



汉译人类学名著丛书

高丙中 主编

PIGS FOR THE ANCESTORS

# 献给祖先的猪

——新几内亚人生态中的仪式

(第二版)

〔美〕罗伊·A. 拉帕波特 著



商务印书馆  
THE COMMERCIAL PRESS

汉译人类学名著丛书

# 献给祖先的猪

——新几内亚人生态中的仪式

(第二版)

〔美〕罗伊·A.拉帕波特 著

赵玉燕 译



创于1897

商务印书馆  
The Commercial Press

2016年·北京

图书在版编目(CIP)数据

献给祖先的猪:新几内亚人生态中的仪式/(美)拉帕  
波特著;赵玉燕译. —北京:商务印书馆,2016

(汉译人类学名著丛书)

ISBN 978-7-100-12096-8

I. ①献… II. ①拉… ②赵… III. ①宗教仪式—  
研究—巴布亚新几内亚 IV. ①B929.613

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 054214 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译人类学名著丛书

献给祖先的猪

——新几内亚人生态中的仪式

〔美〕罗伊·A. 拉帕波特 著

赵玉燕 译

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-12096-8

---

2016年5月第1版

开本 787×960 1/16

2016年5月北京第1次印刷

印张 31

定价: 65.00 元

## 汉译人类学名著丛书

## 总序

学术并非都是绷着脸讲大道理,研究也不限于泡图书馆。有这样一种学术研究,研究者对一个地方、一群人感兴趣,怀着浪漫的想象跑到那里生活,在与人的亲密接触的过程中获得他们生活的故事,最后又回到自己原先的日常生活,开始有条有理地叙述那里的所见所闻——很遗憾,人类学的这种研究路径在中国还是很冷清。

“屹立于世界民族之林”的现代民族国家都要培育一个号称“社会科学”(广义的社会科学包括人文学科)的专业群体。这个群体在不同的国家和不同的历史时期无论被期望扮演多少不同的角色,都有一个本分,就是把呈现“社会事实”作为职业的基础。社会科学的分工比较细密或者说比较发达的许多国家在过去近一个世纪的时间里发展出一种扎进社区里搜寻社会事实,然后用叙述体加以呈现的精致方法和文体,这就是“民族志”(ethnography)。

“民族志”的基本含义是指对异民族的社会、文化现象的记述,希罗多德对埃及人家庭生活的描述,旅行者、探险家的游记,那些最早与“土著”打交道的商人和布道的传教士以及殖民时代“帝国官员”们关于土著人的报告,都被归入“民族志”这个广义的文体。这些大杂烩的内容可以被归入一个文体,主要基于两大因素:一是它们在风格上的异域情调(exotic)或新异感,二是它们表征着一个有着内在一致的精神(或民族精神)的群体(族群)。

具有专业素养的人类学家逐渐积累了记述异民族文化的技巧,把庞杂而散漫的民族志发展为以专门的方法论为依托的学术研究成果的载体,这就是以马林诺夫斯基为代表的“科学的民族志”。人类学把民族志发展到“科学”的水平,把这种文体与经过人类学专门训练的学人所从事的规范的田野作业捆绑在一起,成为其知识论和可靠资料的基础,因为一切都基于“我”在现场目睹(I witness),“我”对事实的叙述都基于对社会或文化的整体考虑。

民族志是社会文化人类学家所磨砺出来的学术利器,后来也被民族学界、社会学界、民俗学界广泛采用,并且与从业规模比较大的其他社会科学学科结合,发展出宗教人类学、政治人类学、法律人类学、经济人类学、历史人类学、教育人类学……

人类学的民族志及其所依托的田野作业作为一种组合成为学术规范,后来为多个学科所沿用,民族志既是社会科学的经验研究的一种文体,也是一种方法,即一种所谓的定性研究或者“质的研究”。这些学科本来就擅长定性研究,它们引入民族志的定性研究,使它们能够以整体的(holistic)观念去看待对象,并把对象在经验材料的层次整体性地呈现在文章里。民族志是在人类学对于前工业社会(或曰非西方社会、原始社会、传统社会、简单社会)的调查研究中精致起来的,但是多学科的运用使民族志早就成为也能够有效地对西方社会、现代社会进行调查研究的方法和文体。

作为现代社会科学的一个主要的奠基人,涂尔干强调对社会事实的把握是学术的基础。社会科学的使命首先是呈现社会事实,然后以此为据建立理解社会的角度,建立进入“社会”范畴的思想方式,并在这个过程之中不断磨砺有效呈现社会事实并对其加以解释的方法。

民族志依据社会整体观所支持的知识论来观察并呈现社会事实,对整个社会科学、对现代国家和现代世界具有独特的知识贡献。中国古训所讲的“实事求是”通常是文人学士以个人经历叙事明理。“事”所从出的范围是很狭窄的。现代国家需要知道尽可能广泛的社会事实,并且是超越个人随意性的事实。民族志是顺应现代社会的这种知识需要而获得发展机会的。

通过专门训练的学者群体呈现社会各方的“事”，使之作为公共知识，作为公共舆论的根据，这为各种行动者提供了共同感知、共同想象的社会知识。现代社会的人际互动是在极大地超越个人直观经验的时间和空间范围展开的，由专业群体在深入调查后提供广泛的社会事实就成为现代社会良性化运作的一个条件。现代世界不可能都由民族志提供社会事实，但是民族志提供的“事”具有怎样的数量、质量和代表性，对于一个社会具有怎样的“实事求是”的能力会产生至关重要的影响。

社会需要叙事，需要叙事建立起起码的对社会事实的共识。在现代国家的公共领域，有事实就出议题，有议题就能够产生共同思想。看到思想的表达，才见到人之成为人；在共同思想中才见到社会。新闻在呈现事实，但是新闻事实在厚度和纵深上远远不够，现代世界还需要社会科学对事实的呈现，尤其是民族志以厚重的方式对事实的呈现，因为民族志擅长在事实里呈现并理解整个社会与文化。这是那些经济比较发达、公共事务管理比较高明的国家的社会科学界比较注重民族志知识生产的事实所给予我们的启示。

在中国现代学术的建构中，民族志的缺失造成了社会科学的知识生产的许多缺陷。学术群体没有一个基本队伍担当起民族志事业，不能提供所关注的社会的基本事实，那么，在每个人脑子里的“社会事实”太不一样并且相互不可知、不可衔接的状态下，学术群体不易形成共同话题，不易形成相互关联而又保持差别和张力的观点，不易磨炼整体的思想智慧和分析技术。没有民族志，没有民族志的思想方法在整个社会科学中的扩散，关于社会的学术就难以“说事儿”，难以把“事儿”说得有意思，难以把琐碎的现象勾连起来成为社会图像，难以在社会过程中理解人与文化。

因为民族志不发达，中国的社会科学在总体上不擅长以参与观察为依据的叙事表述。在一个较长的历史时期，中国社会在运作中所需要的对事实的叙述是由文学和艺术及其混合体的广场文艺来代劳的。收租院的故事，《创业史》、《艳阳天》，诉苦会、批斗会，都是提供社会叙事的形式。在这些历史时期，如果知识界能够同时也提供社会科学的民族志叙事，中国社会对自己面临的问题的判断和选择会很不一样。专家作为第三方叙事对于作

为大共同体的现代国家在内部维持明智的交往行为是不可缺少的。

民族志在呈现社会事实之外,还是一种发现或建构民族文化的文体。民族志学者以长期生活在一个社区的方式开展调查研究,他在社会中、在现实中、在百姓中、在常人生活中观察文化如何被表现出来。他通过对社会的把握而呈现一种文化,或者说他借助对于一种文化的认识而呈现一个社会。如果民族志写作持续地进行,一个民族、一个社会在文化上的丰富性就有较大的机会被呈现出来,一度被僵化、刻板化、污名化的文化就有较大的机会尽早获得准确、全面、公正的表述,生在其中的人民就有较大的机会由此发现自己的多样性,并容易使自己在生活中主动拥有较多的选择,从而使整个社会拥有各种更多的机会。

中国社会科学界无法回避民族志发育不良的问题。在中国有现代学科之前,西方已经占了现代学术的先机。中国社会科学界不重视民族志,西洋和东洋的学术界却出版了大量关于中国的民族志,描绘了他们眼中的中国社会的图像。这些图像是具有专业素养的学人所绘制的,我们不得不承认它们基于社会事实。然而,我们一方面难以认同它们是关于我们社会的完整图像,另一方面我们又没有生产出足够弥补或者替换它们的社会图像。要超越这个局面中我们杂糅着不服与无奈的心理,就必须发展起自己够水准的民族志,书写出自己所见证的社会图像供大家选择或偏爱、参考或参照。

这个译丛偏重选择作为人类学基石的经典民族志以及与民族志问题密切相联的一些人类学著作,是要以此为借鉴在中国社会科学界推动民族志研究,尽快让我们拥有足够多在学术上够水准、在观念上能表达中国学者的见识和主张的民族志。

我们对原著的选择主要基于民族志著作在写法上的原创性和学科史上的代表性,再就是考虑民族志文本的精致程度。概括地说,这个“汉译人类学名著丛书”的入选者或是民族志水准的标志性文本,或是反思民族志并促进民族志发展的人类学代表作。民族志最初的范本是由马林诺夫斯基、米德等人在实地调查大洋上的岛民之后创建的。我们选了米德的代表作。马

林诺夫斯基的《西太平洋的航海者》是最重要的开创之作,好在它已经有了中文本。

我们今天向中国社会科学界推荐的民族志,当然不限于大洋上的岛民,不限于非洲部落,也不应该限于人类学。我们纳入了社会学家写美国工厂的民族志。我们原来也列入了保罗·威利斯(Paul Willis)描写英国工人家庭的孩子在中学毕业后成为工人之现象的民族志著作《学会劳动》,后来因为没有获得版权而留下遗憾。我们利用这个覆盖面要传达的是,中国科学学的实地调查研究要走向全球社会,既要进入调查成本相对较低的发展中国家,也要深入西洋东洋的主要发达国家,再高的成本,对于我们终究能够得到的收益来说都是值得的。

这个译丛着眼于选择有益于磨砺我们找“事”、说“事”的本事的大作,因为我们认为这种本事的不足是中国社会科学健康发展的软肋。关于民族志,关于人类学,可译可读的书很多;好在有很多中文出版社,好在同行中还有多位热心人。组织此类图书的翻译,既不是从我们开始,也不会止于我们的努力。大家互相拾遗补阙吧。

高 丙 中

2006年2月4日立春

## 《献给祖先的猪》中文版序

袁同凯

2015年4月中旬,收到北京大学高丙中教授的邮件,要我给生态人类学名著《献给祖先的猪》——他主持的“汉译人类学名著丛书”之一,写篇中文版序。丙中兄近年来主持的“汉译人类学名著丛书”在国内学界尤其是人类学界影响很大,能为这套译丛的成果之一写篇中文序言,确实是件令人备感荣幸的事情。

本书作者罗依·拉帕波特(Roy Rappaport)生于1926年,是上个世纪最杰出的人类学家之一,曾于1987—1989年担任美国人类学会主席。《献给祖先的猪》是他的第一部,也是最重要的一部生态人类学著作,讲述了生活在新几内亚(New Guinea)腹地的僧巴珈·马林人(Tsembaga Maring)的仪式与战争。该书于1968年出版后,在学界曾一度引起强烈反响,不仅为生态人类学确立了“系统论”的研究方法和研究模式,也奠定了其在人类学历史上里程碑式的重要地位,拉帕波特一跃成为了生态系统研究的泰斗级人物。1984年该书再版,增加了后记等内容,即作者对此书评论的回应和对一些问题的见解,直至今日本书仍然是被引用率极高,影响巨大的人类学经典著作之一。

在拉帕波特之前,生态人类学就已作为人类学的一个重要分支存在(平锋 2010:236—238)。早在20世纪初期,许多人类学家就已经开始思考文化与环境之间的关系,提出了“文化区”的概念,将具有共同文化属性的群体划入同一地区之中,研究者们看到文化区与自然区有着紧密的联系,但文化区并不一定与自然区重合,他们不再将环境与文化之间的关系看作是简单的因果关系,而是转向了环境可能主义的立场。“文化区”概念的提出对早期生态人类学产生过重大影响,为生态人类学的独立发展开辟了道路。至20世纪50年代,以斯图尔德(J. H. Steward)的《文化变迁的理论》(*Theory of Cultural Change*)为标志,生态人类学作为一门学科迅速发展起来,斯

图尔德作为克罗伯(A. L. Kroeber)的学生受到“可能主义”和“文化区”等观念的影响,将生态学的理论运用于人类学之中,试图找出不同文化发展的规律并概括文化发展中形成的各种混合文化的类型(黄育馥 2001:321)。但他并不赞成环境可能论者把环境对人类事务的影响看得过于消极被动,认为文化特征是在逐步适应当地环境的过程中形成的(Steward 1995:235—273),而文化中最易受环境影响的部分,即与自然界关系最直接的部分便是他所说的“文化核心”(Steward 1979:36—43)。实际上,斯图尔德的“文化核心”就是对生存和生产策略的研究,重点关注生产技术与人和环境之间的关系。其目的在于通过研究“文化核心”来考察人的经济生产体系是如何影响人的行为的,并进一步探讨人类社会是怎样按照生产生活的需求组织起来的,从而揭示出文化变迁的过程及其原因。

拉帕波特作为第一代受到斯图尔德影响的人类学家,他从人口、种群、经济、生计等方面论述了生态环境与文化仪式的相互影响,并在斯图尔德研究思路的基础上发展了生态人类学的研究,拓宽了其研究视野,推动了生态人类学学科的发展。可以说《献给祖先的猪》是前人研究成果之集大成,是对早期生态人类学成果的集中呈现,被视为早期文化生态学的典范之作。然而,拉帕波特并非只是不假思索地运用和继承前人的理论,而是在借鉴文化生态学说的同时,一方面指出了其中存在的不足并对其进行完善;另一方面还克服了斯图尔德在理论和方法上存在的诸多局限性,而这些局限性在他后来发表的《生态学、文化与非文化》一文中(1968 年与 Andrew P. Vayda 合作)都有所提及(Vayda & Rappaport 1968:476—497)。如斯图尔德提出的“文化核心”概念仅仅停留在技术层面,而未涉及仪式和意识形态与环境的相互作用,也未包括其他人群或其他生物。拉帕波特看到了斯图尔德这一学说存在的缺陷,将新几内亚人的仪式纳入研究范畴,并将猪的宰杀仪式作为重点考察对象,对其与生态环境的关系进行了深入细致的分析,通过调查发现,原来杀猪宴是一种使社会正常运转的重要仪式,是当地战争与休战交替循环的转折点。由于僧巴伽·马林人善于饲养猪,但平时很少宰杀食用,存在猪数量过剩的问题。为解决这一问题,“马林人发展出一套大量屠杀过剩猪群的繁杂仪式循环。马林人长期处于战争与和平相互交替

之中。每次战争结束,他们便宰杀所有的成年猪以祭祀祖先,并将大部分的猪肉分发给曾经助战的邻近地域群。(袁同凯 2008:53—58)”因此,“马林人的仪式行为是一种应对环境因素的可行性对策,在调节族群与群体、群体与环境之间的关系中扮演着重要角色。(Rappaport 1967:17—30)”通过对仪式的研究,拉帕波特还赋予了战争新的意义,在他看来,战争并不危及当地人们的生存,而是起到调节土地与人口比例的重要作用。实际上,拉帕波特将自己职业生涯中的大部分时间投入到对仪式的研究和理解上,想要搞清楚为何仪式受到生态环境的制约并以适应人类生活的形态存在,进而探究人类、仪式以及其相互适应的关系。

当然,拉帕波特的贡献不仅限于他对前人成果的继承和发展,还在于其在生态人类学方法论上所做出的成就。在斯图尔德那个年代,生态人类学尚未形成一套正式的原理和方法论,但由于拉帕波特在本书中对生态系统理论的成功运用,生态系统论的方法成为了生态人类学的重要研究方法之一。“生态系统论”(Ecosystem)最早是由英国生态学家坦斯利(A. G. Tansley)在1935年提出的,他将“自然中的群落”与环境视为一个整体,认为群落与周围的物理环境相互发展为一种动态的平衡。但“生态系统理论”提出之后,并未受到应有的关注。直至1953年,美国生态学家奥德姆(E. P. Odum)所著的《生态学基础》(*Fundamentals of Ecology*)一书出版后,“生态系统理论”才被学界广泛重视。奥德姆“将生物与非生物之间相互作用作为一个研究单位来看待,研究者可根据研究需要来界定生态系统的大小和范围。”随后,埃文斯(T. Evans)在科学(*Science*)杂志上发表了对该书的书评,进一步强调了生态系统理论的重要性(崔明昆 2012:54—58)。至此,生态系统学作为文化研究的新方法进入了学者们的视野,并逐步发展成为人类学的重要理论之一。

所谓“生态系统”是指“在一定空间中,所有生物与其环境之间,由于不断进行物质循环和能量流动过程而形成的统一整体”(平锋 2010:236—238);而所谓“生态系统论”其实就是将“人类及其环境看成一个整体,把人这一文化动物纳入到生物成分中而成为了生态系统中的一员,把生态系统中的人与其他各个组成部分物质循环和能量流动作为其重要的研究内容”

(崔明昆 2012:54—58),这与人类学的整体观十分契合,受到了包括拉帕波特等诸多人类学家的青睐。最先将生态系统理论应用于人类学的人要算是格尔茨(C. Geertz)了。1963年出版的《农业的内卷化》(*Agricultural Involution*)对生态人类学发展有着重要意义。格尔茨将生物圈中各事物之间相互关系的总和看作是一个系统,对印度尼西亚爪哇岛地区“生命物质”与“非生命物质”结合的情况进行了研究,从而进一步研究人群、生态、文化之间的关系。格尔茨观察到爪哇岛农业无法向外扩展、劳动力只能不断填充到有限的水稻生产中的过程,并且发现水稻种植能够稳定地维持边际劳动生产率后,他提出了“农业内卷化”的概念来概括这一过程(Geertz 1963:75—80),揭示了农业生产在外部限制下不能发展成另一高级形式而不断内卷化的现象。生态系统理论为研究人与生态系统内部复杂的内在动力和运动机制提供了基础,为同时研究有人类参与的生态系统和无人类参与的生态系统提供了可能。

如果说格尔茨的研究还只是对“生态系统”方法的一次尝试,仅仅将其作为观点放在书中论述,那么,拉帕波特则已将这些观点付诸实践,将生态系统的方法运用得精彩纷呈。在本书中,拉帕波特用大量篇幅讨论了将僧巴珈村庄看作一个“生态系统”的合理性和可能性。他把刀耕火种的马林人活动区域看成“领地”,把领地内为了生计而奔波劳累的马林人看成“优势种”。这样,领地中的人再加上其他环境要素就构成了一个完整的生态系统,其“领地”的边界就是生态系统的边际(崔明昆 2012:54—58)。而边界又是由生态系统的能量交换来界定的。这一生态系统用拉帕波特自己的话来表述就是:“特指为一个‘地方部落’的僧巴珈部落,被看作是动物生态学家所指意义上的部落:由共享某些独特手段并藉此和与其共存的生物共同体中其他有生命及无生命组件保持一套共享营养关系的、聚集在一起的生物体所组成的一个单元。”拉帕波特不仅采集了当地物质能量的输入和输出,还客观详尽地记录和计算了生态系统中生物有机体之间、生物与非生物之间的能量交换和能动配置,对僧巴珈人的热量摄入、蛋白质消费、能量消耗、承载力、限制因素及人口、地理等方面的内容进行了细致的统计分析,将定量研究运用于生态人类学之中,“试图详细说明僧巴珈人的营养需求,满

足该需求的方式以及这些方式对环境的影响”，从而说明该系统的极限范围和承载能力。同时，拉帕波特将宰杀猪的仪式与生态环境的变化关联起来，考察生态系统的环境与仪式手段之间的关联性。拉帕波特认为，马林人每隔几年的这种周期性宰猪仪式有助于维持生态环境的稳定和族群之间的秩序，在此期间各种资源也得到了重新分配。

拉帕波特对僧巴珈·马林人生态系统的分析取得了巨大成功，生态人类学这一学科也日臻成熟。《献给祖先的猪》出版后，在学界影响巨大，催生出一大批类似的民族志文本。拉帕波特这种将生态系统视为一个“单元”进行分析和定量统计的研究方法被广泛应用，关注生态的人类学家越来越多，生态人类学开始与诸如营养学、人口学、能量学、经济学、控制论等学科相结合，涌现出一批研究能量流动与均衡、可持续发展规律以及人口与资源关系等问题的学者，研究内容在很大程度上得到了延伸和拓展。如艾伦(R. Ellen)关于东印度尼西亚、文莱地区的土著以及森林砍伐后果的研究；内汀(R. M. Netting)关于尼日利亚乔斯(Jos)高原的克夫亚居民(Kofyar)的研究；莫兰(E. Moran)关于巴西亚马逊河流域的农业的研究；理查德-李(R. B. Lee)关于博茨瓦纳北部的昆申居民(Kung San)的研究；班尼特(J. W. Bennett)关于美国和加拿大中西部以及北部平原农业的研究；科塔克(P. C. Kottak)关于马达加斯加森林砍伐的社会背景的研究、巴西生态意识的出现的研究；奥拉乌(B. Orlove)关于秘鲁的安第斯山脉、东非、意大利的阿尔卑斯山脉以及澳大利亚原住民农业的研究；英格尔德(F. Ingold)关于芬兰的北极斯科特-萨米语居民(Skolt Sami)的畜牧业的研究等，都是继拉帕波特之后，继续关注人与环境相互关系的研究成果。拉帕波特和维达(A. P. Vayda)将这种人类学者进行的研究人与自然环境关系的领域定名为“生态人类学”(ecological anthropology)。实际上，后来维达更倾向于将之称为“人类生态学”(human ecology)，并于1972年创办刊物《人类生态学》，大量刊发与生态人类学相关的论文。但由于拉帕波特在学界的话语权较大，“生态人类学”的提法仍然得到了普及，其学术影响力可见一斑。

对于中国学者来说，拉帕波特和他的生态系统论似乎离我们相对较远，人与自然的交互关系也从未真正成为中国人类学研究的主流。实际上，中

国人类学发展之初就与生态人类学有着千丝万缕的联系,费孝通和张之毅对禄村进行的研究被看作是中国生态人类学的典范(哈里斯 1988:670)。费老曾经也写过一篇关于养猪的文章(费孝通 1942:23—24),大意是说费老想把楼下的猪赶走,因为猪容易招苍蝇,但当地人就是不干,因为对于农民来说,苍蝇象征丰收,而苍蝇多恰恰越有助于稻谷的收成。于是费老比较了猪、牛、羊后发现,猪产出最多但活动范围最小,用现在的话说就是“性价比”比较高,因此饲养猪最有优势。虽然费老这篇文章与拉帕波特对马林人“养猪”的研究并无关系,但其比较猪、牛、羊活动半径和产出比例的时候却是带有生态系统论的影子的。

我国真正意义上的生态人类学研究起步较晚,发端于 20 世纪 80 年代。改革开放初期,“大陆学者能够获得的国外的学术信息还十分有限,对于国外文化生态学和生态人类学的研究状况知之不多,研究的理论方法多半靠在田野中逐渐探索。(尹绍亭 2012:55—59)”至 80 年代中后期,我国的生态人类学研究进入了“补课”的阶段,“主要侧重于对国外的相关理论的翻译和介绍工作,引进和译介的国外生态人类学经典著作包括:科兹洛夫的《民族生态学研究的主要问题》(1984)、美国学者内亭的《文化生态学与生态人类学》(1985)、绫部恒雄的《文化人类学的十五种理论》(1986)、田中二郎的《生态人类学——生态与人类文化的关系》(1988)、斯图尔德的《文化变迁的理论》(1989)、唐纳德·哈迪斯蒂的《生态人类学》(2002)等。”(祁进玉 2009:47—52)时至今日,我们的“课”补得还远远不够,此次《献给祖先的猪》的译介,对于我们吸收生态系统论进入本土生态人类学研究无疑是至关重要的。

就国内而言,较早将“生态系统论”用于人类学研究的应该是云南大学的尹绍亭教授,他将刀耕火种看成是“一个有着独特的能量交换和物质循环的人类生态系统”加以研究,认为刀耕火种是“人类对热带、亚热带森林环境的一种适应方式”(尹绍亭 2003:128),不仅提出了文化适应的理论,还创新了结构功能分析研究方法。尹绍亭教授对于“生态系统论”的成功运用获得了国外学者的关注,通过生态系统的研究方法架起了与国外同行沟通的桥梁。随后,中央民族大学的杨圣敏、任国英、中国科学院昆明植物研究所的

裴盛基、许建初、新疆师范大学的崔延虎、中山大学的麻国庆、吉首大学的杨庭硕、罗康隆、西南大学的田阡、中南民族大学陈祥军、云南民族学院的高立士、贵州民族大学的杜薇等等诸多专家与学者,尝试将斯图尔德的“文化生态学”与格尔茨的“地方性知识”结合起来,讨论如何发掘和利用各民族的地方性生态智慧和生存技能来协调和改善人与环境之间的关系,为中国的生态人类学发展做出了重要贡献。如中央民族大学的杨圣敏教授多年来一直致力于对西部地区进行生态人类学研究,“曾经先后 20 余次赴新疆对维吾尔、塔吉克、塔塔尔、哈萨克等民族进行实地调查,走遍了天山南北的大漠、牧场和高原,做过 2 500 余户,包括 13 000 余人的入户访谈和调查,提出了维吾尔等民族的文化是一种干旱区文化的观点,并从历史和生态人类学的角度,探讨论证了这种文化的特点与新疆干旱的自然环境之间的关系。(祁进玉 2009:47—52)”新疆师范大学的崔延虎教授在阿勒泰山区的哈萨克族和乌梁海蒙古族中连续做了 9 个月的调查,其成果曾被编入剑桥大学社会人类学系卡洛琳·汉弗莱(C. Humphrey)教授等人主编的《内陆亚洲的生态和文化》(*Environment and Culture of Inner Asia*)一书中。客观地讲,中国作为一个发展中的生态大国,并不缺乏优秀的民族志资料,缺乏的可能是好的分析方法,因而中国生态人类学虽然已发展了几十年,但相较于国外的研究仍然有相当的差距。拉帕波特的研究,无论是在理论上还是方法上,甚至是在整理田野材料时的那种客观细致、事无巨细的态度上,都对我们有着十分重要的借鉴意义,但却一直未受到足够的关注和重视,相信随着本书中文版的出版,这一现状会得以改变。

目前,我国生态人类学的研究主要有云南大学、吉首大学、中央民族大学、新疆师范大学、内蒙古大学等几大阵营。其中云南大学是大陆最早开设生态人类学教学科研基地之一,该校人类学系于 1999 年开设生态人类学课程,并设立了民族生态学学位,陆续培养了一批硕士和博士研究生。吉首大学近年来也大力发展生态人类学学科建设,“2006 年,吉首大学实施‘中国西部本土生态知识的发掘、整理、利用和推广’项目,联合西部数所大学和科研机构,在湖南、贵州、广西、重庆、四川、内蒙古、宁夏、青海 8 省区设立了 17 个田野点,进行了为期 3 年的调查研究,取得了一批重要成果。(尹绍亭

2012:55—59)”此外,新疆地域辽阔、民族众多,既有游牧文化又有农耕文化,为生态人类学研究提供了丰厚的土壤,一批新疆学者长期从事对于绿洲农耕和草原畜牧这两个新疆主要的生计系统和它们所依存的生态环境之间的互动关系的研究。近五年来,由于人们对生态环境保护的重视,生态人类学迎来了发展的新契机。2010年,石河子大学建立了“绿洲生态人类学研究中心”;2011年8月,内蒙古大学和贵州大学在呼和浩特市联合举办“‘生态智慧:草原文明与山地文明的对话’学术研讨会”;2012年,中国人类学民族学研究会生态人类学专业委员会成立;2013年,《吉首大学学报(社会科学版)》和《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》分别增设了“生态人类学”专栏;2009年至2015年,为响应党的“十七大”提出的生态文明建设的号召,贵州省连续召开了7届“生态文明贵阳国际论坛”,该论坛是我国唯一以生态文明为主题的国家级、国际性高端峰会,生态人类学受到了前所未有的关注。

可以看出,我国生态人类学虽然起步较晚,但这既是挑战也是机遇,我们在广泛吸取国外理论成果的同时,也可以看到它们的不足,并去其糟粕、取其精华,从而在研究中不断地创新和完善。加之,我国近年来对生态文明建设的大力支持,生态人类学呈蓬勃发展的势头。但总体来看,我国生态人类学研究的发展还任重道远,还有很多东西要学,希望今后有更多像《献给祖先的猪》这样的经典著作被译介进来,也期望有更多具有本土特色的生态人类学研究可以走出国门,进入世界生态人类学研究之林。

生态人类学除了能为我们提供人类与特定环境问题相关的生态知识外,还可以从当地人的价值观、信仰体系、亲属结构、政治意识形态以及仪式传统等比较宽广的层面上寻找有利于环境保护、社会可持续发展的生活方式与人类行为,可以为我们理解当地文化与环境,发现地方文化的生态智慧、生态意义和生态价值,并从当地人自身的文化中寻找环境问题的原因和解决问题的途径(袁同凯 2008:53—58)。在环境遭到严重破坏的今天,面对严重的污染和雾霾,再读《献给祖先的猪》又有了更深的感触,人类学者应具备像拉帕波特这样的可持续发展的眼光,通过文化机制来调适人类与环境之间的关系。

总之,每个学科在一定的历史时期都会诞生像拉帕波特这样承上启下的杰出学者,他既是早期生态人类学的集大成,又为后来的研究者开辟了新的道路,而这本《献给祖先的猪》也被永久载入生态人类学的历史史册。本书不仅是一本对新几内亚人生态和仪式的权威研究,还是20世纪最后25年人类学领域中最有影响力且备受争议的作品。在《献给祖先的猪》第一版出版后,得到极大关注的同时也受到了一些批评和质疑。针对这些批评,拉帕波特在第二版中做出了回应。他强调,这些回应十分关键,因此将其扩充进了第二版中,更广泛、更深入地讨论了这些议题,加深读者对其所采用的方法的认识。

拉帕波特是一个心怀天下的人类学家,他期望的是一种“有担当的人类学”(engaged anthropology),他认为“人类的责任不仅要思考‘这个世界’,还要‘站在这个世界的角度’去思考(Hoey & Fricke 2006:38)。”但他并非是那种将自己的兴趣从一个理论框架转向另一个理论框架的学者,也没有着手进行一项新的民族志研究。实际上,拉帕波特在后来又重返过岑巴甲地区,但为了在后记中对生态系统理论及其方法等重要议题进行详尽的讨论,他未在新版中对其民族志的描述做出更新。然而,其实仅仅只是凭精彩的后记这一点,就足以成为《献给祖先的猪》(第二版)出版的最好理由。

## 参考文献

- 平锋:《西方生态人类学的发展过程与未来趋势》,《甘肃社会科学》2010年第4期。
- 黄育馥:《20世纪兴起的跨学科研究领域——文化生态学》,《国外社会科学》1999年第6期。
- 袁同凯:《人类,文化与环境——生态人类学的视角》,《西北第二民族学院学报》(哲学社会科学版)2008年第5期。
- 崔明昆:《生态人类学的系统论方法》,《中南民族大学学报》(人文社会科学版)2012年第4期。
- 哈里斯:《文化人类学》,李培荣等译,东方出版社1988年版。
- 费孝通:《说养猪与吃肉》,《费孝通文集》第3卷,群言出版社1999年版。
- 尹绍亭:《中国大陆的民族生态研究(1960—2010年)》,《思想战线》2012年第2期。
- 祁进玉:《生态人类学研究:中国经验30年(1978—2008)》,《广西民族研究》2009年第1期。