

侗苗 文坛

1998 / 1



MIAODONG WENTAN

走进中国人类学的春天…………… 徐 冶 (3)

走向和谐:人类学本土化的目标意义

——从几个相关的田野个案谈起

…………… 徐新建 (6)

怀化麻阳城步盘瓠文化遗存比较研究

…………… 石宗仁 (23)

五溪地区图腾文化初探 …………… 舒向今 (40)

浅析侗族神话中的原始生命意识

…………… 杨玉梅 (52)

城步苗族“庆鼓堂”

…………… 尹建德 (58)

湘南苗雉与苗巫的比较 …………… 杨盛科 (78)

三穗民族民间木雕工艺 …………… 李光厚 (82)

侗族曲艺的文化价值与艺术特色

…………… 过 伟 (91)

浪漫诙谐的梅山婚俗——解卦

…………… 龙燕怡
龙民怡 (98)

情趣盎然的挑花筵…………… 龙燕怡 (100)

小黄婚姻习俗…………… 吴才花 (104)

城步少数民族古文字拾遗…………… 杨进步 (107)

黔东苗语的 gad 和 niaf:附着于它们的
历史、文化信息 …………… 李炳泽 (110)

三穗侗语特点…………… 周昌武 (117)

夸父其人

——关于《涿鹿大战》创作通讯之六

…………… 黄谷子
伍 略 (121)

关于蚩尤研究的几个问题…………… 王万荣 (129)

国际“显学”:国外苗学研究概况
…………… 石朝江 (137)

《楚民族论》简评…………… 郭义星 (159)

封面设计 …………… 石俊生

走进中国人类学的春天

□ 徐

人类学是一门研究人的科学，以研究不同人群的行为与文化为目的，它有如一面镜子，影像人类的过去和现在，同时也使人们知道一个种族该走以及可能走的方向。这门学问自传入我国以来就根置于民间田野，在广阔的领域展现着独特的学科风采。

早春时节，踏着暖春的气息，来自国内外的人类学专家学者聚会边陲昆明，参加由云南大学主办的“国家教委社会文化人类学高级研讨班，”共同对人类学理论的新趋势、社会变迁与民族传统文化、中国的改革开放与少数民族的经济社会发展等议题展开了热烈地讨论。记者发现不论是大会的专题演讲，还是会下的交流，中国新一代人类学者正崭露头角，以他们的成果和实力推动着这门学科向前发展。云南大学党委书记高发元教授说：“出现这么多的新面孔，通过他们可看到我国人类学的希望。”

据了解，近几年来我国文化人类学在机构设置和人才培养方面取得了重大成就，内蒙古、新疆、云南、四川、贵州等少数民族聚居和民族成分较多的 18 个省区，以及中国社会科学院、中央民族大学、厦门大学、云南大学等都设有文化人类学（民族学）研究机构，其科研业务多侧重于民族学专业。如今我国从事文化人类学研究和教学的专业人员有 500 余名，并有一批在民族工作部门任职的业余文化人类学工作

者，使得这门学科充满勃勃生机。

纳日碧力戈： 以理性的眼光对待变迁的世界

纳日碧力戈是内蒙古草原上成长起来的人类学家，曾在英国剑桥大学做人类学博士后研究，现为中国社科院民族研究所副研究员，他流利的汉语、英语和蒙古语，使他的田野调查和理论研究颇具深度。

他认为，西方的人类学优势在减弱，中国年轻一代人类学者在成长起来，他们用自己的眼光审视自己的族群，更深刻地了解本民族，剖析自家的长处和不足，从传统文化中充实理性的力量，学会对充满感情的世界给予冷静的思考，其中一个重要任务就是对流行现象提出多角度的解释，这样人类学工作的政治性和功利性由后台被推向前台。

1996年7月和10月，纳日碧力戈陪澳大利亚同行乡去内蒙古和新疆调查人口流动和社会文化变迁现状，在活生生的现实中他不断调整已有的认知和理论结构。他说，作为一个同时知道一点汉文化、蒙古文化和英美文化的“边缘人”，我深切感到爱国主义和民族团结是建立在中国旗帜下的，因为中国是全国56个民族的共同符号，仅一个族群是进不了联合国的，所以说中国文化是每一个民族生存和繁荣的根基，他们生活的一切也代表了中国文化的一部分，这要求人类学者用整体、理性的眼光来观察今日中国。

徐新建： 乡土文化，民间智慧，与现代化问题同样令人关注

徐新建是大西南深山中土生土长的人类学后起之秀，现为贵州省社会科学院研究员，长期从事区域文化和族群平衡等课题，出版发表的系列论著受到同行专家的关注和好评。

对于社会变迁与学术转型，徐新建十分强调人类学的本土化。他介绍说，过去中国是西方当作观察描述的对象，结论与实际有着很大的出入，中国学者也大多是在消化西方人类学的理论。如何使这门学科本土

化,老一辈学者做了大量奠基性工作,现在这一使命又落到我国崛起的中青年人类学者的肩上,以解决中国问题的科研成果越来越受到学界的重视,其中一个值得重视的现象是。这些人类学者都十分看重和倡导中国乡土文化和民间智慧,并以此做为学科发展的生长点。

“一门学科不应划地为牢,文明的历程是动态的,人类学把精神和物质、传统和现代视为一个整体。”徐新建深有感触地说,在现代化建设中,做学问不能浮在表面,从一个侧面就来概览全貌,那样笔下的中国就会产生极端,其实村落中国、乡土中国、现代中国,得要用脚、用手、用心去体验观察的,深入其中大有作为,也一定能作出不愧于时代的科研成果。

彭兆荣: 文化认同是一种资源

彭兆荣为厦门大学人类学研究所副教授,长期生活在少数民族地区,曾赴法国尼斯大学和法国国家科研中心学习和研究,一直从事瑶族文化、东南亚华人文化认同等方面的研究,出版有6部论著。

“没有文化认同人就产生苦恼,有了文化认同可向经济转化。”彭兆荣讲了他去新加坡遇到的事:一位出租车老师傅说,有的新加坡人去中国投资受了骗,我劝说不要太多怨气,因为钱是扔到自己家里呀!彭兆荣由此感到,人文资源导致的资金寻根其实是文化认同的一个具体表现。他说,90年代前期,国外在东南沿海的投资占全国的60%,主要是海外华人的资金。

彭兆荣认为,民族需要认同,人也需要认同,认同是对一种文化价值的确认,虽然它经常表现在认识层面,但它对行动具有直接的引导作用。在现代化进程中,人们会随着各种因素和指标的变化而产生认同上的变化,要促使这种变化朝着有利于社会进步发展,这不仅是学者在研究的,更需决策者多加关注。因为,文化认同在创造经济资源的同时,经济资源也会创造文化认同。

〔责任编辑 扬 鬓〕

走向和谐：人类学本土化的目标意义

——从几个相关的田野个案谈起

□ 徐新建

一 “知识结构”与“经历结构”

首先，在进入我发言的“文本”之前，有必要向大家介绍一下我个人的“经历文本”，以便于了解我的“发言文本”，了解我为什么要提出这样的问题以及为什么会对这一问题作出这样而不是那样的回答。

在这次会上，许多同行都提到人类学的“知识结构”问题。但我觉得对于了解一个学者，或一种研究，“知识结构”的后面还有一个同样重要的“经历结构”。就是说作为学者个人的学术个案后面，其实都有着每每不同于他人的经验系统在起作用。其选题方向、解题方法乃至最终结论，都与他的经历结构有关。所以我想，在一个多元化时代里，这种个人背后的“经历文本”（包括思想观念）同样值得关注。

我个人并不是严格意义上的人类学家。并且我也从来不以学科划界。我觉得现代西方意义上的学科分解，往往会走向极端，划地为牢，变得表面上虽然学科林立一派繁荣，实

际上却是“鸡犬之声相闻，老死不相往来”。所以对于学院派似的人类学家来说，我只是一个“边缘人”。要说学科的话，我的学科也是多元的，最早搞过音乐，后来搞文学，也搞过戏剧，最后又转向地方文化和区域文化的比较研究，其中包括了本土性的民俗与宗教问题，还有跨区域和跨时段的文化比较。在这个意义上我的发言称不上标准的人类学文本。

再就是我的“血缘传承”。其也是一种多元混合。我曾在《西南研究论》一书的作者简介里写过“族别待考”这样的话。因为第一我们今天流行的族别身份是不够确切的，有时甚至是外在、附加的，概念不清，没有选择。就算按现今流行的分类，我自己的父系这边也至少包含着两种以上的民族血统。母系这边也是这样。加起来就有汉、苗、布依等等多重混合。因此我本人的族别名称就很成问题了。但可以确定的是我有一个多元的族群血统。这是我想介绍的有关自己“经历结构”中的另一方面。

第三点需要说明的是“角色定位”。从社会学角度看，每个人都在不同的场合扮演不同的社会角色。角色因时间地点及人物关系而异，不会一成不变。或为主或为客，或为讲员或为听众，或寻找真理或追求名利……对我来说，无论把自己限定在哪一种单一的角色里都是没有意义的，不管是限定于“讲员”、“教授”还是“专家学者”都一样。因为任何一种单一的角色身份都会妨碍你认识全面完整的世界。所以我不想在这里把自己限定为某一个什么什么。尽管在今天这段时刻里，我坐在台上，身份是讲员，讲的内容是人类学，可一旦时间场合改变之后，我就会恢复或变为学员、朋友乃至路上的行人、车里的乘客等等，而关心的问题也会从人类学

转向其他。这就是说，学科是人为的划定，角色乃身外之物，身份则是带不走的。人类学和人类学家都只能在特定的场合生效，并且其效用都不是万能的。

好，现在言归正传，进入我今天发言的后面两个部分。

二 过去的故事：从本文到文本

“过去的故事”很多，而学者则是有限的。并且我们的观察角度和能力也是有限的。所以我们从田野考察中采集的故事也只能是一些有限的“个案”。今天我想在这里为大家介绍三个我参加考察的个案，以它们作为话题和话头，跟大家进行探讨。

第一个是我向这次会议提交的论文，介绍黔中布依族社区“罗吏目”的民间丧葬活动——布依砍牛；第二是有关贵州月亮山苗族祭祖的实地考察——苗族砍牛；第三是关于侗族大歌的，主题是“寻找本文”。

罗吏目布依族的个案调查，是我应云南出版界朋友的约稿而做的。“砍牛仪式”是其中的一章。在这里我想跟大家强调的有几点。第一是写法。我有意识没按流行的教科书体例，也没采用惯常的论文文体来记述这次田野考察。我采用了一种第一人称的散文化手法，以第一人称的角度和眼光来看待我所考察的对象。同时也记录下了采访过程中我同当地人的交往感受。我想，这种散文化的记录其实也为旁人提供了可同实际对象加以对比的另一种文本。

在人类学的研究当中，对一个具体对象的观察与描述，由于进入者时间选择的不同，存在着最终文本上的纵向差异。一个人不可能一次性的完全覆盖对象，因此若干人在不同时间的记录与描写便成了相互补充的系列文本或文本系列。比如

说对云南独龙族的考察记录，从本世纪初开始，直到50年代和70、80、90年代都在进行。每次都有新的发展变化，加起来形成了一个同中有异的独龙族田野考察“大文本”。而在这种新旧交替、覆盖补充的过程中，每一项前面的记录都可能被后来者考察参照，成为其视野中与田野本文并存的一种存在。这方面的突出例子，中国的可举出费孝通等对“江村经济”的多次性研究；西方的则有玛格丽特·米德和德里克·弗里曼两人对“萨摩亚人青春期”的对立陈述。如果说前者的特点是不同的人在不同时间里所进行的补充性拓展的话，后者则在于截然不同观点间的相互驳斥与交锋。由此也可见，观察到的文本与事实上的本文存在着多么大的差异。二者不可等而视之。

基于这样的考虑，我觉得与其用某种固定的理论模式如“图腾崇拜”或“萨满信仰”等去框范甚至“宰割”对象，不如尽可能按其原样记录下来。当然这样的记录无论如何也会带上我的局限和取舍，但至少在主观上我的本义是想要忠实于对象“本文”的。因此我基本上是不带偏见地记录和描述了罗吏目的几次布依砍牛活动，以期为后人留下可供参考的“前文本”。

第二个案例是月亮山的苗族祭祖。二者虽说都包括了“砍牛”这样的核心内容，但彼此却有所不同。前面的罗吏目布依砍牛是在丧葬过程中进行的，并且由于经济社会等多方面原因，其“砍牛”已由实到虚蜕变为象征性表示。但基本的目的和功能都尚未改变，仍然是通过砍牛让死者得以解脱，同时也使生者有所慰藉。后一种“砍牛”与直接的丧葬无关，而是一种每十三年举行一次的家族性祭祀，也就是民间所称

的“吃牯脏”，但规模与场面要壮观得多——前者的祭祀只象征性地杀了几只鸡，而后者则“轰轰烈烈”地宰了数十头牛。在生者与死者的相互关系上，月亮山的“吃牯脏”可以说是沟通两个世界间的媒介与桥梁：通过“砍牛”，使有限的生者世界同世代迭加的祖宗灵界交融起来，形成彼此相通的族群整体。不过由于时间关系，在这里我不想过多的介绍仪式过程，只想强调这两个案例在文本构成上的特点。

对于苗族和布依族地区，我们过去也曾见到一些有关“砍牛”的介绍，但大都只是资料性的综述列举，或对那种打破对象常规的“指令式表演”的大致描述，就是有学者所称的那种“仪式的戏剧”，很少有直接的亲临性记录。相比之下，我的罗吏目与月亮山这两个记录布依族和苗族“砍牛”的文本，应当说离所要记录的本文更近一些。而这样的效果主要是得益于我本人的事先追求和具体的考察条件，其中还包括了许多偶然性因素。

第一个案例的亲临性实现，取决于我同被考察对象间此前就已存在的人际关系。我大姐在60年代曾是罗吏目的“知青”，我多年以前就到过当地。那里的村民们不把我当完全的生人看待，并且总是提前通知我当地将要进行的民间活动，欢迎我参加和考察。月亮山也是这样，只不过在那里的人际关系中的中介角色中亲人变为了朋友。我在榕江县文联的一位朋友与月亮山本地的干部村民都很熟，通过他的介绍沟通，使我不仅获得了外人不易得知的“吃牯脏”消息，而且到达当地后还能受到苗民的热情接待与帮助。正因为有了这样的条件，在我的田野考察中，就没有费劲地去做任何人为的安排，也没有对对象产生过多的干扰，而只是在对当地传统进行亲

临式旁观中，记录下我自己的所见所闻以及由此而产生的所思所想。

第三个案例涉及到的是对侗族大歌的考察研究。侗族大歌可以说是一种“音乐人类学”很好的研究对象。因为在西南大部分“无字民族”中，民歌的意义，差不多相当于汉族的经典：以歌传情，以歌表礼，以歌育人，以歌记史。而曲式丰富、和声优美的侗歌堪称这方面的突出代表。可惜的是，这些“边缘性”文化事项长期游离在我们的主流框架之外，很少进入文人精英们的视野，要么只把它看成“奇风异俗”甚至是“低级次品”。这就是说，当文人们以自己认同和熟悉的模式去观察这些少数民族文化时，侗族大歌这样的本文，便已被不同程度的偏见所遮蔽和裁剪过了。他们或者是对侗歌的优美曲调与和声视而不见，或者是强行以自己（或泊来）的“五声音阶”、“七声音阶”等体系话语对之加以诠释评价，全然不顾侗歌自身的本性特征。这样也就当然没有想过对侗歌的观察研究有可能对既有的人类音乐理论作出贡献。我的文章所要表达的就是此类由具体对象引发出来的思考。但首先我想强调的是，为了客观真实地认识侗歌这类的民间文化事项的价值与意义，就得抛弃以往世代遗存下来的偏见，从文人们的种种想当然式的文本中走出来，回到真实存在的侗歌本文里。以本文自身为参照，反观所有的“后天文本”之不足。只有这样，才能了解侗歌，认识侗歌，并且使侗歌成为能对考察研究者自身有所补益的财富。

然而现实当中，作为“原型”的本文往往被各种不过是“变体”的文本所掩盖和取代。于是“本文”不见了。因此才需要“寻找本文”。为什么会出现这样的问题呢？我的看法是，

我们研究的对象，包括砍牛、祭祖和侗歌，它们的本文在哪里？在它们的本土原貌里面，在它们世代相传的多样功能之中。在其面前，所有外来者的记录，不管是文字还是音像，都只能是外在于它们的文本。在这个意义上，可以说人类学家也好，都是不同形式的文本制造者。

那么关于文本与本文的关系与异同为什么要提出来讨论呢？这里有一个需要澄清的问题，就是文本制造的假象。我在《寻找本文》这篇文章中指出，自本世纪初或更早一些，许多堪称为人类学或社会学家的人不断走到民间、采写民俗以来，可以说就开始制造出一个“文本的民间”、“文本的村寨”乃至“文本的民族”、“文本的中国”了。在这样的文本世界掩盖下，本文消逝了，变成了残缺片面的文本假象。于是，只要我们一想到藏族，就会联想到雪白的“哈达”；想到傣族，就想到热闹的“泼水”；想到蒙古族，就想到“骑马摔跤”，对维吾尔，则想到“歌舞欢唱”，如此等等，几乎全都成了无需置疑的公式。这些假象和公式是哪里来的？文人的文本制造的。这些文本从都市里不断上演的民歌演唱会到各种广告宣传品直到当今许多可称为“伪民俗”的民族村、民俗城，比比皆是，共同包装出一种与真实本文相比空洞无物的所谓“明信片文化”，或者是某种不负责任的一次性“旅游文化”。而一旦受其影响的大众来到这些文本所描述的对象面前，一心想领略或索取的，就不是本文自身的完整风貌，而是被各种“公式”事先规范过了的人造图像。比如说到云南，人们想要的是“版纳”、“大理”或“丽江”、“瑞丽”，可作为整体的云南本文。而云南的本文在那里被消解删除了。所以在我看来，随着信息时代的到来，这种本文与文本间的距离

正在拉大。其中的原因在于人们在当代“多媒体”技术的诱惑下，迷信文本，远离本文。

这就是我希望通过“过去的故事”这一部分来阐述的主题：讲述者是故事家，讲述的对象是“缺席的在场者”——他们时刻都在我们的身边，却始终没能出场。

三 现在的分合：从变迁到转型

关于这一部分，我想讲的内容是社会变迁与学术转型。这是同几位学友在一起交谈讨论引发出来的。

关于社会变迁，可以有很多不同的角度和立场去探讨。我这里想要谈的主要是从学术发展角度所做的观察。第一个层面是“学术代”。今天我们是老中青三代同堂。老一代学者，不管是作为人还是权威和话语，其存在是明显的事实。而且他们为后来者创造了一笔财富。他们是开拓者，是奠基人。在他们之后，有一个“过渡代”。如果同再后面的一代连起来讲，可称为“中青代”。如今，这个中青代的崛起，我觉得有很多值得阐发的意义。首先，他们将要面对的是中国人类学重新复出后如何“本土化”这样一个虽说早已提出却终未解决的问题，或者说一项方兴未艾的社会任务。

在这方面，有几点需要关注和强调。第一，如何从中国老一代人类学的“边缘化”地位中走出来，突破以往在周边研究周边的局限，使人类学发挥出更全面的社会作用。老一辈“奠基代”的中国人类学家，身处救亡和战争时代之中，他们的学科地位与学者身份都是边缘性的。相比之下，新一代中国人类学家则正从边缘融入主流，或者说至少在一个多元化的格局中日益取得了自己的独立席位，有了越来越重要的社会发言权。这是对人类学在中国的命运来说，社会变迁的重要标志之一。第二，怎样衔接两代人之间由于社会动荡等

原因所出现的学术断层，怎样沟通相互间已经存在的话语隔膜。第三，如何面对改革开放所带来的新一轮国际交往和跨文化对话。总起来说，由中青代所代表的中国人类学，正在改变自己的边缘地位，同时还在使其从事的学科不断规范化、体制化，并试图参与政府决策、影响社会变迁，最后，进入国际交流。

关于“本土化”问题，值得探讨方面的还有很多。其中的重要一点，涉及到学术转型。我和今天在场的一些朋友一样，认为人类学的本土化是不可避免的时代趋势，也是一个已经兴起的现象。它的表现，就“学术转型”层面来说，有这样几个特点。第一是对象的本土化。就是说，所谓的中西交汇，在一开始并不是对等的。中国作为殖民地，作为“落后”、“衰弱”的第三世界，一直是被西方话语所对象化的：我们是别人观察的对象、描述的对象、解释的对象和影响改造的对象。那么，中青代崛起后，本土化的任务首先就在于自己研究自己，变田野考察中的“他者”为“我者”，实现对象的本土化，以消除由于自我形象被西方话语有意无意扭曲后所产生的负面影响（如赛伊德所说的“东方主义”和“文化帝国主义”等）。这是一个非常重要的转变。不过在这一点上，就中西对立的意义而言，应当指出，作为“中”的这一方，其自身的格局是不一致的。50年代以来。大陆和台湾的人类学发展，出现不平衡趋势。台湾没有大陆这样明显“断层”，因此它的本土化进程一直在进行中，尤其是一批接一批的留学博士返回之后，更是有意识地作出了很大的推动。这样，随着海峡两岸学者间的交往深入，这种本土化趋势必将会产生更大的影响。

第二是队伍的本土化。这一点在“中青代”里表现得较为明显。中国人类学队伍的本土化，不仅表现在中国新一代

学者群的出现，而且表现在其所体现出的学科结构上的完整性和本土意识的自觉性等方面。比如说目前已经建立起了从高等院校到科研团体、从本科到博士这样的人类学教学科研体制。这是老一辈人类学家的那个时代不能比拟的。

接下来我想着重讲一下第三点：功能的本土化。这是非常重要的，关系到我们人类学研究究竟是为为什么这一根本问题。大家知道，在中国过去的知识理想中，有一种“经世致用”的传统。所以在如今中国人类学的本土化趋向里面，功能的本土化尤其重要。它把人类学视为一种工具，目的在于解决我们自己的本土问题。现在，台湾的同行提到人类学在台湾的本土化就是要解决台湾的现代化问题。正因如此，他们才会给人留下无论在选题、立论还是在手段、方法上都显得日益趋同的印象。当然这可能只是表面的，但“致用”的共同特征的确相当明显。这次台湾的李亦园先生以本岛最新发生的几次宗教事件为题进行讲演，便可视为突出的例子。

在这一点上，近年来大陆的中青代人类学家队伍里出现了类似的趋势。从我个人作为边缘的准人类学者看来，我觉得，人类学的本土化在功能问题上，将体现出其他学科所不可取代的明显优势。比如说我们现在正面对着一个二元化对立越来越严重的社会，我们所谈论的文明，也是一种以物质和精神相互对立的存在。其他还有经济与文化、传统与现代以及个人同社会、贫困与富饶，等等。在这一点上，几乎所有的学科都无不在强调和强化这种二元对立，并由此而观察和看待世界。因此往往摆脱不了许多“先天的”缺陷和盲点。然而人类学却不是这样。人类学向来采用完整统一的眼光认识自己的对象。在其中，传统与现代、经济和文化以及个体同社会等等都是彼此关联的，你中有我，我中有你，不可随意分割，很少用对立的方法认识文明。人类学家到一个社区，

考察某一族群，总是以一种统一的眼光来把握对象。所以我认为人类学在解决社会平衡的问题上，将提供一种和谐的方法、和谐的角度乃至和谐的哲学。正因如此，我才把我的题目起为《走向和谐》。

我们现在常常在现实中遇见经济学家跟文化学家争吵，要不就是传统的保守主义同激进的未来学者发生冲突。而在人类学家看来这种冲突与争吵都是不妥的，彼此都有偏颇之处。因为文明本来就是一个整体，不可能也不应该被人为地一分为二，对立肢解。因此人类学便将负担起一个重新整合的任务，整合那些被二元对立起来了的现象。比如说整合所谓的物质文明与精神文明，因为文明只有一个。人类学的作用是帮助我们回归其中。再就是对所谓的传统与现代这种对立加以整合。人类进入20世纪以来，传统与现代谈得很多。但在人类学看来，这两者是不可分的：传统里面有现代，现代里面有传统，二者合而为一。这次在我们的交谈中，华盛顿大学的彭文彬博士谈到“传统是一个过程”；北京中国社科院的纳日博士则指出“传统是一组原则”，都试图从人类学的角度对传统与现代进行界定，动态地看待传统，目的还在于使传统跟现代联系起来。再一个需要整合的就是民间与精英。或者是本文与文本。我在前面已经提到，在当今我们所处的信息时代与文本世界里，几乎无处不是文人精英们制造的各种文本在泛滥成灾。然而正如厦门大学的彭兆荣先生所强调的那样，与此同时就在我身边，存在着丰富的乡土知识与民间智慧（对于这一点，我们还有一句话，叫“学在民间，道在山林”）。人类学的功能之一就是要使精英与民间整合为一体，还每一文明以本来面目。人类学的眼中没有民间与精英的截然区别，民众就是主体，老百姓就是主人；反过来，精英、官僚与君王也还是族群中的一分子，一种地位不同的成