



# 民族民間文化 论坛

Forum of National Folk Culture

· 第四辑 ·

主编 田兆元 扎格尔

- 超级生态：基于生命的跨界关联 / 纳日碧力戈
- 学术平台与科学研究 / 杨一江
- 文化产业视野中的民俗文化资源开发及其三大路径 / 花建
- 普陀山观音信仰及在港澳台的传布与影响 / 金涛
- 行为主义与文本 / 哈森·埃尔·沙蒙
- 中国神话“历史化”之高权 / 吴燕真



上海社会科学院出版社

# 民族民間文化 论坛

*Forum of National Folk Culture*

· 第四辑 ·

主编 田兆元 扎格尔



上海社会科学院出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

民族民间文化论坛. 第四辑/田兆元 扎格尔  
主编. —上海:上海社会科学院出版社,2011  
ISBN 978-7-80745-959-0

I. ①民… II. ①田… ②扎… III. ①民族文化-中国-文集 IV. ①G122-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 228065 号

## 民族民间文化论坛(第四辑)

---

主 编:田兆元 扎格尔

责任编辑:董汉玲 位秀平

封面设计:闵 敏

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话:63875741 邮编:200020

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@sass.org.cn

经 销:新华书店

印 刷:上海新文印刷厂

开 本:710×1010 毫米 1/16 开

印 张:15.75

插 页:2

字 数:282 千字

版 次:2012 年 1 月第 1 版 2012 年 1 月第 1 次印刷

---

ISBN 978-7-80745-959-0/G·197

定价:48.00 元

版权所有 翻印必究

## 编辑委员会

主任 李 松 杨一江

委员 陈圣来 丁金宏 王学文 文 军 张文宏 张文明

## 学术委员会

主任 纳日碧力戈

委员 陈金文 陈丽琴 高丙中 哈 森 (Hasan El-Shamy)

李向平 林继富 施爱东 苏独玉 (Sue Tuohy) 孙正国 田 阡

王富文 (Nicky Tapp) 王铭铭 王晓葵 吴瑞君 吴效群 萧 放

杨利慧 叶 涛 张江华 郑土有 郑元者 仲富兰

## 学术顾问

陈勤建 郝苏民 贺学君 刘魁立 刘铁梁 刘锡城 宋兆麟

王宏刚 王文宝 王孝廉 乌丙安 徐华龙 叶舒宪

## 编辑部

主 编 田兆元 扎格尔

副主编 敖 其 蔡丰明 耿 进 张 晓

编 委 毕旭玲 程 洁 范长风 黄江平 黄景春 金绳初美

雷伟平 连 新 王均霞 乌仁琪琪格 位秀平 吴 旭

主 办 华东师范大学人类学与民俗学研究所  
内蒙古民俗文化研究基地

协 办 贵州大学民族学人类学研究中心  
上海社会科学院文学研究所民俗文化研究中心  
上海大学民俗文化研究中心

## 卷首语：构建生态对话的平台

田兆元

当《民族民间文化论坛》集刊在国内正式出版的时候，我们也开始了对于这样一个学术阵地的定位思考。一个学术刊物如果没有自己的特色，它的意义与价值是令人怀疑的。我们思考着，决定把中国文化分为几个大的生态类型加以研究，既是中国文化固有特色的彰显，也是对严峻的现实挑战的回应。因此，划分生态类型，进行专题研究，是学术研究不得不面对的任务，也是本刊的使命。

现代的生态文化研究是 20 世纪兴起的一种学术思潮，它是社会的生态诉求在学术界的反应。对于生态环境的研究发生很早，并不是现在才有的什么新发现。如孟德斯鸠《论法的精神》发表于 18 世纪，里面大量的篇幅论述气候、土壤与法律的关系，以及风俗发生的问题。他甚至断言：气候不同，法律对人民的信任程度也不同。<sup>①</sup>这就是著名的环境决定论。后来，人们发现同样的环境，不同的族群有不同的适应方式，也就有不同的处境。于是认为，文化对于环境也有影响，环境决定论是有缺陷的，最多可以说，环境可能对文化产生影响，但不确定。同样是对于环境问题的关注，两种视角，结果也有很大的不同。前者是在考察环境如何如何，人类便如何如何；后者则是在研究人们如何去适应环境，存在诸多的可能性。我们看到，同样是研究环境，因为理论视角不同，结论便不一样。人类学家和民俗学家最初关注的对象，是与城市不同的生态空间，或者进入森林的部落，或者迈向相对与世隔绝的孤岛。这类田野的空间首先是不同的环境与生态的空间。我们可以说，生态研究是人类学、民俗学一开始就关注的对象。

中国人则更早就对环境、族群与文化风俗有更多的认识，并表明其态度。如儒家经典《礼记·王制》这样说：

凡居民材，必因天地寒燥湿，广谷大川异制，民生其间者异谷，刚柔轻重，迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教不易其俗，齐其政不易其宜。中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰

<sup>①</sup> 孟德斯鸠：《论法的精神》[M]，北京：商务印书馆，1997 年，第 240 页。

夷,被发文身,有不火食者矣。南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣。北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄皆有安居,和味,宜服,利用,备器,五方之民,言语不通,嗜欲不同,达其志,通其欲。

这是据以社会管理的角度提出的见解,核心是不同自然环境下的族群风俗,及其管理者的态度和原则。“修其教不易其俗,齐其政不易其宜”,这样的生存智慧,有两千年的历史了,依然非常值得我们当代人学习。漫长历史上的生态智慧,包括民间长期保留下来的与生态相关的风俗文化,是一份珍贵的留给我们生存发展的遗产。

现代的生态研究,更加重视的是人类的可持续发展。生态研究不仅仅是那些环保的产业,更加重要的是生活态度与生存的价值观念。比如,对于资源的占有与分享的态度与原则、生命价值的尺度。当人们在一块土地上依照传统的原则生活千年,依然能够与自然和谐相守,而有了更高的技术,在同一土地上,我们却很快被自然放逐,流离失所。这时我们就会发现,技术真的不是一切,技术的进化不一定就带来社会的安定与和谐。能量的使用也不是衡量社会发展的标志与尺度,怀特那样的新进化观也就不一定能够站住脚了。我们甚至认为对于能量使用的态度才是社会文明的标志。在重视现代科技的同时,继承传统的生态智慧,似乎应该放到优先的位置。诚然,利用高科技去开掘生存空间非常重要,但那不是人类学、民俗学学者能够办得到的分内的事。我们是社会与文化的研究者,我们要做的是:探讨生态文明的各种生态智慧,保护各种生态类型下的非物质文化遗产,维护和推进人类可持续发展的进程。

现在看来,那些看上去似乎与现代化不相干的文化元素,真正成为现代化合理发展的一种保障,它是保障现代化不会造成我们生活崩溃的前提。山地文化、草原文化、城市文化、海洋文化等中国文化的生态类型遂进入了我们的视野。一方面,我们可以孤立静态地研究生态文明,另一方面,各生态文明间的对话则鲜明地展现在我们面前。在一种生态文明中的有益的合理行为,在另外一种生态文明看来则是破坏性的行为。如游牧民族的铁骑长驱到农耕文明的原野,其对抗性成为挥之不去的阴影。中国历史上的农耕文明与游牧文明的对话交流,留下了一笔丰厚的遗产,无论是恶性交流带来的苦痛,还是理解性交流的欢愉,都是我们需要深入研究的。当历史上的农耕文明与游牧文明硝烟散去,当下商业文明则向山地文明和游牧文明渗透,遂有山河与草原千疮百孔的惨象。各种生态文明间交流已经是不可避免的了,那种关门闭户的时代过去不可能,今天就更加不可能了。

交流不意味着冲突，因此，生态文明的对话就更加必要。由学者的对话推进至社会的整体对话，这是整个中国社会文明和谐的必由之路。近年来，山地文明与草原文明的对话，草原文明与城市文明的对话在不断地进行中。《民族民间文化论坛》做出这样的转型，就是在为这种对话搭建沟通的平台。

今天，不仅各种生态文明自身的文化遗产值得珍视，各生态文明间的对话遗产同样值得珍视，而现时代创造性的对话，将更加体现出文明的伟大进步。

文化遗产资源化是新世纪的鲜明特点。那种物质掠夺（如历史上的食品与物质掠夺，当今矿山的过度开采）的交流形式，将逐渐被文化资源的交流所稀释，各生态文明间的文化交流将加强，各种非物质文化遗产的展演与欣赏，将成为各生态文明展示自我的核心价值资源。于是，文化的产业化将在当下鲜明地凸显出来。因此，我们的对话平台，很大程度上又是文化资源研究与开发的平台。人文与社会学者有责任推动我们的时代进入到一个文化消费为主的时代。

一个学术交流的平台，实在承载了太多的文化责任，我们勉力为之。衷心希望得到学界同仁和社会各界的批评和支持。

# 目 录

卷首语:构建生态对话的平台 ..... 田兆元 (1)

## 山地文化研究

超级生态:基于生命的跨界关联 ..... 纳日碧力戈 (3)

从文化变迁看旅游场域中的文化共生

——基于西江苗族银饰现代变迁的考察 ..... 黄 姪 (12)

水家妇女与植物的生命关联 ..... 蒙祥忠 (22)

## 草原文化研究

学术平台与科学研究

——以内蒙古民俗文化研究实践为例 ..... 杨一江 (31)

草原民族力量的象征——搏克文化 ..... 扎格尔 (35)

《蒙古秘史》的历史民俗学研究价值 ..... 双 金 (44)

游牧文明与蒙古包 ..... 乌恩宝力格 (52)

## 城市文化研究

文化产业视野中的民俗文化资源开发及其三大路径 ..... 花 建 (61)

上海世博会园区场馆后续利用问题的思考 ..... 杨剑龙 (75)

城市文化遗产保护模式与上海城市文化遗产保护

策略 ..... 蔡丰明 (87)

## 海洋文化研究

普陀山观音信仰及在港澳台的传布与影响 ..... 金 涛 (101)

上海地区传统妈祖信仰研究 ..... 吴丽丽 (108)

神界亲缘关系的建构与地域联结

——以象山如意娘娘信仰为例 ..... 钱婷婷 (129)



## 域外学术译介

### 行为主义与文本

..... 哈森·埃尔·沙蒙 著 雷伟平、查德·布特博 译 (151)

### 作为多重象征事件的节日

——得克萨斯“牛仔聚会”节

..... 贝弗莉·J. 斯道杰 著 高海琬 译 (167)

### 地方特色文化的机遇与挑战

——中国音乐中的地域产物与方言问题

..... 苏独玉 著 张晨霞 译 (178)

## 青年学者园地

### 中国神话“历史化”之商榷

——以“女娲”诠释史为例..... 吴燕真 (209)

“招财猫”信仰及其内涵的变异..... 童梦晗 (225)

### 半游牧社会的畜牧业生产及转场

——来自新疆蒙古族半定居牧区的调查报告

..... 布里更·努阿拉 (232)

稿约..... (240)

# 山地文化研究

贵州大学民族学人类学研究中心主持





# 超级生态:基于生命的跨界关联

纳日碧力戈\*

**【摘要】** 各个文化共同体都有自己的传统生态观,有时被遮蔽,有时得到彰显。这些不同的生态观需要互动传通,推衍出放眼宇宙的超级生态观。要实现这样的超越,就要培养或者学习基于生命、基于自然—社会关联,打破各种人工边界的万象关联视角。

**【关键词】** 超生态 生命 关联

人类学和其他学科比较,更加强调整体观,也格外重视普遍主义和相对主义的对立统一。马林诺夫斯基在《文化论》中认为文化包括:物质文化如器物、房屋、船只、工具、武器等等;精神文化如知识、道德、伦理、宗教、法律,等等;语言;社会组织(马林诺夫斯基,1987:5)。人工环境和物质文化是一个“试验室”,人类机体自幼年便在其中养成反射作用,有冲动,有情感;人类身体在使用工具的同时培养了技艺;神经系统也养成科学、宗教和道德的概念,培养了情感和情操;喉舌养成了与概念和价值相关的声音。这种养成的身体习惯是精神文化最基本的要素——器物和习惯缺一不可,“它们是互相形成及互相决定的”(马林诺夫斯基,1987:6)。因此,文化是工具和风俗,是人体和心灵的习惯,“它们都是直接的或间接的满足人类的需要”(马林诺夫斯基,1987:14)。文化功能是由于文化迫力的反应,而这种迫力来自从营养到生殖、从巫术到游戏的综合作用,亦即物质与精神的合力(马林诺夫斯基,1987:98)。人类学者格里高利·贝特森对于控制论和信息论情有独钟,超越以人为本的研究,打通生命与非生命的区隔,在研究中把海星、红杉林、分裂的卵和美国的参议院联系起来,寻找它们之间的关联(Bateson, 1980)。在他看来,人类和其他生物,乃至和非生物,都生活在同一个超级生态系中(Bateson, 1980)。贝特森提出宇宙三级关联的观点:生命界中某成员的身体部分与自身其他部分相比较,这是一级关联;螃蟹和龙虾或者人与马互相比,寻找相应部分

---

\* 纳日碧力戈(1957~ ):男,贵州大学教育部长江学者讲座教授,复旦大学特聘教授。  
Email: naranbilik@gmail.com

之间的关系,这是二级关联;螃蟹和龙虾之间的比较要和人与马之间的比较相比较,这是三级关联。贝特森的中心论点是:关联性模式是元模式(meta pattern);它是模式的模式,是广泛的综合,是关联性的模式(Bateson, 1979:11~12)。

生物学告诉我们,“环境”是不脱离神经系统的认知对象;神经系统为“环境”赋予当下的意义。当然,外在世界也参与了生物体之存在过程的建构。生物体和环境之间这种重复互动,就形成了耦合过程(structural coupling)(Foley, 1997:10)<sup>①</sup>。不同民族、不同族群之间也存在这样的结构耦合;民族和族群的存在总以两个以上为前提;同时,它们之间的互动历史导致既不同于我之“旧我”也不同于他之“旧我”的第三种“思维之我”。他民族构成我民族的环境;这种环境的形成不仅是由于我民族、我族群居于其中或被他民族包围,也由于我民族、我族群赋予他民族、他族群意义,认为它们是值得考虑的环境或者环境要素。我民族、我族群的存在指向他民族、他族群的存在,它们以认知或实践上的互动为共存形式,总是指向第三种状态,这是由一生二,由二生三。每个民族和族群都有自己的内部结构(即建立在认同、物质文化、精神文化及其互动模式上的认知图式和实践理性)和外部结构(即社会、人文、自然、“自我”环境);外部环境刺激内部结构,外因通过内因起作用,内因通过外因不断刺激而保持功能,保持活力。同时,外部结构和内部结构互为环境,而内部结构的自我调整本身也属于环境调整,亦即“我”也是“我”自己环境的一部分——“我”是“我”的环境。以此类推,各民族、各族群之间互为环境、互为内外结构<sup>②</sup>;同时,本民族、本族群也是本民族、本族群自身的环境。这种民族、族群互为环境、互为结构以及民族“自我环境”,是民族、族群和谐共生,是生物学“结构耦合”的民族学活用。例如,民族语言共生是动态过程,互渗互融,相得益彰,但并不影响各自的整体特点。我国许多少数民族语言没有 f 这个音位,和汉语接触后,有的吸收了这个新音位,有的始终不吸收,或用 ph 来代替。如安多藏语很早就和汉语接

① 以单细胞的阿米巴虫为例,当一个原虫出现时(相当于生存环境里出现的食物),环境会受到化学干扰,阿米巴虫的细胞膜对此有感应,其原生质也跟着调整密度,然后原生质的一部分向食物方向伸展,形成伪肢(pseudopods)。阿米巴虫顺势移动,最终包围了原虫。在阿米巴虫的体内,化学物质释放、刺激细胞膜和原生质的部分流动、变成伪肢之间有关联性。也就是说,在生物体内,感觉面(例如上述细胞膜)和运动面(例如上述伪肢)之间存在稳定的相关性(Foley, 1997:8~9)。

② 指其他民族成为本民族的外部结构,同时其他民族的“要素”被借入本民族,成为内部结构的构成成分。如哈尼语最初借入汉语语序词语, tsha<sup>31</sup> ko<sup>55</sup> “唱歌”、thio<sup>31</sup> wu<sup>55</sup> “跳舞”(整体结构借入);在语言内部规则作用下,按原语序恢复“宾动”语序: tsha<sup>31</sup> ko<sup>55</sup> tsha<sup>31</sup> “唱歌”、thio<sup>35</sup> wu<sup>55</sup> thio<sup>35</sup> “跳舞”。“把汉语动宾结构‘唱歌’、‘跳舞’整体看成是名词成分,当‘唱’、‘跳’的宾语”,“反映了语言内部机制对借用成分的制约”(戴庆厦、田静,2007)。

触,吸收汉语借词<sup>①</sup>,也有不少藏汉双语人,但安多藏语却并没有产生声调,因为它还保留着大量的复辅音声母和丰富的韵母系统,不具备产生声调的内部机制。与此对照,拉萨藏语已经出现了声调系统,声母、韵母简化,已具备产生声调的机制(戴庆厦、田静,2007)。既然民族外部结构和内部结构互为环境,既然民族之间互为环境,那么,“三元和谐”的表述就要取代“二元对抗”话语,即处于“尘世态”的“民族万象”、“民族体物”和“民族精神”在民族内外都形成共生关系。

不同的文化共同体有不同的生态观,它反映在相应的认知图式、分类体系和社会习性之中。认知图式、分类体系和社会习性与包括人类社会在内的大环境形成互为结构<sup>②</sup>的关系,在互动中生产和再生产自己和对方。路易莎·马菲引戴维·哈尔蒙的研究,指出语言多样性和生物多样性有密切关联;限于现代国家边界地区使用的较小语言,即地方语言,是语言多样性的主要代表,在生物多样性方面占居前12位的国家,也占居地方语言多样性的前25位(Maffi, 2001:8)。内蒙古自治区呼伦贝尔盟根河市敖鲁古雅鄂温克民族乡的猎民与驯鹿和山林形成共生关系,他们传统上把驯鹿作为交通工具,驯鹿为他们提供肉食和奶食;驯鹿吃苔藓,苔藓生长在原始森林中。猎民们避免在同一个地方长期放牧驯鹿,以防止苔藓根部被吃掉,失去再生机会;他们每年迁徙数百公里,三天两头就要寻找新的牧场。鄂温克猎人与驯鹿结成生死之缘,他们的语言、宗教和感情都打上了“驯鹿文化”的烙印(吉尔格勒、超太夫,2009)。鄂温克语中和驯鹿有关的词语多达百种,例如:

鄂温克语	词 义	转 指
“布克查”	身躯最大的驯鹿	非常魁梧的人
“果洛”	无法驯服的驯鹿	不讲原则的人
“树气”	妊娠的驯鹿	笨重的人
“毛秃利”	头上的角全掉没了的驯鹿	窝囊而没有能力的人
“虎力莫武”	用整张驯鹿皮制成的大驮袋	贪吃能睡的人
“怕毒”	精制驯鹿皮烟袋	烟鬼
“扯恩该”	套用驯鹿时为防止它快跑而在其脖子下横挂的短木棍	成事不足败事有余的人
“奴死该”	用来拉大车或大雪橇的驯鹿皮粗绳	笨拙而精心的人

① 借词:英文为 loanword,即由外面借进来的词汇。

② 即“我结构”投射到“彼结构”之上,“彼结构”也投射到“我结构”之上。

(续表)

鄂温克语	词 义	转 指
“难罢”	驯鹿身上的重行李	总添麻烦的人
“扑恩泥布”	乘雪橇时抽打驯鹿的长木棍	爱动手打人者
“苦尼克特”	驯鹿身上的虱子	贪得无厌且善于剥削者
“特尼”	用驯鹿头皮毛制成的软暖坐垫	总牺牲自己而给他人带来幸福的人
“吉苦”	野驯鹿角或小腿骨精制而成的锋利箭头	办事精干者
“逻娜”	驯鹿身上用植物或骨头精制而成的各种饰物	爱打扮的姑娘 <sup>①</sup>

敖鲁古雅的鄂温克猎民把驯鹿、山林和自己的语言、文化、精神融为一体,而地方政府区分“先进文化”与“落后文化”,把猎民文化归入“落后”,把“形”和“神”割裂开来,让猎民一再搬迁,只考虑他们的物质利益,没有考虑他们的精神需要,没有充分考虑“形气神”的完整性。虽然在有形层面上猎民的生活和生产环境有了改善,通了水电,有了学校、图书馆、文化站、畜牧改良站、卫生所、驯鹿棚和猎民新居,但由于驯鹿无法圈养和舍饲,“猎民们不得不随着驯鹿走向新的牧场、走向山林、走向远离新居的新的猎民点”。

猎民们不是不懂得新居的舒适和舍饲的轻松,猎民们不是不眷恋自己的亲人和家园,猎民们不是天生就热爱艰苦的野外生活,而是新居和鹿棚无法使驯鹿“定居”下来。只有驯鹿定居了,才能使猎民们定居下来(吉尔格勒、超太夫,2009:140~141)。

当然,即使驯鹿能“定居”,也要考虑人与社会、自然的整体关联,考虑猎民们语言、文化、精神与周围有形环境和无形环境之间如何良性互动,融为一体。

全球化和数字化推动世界飞速发展,每一个瞬间都充满变化,每一个时刻都出现不确定性。我们正在面临环境问题、跨国犯罪、恐怖活动、贫富差距、文化的冲突,等等;全球金融危机动摇了“华盛顿共识”和“新自由主义”,导致多元主义和多样化发展模式的兴起。在这个充满变化和跃动的世界,原有的概念体系已经脱离实际,那种本质主义与建构主义的二分视角也失

<sup>①</sup> 黑龙江省鄂温克族研究会:《鄂温克族研究文集》第二辑,2000年版,第190~191页,转引自吉尔格勒、超太夫,2009年,第137~138页。

去了意义。建立在关联、互动、过程、协商、对话等观点之上的多元共生理论,反而是比较可行的取向。要调整过去“西方”文化主导下的世界秩序,就要借助非西方社会所拥有的智慧资源,形成“生态对话”和“话语生态”,在多元对话、多语交流中,取得更高层面上的共识。

一方面,自然和社会组成一个超级生态系,在互动共生的经验上形成结构耦合,提炼出富于弹性的生态智慧;另一方面,这种超出人本的关联性生态智慧,可以投射到人本社会之上,形成子生态,也可以投射到抽象的世界观之上,与形气神三元论契合,与生物—精神—社会的“生命美学”说相应<sup>①</sup>。例如,在认知上中国是一个多民族、多文化超级生态系,各族系之间和亲互市,互通有无,保持富有弹性、充满活力的族际互动关系;中国历史是多族共建的历史,是民族文化冲突、互融、同时也相得益彰的历史,是互相依赖的族系生态史。巴菲尔德对于北方游牧民族与中原定居民族之间的共生关系的独到研究,对于我们认识和解释族系生态史,显得尤为重要。在中国历史上,北方游牧民族“犯边”通常被解释为草原遇到天灾的结果,游牧人侵袭劫掠,以求生存;中原文人不能认同那些漂无定所的“鸟兽”、“蝗虫”之民;基督徒和穆斯林认为游牧民族的大举入侵是上帝对于腐败社会的“天谴”;拉德洛夫认为游牧社会形成帝国是由于某个首领的政治野心及其个人魅力;弗拉基米尔佐夫把蒙古帝国的建立和游牧封建制联系起来(巴菲尔德,1989:1~31)。巴菲尔德批评这类“内源”解释,发展拉铁摩尔的“文化生态”观,突出游牧王朝和中原王朝之间的互动共生关系:游牧王朝的兴起、发展、衰亡和中原王朝的兴起、发展、衰亡有同步关系;游牧王朝需要中原王朝提供各种生存资源,因而并不以征服后者为目的,甚至还会帮助后者平定叛乱,维持稳定(巴菲尔德,1989:1~31),以保障“后勤”。其实,中国历史就是在游牧和定居两种文明之间的长期互动共生中书写出来的,是鲜活的族系生态史。

蒙古语通常用三个词来表达“国家”概念:ulus(“人们”),gurun(满语借词)和oron<sup>②</sup>(“进入”,“位置”,“逗留地”,“取代”)。在蒙古语表达的国家观中,“进入”、“人们”等和游牧生活密切联系的认知模式仍然起着潜移默化的作用,“人口”和“游动”比“定居”得到更多的“默认”。中国的“国”通“或”,原

<sup>①</sup> 根据封孝伦生命美学理论,人有三重生命:生物生命、精神生命和社会生命,由此人的美也包括三重美:人体美、人的精神生命之美、人的社会生命之美(1999)。

<sup>②</sup> 据谢尔盖·斯塔罗斯金(Sergei Starostin)等对于通古斯语(\*[x]uri-),蒙古语(\*oro-),突厥语(\*or-)和日语(\*ura)的推测,其原义可能为“内里”、“内侧”(\*oru)。参见 Sergei Starostin, Anna Dybo, and Oleg Mudrak, 2003, *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Part II, p. 1062. Leiden and Boston: Brill。也就是说,该词的原义可能是“从外面进来”。



指“城”、“邑”，城里称“国”，城外称“郊”(葛剑雄，2009:23)。于省吾先生认为，“中国”这一名称起源于周武王时期，西周时代以中土与四外方国对称(于省吾，1998:1515~1524)。最初的“中国”指周王的居地丰和镐(都在今陕西境内)；周灭商，将商的京师(在河南境内)一带也称为“中国”。春秋时期的“中国”已经扩大到周天子的直属区和晋、郑、宋、鲁、卫等国。不过，“中国”还有“民族”的意思。秦人来自东夷，处于戎狄之间，在占有原来的“中国”之后，却不能得到“中国”诸侯的承认，仍然被称为“夷狄”(葛剑雄，2009:25)。随后的“中国”不断扩大，一直发展到今天的规模。拉铁摩尔著《中国的亚洲内陆边疆》(2005)，以“文化生态”观分析和研究农耕与游牧民族之间的互动历史。他指出，由于地理环境、生产和生活方式、语言文化等方面的原因，居于农耕腹地和游牧腹地的人群各自保持了自己的习俗，不能够互相同化，但居于中间地带(尤其是“储存地”)的群体，却有不少人掌握了双语和双文化，积极沟通“静态”农耕文化和“动态”游牧文化，成为两种文化之间的双赢者。从元代到清代，统一中国的任务都是由游牧民族完成的，其中胡骑三次南下对统一中国起到至关重要的作用(葛剑雄，2009:87~89)。游牧族的“动态”国家观与农耕族的“静态”国家观对话互补，影响实践，“磨合”中国，是个既有暴力又有“和亲”，既有“上贡”，也有“赏赐”的协商过程。这个过程也是思想观念上的跨族、跨语言大交流，因交流而形成“观念生态系”，尤其是关于“中国”概念的磨合过程，具有典型意义，对于我们重新认识近现代中国及其边界的流动，也有参考价值。

在中国历史上有“以族定国”和“以国统族”的不同进路。“以族定国”即文化中心主义，把自己视为正统，把别人看做闰统；“以国统族”，则兼容多元语言、宗教、文化，在行政上也有多样性。孙中山在发动辛亥革命时提出“驱逐鞑虏，恢复中华”的口号，属于“以族定国”；后来他又提出“五族共和”口号，则属于“以国统族”。梁启超起初用“中国民族”指包括各少数民族在内的“大民族”，后来他也同时使用了“中华民族”，由于当时“中华民族”和“汉族”时有互通，“中国民族”比“中华民族”的涵盖较广(黄兴涛，2002)。民族国家的建构过程也是由中心看边缘到边缘定中心的过程，现代的国家的主权落实在边界上；与此相应，边疆稳定也是现代国家最关注的问题，其中就包括有关国家观念的话语表达。不同语言的分类系统围绕国家观念形成“表征生态”<sup>①</sup>，“表征生态”是否平衡，直接影响国家认同的程度。目前，跨语言表达的“中国人”有“中华民族”和“中国民族”两类：一是汉藏语系表达

<sup>①</sup> 即不同语言的分类系统重叠交合，在更高层面上形成的“共识”；这些共识尽管存在枝节歧义，但在主体表达上达成一致。