

联想、比较与思考：费孝通“天人合一论”与人类学“本体论转向”

王铭铭

摘要 近年来，国内外社会人类学界对于天人或自然文化对立的宇宙观展开了批判，其中，尤以“天人合一论”和“本体论转向”为代表。此前，社会科学的问题大多与造成“同而不和”的功利个体主义有关，这些新的建设性批判，均主张重建文化-自然意义上的“和而不同”世界。在这个世界中，“我”是“总体的人”，是“容有他者的己”，从“我”的范畴谱系考据中，可以重新发现天人双关的“广义人文关系”内涵。当下盛行的视角主义观点虽有其建树，但却因袭了其批判的西方宇宙观的不少范畴，实为某种静态主义本体观的再现。中国以动为本的“生生论”传统，可为“人与自然关系的再认识”填补巨大空间，也可为自他物我融通的新人类学做出独到贡献。

关键词 天人合一 本体论转向 泛灵论 自然-文化 社会人类学

作者王铭铭，北京大学社会学系教授（北京 100871）。

中图分类号 C91-06

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)08-0143-25

20世纪90年代中后期，费孝通先生带着“文化自觉”概念，进入了理论研究的新地界。至2002年，已92岁高龄的费孝通，写出了一篇富有时代感的文稿——《文化论中人与自然关系的再认识》^①。这篇文稿不长（不足八千字），但所涉课题重大，叙述时费氏一反其关注“发展”的常态，致力于返本开新，探知古代文明对于现代学术（特别是包括社会人类学在内的社会科学）之重构的重要启迪。费孝通针对的问题，主要是个别杰出西方学者也关注到的现代性人生观和世界观，这是一种对现实和认识领域产生了严重负面影响的“西方文化中突出的功利追求”和“天人对立宇宙观”^②。这一反思，既与西方人类学界对于西方人性论的比较宇宙观反思^③不谋而合，又与当下被西方学界定义的“人类世”（即，“Anthropocene”；鉴于“工业革命”以来人类活动对环境的影响至深，有学者用这个词来将我们的时代称作一个新地质时代）的提法^④一致。其运用的思想资源，主要来自前辈历史学家、思想家、教育家钱穆诠释的天人合一宇宙观。从某个角度看，这一宇宙观可谓正是“生态文明”概念（我认为，这可谓是一种替代西方悲观主义“人类世”概念的东方乐观主义“后工业时代”主张）的基础。

① 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社，2004年，第225—234页。

② 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第233页。

③ 迪（杜）蒙：《论个体主义：人类学视野中的现代意识形态》，桂裕芳译，南京：译林出版社，2014年；萨林斯：《人性的西方幻象》，王铭铭编，赵丙祥、胡宗泽、罗杨译，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年。

④ 刘学、张志强、郑军卫等：《关于人类世问题研究的讨论》，《地球科学进展》2014年第5期。

费孝通展开天人合一思考时，西方人类学中，后现代主义已尘埃落定；此间，不少新生代人类学家，参与到旨在将自然和文化加以关联思考的知识运动之中，他们提出了与天人合一论可比的主张。对于费氏致力于揭示的西方近代实证主义和功利个人主义的“人胜于天”信仰，在南美洲及欧亚大陆西端，以“本体论人类学家”（ontological anthropologists）为身份标签的学者，也给予了批判和相对化揭示。他们所用的词汇有异，方法、例证不同，但方向却与费孝通一致，关怀的问题同样是如何通过“究天人之际”，在视野拓展后的文化论中重构人与自然关系（他们称之为自然—文化关系）。新一代“本体论人类学家”特别重视研究相异于现代西方自然—文化对立论的其他宇宙观视角，他们在这方面取得丰厚成果，被认为代表了学科的一次“本体论转向”。^①

本文是一篇述评之作；在文中，我将以费孝通的文稿所述思想为主线，串联人类学“本体论转向”的主要观点。接着，我将比较这些不同观点，并展望在新的“共同关怀”（天人、自然—文化意义上的求同存异关怀）下，不同宇宙观传统（特别是中国“生生论”）对于自他一物我融通的新人类学所可能做出的贡献。

费孝通：文化自觉下的天人合一论

在其生命的最后 10 年里，费孝通转向了传统的现代遭际之思考。反观为学的经历，他表明，19 世纪中后期迄至 20 世纪末，历史似乎消化了东西方思想差异，走过一条以西方文化替代东方传统的道路，随之，我们渐渐失去了文化上的“自知之明”。针对这个严重问题，费老提出“文化自觉”，主张返回传统（“各美其美”），从自身文化出发，带着开放姿态（“美人之美”），重新审视“人文价值”。他相信，以中国文化为典范的非西方传统中不仅包含着滋养社会的重要价值观，而且也有着有助于处理世界问题的智慧；其中，与西方文化对差异的恐惧和排斥心态（由自普遍主义信仰）不同的“和而不同”思想，对于克服“世界性的战国时代”（国族主义时代）和“文明冲突”的深层危机，造就“美美与共”局面，有着重要的意义。^②

在进行这番思考中，费孝通关注了近代天人关系思想的巨变，将所思所想记录于《文化论中人与自然关系的再认识》一文中。

在文章开篇，费孝通勾勒出清末以来中西文化关系的线索，指出，在新的文化动态中关心自己传统文化前途的知识分子很多，但由于近代以来，如他那样的知识分子，多“具有着重引进西方文化的家学传统”，且出于选择或不得已而从事新学，从而不知不觉地致使天人关系问题成为“深奥难测的谜团”。^③他坦言，自己 1930 年代开始追随老师吴文藻先生，“以引进人类学方法来创建中国的社会学为职志”，致力于“用西方学术中功能学派人类学的实地调查方法来建立符合中国发展需要的社会学”。^④这是个被誉为“社会学的中国学派”的研究团队，但其学术目标却“是从西方的近代人类学里学来的，它的方法论是实证主义，而实证主义的由来是将人割裂于自然之外的科学”。^⑤换言之，他所在的学术阵营追求中国化，但实际做的工作却是在中国复制西方天人对立论。

针对功能学派，费孝通说：

这个学派的特点反映了西方文化中对生物性个人的重视，所谓文化的概念，说到底“人为、为人”四个字。“人为”是说文化是人所创制的，即所谓人文世界……我们把自然作为为我们所利用的客体，于是把文化看成了“为人”而设施了，“征服自然”也就被视为人生奋斗的目标。^⑥

功能学派用“人为”和“为人”四个字，“把个人和自然对立起来”，这正是西方文化价值观的表

① Martin Hobraad & Morton Axel Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

② 费孝通：《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社，2004 年。

③ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 226 页。

④ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 226—227 页。

⑤ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 227 页。

⑥ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 227 页。

现。而1930年代，“社会学的中国学派”急着要找到一个方便的办法，进入中国社会，求索其现实面貌和变动规律，于是，他们不假思索，将这种方法论背后的文化价值观一同带进国内。功能学派凭靠的文化价值观既是功利主义的，又是个人主义的，是一种“功利个人主义”。如费孝通所言，在这种价值观下，“我们的人文世界被理解为人改造自然世界的成就，这样不但把人文世界和自然世界相对立，而且把生物的人也和自然界对立了起来。这里的‘人’又被现代西方文化解释为‘个人’”。关于这种“人”，费孝通在文章第二段解释说，“这里的‘人’字实在是西方文化中所强调的利己主义中的‘己’字，这个‘己’字不等于生物人，更不等于社会人，是一个一切为它服务的‘个人’”。^①

关于“己”这个字，费孝通早在1948年写作《乡土中国》时便给予了系统诠释。不过，那时，费孝通所说的“己”，不同于他在新世纪初所说的这个“己”（见后文评介）。

《乡土中国》^②阐释了“差序格局”概念；正是在这个语境里，该书重点论述到“己”字的社会属性。“差序格局”是指中国社会的结构理想型。今日学者多半喜欢赋予这个概念以结构性含义（在这个意义上，“差序格局”时常被界定为以“自我”或“主体”为中心形成的圈层式关系网络和纵横交错的分层次序）。^③然而，在阐述这个概念时，《乡土中国》却不时回溯与结构相反相成的“人”（“己”）的范畴上，在书中，费孝通明确指出，“差序格局”是“己”这种“自我”的为人之道。

费孝通对于“己”的讨论，是在与基督教和现代性中个人与团体的二元对立观念对照下展开的，在这些讨论中，“己”作为社会团体的对立面存在。如其在一段话中所言：

“个人”在这种富于伸缩性的网络里，随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义，而是自我主义。个人是对团体而说的，是分子对团体。在个人主义下，一方面是平等观念，指在同一团体中各分子的地位相等，个人不能侵犯大家的权利；一方面是宪法观念，指团体不能抹煞个人，只能在个人们所愿意交出的一分权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的，因为我们所有的是自我主义，一切价值是以“己”作为中心的主义。^④

这个意义上的“己”，大致相当于法国年鉴派社会学和社会人类学/民族学引路人之一莫斯（Marcel Mauss）在《乡土中国》成书前十年提出的“人”（法文 *personne*，英文 *persons*）的概念。莫斯指出，“人”的概念普遍存在于古今不同社会中，但严格意义上的“个人”——尤其是独立、不可分割整合的个体人——则属于近代西方的独特发明。作为主体的神圣存在，它滥觞于基督教的道德价值观，到了近代，基督教的神圣存在论进一步演化为有形而上学基础思想和行为方式。在“个人”范畴完成其演化之前，“人”有其个体性，但人的个体性不纯是内在的，更不是完美整合和不可分割的个体，正相反，在不同文明中，它经由不同途径，与种种被近世西方人视作外在性的因素紧密关联着。^⑤

到了2002年，费孝通说到的“己”，已经不同于他在《乡土中国》中与西方“个人”相对比之下提出的那个概念（那个概念接近于莫斯试图从社会史角度给予观念谱系学梳理的西方“个人”）。费孝通认为，这个作为个人的“己”是西方文化的核心概念，要看清楚东西方文化的区别，理解它特别重要。如其所言，“东方的传统文化里‘己’是应当‘克’的，即应当压抑的对象，克己才能复礼，复礼是取得进入社会、成为一个社会人的必要条件。扬己和克己也许正是东西方文化差别的一个关键”。与东方思想不同，在“扬己”传统下，西方科学在其发展史上存在着一种偏向，这就是“把人和自然对立了起来”，

① 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第227—229页。

② 费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1986年。

③ 阎云翔：《差序格局与中国文化的等级观》，《社会学研究》2006年第4期。

④ 费孝通：《乡土中国》，第26页。

⑤ 莫斯是在应邀到英国皇家学会发表赫胥黎纪念讲座时发表了这一观点的（Marcel Mauss, “A category of the human mind: the notion of person; the notion of self,” in Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes eds., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 1-25）。该讲座于1938年11月29日在伦敦举行，同年秋初费孝通已完成学业离开英国（当年10月底抵达昆明，此后，在其邻县建立了著名的“魁阁社会学工作站”），未与法国大师莫斯谋面。然而，1948年费先生写《乡土中国》时的思绪，却与莫斯思想不约而同。

“强调文化是人为和为人的性质，人成了主体，自然是成了这主体支配的客体，夸大了人的作用，以至有一种倾向把文化看成是人利用自然来达到自身目的的成就”。^①费孝通指出，“这种文化价值观把征服自然、人定胜天视作人的奋斗目标。推进文化发展的动力放在其对对生活的功利上，文化是人用来达到生活目的的器具，器具是为人所用的，它的存在决定于是否有利于人的，这是现代西方的文化价值观念”。^②

19世纪西方现代思想中曾出现相对可取的看法，比如，“达尔文进化论是肯定人类是自然世界的一部分”，这接近于天人合一。然而，如费孝通指出的，在它成为基本的科学知识（常识）之后，达尔文进化论随即“被人与人之间的利己主义所压制了”，此后，“进化论中强调了物竞天择的一方面，也就强调了文化是利用自然的手段。由此而出现的功利主义更把人和自然对立了起来。征服自然和利用自然成了科学的目的。因此对自然的物质方面的研究几乎掩盖了西方的科学领地”。^③

20世纪前期，西方学界出现了一些反功利主义思想。有鉴于此，费孝通提到了芝加哥学派领袖人物派克（Robert Park）“对当时欧美社会学忽视人们的精神部分深为忧虑”，又提到史禄国（Sergei Shirokogorov）“苦心孤志地要插手研究人类精神方面的文化”。^④对费氏而言，这些都表明，优秀的西方学者拥有不凡的反思能力，他们意识得到，将人与自然割裂开来的科学并不是“真正的科学”。^⑤然而，费孝通指出，遗憾的是，尽管有这些学者拒绝“把精神实质的文化作为科学研究的对象”，但他们却都无法扭转西学的功利个人主义化大趋势，更无法改变自然科学支配人文世界的研究（社会科学和人文科学）的局面。在费孝通先生看来，“忽视精神方面的文化是一个至今还没有完全改变的对文化认识上的失误。这个失误正暴露了西方文化中人和自然相对立的基本思想的文化背景。这是‘天人对立’世界观的基础”。^⑥

费孝通主张，在新的世纪里，中外学者唯有共同努力，限制天人对立宇宙观的扩大化，才可能使其探求的知识有益于这个世界；而要使这个共同努力成为可能，我们首先必须对“人为”和“为人”的功利个人主义文化观加以纠正。既有功利个人主义文化观将文化看待成满足个体的人之天生需要的“器具”（费孝通先生亲自翻译的马林诺夫斯基[Bronislaw Malinowski]《文化论》一书，便是对文化作“器具”定义的始创者^⑦），而事实表明，这种“文化”是不存在的。通过综合派克、史禄国论点及儒家“心学”，费孝通提出，人这个高等动物的确是从原始生物的基础上经过漫长时间演化为有别于其他生物类别的“动物”的，但促成人之成人的主要因素是“能够接受外界的刺激”的“神经系统”，这个系统使人“获得意识上的印象”，“还能通过印象的继续保留而成为记忆，而且还能把前后获得的印象串联成认识外界事物的概念”、有含义的符号，如语言和文字。这个概念和符号系统具有“社会共识”，可由一个人传达给另一个人，使人与人之间的心灵得以相通。^⑧心灵得以通过符号相通的，是“社会人”。费孝通指出“社会人”是人的一般本质，它不同于西方功利个人主义中“突出来和自然相对立”的“己”；“社会人”的本质特征是，其生命实际并不由生物的生命期所决定。作为生物体的人与其他生物体一样有生有死，但作为社会的人创造的文化，具有超越个体生命的特征。“文化的社会性利用社会继替的差序格局即生物人生命的参差不齐，使它可以超脱生物生死的定律，而有自己存亡兴废的历史规律。这是人文世界即文化的历史性”。^⑨

作为人的特质的文化，既是社会性的，是“社会人共同的集体创造”，又是人与自然互动的过程中形

① 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 229 页。

② 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 228 页。

③ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 228 页。

④ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 228 页。

⑤ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 228—229 页。

⑥ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 229 页。

⑦ 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，北京：华夏出版社，2002 年。

⑧ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 230 页。

⑨ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第 230—231 页。

成的，本质上不是与自然对立的。因而，可以认为，“人文世界拆开来看，每一个创新的成分都是社会任凭其个人天生的资质而日积月累并在与自然打交道中形成的”。^①

费孝通对于人文世界生成于人与自然关系领域中的看法，不仅与大其一辈的莫斯对于爱斯基摩人个体性与集体性在季节中的分布之研究（莫斯，2014）^②、与他同辈的埃文思—普理查德（E. E. Evans-Pritchard）对努尔人结构时间在生态时间中的长成之研究（Evans-Pritchard, 1940）^③相呼应，而且与长他8岁的美国人类学家斯图尔德（Julian Steward）有重叠之处（斯图尔德通过综合人类学、考古学、历史学、生态学、民族志等几门学科的知识提出，社会系统不是独自生成的，而是在特定民族对其所在的自然环境的适应中形成的，是从资源利用的模式中起源的^④）。

然而，费氏关注的不是几代西方人类学家为之艰苦奋斗着的社会形态学、“自然秩序论”、文化生态学。顺应自然一事，引起了他的重视，但相比于此，费氏更关心社会人类学的传统问题，即群己之别的不同界线。

如果说社会人类学理论可以粗略分为马林诺夫斯基式的“个人主义”模式和涂尔干（Émile Durkheim）式的“社会学主义”模式的分化与结合^⑤，那么，也可以说，至费孝通完成其对天人对立和个人功利主义世界观的批判之时，他已从马林诺夫斯基“个人主义”的束缚中脱身而出，转变为一个包含了涂尔干“社会学主义”因素的思考者了。不过，用西学流派来定位费孝通，显然是不准确和不公道的。一方面，相比其他社会学思想（如韦伯 [Max Weber] 思想^⑥），对于涂尔干思想，费孝通的接触只能算是间接的。另一方面，即使他有接近于“社会学主义”的思想，那也主要来自儒家哲学中的“仁”观念，而论证这种“主义”是否正确，也并不是他的研究目标。如其表明的，他“强调重新认识文化的社会性”，是因为这“可以帮助我们调整文化的价值观”。那么，何为应得到调整的文化的价值观？他明确指出，这是蔓延在西方人文价值观中的利己个人主义。他承认，从以往的历史来看，利己个人主义“二百多年来曾为西方文化取得世界文化的领先地位的事业里立过功”^⑦，但到了当下，基于这种利己个人主义形成的人与社会、人与自然对立的基本观点，“已经引起了自然的反抗”。环境受到的污染，“只是自然在对我们征服自然的狂妄企图的一桩很小的反抗的例子”。与环境破坏同时出现的，还有大量诸如“9·11事件”那样的“以牙还牙”仇杀，及众多形式的“不对等的战争”和高科技战争，这些“应了我们中国力戒‘以暴易暴’的古训”。^⑧

在一个利己个人主义“天人对立”世界观给社会人的人文世界及对于生成至关重要的“天”（自然世界）带来众多深重灾难的当下，与西方文化价值观形成对照的天人关系论，成为必须成为失而复得的世界观。费孝通说，他由此“不由得又不重又想起钱穆先生所强调的从‘天’‘人’关系的认识上去思考东西方文化的差异”，还说，“这么一思考也使我有一点豁然贯通的感觉”。由钱穆先生的论述，费孝通想到，“中华文化的传统里一直推重《易经》这部经典著作，而《易经》主要就是讲阴阳相合而成统一的太极，太极就是我们近世所说的宇宙，二合为一是个基本公式。‘天人合一’就是这个宇宙观的一种说法”。“天人合一”意味着“反对‘天人对立’，反对无止境地用功利主义态度片面地改造自然来适应人的需要，而主张人尽可能地适应自然”。这既是一种宇宙观，又是一种“基本的处世的态度”。费孝通认为它

① 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第231页。

② 莫斯：《论爱斯基摩人社会的季节性变化：社会形态学研究》，《社会学与人类学》，余碧平译，上海：上海译文出版社，2005年，第421—507页。

③ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Oxford University Press, 1940.

④ Julian Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Illinois: University of Illinois Press, 1955.

⑤ Kuper, Adam, ed., *Conceptualizing Society*. London: Routledge, 1992.

⑥ 费孝通：《新教教义与资本主义精神之关系》，《西北民族研究》2016年第1期。

⑦ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第232页。

⑧ 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第232页。

便是他的老师之一潘光旦先生提出的“位育”的观点：“‘位育’就是‘中庸之道’，对立面的统一靠拢，便使一分为二成为二合为一，以达到一而二、二而一的阴阳合而成太极的古训”。^①

德斯科拉与维韦罗斯：一种宇宙观，两种政治性

《文化论中人与自然关系的再认识》一文，是费孝通先生为其在南京大学百年校庆（2002年5月20日）上的演讲而写的讲稿。过去20多年，校庆活动纷纷涌现，它们大抵可谓是一种“科层制壮观场面”（bureaucratic spectacles）的展现^②，在其上，身份地位展演超过其他。而南京大学虽不是费孝通的母校，但其所在地是他的祖籍省份江苏，因此，费孝通参与其百年校庆，还兼有回乡重温地方“差序格局”传统的任务。按说费先生特别喜爱他的业师马林诺夫斯基创立的“席明纳”（seminar）（20世纪30年代末40年代初，他还在云南呈贡魁星阁模仿这种学术研讨格式，办过密集的研讨活动），他相信，只有这种畅所欲言的小规模密集讨论，才有刺激思想的效果。然而，自称“科层制老虎身体里的老鼠”（这个说法，蒙1979年面见过费孝通的法国人类学家郭德烈 [Maurice Goldelier] 教授告知）和“乡绅”的费孝通，对“科层制壮观场面”和“差序格局”似乎都能习惯，他在那场仪式上，语不惊人，传达了他在讲稿中论述的内容。^③

在费文发表七年后，2009年1月30日，在西方思想重镇巴黎，发生了一次围绕着一个相近主题的讨论。对于这次讨论，身兼哲学家、社会学家、人类学家多种身份，以《我们从未现代过》^④一书名噪一时的巴黎政治学院教授布鲁诺·拉图尔（Bruno Latour）亲自写了新闻报道，发表在英国皇家人类学会通讯《今日人类学》当年第2号上。^⑤这场论题为“视角主义与泛灵论”（Perspectivism and Animism）的讨论，实为结构人类学大师列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）门徒、现任法兰西学院“自然人类学”讲席教授德斯科拉（Philippe Descola）和巴西里约热内卢联邦大学国立博物院教授维韦罗斯·德·卡斯特罗（Eduardo Viveiros de Castro，以下简称“维韦罗斯”）之间的争鸣。两位都是当今世界最有天分和建树的人类学家，前者出生于1949年，后者晚生两年，二人都研究巴西亚马孙区域土著民族。到2009年他们已相识25年，既是老朋友，又是老论敌。

拉图尔（他显然在场，甚至可能是活动的始创者）告诉我们说，辩论是在位于苏格老街（Rue Suger）的高等研究院一个小会议室里举行的。与大多数西方学术研讨活动一样，这场辩论没有什么排场，对垒双方虽都是学界名流，来到此处，却不能像在“科层制的壮观场面”上以级别论输赢。而尽管那天巴黎天特别冷，来的听众却特别多；他们听说，大名鼎鼎的德斯科拉与维韦罗斯两人私底下辩论过，也发表过文章相互批评，这次拟将把分歧在众人面前和盘托出，“辩论将会极猛烈”，“恐要见血”，因而带着好奇心前来观战。

拉图尔称颂这次辩论说，它就像过去几个世纪以来在巴黎拉丁区较真的学者之间展开的辩论一样，表明“巴黎的知识生命未亡”，“人类学还有活力和吸引力”。

相比于费孝通的那次讲演，巴黎的那场辩论，是在积累了不少“火候”之后才发生的。

辩论由德斯科拉开场，他说，他多年来致力于发明一些办法，以清除认识中的自然—文化二元对立论误区。所谓自然—文化二元对立论，亦即费孝通所说的天人对立论，但德斯科拉并不是费孝通，他为了揭

① 费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》，第233页。

② Don Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

③ 《文化论中人与自然关系的再认识》文稿完成一年后，2003年，费孝通先生又写出了它的续篇——《试谈扩展社会学的传统界限》（费孝通：《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）》2003年第3期；引自费孝通：《费孝通论文化自觉》，费宗惠、张荣华编，呼和浩特：内蒙古大学出版社，2009年，第207—234页），在这篇文章中，费孝通更明确地指出，社会科学要克服其割裂人与自然的问题，应将自身的学术使命重新定位在“究天人之际”上，而要担当这项使命，学者有必要将古人的“意会”“将心比心”等智慧转化为对于社会科学研究有用的方法。

④ 拉图尔：《我们从未现代过》，刘鹏、安涅思译，苏州：苏州大学出版社，2010年。

⑤ Bruno Latour, Bruno, "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" *Anthropology Today*, 2009 (2), pp. 1-2.

示这一世界观的问题，他没有诉诸儒家天人合一思想，而是迅即转入他所研究的专门领域——在美洲印第安人中广泛存在的“泛灵本体论”（animist ontology）。所谓“泛灵”，19世纪以来人类学家多有涉及，一般指，在原始信仰里，灵魂、精神之类的东西，不仅在人当中存在，在万物中也存在，人与万物的躯体流动性一般有限，而“灵”这类东西，却可以相对自由地流动。所谓“本体论”原本属于宇宙论的一个部分，指对宇宙中万物存在的本质的思考。在德斯科拉等的用法中，这一理解得到沿用和拓展，用以指在人们的感知、实践和观念中存在的对于包括人在内的存在体之存在本质的“看法”。在他看来，尤其是生活于亚马孙河流域偏远角落的土著美洲印第安人的泛灵论，便是一种使他能够看清现代西方自然—文化二元对立论的形象的另一种观点。他承认，他的这一认识，受到了他的朋友兼论敌维韦罗斯的启发。

正是维韦罗斯，在过了时的泛灵论中重新展开了对于人与非人存在体之间关系的替代性认识模式。

多年前，维韦罗斯即已提出，美洲印第安人泛灵论是一种足以使我们摆脱自然—文化二元对立论束缚的模式。在他所研究的印第安人眼中，在人与非人（包括动植物）共享一种普遍存在文化（精神），却有不同“自然”（躯体）。这种文化普遍主义与自然特殊主义的合体，与近代以来的西方自然主义理性世界观构成了鲜明反差，后者将人与非人的区分追溯到人独有的文化这一“事实”上，而将人与非人的同一性追溯到自然属性上，在这一宇宙观里，文化纷繁多彩，自然却极其单一和抽象。^①

维韦罗斯与德斯科拉都把自然—文化二元对立论定义为自然主义本体论（naturalist ontology），他们也都把泛灵论看作是真正与这种本体论相异的另类视角。然而，为了标新立异，德斯科拉对维韦罗斯所谓的“自然”（相异的身体）与“文化”（将人与非人结合在一起的“人文”），重新界定为“物质性特质”与“精神性/内在性特质”。很显然，这个新的二元对立论，来源于法兰西社会学年鉴派导师涂尔干的个体—社会、世俗—神圣、物质—精神“双重（duplex）人”定义——在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干说，“人具有两种存在：一个是个体存在，它的基础是有机体，因此其活动范围是受到严格限制的；二是社会存在，它代表着我们通过观察可以了解到的智力和道德秩序中的最高实在，即我所说的社会。在实践过程中，我们的这种双重本性所产生的结果是：道德观念不能还原为公用的动机；理性在思维过程中不能还原为个体经验。只要个体从属于社会，他的思考和行动也就超越了自身”。^②然而，德斯科拉认为，任何本体论—宇宙观都必须处理任何存在体中人格的两面与“客体”的相通、相异与关系问题。现代西方自然主义主张人与非人在物质性特质上是一致的，在精神性特质是相异的；而泛灵论则相反，主张人与非人在精神性特质上是一致的，在物质性特质上是相异的。这个新定义听起来跟旧说法差别不大。但德斯科拉相信，他的突破在于将自然—文化二元对立论中的自然从学者共享的思想资源转化为一个研究课题。为了缔造一种关于自然的人类学，德斯科拉重申他对泛灵论的重要性的看法。同时，补充了两种其他本体论，即，图腾论（totemism）与类比论（analogism）。与泛灵论与自然主义一样，图腾论与类比论也构成一个对子，前者视人与非人为在物质性和精神性上均相通的存在，后者视二者之间毫无本质相通之处可言。

有四种而不是一种或两种本体论在手，德斯科拉自信已然消除了“自然主义者的帝国主义普遍论”，在这个条件下，自己便又可能创造一种新的普遍论。为了推进其创造新的普遍论的计划，他2005年出版了《超越自然与文化》一书^③，考察了四种本体论的内涵与结构关系。

拉图尔说，德斯科拉的发言，如有丝绒底色，温文细腻，而维韦罗斯，性格不同，发言风格也迥异。在德斯科拉娓娓道来之后，维韦罗斯闪电般突然而进，用警句宣明，他也在追寻一种新的普遍论，只不过他追求的普遍论，远比德斯科拉所追求的要彻底得多。在他看来，视角主义（也就是美洲印第安人万物有灵本体论），不应被视作是德斯科拉的类型系统中的一个类别；相反，我们必须要把它用作一颗炸弹，有朝一日用它来炸毁那个支配着人文科学解释的“隐形哲学”（维韦罗斯是一位相信人类学是一种社会或政

① Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

② 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠敬东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999年，第27页。

③ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, translated by Janet Lloyd, Chicago: University of Chicago Press, 2013.

治行动的人，他自己便是身兼学者和社会活动家身份的活跃分子)。如果说视角主义是好的，那么，德斯科拉所用的“类型”这个词，便是最违背视角主义的(也就是说，是最坏的)。他进一步说，他之所以提出视角主义，是因为在诸如亚马孙河流域这类区域的硬科学和软科学研究中，存在一个巨大的麻烦：在那里，主导的共识是，世上只有一个自然，但有好多多种文化。他想告诉大家，世界是不同的，如亚马孙地区的人和非人看到的(他相信，非人也是会用眼睛观察的)那样，它有许多不同的自然，这些自然(复数)共享着一种文化。他反对德斯科拉的老师列维-斯特劳斯的意见，他不认为这种视角主义是一种列氏所谓的“野性思维”，相反，如他相信的，这是一种充分成熟而得到系统阐述的哲学。在当下西方，哲学正在重新赢得它既已失去的好奇心，而这种好奇心也正在将土著人的思想化成被西方哲学这个摆满古玩的储藏间收藏的玩意儿。印第安人应该站起来，与这种被重建的哲学作斗争。不幸的是，他的朋友和论敌德斯科拉先生，却如同类比论者那样，对差异的细微末节如此着迷，其目的无非是要恢复重建西方正在失而复得的“隐形哲学”大厦!

此刻，拉图尔说，“整个会议室的气氛变得紧张起来”。然而维韦罗斯并没有指责德斯科拉是一个结构主义者。这并不是因为在他看来结构主义是坏的，而恰恰是因为它是好的人类学。维韦罗斯自认为是一位别有个性的“后结构主义者”，他有志于列维-斯特劳斯的“神话学”，对人类学家所用的概念和理论与土著的概念和理论进行比较，从而将土著理论化成“与西方哲学对称的哲学”。维韦罗斯认为，列维-斯特劳斯的“结构主义”，其实是一种“美洲印第安人存在主义”，或者，更准确地说，是“美洲印第安人思想的转化”。列维-斯特劳斯犹如一个思想的导游，又犹如一个萨满，他是不同本体论的载体，他将美洲印第安人哲学转运到了西方，以之摧毁西方哲学。列维-斯特劳斯远非一位冷峻的理性主义者，他学会了印第安人的梦幻术和漂移术，只不过他梦幻和漂移的方法不同，他通过做卡片、分类、写作，实现自由的流动。

用列维-斯特劳斯的榜样教训了德斯科拉一番，维韦罗斯此时表明，通过这番激烈言辞，他不过是要表明，德斯科拉重建类型学，将会解除他自己在西方哲学里安设好的炸弹之引信。他与德斯科拉的分歧在于，在他看来，要真正理解他者的另类逻辑，便务必放弃康德的理想。

听到这，德斯科拉忍不住了，他回应说，他自己对西方思想也不感兴趣，他感兴趣的是“他者的思想”；而维韦罗斯却迅即反驳道，“你那个感兴趣的方式正是问题之所在!”

据拉图尔说，德斯科拉和维韦罗斯两人辩论结束后，有个听众不知提了个什么问题，而维韦罗斯则用托洛斯基式的警句答道，“人类学是不断去殖民化的理论与实践”，还补充说，“今日人类学大抵已经去殖民化了，但它的理论还不够，去殖民化的作用还不是很足”。^①

东西方与南半球：天人之间的求同存异之路

东方的费孝通，西方的德斯科拉，南方的维韦罗斯，都志在用西方——在学术和政治领域里，“西方”的确已不再是一个地理范畴，而是一个全球分布的“理想型”——之外的思想来鉴知近代西方宇宙观(或本体论)的本来面目。他们并没有否定天人或自然-文化之分的普遍存在。譬如，费孝通对西方天人对立宇宙观的批判是激烈的，但他认为，近代以来世界观出现的危机，并不来自天人区分，而来自“人为”和“为人”的功利个人主义文化观含有天人对立的主张。现代世界观的科学方法论表现是他也曾信以为真的实证主义，尤其是这种理性背后的文化价值观(功利个人主义)，正是这种价值观通过“扬己”，创设了一个以分类主义为基本原理的宇宙图式，这种图式，阻碍了文化的深层机理(如历史记忆、符号与精神领域)与天(自然世界)之间的“位育”(适应)。又譬如，德斯科拉和维韦罗斯，将矛头指向自然-文化对立，他们同样致力于克服这种对立给学术和现代带来的问题。两位年轻一代人类学家一向关注“土著思想”，他们固然能够赞同费氏对于主张“理论必须是以看得见、摸得着客观存在的事物为基础的”的实证主义观点的批判。然而，实证主义的批判并不是其研究的最主要论题。他们旨在将科学的思想根基放

^① Bruno Latour, "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" p. 2.

归到其生长的文化土壤中考察，用泛灵论来反衬自然主义。他们同样没有取消自然—文化二元对立，相反，他们中的一个（维韦罗斯）将这种对立结构反转过来，使之成为可用以炸毁主导二元对立结构的某种“颠倒的二元对立结构”（文化一致性与自然多样性），另一个则将对立的二元转化为精神性与物质性二因，通过否定自然主义对人类精神特殊性的坚持，使这二因——或双重性——成为贯通物我的对子。总之，尽管德斯科拉与维韦罗斯之间存在分歧，但与费孝通相比，二者却有相同点——他们都不承认将文化单列为自然与人之外的“第三极”。

在两位时下广受承认的年轻一代人类学大师与身处东方的老一代人类学大师之间，还存在着一个更为突出的差异：德、韦两位，其实依旧沉浸于备受启蒙以来西方哲学和人类学重视的“自然状态”之中^①；他们对于有文字、城市、阶级、国家、哲学的“文明社会”远离“原始”的本质，不可能有太大的好感（他们的精神领袖列维-斯特劳，对于此类文明便极其厌恶）；对他们而言（倘若他们能读到费氏论著的话），费孝通定义的文化，表面上与史禄国的“民族精神”（ethnos）或“心理—思想复合体”（psycho-mental complex）之类词的意义相通^②，但本质上却带有更多东方“文明社会”的特征（其中，“心学”的成分^③，相对突出），而费孝通又坚持认为文化有别，甚至用一种对照的办法来形容中西文化之异（晚年费孝通似乎已放弃了其青壮年时代信奉的功能主义普遍论，而接受了钱穆的中西文化对比论），所以，其文化自觉思想含有的文化多元主义乃至民族主义因素。

维韦罗斯在他的论著中表现出对中国古代哲学的欣赏，他对“道起鸿蒙”之类说法，似有些了解。^④然而，对于费孝通的天人合一论，他却不一定接受。换位思考，从维韦罗斯的角度看，可以认为，由于缺乏原始泛灵论因素，费孝通的天人合一论，实际还是含有复杂社会的“文野之别”因素的。确实，费孝通既主张像达尔文最初做的那样，追溯人的自然（“天”）起源，领悟人与万物之间的物质一致性，又主张将文化——尤其是其在文章中强调的“精神文化”，或者他的老师派克和史禄国所说的心灵——视作是将人区别于物的系统（当然，如上文所述，他也指出，这个系统是在人与自然的关系中形成的）。费孝通的“天人区分”，来自钱穆的叙述，后者说过，“在中国传统见解里，自然界称为天，人文界称为人，中国人一面用人文来对抗天然，高抬人文来和天然并立，但一面却主张天人合一仍要双方调和融通，既不让自然来吞灭人文，也不想用人文来战胜自然”。^⑤如果说钱、费观点确实是对中国古代世界观的准确再现^⑥，那么，似乎也可以认为，维韦罗斯和他的同人们定义的、唯独近代西方才有的自然—文化二元论早在上古中国便不仅存在而且形成系统叙述了。如果是这样，那么，我们便可以认为，古代中国思想（尤其是儒家思想）并不是维韦罗斯可能欣赏的，毕竟他的研究不是从中国的“道”出发的，而是从美洲印第安

① 如埃文思-普理查德说的，“长久以来，原始社会吸引了对习俗感兴趣的人类学家。在18世纪原始社会引起了哲学家的注意，主要是因为它们提供了民事管理制度确立前假想的人类生活在自然状态的例子。它们在19世纪引起了人类学家的注意是因为人类学家认为那一时期为探求制度的起源提供了重要线索。后来人类学家对此感兴趣是因为他们认为‘原始社会’以最简单的形式展示了制度，而从检验比较简单社会进而检验比较复杂的社会是进行研究一个好方法，研究简单社会所获得的知识将有助于研究比较复杂的社会”（埃文思-普理查德：《论社会人类学》，冷凤彩译，梁永佳校，北京：世界图书出版公司，2010，第7—8页）。

② 杨清媚：《知识分子的心史：从ethnos看费孝通的社区研究与民族研究》，《社会学研究》2010年第4期。

③ 费孝通的“心学”，本是与维韦罗斯所说的“视角”相通的，二者都主张，这是一种杂糅主客、感受-思维、身体性-心灵性的“机制”。而费孝通明确表明，这个意义上的“心”不是中国文明固有的范畴。如其所言“‘心’这个概念，不仅仅是中国文化所独有，就我们现在所知，世界上其他文明中，也有把‘心脏’当做人类思想意识中心的观念，也因此以‘心’为‘中心’发展出一种抽象的‘心’的概念体系，并把它放在‘人’和‘社会’的一个很核心的位置。比如在西方文化中，‘心’这个概念本来也是源于对人生理器官‘心脏’的指称，但其引申含义，已经超过原来生理上的‘心脏’这个含义，至今在很多西方日常语言中，‘心’（heart, herz等）这个词已经成为指一个人的‘真诚的意愿’‘真实的自我’‘重要的记忆’等等这样的意思，这个词一直是描述‘自我’和‘人际关系’的十分重要的词语。这个‘心’的本意，在大多数情况下和中国‘心’的概念有很大的相似之处”（费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，第229页）。

④ Roy Wagner, "Facts force you to believe in Them; perspectives encourage you to believe out of them: an introduction to Viveros de Castro's magisterial essay," in Eduardo Viveros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Manchester: Hau: Masterclass Series, 2012, pp. 11-44.

⑤ 钱穆：《湖上闲思录》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第2页。

⑥ 天人合一论与内在于其中天人相分观念构成的概念“张力”，在道家哲学里一样是存在的。例如，庄子即一面批判“丧己于物”“以物易己”，一面对自然进行理想化，以天人为完美的人格之境，并主张用逍遥之境来化解物我之分（杨国荣：《庄子的思想世界》，北京：北京大学出版社，2006年，第238—239页）。

人泛灵论入手的。

此外，在身处地球南北两方的“土著学者”与欧亚西端的西方学者之间，似乎也存在某种值得关注的差异。谙熟西学但长期在西方以外的“本国”从事人类学研究的费孝通和维韦罗斯，在“去殖民化”这一点上，兴许会更容易取得共识（费孝通的“文化自觉”概念实有维韦罗斯所谓的“去殖民化”内涵）；对此，作为人类学家的德斯科拉当然不会贸然反对（人类学这门学科的基本伦理是尊重被研究的“土著”），但如维韦罗斯指出的，像他那样的西方学究，已将自己的志业定位在搜罗越来越多的研究标本上，对于他这个有良知的西方学究而言，“去殖民化”有其正当性，但他这个来自老殖民宗主国的学者毕竟不可能伪装成不满的“土著”或者遭受过西方帝国主义者欺凌的“东方人”。

虽有这样或那样的不同，身处地球不同方位的两代人类学家，相互之间却不是没有共同关怀。

有关于此，在德斯科拉和维韦罗斯之间的辩论的报道最后一段，拉图尔说了一句总结性的话：“当然，对共同世界的求索变得远比从前复杂得多。人们栖居于大地上的种种模式变得如此根本不同，它们均已获得解放并得到运用和分布。但与此同时，在共同性并不完善的情况下构筑一个共同世界的使命，却十分清楚地落到了人类学家们的肩上。”^①

在提出“共同世界”与“种种模式”的矛盾时，拉图尔具体指维韦罗斯与德斯科拉的分歧，他认为，二者的分歧表现在，前者认为，在求索共同世界的过程中，我们应用来自远方的见解来替代近处那种早已成问题的支配模式，后者认为，用一种“博爱”的眼光，审视远近有别的众多模式，守护文化（尤其是其中的本体论内涵）或模式的丰富性，依旧是人类学家所应当承担的使命。

然而，这个具体的主张分歧，还牵涉到一个更大的一般性问题。拉图尔所谓的“共同世界”，大抵就是过去说的“全球文明”；如果是这样，那么，这里触及的人类学家的共同关怀，毋宁说是内在于“文明”这个词的双重含义上的。如列维-斯特劳斯指出的，一方面，文明是指不同民族、不同社会、不同文化迈向一个共同世界的进程，另一方面，文明恰恰意味着对不同集体、不同存在方式、不同思想的包容。^②换言之，如果人类学真是“文明的”，而非反之，那么，如何领悟“文明”的双重含义，便是关键。

可以用古话“求同存异”来理解这个意义上的“文明”。这个成语源自《礼记·乐记》中的一句话：“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬，乐胜则流，礼胜则离”。大意是：乐和礼有不同的作用，前者实现通达，后者服务于区分。与礼乐一样，人有共同性，便有亲切感，接受相异性，则又有益于形成相互尊重的道德。如中庸地处理乐与礼的关系一样，要处理世间的关系，也要追求平衡和辩证；若是只强调共同性，关系便会变得恣意，若是只注重相异性，关系便会变得疏远。

在人类学家传统上研究的人文世界范围内，求索文明求同存异的前景，任务已至为艰巨，而新世纪一来，费孝通、德斯科拉、维韦罗斯随即又给我们增添了对于重归天人合一境界、再思自然—文化关系的要求。

为学往往需要“减法”，也就是在个别方面灌注精诚，但这个新近出现的“加法”，却是有其理由的。

对人文世界内部的细微末节的把握（人类学家称之为“民族志工作”），不能充分解释人早已将“人间问题”从人文世界带进了自然世界中这一事实（这便是所谓“人类纪”意味的一切）。古今人文与自然相互影响的事实，为信奉天人、自然—文化对立教条的人所难以想象。自古所谓的“人间”从未孤立存在，人自身亦非如此，其“生活世界”并不单是人的栖居场所，在其中，还有作为人的存在条件存在的万物与广义的“神”。因而，“世界问题”也便必然广泛涉及到人、物、神。^③“文明”意义上的求同存异，也必然不止牵涉到处理人自身的相互关系，它还要涉及对人“生死攸关”的非人存在体上（在很大程度上，非人存在体正是人赖以实现物质和精神存在的“养分”）。虽则如此，自从人学会了种植与畜牧

① Bruno Latour, "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" p. 2.

② Claude Lévi-Strauss, *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*, translated by Jane Marie Todd, Cambridge, Massachusetts: The Belnap Press of Harvard University Press, 2013, p. 121.

③ 王铭铭：《民族志：一种广义人文关系学的界定》，《学术月刊》2015年第3期。

(据说“文化”这个词本来就是指此类生产或造作方式),那种以为这个世界仅是为了人的生活而设的“人类中心主义”,愈演愈烈,最终成为一种教条。

面对这种教条及其在近几个世纪的“科学化”,重新思考“己”的构成原理,显然不仅是必要的,而且是紧迫的。

“容有他者的己”:差序格局、人观与“自然相对主义”下的物我

如我在前文中述及的,费孝通先生1940年代末,以西方团体格局反观中国差序格局,又从差序格局下的“己”观念,对基督教和近代团体主义(在社会学里,其最高形式被界定为“国族主义”)加以反思,其所做工作,与莫斯更为模棱两可的解释异曲同工。^①半个多世纪后,费孝通拓展了视野,延伸这一反思,用以进行“天人合一”思想的再认识。

如其在《文化论中人与自然关系的再认识》一文中表明的,利己个人主义既造成人文世界失和,又导致自然界的破坏(天灾对人的“报复”,前因正是这种破坏),其灾难性结果引人深思,如费氏所言:

现代工业文明已经走上自身毁灭的绝路上,我们对地球上的资源,不惜竭泽而渔地消耗下去,不仅森林已遭难于恢复的破坏,提供能源的煤炭和石油不是已在告急了么?后工业时期势必发生一个文化大转型,人类能否继续生存下去已经是个现实问题了。^②

费孝通之所以对利己个体主义有如此负面的态度,是因为,在他看来,这种“主义”错误地将“同而不和”视作处理自我与他人关系及人与自然关系的准则,且错误地相信,这种“普遍主义”准则有助于满足人(往往被理解为利己的“己”)的需要。

在众多现代和后现代社会科学话语中,这种“同而不和”的利己观不断被运用,但费孝通的理想却与之相反,其基本气质“和而不同”,他相信,这种态度才真正有益于人、群体、社会的生存。费氏在文章中虽未对此展开论述,但若是时间允许,他一定会将“和而不同”延伸为一种用以处理人与自然关系的理论,也一定会主张,这个四个字构成的理念,适用于其致力于开拓的“人与自然关系的再认识”。

在这点上,费孝通与几十年来致力于抵制利己个人主义的其他思想者有一致性,有不同之处。

继承年鉴派社会学传统,1980年代初起,法国学者阿兰·迦耶(Alain Caillé)从主编《莫斯评论》(Revue du MAUSS)入手,倡导“社会科学中的反功利主义运动”(Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, MAUSS)。迦耶推崇马塞尔·莫斯的思想,系统引用其“礼物理论”,对经济主义和功利主义展开批判。他认为,这两种主义上世纪在全球蔓延,已构成一种全球化现象,在这种思想的主导下,人类被认为只是追求个人利益最大化的经济人。“社会科学中的反功利主义运动”,是为应对这种经济主义和功利主义的全球蔓延而得到推进的。^③

在论述社会科学中的反功利主义时,迦耶没有太多涉及自然—文化关系,而将焦点放在个人与个人、群体与群体、文明与文明之间的“共生”(convivial)关系之历史考察与未来展望上。

“共生”是个好词汇,正因为此,它本应被用来替代其他关系类型,尤其是如果我们考察的问题是如何从社会和宇宙论同时入手纠正利己个人主义造成的认识误区与实际危害这一问题。

如果说,主张“同而不和”的利己个人主义,根本问题是,其中的“己”容不下“他者”(这里的“他者”,应既与“己”有关的人类他者或“别人”,又包括与人共处在世界上的“非人”),那么,也可以说,要在人文和自然世界同时展开求同存异的思考,便要恢复“己”本有的“容有他者”的原有底色。

费孝通说,在乡土中国的世界观中,“己”并不是与团体对反的,这个字所在的意义之网,群己界限

① 杜蒙(Louis Dumont)后来接续莫斯事业,经由印度种姓式社会整体主义,对西方个人主义展开的比较和批判(迪[杜]蒙:《论个体主义:人类学视野中的现代意识形态》)。

② 费孝通:《反思、对话、文化自觉》,《论人类学与文化自觉》,第183页。

③ 迦耶:《迈向共生主义的文明政治》,《西北民族研究》2018年第2期。

并不清晰。^①“己”因此“并不是个人主义，而是自我主义”^②，而“自我”是网络的动态圈层关系的中心，这个中心与其之外的亲属制度、地缘制度乃至政治制度之间的关系不是在个体与团体之间展开的，而是共生的，“己”确是一个关系格局的一部分，但其与后者之间的关系，不完全是局部与整体之间的，相反，作为格局的中心，“己”含有整个格局的内涵和价值，而整个格局也可以说是个“己”的放大版，是依据在经典礼仪理论中得到诠释和再诠释的“伦”一层层“推”出来的。^③

如上，费孝通敏锐地洞见了“己”这个字之既有复合含义的一方面。

在古文中，“己”可作代词、名词用，作为人称代词，它与指代他人的“人”字是反义的，指的就是自己。作为名词，它指天干的第六位。有不少古文字学家因考虑到“己”也是用以指约束、纪律规训、法的“纪”字的本字，而将其字源追溯到用以约束的纶索，但许慎《说文解字》则给予这个字以“中心”的解释。许慎说，“己，中宫也”，意思是说，“己”指的是五方/宫的中央。清代文字训诂学家、经学家段玉裁相信，古人用意味着被四面环绕的“中央土”来指“皆有定形可纪识也”（有明确形态而可以识别的存在体），并用这个字的引申之义来形容人己之分，“言己以别于人者，己在中，人在外可纪识也”。^④

可见，古文之“己”确实指“差序格局”的中心，它与“人”（即关系中的人类他者）内外有别，位在內中的“己”，作为第一人称代词，指的是与在外的“人”（及“别人”）相区分的“我”。

然而，“己”除了上述这一社会含义，还有宇宙观含义，后者不能以社会结构论上的“差序格局”概念予以替代。^⑤

许慎说，“己”这个字“象人腹”（人腹部的内里），“象万物辟藏诘形也”，大抵是说，其本字，是腹“诘诘之形”的象形，用以形容万物“辟藏”（盘辟收敛）之状。在“象人腹”这个语境下，“己”似乎不再用来指与“人”相对的“我”了，而成为象征万物盘辟收敛的情状（这种情状兴许与万物伸张奔放的情状对反）。然而，兴许也正是万物盘辟收敛的这种情状，被用以形容人与物之间的彼己之分中的“己”这一方。这个猜想若是合宜，那么，“象人腹”的“己”，便含有一个意思，即，“己”（费孝通所说的“自我”）不过是万物盘辟收敛、屈居于“中宫”的情状。也便是说，物人之分确可以说是彼己之分，但二者之分并不是绝对的，前者的某种情状，可以是后者的“本质”。

《说文解字》对“己”的述说，古文字学界颇有争议，但却在冥冥之中与近代民族志的发现构成某种呼应关系。这个述说，令人不禁联想到莫斯在其有关人的概念的叙述中提到的一个案例。莫斯对不同民族的取名习俗十分重视，认为这些取名习俗，界定了每个人在社会整体中的角色。在以“‘角色’与‘人’的地位”为题的那个部分里，引述库欣（Frank Cushing）有关普韦布洛人和祖尼人的民族志，莫斯说，这些美洲印第安部落有给儿童取与图腾相关的名字的习惯，但他们不给孩子图腾动物整体的固定名号（如熊），他们取的人名，是图腾在各种条件下的名字，以及它的各部分或它的诸功能又或诸（现实的或神话的）属性的名字，尤其是后者。印第安人用六重方式对图腾动物的部分与功能加以细分。这样，一头图腾动物就被分为右手/前腿、左手/前腿、右腿、左脚、头、尾，这六个部分对应与北、西、南、东、上部、下部，这些身体部位和它们代表的方位形成一个阶序，其代表的荣誉或不同的受尊敬程度由高而低。由此可见，“氏族是一个生命体，这个生命体是由一定数量的人或角色组成的，这些人或角色共同起的作用，是将预先设置好的氏族生活总体展演出来”。^⑥

① 费孝通：《乡土中国》，第 25 页。

② 费孝通：《乡土中国》，第 26 页。

③ 周飞舟：《差序格局和伦理本位——从丧服制度看中国社会结构的基本原则》，《社会》2015 年第 1 期。

④ 段玉裁：《说文解字注》（下卷），南京：凤凰出版社，2007 年，第 1286 页。

⑤ 晚年费孝通拓展了“己”的界限，指出，对于人和自然关系的理解，“实际上是我们‘人’作为主体，对所有客体的态度，是‘我们’对‘它们’的总体态度。这种态度具有某种‘伦理’的含义，决定着‘人’如何处理自己和周围的关系，而这种关系，是从我们‘人’这个中心，一圈圈推出去，其实也构成一个‘差序格局’”（费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《费孝通论文化自觉》，第 211 页）。

⑥ Marcel Mauss, “A category of the human mind: the notion of person; the notion of self,” p. 5.

用一个非人存在体（图腾动物这种有机体）来代表社会总体，用它的局部来代表不同的“己”在这个社会生命体中的不同作用和角色，这点极其引人入胜。在有关“人”的概念的叙述里，莫斯关注的是“己”在近代之前如何是一个“总体社会事实”的载体，因而，并没有特别强调印第安人对“人”的物性（以及其所可能含有的分化了的神性）重视。然而，他引用的例子所能说明的，恰恰与人的物性有关。《说文解字》中对“己”的解释，含有在方位上得到分布的物（可以是图腾动物的身体局部，也可以是“万物”）的意思；这当中有一层意思，即，人都有其个体性，但这个个体性不妨碍他与其他人“相形之下”获得“身份”，也不妨碍他作为非人存在体（或这些有机体的局部）的某种情状存在。换言之，人的本体既相关于他人，又相关于物。这个“逻辑”，与印第安人的本体论模式相通。我认为，如果一定要追求它的“本体论本质”，那么，这个本质，便必定是我称之为“容有他者的己”这种东西。

“容有他者的己”并非与周遭的他人和他物无别，只不过是，在这种“己”中，己他之别并没有妨碍己他互为转化。在这种“人的概念”中，除了群己界线的模糊之外，更重要的还有人物界线模糊化，界线的模糊化并不意味着没有区分，但这种区分不是一旦有了就永远不变，它有一个突出特征，即，区分成为穿越被区分的事物和范畴的条件。这种群己、物我区分，实为主体与客体区分，而在“容有他者的己”的“人的概念”下，这种区分的模糊化，意味着主体与客体的相互转化——正是这种转化使“辟藏”（盘辟收敛）之物，可以用作己（主体）的定义，使“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》），或者用莫斯的语言说，使图腾动物的局部，可以用来形容在社会中扮演不同角色的人。

东汉时期的许慎与晚近两三个世纪的学人之间，一条宽阔的沟壑横穿而过，前者在论述人已之别时，用的概念是杂糅社会观和宇宙观的，其解释不仅涉及到人文世界，而且还涉及到自然世界，而在后者的观念里，这一杂糅自他与物己的做法，是难以接受的。这解释了近代以来的西方心理学，持续将“容有他者的己”视作病态，将人格的独立完整性视作心理健康的标志。

在一个天人对立、自然—文化二分的时代，想要恢复“己”字的底色，并非易事，要对这个字加以字义复原，更要凭靠想象。但我相信，想象有助于我们鉴知古今之变的大体样貌：正是天人对立与自然—文化对立，使“己”这个字丧失了其物己意义上的含义，而用来专指“内在自我”或内在一体化、不可分割的“自我”；因而，要破除天人对立与自然—文化对立的自然主义迷信，便要通过民族志和比较宇宙观研究，重返“我”的非我性、主体的非主体性、文化的自然性，或者反之，恢复非我的我性、客体的主体性、自然的文化性。

借助拉图尔的眼睛，我们见识了德斯科拉和维韦罗斯之间有关自然—文化二元论的辩论，我们意识到，这一辩论并非无关宏旨，它是当今对共同世界的求索和在世界中存在的模式多样化分布之间矛盾的表现。我们还从这一认识引申出一种看法：如果我们了解求同存异这种古老智慧的含义，那么，这个矛盾便并不可怕，但要真正领悟这个古老智慧的一语双关（双关于人文与自然的异同），则或多或少需要主动疏离于我们的时代，作某种穿越时间和空间的想象。幸而，无论是老一代人类学家费孝通，还是他的新一代同人德斯科拉和维韦罗斯，都开启了通向这一想象的道路。

关于费先生晚年的开拓，我们已做了比较多的陈述，而关于德斯科拉和维韦罗斯的功业，我们则尚需费点笔墨。

坦率地说，对于德斯科拉，我持批评主张。^①如上文所述，此君在《超越自然与文化》一书中，将世界范围内的宇宙观分为四大类，认为，其中只有西方这一大类是僵化的自然—文化二元对立主义，其他类多数都在区分开的“两个世界”之间留有巨大的交流空间（也就是上文说的“模糊化”）。一个在西方文明重镇之一巴黎工作的西方学者，能把西方孤立起来反思，实在不简单。我相信，他的初衷是善良的，做法是有益于跨文化对话事业的，对于我们削弱近代以来西方在世界知识体系中的支配势力是有帮助的。然

^① Wang Mingming, "Some turns in a 'journey to the West': Cosmological proliferation in an anthropology of Eurasia (Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology read 29 March 2017)," in *Journal of the British Academy*, 2017 (5), pp. 201-250.

而如我指出的，正是在孤立西方时，德斯科拉用负面的、反思的、批判的语言，有意无意增添了西方在话语世界的存在感，而这无异于用巧妙方式，强化了西方的文明自我认同与认识论支配。

当然，必须承认，我对德斯科拉的批评，含有“戏说”成分；我承认，客观论之，他所做的工作意义重大，其《超越自然与文化》使我们看到，以上说的“容有他者的己”如何沦为“容不下他者的己”，并由此成为费孝通先生批判的一种有悖于“天人合一”的“利己个人主义”。更重要的是，德斯科拉还替我们指出，有益于我们重新思考人与自然关系的，不仅有差序格局下的中国宇宙观图式（德氏将之归入类比论），还有众多来自其他民族志区域的思想，其中，来自维韦罗斯和德斯科拉所在的民族志区域（南美的亚马孙区域）及他们的新一代人类学同人所在的另一些区域（北美西北海岸、亚洲北部）的“本体论”，有着突出的重要性。

有关于这些区域性“本体论”的共同特征，1996年，维韦罗斯在巴西发表了一篇文章，以美洲印第安人思想为焦点案例，进行条理化陈述。此文英文版1998年在《皇家人类学杂志》刊出，同年，他应邀在剑桥大学社会人类学系做了一系列（四次）讲座，丰富了该文内容，这些讲座稿，2012年被选入《豪：民族志理论杂志》之《大师课书系》出版。^①

在这本著作里，维韦罗斯开宗明义地说，对于自然—文化的区分，批评已经够多，有不少同行既已指出，这个概念对子不能用以解释非西方宇宙观。而尽管他自己同样也致力于批判这个经典区分，但他却并不认为应该无视现代西方二元论下的一元主义倾向。他承认，给予二元论清晰定义的笛卡尔，通过与中世纪学者决裂，对人的存在本质加以彻底简化，将这个复杂的本体化约为两个原则，即，思想与物质。而现代性进行则是从这种化约了的原则出发的，其本质内容是，复杂的本体可化约为认识论问题，而认识论问题即为表象问题。在这种认识论的界定下，万物中，那些不能用“物质”固化的词来同化的，都必须被思想所“吞食”。维韦罗斯将二元论下的认识论、表相论一元主义视为“本体论的简单化”（the simplification of ontology），认为，它导致一个后果：“在客体或事物被抚平，它们退到了一个外在、平静而同一的自然世界中，之后，主体开始增殖而喋喋不休起来”，这些喋喋不休的话语，给学界带来了各种名目繁多的概念和理论，如，超验自我、理解、语言哲学、思想理论、社会表征、能指逻辑、话语实践、知识政治等。^② 这些其实都是“思想吞食世界”的表现，都有康德哲学气质。^③

自然—文化二元论下一元主义（“思想吞食世界”）的实现，是西方普遍理性概念的逻辑结果。如英国人类学家英戈尔德（Tim Ingold）指出的，普遍理性得以实现的第一步，是区分人与自然，第二步，是区分人类内部的被观察的土著和外来（西方）观察者，通过这两步，普遍理性自身变成了凌驾于自然或现实世界与各种受传统制约的世界观之上的“境界”。^④ 比英戈尔德进一步，维韦罗斯强调，普遍理性身后，还有部西方宗教史；他指出，这种普遍理性一元论来自一神教，特别是西方一神教对于造物主与造物的区分，在这个区分里，作为超越性的造物主，创造了人和世界，因而，世界虽是二元的，但其本源为一。

我们这里数次提及的莫斯，早在20世纪前期，就对康德和费希特完善的科学“纯粹理性”观进行历史化和相对化^⑤。从我的角度看，维韦罗斯对西方世界观的批判，可谓是莫斯观点在新世纪的回声。^⑥ 然

① Eduardo Viveros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Manchester: Hau: Masterclass Series, 2012.

② Eduardo Viveros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Manchester: Hau: Masterclass Series, p. 152.

③ 美国文化人类学奠基者波亚士（Franz Boas）和结构主义大师列维-斯特劳斯，都可以说是带有康德哲学气质的人类学家。波亚士认为，人与自然的关系和社会群体之特征这两者之间的关联，是偶然的和随意的，它们之所以看起来这样，是因为这两种秩序之间的真实关系是以间接的方式穿过心灵的。波亚士的这一看法，深深启发了列维-斯特劳斯（列维-斯特劳斯：《图腾制度》，渠敬东译，北京：商务印书馆，2012年，第16页）。

④ Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge, p. 15.

⑤ Marcel Mauss, "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self," pp. 21-22.

⑥ 莫斯的“人论”和费孝通的“己论”早在20世纪前期即已提出。这类有关“人论”的早期叙述，含有被人们误以为是21世纪初才从一次“转向”中脱颖而出的本体论内涵，与后者一样，在这类叙述中，那种割裂自我、内外、主客的个体主义和“自然主义”被视作是普遍适用的“原理”遭到了“悬置”。不是说“本体论人类学”毫无新意；比较前后出现的两种“人论”叙述，可以发现，尽管莫斯和费孝通本都有潜力乃至企图将主体的范畴拓展到非人的客体上去，但东西方两位学界翘楚生活在一个“失范”年代，他们必须将几乎所有精力耗费在重建社会上，这就使他们将机会留给了后人。

而，维韦罗斯并没充分承认莫斯的启发，这兴许是可以理解的，因为，他的旨趣不仅在于“人的概念”，而且还在于人与“其他主体”（other subjectivities，传统上被定义为物的各种存在体，以及有可见或不可见的神性存在体）的存在本质（本体性）。

维韦罗斯自称，刺激其思考的，是来自亚马孙区域的一种“本土理论”（这种理论在神话中运用得最频繁，与这种理论紧密相关的，还有跨越可见与不可见世界的萨满）。维韦罗斯称，这种“本土理论”是一种比西方哲学精彩的哲学，它主张，世界上不仅住着人，还住着其他主体，这些其他主体各式各样，有神明、精灵、亡者、宇宙别的层次的居民、气象现象、植物，甚至文物或工艺品。共处在这个世界上的人与其他主体（传统上学者称之为客体），有不同的看待自己和他人的观点，人看到别的主体的方式，与别的主体看到人的方式，相互之间有根本不同。通常情况下，人看到的人是人，看到的物是物，但只有在异常情况下人（如萨满）才会看到精灵和不可见的存在体；但物和精神性的存在体（人的他者，亦即其他主体）把自己当人看，却不把人当人看，因为在这些动物眼里，人要么是猎人，要么是猎物。

在比西方哲学更好的“土著哲学”中，物（特别是动物）也是人，而且把自己当作人来看，这点给维韦罗斯的启发是，它与西学里的宇宙观和认识论根本不同，要求我们对自然和文化所对应的一系列范型概念对子进行了“谓词”的重新配置。这些成对的范型概念，包括了普遍/特殊、客观/主观、物质/社会、事实/价值、给定的/制度化的、必然性/自发性、内在性/超越性、身体/思维、兽性/人性。物也是人这一“土著理论”，意味着曾被视作是人特有的精神气质（文化），其实是普遍存在于万物之中的，人与其他主体共享一个普遍的文化，但他们各有不同的物质形态。在维韦罗斯看来，现代宇宙观之所以有问题，不是因为它有这些二元主义范型概念对子，而是因为它对这些对子所意味的本体之主语与宾语关系做了有问题的安排，而他自己致力于做的工作，是对被纳入到这些概念对子中的“谓词”加以倒置。作为这项工作的成果，他提出了“多元自然主义”，认为这才真正是美洲印第安人思想之于现代宇宙观的根本不同之所在。启蒙以来的现代宇宙观，有“文化多元主义”特点，在这种宇宙观下，普遍性被视作是身体性和物质性的自然，它在人存在之前既已存在，人在获得其文化——亦即精神和意义的特殊性——之前，亦曾经处在与自然界的其他存在体差异不大的“自然境界”中，而一旦文化发源，则其变异为不同体系的潜质亦得以发挥。与此截然不同，有其“视角主义”的美洲印第安人则相反，他们将普遍性视作是精神性的，在他们的观念世界里，特殊的、多样的，是身体性和物质性的东西，同时，在他们的宇宙观里，文化普遍存在于人与非人共处的世界中，其起源先于自然。

比照文本，我发现，维韦罗斯这一文化为先的观点，明显呼应着当代杰出美国人类学家萨林斯（Marshall Sahlins）自1970年代起展开的对生物—物质决定论的批判（费孝通先生对于功利个人主义的批判，也涉及到生物—物质决定论）。在1990年代中期发表的一篇长文中，萨林斯深化了这一批判。在该文中，萨林斯将矛头指向两种“理论”：“在市场经济条件下得以发展的那种认为人是致力于满足需求的生物的观念，以及铭刻在‘伟大的存在之链’（the Great Chain of Being）上的有关人类构成的理论（特别是那种它同基督教肉体和精神间可怕的二元对立关系结合起来之后的那种认为肉体是一种残忍的、专注自我的、立足于人类心智的众多美好倾向之上并要战胜它们的动物性的观点）”。^①他指出，这两种“理论”一直支配着近代以来的西方思想和社会科学，即使是思想最为独立活泼的大师们也难以幸免成为其牺牲品。为对这些“理论”加以纠偏，萨林斯诉诸民族志的发现，借助新几内亚高原原住民和美洲印第安人的实例表明，不少非西方宇宙观，并没有“把一个巨大的社会价值体系看成是产生于个人肉体之特殊感觉的这一独特的内省式看法和意识”^②，而是认为，“人性是由文化决定的”。^③

对于他的叙述与萨林斯的“考据”之间的关系，维韦罗斯没有给予说明。个中原因可能是，不同于坚

① 萨林斯：《人性的西方幻象》，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年，第83页。

② 萨林斯：《人性的西方幻象》，第85页。

③ 萨林斯：《人性的西方幻象》，第94页。

持美国文化相对主义合理因素的萨林斯，他倾向于用“自然相对主义”来替代持续影响人类学人文价值观的文化观（特别是文化相对主义）。在他看来，自然相对主义有两个要点，自然多元主义必须得到价值上的表达，而这种表达，在狩猎—采集群体的视角主义中是现成的。从某个角度看，所谓视角主义，意味着每个自然物种的物质或身体，都有其内在合理性和价值，要真正理解这些物质或身体的意义，就要在物种间换位思考，进入对方的视界中。人有必要与其他主体（即，过去通常被界定为客体的宇宙间的物质性存在体）或“超人”（如，神明、精灵、祖先）形成感知和看法的互通，有必要站在“猎物”的立场上理解“猎物”及其与猎人之间的关系。

“天地之大德曰生”：造物主、灵魂与本体的缺席

在《自然的观念》一书中，柯林伍德（Robin Collingwood）提到，按照古希腊人的观念，“一种植物或动物如同它们在物质上分有世界‘躯体’的物理机体那样，也依它们自身的等级，在心理上分有世界灵魂的生命历程，以及在理智上分有世界心灵的活动”。^①柯林伍德说，对于古希腊思想的自然主义一面，现代西方人很容易理解，但他们却不容易明白古希腊思想中主张植物和动物也有灵魂与理智的这另一面。到底古希腊思想是不是有泛灵论或图腾论因素，还是说，它自一开始便是自然主义的？我们没有研究，便没有发言权；但柯林伍德明确告诉我们，“古希腊自然科学”，含有一种把灵魂和理智（或者，我们称之为“文化”的东西）理解为人与万物共有的观点。这个看法，与美洲印第安人的视角主义，差异并没有那么大。

另外，在《人性的西方幻象》中，萨林斯提到基督教为了守护本体论而排斥异己的事实，他说：

基督教的上帝具有所有人性的特征，甚至有变成人形和经历人死亡的能力。它也有一些天使般的人物随着它。但是这个嫉妒的神祇不能容忍它的俗世领地有别的神，它也不和它的造物们居住在同样的俗世间。基督教（以及它之前的犹太教）宣称“自然崇拜”有罪，这样就将自己和“异教”区分开来，留下一个只剩下超越性神学和纯粹物质性本体论的世界。^②

萨林斯这段话使人想到托马斯（Keith Thomas）数十年前发表的杰作《宗教与巫术的衰落》^③，在此书中，这位伟大的历史人类学家告诉我们，基督教成为大传统的历史，也就是“异教”遭受清洗的过程，而“异教”相当于人类学家说的巫术^④。对基督教来说，“异教”之所以是完全错误并因此是失德的，乃是因为这种“错误信仰”在上帝之外另立了别的神，并将超越性与物质本体性混淆了。由此可见，当柯林伍德说现代西方人理解不了古希腊的另一面，他说的恐怕并不是所有“现代西方人”，而只不过是那部分接受了基督教逻辑主义和科学自然主义的精英。

柯林伍德对古希腊混淆不清的“自然科学”的陈述，萨林斯和托马斯对于基督教统治下的“异教”的描述都为我们表明，在其主导文明（宗教和科学）之外，西方内部还长期存有“灰色地带”，在这些灰色地带里，我们能找到与维韦罗斯、德斯科拉及他们的同人在非西方世界里遭遇到的那些自然—文化关系模式的“影子”（这些在 19 世纪人类学里被称为“文化遗留”）。一个不同之处是，这种自然—文化关系模式，在非西方世界里并不是在“灰色地带”分布着的，它们在各地传统里占有显要地位。这种关系模式，存续最好者，在那些离现代世界最为遥远的狩猎—采集民族住地中可以找到。在狩猎—采集民族中，“原

① 柯林伍德，《自然的观念》，吴国盛、柯映红译，北京：华夏出版社，1999年，第4页。

② 萨林斯：《西方的人性幻象》，第218页。

③ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

④ 弗雷泽（James Frazer）在其《金枝》中，引用来自世界各地的民族志材料，以之论证巫术的前宗教性和前科学性。他认为，巫术“理论”含有两个“原理”，相似律和接触律，前者指“‘同类相生’或果必同因”，后者指“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”（弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，汪培基校，上卷，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第19页）。有这两条“原理”，巫术对于物我没有进行清晰的区分，认为只要看起来相似或互相有过程度不一的交集，便可以说是同一个。

版异教”的典型表现是，“动物并不被看作是从另一个世界来的陌生的异类，而是被看作是人类所归属的同一个世界的参与者”。^①然而，很显然，这个模式不能说是例外；如果我们将它与广义的物人关系联系起来，那么，我们将能看到，它有相当大的普遍性。在自然—文化对立的宇宙观之外（这种宇宙观才是例外），广泛存在类似的看法；无论是泛灵论、图腾论，还是类比论，在不同程度上都需要有穿过天人、物己界线，杂糅感知主客的特点。维韦罗斯笔下的万物有灵本体论若是有什么特殊之处，那这个特殊之处不过是，如其所称，视角是包括人在内的不同物种之间躯体差异的作用。然而，如果说，“视角主义可被视为一种极端的多神论（或者说，单一多神论），它是在一个身体与灵魂、造物之物质与造物主之精神部分的世界中得到运用的”^②，那么，它便接近于中国思想中的“心”，而“视角”的跨物种交流，也很接近“将心比心”之说^③，也同样接近于人类学家在澳大利亚、非洲、墨西哥和其他区域找到的本体论。^④

确实不该将西方视作铁板一块，确实不该否定内在于西方的“他者”之存在。然而，对西方文明内在复合特征的同理心，却也不应妨碍我们去完成另一项任务：清晰阐述——乃至如维韦罗斯那样，彻底阐述——在非西方人文—自然世界里见闻到和领悟到的人事和物事，使之获得强有力的知识和伦理效力，以冲破近代文明给人类设下的思想牢笼。

可惜的是，对于这项任务的完成，即使是想用颠倒版的二元论来摧毁西方宇宙观的维韦罗斯，虽然用力够猛，但效果并不明显：倒置近代自然主义中精神与物质的主次关系，将感知和视角界定为多样的躯体自身的功能，都是在物我二分的框架下展开的，酒虽然换了，但瓶子还完好，它还会“吞食”其他宇宙观。

正是出于对这个内在危机的警觉，维韦罗斯流露出了对其沉浸于其中的美洲印第安人宇宙观的不满，他将眼光投向另一个方位。在论及西方宇宙观的“创世—生产主义”精神时，他对法国汉学家于连（Francois Jullien，著有《物势》^⑤，在书中诠释了中国思想中不同于本质性权力的效力观）表示景仰。他给人一种感觉，似乎于连等同于中国文化，而中国文化保有比美洲印第安人宇宙观还不同于西方的“视角”。他认为，自古希腊起，西方文明持续用造作和制造这些字眼来形容人对物的支配关系，他相信，这种认识是错误的，因为它不能解释未有生产的社会（特别是他研究的狩猎—采集民族）如何生活。替代造作和创造概念的，有交换一词。的确，交换形容的互通有无，它在人还不生产的年代即已存在，也更有助于我们解释“原始人”在他们的世界与他们的动植物伙伴交往的逻辑。交换概念自莫斯完成其主要作品《礼物》^⑥之日起，便在人类学中站稳了脚跟，而维韦罗斯在行文中，有意无意将它与于连这个中国文化的西方分身所代表的境界相联系。^⑦

我猜想，借助“交换”一词，维韦罗斯想要找的，是天人合一论或自然—文化相生论。

费先生曾明确指出，这类思想，“实际上不仅是中国的，它是世界上很多文明所具有的基本的理念”^⑧，传统中国的不同仅在于，它“对这方面有特别丰富的认识和深刻的探讨”。^⑨这点能够解释维韦罗斯缘何身在南美洲，而眼光朝向中国，试图在“彼处”寻获比他在印第安土著中洞察到的还深刻的智慧，以便以之更好地说明视角主义的含义。

然而，天人合一到底意味着什么？

① Tim Ingold, *The Perception of the Environment*, p. 69.

② Eduardo Viveros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, p. 151.

③ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》。

④ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. 144-171, pp. 201-231.

⑤ Francois Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, translated by Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1995.

⑥ 莫斯：《礼物：古式社会中交换的形式与理由》，汲喆译，上海：上海人民出版社，2005年。

⑦ Eduardo Viveros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, pp. 58-59.

⑧ 费孝通甚至说，“文化自觉”这个概念可以从小见大，“从人口较少的民族看到中华民族以至全人类的共同问题”（费孝通：《关于“文化自觉”的一些自白》，《论人类学与文化自觉》，第194页）。

⑨ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《费孝通论文化自觉》，第6页。

有关于它，其实维韦罗斯景仰的于连，并没有给予充分阐述，而早在于连出现在学界几十年前，钱穆已给予了相当系统的叙说。

1948 年似乎是一个特殊的年份，那年费孝通完成了他的《乡土中国》，而钱穆则在太湖边上“闲思”，写出了一本文体、格式、篇幅和费著差不多的《湖上闲思录》。钱穆谦言，他写这本书，“并不曾想如我们古代的先秦诸子们，儒墨道法，各成一家言，来诱世导俗。也并不曾想如我们宋明的理学先生们，程朱陆王，各各想承继或发明一个道统，来继绝学而开来者。我也并不曾想如西方欧洲的哲学家们，有系统、有组织、严格地、精密地，把思想凝练在一条线上，依照逻辑的推演，祈望发现一个客观的真理，启示宇宙人生之奇秘”。他说，他只不过“像无事人模样，来思考那些不关痛痒不着筋节的闲思虑”。^①然而，正是在这本小册子里，他还是表露出了他没有刻意表露的有关中西哲学之异的重要思想。

《湖上闲思录》中有篇题为《道与命》的短文，开篇就把锋芒指向西方宗教和哲学。钱穆说，在西方思想里：

万物何从来，于是有上帝。死生无常，于是有灵魂。万物变幻不实，于是在现象之后有本体。此三种见解，不晓得侵入了几广的思想界，又不知发生了几多的影响。但上帝吧！灵魂吧！本体吧！究竟还是绝难证验。于是有人要求摆脱此三种见解，而却又赤裸裸地堕入唯物观念了。要反对唯物论，又来了唯心论。所谓唯心论，还是与上帝灵魂与本体三者差不多。^②

鉴于西方思想的惯性如是，钱穆返回中国思想（尽管钱穆主要倾向儒家，但这里的“中国思想”不止指儒家，它含有不少其他成分，这一思想明显不同于儒家一般持有的“条理状”观点，有更多的“生生状”的内涵），他指出，不同于西方思想，中国思想“不重在主张上帝、灵魂和本体，但亦不陷入唯物与唯心之争”。那么，究竟中国思想如何看待宇宙万物？钱穆说，这个问题就连国人也不注重，“似乎向来中国人思想并不重在探讨宇宙之本质及其原始等，而只重在宇宙内当前可见之一切事象上”。^③既然中国人对本质或原始问题不感兴趣，那么，他们又感兴趣什么？钱穆认为，只有一样，那就是思想者称之为“动”的东西。在他们的宇宙观里，宇宙万物没有存在本质，而只有“一动”，“动”又称为“易”，即变化。动，易，或变，都意味着有所为。然而，“有所为”并不等于创造，因为这一有所为的变动，是无所为而为，不存在目的或终极归宿。古代中国人没有神创说，他们并不关心现象背后是否另有本体，在他们眼中，现象即本体。万物不是被创造的，而是造化的，所谓“造化”就是造和化，造意味着生成，化意味着转化^④，而“造作”即“化育”，即转化带来的“生育”。

对于“动”，中国人赋予了极高的能动性，它的地位高于物自身的本体性。在动的观念下，有生命界与无生命界融成一片，均在动的范围中。这样一来，便没有了物我天人之别，“物我天人，尽融入此一动的概念之中，动亦可称为道，道是无所不在、变动不居的，既是物也是灵，既是天也是人，既是现象又是本体，在道的观念中，上帝、灵魂、本体这些观念消散了”。^⑤

道有时也称之为生：“天地之大德曰生。就大自然言，有生命，无生命，全有性命，亦同是生。生生不已，便是道。这一个生，有时也称之为仁。仁是说他的德，生是说他的性”。道既是自然的、常然的、当然的、必然的、浑然的，中国思想可谓“唯道论”。^⑥

生生这种既是本质又是现象的“动”，背后是否还有更深层的动力？若是有，那么，这个动力是何种形质？是不是有万变不离其中的“中”？对于诸如此类的问题，历史上还是存在不同的看法、思想，有的（特别是儒家）致力于在不息不已的动中找到循环往复的“中”，以“中”为性^⑦，有的则不一定如此。

① 钱穆：《湖上闲思录》，第 1—2 页。

② 钱穆：《湖上闲思录》，第 32 页。

③ 钱穆：《湖上闲思录》，第 32 页。

④ 钱穆：《湖上闲思录》，第 33 页。

⑤ 钱穆：《湖上闲思录》，第 33 页。

⑥ 钱穆：《湖上闲思录》，第 34 页。

⑦ 钱穆：《湖上闲思录》，第 37 页。

当然，无论古人如何解答这些复杂问题，生生是一种与西方传统有根本不同的宇宙观。

钱穆重申，在西方传统中，神不仅创造了人类，而且创造了整个宇宙。“人类在神的面前，固是地位低微，而人在自然界中的地位，在尚神论者的意想中，也不见得特别伟大与重要。因此，尚神论者必然会注意到人类以外的世界与万物。所以自然神论泛神论等，都是尚神论的题中应有之义了。如是则神学一转身便走上了自然科学的路”。^①在中国思想中，不存在天主或上帝之类的超世间“制造者”，因而无论是人，还是物，之所以出现在这个世界上，有其原因。这一原因被认为是物人不分的，也就是说，人们相信，不能用精神性或物质性来定义“本体”，人们一样相信，并不是有本质内涵的某一“生命”形式促成了人与万物的生成，人和万物的生成，是宇宙都是两种“生”和“动”的因素（阴和阳）之间的媾合促成的。

钱穆的天人合一论并非一枝独秀，而是漫长的中西文化接触史中长期存在的人和自然观念各派看法中的一种。

对于生生与造作之反差的认知，其实由来已久。明末清初入华耶稣会士与一些士大夫围绕着天和天主的分野展开的辩论，就是由这个反差导致的。对这些辩论有专门研究的法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet）对比说，“基督教信仰与一个人格化和超越一切的上帝有关，纯粹是一种神灵。它把人类误认为会有永久命运本世以及与本世没有共同之处的彼世对立起来。中国人的天则完全相反，它是一种把世俗和宗教表现形式融为一体的观念。在基督教徒们看来，‘天’字仅为一种指上帝及其天使、天堂及‘上帝选民’的隐喻，而中国人则认为该词具有实际意义。它同时是神和自然、社会和宇宙秩序的表现。正如为一名传教士的著作作序的作家所写的那样，这是一种‘浑’的观念，它处于宗教、政治、观察和计算科学、人和世界观念的汇合点”。^②在儒耶争论中，中国士大夫这方最难接受的是，“在万物化生以前，就存在一个在他们看来是矛盾的天主之本体”，他们不能想象，人与万物是由一个像人一样的神创造的，在他们看来，如果真有创世者，那一定是虚无缥缈的太极，而不可能是上帝，于是他们中有的从生生宇宙观对西方“制造”观念展开了批判。^③

到了19世纪中后期，中西宇宙观在势力格局已不同于“礼仪之争”时期。处于自强新政时期的清朝，围绕着格致，出现了对象化的物理自然和作为认识者的理智主体观念。到清末民初，物理自然和理智主体的观念得到延续，与此同时，实体化的自然观念得到广泛传播，主体的观念开始与政治性和伦理性的“民”观念结合。到了新文化运动时期，科学概念得到广泛使用，作为科学认识对象的自然与科学得以紧密结合，作为主体的人的概念，则向“新人”、人格、个人、个性方向演化。这个期间，也出现将中西之异等同于东方精神文明与西方物质文明之异的对比，一些人相信人的物质生活的提升决定了精神生活的提升，因而，相信西方物质文明优于东方精神文明，另一些人则相反，他们看到西方物质文明（技术和工业文明）成就带来的问题，于是倾向于主张用东方精神文明来医治西方物质文明带来的病态（这一观点到了一战爆发后，得到了更多人的支持）。1920年代至1940年代，出现了成体系的哲学学说，新儒家如熊十力、梁漱溟、贺麟，予以自然概念精神化和人文化的定义，也予以人的概念以心灵化和伦理化的定义；于此同时，金岳霖等新实在论者致力于在认识论和逻辑学上推进中国哲学的进步，为传统的“道”和天人合一论注入新活力。^④

从明末到20世纪，生生与造作/制造两种宇宙观之间关系——矛盾和调和——构成一部复杂的文化接触史；正是在这个大背景下，钱穆提出了他自己的看法。

近代中国思想，既有西学的因素，也有传统因素；既有“自然与人的分化”观点，又有“人与自然的

① 钱穆：《湖上闲思录》，第63页。

② 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2013年，第175—176页。

③ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第201页。

④ 王中江：《自然和人：近代中国两个观念的谱系探微》，北京：商务印书馆，2018年。

统一”看法。^①在两种“派别”中，钱穆属于致力于守护传统和天人合一思想这一派。在钱穆看来，认清中西之异，是中国在世界中存续的前提。在西方思想中，万物/上帝、死生/灵魂、现象/本体这三种二元论见解与唯物与唯心这两种决定论，长期被因袭着，到了近代，则通过宗教和科学的传播，而流入世界各地；而在中国思想中，本既没有这三种二元论所作的区分，又没有唯物与唯心的对立，它有的，主要是以生生为基础的天人合一论。近代以来，“一切学术，除旧则除中国，开新则开西方。有西方，无中国，今日国人之所谓现代化，亦如是而止矣”。^②为了避免“惟中为旧，惟西为新”，以一种文化遮蔽乃至消灭另一种文化，钱穆自觉选择了在文化学比较中对天人合一和生生加以辨析。^③

在钱穆笔下，生生宇宙观，并不否定生的对反情形是常有的，这些包含了冲突、克伐、死亡、灾祸。但对于生生宇宙观而言，这些仅在个别上有意义，从宇宙与历史的整体上看，它们也都属于“动”，是消融了物我死生之别的“道”的一部分。^④

生生宇宙观，指向自然—人文世界的“存在本质”，但它不仅是一种“真相的揭露”，而且还是一种态度。这个态度与我们在上文对于“己”概念的讨论相关，它要求人以对待祖先一样的态度对待自然（天），如董仲舒所言，“为生不能为人，为人者，天也，人之于人本于天，天亦人之曾祖父也”，而“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也”（《春秋繁露·为人者天》），因而，真切明白天地运动的道，对人之自我修成尤为重要，我们应“自诚明，自明诚，成己成人成物而赞天地之化育”。^⑤

基于美洲印第安人的“本土哲学”对近代西方宇宙观展开的批判，若是可以称为“本体论转向”，那么，也可以说，钱穆早就通过返回生生哲学实现了这一“转向”了。并且，如我在上文试图指出的，相比当下的这一“转向”，他的那一“转向”明显有一个优点：它更明确地表明，西方文明的总特征在于的造作、灵魂或精神和本体这些范畴，因而，要对它展开有效的批判，必须先摆脱这些范畴的支配，从生生、天和动构成的“运动的世界”入手，重新构想宇宙观和“人论”的前景。

假如钱穆了解维韦罗斯的看法，他一定会认为，后者通过叙述美洲印第安人“本土哲学”，以交换代替造作，以身心合一的“视角”代替灵魂或精神，可以说是做了有新意的尝试，但他并没有打通现象和本体，其原因是，他缺乏生生的“动感”。

人文—自然世界的分与合：融通自他—物我

早在 20 世纪初（1907 年），现代学科创立者之一波亚士便已指出，人类学这门学问的使命不在于论证主导文明——西方现代新传统——的进步性和合理性，而在于给它带来“文明价值相对性认识”。^⑥波

① 王中江：《自然和人：近代中国两个观念的谱系探微》，第 7—8 页。

② 钱穆：《现代中国学术论衡》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 5 页。

③ 近几年来，生生这个宇宙观概念重现于中国哲学界。丁耘发表《生生与造作——论哲学在中国思想中重新开始的可能性》（丁耘：《中道之国：政治·哲学论集》，福州：福建教育出版社，2015 年，第 249—287 页），在文中提出，东方的生生与西方的造作（即维韦罗斯所说的“生产”）构成了根本性的对反，在西方，从柏拉图的创造和亚里士多德的制造模式，到宗教时代的创世和科学时代的生产模式，绵延不断。一个例外是懂得中国天道的海德格尔（张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，北京：中国人民大学出版社，2010 年），他对此做了深刻反思，使西方思想出现了向东方思想靠拢（或者说，被中国天道重新纳入）的可能性。丁耘主张，要创立自己的哲学传统，中国思想应从生生这个概念重新出发。在丁耘发表其观点之后，杨立华在其《一本与生生：理一元论纲要》（北京：生活·读书·新知三联书店，2018 年）一书中用现代语言梳理了理学的生生论，吴飞则发表《论“生生”——兼与丁耘教授商榷》（《哲学研究》2018 年第 1 期），进一步强调了中西哲学传统之异，基于《周易》模式，从阴阳二原则的相互作用来理解化生万物，他还主张，在西方思想界，即使海德格尔，也依旧因袭了西方的“手工业制造的理解方式”。

④ 钱穆：《湖上闲思录》，第 34 页。

⑤ 钱穆：《湖上闲思录》，第 35 页。

⑥ Franz Boas, “Anthropology (a lecture delivered at Columbia University in the series of science, philosophy, and art, December 18, 1907),” in Franz Boas, Franz Boas Reader, edited by George Stocking Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1974, pp. 280-281.

亚士此言是对西方听众讲的（其他各派西方人类学大师也用不同方式表述过；其中，莫斯因袭演化论，对西方内在的“我”的观念进行的大历史相对化^①，便是一例），它表达了20世纪以来西方人类学家的共同关切。即使是反对波亚士文化相对主义主张的英法普遍主义人类学家，对其学科使命的阐述，也没有贸然反对。而当代杰出西方人类学家之一德斯科拉，虽则自称追随一种新普遍论，但所作的工作是，将其他地理和历史方位上的本体论当成明镜，用以反照西方本体论的缺憾，这仍旧可谓是对“文明价值相对性认识”的学科使命的阐扬。

费孝通与维韦罗斯则有所不同。这两位学者固然也可以算是“西学世界体系”的组成部分（费孝通自称，他“是个从小在洋学堂里培养出来的知识分子”^②，而维韦罗斯虽出自“南方”，但学养也一样是西学给的，在西方成名后，则又成为西学中重要的一分子）。然而，他们无论是哪个，都身在西方之外，他们不能像德斯科拉那样，自外而内，用远方之见——对他们所处的政治地理方位而言，这个远方之见，兴许正是西方——给自己的文明带来价值相对性。恰好相反，由于这个对其而言的远方之见——无论是对费孝通而言的天人对立观，还是对维韦罗斯而言的自然主义——是帝国主义普遍论，它侵袭了他们所在的社会，因而，已不是一个可以被视作文化价值相对性的系统，而两位人类学家也都难以直接引用波亚士的话来定义自己的学术实践。

身在一个有哲学传统的文明中，费孝通无需论证中国哲学的存在（对他而言，这毋庸置疑），他需论证的，似乎主要是这类问题：相比于西方观念和思想，有哪些中国哲学观点，对于这个世界的“和而不同”有更正面的作用？有哪些来自中国的宇宙观模式，比西方哲学境界更高？

与费孝通不同，身处南美洲的维韦罗斯，所在国度（巴西）被承认的哲学，惟有那些跟随殖民主义者来临的西方思想；在此之外，“原住民”即使有深邃的洞见和开阔的想象力，也不能说“有哲学”——他们只是些令来自西方的人类学家“感兴趣”的事、物、观和神话的讲述者。这样一来，证实西方哲学传统之外其他哲学传统的存在，顺理成章地成为维韦罗斯自担的责任。

尽管费孝通与维韦罗斯因所在文明不同而对“本土哲学”的存在有高低不一的期待，但面对同一个西方，他们的态度却是一致的：对于西方宇宙观给他们所在的区域带来的危害，两位年龄不同、族籍不同的人类学家，选择了对这一宇宙观加以批判（在批判中，他们流露出了强度不同的“后殖民主义”态度，但与“后殖民主义”的纯批判不同，他们的著述充满对于替代性模式之出现的期待，因而富有建设性）。

不无吊诡，在具体内容上，这些来自非西方的批判，与德斯科拉在西方得出的结论，却没有太大的不同，甚至，如维韦罗斯意识到的，它们都易于被德斯科拉这样的西方学者融化于其类型系统之中（德斯科拉在《超越自然与文化》一书中，除了归纳了大量的民族志素材，在澄清类比论的形态特征时，还引用了中国案例。^③与此同时，由于非西方叙述是在西方中心的话语—权力世界格局中展开的，因而，它们带着一定西学风格（尤其是其批判思维风格），似为必然。

这是不是表明，作为西方人类学立足于世的文明价值观——即尊重他者的态度——易于转化为非西方文化自觉的手段？或者说，非西方文化自觉，本便难以与西方人类学持有的异文化“同情心”相区别？

一触及这类问题，我们便不禁要想起一战后游至巴黎的梁启超。

在巴黎，眼见“欧战”给欧洲带来的种种问题，梁启超对近代欧洲思想和制度的脉络进行了相当全面的梳理。在“历史现场”，他洞察了欧洲文明的局限性，于是在其《欧游心影录》一书中，他写下了数章文字，题之为“中国人的自觉”。在这些文字中，梁启超提出了一个文明政治纲领^④，他宣明，中国人对

① Marcel Mauss, "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self."

② 费孝通说，因此，他“缺少了一段中国传统的经典教育”。他接着说，“我没有进过私塾，坐过冷板凳，对中国传统文化缺乏基本的训练，但是在业余时间也受到了上一代学者关于国学研究的影响，而且在学校里上学时已听到过‘天人合一’的说法，但当时并没触及我的思想深处”（费孝通：《文化论中人与自然关系的再认识》，《论人类学与文化自觉》第233页）。

③ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. 205-207.

④ 梁启超：《欧游心影录·新大陆游记》，北京：东方出版社，2006年，第33—57页。

于世界文明“有大责任”，国人应爱护本国文化，把自己的文化与其他文化进行“化合”，生成一个新系统，并加以扩充，使这一化合了的新系统有益于“人类全体的幸福”。^①

“中国人的自觉”的理念^②，是梁启超基于他对西方文明的批判提出的。然而，饶有兴味的是，如他在书中坦言的，在提出其主张期间，他频繁与法兰西哲人来往，从中获益良多。譬如，有一次他见到大哲学家柏格森的老师，这位大师的老师告诉他，他对中国文化向往有加，若不是年纪大了，他将会对这个文化进行系统研究。他还告诫梁启超，“最要紧的是把本国文化发挥光大”。^③梁氏说，“听着他这番话，觉得登时有几百斤重的担子加在我肩上”。^④他想到古代中国哲学“三圣”（孔子、老子、墨子）的伟大哲学和佛家的深邃思想，他坚信，中国思想不仅不是一钱不值，而且有光明的前景。^⑤

梁启超在巴黎的体会表明，非西方文化自觉，是在与西方文明价值观的互动中生成的。世纪末东方的费孝通与南方的维韦罗斯对西方的批判和对身处其中的文化之自觉，明显也带有这一跨文明关系史面相。也因此，与批判西方同时，费孝通没有丢弃马林诺夫斯基、派克、史禄国的启迪，在揭示结构主义神学和康德主义哲学之“病根”时，维韦罗斯一样没有彻底失去对于列维-斯特劳斯神话学的欣赏。

文明身份与西方中心的认识论世界体系之间的关系问题，是个解不开的结；幸而，在本文中，我们并没有将关注的焦点放在这个难解的结上。

至此，我们侧重考察的核心问题一如费孝通在《试谈扩展社会学的传统界限》一文中所言：“我们把人和人以外的世界视为一个对立的、分庭抗礼的、‘零和’的关系，还是一种协调的、互相拥有的、连续的、顺应的关系”。^⑥无疑，对这一问题的回答，往往反映出不同社会之间存在深刻差异，而这些差异，可以表现为人与物的物质性关系的差异。在英戈尔德看来，在人与物的物质性关系领域，不同社会分别采用交换性、种植性、制造性等形态^⑦，而在德斯科拉看来，这些形态可分为交换、生产、保护和传递等模式。^⑧可以想见，除了物质性关系形态之外，还有人在天人之间的宇宙观关系。在有些宇宙观（如，西方基督教和普遍理性论）中，自然世界外在于神和人，在天人“差序格局”上，也既低于神，又低于人；在另一些宇宙观（如，中国的天人合一论）中，自然世界既内在于人，又高于人，而还有一些宇宙观（如，某些形式的泛灵论和图腾论）中，物人关系有相对突出的互惠性（这种互惠性也往往存在于物人的高低有别的关系次序中）。

物人关系模式的跨文化差异之分析，构成了本体论比较研究的核心内容。然而，如我们在上文中表明的，人类学家们似有一个一致意见：一方面，唯有站到主客之间互惠共生关系（这种关系模式，更多存在于狩猎—采集和农耕社会）的立场上看世界，我们的“视角”方能有益于这个世界，另一方面，为了让这种互惠共生关系有可能超越其对立方（即天人对立的态度），我们应更集中地在哲学、历史与民族志领域里探寻“在世界中的人”的宇宙观。

对于“和而不同”人文—自然关系的恢复重建，对于哲学、历史和民族志宇宙观研究的深化，诸如费孝通、维韦罗斯及德斯科拉，都起到了巨大推动作用。以上，我带着文明的双重含义——即列维-斯特劳斯界定的走向同一个世界和守护多样性这双重含义——将这些不同的观点联系起来，对它们的启迪，给予了充分肯定。

① 梁启超：《欧游心影录·新大陆游记》，第 57 页。

② 比较梁启超 20 世纪初的号召和费孝通在 20 世纪末的文化自觉之说（费孝通：《论人类学与文化自觉》），我们发现，二者之间几乎是同一个理念的先后两种版本。正是在世纪末世界危机的情景下，费孝通提出了“各美其美，美人之美，美美与共，和而不同”这文化自觉十六字诀，而这十六字诀的内涵，显然是梁启超有关中国文明对于世界的大责任的论述的世纪末回响。

③ 梁启超：《欧游心影录·新大陆游记》，第 54 页。

④ 梁启超：《欧游心影录·新大陆游记》，第 55 页。

⑤ 梁启超：《欧游心影录·新大陆游记》，第 55—56 页。

⑥ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《费孝通论文化自觉》第 211 页。

⑦ Tim Ingold, *The Perception of the Environment*, pp. 40-88.

⑧ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. 309-335.

“本体论转向”成功告诫了我们：不能一如既往，通过人类学研究，丢弃人类赖以生存、赖以获得生活意义的那些“非人要素”，不能使世界变成只有人的空间，不能以功利个人主义概念来替代现实世界里广泛存在的“容有他者的己”，不能以自恋的“民族精神”来消化离不开广义他者（他人、他物、他神）的“我”。总之，“本体论转向”为我们重建总体的人提供了重要的“土著哲学”资源。为了表明人与“客体”、“我们”与“它们”之间关系是互惠同构性质的，相互之间“你中有我，我中有你”，推动这个“转向”的同行们借助了狩猎—采集社会的泛灵论和“神话思维模式”，改称“客体”或“它们”为“非人之人”（non-human persons）。这个“转向”告诉我们，要做好民族志研究，便要有“后人类”心态，否则人这个“本体”将持续被“人的科学”扭曲。

反思民族志的人类中心主义局限，我致力于将民族志三字中的“民族”拓展为广义人文关系。广义人文关系正是相对于狭义人文关系而论的。狭义人文关系是指一般社会学和社会人类学最常集中于探究的关系，尤其是在特定区位或社会共同体中运行的关系和关系网络。之所以说这些关系是狭义的，是因为，在社会学家和社会人类学家习惯于从事的研究中，这些人为和为人的关系并没有超出“人间”范畴，即使它们被联系到“非人间的他者（non-human others）”——亦即，人们通常定义的物性和神性存在。我用“广义人文关系”来指包含人间关系或人人关系在内而又超出这一范围的复杂关系，即，人人、人物、人神关系。广义人文关系这一概念的提出，不仅旨在恢复人之无法脱离其生境而存续的本体论本来面目，而且也旨在对社会学和社会人类学研究提出观察、分析和理解的新要求。这一新要求有其现实针对性，它意味着，若是社会科学研究者依旧满足于从研究人间关系得出结论，那么，这些结论除了继续推动人类中心主义世界观对于人所在的世界的破坏之外，便别无他用了。这一新要求也有其方法论的含义，它意味着，若要真正把握所谓“主体”的本质，那么，我们除了展开对“主体”的内在与外在性的复杂关系的探索之外，便别无他途了。^①

对于此一在方法论上所做的广义人文关系思考，维韦罗斯和德斯科拉的“本体论转向”，能给予理论上的启发和内容上的丰富。然而，这并不自动表明，这个“转向”既已成功化解内在于其中的“心结”。

回望费孝通先生陈述其主张时凭靠的思想，一个比较的观点呈现在我们面前：如钱穆所言，如果中国传统思想有何突出特征，那么，从其内里看，这个特征便是天人共生论。从欧亚东西两端横向比较的角度眺望这一宇宙观，即使我们仅能见识到它的形态，也能大体认识到，它明显不同于那种信奉凌驾于万物与人之上的造物主和认识者的“超越主义世界观”。而从南北半球纵向比较的角度看，这一天人共生论也不同于泛灵论：如在维韦罗斯和德斯科拉的叙述中表现出来的，后者的展开（更准确地说，其在西学中的展开），仍旧必须在西方精神性和物质性、内在与体质性双重属性之间找到非此即彼的“本体论定位”，而生生宇宙观则无须如此。

“本体论人类学家”一面批判近代西方宇宙观，一面将这一宇宙观固有的精神性/物质性、内在性/外在性、人性/动物性、固有性/超越性、质/形等等区分加以“改版”，使之适用于本体论的比较研究。如此一来，他们便“无意中”经由批判，将被批判对象——近代西方宇宙观——转化为一种对我们的思想仍旧有其潜移默化作用的实在。

“本体论转向”这一派的年轻成员最近在一部导引性的著作里，提供了该派思想的谱系，他们把这以“转向”的源头追溯到1970年代起瓦格纳（Roy Wagner）、斯特雷森（Marilyn Strathern）对反思、概念化、民族志实验的求索，将其开启归功于维韦罗斯。^②而更为细致的学术史分析则可表明，这个转向，除了可以在涂尔干和莫斯大量的杰作里找到原型之外，还可以被我们与另外两个“转向”密切关联起来。其中，一个是萨林斯在列维·斯特劳斯的旗帜下推进的“宇宙观转向”（萨林斯基于其对生物人类学和“实践理性”的批判，综合结构人类学、文化论与历史学，对“资本主义时代诸宇宙观”的差异与联系展开研

① 王铭铭：《民族志：一种广义人文关系学的界定》。

② Martin Hobraad & Morton Axel Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, pp. 69-156.

究, 1990年代起, 将民族志与历史资源运用于西方宇宙观的批判), 另一个是一批人类学新经验主义对区域民族志理论的普遍价值的重视。^①

如果这一对“本体论转向”的学术史重新定位妥当, 那么, 如我述及的, 这一“转向”实为一种“回归”(return)。^②而从上述学术史定位观之, 其兴起, 可谓是现代西学反思性特征的重现。在这个反思性特征下, 尽管西学的一大局部会服务于西方宇宙观的话语—权力旨趣, 另一些局部却会与此相反, 与这一旨趣展开长期的斗争。

我认为, 重置自然与文化的关系, 对于西方既有成就的借鉴, 是必要的。在近代西方宇宙观出现后的某些时刻, 还是存在天人共生论点的——这些除了费孝通提及的生物学进化论之外, 也还有启蒙哲学人类学和古典人类学的自然人、自然法、原始主义的论点。埃文思-普理查德提到, 人类学开始于孟德斯鸠, 而孟氏 18 世纪中期提出了环境影响民族性格和政府权力形态的看法。埃文思-普理查德认为, 孟德斯鸠思想中最有趣的部分, “是他关于社会中的一切与它周围其它一切事物相关且相互作用的思想”。孟德斯鸠相信, 只有把社会与环境彼此之间联系起来, 才能理解法律。^③诸如此类启蒙哲学的论点, 兴许也可以说是在普遍理性观念框架下提出的, 但它们朝向自然, 而非造物主。内在于普遍理性观念的这一朝向自然的因素, 为博物学(自然史)奠定了基础。如托马斯指出的, 博物学给近代西方宇宙观增添了与城镇对反的乡村、与耕耘对反的荒野、与政府对反的保护、与杀生对反的慈悲。^④从某种角度看, 这些都有悖于天人对立论的近代大传统, 正是西学反思性特征的表现。而基于这一反思性, 西学甚至可能选择认识姿态的根本改变。譬如, 杰出英国人类学家英戈尔德便一反社会人类学传统, 将生活重新定义为一种不同于静态和制造的运动和生成的世界^⑤, 为此, 他借用了海德格尔的不少说法, 而这些说法, 使他相当根本地改变了“人间主义”社会人类学的认识习惯, 使其笔下的“运动和生成的世界”, 接近了我们在上文界定的生生宇宙观。

以上对于“本体论转向”的批评并非无的放矢: 很显然, 这种“后人类视野”若不是得到更清晰的界定, 便有可能误导我们陷入一个新的泥潭。

泛灵论视角主义论说中, 依旧存在以“人”来化“物”的做法。这是否意味着视角主义仍旧是“人类中心主义”的? 我认为, 即便事实并非如此, 这种做法也不能说是对在世界各地广泛分布的诸宇宙观的全面表述。如“西儒”涂尔干早已表明的, 泛灵论其实可以说是基督教的一种变体, 而不是“原始文化”的特点。“人类最先并没有把各种存在看成是如同自己的样子, 他们起初反而相信自己具备某些与人迥然相异的生物的形象。”^⑥不仅如此, 在基督教和普遍理性之外, 有不少成系统的宗教大传统, 并不是以神和精灵的概念为基础建立的。例如, 印度的佛教和耆那教, “也是无神论的”, 它们“不承认任何造物主的存在”。^⑦即使是在有神论的宗教里, 许多仪式也被视为独立于神的观念或精神存在而生成和实践的。^⑧此外, 必须指出, 有文字记载的古代中国虽然早已脱离了人的原始状态, 但生活在这个国度的人们也认为, 人之所以有生命并不是因为他们拥有与万物相异的“精神性”, 而是因为阴阳两种“宇宙要素”合为一体, 生成了人。人的这种“非人本质”, 可以通过人们对于生的反面——死——来界定。人的故去, 如“故去”这两个字意味的那样, 等于某种回归, 而不等于现代意义上的有机体化为无机物或“绝对死亡”。人的生命是由宇宙阴性和阳性两种“动力”混合而成的, 生命的故去不过是阴性的魄和阳性的魂回

① 王铭铭:《当代民族志形态的形成:从知识论的转向到新本体论的回归》,《民族研究》2015年第3期。

② 王铭铭:《当代民族志形态的形成:从知识论的转向到新本体论的回归》,《民族研究》2015年第3期。

③ 埃文思-普理查德:《论社会人类学》,冷风彩译,梁永佳校,北京:世界图书出版公司,2010年,第17页。

④ 托马斯:《人类与自然世界:1500—1800年间英国观念的变化》,宋丽丽译,南京:凤凰出版传媒集团、译林出版社,2009年。

⑤ Tim Ingold, *The Perception of the Environment*, pp. 13-26.

⑥ 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第83页。

⑦ 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第38页。

⑧ 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第89页。

归到了它们的所由来处，二者中，一个归藏于地，一个回升于天。而归藏与回升，可谓是“动”而非“本体”，是天人生生论下的生命论。近代以来，受西方本体论的影响，不少国人以为“魂魄”可以混同于“灵魂”。其实，原本这两样东西与“灵魂”没有太大关系。“魄”往往与“体”相牵扯，成其“体魄”，而“魂”往往与“气”义相通。^①总之，在这样的“生死观”里含有贯通人与物的“动力”，而这种“动力”并不是“泛灵论”中的“灵”或本体论人类学家时常提到的“精神”。我认为，对于破除西方天人对立宇宙观，这类对于人之非本体的界定，远比本体论讨论中广泛诉诸的泛灵论更有力量。

结语

中国是个“超社会体系”^②，这个国度不仅有哲学的“百家争鸣”，其所涵括的区域、民族、宗教、文明、阶层，都有鲜明的多元复合性。在上文中，我们多次诉诸钱、费版本的儒家思想，但目的并不是要以偏概全，以一家之说代表“超社会体系”的整体。如我认为是的，倘若德斯科拉列出的那四种本体论/宇宙模式是对世界诸思想体系的完整展现，那么，必须说，在中国这个“超社会体系”，它们都长期并存过，而我们在本文中重点论述的，不过是其中一种。在本文中，我之所以将论述重点放在儒家天人合一论上，不是因为要排他（坦率地说，对于儒家过于看重人的“历史文化的群业”^③的倾向，我暗自看法上的保留；另外，虽则我在本文中局限于考察批判近代西方自然—文化二元对立观念的文本，但我对于在这个观念之下得到空前扩展的博物学一向有好感，我总是觉得，这门学问，与古代中国“无我之我”境界相通），而是因为要借助这个思想传统的若干要素进行某种“思想操练”。^④

为此，我必须重申，无论是费孝通在一场兼有“科层制壮观场面”和“差序格局”内涵的仪式活动上所做的语不惊人的铺陈，还是德斯科拉和维韦罗斯在一场研讨会上展开的那场暴风骤雨般的争辩，都值得珍视——诚然，这不是因为这几位论者是某个潮流或“转向”的“时尚引领者”，也不是因为他们为我们揭示了存在的本质，而是因为，他们在不同时间，于不同地理方位，从不同角度，为我们展现了不同宇宙观的面貌，通过比较、联想和再思考，诠释了求同存异之道，展望了这个“道”超越“人间”进入“天人之际”的可能前景。

“天人之际”意义上的求同存异，是一项未竟的事业；在迈向自他—物我融通的新人类学道路上，我们仍旧要拓展视野，以开放的眼光看待各种缓慢或突然来到我们面前的不同模式。而有一点我们却可以坚信，那就是，曾经长期被视作外在于人的宇宙万物，既与我们有着漫长的交往史，早已与我们结下了亲缘关系，又与我们保持着某种有魅惑力的距离，给予了我们万般遐思——无论这些遐思是巫术的、神话的、宗教的、艺术的，抑或是科学的。无论出于何种“理由”，隔断这些关系，剪除这些遐思，都无异于刨除人在世界中生成的根基。“人的科学”有待厘清“历史文化的共业”，通过哲学、历史和民族志的“考据”，将其中有益于自他—物我融通的因素识别出来，以之为素材，构建一个有益于自然—文化共生的知识框架，依此重新展望“人的科学”的前景。

（责任编辑：周奇）

（下转第178页）

① 钱穆：《灵魂与心》，桂林：广西师范大学出版社，200年，第36—37页。

② 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。

③ 钱穆：《湖上闲思录》，第1—3页。

④ 在展开与西方和南方对话时，凭靠的主要是缘于华夏的思想传统。然而，在过去20年里，我关注非华夏的时间远远已超过关注华夏的时间。我深知，一如在国外的诸民族志区域，在国内各民族中，都能遇见令我们惊奇的思想。