

狩猎采集社会及其当下意义*

范 可

文化与自然两分是晚近以来的分类。这样分类在许多传统社会里并不存在。狩猎采集社会得以存续至今的一个不容忽视的原因,就在于没有文化与自然两分的宇宙观与价值观。这是狩猎采集者理解与处理自身与周遭环境关系的源泉,体现了他们与自然融为一体的生存性智慧。正因为如此,与“原始”结缘、“停滞”不前的狩猎采集社会对于理解当下事关发展的命题具有重要的启迪和借鉴意义。

关键词:狩猎 采集 文化 自然

作者范可,南京大学社会学院人类学研究所教授。地址:南京市,邮编 210023。

一、问题的提出

作为一个生物物种,人类如何养活自身并且繁衍至今?从生物有机体的角度而言,我们在自然界远远不是最为强健的动物。仅靠我们机体的生理学能量,人类祖先无论如何都无法在自然选择中胜出。然而,我们胜出了,而且是“完胜”。我们的祖先通过“社会性”来应付自然界的挑战——改变生物体来适应外在环境的变化早就不是我们的“选项”。那么,“社会性”又是如何使我们在演化的过程中不断地繁衍、壮大,成为这个星球上最具智慧和最为成功的物种?

狩猎采集(hunting and gathering)是人类历史上存在时间最长、分布最为广泛的生计方式。经营这样的生计方式的群体大多经常性地食物搜寻(food foraging),总是处于游动之中。本文将重点阐明这样的生活方式尚能延续至今的道理,以及对当代社会的启示意义。

人类学家普遍认为,文化本身就是因为不同的适应策略而有了不同的形貌。在许多人类学家的眼里,文化又是人类社会用来适应自然环境的工具或者工具箱(tool kit)。既然如此,那如何解释环境与文化的因果关系或者彼此间的相关性呢?例如,安第斯高原的一些社会与西藏社会有着相似的文化形貌(cultural configuration),但二者在地理上距离遥远。有些人类学家会说,这是因为所处环境类似,因此采取相似的适应策略。那么,这到底是人类的适应过程导致文化相似,还是相似的文化决定了相似的适应方式?前者与人类通过文化来应付自然

* 笔者感谢匿名评审专家和《民族研究》编辑部对本文所提出的意见及建设性建议。聊城大学北冰洋研究中心曲枫教授不仅阅读了本文初稿,还及时提出了许多宝贵意见与建议,笔者受益匪浅,特此致谢。

界的挑战,或文化是适应自然、改造自然的工具这一基本预设似乎相悖。后者也很容易被证伪,因为文化面貌不同却有着相同适应策略的社会也不少见。

在这样的命题和思考方式里,文化与自然被明确地划分为两个截然对立的范畴。在这样的解释中,文化的意义在于,它必须通过与自然关系来定义自己。所以,文化与自然之间的互动关系成为因如此分类所引起的边界(boundary)或主体间性(intersubjectivity)的问题。换言之,文化与自然缺一不可,相互建构。那么,是否所有人类社会都有这样的划分?答案是否定的。即便在西方思想里,自然与文化也是到了非常晚的时候才出现的分类。^①现在,依然存在很多生活在地球上不同环境里的狩猎采集社会。狩猎采集社会能够存续至今有诸多原因。其中一个不容忽视的重要原因是,狩猎采集者的生存性智慧取决于他们的宇宙观与价值观,这是他们千百年来生活经验的累积。这种累积是他们理解自身与周遭环境关系的源泉。另外,值得注意的是,狩猎采集可能是最好的适应方式,如果没有戴蒙德(Jared Diamond)所说的出于偶然的驯化,人类将在这条道路上一直走下去。^②也正因为如此,狩猎采集社会的存在对于我们理解有关发展的命题,具有重要的启迪和借鉴意义。

提及文化,我们往往说文化是象征的。这一说法背后的事实是这样的:作为高等灵长类,我们是社会性的动物。群居是社会性动物的特性,离不开个体相互间的沟通。既是沟通,那就需要一定的媒介,无论这样的媒介具体到肢体语言、叫声、身体接触,或者是语言、符号等象征形式。人类与其他高等灵长类最为不同的地方,就是我们具有独一无二的象征能力,这就是使用语言。人类学家马文·哈里斯(Marvin Harris)曾说:“文化与语言同时起飞。”^③因此,我们可以这样来理解前面提及的悖论:我们的社会性要求我们沟通,而我们的语言能力使我们主要通过象征来进行沟通。的确,语言在人类适应不同环境的过程中发挥了巨大的作用。一个很重要的证据就是,生活在热带雨林地区的族群不会有冰、雪这样的词汇或者概念。同样的,我们的文化里,也不可能创造出因纽特人关于不同颜色的雪的范畴——他们祖辈都生活在北极圈内,对冰雪的认识当然与其他地方的人类极为不同。所以,在更多的情况下,我们是通过文化中的象征去适应的。正因为具备象征能力,人类在进入不同的自然环境时便会交流沟通,从而建立起自身的适应策略。这样的说法没有问题。但是,如果通过近十多年来在文化人类学领域出现的所谓“本体论转向”(ontological turn)透镜窥之,这类表述在跨文化的理解里却存在着一定的缺陷,主张本体论转向的人类学家力图克服这些缺陷。

长期以来,人类学领域一直有这样的争论,即:关于世界的文化概念是否为相关成员自身社会结构的投射;或者相反,人们有关外在的、非人类世界的知识是否采用了关于自己的(人的)社会与自身(人)的概念模式?^④在许多人类学家的眼里,对待文化与世界的基本态度似乎应该可以多种多样,但自然、环境、世界均只有一个。正如斯特拉森(Marilyn Strathern)所说的那样,文化或者社会在传统上被理解为所有的人都拥有的某种东西(things),但在每一个具

① 参见 Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 2013, p. xviii.

② 参见 Jared Diamond, *Guns, Germs, And Steel: The Fate of Human Societies*, New York and London: W. W. Norton & Company, 1999, pp. 104—113.

③ 即 Cultural takeoff is also linguistic takeoff. 参见 Marvin Harris, *Our Kind: Who We are, Where We Came from, Where We are Going*, New York: Harper Perennial, 1990, p. 65.

④ 参见 Terence Turner, “Beauty and the Best: The Fearful Symmetry of the Jaguar and Other Natural Beings in Kayapo Ritual and Myth,” *Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 7, No. 2, 2017.

体案例中,它们的内容是不同的。^① 同样,因文化不同,建立于其上的观照(perspectives)也不相同;无论何物,不同的人对之皆有不同的文化观照。主张本体论转向者无法同意这样的观点。^②

人们以不同的方式看世界,对世界的各种不同看法,与世界本身没有必然的、本质性的关系。观照和所观照之物之间的关系,同语言里的象征和所象征之物之间的关系在逻辑上是一样的。中文里的“狗”,在英文里是“dog”,在法语、德语里分别为“chien”“hund”。这说明象征与所象征之物没有本质或者必然的联系。换言之,各种概念或者字眼有其自身的象征性含义,但所指涉的客体依然是同一个客体。这种关系体现在我们头脑中大量的二元对立范畴,如主体与客体、认识论与本体论,当然还有文化与自然等。主张本体论转向的人类学家据此认为,“文化”携带过多的意义和隐喻的包袱。人们面对自己的世界或面对其他的物质或者自然的客体时,可能有着不同的理念和观点,但这些客体本身并不因为这些理念或者观点而随之改变(varied)。换言之,文化可以不同,但自然(nature)依然如故。^③

对此,也许有人要问,当年萨林斯(Marshall Sahlins)把斯图尔德(Julian Steward)进化观^④归纳为“特殊进化”(specific evolution),^⑤不正是考虑到文化与具体生态环境的关系么?这一例子怎么能说明所谓“文化不同世界如故”呢?对萨林斯和斯图尔德而言,自然与文化的对立结构对他们(也包括我们)来说,在观念里已然根深蒂固。萨林斯虽然关注具体的生态环境与文化差异之间的关系,但仍然是把人的能动性及相关的一切视为因应生态环境的特殊性所采取的适应性行动。而这一点,恰恰是主张本体论转向的人类学者所难以接受的。很明显,在萨林斯的分析里,文化与自然是对立两分的,所谓的进化不外就是人与自然博弈过程中所取得的适应性进步,这样的进化是文化变迁所带来的。

法国学者拉图尔(Bruno Latour)曾说,社会科学家不要试图决定何者构成“社会”,以及何者构成“自然”,建议应当将这样的分类视为人们与客体斡旋的结果而不是出发点。在把世界分为“自然的”和“社会的”客体之前,我们所理解的世界无法与世界自身分离。^⑥这一对自然或者社会、精神或者物质不加区分的观念是构成本体论转向平台的主要依托,意味着从理念、世界观、文化等认识论关怀转向本体论关怀——承认自然和存在的重要性。^⑦德斯科拉(Phillip Descola)指出,涉及文化与自然这样的两分或者二元对立,是启蒙运动之后才有的。这样的分类到了相当晚近才出现在人类的认知里,这显然与现代性的滥觞有关。^⑧大量的民族志和文献资料证明,人类在漫长的历史时期里并不存在着这么一组对立的范畴,而且这一组

^① 参见 M. Strathern, “The Nice Thing about Culture is that Everyone Has It,” in M. Strathern ed., *Shifting Context: Transformation in Anthropological Knowledge*. London: Routledge, 1995, pp. 153–173。

^② 参见 A. Henare, M. Holbraad, and S. Wastell eds., *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge, 2006; E. Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3, 1998; “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation,” *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, Issue 1, 2004。

^{③⑦} 参见 Paolo Heywood, “Ontological Turn, the,” in F. Stein et al. eds., *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 2017, <http://doi.org/10.29164/17ontology>。

^④ 参见 J. Steward, *Theory of Culture Change*, Urbana: University of Illinois Press, 1955。

^⑤ 参见 M. Sahlins, “Evolution, Specific and General,” in M. Sahlins and E. Service eds., *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960。

^⑥ 参见 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, pp. 13, 85–88。

^⑧ Philipp Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. xv–xx。

对立的范畴也不见得在当今的所有文化里都存在着。因之,本体论转向主张抛弃文化所携带的过多的隐喻性牵连与含义,力求在方法论上有所行动和改变。因此,任何意义上的方法论问题,如文化和认识论,或者自然与本体论等,都有深入探讨之必要。观照主义就代表了部分人类学家在这方面的努力。

狩猎采集群体的生存性智慧具有重要的启发意义。他们有自己的宇宙观,对周遭自然有着不同的理解。他们并不将自身及与自身有关的一切与自然区分开来,而是把自己视为自然的一部分。亚马逊印第安文化的成员认为,动物也把自己视为人类,无非有着不同的外表。所以,所有的物种从自身的观照出发,也把包括人类在内的所有其他物种都看作自然的存在(natural beings)。^①这种观照告诉我们一个最为重要的观念是,自笛卡尔甚至柏拉图以来便对西方文明产生如此重要影响的各种二元论,在亚马逊文化的观照里,本质上是一种误导。西方文化观照里的自然世界的当然代表——动物,内在地认同于人类,是为文化的存在(cultural beings)。这就是观照主义(perspectivism)。^②这样的观照下形成的宇宙观,提供给人们与自然融为一体的相处之道。这完全不同于“现代人”对待自然的方案。在某种意义上讲,我国经历的发展过程所体现的对待自然的态度是接受现代性的一种后果。但是,现代性是否必须意味着“发展”?这是在“发展”已经构成当代人认知世界之重要维度的时代里一个被反复质疑的问题。

分布在世界范围内的狩猎采集社会,文化上虽然丰富多彩,但在生存策略、社会组织、宗教生活上又呈现出趋同性(convergence)。这种趋同性说明,生活在充满变数和风险,同时又被赋予一种神秘的甚至神圣的氛围的家园环境里,个人必须仰仗群体。人的社会性在这样的条件下是第一位的。狩猎采集社会中,群体与个体间的血肉相连,决定了这种趋同性。狩猎采集群体的生存性智慧,集中地通过社会生活的集体性体现出来。这种集体性在这些社会里是由其经济基础所决定的,另外,还与狩猎采集者那种观念上未将自身及与自身有关的一切从自然分开来的观照特点存在着亲和性。因此,在很多狩猎采集社会里,文化反而是与自然相辅相成的。这种观念是这些社会能够与环境处于一种和谐的动态平衡(equilibrium)状态的原因之一。

二、狩猎采集与“原始”因何结缘?

多年前,我国考古学家、文化人类学家童恩正翻译出版了《我们当代的原始民族》一书。^③原书作者是耶鲁大学人类学家乔治·穆达克(George P. Murdock)。穆达克最有名的工作之一,大概是试图为世界各地的文化建立“人类关系区域档案”(human relations area files)。无

^① 参见 Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 4, No. 3, 1998.

^② 参见 Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 4, No. 3, 1998; "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies," *Common Knowledge*. Vol. 10, No. 3, 2004; Philipp Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. xv-xx, pp. 32-56; Terence Turner, "Beauty and the Best: The Fearful Symmetry of the Jaguar and Other Natural Beings in Kayapo Ritual and Myth," *Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 7, No. 2, 2017.

^③ [美]乔治·彼得·穆达克著、童恩正译:《我们当代的原始民族》,四川民族研究所1980年版。

论从人类社会关系档案或者这本书来看,原始(primitive)是他看待生活 20 世纪狩猎采集者的基本概念,他把与我们同时代的狩猎采集者称为“原始的同代人”(primitive contemporaries)。书中描述的对象在时间的维度上既是“现在的”,又是“过去的”。在空间的维度上,他们都生活在世界的“边缘”。从某种意义上而言,人类学家利用他们现实的空间存在来指代“过去”。所以,这样的表达体现的还是一种单线演化的观念。穆达克当然不是建构“原始社会”的第一人。在这方面,他不过是 19 世纪古典进化论人类学家的继承人。为了更好地理解所谓的“原始社会”的滥觞,我们有必要对被冠于“原始”的狩猎采集社会做一鸟瞰式的分析与描述,以期进一步理解创造“原始社会”概念的历史脉络。

在走出非洲之前,我们的祖先就已经习惯于规律性的游徙,寻觅搜集各种可食之物以果腹。^①大自然是他们取之不竭的天然“粮仓”。在大部分的时间里,大自然的恩惠使他们有足够食物。对于他们而言,大自然中最为危险的莫过于在同一环境里栖息的食肉动物。大型食肉动物无疑是我们祖先的最大威胁。为了对付它们,就必须合作。然而,它们既是威胁也是食物来源。为了从它们身上获得食物,也得合作。在这个意义上,社会性就是在对付这类既是威胁又是食物来源的大型动物的过程中发展起来。一个容易理解的事实是,狩猎并不能保证每次都有所收获。所以,人类祖先不可能仅凭猎杀动物而生存,他们还得花费时间寻找其他可食性的植物果实、根茎等等。采集在事实上提供了更为稳定的食物来源。以往有人类学家相信,人类社会早期是母系的,重要的原因就在于性别分工导致女性在狩猎采集生活中主要担任采集工作。由于采集收获比打猎稳定,所以女性在经济上居于主要地位。这就决定了她们在社会上的话语权。大量的民族志资料已经证明,这种说法纯属臆断。事实上,男性也经常参与采集。在许多社会里,女性也参与捕猎——尽管在分工上这主要是男性的工作。在当今那些以狩猎采集为生计的社会里,主要的决策者均为男性,但是女性有充分的表达意见的权利。迄今为止,人类在自身历史上至少 90% 以上的时间里,过的就是这样的生活。

人类从食物搜集者(food collector)转变成食物生产者(food producer)迟至 12,000 多年前方才发生。大自然虽然慷慨大方,但是也隐藏着各种险境,人类祖先便是在探索和探险之中不断前行。每日为果腹而奔走,终有偶然发现,并由此转变成为食物生产者。实现这一成就应当是经验累积的结果。人们在猜测为什么我们祖先会对动植物进行驯化时,有些合乎逻辑的推断。例如,当人们因为在年复一年地采集某种食物的地方,终于对为什么总能在这里发现吃的进行观察和思考,并试图自己种植它们时,最初的驯化就产生了。动物驯化的起因应该也大致相同。人们在猎杀那些经常食用的动物时,难免会遇上猎物的崽子,将它们带回养大,让它们繁殖,这就开始了动物的驯化。这些,都是导致人类告别狩猎采集生活的起因。但是,这些并不是必然发生的。澳大利亚原住民已经在澳洲大陆至少生活了数万年,但从未有过任何食物生产的尝试。美洲有许多可以驯化的动物物种,但美洲原住民从未试图驯化它们。

除了狩猎采集生活之外,这些与我们身处同一时代的人又是因为哪些方面与我们有所不同而被冠以“原始”?为什么这些被冠以“原始”的行为或者生活方式被理解为“原始”?对于所谓原始的理解,在文明史研究和人类学研究上,往往将之与没有文字联系起来。是否有文字往往又被用以定义是否“文明”。没有文字的族群世界上很多,从生计方式来看,有许多已经处于

^① 这是从他们获得食物方式而言的,他们未必没有相对稳定的住处,考古学上大量遗存(如洞穴等)和民族志材料证明,狩猎采集者还是有相对稳定的住处的。但这不是严格意义上的定居(sedentary)。

农业社会。没有文字并非构成“原始”的唯一条件。过去的人类学者并不见得用“原始”来称呼那些没有文字但已经处于农耕的社会。构成“原始”的条件还有生计方式。狩猎采集是不事生产的生计,社会构成简单,人与人之间关系平等,奉行平均主义的分配方式,群体的任何成员获得猎物之后都必须与其他成员分享。在这样的社会里,阶级自然无由产生。这一切都迎合了人们所想象的人类最初的社会形态和生存方式。

今天的地球上还生活着数十万狩猎采集者。他们大都分布在极地、热带雨林、沙漠这类边缘地区。他们当中一些族群生活的自然地理条件也很特别,多为小生境(niche)。在生态学的意义上,这些小生境与周围的大环境无论动植物种群或者气候条件都不太一样。比之于其他人群,当代的狩猎采集者都生活在世界的边缘,在地理上距离我们十分遥远,不易抵达,更不易进入。他们是最迟被现代性所感染的一群。但是,我们不能因此就把这些使用简单工具的当代狩猎采集者视为石器时代的活化石。著名马克思主义考古学家戈登·柴尔德(Golden Childe)曾说过大致如此的话:今天仍然在过着石器时代生活的人们绝不可能与生活在石器时代的人类相同。外观上,他们过着石器时代的生活,但他们的思维呢?言下之意,当代的狩猎采集者绝不可能与外部世界完全隔绝,而思维能力也绝不可能没有发展。^①了解石器时代的人类生活主要通过考古发掘。今天的狩猎采集者可以为我们理解早期人类的生活,以及我们如何演化发展至今提供参照。与此同时,我们必须记住,今天的狩猎采集社会无一不是生活在现代国家当中,无一不受到国家政治和政策的影响;狩猎采集社会的成员都是国家公民,他们当中的许多人已经可以自由地在现代和传统生活中穿梭、往来、转换。这些狩猎采集社会也都不可避免地受到了全球化和世界上发生的各种大事的波及和影响。总之,今天的狩猎采集者是我们的“同代人”(contemporaries)。

为什么在描述这类社会时要用“原始”一词?亚当·库柏(Adam Kuper)在《发明原始社会》一书中对此有许多深刻的分析。库柏认为,所谓“原始社会”是人类学家制造出来的幻象。随着人类学在19世纪下半叶诞生,关于原始社会的探讨出现了一些十分特别而且如同小说那样的版本,使得这种有关人类社会早期的幻象具体化。人类学史上的古典进化论学派、传播学派、功能学派,以及结构主义人类学都反复强调这样的观念。一直到20世纪70年代,这一称谓才渐从人类学研究领域淡出。有趣的是,在人类学里,对热带雨林里的“原始社会”进行比较系统或者有一定规模的实地调查是在19世纪的最后10年里才出现的。^②因此,“原始社会”不是一个经由实证研究所建立的概念。对此,库柏认为,“原始社会”的出现与“进步”这类观念在19世纪中叶以后广为流行有关系。

1859年,达尔文《物种起源》出版。在紧接着的20多年间,出现了一系列研究“原始社会”的专著。这些作品都关心“原始”社会的本质,但在字里行间都贯穿着“进步”(progression)的预设。而进步是从原始社会开始的,在通往现代社会的过程中,需要经过几个阶段。这些学者,从巴奇芬(Johann Jakob Bachofen)、梅因(Henry Maine)到摩尔根(Luis Henry Morgan)和泰勒(Edward B. Tylor)等,在人类学历史上都被称为古典进化论者(classic evolutionists)。达尔文的学说里并没有强调“进步”,相反,进化在达尔文的眼里并不一定带来进步。这是因为

^① 参见[英]柴尔德著、周进楷译:《远古文化史》,中华书局1958年版。

^② 参见 Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, London and New York: Routledge, 1988, p. 1.

在他看来,进化是适应过程中自然选择的结果。如此一来,达尔文的进化可以说是没有方向的。如果说这些古典进化论者有任何程度上受到当时科学界进化观的影响,那就是拉马克(Jean-Baptiste Lamarck)的“用进废退”理论(theory of use and disuse)。拉马克的学说包含了“进步”的观念,而这才是19世纪的古典进化论者所需要的。达尔文学说当时所引起的巨大社会轰动,以及所形成的氛围,无疑使这些古典进化论学者对自己的理论充满信心。他们可能没有意识到,达尔文的学说与他们的理论之间存在着相悖之处,正如库柏认为的,“达尔文的凯歌催生了一种非常不达尔文式的人类学”。^①

其实,更值得我们注意的是,以上这些人类学家,包括后来的社会学家涂尔干(Emile Durkheim),其进化观更多地受到了赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)的影响。斯宾塞是一位顽固的拉马克主义者,他的进化观在维多利亚时代的英伦社会与人文学界产生了广泛影响。对于许多即非科学家又非自然学者出身的进化主义人类学家和其他人文学者而言,影响他们思想至巨的是启蒙运动及其以降的人文主义精神。正因为达尔文彼时已被视为进化论的代表人物,各种有关进化、进步的思想才会与达尔文的学说聚拢在一起。事实上,它们之间并非都存在着谱系上的关系,有的毫无关系,有的甚至相互矛盾。就像达尔文与拉马克两人学术之间的关系那样,存在着诸多矛盾。形成这种情形的原因很容易理解:当一种思想在社会上引起轰动时,对之趋之若鹜的人当中,许多往往是一知半解,但都会有意识或下意识地自己的思想库里挖掘一些在事实上未必准确,但与新的思想有着某种似是而非关联的知识或者旧有观念,去附会新的、产生轰动效应的思想。拉马克的进化观就是这样。在达尔文的贡献刺激下所形成的时代思想氛围里,通过斯宾塞的影响,拉马克的进化观成为古典进化主义人类学进步观产生的内在机制。

把“原始”作为一种人类社会的范畴或者阶段性划分,不仅与启蒙运动以及现代性的滥觞有关,而且也与基督教世界固有的“存在大链”观念有关。这是一种很早便有的观念,相信宇宙万物有简繁高低的排序,虽然所列的对象在分类上混乱不堪,却是基督教出现演化、进步这类观念的内生性资源。这是其他文明所没有的。启蒙以降,讴歌理性、进步;张扬以精神、物质、技术成就所体现的文明蔚为风尚。另一个极为重要的因素,就是美洲殖民地的开发和全球范围内的殖民主义和帝国主义扩张。所谓的“现代性”(modernity),在吉登斯(Anthony Giddens)看来,即为17世纪以来在世界范围内扩散的,产生于西方的一系列制度和生活方式。^②现代性涉及时间概念,它割离前现代的一切,从而在时间的维度上将17世纪以后的“现代”定位为一种超越性的阶段。这一阶段产生的各种人类的成就代表着进步与文明,在此之前则为不文明、传统、落后,乃至野蛮、蒙昧。从这个角度考虑,原始社会与其他的前现代的一切是现代主义者或者启蒙主义者定义自我所建构出来的“他者”。

今天,“原始”之所以被国际学界所弃用,除了考虑到对人类文化高低排序伤人自尊之外,更重要的因素在于,学术界已经否定了人类社会存在着这种自启蒙以降人们便已深信无疑的硬性的、线性的社会发展规律。标准化和分类是现代性的特质,所谓“原始社会”既是现代主义的发明,又是现代性对时间和空间重新组织^③的结果,更是人类学家参与建构的社会类别。当

① Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, p. 2.

② 参见 Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 1.

③ 参见 Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, pp. 16-21.

代的人类学者相信,我们可以从仍然生活在世界各地的狩猎采集者的社会与文化中获得新知,他们在自然界中生活的技巧和生存性智慧一定能为现代社会提供某些启迪。

“原始社会”的发明者应该知道,在他们的时代依然有人过着“原始的”打猎和采集生活。为什么这样的生活能延续下来?为什么从物质和技术的层面看,这些人似乎在“原地踏步”?寻求这样的解答,还需回到狩猎采集生活中来寻找。

三、“停滞”与生存性智慧

狩猎采集的生计方式是人类最为古老,而且可能是最为成功的适应。因此,他们的生存智慧一定包含着许多值得“现代人”借鉴之处。在12,000年前,所有人类都是猎手和采集者。直到最近的两个世纪内,狩猎采集者才在现代性压路机进迫之下陡然内缩。而关于狩猎采集者及其生活却始终具有一种令人纠结的魅力。不难发现公众和学界对狩猎采集的一切感兴趣的原因:首先,对于今天地球上大部分人所生活和体验的现代都市社会,狩猎采集社会显然是另外一个极端。其次,当代的狩猎采集者或许持有钥匙,能帮助回答一些有关人类条件(human condition)的核心问题。这些条件包括社会生活、政治、社会性别,以及食谱和营养等。所涉及的核心问题包括人们如何在无国家组织的状态下生活?在没有技术积累的条件下,人们是如何生活的?以及如何做到在大自然里生活却又不会对之造成破坏?^①这些都是与人类生存性智慧相关的问题。

正如柴尔德所指出的那样,当代狩猎采集者思想一定不会停留在千百萬年前。^②我们千万不要以为当代的狩猎采集者不知“生产”为何事,因为在事实上他们当中的有些群体不仅了解,而且还尝试过种植等生产活动,但最终还是放弃。这说明,他们没有必要为获取足以生存的食物花费太多的时间。大自然的赐予使他们满足。在接触过多的现代文明之前,他们不会有强烈的物质欲望。即便当代的许多狩猎采集者都能享受现代工业和科技文明所提供的物质和生活条件,但是千百年的集体性的狩猎采集生活所形成的“惯习”,依然使他们在社会生活的各个方面都延续着许多传统。这些传统在全球化的当下,成为他们强调自身文化价值和认同的精神之锚,也成为他们在现代国家的语境内为维护自身权利进行抗争的资源。今天生活在地球上任何地方的狩猎采集者都是现代国家的国家公民。他们的生活不仅受到国家政策的影响,而且也会受到国内外大事的波及和影响。我们再也不能将“现代”的他们与“前现代”的他们同等看待。

今天生活在地球上的狩猎采集者之所以“原地踏步”,客观上当然与他们身处“世界边缘”,难以被现代性所“感染”有关。但另外一个重要原因是,他们已经完全适应了所生活的环境。许多族群在漫长的历史岁月里,与自然和谐相处,保持着大致恒定的人口规模。人类学家对卡拉哈里(Kalahari)沙漠狩猎采集族群的研究证明,这些族群的生存智慧令人惊叹。理查德·李(Richard Borshay Lee)对生活在博茨瓦纳境内的昆桑人(!Kung San)的民族志研究说明,他们在许多方面值得我们学习和深思。他们具备的“地方性知识”使自然界成为“粮仓”,在其中

^① 参见 Richard B. Lee and Richard Daly, "Introduction: Foragers and Others," in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 1-19.

^② 参见[英]柴尔德著、周进楷译:《远古文化史》,中华书局1958年版。

生活游刃有余,仅靠最简单的工具就足以满足自身温饱。这一状况挑战了长期以来十分流行的看法,即狩猎采集生活方式充满危险,十分艰辛,人们的生命处于“自然状态”(state of nature):肮脏、粗野、短暂。事实上,昆桑人所食用的野生植物果实和根茎的物种达 105 种。这说明昆桑人开发了所居环境里至少是绝大部分根茎和果实等可供食用的植物。多样性的食物使他们即便在旱涝严重的季节也有能力保证基本的营养需求。美国科学院甚至从他们多样的食用性植物中推举出一种豆类——晋豆(tsin bean, *Bauhinia esculenta*),列为世界上最有前景解决粮食匮乏问题的 36 种植物之一。^①

无疑,从物质的角度来衡量,他们是贫穷的,但从其他标准来看则不尽然。如果使用时髦的“幸福感指数”来衡量,至少在理查德·李从事田野研究的 20 世纪 60 年代和 70 年代,他们的幸福感是强烈的。理查德·李根据他的田野经验指出:比起许多农业社会和工业社会,昆桑人花费更少的时间在生计上,而有着更多的闲暇陪伴家人。比起其他社会的男人,昆桑父亲们与孩子在一起的时间要多得多。^② 他们的许多植物学知识,对周围环境的认知,都是人类的宝贵财富,值得所谓现代社会、后现代社会的人们去学习、了解。正因为狩猎采集社会有这么一些特质,萨林斯才称之为“原生的丰裕社会”(the original affluent society)。^③

狩猎采集生计的基础是猎取野生动物、采集野生可食性植物,以及捕鱼。除了狗之外,他们没有任何驯化的作物或者动物。这是定义狩猎采集者的出发点。近几十年来,人类学研究使我们对于狩猎采集者有了更多的理解。我们对于谁是猎手,对于这样的生活方式为什么能够持续至今这类问题有了新的认识。诚然,狩猎和采集代表了人类最初的状况和 90% 以上的人类历史。当代的狩猎采集者则是通过多样的路径才使他们的传统坚持到今天。

有些人类学家认为,从世界范围来看,所有社会大致上可以理解为一个连续统(continuum)。在这个连续统的一极,狩猎采集者的生活或多或少保持着固有的形态。他们包括澳大利亚原住民、美洲西北印第安人、南美热带雨林里的印第安人,以及零星分布在世界其他地区的一些群体。包括我们在内的世界上的绝大多数人口则处于连续统的另外一极:尽管他们在历史上都曾经是狩猎采集者,但在过去的一万多年间,这数十亿人的生计方式发生了巨大的改变,已经不再是狩猎采集者。在两极之间,则是许多与非狩猎采集社群经常保持接触、交流的狩猎采集者。南亚和东南亚的狩猎采集者与定居的村民和市场直接联系,用动物毛皮、蜂蜜、药用植物等森林物产交换大米、金属制品和其他消费物资。

在中非,俾格米人(Pygmies)与相邻的农业村落保持几个世纪的庇护关系。在一年中,俾格米人总有一段时间在森林里过着传统的狩猎采集生活。^④ 而在东非,狩猎采集的奥其克人(Okiek)在传统上一直以蜂蜜和其他森林物产与马赛(Maasai)等族群交换他们所需的物资。^⑤ 南美的狩猎采集个案更为有意思。考古学家在亚马逊地区发现,务农曾在几千年前取代狩猎

① ② 参见 Richard Borshay Lee, *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 256—259。

③ Marshall Sahlins, “Notes on the Original Affluent Society,” in R. B. Lee and I. DeVore eds., *Man and the Hunter*, Chicago: Aldine, 1968, pp. 85—89。

④ 参见 Mitsuo Ichikawa, “The Mbuti of Northern Congo,” in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, pp. 210—214。

⑤ 参见 Corinne A. Kratz, “The Okiek of Kenya,” in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, pp. 220—224。

采集,因此,在有些人类学家的眼里,这一地区的狩猎采集应该是“退步性再适应”(a secondary readaptation)。^①从16世纪到18世纪,在面对欧洲人对这一地区的征服过程中,当地许多群体发现,流动性强的狩猎采集生计可以使他们在殖民开拓和压迫面前不那么羸弱。另有一些群体则早在前殖民地时期就一直以狩猎和采集为生。当今,所有南美热带雨林的狩猎采集群体都在一定程度上也经营园艺种植。与此类似还有东北亚地区的所谓“小民族”(small peoples),他们除了狩猎和采集之外,往往还养有驯鹿,如我国和俄罗斯境内的鄂温克人。^②

今天在世界范围内的40多个国家内,还有一部分人过着传统或者半传统的狩猎采集生活。他们当然并非“原地踏步”,但主要的生计活动的确是绵延了千百年的传统方式。之所以如此,首先是他们已经很好地适应了所居住的环境,与自然浑然一体。他们只需使用最为简单的工具便能满足温饱,每天都有较多的闲暇与家人包括孩子共度时光。其次,他们都生活在极地、热带雨林、沙漠边缘等地球上的“边缘地区”或者地理学意义上的“死胡同”,这样的地理位置决定了他们必然是最晚受到现代性感染的一群。再次,这些群体中有相当一部分与周围的务农族群形成了事实上的共生关系,这也是他们固有生计方式得以维系的原因。最后,为了避免外来的殖民主义或其他势力的影响,有些已经务农的群体再度成为机动性较强的狩猎采集者。

四、狩猎采集社会的当下意义

我们没有必要为所谓的“政治正确”或者其他道义上的需要,美化当今仍然维持着狩猎采集生活的社会。我们需要理解的是,即使生活在最简单的物质条件下的人类社群,都保持着一些令人惊叹的传统和价值。狩猎采集社会的真正价值在于其千百年来生活实践,因而能为我们理解现代文明社会与人类的“过去”之间的关联与鸿沟,提供鲜活的例证与参照系。狩猎采集不仅告诉我们一些有关人类既往的且长期存在的生活方式的知识,对人类的长远未来也有重要启示。当代文明如果要长期持续下去,需要从狩猎采集者那里获得钥匙来解开持久性之谜。事实上,狩猎采集文化存在的时间远远长于当今产业化的“商业文明”。正如一位已故的澳大利亚原住民作家和学者所言,现代生态学可以从很好地经营和维持自己的世界50,000年以上的人们那里习得许多东西。^③

历史告诉我们,绝大部分的狩猎采集生计从历史舞台退出,是人类社会发展使然。例如,农业的发明就是一个最重要的力量。但是,另一种可能性同样起了重要作用,这就是殖民主义和现代性的扩张。直到公元1500年,狩猎采集者仍然生活在全球总面积1/3的土地上,包括整个澳大利亚、大部分的北美洲,以及南美洲、非洲和东北亚的大部分区域。20世纪是狩猎采集者的生活境遇发生戏剧性变故的世纪。当许多狩猎采集者依然以血缘、动植物以及精灵世界为中心形成小群体的形式坚持固有的生活方式时,自诩为“文明人”的现代国家或者殖民地

^① 参见 Anna C. Roosevelt, "Archaeology of South American Hunters and Gatherers," in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, pp. 86-91.

^② 参见 Richard B. Lee and Richard Daly, "Introduction: Foragers and Others," in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, pp. 1-19.

^③ 参见 Richard B. Lee and Richard Daly, "Introduction: Foragers and Others," in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, p. 1.

当局通过引进学校、建立诊所、设立行政管理机构来改变他们，同时还不时窃取他们的土地和资源。

进入 21 世纪之后，大部分的狩猎采集群体已经定居，在生活上也发生了巨大变化。有不少人认为，狩猎采集的生活方式将在本世纪从地球上彻底消失。真的会这样吗？不少研究狩猎采集社会的人类学者相信不会。在现实里，狩猎采集者并不仅仅生活在人类学的作品和历史文本里，他们依然生活在我们当中，生活在 40 多个国家当中。最近的几十年来，他们当中涌现出一些积极的社会活动家，联合世界上的支持者，为世界上的“原住民”(indigenous peoples)发出了强烈的呼声，要求国际社会关注他们的人权。

长期以来，人们对于狩猎采集的想象摇摆于两极之间。其中的一极延续了几个世纪，狩猎采集者被视为野蛮、无知却又奸诈狡猾，完全如同在中国古籍里被描绘为“生番”的“化外之民”。这种歪曲的形象往往来自那些“定居者”，他们不仅掠夺了原住民的土地，而且还以各种负面的刻板印象来刻画被剥夺者。另外一极在近些年比较流行，即认为采集狩猎者具有的美德，正是当代物质主义和不平等的都市生活所缺乏的，这些采集狩猎社会可被看作人间美德的仓储。^①一些人类学家对此表达了自己的一些想法。现代性把狩猎采集人群视为野蛮就是一种不平等，狩猎采集群体内部奉行的平均主义价值观和具体实践则代表着一种“自然正义”(natural justice)。这些人类学家通过揭示所谓“文明人”对狩猎采集社会的所作所为，结合卢梭以来的知识分子传统对现代社会进行批评，他们比较间或发生在这些社会中的血族仇杀(blood feud)与“文明人”(civilized people)的奴隶贸易、战争等大规模杀戮，提出了到底谁才是真正的“文明人”的问题。^②这些研究同情狩猎采集社会，充满正义感及对资本主义制度的愤怒，会对“价值无涉”的学术立场有所偏离，但他们的研究也推动了学者重新审视前农业时代狩猎采集社会所隐含的价值。

当定义食物搜寻者时，必须认识到，当代许多狩猎采集者实践的多是夹杂其他经济成分的生计，如南美热带区域有园艺业，东北亚则放牧驯鹿；在南亚、东南亚，以及非洲的一些地区，狩猎采集者与农牧业人群保持着规律性的交换等。鉴于这种多样性的事实，应如何给予狩猎采集以更为合理的解释呢？人类学家认为，生计仅仅是定义狩猎采集者的一部分内容，除此之外，还应该要有社会组织，以及宇宙观和世界观。这是理解当代狩猎采集者的三个标准。正如大量民族志所描写的那样，狩猎采集者最为常见的社会组织方式是“游群”(band)，人数三五十人不等。群内成员均为亲戚，由血亲和姻亲所构成。游群既是经济和社会组织，也是政治性单元。无论在旧大陆或者在新大陆，都有这样的群体分布，而且这些群体都具有一些共同的特质。在这些特质当中，最引人注目的有如下几点：

首先，这些群体都奉行平均主义(egalitarianism)。群体的领导权并不正式，而且领导者经常广为接纳成员的意见或者建议。因此，游群成员往往有着等级社会成员所难以享有的自由。其次，流动性(mobility)是一大特质。群体经常移动，通常一年中多次游动。游动的主要目的是寻找食物，但也不限于此。游动也与群体政治有关。成员通过“用脚投票”(vote with their feet)来表示他们不欢迎一些政治领导。流动性还使游群比起定居者更易于解决各种冲突。

^① 参见 Richard B. Lee and Richard Daly, "Introduction: Foragers and Others," in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, p. 2.

^② 参见 Jack Weagtherford, *Savages and Civilization: Who will Survive?* New York: Crow, 1994.

再次,游群还经常根据情况聚合和分开(concentration and dispersion)。这种情形根据生存条件而定。在一些季节里,由于动植物种类较为稀少,游群就会让成员分开觅食,以适应季节性变化。在其他有着较多食物来源的季节,群体成员就会聚在一起行动。猎杀较为大型或者凶猛的动物时,群体协作至关重要,群体成员,甚至不同群体的成员,都会聚集起来一起行动。最后,游群把土地视为公有之物(common property)。在游群社会里,个人拥有猎具等随身的财产,但土地基本为亲属组织所掌握。在互惠原则支配下,人们可以在一些地面上获取食物资源,但整个社会毫无节制地进入其他群体控制的地面的状况却十分罕见。

狩猎采集社会其他特点还在其道德与伦理方面。分享(sharing)既是社会美德,也是群体内成员互动的主要原则。分享与互惠(reciprocity)同时并存。在人类学上,狩猎采集群体的互惠形式称为“一般性互惠”(general reciprocity)。这种互惠意味着赠与者并不期待有所回报,或者立即回报,也不在意回报的具体形式和是否等值。这种互惠形式常见于“熟人群体”(face-to-face group),但在狩猎采集群体里,这种原则几乎是天经地义的。^①这种原则在有些人类学家的眼里又与缺乏私有财产观念联系在一起,成为构成“原始共产主义”生活方式的基本条件。

有些狩猎采集者还有一种大部分社会所没有的概念,即赠予的环境(the giving environment)。他们把自然视为他们生活的赐予者,因此完全没有犹太-基督教文明那种将之视为亟待给予“人气”和有待“征服”的“蛮荒”(wilderness)的观念。在这些狩猎采集者的眼里,环境被视为他们的灵魂和精神的家园、道义和所有美好事物的源泉。根据这种宇宙观,文化与自然浑然一体,全然不同于我们已经习以为常的将二者截然两分的观照方式。他们生活的世界,如同美国社会学家罗伯特·贝拉(Robert Bellah)所说的,是一个“神话世界与现实世界难以区分”的世界。^②许多人觉得这样的宇宙观充满神秘主义色彩,并往往将这样的混沌观念与“迷信”混为一谈。然而,在科学主义甚嚣尘上的今天,我们应当重视一些所谓“直觉”或者“非理性”的东西。有些东西看似非理性,但并非纯粹“先验”的,而可能是人们生活经验的累积。重要的是,这种把自然环境视为美好的源泉和不求回报的母亲观念,恰恰是一些狩猎采集文化能够很好地适应环境的重要条件。他们视环境为家园,将森林里的动物视同自身的同类,雨林则如同自家的花园。这些观念可能是他们形成他们所独有的、“舒缓”的生活节奏的因素之一。

狩猎采集者把自然环境当作“家”(home),与我们将家视为情感所系之处是一样的,无非他们的家比我们的要大得多,丰富得多。在布迪厄的眼里,“家”就是习得文化,养成“习性”的基本场所之一。打个不太恰当的比喻,我们在“房子”里成长为基本上符合社会文化所期待的成员,狩猎采集者则在自然环境里成长成为他们的社会文化所期待的成员。正如我们会照应我们的居处,他们也会关照他们所在的环境。许多族群都对周围自然有敬畏之感,懂得善待它、尊重它。这些习惯在许多非狩猎采集的族群里同样存在。例如,蒙古族牧民善待草原,每换草场之前,他们总是仔细熄灭篝火,并将生活垃圾埋好或者带走。许多狩猎采集社会对自然

^① 参见 Marshall Sahlins, "On the Sociology of Primitive Exchange," in B. Banton ed., *The Relevance of Models in Social Anthropology*, London: Tavistock, 1965, pp. 139-236。

^② 参见 Robert Bellah, "Religious Evolution," in W. A. Lessa and E. Z. Vogt eds., *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper and Row, 1965, pp. 36-50。

环境的珍视是与某些信仰观念结合在一起的。一旦将周围环境看作自己的家园和各种灵性之所在时,人们还会对它滥施淫威吗?

与这样的宇宙观相关的是,狩猎采集社会普遍存在着萨满信仰(Shamanism)和万物有灵(animism)。萨满(shaman)一词源于东西伯利亚的鄂温克人,原来的意思是,“兴奋和腾飞的人”(one who is excited and raised)。其实,就是灵媒。他们可以治病救人,为族人提供精神保护。他们能来往斡旋于人类社会与超自然的危险和不可预知的世界之间。长期以来,萨满信仰都被排除在宗教的殿堂之外,是人类学家使它更多地为人们所认识。灵活地运用语言和隐喻所产生的力量和言语性运动想象,是萨满作法的主要形式。由于萨满作法产生的影响力显而易见,一些技法适应了西方医学中的想象疗法(visualization therapies),可用于帮助癌症病人和缓解病痛。今天,在现代医学的行医实践中,已经有医疗团队将一些有助于帮助病人康复或者缓解病人痛苦的传统手段应用于治疗过程中。坐落在杭州西湖区某医院团队采取一种“全身心关爱疗法”(whole person care),这是美国和其他一些发达国家在近些年发展出来的新的医护方法。这一方法是因为医疗的提供者和消费者对医疗现状不满所引起的。这种医护方法强调医患关系应当成为治疗方法的重要部分。为了提高疗效,医护人员应该考虑到病人的宗教、文化以及其他与精神信念有关的背景。全身心护理的理论相信,人们对于现代医学、疾病以及治愈的看法受到自己从属的社会文化的影响。医疗提供者在治疗过程中,应该考虑到患者的文化背景。^①

“万物有灵”(animism)最初是人类学家泰勒(Edward B. Tylor)在《原始文化》一书中提出来的概念,用以指涉狩猎采集社会普遍的信仰形态。泰勒关于万物有灵的讨论大多是关于其如何发生的问题。这在与他差不多同时代的人类学家当中就已经遭到质疑。但质疑者同样站在一种进化主义立场上,认为泰勒把万物有灵作为宗教的最原初形式。万物有灵不应当是人类最早的信仰形式,因为按照泰勒的理解,万物有灵是拟人化的(虽然不是人形)。最原始的宗教信仰形式应该是“马纳”(Mana)信仰。这是太平洋波利尼西亚人和美拉尼西亚人的信仰及其实践。马纳是非人格的力量(power)或者“势”(force),它们弥散于天地万物之间,但在一定程度上可以为人类所控制或者驾驭。而一个人是否有影响力就在于能够驾驭多少这种神秘力量。马雷特(Robert Ranulph Marett)将之称之为“前万物有灵状态”(pre-animist disposition),或谓“泛生信仰”(animatism)。当今的人类学家对万物有灵的兴趣已经不是关于发生学的问题,而是这样的信仰所代表的宇宙观和自然观。既然举凡万物皆有灵,这样的观念必然会对人的行为有所影响。人类学家感兴趣的是这种与自然融为一体的一元论观念,以及在这样的观念下所衍生出的对生活,对周围的一切的价值观念与态度。

五、结 语

综上,当今世界的狩猎采集文化虽然难以代表人类作为狩猎采集者的漫长历史,但对于理解人类历史全貌无疑具有参照意义。与我们同时代的狩猎采集社会都分布在世界的“边缘”地区,这是他们得以将传统生活方式保持至今的主要客观原因之一。但是,他们对所处环境几近

^① 参见雷素珍(Jennifer Rippey):《中国人对全身心护理的态度——以杭州邵逸夫医院为案例》,南京大学—霍普金斯大学中美文化研究中心,硕士论文,2016年。

完美的适应也会使他们顽强地按照自己的传统生活。民族志资料证明,有些狩猎采集者一直与农业社会毗邻而居,却依然保持固有的生活样貌,他们甚至与相邻的农业社会形成了某种程度上的共生关系。也有些狩猎采集者原先以务农为生计,后来却转向狩猎采集生计。尽管历史条件显得如此不同,所有的狩猎采集社会基本上都通过相似的社会组织和观念解决了个人生活在群体里的问题。蒂姆·英戈尔德(Tim Ingold)因此称之为“独一无二的社会性模式”(distinct mode of sociality)。^①

曾几何时,人类学和其他学科总爱将“原始社会”这样的标签贴附到狩猎采集社会身上,将他们置于社会发展图腾柱底端的位置。这样的观念和分类的产生有其历史必然性。启蒙运动讴歌“理性”与“进步”,在文艺复兴运动之后的欧洲振聋发聩。在笛卡尔二元论思想影响下,挟启蒙运动思潮的进化观,加上达尔文对进化的“科学证明”,综合性地催生了这种“理性的”线性进化观,并因此建构了所谓的“原始社会”或者“原始民族”之类的概念。在这一过程中,正如库柏所批评的那样,人类学家作为主力军参与了这一建构过程。美国人类学家赫斯科维兹(Melville J. Herskovits)曾有“文化是环境的人为部分”之说。^②这样的断言对狩猎采集者没有任何意义。在他们的观念里,不存在着这样的区分。他们虽然是食物搜集者,但对于环境并非只是一味地索取,他们懂得善待它、照顾它、敬畏它。这大概是他们能将自己的传统生计顽强地维持到科学如此昌明的21世纪的主要原因。文化人类学一向将文化与环境或者自然对立两分,但是众多的狩猎采集社会并不如此。人类学家带着这样的两分范畴进入狩猎采集社会,却最终理解了狩猎采集者为何“二者不分”,并从而提出超越自然与文化的命题。^③通过这样一种新的理解,大量存在的狩猎采集社会的民族志资料可以重新解读。在我们生活的时代,既看到发展所带来的进步,也见识了发展所带来的凋敝。当我们借助于狩猎采集者的观照来思考这样的问题时,当我们站在他们的立场上,体会他们的自然观、价值观、宇宙观的同时,我们也应想到,我们自己的文化传统不也有许多类似的表述?难道我们传统的阴阳五行宇宙观所表明的,不正是将人(文化)与自然融为一体,善待自然的基本价值与态度?是时候反过来从地球上那些被现代性排除在外的观照、知识、智慧汲取营养的时候了。

〔责任编辑 刘海涛〕

^① Tim Ingold, "On the Social Relations of the Hunter-Gather Band," in Richard B. Lee and Richard Daly eds., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, pp. 399-410.

^② 参见李旭旦主编:《人文地理学》,中国大百科全书出版社1984年版,第219页。

^③ 参见 Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. 3-31。