

学术前沿

THE SADNESS OF SWEETNESS

甜蜜的悲哀

马歇尔·萨林斯 著

王铭铭 胡宗泽 译

生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

甜蜜的悲哀:西方主观观的本土人类学探讨/(美)萨
林斯著;王铭铭,胡宗泽译. —北京:生活·读书·新知
三联书店,2000.4
(学术前沿)

ISBN 7-108-01406-8

I 甜… II ①萨· ②王· ③胡… III 社会人类学—
研究 IV C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 71322 号

责任编辑 舒 炜

封面设计 宁成春

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

排 版 北京新知电脑印制事务所

印 刷 北京市宏文印刷厂

版 次 2000 年 4 月北京第 1 版
2000 年 4 月北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 6 125

字 数 129 千字

印 数 00,001—10,000 册

定 价 9.80 元

学术前沿

总序

生活·读书·新知三联书店素来重视国外学术思想的引介工作,以力颇有助于中国自身思想文化的发展。自80年代中期以来,幸赖著译界和读书界朋友鼎力襄助,我店陆续刊行综合性文库及专题性译丛若干套,在广大读者中产生了良好影响。

第二次世界大战结束后,随着世界格局的急速变化,学术思想的处境日趋复杂,各种既有的学术范式正遭受严重挑战,而学术研究与社会—文化变迁的相关性则日益凸显。中国社会自70年代末期起,进入了全面转型的急速变迁过程,中国的学术既是对这一变迁的体现,也参与了这一变迁。迄今为止,这一体现和参与都还有待拓宽和深化。由此,为丰富汉语学术思想资源,我们在整理近现代学术成就、大力推动国内学人新创性著述的同时,积极筹划介绍反映最新学术进展的国外著作。“学术前沿”丛书,旨在译介二战结束以来,尤其是本世纪60年代之后国外学术界的前沿性著作(亦含少量二战前即问世,但在战后才引起普遍重视的作品),以期促进中国的学科建设和学术反思,并回应当代学术前沿中的重大难题。

“学术前沿”丛书启动之时,正值世纪交替之际。而现代中国的思想文化历经百余年艰难曲折,正迎来一个有望获得创造性大发展的历史时期。我们愿一如既往,为推动中国学术文化的建设竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店

1997年11月

萨林斯及其西方认识论反思^{*}

(代译序)

王铭铭

与著名学术人的接触,大致可以分为三种模式:第一种是早知其学而慕名拜访之,在面对面的交往中深化对其思想的理解;第二种是听其名觉得模糊中依稀有些印象,见面时故作“如雷贯耳”之态,却不知可以从这个交往中获得何种教诲;第三种则是在接触中始终因不知来者的重要性而“呆若木鸡”。这三种接触模式当中,第三种不免是最笨拙的一种。不过,若学者好学,则可能从第三种经第二种的逐步发挥,“进化”到第一种。当然,这也并非是惟一的可能性。人们有可能到后来才知道某位“道高之士”的笔下展示出来的心路,而虽然曾经“呆若木鸡”地与之谋过一面,却从此无能修改自己第一接触中的笨拙。我与马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)的初次接触,或许可以不幸地被归为第三种接触模式中“未能进化”的那种。

1983年,萨林斯作为“美国社会学人类学访问团”的主要成员来到中国,他从北到南在中国的几所高校作了一次游历性的访

* 笔者对萨林斯思想评介,部分内容已发表于《中国社会科学季刊》(1997年总第20卷)、《读书》(1996年第11期),并收入本人的社会与文化人类学散论集《想象的异邦》(上海人民出版社1998年版)。为了在本书中对萨林斯思想有较为系统的介绍,故将已发表的部分再次列为本文内容,望读者谅解这一重复。

问,也去了我的母校厦门大学。我当时是大学高年级的学生,虽然学的是人类学和萨林斯所曾专门研究的考古学,但是却不知道这位学者的来历和重要性。现在只记得,萨林斯那次讲演很有趣地引用夏威夷土著民族的资料,展示了当地领导群体中类似于《十日谈》的荒诞行为。而我也隐约记得,当时我们这些本科生没能理解萨林斯的用意,同时一些与会的大牌教授竟也不知所云,他们受 50 年代至 80 年代初支配中国人文思考的“社会阶段论”的深重影响,而向萨林斯提出一个引起他反讥一笑的问题:“母系社会是否在夏威夷存在?”尽管在当时我已经了解到这个问题的局限性,但我却没能真的了解萨林斯一笑了之的举动的含义。

80 年代中期,我读到中国人类学前辈吴文藻先生发表的一篇介绍战后西方人类学的文章,提到了萨林斯等人的“新进化论”(neo-evolutionism)。吴文藻先生说:“萨林斯是怀特的学生,他的主要代表作有与塞维斯(Elman Service)合著的《文化与进化》(1960)。他的特点是力图在怀特和斯图尔德(Julian Steward)之间进行调解。”^①这一段话使我眼界初开,在心中对萨林斯另眼看待,知道他不仅不满足于古典人类学的单线进化学说,而且与塞维斯等一道倡导了一种文化进化的新学说。

可以说,我对萨林斯的真正认识,只是到了我留学英伦期间靠着自已的一点判断才获得的。为什么说是“靠着自已的一点判断”?原因比较简单:这是因为我那些刻板的英国老师们向来看不起美国人,把一般的美国公民当成“移民美洲的英国(尤其是爱尔兰和苏格兰)穷人”的后代,把美国人类学界的同行当成头脑简单的学匠,因此除了简单提到一些值得批评的美国人类学流派之外,对其代表人

^① 《吴文藻人类学社会学研究文集》,北京·民族出版社,1990 年版,页 315。

物的介绍没有像阐述欧洲人类学那样细致。在广泛的原著阅读中,我发现老师们的说法虽不无道理,却对几个例外给予不公平的待遇,而其中一个例外就是萨林斯。我的一个老师说,萨林斯思想变化太多,不知他在说的是什么,另一个老师说,萨林斯很简单,他的早期研究与古典进化论差别不大,晚期作品则是法国人类学大师列维-斯特劳斯(Claude Levi - Strauss)的结构人类学的“美国翻版”(American version)。在心目中,我了解英美之间的文化偏见,也模糊地知道,这种偏见会引起的学术评介之偏颇。

到了90年代初期,英国人类学界对萨林斯有了重新的评介。萨林斯被请到伦敦作了一次大型的讲演,所给的“场面待遇”甚至几乎超过了给予法国名流布迪厄(Pierre Bourdieu)的那个“壮景”(spectacle)。看来,萨林斯的思想已经被承认,并被给予世界性的地位了。但是,萨林斯到底说了什么?他为什么应该受到承认?甚至连在伦敦“炒作”他的名声的人,也不能说有一个总体的结论。

从萨林斯的作品来看萨林斯,我们可能会无所适从,因为他的思路似乎确实前后变化太大。不过,这不能构成否定他的思想成果的借口。对我来说,这只能说明,萨林斯是世界上少有的敢于彻底改变自己的学者,也是当今世界思路极为复杂且广博的人类学者。我最初与他的谋面虽因属于上述第三种模式,但在后来的接触中却能在总体上对他的“形象”有了一个看法。

1996年6月,国际人类学杂志《当代人类学》在首要位置刊登了萨林斯所著《甜蜜的悲哀——西方宇宙观的本土人类学探讨》^①

^① 原文发表于1995年4月12日在约翰·霍普金斯大学举行的西敏司讲座(Sydney Mintz Lecture)。

一文,我立刻反复阅读,感到受益匪浅,认为其中的内容是萨林斯思想的精华所在,对中国人类学以至社会科学各学科的理论深化可能有重要启发。于是,我决定将这篇论文翻译出来,整理成一本中文版的小册子。1998年3月及同年6至7月,萨林斯应邀来北京大学作两次讲演,前一次用简略的语言介绍了《甜蜜的悲哀》一文,后一次则以“何为人类学启蒙?”为题在我参与组织的“文化自觉与跨文化沟通”国际学术讲演系列上讲演。其间,我也有几次与萨林斯进行忘年交谈的机会。通过这些交谈,我进一步了解了他人的人生与学术思路,并得知《甜蜜的悲哀》实为萨林斯在芝加哥大学开设的西方社会思想史课程的全部内容的浓缩,可见这篇文章虽短,却蕴含广博艰深的意义。在这本小册子里发表的正文是《甜蜜的悲哀》和对他的文本的评论,考虑到“何为人类学启蒙?”一文亦代表萨林斯的主要思路,故将其列为附录。

当然,这本小册子只能展示萨林斯心路历程的某个小小部分。读者如有意进一步了解这位人类学家的思想,恐怕需要阅读他所发表的大量著作。而我在下文想要提供的,只是我对萨林斯的学术生涯与思想的一般印象,以及我对《甜蜜的悲哀》的理解。希望这些文字能为读者了解萨林斯做一定的铺垫。

萨林斯其人

人类学家的形象,大多符合一个变迁中的模式。对此,一位伦敦大学的人类学教授路易斯(Loan Lewis)先生说:

早期人类学家被一般人想像为:蓄满胡子的教授,拿着测径器终日与骷髅为伍;后来人们渐渐地把人类学家看成

是奇风异俗的专业调查者与记录者。一般人对人类学家的后期印象,的确与社会人类学家传统的角色很相近,而且使社会人类学具有许多浪漫的魅力,并且成为知识与学术上追求的动力来源。然而,社会人类学的旨趣不仅如此而已。的确,社会人类学家献身于“奇风异俗”的研究(包括其传统、变迁以及目前的形式),但除此以外,社会人类学家有着更长远的企图:置身于世界的所有文明中,让那些我们不易了解也不熟悉的信仰与风俗,冲淡我们民族中心主义的限制,从而进行所有社会的比较研究。^①

与许多当代人类学家一样,萨林斯已经不像19世纪的贵族人类学家那样蓄着胡子。因此,他的形象不能说具有路易斯所说的“蓄满胡子的教授”的特征。不过,这绝对不能否认,他的形象所带给我们的,依然具有十足的人类学“浪漫的魅力”。萨林斯的气质之所以如此,也一如路易斯所言,是因为他有一个雄心,力图“置身于世界的所有文明中,让那些我们不易了解也不熟悉的信仰与风俗,冲淡我们[西方]民族中心主义的限制。”^②

我在评论英国社会人类学的开创者马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)的学术时,曾用“在这里”(being here)、“到那里”(being there)、“回到这里”(returning home)这三个阶段来形容人类学者的典型人生经历。^③我的意思是说,西方人类学者大多首先在西方的学院式家园中习得一种人文价值观

① Ioan Lewis 著,黄宣卫、刘容贵译:《社会人类学导论》,台湾五南出版公司1985年版,页1。

② 同上。

③ 详见拙文“远方文化的迷——民族志与实验民族志”,《中国社会科学季刊》,1995年,第13卷。

念,接着到了“那里”(别的地方或非西方世界)的“异文化”(other cultures)中去体验不同的人文价值可能性,最后回到“这里”(西方)的学院式家园中对既有的人文价值提出反思性见解。萨林斯的学术人生与这个一般的模式相一致。

萨林斯的家族是一个边缘的犹太人家族。不过,他本人于1930年12月27日出生在美国新兴大都市伊利诺斯州芝加哥,并先后在密歇根大学(1951年学士学位、1952年硕士学位)和哥伦比亚大学(1954年博士学位)受教育,受到系统的人类学学科训练。从博士论文研究开始,他便开始对非西方世界产生兴趣,并专门研究太平洋岛屿的土著民族文化。在从事长期的田野工作之后,他回到了美国写出博士论文,并于1956年—1973年执教于密歇根大学,1973年以来任芝加哥大学教授,现任查尔斯·F·格里杰出人类学教授(Charles F. Grey Distinguished Service Professor of Anthropology)及芝加哥大学学院教授。

我有一次问萨林斯为什么选择人类学的道路,他的回答是:这主要是因为他是一个边缘的犹太人。作为这样一个人,他与其他移民到美国的人一样,想了解自身在主体社会中的文化位置。选择人类学,无非使自己通过一个世界性的边缘文化的研究,来获得对自身文化地位的认定。当然,萨林斯并不否认,在他的学术生涯中,老一辈人类学家——如他的老师怀特(Leslie White)和弗瑞德(Morton Fried)的影响,也是关键性的。这些老师使他在人类学的道路上看到了边缘文化的地位和意义,从而也使他确信自己文化的地位并非因为它的边缘性而失去其意义。萨林斯认为,这样的思考,正是他的人类学的主要特征:**通过边缘来理解中心的缺失。**

在他的学院式生活中,萨林斯发表了大量的人类学作品,以太平洋岛屿土著民族的历史和民族志资料为背景,展开了人文价

值的不断反思,其业已出版的著作主要有:《波利尼西亚的社会分层》(*Social Stratification in Polynesia*, Seattle: University of Washington Press, 1958),与塞维斯合著《进化与文化》(*Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960),《毛拉:一个斐济岛上的文化与自然》(*Maola: Culture and Nature on a Fujian Island*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962),《部落人》(*Tribesmen*, 1968),《石器时代的经济学》(*Stone Age Economics*, Chicago: Aldine, 1972),《文化与实践理由》(*Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1972),《生物学的运用与滥用》(*The Use and Abuse of Biology*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976),《历史隐喻与神话现实》(*Historical Metaphors and Mythical Realities*, Chicago: University of Chicago Press, 1981),《历史之岛》(*Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985),同帕特里克·克齐(Patrick Kerch)合著的《阿拉胡鲁》(*Anahulu*, Chicago: University of Chicago Press, 1992,)以及《“本土人”如何思考:以库克船长为例》(*How “Natives” Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago: University of Chicago Press, 1995)。

有评论者认为,萨林斯的人类学思想是阶段性的,因而不具备一个统一的思路。这个评论有一定的合理性,因为1962年《毛拉:一个斐济岛上的文化与自然》一书出版以前,萨林斯的理论确实与后来完全不同。最初,萨林斯的研究旨趣在于文化与自然的关系,即两者之间决定作用的顺序。在其早期著作中,萨林斯受导师怀特的影响,假定在文化与自然的相互作用过程中,自然处于优先的地位,决定了文化的实践。例如,在《波利尼西亚的社会分层》(1958)一书中,他假设波利尼西亚社会中的社会分层与特

定的能量获取方式(energy-capture)有密切关系,分层的级次直接因生产率的发展而变化,而技术环境基础(techno-environmental base)是决定文化模式的因素。这个看法基本上与“文化唯物论”(cultural materialism)的美国人类学相一致,属于对人文价值的一种“庸俗唯物论”解释。在塞维斯合著的《文化与进化》(1960)一书中,萨林斯进一步表述了这个论点,但通过“多线进化”论点的提出,初步表述了他对文化适应的多样性和文化独立性的肯定。

尽管《毛拉:一个斐济岛上的文化与自然》一书已经表达了萨林斯对文化唯物论的批判态度,但为他后来致力于发展的文化观奠定基础的是1972年的发自萨林斯内心的一次思想变革。70年代初,萨林斯受到波拉尼(Karl Polanyi)的影响,采用“实质论”(substantialism)的经济人类学观点来反对经济学的形式论(formalism),批判了那种主张西方经济学概念适合解释非西方文化的论点,指出现代西方社会与历史上及现存的非西方社会存在根本的差别。^①在此基础上,萨林斯写出了《石器时代的经

① 从马林诺夫斯基到博安南(Paul Bohannan),经济人类学的理论主要基于文化相对论的分析与判断方法。这种方法的特点是要求研究者参与到被研究者的社会和文化世界中去,从文化的内在逻辑看待文化与制度。这意味着,持“文化相对论”观点的人类学者,反对从文化之外强加给文化以任何的外来解释。这种“文化相对论”的看法,必然与西方的“理性论”以及具有文化霸权特点的“规范科学”形成对照。其对经济人类学的影响是,使后者在具体的研究实践中,尽力与西方式的经济理念保持一定的距离。结果,人类学者便在西方之外的社会建立了一种文化内部的逻辑,强调非西方社会经济、社会与本土文化的多重组合特性,以达到与西方式的理论形成对照的目的。尽管这种做法颇有一点“东方学”的东-西文化二元对立的味道,但是它所获得的理论理解却是值得参考的。经济人类学给予我们的启示是,研究非西方社会,首先应当注意到,在全球化的渗透之前,非西方社会中的经济(生产、交换与消费)不是独立的现象,而是社会制度、文化观念形态、行为规范、道德准则、宗教信仰的综合体系的一个组成部分。与其说经济(如市场)决定社会与文化,还不如说社会与文化塑造了经济,或者说社会、经济、政治、意识形态共同塑造了文化。

济学》(1972)一书,批判的长期流行于西方经济学的进化理论。在一般经济学中,西方被当成人类经济史上最富裕的一个篇章,而原始、传统的非西方民族(尤其是狩猎和采集民族)被认为是生活在饥饿边缘的经济类型。萨林斯认为,这完全是西方文化中心主义的论点。事实上,根据人类学的研究,狩猎和采集民族有足够的食物和其他自然资源,也有丰富的闲暇文化生活。从资源的占有量而言,狩猎和采集民族是“原始的富裕社会”,西方现代经济反而是处于一个贫困的历史阶段。面对业已成为时髦的“增长论”,萨林斯对西方工业文明作为增长高峰和“其他社会的”目标提出反论。他说,比起原始人个体所拥有的能源和资源来说,现代人是贫困交加的穷人。因此,“增长”、“发展”、“现代化”是符号化的梦。那么,在这种情况下,为什么西方思想的实践者却长期以来满足于亚当·斯密(Adam Smith)的“国富论”?

在萨林斯看来,人对生活的看法并不是受特定的物质条件决定的,相反,人们对生活的看法(即人类学者眼中的“文化”)决定着人们物质生产、交换和消费的方式。他自己以往服从的文化唯物论的误区正在于把这个决定论的顺序颠倒过来了。要对这个理论的误点加以批判,只有从现实的原来面貌——即文化符号体系(cultural symbolic system)对于人的生活的重大制约——出发,重新思考支配西方人思考的那些模式。为此,萨林斯借用了索绪尔(Ferdinand de Saussure)和列维—斯特劳斯的结构主义符号学理论,结合了英美象征人类学派(symbolic anthropology)的理论,把西方—非西方的文化类型联接起来,对西方本土的认识论和实践展开了深刻的反思。他在1972年出版的一系列著作,一贯坚持了这个文化反思的态度,从不同的角

度论述了西方世界观和认识论的误区。

文化联接点上的西方认识论批判

如果我们不纠缠萨林斯 70 年代以前作品的问题,而将我们的注意力集中在他在 70 年代以来的思考理路的话,那么,我们当可发现,他的思想贯穿着一个“超越文化局限”的努力。因为考虑到萨林斯“力图通过融会贯通西方和非西方文化研究,阐明西方社会科学关键概念的局限性”,所以我在一篇文章中曾把他称为“文化并置观(cultural juxtaposition)的实践者”,而萨林斯本人告诉我他更想以“文化联接”(cultural conjuncture)来形容自己的看法,^① 不过无论如何形容,我们的意思是共通的。在这里我想选择他的几部作品来说明这一点,以便为我们理解本书的中文版提供一个背景性的框架。

萨林斯的文化研究中,一个突出的关注点就是批判人类学领域以至于西方社会科学认识论中的功利主义(utilitarianism)

① 近 20 年来,除了个别保守人类学家(如利奇、布洛克等)之外,研究本土社会和文化的似乎已成为人类学的热门话题。许多当代最杰出的人类学家吸收了“异文化”研究成果,对西方社会和西方思维方式、社会形式和文化进行探究。这些本土人类学研究成果可以分为三种主要类型:(1)运用社会人类学的理论和方法对西方本土文化观念加以反思性的分析;(2)在文化的并置中体现西方社会科学观念的局限性;(3)运用人类学的民族志研究和描写方法对西方社会内部的文化差异、社会分化以及现行性加以解释。他们通过不同的方式说明:在面临表述危机的情况下,人类学者可以从本土文化的关怀中重新塑造自身的社会角色和研究范式。参见拙文“超越文化的局限——本土人类学与中国社会科学的思考”,《中国社会科学季刊》,1997 年,第 20 卷。

思潮。因而,当我问起他对近年法国著名社会学家布迪厄的看法时,他说这个学者的理论不足挂齿,因为他无非重复了西方传统的功利主义的“民间文化”(folklore),把市场和人的实际需要当成决定文化创造的动力。尽管萨林斯未对布迪厄作深入剖析,但这一批判在其著作《文化与实际理由》(1972)一书中早已得到了集中的体现。在这本书中,萨林斯分析了美国本土文化的生动事例,巧妙地批判了盛行于西方社会科学和一般社会常识中的功利观念,提出了探讨文化意义应优先于探讨实际物质利益的论点。在萨林斯看来,人类学所宣称的使命是通过创作文化的报道,揭示文化的独特意义结构。但是,人类学方法论的创立者(马林诺夫斯基、博厄斯[Franz Boas]等)在从事这方面工作中出现了重大失误。这些大师从未能够真正地克服深藏于他们概念框架中的功利主义“实际理念”(practical reason),从而使英美人类学者从未真正地领悟到文化的核心意义。由于不能够深入理解异文化的深层结构,早期人类学者几乎不可能提供一种强有力的解释模式。萨林斯认为,人类学者之所以对文化本质有错误理解,主要是因为他们习惯于用西方理论来解释人类生活。也就是说,“异文化”研究成果往往很少反映“异文化”本身的现实情况,反而更多地是西方本土社会观念的表述。因此,在人类学者应回归到西方文化,从中揭示其自身文化的观念形态,为恰当的文化理解提供批评的前提。为此,萨林斯将结构主义分析法应用于分析西方资产阶级社会,选择了食物、衣服及色彩作为分析对象,把这些通常未被仔细考究的事物组合成严密的分类代码,并展示了西方分类世界(the world of categories)的特点。

萨林斯具有讽刺意味地指出,如果西方人原来的主食是狗

肉的话,那么他们的粮食及耕牛生产将会与现在不同,其国际贸易也将会改变。不过,情况并非如此。美国人对食品有许多禁忌,其经济核算的机会成本从属于有关何种动物可以食用、何种不可以食用的惯例。在美国,牛排依然是最贵的肉,尽管其绝对供应量大大超出人们的食用量。穷人食用较便宜的肉,这些肉之所以比较便宜,是因为它们在文化上被视为是不好的肉,而不是因为它们像经济学家所说的那样供应量太小。在美国文化的餐饮模式中,核心的肉类消费品是牛肉,牛肉唤起一种性的代码,即男性气概,其起源可以追溯古代印—欧传统那种把牛看作男子汉气概的认识。可食用/不可食用的代码,具有一种清晰的逻辑,即把诸如牛和牲畜等可以食用的动物区分成具有高贵形象的牛排和可食用但形象低劣的“内脏”。因此,美国存在着一种整体性的“图腾”体系,在这一体系里,社会地位等级与可食性程度成正比。

类似地,在服装生产部门出产产品的种类,依赖于对身份、时间和空间的预先分类。衣着是适应不同条件、活动以及社会类别而存在的,着装条件、活动类型、人的种类是服装工业生产所应回应的情况,也是广告业塑造的品味。因此,伴随着产品生产而出现的是西方古老的文化分类系统,这一分类系统促成对人的不同范畴加以象征性的定义。男与女、精英与大众、成人与未成人所着的服饰不同。例如,羊毛就被美国人认为是比较男性化的东西,丝绸则被认为是比较女性化的东西。因而,在日常言语的比喻才有“丝一样的柔软”的形容。在这种意义上,生产变成了某一文化逻辑的物化过程;产品的生产成为美国文化的体现,不在于产品的物质意义,而在于物质代表的符号代码。

美国人眼中的“自然物”实际上是由一种“人为”的文化逻辑

所建构的。他们社会中的不同文化局部(农业、性别、烹饪规则)在文化上以一种系统的方式相互联系。在这一点上,美国社会与原始部落是一致的。但是,人类学偏在西方与非西方之间划出了一条绝对的界线,似乎只有“原始人”才迷信,只有西方人才懂经济。事实上,我们不能根据单一的特质而把自己与其它文化截然地区别开来。在历史的背景中,所有文化都提供大量的可能性。如果我们要把它们并置起来,我们就面临着一个将相似性和差异性相混合的艰巨任务,而相似性和差异性的混合必须植根于对比较民族志的历史和政治背景的彻底理解。

萨林斯认为,利用自然所获得的满足以及人们之间的利益关系,都是通过象征符号系统建构起来的,象征符号系统具有它们自己的逻辑或内在的结构。对于人类而言,并不存在未经过文化建构的纯粹的自然本质、纯粹的需要、纯粹的利益或纯粹的物质力量。这并不是说没有生态学或生物学上的制约,而是说文化表达了人类对自然的所有认知。对文化表达的理解,远比对自然对人的制约的理解更为重要,因为文化是解释人类事件的关键。对于萨林斯来说,事物与观念、价值观及利益一样,是文化的建构物。荣誉、贪婪、权势、爱情、恐惧,这些是行动的动机,但它们并非千篇一律,而是由十分不同的文化形式来界定和再现的。

萨林斯对于西方认识论的第二大批判,表现在他对西方生物学观念的反思上。当萨林斯发表他的《文化与实际理由》一书之时,美国社会科学界正出现一股“社会生物学”(sociobiology)的潮流。如果我们要追述其起源的话,那么社会生物学可以说是19世纪的一个古老学说,它的基本主张是强调用人的生物特性(如基因)与自然之间的互动关系来解释人性与社会。70年代初,经过了长久的沉默,社会生物学从“社会达尔文主义”的指

责声中重新站立起来,在一批保守主义学者的赞美声中对西方社会思潮造成了又一次的“革命性”影响。哈佛大学的威尔逊(E. O. Wilson)出版了《社会生物学——一种新的综合》(1975)^①一书,通过“精密的遗传科学”论证了一个“生物决定论”的观点。威尔逊的社会生物学是建立在遗传学生存理论的基础之上的。这个理论确信,社会行为都只不过是為了基因永存的手段,而人作为个体不是基因的主人,而是基因的奴隶,因为人也是为基因的永存而生活着的动物。换言之,人的文化和社会行为表现出许多利他的特点。然而,在“遗传学的事实上”,它们只不过是服务于人自身的生存本性的工具。也就是说,“选择”、“弱肉强食”这些都是受基因规定的合乎人的本性的东西,并非文化适应的产物。因此,如果对这些东西进行社会控制,那就有可能会损害人天然具备的生存能力。

《生物学的运用与滥用》一书,是萨林斯对社会生物学理论所作的一次针锋相对的反驳。萨林斯认为,社会生物学是一种达尔文主义和自然选择论的偏离,它是“遗传学上的资本主义”,因为这个理论试图证明西方资本主义现状是公正和合理的社会制度。也就是说,社会生物学“最大限度地使自然选择由对自然资源的占用最终转化为对其他生物体所拥有的生活权利的剥夺”,因而社会生物学如果有什么“贡献”,那么这个贡献即在于“将自然选择转化为社会剥削,”^②它是以“科学”的途径表达出来的西方文化对于人与自然关系的符号解释。

① *Sociobiology: The New Sythesis*, Cambridge and Mass.: Harvard University Press, 1975.

② Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*, Chicago: Chicago Unievrsity Press, 1976, p. 73.