

第一章 人类学的视野

人类学 是一门理论极为重要的学科，也是一门理论与实践紧密联系的学科。在本章中，我们将探究人类学调查的一般性质。特别关注的是在不同国家传统中学科被定位的方式、理论与田野民族志之间的关系、共时研究与历时研究的区别，以及人类学家和历史学家如何看待学科的历史。

虽然这本书本身并不是一部人类学史，但本书部分地是按照年代顺序组织材料的。为了理解人类学理论^②，了解学科史的某些材料是非常重要的，既包括学科的“思想史”（history of ideas），又包括学科的人物及事件。人类学理论各个侧面之间的历史关系是复杂而有趣的。人类学理论究竟是对事件的顺序、时间框架的更替、多种观念的体系、一套平行共存的国家传统的最贴切的理解，还是一种“程式跳转”（agenda hopping）^③的过程，将是这章结尾部分探讨的主题。在某种程度上，这个问题指引着我贯彻本书始终的研究。但是，首先让我们看看普遍意义上的人类学的性质，看看一些界定人类学的术语的意义。

① 从广义上说，是包括社会或文化人类学、人类语言学、史前考古学、生物或体质人类学的学科。狭义上说，是社会人类学简称。

② 理论指科学或者社会科学中那些引出某些关于世界的结论的话语、观点或者陈述人类学理论集中关注寻求民族志的意义，以及对文化或者社会的概括。

德-安德拉德（D'Andrade）提出的概念，指当旧有范式产生的洞察力越来越少时，研究者改变自己兴趣的现象。

人类学和民族学

多年来，“人类学”和“民族学”（ethnology）^①这两个词一直表示不同的意思。在不同国家，它们也一直有不同的含意。

英文“人类学”一词最初源自希腊文（anthropos，“人”加上logos，“话语”或“科学”），可能大约在公元16世纪初，人们最初使用这个词来定义一门科学性学科（以该词的拉丁文形式 anthropologium 出现）。随后，中欧作者用这个词泛指解剖学和生理学，这两门学科的部分研究内容后来被称为“体质人类学”或“生物人类学”。17、18世纪，欧洲神学家用这个词指神灵与人相类似的那些特征的属性。18世纪晚期，一些俄国和奥地利学者开始使用德文单词 Anthropologie 表示不同族群的文化属性（参见 Vermeulen 1995）。然而，直到后来很晚的时候，这种用法一直没有被其他地区的学者广泛接受。

18世纪和19世纪早期，学者们逐渐开始使用“民族学”这个词，表示对于文化差异和确定世界上各民族共同人性特点两方面的研究。这个词的英文形式以及法文形式（ethnologie）和德文形式（Ethnologie），直到今天依然被欧洲大陆和美国学者使用。在英国和绝大多数英语国家中，则主要使用“社会人类学”这个名称。在欧洲大陆，虽然现在用“社会人类学”做为“民族学”的同义词正在迅速普及，但“人类学”一词仍然常表示“体质人类学”。的确，目前欧洲最主要的专业组织叫做“社会人类学家欧洲协会”（the European Association of Social Anthropologists 或 l' Association Européenne des Anthropologues Sociaux），该组织成立于1989年，这个时期是该学科在整个欧洲包括西欧和东欧迅速发展的时间。在美国，“民族学”一词与“文化人类学”并存。

在德国和中欧及东欧部分地区，学者们对 Volkskunde 和 Völkerkunde 两个词之间，又做了进一步区别。这两个词语没有准确的英文对译，但它们之间的区别是很重要的。Volkskunde 通常指对

^①关于族群的研究，广义上说是社会或文化人类学的同义词。这个词大致在19世纪70年代之前在英国使用，但后来在欧洲大陆学术界和部分北美学术界使用更为普遍。

研究者本国的民俗和当地习俗包括手工制品之类的研究。在欧洲的这些地方这是一个很强的研究领域，在斯堪的纳维亚也有某种程度的发展。Völkerkunde 是更宽广的比较社会科学，在德国也被叫做 Ethnologie。

综上所述，人类学与民族学并不真正属于同一领域，但它们也不是两个各自独立的领域。这两个词都没有一个单一的、为大家普遍接受的含义。今天，它们最好被视为对相应的多种问题展开讨论的一组焦点，但是，其主题是按照普遍的（人类学）与文化特性的（民族学）之间的对立来确定的。

“四分支”研究

在北美，事情要比在欧洲简单得多。美国和加拿大一般将“人类学”理解为包括四个领域或者四个分支学科：

- (1) 生物人类学；
- (2) 考古学；
- (3) 语言人类学；
- (4) 文化人类学。

虽然本书主要关注文化人类学，但我们还是先依次看看北美人类学的这几个分支。

(1) 生物人类学是对人类生物性的研究，特别是因为它与人们普遍认为的“人类学”是人的科学这一观念相联系。有时这一分支学科也被称为“体质人类学”，这种以前的叫法主要倾向于研究比较解剖学。这类解剖学比较特别涉及到人类与高级灵长类动物（如黑猩猩、大猩猩）之间的关系，以及现代人与我们的祖先（如非洲南方古猿和直立人）之间的关系。“种族”的解剖学比较现在已经基本没人再做了，已经被迅速发展的人类遗传学领域取而代之了。遗传学同人口统计学、法医学、古医学等学科一起组成最广泛意义上的现代生物人类学。

(2) 考古学（在欧洲被称为“史前考古学”），是一门联系紧密的分支学科。虽然对所发现的化石进行解剖学特征比较研究正是生物人类学研究的内容，但对于这些发现与其生活环境之间关系的研究，以及对史前社会结构蛛丝马迹的研究，更应该属于考古学研究

领域。考古学甚至还应该包括对那些离我们很近的年代中，群体同社会生活重构之间关系的研究。这一点在通过已有的文字资料探寻北美印第安人物质材料的年代时尤为真切。许多美国考古学家认为，从更广泛的意义上，在时间上回溯，他们属于文化人类学的分支学科。

(3) 语言人类学是对语言的研究，但特别关注语言的多样性。与作为整体的语言学相比，这个研究领域很小，但是在当前（从 20 世纪 60 年代初起）主流语言学家主要集中研究所有语言的根本原则之时，语言人类学家依然与人类学保持着密切联系。也许可以说（简言之），虽然现代语言学家们研究语言，更传统的语言人类学家则研究不同语言。语言人类学与“相对论”^①观点完整地结合在一起，相对论观念是自文化人类学诞生以来，在 20 世纪早期博厄斯的人类学流传下来的观点（参见第七章）。

(4) 文化人类学是最大的分支学科。从最广泛意义上说，这个领域包括文化多样性研究、文化普遍性探索、社会结构揭示、象征主义阐释，以及大量相关的研究。它对其他三个分支学科都有涉猎，正是由于这个原因，尽管（至少如果我们将应用文化人类学也包括在其中的话）压倒多数的北美人类学家只是从事这门分支学科的研究，许多北美人类学家仍然坚持认为人类学是一门整合的科学的观点。无论对错，虽然北美许多人类学家依然坚持关照经典分类的全部“四个领域”发展的研究，但在某些圈子里，在世界许多地方，“人类学”已经开始意味着主要特指“文化人类学”。

最后，按照许多北美人类学家的观点，应用人类学应该具有自己的独立领域地位。应用人类学包括文化人类学中关于医学、缓解灾难、社区发展，以及许多其他与文化和社会知识相关的领域。在更广泛的意义上，应用人类学还能够包括生物人类学和语言人类学，甚至考古学方面。例如，生物人类学可能有助于揭示凶杀案受害者的身份。语言人类学则可以被应用在教授耳聋者和言语治疗等方面。古代灌溉系统的考古学发现则可能有助于建设现代灌溉系统。

相对论（relativism, relativist）是一种反对文化普遍性或者普遍价值假设的世界观。在人类学中，广义上是“文化相对论”的同义词。换句话说，包括描述相对论、方法论相对论和规范相对论等几种理论观点都是相对论。

一项为美国人类学会所做的调查（Givens, Evans and Jablonski 1997: 308）发现，应用人类学与那些并不明确属于四个传统领域主题的研究合在一起计算，占1972~1977年之间获得美国人类学博士学位的7%；文化人类学博士占50%（这些人中很多是进行应用问题研究）；考古学博士占30%；生物人类学博士占10%；语言人类学博士只占3%。这就是说，在所有的人类学都是二者均具备的基础上，一些人类学家拒绝区分“纯粹的”和“应用的”人类学。换句话说，应用人类学可能最好被视为四个领域中任何一个分支学科的一部分，而不是一个独立的分支学科。

理论和田野民族志

在社会或文化人类学领域，学者们经常区分“田野民族志”和“理论”这两个概念。从字面意义上说，田野民族志是关于民族的写作实践。因为人类学家通常更多地研究异文化而不是自己的文化，所以田野民族志常常意味着我们理解其他民族思维模式的方法。而在某种程度上，理论也可以说是我们理解自身、理解人类学思维模式的途径。

然而，理论同田野民族志不可避免地要融为一体。没有一些或重要或不重要的理念而进行田野民族志写作是不可能的。学生们常常对人类学理论是做什么的提出疑问，他们也可能同样很容易对田野民族志是做什么的提出疑问！从理想上来说，田野民族志有助于提高我们对抽象的文化的理解，并确定人类本性的存在（事实上这是以文化的存在为基础的）。从另一个方面来说，没有田野民族志的理论也是毫无意义的，因为对文化差异的理解至少是人类学访谈的最主要的目标之一。

理论思考如果包括以下四个要素将是大有裨益的：（1）问题，（2）假设，（3）方法，（4）证据。我认为，最重要的问题是“我们试图要发现什么”及“为什么这门知识是有用的”。例如，无论在试图理解一个人自身所处的社会时，还是在试图理解人类的本性时，人类学知识都可能会提供帮助。有些人类学问题是与历史有关的：“社会是如何变化的”或“私人财产或与社会等级究竟哪一个是先出现的”；还有一些人类学问题是关于当代的：“社会制度是如何运

转的”或“人类是如何看待和区分他们周围的事物的”。

假设（assumptions）包括对普遍人性、文化差异、所有文化的价值、文化价值差异的想法等。更明确的是，人类学家可能会对人类是否具有创造性提出假设；对社会束缚个体还是个体创造社会提出假设。对于所有人类学家来说，有一些假设是共同存在的，有一些则不是。于是，虽然拥有某些共同的基础，但人类学家在如何看待自己研究主体的方式方面，依然可能众说纷纭，各执一词。

方法（methods）经过多年发展已经成为每项田野工作研究的组成部分。然而，方法不仅仅包括田野工作，比较也是同样重要的。证据很明显属于方法论的内容，但是如何看待证据，或如何理解证据，将根据理论观点的差异而有所不同。一些人类学家更愿意将比较视为建构一个特定文化区域的一种描绘的方法。另一些学者则将比较当作用一种更加世界性的模式解释他们自己的发现的方法。依然有一些学者将比较本身视为一种虚假的现实，而没有想到人们总是由被比较的相似对象的差异而认识异文化的。

这最后一点要求对证据实际上可能是什么提出存在主义的质疑。在人类学和其他很多学科中，唯一达成共识的是证据必须要与需解决的问题相关。换句话说，不仅仅是理论依赖于证据，证据本身也依赖于人们试图回答什么问题。用考古学来类推，就意味着人们不能仅仅在任意一个老地方挖掘就能够指望去发现有意义的事物。一名对都市化发展感兴趣的考古学家就会只是在看来像是古代城市遗址的地方挖掘。同样，在社会人类学中，我们会去那些我们期待能够发现我们感兴趣的東西的地方；而且每当我们询问设计好的小问题时，都是为了产生由我们各自的理论定位所要求的更大问题的证据。例如，对性别和权力之间关系的兴趣可能会使我们去找一个性别差异很大的社区做调查。在这个个案中，我们可能会将我们的问题聚焦于阐明女性和男性个体如何采取措施，来提高或者保持各自的地位。

除了这四个要素，在社会人类学探索中还有两个更独特的方面。无论一名人类学家可能以别的方式保留下来的理论说服力如何，人类学研究方法是有点特点的。这样，与其他社会科学特别是社会学特色的研究方法相对照，它们就可以被用来界定一种人类学的方法。这两个方面是：

(1) 将社会作为一个整体来观察，以探求这个社会的每个组成要素是怎样组合在一起的，或者其他这些因素是如何具有意义的；

(2) 将每个社会放在与其他社会的联系中进行考察，以发现相似和差异之处并说明它们。

将社会作为一个整体来观察需要理解事物是如何相关的，例如，政治与血缘关系或者经济是如何相适应的，或者特定的经济制度是如何与其他制度结合在一起的。将每个社会放在与其他社会的联系中进行考察则意味着试图发现和说明其中相似和差异之处的一种尝试。这里我们需要一个框架，要比田野工作者在他或她对某个单独村落或族群进行调查时采用的框架更宽，但是这个框架依然有几种可能性。这样一个框架可能包括：(1) 孤立个案的比较（比如，美拉尼西亚的特罗布里恩德人 [Trobrianders] 同东非努尔人 [Nuer] 之间的比较），(2) 一个区域内部的比较（比如，美拉尼西亚田野民族志场景中的特罗布里恩德人之间的比较），(3) 一种更普遍性的比较（全球范围的社会比较）。实际上，即使作为人类学理论家，绝大部分社会人类学家依然可能会对从总体而言哪种是最有用比较形式这一点各持异议，但在这次或者那次调查时他们通常都会进行以上三种形式的比较。

因此，无论人类学家试图解答什么特定的问题，都有可能将社会或文化人类学描述为具有广泛一致的方法论的程序。理论和田野民族志是这种程序的两根支柱，所有的人类学探索事实上不是包括直接的比较，就是包括明确的尝试，力图认真谈论比较所伴随的困难。可以论证的是，比起那些像社会学这样的比较性不太强的领域的个案来，我们这门学科的比较性质会使我们更多地意识到我们的理论前提。可能正是由于这个原因，人类学对理论的特别关注要远甚于对方法论的关注。每一位人类学家在某种程度上都是一位理论家，正如每一位人类学家在某种程度上都是田野工作者一样。在其他社会科学中，“社会理论”有时被认为是独立的、相当抽象的实体，常常与日常关注的事情相分离。

人类学范式

在许多学术领域中，通常都会对“理论”和“理论观点”之间

进行区分。就一个理论观点来说，我们通常意思是指一个重大理论，有时也称其为一个理论框架或者看世界的主要途径。在人类学中，如果是“传统”文化的产物，我们有时称其为宇宙观（cosmology）；而如果是西方科学家的成果，我们称之为范式（paradigm）^①。

“范式”的概念

理论观点、宇宙观、范式界定了理论家关注的主要问题。无论一个人是某种传统文化中的一员，或是一位人类学家，还是一位自然科学家，其决定原则都是相同的。在科学哲学中，其自身对于科学思想的确切性质、获得科学知识的过程和那种知识的存在状况都有不同意见。我们应当听由哲学家们在他们自己的讨论中争辩不已（至少在第七章之前，在第七章他们的争论与人类学紧密联系在一起），但在这里，应当提及一位哲学家，那就是托马斯·库恩，他的著作《科学革命的结构》（The Structure of Scientific Revolutions, 1970 [1962]）主题虽然限于物理学和自然科学领域，但在帮助社会科学家理解自己的研究领域方面却影响深远。按照库恩所说，范式是在其中包含了许多小理论的大理论。当小理论不再具有世界意义，那么危机就会出现。至少在自然科学领域（也许在社会科学领域程度不是完全相同），这样的危机最后将会导致某种范式的倾覆，或者作为一个特别的个案，合并到更新更大的范式之中。

让我们像库恩那样，思考一下牛顿物理学与爱因斯坦物理学的差异。在牛顿物理学中，总是将起点看成是宇宙中的万事万物的一个固定参照点。在爱因斯坦物理学框架中，事物（时间、空间等）与事物之间都是相对的。在牛顿物理学中，磁性和电流被认为是各自独立的现象，能够被单独解释；但在爱因斯坦物理学中，磁性是作为电流的一个必要组成部分进行解释的。在绝对的意义上，无论牛顿还是爱因斯坦对于磁性的解释都不一定是对的或者错的。相反，他们从更大的理论框架中得到他们的意义。爱因斯坦的范式“更好”，只是因为它能够解释一些牛顿物理学不能解释的现象。

① 托马斯·库恩提出的术语，指一个特定时间的特定科学实践者普遍具有的一套假定，它构建一种更大的理论或者观点（比如，牛顿物理学、爱因斯坦物理学）。在社会科学中，这个词语具有很类似意义（比如，进化论和功能论都是人类学范式）。

对于人类学是否能够真正被认为是像物理学那样的意义上的一门科学，学者们一直有争论。但是，绝大多数学者同意人类学至少同物理学具有一些联系，拥有一个单一的宏观框架（在这方面，指对人类的理解），以及在这个框架之内，有更多的独特范式（比如功能主义和结构主义）。在我们的范式之内，我们拥有构成任何特定的人类学研究的详细事实和解释。虽然我们的范式本质同自然科学范式本质可能并不相同，人类学有时也经历了“革命”或者“范式转换”。对人类学来说，就解释的价值来讲，时尚有其一席之地。

历时性、共时性与互动观点

在人类学中，在任何既定框架中的一套互为对立的理论观点方面和在理论层次的一个层面方面的思考都是大有裨益的。我们以进化论和传播论为例。进化论是一种人类学观点，它强调文化复杂性随着时间发展而增强。传播论是一种强调理念从一个地方传播到另一个地方的观点。由于这两种理论对同一件事，即文化是如何变迁的，提出了不同的解释，它们彼此互相对抗。然而，这二者其实都是一个重大理论——社会变迁理论的一部分。

有时，这个包含了进化论和传播论的较大的理论观点被称为历时性观点（意指跨越时间的事物之间的联系）。其对立面是共时性观点（意指同一时间存在的事物之间的联系）。共时性研究包括功能主义、结构主义、阐释主义，以及其他试图在不涉及时间前提下解释特定文化运作的研究。人类学理论中第三类较大的理论观点可以被称为互动观点。这个理论观点更确切说是一组同时包含了历时和共时两方面的理论。该理论追随者拒绝大部分共时分析的静态特性，也拒绝古典进化论和传播论传统中的简单历史假设。互动研究方法的拥护者包括那些研究循环社会过程或文化与环境之间因果关系的学者。

表 1.1 历时性、共时性和互动观点

历时性观点

进化论

传播论

马克思主义（在某些方面）

- 文化区域研究（在某些方面）
- 共时性观点
 - 相对论（包括“文化与人格”）
 - 结构主义
 - 结构—功能主义
 - 认知研究
 - 文化区域研究（在绝大多数方面）
 - 功能主义（在某些方面）
 - 阐释主义（在某些方面）
- 互动观点
 - 互动论
 - 过程论
 - 女性主义
 - 后结构主义
 - 后现代主义
 - 功能主义（在某些方面）
 - 阐释主义（在某些方面）
 - 马克思主义（在某些方面）

表 1.1 是对一些主要的人类学研究方法的分类，是依据它们在更大的范式群中的定位而分的。有关细节将在后边章节中探讨。虽然把特定的研究方法放在哪个更大的层次上并不总是很清晰，但现在最重要的是应该明白人类学是在理论层次的层面建构的。组成这些层次的各种“主义（或理论）”形成了对我们的研究主体的不同理解方式。人类学家们既在更狭窄的理论观点范围中争论（如一位进化论者与另一位进化论者就进化的原因或年代顺序进行争论），也在更大的理论观点范围中争论（如进化论与传播论之争，或历时性方法的支持者与共时性方法的支持者之间的论争）。

广义地说，人类学历史一直与从历时观点到共时观点的转变，以及从共时观点到互动观点的转变密切相关。早期的历时性研究，特别是进化论，常常注重全球性的但相当特别的理论问题。例如，“父系世系或母系世系，哪一个先出现？”在这个问题之后，是一套有关男人与女人之间的关系的观念，有关婚姻的性质，有关私有财产等方面的观念。通过这样的问题，一些相当宏大的理论被建构出

来。这些理论具有很强的解释权力，但是在对经常使用相反的田野民族志证据进行的反驳进行论争时又是脆弱的。

共时研究在 20 世纪早期占统治地位，在回答上文提到的理论问题时，运用共时研究常常更难找到答案。“父系世系或母系世系，哪一个更适合于这一文化？”这个问题要比“哪一个先出现？”意义更小些。其兴趣的中心更多地放在特定社会上。人类学家开始更加深入地研究社会，开始比较诸如如何养育儿童、如何保持亲属之间的联系，以及如何与其他亲属成员交往等相关问题。在探讨世系（一个亲属群体内的关系）或联姻（通婚的亲属群体间的关系）哪一个更重要时，争论就出现了。然而从整体上说，共时研究所强调的一直是对某一时期的社会的理解，无论是功能方面、结构方面，还是特定习俗的意义方面。

互动研究一直专注于心理作用机理研究，通过作用机理个体寻求说服其他个体，或者仅仅关注个体确定自身社会地位的方式。例如，可能会这样提出问题：“是否存在使基于母系或父系原则建立起来的这些世系群体崩溃的什么潜在特征？”或者会问：“是什么过程使得这类群体能够存在下去？”或者会这样设问：“个体面对世系群带来的结构限制是如何进行调整的？”

因此，不同理论定位的人类学家都会试图应对不是同样的就是相关的理论问题。这些问题之间的复杂关系是这门学科最有意思的一个方面。

社会和文化

另外一个划分人类学范式的方法是根据这些范式的主要兴趣点究竟是在（作为一个社会单位的）社会方面还是在（作为共享的理念、技能和客体的）文化方面来分类。比起通常（主要在英国和某些其他国家实践的学科）“社会人类学”和（主要在北美使用的）“文化人类学”名称的含义来，这种状况要稍微复杂一些。（参见表 1.2）

表 1.2 关于社会和关于文化的理论观点

关于社会的理论

进化论
功能主义
结构—功能主义
互动论
过程论
马克思主义
后结构主义（在绝大多数方面）
结构主义（在某些方面）
文化区域研究（在某些方面）
女性主义（在某些方面）

关于文化的理论

传播论
相对论
认知研究
阐释主义
后现代主义
文化区域研究（在绝大多数方面）
结构主义（在绝大多数方面）
后结构主义（在某些方面）
女性主义（在某些方面）

最初人类学基本上关注的是社会的性质：人类怎样开始互相协作，社会如何以及为什么随着时间推移而变迁。当历时研究的兴趣被颠覆之后，关注的是社会怎样被组织起来的，或者关注其功能。功能主义者、结构—功能主义者和结构主义者互相争论不休，他们对究竟应当强调个体间的关系，社会制度间的关系，还是个体占据的社会范畴间的关系莫衷一是。然而，对社会的关注都超过了文化，在这样一种基本兴趣上他们是大体一致的。互动论者、过程论者和马克思主义者也是如此。

传播主义带有文化决定论的萌芽。文化决定论在博厄斯的相对论中发展到了极致。后来，大西洋两岸的阐释主义者和近时的后现代主义者都反对先前对社会结构的强调，反对社会过程的单一视角。社会取向的人类学家同文化取向的人类学家（再说一遍，这与“社

会人类学家”和“文化人类学家”不完全是同一回事）似乎是讲着不同的语言，或者说似乎在从事着完全不同的学科。

也有几种理论观点整合了（由双方的极端主义者构想出的）文化和社会两方面的研究。较为特别的是，结构主义既有社会取向的关注（诸如联姻或仪式活动中地位间的转换等），也有文化取向的关注（诸如象征主义的某些方面）。女性主义也既有社会取向的兴趣（在一个社会和象征秩序中男人与女人间的关系），又有文化取向的兴趣（象征秩序本身）。文化区域研究或者区域研究来源于文化传统和社会传统两方面，同样不易作为一个整体来分类。

在本书中，第二章（论先驱者）、第三章（进化论）、第四章（传播论和文化区域研究）主要是关于历时研究方法。进化论更多关注社会，传播论则更多关注文化。第五章（功能主义和结构—功能主义）和第六章（行为中心研究、过程研究和马克思主义研究）主要涉及到社会方面，分别来源于一种相对静态的观点和一种相对动态的观点。第七章（相对论等）、第八章（结构主义）、第九章（后结构主义和女性主义的思潮）以及第十章（阐释主义和后现代主义）全都主要涉及到文化（尽管例如后结构主义这样的理论也有很强的社会因素）。因此，本书主要是围绕着从历时到共时再到互动研究的历史转变，以及从对社会的强调到对文化的强调的历史转变来组织的。

人类学历史的视野

A. 事件或者新理念的顺序（例如 Stocking 1987；1996a；Kuklick 1991）

B. 时间框架延续，无论是发展阶段或者库恩范式的，每一项都进行很好的内在分析（例如 Hammond - Tooke 1997；Stocking 1996a）

C. 思想体系，随时间而变化，并且应当动态地进行分析（例如 Kuper 1988；Harris 1968；Malefijt 1976）

D. 一组平行的国家传统（例如 Lowie 1937；在 Hammond - Tooke 1997 中也有一些涉及）

E. 程式跳转的过程（可能暗含于 Kuper 1996 [1973]）

人类学理论的形式确实是依赖于人们是如何看待其学科史的。

例如，人类学是按阶段发展的吗，即人类学是随着事件或新理念的顺序而发展的吗？或者说，人类学是由更大的时间框架连续体组成的吗？这种时间框架是发展阶段还是库恩范式？人类学正在经历结构转换吗？人类学是按照截然不同的国家传统间发散的和汇聚的影响线索发展的吗？这门学科的历史基本上能够被看成是“程式跳转”吗？正如罗伊·德-安德拉德（Roy D ' Andrade）解释说：程式跳转中发生的是一个既定的研究程式达到一个临界点，这个时候哪怕在最好的从业者的作品中也没有任何新的或令人兴奋的东西出现。并不是说旧有程式是完善的，也不是说标新立异的观念太多已经到了泰然处之的地步。相反，程式跳转的发生是由于越来越多的人认识到从业者已经开始理解他们正在调查的现象是非常复杂的。要求付出越来越多的努力来产生新的东西，并且无论发现了什么，都令人越来越没有兴趣。当程式跳转发生时，很多从业者可能会转而投向另一个程式——一种作品的新方向，在那里有希望发现某些真正令人感兴趣的东西。（D ' Andrade 1995: 4-8）

前面提出的人类学史视野的五种可能性的任何一种都是学科史上的正统观点。其实，每一种都在本书中的这一点或那一点得到了呈现。在 A 中对事件的强调，代表了最客观的观点，但在抓住理念之间关系的复杂性方面并不成功。在 B 中对多种范式的相互作用的强调，在科学史家们之间是很普遍的，但它不允许观察者采用在 C 中的动态观点，或者在 D 中的比较观点。在某种意义上，E 是 B 的对立面，因为它建议人类学家放弃旧有的问题，而不是将这些问题整合成一个新的框架。C 是诱人的，但是纵观整个人类学史，无论是它的多样性还是复杂性，都很难将人类学概念作为一个单独体系支撑起来。

除了个别例外，A 和 B 更倾向于历史学家的观点，C、D、E 更倾向于实践人类学家的观点。我自己的知识接近于 D 和 E，前者代表最保守的人类学，后者代表了最不合规范的人类学。

总结提要

社会和文化人类学理论依赖于人类学家们提出的问题。这门学科的组织结构、理论与田野民族志发现之间的关系都和这些问题构

成一个整体。从广义上说，可能可以按照历时、共时和互动对理论进行分类。物理学和自然科学中的范式一般都有清晰的、具有共识的目标。人类学范式不易准确说明。我们可能过多地突出了人类学史作为不断变换问题（程式跳转）的历史的特性，但是它也有范式改变的因素，也有延续常常基于国家的传统的因素。

本书的其他章节将以这些概念为指导，探讨人类学理念的发展。本书是围绕从历时性到共时性再到互动研究历史转变，以及对社会的强调（尤其是第五章、第六章）到对文化的强调（从第七章到第十章）的历史转变来组织全书篇章结构的。

推荐阅读

英戈尔德的《人类学指南百科全书》（Ingold 1994）提出对人类学的广泛看法，包括人类生存的生物、社会和文化各方面。其他参考书有亚当·库珀和杰西卡·库珀的《社会科学百科全书》（Kuper and Kuper 1996 [1985]），伯纳德和斯潘塞的《社会文化人类学百科全书》（Barnard and Spencer 1996），巴菲尔德的《人类学词典》（Barfield 1997）以及邦特和伊扎尔的《民族学与人类学词典》（Bonte and Izard 1991）。

查默斯的《所谓科学究竟是什么》（Chalmers, 1982 [1976]）介绍了科学哲学的主要理论，其中包括库恩及其批评者的理论。

近年来在人类学理论导论方面与我持不同方法的有巴雷特的《人类学》（Barrett 1982 [1976]）、穆尔（J. D. Moore）的《文化的见解》（Moore 1997）和莱顿的《人类学理论导论》（Layton 1997）^①。巴雷特将人类学历史分成三大阶段：“打基础”、“弥补裂缝”和“拆毁重建”。每一阶段他都从理论到方法交替进行了讨论。穆尔总结了从泰勒到詹姆斯·费尔南德斯的21个重要人类学家的生平和著作。莱顿集中讨论了较新并具有争议的范式：功能主义、结构主义、互动论、马克思主义、社会生态学和后现代主义。参见在表1.2中提到的各种各样的人类学史。

该书已经由蒙养山人译为中文，书名改为《他者的眼光——人类学理论入门》，2005年7月由华夏出版社出版。——译者注

第二章 人类学传统的先驱

19世纪中期前后，当公众的兴趣被吸引到人类进化问题之时，人类学作为一门别具特色的学术分支开始出现，对此，大多数人类学家已经达成共识。稍晚，伴随着第一批专业人类学家就职于大学、博物馆和政府部门中，人类学作为一门学术学科产生了。但是，毋庸置疑人类学思想在更早时就已出现了。至于究竟早至何时，迄今尚无定论，但并没有太多的专题争辩。当然，每一位人类学家和学科史学家对人类学史的起点都有他自己的看法。

从“思想史”角度看，古希腊哲学家和旅行家、中世纪阿拉伯史学家、中世纪和文艺复兴时期的欧洲旅行家，后来的欧洲哲学家、法理学家及各种各样的科学家们，都似乎可以算作是人类学的先驱。然而，我个人则倾向于联系“社会契约”的概念和人类天性、社会，以及源自该概念的文化多样性等观念开始探讨人类学。这就是我在本书中的起点。

另外一个原本无关的起点是生命巨链（Great Chain of Being）^①的观点，它将人类位置确定在神和动物之间。在某些方面这个观点是进化论思想的先驱，在本章中我们将会对相关场景中审视这一观点。18世纪关于语言起源的争论、关于人类同我们现在称为高等灵长类动物之间关系等问题的争论也都是相关的，就像19世纪早期在多元起源论者（认为每一“种族”都有单独起源）和一元起源论者（强调人类的共同血统，无论是源自亚当还是源自猿类）之间的争论一样。这些思想非常重要，不仅因为它们是历史“事实”，而且因为

^① 该观念认为世界是由一种从上帝到人类再到动物再到植物等的存在物等级组成的。该观点在16、17、18世纪占主导地位，它与进化理论相反，是建立在物种不变性基础之上的观点。

它们构成了现代人类学自身的观念的一部分。

自然法则和社会契约

在西方文化文艺复兴及随后的启蒙运动时期，出现了探究人类生存的自然环境的浓厚兴趣。然而，这种兴趣并不总是与世界文化多样性的知识联系在一起。它却经常被玷污：人们相信在人类和动物之间，存在着一种腹部长眼或头部生脚的怪物（参见 Mason 1990）对人类学而言，要形成一个学科，就有必要克服旅行见闻的迷云幻雾。相反，以现代眼光来看，所需要的是将谣传的田野民族志“事实”搁置一旁，去注重原因或理论。

17 世纪

眼光最早超越“事实”的学者主要是 17、18 世纪的法理学家和哲学家。他们关注的是个人与社会之间、社会与其统治者之间，以及民族（peoples）或国家（nations）之间的抽象关系。这些学者的写作时代动荡不安，他们关于人类本性的思想恰好反映了这些动荡。政治、宗教以及后来出现在人类学中的哲学话语等，都在这一时期紧密联系在一起。

让我们从雨果·格罗提尤斯开始讲起。格罗提尤斯求学于莱顿大学，在海牙从事法律工作，后来荷兰的联省激烈政治冲突将他送进监狱，随后他逃亡到巴黎。在巴黎他发展出自己的思想，他不朽著作《战争与和平的法则》（*De jure belli ac pacis*, Grotius 1949 [1625]）就是在这些思想指引之下写成的。格罗提尤斯认为，世界各国都是一个更大的、遵循自然法则的跨国社会的组成部分。虽然以前的学者追寻人类社会的神学基础，格罗提尤斯则找到了他所理解的在人类群居本性中体现的社会基础。他指出，这样的在不同社会中支配个体行为的相同的自然法则，也应当支配着和平或战争的社会之间的关系。他的著作奠定了国际法基础。有学者认为，这也标志着对人类社会的性质进行真正的人类学思索的开始。

先后在德国和瑞典工作的萨穆埃尔·普芬多夫扩展了这种关注。令人惊讶的是，普芬多夫的著作在现代人类学界鲜为人知；但有意思的是，其著作预示了 20 世纪 80、90 年代关于人类“社会性”的