

# 第一章 问题

古希腊哲学家苏格拉底（Socrates）提过一个至今引起反响的问题：一个人应该怎样生活？这一问题引起了人们对于我们自己作为个人深刻而又具有变革性的思考。人类学家们提出一个与其相关的问题：我们如何生活在一起？这似乎引发出一连串不同的问题：不是“我是谁？”而是“我们是谁？”不是“我该怎么办？”而是“我们该怎么交往？”不是“应该做些什么？”而是“已经做了什么？”

人类学家的问题并非是无关紧要的。苏格拉底要求我们对自我进行反思（他说过“未经思考的生活不值得去过”），人类学家则强调，这一思考还必须包括对我们共同分享的生活的思考。这里“我们”是指我们人类。作为同一物种，我们表现出密切的休戚相关和令人惊讶的相互依赖。我们是社交的动物这一点不是我们属性的偶然、意外的因素所导致的结果，而是决定我们之所以为人类的根本所在。没有社会，我们就无法生活，就无法继续作为人类存在下去。正如莫里斯·戈德里耶（Maurice Godelier）所说：“相对其他社会动物而言，人类不光生活在社会中，他们还为了生活而创造社会”。<sup>①</sup>因此，以人类学家的眼光看问题，把人类仅仅当成个人来研究是不全面的。不了解我们和他人的关系，我们就无法了解我们自己。

但是，强调人们的相互关系也还没有完全把握住人类的特性，或者说没有完全把握住人类学家在研究人类社会时所特别关注的问题。因为，与其他物种相比，我们的社会性还

有一个特别令人惊异的特点，那就是令人叹为观止的多样性。人类不仅创造了社会，而且其社会的形式花样繁多，变幻莫测，像迷宫一样扑朔迷离。任何其他物种共同生活的形式都没有如此之错综复杂、丰富多彩。就好像在我们共同的浩瀚的历史上，改变社会几乎是我们最需要做的事情。又好像我们非得使我们的共同生活越来越纠缠不清，越来越像一个拜占庭帝国。我们想象出露斯·本尼迪克特（Ruth Benedict）所说的“大弧度”，其中包括不同的工作方式、不同的家庭生活、不同的相互依赖、相互监督的方式以及不同的面对意外的现实的方式。如果说每个领域都有自己的核心问题，那么人类学的核心问题则是人类社会的多样性。

因此，“我们如何交往”这样一个问题包含着极为丰富的细节和复杂性。人类学家们普遍认为仅新几内亚岛上就有七百种语言，也就是说有相应的七百种文化和社会形式。整个人类世界又有多少不同的生活方式呢？想想亚洲、非洲和欧洲，或者北美洲。人们一般认为北美的生活方式大体相似，但是那里也呈现出多种语言、多种生活方式和社会形式。因此，一方面存在着非常多样化的人类文化，另一方面是包括语言、家庭、经济、政治以及宗教等方面在内的生活方式的复杂性和综合性。只是为了解释或者了解起见，拿什么作为任何一种文化的资料？拿什么当作你自己的文化的资料？拿什么作为所有这一切的资料？

所以说，人类学家面对着极为丰富的材料。但是怎么处理这些材料，他又一筹莫展。下面让我们来看看。每一位人类学家都是人类多种多样文化和社会中的一个特殊的变体。其实，人类学本身就产生于某一界，产生于某种文化，产生于并非久远的过去。然而，人类学家们的一个基本的粗略标

准便是，尽可能地克服他们自己的假想、他们所接受的才智和他们自己的文化所决定的观点，以便尽可能清楚地了解他们所研究的那些人的观念。这样做是合乎情理的：如果我们将我们的动机和理解硬塞到别人那里，我们怎么理解他们呢？但是，人类学家如何才能超越自己的文化呢？相对他人，我们有自己的观点和立场，这是人的天性。而观点必然受一个人本来的生活方式的影响。于是，如果每一位人类学家像人类学本身那样与某一种生活方式紧密相关，他或者她怎么能对不同的生活方式做出令人信服的比较呢？是否存在着一个我们可以运用的、超越某一特殊文化遗产的普遍的标准呢？如果有这么一个标准，那又是什么呢？

这最后一个关于适合描述和理解所有生活方式的普遍标准的问题又引出另一个问题：是否存在一个基本的人类共性呢？从一个角度来看，这一共性肯定是存在的。因为对于多样性的感知取决于这是某一事物的多样性。属于某一事物，是指我们有共同的特点。但是在我们的多样性中，哪些特点是我们共有的呢？再有，我们怎么从个人或者社会经验显示出的偏狭的独特之处辨认出这些共性呢？

夸大这些问题以及与其有关问题的难度是挺无情的。这些问题不仅构成一道难题，而且形成处于人类学中心的、系得很紧又纠缠不清的一团乱麻的结子。一个结子连着另一个。如果我们肯定社会和文化的多样性是存在的，我们就可能确定是什么把这些多样性联系在一起的。如果我们能做到这点，我们就得对于如何描绘多样性达到一个共识。但是，当然了，在没有确定如何描绘多样性之前，我们几乎无法确定多样性的存在。如此循环往复。用悲观的眼光看问题，我们永远无法走出疑惑的循环。

但是以我这里采用的乐观的眼光看问题，有些事我们是  
可以办到的。

我们可以慢慢地尝试着挑出一股绳子，看看它通向哪  
里。然后随着这股绳子找到另一股，再进一步向前发展，在  
这个过程中解开整个疙瘩。我当然不能声称我在这里把所有的  
结子都连在一起了。这仅仅是人类学家们为了摆脱疑虑所  
共同进行的工作的继续。但是，我的确关注着我所提出的三  
个问题：使人类文化多样性突出的同一性是什么？多样性是  
怎么产生的？我们如何准确地理解多样性？

## 第一股绳子

我先提出下面的问题：

假设生活的人类形态的多样化是存在的，那么总的来  
说，人类真实的特点必须是什么？

我之所以这么转弯抹角地提出这个问题，有以下两个原  
因。首先，我是要强调这个问题牵涉到一个前提，一个我看  
成是公认的、基本的、并且是不可辩驳的前提：人类各种情  
形的档案的存在。我正是从这里找到结子，顺着绳子往下  
捋。即使在我们小小的大学的系教学图书馆里，也有上千本  
或者更多的书，其中一些书是有关一千多种（还会多得多  
的）现存和存在过的截然不同的生活方式的。没有理由认为  
这些档案绝对无误，或者这些生活方式真的算数。（难道存  
在一种或者多种美国生活方式吗？什么是中国的、英国的或  
者是印度的生活方式？）但是这档案至少在一点上是值得信  
赖的，那就是生活方式种类之繁多。不同点可以表现在语

言、谋生方法、政治结构、家庭管理、宗教机构、心理观念、对世界起源的解释、服饰等等各方面。我要问多样性指的是什么，但是其庞杂无比这一点是无可置疑的。你反正得从某一处入手，那么我就从人类社会和文化生活的变幻无穷这一点入手。

其次，这个问题要求有一份有关人类本性的描述，表明社会文化的多变性怎么会是可能的。总的来说，这句话的意思是：我们要知道的不是人类生活的每个单一变体，而是所有变种产生的背景。也许最好是说问题关系到变幻性，而不是变化。真正的变化——比如西南非洲和澳洲的狩猎群的不同，或者今天英国的佛教和古印度佛教的不同——可以用特殊的历史、社会、政治、文化和经济的术语来解释。我们可以就我们的信息所及，描述这些现象，而用不着特别提出人类本性的问题。

另一方面，对于多变性的解释必须考虑到那些不同的生活方式的可能性。这一解释必须说明人类为了创造多样性必须共有什。提出有关狩猎群和佛教徒，或者是人类学的问题，就是提出了社会文化多样性的问题。在一这前提下，探讨人类或者人性就是探讨什么使得那种或者任何一种多样性成为可能的。因此，我这里所关心的将只是一组把我们的物种联系起来的普遍性，也就是一组使得我们能够去创造文化多样性的性能。我们的社会和精神生活中也许还有许多其他属于人类学焦点的普遍性，可是我这里先不打算考虑。

对于这么提出的多样性的问题，我们能找到什么样的答案呢？我已经开始借用生物学的概念了。答案是生物学的呢，还是什么更丰富的、超出了生物学范畴并且需要一种其他方式解释的人类特有的东西呢？这是一个敏感的、爆炸性

的问题。19 和 20 世纪一些强烈而又引起争议的信条就是关于这个问题的。

先让我来澄清一些术语。生物人类学家杰弗里·哈里森 (Geoffrey Harrison) 最近埋怨我的“人类学”光是指社会和文化人类学。他说这种用法错误地忽视了在科学中很受重视的生物人类学的存在。<sup>②</sup>我和他争论，又表示歉意。所以我在这里解释一下。当我说“人类学”时，我所指的实际上是社会和文化人类学，除非我作其他说明。这只是为方便起见，不是在宣布什么方针。

按我的理解，丹尼尔·布洛克 (Daniel Bullock) 的话概括了既涉及生物又涉及社会的人类学思想：

尽管人类历史与以前的自然史显得不那么联贯，我们所具有的理论思维的本性需要把它理解成自然史的另一章。困难在于如何这样理解又不至把我们这章自然史的问题减化成前面自然史的问题。我们这章一定有完全新的东西，就好像前面的每一章都有新的东西一样。<sup>③</sup>

这一微妙、持平的论述提出了我要在本书三分之一的篇幅里展开的可能性，或者说，我们可以显示出支撑文化多样性的可能性是如何形成的。我们能够说明这是多样性潜能的进化史。

有些社会和文化人类学的同事们可能会对这些说明产生怀疑或缺乏兴趣。差不多整个 20 世纪里，多样性被他们看成是不可辩驳的、为经验所证明的、显而易见的事实，对人类生活不断变化的解释对此也没什么可追究的。其根据是：我们以前积累了难以想象的文化种类的材料。这些变种

揭示了人类的可塑性。这种可塑性，这种由一个人所处的社会生活所形成的能力是人类唯一最重要的普遍性，是把人与动物区别开来的决定性因素。这一能力决定了大脑的性质，一种学习的能力，还有别的，如说话的能力。其他物种不具备的完全相应的能力。所以说文化多样性这一事实本身就包含了证实人类独特性的足够证据。我们这些社会和文化人类学家用不着有太多的进化论的想法。

接受这种理论的一个原因就在于我们那种不可靠的本能，使得我们总想从生物或者进化论的观点出发解释我们的物种或者我们这些物种之间的区别。从上一个世纪到今天，许多作者给一些令人怀疑的社会或者政治观点披上进化论的外衣，并且有一种一贯的如丹尼尔·布洛克所说的倾向，即“把我们这章自然史的问题减化成前面自然史的问题”。也许最拙劣的例子要数用离我们的动物祖先近或者远的概念来证明种族主义的理论。这些都给人们留下了很恶劣的印象，也使得社会和文化人类学家们对生物学和达尔文主义产生了怀疑。

因此，如果我们正确地看待这一切，我们就不应当把我们自己看成大部头的自然史中的物种。的确，我们在许多方面与我们的表兄弟——社会原始人，有相似之处。我们与他们不同。相似之处使得比较是相对的；区别又使得比较强烈。近些年来，反差更强烈了，因为原始人类学家、儿童心理学家、语言学家以及哲学家的研究揭示了远远超出我们想象的、新的、更有说服力的并且更微妙的多样性的可能性。

## 第二股绳子

我不打算在这里描述这种能力，而只想说明这是一种积极的并且具有创造性的能力。我们所有人都既能有效地创造文化多样性又能有效地保持延续性。这一点正符合本书三分之二的篇幅所要证明的观点，即文化与社会的可变性和灵活性比迄今为止人类学家们所承认的还要大。这种认为文化从根本上就是变化的、不稳定的看法在人类学家中日渐普遍。下面我来简单地谈谈我是怎么通过我自己的研究认识到这一点的。

有一段时间，我对耆那教徒很关注，这是印度一个少数民族的宗教团体，我曾经在他们中间做实地调查。耆那教有两千四百年的历史，我所关心的是其延续性和变化。一方面，耆那教徒似乎把他们的宗教保留了很长时间，这是传统和因袭性的分量令人惊叹的胜利。另一方面，仔细观察中世纪、19 世纪末和 20 世纪的耆那教，可以看出不停的变化和变革。没有任何理由相信这一例子从一开始就有什么个别的地方。就此而言，耆那教一直在变化。我们怎样把这些长期和短期的观察结合起来呢？

我一直从两个方向追究这个问题。一方面的探索要深入到耆那教本身，本书只稍加涉猎。另一方面关系到我们对文化、社会和历史进行思考的方式。我越来越相信，人类学家们，包括我自己在内，还没有尽力去想清楚这些问题。人类学家们通常用这样的句式来介绍文化：“耆那教徒做这个，坚信那个。”这种解释法似乎绝不比这么说更合理：如今，这里的耆那教徒一般说来做这个，坚信那个。作为给那些不了解耆那教的人写的基本而实用的导言同时又要吧耆那教徒

塞进学术研究的档案里。这么个写法即可以自我辩解，甚至是必要的。

但是，有时这种句式还有别的意思，因为对许多人类学家来说社会就是不变的和因循传统的，比如说“耆那教徒做这个”是指“耆那教徒一直做这个”。这第二种现在时更令人怀疑，许多人类学家已经对此提出问题。至少，这种说法对过去提出的假设通常是错误的。再有，对许多人类学家来说，传统与现代、无历史记载与有历史记载的社会之间的区别一直是一个开放性的假设。用这种观点看问题，一个传统社会里所产生的事件和所发生的变化只是偶然的、附带的，只是传统性、稳定性和文化保守性这片汪洋大海里泛起的涟漪。

本书的某些部分顺带着提及这种误解，但是如果我更多地考虑问题，我确信主要困难在于一件事情中更深层意义上的不充分。以这种非历史性的方法写其他社会给人感觉好像只有这些社会、这些文化是自发地形成的。顺着这样的线索没法说出发生在久远的过去的，或者不容置疑地发生在不久前和目前的文化的本质性变化。因为变化不是正在发生的事情。这个意义上的人类学只涉及文化，而与文化的过去、本源和变化无关。于是，既然文化现存的多样性并不总是存在的——不像人类那样总是存在的——，我们必须假定至少它们是以一种有案可查的方式存在的。否则我们就得相信文化是奇迹般的圣灵感孕的产物。

这些对于我所传授的并且仍在实行的人类学的批评来说，并不独特。我在这里试图做的是对进化论的和社会人类学的观点进行综述。本书的前三分之一要表明的是我们的集体创造性怎么会实际上是基于我们物种的本性的；本书的后

三分之二将显示我们这样的物种运用创造性做些什么。我要证明变化、创造和再创造、理解和再理解都是我们日常经验的组成部分。这些不是偶然和特殊的过程，而是人类社会生活的真正要素。即使我们在做些似乎很传统的事情，我们也是在新的条件下做的，因此我们其实是在创造传统而不是在简单地模仿。

### 第三股绳子，以及几股绳子合起来

本书的后三分之一转向人类学本身，来看一看人类学家们试图抓住人类不寻常的生活方式时的窘态。在想到另一种文化的任何一种观念的合理性时，这种看一看的努力部分地受制于一种合乎逻辑的不自在。这种不自在反映了我们很可能因为用我们自己的眼光而不是以他们的眼光看待他们，因而没能理解他们。经验证明，这种对于自己固有的回答的怀疑不但是有益的，而且是必要的：我们需要大量的时间和精力去研究其他社会，因为我们最初天真的理解几乎肯定是错误的。但是从谦恭地检验一个人的看法到肯定一个社会的人不能理解另一个社会的人，这之间还有很长一段距离。因为人类学家试图以各种方式来造就理解其他文化的活动。

的确，经过成熟地思考，人类学家只是人类生活大主题里的小例子，也就是说这是人们从一个社会到另一个社会的不断转变的过程，无论是因为访问、定居还是改变了信仰，无论是情愿的还是不情愿的。在这种情况下，人们不但努力互相打交道，还努力掌握属于另一个社会的技能，不光是语言，还有音乐、艺术、科学和文学，另外还有复杂的政治和贸易。

让我来迈出下一步。我相信这些学习和掌握的过程几乎

在铺垫使得社会多样性成为可能的过程。想一想一代人跟随另一代人的过程。年轻的一代必须像外人一样从老一代人那里得到属于他们社会的技能。像外来定居者和商人一样，他们必须灵活地掌握这些技能，以适应新的情况。他们必然得面对自然环境、社会环境等等的不断变化。因此年轻一代如何理解事物，如何影响事件必然反映他们自己的处境而不是鹦鹉学舌似地重复他们的父母。如果他们像鹦鹉一样学舌，那么我们得说他们不比学舌的鹦鹉懂得更多它们所重复的东西。真正理解的标志是能够运用所学的知识做些新的东西，而不只是盲目地重复别人已经做过的事情。

因此我认为存在着一个帮助我们学习一个社会如何运作、了解一个社会如何运作并且知道如何改变一个社会的基本核心点。所有这一切的中心在于，人们是社会性的，他们的存在和行为都是相互关联的。一起学习、生活和在社会生活中共同行动，一切都是和其他人一道、通过其他人、依靠其他人并且在其他人面前进行的。一起学习、生活、改变世界是在人与人之间，而不是在人们内部进行的。知道我们怎么做某件事情便有助于我们懂得其他事情。如果我们能对我们的世界是怎么形成的知道得略微多一点，我们便对人类学了解得多一点。如果知道一点人类学是怎么一回事，那将有助于我们了解我们的世界是怎么形成的。

我的看法是，可以通过直接观察人和人如何相处发现许多事情。这是人类学，特别是英国社会人类学的一个很容易受到攻击的传统，而我这里所阐述的观点正是从这一传统出发，或者说至少就把处于社会中的人和关系作为人类生活的基本材料这一点来说，我是延续了这一传统的。

然而，有个突出我的方法的术语也许会有用处。我持互

助论的观点，即强调人们如此紧密地相互依赖，我们只有哪怕是肤浅地了解他们在与人相处时的观念和态度时，才能正确地理解他们。我从心理学家亚瑟·斯蒂尔（Arther Still）和吉姆·古德（Jim Good）那里借用了“互助论”的术语。在他们那里，互助论囊括了从人类学、社会学和社会心理学中提取的一连串的思想。互助论的作者们认为人和人面对面相处时是没法不互相牵制的。他们懂得人类的成就都是人们共同完成的。在互助论者看来，我们抚养孩子，甚至议论天气的平淡的闲谈这样表面上的日常生活能力都充满了疑惑和启迪。用互助论的眼光看问题，甚至连人类最简单的组织——街上拐角的商店、你的家庭——都是一件复杂的事情，其工作方法微妙、棘手而且经常是靠不住的。同样，即使要理解那些我们最熟悉的人都是一件煞费苦心的困难事情，人们并非总能做到。正像伍迪·艾伦（Woody Allen）的一个角色一耸肩所说的：“谁能说他们的确真正地了解了另一个人？”能把这些事情搞清楚才真是了不起。

## 第二章 大弧度

在这一章里，我要讲讲人类学家思考人类多样性的某些方式。我来讲一个关于一种对于多样性的看法和理解是怎样让位于另一种看法的故事。

第一种看法是在第二次世界大战前形成的。在这种看法的影响下，人类学以基金会、大学系科的形式，特别是通过在刊物上发表文章和出版书籍等方式，逐渐形成了我们今天所熟悉的一门学科。这种对于多样性的看法，把观察的重点主要放在无历史记载的对象上，推崇在偏远地区进行付出一定代价的、严格的、长期的实地考察。这样的实地考察揭示出人种的起源，这是对于社会生活迄今为止未曾料想到的特殊的认识。对于北大西洋，或至少对于北大西洋世界的人类学的揭示，经常用现在时来表达的，叫做“民族论的现在时”。这么叫是有原因的。正如我所说的，这样的现在时无需包括无历史记载的观点。这是一种发现那时的，而不是从前的生活方式的紧迫感。于是早期的人类学家们对于“原始”人进行任意而无根据地推测，因而滥用了他们的信誉。因此以“现在时主义”的观点为基础建立新的人类学似乎是顺理成章的。

但是尴尬的局面和理解开始出现了。人类学家最初解释的世界与，比如，历史学家、社会学家或者进行实地考察的人类学家们所发现的复杂的世界不尽相同。表面上看上去孤立、无人接触的社会，再经考察变得深受其他社会的影响，特别是受到人类学家们自己的社会的影响。这些重大差异的

效果开始慢慢地，但是毫无疑问地在有关多样性的基本理论中表现出来。人们需要一种新的、更艰难的对人类多样性的认识，一种对于全球社会经验和人类相关性历史特点的全面认识。这种新的理解仍在形成过程中。它不是把老的人类学知识变成废物，而是要以新的方式显示这种知识，赋予它新的含义。

## 大弧度

这个故事的“过去”有许多渊源，然而就我的意图而言，最丰富的源泉莫过于露丝·本尼迪克特发表于 1935 年，并且不断再版的《文化的形态》（*Patterns of Culture*）的第二章（文化的多样性）。这些想法是她的，但不仅是她的。许多思想在本世纪初的几年里随着她的老师弗朗兹·博厄斯（Franz Boas）以及他的同事和学生在美国初创文化人类学时而产生。但是她把自己的看法表达得很清楚而强烈，而且用了一个有广泛影响的比喻。

我应该在这里指出，（文化的形态）出版的时候，英国社会人类学，特别是那时非常有影响的英国人拉德克里夫-布朗（Radcliff - Brown）和美国的文化人类学很不和。然而，我马上要说明，他们都同意本尼迪克特描述得很清楚的基本假设。我还应该指出，两种传统后来逐渐靠拢，结果，至少就我这里的意图而言，可以把他们看成是一个较为广义的传统的变种。反正同意实地考察是最有决定性的知识源泉，是他们意见最一致的地方。

本尼迪克特讲了这么个故事来引入和概括她对文化多样性的看法：

吃植物根的印第安人——加州人这么叫他们——的一位首领告诉我他的部族里好多人从前的生活方式。他是一个基督徒，带着他的人在经过灌溉的土地上种桃子和杏。可是当他说到装成狗熊的巫师在他面前手舞足蹈时，他的手在颤抖，他的声音因为激动而变得沙哑。从前他手下的人的力量是无与伦比的。他最爱讲……他们从前吃什么……他说，（他们）吃过“沙漠里的健康的東西”，不知道罐头里是什么，不知道肉店卖的是什么。

一天，拉蒙在讲怎么磨豆、怎么做橡果汤时忽然停下来说，“开始，上帝给每人一个杯子，一个陶制的杯子，他们用这个杯子痛饮他们的一生……他们都去舀水，可是他们的杯子不一样。我们的杯子如今已经碎了，没有了。①”

这是一段含义丰富、令人感动的叙述。包含了殖民的创伤和在被殖民者中间的人类学的辛酸。这是对于种族多样性不带感情色彩但是不乏机智的思考。接下来，本尼迪克特用拉蒙的比喻和他的处境作为基础材料来扩展她自己的理解。她的策略是逐渐加入评论和解释，这样把读者慢慢从实地考察的故事引入基本人类学的教学。《文化的形态》显然不是一部实地考察的专著，但是至少这段显示了实地考察的特殊性以及关于和被研究对象进行个人接触的民族学描写的典型的应用，因而可以当做较有普遍性的理论来应用。

她于是接着写道，“还剩下别的生存的杯子，也许这些杯子盛的是同样的水。但是损失是无法弥补的。这儿补一块，那儿去掉一块也不碍事，基本模子已经在那儿了，反正都是一件东西。”

对于本尼迪克特来说，拉蒙那个比喻的含义是，每一种

生活方式都像一只杯子，是一个连贯的整体。本尼迪克特认为其整体性正是通过它可以被打碎这一点表现出来的。这是她的著作的中心思想，这一思想在《文化的形态》里得以进一步发展。但是注意，光是没有本尼迪克特的解释我们也可以懂得拉蒙的故事这一点，就显示了一种讲了两件事的令人惊讶的方法：一层意思是无可弥补的过去，另一层意思是指民族的多样性。外加的“反正都是一件东西”也和拉蒙的说法并不矛盾，但是拉蒙所说的并不一定包含了这句话的意思。这是她对他的意思的理解，即强调文化整体性的不可弥补。她在书中写道，一种文化“像一个人一样，或多或少是一种思想和行为的模式”。我指出这点是要强调本尼迪克特脑子里是有一个特殊的目的，即建立到那时为止相对来说是新的、并且还在挣扎中的人类学学科的基本观念。

本尼迪克特论述中的其他重点是，社会之间、文化之间的界线（像一只杯子一样）是轮廓分明，互相排除的：一个人有一种文化，或者没有。一种文化要么生存下去，要么消失了。拉蒙生活在一个社会或者另一个社会里。于是本尼迪克特进一步解释拉蒙的意思：

那些赋予他手下人的生活以意义的东西，吃饭时的家庭仪式、经济制度规定的义务，村里世代相传的礼仪、熊舞的魔力、他们的是非标准，所有这一切以及他们的生活形式和意义都一去不复返了……（拉蒙）不是说他的人有灭绝的可能。但是他脑子里想的是那种与生活本身一样重要的价值、他那些人的标准和信仰消失了。③

本尼迪克特继而注意到，“他在两种文化中间处于骑墙

状态，这两种文化的价值观和思维方式互不相通。这是一种艰难的命运”。<sup>④</sup>这一观点得到本尼迪克特的好友和同事玛格丽特·米德（Margaret Mead）的呼应。她写道：“如果我们意识到人类文化像每一种语言一样是一个整体……那么我们可以看到如果个人或者群体不得不变……那么最重要的是他们得把一个体系整个变成另一个体系。”

所以根据这种看法，人类学应该主要关注像拉蒙这样的人过去所有的东西——一种生活的“整个形态”——或者他的后代将来可能有的东西，那种美国式的盎格鲁-撒克逊的“世界文化”。根据这种理论，人类世界是由分离的、分辨得很清楚的整体组成的：一个社会和一种文化可能占主导地位，但是它仍只是同等文化其中的一个可以区别开来的变种。正如人类学历史学家詹姆斯·克里弗德（James Clifford）最近所注意到的，每一种文化因此都被看成是一个“自然种类”，就像物质世界中的实体一样——植物类、动物类、矿物类——都是自然种类。

文化的可区分性与本尼迪克特观点的其他成分有着紧密的联系，她认为生活方式种类数量繁多、无法预测、几乎数不过来。她写道：

我们必须把文化想象成一个大弧度，其中包含人类年龄周期或者是环境或者是人的各种活动可能提供的利益……每个人类社会，无论在何处，都选择了自己的文化体制。每个社会在另一个社会看来，都缺乏基本常识，都只在枝节问题上作文章。一种文化几乎不承认货币的价值，另一种文化则把它看成各个行为领域之根本。在一种社会里，技术受轻视到了令人不可思议的地步……在另一个社会里，即便是简单