



《西方作为他者》书后

[文章编号] 1001-5558(2012)02-0144-08

●王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] E

在《西方作为他者》^①之前,我写了《心与物游》^②和《经验与心态》^③这两本书。

《心与物游》这本书,第一部分主要是谈中国人的世界观,特别是“天”这个概念;第二部分是谈人和物的观念;第三部分是谈物的文化史;第四部分是关于物的哲学;最后一部分内容较杂,主题虽还是跟前面的论题有所呼应,但并不直接。

汇编的文章涉及某些体会。

写关于“天”这个概念,我也是在写自己感受到的非西方世界的宇宙观在历史中遭遇“上帝”概念的渗透的历程,这个历史的本质,是相对“缺乏超越性”的“天论”,在“富有超越性”的“天主教”面前所已表现出的“弱势”,及这一“弱势”带来的若干问题。

* 本文基于同题讲座录音整理稿写成。讲座于2007年11月12日在中国农业大学西校区主楼614会议室举行。我十分感谢赵旭东教授的邀请及李小云教授、刘晓茜女士在讨论中给予的启发。我也十分感谢中国农业大学社会学系2009届硕士李怡婷、牛静岩、王念、齐钊,他们对讲座录音进行了整理,我是基于他们的整理稿梳理出这篇随笔的。

① 王铭铭.西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义[M].北京:世界图书出版公司,2007.

② 王铭铭.心与物游[M].桂林:广西师范大学出版社,2006.

③ 王铭铭.经验与心态——历史、世界想象与社会[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.

西北民族研究

2012年第2期(总第73期)

N. W. Journal of Ethnology

2012.No.2(Total No.73)

《心与物游》的第二篇带批评地延伸莫斯(Marcel Mauss)的观点,他写的《礼物》^①是一本很基本的书。莫斯可以说是在社会科学里面较早谈“人物”概念者,他用的词是 person 的拉丁版。他是第一个从图腾等方面谈人为什么能够当成物来看的人。莫斯关于人物的论述在一篇叫《人的精神范畴》的文章里有了不起的说明。^②这篇文章非常重要,但是今天已经被很多人给忘记了。它主要是在说我们人是通过物的一个小局部来定义自身,某些民族把自己定义,成一只熊的一个爪子,或者是一只鹰的脑袋等等,他们通过对自己的名字和物的一个小局部作定义从而决定自己在社会当中的角色。莫斯这篇文章里面有一段在方法上面非常精彩的话,大意是:我们在研究人的社会的时候,通过种种的民族志陈述意识到只有把人当成是社会这样一个舞台上的人来看的时候才是有收获的。

在《心与物游》中,我谈到为什么中国会有把人跟牛对应起来的看法,以至于我们今天还有“牛人”这一说法。实际上“牛人”之说很古老。在这本书中我引到苏东坡梦见了自己是一头牛,还被官府抓去鞭打的故事。作为一个知识分子,他梦到这个第二天很悲哀,想到自己也只不过是一头被政府鞭打的牛。我们知识分子也常把自己当成“孺子牛”。这种种事项说明,我们的确是像莫斯所说的那样在生活着,是作为社会这个舞台上的一个角色。为什么说这个舞台上的一个角色呢?最早可能是带着面具在跳舞的人,这个面具可能是人在社会舞台上的最早的表现。但是最后随着剧情的发展,我们人要演一个角色还要化妆,这都是一连串的。

莫斯没有很明确表明一点,即我们在社会剧场里的角色是有高低之别的,而我们也时常用“物”来形容这个高低之别。关于人的次序之别,我们可以在物的“表征”中看到。

中国考古学的一个到今天为止还没有被说的重要发现,这就是我们的祖先对玉格外青睐。从石器时代向金属工具时代的演进,似乎是文明早期进程的普遍特点,但在东亚这块地,这过程还夹杂着一个漫长以至可以说延续至今的“玉器时代”。

关于“玉”,考古学家已有了许多论述。我感兴趣的是一个问題:玉在我们的文化当中到底起什么样的作用?

我在收录于书中的《君子比德于玉》一文中说,正是由于玉在色泽和透明度上远远比生产工具显得纯净,所以在上古时代先被视作是“祭祀之物”、巫术之物,再被贵族视作地位象征,接着到孔夫子的时代,玉成了君子道德性的表现。

从玉这种物,我们可以看透社会理论的一般问题。

莫斯说每个人都是个人物,这个观点道理上是说得通的。比如,当你说别人“不是东西”时,实际是说他们“不是人”。不过,当我们说我们都是人物时,我们兴许忘记了另外一个常理:古人说的“人物”要么出众,要么超脱,要超群脱俗,出众的人才叫人物。关于“人物”这个方面的含义,在现在历史学杂志《人物》的定义中仍然保留。“人物”要能列到那个杂志里得到研究非常困难,必须出众。那么,为什么我们用“人物”来形容这一类人呢?“人物”是怎么来的呢?也许孔子时代的人用玉来解决的,恰是这个问题,他们认为,要成为人物,就要使品格抵达用玉这样的东西来形容的境界。

① 莫斯著,汲喆译,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2002。

② Marcel Mauss, “A category of human mind”, in *The Category of the Person*, Michael Carrithers et al eds, Cambridge University Press, 1981, pp.1~25.

除了玉、香料、茶叶、糖、槟榔、咖啡和水,这一串的事物也引起我的关注。作为一个社会科学的研究者,关注这些事物出自什么原因?我观察这些事物的体会是,这些事物的流动性极大,而我们这些以人文世界研究为己任的学者,却没有给予充分的关注。今天的社会科学有些遗憾,它不能使我们看到物的流动性和人的流动性。不是说社会科学不存在关于流动性的阐述,只是说,这些阐述都假设流动性是近期才出现的,过去的社会总是固定的。我们多数只研究人,而不研究他的造物和他的消费品。我们总是以为人动起来时,社会已进入所谓的“开放时代”。比如,不少研究说,农民开始流动起来了,社会也就开始开放了。我关于物的文化史的文章想说的是,在所谓“未开放时代”,人与物早就流动了。仔细思索中国历史上的现象,我们会发现,古时候存在的流动,远远超出社会科学家的想象。

如何解释古代巨大的流动性和我们想象的传统中国的封闭性之间的矛盾?就说香料这件事吧。我这篇文章说的是我们在庙宇寺院里面烧香用的香,这样一种东西在西方的汉学里面长期被当成所谓“中国宗教”的最主要的特征。有一批人都说到香炉,香炉用来烧香,烧香是要跟神进行交流,香可以说是中国人沟通自己和他想象的力量之间关系的一种物。不少前辈关注到香在人神之间的作用,而没有关注到所烧的香自身的物的文化史。我这篇文章则提到顾炎武的《日知录》补篇记载的明初年间的几项禁令。据载,明朝的南方地区很多老百姓拜神的时候还在用“番香”,也就是“外国香”。当时的本土主义政治家认为,既然是明朝人烧香,那香最好是本土的,干嘛要外国的?“百思不得其解”中,他们坚信,要烧香的话就应该像古人那样用天然的植物,不要烧那些从外国进口的混杂的香末。朱元璋当时就是这么想的。他是一个农业主义者,也是一个本土主义者,不喜欢外国的东西。他认为,元朝时外国的东西扰乱了众人的视听,导致了中国的动乱。他想创造一个有秩序的中国,于是他就试图通过农民的文化来再造中国。这个农民的文化就是完全本土的文化,就连烧的香料也是如此。有意思的是,明朝的这一禁令,恰恰是针对明朝以前一千多年间的一个事实:中国人烧的香料向来都是外国进口的。

物的流动性与我们心灵里对物的固定性的追求之间之矛盾,是需要引起我们的关注的。

从槟榔,我也想到了这一矛盾。去过台湾的人总喜欢找那些卖槟榔的槟榔西施,总能发现槟榔跟所谓“台湾人本土认同”之间的关系。一些台湾人把嚼槟榔视作台湾人认同的一个象征,甚至认为槟榔即为台湾文化。一些人用国家之理想想象认同,而且还把这个认同附着在物之上。矛盾的是,其所选择之物,历史的漫长却远远超出他们的认识范围。查一些史书,不难发现,魏晋南北朝时期,从中国的南方到东南亚的所有国家都不喝茶而是吃槟榔,他们待客的方式就是一起坐着吃槟榔,包括妓女显示自己有品位,也是嚼着槟榔,满口露出槟榔的红颜色,她们觉得那样才够“性感”。显然,槟榔在历史上曾经是远远超出历史范围的一个物。为什么到我们今天这个时代它会被人认定是某一个国族所特有的东西?这构成一个“历史的讽刺”。

《心与物游》的后面两个部分,一部分是在讨论关于物的哲学,如宋儒关于物我的观点,欧洲哲学家如海德格尔关于物的论点;另一部分,则是在谈关于历史的理解,主要观点,是从前面几部分延伸出来的。

写《心与物游》这本书的意图是什么呢?最近流行国学,于是兴许有人把我这里所想做的工作说成是用国学改造人类学的努力。我对国学一窍不通,连附庸风雅的本事都有待证实,

我的真正意图并不是要谈国学,而是在跟西方社会科学家一道思考其社会理论的局限性。可以说,西方近代以来的社会理论多建立在死亡哲学的基础上,所以他们才会注重像结构的分析等而缺乏对历史的研究,对自然的生命的这种关照。

当然,西方社会科学还是由不同的人做出来的,内涵和观点也会随之有差异。我只是说,大的社会科学,“死亡”理论还是基础。我的“问题意识”是:假如我们把死亡哲学换成那种不断跳跃的生命哲学的话,那么社会科学将出现什么样的面貌?这个我没有答案,但是我认为如果说我这本书有什么价值的话,它就是想鼓励大家多从生命的角度去思考我们的社会分类存在的问题。今天我们在方法上受到很多西方科学的训练,这些训练都是好的,但是如果被这些训练框死的话,我们在研究我们的社会的时候就缺乏一种活生生的感觉。因为社会统计学的前提是每个人当他被采访的那一瞬间他说的话才有效,也就是说预设这个社会是死的。如果说他今天说这个话,明天说那个话,都只是他一时的感想,那么统计就难以进行了,因为一个人一辈子可以有千万种想法。当然这个背后有结构,可以摸出规律,但是我们思想的变化是“令人恐怖”的,是令我们社会科学、社会统计学无法统计的。这不是说人不道德,每天说的不一样,只是说要多考虑人的这些方面,人是因为有生才有死的,或者倒过来说有死才有生的,而非如同近代社会科学设想的那样,为了死亡而活着。

说生命哲学和死亡哲学的区别,也是在说对变迁的解释。20世纪以来,人类学家一直研究变迁,但其理论变化并不大——它总是在解释一个社会的变迁到底如何与外力构成因果关系。以前有文化接触理论,近二三十年来,有世界体系、全球化理论,都属于外力说,而外力是哪个?就是西方。在人类学家笔下,原来传统社会都是内在结构稳定的,只是到了近代,碰到一个外来的东西才开始变化的。我们能否找到一个既能解释变迁,又能解释“社会”的延续的理论?可能不易,但我们首先要避免在解释变迁时把所有的动因归结为外来的。我还是觉得,对于生命哲学的研究,有助于我们解释变迁。合格的生命哲学,恰是要说明生命的“活”,而“活”就是历史,就是不断的“变”。现在流行的变化理论,多数来自死亡哲学,它很强大,在论述变迁问题时,可以形容一个社会从“死”(固定的类型)到“活”(不固定的类型)的过程,可以形容A社会变成B社会的过程,但却没有能力描述A社会变成A1、A2、A3社会的过程。

接着,让我谈谈《经验与心态》。这本书内容也比较杂,我把一些写过的札记分编汇合,大体说,想解决如何视历史过程为有机生命这个问题。一些文章牵涉传统中国的符号学对未来人类学可能的贡献,涉及我们对现代化过程的困惑,涉及中国社会的特征。前面几点,容我加以省略,在这里要强调的是关于“中国社会”的一两点看法。什么是中国社会呢?大家能给出一个答案吗?我认为不可能。可是,在社会学和人类学里,“中国社会”又是一个常见的概念。一个难以定义的东西缘何被当作是我们研究的“基本概念”?问题很大。“社会”是什么呢?提出“社会”概念的人定义的社会有双重含义。首先一方面,在涂尔干的社会学里,它指的是把团体当中的所有人联结在一起却不简单等于是他们的联结本身的东西。既联结又超越联结的东西是什么呢?这就牵涉“社会”的第二方面的含义,即,其合一是以所谓“绝对他者”的存在为前提的。何为“绝对他者”?在欧洲,它指的就是神,是唯一的造物主。人是他创造的,世界也是他创造的,他在人和世界之外凝视着人和世界,于是成为“绝对他者”。这显然是一种普遍主义的“他者”,其产生,根源在于一神教,因为在多神教中,这个意义上的“他者”难以“绝对”,这一“他者”,更多元,更具体。我们中国人有很多他者就是隔壁的人,他们和我们的

人性完全一样。这在基督教里,理论上是不可思议的,可以思议的是在上帝面前众人平等,宇宙形成二分,一边叫作人,另一边叫作上帝,这是一个特殊意义上的互为他者的世界。当然,这个“绝对他者”在其他文化当中可以表现为另外一些形式,都是叫作“社会”。比如说在印度这个种姓社会的世界当中,遁世修行者就可能是“另类他者”,这些人我们中国叫作“隐士”,他们完全避世,很个体主义,不跟别人来往,是大众的他者。这种“另类他者”和上帝一样,是社会的性质。如果没有这些隐士,这个社会的意义就不存在。因此可以说,社会是超越社会之外而又内在于社会的一种精神。我们能不能根据一个经典的西方的这种概念来形容我们的生活呢?有的人认为是不可以的。假使我们猜想的话,我认为这个问题还是合理的,中国算不算是一个社会呢?按照基督教或者是天主教的理解,我们中国不能算是一个,因为没有“绝对他者”。那么现在中国有没有存在这样一种东西呢?我觉得是一个很混乱的状态,没有一个一致的答案,似乎每个人都想寻找自己的“绝对他者”,而没有一个人认定他已经找到了。所以,僵化地坚持涂尔干理论的话,我们就可以得出一个结论:中国不存在社会。但事实可以这样看吗?20世纪给中国带来的无神论导致我们不承认“绝对他者”,于是也很难真的说有社会。这一点我看是可以接受的。但这是否意味着中国自古以来就不存在社会?商文明里兴许有至上神之说,而且也远比周文明要明显具备和欧洲接近的纵式的“绝对他者”观念。但是从周朝开始,中国的国家机器的祭祀从上帝的观念转向了一种“复合文化”,这一文化延续了商的祖先崇拜,但似乎把祖先从“神谱”中分离出来,使之与具体的人和群体联系得更紧密。自周以后,中国就似乎再也不存在一个欧洲意义上的“社会”了。是这个特殊的历史经验决定了我们中国“没有社会”,还是20世纪初期的这些思想变化(特别是无神论的扩张)使我们“没有社会”呢?答案在哪里呢?传统中国如果说有一个社会,那么这个社会是完全不同于欧洲式的以宗教精神为精神的社会。可这样的一种另类“社会”又如何描述呢?如果它没有宗教,其凝聚力又来自何处?祖宗留下众多文献,称我们的社会以“礼仪”为特点,凝聚力来自一套我们人与人之间交往的规则。礼治之下的中国和神治之下的欧洲有什么不同呢?大抵可以说,中国是基于具体关系来依靠道德的,而欧洲是基于人和上帝的相互辉映的程度,特别是人辉映上帝的极度的善良来定义道德的。我们中国人说人家缺德的时候大概都是因为他关系没有处理好,而不是因为他的行为违反了上帝的意志。因为我们不存在一个上帝,我们的上帝就是我们的邻人。欧洲的宗教的社会衍生出来的一个结果就是一个权利非常明确的社会,这种社会叫作宪法或者宪政社会,为什么它的权利能够如此地明晰呢?这是因为有一个绝对的上帝在保佑着这种权利。而在中国因为没有这个,所以很难弄清楚这些东西是我的还是你的。莫斯有对中国的认识,他在《礼物》这本书里面谈到人和人之间通过物的流动造就的这个心心相印就是中国人思想上的社会,而不像从罗马帝国欧洲就开始有的那种通向对神圣权利的承认来界定财产的神圣性。基于这类的对比,《经验与心态》试图在历史经验和文化心境之间搭建桥梁。

《心与物游》、《经验与心态》形成于《西方作为他者》之前,与后者是有一定联系的。但《西方作为他者》这本书,可以说完全是20世纪80年代末期的“心态产物”,这本书的副题的关键词是“西方学”。记得1989年,伦敦一些中国同学组织自己的通讯,约我写篇文章,我就写了一篇叫作《西方学》的短文(可惜我并没有保留这篇稿子,也找不到发表这篇稿子的通讯)。当时我在伦敦留学,学习人类学,当时开始有一批批学者,他们写了许多著作批评西方,说西



方人欺负东方人。这些西方的自我批评有胆识和良知,但也带来一些认识上的不良后果,比如,世界史经这么一弄,西方“意料之外”地成为主调。我去过意大利、西班牙、希腊,知道那里留存着遭受东方人欺负的历史痕迹。这些地方的人民还创作了诸多民间故事来颂扬守护西方人的圣徒如何伟大。比如,在西班牙某地,人们说,圣徒的银魂夜间会飞出来,把入侵的东方人打败。可见,20世纪80年代的反思者说的只是一面之词,没有谈西方人曾受东方人的欺负。我不认为我们应当有过多东西方相互“战斗”的历史,但从对这一历史的叙述里我看到,有些自我批评在深处反倒起到了抹杀他人的历史创造力的作用。我不认为我们应当过多强调“东方西进”,但东方的所谓“主体性”是值得关注的。

《西方作为他者》表明,中国历史上有着丰富的西方观。我们的“西方”指的是什么呢?欧洲的“东方”子虚乌有,今天指这个,明天指那个。同样的,中国的“西方”也是如此,地理范围没有固定。中国的“西方”大体有过三种:第一种,西方在昆仑,在我们的史书上,最早出现的西方之说就是跟昆仑山紧密联系在一起,而且跟一个最早是人和动物合一的不可理喻的存在形式紧密结合,她就是西王母。随着历史的发展,西王母变成了一个人们想象中的神女。在周和汉之间流传着一些关于西王母的故事,其中有周穆王西征的传说。晋代发现一本古书叫《穆天子传》,集中地展现古代中国的西方观。这个故事展现出来的世界是分成两半的,一半是周穆王代表的东方,另外一半是西王母代表的西方,世界是个二分的世界。西王母的形象已和穆天子的形象构成了一个重要的、完美的“结构”。穆王是男性,西王母是女性。故事说周穆王带了很多衣裳送给西王母。为什么带衣裳送给她呢?一方面是因为在中原地区,纺织业比较发达,我们是这么说的;另一方面是周穆王虽然认为西王母很神圣,但是他们那些人不穿衣裳,所以我们得送给他们所缺少的东西。穆天子拜会西王母,也是有所求的,眼光看的是她拥有的“另一些物”。西王母周边有什么好东西呢?就是有好多山脉,每座山上都有非常优美的玉石。所以东方的纺织品和代表着君主的王权象征的玉石相互交换。这个王权的象征来自遥远的西部。天子生活的时代,已是青铜时代,他是将许多青铜礼器和武器,用于祀与戎,但青铜材料不可能来自他的帝都,而代表王权的的东西,则还有玉石,到西部去采石,便成了他的征程。

曾有博学的历史学家和人类学家认为西王母来自欧洲,也有不少人认为来自伊朗。自从20世纪50年代以后,因为要搞民族主义和爱国思想,所以不许说西王母来自欧洲或者中东,而只许说西王母来自青海或者新疆。所以后来关于西王母的书多数说她来自青海或新疆。而无论如何,关于西王母的古史,表达的就是中国的第一个西方形象。

我们的第二个西方形象与印度紧密相关。历史学家告诉我们,汉以后,佛教开始“征服”中国,渐渐渗透到中国人的心灵中。佛的由来地,于是替代了西王母,或者与之混杂,成为我们心灵中的一个“新西方”。

西王母与佛的混杂,在汉人民间宗教中依旧明显存在。去作农村调查,考察丧礼,我们发现又是道士和和尚联手安排的。道士安排丧礼时,灵堂里会写“西方瑶池”几个字,瑶池就是西王母的居住地。和尚安排丧礼时,则会写“西方极乐世界”,这就指印度,或者说“新西方”。

两种“西方”的长期并存,我在书中没有多谈,我的书主要谈印度这个“西方”出现在我们的“表征世界”里的过程。它的出现,一方面可以说是秦王朝时出现的中国宇宙论的“东方化”

的“逆反”,另一方面则可以说是与中国玄学的兴起有关。秦王朝的统治者来自西部,但统一天下后,在神圣领域里特别重视东部。秦始皇封泰山就是秦王朝“信仰东进”的重要表现。关于秦始皇封禅,历史记载比较清楚,我从这些记载中学到的主要是,秦王朝接受一个被征服地的山岳为帝国的“圣地”,从中缔造出了一个以山川为象征内涵的“世界观”,使自身具有“东方性”。这一“东方性”在汉帝国时期被延续运用,直到与佛相关的“西方”进入后,情形才出现了根本改变。汉代时士的地位得到了提高,越来越多的人选择为士,其数量达到了很多,以至于到最后整个“社会”养不起那么多士。接着,中国又进入到一个“乱”的阶段。生活在“乱世”,一些士萌生了出世心态,到山林中寻找自己的自我,将上古道家的一部分哲学改造为玄学。而更多的士则需要找到自己的“另类生活方案”,寺院成了他们可以选择的去处。我以为是秦以后的种种社会动态,导致了“西方”意境再次成为中国世界观的核心境界。

历史上中国的方位意识变化很多,内涵复杂,从上古到秦,经历西方化与东方化的过程,到汉以后又经历过“再西方化”的过程,而这一“再西方化”的过程由与中国汉以后形成的南北格局勾连起来,出现“南方化”。到隋唐,随着中国成为世界佛教的中心之一,我们也变成了日本的“西方”。

对于古代那些变动不居、内涵复杂的“西方学”,我只能给予线条上的初步梳理。作这样的梳理,目的主要在于指出,我们当下熟知的“西方”,是在过去的种种“西方论”的土壤上产生出来的,它并非“唯一西方”。

兴许中国历史上出现的“前近代版西方”跟“东西洋”之分的出现有关。此区分,先已在非官方的航海知识中存在,明初郑和下西洋时采纳了它。“前近代版西方”牵涉到了“洋”或海洋世界,这个世界,之前曾在秦代时被认为是“东方”,是蓬莱仙山的所在地。之后,一些高僧大德西行,经历过这个世界,先将之与“南方”联系起来。隋唐时,我们对于海洋的观念,受南北格局的影响,认为南边可通海。直到明初,海在南边的看法一直以“南洋”之说为形式流传在民间。到宋元,“南洋”出现东西洋之分。但19世纪之前,无论东洋与西洋,所指的空间,都并非我们今日之所指。19世纪时,为了形容“洋夷”(欧美人)的来历,我们借用了此前的“西洋”概念。“西洋”贴切地形容了由海洋路径而来的近代西方势力当时大规模的“跨国旅行”,大规模的军事、商业行动,主要依靠海路,故欧洲帝国,时常被称为“海洋帝国”,“西洋”说的就是这么回事。现在人们不再用“西洋”,而改成“西方”。这个变化出现于何时,缘何出现,是个值得追究的问题。

有古书说,欧洲人是生产羊的,而羊是怎么生产的呢?是像种庄稼那样种出来的,所以欧洲这个地方最早叫“地生羊”。那么欧洲对中国人又是怎么说的呢?说中国人是这么一群人,他们生产丝绸,而丝绸不是人用蚕丝编织成的,它是长在树上的一种东西,中国人采集下来,做成布。如果说远的话,欧洲对东方的认识应该就像我们对西方的认识一样起源于误解,但这误解里面还是有一些真实性,比如说丝绸和羊恰恰是欧亚大陆的一个分界,一边是以畜牧为主,一边是以种植为主……但是这个故事太长,我想说今日对东方的看法有什么评价。我刚才评价到了像萨伊德之类人写的书,有必要补充,今日西方在评价东方时最原型的内容来自人类学。人类学是研究原始社会的,那么原始社会为什么原始呢?人类学以为,白种人是首先在原始人面前出现的另外的一群人,这是西方对异族的看法的总特征,西方人类学家不认为在白种人出现于原始部落之前还出现过另外一些人。我想指出的是,在西方人出现以

前,早已在原始部落面前出现过印度人、阿拉伯人、中国人,也就是说,代表文明世界的不单是西方人,还有一些是西方人眼中的东方的人。我还写过一本叫《无处非中》^①的书,书中谈到,英国的人类学好像历来都在说他们的政府是第一个进到非洲去的殖民政府,但实际上很早以前,阿拉伯人就进入了非洲,于是现在非洲许多国家都有阿拉伯人部落,而阿拉伯人去以前,印度人就去过了,之后,中国人也去过,欧洲人只不过是后来者。西方的东方观的最大的特点是,它认为西方人是第一批认识世界的人,或者说接触到落后民族的人。在这样一个社会科学的误解下,学术又该如何做呢?我认为,我们应摒弃把“现代化”当作“西方化”来研究的社会科学,因为在“现代化”以前还有别的“化”,比如说中国的西王母化、佛教化、印度化、西洋化。

书写《西方作为他者》,我试图将两条线索关联起来,其中一条是中国方位观念的谱系,另一条则是士这个“阶层”在中国的“世界活动”中扮演的关键角色。我感到,20世纪以来西方人类学所用的“自我与他者”这个对子,是部分有用的,它让我们理解了了解“他者”是重要的,但它也有局限性,它让我们以为“他者”在“另一个地方”。我的叙述则企图说明,“他者”在我们四周,在不同历史时段中,我们会侧重四周的某一方位,某一板块,来形容“他者”。这个意义上的“他者”,不单是“他人”,因为这包括了“生活”于四周的其他人、其他物、其他神、其他鬼、其他祖先。我还特别侧重观察“他者为上”的心态的历史。过去几十年来,人类学内部多流行“他者为下”的说法。人类学家多来自西方“高处”,在观察远方时,采取“自高而低”的姿态。这就给了人类学的批判者一种“他者为下”的印象。而我的研究表明,历史上,即使是像所谓“中华帝国”这么大的“天下”,“他者为上”也很重要。昆仑、印度、西洋,这些跟“西方”有关的空间方位,在我们祖先的眼中,是有深重的神圣感的。我认为是这种古代的方位意识,使我们今日仍旧“迷信西方”。说我们历史上有诸种西方,而非只有一种,也是说当下流行的“中西对比”视野可以更开阔些,这一“对比”,起码应考虑到“西方”的多重性,再进一步,我们则还需与世界的其他方位形成关系和比较。另外,《西方作为他者》贯穿始终地关注士的作为,从《穆天子传》中带着天子去旅行的士,到西行的高僧,再到近代前去西方留学的知识分子,构成了我们的方位意识转变的关键枢纽。这些人物的举动,留下一些历史的痕迹,这些历史的痕迹,构成了一部中国人认识世界、包容他者、影响世界的“史诗”。

[收稿日期]2012-03-10

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学系教授,博士生导师。北京 100871



① 王铭铭.无处非中[M].济南:山东画报出版社,2003.