



差异与关联

——从汉、藏、彝三个文本中的“生死观”看比较人类学



王铭铭

(北京大学社会学与人类学研究所)

在我们这个行当里，“大民族中心主义”西南观，已造就不少“常识”。西南观不是一成不变的，在其“谱系”中，前段有教化主义的“蛮夷说”，后段有国族主义的“落后民族说”，其转变历程，接近于欧洲“教父人类学”到19世纪进化人类学的“进步”。大民族中心主义“下造就的‘常识’告诉我们，文明在西南‘边疆’之外，是政治中心的文化成就。在西南这一‘蛮界’、‘夷地’、‘边缘’，充其量不过有‘文化’，这些‘文化’的面貌，如同英国人类学家笔下的非洲部落，政治的中心化程度很低，社会长期停滞于亲属制度的‘原始阶段’，经济因封闭而大大‘落后’于‘我们’。在这样的文明观中，中国是二分的，如同世界意义上的‘文野之别’。用‘文明’来叙说‘边缘’的事，被视作违反‘常识’；习惯于‘常识’的学界，若不是担忧‘混淆概念’，便是以‘文化批评’为由，将‘文野的混同’形容为‘文明中心主义’。‘常识’使我们不断在西南搜寻‘落后文化’，以‘传统、现代、后现代种种名目（如婚姻、性爱、‘人文生态’等）重申‘夷夏’二分的中国观。

与这一“常识”不同，在两个意义上，西南给了我其文明的强烈印象。

一方面，临近西南之地，西藏漫长的文明史，给人的印象深刻，而在华夏与“诸番”的“过渡带”，包括三星堆——金沙、南诏——大理国在内的一个“古文明带”的存在，表明历史上的西南文化上并不“落后”。西南确有“原始社会”，但不能以此为由宣称华北、华中、东南没有村庄与亲属制度。另外，西南的“原始社会”不是在中原人去到西南之后才接触到文明的，此前，它们已与南亚、东南亚、中国西南本土文明密切地相处和交流过，有的深受其影响，有的略带“避世主义”关怀地选择“原始”。

另一方面，西南与“我们中原”的关系史，也不发生于晚近的近代史中。汉人文化，自明之后的“拓殖”，不仅已“置身于他们之中”，而且在那里得到了令“中原人”汗颜的发扬光大（例如，大理这个“文献名邦”，就远比不少自认为“中心”的东部大都市更有文明都市的韵味）。

与此相关地，在西南能买到许多书，是我常有的感慨。西南版书籍，一辈子读不完，甚至只算上与人类学这个专业相关的那些，就不仅有汉文书籍，英文书籍，还有少数民族语言与汉字对照的“双语书”。人类学研究者自以为能“因小见大”，若真能这样，那么，我们必定能从西南的小书店里“窥见”到一个完整的世界，在这个世界里，汉、少数民族、外国“三圈并立”，自成一个并不比我们的世界小的“世界体系”。

去西南参与学术活动，我常去书店转悠，也常接受同行慷慨赠书，或零零总总，或稍有归类，如今我的书架上已摆了太多“西南书”。带着对于厚重的纸字的“恐惧心”，我偶然翻书，常生感慨：对学术积淀深厚的西南地区进行研究，人类学者在知识增添方面还可能有什么新的作为？百思不得其解中，有次翻书，从书架里就找出了西南版三部，感慨间，发现它们构成了围绕“生死”的“文化处理法”这一跨文化问题展开比较研究的素材。

我们处在一个时代，在其中，对于生命体与非生命体的二分法，构成主流世界观的观念基础。对于生物与无生物、有机物与无机物的区分，又影响到了人自身的历史感。人的生命历程，被定义为从诞生到死亡的过程的“自然规律”。自然规律是当代人的信仰。古人说“生死由命”。在我们这个时代，“命”带有的“生生不息”之气质，越来越淡化了。以生命之死为

历史叙事的“长时段”的“规律”替代了“命”的感受。将生命体与非生命体“混淆”的观念，被扫进了“历史的垃圾箱”。恰如“文野之别”，在“规律”统治心灵的年代里，生与死之间有着绝对的界线。然而，我们时代的主流观念却不是毫无内在矛盾的。细细思索，你会发现，像那些所谓“与我们不同”的文化那样，包括思考与实践在内的“我们时代的文化”，并非不以超越生死为宗旨。科学研究的基础是分类，分类的前提，是物的死亡（它的沉寂、无生、有序）或无生化。体察现代性与“物的死亡”之令人悲哀之处，福柯从古史上的物类混淆寻找赖以使物重生的手法，发觉基于“死灵魂”而蔓延出来的思想，是物之死的缘由，他进入了一个“非思之思”。然而，福柯似因太悲观，而未注意到“科学运用之手段与目的，都在于赋予一切有生或无生之物某种活力，使之成为‘人为而为人的技术’。跨越生死界线的故事，被我们辨识为‘巫术’、‘神话’，但我们却不能不说，其实这些故事中展现的境界，也是我们时代知识与技术欲求抵达的。”

这个意义上的“我们”，在理论上有着绝对化的倾向，不仅拒绝任何不同于我们的观念，而且将这些观念的研究，当作是衬托我们的进步性的手段。我们将相对于“我们”的“他人”，定义为生在古代或远离现代的“异类”。

三个文本都来自时间和空间意义上的“非我”。这些文本的一致特征是，它们呈现的人与世界，缺乏这一生命体与非生命体的二分法。三个文本在内涵上都以跨越生死为宗旨——它们试图通过叙事，使死亡再造生命，而因有共同的因素，而可供比较研究，成为差异的分类研究的素材。另外，它们对于生死的不同跨越，也使我们能看到我们的生死观不过是历史的一部分：不同的生死观之间存在的某种不言自明，抑或“隐隐约约、有待厘清的历史关系”。

此处，我将利用这三个文本来阐明以上所谓的“有待厘清的历史关系”，何以能对在我们时代的世界观之下造就的比较人类学产生挑战。我所将作的努力，不是考据学上的，也不是民族志上的，甚至可能连“经验上的”都不是。我要进行的，不过是一种对偶然遭遇的文类的“掠影式解读”。局限、缺憾、错误都可能产生，但却不见得会妨碍我们借助于“解读”而对人类学展开有意义的思考。西南观中若干“程式”的局限之揭示，是这一“掠影式解读”的直接关怀。而跳开西南观，在一个更一般性的层次上，使观念“善待他者”，可谓是我的出发点。不过，出发点并非终点；在比较中我们还将注意到，“他者”这个

“方位”应得到妥善的选择，若非如此，我们便可能滑入比较研究为我们特设的陷阱之中。为了比较而切断被比较的事物之间的关系纽带或“心心相映”关系，是一个世纪以来比较研究者乐于选择重复的失误。我们从三个文本的“掠影式解读”中，不得已也将直面这一具有一般影响的问题。

在“中西”之间：《冤魂志》

巴蜀书社出版的《冤魂志校注》，为今人罗国威所著，原著，则为公元6世纪颜之推所辑录，内容涉及到公元6世纪之前国人讲述的关于冤魂的故事。书的开篇，有一小段颜之推的小传：

颜之推（531-591年），字介。梁时为散骑侍郎，西魏破江陵，之推奔北齐，拜奉朝请、中书舍人、黄门侍郎等职。齐亡入周，为御史上士。隋开皇中，为东宫学士，以疾终。

一个人的人生史，常也是一个社会生命史。颜之推一生，便是如此。此人经历过中国由分而合的历史。而校注者从古书上综合出的短短一段传，则推出了这个经历丰富的活脱脱的人物。这是个有才之人，在梁、西魏、北齐诸国，以至隋朝统一中国后，无论政权如何易手，一直都备受不同王国的敬重。颜之推才华不可小视，但其传记读起来甚觉悲凉，其颠沛流离，给我们留下最深刻的印象。《北齐书·颜之推传》收录颜之推的《观我生赋》，最后一段有言曰：“予一生而三化，备荼苦而蓼辛”，而反观一生，颜之推说他自己“嗟宇宙之辽旷，愧无所而容身”。两句话的意思是，颜之推特别能领悟宇宙的广阔，但却还是要备受无处栖居的苦痛。也可以理解为，这位历史人物“因无所而容身”，故比常人更易于产生对于世界的宏大想象，更易于以“心”融入于家国天下。颜之推所作的《冤魂志》，跟他的这种颠沛流离感有密切关系，它融入了一位处在分分合合、等级森严的国度中的历史人物的感受与思索，本可作为“心史”来研究。而对我而言，《冤魂志》书名中的“冤魂”，已足以使我们“浮想联翩”。

对“冤魂”这个词，我一向兴致盎然，以为有许多值得分析之处。

包括新版《冤魂志校注》，都采取一种传统观点，认为“冤魂”一说之观念基础，是形神分立说。按此说，所谓“魂”就是说，人的形体死去之后，精神还存在。“冤魂”呢？这就是指那些带着冤屈死去的人依旧存在的灵魂。

“冤魂”给人的这个通常印象，不见得准确。听一些“冤魂故事”，总感到“冤魂”这个词的含义，不是被

我们现代化了的“形神分立说”能准确传递的。“形神分立说”甚至可以说是在用西方的“灵肉二分法”来套中国生死观。哲学家钱穆曾指出“肉身与灵魂的二分法，乃为自古希腊以来西方思想的传统看法。这种看法的重点是，人死后有灵魂，生前也有灵魂，死不过是肉体之死，在东方，早先亦有灵魂观念，信有死后之灵魂，却没有详细说到生前之灵魂”。致力于东西方哲学思想的对比研究，钱穆以中国的“心”来对比西方的“灵”。钱先生的中西比较，前提是承认一种“人类普遍心理的存在”。他认为，“人类对自己生命要求永生及不朽之无可奈何的心理”，而非“灵魂不灭”，才是普遍心理。西方的“灵魂不灭”不过是这一“无可奈何的心理”的一种表达，而不同文化对于生命永恒与不朽，有着不同的表达。所谓“心”，自然更强调情感，而情感背后，则又有中国文化的特征作支撑。这一对“无可奈何的心理”的中国表达是什么呢？钱穆认为，是一种“死后依然想要留在这一个世界内”的理想，而这种理想，分别又以家族传承的“世禄不朽”及立德立功立言“三不朽”为方式来实现。从一个角度看，“冤魂”之说，与“形神分立说”是一致的，但其实质内涵，却又包含着钱穆所说的“不朽”这一层次。

在钱穆眼里，家族的“世禄不朽”与士大夫的“三不朽”，是“中国民族之宗教信仰”的主流。至于“冤魂”，他则言曰：“如言其人骤死，如冤死、溺死，或自缢死，或突然暴死，往往易有鬼魂出现，正命死者则否”。非“正命”之死的“冤死”，恰为《冤魂志》主要涉及的。什么是“正命”？也就是自然本赋予的“命”。“冤死”属于一种与“正命”相悖的死亡。钱穆不认为这种死亡值得多说，因为“纵谓有此事，但只偶然，非常然”，所以“不应进行过分之解释”。集中于考察主流社会的“不朽”，钱穆没有注重冤死鬼的“不朽”。但对我而言，“冤魂”的“不朽”，既然也表达着“死后依然想要留在这一个世界内”的理想，便一定有其说明意义。

然而，“冤魂”之说，缘何又采用的是“魂”这个似与“形神分立说”相关的词汇呢？假如中国人完全不同与西方人，追求的是生命的不朽，而非灵魂的永恒，那么，又怎么解释“冤魂”这个概念的“心性”与“灵性”的合一呢？钱穆的著作里可以找到不少论证“魂”与“灵魂”之别的段落，这些段落旨在说明，“魂”不能理解为“灵魂”，而只能理解为“人之生命，主在魂，不在魄”中的“魂”^⑩。

我不赞同依据西方的“灵肉说”来解释“形神

说”，但却也不能满足于钱穆的中西对比法。

西方人类学家曾犯一个错误，就是企图告诉人们，存在着一个叫做“西方”的实体”，把西方想象成一个社会，一个文明，它与其他的社会和文明之间既是独立的，也是对立的”^⑪。西方的自我想象最令人难以接受者，乃为一种二分的比较法，在遥远之处发现与世隔绝的非西方，并将之与开放、拓展、成功的西方对比，是这种比较法的“规范”。钱穆的中西比较，既有有趣的一面，又有无聊的一面；有趣的一面是，在以上所说的那种比较随着西方物质文化的世界化而成为“世界思想”的进程中，钱穆带着巨大的虔诚，以古代中国思想为角度，揭露了这种“世界思想”的“地方（欧洲）局限性”；无聊的一面是，为了揭示西方思想的“地方（欧洲）局限性”，钱穆有意无意也犯了西方比较研究者常犯的错误，认为“存在着一个叫做‘东方’的实体”，同样还把这个实体“想象成一个社会，一个文明”，将它与其他的社会和文明对立起来。钱穆学贯中西，对于天下有开明之心，东西方对立本不见得是他的学术目的。他之所以给我们留下“对立主义”的印象，乃是因为，在方法上，他追求“比较”。他说，要东西双方人相互了解其对方之文化，应该把东西双方的思想体系，先作几个清晰的比较”^⑫。为了“清晰的比较”，他无意间采取了“对比”这一在思想上隔绝东西方的做法。

如果说“对比法”是一种错误的比较法，那么，存在什么比较法，适用于解释诸如“冤魂”之类的既异于有不尽异于其他文化的观念呢？

克服比较研究中的民族中心主义的办法，似近在咫尺。西方文化相对主义的文化谦卑之心，造就了格尔兹（Clifford Geertz）式的比较法，这种比较法，以一种接近于古怪的方式，对文化自我中心主义的对比法实行纠错^⑬。在格尔兹看来，合宜的比较只有一种，就是将自己的文化放在世界众多文化中去观察，使自己省悟到自己的文化不过是世界上存在的无数个“个案”中的一个^⑭。

用格尔兹来要求钱穆，人们一定会说：钱穆本该谦卑地把中国文化当作是一个小小的个案的，而他的所为，有夸大己文化的世界意义、民族中心主义之嫌。可是，假如我们真的对钱穆作如此批判，那么，我们便可能忽视了钱穆的对比法反映的历史语境。

钱穆的中西比较，是在近代世界的关系中诞生的。按我的理解，这一比较，有以下三方面的“所指”：

1. 近代以来西方思想侵袭了世界各地知识分子的心灵。这种思想的传播面之广，不见得能表明它

的哲理之深,但在“西化”的情形下,知识分子还是易于误以为它便是人类的普遍思想;

2. 为了表明西方思想有其特殊性与局限性,思想者有必要研究包括中国思想在内的非西方思想;

3. 研究中国思想不见得就是在研究一种特殊的观念体系,因为中国思想不见得不是人类的普遍思想。

作为一个身处“西化时代”的人,我不禁感到钱穆“大快人心”——如同人类学追随的那种“以边缘为中心”的思路,这一比较法,颠覆了世俗想象,使人进入另一个辉煌的可能性中。格尔兹倡导的将对比法制造出来的二分世界回归于一个“多中心状态”,确是纠正文化意义上的我与非我之对比法的首要步骤,在一个居高临下的文化中致力于解释人文世界,其谦卑心,实在难能可贵。然而,将世界定义为一个由相互自立、分立并存、毫无相互间关系的“个案”组合体,也遮蔽了另一个层次的“真相”——所谓的“个案”,是因为相互之间有关系,而关系又不一定尽如人意,所以才让人感到有必要加以比较。沃尔夫(Eric Wolf)从近代世界体系的角度,切入了这类关系,指出“联系是无处不在的”^⑥,且表明,近代的跨文化联系,具有某种不公正性。如果说钱穆的比较是对这种不公正性的哲学反应,那么,即使是对比,不也起到了反应关系的作用吗?

对比法可以被“恶意”地运用,也可以被“善意”地延伸。在一个沃尔夫指出的西方中心世界体系时代中思考比较,西方人类学家的文化谦卑心值得赞赏,而这并不自动表明,钱穆的对比一无是处。在我看来,作为对西方中心世界体系时代的哲学反应,他的对比与格尔兹的解释人类学异曲同工,起到将以“主流文化”自居的西方思想相对化的作用。

钱穆采取的方法和得出的结论,使人感到警惕的方面,是他那一中西二元对立的比较方法,及他那证明中国思想优于西方思想的企图。钱穆以对比法为“原理”,不断强调中国思想的独到,以儒家思想为世界“道德境界”的基础,由此推出一个过分“孤芳自赏”的“我”,在哲学上淡化了一个他本已深刻领悟的道理:如果说我们有什么高于他人的“道德境界”,那么,这个“境界”的核心内涵,必定是一种非排他主义、包容他者的认识方法。有了这种非排他主义的认识方法,在中西之间进行比较,中国学者本应更清醒地认识的比较的局限性,意识到比较并非为了“看我们自己以排斥他人”。而钱穆在比较中,却拒绝承认一个事实,即,如上所说,传统比较法的公认前提是

类型的确立,而为了识别、建立、制造文化类型,比较研究者易于删除对于人与文化的生存至关重要的人与人、文化与文化之间的关系。

回到“冤魂”一说,这个概念,及围绕这个概念制作的文本,确为比较提供了好理由。从钱穆的比较看《冤魂志》,可以认为,相比于欧洲哲学的“灵魂不灭”,诸如《冤魂志》的“生命不朽”,似更具有普遍的解释力。“不朽”与“大、小生命”之说紧密相关。何为“大、小生命”?钱穆说,中国人看重生命,更看重群体之大生命。惟群体之大生命,即在个别自我之小生命上表现。果无个别自我之小生命,即不见有群体之大生命。尤其是历史文化人生,苟无群体大生命,即不可能有个别自我之小生命。个别自我之小生命,附着在个别自我之身。群体之大生命,则寄存于家国天下。^⑦也就是说,生命的本质,是小我与大我之间关系的辩证法,从生命感可以透视一个社会的完整形态,这一社会的完整形态,有别于近代流行起来的西方理性—功利主义(可能是更高层次的)人生观。我以为,“冤魂”一说,为我们理解这一“大、小我合一”的“社会形态”给予了启示。具体从“正义”的不同文化表达看,西方思想下的“正义”,似更多地与一种超越于所有人的“如同上帝那样的法的存在”相联系,而“冤魂”之说代表的“正义鬼话”,则与传统中国这一“如同上帝那样的法”的缺席相联系——它有着更多活生生的人间色彩。假如我们将这种具有更多活生生的人间色彩的“正义”,与欧洲以外那些有历史或没历史的“人民”当中的“巫术”、“神谕”等法律人类学家关注的“正义伸张方式”作比较,那么,便不难看出二者之间的相通性,并进而认识其相互解释的余地。

然而,如此比较,只不过是“总体印象式的”,因为,这个比较无法具体到文化的任何一个层次:“冤魂”之说,与“如同上帝那样的法的存在”,相互之间的差异肯定存在,但我们却不能否定,西方的不同地区、不同民族、不同文化,及世界其他地区,不存在“冤魂”这类故事——比如,在西方吸血鬼的故事里,由于受到冤屈而导致亡者的生命暂时或长期的“不朽”,也是常见的,而在中国,“如同上帝那样的法”,也曾在法家的思想传统里局部存在过。

比较不仅可以服务于寻找差异,也可以服务于寻找关系。就“冤魂”之说而论,其中表达的观念,便更具有说明关系的潜力。《冤魂志》本非纯属中国,而源自一种跨文化的综合。这个文本被今人定义为一部“讲因果报应的志怪小说”。如罗国威指出的,因

果报应”是佛家语,其中“报应”之说早已在先秦典籍中出现,自汉代开始,大为流行^⑧。魏晋南北朝时期,随着佛教的盛行,“因果报应”说,也随之广泛流传。颜之推笃信佛教,撰述《冤魂志》及其他著作,专论佛教教义,实践劝善。“冤魂”观念与文化交流史有着密切的关系。我已在《西方作为他者》^⑨一书中指出,印度曾是中国方位感的“西方”。“冤魂”的概念与这个意义上的“西方”(作为中国“西天”的印度)之间的关系是密切的。《冤魂志》的研究可以表明,被我们认定为能代表中国文化或中国文化的一个重要局部的“冤魂”之说,实为中印文化交流史的结晶,而这部文化交流史自身,富含现代人类学家的“他者的眼光”——“用他人看我们的方法看我们自己”。

《冤魂志》记述的,都是冤魂“因果报应”的事情。大体而言,“报应”故事,有的反映封建统治阶级滥杀无辜的暴行^⑩及统治阶级的内部矛盾和斗争^⑪,有的歌颂廉洁明正的清官^⑫,有的反映兵荒马乱年代人民遭受的苦难^⑬,有的揭露和抨击败坏世风和道德的坏人坏事^⑭。这些不同类别的故事,固然可以用今人关心的阶级、为官之道、道德等等概念来分析,但在古人那里,必定只有善恶之分——颜之推想说的道理,不过是善有善报,恶有恶报,而善恶之分,是道德话语的基础。假使这点属实,那么,也可以说,《冤魂志》陈述的旧事,是用阴魂来反观人间道德秩序,而值得强调的是,颜之推隐含的道德秩序,是高于世俗政治秩序的,在它的面前,官府的不公正与政治人格的高低,得到了彰显。

《冤魂志》中的“鬼”形象惟妙惟肖。《孙元弼》篇曰:晋富阳令王范,有妾桃英,殊有姿色。遂与阁丁丁丰、史华期二人奸通。范尝出行不还,帐内都督孙元弼闻丁丰户中有环佩声,窥视,见桃英与同被而卧。元弼叩户叱之,桃英即起,揽群理鬓,蹑履还内。元弼又见华期带珮桃英麝香。二人惧元弼告之,乃共谤元弼与桃英有私,范不辨察,遂杀元弼。有陈超者当时在座,劝成元弼罪。后范代还,超亦出都看范。行至赤亭山下,值雷雨日暮,忽然有人扶超腋逡曳而去。入荒泽中,电光照见一鬼,面甚青黑,眼无瞳子,曰:“吾孙元弼也,诉怨皇天,早见申理,连时候汝,乃今相遇。”超叩头流血。鬼曰:“王范既为事主,当先杀之。贾景伯、孙文度在太山玄堂下共定生死名录,桃英魂魄亦收在女青亭者,是第三地狱名,在黄泉下,专治女鬼。”头至天明,失鬼所在。超志杨都诣范,未敢说之,便见鬼从外来,送入范帐。至夜,范始眠,忽然大醒,家人牵青牛临范上,并加桃人、左索,向明小

苏,十许日而死。妾亦暴亡。超亦逃走长干寺,易姓名为何规。后五年三月三日,临水洒酹,超云:“今当不复畏此鬼也。”低头便见鬼影已在水中,以手搏超,鼻血大出,可诣升许,数日而殁^⑮。

冤死者生命在另一个世界中的延续,服务于这个世界的道德—法权秩序的创造与再创造,是《冤魂志》的文化理想。借助远在“西天”的印度,来塑造那“另一个世界”,使“冤魂故事”的讲述者与“异类”文化形成了某种“以他见我”的关系——在这个意义上,以接近于本土玄学的佛教,来观看汉魏至隋唐之间的社会动乱与种种“冤屈”,已含有现代人类学的“用他人看我们的方法看我们自己”的“眼光”。这一“眼光”的观望法,也是比较,是理想与现实、彼处与此处、阴间与阳间的比较。

换言之,《冤魂志》既有与我们时代接受的“西方思想”相反衬的思想体系,又是一部充斥着“混合”的文本。关系构成文本与文本以外的世界的重要内涵。这点应从以下几个角度来理解:

1. 《冤魂志》文本内涵呈现的世界,由“这个世界”与“那个世界”组成,而“冤魂”被叙述为能够跨越两个世界的界线,并由此实现“报应”的生命;

2. 文本的内涵虽是历史现实的“扭曲反映”(冤魂故事表达是现实社会的“乱”,或不公正与不道德),却与之共享一种逻辑:“这个世界”是“我”,“那个世界”是“他”,“我”是内,“他”在外,他是作为“这个世界”的“乱”的一种宗教意义上的“治”;

3. 印度、佛教、“西天”,对于现实中的“乱”的纠正,如同任何意义上的“他者的眼光”,是在一个历史关系中构造出来的,决非单纯的“本土产品”,这个历史关系在《冤魂志》中被“扭曲”为“冤魂实现公正”的叙述。

可见,将《冤魂志》这类文本暗藏的关系论,是一种“他者为上”的世界观。这种世界观,是主客合一的,既是汉以后中外文化交流史的“本土表达”,又是道德话语层次上“他我”、“治乱”、善恶的关系表达。也即是说,若说中国思想有什么值得珍惜的遗产,那么,就是这一“有其关系的结构”的世界观,而不是与外在于中国的所有“他者”截然区分的“中国心”。

在“夷夏”之间:藏族《尸语故事》 与彝族《指路经》

将《冤魂志》与“文化对比法”相联系,我们看到,如何在比较中看到不同文化之间的关系,是比较研究面对的新挑战。这个挑战,值得中西比较文化研究者的重视。从内在于《冤魂志》的“关系的结构”,到外

在于它的“中印文化交流史”都表明,比较研究中最易犯的错误,就是为了确立文化类型,而舍弃对于所比较的“个案”内在的复合性与外在的互通性。以钱穆为例,这位国学大师所提出的灵魂与心学的比较,是有重大启发的,但他因过于强调中西之别,而提出了难以充分解释诸如《灵魂志》之类的“综合文本”生成过程的想法。从钱穆这个例子,我们还能看到中国研究存在的另一层次的问题:为了“把握中国”,钱穆这样的中国思想家也好,外在于中国的海外中国学家也好,都易于将中国视作是内在一致、铁板一块的“文化”,而忽略了“中国”这个政治地理实体中民族与文化的复合特征。

钱穆除了有“中西对比法”这个问题之外,还有一个值得关注的缺点,那就是在诠释“中国文化”时淡化“中国”的民族学内涵。作为一个国学大师,钱穆对于中国民族多元互动的历史有着极为深厚的知识,但由于他致力于缔造一部“国史”^⑧,并为其诠释文化精神,因此,并未对“中国文化”中民族的综合性给予清晰定义。

不能说中西比较文化研究者遭遇的问题在人类学中就不存在。中国的人类学家自视为专门研究“中国文化”中民族的综合性的专家。可文化的“对比法”在他们这些本十分熟悉文化的实际情形的学者当中,也流行过。如李亦园先生指出的“汉族中心主义”的观念由来已久,自古以来都以汉族文化为中国文化的主流,而视周围各民族的文化为夷狄蛮番,因此只有汉文化的教化,而漠视其他民族文化的影响与传播。这种汉文化中心的思想不仅在历代文化史家如此,即使是在现代人类学家、民族学家亦不能幸免^⑨。

“漠视其他民族文化的影响与传播”,是中国人类学存在过的最严重问题之一。李亦园在以婚姻形态与妇女地位为变项,对中国境内各民族进行比较,指出,此前中国人类学家对婚姻形态与妇女地位曾经采取一种分类比较的方法,这个方法导致一个错误,即,为了把握社会形态进化的时间顺序,而割裂生活于不同社会形态中的人之间的关系,而事实上,在“国境内诸多民族之间,长期的相互影响”、“互相接纳采借、联结整合”很多,形成“我中有你,你中有我”错综复杂现象^⑩。

李亦园的批评,针对的是1950年代社会形态调查,其实他这个批评,也适用于20世纪多数时代里的人类学,对于反思西南研究更有其用处。

早在汉代,司马迁即在《史记·西南夷列传》中进

行过夷夏之别的分类,他说:“西南夷君长以什数,夜郎最大;其西靡莫之属以什数,滇最大;自滇以北君长以什数,邛都最大;此皆魃结,耕田,有邑聚。其外西自同师以东,北至楛榆,名为嵩、昆明,皆编发,随畜迁徙,毋常处,毋君长,地方可数千里。自嵩以东北,君长以什数,徙、笮都最大;自笮以东北,君长以什数,冉駹最大。其俗或土著,或移徙,在蜀之西。自冉駹以东北,君长以什数,白马最大,皆氏类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。”古代不少文献沿用了司马迁这个腔调来形容西南,将那个“遥远的地方”永久地框定在“西南夷”这个概念中。20世纪上半叶,海外学者进入西南,最主要关注的,也是那里种种夷人的类别。尽管这个时代的人类学,相对更有自由度,也更能关注到西南与其他地区之间的交流关系,但用“科学分类”的看待西南,成为中西学术的主要作为。探究边境上的民族,与求索境内民族的类型,双管齐下,从不同的角度,给民国期间国族主义学术提供素材^⑪。到了1950年代,“分类”更成为政治任务,“民族识别”之替代“民族分类”,便是这个任务的核心。也就是在“中国化”的这个历程中,人类学对于“在国境内诸多民族之间”长期存在的“相互影响”更加淡忘了。

对于分类与差异的追求所导致的,其实不仅是民族研究的问题,而且是整个中国人类学的问题。我参与主持过费孝通缔造的“魁阁时代”人类学田野地点的再研究课题^⑫,期间获得些许体会,其中主要者,都与比较与关联这两个概念有关。费孝通先生与他周边的学者那时采用的主要是民族志方法,这种方法使他们的研究在“解剖麻雀”中对所研究地点有了精细而深入的了解^⑬。但也是这民族志方法,使费先生过于注重“类型比较”,轻视地点之间的关联性之研究。对于中国人类学缺乏“类型”(民族、社群类型)之间关联性之研究这个问题,费孝通后来是有深刻认识的。因意识到“类型比较”的局限性,在“魁阁时代”之后,费先生已特别重视从“绅士”这个“社会中间层”来考察社会结构的上下关系^⑭。同时,他与“边政学”之间的互动,也使他对中国民族的多元性产生浓厚兴趣。到了1950年代,在民族识别与民族社会历史调查中,费先生获得了对于关系的历史的深刻认识,形成了不同于民族志的认识方法。1978年前后,他提出了一种非“类型化”的看法。这一看法,虽直到1988年才得到系统表达^⑮,但其雏形,已在关于“藏彝走廊”的概念定义中出现了。

“藏彝走廊”的概念,是为了解决所谓“族属问

题”才提出的。在民族识别过程中,不少民族学家遭遇了一些难以识别的族群。这些族群之所以“族属”不清,是因为在长期的历史过程中与他族频繁互动,以至于到了1950年代,在生活方式、语言及认同感方面,都带有明显的“混杂性”^{③4}。为了认识这一“混杂性”,费先生指出,民族研究“需要扩大研究面”。关于西南研究,他建议“把北自甘肃,南到西藏西南的察隅、珞渝这一带地区全面联系起来,分析研究靠近藏族地区这个走廊的历史、地理、语言并和已经陆续暴露出来的民族识别问题结合起来。”所谓“藏彝走廊”的区域范围到底为何?费先生给予了定义,他说,“走廊”,以康定为中心,向东和向南延伸,是“汉藏、彝藏接触的边界”。在这个边界上,在不同历史时期出现过政治上拉锯的局面。而正是这个走廊在历史上是被称为羌、氏、戎等名称的民族活动的地区,并且出现过大小不等、久暂不同的地方政权”^{③5}。

以上所说的“混杂性”,确是在研究所谓“族属不清”的族群中发现的,而费先生也并未明确认为,“混杂性”是一个普遍现象。

此处我无意对民族学研究的转变进行过多评述,提到从“类型比较”到“藏彝走廊”的“混杂性”认识的转变,只是要作一个观点上的说明:有关“中西比较”的方法思考,不能脱离对于中国民族的“多元一体格局”这样一种面貌的认识:在相当大的程度上,二者的问题是“一致的”,都与“求异”的比较相关。这些年,我有意在费孝通画出的“藏彝走廊”这个圈子里作一些探讨,目的即在于通过一种非民族志的“漫游”,更好地理解“混杂性”给予传统比较人类学方法带来的启示。

《冤魂志》这部汉族作品,是在“漫游”中偶然购得的,而同时在“藏彝走廊”的“漫游”中,我也买到了与《冤魂志》一样有说明意义的另外两本书,这两本书,一本是藏族的《尸语故事》,另一本是彝族的《指路经》。

《尸语故事》源出印度,10世纪到11世纪间在藏人中得到“本土化”,成为藏传佛教民间故事(据传为佛教学者龙树大师所著)。历史上,这故事集有过许多版本,云南版《尸语故事》共收录故事13篇,而这类故事版本很多,四川德格有16回木刻本《具神通的故事》,青海有13回手抄本《具神通的人尸故事》,甘肃拉卜楞寺有21回木刻本《人尸变金的故事》,西藏有手抄本《起尸变金的佛法故事》。在现代汉文里,田海燕编著《金玉凤凰》^{③6}、王尧编著《说不完的故事》^{③7}、李朝群编著《尸语故事》^{③8},也都是《尸语故

事》的译本。我在云南一家书店买到云南民族出版社出版的“藏族文库”中的版本^{③9}中“译注”两字,则让我产生了许多感慨。

“译注”,本多出现于古汉语到现代汉语的“翻译”,而在这个文本中,则显然是指少数民族语文翻译为汉文且对原意进行必要的注释。如今我们习惯的“翻译”,多指翻译西文,人们忘记了一件重要的事,那就是“境内少数民族语言记述中蕴藏着许多同样伟大的道理,对它进行的翻译,我们能得到许多启发。作为一位受过西方训练的人类学研究者,我熟悉英语,也翻译过英文人类学著作。这些年到西部渐多,比较震撼的,是少数民族语言。不通当地语言,是我感到最羞愧的一件事。重视英语,对于少数民族语言却一窍不通,常被误以为是做一个“现代人”的素质。见识诸如《尸语故事》之类的书,我方省悟到自己的无知和产生对致力于进行民族语言翻译和研究的学者的敬意。

就说《尸语故事》这本书吧,它记述的东西,实在给人不少文化上的震动,而遗憾地尚未引起学界应有的关注。

我用的版本,来自云南迪庆,收录的传说,在滇西北的藏族、白族、纳西族中广为流传,有的还被改变为戏剧。它的起源是10世纪之前的吐蕃宗教。《尸语故事》以“缘起”为开篇,说的事儿涉及到龙树大师与王子德吉桑布“所做下的奇异殊胜的业绩”。故事发生于印度中部。故事说,王子两兄弟去向七个术士学本领,学了七年,不得要领。后来,弟弟在门缝中偷窥到幻术师作法,开始会变幻术马。幻术师知道那是幻术马,就决定杀它,追赶王子弟弟。由于幻术师拼命追杀,弟弟逃跑,最后逃到龙树大师修行的山洞里,请大师救助。大师让他变成大粒念珠,捏在大拇指间。七术士追来向大师要人,大师不理,于是七个幻术师企图加害于他。王子用自己的力量,救了大师,杀了七个幻术师,并表示为了赎杀人的罪,愿听大师吩咐。大师吩咐他去一个大坟地背一个叫“成就者”的尸体,告诉他与尸体交流用的咒语,还给他取名“德吉桑布”。他告诫王子说,背尸体时不能做声,否则,尸体就会飞回原处,王子还得回去背。结果,王子去背“成就者”那具尸,尸体一路开始给王子讲起故事来。因每个故事都令王子惊叹,所以,尸体一次次飞回去,王子一次次回去背,尸体就讲了一个又一个故事^{④0}。

以“阶级观点”分析之,还是可以《尸语故事》的内容,也可以如同《冤魂志》那样被归类。《尸语故事》

确实有不少传说隐晦或直白地揭露着权贵凶残、贪婪、愚蠢、卑怯。但相比于《冤魂志》，《尸语故事》中“冤魂”的影子比较少。这些传说也用隐含着“报应说”，但阴魂复仇的故事相对少些。读《尸语故事》，我能感受到其中蕴含的丰富的幽默感和快乐。揭露权力与宗教的“阴暗面”，是不少传说的主题，但更广泛地，似为讴歌浪漫爱情、友爱互助、诚实善良品质的篇章。相对于《冤魂志》叙述的冤魂复仇故事，恶行所得到的“报应”，具有更明显的现世感。

就举列为第一篇的“富人的儿子”为例。故事说，一个大村子里，有富人的儿子、医生的儿子、画匠的儿子、卦师的儿子、木匠的儿子、铁匠的儿子，一共六人，告别父母，出外谋生。走到河谷尾端，他们在那里栽下一棵命魂树，约定六年后在那相聚，还约定说，假如到时见不到谁，就去那人去的方向找。富人的儿子走到一个地方，巧遇一个有神女般貌美的女儿的老太婆，见了之后，很受吸引，就留在老太婆那个地方，做她的女婿了。后来，国王的手下发现了这个富人的儿子的妻子，惊叹她的美貌，将情况汇报给国王，国王派人把富人的儿子杀了。国王的手下把富人的儿子扔进水沟，压上大石块，把美人带去给国王当妃子。再后来，出外的其他五个人按约定回到了命魂树下，找不到富人的儿子，到处寻觅，后来，听说他因有个貌美如神女的妻子而受国王之害。他们找到了压着他的大石块，合作着把他起死回生，并设计出方法把他妻子解救出来。富人的儿子为此特别高兴，刚要向他的伙伴们报恩，医生的儿子、画匠的儿子、卦师的儿子、木匠的儿子、铁匠的儿子却各自争着邀功，说自己在解救他妻子时做了最关键的贡献，因而，应当把这个美人给他们。争辩愈演愈烈，最后没办法，几个人就开始抢起来，他们一窝蜂拥向美人，把她给活活扯死了^①。

与《冤魂志》不同，《尸语故事》中“富人的儿子”这则传说，没有将焦点放在被扯死的美人的复仇。故事如果含有“报应”的意思，那么，“报应”就是贪得美色的人所欲求得到的美人的死。丧失想得到的东西，就是对贪婪者的惩罚。

这里要谈的第三本书，属于《指路经》这一文类。《指路经》是彝人中流传的、供祭祀亡者的经文。这种经文，用于给亡者“指路”，就是将之从其生前常住之地，沿着古代先人迁徙路线，回归于祖先聚居所，与祖灵团聚。《指路经》不同于《冤魂志》的“笔记体”，也不同于《尸语故事》的“传说体”，而多以五言出现，音韵抑扬顿挫，文艺色彩浓厚。一部《指路经》，又可以

说是一部彝人精神地理的著作。这种精神地理反映的彝族先人迁徙地图，既描述不同地区的地貌、文化、植被、气候等方面的现实情况，又展现彝人对于历史的记忆与浪漫化的加工，富有历史的命运感与道德启迪。

关于《指路经》的内容，马学良曾给予精辟概括：彝文《指路经》……是指引死者的灵魂归祖的路线，由呗髦（彝族祭司）诵《指路经》指明阴间路程，使死者顺利地回归于先祖发源地，因此，有些地方还把该经文称为《阴路指明》。经中主要说明全程所经历的地区、各站，如“站在甲地，看到乙地；站在乙地，看到丙地……”如此“一站”“一看”；又“一站”“一看”……引导亡灵飞度关山，不断向前驰行，有时教死者“披甲执戟”、“扬鞭策马”；有时教他如何通过关隘，有时教他卸鞍歇马；有时教他欣赏途中景色……这些生动的描绘，洋溢着视死如归的情感。亲友们听着呗髦念诵这些经文，对死者的哀悼心境也得到宽慰。^②

对于《指路经》的版本，我的知识极其有限，仅知道现代汉文所见《指路经》，包括云南民族出版社1989年编辑出版的《指路经（第一集）》^③及1993年出版的果吉·宁哈、岭福祥主编之彝文《指路经》译集^④。前者收录云南罗平、宣威、峨山、禄劝、武定、双柏等地多部不同地方性版本的《指路经》，后者整理翻译了云、贵、川三省的18个县的18个彝文《指路经》，全文均采用原文，国际音标注音，汉文直译和意译，并附有注释考证。

我要谈的《指路经》，是石连顺翻译整理的彝族阿细人祭祀词，该书2005年由云南民族出版社出版^⑤。作者石连顺出生于弥勒县，是彝族阿细“土著人”，长期在云南地方上从事文史工作，所著《指路经》不是根据古籍翻译整理出来的，而可谓是一项特殊的田野工作的产品。1982年，作者祖母过世，父亲请来毕摩石宝培为祖母吟唱了《指路经》，石连顺根据两位弟弟的录音，逐字逐句地用国际音标、汉文直译和汉文意译的形式进行的注释^⑥，此后又经长期对关键受访人的访谈，整理出来。在代序《阿细人的《指路经》》一文里，石连顺根据自己的“当地知识”，对阿细人的丧礼加以分析，在阐述了彝人“灵魂不灭”的思想之后，考据了阿细人的迁徙路线，并对《指路经》的吟唱规程进行了介绍。该文还涉及到仪式音乐的程式、特征、毕摩的法器、念诵的空间位子等，对于我们更生动地了解《指路经》的“仪式实践”，有重要的帮助。阅读《指路经》，我们能看到，这一文类既是为亡者吟诵的经书，也蕴含着对于在世之人的丰富道德

启迪。除了替亡者诉说生死之苦外,《指路经》也告诫活人要孝敬双亲,和睦家庭,乐于公益,关怀他人。石连顺整理的《指路经》除了“引子”外,完整列入“父母养儿女”、“回忆亡者生平”、“离世经”诸文本,所载内容生动展现了彝人将人类与大地万物的并列思考生死的哲学观点,通过对于生命的悲调式的讴歌,传达社会的道德意识。同样重要的是,《指路经》还包含了对于阿细人祖源与迁徙的历史记忆。据说,南诏时期,阿细人奉命南征,从此离开本来居住的昆明,由不同将领领导,兵分两路,后来定居他方^⑦。《指路经》表达的回归祖源的意识,特别浓厚。亡者灵魂的回归之路,又可以说是彝人社会凝聚力生成的精神过程,而这个过程也是社会的道德意识的基础。

《尸语故事》与《指路经》,分别表现了藏族与彝族精神世界的局部,也因此,被视作两个民族的文化来研究。两种文本各自存在内部差异,特别是存在故事的“版本”差异,这些差异与民族内部的“亚文化区”的划分常相互重叠,构成了学者研究故事的流传圈之空间关系的依据。坚持采用民族志方法的人类学家,对于文本,也会给予独特的分析,他们一般更关注研究当下故事的叙述与社会生活之间的关系。

而对我而言,关注这些文本,不仅能使我们触及20世纪50年代中国人类学家未竟之民族宗教研究事业,而且能为我们思考比较研究应注意的问题提供刺激。倘若我们采取的比较研究法是20世纪50年代后期盛行的社会形态史比较法,那么,我们便会企图对费孝通定义的“藏彝走廊”地带发现的诸如《尸语故事》、《指路经》之类的文本进行“社会性质”的定义。藏族与彝族曾分别定义为“农奴社会”与“奴隶社会”。可以想见,倘若我们是20世纪50年代的民族调查者,那么,我们便一定会说,这些文本的“社会性质”是“农奴制式的”或“奴隶制式的”。也就是说,这些文本等同于意识形态,反映着被研究的社会以“经济基础”决定性的作为“上层建筑”的“社会形态”(为了使历史显得光明些,研究者也时常会讴歌人民的反抗)。对于这些文本的“社会性质”的研究,还可能被历史学家采纳,用来与汉族历史上经历过的“社会形态”进行比较,获得历史时间上的定义。例如,彝族的民族文化,可能会被历史学家联系到上古的商周“社会形态”。幸亏无论是藏族,还是彝族,都有自己的文献与纪年,且与汉文文献及纪年可以对比,如此一来,诸如《尸语故事》、《指路经》之类的文本,便可以得到更明确的历史时间定义。追溯文本起源的时代,可以得出这样的结论:这类文本产生于具

体的历史时间,与抽象化了的“社会形态时间”关系并不特别紧密。例如,《尸语故事》大致形成于10世纪的西藏,而《指路经》则形成于8世纪的南诏时期;二者也不见得与当时两族的“社会性质”有什么证据明确的关联。在很大程度上,文本的形成,与文明之间的关系史关系至为紧密。具体而言,《尸语故事》,体现的恐怕更多是印藏关系,而《指路经》体现恐怕是南诏时期的一致族群在与他族的关系中遭遇的历史命运。以所谓“性质”论之,与《冤魂志》一样,两种来自西南的文本,如果说反映了什么,那么,所被反映的,都与“社会性质”无关,而与历史上频繁发生的文明之间的关系有极高的相关性。

在“异同”之间:比较何以也是“关系学”?

不同民族在历史中与他族形成的历史关系,对于文本有更深刻的影响,这一事实,并不意味着对于文本内涵的比较不重要。在《冤魂志》的分析中,我们已触及一种方法:在文本的内涵分析中显示文本产生的历史场景。这一方法,在《尸语故事》与《指路经》的分析中,也是可以采用的。在论及“藏彝走廊”地带的文化动态时,费孝通关注了这个地带不同历史时期出现过的“政治上拉锯的局面”,他把这个“局面”,与这条走廊在历史上是被称为羌、氏、戎等名称的民族之活动联系起来,且承认这个地带“出现过大小不等、久暂不同的地方政权”。对“藏彝走廊”进行更集中的研究,必定能得出一个结论,即,费孝通所说的那个“政治上拉锯的局面”,在空间涵盖面上不局限于中国国境内。中国诸民族的南北东西流动,与诸如印度、东南亚诸文明的“北进”,也是这个“局面”的组成部分。《尸语故事》、《指路经》这些文本,便可以说是在这个动态的“局面”中产生的。

比较不能不分析差异。《冤魂志》、《尸语故事》、《指路经》,可以被视作与三个不同民族历史上产生的三种文类,而三种文类在内涵上是存在区别的。带着比较的眼光阅读三种文本,关于其间的差异,我们至少可以得出以下相互关联的看法:

1. 《冤魂志》、《尸语故事》、《指路经》分别是亡者的三种不同旅行,第一种是亡者的复仇之旅,第二种是活人背负会讲故事的大师尸体的旅行,第三种是亡者回归故乡的旅行。

2. 文本意象中的亡者之旅,之所以有不同,可能与文本所处的汉、藏、彝三族文化之特征有关。各层政治、信仰、祖先崇拜,分别是汉族、藏族、彝族三族文化中最引人注目的方面。我们是否可以说,在政治压力大的民族中,冤魂复仇的故事易于传播?在信

仰发达的地区,有宗教成就的尸体”是核心象征?在社会力量超过王权的地方,祖灵是社会生活中凝聚力的主要来源?若要回答这些问题,便要三个文本出自的“民族”进行更系统的把握。但从文本的“掠影式解读”,已能窥见其文化差异。

虽则方式上有不同,三个文本都在叙说社会生活的面貌与道德原则。在这些文本中,人们赖以超越现实社会生活的道德原则都在“他处”——在冤魂的去处、在有道德成就的尸体的来源地、在一个活人常住地之外的“故乡”。这一内外合一的社会理论,为文本中的世界开拓了超地方的视野。

即使可以验证汉、藏、彝之间存在鲜明差异,也不能如以往的人类学家那样设想,差异形成于三个民族之间的长期分立。相反,差异完全可能是在关系的过程中形成的,如费孝通借助史禄国(S.M. Shirokogoroff)有关“ethnos”的理论表明的,“一个个民族只是这个历史过程在一定时间空间的场合里呈现的一种人们共同体”,是在一代代的人们聚合和分散形成各个民族的历史”^④研究不同民族之间的精神差异,应注意从民族单位之间相互冲击的场合中发生和引起的有关单位本身的变化”^⑤也就是说,如果说汉、藏、彝之间有什么文化精神(即费孝通所说的“ethnos”)上的差异,那么,也就可以说,这些差异,恰是在共同体之间的历史关系(包括所谓“相互冲击”)中形成和清晰化的。由此观之,《冤魂志》与《尸语故事》,虽产生于不同时代,在叙事的结构与内涵上相互有明显的不同,但都可谓是在“南佛北进”的文化接触中形成的、具有长远影响的文本。它们之所以可以跟汉传佛教和藏传佛教相联系,是因为任何文化接触,都包含的“本土化”。文化接触中民族单位内部会产生变化(佛教对于中原与藏区,都是“外来的事物”),但有持续影响的变化,都带有这个民族单位内部的特征。至于《指路经》这类文本,则使我这位主要研究汉人社会的人,既感到震撼,又感到似曾相识。文本的精到,是汉人地区类似的道教仪式所不如的;而引导亡者顺一条迁徙路线回归于祖先的来源地,却也是东南地区道教仪式的一个组成部分^⑥。汉彝之间宇宙观与宗教方面的“你来我往”,历来备受学界关注。例如,五斗米道与西南少数民族信仰之间就显然存在渊源关系。如蒙文通即曾认为,五斗米道,原行于西南少数民族”^⑦。刘尧汉更著有《中国文明的源头新探——道教与彝族虎宇宙观》^⑧一书,主张整个道家哲学与宗教都源于彝族。到底汉、彝文化何者为源头?这历来有争议;但争议双方提供大量证据表

明,“你来我往”,是汉、彝两族文化的历史特征。

“藏彝走廊”这个概念,表明这条南北贯通、东西挤压的“民族走廊”,是一条历史关系的通道,我将诸如“走廊”这样的现象概括为“中间圈”,意思是说,这类地带构成的某种“关系体”^⑨。倘若“关系体”这样概念合宜,那么,汉、藏、彝精神世界的差异与联系,也便可以说是这个“关系体”中产生的。而这个“关系体”并不孤立,如我们在不断重申古代印度与藏汉之间的密切关系时隐含的,在这个“关系体”之上,不仅还有一个境内的“多元一体格局”,还有一个欧洲民族国家之说无法把握的超国境的“多元一体格局”,这些层次不同的格局之间的关系,在《冤魂志》与《尸语故事》中得到了局部表达。

这个“跨国”的“关系体”,自身也是一个“世界体系”,与近代“世界体系”一样,有物质文化的来回运动,也有精神层次的交往,所不同的是,它不同于近代“世界体系”,不是一个全球性的“经济体”。

那么,这个古代“跨国”的“关系体”有何共通之处?暂时撇开其他,集中于此处关注的“生死观”,我以为,共通之处是存在的。在比较中西哲学中的人物观时,我受中国哲学思想的启发而试图指出,西方哲学奠基于灵魂的思索之上,中国哲学奠基于性命的思索之上,西方哲学基于“死”而重语言与分类,中国哲学基于“生”,而重意象与联想^⑩。如此中西比较,兴许也犯了钱穆所犯的“中西对比法”的错误,但却从一个局部,影射到一个更大的“关系体”的文化特征。《冤魂志》、《尸语故事》、《指路经》若有什么“哲学”,那么,这个“哲学”即为我所谓的“生生不息”、“人物不分”、“生死连贯”的生命论。冤魂、大师的尸体、祖先的脚步,各有不同,但都从各自的角度呈现出生死的“混融”,从一个角度表明,性命之说,不局限于华夏,而和一个规模巨大的“关系体”紧密勾连在一起。这个“关系体”,同样也不孤立。在“原始民族”的研究中,人类学家发现过“泛生论”的广泛存在,且基于此论证了西方宗教“灵魂说”实属人类心灵的“个案”。在我看来,基于“灵魂”的思索建立的世界观,不仅不能解释其他,而且也不能充分解释自身,试问,难道科学自身不正是古代中国人所说的“不朽”的一类吗?难道科学与巫术有如此截然的差异,以至于科学丧失了巫术的“生生不息”精神吗?如果说我们生活于一个“近代世界体系”下,而这个体系是由一种“现代资本主义生产方式”构造起来的,那么,我们是不是也应该承认,对于“生产”概念的解释(“生”(动态的再生)的观念比“死”(静态的分类)的观念更加有用?

诚如人类学家古迪 (Jack Goody) 所警告的, 把“西方”当作是一个“几乎纯属存在的另一种秩序”, 长期以来是欧洲中心主义世界观的表达。这种将“西方”割裂于世界的看法, 主张只有欧洲才具有理性、文艺复兴、科学革命、启蒙的文化潜能, 而事实上, 这种潜在在印度、中国, 甚至其他社会, 都可能存在^⑤。我说, 我们处在一个时代, 在其中, 对于生命体与非生命体的二分法, 是主流宇宙观的概念基础”, 便是在说, 在我们这个时代, 基于“灵魂”的思索建立的世界观, 虽则主要是西方思想的“成就”, 但已以“普及化的科学知识”为方式占据了人类的一大部分“知识人”的心灵。人类学研究的一大功用, 正是通过揭示这种世界观的“个别性”来呈现一个更大的精神世界。

人类学的理论, 都基于地区研究形成; 范式转变”, 一般先发生于地区研究内部观念革新。无论是中国, 还是中国西南, 都尚未构成成熟的人类学理论来源地。西南这个“学术区”内部存在的一波波观念革新的潮流, 其“范式转变”, 是在更大领域的观念转变之影响下产生的。从“夷夏”二分的文明论, 到族体分类学, 到民族识别, 到社会形态比较研究, 再到现代化与全球化理论 (族群性”理论实为这一理论的分述), 西南从一个侧面, 反映了汉语人类学观念之变的几度春秋。就以汉语为表达方式的人类学而言, 自视有自身特色、实现过“学科本土化”是其一方面特征, 但从本质上, 这个诺大的学术空间中造就的“范式转变”, 却持续地被套在一个具有“文化帝国主义”特征的“一般人类学”中。比较, 是这一“一般人类学”难以拒斥的方法。比较野蛮与文明, 与比较“夷夏”, 分类不同的族群, 与比较种种文化特征, 比较民族精神与进行民族识别, 比较历史存在过的“阶段”, 与社会形态比较, 比较传统与现代, 与现代化与全球化的号召, 一一对应, 形成理论生产与理论消费、理论域外与经验本土、思想世界与中国实践的关系。

不是说中国或西南的人类学应固步自封, 拒绝其他地区类型的人类学, 而是说, 在西南从事人类学研究, 如同在其他地区从事同类研究一样, 应先在地区内部造就既有地区色彩又有超地区关联和启发的概念体系, 方可能造就一个“人类学学术区”。

西南民族或族群的“多”, 使人相信, 研究这一“多”的局面, 依旧可能将是这个“学术区”为了有所作为而应当做的事。在这个民族或族群“多”的地区里, 比较不可能因为我们对它的警惕而丧失其意义。然而, 何种比较将为西南的“范式转变”产生意义? 则又是一个应预先探讨的问题。

比较意识是人类学研究者所需具备的“心理素质”。在一个地方从事研究, 若缺乏比较意识, 便不能认知所研究的文化特征, 更不能理喻研究课题的独到之处。所以, 当有人说, 人类学研究的实质在于比较, 我以为话说得并不算过分。

说人类学里的许多事儿, 都是在说比较。也因此, 比较才时常引出备受关注的问题。比较的问题中, 严重者, 可关涉跨文化研究的伦理。为了突出研究对象的特征和研究项目的独特性, 研究者过度强调文化差异。差异分析有时无意中带着“恶意”, 被用来形容“劣等的他族”的“劣等性”^⑥; 有时表现善意, 被用来表达自我移情于他者之中的愿望。历史上人类学在跨文化研究中运用“求异法”, 在一个 19 世纪后期那个阶段中, 不知不觉地在将“异文化”当作是“低文化”来研究, 犯了大民族中心主义的错误。到了 20 世纪初以后, 多数人类学家进行带有善意的比较, 这种善意, 甚至超越自我移情于他者之中的文化容忍心, 而进入一个格尔兹所谓的“用他人看我们的方法看我们自己”^⑦的境界, 暂时解决了比较造成的文化伦理问题。随着对差异比较的反思之增进, 人类学提出为了“求同”的比较法, 企求在比较中发现人之为人的殊途同归。而如格尔兹指出的, 这种“求同法”, 承认他人的品质和我们的一样”, 其实际所做的贡献也不多——不过是表达了一种对于他人的“最基本的礼貌”^⑧。

格尔兹替我们指出, 无论是以宽大为怀、开放眼界为目的的比较, 还是以寻找共同人性的比较, 都不能算是比较研究本该抵达的境界。在比较中, 借以看待自身的“遥远的目光”, “推己及人”的普遍人性观, 都是易于获得的。人类学家所难抵达的境界, 是在他人当中看我们自己, 特别是把我们自己的生活方式当成是和其他人的生活方式在一块的一种, 把我们的文化当成是无数个例中的一个例 (a case among cases), 诸多世界中的一个世界 (a world among worlds)^⑨。在他人当中看我们自己”^⑩, 视己身生活方式的为众多生活方式的一个局部案例, 视己身所处的世界为诸多世界中的一个。这一境界上的比较, 不以寻找文化间的异同为宗旨, 而志在将自身融入缤纷的人文世界。格尔兹指出, 只有抵达这个境界, 才可能造就一种真正心胸开阔的人类学。

何以使比较真正有助于我们“在他人当中看我们自己”? 在我看来, 解释人类学是理想, 但却不是一个具体的答案, 要使比较升华到一个新的境界之上, 以不同的“当地知识”之并置替代异同的论证, 只能

使比较陷入于文化类型学的泥潭之中(格尔兹的人类学研究也不例外)。为了“在他人当中看我们自己”比较研究将面对的是历史的拷问:在哪些年代,哪些地方,人不是“在他人当中看我们自己”的?过去人类学家以为只有自己才“在他人当中看我们自己”,其实,这是个误会。人之为人,相互交往,是基本的“道”,而在相互交往中人进行的物品与人格的混一交换,这种交换自身也是“在他人当中看我们自己”。这个意义上的“互惠”,用莫斯(Marcel Mauss)的语言来形容,是作为社会的本质的“总体呈献”^⑥,用中国的老话来形容,是作为“人之常情”的仁。

比较研究之根本问题,不在于人类学家对于人之异同的追问,而在于比较本身致使人类学家将“在他人之中”这一“人之常情”切割为“我”与“他”(可以是复数)之间的类型区分。

与此相关地,据说比较研究史上有过一个小小的事件导致了人类学家的长期困扰。1889年,人类学大师泰勒(Edward Tylor)在英国皇家人类学会发表他那篇比较研究的先驱性论文“论制度发展研究的一种方法”(On a method of investigating the development of institutions)。泰勒有太多追随者,但在会场上,学者加尔顿(Francis Galton)当众提出一个令人难堪的问题。他问泰勒说,你用了一些所谓不同的民族样本来分析社会制度的差异,而这些不同的民族样本之间本来可能是有历史渊源关系的,如何可以用本来有历史渊源关系的民族样本来进行制度的比较呢?泰勒显然没有进行令人满意地解答这个问题,后来被定义为“加尔顿氏问题”^⑦。

“加尔顿氏问题”在19世纪提出,其时人类学园地孕育这一场“思想革命”,这场“革命”没有往加尔顿所提问题意指的方向进发,而与之背道而驰。加尔顿要人类学家多思考的,是文化之间、社会之间的历史关系,而从19世纪末开始,在西方人类学的主要国家如法国、英国、美国,对于历史关系的研究,正在遭受着种种责难。作为结果,比较成为一种带有些许荒诞色彩的事业。法国社会学年鉴派,一方面对于其他类型的社会向现代社会的过渡之研究,怀有浓厚兴致,为此,这个学派频繁运用社会形态的比较法,而另一方面,这个学派致力于将社会之研究严格框定在“社会内部”,其对“社会形态”的研究,重在揭示这个形态的内部完整性。整体主义是这个学派的特征,它强调社会内在的整体构成原理之探究,却忽视多个社会之间关系可能也一样具有的“整体色彩”。在美国,19世纪末早已出现了以波亚士(Franz

Boas,又译博厄斯,等)为代表的人类学现代派。美国式的现代派,承继了德国民族学文化历史观点的许多遗产,而在美国人类学中开拓。他们的著述,有时以民族学为名,有时以人类学为名,而对于二者不加区分。对于比较,这个学派的导师波亚士给予了清晰定义。在波亚士笔下,人类学的比较研究,一方面应以勘定有相互区分的文化区域类型之界线,另一方面应注意在不同区域类型中发现“文化发展的明显一致特征”。“文化发展的明显一致特征”,在此前的一个时代里,被解释为文化之间存在历史关系的证据,而到了波亚士手里,则变成了由“导致同样,或至少是类似现象的法则”的表现^⑧。1951年英国结构—功能派导师拉德克利夫·布朗(A.R.Radcliffe-Brown)成为赫胥黎纪念讲座的讲者,在其讲座中,引用了波亚士有关比较的观点,旁征博引,以法国年鉴派的社会结构说,对之加以有自身特色的延伸,以强烈的语调表明,“人类学等于比较社会学”,而“比较社会学”的使命在于从一个个社会案子中发现社会的基本原理^⑨。

19世纪中晚期,比较法曾经服务于文化间历史渊源关系之人类学探究,自19世纪末开始,这一对历史关系的重视,遭到了现代派人类学家的共同谴责。在英国这一转变,便是被称为是民族学向社会人类学的转变,在美国民族学之名称得以保留,但19世纪民族学对于历史渊源关系的探究,却彻底被抛弃了。作为英国人类学现代派的典范,拉德克利夫·布朗早已在1922年的民族志作品《安达曼岛人》中阐述了自己对于注重文化间历史关系的民族学研究之“弊端”的看法。1932年,拉德克利夫·布朗在芝加哥大学为该书写的“前言”,再度对于阐述了自己解释了从民族学转变为人类学的基本思路。

拉德克利夫·布朗的安达曼岛人研究,是在剑桥大学攻读民族学时即展开的,他在1906~1908年到安达曼群岛考察(后来,又去澳洲西部做了一段时间的田野工作)。1908~1909年拉德克利夫·布朗动笔写《安达曼岛人》初稿,那时人类学家和民族学家所关注的,或者是建立关于制度起源的假说,或者是尝试对文化历史的细节进行假说性的构拟。在他们的研究中,历史的观点占据了上风。^⑩“拉德克利夫·布朗承认,起初,他自己也基本上也是采用历史的观点来研究安达曼人的”,他的计划是,“通过调查其身体特征、语言和文化来对安达曼人的历史以及整个印度群岛、菲律宾等地的小黑人(Negritos)的历史进行假说性的构拟”^⑪。后来,他开始怀疑起自己的工作,对学者们用来构拟未知历史的现有方法进行系

统推究之后”他断定，采用这些方法不大可能得出可论证的结论，而且从推测的历史中，得不出真正重要的结果来帮助我们理解人类的生活和文化。^⑥”拉德克利夫·布朗严肃地说，纵观历史民族学家们过去22年的工作，我对此更是深信不疑^⑦。他之所以从基本遵循民族学家的历史思考准则，转向对之深有质疑，显然是因为他受到了法国社会学年鉴派的影响。在这篇“前言”中，拉德克利夫·布朗说，民族学家过去思考的大多是起源和历史方面的问题，现在许多人依然如此，而法国的社会学家却独辟蹊径，用民族学资料来理解人类的生活^⑧。他批评民族学说，民族学的田野工作者往往满足于记录一下神话、描述一下仪式，并不关心其含义是什么、这些东西要表达的是什么。其借口是难以找出含义，又没有标准的方法去找。这就存在着一个危险，即民族学家不是参照当地人的精神生活、而是参照民族学家自己的精神生活来解释当地人的信仰^⑨。另外，他还指责民族学说，这种研究方式未能注意到“功能”的含义，而“功能”对他自己而言，并非是社会的外部适应机制，而是在社会整体之内受控制的个人之间的关系，是“社会整合”（social integration）。至于人类学家的使命，拉德克利夫·布朗认定，文化科学或者人类社会科学的基本问题之一，就是社会整合的特征的问题。只有从这个明确的观点出发，通过研究大量不同的文化，把每一种文化作为一种具有适应性和整合性的机制进行彻底的调查研究，并将之与尽可能多的其他类型的文化进行比较，才能处理这一问题^⑩。

这种只注重社会内部“适应机制”的现代派人类学，竟不排斥比较。拉德克利夫·布朗强调，要想解决任何一个重要的功能问题，都需要用到某种比较法”，而社会人类学对于比较方法提出了新要求，这就是，对不同类型的文化进行一系列充分的研究，而在每项研究中，必须把仪式或神话作为一个整体，并与文化结合起来进行考虑^⑪。

借助格尔兹的看法，可以将拉德克利夫·布朗造就的比较法称为一种比较研究的“求同法”，这种方法使人类学家承认他人的品质和我们的一样，承认“原始人”与现代人一样，具备“社会人”的境界。从观点的具体内涵看，以“求同”为目的的结构—功能论比较法，强调社会的整体性，远比理性经济人概念之下的“求同法”更切合人类生活的实际。然而，与后者相同，这一学派，兴许也如格尔兹所说，也不过是一种对于他人的“最基本的礼貌”。

不是说过去数十年来人类学界因此再也没有出现过关注历史关系的研究了。事实上，在文化比较研究中建树甚高的默多克（George Murdock）与怀特（Douglas White）^⑫及纳罗尔（Raoul Naroll）^⑬，后来也相继就民族样本的历史关系、重叠因素、区域相同因素等问题进行分析，试图解决“加尔顿氏问题”。而身在不以比较研究者自居的结构人类学家与政治经济学派，则分别对于问题的解决作了不可多得的探索。结构主义者强调的“联结”（alliance），政治经济学派强调的“关系”（relationships），本已构成“加尔顿氏问题”的解决方案，但却因未直接涉及比较概念而未进入比较研究的论述中。

西南给人的启发是巨大的。我只不过是借助了偶然面对过的三部西南版“文本”，以“掠影式解读”为方式，切入西南社会生活的一个历史的局部。这个历史的局部，既与传说中的生死观之跨文化比较研究有关，也与拉德克利夫·布朗倡导的“把仪式或神话当作一个整体”来研究的方法有关。在“掠影式解读”中，我也感受到了汉、藏、彝三个文本对于社会生活这个主题的不同见解，及这些不同见解共享的对于从一个“超凡”的境界反观“凡间”的“结构”，从而理解了拉德克利夫·布朗所说的“从比较透视人类社会生活的普遍性的意义所在。然而，我却并没有因此而放弃他所批判的民族学（在他看来，这是一种重视历史关系研究的人类学）。西南社会生活中的族群多样性，不是由一个个孤立的案例组成的，而是由包括汉族在内的“案例”与其他案例的关系结构共同构成的。社会生活借助于他者的意象与实在型塑自身，是这个关系结构在宗教层次上的表达。民族中心主义，可能是所有民族集体心态中普遍存在的心态，但这种心态的普遍存在，却没有妨碍所有民族也存在“他者为上”的境界。这种文化认同的双重心态，源于何处？人的社会天性，恰可能是其解释，而人的社会天性不是没有历史的，它的历史的一个重要层次是社区、群体、社会、文化、政体之间关系——可能是军事性的、礼仪性的、贸易性的关系——的历史。以三个文本为例，《冤魂志》与《尸语故事》包含的中印交流史，《指路经》包含的汉彝交流史，及所有“案例”当中，通过交流确立自身特征的实践，都表明，交换关系的历史，对于我们把握宗教层次的社会表达合一具有历史性提供了重要的启迪。

如同在其他地区，在西南，被比较割裂的人之常情”依旧焕发着生机，这个“人之常情”下的历史关系，层层叠叠，错综复杂，有的牵涉到具体的人的生

活与思想,有的牵涉到作为社群或民族的公共生活与宇宙观,但却一致敦促我们记住一个事实:文化之间“置身于对方之中”乃为历史的常态。

为了比较,人类学家曾舍弃这一常态的研究,采取一种简单的“他者”概念,将本来“我中有你,你中有我”的“你我”关系,改造为遥远的“他”与近处的“我”之间的对照或“二元并存”^⑤。在哲学思想比较研究中,“对比法”则易于使“他我”关系的伦理价值颠倒次序,“以己为上”,出于对于近代西方“文化帝国主义”的怨恨,而制造出一种蔑视文化关系的思想。历史中“我中有你,你中有我”的这一常态^⑥自身表明,人类学家应做的更重要工作,是理解“混合的世界”(包括作为一个丰富的“世界”的人生)的构成方式。

不是说人类学要舍弃比较,而是说,诸如中国西南基于历史关系而形成的“混合的世界”之存在,对比较提出新要求。

何以在比较中既“在他人当中看我们自己”,又避免为了制造类型,而割裂被比较的群体与文化“相互混合”的历史关系?或者说,比较何以也是“关系学”?我已引申出对一些评论。拉德克利夫·布朗揭示了比较何以“求同存异”,格尔兹揭示了比较何以把我“放在众多的‘他’中,而‘你中有我,我中有你’”这一观点,则揭示了比较与历史合一可以结合。对跨文化类型比较加以反思,使我们能更富历史想象力地基于现代派人类学阴影下的“民族学”,构思一种新的人类学。对于这一新的人类学的构思,西南将有其独到的贡献。

注释:

Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York: Columbia University Press, 1983.

福柯著,莫伟民译:《词与物》,三联书店,2001年。

罗国威:《冤魂志校注》,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

罗国威:《冤魂志校注》“前言”,第1页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

罗国威:《冤魂志校注》,第128页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

钱穆:《灵魂与心》,第5页,广西师范大学出版社,2004年。

钱穆:《灵魂与心》,第22~35页,广西师范大学出版社,2004年。

钱穆:《灵魂与心》,第106页,广西师范

大学出版社,2004年。

① 钱穆:《灵魂与心》,第37页,广西师范大学出版社,2004年。

②、⑩ 沃尔夫著,赵丙祥、刘传珠、杨玉静译:《欧洲与没有历史的人民》,第9页,上海世纪出版集团,2006年。

⑬ 钱穆:《灵魂与心》,第1页,广西师范大学出版社,2004年。

⑭ Clifford Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983.

⑮ Ibid., p.16.

⑯ 罗国威:《冤魂志校注》“前言”,第2~4页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

⑰ 王铭铭:《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》,世界图书出版公司,2007年。

⑱ 罗国威:《冤魂志校注》“前言”,第4页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

⑲ 罗国威:《冤魂志校注》,第9页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

⑳ 罗国威:《冤魂志校注》,第12页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

㉑ 罗国威:《冤魂志校注》,第14页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

㉒ 罗国威:《冤魂志校注》,第15页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

㉓ 罗国威:《冤魂志校注》,第55~58页,颜之推撰,巴蜀书社,2001年。

㉔ 其《国史大纲》是以国族为单位“追溯历史”的典范文本。见钱穆:《国史大纲》修订本,上下卷,商务印书馆,2006年。

㉕ 李亦园:《婚姻形态与妇女地位——中国境内各民族之比较研究》,马戎、周星主编:《田野工作与文化自觉》,下卷,第889页,群言出版社,1998年。

㉖ 李亦园:《婚姻形态与妇女地位——中国境内各民族之比较研究》,马戎、周星主编:《田野工作与文化自觉》,下卷,第909页,群言出版社,1998年。

㉗ 彭文斌:《中西之间的西南视野:西南民族志分类图示》,《西南民族大学学报》2007年第10期。

㉘ 王铭铭:《继承与反思——记云南三个人类学田野工作地点的‘再研究’》,《社会学研究》2005年第2期。

㉙ 王铭铭:《从江村到禄村——青年费孝通的

‘心史’》，《书城》2007年第1期。

② Fei Hsiao-tung, *China's Gentry*, Chicago: The University of Chicago Press, 1951。

③ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，费孝通：《论人类学与文化自觉》，第121-151页，华夏出版社，2004年。

④ 王铭铭：《初入藏彝走廊记》，《西北民族研究》2007年第4期。

⑤ 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，费孝通：《费孝通文集》卷7，第216-217页，群言出版社，1999年。

⑥ 田海燕编：《金玉凤凰》，少年儿童出版社，1957年。

⑦ 王尧编：《说不完的故事》，青海民族出版社，1962年。

⑧ 李朝群编：《尸语故事》，西藏人民出版社，1983年。

⑨、⑩、⑪ 王晓松、和建华译注：《尸语故事》，云南民族出版社，1999年。

⑫ 马学良：《〈彝文指路经〉序》，马学良：《马学良民族语言研究文集》，第368页，民族出版社，1999年。

⑬ 云南民族出版社编：《指路经》（第一集），云南民族出版社，1989年。

⑭ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集》，中央民族学院出版社，1993年。

⑮、⑯、⑰ 石连顺：《指路经——彝族阿细人祭祀词》，云南民族出版社，2005年。

⑱、⑲ 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》，费孝通：《论人类学与文化自觉》，第165页，华夏出版社，2004年。

⑳ 王铭铭：《人为何物？》，王铭铭：《经验与心态——历史、世界想象与社会》，第101-105页，广西师范大学出版社，2007年。

㉑ 蒙文通：《道教史琐谈》，《中国哲学》1980年第4期。

㉒ 刘尧汉：《中国文明的源头新探——道教与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，1985年。

㉓ 王铭铭：《中间圈》，王铭铭：《经验与心态——历史、世界想象与社会》，第293-328页，广西师范大学出版社，2007年。

㉔ 王铭铭：《草木与我》，王铭铭：《心与物游》，第169-191页，广西师范大学出版社，2006年。

㉕ Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996。

㉖ (美)埃里克·沃尔夫著，赵丙祥、刘传珠、杨玉静译：《欧洲与没有历史的人民》，第1-2页，上海世纪出版集团，2006年。

㉗ Clifford Geertz, *Local Knowledge*, p.16.

㉘、㉙、㉚ Ibid.

㉛ Marcel Mauss, *The Gift*, London: Routledge, 1990。

㉜ 李亦园：《文化比较研究法探究》，李亦园主编《文化人类学选读》，第576-578页，台北：食货出版社，1977年。

㉝ 转引自 A. R. Radcliffe-Brown, “The comparative method in social anthropology”, in Adam Kuper ed., *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, p.53, London: Routledge and Kegan Paul, 1977。

㉞ Ibid., pp.53-69.

㉟、㊱、㊲、㊳、㊴ (英)拉德克利夫·布朗著，梁粤译：《安达曼岛人》，第1页，广西师范大学出版社，2005年。

㊵ (英)拉德克利夫·布朗著，梁粤译：《安达曼岛人》，第2页，广西师范大学出版社，2005年。

㊶、㊷ (英)拉德克利夫·布朗著，梁粤译：《安达曼岛人》，第3页，广西师范大学出版社，2005年。

㊸ George Murdock and Douglas White, “Standard Cross-Cultural Sample”, *Ethnology*, 1969, 8, pp.329-369.

㊹ Raoul Narroll, “Data Quality Control in Cross-Cultural Surveys”, in *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, ed. Raoul Narroll and Ronald Cohen, New York: Natural History Press, 1970, pp.727-746.

㊺ “他者的眼光”不是毫无益处，在不少地方我已谈及这一眼光对于我们贴近研究者、对于反省自身的重要作用。见王铭铭：《人类学是什么？》，北京：北京大学出版社，2002。

㊻ 费孝通曾以此形容历史上中国各民族之间关系的常态；他的观点，隐含着对中国民族学进化论式的历史比较研究的批判。参见费孝通：《论人类学与文化自觉》，第121-151页，华夏出版社，2004年。

(责任编辑：周广明)