



再谈“超社会体系”

[文章编号] 1001-5558(2011)03-0041-15

● 王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

我理解的“超社会体系”,可用 supra-societal systems 来表达,大体意思是:存在着凌驾于我们通常说的“社会”之上的体系,这些体系也多以社会性为内涵,但其主要特点是,它们常涵盖一些小于自己的“社会”或大于自己但作为局部被它们“包括”的“因素”。

后面将谈到,这一思考,受到了前人——尤其是莫斯(Marcel Mauss)——的社会思想的启发,但它首先涉及“中国问题”。

大家知道,社会科学中有个“中国社会”的概念,我们对它已司空见惯,论及时,总是不加定义,更不予辨析。之所以提出“超社会体系”这个概念,是因为我对“中国社会”这个概念有怀疑。

请容我从个人求知的“背景”谈起。

20世纪90年代中期,我刚从英国回来,开始琢磨评介国外人类学中国研究之作,以补国内之空缺。(当时,国内介绍海外汉学论述的论著已不少,但人类学界介绍的更多是人类学的学科知识。)我分章写出述评,最后合成《社会人类学与中国研究》一书^①。书写得匆忙而粗

* 本文的大部分内容口述于2009年作的题为《关于超社会体系概念的初步思考》的讲座中。该讲座于2009年12月18日在中央民族大学文华楼一楼报告厅举行,讲座曾由乔小河记录整理。本文的成文,得益于他的这一整理。在修订过程中,得到何源远同学的帮助。

① 王铭铭.社会人类学与中国研究[M].北京:三联书店,1997.

糙,不堪回首。

没有一本书不是在特定历史时期被“制造”的,对我这本书的“制造”作一点说明,是有必要的。与此同时,我也想借此表明,我后来的一些想法,与当时的习作是有关的。

这里要谈的“超社会体系”,是我在评介海外人类学家中国之说时隐约感到的问题。

《社会人类学与中国研究》涉及20世纪50年代在英国和美国的人类学界出现的两位研究中国的重量级人类学家:英国的莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)和美国的施坚雅(G. William Skinner)。这两位学者在大西洋两岸各自对中国作了思考,在当年产生了重大影响。我认为,正是因为这两位人类学家的贡献,“中国”这个概念在人类学中获得了一席之地。(他们之后,固然还是有一两代人集中研究中国,但效果好像没有这么特别。)在评介他们的著作时,我发现,二人之间存在着一个有意义的分歧。

弗里德曼主张把中国看成是一个不可分割的整体,一个“宇宙观的整体”,认为“中国”这两个字不只应该代表一个研究对象,还应该代表一种方法。“大一统”是我们自己用的概念,可它显然也是弗里德曼追问的问题之本质。“大一统”之下的社会是如何可能的?中国人的精神世界和关系体系对构成“大一统”怎样起作用?①

而在大西洋另一边的美国,当年的“学术明星”施坚雅,也对“中国”这个概念展开另一种思考。弗里德曼接受的理论多来自涂尔干思想的“英国版”,而施坚雅的理论则源于德国经济地理学,其背后的观念形态则又是美国的联邦制度。施坚雅把中国看成是基于地区性的分化进而形成的地区性的社会。当然,他更强调的是每个地区都有各自的整合史。

对英伦的弗里德曼来说,中国是个宇宙观上和宗教上的整体,而对美国的施坚雅来说,中国则是一个集合体,它的基础是作为经济体的区域社会。两人的分歧是:一个强调 China (其实这与我们讲的“中国”大有不同)是一个整体,一个强调中国之下的区域各成体系的事实。弗里德曼在书中论述到了区域差异的问题,但这不是他的重点,他认为区域差异是由地区和中央的距离决定的,因之,他更多用中心与边缘来谈差异,但施坚雅完全不同意他的观点,他在中国地图(他的地图显然主要包括“华夏世界”)上划出了八九个地区(这些主要是汉族地区),每一个地区都可以构成一个接近于我们所称的“社会”的体系。②

我对以上两位前辈都有过批评,认为弗里德曼存在将中国描绘成一个无时间社会的嫌疑,认为施坚雅的毛病出现在其对中国人行为的经济理性论分析中。

不过,批评并非不留余地的。我承认,以上两位学者的探讨,含有一个值得再探讨的问题。我认为,协调弗里德曼说的作为一种思想方法的“中国”和施坚雅说的作为不同地区社会的集合体的“中国”,我们对“中国问题”会有一个再认识。

从海外人类学中国研究得出的再认识,是“超社会体系”论述的基础。因为,从一个角度

① 我后来注意到,到了晚年,弗里德曼在读了法国年鉴派葛兰言(Marcel Granet)的著作后,对“大一统”有了新的认识。在关于南洋的论述中,他提到“天下”的观点。见 Maurice Freedman, “An epicycle of Cathay, or the Southward expansion of the sinologists”, in G. William Skinner ed., *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, pp.39~60, Stanford: Stanford University Press, 1979.

② 参见施坚雅主编,叶光庭等译.中华帝国晚期的城市[M].北京:中华书局,2000.

看,所谓“超社会体系”,恰是指地区社会的多元与“大一统”之间关系的合一,这一“合一”,内涵包括了历史心态、过程及形态。

但是,这绝非是问题意识的所有一切。我必须强调指出,“超社会体系”问题与国内的“民族学”也颇相关。

在20世纪90年代的“汉人研究”之后,世纪末,我开始对西南有些接触。当时在云南要开一个研讨会,我必须提交一篇论文,当时我选择了评介吴文藻先生1926年写的《民族与国家》^①。20世纪20年代,吴文藻先生就提出一种非欧式的理论,他所说的一切,是我们在谈中国和“超社会体系”关系时必须思考的。他在后来写的一篇文章中强调了一个观点:要对中外进行比较研究,不能拿中国和英国、法国、德国比较,而应该把中国和欧洲整体进行比较。^②在这种观点下,他对中国这个实体有不同于欧洲国家理论的一些想法。吴文藻先生的想法,在这里无法仔细评介,我认为大概说来,它还是适用于描述我们的历史基础和现实的。

《民族与国家》发表八十多年以后,我们的现实仍然是吴文藻先生当时所说的——我们有 nation 和 state,但在我国, nation 没有直接对应于 state,这个国家被认为是多民族的国家。

这一现实,在西方的社会科学里听起来是不可思议的,因为,一如吴文藻指出的,西方社会科学家的“根基叙事”是 nation 和 state 的两相对应,他们在这个“根基”上提出 society 和 culture 概念,二者在人类学中的应用非常广泛,甚至被用来指部落或群体。

无论是弗里德曼还是施坚雅,其观点与吴文藻的观点一比,就显示出相似性。在这两位外国人类学家看来,中国主要是以汉族为中心的社会,若在他们的脑海中有一幅中国地图的话,这幅地图一定不包括吴文藻先生所包括的那些“民族”的,更不涉及王朝、帝国和文明体系转化为近代国家的历程。而相比而言,吴文藻先生的“地图”广阔得多,他在学生时代就坚信,中国不应该只有东部的汉族,他还主张,在中国过去的基础上建立一个不同的国体。

我们一向把东西部分开研究,在东部出现了汉学人类学,在西部出现了民族学。而我们的历史现实却是,东西部无论是在政体和疆域上还是在社会学意义上,都是无法分开的。^③既然如此,我们怎么形容这样一个“社会”?

相关的社会科学出于学者之惯性、旨趣及机构的经费分配等原因,被分成两大块:一块叫社会学,多在综合院校发展;另一块叫民族学,多在民族院校发展。除这些个别情况之外,多数的所谓主流社会学者研究东部,且有把东部当作“中国社会”整体之嫌疑。我们民族学家脑子里也有中国的整体,但这个中国则缺乏社会学家常研究的东部。社会学家对西部不加思索是有问题的,而民族学家若不关注东部,那也不能说是现实的。我们尽可以强调西部的民族,说西部才是“民族地区”,但容我坦率地说,东部的区域文化差异也很明显,而东部的地区文化与西部的民族文化有许多共同点。

对于中国是一个“超社会体系”的思考,针对的是社会科学“中国化”中整体与区域、东部

① 吴文藻.民族与国家[A].吴文藻社会学人类学文集[C].北京:民族出版社,1990.19~36.

② 吴文藻.边政学发凡[A].吴文藻社会学人类学文集[C].北京:民族出版社,1990.263~281.

③ 王铭铭.中间圈:民族的人类学研究与文明史[J].王铭铭主编.中国人类学评论(第3辑).北京:世界图书出版公司,2007.39~65.

与西部、“社会”与“民族”之间的关系方面出现的一些学术与现实难题。

读海内外人类学、民族学和社会学之旧作,我认识到,无论是弗里德曼、施坚雅这类海外人类学家,还是吴文藻这类国内社会科学前辈,在其思考中都已经有一个意思,即,中国是个难以以单一社会来说明的“世界”。但因时代所限,不能说他们已充分抵达“超社会体系”概念所标志的认识境界。

到底是什么原因导致了这一局限?要突破这一局限,我们这代人能做点什么?

为了对“问题”有所讨论,这些年来,我借中央民族大学“985工程”建立的平台,策划了一系列研讨会,邀请了包括萨林斯(Marshall Sahlins)、王斯福(Stephan Feuchtwang)、罗兰(Michael Rowlands)、戴木德(Frederick Damon)在内的海外人类学家,包括汪晖、罗志田、德里克(Arif Dirlik)等在内的与社会科学有关联的历史学家,包括李绍明、李星星、石硕、霍巍、李国文、伍雄武等在内的西南研究家,频繁讨论。此外,我也与汪晖合作,在中国文化论坛的部分资助下,召开了“区域、民族与中国历史的叙述”(2008年12月,北京)、“超社会体系:历史与社会科学叙述中的区域、民族与文明”(2009年6月,成都)两次研讨会。这些研讨会,与我说的“问题”,也直接相关。

充当学术研讨会的召集人,是合算之事。在学术研讨中,我从海内外与会的诸位学者中学习到了许多东西,其中,如萨林斯的“整体即部分”之说、王斯福及罗兰的文明之说、戴木德的混沌论,及国内同人夷夏之辨观念史、近代思想史及西南民族史研究的大量成果,都给我以巨大启发。

我自己有将问题“本质化”的(坏)习惯。我大胆设想,社会科学之所以未曾抵达“超社会体系”的境界,乃因社会科学观念的本有建制对学者的思维活动造成了巨大限制。

过去一些年,我对此加以思考。关于思考,以前谈过一些^①现在再借这个机会,以人类学为中心,围绕三个概念问题,展开观点的说明。

第一,要理解什么是“超社会”,就要先理解“社会”这个概念与它的局限。

社会科学研究者,常把“社会”这个词当作自然天成、无需追究的概念。在人文学里,辨识“社会”所指为何,一样很少。“社会”一词的由来本值得加以说明。

“社会”是什么?

在汉语里,“社会”这个词很早就有了,大家不要以为它一定是从西方传过来的。查阅古书,“社稷”、“会社”这些词出现很早,而“社会”这个概念则最迟也已在南宋时就已出现了。《武林旧事》中就有一个章节,叫作“社会”。在西学传入我国之前的几百年里,南宋面对的问题根本不是西方冲击中国,而是北方冲击南方,那时的《武林旧事》里已经出现了“社”、“会”两个汉字构成的一个章节的题目。那时的“社会”指的是什么呢?《武林旧事》这本书的用法大致是:“社”是对土地神的祭祀,“会”指的是迎神赛会。当年在杭州,民间有很多活动,有一类活动是祭祀当地社区的祖神,另一类活动是扛着社区或大庙的神像,满街游逛,

^① 王铭铭.超社会体系——对文明人类学的初步思考[J].王铭铭主编.中国人类学评论(第15辑),北京:世界图书出版公司,2010.1~53.

进行“迎神赛会”。“社”与“会”两相结合,即成“社会”。

对“社会”的这种理解法,到后来也有影响,民国不少学者区分社区与社会,可能也包含着《武林旧事》式的华夏社会观。

不过,我们今天用的“社会”,大抵还是从日本传来的。日本人显然早已知道了古代中国的“社稷”及“帝制晚期”如《武林旧事》里那样的“社会”,等到他们研究“兰学”和“西学”时,觉得要找一个词来翻译 society,于是就找了古书汉字中的“社”和“会”两个字。而清末,我们的前辈不用这个词,他们把社会翻译成“群”,后来又觉得这个“群”不太恰当(这恐是因为社会是指超过小群体的那个“大群体”),于是开始借用日本的翻译,把“群”改成“社会”。

无论是“群”还是“社会”,都是对 society 的翻译。所以,不管怎么说,我们都有必要要求索西学里 society 的解释。

有关于此,英国学者威廉姆斯(Raymond Williams)的梳理是有重要意义的,他是一个理论水平很高的英国马克思主义文化理论家。我不是“新左派”,但我很敬服他在《关键词》中对一些概念的谱系学解释。《关键词》这本书除了对其他概念进行梳理外,还提供给我们一个关于西方“社会”概念演变历程的大致概括。在西方,“社会”被经常用到是自14世纪开始,那时的“社会”指的是 fellow 和 company,也就是人与人之间的情谊、伙伴感。14世纪至16世纪,英国很多人用“社会”来形容农民暴动中的哥儿们义气,后来这个词渐渐从表横式的关系变成表纵式关系,实现一种抽象化。这个词抽象化的过程和另外一个概念的兴起是同步的,这个概念就是“国家”——state。在“社会”抽象化时,“国家”的概念也变得越来越重要。“国家”概念最初指的要么是 monarchy,要么是贵族制度,也就是说,那些时代英国国家是跟王朝的政治和贵族的政治紧密相连的。如果说“社会”和“国家”两个概念合并成一个新的“社会”概念的话,这个抽象化的“社会”指的就是一个纵式的上下关系的体系。这个抽象化的“社会”概念到了近代以后,越来越得到强调,成为一个社会科学的概念,在社会学里扮演了一个核心的角色。欧洲从15世纪至16世纪开始到18世纪之间社会观念的演化,跟国家观念的演化是同步的,而结果就是,“社会”表示的是一种社会的上下关系,跟原来表示的横向的伙伴关系脱离了,等到社会学兴起时,这种纵式关系就得到了进一步强调。^①

强调纵式关系的方法有多种,社会学家把德国式的文化学都称作社会学,在文化理论里去追寻社会概念的踪迹。但是集中用社会概念的主要是英法。法国的社会年鉴派形成之后,这个纵式关系跟神的观念紧密联系在一起了。尤其是法国社会学家,他们认为,一个社会的前提,必须是宗教的存在,宗教不一定指基督教或佛教,可以指人内心的一种信念、行为的规则或道德的责任感,但是信念、规则、责任感价值不是个人来判断的,而是个人身外的其他人的总体判断的,以至于是一个超人的、神圣体系的判断。

“社会”概念抽象化到了这一“社会学地步”,也常会引发问题。社会学主义的导师涂尔干把宗教看成社会的基础,但事实上多数的宗教与社会边界不重叠,作为一种信仰,宗教的传播速度远远超过了社会中人自身的迁徙速度。观念可以通过口承、文字等传播,也是因为这样,它总是超社会的。《武林旧事》中的“社”指的是定居的共同体之宗教活动,“会”则指的

^① Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, revised edition, pp.291~295, New York: Oxford University Press, 1976.

是超出共同体的“游神”活动。社会固然是超越共同体的更高级的组织,但它也有“居”与“游”两方面:一方面,它相对固定;另一方面,它相对流动。而流动的这一面(“会”),常超出社会自身的范围。

对此,涂尔干自己晚年是有认识的。1913年,他说,社会学长期将国族生活视为群体生活的最高形式,尚未认识到没有清晰边界的社会现象的存在,这些社会现象超越了政治边界,向难以界定的空间延展,社会学有必要确定这些现象的存在方式。^①

第二,从20世纪20年代开始,人类学出现了对“社会”的不同理解,这些不同理解影响至今,从一个反方向,反映出“超社会体系”概念的必要性。

19世纪时,人类学曾广泛地应用“社会”这个概念,英美进化论社会形态学也是如此。那种意义上的“社会”,固然是有“疆域”的,但当时人类学家考虑的主要问题,与社会规模的大小关系不是很大。他们在比较社会形态时,会触及所研究的形态的地理空间规模,但那时人类学比较的不是规模和空间,而是历史时间或阶段。所以,那个时期,人们所用的“社会”概念含混,人类学家大多不在社会的内部逻辑上去理解社会的“整合”,只不过是进行历史的研究。

一言以蔽之,19世纪的人类学可谓是对“整合社会”的史前史研究。

到了20世纪初时,结构功能主义学派出现,情况彻底改变。结构功能主义开始于法国,但发展于英国,英国的人类学家借用了以宗教为基础的社会观念来改造人类学,使人类学在世界各地寻找不同形态的结构,尤其是部落社会的结构。这时人类学的研究,与19世纪有了很大不同,在研究对象的规模上受到大大的限制。人类学变得局限于被圈定的社会结构的内部运行逻辑内,而并不关注社会结构外部和其他社会之间的关系。我在近作《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》一书^②中以拉德克利夫-布朗(A.R. Radcliffe-Brown)的《安达曼岛人》为例说明这个变化对于传播论民族学的“反动”。布朗这本人类学著作给我的印象是,它只有两个部分,第一部分,就是在革除安达曼岛这个社会和外部的任何历史性关系,认为研究安达曼岛外部的东西是毫无价值的。当时布朗更直接地运用了法国社会学派于贝尔(Henri Hubert)的理论,认为只有研究内部的仪式等宗教活动,才可以创造出一种人类学。正是这样一种人类学催生了严格意义上民族志。民族志的诞生有很多源头和复杂的背景,但是民族志局限于某一个小岛,某一个地点,某一个小小的群体,甚至不描述民族,就是因为这种社会内部化的观点出现了。

到今天,有限的社会观依然是主流的,是我们职业的标志。按常规,人类学研究者必须像布朗那样,当研究一个地方时,割掉其对外关系,只去看其内部,这有点像解剖学家那样,只

^① Emile Durkheim and Marcel Mauss, “Note on the concept of civilization [1913], in Marcel Mauss, *Techniques, Technology, and Civilization*, edited and introduced by Nathan Schlanger, pp.35~41, New York and Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

^② 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,2007.115~144.



看“麻雀”的内部。吊诡的是,这种做法不同于社会学,社会学研究者倾向于看不同“麻雀”各自代表的数字,总地研究100只“麻雀”,其有三种观点,对于10只“麻雀”这样想,对于20只那样想,对于70只又那样想,从而形成一个对于外观的统计。

民族学和社会学这两个学科经常吵架,这可以说是布朗“害”的。[他的同代人马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)也崇尚民族志,但他的民族志是包容诸如“库拉圈”这样的流通领域的描述的。]布朗极其像传教士,他到处讲课,以至于对芝加哥大学的“大人类学”也有影响。他也到燕京大学讲学,培养出我们的前辈。

美国人类学兴许算是有些幸运,比布朗更早,有波亚士(Franz Boas)这个人物的出现。大家知道,布朗教授在20世纪20年代开始倡导社会结构的人类学,但当时世界的人类学界并不都赞同他。以美国为例,民族志这门科学兴起的时候,很孤单,美国人类学家更喜欢的是用德国式的传播学理论来从事人类学研究。19世纪末,波亚士开始写作大量文章,致力于发展他自己的学科。他指出:人类学家都声称研究原始人,但是并不存在原始人,因为所有人类学家见过的原始人在历史上都曾经和其他原始人或非原始的现代人有过交往的关系。这些原始人也处在进化的历史中,即使他们没有跟别人接触,自己也会慢慢变化。^①

波亚士的这个观点,对于英国人类学来说是不可思议的。因为一旦承认了原始人与现代人之间有过历史的关系,就不容易确定社会的边界。

而这一观点在美国逐渐成为主流,从19世纪末到第二次世界大战发生以前,造就了美国的历史具体主义者。什么是历史具体主义?所谓历史具体主义,只不过是德国式传播主义的美国翻版,它重在研究不同的团体和文化区域之间的关系,研究这种关系在物质文化上的表现。物质文化在今天是艺术人类学的研究对象,可这个研究领域当时已有很多重要成果。

在波亚士的理论中包含着一个悖论,一旦有事件发生,这个理论就会从传播论这边滑到另一边。波亚士的悖论是:他一面主张文化之间是存在着历史关系的,一面主张文化是独立的。当然,所谓“独立”,不是说某文化独立于其他文化,而是说它独立于政治经济力量,它不受制于这些力量。这一文化独立论是指文化的层次性的关系,但它很容易让人把文化圈成一个不受别的因素影响的整体,让人发展出非关系论的人类学,如文化与人格学派,这个学派即尤其强调文化的差异。

我很喜欢文化理论,不过,我深知,文化理论同样有过一场“人祸”,它把波亚士悖论中矛盾的一个方面发挥到淋漓尽致,用来对比侵略性的文化和非侵略性的文化。

英国和美国是不同的。英国人类学通过接受涂尔干的社会学思想,使自身变成社会结构的民族志;美国的学术传统则是德国的,它把传播论改造成历史具体主义,并认为文化是一个民族最为关键的特征。

在美国,波亚士教了很多不一样的学生,其中有一些研究“孤立的文化”,有一些致力于相反的研究。例如,文化与人格学派的学者,侧重区分与对比,生态人类学家则不以单个人群

^① Franz Boas, “The aims of ethnology”, in *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883~1911*, George Stocking, jr., ed., Chicago: University of Chicago Press, 1974, pp.67~71.

为中心,而以广阔的地理范围为中心展开研究,考察不同族群在同一个自然人文地理的范围内相互的关系。在后者看来,每个民族在处理自身和自然的关系时所用的主要手段叫作技术,但这种技术一旦被创造出来,会很快导致新的创造。这种生态人类学与传播论的结合是必然的。但渐渐地,美国人类学大大受制于分立的社会与文化的观念,变得缺乏“超社会”思想。这个罪过部分应该归结于布朗式的社会结构人类学的植入,部分应该归结于帕森斯,正是帕森斯把韦伯的文化理论引进了美国,促成了包括克利夫·格尔兹(Clifford Geertz)的解释人类学在内的“社会学化的人类学”。

两年前,我已在一篇文章中指出,解释人类学的关键词 local knowledge 的前提是 type 概念,或者更准确说是 ideal type 概念,它承认世界上有不同类型的文化并存,但不相信文化之间的关系会改变 type 自身的内涵。^①

20世纪20年代之后一段时间里,英美人类学关于社会与文化的论述,有共同点,也有不同点。从那时起,英国人类学因更多受法国社会学的影响而出现了明显侧重社会体系研究的倾向,而美国人类学则长期存在某种理论与方法的双重性,一面注重文化的独立性,一面注重跨文化关系。

让人饶有兴味的是,正是因为有波亚士悖论,相比于英国人类学,美国人类学更易于向“超社会”这个方向迈进。

在1982年时,美国人类学界出了一本“解恨”的书——《欧洲与没有历史的人民》^②。作者艾瑞克·沃尔夫(Eric Wolf)本来一直默默研究农民,而这本新书,则试图彻底改变过去人类学的面貌。该书严厉批评了那种视民族、文化和社会为相互割裂的实体的观点,锋芒所指,固然不是人类学这门学科,却是它的大部分内容。作者认为,人类学诞生时,这个世界已难以脱离文化、民族、世界之间的关系,而恰恰在这个时代,人类学家梦想单一的、与世隔绝的社会、民族、文化,于是,不关注关联。该书主旨是研究相互关联的历程,它显然是想提出一种我所称的“超社会体系”的说法,但因作者认为这个体系一定是政治经济性的,而不是文化和社会性的,因而,提出一种非文化、非社会的“体系论”。这本书分成两个精彩的部分:一部分在说1400年之前的世界,特别是那个阶段里各个地区内部和外部的关系;另一部分是说1400年以后的世界,特别是此时旧有的关系体和关系线条如何被以欧洲为中心的世界体系化解。

对“超社会体系”概念之形成,我认为沃尔夫还是有其贡献的,他为我们指出,现代人类学的文化、民族和社会观是有问题的。但我同时认为,他的贡献是有限的,因为他把“超社会”的东西归结为政治经济力量的地区或世界格局。

对于20世纪80年代以来的世界人类学,沃尔夫的影响尤其重大,但这并不意味着此前没有出现对于我们的思考有启发的研究。谈《欧洲与没有历史的人民》这本深受马克思思想影响的著作时,不能忘记20世纪40年代的复杂情境,当时文化人类学派尽量想割裂民族的边界,但也有另外一些研究,其中比较重要的是文化复兴运动(Revitalization Movements)的研究,该类研究主要关注世界边缘民族是如何面对从西方来的货物和符号问题。沃尔夫在其

① 王铭铭从“当地知识”到“世界思想”[J].西北民族研究,2008,(4).

② 沃尔夫著,赵丙祥、刘传殊、杨玉静译.欧洲与没有历史的人民[M].上海:上海世纪出版集团,2006.21.



著作里认真论述了传播论和文化复兴运动研究理论对他研究的影响,但并没有直接进入文化接触中的文化复兴运动的研究理路。什么是“文化复兴运动”呢?它就是,当你遭遇一个比你强势的文化时,采取某种“守成”态度来应对这些东西和人。这里所谓的“遭遇”,有点像中国民族学研究中的“汉化”。

文化复兴运动研究的一个结晶,大概可以说是萨林斯的人类学。他是美国人类学的传人,但他也综合了结构人类学的观点,复兴了文化接触研究的一些合理观点。^①

沃尔夫和萨林斯几乎在同一时间考虑文化和文化关系的问题,他俩都是美国教授,但他们两个有很严重的分歧。沃尔夫认为超越社会、文化和民族的关系是一定要用政治的经济的概念来形容的,而萨林斯则认为那还是文化的关系,没有一个民族不用自己的文化和社会结构的模型来面对陌生人的文化。从萨林斯文的观点看,跨文化关系总是被独特的文化体系所消化。萨林斯一面主张像沃尔夫那样研究关系,一面强调文化之间的不同,这是因为他并不赞同政治经济学的决定论主张。

我觉得沃尔夫和萨林斯各有精彩之处。沃尔夫认为,在西方资本主义兴起之前的关系体,不如西方资本主义的关系体大,也不如它强有力。在现代世界体系兴起之前,已经存在很多地区性的世界体系,这些世界体系也是超社会的,其中一个主要案例是东南亚,东南亚完全是各个社会混杂、各种宗教混杂的地方和各种经济活动的地方。但随着资本主义的到来,这些地区性的体系有的被彻底消灭,有的被资本主义利用。沃尔夫把世界的政治经济体系分成三圈,他认为的“三圈”是中心、边缘和半边缘,认为中心会把其中一些地区性的经济体消化到半边缘的状态。怎么理解?比如说,中国现在就有点类似“半边缘”,北京类似纽约,西部接近边缘。与沃尔夫不同,萨林斯不看重规模,他永远关注双方在接触过程中,弱小的一方如何用文化的力量吸收对方的力量。关于社会体系的大小,我觉得沃尔夫的论述比较有趣一些,但他过于强调政治经济力量的决定性,因之无法如萨林斯那样深入理解文化逻辑自身的生命力。

第三,过去30年来关于超出民族、社会、文化的关系体系的论述,有助于我们理解“超社会体系”的历史面貌,也有助于我们重新思考人类学的问题,但这些论述,并非直接针对“超社会体系”展开。因而,要认识“超社会体系”概念的本质特征,我们尚需“进步”,而为了“进步”,我们尚需在经典社会理论的地基上,重起炉灶。

我认为,沃尔夫与萨林斯关于世界体系与文化接触的论述,是30年来人类学中最有重要创见的。这些论述综合了经典理论与20世纪人类学的优点,凸显了人类学在人文关系研究上的优势。我从这些论述中学到了很多。不过,我说的超社会体系,跟他们说的不尽相同。

如前所说,我对于超社会体系的想法,更直接地来自对吴文藻、费孝通、弗里德曼、施坚雅等的中国论的“解读”,我更侧重考察地区问题和民族问题的共通性以及这种共通性的含

^① 萨林斯著,赵丙祥译,《资本主义的宇宙观:“世界体系”中的泛太平洋地区》[J],《人文世界》(第1辑),北京:华夏出版社,2001.81~133。

义。从我自己的角度看,沃尔夫的论述弱点是,不认为存在一种超社会的伦理体系,而这种体系自古有之,伦理价值本质上是跨越共同体和社会的,它们有时被形容为“世界宗教”,比如佛教即是跨越社会的信仰体系和行为准则。在纯粹考虑政治经济过程时,沃尔夫淡忘了这些超社会的东西。而萨林斯的弱点是,他表面上在研究关系,实际上却重点看文化的独特性,未深入求索跨文化关系的实质内涵。萨林斯似乎不把关系当成有自身价值和重量的东西,总是把它推给关系双方。而于我看,我们之所以有必要研究关系的实质含义,是因为,在生活中,关系超出了任何关系的一方,有自身的分量,足以使关系的双方受其束缚。无论是沃尔夫还是萨林斯,都没有真正实现对超社会体系的严肃思考,对沃尔夫来说,超社会体系已不再是一个社会了,而对萨林斯来说,超社会体系只不过是文化的外围。

在沃尔夫的时间体系理论和萨林斯的文化边界结构理论之上,存在不存在一种更好的解释?我认为是有。年鉴派第二代领导人莫斯的著作最有意义。

莫斯所说远远出乎我们的意料。他的前辈涂尔干本认为“社会”这个概念的本质内涵是宗教,后来他发现,涂尔干本来的想法有问题:法国并不是唯一信奉天主教的国家,它信奉的作为社会核心的宗教远远超出法国的范围,如果说有法语存在的话,恰恰是因为有拉丁语的存在。这就致使涂尔干和莫斯在面对20世纪初欧洲国家相互打架的状态时转而思考社会自我认同的问题。如何处理一个社会的神圣性与其他社会的神圣性之间的关系?怎样解释拉丁文和法文的关系、天主教和法国天主教之间的关系?怎样解释社会的认同制造的事端?社会学是不是制造事端的手段?社会学的基础概念是“社会”。本来涂尔干想象,社会的高级形态是国族(一如威廉姆斯后来精彩论述的,这是一种社会与国家的合流观),此时,涂尔干不再那么坚持了,他看到,不同国族之间还有“社会纽带”(如超越国族疆界的宗教)。而莫斯则耗费大量心血研究与社会相关的另一个概念,这个概念在他的著作中,被称为 hyper-social(超级社会的)体系。他认为有一种社会是超过“社会”边界的,但又是社会性的,如宗教。hyper-social 体系的关键在于同时为社会内部人的集体行为提供准则,为社会之间的交流提供渠道。莫斯最后把这种 hyper-social 体系称作 civilization(文明)。“文明”在他那里指的是超社会体系,但这不是政治经济体系或“本土化”的世界体系,而依旧是社会体系,其主要载体是法国社会学家所说的“宗教”。莫斯还花了很多时间来研究技术、秘密教派的传播,他认为宗教、秘密社团和技术是最 hyper-social 的东西,任何一个文明、民族、国家和社会,都不能脱离这些超出自己范围的因素而存在,一个民族之所以会强大,是因为它借用别的民族的技术、思想和信仰。^①莫斯关于“文明”的最后结论,是个反民族国家的概念,他要提出一个有点像吴文藻式的、超出欧洲民族国家的体系,这个体系不同于马克思主义,他认为还是有一种道德存在。我认为这是很有意思的。

无论如何区分学科,都要面对一个问题,近代学科是依据民族国家的疆域来划分的,且是依据民族国家内部治理的需要设计的。可以依据欧洲式的学科划分来划分中国的学科,但我们面对的还是中国,这本来绝非“国族”一词可以概括。然而,我们因拘泥于近代学科建置,在研究社会时,有分工,根据国族内部的关系体系区分出研究领域,这些领域自身成为学科,很有效力,像巫术般具有力量,很魔幻。有人说,人类学本来只不过是欧洲民族国家处理其殖

^① Marcel Mauss, *Oeuvres*, 2, pp.451-523, Paris: Les Editions de Minuit, 1974.



民地事务的一种知识上的手段。我看这事在中国情况要复杂一些。我们把本来一体的东西分成几块,认为其中一块(东部),代表所谓“中国”的社会体系,由社会学家来研究,认为其中另一块(西部),代表“中国”的另一半,由民族学家说了算,根据学科肢解了中国。我们如何面对中国因社会科学的分科而出现的肢解?把东西部结合起来,我们看到,中国不简单地是一个社会,而更像是一个“世界”。但中国不是一个沃尔夫意义上的世界体系,它固然是作为一个地区世界而存在于世界中的,这个地区世界也不是简单用萨林斯意义上的文化可以形容的。中国的多元文化是有目共睹的,我们有民族和地区多元。相信有一个一体的中国,怎样同时也相信多元文化?这是一个老问题。费孝通先生是体系化地论述“多元一体格局”的人。我认为,他的这一论述,应与施坚雅的区域体系论述结合起来才能反映中国,反过来说,施氏的区域体系论述假如缺乏民族的“多元一体格局”因素的话,那也便流于平庸,形同以汉族代表整个中国的海外中国观。遗憾的是,海内外学科似乎存在严重分歧,国内学者多重民族研究的“多元一体”,国外学者的“中国研究”多重所谓“严格意义上的中国”。我认为这从两个不同的角度反映同一个事实,学科是为国族服务的,只不过我们对国族的理解不同。

学科不可避免地为国族服务,而过去的一百多年来它们为国族服务过多了之后,就产生某种不适应于知识本身的探求的习俗体系,这种习俗体系进而阻碍社会科学获得价值上的共识。

在这种情况下,我认为我们可以从莫斯的著作里得到很大的启发。我们中国如果是一个包含不同民族和地区社会的“大社会”,那么,我们便可以称之为“hyper-social”了。从历史看,过去的中国确实是超社会的,它既不同于世界体系,又不同于文化,历史上它无疑是一个帝国,一个我们叫作“天下”的东西。但过去这个超社会体系是有价值和伦理定义的,过去的政府处理内外关系,很大程度上依赖某种既非政治经济又非文化的“技巧”,这些“技巧”跟莫斯所说的“文明”有些相近,但又不同于他所说的“超社会的宗教”。这样一个“超社会的社会”是值得我们重新认识的。

我们不应搞中国特殊论,原因是,超社会体系并非“中国特色”,在很大程度上,任何一个社会都是超社会的,没有一个社会不包含内部的多样性和广阔的对外关系视野,二者缺一,社会则不能存在。在这个意义上,涂尔干和莫斯给我们一个很好的告诫,这个告诫跟吴文藻先生1926年的告诫相同,它的意思是,我们急迫需要寻找一种超出地区、民族、国家范围的“道”。遗憾的是,两位大师的论述,在占支配地位的英文世界,是长期被“误读”的。他们的社会学论述固然得到了不少人的关注,但他们关于民族学、宗教学及技术学的论述,则一向不受关注,直到21世纪初才得到部分整理。^①

要认识“超社会体系”,可以由重新认识经典入手,但这自然而然地意味着,这也是一件重起炉灶的事。

以上所说主要涉及概念,回到我们关注的作为“中国事实”的“超社会体系”,还有若干相

^① Marcel Mauss, *Techniques, Technology, and Civilization*, edited and introduced by Nathan Schlanger, New York and Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

关问题需要说明。

首先,到底中国是一个超文化的体系,还是一个超社会的体系?

吴文藻先生当年写《民族与国家》时用的是文化。在吴先生看来,所谓“超社会”的部分是政治的,其涵盖的多元性是文化的。吴先生的论述符合经典社会科学关于“政治文明”的论述,它本是基于地缘体对血缘体的超越而形成的,故而,吴先生的推论,是照社会科学的政治体系演进论进行的。不过,对我而言,这一意义上的地缘与族群文化,也可以说是“社会”,尤其是在中国,经过几千年的互动,不同的区域与民族,有了自己的历史性与社会性,用“社会”来形容它们,是为了承认这些历史性与社会性。

与此相关,需要说明,社会和文化的所指本是同一件事,只不过是在不同的国家,学者围绕不同概念形成了不同的学术传统。比如说,德国的社会学基本上是没有“社会”概念的,只有“文化”概念,法国的社会学才有“社会”概念。文化、社会所指,固然可以有很大的不同,不过,在研究社会时,社会学家和人类学家说他们指的是一个宗教体系,这样一来,社会跟文化很难区分了。这么说来,超社会体系也可以说是一个超文化的体系,理想上,它是 a Culture of cultures(一个包含不同文化的文化)。

那么,我们这个“包含不同文化的文化”到底是因为有了一个政体才形成某种象征(文化)体系,还是相反?

我认为,中国的情况可能是,历史上一个不成功的政治试验成就了一个“文化模型”,自此以后,这个模型成为不同朝代的归向,那次政治试验本身成为一种象征(文化)体系。

这个不成功的政治试验发生于周代。在周代以前,中国的商文明和其他文明相近,也是基于王权体制建立的。商代社会的纵向性非常明显,有王、祭司、生产者的“三种功能”。有关于此,张光直先生早已作了论述。^①以张先生的商文明论述为背景,比较周代,我们可以发现,商周的更替,可谓是一个“巨变”。王国维早就指出:“周人制度之大异于商者,一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建弟子之制,君天子臣诸侯之制;二曰庙数之制;三曰同姓不婚之制。”^②宗法、封建、君臣关系、以外婚为特征的“双系社会”构成周代试验创造的纵横交错政体的本质。纵向上,它建设君臣和天的关系;横向上,它又形成跟各个姓氏集团、家国以及“蛮荒”的朝贡关系。这样的上下内外合一,不易充分实现。不过,它导致的转变,对后世的影响很大,甚至可以说是后世政治的文化理想。

周代的“巨变”衍生出的那个“包含不同文化的文化”怎么理解?

从礼的制度来看,这个东西曾经被不少社会学家认定为“传统中国社会”的特点。与此不同,致力于阐明中国固有法律体系的陈顾远先生,于1934年著《中国国际法溯源》一书,指出礼代表的东西,实为上古国际法。陈先生说:“国际规律之在古代,以‘礼’为其称谓。”^③

到底礼是“传统中国社会”的特点,还是上古国际法?答案兴许是综合的,它是一种内外合一的体制。礼固然起着创造和维系社会内部秩序的作用,但它也同时是一种“外交”,是一种“跨国秩序”,在内涵上,有鲜明的纵横交错特征,接近于我们所谓的“包含不同文化

① 张光直著,毛小雨译.商代文明[M].北京:北京工艺美术出版社,1999.

② 王国维.殷周制度论[A].观堂集林(上)[C].石家庄:河北教育出版社,2001.267~303.

③ 陈顾远.中国国际法溯源[M].北平:商务印书馆,1934.10.



的文化”。

关于社会,关于文化,社会科学论述存在过度清晰的内外之分,我们习惯于区别社会之内和社会之外。在我看来,所谓超社会体系,似乎首先是内在于“社会”的,但它也是外在于“社会”的。所有的历史事实都表明,我们的内在生活现实就是如此,我们的社会似乎是内在的,但内在性的实质是外在性和外来性。

有这样的内外纵横的观点,我们对于所谓“中国史”会有一些重新思考。以梁启超为例,关于中国史,他的观点是不断变化的。在说新史学时,他认为超越家族谱牒史的进化史才是新史学,他以为进化论足以破除中国以王朝的姓氏为中心的历史叙述。但他也有矛盾。他眼中的新史学,不仅要超出姓氏,还要超出国家,这样才有进化论,于是他用进化论来建构中国的历史进步过程史。为此,梁启超提出某种以国为单位的进化史。这一以国为单位的进化史是不符合传统史学的特点的。我认为,《史记》不仅是中国史,还是个人传记史与世界史。兴许是因为看到这点,20世纪20年代中期,梁启超的观点才发生了变化,他提出,“文化史”研究的是超出进化史的那部分历史。那时,他更真诚地去面对中国古代的历史遗产。^①而若我的理解无误,则这一遗产不能简单以国为单位来理解,它有多重性,是古代家国天下一体观的表现,在一定意义上,家国天下一体观是超社会体系概念的基础。

周之纵横论是理想,也有其命运,它的历史是吊诡的,有点像波亚士的悖论导致了一些波亚士本人不愿意看到的问题。这种理想的悲剧来源是王的“在上”。依赖于横向的社会关系,王之所以被认为是王,是因为他能涵盖更广,能凌驾于其他王之上,他的权威之实质为对其他王的权威的综合与超越。

周代纵横论的理想,与近代得以世界化的国族之间,有着鲜明的差异。

西方的民族国家的基础是一种纵式的王权,这有它的有利之处,比如,其行政力量特别完备。但在中国,行政力量永远斗不过关系,天子总是要用好客仪式来表现客气,所有仪式一方面表示我还是高于你,另一方面却又表现我很好客,以他人为上,“以德服人”,即使你打我都不要紧。

人们以为,这种方式在今日的世界已不实用。若真是如此,则吊诡又是,时下的“世界问题”似可通过这一“不实用”的文明理想来反映。

我们接受了纵式的主权论,且借此鄙视自己的过去。比如说民族问题,我们倾向于用某种绝对权力说之下的平等论来对待它。这种绝对权力说之下的平等论,本不能解释我们的现实。过去我国存在着的地区与“帝国”之间的层次性关系,今日依旧在起作用。我们的概念存在的问题,就是“历史的阴影”造成的。我们常把中国形容成社会(称中国社会),也把地方形容成社会(称地方社会),在形容少数民族时,我们又分社会,曾将不同少数民族归到不同社会形态中,现在又将他们归到不同的“族群”中。这表明什么?我认为这表明,过去五六十年,我们的概念出现了混乱,在不能充分反映那种层次性关系的同时,暗藏着那这种关系的默认。

说纵横,不只是说古史,而且也是说现实。

我们今天的民族和地区关系、中央和地方关系,仍有纵横论的痕迹。

我们生活在传统与现代的混合时代中,一方面,关于社会、群体、民族,我们感到有必要

^① 王铭铭.文化史:从梁启超那里“再出发”[N].中华读书报,2010-04-23.

横向地澄清次序,但另一方面,我们又易于把这些次序转化为某种纵向的次序,说民族和地区是地方,国家是“中央”。在后一方面,我们的确实践着纵式的社会体制,的确将西式的整合论落实到中国,但在前一方面,那种横向的次序区分,又不免延续着“五服”制度。

时下社会科学的概念很混乱,一些社会史家,声称主要研究地方社会,殊不知地方与社会在社会科学中常是分开谈的。地方被称为社区或者地区,社会一定要有所指,必须实现一种是抽象的凝聚,是所谓“整合”,它之所以抽象,是有道德、宇宙观和宗教的实质内容。我们说有地方社会、民族地区的社会等等,必然也是说,这些社会也有自身的道德、宇宙观与宗教内涵。若是如此,则处理地方与中央的关系、处理“民族关系”,便是处理不同层次的社会之间的关系。但我们又常放弃如此思考。

有没有另一种概念使我们能避免概念的混淆,使我们能同时承认中国是社会,地方社会也是社会,民族社会也是社会?我认为,“超社会体系”这个概念适用于我们的探讨。

欧洲向来没有建立过真正长治久安的帝国,因此“帝国”往往被用来形容近东和远东。欧洲有罗马帝国的伟大的政治实验,但也证明是失败的,它也不能长久。欧洲神话主要是关于纵式关系的,其帝国在实现一个广阔的跨越时,形成过一定的朝贡制度,但因实施的是一个纵式的理想,因而,总是有内部矛盾,掌握知识的人想凌驾于英雄之上,而英雄以武力来报仇,不断上演文武斗争之戏,帝国命就很短。

英雄主义的历史观和长期延续的知识论之间的矛盾,给欧洲带来了许多问题。

古代中国曾局部克服纵式体制的问题。虽则它也不是一个完美的模范,不过,它确有过纵横交错的家国天下模式,这一模式若经社会科学的“消化”,则将对于我们反观近代社会科学的“研究单元僵化史”有所助益。

用历史上存在过的模式来理解今日世界的结构,解释国家的命运,固然有不务实之嫌,但我认为,现实是历史的一部分。世界化的国族体系也未成功消灭历史上的非国族体系,这些非国族体系依旧以“族群”、“民族”、“文明”等形态延续存在着,给国族带来危机。

对“超社会体系”概念的探究,也是对于既有“社会”概念的“整体论”(holism)的局限性的探究,这一探究旨在为社会科学的改弦更张作某些特殊的说明。“超社会体系”是某种“不满情绪”的表达,我们因不满足于“社会”、“国族”、“文化”之类的“整体论”,而涉足“超社会论”。这无疑就使我们的诠释与“世界体系”、“地区”、“全球化”这类诠释更为亲近,但这绝不意味着“超社会体系”的诠释等同于这些东西,我认为,二者之间的差异主要是,“世界体系”、“地区”、“全球化”这些概念所代表的解释体系,都直接或间接地与断裂式的现代性论述有关,而所谓“超社会体系”则志在揭示断裂的延续性。这无疑就使我们的论述更多地与对“国家”的内在组织和内在传统的思考联系起来。作为“中国问题”的“超社会体系”论,是对作为文明体的“国家”的某种历史回归,这一回归的宗旨在于使生活于国族时代的社会科学研究者在重新体会社会的多层次化中,修订其“社会秩序原理”。

对此,除了涂尔干晚年的论述及莫斯的开拓性著述之外,近年来萨林斯将整体视作局部的做法也是格外有启发的。前面我论及萨林斯的局限性,但我不否定他的新意。2008年,我曾邀请他来北京、上海、厦门讲学,在北京,他作了关于“秩序的跨文化政治”的两个讲座,其中一个,题为“整体即部分:秩序与变迁的跨文化政治”。在开篇,萨林斯即说:“毫不夸张地说,由于传统上将社会和文化视为自组织的单子,几个世纪以来,人类学卷入一个重大的理



论丑闻之中。这个丑闻是 尽管文化因此被视为自主的、自我生成的(*sui generis*) ,但它们从来便处于由文化他者组成的更大范围的历史场域之中,而且很大程度上是在彼此参照的过程中形成的。从历史角度看,文化是相互依存的,但它们被视为自主的。”^①他的讲座反思了18世纪以来社会科学对“文化他者组成的更大范围的历史场域”漠不关心的缘由,提出了将整体视作局部的观点,对小规模社会如何将自身纳入一个地区性的体系及大规模的社会如何从小规模社会汲取养分的历史进行了精彩的解说。这让人想到很多。社会科学曾因将自身局限于“社会”内,对于规模不一的社会或文化之间的这种相互依赖性关注不够,也曾因将“社会”之间的关系视作是近代的产物,而将“传统”等同于“社会的封闭性”。

萨林斯的这一讲座有将我们从社会科学的传统与“后现代”中解放出来的功效,但我并不认为他的论说是完美的。

在我看来,在“超社会”或“跨文化”中,人文世界也有过其他依赖性。涂尔干之类的社会学家早已指出,我们有对超人、超自然的力量依赖性,而大批狩猎—采集人(*hunters and gatherers*)的民族志研究又替我们揭示出,在漫长的人类史中,人曾如何地依赖于大自然。于是我想,所谓“超社会体系”或“秩序的跨文化政治”,实包含几类:

1. 作为其他社会或文化之一部分或涵盖其他社会或文化的社会或文化体系;
2. 作为“世界宗教”一部分或涵盖“世界宗教”的社会或文化体系;
3. 作为自然界的一部分或涵盖自然界的社会或文化体系。

那些能涵盖其他社会或文化、涵盖“世界宗教”及自然界的社会,是“超社会体系”的高级形态,这些形态以其庞大为特征,时而有“帝国”的面貌,时而有“文明天下”的面貌,时而延续了狩猎—采集人的“自然主义世界观”,时而沦为人类中心论的牺牲品,内涵至为复杂。研究这类“超社会体系”,不是为了复兴它们,而是为了使我们对自我的时代(有限社会与无限世界相互矛盾的时代)有个更为清晰的认识。

对概念的思考,听起来像是文字游戏,其实不然。这一论述毕竟是针对社会科学的“中国社会”概念展开的,它与“我们的社会”息息相关。

[收稿日期]2011-05-18

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学系教授,博导。北京 100871

Cooperation and Competition: the Investigation on the Productive Interactions between Uygur and Han Peasants in South Xinjiang

Li Xiaoxia

Abstract: By describing and analyzing the interactions between Uygur and Han peasants in such aspects as land contracting, water usage, labor recruitment and technology learning, this paper showed the relationship of cooperation and competition between them and discussed the effect that various interests made on ethnic relations.

Key words: South Xinjiang; Uygur and Han peasants; productive interaction (See P.56)

^① 萨林斯著,刘永华译.整体即部分:秩序与变迁的跨文化政治[J].王铭铭主编.中国人学评论(第19辑),北京:世界图书出版公司,2009.127~137.