

河西走廊人居环境 与各民族和谐发展研究

主编 纳日碧力戈

Hexi Zoulang Renju Huanjing
Yu Geminzu Hexie Fazhan Yanjiu



復旦大學出版社

Hexi Zoulang Renju Huanjing
Yu Geminzu Hexie Fazhan Yanjiu

河西走廊人居环境 与各民族和谐发展研究

主编 纳日碧力戈

图书在版编目(CIP)数据

河西走廊人居环境与各民族和谐发展研究/纳日碧力戈主编. —上海:复旦大学出版社,2014.3
ISBN 978-7-309-10361-8

I. 河… II. 纳… III. ①河西走廊-居住环境-研究②河西走廊-民族关系-研究
IV. ①X21②D633

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 031981 号

河西走廊人居环境与各民族和谐发展研究

纳日碧力戈 主编

责任编辑/陈 军

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

江苏凤凰数码印务有限公司

开本 787×960 1/16 印张 9.75 字数 152 千

2014 年 3 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-10361-8/X·17

定价:25.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

目 录

河西走廊的万象生态观

纳日碧力戈 / 1

玉石之路:河西走廊与华夏文明的资源依赖

叶舒宪 / 9

东亚人类自然史与河西走廊的人种交流

李辉 / 16

对甘肃生态环境与经济发展的一点看法

吴松弟 / 32

河西走廊地区区域格局发展变迁的经验与启示

王新军 / 43

构建河西走廊安全发展的长效机制

滕五晓 / 52

汉化与羌化:汉晋时期河西的民族融合

——以河西羌人及其活动为中心

高荣 / 64

河西走廊与新疆的关系史

——以甘新路的形成为中心

黄达远 / 79

关于“吐蕃”一名的读音与起源

姚大力 / 87

明清以来张掖的龙王信仰研究

谢继忠 / 90

民国时期从新疆进入甘肃的哈萨克族与周边蒙古族的互动状态

朱娜 / 104

裕固族的游牧传统及其当代传承价值

阿尔斯兰 / 115

论裕固族的生态观念与生存智慧

安慧娟 / 123

裕固族命名传统与当下镜像

钟进文 / 134

裕固族的汉语创作

王锐 / 141

河西走廊的万象生态观

纳日碧力戈 复旦大学社会科学高等研究院

新生态观

地处内陆干旱区的河西走廊,自古以来就是文明汇聚民族共生的地方,人、社会、文化、自然形成耦合系统,培育出跨语言跨文化的生态哲学、生存智慧和生命伦理,并且反过来影响人类实践模式。然而,长期以来,人们忽视了人、社会、文化、自然之间的生态关系,过度开发和利用使各种资源尤其是水资源受到威胁,绿洲退缩,沙漠扩大,植被破坏,土地碱化,物种减少,生存智慧不彰,生命伦理不显。

吴良镛先生在1993年提出建立“人居环境科学”,围绕城乡发展进行多学科研究,核心是人与自然的协调。“人居环境科学”发展了霍华德、盖迪斯、芒福德等近代城市规划者和思想家的人居环境理念,尤其直接继承了道萨迪亚斯的“人类聚居学”^①。道氏学说“将人类聚居分为自然、人、社会、建筑、支撑网络等元素”,突出人文,突出多学科交叉研究,尤其结合了系统论、控制论和信息论等新兴学科。人居环境科学在借鉴道氏理念的同时,也非常重视从中国古代山水文化观汲取智慧,例如《淮南子·齐俗训》中就有“……水处则渔,山处则木,谷处则牧,陆处则农。地宜其事……”^②的精彩表述。吴良镛先生说:“人居环境,顾名思义,是人类聚居生活的地方,是与人

① 吴良镛:《人居环境科学导论》,中国建筑工业出版社,2001年,第7—19页。

② 杨牧之总编:《大中华文库·淮南子Ⅱ·齐俗训》,翟江月今译,翟江月、牟爱鹏英译,广西师范大学出版社,2010年,第696页。

类生存活动密切相关的地表空间,它是人类在大自然中赖以生存的基地,是人类利用自然、改造自然的主要场所。”^①人居环境科学试图打破“见物不见人”的旧发展观,引入人文、艺术和智慧的要素,让“天地相通”、“天人合一”。1999年6月23日,国际建协第20届世界建筑师大会在北京召开,大会一致通过了由吴良镛教授主持撰写的《北京宪章》,标志着吴良镛的广义建筑学与人居环境科学说,已被全球建筑师普遍接受^②。

早在20世纪70年代,加拿大生态学家霍林提出恢复力理论(resilience theory),提出人、社会、自然的协调问题。开发、保持、衰减、恢复,是万物生存的常态,是一切人类和非人类生活的本相。生态学也告诉我们,无论对于生态系统,还是对于人类社会,要永远保持最佳状态,只不过是梦想,可望而不可即,也就是说,它们必然经历开发、保持、衰减、恢复的循环过程^③。生态学者们指出,自然和社会共同组成一个大系统,互相依赖,互相支撑。这个大系统都会经历开发(发展)、保持、衰落(衰竭)、恢复(更新)的循环,不能指望它永远发展、永远保持,因为超过极限,系统会崩溃,生命就会完结,生活就会停止。这就是弹塑理论(resilience theory)所描述的生态过程,即系统吸收干扰,保持原有功能和结构的过程^④。自然和社会共同组成一个大系统,人的主体性和主动性在这个大系统中占有突出位置,他们可以理性或非理性地改造自己和自然,改造整个大系统;唯有人类在世界中具备这种灵活多变、有计划、有步骤的应变和致变能力。举中国多民族语言生活为例,既有的政府语言规划常把语言当“问题”,试图解决语言给社会带来的“麻烦”,如民族和群体之间的交际障碍、交流成本以及由此引发的矛盾,等等;但是,“对社会来说,语言不仅是‘问题’,而且也是资源”^⑤。各民族语言互补是构建和谐语言生活的重要途径,不同民族语言在接触交流中实现使用功能和结构本体的互补^⑥,其结果不是一个语言吃掉另一个,而是在保持本民族语

① 吴良镛:《人居环境科学导论》,第38页。

② 李志刚:《河西走廊人居环境保护与发展模式研究》,中国建筑工业出版社,2010年,第32页。

③ Walker, Brian and David Salt. 2006. *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*, Washington, Covelo, London: Island Press, p. 8.

④ 同上, p. xiii.

⑤ 李宇明:《珍爱中华语言资源》,国家民族事务委员会文化宣传司编:《构建多语和谐的社会语言生活》,民族出版社,2009年,第6页。

⑥ 除了使用功能和结构本体以外,还可以有审美情趣上的互补,如书画、韵律、风格,等等。

言特点的同时,增强了表达能力,也与社会发展的进程保持同步,是一个双赢的结果^①。语言不仅仅是交流工具,它还是文化,“多种语言并存在世界上是人类的福音”:

如果这个世界没有政治上的霸权、文化上的霸权和语言上的霸权,没有居高临下,没有弱肉强食,这就是一个多元互补、协同进化、共同发展的和谐世界。^②

从语用学和语言相对论(弱式)的立场出发,我们的语言和语言使用会影响我们的实践,影响我们对于环境的态度;同时,我们的实践和态度也会记录到我们的语言当中,语言和实践、语言和态度形成“互构”和互生的关系。关于社会实践和认知理想的“语言记忆”会影响人类和环境的关系^③。例如,有的少数民族语言会把山水和山神水神联系在一起,甚至是同一个词,这不仅反映环境行为和环境态度,也会反过来“指导”行动和态度。有学者指出,造成环境危机的不是工业和军事污染,不是对于资源的过度开发,也不是某种不可持续的经济体制:这些都只是现象,是结果。真正的原因是我们特殊的思维方式。生态系统出现问题,首先是人出了问题,人和自然的互动方式出了问题。也就是说,不是自然出了问题,不是环境出了问题,而是我们的大脑出了问题,我们的思维方式出了问题^④。在我们的思维中,人和自然对立,人被环境包围,但不属于环境;人有义务改造环境,改造自然,使之顺应人的要求,服从人的需要。人忘记了“天人合一”的古训,环境是人的环境,人也是环境的环境,二者互为环境。语言多样性和生物多样性有密

① 戴庆厦:《构建我国多民族语言和谐的几个理论问题》,国家民族事务委员会文化宣传司编:《构建多语和谐的社会语言生活》,第14—15页。

② 张公谨:《民族古籍开放与民族语文工作》,同上书,第23—24页。

③ Mühlhäusler, P. 1995. "The Interdependence of Linguistic and Biological Diversity", in *The Politics of Multiculturalism in the Aisa/Pacific*, ed. D. Myers, Darwin, Australia: Morthern Territory University Press, pp. 154 - 161. Cit. Wollock, Jeffrey. 2001. "Linguistic Diversity and Biodiversity: Some Implications for the Language Science", in Luisa Maffi, ed. *On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment*, Washington and London: Smithsonian Institution Press, p. 249.

④ Wollock, Jeffrey. 2001. "Linguistic Diversity and Biodiversity: Some Implications for the Language Science", p. 248.

切的关联性。这应该容易理解:语言记忆了语言使用者的行为模式和对于生物环境的态度,不同的语言记忆了不同语言使用者的行为模式和对于生物环境的态度;例如,在某个语言中某种动物是神,不能猎杀,但在另一个语言中,这种动物是餐桌上的肉,可以猎杀。可以想象,如果那个把某动物视为神灵的语言消失了,与之相应的认知和行为方式也会随之消失,世界上只剩下认为该动物可以猎杀的语言及其使用者,这种动物的命运也就注定了。虽然情况远比这要复杂,但这个道理还是说得通的。

“西北经验”与民族生态

我们要关注古今,描述和研究人、社会、文化、自然“超级生态”,更要关注基于跨语言智慧生态和跨文化知识生态之上的“民族生态”。河西走廊首先是民族和族群的走廊,这里出现过塞种、月氏、乌孙、汉、氐羌、匈奴、吐谷浑、鲜卑、突厥、吐蕃、回鹘、党项、蒙古、回、满、藏等,都在这里扮演过角色。河西走廊的各个民族都属于高原型文化,现在这里有汉、藏、回、土、裕固等四十多个民族杂居共生,土、撒拉、东乡、保安、裕固等民族,夹杂在汉族、蒙古族、回族当中,伊斯兰教、喇嘛教交叉,汉藏语系和阿尔泰语系汇合。此外,各民族农牧兼营,风俗多样交融;这里有敦煌学、西夏学、藏学、蒙古学等多学科研究传统。所有这些都构成河西走廊的民族生态、信仰生态、语言生态、文化生态 and 知识生态。季羨林教授指出,世界上历史悠久、地域广阔、影响深远且自成一体的文化体系只有中国、印度、希腊、伊斯兰四个,“再没有第五个”;“而这四个文化体系汇流的地方只有一个,就是中国的敦煌和新疆地区,再没有第二个”^①。不同文化在这里汇合交融,佛教、摩尼教、拜火教、道教、伊斯兰教、景教等宗教信仰都在这里留下印迹,有的至今长盛不衰。河西走廊东部与中原农耕文化相接,西部地区是草原游牧文化;河西走廊文化是青藏高原文化的组成部分。传统农业区、半农半牧区、游牧狩猎区、城镇集市,驳杂多样^②。河西走廊人居环境跨文化研究可以丰富我们的民族关系研究,不仅研究民族团结和民族冲突,更要研究民族之间围绕人、社会、文

① 季羨林:《敦煌学、吐鲁番学在中国文化史上的地位和作用》,汤一介选编:《季羨林佛教论集》,山西教育出版社,2010年,第212—213页。

② 切排:《河西走廊多民族和平杂居与发展态势研究》,民族出版社,2009年,第41—44页。

化、自然的关系,在民间知识、生存智慧和伦理美德方面,如何互相学习、互相交流,在长期交往中形成包容平等的共生关系。

美国学者拉铁摩尔以地理环境和自然经济主导古代欧亚文化的观点著称,他跟随草原商旅,学习汉语和蒙古语,将田野知识与学院理论结合起来,认识到游牧文明在中国史结构中的重要性,“恢复牧业社会在中国史研究中的主体地位”^①,认为内地和草原的互动是中国历史发展的动力,从而“阐发出游牧民族与汉地居民之间密不可分的历史联系”^②。“古代中国所存在的各种‘内部边界’及其历史影响雄辩地表明,我们不能将两千多年以来的中国历史,看作仅仅是从某个中心越来越远地向外辐射其政治—文化支配力的单向‘熔化’或‘融合’的过程。”^③另一位学者狄宇宙试图超越中国与周边“化内”与“化外”的“你死我活”模式,描述一个族群与文化多元互动的大空间^④,无疑是值得重视的视角,而所谓“新清史”的清朝“多元治理”说^⑤,也扩大了“中国话语”的版面。

拉铁摩尔认为中国在历史上存在诸族之间的互动共生关系,其“统一性来自于一种混合性的力量,它既非来自内地汉族社会、也非游牧民族,而是二者混合融合的力量”^⑥。被拉铁摩尔称为“贮存地”的中国的边疆地带蕴藏了这样一种混合型的力量,那里培育出像成吉思汗、努尔哈赤一类能够熟练驾驭这种混合型力量的人物,对中国历史产生重大影响。其实,河西走廊也属于这样一种贮存地,四大文明汇聚,八方族群交融,实在就是中国文明的源头之一。

以弗里德曼为代表的人类学者以研究华南宗族制度见长,发展出影响深远的“华南研究”,而中国改革开放之前,国外人类学者不能进入中国腹地研究,只能局限在港台、新马之类的汉人社区“做田野”,让“华南研究”更加

① 黄达远:《边疆、民族与国家:对拉铁摩尔“中国边疆观”的思考》,《中国边疆史地研究》2011年第4期。

② 同上。

③ 姚大力:《西方中国研究的“边疆范式”:一篇书目式述评》,《文汇报》2007年5月7日。

④ [美]狄宇宙:《古代中国与其强邻:东亚历史上游牧力量的兴起》,贺严、高书文译,中国社会科学出版社,2010年,第6页。

⑤ 定宜庄:《由美国的“新清史”研究引发的感想》,《清华大学学报》(哲学社会科学版),2008年第1期。

⑥ 黄达远:《边疆、民族与国家:对拉铁摩尔“中国边疆观”的思考》,《中国边疆史地研究》2011年第4期。

丰满、凸显。然而,新的全球化浪潮使华南研究者提出“超越岭南”、“告别华南”^①的呼吁,传统的“北方研究”、“西北研究”、“西南研究”、“东北研究”获得与“华南研究”重新对话的机会,使拉铁摩尔和弗里德曼“会盟”,也使少数民族研究的费孝通、林耀华与汉人研究的费孝通、林耀华再次进入历史记忆。“西北经验”加入“北方经验”与“华南经验”的对话。这种跨方位跨学科研究象征了中国研究的时代转折点,对于建立民族生态观,培养平等博爱的公民素质,提高正义美德的现代公民意识,都具有非常重要的前瞻意义和现实意义。

让万物说话

在过去的西方思想界,从苏格拉底、柏拉图到康德、黑格尔,“善”的道德理念和作为“逻各斯”的纯粹方法,是维持思想确定性和有效性的两个始终如一的维度,而无序现实被贬低为无足轻重,可用“善”和理性予以“救治”。人们试图用完美的知识来掌控自然,“现象和本质的关系彻底被颠倒了,它们的全部形式,并不在于它们之间前后相序的现实和因果关系”,哲学脱离了人类生命活动,知识与现实发生对立^②。过去,西方世界的主流观点强调无限度的发展,强调市场经济的自主性,任凭“看不见的手”巧取豪夺,大力开发殖民地资源,鼓励投机,发行股票,带来灯红酒绿,经济繁荣,但无视“边地”民众的生活和生命,也给他们带来疾病、灾害和死亡。许多后发国家,在发展初期学习西方经验,一边倒地强调发展,强调开发,结果是自然灾害频频发生,生存资源受到威胁,社会思想也随之碎片化,与现实生活脱节,主客观世界缺乏生态关联。在拜金主义思潮侵袭下,在市场掌控市场制造者的命运之后,主流社会不再有生态关怀,无计划、无限度的开发,无关爱、无美德的发展,导致生态环境的破坏,甚至不能恢复;人们对于物质利益的畸形追求,社会的“去主体化”,极端自由市场化,更助长了这样的生态破坏,把这种破坏视为“常态”,视为国富民强的必要和必然的代价。

① 科大卫:《告别华南研究》,华南研究会:《学步与超越:华南研究会论文集》,香港:文化创意出版社,2004年,转引自周建新:《历史人类学在中国的论争与实践——以华南研究为例》,《内蒙古社会科学》2006年第3期。

② 汪胤:《本质与起源:对皮尔士〈实用化主义问题〉的现象学诠释》,浙江大学出版社,2011年,第3—4页。

人们基于切身生活需要,会发展出人居环境的“自适应”能力,例如一些传统村落、小城镇,“尽管并未经过规划,但千姿百态,魅力无穷”^①。这是“向下学习”、“向自然学习”的新启示。河西走廊的各个民族都有各自独特的生态智慧和生态美德,有必要以学术语言加以总结和交流,使之嵌入社会实践当中,让本土语言和文化说话,让绿洲、山地、荒漠、湖泊与河流说话,建设自然、社会、文化、认知、正义和美德交融共生的全新生态体系。我们要达致“新的综合”:人、社会、民族、文化、自然构成“超级生态”,利益相关,命运相连。人居环境研究已经不能局限于“自然”,还要关注文化、艺术、正义和美德。我们在这里更加强调文化、艺术、正义和美德对于人居环境的作用和意义,人与环境的关系首先是文化关系,山水地理,天地萨满,我们的祖先对自然和神灵充满敬畏,是当代正义和美德之源。族群和民族有不同的语言文化和衣食住行,在互相交流中形成生态。人和人们共同体各自有利益追求,这种利益追求只能在互动共生中实现,在互惠协商中得到承认,在权力制衡中得到保护。当地族群用本土语言表达的民间知识、生存智慧和伦理美德,充满艺术韵律,既体现在历史叙事、神话传说、成语格言中,也体现在他们的行为方式、乡规民约和民间信仰中。我们要把它们总结出来,植入人居环境科学中,丰富、充实和扩大人居环境科学的内容。

现代性的意识形态基础是“类索绪尔主义”,使用价值要服从于交换价值,人要告别旧我,人的自由意志要超越形物的羁绊,人性要变成“语法”一样的抽象而稳定。索绪尔在《普通语言学教程》中将符号系统与物质世界截然分开,这呼应了西方知识传统,尤其是身心两分的传统。按照马克思的说法,具体要让位于抽象,社会关系要接受“去脉络化”处理,人异化于自己的劳动产品;对于海德格尔来说,现代性意味着对于时间性的否定,我们游离于万物世界之外,凌驾于尘世之上^②。基恩引拉图尔(Bruno Latour)的“净化”(purification)概念,说这是一个宏大工程,目的是把人与非人区分开来,把自然与社会区分开来,把有决定性作用之物与我们日常使用之物区分开来,把康德的“物自体”与超验主体区分开来^③。尽管现代性对物我部分、万

① 吴良镛:《人居环境科学导论》,第105页。

② Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom & Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, pp. 9-10.

③ 同上书, p. 23.

象杂交的现象深怀敌意,但是,文化与自然、人与物、杂交玉米、速冻胚胎,比比皆是,充斥社会^①。

然而,对于我们的思辨活动来说,即便是最抽象的思辨活动,也一定要立足和扎根于现实生活,它最终是开放的创造性活动。中国的族群和民族研究同样也是这样一种开放的创造性活动,同样要立足和扎根于现实生活。人类学和民族学的优长之处是“从本土人观点看问题”,这恰恰是保证族群和民族研究始终保持开放和创造性的重要前提之一,它确保我们能够以实践检验信念,通过跨语言跨文化的交流互动,通过保持“适度怀疑”,让林耀华式的“把种子埋进土里”,费孝通式的“行行重行行”,成为族群民族理论的实践论和创新论准则。从“本土人观点看问题”^②就是把自己的观点看成“一家之言”乃至“一厢情愿”。

“现代人”把人当物,看成机器和螺丝,可以置换,可以买卖;可以计划生育,可以人工修容,可以出租男友。但是,已经来临的生态时代要求我们把物当人,尊重它,爱护它,让它说话。这不是简单的“萨满返古”,而是全新的生态正义和万象美德。人首先是“物”,是思想着的“物”,是“符号之物”;让万物说话,就是让包括人在内的万物说话,而不是只让人“物”说话,不让他“物”说话。

① Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom & Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, p. 23.

② 人类学研究的是文化意义,是客观表象后面的价值,不是文化物象和客观表象本身,这一点常常被研究者忽略或者忘记。人类社会的想象天地、神圣地理、仪式操演、送魂路线、萨满世界,是人类学者追寻意义的“田野”,是“实证”比较和理论升华的根据。

玉石之路：河西走廊与华夏文明的资源依赖

叶舒宪 上海交通大学,中国社会科学院

一方水土养一方人。这句俗语中蕴含着的原理是：人的生存及其文化建构，首先要依赖于特定的自然环境和生态条件。这个原理已是当今生态人类学和环境科学的立论基础。一种例外的情况是，此一方的资源不为供养此一方的人，专为彼一方的人所需要，从而造成远距离的自然资源再配置情况，并由此拉动人流与物流的双向运动，促进社会化与文明化的进程。

从全球视野审视世界主要古文明的发生，河西走廊对华夏文明发生的特殊环境意义，就可以逐步获得彰显。在这方面首开学术研究风气的大学者是德国地质学家李希霍芬。他在 19 世纪后期率先在中国做实地考察后提出的欧亚内陆黄土高原生成理论和丝绸之路说，是后人考察河西走廊的生态与文化意义的两大重要学术起点^①。对于前一个起点，至今看来依然是具有宏观指导性的理论基础，在研究上需要继续深化和推进。对于后一个起点即丝绸之路说，尽管在今日已经发展成为国际性的一大显学，但是却有很大的遮蔽作用，需要从李希霍芬之后发达起来的人类学、考古学提供的新知识出发，做出与时俱进的批判与改造，即从华夏文明本土视角得出的“玉石之路”的大传统说^②着眼，将汉文史书材料提示的汉代通西域事件为起始

① 分别参看李希霍芬：《黄土与中亚环境》，刘东生等编译，地质出版社，2009 年；斯文·赫定：《丝绸之路》，江红等译，新疆人民出版社，2011 年。

② 关于文化大、小传统的再划分及其标准的讨论，参见叶舒宪：《中国文化的大传统与小传统》，《光明日报》2012 年 8 月 30 日；《重新划分大小传统的学术创意与学术伦理》，《社会科学家》2012 年第 7 期。

点的丝绸之路说,看成是后起的小传统^①。书写的小传统遮蔽先于文字书写而存在的文化大传统,这样的知识盲点现象自有文字和书本以来,已经持续统治知识界数千年。在人类学和受到人类学研究范式影响的新史学的批判和努力下,如何从考古发掘遗址与实物出发,如何从民间流传至今的活态文化(即口传与非物质文化遗产)出发,重建失落已久的文化大传统之脉络与真相,正在成为当今人文研究的前沿性探索。

从人类文明史的意义看,河西走廊的自然环境条件决定了它在建构华夏文明过程中的文化大通道、大传播意义,即将东亚文明与中亚、南亚、西亚和欧洲相连接的文化血脉功能。不过对华夏的中原文明而言,最重要的西部资源性依赖始于4 000年前昆仑山和田玉矿材料的东输,这是河西走廊最古老的文化战略意义所在,而不是向外出口东亚出产的丝绸产品。如果有人发问“河西走廊上有玉门关却没有丝门关,其原因是什么?”答案很简单:丝绸之路一名,是一位外国人李希霍芬叫出来的,要换用中国人自己的叫法,特别是上古人的叫法,则首先是玉石之路。考古发现表明,中国玉文化从夏商周三代开始,产于新疆塔里木盆地南侧的和田美玉资源,就不远万里地展开远距离运送工程^②,这个工程虽然由于河西走廊的政治局势变迁而时断时续,却作为经贸和文化的传统,一直延续至今,并逐渐从古老的资源依赖之“西玉东输”^③,演化出当代中国新的资源依赖模式,即所谓“西棉东

① 关于丝绸之路前身为玉石之路的最近探讨,见张得祖:《古玉石之路与丝绸之路青海道》,《青海师范大学学报》2008年第5期。关于丝绸之路为小传统和玉石之路为大传统的观点,参见叶舒宪:《丝绸之路小传统与玉石之路大传统》,《能源评论》2012年第11期;《黄河水道与玉器时代的齐家古国》,《丝绸之路》文化版,2012年第17期。海外学者提到“玉石之路”(the Nephrite Road)的情况,参见美国汉学家梅维恒编的《丝绸之路史前史》一书(Mair, Victor. H, ed. Kuzmina, E. E. *The Prehistory of Silk Road*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p. 4.)该书还根据玉石种类的不同,将新疆以西至西亚两河流域的玉石之路照例称作“青金石之路”(the Old Lapis Lazuli Road)。

② 关于和田玉输送中原的时间,学界目前尚未达成统一的认识,故宫博物院的玉学专家杨伯达认为6 000年前的中原仰韶文化时就有和田玉的制品存在,见杨伯达:《甘肃齐家玉文化初探》,《陇右文博》1997年第1期;杨伯达:《玉石之路的布局及其网络》,《南都学坛》24(3);以上两文收入杨伯达:《巫玉之光:中国史前玉文化论考》,上海古籍出版社,2005年,第170—181、40—48页。本文不采纳杨先生的观点,根据自己的实地调研经验,目前认为从齐家文化开始,才有和田玉传播到中原的情况。详见叶舒宪:《河西走廊:西部神话与华夏源流》,云南教育出版社,2009年。

③ 参见叶舒宪:《西玉东输和北玉南调》,《能源评论》2012年第9期。

输”和“西气东输”。

就华夏传统的西玉东输现象而言,世界上没有任何一个文明需要如此长远和持久的资源依赖,和田玉直到明清两代仍是河西走廊上最繁忙的进关物资^①。追问其深层的动力因素,必须诉诸作为文明基础的核心神话信仰:因为以玉为神和以玉为德的华夏最高价值观需要,中原王朝统治者对和田玉青睐有加。在今日全球流动性过剩和不可再生性资源遭爆炒的现实中,和田玉的衍生扩展版产品——祁连玉与青海昆仑玉等也正在经历市场经济疯狂的开掘、囤积和炒作。由史前“神圣的石头”到当今“疯狂的石头”,都是外来的非理性需求导致本地的资源浩劫,从古到今,变本加厉,有过之而无不及,折射出中国西部的资源与生态双重危机,或将为世界文明史留下独一无二的悲壮教训。

玉石之路的存在和西玉东输的四千年传统为世界文明史留下的绝不仅仅是资源枯竭的不可持续之教训,其理论思考的空间刚刚打开,对于人文社会科学来说,这样的精辟案例将成为具有重要国际意义的理论创新点。笔者管见所及,略陈一二。

其一,从19世纪马克思主义创始人提出的亚细亚生产方式问题,到20世纪最杰出的华裔人类学家张光直提出的中国文明的历史经验将对世界学术做出独特贡献,尤其是有别于西方文明模式的另类价值所在,玉石之路的再发现提示着理论性突破的契机,即从文明的资源调配模式方面展开定性分析和定量分析,以东方世界的华夏文明基因为对象,将当年的宏大假说变成实证分析的模型。

其二,华夏文明发生期就形成的玉石资源依赖现象,足以重新印证社会学创始人马克斯·韦伯提出的精神信仰因素对社会生产与文化变迁的因果关联。虽然所谓新教伦理催生出资本主义精神,进而产生出资本主义社会的著名论断至今难以得到确证,但是对比出产和田玉的昆仑山当地文化与中原文明在价值观上的根本差异,必将凸显玉石神话观念对形成玉石之路的拉动作用。换言之,精神信仰因素在何种程度上决定经济社会变化,马克

^① 分别参见杨森、杨诚:《敦煌文献所见于阗玉石之东输》,杜文玉主编:《唐史论丛》第十三辑,三秦出版社,2011年,第184—214页;殷晴:《唐宋之际西域南道的复兴于阗玉石贸易的热潮》,《西域研究》2007年第1期;张文德:《明与西域的玉石贸易》,《西域研究》2007年第3期,第21—29页。

斯·韦伯的资本主义起源案例并不具有很强的说服力,而玉石神话驱动华夏文明认同的现象,却给出更大和更加有力的论证空间。地处河西走廊一带的史前文化以距今5 000年的马家窑文化为杰出代表,其文化特色在于彩陶生产的千年传统(从马家窑文化马家窑类型,到半山类型和马厂类型)而基本上没有玉礼器生产传统。到了距今4 000年的齐家文化则出现大规模的玉礼器生产传统,其文化变迁的动力不是马家窑文化基础上自生的,而是接受外来的玉石神话信仰之结果。这里彰显出的是观念因素对于社会文化变迁的牵引作用,也可以用实证研究与阐释研究相呼应的方式,形成史论结合的中层理论范式。

其三,华夏文明发生期就形成的资源调配需求,在客观上造就一种超远距离的文化空间整合范式,即地处中原的王朝政权意识形态建构,很大程度上依赖数千公里之外的西域资源。这就是中原文明方面需要河西走廊始终保持畅通无阻的理由之一,也是玉石之路基础上衍生出黄金之路、青铜之路和丝绸之路的初始前提。距新疆昆仑山不远,阿富汗北部出产另一种玉石资源即青金石,自文明发生期就为古埃及文明和苏美尔文明所依赖^①,却不为华夏文明所依赖。这个现象可以部分地说明为什么华夏国家的版图从一开始就与新疆地区若即若离,而与新疆以西的阿富汗地区没有形成必然关联。一个以中原黄土地为摇篮的东亚古老文明,如何自始至终离不开河西走廊西边的高原物产资源,突显出华夏与苏美尔、埃及、印度等狭小地域性古文明的根本差别。其他古老文明虽然也有从域外调配物产资源,从而拉动远距离贸易的情况,但是这些文明古国本身的短寿和灭亡,使得远古期的好事之路、青金石之路、绿松石之路等都没有在历史上保留下来。换言之,在世界古文明较为集中的欧亚大陆上,从史前保存至今的规模性运输的玉石之路,只剩下华夏的这一条,其世界文化遗产意义,似不亚于尽人皆知的丝绸之路。超远距离的文化空间整合范式,是华夏文明独有的生态—文化经验所在,应用人类学的“中心/边缘”互动分析模型,会有很好的长焦距和长时段透视效果。

华夏国家起源于黄河中游地区的黄土地生态。李希霍芬意识到黄土地适于农业生产的自然条件对催生华夏文明的重要意义,却没有意识到农业只是文明的基础,拉动史前部落文化走向文明国家的生产要素,就全球范围

① 参见叶舒宪:《苏美尔青金石神话研究》,《中南民族大学学报》2011年第4期。