

生态人类学述略*

罗康隆

(吉首大学 人类学与民族学研究所, 湖南 吉首 416000)

摘 要:文化人类学在 20 世纪初叶就已经开始的对社会关系与生态环境之间相互作用关系的研究,20 世纪 60 年代发展成为文化人类学的一个分支学科——生态人类学。该学科聚焦于文化与生态环境之间的关系研究。人类今天所面对的资源危机,是由复杂的经济、社会、人口、制度和政治条件造成的,地球资源的稀缺界限取决于人类的文化,稀缺是一个文化概念。自然资源本身具有多样性,需要人类在文化多样性基础上模塑出人类生计方式多样性,人类生计方式的多样性也必然会创造出利用资源的多元化途径来。因此,生态人类学研究虽然起步较晚,但已逐渐发展成为一门显学,它肩负的使命是其它学科不可替代的。

关键词:文化;生态环境;生态人类学;多样性

中图分类号: C912.4

文献标识码: A

文章编号: 1007-4074(2004)03-0036-05

基金项目:国家社科基金项目“少数民族与民族地区自我发展能力研究”(00BZH014)

作者简介:罗康隆(1965-),男,湖南会同人,法学博士后,教授,吉首大学人类学与民族学研究所所长、硕士生导师。

人类学中关于生态学的现代研究,肇始于一些从事人类学研究的学者试图解释某种地理区域特征的文化相似性。解释这些区域文化特征的主要依据就是居民们谋生手段的相似性。如威斯勒(Clark Wissler)对生存区与“文化区”相互交叠问题的研究。^{[1](P150)}在其所著的《美洲印第安人》中,他把新大陆原居民的文化设定为 15 个文化区域,认为赋予文化地域特性的因素是经济形态,尤其是食物的获取手段,即表现于部落生活中最显著的地域性乃是食物的获取。克鲁伯也非常重视与自然

境差异相对应而表现出的文化特征差异,他力图从整体上把握最能体现自然环境差异、作为人们直接或间接生存资料的植被为基础的文化,怎样具有对应于地域的不同性质。他们这种着眼于自然环

境差异相对应的文化差异,指出不同的文化区即不同的地域文化乃是经济形态和作为生存资料的植被为基础的文化,已抓住了文化与自然环境关系的纽带,可以说已经具有了生态人类学的意涵。虽然生态人类学一词的开始使用是 20 世纪 60 年代以后的事,但马歇尔·莫斯、埃文斯-普里查德等人类学家很早就对生态人类学进行了研究。莫斯以民族志材料为依据,指出爱斯基摩人的社会生活,因环境因素而分成冬季的社会性集中时期和夏季的社会性分散时期两部分;与这种分散和集中的社会集团的集团化原理相适应而产生的宗教上、道德上、法律上、财产体制上的表现方式及其强调的程度是变化着的。^{[2](P323-394)}埃文斯-普里查德根据实地调查,提出了尼罗河流域农牧兼营的努尔人的

* 收稿日期:2004-04-16

一些问题,如在雨季时村民就分散在一定的区域里,而到旱季许多村民就集中到河流附近,而这样的活动方式与他们的政治制度、社会结构(宗族组织)有着密切的关系。^[3]可见,在文化人类学界对社会关系与生态环境之间的相互作用关系的研究,在20世纪初就已经开始了。随后出现了人类地理学^{[4](P65)}、可能论^{[4](P4-6)}、民族志生态学^{[4](P10-16)}、系统生态学^{[4](P14)}、群体生态学^{[4](P10)}、历史生态学和生态政治学等研究范式。

传统生态学的意义是“适应环境”,自达尔文提出生物进化论以来,人类就视环境为总生命网,人是这一生命网的组成部分。但斯图尔德认为,人不是这一生命网的被动部分,因为人类创造了文化这一超有机体因素,因此,文化人类学要研究生态环境、生物有机体与文化之间的关系,而不是像传统生态学那样仅研究自然环境与生物有机体之间的关系。文化在人类与其生态环境之间起着举足轻重的作用,人类通过文化认识到能源或资源,同时又通过文化获取、利用能源或资源。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。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,又强调作为社会的文化的人类对于自然环境所具有的超常的认知、利用甚至改造的能力。认为以生计为中心的文化多样性,其实就是人类适应多样化的自然环境的结果。适应犹如通往文化殿堂的一把钥匙,有了这把钥匙,便获得了阐释人类与自然环境关系、阐释文化及其演化的一个有效的视角和途径。这就为人类学树起了不同视野的方法论。^{[5](180)}由于斯图尔德非常强调对生态环境研究的重要性,强调文化生态学的研究,他的理论被称为“生态人类学”。

斯图尔德在详细研究地域集团(以美国内华达的肖肖尼人为个案)的生计方式与生息环境的关系后,把与生计活动及经济组合有密切关系的一群特征性称为中核性文化,而除此之外的一律归入次要文化。并提出在生态人类学研究中,生计方式乃是最基本的问题。^{[6](P173)}斯图尔德的这种归类,表明了生计方式在民族文化中的重要性,使得在研究分析一种文化的生计方式在不同区域所表现出来的特殊文化特征时,生计方式在文化与环境表现为

一种技术、资源和劳动三方的动态的创造性的关系。其理论的实质就是指文化与环境——包括技术、资源和劳动——之间存在一种动态的富有创造力的关系。它说明了劳动类型——社会组织好工作、将之纳入适宜的循环中、分派任务和安排共同努力等等的方式——在很大程度上依赖于可用的技术和正在开发利用的资源的性质。这种劳动类型,随之也会对社会制度,包括居住法则、血统、村社规模和位置还有许许多多产生强烈的影响。^{[11](P150-151)}在具体的生计活动中所包含的社会生产组织、政治制度、生产与季节周期相适应、资源占有与利用、分配任务、协调劳动者活动的格局以及人们的风俗习惯和居住方式等基本要素的整合主要取决于当时所掌握的技术和要开发的资源,但是这些要素也会对技术与资源的开发发生作用。

不可否认的事实是,在人类生计活动中最重要的就是从生境中获取生活资料,其中,资源是环境中的关键因素。技术是历史所衍生,环境的关键是资源,人们是通过文化去认识资源,通过技术去获取资源。实际上是文化的标准赋予了资源以意义。在生计活动中是文化在组织其生产活动,一方面是通过文化方式来分解生产活动,另一方面又是通过文化来整合其生产活动。只有把生计方式纳入民族文化的整体中去加以分析说明,我们才能透过相关民族的文化逻辑去获得民族生计方式的意义,也才可能对生计实践有着深刻认识和全面把握。

一个民族的生计方式是该民族文化不可分割的一个有机组成部分,它是民族文化这个庞大系统中的一个子系统。“文化是一个整合的系统,在一个特定共同体的生活中,每一个因素都扮演一特定的角色,具有一特定的功能。”^{[7](P37)}可以说,一种民族文化就是由若干个这样的小系统有机结合而成。为此,要认识一个民族的文化,我们认为从构成民族文化这一庞大系统的各小系统入手是可行的。作为民族文化系统中的各个小系统,它不仅具有自己的内部结构,同时构成内部结构的各要素也具有特定的文化功能,而且这个小系统不是封闭的,而是一个开放的系统,与其他各个小系统发生密切的联系,与其他各个小系统协调一致来共同维系民族文化的运作。一个民族的生计方式与文化体系中技术的、制度的、观念的子系统有着密切的联系,这些关系的存在使得生计活动与相关的文化因子结成了整套复杂的关系网络。在这网络中,生计方式与所属的特定文化不仅有着外在的必然联系,而且

相互之间还存在着特定意义上的内在共生关系,生计方式成为文化的一个组成部分。从这种特定的关系结构中,我们同样可以看出,一个民族在选择一种生计方式时,实际就是在选择一种文化,或者说是在特定的文化下对自己的生计方式进行选择。

20世纪80年代,美国人类学家马文·哈里斯试图建立一种将客位分析框架与内在的认知分类的主位框架,以及微观和宏观分析整合在一起的研究和分析范式。其中借鉴了马克思物质决定论的观点,认为基础结构对结构和上层建筑起决定作用,客观行为对主位思想起决定作用,并试图在生态人类学的理论中融入文化内在认知的考虑及整合研究者的观点与被研究的当事人的观点,从而形成了生态人类学中的“文化唯物论”。

马文·哈里斯强调根据分类学的原则来表明文化与生态系统的各个组成部分之间的结构关系,以及主位与客位的区分,将社会文化系统划分为四个组成部分。其一是客位行为的基础结构,即下层结构,包括生产方式与再生产方式的因素。生产方式包括生计模式、技术与环境的关系、生态系统等;再生产方式包括择偶方式、婚配形式、生育过程、生老病养等因素。其二是客位行为结构,包括家庭经济与政治经济,家庭经济主要指家庭结构、家庭分工、家庭成员的社会化过程等因素;政治经济包含政治组织、宗派、社会分工、政治社会化与教育、社会阶级与阶层、法律与制裁的控制等因素。其三是客位行为的上层建筑,包括文学艺术、运动与游戏、科学技术等。其四是思想和主位的上层建筑,即相应地将主位因素分成三大部分对应于客位行为的三层结构。其中,与客位行为的基础结构平行的主位因素包括民族的对所处环境动植物的认知与分类、生存知识、魔迹法术、宗教、禁忌等;与客位行为的结构平行的主位因素包括亲属关系、政治思想、民族意识、法术、宗教信仰等;与客位行为的上层建筑平行的主位因素包括象征神话、审美标准与哲学、认识论、意识形态、巫术、宗教、禁忌等。^{[8](161-66)}可见,马文·哈里斯的文化唯物主义理论不仅庞大而周详,而且将生态与民族的整个文化体系进行了整合,使生态人类学的研究进入到一个高深的层次。

生态人类学从形成的那一天起,就从生态学中汲取了知识营养,只是基于人类对自然环境所建构文化问题的复杂性,它需要从更宏阔的视角上去审视人类社会与生态环境体系之间的互动关系,进而探求人类社会与生态环境体系兼容并行发展的各

种可能。人类社会并不是一个刚性单元,而是一个具有自组织能力的复杂体系。在其内部还有不同的层次结构,不同的层次内还有众多的子系统,每个子系统内又包含着若干要素。

首先,人类社会的基本单元——文化个人,具有能动认知事物的独立秉赋,可以对获得的经验进行多层次多种类的加工,并在一定范围内与其他文化个人共享。因而随着认知水平的提高,相关文化也会逐步改变其内容,于是该种文化对生态系统的作用与反馈也会有所不同。可见,一种文化规约下的文化个人聚合,其生态行为总会在一定范围内,表现得与一个生物物种种群的行为相像。从文化的角度去探讨人类社会的生态行为,显然具有较高的可靠性。同时若与生态系统相比较又具有很高的可比性。将文化作为研究的切入点,是一件十分自然的事情。

其次,文化靠习得而实现同代与跨代传递,而不像生物基因那样通过繁殖而传递,这就导致了文化个人在其生命历程中可以改变文化归属,文化归属不同,其生态行为也随之而异。但文化却不会因成员规模的大小而改变其生态利用取向。因而分析人类对生态环境体系的作用与反馈,只能立足于文化,而不能取准于人类种群或人类个体。

再次,人类对生态环境体系的作用与反馈极其多样而复杂,企图将人类社会的各种作用方式、作用内容、作用力度连同其全部后果逐一纳入研究视野,去分别加以探究,注定是一种劳而无功的奢望。有鉴于问题的极端复杂性,大多数学者的习惯做法是实施人为肢解,将并存复杂体系间错综复杂的互动内涵,按照研究者的喜好强行分割出片段来,作为复杂体系的替身去加以研究,并将类似的结论作为整个复杂问题的解答。从经济、政治、法律、伦理、社区、宗教、心理等等角度,对当代生态问题所作的探讨,大多属于上述情况。类似的研究尽管也作出了重大贡献,但是分别形成的结论却难于相互沟通,更无法协调一致用于指导生态维护工作。生态学家,特别是人类生态学家的研究思路则迥然不同,他们是把人类社会当作一个社会化的生物种群聚合去对待,并着手分析人类与生态环境体系的关系。他们的工作尽管也取得了重大的突破,但是人类社会毕竟不是一个刚性的单元,生活在其中的个人必然被划分出各式各样的社群,不同社群中的个人,其生态行为又会随社群而异。他们的结论只能反映生态体系的某个局部在人类社会

中的视运动,或人类社会所起作用的某项均值在生态体系中的视运动与视反馈,因而类似的结论同样难于揭示并存复杂体系间互动关系的实质。鉴于人类社会中客观存在着民族分野和文化差异,而文化又是特定民族社会行为规范的总汇,并作为该民族的专用信息流枢纽而实现其功能,以文化作为探讨人类社会与生态体系间互动关系基本单元,对生态人类学而言,既十分自然,又较为合理。

最后,民族及其文化在地表的分布具有稳定性,而各种自然生态系统在地表的分布也有很高的稳定性,加之民族及其文化的分布与特定自然生态系统的分布又存在着密切关系,其密切程度远远超过人类社会的其他构成单元,致使不同民族的文化与自然生态系统之间形成了一个“窗口”。在这样的“窗口”内,人类社会与生态体系间的互动关系既全面又密集。其间的关系表现为复杂体系之间的互动稳态延伸,这是一种在特定场域内可以无限延续的动态过程。在整个过程存在的时空域内,相关体系的结构原则上保持相对稳定,但是其构成内容与结构方式却可以千差万别。以至于从大尺度上观察,相关体系分别表现为自立稳态延续系统,但其构成内容却一直在进行着不可复演替。其结构原则是凭借体系内的动态制衡,去确保该体系外观上的稳态延续,同时体系间的互动关系亦贯彻始终。

文化人类学与生态学这两门学科都是从观察被研究对象的基本单元入手,描述此类基本单元的形态特征,比较其区别与联系,提供整套的识别办法,进而探讨此类基本单元之间的结构与功能,确认其间的相互依存和制约关系,最终形成了文化的整体观和生物群落的整体观。到了20世纪后半期,文化人类学才提出了生态文化理念,具体说来,“生态人类学以人类的适应——主要是文化适应,也包括生理适应为研究对象,借鉴应用生态系统的概念,在系统的结构和运动中具体考察各种文化、环境要素之间的相互关系和功能,以及发掘和整理作为人类适应的知识和行为体系,从而最大限度地进行生态学角度的文化及其演化的阐释。”^{[9](P119)}生态学则提出了生态系统生态学。两门学科的发展经历同时表明对稳态延续的复杂体系必须作整体性研究,不应当凭借对其次级结构单元的认识去推测复杂体系的特性,因而对人类的生态行为作大尺度的整体分析是合适而有效的。

民族分野是人类社会下的并存子系统,各自然生态系统则是地球生命体系下的子系统,同一民族

及其文化的生态行为具有一定程度的共性,因而从文化的角度去研究生态问题也是合适和可行的。并存的复杂体系之间有限构成要素的平衡不能代表其实质,体系间的制衡才具有说明其性质的能力。当代文化人类学与生态学立足对复杂体系的探究已经取得了初步成功,并对文化制衡理念的内涵达成了初步共识。在这样的学术背景下,人类种群的特异性开始变得容易被人们所接受。这一特异性表现为,人类种群本身具有双重性,即生物性与社会性的耦合。人类种群的特异性还会导致人类创造的文化也具有双重性,更会导致文化维系的人类社会也具有双重性。

有鉴于此,生态人类学别无选择,只能把人类社会与生态系统看成两个并存的自立复杂体系,去探讨其间的互动关系。因此,无论把人类的生态行为全部纳入生态系统,还是全部纳入社会系统去研究,都会有失偏颇。正确的理解只有一个,人类社会其实是生态体系的寄生体。人类社会依存于生态体系,又在一定范围内偏离于他的寄主。生态危机则是偏离长期积淀的后果。从这一理解出发,生态人类学坚信,缩小偏离和阻断偏离积淀,才是有效救治生态危机的根本手段。而人类种群的双重性则是两大手段具有可操作性的根源。

人类生境的多样性,从本质上规约了住居在地球不同地方的人们的生计方式不可能划一。人类生计方式的多样性既是一个客观的事实,又是人类活动的必然结果。人类为了谋求自身的生存与发展,在漫长的历史过程中凭借人类特有的智能和智能传递建构起了丰富多彩的文化,以对付千差万别的人类生境,去实现人类的生存延续和发展,并求得人类的共同繁荣。文化的多样化,既是人类对付自然的结果,又是人类主观能动创造发明的产物。“文化成为人类的适应方式,文化为利用自然能量,为人类服务提供了技术、以及完成这种过程的社会和意识方法。”^{[10](P20)}人类的文化在对自然生境和社会生境的适应过程中所形成的决不只是一种文化,而是“类型”与“样式”极其多样的文化,也就是说,在特定文化规约下的人类生计方式也决不是只有一种,而是无数种。选择了一种文化也就是选择了一种生计方式。在这个意义上说,没有文化的多样性,没有多样文化规约的人类多样化的生计方式,也就不会有人类的今天和人类世界的繁荣。

由于任何“一种文化种系发生演变的原物质来源于周围文化的特点、那些文化自身和那些在其超

有机体环境中可资利用或借鉴的因素。演变的进化过程便是对攫取自然资源、协调外来文化影响这些特点的适应过程。”^{[10] (P20)} 如果说文化是人类适应环境的工具的话,那么各民族文化规约下的生计方式便会随着生态环境的不同而走上不同的道路,随着生态环境的变迁,其生计方式也将发生变化,而呈现出系统性差异。人类生计方式的系统性“差异在于整体定位的不同方向。它们沿着不同的道路前进,追求着不同的目的,而且,在一种社会中的目的和手段不能以另一社会的目的和手段来判断,因为从本质上讲,它们是不可比的。”^{[11] (P173)} 因此,各民族文化在适应不同生态环境所形成的特有生计方式对于特定生态环境而言是极其有效的。若是地球上的人类只有一种文化,其生计方式就无从选择,全人类则只能按照同一种生计方式去生存,其后果是不言而喻的。这也正像涂尔干在《社会分工论》中谈到的一样,对动物来说也一样,它们之间的差别越大,就越不容易发生争斗。在一棵橡树上,我们可以找到两百种昆虫,它们好象结成了邻里关系,彼此和睦相处。它们有的靠橡树汁为生,有的靠橡树叶为生,有的吃橡树的皮,有的吃橡树的根,它们分别以橡树的不同成分为生存对象。但是如果它们都属于同一物种,都只以橡树的皮或叶为生,那么这些昆虫是绝对不可能生活在一棵大树上的。^{[12] (P224)} 人类也如此,如果人类都采用一种生计方式,如都以小麦或水稻为生活资料,这种生产的单一化,消费习俗、消费方式的划一化,必然会引起地球表生态均势的失衡与破坏,而最终将毁掉人类生存的基础。

因此,人类今天所面对的资源危机,从某种意义上讲正是人类单一消费方式导致的结果,而不是资源本身真正的短缺,其稀缺的界限是取决于人类

的文化,稀缺是一个文化概念。自然资源本身具有多样性,需要人类在文化多样性基础上模塑出人类生计方式多样性,人类生计方式的多样性也必然会创造出利用资源的多元化途径来。也就是说,人们一旦在特定的文化下选择了特定的生计方式,在不同文化的互动调适过程中完全有能力实现资源利用的多样化。

参考文献:

- [1] [美] 罗伯特·F·墨菲. 文化和社会人类学引论[M]. 王卓君, 等译. 北京: 商务印书馆, 1991.
- [2] [法] 马塞尔·莫斯. 社会学与人类学[M]. 余碧平译. 上海: 上海译文出版社, 2003.
- [3] [英] 埃文斯- 普里查德. 努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述[M]. 褚建芳, 阎书昌, 赵旭东译. 北京: 华夏出版社, 2002.
- [4] 李亦园. 文化人类学选读[C]. 台北: 食货出版社, 1980.
- [5] 黄应贵. 见证与诠释——当代人类学家[M]. 台北: 正中书局, 1992.
- [6] 庄锡昌, 孙志民. 文化人类学的理论构架[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1988.
- [7] [英] A·R·拉德克利夫- 布朗. 社会人类学方法[M]. 夏建中译. 北京: 华夏出版社, 2002.
- [8] [美] 马文·哈里斯. 文化唯物主义[M]. 张海洋, 等译. 北京: 华夏出版社, 1989.
- [9] 尹绍亭. 人类生态研究的历史与现状[A]. 中央民族大学民族学与社会学学院, 中国少数民族研究中心. 中国民族学纵横[C]. 北京: 民族出版社, 2003.
- [10] [美] 托马斯·哈定, 等. 文化与进化[M]. 韩建军, 等译. 杭州: 浙江人民出版社, 1987.
- [11] [美] 露丝·本尼迪克特. 文化模式[M]. 何锡章, 黄欢译. 北京: 华夏出版社, 1987.
- [12] [法] 埃米尔·涂尔干. 社会分工论[M]. 渠东译. 北京: 三联书店, 2000.

Brief Review on Ecological Anthropology

LUO Kang-long

(Anthropology and Ethnics Research Institute of Jishou University, Jishou 416000, China)

Abstract: The research of mutual function between social relationship and eco- environment has been started in the realm of cultural anthropology early at the beginning of 20th century and in sixties it had become a branch of cultural anthropology- eco- anthropology, which focuses its research on the relationship between culture and eco- environment. Resource crisis man facing today is caused by multi- conditions such as complicated economic, social, population, systematic and political ones. The scarcity limitation of geographical resource is determined by human culture, and scarcity is a cultural conception. Natural resources is of versatile features which requires versatility of means of living of human imitation on the basis of versatile human culture and pluralist ways of using resources will come out of human means of living. So though the study of eco- anthropology started late, yet it has become an influential subject and has a task unplaced by others.

Key words: culture; eco- environment; eco- anthropology; versatility