

認為廣東編戶齊民脫離里甲戶籍束縛，導致劇烈社會動蕩，從而促成明代中葉賦役改革。而遼東衛所體制的危機與軍事改革與此類似，說明國家與地方社會的互動在不同地區表現出某種一致性，而因應於危機做出的調整則是王朝得以延續的重要動能。這樣的比較研究是有益的嘗試，可以幫助區域史研究努力回答其對整個歷史過程有何意義的問題。

本書是對明代遼東施行的衛所體制及社會樣態的有力研究，梳理衛所體制在遼東的興衰沿革，澄清一些重要問題，對進一步研究這一區域的歷史具有重要參考意義，但是關於明代遼東歷史的研究並非再無討論的空間。首先，作者用「軍事社會」這一概念指稱明代遼東社會，其依據主要是該地實行衛所體制。但衛所體制是否是這個社會的主導方面，能否根據這一因素就認為整個社會都是一個「軍事社會」，作者交待得並不明確。其次，正如作者所言，現存明代遼東史料數據相對匱乏，族譜等能夠提供更多歷史細節的史料有限，這也是無法更加詳盡分析遼東社會結構，從而明確其社會性質的重要原因，也造成序言一中所言「局限於官籍和軍籍兩部分人」的情況，而對生態環境、生計模式、聚落形態、族群分類、神明信仰等諸多社會史的重要問題無法詳加展開。

馬莉童

中山大學歷史學系

**羅友枝、黎世安、姜士彬主編，趙世玲譯，趙世瑜審校，《中華帝國晚期的大眾文化》，北京：北京師範大學，2022年，710頁。**

成書於1985年的《中華帝國晚期的大眾文化》(Popular Culture in Late Imperial China)，是西方傳統年鑒學派由總體史學向新文化史轉向的產物，時隔37年，該書被翻譯成中文再度出版。三十多年來，儘管國內外學界在明清地方社會與新文化史領域都有大量的成果出現，但是回看此書，無論是書中研究者所用的方法、材料，還是關於「中華文化多元一體」的議題，至今都是學術界難以繞開的關鍵。

「由於明確而且可識別的人類行動，在社會背景、地理區域和經濟地位上極為不相同的人們能夠分享共同的行為準則、理念、設想和參照點。因此，我們所關注的要點之一是傳達語言和象徵結構的動力和機制」。(前

言，頁5)簡言之，本書所關注的就是各種文化如何通過不同的方式，在不同的人群中進行傳播，進而塑造了歷史行為者共同的行為準則、思想意識和共同信仰。在中華帝國晚期，由於經濟的發展以及教育體系的擴展，地方社會非精英階層中有讀寫能力的人增多，因而他們既是大眾文化文本的創造者，也是閱讀者、傳播者，但相對於識文斷字者而言，地方社會更多的是目不識丁的平民，他們主要依靠非文字的口傳方式獲取文化資訊。不同的文化階層，他們接受資訊或者被灌輸觀念的方式有所差異，因此本書重點通過十餘篇不同主題的文章，分別從文本資料、宗教信仰、戲曲以及儀式專家等方面探討統治階層是如何借此對鄉民進行思想灌輸的，具有統一意識的文化又是如何在不同的鄉民中進行表達的，進而回答中國文化如何兼具多元與統一的問題。

在文化的傳播過程中，文本至關重要，其消除了方言帶來的地區、族群以及社會之間的隔閡，是觀念、思想流通的重要載體。在中華帝國晚期，經濟的增長催生了教育體制的改革，而教育擴張的刺激又直接促使大規模刻書業的興起。在這種背景下，小說、善書、詩歌以及宗教用書等文本資料在鄉村地區廣泛流傳，幾乎所有的這些文本都是為接受過儒家教育的非精英者撰寫，且多為地方識字階層所閱讀。因此，在一定程度上這類文本資料就承載這個階層所遵守的行為準則。在第四章中何眾理(Robert E. Hegel)就以隋末「李密的故事」在不同群體之間的改寫，來觀察社會各階層之間共同準則的形成。何眾理首先根據文本的內容，將讀者分為「飽讀詩書」、「粗通文墨」、「目不識丁」等三大群體，通過對故事在不同群體之間改寫的內容的對比，可以發現雖然不同受眾的文本形態各異，但是「仁義」、「忠誠」等儒家倫理精神以及「天命」、「神話」等非理性因素卻是各個階層共通的行為準則，這種統一性超越了文本形式和階層的差異。這正說明了儒家文化有着較強的「內在化」特質，這種「內在化」使得帝國的統治原則能夠衍生至每個地方、每個階層之中，儘管表達的形式和內容會有千差萬別，但其意識形態的原則仍是一致的，因此每一地方都有屬於自己的一套帝國景象。不過，很多上層文化中的經典用語，甚至是基本用語對一般民眾而言都是陌生的或無法理解的，同時在社會發展中人們也並非一成不變地遵守原有的價值觀念，所以在儒家文化向下滲透時，僅僅依靠何眾理研究中的「小說」形式是遠遠不夠的。

那傳統時期中國的道德意識與價值規範又是以何種方式在遙遠的鄉土社會生根的呢？貝琳(Judith A. Berling)在第七章中，通過對宗教文書《三教開

迷歸正演義》的解讀，發現宗教思想對道德資本的管理是儒家精英思想在下層得以發展的原因。從林兆恩的三一教在儒、釋、道三教中傳播的過程中發現，在社會的急速發展中，民眾逐漸偏離原有的價值體系，各種形式的說教與勸諭也已失效，而與個人利益相關的宗教輪回轉世、因果報應成為民眾關注的重點。因此，當宗教的「神跡」與儒家所提倡的倫理訓諭相聯繫時，人們在追求個人福祉的同時在無意之間踐行同一個行為準則。毋庸置疑，這樣的宗教文書實屬一種意識形態的宣傳中介。在第十二章中黎安友等學者以晚清民國時期的報刊與小說提供一個相似的案例。在20世紀社會的激烈變革中，長期以來被中國文人們認為的上層文化與下層文化之間的隔閡加大，晚清的政治精英們在動蕩的政治中都希望能夠重塑民眾的精神意識。於是新興的報刊新聞成為一種政治宣傳工具。但是比起政治，民眾似乎對通俗事物更加感興趣，換言之，政治領域的群眾主義離通俗性太遠。這是因為在外部世界劇烈變革之下，通俗小說的逃避主義為讀者與現實之間製造了一個緩衝區，將他們與外部的世界隔離起來。然而無論是報刊還是小說，其寫作者都是身處政局或者政局邊緣的文化精英，作為深受政治環境影響的通俗小說就在「現代」與「傳統」、「提高」與「普及」間架起了通道。

中國文字的統一使得各類文本得以在語言不一的地區暢行，文本所包含的各類價值觀念可以超越時空的限制流轉於不同的地區、人群之中。明清時期，由於大眾文化文本的作者們多接受了系統的儒家思想，所以這些文本最主要的特徵之一就是被改編的不僅符合傳統道德而且也有利於統治階層利益，儒家文化的核心要義就成為人們共循的社會準則。同樣，在晚清民國時期，出於政治改革的需求，無論是報刊新聞還是大眾娛樂的小說都在傳遞激烈的變革思想。可見，在文本的延續與流傳之中，文本背後的價值觀念、意識形態以及行為準則就在一定的程度上推動了文化的一統。

文本更多的是相對於知識分子或者粗通文墨的民眾而言，那麼基層社會中目不識丁的民眾又是如何被納入大一統的文化體系之中？人類學、社會學的學者們大多是從宇宙觀層面來尋求一個中國的因素，張亞輝認為「天道」就是中國人所共同認可的：「中國這樣龐大複雜的國家，之所以能夠在數千年的時間內維持一個文化上的整體性，其根源恐怕並不僅僅在於國家的專制權力的發達，儘管它確實匪夷所思的發達，而是在於國家意識形態和民間意識形態的高度契合，在於兩者對於一個共同『天理』的認同。」（張亞輝，《水德配天：一個晉中水利社會的歷史與道德》，北京：民族出版社，2008，頁225）同樣，弗里德曼(Maurice Freedman)也從宇宙觀出發，認為天

命信仰與陰陽五行是中國人共用的一套宇宙觀念與文化模式，加之國家對宗教權威的控制和整合，中國社會才能夠自成一個整體。然而華琛(James L. Watson)的觀點卻與此相反，在他看來，對於一個高度整合的文化來說有兩種解釋的路徑，一種是去關注共同的信仰體系，另外一種則訴諸於一系列共有的實踐和儀式。華琛通過對香港新田和夏村兩座天后宮歷史及其背後的經濟社會和象徵意義的考察，揭示作為官僚精英思想象徵的「天后」如何滲透各地鄉鎮，鄉村百姓又是如何詮釋這種象徵，從而提出神明「標準化」的概念，即強調「國家只規定結構而不規定內容」、「國家只推廣象徵，而不問信仰」（頁486）。隨後，華琛延續「標準化」的理論，又發表有關喪葬儀式結構的文章，形成神明「標準化」與儀式「正統行為」的觀點，以此來討論中華帝國晚期文化的一致性問題。在華琛看來，國家試圖控制的是象徵與儀式而並非是信仰本身。

除了華琛所論及的正統宗教外，民間還存在着一些被統治者斥為「異端」的宗教。正統宗教與異端宗教的區別是前者有辦法溝通朝廷和社會之間的鴻溝，而後者多因其顛覆約定俗成的社會規定而被視為社會不安定的因素。在第九章中，韓書瑞(Susan Naquin)對引起明清社會叛亂的白蓮教進行了研究。她將白蓮教分為被識字城市民眾所接受的誦經派和被底層不通文墨的民眾所接受的打氣運作派，前者借由誦經等儀式進行橫向傳播，而後者通過師徒關係進行縱向傳播。雖然這兩種派系的傳教方式不同，但是都接受白蓮教的基本思想，而這種基本思想又是借由「聖諭」等正統思想和民間傳統充實自己的。因此，白蓮教其形式雖為「異端」卻宣揚與正統同樣的核心價值與意識形態。同樣，對多數不識字的婦女進行宣讀的寶卷也蘊含着「異端」思想，多因其與主流文化的家庭觀念相矛盾。歐大年(Daniel L. Overmyer)在第八章中通過對《劉香寶卷》詳盡的論述，充分揭示婦女的勇氣、自由和得救。與這類寶卷相應的宗教還「強烈抵制婚姻以及婚姻所要求女子承受的勞苦和服從」（頁382），宣揚懷孕的痛苦和焦慮，這與傳統「三綱五常」對婦女的要求大相徑庭。但是這類寶卷在設身處地同情婦女的同時卻以宗教的方式鼓吹孝悌等儒家思想，如強調報答父母以獲得超生等。由此可見，在這些「異端」宗教中，傳統中國的價值觀與信仰融為一體，所以白蓮教等宗教在打氣運作、傳授健康長壽的技巧時也在支持儒家的一些倫理觀念，救助他人、尊敬父母不僅能夠積累功德，也是「孝雙親」、「睦鄉鄰」的表現。儘管這些「異端」宗教主要關注「教派神話的整體結構、忠誠和組織」（頁386），一般並不過多強調倫理教義，但在傳播中絕大多數則是不言自明

的。因此，正統與異端並非涇渭分明的二元對立，它們同樣踐行着統一的準則，以宗教的形式影響着人們，並且二者隨着社會情境的轉變而變化。

「娛樂性的媒介，尤其是節慶戲演出，是一種最重要的資訊來源，告訴人們過去時代令人信服的歷史、精英階層的價值觀和行為舉止、不同社會地位的人們之間的態度以及他們的關係，還傳達善惡觀念。」（頁285）戲曲因其娛教性成為文化傳播與交融的一個管道。在第五章中田仲一成(Tanaka Issei)對戲曲與不同受眾之間的關係進行研究。他認為不同的戲曲受眾不同，並通過出資的不同將劇場環境分為市場中心、村莊、宗族三層，與之相對應的是下、中、高三等戲班。由此他發現表演戲曲的特定環境，尤其是演出捐助者和組織者的不同，使得上演的劇碼甚至是表演的語言也有所差別。在魚龍混雜的小集鎮中，由於較少受到地方精英的控制，其廟會上演的劇碼多側重於表現浪漫的愛情、冒險和仙佛神話主題，較少關注代表忠誠、孝順、忠貞的典範人物。而在村莊的慶典儀式中，經由村中頭面人物組織，上演的劇碼相對於集鎮更加保守，多關注英雄典範、忠誠孝子、烈女節婦等。在宗族這種權力最為集中的場域，所演出的戲曲就最具有文學性。在家庭場合挑選戲曲上演時，主要偏向具有道德和教育意涵的戲曲，而且「演出一般只包括單場片段，而不演全本戲，如此便可能對演出進行更嚴密的控制」（頁235）。很顯然，權力的集中使得統治階級將大眾文化據為己有，在他們的影響下大眾文化向更高雅的文人形態轉變，但是當平民百姓從統治階級的霸權中解放出來時，大眾文化又會再次恢復它的活力，產生新的表現形式。權力結構的變化引發不同文化之間的轉換，觀念在等級的流通中傳達同一行為準則。

不同於田仲一成對戲曲差異性的關注，在第六章中華德英(Barbara E. Ward)則強調傳統戲曲的一致性。她通過對香港地區「節慶戲」的演出、演出的社會情境以及觀眾觀看感受的考察，提出在戲曲的演出中並不盡是田仲一成所強調的「因為不同社會階層的觀眾，尤其是因為不同階層的籌辦人，文本發生了語言變化」（頁263）。戲曲的演出並不是照本宣科的重複劇本，而是可以依據地方性習俗在「綱領性」的曲詞和唱腔方面進行即興發揮，至於孰輕孰重這要看觀眾的興趣所在。因此，在華德英看來，中國戲曲都使用着同樣程式化的角色分類以及以歷史、傳說和小說為藍本的相同的民間故事，這些故事是全國說書人、說唱藝人、傀儡藝人們所共用的題材。毫無疑問，這些共用題材的傳統媒介對中國民眾傳達着基本相同的資訊，因而華德英強調：「戲棚的一般觀眾對浩瀚的中國文化和行為準則複合體的所知

所聞——不論正統還是異端——大多來自戲曲演出，他們日常生活所經歷的狹小世界只是複合體中的小小片段（正如觀眾們也理解）」（頁285）。相對於高屋建瓴、不切實際的儒家精英文化，底層民眾們更傾向於依賴視角與口頭表演傳達的歷史「事實」和文化準則。

在文本、宗教以及戲曲充當文化中介的同時，還有一批歷史中的「人」同樣發揮着重要的作用。在第三章中許舒(James Hayes)就發問指出，為何在長期貧困的村落中，人們並不自己動手滿足生活所需，而是要設法用現金或者食物來邀請這種「儀式專家」？他認為，答案在於普通民眾對士大夫階層所確立的生活模式的模仿。「在離天和皇帝都很遙遠的鄉土，中國民間社會之所以效仿一種帝國的禮儀，正是因為正式的權威和公正為他們所不及，因而他們創造出能與自己交流的想像性的權威與公正。」（王銘銘、王斯福主編，《鄉土社會的秩序、公正與權威》，北京：中國政法大學出版社，1997，頁263）由於對儒家倫理的膜拜，也由於在一個大家都是本家的村裡，社交生活的繁忙，村民們對家庭典禮儀式的期望很強，社會的複雜性和普通的繁文縟節就可能促使人們依賴儀式專家。鄉村中的這類儀式專家，他們的體系與王朝禮制有着非常密切的關係，這不僅表現在其儀軌和王朝祭祀儀式在結構上的同構性，而且體現在所使用的文本大多直接或者間接來源於官方文獻，因而這類群體構成了傳統中國社會上下層溝通、模仿的中介，如書中許舒所列舉的，他們有教書的先生、代書、戲子、宗教禮生等。這些人是鄉村社會中唯一識文斷字的人，他們在文化創作的過程中，將其所接納的統治階級思想鑲嵌在各種文本、宗教、神話、傳說、歌謠、戲曲中，並轉譯至廣大的基層社會中，最終實現了地理空間、語言差異、社會階層的跨越，成為文化交換的關鍵。為了更清晰地研究明清時期這類群體在社會中的位置，姜士彬在第二章中依據教育、經濟和法律特權劃分了9個不同的社會文化群體：

表 中華帝國晚期的主要社會文化群體（頁81）

|             |    | 最高                |                 | 最低              |
|-------------|----|-------------------|-----------------|-----------------|
| 教育<br>/文化程度 | 最高 | 受過經典教育<br>/享受法律特權 | 受過經典教育<br>/自給自足 | 受過經典教育<br>/依附他人 |
|             |    | 識文斷字<br>/享受法律特權   | 識文斷字<br>/自給自足   | 識文斷字<br>/依附他人   |
|             | 最低 | 目不識丁<br>/享有法律特權   | 目不識丁<br>/自給自足   | 目不識丁<br>/依附他人   |

姜士彬發現這些不同的群體對他們自己在統治和服從總體結構中所處位置具有特定的感覺，而且用與眾不同的風格來表達與反映這種感覺的意識形態，從而構成上層與下層文本與表達的差異，因而位於中間的這些「識文斷字」群體就顯得尤為重要，他將其稱之為「耕讀者」。這類群體既散佈於統治階級的不同等級中也存在於基層社會中，甚至大多數就是所謂的「儀式專家」們，他們有着上下溝通的能力與管道，充當着精英文化與大眾文化的轉譯者與溝通者。在《禮儀下鄉》（劉永華，《禮儀下鄉：明代以降閩西四保的禮儀變革與社會轉型》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019）一書中，劉永華也提供了一個明清四保地區「識文斷字」群體的範例——禮生。禮生是地方社會的監生（多為捐納而得），是熟識祭文、官話而且還具備陰陽生基本技能的儀式專家。在鄉村社會的祭祖、祭神、人生禮儀以及鄉約聖諭的宣講中，他們一方面模仿王朝與士大夫的禮制，另一方面又是地方文化的參與者和實踐者。在模仿、參與、實踐甚至是改創的過程中，地方社會形成一個國家的認同，劉永華認為他們既是鄉村社會的儒者也是民俗與信仰的雜家。

除了社會的自發力量外，國家同樣在文化的傳播上扮演着重要的角色，不僅通過對宗教的控制，如借助封神、祭奠、締造宮祀等行為，實現治民的需求，而且直接以一種「霸權」的形式將思想意識強加於民，如第十一章中梅維恆(Victor H. Mair)介紹的國家「聖諭」宣講形式，就是官府直接宣傳正統行為準則的手段。《聖諭》是康熙皇帝御筆親書的十六字訓言，七言一句，對仗工整，是與一般百姓相關的儒學正統思想的精髓。然而由於精簡的文言文內容不易理解，康熙皇帝高高在上的說教格言警句與《聖諭》的基本受眾兵民的頭腦之間存在一道鴻溝，於是有關《聖諭》的各種釋義、注釋、圖解應運而生。這些文本中既有為文人準備的，多引經據典、旁徵博引，也有以俗言諺語講解說明方便粗通文墨者閱讀的，還有圖像衍義、押韻小調方便他們進行記憶的。總之，這些文本的創造者多為有官身份的文人，是官方努力灌輸、塑造正統意識形態的行為。但是對於地方官員這種生硬、只講求禮儀的宣講來說，底層百姓的接受度並不高，因而宣講《聖諭》又產生出一種民間娛樂形式，即通過那些信奉儒學的說書先生，以故事的形式進行宣講闡釋。這種口頭演繹的形式備受歡迎，在正統思想傳達給普通百姓的同時，民間社會以自己的方式對其進行了補充與修正。《聖諭》的宣講既是統治階級對民眾進行思想灌輸的手段，也是上層文化傳承者努力塑造大眾文化的過程，在潛移默化之間，官方正統思想便成為指導民眾行為的基本準則。

綜上所述，就本書而言，中華帝國晚期文化大一統之造就正是一個「上下互動」的歷史過程的產物，這是精英文化的民間流變與衍生的形態，也是民間社會主動模仿與改創的結果。在書中，無論是企圖傳達正統價值的文本、娛教一體的戲曲還是流轉於正統與異端之間的民間宗教，都通過各色各樣的文化中介者有意識或無意識、自覺或不自覺吸取精英價值與民間傳統創造，從而將統一的意識流布於社會的各個角落。就如同趙世瑜在序言中指出的：「這個『文化大一統』是恩格斯所說的『歷史的合力』造成的結果」（本序，頁5），這不僅是不同人群的合力，也是不同中介物的合力。文本所承載的價值觀念有時需要借助宗教、戲曲的手段進行落實，宗教與戲曲的流傳更多也依靠文本的保存，而它們都需要借助有思想意識的「人」進行包裝傳播。值得注意的是，在書中這種「上下互動」，其實更多的強調的是「自上而下」的互動，仍有過分強調精英文化單向作用的嫌疑。本書雖然以「大眾文化」為出發點，但所考察的還是那些土生土長的文化中「習得」或者「積澱」了多少精英文化的種子。書中無論是文本還是宗教、戲曲，甚至是文化傳播的中間階層，表現的都是儒教文化如何通過他們傳達出相同的行為準則。不置可否，伴隨着政治的一統，儒家文化肩負了文化一統的動力，但是我們不能因此忽視了民間的主動性及其力量。除了被動消極地受精英文化的影響，大眾文化還具有一種向上的生長力，誰又能否認帝國和文本傳統所代表的文明沒有對農業季節性慶典的「模仿」呢？因此在這個意義上，我們與其說中國文化的一體性是一種「文化的整合」，倒不如說是一種「文化合成」（劉永華，《禮儀下鄉：明代以降閩西四保的禮儀變革與社會轉型》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019），是上下文化共同作用而成的「各美其美，美美與共」的大一統文化。

本書時隔三十多年再度出版，其典範意義是不言自明的。書中各類研究採用人類學的方法，將以往不被關注的「大眾文化」作為研究對象，打破長期以來「精英」與「世俗」的二元對立，其中以宗教部分的陳述最為精彩。據歐大年分析，明清寶卷文本雖公開表達儒家傳統行為準則，卻含蓄傳播為主流文化所不能接受的「獨身」觀念。白蓮教的研究也揭示出雖其形式異端，但是他們同正統民間宗教團體之間並不對立，反而可以滿足正統宗教無法回應的世俗需求。在華琛的研究中，天后雖為國家推廣的象徵，但是對不同階層的人而言代表不同之物。於水上人而言，天后是海洋的掌控者，可以平息風暴；於陸上人而言，卻是驅逐海盜的象徵；在婦女眼中天后又成了象徵生育的力量，他們都趨向「異端」的一面。可見，思想意識的互動跨越着

正統與異端的界限，精英與世俗、正統與異端並非是絕對的對立，這二者之間更多的是一種互補相生的關係。本書出版後在學界產生了不小的影響，書中關於中華文化多元性與統一性的問題引起學界的長期熱議。繼華琛「神明的標準化」之後，宋怡明(Michael A. Szonyi)、蘇堂棟(Donald S. Sutton)的「偽標準化」與康豹(Paul R. Katz)的「異端標準化」，從政府的效能、地方的能動性對其進行了修正，科大衛(David Faure)、劉志偉又通過「正統化」概念的提出，對華琛的觀點進行延伸，為中國文化的多元一體提供了時間和時刻的維度。可以說，學術界關於這些問題的探討越來越深，前述各章節內容並非問題的終點，反而成爲我們繼續思考和追尋的重要起點。

王文靜

山西大學中國社會史研究中心

**楊斌著，韓翔中譯，《流動的疆域：全球視野下的雲南與中國》，  
新北市：八旗文化，2021年，462頁。**

在中國邊疆史學過去的研究中，學者經常會不自覺地以一種「從後往前」式的視角去解讀區域社會的融合進程，而歷史自身卻只能「從前往後」式發展，如何走出這種視野上的困境，還原社會真實的發展軌跡？楊斌《流動的疆域：全球視野下的雲南與中國》一書，為研究角度上的突破提供一條可思考的路徑。作者以長時段與全球史的角度，將雲南置於研究主體，試圖最大限度還原雲南從古至今正向的發展與變化歷程，從非漢「中國人」的形成過程來關照今日中華民族之形成，即該版本序言之標題「何以雲南？何以中國？」本書原是作者2004年時完成的博士論文《*Between Winds and Clouds: The Making of Yunnan(Second Century BCE-20th Century CE)*》，2009年由哥倫比亞大學出版社正式出版。2021年，臺灣八旗文化將該書首次譯為繁體中文，譯者韓翔中。全書共七個章節，兼結論與序、跋各一篇，分別從交通、軍事、制度、身份認同、經濟與近代民族識別等角度進行討論。

導言部分，作者明確指出美國新清史對南方中國關注的不足，清代繼承明王朝在南方大部分的治理成果，本書便試圖在研究與對話中對這些問題進行補充。其次，作者重點探討「西南」這一學術名詞的範疇，在方國瑜等學者雲貴論基礎上，提出本書採用的雲南中心論觀點，為本書的研究劃定範