

“中间圈”、云南与文明互鉴的民族学

关 凯/问, 王铭铭/答^①

摘要: 基于中国东南及西南的田野经验, 王铭铭教授提出“中间圈”概念以概括相对于中心区域的边陲文化。关凯教授就这一概念及云南民族研究、中国民族学学科发展相关问题对王铭铭教授进行了访谈。

关键词: 中间圈; 文明互鉴; 文化复合性; 民族学学科

中图分类号: C95 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-778X (2022) 02-0035-07

关 凯 (以下简称“关”): 人类学研究的终点通常都指向某种理论范式的建构, 在这个意义上说, 您十多年前基于西南地区的田野经验, 提出了“中间圈”的概念。2015年, 您又提出“文化复合性”“超社会体系”的概念。请问这几个概念是否有着内在相互贯通的脉络? 是否都是针对类似的问题在进行思考?

王铭铭 (以下简称“王”): 应当说, 这些概念不是凭空得来的, 而是与个人研究经历有关。我实地研究的起点, 是位于东南沿海的泉州。那是一座古城, 曾经有不少学者将这个地方称作“边陲”的一部分, 而记述这个地方的方志, 总是用尽各种办法将它描绘成王朝的“中心区位”。说泉州位在“边陲”, 便是说这个地方便在中外之间; 而说它是一个“中心区位”, 便是说它位在王朝的上下之间。位在“边陲”与“中心”关系枢纽上的泉州, 先是南来移民的目的地, 那时仅有乡野、聚落、祠庙寺院、墟市这些自然区位。城镇的建制则是自上而下, 出自“规划”。这个由“城”的建制带来的转变, 由另一个历史周期的轮替接续。在一个相当长的时期, 泉州曾作为中外交通的重要环节存在, 具有相当大的开放性, 其作用是交通或交流, 但此后, 它的“教化主义”因素剧增, 此地成为划分夷夏的文化界线。泉州的这种看起来有些特别的双重性, 导致学者之间产生争论, 也让我想了很多, 我后来用到的一些概念, 与个人对这个双重性的看法有关。

新世纪到来, 我转向西南, 带不少学生去那里做研究。我们的田野地都是具体的地方 (包括乡村社区与城镇), 在方法上, 我们因循了“社区研究法”和“人文区位学”。但从一开始, 我们也便要面对“民族”这个概念。

我们的研究空间坐落相比于民族规模要小得多, 当下这些社区与东部相似, 都是同一个国家内地方性的生活世界。但由于它们位在西南, 因而总是被归入特定“民族”范畴内。对它们的“民族分类”, 长期影响着西部的地方研究。我选择的田野地, 先是燕京学派成员已做过深入考察的几个社区。我是社会人类学研究者, 对地方性生活世界的构成比较关注, 受我的影响, 对这些田野地进行再研究的那批晚辈, 兴趣便主要是在“社会构成原理”这方面。不过, 他们在研究中面对着双重压力。除了来自民族分类的压力外, 还来自我的“东南经验”, 特别是其中的双重性意象。记得重访费孝通先生研究地禄村的张宏明, 想要努力给费老著作补充的, 是《禄村农田》没怎么论及的王朝与社区关系, 特别是社会经济史意义上的上下关系; 重访许烺光先生研究地喜洲的梁永佳, 想要努力给许著补充的, 是本主地方信仰与朝圣仪式的二重性看法; 而研究傣族的褚建芳和研究苗族的杨渝东, 则分别求索交换与栖居以及流动的辨证。而我对土司与土

^①作者简介: 关 凯, 云南大学民族学与社会学学院教授 (云南 昆明, 650091); 王铭铭 北京大学社会学系教授 (北京, 100081)。

司制度兴致盎然，觉得这是王朝上下内外之间“权力”方面的中间纽带。可惜一起在云南做研究的几位学术青年必须将主要精力放在“再研究”，他们未能集中于这方面的研究。2003年起，我开始行走在费孝通先生定义的“藏彝走廊”上，有了一个新机会去加以重视，我建议刘琪、郑少雄、曾穷石等进入这一专门领域，他们都写出了关于土司和土司制度的博士论文。

我在西南看到的一些经验事实，常常令我想起东南，我感到，这一东一西、相距甚远的地带，有着值得关注的共同特征。比如，两者都有比其他区域鲜明的开放与封闭的双重性，其上下关系（即既往称之为国家与社会之间关系的东西）是在内外关系（即王朝的文明边界内外之间的关系）领域中得到实现的。我提出的一些概念，原本是为了反映这些关系和它们的实现过程的。

此外，应提到，那些年我也借机去欧洲做海外民族志。比如，我曾于2000年在法国东南部山村从事调查研究。那个地方介于法国与意大利之间，历史上有不少从边界跨越获利的走私者，那条边界似乎很像中国西南茶马古道似的“私道”。另外，这个山村曾经迎接来自法兰西宫廷社会的天主教，与此同时，又有自己的地方信仰“雪山圣母”，后者有点像我常在藏区看到的被“收服”为佛教护法的山水神明，该信仰仍在天主教大传统之下延续着。我觉得那个法兰西村社，处境和特质同样也是“中间圈”。

“中间圈”“文化复合性”“超社会体系”这些概念是描述性的，用以再现了我在“行”中之所见，指向过渡地带不同区位的文明杂糅现象及这些现象的社会属性。它们一方面指我们的田野地历史文明圈层体系中的定位，其文化的内在多样性，及所在社会对其他社会的关联，另一方面也用以延伸地指这个历史文明世界秩序的圈层关系、文化杂糅气质与多社会本质。这些概念与所谓“理论”是有密切关联的。若要追溯，那么，我们可以发现，“中间圈”概念与德国拉策尔的政治地理学、美国的边疆学有很显然有密切关系。作为“三圈”（核心圈、中间圈、外圈）概念的一部分，它与美国汉学家费正清的“中国世界秩序”、拉铁摩尔的“中国边疆”有关；作为人类学史的概念，它与欧洲、东方、原始社会三分的世界观有关；作为社会学概念，它与政治经济学派的“世界体系理论”有关。对于这些思想之源，我在著述中散乱地述及过，但我并没有刨根问底，做系统梳理，我仅是出于自己的需要加以综合运用。

关：在您与舒瑜合编的《文化复合性：西南地区的仪式、人物与交换》一书中，您试图用“内外上下关系”来理解文化复合性的构成。您指出，这种关系一定是在历史进程中形成的。这似乎隐含着以地方社会为主体，进而向横向、纵向发散的视角。那么，您是如何看待现代性对地方原有社会体系的冲击？是否仍旧可以涵盖在“内外上下关系”的范畴之中？

王：我和我的学生们做的研究，属于社会人类学范畴，其方法也被看做是社会学的一种。我强调研究“圈”“地带”的重要性，目的不在标新立异。十多年前，我发表过一个观点，我说，对前人——特别是“燕京学派”——的成就，我们应当“反思地继承”。这意味着，这些“圈”“地带”的提法，如果有什么意义，那么，这一意义便主要在于让我们有可能反思地继承社区研究法和人文区位学。

带着区域、“超社会”和文明关怀进入田野，我们从所做的民族志工作中得到了某些洞见。如你所说，这些洞见的本质特征，的确可以被理解为“以地方社会为主体，进而向横向、纵向发散的视角”。如我在一些文章里表明的，此类洞见早已出现在吴文藻先生有关社区研究法的论述中，只是没有被很好地加以自觉运用和完善。照我个人的理解，它们是对分类主义社区研究法的重要补充，不是以区分为追求的，是关系主义的，用费孝通先生的话说，是对社区、民族与文化上的“你中有我，我中有你”存在方式的阐发。

至于现代性对这一存在方式的冲击，20世纪末我已基于东南经验加以反映。坦率地说，我认为冲击是巨大的。我们花了整整一个世纪去“将东方自我化为西方他者”，以各种各样的形式将我们往往只是在书本上间接认识到的西方现代性当做“规划的社会变迁”（费孝通语）的蓝图。为了达成现代性目标，我们在“内部”发现异己，将这些异己——乡民与少数民族的文化

——命名为“落后文化”。在东南乡村社区，与宗族组织、民间信仰等相关的“残存”和“传统”，曾长期被当作“必死”的事物，其理由是，它们要么是反现代社会整合的“封建式”环节分化组织形态，要么是反自然主义和功利实证主义的迷信，总之，是现代性的敌人。正是此类历史想象界定了不同“规划的社会变迁”的目标，而“规划的社会变迁”无疑是以想象中的现代性为指针的。作为这种现代性的核心组成部分，现代科层制——诚如王亚南先生早已指出的，相似的制度在中国相当古老——被奉为神圣，用以替代传统的“乡族主义”（傅衣凌语）。要实现这一制度替代，便大大需要重新识别的地方，我们相信，地方的重新识别，能使我们自动获得能力，推动社会朝向现代性方向转变。

将所谓“地方社会”界定为清晰的“isolates”（边界鲜明的分立单元），曾是“燕京学派”仿照西方新派社会科学所做的主要工作。我认为，这也可以说是迎合了现代性“规划的社会变迁”的，甚至可以说是这种想象中的变迁的学术体现。由学术史反思可见，现代性不仅影响了我们的田野地，影响了被研究者，也给研究者带来一种新的认识习惯。必须看到，“燕京学派”还是有许多关系主义内涵等待着我们去重新发现，但在实施社区研究法时，他们未能自觉摆脱“isolates”观念的方法局限，轻视关系、模糊性和“中间性”的研究，这是很遗憾的事。

然而，吊诡的是，就你所提的地方社会是否仍旧可以用“内外上下关系”的范畴来把握这个问题来看，我们又应当说，“我们从未现代过！”（拉图尔语）一方面，过去40年，地方社会的内外关系不是松解了，而是更紧密了，这个“外”除了周边的区域环境之外，甚至涵盖了世界各地；另一个面，上下关系一样也非但没有松解，反倒是联系得更加紧密了，甚至比20世纪90年代初我在东南看到的更加紧密了（现在管理型和专家型的科层制已不再是仅限于城镇存在，它们已经广泛分布于乡间，与所谓“地方社会”难解难分了）。当然，当我提到“内外上下关系”时，我还不只说的是这些，我关注的是文化，我看到，即使是在文化领域，这种复合和杂糅现象现在比之过去突出得更多了。

作为老式人生观、社会观和世界观的关系主义，固然是对“古式社会”文明形态的概括，是从对它们的研究中提出的，但能够比现代性概念更好地描述和解释我们看到的所谓变迁。“以地方社会为主体，进而向横向、纵向发散的视角”，可以说是我们通过返回传统找到赖以面对当下的方法的视角。

我认为，我们的社会人类学，仍旧应重视在地方中“蹲点”，坚持从事扎实的民族志，但我也同时认为，我们的视野应更多向区域研究开放，向跨区域“超社会体系”和乃至山水自然开放，否则，我们便难以突破现代性的局限。受这一历史意象的局限，我们常将这类关系当做新兴的事实，也常相反，将他们当做“现在中的过去”。我认为，这些都是有问题的，“内外上下关系”是普遍的存在形式。

关：云南是我国少数民族种类最多、分布形态最杂糅的省份。近年来，云南在推动“民族团结进步示范区”的建设，试图总结提炼历史与现实中的民族团结经验。但也有学者认为，从整体中国的视角来看，云南的经验是特殊的，不具有普遍推广的价值。您怎么看这个问题？如何从更广阔的视野中提炼云南经验的意义？

王：有人称“云南是民族文化大省”。如果理解无误，那么，这里的“大”字便不是指“大民族”的“大”，而是数量的“多”。我国经识别的民族56个，云南就有52个。在这52个民族中，有的人口规模较小，有的从全国总人口看是“大民族”（如回族、藏族），但在云南，其规模也不算大。有的虽然人口过百万，却主要居住在云南。云南民族文化“百花齐放”，各有特色，而许多民族内部存在差异，有缤纷多彩的“亚类”（我去中甸参加过藏族赛马节，我发现，参赛的藏族穿戴和姿态有许多类型，有学者告诉我，他们虽然都是藏族，但不仅穿戴不同，而且习俗和信仰也很多样），而大多数民族文化，都兼有与其距离远近不同民族的文化因素。

有人类学家将文化多样性与本地的生态多样性联系起来，提出了某些接近于我愿意称之为“文化—自然多样性”的观点，这相当有意义。不过，文明杂糅的观点在云南学界却似乎还不是

很受重视。其实，云南不仅民族种类多，而且各民族的文化内涵丰富，“文明互鉴”恐怕在当地早已发生了。历史上，互鉴的一部分，与“大传统”（如儒、道、不同派系的佛教、伊斯兰教、基督教）的传播有关，但“大传统”的传播似乎并未导致原生文化的丧失，并且，这些原生文化常常作为内核吸收不同文明的因素，其持有者似乎早已有了“包容他者”的心境。

在民族文化上，云南的确是一个很特殊的省份，我们有必要给予特殊重视。对于云南推动“民族团结进步示范区”建设的举措，我们也应当给予肯定。当然，到底我们应该如何基于云南经验，提出值得其他区域借鉴的见解，这个问题则还有待进一步思考。我热爱云南，常来云南，但我不是这方面研究的专家。个人只是觉得，你刚才说的“云南是我国少数民族种类最多、分布形态最杂糅的省份”这句话，蛮值得琢磨。对我而言，这已表明一个事实，在云南的民族经验中，“多”不见得会妨碍“一”，“分”不一定会妨碍“合”。当下仍有许多学者总是倾向于对立看待多元与一体”，我看，云南的经验说明，这种二元对立主义不见得是对的。同样的，在云南，文化的“杂糅”与文化自成一统，相互之间也不矛盾，我们不要一看到“杂”字就浮想联翩，联想到“乱”字。

我准备迈向一种文化—自然多样性论述，我相信，它能使我们从地理视角去审视云南民族文化的“多”和“杂”这两个特点的风土基础，能为我们表明，这样的特点是特殊性，与特定区域的人文区位形态紧密相关。最晚从司马迁时代开始，这些特点一直得到先贤的关注，也被学者与其他区域相比较，从而被大大特殊化了。然而，我既反对对立看待“多与一”“杂与纯”，又反对对立看待特殊性与普遍性。我认为，那种视特殊性为纯特殊性、无视特殊性的普遍性启迪的看法是有问题的。以云南民族文化的“多”和“杂”为例，我认为，这两大特点不过是整个“中间圈”范围文明特点的典型。而“中间圈”的文明特点，其实又是人文世界的自我与他者观点的典型。惧怕“多”和“杂”的心态，往往与排他主义的“大传统”有关，而这些“大传统”的问题在于，它们表面上是普遍主义的，实质上往往是特殊主义的——它们往往以自己的特殊性为普遍原理，因而也往往易于造成分化和矛盾。

需要看到，云南民族经验上的这些辩证法，与古式存在论与宇宙论是一致的，它们传承古老的智慧。要对它们善加总结概括，要使它们成为“理论语言”，我们尚需做联想古今的工作，尚需民族学、史学和哲学的跨学科合作。

关：近年来，在“铸牢中华民族共同体意识”目标的引领下，有一些学者试图推动民族学的范式更新，打破以前“分族写志”的研究传统，寻找新的研究框架与理论范式。您是怎么看待民族学传统的知识体系？对于未来的民族学研究，您有什么建议？

王：在蔡元培时代，我们的民族学把边疆定位为如同西方的“原始他者”一样的“最初人类”之居所，相信通过在这个地带展开民族志研究，我们能求知三代之前中华民族祖先的文化原貌。那时，民族学被认定为史前史认识的知识条件而备受重视，这与两次世界大战之间其在西方的遭遇很不一样。同一时期，在法国，民族学被社会学消化；在英国，它被社会人类学替代；在美国，它的命运相对好一点，但它的古史研究也被“具体历史”的区域民族志研究取代了。我们当年保持了民族学的学科系统，有其现实根据，不是缺点。

到了20世纪50年代，我们的先贤相继展开民族识别和少数民族社会历史调查。在方法上，他们接续了民族学的不少既有做法，但有了新的研究目标。他们不再纠缠于通过民族志研究来探知史前史，而是将大量精力用在辨析不同民族的特征，用在为这些特征找社会历史阶段的定位。于是，在新中国民族学里，民族既相互存在鲜明差异，又共同构成原始、奴隶、农奴、封建、早期资本主义这一阶段系列。

过去40年来，我们不再做史前文化遗存民族志，也不再谈阶段论了，我们转而做了比较大量的有实际追求的经验研究和政策研究，提出了带一定学术关怀的族群身份认同、“华夏边缘”看法。

我个人对“识别”“阶段区分”“族群性”“边缘论”都怀有质疑，但我有重历史的倾向，

对 20 世纪前期的民族学有向往,对 20 世纪 50 年代中华人民共和国民族学成就中的历史部分也相当景仰。

不是说我想回到 20 世纪前中期民族学的老路上,也许我想返回的是一个更古老的时代。我相信放弃传统对我们是不利的,因而主张从对“前事”的认识中引申出对“今事”认识的启迪。对我而言,我们可以为“中间圈”概念找到大量西学理论来源,但更重要的是,我们应当认识到,这个概念是与帝制时期的政治地理学认识有关的。在那种已然被忘记的政治地理学认识里,边疆是既是可以“界定”的,又是动态的、不固定的,是“中间地带”。我们的民族学家费孝通用相当多时间和精力去研究这一地带,但却对这一地带的本质特征未加重视。我认为,这是十分可惜的事。之所以可惜,是因为,假如我们对这一地带的本质特征能加以重视,本来我们是有可能免去人文社会科学对近代西方民族国家观念的依赖的。我们要形成有自身历史基础的学问,这点本来很重要,但事与愿违。

在畅想民族学对所有以上事业所可能做出的贡献之同时,我感叹机遇在“漫长的 20 世纪”中流失的遗憾,同时也采取积极态度,寻找着走出困境的可能途径。学理上,“中间圈”是在这个心境中生成的。

我的主张没有什么太过复杂的内容,主要有这么三点:

其一,既然我们是研究“中间地带”的,那我们便要更多地重视这个地带的“中间气质”,不要轻易将它化成适应于现代性认识的案例和素材。

其二,要把握“中间气质”,我们便要有一种恰当的概念,“中间圈”是其中之一,而界定“中间圈”的最好意象,是文化复合性,也就是上下内外关联的社会存在之文化特征。

其三,在“中间地带”,文化复合性表现得最为典型,但这并不意味着其他地带不是以此为特征的。因为,严格说来,所有的文化都与别文化有关联,或者与别文化有相通的因素。同样的,所有的社会也都是“超社会的”,与别的社会有关联或存在“偶然的相似性”(即所谓相通)。所谓“超社会体系”,在思想源泉上可以追溯到古代中国的关系宇宙论和法国年鉴派的文明理论,但其实质不复杂,指的就是社会在这个意义上的“复合”和“超社会性”。鉴于既往社会科学研究长期受制于现代史中的分类主义意识形态,甚至长期沉迷于反复分类,这种对文明杂糅现象的求索,将有助于我们重构人文社会科学,使之适应于认识现实生活的需要。

我曾经表明,要改掉民族学的史前史历史臆想和分类性和阶段性识别主义习惯,我们便先要借鉴西方人类学的他者论,将之化作尊重区域民族社会生活原貌的思想方法。我现在清楚地意识到,这么做既是基本的,又是不够的,除此之外,民族学还亟待有一套我们可以赖以理解各地“生活世界”的办法。只有形成这套方法,运用这套办法,我们才能真正避免继续重复“史前史历史臆想”和分类性和阶段性“识别主义习惯”。我相信,忙于其他而无暇顾及所研究人群的生活,我们所做的工作只能说是“假、大、空”的。

这些有关民族学问题的思考,与 20 世纪 70 年代末至 90 年代初费孝通先生对于“分族写志”做法的反思紧密相关。正是在这一反思的启迪下,我借助“中间圈”路径,寻找着你说的新的研究框架与理论范式。我甚至认为,严格说来,这里所谓“新的”,其实还不如说是“旧的”。民族学自一开始就是分族写志的习惯,在西学里一样如此,但旧民族学也有被新派社会学家和人类学家不慎舍弃的优点。比如,它对文化的地理分布和关联研究很重视,这是优点,能给予我们重要启发,值得我们重新关注。它指向的方向不是“分族写志”,而是文明的关系视角。这一视角在法国社会学年鉴派第二代学者那里得到了广泛重视,被后者与他们的社会学视角相结合,成为了我称之为“文明人类学”的学问,个人相信,这一学问对于我们突破“分族写志”的局限会有帮助。

关:您多年来倡导的文明研究,蕴含着在民族—国家与世界之间找到“中间环节”的尝试。您也指出,文明研究可以为当前的区域国别研究提供新的思路。那么,在具体的田野调查过程中,您认为应该如何将文明落到实处呢?您对于当前中国人类学的域外研究有没有什么建议? 另

外，您在今年9月出版的新书《人文生境：文明、生活与宇宙观》中，结合中西方的学术传统，对人文与生境之间的关系进行了重思。在全球新冠疫情肆虐的背景下，这样的反思特别有现实关怀。您认为病毒是否属于生境的一部分？您书中提到的中国与欧亚大陆的其他宇宙观，是否可为思考人类的未来命运提供启发？

王：过去一个世纪，有不少同行将人类学基本等同于对小社区的田野工作和民族志书写。我自己也做这样的研究，也主张，学生要“成丁”，便应当努力做好这样的研究。但我不认为我们应当迷信这种研究，人类学是有其大视野的。比如，19世纪的人类学家们，便有其大视野。他们重视引用民族志案例，也珍惜“第一手材料”，但他们关注的是人类文明的衍生史。那时人类学家的解释固然是有问题的，但他们视野开阔，博学好问，我心向往之。在后来的新派人类学里，大视野一样是有的。比如，四五十年来，受世界体系理论的启发，有不少人类学家关注了世界体系研究。他们认识到，那种局限于反复书写“超级微观小世界”的民族志做法是不合理的，它们隐去了自身所处的时代，隐去了过去五六百年来世界政治经济一体化对于这些小世界的影响。在很大程度上，文明研究的提法，接续的是19世纪人类学和20世纪80年代人类学的大视野追求。与此同时，这一提法也是对这两种人类学的回应。我不赞同19世纪进化人类学的惟一文明主张，也不相信世界政治经济一体化是现代世界的总特征，我试图在惟一文明与惟一世界之外寻找另一类文明与世界。大致而言，这类世界就是世界体系理论倡导者所说的近代世界之前的区域化世界体系，它们是复数的，不是惟一。我发现，这类区域化世界体系，正是社会学年鉴派莫斯界定的文明（复数）之所指。我认为，文明比区域化世界体系更恰当，因为它有社会和文化的内涵，能表明这些所谓世界体系是整体的，像古人称自己为“天下”的东西，并不是政治经济决定论所可以充分解释的。

我们似乎还应当关注到，一样也从莫斯的复数文明定义得到启发的美国政治学家亨廷顿，从复数这个意象看到了文明冲突的必然性。对此，我们该作何评论呢？我个人觉得，亨廷顿如此看，恐怕还是因为身在西方普世主义焦虑的阴影下，因为他难以避免对立看待“多”与“一”、特殊与普遍。

你问道，“在具体的田野调查过程中，您认为应该如何将‘文明’落到实处呢？”这倒也是个问题。当我们将视野扩展到高层次领域时，我们往往会造成一个问题，那就是，作为个体研究者，我们无法亲临这类领域的现场，也就是说，我们无法获得第一手材料。不过，兴许文明研究的提法，指向的正是综合和比较的研究，而不是民族志第一手材料。我接受甚至欣赏这种依赖第二手材料来展开叙述的人类学。但我也并不认为你的问题是不重要的。在我看来，文明研究的提法，也含有使民族志研究兼及各类社会实体之间关系和宇宙论意象的意思，这个意思，我想我已经在论述“中间圈”的方法主张时解释了。文明是超社会体系，是不同民族体交流互鉴的系统，是由自我认同与包容他者共同构成的，其经验存在方式很像我们在“中间圈”看到的。要使文明研究落到实处，对这点要有认识。

围绕文明研究，你还问我“对于当前中国人类学的域外研究有没有什么建议”，关于这点，我应当说，两者是相关的。关于文明研究，我有一个关切点，这便是作为文明体的中国。我认为，这个文明体是个区域化的世界体系，是个古人称之为“天下”的系统，它是由边界和位置并不固定的核心圈、中间圈和外圈构成。这里的核心圈和中间圈比较好理解，是指中国人类学既有研究中的中心与外围，二者在历史上关系密切。而外圈大抵指域外，即疆域之外，在政治地理上不属于中国，但“身未动，心已远”，尽管它属于域外，但确实作为世界观和物质、制度、精神交流领域的中国的组成部分。20世纪中国人类学为了营造国族，的确形成了眼光向内的习惯，做外圈研究的不多。我认为，要复原作为文明体的中国，对圈的认识是极其重要的。关于这点，我们可以谈很多，但关于怎么做，这里仅需指出，倘若我们没有自己的出发点，这个域外圈也是很难成其为域外圈。因为内外我他是相对的，而倘若我们不从文明体自我认同与包容他者两方面共同造就的世界观（特别是他者观）来形塑域外研究的旨趣和姿态，那么，我们的域外

研究也便称不上有什么新意了。

我的新文集《人文生境：文明、生活与宇宙观》一书，是2015年的《超社会体系》一书的续篇，多数话题与其相续。不过，关于广义人文关系的那几篇，话题则有不同。严格说来，人文生境既是指社会的文明——即“由不同社会构成的社会”——生境，又是指作为存在体的人与各类他者——这个意义上的他者，可以是人、物、神——共同形成的生活世界。人文与生境对立论，过去长期被认为是自然而然的，但我认为这是有问题的。更恰当的看法是，二者相互依赖，你中有我，我中有你，它们相互参与互渗。这个确是有现实关怀的，牵涉心态与生态的相互性，也牵涉对这一相互性的漠视所导致的失序与破裂。至于到底由现实关怀引出的思路，是否也可以用来启发我们思考新世纪一种又一种、一波又一波的各种疫情，我不太能确定。病毒是否属于生境的一部分？我看可以这么看，它们是与我们的他者，是会进入我们内里，并对我们的生活产生重要影响的其他存在体。然而，严格说来，在提人文生境时我关心的并不是这个问题，我关心的是物我自他的相互性与关联性，我关心的是如何借助对这一相互性与关联性的论述，推进我们对非相互和非关联的人生观、社会观和世界观的批判。我对中国与欧亚大陆的其他宇宙观之差异与关联的论述，也是本着这个目的展开的。随着观念形态和文明冲突的剧增，随着各种天灾人祸的频发，人类未来命运的不确定性与日俱增，甚至使一些学者相信“后人类时代”即将来临。研究欧亚大陆几个古老文明体及其在边界缝隙地带延续着的远古小传统，不是为了在地球上划出各种文化边界，而是为了给我们自己机会，使我们可以从回到本原上，到各种古老的宇宙观中去发现我们赖以使自己释然的智慧。在我的想象和认识中，无论是在东南，还是在西南，聚落、城镇、田野、江湖与山林构成了一个个物我自他关系体，既处在不同共同体之间的，又位在天地之间，这些生活世界为我们感知古老的宇宙观、寻找“文化的自知之明”（费孝通语）提供了重要启迪。我不知道这些是否可为思考人类的未来命运提供启发，但我确信，通过比较和关联地研究宇宙观，我们能接近那些智慧，认识到，它们对于今日世界极其重要，缺了它们，我们无以直面我们时代的问题，缺了它们，我们也无以对自己担负的责任有任何自识，因而也不会懂得停止制造问题，不会懂得“文明以止”。

“Middle Circle”, Yunnan and Minzhu Discipline of Mutual Learning Civilization

GUAN Kai/Q, WANG Mingming/A

Abstract: Based on the field experience of southeast and southwest China, Professor Wang Mingming proposed the concept of “middle circle” to summarize the border culture relative to the central region. Professor Guan Kai interviewed Professor Wang Mingming on this concept, Yunnan Ethnic Studies and the development of Chinese ethnology.

Keywords: “middle circle”, Mutual learning among civilizations, Cultural complexity, Ethnology discipline

(责任编辑 陈 斌)