

# 论“传统”的现代性变迁<sup>\*</sup>

## ——一种社会学视野

郑杭生

**摘要** 本文试图从社会学的视野,结合包括汉族在内的中国各民族即中华民族的历史和实际,对现代性进程中“传统”变化的某些规律性,或说“传统”的现代性变迁的某些规律性,进行力所能及的梳理。本文通过那些研究“传统”不可避免的关系,如传统与过去、传统与“原生态”、大传统与小传统、旧传统与新传统、传统的重构与新构等,来揭示包含在其中动态而稳定的本质性关系。这样的分析表明,中华民族的现代发展,在某种意义上,就是“现代的成长与传统的(被)发明”的历史,那种对传统全盘否定的历史虚无主义或全盘肯定的历史保守主义,都是片面的、不符合实际的。“现代的成长与传统的(被)发明”这个观点具有非常重要的理论意义和现实意义。

**关键词** 传统 动态性 现代性 重构 新构

**中图分类号** C911 **文献标识码** A **文章编号** 1004-0730(2012)01-0005-08

“传统”的问题,是人文社会科学不可回避的问题,也是人文社会科学家不断探讨的课题,因而也是一个充满争议的领域。笔者近年来也对“传统”进行了多视角、多层面的社会学探索,对一些争议的问题,表明了自己的看法。<sup>[1]</sup>

中华民族具有五千年以上不间断的文明史,是世界上拥有“传统”——现实的传统和潜在的传统——最多的载体。这些“传统”是当代中国可资开发的资源,十分宝贵的财富,因而不能片面笼统地、不加分析地认为它们是“历史的包袱”。同时,我们也必须注意,这些传统已经经历了和正在经历着前所未有的现代性变迁,而这种变迁是有轨迹可循的,在这个意义上是有某些规律性的。本文试图对此做些梳理。

### 一、作为动态性概念的“传统”本体论意义和方法论意义的统一

#### (一) 传统的含义及其内涵的动态性

笔者曾指出,从实际情形来看,“传统”一词主

要存在两种含义、两种用法,一种是本体论意义上的,一种是方法论意义上的。本体性意义上的“传统”,也可叫做“实体性意义”上的传统,方法论意义上的“传统”,也可叫做“关系性意义”上的传统。这两种含义都告诉我们,“传统”本身就是动态性的,不能用静止的观点来看待。

所谓本体论意义上的“传统”,可以简要地概括为“世代相传的文化”。这里,就字面来理解,“传”即相传延续,“统”为统一,传统的本义就是世代相传的统一之物<sup>[2]</sup>。同时,传统,作为人类为适应环境和满足自身需要而从事实践活动所创造的物质财富和精神财富之结晶,表明它就是一种“文化”,一种“世代相传”的文化,从而亦充分表明了作为本体论意义的传统的动态性,并在该种动态性中表现出自己的相传和延续。

所谓方法论意义上的“传统”,则可以简要地概括为“被现代发明的文化”,这里也包含着传统是“现代的前身”、“现代的同在”等含义。这是指在传统-现代二分框架中与现代相对而得以区分和界定的传统。在这一框架下,现代涉及多少个领域

以及有多少种表现,传统也就相应会有多少种。由于现代性的不可遏制的活跃性、不能间断的变动性以及时时表现出来不安宁性,这种与现代相联系的传统,更加突出了自己的动态性,并在动态性中表现出自己的变异和革新。

“传统”的上述两种含义、两种用法,既有区别,又有联系。区别在于本体论意义上的“传统”,侧重于历史脉络上表现出的延续与继承,方法论意义上的“传统”则突出了从过去到现在所发生的变化与革新。因此,前者为同,后者为异。前者属续,后者似断。联系则在于文化世代传延形成传统,传统之“统”体现着古往今来人类文化的根脉与连续性,同时又在“传”中必然地历经各种变迁与考验,并与不断成长的现代性在相互借鉴中表现自身和熔铸新生。可见,虽然是两种用法和涵义,在根本上还是相通的,在视野上也是互补的。

如果把上述两种含义的“传统”加以整合,在笔者看来,可以形成较为完整的“传统”范畴。这样的“传统”范畴,笔者认为可以表达如下:传统就是世代相传的文化的延续继承和变化革新,是现代性对世代相传的文化的扬弃式的建构和借鉴性的互构。所谓扬弃式的建构,就是去其糟粕,取其精华;所谓借鉴性的互构,就是现代性在改变传统中也促使自己不断成长。

## (二) 传统与“过去”及“原生态文化”

人们往往把“传统”等同于“过去”。不错,传统确实与过去有至关重要的联系,因为传统源于过去。但这并不意味着传统等于过去。“过去”的所指范围要比“传统”大,是上位概念;“传统”的范围小,是下位概念。关于传统和过去的关系,笔者经过梳理,强调下述几个观点。

这些观点,对于正确看待“原生态文化”也是适用的。在我看来,“原生态”的原本意义是未经人类加工、开发的东西,同时,“原生态”是相对于“次生态”来说的。现在在不少旅游点,特别是少数民族旅游点,往往用“原生态文化”,特别是“原生态民族文化”来吸引游客。其实,这样的“原生态”已经是非常非常“次生态”了,已经经过多少时代的

加工开发了。因此,对原生态民族文化必须采取分析的态度。这里主要涉及两个问题。第一,这里的“原生态”只有相对的意义,而没有绝对的意义;第二,对“原生态民族文化”应该采取这样一种扬弃的态度:肯定其中应该肯定的东西,否定其中没有生命力的东西,也就是我所说的“建设性反思批判”的态度。

第一,传统是保留在现代人的记忆中、话语中、行动中的那一部分过去,因而是对现在仍然起着作用的那一部分过去。由此我们同样也可以说,作为一种传统的“原生态民族文化”,也是一种保留在现代人的记忆中、话语中、行动中的那一部分过去,因而是对现在仍然起着作用的那一部分过去。我们在从贵阳到凯里中巴车上听到的被标以原生态民族文化的苗乡侗寨的诸多民歌,就是这样。

第二,传统是被现代人从过去之中精选出来的,由于现代人的选择,这部分过去才得以留存下来,因而它也是现代生活的一部分。同样,作为一种传统的“原生态民族文化”,也是被我们现代人从过去之中精选出来的,是现代人通过对过去“重构”或“新构”的方式构建起来的。因此这种原生态,是经过选择、经过加工、经过“重构”或“新构”的原生态,只有相对的意义,不可能有绝对的意义。在各个民族的民族文化中找不到那种纯粹的、完完全全的“原生态”。

第三,由于现代人的反复实践和应用,这些留存的过去成为现代社会或某个地区或某些群体的集体记忆,获得了传统的意义,影响、制约某一地区、某一群体的社会成员及其家庭的行为和生活。这种传统往往以该群体的亚文化的方式、习俗的方式出现。现在我们听到的作为“原生态民族文化”面目出现的苗乡侗寨的诸多民歌,就是被现代人从过去无数对歌、号子之中精选出来的,以苗族、侗族民族亚文化的方式、民族习俗的方式影响着现代社会生活,并成为现代社会生活一部分,即我们现在称为“非物质文化遗产”的东西。在这个意义上,作为传统的“原生态民族文化”,也是现代的一种发明。“原生态民族文化”作为一种被发明

的传统,在现代社会生活中发挥着重要功能,如社会整合剂的功能等。

第四,现代人通过对过去的“扬弃式的建构”或“借鉴性的互构”生产出传统。这当然不仅仅是一个个人行为,而是一个集体的和社会的行动过程。“建构”和“互构”可以有不同的指向,不同的指向会对现在甚至未来产生不同的影响。关于“原生态民族文化”,我们同样可以这样说。

第五,那种死去的过去,例如像妇女缠足这样的陋习,就是死去了的过去,它曾经是传统,但现在它已不是什么传统。因为它既没有现在,更没有将来。作为一种传统的“原生态民族文化”,也像一切传统一样,既包含有生命力的东西,又包含缺乏生命力或丧失生命力的东西。这样的例子在各个民族的历史上都有。例如,用活人祭神、猎头祭神,用活人殉葬、陪葬等等都是死去了的过去。他们曾经是相应时代的“原生态民族文化”,但是现在他们是野蛮、残忍的记录,是必须加以否定的。吉登斯也谈到了同样的论点:“传统具有一种有机生物的特征:它们发展并成熟或者削弱和‘死亡’”。<sup>[3]</sup>

第六,那种不为人知的过去,例如还没有发掘的地下文物,只是潜在的传统,潜在的“原生态民族文化”,只有发掘出来,经过鉴定、考证,赋予了现代的意义,例如它对我们解开某一历史谜团有何种价值等,它才能成为名副其实的传统和具有原生态意义的民族文化。这也可以看作是“激活”原生态民族文化。

总之,传统源于过去,是“活着的过去”,是能够“活到”现在的那一部分过去。作为一种传统的“原生态民族文化”,同样也是如此。而作为活着的过去,传统也是“现在”,甚至会“未来”,因为它们往往会蕴生出更为长久的社会趋势。正如吉登斯指出的:传统不仅代表一个社会“所做的”,而且体现“应该做的”。<sup>[4]</sup>这就是说,作为传统的“原生态民族文化”,构成了现代开拓和成长的因素,构成了现代的资源。这也是作为传统的“原生态民族文化”的魅力和价值之所在。

## 二、“传统”动态性的纵向轨迹 现代的成长与传统的(被)发明

在传统-现代二分框架中与现代相对而得以区分和界定的传统,之所以被称为方法论含义的“传统”,是因为它要求我们在传统与现代的互构共变的辩证关系中来研究传统,孤立地研究传统,传统是研究不清楚了,其本质是很难揭示出来的。同样重要的,它还为我们指出了传统如何变化的一般轨迹 这就是“现代的成长和传统的(被)发明”。

### (一) 现代化与现代性

在“现代的成长”这个命题中,“现代”一词也经历了自己的变化:开始时是指“现代化”,后来越来越指“现代性”,从而使我们的研究进入和达到了“现代性进程中的现代与传统”这样的视野和高度。这是与下述趋势相适应的,即从上世纪最后 20 年以来,社会学理论越来越面临从“本土现代化视野”向“全球现代性视野”的重大转变。那时,人们越来越认识到,现代化仅仅是现代性的表状和具象,而现代性则是现代化的深层趋势和持久进程,它使得各个本土的、地方的、分散的生活场景逐渐融入了世界性、全球性的社会实践过程,成为了其中一系列充满意义的、多种多样的环节和部分。在新旧世纪交替期间,现代性话语愈益强盛,基本确定了现代化话语在社会学理论中的淡出之局。这一点也许可以更好地解释为什么当代社会学家越来越普遍地倾向于以现代性作为理论范式,而曾经称雄一时的现代化范式却如昨日黄花,以往的盛景已然不再。应该说,现代性极大地扩展了我们对于传统和现代关系的理解,使我们对于传统和现代关系有了新的认识:现代性就是社会不断从传统走向现代,走向更加现代和更新现代的变迁过程,而在走向更加现代和更新现代的变迁过程中又不断产生自己相应的新传统和更新的传统。这实际上就是“现代的成长和传统的发明”的含义。

具体说来,这种新的认识表现在:作为现代“发明”的传统是现代的另一种表达,也是现代的



一种最真实的印证。“传统”相对于“现代”才体现出自身作为传统的意义,同样,“现代”是因为有相应的“传统”才显示出自身作为现代的蕴含。正是有了“传统的发明”,也就有了“现代的成长”正是有了“现代的成长”,现代性、社会转型研究也就始终会面对“传统与现代”的过渡。传统构成了现代开拓和成长的因素,构成了现代的资源。正是因为传统的更新与现代的拓展而使现代性能够不断获得新的动力。

同时,我们也会指出,“传统的发明”和“现代的成长”还显示了一种学术智慧,并非在“传统”之后才有“现代”,恰恰相反,是因为有了“现代”而发生“传统”——现代人所说的“传统”是为“现代”而生的,因为惟有“现代”才能赋予“传统”的意义;“传统”只有通过“现代”才能获得自身的规定,而且惟有当“传统”与“现代”相联系和对应时,它才可以被我们思考和把握。

## (二) 重构与新构

那么,传统又是如何被现代发明的?我们从许多经验事实中,概括出两种方式:“重构”和“新构”。所谓重构,就是现代赋予传统不同于过去的新的含义,使原有传统变化为一种形式相同但意义很不相同的变了形的传统。新疆一些兄弟民族的男童的“割礼”<sup>[5]</sup>,从原来宗教仪式到现在世俗的交易行为的演变,为“重构”提供了典型的事例<sup>[6]</sup>。所谓新构就是现代创造出相应的新的传统。新疆一些兄弟民族为女童创造出与“割礼”相应的“花礼”,则是“新构”的典型例子<sup>[7]</sup>。在现今市场经济条件下,我们可以观察到,大多数的传统的重构和新构,都带有程度不同的功利色彩,例如庙宇的重修和新建、传统旅游地的开发、婚礼的形式等等,无一不是当做产业来开发。传统的重构、新构,不仅仅表现在日常生活的传统中,而且表现在大的学术传统和政治传统中。例如,新儒家,就是现代对儒家传统的一种重构和新构。现在已经经历了四代,方向有正也有负。

现代为什么要发明相应的传统?现代人为什么需要活着的过去?这是现代、现代人通过利用、改

造、发明传统来为当代服务。被发明的传统通常可以发挥如下的社会功能:作为社会整合剂的传统(如传统节日被定为法定节日);作为合法性依据的传统(如前人的判例成为后来法官判案的依据);作为应对所面对问题手段的传统(如利用彝族“虎日”有效戒毒<sup>[8]</sup>);作为社会准则规范的传统(如子曰:“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊第十二》))。英国历史学家从宽阔的视野分析了“传统”,指出,那些表面看来或者声称是古老的“传统”,其起源的时间往往是相当晚近的。“被发明的”传统与历史意义重大的过去存在着联系,其独特性在于它们与过去的这种连续性大多是人为的(factitious)——它们参照旧形式来回应新形势,通过近乎强制性的重复来建立自己的过去。英国历史学家们还认为,“传统”与现实的实践常常是反向相关的,比如,当没有马的时候,骑兵军官军礼服上的踢马刺才显得更为重要;律师的假发也只有在其他人都都不戴假发后,才获得了它们的现代含义<sup>[9]</sup>。因此,被发明的传统能够告诉我们,现代人如何运用历史来生产出行动的合法性依据以及社会团体的黏合剂。

## (三) 对传统的不同态度

“现代的成长和传统的(被)发明”这一命题的重大意义之一是,它把人们从两个极端中解放出来,一个极端是彻底否定传统的激进主义态度,不加分析地敌视传统,片面地以为传统否定得越彻底,现代性似乎越多,殊不知,传统和现代是你中有我,我中有你,不能截然分开的。另一个极端是全盘肯定传统的保守主义态度,不加分析地维护传统,从而也保护了传统中的糟粕,成为现代性前进的障碍。

联系到历史来看,对于传统的态度,在现代化初期和现代化的高级阶段是不同的。现代化初始的社会激烈变革时期,传统多被特指为急欲推翻和摆脱的腐朽没落的旧社会之秩序与意识形态。另一就是,现代化的高级以及当前阶段上,传统又被一致指向一种富有意义关怀的精神信仰传统。而这种富有意义的规范秩序被认为是我们曾经所推翻的旧秩序的一个特征与优点。在西方社会中

这种传统多是指向曾经的宗教传统。在我国则多是说儒家传统。显然,当今时代对传统的呼唤是伴随现代性发展而产生的一个必然现象。现代性所带来的精神文化上的危机已是一种具有普遍性的发展中会遭遇的问题。传统的重塑成为不同民族都面临的共同课题。对此,各民族有着不同的传统资源及各自的优势与解决路径。相对来说,虽然西方宗教传统曾孕育了资本主义理性化与现代化的文明进步潮流,但文化世俗化的后果却注定打破和背离这种传统;而我国的儒家文化传统虽然曾被认为是阻碍现代资本主义发展的,但相对来说,其某种世俗化的理性与品格却意外地顺应了时代现实,甚至也可能契合了正在日益显现的追求和谐的某种普遍趋势。

### 三、“传统”动态性的横向轨迹:大传统发展与小传统改变

#### (一) 大传统与小传统

“大传统”(great tradition)是作为与“小传统”(little tradition)相对的概念来使用的。我国学者有这样的界定:大传统是某种优势文明的文化形态,是与地方性社区的小传统相对而言。无论从文化形态的数量,还是质量上考察,大传统的文化系统都显示出一种稳定、成熟、恢宏的气势,使文化的代代传承不易被别的文化冲击所打断。<sup>[10]</sup>

在人类学和社会学中,美国人类学雷德菲尔德(Robert Redfield)所著《农民社会与文化》(1956)一书,首先提出了大传统与小传统的概念。在他看来,拥有社会精英及其所掌握的有文字记载的文化传统的都市社区,跟保持有大量口传的、非正式记载的文化内涵的乡村社区,是很不相同的。雷德菲尔德以大传统和小传统来指称文明社会的两个方面,前者指都市文明,后者指地方性的社区文化。在这两种传统的关系上,尽管他主张两者是相互影响、相互补充的,但他强调大传统是一个社会中占优势的文化模式,为整个文化提供了规范性的要素,形成了整个文明的价值内核(尤其是体现

为都市文明的文化模式)而小传统的各种因素往往是由大传统进行解释的,大传统创造了文化,小传统只是简单地接受而已。<sup>[11]</sup>尽管学术界对此有很多批评,但雷氏的原初界定还是产生了很深的影响,因为此后人们研究这两种传统,没有脱离以下这些区别:空间维度——地域区别,时间维度——过程区别,影响覆盖力——宏大狭小的区别,遗传能力——稳定与易变、持续与中断的区别等。

对上述两种传统的研究,亦包括在其他相关术语之下展开的讨论。在社会学理论方面,精英的书面文化与民间的口承文化的讨论可以看成是大传统和小传统范畴的一种延伸。如吉登斯把“大传统”视为建立在书面文本基础上的、合理化的传统,其形式有宗教、民族国家的规范及意识形态等;“小传统”是存在于地方社区中的、表现为形形色色的小型口承文化(oral culture),如魔术、巫术和当地的其他习惯、日常生活的惯例等。这些小传统与过滤下来的合理化的“伟大传统”“不是相去甚远便是直接冲突”。<sup>[12]</sup>吉登斯关于伟大传统与小传统的讨论,应当说是其现代性思想的组成部分。在他看来,现代性过程的重要一面是民族国家的不断成长走向极盛,其间,地方社区的人民不断从地方性制约中解放出来,直接面对国家的全民性规范、意识形态的影响和制约的过程<sup>[13]</sup>。有些学者认为这种过程是一种现代化的需要,隐含着大传统取代小传统的必然,强调国家的同质性,模糊了多样性的地方文化分野。其他社会学理论家如胡塞尔、舒茨、加芬克尔关于生活世界、常人社会学、本土方法论的研究,布迪厄、吉登斯有关专家知识与常人知识的论述,哈贝马斯、卢曼的系统与生活世界的理论,后现代主义的宏大叙事与小叙事,以及主文化与亚文化的研究(郑杭生)等,都以不同的方式与大传统和小传统的讨论相关联。

在分支社会学研究领域,亦有大量题材涉及到大传统与小传统的问题。譬如,政治社会学中的国家与市民社会,法社会学中的国家法与民间法、成文法与习惯法、司法调解和行政调解与人民调解,社区研究中的社会时代与社区时代、法理社会

与礼治社会、都市社会与乡土社会、陌生人世界与熟人社会,在我国文化人类学中则有士绅文化与乡民文化、官方文化与民间文化、精英文化与大众文化,等等。

大传统与小传统的区分,特别是对大传统的深入理解,为我们分析社会建设与“软实力”的培育,提供了一个有新意的视角。

## (二)“大传统”作为文化价值观的结构性特征

在这里,我们所说的“大传统”首先是作为一个学术术语来使用的,就如人类学、社会学、文化学等学科领域所使用的那样,而并非仅仅只有或仅仅停留在政治或意识形态意义——当然要大传统一点也不涉及政治和意识形态也不可能,但必须说,它的意义远远超出它们。

在学术的视野中,一种作为“大传统”的文化价值观,其构建往往必须涵括文化价值的两端——上至终极实在的深究,下至生活实践的反思。从其一端向另一端的伸展,可以展开一个序列性的结构系统,可以大略分为终极实在、观念、制度和行动四个层面。

第一,关于终极实在的崇高趋向。“大传统”作为文化价值观,总要对终极实在、终极关怀等基本性质的问题进行深沉思考、深度探讨和深入研究。这使“大传统”获得了某种“崇高性”。这是因为“大传统”的文化价值观总是这样或那样地涉及一类恒久的主题——人与自然、社会与自然以及个人与社会的关系,涉及生与死的思考、人生价值的确定、生存意义的解释,从中产生出心灵慰藉、精神支柱,对人的行动形成“最高命令”。崇高性对于“大传统”而言是不可或缺的,正是崇高性使“大传统”具有了能够超越具体的地方性和族群性、跨越特定的时空限制的能力,也就是超越各种“小传统”的能力,从而表现为一种普遍的品性,即它无处不在,无时不在。我们每个人在日常生活中都可以感受到“大传统”的这种普遍品性。

第二,关于观念层面的价值共享。作为“大传统”的文化价值观包含了一个社会中共享性的观念体系,通过人们的思想、判断、行动等方面的价

值倾向性表现出来,如人们对事物或现象的好与坏、善与恶、美与丑等评判,总是表现了一定的价值取向。随着现代性的推进,公平、正义、自由、民主等,越来越成为一些具有普遍意义的价值取向。社会的共享性观念体系提供了共同的意义基础,是塑造和确立共同理想,形成共同行动、共建共享的前提。

第三,关于制度层面的秩序导向。一定的制度是涉及个人、群体和组织的权利、义务、责任的规范体系,是稳定的社会行动模式,包括行动的准则、规范、法规等组成的社会的秩序体系,其实质在于一个社会的利益结构、资源和机会的配置方式与机制。应当说,文化价值观本身并不直接对制度和秩序进行具体地规定,但其观念体系中预涵了个人和集体行动的普遍原则,因而对社会制度和秩序的设计发挥着导向的作用。

第四,关于日常实践层面的策略解释。在“大传统”的文化价值观中,往往也预涵了社会微观生活的根据和理由,甚至是最后根据和充足理由,如有关生活世界的阐释、实践的依据和原则、行动选择的理由、手段和策略的合理性,等等。这类内涵涉及日常生活中的人际交往、沟通、理解、合作等行为所应遵循的伦理原则,如诚信、自律、友爱、互助等,使人们的实践和行动具有较清晰的因果关系,是日常生活的可预测性、可信赖性和安全保障的重要来源。

在一定意义上说,作为“大传统”的文化价值观,其关于终极实在的深度思考和探究——以及由此而来的“崇高性”,观念层面的价值取向——以及由此产生的“共享性”,制度层面的秩序导向——以及由此形成的“导向性”,日常实践层面的策略解释——以及由此便显现的“合理性”等,是对社会利益、社会关系的前提性假定。“大传统”成为一种事实性的行动原则体系,经历了历史和实践的“过滤”,客观上说这是在集体生活中的开放式的选择过程。这意味着,作为“伟大传统”的文化价值观既是历史的、实践的,也是社会的、民族的,因而对其进行阐释的书面文本会采取特定的



内容和具体的形式。

总之,作为“伟大传统”的文化价值观可以看成是一系列前提性假定的构建,是有关终极实在、观念、制度和日常行动的原则体系,涉及信念与行动、信仰与实际、应然与实然、理想与现实、价值与实践,以及自由与秩序、自主与规制、目标与手段,等等。

### (三) 大传统和小传统相互转化

对于构建社会共同性来说,文化价值观的传统成分有着特殊的意义,如吉登斯所认为的:“传统是认同的一种载体。无论这种认同是个人的还是集体的,认同就意味着意义”<sup>[4]</sup>。如果说一个社会中的“所有的群体都是制造意义的工厂”<sup>[5]</sup>,那么传统则是意义的集结点和重要源泉,也是民族智慧的库存、集体记忆的档案。借助这部巨大的“索引”,传统在我们与过去和未来之间形成连接,也成为了一种预见未来的工具,因而为社会成员提供了呵护和安全。显然,这正是社会认同、共识与整合的基础。

同时,传统往往带有一定的地方性含义,它是特定的人类族群或群体与其生存环境进行无数“对话”和交锋的记录,经过了反复的提炼提纯,这一过程最终凝结成了个体的行动方式,定格为了形式各异的社会程式。将这些不同传统置于社会学理论的宏阔视野中,可以探查它们折射出的生动色泽和丰厚质地。其中,越是被注入了更多的智慧和创造性的那类传统,越是对生活实践产生深远的影响。当这类传统化生出更为久远的社会趋势之时,它们也使自己一次次从中获得新生。这类传统是真正的“伟大传统”,它们特有的深沉蕴力和恢弘气势是一般的传统所不能具有的。对于一个社会来说,“伟大传统”是至关重要的——它能够激发出社会共同性的重大理由。从上面的论述可以看到,大传统尽管重要,但它不是凭空产生的,大传统是从不同的小传统中反复过滤、提纯而转化形成的。

反过来说,已经形成的大传统也必须回到各种小传统中去,而且由于它源于小传统也能够以

不同方式回到小传统中去,或通过家庭教育,或通过学校教育,或通过社会教育,特别是电视等大众媒体,使大传统潜移默化地渗透到小传统中去,为小传统所接受、所认可,并在不同程度上影响改变小传统,甚至内化为小传统的核心部分,从而形成和培育社会共同性。可以说,不能有效影响、转化甚至内化成为小传统的大传统,是软弱无力的。

在推进社会和谐的过程中,塑造和确立社会的共同性,是形成共同理想、共同行动、共建共享的前提。社会共同性需要细心的呵护,使之成为集体的感受,并成为文化价值观的自觉性和潜意识而世代相承。在一个日益开放和多元的时代,文化价值观能够产生一种特殊的无形资源——观念和意义,其功能是物质的、有形的资源无可替代的。

\* 后记 我必须对我过去的博士生、现在中央财经大学社会发展学院杨敏教授表示深切的感谢:大约从其攻读博士学位开始,杨敏一直是我的学术助手,也是一系列论著的合作者。其中关于“传统”的现代性变迁问题,一直是我们思考和讨论的问题。本文以及以前发表的有关文章形成和提出的一些观点,都得益于这样的讨论以及在讨论中受到的启发。本文是为 2011 年 10 月 28~29 日在北京举行的“中国社会科学论坛(2011)——首届中美学术高层论坛·传统”准备的。该论坛由中国社会科学院中国社会科学杂志社、美国维思里安大学主办。

注释:

[1] 这些文章主要是:

(1) 郑杭生:《现代性过程中的传统和现代》,《学术研究》,2007 年第 11 期;

(2) 郑杭生:《论现代的成长和传统的被发明》,《天津社会科学》,2008 年第 3 期;

(3) 郑杭生、费菲:《传统、理性及意识形态的多重变奏》,《河北学刊》,2009 年第 6 期;

(4) 郑杭生:《论社会建设与“软实力”的培育——一种“大传统”和“小传统”的社会学视野》,《社会科学战线》,2008 年第 10 期;

(5) 郑杭生：《我们时代的“大传统”》，此文为《走向更有共识的社会：社会认同的挑战及其应对 2009——中国人民大学社会发展研究报告》的总论，该书在 2009 年 5 月由中国人民大学出版社出版。

(6) 郑杭生：《原生态民族文化的一点思考——一种传统与现代关系的视角》，2010 年 6 月 23 日在第九届人类学高级论坛暨“人类学与原生态文化”座谈会上的发言，发表在“社会学视野网”，<http://www.sociologyol.org/yanjiubankuai/tuijianyuedu/tuijianyueduliebiao/2010-08-10/10802.html>

[2] (唐) 陆德明《经典释文》曰：“传者，相传继续也。”又曰：“延也。”犹指前人传后人，代代相传之意。“统”本义为蚕的头绪。《淮南子·泰族训》记载，女工在缫丝时，从众多蚕茧中抽出头绪，才能缫出一束丝。段玉裁《说文解字注》曰：“众丝皆得其首，是为统。”引申为万丝总束为一个根本，名一统。传统合在一起使用在古义中曾有皇位的相传和世袭的含义，后引申为代代相传的一个根本的模式或准则。（见张立文《传统学引论》，第 3 页）

[3][4][14] 吉登斯：《为社会学辩护》，北京，社会科学文献出版社，2003 年，第 15 页，第 19 页，第 35 页。

[5] “割礼”指割去穆斯林男孩阴茎包皮的仪式，实施年龄一般在 5-7 岁。在维吾尔族男性人生礼仪体系中，割礼是继生礼、命名礼、摇床礼之后的第四个礼仪，也是由男童向男人、由不承担任何家庭或社会责任和义务向承担相应的家庭或社会责任和义务过渡的最重要的仪式。在人类学的研究中割礼属于“通过仪式”的一种，即“从一种生命阶段向另一种生命阶段的转变”，或说从一种身份向另一种身份的过渡。见迪丽拜尔·苏莱曼：《维吾尔族割礼仪式及其变迁——从乡村到都市的嬗变》，《新疆社会科学》，2007 年第 4 期。

[6] 关于“割礼”的变迁，作者的结论是：“与传统的乡村‘割礼’仪式相比，都市里的‘割礼’仪式在很大程度上失去了本来应该具有的神圣氛围，仪式本身的文化意义淡化了”，“整个‘割礼’中原来具

有的基本的文化意义完全被异化了”，“仪式的文化意义渐渐变成越来越明显的经济‘交易’”。见迪丽拜尔·苏莱曼：《维吾尔族割礼仪式及其变迁——从乡村到都市的嬗变》，《新疆社会科学》，2007 年第 4 期。

[7] 由于男童的“割礼宴会”演变成展示该事主家庭社会资本的场合、获取一笔可观收入的平台，使社会发生了新的失衡：只有女孩的家庭怎么办？他们因为没有男孩而失去了展示自己社会资本的机会，失去得到相应收入的途径，这些家庭陷入只有给有男孩的家庭送“例钱”的困境。这种情况就迫使只有女孩的家庭想出应对的办法。“花礼”——一种与“割礼”相对应的女孩成人礼，就是这样被发明出来的。见郑杭生：《论现代的成长和传统的被发明》，《天津社会科学》，2008 年第 3 期。

[8] 参见庄孔韶，《发现“虎日”》，<http://www.sociologyol.org/yanjiubankuai/fenleisuoyin/fenzhishehuixue/shehuirenleixue/2007-12-27/4197.html>

[9] (英) E. 霍布斯鲍姆、T. 兰格，《传统的发明》，南京，译林出版社，2004 年，第 1、2、4 页。

[10] 黄平等：《社会学、人类学新词典》，2002 年。

[11] 覃光广等主编：《文化学辞典》，北京，中央民族学院出版社，1988 年，第 32、44 页；宣炳善：《‘大传统’与‘小传统’的学术意义》，载《社会科学报》，1998-11-05；黄平等：《社会学、人类学新词典》，2002 年。

[12] (英) 安东尼·吉登斯：《现代性与后传统》，赵文书译，《南京大学学报：哲学·人文·社科版》，1999 年第 3 期。

[13] (英) 安东尼·吉登斯：《民族——国家与暴力》，生活·读书·新知三联书店，1998 年，第 12、13 页。

[15] (英) 齐格蒙·鲍曼：《个体化社会》，上海，上海三联书店，2002 年，第 2 页。

作者简介：郑杭生，中国人民大学社会学理论与方法研究中心主任，教授，博士生导师，北京，100872。

(责任编辑 羽林)





郑杭生，中国人民大学一级教授，博士生导师。本刊编委会主任。曾任中国人民大学副校长、社会学研究所第一任所长、社会学系第一任主任，中国社会学会会长，北京市社会学会会长，国务院学位委员会政治学社会学民族学评审组成员和召集人。现任教育部人文社会科学重点研究基地中国人民大学社会学理论与方法研究中心主任；兼任中国社会学会名誉会长，北京市社会学会名誉会长，国家社会科学基金社会学评审组组长，教育部社会科学委员会委员，教育部社会学学科教学指导委员会主任委员等。

1991年被授予国家有突出贡献专家荣誉称号；2009年被评为全国杰出专业技术人才。迄今已发表学术论文近300篇，出版学术著作和教材50余部。形成的相对系统的中国特色社会学理论体系，是当代中国社会学理论研究中最重要的学术成果之一，为中国构建社会主义和谐社会提供了重要的社会学理论支撑和政策建议。