守的三项指南。

1. 兄弟姐妹按照出生顺序,从左至右列明。因此,在图 3.11 中,米克的年龄比泰普大。
2. 如果某对夫妇有三个女儿,但不知道她们的出生顺序,则将此三人放入同一个圆圈中。如果某对夫妇生有女儿,但具体人数不明,

则在一个圆圈内打上“?”。同样,如果儿子人数不明,则在三角形内打上“?”。如果某对夫妇有四个儿女,但不知道他们的性别,则在正方形中写上4。知道这些以后,你就可以解释图 3.11 中关于比尔(2G)和莎妮娅(2H)的子女(3F)的信息。

3. 双胞胎用下交叉线(∧)表示,收养的子女如图 3.11 中的碧昂丝(3B)则用虚线代替下斜实线表示。如果“自我”知道被领养人的亲生父母,并且他或她没有出现在亲属图表中,则应在虚线旁记下该位父母亲的名字。

向你的报道人解释这张图表,看看其中有无错误之处(“不对,他是长兄”,或者“他们事实上并没有结婚”,或者“他实际上是领养的”,或者“她已经去世了”)。

更正后,绘制出更加整洁的图表。将所有同一代人绘制在同一水平线上,如第三章中图 3.11 所示。要做到这一点,你可能需要将表格并排接在一起,让整个结构能够水平展开。

第三部分 —— 分析亲属群体的结构

到目前为止,你的图表仅显示出生物关系上的血统。图表上的个体可以是马匹而非人类。只有当我们添上他们的地位和角色时,我们才能看清楚文化将血统变为社会结构。因此,访谈将继续进行。

1. **血统。**调查图表中每个人的姓氏。他们是继承了父母一方的姓氏还是父母双方的姓氏?继承的是父方姓氏还是母方姓氏?这些人遵循何种血统规则?这种血统规则是否与群体从属关系(即报道人与她/他父母方家庭互动方式)相背?如果血统规则 and 实际生活中的互动关系存在差异,分析其原因何在。
2. **婚姻。**从图表中你能得出何种配偶规则?例如,同时或一共可以拥有几名配偶?可与哪类人结婚(性别、民族、“种族”)?哪些亲属关系可以结婚?多少种配偶关系可以获得承认?妇女在结婚时,其姓氏方面存在何种规则?在其离婚时呢?对已离婚妇女的子女而言,他们的姓氏规则是什么?如果其父亲或母亲未结婚,子女

的姓氏又如何确定？

3. **亲属称谓。**要求报道人告诉你关于亲属称谓的情况——“自我”在与每个人说话时，如何称呼他或她？将此称谓用引号引上，写在该人姓名的下方。亲属称谓是特定文化分配给亲属群体这种社会结构相应地位的一种头衔，进而可以提示“自我”与具有此等地位之人预期存在的角色关系。从亲属称谓中，你可以说出“自我”与其他人之间的角色关系吗？
4. **同名。**你报道人的文化，可能和芎瓦西人一样，遵循同名惯例。图表中是否有人以他人姓名命名？（如果你还收集了中间名，则可能会出现更多的同名。）询问你的报道人，该人与其父母的角色关系如何能好到可以让他们的小孩用到他/她的名字。

本练习的成果是亲属关系图及关于上述四个问题的讨论。在项目结束之时，将亲属关系图的副本送给你的报道人作为礼物，以表谢意。

练习 4：正式组织

有些社会结构很正式，因为它们围绕公开声明的目的而创立，其中包括关于成员之间的地位和角色关系的详细说明。正式组织通常会有自己的名称，成员和非成员之间存在明显的界限。它们通常会有一份文件，例如规程、组织章程、合同或组织结构图，规定组织内部的关系和职责。在没有书面文字的文化中，组织章程可能是由年长的成员记忆并定期讲述。

在小型社会中，很少存在正式组织。大部分社会结构都可用亲属图表示。但也存在一些很有趣并且很重要的非亲属群体。在美国西南部的霍皮人中，泥屋头人（Mud-heads）是由精通仪式之人组成的精英群体。在刚果中部的特特那人中，森林之主（Lords of the Forests）是由著名长老组成的群体。品格高尚并且年长的易洛魁妇女将担任假面女主人。

在复杂的大型社会，例如美国，正式组织涉及我们生活的方方面面。规模较大的正式组织，例如国会、山岳俱乐部和埃克森美孚国际公司，拥有各自的亚文化，人类学家对此多有研究和著述。“人类学家在我的办公室干什么”

(Siwolop, 1991) 是为《商业周刊》完成的此类研究报告。

在本练习中，你将描述一个正式组织的正式目标和成员身份方面的规则，并用图表绘制其结构 (Crane and Angrosino, 1992)。如果你是该组织的成员，则你作为内部人士的身份将有助于本项目的进行，但你不应该是唯一的信息来源。

1. 挑选出某个带有名称的组织，例如学生自治会、三德尔塔妇女联谊会、12 童子军、反 [任何事情] 民众联盟、大贝奇布鲁斯乐队，或者榆树镇雪地汽车俱乐部。
2. 以半结构访谈的形式与该组织内部的知情人士聊天。采用匿名方式对报道人身份保密。讨论下述问题并做好笔记：
 - 该组织公开声明的目的是什么？
 - 为了实现前述目的，该组织将从事哪些活动？
 - 怎样定义成员身份？如何加入或退出组织？
 - 该组织结构中的重要身份是什么？拥有这些重要身份之人的角色，或者说权利和义务是什么？
 - 如果要绘制该组织的结构图，结果会是什么样子呢？
3. 提交的报告分三部分。第一部分是访谈的总结；第二部分是你绘制的图表；第三部分是你结果的评论。在你的评论中，回答下述问题：
 - 该群体是否满足正式组织的定义？
 - 如果你也是该组织的成员，你会给出与你报道人相同的答案吗？
 - 对报道人而言，解释该组织的正式结构是否存在困难？
 - 你能发现（想象）该组织的成员身份会如何影响一个人的观念或行为吗？

练习 5: 社会结构中的关系 —— 室友

很大程度上，社会结构是由其组成成分之间的关系确定的，这有点类似于分子是由组成该分子的化学键确定。在本练习中，你将分析一种社会结构中

的关系内容组成。

近年来,在美国文化中,新娘和新郎有时会签署合法的婚前协议。婚前协议包括很多具体事项,例如夫妻冬天在何处居住、与丈夫前妻还是妻子前夫所生的子女一起生活、财务是否分开以及离婚时如何分配共有财产。这种法律协议能够防止就夫妻关系中各方的职责和权利出现误解。

为了揭示“室友”关系中的某些内容,你需要帮助两名性别相同的大学生朋友,想象他们是同一学生宿舍或公寓中的室友。你要基于他们的想法,拟定一份他们认为能够反映室友之间合理安排的“君子协定”。

我建议 you 与两位可能成为室友,而非实际已经是室友的人交谈,因为室友之间通常会存在一些敏感问题,你没有必要为了本次练习将这些问题揪出来。此外,如果讨论不拘泥于具体细节,你可能会更能理解室友关系中的文化。

这一协议的构成要素将揭示有关室友相互预期的一致意见。由于所涉人员之间的关系不同,每份室友协议必然有其独特之处,但是通过比较你的协议与班上其他人收集的协议,你将会梳理出一些共同的文化特征:

1. 同时与两名潜在的室友交谈。这种三方交谈能够产生更多讨论。让他们考虑并大声说出对下述问题的看法。作好笔记,因为稍后你需要根据这些记录整理出一份“协议”。
 - 你希望好的室友做些什么?按照优先顺序对这些事项进行排序。
 - 特别是你希望这位室友做些什么?按照优先顺序对这些事项进行排序。
 - 作为该人的室友,你能承诺为他/她做些什么?
 - 如果你们两人购买了共有财产,在你们的室友关系结束之时,你将怎么分配?
2. 通过这种讨论,为“君子协定”编制一套条件,并向朋友出示。根据他们的要求进行修改,使其成为他们认可的协议。将你所得的结果与其他一到两名同学的结果进行比较。
 - 参与者在室友关系中最看重的事项是什么?
 - 室友参与的哪些社会结构会对上述“君子协定”的条款产生影响,并可能会影响到他们之间的关系?例如,他们之中是否有

人在服役期间，并因此在本学期中可能被征召入伍？其中是否有人为女性联谊会成员？是否有人为正在分居的丈夫/父亲？

本练习的成果是最终的君子协定，以及和同学讨论的概要。

练习 6：社会结构中的关系——友谊

我们所谓的友谊（一种自愿性的人际关系）因文化而异。例如，我们来对比一下法国的友谊和美国的友谊。法国社区的民族志研究者劳伦斯·威利（Lawrence Wylie, *Village in the Vaucluse*, 1957）向我解释道，在法国，朋友圈子非常小，但是圈内的关系很密切，而在美国，我们将很多人定义为朋友，但却并不期待获得多少友谊。你是否认同他关于美国人的上述说法？

何为朋友或者朋友应当怎样的观念是文化中共有认识的组成部分。在多元文化社会，例如在我们的社会，不同种族传承之人，或者具有其他群体隶属关系之人，甚至是不同的性别对友谊所涉内涵的共有认识均有所不同。在本练习中，你要通过对熟人的结构式访谈及相关分析，去发现关于友谊的共有认识。

第一部分——访谈大纲

表 7.5 为结构化的访谈大纲（《哈珀杂志》1973，5）。我们之所以称之为结构化，原因在于，报道人将从预定的答案（是，否）中对我们所编制的问题进行选择。在采用这种方式时，尽管会丢失很多主位观点，但可以在应答者之间获得可比性。

表 7.5 友谊调查的访谈大纲

1	X 知道你的电话号码吗？	是 <input type="checkbox"/>	否 <input type="checkbox"/>	XK
2	如果你们有数月没联系，你们见面会感到尴尬吗？	是 <input type="checkbox"/>	否 <input type="checkbox"/>	R
3	你知道 X 最喜欢的颜色吗？	是 <input type="checkbox"/>	否 <input type="checkbox"/>	K
4	你是否曾暗中帮过他/她？	是 <input type="checkbox"/>	否 <input type="checkbox"/>	S
5	是否有人告诉过你，X 在你不在场时，讲过关于崇拜你的故事？	是 <input type="checkbox"/>	否 <input type="checkbox"/>	XT

6	当 X 不知道决定吃啥、喝啥的时候, 他 / 她会让你帮助选吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XT
7	你能列举出 X 的理想菜单中的菜肴吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	K
8	你会信任 X 和你的伴侣或者恋爱对象在一起吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	T
9	你们之间会相互发火吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	R
10	你能从 X 那里借到钱吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XS
11	X 给你的电话次数至少和你给他的电话一样多吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XR
12	尽管你将遭受损失, 你还是会帮助 X?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	S
13	当 X 生病或去世时, 你是否是他 / 她想见的人?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XR
14	你会把你的房间 / 公寓钥匙交给 X 吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	S
15	你能从 X 那里借到车吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XS
16	当描述一个特别吸引人的异性时, X 会说“我确信他 / 她真会喜欢你”吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XK
17	X 会为你庆祝生日吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XS
18	你会因为觉得 X 喜欢一件东西而买给他 / 她吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	S
19	当 X 不回你信息时, 你会感到担心而不是觉得 X 不礼貌吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	T
20	你知道 X 喜欢什么类型的音乐吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	K
21	你能对 X 说“不”吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	R
22	你会将自己的一个肾脏捐给 X 吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	S
23	X 知晓你现在的困惑吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XK
24	你能说出 X 最近读的一本书吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	K
25	如果你们觉得对方的行为有点傻气, 会告诉对方吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XR
26	X 会借给你衣服吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XS
27	X 总会保守你的秘密吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	T
28	X 会向你坦白他 / 她莫名的恐惧吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XT
29	你知道 X 喜欢什么生日礼物吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	K
30	你们可以默默无语但仍感到惬意吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	R
31	你生病时, X 会给你带食物吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XS
32	你会就你的感情生活咨询 X 的建议吗?	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	T

33	如果 X 没有听从你的建议，和 Y 发生了关系，你会维持和他 / 她的友谊吗？	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XR
34	X 最近夸过你吗？	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XT
35	X 见过你的父母吗？	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XK
36	X 知道你的中名吗？	是 <input type="checkbox"/> 否 <input type="checkbox"/>	XK

首先，评估大纲。班上的学生认为是否应当删除或增加某些问题，或对某些问题进行修改使其更加明确并具有相关性？据此确定大纲的内容，并在报告中描述这一步骤。

在此表当中，最右边一栏的代码表示将问题划分到友谊的八个方面。我用这种代码分析被访谈人对友谊的预期。从这些问题中，我可以推断出美国的友谊具有四个维度和两个方向。大纲在这八个维度上对友谊进行打分：

- K; XK, 了解你朋友的行事方式和想法；这位朋友也了解你的行事方式和想法。
- S; XS, 与朋友分享并帮助朋友；这位朋友也与你分享。
- R; XR, 有你朋友在的场合感到很轻松、自在，可以畅谈一切事宜；这位朋友也与你沟通。
- T; XT, 信任和尊重，非常欣赏你的朋友；这位朋友也欣赏你。

再次确认，你是否同意这种关于美国友谊的“理论”？例如，这四种因素在友谊中的权重是否应当平均？也许分享不如相互之间感到轻松重要？同样，这种关系是否一定要是完全对称，同样彼此了解，等等？也许，其中一方更偏重于分享，另一方更偏重于信任？在你的报告中，就你会如何改变这种理论从而满足你对友谊的定义作出评论。在你分析本次调查的结果时，参考你所得出的理论。

第二部分 —— 访谈

将大纲复印成一式三份。首先进行自我访谈，以一名与你性别相同且被你视为朋友的人作为参考。

邀请两名熟人，和你一样完成此次访谈。即他们性别、年龄和种族相同。

每次访谈一名报道人。告诉匿名报道人,他/她将回答与其性别相同且被其视为朋友之人的有关问题。他/她不需披露其朋友的身份,对你也是如此。因此,如果你是一名女性,则你选择的也是两名女性,她们同意以女性朋友为参考完成本次调查(她们所参照的是否为同一人,这点不需考虑)。在大纲中记下报道人的性别和民族从属关系,然后向报道人提问,自己填表。

第三部分 —— 数据分析

分别就你完成的三次访谈,加总各个方面选择“是”的个数,将“是”所占的百分比填写在表 7.6 中。然后,编写报告,首先描述各位报道人的结果。例如,有关 K(了解)的问题得到“是”这个答案的比例是否高于有关 T(信任、尊重)的问题?报道人朋友的得分(编码为 X 的事项所占的比例)是否低于报道人的得分?这种情况发生在这四个方面的哪些方面?下面进行项目分析。也就是说,找出一些有趣的个性答案。在这 36 个问题中,哪些回答为“否”?将观察所得写入报告。

表 7.6 就该名报道人而言,答案为“是”的问题分别占友谊每个方面问题的百分比

方 面	报道人对朋友 (%)	朋友对报道人 (%)
了解	$K/5 =$	$XK/5 =$
分享	$S/5 =$	$XS/5 =$
轻松、开放	$R/4 =$	$XR/4 =$
信任、尊重	$T/4 =$	$XT/4 =$

比较三名报道人的结果。他们的回应表是否存在诸多相似之处?回答为“否”的事项是否颇为一致?现在是否有理由认定存在关于友谊的共有认识?将观察所得写入报告。

第四部分 —— 比较

将所有这三名报道人的结果概况写进总结表中,具体如表 7.7 所示。与同学的表格进行比较。

- 是否有迹象表明,男人与女人对友谊的定义不同?

- 年长的报道人与年轻的报道人之间是否存在不同？
- 是否有迹象表明，不同种族群体之间对友谊的定义不同？
- 劳伦斯·威利的看法是否正确：美国人在这一量表上是否得分不高？

第五部分 —— 报告

本练习的成果是三份填妥的访谈表单、表 7.6、表 7.7、至少一份来自同学的表格，以及第一部分到第四部分所提问题的简短答案。用大纲和表格中的数据为你的答案提供依据。

表 7.7 关于三名报道人，答案为“是”的问题分别占友谊每个方面问题的百分比
[指明年龄、性别和民族性]

方 面	报道人对朋友 (%)	朋友对报道人 (%)
了解	K/15=	XK/15=
分享	S/15=	XS/15=
轻松、开放	R/12=	XR/12=
信任、尊重	T/12=	XT/12=

推荐阅读

1. 该书是对非西方封建官僚社会结构的经典研究。

Beattie, John. 1960. *Bunyoro: An African Kingdom*. Belmont, CA: Wadsworth.

2. 该书是对非西方社会中的阶层研究,描述了15世纪和16世纪墨西哥与西班牙接触之时的战士、牧师和其他阶层。

Berdan, Francis, 1982. *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*. Belmont, CA: Wadsworth.

3. 在全世界很多社会中,亲属关系都会产生最重要的社会结构。委内瑞拉的雅诺马马人会根据他们父系宗族中发生的大事组建或破坏村庄和联盟。书中还描述了雅诺马马人村落头人的领导权。

Chagnon, Napoleon, 1997. *Yanomamo*. 5th ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.

4. 该书是对洪水、饥荒和旱灾等各种灾难的人类学研究概览。

Hoffman, Susanna M. and Anthony Oliver-Smith, eds. 2002. *Catastrophes and Culture: The Anthropology of Disaster*. Santa Fe, NM: School of American Research.

5. 该书是关于儿童如何适应中国家庭及大型亲属结构的研究。

Hsu, Francis L. K. 1949. *Under the Ancestor's Shadow: Chinese Culture and Personality*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

6. 该书通过参与式观察发现教育的社会结构将权威授予男毕业生(在美国,至少直到最近,情况仍是如此)。

Larson, Mary Jo. 1982. "Social Stratification by Sex in University Classroom Interaction" in *Researching American Culture*, ed. Conrad Kottak, 180—93. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

7. 下述两本经典民族志充分描述了卡拉哈里沙漠中从事狩猎采集的平等主义游群。

Lee, Richard B. 2002. *The Dobe Ju/'hoansi*. 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth.

Thomas, Elizabeth Marshall. 1989. *The Harmless People*. rev. ed New York: Vintage Books.

8. 该书描述了特罗布里恩德群岛岛民母系亲属关系与村庄酋长在日常生活多个方面的核心地位，维娜改正了马林诺夫斯基的某些结论，并增加了很多有关女性角色的信息。

Malinowski, Bronislaw. 1984 (original 1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL: Waveland.

Weiner, Annette. 1988. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Belmont, CA: Wadsworth.

9. 印度的种姓制度是最常被引用（虽然难以理解）的等级森严社会结构之一。非洲中部卢旺达的班雅旺达人中也存在这种种姓制度。

Maquet, J. J. 1954. "The Kingdom of Ruanda." in *African Worlds*, ed. Daryll Forde, 164—89. Oxford: Oxford University Press.

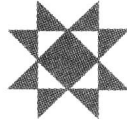
Tyler, Stephen A. 1973. *India: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, CA: Goodyear.

10. 该书是一份对通过亲属关系和性别建构社会方式的跨文化调查。

Stone, Linda. 2005. *Kinship and Gender: An Introduction*. 3rd ed. Boulder, CO: Westview.

11. 除亲属关系外，有些社会还组成不同的年龄群，也就是说，某个年龄段的所有个体，不分性别，共同构成拥有名称的群体，这些群体将其成员组织到一起，不定期地履行社会、仪式和军事责任。

Wilson, Monica. 1963. *Good Company: A Study of Nyakyusa Age-Village*. Boston: Beacon.



第八章

这意味着什么？

阐释性问题



如果我们把文化在一定程度上定义为一个群体对万事万物的共有认识，那么人类学家的责任就是分辨这些意义，将它们译介给他人，并常常要承担联系、比较和解释意义的重任。该图是非洲-巴西宗教坎东布雷教的信徒正在清扫天主教堂台阶，象征着为新的灵魂之年清洁了灵魂。



石油泄漏意味着什么（一）

国家电力公司的 140 油轮驶过了艾伦·宾恩在圣劳伦斯河洲上的木屋，浓雾弥漫的夏夜，拖船偏离了方向，撞上了礁石，原油渗漏了出来，而她此时正在屋里睡觉。油轮沉没前，原油泛起的浮油包围了她的小洲。散发的油味催醒了许多沿岸居民，但他们直到黎明时才看清自己的困境。我们沿岛散步寻找岩石中残留的油迹时，艾伦向我道出了当时的情形。

“这是一场灾难。我儿子约翰早上驾着小船穿过油层，去看一下湿地受石油影响的情况。他看到了沾满油污的鸟儿，心悸而返。‘我们的河完了吗？’他喃喃着。”

我访谈艾伦是想了解一下石油泄漏事件参与者代表的看法。这是我进入调查这场事故灾难性后果的早些时候，当时我正在努力建构一个理论切入点，以此来思考石油泄漏对参与者的影响。毫无疑问，人类学的 11 个问题指引着我的工作。我从自然性问题出发，与许多沿岸居民、除油队伍，以及商业人士一道工作，观察会议、听证会和新闻发布会。我从整体性问题考察国家电力公司石油泄漏问题，这个问题将会产生许多新的问题与机遇。我将这次漏油与其他漏油和自然灾害（如南太平洋的台风或美国中西部的飓风）进行比较。这种比较能让我提出一些客位性概念词汇，如“紧急性社会结构”与“灾后恢复阶段”来描述这些事件。我也用时间性问题的术语，把这个事件放在海上沉船和紧急污染事件的历史脉络中来考察。我还会像第七章里提到的那样，从社会结构因这一事件而强化、塑造和碎裂的角度，更好地去解释参与者在事件中和事件后的行为（Omohundro, 1982）。

海面漏油事件最深远的一个影响，是我提出阐释性问题（这意味着什么？）的时候遇到的。漏油事件之后，不仅花费了金钱，清除了油污，组织了人力，而且还对潜在发生的事情进行了激烈讨论。这就是所谓灾难发生后的“意义建构”行为（Gephart, 1984）。我的一些报道人提到了“灾难”一词，另一些则谓之“混乱”或“污染事件”。所以，我开始系统地收集人们是如何定义这一事件的信息。我在访谈和问卷中询问，这次漏油是一场灾难吗？如果是的话，为什么？艾伦的回答非常典型。她答道，

表 8.1 圣劳伦斯河居民对“国家电力公司的石油泄漏事件是不是一场灾难?”问题的回答

回 答	居民人数	占有所有居民的比例
是的,对地方经济是灾难	43	8
是的,对自然是灾难	39	7
是的,会产生无法预料的后果	27	5
是的,比上述结果都严重	55	11
是的,还有其他后果	90	17
是的,没有理由	104	20
不是	168	32
总 计	526	100

就算没有人失去生命,但这次漏油就是一场灾难,因为这威胁到“这条河流的存亡”。野生动物死亡的证据比比皆是,而人们之所以把漏油定义为灾难,也是认为还有更多我们没有看到的死者。他们担心河流将永远无法从此次打击中复原。

我从沿河居民对漏油事件的阐释中,收集总结了这些回应(表 8.1)。这些数据显示了事件在受害者眼中的意义。三分之二的人们将其标为“灾难”,这个数字比例不但从我的访谈中获得证实,而且也从人们对新闻媒体和听证会上的发言中得到肯定。负责漏油的海岸警卫队,以及管理河道交通的圣劳伦斯海岸发展公司则从未使用“灾难”一词,他们只是用了“漏油”或“污染事件”。他们把讨论从“这意味着什么”引入“我们该如何清理污染”。我很快便发现,漏油事件对参与者来说,可谓是意义多样、焦点互斥、立场各异、观点殊途(意见多元)。

综 述

阐释性问题指的是:行为、对象或表述对参与者而言都有什么意义?人类学家的目标是要了解这种意义,并向其他异文化中的人们解释这些意义。他们要从语言和行为两方面揭示这些意义。人类学家对文化意义的解释一如文

学解释，既不完美，也不全面，还不甚准确 (Bonvillain, 2003, 63)，但就算是为了一窥他人眼中看待世界的方式，也值得一试。

文化的翻译就像是一种诠释（对参与者体会的意义的复述，使之变得易于理解），尽管总是又长又不完善。如果人类学家听到参与者听过他的诠释后赞同地说“对，我们说的就是这个意思” (Agar, 1996, 129)，我们就会觉得这种诠释颇为成功。我用表 8.1 向海岸警卫队呈现沿岸居民如何界定石油泄漏时，就是在进行文化诠释。为了避免“引导目击者”对漏油事件的看法，我一直等到了了解了访谈的数量，并收集了数百份问卷后，才向我的报道人出示了这份统计表。等居民们认可这张表格诠释了他们的看法后，我才把它呈交海岸警卫队。

阐释既有人文性目标也有科学性目标。它的人文性目标是去理解、领悟一个群体的观念，把握其他群体看待世界、认识事物的方式。所以我们非常依靠主位视角（第四章），考察文化实践者认为有趣、有意义的事物是什么。阐释意义也为科学性目标服务，这个目标就是通过发现行为内在相互联系的意义，作出更好的解释，甚至提出预测。比如，我发现给国家电力公司漏油事件贴上“灾难”标签的圣劳伦斯河居民，是那些在漏油事件中受到心理或经济损害乃至亲身见证这一事件的人们。贴上“灾难”标签的人们还可能进一步坚持，除非河流完全去污，否则拒绝终结清理合同。

我之前提到，人类学家为了回答其他一些人类学问题，在我们的职业训练中从生物学和社会学中吸取了养料。为了回答阐释性问题，我要从语言学、语言学习，以及沟通过程中借用一些内容，而这些也是我们专业教育的基础。我们还要从戏剧、哲学及文学等学科中获得助益，这些在今天的人类学学位课程中更为常见的知识，都会帮助我们回答阐释问题。

阐释性问题讨论的是一个群体如何通过使用符号，进行沟通、思考和记忆的过程。我们在对符号略作介绍之后，要通过 8 个问题来考察符号的意义。接下来，我们要从现象中极小的意义差别，到暗示、隐喻中巨大却微妙的差异中，观察符号在语言中的使用。然后，研究语言在社会互动中的使用，揭示更多意义。之后，我们会从语言转到符号在意识和神话中的表达。最后，我们会考察世界观，审视独特的宏大主题是如何融入一个群体认知世界运行、解释世界意义的共有认识之中的。

顺利学完本章，你应该能：

1. 把符号与其他人工制品和人类行为区分开，并能解释符号在人类文化中的一些基本方式。
2. 应用关于意义的 8 个问题中的一部分来解释一个熟悉的文化符号。
3. 分辨一个讲话中从现象到隐喻的不同层次的意义。
4. 应用特纳的 3 个问题来揭示一个符号的意义，并在报道人无法解释的情况下，按照他的 3 个步骤推断符号的意义。
5. 解释如何辨识一个关键符号。
6. 分辨并阐释一个民间仪式（如法庭的判决步骤）中的仪式姿势。
7. 从你的本文化中找出世界观、根隐喻，以及关键场景的案例。



石油泄漏意味着什么（二）

许多圣劳伦斯河居民对国家电力公司的石油泄漏事件非常揪心，因为这条河对他们来说远远不止一道风景。河流是他们游乐、共度家庭生活的场所，或是他们美国生活方式的生存、行动意义之源。河流也是社区灵魂所在，所以人们才会告诉我，一旦河流不存，社区焉附（图 8.1）。广告牌、镇子和高速公路标志，以及房子插的旗上的大部分符号，都来自这条河上的生活，以及苍鹭、大梭鱼和船只的图案。

污染的河流也有其他意义。意外发生后的几个月间，“意义建构”的讨论一直继续为漏油赋予了大量的意义。布满焦油的河滩与湿地成为“石油巨头”（即能源公司）拥有毁灭性能力、现代文明能轻易摧毁其本身生活质量的象征。泄漏意味着联邦政府对污染的回应不力。意味着海岸发展公司懈怠了航运规范，过多关注商业，忽视环境，或者缺乏防止船只搁浅的技术。意味着地方在大政府面前的无力。意味着河流充满危险、无法预计、神秘莫测。意味着可持续发展的旅游业尚不能支撑我们的生活。这是居民们从河上大量漂浮的焦油中得出的一部分最常见意义。

灾难来临之时，大部分社会都有阐释灾难意义的文化方式。洪水、饥荒，以及无法解释的天象（如超新星爆发），都被中华帝国的士大夫们阐释为帝业失基，有负天命（Yang, 1961, 133）。中非扎伊尔的乐乐

图 8.1

一个清理漏油的工人拿着一只死麝鼠。一些圣劳伦斯河沿岸居民把漏油解释为一场灾难，是因为这些证据表明污染毁灭了生态系统，而这正是他们社区赖以生存的根基。



人同样也把暴风雨中的电闪雷鸣，视作担任首领的长者道德有亏的征兆 (Douglas and Wildavsky, 1983)。火山爆发在夏威夷意味着神灵对人类的暴怒，而在《旧约》时代，干旱与蝗灾向犹太人昭示了他们的社区正滑入罪愆之中 (Quarantelli and Dynes, 1972, 66)。将哪种具体的灾害视作征兆，以及这些灾害昭示了什么，在文化之间各有不同。

所以，当我发现人们对圣劳伦斯河漏油事件并没有一成不变、统一一致或必然注定的看法时，也就不觉得有什么奇怪了。前面的表 8.1 揭示，相当一部分居民并没有和艾伦及她的邻居那样阐释这次漏油。这是一团混乱，但这不是一场灾难；河流会恢复过来，他们说。这些居民指出，“许多当地孩子能从清油队伍的工资中攒够大学学费”，对他们来说，漏油是“被风吹落的果子”，这个比喻指果子吹落到地上让人容易采撷，指代意外之财。而另一些人则更担心看不见的污染，如上游工厂的汞和多氯联苯 (PCBs) 对健康的危害。对这些人而言，漏油是他们五大湖水系下游脆弱

生态的象征。

尽管沿岸居民不会全然同意，但他们都已把漏油的意义置于文化的核心（即我们之前定义的关于每件事物的共有认识）之中。我通过阐释性角度，聆听了沿河居民对漏油意义广泛深入的讨论。讨论的终结或许要等十年，才能翻开另一个乐章，而我则会欣然推动这个进程。在大家读到这场困境的喜人终点前，先要跟着我学习一下对符号的解读与阐释。

文化是种符号化过程

文化是一个群体共有的认识，它的学习与表达很大程度上需要通过符号沟通来实现。我们说话的声音和本页中的字符都是符号；也就是说，它们还有其他意思，并且通常与承载意义的声音或图形并无完全关联。在美国手语中，收紧食指第二节关节紧贴右脸，并将手掌顺时针转动一次表示“苹果”（图 8.2）。这个随意指定的手势专指苹果。美国手语中有数千个这类符号。人类在社会性动物中的独特性在于，我们拥有精密的符号行为，并依靠这些符号进行社会生活。构成一个群体“传统”的大部分经验和生存策略，就是靠符号传递的。

符号是一种人们进行记忆、说明和沟通的常见而便捷的方式。我们符号中包含的价值、观念、情感和信仰指导了我们的思维和行为（Bonvillain, 2003, 47）。符号“从根本上讲，是[参与者]代代相传，发现、重新发掘、改变本文化的唯一来源”（Ortner, 1973, 1339）。

社会通过行为（本节标题中提到的“符号化”）操演、讨论、复制了这些符号。这些行为既可以是正式的，比如毕业典礼、出版的课本，或海岸警卫队的听证会，也可以是非正式的，比如发生在街角小店里的对话



图 8.2

美国手语中“苹果”一词的手势。虽然有些人的脸的确有点像苹果，转动的手势模仿了把苹果从树枝上摘下来，但手势和参照物其实没有联系，如果我们没学过，更不会知道这代表“苹果”。这个符号和大部分人类语言一样，都是随意指定的。

和日常社交。

世界上没有放之四海通行的符号——至少人类学家不承认存在这样的符号。河流在各种文化中赋有重要意义，但其中的异同之处同样引人探究。圣劳伦斯河对其居民而言，代表了危险、美丽、脆弱的自然，捷径，休闲地区，以及能源资源。另一方面，恒河是印度神圣的母亲河，给予生命，接纳逝者。巴西的亚马逊河在沿岸的许多社会眼中则是食物之源，是顽皮的守护之灵的居所 (Chernela, 1982)。

关于意义的 8 个问题

我与沿河居民谈话、阅读他们的报纸和其他文件、一同吃晚饭、参加他们会议的时候，我会问自己：他们是怎样赋予了这些和漏油有关事件的意义？

1. 什么是符号？除了词汇或图标，自然物或文化制品同样可以赋予意义。沿河居民把麝鼠作为自己的象征，这主要应归功于肯尼思·格雷厄姆 (Kenneth Grahame) 以蛤蟆、水鼠和朋友们为主角的著名故事《柳林风声》(*The Wind in the Willows*, [1908]1960)，“河鼠”就是其中的主角。沿河居民的行为同样传递意义。飘扬的美国国旗表示岸边的房主就住在此地，非常类似船上升起特殊的旗帜，表明船长就在船上。诸如仪式这样精心安排的行为，也传递意义。本章练习中会探究巫术仪式的意义。

2. 这个意义为多少人共有？不是所有人都能认同某个意义；这需要人们通过讨论或协商这类互动实现。人类学家认为意义是“焦点各异的”。圣劳伦斯河漏油事件的意义对沿河居民（“这是一场灾难”）、当地建筑工人（“这是一场意外之财”）、美国海岸警卫队（“这是一次污染事故”）等群体来说，焦点各异。

3. 有没有一个以上的共有意义？一个符号可以同时拥有多个意义。一些符号是“看法多元的”，也就是说，同时涉及许多相关事情。狼在北美就是一个看法多元的符号。它在新世纪绘画、民间传说（“狼嚎”、“独狼”）、俗语、环境宣传、卡通、惊悚片中都有出现。

4. 文本背景如何影响意义？在其他文本中，意义可能有所不同。狼在“小红帽”中是个暴掠成性的骗子，在新世纪丝绒画中是骄傲与灵性的象征，在环保主义手册上是运转完善食物链顶端上一种腼腆但颇具社会性的动物。在圣劳伦斯河谷，狼也象征加拿大与美国的合作与相互依靠，因为纽约州的狼群是从加拿大森林中迁移过去的。

5. 这个意义会变化吗？意义和一个社会的其他共识一样会发生变化，这让我们回到了第五章中的时间性问题。我发现，自从圣劳伦斯河道于1958年建设，改变了河流的宽窄和水流之后，这条河的意义就有了许多变化。在河道建设之前，人们眼中的圣劳伦斯河水流急促，多处河道狭窄，是一条“自然之河”。河道建成后，这条用于灌溉、经过疏浚、建有水坝、河道规整的水道成了美国的“第四海岸”，成了北美大陆工业文明的成果。

6. 这种意义的认识范围有多广？文化中有时需要一些专业人士，在别人出现问题时提供意义解释。西非塞拉利昂的曼丁哥文化认为，*griots*（通过与灵力沟通获得洞悉事物之力的男人）能解释人们之间的冲突与厄运（Jansen, 2001）。圣劳伦斯河漏油事件之后的几个月里，神父与牧师同样收到信众超过往常的询问，“对这事我该怎么办？”生物学家和经济学家同样受邀来当地调查，并向沿河居民解释“情况到底怎样？”

7. 意义表达了怎样的价值观？意义包括对何为真、何为美、何为好（分别指代认知、审美和道德价值）的理解。在海岸警卫队的听证会上，人们就何为真（“海湾真的清理干净了吗？”）、何为不美（“你还见过比这更难看的東西吗？”），以及何为正确该做的事情（“议会该不该划拨更多的清理资金”）展开了激烈的讨论与磋商。

8. 意义是否清晰？意义的清晰程度各异，即它们是否能让我们清楚理解。一根手指或一个箭头就是非常清晰的符号，让我们很快理解这是一个方向标（▶）。一个略不清晰的符号就是一条蛇咬着尾巴的图像，这象征形而上学中不断出现无限循环的观念。自从河道修建以来，圣劳伦斯河对居民们的意义就是，河水日渐浑浊。当居民们游说国际联合委员会，处理诸如规定水流和通航季节这些问题时，圣劳伦斯河的“自然之美”也在凋零，沦为了……一种难

言之物。“有些没有言明、说不明的看法……让我们产生了先入为主的文化观念，觉得一切理应如此，无需深究。”(Metcalf, 1997, 460) 漏油事件引起的争议让人们河流的意义有了更清晰的认识。这让我从第六章的生物-文化性视角，思考文化如何塑造了河流，使之变成北美社会-自然系统的一部分，就像森林成为野餐公园或人造树林。不过，居民们坚持（或愿意）认为河流是一道与他们生活的曼哈顿、洛杉矶相对的自然景观。当人类学家考察这些尽在不言中的文化观念时，我们就要认识到这些群体没有意识到乃至可能否认的意义。那么，这样的解释还会被当地人接受吗？我们将在后面再来讨论这个问题。

下面我们将从不同层面揭示意义在文化中的解释，从口头表述的浅层、清晰、广为认同的意义，到社会场景语言或行为中更微妙、隐含、具有文化背景的意义，最后到神话、仪式，以及世界观中表达了文化最深远、普遍关怀的重要符号。人类学家与这些不同层面意义的遭遇具有一定顺序，比如她/他先要开始学习语言，然后学习在社会场合中行为得体，最后就能从仪式中抓住令人难解的重要表述。

语言中的意义

我们可以从4个意义层面来分析语言。第一层是信息中符号的文字转化。第二层在符号中加入了说者和听者共有经验的深度。第三层提供了内涵，就是信息发送者的意图。第四层是通过与其他符号的连接，扩大了意义容量。

你说了什么？

意义的第一层是转化，对符号的文字定义。当我们为了像另一种语言的使用者那样思考、说话，以相同的方式和他们交流，而学习另一种语言时，就开始了这一层面。语言学家发现，只要改变一个重音（即音位），意义就会发生变化。我在菲律宾中部也了解到这点，伊隆戈语的第一人称代词复数形式 *nakon*（“我们”）包括说话人，*namon*（“我们”）则不包括说话人。如果我用“k”这个音节替代“m”，那么我说“我们现在要吃饭了”时，就表示我并不想邀请

任何人吃饭！（“啊，不好意思——我不是说你也一块儿，我的意思是只有苏珊和我。”）

语言学家还认识到，改变了表述中有意义语音和词语的排列（即语法），意义也会发生变化。“我会把老虎给你”似乎不妥，但与“我会给老虎你”比起来就不那么奇怪了。

换个不同的词也会改变意义，比如“我爱死 (adore) 你”和“我崇拜 (admire) 你”。语言学家把对词义和句意的分析称作语义学。国家电力公司漏油事件所引发的争议，就需要用到语义学的识别。一个人在新闻媒体和公众听证会上选择用来描述漏油的辞令，揭示了其对这一事件的判断。无论称之为“混乱”还是“灾难”，都表明说话人对事件损害程度与深远后果的关注。而无论称之为“浪费”还是“意外之财”，都表示在评估某人的得失。无论称之为“不幸”还是“无耻”，都表示要么无能为力，要么加以谴责。

你想的是什么？

在我们通过字面意思（即词语所示意思）学习了新语言的词汇和语法后，我们就会遭遇到文化预设，也就是说话人所说的背景知识 (Bonvillain, 2003, 61)。比如，因为纽芬兰人说英语（不是美式英语，而是另一种英语），所以他们和我在交流很多事情上就沟通无碍。不过，我不像他们一样对海边生活知之甚详，所以对他们的笑话、耍小聪明、歌词的暗示，以及和操纵渔船知识有关的习语，都不太了解。回想一下，第三章漫画练习里日本或美国笑话所需文化预设的程度，就是一个例子。

你想说什么？

第三层就是内涵，这是和一个词或短语有关的弦外之音。内涵意义初看与字面翻译全然不同，但其中往往存在联系。在菲律宾，我的华人助手早上和我打招呼时说，

“你吃饭了吗？” (Ni chr fan le ma?)

这个问题的字面翻译是，

“你吃米饭了吗？”

我在学了整整两年中文后，还会按字面翻译谈话。我用中文回答，

“没呢，我其实还没吃饭呢。”

我的助手有点窘，因为他想表达的是一个相关意思，即字面意思的内涵。这句招呼的字面翻译是和吃米饭有关，但内涵却类似英语中的“你好吗？”(How are you?) 人们不用按字面回答身体是否有恙，只要回声“好”(Fine)。同理，我回答助手询问的“没呢”，并不合适。我该回答，“吃了，我刚吃了。你呢？”

这到底是什么意思？

第四层是文化通过语言中的隐喻和转喻(下详)，以及艺术、仪式和神话中复杂符号的时空排列，对意义的扩大和转换(Bonvillain, 2003, 63)。

隐喻指的是，通过把某一事物“比作”另一事物，扩大了词语或短语的意义。圣劳伦斯河上的沿岸居民将他们的社区与河流等而视之。他们用自己的生物物理环境(河流)特征“形容”他们社会生活和所陷困境的特征，比如有着共同的历史，在生物性方面相互依存。这个隐喻可以帮助居民们思考他们的社会。比如，居民们发现自己“好比”激流中砥砺的小洲，但在“水流之下，却彼此相连”。

转喻指的是，用部分代替整体，转换了词语或短语的意义，比如我们说要数一下“手”时，其实表示我们要数一下人们的票数。隐喻能为我们打开更多思考的可能，转喻则是将意义浓缩。也就是说，隐喻让我们进行平行描述。“好吧，这些人就像鲨鱼一样”，听者听到一个隐喻后会这么说。“如果他们是鲨鱼，那他们的猎物是谁？他们是鲨鱼，那是不是说，他们也要靠不停游动来呼吸？”等等。另一方面，转喻指的则是用一个简单的事物来代替一个复杂的事物。在美国英语中，“轮子”指整辆汽车。在纽芬兰英语中，“手”代表人，就像贝拉阿姨在第一章里说的，“我喜欢大家众手一心”。画一条鱼就能代表整个基督教，而一只大苍鹭的形象就能代表整个圣劳伦斯河上的村落。

社会行为中的意义

文化人类学家发现，文化参与者在社会场合中遵循、谨守许多共同的意义，这些意义就组成了文化。人们使用的语言“创造、再创造并修正了”使用者的文化（Eastman, 1997, 168）。社会行为与对话有着丰富的意义。如人类学家所言，“探索”所有这些意义，将会揭示一个事件或关系的大部分内容。

比如，这再次让我回想起我的华人助手和他关于吃米饭的寒暄。他从许多种其他寒暄方式中选择吃饭措辞的做法，传达了一个独特的信息。他其实表达的是中文里相当于“咋了？”（Whazzup?）或“好哇！”（Howdy!）的话，但我们还没有感觉到，他说这些话是想表示与我们之间熟悉的关系。我的助手与我打招呼的方式，总体上还传达了另一个意思。想一下，你在校园里与某人相遇，他/她大喊，“喂，再敢没看见！”（翻译过来是：“你敢再不跟我打招呼?! 我现在要提醒你，是朋友见到我就得和我打招呼。”）在第一章里，夏洛蒂阿姨^[1]把做好的蛋糕拿到纽芬兰教堂举办的妇女烤饼拍卖会上出售但自己不现身的决定，可谓意味深长（如果你能体会到的话）。社交活动中的意义不但通过言语对答传递，还能从诸如身体语言、姿势、遭遇时间，以及遭遇地点这些无言的线索中观察到（图 8.3）。

由于意义通常多元且让人难置可否，所以对话或讨论有时是为了寻求理解进行的协商。上面“再敢没看见！”的例子，就是人们对两个人之间同学关系的一次澄清。我在漏油事件的公众听证会上看到沿河居民的发言；他们的发言就集中在漏油的意义及该如何处理的讨论上。他们的表述常常如此：他们通常将漏油界定成是场灾难。他们把观察到的对人类和野生动植物的伤害集成文件提交，然后预测这场灾难的后果。他们谴责漏油，先从国家电力公司的油轮说起，但除此之外，还有负责航运的河道管理部门、缺乏有效立法的议会，以及安全标准太低的石油公司。他们接下来批评了清理工作至今的效果，批评海岸警卫队和纽约州管理不力，议会基金不足。他们的结论是，清理工作要坚持到河流完全“干净”为止。居民们努力厘清漏油事件对人们的后果，这既是为了他们自己也是为了他人。

[1] 第一章中做类似事情的是苏菲阿姨，不知是否为同一人。——译注



图 8.3 我的华人助手在一场婚宴上的闲谈。用文字记录这些男性的谈话内容不足以把握全部意义。他们和我们的谈话大致相似，都充满了隐喻、引自典故的俗语、用来指代微妙之事的暗语和委婉语、俚语、江湖切口，并通过别有意味的音调变化、停顿和挑眉来传递意思。而且他们都在另一个举行仪式的男人家中，互相间海阔天空地谈着另一些内容，而且他们是自己选择在这个场合谈论另一个话题的。

海岸警卫队官员在这些公开互动中的回复也是协商的一部分。他们不愿揣测任何后果。他们只是给漏油事件贴上了“污染”或“油船触礁”的标签。他们没有提出批评，没有评估对财产或自然特征危及的程度。他们的发言只限于漏油何在、如何清除。他们负有政府责成应对事件的责任，但他们表示在“当前情况下”工作运行良好。他们不太同意居民们所谓“多干净才算干净？”的说法。官员的回答暗含了工程学、经济学及军事管理上的隐喻。官员通过这些隐喻“说”的是，漏油对他们来说是个技术问题。他们传达的信息是，即便居民深感悲伤、仇恨、混乱或是偏激，他们海岸警卫队都无能为力。

探讨语言塑造社会互动或反映社会结构的方式，是语言人类学家的专长，但文化人类学家也想知道这些意义问题的答案，这不但是为了揭示意义和文化实践者的关系，也是为了描绘出文化实践者的社会结构。本章练习3探讨了发言辞令是怎样揭示社会结构的。

语言如何反映社会结构中的性别偏见，下面就是一个生动、真实且令人震撼的例子：华南的起名方式。华如璧（Rubie Watson, 2001）研究了1970年代（当时我正在菲律宾）香港附近农村——厦村——的妇女地位。她发现男性成长过程中得到若干名字，具体标志了个人地位的变化。一个年轻男子拥有学名、朋友中的外号、家庭中的昵称。等他结婚时，族中长老就给他一个新的名字，表示他成为一个负有责任的成人。如果他事业兴隆，那就从同辈中得到一个敬称：“老狸”或“隼目”等等。只有到他年老放弃对家庭的掌控后，才失去这些地位和个性，象征性地被人称作“爷爷”之类更普遍的称谓。

另一方面，妇女几乎没有名字，这反映了她们在组成农业共同体的父系宗族中的真实地位。妇女几乎没有财产，没有遗产，没有投票权，不参加第七章中描述的宗族大事。女孩在婚后就没有个人姓名，此后就只有一个亲属称谓或从子女得名，即参照他人，尤其是儿子来称呼，如“吉旺仔他妈”。她没有给任何人起名的权力，甚至连自己的孩子也不行。等她去世后，她的墓碑上只能看到“唐氏”——她父亲的族名。和厦村妇女地位相比，今天中国城市妇女的地位有了显著提高，但在内地还存在严重的性别地位差距。这个取名方式的研究个案非常清晰地指出，语言遵循社会结构，而语言的实际使用则再现或强化了这种社会结构。

关键符号

在语言、社会行为和人工制品中，有许多文化符号，其中表达了最重要文化事实的，就是关键符号。如果你向文化参与者询问，他们可能会指出一些关键符号。而另一些则可以通过人类学家对神话与仪式、人工制品，以及观念的研究辨认出来。下面是人类学家所收集的从大量符号中区分关键符号的5个线索（Ortner, 1973, 1339）：

1. 人们认为这些符号与众不同，在文化上非常重要。而人类学家通常会从主位视角去考察报道人的观点。
2. 人们会与这些符号产生一种油然而生的情感。这既可以为局外人所观察到，也能从符号使用者的报告中得到证实。
3. 这些符号会出现在诸如神话和仪式、绘画艺术、笑话等许多不同的文本中。
4. 与符号相关的观念与实践非常众多。比方说，与这些符号相关的词汇可能就汗牛充栋。
5. 和大多数文化要素相比，与这些符号相关的文化法则和约束要多也更严格。使用这些符号时，人们必须要采用某些行为，如果使用其他行为就会广受批评甚至遭受人力或超自然力的惩罚。

对藏族来说，他们的关键符号是称作“曼荼罗”的坛城图 (Ortner, 1973)。而对于维克多·特纳 (Victor Turner) 透彻研究过的非洲东南部的恩登布人来说，他们仪式中的关键符号是一种称之为“奶树”的小树——穆迪树 (*mudyi*) (Turner, 1967)。美国人符合这些标准的符号是什么呢？《圣经》与国旗当仁不让成为关键符号；在下面提到的法庭仪式中，我们会看到它们位于显要位置。除了这些物体，词汇和行为同样能成为关键符号。在美国，“自由”一词就符合关键符号的标准。跪拜礼（屈膝触地朝向他人）可能也是个关键符号。练习 1 将会分析另一个关键符号。

仪式与神话中的意义

人类通过语言和行为的不断交流，在群体中创造文化，并推陈出新。诗人赖内·马利亚·里尔克 (Rainer Maria Rilke) 将人类形容为蜷缩于深渊之崖，焦虑聒噪的奇怪猿类。人类不但通过语言符号进行相互间交流，或与自己交流（所谓思考），还通过神话和仪式中微妙而有时复杂的符号语言进行沟通。如果我们想了解社群中的人们在想些什么，我们不但要弄清他们的谈话，也要理解他们的神话和仪式。

仪 式

我们可以把仪式定义为，由象征行为、表达方式、表达对重要真理之信仰的物体所组成的正式行为。“正式”行为的意思是，由规则、计划或方案规定行事的行为。仪式的意义可能是宗教上的，比如把山羊作为祭品向神灵献祭；也可以是世俗的，比如让一位求子心切的妇女逗弄、照顾婴儿。仪式的意义尤其丰富，因为它们“物体、行为、关系、事物、姿势及空间单位”都非常深邃、复杂（Turner, 1967, 19）。

美国法庭上证人的宣誓仪式，就是神圣与世俗相结合仪式的例子。回想一下在许多法庭中仍旧可见的步骤：法警让证人“作证”。法警安排证人在法官“席”前或边上，把左手置于《圣经》上，举起右手。证人被要求宣誓“说实话，全部的实话，而且只说实话”，并由上帝鉴证。

符号在仪式中起到什么作用？人类学家特纳提出，仪式符号有3个作用（Turner, 1967, 30）。法庭中的符号似乎就符合那3个作用。第一，符号将复杂的意义浓缩为简便、缩略、易于理解的内容。法警手中的圣书“代表”了对上帝的信仰。第二，符号能整合各种意义，揭示重要概念中表面无关含义的内在联系。世俗法律和地位的应用、对“公正”的追求、对“真实”的揭示，以及上帝的鉴证，都在宣誓过程中体现了出来。第三，符号用强烈的情感和感受体现了何为真、何为好的宏大观念，促使参与者实践义务。法官面前的宣誓短剧、触摸大书磨砂皮封面的触感，以及在法庭听众面前不断用洪亮声音作出的重申，都促使证人说真话。

人类学家如何发现仪式中符号的意义？特纳提出了如下3个问题，这也是我对宣誓场景提出的3个问题。第一，仪式的外在形式、可见的特征是什么？我们在宣誓仪式中注意到法警和证人所在所持的位置、姿势、物体和语言。比如，哪只手放在《圣经》上？谁在什么时候说话？第二，参与者（无论外行还是专家）对仪式符号的意义是怎么说的？这就是典型的主位问题。我们可以询问法庭上的观众——证人、法警或法官——解释我们观察到的东西。第三，人类学家还分辨出什么更多含义？就证人宣誓而言，人类学家会觉得举手的意义和天主教教堂中的卡里斯玛仪式有些类似——圣灵进入证人，即受邀进入他/她体内。

第三个问题可能会让你觉得没有意义。仪式表达的一些象征元素似乎无法为参与者完全领会，因此参与者可能不会提到，甚至不会注意到。我们对连参与者也未意识到的事物的解释，会不会毫无意义呢？特纳认为有意义，但我们应抱以谨慎态度。对我们而言，认为人类学家比“土著”更能理解他们符号的看法，是一种“知识霸权”（Herzfeld, 2001）的表现。而且，一些当代人类学家也认为，对他者意义的确凿人类学解释，也是一种不可为之。他们表示，观察者赋予符号的解释，更多取决于观察者的立场，而非符号使用者的含义（Crapanzano, 1986）。

与此同时，我们也不能完全依赖参与者的视角，因为每个参与者的视角都有局限，无法揭示全景（Barrett, 1991, 133—35）。人们往往用“我不知道……这就是我长此以往的方式”来回答我们的问题。观察者的客位角度虽然不比参与者的主位视角更好，但这两者的结合可以创造一种文化的三维立体景象。人类学家通过下面描述的方法，可以发掘、确认参与者对符号的叙述以外的意义（Turner, 1967, 45）。这种方法就好比是你在田野中既没有字典而报道人又无法给出定义的情况下，对一个词义的厘清过程。

要梳理一个特纳所谓无法理解的符号之意义时，他建议我们使用整体观。以证人举左手的象征意义为例。首先，从表述这个符号的仪式的社会—文化背景中寻找线索。换言之，将这个符号的意义与仪式之外的生活联系起来。我用这种方式来看宣誓仪式，就注意到我们在法庭上看到的一些人，也会在每周的基督教教堂中看到，而在教堂中神父或牧师也会做这个圣灵举手的姿势，但会众有时也会如此。其次，寻找该符号与仪式中其他符号相适应的线索。法庭中的符号，甚至人和物体在空间中的位置，都与新教教堂中的位置保持一致，因而圣灵的姿势就不会与此无关。最后，从参与者表述符号之前和之后的行为中寻找线索。如果我们从更大的社区研究角度来观察这场庭讯个案，就会发现证人在证人席上，要比在其他地方表现得更驯良、诚信，也更“敬畏神灵”。所以，圣灵的姿势似乎产生了作用。

神 话

神话的意义也可以通过仪式阐释过程来探究。我们可以把神话定义为，一种通常结合了超自然的人物、行为和事件的叙述，表达了大众对自然与社会

的观念 (Ruck, 1997, 334)。神话具有丰富的关键符号和关键场景 (下详)。人类学家把神话当做是对重要事实的表述——尽管我的兴趣在于，神话也表达了重要的谎言 (Rappaport, 1979)。无论真假，神话都不仅仅是娱乐儿童的内容，而是“生活之所依”，一如一位顶级神话学家一部著作的名称 (Campbell, 1972)。神话或许源自古代，但其中的真 (假) 却永世流传，因此社会不断借神话喻今，表达对当下的关注。虽然美国人不断重复托尔、西西弗斯，以及亚当、夏娃的传统神话表述，但我们用它们产生了诸如文学或好莱坞电影这类新的形式。一位人类学家展现了迪斯尼电影《白雪公主与七个小矮人》的情节和人物，都来自结合了新教伦理 (“我们这就去工作了！”) 的中世纪民间传说 (Thompson, 1982)。会说话的镜子、事物按照三和七的分类重复、嫉妒的王后、红白黑三色、毒苹果，以及七个小矮人代表人性的七个方面 (“乏困”、“暴躁”等) 都来自其他更早的传说。詹姆斯·乔伊斯在现代小说《尤利西斯》中，把主角在都柏林的日子设定为，类似荷马史诗《奥德赛》中描述的尤利西斯在地中海的旅行。电影《兄弟，你在哪儿？》 (*Oh Brother, Where Art Thou?*) 也重现了尤利西斯诸多遭遇的返乡之旅，依次要面对贪婪的独眼巨人、诱惑的半人半鸟海妖，以及地狱猎犬引导的无情死神冥王普路托。

神话情节和人物经过这些新变化的重新讲述，帮助作者阐释了当代生活和事件的意义。神话往往包含道德训诫，为行为提供指南。例如，在希腊皮格马利翁神话中，自以为是的艺术家想要创作出完美的作品，于是神就让他爱上了自己的作品。这场无望之爱，是对他完美骄傲追求的惩罚，但神看到了他的痛苦，就发了慈悲给他的雕像赋予了生命。1950年代的音乐片《窈窕淑女》就是对这个故事的再创作，1980年代的《风月俏佳人》也是异曲同工。

神话为仪式的起源和形成提供了解释。霍皮人的创世神话主要围绕克奇纳神的事迹展开，这位超自然神灵创造了新墨西哥的地貌，并把文化传给了当地人民。年度节庆的盛装舞者就代表这些克奇纳神，这些表演在一定程度上有濡化儿童规范他们良好行为的意图，这和美国习俗中圣诞老人的造访并无不同。

神话可能会对历史事实有所增减，但它们通过这种方式表达了有关世界如何运行的文化价值和观念。在澳洲，原著民会讲述他们古老图腾的故事，还有这些超自然动物在混沌之初的行为 (Stanner, 1979)。故事解释了很多事情，

包括地貌特征如何形成、人为何会死，以及为何要庆祝男性青春期。诸如小袋鼠和鳄鱼这样的超自然动物，是人类的第一位祖先，是他们氏族的奠基人。每个氏族都必须向和他们有着同一位图腾祖先的动物表示敬意，同样要对这位祖先的创造物，如一条小溪或一种树木表示敬意。人类氏族也通过这些图腾祖先互动的故事产生了彼此间的联系，并通过婚姻、贸易和共同的仪式延续了这些联系。虽然神话中的元素与大多数人认可的生物学和遗传学证据不相吻合，但神话的基本观点与我们更加投契。神话表明今天世界上包括人类在内的所有生物，都和岩石、海龟有着亲属关系和共同历史，他们之间还有彼此联系。因此，人类有通过恰当的行为，尊重自然，尊重彼此的道德义务。原著民神话中的这个意义与美国文化中生命形式与演化之间的互动观念（包括人类文化与生态系统的相互依存和动态平衡）不谋而合。我将在下文中展现，圣劳伦斯河居民化解国家电力公司漏油事件压力的成功结果，同样发展了相互依靠、承担责任的神话启示。

世界观

文化包括世界观（意识形态），这指的是关于世界如何运行的一系列观念和设想。人类学家会从整体性问题、自然性问题方法出发，了解人们在日常生活中的所言所行及其礼仪、艺术品和神话，对他们的世界观进行描述。

参与者通过符号进行思考、谈话的过程，更容易体现世界观中的观念。世界观的两种象征形式是根隐喻和关键场景（Ortner, 1973）。

我们之前已经定义过，隐喻表明了两个生活空间的相似之处，而根隐喻则是一种不断再现、激发情感的隐喻，比如人们会把国家比作父母：“母国”、“父土”。人类学家会提问，“这里有什么逻辑或可比性？”进而找到谈话或行为中的根隐喻。美国人世界观中的根隐喻是机器（“我们要把你重新组装起来”）、资本主义经济（“她现在处于寻夫市场中”）、把进步视作打破平衡（或打破稳定）、以行动者为主导（不行动为耻）（Bonvillain, 2003, 64—65）。个体主义者（孤独牛仔）的形象也同样流传很广。

其他文化中的根隐喻和美国的相比，可能表达了更多个人的、等级制、性

别化或精神层面的世界观。比如，中国传统上通过地理隐喻来描述人的身体：人的身体就如土地。身体是世界的微缩、模型，世界之道亦可用于身体。河流在大地上流淌，如同经络遍布全身，这两者的相似隐喻让古代医学家发展了针灸治疗术。相比之下，夏安人的观念与美国人的机械世界观虽有差异，但同样是种机械观。由夏安人的言行可以看出，他们眼中的世界好像由有限的能量维系，能量会随时间流失、用尽，而这则与他们本身的行为有关 (Hoebel, 1960)。他们会通过巫术补充能量。练习 5 就考察了根隐喻在女性身体之于医疗过程中的运用。

国家电力公司漏油事件发生后，我从居民、官员和清油者中收集了他们的叙述，其中有一个根隐喻是，他们把漏油称作“大白鲨现象”。我的报道人意识到，他们受污染的河流与好莱坞著名的大白鲨存在相似之处。在《大白鲨》一片中，长岛居民在是要提高警惕还是为了暑假旅游旺季而放松警惕之间摇摆不定。他们用是不是要为鲨鱼而放弃旅游旺季，来比喻圣劳伦斯河社区是疾呼灾难还是招徕旅游者这一矛盾的心态。

关键场景指的是人们认为正确、成功的行为。它们传递了文化上肯定的目标和实现这些目标的方式。在美国文化中，好撒玛利亚人的友善、节日聚餐时全家团坐、“男孩约 / 拒 / 拥有女孩”规则，以及穷人做总统的场景，都经常在故事、神话和仪式中反复重演。在尼泊尔夏尔巴人的文化中，“主人款待客人”就是一个关键场景 (Ortner, 1973, 1341)。

人类学家会用我们之前讨论关键符号时提到的五个线索，来辨识世界观中的关键场景。奥特纳 (Ortner) 为了把夏尔巴人的款待识别为一种关键场景，第一，要听人们谈论慷慨款待的重要性。第二，如果款待慷慨，这顿饭就会在宾主之间营造一种牢固的满足感。如果款待不周，则会导致怨怼和尴尬。第三，奥特纳注意到餐饭好像就是神话、闲聊，以及各类重要场合中的一幕。第四，款待有着周到的礼仪。第五，社会对款待不周、客人失礼的情况并不会轻饶。当她把主人待客确立为一个关键场景后，人类学家会继续询问：“场景中的行为是如何反映文化价值取向和社会关系的？”

漏油事件中的一幕关键场景是，天还没亮，无私的沿河居民踉跄走到岸边，把船拖到岸上，或拼命把野生动物赶离污水边。我们收集的报告中有大量这类行为，新闻媒体还报道了其他行为。这些故事一直都感动着讲述者和他

们的听众们。一个相关的关键场景是一个小伙子和他手上满是油污的大苍鹭：自然危机、人类的错误，而此刻则是奄奄一息的苍鹭，一如柯勒律治笔下“老水手的信天翁”^[2]，都是这个小伙肩上的责任。我们之原罪（对化石燃料的依赖）反过来伤害了我们之所爱（野生动物）。

小 结

阐释性问题指的是：这种行为、目的或表述，表达了什么意义？人类学家致力于对构成一种文化的意义进行公正的阐述（说明）。我们赋予事物的意义即为符号，这些符号构成人类文化的本质内涵与独特性。人类学家在考察一个群体共有的意义时，会对某个符号及其意义深入探究，考察意义是否明晰、传播是否广泛、是否承载了价值、是否多元、是否有意识、是否有争议。语言学家为人类学家提供了几种发掘人类语言中意义的方式。人们使用的语言表达了不同层面的意义，从单独一个声音组成的音位，到讲话中的文化预设和言下之意，到比如隐喻之类语言中转换的含义。人类学家从社会科学家的角度出发，尤其喜欢在人们创造、表达、讨论、修正他们对意义的文化理解时，关注社会行为背景下的语言。人们在灾害或其他突发事件发生之后，特别热衷“意义建构”。神话与仪式展现了文化的关键符号，这些符号表达了重要的事实和有意义的行为。人类学家使用各种标准来辨认、阐释这些关键符号，评估它们的影响。一种文化的观念（世界观）来自这些符号、根隐喻和关键场景，而人们则不断将这些应用于他们对世界的思考，表达对世界的看法。



石油泄漏意味着什么（三）

漏油事件研究项目让我浸入了意义和阐释性问题。由于圣劳伦斯河社区从未经历过像国家电力公司漏油这样的突发性大规模污染事故，所以没人知道该如何处理或思考此事。比如，没人知道该如何保护财产，如何告

[2] 老水手的信天翁：出自19世纪英国浪漫派诗人柯勒律治的《古舟子咏》。——译注

知他人，如何得到赔偿，如何组织起来了解其他人做的事情。没人知道也没有讨论，国家电力公司漏油是长期还是短期灾难。没人知道也没有讨论，有没有可能发生另一场漏油事件。换言之，沿河居民对漏油缺乏能指导他们行为、为判断提供指南，以及解释他们周边所发生一切的共识。相比之下，俄克拉荷马州“旋风谷”的居民们就有这样一种共有认识（Moore et al., 1963）。长期经历暴风的经验，让他们在一股龙卷风撕裂街坊时，知道该怎么做，也知道眼前的状况意味着什么。

几年之后，我返回受灾社区报告了我的发现。我看见他们在技术和组织上都为下一场漏油作了更好的准备。但他们还在思考这些事件的全部意义。我放映的幻灯片让人们再次谈起了漏油，但我意识到，仅凭我一人之力，难以帮助当地居民解惑、释疑。再度发生漏油（或一次我能力之外更有意识的漏油体验）可能会让人们理清这些意义。

关注一下艾伦的儿子约翰·宾恩，他冒着危险进入沼泽最近距离地拍摄了死去的动物和污染物。约翰是个专业戏剧制作人，一生中都到这条河边走夏。漏油十年祭时，他招募了一群城市专业人士和当地有识之士，上演了一出名为“浮油 1976”的音乐剧。约翰和我建议导演和编剧大卫，由我们担任大卫的关键报道人，帮他了解沿河生活、漏油后果，所有这些的全部含义。约翰指导我们通过展现整个漏油事件的往事，帮助社区了解这场惊人事件的“全部意义”。大卫和他的作曲人将我呈交给海岸警卫队的学术报告（或者谓之“干巴巴”更合适），改编为一部有趣、感人的音乐剧，与我的幻灯片讲座相比，要点更加明晰，听众更加广泛（图 8.4）。剧团在临时舞台上演了整整一夏。许多当地居民来了数次。他们欢笑、流泪，领悟了表演传递的关于漏油事件的信息。

我们是河。河就我们的生命。

我们共同肩负对漏油的责任。

摧毁我们的恰恰正是，我们用来取暖、照明的石油。我们文明的需求正被毒素所困。

让我们把争吵放在一边。

我们从今往后都不能掉以轻心。

歌词里的根隐喻和剧中对关键场景的搞笑演绎，传递了这些信息。比



图 8.4 使用幻灯片形式的讲座即便用心良苦，也比不上戏剧对漏油受害者的影响。音乐剧“浮油 1976”用丰富的符号，展现了根隐喻、用关键场景提醒观众漏油的“全部意义”。随着沿河居民们在剧中找到了相互依赖、共担责任这些常见主题，他们的悲痛、沮丧和不确定感也随之减轻。

如，方块舞舞者为了自己的利益，拒绝合作，陷入混乱，就描绘了漏油的背景意义。穿着黑亮色紧身衣的聪明先生敦促社区停止抱怨，享受石油的奇迹，哪怕是在河里，这象征了我认为作为事件根隐喻的“大白鲨”困境。“来吧，石油的国度！”他唱道。

因此，我对阐释性问题的追求——漏油事件对河岸居民意味着什么？——让我帮助居民回答这个问题，为戏剧献计献策，因为当地居民把这当做一个为了保存某种记忆、巩固社群纽带的纪念仪式（Omohundro, 1991）。当地小学的纪念仪式中唱起了音乐剧的主题曲，表明该剧已为地方文化所接受。

但我的立场能回答我的阐释性问题吗？如果我不是一个河岸居民，也算不得是个参与者，那我能不能把握参与者心中的意义呢？我的研究数据能不能给我提供一个一定程度上超越任何参与者——清油者、海岸居民，或“河鼠”——的全景视角，让我的阐释能传递给作曲人，并通过他的演奏，传递给社区本身？这个研究项目又如何改变了我这个人类学家？我对河流、石油巨头、“河鼠”的看法会因这项研究发生什么改变？从全人类的视角来确定、追溯研究者的立场，就是下一章的主题：反身性问题，即我的视角是什么？





练习

练习 1: 一件人工制品的意义

在美国，一幅名为“南十字旗”或“博勒加德旗”的邦联政府战旗，就是一件广泛认同的象征物（图 8.5）。放飞这面旗帜，就是一个表达意义的象征性动作，因为这代表了一个不复存在的政治体。在我提到的新闻中，很多州都要求把这面旗从他们州议会大楼上降下。你在本练习中，需要解释这个象征物，把它当做一个关键符号。

1. “解释”战旗。这件物品的造型，及其红、白、蓝色都有意义。我们大都没有学过这些意义，但历史学家（一本百科全书，或诸如 <http://americancivilwar.com> 之类的网站）能教给我们。我们可以从这些资料中了解到，比如，邦联战旗中的符号取自英国国旗，省去了星条。格林（Green, 2004）的书中记录了战旗的历史。
2. 把你自己当做报道人，用雪莉·奥特纳的 5 个线索来确定，邦联旗帜是不是美国人（或部分美国人）的关键符号。
 - a. 参与者申明这是一个重要符号吗？

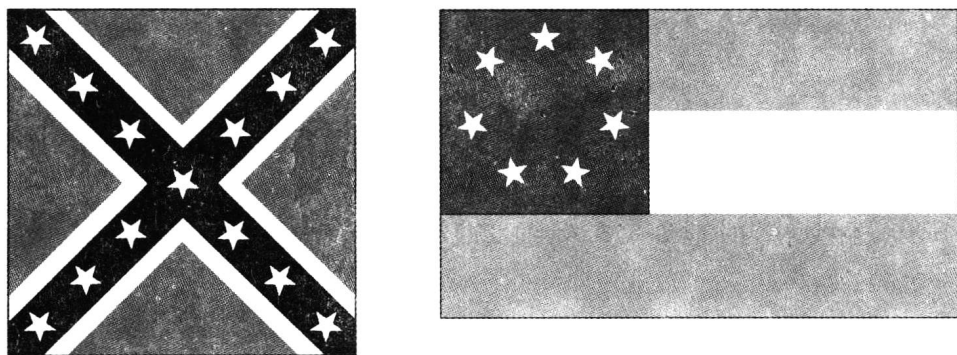


图 8.5 邦联战旗（左）亦名“南十字旗”或“博勒加德旗”。由博勒加德将军设计，为在战斗中把自己的部队与联邦军区别开来。邦联政府的官方旗帜（右）在战场上很难和北方的星条旗区分开。

- b. 这个符号有没有唤起参与者的文化情感？
 - c. 这个符号有没有出现在各种文本中？
 - d. 有没有许多与这个符号相关的观念与实践？
 - e. 这个符号有没有使用限制和规则？
3. 探讨升旗的含义。旗帜的支持者怎么看升旗的意义？批评者怎么看？你对这个符号熟悉到可以在头脑中闪现，还是需要和熟悉的人交谈补课，或是要从报刊文档中阅读相关讨论？2000年5月到2001年4月间，《纽约时报》在南加州、密苏里州和乔治亚州采访了此事。
4. 你在所处地区偶尔看到过这个符号吗？我最近在纽约北部在一件T恤、邮箱及皮卡上看到过这个绘成旗帜的符号。类似该地的北方地区（或你家乡）的升旗者是怎么说的？对一两个展示该符号的人进行访谈。
5. 列出一些你的升旗报道人没有提到但你觉得也表达了的意思，因为你作为它们意义的接收者，抓住了这些意义。使用特纳的3个信息源来支撑自己的阐释。
- a. 社会中有没有发生什么为这个符号意义提供线索的事情？
 - b. 个人或群体生活中有没有其他符号支持对这个符号意义的解释？
 - c. 个人或群体在使用这个符号之前、之中或之后，做了什么能表明这个符号对他们所具有意义的事情吗？

你的报告要按照本练习的步骤分为5个部分。

练习2：巫术仪式

你要在本练习中收集一些巫术仪式的案例，解释行为、物体和表达所组成的象征意义。

为了本练习的这个目的，我会对巫术和仪式这些术语提出一些可操作的定义。我们之前提到，仪式是由象征的行为（或一系列行为）所组成的正式步骤，这些行为向参与者表达了重要的事实。有些不断重复或日日为之的行为

不一定具有意义，比如餐前洗手；我们有时不会把一个行为称作仪式，因为这和我们现在的定义不符。

巫术指的是，认为个人的超自然力会影响自然世界的信仰。巫术仪式是一个工具性仪式，意思是人们会用象征性行为有意识地作用于那些超自然力量，进而产生实际效果。这类巫术不具备纸牌魔术或帽子变兔这类娱乐效果。包括我们在内的大部分文化，都具有巫术信仰和巫术仪式步骤。你可能把它们称作“迷信”，但这个词是个贬义词，表示“我觉得愚蠢的信仰和实践”。

在美国，接受最广的超自然力量就是“幸运”，美国人用许多仪式来获得好运、击退厄运。每当我谈到未来时，总会说“敲木头”（knock on wood，祝好运）或“摸木头”（touch wood，祝好）。我认为这就是个巫术仪式。下面是我对这个仪式的阐释性解答。

- 这个步骤中的符号是什么？木头、摸木头，以及说“摸木头”就是象征性的，因为它们的表达与我们脑子里未来的事物联系在一起。
- 这些符号的使用如何把这个实践变成一个巫术仪式？人们认为摸木头能让我们在谈到未来时解除或化解厄运。因此，我希望通过这个象征性行为影响现实世界的事物。而这就是巫术仪式的定义。
- 其中的深层含义是什么？我会对自己说出这个符号，这和别的仪式一样。摸木头时，我会再次表达我无法完全掌控的永恒事实。因为我在追求最好的结果时，难免被人“偷听”到，让我自满招损，所以说到未来时，不能把事情说得太“满”，要说一些“万一”不利的情况。所以，我在提到未来的情形后，为了保护自己，就要摸一下木头。我知道摸木头意味着“抱歉”——欠欠身子表示谦逊，保持好运。随后，我在一本民俗信仰的书里看到了这个实践，发现前基督教的德鲁伊教徒相信，树木因为是精灵的栖居之所而具有法力。这种对树木的感情至今犹存。

我真的相信巫术吗？我相信摸木头有用吗？这个练习的目的在于，我经常做这个仪式（我今天又做了一遍）。我从人类学角度去解读、看待自己，我进行这个巫术仪式让自己在面对未来时更多一些信心。下面我们将看到，巫术仪式的效果会产生更大信心。这就是第四章中简要介绍过的马林诺夫斯基

的巫术理论。我们想要知道的是，其中意义何在？实践者本人在实现巫术仪式效果时有何感受？

1. 任选 4 人（包括你本人），从中至少选择一个每人每天都做的仪式。记得给他们起个化名为他们保密。最好是知道这些人有一些有趣的习惯，可以直接拿来询问。我建议不要使用“巫术”这个客位概念，因为这会让你的报道人产生误解。
2. 对你的报道人说，“告诉我一个你们求好运的方式”。你可以提到比如“敲木头”来起个头。不要急着把说到的马上记下来；让报道人花几分钟熟悉主题，回忆一下内容。保持耐心，多多鼓励。
3. 记下报道人所说的：他们做的、说的、用的，以及在哪里、在什么情况下。问一下他们为什么选择这个行为。问他们这个仪式中的象征性要素有什么意义？
4. 按如下格式报告 4 个人的仪式。
 - a. 报道人的化名。
 - b. 巫术仪式名称（可以是报道人选的名称，你也可以自选一个）。
 - c. 简要描述每个报道人，比如年龄、性别、族群认同、当前职业（25 字以内）。
 - d. 简要描述仪式（50 字以内）。
 - e. 这个仪式有什么符号？把这些符号区分开来，分辨出象征行为、表达和物体。这些符号该如何解释？报道人可能了解一些含义，但你需要询问其他报道人，或查阅民间信仰的参考文献（如 Daniels, 1971; Radford and Radford, 1969），或自己思考，来进一步了解。具体列出你用的方法。
 - f. 这种符号使用方式是如何使之成为巫术仪式的？报道人为什么会说他 / 她在实践这一仪式？
 - g. 其中的深层含义是什么；也就是说，仪式对报道人和任何观察者来说，“表示”什么？比如，我摸木头的行为表示，“我无法掌握我的好运，我也无法防止厄运，所以我说到未来时充满焦虑。”你可以和报道人一起讨论回答。

练习 3: 发言辞令说了什么

“人们在发言时表露了他们的社会立场，我们在谈话中，根据相互之间的立场关系进行调整。”(Eastman, 1997, 167) 具有人类学背景的语言学家会探讨，语言使用者在与不同人的对话中所选择的措辞，如何揭示了相互之间的关系 (Brown and Ford, 1961)。

在这个社会语言学练习中，你将辨别学院或大学中的辞令，分清发言时谁用了哪个词汇，搞清这些词汇背后的含义。

在你的大学社区中，下述表述对应不同的文化模式。

名 (FN)，如“约翰”

头衔加姓 (TLN)，如“奥莫亨德罗教授”

姓 (LN)，如“奥莫亨德罗”

昵称 (NN)，如“博士”(Doc)

头衔加名 (TFN)，如“约翰博士”

只称头衔 (T)，如“教授”

亲属称谓 (K)，如“兄弟”

爱称 (E)，如“甜心”

这些是北美校园文化中使用英语的监护人、教学秘书、教授、学生、系主任、教练等等选择的称呼。这些选择象征了说话人与听者之间的关系。校园文化本身设定了大的语境。教友会学校、美国原著民大学、弗吉尼亚军事学院或加州州立大学所用的辞令虽各有偏重，但都会使用相同的符号体系。

大学新生要学习人们在大学里的相互称呼。比如，学生希望承认老师相对较高的地位，但对老师或与老师有关的特征一无所知。这些特征与学位、等级、年龄、经济地位等等有关吗？该叫史密斯夫人？安？史密斯博士？史密斯教授？还是，史密斯女士好呢？

你所在的学校里称呼老师的文化规则是什么：有没有适合大多数场合的“默认称呼”？往下继续之前先讨论一下。

1. 把你们自己当做报道人按小组讨论，确定你能想到（或你听到过）

发生在如下校园场景中两人的称呼。报告中，用连接号的形式标出这一组称呼，前一个称呼是第一个提到的人。比如，一个学生与教学秘书在教学楼里相遇，而后者是前者的母亲：**K-FN**的意思是，第一个人要称第二个人为“妈妈”(K)，而第二个人要称第一个人为“苏珊”(FN)。在下面这几组关系中，你可以提到一些有助于区分称呼对应关系的场景细节。把额外内容记录下来。

- a. 资深教授与初级教授在教学楼里
 - b. 资深教授与秘书在系办公室里
 - c. 男女学生情侣在学生中心里
 - d. 女学生与女性监护人在她学生公寓里
 - e. 院长与教务长在网球场上
 - f. 院长与女性教授在教工会议上
 - g. 教授与他十年前的学生
 - h. 资深教授与初级教授在小吃店里
 - i. 学生代表与学生会主席在学生会议上
 - j. 学生运动员与学生运动员在团队练习中
 - k. 一个年长的男学生和年轻男性助理教授在教授办公室里
 - l. 一个 19 岁的男学生与 50 岁的女学生在教室偶遇
 - m. 学生与导师（后者是前者的父亲）在教室里相遇
2. 讨论组现在向全班报告。也请你的老师做你的报道人。你可能会对一些场合的对话不太了解，有些讨论组可能对其他组的回答有异议。这是一个了解你对校园标准表述熟悉程度（也是了解你的校园表述有多少文化含义）的良机。本练习更有益的一点是，可以帮你明白这些措辞的用法。掌握在选择对应称呼时，群体认可的规则。
3. 回答下述问题，总结课堂讨论。
- a. 你在阐明个案所选的对应称呼时，要加入什么背景细节？
 - b. 两人之间的何种特征影响了措辞的选用？

- c. 两人之间的对应称呼会随着场合变化吗?
- d. 对应称呼会随着时间变化吗?
- e. 像“头衔加姓-名字”(TLN-FN)这类不需回应的称呼,意味着什么关系?
- f. 需要回应的“头衔加名-头衔加名”(TLN-TLN)和“昵称-昵称”(NN-NN)关系有什么意义上的区别?

这项练习的作业是就这三部分各写一份报告。

练习 4: 解释一个事件

除了仪式之外的其他文化事件也具有象征维度。也就是说,行为的意义或在表面的行动和意图之外。格尔茨考察了印度尼西亚巴厘岛的斗鸡,这些事件“反映”的其实是巴厘岛的男性与文化(Geertz, 1973a)。我参加过菲律宾的一场斗鸡,这让我能想象格尔茨阐释的事件。从我的客位观点来看,斗鸡是一场两只爪上绑着利刃的公鸡的决斗。围观的人对结果下注。不过格尔茨从斗鸡中发现了更多内容:巴厘人男性气质和个人荣誉的弘扬,对死亡和命运的强烈展现,亲属群体和村落之间的隐形竞争。

我不知道格尔茨对巴厘人斗鸡的阐释是正确还是有所偏颇,但人类学家们的确接受了他提出的观点,类似斗鸡、摇滚音乐会、撞车大赛、全家团聚野餐或反战游行之类事件都有着需要我们阐释的丰富含义。人类学家已经阐释了美式足球(Arens, 1981)和六点档电视新闻(McKinley, 1982)中所展现、强化的文化主题和价值观。你在本练习中将把自己当做报道人,解释一个公共事件中的含义。

1. 选择一个诸如比赛或庆典这类你熟悉的结构性群体事件。(无论对错,格尔茨对斗鸡的阐述,至少是基于他对印尼文化的全面知识。)不要因此选择某个宗教事件,可以选择新娘送礼会、校内男女混合曲棍球赛、生日或打扑克牌这类世俗活动。选择一项你最近经历过或将为这个练习参加的活动。你可以是个参与者,也可

以完全作壁上观——只要活动可以接受一个围观者的角色。

2. 写一份民族志，由两部分组成。第一部分描述活动，让该文化的局外人能对观察到的特征一目了然。第二部分是你对掌握全局的参与者角度，对事件意义的分析。下面是第二部分可以提出的一些问题。
 - a. 事件表现的文化价值观（“何为重要”）是什么？隐喻了什么？转喻了什么？
 - b. 除了表面意图，事件还对参与者传递了什么含义？换句话说，它的言下之意是什么？什么是可以归入奥特纳所谓关键场景的内涵？
 - c. 事件中的什么行为、表述和物体揭示了这些价值观和信息？试用特纳的3个问题来求证你的阐述。
 - d. 与分析了类似事件同学的报告进行比较。你们的阐述相似吗？相似是否表示你们的阐述有理？如果阐述完全或部分不同，其他人的部分分析是否对你有用？

这项练习的作业就是第一部分 300—600 字描述性叙述和第二部分 300—600 字分析。

练习 5: 医药中的隐喻

在本练习中，你要在一些文本中分辨根隐喻，并思考它们意义的后果。

医生在我们的社会中是一个有权力且受人尊敬的群体，这不仅因为他们治病救人，也因为他们运用科学（见第九章中有关科学的讨论）。医生群体成员的语言富有权威，地位颇高。医生谈论我们身体的语言常常成为我们谈论自己身体的方式。因为直到最近，美国大部分职业医师都是男性科学家，他们讨论我们身体的语言都是按照科学模式，并基于男性视角（Martin, 1987）。医师们从美国文化中汲取了某些根隐喻来描述身体过程，这些描述反过来又成为这些过程的文化隐喻。这在下面从医学文献里节录的月经过程中表现得尤为显著。

月经在许多文化中都有丰富含义。它与权力、繁殖、危险、污染或女性的团结都有关联，并常常通过隔绝外人的仪式来掌控这种“力量”。在美国，月经没有像许多文化那样，由过渡仪式来应对。在许多美洲原著民文化中，经期妇女不能烹煮，不能跨过男人的狩猎工具。在一些非洲文化中，经期妇女要隔绝在村边的特殊茅屋中由其他妇女送食 (Small, 1999)。尽管如此，英裔美国人的象征主义仍揭示了美国人对月经的观念。人类学家艾米莉·马丁 (Emily Martin) 在《女人的身体：关于生育的文化分析》(*The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, 1987) 一书中分析了美国文化中代表女性身体的方式。下面是她从两份医学文献中节录的对月经过程的描述。

引文 1

随着血液中孕酮和雌激素的下降，使发育完全的子宫内膜缺乏激素作用，血管收缩减少了氧气与养分的供应，最后促使子宫内膜发生坏死，全部开始脱落，月经随之开始。子宫内膜中的血液与经血开始流出。月经中包括了血液和子宫内膜碎片。缺乏雌激素刺激导致坏死（组织坏死）(Martin, 1987, 45)。

引文 2

如果没有出现受精、怀孕，黄体素就会减退，雌激素与孕酮水平下降。随着这些激素水平下降，它们的刺激作用也会消退，子宫内膜的血管会经历持续痉挛（收缩），减少向子宫内膜区域供血血管的血流量。缺血的结果导致该组织区域退化。经过一段时间后，血管松弛，使血液再次通过组织。然而，该处毛细血管已变脆弱，使血液从中渗透出来。这些血液与退化的子宫内膜组织就从子宫中流出，这就是月经。随着新的排卵期开始，雌激素水平升高，子宫内膜的功能层开始修复，再次开始增殖 (Martin, 1987, 48)。

1. 标出每段话中每个似乎“饶有”深意的词。一起讨论：这些术语向阅读者传递了怎样的信息？第一段引文与第二段中的信息有何不同？
2. 在描述进程的语句上画上括号，比如“使……内膜……缺乏激素作用”。虽然许多名词都是技术性的，但不少动词都具有隐喻意义，这些语句按顺序展现了关于过程的“故事”。作者为了向医学

学生叙述过程，从其他为美国人所熟悉的过程中借用了关键隐喻。一起讨论：美国人了解的与女性月经周期类似（或完全无关）的过程有哪些？如果这是美国人了解月经过程的濡化方式，那么男女是如何理解月经的？女人是如何理解她们的身体的？医生与妇女又是如何互动的？

引文 3 是马丁本人节选的一段同样准确但引介了另一种隐喻的描述。

引文 3

孕酮与雌激素不再保持之前的较高水平，这为分解多余的子宫内膜组织提供了合适的环境。收缩的毛细血管导致较少的月经流量。为了更新剩下的子宫内膜，毛细血管再次开放，通过血液和血浆将已经开始脱落的大量子宫内膜物质冲出 (Martin, 1987, 52)。

3. 引文 3 用来表述过程的词汇传达了什么深层含义？
4. 这段叙述利用了什么根隐喻？
5. 引文 3 的叙述是否同样秉承事实（至少与前两段相比，因为你对这个主题可能并不是特别了解）？
6. 和另两段相比，这段中的根隐喻会不会改变男女读者对月经的理解？
7. 你能写一段不含根隐喻的叙述吗？其在某些方面（从美国文化参与者的角度来说）会不会更胜一筹？

本练习的成果是你对这三段叙述的标记，以及你对这三块问题的回答。

练习 6: 民族语言学

文化将词汇组成语义域（即词语组成相关含义的模式），揭示了说话人的思维方式。一个较大的语义域表明了文化中重要的领域，因为说话人想要把内容说得详细。科学家确信世界上有超过 100 万种甲虫（鞘翅目），但除了“瓢虫”和少许一些外，大部分美国人都叫不出几种。我们把所有的甲虫混称

“虫子”，因为我们不打算对它们了解甚详。另一方面，虽然世界上只有一种宠物狗（家犬），但美国人却能叫出许多品种：柯利牧羊犬、西施犬、杜宾犬等等。我们为什么会混淆虫子，而把狗分得那么清楚？因为我们喜欢狗，不喜欢虫子。我们想狗说狗更多，所以我们需要更多词汇来作谈论的媒介。

不仅如此，我们还按照类别和子类来划分语义域。我们把狗的特殊品种分为哈巴狗、猎狗、牧羊狗、赛犬等等更大类目。这些类别没一个是“天然”形成的，这从我们对其他文化语义域的研究中可以证明。就连什么是活的、女性的或绿的之类划分，在文化之间都各有不同。对语义域的研究，就称作民族语言学。

1. 从你和你的报道人感兴趣的美国人生活方面中，选择一个较小的领域。我的学生曾对越野车(SUVs)、摇滚或饶舌音乐、黄金时段电视节目、学术专业和雪的类型作了有趣的研究。更严肃的题目如美国的“种族”或“社会阶层”。
2. 你可以像指导老师教你的那样访谈自己、你边上的人、班外的朋友，或所有这些。
3. 让你的报道人列出所有她/他能想起的所有类目（比如，狗分为柯利牧羊犬、西施犬、杜宾犬……）。
4. 把每个词列在一张纸条或索引卡上。
5. 告诉报道人，你正通过他/她的帮助了解美国文化。把这堆词条交给你的报道人，让他/她把词条分为代表不同意义的范畴。你最后要把这堆词条分为几类，但不必把每个词都分开来。
6. 分类完了之后，询问报道人的分类原因。这一般需要给每一类标记、定义。你的报道人会说“我把这一堆称作X组，是因为它们都……”记好笔记。继续交谈，请他/她解释，“这堆和那堆有什么区别？”
7. 画一张语义域表显示所有名称，以及美国人（在这个练习中，就是你的报道人）的分类方式。表8.2中的6类“无脊椎动物”是个样板。这张表是我在班上调查学生们一般划分无脊椎动物的方式。表格的题目就按照学生对分类的标记和解释，而每栏里的词就是

表 8.2 使用英语的美国人关于无脊椎动物的语义域

	陆 生		海 生	
	坏	不坏	海鲜	非海鲜
飞 虫	黄蜂	蝴蝶	龙虾 花蛤	海星
爬 虫	蜘蛛	蠕虫		

他们归类一起的。第六步的访谈有时会显示，两类其实就是一个类型的子类。比如，表格中的“飞虫”和“爬虫”都是陆生“坏”无脊椎动物类别。如果这些区别和其他类别有交叉，你可以像我一样分行。

8. 你能以自己作的表格为基础，提出你所研究的美国人（你的报道人）对这些主题的思考方式吗？就无脊椎动物而言，我从我的表格中总结出：同学们不是按照生物学家的解剖学标准，而是按照它们的习性、对说话人的价值或威胁，以及行动方式来划分的。

推荐阅读

1. 在田野中向母语使用者学习语言, 往往是发现意义的第一步。

Burling, Robbins. 2000 (orig. 1984). *Learning a Field Language*. Prospect Heights, IL: Waveland.

2. 这两本著作介绍了对非人类灵长类动物语言使用情况的当前研究, 书中并不强调灵长类与人类在能力上的差距。

Fouts, Roger, and Stephen T. Mills. 1997. *Next of Kin: My Conversations with Chimpanzees*. New York: Avon Books.

Savage-Rumbaugh, Sue, Stuart Shanker, and Talbot Taylor. 1998. *Apes, Language and the Human Mind*. New York: Oxford University Press.

3. 本文介绍了一种观念: 宗教是一种阐明生活、凸显何为重要、激励行为的符号体系。

Geertz, Clifford. 1972. "Religion as a Cultural System." In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, eds. William A. Lessa and Evon Z. Vogt, 167–78. New York: Harper and Row.

4. 人类除了语言外还有其他沟通渠道——比如文化上, 用说话人之间的空间距离来表示他们的关系。霍尔就是这项研究的开拓者。

Hall, Edward T. 1973 (orig. 1959). *The Silent Language*. New York: Random House.

5. 科塔克的文章梳理了《星球大战》和《绿野仙踪》电影中的神话结构, 把它们与经典英雄探索故事进行了比较。布朗热发现流行的青春电影及其续集中含有美国男性成长的象征信息。

Boulanger, Claire. 2005. "American Pie: Good to Eat, Good to Think?" *Anthropology-at-Large: The Bulletin of the Federation of Small Anthropology Programs* 12 (1): 2–6, or from the author, boulange@mesastate.edu.

Kottak, Conrad. 1982. "Structural and Psychological Analysis of Popular American Fantasy Films." In *Researching American Culture: A Guide for Student Anthropologist*, ed. Conrad Kottak, 87–97. Ann Arbor, MI: University of Michigan.

6. 这本不显冗长的精彩文集提出了符号和价值观的联系。李认为, 特罗布里

恩德岛民的语言赋予了“现下”比“变迁”（或变化）更高的价值。

Lee, Dorothy D. 1987 (orig. 1959). "Being and Value in a Primitive Culture." In *Freedom and Culture*, 89—104. Prospect Heights, IL: Waveland.

7. 该书详细阐述了本章简短讨论的霍皮人克奇纳神的神话和仪式方面。

Loftin, John D. 2003. *Religion and Hopi Life*, 2nd ed. Bloomington, IN: Indiana University Press.

8. 这是一本关于性别间辞不达意现象当之无愧的杰作，书中充分展现了谈话双方因未意识到彼此间的亚文化差异而产生的误解。

Tannen, Deborah. 1990. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York: HarperCollins.

9. 这篇颇有争议的论文主题是，西方文明认为“自然是神赋予他们使用的事物”的世界观。

White, Lynn, Jr. 1967. "The Historical Roots of our Ecological Crisis." *Science* 155: 1203—07, March.

10. 这本民族志是关于日本原著民对自然和宇宙的认识。

Yamado, Takako. 2001. *The Worldview of the Ainu*. New York: Columbia University Press.



第九章

我的观点是什么？

反身性问题^[1]



反身性问题指的是：你在观察这一文化时，站的是怎样的地形？也就是说，你的视角是什么？你观察谁？这个山谷里发生的事情，对一个在山谷里的观察者和一个在山谷西侧半山腰上的观察者来说，为什么会有所不同呢？

[1] 反身性问题，不仅仅强调研究者内在的自我反思、自省，也强调研究者对整个研究的全景式把握，以及这种全景式把握所形成的研究者与研究之间的一种疏离感。正是这种疏离感营造了一种动态的“身外之境”的状态，令研究者在研究的每个环节都保持着对整个研究过程的全景式的自我观察，进而实现“反诸己身”的对本文化的自我审思。——译注



智取威虎山（一）

简称为 KM (Kabataang Makabayang) 的社会主义青年会是菲律宾成员最多、最负盛名的左派学生组织。今晚怡朗市代表团资助的一部中国电影《智取威虎山》，将要在圣母升天女修道院上映。

对社会主义青年会来说，选择修道院是一种策略。因为两周前，一所本地大学放映了一部中国电影，被菲律宾警察（国家警察）干扰。在那场演出中，警察熄灭了周围的灯光。在昏暗中，我看到很多学生离开了座位，并围绕在放映师周围，直到他取走影片并找到地方躲起来为止。当灯光重新亮起来，电影又继续放映。

我和妻子苏珊准时抵达圣母升天修道院，却收到应华人社区要求影片推迟一小时放映的消息，这样的话商铺老板们就可以关上店铺，吃完晚饭，再来看电影。为了打发等电影的时间，我们在修道院周围走了走。我们鼓足勇气，朝一个看上去很热情的修女走去。

“请原谅我的冒昧，主内的姐妹，你们为什么要在修道院放映这样一部电影？据我理解，警察不喜欢这种片子，而且参与者都会上黑名单的。”

“嗯，从我们的角度来说，生活总是有风险的，难道不是吗？我们都必须把握机会。在这件事情上，我们有很好的电影放映设备。同时，我们可以从这样的电影里学到如何运用自己的文化遗产去创造必要的变革。毛泽东已经证明了人们该怎样从悠久传统中打造出一个更好的社会。我们非常崇拜这种做法。也许我们在菲律宾也可以如此。所以我们尝试在任何可能的情况下尽力而为。”

我一路走一边回想着修女的话。这些是什么样的修女？毛主义式的仁慈？我们身披子弹带的女神？我该如何理解这种激进的关系？我想到天主教的宗教机构是保守、独裁的，和当局政权的兴趣一致。毕竟是西班牙帝国主义将修道院带到了菲律宾。我猜这位修女对这些年轻人的灵魂更感兴趣，而不关心他们政治集会的成功。当我们在礼堂落座，我推测修女们可能是见风使舵，因为哪天也许社会主义青年会取得胜利，这样女修道院就会被当做同盟。又或者，好似美国用电吉他做弥撒的教堂，是为了招募年轻人而表现出对青年政治的热情。于是我们找了一个靠后的位置，好让我可以看到播放的东西。

综 述

上面是我在 35 年前住在菲律宾时写的一篇小文，略微编辑了一下放在这里，用于提供较多的背景信息。我妻子苏珊和我把这些小文章编辑成一本完整的小书，名叫《要点和怪事儿》(*Knots and Queeries*，以下简称《要点》)——这是对本书导读一章中提及的人类学经典《询问与记录》的调侃——用来描述我们对年轻时菲律宾田野工作的回应。现在回头来看，这些文章对我来说虽说幽默，但也粗糙、幼稚。我们当时著文是为排遣身在海外生活和工作的挫败感。我在这些文章中虽然回答了反身性问题，但并没有意识到其中的重要之处。不过打那以后我越来越反诸己身，一定程度上是因为我日趋成熟，也因为人类学日益成为一门愈渐自省的学科。

反身性问题，就是说我和文化碰撞时，我身处何方？更具体来说就是：

- 我的观点是什么？
- 那个看法如何影响我对这一事件的观点？
- 这个询问如何改变我对自己和我本文化的理解？
- 我怎样把我自己这个工具运用好？

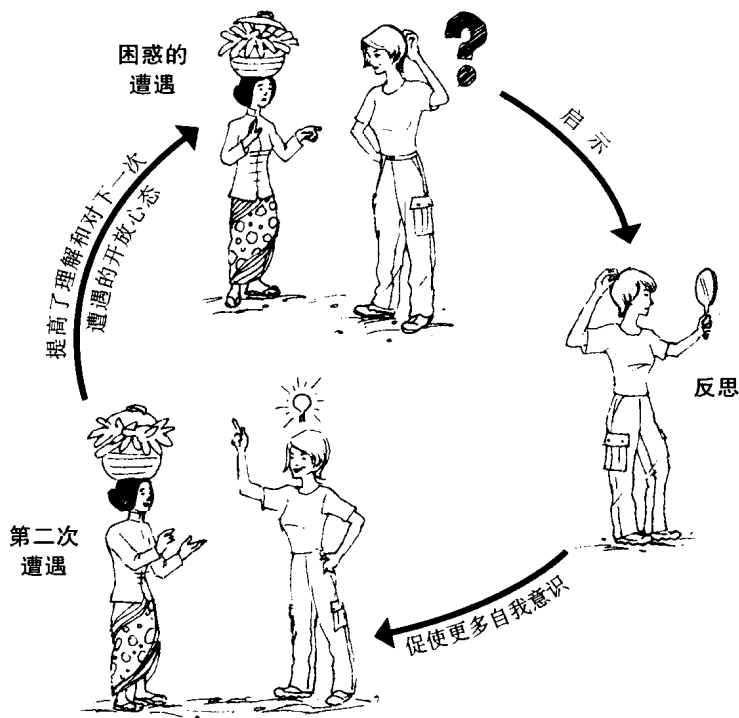
化学家有仪器来产生数据，例如他们妥善维护的电泳机。然而，当我们观察某个文化时，我们就是仪器。为了检查仪器如何工作，我们有时必须撬开盖子，朝里面窥视。我在菲律宾提出反身性问题的一个方式就是写《要点》。写这些文章帮助了苏珊和我在同菲律宾人、华人邻居和研究对象一起时，提升了我们对自我感受、态度和文化差异的意识。

写作《要点》是整个反思循环中的一部分，有助于我们更好地理解他者（图 9.1）。这个循环始于不同文化的碰撞，激起我们的自我意识，然后经过检验和批评，使我们更准确地回到对理解异文化的关注上。反身性问题让我们理解本身，这既是对自己，也是对我们身为本土文化参与者的认识。受训中的精神分析学家只有经历过自我剖析，才能更好地分析别人。同样，苏珊和我也试着观察我们自己观察华人的方式，以便最终更好地理解他们。

写作《要点》里的文章既帮助我们弄清了那些令人困惑的问题，也帮我们

图 9.1

该反馈环将我们与异文化互动的行为和对本文化的批评连接在一起。



解开了令人愤怒的事情。我把这些问题一分为二，分别从《要点》一书中挑选了两篇文章，前一篇关于理解的文章对应本章的反身性问题，另一篇则是关于下一章着眼的关注（或判断）的相对性问题。本章的反身性问题，会思考观察者的主体性如何影响我们去抓住“事实”，以及是否有能力真实陈述异文化。下一章的相对性问题将检验：观察者和被观察者之间的伦理冲突，主体性如何影响我们抓取“好和坏”，以及我们能否评估异文化。

在第二章的自然性问题中，我们把田野工作介绍为文化人类学一个不可或缺的基本步骤。在本章中，我们将再度提及有关田野工作的问题——这些问题就是：如何了解，该做些什么，以及如何报告。

接下来，本章将把反身性问题描述成一幅景观中的地形。我会通过观察人类学家观察异文化的方式来“做反思”。在以人类学家特有的观察异文化的方式省思西方文明之后，我会考察他者如何看待我们。最后我会总结对文化进行反身性思考的几种方法，并对其有效性加以讨论。

顺利学完本章，你应该能：

1. 通过持不同观点的多个观察者如何看待同一事件，解释一些理解异文化过程中的难题。
2. 解释反身性问题如何推动人类学的调查。
3. 利用景观隐喻来描述反身性视角。
4. 就人类学是不是一门科学的争论给出正反论述，并对这些争论提出你的观点。
5. 描述一下他者眼中的人类学家和人类学，以及人类学及其从业者意识到这些看法后对人类学家工作方式的影响。
6. 列出一些人类学家研究他们“本文化”的优势和劣势。
7. 描述一些跨文化遭遇中反诸己身的方式。
8. 描述报告某一种文化时可以进行反思的一些方向。
9. 解释人类学家该如何确定自己在异文化中发现内容的有效性。



智取威虎山(二)

35年前，我参加了激进学生、天主教修女和华商在菲律宾怡朗市圣母升天女修道院组织的一场中国电影放映活动，那时我便有了一次反身性的观察，让我自己跃出高人一筹的观察者角色，进入被观察者的场景中。我把这次经历写入了我的反身性论文《要点》中，文章如下。

* * *

一小时后，他们的店铺关门了，华人到了女修道院，坐到座位上，菲律宾学生开始进行活动。即使在社会主义青年会放映影片时，每个人都义不容辞地起立唱起菲律宾国歌。社青会成员唱国歌时举起紧握的拳头。在电影换胶片的间隙，3个学生在吉他的伴奏下轻声唱起政治歌曲。这种民谣乐曲、美妙的歌声与其中激进强烈的反帝国主义文风形成了强烈对比（图9.2）。

《智取威虎山》是一部由中国最好的戏剧班底制作的优秀电影，以二

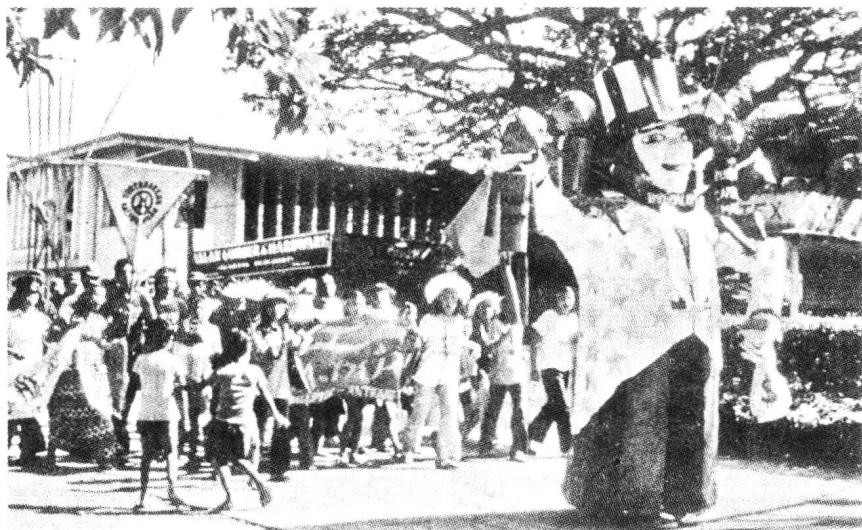


图 9.2 这是阿提汗狂欢节上“社会主义青年会”(Kabataang Makabayang) 成员反对美帝国主义的花车巡游。我与社青会支持者的互动,让我重新思考我的位置,并向我自己和菲律宾人解释我本国的行为。

战期间共产主义军队反对日军占领^[1]的一场胜利战役为故事背景。《智取威虎山》这部电影完成于“文化大革命”的高潮阶段,该片广泛传播,用于激励海外华人,并用字幕向他人解释共产主义的宗旨。

警察没有扰乱电影放映。声音效果很差,但色彩很鲜艳,也有足够的动作戏满足功夫迷的要求。电影结束时,观众中的社青会学生大声拍手叫好。修女们看起来心满意足、颇受启迪。我瞟了一眼华人观众,他们沉默寡言,但一直目不转睛。一些上年纪的华人妇女在偷偷揉眼睛。

我们当中有四类不同观众:华商、激进的菲律宾学生、菲律宾修女、美国学者。每一类观众都带着不同背景和动机来看这部电影。每一类观众对其他群体从电影中获得了什么都有不同的想象。

* * *

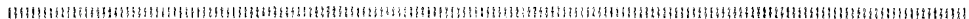
上面这篇来自《要点》的文章说明,我在第一个主要的田野项目中,逐渐认识到存在着多重看法,我尚未理解这些看法,而这些观点又和我研

[1] 日军占领:“智取威虎山”取自《林海雪原》,其实讲述的是解放战争时期,解放军与土匪武装的斗争;作者理解有误。——译注

究的重要议题相互关联。这里没有一类人符合我的预期。第一，社青会学生在政治上是激进的，积极抗议美帝国主义者，但是对我和苏珊又非常友善。他们不想拆解本文化的任一方面；他们感激他们的传统，比他们选出来的政治家更有爱国热情。第二，圣母升天修道院的修女们，并没有像我的美军朋友那样对“无神论共产主义”担惊受怕，她们中一些人是在1949年革命胜利后被赶出中国的。修女们并不完全安定、冷静，我发现她们事实上也为国家改革做好了冒险的准备。第三，华商——我的“人”——尤其让我困惑。你找不出比他们更资本主义、更保守的布尔乔亚群体，但他们为中国甩掉“东亚病夫”的帽子，重获世界尊重而骄傲。即便他们在政治和经济上是共产主义的难民，商人们还是会把他们的孩子送回华南的故乡去度蜜月。

而我，第四方？在离开“我的美国”之前，我曾上街参加反对越战的游行，但在菲律宾，我经常发现自己为了美国同社青会学生展开辩论。首先，作为一个研究中国的学生，我不太了解圣母升天女修道院的修女们，也不了解菲律宾的天主教。我敬仰中国文化，但也为正在进行的“文化大革命”感到矛盾。我认为20世纪上半叶的共产主义革命为普通人带来了好处，但是“文化大革命”正试图抹杀我当初被这个文明所吸引的一切：宗族亲属、佛教、中国文字——所有的传统。在这一点上，我发现自己比一些采访的中国店主更加保守。

我们把《要点》复印了一些送给家人和朋友，但直到现在，这些文章依旧在我的书架上和我的田野日记放在一起。我完全不想把自己的挫败感、困惑、文化震撼和人类学中心主义公之于众。根据我们在菲律宾进行的田野工作写成的400页博士论文中从未提到过我，包括上面从《要点》一书中节选的故事，以及我几年后出版的一本关于菲律宾华侨的书都只字未提。很多年后，我写了一本关于纽芬兰的400页著作，我也很少在其中出现。我想，采用那种写作方式会赋予我更多的权威。当然，这本书——像今天大多数人类学家的作品一样——充满了个人故事。为什么会有这样的转变？是我变得不再注重科学，还是更加自得意满？是时间改变了一切？还是人类学发生了改变？



景观中的位置

自我意识在美国文化中非常普遍，但是反思更为流行。这促使我们告诉公众，观察者、观察和被观察对象是互动的 (Meyerhoff and Ruby, 1982)。提出反身性问题是那种假装出来没有“我”的客观性的对立，事实上有一些错误的人类观察者，只能从某些特殊的时空位置上进行观察。我把这种假设的客观性称为“法官的谬误”，我们借这种客观性的所说所想，好像是我们的外来者状态和教育长度，给了我们如同高等法院法官一样的权威来决定什么是对的。人类学家常常认为自己很特别，因为我们，也只有我们是在“客观”地对待文化。虽然我认为集众多人类学家之所长，我们的确能比大多数人更能解决主体性问题，但就个体而言，我们仍如风中芦苇，不饶他人稍胜。

想象一下我们这些风中芦苇——修女、社青会学生、商人和我——站在一幅山谷景观的不同位置，看着我们之间某一点上他人的活动。根据在景观中站的位置，我们看到的是不同的活动 (图 9.3)。有四个影响视线的因素。第一个是文化 (或亚文化) 因素。一个芎瓦西男人和我对同一个行为的不同

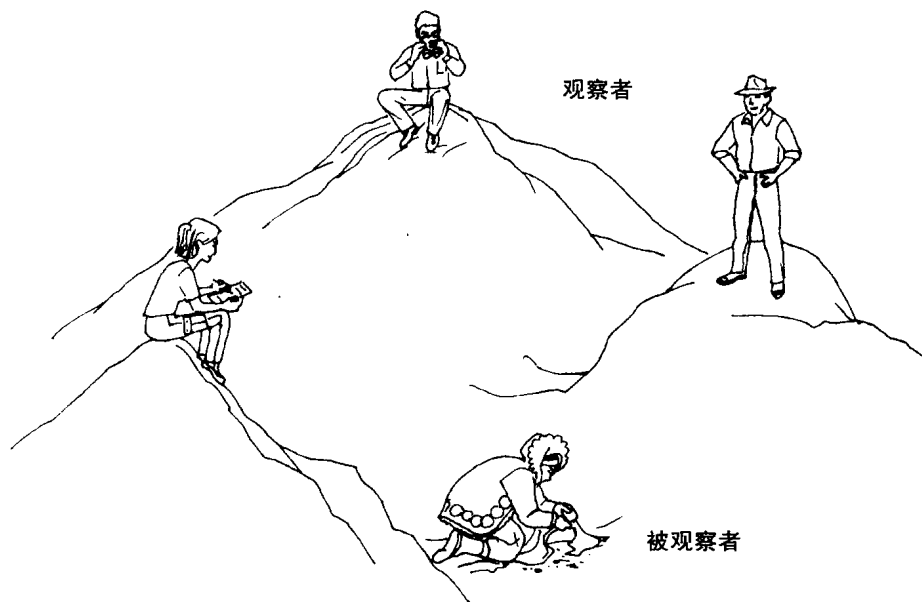


图 9.3 我们对另一文化的观点，会受到自身立场的影响，这种立场是个人和文化特征的结合体。

看法，一方面是因为我们语言中的不同分类和标签（见第八章），另一方面也和我们所关注的价值不同有关（见第十章）。第二是个人特质，例如性别与年龄（Chiseri-Strater and Sunstein, 1997, 57）。我现在看待自己在菲律宾的经验和上述写于 35 年前的《要点》中引文的看法可谓是截然不同。我从菲律宾回来之后的那几年，危地马拉的修女和神父因为声援农民反抗军队统治而被暗杀。我开始意识到，在很多前殖民地社会中，天主教神职人员也都致力于社会变革。

第三个影响我们观点的因素是，山坡上的景观会因为包括旅行经历、职务和家庭生活在内的生命历史而有所不同。如果我没有在台湾和香港读大学的求学经历，我就不会如此熟悉华人社交礼节，在与菲律宾华人的交往中也不会表现得游刃有余。

第四个影响我们如何看待行为的因素，可以称作风格。我们每个人都会根据自己的偏好选择在山上所站的位置，也就是说，观察各种举动的位置。在菲律宾，我站在年轻华人大学生的山坡上。我在第二章里解释过，我对华商生活的很多了解都来自这些年轻人。另一个对我观察的风格影响是我会选择什么方式描述看到的東西：比如说，通过诗歌，或第一人称叙事，或一张统计图表？我选择了当时可以接受的社会科学风格来完成博士论文。也就是说，我进行了概括，并描述了收集到的可以用来支持这一概括的数据。我没有用任何诗歌和惜墨如金的统计图表，但我用了其他风格来报告我的菲律宾华人研究。我借助一部借来的录影机，拍摄、制作了一部 12 分钟长的“家庭电影”，简要介绍了怡朗市华商少数族裔社区。每当我在课堂上介绍菲律宾华人时都会播放该片，而不是拿出我的论文给学生看。

劳拉·博安南 (Laura Bohannon) 的“灌木丛中的莎士比亚” (Shakespeare in the Bush, 2006)，是我最喜欢的两个不同景观位置带来两种截然不同观点的例子。在尼日利亚的一个雨天，博安南吃着可乐果，和提夫人的男性长者交流故事。她觉得可以讲一个普同性的故事，并用这个故事的意義打动这些长者，所以讲起了《哈姆莱特》。几乎同时，这些人开始反驳她。他们对于这个弑君悲剧中关于公正、无私奉献之愛和友谊等所有主题的理解，都和博安南背道而驰。提夫长者们用他们关于君权、婚姻和亲属关系，以及长者和女巫权力的观念，篡改了这个年轻人类学家的故事，并向她解释了这些看法。在城堡墙

垣上和哈姆雷特对话的不是他的父亲，而是一个女巫派来的僵尸。哈姆雷特太年轻了，怎么看都无法复仇；这是年长者的事情。哈姆雷特的叔叔很快就娶了已故国王的妻子格特鲁德，也是完全正确的事情。哈姆雷特的父亲，身为一个丹麦如此重要的人物，怎会只有一位妻子传给自己的兄弟呢？谁挖了他的墙角？等等。当讲到奥菲莉娅淹死，提夫长者们研究出一套理论认为，她嗜赌成性的兄弟雷欧提斯拿走了财产，所以他杀死了自己的亲妹妹，把她的尸体卖给了女巫。当雷欧提斯带着巨大的悲痛跃入奥菲莉娅的坟墓，所有提夫族长者都相互会意地点了点头。

当博安南说完，她已出离愤怒，她的故事早已被弄得支离破碎，批评者安慰她说：

这是一个非常好的故事，而且你的错误并不多……你应该多给我们讲点故事……我们这些老人可以给你指点这些故事的真正意思，这样你回老家的时候，你的长辈们就会发现你没有坐在灌木丛里，而是和那些用丰富知识教导过你的智者们在一起。

(Bohanan, 2006, 32)

在我们想象的图景中，每一个观察者和其他观察者所站的位置都不一样，她/他的解释会反映出他们的视角。即便所有观察者都是人类学家，这一点也是成立的。查冈在关于委内瑞拉雅诺马马人的民族志中解释了他们的暴力生活方式，他们的亲属关系体系让男人们为获得稀缺的女人作妻子，与世系成员大打出手(Chagnon, 1997)。弗格森不同意这一点。弗格森认为冲突来自他们对诸如弯刀、猎枪等欧洲贸易品的争夺(Ferguson, 2000)。查冈关于冲突的解释强调了来自文化内部的压力，而弗格森则侧重来自外部的压力。查冈的解释揭示了任何程度的政治文化都可能热衷暴力。弗格森的解释则揭示了暴力来自国家社会和部落社会之间的互动。谁是对的？因为从不同位置观察雅诺马马人会有不同观点，所以查冈和弗格森的观点都有价值。每位人类学家都需要说服其他人类学家，他的观点能引出最多有启发性的问题。很多人类学家抱持各种观点，加入这场角逐(更多争论详见第二章)。下面我们将深入讨论“真实”(即有效性)是如何通过此类争论或其他科学之争而建立起来的。

不但山谷中的观察者和另一片山坡上的观察者看到的情景有所不同，即便同一个观察者也会（而且经常）改变他们在山坡上的位置。我们的观点总是随着自身理解和阅历的增长而不断变化。文化人类学家布里格斯在《从不发怒》（*Never in Anger*, 1970）一书中，基本是通过自己犯的错，理解了她在研究的乌特库人（加拿大北部的因纽特人）的社会生活和价值观。雷贝克在《疯狗、英国佬和漫游的人类学家》（*Mad Dogs, Englishmen, and the Errant Anthropologist*, 1996）一书中，机智地通过他在马来西亚村庄初次田野工作时犯下的错，记录了其在自我认识和对文化理解上的成长。在菲律宾 18 个月停留期即将结束时，苏珊和我们在我们这座隐喻山坡上的每个地方都留下了足迹。这比我们寄回家的《要点》要收获的多得多。

此外，那个隐喻山丘景观中的每个人，不论观察者还是被观察者都在变动。人类学家的在场，推动了这些变动。文化人类学家杜维南（Jean Duvignand）在《社比卡的变化》（*Change at Shebika*, 1977）一书中，讲述了她在研究社会变迁的过程中，带领一班社会学学生去了边远农村，三方的观点在那里都发生了变化。学生收敛了优越感，村民更多参与政治活动，杜维南本人则对社比卡融入现代突尼斯的前景更加悲观。

由于这些主体性的存在——在景观中的不同位置——一些人类学家声称非但文化研究者难保客观，就连客观性事实也不存在。这仅仅是每个人自己的观点。大多数人类学家并未放弃让别人接受那些真实、有趣和重要事物的努力。下面将会更多讨论科学与客观性的正反观点，但反身性问题不容忽视。因为这关系到我们和其他人相遇时，如何反观我们自己和我们的文化。

科学的人类学怎么了？

反身性的发展挑战了人类学关于客观性的断言，客观性指的是能不受个人和文化背景影响，直接洞悉真实的能力。学者们已经不再想当然地认为西方人的实践便意味着科学，取而代之的反思思潮，开始检验科学如何工作。科学的历史学、社会学和心理学正蓬勃发展，科学的人类学也出现了很多优秀作品，例如玛格丽特·洛克（Margaret Lock, 2001）关于器官移植和死亡定义转

变的研究。研究结果包括对诸如学术共同体内分享成果、讨论方法，以及训练学术梯队之重要性的肯定。现在我们对科学家们如何取得进展 (Rabinow, 1996b)、科学共同体如何改变集体观念并重新着手组织新的方向 (Lett, 1997)，有了更全面的理解。

这场将科学看成开拓事业的反思也包括来自科学方面的严厉批评，人类学学科也无法置身事外。批评不仅来自人类学家内部，也来自哲学、文学和文化研究领域的学者。我在下一节将会讨论，批评还来自我们开展人类学研究的社会中的成员。这一节主要呈现来自科学和人类学家的批评。为了了解这些批评所指，我们必须首先弄清楚科学、科学方法和科学的人类学的意义。

在这场讨论中，人类学家认为科学“通过对建立在经验性数据上逻辑理论的评估，产生了关于经验世界的知识” (Kuznar, 1997, 6)。很明显，这个定义假设，人类生活中存在一种客观事实，人类学能帮助我们发现并解释这些事实。科学方法包括对可检验的经验命题（我们称之为假设）进行步骤严谨的检验，将其与具有广泛解释性的结论（我们称之为理论）联系起来。这种方法可以循环：先试验一个观点，然后在试验结果的基础上进行调整，根据调整了的观点产生一个新的试验，再根据新试验的结果进行下一轮调整。科学的人类学遵循这种方法——民族志和跨文化比较试验。这就是我的老师莱斯利·怀特 (Leslie White, 1949b) 指出的，科学的人类学的目标是根据普遍原则来检验具体的个案。在这个意义上，科学研究可以把小说《汤姆叔叔的小屋》里的故事看做是一个 19 世纪早期更广阔背景下种植园奴隶生活的典型个案。相比之下，艺术的目标是通过典型个案揭示普遍规律。也就是说，艺术能通过《汤姆叔叔的小屋》里的角色和情节，鲜活地展现 19 世纪种植园奴隶生活的更大趋势。

人文学者——尤其是那些以人类的特别之处与独特性为研究主题的学者们——已经对人类的科学方面展开了 200 年的批评。“现代科学……如大多数人理解的那样，”一位哲学家写道，“呈现了一种对测量方法的神化 [颂扬]，使得星星离我们越来越远，我们自己也离自己越来越远。” (Churton, 2005, 6) 自 1960 年代的社会和哲学革命以来，对科学的批判，对自诩科学的人类学的批评越来越激烈。批评指出，科学只是通往事实的路径之一，虽然每条路径均有价值，但也都瑕疵与偏颇兼具，尤其是与社会群体的特殊兴趣不谋而合时。

举例来说，有批评认为：科学是一种话语，或者说是世界上最具特权和权力的西方男性的自我呈现，因此科学也就成了他们执行权力的工具。不仅科学从业者具有男性偏见，科学的思维过程也都有男性偏见 (Schiebinger, 2001)。在实践中，科学的方法具有侵入性（“能让我把热电偶放进你的耳朵吗？”）和破坏性（“把东西分开，看它如何工作”）。科学将控制和权力凌驾于自然之上，而不是发现自然并适应自然 (Shiva, 1989, 14—37)。科学为专制的恶魔效力，正如人类学一样，享受着西方文化肆虐全球的成果。

而且，科学的线性思维（“A”导致“B”）也受到批评，因为真实世界是一个反馈循环的网络结构（“A、B、C 互相影响”）。科学具有简化（“保持其他因素不变，使变量 X 发生变化”）、民族中心主义（“只有一种科学，其他的都是骗人的”）的特征，而且科学天真地认为它是价值中立，或者真的客观。批评还在继续：科学具有错误的二分法（“灵魂对肉体”），而且过分抽象，忽略了一系列数据的内部变化（“这个四口之家的平均年龄是 25 岁”）。

由于科学被假设为超然、无偏见、文化中立和无个体差异，它曾是我们文明中最权威的意识形态 (Meyerhoff and Ruby, 1982)，这也解释了为什么会有那么多人类学家都属于科学一脉。当人类学家对人类观点以科学术语呈现在公众、新闻记者、政策决策者和其他社会科学家面前时，这些观点似乎有了更大的影响 (Åger, 1996)。尽管公众对科学家们如何工作，以及他们所知的内容一无所知，充满疑惑，但无论权威性与否，他们依旧工作不倦 (Franklin, 2002)。以进化生物学家为例，虽然公众担心他们的工作会危及宗教，但他们依旧针锋相对。基因工程学家努力说服公众，他们没有制造那种会跑出来破坏健康和环境的怪物。人类学家则努力摆脱“印第安纳·琼斯”那类靠公开他人私生活来取悦雇主的窥视者形象。

另一些人类学家为科学所作的辩解也雄辩有力。科学的拥护者承认人类学有时确实不甚科学，或有偷工减料之嫌。19 世纪对人类进行种族测量和分类的尝试全盘皆错，不仅是项目终归必然失败，更重要的是，研究方法有时非常拙劣，而且研究结果还会受到研究者自身偏见的影响 (Gould, 1996)。还有，不是每一个人类学家感兴趣的事物都能进行科学研究 (Sidky, 2004, 30)。雅诺马马人有个关于儿童生病的说法，他们认为儿童生病是因为相邻村落落的敌人通过仪式，射出看不见的恶灵荷库拉 (*hekura*) 击中了儿童身体所致，

如果我们要验证这个说法，我们没办法用科学来检验。我们无法全面报告雅诺马马人的说法，因为这个论题无法检验。

但科学并不如其批评者说的那样恃才傲物。实验科学家（尤其是正在田野中工作的人类学家）承认我们的知识仍需检验，而非固化不变（Ember and Ember, 1997）。人类学家关于文化行为的解释性论述在措辞上不是确定的预言，而是带有可能性的推断。因此，采猎社会的社会结构呈现性别平等的“趋势”，我们还可以在环境足够温和、允许通过控制过度生产来提升社会地位的社会中发现财富攀比的“趋势”。

拥护者坚称，科学的人类学不像物理和化学，乃至某个心理学分支那样，通过控制实验产生数据，并用数学专用术语来规范解释性的理论。第二章解释过，人类学学科类似田野生物学或历史地质学，其实践者通过能找到的数据来整合观点。这些观点不论是否完美，仍然可以建立、检验、放弃或修正。如果某个人类学家对人类文化的科学方向感到不满，认为不够严密或不够确定，她/他或许可以转向历史的方向。在自我批评纷纷扰扰的1960年代，马歇尔·萨林斯教授将他与欧洲人接触早期夏威夷文化的研究，从文化进化论的普遍理论转向历史研究（Sahlins, 1981）。

科学的拥护者指出，科学与其他诸如移情、想象、直觉、启示或诉诸权威等认识世界方式的差别在于，科学能进行自我修正。也就是说，科学实践者培育了一种对任何事实判断的怀疑态度，直到证据确凿并能和那种现象的普遍性解释联系起来（Harris, 2001）。科学的人类学事业的核心是要求关于文化事物的所有论述，必须可供检验、证伪并且可信，这意味着在重复检验中结果是相似的。

虽然辩论双方的人类学家都同意文化对一个群体的行为和思想具有极大影响，但科学的人类学的拥护者坚信，一个来自某一文化、受过良好训练的观察者可以不受先天偏见干扰观察另一个文化。“科学是我们去除偏见的最好助手”，一位专门研究文化思想进程的人类学家如是写道（D'Andrade, 1999, 88）。他进一步提到，“异文化中的人们大多数时候面对的是和你我相同的事实”（D'Andrade, 1995, 1）。

最后，再多的争议也比不上人类学在其追求目标上的成功，而且人类学在以科学方法来研究人类现象，对人们的思想和行为加以理解、预测乃至控制方

面做得也颇为成功 (Bernard, 2002, 20)。我们已经发现, 不论人们是否秉持自由意志, 他们的看法和决定均归于因果模式。概括化的目的是使这些模式易于考察, 而不是忽略其中的差异, 这些业已阐明的模式在我们人类学教科书中比比皆是 (Carneiro, 2000)。

科学方式不会被批评击垮, 而是会变得更好。正因这些批评被我们过去 20 年的教育广泛采纳、吸收, 人类学家在进行科学的人类学研究中, 对我们已做或未做的事情有更多反思。比如, 我会继续用科学方式研究文化, 建构可供检验的假设, 定义可观察的变量。我之所以这样做, 部分是因为我接受这样训练来思考, 部分则是因为我申请研究经费的一些机构更偏爱看到这种模式的研究计划书。我把菲律宾华人研究设想为对移民群体文化变迁诸多宏大理论的一项检验。我的理论认为, 华人在菲律宾的变迁会在适应当地文化和政治环境的前提下少之又少, 因为华人的文化赋予他们高于菲律宾人的商业优势。我的假设是, 我所收集的个人传记会显示, 与那些失败的商人相比, 成功商人会保持更多华人方式、和华人同侪工作。(这个假设的论证有些苍白。显然还存在其他发生作用的因素。) 此外, 我继续教我的人类学专业学生用科学方式来研究文化。在这学期的人类学方法课上, 研究小组努力将诸如马克思主义或符号表现主义之类理论观点运用到研究计划中去, 对“控制变量”和“按比例分组随机抽样”讨论得热火朝天。然而, 我当时也接受了很多对科学方式的批评。如果我们不够小心——反思——那么这些受到批评的缺陷就会悄悄混入, 我们的结论就将不再科学。当然, 科学也不是唯一途径; 因为批评者提醒我们, 还有其他方式去理解文化。因此, 本书最后四章将会围绕更富叙述性和人文性的问题展开讨论。

他者如何看待人类学家？

反身性问题包括询问我们研究的人们如何看待我们。人类学田野工作者经常被他 / 她研究的文化的主人视为孩子 (Bernard, 1954)、傻子 (Anderson, 1992)、村里的笨蛋 (Raybeck, 1996)、学徒或学生 (Casteneda, 1974), 甚至是讨厌的人或者一个负担 (Briggs, 1970)。雅诺马马人把查冈的姓氏戏称为



图 9.4 人类学家（我，左起第三位）与华商和他们的妻子在菲律宾怡朗市。他是个间谍？一个乳臭未干的年轻人？一个客观的科学家？一个有抱负的专业实习生？

“shaki”，这是一种讨厌的蜜蜂。我的菲律宾华商朋友尊重我受到的良好教育，但他们认为我只是一个年轻人，是那些帮助我研究他们的子弟的同辈（图 9.4）。一些人坚信我是中央情报局的间谍，专来搜查他们和共产党人联系的证据。幸运的是，苏珊在场让我对菲律宾人和华人都不那么具有威胁性。妻子在侧，让我可以接触妇女，也让我看起来不那么像个间谍。

过去 50 年，人类学家提出的反身性问题越来越多，因为世界在发生变化。曾经作为人类学研究对象的社会大多已经去殖民化，并更紧密地——虽然不总令他们满意——和全球市场网络、大众媒体、移民、国际政府联系起来。这些社会已经成为多文化社会，他们的社群也分布到多个不同地点。这些社会中的个人开始获得人类学学位，并将研究的镜头转回到那些曾研究他们的西方文化中的人类学家身上。

以下是这些转变所带来的对人类学的有力批评：人类学仗着西方社会在

全世界扩张的影响，心满意足，受益匪浅。人类学家像采矿者、传教士和商人一样，跟着殖民军队和绘图者进入灌木丛，为我们本社会的兴趣收集文化数据。“看看你们自己，”批评者说，“你们不是凌驾于文化之上，你们是西方帝国主义的侍女。”过去，人类学家努力不去伤害他人——人类学家通常受到欢迎，时常有益他人——但我们还是承认批评并非空穴来风。我们今天对自己所作的政治维度有着非常清醒的认识。在我们研究和书写文化时，不能假装政治无涉（Agar, 1996, 29）。

美洲原著民作家维恩·德劳里亚（Vine Deloria）在《卡斯特因你的罪过而死》（*Custer Died for Your Sins*, 1969）一书中，并没把人类学家看做是孩子或傻瓜，而是把他们归入问题当中。《卡斯特》是一本非常有趣的书，但德劳里亚的愤怒非常严肃。他对人类学家沉溺于自身文化立场并以此来解释美洲原著民的方式表示不满，那种文化立场忽视了政治和经济上显而易见的不公平加诸美洲原著民身上的罪愆。德劳里亚提醒很多社会科学家们不要忽略这些外来影响，停止对美洲原著民酗酒、暴力、经济停滞以及其他问题的单方面责备，因为他们就是这些问题的受害者。德劳里亚的批评促使很多人类学家展开反身性回应，重新检视自己的观点。自《卡斯特》出版以来，人类学家更多关注政治和经济力量，正是这些力量令本土社群的文化延续变得愈加困难。举例来说，一些人类学家已经对土著社群提供支持，通过建立大型赌场帮助土著努力应对保留地的欠发达局面（Darlan-Smith, 2004）。虽然任何大的发展都会给保留地带来新的压力，但人类学家现在意识到，贫穷的美洲土著并不比富裕的更真实。具有讽刺意味的是，纽约州边远地区的奥奈达人^[2]花费了一部分他们保留地博彩业繁荣的收入，改善了他们贫困白人邻居的社区设施。

了解同胞如何看待我们，也能进入反身性视角。普罗大众认为，人类学家是头顶骷髅头盔，在异域他乡研究“石头和骨头”或奇风异俗的怪人（Bird and Von Trapp, 1999）。政治家不会过多考虑我们。他们更多听取经济学家的意见，但现在要比过去少一点点，因为在联邦和国家政府机构有影响的人类学家的数量正在增长（Omohundro, 2002）。例如，供职内政部的人类学家，建议环境规划或土地划分的政策制定者特别考虑美洲原著民，这样在这些地方

[2] 奥奈达人：美国纽约州、威斯康星州的印第安人。——译注

进行发展或资源开采活动就可以尊重当地社群的方式，协商开展。

来自其他社会或学科的同行人也会提出一些新观点。丹麦人类学家里克·品克斯顿 (Rik Pinxten, 2002) 在美国住过一年，他发现美国人类学家以社会科学家自居，而他们的欧洲同行则称自己为知识分子。和欧洲人相比，美国人是痴迷于方法、依赖电脑和电话的经验主义者。这是申请政府研究经费支持人类学研究的必然结果，所以我们美国人倾向于将世界视为一个技术难题。品克斯顿不无伤感地认为，“在这种知识土壤里，不‘会’有错误，有的只是惊人的思想和激人深省的想法。”美国人甚至塑造了我们的报道人所期待的研究方式。在研究纳瓦霍人的田野期间，品克斯顿试图打破这种模式，但是他的报道人向他提出，“你那样做人类学是不对的。”一些美国人类学家一定会赞成品克斯顿的看法，因为他们不再按照方法论的教条主义，而是以更注重知识、叙述或人文主义的方式来研究文化。案例可见推荐阅读书目。我们其他人会顽强地坚持下去，靠着我们的电脑和手机进行研究，因为……好吧……随你怎么想，这就是我们的文化。

研究你自己的文化

你可以把从这本书中学到的文化人类学运用于你自己的文化，至少和研究其他人的文化并无不同。研究自己就意味着我们在做社会学？我不这样认为，如果你提出的是这样一些人类学问题，那么你就是在做人类学，不论你研究的是谁或你观察的是什么。

人类学一开始确实研究那些与观察者完全不同的人。但在最近 15 年中，这个学科正在经历一些自我批评的修正，我们在这个过程中已屡屡受诫：理解异文化不易，向本文化之人阐释其本文化同样不易。

或许如某些非人类学家所言，只有莫霍克人能研究莫霍克文化、描写莫霍克文化，只有中国人可以了解中国人。研究你自己的文化颇有必要，这样你对反身性问题的回答会变得非常深入。但我们已经通过尝试和错误发现，研究你自己的文化并不会减少对人类学的挑战。当然，在本文化中展开工作，可能会有顺利的网络联系，懂得一些语言和文化，不会在人群中显得突兀。

另一方面来说，没有证据表明，研究本文化时，你的报告会比陌生人的报告更客观、可信。你努力发掘的不同价值观念，难道不会令你惴惴不安吗？你的“同胞”可能不会让你在他们的圈子里转来转去，同样很傻很天真的举动有时会为外来人类学家带来优势。你的同胞很难判断你是“我们中的一员”还是“来研究我们的”（Jacobs-Huey, 2002, 793）。同胞可能会根据你的性别、年龄或其他特征来加以判断，而不给你观察、报告他们的权利。他们可能会认为，你报告的任何有关他们的内容会破坏族群或团体的团结。他们会问，你忠于谁：我们还是人类学？而且如果你对研究的文化太过投入，你在向其他文化之人介绍本文化时，会不会遇到麻烦呢？

最后，研究你自己的文化其实是我们大多数时候都在做的事情，这也是反身性问题要求我们去做。但这和研究异域文化同样困难。坚持“只有本族人才能研究本族人”这一说法实际上是一种种族主义。大多数人并不是——本文化或异文化——天生敏感的观察着。幸运的是，一些人集天赋异禀和良好训练于一身，可以出色地理解、描绘异文化，解读那些与他们本文化截然不同的文化。他们能够将局内人的观点和外来观察者的视角完美结合。就本章通篇使用的隐喻而言，这些通达洞彻的观察者可以在这个山谷景观中自如移动，一览无余。

如何反诸己身

这里有一些可供人类学家进行反身性研究和报告文化（包括研究他们本文化）时参考的指导（Jacobs-Huey, 2002; Fischer, 1997; Meyerhoff and Ruby, 1982）。这并不意味着所有人类学家都要时时反诸己身，而是说我们中的大多数已经对下述思考有了更多关注。这些指导对学生和异文化旅行者也有帮助。我会指出，这些方法是如何应用于我在菲律宾与华人相处的经历的。

在相遇时反诸己身

这是人类学家用于和某人相遇，或进入异文化情景时，侧重反身性的9种方法。在文化遭遇时注重反诸己身，好比在田野里调试科学器具，校准我们意

识上的工具。

注意你和你研究对象之间的权力区别

研究生活在另一文化传统中的群体时（比如我在菲律宾所为），权力区别非常明显。毕竟我们代表的是一个巨大、富有、强势的国家，事实上这的确影响了我们和研究对象之间的关系。同样，甚至当我们置身他们之中时，我们强大的国家可能正通过国际援助、贸易活动，或者轰炸他们北部边境，影响他们的国家。我在菲律宾尤其是和华人及菲律宾学生的所有互动，都笼罩上越战的色彩。在我看完《智取威虎山》后不久，尼克松总统亲率一支乒乓球队访问中国。华人社区对我的反应发生了轻微变化，亲中派对我热情，亲台派则有愠怒。

即便如我在纽芬兰所作那样对我们本文化传统中的群体进行研究，人类学家相对报道人来说，仍通常来自一个更富有、受过更好教育的社会阶层。我可能有时会忘记这些不同，但我的报道人不会（见第十一章）。如果我对我们之间的权力差异怀有反思意识，我便会注意到我们在机会和资源上的鸿沟，并预见到这些差异会影响我们的关系和对事件的阐释。

给你的研究对象一些回馈

这是进行应用人类学的动机之一，我在第十章会介绍。从怡朗市华人研究开始我专业生涯的几个月之后，我才逐渐明白，他们还没有如我期待那般亲切地容忍我，所以我必须让自己有所用途。我在学校放映了在华人社区拍摄的电影。我为一个反对反华言论、反对促成与菲律宾人同化的青年团体担任顾问。我为华人天主教联合会捐款。

避免使用会造成疏远的研究方法

做田野时难免经常管闲事和讨人嫌，但你可以避免问问题、收集数据时直来直去，避免冒犯社区礼仪规范或引起邻里纠纷。你必须以某种方式，在不违背他们的情况下学会这些礼节标准。比如提前尽可能多阅读与该文化有关的资料，并在田野时保持谨慎。高校建有称为“学术伦理委员会”的学者专家组，负责检查研究方法是否违反了联邦标准。然而，学术伦理委员会主要负责保护个人隐私和安全，而经常忽略了研究步骤对社会或社区层面的影响。判

断的重任依旧落在人类学家肩上。因为菲律宾华人怀疑我可能是“中情局”派来的，我不得不避免直接询问大多数政治问题，而且不问旅行计划和个人履历问题，以免加剧怀疑。参与公共事件，比如观看电影《智取威虎山》，是个可以接受的研究技巧。

将你在田野中的行为作为数据的一部分

你知道哪些知识，以及这些知识是否可信，一定程度上取决于你的获得方式。仔细记录会对你有所帮助。田野工作者可以进行多达 5 种记录：日记、日志和 3 种田野笔记 (Bernard, 2002, 第 14 章)。另一个反诸己身的步骤是坚持作“双条目”田野笔记，同时记录你了解到什么，以及你是如何了解到的 (Chiseri-Strater and Sunstein, 1997, 64)。在你询问的较早阶段，让人阅读你的笔记，检查你的“仪器”是否已经校准。你要定期打开笔记，通读笔记并重新整理，评估你的信息，反思一下你知道的内容以及你是如何思考的，相应调整你的方向，然后计划下一步方案 (Chiseri-Strater and Sunstein, 1997, 88—89)。在写下所有这些后，你可以准备再出去混混。在菲律宾，18 个月里我填满了 3 卷日记条目，这对于记住“我在哪儿”并开始写作这些章节中的论述有很大价值。我也会定期给我在美国的教授写长一点的摘要。

经常反思你在景观中的位置

更确切来说，要经常反思你对异文化的探究如何影响你，以及你在景观比喻中的位置如何影响你能看到的地形。坚持为你自己记录比如《要点》这类田野笔记，这对反思颇有帮助。虽然用一般性写作记录我在菲律宾经历的所有感受不很专业，但《要点》使我在田野中弄清了我的偏见，然后在纸上看清它们，即便我不能剔除这些偏见，我也会在工作中尽量避免。当你在文化中花费时间步步深入时，留意你的位置如何变化。你最终可能会对何者重要、何者有趣、如何报道，改变初衷。初到菲律宾时我 25 岁，和那个时代的大多数研究者一样，我没有详细阐述反身性问题的打算。但诸如《智取威虎山》的观影经验推动我不断迈向更深刻的自我意识。这是学位要求的一部分，即进行专业田野工作的目的之一，而且我敢肯定，这也是大学生们大多数跨国旅行和海外学习项目的明确目标。

意识到你研究对象的变化

在概括“人们”如何思考或行动时要谨慎。那些没有如此思考或行动的人可能不仅是不合规则，他们的意义或许比数量更为重要。怡朗市的华人社群分为两派，一派仍对台湾忠心耿耿，另一派则偏向大陆，或拒绝任何联合。这一严重分化使归纳整个族群变得困难起来，所以我把分化作为一个特征，用图表来分析。整个社群也开始显露出代际之间的分化：和我一样大的年轻人，在菲律宾出生，拥有菲律宾公民身份，寻找从商之外的不同工作，和菲律宾人之间发展出少数族裔商人之外的多种关系。重要的是，几乎没有年轻华人去看《智取威虎山》；我认为这说明他们不愿被人看到对中国文化和政治感兴趣。

同时，思考你自己的文化

在你的本文化中花时间做民族志，能让你更好地理解你在异文化中遭遇的双方。我很早就重温了这个建议。在菲律宾时，我读了米德关于美国文化的经典研究，《时刻准备着：一位人类学家观察美国》（*And Keep Your Powder Dry*, 1975）。米德的文化分析聚焦于美国人的价值观和性格脾气，这帮助了我这个美国人审思自己为什么选择这项研究、我在报道人中如何呈现自己。

试着“向上研究”

过去一个世纪，人类学家专门在小型、贫穷、弱势或消失的社会中进行“向下研究”。这项工作曾经很有价值，因为没有其他人做过向下的工作。尽管如此，我们还是应该在那些成功者和有权者中进行“向上研究”，理解系统是如何运转，如何影响失败者和弱势群体的。历史（以及大多数社会科学）是胜利者书写的，所以如果你理解胜者，你可以纠正他们带给其他人的一些偏见，发现共有的认识如何影响军队行为（Weinstein and White, 1997）、科学技术共同体（Franklin, 2002）、美国议会（Weatherford, 1985），或国际发展机构（Downs, Kerner and Reyna, 1991）。在菲律宾，我在赖特·米尔斯（Wright Mills）《社会学的想象力》（*The Sociological Imagination*, 1959）一书中读到了美国的权力，以及学者和学界在这种权力中扮演的角色。米尔斯坚信，说出权力的真相是知识分子的责任和力量之源。他的作品帮我构想，我的菲律宾

研究如何让我履行学者的责任。

从你观察的文化参与者身上寻找反身性行为

文化有时也会给予个体走出自我、评论本文化的机会。我认为第四章中提到的菲律宾人的“阿提汗”节日庆典，就是这样一个反身性事件。愚人节难道不是美国的反身性事件吗？讽刺也有反思目的。幽默的效果在于打破常规，直到引得我们对常规哈哈大笑，这在电视、剧院、独角戏和印刷媒体中非常普遍。练习4提供了一个反身性问题的练习：用讽刺手法描述一个熟悉的观念或实践。

报告中的反身性

你可能刚从下阿尔泰共和国的大草原或是街角咖啡馆的田野中归来，坐下整理报告，看看都有哪些收获。当你和他人分享在文化遭遇中的发现时，以下6个增进反身性的建议可供参考。今时今日发表的民族志或多或少都遵守这些建议。

明确你的方法

读者需要明确知道你是如何获得所知道的东西，这样能为你的有效性提供一个很好的印象。这是一个老生常谈的反身性建议，但奇怪的是，却并不常被采用。教我方法的教授是我菲律宾华人民族志的首席读者，所以我在博士论文（即我的最终报告）中经常提到我是如何获得信息的。我在论文中用了整整一章篇幅来写我的研究方法：我怎样检验“保持中华文化如何影响华人商业成就”的假设。

为各种不同的读者写作

在你的报告中减少人类学专业术语或其他行话，让更多包括你研究对象在内的读者都能看懂你的报告。当我在写菲律宾华人的最终报告时，我那个拥有艺术学学士学位的嫂子问我：“我能看懂吗？”我费了很大力气使我的论文能让她这样的读者看懂。根据我的博士论文出版的著作在菲律宾华人社区大获读者。我的中国文化课上的学生也在阅读。虽然少有人认为此书文笔动

人，但却多有人认为其精准并增加了其理解，这也让我明白，让各种不同读者看得明白是何等重要。

不要用被动句来假装客观

“本调查进行于……显示了……”这样写，听起来好像你待在家里，在自动导航仪上进行研究。这种行文不但沉闷，也是一种欺骗。我35年前把我的菲律宾华人报告交给教授时，全文除了方法那一章，哪里都找不到一个“我”字。现在的研究者对反身性态度有了更广泛的认同。如果我现在写一篇“重访怡朗市”，我会加入更多如本章开头提到的《智取威虎山》之类的内容。我的同事诺伯特·丹豪泽(Norbert Dannhauser)在菲律宾北部研究华人，已经在他最近的《一个菲律宾小镇上的华商》(*Chinese Traders in a Philippine Town*, 2004)中采用了这种方式，成效斐然。人类学家和他的报道人都出现在民族志的前台，可以让读者清晰地看到他是如何概括出小镇上的商业和政治的。

避免让你观察的社会充满奇风异俗

奇风异俗令人心动，但我们感受不到它们和我们有什么关系；这疏远了该文化和你读者的关系。把奇风异俗贬为非人，几乎易如反掌。如果我们意识到文化参与者，事情会更好一些——虽然不“和我们一样”，但却是作者的顾问、老师和朋友。这本根据我菲律宾华人民族志改编的书在菲律宾常销主要有两个原因。第一，人们想知道我是如何描写他们的。第二，这本书去除了华人少数族裔的神话色彩。我描述的是那些普通人，他们的动机可以理解。比如，他们没有用死婴制作味精中的谷氨酸钠。而且强大的华人家族商业帝国经常崩离析，因为在全部华人乃至其家庭中，并没有太多“宗族精神”。

开拓新的方法呈现你所描述的文化

最近几年人类学家们试验了诗歌、小说、电影和其他视觉艺术的方法。他们尝试把自己放在故事的核心。他们发表了和报道人的对话。他们报告了互联网超链接文本中的文化。而且也试图通过博物馆的陈列来呈现文化洞见。我尝试用一部短片来反映怡朗市华人社区的概况。本章开头例如《智取威虎山》一段有关我田野经历的描述，也是一种呈现的尝试。

采用批评视角

在一份反身性报告中，所有批评观点可以针对任何角度提出。让询问者对你报告所用的语言、探询方法、你的文化、读者的文化、探询的目标和你的报告的贡献等等方面，投射炯炯有神的犀利目光 (Marcus, 1997)。《智取威虎山》的叙述标志着我在菲律宾田野工作中自我意识的觉醒。打那之后，我开始仔细检查研究的各个方面，问我自己：我是谁、这些华人店主是谁、是哪些菲律宾人制定了这些华人必须适应的文化和政治环境、我该如何理解并报告如此种种？要解决我这个学术新人反身性问题的方法不一而足，而且以我现在的标准来看，并不恰当，但反身性问题已经成为我人类学方法上的常规部分。

我如何证明自己是正确的？

反身性不能替代对有效性的追求。我们不要把有效性理解为“真实”，而应视其为某种程度的有用性。我对异文化所作的论述，有没有增进我们对他们行为的阐释，或者更准确地预测了他们将来的行为？比如说，我关于菲律宾华裔的研究能对其他调查有所启迪吗？如果其他人想做这样的调查，我的分析能帮助他明白商人的所作所言吗？其他人可以拓展、修正我的分析，作出更好的解释或预测吗？如果我的分析是对发生事情的“合理近似”，那么它的确具有一些有效性 (Raybeck, 1996)。这样我对于“真实”观念的谨慎，就不会把读者从人类学思维赶向“硬”科学有一说一的温暖怀抱，因为生物学和物理学领域中善于思考的人们所说的真实，也和我说的并无两样。

包括人类学在内的各类科学研究，都是一种团队行动 (Salzman, 2002)。我的研究纵然孤身一人也没有关系，因为我对该文化所作的研究，需要经过同仁的确认才成其有效。科学家为之工作的真实本身就是一件文化事物，是一个群体的共有认识：“……有效性本身取决于研究者的集体观点” (Bernard, 2002, 57)。在接受我的看法之前，其他人会仔细检查我的论述，根据他们所知，确认我的说法。经常发生两个调查相同文化场景的人类学家，会对彼此所见缺乏认同。查冈和弗格森关于雅诺马马人为何频繁打斗的分歧，就是一个例子。这个例子给了初学者一个提醒，但这的确是科学事业的核心。任何论

述都必须接受激烈挑战。理想来说，一个观点只有很好地符合我们的经验，或者打开新的思路，或者预测另一种文化现象，才会被视为有效而保留下来。在观点的激烈交锋中会有一些幸存者——至少幸存那么一会儿。其他学科也有类似的意见分歧，也会通过这种方式解决问题。学术共同体内会发出一个声音：“还有谁重现了这个研究小组宣布的研究发现？”用这种方式我们可以仔细检查一个华南少数民族是否没有婚姻制度，也可以检查墨西哥发现的人类足迹化石是否真有4万年历史。一些观点会受到详细调查，但是即使被否定的观点，有时也有意义，能激发其他研究者开拓一条新的研究方向，并找到一些心怀疑虑的共同体愿意接受的东西。

并非所有关于人类文化的论述都能兼顾有效性和有用性。人类学家用了很多方法在这些论述中进行挑选。参与式观察虽不精准又常费时，但能得出有效结论。那是因为观察者长期、低调地身处所研究的人群中，以最好的状态获得了信任，减少了报道人的反应（他们表演给观察者看，而不是“自然”表现），最后得到的有效观察就越多（Bernard, 2002, 333—35）。

然而，单有信任还远远不够。不论你在研究中多么顺利地融入族群，你都必须和那个不知如何下手的大麻烦——有效性——进行斗争。检查报道人所说的连贯性和矛盾意见。比较人们所说和所作是否一致。接受文化内部多样性的事实，而不要将其视为理论概括的缺陷。抓住机会进行自然实验（Bernard, 2002, 129）。这指的是所观察社群中的事件，在很多时候，即便未受观察者引导，仍可引出一些可控情况，对你的预测进行系统检验。例如，怡朗市有两个糕点师傅。他们同岁，来自华南同一村庄，几乎同一年到的怡朗市。换言之，他们共有许多特征，唯一的区别是一个娶了菲律宾太太，一个娶的是中国妻子（这是他在中国的长辈安排的）。配偶的民族差异会如何影响两个男人的家庭和生意？我搜集到的19个怡朗市商人的生命史中存在诸多此类自然实验。

在田野中，我们还通过印证，或称之为三重证据法的方式来确认我们的发现，这指的是从不止一个角度去讨论主题并调整结论。他说他们是食人族。她也会说他们是食人族吗？他们也说他们是食人族吗？有没有任何屠人留下的人骨痕迹散落周围呢？有任何他们把人放在炉台上烧烤的图片吗？他们语言中的“晚餐”意味着“肥胖的外国人”吗？诸如此类。

迭代也是一种对所发现事实有效性提高信心的良好步骤。在数学里，迭

代意为将一个从程序中得到的结果，代入初始值的公式中，然后再计算一遍，每次都离试验结果更近一些。在文化人类学中，迭代意味着我看到有些事情发生了。我四处打听然后发现了一点东西，有了最初的印象，得出一点预测，然后看到这个情况又出现一次。于是我调整自己的印象，再去打听更多消息，得到一套新的预测，然后看到这种现象再次发生。直到发现这个现象不再产生新的信息，我可以确信我的结论是有效的。

有一个称作文化共识模型的普通统计模型，能让田野工作者对 10 个或更多报道人有关一些具有相关性客观现象的看法进行系统调查，例如村子在过去 50 年中多久受到一次来自山地部落的袭击，或者花园里种的是哪一种番薯 (Romney, Weller and Batchelder, 1986)。很多时候并没有真实可信的文字资料，或其他相关“正确答案”的复查，但有效性依旧可以获得。如果文化共识模型揭示报道人中间的意见高度一致，我们可以确认他们所言非虚。

团队工作也是一个避免单个田野工作者不足的有用方法。我的妻子苏珊是个受过专业训练的人类学家，她对我解释我们在菲律宾、国家电力公司石油泄漏研究，以及纽芬兰的田野发现具有无可估量的影响。我曾参加过一个包括不同社会科学领域研究者的调查团，参观了所有美国中西部公共高中的样本学校，评估他们的族群紧张关系，找寻这种紧张关系的来源。我们花了 3 天时间访问每一所高中，我们分成不同的小组与不同少数民族的孩子待在一起，每天晚上一起讨论，共同撰写研究报告。在对比了笔记之后，我们发现大家的发现是相同的，我们对于研究结果有效性的信心大为提升。如果意见不同，我们会把所有观点都公布出来。

还有一个检验有效性的方法是和你的研究对象展开对话、合作，这一点我在第十一章会详细讨论。

小 结

反身性问题指的是：我在发生文化遭遇时所处的立场是什么？反身性问题是关于观察者是谁，以及我们了解所知之事的方式。这是一个批判性问题，它是我们评估我们本文化、我们的学科和我们田野中行为的一种挑战。用隐

喻来说就是，观察者站在一座山丘景观的很多不同位置，不同的位置使我们获得了对观察对象的不同观点。观察对象会散布在山丘各个地方，同样，他们也会像我们观察他们一样观察我们。而且我们会四处移动。做家乡民族志或研究你的本文化同样会让你置于这种山丘景观中。人类学家勇敢而颇有成效地在这类复杂、迷惑的景观中为有效性不懈努力。三重证据法、反复迭代和团队协作是我们建立研究结论有效性的几种方法。在本章中，我推荐了一些在接触文化和进行文化报告时所采取的反身性方法。



智取威虎山（三）

圣母升天女修道院放映的那场电影令菲律宾情境中的四类不同行动者共处一室，促使我开始意识到需要提出反身性问题，也促使我在田野中花时间来回答这个问题。我后来知道中国店主之所以偕同妻子来看这场电影，是因为这部电影由中国大陆最优秀的舞蹈团参演、有半古典式的音乐和中文配音。后来我从自助餐厅的谈话中得知菲律宾学生观看演出，是因为这部电影拥护毛主席提出的维护社会正义和反对帝国主义的自给自足的战略，让学生们激动不已。虽然我持怀疑态度，但事实也证明了修女们愿意支持社会革命。在《智取威虎山》这部电影放映几年之后，修女们走上街头，和学生、出租车司机及其他普通公民加入了著名的“人民力量革命”，她们毫无畏惧地面对坦克，最终推翻了腐败的军政府。

对我来说，我来看这场演出是为了观察观众，因为我知道我还有很多事情需要了解，理解中还有很多困惑之处，所以我显得非常低调。那个夜晚启发我在菲律宾人中间做了一些关于他们对中国人态度的调查。我也察觉到，不论是我那些支持中国大陆的华裔报道人还是菲律宾人，都把美国看做帝国主义侵略者。对他们来说，我出现在他们中间，是美帝国主义的一种象征。当我发现许多关于菲律宾华人研究的进行者是当地历史上另一个帝国主义者：日本人之后，我的这种感受也就变得更加深刻了。

为什么人类学家要走出客观描述人们的方式，让他者一同讲述自己的故事？因为科学工具——民族志研究者本身——要能便于检验，让其他人能评估这些工具获得数据的有效性。

本章主要讨论了如何发现真实（即确认事实，或逼近真相，或甄选有效性）的问题，这是一项颇为艰巨但仍有收获的努力。当困惑于《智取威虎山》的不同观点时，我相当平静，但有时因为触及族群和道德问题，我们之间的分歧就会使压力倍增。有一次，我和苏珊坐在阳台上与一个和蔼的华裔老人、他的孙子一起喝柠檬汁。一个菲律宾仆人给老人拿来一只刚抓到的金丝雀。老人在小鸟腿上系了一条绳子，然后交给孙子，他像放风筝一样玩着这只小鸟。这只可怜的小鸟试着飞走，但孩子把它给猛拽了回来。我眼看着苏珊就要激动起来。我是这位老人儿子的朋友，而且我希望老人成为我的商人案例，所以我安慰苏珊，也努力平息我自己的愤怒。

是我的民族中心主义在作祟吗？我是一个不敢阻止虐待的懦夫吗？下一章要讨论的相对性问题，会经常出现在不同文化之人相遇时产生的冲突中。

.....



练习

练习 1: 景观中的位置

如果你们正在读民族志，就请进行这个练习。在这个练习中，假设你是作者，请评价你读过的和快写完的民族志有哪些不同。因为最近 20 年来的民族志作者已经开始注意反身性问题，你们可以发现大量作者的线索，并和你自己的作品进行比较。在写作风格、工作方法、自传旁白和研究主题上都能找到作者的影子。当然，你的训练或许不同，但差别不仅限于此。你们或许在性别、阶级、族群及政治或道德观念等方面都有所不同。你们在景观中所处的位置不同，也就是说，你们的观点也会不同。也请比较你（们）的文化和民族志描绘的文化之间的异同，因为这些都会对你的观点产生影响。

1. 你调查对象哪方面的生活吸引了你？
2. 你的个人和文化的哪些特质可以帮助你在这个社会中生存下来，并开始研究文化？
3. 你的个人和文化的哪些特质会阻碍你？
4. 你调查对象哪方面的生活可能会不让你接触？什么是你可能忽视、回避或误解的？
5. 在你妈妈看来，这个文化有什么不同吗？对你的室友、配偶或最好的朋友来说呢？
6. 你能做些什么（只要可行的话）来保证你从研究对象那里带回给我们的东西都是有效的，即，是对发生过的事情的准确反映。

和你们的同学、授课者一起比较这些答案。

练习 2: 团队民族志

参与一项欢迎你参加的社交活动。该项活动可以非常自由，但参与者需

要有所互动。比如学生派对、教堂或寺庙仪式、表演彩排、体育赛事或者在炸面圈店里和当地人一起喝早茶。带上两个同学和你一起参加活动。

你们分头观察这项活动。然后，三个人各写 300—600 字的活动观感。比较 3 份描述。你们在关注的焦点、对活动的解读以及活动中的互动上可能会有所不同，因为你们处在不同的位置上，看到不同的活动，与不同的人互动。

1. 3 份报告都提到了什么？
2. 你们是用相似的方法描述的吗？
3. 为什么这些方面会有相同的地方？
4. 为什么你报告的有所不同？
5. 你们报告中的差异来自观察者还是观察者在活动中的体验？
6. 读了其他两人的报告后，你会如何修改你的报告？
7. 你的版本更具有效性吗？为什么？

提交你的活动报告，以及你对上述问题的回答。

练习 3：把民族志当做一面镜子

反身性问题的一个重要目标是提升我们对本文化和观点的认知，这种认识来自我们探索他者文化时，对本文化同时进行的梳理。研究雅诺马马人、因纽特人、巴斯克人或芬兰人，让你如何思考你的本文化？如果你最近阅读过这门课提到的民族志，问问以下这些问题：

1. 你的文明如何影响问题中提到的文化？贸易、传教士、征服及电视都可作为例子。
2. 人类学家和他们一起居住并研究他们，这会对研究对象所在的文化产生怎样的影响？如果是你，你的出现会带来怎样的影响？
3. 作者在研究这些人生活的过程中，经受了怎样的改变？
4. 和这些人一起生活，会如何改变你？
5. 与问题中提到的文化发生联系、进行研究的过程，如何影响了你所在社会的文化？比如说，美国和欧洲对美洲土著的信息要求非

常高。美洲土著的艺术和仪式元素、器物 and 文字已经进入欧美文化，美国现在对科科佩利岩画、捉梦人和蒸汗屋的兴趣至少有 500 年的历史影响。

6. 虽然你通过阅读民族志获得的反身性感受，比作者在田野中获得的要少得多，但书能“引你思考”。关于这些人们如何生活的新知识，是如何影响你对本文化——关于家庭、责任、权力、财富、荣誉、隐私、民主、婚姻或其他重要议题——的看法的？

练习 4：自嘲的顿悟

这是我称为“自嘲的顿悟”的一种人类学写作方法，相当少见，但也是最能启发人类学反身性的一种方式。作者会对他所描述的文化及人类学观察者的观点进行自嘲。当作者成功地做到这一点时，读者会发出“啊哈”一笑，在灵光一现之中，读者顿悟了作者描绘的文化或者普遍意义上的文化。自嘲的顿悟既富有启发又颇为谦逊，极富娱乐性。这种方法能把从“景观”的很多不同位置观察文化得出的观点一一灵活运用。

下面是一段可能是最有名的自嘲顿悟的节选。民族志研究者报告的是他关注的加利美阿人^[3]的身体：

隐含在全部[卫生仪式]体系里的基本信仰是，人类的身体是丑陋的，而其自然趋势会导致虚弱和疾病。人类禁锢于这样的身体中，唯一的希望就是通过仪式和庆典的强大力量来避免这些特征。每个家户中有一个或者更多神龛来实现这个目的。事实上，权力越大的人家中经常会有几个这样的神龛，房子的富裕经常指的是其拥有的这类仪式中心的数量……每个人每天的仪式包括一个口腔仪式。虽然事实上这些人对嘴谨小慎微，但这个仪式包含了一种令缺乏经验

[3] 加利美阿人(Nacirema)：1956年6月，人类学家贺拉斯·米勒在《美国人类学家》杂志上发表了《加利美阿人的身体仪式》(“Body Ritual among the Nacirema”)一文，将American(阿美利加)反向拼写，对美国社会进行了颇为辛辣的犀利描述，成为自嘲作品的经典之作。——译注

的陌生人感到厌恶的行为。报道人告诉我，这套仪式包括，将一撮猪鬃塞进嘴里，加入某种神奇的粉末，然后用一套高度规范的动作移动这撮鬃毛。

(Miner, 1956)

作者将熟悉的生活写得充满异域风情。(你看明白了么?)作者通过一种“科学”的叙事风格，把他和我们与他调查的文化拉开了距离，这样我们就能更加冷静地思考这个文化。加利美阿人对美化和卫生的关注，显得过分又毫无理性，令作者大为震惊，使他也无法对此保持“客观”。我们从两个方面获得娱乐，一是因为他是对的(加利美阿人的确看起来又傻又怪)，二是因为他是错的(他看起来很客观，但他又犯了人类学的坏毛病，把任何无法理解的事物都定义为“魔力”或“仪式”)。笑话中最搞笑的一点是作者本人也是个加利美阿人。

写一篇300字左右的自嘲顿悟。在你自己复杂的文化中挑选一个你想让其他参与者，比如说你的读者了解更多的特征。在这个小练习中，选择要有焦点。从一个受过充分训练、已经做过很好田野训练，准备用她/他的专业性和客观性打动我们的人类学家的角度，来描述这个文化特征。要注意，我们认为熟悉的文化特征要在这个外来陌生人类学家眼里看起来不那么熟悉。对你来说最具挑战性的地方在于，你要写得恰如其分，又要让读者觉得仿佛若有其事，读之生趣。

推荐阅读

1. 这项关于西阿帕奇人如何看待“白人”并保持他们族群边界的研究，以玩笑和符号化行为作为研究核心。

Basso, Keith. 1979. *Portraits of "The Whiteman": Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*. New York: Cambridge University Press.

2. 这是德劳里亚从美洲原著民视角对人类学家进行批评的升级版，书中各位作者都同意，自1960年代以来，两者之间的关系有所改善，但仍存在问题。

Biolski, Thomas, and Larry J. Zimmerman, eds. 1997. *Indians and Anthropologist: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

3. 人类学家用科学方法之外，如诗歌 (Brady) 和小说 (Ellis) 的形式，写作民族志的范本。

Brandy, Ivan. 2003. *The Time at Darwin's Reef: Poetic Explorations in Anthropology and History*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Ellis, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

4. 这是一些民族志研究者精彩、幽默的反思短文合集，你或许正在阅读其中的部分，又或这些作者研究的文化，与你民族志补充阅读材料中的文化颇为类似。

De Vita, Philip, ed. 2000. *Stumbling toward Truth: Anthropologists at Work*. Long Grove, IL: Waveland.

5. 这是一个年轻田野工作者的编年史，记录了她和她的报道人互相加深理解的过程。

Fernea, Elizabeth. [1975] 1988. *A Street in Marrakech: A Personal View of Urban Women in Morocco*. Prospect Heights, IL: Waveland.

6. 哈丁的著作是对我们文明中科学和技术世界观进行批评的经典之作。佩里则为科学的人类学进行了辩护。

Harding, Sandra. 1988. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Perry, Richard. 2003. *Five Key Concepts in Anthropological Thinking*. Upper

Saddle River, NJ: Prentice- Hall.

7. 人类学先驱马林诺夫斯基在特罗布里恩德岛上的田野日记, 非常生动地描述了他和研究对象之间的互动。

Malinowski, Bronislaw. 1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

8. “向上研究”或者说研究有权者, 是对人类学通常研究无权者情况的矫正。马扎内拉的这本获奖民族志, 深入调查了跨国公司的情况。

Mazarella, William. 2003. *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*. Durham, NC: Duke University Press.

9. 沃尔夫是马歇尔·萨林斯之外另一位受人尊重的人类学家, 他将科学的人类学的兴趣转移到对文化的历史, 或者称之为比较历史的研究中。

Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.



第十章

我在下判断吗？

相对性问题



文化差异在很多时候令人愉悦，可经转化，或有启发，但有时又令人烦恼，平添反感。我们能否在做人类学时不对行为和观念妄下判断？如果我们真要判断，又该参照哪种标准？比如在伊拉克人和美军士兵这类不同文化发生遭遇并对对方文化进行评估的情况下，这种紧张的文化交锋有时便会产生文化震撼。



绿豌豆（一）

4月一个明媚的早晨，苏珊和我在纽芬兰的大溪镇刚刚散步归来。我俩的锻炼总是一次观察之旅，我们绕道去查看了一小群聚在海边的人。辛唐家的四兄弟驾着破冰船在河流与大西洋交汇处捕猎海豹归来（图 10.1）。他们在镇上的码头附近宰杀了捕获的猎物。14 头剥了皮的鞍纹海豹躺在地上，切割得差不多了。它们身下是一滩血泊。苏珊受不了这样的场面，先回家了，我带上相机，朝码头走去。

“嗨，船长哥，来点海豹的鳍肉吗？”年纪最大的兄弟站在血泊里，冲我叫道。

“不用了，兄弟，你继续吧，不用理我。”我挥了挥手。苏珊和我都不喜欢油腻、鱼腥味的海豹肉。如果我们不非常明确地表达出自己的不喜欢，这些慷慨的人们在下个月我们离开的时候，会给我们几罐子装好的海豹肉作为送别礼物，那时我们该拿这些礼物怎么办才好？我们曾在纽约用这些海豹肉款待朋友，他们都觉得很恐怖，不仅仅是肉，也包括猎杀海豹的一切。

我四处走动，想找一个拍摄角度，能把辛唐家人、海豹和六七个已经走到岸边准备买“鳍肉”或脖颈烤肉——（准备）一种流行的季节性宴会——的围观者一同拍下。

“你不是绿豌豆，对吧？”其中一个辛唐兄弟问我。这是北方人对绿色和平组织示威者的称呼。我不清楚他是不是在开玩笑；他知道我来自纽约，和几年前很多反对猎杀海豹的抗议者是同一个地方，他们专程来到此处海滨举行了一次广为报道的反捕猎抗议。

“绿豌豆把这儿给毁了，”这位兄弟继续说，“他们带着电视摄像机和碧姬·巴铎来到这里，他们给‘白外套’（格罗兰海豹幼仔）拍照，这样他们就能告诉全世界，我们是一群杀害可爱生物的刽子手。他们趁机赚了大把曝光度，还有一大笔钱。”他咒骂着，把手上的烟弹到冰窝里。“虽然这儿的海里有成千上万只海豹正在吃掉我们的鳕鱼，可现在海豹身上已经赚不到钱了。根本不值得我们去抓它们。”

几年前，我在纽约的时候，曾从家中出发，跟随媒体参加反对捕杀海豹的抗议活动。在很多电视画面中，不少电影明星抱着海豹幼仔，举着绿



图 10.1 开春时节，纽芬兰北部最专业的猎人冒险踩着冰面去猎捕格陵兰海豹。皮毛曾是一项重要产业，但由于国际抗议，海豹贸易被迫终止。现在猎人们只能靠卖皮毛给政府及卖海豹肉给街坊赚到一点点钱。这是更好的改变吗？纽芬兰之外的人应该阻止“收割”海豹幼仔吗？

色和平和动物基金会的口号牌走过冰面。游行和后续游说试图让欧洲经济共同体禁止海豹产品，导致海豹价格在纽芬兰陡降，海豹捕猎活动锐减。

我没有回答辛唐一家的问题，因为事实上，我的确是那些“绿豌豆”中的一分子。

综 述

不同文化背景的人们相遇时，不可避免地会出现价值体系冲突，而且这种互动正在不断增长。两代人的时间里，由于航空、电视新闻和跨国企业在

全球范围内的有力推动，世界变得越来越小。美国人和美国报纸出现在泰国和叙利亚的城市；叙利亚人、泰国人和他们的报纸也出现在美国城市。正如第一章所述，这一全球化趋势不仅仅影响到洛杉矶和里约热内卢这类海岸都市。达科他州或摩洛哥农民决定种植什么农作物也严重依赖于外界因素，这些因素包括比如大豆和花生的全球市场、与朝鲜的核武器谈判，以及俄罗斯的天气。而以往只做北欧和美国本土贸易的明尼苏达人，现在每天都要和墨西哥人、索马里人谈生意。现如今，我们无需寻找文化多样性，寻找潜在的文化冲突，多样性就会自动找上门来。在很多人怀念文化多样性的同时，也有很多人报以强烈反对，尽管如此，全球化仍在继续，产生了越来越多的跨文化遭遇，并增加了文化摩擦的可能性。因此，人类学旨在提升学生们世界主义（cosmopolitanism, cosmo = 世界, politanism = 公民身份）的使命，便如在“本书的使用”一章里提到的那样，也就变得更加紧迫。

当我站在海湾的冰面上，被海豹的肢体围绕，我自己颇能感受到这种紧迫感。我知道自己的专业责任在于理解而不是批评。说起来倒很轻巧！在纽约州北部农村老家的时候，我会花时间和金钱从地产开发商、越野车和酸雨的掠夺中，保护传统习惯和物种。等我在纽芬兰时，我必须把环保主义放在一旁，与开发者、越野车司机及皮毛猎人走在一起，理解他们的日常实践如何组成了这个文化。我要如何“客观地”来研究那些我认为不好、甚至在道德上产生厌恶感的观念呢？如果我真的喜欢猎捕海豹，我的报告会有所不同吗？

相对性问题主要包括以下几个方面：

1. 我在判断这个观点或实践吗？
2. 我的判断是否受到我对这件事理解上的束缚或干扰？
3. 我根据什么标准作出判断？
4. 如果我作出了判断，那我接下来打算怎么做？

相对性问题的目的是将道德议题摆到文化遭遇的面前，这样本文化中产生的判断，便不会对我们在异文化中的体验带来过多偏见。在跨文化碰撞中，参与者之间的判断往往很早出现，影响了他们接下来的所有互动，给亲密交流造成阻隔，遮蔽了产生文化洞见的可能。好奇心和人性的敏感往往是道德愤怒反应的主要因素。一般来说，确实如此！如你在本章所见，相对性问题

通常都很难界定，也很难拿捏。因为相对性问题远不止是“不要带有偏见”那么简单。

相对主义的问题，让我们陷入了那些似乎无关“科学”或事实问题的哲学议题。但是人类学家相信，导论课的目的是启发学生（即使无需改变什么），让他们思考在面对异文化时的道德立场（Moses and Mukhopadhyay, 1997, 97）。传统时代的大学生往往纠结于价值观念的区分，而其他人则不断重新审视我们的立场；所以文化人类学能帮我们跨越民族中心主义，迈向某种程度上的文化相对主义。这种思考方式有助于我们认识到文化价值和标准上的不同，并将其当做研究的主题，而不是文化互动的障碍。阅读本章并不是要你改弦更张，但是我可以为你指明需要知道的路线和陷阱。

记住，本章聚焦于文化判断的问题，与第九章关于如何了解文化的问题是有区别的。当然，这两个问题相互交织，都与第十一章的对话性问题关联紧密。本章介绍价值观的核心作用，重新思考民族中心主义，并介绍文化相对主义的三个层次。文化震撼、反向文化震撼和“成为土著”是文化遭遇过程中面临道德挑战时会遇到的一些危险。我会回顾我认为应对这些道德挑战的有效方法，其中包括包容判断视角的方法。最后，无论判断与否，我们都必须在现实世界中生存与行动。相对主义的人类学家，比如你和我，该如何行动呢？

顺利学完本章，你应该能：

1. 描述相对性问题，并将其运用到纽芬兰海豹捕猎争议或你正在阅读的民族志中。
2. 解释为什么民族中心主义既普遍又不能接受。
3. 描述文化震撼的不同阶段，并解释如何减少不适或从中醒悟。
4. 区别文化震撼和反向文化震撼。
5. 讨论“成为土著”对民族志来说的好处和坏处。
6. 描述文化相对主义的3个层次，如果你在纽芬兰北部做田野，或者说，针对你正在阅读的民族志中的社区，你会选择哪个层次。
7. 描述出接触其他文化的5种相对主义方法。
8. 解释在人类学中采用普世伦理标准的一些优势和隐患。
9. 解释什么是应用人类学（或公共人类学），说明这些人类学家主要做些什么。



绿豌豆（二）

我不打算和辛唐一家在冰上争论猎捕海豹的是非，但我的确支持绿色和平与类似组织。这些机构仍在给我邮寄那些有很萌大眼睛海豹宝宝图片的小册子。当反海豹捕猎游行阻止了在我看来非常残忍的狩猎行为时，我总感到高兴。为了避免在皮毛上留下子弹孔，猎人们会棒杀“白外套”，纪录片里显示猎人们活活剥下那些还没死去的海豹皮。我并不反对猎捕野生动物；毕竟，狩猎是我的研究课题。我很高兴地接受慷慨邻居送给我的驯鹿肉和其他野生肉食。辛唐一家精准射击这些成年海豹的头部，大部分海豹肉会在当地食用。但在我看来，海豹猎捕的不人道之处不亚于17世纪血腥的捕熊游戏和在晚宴上吃金丝雀。

我强笑着拒绝了辛唐一家的提问，深藏我环保主义者的功与名让我有些难受。那年暮春，我在纽芬兰岛另一端的大学咖啡店里给罗恩讲起这个故事，他是一个曾在捕鲸船上做过田野的人类学家。我希望他也承认对待捕猎的矛盾心理。但令我惊讶的是，他反对那些反海豹猎捕的运动。

“不要去管外面那些人的意见，他们根本不知道猎海豹对北岛人意味着什么，”他咆哮着说，“他们非常聪明地利用媒体力量破坏了这件事，实际上这种方式对当地人不但有象征意义，还有实践意义。”

“但是杀一头小海豹只是为了欧洲的什么人能穿上一件漂亮的大衣——这太不要脸了，罗恩。”我反驳道。

“过去，这些猎海豹的收入用来支付春渔季节渔船修理费用。隆冬时节，男人们经过几个月失业和蛰伏后，出去猎捕海豹，恢复了他们的地位和自尊，这同样重要。整个社区都认为如此辛苦工作和危险都很值得，因为这些活动可以让它们保持自我的满足。”

我悻悻地在罗恩的观点面前败下阵来。我在北方生活几个月的经历告诉我，海豹捕猎对北方人来说确有非常重要的意义，就像猎鲸之于日本人及斗鸡之于巴厘人一样。我受到的训练让我能从整体性、象征性，以及本书介绍的其他方法来理解这些杀生行为。然而，我依然不喜欢这种行为。奴隶制也曾对美国经济非常重要，而且在一些文化里，溺杀女婴也曾是一种人口控制方法。我们会只因为这些行为服从文化目的，就令其延续下去吗？

为什么这个问题困扰着我？

我是根据什么标准来判断这个人或这种情况的呢？我们进行很多判断的标准是价值观，也就是说，相信一种特定行为方式或某种存在状态是相比其他一些方式的最佳选择。从概念定义来看，文化价值在某种程度上为整个社会成员共享。举例来说，人类学家广泛认同，接触文化的最佳方式是相对主义，所以相对主义是这个学科的价值观之一。如我在本章后文将讨论的，我们在相对主义的程度上存在差异，但我在第一章认为，一个激烈争论的问题也是文化的一部分——至少在什么不该同意的问题上存在共识。

价值与共有的观念一样，无法直接观察，但是可以从行为或言语中察觉。米尔顿·罗基奇 (Milton Rokeach, 1973) 通过一份调查问卷研究了美国和其他英语国家的价值观。他从中区别出工具性价值（正确的行为）和终极价值（我们生命中需要什么）。他如期发现了基于性别、族群、职业和年龄的差异，但拥有同一个价值标准的美国人，与其他诸如以色列和澳大利亚这类不同文化传统的社会则有所不同。

我最近对学生价值标准的调查类似于罗基奇的结果。我在 2000 年修文化人类学导论课的 80 名学生中进行了这一调查。学生大多 18—21 岁，具有欧裔背景，男女比例相当。他们给罗基奇的 20 个工具性价值和 20 个终极价值评分，表 10.1 显示了学生评分中 5 个最高得分和 5 个最低得分的价值（因为有一些评分关联，所以评分最低的是第 18 个）。在我 30 多年的调查过程中，顺从、干净和自我控制在美国大学生群体中看来并不重要，这点并不令人意外。但价值观的确发生了变化，2001 年的“9·11”事件可能改变了国家安全、自由和一些其他价值在这项调查中的评分高低。

道格拉斯·雷贝克用口述史、参与式观察和语义差异法（这是一项从心理学和语言学中借用的对概念内涵进行定量分析的工具），对马来西亚的一个小镇进行研究。我们将在练习 4 中使用这项工具。雷贝克研发了一套适合马来西亚语言偏好的语义差异分析标准，对一个村民代表样本进行了调查，确认了他对马来西亚农村核心价值的观察，所谓核心价值指的是人们无法清晰表达但围绕很多其他价值丛展开的基本倾向 (Raybeck, 1996, 92)。其中一项核

表 10.1 学生价值调查结果 (2000 年)

终极价值 (人生的目标)	学生评分
最高分值	
真正的友谊	1
自尊	2
开心	3
自由	4
世界和平	5
最低分值	
愉快	14
平等	15
激情的人生	16
社会的承认	17
国家安全	18
工具性价值	学生评分
最高分值	
诚实	1
责任	2
爱	3
有帮助	4
开阔的思路	5
最低分值	
干净	14
智慧	15
想象力	16
服从	17
自我控制	18

心价值是终极价值：*budi babasa*，意为人际间的和谐关系，这需要通过细致的礼仪来避免尴尬。另一项核心价值是工具性价值：*tawar-nenawar*，意为议价技巧，也许因为讨价还价的目的就是为了让各方都能和其他人愉快地交易。

价值观的获得往往是文化涵化的一部分。我在一群认为打猎是良好活动（至少对男性来说）的人中长大，但他们也坚持认为应以人道对待动物。我带着这两种价值观来到纽芬兰。与大多数美国人相比，我的价值观和纽芬兰人的价值观更加吻合，因为大多数美国人根本不支持打猎（Kempton, Boster and Hartley, 1995, 108）。价值观会通过对其行为或状况的强烈情感刺激，使其

持有者采取行动，并对他人的行动加以判断。当价值观出现冲突，例如海豹猎杀者和我的价值冲突，这种情绪不安的结果，是提出相对性问题的明显信号。然而，即使不存在价值冲突，人类学家也必须继续提出相对性问题，因为相似之处和不同之处一样值得注意。练习 2 和练习 3 有助于确认你的文化价值体系，发现你和同学共有的价值观念，并将你本文化中最重要与异文化中最重要价值观进行比较。

民族中心主义

我们都是民族中心主义者，这也是本文化所期待的。社会在濡化我们的过程中要我们相信自己所作的是正确、聪明、自然的，并鼓励我们如是从之。民族中心主义意为只用自己本文化的价值和标准来判断其他文化，这能让一个群体在成员之间更易合作，并分享稀缺资源 (Kottak, 2004, 85; Edgerton, 1992, 55)。离开这种信任和承诺，我们便无法继续存在下去 (Karp, 2001, 25)。因为我们天生奉有一种传统，正如思考时很难不用某一种语言一样，我们也很难脱离该传统进行思考。所以，忠于一种文化传统有其积极一面。然而，文化人类学的相对性问题又迫使我们意识到这种忠诚，甚至在我们试图理解其他人的文化忠诚时，抑制自己的文化忠诚。

我们的文化为我们观察世界提供了“过滤器” (Raybeck, 1996, 2)。一些异文化中的某些特质通过这些过滤器，令美国人感到尤其不安。我多次提到，我的大多数学生和我都觉得残忍对待动物的行为惨无人道。我们都认为很多社会对待妇女不够好。我们对时间的要求很严格。我们是根深蒂固的“问题解决者”，所以当遇到不重视这类价值的人们时，我们会觉得那些文化来的人们对自己的困难充满了宿命论。我们总是朝前看，展望未来，所以我们不能理解为什么其他文化的人们总是觉得被他们的历史诅咒或束缚。我们说话直来直往，甚至批评或拒绝时都是如此，所以我们认为其他人的谨慎就像“在灌木丛里打仗”，而且他们“保全脸面”的策略多属虚伪。我们要求私有财产、私人空间和隐私。我们更看重个体，而不是群体。我们会因其他人拒绝“逻辑性”而倍感沮丧。我们害怕细菌。

不用惊讶，其他社会中的人们也是民族中心主义者，就像第九章里提到过的博安南给提夫族长者们讲的哈姆雷特故事。其他社会中的人们经常认为他们邻族以及那些游客（你们）的文化，无知、讨厌、毫不理性、语无伦次，乃至罪无可赦。

和异文化的遭遇会强化我们的民族中心主义，当然，这也能推动我们去反思如何思考所知道的事情，并使我们改变看法（Karp, 2001, 25）。这种改变的过程并非一蹴而就、顺理成章。博安南在她关于和提夫人共同生活的小说《重归笑靥》（*Return to laughter*, 1954）的结尾，才接受了她和研究对象之间的道德差异。他们怎么能取笑一个她觉得可怜的乞丐和跛者呢？她意识到怜悯是有过剩资源可供分享的文明的奢侈品。饥荒和灾难是提夫人的严峻现实，他们崇拜可以笑傲无虞的人们。巨大的灾难击溃了他们的社会，每个人都行同懦夫，但他们重聚一起，不带歧视地重新开始生活。提夫人不能提供慈善，但他们在笑声中能接受自己的脆弱。

因此，民族中心主义同样可以接受，甚至习以为常，但在学术上却无法容忍（Robbins, 1997, 9）。如果我们要以创造的思维，提出对人类同胞们有益的看法，我们必须暂时跃出所受教育的局限。

文化震撼

无论你是否有效地制住了你的民族中心主义，过度沉入另一种文化也会令人筋疲力尽。某种程度的文化震撼——一种对长期和异文化互动的心理防御机制——几乎必不可免。虽然一些教科书声称当旅行者到达一个陌生的社会环境时会体验到文化震撼，但在这里我们把这种早期困惑称为“找不到方向”，并把“文化震撼”这个词留给后来发生的更为深远的功能性失调。我们将文化震撼以及我们在急救中学到的身体震撼做一对比：当一个人靠近大胡蜂巢的时候，会立即留下蜂蜇痕迹并有行为改变，这是我们要处理的问题；但是随后，身体震撼会随之而来，他的躯干体温下降，器官开始衰竭，那就是完全不同而且更严重的问题。因为游客在他们的旅程中不会经常和异文化人群经历长期、直接的互动，他们不会常常感受我下面将要解释的文化震撼之痛。

但是急救员、战士、传教士、难民、海外学生和其他诸如人类学家等则会体验到文化震撼。

你不需要履足西伯利亚冻土地带来体验文化震撼。在另一族群或地区性亚文化群体中生活，便能激发体验。如果让一个曼哈顿居民和密苏里居民交换住所，他们很可能体验到文化震撼。就连初次进入一所大学都能唤起文化震撼。多少个学期，我看到刚入校的大学生在11月的时候开始出现问题：思乡病，身体抱恙，躲在宿舍里，不能面对作业和上课？即使他们不喝酒也不碰毒品，他们还是沉溺于聊天工具、巧克力或其他强迫性行为之中。

本章的主题：道德冲突是文化震撼的主要原因。也就是说，我们可能面对一个麻烦的处境，我们可能对周遭不甚明白，对改善环境无能为力，或是处于进退两难的困境。苏珊和我对在菲律宾看到的对待金丝雀方式尤感震怖，就是一个令我们感到道德冲突的例子。在纽芬兰的时候，当看到我们的报道人热切希望获得我们在自己城市生活中认为最糟的那些东西：油腻的快餐食品、无聊的电视节目、没用的假冒伪劣产品、沉溺酒精和烟草，以及冷漠的政治立场时，道德冲突便油然而生。有时文化震撼就像哲学困惑和心理疾病一样，让我们如患思乡病一样沮丧。

易怒、强迫行为、消沉和沮丧、避免社会交往、出现诸如整天打电脑游戏这样的逃避行为、思乡病、偏执、厌恶、冲研究对象发脾气或者焦虑，都是你正在经历文化震撼的信号（Oberg, 1956）。你感受到的文化震撼的强度与很多因素有关，这些因素包括你是谁、你所处的文化和你自己的文化的差异有多大，以及你在所处的文化中从事什么工作。

我们经常把文化震撼描述成一种小病，它有病因、症状，以及最终康复过程。就如同旅行者有所准备然后康复的轻度腹泻一样。因为文化震撼是种压力反应，可以用小病来做隐喻，但这并不完全贴切。文化震撼好似分娩施力或者在面临成年仪式时的身体一样：所有这些都是压力反应，但它们都有向积极结果发展的趋势。人类学家与大多数人的区别在于，我们愿意把自己放在将会产生文化震撼的文化环境中，然后推动自己和所处的文化建立新的关系，接受自己心中生发的新感受。由此产生的个人转变，是人类学家之所以把田野工作看做是场过渡仪式（即改变参与者，赋予参与者一种新地位的事件）的原因。

文化震撼会经历三个阶段，我称之为“找不到方向”、“若即若离”、“重新连接”（Preston, 1974）。让我们来设置一个场景，想象一下，你是一个刚到中国上海的外国学生。“找不到方向”的状态从你一下飞机就开始了。你需要倒时差，所有人都讲中文，所有标志也都是中文写的。接待人员或许能给你提供几个小时或几天的帮助，让你顺畅起来，但你看到的每一处地方，所有的事物都是不同的。“找不到方向”会令人兴奋。你已经非常享受沉浸在这种不熟悉的快感中，因为有太多东西等着你去学习。旅行者常常处于这一状态，因为中国旅游业总是竭尽所能缓冲游客们遭遇的文化震撼。我之前说过，很多人称这种找不到方向的阶段为文化震撼，但在我看来，这是错误的。找不到方向令人百感交集，思绪万千；而真正的文化震撼则更像一种外伤造成的物理性打击，也就是说人们的感知系统开始关闭。

真正的文化震撼发生在“若即若离”阶段。你会为尝试沟通、正确行止、解释他人行为，并理解异文化等任务消耗精力，或许也会被疾病、分歧或道德困惑弄得筋疲力尽，然后你会慢慢变得消沉、烦躁、多疑或三者都有（图 10.2）。你试图避免接触、躲在房间里看蝙蝠侠漫画。你的结论是土著很傻。他们企图拿走你的钱。他们恨你。你恨他们。你是个失败者。相信我，“若即若离”并不好玩。

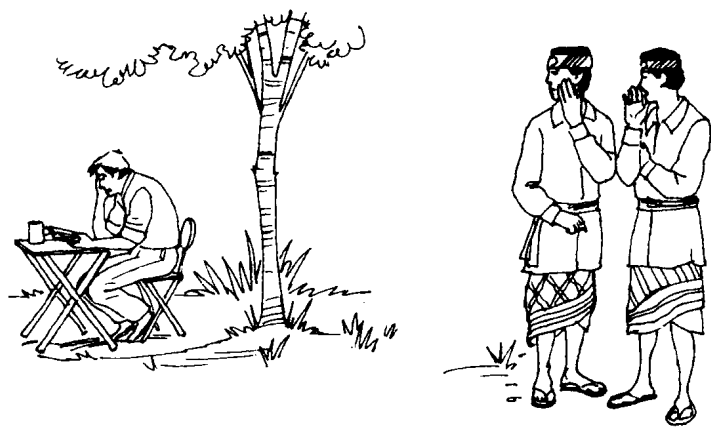


图 10.2 文化震撼令人不安、浪费时间，使人陷入潜在的危险中。但同很多心理失调一样，文化震撼可以治疗，经历过文化震撼的人也能恢复到适宜的社交中。

然后奇迹——通常——都会发生，让你从另一头走了出来。“奇迹”有可能只是时间的过程，或者有人帮了你，或者你经历了一件让你突然开窍的事件。不论是什么激活了转变，结果都让你和你所研究的文化产生了联系。你给了自己新的方向；你的幽默感回来了，你也接受了你研究对象的文化，并感受到他们的生活方式的快乐。

那么如果你最终还是无法走出文化震撼又会怎么样？如果消沉没有治愈，结果就会很危险，但这也危险不到哪儿去，因为如果你对文化震撼始终保持防御姿态，你的研究对象也不会做多余的事情。如果文化震撼经历者最终带着这些困扰他们的“是我还是他们出了问题”的问题回家，人们在本文化群体中获得的答案基本都是“是他们出了问题”。除非跨文化经历者能从文化震撼中走出来，否则他们就无法从异文化中感受到普世的人性，而仍停留在无视与厌恶之中。

今日世界有着数不清的旅行和文化交流，想象一下会发生多少次文化震撼，想想这么多文化震撼又是如何影响了士兵、商务旅行者或海外公司的员工、记者、政府官员、救援人员、移民、短期劳工、学生和人类学家。我对所有人表示同情，但当我同时想到他们在经历“找不到方向”和“若即若离”阶段时所作出的所有行为和决定时，我又忧心不已。

文化震撼不是文化旅行者失败的证据，也不是疾病免疫之后成功地重新连接。幸运的是，文化震撼之后一阵子总会发生短暂的热情减弱，因为文化旅行者已经获得了更多的自我意识。我们体验到，自己深层的文化价值观与研究对象的文化价值观存在冲突。有了这些自我意识，我们意识到最初的紧张感来自价值冲突，也导致更多有效防御。当我们能够清楚地了解研究对象的文化价值观，并将这种价值冲突从刺激变为探索的对象时，我们就能迅速治愈。我们可以用这种方式丰富反身性和相对性问题的答案。

除了等待奇迹，你可以做些什么来减少文化震撼并从中有所发现呢？下面是曾帮过我和那些曾经描述过文化震撼的人们给出的建议（Preston, 1974; Oberg, 1956; Agar, 1996）。

- 打好“预防针”。不要等到“若即若离”发生时才去处理文化震撼。
从进入的文化中，定期离开一段时间，去别的地方转转，做点其他

事情。厌烦了在纽芬兰人厨房里做访谈的日子后，苏珊和我去格罗莫纳国家公园爬山，或者在渡口租船去南拉布拉多去看看红海湾正在进行的16世纪巴斯克人捕鲸殖民地大型考古挖掘工作的进展。每次走开一阵后，我们总是非常渴望尽快回来继续工作。

- **咨询有经验的驻外人员。**我们与纽芬兰北部的非纽芬兰人感同身受，他们让我们从自己的经历中受到启发。我们定期和两个美国移民、一个新斯科瓦省来的老师、苏格兰和英国来的护士们，还有两个来访问的美国人类学田野工作者聊天。我们聊纽芬兰人，也聊我们自己，我们都是“远道而来”，存在适应问题的异乡人。
- **和你的密友、宠物或孩子保持联络。**这能帮你保持洞察力。苏珊不仅仅是我的研究助手，她的陪伴也为我的精神健康提供照料。只要我们进入大溪镇超过一个月，我们总是会从城里的垃圾堆里拣一只流浪猫回来养。
- **文化上的自我意识。**我在第九章已提到，可以写一本日记。我总是有意识地写日记，把每天知道的、猜想的、做过的、感受的东西写下来，整编成稿。如果我的拖延症发作，无法动笔写作民族志的一些章节，我就在日记里讨论这些问题。很多时候，把问题清楚地摆出来后，我就能很快解决这些问题。本书中大部分章节的开头部分，都是从这些田野日志中辑录出来的。
- **找到机会表现出你自己已经发生了变化。**要做到这一点，可以重访你田野之旅最初开始的地方。我们1980年夏天的第一个纽芬兰田野点的驻地，寄宿在花湾市一个店主和他老婆的家里，这是大北方半岛西边的一个渔民社区。随后25年中，我们在大溪镇的旅程都住在半岛的东边。每次行程，我们都会去花湾探访我们的朋友和报道人，将我们后续在当地的互动与1980年时的情况进行对比。经过几次行程之后，相比我们第一次来到花湾的那个夏天，我们显然能从更加丰富的地区和历史的背景中去观察花湾。我们也意识到花湾那些我们喜欢或不喜欢的事物都是整个地区的特征。让花湾的记忆重现眼前，和我们今天察觉到的进行对比，成了我们对纽芬兰的理解是否有进展的明确检验。

反向文化震撼

当我们最终从完全浸入的异文化中回到家乡时，只是另一段疏离阶段的开始，这次来自我们自己的文化。反向文化震撼是文化旅行者回到他/她称为“家”的社会、文化场景时所体验到的一种“找不到方向”和“若即若离”的感觉。对家的强烈想象是支撑我们熬过远走他乡时漫漫长夜的精神支柱，而这种想象在我们回来时则与现实产生了鲜明对比。我所谓的震撼，远甚于发现裙子长短变了，或城郊新盖了一座新的购物广场。这些发现可能只是找不到方向的状态、令人不悦的新闻，但实质是家和我们都变得越来越远。例如，在埃塞俄比亚度过7年少年生活后，詹姆斯·普雷斯顿（James Preston）回到了美国。他觉得在朋友中找不到感觉，因为他一点都不知道他们所说的“酷”，而且朋友们对他知道的也不觉有趣。道格拉斯和凯伦·雷贝克在马来西亚村庄中度过2年回到美国后，发现美国人在越南问题上产生了严重分歧（Raybeck, 1996, 225）。

在返乡过程中，我们会意识到，相对于我们家乡的文化，我们更喜欢异文化中的一些方式。我们在反向文化震撼中，要对我们可能无法再适应原有的生活怀有明确的觉悟。和文化震撼一样，归属感也需要些时间和努力重拾，这和我们从父母的家中搬出，找到一间独立住处，努力和父母建立新关系的状况颇为相识。

抛弃本文化，“成为土著”

文化旅行者在文化震撼的脆弱阶段，即真的失去了触及异文化传统的热情时，可能落入“成为土著”的陷阱中。在成为土著时，我们丢掉了带入跨文化遭遇时的一些文化，并采纳了我们研究对象的文化。这个转变会成为一次意义深远且令人遗憾的体验，因为在你的新装下，可能抛弃了你的人类学方法。这个转变也可能是个获得关系的小花招，但这样一来，当你的研究对象发现你只是装出样子来讨他们好感时，你就要当心后院失火了。对一些田野工作者来说，成为土著更多是一种正当的研究方法，这种方法能让我们真的把握

一个阿帕奇人或贝督因人的生活“是什么样子”。然而，成为土著的方法也存在问题，我们只不过是把自己的民族中心主义换成别人的而已。

无论是像研究对象一样，还是让研究对象和你一样，两种方式都存在陷阱。如果我们开始想到我们的文化比我们研究对象的更低一等，我们会遇到一种颠倒的民族中心主义 (Ito-Adler, 1997, 98)。非裔美国演员和歌手保罗·罗贝森 (Paul Robeson) 在 1934 年去苏联时就产生了颠倒的民族中心主义，当时正值世界经济大萧条的最糟阶段，美国的资本主义经济体系濒临崩溃。罗贝森回到美国后坚称苏联的经济体系比本国的更具公平和持续性。他的演讲在没有衡量苏联标准的情况下对美国大张挞伐，让他获得了“极端鼓吹亲苏派”之名 (Wilkinson, 2006, 48)，他的演艺事业也一落千丈。罗贝森的社会主张值得尊敬，但他本人在对苏维埃体系新产生的热情下，忘记了政治压迫和种族不平等的潜规则。

另一个陷阱是：我们或许会采纳研究对象的偏见，即采用二重民族中心主义 (Rhum, 1997, 155)。这一点在我身处菲律宾和纽芬兰时就发生在我自己身上。我在菲律宾时每天和华人受访者聊天，长年研究他们的语言，对中国文化也崇拜多年，我意识到自己传染了他们对菲律宾文化中一些习惯和模式的蔑视态度 (图 10.3)。在纽芬兰，听了朋友对环境主义者伎俩的批评之后数年，我自己也对他们报以更多批评态度。我已经厌倦了不断收到那些用美洲豹可

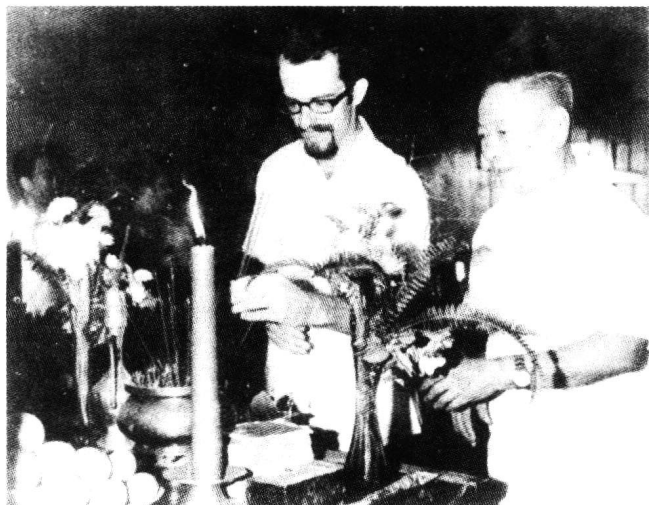


图 10.3

由于我迫切想了解菲律宾华人和他们对待世界的看法，我巧妙地采用了一种二重民族中心主义，渐渐学会了一些华人对待菲律宾人的偏见。

爱幼崽做封面的信件，也厌倦了那些筹集大量款项保护自然世界免于眼前危机的歇斯底里的请愿活动。

成为土著有错吗？或许没错；也许有朝一日，成为土著的旅行者，会再次为他们日思夜想浸入其中的那种文化的主题而激动不已。然而，成为土著并没有解决人类学家关于保持批评和自我意识的反身性问题。对人类学家而言，将我们自己的传统换成研究对象的传统，依旧意味着失去了自身那种批评、分析的独到立场。这也正如凯瑟琳·黛特维勒（Kathryn Dettwyler）在《跳舞的瘦骨头》（*Dancing Skeletons*, 1994, 19）一书中所说，她在非洲马里进行田野工作的时候成了土著，使她不得不承担班巴拉妇女必须的舂小米和无时无刻都要做饭的那些日常实践和劳动任务。这些任务压得她没有多余时间，无法为她在马里开展的关于儿童营养的研究搜集大量数据。

文化相对主义的三个层次

因此，人类学观察者的目标，就是在面对其他文化方式时，怀有一种文化相对主义的立场。就我对近年来人类学家之间公开论争的了解，文化相对主义中存在三个不同的层次，根据严格程度排列如下。

1. 温和的标准。避免民族中心主义。只有在一个民族自身（而非他人）历史和文化的范畴内才能对其民族进行评价和分析。大多数人类学家都支持这一标准。美国人类学学术的奠基人博厄斯在 20 世纪初就设立了这个标准，这个层次的相对主义也是导论教材中最推重的版本。理查德·巴雷特（Richard Barrett, 1991, 6—7）描述了新几内亚一个令人毛骨悚然的葬礼仪式后评论道，“全世界几乎没有任何人类学家能够允许切掉女孩们的手指或者拔掉她们健康的牙齿。但是问题不在于此。问题在于，关于这种习俗的客观描述与阐释，是不是深化了我们对人类社会多样性的理解。而大多数专业人类学家都认同，这种中立是一项成功人类学研究（的绝对条件）。”

2. 比较之禁忌。避免在不同的文化之间进行比较。你无法证明“日本人比香港人更有礼貌”，因为礼貌在这两种文化中不具有可比性，每种文化都有

自己关于礼貌的定义。人类学家夏洛特·汤森-高尔特 (Charlotte Townsend-Gault, 1992, 100-1) 采用了这一层次的相对主义：“……研究文化差异不仅要不同的文化之间寻找共同基石、共同文字、共同符号……[也]包括保护文化差异免受对简单化之狂热的侵害，以及认识到不同文化之间，最终存在的某些不可化约的概念和微妙之处。”事实上，大部分人类学家都意识到跨文化比较的大量问题，但是他们常常综合各种研究结果，突破这一比较禁忌。我们曾在本书第四章讨论过比较方法的好处和陷阱。

3. 严格的标准。避免放在一起判断。所有的标准都有其文化背景；评价另一种文化时，并不存在放诸四海而皆准的标准。人类学的任务是对任何一种评判、评判者和评判者的文化进行质疑。乔治·马尔库斯 (George Marcus, 1997) 是这一层次相对主义的领军人物，他的解释认为，这种做法是非常必要的，因为我们的语言中存在偏见（比如说“文化”和“自然”是否真的对立？），而且没有权威方法可以指望。按照严格标准的看法，不论是苏丹女性割礼或者佛罗里达西班牙裔社区的斗狗场，都表明这是你们而不是他们的缺点。这一严格标准颇有拥趸，而且人类学教师也经常一开始就会向学生提到这个标准；但是如果进一步强调的话，他们往往会转向更温和的立场。

前两种层次属于方法论的相对主义。它们主张将道德判断和经验（事实）陈述区别对待。因此，不论你在研究的时候对于事物的道德立场是什么，都要等到你掌握了全部的情况，并能不带批判眼光来描述或解释这个事物后，再进行道德判断。这就好比我们经常讲的欣赏艺术要“把怀疑放在一边”，将其用在人类学这里，则是在研究其他文化方式时，要“把不赞成放在一边” (Peoples and Bailey, 1991, 76)。

第三条提到的严格的标准，即伦理相对主义。这种相对主义声称除了本文化的道德标准，不能用其他文化的标准进行判断。即便你认为自己足够了解其他人的生活方式，你依然没有理由作出判断，因为你没有他们那样的道德观。这是一个颇有吸引力的立场，但我认为这是站不住脚的。这个立场之所以吸引人，是因为一旦我们放弃了民族中心主义，并且开始尊重异文化，这些异文化追求的多元道德标准，就会让普世价值观念变得模糊。而我之所以认为这种严格的标准并不能站住脚，则是因为我们不能在一种道德混乱的环境

中生存 (Hatch, 1997)。比如说, 我们需要伦理基础来判断种族灭绝 (“种族清洗”) 是不对的, 虐待是不对的, 种种错误之道都是不对的。

人类学家总会有一种道德立场 (Agar, 1996, 25—26)。严格的标准要求完全容忍他人的文化, 这本身就是一种伦理立场。人类学的职业伦理操守也像其他伦理标准一样。美国人类学会在非洲饥荒、艾滋病、被迫迁徙、人权等议题上负有责任与使命, 所有这些工作都需要对个人和群体的权利作出判断。美国人类学会的一些标准已经渗入北美文化的规范, 所以我们不能将其简单看做是另外一种形态的民族中心主义 (Salmon, 1997, 61)。下面是一些被人类学家们运用于课堂教学和他们自己工作中的伦理立场:

1. 民族中心主义和种族主义是错误的。
2. 文化、语言、宗教及其他的多样性是好的。
3. 社会和族群有自我决定、自我管理他们文化遗产和财富, 以及指导他们自己儿童的权力。
4. 人类学应该致力于提升公众对文化的理解, 尤其是对异文化的知识和认识。
5. 所有人类都具有相同的人性。

当然, 我们可以对这几条稍作阐释。比如, 种族主义到底意味着什么? 当然, 我们也承认这些立场是值得讨论的, 能让我们避免伦理上的混乱。“文化相对主义依然有可能发展为普世价值”, 布朗大学世界饥饿项目的埃伦·梅塞尔 (Ellen Messer, 1993) 如是写道。我们可以依靠人类学在比较、阐释和评估上的努力来实现这点。

不论我们采取的是哪个层次的相对主义, 我们都很难把相对性问题视为人类学的特殊之处。相对主义在大多数其他学科中并不是一个主要问题 (Perry, 2003, 179)。为何不是? ——以及为什么不该是?

我要如何按相对主义进行研究?

当与其他文化中的人进行互动时, 不论你是否带有人类学的动机, 都请尝试如下路径:

放下判断

我们跨出的第一步（反诸己身）应该是相对主义，而不是价值判断（Hatch, 1997）。尝试用好奇（“这里会发生什么？”）来代替价值判断（哦，这样岂不是很好 / 很奇怪 / 很令人讨厌 / 很好看吗？）。在我和纽芬兰海豹猎人的关系中，我总是引导我们的交谈，而且我的问题总是从对小海豹的粗暴猎杀，转移到捕猎海豹的强大技巧，这些问题往往吸引着男人们，而且在这样的问题引导下，也会提及海豹捕猎在社群中的经济、社会价值。

不要假装

暴行或吸引有时是很难置之不理的。意识到并对这些互动采取行动，比假装任何事都行要好得多。尤其是在课堂上，坦率承认这样的一个互动，能够启发很多有用的讨论。研究显示，如果没有压制表达互动的禁忌，学生或跨文化交流中的个人更容易最终（至少是理智地）把握主题（White, 1997, 293）。除了和城里的同事讨论我们对海豹猎人的看法之外，苏珊和我事实上还和社区中的居民讨论过这些，但一开始非常小心谨慎，我们也和那些没有直接卷入海豹捕猎、那些我们本以为对此事不太关心的人们讨论过这件事。我们慢慢发现居民中有一小部分人明确但默默地准备放弃这些捕猎和陷阱，因为这些是对野生动物毫无必要的暴力，而且通常来说也无利可图。有一年省政府在秋捕季节之后增加了冬季驯鹿捕猎季，这引发了我们所研究社区的一场抗议：母驯鹿在冬天已经怀孕，这时候猎杀它们无疑是一种严重的资源浪费。抗议者打出了诸如“生命权”之类的标语。与秋季的驯鹿猎人相比，冬天捕杀驯鹿的猎人很难受到尊敬。

重新审视你自己的文化

这是一种反身性方法（见第九章讨论）。反躬自问：你本人和你本文化的什么因素使你眼中的他者看起来如此不同，或者一无是处或是高人一等（Schultz and Clavenda, 2001, 27; Robbins, 2001, 11）。我们每一种文化都遮蔽了我们世界的一部分，那么从文化遭遇中揭示了你本文化遮蔽的哪些部分呢？此类反躬自问不会使你变成食人生番，或推崇寡妇殉葬，而会使你通过

努力作出改变，一如博安南反思了提夫人的灾难和不幸后的改变。和纽芬兰猎人一起生活让我想到，自己也要靠杀生吃肉。我只是让别人替我做了这些肮脏的工作，所以我能从这些困难、繁琐之事中解放出来。所以我对冰面上那些血肉模糊海豹尸体的畏惧，几乎暴露了我的伪善。

不要去那里

拉塞尔·伯纳德 (Russell Bernard, 2002) 在其有关人类学方法的教科书里，对人类学新秀们给出的建议是，如果一些文化的实践或信仰特别具有攻击性，那就不要去那里。也就是说，不要研究那个文化。而且，我们今天已经难以摆脱文化差异——文化差异已经来到我们身旁。比如，有很多来到美国的非洲移民试图保持对他们女儿实施割礼的文化实践，而议会早在 1996 年就颁布法律禁止这项行为，现在已有 12 个州实施了这项法律（女性割礼教育和网络项目，2003）。幸运的是，1970 年代末苏珊和我在纽芬兰开始田野工作时，粗暴对待海豹幼崽的行为已经较为少见。我敢肯定我们不会在一个积极参与“白外套”猎捕的社区安顿下来。至少，我们不会在春季海豹大屠杀开始时进驻田野点。此外，虽然我喜欢我邻居请我吃的“兔子”（雪靴野兔），但我不愿和他一起去设陷阱，也不愿亲眼看他用一根小棍棒结束一只哭得像婴儿般兔子的生命。

先打扫自己的房子

第一夫人劳拉·布什等人已经声称反对意味着伊斯兰妇女卑下地位的面纱。但是哥伦比亚大学伊斯兰文化专家丽拉·阿布-卢胡 (Lila Abu-Lughod, 2002) 则建议我们应该更加关注强大的美国对其他国家做过的事情，那些事情同样会夺去伊斯兰妇女的生命。以阿富汗妇女为例，近来的炸弹和国家腐败问题相对于面纱更加严重。除此之外，阿布-卢胡强调，阿富汗妇女并不穿全身的布卡长袍 (*burqa*)，只是男人逼她们那么穿。很多女性为布卡长袍辩护，认为这是她们作为成年人值得尊重和虔诚、也希望能在公共场合获得在家中庭院里那种隐私的标志。纽芬兰的海豹捕猎也是一样，我非常清晰地认识到我的同胞便是举着标语到海冰面上去反对我的报道人的人，而且我的国家也加入了禁止海豹皮毛产品进口的行列。我们的人民破坏了他们的生计。而我

则在这里靠研究纽芬兰人如何在没有足够现金收入的情况下生存，来获得教职升迁。

我该如何作出判断？

文化相对主义是人类学方法的基础，但其中存在一种令人担心的不好情况。“价值判断与我无关……”我们如是告诉自己。但是不干涉或不卷入其他人的事情已经太迟 (Abu-Lughod, 2002, 786)。这个星球上的很多人群已有很长的互动史。全球化趋势强化并加速了这种互动。现在当冲突发生时，我们不能跑回自己的房间，关门大吉。不论我们是否理解或接受我们的差异，或是将日渐模糊的差异标准规约得更加明确，我们都必须继续互动。就我们更宽容地看待多样性而言，伦理相对主义并不是种好方法 (Salmon, 1997, 59)。如我之前所示，人类学的确是有标准的，而且还需要更多标准。

这些标准会是什么？联合国人权宣言及其他联合国的宣言、条约或许能提供一些参考 (见练习 6)。当然，阐释和采用这些标准的挑战依然存在。比如说，当我们定义一项“适当生存标准”权时，要表达的是什么意思、我们该如何判断人们是否拥有这种权利？与联合国委员合作的人类学家阐明了这些权利，而在人权机构中工作的人类学家则确认并消除恶行。

与其定义一个普世标准的“好”、“对”或“道德”，还不如尝试确定什么是“错误”。在《病态的社会》(*Sick Societies*) 中，罗伯特·爱哲顿 (Robert Edgerton, 1992) 认为存在价值判断的标准。当一种文化信仰和实践减少了人口生存的机会，即所谓**机能障碍**，意为妨碍了有用的进程或者至少对他们自己不再有用，便表明不再适应。爱哲顿认为，适应不良很常见，而且可能无法避免。“人们不可能总是做对的事情。无效、荒唐、唯利是图、残暴和苦难曾是也正是人类历史的一部分。” (Edgerton, 1992, 202) 例如格陵兰岛的古挪威人 (见第六章) 和复活节岛人 (见第五章) 等一些文化，都因为他们自己的错误选择而走向灭亡。爱哲顿反对的并不是我前面所讲方法论上的文化相对主义，或者温和的标准。他攻击的是那些为所有明显错误的信仰和实践进行辩护或对其视而不见的人类学家。他认为，假设所有异文化都与其他人和他们

的环境永远和谐相处的观点是错误的，而且这也成为这些文化的任何不和谐都是西方文明造成的借口。他指出，我们没有理由来保证其他文化比我们自己的文化具有更多理性、实践性或道德（当然我们深知自己的文化也是有问题的！）。他给出了一套关于“适应不良”的普世而可衡量的标准，这与“道德错误”是两码事，但你可以看出两者之间的相关性。以下是他的标准：

1. 因为信仰或机制不合适、有害，导致人口或文化无法生存。族群的行为可能阻碍了生育或破坏了环境承载能力，减少了成员的新陈代谢。比如，从接触西方文化之前复活节岛人文化和人口的衰落可以看出，他们为了应付氏族成员之间在装饰性建筑活动上的攀比，不得不耗尽了他们的森林（Diamond, 2005）。

2. 成员中的高度不满。表现为冷漠的态度，被其他族群吸纳或者完全消失的意愿，或拒绝去做需要做的事情，例如种稻或分享食物，以及拒绝工作。成员可能会积极反叛整个体系。在柬埔寨的神庙城市吴哥，15世纪高棉帝国的衰落，最终以占城、老挝和泰国的入侵、掠夺和吞并而告终。但农民们拒绝按皇帝制定的高赋税种植稻谷，令这个帝国日趋脆弱。小乘佛教从东边传入高棉农民中，让他们不再受迫为统治者承担昂贵的印度教仪式。另一个因族人不满意而衰败的民族是乌干达的伊克人（Ik）。伊克人一直以来都是狩猎民族，但在1930年代，由于古老的捕猎区被改建为国家公园，当局鼓励他们搬到一处干燥的山地定居。于是，伊克人成了贫瘠土地上的贫苦农民。他们向1960年代的田野工作者柯林·特恩布尔（Colin Turnbull）表达过他们对生活的不满，他这样写道：“……他们并不友好，对人苛刻，不好客，基本上是无所不用其极的刻薄。”（Turnbull, 1987, 69）

3. 成员的身心健康受损，以致无法满足个人所需，或不能进行社会、文化实践。巴布亚新几内亚的山谷中有一些马陵人过度依赖素食，从而使得他们在1970年代蛋白质缺乏，这阻碍了人口增长，导致他们易患疾病，也使他们对生活日趋无望。人口下降与他们的葬礼方式有直接关系（Buchbinder, 1977）。这种循环关系表现为：一旦有人去世，近亲要在很长一段时间内减少食物摄入，进行数周非生产性工作，如果没有人给他们提供食物，他们的饮食缺乏就会不断增剧。但是人口下降之剧，使得对巫术的指控也越来越多，这导

致家庭之间的合作减少，所以每次死亡也增加了其他人死亡的可能性。

爱哲顿声称，在人类学中尚未找到除美国文化外更令我们感到适应不良的文化。人类学家有着攻击其他文化所声称普世标准的悠久传统。我们也有帮助其他文化抵抗我们自己文化中民族中心主义观点和行动的悠久传统。爱哲顿的价值判断标准仍需更细致的检验，但所有建立在客位视角上的人类学概括都是真实的。我从环境人类学家的视角发现，爱哲顿标准在走向普世标准的方向上多有助益。我们能够采用这些标准并将其应用于本书阐述的那些人类学视角中吗？我们能够在采用这些标准的同时继续声称文化相对主义吗？

我该采取行动吗？

即便大多数人类学家都会选择某一程度的文化相对主义，但我们中的很多人也是行动者 (Lassiter, 2003, 13)。我们会卷入我们所研究社区的实际事务中去，促成改变或将其导向特定方向，或阻止我们认为将会危及社区的变化。我们经常选择研究那些我们想要修整或帮助的文化特质。例如，我之所以研究纽芬兰人使用野外未开发土地，是因为我希望可以帮他们实现生态可持续性。我们研究的人们可能需要我们的帮助，或雇用我们，或使我们在研究中对他们的生活状况有所帮助。第三方——可能是我们的政府、他们的政府，诸如大赦国际这类非营利组织，或者商业机构——可能通过合约的方式要求我们介入。这种致力于促成或阻止改变的人类学称为应用人类学，也可以称作公共人类学 (Lamphere, 2004)。应用人类学的工作明显与诸如什么是好、什么是坏或者什么是无效之类相对性问题有密切联系，所以回答本章的这些问题能对具体实践产生实质影响。

当然，人类学家没有权力去改变什么。我们对当代事务最主要的贡献在于提供了可靠、有用的信息，并进行了良好的报道。我们没有责任也不必在这些事务方面比其他人付出更多 (Salmon, 1997, 61)。然而，大多数人类学家都认为我们不能置之不理。“以相对主义的名义保持沉默……不仅……错误，也不利于政治。” (Conklin, 2003, 5) 也就是说，我们绝对不能推卸人类学专业知识赋予我们的任何责任，不能放弃我们能对异文化之人倾注的善意。

所以，我们会采取行动。这也许是把我们对所研究社区的知识，告诉那些社区之外会影响该社区的决策人。这或许能让社区里的人有所关注，使他们意识到自己拥有选择的权利 (Agar, 1996, 28)。在纽芬兰，大多数人类学家都对渔业生活怀有兴趣，但苏珊和我则专注于人们如何靠土地求生存（这也让我们远离有关海豹捕猎的争议）。我们发现纽芬兰人不仅种植园圃、捕猎动物，也为了赚钱和自用的木材及薪柴伐木。到 1990 年代，过度捕鱼导致的渔业禁限令，让更多纽芬兰人转向森林谋生。那么，随之而来的过度伐木，会导致对当地人木材使用的禁止和限制吗？这些新的发展成为我们的研究主题。

这项研究的实际目标是想以此为媒介，理解、解释当地人的行为对当地林业的影响，以及林业对当地人的影响。为了加强专业性，我们与一个林业学教授合作（图 10.4）。我们的研究并没有发现砍伐导致生态上不可持续的明确证据，但这在文化上却不可持续。也就是说，政府专家和大型商业机构，与森林社区和小型用户之间，存在显著的价值冲突。比如说，当地居民眼中的森林有多种功能，诸如采浆果、打猎、采集柴火等等；然而林业工作者和商家则视其



图 10.4 我的合作者（一名林业学教授）和我参与了一项应用人类学项目，我们考察了纽芬兰北部的一处林木开采区。很多当地居民担心大量伐木行为会“破坏森林”：破坏森林的生态系统多样性和再生能力。然而我们发现，密集的伐木行动正在冲击当地的价值观与生计行为。我们将自己的发现和一些政策及程序上的建议提供给各个相关方。

为纤维制品的大规模原材料输出地。我们对这种价值冲突的报告，对支持伐木和反对伐木的双方都有帮助 (Omohundro and Roy, 2003)。

应用人类学也能在所研究社区里以管理项目的形式出现。一名医学人类学家管理着一项联邦政府基金，该基金旨在劝阻西班牙裔德州人不要给孩子服用传统药物阿朱尔坎 (*azurcan*)，因为这种药物中含有铅 (Trotter, 1987)。一名发展人类学家从非营利基金会和美国联邦获得资助，组织了一群海地乡村组织者 (*animateurs*) 说服农民种植树木，这既能保护土壤又能给农民带来经济保障 (Murray, 1987)。

即使致力于行动主义的人们也会承认，卷入他者的内部事务充满危险。研究项目可能遭遇失败，损害你在所处社区中的声誉 (甚至将你拒之门外)。这个社区可能会因此分裂，要你选择站在谁的一边。或者，比如说这个社区可能想向世界呈现出古老、传统、社会和谐与生态智慧的一面，而你则觉得这太过夸张 (Vargas-Cetina, 2003)。那么面对这种情况你该如何应对？你是应该批评沉浸于自我想象的人们，还是咬紧自己的嘴巴，集中精力帮助他们实现目标？我在写作那本关于纽芬兰北方人的作品时，就遇到过这样的两难处境 (Omohundro, 1994)。经过诸如家户现金收入等多方测算，我发现北方人比其他加拿大人更为贫穷。但我的研究发现，他们通过土地谋生、以物易物、自给自足的产品 (比如自己造船、建房) 等众多渠道弥补了较少现金收入的情况。有关这些情况的报告会让他们失去申请政府发展资金的机会吗？最后，我报告了我的发现，但我的报告从始至终都努力用不致引起误解的方式，呈现我的研究发现。

再次重申：我们可以在实现文化相对主义的同时，又对我们研究的文化保持批评的视角吗？这就好比是说，如果我们支持一个建立在诸如拥有自我决定的权利，以及保有传统种植技术或艺术形式的权利之类普世价值之上的社会，那么我们也应该鼓励这个社会坚持那种阻止针对妇女的暴力、禁止污染源之类的普世价值。然而，比起隔靴搔痒的批评或施压，有时我们能够支持社区里致力于修正某种文化实践的群体或个人。我想正是在这种精神下，2003年诺贝尔和平奖授予了希林·伊巴迪 (Shirin Ebadi) 这位多年来一直都在为伊斯兰女性争取权益的伊朗作家。诺贝尔奖能够帮助她让自己的理念在伊斯兰世界中发挥更大的影响。

小 结

相对性问题指的是：我是在对我的观察对象下判断吗？如果是，这个判断会如何影响我对观察对象的理解？民族中心主义是人类的正常反应，但在人类学的思维中是不可接受的。道德上进退两难的压力带来了文化震撼、反向和颠倒的民族中心主义，也让我们把研究对象的文化变成了我们的本文化，或者说是“成为土著”。为了避免或逃离这种冒险，人类学家找到了三种不同层次的文化相对主义的解决之道，能让他/她带着最少的判断进行观察和报道。这些层次根据严格程度依次为：温和的标准（避免民族中心主义）、比较禁忌（用他者自己的标准来研究）和严格的标准（避免一起判断）。本章还提供了实现相对主义的5条策略：用好奇代替价值判断，意识到文化震撼的潜在严重性，反思自己的文化；避免进入严重文化冲突之地，并记住你和你的社会可能会对你所研究的文化造成麻烦。联合国人权标准和爱哲顿的“适应不良”概念为判断文化提供了一些既具可操作性又有客位视角（即跨文化视角）的标准。最后，相对主义问题引出了是否卷入研究对象文化的两难处境，以及若真置身其中又当如何自处的问题。最终则以应用人类学家们可能遇到的一些前景和陷阱作为本章小结。

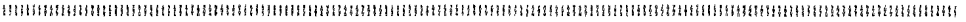


绿豌豆（三）

我觉得在辛唐家人手肘上满是鲜血、手里拿着刀子的时候，不是和他们争论海豹捕猎和反海豹捕猎行动的良好时机。我在次年读到罗格·基辛（Roger Keesing, 1992）早年在南太平洋所罗门群岛上与瓜依沃岛民相处的回忆录。他的研究对象刚刚杀死了一只海豚（*kirio*），并邀请他参加他们的宴会。“你们不应该吃 *kirio*！它们不是鱼，它们和人一样……看它们的鲜血——是红色的，而且也是热的，像我们人类一样……它们会说话。*Kirio* 会说话，和我们一样说话。”这些话暂停了宴会。他的研究对象们饶有兴致地听完了他关于海豚和人类相似特征的演说。然后他们回去继续煮食海豚。“我怎么没能说服他们呢？”罗格自问。后来他想起来，直到

1927年，瓜依沃人还在吃人。我觉得，与他相比，我在北纽芬兰遇到的事情可能还不太糟。

“绿豌豆”的反海豹捕猎抗议阻止了一些我反对的活动。但是抗议也削减了北方人季节性工作的机会，这导致他们在经济上更加捉襟见肘。我也对反海豹捕猎抗议的冲突策略烦不胜烦。没人愿和当地人讨论这些问题的复杂性。这种处理道德暴行的方法，现在在我看来就像是一种毫无对话的工作。简单宣称“他们做他们的，我们做我们的”不是一种有效的解决方式，因为这样就拒绝了在我们之间产生联系，也减少了跨越文化障碍的机会。现在需要更多的容忍；需要的是互动（Breitborde, 1997, 42）。这也是我们下一章“对话性问题”的主题。





练习

练习 1: 文化震撼

在本练习中，你将与那些有丰富异文化经历的人进行交谈，了解他/她经历过的文化震撼。然后你将使用本章介绍的文化震撼三阶段模式（找不到方向、若即若离、重新连接）来分析这些经验。

第一部分

第一步是选择一个好的报道人。找出一个至少在他/她本文化之外社会生活过 4 个月的人。这种长期生活的经历最好发生在他们少年时期或之后。如果报道人每天和异文化成员经常互动，而非仅仅参与作战，那么服役于海外的军人也是合适人选。一个从海外返回的和平部队志愿者或在海外学习的同学也是合适的报道人，当然，一个深入研究对象社会调研后返回本土的学生或教授也是很好的交流对象。一个在美国居住超过 4 个月的外国社会成员也是合适的报道人。

第二部分

下一步是和这些精心挑选的报道人进行一次半结构式个人经历访谈。访谈将经过 3 个阶段：

1. 建立个人编年表。让你的报道人描述经历的基本事实。比如你可以问：你在哪里，什么时候，和谁，做过些什么，为什么这么做？记得做好笔记。打开局面后，你可以为下一阶段的采访建立一种事件发生先后的粗略时序。
2. 一探症状。向报道人解释你对“适应其他文化的问题”特别有兴趣。根据在第一阶段建立的编年表，你可以提出各种问题，一探文化震撼的“症状”、发生的原委，以及报道人转而“重新连接”的方式。这些问题可以避免迫使报道人用陌生的人类学术语进行思考。

- a. 什么情况或什么事让你害怕、恶心或烦恼？
 - b. 你犯过哪些错误、发生过哪些社交失误？
 - c. 在你刚到的阶段，你觉得接待你的文化中的生活方式和你的相似吗？
 - d. 你对接待你的文化生活方式的看法是如何改变的？为什么会发生改变？
 - e. 什么让你沮丧、气愤或想家？
 - f. 在你停留的时候，这些最强烈的情绪会经常出现吗？
 - g. 你如何处理这些情绪？
 - h. 你是否用你进入的文化的态度去对待其他文化？
 - i. 你是否会在某些时候想到你进入的文化中的某些方面比你本文化中的更好呢？
 - j. 当你重新融入本文化时是否会出现困难或强烈的情绪？
3. 直接指出文化震撼。当访谈接近尾声，再次明确你的兴趣所在，再请你的报道人帮你思考人类学式旅行的意义：“我正在试图研究你对文化震撼的感受，你在何时遇到、因为什么而感受到、如何表达这种感受、如何克服这种感受（如果你觉得经历过这种感受）。”

第三部分

本练习的最后一步是分析你的笔记，总结出一个可以将本章介绍的文化震撼三阶段集于一体的模型。“找不到方向”阶段的证据是什么？

- 主-客文化差异中的什么方面造成了“找不到方向”？
- 如果有的话，报道人表现出哪些文化震撼的症状？
- 他/她在处理“找不到方向”情况时有些什么态度和行为？
- 报道人如何撑过文化震撼的阶段，与接纳他/她的文化重新连接？
- 假如报道人没体验过文化震撼，那是为什么？

文化震撼的三阶段模型有许多种适合你研究的结果。以下就是其中4种：

经历：报道人经历了文化震撼，从中恢复过来，并避免随后屈从

于这种文化。

避免：报道人通过积极的日常工作激发个人适应和社会支持，防止了文化震撼。

惯常：报道人多次进入文化震撼并从中恢复。

遇获：报道人体验了文化震撼，并一直停留在找不到接纳他/她的文化方向的状态。

本练习的作业包括你的访谈笔记和第三部分报告。和你的同学们讨论这个练习的结果，你会发现，文化震撼是否普遍存在、以什么形式存在、在什么情况下产生、如何避免冲击，等等。

练习 2：比较价值观

在本练习中，你要确认自己的价值观，将其整合到世界观中，找出你和同学到底在什么程度上能够共享这些价值观——换句话说，对这一主题是否存在共有的文化？如果不存在，我们至少要找出世界观中更多共同之处。

下面的调查工具包括 3 个场景和 3 个回复。阅读每一个场景，然后根据需要填写表格。

场景 1：3 个邻居打理花园的方法各不相同。每人似乎都有自己的独到之处。你认为这 3 种方法谁的方法最好，你就在其前面的方框里填入“第一”。剩下两种方法里你觉得哪个更好，就填入“第二”。

A. 一个邻居说：“我播种之后就让花自己生长，我的花卉生长主要靠天，不需要过多打理。”

B. 另一个邻居说：“我会精心挑选能够互相适应、不招惹虫子、能够很好适应我家花园水土和光照的花来培育。我努力寻求与大自然力量和谐相处，因为它们对我的花影响最大。”

C. 还有一个邻居说：“我种植花卉，经常打理它们，我用园艺市场上最好的方法来对它们。这样我能避免很多不良

条件的影响。”

场景 2: 3 个朋友讨论天气。你认为谁的想法最好，你就在其前面的方框里填入“第一”。剩下两种想法里你觉得哪个更好，就填入“第二”。

A. 一个朋友说：“我们从来没办法控制雨、风和气温，将来也不会。总是会有天气好和不好的年份。如果你聪明的话，你会顺其自然，并努力做好自己。”

B. 另一个朋友说：“人们应该好好照看他们的土地和牲畜，适应风、雨和其他天气状况。只有这样做才能好好活着。”

C. 还有一个朋友说：“我认为战胜天气和其他状况是人类的任务，就如同我们已经战胜了其他自然力量一样。我们终有一天会胜利而且甚至可以影响风和雨。”

场景 3: 3 个表兄弟正在讨论人们是否可以活得久一点。你最同意他们谁的观点，你就在其前面的方框里填入“第一”。剩下两种方法里你觉得哪个更好，就填入“第二”。

A. 表哥说：“没人有办法能够令人类更长寿一些。每个人都寿数有定，大限将至，生命也就结束了。”

B. 表弟说：“大自然的力量能让所有生物生长。如果我们能够弄清这些力量，善加运用，我们就能活得更长久。”

C. 另一个表弟说：“人类的独到之处在于总能找到更多方式来延长寿命，使用新的药物、基因治疗、营养品及外科手术。如果我们利用这些新科技的优点，就能活得长久。”

就以上每个场景打分，你的第一选择得 3 分，第二选择得 2 分，没有选的得 1 分。将这些得分填入表 10.2。分别为 A、B、C 三种选择计算总分，填入下面的表格中。

老师会给学生一些世界观的分类。很快便能调查出不同分类的学生人数，或者至少算出不同世界观在班级中所占比例。根据这个调查完成表 10.3。

表 10.2 价值观场景的原始分数

	选 项	得 分
场景 1	A	
	B	
	C	
场景 2	A	
	B	
	C	
场景 3	A	
	B	
	C	

A 项得分总计:

B 项得分总计:

C 项得分总计:

表 10.3 班级中的世界观表现分类

世界观表现	在班级中所占比例

- 有没有一种占主导的世界观，表明某种共有的文化？
- 如果结论显示出丰富的差异性，社会如何处理这些差异？
- 如果你的观点占少数，你有何感想？
- 持某种特定世界观是否会影响学生对以下论断（表 10.4）的认同？

表 10.4 持（三种中）某种世界观的学生对下述问题回答“是”的比例

问 题	世界观 A	世界观 B	世界观 C
应该拓展干细胞研究			
应该保护美国海岸居民免受台风侵袭			
美国的能源制造应该多使用原子裂变			
医疗保险应该支持草药			

练习 3：用相对主义方式阅读民族志

如果你读过或者即将完成一本民族志，可以使用本项练习。指出在其所描绘的文化中在某些方面困扰你的信仰、实践及事件。尽你所能，根据你反应的强弱程度，对这些内容进行排序。并如下所示，标出每项内容：

- a. 这些人若是这样做、这般想，很多美国人可能不会为其所困，但我对这些一点兴趣都没有。
- b. 这些人若是这样做、这般想，其他美国人可能会和我一样为其所困。
- c. 我认为所有人都该反对这个。

不要因为害怕表现出种族中心主义而不敢选 C。这可能真的就是一场人类行为普世标准的讨论，而这个项目或许就是候选项目。

接下来，根据下面的方法分析你的每一项判断：指出你的文化中那些受到挑战和反驳的习惯、顾虑、品味或信仰等文化特征。用一句话说明其原因，下面这句话表示我反对这种海豹捕猎方式：

“杀死猎物应该越快越好，痛苦越少越好。”

在这一分析的基础上，推测你是否适应进入这样一个社会，或许再进行一番民族志研究。你能否研究那些被你反对的特征？就算你不必研究那些你反对的文化要素，你住在这个社会的时候，该如何处理这些问题？

本练习的成果是你的排序表，对每一项的分析，以及你的结论。

练习 4: 用语义差异研究价值观

本练习可以在课堂上进行，我们会用一项特殊的研究工具调查学生对人类学学科的评价，结果将用于分析班级内部及班级之间价值观的异同之处。

如前所述，人类学家雷贝克在调查中使用语义差异法，展现了马来西亚东部农村吉兰丹文化核心价值的全面景象。他调查了吉兰丹人对伊斯兰教、亲属和乡村社会，以及其他 21 个他通过参与观察发现的对当地人至关重要主题的看法。雷贝克费尽周折地解释了语义差异工具并不具有“西方偏见”，这一方法可以在任何文化中使用、校准，“特别适用于调查人们对价值观和偏常的态度”（Reybeck, 1996, 240）。

我在课堂上用过的工具如表 10.5 所示。通过 14 个问题对给出的概念（在这里是“人类学”）进行反应程度的测试。答案记录在例如“温暖的”和“寒冷的”（即在那个文化中被认为是两个极端对立）这两个词之间 9 点评分表中。每个学生需要在 14 个问题的水平杠杆中的合适位置打上标记，如下所示：



为了简化结果表，可以用以下方法举手投票：

- 谁投中间（或者说中立）3 格？
- 谁投左边 3 格？
- 谁投右边 3 格？

等 14 个问题都列完后，我们会问：

1. 这组学生给人类学赋予了怎样的价值？
2. 班上多少人认同？
3. 学生在多大程度上认同老师？

你的老师或许会和你们分享我用同样工具得出的调查结果。我的学生大概在 18—22 岁之间，欧洲血统，郊区或小城镇居民，男女比例 1 : 1。将我的数据与你班上的数据相比，你可以这样提问：

4. 在班级之间进行评估有多大相似性?
5. 评估中的差异能否反映出不同班级间的文化差异?
6. 这个方法主要是定量数据,它是否更易抓住其中的价值呢?

如果需要提交作业,把你们完整的调查表、班级结果表格和你关于这6个问题的答案交上来。

练习5 应用人类学

如果你读过或者即将完成一本民族志,可以将其用于本项练习。如果你没有在读一本民族志,可以在你的家乡或者学校社群中做一个这样的个案研究。以下是行动主义的两个场景:

场景1:局内人看到的问题

1. (一部分)人们认识到他们存在什么问题吗?如果是,指出这个问题并继续下面的问题。
2. 民众对这个问题有广泛普遍的认同吗?
3. 他们如何看待这个问题的原委(原因)?
4. 他们认为这个问题会引发什么后果?
5. 如果你是民族志研究者或社区中的应用人类学家,你会如何帮助他们解决这个问题?
6. 如果你成功了,会有什么预期结果和副作用?
7. 如果你失败了,结果又会怎样?

场景2:局外人/人类学家看到的问题

1. 你是否看到了一种本地民众明显察觉不到的问题?
2. 你如何让他们意识到这个问题?
3. 你如何获得他们的许可去处理这个问题?
4. 你如何看这个问题的原委(原因)?

5. 你觉得这个问题会产生什么后果？
6. 如果你是民族志研究者，你如何指导他们解决这个问题？
7. 如果你成功了，会有什么预期结果和副作用？
8. 如果你失败了，结果又会怎样？

练习6 普世标准

重温联合国人权宣言，联合国是一个国际性机构，它代表了191个主权国家，尽管无法囊括所有国家的所有文化。查阅《世界人权宣言》请登陆 www.un.org/rights/index.html。《社会、经济、文化权利公约》请参阅联合国人权高级事务委员会官网 (www.unhchr.ch)。其他关于权利（例如儿童权利）的文件可以在联合国官网 (www.un.org) 上找到。

1. 这些原则是否建立了一种普世标准，与所有文化都可被批判的观点对立了起来？
2. 你读到过的文化如何面对这些标准？
3. 你的文化（或诸文化）如何面对这些标准？
4. 这些宣言中是否缺少你认为应该纳入的权利？
5. 少数有着独特文化的社会并未进入联合国，例如伊拉克的库尔德人、西班牙的巴斯克人、纽约和安大略省的莫霍克人；我们是否也应将这些族群纳入这些原则？
6. 在这些宣言中，是否存在一些你抵制的权利，因为它们看起来似乎是从西欧和北美文化中直接借用而来的。

与同学讨论后，写下你的答案。

推荐阅读

1. 这是一位法国人类学家的作品,他发现法国和美国文化除了说两种不同语言之外,还有很多不同层面的文化冲突。该书的主题包括友谊、爱情、儿童养育、电话使用方法,以及在诸如伊拉克战争上的国家政策。

Carroll, Raymonde. 1990. *Cultural Misunderstanding: The French-American Experience*. Carol Volk, translator. Chicago: University of Chicago.

2. 该书是纽芬兰猎人(兰普森)和学者(辛克莱等人)就海豹捕猎和抗议言论的直接交锋。

Lampson, Cynthia. 1979. *Bloody Decks and a Bumper Crop: The Rhetoric of Sealing Counter Protest*. St. John's, Newfoundland: Institute for Social and Economic Research.

Sinclair, Peter R. Robert H. Hill, Cynthia Lampson, and H. A. Williamson. 1989. *Social and Cultural Aspects of Sealing in Atlantic Canada*. ISER Reports 5. St. John's, Newfoundland: Institute for Social and Economic Research.

3. 该书是对美国西南部5种不同文化(摩门教徒、纳瓦霍人、祖尼人、墨西哥裔美国人和德克萨斯农场主)价值观的经典研究。

Kluckhohn, Florence R., and Fred L., Strodbeck. 1961. *Variations in Value Orientations*. Westport, CT: Greenwood Press.

4. 这是两本写得很好、颇有娱乐精神的著作,讲的是大多数田野工作者在经历文化震撼时遇到的那些不好玩的麻烦。

Bohannon, Laura (under the name Elenore Smith Bowen). 1954. *Return to Laughter*. New York: Harper and Brothers.

Troost, J. Maarten. 2004. *The Sex Lives of Cannibals: Adrift in the Equatorial Pacific*. New York: Broadway Middleton.

5. 近年来非洲国家及美国非洲移民文化中对妇女的歧视在全世界范围内引起了社会科学家的强烈反对。下面这三篇作品全面展现了这场大讨论中的价值冲突。

Gordon, Daniel. 1991. "Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*. 16(3): 312-40.

Gruenbaum, Ellen. 2000. *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Silverman, Eric. 2004. "Anthropology and Circumcision." *Annual Review of Anthropology*. 33: 419—445.

6. 该书介绍了应用文化人类学的诸多应用途径。内容包括介绍应用文化人类学在行动研究、合作研究、文化中介、社会化市场、社会影响评估、参与式农村调查评估和项目评估研究等不同方面的目标、工作方法及其众多相关合作方。

Kedia, Lisa, and John van Willigen, eds. 2005. *Applied Anthropology: Domains of Application*. Westport, CT: Praeger.

7. 该书记录了由人类学家组成的有着 30 多年历史的非营利机构——文化遗存 (Cultural Survival) 的多个应用个案, 该机构倡导民族内部弱势族群的文化权利。

Downing, T. E., and G. Kushner, eds. 1988. *Human Rights and Anthropology*. Cambridge, MA: Cultural Survival.



第十一章

人们怎么说？ 对话性问题



人类学家通过对话来了解文化。观察者在对话中分享了报道人的智慧，建立了对异文化的基本认识。我们是否应在报告中赋予对话更大的空间？上图是人类学家丽拉·阿布-卢胡与埃及贝督因妇女交谈的一幕。



一派胡言（一）

帕德·辛唐的房子坐落在海岸附近，靠近大溪镇聚落的中心，这两点表明他父母乃是这片纽芬兰北部海湾的拓荒先驱之一。前门边上就是这家人的临水泊位。三文鱼网叠放在木桩上，因为6月渔季刚刚结束。铺在地板上晾干的腌鳕鱼，拼成了一幅银色的马赛克画。从泊位回头，我们踏上了帕德的“舰桥”（门廊），径直走进了他家厨房。

帕德坐在厨房的桌边，一边抽烟，一边呷着一杯啤酒。他的妻子薇拉正忙着收拾厨房，我此行的目的就是想访问一下这位园圃种植者。他的儿媳和孙儿也在屋里，坐在屋角听我们说话。我知道小镇上所有人差不多都知道我和妻子今年夏天回来“转‘那么一圈’”，但我还得从头自我介绍一番。

“我是约翰，她是苏珊，我们是来大溪镇了解当地的历史和园圃种植的情况。”我望着薇拉说。“你们有一块土豆田，对吧？”我心里酝酿的问题是：她收了多少袋土豆、她有没有用鱼来肥田，等等。

“对，我们确实有块田，对吧？”帕德答道。我不情愿地转向帕德。看起来，我转入园圃的话题之前，下午还要和他先唠一会儿嗑。

“有的，老伴，”薇拉回答了帕德。她继续在桌台边来来回回，把洗好的衣服和碗碟放好。“这块园子不错”，她低眉顺眼地看着我们，口气却颇为自豪。整个谈话中，她都挂着一丝让我无法读懂的微笑。她自己意识到了吗？她是对帕德对待我们的生硬态度感到尴尬？还是觉得有趣？

“你们的园子在哪块？”我径直问薇拉。薇拉只是微笑。帕德接了过去：“你们是哪旮瘩的？”[翻译过来是：“你们老家是哪儿的？”]

“我们打纽约来……但是，不是你们在有线电视上看到的那个。我们住在纽约北面靠近加拿大边境的一个小村庄。”[翻译过来是：“我和你一样是个乡下人。”]

“你写这本书能赚多少钱？”

“不好意思，没听明白？”

“我说：你研究这些，问这些问题，写一本关于我们的书，能赚多少钱？”

“嗯，可能很少。你知道，我是个老师，我们的工作就是要写书。”接

着，我就搁盘托出，“我觉得可能就几百美元。”

“我大概也能写一本书讲讲我们这些大溪镇上的人，赚上几个子儿。”

“嗯，帕德……薇拉……我看你们这会儿挺忙。我们就改日再谈吧。”

薇拉也没接这个茬。我们出门时，帕德在我们背后说：

“鸭湾的菜昂纳德写过我们这儿的生活。我都看过。但里面就是一派胡言，你懂的。”

综 述

我们之所以提出对话性问题，就是要促进我们的对一话，意即“交一谈”，即与我们所观察文化的代表反复讨论，以便减少我们对其的“代言”，减少对它们的改动、阐发和解读 (Tedlock, 1979)。正如书中多次引用的文辞卓越的人类学家格尔茨 (Geertz, 1973c, 13) 关于人类学目标的表述：“我们（至少我本人）的目标，既不是为了成为土著（不论怎样，我对这个词有所保留），也不为效仿他们。只有浪漫主义者和间谍意欲如此……”我们“观察”他者的首要目的，也不是把他们当做蝴蝶。我们应该与他们联系起来，“这指的是广义的联系，远不止是谈话，而是与他们交谈，这两者有极大差别，这不仅仅是与陌生人的交谈，而是寻常无碍的理解。”

实际上，对话性问题可以分为如下问题：

- 文化参与者如何谈论他们的观念与实践？
- 他们怎样看待我对他们的理解？
- 他们怎样看待我对他们的观察与报告？
- 他们怎样随着对话过程发生变化？
- 我该在什么位置叙述他们对我报告的观点？

我们在讨论反身性问题（第九章）和自然性问题（第二章）时，已经提到了对话的许多方面。比如，我们讨论过，在这场遭遇中我带着什么文化和个性特征、我对观察对象会产生怎样的影响、我会从这次经历中发生怎样的改变？这些问题与观察者（人类学家）的视角有关。本章将把对话当做一个发生在



图 11.1 蒂姆是我在纽芬兰的一个关键报道人，他正与邻居喝酒，感谢他们帮他把房子从一地搬到另一处。照片之外的我在啤酒、笔记本和照相机之间轮转，觉得和这群“老男孩们”分享休闲一刻颇有几分与众不同。跨文化遭遇本质上讲就是一种妥协。采访者说：“我想这样做……我想知道那样。”受访者说：“我们会告诉你这些……我们会让你那么做。”

跨文化遭遇中的事件来整体考察，包括主位视角，以及观察者与被观察者之间如何相互影响与改变。

本章中的对话性问题与第九章的反身性问题一样，是文化人类学工具箱中新近加入的新装备。我们接受了语言学家对实践语言持续增长的兴趣，这种实践语言研究也被称作“语言行为理论”、“语用学”、“话语分析”，以及“言语民族志”（Agar, 1996, 141; Eastman, 1997, 170）。比如，语言学家想了解：是谁开始了对话？谁终止了对话？谁选择了话题？使用了谁的语言？谈话的框架是什么？说话人之间交换意见是如何产生意义的（Dwyer, 1982, 282）。人类学家认识到，这种语言学方法和我们了解一种文化的过程别无二致（Tedlock and Manheim, 1995）。

对话性问题的出现，还因为我们意识到，报道人不是我们的信息宝藏，而是我们的合作者（图 11.1）。民族志研究者依赖他人的诚恳相待，所以他者应该是“帮你完成最终表述的那个人，而且他人的付出与你不相上下”（Agar, 1996, 16）。当然，我们的合作者也并非无所不知，人类学观察者同样如此，

这就是我们对话的重要之处，因为这是我们尽力了解更多内容的一个公开资料来源。

人类学家报告了他们的对话，更彻底地揭示了他们的探索过程。科学报告使描述趋于过简，小说与诗歌模式则使其趋于繁复。有没有第三种呈现文化事实的方式？或许就是对话。解释完对话在语言学术语上的意义后，我将把民族志对话定义为一个特殊的个案。然后，我会介绍一些思考对话、进入对话、报告对话的方式。本章会展现一些真实对话的案例；这些案例将会展现对话如何有助于我们洞悉异文化，洞察了解异文化的过程。

顺利学完本章，你应该能：

1. 从帕德·辛唐的故事中指出人类学的对话性问题。
2. 指出对话方法中包含的基本问题，解释那些问题的价值。
3. 描述对话的 4 个特征。
4. 比较一次普通对话与一次人类学对话的区别。
5. 揭示人类学对话是怎样被理解为一个“公开建构”的过程。
6. 指出进行人类学对话的 6 种方式。
7. 讨论对话付出的代价，是否超出了藉此进行文化理解与增加科学明确性的有益之处。



一派胡言(二)

我与薇拉和帕德的遭遇是我们在纽芬兰北部农村停留途中不太寻常的一次，那时，大多数人都乐于与我们交谈。那些非常害羞或无意交谈的人们只是避过我们。帕德的直来直去是他在社区中的“风格”。他的儿子（即第十章里的海豹猎人）和他是一个模子里刻出来的。不过，我一点都不怀疑帕德的问题是大溪镇上很多人都想问我们的：我们到底是谁？我们为什么到这儿来？他们也和帕德一样觉得我们是从纽约或多伦多这些大城市来的有钱人，自己过来看一眼这些“纽芬兰犬”的生活，并从这些访问中获得一些个人收入。

好吧……不错。我是住在一个郊外的村镇里，这点我告诉过帕德，但我通过工作和旅行又与城市文化发生必然的联系。我走进薇拉的厨房时，我热衷于探究一个关于纽芬兰人自给自足程度的有趣问题，并想让我的人类学同行在研讨会上对此发现拍案称奇。可以注意到，我的热望全扑在从薇拉那儿获取信息上。我没顾上花时间和这家人建立关系。经过数周与人们在厨房谈天、聊渔，以及斯坦利杯冰球锦标赛决赛，我已经没有耐心继续“数据采集”了。帕德不愿让我得逞。他阻止了薇拉，而害羞的薇拉也是从小便被教育成要对老师和传教士保持恭敬的那代人之一。帕德的怀疑让我辩解，我有没有利用他和他的街坊们为我的升迁铺路。他也不相信作者在书中讲述的真相。鸭湾的菜昂以该地区为背景，写了他的自传和两本基于真实故事的冒险作品。这些作品在纽芬兰北方人中颇有拥趸和赞誉，但也常受诟病，称其有所失实。

帕德关心的“胡言”与许多人类学家和研究文化人类学的人们的批评别无二致。批评在于，经过与土著的累月对话，文化人类学家却用他/她自己的语言写出了一篇报告。土著的声音消失了，也就是说人类学家从那些对话中攫取了事实。作者相信表述了事实，但实际上只是部分事实——一个人不全面的理解，受到个人和理论视角的局限。从纽芬兰人的角度看，这是一个严重缺陷。他们对事实异常谨慎，任何缺斤短两都是“一派胡言”。

不过，我当时对此并未一目了然。我对帕德阻碍我询问园圃问题报道人一事，几乎恼羞成怒。我在接下来的整个夏天都拒绝和他说话，但在薇拉去屋外摊晒腌鱼时还是和她聊天。我对那场对话一直念念不忘（记在我的田野笔记中），随着恼火渐息，我意识到我的无名业火是因为一种“那个纽约来的家伙正在写一本我们这儿的书，谁知道写了些什么”的感觉（图 11.2）。结果是让我加倍努力赢得报道人的信任，更多地与我的关键报道人一同检验我的观点、假设和阐释。在我与帕德之间对话十年之后，该书出版，我在到访过的社区中分送了一些，也售出了一些。我向招待过我的人们询问阅后反馈。书里是不是一派胡言？幸运的是，据悉书中内容还得到一些好评，该书成为当年家庭成员与“外迁”友人之间流行的圣诞礼物。不过，该书没有记入帕德与我的谈话。那是我研究中不堪的一面，我更愿只展现出我后来睿智的阐释。



图 11.2 我正和一户纽芬兰人家吃肉包就茶。她们是我的“报道人”？“研究对象”？“合作者”？“朋友”？她们想要我怎样向读者讲述她们呢？我能否通过和她们的谈话“把握住这些”呢？

但帕德与我的对话所揭示的，远不止我的毛糙和他的疑心。多年来纽芬兰人都是笑话中调侃的思维单一的乡下人。他们很不愿被写成那样。不过，在苏珊与我坐在人们厨房里的那些年里，纽芬兰正在经历一场乡村文化复兴，而这些北岛人便是这场复兴当仁不让的旗帜。在他们扬起的（经常表现为）“乡村”族群认同大旗上，融入了一些在外来者看来奇怪的方式与观念。“回到岛上”成为一种光荣。在接受救济和失业的年头，收自己的土豆成为努力工作、自给自足的“纽芬兰犬”的标志。帕德身为一个自尊有节的人，不希望某些外来者误读这一点。他希望发出他自己的声音。然而，在我意识到能把声音还给他之前，他已去世。

对话是什么？

和讲座、独白或表演相比，对话是两个（或多个）人之间的相互交流，其中的4个关键特征可以描述如下。这个早上，我一再从电脑前抽身与吉姆谈话，吉姆是个锅炉工，他在我的地下室帮我排忧解难。这让我想到吉姆和我正

在做的事情，恰是我正在描述的东西（见 Dwyer, 1982）。

- **连续性**：对话中的意义随着时间展开。吉姆与我在早上的三个半小时里，每隔 3—15 分钟交流一下。每次他都会多告诉我一些关于我家锅炉的情况。
- **循环性**：意义是积累起来的，但你得知道之前发生了什么，因为你要随着对话的展开，重温、修正你知道的事情。我们第二次交换意见时，吉姆认定我已经领会了之前一次关于锅炉管的谈话，所以从燃油炉上找锈洞能让我们从一个全新视角去看待管道问题。
- **偶发性**：我们无法掌控的外界影响会对对话产生不经意的敏感变化，因此很难预测对话的方向，或其是否还会延续下去。吉姆与我的讨论极大程度上建立在他的发现基础上，这些是我们都无法预计的。再加上他一直没吃早饭，所以我一直希望他能中断我们的对话，开车去吃点东西。
- **嵌入性**：谈话者搅起许多文化 / 历史沉积物，参与到信息交换中。虽然我和吉姆都是现代人，但我们有着非常不同的生活经历，这影响着如何理解类似对方这样的人，以及我们对燃油炉的认识。而且，一个对话中的关系并不总是对等的。吉姆与我是老师 / 学生关系（我是学生），但也是雇主 / 受雇关系。这种不对称关系又包括一种权力差异，尽管我认为权力差异并不存在于我和吉姆这个案例中。

人类学对话是什么

任何一个和管道或电气专家相处过的人，都会理解什么是人类学对话。人类学对话通常发生在民族志研究者与报道人（即本文化的参与者）之间。有时对话会发生在两个人类学家之间。在两种情况下，两个参与者都该有一个交往阶段，比如我和吉姆之间，或因寻找共识，或因一次争执，但人类学对话与一般对话的区别在于，前者具有自我意识与公开性。也就是说，人类学家意识到“我正在进行一次对话”，并努力保留下来，录音或记录，甚至导向某

一方向。其之所以公开,是因为它会以其他人可以看到的民族志形式,成为记载的一部分。

我们可以从身兼业余民族志研究者和天才谈话者沃克(J. R. Walker)与沃格拉拉-达科他宗教人士芬格(Finger)之间的下述交流中有所启迪。这次交流发生在100年前,幸运地保留在沃克的报告中(Radin, 1957, xxxiii-iv)。沃克在这段引文中向芬格询问圣灵的名字。

W: *Wi* [太阳]和 *Skán* 是同一个吗?

F: 不是。*Wi* 是 *Wakan Tanka Kin*, 而 *Skán* 是 *Nagi Tanka*——巨灵。

W: 它们都是 *Wakan Tanka* 吗?

F: 对。

W: 还有其他的 *wakan* 是 *Wakan Tanka* 吗?

F: 有。*Inyan*——岩石。*Maka*——大地。

W: 还有吗?

F: 有。*We Han*——月亮。*Tate*——风。*Wakinyan*——有翅膀的。还有 *Wohpe*——漂亮的女人。

W: 还有其他算得上 *Wakan Tanka* 的吗?

F: 没了。

W: 那么一共有8个 *Wakan Tanka*, 对吧?

F: 不对,一共只有1个。

W: 你说了8个,又说只有1个。这是怎么回事?

F: 没错。我是说了8个。一共有4个:*Wi*、*Skán*、*Inyan*、*Maka*。这些都是 *Wakan Tanka*。

W: 你说了另外4个……然后说它们是 *Wakan Tanka*, 不是吗?

F: 对,但这4个是和 *Wakan Tanka* 等同的。太阳和月亮是等同的,*Skán* 和风是等同的,岩石和有翅膀的是等同的,大地和漂亮的女人是等同的。这8样就是1样。萨满知道它们都一样,但普通人不知道。这是 *wakan* [秘密]。

我们可以注意到,沃克促使芬格一个接一个说出所有基本土著神灵的名称;然后沃克偶然注意到芬格讲述中的复杂性,但我们发现主题很快深入进去。

世界上大部分文化都没有向他人询问生活是什么的方式；这是西方文化的怪癖，像沃克这样的询问者并非人类的常态。而且，大部分文化都没有向外来者描述本文化的方式，所以像芬格这样的老师实属罕见。这段对话之前，在芬格询问沃克为何想了解这些时，曾有感人一刻。沃克回答，这是为了帮助芬格为下一代保留这些，这个理由让芬格颇为欣慰。这段谈话之后，当时的一般报告就会把上述交流硬编成“沃格拉拉-达科他地区苏族人对4组圣灵（即 *wakan tanka*）的认识与命名”。如果按照那种形式，芬格与沃克的表述就荡然无存，探索过程也全然不见，而且比如芬格对他与“普通人”所了解知识的区别，这些微妙之处也都无从觅踪。对话问题需要我们保留、记录更多此类不同寻常的关于文化探讨的事件。

通过对话进行跨文化理解，和我们在田野中学习语言的方式并无不同。比如，我生活在菲律宾学习闽南话时：我的老师亨利会先教一个词，然后我就造个句，接着他会纠正我的发音或语法，然后我会问“那么你会怎么说……”等等。文化的学习也经由这种类似往返过程获得，通过这种螺旋进程实现了共有的认识。

对话的最佳目的就是获得共有的认识。我与合作者或报道人实现的理解，不仅在我的头脑中，还体现在我们之间（图 11.3）。对话过程的结果，不但是让我更熟悉合作者对世界的认识方式，她/他也更像我，就像一个人类

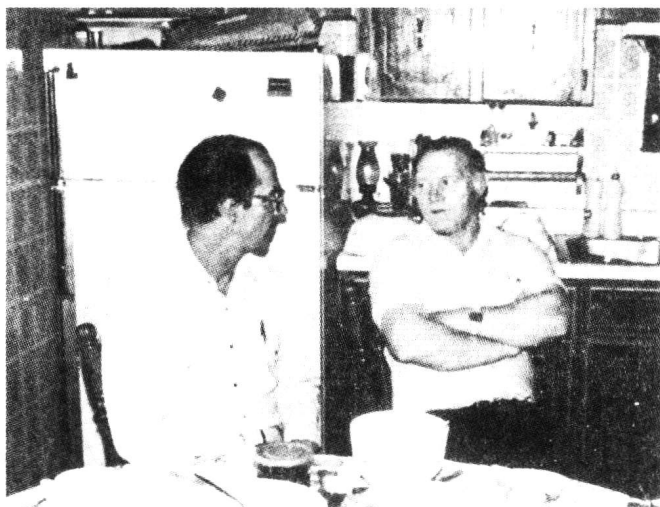


图 11.3

我和保罗回顾最近发生在纽芬兰大北方半岛的事情，保罗是当地发展协调者，也是我6年的关键报道人。我对半岛发展的历时研究在保罗的帮助下成为一个联合项目，为了促进对话，我们都有所改变。

学家那样思考。比如,保罗·拉比诺(Paul Rabinow)在《摩洛哥田野反思》(*Reflections on Fieldwork in Morocco*, 1977)一书中描述了他和他的摩洛哥报道人阿里(Ali)是如何一起工作的。他们的对话在改变阿里的同时,也改变了保罗。在保罗的提问下,“[阿里]不断被迫反思他自己的行为,并加以客观化……他[把他的世界向我]呈现得越详细,我们共享的就更多。但我们越尝试这种方式,他就越来越多地以新的方式来体验他本身的生活……他同样也在不同文化之间,阈限[边缘]自我意识的世界中逗留越久”,一如人类学家所为。结果“……这就开始出现了——一个经验与认识相互建构的场所……经历不断裂解、修补与重受检验的过程”(Rabinow, 1997, 38—39)。

跨文化对话的结果,在一定程度上使参与者都发生了改变。保罗和阿里之间塑造的,首先是一种交流方式,其次是阿里本文化的一个模型或图像。而对话则是保罗与读者分享的一次“公开建构”。

6 种对话方式

对话问题能帮助人们尝试像文化人类学家一样思考,对他们的工作进行思考、分析和批评。但还有一些实践步骤,能提高你在文化互动中对话问题的质量。下面是从当前人类学著作中撷取的6种方式。

1. 分享控制

让你的合作者在你所见、所想,以及所要报告的时候,发出自己的声音。

我们只是让研究对象和文化咨询者们写下自己的故事吗?我们有时这么做,或者看上去确实如此。在《从偷猪贼到议会》(*From Pig Theft to Parliament*)一书中,罗格·基辛让瓜依沃岛民乔纳森·菲菲尔(Jonathan Fifi' I)讲述他自己从村民到国家领袖的变迁故事(Fifi' I, 1989)。肖斯塔克(Marjorie Shostak)让一位芎瓦西妇女在《妮莎:一个昆人妇女的生活与世界》(*Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* Shostak, 1981)一书中掌握了她自己的故事。妮莎讲述了她从少女长成为老妪,以及她的家庭、婚姻、生育,以及她与男人的关系。她与肖斯塔克对话的结果,不仅描绘了一个采猎的芎

瓦西人的田园生活，而且摹画了一位女人与她本文化艰难的磨砺。妮莎并不满意她的生活；她批评芎瓦西人的生活方式，乃至她的神祇。她在婴儿夭折时倍感痛苦，并嫉妒那些比她拥有更多资源、比她生活舒适的人们。她的自传并不是对沙漠生活的污蔑，但对我们关于沙漠中生活的人们那种与自然天人合一的笼统印象，确实是一个有益的矫正。

在《透过纳瓦霍人之眼》(*Through Navajo Eyes*, 1972)一书中，索尔·沃思(Sol Worth)与约翰·阿代尔(John Adair)报道过，他们曾将摄像机交给纳瓦霍人，邀请他们拍摄纳瓦霍人的生活。沃思与阿代尔认为，既然纳瓦霍人看到的世界与他们不同，拍摄的电影也会不同。但纳瓦霍的业余摄影师们能否按照一般的文化视角拍出电影吗？非纳瓦霍人能理解这些电影吗？事实上，纳瓦霍人的电影——关于一位织工、银匠、农村歌手、打井人和一片大湖——无与伦比，完全不似两人从城里黑人少年或白人大学生那里得到的影片。影片的剪辑按照纳瓦霍人的时空观念。影片结构与众不同，音乐、电影旁白都别具一格。沃思与阿代尔表示，这一实验在深入纳瓦霍人的感性世界方面是一个成功。不过，他们对摄影者在项目结束后不再拍摄感到几分失望。一位年长纳瓦霍人的问题代表了当时普遍的看法，他问道：“拍电影对羊有好处吗？[回答：‘没有。’]那为啥要拍？”

到1980年代时，原著民的政治意识增强，更多地利用起新媒体。人类学家泰伦斯·特纳(Terence Turner)把电视摄像机交给一个亚马逊雨林的原著民族卡雅布人(Kayapo)，邀请他们讲述自己的故事。卡雅布拍摄者比沃思和阿代尔的纳瓦霍报道人投注了更大的热情，他们最终完成拍摄的视频档案成为他们递交给巴西官方反对探矿和大农场的申诉的一部分。

尽管仍是民族志作者的旁白，但这些信息丰富、主张权益的生命史和电影今天已经发出报道人自己的声音(Tedlock, 1979, 26)。当然，民族志研究者会与作者一同引出故事，记录并加以编辑；因此，分享控制并非完全撒手不管。

被研究文化的成员现在已能写下他们自己的著作。马力多姆·帕特里斯·索梅(Malidoma Patrice Somé)是一个西非布基纳法索达加拉村(Dagara)的医者兼占卜师，因其所著《仪式、力量、治疗和社区》(*Ritual, Power, Healing, and Community*, 1997)一书在美国载誉不菲。从巴黎大学和布兰迪斯大学获得学位后，熟悉西方的索梅在没有人类学家的帮助下，不仅独立描绘

了达加拉的人们，还建议西方人在宗教方面效法达加拉人的方式——这恰是对西方传教士两个世纪来非洲传教的极佳讽刺。

2. 展现你的作品

分享控制（但不是放弃所有控制）让人类学有更强的对话性；把人类学家与研究对象之间激发文化洞见的遭遇报告出来，也有异曲同工之处。“把你的作业展现出来”，我以前的数学教授曾经说过。对话不是我们把布丁（最终报告）做好后，就能束之高阁、抛之脑后的布丁模子。既然文化理解是人类学家与报道人在对话中共同创造的产物，我们就需要看到对话——至少是其中一部分。如果我们想要评估你对异文化理解的程度，你和你的报道人便都要为我们所见（Dwyer, 1982, 278）。在《头人与我》（*The Headman and I*, 1991）一书中，让-保尔·杜蒙（Jean-Paul Dumont）以超越以往的细节报道了他与委内瑞拉帕纳雷研究对象及报道人的互动。杜蒙通过对话揭示了帕纳雷人对他与他本文化的看法，这就可以解释他们为什么会教他那些有关于他们的事情了。无心陈述所有细节（因为这些细节看起来就像是纯粹的田野笔记）的作者，会犹豫要不要放上所有对话，或是将其归入附录。不过，对话保留了人类学家发现过程的一些背景，也减少了对报道人的错误表述（Tokarsky-Unda, 2005）。所以一些人类学家将对话作为一扇更澄明的窗口来呈现他们的文化遭遇，而且其中的佼佼者也借此创造出了引人入胜的文本。

比如凯瑟琳·黛特维勒（Kathryn Dettwyler, 1994）在西北非马里做医学人类学调查时，暂时离开了她的数据采集工作，转诸两个班巴拉族女孩，因为她们最近进行了割礼。她为这两个深罹痛苦的女孩感到担心、焦虑。她与要好的班巴拉族朋友艾格尼丝（Agnes）谈到此事，艾格尼丝对所有问题的回答都是“这是传统”。接着发生了下面的对话。我推测这段对话并非直录，而是事后回忆，但争执中的逻辑顺序毕竟不易淡忘。中括号里的内容是我添加的。黛特维勒先说。

“嗯，”我告诉她，“我读过一本[一个医学博士写的]书，讲班巴拉人认为，如果你不割掉阴蒂，它就会长得越来越长，赶上男人的阴茎那么长。”她望着我，好像看一个大白痴一样。

“谁告诉你的？”她问。

“我从一本书上看到的。有些马里当地人告诉作者。”[……]

“谁？[……]我是说，谁告诉你我们相信这些？”

“我不知道谁，而且，写书的人跑遍了马里。”

“呃，我没听过。太傻了。”

“那么，你会怎么想，如果你没割掉阴蒂的话？”

“我不知道。每个人都割掉了，我就没想过怎么回事。这就是我们的传统。”

“如果你没割掉的话，你想知道它在一个成年女人身上长什么样吗？你想看我的吗？”我半开玩笑地问她。

“你没割掉？”她吃惊地脱口而出。

“没啊，当然没有。”

“为什么是‘当然没有’？”她学着我的口气。

“我的文化里就是没有这么干的。”

“为什么没有？”

“传统，”我答道，开始咯咯地笑起来。[……]

“你是要告诉我，美国女人不割礼，还能找到丈夫？”

“对啊。”

“你丈夫知道你没割过礼，他还娶了你？”

“对啊。”

“好吧，你丈夫割过礼吗？”

“割过，大部分美国男孩在婴儿的时候就割过了。”

“你女儿小时候割过吗？”

“没啊，当然没有！”

“但你儿子割过啊？”

“好吧，对的，”我承认，“但这不是一回事儿[……]我不认为包皮环切会消除一个男人的性快感。”

“怪胎啊，你们美国 *toubabs* [白人]啊，”她斥了句。“你们割男孩不割女孩。你怎么可以这么对你女儿？你难道不知道人们会不睬她的吗？”

“在我的文化中不会，”我解释道。

“你知道吧，”她偷偷瞟了眼周围，神秘兮兮地告诉我，“法国 *toubabs* 男孩女孩都不割！”

(Dettwyler, 1994, 27—28)

一个班巴拉人对外来“专家”对其民族的所写所作发出了批评的声音。此外，还可以注意艾格尼丝是如何占据主导的。黛特维勒希望向我们展现，她本民族中心主义的一面，是如何被艾格尼丝机敏地捕捉到的。作者后来承认，事实上，不是所有社会都承认女性性快感的重要性。

这段对话可能会混淆读者对班巴拉妇女割礼的判断，而黛特维勒写作的本意并不是着墨具体事实的判断。读者可能会反对她用人类学家如同“膝跳反射”般的相对主义为这一行为进行的辩解。我们也应该知道她并不赞同这一文化实践，所以她对此所作的任何辩护可能都言不由衷。但这里值得注意的是，艾格尼丝（就像作者提到的，包括大多数班巴拉妇女）对美国人反对之事的讽刺，为批评反思提供了一个小小的空间。

3. 用对话来组织事件

这指的是，与你的关键报道人一同观察某件事情，事后与他/她进行讨论，报告双方对该事件的观察。凯文·杜外尔 (Kevin Dwyer, 1982) 就采用了这种“事件+对话”的报告模式。他与六十五、六岁的摩洛哥农民法吉尔·穆罕默德参加了后者生活中的许多重要事件，然后一同讨论。这样两步走是文化人类学的标准步骤，但关于事件的对话在作者对事件本身的表述中，却并不总能显现。杜外尔试图修正这种不平衡性。

下面是他们之间某次对话的录音整理。杜外尔密切关注穆罕默德最近结婚的女儿。她女儿不太高兴。杜外尔来到穆罕默德的家里提出了话题（粗宋体），并随机提出其他问题（楷体）。穆罕默德的回答未用特殊字体。

在什么情况下你会决定带她 [她女儿莎哈拉] 回来？

她必须亲口说：“他们这样对我，他们那样对我，还有那样。”当着巴汗札 (Bukhensha) 一家 [丈夫一家] 的面，当着他们的面！这样我就会知道，他们做了错事也会展现在我眼前。否则，……她可能

是在骗我，骗他们，骗我们双方。这有可能。

如果你把她带回来，巴汗札家会允许这么做吗？

他们或许会说：“我们不想她走，你却要带她走！”就算他们不想要她。

出于嫁妆考虑？

对。

怎么会牵连到嫁妆？

你明白的，如果我从他们那里接走女儿，我是不会拿嫁妆[还出去的]。就算按照法律，嫁妆也不会免除。嫁妆必须要付。如果你现在不付，你无常后见真主之前也要付清。(……)

[巴汗札家]会不会想让你付钱给他们，让他们签署离婚书？

不会，但他们会说，我要付他们婚礼花费的费用——这是他们已经付了的。如果他们同意和我结清了，我就什么都不用付。

(Dwyer, 1982, 161)

穆罕默德在这些交流中向我们展现了一个按照真主和文化指引，坚持正道的义人所为。他对自己优柔寡断的女儿有些不满，因为这让他与女婿巴汗札一家的联姻破裂，可能要付出昂贵代价。杜外尔在他的书中报道了这场对话在几周后的后继，通过复杂的社会生活展现了穆罕默德的认识和决断。虽然杜外尔渴望听到女儿一边的故事，但他作为一个男人，与女儿的对话显然无法实现。

4. 借助报道人的一举一动

除了与报道人一道参与事件，你们有时还要一同解读文献、地图、工艺品、工具，以及其他物品。因此应该推动一种三方对话，让你和你的报道人，通过“解读”、提问并分享思考的方式，与其他物体发生互动。我们把这种研究方式称作从访谈中剥离出地图（图片或文本）的方法。通过这种方法，我将从访谈整理稿中抽离出值得写入报告的部分。在下面的案例中，报道人与文本发生互动的同时，人类学家正在借助这位仪式专家的“一举一动”。

下面是丹尼斯·特德洛克 (Dennis Tedlock) 观察唐·安德烈 (Don André) 阅读《波波尔·乌》(Popul Vuh) 时所作的录音整理。特德洛克是一位玛雅文字专家。唐·安德烈是一个基切族 (Quiché) 占卜师, 是其父系氏族的大祭司。《波波尔·乌》可能是尤卡坦半岛上古代玛雅文化最著名的一本著作。册页中的这两个青年用一个假的螃蟹诱惑了怪物奇帕克那 (Zipacna), 把它变成石头, 实现了复仇。当我读到这里时, 一个头戴软帽、瘦削、矮小的男人浮现在我眼前, 他的手指划过纸页, 声音低缓, 而高瘦的特德洛克正在他身边, 注视着桌上的书页, 全神倾听, 瞥眼录音机转动。一个咔咔作响的假螃蟹从他们面前的纸上爬了出来。他们说的语言是你我从未听闻的基切语。在下面的译文中, 《波波尔·乌》的内容未用特殊字体, 但我控制了行数。唐·安德烈的评论用了粗宋体。每行末尾有停顿。基切语词汇边的数字代表声调。

现在

这两个青年感受到

奇帕克那杀害 400 个年轻人的暴行。

他们情绪万千——

Yo3 qui4ux, 它说道,

“他们的脑袋任我揉捏”, 就像面团,

他们被我蹂躏。

他只是在水里寻找鱼和螃蟹,

这只奇帕克那就待在河岸或海岸边,

但他每天都要吃,

白天四处觅食,

晚上搬运大山。

然后

来了一只假冒的大螃蟹

是乌纳普和伊克斯巴兰奎 [这两个年轻人] 做的

他们是用

菠萝花的人,

据说菠萝花的“脸”, 意为“果实”

但菠萝花是带着梗子的花，

用来装饰的菠萝花来自森林，

也用来装点祭典的拱门，

这些

成为螃蟹的长螯，

这是它的钳子

它们开花的地方就是它的蟹螯，

他们用一块石板做成了螃蟹的背，让它咔咔作响。

螃蟹就像一块手表

里面是肉，外面都是壳。

这段对话中看不到特德洛克，但他是这个对话性问题的发起人，所以他经常出现在其著作中。唐·安德烈与《波波尔·乌》的对话让我想起与文学作品相关的评论，比如《爱丽丝漫游仙境》的注释版（如 Carroll, 1990）。然后，在那些作品中，评论来自编辑、分析者或人类学家，而这一文本的评论则来自与该文本及文化源头贴近的人。当然，我们不会“照单全收”，比如听到另一个深邃复杂的资料来源时——萨满唐·安德烈——也需要细致的阐释。

5. 在摇椅上继续对话

回家之后，人类学家相互间会就他们所学的东西、东西的意义，以及如何解释，展开经常性的公开对话（Tedlock, 1979, 395）。对话会发生在研究生讨论课或人类学研讨会上。最近，网上讨论组产生了许多有趣的人类学对话。我能在环境人类学列表“EANTH-L”中找到这些对话。主流专业期刊《当代人类学》上的文章，则通过对话丰富了我的知识。作者的文章附有其他人类学家给予的评论。这些评论或是反对作者的分析，或是增加了一些支持观点的信息，或是从文章中提出了问题，或是用更好的方式解释了作者的个案。作者对这些评论给予了回应。还有刊物发表了史密斯所作“约翰对拙作书评之商榷”，后接约翰“对史密斯的回应”，后面还有史密斯的“与约翰再商榷”，有时还会有布朗写的“评史密斯与约翰”。这些教授之间的对话与知识的进展有着至关重要的联系，正如我们在第九章所见，公开讨论克服了我们诸如“风中

芦苇”之类的缺点,增益了我们的科学与知识(Salzman, 2008, 812)。

6. 把一切都带回去

当你自忖了解了你研究的社区,完成了有关该社区的论文或影片时,把你的成果带回研究对象或报道人那里,试试他们的反应,把这些反应也报告出来。《疯狗与英国佬》的作者雷贝克在书中声称:“检验我[在该书中]断言的最好时机……就是让吉兰丹人读完后作评论的时候。”(Raybeck, 1996, 236)我们在前文中看到黛特维勒通过她的班巴拉朋友艾格尼丝检验其他人著作中的观点。我在菲律宾的华商中大量分送我的作品。我的朋友觉得该书是对他们社区当时情况宝贵的记载,也是对当时该国甚嚣尘上反华言论的回击。随着时间推移,我也更看重对话。甚至在我完成纽芬兰一书前夕,我也将该书的草稿和摘要分发给在北方半岛的朋友与报道人,看看有没有硬伤,会不会出版“一派胡言”。

有关我们异文化理解的对话,常常在出版很久之前便已开始。我的同事凯伦·约翰逊-韦纳(Karen Johnson-Weiner)曾对宾夕法尼亚州和中西部阿米什人的教区学校做过长时段研究。遵守传统的阿米什人是“平原居民”,他们是说德语的再洗礼派农业社区成员,以驾驶双轮马车而非机动车、举办大型谷仓聚会闻名。凯伦的关键报道人中有不少是教师,她将著作的章节分发他们,希望他们能写下或给予评论。这正好是老师们的本行,他们指出了许多事实和语法上的错误,但他们也表达了更多全面的看法。事实上,一些报道人回应:“我觉得这可能是从我们之外的人那里能得到的最好评论。”另一个阿米什老师写道,有人说,“你的阐述是‘外人’所见最真实的观点”。还有人观察到,凯伦漏掉了“我们精神信仰的某些方面,尽管这种知识过于抽象,难以完整录于文字。信仰只能通过像受圣灵感应(暗示)之类的体验才能了解、感受”,而凯伦则没有这些体验。老师们反对她将阿米什人的信仰笼统地称作基督徒(“自助者得神助!”)。有些人因为看到她使用学校和报道人的真名而心情紧张,所以凯伦后来用了化名。与报道人的对话让她修正了许多错误,凯伦随后开始了另一场对话,这次是与她的同事、其他研究再洗礼派的学者,这些人都会在书稿最终付梓之前阅读她的报告,给她提出建议。凯伦的经验非常有代表性;回答对话性问题,能让自己更有耐心,也会对自己的研究有更多自信。

把一切带回去并不仅仅是为了检验事实。你发表研究结果时会出现什么情况？把你的著作产生的反响也记录下来。阿布-卢胡写了大量关于埃及贝督因人的文章，她在文章中努力通过阿拉伯社群的诗歌，向读者展现他们的普世人性。她把这些文章的译文带回埃及，却在一些地区引发了震动。一名妇女听到丽拉选择发表的一些诗作后对她说，“你让我们很震惊[揭开了我们的秘密]！”(Abu-Lughod, 1991, 159) 她关于贝督因的作品中还记录了接待她的研究对象颇为自豪地讨论他反对定居生活方式的言论。这本书使贝督因人引起埃及行政部门的相当重视，行政部门对她的研究对象说：“是你家的女孩写了这本书！”阿布-卢胡的公开报告卷入了一场关于“贝督因人是不是合格埃及人”的政治问题的激烈争论。她对这一反馈感到心烦，当然这也让她清醒地看到，她的报道人也是她的读者与批评者。但她并不后悔自己的作品，因为她的研究对象对其反对定居的言论依旧自豪，而大多数贝督因人也不反对她出版他们的诗作。

小 结

对话性问题指的是：你的研究对象和报道人是如何看待他们自己，看待你，以及看待我描述他们的报告的？我该如何让他们发出自己的声音，并揭示在他们的帮助下我对他们的理解？通过“对话”，语言学家提到了两个或更多人之间连续、循环、偶发、嵌入的沟通行为。人类学版本的对话，同样强调自我意识、记录和分析。我与报道人之间对话的结果，共同建构了我们之间的理解，让我们都作出了变化、贡献和妥协。我们还介绍了6种对话方式：

1. 与你的报道人分享对过程和作品的控制。
2. 报告过程中要把作品展现给报道人。
3. 在参与观察中结合对事件的对话。
4. 把你和报道人及文本（或文化产物）组成一个三方对话。
5. 向同事不断公开你的发现。
6. 把你的发现呈给报道人看，让他们提出反馈，然后也记入报告。



一派胡言(三)

对话显然有助于我别从纽芬兰之旅中带走一派胡言。我与薇拉和帕德那次失败但有启发的谈话过后数年，我更强调对话，这种方法帮我去掉了许多有偏颇的观点、没头没尾的故事，以及错误的印象。但对话只能解释部分文化情景：纽芬兰人思考、说话的方式。我为了了解他们的所作所为，以及为何如此，不断重拾文化人类学有关观察、比较及阐释的科学目的。人类学致力于对话，但不独赖此法，这也同样适用于人类学家与其本身的对话，科学与人文两手抓，两手都要硬。定义人类学的 11 个问题都有用途和价值，但它们也视具体场合各有轻重。大多数人类学家都能因地制宜，有的放矢。

然而，严肃来看，在下面这种场景里，对话也会令科学阻滞，至少是阻碍知识的公开。我就本书给我的人类学同事杰瑞写了封邮件，让他反思一下这 11 个问题。杰瑞娶了一个“土著”，并在加拿大大西洋沿岸一个小渔村中间断生活了 35 年。虽然他没有“成为土著”，但他已经尽己所能地“变成”一个参与观察者了。下面是杰瑞对对话性问题的回信。我把他的回复作了整理，并寄回给他评论，他同意我用化名发表他的点评（杰瑞不是他的真名）。他在此处是我的报道人，所以我用对话方式让他发出自己的声音。

我把我博士论文的全部章节都分给形形色色的报道人评论，也为满足他们对这本“书”（他们是这么叫的）的关心。渔民们注意到我对当地言语的使用，这段评论特别有帮助。

为了保护自己，我有意不要出版太多数据。我从村民那里了解到，有人要是透露了太多“他们自己”的信息，会受到排斥，甚至被赶走，乃至遭人纵火。对我来说，出版可能是相当于自寻死路。

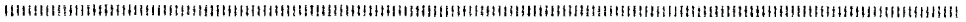
我的邻居偶尔会挑战我发表的评论。我最严重的错误是我在一本地区字典的词条上写道，“捞税票”（fishing for stamps）一词，指的是船员更关心获得最高失业贷款，而不

是最多的渔获。带我一起出海捕鱼的船员朋友不喜欢这条。尽管我又道歉又解释，他们还是有一种被人出卖的感觉。

在我看来，杰瑞的解释是正确的：一些纽芬兰人也在“捞税票”，并把冬季时获得一些失业保险当做首要任务，我很能赞同他们这种做法。但即便渔民同意杰瑞的解释，他们也不希望把这种做法公之于众。

当我们给予报道人自己的声音并关心他们对我们和我们作品的看法时，也会产生杰瑞有时遇到的问题。杰瑞的案例较为极端，因为他与他的报道人住在一起，并成了他们的亲戚。他所受到的限制对那些如第九章所见的“研究本土”的人类学家来说也不罕见。其他那些文化旅行者——外来观察者、学生、观光客、援助者——通常会从研究对象那里得到更多自主性，让我们在它们与我们的文化之间找到一块留给文化翻译者（报告者）的中立地带。所以，我们为了道德和科学的原因，应该接受对话的代价与风险。我们既不要攫取所有的话语权和声音，也不要不顾当地人意愿而全部公开。

现在你已经掌握了研究文化所需的所有人类学工具。接下来，我们就可稍作实践一番。





练习

练习 1: 分辨对话性问题

如果你在学习本书时也在读一本民族志,那么请在课堂讨论或课后论文中回答这些问题:这本民族志中有没有对话性问题的迹象?也就是说,这位民族志研究者在何种程度上遵循了前文提到的6个对话步骤?你认为民族志研究者还做了哪些体现对话的工作?你希望民族志的哪些部分以对话形式呈现?

练习 2: 分享控制

在本练习中,你将与报道人一道分享你对文化探询,以及随后文化报告的控制。你将在作品中展现他们的声音。对一个熟人进行访谈,此人要有一些你不理解或不赞同的行为实践。比如,吸烟、猎鹿、吃素,以及支持诸如绿党这类组织,或信奉基督教科学派之类信仰。15分钟的简短对话足以交流有用的信息。把你们的对话录音并整理出来当属完美步骤,但很费时间。仔细笔记也足堪用。趁记忆犹新尽快写下笔记,把你们的对话重新整理后输入电脑。输入文档时控制两倍行距,左边大段留白。然后,你和报道人一同阅读报告或整理稿——最好是一起——在留白处写下评论,如图 11.4 所示。你的报道人可能想要改动或增加其说过的话,或对你所说的作进一步评论,或对对话本身进行评论。你要回应报道人。你和报道人的评论分别用大写字母以示区分。

上交有边注的访谈报告时,请附上对下述问题的回答:

- 与报道人分享控制如何改变了民族志研究者的报告?
- 共享的报告是否比民族志研究者单独研究写作的更为准确、真实? 解释原因。

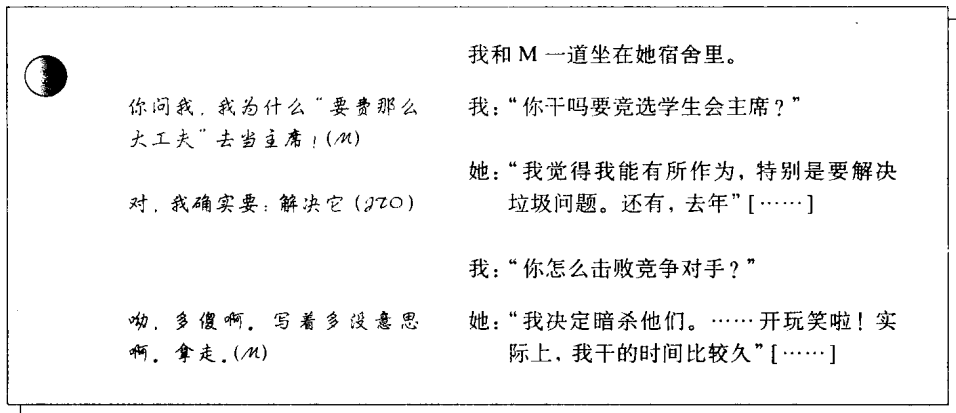


图 11.4 访谈报告样本

练习 3：有对话的事件

在本练习中，你将模仿本章所述对话步骤 3。你和你的报道人会观察一个事件，而你的报道人就是参与人之一。比如一场足球赛、婚礼、法院听证会、在公寓里和舍友一起吃晚饭，或者是看牙医。

1. 对该事件进行 300 字的描述。
2. 准备并记录与该报道人就此事进行的 15 分钟访谈。
3. 像凯文·杜外尔展现其与法吉尔·穆罕默德谈话一样，整理你们的对话。
4. 在报告中，像杜外尔一样，把你准备的问题（用**黑体**）和临时想到的问题（用**楷体**）区分开来。把这份整理稿附在你对该事件的报告后面。
5. 整理之后，评论一下对话为你对该事件的理解增加了哪些内容。

本练习的成果是事件描述、访谈整理，以及评论内容。

练习 4: 借助报道人的一举一动

在本练习中，你将模仿本章所述对话步骤 4 中特德洛克与唐·安德烈所作的工作。

1. 让报道人向你出示一篇喜欢的诗、动漫、励志文、《圣经》章节、照片、艺术作品或歌曲。鼓励报道人向你阅读并 / 或对其进行解释。报道人是如何看待这篇文字或图像的意思的？为什么这篇文字或图像对报道人意义非凡？在谈话过程中，文字 / 图片必须在你们面前。
2. 记录并整理，或至少叙述你的报道人与该文字，及你加入该谈话的任何素材的互动。为了格式统一，你可以模仿特德洛克在听了唐·安德烈的谈话（其中加入了文字和注释）后所作的报告。
3. 对你们围绕文字或图像进行的讨论，加以整理或叙述。包括一些对整体性问题的回答：该文字 / 图片在报道人文化中的更大背景是什么？比如，如果文本是一首歌曲，那么你要将其与作词者的全部作品（这是该曲音乐风格的一部分），或报道人生活方式的其他方面联系起来。如果图像是宗教图景，你要将其与报道人的宗教信仰、宗教活动或与之相关的其他图像联系起来。

推荐读物

1. 要想如本章所言更多尝试对话的一种方式，就是让你的报道人发出自己的声音。远及“山狼女”，近有基辛关于一个南太平洋岛屿首领崛起的作品。

Fifi'I, Jonathan. 1989. *From Pig Theft to Parliament: My Life Between Two Worlds*. Roger Keesing, ed, and transl. Honiara; University of South Pacific and Solomon Islands College of Higher Education.

Lurie, Nancy Oestrich. Ed. 1961. *Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian*, Ann Arbor, MI; University of Michigan Press.

2. 这是一群因纽特及非因纽特电影人成立的冰屋伊苏玛电影团体拍摄的最负盛名的影片，影片讲述了一个与西方接触之前“古老民族”的著名传说。该影片就是文化间对话同样能产生纯艺术的最好证明。

Igloodik Isuma Film Collective. 2001, *Atanarjuat: The Fast Runner*. Directed by Zacharias Kunuk. New York; Lot 47 Films.

3. 该书是我在第十章中推荐的穆斯林与欧裔美国人之间“交锋”的对话形式。

Fischer, Michael, and Mehdi Abedi. 2002. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Post-modernity and Tradition*. Madison, WI; University of Wisconsin Press.

4. 14位民族志研究者在本书中描述了他们与其关键报道人的对话关系。

Grindal, Bruce, and Frank Salamone, eds. 2006. *Bridges to Humanity: Narratives on Anthropology and Friendship*, 2nd ed. Prospect Heights, IL: Waveland.

5. 为了展现人类学家“返回”之后的对话，该书将人类学家之间的对立观点对应呈现，讨论的主题包括芎瓦西人的历史、雅诺马马人的暴力、伊斯兰教妇女的地位、女性割礼的伦理性，以及《人类学入门：像人类学家一样思考》中提到的其他主题。

Welsch, Robert, and Kirk Endicott, eds. 2005. *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Issues in Cultural Anthropology*, 2nd ed. Guilford, CT; McGraw-Hill/Dushkin.

6. 这本论文集叙述了杰瑞在本章结尾描述的不快乐的报道人遇到的问题。该书书名就清晰地阐述了文化人类学家面临的新挑战。民族志研究者报告了被研究社区中的人们对研究者笔下的他们所作的回应,以及随后为了追求平静生活、追求“事实”所作的对话。

Brettell, Caroline B., ed. 1993. *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport, CT: Bergin and Garvey/Greenwood Publishing.

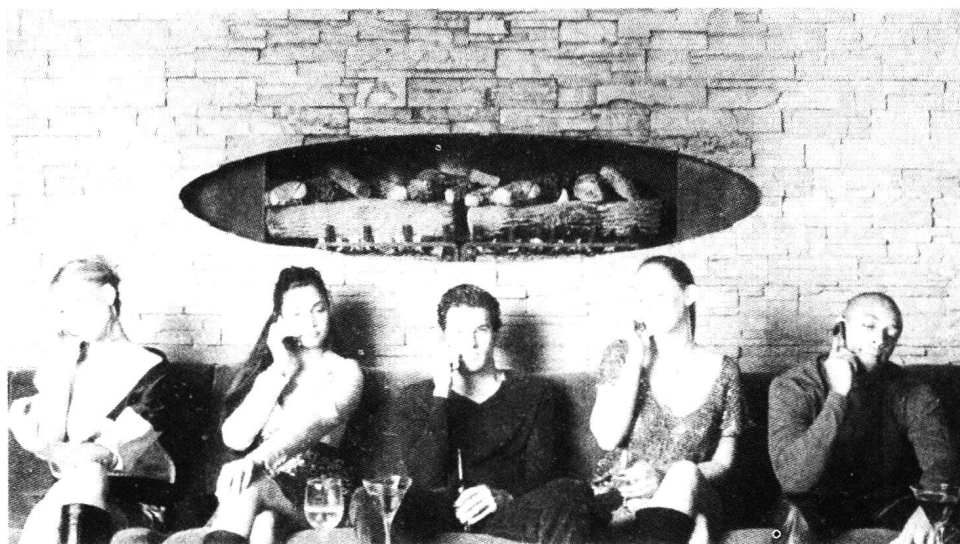
7. 被观察文化中的对话也可以作为研究主题。坦嫩对美国文化中对话的分析,揭示了不同性别、阶级和族群之间的谈话(由于缺乏“对一话,即交谈”)是如何造成误解的。

Tannen, Deborah. 1990. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York: HarperCollins.



结 语

合而为一



手机改变了我们沟通的方式。人类学家该如何考察这种新技术，以及该技术对文化的影响？这 11 个问题组成了我们研究新技术的独门秘诀。

合而为一

我们了解并加以实践的 11 个问题，一道组成了文化人类学独特的知识工具箱。你们的指导者或者会往这个工具箱里添置一二，或是筛检一二，或是强调某些方法，无论何种尝试，都是为了小心细致地将这些工具像现在这样合而为一。不论怎样，你都已经准备好将这些问题合在一起思考文化，这些文化往往与人们所作、所言、所思、所设全部交织在一起。

我们可以把你对所遭遇的文化中某些方面的认识，作为本书的学习小结。要考察的文化可以是你的本文化，也可以是你同学的文化，甚至可以是读过的一种。选择一种文化，只要你对其中的观念、实践、事件或人工制品有兴趣。它可能会让你困惑、让你流连、让你嫌恶。

用所有（或大部分）人类学关键问题来思考这一文化要素。你的答案可以来自该文化的报道人、文化之外的专家（通过与他们交谈，阅读他们的著作），或是来自你以往的知识。然后就你的发现写一份报告。

我在下面列出了一些能启发你的提示，这些文化要素能让你的同学产生兴趣。然后我会通过考察一项文化制品，展现如何应用这些关键问题。

文化观念

- 巴西人的种族观念：巴西人观念中的种族比美国人多，而且巴西人认为每个人一生中都可以改变种族。
- 美国人对科学和科学家的不信任：我在第九章里介绍过这一观念。
- 拉科塔地区苏族人对白水牛的观念：这一观念与精神诉求有关。
- 中国人对运气的观念：这一观念影响了赌博和股市中的行为。

文化实践

- 澳洲原著民的故事情节：他们用地图和工艺品编排了他们的神话。
- 穆斯林妇女穿着布卡长袍：我在第十章中讨论过这种文化实践。
- 美国男性的包皮环切：如果我们对女性割礼存在争议，那么为何对男性环切并无异议？

- 东非赞德文化会用服下毒药的鸡来占卜人们遭遇不幸的原因：这是一种仪式专家通过复杂逻辑呈现的仪式。
- 保持符合犹太教规定的饮食：今天许多人都观察过食物“禁忌”，但犹太人对肉和乳的分隔有着悠久的历史。

文化活动

- 你所在大学的毕业典礼：我最喜欢的过渡仪式。
- 南太平洋岛民对台风的态度：一个并不富裕、技术也不先进的文化是如何面对频繁的环境灾害的？
- 一场日本棒球赛：这会是一场截然不同的球赛。
- 一次当代美洲原著民巫医的治疗仪式：这在非印第安人中也非常流行。

文化产物

- 美国的滑板：这不仅是一个玩具，还是一种亚文化。
- 亚马逊猎人的吹箭：这是一种无声的土著狩猎方式。
- 霍皮人的克奇纳神面具：这是舞者在节庆中戴着的神祇面具。
- 胡皮尔 (*huipils*) 连衣裙，即墨西哥土著妇女编织的彩色连衣裙：每个村子都有各自的样式，所以看裙子就能识织工。

为了展现人类学方法合而为一的过程，我现在将用这些方法研究一件让我又爱又恨的文化产物：手机。英国萨里大学的教授也对手机做过一项类似的社会分析，比如《移动社会》(*The Mobile Society*, Cooper, Green and Harper, 2004)；人类学家也在《手机：一项关于传播的人类学研究》(*The Cell Phone: An Anthropology of Communication*, Horst and Miller, 2005) 中研究过手机对诸如牙买加人这类低收入文化的影响；这显然说明还有其他研究者觉得这是一个值得研究的对象。下面我将提出几个关于手机的人类学问题，并通过我的阅读、个人体验，以及与他人的对话，对每个问题给出解答。

1. **自然性问题**：这件东西通常是怎么用的？我该怎样观察人们在不自知的情况下使用手机的过程？我一直努力让我对研究主题的影

响降到最低。幸运的是，很多时候人们都是在公开场合使用手机，所以我可以观察（并旁听）到很有代表性的事件样本。无论我选择或收集什么样的其他数据，田野工作的核心都是对“土著”在日常生活中使用手机的参与一观察。

2. **整体性问题：**手机如何与这些人们生活的其他方面相连？要回答这个问题，我需要建立一个知识背景。我要调查，在我研究的范围内，有多少人拥有手机、携带手机、使用手机，以及使用的频率，使我能确定手机在日常生活中的所占的比重。我要考察手机在家庭联络、恋爱感情方面的影响，在商务沟通中的地位，以及紧急事件中的作用。我还要注意，小小手机的制造和联络，离不开信号塔、卫星、电脑及其他硬件。我会把手机视作更大的消费电子产品技术发展趋势中的一个产物。我还会把手机当做一件以采矿业为起点、以向消费者传递为终点的复杂制造业的产品。手机会从一个国家出口（如挪威），由另一个国家进口，所以它们的使用可以视作一种跨国行为。
3. **比较性问题：**手机在美国与在其他比如香港这类社会中的使用（其使用方式和在社会中的作用）相似吗？（就我所知，每个社会都有自己的方式，而且长久不变。）手机可与其他社会中的类似沟通设备相比吗？我可以把美国手机热的后果，与苏珊和我开始在纽芬兰农村做田野之前，电话出现在当地的境况进行比较。沟通联系的增长在后果上有何异同之处？
4. **时间性问题：**手机的前任是什么，它在美国社会中成为常用交流工具的过程是什么样的？手机的前任似乎是传呼机、大哥大、无绳电话、民用波段无线电，以及信件。其技术建立在微波传输、卫星通信，以及诸如手持全球定位系统之类便携式电子元件发展的基础上。手机似乎已经集掌上电脑、网络浏览、相机、短信发送等功能于一身。或许若干年后手机将以舌头穿刺的方式植入人体。可以想见，手机将与因特网一道，成为驿站邮路之后，个人联系不断增长的一大进步。
5. **生物-文化性问题：**手机与人类身体、生物学，与生理-自然环境

的互动是什么？手机的设计考虑了人类手指的按键方式、耳朵与嘴的相对位置，以及其他解剖学因素。还有所谓手机微波增加脑癌风险的说法。开车时使用手机增加的事故风险。另一方面，用手机求救也减少了受伤或疾病的影响。手机基站塔还造成迁徙鸟类死亡，分隔了山顶覆盖的树木。

- 6. 社会-结构性问题：**哪些社会群体制造、使用这一物体？通过使用手机，社会群体创造、强化或改变了什么？斯堪的纳维亚半岛上的工会工人们生产了许多这类机器。商业雇员、官僚和家庭使用手机相互联系。朋友、兴趣小组（比如很大程度借助手机帮助的匿名戒酒会）之间的社会网络，也离不开手机。情侣靠手机示爱，它也推动了婚姻。然后他们联系律师，这样也促使了离婚。手机更频繁地将人们连入社会结构。父母用手机联系夜里在街头游荡的青年人。但青少年也因为拥有个人电话，很容易保持不为他们父母所知的联系。人们在海滩上便能与经纪人交谈。我预感到主要依靠电话的多点、可视社区即将出现。现在手机更多是在有钱人手里出现，但好比彩电一样，每年手机都变得更加大众化。我们的中产阶级学生现在已经用手机取代了他们宿舍里需要长长电线的座机。^[1]
- 7. 阐释性问题：**手机意味着什么——它对使用者有何意义？与使用者交谈之后，我会认为手机对用户具有私密性、归属性和个人重要性。它还具有娱乐性，因为人们可以用它来填补“空虚”时间，用来打电话或玩游戏。据说手机的沟通性比私人交谈更重要。人们使用手机传递了怎样的信息？可谓非常多样，但从我旁听的来看，多是语言学家所谓的“交际性谈话”，意为讲话者只是为了保持关系的沟通，而没有太多信息分享。“喂，是我。我在X。哦，没事儿。你在哪儿呢？我想是吧。等我到Z了打给你。”
- 8. 反身性问题：**我的观点是什么？我在这个问题中的立场是什么？手机存在于我的社会，但不在我的朋友圈里。我刚买了一个，尽

[1] 本书出版于2007年，时过境迁，手机早已成为人们日常生活的一部分。——译注

管我很少用，但它偶尔还是挺管用的。我还用其他一些现代交流设备，比如个人掌上电脑，但不如我的其他同事那么频繁。我了解不少科学和电脑的神奇之处，所以这种技术对我来说并不神秘。这种立场怎样影响我的分析？或许我的参与不足，但另一方面，因为我在手机上的个人投入不多，让我对这个问题看得更全面（可能增加了我作为观察者的有效性），并从各种视角审视这一文化产物。对手机及其使用者的研究，揭示了我和我本文化的哪些内容？我在这里研究的是我本文化的人们，所以我的发现所得也可以定义为反身性的。对手机的观察可以让我更加确信，我所在的文明仍在不断发展高技术设备，促进人们之间不论何时不拘何地的互动——而这似乎也是人们的期望所在。

- 9. 相对性问题：**我在对手机下判断吗？我能把自己的态度放在一边，全面、公正地判断手机与手机的使用吗？比如，我能不能从使用者的文化背景中，把手机的使用研究清楚呢？和研究砸死小海豹的行为相比，手机比较能让我心平气和地进行研究。人们喜欢手机。没有掌权者操纵手机。手机的便利之处为全社会共享。不过，我很慢才接受这个新工具，因为我觉得用手机联系又吵又烦。在公共场合用手机的人常常吵得不得了。手机信号塔刺穿了天空。可我内心中又总是很喜欢漂亮的小玩意，这让我关注起手机来。所以，我的判断有些自相矛盾，这可能让我的看法没有很强的感情色彩，不至于纠结于推崇备至，或是厌恶至极。
- 10. 对话性问题：**手机使用者和其他推崇手机的人对我的分析怎么看？我是怎样阐释手机和使用者互动的研究的？我对手机研究的基本结构一直都是质疑者（我）和爱好者（我的报道人）之间的对话。在这些谈话中，手机使用者同意我的分析，但他们不关心我对私密性的考察。他们向我指出：“你能看到是谁打过来的；你也不必都要接听。”他们还反驳了我把手机想得和微波炉一样的看法：我们想不出离开手机的生活。他们催我去买个手机。或许等我们把就这个问题展开的手机谈话记录整理公布之后，这个对话的答案便能全部揭晓。

这些就是教给你们的最终作业：教你们如何就具体问题实践人类学新工具的思路，并展示了进行实践的步骤。祝大家尽享有趣的生活，希望人类学的关键问题能帮助大家乐在其中。

词汇表

- 气候适应 (**acclimatization**): 个体生命过程中可逆的生理变化。参见发展型适应。(第六章)
- 涵化 (**acculturation**): 当一个人群与另一个人群发生联系后, 通常有选择性地发生部分文化变迁的过程, 这种过程有时也是被迫的。(第一章、第五章)
- 后天地位 (**achieved status**): 某人生命过程中获得的社会地位。(第七章)
- 姻亲 (**affinal kin**): 通过婚姻联系与“自我”形成关系之人。(第七章)
- 姻亲回避法则 (**affine avoidance rules**): 规定了一个已婚者的姻亲不得与谁说话或独处的文化法则。(第四章)
- 农业经济 (**agricultural economy**): 一种以固定农田为基础, 依靠大量劳力、水利、储存设施及其他物资投入的经济类型, 其产品通常包括驯化的动植物性食物、纤维作物和役畜。(第三章)
- 应用人类学, 或公共人类学 (**applied anthropology, or public anthropology**): 通过与某个雇主或社区合作, 促进或抵御某种变迁的人类学实践。(第十章)
- 人工制品 (**artifact**): 人类出于某种文化目的, 制造、改变, 或投入人力、物力的物品。(“本书的使用”)
- 先天赋予的地位 (**ascribed status**): 个人生而有之的社会地位。(第七章)
- 权威 (**authority**): 由文化产生, 由群体赋予行使的权力。参见权力。(第七章)
- 平等互惠 (**balanced reciprocity**): 在非市场化交换过程中, 带有某种平等色彩的物品或服务的交换。(第三章)
- 游群 (**band**): 在无国家社会或缺乏其他正式组织的社会中, 一个由 15—60 人组成的结构松散、并不固定的群体, 其成员通常由具有亲缘关系、一同居住或迁移的核心家庭户组成。(第三章、第七章)
- 生物-文化性 (**bio-cultural**): 人类学中对文化、人类生物性及生物物理环境互动的关注。(第六章)
- 生物适应 (**biological adaptation**): 人群以解剖学或生理学变化对环境刺激作出的回应。(第六章)
- 生物人类学 (**biological anthropology**): 研究人类体质多样性、细胞发育过程、灵长类动物、环境适应和人类进化的人类学分支。(第一章)
- 生物进化 (**biological evolution**): 一个物种当中在代际间传递的遗传变化。(第六章)
- 两足动物 (**bipedal**): 两足行走的动物。(第六章)
- 寒带 (**boreal**): 特指极地环境以南、北方森林以北的气候环境。(第四章、第六章)

新娘劳役 (bride service): 新郎婚后为岳父提供一段时期劳动的义务。(第七章)

因果联系 (causal relationship): 可能由于相互关系产生的因果联系; 在文化人类学中, 指的是某一行为、观念和事件对另一行为、观念和事件产生的影响。(第三章)

酋邦 (chiefdom): 一种建立在诸如世系或宗族等血缘群体基础上的政治组织形式, 其首领具有权力和权威等级, 而某些酋长可以继承对其亲属和其他酋长的实权。(第七章)

文明 (civilization): 由集约化食物生产支撑, 围绕大型都市中心组织起来的复杂社会, 并有管理、商业、艺术和宗教领袖上的分化。(第七章)

氏族 (clan): 一个内部成员们相信自己同为某些神话之物后代的亲属群体。参见宗族。(第七章)

阶层 (class): 建立在特权差异等级基础上的社会群体, 这些特权通常为对有价值资源 (比如财富) 的控制权。(第七章)

旁系亲属 (collateral kin): 与“自我”共有一些祖先, 但属于不同支系的人们, 比如表亲。(第七章)

并列联系 (collateral relationship): 指的是从整体性视角来看, 文化要素之间具有共同源头的联系类型。(第三章)

商品化 (commercialization): 随着人们以往通过市场之外馈赠、以物易物和仪式奉献的物品和服务数量日益增长, 对这些物品和服务给予市场价格的过程。(第三章)

内涵 (隐含或相关的意义) (connotation [connotative or associated meaning]): 除了字面意思外, 与某词或某短语相关的弦外之音。(第八章)

询问人, 即报道人 (consultants, or informants): 与人类学家分享其对本文化信息的人们。(“本书的使用”)

背景关系 (contextual relationship): 作为更大整体的一部分的联系; 在文化人类学中指的是, 将某一行为、观念和事件当做更大的机制、地区或历史的一部分而联系在一起思维方式。(第三章)

公会型宗族 (corporate lineage): 一个建立在用亲属和集体方式来控制盈利性财产的经济基础之上的大型、正式社会结构。参见宗族。(第七章)

印证、即三重证据法 (corroboration, or triangulation): 用一个以上视角、报道人或证据类型对研究主题展开讨论, 并将研究结果调整到更佳位置或更有效发现的方法。(第九章)

宇宙观 (cosmology): 对宇宙知识或宇宙结构的一种理论认识。(第三章)

世界主义 (cosmopolitanism): 以世界公民为己任, 不囿于一种文化或一个民族的态度和行为方式。(第十章)

交表亲 (cross-cousin): 你母亲兄弟或你父亲姐妹的子女。参见平表亲。(第七章)

横向分析 (cross-sectional analysis): 通过比较同一群体或地区中相同事物的不同变化来研究文化变迁的方法。(第五章)

文化适应 (cultural adaptation): 人类习得的行为和观念随着人群对环境刺激的回应发生文化变迁的过程。(第六章)

文化人类学 (cultural anthropology): 是对人群之间思想和行为异同之处的描述与解释。也

是对其他人类的生活的阐释和悦纳。（“本书的使用”）

文化共识模型 (cultural consensus modeling)：这是一个对无法实际接触的客观现象进行评估的标准统计模型，方法是通过对十个以上报道人进行调查，比较他们对该现象的认识。（第九章）

文化建构 (cultural construct)：一个群体建立的对事实的共有观念模式。（第一章）

文化预设 (cultural presuppositions)：在一个沟通行为中说话人与听众之间预设的知识背景。参见内涵。（第八章）

文化相对主义 (cultural relativism)：一种承认文化价值观和文化标准差异，并将其视作研究主题而非文化互动之障碍的思维方式。（第十章）

文化 (culture)：一群人通过习得，对所作所为和每件事物的意义的共有认识。（第一章）

文化震撼 (culture shock)：与另一种文化经历不断的漫长互动后，产生的不适应的社会心理应激症状。（第二章、第十章）

德尔菲法 (Delphi method)：一种研究未来的方法，目的是促进某一文化的“专家”和领袖们全面讨论他们的问题和机遇，以及当前发生的文化变迁及其应对方法。（第五章）

发展 (development)：让一个社会的经济及其他文化方面与美、日这类工业国家更好接轨的直接变迁。（第五章）

发展型适应 (developmental adaptation)：个体在一生中发生的不可逆的生理变化。参见气候适应。（第六章）

对话性 (dialogic)：把人类学研究、报告文化的方式比作对话形式——也就是，强调文化发现的对话本质，以及报道人在创造文化描述时的角色。（第十一章）

对话 (dialogue)：与我们所观察文化的代表进行交谈，不要把他们视作研究对象，而要将其视为研究的合作者，让他们发出自己的声音，而不是用改动、阐发和解读“代言”他们。（第十一章）

传播 (diffusion)：一个社会群体从另一个社会群体中借用、移入文化实践或观念。（第四章、第五章）

直接传播 (direct diffusion)：有目的地向接受一方的文化传递新文化事物。（第五章）

劳动分工 (division of labor)：个体在经济责任活动中专门化的程度。（第三章）

嫁妆 (dowry)：新娘家庭在结婚时交给新郎家庭的财富。（第三章）

漂变 (drift)：长期的文化渐变，有时连社会成员也没有察觉到。（第五章）

机能障碍 (dysfunctional)：无用、有害，或阻碍生产。参见适应不良。（第十章）

生态经济学 (ecological economics)：对经济体系与环境系统相互影响方式的研究。（第三章）

经济人类学 (economic anthropology)：对经济观念与实践和文化其他方面联系方式的研究。（第三章）

经济 (economy)：与一个社会所需物品和服务的生产、分配及消费有关的共有的观念和实践。（第三章）

平等主义 (egalitarian)：形容一个社会的关系里，成员个人之间除世代和性别的差异外，不

- 存在地位或权威的差别。参见等级制社会结构。(第七章)
- 嵌入性 (**embeddedness**): 一项人类行为同时楔入诸如亲属关系、政治、宗教或经济等多种文化机制的程度。(第三章)
- 主位 (**emic**): 来自 **phonemics**, 指用参与者的角度、局内人或文化参与者的视角来进行观察; 强调参与者的语言中认为重要的事物。参见客位、音位学。(第四章)
- 濡化 (**enculturation**): 习得一种文化的过程。(第一章)
- 地方性传染病 (**endemic diseases**): 在某个人群中肆虐, 令少年早夭或降低成人生育力进而限制人口结构的疾病。(第六章)
- 入场许可 (**Entrée**): 从具有影响力的机构或被研究社区那里, 获得进入调查地点进行研究的许可。(第二章)
- 伦理相对主义 (**ethnical relativism**): 这是相对主义的严格标准, 即不能用该文化以外的道德标准来判断异文化。参见文化相对主义。(第十章)
- 族群标志 (**ethnic flags**): 族群成员为将自己与其他群体区分开来, 有意呈现的一些文化差异。(第一章)
- 族群 (**ethnic group**): 一个社会中, 依靠宗教、语言、共同起源和古老传统等亚文化维系的群体。(第一章)
- 民族性 (**ethnicity**): 某人对一个族群的认同和参与。(第一章)
- 民族中心主义 (**ethnocentrism**): 只用自己本文化的价值和标准来判断其他文化。这是文化相对主义的对立面。(第十章)
- 民族文化灭绝 (**ethnocide**): 一种文化的消亡, 可能伴随实践该文化人口之消亡。(第五章)
- 民族创始 (**ethnogenesis**): 一种新文化的形成。(第五章)
- 民族志现状 (**ethnographic present**): 文化人类学家通常将某些文化固化在过去某一特殊时代的做法。(第五章)
- 民族志 (**ethnography**): 对一种文化的文字描述, 这种描述通常建立在参与观察的基础之上。(第一章)
- 民族史 (**ethnohistory**): 指对一种文化在某一时期内历史的研究, 或重建一种已经消逝的文化在过去的某段历史。(第五章)
- 民族语言学 (**ethnolinguistics**): 对语义域的研究。参见语义域。(第八章)
- 民族语义学 (**ethnosemantics**): 通过对语言使用者指称社会诸方面或世界的词汇意义之考察, 描绘出他们对社会诸方面和世界的分类的研究方法。参见语义域。(第二章)
- 客位 (**etic**): 来自 **phonetics**。指用比较者的角度来观察、描述一种文化; 强调从跨文化比较视角发现的有趣事物, 并用跨文化领域中的词汇来进行讨论。参见主位、音位学。(第四章)
- 异族通婚 (**exogamy**): 与亲属群体之外某人结婚的文化方式或要求。(第七章)
- 驻外人员 (**expatriates**): 住在某国的非本国公民。(第十章)
- 扩大家庭 (**extended family**): 由父母和至少一名已婚子女及其配偶和子女构成的群体。(第七章)
- 扩大家庭家户 (**extended family household**): 至少由两对有亲属关系的已婚夫妇共同组成的

家户。(第三章)

溺杀女婴 (**female infanticide**): 有选择性地溺死新生女婴。(第四章)

采猎经济 (**foraging economy**): 一种依靠采集野生作物和狩猎野生动物的经济方式; 有时被称作“狩猎与采集”。(第三章)

正式社会结构 (**formal social structure**): 一种相对稳定、具有明确具体地位和角色关系的社会结构。(第七章)

兄弟共妻 (**fraternal polyandry**): 几兄弟共娶一个妻子的文化方式。参见一夫多妻。(第四章)

世系表 (**genealogy**): 收集信息, 建立亲属关系表的研究方式。该术语通常也指代绘制亲属关系表的成果。(第二章)

慷慨互惠 (**generalized reciprocity**): 慷慨馈赠物品和服务, 不期待直接针对于此的回馈。(第三章)

泥土占卜 (**geomancy**): 从地面物体的排列位置阐释好运的卜卦(占卜)行为。(第三章)

全球化 (**globalization**): 各个社会通过贸易、交流、企业和政府结构, 以及旅行卷入更频繁互动的变迁过程。(第一章、第五章)

全球在地化, 即本土化 (**glocalization, or indigenization**): 一个群体通过重塑、重新解释、抗拒或试图掌控全球化当地表征, 导致的文化变迁过程。(第五章)

成为土著 (**going native**): 指个体在跨文化情境中, 与家庭或本文化失去联系, 并认同了研究对象之文化的情况。参见反向的民族中心主义。(第十章)

头人 (**headman**): 群体认同的游群首领; 从跨文化比较视角来说, 即权力最少的一类政治首领。(第三章)

等级制社会结构 (**hierarchical social structure**): 某些成员地位和权力高于其他成员的社会结构。(第七章)

整体观 (**holism**): 文化人类学中把观念与行为当做更大文化体系中相关要素来看待的方式, 这些更大体系包括一种文化, 甚或互动文化组成的共同体。(第三章)

整体性 (**holistic**): 将所研究现象视为更大体系(进程)、机制、地区、文化或历史趋势中相关部分之组成的思维方式。(第三章)

园圃经济 (**horticultural economy**): 一种基于不靠农具、徒手种植粮食作物的经济方式; 有些会豢养家畜, 有些则兼营采猎。(第三章)

家户 (**household**): 在同一间住所作息、煮食的一群人。(第三章)

文化人类学的人文主义方面 (**humanistic approach to cultural anthropology**): 除了解释之外, 致力于对另一种生活的理解、参与, 以及悦纳、捍卫、评价或保护。(“本书的使用”)

次血统 (**hypodescent**): 孩子的种族随双亲中种族地位较低那个而定的文化法则。(第一章)

假设 (**hypotheses**): 从理论解释中获得的预测性的、可检验的经验命题。参见理论。(第九章)

内隐文化 (**implicit culture**): 文化参与者通常熟视无睹的文化层面或文化要素。(第五章)

本土化 (**indigenization**): 参见全球化。(第五章)

溺婴 (**infanticide**): 溺杀新生儿。参见溺杀女婴。(第六章)

报道人, 即询问人 (**informants, or consultants**): 与人类学家分享其对本文化信息的人们。
(“本书的使用”、第二章)

阐释性 (**interpretive**): 在人类学中, 形容对人类行为、表述和人工制品所表达意义的研究。
(第八章)

反向的民族中心主义 (**inverted ethnocentrism**): 认为本文化低于所处异文化的情绪。参见民族中心主义。(第十章)

迭代 (**iteration**): 通过重复观察获得可靠的一致性的结果, 因此增进了对所发现事实有效性的信心。(第九章)

关键报道人 (**key informants**): 那些见闻广博、知道如何解释其自身文化, 并愿与田野工作者分享的个人。(第八章)

关键场景 (**key scenario**): 神话、传说和言谈中的典型事件和人物, 他们作出了文化上认为正确、重要, 乃至成功的行为。(第八章)

称呼亲属称谓 (**kin term of address**): 某人在称呼亲属时使用的称谓。(第三章)

相关亲属称谓 (**kin term of reference**): 某人在确定其他人与其亲属关系时使用的称谓。该称谓可以用来回答“那人是你什么人?”的问题。(第三章)

宗族 (**lineage**): 可追溯到同一祖先的亲属群体。参见氏族。(第七章)

直系亲属 (**lineal kin**): “自我”之上或之下的直系血亲, 例如女儿或祖父。(第七章)

线性思维 (**linear thinking**): 用比如“A 导致 B, B 导致 C”这样简单因果联系来解释原因的思维方式; 与系统性思维相对。(第三章)

字面意思、即所示意思 (**literal, or manifest meaning**): 最主要、最明显的意义, 该意义包括对每个要素表面意义的如实解释。与内涵或隐喻相对。(第八章)

长时段研究 (**longitudinal study**): 不断访问一个社会, 通过“掠影”式的民族志进行比较, 揭示当地人实践与观念中的趋势、所失与所得。(第四章)

巫术 (**magic**): 认为个人的超自然力会影响自然世界的信仰。(第八章)

巫术仪式 (**magical ritual**): 用正式的象征性行为有意识地作用于个人超自然力量, 进而产生实际效果的仪式。参见仪式。(第八章)

适应不良 (**maladaptive**): 加剧生存几率下降的情况。参见文化适应。(第十章)

市场 (**market**): 一种物品和服务的分配方式, 它会用任意交换媒介——可以是铜棒、布匹, 或钱——确定物品和服务的价值, 并为其交换其他东西提供了场所。(第三章)

母系氏族 (**matrilineal clan**): 通过母系计算世系并将起源追溯到某位神话祖先的后裔群体。参见母系社会。(第七章)

母系社会; 母系 (**matriliny; matrilineal**): 是指子女属于母亲所在氏族, 而非父亲所在氏族的

继嗣法则。(第二章、第四章)

从妻居 (**matrilocal residence**): 规定新婚夫妇和新娘的亲戚同住或住在左近的婚后居住法则。(第三章)

隐喻联系 (**metaphorical relationship**): 指的是从整体性视角来看, 用一种符号象征另一种符号的联系类型。(第三章)

隐喻 (**metaphors**): 通过把某一事物“比作”另一事物, 扩大了词语或短语的意义。(第八章)

方法论的相对主义 (**methodological relativism**): 指好的科学方法, 要秉持将道德判断和经验(事实)陈述区别对待的态度。参见文化相对主义、伦理相对主义。(第十章)

转喻 (**metonyms**): 用部分代替整体, 转换了词语或短语的意义。(第八章)

种族通婚 (**miscegenation**): “跨种族”通婚。(第七章)

一夫一妻制, 一夫一妻 (**monogamous, monogamy**): 同时只与一位配偶保持婚姻关系。(第三章、第四章)

发病率 (**morbidity**): 疾病在一个人群中发生的频率。(第六章)

多因子的 (**multifactorial**): 指同时受到一个以上因素的影响。(第三章)

神话 (**myth**): 一种通常结合了超自然的人物、行为和事件的叙述, 表达了大众对自然与社会的观念。(第八章)

同名 (**namesake**): 以他人名字为小孩命名的方式建立的关系, 这里的他人通常是核心家庭之外的亲戚。(第七章)

自然实验 (**natural experiment**): 自然形成的研究情景, 该场景实现了对各变量的系统控制, 而这在脱离观察者介入的情况下通常很难实现。(第九章)

自然性 (**naturalistic**): 形容人类学家倾向于通过观察人类在最少外来干预下的活动, 来研究文化的方式。与实验性相对。(第二章)

消极互惠 (**negative reciprocity**): 巧取豪夺, 使一方在交换中的收益建立在另一方的损失上, 与慷慨互惠相对。(第三章)

核心家庭 (**nuclear family**): 由父母和未婚子女组成的家庭群体。(第七章)

核心家庭家户 (**nuclear family household**): 只有一对已婚夫妇(可能有孩子, 但基本没有其他亲属)的家户。(第三章)

客观性 (**objectivity**): 能不受个人和文化背景影响, 直接洞悉真实的能力。(第九章)

炫耀性消费 (**ostentatious consumption**): 把展现财富作为表明或取得社会地位的方式。(第四章)

过度消耗 (**overconsumption**): 以自然无法承受的数量和比率来生产和消费物品和服务, 而废弃物也无法回收。(第三章)

多因素决定 (**overdetermined**): 实际的因素超过了导致某事物发生所需因素的数量。(第三章)

平表亲 (**parallel cousin**): 你父亲兄弟或你母亲姐妹的子女。参见交表亲。(第七章)

- 参数 (parameters)**: 对某些群体或现象的统计参量。(第五章)
- 论释 (paraphrase)**: 对意义所作的复述,使之比原版更易于理解,但内容往往长度增加,文辞有失雅致。(第八章)
- 参与观察 (participant observation)**: 一种尽量参与研究社区日常生活,以便了解如何做事、如何说话,以及生活各部分如何相互衔接的研究方法。(第二章)
- 族长制 (patriarchal)**: 指男性掌控公共生活领域(政治、经济、宗教),而且常常在私人领域(家庭、家户)中也有合法权力的社会组织。(第二章)
- 父系宗族 (patrilineal lineages)**: 通过男性计算世系,可以追溯到同一位祖先的亲属群体。具有亲属关系的男性通常一同生活、劳作。(第七章)
- 父系嫡长子继承制 (patrilineal primogeniture)**: 父亲将遗产传给头生子的继承方式。参见父系社会。(第七章)
- 父系社会; 父系 (patriliny, patrilineal)**: 是指子女属于父亲所在氏族,而非母亲所在氏族的继嗣法则。(第二章)
- 从父居扩大家庭 (patrilocal extended family)**: 一对已婚夫妇与他们已婚儿子们家庭组成的大家庭。(第六章)
- 从夫居 (patrilocal residence)**: 新婚夫妇和新郎的父亲同住或住在左近的婚后居住法则。(第三章)
- 音位 (phoneme)**: 语言使用者赋予意义的最小声音单位。(第八章)
- 音位学 (phonemics)**: 确定并分析一种语言中最小的具有意义的声音单位的研究。(第四章)
- 语音学 (phonetics)**: 对人类语言所有发音的描述和分类工作。(第四章)
- 政治经济 (political economy)**: 对经济行为与权力关系相互影响方式的研究。(第三章、第七章)
- 政治化 (politicization)**: 将地方和地区社会群体的权力,转移到中央官僚体系之下。(第三章)
- 一妻多夫 (polyandry)**: 允许一个女子同时嫁给一个以上丈夫的文化方式。参见兄弟共妻。(第四章)
- 一夫多妻 (polygyny)**: 允许一个男子同时拥有一个以上妻子的文化方式。(第四章)
- 婚后居住法则 (postmarital residence rule)**: 新婚夫妻该与哪些亲属合住的文化规则。(第三章)
- 产后性禁忌 (postpartum sex taboos)**: 在产后某一段内禁止性交。(第六章)
- 权力 (power)**: 影响他人观念和行为、制定群体议程并且控制人类和其他资源的能力,有可能具有权威。(第七章)
- 灵长类 (primates)**: 对猴、猿、人与原猴类的生物学分类。(第六章)
- 过程联系 (processual relationship)**: 指的是从整体性视角来看,几种文化特征共同参与文化变迁过程的联系类型。(第三章)
- 人际距离学 (proxemics)**: 分析人们在沟通和社会交往时是怎样利用空间的研究方法。(第二章)
- 公共人类学, 即应用人类学 (public anthropology, or applied anthropology)**: 与一个客户或

社区合作，致力于促成或阻止变迁的人类学研究。（第十章）

Q 模式分析 (Q-mode analysis)：通过不同文化中常见特征的数量对文化进行比较的方式。（第四章）

种族 (race)：文化建构的按照随意挑选的体质特征将人类分为不同群体的分类。（第一章）

种族主义 (racism)：认为种族群体之间事实上或莫须有的差异，表明有些群体高于其他人的观念。（第一章）

等级 (rank)：权力差别不大的社会地位差别。参见**地位**。（第七章）

亲和力 (rapport)：民族志研究者与研究群体之间相互理解的程度，比如知道民族志研究者是谁，她/他在社群中做什么。（第二章）

互惠 (reciprocity)：不把物品和服务当做市场交易对象，而是作为礼物或交换物分送的做法。（第三章）

再分配 (redistribution)：将物品汇集到诸如酋长或收税人之类某个焦点人物，随后由他分派的做法，这些财富通常会返还到交纳者手里。（第三章）

还原主义 (reductionism)：把一个问题简化为少数可以观察、控制的因素或变量来看待的步骤。（第三章）

反身性 (reflexive)：形容一种同时意识到，自己和本文化在研究他者和异文化的过程中相互影响又相互改变的自我意识。（第九章）

重新诠释 (reinterpretation)：从借用观念到改变观念的文化变迁过程。参见**文化融合**。（第五章）

相对性 (relativistic)：把对另一种文化的判断限制在致力于理解该文化的范围。承认只有在在一个民族本文化历史和文化的范畴内才能对该文化进行判断。最严格的相对性标准认为，不存在放诸四海而皆准的判断异文化的标准。（第一章、第十章）

响应效应 (response effects)：受访者、研究者和环境之间的互动对访谈数据造成的影响。（第二章）

反向文化震撼 (reverse culture shock)：文化旅行者回到他/她称为“家”的社会、文化场景时，体验到的一种“找不到方向”和“若即若离”的感觉。参见**文化震撼**。（第十章）

复兴运动 (revitalization movement)：强调必须改变信徒信仰的文化变迁运动，通常由一个卡里斯玛式的领袖领导，宣称具有引领人们走出困境、揭开世界崭新一页的能力。（第五章）

过渡仪式 (rite of passage)：改变参与者，赋予参与者一种新地位的仪式事件。参见**仪式**。（第十章）

颠覆仪式 (rites of reversal)：对文化上正常或恰当的事情进行颠倒的仪式。（第四章）

仪式 (ritual)：由象征行为、表达方式，以及表达对重要真理之信仰的物体所组成的正式行为。（第八章）

R 模式分析 (R-mode analysis)：通过分辨共有某些文化特征的文化，来比较这些特征的方式。（第四章）

角色 (roles): 人们处在某个具体地位时, 行为对应的义务或行为规范, 特指与具有其他社会地位之人互动的规则。(第七章)

根隐喻 (root metaphor): 一种不断激发听者激情的隐喻, 它可以出现在多种背景之下, 在社会和文化中具有深远影响。参见隐喻。(第八章)

规模 (scale): 选择用来调查一个社会或文化组织的分析层面。(第三章)

情景模型 (scenario): 在未来研究中, 按照当前趋势对各种状况如何发展的预想。(第五章)

文化人类学的科学方面 (scientific approach of cultural anthropology): 用采集的信息来检验对文化现象的解释能否放诸四海而皆准。“本书的使用”

科学方法 (scientific method): 对可检验的经验命题(我们称之为假设)进行步骤严谨的检验, 将其与具有广泛解释性的结论(我们称之为理论)联系起来的过程。(第九章)

二重民族中心主义 (secondary ethnocentrism): 采纳了研究对象的偏见。参见民族中心主义。(第十章)

语义差异法 (semantic differential): 一项从心理学和语言学借用的, 对说话人赋予词汇内涵进行定量分析的调查工具。参见内涵, 语义域。(第十章)

语义域 (semantic domain): 词语组成相关含义的模式, 这种模式揭示了说话人的思维方式。参见民族语言学。(第八章)

语义学 (semantics): 指对词义和句意的分析。(第八章)

劳动性别分工 (sexual division of labor): 男人与女人在承担经济责任时专门化的程度。(第三章)

社会结构 (social structure): 指一个社会群体中较为稳定的角色、地位组成。(第七章)

社会-结构性 (social-structural): 对一个群体中社会角色、地位构成的稳定关系模式的关注。(第七章)

社会 (society): 一群按照社会关系组织起来, 履行某些诸如觅食、防御或抚养孩子等一类职责的人群。(第一章)

社会语言学 (sociolinguistics): 揭示语言如何表达和影响社会关系、社会行为和结构的研究。(第八章)

社会-自然系统 (socio-natural system): 形容某一人群与其所创造的“自然”相互适应的文化生态系统。(第六章)

国家 (state): 建立在强有力中央政府基础上的政治组织形式, 该政治组织有可能(或并不)以亲属为基础, 但具有对其成员大部分生活方面行使权力的权威。(第七章)

地位 (statuses): 由权威、特权、职责, 有时甚至是声望和头衔确定的人们在社会结构中的位置。(第七章)

刺激传播 (stimulus diffusion): 未受文化实践者影响只发生观念移植, 而接收者仅从观念中获得文化实践启发的传播。(第五章)

适应策略 (strategy of adaptation): 让一个物种或文化在环境刺激下生存并发生变迁的一系列行为。(第六章)

亚文化 (subculture): 一个较大社会中一些群体独特的共有认识。(第一章)

主体性 (subjectivity)：从个人或不同文化视角对事实的阐释。(第九章)

符号 (symbol)：使用者任意为之赋予了意义的声音、物体、观念、图像或行为。(第一章、第八章)

文化融合 (syncretism)：对文化要素的重新组合，将它们与其他文化特征组合，有选择地去掉一些要素，改变突出的重点的文化借用方式。参见重新诠释。(第五章)

语法 (syntax)：词语在诸如句子这类较长表述中的排列。(第八章)

体系 (system)：各部分之间具有相互影响关系的现象。(第一章)

系统关系 (systemic relationship)：一个系统中各部分互动反馈的网络。(第六章)

技术-经济 (techno-economic)：在考察一个文化所谓物品和服务的生产、分配和消费时，对工具和生产者的关注。(第三章)

从子女得名制 (teknonymy)：通过她/他与其他亲属的关系来称呼，如“强尼他妈”。(第八章)

现世中心主义 (tempocentric)：认为历史上某一时期是“常态”、最好或永恒的；无法设想过去或未来与现在可能的差异。参见民族中心主义。(第五章)

时间性 (temporal)：人类学中的一种历史或进化视角，用来描述事件的组织进程和解释过程。(第五章)

主题联系 (thematic relationship)：指的是从整体性视角来看，文化实践或观念在内容、形式或价值观念上围绕某一常见主题产生关系的联系类型。(第九章)

理论 (theory)：解释性概括。(第九章)

部落 (tribe)：由居住关系和较大血缘群体成员关系组成的社会组织，通常有千余人。参见宗族、氏族。(第七章)

有效性 (validity)：对事实的有效测量、预测或呈现。(第九章)

价值观 (values)：对何为好、何为该做，以及何为不好和错误的共有认识。定义正确行为和生活目标的文化标准。(第一章、第十章)

世界观 (worldview)：对现实之观点、价值观和态度的总和。(第八章)

参考书目

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing Against Culture." In *Recapturing Anthropology*, ed. Richard Fox, 137–62. Santa Fe, NM: School for Anthropological Research.
- . 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104(3): 783–90.
- Agar, Michael. 1996. *The Professional Stranger*, 2nd ed. San Diego, CA: Academic Press.
- Akroyd, W. R. 1930. "Beriberi and Other Food Deficiency Diseases in Newfoundland and Labrador." *Journal of Hygiene* 30: 357–86.
- American Anthropological Association. 2002. "Preface for El Dorado Task Force Papers." www.aaanet.org/edtf/final/preface/htm, accessed January 2005.
- Anderson, Barbara Gallarin. 1992. *First Fieldwork*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Anderson, J. R., and Schooler, L. J. 1991. "Reflections of the Environment in Memory." *Psychological Science* 2: 396–408.
- Arens, William. 1981. "Professional Football: An American Symbol and Ritual." In *The American Dimension: Cultural Myths and Social Realities*, 2nd ed., eds. William Arens and Susan Montague, 3–14. Sherman Oaks, CA: Alfred Publishing Co.
- Ayres, Barbara. 1967. "A Cross-Cultural Study of Pregnancy Taboos." In *Cross Cultural Approaches*, ed. Clellan S. Ford, 111–25. New Haven, CT: HRAF Press.
- Ballantine, Betty, and Ian Ballantine, eds. 2001. *The Native Americans: An Illustrated History*. North Dighton, MA: JG Press (World Publications).
- Barrett, Richard A. 1991. *Culture and Conduct: An Excursion in Anthropology*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth.
- Barth, Fredrik. 1998. orig. 1968. *Ethnic Groups and Boundaries*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Barton, Allen. 1969. *Communities in Disaster*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bates, Daniel G. 2005. *Human Adaptive Strategies: Ecology, Culture, and Politics*, 3rd ed. Boston: Pearson Education.
- Bates, Daniel, and Elliot M. Fratkin. 1999. *Cultural Anthropology*, 2nd ed. Boston: Allyn and Bacon.
- Bennett, John. 1993. *Human Ecology as Human Behavior*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Berlin, Brent, and Paul Kay. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Bernard, H. Russell. 2002. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative*

- Approaches*. 3rd ed. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Berreby, David. 1996. "Bushed: Fieldwork Memoirs Are a Litany of Complaints, So Why Don't Anthropologists Just Stay Home?" *The Sciences*, July/August, 41–46.
- Berremen, Gerald D. 1968. "Ethnography: Method and Product." In *Introduction to Cultural Anthropology*; ed. James A. Clifton, 337–73. Boston: Houghton Mifflin.
- Bickerton, Derek. 1996. *Language and Human Behavior*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Bird, S. Elizabeth, and Carolena Von Trapp. 1999. "Beyond Bones and Stones." *Anthropology Newsletter* December: 9–10.
- Boas, Franz. 1948. *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan.
- Bodley, John. 2001. *Anthropology and Contemporary Human Problems*, 4th ed. Mountain View, CA: Mayfield.
- Bogin, B. A. 1988. *Patterns of Human Growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohannan, Laura. 1954. *Return to Laughter* (under the name Elenore Smith Bowen). New York: Harper & Brothers.
- . 2006. "Shakespeare in the Bush." In *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*; 11th ed., eds. James Spradley and David W. McCurdy, 35–44. Needham Heights, MA: Allyn and Bacon.
- Bolin, Ann, and Patricia Whelehan. 1999. *Biocultural Perspectives on Human Sexuality*. Albany, NY: SUNY Press.
- Bonvillain, Nancy. 2003. *Language, Culture, and Communication: The Meaning of Messages*, 4th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Boyd, Robert, and Peter Richerson. 2005. *The Origin and Evolution of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Breitborde, L. B. 1997. "Anthropology's Challenge: Disquieting Ideas for Diverse Students." In *The Teaching of Anthropology*; eds. Kottak et al., 39–44. Mountain View, CA: Mayfield.
- Brenner, Suzanne. 2001. "Why Women Rule the Roost: Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-Contol." In *Gender in Cross-Cultural Perspective*, 3rd ed., eds. Caroline Brettell and Carolyn Sargent, 135–56. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brody, Hugh. 1981. *Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- . 2000. *The Other Side of Eden: Hunters, Fanners, and the Shaping of the World*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Brown, Roger, and Marguerite Ford. 1961. "Address in American English." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 62: 375–85.
- Buchbinder, Georgeda. 1977. "Nutritional Stress and Post Contact Population Decline among the Moring of New Guinea." In *Malnutrition, Behavior, and Social Organization*, ed. L. S. Greene, 109–41. New York: Academic Press.

- Caldwell, Joseph, and Robert L. Hall, eds. 1964. "Hopewellian Studies." *Illinois State Museum Scientific Papers* 12.
- Campbell, Bernard. 1995. *Human Ecology*, 2nd ed. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Campbell, Joseph. 1972. *Myths to Live By*. New York: Viking.
- Carlson, Allan. 2003. *The Family in America: Searching for Social Harmony in the Industrial Age*. Somerset, NJ: Transaction Publishers.
- Carneiro, Robert L. 2000. *The Muse of History and the Science of Culture*. New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Carroll, Lewis. 1990. *More Annotated Alice*, notes by Martin Gardner. New York: Random House.
- Casey, George J. 1971. *Traditions and Neighbourhoods: The Folk-life of a Newfoundland Fishing Outport*. Master of Arts Thesis, Memorial University of Newfoundland.
- Cashdan, Elizabeth. 2001. "Ethnic Diversity and Its Environmental Determinants: Effects of Climate, Pathogens, and Habitat Diversity." *American Anthropologist* 103(3): 968–91.
- Casteneda, Carlos. 1974. *Tales of Power*. New York: Simon and Schuster.
- Caughy, John. 2002. "How to Teach Self-Ethnography." In *Strategies in Teaching Anthropology*, 2nd ed., eds. Patricia C. Rice and David W. McCurdy, 174–80. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Chagnon, Napoleon A. 1997. *Yanomamo*, 5th ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Chambers, Eric Karl, and Reed Stevens. 2003. "Stuck in Nacirema: How Students and Professors Interpret Ethnographic Film." *General Anthropology Bulletin* 9(2): 1.
- Chernela, Janet M. 1982. "Indigenous Forest and Fish Management in the Uaupes Basin of Brazil." *Cultural Survival Quarterly* 6(2): 17–18.
- Chiseri-Strater, Elizabeth, and Bonnie Stone Sunstein. 1997. *Fieldworking: Reading and Writing Research*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Chomsky, Noam. 1988. *Language and the Problem of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 1994. *The Human Language Series 2*, G. Searchinger. New York: Equinox Films/Ways of Knowing.
- Churton, Tobias. 2005. *Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Coast Learning Systems with KOCE/Hunrington Beach. 1983. "Black Indians of New Orleans." In *Faces of Culture* video telecourse. Distributed by PBS Adult Learning Service.
- Coe, Michael D. 2005. *Angkor and Khmer Civilization*. New York: Thames and Hudson.
- Cohen, Jeffrey H. 2003. "Anthropologists, Methods, and What We Write About What We Do." *American Anthropologist* 105(4): 20.
- Cohen, Mark N. 1989. *Health and the Rise of Civilization*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Collier, Jane, Michelle Rosaldo, and Sylvia Yanagisako. 1982. "Is There a Family? New Anthropological Views." In *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, eds. B. Thorne and

- M. Yalom, 25–39. New York: Longman.
- Conklin, Beth. 2003. "Speaking Truth to Power." *Anthropology Newsletter* 44(2).
- Cooper, Geoff, Nicola Green, and Richard Harper, eds. 2006. *The Mobile Society*. New York: Berg/
New York University Press.
- Crane, Julia, and Michael Angrosino. 1992. *Field Projects in Anthropology: A Student Handbook*, 3rd ed. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Crapanzano, Vincent. 1986. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description." In *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford and George Marcus, 51–76. Berkeley: University of California Press.
- Crosby, Alfred, and Donald Worster. 1986. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900–1900*, 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy. 1995. "What Do You Think You're Doing?" *Anthropology Newsletter* 36(7): 1, 4.
- . 1999. "Culture Is Not Everything." In *Anthropological Theory in North America*, ed. E. L. Cerroni-Long, 85–103. Westport, CT: Bergm and Garvey.
- Daniels, Cora Linn Morrison. 1971, orig. 1903. *Encyclopedia of Superstition, Folklore, and the Occult Sciences of the World*. Detroit: Gale Research.
- Dannhaeuser, Norbert. 2004. *Chinese Traders in a Philippine Town: From Daily Competition to Urban Transformation*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Darian-Smith, Eve. 2004. *New Capitalists: Law, Politics, and Identity Surrounding Casino Gaming on Native American Land*. Belmont, CA: Thomson/Wadsworth.
- Deloria, Jr., Vine. 1969. *Custer Died for Your Sins*. New York: Macmillan.
- Denbow, James R., and Edwin N. Wilmsen. 1986. "Advent and Course of Pastoralism in the Kalahari." *Science* 234: 1509–14.
- Dettwyler, Katherine. 1994. *Dancing Skeletons: Life and Death in West Africa*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- DeVore, Sally, and Thelma White. 1978. *The Appetites of Man*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Diamond, Jared M. 1997. *Guns, Germs, and Steel*. New York: W. W. Norton.
- . 2005. *Collapse: How Societies Fail or Succeed*. New York: Viking.
- Douglas, Mary, and Aaron Wildavsky. 1983. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Douglas, Mary. 1968. "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception." *Man*, n.s., 3(3): 361–76.
- Downs, R. E., D. O. Kerner, and S. Reyna, eds. 1991. *The Political Economy of African Famine*. Philadelphia: Gordon and Breach.
- Dubbs, Patrick J., and Daniel D. Whitney 1980. *Cultural Contexts: Making Anthropology Personal*. Boston: Allyn and Bacon.
- Dubos, Rene. 1998. *So Human an Animal*. New York: Transaction.
- Dumont, Jean-Paul. 1991. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking*

- Experience*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Dunbar, Robin. 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Duvignaud, Jean. 1977. *Change at Shebika*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eastman, Carol. 1997. "How Culture Works: Teaching Linguistic Anthropology as the Study of Language in Culture." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 164–72. Mountain View, CA: Mayfield.
- Eaton, S. Boyd, and Melvin Konner. 1999. "Ancient Genes and Modern Health." In *Applying Cultural Anthropology*, 4th ed., eds. Aaron Podolefsky and Peter Brown, 63–66. Mountain View, CA: Mayfield.
- Edgerton, Robert. 1992. *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York: Free Press.
- Ember, Melvin, and Carol R. Ember. 1997. "Science in Anthropology." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 29–33. Mountain View, CA: Mayfield.
- Farb, Peter, and George Armelagos. 1980. *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*. New York: Pocket Books.
- Feldman, M.W., and L. L. Cavalli-Sforza. 1989. "On the Theory of Evolution under Genetic and Cultural Transmission with Application to the Lactose Absorption Problem." In *Mathematical Evolutionary Theory*, ed. M. W. Feldman, 145–73. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Female Genital Cutting Education and Networking Project. 2003. www.fgmnetwork.org, accessed February 16, 2004.
- Ferguson, R. Brian. 2000. "A Savage Encounter: Western Contact and the Yanomami War Complex." In *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*, eds. Brian Ferguson and Neil L. Whitehead, 199–227. Santa Fe, NM: SAR Press.
- Ferrar, Ann. 2000. *Hear Me Roar: Women, Motorcycles, and the Rapture of the Road*, 2nd ed. North Conway, NH: White-horse Press.
- Fifi'I, Jonathan. 1989. *From Pig Theft to Parliament: My Life Between Two Worlds*. Roger Keesing, ed. and trans. Honiara: University of South Pacific and Solomon Islands College of Higher Education.
- Firescone, Melvin. 1967. *Brothers and Rivals: Patrilocality in Savage Cove*. St. John's, NF: Institute of Social and Economic Research.
- Fischer, Michael and Mehdi Abedi. 2002. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Fischer, Michael. 1997. "Interpretive Anthropology." In *Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas Barfield, 263–65. Oxford: Blackwell.
- Fish, Jeffery. 1995. "Mixed Blood." *Psychology Today*, 28(6): 55–63.

- Fluehr-Lobban, Carolyn, ed. 2002. *Ethics and the Profession of Anthropology*, 2nd ed. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Foley, William A. 1997. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell.
- Foster, Phillips. 1992. *The World Food Problem: Tracking the Causes of Undernutrition in the Third World*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Franklin, Sarah. 2002. "The Anthropology of Science." In *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, ed. Jeremy MacClancy, 351–58. Chicago: University of Chicago Press.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future: Political Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar Straus and Giroux.
- Geertz, Clifford. 1973a. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." In *Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, 412–54. New York: Basic Books.
- . 1973b. "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man." In *The Interpretation of Cultures*, 33–54. New York: Basic Books.
- . 1973c. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." In *The Interpretation of Cultures*, 3–30. New York: Basic Books.
- Gephart, Robert P., Jr. 1984. "Making Sense of Organizationally-Based Environmental Disasters." *Journal of Management* 10(2): 205–25.
- Glenn, Jerome C., and Theodore J. Gordon, eds. 2003. *Futures Research Methodology Version 2.0*. CD-ROM. Washington, DC: American Council for United Nations University.
- Goldstein, Melvyn C. 1987. "When Brothers Share a Wife." *Natural History* 96(3): 38–41.
- Goodall, Jane. 1986. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gould, Stephen J.. 1996. *The Mismeasure of Man*, rev. ed. New York: Norton.
- Grahame, Kenneth. 1960, orig. 1908. *The Wind in the Willows*. New York: Scribner.
- Green, Joshua. 2004. "The Southern Cross." *Harper's Magazine* 293(2): 42–45.
- Grenfell, Wilfred. 1932. *Forty Years for Labrador*. Boston: Houghton Mifflin.
- Harper's Magazine*. 1973. "How to Tell a Friend from an Acquaintance." 247(1479): 5.
- Harris, Marvin. 1997. "Anthropology Needs Holism, Holism Needs Anthropology." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 22–28. Mountain View, CA: Mayfield.
- . 2001, orig. 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Harris, William H., and Judith S. Levey, eds. 1975. *The New Columbia Encyclopedia Illustrated*. New York: Columbia University Press.
- Harrison, Faye. 1997. "The Gendered Politics and Violence of Structural Adjustment: A View from Jamaica." In *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life*, eds. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella, 451–69. New York: Routledge.
- Hatch, Elvin. 1997. "The Good Side of Relativism." *Journal of Anthropological Research* 53(1):

- 371–81.
- Haviland, William, Harald Prins, Dana Walrath, and Bunny McBride. 2005. *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Heider, Karl. 1969. "Anthropological Models of Incest Laws in the U. S." *American Anthropologist* 71(2): 693–701.
- . 1970. *The Dugum Dani: A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. Chicago: Aldine.
- Herzfeld, Michael. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell.
- Hiatt, L. R. 1968. "Gidjingali Marriage Arrangements." In *Man the Hunter*, eds. Richard B. Lee and Irven DeVore, 165–75. Chicago: Aldine.
- Hoebel, E. Adamson. 1960. *The Cheyenne*. New York: Holt Rhinehart and Winston.
- Hoffman, Susanna M. 2005. "Katrina and Rita." *Anthropology Newsletter* 46(8): 19.
- Hoffman, Susanna M., and Anthony Oliver-Smith. 2002. *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*. Santa Fe, NM: School of American Research.
- Horst, Heather, and Daniel Miller. 2005. *The Cell Phone: An Anthropology of Communication*. Oxford: Berg Publishers.
- Howley, James. 1974, orig. 1917. *The Beothucks or Red Indians: The Aboriginal Inhabitants of Newfoundland*. St. John's, NF: Coles.
- Hu, Hsien-chin. 1948. *The Common Descent Group in China and its Functions*. New York: Basic Books.
- Hunter, David, and MaryAnn B. Foley. 1976. *Doing Anthropology: A Student-Centered Approach to Cultural Anthropology*. New York: Harper & Row.
- Ingstad, Anne Stine. 1977. *The Discovery of a Norse Settlement in America: Excavations at L'Anse aux Meadows, Newfoundland, 1961–1968*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ito-Adler, James. 1997. "Cultural Relativism." In *Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas Barfield, 98. Oxford: Blackwell.
- Jacobs-Huey, Lanita. 2002. "The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problems of Positionality, Voice and Accountability among 'Native' Anthropologists." *American Anthropologist* 104(3): 791–804.
- Jansen, Jan. 2001. *The Griot's Craft: An Essay on Oral Tradition and Diplomacy*. Somerset, NJ: Transaction Publishers.
- Jarvenpa, Robert. 1998. *Northern Passage: Ethnography and Apprenticeship among the Subarctic Dene*. Long Grove, IL: Waveland.
- Johnson, Allen. 1994. "In Search of the Affluent Society." In *Applying Cultural Anthropology*, 2nd ed., eds. Aaron Podolsfsky and Peter J. Brown, 133–40. Mountain View, CA: Mayfield.
- Jorgensen, Joseph. 1979. *Western Indians: Comparative Environments, Languages, and Cultures of*

172 *Western American Indian Societies*. San Francisco: Freeman.

- Karp, Ivan. 2001. "The Paradox of Ethnocentrism." In *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition*, 5th ed., eds. Emily A. Schultz and Robert H. Lavenda, 25. Mountain View, CA: Mayfield.
- Keesing, Felix. 1952. "The Papuan Orokaiva vs. Mt. Lamington: Cultural Shock and Its Aftermath." *Human Organisation* 11(1): 16–22.
- Keesing, Roger. 1992. "Not a Real Fish: The Ethnographer as Inside Outsider." In *The Naked Anthropologist: Tales from Around the World*, ed. Philip DeVita, 73–78. Belmont, CA: Wadsworth.
- Kemper, Robert V., and Anya Peterson Royce, eds. 2002. *Chronicling Cultures: Long-Term Field Research in Anthropology*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Kempton, Willett, James Boster, and Jennifer Hartley. 1995. *Environmental Values in American Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kluckhohn, Florence R., and Fred L. Strodtbeck. 1961. *Variations in Value Orientations*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Kondo, Dorinne. 1990. *Grafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kottak, Conrad P. 1990. *Prime-Time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture*. Belmont, CA: Wadsworth.
- . 1997a. "Introduction: The Transmission of Anthropological Culture Today." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 1–12. Mountain View, CA: Mayfield.
- . 1997b. "Central Themes in the Teaching of Anthropology." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 13–22. Mountain View, CA: Mayfield.
- . 2004. *Mirror for Humanity: A Concise Introduction to Cultural Anthropology*, 4th ed. New York: McGraw-Hill.
- Kottak, Conrad P., Jane J. White, Richard H. Furlow, and Patricia C. Rice, eds. 1997. *The Teaching of Anthropology: Problems, Issues, and Decisions*. Mountain View, CA: Mayfield.
- Kroeber, Alfred, and Clyde Kluckhohn. 1963, orig. 1953. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Krutak, Lars. 2005. "In the Realm of Spirits: Traditional Dayak Tattoo in Borneo," www.vanishingtattoo.com/borneo_tattoos_1.htm, accessed March 29, 2005.
- Kuznar, Lawrence A. 1997. *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- Lai, P. and N. C. Lovell. 1992. "Skeletal Markers of Occupational Stress in the Fur Trade: A Case Study from a Hudson's Bay Company Fur Trade Post." *International Journal of Osteoarchaeology* 2: 221–34.
- Lamphere, Louise. 2004. "The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century." *Human Organization* 63(4): 431–43.

- Lamphere, Louise, Helene Ragoné, and Patricia Zavella, eds. 1997. *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life*. New York: Routledge.
- Lassiter, Luke. 2003. "Theorizing the Local." *Anthropology Newsletter* May: 13.
- Leacock, Eleanor, and Richard B. Lee, eds. 1982. *Politics and History in Band Societies*. New York: Cambridge University Press.
- Leaf, Murray. 1975. "Baking and Roasting." In *The Nacirema: Readings on American Culture*, eds. James Spradley and Michael Rynkiewich, 19–20. Boston: Little, Brown.
- Lee, Richard B. 1968. "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources." In *Man the Hunter*, eds. Richard B. Lee and Irven DeVore, 30–48. Chicago: Aldine.
- . 2002. *The Dobe Ju/'hoansi*, 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth.
- Lepowsky, Maria. 1993. *Fruit of the Motherland: Gender in an Egalitarian Society*. New York: Columbia University Press.
- Lett, James. 1997. *Science, Reason, and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Lewis, Oscar. 1956. "Comparisons in Cultural Anthropology." In *Current Anthropology: A Supplement to Anthropology Today*, ed. William L. Thomas, Jr., 259–92. Chicago: University of Chicago Press.
- Lock, Margaret. 2001. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press.
- Lu, Houyuan, Xiaoyan Yang, Maoline Ye, Kam-biu Liu, Zhengkai Xia, Xiaoyan Ren, Linhai Cai, Naiqin Wu, Tung-shung Liu. 2005. "Culinary Archaeology: Millet Noodles in Late Neolithic China." *Nature* 437: 967–68.
- Malinowski, Bronislaw. 1944. *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- . 1965, orig. 1935. *Coral Gardens and Their Magic*, Volume 1. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- . 1984, orig. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- Mandelbaum, David. 1979. *The Plains Cree: An Ethnographic, Historical, and Comparative Study*. Regina, Sask.: University of Regina Press.
- Marchese, Theodore. 1997. "The New Conversations about Learning." In *Assessing Impact: Evidence and Action*, ed. Theodore Marchese, 79–95. Washington, DC: American Association for Higher Education.
- Marcus, George. 1997. "The Postmodern Condition and the Teaching of Anthropology." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 103–12. Mountain View, CA: Mayfield.
- Marshall, Lorna. 1965. "The !Kung Bushmen of the Kalahari Desert." In *Peoples of Africa*, ed. James Gibbs, 241–78. New York: Holt, Rhinehart, Winston.
- Martin, Emily. 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

- McCurdy, David. 1997. "The Ethnographic Approach to Teaching Cultural Anthropology." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 62–69. Mountain View, CA: Mayfield.
- McGovern, Thomas. 1994. "Management for Extinction in Norse Greenland." In *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, ed. Carole L. Crumley, 127–54. Santa Fe, NM: School for Anthropological Research.
- McKinley, Robert. 1982. "Culture Meets Nature on the Six O'clock News: An Example of American Cosmology." In *Researching American Culture*, ed. Conrad P. Kottak, 75–82. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Mead, Margaret. 1975, orig. 1942. *And Keep Your Powder Dry*. New York: William Morrow.
- . 2001. orig. 1928. *Coming of Age in Samoa*, 1st Perennial Classics Ed. New York: Perennial.
- Messer, Ellen. 1993. "Anthropology and Human Rights." *Annual Review of Anthropology* 22: 221–49.
- Metcalf, Peter. 1997. "Symbolic Anthropology." In *Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas Barfield, 459–61. Oxford: Blackwell.
- Meyerhoff, Barbara, and Jay Ruby. 1982. "Introduction." In *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, ed. Jack Ruby, 1–35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Miheshuah, Devon A. 1997. *Cultivating the Rosebuds: The Education of Women at the Cherokee Female Seminary, 1851–1909*. Champaign-Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Milloy, John S. 1988. *The Plains Cree: Trade, Diplomacy, and War, 1790–1870*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Millward, C. M. 1996. *A Biography of the English Language*, 2nd ed. Fort Worth, TX: Harcourt Brace.
- Miner, Horace. 1956. "Body Ritual among the Nacirema." *American Anthropologist* 58(3): 503–507.
- Mintz, Sidney W. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking Penguin.
- Moffatt, Michael. 1989. *Coming of Age in New Jersey: College and American Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Molleson, T. 1989. "Seed Preparation in the Mesolithic: The Osteological Evidence." *Antiquity* 63: 356–62.
- Moore, Henry E., Frederick Bates, Marvin Layman, and Vernon Parenton. 1963. *Before the Wind*. Disaster Research Group, Disaster Study No. 19, Publication 1095. Washington DC: National Academy of Science-National Research Council.
- Moore, James. 2005. "Good Breeding." *Natural History*, 114(9): 46.
- Moran, Emilio, and Rhonda Gillett-Netting. 2000. *Human Adaptability*, 2nd ed. Boulder, CO: Westview.
- Morantz, Toby. 1991. Book Review: *The Plains Cree: Trade, Diplomacy, and War, 1790–1870*, by John Milloy. *Canadian Historical Review* 72(2): 244–46.

- Morgan, Lewis Henry. 1963, orig. 1877. *Ancient Society*. New York: World.
- Moses, Yolanda, and Carol C. Mukhopadhyay. 1997. "Using Anthropology to Understand and Overcome Cultural Bias." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 89–102. Mountain View, CA: Mayfield.
- Murdock, George Peter. 1967. "The Ethnographic Adas: A Summary." *Ethnology* VI(1): 109–236.
- Murdock, George P., and Douglas R. White. 1969. "Standard Cross-Cultural Sample." *Ethnology* VIII(2): 329–69.
- Murray, Gerald. 1987. "The Domestication of Wood in Haiti: A Case Study in Applied Evolution." In *Anthropological Praxis*, eds. Robert M. Wulffand Shirley J. Fiske, 223–42. Boulder, CO: Westview.
- Nadel, Siegfried. 1964. *The Theory of Social Structure*. Glencoe, IL: Free Press.
- Nader, Laura, ed. 1969. *Law in Culture and Society*. Chicago: Aldine.
- Nash, Roderick. 1973. *Wilderness and the American Mind*, rev. ed. New Haven, CT: Yale University Press.
- Neihardt, John. 1961. *Black Elk Speaks: Being a Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Nelson, Cynthia. 1974. "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World." *American Ethnologist* 1(3): 551–63.
- Nelson, Richard K. 1983. *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago: University of Chicago Press.
- New Orleans Mardi Gras Indian Council. 2002. "Mardi Gras Indians: Tradition and History." www.mardigrasneworleans.com/mardigrasindians/, accessed February 2004.
- Newall, Venetia. 1967. "Easter Eggs." *Journal of American Folklor* 80(315): 3–32.
- Nussbaum, Martha C. 1997. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Oberg, Kalervo. 1956. "Do You Suffer from Culture Shock?" *Abadan Toddy*, June 13 to July 4.
- Omohundro, John T. 1982. "Studying the Social Impacts of an Oil Spill." *Human Organization* 41(1): 17–25.
- . 1985. "Efficiency, Sufficiency, and Recent Change in Newfoundland Subsistence Horticulture." *Human Ecology* 13(3): 291–308.
- . 1991. "From Oil Spill to Greasepaint: Theatre's Role in Community Response to Pollution Events." In *Communities at Risk: Collective Responses to Technological Hazards*, eds. Steven Couch and Steven Kroll-Smith, 159–82. New York: Peter Lang.
- . 1994. *Rough Food: Seasons of Subsistence in Northern Newfoundland*. St. John's, NF: ISER Books.
- Omohundro, John. 2002. *Careers in Anthropology*, 2nd ed. Mountain View, CA: Mayfield.
- . 2005. "Career Advice for Anthropology Undergraduates." In *Conformity and Conflict*, 11th ed.,

- eds. James Spradley and David McCurdy. 399–410. Needham Heights, MA: Allyn and Bacon.
- Omohundro, John T., and Michael Roy 2003. “No Clearcutting in my Backyard! Competing Visions of the Forest in Northern Newfoundland.” In *Retrenchment and Regeneration in Rural Newfoundland*, ed. Reginald Byron, 103–33. Toronto: University of Toronto Press.
- Ortner, Sherry. 1973. “On Key Symbols.” *American Anthropologist* 75(5): 1338–46.
- Palinkas, Lawrence, Michael Downs, John Petterson, and John Russell, 1993. “Social, Cultural, and Psychological Impacts of the Exxon Valdez Oil Spill.” *Human Organization* 52(1): 1–13.
- Park, George. 1974. *The Idea of Social Structure*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.
- Parsons, Talcott. 1960. *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, IL: Free Press.
- Peoples, James, and Garrick Bailey. 1991. *Humanity: An Introduction to Culture*, 2nd ed. St. Paul, MN: West.
- Perry, Richard. 2003. *Five Key Concepts in Anthropological Thinking*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Picou, J. Steven, and Duane Gill. 1993. “Long Term Social Psychological Impacts of the Exxon Valdez Oil Spill.” In *Exxon Valdez. Oil Spill Symposium February 3–5, 1993 Abstract Book*. 223–26. Anchorage, AK: Exxon Valdez Oil Spill Trustee Council, University of Alaska Sea Grant College and American Fisheries Society.
- Pinxten, Rik. 2002. “America for Americans.” In *Distant Mirrors*, 3rd ed., eds. Philip DeVita and James Armstrong, 100–107. Belmont, CA: West/Wadsworth.
- Plunket, Patricia. 2005. “Anthropology of Natural Disasters.” *Anthropology Newsletter* 46(7): 13.
- Preston, James J. 1974. *Culture Shock and Invisible Walls*. Unpublished manuscript, Department of Anthropology, SUNY Oneonta.
- Price, T. D. and G. Feinman. 1997. *Images of the Past*. Mountain View, CA: Mayfield.
- Quaife, Milo M. 1961. *The History of the United States Flag*. New York: Harper.
- Quarentelli, E. L. and Russell Dynes. 1972. “When Disaster Strikes.” *Psychology Today* 5: 66–70.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- . 1996. *Making PCR: A Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1965, orig. 1962. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Free Press.
- Radford, Edwin, and M. A. Radford. 1969, orig. 1949. *Encyclopedia of Superstitions*. New York: Greenwood Press.
- Radin, Paul. 1957, orig. 1927. *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover.
- Rappaport, Roy A. 1967. *Pigs for the Ancestors*. New Haven, CT: Yale University Press.
- . 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, CA: North Atlantic.
- Raybeck, Douglas. 1996. *Mad Dogs, Englishmen, and the Errant Anthropologist*. Prospect Heights, IL: Waveland.

- . 2000. *Looking Down the Road: A Systems Approach to Futures Studies*. Long Grove, IL: Waveland.
- Relethford, John. 2002. *The Human Species: An Introduction to Biological Anthropology*, 5th ed. New York: McGraw-Hill.
- Rhum, Michael. 1997. "Ethnocentrism." In *Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas Barfield, 155. Oxford: Blackwell.
- Richard, Alison F. 1985. *Primates in Nature*. New York: W. H. Freeman.
- Robbins, Richard. 2001. *Cultural Anthropology: A Problem-Based Approach*, 3rd ed. Belmont, CA: Thomson/Wadsworth.
- Rogers, E. M. 1995. *Diffusion of Innovations*, 4th ed. Glencoe, IL: Free Press.
- Rokeach, Milton. 1973. *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- Romney A. K., S. C. Weller, and W. H. Batchelder. 1986. "Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy." *American Anthropologist* 88: 313–38.
- Rosaldo, Michelle, and Louise Lamphere, eds. 1974. *Woman, Culture, and Society*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Royal Anthropological Institutes of Great Britain and Ireland. 1951. *Notes and Queries*, 6th ed. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ruck, Carl. 1997. "Myth." In *Dictionary of Anthropology*, ed. Thomas Barfield, 334–36. Oxford: Blackwell.
- Sahlins, Marshall. 1963. "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia." *Comparative Studies in Society and History* 5(3): 285–303.
- . 1972a. "On the Sociology of Primitive Exchange." In *Stone Age Economics*, 185–275. Chicago: Aldine.
- . 1972b. "The Original Affluent Society." Pp. 1–40 In *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- . 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*. Ann Arbor, MI: University of Michigan.
- Salmon, Merrilee H. 1997. "Ethical Considerations in Anthropology and Archeology, or Relativism and Justice for All." *Journal of Anthropological Research* 53(1): 47–63.
- Saizman, Philip Carl. 2002. "On Reflexivity." *American Anthropologist* 104(3): 805–13.
- Sapir, Edward. 1927. "The Unconscious Patterning of Behavior in Society." In *The Unconscious: A Symposium*, ed. Ethel S. Drummer, 114–24. New York: Knopf.
- Savage-Rumbaugh, Sue. 1992. "Language Training in Apes." In *Encyclopedia of Human Evolution*, 138–41. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death Without Weeping: Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- . 1997. "Lifeboat Ethics: Mother Love and Child Death in Northeast Brazil." In *Gender in Cross-Cultural Perspective*, 3rd ed., eds. Brettell and Sargent, 38–44. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

- Schiebinger, Londa. 2001. *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schneider, David M. 1957. "Typhoons on Yap." *Human Organization* 16(2): 10–15.
- Schulz, Emily A., and Robert H. Lavenda. 2001. *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition*. Mountain View CA: Mayfield.
- Scienceworld.wolfram.com. 2005. "The Vernal Equinox." www.scienceworld.wolfram.com/astronomy/vernalEquinox.html, accessed May 3, 2005.
- Scott, Richard G. and Christy G. Turner II. 1997. *The Anthropology of Modern Human Teeth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Semb, G. B., and J. A. Ellis. 1994. "Knowledge Taught in School: What Is Remembered?" *Review of Educational Research* 64: 253–286.
- Service, Elman. 1962. *Primitive Social Organization: An Evolutionary View*. New York: Random House.
- Shiva, Vandana. 1989. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Shostak, Margery. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sidky, Homayun. 2003. *Perspectives on Culture: A Critical Introduction to Theory in Cultural Anthropology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Siwolop, Sana. 1986. "What's an Anthropologist Doing in My Office?" *Business Week* 2949: 90.
- Slater, Philip E., and Diro A. Slater. 1965. "Maternal Ambivalence and Narcissism: A Cross-cultural Study." *Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development* 11: 241–59.
- Small, Meredith. 1999. "A Woman's Curse?" *The Sciences* 39(1): 24–29.
- Smith, Eric. R. A. N. 2002. *Energy, the Environment, and Public Opinion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Smith, Grafton Elliott. 1928. *In the Beginning: The Origin of Civilization*. New York: Morrow.
- Society for American Archaeology. 2004. "Principles of Archaeological Ethics." www.saa.org/aboutSAA/echics.html, accessed October 7, 2004.
- Sokolov, Raymond. 1991. *Why We Eat What We Eat*. New York: Summit Books.
- Somé, Malidoma Patrice. 1997. *Ritual, Power, Healing, and Community*. New York: Penguin.
- Spence, Jonathan D. 1996. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: W. W. Norton.
- Scanner, W. E. H. 1979 "The Dreaming." In *Reader in Comparative Religion*, 4th ed., eds. W. A. Lessa and E. Z. Vogt, 513–23. New York: Harper & Row.
- Stojanowski, Christopher M. 2005. "The Bioarchaeology of Identity in Spanish Colonial Florida: Social and Evolutionary Transformation Before, During, and After Demographic Collapse." *American Anthropologist* 107(3): 417–31.
- Story, George. 1969. "Newfoundland: Fishermen, Hunters, Planters, and Merchants." In *Christmas Mumming in Newfoundland*, eds. Herbert Halpert and George Story, 2–33. Toronto: University of Toronto Press.

- Strauss, Claudia. 2004. "Diversity and Homogeneity in American Culture: Teaching and Theory." *FOSAP Newsletter* 11(2): 4–6.
- Tannen, Deborah. 1994. *Talking from 9 to 5*. New York: HarperCollins.
- Tattersall, Ian. 1999. *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*. Orlando, FL: Harcourt Brace.
- Tedlock, Dennis. 1979. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology." *Journal of Anthropological Research* 35(4): 387–400.
- . 1982. "Reading the *Popul Vuh* Over the Shoulder of a Diviner and Finding Out What's So Funny." In *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, ed. Dennis Tedlock, 312–20. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tedlock, Dennis, and Bruce Mannheim. 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.
- Textor, Robert. 1967. *A Cross Cultural Summary*. New Haven, CT: HRAF Press.
- . 1980. *A Handbook on Ethnographic Futures Research*. Stanford, CA: Stanford University School of Education and Department of Anthropology.
- Thompson, Gale. 1982. "Approaches to the Analysis of Myth, Illustrated by *West Side Story* and 'Snow White.'" In *Researching American Culture*, ed. Conrad P. Kottak, 105–10. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Tierney, Patrick. 2002. *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York: W. W. Norton.
- Tokarsky-Unda, Louise. 2005. "Mexican Women's Narratives on Migration," paper presented at 45th Northeastern Anthropology Association meetings, Lake Placid, NY, April 3–6.
- Townsend-Gault, Charlotte. 1992. "Kinds of Knowing." In *Land Spirit Power: First Nations at the National Gallery of Canada*, eds. D. Nemiroff, R. Houle, and C. Townsend-Gault, 75–101. Exhibition Catalog. Ottawa: National Gallery of Canada.
- Trotter, Robert. 1987. "A Case of Lead Poisoning from Folk Remedies in Mexican American Communities." In *Anthropological Praxis*, eds. Robert M. Wulffand Shirley J. Fiske, 146–59. Boulder, CO: Westview.
- Turnbull, Colin. 1987. *The Mountain People*. Touchstone Reissue (original 1972). New York: Simon and Schuster.
- Turner, Victor. 1967. "Symbols in Ndembu Ritual." In *A Forest of Symbols*, ed. Victor Turner, 19–44. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Tyior, Edward. 1889. "On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 245–269. Reprinted in *Readings in Cross-cultural Methodology*, ed. Frank W. Moore, 1–38. Pittsburgh, PA: HRAF Press.
- U.S. General Services Administration. 2004. "Consumer Information: Our Flag." Federal Citizen

- Information Center, www.pueblo.gsa.gov/cic_text/misc/ourflag/titlepage.htm, accessed July 4, 2004.
- U.S. Library of Congress. 2005. "From Aquino's Assassination to People's Power." <http://councrystudies.us/philippines/29.htm>, accessed December 27, 2005.
- U.S. Naval Observatory, Astronomical Applications Department. 2004. "The Date of Easter." www.usno.navy.mil/faq/docs/easter.html, accessed October 10, 2004.
- Van Horne, Wayne. 1996. "Ideal Teaching: Japanese Culture and the Training of the *Warrior*." *Journal of Asian Martial Art* 5(4): 10–19.
- Varenne, Herve. 1984. "Collective Representation in American Anthropological Conversations about Culture: Culture and the Individual." *Current Anthropology* 25(2): 281–300.
- Vargas-Cetina, Gabriela. 2003. "Representations of Indigenoussness." *Anthropology Newsletter* May: 11–12.
- Vaughn, Margery, and Helen Mitchell. 1933. "A Continuation of the Nutrition Project in Northern Newfoundland." *Journal of the American Dietetic Association* 8(6): 526–31.
- Visser, Margaret. 1986. *Much Depends Upon Dinner*. New York: Grove Press.
- Waldman, Carl. 2000. *Atlas of the North American Indian*. New York: Checkmark Books.
- Wallace, Anthony F. C. 1956. *Tornado in Worcester*. Disaster Research Group, Disaster Study no. 3. Publication 392. Washington, DC: National Academy of Science-National Research Council.
- . 2003. *Revitalizations and Mazeways: Volume 1: Essays on Culture Change*, ed. Robert Grumet. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Watson, Rubie. 2001. "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society." In *Gender in Cross-Cultural Perspective*, 3rd ed., eds. Brettell and Sargent, 166–79. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Weatherford, Jack. 1985. *Tribes on the Hill: The U.S. Congress Rituals and Realities*, rev. ed. New York: Bergen and Garvey.
- Weiner, Annette. 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, TX: University of Texas Press.
- . 1988. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Weinscem, Laurie, and Christie C. White, eds.. 1997. *Wives and Warriors: Women and the Military in the U. S. and Canada*. Westport, CT: Bergen and Garvey.
- White, Jane. 1997. "Teaching Anthropology to Pre-Collegiate Teachers and Students." In *The Teaching of Anthropology*, eds. Kottak et al., 70–79. Mountain View, CA: Mayfield.
- White, Leslie. 1949. "Science is Sciencing." In *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, ed. Leslie White, 3–21. New York: Grove Press.
- Wilkinson, Aleé. 2006. "The Protest Singer." *New Yorker* (April 17): 44–53.
- Wills, Christopher. 1996. *Yellow Fever, Black Goddess: The Coevolution of People and Plagues*. Reading, MA: Addison-Wesley.

- Wixted, J., and E. Ebbesen. 1991. "On the Form of Forgetting," *Psychological Science* 2: 409–415.
- Wolf, Eric. 1969. *Peasant Wars in the Twentieth Century*. New York: Harper & Row. (Reprinted by University of Oklahoma Press, 1999.)
- Wood, C. S. 1979. *Human Sickness and Health: A Biocultural View*. Mountain View, CA: Mayfield.
- Woods, Clyde. 1975. *Culture Change*. Dubuque, IA: William C. Brown.
- World Almanac Books. 2001. *The World Almanac and Book of Facts 2001*. Mahwah, NJ: World Almanac Books.
- Worth, Sol, and John Adair. 1972. *Through Navajo Eyes: An Exploration in Film Communication and Anthropology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wylie, Lawrence William. 1957. *Village in the Vacluse*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yang, C. K. 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Young, William C. 1996. *The Rashaayda Bedouin: Arab Pastoralists of Eastern Sudan*. Fort Worth, TX: Har-court Brace.
- Zurcher, Louis. 1968. "Social-Psychological Functions of Ephemeral Roles: A Disaster Work Crew." *Human Organization* 27(4): 281–97.