

中国中文核心期刊CSSCI来源 (2014-2015)

高永久
主编

甘肃民族出版社

CHINA ETHNOLOGY

中国民族学



2013年第二期

总第十二辑

教育部人文社科重点研究基地

兰州大学西北少数民族研究中心
CENTER FOR STUDIES OF ETHNIC MINORITIES
IN NORTHWEST CHINA OF LANZHOU UNIVERSITY

中国中文核心期刊CSSCI来源 (2014-2015)

高永久
主编

甘肃民族出版社

CHINA ETHNOLOGY

中国民族学



2013年第二期

总第十二辑

教育部人文社科重点研究基地



兰州大学西北少数民族研究中心
CENTER FOR STUDIES OF ETHNIC MINORITIES
IN NORTHWEST CHINA OF LANZHOU UNIVERSITY

图书在版编目 (CIP) 数据

中国民族学. 第12辑 / 高永久主编. -- 兰州: 甘肃民族出版社, 2014.3
ISBN 978-7-5421-2579-8

I. ①中… II. ①高… III. ①民族学-中国-丛刊
IV. ①C955.2-55

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第 044231 号

书 名: 中国民族学. 第12辑
作 者: 高永久 主编
出 版 人: 吉西平
责任编辑: 张文海
装帧设计: 王林强
出 版: 甘肃民族出版社(730030 兰州市读者大道 568 号)
发 行: 甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市读者大道 568 号)
印 刷: 甘肃北辰印务有限公司
开 本: 880 毫米×1230 毫米 1/16 印张:10.25 插页:2
字 数: 270千
版 次: 2014 年 3 月第 1 版 2014 年 3 月第 1 次印刷
印 数: 1~1 000 册
书 号: ISBN 978-7-5421-2579-8
定 价: 30.00元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。
邮编:730030 地址:兰州市读者大道 568 号 网址:<http://www.gansumz.com>
投稿邮箱:liuxintian@yahoo.com.cn
发行部:葛慧 联系电话:0931-8773271(传真)E-mail:gsmzgehui3271@tom.com

版权所有 翻印必究

目 录

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(1)

民族文化与民族关系

- 语言的民族性分析 高永久 杨建超(18)

文化变迁与民族心理

- 游牧民族文化变迁中的心理动态研究 李 静 刘生琰 刘继杰(26)

微镜像下的生活移植与调适

- 一个裕固族社区的生态移民实践 何 瑞 闫丽娟(46)

- 综论新疆维汉民族关系的影响因素 李 洁 周梦蝶(54)

仪式过程与文化认同

回族圣纪节仪式的过程与象征意义

- 基于临夏市 SMC 清真寺的实地调查 马文奎 周传斌(62)

- 文化认同语境中的新疆少数民族豫剧票友现象 董秋菊 孟 楠 刘继杰(72)

民族历史

- 远古象雄苯教史 (意大利) 南卡诺布 著 阿旺嘉措 译注(77)

- 试论卓尼禅定寺政教合一制度的形成 丹 曲(94)

- 藏蒙医学大事记 宗喀·漾正冈布 蔡文君 甄 艳 端 智(99)

- 论新疆锡伯族的西迁精神 李建平(122)

田野报告

共生理论视域下的草地管理新模式

——来自青海省河南蒙古族自治县赛尔龙大草原的田野报告

..... 切 排 赵志浩(127)

访问记

罗伯特·卡尔逊先生访问记 王建平(153)

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^①

社会变迁与转型的研究,成为西方社会学初创之时划定自己研究边界的一个合法性问题意识的基础,并间接地影响到了中国社会学自身的成长之路,特别是影响到了20世纪70年代后期伴随着中国社会经济的转型而逐渐恢复起来的社会学这门学科的性格。^②而与之相伴随的是一种整个社会对于中国文化未来走向的争论。^③这一争论,实际上并没有真正完全展开便戛然而止,而伴随着中国社会变革中的诸多矛盾的涌现以及在现实社会层面上无法得到真正的化解,人们开始去追问观念和意义层面的问题,由此文化的问题似乎又再一次成为人们关注的焦点。

不可否认,在之前经济转型的话语极度强势的驱力之下,文化及其未来走向的讨论首先被推到了一边,并被搁置起来。但在新世纪之初,逐渐发展起来的社会建设的国家努力,带动了新一轮的社会转型的步伐。^④随着从城市到乡村的社会建设规划的逐步落实,从土地非法占用,到邻里纠纷,乃至于极端的依法抗争的上访案例^⑤,所有这些都构成了在新时期中国社会建设中未曾预期到的后果,它们的真实存在,无可避免地引导着我们学术思考的取向。而这些问题向来不是以批判现代社会为天职的社会学这门学科自身的理论和研究范式所能真正完全破解的一个难题。而与此同时,社会的问题也在逼迫对文化的问题有发言权的人类学家们,要有义务从人类学的文化比较与文化包容的立场上,去寻找一种人类学自身新的发展空间以及文化研究的新的知识生长点。

而相比照社会转型的发生和实践^⑥,一种对文化形态转变的理解及其实践与创新的文化转型概念的思考也应运而生。与之相应的新的学科,即所谓文化转型的人类学,也自然呼之欲出。这是应对着中国现实语境以及由此而构成的一种新的具有共同性的时间和空间上都有其具体存在与表达的中国意识而发展出来的一门学科。这门学科的理论基础即在于,人类文化发展与演进的特殊性和相

①赵旭东博士,中国人民大学人类学研究所教授、博士生导师,(100872);Email:zhaoxudong@ruc.edu.cn。

②李培林:《导论:社会学与中国经验》,载李培林、李强、马戎主编:《社会学与中国社会》,北京,社会科学文献出版社,2008年,第17~20页。

③费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京,华夏出版社,2004年。

④陆学艺:《社会建设论》,北京,社会科学文献出版社,2012年,第11~27页。

⑤赵旭东、赵伦:《警惕‘底层冤化’——也谈信访制度》,《探索与争鸣》,2012年第3期,第26~31页。

⑥孙立平:《社会转型:发展社会学的新议题》,载《社会学研究》2005年第1期,第1~24页。

对性,由此而自然形成了一种文化存在的多样性。与此同时,一般社会理论有关社会变迁的诸多讨论,必然会成为发展出一种文化转型理论的知识论的基础。与此同时,在我们逐渐运用属于西方人类学微观研究的范畴,即一种实地的田野研究,而越来越多地注意到社会与文化事项之中所存在的诸多细节的时候,我们也要注意,在这其中可能存在有一种西方认识论上的陷阱,那就是它在使我们无意之中纠缠于社会现实的细节本身,而无法真正从中抽身出来,作为一个有着独立主体的判断者,而对于一种古老文化的未来走向及其当下的整体性面貌给出自己的一种判断和评价,对于这种文化,我们自身既是其中的一员,同时又是一名本文化的融入其中的观察者。在这个意义上,我们可能真正需要的是一种文化上的自觉,这种文化的自觉才能使得我们由此而生发出一种必要的文化的自信出来。

一、由社会转型演变为社会建设及其困境

在我们接受西方的社会学概念之初,似乎并没有太多的机会留给我们去深度地反思这个概念对于中国社会而言的适用性。我们差不多是在完全忽略了严复最早以“群学”来翻译 sociology 这个英文语汇的社会对应性上的努力,而是草率地以从日语借用来的“社会”两字来建立一种与社会学这门学科之间的对译。^①在这种借用和转译当中,也许我们可能忘记了,这样两个在日本文化中可以代表他们身处其中的社会含义的两个字,是否能够真正代表不论从时间的历史还是从空间的范围上都远远超过日本社会的作为整体的中国社会,即这样一种概念的借用是否能够有其自身的涵盖力。结果显示,这种转译实际无法体现在中国本土语境中数千年来所理解的和逐渐形成的“社会”两个字的深意。^②但无论如何,这种经由第三国日本的“社会”一词的转译而造成了一种特殊的社会后果,那就是我们的社会学家们,试图在中国的土地上去复制出一种在西方自工业化之后所带来的那样一种社会的转型,即从农业社会实质性地向工业社会的快速转变,并希望借此来改变中国缺少与西方一样的生活方式的那种“可憎”的局面,显然,这种努力,最终也未能真正完成,因为,我们从来就没有在“中国社会究竟是什么?”上去下一番深度思考的功夫。

社会对于中国人而言,从来都是一个自己并非感同身受的外在的世界。特别是与一个作为人生活和生命依托的家庭相比。这与西方人所强调的根本上具有公共空间意味的“社会”相比,显然在理解上存在有一种差别。可以说社会是外在于中国人的实际生活的,为了突出此种外在性,人们甚至专门为“社会”这个空间造出了一个特别的名词,即“江湖”,并试图以此来区分与一般家庭生活环境有所不同的更多陌生人存在的地方。可以说,在传统的观念里,“江湖”是一个各类离开家庭以及官场的人的总汇之所。^③人们并不在乎那个世界里公私之间的必要性的界限,而只是在乎,在这个世界中,自己能够从其

^①李培林:《中国社会学的产生》,载李培林、李强和马戎主编:《社会学与中国社会》,北京,社会科学文献出版社,2008年,第29~30页。

^②汉语中“社会”两字连用,最初大约是指村落一级的庙会,因在中国南方村庙亦称为“社”会,年度性的聚会又称为“社会”,在明万历年间编纂的《续修严州府志》中就有这样的记载“长岗庙:在县西北二十五里,其神即陈侯。乡人奉祀甚谨,每岁上元日及诞日皆有社会”。引自吕昌期修,俞炳然纂:《续修严州府志》,北京,书目文献出版社,1991年,第116页。标点及加重号为本文作者所后加。

^③乔健:《人在江湖:略说赛场概念在研究中国人计策行为中的功能》,载乔健、潘乃谷主编:《中国人的观念与行为:第四届现代化与中国文化国际研讨会论文集》,天津,天津人民出版社,1995年,第207页。

中所获得的利益的多少。费孝通曾经巧妙地以差序格局的概念去界定这样一种以我为中心的但又不同于西方个体主义的社会结构。^①而人们从中获取的利益,也并非是自己完全独自占有,很多时候都是要在家庭乃至家庭成员中间去平分,或大家相互共享。即社会心理学家黄光国所谓的一种社会关系中的亲情法则。^②言外之意,一个人在社会中拼搏,所思虑更多的还是自己可以完全加以信赖的家庭,这是一个人勉力要去维护的第一层,也是最为重要的核心层所在。

除此之外,便是传统社会中为官员所占据的但更多为皇权所把持和掌控的空间,那个空间依旧很难说属于今天意义上的公共空间。在传统的皇权时代里,那基本上还是属于皇帝一个人所独占的空间,即所谓的由上而下的君临天下,而拥戴他的臣属,不过是在替皇帝打理这个天下的一批定期给予俸禄的官僚而已。^③他们一般是被称为士大夫或官家,其中有很多人,至少自以科举取士的唐代以来,都是通过读书而一步步地接近皇权,他们的任务可能不是随心所欲地去做自己想去做的事情,而是要学会在这个空间里去察言观色,看上一级官员的脸色行事。当然,最后的决定权一定是掌控在独一无二的皇帝手中,如果某件事或某位官员惹得龙颜大怒,那属于是要掉脑袋的极为重大事件,绝对不会为这个空间所宽恕。因此,在传统社会的官场里做官的风险,明显地不会比浪迹江湖少多少。尽管有此危险,人们依旧趋之若鹜地愿意去做官,这其中的原因一是有巨大利益的获得;二是在位期间对于自己家族及其家庭的保护。这些都保证了他的为官意愿超越于对风险的惧怕。

在江湖,有一套规则用来强调不相识的人之间的紧密联系,即所谓的哥们义气,没有这一条作为保障,陌生人之间的联系是不可能牢固地树立起来的。因此,在江湖的空间里,也便没有了真正的对与错之间的严格区别。忠于一种“哥们义气”,成为了这个空间可以持续存在的基本原则。而与此形成对照的乃是官员所占据的所谓官场。而中国传统的官场文化,它所特别强调的乃是对于一种正统性的信仰。所有非正统性的存在都是要被当做异端而被排斥在官场之外。当然,其中最高正统的代表便是皇帝这个人。这个人被看成或者说是被塑造成为天子,即天的儿子,因此而具有了一种自然意义上的正统性。而不同等级的官员,又是通过树立起一种儒家的正统,并通过阅读由这些人中的优秀者所编辑的正统典籍以及通过不同等级的国家科举考试而建立起来的。因此,读书人的另外一层含义便是,准备着要去做官的人,即便不做官,作为识文断字的秀才、举人,在乡里间面子上也是极为光彩的。

而拿着俸禄的官员之间,相互又靠尊孔而形成了一个相对而言自我封闭的利益场,这个场同时还是一个文化共享的空间,诗文书画的应对和欣赏成为了彼此之间进行交流的符号和媒介。并且,对于书写文字的解释权,也是牢固地掌握在这些有了功名而出仕做官的人手里。作为一种交流的工具,文字在这里担当起了人不在场便可以相互沟通的意义表达的作用,这使得熟练掌握文字书写技巧的官员们,其关系的网络便是极为广大的,通晓此种书写语言的人,便可能成为其交往的对象。换言之,官场更多是依靠文字表达而构建起来的一个世界。身份、地位和待遇等,都可能会因为这种文字技巧的娴熟而发生一些改变,比如能够写一手俊秀挺拔的书法;能够写出流畅感人的文章或诗词歌赋;再或能够言简意赅地写出一份引起皇帝注意并给予批复的奏折。所有这些,都属于是在朝为官的官员们或者准备着入

①费孝通:《乡土中国》,上海,观察社,1948年,第23~25页。

②黄光国:《中国人的权力游戏》,台北,巨流图书公司,1988年,第14~15页。

③尾形勇著,张鹤泉译:《中国古代的“家”与国家》,北京,中华书局,2010年,第182~188页。

仕为官的人时常要去磨炼的一项基本功。^①

在这个场域中,为官之道就是要从姿态上和礼仪上表现出来对于正统权威的服从以及对于深奥且变化多端的文字游戏的熟练掌握。在以上的这些分析中,我们似乎还找不到一处名为“社会”的空间去与西方社会学意义上的所谓“社会”(society)形成真正的一一对应。在作为亲情关系的“家庭”或“家族”之外,不是作为民间各类人士杂处的“江湖”,便是由官员或读书人所占据的可靠以文字为核心的意识形态所掌控的“官场”。在这样的传统结构框架之下的中国文化,其社会的转型,可能就不仅仅是所谓的从农业社会向工业化社会乃至信息社会的转变,更为重要的是如何在这三个并非各自独立的空间中如何去重新构建出来一种新的社会秩序出来。

显然,今天我们不能说我们没有西方意义上的工业化和城市化,但是我们的社会却接连不断地出现各种让人匪夷所思的问题,各种现象似乎都在使“社会建设”这个概念呼之欲出,但是最大的问题却是“社会在哪里”,“社会又是从哪里开始建设”,对于这些最为根本性的问题,不是大家都能够形成一致意见的。如果社会既在家中,又在官场,又在江湖,那么,我们投入巨大的人、财、物而开展的社会建设,究竟应该在哪里去用力呢?要知道,一些学者想当然提出来的“到民间去”的策略,有可能不过是在去重新接触那些已经被国家所遗忘掉的那个“江湖”的存在。如果是这样,“江湖”可以取代真正意义上的“社会”吗?这可能是社会建设学派需要认真做出回答的一个问题。没有这一思考作为前提,所谓的社会转型就是不知未来去处的一种盲目的转变。

二、文化的陷阱与文化自觉

文化是一种行动的逻辑,似乎也无人可以逃出此一逻辑的安排之外。因为,此种逻辑对于一个个具体的人而言,它是无意识的,即在一种不知不觉之中,行为就发生了,并造成了某种的效果。在这个意义上,文化是我们人为自己的行为寻找到的一种合理的解释,但同时,它具有一定的纹饰作用,它不仅对于生活于其中的人民而言是一个看不见的陷阱,同是对于其他与之并存的文化而言,同样也是一个自然存在的陷阱,一不小心,人便会跌入其中不能自拔,特别是生活在这一文化中的人们而言,这种跌入效应更会真切地发生。这一陷阱因为是在一种长期的无法觉知的历史进程中发生的,因此我们会称其为一种文化的陷阱,这种陷阱只有在我们回头去看以及在文化之间发生了实际的接触之后,我们才会真正地看到并感受到各自文化为自己所设定的陷阱在其纹饰形态上的诸多差异。

仅仅出于一种文化比较的缘故,我们会在东西方文明之间寻找到一些特征性的东西来审视这样的文化陷阱的存在,也只有在我们清晰地认识到了这些不同形态的文化陷阱之后,我们才能够真正去面对当下世界的一种文化的转型,并理解其究竟意味着什么。

尽管西方文化已经作为一个典范而受到了许多文化比较学家的注意,并以其作为一个标杆去评判其他文化的存在。但是,一个文化的内涵往往又是多面性的,它不可能通过一次的比较就能够真正地完成,并且随着时间的位移,这种比较的角度也会发生一些改变。因此,在我们注意到了文化无意识下的文

^①以书写端庄的书法可以取士做官,这样的观念实际上在民间社会中同样根深蒂固。很多人在鼓励自己的孩子努力学习时,写字好坏是一个极为重要的标准,其中又以端庄为第一原则。一位民国时期的文学家夏济安,他的父亲是一位地道的海派商人,再给他的家信中就赞誉他最近的书写如何端庄秀丽,以后有希望被当朝的官员们赏识而进入为官的系列。如其父所言:“余最欣慰者,尔之书法,渐见端正,一切从方正入手,将来即能大成,将来养到功深之时,定能博得朝贵青睐,或有青云直上之时,望尔勉旃。”参阅并引自夏济安:《夏济安日记》,沈阳,辽宁教育出版社,1998年,第15页。

化转型这一新的思考维度之后,我们也要从文化的发生学及其造就出来的一种无意的后果这一点出发,去思考西方文化的陷阱的存在的形态,没有这种梳理,我们的文化转型的概念就一定会是比较空泛的。

在许多西方文明史的叙述中,肇始于希腊爱琴海的西方文明,它根本是建立在一种海洋贸易的前提之下。航海之前的缜密的人员和物资的准备以及对于海洋环境的精确计算,无意之间成就了西方的数学和航海技术的超乎寻常的发展。而与之相适应的,重在事物整体进行分析的文化逻辑,使得这个文明所创造出来的文化,根子在于有着一种规划能力的长期的文化发展谋略的形成,这同时也使得其法律和规范的发展,成为支撑这一文化谋略具体实施的最为重要的支柱。在实际的生活中,这样一种文化的品格便会逐渐显露出来了,那便是在行动的安排上,体现出来的是一种精打细算,并要按照预先制定好的步骤一步步地去加以落实。而与此同时,一种生存环境压力下的生存策略的驱使,导致必然会以实用及对于每个人有益处为其最为终极的价值。显然,同在一条风雨飘摇的航船上的船员,每个人都必然是担当某一种或几种责任的一分子,无能力的多余者,显然不是讲求效益的船上生活所需要的,他们或者根本就没有上船远行的资格,或者即便上船了,最终也会被这条船所抛弃,而真正余留下来的,必然是一次航海所获的贡献者和受益者。在此意义上,每个船员之间的有机组织目的即在于获益更多,但是真正的人与人之间的严格等级是没有必要存在的,他们相互之间既是财富的创造者,同时又是财富的分享者。因此,这样的生存境遇,造就了一种所有的价值估算都以实用和效果为标准的文化类型,而这样的一种文化,其可能存在的陷阱就在于,它使得所有的在此文化观念下的文明的创造,都会化约成为一种实用和利益的维度,即便其最初的主张并非是非强调实用与利益,甚至是出于很高尚意义的初衷,比如为了人类的福祉和安康,而专门提出来的,最终还是会逐渐地还原到实用和利益的这一基本的价值维度上去。

西方工业化的初衷一定不是声称对于环境的大范围以及深度的破坏,否则,在西方的工业化发展之后,有多少西方以外的世界对于西方世界发展出来的工业化模式山呼万岁。这就足以证明,这样一种文化它为自己以及其他的文化所设立的陷阱究竟有多深。而在西方的工业化发展成熟之后,在西方以外的世界风起云涌地大搞工业化之时,后工业社会来临的观念下的环保与绿色,又成为了一种新的意识形态,首先是在西方社会之中,之后是在世界各地蔓延开来。在今天,还有谁愿意去回忆说,所有的这一切,有哪一项不是跟西方的现代文明极为紧密地捆绑在了一起;反过来,一种新观念的发明,就像造孽者找出了一个堂而皇之的理由一样,让所有的人都去相信,过去是不值一提的,而当下的理由却可完全投之以信任,且值得为之付出新的行动上的努力。在此意义上,精明的造孽者,再一次愚弄了愚蠢的无辜者,文化的陷阱再次发挥了其隐蔽的杀伤力的特殊作用。谁也不能否认,我们今天的发展,不是一次又一次地陷入到了西方文化已经设定好的陷阱中去? 不论怎样高调的说明,其中所昭示出来的仍旧是西方文化的陷阱之深,并且,最终还是会体现出来那种在最初的海洋文明积淀下来的集体无意识,即按照预先设定好的步骤去思维,并强调航行必有收获的那种实用逻辑本身。^①

^①在三好将夫对于后殖民时代的全球性跨国资本的运行的分析中,再明确不过地昭示给我们这种深度文化陷阱的存在,在曾经是有全球百分之八十五的土地为西方殖民所统治的地方开始为新的后殖民的多元主义所取代,但是作为西方统治的一体两面,后殖民并没有给曾经的殖民地带来任何的支配结构上的转变,三好将夫的下面这句话足以可以作为此种结构未转变的明证:“非殖民化既没有带来解放与平等,也没有带来新的财富与和平。相反,痛苦和苦难几乎到处都在继续,只是改变了形式和更换了不同的代理人。旧式的买办卷土重来,他们维护旧日主人的利益以换取犒赏的情况比比皆是。”参阅并引述自:三好将夫,1998,“没有边界的世界?从殖民主义到跨国主义及民族国家的衰落”,载汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,北京,三联书店,1998年,第486页。

显然,今天如果不去有意地摆脱这样一种文化的设计及其隐含的文化陷阱,世界范围内的文化转型就一定无意义的,因为我们自身迟早又会作为一种“异文化”而掉入到预先设定好的西方这个他者文化的陷阱中去。至少目前来看,我们自己的文化发展似乎在主体意识上并没有真正注意到这种文化陷阱的存在。

对于这种文化的自身不自觉是一样与我们自身的文化的陷阱有关联的。一种极端强调土地的作用,并依附于土地而发展自身的文化^①,它会更加去强调整体意义的空间秩序建构。不仅历朝历代的意识形态中会看重“江山”必须要得到稳固的种种制度安排,这样人心才不会因为所谓没有依附的混乱乃至淫乱而发生某种的社会动荡^②,与此同时,它更高的要求就是在人与外部的环境上,不是专门去强调对外部环境的征服,而是如何在对环境的顺从上,实现一种所谓天人合一的理想状态。这样才不至于使“天”的自然运行对人的依附于土地的生活造成一种实际的影响。可以说,这样的文化,其骨子上同样是讲求实用的,但这种实用的文化,根本不同于西方在形式逻辑上所努力去构建的分步骤实现既定目标的那种实用理性役使下的对于行动价值的追求。

这种文化应该属于一种直觉联想的文化,它是基于对自然存在物彼此之间的联系而有的一种想象。这种文化基于对土地的牢固性而生发出的自然力基础上的浮想。因此,这种文化既要有从土里生长出粮食的生存实用性的要素,同时还要有触景生情,彰显神力并借助诗歌来表达自身的浪漫情怀的存在,这种浪漫的情怀,因为其中夹杂着对于土地的祭祀,而会使之变得更加扑朔迷离。^③因此,这种文化注定要去对这两面性质完全不同的文化要素进行一番调适,故它很难发展出来凭借一种数理推算的逻辑而能体现自身的文化逻辑。而如果按其自身发展的轨迹寻去,双因素的变动性就成为其核心的特征,并集中反映在了抽象化了的阴和阳这两极对立性的要素之中。^④《易经》这部书显然是这种乡土性与浪漫性两项对立要素捭阖变化轨迹的描记与集成。而《论语》更多则是在一种带有入世意味的乡土性上去大做文章,其所忧虑的是因制度意义上的礼崩乐坏而导致的一种乡土性秩序的瓦解。而为孔子所亲自删订的《诗经》,则代表这个文化的另外一种更为接近于出世的浪漫性。在那里,文化的约束性一面被打破,显现出来的更多的是自我性情随意放逐的一面。在这一点上,它更接近于土地及其从中生长出来的自然物的恣意放纵。在这里,可以设想,由土地而生长出来的庄稼,它更接近于一种乡土性的秩序的表达,即其所要求的乃是一种在时间和空间上的约束,以此来从实用性的角度上如何去生产出来足量的

①“社”这个古代便有的词汇便是跟土地联系在一起的一种古代祭祀,至少自先秦开始,这种跟土地以及农业的文化联系就是极为密切的。相关论述可参阅魏建震:《先秦社祀研究》,北京,人民出版社,2008年,第269页。

②孔飞力对于清代乾隆鼎盛时期发生的一系列的社会恐慌的研究,很明显的是当时的人们并没有因为生活的富足而出现安定的社会秩序,社会的富裕和人口的流动使得人们不能不在淫乱的维度上发展自己的想象力。关于这一点可特别参阅孔飞力著,陈兼、刘昶译:《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》,北京,三联书店,2012年,第284~288页。

③中国人对于土地的这种情感,《白虎通义·社稷篇》说得最清楚“人非土不立,非谷不食”。与此同时,从极早的年代开始,至少春秋战国时期成书的《周礼》便提到对于土地的祭拜,即所谓社稷之祭,并要由大宗伯来专门掌管。祭祀社稷一定是很欢快和隆重的,有专门的人来击鼓,有娴熟的舞师在跳着各种的舞蹈。而《诗经》中则记录有大量的这类歌舞祭祀的场景。关于这一点可参阅吴泽:《〈周礼〉司命新考——读王国维〈东山杂记〉》,载朱东润、李俊民、罗竹风主编:《中华文史论丛》(第一辑),上海,上海古籍出版社,1985年,第5页。

④Émile Durkheim and Marcel Mauss, 1963, Primitive Classification. Translated by Rodney Needham, London: Cohen & West.

粮食。而食物的丰腴,则是社会秩序建构的基础^①,所谓“仓廩实,而知礼节”,但这个文化真正能够延续自身的动力可能在于其对依附自然的浪漫性的不断发挥上。

因此,这一文化不自觉地为其自身所设立的陷阱也是异常清晰可见的,那就是其倾向于在一种并不情愿敞开的封闭的苑囿之中,凭借天时、地利与人和这三者的意识形态控制技术,使得每个人各得其所,有生产者,也有消费者;有剥削者,也有被剥削者;有文化的创造者,也有文化的欣赏者,相互而巧然构成了一种依据地缘和血缘所共同构建起来的社会联系的纽带,而费孝通所提出的“差序格局”的概念则是在其中发挥作用的最为重要的社会联系准则^②,而汉代便成熟并深入人心的天人合一的理念,使得自然不仅成为一个人们欣赏的对象,而且还成为其最终的归宿,人为的和外在的力量,都不如这一“自然”更具一种吸引力。^③在这个文化里,闲散的生活和辛苦的劳作,构成了一种对比强烈的风景画,但是,人们并不意识到这有什么不可理解之处,文化的观念通过文字和书籍的记录而牢固地掌握在读书人的手中,普通的百姓或者编户齐民,不过是浸润在这文化中的并非有自觉意识的文化践行者,他们并不会觉得,对这样的外在的文化有什么特别不适应之处,他们从小便是在这样的文化氛围之中慢慢地受到滋润而成长起来的,那种文化的印刻是无法直接通过一种现代意义上的所谓“洗脑”的办法来洗刷掉的。但是,文化的陷阱也恰隐含在这封闭的观念中,因为一旦有机会,此一封闭起来的高墙深院的大门被打开了,原来的那一套文化的规则都将失去其独有的效力,一整套的文化重建规划充斥在这样的从闭合到开放的社会之中^④,捭阖的震荡会使得这个社会原有的文化价值观得到一种瓦解后的重塑,但其难度之深,并非是一般的经济重建所能够比拟的。因为转移财富的贸易游戏完全可以在两个人之间达成,只要双方满意,交易即可完成,利润和收益便可实现。但是,对于文化重建而言,它是要在一个社会中的所有人与人之间达成一些共同性的认识和价值,形成一种认同,并要使他们觉得,这样的认识和认同是值得为之去做努力的,即便这样做了会有个人利益上的损失。在这个意义上,文化转型下的文化重建,它一定是一个极为长期的发展过程,并非一蹴而就的事业。今天的中国,显然是处在了这样一个深度文化转型的漫长过程的开端,并逐渐地体现出来其自身文化的一些新特征。

三、当下中国文化转型的涵义

文化转型对于中国而言首先意味着一种整体性的世界观念上的转变,即从由于追赶先进而定位于自身为落后的姿态中转换角色,从别人影响我们开始转变到我们去影响他们。在这种转换之中,在中国文化中一度曾经发挥着影响力的天下观念,便因此而可能被赋予了一种新的内涵。这种天下观的核心是包容性的,是不计较狭隘的领土和族群边界的一种无分别心。这种曾经发挥其消弭分歧作用的中国观念,因为不断地受到有差等的及人群分别意识的观念影响而无法体现其真正的价值内涵。可能中国古代的秦长城以及更早成型的夷夏之别的观念^⑤,让这一下观念无法真正发挥其作用,这是历史的时

① Claude Lévi-Strauss, 1969, *The Elementary Structures of Kinship*. Translated by James Harle Bell and John Richard von Sturmer, Edited by Rodney Needham, London: Eyre & Spottiswoode. 第 35 页

② 费孝通:《乡土中国》,上海,观察社,1948 年,第 22~30 页。

③ 王尔敏:《先人的智慧——中国古代天人合一的经验》,桂林,广西师范大学出版社,2008 年,第 1~39 页。

④ 赵旭东:《闭合性与开放性的循环发展——一种理解乡土中国及其转变的理论解释框架》,《开放时代》,2011 年第 12 期,第 99~112 页。

⑤ 拉铁摩尔更多是从游牧与农耕两种生产方式的生态差异性上去理解长城的空间意义,在长城内外明显的是分化出来了农耕和游牧这两种的生产方式,并影响到中国意识的形成。参阅拉铁摩尔著,唐晓峰译:《中国的亚洲内陆边疆》,南京,江苏人民出版社,2005 年,第 15~18 页。

间和地域的空间意义上人为制造出来的一种阻碍。而今天,随着时空意义上的边界逐渐随着互联网时代而被打破,无边界的相互融通以及大众消费时代的来临,我们必将要重新去思考,天下观念与当今世界格局之间的一种关联性。缺少这种主体意识的天下观的思考,我们可能永远是要限定在西方世界已经界定好的全球化观念和行动的逻辑里,而无法真正从中逃离出来,如果游戏的规则不在游戏制定者的手中,游戏它因为只有一种玩法而只可能是一种操纵,而不可能是真正的平等的相互都能有共同规则意识的竞争。这可能才是今天重提天下观的真正价值所在。

其次,当下中国的文化转型也意味着一种价值观念上的转变。曾经在社会生活中具有支配性的观念,随着一些新物质性以及生活方式的变革而在发生着一种重大的转变。比如,在越来越多的人开始依赖于网络以及数字化的新媒体之时,我们确实需要去重新考察一下,在此过程中人们观念与心态上出现了那些改变。这些新物质性,确实在激发着信息与新知识的极为广泛的交流与互动,让这个时代已经无法真正回归到一种万籁俱静的自然状态中去,因此而不得不去聆听各种因信息爆炸而造就出来的各种背景性的噪音。据说有着悠久历史的《大英百科全书》在 2012 年停止刊印,这足以暗示出来,印刷的速度实际上已经跟不上新知识的增长的速度。刚刚印刷出来的书本,到了读者的手中已经成为是一种过时了的知识。随时更新网络页面成为知识生产的新隐喻。与此同时,我们的感知系统,也在此过程中发生了一系列的适应性的改变,我们似乎已经完全可以做到一种感知但不关注的状态。有太多的信息,其作为符号的存在,在不断地敲击着我们的视觉神经,但却无法真正进入到我们理性思考的领域中去。对待这些讯息的反应,全部都属于一种情绪性与情境性的,比较的可能是谁先按下了电脑的键盘。作为文化的载体的书籍,经过数字化的便捷和去物质性的过程,其自身的物质形态也在逐渐消解和替代之中。当人们逐渐地从原来的书架上或图书馆里取书,转变到从电脑的硬盘上或从网络数字图书馆直接通过敲击键盘而获取书籍或参考文献时,人们对于书籍的内容的神圣性就可能失去了原有的那份信仰,书籍内容在这个意义上不过是一种瞬间的表达以及为己所用的讯息而已,一个数据库而已,而提出的任何一个主题和观点,很快便可能有跟贴的网友四两拨千斤地将本来似乎有一些道理或者并非能站得住脚的观点抨击得一无是处,所有的传统的神话建构也都在中网络解构的策略中成为了一个个的牺牲品,而书写的权威在这个意义上已经彻底趋于终结,存在的不过是偶尔被引用一下以作为靶子而最终要将之加以剔除和消灭的参考文献而已。人们在不需要这些书籍之时,不是移动身体放回到书架上或者还回图书馆,而是可以径直地投入到电脑中专门设置的虚拟的垃圾箱中去,这样它们就暂时不存在了。

这实际上引申出来在我们的文化表达上的外在化的新方式,即我们会在网络空间里安排更多的文化事项,使之以数字化媒体的方式表现出来,它超越了原有的时间和空间意义的存在,而形成一种不在现场的现场感以及不在那时那刻的时间感。^①而我们的记忆,也不再是更多依附于有形的存在,诸如图书馆、档案馆、博物馆,而是将这些人类集体记忆的物质形式的外在化,挪入了虚拟的网络空间而使之得以数字化的保存。这使得社会记忆的提取速度会更为快捷和方便,人们所依赖的不再是自己的记忆本身,而是在网络上存储的记忆的提取速度以及数据库所信息量的大小。在这样的情境之下,生活的节奏会因为这些记忆的不断被激活而变得极为致密。闲散的生活变成是这种致密的生活节奏的一部分

^①辛晓磊:《新媒体时代:什么在影响内容创作》,载《中国图书商报·中国传媒周报》2012 年 4 月 6 日第 1832、1833 期合刊,第 15 版。

而无法真正独立出来,并像一枚硬币的正反面一样而与工作严格地对立起来,很难有工作中的休闲或者休闲中的工作这样的辩证法逻辑的生活姿态的存在,恰恰相反,休闲与工作之间的区分造成了一种循环的因果关系,即工作是为了休闲,而休闲是为了更好地工作。

其三是由社会连接方式的转变所直接带来的一种主体意识的转变。这乃是由社会关系的连接纽带,跨越到强调个人价值及其权利表达上去的一种文化转型。随着由虚拟网络空间所塑造的以及不断得到强化的个人与外部联系的虚拟化,个人之间完全可以实现一种不见面的即时沟通与联系。传统共同体意义上的熟人社会的观念也相应地在变得虚拟化。

而这种虚拟化的最为重要的社会功能,可以体现在时间和空间这两个维度上。就时间维度而言,时间的共同性意识在这里得到了一种强化,靠着可以细分到秒的数字时钟的普及,并植入人们的日常生活的节奏安排之中,外部的日月星光等的参照系在从人们日常的生活中逐渐退却出去,取而代之的则是抽象的钟表时间。生活在这种时间参照体系中的人们会更在意,在这个时间下自己与社会之中究竟发生了什么,但却并非真正在意因为外在自然与社会的原因存在而安排与之相应的生产和休闲活动。时间因此变成要去度过并从中可以获益的一种工具,而不再是生活中用来专门划分神圣与世俗以及各种特殊的人生阶段的社会区分的标志。而在空间维度上,这种转变同样明显,虚拟化的空间,反映到个人的生活方式上便是无形之中的对于虚拟网络的依赖,而相互构成一种所谓的网络社会。^①人们借此可以把自身闭锁起来,由此而形成一个相对独立的空间,但与此同时,人们又借助网络的孔道,相互在一个更大、更广的世界里联结在一起。此时,中国人固有的无边界和分别心的天下观念又可能被重新启用,而其内涵可能远胜过于因应此种世界性的变化而新出现的“全球化”这一概念。

在这个意义上,每个人都成为是冷眼看世界的网络访客,每个人又都是可以去自由发表自己一己之见的网络评论员。在此意义上,网络空间在把人与人在现实世界中分离开来的同时,在另外一个虚拟空间上,将更为广泛的人与人之间紧密地联系在了一起。这就是今天世界社会得以连接在一起的辩证法,即不断地在时空上的转换、变动与分化,而又在另外的新的时间和空间上的瞄准、固化与整合;同时,这便是今日世界文化转型的核心逻辑所在,它的赖以维系的基础在于各种媒介新物质的发明、创造与运用,就如传统时代的人们对于自然物质的依赖一般,自然的生态乃是他们安身立命的基础;而今天,新物质条件下的人造的生态^②,乃是人们构建相互型连接纽带的物质基础,它不仅是真实的物质存在,还可能是虚拟的物质存在,总之,可以说是对人及其生活在发挥着持续影响力的具有真实存在意义的物质。

四、文化转型与文化的变动性

相对于中国社会学恢复重建的 20 世纪 80 年代而言,作为这门学科的恢复重建的领军人物,费孝通在之后的 90 年代更为注重于对社会学和人类学学科的整体性反思和回顾,他对他的既有的作品似乎都作了一番带有批评性的回顾,这种批评和反思都体现在后来在 2003 年发表的“试探扩展社会学的传统界限”这篇集大成的作品中。^③而所有这些批评与反思,可以说全部都可以追溯到 1997 年费孝通在

① 卡斯泰著,夏铸九、王志弘等译:《网络社会的崛起》,北京,社会科学文献出版社,2003 年,第 567~578 页。

② 帕金(David Parkin)著,赵旭东译:《英国的当代人类学中存在一种新物质性吗?》,载马戎和周星主编:《二十一世纪:文化自觉与跨文化对话》(一),北京,北京大学出版社,2001 年,第 257~272 页。

③ 费孝通:《试探扩展社会学的传统界限》,载《北京大学学报》2003 年第 3 期。

北京大学社会学人类学研究所举办的第二届社会文化人类学高级研讨班上提出的“文化自觉”这一概念上,这一概念的基础是在于费孝通自己所切身意识到的一种带有世界性的文化大转型的来临,对此,费孝通有这样一段话可以作为佐证:

我认为文化转型是当前人类的共同问题,因为现代工业文明已经走上了自身毁灭的绝路,我们对地球上的资源,不惜竭泽而渔地消耗下去,不仅森林已遭难于恢复的破坏,提供能源的煤炭和石油不是也已在告急了么。后工业时期势必发生一个文化大转型。人类能否继续生存下去已经是个现实问题了。^①

尽管,这样的提法仅仅是针对两位研讨班中的学员的提问而引发的,但这个问题却是费孝通极长一段时间里学术观察和思考的结果。这个思考如果一直追踪下去,应该是从他翻译马林诺夫斯基的《文化论》便开始了,那是一边在耳濡目染地聆听马林诺夫斯基的高谈阔论,另一方面又在逐字逐句翻译马林诺夫斯基亲笔写下的英文文字而形成的一种对于文化究竟是什么的深度反思。这种反思最初是由马林诺夫斯基自身对于西方文明的不满而产生的,而费孝通无意之间所写下的对于自己人民生活的描述,曾被这位遥远的他者看成“时感令人嫉妒”之事,而在对于自身的工作感到不满的同时,马林诺夫斯基把西方的人类学概括为“好古、猎奇和不切实际”,而人类学对于马林诺夫斯基而言,不过“是对我们过分标准化的文化的一种罗曼蒂克式的逃避”,那种对于自己身处其中的文化的厌倦,已经由此短短数语表露无遗了。^②

而费孝通自己一定是从这些带有自我批评性的表述中朦胧意识到了自己所应该有的一个位置,这个位置一定是要去文化的源头上寻求出路。在1997年年初的一次仅仅是针对北大校长的重点学科的汇报会上,费孝通作为旁听者做了一个讲话,在那里他的文化转型的观念得到了清晰表述:

通过我这60多年的经历,我深深体会到我们生活在有悠久历史的中国文化中,而对中国文化本身至今还缺乏实事求是的系统知识。我们的社会生活还处于“由之”的状态而还没有达到“知之”的境界。而同时我们的生活本身却已进入一个世界性的文化转型期,难免使人们陷入困惑的境地,其实不仅我们中国人是这样,这是面临21世纪的世界人类共同的危机。在多元文化中生活的人们还未能寻找到一个和平共处的共同秩序。^③

我想那时的北大校长已非昨日的蔡元培可比,但“北大校长”的名衔终究让人会期待在这里可以有让不同的意见得到表达和展现的机会。费孝通的肺腑之言如果不是在这种语境中激发出来的,那也一定是一位耄耋学人对他的非同一般的对话者有所真切期待的。显而易见,在这篇针对北大校长的讲话里,费孝通一方面在迫切地希望这个学校能够切实承担起在这种新的文化转型的时代里开一种新的学术风气的作用,同时他也更为急切地告诫所有人,在今天,“一种世界性的文化转型”是不可避免的,这种文化转型可以说是在一种逼迫之中发生的,而这种逼迫来自于西方的工业化文明所造成的世界生活

^①费孝通:《反思·对话·文化自觉》,载费孝通:《费孝通全集》(第十六卷),第7~23页,呼和浩特,内蒙古人民出版社,2009年,第16页。着重号为本文所后加。

^②转引自费孝通:《反思·对话·文化自觉》,载费孝通:《费孝通全集》(第十六卷),呼和浩特,内蒙古人民出版社,2009年,第16页。

^③费孝通:《开创学术新风气》,载费孝通:《费孝通全集》(第十六卷),呼和浩特,内蒙古人民出版社,2009年,第4页。着重号为本文所后加。

方式的大转变以及这种转变所带来的全球性的恶果。在这篇讲话中,费孝通已经和盘将文化转型的观念提出来,并且还明确地指出,这种转型是真正具有世界性意义的。

正像费孝通在其晚年所一再指出的那样,文化的转型乃是一种世界性的文化转型,它是由西方文明自身存在着的人与自然之间的困境以及对此困境的无法摆脱而引发的。这应该不是什么危言耸听之语,整个 20 世纪甚至之前的几个世纪,乃是一个西方人的观念和物质文明支配这个世界的时代,而最终造成的后果便是“以时间或金钱为标志的文化”在欧洲的泛滥^①,与此同时,根深蒂固的西方殖民理念又使得他们把这样一种文化及其价值传染到整个世界,在整个世界成为了西方人要去征服的地方的同时,那里固有的文化也渐渐因为这种浸染而消失殆尽了。这些从远距离看去的“地方”,或者彻头彻尾地成为了西方世界的殖民地,或者成为了遭受西方工业化所污染的全球化商品的生产基地,之所以有这样的殖民以及污染的发生,观念上的屈服以及在最低限度上的认可和接受,是造成这种局面的最为基础的原因之一。在这屈服和接受之中,自我的文化觉知失去了;自我的可以操控和创造的文化价值被不断地颠覆掉。而它自身的文化竟由一种西方社会科学自身所创造的时间距离上的他者建构而被肢解为一种异文化的展演,在活灵活现的本土演员的背后是西方的作家已经为之准备好了的台词,不过是借本土优秀的演员之口大声地念出而已。

这种局面恰恰成为了费孝通所描述过的文化自觉的反面,它类似一种没有主体意识的文化的木偶表演,而随着虚拟化地勾连所有人的网络社会的出现,这会越来越多地影响到人们的观念和当下的生活。在每个人都变得可以借助虚拟但绝对真实的世界而发出自己的声音的信息时代里,主体意识的增强,显然是一种不可阻挡的趋势,尽管世界绝大部分的地区都取消不了不仁道的殖民统治,但反殖民的运动以及在西方以外的世界中的殖民心态看起来是相互矛盾却依旧是共同存在的。尽管今天的西方学者已经清楚地意识到了文化并非他们原来想象的那么简单,但他们在将文化从宗教、民族的简单化维度上解救下来的同时,又将它定义为是一种资本,并希望借助这样的一种不同文化资本之间的往来互动的冒险而实现一种全球化的文化互动。^②但这议题的初衷在我看来仍旧是西方学人的一厢情愿,本土人民的觉知似乎还完全处在一种模糊的状态之中或者在这过程中被多如牛毛的中介物所取代掉了。在这个意义上,反殖民的世界性的文化转型,其核心还在于不遗余力地对于自己曾经遗忘掉的文化回忆、复制与再发明,这些来自民间的层次同时也是来自现代的民族国家的层次轰轰烈烈的“非遗”申报运动,多多少少说明了这种上上下下的努力^③,因此,这从另外一个方面也体现出一种以文化的集体记忆书写为借口的“文化自觉”的概念开始真正进入到了西方以外的世界中并在那里以新一轮的国家建设的整体框架中得以实现。

今天,重读费孝通的文化自觉的观念,使我们有必要从文化的变动性上去切实地理解文化。文化因此就不只是留存于博物馆中的静态的物质遗存,它因为是跟每个人都息息相关,因此它的变化便是与人的需求和欲望都极为密切地联系在一起。而这其中,无法否认的一个事实就在于,我们处在一个人

^①李伯庚著,赵复三译:《欧洲文化史》(下册),香港,明报出版社,2003 年,第 310~317 页。

^②多尔蒂(Joseph E. Doherty):《用于全球冒险的文化资本》(Cultural Capital for a Global Venture),载薛晓源、曹荣湘主编:《全球化与文化资本》,北京,社会科学文献出版社,2005 年,第 127~145 页。

^③高丙中:《非物质文化遗产:作为整合性的学术概念的成形》,载高丙中:《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》,北京,社会科学文献出版社,2012 年,第 193~200 页。

的需求和欲望多样性的世界之中,这种多样性的存在,跟我们的生活所赖以维持的沟通媒介的变革有着一种极为密切的关联。我们显然不可能在此之外去构想现代世界的存在。

相比于曾经主导人们生活的石器时代、青铜时代,乃至铁器时代,我们今天显然是生活在了可以把世界的人们,不论种族、肤色以及文化上的差异,都相互联结在一起的网络时代中。精神和物质之间的区分,因为网络的普及而变得越来越模糊,虚和实的辩证法不仅是古典哲学家的语录,更成为人们生活中的一种常识。而国家权力的控制,也从对于物质的资源控制转向了更多地去控制带有虚拟化存在的网络空间,这因此也是一种政治治理形态的转变。因此,在此意义上,网络不仅仅具有沟通的功能,同时还具有政治的功能。换言之,在今天控制了网络,实际也便是控制了社会,进而控制了社会中的人。因此,我们不可能在网络之外去理解文化本身。这也构成了当下世界文化转型的一个重要的基础。

一方面,网络的存在,使得人们在感知文化差异的敏感性上变得越来越弱,不同的文化作为可以通过网络而呈现出来的表征,它可以超越时空的限制而为不同文化的人所分享;与此同时,一种文化的陌生感在逐渐地消失掉,人们可以通过一种文化之间的互惠而相互融为一体,并由此而创造出一些新的文化。网络空间意义的文化重组,带来的是现实生活中的意义重构,并通过网络的虚拟漫游以及实际的真实旅游而去实现此种重构。网络的文化表达,因为旅游的文化的物质呈现而得到了一种互构,这种互构也带来了一种人与现实社会存在的文化之间辩证关系的突显,即文化真实的虚拟化以及虚拟文化表达的真实化。这种辩证关系构成了今天文化转型的一个最为核心的特征。同时,这种辩证关系,又再一次映射出来了文化自身固有的变动性而非静态性的特征。

五、文化自觉、中国意识与文化转型

可以说,文化自觉观念引导下的中国意识的构建,成为了当下中国文化转型的一个动力基础。费孝通在 20 世纪末提出了文化自觉的概念,从另外一层意义上来说,还可能是因应着一种时代的变化而不得不提出的一个概念。这种变化,造成了西方世界以外的文化无法再依赖于传统的生计方式而继续生存下去了。森林面积的减少、农田被工业化项目所占用、草场大面积的枯竭退化和不断细碎化的分割独占等等,所有这些,都使得狩猎、农耕与游牧的生活方式无法真正继续维持下去。这个时候,“要人”还是“要文化”这一具有实践紧迫性的问题被重新提出来,并倒逼着人类学家们必须要对此做出一种回答。

在这一点上,费孝通接续了他的老师马林诺夫斯基在《文化论》中的看法,即强调文化是为着人的需要而存在的。^①因此,在费孝通看来,在人和文化之间,人是第一位的。但费孝通并没有就此忽略掉文化的价值本身,他强调要在更高的层次上去重视文化。这种更高层次的文化强调,根本是在于对自己所处文化的觉知,以此为基础去放眼一种世界的文化,而这种世界的文化又是基于对于自身本土文化中的“好的东西提炼”^②,这种文化的提炼便是一种真正的文化自觉。而且,在我看来,这还将是一种文化主体性构建基础上的文化观念的转变,即从文化的由高向低的传播,乃至高等文化对于低等文化的征服和毁灭,转变到了各种不同的文化真正可以平起平坐地去相互交流,这种情形,在既有的白人文化、英语文化占据主导以及处在一种东方学意义上的话语霸权的时代,是难于想象的。而今天,伴随着世界范围内时间和空间意义上的文化转型,并且不论这种转型是主动的还是被动的,那种建立在个体自觉性

^①费孝通:《反思·对话·文化自觉》,载费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京,华夏出版社,2004 年,第 183 页。

^②费孝通:《关于‘文化自觉’的一些自白》,载费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京,华夏出版社,2004 年,第 197 页。