

三圈说

——另一种世界观,另一种社会科学

[文章编号] 1001-5558(2013)01-0082-18

●王铭铭

中图分类号: C912.4

文献标志码: A

“三圈说”既是批判性的概念,又是建设性的概念。

(一)

作为批判性的概念,“三圈说”指向社会科学的西方中心论。

西方中心论在西方社会科学中持续起着作用,即使是在非西方社会科学中亦是如此。它的具体表现方式是,将世界划分为三个圈:以希腊—罗马—近代西方为“核心圈”,以两河流域—埃及—印度—中国为“中间圈”,再以“原始社会”为“外圈”。

在这一“三个世界”图式的地理架构内,社会科学家将希腊—罗马—近代西方这个“核心圈”视作文明的顶点(即,原始社会向古式社会、古式社会向近代社会行进)。

(二)

西方中心论时空观遭到来自西方自身的抵制。

好古主义的考古学家和民族学家,就曾展望另一种时空观。他们认为,世界范围的“中间圈”,即两河流域—埃及—印度—中国,甚至古印第安文明,方为文明顶点,而这些文明之外的文明,尤其是欧洲文明,不过是这些古老文明的低级后来者。

20世纪上半叶,英、法、美的人类学现代派基于对前人的批判及深度民族志研究,提出了另一种世界观,主张以“文化翻译”为方式,理解他者,构建自我与他者之间相互对比与联想的关系。

现代派纠正了社会科学持续运用的“三圈说”所含有的民族或文明自我中心主义失误,而这一失误到19世纪末已显示出其导致世界范围的“人祸”之充分能量。现代派替我们指出,那些以“进步”为历史目的论的所谓“理论”,不过是以自身文明价值消灭其他文明价值的



借口。^①

而对于欧洲中心的文明进程及其在社会科学认识中的后果,20世纪70年代以来,华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)更加旗帜鲜明地提出了他的批判。

基于布罗代尔(Fernand Braudel)的年鉴派史学、马克思主义的阶级理论,华勒斯坦提出了世界体系理论。^②他指出,一部世界近代史就是一部欧洲成为世界的“上等级”的历史。15世纪之后,近代世界渐渐形成一个总体的格局,它分化成三个层次,最发达的地区叫作中心,最不发达的地区是边缘,而介于二者之间的则是半边缘。最发达的地区一方面会向边缘传播自己的文明,从这个传播当中获得自己的支配地位,另一方面从边缘攫取资源。边缘就是最不发达的地区,总被剥削。而将中心与边缘连在一起的还有一些中间的地方,最明显的就像中南美洲的墨西哥城,19世纪中国的上海、香港这些中间性的城市,它们在两个世界之间起着中介作用,构成一个中间世界。^③

1993年6月,古本根基金会(The Calouste Gulbenkian Foundation)重建社会科学委员会,华勒斯坦担任主席之职,于1994~1995之间召集三次会议,后主笔《开放社会科学》^④。在报告中,华氏与他的同事们指出,社会科学诞生于近代世界阶级化阶段,其不同的门类迎合近代欧洲国家及紧随其后的“后发国家”(如美国)之政治需要而形成于大学之中,它们叙述这些国家自身的成长和扩张史,维系这些国家的秩序,拓展这些国家的“视野”。

社会科学之前身,与牛顿对称性的论述,笛卡尔的二元论(自然与人类、精神与物质、物理世界与社会/精神世界的二分法)科学对于进步、发现的追求,天体物理学的发现及18世纪之后欧洲大学中哲学代神学及自然科学获得支配地位的历史有关。但严格意义上的社会科学,则与1850年至1945年间英国、法国、日耳曼国家、意大利半岛、美国的民族国家营造运动息息相关。在这期间,历史学、经济学、社会学、政治学扮演某种知识的“四重奏”,历史学追求科学化与民族化,讲述各国地理边界内曾经的故事,经济学通过“去政治化”,言说“自由放任原则是符合自然的”的“理论”,社会学从日耳曼国家的“国家学”(staatswissenschaften)分化出来,与文化或“一般人”概念相结合,慢慢成为“认识国情”的手段,政治学从法学院分化出来,独立为政治哲学指导下的秩序构建手段。^⑤在构成“四重奏”的社会科学诸门类之外,为了反映世界之“三分”,并为这一“三分天下”格局之形成寻找历史理由,欧洲国家的大学设置了东方学与人类学,后者致力于研究缺乏文字记载的文化的人(原始民族),前者苦心钻研被征服的文明(如中国、印度、波斯)如何区别于欧洲古典学家所呈现的希腊罗马文明。由此,19世纪中叶以后的社会科学带有两个基本特性:其一,“尽管未曾明言,社会科学实际上也是以

① 在欣赏现代派之同时,我对其提出的新世界观,也有质疑。这一自我/他者二元化的新世界观忽视此前人类学对于欧洲以外的文明体系展开过的研究,使学科迷失于“欧洲与没有历史的人民”这个对子的反复之中。

② 世界体系理论也可能从毛泽东的“三个世界”理论那里获得没有被充分承认的启发。

③ 华勒斯坦《现代世界体系》三卷,中文版由多位译者合译,已于1998~2000年由高等教育出版社。

④ 华勒斯坦等,刘锋译,《开放社会科学》[M].北京:三联书店,1997.21.

⑤ 同上页注④,19~21页。

一种特殊的空间观念为基础的……社会科学即使不是国家的造物,至少在很大程度上也是由国家一手提携起来的,它要以国家的疆界来作为最重要的社会容器。”^①其二,社会科学为了解释“为什么世界的这小小一隅能够战胜所有的对手,并将自己的意志强加给美洲、非洲和亚洲”^②,发明了比较文明论和适者生存论。

(三)

华勒斯坦的世界体系理论属于政治经济学批判范畴,它有助于我们认识冷世界背后的冷逻辑,替我们指出,近代世界之三圈之分,源于近代欧洲对于古代世界之重新组织,也替我们指出,近代社会科学虽以科学为面目,却带有近代西方国家的本质特征。

由于华勒斯坦信守政治经济学原理,因此,他虽然“认真地思考过去的(社会科学)研究实践所受到的种种批评”,但当他在寻找“建立起更加实在的多元主义和普遍主义结构”^③之时,未触及“更加实在的多元主义和普遍主义结构”的实质内涵。^④

对世界体系理论,我的批评是:它既是对社会科学世界观的批判,也是对这一世界观的再度印证。这个世界观之出现,旨在使人相信希腊—罗马—近代欧洲、两河流域—埃及—印度—中国、“原始社会”构成的三个世界是一个全球性的“差序格局”,这一格局以文化上的“己”为中心,“一圈圈推出去”,时间走得越来越久远。^⑤这一“差序格局”是西方人的局内人看法,对于西方之外,则是局外的、客位的(etic),出自其所涵括的所有区位和地带之局外。作为一个客位的观点,这一看法既抹杀了丰富多样的主位(emic)观点,使生活在不同区位和地带的人们对己身所处情景的“局内人观点”成为被动,又“淡化”了其所涵括的不同圈子(或层次)自身的多层次性和复杂性。

再强大的社会实体都不可能将整个世界据为己有,再弱小的群体都不可能孤立独存。即是在被定义为“原始社会”的那一圈子里,人们的生活也不局限于己身。“原始社会”包括那

① 同上,28页。

② 同上,30页。

③ 同上,100页。

④ 华勒斯坦式困境缘于何?其“近代史中心主义”显然是其困境之由。为了揭示西方中心的世界体系的近代起源,华氏集中考察近代西方的兴起与“文明扩散”(此处的“文明”是贬义的)。无疑,唯有深刻的近代史研究方可解释近代“三圈”世界体系如何形成。然而,倘若揭示近代弊端之世界图式依旧源于近代(依旧是与近代西方息息相关的政治经济学),那么,除了以新姿势陷入西方中心主义的旧陷阱之外,则别无他途。

⑤ “差序格局”概念是费孝通先生提出的,是对中国人的“私”的解释。据费先生的观点,不同于西方的团体格局(这是一种团体结合密切、界线分明的社会形态),中国人的差序格局则“好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹”,“每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心”,“被圈子的波纹所推及的就发生联系”。(费孝通,《乡土中国》[M],北京:三联书店,1985,23。)我认为,尽管费先生的“差序格局”概念来自对中国社会结构形态的分析,但用于形容层次性的关系也很合适。



些居无定所的狩猎—采集社会、游牧社会及居有定所的早期农耕社会,而无论是哪一类社会,人们生活的节律,摆动在安定与流动之间,人们足迹所涉范围是比有了高级交通工具的现代人有限,但也不是足不出户。这些人也有生死,也会有此世与彼世之分,其对彼世之想象,与身处大文明体的人一样是关于整个世界的想象。因此,我们可以说,尽管他们的社会常被人类学家形容成“封闭社会”,但他们其实也有自己的“世界体系”及“世界体系理论”。^①

另外,就社会科学成长的这短短150年历史而论,我们所知之“部落”,没有一个属于“世外桃源”,所有的都与周遭具有扩张性的文明体产生过关系,近代文明之进入不过是这些关系的延续。

“原始社会”如此,处在“过渡带”的“古式社会”(之所以带引号,是因为它们依旧存在于现代社会之中)更是如此。

历史上两河流域、埃及、印度、中国的文明,个个都处于有来有往的内外关系之中。一方面,这些文明之所以有如此名号,除了因为它们孕育了高度精密化的物质文明、社会制度与神话—宗教—礼仪体系之外,还因为它们有比其他社会更广的覆盖面,有向外拓展的事迹;另一方面,这些文明之所以有精密的神话—宗教—礼仪体系,是因为它们聚合或消化了来自四周的种种因素。

此外,不难想象,这些文明对于此世与彼世之间的中间地带,对于那条贯通内外上下的“道路”(即广义的“交通”,包括地方之间的通道,及人神之间、人物之间的通道)给予了空前的重视。

诸种社会类型中的社会都是超社会的,“无处非中”^②,各自有自己的中心、边缘与半边缘之分,各自有自己的“本土世界体系”。

对于这些“另类世界”之认识,本应属于社会科学家重新认识世界时应重视的“对象”。然而,随着世界体系理论之兴起,将不同层次的“地方”纳入全球体系,成为学者实践的核心内容,“另类世界”则成为学者所忽视的角落。更为遗憾的是,处在“欧洲与没有历史的人民”之间的广大的“古式社会”构成了不同于现代社会的“传统复杂社会”,其与“现代复杂社会”之间势力之较量尚未终结。在论及社会科学的出路时,华勒斯坦讨论了对于这些“传统复杂社会”的内部复杂性研究对于我们认识社会科学的文化局限的意义。^③这本极富启发,但不知出于何由,华氏于此间却言辞模糊,清晰者,不过是将此一领域研究之现有成就归功于1945年美国社会科学之“造化”的那段,这就使“古代社会的未来学”处在一个极低度发达的阶段了。^④

(四)

如何克服社会科学的近视(局限于近代史和现代性研究)之弊?

^① Frederick H. Damon, *From Muiyuw to the Trobriands: Transformations along the Northern Side of the Kula Ring*, p.223, Tucson: The University of Arizona Press, 1990.

^② 王铭铭.无处非中[M].济南:山东画报出版社,2003.

^③ 华勒斯坦等,刘锋译.开放社会科学[M].北京:三联书店,1997.60~61.

^④ 同上页注^③ 37~39页。

除了“认真地思考过去的(社会科学)研究实践所受到的种种批评”^①之外,我们尚需研究社会科学研究实践领域出现之前的世界是如何“组织”的,尚需研究那些被社会科学宣布“死亡”的其他世界秩序本来的形貌。

华勒斯坦及其同事们之所以视其为近代世界体系“覆盖”之过程为“悲哀”,是否因为它们本存有“更加实在的多元主义和普遍主义结构”^②?

无论如何,社会科学家应珍惜过往对于“原始社会”和“古代社会”的研究,以“其他文明”为中心,重新构思社会科学的世界图式,在“其他文明”中寻找“另类三圈说”,从这些研究中引申出有助于我们进行理论思考的概念,发现社会科学认识世界的别样可能。

(五)

作为一个建设性的概念,“三圈说”包含两个方面内容。

一个方面,这指以一个“其他文明”为中心的学术史架构。

一个有意义的案例是以汉语为主要阐述方式的人类学学术传统,包括其对华夏文明体系的近代“遗留”及其现代命运、“中外”之间的过渡地带的历史与现状及“海外”的研究。^③这些学术遗产构成了近代科学社会的另一条线索,若经梳理,将有助于我们在西方社会科学之外发现另一种社会科学的实践方式。^④

另一个方面,“三圈说”是对文明差异之事实的表述。

我虽接受知识社会学的见解,承认知识之近代史乃哲学与人文科学流于治理技术之进程^⑤,但我并不认为知识等同于表述或话语,我认为知识身后有漫长的历史。

比如,上面说到的以汉语为主要阐述方式的人类学,便曾担当着文明命运的解释者之角色,其身后,除其学科的西方之源外,尚有一部绵延的文明史在流淌着。

这部文明史,可谓是一部“三圈”空间形态演绎史。

以千年来的“中国史”(之所以加上引号,是因为“中国”二字兴许是指近代诞生之民族国家)观之,这个意义上的“三圈”,中心可称为“核心圈”,指的是时下称为汉人城乡地区的地带。它和中央朝廷的关系之主要特点是,有明确的编户记录。编户的目的在于通过“信息储存”进行社会控制,但这也导致一个后果。为了少纳税,不少“户”结合成大户。这一圈就存在频繁的中央与地方、国家与家族的博弈。编户可以实现赋税和直接的教化,农民若要想出人头地,最晚从唐代开始通晓文字,学习“文化”,参加科举考试,而户口记载为报考提供了基础。

① 华勒斯坦等,刘锋译.开放社会科学[M].北京:三联书店,1997.100.

② 同上,100页。

③ 王铭铭.三圈说——中国人类学汉人、少数民族、海外研究的学术遗产[C]//邓正来主编.中国深度研究高级论坛讲演录(第一辑).北京:商务印书馆,2010.26~48.

④ 固然,这些近代产生的学术传统,与西学已经有了难以割裂的关系,甚至受到后者深深的影响,有的甚至可谓后者的“东方版本”,使我们对近代西方社会科学的批判,部分也适用于受其影响而产生的东方人文学术新门类。

⑤ 米歇尔·福柯,莫伟民译.词与物——人文科学考古学[M].上海:三联书店,2001.



文化上,“核心圈”被认为是“熟的”,也就是被文明化的,相对于“生的”、不文明的。

“中间圈”就是像云南、贵州、四川、甘青地区的“混杂”区域。一些人群,我们把他们归为某族,但他们所居住的地方是有城乡的社区。可能最晚从元代开始,朝廷所建立的城镇,以卫所为名或是以土司的衙门为名建立的城镇,就已经在这个地方存在了。不像出了这一圈,中央朝廷建立的城镇就没有了。不同于核心圈,政府在这里的编户是不完整的,存在“半编户格局”。例如,在西南地区,一些“番族”早就开始取汉姓,但这里没有像东南沿海那么发达的族谱和家户的体系,对“番社”的编户,是由土司做的,朝廷不直接管控,但土司区的一个重要局部,扮演着推进核心圈文明体系的角色(如,营造象征帝国秩序的官方寺庙,表演官方仪式等)。

中间圈与中央的关系,不是赋税的关系,而兼有朝贡关系,这是礼物的上下流动关系。它又是半教化的,教化局限于城镇卫所里面。在文化上,中间圈终归是“半生半熟”的,介于文野之间。

外圈,就是在圈子之外的。那我这个圈子不是依国家边界定的。这个板块很广阔,往外推,推到古人所知的世界的边缘,或者说古人说的“荒服”。外圈根本编不了户,但对有王权的地方,会有对其“王”的大概记载。这里可以被说成时“生”的、“野”的。

三圈之分是相对的。

首先,如前所言,三圈之中的任何一圈之任一地点,都有其核心、中间、外围之分,也都有自己的世界体系,生活在其中的人们,横向地与自己的生活世界、与另一些世界产生联系^①,也纵向地通过中间的媒介与高高在上的“天”或“神”产生联系。^②

其次,此处的三圈,特指作为一个世界的中国,即使是在这一意义上,其界线实际也是频繁变动的。像长江以南的不少地区,汉以前应属于中间圈,那里生活着百越人,这些人群直到东汉才被南迁的汉人驱散,其中有些被吸收。之后,这些地区便成了核心圈的组成部分。另外,华北也并非总是核心圈,而多次遭受“以夷变夏”。从今日之中国版图看,这一地区显然是核心地带,但历史上多次成为中间圈。而所谓外圈,也不是固定的。比如,西域和东南亚的一些地方,曾在中外势力的拉锯中“忽内忽外”。有更大片的区域,汉唐属内,而在宋,则变成了外,蒙元和大清的部分“内”或“中间”,对于明朝和民国而言,也显然变成了外。

再次,过去人们留意了我所谓的考察核心圈(华夏世界的中心地带)帝王将相与士农工商之间“上下流动”的故事,尤其是历史上农民变成皇帝或“中举”的故事,而不怎么留意来自我所谓的中间圈的“其他民族”成为皇帝的故事。事实上,在帝王与农民二者之外,将、相、士、工、商诸类别的其他人物,其流动性也很少,圈子和种族的限定。历史上的“人才”,并无族群身份的规定。元明清三代,来自外圈的人物,进入宫廷者并不少。

① 任何群体为了自身的延续,都需通婚,而人们通婚的范围一般有三圈,即核心、中间及外围。此意义上之核心范围,乃指若干村社围绕集市组成的一个范围,这是通婚最频繁的圈子。通婚习惯中,只有少数人结婚时候会涉及那个“远处”,这些人往往要么是村子里最穷的,要么是最富有的。通婚习惯的中间圈,比较难说,因为随着交往的频繁,圈子之间的界线兴许会模糊,就没有了严格的界线。不过,就中国乡村状况而论,这个圈子一般设计几个以初级集镇为中心的小地区,分布在几个相邻的县,这些县大抵可能操同一种方言。

② 埃德蒙·利奇,郭凡、皃和译.文化与交流[M].上海:上海人民出版社,2000.83-96.

在三圈界线难以勘定之状况下,我们缘何还要言说三圈?

之所以说“三圈”,是因为不满足于国族时代社会科学对社会、文化、民族、国家给予的割裂性定义,及这些割裂性的定义衍生出来的种种关于社会实体中心与边缘的二分法。

一个为社会学家熟悉的事实是,只有当国族完全成熟之后,疆界才得以固定。^①明确的中心与边缘、“中外”之分正是国族化之后果。而未有国族之前,历史可以被理解为“疆域”频繁变动的过程。^②古代虽有“疆域”之名号,但其所指,接近于“界线”(boundaries)及“前沿”(frontiers),而并非近代意义上的“边疆”(borders)。^③

之所以说“三圈”,是未有国族之前,界线是多重性的(“三”即为“多”),既非定制,又无需得到以主权为神圣性的国族组成的国际体系之认可。^④

之所以说“三圈”,是因为它实指不同于以国族为成员的世界体系的另一种世界体系。

(六)

“中国”作为一个多层次、多界线的世界,其组织形式既不同于近代国族,又不同于古罗马式法权帝国,这个组织形式侧重以关系的格式来维持关系的秩序。

有关这点,法国社会学年鉴派汉学家葛兰言(Marcel Granet)早已作了清晰的辨析。

正是葛兰言比较早地提出“华夏世界”概念,也正是他替我们指出,华夏世界之不同于罗马世界,关键在于其关系主义特征。^⑤

然而,当葛兰言将汉武帝的“本纪”视作“华夏世界”的成就篇时,我却对其论说保持警惕。此处的“成就”乃指一个关系体系的完成,指这个“世界”内部包括夷夏的种种关系构成一个文明整体的“终结史”。

① Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985.

② 顾颉刚、史念海,《中国疆域沿革史》[M].北京:商务印书馆,2004.

③ 近期一些海外学者已关注到中国疆域内的文化复合性,有中国的“内部他者”(internal others)及“他者之中国”(other Chinas)之说法。但这些学者因局限于表征与族群性论述,而未能看到,这些所谓“内部他者”和“他者之中国”,地理和文化处境都曾在“中间”,有时是“边疆民族”,有时被“核心化”,有时被“外化”,严格说来,并非是固定的“他者”,其身份与历史中疆域的变动息息相关。

④ 如费正清指出的:“比较起来,欧洲产生了许多民族国家。就理论上而言,在基督教文化区内,这些国家都是彼此独立、主权平等的。由于欧洲各国的疆域判然划分,又各有其法统观念,欧洲的秩序便依靠各国间的权力平衡来维持。中国的世界秩序则相反,它在理论上是由真命天子统一和集中管理的。它不是按照主权平等的方式划分疆界,而是让所有的地方当局服从皇帝高度集中且令人敬畏的权力。”(费正清,杜继东译,《一种初步的构想》[C]/费正清编,《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》,北京:中国社会科学出版社,2010.8.

⑤ Marcel Granet, *Chinese Civilization*, trans. Kathleen Innes and Mabel Brailsford, London: Kegan Paul, Trench and Co. LTD, 1930.



事实上,在成就篇之后,“远东”世界整体从未完成其整合,而持续保持其他的历史之灵动。

当本处在外圈或中间圈的势力在核心圈获得“霸权”之时,随着时间的推移,其“被征服”的圈子,依旧可能被视作本世界之成员,虽则曾经企图借夷夏之辨实施文化抵抗,却不会长期将此一“霸权”视作“殖民势力”。

“中国史”之书写者已充分关注到,作为一个“帝国”,“中国”分分合合、夷夏轮替,观念频繁“钟摆”。^①

所以,葛兰言式的、历史理念上局限于“核心圈”的论述是不全面的,它需与民族史的“中间圈”和外交史的“外圈”研究结合,方有助于我们把握整体的“中国”。

在民族史与外交史方面,有哪些学术成就与三圈之论相关?

20世纪前期,汉文学术界不少有关“夷夏”与古代民族之作,对于民族史的再构思,有重要参考价值。^②而外交史方面,最有价值的,则是如徐传保的法制史之作^③。此类著作表明,先秦之礼仪制度,实已构成“国际法”。

就海外汉学而论,拉铁摩尔(Owen Lattimore)围绕长城这个中间地带展开的内外关系论述,^④费正清(John King Fairbank)提出的“中国的世界秩序”的论点,^⑤都堪称关键。拉铁摩尔将长城这条线视作一个核心地带,将中国视作以长城为中心的核心地带的中间地带之组成部分,与另一些组成部分——草原、高地、沙漠“民族”——形成频繁的互动。费正清则将汉字和朝贡制度视作中国之核心,同时将中国视作一个“世界秩序”的中心,又替我们有可能灵活处理身处“汉字文化圈”的东亚、东南亚“邻国”与“土司区”之异同,有可能根据历史时期之差异,更灵活地对待被民族学家定义为“西南”的地区与“长城之外”的地区。^⑥

① 这些事实可以说是“三圈”界线运动的后果,又可说是“三圈”界线运动的动力。

② 尤为重要的,如傅斯年《民族与古代中国史》[M],石家庄:河北教育出版社,2002。关于其他,可参见王铭铭主编《民族、文明与新世界:20世纪前期的中国叙述》[M],北京:世界图书出版公司,2010。

③ 徐传保《先秦国际法之遗迹》[M],上海:中国科学公司,1931。

④ 拉铁摩尔,唐晓峰译《中国的亚洲内陆边疆》[M],南京:江苏人民出版社,2005。

⑤ 费正清编《中国的世界秩序——传统中国的对外关系》,北京:中国社会科学出版社,2010。

⑥ 二三十年来,葛兰言、拉铁摩尔、费正清三者中,拉铁摩尔最受重视,他的著述可谓是对欧亚大陆东部的核心枢纽的最重要陈述,提出一个以古人所谓的“化外”为中心的历史世界观,一种长城之外的“内亚中心”的世界观。随着美国新清史的出现和英国剑桥大学人类学系一批内亚学者的成长,这一历史世界观也得到了最大的发挥。虽则在论述“中间圈”时我受到这一学说的深刻影响,但由于我的研究局限于东南和西南,且继承更多汉学的因素,因此,对拉氏的历史世界观之重要性并未给予强调。我不反对其他学者以“长城之外”为中心看待欧亚大陆的一个板块,但我认为集中考察欧亚大陆东部,分析其观念和制度的整体性,及“内外上下关系”的模式,依旧至关重要。其中一个理由是,倘若没有准确把握“长城之内”,那也无以彰显“长城之外”的诸特点。另一个理由是,我们既可以从“长城之外”考察“中国”,亦可以在“长城之内”看到内外合一的状态。

经学术综合,“三圈说”成为“天下”、“文明”、“超社会体系”的代名词。

将中国形容为“天下”,乃因这个国度并不以“国”为政治生活的最高境界。古人说“齐家治国平天下”,意思便是说,除了亲属团体之上的“国”,政治生活还存在一个超越于其上的境界,“天下”便是这个境界的称呼。^①

在文化上,天下的内涵是文明,即三圈之间的“往来关系”。作为一个文明,三圈构成的世界之间的关系,一方面是恩与威、祀与戎从核心圈向中间圈和外圈推进的过程,另一方面是核心圈从中间圈和外圈汲取养分的过程。费正清以“朝贡”形容这一“往来关系”,这符合了历史的一个重要局部的事实。不过,“朝贡”显然也并不全面(应指出,它确是中国特殊论的表现),无法概括三圈之间存在的相互深刻依赖关系:在“远西”,没有来自远东的印刷术,便没有文艺复兴,没有来自远东的火药,便没有世界征服;而在“远东”,帝国的恩威往往自视为源于中心,但其道德与权力,与中间圈文野之间的状态及外圈的“野性”有关。^②

作为一个“超社会体系”,三圈构成的世界包括不止一个社会。作为一个不同社会的“结盟体系”,这一“超社会体系”既包括作为社会的“区域”,又包括作为社会的“民族”。^③也因此,施坚雅(G. William Skinner)才可能将中国描绘成一个由数个宏观区域构成的整体,^④费孝通才可能用“中华民族”描绘一个“多元一体格局”。^⑤

对于“华夏世界”,可以由内而外,如葛兰言和费正清那样,侧重考察其体系——如作为关系体的皇帝制度与朝贡体系——的生成与衍化过程,也可以由外而内,如拉铁摩尔那样,由长城之外,或者借其他进路,由“海疆”之外(日本、韩国、东南亚,以至更远)放眼中原。“三圈说”之提出,既是为了理解中国史的空间架构,又是为了对这些不同的角度有所综合,为了在综合的基础上广义地理解作为一个研究地区的中国的多元一体格局。

① 古代中国并没有实现永恒的一体,若说它有什么持恒的状态,那么,这个状态便是分分合合的“治乱”轮替过程。然而,它并没有因时常为“分”而丧失其大一统的理想。以“天下”来定义这一界线多重、互动频繁的世界,能使我们认识到,国族营造运动之前的中国,“国”之上犹有“天下”。古代中国的社会,既指土地的神性,及这些神性之物汇合其他神性之物的关系,又指家国天下的一体性。

② 帝王对于来自这些远在的区位的事物的依赖,不仅体现为其自身生命力对于奇珍异宝的需要,及其朝拜之山川的外在性,而且体现为其军备对于异族(如“番将”)与异物(如马匹)的需要。

③ 中国社会科学有“中国社会”的概念。矛盾的是,在研究少数民族时,学者也把民族当成社会。另外,社会科学研究亦有“地方社会”之称,这个概念跟“民族”概念一样,将地区视作社会,使之与“民族”含义相近。在社会科学论述中,“中国”因此一面是一个社会,另一面是众多社会。要承认中国的整体性,唯有承认这个“社会”的复合性方务实。

④ G.W.施坚雅,王旭等译.中国封建社会晚期城市研究:施坚雅模式[M].长春:吉林教育出版社,1991.

⑤ 费孝通.中华民族多元一体格局[M].北京:中央民族大学出版社,1999.



(七)

在“三圈说”之下,多元一体格局是广义的。这意味着,除了我们从葛兰言、拉铁摩尔、费正清的“华夏世界史”、中国与亚洲内陆关系史(含民族史)及费正清的中国外交史综合出的那个格局之外,这一多元一体格局还广泛涵盖注重被社会科学忽视的“其他文明”的“世界的智慧”。^①

“世界的智慧”在“原始社会”中也存在,甚至可以说是后者遗产之延续。但诸文明均超越了口述传统而进入书写时代,其对世界的认识与想象,得到同等于希腊—罗马—近代欧洲的系统记述。

书写的世界的智慧,源于约公元前8至公元前3世纪的“轴心时代”(the Axial Age),这个时代,欧亚大陆各地诞生了各自的哲学与神话—宗教传统,在中国出现了后来被称为“诸子”的思想体系。这些思想体系,在其对世界为何的认识上,各有主张,道和儒之分,即是不同主张的一般表达。

论者常将“轴心时代”与其之前的历史割裂,而事实上,就中国的情况而论,此时代不同的“诸子”与世界之看法,在有其原创性之同时,亦包含了对古老的上下内外关系图式的演绎。在这一关系图式内,“上”的顶点,是天所代表的层次,而其下,则为天下。州、岳、服等,是古人形容“这个世界”的秩序之形态、由来与运行规则的关键词。若我们接受顾颉刚先生的看法,则我们兴许可以认为,这些概念的完成阶段并不古老,而与被西人称为“轴心时代”的时期相关。^②然而,作为州、岳的基础的“方”的体系,与作为天的形象“圆”的体系,都远比我们想象的古老。

这些形象最迟已出现于玉器时代,在各地发现的祭坛上,都得到了完善的表达,很可能代表着“天圆地方”宇宙论的原貌。(参见陆思贤、李迪:《天文考古学通论》,32~52页)^③

若套用西方宗教史家伊利亚德(Mircea Eliade)的模式,则这一宇宙论,可以被化约为秩序与混乱的对立。伊利亚德著述中有四周环绕中心的模型,这个模型很像古代中国的五方之

① 一般而言这是思想史上的宇宙哲学,但也广泛地指所有关于世界的看法。见[法]莱米·布拉格、梁卿、夏金彪译.世界的智慧[M].上海:上海人民出版社,2008.

② 顾颉刚在《州与岳的演变》(中国现代学术经典·顾颉刚卷[C].石家庄:河北教育出版社,1996.551~585.)一文里考察了州和岳概念的缘起。关于州,他认为《诗经》时代的“州”指河中小岛,之后,州的含义演变了,指一国或一国之下的小地方。“世界”曾称“九州”、“十二州”等。他认为这些州原来都不是上古的东西,只是到了春秋的时候,人们借助上古的指地方的州来讲中国神州的各个分部,然后把自己建立的国家放到一个上古的神话系统里面,想在里面占有一席之地,因此才有了“九州”、“十二州”等。关于“岳”,顾颉刚认为,也是在春秋时,一些具有世界图谋的国,把最远古的少数民族圣山体系提炼成自己的神山体系。最早的圣山体系存在于西羌一带,后被东部的人搬用。到了秦汉诞生时,神山体系被放大成为了一个帝国的“五岳”。

③ 陆思贤、李迪.天文考古学通论[M].北京:紫禁城出版社,2005.32~52.

说。借这个模型,伊氏宣称,所有古代文明都将外面的世界视作是混乱的,秩序只有在自已所在的地方成为可能和必要。^①这些地方自居为中心,在自己的地盘营造贯通上下、神俗的纽带,以将自己的世界区分于外部“乱”的世界之外,使自己获得某种心灵的安全感。^②

伊氏的四周环绕中心之说兴许符合其所擅长研究的印欧神话—宗教体系,但这一说,显然并不适用于我们理解五方体系。

五方之说中,中心与周边之别,固然也有秩序与乱观念的印记。然而,古人似乎并不坚持在自己的中心开凿通天之路,而更倾向于借助四周高于己身的“岳”来达到这一目的。虽则古人也有以夏与夷之辨来定义中心与四周的差异者,但并没有将四周简单等同于混乱。即使他们将四周等同于混乱,其对于混乱的对立面——治或秩序——之区分,也并不绝对,他们中甚至可能有人将混沌视作秩序的源泉。

也因此,自周起,天子既征战四方,又到四方祭祀山川,既通过“戎”来推进其自身的秩序,又通过从周边引入“神圣性”来维系其权威体系。

“此世”的秩序,源于其时间的节律,这些节律在古人那里来自上天,但后者并不是基督宗教意义上的造物主,更非世界时间的制订者。时间的节律之基本格局被视作是天地在周遭的方位上形成的关系之表达。这些关系,显然是集中表现于岳与太阳的关系特征上的。无论如何,四方与四季,为重叠关系,为“此世”社会生活规律之来源。

四方除与四季重叠之外,尚与四周的蛮夷戎狄这一“民族地理模式”相重叠。南蛮、东夷、西戎、北狄既是方位也是少数民族,而这些少数民族之所以被中原的帝国承认为是酋长制的,是因为他们是在上古的神话当中,被描绘成掌管着中心(中国)不同的季节、介于人神之间的“中间物”。这些“中间物”不仅管空间的一个局部,还管时间的一个局部,而天子被认为是天下的权力—象征顶点,其四周这些管局部的人管理时间和空间的一个板块,这些板块构成了一个被我们称为“天下”的东西。

“服”的制度被费正清及后人用来形容中国的文化中心主义。这一制度,可以说是远古五方模式在周之后的系统表达,这就是“五服”制度。这个制度一方面涉及亲属制度,是对亲疏关系的差序格局与礼仪制度的安排,另一方面则也是一种世界智慧,是对世界五方差序格局的表述。作为后者,它是一个以帝都为中心的世界体系,它将世界分成五圈而不是三圈,但有着与三圈相通的逻辑,由核心圈,通过若干中间圈的过渡,到了外圈的“荒服”。无疑,这个意义上的“五服”是“帝都中心主义”的,是朝贡制度的基本框架,是古代中国的等级化世界观的

① 伊利亚德,王建光译.神圣与世俗[M].北京:华夏出版社,2003.3~4.

② 像伊利亚德这类宗教学家,在建构宗教宇宙论时,往往采取二分法,注重区分神圣秩序中心与不安全的“混沌”地带,由此,他们省略了过渡带。而实际上,宗教覆盖领域的过渡带兼有神圣秩序与外圈之“乱”(chaos)的双重性质,也因此,在伊利亚德所谓的“边缘”或者说我们所谓的中间这个地方,人们看到最为丰富的宗教现象。比如,朝圣与游神活动即时常是穿行于“内外之间”,其形成的线索构成一个成体系的“世界”。又比如,修行者之隐居之处,固然“偏离于世界之外”,却是时常为世俗世界向往的一个非“彼此之间”的世界。宗教学家除了有那些致力于圣俗二分的论者外,还有大量侧重“内”、“外”、“之间”之间关系的研究的,其研究可谓构成了另一种三圈之说。



具体表现。然而,“五服”制度实亦为五方制度之另一个版本,它也含有将四周视作中心的秩序源泉的意思。“五服”这个差序格局,以“我”为中心来衡量自我与他者间的亲疏距离,且如同希腊—罗马中心的世界观一样,自视为世界文明的顶点。然而,由于有以上五方体系的约束,这一具有文化中心主义特征的世界体系,也有其另一面:来自越远的地方的物与人,越具有增强自我的力量、使其超越自我的灵性。

(八)

五方关系的双重可能,在古代中国哲学史里也得到了清晰的表达。人们说儒家“游方之内”,道家“游方之外”,意思是说,儒家入世,道家出世,儒家以己身所出社会秩序之营建为己任,道家则以“原始社会”或人的自然境界之回归为己任(冯友兰《中国哲学简史》)。^①二者之区分,似亦可看作是主张以文明征服野蛮与主张以“荒服”之自然状态克服帝都之文明弊端两种对立的学说之“竞赛”。这一哲学“竞赛”,持续展示着超越四方(此处“方”指由物人神构成的多元世界)与融入四方两种境界的互动。

也可以用“游方之内”与“游方之外”的区分来概括古代中国的史志。

从《史记》、《汉书》开始,王朝的大历史,都兼及三圈,不局限于帝王将相的纪传与对士农工商四民社会的描述,而还通过对天文、地理、“夷人”、“方物”的叙述,广泛涉及王朝知识视野下的世界。

受《山海经》建立的传统影响,后来诸多对“诸番”的记述,成为一种综合文体,有志国和志物的部分,实为对“中间圈”和“外圈”的自然地理学与民族志记述。

对于王朝政治视野下的诸地区,则有方志加以记录。方志记录的地方,现有天文地理的地方,接着有自然地理、人文地理、物产、官府、兵志战事、寺庙、风俗等等内容,甚至有对隐逸的详细记载,既将地方纳入帝国领域,又给有地方特色的事物与人事留有广阔的空间。

三圈的古代史表述都不用“社会”可以形容的世界。“三圈”的这些表述都含有现代人类学的成分,但很不幸的是,中国并不是现代人类学的发明国,所以这些古代的遗产,就没有被纳入到人类学史里阐述。世界上最接近民族志的古代志书,是中国的“诸番志”和方志。“方志”就是写地方的史志,它跟“核心圈”及其拓展有关,当王朝疆域拓展到“中间圈”时,方志传统在那个圈子所包括的地方也得以建立。有人据此认为,方志是帝国在地方上的投影,这个观点似是而非——与帝国的投影恰好相反,方志十分接近近代人类学的民族志,它们是挖掘地方特征、呈现这些特征的方法。而关于古代中国的民族学,1926年,蔡元培先生在《说民族学》一文^②中即指出,《山海经》已是重要的民族学之作,此书除了是天文、地理、神话—宗教的百科全书之外,也广泛记述诸“方”的民族。记载“外圈”的志书,关于“西方”,有法显、玄奘这一脉的记述,也有关于“海外”的大量文献,如赵汝适的《诸番志》、汪大渊的《岛夷志略》、周达观的《真腊风土记》。前面两本是百科全书式的,而后面一本,集中记述一国的王城之文明

① 冯友兰,赵复三译.中国哲学简史[M].北京:新世界出版社,2004.

② 参见蔡元培.蔡元培民族学论著[M].台北:中华书局,1962.

与生活,跟近代西方现代的民族志很接近。^①

(九)

“三圈说”之提出,旨在通过客位(客观上的“中国的世界秩序”)和主位(主观上的“中国的世界智慧”)的观点重新理解“中国文化”。

何为“中国文化”?“文化”这个词当下被定义为一种与文化之本来含义相左的东西,比如表演艺术、非物质文化遗产之类,它们基本属于“文化工业”。不同于此,我们理解的“文化”,更接近于“传统”。这个意义上的“中国文化”,与新儒家思想中的那个体系有关。后者之提法有时颇接近三圈说。如有新儒说,中国的核心在大陆,过渡带在港台、东南亚、韩国、日本,外围在西方(包括汉学家和海外华侨移民,包括华人,也包括白种汉学家),虽则大陆是政治核心,但就文化而论,过渡带与外围有着更为丰富的内容。^②这个论断十分精彩,它让我们知晓,在特定的历史过程中,自居为中心的人们居然变成其自身文化的破坏者,之后它们想要复兴自己的文化,唯有从过渡带和外围寻找“资源”了。以“三圈”来理解“中国文化”,像新儒家那么思考是一种可能,但我自己并不属于新儒家,我说的三圈,跟我从事的人类学研究有关。一方面,我的意思不过是,我们中国人类学研究,视野并不局限于“乡土中国”,不局限于“民族学”,也不局限于“海外民族志”,它涵括了三者,相应于西方古典人类学的希腊—罗马、“东方”及“野性世界”,这三者可以定义为核心圈(汉人)、中间圈(中国民族地区)和外圈;另一方面,我的意思是,既然我们的学术视野与处境如此,那么,我们要获得合适的认识论,唯有先理解“三圈”所包含的他者与自我的关系。自我与他者的关系,是人类学关心的核心问题,人类学若要有自己的认识论,就要有自己的自我与他者关系论。立足于中国史,我们看到,这一关系不是国外人类学家熟知的一般而论的跨文化、跨民族关系,而是在一“文明”之内,有其特定历史与政治性的跨文化、跨民族、跨文明关系。换言之,倘若中国是一个文明,是一个民族,是一个文化,那么,这一过渡内部还有其他文明、其他民族、其他文化。中国人类学研究者要意识到,其身处的国度,容许我们在其中从事跨文化比较研究。如何理解?“中华民族多元一体性格局”之说是这个意义上的“中国”的解释。此外,我还认为,如果说中国有一种文化的话,那它超出了儒家,是神话—宗教—礼仪的多元格局。

(十)

要理解“中国文化”的神话—宗教—礼仪的多元格局,便要“超出中国而理解中国”,而要“超出中国而理解中国”,对于来自“四方”的影响都需要加以关注——因为中国向来并不割

^① 王铭铭,《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》[M].北京:世界图书出版公司,2007.101~114.

^② Tu Wei-ming, “Cultural China: The Periphery as the Center”, in his edited *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, pp.1~34, Stanford: Stanford University Press, 1991.



裂于“四裔”之外,而与广义上的东夷、南蛮、西戎、北狄相交织。

在这诸方的影响中,欧亚大陆跨文明互动的历史(这曾经以“西域”这个面目出现)是最主要的。

我们不妨从一部经典谈起。

1856年,麦克斯·缪勒(Max Müller)发表《比较神话学》一书。该书以人类语言演化的历史为主线叙述了民族之演化的历史,是进化论之一种。缪勒笔下的民族演化史是一部语言精密化的历史,但从其笔下语言体系覆盖面的演化规律观之,这则又是语言体系规模由大到小的民族自我规定史。具体说,缪勒认为,人类语言演化经历了四个时期。在第一时期,词形成了,人类向语言迈出了第一步。在第二时期,“方言”诞生了,此时,欧亚大陆形成了几个大规模的语系。接着,我们经历了一个“神话时代”,民族文学萌芽,各地自创神统。最后到了第四个时期,欧亚大陆各地的人类基于神话的过渡创造了“民族”,营造最初的政治社会,确立了集权、法律和风俗,草创了宗教和诗歌。^①我们所谓的“欧亚大陆文明”,不是指第一个时期与后面的第三、四个时期,因为最初人类的“混沌一体”与文明的差异无缘,而经由神话阶段进入的民族化阶段,则又是对文明的进一步分割的时期,唯有缪勒论及的“方言期”使我们感觉到这接近于我们所指的文明。

关于方言期,缪勒指出,此前语言的形成、根词的组成、语义的逐渐分化、语法结构的日益系统和精湛中,理性思维已存在,最必要的观念的表达方式也已形成,但“这种语法至今也没用给人以任何表现个人或民族独特性质的印象”^②,唯有到了方言期,欧亚大陆才分化为三个语系——图兰语、印欧语、闪米特语。在缪勒看来,印欧语包括条顿语(日耳曼语)、凯尔特语、温德语、意大利语、希腊语、伊朗语、印度语等,而闪米特语则包括阿拉伯语、阿拉米语及希伯来语。^③所谓图兰,原文为 Turanian,原意为“飞驰的骑手”,初指亚洲游牧部落,后指非雅利安语族。缪勒认为,图兰语的分布范围包括从中国到比利牛斯山脉,从科摩瑞海角越过高加索,再到拉普兰各处遍布的语言。在方言期,“由于政治方面的而非个人方面的决定性影响,语法中那些不固定的成份变得稳定了,它们不再仅仅是胶着状态的性质,而被看作合为一体的。”^④

在缪勒看来,在印欧、闪米特、图兰三大语系在方言期分化出来之后,又进入了文化更为细分的年代,通过神话时代的“模糊哲学”摸索出了各民族的文化精神与政治体制。而在我的印象中,这一历史不过是“铜板的两面之一面”。在同一个历史进程中,三大体系的传统也在分化的民族中延续。

倘若我们可以将民族定义为“社会”,那么这些体系则可谓是绵延的“超社会体系”。这三个“超社会体系”不简单是某种关系体,而是有各自的神话—宗教性格的整体。

19世纪后期到20世纪上半叶以至更晚近,人类学家、民族学家和宗教学家有的介入印

① 麦克斯·缪勒,金泽译.比较神话学[M].上海:上海文艺出版社,1989.9~14.

② 同上,8页。

③ 同上,9页。

④ 麦克斯·缪勒,金泽译.比较神话学[M].上海:上海文艺出版社,1989.9.

欧体系研究,有的介入闪米特体系研究,有的介入图兰体系研究,各自从各自的“领地”引申出理论,来自不同体系的理论有时斗争,有时融合。缪勒自己从印欧体系研究里获得启迪,之后罗伯森·斯密(W. Robertson Smith)从闪米特研究里提出关于献祭与仪式的理论^①,对于英国的弗雷泽(James Frazer)的古典人类学与拉德克里夫-布朗(A.R. Radcliffe-Brown)的宗教人类学之创制都起到关键作用。^②而当法国的莫斯(Marcel Mauss)、于贝尔(Henri Hubert)等学者通过宗教学论述社会学基本原理之时,印欧的文明遗产也起到了关键作用,他们对于罗伯森·斯密的批判,依据即来自印欧体系。^③法国社会学年鉴派的汉学,则在莫斯时代已有葛兰言,其所言之“华夏世界”,大致可谓是图兰体系的一个局部(其另一个局部为拉铁摩尔笔下的“长城以外”),因之,具有比印欧、闪米特更鲜明的“胶着状态”,注重“关系”。

在某种程度上,透过缪勒的历史叙述可见,20世纪之社会人类学或民族学“以今论古”,恰是以方言期之后的“神话期”与“民族期”看待此前的历史的学术,而其自身的实践(如相互的“思想斗争”与“结盟”),根据却吊诡地来自一个更远古的年代——方言期。

以印欧体系为中心,三个体系构成了一个欧亚大陆文明史的差序格局,最远的是游牧部落与农耕社会的图兰,中间是闪米特—阿拉伯—犹太,核心是印欧。

以中国为中心,欧亚大陆的宏观格局,则成为另一个差序格局。“华夏世界”不仅与临近的图兰相区分,而且也经过中间圈(闪米特—阿拉伯—犹太体系)的过渡,与“远西”(印欧)形成对比。^④

无论是以“远西”为中心,还是以“远东”为中心,欧亚大陆文明格局都似乎构成一个“大三圈”。

对诸圈子之间关系之解释,曾存在过进化论、比较社会学及文明分殊论之辩论。^⑤

诸文明之“特色”(如,印欧的神话,闪米特的献祭,华夏的礼仪),固然与各自的处境有

① W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, New York: The Meridian Books, 1959

② George W. Stoncking, Jr., *After Taylor: British Social Anthropology, 1888~1951*, pp. 50~62, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995.

③ Henri Hubert and Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, trans. W.D. Halls, Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

④ 在其有严重问题的历史目的论之外,旧“三圈说”不乏其价值。在旧“三圈说”框架下,世界是多重组合的,这一多重组合的世界使历史的和比较的社会科学成为可能。20世纪以来,不少社会科学的“历史”,都只不过是“新”如何替代“旧”、现代如何替代传统的研究。严格说来,这既非历史研究,又非比较研究。缺乏一个过程,缺乏过渡地带,历史与比较成为简单化的“对比”,而这种“对比”往往成为政治意识形态“劝服术”的“知识资本”。

⑤ 罗伯森·斯密及弗雷泽,据这一格局引申出自远而近的进化序列,而诸如莫斯、于贝尔、拉德克里夫-布朗,则从同一格局引申出比较宗教社会学,主张从三圈共享的社会性,解释其宗教的差异。葛兰言侧重图兰中的华夏世界,但其学术实际牵涉到这个世界从部落制分化出来,进入文明社会,并生成与欧亚大陆的“远西”(希腊—罗马文明)相对照的文明秩序的历史。



关,但这些“特色”,总是由不同“特色”结合而成。因此,我们才能在以神话为特色的文明中,看到献祭与礼仪的踪影,在以献祭为特色的文明中看到神话与礼仪的踪影,在以礼仪为特色的文明中看到神话与献祭的踪影。

三圈是相区分的,各圈又是所有三圈差序格局的缩影——无论对于“中国”而言,还是对于欧亚大陆整体而论,都是如此。

如果说有一个“中华民族多元一体格局”,那么,也可以说,这一格局之组合,除了族群性之外,尚有神话—宗教—文明的另一些方面。“中国”虽则如葛兰言所言侧重关系,注重以礼仪维持关系的秩序,但作为一个多民族的天下,这个世界体系兼有欧亚大陆诸文明的所有内容,构成缪勒所谓的印欧、闪米特—阿拉伯—犹太、图兰诸体系的互动—综合体。

(十一)

我已多次谈及“三圈说”及“超社会体系”。“超社会体系”兴许比较易于理解,它指一种对于经验事实的看法,其直接所指乃是,诸多被“识别”为社会的体系,在历史上产生密切的关系,这些关系最终构成一个更大的“社会体系”。而“三圈说”则似乎相对隐晦。我曾以“三圈”来形容作为“世界体系”的中国,尤其是曾以之为架构梳理国内外涉及“中国”的人类学、民族学、民族史、社会学的成就。然而,到底何谓“三圈”?除了学术史依据外(我认为中国人类学曾系统研究过汉族、少数民族与外国人,应基于这一“历史遗产”重新思考学科的基本观念),作为被研究“对象”,“三圈”在“事实上的所指”为何?

以核心圈、中间圈及外圈来形容近代之前的中国,强调这构成了一个世界,并不是说它是一个完成了的天下,而是说,它尤其是天下视野的世界,一个充满着纷繁的前后、左右、内外、上下关系的国度,其视野与活动,并不局限于己身所处的“社会”,而超出于它,广泛包括了种种世界活动和宇宙论意义上的中心与四周的关系,兼容了多个社会,多个文明。

相形之下,20世纪以来的中国,则似乎长期陷在一个困境之中:另一个“天下”(即华勒斯坦笔下的欧洲中心的世界体系)带着它的诱惑力东征,甘愿或不甘愿地接受了这一体系的中国,将己身投入到国族——严格说来,国族是近代之产物,但在理想追求上,与历史久远的西方“团体格局”密切相关——的营造运动之中,虽然意识到要真的“适应”这个世界,便要接受它的新规则和新学术,但是没有意识到,这意味着放弃自己的世界,更没有意识到放弃自己的世界,等同于放弃自己处理社会间、文明间、民族间关系的世界智慧。

在很大程度上,这一困境实并不源于现实,而源于认识——正是19世纪欧洲世俗化国家的社会科学,“劝服”我们放弃“三圈说”,转而迷信政治经济二元论,如“基础/上层建筑”、“中央/地方”、“大/小民族”、“中/外”。

(十二)

19世纪后期社会科学研究区分现代文明世界与非现代世界,用社会科学和历史学来研究现代文明世界,用人类学和东方学来研究非现代世界。在现代文明世界研究中,历史学专攻过去,社会科学专攻现代,而社会科学又依据“国家需要”,分为专门研究市场的经济学、专

门研究国家的政治学和专门研究市民社会的社会学。^①

这一专门化的学科制度到了 1945 年之后已产生了重要变化。如华勒斯坦等指出的,“1945 年以后的最引人注目的学术创新便是出现了一个称为地区研究的领域”。^②

所谓“地区”,是假定的文化、历史、语言共同体,包括苏联、中国(或东亚)、拉丁美洲、中东、非洲、南亚、东南亚、东欧和中欧、西欧。

所谓“地区研究”,就是一种不以国家而以地区为研究单元的新社会科学。(有意味的是,华勒斯坦等把“中国(或东亚)”视作一个地区。)

就西方社会科学而论,从 19 世纪后期到 1945 年这一个世纪,是以国家为研究单元的时代,而 20 世纪中期以来,则出现了一个地区研究的转向。

相比于西方,中国社会科学在战后则走了一条再国家化的道路。及至时间进入 21 世纪,再国家化依然如故。

围绕着“三圈说”展开的探索,与我们对中国社会科学特有的滞后之反思有关,也与我们同西方社会科学 20 世纪下半期的地区研究转向之呼应有关。

“三圈说”之提出,亦有其他用意。

以“三圈说”为“天下”、“文明”、“超社会体系”的论述之纲要,目的在于将非西方社会内部秩序的复杂性之理解深入地推进到它们的历史和方法基础本身,在于对不同于孕育社会科学的近代西方文明的“其他文明”、“其他世界”、“其他视角”的求索。

经由“三圈说”之阐述而呈现出来的文明体系的差序格局观,正是在与国族体系的“团体格局”相对照中显示出自己的特点的。

费孝通先生对照了中西文化,认为,在西洋“团体格局”中,道德的基本观念建筑在团体和个人的关系上,团体是超于个人的“实在”,不是有形的东西。因此,“我们如果要了解西洋的‘团体格局’社会中的道德体系,决不能离开他们的宗教观念的。宗教的虔诚和信赖不但是他们道德观念的来源,而且是支持行为规范的力量,是团体的象征。在象征着团体的神的观念下,有着两个重要的派生观念:一是每个个人在神前的平等,一是神对每个个人的公道。”^③而在中国的差序格局中,道德体系的特点,“很多地方是刚刚相反的”,“在以自己作中心的社会关系网络中”,“从己向外推以构成的社会范围是一根根私人联系,每根绳子被一种道德要素维持着”。^④

这一对照是有意义的,它让我们更清晰地看到社会结构的形态差异。^⑤但我不认为我们从对照中发现“中国特殊性”只是为了凸显这一特殊性,在此之外,我们还企求从这一特殊性中找到具有普遍含义的理解方式。

① 华勒斯坦等,刘锋译.开放社会科学[M].北京:三联书店,1997.39~40.

② 同上 40 页.

③ 费孝通.乡土中国[M].北京:三联书店,1985.30.

④ 同上 31~32 页.

⑤ 当然这一对照尚需与印度文明研究关联起来。不同于欧洲团体格局中的“个人”,也不同于中国差序格局中的“己”,印度卡斯特等级制结构关系体系之外存在映照整体社会的“绝对个体”遁世修行者。参见 Louis Dumont, Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications, trans. Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Guliti, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.



我们欲求实践的,是一种基于“主位观点”的社会科学。^①

随着古代“华夏世界体系”的回归,这一基于主位观点的社会科学也可能被推行到他者世界的研究中去,使中国社会科学领域重新出现种种方志转述者、博物学家、民族学家及像赵汝适、汪大渊、周大观之类的“海外民族志学者”,使汉文成为社会科学的一种重要学术语言。

我乐见这一未来的到来。而与此同时,我也意识到,当我们的“主位观点”被施加于他者世界之时,便容易像华勒斯坦的世界体系理论,瞬间转化为“客位观点”。

那么,围绕“三圈说”的探究,是否会因其吊诡而失去意义?

不会。

之所以不会,是因为这些探究毕竟兴发于古老的人类学信仰,我们的研究出发点框定在“被研究者”的世界观范围内,当我们研究的对象是中国时,则我们有必要将出发点框定于其“当地宇宙论”范围内,如同当我们的研究对象是努尔人,则我们有必要将出发点框定于其“生态时间论”^②范围内一样,而我们并不因此而放弃相信这一“当地宇宙论”或“生态时间论”的普遍价值。

况且,我们从“三圈说”的辨析中得出的认识是:我者与他者,区分是相对的,两者经中间媒介,成为对方的一部分。

之所以以核心、中间、外围这些层次来定义欧亚大陆的一个板块,并不是要将它割裂于欧亚大陆之外,而恰是为了让它回归于欧亚大陆文明关系的历史现场中,使“我”与“对方”重新生成有认识论启发的关系。对繆勒三大语言体系的再解释,已为我们表明,从社会结构形态上区分“差序格局”与“团体格局”兴许只是解释了“核心圈”的关系,而作为世界的“中国”,在漫长的历史中式兼有图兰、闪米特及印欧因素的,是一个由不同文明构成的“你中有我,我中有你”的人文世界。^③理解了这个世界,也有助于我们理解另一个世界,如同理解了另一个世界,也有助于我们理解自己的世界。

[收稿日期]2013-01-09

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学人类学研究所教授、博士生导师,电邮:anthwmm@sina.com。北京 100871

^① 我以我者之三圈(作为世界的中国)为出发点来考察另一种可能存在的社会科学方法之历史基础,实践了研究主体与客体的合一(此处,“我”既是社会科学研究者,也是社会科学对象社会的一员)。警惕这一合一性实践可能给我们带来的学术本土主义,在前后的论述中我都刻意地诉诸相关的海外著述,企求从中找到参照,将我与他们关联起来,表达己身的“合一性实践”之兼及他者的特征。

^② 埃文斯—普理查德、褚建芳、阎书昌、赵旭东译,努尔人:对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述[M].北京:华夏出版社,2002,64~113.

^③ “三圈”都具有这种文明综合性,但在三圈中,介于各大文明之间的中间圈(如中国西南—东南亚—印度连续统中的中国西南),更明显地是“内外”因素兼容并蓄的地带,因而,成了文明综合性研究的最佳场所。见王铭铭,中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思[M].北京:社会科学文献出版社,2008.我相信,这个观点也适用于中间圈的其他地带,如“西域”、东北亚、中国东南沿海。