



从弗思的“遗憾”到中国研究的“余地”

王铭铭

2008-10-06 10:25:27

提 要:

本文基于“关于中国人类学若干问题的思考”的讲座写成，从汉学人类学疏离于一般人类学的过程，中印社会科学研究的水平与影响力比较，人类学大师的有关经历与论著，侧面反映了人类学中国研究存在的问题和留下的余地。文章指出，人类学的中国研究要成为一个有世界意义的“地区类型”，就要在学科内部探索人类学知识与“当地思想”的“现实表达”之间的关系。可能是出于对这一关系研究的必要性的深刻意识，人类学大师对中国人类学才产生一个共同期待：文明社会的人类学。但是，海内外中国人类学在此方面的研究，并未达到本应达到的水平。致力于中国研究人类学若要对世界人类学有所贡献，那就需要“反思地继承”前人成就，探索新的研究方法，对中国历史上的文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观展开深入研究。文章还指出，在中国研究中进行有历史基础和关怀的人类学研究，将对世界人类学的理论探讨和当代世界文化关系的处理产生重大影响。

关键词： 人类学 中国研究 文明 政治文化 宇宙观 天下 三圈说

1996年，我去英国访问，费孝通先生托我带了一个小礼物（可惜不记得那个礼物是什么了），要我带去伦敦，送给他的老师弗思

（Raymond Firth）。那时弗思大概九十好几了。陪我去求见的是伦敦经济学院人类学系的一个年轻老师（他后来当了系主任）。我们去往弗思在伦敦边远处的房子里。弗思和他的太太生活很简朴，房子也比伦敦经济学院人类学系现任教授的要小。老人可怜，弗思已经端不了茶了，因为他那双颤抖的手，除了把茶抖掉，其他可能已不存在。像是英国传统的家庭，端茶这“任务”是由他太太（现在可能还健在）来承担的。因弗思在学术上的建树，被英国皇家授勋为爵士，弗思太太在英国便有了“Lady Firth”的称呼，记得这位慈祥的老人，曾于1990年代初利用地位，为中国留学生办了图书借阅证。多年以后再见到她，老人也特别老了，手也是一直在颤抖，抖到我接过茶杯开始品茗为止……喝了一会茶之后，弗思谈到了年轻时代的费先生，对他的近况事无巨细地询问，也谈到中国人类学的一些事情。接着，他从书房里搬出一大堆老照片，有的是一本本整理好的，有的还是凌乱地放着。在1970年代中后期，中国开始向英国开放的时候，弗思参加第一批英国学术访问团到中国，除了

在大城市外，还到费孝通的老据点江苏开弦弓村去走了一趟，拍下不少照片（弗思过世了，现在那些照片不知身在何处？由谁在整理？它们很珍贵的，是这位被誉为“英国人类学之父”的大人类学家亲手拍的中国田野地点的照片）。弗思谈到费先生与中国时，兴奋不已，他说到一件事情：他最开始想研究中国，但因各种各样的原因，没有如愿以偿。后来他做了蒂科比亚人研究，一辈子除了理论探讨之外，多数的田野资料都来自蒂科比亚（the Tikopia）研究，虽则也曾召集过一个亲属制度比较研究的国际性项目，成果也有不少，却还是感到遗憾多多。另外，他还谈到英国人类学的一种情况：他的学生们也有研究中国的，但是因为各种原因都遇到一些困难。

说到研究中国的英国人类学家，弗思提到两个学者，都是我的老师。其中一个王斯福（Stephan Feuchtwang）先生，这位老师研究中国，继承了弗思的同事也是学生弗里德曼（Maurice Freedman）的事业。王斯福与他的老师有争论，老师注重研究中国亲属制度，而他却认为这玩意儿说不清楚，人类学家该研究更加公共、富有意义的仪式。但王先生对汉学人类学的诚挚，与其师如出一辙，是英国少见的。现如今他已70岁了。1970年代，他还是个年轻的讲师，汉学人类学研究做的很好，在牛津大学读硕士期间，写的关于中国风水的硕士论文，就被出版了，但由于过于积极参加英国“左派”的政治运动，被揪了辫子，被伦敦大学亚非学院（SOAS）开除，后来，不得已到伦敦城市大学当了种族社会学教授，失去了十多年在汉学人类学研究的机会，直到1980年代末期，才恢复地位。

接着王先生，弗思谈到的第二个人叫克罗尔（Elizabeth Croll），若是在世，现在也不过年近六十（因身体问题，刚刚过世）。克罗尔参与指导过我的博士论文，这位女教授，是我的两个导师之一。她年轻时，正逢现任哈佛大学担任费正清特聘教授的屈佑天（James Watson）先生在英国教授中国人类学，在他的指导下，于博士论文研究阶段进行了中国婚姻的人类学研究。她的那本书，还是有一定理论建树的。克罗尔来自新西兰，是弗思的老乡，弗思对她蛮关照。但这个有才气的女人类学家，长期在英国找不到正式的工作，不得已要靠各种科研经费来过日子。在英国那个地方，你要是读了博士找不到讲师这样的职位，那命就很苦，得向各种基金会申请经费来度日，受基金会的兴趣约束。你拿到课题之后，将之拨到高等院校的研究部门，就有可能在高等院校里谋得研究员的衔头，挂靠在那里。克罗尔就长期跟英美基金会合作，申请下了很多具有实用意义的课题，拿着这些课题的钱，投靠了伦敦大学亚非学院，我1987年报到读博士，她还是那里的研究员（研究员的这个职称指的是一个临时工）。这样，她在博士期间做的比较扎实的中国人人类学研究，就渐渐被她放弃了，她变成了对中国的妇女、儿童、发展问题的专家。

王斯福与克罗尔年轻时都跟弗思有忘年之交。在谈到这两个人是时候，弗思说，二位本来很有前途，有在英国人类学界开拓中国研究园地的能力，可惜事与愿违，他们学术水平不低，但学术道路艰难——弗思老人不断询问，他们“现在到底怎么样了”之类的问题。弗思说话很有

礼貌，没有直白地触及问题，但眼神流露出明显的遗憾感。

关于英国人类学家对中国的研究，弗思谈得很多，涉及上面提到的两个人物的，也很多。王先生与克先生在研究方面有不小的建树，王先生在汉人民间宗教的研究方面建树颇高，在马克思主义人类学方面，也颇受承认；克先生后来为伦敦大学创办发展研究系，在发展人类学中声望颇高。不过，弗思在谈到他们两人的时候，总是回忆历史，将他们二人学习的经验，他们的优秀，及他们在人生过程中遭遇到的一些困难，点到为止地告诉我。

弗思的言谈使我猜疑：在他看来，在英国人类学中，没有人从中国研究中提出过让弗思这些对人类学学科建设有关怀的老前辈满意的理论。

我和弗思见过两次面，在1996年这次之前，1988年，我在亚非学院聆听过他的讲座。那个讲座也令人百感交加。那时，弗思已非常老了，他讲题目恰叫“老龄化的人类学”，记得讲座间他说：你瞧瞧人家中国人，人越老地位越高，你瞧瞧我，弗思，80好几了，你们都不理我了，我的地位在英国学界江河日下。借此，弗思告诉听众，人类学家要对老龄化进行跨文化比较。可见，那时，他还念念不忘中国。1996年我再次见他，他还是充满着激情。记得把所有照片翻出来，除了中国照片之外，其他的也都翻出来了，记得有著名人类学家David Schneider的照片，弗思还提到这后来成为大师的人类学家，年轻时在伦敦与他学过，且并非十分有天分……

弗思把整个书房堆得乱七八糟，跟我讲了不少事情，令我十分感动，印象特别深刻。我自知，这位人类学老人对于一位名不见经传的年轻中国人类学研究者的热情，有点“过”了。可这种过度热情表露的诚挚愿望，实在不仅令人感动，而且引人深思。

等待中国

我写过一些文章（2003年以后写的文章一如既往地多），文章谈的具体问题杂乱，可我胆说，这书写，都是为了表明，中国学者要有胆量，勇于跻身于世界人类学大国的行列。在一些文章中我提到，20世纪以来，世界的人类学大国是英、法、美，我们要跟他们学习的东西很多。在这三个大国中，与弗思同代或者晚一两代成为这门学科的“台柱子”的学者，许多都一度试图来中国进行人类学研究。他们要么深受关于中国的一些汉学论述的影响，要么在隐约感受到这个不曾在人类学文献中留下充分高的地位的国度蕴藏着人类学思索的巨大潜能，而深以研究中国为愿望。而遗憾的是，他们居然没有一人真正研究过中国。

一个比较有名的例子是利奇（Edmund Leach），这个人也是弗思的学生，据说他最开始也想到中国来从事研究的，后来因战乱，而只能在缅甸作田野调查，来云南也只不过是路过，与费孝通先生没有见面。费孝通先生曾提到，“他（利奇）在英军溃退时，靠我们的军队保护，从滇缅路撤退，到达昆明时就住在翠湖边，和我只隔一条街，可是他没有通知我，以致我们两人失之交臂，没有见面”。利奇没来成中国，与他的老同学费先生在昆明“失之交臂”，实属中国人类学的一大遗憾。

设想一下，假如利奇研究的是云南，且能与这门学科的中国开拓者费孝通先生有所对话，那么，今日这个地区在世界人类学的文献库中地位会有多高呢？

另一个例子是著名人类学家是萨林斯（Marshall Sahlins）。萨林斯这个人，除了从事理论研究之外，更多的是关于夏威夷群岛土著人与西方人文化接触的材料，我们了解得不够深入的是，这个当代人类学大师的博士指导教授中，有一个研究安徽的叫Morton Fried的人，曾在萨林斯的人类学生涯里扮演过极其重要的角色。在中国人类学研究里，Fried的作品尚待加以重视，而我认为，他是汉学人类学中最先提出乡村研究不能反映中国文化整体性这个观点的人。他研究的田野地点是安徽的一个县城，在1953年出版的《中国社会之编织》一书中提出，从人类学角度研究中国，要看中国的上下关系，而要看这个上下关系，就不能以村庄为研究单位，而要集中于县城这样的介于上下的区位。萨林斯与我私下聊天中，提到Morton Fried这个老师，我不知道Fried来华研究时是否取过汉名，如果取过，又是什么？而萨林斯也不知道，而他确切地说，他自己年轻时也渴望能到中国来从事研究，就是受他的这位老师的影响。萨林斯曾于1983年参与美国社会学人类学访问团来华，当时中国刚“改革开放”，我作为一个学生在厦门大学聆听过他的讲座。据当时讲座的主持人陈国强老师说，萨林斯是从北京来到厦门的，他们那个访问团先到了北京，对于那里的学科建设情况感到很失望，说到了南方（特别是到厦门大学），才找到自己的同行。1983年，北京保留的保守性，我是领教过的。那年，我也到北京实习，有天中午肚子饿了，走了十几里才好不容易找到一家馆子，我点了一盘肥肉炒饭，等了两个多小时，再也忍不住，就问服务员为什么拖这么久，她居然愤然地嚷道：没有其他顾客点炒饭，你得等其他人点了，我们才一起做！有这个经历，很容易理解老师说的北京人类学的保守性。据说，那时，美国访问团到北京问其人类学，学界拿出来对应的是民族研究。这个情况今天发生了巨变，现在是拿人类学来套民族研究了。可当时不同。萨林斯等人到京时，学者们不敢说到“人类学”三字，那还是“资产阶级学科”呢，到了厦门，他居然发现有人类学系、人类学研究所、人类学博物馆，至为兴奋。1988年，萨林斯再次访问中国，大概还是想借机研究中国，但又找不到合适的机构接待，只好“屈居”于北京外国语学院，在那里教英文。一位人类学大师，居然能在北外给那些主要借英文出国的人讲授英文，悲哀啊。

不过，萨林斯也是在1988这年，应英国拉德克利夫-布朗讲座（Radcliffe-Brown Lecture）之邀作了荣誉讲座，在讲座中，涉及到中国文化。2002年我创办《人文世界》，他欣然应允，成为顾问，杂志第一期，也载有他那篇讲座稿，即“资本主义的宇宙观”。那篇文章，有许多话在说北京，用人类学方法分析了圆明园，集中表露了这位人类学大师作的“中国梦”。可是，除此以外，一位受过汉学人类学家重要影响的人类学大师却极少在著作中涉及中国，更没有写过关于中国的专论。比较奇怪的又是，萨林斯在过去一些年里，被认为是芝加哥大学罕见的，虽不专门研究中

国，研究视野却包括了中国的人类学家。芝加哥大学人类学系堪称全球第一号人类学系，萨林斯曾是那里唯一指导从事中国研究的人类学博士生的导师。他的理论水平很高，一般看不上只研究而无思想的学者，长期以来反对聘任那些在他看来是“半吊子”的研究专家，这使他在美国的中国人类学里面留下了不好的印象。

萨林斯曾想研究中国，他的导师有一个是中国专家，而到了成大名之后，一方面开始书写关于中国的事，一方面看不上汉学人类学，变得有些奇怪。这是为什么？我私下猜想，这可能是因为他对于汉学人类学的期待远比他看到的现实高。

举了英美的例子，法国的情况呢？法国的社会学和人类学本是不分家的，曾并存在20世纪以来对世界社会科学有重大影响的法国社会学年鉴派里。法国社会学年鉴派一开始就有着广阔的视野。它不同于英国人类学，不局限于部落社会的研究，也不同于欧洲大陆的社会学，不局限于反思资本主义社会。法国年鉴派从一开始就对三种社会形态的综合比较研究有着极高抱负。这三种社会形态是部落社会、古代文明社会和近代资本主义社会，其观念形态的对应概念，是“神话时代”、“古式社会”和“现代性”。法国年鉴派认为，真正的社会学应该是奠定在这三种社会形态的比较研究之上的。

年鉴派一开始就对中国很关注，认为中国属于古代文明社会的行列。在其第二代，涂尔干的学生辈就出现一个重要汉学家，叫葛兰言

(Marcel Granet)。法国的汉学思想，在葛兰言阶段可以说是最辉煌的

葛兰言直接影响了结构学派唯一的人类学家——世界上说有结构人类学，实际上只有一个人，就是列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)。列维-斯特劳斯承认，自己是开始读到葛兰言中国古代亲属制度的论述时才想到了结构思想的。他接着想改造葛兰言，使其跟当时流行于西方的语言哲学结合起来。而列氏也做了重要工作，他通过葛兰言对中国古代亲属制度的研究和西方语言哲学的结合，创造出我们今天理解的叫做“结构人类学”的这个派别。

对于法国学派，列维-斯特劳斯也有负面的影响，他在继承葛兰言中并没有继承葛兰言对中国的论述，而是继承了葛兰言研究中国时提出的一种社会理论，接着就慢慢地把中国淡化。在列维-斯特劳斯的著作中“中国”这个词汇一向是最不重要的。在他的晚年，近些年，这位怕是已百岁的老人，对所谓“东方”怀抱着高度期待。我猜测，这个“东方情结”，与他年轻时阅读葛兰言的书是有关的；可列氏却偏偏避而不谈中国，“东方”成为接近虚无的方位。列维-斯特劳斯在年鉴派的继承和发扬方面贡献巨大，但在其作品中，他不无遗憾地消灭了中国研究在社会学年鉴派中的地位。随着古代文明社会研究在列氏著作中的地位衰败，法国社会学年鉴派的三种社会形态研究在人类学里降级为部落社会研究。人类学家反复地从部落社会来反观资本主义社会，把文明社会研究完全送给了历史学家。对这个变化，列维-斯特劳斯有其责任。可能是因为这个原因，所以，今天法国人类学研究中国的人并不多。如果说法国研究中国的人中有点像人类学家的，反倒可能是一个哲学家，这个哲学家是《迂回与进入》这部书的作者于连(Francois Jullien)，他担任国际哲学院院长兼葛兰言研究院院长，所著《迂回与进入》描述中国文

化，通过哲学史和现实生活的观察，综合出对中国人思维特点的某种总结。我以为，于连的作品富有人类学色彩，他是个哲学家，但对于中国社会生活有高度重视，可谓是法国学界试图从中国文化中“整理”出一套理论的人类学家。其他研究中国的人类学大家不是没有。比如，法国人类学界研究中国的大人物曾有集中于西南研究的Jacques Lemoine，苗瑶研究出身，在宗教学等方面也有颇高建树，另如，专门研究道教，在该领域中造诣很高的Kristofer Schipper，可惜的是，上述二位前辈之研究，更像是“东方学”，并没有基于中国思想来推导出人类学理论。

从印度看我们

专攻中国研究的人类学家，无法像未能如愿的人类学大师那样，给予世界人类学以启迪，其中原因恐至为复杂。客观上，人类学确主要是研究现代性的“异类”，而这个意义上最明显的“异类”不是像中国这样的文明古国，而是部落社会。因而，西方人类学大国对于部落社会的研究便钟爱有加。加上这些社会曾沦为殖民地，因而，了解它们，对于西方把握、统治它们，都是有“应用价值”、易于获得资助的。而像中国这样的社会呢？问题就复杂些了。“半殖民地半封建社会”这个“社会性质”的概念，对于解释中国的人类学研究所处的尴尬处境，似还是有其说明意义。一个半殖民的非部落社会，在西方知识体系中，确难构成供学者不同叙说的“他者”，也因此难以给人留下清晰的印象。加之“二战”之后，世界进入两个意识形态阵营的“冷战”，当西方人类学大国有人才和可能致力于中国研究时，中国对他们关上了大门，这可以说给中国的人类学研究雪上加霜。

然而，不能将问题全然推给历史，还是应看到另外一种关涉知识分子自身“能动性”的可能：中国研究在人类学中地位的低落，与大师未能介入此项研究，或许有着更为直接的关系。

在20世纪人类学的三大国中，想从中国研究拓展出新人类学的人有之，在思想和学术上受中国研究前辈影响的人类学大家有之，但出于历史原因，直接从事中国研究的人类学大师极少。那些后来成为在不同学科史阶段指导着世界人类学之走向的大师之“遗憾”，部分解释了世界人类学里中国元素的缺席。

要进一步理解人类学中国研究的以上问题，不妨进行一点中印比较。印度与中国一样，属于古代文明社会，但印度研究，却没有像中国研究那样，在人类学中处于弱势。尽管印度人类学家可以抱怨自己的研究问题多多，但相较于研究中国的人类学家，印度人类学家实在不必过多抱怨。印度人类学对人类学学科的总体贡献相对要大得多。在人类学中，整体主义社会理论，与印度的人类学研究密切相关，人类学家谈到这个基本问题，便要触及印度，触及研究印度的人类学“大腕”如法国人类学家杜蒙（Louis Dumont）。而杜蒙的理论，是在印度这个人类学地区类型中通过长期与发生于印度社会内外的种种学术观点的对话中生成的。而中国呢？从事中国研究的人类学家，固然也有地区类型内部的对话，但相对印度人类学而论，却十分易于丧失对地区特殊性的关注。

他们若不是借助太平洋民族志模式，搬用非洲亲属制度模式，便是生搬硬套诸如经济空间、宗教之类的概念。中国研究中这个问题的出现，主要跟数十年来汉学人类学家的心态有关。这些学者对中国也怀有学术兴趣，但似缺乏大师的智慧和精神投入（靠中国人类学这个饭碗的人，在西方吃饭也好，在中国吃饭也好，似未能基于其所获资料，提出可与大师之作比拟的重要观点），除了个别例外，他们对于自身从事的研究，也不见得信念，不见得能如致力于印度研究的法国人类学家大师杜蒙那样相信，将所研究的中国社会当作是有普遍理论启发的模式（我当然不见得同意杜蒙的整体主义）。

另外，从中印两个国家所出学者之国际影响程度看，中国似也大大落后。我们老是在科技进步程度上跟印度比拼，却没人在社会科学领域里跟印度比比。其实，对中印社会科学家的建树进行国际比较，对我们会有相当大的启发。今日印度可谓已跻身社会科学强国的行列，而中国，则不一定属于这个行列。仅举对国际社会科学思想有启发的人为例，1970年代成大器的东方人如萨伊德（Edward Said）来自中东，而此后，对于西方社会科学有巨大影响的，不说印度国内的社会研究，就说说留在印度海外的，文化研究里有霍米巴巴（Homi Bhabha），人类学里有阿帕杜莱（Arjun Appadurai），中国史里有杜赞奇（Prasenjit Duara），他们都为芝加哥大学聘任为特聘教授，对于当代世界的地区研究与社会思想，有特别广泛的影响（当然，我并不一定赞同他们的看法）。霍米巴巴的文化理论，阿帕杜莱的全球化人类学，杜赞奇的历史研究，各领风骚。这三位我偶然认识的著名学者，都是原籍于印度。从中国出去的学者不少，老一代令人景仰，新一代可谓也是“精英辈出”，不过，与上述三位原籍于印度的社会科学家同代的国际学者有谁能与三位并驾齐驱呢？就包括人类学在内的人文研究领域看，华人外籍学者的成就蔚为大观，跟我们这行有密切关系，因而比较引人关注的似有两类，一类是在海外研究儒家“雅文化”的思想史家，另一类是凭靠村庄“俗文化”的民族志书写“取胜”的人类学家。数十年前，弗里德曼已期待从对“大小传统”、“雅俗文化”的关系研究，从人类学、历史学、社会学综合，提出对世界人类学有贡献的社会理论。可惜，儒家与农民在海外人类学里，还是处于“分崩离析”的状态中，说得上思想的碰撞，资料的生动，却谈不上理论的升华。

中印的这个差异，大抵还是可以说与两个古代文明社会的不同近代经验有密切关系——印度成为殖民地，而中国没有，所以，印度人接受西方社会科学思想要比中国人快，“国际话”也要说得比中国人流利。

按说，印度的“殖民情景”，不一定给人留下好印象。两年前我曾访问印度，去参加一个国际学术会议。听会时，感觉印度学界存在明晰的分支状态。地方学者与中国地方文人一样，富有家乡意识，热爱宣扬家乡的美景，而“国家级”学者则不同，他们英语流利得像机关炮似的，且极其熟悉英语国家的社会科学。我们开的是人类学的会议，与印度社会科学紧密相关的后殖民主义，充斥着整个会场。联想起欧美近年的后殖民主义思潮，印度学者的发言，听起来，总有似曾相识的意味，有时甚至让我感到如“一窝蜂运动”那样索然无味。

历史的事实与个人的感觉，对中国学者而言，都可以被当作安慰剂，但

停留于历史和自我安慰，却好像不是什么好方法。

我一直认为，无论是对于西方人类学，还是对中国人类学，印度的个案，是值得思考的，它至少能激励我们，进一步思考中国研究与人类学一般思想之间的深层关系。而这一思考，有待于海内外从事中国研究的人类学家共同努力。

海外汉学人类学不是不曾存在提出诸如杜蒙那样的基于地区研究而具有普遍意义的范式的可能。早在1950年代到1970年代之间，英国人类学家弗里德曼与美国人类学家施坚雅（G. William Skinner）便省思了人类学方法在中国研究中的运用，针对人类学“社群”（社区）研究方法的局限，分别从中国宗教的一体性与区系分化的角度作了深刻的探讨。如果说弗里德曼的贡献在于指出，认识中国需要一种整体主义的观点，那么，施坚雅的贡献便在于指出，在中国从事人类学研究，与在其他地区从事同类研究不同，应更密切地关注历史文献，摒弃“社群”研究的方法局限，转向以集市为基础的经济空间研究及区系一体化进程的历史研究。对于两位前辈的贡献，我充分肯定，但与此同时，我也指出，他们各自留下各自的遗憾：弗里德曼注重整体把握中国宇宙观，也强调要借重历史及社会学的方法，但却无法真正从事历史人类学研究；施坚雅在重视汉文文献的同时，悄然运用了欧陆经济地理学的原理解释中国史，其方法过度“客位”，对于我们往历史的观念深处理解历史自身设置了知识上的障碍。

在1970-80年代，受两位前辈指导的一代人类学家，对于前人进行了“反思性继承”，而做出了重要贡献，但是，由于其研究的地方局限，也由于1990年代以来，这些重要的后续研究没有得到应有的继承。

1980年代后期以来，海外中国人类学先后出现汉人社区研究与西部民族研究的两个阶段。“再社群化”是前一阶段的主要举动，按照1950年代至1970年代弗、施两位前辈批判的方式（村庄研究）进行。从1990年代开始，与“再社群化”交错，一方面相继在“社群”与城市研究中出现“后现代话语”，另一方面，“族群”概念在欧美兴起，推使大批人类学家转向西部少数民族的“身份认同”问题之研究。无疑，这些研究，都增进了海外人类学家对中国社会生活实际情况的了解。不过，遗憾却也是有的。这个阶段所获成果本应更多地与1950-70年代历史化的汉学人类学接续得更好些。可惜，为了论证某些“新发现”，延伸某些“新理论”，不少研究成果以舍弃与前人的对话为“创新原理”，致使海外中国人类学研究出现过多无根的枝节。

对于汉学人类学，我采取“它山之石，可以攻玉”的态度，说到海外中国研究曾出现的希望与现在存在的问题，不过是为了更好在国内从事自己的人类学研究，使世界人类学大师留下的“余地”养育出果实。

我这代人是在1980年代初进入高校学习的，经历了“改革开放”以后中国人类学的“复兴史”。中国人类学的“复兴史”大概分两个阶段。第一个阶段是1980年代，在中国的南方的许多高校开始恢复实用“人类学”这个词，在北方那些民族学家恢复实用“民族学”这个词，而且建立了相关的机构。到了1990年代，新一代的人类学家成长起来了，科研机构也得到了膨胀，特别是自1995年到现在，人类学的科研

教学机构得到速度扩大。作为成果，在社会科学院系统，有了人类学研究机构，在综合大学，特别是诸如中山大学、厦门大学、云南大学、北京大学、上海大学、南京大学、复旦大学，都有了人类学专业，而1952年创建的一批民族院校，开始认可人类学的地位，并于1990年晚期开始大量学科建设工作。在理论探讨与经验研究两方面，中国人类学都出现了新局面。新思潮的涌入，构成了中国学术的新景观。与此同时，借助海外思想或古代中国思想，对国内曾经存在的理论范式进行反思，也成为了一道新的风景线。在经验研究上，乡村研究与民族地区的社会调查相继得到了重视。与海外中国人类学一样，1980年代后期以来，国内人类学的调查研究出现了“再社群化”的潮流。在功能主义社区调查法得到复兴的前提下，人类学家还做了此前关注得不够的乡村与国家之间、乡村与城市之间关系的研究（包括乡村流动人口的研究）。“再社群化”也波及民族研究。在民族地区从事以民族学或人类学为名的田野考察，成为一种“学术时尚”。“再社群化”的一个代名词“民族志化”，在诸如云南这样的民族地区渐渐取得主流地位，民族村寨得到了空前关注。与“再族群化”一道，民族地区的人类学研究从过去的局限挣脱出来，局部接受了海外人类学流行的“族群”观念，开始对“民族”概念进行了相应反思。除了这些比较传统的研究之外，中国人类学在学科基础薄弱的情况下，出现了速度惊人的领域拓展。在民族研究与民族学、人类学之间关系尚未理清的情况下，由于国际基金会的积极推动等原因，关于民族地区的自然与人文生态的研究及医疗与法律人类学的研究在某些地区“早熟”起来；在中国人类学自身的学术语言共同体尚未有其雏形的情况下，“占领海外田野”，也已成“号召”。

过去30年来，海外与国内中国人类学的成就斐然，但这些成就却不足以构成具有普遍启发的“地区性理论”。从杜蒙呈现的印度整体主义社会观，反观汉学人类学家笔下的中国“社群”，可以看出，因相较印度研究者而论，汉学人类学要么纷纷重演传统人类学“社群”研究的故伎，要么在中国社会身上强加政治经济与宗教相分离的非整体性体系，从而无法充分关注到人类学研究所首先需要领悟的作为整体社会事实的当地社会的观念体系。而对中印知识分子加以比较，则又能发现，“印度经验”，着实令我们汗颜。几十年来，印度学者经过长期的努力，在“底层研究”与“后殖民主义研究”方面提出了在世界上具有首创价值的学说，这些学说的出现，有赖于印度学者进行的一种有意义的综合：脚踏实地地将研究奠定于本社会的历史经验（包括种姓制度下、殖民体制下及当代情景下的历史经验），同时，对西方主流的社会科学思想开放。这种综合，在国内实在太少见。就我们的人类学学科而言，喊“人类学本土化”的人有之，崇尚“后现代主义”的人有之，扎实地基于历史经验进行有创新的综合者，则少之又少。

话说到这，我给人留下的印象是，相比于印度研究，无论是海外中国人类学，“境内”中国人类学，都应给予“低评价”。其实，这并非一定是我的“结论”。我试图借这点中印比较进入的，实为另一个层次上的话题。

我一直认为，近年来，地区人类学思考中，一部不可不读的作品是

法尔顿(Richard Fardon)主编的《当地化策略——民族志书写的地区传统》一书。这部重要的论文集,针对1980年代出现的以文本理论为主线的民族志反思潮流而编,收录了一批旨在从人类学的研究地区为出发点谈人类学书写的问题的论文。论文涉及的主要人类学研究地区,有狩猎采集社会、非洲与美拉尼西亚、亚洲。引人关注的是,在亚洲人类学这部分,列入了中东、阿富汗和巴基斯坦、印度、斯里兰卡、巴厘、日本,而没有中国。不涉及中国原因也没有得到解释;我猜想,这可能是找不到既有汉学知识又致力于人类学思想方法推动的学者。而从致力于印度研究的英国人类学家博加特(Richard Burghart)关于印度人类学的那篇观点隐晦的论文中,可以读出印度人类学的状态。博加特的论文给人一种印象,即印度长期存在者所谓“文本间对话(intertextual dialogues)”,这种对话发生与不同人类学研究者之间,曾推出民族志相对于“印度人的社会学”、欧洲人类学家(如杜蒙)相对于受过欧洲训练的人类学家(如牛津学派的学生、著名印度人类学家M.N.

Srinivas)、欧洲人类学家相对与印度本土社会学家之间的争论。与此同时,印度人类学中,还存在另外一条线索,即,博加特所谓的“脉络间对话(interlinear dialogues)”,所指乃为人类学知识与被研究者的“当地知识”之间的关系。博加特对这条对话线索给予的详细论述,指出民族志书写者面对着一些知识上相当强大的“土著代言人”(native spokesmen),这些代言人如同中国历史上的士大夫,在当地社会中有高度地位,对于现实有概念的感觉,对于知识和真理也有着自己的认识和区分。博加特对于到底该如何处理人类学与“当地权威”的观点之间关系并没有提出明确的看法,不过,他预言,这一线索上的对话关系引发的问题,有待人类学家加以更多的讨论,有待成为地区人类学“文本对话”的专题。

印度人类学有“文本间对话”与“脉络间对话”,海内外中国人类学既有研究,一样也有过;中印两个“人类学地区类型”之间所不同的兴许是,中国研究的“文本间对话”,关涉的一般社会理论问题,远不如印度研究;“脉络间对话”,其实在20世纪前期存在过(如葛兰言与“礼仪理论”的对话),可之后,则又长期处在“低落状态”。要在中国拓宽人类学的视野,使中国研究成为堪与印度相比的世界人类学“地区类型”,“文本间对话”与“脉络间对话”的省思是前提。我们有待在人类学“文本”内部,对于中国研究者与置身于中国文明体系内部的思想(即所谓“当地思想”)加以联想。

中国这一“人类学余地”

在中国研究基础上建立的人类学,在世界人类学中相对水平和地位之低,一方面使人感到悲哀,另一方面则也让我们感到幸运。前辈对于中国的未遂之愿,是坏事,也是好事;是坏事,是因为中国研究极少为其他地区(非中国)的研究作出过大的贡献,是好事,是因为他们的“遗憾”,为我们留下了巨大的余地。那么,这个所谓“余地”是什么?在我看来,未来的中国人类学家若能从弗里德曼那里学习整体主义

的社会观，从施坚雅那里学习关于政治经济地理的宏观布局论，且不满于此，而能从他们各自的优点与留下的缺憾里看到可为之处，那也就能基于自身社会经验提出具有普遍启发的理论。不过，兴许以上所说，不过是一种愿望；而说到“愿望”，我们不禁又要质疑自己：那代未能如愿以偿研究中国而后来因研究其他地区而成为大师的人物，当初缘何对中国研究如此热衷？他们想从中国的认识中得到什么重要启发？可惜这些大师多数就事论事，深信“没有调查，就没有发言权”，他们没有研究中国，因而也未对中国人类学留下系统的论述。无以征引，实属憾事，可事情总是辩证的——这也为我们留下了巨大的想象空间。而假如容许猜想，那么，我愿意表明，我以为，他们试图从中国研究得到的，既已在他们研究非中国中得到了。

说到那些未能研究中国的大师，我举出弗思、利奇、萨林斯、列维-斯特劳斯等几个例子；这几个例子中，列氏是个例外，他是受过中国研究启发却未有强烈愿望研究中国者，其他三位，则是不一定受过中国研究的启发，却曾有研究中国的强烈愿望的。那么，这些对中国研究抱着特殊期待的人类学家，当初如何想象中国？

弗思的一双想象翅膀恐与费孝通先生的老师马林诺夫斯基一样，围绕着作为文明体系的中国盘旋。他也相信，即将在人类学的学术视野拓展及范式更新中起重大作用的，将是文明中国的探究。1939年，马氏曾在为《江村经济》书写的序言里，提出了这个想象和期待，而直到1990年代，他的学生费孝通在重读这篇序言中还反省自身，说自己没有完成老师的愿望。弗思的期待与这，怕是有着同样的意涵。

利奇呢？他在1982年出版的《社会人类学》中辟专章谈到费孝通、林耀华、许烺光、杨懋春等人的民族志研究，似还是以功能主义的民族志方法观为标准，对之加以评价。可是，利奇若是来到中国进行研究，他是否会在崇尚功能主义的民族志方法？当初他想研究中国，是否就是为了简单地在中国田野上重复功能主义民族志？从他的代表作《上缅甸诸政治体制》一书可以看出，超越功能主义社群研究，进行多类型互动的大区域历史与人类学综合研究，是他的努力；而恰如费孝通所意识到的，利奇对中国人类学家提出两个重要问题，其中之一便是：“在中国这样广大的国家，个别社区的微观研究是否概括中国国情？”另一个是，“像中国人类学者那样，以自己的社会为研究对象是否可取？”在利奇去缅甸高地的那段光阴里，费孝通近在咫尺，在云南，展开对农业、手工业、小商品经济村社的类型比较研究。费先生在类型比较中驻足过久，未能对不同类型之间的关系进行历史的把握，而利奇则将这个放在第一位，且极其重视政治文化的动态研究。假如利奇当年来中国，那么，他做的研究，对于推动汉学人类学，使之成为区域-类型互动的动态人类学典范，是有巨大可能的。值得注意的是，即使是在他论述缅甸的那本杰作中，利奇也强调，“传统人类学里‘一个社会’之概念创造出了许多难题”，他主张人类学研究应有更广阔的时空视野，在论述到克钦社会的动态时，更特别将历史上的中国当作是影响上缅甸这个地带的“政治环境”，细致地考察中国-缅甸-印度这条古老的交通线对于上缅甸的历史影响，其中，特别强调了汉唐的中印关系及南诏国这些比上缅甸更宏观的“政治环境”。

而从萨林斯发表的相关于中国文明与太平洋岛民的比较研究看，这位大师对于帝制时代的中国宇宙观有着盎然的兴趣。基于我对他的认识，我敢于说，若是他当初能更系统地研究中国，那么，他便一定能将他的老师Morton Fried有关中国社会中上下关系的研究推向深化，且能以古代中国世界观为基础，开拓出世界人类学的一个新时代。且看萨林斯从圆明园的观察引申出的一段话：

这些帝国宫苑和狩猎山庄意味着一种文化政治学，它蕴藏这一种既是包容性的又是排斥性的，因而也能恰到好处地适应于实践状况的经济学。皇帝的乡村与帝国的城市的对立不断重申一种文明的整个宇宙结构图（cosmography）——有时被称为“内外之分”——中国人也以别的方式来体现这一宇宙图像……通过将中国另立出来同时将其视为世界秩序的中心源泉，这种文明将其平等地合拍于帝国扩张和文化收缩的方案，合拍于霸权性包容与憎恶性排斥，当然，哪种态度占主导，要依赖当时的情境而定。

按我的理解，成为人类学大师，其基本“素养”是“发自内心”地关注如何从与被研究地区的“当地思想”中感知对去他地区的认识有启示的“当地知识”。弗思对于文明、利奇对于政治文化的历史动态过程、萨林斯对于帝国宇宙观的关注，都与长期以来影响这中国文明体系内的思想者想象世界的方式对应起来，通过人类学的“文本间对话”，与被研究的中国文明内部的“脉络间对话”（如士大夫与“帝国话语”围绕着教化、礼仪、谋略、家国天下等这些与印度婆罗门的“现实知识”与“理想”可比的观念展开的对话）联系起来。大师等待中国，等待的是在中国出现关于文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观的深度研究。无论他们事实上的愿望是否与此相左，我宁愿相信，这便是他们的“心态事实”。

文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观的研究，在现代人类学的学派传统中，处于次要地位。自现代派产生以来，人类学的众多范式都产生于非文明社会的静态社会研究。对于部落社会的宇宙观的研究，在人类学中，已占有一席之地。然而，帝国宇宙观——这被利奇当作是上缅甸不同类型的社群社会变迁的“政治环境”，却一向不是人类学家所关注的。人类学要符合它的称号，本应对于人类社会的三种类型——部落社会、古代文明社会、现代社会——及相互之间的关系展开研究。可惜，随着功能主义民族志的深入人心，宏观的人类学至少被大多数人类学研究者搁置了半个世纪，直到1970年代，人类学家才开始出现致力于宏观体系研究的努力。而到了那个时代，为了研究文明社会，人类学家定义中的文明，已纯然社会学化，由于“社会学化”，人类学家关注的所谓“文明”，更多地是指与萨林斯笔下的“资本主义宇宙观”密切相关的近代文明进程。在一个古代文明不被当作文明研究的年代里，人类学界确也出现过试图将古今相联系的研究，如沃尔夫的《欧洲与没有历史的人民》。然而，诸如此类的研究，并不以古代文明社会的把握为目的，而是以解释近代世界体系下的现代文明的兴起进程为目的。

用一句不一定恰当的话说，因几位大师未能展开中国研究，20世纪以来的人类学在主流上出现某种令人遗憾的状态。一方面，在部落社会

研究中重复寻找现代性的“他者”，致使人类学家沉浸于现代文明的“反面”的诠释。另一方面，1970年代“厚今薄古”的近代文明人类学，又将本为“他者”的部落社会及不怎么能构成近代文明的反差的古代文明社会当作是近代文明社会的“边缘”。这些“边缘”的历史，被形容为丧失自身文化自主性的历史，这在一定意义上是反映历史的现实的，但却难以反映文明本身的意义。

在这个情况下，致力于文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观的研究，将有可能给我们一个重新领悟、把握、拓展人类学的机会。

要致力于文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观的研究，不一定要进行宏观的历史研究，也不一定意味着人类学要“厚古薄今”。利奇与萨林斯分别提供的模式，一个是多地点的地区研究（上缅甸），一个是个别典范景观（圆明园）的宇宙观解析。从二者的研究方式看，他们所保持的，还是人类学崇尚的“因小见大”的风范，他们从小处入手，却未曾忘记呈现宏观政治文化的动态与帝国宇宙观的整体面貌。两位前辈也没有因关注历史而丧失对于当下的关怀。利奇从上缅甸诸政治体制的研究，透视了政治等级主义与平权主义之间交错替代的复杂历史动态，不仅为解释了传统政治，而且也为理解当代民主政治的“钟摆”实质提出了富有启发的见解。至于古代文明社会的研究，则同样是可大可小。弗里德曼提供的传统中国“大小传统”互动模式，既是宏观的，又是微观的，其整体性，既可以从其所谓“中国宗教”的角度来宏观把握，又可以从小到“社群”与个体人物的角度来把握。不难想象，所谓“中国宗教”有自身的体系，但如果这个体系没有与具体的人产生历史的联系，那便不可能产生任何作用。也就是说，完全可以如林耀华的《金翼》那样，从微观的个体人物入手，呈现宗教-社会体系与人生活的年代之间互动的面貌，进而呈现文明进程的微观动态。

对宏大体系进行微观研究的可行性并不自动表明，文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观的宏观把握不重要。从文明、政治文化的历史动态过程、帝国宇宙观的角度切入中国，提出具有普遍意义的“地区范式”，恰是为了表明，倘若人类学家在研究中固守民族志“社群”研究的模式，那么，便无以使所从事的“社群”研究反映其自身固有的与更大的体系之间的关系及这一（或这些）体系的动态。

为了探讨文明研究的人类学可能性，近年我提出了中国人类学“三圈说”做这项工作，由衷的目的是为了认识中国人类学的“遗憾”。

“三圈说”，也代表一种学理上的探讨，意在指出，要从中国研究提出具有普遍意义的看法，首先应宏观把握作为一个人类学学术区域的中国，传统上有何社会构成方式。“三圈说”的前提是“天下”这个接近于萨林斯定义的宇宙观的概念。所谓“天下”，是一种不同于近代欧洲中心主义国族观的世界观，在这个世界观中，文明的自我中心主义表现得极其鲜明，由此也产生严格的文化等级主义心态。“天下”可以用“五服”来形容，但从现代语言形容之，则又可从文化观念的角度，划分为核心、中间、外围三圈。三圈之间构成一种接近于费孝通定义的“差序格局”的关系体系，如其所形容的，形成一种像将石子投入水中，一圈圈往外推的格局，人文价值决定于关系的远近。所不同的是，此间的“自我”与“他人”是文化整体意义上的，而非个体意义上的。

在历史上，“三圈”除了文化的“差序格局”之外，还形成政治经济的关系。帝国在核心圈设立户籍制度，将这个圈子定义为“化内”，对这个意义上的“外”，定义为与中心构成朝贡关系，而非赋税关系的圈子，即使是在某些特定时代搬用“化内”的赋税制度，也采取相对松散得多的方式，放松控制。在这种情景下，即使是“大一统”，也不同于国族时代的“统一”。在不少“大一统帝国”时期，依旧保留了“封建因素”，国家内部政治的区域之分，奠定于历史积累的宏观区域基础上，国家对外的关系，持续地被定义为“核心”与“外圈”的关系，而在宋元以后，“中间圈”则比较长期的维持一种通过土司进行“间接统治”的机制。

在我看来，由“三圈”构成的“天下”，内涵是综合性的，有文明的层次，有政治文化的层次，也有宇宙观的层次，而这些层次之间，不是谁决定谁的关系，因而是西式“决定论”无法解释的。它们具有高度的“混融”色彩。这个“混融”的文明-政治文化-帝国宇宙观，为中国人类学研究发挥其“地区优势”提供了巨大潜能。

过去30年来，中国人类学有了丰厚成就，也遭遇了很多问题，其中最严重者，莫过于没有弄清身在中国的人类学家到底是应该只为外国人类学理论撰写民族志的脚注，还是应与海外志同道合的人类学家一道，深化中国社会与观念世界的认识，提出对世界的思想有贡献的观点。“三圈说”的提出，针对的便是中国人类学家的这一问题。“三圈”之间的关系，有待借历史人类学方法来研究，而时下海内外人类学界所做的工作，集中于所谓“民族志”。民族志在人类学中的基础地位，不言而喻，但人类学不等于民族志。关注过程与历史的利奇和萨林斯，虽被承认为大师，其研究风范却没有得到更多人的关注，而在我看来，这一风范，恰与将人类学庸俗化为民族志的学匠之“为学之术”构成的巨大反差。好的人类学家，是为人类学开拓视野的人类学家，而不是固守学科“ABC”并用这种小儿科装点门面的“伪专家”。试想，假如人类学家真的如学匠们形容的那样，是民族志作者，那么，我们又如何理解一个事实：优秀的人类学家，多数也是世界史的撰述者。沃尔夫作品《欧洲与没有历史的人民》，便是一部优秀的世界史。该书与民族志有关系，但却不是民族志，难道说作者就不能算是人类学家吗？显然不能不算——沃尔夫被西方人类学界承认为对当代人类学最有贡献的人类学家之一。这一事实使人想到很多：难道中国人类学家就该永久停留在汉人与少数民族村庄的重复书写中，而与诸如《欧洲与没有历史的人民》这类作品无缘吗？如果中国人类学家有志向探索从自己的角度书写诸如此类的伟大作品的道路，那么，就不应总是通过与海外学者形成依附以致寄生关系来满足从事简单的工匠式“研究”。

幸而，中国人类学中，能为我们的探索提供支持的学术遗产，并非阙如。在中国人类学的百年史中，不同的人类学家已对“天下”的各个局部进行了深入研究，特别是1930-40年代的乡村研究，更早一些即已开始的民族学研究，及1950年代进行的大规模民族调查，都为我们认识“核心圈”与“中间圈”奠定了坚实基础。而古代既有的海外人文撰述及其自清末以后的延续，经过重新认识和梳理，又能为中国人类学的海

外研究提供独特的视野。仰赖这些丰厚的遗产，对“三圈”的历史关系进行探究，中国人类学家将有可能提出一个堪与世界人类学的“大范式”媲美的模式。要进行这样的探究，对于古代中国宇宙图式的把握是前提，而此外，中国人类学家还应从事更细部的历史人类学考察，顺着诸如礼仪、贸易、战争之类的历史动态线索，寻找文明与政治文化展示与实践的“规则”。

中国人类学家有无办法基于自己的世界图式书写世界史，并在这个基础上为世界人类学思考其走向提供自己的见解？这是中国人类学中最值得研究的问题之一。“三圈说”，是这个思考的直接表达，而所谓“三圈说”的学理问题具体是：中国历史上是如何构造内外上下关系？这个历史上的可否构成我们研究、理解和解释世界及我们自身的方法？我的近作有三，《经验与心态》、《心与物游》、《西方作为他者》，表露了自己在有关方面的一点思考。

《经验与心态》的副题是“历史、世界想象与社会”，涉及的内容，多与中国文明、宇宙观、政治文化相关，而核心内容，都在探讨文明的人类学应该如何进行。书写得零散，但它有主旨，关注的是：中国人类学家要对世界有贡献，在目前的阶段中，首先要以研究中国为主。说到弗思，我隐含一种看法，中国人类学处在这个有利的学术地位上，却未能作出一套真正对世界有贡献的理论。何以有贡献？中国是一个文明体系而不简单是一个人类学惯于研究的部落社会，所以对“文明”的研究应该受到更多关注，因为这一领域能出别的地区的人类学研究者所无法出的成果，我们这个文明既不同于原始部落文化，又不同于当下人类学所谓的“西方中心的世界体系”。那我们这种文明是什么呢，我觉得是基于对“三圈”的历史关系的思考能够得到理解的，对于汉人“核心圈”的人类学研究，与对于民族地区“中间圈”的人类学研究，应形成更密切的关系，使整体社会理论在中国成为可能。在《心与物游》中，我表露了太多思绪，最引起我关注的，是中国人类学在一般人类学认识论方面可能作出的贡献。

《经验与心态》一书也诠释了古代宇宙观下对于人类学世界关系的理解的意义。我认为，迄今为止，西方人类学只从社会理论的道路中走到了道德境界，而没有抵达天地境界。什么是道德境界？什么是天地境界？在一篇短文中，我谈到了冯友兰的人生境界说对于人类学的更新潜在的启发。冯友兰说人生有四个境界，第一种叫自然境界，第二种叫功利境界，第三种叫道德境界，第四种叫天地境界，四者以此形成高低，最高的是天地境界。自然境界是什么呢？是说像一个原始人，或一个农民，或一个小孩子，他是只靠习惯在生活的，对自己的行为、行动没有自觉也没有未来的设计，处在一个自然状态中。什么是功利境界？就是近代西方最发达的功利主义，而冯友兰认为在许多社会中存在。功利境界是利己的，但不是说因此就会害别人，而是说关怀主要是自己。比它高一级的是道德境界，这种境界，就是关怀他人，意义相当于法国年鉴派社会学家所说的“社会”。天地境界作为最高人生境界包含了道德境界的世界观和自然观，能超越人来观察人，而使人自身生活在世界中。人类学经过自己的历史，理论上经历过前三个阶段，从原始主义、自然主义，转向功能主义，再由功能主义转向社会理论，迄今未能超越法国

年鉴派开拓这个社会理论式的道德境界。年鉴派之伟大之处，在于告诫我们，世界上不存在与他人无观的个体。“社会”是什么？就是自我和他人构成的关系，这在孔夫子那里叫做“仁”。那么，天地境界是什么呢？就是既要看到道德境界说的人和他人之间关系，又要超越这层，以和平主义的方式融入于非人类中。在《心与物游》这本书里，我拟指出，在中国古代“大小传统”中，贯穿着某种含有“天地境界”的思想，这种思想的存在，使我们有可能在人类学中有所创树。

《西方作为他者》，则主要探讨中国人类学置身于世界中的方法。我写了不少文章表白说，在我看来，假如中国人类学者满足于“国族主义”，那在学术上的作为就有限了。中国人类学应该有更远大的理想，如果中国人类学无法协助中国学术成为一种世界性的学术，那么，我们就等于是通过人类学学科建设进行“学术自杀”。中国人类学因为也是人类学，所以它应对如何了解自己、理解他人，研究自己和研究整个世界，在研究现实的同时研究不同民族的理想。可惜的是，中国人类学研究者目前似停留于一种“笨拙模仿”中，误以为人类学模仿了社会学、政治学、经济学、管理学，就“创新”了。在《西方作为他者》中，我试图表明，古人的世界思想远比我们丰厚，是我们再造人类学的可能基础。文明、政治文化、宇宙观的深度研究，都需对这个层次和境界进行大胆探索。

在《论人类学与文化自觉》一书中，费孝通先生曾说：
……世界格局产生了十分重大的变化，政治上从“冷战”时期的两极化转变为现在的国际政治力量多极化。另一方面，随着“冷战”的结束，经济实体与经济实体、文化实体与文化实体之间的交流变得极为频繁，这也在其他的层次上改变了世界的政治和意识形态的格局……人文世界正在进入一个史无前例的大接触、大交融的时代。在这样一个新的时代来临之时，在西方内部，来自东方的社会科学家和人文学家们与具有反思意识的学者们一道，对过去的帝国主义、殖民主义和民族主义进行了系统的反省，这给予我们认识世界文化关系提供了有益的参考。不过，对于“全球化”过程中不同文化之间到底应当有怎样的自我认识、文化之间的关系到底应当怎样构成这些问题，批评派的学者们并没有提供充分的论证。对我个人来说，一个需要引起关注的问题是，我们从过去的社会现实当中得出的经验和看法，是不是会随着历史的变化而失去它们的价值？

“我们从过去的社会现实当中得出的经验和看法，是不是会随着历史的变化而失去它们的价值？”对于这个问题，费先生给予了解答。就我的理解，对他而言，诸如“中华民族多元一体格局”这一“经验和看法”，虽则属于一种历史的理解，“是在悠久的中国文明史进程中发展起来的，有着特定的历史限定和地理空间限定”，但对于处理所谓“全球化时代”的当代世界人文关系依旧有着重要的参考价值。

我那些不成熟的探讨，在当代人类学“厚今薄古”的潮流中显得陈旧，使人怀疑历史的理解与人类学的使命之间存有鸿沟。然而，费先生的一席话，对于我是一种激励和鞭策。我从那些未曾研究中国却对我们

有重要启发的人类学大师的片言只语里“搜索”出文明、政治文化、帝国宇宙观这些“关键词”，认定在中国人类学若更深入地从“文本间对话”（学术观点的对话）与“脉络间对话”（学术观点与“当地思想”的对话）入手，致力于这些方面的研究，将有可能对世界人类学提出有自身特点和普遍启发的理论。这一至少带有些许“历史主义”色彩的论点，不见得与变化中的世界有直接关系。但我深信，这些方面的研究，为我们认识“中国特定的民族和文化关系的格局，与近代以来中国的民族国家建设走过的特殊道路”，并以此为基础给世界人类学研究带来新鲜空气，都是至关重要的。

（王铭铭 北京大学人类学专业教授、博士生导师、中央民族大学特聘教授、《中国人类学评论》主编）

原文刊于《云南民族大学学报》，2008年第3期

文档附件：

编辑： 文章来源： 社会学视野网

版权所有： 中国社会科学院社会学研究所
E-mail: ios@cass.org.cn

欢迎转载，请注明：转载自《中国社会学网》[<http://www.sociology.cass.cn>]