



民族学刊
Journal of Ethnology
ISSN 1674-9391, CN 51-1731/C

《民族学刊》网络首发论文

题目： 从“中间性”到“世界主义”：一种超越民族研究的“中心-边缘”叙事的尝试
作者： 张帆
网络首发日期： 2021-08-09
引用格式： 张帆. 从“中间性”到“世界主义”：一种超越民族研究的“中心-边缘”叙事的尝试[J/OL]. 民族学刊.
<https://kns.cnki.net/kcms/detail/51.1731.c.20210806.1624.054.html>



网络首发：在编辑部工作流程中，稿件从录用到出版要经历录用定稿、排版定稿、整期汇编定稿等阶段。录用定稿指内容已经确定，且通过同行评议、主编终审同意刊用的稿件。排版定稿指录用定稿按照期刊特定版式（包括网络呈现版式）排版后的稿件，可暂不确定出版年、卷、期和页码。整期汇编定稿指出版年、卷、期、页码均已确定的印刷或数字出版的整期汇编稿件。录用定稿网络首发稿件内容必须符合《出版管理条例》和《期刊出版管理规定》的有关规定；学术研究成果具有创新性、科学性和先进性，符合编辑部对刊文的录用要求，不存在学术不端行为及其他侵权行为；稿件内容应基本符合国家有关书刊编辑、出版的技术标准，正确使用和统一规范语言文字、符号、数字、外文字母、法定计量单位及地图标注等。为确保录用定稿网络首发的严肃性，录用定稿一经发布，不得修改论文题目、作者、机构名称和学术内容，只可基于编辑规范进行少量文字的修改。

出版确认：纸质期刊编辑部通过与《中国学术期刊（光盘版）》电子杂志社有限公司签约，在《中国学术期刊（网络版）》出版传播平台上创办与纸质期刊内容一致的网络版，以单篇或整期出版形式，在印刷出版之前刊发论文的录用定稿、排版定稿、整期汇编定稿。因为《中国学术期刊（网络版）》是国家新闻出版广电总局批准的网络连续型出版物（ISSN 2096-4188，CN 11-6037/Z），所以签约期刊的网络版上网络首发论文视为正式出版。

从“中间性”到“世界主义”： 一种超越民族研究的“中心-边缘”叙事的尝试

张帆

[摘要]20世纪80年代以来,在民族研究领域有诸种突破“中心-边缘”二元叙事的尝试:借助“后殖民理论”的视角强调“混杂性”和“流动性”来消解“中心”和“边缘”,或者拓展费孝通“走廊”范式对“互动”和“迁移”的强调,将对立转化为“中心”对“边缘”的区分和涵盖。在此基础上,本文尝试引入“世界主义”,以一元的“世界性”来突破二元的对立。世界主义在两个层面上展开,既指包含了流动性和开放性的身份认同,也指包括了时空万物的一种“宇宙-政治”观。世界主义既是一种道德立场,强调每个地方都是中心,都有对于世界的想象、解释和参与的愿望和能力,也是一种分析框架,强调每个地方的世界性都是历史性形成的、容纳了不同层次的特定结构。本文以此重新思考民族、族群、国家、文化等概念的边界,强调每个地方存在的超越这些概念边界的“联系”——区域性的和历史性的、符号性的和物质性的、以及存在意义上的。

[关键词]藏彝走廊;华夏边缘;中间圈;世界主义

文献标识码:A

文章编号:1674-9391(2021)09-0000-00

作者简介:张帆,北京大学社会学系助理教授。

“民族”^①是个有着极强社会动员力量和国家构造能力的概念,在19-20世纪,民族认同和现代认同、以及夹杂其中的地方性和国际性,参与了从中国从帝国向现代国家的转变过程(汪晖,2008:78-79;杜赞奇,2003)。20世纪初,随着“边政学”的迅速发展,“民族范式”和“边疆范式”开始联合,居住空间占据过半国土面积的“非汉族”成为空间上的“边缘”地区(范可,2019:158-185)。20世纪五十年代,在民族识别的过程中,“非汉族”一方面被纳入国际性的共产主义未来,另一方面被划入人类发展过程中的原始或者奴隶制阶段,成为时间上的落后“边缘”。

20世纪八十年代以来,中国民族学开始了“去政治化”的努力,同时国外人类学家逐渐获

准进入中国西南进行田野调查,国内外学者从不同路径出发尝试超越“中心-边缘”的分析框架和叙事模式。其中,一条路径是借助“后殖民理论”的视角,以民族国家和地方社会为分析框架,揭示“族群”概念的建构性及其权力关系,反思少数民族在国家建构过程中被边缘化、女性化或者浪漫化的过程。这一路径对“本质化”民族或者族群的趋势保持警惕,强调身份、文化、空间、时间维度上的“混杂性”和“流动性”,在一定意义上消解了“中心-边缘”。不过,权力的视角使这些研究易于以“国家-社会”“多数-少数”的对立来取代“中心-边缘”的二分。

另一条路径是受到费孝通于上个世纪八十年代提出的“藏彝走廊”概念的影响,强调历史性、整体性地研究由水系和峡谷构成民族杂糅

地带,关注不同民族之间的历史联系以及不同民族不断融入和参与中国“多元一体”格局形成的过程。这一路径也强调历史过程中以及地理分布上不同群体的“互动”和“迁移”,同时强调从“多元”生成“一体”的过程,在一定意义上,这一路径将“中心-边缘”的对立转化为“中心”对“边缘”的区分和涵盖。

作为“走廊”范式的延伸,王明珂“汉藏之间”以及王铭铭“中间圈”的视角,强调“中间性”,有助于从理论上摆脱“中心-边缘”、“国家-社会”、“多数-少数”之间的二元对立。王明珂的“汉藏之间”强调双重或多重边缘,把多重的中心和边缘排在等级序列上,以“一截笑一截”的相对性取代了绝对的二元对立。王铭铭的“中间圈”强调空间、文化、心态上的三重结构,将位于核心圈和外圈之间的地带看作可进可退、既内且外的创造力空间,以文化的多重复合性取代了二元状态下的区分和涵盖。

基于对以上不同理论探讨的梳理,本文尝试引入“世界主义”的视角,以一元的“世界性”来突破二元的对立,既强调每个地方都是中心,都有对于世界的想象、解释和参与的愿望和能力,同时也强调每个地方的世界主义都是历史性形成的、容纳了不同层次的特定结构。本文对于“世界主义(cosmopolitanism)”的定义从两个层面展开:第一层在 cosmopolitanism 的意义上展开,是指包含了流动性和开放性的身份认同,第二层在 cosmo-politanism 的意义上展开,是指包括了时空万物的一种“宇宙-政治”观。

从“世界主义”的视角写作的民族志常常和全球化、跨国性(transnationality)以及与域外散居(diaspora)相联系(Chan, 2005),这些研究一方面回应政治经济全球化的假设,一方面回应人类学内部的理论转型,即,从挖掘“地方性”知识转入对大范围政治文化现象及其相伴随的流动性和混杂性的关注,在这个意义上,世界主义还被应用于对超越民族国家的帝国的研究(Hu and Elverskog, 2016)。这些民族志和历史学的研究对人群、思想、物品的流动和混杂过程的强调,挑战了民族、文化和族群等概念(Brown and Held, 2010: 10)。

对于流动性和混杂性的关注在一方面奠定

了讨论世界主义的基础,另一方面却缺乏世界主义理论背后的伦理关怀。换言之,对于流动性的关注隐含着身份政治和权力关系的维度,而世界主义强调开放性,即,对于身份认同流动性和族群边界模糊性的认可以及由此形成的多重身份认同的强调。这个视角在承认政治边界的封闭性的同时,强调文化的扩张性和身份的多重性。这种道德立场在回应上个世纪七十年代以来福科式的权力批判和萨伊德式的文化帝国主义反思中,确实一定程度上遮蔽了流动性和开放性背后的权力结构和历史过程。在对此警惕的同时,本文认为,要跳出“中心-边缘”的叙事框架,则必须假定所有的“边缘”都具有世界性。否则,我们就很难正视民族地区知识分子对于世界的解释能力以及被打上“少数”标签的人群对于流动和上升的渴望。

“宇宙-政治”观的提出和近年来人类学内部从自发到自觉的“本体论”转向有关。^②人类学的民族志分别从科学技术研究和本土宇宙观研究两端开始,重新思考自然和文化之间的关系并反思其背后所隐含的主客对立、形质分离的西方哲学传统。本文将“宇宙(cosmo)”融入到对于“政治(politics)”秩序的思考是为了将政治概念拓展到对于“人的群体”的思考之外,重新考虑人之外的有情众生对于“社会性”构成的影响。将这个视角囊括在对于中国民族区域的讨论中,旨在强调人、自然和超自然之间的关联性,一方面,这种关联性弥散在具体而微的日常生活中,更密集于神话、诗歌、仪式和表演等形式中;另一方面,对于人以外的存在的关注,也有助于我们拓展社会科学中“社会”概念,社会概念并不仅仅关涉生育和生产,同时指向人存在的本质,即,不仅仅是过日子,更是有意义、有价值、有想象的活着(吴飞, 2009),而意义、价值和想象常常内在于人与自然和超自然存在的关系之中。

需要指出的是,本文并非旨在指出将世界主义用于民族研究的原创性,事实上,即使没有明确使用这个概念,其所蕴含的两个层面在之前的研究中都或深或浅地被触及。本文希望能够在这些研究的基础上,进一步扩展讨论的边界。在接下来的部分,本文将对以上指出的几种并非继替关系的研究脉络做出梳理,同时对

本文所提出的世界主义进一步界定和明晰,指出世界主义的视角在理论推进上的可能空间。

一、无中心的边缘:边界、混杂性、流动性

郝瑞(Steven Harrell)是八十年代最早进入中国西南进行田野调查的美国人类学家之一。其时正逢族群研究在人类学领域大规模爆发的阶段,对于“族群性(ethnicity)”本身的定义引发了一轮轮辩论,主要包括:“原发性(primordialist)”和“工具性(instrumentalist)”的对立。前者主张族群享有内在一致性,是内部生成的联结,后者主张族群作为一种政治策略,不具有同质性;“主观论(subjectivist)”和“客观论(objectivist)”的对立。前者认为族群认同是族群成员的自我认同,后者认为族群分类是外部施加的范畴(Eriksen, 1993)。这个差异源自社会科学对社会分析的根本差异:韦伯式的分析路径和涂尔干式的分析路径。前者注重从社会行动者的主观意图出发进行解释,后者注重从社会作为整体的客观结构出发进行分析(Eriksen, 1993: 56-57)。在这场讨论中,郝瑞是偏向族群的工具性和主观论的。在他看来,族群并非一个完整的闭合的群体,有被官方识别认可的族群,例如作为少数民族被认定的彝族,其命名是一个官方从客位作出的判断,而被归为一类的群体之间存在多样性和差异性(2001);也有没被识别的亚族群,例如中国东南地区参与械斗的不同群体(Lipman and Harrell, 1990)。

在日后反思自己的田野经历时,郝瑞(2004: 97)总结,他像一般美国人一样,在地方与国家、民间与官方、小人物与大机构之间思考,并同情前者怀疑后者(2004: 97)。在反思自己对于族群概念的理论取向时,他认为,他所追随的族群理论的传统重视人的主观认同而非族群性的外在客观表达(2001: 221)。八十到九十年代,大部分研究中国少数民族的西方人类学家投身于对“族群性”的讨论,这样一种政治心态和理论取向似乎是其共享的底色(Gladney, 1987; Diamond, 1988; Lipman and Harrell, 1990; Litzinger, 1995, 1998; Schein, 1997; Harrell, 1990, 1995, 2001)。

进入九十年代,随着后殖民主义理论^③逐渐从政治领域进入文化批判和人类学领域,“知识/权力”进入对性别、族群、阶层等生产差异性

的概念的思考中。对于族群性和民族主义的讨论聚焦于民族、族群、性别等概念的分类及叙事以及相关的机构制度安排和知识生产过程,将身份认同视为一个抵抗空间(Wilmsen and McAlister, 1996)。一部分关于中国民族区域的民族志开始着重揭露民族身份的建构性甚至虚构性背后的权力结构,对于族群性(ethnicity)的关注让位于对于少数性(minority)的强调。

沙因(Louisa Schein)于2000年出版《少数民族准则》(*Minority Rules: the Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*)以及杜磊2004出版的《错置中国》(*Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*)中,明确宣称要通过借助“内部殖民主义”^④和“底边研究”的视角来颠覆“少数-多数”以及“边缘-中心”的结构,从处于边缘和阈限状态的他者(liminal others)来重新理解何为中国以及何为中国性(Chineseness)。这类民族志在处理中国民族问题时倾向于从“后毛(post-Mao)”或者“后社会主义时期(postsocialist)”做分割,以此进入后殖民理论对资本主义和西方现代性的总体批判。在材料上,这类民族志偏重口述访谈、民间传说、仪式节庆、大众媒体等“底层的声音”,以建构复线性的历史,绕过文字记载中的单线历史。沙因(2000)在对苗族的研究中,将阶层和性别引入分析,指出后毛时期中国逐渐浮现的现代性话语使都市精英将农村少数民族视为现代性和中心性的对立面,而男性又将农村的少数民族女性视为与现代、阳刚、先进相对立的一面。她认为,这样一种借助女性展演传统、借助男性展演现代的“表演现代性”体现了现代性的内在矛盾,也体现了后毛时期中国的政治和文化生产过程的紧张。杜磊(2004)则矛盾地展现了作为“底边”的回族在地方性、国家性以及全球性事物中的参与与影响。展现了同一群体在不同层次的关系网络中对于中心感的不同定位和想象,例如中国穆斯林的神圣中心是麦加、政治认同是北京。

九十年代后期,在霍米·巴巴(Homi Bhabha)的影响之下,后殖民主义批判理论逐渐放弃质询身份的本质和起源以及对于殖民中心的直接批判,转而强调身份的流动性和混杂性,揭示流动和混杂背后的错置(displacing)与无家(un-

homely) 状态, 殖民与被殖民者主体性的互相建构和内嵌 (Bhabha, 1994)。在一定意义上, 后殖民理论的内部转向在表面上消融了“殖民 - 被殖民”、“中心 - 边缘”之间的直接对立, 或者说直接消灭了中心, 强调对于差异不断滋生的“间隙 (interstitial)”或者“边界 (borderline)”的关注。相应地, 一部分族群研究强调少数群体的流动性及其身份认同的混杂性。这种混杂性不同于前一个阶段强调的出于分类而产生的混杂性, 而是分类与被分类者、客观分类与主观认同之间的相互侵染和互相建构呈现的混杂性。

穆尔克 (Erik Mueggler) 敏锐地捕捉到了这个理论转向在族群研究中的意义, 他指出, “少数民族”构成一个场域, 既非外在于统一的“中国”, 也不会成为经由汉化加入中心, 而是有选择性地吸纳外部影响, 将其整合入自身, 同时不断想象“统一的汉族”, 据此想象来生产差异、形成自我 (Mueggler, 2001: 19)。这样一种基于田野立场出发的“少数民族”和“汉族”的互为主体性, 在穆尔克笔下呈现为在彝族村落的仪式和实践中不断生成的“另类历史”, 而在李瑞福 (Ralph Litzinger) 笔下则呈现为穿梭于中心和边缘的瑶族地方精英在知识生产过程中不断生成的“另类知识”。

上个世纪八十到九十年代, 李瑞福广泛交游瑶族的地方精英、知识分子、政府官员和仪式专家, 看到这些人如何主动参与到自身历史书写和身份认定的过程中, 主动加入官方话语的生产以及官方政策的制定从而为自己争取权益。他虽然关注少数民族的边缘性 (marginality), 但他认为这并不意味着少数民族是不能发声的底边。他指出对于边缘的两种看法, 一种通过文本切入权力对于文化、社会以及政治主体的话语建构, 认为边缘就是被排挤的、被噤声的、被压迫的以及被遗忘的, 另一种认为边缘是一个碰撞交流地带, 是展演能动性的空间, 是杂糅的文化实践发生之地, 是颠覆主流文化想象之地, 是新身份、新历史和非主流现代性产生之地 (Litzinger, 2000: 19)。他指出, 中国少数民族的复杂性并不是国家与社会二元对立框架能解释的, 而是身份认同、主体性、需求与欲望的混杂体, 是弥散于不同层次的强迫与甘愿、权威与霸权、煽动与口号形成的文化角逐形式 (Litz-

inger 2000: 27)。

后殖民理论视野下的族群研究, 在一定程度上尝试通过对于混杂性和流动性的强调虚置中心, 并尝试通过对有生产性的边缘的关注来消解有压迫性的中心的存在分量, 在一定意义上, 这些民族志是“世界主义”意义上的, 但是, 第一, 这些研究将流动性和混杂性默置为殖民的结果, 流动沿循资本主义生产模式塑造的不平等结构而行, 因此, 其所讨论的“世界性 (cosmopolitan)”隐含着资本或现代国家中心, 例如, 沙因 (2006: 220) 在讨论到大都市打工的一个苗族女性的梦及梦想时指出:

“她没有梦到附近的城镇, 没有梦到长沙或者上海, 而是梦到了国家的首都, 这意味着她不仅仅希望向外向上移动, 而是希望跨越层次直达顶端, 跨越那些对她而言更容易达到的层次。”

沙因笔下的苗族女性, 在改革开放之后, 能够挣脱地方对于女性的束缚、国家对于少数民族的固化, 来到大城市打工, 构成跨越地域和性别的流动, 在流动中重新建构对于地方的感受和归属, 打破甚至重构了中国社会的不同层次 (scales)。但是, 苗族女性的流动沿着既定的从家内到家外、从农村到城市、边缘到中心的路线, 这个路线刺眼地显示着内在于现代性 (女性解放) 和殖民性 (汉族中心) 的叙事模式。

再比如, 穆尔克 (2001: 229) 在介绍一个彝族村寨社区性的祛除因暴力而亡的野鬼的仪式时, 勾画出的“疼痛地图 (A Geography of Pain)”:

“从村寨开始, 几分钟路程之后, 线路沿山顺时针绕个圈, 一直绕到县城, 继而是区府, 然后是山下的省城, 接着跨过金沙江, 沿江而下成为扬子江, 穿越四川省, 至武汉、南京、上海, 最终到达北京。我多次听说, 如果仪式的线路不按此进行, 就无法将鬼魂送上归途。”

这个地图呈现的世界既是想象也是现实。虽然村民们可能从来也没有到过北京, 但是送鬼的终点是造成大规模暴力的鬼王江青、林彪的所在地——北京。鬼魂的流动彰显出村落的世界性, 然而, 在现代国家造成的大规模暴力和制度变迁之前, 村落的世界想象是什么呢? 驱鬼仪式所蕴含的村落世界性远远早于现代国家

的出现,北京不仅仅是现代国家的首都,北京南京也是明清至民国的政治中心。^⑤这些政治和经济中心始终内在于村落的叙事和想象中,政治过程和帝国建构始终是地方叙事和地方世界想象的一部分。无法容纳国家的历史叙事和世界想象在一定意义上否定了地方本身的世界性。

第二,尽管李瑞福意识到了中国人类学和民族学学者的知识积累和谱系及其在各个层面的影响,他知识考古学般考察了从蔡元培、费孝通到地方瑶学研究者的文字或观点,然而他的书写中隐隐透漏着中国学者在意识形态框架和主流叙事中的突围和无奈,却没有意识到对于政治无涉的知识生产本身的价值判断也是一种意识形态。因此,他对费孝通的解读停留在费孝通对于“一体”的质疑(Litzinger, 2006: 122 - 135),却没有看到“多元一体”可能构成一种解释框架。

与之相比,他的老师郝瑞(2001: 14)反思性地看到自己的知识生产是内在于和中国学者以及地方精英的知识交流和人情往来之中。他在《西南中国成为民族的方式》(*Ways of Being Ethnic in Southwest China*)中指出,国家在帝国或者现代国家的不同形式下,人群的组织形式也不相同,而现代中国是介于帝国和民族国家的一种政治形态(Harrell, 2001: 16 - 26),是历史上“文明化工程”的结果。郝瑞如很多美国学者一样,看到了民族概念的建构性,也同很多协作过的中国学者一样,看到了民族构成的历史延续性。尽管如此,郝瑞认为,中国学术传统中缺少自我批评和解构的精神(Harrell, 2001: 55)。

然而,从后殖民主义的视角来看郝瑞和李瑞福对于中西学术的判断,这恰恰是极具讽刺的“东方主义化”。对于历史、国家、权力、知识的不同态度,并非简单的学术传统或者意识形态的差异,而是不同的知识结构、情感经验、现实策略、意识形态等的混杂物。^⑥无法看到西方学术传统的“局部性(provincial)”以及中国学术传统的“世界性”,同样落回自身所批判的殖民结构中。

二、有中心的边缘:藏彝走廊、汉藏之间、中间圈

“走廊范式”的产生可以追溯到20世纪八

十年代前后,费孝通第一次提出了“藏彝走廊”的概念以及研究的方法范式。藏彝走廊是一个历史形成的民族区域,涵盖今天四川、云南、西藏三个省区毗邻地带一系列南北走向的山系与河流所构成的高山峡谷区域,习惯上也被称作“六江流域”(李绍明,2006)。这个走廊中分布着以藏彝为主的几十个少数民族,拥有丰富的文化生态多样性,同时也勾连着以拉萨为中心扩展的藏文明和多中心发展的汉文明(费孝通,1982: 4)。在一定意义上,这个超越社区研究边界的、长时段、关系性的范式是他对自己所接受的功能主义理论的一种反动^⑦,更大意义上,是他基于文明体而非民族国家出发的思考。在1982年的一次讲话中,费孝通(1982: 2 - 4)指出:

“过去我们一个省一个省地搞,一个民族一个民族地搞。而中国少数民族有它的特点,就是相互关系深得很,分都分不开。民族固然是个稳定的人们共同体,但它也是在变化的,不是一成不变的。民族有个形成过程,不断变化的过程。从中华民族这个整体来看各民族间的往

来变动,怎样影响它们的形成、合并和分化。^⑧这个研究方法有点像考古学家家里所用的地层定期法。过去的文化也可以一层一层地沉积在现在的生活中的。”

费孝通明确指出历史与国家在民族研究中的重要性,这里,历史不是只有纵深的单一民族历史,而是不同群体之间互动演进的历史;而国家也不是政治领土意义上的国家,而是内在于文明发展的不同国家形态。这个范式也强调对于关系的研究,重视平面的关系结构在纵向时间轴的分布,类似考古的地层定期法。此“走廊范式”不仅适用于汉藏关系的研究,也可用于“河西走廊”和“南岭走廊”等具有文化生态多样性的区域的研究(费孝通,1982: 5)。

在“走廊范式”提出之后的二十年间,冷战落下帷幕,中国内部也经历了剧烈的政治经济改革,人类学和民族学经历了八十年代的恢复与重建,九十年代开始了融入世界尤其是英美学术世界的过程,通过学术交流和翻译,中国人类学、民族学、民族史等领域开始对民族和族群概念展开讨论和反思。^⑨

台湾较大陆更早一步参与这场转变。王明

珂(1999: 308-309)指出,八十年代以来,台湾学界的西南民族研究受到西方人类学对族群单位(ethnic groups)与族群本质(ethnicity)讨论的深刻影响,不再认为族群是客观体质、文化特征的集结,族群成员自身的认同以及对外的异己感(the sense of otherness)成为界定族群的新标准。与此同时,迁台的民国学者及其“边政学”传统对于考古和文献的重视,一度被非历史视角的结构功能主义研究路径排斥,八十年代,在“历史”重归人类学视野的浪潮中,台湾学界开始将历史文献嵌入族群理论中,既关注族群认同产生、维持与变迁的社会与个人心理背景,也关照历史记忆与族群认同的关系。王明珂于1997年在台湾出版的《华夏边缘》,正是个中典范。

2003年,王明珂出版《羌在汉藏之间》。在序言中,李亦园戏称自己是“客观文化特征派”而王明珂作为留美的年轻一代,是“主观认同派”。李亦园(2003: vii)引用张光直关于东西文明延续与断裂的分析,指出东西文化从金属器时代开始就进入不同的发展路径,苏美尔文明作为西方从野蛮进入文明的代表,其金属被大量用于工具性生产,例如农业器具;商代文明作为东方从野蛮进入文明的代表,其金属被大量用于符号性生产,例如祭祀器具。这种分野导致东西方在人际关系、文字应用、城乡关系、财富积累、权力获得以及意识形态等各种层面上表现出差异。这种底层的文明性差异导致中西方在社会和文化的呈现以及中西方学者在理解国家、社会、民族等概念时出现分歧。表层的政治经济社会差异在王明珂(2003: 389)的笔下表现为:

“欧亚大陆之东、西两半部有如下差别——西方为沿大西洋岸少数富强而讲求人权、自由的国家,内陆则为常卷入宗教、种族与经济资源战争,及内部性别、阶级与族群迫害频传的各国、各族;东岸则为一「多元一体」的中国,以经济补助来减缓内陆地区之贫困与匮乏,并以国家力量来维持族群间的秩序。我们也很难说,欧亚大陆西半部的体制,优于东半部中国国族下的体制。”

这个结论来自王明珂对于历史文献的阅读以及在羌族地区八次田野调查。另一方面,这

也是在进入新世纪时中国学界对于中西文明比较和辩论的一个局部。2001年美国的“911”事件成为世界关系格局重组的导火索,中国的经济起飞使中国重回大国心态,中国社会科学界也开始了对于西方学术霸权的反思以及回归本土传统的持续讨论。

王明珂(2013: 11)将《羌在汉藏之间》解释为《华夏边缘》的一个具体案例。为了解决主观认同与客观特征、变迁与杂乱的认同以及延续与统一的历史之间的裂隙,王明珂(2003: xix)将文化分为“主观文化”和“客观文化”：“客观文化在展演中被人们主观认识、批评与模仿,由此塑造或改变人们的认同;个人的主观认同,也透过文化展演而社会化、客体化。”对映于这样的区分,王明珂分别分析了神话传说、仪式经文以及历史文献,打通了这些“文本”之间的区别,通过“一截笑一截”“毒药猫”“兄弟故事”等神话传说展现了以羌族为中心的历史和地域观念,通过由汉文、藏文、西文承载的不同仪式实践展现了作为“多重边缘”的羌族地区吸纳周边文明的能力,通过汉文历史记载展现了“羌”在历史上被华夏中心不断推动迁移的过程以及近代以来出于国家建构的需要又不断被卷入多民族国家叙事的过程。不过,虽然题为“汉藏之间”,对于汉文文献的倚重使对于“之间”的追求最终依然呈现为一种“边缘”叙事,而羌族作为华夏叙事的一种“异类”,最终成为关照华夏反思中国的一面镜子。尽管如此,王明珂勾连西方族群理论和中国史学传统的努力在一定意义上映照“走廊范式”。

同样在2003年,四川大学中国藏学研究所和西南民族研究学会联合召开了“藏彝走廊:历史与文化学术讨论会”,并形成了同名会议论文集(石硕,2005)。费孝通为会议题写贺信,使这次会议具有了承上启下的意义。^⑨会议以“历史与文化”为主题,与会学者以民族史、考古学、藏学等领域为主,明确传递出以“文明史”视角重整民族区域的信号。^⑩参与了这次会议的王铭铭开始穿梭于东南和西南之间,在两个地理、文化和学术区域的差异与相似中,提出了“中间圈”的概念,明确将藏彝走廊嵌入文明研究的脉络:

“研究中间圈,也便是研究在核心圈与中间圈二者之上的文明及在‘民族单位’之间的互动

过程。族群之间的互动不一定总在文明——包括华夏和非华夏文明体系——的笼罩下进行，但文明势力的在场，总是使互动与具有等级（差序）色彩的文明相联系。”（王铭铭，2008b：69）

王铭铭（2008b：53-54）指出，从中国人类学的角度来讲，核心圈指汉族农村和民间文化；中间圈主要包括东南、西南、以及长城外的与华夏保持差异的所谓少数民族地区，在人口流动和迁移中和核心圈杂居与交融；外圈指外国。从具体的历史过程中看，这三个圈的边界在历史上都是变动，具体呈现为不同的政治经济关系——郡县制度、羁縻制度与朝贡制度等。从社会科学的意义上而言，王铭铭（2008b：225-228）认为，国族时代的社会科学囿于以“泛神论”和“平民论”为基础的国家学，并通过引用维尔南（Jean-Pierre Vernant）对希腊神话和思想的研究，指出国家学的“政治理性”倾向于排除极端对立和矛盾的观念，放弃了组合方法以及对立物的联合和统一，用渐次的否定来排斥衍生变化，以无矛盾的统一性为原则，摒弃所有源自模棱两可和含混不清的推理方法。而中间圈显示出的散乱与整合之间的辩证、多重中心和多层结构的混杂正好提供了反思国家学的空间。

在具体的历史过程的层面上，中间圈和纪若诚（Pat Giersch）所提出的“中间地带（middle ground）”概念有相似旨趣。这个概念有弹性，既可以指位于中间的地理区位，也可以指民族混杂的过程，还可以指不同群体之间不断变化的物质基础和政治关系（Giersch，2001：72）。它并不是指一种和平主义式的文化多元主义，它同样关注各种基于人力、土地、资源等发生的暴力，因此，这个概念有助于认识边疆的各种群体之间的合作与冲突以及新的意义和交换体系的产生过程。不过，中间地带概念的提出是为了平衡“汉化模式（sinicization paradigm）”在历史分析中的主导地位，导致以汉文化或者汉化的满族统治者为中心的分析以及边疆一定会被汉化的假定（Giersch，2001：70-1）。相较而言，“中间圈”的概念对各种方向的“化”都持积极态度，并认为“化”体现了交换的历史，是中国式社会理论的核心内容（王铭铭，2008b：72）。

对于交换和混杂的强调，使中间圈看起来

类似于霍米巴巴提出的“混杂性（hybridity）”。但是混杂性强烈的后现代和后殖民意味使其失去中心和方向，忌惮于承认任何一种形成“混杂”的“非混杂”的存在。而中间圈的文明研究传统积极承认不同文明体系之间的交流和借用，认为文化形式的多变与混杂性，恰好与文明宇宙观的相对稳定与延续性之间构成张力，而非对立。因此，后殖民意义上的混杂性强调在抵抗中生成主体性，而中间圈的“复合性”强调在包容中彰显主体性。^①

如果说王明珂通过“华夏边缘”的视角把位于汉藏之间的地域视为华夏文明的“异类”或“他者”来观望华夏，王铭铭则通过“中间圈”把藏彝走廊作为华夏文明体既内且外的一部分。从结构上来讲，“核心圈-中间圈-外圈”的三重结构打破了“华夏-非华夏”二重结构带来的对立和紧张感。梁永佳（2019）在突破中西二元对立的尝试中，指出理念上的“非中非西”地带及其研究传统的重要性。虽然现实中并不存在纯粹的非中非西地带，不过“中间圈”确实提供了一个逃离通过中西对立来理解世界的可能。

三、重置中心：世界主义

本文并无意于通过以上的分析来增加中西民族研究路径和范式的对立，恰恰相反，本文尝试通过“世界主义”的视角来进一步打破中国和西方、中心和边缘、多数和少数、国家和社会、自然和文化等二元对立的分析框架，并尝试将“间隙”、“混杂”、“走廊”、“之间”、“中间”的“中间性”拓展成“世界性”。

范恩（Robert Fine）（2007）指出，哲学意义上的世界主义可以追溯到古希腊，不过作为一种社会理论的世界主义发端于19世纪，一方面回应马克思提出的以资本主义为基础的世界体系的现实，一方面回应涂尔干提出的世界性道德共同体的假设。世界主义社会理论第一次掀起高潮是在以柏林墙倒塌为标志的冷战落幕过程中，其核心在于如何定义后冷战的年代特征、捕捉流动性（mutability）社会中的相互依赖性（mutuality）（Pollock et al.，2000：580）。第二次激发大规模讨论则是在以“911”为起点的世界秩序重组过程中（Nussbaum，2002），出现大量从伦理学、政治学和法学等学科角度出发的以建立“世界性民主”、“全球政府”、“国际法”等

为理想的社会理论。

不过,这些理论追随启蒙时代以来的平等自足个体主义的人性假设(Held, 2010: 15),预设“纯粹、高贵的公共生活“与”扭曲、拘束的私人生活”之间的对立,以政治代替社会,忽视了日常生活(Beck and Sznaider, 2006: 21 - 22)。卡洪(Craig Calhoun)(2002)指出,世界主义并不简单是一种大规模的政治经济构造,其实现是通过激发个体的社会想象(social imaginary),在个体自我发展(self - making)和实践中构造出一个世界(world - making)的过程。因此,世界主义理论不能简单停留在超国家机构或组织的层面上,而是分析个体想象、叙述、遭遇世界的过程,换言之,个体将世界不断纳入生活和生命的过程。事实上,对任何跨越时空的乌托邦式的超国家组织的分析都必然需要将其还原到对具体而微的个体生命形式和生活实践的分析中。因此有学者提出以“世界性(cosmopolitan disposition)”来定义世界主义,即,每个人都具有面向他者开放的心态和趋势以及超越地方的愿望或行动(Kendall et al., 2009: 22 - 26)。

世界主义社会理论的意义一方面在于回应流动性和依赖性日益增强的世界主义的现实,另一方面也在于挑战社会科学所建立的以国家主义作为分析和思考起点的理论窠臼。贝克(Ulrich Beck)(2006)指出,社会科学将排除差异、非此即彼作为原则,强制划分类型作为分析基础,例如人种、民族、宗教、等级、家庭等。因此,在民族国家成为世界政治格局的基本单位之后,便产生了与民族国家体系相对应的社会学,依据与民族国家相关的概念来定义不同社会,由民族国家来制造和控制社会的“容器”,同时划定“社会学”的边界(Beck, 2006: 2)。因此,社会科学迫切需要一种新的对社会和政治的定义,需要一种突破方法论国家主义的新视角,即,世界主义的视角。此视角并不以民族国家的消失作为起点,而是面对民族国家长期存续的现实,不再以国家组织作为社会和政治行动的结构性的原则,并重新思考诸如家庭、阶级、社区、社会、民族、国家等“现代社会科学”的基本概念(Beck, 2006)。

面对“911事件”对于全球秩序的冲击,费孝通(2003, 465; 480)多次表达对于西方社会科

学不足以处理新型人文关系的思考,并进而从中国文化内部思考如何扩展社会学的传统界限。他(2003, 483 - 510)提出要重新思考人和自然、人和人、我和我,以及心和心之间的关系,反思科学和人文、自然与文化、主观和客观、自我与他者之间的关系,同时重建一种世界性的伦理体系。他指出,“天”的概念有助于思考自然和文化/社会之间的统一性,“心”的概念有助于思考自我和他者之间的连续性,历史视角有助于使我们看到文明在全世界不同人群和区域之间的流转,例如古希腊罗马文明借助阿拉伯人重回欧洲视野,中国的中原文明在江南、日本、韩国得到了保存。在这个意义上,“我”和世界的关系包含着由心而发、由里及外、推己及人、天人合一的基本伦理关系。费孝通从中国传统出发的思考在一定意义上补充了贝克从西方理论传统出发的思考,即,世界主义不仅仅是一种社会关系的结构,更是一组人文自然关系的结构。

因此,本文对于世界主义的讨论在三个层面上展开,第一,世界主义是一种包含了经验、心态、法律、伦理、制度、情感、信仰等因素在内的有道德立场的分析框架,这种分析框架假定人有同时依恋多个地方以及同时认同多个身份的流动性以及从生活的碎片中看到更大图景的能力(Pollock et al. 2002: 11)。第二,世界主义是反思性的,在社会科学的脉络里,世界主义的概念意味着对“他者”以及“变化”的开放性,承认差异性建构关系的根本(Kendall et al. 2009: 1),在这个意义上,对以边界为核心被定义的文化、国家、民族等概念构成批判。第三,世界主义是历史性的、也是多层次的,既包含不同历史地理中形成的区域、国家、全球等层面,也包含人和人、人和自然、我和我以及心与心等层面,这些超越自身时空存在的更大的图景就是世界,而不是“地球”。

(一)世界主义(cosmopolitan - ism)的层次: 个体、区域和世界

很多学者认为,世界主义是全球化的一个积极结果,人类学领域对于世界主义的讨论也尝尝聚焦于全球化、跨国流动、以及海外离散群体(Chan, 2005)。然而,是否只有在现代性的假设下从中国东南或印度西北远渡重洋到到美

国或澳大利亚找生活的人才有世界性呢?

回到世界主义的本初意义,阿皮亚(2012)指出,犬儒第欧根尼(Diogenes the Cynic)第一次提到“我是宇宙公民(kosmopolitês)”时,“‘宇宙’的意思是整个世界,它不局限于地球,而是包括整个宇宙。对于世界主义的最初讨论,是为了抵御一种传统的观点,这种观点认为,每个文明的公民都应从属于众多社会中的一个特定社会。”(阿皮亚,2012: 11)

阿皮亚明确指出,世界主义不意味着差异与界限的消失,而是指身份与认同的流动性和多重性,即,每个公民都可以同时认同于或者在不同时期认同于不同的文明或者社会。斯多葛学派的希罗克勒斯(Hieroclus)以“同心圆”具体阐述了世界主义的结构:围绕我们自身存在一系列同心圆,第一圈是自己,第二圈是家庭,第三圈是扩大家庭,第四圈是街坊邻里、城邦内外居民,最外圈是作为整体的人,宇宙公民意味着,不断把外圈向内缩进,使所有人都更像我们周边的居民,不把任何人作为陌生人(Nussbaum, 1997: 9)。这是世界主义的道德性维度,基于此,古典学家 Martha Nussbaum (2002: 135-136)认为,世界主义虽然是超越地方的,却不是通过否定自我和地方实现的,而是以自我为中心的不断拓展,通过家庭、社区、国家不断延伸到更广阔的范围。无论是从中国传统还是从古希腊罗马传统出发,世界主义的古代意义类似于“差序格局”,其实现方式为“推己及人”。两者以普遍人性作为思考的起点,认识到人类作为整体相互之间的依赖性,强调以己之心度他人之心,而非泯灭差异消除边界。

世界主义在终极意义上是对人类栖居于世界(being - and belonging - in - the - world)的方式的思考,是对地方与世界之间不同联系层次的思考,而非对这些层次的消解(Kendall et al., 2009)。因此,世界主义的想象和实现是通过一定的结构建立个体、群体、地域、世界之间的递进和包涵关系。世界主义分析框架下的“世界”并不意味着“全球”,而是多层次的。滨下武志(1999: 6)提到,当下的社会科学以及国际合作中,常常将“国家”以及由国家组成的“国际”作为分析前提和框架,但是,在国家和国际之间,存在“地域圈”,例如介于中国和世界之间的亚

洲。把握具有复合和多重色彩的“地域圈”之间的内在联系,以及地域圈内各地区之间人、财、物的流动,是世界主义的一个层次。同理,在“国家”以及构成国家的各个“民族”之间,存在一个“走廊”地段或者“中间”区域,把握这个历史形成的文化和生态多样的区域内部的关系以及与其他区域的关系,也是世界主义的一个层次。

更重要的是,世界主义并非发生于现代性的境况下,而是对现代性假设的挑战。人类早期通商、探险、旅行、朝圣形成的跨地域网络以及在资本运动中形成的“全球化”体系,都构成世界主义在不同时代的特定面貌。世界主义既是不同的现实及其历史过程,也是对世界作出的不同判断及其思考轨迹。博洛克等(Pollock et al., 2000: 585-86)学者指出,世界主义也是一种认识论,反思世界性知识生产中的中心和边缘,倡议正视在不同的时空中形成的关于世界的知识以及多样的超地方思想和行为。塔纳斯(2007: 2-85)指出,希腊-罗马的世界主义是在神话思维和理性思维的对张和平衡中呈现的,在其中,人和自然是一体的,秩序和混乱是辩证的,所有人共享人性和理性。在此基础上,出现了斯多葛学派“推己及人”式的同心圆世界主义。萨林斯(2000: 15)指出,在基督-犹太教以原罪为起点的人性假设下,其世界构造是不同社会有机体为生存斗争展开的不断战争。因而从康德、贝克到亨廷顿,西方学者对于世界主义的叙述都停留在终止内在于人的冲突以达到永久和平的世界法或者世界联盟。汉文明的世界主义常常被表述为兼具礼仪性和政治经济性的“朝贡体系”或者“天下体系”(Fairbank, 1973; 滨下武志, 1999; 赵汀阳, 2011; Wang, 2017)^⑩。处于中西二元框架之外的其他文明,例如藏文明,同样具有世界主义的想象,石泰安(2005: 21-28)指出,有文字记载的藏文文献中,世界被想象为一个被驯服的女魔,在女魔躯体形成的地域上,杂糅着以吐蕃为中心四方臣服的世界观念以及佛教曼陀罗结构的世界观念。

这些多样的“世界体系”指向现代性的悖论,现代性基于对不同领域的“纯净化”——自然领域、社会领域和精神领域,而实际上这些领

域始终处于混融状态;同时也说明人、社会以及文化从来都是世界性的(Pollock et al., 2000: 587-88)。对不同地域上和不同历史中形成的多样的世界主义的正视,能够使我们的学术想像从萨林斯所批判的狭隘的功利主义和实用主义中解放出来,来关照人的存在本身,并非只是生产和生育以及由此衍生的各种社会制度和组织,更重要的是不同人群对于超越自身存在的世界的想象和对好生活的追求。不论是同心圆、联盟、天下、曼陀罗式的世界主义,意味着每一个群体都是想象世界的中心,有朝向他者开放和拥抱差异的“好客性(hospitality)”,有想象世界的愿望和能力。很多地方的史诗、神话、仪式中展现出丰富的世界想象,很多优秀的民族志学者都会注意到,即使在看似最封闭的地方,人们都会有仰望星空的愿望。在描述田野经历时,郝瑞(2004: 84)讲到,在一个封闭到没有马达只闻马铃的纳日、诺苏和汉人杂居的村落中,他应邀给当地的中小学生学习讲课,学生们不仅对他这个外国人表示友好,而且提的最多的问题是宇航员、太空旅行和外星人访问地球的可能性。

因此,世界主义不同于全球化和普遍主义,全球化理论是以民族国家为分析基础形成的个体-国家-全球的“洋葱模式”,而普遍主义是一种以自我价值为普遍价值的霸权主义(Beck, 2006)。世界主义也不以资本的密集程度区分中心和边缘,不认为边缘必然被动卷入到中心的运作方式中。现代意义上的“都市性(cosmopolitan)”——以消费为主的多种商品、文化、价值、人群的聚集制造出一种廉价的世界主义(Beck, 2006)。世界主义更不同于“文化多元主义”,“多元”意味着每种“原发性文化”的共存状态,而“原发性文化”不过是民族、种族、宗教等分类范畴的替代(Baumann, 1999: 83)。这就导致“文化”不停攻城略地抢占原创性和权威性(Kymlicka, 2010: 99)。萨伊德的“文化帝国主义”批判,在一定意义上也是基于文化原创性和权威性的假设,认为文化是有所有权的、中心文化是边缘文化无法抵御的。这种恐惧恰是对地方所蕴含的世界性的否定。阿皮亚(2012: 47-48)认为,一切文明的成果,都是在相互交流中形成的,构成一个个映照世界的镜面,以为自

己的镜面反映普遍真理,而其他镜面只映照局部真实,这才是文化帝国主义。

(二)世界主义(cosmo-politanism)的层次:人,自然和神灵

面临一个在生态、经济、道德等方面深度互相依赖的世界(Beck, 2006),社会科学对于世界主义的讨论却因学科界限常常止步于对文化、民族、国家等概念的讨论。然而,世界主义中的世界,不仅仅是人群构成的世界,也包括非人的存在,这些存在在不同的世界主义想象中被具体化为“天”、“工具”、“女魔”等。“世界”是什么?拉图尔(2004: 450-451)指出,“地球(global)”是自然科学家的产物,“社会(society)”是社会科学家的造物,这两者都不是完整的世界。如果回到社会最原初的意义上,社会意味着“联系(association)”,这种联系从来都不局限于人类。在拉图尔(2004: 457)看来,人对于神明的皈依,对于人群的依附,对于不可控的宇宙的依赖,都参与建构狭义的社会,广义的世界主义应该包括一切形式的“联系”。

早在拉图尔力图将自然引入社会科学的思考之前,以拉铁摩尔(Owen Lattimore)为代表的“文化生态”论者已经尝试将生态引入对大规模文明体系的分析中(Lattimore, 1940)。在他的影响下,芭菲尔德(Thomas Barfield)和斯科特(James Scott)分别讨论了西北草原帝国和农耕帝国、西南高山社会和低谷社会之间的共生互动。他们的研究指出了生态在文化影响、政治结构、社会形态的形成中的决定性作用。同时,他们以生态系统的视角看待人群的互动,指出不同群体之间相互对立同时相互依赖的“生态链”(芭菲尔德, 2011; 斯科特, 2016)。斯科特将中国西南放在一个更大的范围内来分析,在一定意义上,指出了中国西南在地理特征、历史联结上的跨地域、超国家的“世界性”,更指出了南亚、东亚、东南亚高地区域在理论贡献上的普世性,即,野蛮并不是作为文明的前史或者他者,而是内在于文明、与文明相伴生。斯科特将生产方式和政治组织形式相挂钩,指出稻作农业更适合等级化的组织、税收体系的监管和国家的形态,而“逃避农业”——种植根茎类作物,则是一种主动逃避国家形态的选择。正如选择“口头历史”而非文字历史,都是适应无国家状

态的主动选择。山地与低地的合作,只是权宜之计,等级形态只是模仿,始终缺少纳税系统、地方机构和常设军队(斯科特,2016:25)。不过,在一定意义上,斯科特将国家等同于文明,而没有看到文明的超国家性。同时,他将贸易交换看作是不受意识形态干涉的,但问题是,为什么对于高山社会而言,青铜锣是需要被交换之物?这一定不是模仿或者权宜之计能解释的。抵抗的视角不能够更加细腻的平衡不同群体之间、生态与文明观、文化要素或者说意识形态之间抽丝剥茧般的互相建构。

王明珂(2003:54)直接受教于芭菲尔德,在研究中强调“生态”的视角,他将自然(山林)转为为资源和财产,作为决定羌人“世界”的深层因素:

“家庭、家族、寨子,或几个寨子聚成的村子,或几个村或寨构成的一条沟的人,都是一层层分享、保护共同资源的人群。寨子有本寨的草山(放牧之处)、林场(伐木之处),村子有几个寨子共同的草山、林场,都界限分明。各寨各村的山神菩萨与各种庙子,就是这些界限的维护者。”

王明珂笔下的羌人,有类似希罗克勒斯笔下的同心圆式的世界想象——从家庭、家族、村寨,到下面的汉人和上面的藏人,再到草上林场和山神菩萨。作为生存基础的自然构成羌人世界秩序与冲突的根源,因此,“毒药猫”成为羌人对于他者的想象——作为嫁入村寨的外来人,女性隐含着危险,被想象为放毒害人的毒药猫,同时也是村寨联合不可缺少的桥梁,既令人恐惧也不可或缺。

对于他者的开放性或者说“好客性”,不简单是一种道德姿态,在深层意义上,是社会结构和人类生存的内在要求。英文中“好客性(hospitality)”来自于拉丁文的 *hostis*(陌生人,敌人)和 *pet*(力量,自信),而 *pet* 是拉丁文中区分主客的决定音节——客人(*hostes*)和主人(*hosti-pet*)(Candea and da Col, 2012:54),在这个意义上,主人就是“拥有客人的”,或者说,自我就是“拥有他者的”,没有他者,自我也不存在。这样一种结构上的二元涵盖关系,辉映着莫斯(Marcel Mauss)式的道德主义色彩,奠定了人类学结构主义理论的框架(Candea and da Col,

2012)——不论是姻亲、交换还是王权、阶序,人类生存的各个面向都向着其他人、部族、地区、阶层敞开。汉语中,“自我(己)”与“他者(它)”最初的形象是吞噬宇宙的大腹便便的人和蛇,后来转化为文明化的自我和野蛮的他者(番戎夷狄蛮闽)(王铭铭,2008a:326-327),但是这种文野之分不是二元对立的,而是流动和渐变的,野蛮的他者常常是文明的自我的构成部分,例如,被孔子尊为圣王的禹,在中文史籍中被记载“生于西羌”,被典范历史追溯为羌人祖先(王明珂,2003:277-278)。^⑩在同样,嘉绒藏族的众多土司,在藏语中被称为“王”,一方面,皇帝的讨伐和寺庙势力的扩张都会对其统治造成威胁,另一方面,中央朝廷的册封和不同教派的弘法却是土司政治和宗教权力的基础(王铭铭,2008b:238-239;郑少雄,2016)。

“他者”不仅仅是陌生“人”意义上的,也指世间万物,正像中文的“他者(它)”所指代的,一切有生命的以及无生命的存在。穆尔克(2011)指出,物不是被动地作为“对象”存在的自然序列,被英帝国派往中国进行植物采集的植物猎人收集、分类、抽象化、客观化;物是构成人及社会的不可分割的部分,例如雪山的宏伟激起植物猎人无以“言”表之情,植物猎人对于家庭的思念之情,肮脏的土地、流动的污水、飞溅的鼻涕等促生的厌恶之情,这种种主观的“情”所构成的各种联系就是植物猎人的“世界”,都加入并塑造了“言”表之“客观自然”知识。同时,被雇佣为助手和脚夫的纳西人也参与了知识世界体系的生产过程,他们依据经文仪轨构造的想象地图和植物分类知识、以及基于社会亲属关系建立的生活世界决定了植物采集的范围和种类。换言之,纳西人的各种形式的“联系”——与祖先、亲人、大地、花草、不同的帝国之间的联结,构成了纳西人的“世界”,这个世界作为整体参与了人类知识的生产。

四、余论

20世纪九十年代开始,在后殖民理论的影响下,一部分人类学和民族学研究在对中国民族区域的分析中引入“混杂性”“流动性”“间隙”等概念,以避免本质化“中心”和“边缘”从而重复生产“中心-边缘”的结构。从对权力结构批判的视角出发,这些研究为了呈现“少数”

的声音、“另类”的视野、以及“社会”的抵抗,不会过多涉及汉文主导的历史叙事,侧重于对生活、记忆、神话、仪式、媒体等的观察和分析,揭示族群分类和身份认同的建构性,一方面,国家借此将地理和文化多元混杂的空间变得具有“可读性”,另一方面,少数群体将分类和认同作为社会动员的资源形成抵抗的空间并自我赋权。在这个意义上,“中心-边缘”的叙事框架被转化为“多数-少数”和“国家-社会”的对立。

20世纪八十年代,费孝通提出“藏彝走廊”的概念,倡导从历史的视角分析民族杂居地带的形成,从文明的视角分析多元性和统一性之间的辩证,通过将民族、地方、国家放入到长时段的文明互动的框架中,来寻求民族研究的理论突破。“走廊范式”打破了“族群建构论”和“族群实质论”的对立,既强调身份在历史中的生成性,也强调身份认同的实质基础。李绍明、童恩正在此基础之上,拓展了走廊的时空坐落,在对于“藏彝走廊”区域的多学科调查过程中,看到了区域的世界性。1986年,童恩正提出“南方丝绸之路”之说,主张将四川、云南、缅甸、印度、中亚直至西欧贯通来看(李绍明,2005:8)。

这里并没有把中西学术传统对立讨论的意图,郝瑞(2001:244-245)曾经使用“cosmopolitan anthropology”来描述九十年代以来中国民族研究领域汇集了世界性的知识体系的状况。国内外学者都看到了“混杂性”和“流动性”,只不过在不同的理论脉络中,对于民族区域身份认同的“混杂性”以及跨区域的“流动性”的理解和解释不尽相同。秉持族群建构性视角的研究,倾向于反思民族识别工作的政治性,反思在国家的视角下,原本模糊和连续的地方世界如何通过知识生产变得清晰而断裂。这些研究所强调的混杂性,是指在自我认同和官方认定之间互相建构而呈现的模糊、模仿、语义含混。这些研究中呈现的“流动性”,裹挟着现代性的时空假设和新自由主义的政治经济假设,分析在流动中形成的新的空间感、地方感、主体性以及多重身份认同。追随“走廊范式”的研究认为,“你中有我、我中有你”的混杂状况,是长时段历史中文明边疆不断推进和撤回的此消彼长的拉锯中,割裂出来的状况,这其中必然包含政治性、

军事性的因素,也包含仪式性、文化性的因素,中心和边缘在拉锯中常常被反转颠覆。局部或者大规模的流动性,在长时段的历史中,也存在面向各种方向的流动,而不简单是二元对立式的。

王明珂的“汉藏之间”以及王铭铭提出的“中间圈”,在一定意义上都是“走廊范式”的延伸,都在尝试突破族群理论的时空局限,将历史和文明的视角带入对于中国民族区域的研究。在对“中间”状态历史化的同时,他们也尝试将其理论化。王明珂延续了拉铁摩尔的“生态文明观”,以“生态”为核心,将自然转化为资源带入对于社会的分析,在人与自然的互动中,围绕资源的分配和争夺,群体之间既竞争冲突也结盟合作。基于不同的竞争合作关系以及不同的自我与他者的关系,生成不同的“历史心性”,构造不同的“根基历史”,形成不同的社会构造以及信仰体系。王铭铭沿着结构主义的脉络,提出他者不仅内在于而且高于自我,认为生命力和神圣性常常来自于他者。尽管如此,他尝试以三圈的结构打破二元的“自我-他者”、“文明-野蛮”、“秩序-混乱”之间的结构对立,将这种空间的结构对立放入长时段的历史周期中,看待结构的拉锯、颠覆、重组以及由此形成的混杂的“中间”地带。

从“之间”和“中间”到世界主义,本文并非借助概念标新立异,而是试图通过世界主义的道德立场及其对于他者以及好客性原则的拥抱,更加明确倡导并系统化一种开放的研究框架。首先,空间的开放性。这不意味着将个体直接和全球做勾联,而是指假设每个个体和地方都有想象和解释世界的的能力,并充分关注个体和地方对于超越自身生活的更大的图景的追求和参与。在这个意义上,世界是多层次的,包括跨地方的、区域性的、国家性的、国际性和全球性的。其次,时间的开放性。全球化是世界主义的一种历史面貌,都市化也是世界主义的一种历史面貌,但世界主义并不仅仅伴随着都市化和全球化。在不同的历史时段,不同的世界主义主导性地引导特定区域的流动方式。在这个意义上,世界主义是文明性的,特定方向和线路上的流动基于特定的意义体系,这个意义体系是历史性形成的。第三,他者的开放性。

世界主义中的“世界”不仅包括人,也包括虫草、山水、鬼神。这些广义的他者以各种方式赋予人的生活以结构和节律,使人的生活不仅仅是为了生存的生产和生育,而是向着内在或外在的超越性而展开。

近年来,有学者反思“民族”研究范式的危机(张小军,2016),所谓危机,意在指出超越民族概念边界重新思考和表述政治现实的紧迫性。世界主义的视角也旨在指向一种拓展的可能。世界主义的视角不强调以“公民”抹去民族或地区差异,而强调重视不同民族或地区内在的文明性,即,对内对外的等级结构关系。基于这种文明性,重新思考民族、国家、族群、文化等概念的边界,意识到并关注每个地方的各种超越这些概念边界而存在的“联系”——区域性的和历史性的、符号性的和物质性的、以及存在意义上的。

注释:

①本文在“民族”和“族群”之间没有进行辨析,而是依据概念出现的语境,一般而言,在中文语境中依据中文而做“民族”,在西文语境中依据西文传统用“族群(ethnic group)”。但是,这两个词语的翻译背后涉及不同的学术传统和意识形态,曾掀起大规模讨论(李绍明,2002;郝瑞,2002;潘蛟,2009)。这两个词的中西定义可参见马戎(2004:36-67)。

②关于人类学本体论转向的讨论,参见Holbraad和Pederson(2017)的总结以及刊登于HAU: Journal of Ethnographic Theory(2014)第四卷第一期的专题文章。

③后殖民理论并不是一个边界明晰的领域,充满歧义性、模糊性和冲突性,有学者从时间上来定后殖民阶段,有学者从批判性上来定义后殖民性(Young,2001;赵稀方,2009)。本文不进入后殖民理论内部讨论,只是从其对人类学的影响或者从人类学作品对其引用而言进行讨论。

④马戎(2004:191-192)指出,“内部殖民主义”从1970年末期出现之后,就被迅速应用到分析资本发达国家——例如法国、加拿大、美国、芬兰、奥地利等——内部核心群体和边缘群体之间的剥削关系。不过,核心群体和边缘群

体之间之间的剥削关系不是简单的族群问题,而是交叉着阶级、历史、文化等因素的复杂问题。因此内外“殖民主义”之间不断相互转化。

⑤马健雄(2013)在傈僳族发现的治疗仪式中,也包含着相似的世界地图,其中心也是北京南京。根据马健雄的考证,这些治疗仪式所承载的历史记忆可以追溯到明清时期。现代国家被视为帝国的延续,同样包裹在地方的仪式想象中。

⑥正如潘蛟(2009)指出的,上世纪九十年代以来的“解构中国少数民族”的热潮,在一定程度上建立在西方“公民民族主义”或者“自由民族主义”的理论传统和意识形态上,而自由民族主义常常和“族裔民族主义”相对,不断生产自由的志愿性的欧洲民族认同以及神秘的血源的有强制性的东方民族认同之间的二元对立。在这个意义上,这些研究以“去东方主义化”为名生产东方主义。王明珂(2013:14)在频繁的国际会议上看到部分欧美学者与中国学者的争议,前者认为民族与民族国家都是近代产物,中华民族、汉族与中国少数民族都是近代建构。他认为,这样解构性学术主张,多少也与欧美对当前中国民族状况(如西藏问题)的政治态度有关。

⑦乔健(2007)曾经评价,费孝通从中国文化的观点把功能概念从平面转换成垂直,也即在功能理论中加入了历史的因素。这提供给功能理论一项创造性的转换。经此一转换,功能理论具备了新的历史面相,不仅对中国文化,对其他非西方文化甚至西方文化都能发挥更深刻的阐释作用。因而费先生的功能理论可被称之为历史功能论(Historical Functionalism)。

⑧二十世纪八十年代,中国民族学界对于“民族”概念的讨论和反思主要针对苏联学术传统以及去政治化展开(杨圣敏、胡鸿保,2012:149-151)。二十世纪九十年代末到二十一世纪初,“族群”以及欧美学术传统开始在中国人类学和民族学界激起大讨论(杨圣敏、胡鸿保,2012:153-154)。

⑨李绍明(2005:8-9)指出,八十年代西南学术界在藏彝走廊研究上做了重要的工作,包括六江流域的联合考察、西南丝绸之路的学术研究、民族语言学的调查;九十年代之后学术

重点转移,藏彝走廊的综合研究逐渐式微。

⑩石硕(2009)从语言体系、考古材料、历史文献等角度对藏彝走廊进行了文明史的梳理。李星星(2008)从地理特征、信仰类型、语言体系、考古材料等方面将藏彝走廊作了文化类型分类。石硕、李锦和邹立波(2014)梳理了从旧石器时代开始到有文字记载的历史上不同人群进出藏彝走廊区域及其之间的交融。

⑪梁永佳(2005: 18)在对大理白族的研究中提出“复合文化”概念,用以指相对或相反的价值在同一人文群体中并行不悖、对立统一的状态。这些价值来自不同的源头,可以从文化史的角度呈现其脉络,在生活中,人们则并不会因为矛盾的价值做取舍,而是接纳并内化矛盾。王铭铭和舒瑜(2015: 9)提出“文化复合性”的概念,认为文化复合性是自我与他者关系的结构化形式,表现为同一文化内部的多元性或多重性格。有的复合性来自内部不同社会共同体之间的互动,有的复合性来自周边诸文明体系的交错影响。

⑫王铭铭(2007)在《西方作为他者》、项飏(2009)在“寻找一个新世界:中国近现代对‘世界’的理解及其变化”一文中,分别梳理了中文文献以及思想领域从古代到近代、从近代到现代“世界”想象的变化。

⑬虽然古史辨在史学界争议不断,但是顾颉刚在一定意义上指出了华夏文明在形成和塑造的过程中,不断吸收与包裹今天意义上“少数民族”。例如,在“三皇考”中,顾颉刚(2002: 138)指出,经过春秋战国的混战和秦的大一统,曾经界限分明的“诸夏”和“蛮夷”成为一体,在统一的过程中,神的体系遂渐混溶扩充,“将四方小种族的祖先排列起来,使横的系统变成了纵的系统。如伯夷,本是姜姓一族的祖先;皋陶,本是偃姓一族的祖先;益,(或伯翳),本是嬴姓一族的祖先(见《左传》及《国语》),他们都请来放在《尧典》里,使得他们和夏祖禹,商祖契,周祖稷成了同寅……这样一来,任何异种族异文化的古人都串联到诸夏民族与中原文化的系统里,直把地图写成了‘年表’。”

参考文献:

阿皮亚 (Appiah, Kwame Anthony). 2012.

世界主义: 陌生人世界里的道德规范 (Ethics in a World of Strangers). 苗华建(译). 北京: 中央编译出版社.

巴菲尔德 (Barfield, Thomas Jefferson). 2011. 危险的边疆: 游牧帝国与中国 (The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China). 袁剑(译). 南京: 江苏人民出版社.

滨下武志. 1999. 近代中国的国际契机: 朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈. 朱荫贵、欧阳菲(译). 北京: 中国社会科学院出版社.

杜赞奇 (Duara, Prasenjit). 2003. 从民族国家拯救历史: 民族主义话语与中国现代史研究 (Rescuing History from the Nation, Questioning Narratives of Modern China). 王宪明(译). 北京: 社会科学文献出版社.

范可. 2019. 理解族别: 比较的视野. 北京: 知识产权出版社.

费孝通. 1982. “谈深入开展民族调查问题.” 中南民族大学学报(人文社会科学版) (3): 2-6.

费孝通. 2003. “试谈扩展社会学的传统界限.” 北京大学学报(哲学社会科学版) (03): 5-16.

顾颉刚. 2002. 《古史辨》自序(上册). 河北教育出版社.

郝瑞 (Harrell, Stevan). 2002. Re-thinking 'nationality' and 'ethnic group': a response to professor Li Shaoming 再谈“民族”与“族群”——回应李绍明教授. 民族研究 (6): 36-40.

郝瑞 (Harrell, Stevan). 2004. “人类学研究的种种困惑.” 张海洋(译). 民族艺术 (1): 101-108; (2): 90-97; (3): 101-108; (4): 81-88.

李绍明. 2002. “从中国彝族的认同谈族体理论——与郝瑞(Stevan Harrell)教授商榷.” 民族研究 (2): 31-38, 107.

李绍明. 2006. “费孝通论藏彝走廊.” 西藏民族学院学报(哲学社会科学版) 27 (1): 1-6.

李绍明. 2005. “藏彝走廊研究与民族走廊学说.” 藏彝走廊: 历史与文化. 石硕(编). 成都: 四川人民出版社

李星星. 2008. 李星星论藏彝走廊. 北京:

民族出版社。

李亦园. 2003. “序.” 羌在汉藏之间: 一个华夏边缘的历史人类学研究: i - viii. 台北: 联经出版事业股份有限公司。

梁永佳. 2015. 地域的等级. 北京: 社会科学文献出版社。

梁永佳. 2019. “超越社会科学的中西二分:” 开放时代 (6): 67 - 80.

马健雄. 2013. 再造的祖先: 西南边疆的族群动员与拉祜族的历史建构. 香港: 中文大学出版社。

马戎. 2004. 民族社会学: 社会学的族群关系研究. 北京: 北京大学出版社。

潘蛟. 2009. “族群与民族概念的互补还是颠覆.” 云南民族大学学报(哲学社会科学版) 26 (1): 22 - 28

潘蛟. 2009. “解构中国少数民族: 去东方学化还是再东方学化.” 广西民族大学学报(哲学社会科学版) (2): 11 - 17.

乔健. 2007. “试说费孝通的历史功能论.” 中央民族大学学报(哲学社会科学版) (1): 5 - 11.

萨林斯 (Sahlins, Marshall). 2000. 甜蜜的悲哀 (The Sadness of Sweetness). 王铭铭、胡宗泽(译). 北京: 三联书店。

石硕、李锦、邹立波(著). 2014. 交融与互动: 藏彝走廊的民族、历史与文化. 成都: 四川人民出版社。

石硕. 2005. 藏彝走廊: 历史与文化. 成都: 四川人民出版社。

石硕. 2009. 藏彝走廊: 文明起源与民族源流. 成都: 四川人民出版社。

石泰安 (Stein, Rolf Alfred). 2005. 西藏的文明. 耿昇(译). 北京: 中国藏学出版社。

斯科特 (Scott, James C.). 2016. 逃避统治的艺术: 东南亚高地的无政府主义历史 (The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia). 王晓毅(译). 北京: 生活·读书·新知三联书店。

塔纳斯 (Tarnas, Richard). 2017. 西方思想史 (The Passion of the Western Mind). 吴象婴、晏可待、张广勇(译). 上海: 上海社会科学

院出版社。

汪晖. 2008. 现代中国思想的兴起. 第2版. 北京: 三联书店。

王明珂. 1999. “台湾地区近五十年来来的中国西南民族史研究.” 人类学在台湾的发展. 徐正光、黄应贵(编): 281 - 317. 台北: “中央研究院民族学研究所”。

王明珂. 2003. 羌在汉藏之间: 一个华夏边缘的历史人类学研究. 台北: 联经出版事业股份有限公司。

王明珂. 2013. 华夏边缘: 历史记忆与族群认同(增订本). 杭州: 浙江人民出版社。

王铭铭、舒瑜. 2015. “导论.” 文化复合性: 西南地区的仪式、人物与交换. 北京: 北京联合出版公司。

王铭铭. 2007. 西方作为他者: 论中国“西方学”的谱系与意义. 北京: 世界图书出版公司。

王铭铭. 2008a. “腹与蛇——不同文化中的他者观念国际会议学术研讨会欢迎词·引言.” 由此及彼, 由彼及此. 北京: 民族出版社。

王铭铭. 2008b. 中间圈: “藏彝走廊”与人类学的再构思. 北京: 社会科学文献出版社。

吴飞. 2009. 浮生取义: 对华北某县自杀现象的文化解读. 北京: 中国人民大学出版社。

项飏. 2009. “寻找一个新世界: 中国近现代对“世界”的理解及其变化.” 开放时代 (9): 103 - 114.

杨圣敏、胡鸿保. 2012. 中国民族学六十年: 1949 - 2010. 北京: 中央民族大学出版社。

张小军. 2016. “民族研究的范式危机——从人类发展视角的思考.” 清华大学学报(哲学社会科学版) (1): 73 - 82.

赵汀阳. 2011. 天下体系: 世界制度哲学导论. 北京: 中国人民大学出版社。

赵稀方. 2009. 后殖民理论. 北京: 北京大学出版社。

郑少雄. 2016. 汉藏之间的康定土司: 清末民初末代明正土司人生史, 1902 - 1922. 北京: 三联书店。