

多样性：人文与生态

——第十一届人类学高级论坛文集



中国·新疆阿拉尔

2012年10月

目录

论坛绿皮书

文化转型研究简论.....	莫蓉 丁苏安 石 甜	1
---------------	------------	---

主题讲演

现代中国的多元历史——从辛亥百年看多民族共同体的文化兼容.....	徐新建	6
人文/文化Ⅱ生态/生生.....	彭兆荣	13
民族考察、民族化与近代羌族社会文化变迁.....	王明珂	20
文化转型：冲突、共存与整合的意义世界.....	周大鸣	27
論文化變遷的本質：以台灣原住民族的歲時祭儀為例的探討.....	潘英海	31
从社会转型到文化转型——当代中国社会的特征及其转化.....	赵旭东	53

海峡两岸圆桌论坛//从社会转型到文化转型

互联网与文化转型：重构社会变革的形态.....	关 凯	68
文化转型：社会变迁之先声——中国加入 WTO 的文化转型与全球方略.....	蔡 华	74
民族文化转型的形态学特征——以摩哈苴彝族村和周城白族村的通婚圈为例.....	朱炳祥	82
文化傳統 VS. 農村現代化：以貴州侗族的文化觀光與經濟發展為例.....	林淑蓉	94
从社会转型到文化转型：泸沽湖地区摩梭社会文化变迁.....	陈 刚	108
甘肃河西走廊生态文化产业发展路径分析.....	徐黎丽	119

青年论坛

断裂的生态观——一个普米族村落生态问题的人类学研究.....	郑向春	127
反贫困、文化多样性与社会发展：基于政策分析的视角.....	刘朝晖	134
仪式与生态亲和.....	路 芳	141
兵团移民社会结构和社会分层研究.....	朱志燕	149
流动性与多样性——对云南德钦县的历史人类学考察.....	刘 琪	163
环境保护语境下的草原生态治理——一项人类学的反思.....	张 雯	175
文化转型：传统的再造与人类学的阐释.....	刘 珩	188

疾病、医疗与文化转型——鸦片战争以来的中医与文化.....	林敏霞	199
中国南方“汉臣赐鼓”传说的成因及流变考.....	安 琪	206
论社会转型与文化转型之关系——以春秋战国为例.....	刘子贤	215
社会转型和文化转型之后是文化高峰.....	徐杰舜 苑 鹏 丁苏安	222
塔里木河下游流域生态移民现状、困境及发展路径的探析.....	张建军	228

主题圆桌论坛

新疆文化的多元地域性与地缘性演变.....	周 泓	234
生物多样性是动物保护伦理的终极目的.....	林红梅	241
壮族服饰与生态环境.....	陈丽琴	245
塔里木河流域远古羌人文化遗存探微.....	廖肇羽	254
广西贺州族群生态多样性述略.....	李晓明	278
影视人类学视域中的新疆影像谱系研究.....	张玉霞	287
试论环塔里木文化多样性与社会和谐之关系.....	高汝东	290
沅湘傩文化中的生态和谐思想.....	刘冰清	297
乡村旅游语境中的文化重构：基于湘西德夯苗寨民间技艺变迁的分析.....	明跃玲	302
牯脏节的礼物——黔东南苗族祭祖活动中“礼物往来”仪规研究.....	徐晓光	308
文化多样性——以侗族为例.....	傅安辉	317
文化适应与文化制衡：市场化背景下传统文化对少数民族社会可持续发展的积极意义.....	张晓琼	326
他乡故土——飞地苗村基督教信仰田野研究报告.....	刘 芳	334
浅识新阶段环塔里木民族文化趋向向.....	李国平	347
试论新疆焉耆民族文化遗产和保护.....	张付新	352
耦合与共生：族群表述与文化生态——以中越边疆依智高传说为考察对象.....	黄 玲	357

文化转型研究简论

莫 蓉 丁苏安 石 甜

(莫蓉,女,广西南宁人,出生于新疆喀什,广西医科大学人文管理学院副教授。

丁苏安,女,浙江武义人,广西民族大学民族学与社会学学院硕士研究生。

石甜,女,苗族,重庆酉阳人,桂林金钟山旅游研究院副研究员。)

自人类文明开端以来,变迁无处不在,无时不在发生。从黑暗中的摸索进入到被信息网络所包围的数码时代,人类社会和文化都同时在变化。文化转型是一个长时间段的积累与暴发,与社会转型互为动力,互相促进。在中国上下五千年的历史中,从农业文化到现代都市文化,也不断地在转型。尤其是近代的社会剧变中,地域文化转型的同时更加百花齐放,各有璀璨。在当前社会主义建设的新时期,文化转型也进入新的阶段,如何发展多元文化,构建社会主义特色的核心价值观体系,促进民族地区和欠发达地区农村文化事业的发展,是当下研究者们所关注的重点内容。

一、文化转型的内涵

文化转型,指的是在变更的社会环境中,文化发生剧烈的变化而使得文化形态产生嬗变。文化转型的基础是文化变迁,这是人类学研究中长期倍受关注的主题,“单线进化论”、“多线进化论”等等理论分别从不同的角度对文化的变迁提出了各自的思考。人类学研究中,文化被认为是“全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体”(泰勒,2005:1),而文化的变迁则包括“准则和受其制约的相关行为的改变”(伍兹,1988:6)。这种“改变”并不是一朝一夕完成,长时期的改变就会带来作为整体的文化的转型。转型的结果是一种文化形态代替了原有的文化形态。文化转型理论一直在人类学研究中被关注,但是在《圣杯与剑》([1987]1993)一书出版后才得到更广的传播。与“从野蛮到文明”的单线进化论所不同的是,基于考古学和神话学的论据,理安·艾斯勒在《圣杯与剑》中提出了人类早期文明的起源以及转向了一个权威的方向。急速的技术和经济变化所带来的不稳定性,但同时又打开了更多地智慧之门,以及对于当下社会情形的追问,全球化时代的合作与发展。

文化转型与社会转型的关系就如同社会变迁与文化变迁一样相辅相成。社会变迁是指“社会制度的结构或功能发生改变”(伍兹,1988:6),与文化转型不同的是,社会转型可能在短时间内发生,尤其是当外界带来的压力 and 影响过大时,例如革命的产生,使得整个社会在较短的时期内剧烈变更,其结构和功能都完全不同。社会转型的同时,文化也可能因为相同因素的影响而发生转型,而且文化转型的结果也同样有可能导致社会转型的发生。此外,文化转型也是社会转型的重要标志之一,因为文化观念的改变,人们自我意识的变化,不仅是社会转型的一部分,也是文化变迁的内容之一。

虽然文化变迁一直在发生,但其动力和机制并不总是相同。动力机制包括政治、经济、社会、精神等不同方面,所激发的内容和结果也不完全一样。考古学家柴尔德(2008)认为,

生产力和技术的进步,是带动人类文化发展和转型的根本动力之一;但实际上人类的主观能动性是激发文化创造和创新的源动力,也即是柴尔德所说的“人类创造了自身。”

甚至在转型时期,文化的不同方面所呈现的张力也不尽相同。例如通常不为人们所注意的体育文化,也对文化转型有促进的坐拥。杨文轩、冯霞(2006)指出,体育在文化转型时发挥了“价值引导和观念更新的作用”,因起在器物层面、制度层面和精神层面都对人的身体素质带来全新的面貌,为人的价值追求提供了基础。衣俊卿(2002)指出,文化转型总是存在着“自觉”与“自为”文化之间的互动,有张力和冲突的时候,就出现了文化创新的方式;缺乏张力和冲突时就呈现出文化整合的方式。

正因为文化转型是长时期的变化而不是短期内的改变,从这个意义上而言,李庆霞认为,只有整体文化模式的改变,才是文化转型的标志(2004: 54)。在此之前,新文化特质的出现,是文化转型的前提;这种新的文化特质逐渐形成了一个有机的整体,并且作为潜文化模式而存在,通过不断地传播和发展进一步壮大,进而取代了原来的文化模式。但是,新文化特质的出现,离不开个体能动性的发挥,尤其是在近现代社会里,知识分子的活动构成了现代文化转型的主要标志。例如,在二十世纪中国的文化转型中,鲁迅以其开创性的思想高度、艺术深度和历史穿透性,被认为是文化转型的标志性人物(阎真,2003)。虽然在现在看来,新兴的知识分子们或多或少具有这样那样的欠缺,但正是因为自身的不成熟,他们在转型时期的努力和探索,都最终促成了转型的发展以及自身的完善。

二、文化转型的类型和模式

文化转型的类型可以按照时间先后顺序来划分,也可以按照程度来划分。以时间先后顺序的话,有“先发”和“后发”的转型类型,前者以二十世纪初美国为例,后者则是二十世纪初中国文化转型的特点(廖七一,2006: 119)。从转型的程度而言,有剧烈冲突型和缓慢转变型,前者以社会革命时期为例,后者中和平演变的例子比较突出一些。

“先发”和“后发”是政治学和演化经济学用来描述国家变革和发展的术语,前者指生产力变化或者其他内部因素所引发的改变,后者指的是源自于外界压力和影响而进行的变化。通常而言,先发国家由于占据了主动性,具有更多优势;后发国家由于受到外部因素的制约而采取措施,往往容易受制于人。文化转型也如此,“早发内生”国家的文化占据了时间的优先型,借助其他力量和策略将文化传播到其他国家和地区。“后发外生”国家在外部氛围的影响下,社会和文化发生变迁而产生的转型,受到“早发内生”国家的限制,甚至在某些情况下,内部原生文化与外界传播而来的文化之间有剧烈的冲突,引发重大的社会转型。资本主义在萌芽时期亦激发了欧洲社会和文化的转型,欧洲文化转型,尤其是民俗文学的转型同样又推动了资本主义社会的变革,为现代民族国家奠定了新的思想基础(江宁康,2011)。

因此,就程度而言,文化转型有着剧烈和演变两种类型。在十九世纪末和二十世纪初的众多国家和地区,遭遇殖民者的入侵,原有的传统文化都面临着剧烈的转变,从原来的文化形态整体转变成工业文化以及现代文化的形态。像中国传统文化的转型,陈振江(2002)认为近代转型的背后有四个不同的阶段来逐渐推进的,从经世致用型、中体西用文化型到融会中西的新学文化型,最后再到科学现代性的五四文化型,每一个阶段所注重和强调的内容是不相同的。第一个阶段是从嘉道之际经世致用之学的复兴开始,开始务实和关注国计民生,第二个是两种文化之间爆发冲突的时期,第三个阶段和第四个阶段都开始慢慢地产生两种文化融合到新的文化形态中。

三、冲击-回应模式:文化转型的中国个案

在中世纪的欧洲人眼里,中国是一个神秘的东方国家,甚至在《马可·波罗游记》中这种“充满神秘色彩的国家”的观点越发盛行。虽然历史上中国也曾不断地发生朝代更替、社

社会变迁的现象,尤其是春秋战国时期的文化转型,形成了不同的文化内容,多样性和求变的时代特色是这一时期文化转型的重要标志(潘俊杰、魏婧,2003)。但是对于欧洲人而言,中国社会和文化转型只是发生在最近百余年的时间。资本主义在全球的扩张后,殖民者逐渐把目光投向这个古老的国度,用炮火打开了传统中国的大门,激发了中国从传统社会向现代社会的转型,文化也从传统的农业文化向现代文化转型。张磊(2007)认为,中国的农业文化有近代嬗变和当代转型的两个时期。近代的嬗变来自于外界的压力,也即是冲击-反应模型;但是自新中国成立后,尤其是改革开放至今,中国的农业文化转型更多地是具有内在因素的激发。

近代中国的社会变迁与文化转型,是中国近代史研究的热点(郑大华、邵华,2007)。费正清在《美国与中国》以及《中国对西方的反应》等论著中提出了著名的“冲击-回应模式”,认为中国的近代史,无论是改良还是改革,无一不是在应对外界的压力,尤其是在鸦片战争后内外交困的情况下出现的情况。这一时期的文化转型是经历了“中体西用、全盘西化和综合创新”三个阶段(燕华,2009),尤其对于是否“全盘西化”的争论,促进和激发了民族意识的觉醒(李静、张立峰,2006),到新中国成立后社会主义改造基本完成,形成了新的文化形态。在这一过程中,社会变迁决定了文化转型的方向和内容,李怀(2003)也认为,制度变迁是中国社会文化转型的内在动力机制。二十世纪初,东亚除了中国,还有日本也是面对着社会和文化的剧烈变更,也面对着西方殖民者的步步逼近。与中国所不同的是,日本在对待西方文化的器物、制度和思想层面是“先发内生”模式下的融合贯通,把欧洲文化中的器物部分引进到古老的东方文明之中,并使得两者紧密结合,开始了现代化的进程(刘仲林、王忠、宋兆海,2006)。以教育为例,近代中国还在儒家思想与西学中用的矛盾中挣扎(梁清、卢艳红,2004),日本已经“明治维新”,开始了现代化道路。

中国的现代转型之路是充满剧痛和断裂的,以诗歌和戏剧为例,中国现代诗学的发生直接受到现代的文化思潮和思想的制约,并在诗歌中有文化格局转型的体现(谢应光,2005)。戏剧也如此,西方文学理论中对悲剧、喜剧、正剧的分类、审美理念的引进,同样给传统文化中戏剧的内涵和外延带来巨大的冲击(左鹏军,1999)。中国地大物博,九千万平方公里的土地不仅养育了中华儿女,也孕育了各式各样的地方文化,在悠悠历史长河中,地域文化的存在更是给中华文化增添了迷人色彩。在中国的社会转型时,这些地域文化也面临着不同程度的转型和变迁。河洛文化被认为是中原文化的核心,但阳信生、饶怀民(2007)指出,河洛文化面临一个“现代自新”之路,去除官本位的内容,改变保守封闭的一面,真正重礼尚节,以开放、务实、创新、厚德的特征重新展现河洛文化的新面貌。

就社会转型而言,新中国的成立宣告了中国人民开始社会主义建设的道路,文化转型已经完成,或者说进入到当代文化转型的过程中。作为文化主体的人民,在当下的社会情境中再一次创造性地推动了新时期的文化转型潮流(李春会,2006)。与近代文化转型的差异在于,当代的文化转型,具有更多的内在动力,而不完全是西方文化对其的刺激坐拥,传统文化为了满足自身现代化的需求而走上了转型的道路(阎秀芝、武红斌,2007)。在当代中国的文化转型中,主流文化即意识形态是其承担者和推动者,而当下的文化转型也是本土文化自身推进的需要和结果(罗宏,2005)。所以,当前文化转型的核心任务不再是回应外界的影响,而是结合中国的具体国情,辩证地结合现代性因素和生产力,来选择和转化工业文明的规范,建构具有中国特色社会主义的现代文化形态(颜善文,2005)。在这个过程中,中国的市场经济体制在逐步完善,但也需要合理的价值牵引机制来引导其正确的发展方向,价值观念的冲突和变革不仅是焦点所在(刘冰清,2004),也同时是文化转型的方向所在。

四、文化转型研究的前沿

对于中国而言,自改革开放以来的市场经济使得全国人民的生活水平有了极大地提高,

人民群众对文化需求也有新的要求。在当前以及今后很长一段时期内,中国的文化转型不仅要担负起精神文化和物质文化互相促进的任务,还要凸现出先进文化的力量,在社会转型时期发挥更多积极的作用(李新市,2008)。杨凤城(2011)认为,中国共产党所制定的文化方针也经历了从多元到一元,再从一元到多元并存的两次转型,目前所处的第二次转型时期,促进多元文化全面繁荣发展是文化事业的重要目标。文化转型时期所带来的价值重构和价值体系的重建,是中国文化走现代化历程的必然经历(张友谊,2009),社会主义核心价值体系的建设也是文化转型时的必然方向。

建国六十多年来,我国农村地区的经济建设取得一系列重大成就。但是在欠发达地区,农村文化依然存在种种问题,刘红瑞、张磊(2011)指出,“对农村文化建设的重视不够,农村文化建设投入不足、体制不顺,农民精神文化需求不能得到满足等”都是当下农村社会和文化转型的制约所在。因此,探讨如何加快农村地区文化转型,是新时期专家学者们所关注的重点之一。李中强(2011)讨论了湘西农村原有的原生态文化与现代化发展、大众文化和城乡文化整合之间的矛盾,并且指出,“以扶贫开发为基本方式”,坚持“可持续发展”地引导农村文化发展是湘西农村文化转型“走出困境的必然选择”。

除此之外,怎样促进少数民族地区文化事业的发展(胡立耘、杨勇,1999),构建具有民族性、地域性和时代性的新型文化模式(黄筱娜,2003),也成为目前文化转型研究中的一个新的热点,包括推动少数民族地区公共服务的进步,为精神文明建设提供有力支持,同样也是文化转型所关注的主题。被卷入到全球化和现代化的网络中的并不仅仅是汉族地区,少数民族地区同样面临着文化适应的问题,例如云南金平县拉祜族苦聪人在传统民族文化断裂的情景下内部体系出现了适应困难的现象,社会内部和民族文化发展减缓(郭锐、刘芳,2004)。这个现象同样也发生在西北少数民族地区,现代性的断裂与传统的延续,成为新时期文化转型中民族文化调试与发展的难题所在。传统文化中的政治文化元素更是需要与社会和时代同步,放弃原有的封闭状态,呈现更多“世俗性、自主性、开放性、进取性、融合性等特征”(丁志刚、韩作珍,2003),与社会整体转型相一致。对于新疆农耕文化和游牧文化而言,从静态转向动态,从单一转向多元,从传统转向现代化的民族文化(闫炜炜,2011),是今后研究的重点之一。

参考文献

1. 爱德华·泰勒:《原始文化》,连树声译,桂林:广西师范大学出版社,2005。
2. 陈振江:《论中国传统文化的转型——杜维明、陈振江教授访谈录》,《南开学报(哲学社会科学版)》,2002年第3期。
3. 丁志刚、韩作珍:《我国西北少数民族现代化进程中的政治文化转型》,《西北师大学报(社会科学版)》,2003年06期。
4. 戈登·柴尔德:《人类创造了自身》,安家瑗、余敬东译,上海:上海三联书店,2008。
5. 克莱德·M. 伍兹:《文化变迁》,何瑞福译,石家庄:河北人民出版社,1989。
6. 郭锐、刘芳:《文化转型与文化适应——以云南省金平县者米乡苦聪人(拉祜族支系)为例》,《黑龙江民族丛刊》,2004年第4期。
7. 胡立耘、杨勇:《中国少数民族地区图书馆与文化转型——图书馆为经济发展服务的切入点》,《学术探索》,1999年第6期。
8. 黄筱娜:《广西少数民族传统文化的现代转型——文化转型与广西少数民族地区文化建设研究报告之一》,《广西社会科学》,2003年第6期。
9. 江宁康:《启蒙思潮·经典建构·文化转型——论启蒙运动与现代西方诸民族的文化转

- 型》，《清华大学学报(哲学社会科学版)》，2011年06期。
10. 理安·艾斯勒：《圣杯与剑》，程志民译，社会科学文献出版社，1993年
11. 李春会：《当代中国文化转型过程中的主体性研究》，《吉林省教育学院学报》，2006年第8期。
12. 李怀：《制度变迁：文化转型的内在动力机制》，《甘肃理论学刊》，2003年第1期。
13. 李静、张立峰：《“全盘西化论”对文化转型的启示》，《中国石油大学胜利学院学报》，2006年第4期。
14. 李新市：《化转型与文化作用范式的新探索》，《开封大学学报》，2008年第1期。
15. 李中强：《湘西地区农村文化转型研究》，《西安文理学院学报(社科版)》，2011，(02)。
16. 李庆霞：《社会转型中的文化冲突》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004年。
17. 廖七一：《胡适诗歌翻译研究》，北京：清华大学出版社，2006年。
18. 梁清、卢艳红：《文化转型与教育学自觉》，《现代教育科学》，2004年第11期。
19. 刘冰清：《当代中国文化转型中的价值走向》，《运城学院学报》，2004年第4期。
20. 刘红瑞、张磊：《社会转型时期的农村文化建设》，《陕西农业科学》，2011年第5期。
21. 刘仲林、王忠、宋兆海：《走向现代之路——近代中日两国文化转型比较》，《求索》，2006年第6期。
22. 罗宏：《当代中国文化转型中的主流文化意志》，《广州大学学报(社科版)》，2005，(5)。
23. 闫炜炜：《新疆少数民族文化现代化转型存在的问题及对策》，《新疆社科论坛》，2011年第6期。
24. 潘俊杰、魏婧：《春秋战国时期的文化转型》，《长安大学学报(社科版)》，2004，(3)。
25. 谢应光：《中国现代文化转型与中国现代诗学的发生》，《重庆师范大学学报(哲学社会科学版)》，2005年第3期。
26. 燕华：《近代中国社会变迁与文化转型的再思考》，《内蒙古农业大学学报(社会科学版)》，2009年第5期。
27. 颜善文：《中国当代文化转型的现实基础与目标》，《江西社会科学》，2005年第8期。
28. 阳信生、饶怀民：《现代河洛文化转型问题刍论》，《河洛文化与殷商文明》，陈义初主编，郑州：河南人民出版社，2007年。
29. 杨凤城：《中国共产党90年的文化观、文化建设方针与文化转型》，《中国人民大学学报》，2011年第3期。
30. 杨文轩、冯霞：《体育文化在人的文化转型中的作用》，《体育文化导刊》，2006，(6)。
31. 阎真：《鲁迅的意义：文化大转型的标志》，《常德师范学院学报(社科版)》，2003，(1)。
32. 阎秀芝、武红斌：《中国文化转型的内在动力》，《经济与社会发展》，2007年第5期。
33. 衣俊卿：《论文化转型的机制和途径》，《云南社会科学》，2002年第5期。
34. 张磊：《中国传统农业文化转型研究》，西安：陕西人民出版社，2007年
35. 张友谊：《文化转型与价值重构》，《理论学刊》，2009年第7期。
36. 郑大华、邵华：《20世纪90年代以来近代中国的社会变迁与文化转型研究述评》，《教学与研究》，2007年第12期。
37. 左鹏军：《文化转型中的中国近代戏剧》，海口：南方出版社，1999年。

现代中国的多元历史^①

——从辛亥百年看多民族共同体的文化兼容

徐新建

在边缘发现历史，从多元读懂中国。

——题记

【摘要】本文关注现代中国的族群和文化多样性，通过对两组不同时代“诏书”和“盟誓”案例的分析，阐述了作为多民族共同体的现代中国自帝国解体以来的社会转变。文章强调只有透过多元的历史画卷，方可全面理解现代中国的既往进程和未来演变。

【关键词】中国；文化多样性；诏书；盟誓

【作者简介】徐新建，博士，教育部人文社科重点基地四川大学“中国俗文化研究所”研究员，文学人类学博士生导师，国家社科基金重大项目《中国多民族文学的共同发展研究》首席专家；人类学高级论坛副秘书长。

现代中国以广博的地缘、多样的生态和悠久的历史为基础，结成了内涵多元的族群和文化共同体。以百年来的重大转型来观察，中国经历了从帝国解体向现代国家转变的根本演变。这过程的政治开端可从宣统三年，也就是如今常说的“辛亥”之年算起，到如今已满百年。本文从文化多样性视角出发，从这一过程中挑选出两组边缘事例——“诏书”和“盟誓”作为话题来作分析，意在说明现代中国多元历史的由来和特征。

《诏书》一：大清解体

在当下汉语世界的流行观念里，“辛亥革命”是表述现代中国的重要词语之一。它的基本含义是这一年以革命的方式推翻帝制的满清王朝，从此结束千古沿袭的封建传统，为建立现代的民族国家开创了新的历史纪元。然而，面对清廷最后《诏书》等史料的存在，上述这些固定看法还可再做讨论。

农历的辛亥年就是西元的1911年，而以当时的官方用语来说，则是清“宣统三年”。这一年载入史册的大事不少，现在的论述多以西洋历的月份来记。其中常被提及的主要有——

一月，英兵2000人进犯云南西部的片马地区。

二月，章太炎等在日本东京重组“光复会”。

四月，广州起义事败，72名革命党人葬于黄花岗。

五月，清廷组建“责任内阁”，因成员多为满清皇族而被称为“皇族内阁”。

六月，宋教仁等在上海成立“同盟会中部总会”；同月，外蒙古脱离清帝国，成立“大

^① 本文系国家社科基金重大项目《中国多民族文学的共同发展研究》的阶段新成果，项目编号11&ZD123。

蒙古国”。

九月，“各省都督代表联合会”在上海召开。

十月，武昌起义爆发，革命党人占领武昌；湖广总督瑞澂逃离武汉；汉川宣布独立，起义军打出“兴汉灭满”大旗；清政府派陆军大臣荫昌和海军大萨镇冰等前往镇压；同月，云南新军起事成功，蔡锷就任“大汉军政府云南都督”。

十一月，清廷诏命迅订议院法、选举法，任命袁世凯为总理大臣。

十二月，载沣辞去监国摄政王职位，解散“皇族内阁”，并下《罪己诏》；袁世凯派唐绍仪为全权代表南下，抵上海英租界与革命党议和；此时，原清帝国统治的内地十八省中已有湖北、湖南及江西、广东和四川、云南等共十三省宣布独立（自治）。

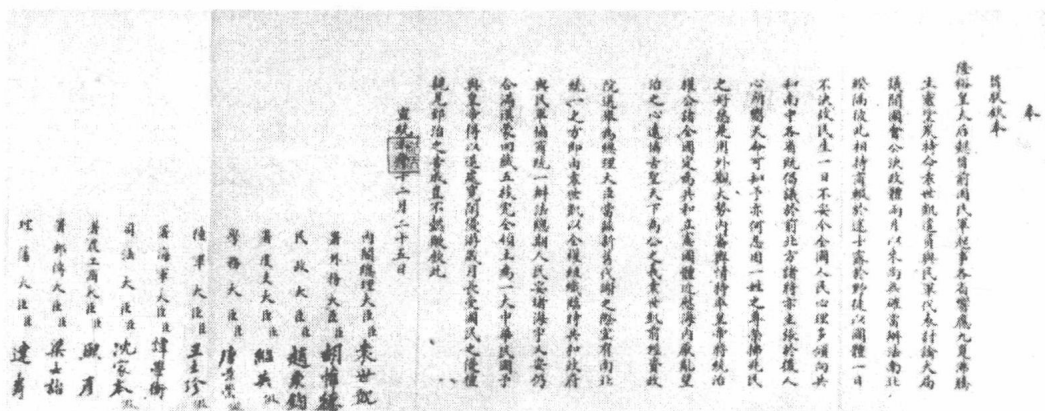
上述“大事记”的记载里，出场的历史角色至少有五个方面：清廷、革命党、地方（内地十八省）及蒙、藏地区和洋人。如今流行的叙事以革命党为主体，每每削弱甚至去除了其他各方。因此只有恢复以完整背景来看待，才可能理解清廷的最后《诏书》。

辛亥年间清廷颁布过好几部内容不同《诏书》。先是《罪己诏》，然后是《退位诏》。二者的时间，以农历计算，一个是辛亥年（宣统三年）的十一月十一日，一个是同年的十二月二十五日；若以西元计算，则分别在1911年的12月30日和1912年2月12日。不过依照后者的表述则使原本相连的王朝时间看上去又隔了一个年头。

《罪己诏》由溥仪的父亲、时任监国摄政王的载沣代皇帝发布，宣称对时局的动乱和民众的疾苦承担责任。时隔一月，随着局势的变化，清廷便又由隆裕皇太后以皇帝名义向天下颁发《退位诏书》，宣告移交政权，承认共和立宪政体。其曰：

朕钦奉隆裕皇太后懿旨：

前因民军起事，各省响应，九夏沸腾，生灵涂炭。特命袁世凯遣员与民军代表讨论大局，议开国会、公决政体。两月以来，尚无确当办法。南北睽隔，彼此相持。商辍于涂，士露于野。徒以国体一口不决，故民生一日不安……人心所向，天命可知。予亦何忍因一姓之尊荣，拂兆民之好恶。是用外观大势，内审舆情，特率皇帝将统治权公诸全国，定为共和立宪国体……特饬内阁与民军商酌优待皇室各条件，以期和平解决。……^①



（清廷《退位诏书》，宣统三年十二月二十五日）

自此，清廷便以和平告示的方式宣布皇帝退位，把政权移交给了新起的共和政府。不过为了体现皇室主动让位及善后待遇的保障，《诏书》阐明皇帝“但卸政权，不废尊号”，同时强调获取权力后的“大中华民国”应是“合满汉蒙回藏五族完全领土为一”的新国家。由此可见，就当时的实际情形而论，辛亥变故应视为大清解体和让位，而非简单地被革命推翻。史料表明，即便那时的主要参与者如孙中山等人，对辛亥之事最初也并不都称“革命”，而

^① 此《退位诏书》的简体字全文可参见《晚霞》，2007年第8期，页47。

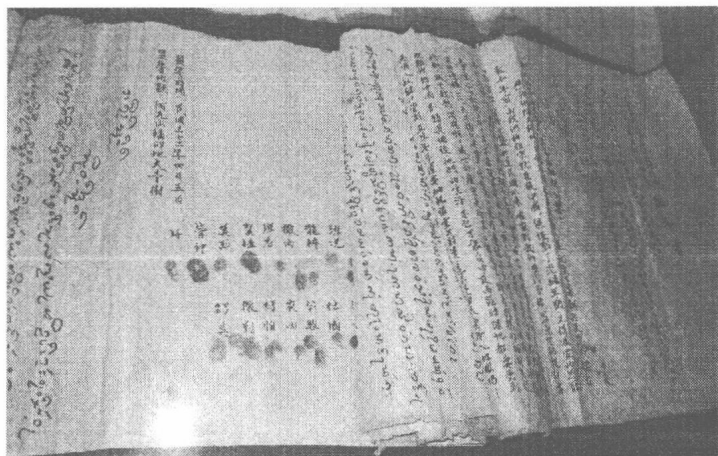
叫做“武昌首义”、“辛亥之役”或“民国光复”等。^①本文采用传统和中性一点的提法，称作“鼎革”，意在同时体现朝野上下的双向作用，并认为只有从这样的视角出发，才能重新关注那个时期此起彼伏的地方独立及响应甚广的联省自治，并深刻理解后来为何会接连出现帝制复辟，以及距辛亥20多年后以爱新觉罗·溥仪为首的满洲重建。

“盟誓”一：民国共和

辛亥之后，满清让位民国，天下缩为国家，华夷关联的东亚局势大变。1931年“九一八事变”后，中国的东三省被日本关东军逐步占领。1936年的“西安事变”促使国共等力量广泛联合，组成了全面的抗日战争。这样的变故不仅冲击南京、延安和重庆等不同政治集团所在的大本营，而且波及到多民族共同体的边陲地区，比如云南边疆的佤族山寨。作为预兆和铺垫，在辛亥年间的云南，已先期出现过驻滇新军的率部起义，结果是宣布脱离清廷的“大汉军政府”之诞生及首领蔡锷对半独立新职“云南都督”的就任。此后，经过中央与地方的数次较量整合，国民党政权终于同彝族出生的龙云、卢汉等控制的“滇系”势力建立了上下并置、夷汉共存的互补关系。

1943年4月，在国民政府特派官员杨钟岳和地方精英张万美等的召集下，卡瓦山17头目在班洪“歃血盟誓”，成立联防协会，立志在中央政府领导下联合起来，共同抗日，口号是：“协同一致，抗敌御侮”。《立盟书》用汉文和傣文撰写，起款是“大中华民国云南省接边地区卡瓦山十七头目联防协会”。

当时中国的全面抗战已进入关键时期。卡瓦山的《盟书》陈述说，危机已如“火在燃眉”，中央政府不忍边民罹此祸患，特派专员前来领导和组织联防。于是才有特派员等主盟下，17头目盟誓效忠：联防保卫边疆，维护领土主权完整。《盟书》以“我们卡瓦”自称，强调中央此举所秉持的精神是“夷汉一家亲兄弟”，因此在英、日外敌的入侵面前有必要团结一致共同联防。作为有中央政府指导背景的誓盟，《盟书》规定了彼此的义务和权限，如头目们要“援助国军抗战、供应国军粮秣”；政府和军队“不许扰民、不许掠夺人民之财产”以及“不侵犯各头目原有之主权”、“建设实业改善人民生活”等等。最后头目们“各本良心对天发誓”：如有违反，愿遭天惩。^②抗战期间国民政府在云南边境的此种举措并非偶然，而实与中华民国自创建以来在对待夷汉关系上的认知、调整和演变相关。



(卡瓦《盟誓书》)^③

大体而论，从早期同盟会主张“驱除鞑虏，恢复中华”到孙中山承认“五族共和”再到后来蒋介石宣扬“中华同源”，国民政府处理现代多民族国家民族问题的策略是不断变动的。

^① 参见孙中山《》，。

^② 有关卡瓦立盟书的论述可参见鲁国华等编：《碑魂：民族团结碑史料专辑》，2000年，思内图（2000）第2号，以及张海珍：《从三次割牛盟誓看普洱多民族关系的发展》，《思茅师范高等专科学校学报》，2010年第5期。

^③ 图片来源：笔者2011年摄于普洱“民族团结碑纪念馆”。

到了抗战期间，由于一致对外的需要，再对云南边疆的各族头目强调“夷汉一家”，便进一步体现出中央的灵活变通及“土著”的有效回应。

“共和”一词，出自西方，是欧美体制在近代中国的转写和挪用。以一百年的过程来看，中华民国倡导“共和”的历史意义包括两个方面，一是超越早期“同盟会”主张“驱除鞑虏，恢复中华”的种族立场，通过倡导多民族合作而得以继续拥有并经营帝国的领土和族群遗产；再就是引进西方——主要是美式的共和观念，通过民主政治使帝制王朝迈向现代国家。1947年在云南边疆以盟誓方式面世的“卡瓦盟书”便可视为此种经营的有效呈现。它同时表明着：1) 国家的力量不但促进了汉人与夷人、中央与地方的联合，而且增强了对“多民族共同体”的认同及对外敌的区分和抵抗；2) 作为正迈入世界性“民族-国家”体系的主权政府，民国政权直接背靠的是以美国为代表的西方阵营。这后面一点使民国政府与借助日本而“死灰复燃”的“满洲国”及依靠共产国际而创建成长的社会主义“新中国”形成区分和对立。

《诏书》二：“康德纪元”

1930年代之初，在国共联合的全面抗战爆发前，因辛亥鼎革而解体的五族关联又发生了新的变化。退位后在天津“闲居”多年的爱新觉罗·溥仪于1931年出逃沈阳，1934年，又在日本扶持下恢复帝位，变国号、改纪元，称“康德皇帝”。而在此之前，这位清廷的末代皇帝已在张勋等帝国旧臣的拥戴下，经历了从退隐到复辟、再从君主到遗民的起落变故。

这一年，爱新觉罗·溥仪在沈阳发布了改变纪元“康德诏书”。《诏书》的开篇沿用惯常体例，以帝王口吻写道：“奉天承运 皇帝诏曰”，下面的内容是向世人宣告“满洲”建国，国号由“清”变“满”，同时宣布年号由大同（三年）改为康德（元年），而且“凡统治纲要，成立约章，一如其旧……”云云。



（《康德诏书》展示件）^①

所谓“一如其旧”，指的是在帝制和满洲为主的根基上“大清”相同。“康德”年号的取意，被认为是康熙和德宗（光绪）的缩称合并，意在表达续承大清基业之愿。这样，虽说连接二者的皇帝是一个，都是爱新觉罗·溥仪，中间却隔了巨大的时代鸿沟，那就是“满洲”与“大清”间的历史间隔及立足一族与治理多族的格局转变。并且，在新帝国的龙袍里还插进了一双域外之手——日本军国势力。

1941年，“满洲”朝廷再次颁发《时局诏书》，其中明确表明了与日本的联合及其同英美的敌对。《诏书》写道：

奉天承运大满洲帝国皇帝诏尔众庶曰：

盟邦大日本帝国天皇陛下兹以本口宣战美英两国，明诏煌煌，悬在天口，朕与日本天皇陛下，精神如一体，尔众庶亦与其臣民咸有一德之心，夙将不可分离关系，团结共同防卫之

^① 图片来源：2011年5月笔者摄于天津静园展览馆。

义，死生存亡，断弗分携。尔众庶咸宜克体朕意，官民一心，万方一志，举国人而尽奉公之诚，举国力而援盟邦之战，以辅东亚戡定之功，贡献世界之和平，钦此！^①

日本的插手和干预，是现代中国呈现多元历史的另一个重要的外来因素。从所谓“中外互动”角度看，与之相关的产物不但有满洲的“帝国复辟”、汪精卫的“汉奸政权”，还包括台湾长达半个世纪的被殖民。不过若以族群关系为重点来分析的话，再度称帝后的满洲国，由多族并治的“天下主义”退守为一族为本的“满洲主义”，说明它的共同体观念已发生重大转变，收缩到与同盟会时期的“汉族主义”相类似的种族框架之中。其立国目标，对内是满洲复兴，对外则是抗英反美。

“盟誓”二：共产国际

20 世纪的现代中国，其多元历史当然不仅只是上述两极，还有另外的、从往后进程看堪称更重要的一极：中国共产党领导的革命大业及其依托的共产国际。如今对此的陈述已累积如山，评价也众说纷纭。本文只想结合与民族盟誓相关的边疆案例，再作分析，希望做到题记所说的“在沿边发现历史”和“从多元读懂中国”。

与“沿海”相对应，沿边指的是现代中国在陆地上与邻国交界的地带。自 1840 年“鸦片战争”以来，沿海被关注较多，世人讨论古代中国的现代转变也大多从沿海开始。相比之下，对沿边的重视少了很多。云南与现今东南亚的缅甸、老挝和越南接壤，是沿边中国的西南部分。在这里发现的历史，与现代中国的多元构成及其与东南亚邻国在西方势力冲击下彼此重新确认的新型联系密切相关。

1951 年元月，在中共普洱地委、普洱区军政领导张均、等的组织发动和地方头目李保、拉勐、召立信等人的积极参与下，本地二十六种民族的代表在普洱红场“牦牛歃血”，盟誓如下：

“我们二十六种民族的代表，代表全普洱区各族同胞，慎重地于此举行了牦牛，喝了咒水，从此我们一心一德，团结到底，在中国共产党的领导下，誓为建设平等自由幸福的大家庭而奋斗！此誓。”



（普洱盟誓碑）^②

在 20 世纪 50 年代的云南，中国共产党对于“疏通民族关系，促进民族团结”的提法及实施意味着历史性转变。它不仅标志着新中国民族政策在边疆的延伸，而且彰显了西南族群在现代多民族国家内的新型地位。在此之前，无论是大清帝国宣扬的“五族共和”还是中华民国提出的“民族合一”，对西南少数民族的态度都是排斥的。也就是说在满、汉、蒙、回、藏构成的“五族共和”中或在“中华同源”的国族格局里中，西南的苗、瑶、壮、侗及羌、彝、傣等众多族裔均被排除在国家政治的平等主体之外。因此，正如笔者在相关论文中指出的那样，1950 年代初期云南边境的“普洱誓盟”的出现，意味着旧中国“民族对立”模式的破除和新中国民族团结“大家庭”的诞生。“大家庭”的称呼既同本土视“国”为“家”

^① 相关论述可参见于耀洲、于宁宁：《溥仪与伪“满洲国”的建立》，《黑龙江社会科学》，2006 年第 4 期；爱新觉罗·溥仪：《我的前半生》（全本），群众出版社，2007 年。对于日本扶持的“满洲国”，当时涌现出各种各样的立场和看法。在国际社会，美、德等拒绝承认。中华民国内部有人以保存实力为由主张放弃。参见杨天石：《胡适曾提议放弃东三省，承认“满洲国”》，《近代史研究》，2004 年第 6 期，页 198-210。

^② 盟誓碑图片及碑文来源于笔者 2010 年在普洱“民族团结园”考察时所拍摄和抄录。

的观念相关联,更与共产国际“无产者无国界”、“解放全人类”等口号和实践相呼应。^①

若与前面提到的1934年的“卡瓦盟誓”比较,值得关注和深思的内容既有二者的先后之别,更有彼此的重叠和相关:相同边区、同类盟誓,两个背景、两种政权,而在处理边疆事务的现实中,面对的问题都是一样的,即如何在汉族再次主导国家权力后凝聚多元族群之间的共存关系、维护现代国家的政治统一。二者虽在时间上有先后之分,在结构上却交错若一。彼此的特征既称得上相互对应,又可谓同中有异。接下来,当两个政权以台湾海峡为界隔岸分治后,各自在20世纪50和80年代实施的“民族识别”及对台岛“原住民”的逐步承认都值得继续对照和辨析。相比之下,大陆的“识别”主动而率先,台岛的“承认”则被动和晚迟矣。^②然而在大清帝国解体后重建夷夏关系的意义上,这些事例和举措,都体现着新型的政党政治中由国共两党并列呈现的双线叙事;展开来看,彼此皆以不同方式汇入了现代中国的多元历史。

小结

所谓现代中国的多元历史,意在强调以多线并置的眼光看待20世纪以后现代中国的产生和演变,从而与过去流行的一元史观或单线进化史相区别。这种单线进化的历史把现代中国的多重演变简化为一元替代式的历时更替,忽略和遮蔽了彼此的重叠与交叉。以多元历史的视野改变这种认知,能使我们将20世纪的中国历史看作是包括“国共执政”及“满洲重建”(消亡)和“港澳殖民”(回归)等在内的多重路径,亦即传统中国在大清解体后由帝制王朝走向现代国家的不同选择和多种模式。这些模式在20世纪先后出现,此消彼长,其中既有对内的合作和战争,又有对外的交往与关联,直至演变和延伸为21世纪后大陆由五十六个不同民族组成的“多元一体”、港澳殖民地的百年回归及国共政权隔岸相望的对峙、对比和竞争。如若加上从本土世代“离散”到南洋的新、马、泰,尤其是在20世纪中期建成独立国家的新加坡,现代中国的多元历史,从百年前的辛亥鼎革算起,在从帝制王朝向现代社会转型的意义上,可谓一幅构图复杂、色彩丰富的大画卷。此画卷的内容,如若仔细辨析的话,同时包含了治理模式的多元、区域类型的多元,以及族群构成的多元和中外对接的多元。

当然,这里所指的现代“中国”,侧重的是文化和族群。其一方面超越了既有的政治疆界,一方面又与自鸦片战争以来从东洋、西洋到苏俄的影响密切关连。如今只有透过这样的多元画卷,方可全面理解现代中国的历史进程和未来演变。

辛亥鼎革距今已满百年。回望历史的意义在于把握当下,照见明天。

参考文献

- [1]爱新觉罗·溥仪:《我的前半生》(全本),群众出版社,2007年。
- [2]陈践、杨本加:《吐蕃时期藏文文献中的盟誓》,《中国藏学》2009年第3期。
- [3]陈建樾:《走向民粹化的族群政治——20世纪80年代以来的台湾原住民运动与原住民政策研究》,《民族研究》,2004年第1期。
- [4]陈志刚:《关于封贡体系研究的几个理论问题》,《清华大学学报》,2010年第6期。

^① 参见笔者《新中国“民族团结”的历史起点》,2011年“普洱民族团结誓词碑会议”论文(未刊稿),以及《李绍明和民族学“苏维埃学派”》,《民族学刊》,2011年第3期。

^② 台湾地区的原住民在大陆统称“高山族”。1980年代后在台湾执行官方承认的机构是“中华民国行政院原住民委员会”(简称“原民会”)。截止2008年8月,获得行政院“原民会”承认的台湾原住民已达14族。2005年,“中华民国立法院”通过《原住民族基本法》,规定“政府应依原住民族意愿,保障原住民族之平等地位及自主发展,实行原住民族自治。”相关研究可参阅陈建樾:《走向民粹化的族群政治——20世纪80年代以来的台湾原住民运动与原住民政策研究》,《民族研究》,2004年第1期,页49-59。

- [5]费孝通等：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1988年。
- [6]葛剑雄：《统一与分裂：中国历史的启示》，中华书局，2008年版。
- [7]顾颉刚：《中华民族是一个》，（昆明）《益世报·边疆周刊》，1939年2月13日第9期。
- [8]黄桂枢：《论云南“民族团结誓词碑”》，《民族研究》，1994年第6期。
- [9]李亦园：《21世纪的人类学责任：人文关怀》，《中国人类学的理论与实践》（邓晓华、林美治编），华星出版社，2002年。
- [10]马戎：《正确认识“中华民族”的凝聚核心与共同历史》，载中央民族大学中国少数民族研究中心主办《共识》，2009年第1期。
- [11]毛泽东：《论联合政府》，载《毛泽东选集》第三卷，1953年。
- [12]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。
- [13]吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》，1942年第1卷第5、6合期。
- [14]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》，《广西民族学院学报》，2001年第6期；《帝国轮替中的认同演变》（高岚《从民族记忆到国家叙事》序），四川文艺出版社2010年；《李绍明和民族学“苏维埃学派”》，《民族学刊》，2011年第3期。
- [15]严复：《天演论》，商务印书馆，1981年。
- [16]张慧贞：《教育与民族认同，贵州石门坎花苗族群认同的建构》，《广西民族学院学报》2002年第7期。
- [17]章太炎：《中华民国解》，《章太炎文录初编·别录卷一》。
- [18]中国人民政治协商会议普洱哈尼族彝族自治县委员会编：《民族团结誓词碑史料》，云南人民出版社2005年出版。

人文/文化 || 生态/生生

彭兆荣

【摘要】人文、生态的关系，首先是其自身的生成关系。在中国，“天文-地文-人文”是一体性的；西方则不然，我们所熟知的人文主义是以文艺复兴为基础的人本主张，即一切围绕“人”的原则；生态亦然。对我们而言，它是一个历史不长的舶来概念，并迅速窜红；而在“生态危机”下的各种生态问题，根本上说也与“以人为本”有关。本文认为，我国古代的“生生”概念虽不能与生态边界重叠，所包容的意义和意思却更大，更积极，更符合我国传统的知识体制。它更完整地体现我国的人文与生态的意思，窃以为对当下的生态危机具有治疗作用，故竭力彰扬之。

【关键词】人文-天文-地文；文化-文画-纹划；生态；生生

【作者简介】彭兆荣，博士，厦门大学人类学研究所所长、教授、博士生导师，厦门大学旅游人类学研究中心主任；国家社科基金重大项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”首席专家；人类学高级论坛学术委员会副主席。研究方向：旅游人类学、文化遗产学。

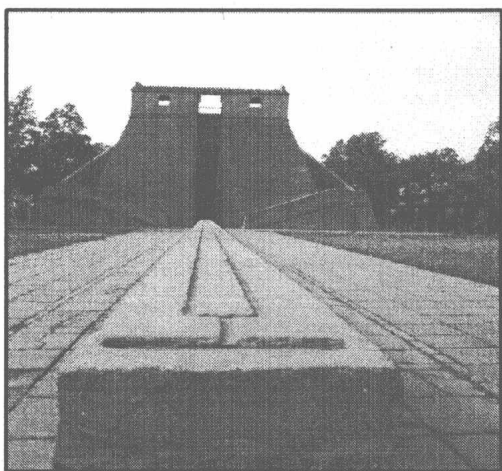
1、认识“天文-地文-人文”

“文”的本义纹饰，甲骨文作“”，为象形字，指人胸前有刺画的花纹形，是古代文身的照相。《说文·文部》释：“文，错画也，象交文。”可知：文的本义为文身，交错文象为引申。文之交错更多地属于“自然”。因此，从原型发生形态看，“人文”应是仿照自然诸象，比如“天文”便是一个极好的注疏。许慎在《说文解字》卷十五“叙”中说，在文字出现之前，人们曾经历过一个“观法取象”的阶段，而“天文”正是所谓“天人合一”的照相——“从天文现象中寻找表达世界存在之事物的象征符号（象）。"^①在对“天文”的观察、理解和阐释中，人们发现了“人文”精神，或者说，“人文”与“天文”在意象理解上是一致的：“天象”是人类观察附会于人类社会的照相，反之亦然。《周易·贲》曰：“观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”这无疑是最具“道理”的中国传统知识形制。依据这样的形制逻辑，“天文”、“地文”、“水文”等诸自然之象无不在“人文”之中集结交错，“天地之心”（《周易·复》）讲得就是这个道理；甚至世间的信息也来自于对“天象”的观察，并左右人们的行动，《周易·剥》作如是说：“顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”说明古代人们经常通过观察天象的变化规律，并将这种变化规律作为指导人们生活的一个重要依据。同时，中国的许多分类知识也都滥觞于此。在人类的神话时代，“天”是神话的终极解释，因此，天文之象也是科学和巫术的摇篮。

我国文字的产生也与“天文”、“地文”、“水文”等自然文象有关。传说文字由仓颉所创，《春秋元命苞》说他：“四目灵光，生而能书。于是穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，俯察龟文鸟羽、山川指掌而创文字。”《淮南子·本经训》：昔者苍颉作书，而天雨粟，鬼夜哭。高诱注：苍颉始视鸟迹之文，造书契，则诈伪萌生。诈伪萌生则去本趋末，弃耕作之业而务

^① 王铭铭《心与物游》，桂林：广西师范大学出版社，2006年版，第94页。

锥刀之利。天知其将饿，故为雨粟。鬼恐为书文所劾，故夜哭也。苍颉，传说中黄帝史官，见鸟兽之迹而创造文字。《汉书·艺文志》有李斯作《苍颉》篇，详细讲述造字祖先是如何受天象（天文）、地象（地文）等的启发。什么叫“奎星圆曲之势”、“龟文鸟羽、山川指掌”？其非“文象”乎？所以，我们有理由相信，“仓颉造字”所依据者就是诸如天文、地文、水文等，以及所形成的“原生态”，卜术、术数、口占、灵异、观象等技术联系在一起。藉此，我们不妨将文字理解为一种摹仿自然现象的特殊变体，以及一整套特殊的观察、记录和制作技术。我国古代的天文观测技术与文字一样，在世界上是独一无二的。



河南登封天文观测遗址

西方“人文”(humanity)是一个复杂的概念，包括人类(human)、人道(humane)、人道主义(humanism)、人道主义者(humanist)、人本主义(humanitarian)等，其词根来自于拉丁文的 *humanus*，其核心价值是“人本”。自古希腊到文艺复兴，再到启蒙运动，“人本”线索昭彰。古希腊诡辩派的创始者，卜洛泰哥拉氏(Protagoras, 480-410B.C.)的名言：“人为万事的尺度”不啻为古典人文主义的注疏。后来，人文主义经过了长时间的发展演变，形成了独立的知识谱系，也是西方哲学、历史学、文学、文化人类学等的核心价值和概念；但不同的民族和国家在不同的历史阶段和传统表述的情形并不完全相同，比如在英文中，它包含区隔人类与动物、文明人与“野蛮人”等不同含义，且与基督教存在着剪不断理还乱的关系。^①我们今天所使用的“人文主义”有一个确定的语境，即以“文艺复兴”时期的宣言和旗帜，以文艺复兴时期的观念、价值、主张、意识形态以及实践为依据，并在此基础上形成了“人文学科”(studia humanitatis)；另一方面，这种历史的价值又在历史的延续中彰显西方社会的主体价值，并伴随着不同历史时期特殊语境的特质。

总体上说，西方的人文主义形貌特征主要表现在：1，以人类的经验为核心和主体；2，在此基础上所形成的知识体制；3，物质世界的关系和关联与人类的认知形成了相互连接；4，人类的生活和价值具有重要性和尊严；5，人类的认知和知识在现实中具有解决实践问题的能力；6，人类的认知不是一层不变，而是在变化中保持与真实性的互证；7，人类个体身体（身心）是实践和实现道德的生命主体；8，人类具有反思的能力和乐观的态度；9，历史上的“英雄”对人们具有来自不同方面的榜样价值；10，人的思想的解放和自由的表达具有至关重要的意义……^②毫无疑问，人类学与人文主义有着天然的逻辑关系。总体上说，文化人类学的学理依据来自于人文主义历史传统；另外，它又成为人类学，特别是美国人类学的“标

^① Raymond Williams *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press. [1976]1983, pp.148-151.

^② Nigel Rapport and Joanna Overing *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge. 2000, pp.172-176.