

复合体：关于其形貌、遭际及认识论价值*

■ 王铭铭

[内容提要]民族学和社会学在华建制之初,蔡元培、吴文藻等一边诠释学科要义,一边处理近代西学关键概念——国族——的“水土不服”问题,他们基于对作为复合体的中国的经验,创造性地提出了国家-世界折中论和多民族国家说。随着学科建设的展开,西学规范下的“分立群域”研究和“分族写志”迅速升温,前辈论述的思想性部分则被搁置。本文梳理了这一变化,指出“分”字背后是源于近世西方政治思想的孤岛意象,而这本是蔡元培、吴文藻等所警惕的。本文揭示了孤岛意象的起源及在社会科学中的持续影响,接着指出,学科研究脱离于思想初心,造成了许多认识危机;要克服这样的危机,便需返本开新。本文还指出,借助旧说中的复合体意象,复原社区、城市、区域、民族、走廊等区位的本有关系性,以关系宇宙论破除二元论,对于民族、国家与世界之间关系的再认识,将有重要的理论和现实意义。

[关键词]民族学 社会学 国族 孤岛意象 复合体

—

民族学和社会学在华建制前夕,我们的先驱者借鉴了近代欧洲的“国族”概念,沿着其方向,追寻其所在传统的现代出路。在历史与现实之间摸索,他们也敏锐地发现,把中国界定为国族,无异于削足适履。在中国,“族”不止一个;不同于欧洲(特别是近代欧洲),即使是它们之中规模足够大的那些,也没有被当作最高社会团体看待。对中国而

王铭铭:北京大学社会学系(Wang Mingming, Department of Sociology, Peking University)

*本文为国家社会科学基金重大项目“世界多元文明传统与多元知识体系的比较研究”(项目编号:24&ZD312)的阶段性成果。在本文形成的过程中,先后得到王燕彬、蒋卓峰、舒瑜、罗杨、张帆等的帮助,特此致谢。

言,天下才是“团体极量”,其下的民族仅是作为组织过程运动着的。^①作为层级多重的局部性共同体,民族历来在物质、制度和精神上相互交杂,并非统一的分立体;而作为整体,中国同样是一个内部多元杂合、外部关系丛生的复合系统,概念上,无论是将它对立于世界,还是将它对应于民族,都不恰当。

在对民族、国家与世界的关系怀有以上复杂心态之人中,蔡元培无疑是最突出者之一。

蔡元培1924年出席国际民族学会第21次大会,此后又赴德国研究民族学。1926年至1934年间,为倡导民族学,他先后发表了《说民族学》《社会学与民族学》《民族学上之进化观》等文。^②

“民族学是一种考察各民族的文化而从事于记录或比较的学问”^③,在蔡元培看来,其所含两个部分,在古代中国都早已有其萌芽,但比起近代西学,有待系统化和科学化。在引介民族学时,蔡元培表现出了对西方进化思想的浓厚兴趣,认为这一思想对于国内人群进化现象之叙述有用。^④20世纪初梁启超发表《新史学》^⑤之后,国内人群对进化现象之叙述,便有了构建有别于旧史的民族进步“新史学”的目的。蔡元培从民族学角度演绎了这一思想。

蔡元培努力在中国为科学寻找“公例”,同时他也特别关注“中华民族性”潜在的认识价值。他指出:

我等所生活的世界,是相对的,而我人恒取其平衡点为立足点……而西洋哲学家,除雅里士多德提倡中庸之道外……鲜有注意及此的:不是托尔斯泰的极端不抵抗主义,便是尼采的极端强权主义;不是卢骚的极端放任论,就是霍布斯的极端干涉论;这完全因为自希腊民族以外,其他民族性,都与中庸之道不相投合的缘故。而我中华民族,反持极端说的,一经试验,辄失败;而惟中庸之道,常为多数人所赞同,而且较持久。^⑥

蔡元培比较了儒、法、道三家,称法家为“极右派”,言其主张性恶,取极端干涉论,称道家为“极左派”,言其崇尚自然,取极端放任论,因均属于极端派,故在历史上一经试验,效果均差,惟独儒家,因介于左右之间,最为契合中华民族性,故沿用了两千年。^⑦

他接着表明,近代以来,世界变化虽大,但赖以处理民族、国家与世界之间关系的方略,相对妥善者,也仍旧必定出自中庸之道。“持国家主义的,往往反对大同;持世界主义的,往往蔑视国界,这是两端的见解”,妥当的思路,应“既谋本民族的独立,又谋各民族的平等”,进而成为“国家主义与世界主义的折中”。^⑧

民族、国家与世界的中庸之道,有以下两方面含义:其一,它指国家与世界的“折中”形式;其二,它指既有别于反对文明借鉴(如“欧化”的输入)的保守派又不同于蔑视“国粹”的进取派的中正平和态度。^⑨

这样的中庸,源自作为介于社会与世界之间的传统中国,其原本形态与边界清晰的

分立、纯一式共同体有别,堪称“复合体”。蔡元培以其为中华民族性的内涵,相信它可生发出一种兼备民族性与超民族性的共同体意识。

关于民族(国家)与超民族(超国家)问题,蔡元培并不是唯一论者。他的前辈,有的在“欧战”(第一次世界大战)之前业已展望了升平大同思想的世界价值;^⑩有的则在一战期间一改此前所持的主张,以“接续主义”处理国家的世界地位和王朝多民族复合体制的现代运势问题;^⑪还有的在战后空前清楚地意识到,自己曾认定“有助于我四万万同胞强立于优胜劣败之世界”的民族国家(国族)主义^⑫,已转化成导致暴力冲突的动因,世界要防范“战国”的旧戏重演,中国的天下观念特别重要。

蔡元培的晚辈,当年的社会学才俊吴文藻于同一时期深度参与到问题的讨论中。

吴文藻的宏文《民族与国家》^⑬与蔡元培的《说民族学》几乎同时发表,彼时吴文藻就读于美国哥伦比亚大学,密集接触西方思想,同时用心审视着中国的社会现实问题。在文中他提出,政治思想界要展开对民族与国家关系的思考,便要反思民族国家主义,而要展开这一反思,便首先要厘清“种族”“民族”“政邦”“国家”这四个概念的含义及关联。^⑭吴文藻从学科和思想谱系辨析了这四个概念。他指出,种族是生物人类学的研究对象,所以是生物的概念;民族是社会人类学的研究对象,所以是文化和心理的概念;政邦是政治学 and 法理学的研究对象,所以是政治的概念;国家是各种社会科学的研究对象,是最普遍的概念。吴文藻认为,要厘清民族与国家的关系,便要基于更普遍的国家概念,区分单民族国家和多民族国家,而不是混淆民族与国家。

在吴文藻的民族论述里,文化不仅是民族的概念内容,更是理解国家的方式。国家并不等同于政邦,而是更普遍的概念,有更广泛的对象;它也不仅是一个政治问题,更是一个文化问题。同时,正是文化的视角,使我们有可能把握作为多民族国家的中国所具有的复杂性。

清末,国族主义成为广受欢迎的西方“官方逻辑”,按这一“逻辑”,“中国在晚清瓦解以后如何分裂成很多国家,方才是符合逻辑的”?^⑮在求知传统未来时,受西方“一族一国”观念的制约,有些国人(如章太炎)以之为由,以国内民族之一(汉族)为惟一“中华”。^⑯

与多民族共和观点的其他持有者一样,吴文藻不赞同这种看法,认为西方的“一族一国”概念不足以描述中国。在他看来,传统中国的王道文化精神,有自在的历史文化过程和自觉的民族文化意识,也有面向世界的文化流通。中国是在历史的分合辩证法中生成的,也是在各文化的阴阳相济互动中生生不息的。吴文藻在《民族与国家》中通过比较中西表明:

彼此所根本不同者,则西方往者大都以国家为人类中之最高团体,国家与社会,视为同等;我国则久以国家为家族并重之团体,国家之意识圈外,尚有天下。^⑰

二

蔡元培与吴文藻对学术取人文与科学的不同定位,在处理传统的现代走势时,分别选择“追溯过去”与“发现当下”两条不同的学术进路。然而,二者之间也存在着重要共识。他们都看到,要在“世界性的战国时代”^⑧建设学科,便应采取现实态度,务实地吸收西学概念范畴和思想方法,并用之以把握中国古今之变的轨迹。他们也看到,采取中和观点看待西化与中国化,冷静对待“国族”概念,认识这一分立体观念的文化局限性,对其水土不服问题展开思考,求知原来的中国之介于国族与世界之间的中间性,无论对于中国还是对于世界,都有极大必要性。

两位前辈分别引领了现代学科的营造。前者主要参照欧陆学统,后者对英美学术进行选择综合;前者在中央研究院创设民族学^⑨,后者在燕京大学构建“中国化”社会学^⑩,继之分别完善了这两门学科的体系,使其成为感召数代知识人为之努力的事业。

与其在学科建设上做出的卓越贡献同等重要的是,他们对于自己所移植的西学在东土的“不适”,有着深刻认识。其相关论述,虽则只是点到为止,但内涵极为深刻。

梁任公“世界主义的国家”主张发表短短数年之后,蔡元培对国家与世界关系的叙述和吴文藻对多民族国家政治文化的诠释,都得益于其对“知有国家不知有世界”^⑪之国族主义的批判。蔡元培对于中庸的民族学释义,响应了这一批判;而吴文藻的有关社会学和人类学论述,则从民族与国家的不对称性角度延伸了这一批判,直接揭示了超越国族主义一族一国理论的必要性和可能性。

蔡元培关于国族-世界的折中观点,以及吴文藻对多民族国家的看法,均含有社会和文化主体间性的丰富内涵,这些内涵构成了一个有别于将世界推入“新战国”^⑫境地的国族视角。

将这一视角与20世纪西方社会科学相比较,可以发现,它实属一种先见之明。

直到20世纪末,西学内部才出现了对社会科学国族主义的系统批判。作为这一批评之纲要的《开放社会科学》,用第二次世界大战之后半个世纪积累起来的跨国区域研究、跨学科文化研究及非结构复杂理论,反照出19世纪中期基于一族一国观念建构起来的传统社会科学(即1850年至1945年之间以欧洲为中心建立起来的社会科学体系)的形象:

传统社会科学分析的国家中心主义取向乃是一种理论简化,它假定存在着一些同质的、等值的空间,而每一空间都构成了一个主要通过诸多平行过程而运行的自律体系。^⑬

蔡元培和吴文藻展望社会科学的中国前景之时(20世纪20年代中期),由一族一国模式支撑的“简化”正变本加厉,在西方占据支配地位,使相互之间好不容易“增加了交

换的数量、机会和强度”的欧洲国家^{②4}忘记了封闭与交流、分立与杂糅本是各社会普遍有之的双重性。从东方朝向世界,两位前辈则凭靠其家园经验中那些难以简化的部分,直面国族主义下社会失去粘合剂和历史绵续性而分崩离析的危险,开启了对超民族性、中间性和复杂性的思考。他们的论述不及跨国区域研究、跨学科文化研究和反结构复杂理论等后学新潮系统,但这些不系统的论述为我们指出,某些“国故”——特别是古老的中庸思想、多族一国体制等——若得到系统化阐述,便可为社会科学的反思和重构指明方向,并最终助益于中国与世界。^{②5}

三

遗憾的是,前辈们还来不及在这方面做更多工作,便肩负了聚拢人才、推动学科建设的使命。为了使学科务实,他们搁置了其思考的务虚部分,将大部分精力放在各自学科的学理和方法的引介、综合及运用上。在他们的引领下,学界涌现了一波知识门类化风潮。对社会科学概念与本土经验脱节问题的思考一旦被搁置,学科一经专门化,对重分类、效能和“逻辑”的社会科学的关注,以及由此形成的分立体学术,便很快替代了对复合体的求索了。

在此背景下,“分立群域”(isolates)研究得到快速扩张。在西学里,“分立群域”这个概念在20世纪20年代初已被用以形容对象区位之实验室般的隔离性。^{②6}30年代,围绕着它形成的现代民族志方法,成为吴文藻倡导的社区研究法的核心装备。吴文藻的社区研究法综合了英国功能主义民族志与芝加哥学派人文区位学^{②7},将地方界定为边界清晰的分立单元,要求研究者细致考察这些单元内部的物质、制度、精神等要素,并将其关联成一个整体。在研究中采取社区研究法的学者,有的在铺陈事实时重视所研究单元的纵横(历史和区系)关系网络,的确比大而无当的一般学科导论提供了更多有关凡间人类行为的信息,^{②8}有的甚至能触及通商口岸的“资本主义世界体系”实质。^{②9}然而,在进行方法论界定和运用时,他们集体偏向了分立体视角,在他们看来,分立群域既是传统社会的基层特征,又是一种通向社会事实的科学方法视角。

传统社会的基层是否真的都与世隔绝?通过分立群域实现显微,割断地方的纵横交错关系,是否就是科学?这些有待讨论的问题还没有得到讨论,分立群域研究便很快与“理想型”概念综合,进一步得到了扩散。抗战爆发后,吴文藻南下,在云南建立燕京大学-云南大学社会学实地调查工作站,组织研究者用社区研究法展开对边疆地区的调查研究。后来,该工作站迁移到“魁阁”,密集地展开了社会调查和学术研讨活动。^{③0}费孝通担任工作站负责人后,主持了若干区位的调查研究,运用韦伯式“理想型”概念对这些区位进行分类,以这些区位为不同类型的代表,致力于通过对这些类型的民族志进行描述和比较,把握整体中国社会的传统面貌和现代命运。

分立群域方法和“理想型”概念之结合,化合成了一种有社会学意味的民族志方法。

此方法使“魁阁”成员获得了把握地方共同体内部生活方式与群体凝聚特征的能力,与此同时,除了个别例外^⑩,它也使他们大大减少了对区位存在的环境及其给区位带来的杂合因素的关注。这些单元如何关联到一个或数个更大的整体中,而更大的整体又如何使区位向周边开放,成为社区研究法不易解决的问题。在思考这一问题时,“魁阁”成员们多数诉诸社会学的传统-现代二元对立观点,殊不知这并无助于克服社区研究共时性偏向的局限。

对于燕京学派社会学的社区研究,身在中央研究院及其周围的民族学家有其不同意见。在他们看来,这种局限于社区的现实社会研究,乃一群与中国文化有着很厚一层隔膜의“英美派”之所为,既不符合中国历史实际,又与民族志的本来面目相去甚远。^⑪言下之意,民族学的民族志是富有文化史内涵的,而这更适用于中国的研究。蔡元培本人就特别重视文化史,他曾比较社会学和民族学,称前者主要研究现代社会,但其并不追究现代社会如何从“未开化时代的社会”经过古代演化而来,这就使得这门学问特别需要民族学的补充。^⑫在蔡元培引领下展开民族学研究的学者,采用了与社区社会学很不同的视野。除了文化史的脉络梳理之外,他们也特别重视扩大研究的对象区域范围,特别重视物质文化、“民族精神”和民俗的分布,以及文化传播现象。

无论是从历史时间深度还是地理空间来看,民族学都构成了社区社会学的“反例”。这似乎使它不同于分立群域研究。不过,必须指出,这一差异只是程度上的。民族学这门学问往往用“民族”一词来界定其研究的对象。^⑬这个意义上的“民族”,与分立群域相似,也是边界清晰的单元,加之民族学家在论述传播现象时总是将其范围限定在国界之内^⑭,因而,民族学并没有摆脱“分”字所代表的观念之局限。

这种民族学式民族志(它亦是俄式民族学的特征),也为20世纪50年代的“民族大调查”提供了方法基础。作为“大调查”之两个部分的民族识别与少数民族社会历史调查,有区分及与阶段论归并的不同使命。这些调查与社区研究的差别,远远大于其与蔡元培等人所奠定的民族学之间的差异。它们更重历史,研究的地理视野更开阔,其所包含的地区史与民族史内涵,本可用以突破社区研究的视野局限,然而,识别必须依赖分立体观念来区分,本身与现代民族理论紧密相关^⑮,方法上无法规避“分族写志”。如费孝通指出的,这种“志”一旦转化为分族写史,便易于使社会历史研究变成以一个个民族为单位入手,撇开各个民族之间相互接触和影响的关系,从而使民族学和民族史研究变得很难周全。^⑯

无论是分立群域研究还是分族写志,都以“分”字为重,其方法是在内与外、多与一的对立分类思维基础上形成的,其社会存在论是以边界清晰的独立单元为前提而确立的。这种“分”的认识实践,正是西方国族主义社会科学“理论简化”的东方转化版。它的原版是视民族或社会为物(对象)的观点,这一观点视一地人们的社会组织为一整体格式,对文化特征和社会过程做清晰的内外之分而非关联,把人的社会生活当作可以基于国族模式界定的地缘政治单位,本无助于我们对实际区位的生活现实的理解,^⑰但它是

国族主义社会存在论的忠实写照,在国族时代扩散起来特别有效。长期以来,它使得学者们习惯性地通过区分、鉴别、比较来重复论证民族、社会和文化自生与独存的可能性,或显或隐地把作为社会存在常态的区位、区域、民族网络式复合体化约为互不关联的原子化分立体。

四

20世纪20年代末至40年代末的二十年间,作为学科,民族学和社会学都得到了长足的进步。学者们找到大量适合其研究的公例,通过辨识这些公例,他们找出了民族、社会、文化及意指这些事物之缩影的社区等概念。民族与社区成为民族学与社会学分别掌握的领地,在对其展开深耕的过程中,学科研究技术日趋成熟,叙述形式日趋完善,总体研究水平日益与西方接近。^⑨虽然学科先驱者早先对西学“理论简化”问题的揭示没有被彻底忘记,但快速滚动着的学科机器,把学者们拉得离这些认识越来越远,最终致使“理论简化”问题变得严重起来。

从传统社会科学的角度看,无论是蔡元培的国族与世界的折中观点,还是吴文藻的民族与国家非对应关系的主张,都指向某种在一族一国时代“不合时宜”的复合性。对这一复合性的体认,本有推进社会科学改弦更张的力量,但由于它未能得到充分的理论和经验论证,或者说,由于其内与外、多与一的折中性结合未能在具体学术实践中得到实现,因而,其双重性便易于内在分化,衍化成意见分歧的动因。

第一个事例是抗战期间出现的“中华民族是一个”的争论。^⑩该争论的情形大抵是,面对外来入侵,国内思想界裂变为“一”与“多”两个分支,各自从本来复合的系统选择一面,形成观点上相互对峙的局面。在理论层次上,该争论在本质上的新意其实不大。主张“中华民族是一个”的一方,并没有从根本上否定中国民族的“多”的存在;而主张多民族国家的另一方,也并没有反对“一”,只不过是对其如何理解和形容这个“一”有其不同看法(这一看法与蔡元培的相关论述是不矛盾的)。然而,在实践上,它是极有效能的。持对立主张的两派,背后的观念形态依据,一方是呼应“新战国”局势的国族主张,另一方则是与此对立的多民族国家主张,其对立,来自蔡元培早已批判过的极端论。

第二个事例是20世纪50年代的民族识别与少数民族社会历史调查。这两项工作,一项是为了有选择地赋予自报民族正式身份而进行的,另一项虽也是针对不同社会共同体的生产力和生产关系属性之异而展开的,但由于其采用的阶段大大少于民族的数量,因而必须依据不同民族进行归并。对少数民族进行识别,要对其社会历史进行调查,用阶段论来判定不同民族的不同社会性质,用不同社会性质来归并不同民族的历史。在具体实践过程中,学者亦相信“人类是从氏族、部落,逐步发展成为部族,再发展成为民族的”,^⑪“在资本主义以前的时期,民族还没有形成”。^⑫这样的阶段联想,本可引发关于民族的超民族性的复合性思考,然而,这并没有实际发生。要在政策上尊重民

族共同体成为民族大家庭成员的愿望,便要表明无差别地对待其享有的权利,使“任何少数民族不论他们的生产力怎样落后,在民族大家庭中,一样享有和其他民族相同的权利”。^⑬为了实现权利的齐平,对族间关系、差序和超民族历史处境的分析,必须让位于对分立体的识别,使原本有些接近于蔡元培折中主张的研究,在务实中与复合性的阐发失之交臂。

多年后费孝通对这个阶段的调查研究进行了反思,他暗示了这样一个批评:与欧洲国族主义社会科学一样,这些调查研究重分类、效能和“逻辑”,对相关事物在历史相互关联中形成的事实上的复合性不加思索,由此而离复合体的历史和现实越来越远。^⑭

第三个事例是20世纪80年代以来的学科恢复重建。此阶段,越分越细的学科促进了研究的深化,与此同时也强化了社会科学的二元对立格局。民族学基本不研究汉族及国族-世界折中的复合体,“主流社会科学”则很少与民族学交流对话,前者局限于不同民族的研究,后者实接近于西方“中国学”,存在着用单一民族国家模式来套多民族中国的问题。在这个二元对立格局下,民族学与主流社会科学一个沉浸于对“多”的挖掘,另一个局限于对“一”的反复伸张。

围绕“中华民族是一个”问题产生的“一”与“多”主张的分歧,隐蔽体现在识别与社会历史调查中的民族意识之“分”与超民族的阶段论式人类史之“合”的对立,以及过去40年来民族学与“汉学”二元对立知识格局的形成,它们都可导致分歧和对立。这些分歧和对立本身是结构性的;学者的不同主张,仅出于对对立两极的不同选择,而对立两极本是对复合体之一体两面性的分解,学者若非对复合性有所思考,便难以理解对立两极的真实含义。然而,他们沉浸于简化的两极中,与任何现代性的实践者一样,致力于将现实中的混合物劈成纯化物^⑮,对作为“第三极”的复合性漠不关心。

五

民族学家和社会学家的对象共同体——民族与社区——变得内部齐一、外部封闭。成了分立体之后,它们变得宛若孤岛,要么被期待累积成其所在国度的总体,要么被相信能以缩影的方式映照整个国度。取不同途径对规模不同的共同体进行累积性或缩影性想象,民族学家和社会学家淡化了其样本与其所来自的超社会母体的形质之异,用同一个词(民族或社会)来称呼它们,使规模不同、形质有别的两类社会存在体都形同分立体。

这样的问题之出现,系因学科奠基者所取得的思想成就未能在学科研究实践中增殖。温故而知新,返回这一思想成就,从其立足处再出发,踏入知识考据之路,我们必能产生认识转变。

当蔡元培说中国是国家与世界主义的折中时,他指向了一个不同于国族分立体的方向;当吴文藻说民族与国家本非对称时,他揭示了基于分立体意象进行“理论简化”的

局限性。两位前辈以不同方式表明,作为分立群域的社区、社会、民族、国家,都难以涵盖中国这个复合体的复杂性,在后来的务实性学科研究中,那些指导性概念背后的孤岛意象,并不是从本地土壤中生长出来的,它们来源于西方,是出自欧洲特定时代的某种“地方性知识”^{④6},实属“特产”,而非放之四海而皆准的“真理”。

比较亚欧东西方,梁启超曾言:

从前欧洲人对于“天下”的观念,不如中国人之明了,罗马人的理想,确是要把全欧打成一丸,——他的事业也做到八九分,忽然被北方蛮族侵入,打得个稀烂,便永远成了列国分立的局面;中间虽也曾经过好几次的统一运动,或是想拿教皇当个中心,建设神权的统一政府,或是拿什么日耳曼皇帝的名号充当共主。究竟那时候的欧洲,正在分化时代,未到汇合时代,所以种种运动,总归失败。^{④7}

在梁启超看来,不同于欧亚大陆的东方,西方的天下观念本便虚弱,这致使它的近代化命定地以列国并立为终结,这一局面,像是中国的春秋战国时代,其超民族的统一运动,充其量像当时的“方伯集团的政治”。

这个特殊意义上的“列国”,形容的是近代国族。这是基于现代性制度和文化建立的;后者的要素,有不少固然可以在古代中国找到其对应物(其中,中国思想和文化对欧洲启蒙产生的深刻影响,已得到关注,^{④8}而被视作现代性核心制度的官僚制,中国也先于欧洲有之——它在欧洲仅有数百年历史,在中国则绵延了两千多年^{④9}),但作为列国并立历史因果写照的社区、社会、民族、国家等社会科学概念,其背后的孤岛意象,并非如此。

这一思想的开端,或可追溯到近代政治哲学家霍布斯那里。霍布斯活跃于17世纪,在动荡而混乱的政治环境下,他面向“政治社会”追寻国家的长治久安之道。在1651年出版的《利维坦》中,他描绘了自然人过渡到国家的路线图。他设想在政治社会形成之前,法律、政治制度、道德标准尚缺,自然人所处的状态,如同社会离散或分拆的后果。^{⑤0}自然人出于他们的天性,处于“一切人对一切人的战争”之中。他们有巨大的欲望与虚荣,又时时刻刻处在对暴死的恐惧中。在不安的驱动下,为了自保,他们只能互相签订契约,将大部分权利让渡给一个公共意志,这就是国家的基础。

国家是一个由众多个体构成的单一整体,有着强大的力量,它犹如由无数小小个体共同组成的一个庞大的巨人,头戴王冠,手持利剑。^{⑤1}

在霍布斯那里,国家既是天性好斗的自然人的选择,又是与之相对立的系统。作为压服个体的系统,它抽象而封闭,而作为其基础的社会契约,“仅仅是所有那些试图将自己从自然王国中解放出来的公民们的历时和共时性的数学统计集合”^{⑤2},其证明无须靠超验的推演展开,其存在也不需要考虑外部关系。利维坦就像完善的人格那样内部和平,在它之上,无须更大结构的实质性体系。如此观之,则国际关系本质上是一群同质的利维坦之间的丛林关系,它们不参与到彼此的生成过程之中。

关于国家,霍布斯有“文明的必要之恶”的主张,该主张并没有得到所有西方人的赞同。不少西方人会像英吉利海峡对岸的让-雅克·卢梭那样,认定利维坦与奴役、不平等共生,是人类童真堕落的后果,既非必要,又不可欲。^⑤在追寻平等的政治之道时,他们会诉诸与霍布斯主张的君主制相对的竞争性权力的自治体系(共和制),后者也更易于得到大西洋彼岸政治人物的推崇。然而,这些观点之争并没有改变这个双重事实:一方面,“我们所指的‘西方人’一直被自身内在本性的幽灵困扰着”^⑥,比起其他人群,他们更难想象这个内在本性的复合性;另一方面,他们深信,内在本性是必须控制的,对此,外力绝对必要,可一旦这个外力(国家)面对来自其同类(其他国家)的挑战,其对内控制力便必须转化为对外战斗力,为此,它自身必须从个人的对立物变成与其无异的实体,必须具备能力通过“决斗”来解决相互间的利害冲突。^⑦

孤岛意象之所以是欧洲的地方性知识,是因为它原本主要于特定阶段在欧洲流传,本不是普遍分布的。在非西方区位,与上述内在本性和国家观念相异的观念很多。众多民族志研究成果表明,在非西方区位上,孤岛式的、独立的、内在一体的“本性”并不常见,^⑧同样地,作为权力集中器和“站点”的国家观念也不为人所熟知。^⑨

然而,自18世纪起,这一意象便开始在欧洲知识人中被当作普遍性来接受了。此间,宗教共同体和王朝既已式微,时间性的概念也开始从杂糅宇宙论历史的宿命和救赎意义之网中解脱出来,^⑩历史叙事有了重新形塑时间性的机遇。在社会科学诸学科建制之前,欧洲人已借助“蛮族”意象,想象欧洲从罗马文明的囚笼中解放出来的可能。到19世纪中叶,经历了从“为帝王作辩护的圣徒式传记”向以民族为单位的“真实故事”转变,历史学将各民族想象为孤岛,自当为这一孤岛提供明智选择的使命。^⑪它形成了自己的双重性,既使它排斥新兴社会科学的普遍法则观,又使它倾向于将孤岛式社会单元——国族——普遍化。20世纪初至一战期间,“蛮族”意象再度显现,其相对于罗马“大一统”的进步性再次在社会思想中被重申。^⑫

此间成长起来的经济学、社会学、法学等新兴社会科学,不再满足于社会生活的自然秩序解释。大变局下,它们承担着为世俗国家对社会变革进行合理组织提供必要的信息和建议的任务。为确保实在和客观知识的形成,它们以实证主义直面当下。但与此同时,为了使自身的研究与民族国家的需要相呼应,它们也必须注重知识的效能。出于“知行合一”的要求,与历史学的民族对应的经济体、社会体、法治体等概念得以界定和引申,成为对社会科学所在国家的社会现实进行描述的思想装备。^⑬

与历史学一样,新兴社会科学把国族(特别是不同民族的经济、社会、法治系统)作为研究和叙事的单元和载体,但与之不同,为了表明其所提供的经验知识具有超民族的客观现实性,它们必须强调自身代表普遍规律。

在塑造孤岛形象时,霍布斯、卢梭等哲学家都曾从有关原始人的民族志知识里获得其论述自然人和自然状态所需要的素材。虽然到19世纪,民族志知识成为被称作民族学或人类学的科学所追求的东西时,启蒙哲学的形而上学是被批判了,但其关于自然

人、自然状态等的论述依旧得到重视形而下经验素材搜集的民族学家们的迷恋。在那个阶段,民族学家做的是人类史,他们尤其注重对这部历史的自然衍生历程的研究,他们与其他学科的研究者共享着“化特殊为普遍”的旨趣。有了经验主义的大历史思想,比起启蒙哲学家,他们更易于发现孤岛进步——大规模文明渗入孤岛——的事例,也更易于承认孤岛的可变性。但到了20世纪,与“新战国”情状相应,孤岛方法论的地位骤然上升,这门学科转向了对特定民族的描述性研究,其专家“通常从生活于他们国家的内部或外部殖民地的民族中挑选自己的研究对象”^②,为满足以科学精神从事经验研究的要求,“他们采取一套围绕实地调查而建立起来的方法论”^③,对所选择对象在未经外部接触之前的原始状态进行深挖。由此,本来为欧洲提供文化孤岛素材的原始人成了欧洲的分群、分族社会科学认识模式的被动接受者,其在历史上的相互之间关系及与大规模文明的关系被彻底抹杀。

20世纪20年代社会科学诸学科在华得到移植时,国族主义已在欧洲成为“官方话语”,并由欧洲推向亚非和其他地区。至此,在非欧洲,情形则如下:

作为双语的知识分子,尤其是作为20世纪初期的知识分子,他们能够在教室内外接触到从超过一个世纪的美洲和欧洲历史的动荡、混乱经验中萃取出来的关于民族、民族属性和民族主义的模型。而这些模型则又协助雕琢形成了1000个初生的梦想。欧裔海外移民的民族主义、方言民族主义和官方民族主义的教训,以不同的组合形态被仿造、改编和改进。^④

作为欧洲思想特产的孤岛意象,在这一进程中得到了全球化。

身在东土的社会科学奠基者,依旧胸怀天下,对这个外来模式保留着疑虑,尤其是担心它会妨碍乃至阻断中国“大一统”的赓续,但他们不仅未能阻止这个模式的普遍化,而且,为了通过建设学科,使之服务于国族营造,他们还把它当作难以规避的模型,并对之加以模仿、调整和改进。

分立群域的社区研究与分族写志,正是在这个进程中长成的。

六

小到村落,大到古代宗教领域和帝国,都可以与国族(现代民族)一同被称为“共同体”,它们含有实和虚的成分,既是实在可见的区位,又通过象征“想象”自身及其与世界的关系。^⑤必须指出,共同体除了虚实两面性之外,还有它的合与开之双重性。作为“可触摸”的区位,其地理范围有限,是有一定边界和相应封闭性的,但它们并不是“死”的,其成员是活动着的,其容有的事物也生机盎然,活动和生机必然使其具备开放性。

在各类共同体中,国族是形成年代最晚的,它产生于近代,作为“一种想象的政治共

共同体”^⑧,它比起所有其他类型的共同体都更加适合用孤岛来形容。它要求自身通过文化“大众化”使人超越亲缘和地缘关系^⑨,成其开放社会,但为了减少传统社会(特别是部落和帝国)伸缩不定的边疆所带来的危险,它同时也要求封闭自身,成为疆域明确、固定的实体。

并不是所有国族都许诺在有限的主权共同体内部实现社会平等、消除利益和文化的差序,^⑩但所有国族都要求消除介于个人与国家之间的社会性中间环节,完善内部的文化齐一性,以期凝聚成一个内部长治久安、外部形象宛若武士的民族。

摸索了孤岛意象的政治思想起源,考察了这一意象所导致的社会科学认识后果,解释了一种特殊性经由散布而获得普遍性的历程,我们有必要再次返回20世纪20年代民族学和社会学前辈的思考,以便从过去寻找启发。

蔡元培指出,将国族看作孤立的政治共同体,对立地看待国族与世界,是一战的观念源头。要重构世界秩序,人类需要一种非极端性智慧。要达至这种智慧不易,但引向它的线索近在咫尺。与孤岛意象相比,被当作与国族时代格格不入的中庸,自我认同与包容他者的杂糅心态,难以用现代概念范畴标识的传统杂合性,具有许多优点,尤其是能帮助我们破除国族与国族、国族与世界的二元对立界限,堪称通向智慧的道路之一。

吴文藻则提出,一个现代国家的兴起,不见得必须以消灭国家内部本有的民族多样性为手段和代价;相反,多民族国家既在人类史中广泛存在,又能给予现代人以启发。吴文藻说:

一国家可以包括无数民族,例如美国含有条顿、斯拉夫、拉丁、犹太等民族;英国含有犹太、印度、中华等民族;中国含有汉、蒙、藏等民族。一民族可以造成无数国家,如盎格鲁撒克逊民族造成英、美等国;拉丁民族可造成法、意等国;斯拉夫民族造成俄、犹等国。今人虽有主张一民族一国家之说,而附和者甚少,大多数人相信以数个民族自由联合而结成一大民族国家,其团体生活更为丰富,其文化精神更为优越。建立一个现代化的民族国家,这亦是中国人的理想。明白了民族及民族国家的真义,才不致于妄谈民族主义及其民族政策。^⑪

蔡元培和吴文藻虽分别受过进化论和传统-现代二元对立论影响^⑫,但他们并没有粗暴地套用这些理论;在追问民族、国家与世界之间关系时,他们用心于探求进化和现代性以外的可能,追寻国内诸族相处的历史,构想这部历史所含社会逻辑对于世界的意义。他们固然也关注所谓“政治社会”,但他们并没有将层层叠叠的复杂关系缩减为有缺憾的个体与制度之间的关系。他们并不是不关心“多”的局部如何凝聚为“一”的整体问题,他们只不过是更关心历史中不同团体的相处之道。

两位前辈的观点可以做这样的引申:关系中的实体并非原子化个体,而是成熟度不同的团体,其相互间的关系,纵横交错,既发生在诸社会之间,构成横向关系,又与国家

构成纵向关系。纵横交错的关系是多层次的,在个体与国家之间,有着多个社会中间环节,其存在和深远影响表明,既不能用自上而下的辐射模式也不能用自下而上的堆积模式来理解整体。整体既是内在多层次复合的,又是对外关联的;国家与世界的关系,是这种复合性、关联性的自然延伸。

一个世纪前出现的这些论述,富有民族、国家与世界关系之道方面的思想内涵,可用以重新思考社会科学。

社会科学要务实,便先要如实,倘若它只顾充当分立体理想型的演绎,那么,它就很难如实,很难真的以开放的心境面对有史以来存在过的、现在存在的种种共同体,很难真正辩证地看待共同体的实与虚、封闭与开放、自我认同与包容他者的普遍双重性。

前辈们在透露这方面的思考时,语调和文字稍显低沉和模糊。而随着学科格式化时代的来临,国族这种不具有代表性的分立体,被当作了模式用以衡量其他类型的共同体,使成长中的中国民族学与社会学总是在推高分立体的同时压低复合体。结果是,前辈们来不及系统阐述的思想变得更加碎片化了。

国际上情况又如何呢?我们这个时代,无论是对国族主义,还是对分立群域或孤岛意象,历史诠释和批判似乎已变得多余,而华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)等概括的替代传统社会科学的区域研究、文化研究和复杂性理论,似乎也业已彻底替代了以前的社区、区域、民族、社会和文化等社会共同体的研究。不少新涌现的概念、理论和方法,的确都已是在反思社会科学的国族孤岛意象中提出的。遗憾的是,与其说它们已经解决了这一意象的问题,毋宁说它们仅是用新的变相演绎了旧的意象。

一个例子是沃尔夫(Eric Wolf),他说了一段吸引人的话:

如果社会的和文化的独特性与彼此的分立性是人类的基本特征,我们会期望在所谓的原始人即“没有历史的”人民那里最容易发现这些特征,他们被认为既隔绝于外界,也彼此隔绝。如果这个假设成立的话,那我们又如何解释下面这些考古学发现:欧洲货物早在1570年就出现在尼加拉边陲地带,而易洛魁人中的一支奥农加人到1670年除了烟管之外仍几乎没有其他任何本土物品?在大西洋的另一端,大量非洲人口的组织和取向都因奴隶贸易而发生了重大转变。……这正是“美洲商业和制海权的庞大上层建筑”得以建立起来的“非洲基础”。^①

在这段话中,致力于动态和关联研究的沃尔夫,提出了一个尖锐的问题:

如果联系是无处不在的,为什么我们还要坚持把动态的、相互关联的现象转化成静态的、没有关联的事物?^②

沃尔夫矛头所向,正是传统社会科学的孤岛意象,他勾勒出的动态、关联图景,对社

会科学的革新产生了重要的作用。然而,在铺陈其所谓“考古学发现”时,他的叙述起码有以下两处令人困惑。

一是,他所列举的事实仅来自于文化上与西方人根本对反的原始人,毫无关于那些介于西方人与原始人之间的“古代人”的信息。

二是,当他论及这些共同体的内在动态性和外在关联之时,他指向的时段是16世纪至17世纪,特别是欧洲人的货物及他们在非洲与美洲之间做的奴隶贸易。

沃尔夫泄露了其思想的密码:原始人的社会动态、其与外界的关联,都仅发生在白种人来临之后;在原始人与白种人所代表的现代性之间,的确存在着中间形态的古老关联体,它们是历史动态的重要组成部分,但相比于欧洲中心的世界体系,它们同样是可以孤岛意象形容的封闭社会。

这个思想显然与所谓“考古学发现”存在巨大出入。自古以来,原始人的共同体相互之间都频繁互动,存在着密切关联,“哥伦布之前的美洲,即使在最遥远的年代,也已经有了自己的护身符、陶器和纺织物,这些物品都在进行长距离的流动”,^⑬更不用说两河流域与埃及的古代文明^⑭,中古时期包括中东、印度和中国在内的其他欧亚大规模体系了^⑮。对于这些,沃尔夫决非无知。但为了在学术上坐实欧洲中心世界体系对动态和关联的原创性,他必须先舍弃与“原始开放性”相关的众多素材。

社会科学研究中类似的事与愿违的例子很多。如沃尔夫自己观察到的,社会学因形成了将传统社会与现代社会作对比的习惯,而总是在致力于创新时重复这样的故事:“‘传统社会’将人们狭隘地安置在天生的地位上,然后将他们牢牢地束缚在特定的地位上,而‘现代社会’则将人们从天生的纽带中解脱出来,并根据拱形(overarching)普遍社会中不断变动的需要将各种专门的、分化的角色分配给新流动人口”。^⑯

民族学或人类学曾试图解决民族志分立群域难以如实的问题,为此,他们曾诉诸以上社会学的对比,将之转化为社区与社会的对比。但这并没有解决问题;这个新的对比照样以社区的封闭性来映照社会的开放性,最后,其计划也以失败告终。^⑰

更严重的是,20世纪80年代涌现的动态和关联图景,过去数十年来得到了广泛的重视,但从其引申出来的全球性理论,重新以世界为舞台搬演了社区与社会、地方与世界对立的戏剧。

迅速积累起来的社会科学新成果并未带来充分的思想革新。与20世纪初中国的民族学和社会学前辈构想的民族与国家、国家与世界双重叠覆、杂糅的复合共同体意象相比,它们的二元对立主义失误明显更加严重。今日,它们的创作者已意识到,我们最习以为常的“想象的共同体”在过去的二三百年既已“驱使数百万计的人们甘愿为民族——这个有限的想象——去屠杀或从容赴死”,^⑱是暴力和失序的根源。他们也已意识到,这种共同体之所以有这样的破坏性,是因为它以极端的方式将个体和集体原子化了。不过,他们没能意识到,原子化的主要作用是使人变成“同而不和”的存在者。为了这样的原子化,社会科学若不是把复合性当作不该有的“杂质”处置,便是忙于反复论证

分立体学术的合理性。结果是,排斥本来有益于人类共处的复合性,仍旧是当下社会科学的主业。

这一情状自身表明,我们亟待召唤复合体的“幽灵”,以启迪社会科学关系视野的生成和再生成,也亟待将我们的先驱们在求道中提出的主张“泛化”,以开拓对理解各类共同体的“组合性格”有用的新进路。

七

这里,“泛化”并不是指用一个特定观念或事例去推衍其他观念或事例,而是指用描述整体的概念来描述局部,以求贯通二者。具体言之,它既是指用描述整体的国族-世界复合体(蔡元培)和多民族国家概念(吴文藻),由此及彼地推知其他层次的共同体(如村庄、市镇、城市、区域、民族),又可指用由彼及此地从其他层次共同体之研究所导出的意象,推知整体的复合性。

这有些像类比法,但不全是如此;其旨趣在于找到不同层级的共同体所共享的社会逻辑。这个逻辑是社会的,并非因它是孤岛一般的共同体;相反,它意味着内与外、多与一、分与合的非对立性关系。

对于这个社会逻辑,无论是蔡元培依照中庸原理得出的国族-世界复合体观点,还是吴文藻在广泛的比较研究中得出的多民族国家主张,都构成了良好呈现。这些观点和主张,都来自对中国与整个欧洲的比较^⑦,其视野是宏观的,即与侧重“分”(分类、分立、分化)的近代欧洲概念不同的中国式内外、多一、分合辩证性。之所以要对这一来自宏观比较的思想加以泛化,是因为作为蔡元培所述的公例,它们有着更普遍的意义。

首先,看看村庄。如前所述,自社会学建制以来,作为基层共同体的村庄持续得到关注。在具体研究中,研究者(在社会人类学上训练有素的社会学家)并非没有注意到村庄内部的复杂性和内外的主客互构性,但他们把更大量心思花在分立体模式的运用上。他们建立了两个范式,一个是缩影,另一个是类型比较。^⑧前者以村庄为镜片,直接映射大社会;后者倾向于将多样性界定为大社会的特征,将小地方界定为相互有别的类型。这两个范式各有问题:运用缩影范式的社会学家往往深知,小地方所在的大社会是复杂社会,要使小地方成为它的缩影,必须也把它描绘成复杂社会,但他们并没有切实这么做;运用类型比较范式的社会学家,同样是了解小地方自身的复杂性的,但为了比较,他们必须使它让渡给大社会,使小地方留在“简单社会”的状态里。

然而,小地方也是完整、复杂的世界,没有想象的那么简单。在小地方生活的人们,也在言说、书写、仪式、日常举止中处理着历史的前后关系。他们的社会关系,富有从性别到派系等各种类型的“左右”之分。他们多数是差序主义者,会对性别、年龄辈分、身份进行等级区分,也会围绕阶层、受教育程度、级别等来自大社会的阶序形成内部差序。

小地方往往也有其划定和维系边界的方法,同时,这些边界并没有将村庄圈定为分

立群域，它们往往转化成内外关系的接触地带，由其充当人、物、神内外穿梭的通道。^⑪

小地方的开放性，往往表现为其对外部区位（特别是市镇）的依赖，在一些区域，这种依赖可重要到如此程度，以至于学者可能舍村社而取市镇，以后者为社会的“基层”。^⑫

内外关系之外的其他区分亦然，它们是对前后（历史）、左右（性别、宗派、派系）、上下（等级）的区隔，但正是在区隔中，人们处理着关系，他们在生活中使各种区分之“分”与关联之“合”纠缠很深。

其次，看看城市。多数社会学家依据西方传统—现代之分来定位自己的社会，他们将西方当作商业社会，将中国当作农业社会，以“都市社区”来标识前者，以“乡村社区”来缩影化或类型化后者。在做这种对比或识别的过程中，社会学家变得“不知中国社会之工商业积两三千年来，皆远胜于西方”。^⑬中国有悠久的城市史，“考论中国社会，必先注意其城市”，^⑭如钱穆所言，应围绕城市，将中国社会分为四部分来研究：城市（县城以上区位），乡镇（市镇与乡村），山林（可以指客体性的山林本身，但主要是“宗教区”，包括僧寺、道院、儒林），江湖（比富于静定性的山林更富有流动性的游侠、工商业者、帮会）。

城市这个核心部分，可以与其他三部分（乡镇、山林、江湖）作内外区分，如此一来，城市可以成为“内”，其他三部分可成为“外”。换言之，乡镇、山林、江湖可以被视作围绕城市的外在层次。

虽说城市是“围城”，它貌似分立群域，但是其内外之分仅是其存在的一面。实际的城市更像是向内收纳、向外释放的容器，它除了有衙门和守备，其社会，内容正是由外在于它的乡镇、山林、江湖构成的。乡镇、山林、江湖的社区、圣地、流动性，在城中各居空间，使城市成为“四民社会”（士农工商）在相处中创造的复合体。^⑮

汉语的“城市”是由“城”与“市”两个字构成的，前者指镇守、管理、控制，后者传统上指“四民社会”里的工商、侠客、帮会流动性，居于二者之间的，有被城市吸收为邻里组织的乡镇和山林，这些有的是自治性的，但也可被城吸收为镇守、管理、控制的机制（邻里组织）和教化机制。城与市的因素在城市中所占份额总是在历史中此起彼伏的，有时城的份额占优，有时相反，相对平衡的情况也有之。这样的起伏和相对平衡，造就了城市社会史的不同阶段性，这些阶段性是城市动态运动的基本特征。^⑯同样地，处在不同区域和民族之中的城市，也会因内在于城市的四部分因素份额占比有别而产生差异，形成镇守之城、工商之城、圣城等类型。不过，阶段和类型差异仅是相对的，所有城市在内涵上都是复合性的。以朝廷在边疆所建之城为例，它们起初多为镇守之城（明朝之卫所就是例子），但由于镇守者也需要生活及其所必须的互通有无，随着时间的推移，他们的活动必然导致市的份额的攀升。又由于他们需要处理人生和死亡问题，必然日益需要作为山林的儒林、僧寺、道院，结果是，镇守之城宿命般地向复合型城市演化。

再次，看看方言区。这些区域似乎内在地各有特色，外在地有清晰的边界，其实不然。所有方言区内部都包容数个到数十个城市及大量乡镇共同体，并可沿着传统的亚

区域形成不同的“腔”,操这些腔的人所持有的文化也相互不同。另外,方言往往溢出方言区的边界,在周边一个更广阔的区域流传,也往往被移民带到另一些区域或国家,成为后者语言多样性的组成部分。内部复合,外部被世界环绕着的方言区,相互之间的差异甚至可以接近欧洲语言,但它们并没有被界定为与国族对应的语言,于是区内人往往通过追寻其所操方言的远方源头(特别是中原)来获得文化骄傲感。

要研究方言区的文化,固然需先廓清它的大致地理边界、文化特征、内部区位级序,但与研究村庄和城市一样,也需要向内考察存在于区域内的种种关系,并将这些关系与外部关联起来。

最后,看看作为国家亚团体的民族。既往对这些民族的专门研究,采取的基本方法是分族写志。在阶段论占支配地位的时期,这一方法的运用受到些许限制,但并没有出现大的改变。而此间民族学与社会学奠基者关于民族的理论思考,也另辟蹊径,进入了边疆研究领域。

在中国,“边疆”这个词,不简单指“frontiers”,它既可指政治上的边疆(国界),又可指文化上的边疆(即语言、风俗、信仰,以及生活方式不同的民族)。^⑧后者古代称之为“化外”,近代称之为“他群”。在漫长的历史中无论是“化外”还是“他群”都与“化内”和“我群”产生了密切的互动和关联,其中的“外”和“他”都仅是相对而言的,在历史中业已转化为混合“内”和“我”因素的东西。

复合的边疆定义,不是迷信孤岛意象的那些学者所能理解的,但它真切反映了国族-世界复合体和多民族国家的特点。

边疆研究的主体被认为是民族研究,后者不仅以跨学科(综合人类学、社会学、政治学、经济学、法学、教育学、历史学等学科的内容)^⑨为理想,而且要求有广阔的区域视野。20世纪70年代末,费孝通提出“藏彝走廊”之说,表述了边疆研究这一区域视野的特征。

有关藏彝走廊,费孝通说,它“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”。^⑩费孝通还说,藏彝走廊本身是“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”。^⑪显然,这条“走廊”是一个地带,这个地带就是边疆研究里说的文化上的边疆。在费孝通看来,“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”,现在介于东西、汉藏之间,通过对它进行历史、地理、语言、社会的综合研究,我们能揭示出民族识别存在的问题。^⑫我国幅员辽阔,民族及其支系众多,“由于交流掺杂,你去我来,加上各区地形的特点,我国民族分别形成了万花筒式的大大小的聚居区,相互交叉穿插地分布在千山万水间”。^⑬这正是“藏彝走廊”一语所旨在呈现的景象。^⑭

费孝通在形容走廊民族的互构性时,诉诸万花筒意象。饶有兴味的是,同一个意象也曾被结构人类学大师列维-斯特劳(Claude Lévi-Strauss)用以形容不同于现代思维的“野性思维”。列维-斯特劳指出,近代西方认识论中流行主客二分、我他对立;与之有别,野性思维中的图腾分类充满着转化。有了这一机制,在野性思维中,所有的“分”

都可以持续通过重新界定,像万花筒那样花样百出,在变化中打开世界的丰富性。^⑨

列维-斯特劳斯用“图腾算子”解开万花筒,称这种“算法”能使各异的分类(例如,任意一个物种都有无数个体,海豹这一物种包括数量不等的海豹,每只海豹又可以分为无限的头、颈、足等等,最后,所有的头、颈、足……又是另一个理解个体的分类体系)“构成了一种概念性工具,它通过多重性透滤出统一性,又通过统一性透滤出多重性;通过同一性透滤出差异性,又通过差异性透滤出同一性”,^⑩两端是完整的“一”,中间是无限的“多”,但每个“一”里都可以分出所有的“多”,一切的“多”都可以合成某个“一”。

从“图腾算子”返回“民族万花筒”,可以发现,二者都是在抵御分立体学术的过程中提出的,本可相互参照。在“民族万花筒”里,每个地方内部都包括了广阔的世界,而世界照样也都可以在某个微型社区中在场,同样地,每个共同体内部都可以包括外在于它的其他共同体的因素,使自我认同转换成彼此关系的载体。

文化复合性就是指链接地方与世界、自我与他者的转化机制之展开。

以文化复合性为特征的“走廊”,当然不只包括藏彝走廊,在国内,还有岭南、西北、东北等通道^⑪;在国外,这类万花筒般的实体也广泛存在。这些分布于世界不同地区的“走廊”,实可理解为“中间圈”^⑫。“中间圈”概念是从更宏观的视野来界定的,其范围虽与既往所谓“文化上的边疆”大体一致,但它也兼指“政治上的边疆”(国界),特别是其所扮演的接触区角色。如果说两种“边疆”都构成区分内外的界线,那么也可以说,中间圈意义上的边疆,指的正是边疆那种关联内外的转换作用。这一作用经常体现为贸易,也经常体现为礼仪、宗教、神话、技术知识等的交互借鉴、传播和渗透。此外,它也会体现为“政治上拉锯的局面”,甚至是暴力程度不一的冲突。不过,即使这些冲突衍化成所谓“战争”,也不同于修昔底德笔下的力量争锋;^⑬它们不过是“拉锯”的表现,“拉锯”各方之间本不是相互无关的分立体,而是活跃参与彼此共同体生成的关系体。^⑭

以藏彝走廊为例,中间圈不仅是位于东西、汉藏之间的,而且是处在中国西南-东南亚-印度南北连续统之中的;既是穿越文化的边疆,也是跨国政治的边疆;不仅是民族文化杂处的地带,也是不同文明频繁互动的地带。历史上该地带的地方行政制度(如里社、县)并不完善,定居化的农耕社会仅是它的一小部分,总体上看,它的流动性相对高很多,由此也与其所在的更大地理范围——我们可称之为“外圈”的地带——相杂糅。两个圈子中,中间圈至多只是受到朝廷的间接统治,外圈则与之形成松散的朝贡关系,二者在互动中碰撞出别具特色的关系形态。这一形态既是多民族国家的“多与一”辩证法的实现,又是国族-世界复合体的区域性缩影。作为其内涵的文化复合性,相当普遍地分布在走廊地带的不同共同体的仪式和政治经济生活中。^⑮

带着“图腾算子”,沿着费孝通画出的综合研究路线图,求知藏彝走廊的总体形貌,会有许多知识上和思想上的收获。运用宏观视野,采取个案法,对走廊内不同尺度的区位——村庄、牧场、市镇、城市及方言区——展开细致的历史和民族志经验研究,^⑯也会有重要发现。无论是宏观研究还是微观研究,都将有助于我们经验地抵近文化上的边

疆之内外其他关联境界,也将有助于我们获得对不同层级的共同体之上下内外关系的深度理解:世上的集体认同,系因对人们的生活有意义、对人们改变其状况有影响才存在的;与此同时,如果集体认同是人们界定“我群”的办法,那么,必须指出,没有一个共同体不是通过与另外一些共同体的关联来界定自身的。我们抵近不同层级的区位所旨在抵近的共通关系性,是从“团体极量”的思想引申而来的,也将能回馈于对它的再认识。

八

分立体模态是基于二元对立基本结构而形成的,这个结构总是要求我们在个体和集体之间作选择,要么归入神圣社会论阵营,要么退出它,蛰居于个体论立场。^⑩如经常发生的那样,研究者若不是将这个范本施加于像中国这样的大规模复合体上,对它做非此即彼的判断,便是用“个体社会化”与“社会个体化”的概念来扩展它的势力范围。而上文复合体的“泛化”则表明,即使个体-集体二元对立模式有一定说明意义,也仅可运用于依据分立体模态“想象”出来的共同体,对任何层级的复合体,它都缺乏解释力,更难以说明大规模复合体的整体形质。事实上,从社区到走廊地带,各层次的社会空间单元都不是分立性的,而是复合性的,我们若真的想要把握整体的形质,便应当重视团体性的局部与整体的关系。

我们一向区别对待团体极量(即这里所说的“整体”)与位居其下的局部,但没有找到合适的词汇来区分二者。

生活在国族时代,蔡元培、吴文藻等前辈必须用“国家”来指代这个团体极量。但这个意义上的国家,不是狭义的,它不单是政治性的,还是文化性的,其生成和再生成有赖于文化的物质、制度、精神之综合作用,这一作用使国家成其广义,杂合了天下或世界的观念。至于如何形容在相似综合作用中生成的较小复合体,前辈们并没有给出明确的提示,他们仅顺其自然,用加了定语的“民族”(中华民族)来描述大复合体,用一般定义下的“民族”来描述在其之下的族群共同体。

这两种“民族”兴许分别可以追溯到19世纪末传入中国的“国家民族”和“族裔民族”,^⑪后两者均为西学东渐的成果。西化了的“二代”社会科学家及其传人,大多易于按二元对立主义逻辑,割裂分与合、多与一。习惯了分立体模式,他们往往有意无意将中国式“国家民族”解释为不可相加事物之总和,是实体与实体之间互不兼容关系的呈现。相比之下,“一代”学者如蔡元培、吴文藻等更敢于直面两种“民族”的“同义反复”。在分立体学术尚未长成的情况下,他们更能跳脱出二元对立主义逻辑,也更能自由地畅言复合体的关系逻辑。对他们而言,“国家民族”并不同于它的西方原版,可不指一族一国及其内部的文化齐一性,可在其“一体”之下,兼备“族裔民族”赓续其传统的空间。

作为团体极量的复合体,与其他层级的共同体一样,是关系综合体,本不是通过加

法实现其一体性的。作为整体,它接近于一战前后莫斯(Marcel Mauss)畅想的“文明”。^⑩

正是莫斯这位没有得到“中研院派”和“燕大派”充分关注的社会学年鉴派民族学家^⑪为我们指出:

文明现象是指在一定程度上相关联的几个社会所共有的那些社会现象,这些社会现象通过长期接触、固定的中介或同世系关系而相互关联。^⑫

莫斯的“文明”,与指“由其群体内部精神累积而产生”的“文化”有别,它突出“可以向外传播和接受”的事物^⑬,这些事物不仅包括物质性的,而且也可包括精神性的,有别于德国式文明-文化对立论下物质-精神对立的看法。这个意义上的“文明”实指一种关系综合体。从其角度看,民族(或社会)不是静态的文化实体,而是在不断的流动中形成和变化的。关于流动,莫斯特别重视物品、技术成就、语言、神话、宗教、艺术风格等文明元素的迁徙。他指出,这些迁徙的元素,总是溢出社会共同体的范围,使层次高于民族,地理分布范围大于社会的体系得以形成,使所谓“民族性”含有超民族性的文明性。

总之,莫斯的“文明”,指的就是文化的复合体,是“文化中的文化”,“社会中的社会”。

复合体也可以用吴门弟子费孝通的“多元一体”观点来理解。

在“中华民族是一个”问题的辩论中,费孝通曾被归类为代表“多元”的那派,其实他一向注重“多元一体”的双重性。在其《中华民族的多元一体格局》一文中,他刻画了这一双重性。他区分了“自在的”与“自觉的”中华民族,以前者代指前现代的民族,后者代指现代的民族,进而从一个独特的角度表明,后者虽是在与现代文明的接触中形成的,但也是前者的累积性成就。

关于自在的中华民族,费孝通的描述在许多方面与历史上的一统论相近。古代一统论也“把‘诸夏’与‘夷狄’置于一种动态演变的诠释框架中”^⑭,它偏重“帝王君临天下制度规定”^⑮。不过,费孝通的现代人类学学养深厚,在论及“多元一体”时,更重视民族关系的实际情形。

在费孝通笔下,作为自觉实体的“多元一体”,是在作为自在实体的民族之“你来我去、我来你去,我中有你、你中有我”^⑯中形成的。不是说国内民族之间没有相互区分,而是说相分的民族之间因长期互动而都可能成为“诸夏”与“夷狄”、“化内”与“化外”、“我群”与“他群”之外的第三类,即“我中有你、你中有我”的“你”。

“你”的身份意味着互动中“在场的他者”,其在民族上的特定含义是:这类共同体虽各有其特征,但都是关系综合体,其自我是在与其他民族的交往中形成的,必然包含异己的成分,其他性也并不绝对,在交往中已经有了“我者”的因素。这个意义上的“你”,不是个体,而是群体,是“你群”,其与“我群”的关系,曾在民族学和考古学里被叙述为一

种地理上的格局：“黄帝的后代在地理上的中心是中国东部；通古斯人是北部；藏缅语民族在西部；孟-高棉语民族在南部；掸语民族则在西南部。穿插在这5个主要族群之间的，是北方的匈奴人、南方的小矮人和遍布中国本部各地的蒙古人”。^⑩如果“黄帝的后代”是“我群”，那么其他的便是“你群”，他们之所以不是“他群”，是因为这些族群不是相互无关的，而是在历史进程中频繁互动的。

莫斯的“文明”与费孝通的“一体”二者并不雷同，前者泛指贯穿原始、古代、近代不同阶段的“超社会体系”^⑪，后者特指与王朝疆域及其延伸地带对应的关系体系。但二者都是对民族、国家与世界之关系的复合主义求索，前者体现流动性对于作为复合体的文明的关键价值，后者从关系性政治文化动态入手抵近作为杂合认同的“你”的境界；二者从不同视角，对近代以来升级为团体极量的国族进行了关系论解蔽。

“文明”和“一体”，与国家-世界折中说、多民族国家理论有着明显的亲缘性，若得到充分联想，将有助于我们求知复合体的本相。

九

围绕“一体”的求索，以及从文明展开的叙述，都启动于一战前后。前者不始于中国的自我解释，而始于一个身处自我与他者、国家与世界之间的东方古国对西方“新战国”局面的回应，既关涉自我的道路选择，又关涉其与他者关系的秩序。后者不始于欧洲“新战国”的自我表白，而始于其反思。

“一体”与“文明”都出自对深受欧洲国族模式影响的现代世界的观察，含义有相似性，本可相互启迪：如同莫斯的“文明”对我们理解“一体”应有启迪一样，我们展开的复合体式社会科学求索，对欧洲文明的再理解，也有其启迪。

即使是在欧洲本地，国族孤岛意象也是有时时代性的地方性知识，并非自古而然。在其出现之前，欧洲区分人群的方式并没与我们中国有多少不同。希罗多德记载有接近于近代的“民族”概念，但他重视古代人群的形成、变化与消亡，并没有把族群作为纯一的分立体，而是关联待之。古希腊“民族学”的古罗马继承者们同样也关注此类事，他们把“异类”当作自然界的一部分，有别于历史中的“文明人”。其所做的区分，接近古代中国的文野之分，而与近代的国族区分迥异。后来，此类区分先在犹太-基督教那里得到了重新组织；自公元4世纪起，转化为正统罗马文明人与雅利安蛮族军人、教徒及外国异教徒的区分；而此后几个世纪，文野之分的边界持续变化，往往与不同利益关联，并不单纯是族裔性的。到了近代，导致罗马帝国分崩离析的“蛮族入侵”，时而被重新构想为有进步意义的事件，时而被当作令人担忧的转变。^⑫

民族或族群“都是被历史塑造和再塑造的过程，不是组成历史的原子结构”；^⑬欧洲的文野之分所经历的数度转变，与中国历史上的夷夏之辨相似，是在变化中持续被互动关系相对化的界线。17世纪，欧洲开始出现“国家分立体”的概念；而直到19世纪，德

国、意大利等国“仿美国之先例,竟大一统事业,创近代民族国家”^⑩期间,族裔民族主义才在浪漫主义政治哲学、语文学和科学史学的共同制作下最终被构想出来。尽管这并不意味着应将中欧的相似归结为无别,^⑪但这一相对的相似还是足以表明:用后发的“新战国”模式解释不了现在,更解释不了历史,不仅不适用于西方的“他者”,也不适用于欧洲的“我者”。

身在东土的蔡元培曾暗示,欧洲原本也有折中思想和“大一统”时代,只不过是受“蛮族入侵”的影响,它更早崩坏,而欧洲的极端论,更能说是文明崩坏的近代后果。^⑫

同时期身在西欧的莫斯则指出,在中世纪和文艺复兴时期,欧洲交流存在困难,印刷、照相、专利和执照缺乏,但人文、科学和思想都显得更加统一,只是到了20世纪初,受民族自决之说影响,这些领域的进步才更多来自对立观念和形式的碰撞,深受国族区隔、偏见及仇恨的影响。^⑬

对欧洲历史上相近于文野之分、夷夏之辨的观念略有了解,便能知道,这些区分中含有与折中相似的成分,此类成分是在极端论——在民族、国家与世界之间关系上,表现为反对大同的国家主义与蔑视国界的世界主义——变身为文化霸权(hegemony)后锐减的。

在国族主义于欧洲乃至世界成为文化霸权的年代,分立体话语变得如此正统,以至于即使谈的是“合”,人们也会带有“分”的旨趣(比如带着国族旨趣来言说“一体”),若不是把“合”当作分立体的凝聚力,便是把“分”当作必然导致“合”(复合体)解体(包括古代帝国的解体,以及近代世界格局的生成所导致的旧有分立体的解组)的导因,使“合”难以兼备“分”。加之社会与世界之间的那些层层叠叠的环节不受重视,人们易于重视与社会对立的世界性,却不易理解介于民族与国家、国家与世界的中间环节的“难解难分”属性,^⑭更不易理解缘何20世纪国族与帝国、国界与伸缩不定的边疆依旧相互纠缠、摇摆不定,而观念上帝国却始终被视作非正义的权力系统。^⑮

在国内,国家-世界折中说和多民族国家理论发表近百年后,其内涵尚待挖掘,其社会科学思想方法价值尚待发现;而如何找到平衡点,化解“以一化多”与“以多化一”两种极端主张的矛盾,舒缓一元化与区域-族裔文化之间的张力,这一艰巨的任务则又摆在了我们面前。

在国际上,世界经历了前殖民地独立为“新国家”,“三个世界”格局的形成,以及国际组织的全球扩散“三大转型”,^⑯此后,国族主义的“以多化一”与全球主义的“以一化多”相互交织,制造出导致文明冲突的文明冲突论^⑰,使如何平衡封闭与交流、分立与复合、自我认同与他者认同,重新陷入严重危机。与此相关,欧盟在基于特定文明版图建立后,不仅没有成就一个“大欧洲”,而且还唤醒了一个“幽灵”:民族主义、民族自我中心主义、种族主义,“这些被认为早已从欧洲人灵魂中驱除出去的幽灵,在蛰伏了半个世纪之后,带着更加强大的力量重新回到了欧洲”。^⑱

在分立体成为文化霸权的年代,人们或被教育或被潜移默化,多数以成为现代人为

理想,他们对立看待分立与复合,极少同时关注存在论和宇宙论的“纯化”(创造二元对立的人、社会和本体的领域)与“杂合”(将不同的存在形式混合起来),^[12]致使复合体形象变得越来越模糊不清。

所以,关于复合体,我们尚待做许多工作。

当蔡元培、吴文藻等述及复合性之时,其关怀主要是道路选择,其所完成的工作主要是把折中和“多与一”复合性与“中华民族性”相联系。然而,他们不曾将本土思想的价值限定在本土。蔡元培说折中比极端更可欲,吴文藻说多民族国家比民族国家更普遍,意思是:围绕中国这个复合体公例展开思考,目的超越了特殊性的自我宣示,它旨在从一种特殊方位出发,去往位于民族、国家与世界之间的广阔空间,在那里,追溯东西方的过去,审视东西方的现实,展望东西方的未来。

这意味着,无论是对复合体展开理论思考,还是在不同区位借助它进行历史和现实经验研究,都不仅关乎中国,而且关乎世界,其意义超出“以中释中”。^[13]

由于时间和精力的限制,前辈们未能把来自一个传统社会的特定复合体思想充分泛化,从而给围绕这一命题的辨析和再辨析留下了巨大余地。在这一余地里求知,我们既可以沿着既有的自我与他者、民族与国家、国家与世界文明关联的方向前行,又可以集中精力,把复合体构成原理运用于规模不同之区位的个案研究中,通过凝视与环顾,达致对关系的理解,以改变分立体学术(如分立群域研究和分族写志)的“无关系-非现实状”。

社会科学要从分立体观念形态的囚笼中解放出来,除了可在以上两个方向上努力,也亟待通过对“个人”观念的再认识以迎回“关系-现实状”。

过去几个世纪以来,一旦论及个人,学者便易于将他/她视作身体界线分明、心理内涵一体的存在者,一遇到不同例子,便易于用“分裂”这样的词汇来加以解析。事实上,绝对分立、内在一體化的个人,是近世经由基督教、哲学和心理学的相继“论证”后才出现的。^[14]历史上存在过的大多数人,并不是这样的,现在的常人也并不是这样的。

人有一生,其起始点和终点(常被理解为相对性的),构成他的生命圈,在这个周期里,他/她要在不同的空间与不同的存在者(人、物、神圣)交往,其活着,含义就是如此。他/她固然有自我或“己”,但从其人生史整体观之,无论是自我还是“己”都极难纯化,而总是会像初民所理解的人^[15]那样,包含一个可以分化和重组的社会关系世界。

被误以为人格纯一的个人,多数是内外、我他、心物关系的载体,本身是复合性的。对个人人生的整部历史进行整体研究(而不是截取一段“以偏概全”),^[16]能对关系-现实状有良好的呈现,若是这样的研究能做得更扎实,复合体概念便能落到存在论的基点上。

社会科学要从分立重返复合,又亟待超越人文与自然的界限,在二者的结合点上寻找复合体的宇宙论根基。与此相关,钱穆在展望城市中心的社会学时提到“山林”,费孝通在论述藏彝走廊的跨学科综合研究时提到“千山万水间”,他们似乎不约而同地出于

自然而想到,山林、千山万水这些在人文-自然二元论下被当作外在、非人间、自然的存在者,并非与内在、人间、人文无关;相反,此类近代以来在人文-自然二元对立主义挤压下被排除在人文之外的自然地理区位,恰为人文的生长提供了肥沃的土壤。^⑫

复合体的存在空间往往同时是人文区位和自然区位。一项对福建清水岩巡境仪式的研究表明,人文与自然可以经由围绕着“岩”这种自然中心展开的仪式实现其并接。^⑬另一项对位于“中间圈”的云南鸡足山景观生成的研究表明,围绕着山所展开的生成宇宙论,不把山看作被观看的客体,在其映照下,山本身是生生不息的天地造化、生机勃勃的宇宙之在。山水-家园-生命有机嵌合在一起,家园在山水之中,山水亦在家园之内。生命在家园中孕育,也在山水中实现回归与再生。^⑭

二元对立主义者常常把山周边的空气想象成海水,把山想象成孤岛,但实际情况与此迥然不同。接受朝拜的山,是不同人群汇合的场所,它为各群体提供彰显自身的空间。然而,彰显自身似乎又不是不同群体来到同一座山的目的:不同群体的到来(大多是从远方到来),与这座山已经由神话和习俗机制成为灵性-生命之源——“圣山”或“神山”之所指——这一事实紧密相关。彰显自身是“分”,在同一座山表达对灵性-生命之源的仰望是“合”。山处在天地之间,是个贯通上下文质的环节,通过分合作用,它造就了一种人文-自然杂合的境界。^⑮换言之,作为天地境界的节点,无论是山,还是山林、山水等其他“胜景”,都带有双重性,它们是人文区位和自然区位的杂合,构成了“人文生境”。^⑯

从山引申出的理解,指向了复合体的生机勃勃的景象。这一景象的本相是生命智慧与神圣智慧的合体,如段义孚所言,其初始形貌是:“山谷就像子宫和襁褓,凹陷的地形能保护和哺育生命……山顶等高处皆象征通向天堂的阶梯,是众神的居所”。^⑰它或近或远,呼唤我们深究人文-自然生命力对于人的生活的关键价值,并告诫我们,若非实现内外之分、主观客观对立的“冥除”^⑱,或者说,若非破除二元对立主义本体论和宇宙论,意识到“人是社会的全的一部分,而并且是宇宙的全的一部分……人的行为,不仅与社会有干系,而且与宇宙有干系”,^⑲那么,我们便难以撼动分立体学术的文化霸权地位。

在并接人文与自然的区位、抵近天地境界这方面,前辈们也同样给我们的摸索留下了巨大余地。在这一余地里追问,我们必然要调动有关生灵与超越之间关系的大量思想资源,“古为今用,洋为中用”,在宇宙论的过去与现在之间摸索,否则,我们便难以找到降解矛盾丛生的二元论的办法。

复合性是所有人文类型的共有特征。在过去一个多世纪里,分立性观念和制度获得支配地位,复合性淡出了社会科学的视界,二者此消彼长的年代尚未过去,要重启复合体的关系视野,必然会遭遇不小的阻力。然而,我们不应怀疑这一视野的意义。

对复合性的回归业已带回这样一个认识:分立体意象的滋长,导致我们不少人对复合体的不假思索,也导致我们不少人徒增焦虑,此外,它并无法改写关系千万重的历史。我们人生和“性格”的多面性,宇宙论的杂糅,家国和天下的多层次性和多类型性,其分

立与共处、多与一的杂合,及合与开的“钟摆”,都不该成为文化自卑的原因,更不该被当作自毁或异化的理由。从人类史观之,在多数情况下,这些实属常态,真正追求如实、务实的社会科学研究者,应当为能在现代性的强大压力下悄然承袭它而感到自豪,应当珍惜这一传承的经验并想办法用更为学术的语言把它呈现给世人。

注释:

- ①《梁启超游记》,北京:东方出版社2006年版,第186页。
- ②《蔡元培民族学论著》,台北:台湾中华书局1962年版。
- ③蔡元培:《说民族学》,载《蔡元培民族学论著》,第1页。
- ④他认为,民族学的比较方法和历史溯源法在近代西学中取得的成就很高,它们已使民族学成其大学问,有助于其列举、描述各民族文化形态,比较其异同,不断地反“推”历史,直到“最简单形式”,再返回文明,抵近人类史的高峰。
- ⑤梁启超:《新史学》,北京:商务印书馆2014年版,第83—124页。
- ⑥蔡元培:《中华民族与中庸之道——在亚洲学会演说词》,载《蔡元培民族学论著》,第59页。
- ⑦同上,第61页。
- ⑧同上,第61—62页。
- ⑨同上,第62页。
- ⑩王铭铭:《升平之境:从〈意大利游记〉看康有为欧亚文明论》,载《社会》2019年第3期,第1—56页。
- ⑪汪晖:《文化与政治的变奏——战争、革命与1910年代的“思想战”》,载童世骏(主编):《西学在中国:五四运动90周年的思考》,北京:生活·读书·新知三联书店2010年版,第1—70页。
- ⑫同注⑤,第91页。
- ⑬吴文藻:《民族与国家》,载吴文藻:《论社会学中国化》,北京:商务印书馆2017年版,第399—419页。
- ⑭王铭铭:《民族与国家——从吴文藻的早期论述出发》,载《原道》第17辑,北京:首都师范大学出版社2010年版,第187—190页。
- ⑮甘阳:《通三统》,北京:生活·读书·新知三联书店2007年版,第20页。
- ⑯同上,第21页。
- ⑰同注⑬,第414页。
- ⑱费孝通:《从小培养二十一世纪的人》,载费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社2004年版,第167页。
- ⑲何联奎:《蔡子民先生对于民族学之贡献(代序)》,载《蔡元培民族学论著》,第1—19页。
- ⑳杨雅彬:《近代中国社会学》下卷,北京:中国社会科学出版社2001年版,第665—686页。
- ㉑同注①,第33页。

- ②王铭铭:《超越“新战国”:吴文藻、费孝通的中华民族理论》,北京:生活·读书·新知三联书店2012年版。
- ③[美]华勒斯坦等:《开放社会科学:重建社会科学报告书》,刘锋译,北京:生活·读书·新知三联书店1997年版,第91页。
- ④[法]马塞尔·莫斯等:《论技术、技艺与文明》,蒙养山人译,北京:世界图书出版公司2010年版,第47页。
- ⑤他们深信,要使社会科学摆脱其“理论简化”的困境,在民族、国家与世界之间的那些中间环节中摸索,尤为必要。
- ⑥[美]埃里克·沃尔夫:《欧洲与没有历史的人民》,赵丙祥等译,上海人民出版社2006年版,第20页。
- ⑦王铭铭:《小地方与大社会——中国社会的社区观察》,载《社会学研究》1997年第1期,第87—88页。
- ⑧Edmund Leach, *Social Anthropology*, London: Fontana Press, 1982, p. 127.
- ⑨如费孝通:《江村经济——中国农民的生活》,北京:商务印书馆2001年版;林耀华:《金翼:中国国家制度的社会学研究》,庄孔韶、林宗成译,北京:生活·读书·新知三联书店2008年版。
- ⑩潘乃谷、王铭铭(编):《重归“魁阁”》,北京:社会科学文献出版社2005年版。
- ⑪如李有义:《汉夷杂区经济》,昆明:云南人民出版社2014年版。
- ⑫Sergei Shirokogoroff, “Ethnographic Investigation of China,” *Asian Ethnology*, Vol. 1 (1942), pp. 1–15.
- ⑬蔡元培:《社会学与民族学》,载《蔡元培民族学论著》,第12—16页。
- ⑭凌纯声、芮逸夫:《湘西苗族调查报告》,北京:民族出版社2003年版。
- ⑮凌纯声:《松花江下游的赫哲族》,上海文艺出版社1990年版。
- ⑯索文清、郭丹丹:《中央民族学院研究部成立始末及其对民族研究的贡献》,载《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2024年第2期,第80—93页。
- ⑰费孝通:《简述我的民族研究经历与思考》,载《费孝通民族研究文集新编》下卷,北京:中央民族大学出版社2006年版,第509—525页。
- ⑱Fredrik Barth, “Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies,” in Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, London: Routledge, 1992, pp. 17–33.
- ⑲关于中国社区研究的国际水平,可参见Maurice Freedman, “A Chinese Phase in Social Anthropology,” in Maurice Freedman, *The Study of Chinese Society*, Stanford University Press, 1979, pp. 380–397.
- ⑳马戎(主编):《“中华民族是一个”——围绕1939年这一议题的大讨论》,北京:社会科学文献出版社2016年版。
- ㉑费孝通:《关于黔西民族识别工作的参考意见》,载《费孝通民族研究文集新编》上卷,第127页。
- ㉒同上,第126页。
- ㉓同注㉑。
- ㉔同注㉓。
- ㉕[法]布鲁诺·拉图尔:《我们从未现代过——对称性人类学论集》,刘鹏、安涅思译,苏州大学出版社2010年版,第78页。

④⑥关于该概念的阐述,参见 Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983。

④⑦同注①,第187页。

④⑧[法]艾田蒲:《中国之欧洲》,许钧、钱林森译,郑州:河南人民出版社1994年版。

④⑨王亚南:《中国官僚政治研究》,北京:商务印书馆2010年版。

⑤⑩李猛:《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,北京:生活·读书·新知三联书店2015年版,第144—145页。

⑤⑪[英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆2009年版,第92—97、128—132页。

⑤⑫同注④⑤,第23页。

⑤⑬[法]让-雅克·卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,黄小彦译,南京:译林出版社2013年版,第25—49页。

⑤⑭[美]萨林斯(著)、王铭铭(编选):《人性的西方幻象》,赵丙祥等译,北京:生活·读书·新知三联书店2019年版,第147页。

⑤⑮同注①,第188页。

⑤⑯[美]萨林斯(著)、王铭铭(编选):《人性的西方幻象》。

⑤⑰[美]克利福德·格尔兹:《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵丙祥译,上海人民出版社1999年版。

⑤⑱[美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海人民出版社2005年版,第38—47页。

⑤⑲同注②③,第10—11页。

⑥⑰Michael Rowlands, “Repetition and Exteriorisation in Narratives of Historical Origins,” *Critique of Anthropology*, Vol. 8, No. 2 (1989), pp. 43–62.

⑥⑱同注②③,第17—22页。

⑥⑲同上,第23页。

⑥⑳同上,第24页。

⑥㉑同注⑤⑧,第131页。

⑥㉒同上,第6页。

⑥㉓同上,第6—7页。

⑥⑴[英]欧内斯特·盖尔纳:《民族与民族主义》,韩红译,上海人民出版社2021年版。

⑥⑵Bruce Kapferer, *Legends of People, Myth of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington: Smithsonian Institution Press, 1988.

⑥⑶吴文藻:《边政学发凡》,载吴文藻:《论社会学中国化》,第577页。

⑥⑷因而他们有把作为局部的民族当作国家整体的历史前身的倾向,他们都将国内民族与人类史的阶段性相联系,都没有直接质疑这部人类史以欧洲文明为世界未来的问题。

⑥⑸同注⑥⑹,第8页。

⑥⑹同上,第9页。

⑥⑺同注②④,第48页。

⁷⁴David Wengrow, *What Makes Civilization: The Ancient Near East and the Future of the West*, Oxford University Press, 2010.

⁷⁵[美]珍妮特·L·阿布-卢格霍德:《欧洲霸权之前》,杜宪兵等译,北京:商务印书馆2024年版。

⁷⁶同注⁷⁵,第18页。

⁷⁷同上,第21页。

⁷⁸同注⁷⁸,第7页。

⁷⁹同注⁷⁹,第580页。

⁸⁰同注⁸⁰,第687—741页。

⁸¹王铭铭:《局部作为整体——从一个案例看社区研究的视野拓展》,载《社会学研究》2016年第4期,第98—120页。

⁸²[美]施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,史建云、徐秀丽译,北京:中国社会科学出版社1998年版。

⁸³钱穆:《现代中国学术论衡》,北京:生活·读书·新知三联书店2005年版,第202页。

⁸⁴同上,第200页。

⁸⁵同上,第203—208页。

⁸⁶王铭铭:《刺桐城:滨海中国的地方与世界》,北京:生活·读书·新知三联书店2018年版。

⁸⁷同注⁸⁷,第574—575页。

⁸⁸同上,第586—587页。

⁸⁹费孝通:《关于我国的民族识别问题》,载《费孝通民族研究文集新编》上卷,第306页。

⁹⁰同上。

⁹¹同上。

⁹²同上,第292页。

⁹³李绍明:《费孝通论藏彝走廊》,载《西藏民族大学学报(哲学社会科学版)》2006年第1期,第1—6页;石硕:《藏彝走廊历史上的民族流动》,载《民族研究》2014年第1期,第78—89页。

⁹⁴[法]列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,北京:商务印书馆1987年版,第41—42页。

⁹⁵同上,第166页。

⁹⁶费孝通:《深入进行民族调查》,载《费孝通民族研究文集新编》上卷,第468—476页。

⁹⁷王铭铭:《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2008年版。

⁹⁸Marshall Sahlins, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, University of Chicago Press, 2004.

⁹⁹在其有关长城内外关系的论述里,拉铁摩尔(Owen Lattimore)对这些方面给予了不少生动说明。
[美]拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社2005年版。

¹⁰⁰王铭铭、舒瑜(编):《文化复合性:西南地区的仪式、人物与交换》,北京联合出版公司2015年版。

¹⁰¹如舒瑜:《微“盐”大义:云南诺邓盐业的历史人类学考察》,北京:世界图书出版公司2010年版;郑少雄:《汉藏之间的康定土司:清末民初末代明正土司人生史》,北京:生活·读书·新知三联书店2016年版;杨清媚:《双重时间体系——一个滇缅边境社会的历史与人类学研究》,北京:商务印书馆2021年版。

- ^{⑩②}Adam Kuper, "Introduction," in Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, London: Routledge, 1992, pp. 1-16.
- ^{⑩③}姚大力:《追寻“我们”的根源:中国历史上的民族与国家意识》,北京:生活·读书·新知三联书店2018年版,第20—21页。
- ^{⑩④}王铭铭:《在国族与世界之间:莫斯对文明与文明研究的构想》,载《社会》2018年第4期,第2—53页。
- ^{⑩⑤}杨堃:《莫斯教授的社会学学说与方法论》,载《杨堃民族研究文集》,北京:民族出版社1991年版,第102—161页。
- ^{⑩⑥}同注^{⑩④},第62页。
- ^{⑩⑦}钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆1994年版,第1页。
- ^{⑩⑧}杨念群:《“天命”如何转移:清朝“大一统”观的形成与实践》,上海人民出版社2022年版,第26页。
- ^{⑩⑨}同上,第25页。
- ^{⑪①}费孝通:《中华民族的多元一体格局》,载《费孝通文集》第11卷,北京:群言出版社1999年版,第381页。
- ^{⑪②}李济:《中国民族的形成》,李光谟等译,南京:江苏教育出版社2005年版,第306页。
- ^{⑪③}王铭铭:《超社会体系:文明与中国》,北京:生活·读书·新知三联书店2015年版。
- ^{⑪④}[美]帕特里克·格里:《民族的神话:欧洲的中世纪起源》,吕昭、杨光译,桂林:广西师范大学出版社2022年版。
- ^{⑪⑤}同上,第204页。
- ^{⑪⑥}同注^{⑪③},第405—506页。
- ^{⑪⑦}前人关注到的中欧之间重统一协和与重分裂竞争的差异(吴文藻:《边政学发凡》,载吴文藻:《论社会学中国化》,第580页),近期也在欧洲人类学中得到了揭示(Victoria Goddard, Joseph Llobera, and Cris Shore [eds.], *The Anthropology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict*, Oxford/Providence: Berg, 1994)。
- ^{⑪⑧}同注^{⑪⑦},第59—62页。
- ^{⑪⑨}同注^{⑪④},第43页。
- ^{⑪⑩}小与大、分与合、下与上的二元对立思维模式得以在社会科学中反复再生产,而被再生产出来的图式,还在被广泛散布,它持续加重着世界的“精神负担”。
- ^{⑪⑪}梁展:《帝国的想象:文明、族群与未完成的共同体》,北京:生活·读书·新知三联书店2023年版。
- ^{⑪⑫}Maurice Godelier, *In and Out of the West: Reconstructing Anthropology*, London: Verso, 2009, pp. 5-13.
- ^{⑪⑬}[美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,北京:新华出版社2010年版。
- ^{⑪⑭}同注^{⑪⑩},第3页。
- ^{⑪⑮}同注^{⑪⑥},第11—12页。
- ^{⑪⑯}梁永佳:《以中释外:基于文明互鉴的中国社会科学自主知识体系建构》,载《社会学研究》2024年第1期,第1—20页。

⑫⑨[法]马塞尔·莫斯:《一种人的精神范畴:人的概念、“我”的概念》,载马塞尔·莫斯:《社会学与人类学》,余碧平译,上海译文出版社2014年版,第365—394页。

⑫⑩Marilyn Strathern, “Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World,” in Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, London: Routledge, 1992, pp. 59–74.

⑫⑪王铭铭:《人生史与人类学》,北京:生活·读书·新知三联书店2010年版。

⑫⑫自然的人文化可以发展到如此程度,以至于钱穆画出的城市、乡镇、江湖、山林圈层秩序在特定历史时期可能逆转成以山林为中心的“文化网络”。这个网络的内圈不是城市,而是洞天福地等层级化的名山网络,外圈则城邑在内,所谓“山居”本是指在“世外桃源”重建精神生活的世界,但它往往与外圈相互依赖,其圣地形质受到朝廷、官府的关注。魏斌:《“山中”的六朝史》,北京:生活·读书·新知三联书店2019年版,第343页。

⑫⑬清水岩巡境仪式起到了社会化作用,它使岩下平原社会组成特定的地域共同体,是人文性的。但这一人文性明显含有自然性:巡境仪式依顺“自然”的周期性原理,使这些地域共同体有了生活节奏的起伏,年复一年地使地域共同体重生。在仪式中,居于半山的清水岩与山顶象征的非人世界相通,通过物的流通为山下社会引入超验灵力。这个“岩”一半和山下社会粘合,一半与山上非人世界相连的中间性或双重性,融通自然和社会,构成了一个人间与超人间的复合体。罗杨:《山上与山下:从清水祖师巡境仪式看社会的构成》,载《社会》2019年第4期,第35—60页。

⑫⑭舒瑜:《山水家园:云南鸡足山的景观生成与生活世界》,载《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2024年第5期,第80—90页。

⑫⑮有关人文性与自然性在神山或圣山上的汇合,可参见张帆:《非人间、曼陀罗与我圣朝:18世纪五台山的多重空间想象和身份表达》,载《社会》2019年第6期,第149—186页。

⑫⑯王铭铭:《人人生境:文明、生活与宇宙观》,北京:生活·读书·新知三联书店2021年版。

⑫⑰[美]段义孚:《恋地情结》,志丞、刘苏译,北京:商务印书馆2018年版,第175页。

⑫⑱冯友兰:《新原人》,北京:生活·读书·新知三联书店2007年版,第219页。

⑫⑲同上,第49页。

责任编辑:周 慧

OPEN TIMES

1st ISSUE, 2025

CONTENTS

XI JINPING THOUGHT ON SOCIALISM WITH CHINESE CHARACTERISTICS FOR A NEW ERA

The Dynamic Structure and Mechanism of Building A Socialist Country with A Strong Culture: A Reform Dynamic Analysis 13

Tian Songyan

Abstract: A variety of powers have entered into the construction of a socialist country with a strong culture. Among them, the spiritual power comes from historical and cultural self-confidence, the organizational power from the institutions and their governance efficiency in advancing socialist culture, and the development power from people's spiritual and cultural needs. The leadership of the Communist Party of China serves as the central axis that connects and controls the entire power system and uses the institutional reform of the culture department as a lever to promote the operation of the system so that all powers are linked up and well-coordinated to form a strong and continuous power support for the construction of a strong socialist cultural state.

Keywords: a socialist country with a strong culture, institutional reform of the culture department, power structure, power mechanism, power for reform

FEATURE TOPIC I: CHINA THE CORRIDOR

Composite: Its Shape, Circumstances and Cognitive Value 28

Wang Mingming

Abstract: When ethnology and sociology were first established in China, Cai Yuanpei, Wu Wenzao and others were busy explaining the essence of the discipline on the one hand and dealing with the applicability of the key western concept of "nation" to Chinese realities on the other. Given that China was a composite, they creatively proposed an eclecticism between the state and the world, and produced the theory of multi-ethnic state. As the discipline evolved, the western norms of "isolates" and "separate ethnography for each clan" were gaining dominance, leaving aside the notion of complexity in the accounts of the predecessors. This paper sorts out this change and points out that words like "isolate" or "separate" refer to the image of an isolated island derived

from Western political thought in modern times, which had raised the eyebrows of Cai Yuanpei, Wu Wenzao and other Chinese scholars. This paper reveals the origin and continuous influence of the image of an isolated island in the social sciences, and argues that disciplinary researches deviated from their original agenda would lead to cognitive crises. To overcome such crises, it is necessary to go back to the basics and start anew. The paper also points out that with the help of the image of a composite in the old theory, it will be of great theoretical and practical significance to restore the intrinsic relationship of communities, cities, regions, ethnic groups, corridors, and other locations, and to break dualism with relational cosmology.

Keywords: ethnology, sociology, nation, image of an isolated island, composite

Civilization in Corridor

58

Qu Jingdong

Abstract: The corridor is a civilization composite, and the study of the corridor is a comprehensive and encompassing academic field pertinent to the issue of civilization. What civilization offers is a universal picture of the world, an existential or epistemological view of the universe that incorporates the world, history, nature, and even divinity into an overall conception. At the same time, civilization must also be inclusive and develop through a balance between unity and diversity. As a region where multiple civilizations coexist, the corridor has always been characterized by the transportation, interflow and interpenetration between different civilizations, witnessing at once connection and division, preservation and solution, and integration and disintegration. Multiple civilizations continuously learn from each other for self-transformation and self-revitalization. The Jizu Mountain in the southwest and the Shengrong Temple in the northwest are both the intersection of corridor civilizations, connecting the ancient with the modern and the inside with the outside, therefore providing good examples of what a civilization composite looks like.

Keywords: civilization, study of civilization, corridor, Jizu Mountain, Shengrong Temple

Corridor and Passage, A Spatial Perspective for Understanding How China has Come about

66

Ma Guoqing

Abstract: Corridors and passages are important research units for apprehending the integrity of Chinese society from the perspective of space. The Silk Road on land and by sea spanned mountains, seas and grasslands, facilitating economic and cultural exchanges at home and abroad. In China, the ethnic corridor also provides an important spatial perspective for understanding the pattern of diversity in unity of the Chinese nation and for recognizing the overall integrity, unity, and commonality of the Chinese nation. This perspective also serves as a vital research dimension for understanding the reasons behind how China has evolved into its current form. Corridors and passages are living historical and cultural spaces and living historical traditions, which constitute an im-