

人类学与当代世界的危机

21世纪,当我们面对一个全球化与逆全球化同在的世界,以及越来越多的文明冲突和调适,我们需要重新思考当今世界的发展形态和转型危机。人类学作为一个发源自近代欧洲的学科,本身面对着普遍主义和民族主义、世界主义和绝对王权等欧洲内生的亦是全球共同的困境。那么人类学如何在本学科的反思中去解读社会的重组、文化的自新?又如何能在跨学科的交融中去参与当代世界危机之化解?借著名人类学家、牛津大学万灵学院院士、英国学术院院士大卫·帕金(David Parkin)教授在北京大学讲学的契机,北京大学人文社会科学院、国际合作部大学堂顶尖学者讲学计划联合邀请了帕金教授,以及人类学、社会学、历史学等人文社会科学领域有代表性的学者,共同研讨了“人类学与当代世界的危机”这一主题。本刊在此以思想争鸣的实录形式,原汁原味地呈现给广大读者。

——编者按

与谈人:

王铭铭: 北京大学社会学系教授;

渠敬东: 北京大学社会学系教授;

大卫·帕金: 牛津大学万灵学院院士、英国学术院院士;

杨圣敏: 中央民族大学民族学与社会学学院教授;

张志强: 中国社会科学院哲学研究所研究员;

江 湄: 首都师范大学历史学院教授;

朱晓阳: 北京大学社会学系教授;

罗祎楠: 清华大学公共管理学院助理教授;

邓小南: 北京大学历史学系教授

今天如何来理解异化与世界危机

王铭铭: 人类学在世界的各大文明历史中,都很久远。尽管我们经常把它说成欧洲晚近纪创造的学科,如果借用所谓古代、中世纪和近代西方这样一个三段论的话,每个时代都有其接近于今天所谓人类学这门学科的论述。这是我个人的看法,是针对社会科学短视的近代主义自我定位而论的。“规范”地说,人类学应该是近代西方的产物。人类学与近代西方想象的整个世界,以及这个世界的内在危机,都有着密切的关系。

近代欧洲的帝国主义,似乎是人类学的摇篮,要成为帝国,就必须在知识上去涵盖别的民族和别的文明。可是帝国主义有一种危机,近代的欧洲帝国主义实际上与国家主义是有内在矛盾的。帝国主

义的特点,是想创造一种单一和普遍的世界。但是,在近代的欧洲帝国主义的发展过程中,恰恰是由绝对王权国家演变而来的所谓的民族国家。人类学面对这样一个困境,如果说它诞生于欧洲的话,那么也恰是面对欧洲内在的近代危机。这个危机的基本特点是,帝国主义的普遍主义和民族主义的特殊主义的“对立统一”。康有为当年访问欧洲时已深感它们内部存在这个问题了。我从康有为访问欧洲国家的著作里深刻地意识到,世界主义和绝对王权是相互对立、但是同时存在和展开的。

而我们今天做的人类学包括帕金老师做的人类学,是在两次世界大战期间得到最大发展的。一些反战的、国际主义的情绪出现,都跟一战有关;而此后的第二次世界大战,更是孕育了以牛津大学为中心的英国学派的兴起。英国的社会人类学最关心的是“社会”。似乎这一牛津大学引领的社会人类学的英国传



统，恰恰是对希特勒那种强权国家（全权国家）的一种回应。需要重申的是，德国的强权主义当时恰恰也是想创造世界主义的帝国。我觉得其间有联系，之后又有不同时段的变化。比如说冷战，到今天的“再冷战”，一段段都有世界主义和国家地方主义这样一种矛盾。直到现在仍然是这个问题，也需要在这个背景下来理解人类学和世界性危机的关系。

国内人类学界和社会学界对这个问题的思考，并不是这两年的事情。1980年代费孝通先生在一个主题讲演上初次提出了他的文化自觉思想。他预期到21世纪，世界会出现一种危机。这种危机就是我前面说的，一方面世界变得越来越一体。费孝通先生2000年写的一篇文章认为，我们现在人类学和民族学应该研究的是世界社会，世界社会意味着世界变成一体。另一方面，自古以来的文化多样性却越来越发展。在21世纪，我们要同时面对一个不断全球化的世界，以及越来越多的文化或者文明的再次复兴。因此，他在这篇文章以及后来的文章中阐述，创建一个“和而不同”的全球社会，我们的教育要重视文化多样性的发展。

这次我们很荣幸请帕金老师来。他提到了 super-diversity（超级多元）这个观点，跟费孝通先生这一思想有相通之处，是指内在于全球化的分化与差异。当然，费孝通先生1980年代后的思想转变跟他民族学上的思考是有关系的，因为中国也恰恰是改革开放以后，真正面对一个汉族和众多少数民族的状况，其中少数民族之间的交流越来越多，似乎融合成一个整体。与此同时，文化的多样性也通过宗教和经济利益等反映出来并越来越丰富。于是，费孝通先生把国内的民族研究和世界性的矛盾结合起来看。由于全球性和各种各样的文化之间的矛盾，甚至是从旧石器时代开始不断积累下来的，因此他主张人类起源多元论。

另外，我们今天“社会”这个概念与文化之间的不对应就是一个很大的危机。我们学科很多人都在思考这个问题。帕金老师也提到出现了一种叫做 posthumanism，即后人文主义的人类学研究。他的主张是更多地去研究非人的因素在文化当中的地位。人类一旦有文化的创造，后果似乎必然是通过造物，使自己离开原来的大自然这个人类的母亲。这

样一种异化的感觉给人类带来了很多的问题，尤其是心理问题。因此，我认为 posthumanism 是通过回到农业之前或者是农业之外的所谓采集的生活方式，比如说鄂伦春族、赫哲族，回到其间去思考我们异化的问题。特别是社会学在福柯的影响下，之后提出很多叫做“生活的政治”的概念。我们今天认为政治不再是明显的政治，而是通过渗透到我们的生活当中来实现的，这个危机主要表现为异化。帕金老师对物质有一种苦行僧的想法，认为我们要避开这个世界当中的物质生活才能成圣；但与此同时，也有很多相反的看法，就是不断地消费来彰显自己的社会地位，使消费习惯与社会地位相适应。古时候从孔子到荀子也有过这种辩论。比如，到底是通过我们的消费表达社会地位还是相反？帕金老师认为，危机这个词，一般是指一个短暂的、突发的状况，同时又认为危机恰恰是持续的。我的体会是，我们今天还有一种危机，是我们的物质满足经常变成了一种相反的东西。最典型的例子就是，表面上国家满足了自己的物质和精神方面的需要，实际上只是在满足一个巨大的国家经济的GDP的增长，而跟生活的关联度不大。

总之，如果我们要去理解西方人类学的话，首先要意识到这一人类学跟近代以来普遍主义和文化保守主义之间存在一种矛盾，这种矛盾是内在的而不是外在的。我们今天经常把帝国主义和民族主义分开谈，实际上两者相互建构的同时又相互矛盾；人类学与之相关的，比如普遍主义和相对主义的争论。还有一点是渗透更深的，今天讲文化已经不够了，因为我们全人类的每个人都有一种“无意义”的感觉。这倒不是要回到1983年的异化讨论，而是说我们通过读福柯以来的社会理论，这个异化的确能够让我们感知到，我们今天身处一种不同于以往的一种长期的危机状态之中。

渠敬东：确实，人类学一直和帝国主义和民族主义勾联在一起。这种危机是不是像福柯或者阿甘本讲的那种所谓生命政治的问题呢？我觉得这也是结构主义，特别是后结构主义理论所关心的问题。

但我关心的是另外一个层面的危机。这种危机不再是福柯所说的那么微观，也不是那种只在地方意义上的危机，而是整个世界正在酝酿一种总体性

的危机。帕金教授讲不同的族群、文化和宗教之间的交流，可能会受到哈贝马斯等人的影响，或者把它理解成为一种生命政治，但今天世界面临的危机，已经远远超出这个层面。

这场危机的表现，就是在世界的各个角落里，甚至是在西方内部，极端主义也成为一种倾向。我们看巴黎事件，意味着西方那种帝国主义或者民族主义的文化观，已经走到了自己的反面，成为一种对自身的“反抗”。这样一个局面已经超出了文化交融的问题。我们必须重新审视现代以来的普遍政治问题，以及彻底世俗化带来的挑战。

危机的三大表征与人类学的价值

帕金：我今天要讲的危机，其实上是一个持续的危机，并不是像有高峰有低谷、短暂的或者说是阶段性出现的危机。我今天所说的危机，其实是持续的、一以贯之的。

王铭铭的发言使我意识到他是在一个历史语境下来看这样一个危机问题，尤其是提到了二战后的二元性，即从全球化和地方化的二元性来看待人类学的产生背景。我很同意，也认为二战后各种思想，是一段段发生的。首先从欧洲的角度来看的话，主要就是恐怖主义的问题。其实欧洲政府无法很有效地去控制这样一种恐怖主义，虽然他们假装努力去控制他们。与恐怖主义相关的就是一个移民的问题，主要是从中东而来的难民的问题，同样政府也假装努力去控制这些问题，然而，他们其实是无能为力的。这是从欧洲的角度看到的主要危机，这个危机在未来会有长远的影响。因为这个欧洲危机，可能并不单单是在欧洲这个区域之中，很可能以后会发展成为一个世界性的问题。中国在这个环境中是否有更好的政策，目前不得而知。但是我觉得，可能欧洲现在需要向中国学习，特别是学习中国现在对恐怖主义的有效控制等方面的政策。

第二个危机是电子技术污染。虽然我们彼此之间的沟通通过电子技术加强了，信息和观点得到更大的共享，但是人们的大脑也开始疲于应付掌握或者是消化这些信息，与此相关的是人工智能技术的发展。科学的进步使得这种新的技术开发成为可能，

但同时也带来了危机。政府可能想要去控制，但是常常无能为力。这种新的电子技术的发展，很好地实现了福柯所谓的全景的监控系统。在欧洲尤其是英国，有几乎全世界最完备和最系统化的监控系统。然而，欧洲的人们现在可能还并没有意识到它的恐怖之处，因为他们非常依赖政府的电子信息技术去有效地对抗恐怖主义，所以他们需要这样的监控系统来保护他们。但是另一方面，这样一个全景的监控系统，也会导致严重的隐私等问题。

讲了恐怖主义和电子技术的污染之后，我认为第三个危机可能落在物质消费主义上。因为伴随着经济的发展，我们不得不面对物质消费的大扩张。在这个过程中，我们创造了所谓的物质主义。虽然市场经济会带来这种产品或者说商品的繁荣供人类享受，但是同时也会造成物质主义的问题，它也是一个我们之前所提到的两面性矛盾。

那么，人类学这个如此微小的学科能产生什么样的影响呢？其实，人类学对世界的影响，是非常缓慢或者微小的。从传统人类学的方法来看，我们一般都是使用观察、听、记录这样的方式，来试图达到沟通的效果。因为沟通是我们所能做的全部。沟通的这个能量其实非常的强大，它能够跨越政治、经济、文化等鸿沟，使很多的问题得到交流。刚才王铭铭也提到了所谓的地方性问题。人类学就是一个不断从地方性出发，理解人类的本质以及文化多样性的学科。其实世界上所有的政治家，或者政治学家都需要人类学。因为他们只有通过读人类学的作品，才能够理解文化的多样性，才能够摆脱无知。如果他们非常自傲的话，就不能够理解这种文化多样性。所以，听起来这个人类学方法，只是通过观察沟通记录去理解文化多样性，似乎很简单，但其实非常重要。就如同中国伟大的社会学家费孝通一样，他本身就是一个跨文化的典范——1934年的时候，他到伦敦政治经济学院去学习，跨文化地去理解欧洲和西方的理论，并且带回中国来写作。

王铭铭所说的文化多样性，其实在中国历史上很早就有。帝国的产生当然会使得各地不同的人群从文明的创造中获益。在人文主义时代，主张的是一种对于边界的尊重，从而带来对多样性的尊重，进而带来世界和平和人类融洽相处的状况。但是到

了后人文主义这个时代，强调的维度有两点：第一是多维度的视角，即把对人类的关注扩展到对动物包括对人工造物的关注。这一主张反对对单一的有机物的关注，而强调其所关注的东西应更加扩展化。然后是后时代的特点，就是新技术的产生，比如所谓的生物技术的产品。这一时代促使我们重新去思考和创造身体本身，也就是思考身体和技术的结合。比如，如果你的手断了，那么你需要重新装上一个生物技术的手，使得你的身体变得完整。实际上，这种新的所谓的生物技术的发展是非常快的。而且，它是一个非常人类学的话题。写赛博格的女性人类学家 Dona Haraway 就有很多人跟技术之间如何相互影响和相互作用的论述。所以我们其实可以看到，在这样一种语境中，技术不仅仅是一个单一的与我们分离的对象，而且给予了人们生命的概念。因此，在这样的语境下去理解技术和人类的本质，会有一个更加近现代的观念。

回顾人文主义时代到后人文主义时代的转变，是为了回答人类学如何去应对危机。人类学就是一个对文化多样性极端关注，并且采用一个长时段的观察来作为方法论的学科。期待以后有更多的跨文化的翻译，使得这种文化多样性得到更多的交流，就像我今天坐在这里所感受到的跨学科的交流一样。

渠敬东：帕金教授讲的非常重要，也许我们中国学者未必有这样一种切身的感受。在伦敦或巴黎的地铁车厢里，满着不同种族的人，已经没有所谓的民族政治共同体这样的纯粹定义。西方人对当代世界的理解，有这样一种感受性前提。人类学家的感受也许更为明显。如王铭铭所说，第二次世界大战后经过了不同的阶段，到了今天这个局面，背后的隐忧和危机也随之而来。

我觉得问题恐怕还不止文化多样性的问题。西方人在各种场合、各个角落都会切身感受到这样的生活构成形态，比如在地铁里、足球队里都能感受到种族和文化的多样性。与此同时，欧洲社会存在着一种政治和宗教上的极端趋势。我们以往往往都是在市场、人权、平等、公意的意义上讨论问题，但这些思想资源能否有效地解决这样的极端主义问题呢？

这是整个世界面临的悖论：一方面是对文化、宗教的多样性的强调；另一方面，这种多样性的结

果却没有带来更多的多样性，反而衍生出一种极端性的心理和政治结构。这是今天世界的麻烦。而且，它们还不止是表现在马克思以前曾经批判的政治经济的意义上，更表现在最终价值的意义上。

走出误解：从一维人类学到多维人类学

杨圣敏：刚才帕金教授讲了三个人类目前面对的危机。首先是恐怖主义、移民问题。移民问题其实也是某个地域内资源缺乏导致的人口过剩。其次是信息爆炸导致的社会问题。少数人（精英）可以利用信息爆炸挑起一个很大的动荡，过去政府可以控制，现在很难控制。最后是物质主义。人们现在能去追求更多物质，但同时会产生很多的问题。

在此背景下，帕金教授比较多地讲到了人类学的作用，说这门学科能够让多种文化互相沟通。确实，人类学能起到这个作用。他讲的这些危机也主要是文化的问题，如文化互相误解、宗教互相不理解。我觉得，除了文化问题以外，可能还有更重要的原因，比如利益的冲突、资源的争夺。举个简单的例子，宗教极端主义的确煽动了恐怖主义，但是，我到非洲去做的一些调查显示，非洲各界包括一些精英分子，都认为伊斯兰国的核心部分已经不是中东人，而是欧洲移民的第二代或者第三代。欧洲的移民浪潮已经延续很多年，这个浪潮就是从第三世界或者说发展中国家向发达国家移民。为什么移民？因为发展中国家资源贫乏、人口过剩，发展不起来。最近 30 多年，整个世界的大势是，尽管中国发展得快，可是大多数穷国是越来越穷，富国则是越来越富。这些穷国解决不了发展问题，所以整个趋势仍然是从发展中国家向发达国家移民。欧洲这些年又在推动这个趋势，但当移民真在短期锐增的时候，他们又承受不了。

欧洲移民的第二代第三代还是会觉得社会不公平。原因很多，比如欧洲人接受不了伊斯兰教，或者说很难完全接受，肯定对他们也有一些不公平的对待。可是，不公平是否不同宗教造成的呢？认为“不公平”的移民是在维护他们的宗教信仰，还是更多出于自身利益和社会地位处境的考量？我觉得第二个方面起的作用可能更大。这些移民的伊斯兰教信仰没有加强，也没有他们在中东北非的祖辈那

么虔诚，毕竟他们受到了欧洲文化的影响。他们在欧洲接受了高等教育，掌握了很好的技术，但始终没有白人主流社会过的日子那么好，于是他们试图回去建“伊斯兰国”，以反对不公道的社会。

帕金教授刚才讲的持续性危机我很赞成，这个危机肯定会长期持续下去。因为过去很多第三世界国家发展比较慢、社会比较封闭，少数民族地区、边疆地区也比较封闭，似乎就没有那么多的矛盾。现在这个世界经济全球化、市场全球化，你想过世外桃源的日子，完全不受物质主义、消费主义的影响，几乎不可能。当世界的每个角落都被卷入到大市场里去，当被卷入的你又没有能力在那里竞争，这个世界的贫富差距就会越来越厉害，很多人会感觉越来越不公平，而且越来越失望。

关于这种危机，现在找不到也看不到根本的解决办法。我跟阿拉伯学者聊的时候，他们认为恐怖主义肯定是不对的，中国政府跟西方一样反对是没有问题的，可是中国对于危机产生的原因更应该发出自己的声音。我觉得，中国的人类学界如果做这种研究的话，就应该先找一找它的根本原因。是文明冲突吗？如果是，西方学者亨廷顿已经把这个问题的答案找出来了。实际上，这个根本原因并没有找出来。我想中国人类学界也应该作出自己的解释，比如，一些暴恐活动是不是也跟不公平的感受有关？未必都是文化的冲突。

和欧洲国家以及美国的白人与黑人之间的冲突比较起来，中国民族之间的矛盾要小得多。我在新疆做问卷调查，就觉得维吾尔族跟汉族的关系没有那么坏，维吾尔族80%都觉得维汉关系还行。而西方不少网页上都闪烁其辞甚至用负面材料，虽然我的调查都翻译成英文了，他们权当不知道。我还跟北大的韩数飞教授、北师大的刘佳教授合作做心理测试，他们都是从美国回来的心理学博士，用美国设计的仪器（美国人用来测白人与黑人的关系）到新疆做了500例。结果也显示，维吾尔族跟汉族人之间的偏见度，比美国白人与黑人之间的偏见度要低一些和轻一些。

帕金教授也说，欧洲应该向中国学习。当然，中国自己有一些问题也必须解决。不管是国内还是国外，我觉得主要还不是文化的问题，而是利益的问题。中国这几十年改革开放以后，收入差距也在扩

大，当然政府也注意到了，逐渐加大对边疆少数民族地区的援助，中央政府还强调要在2020年前解决中国的贫困问题。如果政府认为它是一个文化问题，则一定是另外的解决思路，比如鼓励文化的融合。

身为中国人类学界，我们是向西方学习的。可是西方人类学界现在也有些停滞不前，老是绕到文化里面，对中国人的一些观点听不进去也不愿意听。中国现在社会变化很快，有很多问题需要解决，我们也希望找到一些解决的办法，为国际人类学界作出一点我们的贡献。

渠敬东：杨圣敏教授这个讨论，最重要的是把所谓文化人类学问题转换成一个政治人类学问题或者是政治经济人类学问题。我本来说美国人受福柯的影响都大，现在发现整个西方受福柯的影响都大。我们刚才讨论的全景监控体制的意向也许是对的，但是没有实质性的分析，这也是福柯不足的地方，他没有转化为一个真正的社会经济或权利构造的内在机制的问题。我们可以清楚地看到，宗教或许是政治动员最重要的基础。比如，巴黎分隔了好多社会底层区域，平常人是根本进不去的。所以这些人恐怕是先针对整个西方现有的分层体制，再经过宗教动员，然后形成的一种全球化的政治运动，也可以说是宗教政治运动。但是，接下来的问题恐怕仍然是宗教层面的。因为，即使是一种政治运动的动员方式，用什么样的宗教资源来做动员，又是一个很重要的问题。进一步需要回答的是，我们中国自己是何种危机？解决危机的方式又是怎样？

团结：全球政治秩序的共享

张志强：上次为了参加关于王铭铭教授《超社会体系》一书的会议，我基本是头一次系统阅读了人类学作品。虽然我是做哲学的，但还是很关心中国思想以及中国历史问题。我觉得，至少从邓之诚先生、陈寅恪先生的路线里面，他们其实已经强调了政治史的重要性。为什么政治史很重要？具体来说，所有的历史都应该是政治史。这个传统应该是中国史学的大传统。它并不排斥对于其他领域的研究，只是在这些领域研究的同时发现其中的政治意义。其实，所有的历史都是通过政治发生变动。那

么什么构成了政治变动的因素？是不同选择的发生，还是不同号召的出现？政治史恰恰就是衡量各种领域里面出现的各种因素可能产生的政治效应，我觉得这是政治史的一个涵义。

所以，陈寅恪先生说关陇集团是个人和不同人群之间的组合，以及与所处社会条件之间的配合形成的政治力量。他其实是在探讨那个政治力量是如何出现的。我觉得人类学应该去关心这个问题。对不同文化的多样性的了解，其实是为了关心这些文化的多样性是怎样对世界的变革发生作用，在什么意义上成为一个政治因素或者一种政治力量。从这个角度来说，人类学跟历史学的关系有一定可以配合的地方。我自己的一个感受就是，如帕金教授所讲，当代电子技术显然是一个新的政治力量的重要载体，虽然它只是一个技术，但是在一定意义上成为政治博弈的必要来源的载体。而这个载体本身构成了政治动员的方式，改变了政治联接的可能。

从中国古人的历史学中来看，人类学的知识在古代来说就是历史的知识、地理学的知识，或者说从古代的历史学和地理学的意义上来看待和处理危机的方法。古人有一个说法，“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，古人在“政”和“俗”之间做了一个区隔。上次的“超社会体系”研讨会上田耕提到了“政”和“俗”之间的关系。古人在对待文化多样性的时候有一个主导的思想，就是在区域的、社区的文化主体性（这个主体性其实是一个文化成为政治主体性的单位，文化的政治主体性的表达）上尽量去消除隔阂，或者说在更高的层面上去安排一个大于这个文化的政治主体性的政治安排。这就是一个“不易其俗”，在“政”和“俗”之间做了一个区别。它不是严格意义上要消除这个“俗”所具有的政治性，而是要在“俗”所具有的政治主体性上找到一个更高的政治安排。这可能是经史哲学里面，中国从三代以来的经典传统中一直谋求的对于文化多样性的政治解决的一种努力。

所以说要聊到大一统，我们的这个大一统不是一个同质化的一统，而是一个多元体，而且我觉得在核心价值观里面，应该多一个重要的词——团结。“中国人民大团结万岁”“世界人民大团结万岁”，是中华人民共和国立国之本，这个立国之本就是我

们今天的核心价值，团结就是不取消任何主体的特别性，同时要求团结在一起。这应该是一个最高的价值，我觉得这也是我们对待文化多样性和任何一个族群的基本态度。所以，团结背后其实就是一个“和而不同，不斉而斉”的道理。对于中国传统的梳理，就是要找到一个高于多样性的普遍性的方式。我觉得欧洲的问题也是出在他们把文化多样性当成一元论来对待，用一元论的方式来表达多样性的问题。它恰恰是一个一元论框架下伴随而生的东西，或者说是一个一元论的多样性的表达，而不是真正的多元主义，更不是我们所追求的多元的状态。

从这个意义上讲，其反射不出“团结”的效果。我觉得因为它在对待这种多元性的时候，总是不能恰如其分地对待任何一个具体的特别的文化，只能是在多元性的基础上一视同仁地对待，而这种一视同仁本身就是一种一元论，会说“你们都不一样”，这种不一样背后是希望变成一样的。所以我觉得这种论调带来的力量是破坏性的，因为它不能够真正地深入他者内部，去理解和体贴它，然后给它一个恰如其分的对待。这是一元论和多元论之间蕴含的深刻的矛盾。在此意义上，中国传统的普遍性和特殊性、“政”和“俗”之间的区分，可以为我们创造一个新的政治可能性提供借鉴。

最近，西方人对于普遍性的讨论比较多，圣保罗的政治神学也是大家讨论比较多的话题。我觉得这些都是对西方的普遍主义表达和模式的一个揭示。西方的普遍主义总是寄托在一个特别的人群之上来表达普遍，所以当把他们把普遍主义推广到让别人信服的层面时，也就是接受了个别的人群在普遍的程度上的地位。我觉得王铭铭还是讲世界主义和民族主义，以及帝国主义为什么是一体的，这都和这种普遍性的表达方式是有关系的。那么，有没有可能克服这种圣保罗式的普遍主义呢？又有没有可能克服其背后的民族主义？

最近我买了本于连的《论普遍性》，他大概就是在比较这两种普遍性。我觉得，中国的普遍性其实就是我讲的“分享”和“共享”，是表达“一个”的主题。当我们要创造出一个高于任何文化主体之上的政治的时候，这个政治就不应该由任何特定的主体所承载。这种不由任何特定主体所承载的政治的

可能性，才是真正围绕着全球秩序的政治的可能性。但不是说中国人表达了这点，中国人就要做这个政治秩序的中心，而是说在过去我们的大一统中，并不在乎哪一个族群去占有这个权力中心的位置，我们大家都诉求于这个秩序，都共享这个秩序。这大概就是“大一统”的含义，就是“天下”的政治含义。

当我们在讨论中国传统思想价值的时候，还有一个很深刻的疑虑，就是中国当代的发展到底带来了什么？本来我们在中国近百年的历史之中有所寄托，试图进入一段走出困境的历史，使这段历史承担它的价值、任务和使命。这个价值、任务和使命的内容，其一，有没有可能改变西方的一元论秩序，创造出一个新的秩序？其二，创造的目标是否应该跟中国传统的政治秩序的目标具有一致性？社会主义的阶段就是以这种阶级秩序为主体的，阶级当然是一个新的主体，阶级这个主体就是超越了传统，当然也是一个很重要的阶段。但我觉得今天这个传统的超越是否就带来了秩序的改造，是一个值得注意的问题。我们在讨论这个问题的时候，其实目的就是为了解释在这样一个历史过程之中的历史价值和目标，但实际后果却是章太炎的那句话“弱者才可以配说民族主义”。

对中国来说，对外始终是一种弱者的姿态，始终有民族主义，而这种民族主义反过来说，对内，本来就是汉族主体的，主要问题其实就没有从根本上克服民族主义的逻辑。对外，弱者的姿态是其民族主义的正当性，可是它怎样从内部消化这个驾驭民族主义的力量，我觉得还是没有找到。这些年我们一直讨论“儒教复兴”，其实儒教被宗教化之后，就成为中国的民族主义更为极端的表达，而且越来越圣保罗化。它看似是在讲传统，可是恰恰是最反传统的。我们是否可能真正从中国历史本身，去寻找经史传统对我们的历史的引导，然后在今天众多的发展方向中作出反思呢？

渠敬东：张志强老师其实把杨圣敏教授的问题再尝试着推进了一步。杨教授的问题其实很关键。这个基本的讲法叫“一旦世界一体化，或是单向化，其实这种危机就不可避免”。杨教授认为，如果我们用一些办法去补充和补足它，就会带来一个团结的效果。而张志强提供了一些哲学的命题，他

认为中国传统上看待不同文化甚至是宗教的方式，并不是一个纯粹普遍主义的方式。那么，是不是西方一直就是一个纯粹普遍主义的方式呢？其实也不好讲。西方的纯粹的普遍主义的方式其实是一个现代结果。我们看希腊史的时候，其实在城邦之间确实有一个相对来讲的团结逻辑，或者说是一个自我限定的逻辑，但是到现代则是用一个所谓普遍的政治来构建的基本格局。在这一格局之下，人们试图包容各种各样的宗教和文化等。其实，今天的极端宗教、极端政治、极端主义的危机，恰恰是所谓的普遍主义以及普遍主义之下对所有人均一看待的政治导致的，也是对这种政治的极大挑战。张志强对中国传统的讨论不一定能完全解决问题，但是有很大的启发价值。如果不讨论这种传统，其实中国仍然会沦落到一个单一化的思维模式里面，进入一个未遂的状态，而越未遂就越有危机。正如杨教授所说，中国的民族问题其实也跟西方内部的民族国家理念构成的民族问题有着相似的逻辑。换言之，这正是中国在这个意义上简单现代化的一个结果。

历史的相似：社会转型下流离失所的心境

江湄：我在20世纪中国史学的课程上讲到费孝通先生。费孝通先生的老师马林诺夫斯基在评价他的博士论文《江村经济》时说，他所看到的当时西方人类学的研究都是浪漫的、怀旧的，同时研究的东西都是和自己的社会毫无相关的，或是点缀式和无关紧要的研究，而只有这个来自中国的年轻人，切中了一个非常紧要的问题。这就是古老文明的现代转型，在转型中社会如何重组，文化如何自新。如果从世界史的角度来看，所谓持续危机，就是社会的转型和文化的适应带来的。王铭铭教授也讲到费孝通先生是在这个背景下提出的文化自觉。这样的一个文化自觉，事实上贯穿在他的思考之中，涉及一个古老的文明在现代转型中如何克服危机，如何找到自新之道、适应之道。直到今天，我们还是生活在这样的一个时代之中，无论是人类学还是历史学，问题基本是一样的。

实际上中国历史上不断出现这样的危机，社会重组，文化转型，不断有新的族群、新的文化加入到中

国历史和中国文化之中。但是，从世界史的视野来看，我们现在确实是进入了一个世界史的新阶段，这就是现代性以及现代性的扩张带来的全球化，也就是无一例外地消除了世界的每一个角落的区隔，打破了一切限制，把所有的角落都给卷进来了。从这个角度来看，今天确实是一个世界史的新阶段，所有的文化都面临社会转型和重组，文化的适应和自新。不仅如此，我们还面临一个新问题，就是要重建传统和生活的连续性。就像帕金教授所讲，当今世界的持续危机的原因，就是我们进入了历史的新阶段。对于第三世界国家特别是有着古老文明的第三世界国家来说，这样的危机深重而复杂。我自己研读中国近代知识分子也是中国新史学开辟者的著作时有一种很强烈的感觉，就是从人类学的角度来看，整个中国近代的思想史就是一个在现代转型的过程中遭遇到危机的心路历程。我和渠敬东老师有一个共同的爱好，就是喜欢看画，比如黄宾虹的画。为什么喜欢呢？就是因为中国近代和世界近代的危机投射在心灵世界的风暴，在黄宾虹的画作中表现出来了，这些画和中国革命一样有气势，是颠倒乾坤的东西。

刚才杨圣敏教授说欧洲的恐怖主义和难民问题，我觉得也可以从这样一个角度来理解。全球化和现代化重组了世界的中心和边缘格局。以前的阿拉伯国家被重组到了一个世界的边缘之后，感觉到的不平等是难以克服的，是令人绝望的。杨教授说，“伊斯兰国”的主体是欧洲移民的第二代、第三代，不是真正的原来的阿拉伯人。这恰恰表明，整个世界的全球化带来的第三世界国家的文化转型和适应，以及整个世界的中心-边缘的重新建构，跟世界史的新进程有着密切的关系。国内的问题也类似，我是从西北来的，我觉得今天西北的少数民族问题，与整个世界呈现的问题结构是一致的。

改革开放这个中心-边缘的重组，客观上使得整个西北被新的边缘化。比如说兰州和北京的差距，我在大学的时候没有什么感觉，但是上世纪90年代来北京之后，觉得落差很大，西北没有希望，不是贫困，最糟糕的是没有资源，没有指望。西北的少数民族也是这样，经常感到被抛弃。除了西北，我读过迟子建的《额尔古纳河》，以及我国台湾的社会学家赵刚老师写的《头目哈古》，都是在说这样的问题。在中国

这个有着古老文明的第三世界国家进行这样一个全球化下的现代转型、社会转型以及文化适应，其实非常残酷，把周边的少数民族，像鄂伦春族、高山族整体卷入。在《额尔古纳河》中有一个细节，很让人伤感，说的一个鄂伦春族的男人一直喝醉酒，到了火车站，他的妻子追上来，先是骂他，然后两个人抱在一起痛哭，就是那种“绝望”。作为一个汉族人也是能够体会的，就是在一个文化的剧烈转型和社会重组的过程中，人的整个生命的断裂和流离失所的感觉。所以我觉得，我们整个文化在这样一个全球化的过程中，非常重要和核心的任务就是重建传统，以战胜和克服流离失所的困境。人类学，历史学，尤其是思想史，都应该面对这一问题。

今天中国这样的处境，也让我用一种新的眼光来看待历史上不断出现的社会转型所带来的危机。中国历史上出现的危机，不完全是全球化或者现代化带来的。我们历史上一直歌颂汉化，但是实际上其中有多少牺牲，多少痛苦，多少阴影？我最近在研读10—13世纪的史籍包括辽金的史籍。如果你看《金史》的话，女真人入主中原建立中央集权，是一个非常血腥暴力的过程，宗室贵族几乎被杀光。从汉人的角度来看，会是一种“谁让你们靖康之变，谁让你们杀害汉族人”的心态。但是，从当下我们所面临的文化危机的角度来看待当时女真人的汉化危机，我们怎样同情地去理解他们那段历史？如今中国加入全球化、现代化的社会转型，以及在这个历史过程中遭遇的危机，甚至已经深刻到了威胁中国认同的地步。

渠敬东：刚才张志强老师讲到的问题，江湄老师进一步摘出来讨论。她认为，现在的历史条件是全球化，但只在这个上面琢磨是不行的，全世界很多地方的人的生命感受是一样的。在一个有着长久文明的地方，就需要用同情的方式去不断理解历史的相似处，寻找解决问题的可能方式。

悬置危机 从细微处体味变迁

朱晓阳：我们做人类学研究的一般都是没有历史感的人，我们关心的问题显得很“小”。我回到帕金教授刚才谈到的问题，其实不管是对于英国的人类学还是对于中国的人类学，意义都是很大的。我倒不把

它们当作世界的危机，也从来没思考过危机不危机，我希望不做过多的设限，更多的呈现一种交流的可能性。我们可能正在面对一种共同的学科和现实的交集。我这十多年以来，比较关心的就是人文主义和后人文主义的问题。对于后人文主义，某种意义上来说，从过去一直是以人类为中心的一种人类学，试图扩展到非人类的、灵长类的、人类之外，甚至到一些自然的大地山川。这表面是一种学科性的视野的扩大，实际上也有很强的来自非西方的人类学的影响，不仅仅受到中国人类学的影响，甚至受到中南美洲人类学的影响。我不把这些观点看作是西方中心论的，实际上我们面临的是全人类的问题。

像中南美洲也好，中国也好，都有关于 animism（万物有灵）的看法。人类学界现在反过来把万物有灵看作一种更久远的更实际的体验世界的视角和方法。帕金教授就提到了万物有灵，我们民间留下来的一些最初的信仰不都是万物有灵吗？在某种意义上，人类学实际上可以提一个问题，就是“他者世界存在的正当性”。他者的世界，我们有时既不认识也不承认，觉得它终究会被发展消除。我最近十年做的研究主要是城市化，我们的问题是，一个寺庙为什么有存在的意义？坟墓为什么是不可触碰的空间？为什么有一些空间是特殊的，是跟万物有灵、物的权利和生命联系在一起的？

人类学讨论的往往是具体的和细微的事情。比如说，一个具体的物质性的环境，包括其中的生计和精神性的东西是如何相互交融的？人类学可能给当代世界提供一种解释。比如，今天讨论的士绅的问题，不管是人类学也好，社会学也好，从费孝通到孔飞力，基本都会谈到这个话题，大家一般都会认为随着国家的建构，士绅突然消失掉了。但是，从人类学的田野来说，士绅所成长的环境，实际上就是农耕社会。而这样一套农耕社会生存的技术和教育，即便在上世纪 50 年代的中农会议上也没有被消除。因此我认为，我们在讨论危机之前，先要细致地研究最具体的情况再做判断。

渠敬东：人类学家讨论转型时代，需要感同身受的经验现实，从而生发出情感来理解。人类学家一定很关心培养这些文明机制的土壤在哪里？换句话说，人类学家也许会稍微有点自信，说这些东西

并没有完全被吞噬掉，它留存的方式或者不再是原来历史上某一个概念和角色，但是我们也能发现它。比如说，原来在泰勒那里，永远把泛灵论放在一个初级宗教的自然宗教的部分，但也许你在中国的田野中到处都能发现这些泛灵论的东西，人类学家没有天然的认为泛灵论是低级的。而对西方人或者一个进化论者来讲，会觉得这个东西比较低等。但是，它所承载的中国文化是不一样的，承载方式也是不一样的。所以人类学家是在现实中发现这些东西的，而不是精神上或者纯粹的文化上的建构。从这个意义上讲，我们能够同情式地体会到活着的的东西，即使现实的遗存年代久远。

人类学是否客观上也制造了社会分裂

罗祎楠：我想结合历史学和政治学两个角度来讨论。我在美国学习多年，发现一个很有意思的现象。从历史学、政治学到人类学，其实是对它们以为的他者来研究。比如在 Keohane, King 和 Verba 等人就很自信地认为，格尔茨所讨论的深描，完全可以用科学的方法进行编码和定量分析后再做比较。就我个人来说，人类学与当代社会的危机，其实就是一个从人类学的角度来理解当代世界的危机，或者更确切地说，是从文化人类学或文化共同体的角度来理解当代世界的危机或范式的危机。我想首先谈一谈文化自觉体或者文化自主体这样一种带有人类学视角的理解方式所面临的其他学科、不同范式的挑战。接下来在不同的范式表达之下，用其他的范式来思考和理解这样一种世界危机所可能产生的不同的理解，以及由此反观人类学的理解。

一方面，人类学的文化自主体，一般以社区研究、文化共同体的研究为对象。王铭铭教授认为功能主义在其中起到了很大的作用，或者说，文化仪式跟社会和社区本身的文化密切联系在一起。一个社区可以成为基于共同文化的共同体，而且这个共同体不是我们虚构出来的，也不是专门指想象中的共同体，它植根于这个社区使其生存和延续。以功能主义这样一个学理和逻辑为基础，社区成为一个有利的分析单位。而在西方历史学的研究和政治学的研究中，都将功能主义作为主要的批判对象。最有代表性的就是思

想史的批判，它的批判后来发展到年鉴学派的集体意识，社会文化史研究也应运而生。但这样的研究否认社会具有共同的文化意识，拉康认为，正是由于个体之间的思想的交流，形成了一种交流意义上的网，最终促进政治和社会进程向前发展。这样的努力，试图去突破文化共同体以及基于共同体之上的文化，试图回到个体的具体历史语境中的文化认知，或者说在个体的思想世界中去进行研究，最终逐渐发展为思想史中的社会文化史研究。

另一个方面，科学的走向就是把文化人类学的一种基于深描、而在科学看来过于琐碎的研究，发展向更加强调基于一个共同性的比较研究。而在这样的研究中，文化就成为比较过程中的一个产物。换句话说，这样一种政治科学的研究，无论是基于变量式的比较研究，还是基于定性式的比较研究，如历史制度主义，都无一例外地将研究视野投向了更具有操作性的一种单位制度或者文化制度，比如说政治上的选举制度、社区基层民众的动员机制等。基于这些共同制度的研究，以及多样性的案例分析或者历史机制的考察，来对整个政治制度运行过程进行分析。它们无一例外的表述方式是，增加观察数量，从而对人类运行和政治过程进行因果关系的解析。

再一个方面，从政治学延伸出来的因果机制的研究认为，对于功能主义基于文化主体性的反思，是在讨论某一个体或群体的行为和思想。而任何一种思想在实际的政治运行中，往往会超出预想者本身所能预见到的现实情况，所以整个历史演进的过程以及政治的过程，一定是思想付诸于实践。当超出思想本身要解释的问题时，它不断自我调整，或者拒绝自我调整。在这个过程中，原有的同质性的文化共同体的概念就瓦解了。基于这样的瓦解，政治学中就出现了我们所熟知的具有代表性的对于单案例或者双案例的关于历史机制的解释研究。

以上三个不同的角度，在本质上都是针对基于功能主义的内部自我协调，或者说是以对以功能自我匹配的思路为基础的文化群体意识或文化共同体的反驳。这三种问题意识，也有助于我们思考当代世界危机。比如，2008年金融危机之后，经济问题在政治学和社会学领域产生了一系列的讨论，主要是对于新自由主义思想范式的讨论。这种范式的讨论已经大大跨越了

经济问题，开始进入文化、政治等领域。

那么，核心关注的问题和危机是什么？我认为，第一，对于过去所具有的世界观的一种本体论思考方式，当面对不同国家的社会和制度改变时，这种思考方式产生了意料之外的结果。就应对机制而言，学者应关心的是各个国家不同的制度，以及在不同的思考方式和文化条件、不同的情境之下，同种思想或类似范式为何产生完全不同的结果，不同的结果又如何超出了特定的思想范式，以及如何能预见这种结果。第二，学者将一种文化的理解方式，转化为一种自主的或者是推论的自我完善的思考方式，不同的人以不同的方式去解释，从而产生非常强大的张力。换句话说，在这样一种理解范畴之下，当前的世界危机并不是存在一种分裂或者不分裂，或者是否存在一种文化多样性的问题。即便存在一种共同的文化，存在话语和文本上的共同的逻辑，对于不同逻辑之间的张力以及争论的研究，也是有理论意义的。在此意义上可以说，人类学对于文化的理解，是人类学对于文化共同体的构造，客观上也加剧了文化上的分裂，并影响着政治背景下的世界社会危机向前发展的进程。

渠敬东：罗祎楠老师说的这种研究策略还是一种比较美国式的研究策略。二战以后，美国发展出一套非常系统的研究策略，这是一种标准的行为主义的研究策略。这种研究方式或者方法论一定针对的是美国人，一定要从一个人的心理去塑造其行为及其后果的方式来考察，这也是美国的实用主义最核心的想法。因此，你的结论有可能是对的，但是这种研究策略我并不觉得会对历史学和人类学造成多大的威胁和批判。而且，我觉得格尔茨恐怕也知道美国的行为主义的研究方式，所以才坚持自己的深描的方法，这也是需要我们去讨论的。还有一点我也想说，人类学有时候的确是制造分裂的：有一类人类学家，他们对于异域的风景、文明、一点都没有污染的文化，抱持一种天堂一样的浪漫主义情结，这一类其实是最具破坏性的。

如何达成多学科互补和交融

王铭铭：张志强和江湄两位老师是想回归到传

统中寻找一种对于我们今日有用的思想；而朱晓阳老师对于万物有灵的理解，似乎是西方从巴西亚马逊河流域的田野调查之中学习而来的，对于我们的研究也是有借鉴意义的。其实朱晓阳老师提到的万物有灵，也恰恰是剑桥大学的某些人重新制造出来的剑桥的学术范式。我们目前面对的困境有时来自于我们内心存在的某种道德价值。我也会谈万物有灵，也会想要保护那些遗产，但是我们在内心也会怀疑，为什么这些原始的文化和遗留会在西方成为主流？进而难道因为它们在西方是主流，所以我们也跟着去做类似的研究吗？这其中的巴西和剑桥两种风格还是值得辩论的。

邓小南：一般的学术讨论肯定要提炼出主题，这样讨论才能够深化；但是像“人类学与当代世界的危机”这个主题，应该首先要做很通达的理解，比如怎么理解“当代世界危机”这个概念。我从历史学的角度来看，一方面，人文学者要有非常强烈的忧患意识，这是人文学者的情怀，也是学科的价值所在，这些危机的原因和走势是十分值得注意的。另一方面，危机实际上是一种常态，过去我们对于危机的理解，似乎是那种震撼性的、突发性的、一时难以应对的状况，而实际上我们从历史学的角度来看，你打开一本历史学的中学教科书，每一次的王朝建立、改革、战争等都是一次危机的发生。所以，危机其实是一种常态，只不过危机在各种情况下的表现方式不一样。对于一部历史，我们基本可以把它说成是对一次次危机的疏解、处理和应对的过程。

刚才张志强和江湄两位老师都说到传统的问题。其实，人类学和历史学应该是走得很近的两个学科，因为我们的研究对象都是人和人生活于其中的环境，包含社会的、政治的、文化的环境等。另外，人类学和历史学都有一个面对传统的问题，人类学要关注一个社区或群体的传统，历史学同样要面对传统，但是很多时候关注问题的方式，或者提炼问题、叙述问题的方式是不同的。比如，在中国历史上应对危机时，我们现在虽然会提到儒释道，但是就实际情况来说，儒学的影响是最大的，而儒学的特点从司马迁的父亲司马谈那里就是注重秩序。对于危机的疏解、应对和处理，实际上都是从恢复一种秩序，或者说重建一种相对稳定的结构这个角度入手的。而且每一个时代的

政治问题或者文化问题，它的非常核心的关怀都是如何建立一种至少在当时看来是合理的秩序。又比如我们会说修身齐家治国平天下，其实也是一种秩序，或者是对一种秩序的延伸；甚至对于古代中国的理解，也是一种秩序的观念，像“从核心地区如何辐射到周边”。所以，秩序其实是一个很大的问题或者是一种中心关怀。当然，和秩序相对的是失序的问题，现在的社会学等学科都很关注这种失序和失范的问题。

现在我们讲中国历史，一方面传统上我们会按照断代来讲，但对所谓“断代”，通常也会分成几块。比如过去为什么一直在讲封建的问题，原因就是对于一个社会总要给它一个概括，所以我们就将五种生产方式移植过来，把历史上很长一段时期称为“封建社会”。但是按渠敬东老师所说，封建主义的概念也慢慢被消解了，似乎也需要一个新的划分的方式。现在文学史界包括历史学界，像袁行霈先生主持编写的《中华文明史》，还有一些西方学者写的中国历史的著述，都会把明代中叶作为一个分界的节点。例如 Valerie Hansen 著的《开放的帝国》，其副标题就是“1600年以前的中国”。那么，明代中叶或者说是1600年的中国为什么会被作为一个节点或者分水岭呢？因为在那个时候就开始有了初始全球化的阶段。当时的问题不是一国政府可以管控的，因为地理大发现，当时的经济、文化、政治都越来越被拉到了同一个平台上。在全球化的情况下，危机或者社会问题的性质、规模以及影响的程度，跟过去各个国家处于封闭状态的情况是不一样的，比如过去中国有危机的时候，别的国家可能没危机，所以过去波动的影响面相对来说没那么大，但是后来的共振就相对变成了一个影响面更大的世界性的危机。现在历史学和人类学都关注全球化的问题，一些群体性的研究包括特定的种族、小村落等大小不同的区域研究，甚至包括过去细微的、深描的方法，也都开始被历史学采纳了。我参加这个论坛其实也是抱有一个想法：历史学和人类学就其研究对象的一致而言，它们提出问题和回应问题的方式是不是一致呢？

实际上，这两个学科对于问题的提炼是非常接近的。我觉得现在关键的不是抹杀学科特点，而是要最大程度地发扬学科的优点，只有在此基础上的

沟通交流才是成功的。所谓“交流”并不是历史学家都来学人类学的那套方法，那样历史学家做的都是三流的人类学；而是要充分发挥各个学科的特长，并在此基础上进行学科之间的对话。帕金教授说人类学是一个很小的学科，我们讲历史学是一切社会科学的基础，但至少在北大从院系规模上来说，历史系算是一个比较小的院系。我觉得不管是从现实中还是从历史中，我们可能会发现一些共同关心的问题，那么如何发挥各个学科的特长，同时又能形成学科之间的对话，从而实现良性的沟通，这是我们需要关注的重要问题。

朱晓阳：实际上，我们今天很难说哪个部分是西方的，哪个部分是中国的，包括学科，社会学也好、哲学也好、人类学也好，是全人类的。虽然从人类学的角度，有一些民族有自身特定的影响，关键是这些影响如何能被我们所利用。这些都是全人类的财富，而不是某一个民族的。从这个意义上说，很多危机也是我们共同的，包括恐怖主义，只是有时候也不是想象得那么大。当下，互联网的无边界超越了民族国家的边界，不是来自大的影响，而只是一个技术层面的突破。

渠敬东：其实，不同的学科自有不同的进路。比如，历史学家如果读费孝通先生讲的皇权与绅权，会认为大而化之。潘光旦先生的研究兼而有之，有的很历史学，有的社会学的味道很浓。不过，费孝通先生讲的历史，更像是一种结构史，是对于历史独特的理解方式，他深受英国学者托尼等人的影响。因此，这样的历史，不只是对于历史材料所做的一种梳理，而是在比较了整个世界史之后而发展出的一种历史观念，即对于社会结构的整体认识。瞿同祖的《中国法律与中国社会》进入历史的方式也与之相似，他阅读了大量韦伯、吉尔克的研究，而重新对于中国历史的结构化过程产生了实质的理解。我的意思是，并不是说历史学家就是研究历史的，社会学家就是处理现实的；问题不在于学科本身的差别，而是在于对于同样的问题的理解有着自身学科的特点，大家进入问题的方式会有不同。

杨圣敏：我本科是学历史的，后来转入了民族学或者说是人类学；人类学一开始是从研究没有历史的人开始的，所以人类学的研究，传统上是不注

重历史的，过去的研究对象基本没有历史，因为没有什么历史文献，这也是人类学的一个特点。马林诺夫斯基给费孝通先生的《江村经济》写的序中，说真正的人类学是研究当代的发达社会，这才是真的能解决问题的研究方向。如果说我们要解决人类的危机和大问题，就需要研究主流社会，主流社会、发达社会都是有历史的。所以人类学做研究的时候就要借鉴历史的视角，因为本身的横向看世界的视角，只能看到当代的社会状况。但是，人类学所总结的那些规律需要放在历史的维度去考察其在历史上的来源或可行性，或者是解释事件的历史原因。所以人类学需要向历史学去学习，在历史上去找一些借鉴和相关的证据。

费孝通先生其实是很重视历史的。他不是学历史出身的，他觉得自己的历史学很不够，多元一体的那篇文章，看似是一个很通俗的结论，其实是一个很重要的总结，因此在论证的时候他就委托了一些历史学家，帮他去论证这个多元一体的结论。多种的人种起源，说明不同文化的民族或者人类需要互相宽容，需要多元和共融，不仅是从当代社会出发，也是从历史上的各个时期的情况出发的。人类学家应该向历史学家借鉴一些理论和智慧，历史学家同时也要学习人类学的理论。

人类学的特点是具有大规模的理论，不管是微观的还是宏观的。历史学有一个缺陷，很多历史没有细节，很多孤立的情节和事情都是存在的，但是这些细碎的片段却无法形成历史的证据从而具有解释力和说服力。因此，很关键的一些细节的考察分析就需要借助人类学的理论。比如，人类学对于婚姻的理论 and 总结，以及一些断断续续的历史片段的解释。学界所谓的“南陈北陈”（陈寅恪和陈垣）都是很聪明的人，但是陈寅恪先生还是略胜一筹。他早年在海外听了很多人类学的课，我认为后人对于陈寅恪先生的评价都没有提到这一点，他一定是借鉴了很多人类学的理论、思考以及方法，所以他著的隋唐史中有很多别人没有的精辟分析。他通过对一般史料的分析，解释出了新意，就是他借鉴了人类学的结果。所以，我认为人类学和历史学的互相借鉴，可能会萌生一些新的进步。

王铭铭：一些研究中国的外国人，本来是不大看

文献的，尽管中国的文献很多，可能主要有两大方面的原因：一是有的人既要学习口语和文字，对他们来说压力很大，特别是在 1980 年代以前，中国大陆不向外国人开放，所以这些国外的研究者在中国台湾和东南亚就只能学习闽南语，口音都是闽南腔或者台湾腔。二是人类学这个学科，与生俱来就带有一种外国人自己批评的西方中心主义，或者 Eric Wolf 所说的“欧洲和没有历史的人民”的倾向。由于人类习惯于研究没有文字的民族，处理时就会把一些社会看作没有文字的民族，善意或者恶意地贬低成一种无历史的状态。更有意思的是一种“反对文字的文明”的声音，像列维斯特劳斯就认为，研究没有文字的民族固然是很重要的，因为人类有了文字，便形成了有文字的社会，但文字的文明也是对于历史的一种破坏。据此他认为，历史社会可能也是一种当前危机的根源。但是我很反对这点，针对特定的研究对象，就要看是哪种历史的社会。

刚才杨老师和邓老师说的历史学和人类学的合作，是很有意义的。比如列维斯特劳斯所说的无文字的人类学，还有费老结构思想的源泉。为什么费老能够提出这个，因为他背后有一大批研究没有文字的民族的人类学家的铺垫。今日我们仍然面对这个问题：如果列维斯特劳斯面对中国的史学家，他可能觉得很郁闷，其恰恰是他叫做“热社会”的推进者；相反，如果中国的史学家面对列维斯特劳斯，也可能认为他所讲的那些神话全部是没有根据的，基本都没有文字记载，是他道听途说收集来的材料。因此，我觉得这个分歧还是存在的。反过来，杨老师刚才谈对于美国社会科学行为的批判，是什么东西使我们可以对于他们的行为主义进行批判呢？这些就需要历史。那么，社会科学怎样既要有一种历史的感觉，又不只是历史学灌输我们的理论呢？

渠敬东：其实对于美国的行为主义和实用主义发展方法的批评，是仅就我们的文化处境来说的。这样的方法，美国人拿来就是做有历史的，他们自己不一定是做历史研究的，却是有历史承载的；中国人要模仿这种研究就是没有历史承载的。

张志强：陈寅恪先生说过用社会理论的办法来研究中国社会。我觉得特别需要强调古人的设身处地的方法，这个方法不是一般的或者普遍的社会调

查理论就一定会用到的。人类学家用来处理古人的社会或者事件时需要用到这种方法。为什么福柯对于人类学和心理分析这么看重呢？可能从现代意义上的一般科学，以及整个社会进行社会理论的批评来说都比较重要。如果历史学要处于一个很重要的位置，就需要对于认知对象和自身的位置有清楚的定位。中国人研究中国人类学的方法就很不一样，可能是西方的人类学理论特别做到了历史学的运用，在此意义上美国人对于中国的理解也是另一个样子。

帕金：首先我要回到埃文斯普理查德，他说过人类学家其实并不去关注所谓历史的事实，因为他可能是从现在出发去看过去的状况，因此人类学关注的还是现实。对于所谓人类学的历史来说，其实是一种包含了人类学视角的历史研究。但是历史学家可能更关注这个事件是如何发生的，所以他们更倾向于关注事实的价值是什么，他们解释历史的方式是和人类学家是不一样的。

我还要提到马克思主义的物质主义的角度，因为马克思对于历史的理解是从一个进程中出发的，是一种进化式的从物质主义出发来理解的历史观。像 Eric Wolf 所提到的“欧洲和没有历史的人民”，其实是从人类学的角度去看自我和他者之间的关系，用一些文献资料来理解当地性。理解当地性的角度不一定是通过文献，也可能通过各种传说，所以他的理解本身就包含了对于历史学的批判，即对口述传统的批判。

因此我认为，应该从三个阶段来认识这种批判：第一，上述 Eric Wolf 的视角来看历史。第二，萨义德在 1975 年提出的东方学的历史观，是从一种殖民主义的视角来理解东方，他意识到这种西方角度的历史学是从西方的角度来看待非西方的一种方式。第三，“1980 年代”作为一个历史观的转折时刻，Clifford、Marcus 对于民族志本身的反思。当时的思考是对写作本身的一种再反思，因为人类学家通常会考虑到对一个地方的整体的理解，使其民族志呈现出一种非常整体的方式。但是这种追求往往使得民族志忽略了对于所谓社会事实的考虑。

【本次论坛由北京大学人类学专业博士生孙静担任翻译，实录稿由加娜古丽、孙静根据录音整理。】

编辑 李梅

ABSTRACT

Evolution and Risk Implications of US Government Debt —Reflections on Financial Crisis 10th Anniversary Huang Qifan

Abstract: Looking back on the process of solving the economic crisis in the United States since the new century, it is easy to find that the stock market crisis caused by the overheating of the internet economy in 2001, which was hedged by the development of the real estate market, caused a greater global financial crisis in 2008. So, in the past decade, the United States has relied on fiscal borrowing and monetary policy to balance the subprime crisis and financial crisis. Will the US debt crisis and the US dollar crisis trigger a large-scale stock market disaster and economic crisis? The ability to control the debt ceiling determines the global credibility of a country's currency. If the growth rate of US government debt remains unchanged in the next few years, it is not necessary to wait until 2023, or even until US government debt reaches the vicious debt ceiling that will lead to economic collapse, a large-scale global financial crisis associated with the US dollar and US debt will occur. What economic measures will the US take to alleviate and balance the problem of excessive US government debt rate? Probably three measures will be adopted. The first is the devaluation and inflation of the US dollar; the second is to raise interest rates and reduce the scale to pass on the crisis to neighbors; the third is to change the rules of the game and fight trade wars with the intention of obtaining excess benefits. History has proved that neither the government debt crisis nor the debt crisis of the whole society is the fundamental solution to the problem.

Key words: financial crisis; US government debt; evolution pattern; risk implications

Reconstruction of the Centre and Consideration of the Others (Part) —An Observation Based on the World View of Chinese Anthropology Zhao Xudong

Abstract: Much more dislocations of the relationship between the self and the other has been made by the fallacy of the Eurocentrism in the past, and the construction of the white mythologies could also be seen as a reflection of those dislocations. In the process of observing the world outside the Europe emphasized using his own eyes, a structural relationship in contrast has been made by the cultural logic of the Europe domination, i.e., a self of the developed, advanced, and supremacy on the one hand, and an inferior, backward, and the underdeveloped on the other hand. A Chinese phase of anthropology with an attitude of present care should be prepared to provide the special Chinese wisdom and the special conflict resolution methods between different civilizations. While the subjectivity of our own we try to understand, or the construction and reconstruction of the center, is being requested, we also need a deep consideration on the others of the world from the view of our own. Anthropology, especially the Chinese anthropology, should do more in the future.

Key words: reconstruction of the centre ; fallacy of eurocentrism ; world view ; consideration of the other ; Chinese consciousness

Anthropology and the Crisis of the Contemporary World Wang Mingming & Qu Jingdong & David Parkin & Yang Shengmin & Zhang Zhiqiang & Jiang Mei & Zhu Xiaoyang & Luo Yinan & Deng Xiaonan

Abstract: In the 21st century, when we face a world where globalization and counter-globalization coexist, as well as the revival of more and more conflict and reconciliation civilizations, we need to rethink the development patterns and transformation crises of today's world. Anthropology, as a subject of imperialism originating in modern Europe, is confronted with the dilemmas of universalism and nationalism, cosmopolitanism and absolute monarchy. Then how can anthropology interpret the restructure of social reorganization in the introspection of this discipline? How to take part in the solution of the contemporary world crisis in the interdisciplinary integration? With the opportunity of lecture by Professor Parkin, a famous anthropologist and academician of the British Academy of Sciences at Peking University, Professor Parkin was jointly invited. The representative scholars in the fields of humanities and social sciences, such as sociology and history, have jointly discussed the crisis between anthropology and the contemporary world. The representative scholars in the fields of humanities and social sciences, such as anthropology, sociology and history, have jointly discussed the crisis between anthropology and the contemporary world. In this way, the form of the ideological contention is presented to the readers.