

人类学家的凝视与环顾

—— 王铭铭教授访谈

● 王铭铭 ○ 刘琪



● 王铭铭，1962年生，福建泉州人，人类学家。1985年毕业于厦门大学人类学系考古系，1985至1987年在厦门大学中国民族史方向读研究生，1987年10月，后受国家公派赴英留学，1993年1月，获英国伦敦大学人类学博士学位。1992年6月至1994年10月，曾在伦敦城市大学、爱丁堡大学担任课题田野研究员、博士后，1994年10月回国工作，长期在北京大学社会学人类学研究所、社会学系担任教职，现为教授、博导。曾在芝加哥大学、大阪国立民族学博物馆担任访问教授，并曾在中央民族大学兼任教授，现兼任新疆自治区“天山学者”特聘教授。为《国际文化研究杂志》(International Journal of Cultural Studies)、《人类学评论》(Critique of Anthropology)、《民族志理论杂志》(Hau: Journal of Ethnographic Theory)等国外学术期刊学术编委。曾在所著《社会人类学与中国研究》(1997)等

作品中，阐述海外汉学人类学的历史面貌；在《村落视野中的文化与权力》(1998)、《草根卡里斯玛》(英文，2002，合著)、《走在乡土上》(2003)、《溪村家族》(2004)、《帝国与地方世界》(英文，2009)等作品中，以闽南方言—文化区“家乡人类学”田野考察为焦点，论述乡土中国的历史经验与现实问题；在《人类学是什么》(2002)、《西学“中国化”的历史困境》(2005)、《经验与心态》(2007)、《西方作为他者》(2007；英文，2014)等作品中，探讨人类学的文化定位与普遍价值；在《漂泊的洞察》(2003)、《无处非中》(2003)、《心与物游》(2006)等学术思想随笔中，阐述中国跨文化研究的相关可能视野；在《中间圈》(2008)、《人生史与人类学》(2010)等作品中，探讨民族地区人类学研究的新思路，及历史人类学研究的新风格。

○ 刘琪，华东师范大学社会发展学院副教授。

○ 王老师，您好，谢谢接受访谈。我们知道，您本科的时候在厦大读的是考古学，在研究生时期方向是中国民族史，后来在博士期间，您选择了人类学这个专业。请问您为什么会选择人类学呢？

● 这是偶然的，那时候国内博士点很少，不像今天

那么多，为了求学，我就到国外去了。正好也得到中英友好奖学金的资助，得到英国。当时也想过读考古学，但最后我还是选择了人类学，主要也是因为当时我对人类学产生了兴趣。

○ 您对人类学什么方面比较感兴趣呢？

● 其实看的人类学比较少，主要也就是林惠祥、李亦园、费孝通这些人的书，从这些书里感觉到人类学更接近现实，研究的事情可以看得见。林惠祥先生关于迷信的研究，跟我个人在福建的经历很相关，李亦园先生的一些论著，让我对西方人类学整体产生了比较大的兴趣，而费孝通先生的《乡土中国》那时也重版了，我也受到了这本书关于中国社会研究方面论述的影响。

○ 您之前受到的考古学和民族史的训练，后来有没有融入到您的人类学的研究？

● 人当然会被其所学潜移默化，比如说，我的博士学位论文虽是在国外写的，却又一些历史的色彩，这可能是本科和硕士期间带来的。而之后随着年纪渐长，我觉得古代史越来越重要，引用考古学和民族史方面的内容也越来越多。

○ 您从英国回来之后，做了很多西方人类学的译介工作。但是您似乎一直有一个观点，认为我们应该有以中国为中心的人类学，或者说，应该在中国经验的基础上生成与西方理论对话的范式。不知道这么理解是否准确？

● 在西方，人类学领域中，每个国家都有自身的特点。国内介绍西方人类学时，经常把它们混合在一起，但事实上，每个人类学家都有他的国籍、“学籍”、师承，他的观点绝对不是凭空而来的，而是有一定自己的立场、根据。我刚从英国回来时，做了不少翻译工作。但是后来逐渐发现，西方人类学也存在着国别之分。如果要真正地了解西方人类学，就需要了解英国与法国的关系与矛盾，以及美国人类学特点的由来，等等。与此同时，也需要了解我们中国的人类学传统到底是什么样子，又有何种渊源。比如说，我们的人类学与考古学、民族史，以至于历史学的关系都比较密切，这比较特殊。即使是更侧重于介入现实问题研究的人类学家，对于历史也十分重视，费孝通先生关于乡土中国和乡绅的研究，便是例子。中国人类学的这一特殊性，不易被西方同行理解，但我觉得，我们还是要有我们自己的做法，这样也比较有奔头，不然总是停留在模仿别人上，那不太可行。

○ 我们可以看到，现在世界范围的人类学领域中，重要的理论范式大多是从非洲、南美、西太平洋经验出发的，或者从东南亚的经验、南亚的经验出发的，但是好像没有从中国经验出发提炼出的比较重要的理论范式。您觉得中国的人类学研究有这样的前途吗？

● 这跟上一个的问题是很相关的。我之所以觉得上面说的特点值得去概括、整理，正是因为它们在世界上也有价值。现存的有名理论，都是你刚才说的地区经验出

发的，来自中国的理论相对来说地位不高。然而，如果我们把中国的这些特点认真整理的话，有可能会提出一种或者几种适用范围超过中国疆域的理论。

○ 从经验研究看，您最初做东南研究，后来研究方向转向了西南，这中间的过渡是怎么发生的？

● 这不是必然的或偶然的，没有经过规划。1999年，因为和云南和少英教授等同行合作，我带了几个学生去做研究，我自己也去了很多次，在这个过程中，慢慢就产生了一些兴趣，更加觉得应该多看一些民族方面的书籍，读了费老关于“藏彝走廊”和中华民族的理论的论述，产生了浓厚兴趣。2003年起，我去了四川做研究，觉得四川也很有意思，特别是少数民族地区，加上结识了不少西南的民族学家，受到他们的启发和“恩惠”，这样就逐渐开始了在西南地区的研究。可能还有另一个原因，即在西南我看到了和东南相似的东西，比如说，文明和所谓的地方文化之间复杂的历史关系，或者说，帝国和当地这些所谓民间宗教的关系，西南和东南是相似的。并且，我很吃惊的发现，西南的文献并没有比东南少，尽管我们都说，少数民族地区好像是原始社会，没有那么开化，但实际上汉文的文献记载很多。我也很感兴趣它的流动性和区分之同时存在，这一点和东南也很相近。我们知道，东南地区的乡土社会色彩是很浓厚的，大家都很地方主义，但与此同时，这个地方又有一千多年的海外贸易和移民的历史，东南这个地方是有两面性的，一面是比较封闭，一面是比较开放。在西南，我也看到了这样的一个双重性。通常对于熟悉的东西，人们会比较有感情，我也不例外，这些相似的特点，加深了我对西南的情感。并且我觉得，这两个东西联系起来，可能还有一定的理论含义在其中。这种双重性在以往的人类学研究中也有论述，但是它的方向不在这个地方。比如说结构人类学，它也讲“自我”“他者”，但是并不是讲我说的“居与游”的双重性，对“游”这方面的论述特别不够。举个例子，像列维-斯特劳斯，我很喜欢他的东西，但是他的理论中“游”的这方面，主要是指人的心灵的，特别是神话，而不是实体性的，他指出，在神话里面，我们可以看到不同地区的神话有相似、重复、变异，但并没有指出人和物也具有流动和栖居地双重性。我研究的是更可见的事物，即，从日常生活到宗教的“游”，你可能会说，宗教跟神话是很相近，但因为宗教有它的建筑、经典、信众、仪式，所以相对于神话是比较可见的。总之，我在中国的研究里面，尤其是关于西南地区的研究中，更加感觉到“游”这个层次是实质性的，不是一个所谓宇宙论上的“游”。关于西南地区的研究，

我大概有这么些印象和想法。

○ 能否这样概括您的想法,即,我们现在往往会认为,在汉人地区就是做社区研究,在民族地区就是做民族研究,这中间似乎有一个“东”与“西”这样的分界,而您认为,这个分界是应该被打破的?

● 是这样的。原因也比较简单,从《史记》,已经可以看到帝国事务里东-西之间的密切关系,而如果我们看文献比较集中的宋以来的历史,那么,东南和西南的关联便更清晰了。从唐中叶,特别是宋以来的这段历史,在文献中有更清楚的记载。有学者认为,方志这一事物,本身与帝国是密切相关的,有方志的地方,就有上下关系。在有方志的历史当中,两个地区都跟中原,或者跟朝廷,有密切关系,受到同一种文明,也就是帝国的这套文明体系的影响,所以就会有相似性。这种看法主要来源于历史学的启发。我们这行的民族学研究者,对历史往往采取跳跃的想法,所看的历史跨越性太大,直接上古跳到今天。受历史学的影响,我觉得还是要看“今天”之前那几个比较接近的阶段。如果从这个角度来说,可能在某些朝代,西南地区跟中央帝国是有距离的,但在多数的有系统的汉文文献记载的时代,它是作为一个部分存在的。之所以要把东南和西南放在一起看,这其中也有文化上的原因,跟过去讲的夷夏观有关系。在宋元明清,帝国的主人有不同的族性,当“夏”成为主人,它跟这些地区的关系可能有“夏”的特点,当“夷”成为主人,其与这些地区的关系也会有所变化,有其不同于“夏”的特点。具体来说,宋朝受到北边所谓游牧民族的很大压力,无以顾及西南,它跟西南地区的政治关系比较疏远,而跟东南比较接近。元朝基本上是一个征服性的帝国,它的部队可以直接进驻到很多地方,欧亚大陆的所有地区都不是例外,这样,东南、西南就都直接受到“统治”,但是,因为它帝国太大,朝廷没办法实行直接统治,于是就采取了比较间接的土司制度,包括对福建、对云南都有这个特点。明朝是个华夏朝廷,注重文明统治,在这个阶段,无论在东南还是西南都能看到所谓“正统”的传播。到了清朝,中央朝廷和西南、东南地区的关系,有可能可以说部分地回到元朝的状况,但是也继承了明朝的一些特点。

○ 您之后在西南做“藏彝走廊”的研究的时候,提出了“三圈说”,之后,则有人提出批评,认为“三圈说”带有汉族中心主义的色彩。您怎么看待这样的评论?

● “三圈说”的确是有这个嫌疑,因为我根据的“天下”理论是汉人的,我自己也是汉人,因此我的人类学立场不可能全然避免汉人世界观的制约。但是,我一直试

图避免汉族中心主义,在意识到自己是汉人学者的同时,也试图避免汉人学者所可能犯的一些问题、毛病。比如,我从来没有说“三圈说”中的核心圈是文明最精彩的地方,我反倒经常说,中间圈和外圈才时常是我们古人缔造的文明的源泉。我也经常说,今日的中国人类学,要基于“三圈”的定义来形成一个向“他者”学习的态度。设想一下,假如没有“自我”的这一相对化的文化定位,是不可能向他者学习的“他者”的。所以我认为,批评不能完全站在空中。需要说明的还有,“三圈说”具体针对的是中心与边缘二分的边疆思想、边疆理论。在世界上,似乎有一些国家、社会,周边有一些界线与他人区分开来,而我认为在中国,这实际上是三分的,是三个板块。中间的那条线是很宽厚的,而不是稀薄的,有很多内容,可以说集中反映了核心圈和外圈的特点。为什么?因为这三个圈子,没有一个圈子不是双重的。比如说核心圈,它主要是以汉人为主,以赋税为主,以直接的政治统治为主,但是这并不意味着它没有封建。核心圈是封建式的,采取土司制度,外圈更是如此,它既有它的特点——王权,同时又有跟王权理论不同的政治理论——关于文明的关系的理论。我在所谓“中间圈”更清楚看到的是双重性,特别是从土司制度之中。我想我的回应是这样的。没有一个人可以避开自己所谓的“文化土壤”,因为那是一种伪装,你装成别人是没有意义的。另一方面,我们要在方法上,学会暂时地装成被研究者。这样做的条件,是你首先要有一个“我”,才会有“他”。关于这点,没有一个人类学家是例外。

○ 那么,您怎么看待类似新清史这样对汉族中心主义构成挑战的学说呢?

● 关于这点,我是两面派。一方面,我认为新清史很带劲。我们国内的社会科学研究者们,绝大多数是写汉字的。20世纪初以来,亚洲民族觉醒,中国的华夏意识越来越强。这使我们忘记了,也就是在不久之前,东亚大陆这个版块存在过一个大帝国叫做清朝,清朝首先是由入关的满族人统治的,它用的治理方法不同于明朝,更具有多元主义的和封建主义的色彩,尽管采纳了汉族思想传统,但也用了很多别的宗教和政治模式,比如藏传佛教。新清史很刺激地告诉我们,解释中国的历史,不能单从“华夏”展开。提出“三圈说”之前,在关于天下的论述里,我已部分采纳了新清史的观点,尤其是在一个讲座里介绍了新清史的一些研究。然而,最近的新清史,好像有一些过度时髦的迹象,有的时候也引起了我的担忧。假如历史学家和人类学家都变成了新清史的研究者,我觉得好像也是个遗憾,因为我们需要更多的人来研究别的内容。其中

有一个让人担忧的方面是，甚至连对清史没有任何任何训练的人，都可能会用新清史来标榜自己，比如说，有不少人本来可能只受了民族志或者是社会学的训练，但是为了时尚，就加入了新清史的研究中。在美国会有这样的倾向，我们国内也有。其次，新清史不是历史的所有一切，在清以前还有明，明以前还有元，元以前还有宋辽金，宋辽金以前还有更多。如果我们能对所谓中国史，或者说，对东亚大陆这个板块的历史进程形成一个总的认识，并在这个基础上去做断代的研究也许更好。我的感觉是这样。比如说“清”，它虽然有一种特殊的封建，但是这种封建在中国的上古历史中，以至于帝制的早期都曾出现过，它可能和周、汉的制度比较接近。所以，“新清史”的特殊性到底有多大，这个问题也需要加以思考。

○您后来倡导的“藏彝走廊”的研究里面，提到了关于“走廊”的研究。在那个研究中，您试图想要突破传统的“分族写志”的路数。最近比较流行的“一路一带”似乎和您提出的观点很相似。

●我想是的。

○当时您提出“走廊研究”的时候，是有一种什么样的关怀？

●“走廊研究”，首先是从费孝通先生那里学来的，是他对1950年代“分族写志”的做法进行反思后提出的。费孝通先生当阐述关于“走廊”的看法的时候，隐含着对流动与隔离的双重性的认识，但并没有赋予清晰的理论解释。比如，他曾在“武陵行”这篇文章里面谈到这个，武陵这么一个偏峡的地方，实际上在历史上有很强的流动性，这一流动性若是在经济改革时间加以复兴，则其未来会有很大潜力。出于偶然，我的研究集中在东南、西南，最近也开始读关于西北的著述，这三个地方恰恰也是三条“丝绸之路”。在这些“路”上，一方面流动性极大，另一方面所谓的地方主义，即人与人之间的区隔也超乎想象地强烈。我的直接和间接经验让我更理解费先生走廊之说的意义，我做的研究多数也可以说是关于走廊地带的民族志。我没有想到“一路一带”这个提法，它不是我所能够想的，它是国家的一个政策。但是，这个政策之所以能够出现，是因为它承认了一个事实，即，很多地方的国内问题，是与更大的领域联系在一起的，反过来说，国际领域里的事情，也常有“国内性”。我自己的兴趣在于，事实上，对于流动进行深入研究，使我们发现，流动越大的地方，群体与文化间区分也可能愈加明显，并不是说，流动了以后区分就减少了。这点兴许需要引起政策制定者的进一步关注吧。我很乐于看到政策对事实的关注。但是也想

任何这一类的“凝视”，都需要有进一步的“凝视”来丰富或修正。可能有一点我们还没有太充分关注的，兴许就是，流动不等于趋同，人类可能流动越来越频繁，但却也可能是在这个过程中刻意地创造出相互之间的区分和隔阂的，欧亚大陆的文明互动研究，可以证明这一点，城市社会学研究，则早已发现了这一点，城市里是最具有流动性的地方，但是城市里的隔阂，这种“分”，其实比城市以外还要明显。所以，怎么处理在“通”和被“通”的地带上，各民族的一定程度的自我认同和“通”之间的关系，我认为很值得关注的。

○现在，很多人都纷纷在开展“一路一带”的研究，您对这个研究有什么建议呢？

●从我刚才说的辩证角度来说，交流和包容肯定是我们这个时代必须要接受的价值观，自我封闭、排斥他人，以至于仇恨其他文化，都不是应该被接受的。与此同时，我们也应该知道，这种宽容，这种对他者的接受、尊重，它的概念前提是对方的相对自主性的尊重。我上面谈到，历史证明，作为过程的“通”，不一定以“通”为结果，有可能反而会导致“区分”。费孝通先生的老师之一史禄国先生的“族群性”概念，含有的内容，事实上是可以这么理解的。我曾经畅想，古代中国不是一个国族，它原来的气质是“天下”，未来中国对于世界会有其“天下性”的贡献。但是我深知，这个说法也可能有其问题，“天下时代”已经过去，从19世纪末开始，我们就被迫接受“国族”的思想。那么，怎么样在“国族”和“天下”之间，有一个更好的、更深思熟虑的思考，我觉得也是这些研究应该重视的。当然，这些研究都很复杂，它有很多经验的事实需要去整理，有很多未来需要去展望。以前因为社会科学局限于以“国族”为单位进行研究，就没有机会多看一些关于后来提出的“一路一带”的材料，没有机会多去想想里面的理论问题。当我们的思想还不清晰的时候，现实已经进入另一个时代，这常常是社会科学的遗憾，因为这一“科学”是跟着现实后面走的。

○您在《西方作为他者》那本书里面，曾针对萨义德的“东方学”提出一种“西方学”，即一种超越国族单位的对西方世界的想象。您怎么看待今天说到的“东方学”“西方学”，还有现在比较流行的一个词，“世界主义(cosmopolitan)”之间的关系，或者说，狭隘的、自我中心主义的世界想象与世界主义之间的关系？

●那本书表面上是针对萨义德《东方学》这本书来写的，实质上是想践行一个基于中国的、对人类学的重新实践。但是这个表面的东西不是没有意义的。萨义德用很

精彩的语言表达了西方对于东方浪漫主义的和不浪漫的、非浪漫主义的理解，他认为，这两种理解背后有一种共同的东西，就是西方人想掌握东方。这个是很有建树的。很多所谓跨文化的知识，一旦跟帝国结合的话，就会产生这样的一个结果。萨义德的《东方学》很有启发，但需要看到，西方的东方论述，往往有东方的结局，举一个例子，我们会经常用所谓“文化大全”来规定自己应该是什么样的，我们便是用西方的东方学论述来看我们自己。这种以“他者之间”界定我身的做法又是什么？萨义德可以简单说，那时“颠倒的东方学”，但我认为，没有那么简单。另外，这类论述似乎还起一些坏作用，比如，通过反复论述其对西方的批判，“逆天地”增强着西方世界观的支配性，它总是在提醒人们，西方存在那种“魔兽”力量，结果，它的批判话语，反倒可能是增强了其所批判的话语的支配力。关于中国，我想你刚才说的很好，应该基于一个非国族的想象来看中国。这些年来，受到诸如萨林斯这样学者的影响，我意识到，没有一个文化不是包含着别人的因素的，每个文化都包含着别的文化的因素，不仅是西方人会有把东方包含在自己内部的做法，在弱小的民族那里，其实也有这种做法。关于这点，萨林斯已经进行了精彩的论证。那么，就更不用说中国这个历史很悠久漫长、国土辽阔的“文明体”在这方面的容纳能力，它的容纳能力一定比那些小规模的社会要大得多，不然就不可能存在。《西方作为他者》这本书，我花了不少心思去看上古，想知道，我们的“神话”和历史如何表明，我们对别的地方、别的地方、别的境界的依赖性，即使到了帝国诞生，也就是秦汉的时候，这也不例外，因为没有帝国可以覆盖全世界。到了佛教的阶段就更是如此。因为中国和印度有一个最大的不同是，我们对生死没有那么大的区分。我们总用生命来理解一切的“性”，没有一个很好的“死亡哲学”，这样我们就很需要依赖印度进行所谓的“解脱”。这本书还谈了中国的朝贡体系如何也具有这样的依赖性。这些都被作为一个历史背景，用来阐述近代以来我们的西方观是怎么样的。我想，我们有过很多“他者”，到近代以来才变成只有一个“他者”。我觉得这有一点不幸的含义在里边，因为世界那么大，周边都是“他人”，“他人”之外还有别的东西，比如神灵，神灵也不是我们亲属制度内部的，再比如物质世界的那些万物，我们都曾经把它当成类似于今天想象的西方来看待，以至尊重。这是我想通过这本书来说的。

对于最近西方人类学流行的 cosmopolitanism，我不是十分理解，兴许它就是不少人最近谈的“world

anthropology”吧。我读多一点，对其中关于作为生活世界的民族志地点的相关论述，及对于本体论的相关论述，留下的印象比较好，但西方人类学界最近有些论文直接跳跃在巴布亚新几内亚和海德格尔哲学之间，给人留下显摆的不好印象。不过，兴许我自己的企图做的，也可以说是要把我们所有的调查点视作如同世界那样的“单元”来研究，这是否是 world anthropology，我还需要思考。

○ 您曾经提过“历史人类学”的概念，用以综合人类学与历史学的研究。您的意思是不是说，在中国这样一个历史悠久的文明古国中从事研究，人类学研究者一定需要回到历史中，才能更好地进行研究？关于“历史人类学”您有什么具体的想法？

● 我想，时下多数的西方人类学家是无历史或者反历史的，因为对于他们而言，就像列维-斯特劳斯指出的，所谓的历史是一个很不好的过程，过去不断的在被我们今天否定，历史虽然是一个时间性的存在，但是事实上是对时间绵延的一种最大的破坏。相对于西方人类学，我们的人类学在这方面不大一样，在重视历史之变的同时，它有一种别样的“好古悠思”，不希望“古”随着时间的流逝而消逝。我们需要意识到，西方人类学教给我们的东西也不是毫无价值的，它的无历史，或反历史是有价值的。什么价值呢？就是我们对历史能够看得更透，能知道历史里面的变动的结构性或文化性的逻辑。如何看待历史里面的这些变动？我想有两个方面是显而易见的，一个方面是，这些变动像人类学家理解的那样，是一种“热社会”的特点，是对最初的境界、自然境界的一种破坏，另一方面，它也像西方人类学家告诉我们的那样，历史本质上也是无历史的，因为它并没有那么大的力量可以改变人的本性。我觉得这种非历史的观点，是我们从西方人类学可以学到的。但是这不能意味着我们不去研究历史，特别是你的现实本身就自生于这种历史之中，假如你是一个现实主义者，你就必然会去关注历史是怎么样的，不可能对历史没有知觉。西方人类学虽然有这些优点，它的伟大之处也在于此，但是它也可能犯一个很严重的错误，就是不承认西方以外的民族有过自己的历史和书写。在它的文本里边，经常是抹杀被研究者的思想能力、写作能力，以及历史反思的能力。所谓的民族志，很大程度上指的就是对这些能力的否定。从我自己的经验出发，我感觉做人类学特别难的，就是当我看到某些风俗的时候，我会以为我是第一个观察者，但是再去翻阅文献的时候，就发现别人早就已经记载过。我想，世界上没有一个民族志写作者，会比我有更深的危机感，因为他们可以视而不见，但是我不能这样。

除了材料的问题，我觉得还有个问题，就是我们看到的到底跟记载的有什么不同，这种不同需要引起我们重视。比如说，我研究的泉州某个仪式书上也有记载，但是我看到的与清代的记载隔了一两百年，这中间有没有变化？这就需要投入很多时间去追问，这个阶段是怎么样，那个阶段是怎么样，并且要把这些不同连起来解释，即这前后的关系和差异的形成到底是怎么回事。总的来说我的意思是，我们应该学习无历史的人类学，同时也要看到它可能潜含的一种危险。而我们在国内做人类学，如果重视历史的话，可能能够通过克服这种危险，来找到一种自己的研究的道路。这条道路不能太孤立，还是要看到我前面说的第一点，即无历史的人类学的优点。要把这两点结合在一起。有人认为是主观历史研究和客观历史研究的综合，我觉得这大概符合我想说的，即要把对历史过程的客观理解和存在于历史实践者、历史创造者心灵中的那些历史的观念综合起来，这也就是列维-斯特劳斯的“神话”。这两者之间怎么结合，同时又兼顾我们在田野中看到的，刚才说的那个现象，即很多文化事项早已被人记载过，这么多东西怎么被连在一块儿，我觉得是需要不少努力的一件工作。我觉得有意义，因为前人研究并不多。

○几年前，您曾提过“跨社会体系”这个概念，这几年，您更多用到的是“文明人类学”。这个“文明人类学”的概念，您是基于什么样的思考提出来的？“文明”的研究，是不是应该构成对传统的民族志研究的一种超越？

●我的确提到“跨社会体系”的概念，但是很快，我更多地谈“超社会体系”。“跨”和“超”是不一样的，因为“跨”是横向的，“超”有一半是纵向的。何为“超社会体系”呢？就是说，在社会之上还有社会，只不过是这种社会已经不再能用既有的社会科学的“社会”概念去理解了。在法国的社会学里面，这种社会之上的社会被称为“文明”。莫斯在论述这个东西的时候，十分关注所谓物质文明和精神文明的纽带作用，比如他会谈到技术、工具、艺术品、建筑风格，谈到这些物质文明形式的超社会传播，神话、语言、概念、知识、理想这些精神文明也会传播。这两种传播，会导致一个社会之上的社会，叫做“文明”，这是一种“hypersocial”的实体，是一种超级社会性的意境。莫斯认为这个层次形成的很早，在没有国家的时代就有了，特别是新石器时代。我觉得这个论点很有启发。法国社会学提出这个论点是在一战之后，主要针对他们自己原来过度热衷表述的“国族社会学”。也就是说，在国族出现并产生如此巨大的冲突之后，有一批西方人认为，还是要看到国族之间曾经或者现在依然存在这些纽带，

这些纽带是社会性的。这一点对我刚才说的，所有对中国这个实体的反思性论述是相互呼应的。因为中国这个实体在之前的时代恰恰不是一个国族，而很像是一个文明的实体，但是它到了近代，必须用国族来定义自己。可能我看中国和莫斯看欧洲是一回事，因为莫斯他们说文明的时候，无非是想从众多的民族志材料中，归纳出一些让他可以反观欧洲的结论，欧洲也处于在文明体和国族之间摇摆的状态之中。对我来说，这些事不具有任何政治的涵义，而是涉及到我们怎么样观看我们的时代，发现它的困境，了解我们通常的社会科学言论为什么会让人觉得跟历史有些不符。你刚才问，“超社会体系”和文明好像是我先后谈论的问题，但事实上，我谈文明还要更早一些，主要是对埃利亚斯的介绍，以及大小传统理论的讨论。我想，后面我试图理解和解释的这些“超社会体系”理论，都比我原来看的那些东西更有启发、因为无论埃利亚斯还是雷德菲尔德都是在看上下关系，看一个社会领域内的上下关系，上面叫做“文明”，下面叫做“小传统”。涂尔干学派的这些论述，是直接针对社会科学的基本概念而来的，具有更广阔的空间横向超越，和时间的纵向关注，对我们思考自己的处境很有帮助。固然，从早先对文明上下关系的阅读，我得到的关于大小传统关系的理解，不能说不与涂尔干学派的文明论产生关联。在一定意义上，二者若是加以综合，那么，关于欧亚大陆的文明人类学研究，便会有新的面貌。对于这一前景，我最近比较重视。

○以前人类学的民族志，主要都是村落民族志，是对一个具体社区的研究。您讲到文明人类学，在具体研究方法的层面上，您觉得要怎么操作呢？

●我之所以曾批评村落民族志的做法不是因为反对从事这类研究，而是为了把它做得更好。我反对简单的村落民族志，先后有两个理由。第一个理由是，就我所研究的村庄而言，村落民族志那一套隔离的方法使我们没办法看到，上下内外的频繁互动对这个村落内部结构的根本性影响。第二个理由是，没有一个社会共同体是生活在真空的，它四周都环绕着各种各样的带引号的“环境”，这其中一个“环境”就是所谓的“超社会体系”，或者“文明”，这点跟刚才谈到的“上下内外”关系是一致的，第二个环境就是自然。所谓“自然”，其实也不是完全的自然，它有好几个层次，有的自然已经被驯化了，有的没有，不同民族对自然也有不同的观点。很少有非西方的民族认为有一个单纯的“自然”，在他们看来，自然也被另外一些东西所环绕，比如鬼神。研究不同文明的关系，是为了把村庄的地方性研究跟周边的关系梳理的更清楚。我们刚

才提到,文明可以有物质的、精神的,刚才谈到周边的万物、周边的神圣的存在,都是文明的内涵。假如民族志不考虑这些话,它研究的地方就是空的。我想,文明人类学会对村庄民族志有新的要求。以往观点认为,社区基本上等于村庄,是一方土地,一方人和他的社会。如果从“文明理论说”来看,就不能这么简单地圈定了。格尔兹曾说,“人类学家在村庄中研究,但不研究村庄”,这个提法很有启发。固然他最后将这种研究归结为一种对于文化“理想型”的论述,我不见得同意。我更重视种种关系的观察。

○ 您最近的新作“民族志:一种广义人文关系学的界定”,我看了之后觉得启发很大。里面谈到,跟神灵的、跟周边环境的这些关系都应该被纳入到我们对自我与他者的理解过程中。读这篇文章的感觉是,您似乎觉得人类学应该回归到 humanity,即人文学里面,而不是我们平时认为的社会科学。在西方,有一些国家把人类学划为 humanity,也有些国家把它视为 social science。您觉得在中国的知识体系里,人类学应该是什么样的定位?

● 我不可能逃避自己作为一个社会科学研究者的定位,因为自己受的就是这样的训练,尽管此前也受过人文的训练。我写这篇文章的目的,是想在社会科学内部增加一点人文学的色彩,用这一点来拓展它对“社会”这两个字的界定,拓展它的视野。所谓“广义人文关系”,我分成三个方面,人人、人神、人物。如果是高超的社会科学家,像马克思、韦伯、涂尔干等,他们都会认识到,人人关系是不能摆脱其他关系的,但是,一般性的社会科学研究者就会认为,“社会”指的就是人和人的关系。我说的“广义人文关系”,指的就是一种广义的社会。当然,这种“广义的社会”还能不能称之为社会,这是一个有争议的问题。比如说,人和物的关系,基本上只能定义为人与世界的关系,而不能是定义为一种社会的关系,因为物不在社会之中。当然,也有人认为,物是在社会之中的,关于这方面的论述,也会有两派。我想,我会进一步去论述,为什么广义人文关系等于社会的拓展?社会的拓展,肯定不是在社会科学之外的,因为我们没有资格去做那样的想象。它之所以可能有意义,恰恰是在社会科学内部,在社会科学之外,比如当你成为教徒的时候,这些关系可能都变得很自然。

○ 从这里出发,您觉得人类学在中国知识界,能起到什么样的作用?

● 20世纪前期,人类学在中国知识界是一个很关键的门类,当时它被中央研究院蔡元培领导下的凌纯声等人理解为民族学,在燕京大学被理解为社会学,但是在那个时代,这两个东西都带有今天所说的人类学的色彩,它的内容也多数是与人类学相关的。那个时候,人类学对中国知识界有很大作用。我认为,今天依然是,并且这种作用,即使是今天以前,也就是新中国前三十年,也只是短暂地断过。例如说,少数民族的识别和民主改革,都不能摆脱这门学科的方法,必须要到处去调研,才可能提出一些方案。我想人类学有几个方面,对我们中国知识界是特别有用处的,也就是我最近经常讲的三个概念。一个是人类学的经验主义。经验主义的意思是,没有直接看到就尽量不要去言说,当然人类学做得有点矫枉过正,好像是说间接经验就没有意思。第二是我经常谈的整体主义,我们看一件事物都是把它和别的事物联系起来的。第三,我们这门学科尽管不是所有人都是相对主义者,但是总是保持着一种相对主义的感觉,这种感觉是从从事我们这个学科的条件。假如你看到一些和习惯不一样的东西就不能接受,甚至排斥,那么就做不了人类学的研究。我认为这三点都对我们中国知识界很重要,因为我们中国知识界向来存在不经验、不整体、不相对的惯性。

○ 您未来几年有什么样的研究计划或打算?

● 一般来说,我是跟着感觉走的。关于文明的人类学论述方面,这些年我发表了文章,我设想,可以在这个基础上,多往欧亚大陆民族志方向走。我也可能还会在民族志方法上做一点“进修”。在这个过程中,我想还是可能会涉及前面谈到的“超社会”之类内容,这些东西跟我想的民族志是有关系的。所谓“三圈”的定义,事实上是一个务实的、有关中国人类学视野的提法,我认为,中国人类学不应该只局限于文化自我的研究,因为研究其他人也是研究自己,我们毕竟是人类的一员,而“三圈”除了意味着中国人类学应该对汉族、少数民族和外国人的研究之外,更重要的是为民族志研究提供一个跨文明的“凝视点”与“环顾面”。至于我能在这个方面做些什么,我还不确定。

(责任编辑:周奇)