

生态人类学研究丛书

传统文化中的 生计策略

——以侗族为例案

Tactics of Livelihood in Traditional Culture

罗康智 罗康隆 / 著

民族出版社

生态人类学研究丛书

传统文化中的生计策略
——以侗族为例案

罗康智 罗康隆 / 著

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化中的生计策略：以侗族为例案/罗康智，罗康隆著. —北京：民族出版社，2009.11

(生态人类学研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 105 - 10435 - 2

I. 传… II. ①罗…②罗… III. 侗族—民族文化—研究—中国 IV. K287.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 200403 号

传统文化中的生计策略——以侗族为例案

著 者：罗康智 罗康隆

策划编辑：倩 男

责任编辑：杨蜀艳

封面设计：吾 要

出版发行：民族出版社

社 址：北京市和平里北街 14 号 邮编：100013

电 话：010-58130038 (编辑室)

010-58130369

010-64228001 (传真)

010-64211734 (发行部)

<http://www.mzcbs.com>

投稿邮箱：gongqianlan@sina.com

印 刷：迪鑫印刷厂

经 销：各地新华书店

版 次：2009 年 11 月第 1 版 2009 年 11 月北京第 1 次印刷

开 本：787 毫米 × 1092 毫米 1/16

字 数：258 千字

印 张：15.5

定 价：32.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 10435 - 2/K·1880 (汉 1022)

该书如有印装质量问题，请与本社发行部联系退换

目 录

第一章 绪 论 /1

第一节 文化对生态环境适应性研究的历史回顾 /1

第二节 文化与生态环境的耦合关系 /8

第三节 文化制衡与生物制衡中的族群生计 /16

第二章 生态环境的改性与侗族传统生计的嬗变历程 /23

第一节 侗族先民百越族群的滨水渔猎文化 /25

第二节 滨水渔猎文化向低山丛林狩猎—采集文化的转型 /28

第三节 低山丛林狩猎—采集文化向湿地游耕文化的转型 /35

第四节 山地与坝区林粮兼营的农耕文化 /47

第三章 稻鱼鸭共生的稻作农业 /62

第一节 山地泽生生态系统的文化构筑 /62

第二节 稻鸭鱼共生结构的生计资源配置 /65

第三节 侗族社区传统糯稻的民间保存 /75

第四节 传统珍稀糯稻丢失的文化思考 /82

第四章 生计方式的积累创新与优化配置 /94

第一节 生计方式的经验积累 /94

第二节 生计方式的适应性创新 /107

第三节 生计方式的优化配置 /117



第五章 社区生计安全的生态保障 /129

- 第一节 生物多样性是生计安全的前提 /129
- 第二节 水土资源储存是生计安全的基础 /135
- 第三节 资源均衡利用是生计安全的结果 /140

第六章 社区生计安全的文化支撑 /148

- 第一节 生计安全的生存权利 /149
- 第二节 生计安全的社会保障 /161
- 第三节 生计安全的社区规则 /170
- 第四节 款约与侗族传统生计方式的和谐运行 /179

第七章 传统生计方式的文化价值 /199

- 第一节 经济总是沉浸在文化的汪洋大海里 /199
- 第二节 生计理性与文化选择 /210
- 第三节 生计实践中的文化逻辑 /221

结语：选择了一种生计方式就是选择了一种文化 /231

后 记 /244

第一章 绪 论

一个民族的生计方式是改造和利用其所处生态系统的产物。在这一过程中，人类的生计方式都离不开对所处生态系统的依赖，只能在生态系统中寻找自己的着生点，选出自己加工利用的对象，规避对自己不利的因素，以获得经济活动的成功。也就是说，生态系统对人类经济活动的影响是全方位的，但却是无意识的，而人类的经济活动则是在强大的自然环境面前，能动地发现其可以利用的空隙和机会，去实现自己的目标。就生态系统而言，它是提供民族成员生存的载体，任何一个民族都必须在此基础上去构建其生计方式，再凭借所构建起来的生计方式去获取该民族成员的生存物质。一个民族所处的生态系统也会影响该民族生计方式的形成和发展，而呈现出自己的部分特点。

从某种意义上说，一个民族的生计方式的形成就是针对其所处的生态系统长期磨合的结果。也就是说，各民族生计方式在对其所处生态系统的改造、利用过程中形成了自己对资源获取和利用的方法，但这一系列方法要持续发挥作用，就一定要将这些方法纳入该民族的文化之中，成为该民族文化的一个有机部分，与该民族文化的其他部分形成一个社会事实，这一过程体现出该民族生计方式对所处生态系统的适应过程。

第一节 文化对生态环境适应性研究的历史回顾

在文化人类学的理论建构中，“文化适应”是一个非常重要的概念，但由于受到诸多因素的制约，经典进化学派产生后的近半个世纪几乎一直是就文化的本身探讨文化的进化。经典进化论是文化人类学的第一个理论流派，该学



派中绝大多数名声显赫的大师一直不屑于关注文化与所处生态环境的关系，更鲜有人注意到生态环境对文化所能发挥的作用。

幸而有例外者，亨利·摩尔根（Lewis Henry Morgan）在他晚年对美国西部印第安部落的调查中，曾敏锐地注意到一些印第安人的住房房顶又高又陡，目的是尽快地排干雨水，保持室内的干燥。而生息在干旱地带的印第安人部落，其房顶就会相对平缓，墙壁很厚，窗户很小，为的是把炎热的外部环境与室内隔绝开来，保持室内的清凉。遗憾的是，他对文化适应的上述研究，在当时并没有引起人类学界的关注，更不可能对文化适应的能动性有所论述。但他的上述研究能首次将环境与文化联系起来纳入研究的视野，仍不失为一种创见。

从严格意义上深入探讨环境对文化的影响开创于“法兰西社会学派”的莫斯（Marcel Mauss）。莫斯对北极爱斯基摩人的研究开创了文化与环境关系探讨的新时代。莫斯认为，北极严寒而漫长的冬夜以及随之而来的食物匮乏，导致了北美爱斯基摩人的社会聚落在冬季与夏季呈现明显的反差。在冬季时，人们汇集在一起生活，以度过漫漫的长冬。夏季由于气候转暖和食物供给的丰沛，人们可以以小群体为单位四处分散觅食，过分散的生活。在这里他首次以个案的方式剖析了社会组织对环境的适应。^① 这种富于创见的研究发现给人类学研究注入了新的血液，使人类学界开始关注并系统地探讨环境与文化的关联性。但这种研究只是套用了种群生态学的某些理念，所涉及的内容仅限于某些文化事项对环境的被动适应，而不是作为一个整体的文化如何去能动地应对环境的胁迫。

20世纪20—30年代，人类学界对环境的认识由“决定论”转向“可能论”。这种转变主要归功于博厄斯（Franz Boas）开创的历史特殊论学派。博厄斯凭借对具体文化特殊性的强调，取代了前人认定环境直接影响文化的陈说。然而，博厄斯并未忽视环境对文化的影响，而是将环境仅仅视为文化建构的原因之一。在这一理解的基础上，他的学生们明确提出了“环境可能论”。“环境可能论”的主要观点是：认为环境是限制和改变文化的相关因素之一，环境对解释文化全部特征的起源无关，只能在一定程度内有效。环境的重要作用在于

① [法] 马塞尔·莫斯：《社会学与人类学》，余碧平译，323～394页，上海，上海译文出版社，2003。



解释一些文化特征为什么没有出现，而不是说明它们为什么一定产生，这些文化特征的产生应归因于历史。^① 在文化与环境的关系问题上坚持“可能主义立场”，最显著的例子莫过于克鲁伯（Alfred L. Kroeber）对北美印第安人的研究。克鲁伯的研究表明，北美的不少印第安部落以玉米为主种作物，而玉米的生长和繁殖需要无霜期较长的气候环境，无霜期短于 120 天的地区，玉米就不能正常生长，以玉米为主种作物的印第安文化就不能存在，因而可以将以玉米为主种作物的印第安部落文化的分布区用 120 天无霜期图线在地图上明确地标注出来。^② 克鲁伯和博厄斯一样，坚持认为文化的结构极其复杂，单一的外部 and 内部因素都不足以决定一种文化的全部特征，文化是由多种内外因素复合作用的产物，因而他们认定文化与环境不呈现直接的线性关系，环境对文化的影响仅是提供了一种理解和解释的可能。这样一来，文化适应的能动性也就无从谈起。而后，生态学观点的引入促使人们对环境与文化之间的关系作进一步的思考，人们的认识由此而得到了进一步的深化。

最先注意到文化适应具有双重性的人是美国民族学家怀特（Leslie Alvin White）。怀特在他的著述中严格区分了示意行为和符号行为两个概念。他解释说，示意行为是对自然环境的反馈，一切生物都有这一能力；而符号行为则是人类社会所特有的，或者说文化同时兼有示意行为和符号行为。^③ 尽管怀特的表述极为含糊，但在反复推敲怀特的原著后，我们不难看出他的文化进化观显然包括互为依存的自然和社会两个方面。

就自然方面而言，任何一种文化都需要从周围的自然环境中获取生存的物质，因而每一种文化必须与所处的自然环境相适应。^④ 而他所说的符号行为则只能是人为的建构，而人又是真正意义上的社会动物，因而文化中的符号行为显然是对所处社会适应的产物。遗憾的是在他的原著中，并没有对这两个文化的下属范畴作出明确的界定，以至于后人很难从中得到直接启迪，正面提出文

① 任国英：《生态人类学的主要理论》，载《黑龙江民族丛刊》，2004（5）。

② 庄孔韶主编：《人类学通论》，133 页，太原，山西教育出版社，2002。

③ [美] D. 凯普兰·R. 曼纳斯：《当代进化论》，载《民族译丛》，1983（3）。

④ [美] 托马斯·哈定等：《文化与进化》，韩建军、商戈令译，37～38 页，杭州，浙江人民出版社，1987。



化的社会适应和自然适应两个方面。他的学生斯图尔德 (Juliar Haynes Steward) 实行了一种大跨度的综合比较分析办法, 以秘鲁、中美洲地区、埃及、美索不达米亚和中国为代表, 分析了这些文明建构农业文化的异同。^① 他注意到了这五种文明所着生的地理环境都属于半干旱的草原地带, 土壤疏松、易于耕作, 有碍于农作物生长的其他因素容易被克服, 因而他们的崛起可以从生态环境的共性中得到部分的解释。然而, 这五个文明所面对的生态环境仍然存在着极大的差异, 因而这五个文明在种植的作物、农业生产的组织、耕作方式, 甚至思维方式和宗教观念上都表现出明显的差异来。

在他看来, 所处的生态背景肯定会对相关的文化造成深远的影响, 但这样的影响并不会呈现简单的一一对应关系。由此可见, 斯图尔德的理论已经远离了“环境形成文化”这样一个粗糙的人类地理学公式, 转向一个比较细致的公式: “特定的环境因素形成特殊的文化特征”。^② 因此, 他非常强调文化与环境之间的相互作用和相互关系, 认为文化之间的差异是社会与环境相互影响的特殊适应过程引起的。

他一方面承认自然环境对于生物属性的人类具有不可忽视的强大的规定性, 越是简单的和早期的人类社会, 受环境的影响就越直接。地形、动植物群落的不同会使人们使用不同的技术和结成不同的社会组织。

另一方面, 他又强调作为具有社会文化的人类对于自然环境具有超常的认知、利用甚至改造的能力。^③ 在这些论述中, 斯图尔德所指的文化适应与生物物种的适应已经很不相同了。在文化适应中, 人类的认识和理解、智慧和经验发挥着很大的作用, 而绝不是像生物物种适应那样, 只能被动地接受遗传变异的作用去获得生存机遇。而且, 文化在适应的过程中文化要素似乎具有一些独立应对的能力。比如, 农作物的品种就可以在其他文化要素没有作出响应前就作出改变, 只有等该品种作物的种植稳定下来后才会陆续地影响到其他文化要

① 夏建中:《文化人类学理论学派——文化研究的历史》, 227 页, 北京, 中国人民大学出版社, 1997。

② 参见 [英] 凯·米尔顿:《多种生态学: 人类学、文化与环境》, 见中国社会科学杂志社:《人类学的趋势》, 296~297 页, 北京, 中国社会科学文献出版社, 2000。

③ 任国英:《生态人类学的主要理论》, 载《黑龙江民族丛刊》, 2004 (5)。

素作相应的调适。也就是说,在适应的过程中各文化要素的变动可以呈现不同的先后次序,而不像生物物种适应那样要靠整个个体的变化去适应改变了的环境。无疑,斯图尔德的论述对我们认识文化适应的本质起到了很大的启迪作用,标志着适应这一概念在文化人类学中已经得到了有效的消化与吸收。^①

怀特的另一位后继者萨林斯(Marshall Sahlins)整合了怀特和斯图尔德的理论后,提出了富于创新意识的双重进化理论^②。他认为:一方面,文化进化产生了较高的组织,表现为更大综合与全面适应的制度;另一方面,作为一种新的文化类型的出现,不可避免地要经历放射过程与总体环境的高效适应。这两个方面归结起来就是文化的一般进化和特殊进化^③。在萨林斯的观念中,一般进化的目标是使文化更为泛化,获得更大范围内的适应能力;而特殊进化则是使文化针对性地获得对所处环境的适应能力,这就意味着萨林斯把文化对自然与社会的双重适应与调适整合到文化进化的具体模型中来。

毋庸置疑,他们对文化适应的认识超越了前人,提及了文化适应与生物适应的区别,遗憾的是,他们还没有认识到文化对生态系统的适应是能动驾驭自然的产物,而不是被动接受模塑的结果。

哈里斯(M. Harris)的文化唯物论的主要观点是:所有的文化特征(包括技术、居住模式、宗教信仰、礼仪)都是人类对自然环境适应的结果。他最有名的一个例证是关于印度的圣牛。印度教禁止杀牛和吃牛肉。这种禁忌的结果使他们养了许多年老力衰和失去生育能力的牛。这些牛在印度乡下悠闲地逛来逛去,妨碍了交通和也扰乱了市场。这些牛被印度农民以宗教的名义保留下来,这在西方社会中是不可理解的,因为牛肉一直是西方人的主食之一,它能给人提供热量和蛋白质。但从印度当地环境背景来看,不杀牛却很有道理。在当地,牛的作用体现在多方面,可以用来供应牛奶、犁地、负重、运输。仅牛粪就有好几种用途,可以用作肥料、燃料和铺地的材料。牛粪作为肥料和燃料

① 杨庭硕、吕永锋:《人类的根基——生态人类学视野中的水土资源》,264页,昆明,云南大学出版社,2004。

② [美]托马斯·哈定等:《文化与进化》,韩建军、商戈令译,10~36页,杭州,浙江人民出版社,1987。

③ 夏建中:《文化人类学理论学派:文化研究的历史》,233~237页,北京,中国人民大学出版社,1997。



对环境能量系统有很大的贡献。这样一来，农民不需要花费大量的资金购买化肥；牛粪又是烧饭用的主要燃料，价格便宜，如果大批的牛被宰杀，那就必须买煤、木柴或煤油等昂贵燃料。

因此，从唯物论的观点来看，印度人不吃牛肉的禁忌是有其合理性的，因为这样做有利于保存由牛提供的肉以外的其他资源。有学者曾对西孟加拉农村牛的生物能平衡问题作过研究发现，牛基本上能把对人类没有直接用途的东西变成人类可以直接使用的产品。牛提供给人类有用的产品总共发挥的能的效率，比农业生产的牛肉的能的效率大好几倍，因此按照西方标准去判断印度牛的生产价值，是不适合的。^①

哈里斯的文化唯物论避免了斯图尔德将文化特征划分为文化核心和余留物（即次级特征、二级特征）所引起的理论和方法上的困难，但是他还是不能摆脱环境决定论的枷锁。因为对印度圣牛这种现象提出的解释，虽然是以合理性为依据的解释，而不是以因果关系为依据，但“哈里斯的明确意图是：所要证明的不是某些环境特征是特定文化特征演化的直接原因，而是在环境所施加的物质条件下，所有文化特征都有了生态意义。然而，他的文化特征是适应环境的产物这一观点，使他的学派仍属于环境决定论，因为它赋予环境以形成文化的决定作用。有理由认为较之斯图尔德的文化生态学，哈里斯的文化唯物论的环境决定论色彩更浓，因为它更全面地考虑文化现象之间的相互联系，从而使决定论的线索在凡是可以找到这种联系的地方都存在”^②。

哈里斯最大的贡献是系统地提出了对以后整个人类学界产生深远影响的主位和客位研究方法。前者是指旁观者使用对参与者富有意义的、适合于参与者的概念和分类；后者是指参与者使用对旁观者富有意义的、适合于旁观者的分类。主位方法的特点是提高本地人中提供信息者的地位，将他的描述和分析作为最终的判断；客位方法的特点是提高旁观者的地位，将他在描述和分析中使用的范畴与概念作为最终的判断。他以印度吃牛肉禁忌的研究为例，具体说明以上两种研究方法：从客位方法（人类学家所处的西方文化认知框架）来看，

① [美] 马文·哈里斯：《文化人类学》，350页，北京，东方出版社，1988。

② [英] 凯·米尔顿：《多种生态学：人类学、文化与环境》，见中国社会科学杂志社：《人类学趋势》，299页，北京，中国社会科学文献出版社，2000。



这种禁忌是非理性的，牛肉一直是西方人的主食之一；从主位方法（当地人的思维方式）来看，这种禁忌是理性的，因为在印度，牛有其他事物无法替代的用途——提供牛奶、耕地、运输以及作为燃料、肥料及地面覆盖物的粪便，这样禁吃牛肉实际上是维护着这一地区的存在与发展。主位方法与客位方法使人类学家既考虑到了世界文化的普遍性，又关注到了世界文化的多元性与差异性。^①

拉帕波特（Rappaport）教授以巴布亚几内亚的桑巴哥玛凌人（Tsembaga marings）的开科（Kaiko）礼仪为研究对象，系统分析了文化与环境的整合关系。^②在给定的空间内，人和猪的数量同步增长时，猪和人之间围绕耕地及其生物产品将产生尖锐的矛盾和竞争，为了解决上述矛盾就需要举行开科礼仪。为此要选拔司礼的要人，发动部落间的战争，以便调整系统内的矛盾和缓解对环境的压力，化解对资源的竞争。按照系统自动调整功能的机制举行开科仪礼，不仅是为了准备战争，也是为了消费多余的猪，猪肉既为士兵提供了所需的高蛋白食品，又使猪的数量减少了。这种具有反作用属性的控制机制使生态系统重新归于均衡。也就是说，开科仪礼及其相关的制度环节，以消解反作用的方式对生态系统的维护产生良性影响，从而为整个系统的均衡作出贡献。^③

我们应当注意，拉帕波特的研究对象在其研究规划中已经作了明确的规定，研究的目的在于说明当地的生态系统和桑巴哥人（Tsembaga）生存适应系统之间的循环因果关系。这仅是结构性的分析，他过分关注环境中的各种因素的相互影响，因而忽视了文化自身的能动性，在无意中阉割了文化的能动适应禀赋，^④因而也就宰割了文化的能动适应性。

针对怀特以来对文化适应性研究中存在的缺陷，中外学术界的众多学者通过大量的研究给予了修正。其中，最具有影响力的有杨庭硕、尹绍亭、罗康隆等人的研究成果，这些学者分别从不同的角度论证了由于人类社会所面对的生存背景永远具有双重性，即生物性和社会性。生活在其间的个人对这两个层面

① 李霞：《文化人类学的一门分支学科：生态人类学》，载《民族研究》，2000（5）。

② [韩]全京秀：《环境·人类·亲和》，崔海洋译，14页，贵阳，贵州人民出版社，2007。

③ [韩]全京秀：《环境·人类·亲和》，崔海洋译，14页，贵阳，贵州人民出版社，2007。

④ 任国英：《生态人类学的主要理论》，载《黑龙江民族丛刊》，2004（5）。



都必须认知并加以有效利用，为满足人类社会生活需要而建构起来的文化，必须兼容生物性和社会性这两个层面，文化的适应也应当具有双重性。这种努力深化了世人对文化的认识，但对文化适应是否具有能动性仍然没有作出肯定的说明。

本文将以侗族生计方式为研究对象，力图证明民族文化对所处生态系统的适应具有鲜明的能动性，文化适应与生物物种对环境的适应截然不同。正是由于文化适应具有能动性特征，才使得文化的适应不仅比生物适应更复杂多样，而且总是处于对生态环境和社会适应的辩证统一之中，并在统一中展现了人类特有的创新能力。

第二节 文化与生态环境的耦合关系

对任何一个民族来说，不论其大小，它在地球表面上都有自己的生存空间，这片特有的生存空间的自然特性构成了它的生存环境。然而，一个民族在地球上得以生存和发展，并不仅依赖其客观的自然生存环境，因为构成民族的个体，不仅具有生物性的一面，更重要的是具有社会性，只有在社会的培植中才能得到生存和发展。因此，一个民族必须以各种不同的方式与其他民族建立或结成各种不同的关系。这种以不同的方式结成的各种关系的总和，就构成了这一民族的特定社会生存环境。一个民族在其特有的自然环境和社会环境的综合培植和作用下，这个民族及其文化才会慢慢地得以形成和发展，而协调该民族自然环境和生存环境的生计方式也得以形成并不断地完善。

当然，一个民族的生计方式并不是对自然环境和社会环境的被动应对，而是该民族针对其特定的生存环境经由文化创造和作用的结果。在这一过程中“一切取决于即时的环境因素，以及某种文化所自备的或取自外部的资源”^①。或许正是这些要素的综合作用，构成了该民族生计方式的历史背景。对一个民

^① [美] 托马斯·哈定等：《文化与进化》，韩建军、商戈令译，46页，杭州，浙江人民出版社，1987。

族来说，其生计方式是其自然环境与社会环境综合作用的结果。模塑民族生计方式的这两大环境是互为依存和相互制约的客观实在系统，但为了论述的方便，我们在此不得不对民族生计方式的客观实在系统进行人为的分割，以民族生计方式形成的具体背景事实，对民族文化与所处生态环境的耦合关系重点进行分析。

任何一个民族所处的生态环境并非纯客观的自然空间，而是经由该民族加工改造的结果。每一个民族要求生存，就必须凭借其自成体系的文化，向这个有机组合体索取生存物质，寻求精神寄托，以换取自己的生存延续和发展。在这个过程中，“人类用文化的手段满足他们的基本需要”^①，外部环境则成为文化的加工对象，加工者就是该民族自身。经过加工后的外部环境，乃是人类社会活动的结果，原先没有经过文化加工的外部自然生态系统，就成为了与该民族文化相协调的适应体系，变成了为该民族所利用的有系统的人为外部空间体系。于是，与特定民族发生关系的外部生境已经不是纯客观的外部自然生态系统，而是留下了该民族在其文化归属下汰选加工和整理的痕迹，并使之成为系统化的特有生存空间。这样的生存空间既是社会的需要，又是文化的产物，它已经与社会文化紧密结合，成为该民族社会的一个有机组成部分。由此民族文化与它所处的生态环境建立起一种耦合的关系。

由于特定民族的生存环境在其生计方式的作用下，具有了民族的社会性和文化归属性，使得该民族的生计方式在对生存环境的利用过程中，对环境的各组成部分的关系呈现出层次性的系统差异。也就是说，一个民族面对纷繁复杂的外部环境各组成部分，有的关系密切，有的关系疏远，有的甚至无关。对于特定的民族来说，总是将自己面对的外部环境按照自身的文化进行特定的选择，并将外部环境构建出一套亲疏有别的环境圈，每个环境圈内部都包含着若干种自然与社会的构成要素，而每一个环境圈都自成体系。这种亲疏有别的众多环境圈共同建构成在其特定生计方式作用下的大系统，也就是说，特定民族的生计方式总是对这个大系统进行着有层次和有等次的交流。在这种频繁的交流中，民族的生计方式在这一过程中不断地发展与创新。

① [英] 马凌诺斯基：《文化论》，费孝通译，49页，北京，华夏出版社，2002。



民族是靠文化维系着的人们聚合体，生存于地球表面上不同生存环境的人，由于习得的文化各不相同，而被划分为不同的民族。也正是因为生存于地球上的每一个人必须掌握一种文化，以便使自己置身于特定的民族之中。维系民族的纽带——文化就成为指导该民族生存发展延续的人为信息系统。在该系统的作用下，不同的民族面对其特有的自然背景和社会背景，以及特殊的历史过程，就形成了地球上不同民族的千差万别的文化事实。因此，任何一个民族的文化事实都具有了民族的客观归属性、民族文化的特有性、民族的自我延续性、民族的相对稳定性、民族的完整性以及民族与文化的共生性。

在民族文化规约下的民族生计方式之于民族文化具有直接的对应关系，但这并不排除不同民族生计方式之间存在相似或相近的文化因子。我们在分析民族的生计方式时，没有理由去否定文化传播的重要性。在人类社会生活中，尤其在当代社会生活中，无论是迁移、通婚和贸易都成为各种文化传播的动力，在整个人类社会进程中，这种通过文化传播发生的生计方式变迁也是不可抗拒的事实。但是，如果把各民族生计方式的相似性仅仅视为文化传播的结果，那也是有失偏颇的。各民族生计方式的相似性并不能完全归结于文化传播的结果，在绝大多数的情况下，这种趋同性只能从人类是一个完整的统一体这一最大的前提中去寻找真正的答案。人类有着相同的头脑，这就能够产生相同的思想，并由此产生相似乃至相同的行为方式，这就是各民族生计方式具有相似性的最大根源。

各民族在建构各自的生计方式时，当然不能排除人类文化传播的作用，但这绝不是唯一的动力，我们还必须从各民族的创造力进行分析。但是我们在进行各民族的创造力的分析时，与那种认为人类生计方式的趋同性是由于人类的基本观念存在一致性，认为只要不同的民族处于基本相似的生存环境下，就可以创造出相似乃至相同的生计方式，甚至连文化的局限性也是相同的观念是不一致的。因为在实际的田野调查中，我们不仅发现了处于相似生存环境下的不同民族其生计方式不仅仅有趋同现象，同时也呈现出趋异的现象。

在远古时代，地球上的人口十分稀少，人类在自然选择的历程中经过了几十亿年才演化出适应于水、陆、空各种运动的各种器官，但文化演变在不到一万年的时间内却发展了各种相应的专用工具，只有人类才拥有如此巨大而重要



的文化宝库。在这一过程中，各种种族的人们基本上是生活在相互隔绝的情境下，各自发展着自己的文化，无论是趋同性还是差异性，都只是在在一个极长的时期内、一些特定的条件下达到的一种简单的结果。人类的文化是由各个民族在不同时代一点一滴地积累起来的，任何民族绝不可能一下子就发展出属于人类的全部文化模式。在文化发展的进程中，无论是趋同还是趋异，都是文化固有的本性，这二者是永远无法克服也是无需克服的事实。人类各民族生计方式的差异与趋同共同构成了人类文化统一体的两个相互依存的方面，正如一块硬币的两个面一样。

人类社会为什么会创造出多种多样的文化呢？在这里我们仅作一个概括性的分析，就是为了实现效用的最大化，从根本上来说是为了“节约”。一是人类智能的节约，二是资源的节约。作为个人乃至一个人们共同体要把握一种文化或同时把握多种文化，其智能是绰绰有余的，但要掌握一种普适于世界的文化则是力不从心的事情。我们可以试想爱斯基摩人有必要去认识热带雨林的动植物，以备采集食用吗？卑格米人有必要去记忆海豹出没的习惯吗？然而卑格米人必须针对热带雨林的生存环境创造出一种独特的生计方式；爱斯基摩人则又必须创建一种有效利用北极地带各种资源的生计方式；侗族也是在针对自己所处的生存环境中建构起了以“鱼”、“米”、“林”为主体的复合生计方式。各民族创建自己特有的生计方式，其目的就在于使其最为有效地利用和协调自己所处的生存环境。

地球提供给人类的生存环境并不统一，呈现出千差万别的状态，这就使地球上的人类生存于不同的环境之中。不同的环境其资源属性差异极大，人类只能在特定的环境下进行有效的加工、改造和利用，而不能从根本上对人类生存的环境进行划一。

人类生存环境的多样化，从本质上规约了处于不同生存环境下的各民族的生计方式很难划一，即使强行划一，所要付出的代价则是任何一个民族乃至全人类都无法承担。若地球上的人类仅执行一种生计方式，全人类只按照一种生计方式去生活，必然造成地球资源的偏向使用，这也是地球所无法承担的负荷。因此，人类生计方式的多样性，既是一个客观的事实又是一个必然的结果。人类为谋求自身的生存与发展，需凭借其智能和智能传递系统构建起千姿



百态的生计方式，以应对千差万别的人类生存环境，以求得人类的生存延续与发展和人类的共同繁荣。人类的生计方式的多样性既是人类应对自然的必然结果，又是人类主观能动创造发明的产物，也是人类成为地球上生物界主宰的根本依靠。就这个意义上说，没有各民族生计方式的多样性，没有生计方式多样性规约下的对人类生存环境资源的分别利用，也就不可能有人类的今天和人类世界的繁荣。

人类面对生存环境的多样性，造就出人类千姿百态的生计方式，使得人类在资源利用上呈现出千姿百态的资源价值取向和千差万别的利用方式及利用层次。这是人类缓解资源危机、合理利用地球资源最具有根本性的凭借。没有人类生计方式多样化地对地球资源的利用，必然造成资源利用的单向倾斜。在这样的生存环境背景下，若将人类生计方式强行划一势必导致生产的单一化，必定引起地球表面生态均势的破坏，最终将毁掉人类生存的基础。人与其他生物物种不同，其他生物物种完全是凭借自身的生物属性，在生态区域内参与生态系统的协调运作，任何一个物种在其间失去平衡，该生态系统内的其他物种就会相应地按生物规律作出反应，使之重归于平衡。人则不同，就其生物性而言，它与其他生物物种无异，都需摄取生物能，消耗生物能，都需接受同一区域并存物种的生物性制约。就人的社会性而言，人与其他生物物种就迥然不同，它能够创造属于自己的特有文化，凭借文化结成社会，维系成个体集合——民族，并用人类特有的手段——文化去摄取和消耗生物能。而和人并存的生物，只能在生物性的层面对人的生息和繁衍加以制约，而在生物层面之外对人类却无能为力；人类却能在生物层面之外，凭借其文化按自己的意志对于伴生生物加以控制甚至彻底征服。这样便酿成了矛盾，即人类超越于生态系统之外，它可以左右生态系统，却不受生态系统制约。

从人类生计方式形成发展的过程中，各民族生计方式的差异性不仅是不可避免的，而且正是人类所期待的。没有民族生计方式的差异性也就没有了人类文化的多样性，人类文化竞争的动态性就难以为继，它会直接影响到人类文明的进程。文化要得到发展，就必须要求自身具有多样性，单一的没有内部差异的文化是很难向前发展的。从人类发展的历史来看，任何一个时代“先进发达”的生计方式的形成与发展，无一不是在异种文化的互动与冲突中实现的，