

1 能动和能动性

能动和能动性这两个概念或许更多的是与权力概念密切相关，通常散布在关于个体和社会结构的讨论中，也同以下概念有关：个体意识、个体建构能力、个体建构自身的能力以及最终从外部决定性因素中获取的自由度。

能动性 与 结构

能动在行动，而能动性即是这种能力、权力，正是其成为行动的来源和始作俑者，能动者是行动的主体。韦伯（Weber）认为应区分行动与纯粹（动物）行为，行动是建立在一系列具有人类理性特点的行为基础上的。他感到社会科学是一门对人类行动的意义和行动背后的选择进行解释性研究的学科。米德（G. H. Mead）力图澄清韦伯关于意义的概念以及对意义的社会科学理解（*Verstehung*），他将行动划分为：欲望、情境界定和完成。

从涂尔干式的（Durkheimian）观点来看，正确解释人类行动的关键在于所处的情境，在此情境下，意义才得以产生；也取决于那些在各种行动中进行选择时起作用的规范。因此，超越行动或反行动意味着具有一定约束力甚至是强制性的结构，存在并超越于特定个体的行动之上，并导致个体演绎一定的社会文化规则。因此社会科学要研究的是，这样的正式结构如何产生并怎样精确规约个体行为。“能动性”存在的范围，简而言之，是从一定的集体表象中抽取出来的特质并属于之：是在非观念集结的社会事实中；仅存在于他们未被社会化之前，动物特点（社会文化环境下的某种病态）即是个体能够发起的未被先验决定的行动。

韦伯与涂尔干之后关于能动性的大多数学术研究致力于解决这些差异，并揭示个体独立于结构性约束之外的行动的有限性。可是尽管力图进行折衷与和解，这一分类被证明是不易跨越的。要么是在较为个体和

通俗的意义上可以假定结构是由个体创造出来的，且不可强迫性地决定其创造者的行动。要不然在更为集体性和公共意义上，则可认为结构其实是自成一格的，且决定个体的意识与性格特征：个体的“行动”基本上是制度性的事实和一系列结构关系的表现。

在众多声称进行折衷的研究中，毫无疑问，最著名的是帕森斯（Parsons）1977年提出的社会行动和模式变化理论，博格和卢克曼（Berger and Luckman）1966年提出的现实的社会建构理论，吉登斯（Giddens）1984年提出的建构理论，布迪厄（Bourdieu）1977年提出的实践与惯习理论。可是上述每一个理论家只可被视为通过优先考虑某种概念来终结这些差异，但是很难说已完成了综合。因此，在社会结构和个体能动性行动之间的区别若是只采纳通俗的世界观或是公共性的世界观两者之一时就会不复存在，（当然，对于上述这些学者来讲）更多的时候采纳的是后者（Rapport 1990）。

例如，对布迪厄而言，逃脱公认的社会文化决定机制并非否认先决条件和行动意义的客观性，来以此去除行动的意义和源自个体有意识的动机和考虑。需要一个更为精致且更加有连续性的关于意识的方法来取代简单的对意识做出有意识和无意识区分的二分法。这一方法也须认识到大多数人类经验位于这两个端点之间，可以称之为“习惯的领域”：大多数意识是“习惯性的”。在此，社会化和早期的习得拥有其最深厚的根基。此时，文化在个体身上进行编码，而个体则成为传递和表达文化编码（如服饰与性别、规则与标准、控制与主导）的记忆承载媒介。在这一介于两端之间的习惯的领域中亦可发现社会交往中的资质：个体不假思索的正确行动。简而言之，人类行为中的习惯，其广泛来源正是外部的限定条件和制度性因素决定过程中的各种可能性的汇聚。客观社会结构产生“惯习”：一项具有持久性、延续性的安置体系，其功能就是提供结构化的客观一致性的社会实践得以产生的基础。如此的安置和实践可统称为“文化”——一个习惯性行为的习得体系，产生并决定个体的行动计划。总之，社会结构产生文化，而文化则引发实践，实践最终再生产社会结构。

通过这样的方式，布迪厄提供了某种“折衷”来结束业已存在的基于具体化了的抽象概念和物质决定因素之上的结构性因果模式。布迪厄在声称跨越了结构与能动性之间的二分法的同时依然坚持普适的客观主义。在声称反对回避个体行动的决定性逻辑的同时，正是后者（规则化的即兴表演的无意识约定）近乎于成为社会结构复制的媒介与表达；布迪厄对习惯的主体性由社会过程决定的陈述过于武断。能动性被贬低为

习惯性的对社会结构中的先决条件做出表面上被动消极的反应（ Jenkins 1992 ）。

创造与想象

社会科学在面临尚未能分出高下的争辩时往往在争论中引入变化。这样一来，新的因素就被引入到社会结构和个体能动性之间的关系中，此时这个新的因素就是“创造”：与一定社会文化环境中的结构相关的个体能动性。

贝特森（ Bateson ）根据新几内亚的 Iatmul 人中的裂变和融合过程认为每一个人类个体都应被视为一个“能量源”（ 1972：126）。它有自身（新陈代谢、认知及其他）的供给力量，而不是来自外部环境，这能够且与自身行为吻合。而且这一能量一旦作用于世界，推动一定的事件，将会促成一定的关系和有机体与无机体之间的互动，这又被认为是“有序”或“无序”。

总之，人类个体是能动的世界参与者。实际上，由于他们的能量决定了世界上一定的关系和事物的特征，个体可以说是世界的创造者。被理解为“有序”或“无序”的是指那些被个体当作是正常规范的或是非正常病态的一定事物之间的特定关系；这只是从事物和关系的无数种可能的排列组合中的一部分，对其分类和评价有赖于观察者的眼睛。但没有什么是客观和绝对的；“无序”和“有序”是由个体做出的解释和陈述，由个体的思想状态决定，个体是一个具有一定意图的认知实体。在后者之间存在相当大的多样性，即使在同一时间地点和不同的时间地点之间。对于一个观察者而言是随机混乱的事物对另一个观察者来说则可以是有秩序的并富含意蕴的，这就导致了社会关系和文化安排中相互争辩、冲突和变动不居的特点。

贝特森的观点得到广泛关注，例如精神病学家兰恩（ R. D. Laing ）将人定义为“一个行动的有机体”，“一个客观宇宙的源泉”（ 1968：20）。利奇（ Edmund Leach ）也对贝特森的观点做出回应，认为个体人类思想及其诗性的想象力运作具有无拘无束、不可预测和没有规则可以循依的特点（ 1976a：5）。利奇得出结论：“你是你自己的创造”（ 1976b）。

将贝特森民族志的结论与存在主义哲学家的观点重合的部分加以引申和强调是有益的。正如萨特（ Sartre ）的名言，“存在先于本质”：每个人造就他自己，不断生产和再生产他自己和他的世界。当然，个体生

来就处于一定的社会文化环境中，受到一定历史条件的制约，但他们才是他们感知（持续）的创造者，包括他们认同的意义、评价的方式和相应的行动。事实上，个体总是在不断地再造他们的意义、感知、评价以及行动；他们否定自己创造物的本质并加以重塑。他们看上去似乎被环绕在客观的历史社会文化的当下中的“真实现实”里，可是他们不过是延续了后者的粗暴，通过意义想象的持续的可能性来超越纯粹的事物核心。在（结构）已给定的可能性和那些成为个体生活一部分的可能性之间存在长期（单一）的相互影响；个体经验不可简约为客观决定性（Kearney 1988：225-41）。

在这一论述中的关键是想象——意识的核心源泉和人类的关键特征。想象是人们经常运用的一种活动；正是通过想象，个体生产并再生产他们存在的本质，使他们成为过去、现在和将来的自己。萨特谈到，想象具有一种“超越和归零的力量”，使得个体能够逃脱被“淹没在现实中”，将他们从既定的现实中解放出来，允许他们成为别的什么，而不是他们看上去可能被造就的样子（1972：273）。人类生活因为想象而具有一种浮现的特征，即不断超越既定的情形、一系列的环境和现状，超越创造它的条件。因为想象，人类世界具有了一种本质的动态秩序，即拥有自我意识的个体处于不断的形成和谋划的过程中。由于能够想象，人类无比自由；想象赋予个体以一致性之外的自由空间，“为生命带来滋味和无止境的前进的可能性”（Riesman 1954：38）。

想象以理想化的“不可理喻的”行动这种形式进入现实，不可理喻主要是因为它看上去对既存现实而言是不请自到的、不合道理、“没有原因、基础和证据”（《钱伯斯词典》）。这是一种行动，超越而不是保存其产生的既定情境，超越直观的约定俗成的现实，抵抗生活所面临的来自传统的约束。不可理喻的行动似乎发端于无形且不属于任何事物，从现有的正统和原则性的意义制造过程来看，或多或少是无意义的；不可理喻就是超越了恩德与罪过，超越了善与恶。

最后，正是人类想象这一创造性的行动的不可理喻性使其天然具有冲突性，在想象和现存的惯例之间将存在持续的张力。人类经验和客观生活形式之间非决定性的关系——一方是既定社会文化的概念化的辩证性不可归约的特点，一方是有意识的个体进行的想象——意味着新的意义的生成将总会超越既存的社会文化条件。现有的是过去想象性行动造就的事物，并且有赖于人类持续不断的实践来延续自身的制度，而当前的想象性行动不可避免地将会进入新的可能的未来；造就新世界的过程中，现存世界将被无情地调整、重塑和革新。反过来说，制度的延续性

则是一项需要努力实现的目标和有意识的决定（而非盲目的一致），要么是双方自愿达成统一，要么是强加的。

人类学与创造

人类的本质，按照利奇的说法，是怨恨他人的控制和现存结构的控制（1977：19 - 22）。因此所有的人类都具有“原罪”，倾向于运用他们的创造力反抗现有体系，定要违抗和重新解释习俗。正是这些打破规则的“灵性个体”导致了新的社会形式，也是文化活力存在的根基。然而，创造所具有的针对体系的敌对性意味着它很可能被鉴别成或标志为罪恶和疯癫，甚至即使在它们最终击败了那些体系保守的成见重新定义了何谓英雄、先知和神圣时，亦是如此。

要是将已有关于想象的讨论限定在人类学研究的范围内，那么利奇是个很好的开始。另一个则是特纳（Victor Turner 1974, 1982a）。通过对 Ndembu 部落过渡仪式的阈限阶段所采取的仪式实践进行抽象，特纳把人类世界的整个象征生产过程看作是在社会结构的正统的不变性和阈限的“社区成员”灵活的创造力之间关系的转换。特纳引用萨特关于“自由和过渡”之间的辩证法（正如利奇引用加缪的“本质变革”）建立自己的理论，认为社会应当被视为一个过程，其中结构和创造这两个“敌对的规则”和“原生形态”在不同的时间地点下以不同的趋势和程度相互影响和替代。对于那些在现存结构中处于权威、控制、垄断地位的人而言，创造似乎是危险的——无法无天、紊乱和玷污性的，因此，必须事先规约和阻止各种企图以界定出那些正确和可能的行为的表达方式。可是尽管如此，他者的理想化（以及他者的自发表现）将会从结构和先驱者之间的缝隙之中迸发出来，这些先驱者采取敌对性的独创的行为，要么（若不是常态则是仪式性的）在社会之外生存，要么在其再造的想象的社会中生存。

另一个例子是柯奈姆·布里奇在他的《某人，非人：关于个体性的论文》（Kenelm Burridge 1979）中，基于社会结构和个体创造性之间的动态关系，建立了一个类似的理论模型。如果“人”被理解成物质（社会历史文化）条件的产物，生存在给定的可能范围之内——由其供给和滋养，亦由其生杀予夺——那么个体的存在是无视这些概念和条件的，总是在寻求那些无序和新的东西，拒绝服从事物本来的面目或者统的理智和当局者所期望的那样。以往，要“成为”一个个体就是要放弃自我实现而去完成早已定制好的社会关系，统一个体的直觉、感知和

行为而不是在“是什么和可以是什么之间”（Kenelm Burridge 1979: 76）建立辨证的关系。

此外，布里奇认为“个体性”也可是人如何确认达到作为个体的状态的实践，这是每一个“有机体”都能做到的。个体要做的就是将人这一社会性的某人有效地转变为社会意义上的非人，至少变成一个“行为古怪的”人。无论如何，如果他者愿意接纳他们自己（作为新的理智和新的道德标准）成为概念意义上制造出来的“行为古怪”个体，那么从某人到非人的变化在他们成为一个新的社会意义上的某人时达到顶点。也就是说，人是“英雄般”个体的终结点，个体在劝服他者的同时也认识到新的社会条件、规则、状态、角色；这时个体融化进入一个新的社会身份。布里奇推断道，从“某人”到“非人”再到“某人”的循环是必然的，个体性是“文化的一项基本事实”（1979: 116）。无论对谁而言，包括采集狩猎者、畜牧者、自给自足的农民、村民、集镇居民还是市民，道德变更、裂变、更新和变革的普遍性机制对人类生存至关重要。不同的物质条件将引发各种情形允许、鼓励或者抑制向个体性的变化以及富有创造性的领悟，但首要的是，个体的创造性意味着不断创造为他们自己提供机会的条件和环境。

综上所述，总有个体命定是“独自的”去与他者互动，以非预先设定的方式与既存的理智互动，逃脱既定文化规则和批评的压力，从而成为尚未结构化的未知领域的先驱。不论是（澳大利亚土著中的）高等级人、（Cuna 的）萨满、（努尔人中）豹皮首领、（印度的）sanyasi，还是（美国的）嬉皮士 新的智识总是由这些新的个体的能动性提供。

人类学与能动性

由个体的创造性导致的新的社会结构以令人惊异的速度增长，逐渐脱离个体创造者而获得独立，并且凝聚成固定的、客观上一般化的制度性文化形态。可是，与此同时，驱动个体的那种创新的力量依然前行。个体能动性的命运总是不可避免地发现自身受到来自结构的威胁（或者愚弄），这一结构已不再适应其创新的要求，即便这个结构曾是自己在某一时期创造出来的，这样一来，社会生活形态与其创造过程之间的张力就促成了动态的文化史。

布里奇认为，这一适用于世界的动态过程也同样适用于社会科学的描述。个体的创造性提供了生成一种人类学式世界观所必需的领悟力，可是接下来的常规人类学分析倾向于固化、对象化、一般化甚至制度化

其社会文化对象。个体被视为某类人，事件被纳入分类体系，生活的连续性变迁则被挤进有限的笨拙的而又具有逻辑性的有序结构中。

个体的创造性似乎是贯穿于人类学阐释的一条潜在的线索，常常被社会结构的严密和要求给压制。后者无论在其法国式的“深层”表达上（列维-斯特劳斯、格德利埃、杜蒙）还是在“传统”的盎格鲁-萨克逊的表达中（拉德克利夫-布朗、福忒斯、盖尔勒），或多或少都有那么点自成一格的决定社会各个要素之间关系的机制，某种程度上将那些要素（其存在和行为）简单化处理（Park 1974）。个体的能动性在集体性的重压下被埋葬。不过后来的当代民族志及一些具有启示性的思考（从贝特森到利奇和巴斯、特纳以及布里奇等等）都意识到（按照存在主义方式）个体所具有的自身驱动和解放的力量确实能构成一个对人类本质的修正。

例如，将创造性定义为“改造现存文化实践的人类活动”，这些行动由“创造性的角色”承担，产生于传统的形态，并进行超越和再造（Rosaldo 等人 1993：5-6）。关于创造性和人类学的研究（得益于维克多·特纳）将不同社会和文化中的创造性的“喷发”事件联系在一起，比如功（Shostak）、扣奇提（Babcock）和阿斯图里亚斯（Fernandez）。此时社会结构被理解为“散漫的俗语”（Jackson 1989：20），一种为个体解释（形式）提供基础的共享的语言体系，能够清晰地表达、传递和代表个体的经验，但却不能概括、提炼和决定个体经验（Parkin 1987：66）。社会结构并非自成一格，也不是靠惯性存在，而是有赖于各个个体持续的有意识的协调行动来进行延伸、生长和维系（Holy and Stuchlik 1981：15-16）。而且社会结构并非总是导致一致性、稳定性、连续性或者协调。作为散漫的俗语和一种编造，它总是创造性解释的主题，个体操纵和再演绎的对象，改变文化的行动的靶心（Handler and Segal 1990：87）。

人类学已经开始以这种方式更加致力于弥合民族志描述中习俗与创造、社会结构与个体能动性之间的间隙。

参见：意识、个体性、交易、制造世界

2 相异性

相异性这一概念只是在 20 世纪 90 年代以来才在人类学的词汇中获得重要的位置。“他者”的概念作为人类学的主要关怀被广泛接受，导致过去二十年中众多作品深深卷入对那些冠名为“某种主义”的现代思想（进化主义、功能主义、结构主义如此等等）的批判，这些现代思想曾经代表着西方文明中的帝国主义和资本主义。这一思潮的显著特点是总在模糊哲学、社会学、人类学和历史学这些学科之间的界限。例如“社会学家”鲍曼（Zygmunt Bauman）的著作涉及人文学科中的众多相邻领域，也涉及文学和文化研究。跨学科的两个有趣和突出的特征是：（1）除非谁完全了解内情，否则往往很难指出一个学者归属哪个学科；（2）社会科学和人文学科间传统的学科界限基本上正在消融。造成后者的原因源于近来关于“相异性”的讨论，换句话说，关于相异的客观化的他者的概念和比较，已经动摇了对人文学科及其所声称的科学权威和客观性的固有信任的基础。

人类学和帝国主义化的他者

根据定义，人类学研究的主要对象一直是西方的帝国主义化的他者（而社会学则研究西方自己内部的阶层）。因此，人类学作为一门学科经常公开地融合进对客观化的他者的想象，这显然成为许多后殖民批判的对象（Asad 1975；Said 1978；Thomas 1994；de Certeau 1997；Bauman 1995；Fabian 1983）。将相异性概念引入人类学，这本身反映出学科如今对自身历史和其独特的科学客观化进程中的种种不公正之处的清醒认识。它必须面对将他者建构进现代性视野时自己的中心主义（di Leonardo 1998）。由于失去了清白，如今人类学处于一个“自我反思的时代”，在批判后现代的宏大叙事时往往掺合进其他后现代的声音。这项将殖民上升时期的学科活动一一标明的举措（无论是否幼稚）是令人痛楚的，特别是提到我们描述他者中所隐含的政治意味，相当多的一部分人偏离

了自己提出的信条。有一件事是肯定的，那就是将我们对他的思考去殖民化的进程意味着今天的人类学已与昨日不同。

具有讽刺意味的是，人类学由于其历史上对于他者的专门研究，如今却成为揭露殖民遗留的黑暗一面的有力的力量。面对普遍化和全球化，人类学有可能除了历史学外其他学科所不具备的力量去理解独特性、地方性的重要意义。人类学保持着对相互关联的价值观念和实践体系的敏感，在文化背景中关注特定的生活方式。严谨的人类学家并非总是发布全球化普适主义扫荡的言论。人类学的文化相对主义已受到来自认为人性是普遍的现代性模型的支持者们的攻击（Hollis and Lukes 1982），而另一方面又得到持较为人文观点的人们的赞赏（MacIntyre 1985；Taylor 1985）。自从马凌诺夫斯基在 20 世纪 20 年代关于南太平洋上的特罗布里恩德岛民的著名研究以来，他所提出的要求成为一个主要目标，即理解“土著人”的观念，这基本上提供了所有分析和结论的多维度的框架。换句话说，人类学家应当掌握如何去理解他者的观点的方法，并避免杜撰一个被西方殖民主义者和科学假设轻易吞噬的虚幻的他者。那么事情会在什么地方出错呢？

人类学的诞生和欧洲的学术氛围

人类学作为一门学科诞生于 19 世纪晚期和 20 世纪初期，那时正是现代主义的高峰和西方帝国主义的强弩之末。现代主义和帝国主义的思维方式相当深入人心，而人类学那时正处于其婴幼儿时期，因此当时的学术、政治氛围必然影响它的发展。这也是为什么当人类学详尽的审查自身关于原始他者的言论的原因，并不断地解析自身的主要概念直到揭示出帝国主义、启蒙思想和后启蒙时期的思想对人类学智识在实践上和政治上的影响。

世纪转折时新的人类学主张拥有自己学术空间的必要性，只有这样才能捍卫真理和客观性。它需要生产自己的研究对象（Fabian 1983）。正是马凌诺夫斯基提出的“土著观点”为现代的民族志写作确立了标准、规则和典范。民族志记录的是民族，如同彼得·梅森（Mason 1990：13）命名的那样“是种翻译和演绎的形式”。他接着说（Mason 1990：13）：“所有的民族志，都是对遭遇他者的经历的记录，是一项使他者丧失独特性的举动”。他谈到这种写作受到特定风格和文化传统的限制，必须满足某种期望。在描述特罗布里恩德人时，马凌诺夫斯基的写作和詹姆斯·乔伊斯的作品《花开的日子》没有什么本质上的不同

(Mason 1990: 13; Ardener 1985: 57)。如此一来，使人感到描述中所展现的特罗布里恩德人并没有经验事实基础，而是民族志科学描述的产物，不过是种编造。

马凌诺夫斯基创造的修辞描述手法导致梅森 (Mason 1990: 13) 所说的“从自然主义者到现实主义者”的支配性模式。这是贯穿于现代主义时期的一种人类学写作方式，也就是阿代纳 (1985) 定义的 1920 年和 1975 年间的人类学。简而言之，民族志作者在表述他或她的对象 (例如南太平洋、非洲和澳洲那些被西方殖民化的他者) 时采用的这种现实主义的手法，取代了自然主义的模式，后者研究自然，即广袤世界中的动植物的研究。梅森 (Mason 1990: 6, 15 - 17) 相当准确地划分出人的研究中两类不同的研究“对象”：想象的世界和神话的世界。通过人类学家现实主义的手法，特罗布里恩德人被自然化了，属于那些被现代文明标记为未开化的地方，在现代意识里是将来去控制和驯服的地方。对象化即是自然化，因此需要在自我和对象之间创造一定的距离，无论是活的还是死的，人还是石头。学者能否抽离并控制对对象的调查是度量其是否专横和无理的手段之一 (Bauman 1995: 163)。我们看到人类学的现实主义并非纯粹的价值无涉，不过是一种相当独特的色彩性很强表达方式。作为对“关于他者的事实”的创造而非表达，它有着自己的“现实影响力” (Mason 1990)。这种表达方式和其他人文学科在试图与自然科学匹配中所创造的对他的想象世界一样取得自身的位置并获得特定的权力。在所有的人文科学领域中，我们自身的历史偶然性和本土观念、事实和实践往往被提升成绝对的原则，而那些非常态的则被武断、被拆散，甚至被忽略，例如 18 世纪关于逻辑和推理的特定观念成为人性定义的特征之一。

欧洲中心主义和他者的劣等化

所有人都是民族中心的，这可能是个事实。更可能的是对陌生事物的建构总是依循一定的过程，即相异性被约化为某种熟悉的形式加以把握。整个他者体系都是由确定性和差异性组成的结构，跟他者的经验事实相比，这些与自我认同的关系更加密切，那些生活在其他世界中的他们的邻居、贸易伙伴、对手、被征服者或者灵魂都无关紧要。但这并不是说，我们可以把民族中心主义和差异性概念等同起来，或者遵循某个特定的结构。陌生人常常会被看作妖魔，但是人们关于妖魔的观念并不仅仅是毫无章法的多样化，而是隐含了相当大的差异性指涉以便自我能

够与其相互影响。所有差异性体系的内部都存在相容原则和相斥原则，两者构成这种相互影响过程的规则和规范。此时，对与他者边界的界定在不同的个体之间变化很大，对一部分人，他们更侧重于相容性原则，具有高度的渗透力，而对另一些却较为苛刻，特别是涉及到排斥性的价值观念体系时。

关于西方的相异性体系的讨论目前已经相当多，西方文明在自身的现代化发展和扩张中对待他者的过程是当后殖民时代作品的主题。不断造成这种张力的原因是西方所认识的差异性和对他者的想象其实是一个相斥过程的产物 (Todorov 1987; Pagden 1982; Hulme 1986; Mason 1990; Lindqvist 1996 [1992]; Bauman 1995; Corbey 1991; Karstens 1991; de Certeau 1997; Duerr 1985; Fardon 1995a; Hiller 1991a; Thomas 1994; Said 1978; Bhabha 1994)。相斥性的意识形态把自我置于他者之上，这是虚化他者的一个很好的策略。在托德洛夫、帕登、休谟的著作中，我们可以发现十分有趣的讨论，关于欧洲在征服美洲时期对于新世界的土著居民，特别是加勒比和亚马逊地区土著的想象和见解的变迁。殖民时期，美洲人在相当大的程度上与欧洲人对自身的认识相比是奇异的，甚至是异端的。经由倒置原则，这些自我与他者之间的差异被看作是绝对的。对于美洲印第安人的劣等性的最恶毒的论述出自于一个律师赛普尔维达，他 1550 至 1551 年在瓦拉杜利德与传教士巴托洛米·德·拉斯·卡萨斯争论当地的土著居民是否是人 (Hanke 1959; Pagden 1982: 117 - 18; Mason 1990: 52 - 3)。赛普尔维达将印第安人定义为一种和动物一样幼稚、无理性、野蛮、无节制的生灵，与成熟、理智、文明和驯良（文雅）的欧洲人相对。通过倒置原则，美洲文化形式完全被根据欧洲的划分规则而定义成文明和教化社会的对立面。

梅森 (1990: Ch. 2) 谈到欧洲中心主义时有一个见解，即那些用于美洲印第安人身上的奇异的想象不过是或多或少反映了长久以来欧洲上流社会对自己社会内部的他者的想象。换句话说，欧洲人在征服美洲，特别是亚马逊地区时，把美洲的土著置于和他们自己社会中的低等阶层一样的位置，一如犹太人、疯子、小孩、农民、吉普赛人和女巫。引入变异性这一概念意在给欧洲内外的他者定性，对这些非欧洲的奇异和令人难以置信的种族进行丰富的想象，就和普林尼《自然史》中描述的希腊人和罗马人的旅行知识一样，这本书曾经风靡中世纪，在 16 世纪也广为流传 (Mason 1990: Ch. 2)。想象中的粗鲁的巨人，赤裸、凶残和食人的野人和他们放荡的食人的女性同伴一起吸引了中世纪欧洲人的想象力。这些原本用于欧洲内部低等阶层的想象被移植到新世界用在当地

人身上，例如沃尔特·罗利爵士描写的高大无头的位于圭亚那地区的伊瓦帕纳马人，罗利说他们的“眼睛长在肩膀上，嘴巴长在胸部中央”（Mason 1990: 108）。关于野蛮人的不正常的性生活和荒谬的食人习俗（以及他或她的饮食、宗教和性上的倒错）涵盖了欧洲社会内部和外部的他者的特征（Mason 1990: 44）。

将相斥性的他者劣等化成为欧洲思想发展的一种常态。并且在 19 世纪发展成为对相异性较为统一的观点，即被纳入到越来越流行的进化论的体系结构中。在强调人类由原始进步到文明的过程中，这种想象带有清晰和强烈的殖民主义的意味（Corbey and Leerssen 1991; Lindqvist 1996 [1992]: 104）。如果对其进行讨论，就像爱德华·萨伊德做的那样，那么东方是西方霸权支配下异文化的产物，同样也可以说，美洲土著在欧洲文明的自我下变成原始的他者（Said 1978; Overing 1996a）。那些关于原始的术语表明，人类学未能免除这种普遍的欧洲中心主义观点的侵蚀，也未能避免缺乏分量和意义的虚饰。彼得·瑞维尔（1984）评论亚马逊地区的民族志时谈道，尽管已经很好的了解了亚马逊人，但不是明白他们是怎样的，而只是明白他们不是怎样的，例如无国家、无政府、没有谱系、没有宗族，无结构，无……。

相异性的两种解决之道：食人肉和吐人肉

列维-斯特劳斯在《忧郁的热带》（1961）中“一小杯朗姆酒”那章，谈到两种遏制他者的危险的办法之间的对立，食人肉和吐人肉（Bauman 1995: 179-80）。他指出，首先食人肉无疑会引起西方人最强烈的恐惧与厌恶。可是在亚马逊的土著中存在一种普遍观念，即要增强自身的力量就只能消化掉危险的他者的力量（Overing Kaplan 1981）。对于亚马逊人来说，摄取亲戚的骨架（他者概念本身在亚马逊人中相当不明确），这一过程是顺理成章的，像雅诺马米人或是图皮纳巴人进食敌人尸体的碎片。对他们来说，正是这一（我们眼中的）“食人习俗”建构了他们关于生命的理解（Overing 1996a）。因此在结构内通婚（和陌生人通婚，使其在身体上和社会性上都被纳入到亲属体系中），如同食用肉和蔬菜（它们从此就成为人的一部分）。理想状态是吸收他者，从而完成人的生命的历程，这个兼并过程必须持续不断。亚马逊人的普遍观念是相异性是精神社会生活的特点之一：要获得自身的社会性并加强内部的世界，需要这些与自我相异的力量和创造性的能量。若不消化吸收他者的能量，就无法变得丰饶也得不到生产能力。这种野蛮化的处理

他者的策略循依某种包容性的路线：我们将他者的能量吸收进自己的身体以及社会实体。

列维 - 斯特劳斯认为（1961：386）我们自己的民族中心主义是与某种实际存在的或仪式上的食人习俗的道德基础相关的。谴责食人行为，意味着某种身体复活的概念，与身体在物质上被解体相对应。这作为一种宗教性的信仰和那些仪式性的食人行为所依据的信仰如出一辙。他指出，并没有什么有力证据能证明前一种信仰一定比后一种要更优越。列维 - 斯特劳斯还指出，我们的信仰与亚马逊的土著比起来，反而显得更不文明、自相矛盾和粗野。他举了一个例子，在我们的法律与监狱体系中，将危险的他者的力量通过某种吐人肉（来自希腊语 *emein*，呕吐）的过程去进行压制。列维 - 斯特劳斯说，我们的法律体系“把危险性的人物排斥出社会体之外，把那些人永久性地或暂时性地孤立起来，使他们失去与其同胞接触的机会，把他们关在特别为达到这项目的而建设的机构里面”。这是种排斥性的策略，适用于所有与他者的社会关系。对于亚马逊人来说，这是对人性极端残暴的否定。

作为对列维 - 斯特劳斯观察的补充，我们必须指出的是，西方曾有自己的食人行为，原因则和美洲土著的十分相似。例如，他们恢复和获得健康！西方医学有很长的医学食人历史。特别是在 16、17 世纪帕拉塞斯式医药哲学盛行时。根据贝斯·康克林（1998；Gordon Grube 1988），欧洲人食用人血、手指、手掌、脂肪和肝脏、骨头和骨髓，来治疗关节炎、坐骨神经痛、不孕症和皮肤病。被公开执行死刑的罪犯是血液和其他身体部分的主要来源，从那些暴力致死的人身上吸食出的血被认为特别有效。皮科克（Peacock 1896：270 - 1；Conklin 1998）写道，癫痫状态的人们“站立在绞刑台周围的人群中，手上拿着杯子，等着痛饮还在颤抖的尸体上流下来的血”。或许这种场面会让那些美洲土著感到格外有趣。当今西方的食人行为，比如移植心脏、肾、肺和肝脏，是否会被他们认为是极其恐怖的，这是另一个问题。

相容和相斥在政治上的运用

奥弗林（Overing 1996a）谈道，与他者相处时，到底是更突出相容性还是相斥性的解决办法，分别与平等主义或者等级主义的政治策略相关，也与社会哲学中的对称和不对称的差异有关。如上所述，亚马逊的土著被欧洲人视为劣等人群。在政治和殖民的话语描述里，欧洲中心主义认为他者最突出的特征就是其劣等性。征服者面对被征服者时自然而

然采取的这种眼光以及上下的等级关系极可能由此诞生。这种他者劣等性的观念发展到如此的极致，以至于自我和他者的区分轻易就被当作是人与非人之间的对立。欧洲中心主义的话语，诞生于对等级体系全面的支配性的编造之中，成为其人性观念的至高意识。它只允许把征服者单独看待，相反，亚马逊土著人的民族中心主义观念其实可理解为建立在平等的基础上，其对相异性的表述更多的是与自身对人性的分类相容的。此时，并不只给自己赋予权力。

亚马逊土著人中不存在所谓的“低等”人，而且对于这些土著社会群体的大多数，特别是那些圭亚那人来说，人际关系中的等级性具有根深蒂固的不稳定性是一个常态，确定特定的社会划分或者在内部互相区分上下关系是错误的（Overing 1993a; Thomas 1982）。既然控制或支配权利与大多数的土著人对正确社会关系的理解背道而驰（Clastres 1977），他们就不会残酷地去断定外部的他者，将他们视为劣等的，因而理所当然成为统治对象。相反，我们会发现某种对差异（以及难以置信、恐惧和某些强烈愿望）的容忍态度。而且自我与他者的边界趋于变动；这很难进行描述，就像很难描述人与非人之间的区分一样。在委内瑞拉圭亚那地区的皮俄罗人中，他们关于相异性的隐喻式的描述是荒淫无度的极端恐怖的食人他者——这一形象与西班牙征服者对他者的想象十分相似（Overing 1996a; Mason 1990）。可是对于皮俄罗人来讲，这种形象并不是把自己完全排除在外的。“食人的他者”吞吃人，皮俄罗人烹调并食用可转化为人的动物和植物。皮俄罗人的语言中关于相异性的定义总是不确定的，因为他们强调人存在的状态是（无论对于自己还是他者都是）普遍的，因此非理性和堕落的潜在可能性与人类力量的正面作用是并存的。这一点与欧洲人很不相同，欧洲人通常认为邪恶、危险来自于外部而非内部。

19世纪，许多欧洲作家受到浪漫主义反抗启蒙运动的理性主义的影响，也对创造性的自我内部的非理性、情感化和野性的方面采取积极的态度。可是与此相对的是，心理分析理论被用来驯服神经病患者，那内部的不受约束的侵略性的好色的兽性。雷蒙德·寇尔贝在他讨论心理分析理论的体系结构里的相异性角色的论文中十分肯定地认为，弗洛伊德对文明人内部畸形的原始人性的理解与19世纪关于野蛮和文明的讨论一致，与之普遍相关的是史前和当代的“原始人”野性、冲动、幼稚及缺乏节制（Corbey 1991: 49）。这和赛普尔维达16世纪的极端观点具有一样的论述逻辑：当代社会与原始社会之间的对立、文化和自然间的对立、人与野兽间的对立、男人和女人、白人与黑人、成人与儿童之间

的对立。这些区分以一种剥夺式的方式被运用（Karstens 1991：78 - 81）。所有形成对立的另一端都缺乏某种自我的关键本质：女人、野兽、原始人和儿童都缺乏理性、文明、控制。他们不过是自我的倒置。弗洛伊德采取一种先验的拉马克生物进化学说，认为自然和史前人类的经验依然存在于我们的内心，形成某种荒淫和暴力的怪物，成为现代文明人需要加以控制和避免的悲剧。正如寇尔贝（1991：55 - 6）总结的那样：“弗洛伊德所建构的内在世界与 19 世纪文明话语对人种、性别、阶级和帝国的讨论杂糅在一起，使得原本居住在这个世界中的野性他者一下子化身为这种话语中带有殖民性和性别意味的他者。”这一话语也被人类学继承，直至今日仍需与之斗争。

参见：性别、人文主义、后现代主义、乡村牧歌、无家可归者

3 自我的人类学

自我的人类学这个概念由玛里琳·斯特拉森（故意不明确且同义反复的）定义为“在人类学所产生的社会背景中进行的人类学”（Marilyn Strathern 1987：17）。一般来讲，这个概念涵盖所有对自己、自己家乡和自我的人类学研究，对“家乡人类学”带来的物质上的、现象学上的、心理上的、社会和个人上的意义的阴暗面加以揭露。

自我的人类学处于人类学中众多争论的汇集之处，涉及人类学项目的根本性质和状态：人类学作为一项事业在政治上正确吗？人类学在特定的地域背景下更易于实施吗？人类学有必要在特定的意识状态下进行吗？人类学最好被视为对社会生活的普遍观点，或是一种社会关系建构中的民族志方法吗？这些问题也都适用于专业生活中的自我反思，主要是西方和大学中的学科，例如人类学，以及人类学所研究的生活。

人类学作为一项事业在政治上正确吗？

处于一个和人类学诞生时期极不相同的政治氛围 并且这个政治氛

围中以往“西方和其他”的关系、欧美文化和社会与他者（“南部”、“发展中”、“第二、三、四世界”）的关系已被描述成殖民主义、侵略主义和霸权主义，人类学本身也遭到质疑。有可能把人类学视为西方话语和实践体系之外的事物吗？人类学诞生时期的作品和历史，以及持续不断的在自我和他者之间进行比较（详细说明与加以限定）和翻译，这两者的侵蚀并非不可避免的吗？

自我的人类学的意识业已在这个学科中出现，因此试图表达出未说出的分析性前提、概念和技巧、历史性与近似性、社会文化性和个体性，这些因素不可避免地被带入人类学家涉及他者的工作中。存在一种反思意识，即“恰当的人类学描述不可能脱离认识论和政治上的因素，这些决定了写作的前提”（Whitaker 1997: 470）。

这样的反思业已成为现代人类学固有的一部分，马凌诺夫斯基曾经被为何他要去做他做的事情、他的资料在多大程度上正确这些问题折磨，目前已经弄清楚了这与道德规范和权力相关。这一“反思性”的回眸或许最初由鲍勃·斯科尔特（Bob Scholte 1969）提出，考虑到当时美国人在越战末期进行的田野工作所采取的策略，以及遭遇到当地人对受到如此研究的厌恶。斯科尔特建议人类学家必须意识到自身行动的预设中所包含的政治不对称性，也要明白所谓的客观性和中立性在认识论上持有的特权的意义。田野工作和分析最终不过是一项操练，它召唤更富于开创性的批判，将这个学科从价值无涉的科学主义的残余中解放出来。

《写文化 民族志的诗论和政治》（George Marcus and James Clifford）和《作为文化批评的人类学：一个人文学科的实验时代》（Marcus and Fischer），这两本著作在1986年的出版以及掀起的后来称为“写文化的大讨论”将这些问题提上日程。在此给出了三种解决方案：（1）人类学迄今为止所凭依的科学主义的认识论，即人类学将达到能用完美的语言描述“真正的人性”或者“真正的文化本质”，实际上是偏狭的、政治上受到摒弃的西方特质；（2）所有的写作都是修辞性的，所以人类学家所做任何关于他者的论断，不是不能质疑的前提假定，而是政治和职业实践下的某种霸权；（3）所有称之为伟大的或者开创性的知识描述和进步都会受到质疑，并且通过对多样化的他者文化特征进行平等的描述并与之并置而遭到解构。

对于这些将给人类学研究带来怎样的变化，人类学家依然持有不同见解。一些人（Prattis 1985）认为即使接纳反思性，承认对于认知和知识生产的那些散漫的约束，比如他者和我们一样，或者采取“实效方

法”，人类学还是在文化和个体的边界处进行翻译（1996：1073）。即便每一语言都有狭隘性和相对性，无法描述人类现实的多样性，但是一个反思性的人类学依然有希望避免累赘的一体化观察，进入新的互为主体的观察空间：一种超越了语言和文化的普遍性的人的空间。对于这些人类学家来说，简而言之，反思指出了如何透过多样性的文化表面直达每一个他者个体经验的路径。

对另一些人类学家来说，反思性意识意味着研究“他者”几乎是不可能的，除非作为定义自身的手段，从而将他者限定在自己圈定的一定范围内。仅仅靠更多的自我反省想去修正人类学的表述是不可能的。“正确的”表述只可能存在于十分熟悉的环境下，人类学只可去推动并提倡本地的声音，打开通往多种地方性声音展演的世界舞台的关口。

还有一些人类学家，试图避免普遍化和比较性，甚至想避开对他者的描述，倾向于极端的相对主义，便利的采取保守主义和抵抗主义的态度。反思为人类学的知识生产带来的所谓“新”启示，仅仅是重复旧有的马克思主义的部分观点，不过改头换面成某种精巧的语言，以此来削弱行动和可能受到的批判。

人类学在特定的地域背景下更易于实施吗？

暂不考虑认识论的问题，后殖民主义时代的政治也意味着大多数人类学田野工作的地域背景发生了很大变化，许多人类学家关注的是自己或家乡的社会。这也不是什么新情况（Little 1984；Frankenberg 1957；Warner 1959），但是人类学家如今发现自己（用奇德 [Cheater 1987] 的话讲）一下子成了“调查人和公民”。

这种情形缘于众多原因，也带来众多的后果。杰克逊（Jackson 1987：12）谈到，“经历了一个世纪的异域田野工作的挑逗”，人类学开始回归家乡（看上去要在家乡呆着），因为研究起来更为便捷、低廉和迅速。鉴于西方研究资金的缩减，西方对当地“原始风格”和“部落文化”的研究到处受到质疑以及回叙（质朴的）部落过去就是在操演一种知识上的新殖民主义，远方的研究变得越来越困难。与此同时，人类学家发现了长久以来被忽略的他们自己的西方社会、历史和文化，这一他们归属的区域内的社会文化事件和世界观的多样性。的确存在微观社会方法和专门的人类学去发掘出西方生活的内在特质吗？

一系列在西方社会展开研究的成果，和以往各地的人类学研究一起，推动了真正的理论进步。例如，家乡人类学带来了个体流动性和