

# 多民族国家的人类学\*

——一门现代学科的中国选择

□徐新建

[摘要] 通过分析现代中国人类学领域的几种代表性观点,阐述有关多民族国家人类学的社会背景和学理创建问题,目的在于阐明多民族国家如何获得人类学的分析和解释;与此同时,人类学又如何可望经由多民族国家得以延伸与拓展。

[关键词] 中国;多民族国家;人类学

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2013)01-0048-06

## Anthropology of Multi-Ethnic Nations: China Choice of a Modern Discipline

XU Xin-jian

(Sichuan University, Chengdu 610064, China)

**Abstract:** This paper discusses the social backgrounds of anthropology of multi-ethnic nations and its theoretic foundation by analyzing some representative views in modern anthropology in China. The aim of this study is to elaborate on how multi-ethnic nations acquire anthropological analysis and interpretation and in turn, how anthropology can be expanded and developed through the study of these nations.

**Key Words:** China; multi-ethnic nation; anthropology

### 第

十届中国人类学高级论坛的主要研讨对象是中国的客家。在当代中国由政府认定的56个民族成员中,并无“客家”这一单位。为了体现与汉族和其他少数民族的区别,有学者将其命名为“民系”。<sup>[1]</sup>对描述一个历史悠久、分合交错的大国族群及文化构成而言,应当说,这样的区分和命名是具有深刻意义的。但若要从理论上对这样的构成予以深入阐释,则还需要借助于多民族国家的人类学。

多民族国家的人类学是多民族共同体人类学的一种体现或组成部分,或者反过来,也可说是人类学

对多民族共同体的一种关注和阐释。面对人类社会在时空上呈现的多元格局及其历史演变,多民族共同体人类学担当着解释人类同源性与多样性矛盾统一的学术重任。如今在宏观上,这样的研究正获益于对现代人起源和迁移的总体图景作出以基因编码为基础的若干全球性解释,比如“人类源于非洲说”等等<sup>①</sup>;在微观层面,则交融于对突破民族—国家体系的“原住民群体”<sup>[2]</sup>以及个体层面之“多族群性”“文化间性”<sup>②</sup>乃至“自我的他性”等现象的诸多阐述,如流心<sup>[3]</sup>、岳永逸<sup>[4]</sup>、彭兆荣<sup>[5]</sup>等著述。在这样的背景下,可以把对多民族国家的考察分析及种种评

\* 基金项目:国家社科基金重大项目“中国多民族文学的共同发展研究”(项目编号:11&ZD104);四川省哲学社会科学规划课题重点项目“‘跨文化认同’:多民族国家身份问题的比较研究”(项目编号:SC10A013);四川大学中央高校重大项目“表述中国:文学人类学的理论和实践”(项目编号:Sskqy201119)。

① 这方面的研究成果有:Vigilant L, Stoneking M, Harpending H, et al. African Populations and the evolution of human mitochondrial DNA, *Science*, 1997, 253: 1503~1507;柯越海、卢大儒,等:《Y染色体遗传学证据支持现代人起源于非洲》,《科学通报》2001年第5期。

② 关于“文化间性”的讨论可参阅哈贝马斯(Habermas, J.):《交往行为理论:行为合理性与社会合理化》,《哈贝马斯文集》(第1卷),曹卫东译,上海人民出版社,2004年。

述视为其中的中观类型。因此,由于现今的人类主要生存并受限于民族—国家体系,位于中观层面的多民族国家人类学便表现出较突出的学术和现实意义。

对现代中国来说,结合近代“西学东渐”后的现实情境看,如何理解并把握“多民族国家人类学”,是一个同时关涉理论和实践的问题。

—

1994年,乔健在就任香港中文大学人类学讲座教授时的演讲里,提到中国人类学的四个前景。其中第三即关涉到人类学在多民族国家的未来发展。乔健指出:“世界上多民族的国家很多,但像中国这样有这么多民族聚在一起,共同经历了千年岁月,最后终能共存共荣以大团结为结局的却绝无仅有。”有鉴于此,他提出了对如何在这样一个多民族大国进一步开展人类学研究的设想,核心是希望能从人类学角度对“多元一体”之格局作出有效解释。其中包括三个层次或三大议题,即第一,解释中华文化的多元性以及其中又有共性又有个性的特点;第二,解释族群之间错综复杂的经贸、政治与文化的关系;第三,分析形成这种共存共荣大团结格局的基本原因,而且作出结论。

结合以往人类学界的相关论说来看,乔健的设想应当说是既满怀激情同时又体现学理深思的。更为重要的是,他的理想还不只限于解释中国,而是要面向人类社会。他希望,要使解释中国“多元一体”格局的结论具有普适价值和意义,从而“向全世界提供中国的经验”。<sup>[6]</sup>

如今二十多年过去了,此种期待的现实境遇如何呢?回答是忧喜参半。一方面,乔健先生设想的上述三个层面(问题)都已有人作了论述,在一些关键问题上还可说涌现了引人注目的成果。但另一方面,其中的论述大多还未能真正的文化多元意义上深入展开,而且以汉文化主导的“中原主义”“华夏主义”及“农本主义”等论述仍层出不穷。为便于问题的集中,本文主要讨论其中具有代表性的两类观点,即“华夏边缘论”和“汉夷三圈说”。

1997年王明珂《华夏边缘》一书,以华夏为起点讨论“什么是中国人”的问题。作者本意是以民族史边缘研究的方法,为在文献与社会记忆中不断变动的“华夏之圆”作出解释,从而论证一个重要的理论前提,即“脱离主观认同(便)没有所谓客观存在的民族”。这对长期以来把“中国人”(华人)视为天然形成且一成不变的(“根基论”)观点产生很大冲击,在学界乃至社会各层造成的影响不可谓不深远。相对

来说,对长期受限于单一进化式民族理论的大陆知识圈而言,其产生的激发和推动更为明显。但值得指出的是,虽然作者的论述一直围绕“华夏”与“非华夏”展开,但立场仍是华夏本位,而非多元对等。这样,“边缘”虽同时指涉两端,却因这一立场而使所之画圆,在向心上偏朝了华夏。结果是,无论彼此的界限怎样演变、推移,“华夏”始终是圆满的,边缘之外却呈现为散漫无边,直至虚幻,一如汉文典籍中“五服”以外的荒和野。《华夏边缘》写道:

关于边缘研究,最简单的理解方式就是:当我们在一张白纸上画一个圆时,最方便而有效的方法,便是画出一个圆的边缘线条。在这圆圈之内,无论怎样涂鸦,都不会改变这是一个圆圈的事实。<sup>①</sup>

这段话体现了作者的世界观和方法论。其中的关键在于强调以华夏为本位的内外之别,也可称为华夏自我的“圈内观”。这种划分的结果使得圈内圈外成为不可同日而语的二元和等级的两个世界:圈内明确可辨,圈外模糊不清;圈内有确定的华夏身份,圈外则只有因华夏而对应的外在表征——“非华夏”,或华夏之外、华夏边缘。这样的图示在学统上关联着古代儒家“内华夏而外夷狄”的思想,也就是《禹贡》《礼记》等汉语经典不断表述的“一点四方”模式在现实里则不利于客观的理解和阐释多民族国家的多元关联。<sup>②</sup>更重要的是,王明珂建立在“华夏边缘论”基础上的夷夏族群观,由于过度强调作为文本叙事的建构之维,忽略乃至遮蔽了作为历史本文,亦即族群之维的实际发生和关联,从而导致其讨论更多地停留在话语和学术修辞表面,影响到对古往今来发生在夷夏之间众多重大事件的深入剖析。这些事件包括秦汉王朝以武力朝向四夷的开疆拓土、中期所谓的“五胡乱华”、后期“蒙元”与“满清”的“入主中原”,直至近代华兴会与同盟会等发起以“驱除鞑

<sup>①</sup> 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,社会科学出版社,2006年。笔者所引王著皆来自其惠赠。自2001年来笔者受邀参加明珂兄主持的“英雄祖先与族群认同”等合作课题。他的选题立意高远,给人启发良多。在合作研讨的过程中诸友聚会,跨越海峡,率性切磋,十分畅快,借此再表谢意。从某种意义上说,本文也算是合作研究的一种延伸。

<sup>②</sup> 《公羊传·成公十五年》载:“《春秋》内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄。”此观点对后世影响甚广,在近代才逐渐出现对其的质疑和反思。李学勤在《上古史研究的一点新见》一文中指出:“现在业已判明,长期被称为中国文化摇篮的黄河流域(严格说是黄河中下游),固然是虞、夏、商、周的建都之地,对于文明的形成、发展有特殊意义,但其他地区,特别是辽阔的长江流域,在文明历史进程中的作用也绝不可低估,而这恰是所谓‘内华夏而外夷狄’的传统观念所排斥的。”(《文史知识》2007年第4期。)关于“一点四方”模式的论述,可参见笔者的《西南研究论》,云南教育出版社,1992年,总序及第一章。

虏、复兴中华”为初衷的“辛亥革命”。

在不以多元和平等眼光看待夷夏“多民族共同体”的问题上,与“华夏边缘论”相似的是“汉夷三圈说”。王铭铭是此说的主要提出者。他先是主张“要先对中国人类学进行空间想象”,然后提出这个空间是由三圈构成的,即“第一圈研究核心地区的汉人问题,第二圈研究少数民族及少数民族与中央政权的政治文化关系问题,第三圈研究海外以及我们跟海外的关系”。

王铭铭一方面把“三圈说”与现代人类学的空间想象联系起来,另一方面又将其与古代本土的帝制“天下观”相提并论,阐述说:

对于这三圈,古代的天下观里有一套理论,帝王在处理这三圈之间的关系时,策略不同,处理核心圈采取的政策,接近于近代国家的税收制度、地方行政制度和意识形态,处理跟少数民族之间的关系时,政策是常变的,但核心是“间接统治”。<sup>[7](P67~74)</sup>

显而易见,作者这里的“三圈说”既凸显了汉族和汉文化的核心地位,同时秉承了汉民族帝制王朝的治夷遗产,也就是期待(强迫)四夷来朝的“封贡制度”。该遗产一方面在政治体制上强调儒家经典的“夷夏之辨”,另一方面从文化记忆上固化了所有非汉民族的“外圈”等级。如果把此“汉夷三圈说”用图形表示出来,其呈现的便是一个以汉族为中心的多层同心圆。事实上,如同古代汉语表述的“天下”更多只有字面意义一样,这样的同心圆并不足以解释古往今来的夷夏历史,因为即便完全站在汉族立场审视夷夏关系的古今演变,其与长时段的历史场景也无法吻合。且不论在时间和周期上几乎与“统一”相当的那些“分治”时段,<sup>[8]</sup>对于所谓异族入主的“元”和“清”等“非汉民族朝代”也难以印证。

从表面看,不同的论点仅代表不同的认知,而若仔细辨析则与论者自身的文化认同有关。王明珂在2006年出版的《英雄祖先与弟兄民族》序言里,自认为是“炎黄子孙”和“汉系的中国人”。<sup>[9](P5)</sup>而在王铭铭的论述中,其认同的倾向表现为二:一是“帝制天下”,一是“汉族中心”。所以他才会一面说“帝王在处理这三圈之间的关系时,策略不同”,一面又补充“到了唐宋以后,我们发明了‘土司制度’,十分灵便”。<sup>[7](P67~74)</sup>这个“我们”看似无意,含义乃深,传递着大多数华夏中心论者的集体无意识。这样的无意识不仅难以面对清代后期倡导的“五族共和”,也无法担当新中国所肯定的“多元一体”。

这样的情况说明,人类学传入现代中国一百多年来一直存在的一个误区至今依然尚未消除。这误区就是在对象上把中国等同于汉民族国家,在学科

上把自己局限于“汉学人类学”。

## 二

回顾人类学从西方传入的历史,可以说伴随着现代中国从帝制王朝转向多民族国家的演变历程。1916年,在被认为第一次将西文anthropology译成汉语“人类学”的论文里,<sup>[10](P41~42)</sup>孙学悟把该学科界定为“专为研究人之为类之科学”,强调的是“考察人类,不分古今,不分区域”的普世原理。<sup>[11]</sup>然早在此之前严复改写的《天演论》里,西方科学的人类学话语却已被转变成为我所用、“以夷制夷”的救国工具了。<sup>[12]</sup>这样的改写和转变,一方面为摇摇欲坠的天朝体制敲响“物竞天择”的生物学警钟;一方面也给后来革命党(同盟会等)叫响“驱除鞑虏、恢复中华”的口号纲领,提供了西方式的理性前提。正如笔者在另一篇文章所讲的那样,在“严复模式”<sup>[13]</sup>影响下,人类学引进中国之初便卷入了两个重要议题(议程),一是夷夏之辨,一是建构国族。前者偏重陈旧的华夏本位或汉族中心,后者则转向现代民族国家的创建。

到了抗日战争时期,上述议题引发成两派对立观点。费孝通的老师吴文藻指出“建立一个多民族国家,是我们现阶段的理想”,强调抗战是整个中华民族而不是国族内某一民族单位的解放战争。解放的目标,是“共同组织成为一个自由统一的(各民族自由联合的)中华民族”。<sup>[14]</sup>

与此相反,对立派的代表者之一顾颉刚否认和反对现代中国有多民族存在。他撰写专文,“郑重对全国同胞”宣称:“中国之内绝没有五大民族和许多小民族,中国人也没有分为若干种族的必要。”顾的观点异常偏激,甚至提出从今以后在中国停用“民族”一词。<sup>[15]</sup>

如果说吴文藻和顾颉刚的论说都因抗战危机和边政需要而使对民族问题的关注溢出人类学边界,扩散到史学、民族学与社会学等多个领域的交错之中,马长寿的论文则借着对学科脉络的梳理及中西背景的辨析,再次凸显了人类学在多民族国家的特征和立场。

马长寿的文章以《人类学在我国边政上的应用》为题,呼吁依照本土的特点和需要及早“建立中国的人类学”。该文内容丰富,论证深入,以笔者关注的问题出发,可概括为以下几个重点——

1. 在民族上:必须承认中国民族属于一个种族,然而仍有汉族、满族、蒙古族、回族、藏族、苗族之分。
2. 在学理上:在西方殖民主义(资本帝国主义)影响下,以人为对象的学术研究被分成了关注(非西

方)“野蛮民族”的人类学和阐释(西方)“文明人”的政治学、社会学。当今的人类学必须打破这种区分,“应当开拓到人类全体及其文化的整个领域之上”。

3. 在观念上:要从美国人类学家 F. Bois 提出的“人类唯一,文明则疏”观念出发,正确理解中国民族虽属同种却又有多民族并存的原因,“仍由于文化模式不能尽同之故”。

4. 在政治上:在边疆反映出来的汉夷关系问题是内政问题,不是民族问题。“我们的政治不健全,内部不修明,自然会引起边民的反感和叛变。”

对于最后一点,马长寿的文章总结说:“一部二十四史告诉我们,中央政治有办法的时候,边疆人民一定是向心的、内附的;反之,边疆人民一定要离心的外倾。”<sup>[16]</sup>从学术史意义上说,马长寿的这篇文章十分重要。其不但从学理上提出了建立中国的人类学之必要和特征,而且以其对建设多民族国家的理想情怀和严谨成果,为实现这样的学科目标呈献了完整深入的示范。

### 三

回到开篇引述的乔健问题:中国的人类学该如何对“中华文化的多样性”作出解释?对此,路径应当是多样的。不过从学界既有的趋向来看,目前大多数论者倾向于采用的分析构架,主要是由费孝通阐释的“多元一体”论。

乔健在谈到“中华文化的多样性”时阐释说:历史上,“汉族曾经征服过其他民族,其他民族也征服过汉族,但最后却是一个共存共荣大团结的结局”。怎样表述这一结局呢?“这就是费孝通先生所称的中华民族的多元一体格局。”<sup>[6]</sup>

费孝通自己解释说,他强调的“多元一体”,重点不在于说明中华民族形成的经过,而在于提出如何理解这一特定“人们共同体”之所以形成的“整体观点”。<sup>[17](P35)</sup>以笔者的理解,此“整体观点”的重点有两个方面:一是用人类学打通社会学和民族学;一是以多元和统一的互补眼光审视由古至今的中华多民族整体。通过相关学科的整合,费孝通强调要关注的对象是 community,也就是用汉语翻译过来的“社区”。“社区”的所指,既包括乡村也包括城镇,还包括民族与国家。在具体的研究方法上,费孝通认可的是人类学的功能学派,即把在特定共同体内人们的集体生活“作为一个整体来看待”。费孝通指出,西方的人类学和社会学的主要区别在于前者考察异民族的不发达社区,后者研究本民族的发达社区。因强调打通二者及整体地看待中华民族,费孝通主张并践行的做法是:“对国内的少数民族、农村、小城

镇以及城市里工厂的研究都采取同一的观点和方法,把它们看成不同层次的社区,进行亲自的观察和分析。”所以,在他的研究中,“社会学研究和民族学研究是一脉相通的”。<sup>[17](P35)</sup>

正是以这种“整体观点”为基础,费孝通阐述了他的“中华民族多元一体”学说。如今,由这个学说引出的讨论还有几点值得关注。

首先,作为名词,“中华民族”用以指代的是现在中国疆域里“具有民族认同的十多亿人民”。也就是说,费先生使用的“中华民族”概念是与特定时空语境相联系的,并非不受限制的古今泛指。

其次,作为可供考察和论述的民族实体。这个“中华民族”具有“自在”和“自觉”两重属性,前者在几千年的历史过程中形成,后者则是在近百年与西方列强的对抗中产生。这一区分很重要,但要论述却很难,特别是如何历史地说清这个“自在”同“自觉”的关联及其在当代的转化,以及回答转化是否完成?

第三,在“中华民族”内,民族的含义是多层次的,一方面包括现今国家承认的五十多个不同而又平等的民族,甚至还指各民族内部的“民族集团”(如汉族里的“客家”),即其“多元性”的多层构成;一方面又指这些民族的总和,即其“一体性”之体现。不过这里出现了民族称谓上的矛盾,也可说引出了多民族国家对民族共同体“自名”与“共名”上的“表述危机”。对此,目前可供选择的方案是将三个层次分别对待,即由小到大,依次称为“族群”“民族”和“国族”。这样的方案是否可行,还在争论之中。

第四,尽管同为由古到今的共同体成员,费孝通“多元一体”学说却强调了其中“华夏—汉民族”农业为本的凝聚核心,甚至以历史上的农牧交往为例,认为“任何一个游牧民族只要进入平原,落入精耕细作的农业社会里,迟早就会服服帖帖地主动地融入汉族之中”。<sup>[17](P35)</sup>与此相似,王明珂提出“中华民族”是现代中国以“华夏及其边缘”结为一体的国族体系,<sup>[18](P386-390)</sup>更是单向地凸显了华夏(“汉系中国人”)的主体地位,把其他如满、蒙、回、藏、苗等民族的正式名分统统消隐在“华夏边缘”的指代之中。这样的表述是值得商榷的。因为如若在多元一体格局中过度突出华夏、汉民族或农本,便消解了此格局乃以支撑的公平基础——无论这基础以文化相对主义、民族平等主义抑或是共产主义为前提,结果都会影响到对中华民族之“多元性”的对等理解和客观阐释。值得注意的是,对于中国多元一体的“凝聚核心”问题,目前已有学者提出了不同的解读,认为这样的核心即便存在,也并非一成不变,而是在“汉”与“非汉”民族之间历史地动态移动的。<sup>[19]</sup>

笔者于 2000 年发表的文章也已对此做过专门的回应,认为就“多元一体”格局的历史演变来说,在费孝通所说的东亚地理单位里,华夏并不总是中心。在“蒙元”和“满清”等时代,不但“一体”易主,“多元”也呈现出结构性改变。笔者想强调的是,“认识这一点,亦即把握这种超越‘以我划界’的换位思维,对客观审视各民族的彼此依存和相互尊重非常重要”。由此出发,笔者提出的认识前提是,把中国这个文化多元、历史漫长的大国,视为作为空间辽阔、成分复杂,并经常通过中央集权方式进行治理的政治文化单位。它的特点在于:

当统一的时候,其在人口数量和族群文化上的超大规模及多元结构,实与帝国相当。因此认识和分析中国的传统与现实,最好既联系一般的“国家”范畴,又参考特殊的“帝国”模式,同时亦不能忘掉其内部纵向延续的“王朝”前提以及分、合交替的演变周期。<sup>[20]</sup>

如今看来,面对时起时伏的种种“华夏中心”“大汉族主义”及“民族本位主义”等思潮的抬头,多民族国家的人类学创建工作仍然任重道远。

依笔者之见,就中国境况来说,创建多民族国家的人类学不但必须,而且紧迫。结合学理与社会之需求而论,多民族国家人类学最需要研讨的内容至少包含三个层面:一是不同民族的文化传统;二是各民族的关系演变;三是多民族的整体格局。对于最后一点,用费孝通的话说,其“绝不是一件轻而易举的事”,但值得努力为之,因为“我们回顾过去的目的是在为创造未来做准备”。<sup>[17](P42~43)</sup> 2000 年,在厦门召开的“21 世纪人类生存与发展国际学术会议”上,费先生又对此作了发挥,指出要通过发扬中华民族“和而不同”的古老传统,对未来的世界体系提供参考价值,亦即对人类做出多民族大国的应有贡献。具体而言,这贡献的目标就是“世界范围内文化关系的多元一体格局的建立”以及“在全球范围内实行和确立‘和而不同’的文化关系”。<sup>[21](P1~12)</sup>

回顾现代中国一百年来学术进程,对于如何使古老中国在世界民族之林中自立并做出贡献,从政治学、经济学到民族学、社会学和史学,都有学者发表过各自不同的观点和看法。民族史家吕思勉说:

在世界史上,可以和我们比较的大国,只有一个罗马。然而罗马早就灭亡了。这是为什么?因其只造成国家,而未造成民族。

他分析道:“为什么罗马不会造成民族呢?即由于罗马人的政策,近于腹削四方,以庄严罗马;这就是腹削异民族以自肥。”与此不同,中国的成功,在于“惟不歧视他人者,人亦不能与之立异”。结论是:

“这就是我国民族可以为世界民族模范之处;亦即从前的所以成功。从前业已成功了,今后还宜照此进行。”<sup>[22](P352~353)</sup>

可见,从 20 世纪到 21 世纪,不少中国学者通过对多民族国家“多元一体”之历程的“文化自觉”,传承了对可称为“不同而和”模式的认同和期待。那么从人类学的学理加以分析,这种认同的理论基础是否牢固?依据是否充分呢?李亦园教授提出的阐释值得关注。在 2000 年与费孝通出席的同一次人类学大会上,李亦园以《21 世纪的人类学责任:人文关怀》为题做了演讲。其中,他借社会学家吉登斯的理论强调了“普适性的多元主义”之价值和意义。李亦园从人类学的最基本原理出发,阐明说生物演化和文化演进的理念是相通的。“当代社会思潮强调多元性意识,实在有其深层的理论基础。”他进而指出:

和生物体一样,文化也必须讲求内容的多样性与发展的多元性,使文化的内容不断的能更新且保持活力。这样整个人类的种族才有前途。<sup>[23](P13~25)</sup>

以上的这些表述既体现了人类学的中国选择,也传达出其在在一个多民族大国所要担当的使命。人类学是研究人类及其文化的学科,它的根本要义在于从理性角度提供“我们是谁?”的解答。在这个意义上,多民族国家的人类学肩负着双重任务,一是要通过普遍的法则解释人类的多民族性,另一则是经由多民族性完善对普遍人性的理解。就中国而言,局限于我族中心的古老偏见和停留于本国边界的现代立场,都无益于此任务的完成。

#### 四

凡人皆有三性:个性、群性和人类性。对此,人类学所做的工作便是既对此三性分别研究,又将它们视之若一。

由此出发,本文认为,所谓“多民族国家的人类学”重点关注的是人类的“群性”。它的意义包括几个层面:“在多民族国家研究”“研究多民族国家”和“从多民族国家出发而研究”。研究的角度不同,对象却是一样的,即都是“在特定群体中存在的人”,并且虽聚焦于中间的“群性”,却不能不关涉大小两边的个性和人类性。

有鉴于此,在现代中国研究“客家”这样的“族系”及其历史迁徙,在人类学的整体视野关照下,其意义都不再限于本土的一族一地,而在于以小见大、举一反三,从中发现能与世界中类似的“他国”(如美、加、俄)和“异族”(如苗族和犹太族)并置相通且具有普遍解释力的事像和规律。

致谢:文稿于 2011 年 11 月在第十届人类学高

级论坛宣读,期间与王明珂、徐杰舜、赵旭东等学者交换意见并得到指正,特此致谢。☒

### [参 考 文 献]

[1]黄淑聘. 广东族群与区域文化研究[M]. 广州:广东高等教育出版社,1999.

[2]徐新建. 文明对话中的“原住民转向”[A]中外文化与文论[C]. 成都:四川大学出版社,2008.

[3]流心,著,常姝,译. 自我的他性[M]. 上海:上海人民出版社,2005.

[4]岳永逸. 我们是谁:时空位移中民族性的迷失——《自我的他性》读后[J/OL]. 二十一世纪(网络版),2006,(04).

[5]彭兆荣. 我者的他者性:人类学“写文化”的方法问题[J]. 百色学院学报,2009,(05).

[6]乔健. 中国人类学发展的困境与前景[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版),1995,(01).

[7]王铭铭. 范式与超越:人类学中国社会研究[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版),2006,(04).

[8]葛剑雄. 统一与分裂:中国历史的启示[M]. 北京:中华书局,2008.

[9]王明珂. 英雄祖先与弟兄民族[M]. 台北:允晨文化实业股份有限公司,2006.

[10]王建民. 中国人类学民族学百年纪事[M]. 北京:知识产权出版社,2009.

[11]孙学悟. 人类学之概略[J]. 科学,1916,(04).

[12]严复. 天演论[M]. 北京:商务印书馆,1981.

[13]徐新建. 以开放的眼光看世界:人类学的新视野[J]. 思想战线,2011,(02).

[14]吴文藻. 边政学发凡[J]. 边政公论,1942,(5~6).

[15]顾颉刚. 中华民族是一个[N]. 益世报·边疆周刊(昆明),1939-02-13,(9).

[16]马长寿. 人类学在我国边政上的应用[J]. 边政公论,1947,(03).

[17]费孝通. 中华民族多元一体格局[M]. 北京:中央民族学院出版社,1988.

[18]王明珂. 羌在汉藏之间[M]. 台北:联经出版事业股份有限公司,2003.

[19]马戎. 正确认识“中华民族”的凝聚核心与共同历史[A]. 中央民族大学中国少数民族研究中心主办,共识[C]. 2009,(01).

[20]徐新建. 从边疆到腹地:中国多元民族的不同类型——兼论“多元一体”格局[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版),2001,(06).

[21]费孝通. 在“21世纪人类生存与发展国际学术会议”的讲话[A]. 邓晓华、林美治. 中国人类学的理论与实践[C]. 香港:华星出版社,2002.

[22]吕思勉. 中国民族史两种[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.

[23]李亦园. 21世纪的人类学责任:人文关怀[A]. 邓晓华、林美治. 中国人类学的理论与实践[C]. 香港:华星出版社,2002.

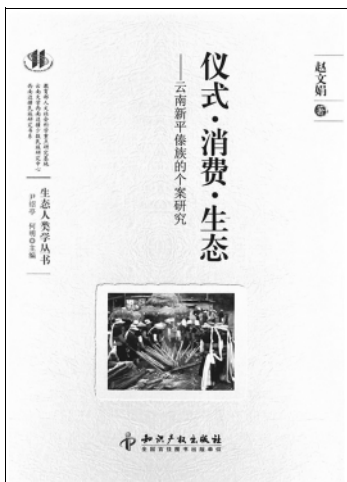
收稿日期 2012-10-12

[责任编辑 廖智宏]

[责任校对 韦琼瑜]

[作者简介] 徐新建(1955~),贵州凯里人,四川大学中国俗文化研究所研究员,文学人类学专业博士生导师,主要从事文学与人类学研究。四川成都,邮编:610064。

## 赵文娟《仪式·消费·生态:云南新平傣族的个案研究》出版



文化适应是生态人类学的核心概念之一。迄今为止,已有研究主要致力于发掘和整理作为人类适应的知识和行为体系,强调传统文化对生存环境的积极适应作用,却对可能存在的不适应因素缺乏关注,忽略了文化的不适应同样会对自然环境造成不利的影 响,引发生态蜕变乃至灾变。那么该怎么做,如何解决呢?

赵文娟的《仪式·消费·生态:云南新平傣族的个案研究》以一个环境退化严重而仪式消费突出的傣族社区为个案,在对当地仪式生活和消费模式进行“深描”的基础上,揭示仪式消费行为的社会文化内涵,解析不同时期仪式行为与自然生态环境的相关互动,探寻加速当地生态蜕变的深层文化内因,在此基础上重新审视传统文化与生态环境之间的相互作用和关系,藉此扩展和丰富适应概念在现代化语境下的内涵,进而探求实现生态和文化和谐发展的可能途径。全书分为导言、磨刀村的社区背景、宗教仪式及其消费、人生礼仪、岁时节庆及其消费、仪式消费与人文生态、仪式消费与自然生态6个章节,共31万字,由知识产权出版社2012年8月出版。(胡不飞)