

他乡故土间：我的身游、心游与“乡愁”

□王铭铭*

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2021)04-0001-10

一、返回故土

1989年5月，父亲重病住院，我要回乡探望。身在英伦，路途遥远，而当时英国对中国留学生有“再入境签证”的要求。没有它，就不能回英完成学业了。幸亏有驻英中国使馆的照顾，我得到一封外交照会，紧急启程回国。当月底，我抵达北京，如约匆忙赶往中央民族学院（现为中央民族大学）家属院拜见了费孝通先生。一天后，我上了一列迟迟不开的火车往福建走（受特殊事件影响，我在北京火车站候车室地板上睡了30多个小时，在火车上站了40多个小时）……父亲痊愈后，留学生因故暂不能离境，我在家住了一年多。不过那时我并不是无事可做。回国前我已完成开题报告，可以进入博士论文田野工作阶段。阴差阳错，我就这样开始了我的“田野生涯”……

20世纪80年代末至90年代中，我多次往返于中英之间。一到国内，便是在闽南语言文化区“蹲点”。我的具体田野地是该区域的“一城”（泉州鲤城区）“三村”（晋江塘东村、安溪美法村、台北石碇乡）。“一城”是我的博士论文田野地，而“三村”则是后来做科研课题时所选的点。

以故土闽南为田野地，主观上是“退而求其次”的选择（我曾有异域研究的愿望，“闹着”要去非洲或印度做研究，但系主任告诉我，那是不可能的事。因为，学院不可能支持一位难以清楚解释其对非洲或印度的研究对英国学术有何用的中国留学生做这样的研究），但客观上这却不见得是坏事。记得1987年刚到东方非洲学院报到，巧遇后来对我有莫大帮助的王斯福（Stephan Feuchtwang）教授，他

得知我来自泉州，感叹道：“你真幸运，那可是我的老师弗里德曼（Maurice Freedman）想去而没有去成的地方啊！”出生在一个长期得到学界先贤重视的区域，的确很幸运——研究中，我相对易于在相关学脉中定位并有所发挥。另外，返回故土，我还有诸多研究上的便利之处——在地方上，有“人情关系”的积累和讲方言的能力，我的历史和田野工作可以更易于展开。加之，我的研究是在“一城”即泉州古城中启动的，我所做的事在人类学中隐约还是有着某种特殊意义的。

改革开放之初，也许是为了满足“老外”对“人民生活变迁”的好奇心，出国学人类学的同代人多数是做乡村研究的。他们的作品很成功，但对其学术路径，我的印象其实并没有那么好。我认为以“乡村社区”为笔墨将中国绘成一个“农民社会”无异于遮蔽其文明整体，而这个整体很重要，是我们进入“现代化”之前的本来面目。我还认为，在城市里摸索“地方性知识”，历史时间和地理空间半径会广得多，认识自由度也会大得多，有助于我们复原中国这个“复杂社会”的面貌。可以说，我的博士论文研究旨在呈现的正是这一面貌。

坦白地说，既然对“社区研究”好感不大，去做闽台三村研究便主要是出于私心，是为了求生存的（在20世纪80年代末，西方的科研经费向从事乡土中国研究的人类学家输送，我若是拒绝参与这样的工作，便无异于“自绝于学界”）。

研究上的选择有主动和被动之别，但我可以设法避免心情对工作的影响。

1989—1990年，我费了不少精力考察泉州城中

* 王铭铭，长期研究仪式、宇宙观、文明，现任北京大学人类学教授。1987—1994年留学英国，其间，返回家乡，在闽南“一城”“三村”从事田野工作。回国后，区域视野拓展到华北、域外及西南。曾任中央民族大学等多所国内高校客座教授，及美国芝加哥大学人类学系（2000）、日本大阪国立民族学博物馆（2011）、英国伦敦大学学院高等研究院（2017）访问教授。著作甚丰，创办并主编《中国人人类学评论》集刊（22期，2006—2012）。2017年3月，主讲拉德克里夫—布朗社会人类学纪念讲座。

大历史背景下不同历法和节庆的分化和并存，及这些与城市社会空间（特别是单位、“公共空间”和社区）的关系。除了做民族志调查外，我与地方史界前辈交往密切，在他们的指导下，搜集到一些历史材料。我将它们用在博士论文（1992）的历史和社会结构背景章节中，1999年应出版社稿约，我匆忙综合了手中的“二手材料”，将这个章节扩写成《逝去的繁荣：一座老城的历史人类学考察》（2019年此书再版，更名为《刺桐城：滨海中国的地方与世界》）一书。基于民族志和文献研究之所见，我复原了泉州从繁荣走向衰落的历史面貌，关注了“礼”在宋元/明清之变中如何将多元文化之城改造为“正统符号”之城，继而，随着“礼”的财力支持不足问题的出现，“正统符号”之城又如何蜕变为“怪力乱神（民间信仰）之城”。受现代性批判性论述之影响，我也考察了19世纪末以来的国族主义如何在前后、内外之间获得“文化资源”。^①

我在闽台村社中先做地方社会互助制度的研究，后做“民间权威”的人生史研究。基于这些，我写了一些论文，汇编于《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》（1998）一书中，此书最近由商务印书馆出了增订版（从“五论”扩大到“十论”）。原“五论”前两章分别从村落考察现代性的植入史，及现代与传统的同时展开的“改革开放”进程，后三章分别阐述我对地方民间社会互助观念、社会本体论、权威的构成原理之民族志理论解释。增订版收录5个续篇，前三篇更多运用族谱、档案材料，论述了“民间权威”的生成、地方传统的再创造、现代教育空间的营造诸方面的“地方性知识”，后两篇则更理论一些，它们关涉了“乡土中国”定居与流动、封闭与开放、结构与历史的辩证法。

所谓“闽南语言文化区”是指含厦彰泉、台澳港—“南洋”、东亚—欧美三圈的“区域世界体系”。在这个体系的“核心圈”摸索，我接触到两条不同的学脉。其中一条是历史民族学（J. J. M. de Groot）和民俗学（吴藻汀、顾颉刚），属于民间巫术、信仰、仪式、习俗的研究；另一条由中西交通史（张星娘）、宗教史考古（吴文良）、港市考古学（庄

为玕）、民族史与文化人类学（林惠祥、叶国庆等）等构成，属于文明意义上的“人己关系”研究。我尤其重视地区性学脉含有“特殊问题意识”，如：（1）经典传统与“民间宗教”之关系（边陲地区王朝文明化进程中的“中心与边缘关系”）；（2）内与外（交通史，含所谓“少数民族”，如惠安女、考古学与“地方史”）之相对性与关系。

我更深受汉学人类学前辈叙述影响，特别是为其“汉人民间宗教”论述所深深吸引。于是，在泉州，我花了大量时间来对这种信仰和仪式进行研究。我走访城中的近百座城市社区公庙，这些社区公庙曾被识别为“封建迷信活动场所”，但我发现，它们元明清时曾是“街道”与“居委会”之类。元属地方行政机构，明有了礼教内涵，明清之交转变为“民间宗教活动场所”。于是我想，曾经流行于西方汉学人类学家中的僵化的“民间宗教”概念有严重的局限性，它无法表现历史上的“民间”之“官方”根由（反之亦然），及所谓“民间”所潜在的“官方化”“士绅化”可能。在考察“民间宗教”时，我倾向于将之与“官方宗教”并置考察。在海外交通曾经盛极一时的那座古城从事人类学研究，我也对旧社会的上下内外关系及新社会的新关系格局加以重点考察。为了解释近现代文化变迁的根本特征，我诉诸了20世纪80年代社会理论中关于国族新文化的论述。这些既使我的叙述不同于西方“民间宗教人类学”，又不同于20世纪前期的“传统/现代”二分的社会科学观。

二、出发点的移位

故土不是人类学家通常研究的“原始部落”，但我却是研究家园的土生土长的闽南人，与“研究土著社会土著人”大抵属于一类，而我当年做的可以说是“家乡人类学”的一种。这种人类学向来饱受争议；其“始作俑者”之一费孝通先生的《江村经济》（1939）在一些人看来是“里程碑”，在另一些人看来却缺失民族志所需的“远距离”。

对家乡人类学加以赞誉或责难，各有依据和价值，但我们不应因过激而忘记这一事实：如同并不

^① 在《刺桐城》中我表明，不存在一成不变的“传统”，但也不应否定特定区域或国家的历史有着特定的形态。在中国，不同时代都有“生生状”（市）与“条理状”（城）的并存，二者的并存与相互消长，演绎着历史的“治乱”，不是结构与事件的辩证，而是“治乱”，方为“历史的结构”。

存在纯一的“海外民族志”，内涵纯一的“家乡人类学”也子虚乌有。

以我自己为例，20 世纪 90 年代前期，我的学术对象区域是故土，但那时我这个认识主体的出发地却远在英伦他乡。我对作为一个社会和历史系统的家乡的认识，其实是在“离家”身游的过程中形成的。到家乡做田野工作，是以“返回故土”为前提的，而“返回故土”必然“反主为客”——研究者只不过是暂时寄居于故土。异域与家园之间的行程，是身心的游离，这不只是身体上的，也是心灵上的。需承认，我在闽南语言文化区诸田野地展开的研究，问题意识、切入路径、分析与综合方式，大多与欧亚西端的近代“认识型”有关。对此，我能有反思，但在我们这个“殖民现代性”成为“正统”的时代，我难以规避。

古语云“非彼无我”。家乡或故土的含义不是由自身界定的，而是由“他乡”“异邦”这些非家乡、非故土的方位界定的，“家乡人类学”亦是如此。

另外，我们还应看到，人是活的，其旅程的出发点和目的地都是可变的。我自己也是一个事例。

1993 年 1 月，我通过博士论文答辩。此后，更专心于资料整理和写作。1994 年 10 月，在爱丁堡古城“隐居”（在爱丁堡大学人文学院从事博士后研究，用中文完成社区民族志小册子《社区的历程》，及两篇英文论文）。一年之后，我回国到北大报到。我又做了博士后研究，1995 年起正式担任教职，指导研究生，并开设了本科和研究生课程。

20 世纪 90 年代中后期，身在北京，我有机会加入单位之外知识界的活动。此阶段，三联书店做出了旨在返回其 20 世纪 80 年代之辉煌的努力（该社出版的甘阳主编《文化：思想与世界》丛书曾对知识界产生过巨大影响）。《读书》杂志在汪晖等的主持下成为活跃的思想交流空间，而西学译著和原创之作的出版，也得到加强。三联书店之外，《中国社会科学季刊》《中国书评》（邓正来主编）等杂志引领了学界对社会科学新问题（如“市民社会”“本土化与规范化”）展开了讨论。对这些，我都有幸参与其中，通过“参与观察”感受着一个学术之城的重现。

与此相关，在北大工作我结识了一批学界新秀。那时的校园之内，年轻的李猛已是一位“民间头人”，他博学而有关怀，组织“麻雀读书小组”，起

到了令人叹服的理论研究导向作用。来我讲授的研究生课上听课的，也有几位给我留下深刻印象的青年学子，如应星、项飙、吴飞、胡宗泽等，当时其出众的学术能力和社会关怀已初露端倪。

在北大，我参与到单位之内的学科建设中。

北大本无人类专业，这门学科的因素若不是隐匿于民间文化研究中，便是作为社会学的一部分存在的。1985 年由费孝通先生主持成立社会学研究所，1992 年考虑到人类学对社会学的重要性，更名为社会学人类学研究所，1993 年该所主导成立凝聚多个院系相关学科人员的人类学与民俗研究中心。1995 年起，社会学人类学研究所开设“社会文化人类学高级研讨班”，1996 年其社会学博士点以“社会人类学”方向开始招收硕士生和博士生（我是导师之一），1998 年经教育部批准，北京大学才正式有了独立的人类学博士点和硕士点（我记得自己是代单位填写学位点申请表的人）。

有了一个新的工作地点，我的人类学旅程有了新的出发点。此间，我的研究也出现了一个“区域转向”。在北大，我指导学生做研究，没有要求他们去我的“老田野地”，而是鼓励他们就近选点。他们选的点分布在河北（胡宗泽、赵旭东）、陕西（田青）、山东（赵丙祥），及京郊（杨旭日）。他们的研究工作行之有效。我将一部分初步成果编进论文集《乡土社会的秩序、公正与权威》（1997）一书中。此论文集被列入梁治平教授主编的“法律文化研究中心”文丛，除了收录几篇有关东南与华北的人类学论文外，也将法学和政治学界梁治平、邓正来、朱苏力、强世功、赵晓力、郑戈等的评论纳入其中，从而使文集具有了一定的跨学科研讨色彩。

同一时期，为了以北大为基地建立一个人类学研究的出发地，我勤奋讲课和写作。此间，我有不少机会见到研究所的创办者、名誉所长费孝通先生。有一次，他告诉我，他 20 世纪 30 年代后期留学英伦时，对西学还是颇为了解的，但 20 世纪 50 年代之后，他便再也没有机会追踪西学的变化了。我是在费先生赴英半个世纪后留学英伦的，老人家对我有点期待，他嘱咐我对这些变化多加研究和介绍，我遵嘱将 20 世纪 50 年代之后数十年来西方人类学的一般情状当作“研究对象”来梳理。

20 世纪 90 年代“帝都”北京的学术氛围似乎给予了超强的刺激，我由此获得某种“自信”，还试

图将所在国度重新界定为一个人类学知识的来源地和认识的“主体国”。为此，我批判地追溯了西方“汉学人类学”的范式转化历程，论述了有关“汉语人类学”的看法。所谓“汉语人类学”，一言以蔽之，便是以汉语阐述的人类学。我畅想着，有朝一日，这种人类学会获得与法语人类学一样的尊贵地位，而到那天，我们便可实现知识的理想。

在我的想象中，“汉语人类学”不应局限于研究本国，而应有借助在“前现代”时期中国既有的“天下意识”，展望全球，有志于使自己的民族志区域视野拓展到世界各地去。

1996年，我读到了卓越的人类学家马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）从“野性思维”反观西方宇宙观的论著，对他那种敢于将西方文明当作“人类学研究对象”的勇气佩服之至。缘分使然，不久，萨林斯访京，我一个人在单位小会议室接待了他。之后，我们往来颇多。

记得也是在1996年某天，中文系乐黛云教授来电，有欧洲跨文化研究院（Transcultura）友人在寻找合作者，她觉得我是最合适的人选，希望我能去见个面。我欣然前往。此后，我与他们建立了重要关系。为了与之共建“互惠人类学”，我多次前往欧洲，与跨文化研究院同仁们互动。我多次谈到“天下”。1998年12月，应著名符号学家艾柯（Umberto Eco）教授及跨文化研究院院长李比雄（Alain Le Pichon）教授之邀，我前往直意大利博洛尼亚大学参与国际跨文化研讨会，发表了《从天下到国族》一文。为了实验由本文明出发的人类学，我还于2000年在李比雄教授的支持下，选择一个法国友人的老家（一个法国东南部村社）作为田野地，对这个共同体的历史与变迁进行了研究。尽管这项研究难说遵循了什么民族志规范，但对我来说它很重要，标志着文明和认识上的人己关系的转换。

为了阐明西方可以不是认识主体而可以是认识客体，多年后，我写出《西方作为他者：中国西方学的谱系》（2007；英文版，2014）一书，求索了中国他者认识的“本土资源”。

从民族志区域视野看，把华夏当作人文科学旅程的可能出发点，态度是“他者中心”的，意在将“异乡”“远方”“非我之域”归为中国人类学家的田野地，从认识姿态上，这则是“我者中心”的，旨在将家园界定为人文科学认识者知行的出发地。

这种出发点的重新定位，本质追求是在家园培育出与有支配地位的“西方现代认识型”对等的“行知系统”。

这似乎是在陈旧的中西二元对立意象上做出的设想，并没有建立在对事实世界的恰当把握基础上：如我深知的，中西本都是复合体，本都有丰富的内在多样性，而二者之间的互动有漫长的历史，这些事实使我们不能割裂二者。然而，我依旧坚持认为，世界“无处非中”，是多中心的，知识亦当如此，培育自己的“行知系统”，对于“智慧世界”的生成是必要的。我没有放弃过这个观点，也没有停止过努力充实其内容。

三、到“魁阁”去

新世纪来临之际，我在身心之游路程又出现了一个“区域转向”。这个“转向”与全国社会文化人类学高级研讨班的一个动向有关。

这个研讨班是在费孝通先生及其东亚人类学友人（中根千枝、李亦园、乔健、金光亿等）的共同努力下创办的。1995年开办了第一届。我连续以学员、讲员和班主任的三重身份参与了五届。这些包括了在北大举办的前三届，即：1995年6月21日至7月12日的第一届（主题为“人类学讲演与对话”）、1997年1月5日至12日的第二届（主题为“文化自觉与人类学者的使命”）、1998年6月15日至7月5日北京大学百年校庆期间召开的第三届（主题为“迈向21世纪的跨文化对话”），及分别在昆明和厦门举办的后两届，即1999年6月23日至7月2日与云南民族学院（现为云南民族大学）合办的第四届（主题为“文化理解与民族社会学”）、2000年7月与中国人类学会合办的第五届（主题为“美人之美，和而不同”，配合中国人类学会2000年“人类学与21世纪人类的生存与发展”）。

有费先生的超强号召力，有研究所（潘乃谷、马戎、周星教授是当时的领导）成员的全身心投入，高研班办得很成功。前三届，讲员从东亚老一代同行扩大到西方最知名的人类学家，学员的甄选很严格，多数是来自各地的中青年学术骨干（他们在高研班上也提交了质量相当高的论文）。在前三届中规模最大的是第三届，那届的名堂与北大百年校庆有关，世界最杰出的人类学家来了好几个，如：剑桥大学斯特雷森（Marilyn Strathern）、芝加哥大学萨

林斯、伦敦大学巴达维(David Parkin)和布洛克(Maurice Bloch)等。

不过,给我的“游学”生涯带来最大改变的并不是这届,而是后两届。第四届高研班开班前后,在昆明我结识了和少英教授与他的云南省民族研究所同事们。后来,在他们的导引下,我走访了云南的一些地方,对西南民族学产生了浓厚的兴趣。2000年7月,第五届高研班在厦门召开,费先生前往做主旨演讲。8月,他赴云南参加“云南民族文化大省建设第二次高级研讨会”。费先生称云南为其“第二故乡”,原因是“抗战”期间,他曾在呈贡县魁星阁主持“社会学工作站”。他于8月8日会后前往魁阁,故地重访,我和潘乃谷老师也在昆明,故前去会合。那两年,我还随老所长潘乃谷教授寻访潘光旦先生在昆明的故居,及“魁阁”时期的田野地。

大家知道,所谓“魁阁”是指费先生在英伦结束学业之后在云南创办的一个“社会学工作站”。1939—1946年,在这个站费先生以非正式的师徒制带出了一代成绩斐然的知识菁英。他们在云南若干地方做过深入的田野工作,基于此,发表了大量重要著作。在走访中,我了解和阅读了这些著作,萌生了带学生回访重返“魁阁”田野工作地点的愿望,我拟制了研究计划并将之付诸实施。^①

重返“魁阁”,我形成了一个认识:对既有人类学田野工作地点进行“再研究”,既有助于我们形成学脉传承意识,又有助于我们基于新的经验研究,对知识给予增添。在《继承与反思》(2005)一文中,我通过记录三位与费先生合作指导的博士生(张宏明、梁永佳、褚建芳)对禄村、西镇、芒市的再研究,透露了这一体会。

此后,我对中国人类学内在学脉的兴趣持续升温,除了带学生做经验研究之外,还召集他们重读国中前辈的经典之作,最后将他们的“读书报告”汇编成书(《民族、文明与新世界——20世纪前期的中国叙述》,2010)。

四、广阔的“中间圈”

21世纪初前两三年,在捧读费先生的著述时,

我注意到了他在获得其“第二次学术生命”后写下的若干民族学论文,关注到了他于其中提出的“藏彝走廊”概念。在界定这个概念时费先生提到四川平武白马人,说这个族群出现识别难题,是因为它是走廊区域权力与文化复杂性的典型表现。2003年8月,我带着费著赴平武考察,偶遇致力于白马人研究的曾维益先生。该年11月,我带着费先生的贺信,参与四川大学藏学所、西南民族研究会“藏彝走廊”会议(郫县),结识了李绍明、冉光荣等前辈及李星星、石硕、霍巍诸兄。2004年8月,我和曾先生带了几个学生到平武罗通坝进行短期考察。

那个阶段,除了与西南教学科研机构同行交际,我也结识了包括曾先生在内的一些自称“山野村夫”的地方学者,他们的学识给我留下了极其深刻的印象。记得从同一个时间段起,我也多次参与活跃的大学者甘阳等操持的“中国文化论坛”等研讨和讲习活动。我从中获益颇多,也感怀于心,但我私下似乎还是更重视与那些“山野村夫”的交往。我曾于2005年4月邀请他们中的三位(大理的张锡禄、平武的曾维益、西昌的马尔子)来北大做讲座,他们讲述了在西南地区从事家园历史文化研究的经验,故事极其精彩,引起了学生们的喝彩。

我多次在阿坝、甘孜穿行,对那些地方流连忘返。在我记忆中,那里的路十分惊悚,山比我故土的那些更令我恐高,但一路上“柳暗花明又一村”,自然风光则如幻象一般迷人。我暗自想,那里山水人文一定令古代来此游历的东部人神往,而那些东部人一定也留下了今日被称为“人类学诗”的文献。而这些山水人文之境,如同东部海洋的“转化版”,与交通有关,蕴含着封闭与开放的双重智慧,这一智慧尚待我们加以审视。

西南的“山水人文之境”,正是我的《心与物游》(2006)一书的“布景”,我热切地期待着有朝一日会有学徒用心鉴赏这个“布景”并有所收获。

游于西南的山水间,我也分外重视搜集有关西南的旧作。2005年,上海世纪出版集团重印李安宅先生的主要论著,这些论著深深吸引了我。我频频

① 1999年,我已与费先生从厦门大学招收了张宏明为博士生,我们派他去做《禄村农田》的再研究。2000年,我们又合作招收梁永佳、褚建芳两位博士生,我们建议他们去许烺光和田汝康的大理和芒市田野地做再研究。这几位弟子吃苦耐劳,很努力,很好地完成了研究任务,著作后来也由社会科学文献出版社正式出版(2005)。此后,我开始独立招生,招收了杨渝东为博士生,也送到云南做田野工作,他写出了一本有关云南苗族历史记忆的著作。

请教与李安宅先生有师生之情的李绍明先生，他跟我谈了“华西学派”的许多往事。在阅读和聆听中，我意识到，当年李安宅先生在华西坝子面对一个“双重位育（适应）”的问题。一方面，他致力于在此建立社会学，如布朗（Alfred Radcliffe-Brown）当年到牛津创办社会人类学那样，用“比较社会学”替代沉浸于博物学式历史源流传播幻象中的民族学。另一方面，他需要处理好与当时尚看不上民族学的主流社会学界的关系。后者的观点由当年“燕京学派”领袖吴文藻先生所代表，如李先生所言，主张“不要学美国人类学家，堕入民族区不出来”。

当下我对这一“双重位育”的压力仍有感受。可以认为，当下民族学与社会学学科分歧仍在，并依旧将中国社会科学分为两大部门，即基本只研究汉族的“社会学”，及基本只研究少数民族的“民族学”。二者的“中国”均不整全，但“自以为是”。我深信，对西南的文化复合性内涵展开研究，将有助于我们直面这一学科隔阂的历史和现状，化解其所造成的分歧。

我先于2004—2006年得到时任北大副校长的吴志攀教授之资助，对“藏彝走廊的族群与文化”的面貌做了初步摸索。其间（2005年8月），我与台北“中央研究院”民族学研究所黄树民先生（本科时我曾在厦门大学听过他的课）合办了一次藏彝走廊学术研讨会。会上，除了与川大同人重逢外，还结识了西南民族大学张建世、杨正文、彭文斌等兄。2006年起，我在中央民族大学杨圣敏教授主持的“985基地”担任中心主任一职。其间，以贵阳花溪为起点，我们在各地开办多次“人类学研习营”。在这个过程中，我的课题思路渐渐形成。不久，我便得到中国社会与发展研究中心的支持，于2006—2008年间主持“多民族聚落与文化互动研究：以藏彝走廊为例”课题（教育部人文社会科学重点研究基地重大项目）。^①

为了更全面地了解西南的学术积淀，我大量搜集和阅读了民国期间来华西人的旅行记、国内不同派系的民族学论述。我还十分热衷于在这些论述出现的历史现场召集读书研讨会。比如，2007年8月，我和西南民族大学杨正文教授共同在大理组织

了“跨越边界和范式——中国西南的人类学反思”，邀请国内外从事西南人类学研究的学者与会，从不同角度梳理了学术史的不同脉络；2008年1月，我将人类学研习营的地点放在“中央研究院”历史语言研究所的抗战时期所在地四川李庄举办，邀请学者和学生共同研讨“李庄与抗战时期的中国学术”。两次活动都配有读书夜间研讨会，我借机与学生一同分享所选文本的读书体会。

基于行读的收获，我写出了一些民族学类的文章。2008年，这些文章得以结集出版，书名为《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》（2008）。该书在经验与理论上涉及面还比较广，包括：民族史与帝制文明、山川与士人、文化互动与差异的生成、夷夏之辨、社会学与民族学之分立与关系等。写那些篇章时，我脑海里浮现出司马迁《西南夷列传》以来的地区性研究传统、域外博物学与旅行记、燕大、中山与华西、“魁阁时代”“中央研究院”历史语言研究所的“李庄时代”、华西学派历史社会学、20世纪50年代民族识别与社会历史调查等等“历史的碎片”。

我主持的两个有关藏彝走廊的课题，都是为了阐发“关系主义民族学”而设计的。在求索这种“民族学”过程中，我进一步认识到跨民族、跨社群的“大规模社会体系研究”的重要性。我相信，这种研究是对人类学“社区研究”和“分族写志”传统做法的极好补充。在担任客座教授的那几年，我邀约了王斯福、罗兰（Michael Rowlands）、戴木德（Frederick Damon）、萨林斯、斯科特（James Scott）等杰出西方人类学家来中央民族大学演讲。他们从“文明”“世界体系”“跨文化政体”“佐米亚”等视角展开论述，对我在那个阶段的“关系主义民族学”思考有莫大启发。

在“关系主义民族学”方向上走得越远我越自知，区域研究靠单个研究者的力量是难以完成的。幸而，一开始我的计划便是借助课题的实施带动青年一代展开民族志的分工合作。我按照李星星兄的“象限”分区法，将几批博士研究生派往横断山脉东西、东南、西南、西北“象限”，鼓励他们围绕不同研究主题，对不同“地方”和“群体”展开深入的

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

^① 后来我又于2016—2018年主持“西部地区城镇化进程中的文化格局变迁：‘藏彝走廊’多个地点的历史—人文区位学考察”课题（教育部人文社会科学重点研究基地重大项目）。

个案研究。参与课题的不少学生在课题研究中有收获,写出了不错的著作。2015年,我将他们的部分作品选编入《文化复合性》(与舒瑜合编,2015)。该书分上、中、下三编,涉及西南的仪式、交换与物质文化。《文化复合性》一书可谓是中国人类学一个新时期的重要区域研究之作,以其在书中出现先后为序,作者包括了杨渝东、汤芸、舒瑜、杨清媚、张原、梁永佳、曾穷石、刘琪、李金花、郑少雄、尹韬、舒瑜、张帆等,我与他们在书中共同关注了“中间圈”的社会间关系,思考了“多元一体”格局的文化内涵及政治可能,摸索了反思地继承或继承地反思前人成就的道路,构想了在“中外之间”塑造一种新人类学的可能。

在东南,我是独自展开田野工作的(我其实有过组织东南区域民族志研究的想法,但由于缺乏系统支持,只带过少数学生去那里做过田野实习^①)。相形之下,在西南我则有成群的小伙伴。他们在我的敦促下组成了一个规模不小的课题小组,我则凭靠自己的行读经验帮他们选择田野地点、定论文题目及阅读书目。学生们各自在完成开题报告后都能独立完成科研任务,也都能慢慢摸索出自己的学术路数。在田野工作后,他们从不同方位带来丰富的历史和民族志信息,令我耳目一新。

有学生的陪伴,我可以做更多事。例如,2006年10月—2007年8月,我和西南民族研究院杨正文等教授组织了五次西南地区民主改革口述史调查。参与调查的学生们足迹遍及成都、阿坝、平武、康定、巴塘、雅安、甘洛、西昌。2009年2月1日—2月14日,他们又在湘西和鄂西展开了新一轮口述史调查。

我的“西南时期”也没有终结于《文化复合性》一书的出版。在此之后,博士生吴银玲、翟淑平分别对独克宗、巴塘进行了研究,何贝莉、益西曲珍对桑耶寺和拉萨进行了研究。其间,一些学生出国留学,但有些保持了对西南的兴趣(如张帆、王博、卞思梅、柯晓),有些虽转向东南亚(如苏敏、余昕、李伟华)、华北(如尹涛)等区域,但与西南也有深浅不一的关系。还有些本是研究其他区域的,后来也转向西南或与西南接壤的区域(如张亚辉)。我自己刻意计划过“走出西南”,格外喜欢梁永佳、

陈波、罗杨进行的印度、尼泊尔、柬埔寨的“域外社会研究”,我将其代表作汇编为一个特辑,刊登于《西南民族大学学报》(人文社会科学版)2013年第1期。这三篇关于南亚和东南亚的民族志,虽都是以民族志为旨趣的,但却是从藏彝走廊视野向南延伸的成果,它们以汉语叙述了各自对中国西南—东南亚—印度连续统的理解。2015年,我与才让太教授合作主持“藏学人类学阿坝合作研究”,这个课题照样可以说是西南研究的延续。做这个课题,我除了组织读书会、研讨会及考察活动之外,还召集过一个小型工作坊,邀请陈波、陈乃华、何贝莉、翟淑平、张帆等参与讨论,会后将他们的论文汇编于《跨越界限的实践——藏学人类学的追寻》(待出版)中。我还借课题提供的便利,培养了少数几位硕士(张常煊、瑞纳特)、博士(苏皖)、博士后(翟淑平、吉毛错、朝告才让)。

五、走出“乡愁”?

20世纪90年代,我做的研究基本上是在家乡人类学范畴展开的,过去这20多年来,则发生了不小的变化。大抵可以说,此间,我离开了故土,从东南转向了西南。

在“从东南到西南”这个线条上,夹带着另外一些线条。

首先,在大学教书,我必须在书林中“狩猎采集”,心游于民族志记述中世界各地的“角落”——美洲的易洛魁、祖尼、波洛洛部落,澳大利亚土著居所,美拉尼西亚特洛布里恩德岛,新几内亚山区,夏威夷,非洲努尔人、泰兰西人、恩单布人的家园,印度,东南亚的巴厘、斯里兰卡、吴哥,东西方之间的“黄土地”,环北极圈的“白色北方”,游牧人的亚洲,等等。

其次,如上文提到的,为工作之便,我曾费了不少工夫游于华北,甚至到了我进入“西南阶段”,也还是指导了个别学生(如张亚辉、张友廷等)在华北从事田野工作。此间,我也多次游于西北。我曾得到郝苏民老师的错爱,在其主编的《西北民族研究》开设专栏、主持述评栏目,在他与马成俊等学友引领和陪伴下,在甘青一带穿行。我也曾于2013年之前花四年时间想象在西藏农业文明区域

① 其实,我曾相继建议过罗攀、吴世旭、刘雪婷、张帆、孙静、金婧怡、萧舒文、陈尊慈、章涵清等去那里做学位论文。

(山南河谷)展开乡镇—寺庙—圣山体系综合研究的可能性,此后我受聘“天山学者”转往天山南北。

再次,我更是经常借回乡探亲之机到东南去做“后续研究”,这使我常常也从西南返回东南。比如,2014年之后几年,我还组织过安溪铁观音、泉州聚宝城南、惠安小岞庙宇地理的调查研究,指导了一系列东南研究读书会,并将研究报告和读书报告汇编成《茶·街·庙》(2020)。

另外,使旅程路线复杂起来的还有,为恢复学术中国的天下性,我曾实验过某种“欧洲社区民族志”。到新世纪以后,我出访的机会增多了,我多次去法国和英国,也访问过美国、菲律宾、泰国、非洲、意大利、印度、日本、希腊、德国等。我不是去“做民族志”,但我在《无处非中》(2003)一书中思考了书写域外社会的文明条件。

个人旅程的这些不同线条是否能如多声部音乐那样,以多个各自独立的曲调协调叠加,在音乐流动的横向上各自相对独立,在总的关系上形成“和声”,我不敢妄自想象。我只敢说,它们也有些太杂乱了。只是,就个人的体会而言,“从东南到西南”这个意味着横向流动方向感概念,还是一条具有实在指向性意义的“旋律”。

如我在上文已说明了的,这条“旋律”的出现,是缘分使然。若说有什么必然性,那么,这便与我所在研究所的精神领袖费孝通先生20世纪30年代、50—70年代的不同“民族研究经验”有关。我的“西南阶段”是在费先生及其同代人的著述引导下展开的,我一直觉得在前辈面前我无非是个虔诚的学徒。然而,人难以永葆青春,“学徒感”无助于放缓“成年”来临的脚步。从而,“从东南到西南”含有了个人从当学生变成当老师这一身份转变的意思。正是在“从东南到西南”的过程中,我从一个留学海外的年轻博士生转变为一个老师,年龄随之增大。当然,也正是在同一个过程中,我从一个“孤单的田野工作者”变成了一个常常与前辈、友人和学生为伍的人。

除此之外,“从东南到西南”这个标签,还起标志“心路转向”的作用:在东南,我侧重西学,对现代中国学术的门派关注不够;“从东南到西南”的历程,给我带来了学术史视野的拓展,使我对“燕京学派”“史语研究”“民族学”等“中国学派”给予了重视,并从中得到一些感悟。

这个“区域转向”历程,使我领悟了“整体中国”意象的价值,依此畅想了不同故土与他乡“地方性知识”之关联性。

东南与西南,形象有对照,也相映成趣,给了我巨大的想象空间。东南的山海,西南的山川;东南的平原和丘陵,西南的坝子;东南的“乡族主义”,西南的“土司制度”;东南的民间宗教,西南的“民族”,构成了鲜明的反差。同时,东南与西南共同经历了若干阶段的“文明进程”,并以不同方式,共同消化着这些“进程”,而二者有共通的社会与“世界活动”,相似的居与游、封闭与开放、差异与关联辩证法,共通的“世界智慧”(关于人在世界上存在的观念和实践视角),这些使它们有着深刻的相似性。

对于东南与西南的反差与相似性的认识,并非无关宏旨。行走在“从东南到西南”的道路上,我思索着人类学的特殊性与一般性之间的关系。

在我看来,人类学是跨文化关系的一部分,“中国人类学”(海内外人类学的中国研究)、“在中国的人类学”(置身于中国但不一定以中国为对象的人类学)、汉学人类学(域外研究中国的人类学)、中国的“汉语人类学”,都是如此。就“中国人类学”而论,这涉及两种有别的“学统”,即外国的中国人类学研究(包括“汉学人类学”),及中国的“本土”人类学研究,前者之旨趣在于将“中国主体民族”置于“他者”的位子上,故虽有少数民族研究,却以汉人研究(特别是中国东南区域研究)为主线,后者则更侧重塑造“内部他者”的形象,侧重农民和少数民族“他者”的研究,故常选择自称“社会学”和“民族学”来。我对“在中国的人类学”有很高期待,认为它有潜在的世界性,有可能成长成为一种以世界上任何区域为“认识客体”的普遍学问。作为过渡,我认为它当下可基于其所在文明的历史经验(不同于民族国家社会的“多元一体格局”),以“中间圈”为基地,汇合汉学、社会学和民族学的成就,提出有助于对区域、文明与世界展开有特殊性和普遍价值的论述。

2008年,我召集过一次题为“东南与西南——寻找中国人类学学术区之间的关联性”学术研讨会。这次会议于夏天在泉州举办,参与者分别来自北京、西南、东南及海外,包括北京的汪晖、王建民、潘蛟、赵旭东、赵丙祥、梁永佳,西南的李绍明、和

少英、霍巍、石硕、杨正文等, 东南的王连茂、李明欢、宋平、刘永华、蓝达居、吴科萍、丁毓玲等, 海外的王斯福、罗兰、戴木德、麦克法兰 (Alan Macfarlane) 等。在开场中我说, 这次会议之所以定这个题目, 是考虑到“过去 30 年来, 海内外中国人类学研究成就斐然, 但因研究者或过于注重‘国际化’, 或过于‘特色化’, 故多缺乏对‘地方性研究’与更大体系之间关系, 缺乏对所研究地区之间差异、共性、关联的深入思考, 缺乏对地区研究中产生的观点之间相互照应关系的深入探讨”。在研讨会上, 与会学者共同讨论了东西部结合研究、大规模社会体系、文明与长时段研究、跨学科合作、民族志学术区等问题。

会间, 在剑桥大学创办《人类学祖先》(Anthropological Ancestors) 音像档案的麦克法兰教授对我进行了访谈, 要求我叙述个人的人类学观的形成史。记得我当时用“杂糅性”为主线, 说明了个人和所在文明的人己关系形态。

回想“从东南到西南”之旅的那些片段, 我依旧感到“杂糅性”是一个最好的概念。“杂”意味着多样、相异, 而“糅”则是指关联、相通, 二者的生成和再生成是在相互间展开的, 差异是关联中实现的, 关联是以差异为前提的, “杂糅”的意思, 关乎“多元一体”。

次年, 美国《人类学季刊》(Anthropological Quarterly) 非英语国家人类学家访谈录栏目主编赫兹菲尔德 (Michael Hertzfeld) 教授在伦敦时约请老友对我进行了访谈。访谈中, 我述及对“文明人类学”的理解, 及对“走廊”“流动”等概念的人类学价值的看法。我提到, “关系”观念在古代中国已特别发达, 19 世纪末以来, 深刻影响了作为西学的一个重要局部的法国社会学年鉴派, 特别是其汉学和人类学的结构理论。访谈中, 我也追溯了这一概念的跨文明流动史, 触及《黄帝内经》的结构分类学及葛兰言 (Marcel Granet) 的中国文明论。

对葛兰言之学我向往有加, 写过有关述评。近两三年来, 我则还在学友渠敬东教授 (这位比我年轻的学者, 与李猛等一样令我景仰, 他几乎全凭一己之力系统整理翻译了法兰西社会学派奠基者涂尔干的著作, 还翻译过该派的人类学的经典之作) 召集的几次有关年鉴派学术的研讨会上, 陈述过对相关葛氏汉学社会学/人类学之意义的理解。然而, 在

《人类学季刊》刊登的那篇访谈录中, 借助于这一西方汉学叙述, 我想阐述的却似乎与此无关, 而只不过是一种“己中心”的学术观。这个“己中心”, 有两方面含义, 一方面, 就是以自己为主轴; 另一方面, 则是以我所在的文明为中心。

三年前, 我曾接受汲喆和梁永佳之邀, 为其主编的《中国新人类学》特辑 (*cArgo: Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale*, 8, 2018) 写了一篇“后记”, 在该文中, 我给了自己一个机会, 将这种“己中心”学术观与中国人类学的历史、文明、宗教、民族等新叙述联系起来。我以隐含的方式表明, “己中心”并不是“自我中心”, 因为, 它是向各类“他者”开放的, 兼合人己, 实属一种“关系主义民族学”视角。

2020 年 1 月 7—11 日, 应戴木德教授的邀请, 我赴弗吉尼亚大学参与“政体的几何结构”学术工作坊, 我以泉州的城市形态为例, 说明了“己中心”的结构关系视角。我提到, 现代儒者钱穆先生曾在其《现代中国学术论衡》中指出, 中国社会并不是以乡村社区为中心的, 而是以城市为中心的, 城市有内里与周边, 周边环境环绕着乡镇及江湖—山林两个层次。我说, 钱先生不会反对我们将那两个外在于城市的层次也看作内在于城市的层次来理解。城市是一个复合体, 是兼容了城与市、聚落共同体、江湖—山林的系统。以泉州为例, 这座城市有城与市、治与乱的逻辑, 也分布着像乡镇一样完备的共同体 (邻里社区)。这座城市有其来自本土和异域的工商和民间社团 (江湖), 山林则也被引进到城中, 这些有的是城外山林的城内象征, 有的是道观、寺院、书院乃至有来自异域的其他“神圣空间”这些被称作“丛林”的建筑。

我的意思是说, 从某种角度看, 中国城市可说是一种“己”存在体的化身, 而这个“己”是“杂糅”了大量“他者”的, 而这些“他者”可以说他人, 也可以是非人。我谈到的这个看法, 是围绕着城市宇宙论结构展开的, 但换一个角度看, 它也直接关乎存在论或本体论。在我看来, 宇宙论的内外“杂糅”, 与存在论或本体论的物我人己“杂糅”是一体的。这个可大可小的“杂糅的己”, 在人类学界其实没有得到充分重视, 我们这行, 特别爱进行“人己之辨”“杂糅的己”之意象, 要求我们反思“人己之辨”的惯习, 返回通融人己的古老智慧中

去，寻找人类学“遥远的目光”的未来图景。

“人已杂糅”有存在论和宇宙论的复合内涵。这些内涵为我们表明，人既在天地之间立足，又生活于其所在“地方”的内外之间。与此同时，人要生活便要处理结构与历史之间的关系，在绵续与断裂之间求“平衡”。

人类学是理解人的学问，它的本质追求不应在于用“话语”在地球上的个别板块圈出自己的领地，并据此声称这门学问必须是只研究他乡的他人，或者反之，声称它必须把自己的社会当作唯一有意义的对象。我萌生过让“国族人类学”向天下开放的想法，为此，我做了以“中国心”感知异域（特别是西方）的些许实验；几乎与此同时，我进入了“西部”，穿行于其壮丽的山水之间。对“后来的我”而言，人类学似乎更多指异域他乡的研究。也许这会使人相信，“以前的我”在家园中进行的那些摸索，不应被当作人类学看待。须承认，“以前的我”的家乡人类学，与“后来的我”的“西方学”和“民族学”叙述，相互之间不是毫无差异和矛盾的。然而，我不准备将他乡与故土割裂看待，也不准备将其中一个当作人类学的唯一对象。我持续地在故土与他乡之间作身心之游，乃至“徘徊”，是因为在我看来，人类学的本质追求不应是以“做民族志”为名画地为牢，割裂人已物我，而应在于把握生活在世界上不同地方的人在上下、内外、左右、前后

间的关系存在形质（而鉴于关系中的存在体或行动者不简单是与“他者”分立的人，我们有必要复原他们的“非人面目”，他们的物性和神性）。在这个本质追求面前，地理政治的区域分类是无要紧要的。

总之，我不准备回避我行走中的心得与“乡愁”之关系。我承认，汇编于《超社会体系：文明与中国》（2015）这本貌似以“超越文化”为己任的那些近作，篇篇与“乡愁”有关。不过我指出，这种“乡愁”不是偏狭的故土主义。“非彼无我，非我无所取”（庄子语），所谓“乡愁”，是某种“己意识”，但这种意识要得以生成，如同将城外的乡镇、江湖—山林汇集于城内的古城，它凭靠的是成为“得到其他”的方法，成为接纳他者的“容器”。这富含世界主义因素，是一种介于地方与全球、特殊与普遍、国族与世界之间的“中间型世界主义”，一种在有地方感的广义人文关系体系中展开的“世界智慧”。我曾在2017年3月应大英学术院（British Academy）之邀在伦敦和阿伯丁在巴达维、英戈尔德（Tim Ingold）及安德森（David Anderson）教授的分别主持下主讲了拉德克里夫—布朗社会人类学纪念讲座（Radcliffe—Brown Memorial Lecture in Social Anthropology），讲座中，我以“西游”为形容，以这一“中间型世界主义”为观念依托，努力地联想着欧亚及其南北众多方位上诸人类学学术区之间的彼此差异与关联。☒ [责任编辑 韦光化 黄祖宾]