

标识与符号：“物”的人类学研究

吴兴帜

【摘要】“物”作为人类学的研究对象，始于社会达尔文主义把物作为社会发展阶段的标识来分析社会演进的阶序。此后不同学派出于论证、分析的需要，各自阐释物及物背后的社会关系与文化隐喻，本文从物与社会演进与象征符号的角度，对人类学关于物的研究谱系进行部分的梳理，论述相关人类学学派在以“物”为研究对象时的方法论与认识论。

【关键词】物；标识；象征；技术

【作者】吴兴帜，云南民族大学讲师，厦门大学博士研究生。昆明，650031

【中图分类号】C912.4 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1004-454X(2010)01-0039-006

Identifications and Symbols: “Object” of Anthropological Research Wu Xingzhi

Abstract The objects as an anthropological object of study, began in Social Darwinism as a social development phase of analyzing the identity of the order of social evolution sequence. Since then because of the different schools of thought argues that the analysis of needs material and physical properties of their respective interpretation of the underlying social relations and cultural metaphors. This article is from the material symbols of social evolution and the perspective of the anthropological research on the genealogy of things to sort out and get discussions of human Science School in the “object” to study the object of the methodology and epistemology.

Key words Object Identification Symbol Technology

人类学对于物及物质文化的研究大致经历了：（1）对具体的物的存在形式的研究。认为物与物质文化本身具有不可取代的逻辑与价值，从而是一个独立的研究领域；（2）以物为交换的媒介，对物的交换背后人与人之间、社会与社会之间的物、人、社会、文化的体系进行研究；（3）关于物的分类与象征研究，通过物的象征性符号与物的文化分类，揭示物的“物”的“能指”意义、文化秩序与认识分类；（4）关于物的心性与人观的研究。以物作为研究的切入点，透过历史文化脉络，来探讨社会生活及其背后的心性，在主客体互化的情况下，人如何通过物表达自我与情感。^①作为人类学传统研究领域，不同学派以物为媒介，从不同的角度对物进行分析语阐释，从而建构各自学派的理论架构与研究范式。

一、作为社会演进标识的物

早期人类学对“物”研究，主要是以“物”为工具，古典进化论强调人类社会时间上的序列，传播论强调相似文化的空间分布，文化历史学派更多是运用“文化区”来进行考古实物与

文物器物的分类整理,证明各种文化形式之间的相互关系。

考古人类学在对远古社会的分类中习惯性地采用了诸如“石器时代”(Stone Age)、“青铜时代”(Bronze Age)和“铁器时代”(Iron Age)的分类(C. J. Thomsen 1836年)。这一线性分类比达尔文的进化论还早20多年。石器时代又分为“旧石器时代”(Old Stone Age)、“中石器时代”(Middle Stone Age)和“新石器时代”(New Stone Age)。现在学术界以“新石器时代”作为“史前”(无文字历史)的一个标志性划分。在考古学领域,“新石器时代”的主要标志有三:1.从地史上看,它与所谓有人类全新世(Holocene)最为接近。2.技术上,以磨研法制造石器。3.经济上,农耕和驯养家畜的出现。事实上以“物”为标志的线性演进的认知和分类早在世界古代文明中早已经出现,以古希腊为例,“黄金时代-白银时代-青铜时代-黑铁时代”就属于这种线性历史的划分法。这都说明,远古人类对于社会和自然认知的一个原则就是对“物”的区分。

在人类学历史上,摩尔根以“火、弓箭、陶器以及铁器”为标志,把人类发展的过程概括为三个阶段:“蒙昧阶段-野蛮阶段-文明阶段”。不同的阶段以不同的物质工具为标识,把蒙昧、野蛮阶段有分为低/中/高三期,如低级的蒙昧阶段人类以野果和坚果为食物;中级蒙昧阶段人类开始食用鱼类和使用火;高级蒙昧阶段人类发明和使用弓箭。低级野蛮阶段,以人类发明制陶术为标志;中级野蛮阶段,东半球开始了动物的驯养,西半球则开始了灌溉法种植玉米和使用土坯、石头来建筑房屋;高级野蛮阶段,人类发明了冶铁术并开始使用铁器。文明的标志始于文字的发明和使用。^②早期的进化论者的研究视域中,物、技术成为其构建人类社会文化发展宏观叙事的基础,其倡导的单线、直线型的社会发展模式,虽然受到后来各学派的批判,但是作为一种认知社会的方式,对社会人文学科的发展产生深厚的影响,尤其是对马克思主义的社会理论。对古典进化论学派第一个发起批判的是传播学派,认为进化论理论无法解释不同地区文化的相似性。他们认为不同地区文化、器物等相似性在于人们交往过程中的传播、借用。格雷布纳(Fritz Graebner)根据不同的器物、工具、生产方式、文化特质将澳大利亚和大洋洲地区划分为8个“文化圈”,如“东巴不亚文化圈”包括:种植块茎植物的农业,使用固定网的渔业、木板制的小船、两面坡盖的房屋、螺旋式编制的篮子、沉重的棒槌、木制或编制的盾牌、秘密的男性结社、化妆舞蹈、灵魂崇拜、月亮神话、信号鼓、排箫等。^③物及其承载的文化,成了传播学派区分不同“文化圈”的工具。博厄斯(Franz Boas)基于特定的物质文化分布,在博物馆陈列布展中提出了“文化区”的概念,并把这一概念严格控制在考古实物与文物分类的范畴里来使用。^④但是其弟子继承和发扬了“文化区”概念,以克拉克·威斯勒(Clark Wissler)集大成者,他根据“食物带”(food regions)等因素来划分“文化区”。如:他提出了驯鹿(Caribou)带属于爱斯基摩人文化区,野牛(Bison)带属于平原印第安人文化区,鲑鱼(Salmon)带则为北太平洋沿岸以及台地印第安人文化区等。^⑤

新进化论兴起于20世纪50年代,从物、技术与生态的角度进行论述社会发展,物的技术系统以及能量与环境的关系成为其研究重点。怀特(White, Leslie A)的“技术决定论”把“能量”的研究引入人类学领域,探讨人类与环境以及人类社会发展的关系,怀特认为文化分为四个部分,包括技术、社会、观念、态度,其中技术部分包括工具、生计方式,防御与维护的器具等。^⑥“技术”本身是物质的结果之一。^⑦怀特以能量的来解释文化发生与发展的动力与过程。“能量”作为文化生态学的核心,不仅提供了一个理解人与自然的切入点,同时它也成为一种物质分析的方法。怀特认为人类文化的发展经历了依靠自身能源的阶段,如狩猎、采集,完全依赖人类自身的能量,人类社会处于原始阶段;太阳能利用阶段,通过栽培谷物和驯养家畜,把太阳能转化为人类可利用的能源,人类社会处于古文明阶段;动力革命阶段,人类把煤炭、石油、天然气等地下资源作为能源,人类社会处于现代工业国家阶段;核能阶段。怀特以物为能量的载体,认为在其他因素保持不变时,文化发展程度与所用工具的效率成正比,^⑧从而使得进化论研究有了定量分析的视角。斯图尔德以多线进化论为其研究导向,运用文化生态学、文化类型,从“全观法”(holistic view)的视角来探讨文化与物质环境之间的关系。文化生态学主要是研究文化对自然环境的调试与安排,一般包括三个步骤:一是分析生产技术与环境之间的相互关系,而是以一项特殊技术开发一特定地区所涉

及到的行为模式；三是确定环境开发所需要的行为模式，究竟对文化及其相关联的方面有多大的影响。^⑨所以拥有相似的技术设备的社会，因为环境的差异，可能会有不同的社会模式。斯图尔德以物与环境的关系来确认和分析“文化核”（cultural core）的整体观，赋予了文化生态学以崭新的内容。虽然这种判断受到后来的一些人类学家的批评，但在生态与人类关系成为世界性主题的今天，这些观点仍不失其特殊的价值。

这些以特定物质的使用和工具的发明作为衡量和判断文明的肇因，在今天看来显然过于刻板；不断发现的考古材料和民族志资料也不支持线性进化论的发展程式，但无论是传统的进化论还是新进化论所反映的价值理念以及对学术研究的影响，今天仍不失其重要性。在摩尔根看来，人类文明发展线索中具有重大标志和纪念意义的事件多少都来自于物质的资源。这也成为马克思恩格斯等人建立社会进化论的唯物史观一个重要的知识来源。^⑩即使在今天，人们认识和看待社会演变时仍然以物的使用、物的产生、物的交换、物的价值、物的关系、物的技术等为参照依据。

二、作为象征与分类的物

20世纪60年代以后，结构人类学在人类学谱系中占据主导地位。列维-斯特劳斯以索绪尔的结构语言学为研究模式，以南美和其他地区的神话和以及负载神话喻意的物质文化为研究对象，探求的是人类普遍相同的、无意识的、深层次的心智结构。《神话学》四卷本以物质文化作为其描述对象，分析物质文化所蕴含的二元对立结构，如生与熟、自然与文化、世俗与神圣。他认为物质文化符号个体并不具有意义，个体与个体间的关系远远要重要于个体本身，真实有意义的唯有关系，没有个体和事物。^⑪列维-斯特劳斯关于深层次的结构研究对于后来的象征人类学产生了很大的影响。象征人类学是以研究文化符号及其意义为主要内容。《简明牛津字典》把“象征符号”定义为“指某物，它通过与另一些事物有类似的品质或在事实或思维上有联系，被人们普遍认作另一些事物理所当然的典型或代表物体，或使人们联想起另一些事物”。作为象征符号的物的意义要在具体的仪式情境中、过程中动态的来理解。以格尔兹为代表的解释人类学对物质文化的研究主要是物质文化所隐含的“意义体系”，而维克多·特纳的象征人类学认为象征之物最重要的本质就在于可以代表多元意义和动态的特征，从而促进了对事物的多义性与现实的多侧面性的了解。^⑫随着象征人类学发展，在人类学关于物的民族志研究中，物自身构成被分为“能指”（signifier）——物的构成——和“所指”（signified）——概念和意义——两部分。物的“所指”需要根据不同的社会、文化语境和事件过程，给予不同的表述。

埃德蒙·利奇把列维-斯特劳斯拉理性主义的无意识结构和经验主义的社会结构综合起来，对象征体系进行研究。以“魔发”分析个人的头发与社会种类的关系，他认为在许多社会中，男子留长发象征着放纵的性生活或玩世不恭、性解放等；而剃成光头则象征着禁欲、严守清规戒律；在长发与光头之间，象征着有节制的性生活和正常人的行为。^⑬

格尔兹认为，符号人类学的目的不在于符号自身，而在于符号所承载的意义。他从“文化持有者”即“主位”的视角，利用“深描”的方式，借助文化符号，来解释他的关于“文化是意义的体系”。格尔兹认为，巴厘岛的“雄鸡”以及“斗鸡”仪式，是整个巴厘岛文化表述与社会结构的象征隐喻。在巴厘岛，雄鸡的意象多指涉男性，Sabung这个指雄鸡的词，用于表示“英雄”、“勇士”、“冠军”、“有才干的人”、“政治候选人”、“花花公子”、“勾引女性的人”，或者“硬汉”等，雄鸡在巴厘岛成了男人的象征。巴厘岛的斗鸡分为中心圈和边缘圈，中心圈的斗鸡是集体的、正式的、敌对的、大型的，钱的输赢并不重要，关键是名望、荣誉、尊严、地位的象征性得失才是主要的；边缘圈的斗鸡是个人的、非正式的、以获取金钱为目的的。^⑭格尔兹通过对“斗鸡”的“深层描述”，展示出来的并不是斗鸡事件的“能指”，斗鸡行为在巴厘岛的文化背景中，成了巴厘岛社会文化的隐喻，具有多层的“所指”意义。“物”非“物”，“物”只是“物”的“所指”意义的符号。

作为象征学派的集大成者,维克多·特纳关注的是象征符号如何作为重要的社会因素与人的利益、目的和手段联系起来,在社会适应内部与外部的变化中起作用。所以符号在特纳这里只是意义的载体,是分析的工具,是仪式语境中的物体、行动、关系、事件、体态和空间单位。恩登布人认为“奶树是恩登布人世系内所有母亲们的地方。它代表男人和女人的女祖。奶树是我们的女祖入会时睡的地方。这里,‘入会’指的是妇女们绕着奶树跳舞,树下睡着新入会者。一个又一个女祖睡过这里,一直延续到我们的祖母、母亲河我们这些孩子们。那是我们部落风俗开始的地方,甚至对男人来说也是如此,因为男人也在奶树下接受包皮切割手术。”^⑧特纳通过分析恩登布人文化体系,认为奶树在恩登布人的文化内涵中有母乳、母子关系,乳房、乳房的发育、已婚的妇女,分娩等含义,特纳认为,恩登布人对奶树的表述,使奶树具有他们的文化隐喻,这里包括了社会组织的原则,如奶树代表着母系继嗣制度,女人的责任、权利和义务,社会的整合与延续等。

无论是利奇、格尔茨还是特纳,都是把作为“象征符号”的物放在一个特定的情境中,来分析物所承载的意义以及物在社会整合中的作用等,基本上都是在“仪式”的语境中来研究象征符号的问题。玛丽·道格拉斯从“物的分类”角度,对物的象征进行研究。玛丽·道格拉斯认为我们将不同的物归属于不同的分类体系,有些东西在特定的分类体系中属于“肮脏”,它就危险;反之,如果“洁净”它就安全。当某物处于它本来不应该在的位置上时,它的性质也发生变化。^⑨而干净与肮脏取决于分类体系以及事物在该体系中的位置。干净与肮脏是相对的概念,鞋子本身并不脏,把它放在餐桌上就是脏的了;食物本身并不脏,把它放在卧室的家具里或者衣服上,就是脏的了;同样,客厅里放厕所用具、头顶内裤或袜子等。脏物不取决于孤立的事件,它是混淆我们分类体系或与之矛盾的结果。

分类是指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种,使之各有归属,并确定他们的包含关系或排斥关系的过程,分类具有等级性,是关于物的秩序安排,分类的目的就是要把物或事区分开来。^⑩分类属于认知的范畴,是一个文化的概念,不同的社会群体都有自己的认知方式与分类原则,所以,物的象征符号意义在不同的分类体系中,会有不同的表述。如 Taussig 在讨论哥伦比亚人、波尼维亚人把从资本家那里挣了的钱认为是当地人被剥削的象征,是同邪恶或者恶魔交易来的,很随意就被花掉。这种超自然的分类与观念,影响了当地人对于劳力、货币、乃至社会经济秩序的认识与反应。^⑪ Parry Jonathan and Maurice Bloch 等人认为不同文化中货币的象征化方式如何结合短期的实际贸易与长期的道德及宇宙秩序,以达到社会的繁衍,并说明文化的象征机制是如何超越或解决文化传统中的矛盾。如安第斯山人民视金与银是社会秩序与国家的象征,将其用于个人利益被视为是打乱社会秩序而为不道德的。^⑫

象征人类学关于物的研究,其对象一般为小的传统社区的象征符号物,物的“能指”与“所指”均是由传统文化来界定。而作为一个孤立的传统社区,文化似乎都是处于一种静止的共时性的状态,基本上忽视了外来因素的影响以及对外来文化互动后的文化变迁。深受法国社会年鉴学派影响的人类学政治经济学派,则认为小型共同体属于较大的体系的一部分,处于世界体系之中,人们无法逃离外来因素的影响,所以要关注外来因素对共同体的影响、共同体和文化如何与之调适。伊曼纽尔·沃勒斯坦认为现代世界体系大概起源于15世纪的新航线开辟后的全球范围内经济贸易的发展,而安德烈·冈德·弗兰克认为世界体系大概具有5000千年的历史了。两者没有本质的区别,只是体系存在的时间问题和体系的中心与边缘的转移问题,那么半随着现代交通、通讯的发展,世界的每个角落都已经卷入世界体系中,所以作为技术的“物象化”的人造物,传播到一个传统社区中,必然会引起传统社区的变迁与调适。

三、作为社会变迁动因的物

技术总是物象化为人造物的技术是指:技术是物化为人造物的技术。作为实体性的人造物的技术是生活世界的物化,是组成这一世界的各要素和关系的聚集和反映;技术不仅是物化为人造物的

技术,而且是“物象化”为人造物的技术,物象化是一种将人与人的关系以物的关系、性质、形态的形式所体现出来的现象。^④在进化论学派那里,技术知识为“物化”的人造物,其反应的是社会发展的水平,在政治经济学派这里,技术是“物象化”的人造物,此人造物既是技术的载体,又是社会文化的符号,对于在全球世界体系中的不同群体,一中新的“物象化”的人造物的引入,将会对“地方性知识”产生深远的影响。Lauriston Sharp在研究澳大利亚土著“Yir Yoront”人在全球化的浪潮中,新的技术人造物传入后,社会发生的变迁。

一直到20世纪初,Yir Yoront与欧洲人之间仅有零星的接触,然而对于野悠榕人来说已经是致命的了。因为白人残杀他们,诱拐他们的孩子到大农场当奴隶。最后,他们的土地被拔为保留地,允许他们保持自己的传统的石器时代生活方式到20世纪中期。1915年,一个英国圣公会的传教机构开始有选择地介绍一些技术产品到这个民族来,其中之一就是钢斧,钢斧很快代替了土著的石斧。这一特殊技术创新的传入,产生了广泛的影响,最终导致了野悠榕文化的彻底解体,以及这个民族实质上的灭亡。

在Yir Yoront社会中,男人、妇女和儿童在各种必不可少的工作中,如采集食物、刈割柴火、盖房子、制造工具和武器等,都使用石斧。但是,既然男人保持了石斧的所有权,妇女和儿童就必须向他们借用。这种借用按固定的亲属行为模式进行——向丈夫、兄长或父亲借用,但很少向其他亲属借用——并籍以表明和维持一种在低位、性别和角色上不平等的根深蒂固的制度。妇女、儿童依赖、从属男人,年轻的男人附属于年老的男人,弟弟从属于哥哥。因而,石斧的借用就成了男人的优越和男人统治体系的象征,它渗透到野悠榕文化和社会的各个重要方面。Yir Yoront社会中,过去只有男人才能制作和拥有石斧。因为用来制作斧头的石块在他们的海边环境无法得到,他们依赖一个复杂的系统与其南面400英里远的邻居们进行交换,以换取石块。每个野悠榕男人至少有一个永久性的贸易伙伴,通过这个伙伴,野悠榕男人们用鱼叉交换到石斧头。这种交换在数以百计的土著参加的大规模集会上进行,在这种集会上,还举行十分重要的入社仪式和图腾庆典。现在的钢斧是分别为贸易和教会引进的,由于它效率高和耐用,很快便被广泛采用,这就导致了:性别、年龄和亲属角色的混乱,因为年轻人、妇女、儿童现在已拥有斧头,因而不必通过渠道去借了;传统的贸易伙伴关系的削弱,从而交换物品时曾经举行的土著庆典仪式衰落了;表现明确的领导模式的丧失;信仰体系的混乱:他们文化中的各个部分都有一个神话,以解释这个部分的存在和意义,并把它归属于特定的亲属系统中。因为没有人能给钢斧制造一个神话,钢斧并不能整合到野悠榕文化之中——它不能“切合”现存的模式,因此,人们开始不相信其他的原始神话,迷惑、怀疑、摇摆不定便出现了。^⑤Sharp认为“钢斧以及其他从几个白人亚文化传进来的因素作用的结果,最具有破坏性的影响,在传统的思想、感情和价值观念的领域里发展。这些传统的思想、情感和价值观念被日益急速地破坏,没有用新阐明的概念来替代。其结果是一种精神上 and 道德上的空虚。它预示着即使不是野悠榕民族本身实际的灭绝,也是整个野悠榕文化的崩溃和毁灭。”^⑥

在19世纪,当欧洲人遭遇其他文化时,机器成了主导性的隐喻、范型,成为主观因素的物质显现,已经超越了其他跨文化标准(如宗教和道德)成为衡量其文化成就和界定自我的方法。^⑦钢斧对于Yir Yoront社会来说,不仅仅是一件比石斧好用的物,钢斧的传入,使原来作为技术“物象化”的石斧所营造的社会结构、文化秩序与信仰体系出现了无法调适的矛盾,反映了一个弱势的群体,在现代世界体系中如何调适与应对外来文化带来的冲击。

随着消费主义与商品拜物教的发展,作物科技载体的消费物尤其是传媒物进入了地方社会,作为弱势的“地方性知识”面临新的决策,文化结构的重组与变迁是地方性人群共同体不得不面对的选择。李春霞博士关于“电视与彝民社会”也是属于同类的研究,考察了电视作为科技的载体、信息的媒介在1998年进入彝族社区“草坝子”后,草坝子及其村民们如何进入了结构和社群或神圣与世俗的转换,以及电视文化、当地文化变迁的发生过程。电视机在村民家中创造了一个新的中心与堂屋中具有神圣意义的火塘中心并存,草坝子“电视与彝民”的关系并非是固定不变的“影响与被影响者”,在很多时候,彝民是电视及其电视节目的“文化劫持者”,他们用自己的方式接

受、理解电视及其流出来的“媒介世界”，有时甚至将其置换为自己的世界。草坝子用自己的方式渐渐把电视纳入到自己的社会结构、地方知识体系中，电视成为村民们可以理解、接受，进而消费的东西。同时草坝子在人际关系、生活作息、时间空间感、性别观念（包括时空、性别的政治）、传播环境等方面都作出了相应的调整，这些调适在为（电视植入后的）草坝子建构、维持一个有序、有意义文化世界的过程中起到非常关键的作用。^④

作为外来技术载体与信息媒介的“物象化”的符号，电视的传入，一方面改变了彝民的生活方式、认识分类，另一方面，彝民也是从自己文化的视角，去理解电视及其所传递的外来文化模式，使地方性文化在一个互动的过程中得以调适与重组。地方性文化应对外来科技以及传播媒介的影响的能力和方式取决于地方性文化自我的结构以及外来文化的冲击强度。Yir Yoron t的社会文化结构在钢斧的冲击下濒于解体，而草坝的彝民却能把电视带来的影响纳入地方性文化结构中，从“地方”的观点去重组文化，调适生活。

注释

- ①黄应贵 主编：《物与物质文化》【C】，台北：中央研究院民族研究所，中华民国九十三年五月，第17-18页。
- ②路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》【M】，（新译本）杨东莼等译，北京：商务印书馆1977年版，第9-12页。
- ③Fritz Graebner Kulkur reise und Kulturschichten in Ozeanien, Zeitschrift für Ethnologie 1905. vol37: pp. 28-53.
- ④Boas Franz General Anthropology, N. Y.: D. C. Heath Press 1938. P. 761.
- ⑤和少英：《社会文化人类学初探》【M】，昆明：云南民族出版社，2003年8月，第58页。
- ⑥White Leslie A. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome, New York: Mc Graw-Hill 1959. P6-7.
- ⑦E·R·塞维斯：《新进化论》【M】，黄宝玮等译，北京：华夏出版社，1991年版，第25页。
- ⑧【美】L. A. 怀特：《文化的科学》【M】，沈原等译，济南：山东人民出版社，1988年9月，第356-360页。
- ⑨White Leslie A. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome, New York: Mc Graw-Hill 1959. P. 40.
- ⑩Maurer Bill "In the Matter of Marxism," In C. Tilly, W. Keane, S. K. M. Rowlands, P. Spyer (ed.) Handbook of Material Culture London: SAGE Publications. 2006. pp. 17-18.
- ⑪孟悦 罗刚：《物质文化读本》【C】，北京：北京大学出版社，2008年，第8页。
- ⑫和少英：《社会文化人类学初探》【M】，昆明：云南民族出版社，2003年，第160-166页。
- ⑬夏建中：《文化人类学理论学派》【M】，北京：中国人民大学出版社，1997年，第294页。
- ⑭【美】克利福德·格尔茨：《文化的解释》【C】，韩莉译，北京：译林出版社，1999年，第484-485页。
- ⑮维克多·特纳：《象征之林》【M】，赵玉燕等译，北京：商务出版社，2006年，第21页。
- ⑯Douglas M. Purity and Danger: London and New York: Routledge. 2002. p. x.
- ⑰【法】爱弥儿·涂尔干，马塞尔·莫斯：《原始分类》【M】，汲喆译，上海世纪集团出版社，2005年，第2-7页。
- ⑱Taussig Michael T. The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1980.
- ⑲Parry Jonathan and Maurice Bloch eds. Money and the Morality of Exchange. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.
- ⑳舒红跃：技术总是物象化为人造物的技术【J】，哲学研究，2006年第2期。
- ㉑【美】克莱德·M·伍兹：《文化变迁》【M】，何瑞福译，河北人民出版社，1989年，第41-42页。
- ㉒Sharp R. L. "Steel Axes for Stone Age Australians" Human Organizations 11, 1952 pp. 17-22.
- ㉓Michael A das, Machine as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press. 1989.
- ㉔李春霞：电视与彝民生活【D】，四川大学，博士论文，2005年。

〔责任编辑：陈家柳〕