

人类学视野里的生存性智慧与生态文明

范 可

摘 要 生态文明建设是当下国内各界的重要议题之一。本文通过阐释生存性智慧和生态文明这两个我国学者所创的概念，结合人类学的理论思考，提出生态文明建设成为当下的重要议题与对“发展”的反思有关。“发展”所带来消极影响已经引起了国际社会的广泛关注，而推动生态文明建设是人类文明积极发展日益完善所必不可少的，是文明过程的重要组成部分。非理性的生存性智慧对于我们理解文化多样性有所助益。生存性智慧是一个文化长年累月的生活实践经验的累积，不能因其非理性而忽视。狩猎采集社会千百年来的经验累积提供给社会成员许多有关所处环境的知识，他们对于其他物种的看法近些年来引起了所谓“本体论转向”的人类学家的高度关注。人类学者相信，许多狩猎采集社会和游耕社会对待各种动植物的态度是这些社会之所以能在整个生态系统里实现动态平衡的奥妙所在。他们对于其他物种的看法与态度是一种“美德”，值得珍视。

关键词 生存性智慧 生态文明 人类学 狩猎采集 “本体论转向” “美德”

作者范可，厦门大学社会与人类学院讲座教授、南京大学社会学院教授（江苏南京 210023）。

中图分类号 G91

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)03-0141-14

近些年来，“生态文明”在国内的许多活动和学界、政界话语中频频出现，国家领导人习近平也提出要重视生态文明建设。这说明中国公众已经对于我们的生态环境状况有了新的认识，这种认识与“社会的个体化”^①过程中人们必然会萌生的权利意识有关系。权利意识促使人们关注权益是否得到保障。对于已经拥有权利意识的国民来说，生态环境已经不仅仅是外在的，可通过一系列客观的测度和描述的，与己无关的物理性存在，而是与自己的生存相关的具体的外在条件。在法学用语上，所谓的“环境正义”所指的就是这样一种关怀与诉求。

生态环境引起民众普遍关注和政府重视，主要是在经济上经历了高速发展和一系列近乎“生态危机”的事件之后。这些事件有些虽然未必与生态环境直接相关，但由于关系到人们的身体健康等原因，综合起来考虑除自然环境相关系统的损伤外，人为活动造成的环境污染问题难辞其咎。而导致这类污染的一个重要因素则与一些政府行为、企业经营和个人逐利的诚信有关，因此，也是社会信任的问题。不同诱因所引发的后果关系到水源、空气和食品安全问题，等等。这些负面后果如同在一个连续统当中，我们难以断言它们各自独特的诱因，然而，我们可以确认它们彼此间有着相关性，因而可以将这些危害笼统地归结为包括社会生态在内的生态学的问题。生态（ecology）在本文里并不仅指自然条件下形成的，由动物、植物、微生物所构成的相互关联的系统，它也指社会生态（social ecology）。社会生态应从涂尔干（Emile Durkheim）有关“社会”的基本假设来理解。在涂尔干看来，社会整体最终总是趋于整合或者动态平衡

① 一般性和相关讨论见：阎云翔《中国社会的个体化》，上海：上海译文出版社，2012年。

(equilibrium)。因而，如果社会某一部分在整体社会当中变得不成比例，或者社会受到外在能动性力量的强烈干预，一个社会的动态平衡就会被打破，出现失衡甚而转化为社会危机。自然生态自发地处在一种平衡状态，但是我们也经常耳闻，生态平衡会遭到破坏。例如，当外来物种进入一个天敌阙如的生境(niche)里，就会破坏生态平衡，凡此种种。

然而，吊诡的是，高度发达的人类文明不但不能保证生态环境的健康，而且情况有所相反。在人类成为食物生产者(food producer)之前，环境变化所引发的伤害甚至灾害当然也会发生。跨文化比较说明，几乎所有的文化都有洪水传说；考古学发现证明，史前人类也遭受寄生虫侵扰。但科学告诉我们，自然界的许多我们称之为灾害的事情在某种意义上是自然界的自我调适，森林大火有时就是这样一种需要。但随着科技的发展、生产力的提高之后，人类社会的各种灾难性事件日益增多。莱斯利·怀特(Leslie White)用能耗来衡量社会演化。^①使用何种能源直接说明社会的演化和发展的程度。例如，最早的能耗来自人们的体力，接着是畜力，再接着如水力等等，直到原子能。这是人类物质文明和科学技术发展的轨迹，但却往往与生态健康之路相向而行。世界经济结构本身也在近几十年来发生了巨大的变化。其中，最醒目的可能就是发达国家的产业空心化——成为以消费为主的社会和各种创新的中心。但是，当科技或者观念上的创新落实到产业化时，生产环节无一不是落在发展中国家。这样一来，曾经被所谓“三废”——废气、废水、废渣折磨有年的发达国家的环境再度出现白云蓝天、绿水青山。而在产业链上处于低端的国家却成为所谓的“世界工厂”。过去在工业化时代发生在欧美日等国的严重的污染问题、环境问题也在包括中国、越南、印度、孟加拉等发展中国家中出现，而且严重的程度有过之无不及。

比之于前工业化社会的空气质量和水质等，我们几乎就像生活在一个有毒的环境里。当然，那时候的环境也有自己的问题——各种寄生虫肆虐和难以克服寒暖燥湿造成的疾患就是明证。如果考虑到人类历史上的大部分时间都是以狩猎采集为生计，环境状况一定还会更好些。尽管当时的人类饱受各种蚊虫叮咬甚至野兽袭扰，寄生虫之类肯定也始终伴随着他们，但一定是山川如黛，碧野蓝天。必须明确的是，今天，我们可能为现在仍在从事狩猎采集生计的社群的生活环境所惊艳，但这不是我们想象史前人类生活轻松幸福的理由。笔者想要强调的是，狩猎采集以及初期农业生计(如游耕/horticulture)在今日世界的许多地方能存续至今必然有其道理。在某种意义上，狩猎采集生计可能是人类最为“成功”的适应。因此，千百年来狩猎采集者的如何生活，如何面对来自自然环境的挑战值得“现代人”深思。

民族志资料告诉我们，当今仍生活在地球“边缘”的许多狩猎采集者和游耕者，对于自然环境的看法和态度与“现代人”是不同的。千百年来，能坚持固有的生计模式和生活方式，一定与他们的态度与看法有关。事实证明，狩猎采集者和游耕者的植物学和生物学知识远比其他食物生产者丰富。他们在生存过程中体现出来的智慧之光当然能给“现代人”以启迪。但应当申明，尽管今天的狩猎采集生计所体现的生存性智慧有许多值得重新认识，但我们绝不能认为狩猎采集社会是舒服和丰足的。除了极为个别的例外，^②狩猎采集生计在本质上是艰辛的。许多人类学家以自身的感受证明了这一点。

以下，本文试就何为生存性智慧和生态文明进行讨论和界定，并在人类学的观照里探讨生态文明之深意。本文将生态文明视为整体文明进程的自反性后果，它直接作用于内容持续丰富的人类整体文明，进而作为文明过程的重要构成而存在。鉴于存续至今的狩猎采集生计为我们提供了一种人与自然彼此间实现动态平衡之可能性的理解，了解其生存性智慧的“美德”(merit)也就具有意义。生存性智慧未必理性但却是生活经验的累积。在人类学“本体论转向”的当下，重访列维-布留尔的“互渗律”应能有新的认识，有助于我们对于生存性智慧的思考。这样的生存性智慧对于当下社会各方积极推动的可持续发展(sustainable development)和生态文明建设有着积极的参照意义和某种启迪。

① 参见莱斯利·怀特：《文化科学》，杭州：浙江人民出版社，1988年。

② 生活在北美西北海岸和厄瓜多尔海岸原住民虽然也是广义上的狩猎采集者，但因自然条件富足所以是定居的。参见：Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, New York and London: W.W. Norton & Company, 1999: 90.

生存性智慧 (living wisdom)

这个概念可能是邓正来最先提出来的。但对于许多人而言,可能意味着生存策略以及如何建立关系网络这类有助于自身发展的取向。邓正来提出“生存性智慧”的概念是为了推进“中国经验”领域的深度研究。笔者将他所概括的七个要点简要介绍如下:

第一,学术讨论多以“知识导向”(knowledge-oriented)而非“智慧导向”(wisdom-oriented)为主。这种导向无视甚至否定了人类社会生存性本能以及由此而生的“生存性智慧”的解释和理解。“生存性智慧”是人们在生活实践中所习得的,应对生活世界各种生存挑战的“智慧”。

第二,任何一种“知识导向”的研究大都有着先行价值判断或者意识形态承诺。都打上了科学主义、理性主义甚至“逻各斯中心主义”的烙印。但这样的研究难以触及以生存为根本目的的“生存性智慧”。而“生存性智慧”是“去价值判断”和“去意识形态化的”,它将在悬置它们的前提下直面并努力探究生活世界中以“生存性”为根本要旨的、非逻各斯意义上的哲学。

第三,“知识导向”的研究都内在地趋向于追求“知识增量”,因此大都是在知识框架内部中展开的概念或者逻辑游戏。离开了这些知识框架,这些研究也就失去了意义。而到目前为止,缺乏对这种自从现代性滥觞之后日益强势的知识框架本身的反思和批判。

第四,任何“知识导向”的研究都内在地隐含一种普遍性诉求。而“生存性智慧”在时间的维度上是传统的,又是当下的。甚至还经由想象而成为未来的,是中国传统文化当中一直存在并流淌在中国人血液里的一种哈耶克意义上的“默会智慧”。

第五,“生存性智慧”是知识框架之外的,与知识和有效的意识形态紧密相依和互动的智慧。它有其自身的原则即“生存原则”,不关注普遍的价值或者道德,而遵循具体的道德或者价值。各种知识领域内各种有效的知识都会在符合“责任伦理”的生存性原则下,与“生存性智慧”构成互动关系,甚至演化成其本身的内容。

第六,根据以上讨论,“生存性智慧”应该是地方性的,但有别于格尔兹(Clifford Geertz)的“地方性知识”。它是活生生的、有效而灵活的,可以模仿传播。它来自传统家庭教育和人际聚分的结果,而非正规的教育或者科学范式的产物。它的品格和有效性可因地因人而异。

第七,“生存性智慧”不受国家、社会或者国际等现代秩序概念的限制,其本身是生态的,是将人与自然融为一体而加以关注的。而受到现代概念基本限定的社会研究知识都是以人为本,但在根本上还是排除自然,是以自然为客体或者对象的。自然于其而言,至多是将自然作为外部存在而加以关注。

“生存性智慧”本身是一种“实践智慧”,又是“未意图的后果”(unintended consequence)得以呈现出来的主要促发因素。这一概念,有助于从实践的层面更为真实、具体、深入地把握中国的发展经验,可以更为充分地重构并展现作为“未意图后果”的中国市民社会发展进程的历史景象。^①

虽然“生存性智慧”是一个可以用于理解中国经验的概念,但对于理解中国以外的世界也有所帮助。“生存性智慧”是地方的、具体的,而不是普世的,那么在不同的具体条件下的具体的文化或者传统也就有其自身的“生存性智慧”。而“生存性智慧”是一种“实践智慧”,是生态的。它不同于现代知识体系将自然视为外在于人类的存在而将自然与文化剥离,而是将人与自然融为一体。因此,它就不会是现代知识体系之下形成的所谓文化多元、自然一元的局面——这是近些年来探讨“本体论转向”的人类学家所指出的,我们对一些文化有所误解的根本所在之一。^② 概而言之,“生存性智慧”是实践的积累,是以生存为导向而不是以追求知识为目的的实践性智慧,它通过世代相传而来,因而它是“传统的”。尽管按邓正来的理解,它在中国语境的市民社会发育过程中也可以将现代知识、意识形态中那些对其有用或者可用的

① 参见邓正来:《生存性智慧模式——对中国市民社会既有理论模式的检视》,《吉林大学学报》2011年第2期。

② 参见范可:《狩猎采集社会及其当下意义》,《民族研究》2018年第4期。

东西转化为构成其自身的一部分，但这与本文无关。本文运用这一概念是因为它可以比较有效地解释多样性的问题。

生态文明 (ecological civilization)

这个概念从苏联学者的“生态文化”(ecological culture) 转译而来。^① 鉴于文化与文明是两个有所交叉且相互争夺的概念，生态文明作为生态文化的翻译必然产生一些不同的意涵。而当下生态文明概念提出的现实条件和背景又与当年翻译时有所不同。首先，当年翻译“生态文明”时，并没有预想到该词后来会上升到国家治理的意义层面；其次，作为“生态文化”的汉译，三十多年前的“生态文明”之内涵与外延与现在的理解也有所不同。在文化人类学里，文化更多地指的是人们的生活方式、固有的世界观、精神价值这一套内容。按照韦伯、格尔兹(Clifford Geertz) 等人的理解，文化就是一套已经储存在我们头脑中的基本格式(schema)，其意义之网令我们悬于其上难以摆脱。换言之，文化类似结构规约了我们，让我们按“既定”的“传统”成长、生活。

“文明”历来作为与“野蛮”对峙的一个重要概念，通常被定义为人类可视的(visible)，包括科学技术在内的物质和精神成就。在康德看来，文明是一个社会里的高级文化(high culture)。他认为文化是“内隐的”(inward)，文明是“外显的”(outward)。所谓的高级文化，就是一个社会里居于主导地位的文化。既然文化是内隐的，那为何高级文化就可以同时是外显的文明呢？在德意志思想统绪里，文化具有培育(cultivation)的含义，其起源自拉丁文的驯化(domestication)甚至“耕作”之意。^② 如此看来，文明是为内隐的外显。文明是否辉煌取决于内在的积累与修养。在人类学者的眼里，未接受过教育的人并非没有文化，因为他本人也是文化的产品，但一般而言，他不可能在人生中获得引人瞩目的成就。

如果接受上述说法，我们是否可以将生态文明视为全球共识意义上的，融汇凝聚了不同文化所内隐的因地制宜的生存性智慧、当代各种技术性成就，以及对于“发展”的反思所带来的对外在生态的新的态度，以及在反思基础上所要求的改变？生态文明建设就是为了造就现代人类社会的共识和行动。这是一个开始不久的过程。在人类学的观照里，除了相应的科学和技术手段投入之外，人的改变应该是非常重要的。这一改变指的是人们对待外在生态环境的基本态度的改变。而基本态度的改变来自个人内在修养的提升，这就是人类学意义上的文化的内容。换言之，所谓的“生态文明建设”应该包含改变我们在过去几十年来对待外界自然环境的一些基本思路和观念；这些基本观念和态度的形成除了特定时空条件下国家发展的宣传与策略的影响之外，还必须考虑自身文化传统的影响。为了更好地理解生态文明的概念，有必要在此就“生态”(ecology)做一简单说明。

所谓的生态强调的是生物的生存状况。与之相关的另一个概念是环境，但这个概念强调的是在一定空间范围内的物理条件。生物在一定区域空间的生存状况就是具体的生态。在生态学里，当然考虑到环境的因素。迄今为止，生态学最好的定义依然是该学科奠基人，德国学者 E. Haeckel 提出来的，亦即“生态学是研究生物及环境间相互关系的科学”。^③ 当我们想到一个生态环境时，我们应该考虑到的不仅是气候、地理等构成环境的条件和因素，还要考虑到一定区域空间里分布的动植物物种，以及物种之间的关系，如彼此间的共生、伴生等，以及在食物链上的关系，等等。我们经常听到“外来物种入侵”这类报道，反映的就是生态问题。如果外来物种没有天敌，那就可能泛滥成灾。人类在这方面犯下的错误可谓不少。现在肆虐美国一些淡水水域的“亚洲鲤鱼”就是一个例子。

生态文明则把生态考虑为文明的一个构成部分，这是一个新的提法。如前所述，文明乃为可以感知的人类在物质和精神上的成就，而且常常与文化一起，作为与野蛮和自然对峙的重要概念而存在。但这样的

① 据《维基百科》，生态文明是我国农业经济学家叶谦吉教授于 1982 年自苏联的“生态文化”翻译而来，并在生态学和环境哲学的意义上加以定义(https://en.wikipedia.org/wiki/Ecological_civilization)。

② Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000.

③ 转引自杨持(主编):《生态学》，北京：高等教育出版社，2008 年，第 4 页。

对峙却可以给人们带来误区。在现代化的过程中，“文明”的内涵随着经济和科技发展有所变更，举凡一切传统的存在——在过去被认为是一种文明——可能就被列为不文明或者不够文明了，就像现代主义者将“现代”（modern）作为发展的图腾柱的顶端那样，把所有的，与乡村或者乡土有关的文化或者传统视为应予改造的对象，^① 遑论前农业社会。而缺乏人类干预的生态环境也必然是蛮荒的、野性的，亟待人类去改造、开发，将之文明化（civilized）。所以在过去，生态于人类是外在的、与文明无关的存在。文明有义务对它进行干预使之臣服于人类，为人类服务。故而，在一定的意义上，文明不啻为对生态环境的征服和改造的结果。

生态文明建设显然不是一个未雨绸缪的理念，而是如同为重症病人康复提出的基本方案。把生态与文明结合在一起构成一个概念，说明了人类已经认识到自己对自然的伤害。这个概念说明，人类已经不再把生态仅仅视为自身索取和利用的对象，而是将它与自身的命运紧密结合，并通过一种对生态的挽救性干预将之纳入文明的谱系。生态文明不应被视为与一般意义上的文明并置的另一种文明，而应是构成文明连续统（continuum of civilization）的一部分。换言之，生态文明里的生态所指的并不是那种人类从未接触过的、我们的星球的边疆，但却对这样的边疆有着积极的意义。生态文明里的生态应该是人与自然界互惠共生的状态；人类促成这种互惠共生并对之保持和维护的过程是一种文明的选择和进程。生态文明因此是一种人与自然互惠平衡的状态，而努力实现这种平衡过程中的创新与发明构成了生态文明的具体内涵。

虽然生态文明概念早在几十年前就已经提出，但在社会广泛引起关注是在 2007 年中共十七大之后。中共十七大报告提出“建设生态文明”的消费模式，指出应该对那种“经天纬地”改造自然的文明予以反思。以下引文是一些学者对何为生态文明的认识：

生态文明是人类文明一种形态，它以尊重和维护自然为前提，以人与人、人与自然环境、人与社会和谐共生为宗旨，以建立可持续的生产和消费方式为内涵，以引导人们走向持续、和谐的发展道路为着眼点。生态文明强调人的自觉与自律，强调人与自然环境的相互依存、相互促进、共处共融，既追求人与生态的和谐，也追求人与人的和谐，而且人与人的和谐是人与自然和谐的前提。可以说，生态文明是人类对传统文明形态特别是工业文明进行深刻反思的成果，是人类文明形态和文明发展理念、道路和模式的重大进步。^②

中共十八大报告把生态文明和绿色发展提高到国家发展总体战略的突出地位，生态文明建设与经济建设、政治建设、文化建设和社会建设构成中国特色社会主义现代化建设全面推进的“五位一体”总体布局。人类学家早在 20 世纪 60 年代，甚至在更早的时候就警告过，发展的代价是多方面的，生态环境的破坏显然是第一位。而把生态文明融入上述“四个建设”的主张，显然是认识到既往发展决策上的某些失误。人类犯下的许多错误不少是“未意图的后果”，在发展问题上尤为如此。国家图发展是很自然的，但在一开始并不一定会考虑到发展可能带来的负面后果。在过去计划经济的条件下，这样的错误比较多是必然的。司各特（James Scott）曾说过，国家计划经常失败就在于计划者往往喜欢一刀切。这种做法源自权力期待的有效管理，但是多样性却不在思考的范围之内，失败是自然的。^③ 从本体论转向的观照来看这个问题，计划经济体制也是一种把自然单一化的单向度思维方式的后果。

生态文明概念是因应过分发展所引起的各种负面效应而出现的。在国际上，它应与所谓的“绿色发展”理念同源。以联合国的三次世界首脑会议为标志，在过去的半个多世纪里，对环境与发展关系的认识，可概括为三个阶段四个模型。第一阶段是在 1961 年和 1972 年，环境问题被国际社会提了出来；第二阶段即从 1972—1992 年，强调的是可持续发展的问题；1992—2012 年则是绿色经济与全球环境治理，是为第三个阶段。论者认为，这 50 年间所贯穿的理论和政策演变的中心思想是强调经济社会发展应该与资源环

① 参见：Myron Cohen, *Kinship, Contract, and Community and State: Anthropological Perspective on China*, Stanford CA.: Stanford University Press, 2005, pp. 60-76.

② 《生态文明：人们对可持续发展问题认识深化的必然结果》，《中国城市低碳经济网》（www.cusdn.org.cn），2019 年 4 月 21 日。

③ James C. Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven and London: Yale University Press, 1998.

境消耗脱钩。^①

如果说三个阶段考虑的是理念的发展，四个模型则是关于如何把理念付诸实践。四个模型分别是：1. 环境与发展的二维模型，强调资源环境支撑社会发展。2. 可持续发展的三个支柱模型，强调发展需要注意经济、社会、环境三个效益。3. 绿色经济的四面体模型，强调绿色发展需要政府、企业、社会等利益相关者相结合的合作治理。4. 发展质量的三个层面模型，强调好的发展应该注意四个方面的资本。

在具体的实施过程中，人们比较耳熟能详的大概是强调低碳经济。全球对于减少碳排放达成共识——尽管并不是所有国家都严格遵守。减少传统能源消耗或者采用新能源也因此当下成为共识和努力的方向。以上，基本代表了决策者所关注的问题和维度。为了建设生态文明，民间自发的态度如何我们仍然难以知之或知之甚少。但是有一点值得注意的是，生态文明建设离不开民众对待环境的態度。现在虽然人们的环境意识有了很大的提高，但仍不够。可以确信的是，对于环境从漠不关心到给予关注和保护——这样一种态度的转变可以在民众生活中建立起来。人类学完全可以利用其知识储备在这一转变上发挥作用。

生态文明的人类学理解

发展所带来的问题在许多人类学家的著作里都有所讨论。人类学者尤其关注发展是否符合有关人群的利益，是否惠及相关人群。人类学者相信，每一个文化都是独一无二的，任何一个文化的消亡都是全人类文化的损失。虽然说文化的消亡并不一定都与“发展”有关，但因其而消失的文化却绝不鲜见。例如，殖民地的开发和殖民地经济发展对原住民带来的冲击，导致原住民文化甚至整个族群的消失。美国不少印第安人保留地博物馆和知识分子就对他们的文化衰竭忧心忡忡，并强烈批评联邦政府在过去百多年间提供的各种旨在帮助他们的政治经济政策措施，认为这些政策措施所带来的后果就是扼杀了原住民文化。^②正因为这类例子很多，所以人类学家特别注意决策者是否与当地人在发展问题上达成共识。有些人类学家认为，文化就是个工具箱。在这些人类学家看来，文化就是用来适应环境的。每个群体的生存策略都是一种适应，并与所处自然环境构成一个整体。而成功的适应——无论在主观上或者在客观上，都意味着社会文化与环境的长期互动处于某种动态平衡（equilibrium）状态。对于许多当地人来说，他们未必有自然和文化两分（人类学现在认为，在许多文化里不存在这样的分类），但也许就是这种两分的缺位，才使他们视自然界为家园，视野生动植物如同家中花园的植物和兄弟姐妹。

如果说，生态文明也应包含人们对待自然的态度，那么也就应该考虑埃里亚斯（Nobert Elias）在《文明进程》一书中关于欧洲人礼貌或者与之相关的态度的改变的分析，他认为现代社会的惯习和人格逐渐为仪态和礼貌所决定是一个转化过程——从对个人自我行为和情绪的控制和约束到把这种约束根植于内心的由外而内的过程。但这种文明进程并不是一个经过规划的、积累性的，而是“自然”出现的。他还揭示了文明行为的形成如何与国家的社会发生学（the sociogenesis of the state）紧密相关。^③而对待周遭自然尊敬和礼貌的态度可以推测也是在这样的条件下形成的。^④换言之，这种对环境和自然的尊敬在发达国家里成为全社会的共识是一种文明进程。当然，我们也应该考虑，传统上基督教上帝缔造万物的故事也可能对基督教世界的一般民众对待自然环境的基本态度有一定的影响。

管仲有言，“仓廩实而知礼节”。如果一个社会民不聊生，社会大部分成员每日生存都难以为继，那是不可能对自然有着亲近的态度。在这样的情况下，自然只能是索取和盗猎的对象。但是那些养尊处优的王公贵族可能不太一样，他们既有把自然作为欣赏的对象而珍视的一面，也有表现其征服的一面。英国贵族的猎狐活动就是一个例子。西方社会里布尔乔亚阶层的崛起，推动了这种态度在社会上蔓延开来。是否

① 诸大建：《生态文明的世界背景、中国意义、上海思考》，《东方早报》2013年1月16日。

② 参见范可：《理解族别——比较的视野》，北京：知识产权出版社，2019年。

③ Nobert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization*. Basil Blackwell Ltd, 1978, pp. 443-448, pp. 450-456.

④ 虽然许多发达国家的文化里珍爱自然已经成为社会共识和基本态度，但许多营利机构、跨国公司却未必如此。这点可能也是发达国家近十年来制造业外移的原因之一——严格遵守自己国家各种保护环境的法律和规章制度毕竟代价太大。

懂得欣赏自然界也就成为了这部分人体现其身份地位的品位之一。这种对自然的态度随着中产阶层的扩大而在社会上蔓延开来。在他们的眼里，劳动者阶层是不懂得欣赏自然的。记得美国作家赛珍珠（Pearl S. Buck）曾在她的书里对一位在简陋的住房里摆上鲜花的农妇赞叹不已。在她看来，这位贫穷的中国农妇懂得对美的欣赏与穷困的生活条件形成了鲜明的对照，体现了文明的美德。

埃里亚斯在他的书里为读者展现了欧洲人是如何变得文明的过程。在这过程中，布尔乔亚抑或中产阶级产生和积累了他们的文化资本——用来体现身份地位的资本。布迪厄（Pierre Bourdieu）认为，文化资本可以通过不同的品位和趣好表现出来。品位（taste）是一个重要的标志，直接表现社会地位的差别。^①在这过程中，首先是富裕起来的商人们或者布尔乔亚们在经济上有了地位，但在政治上的地位与之不相匹配。富裕起来的他们要求维护自己的权益，因此会经常在公共场合出席聚会。为了获得社会公众的尊重，他们开始懂得如何打造和装点自己，使自己显得像是上等人。这是文明过程的一个面向，积累具象化的文化资本（embodied cultural capital）。使自己的行为仪表体面起来。这当中也包括了美育的成分。比如进出各种博物馆、图书馆、音乐会、画廊等，以及对自然美景的欣赏，等等。爱护自然环境和保护动物在这部分人士当中蔚然成风。

在殖民扩张时期和工业化时代，自诩有着高尚文化品位和懂得礼赞生态自然的王室贵族和大资本阶级对劳动者剩余价值的剥削和对自然资源的索取不遗余力。欣赏自然仅仅发生在他们的生活空间里，对整个生态大环境的破坏和污染则无动于衷。因此，19世纪以降的大工业生产最终也给发达的国家带来了生态性灾难。英国、美国等工业国家的主要工业地区都出现了严重的空气、水质污染问题。日本在经济起飞之后也同样如此，而且更为严重。在20世纪七八十年代的东京，甚至出现了戴着防毒面具的行人。在20世纪70年代，我国甚至有人对此做了意识形态化的总结：“三废”是资本主义国家无法克服的社会问题。可以想见，当年的发达国家污染的情况有多严重。

另一方面，战后独立的许多发展中国家，也尽力在政治和经济发展上克隆发达国家的模式。但严重的是，这些国家在基础设施以及经济基础上与发达国家相差甚远，而且这些国家的决策者也基本无视自己民族的文化背景和国内的文化多样性，其结果经常是事与愿违。人类学家很早就对发展可能带来的负面效果表示担忧。这种隐忧通过不同的方式表现出来。其一是纠正人们长期以来对于“原始社会”的错误认识，强调那个时代人们的生活未必像现代人所想象的那样贫乏。这方面的主要代表是马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）。其二是通过揭示一些发达国家的发展瓶颈和带来的问题来强调单纯发展未必是件好事。这方面的比较早的代表性人物是文化唯物论者马文·哈里斯（Marvin Harris）。^②鉴于一些发展中国家的发展规划和决策者对高度发达的美国农业十分羡慕，哈里斯指出美国农业与高度发达的工业和商业分不开，而且还一反常规地计算出，一个美国农民事实上得靠至少50多人来养活。^③他还认为，苏联东欧集团的解体是因为其领导人在社会主义建设中忽视了马克思的唯物论，导致生态环境的极度恶化，最终丧失了民心和执政合法性。^④

生态文明在人类学的视野里应该这样考虑：首先，生态环境可以不需要人类，但人类却须臾离不开它。因此，从生态学的理解看问题，人类与生态自然的关系不是什么共生关系（symbiotic relationship），人类只能一厢情愿地寻求与大自然和谐共存，而且在人类——以及这个星球——最终消亡之前，这种寻求永无止境。所以，二者的关系必须摆正。其次，生态环境里重要的组成之一是食物链。构成食物链的各种动植物可谓一物降一物并由此构成生态平衡的状况。文明的成就使人类超越了自然界所有的物种而居于食

① 参见 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

② 转引自潘天舒：《发展人类学概论》，上海：华东理工大学出版社，2009年，第12页。

③ 参见马文·哈里斯：《文化唯物主义》，北京：华夏出版社，1989年。

④ Marvin Harris, "Distinguished Lecture: Anthropology and Theoretical and Paradigmatic Significance of the Collapse of the Soviet and East European Communism," *American Anthropologist*, 94 (1992), pp. 295-305, 转引自潘天舒：《发展人类学概论》，上海：华东理工大学出版社，2009年，第12页。

物链的顶端。但如果站在“生态老人”的立场看问题，此绝非其所愿。当发展给我们带来许多非意图性的后果之后，我们终于知道应该有所节制。从上述之点推之，人类所应做的应该是尽可能地呵护我们的生态环境。也就是说，人类应该服务于生态环境而不是相反。其三，依据上述两点，人类适应和应对环境的多样性应该予以总结，并且必须把焦点落在那些今天依然保持其固有生计方式的人们共同体。他们千百万年来的生活生计实践是人类生存智慧的宝库，现代人不应再将他们视为应为文明所化、所帮助的对象，而是应该学习和了解他们的生存性智慧，把这些生存性智慧发掘出来，为整个人类共同体服务。所以，生态文明应是一种愿景，一个不断前行的过程，一条让人们与生态环境交融和谐的生存之道。由是，生态文明建设也就如同埃里亚斯的“文明进程”——一个自我改善的学习过程，一个将自诩为“文明”的人类进一步文明化的过程。

“边缘”的边缘化

我们都知道，当今地球上依然生活着以狩猎采集为生的群体。例如亚马孙雨林和其他热带雨林、北极圈、沙漠边缘地区等等。这些堪称广袤的区域被视为地球的“边缘”地带。地球是椭圆的，无所谓中心边缘。之所以称这些地区为“地球的边缘”主要是考虑其难以进入性（inaccessibility）。这些地方确实都距离各个“文明中心”十分遥远，但也因为如此，他们所受到的现代性感染十分有限。自然，我们不能据此认为他们就是什么活化石，因为他们虽然基本过着石器时代的生活，但他们的思维肯定已经大大地不同于人类的石器时代的祖先。现在许多民族志资料都证实，这些生活在地球边缘的群体在历史上也一直与外界有所接触，他们并不是全然与世隔绝的。在全球化的当下，他们的生活也会受到世界上一些重要事件的波及。他们都是所在国家的公民，他们的所在国家对他们基本都有一些扶持政策。

这些依然以狩猎采集为生的人群，在一般人的眼里，是野蛮、落后、原始的，因为他们的生活方式早就被超越，他们的生活离今天的物质文明太远，他们无知而且愚昧。这些贴在这些人身上负面印象来自“文明世界”的渲染。而对于这些渲染，既往的许多人类学家难辞其咎。^①应该说，绝大部分人类学家对这部分人群是充满同情的，但为什么却产出了大量在今天看来对这些人群有所不公甚至不敬的民族志？在我看来，这与启蒙运动的影响和遗产有关。

18 世纪以降的启蒙运动讴歌科学与理性，而 17 世纪起开始在世界范围内蔓延的现代性是启蒙运动滥觞的主要政治经济动力。在启蒙运动的影响下，在欧洲思想界出现了一系列的创新甚至革命。启蒙思想家并非一味强调现代文明的积极意义，他们也看到了现代文明所出现的一些衰朽迹象。所以，不少启蒙思想家反对对所谓的“野蛮人”及其社会有些憧憬。例如意大利思想家维科和法国启蒙思想家卢梭就是如此。

启蒙世纪的一大特点就是知识的广泛传播，这是史无前例的。在此之前，知识基本被教会所垄断，人们不觉得识文断字是一种需要，甚至有些欧洲贵族也是文盲。启蒙之所以为“启蒙”就在于这个时代由于知识的传播而大幅度地祛魅。这种情况的出现与启蒙思想家用“方言”（vernacular language）写作大有关系。总之，启蒙以降，欧洲人的文盲率随之下降。进入工业化之后，一个人要是没有起码的文字能力是难以在工业生产中找到工作的——操纵机器之前至少得读懂说明书或者机器上面的文字。盖尔纳（Ernest Gallner）就是据此场景将国族发生学（the genesis of the nation）与技术等大机器工业要素联系起来的。^②

按照盖尔纳的理解，因为工业化和城市化，大量农村人进入城市寻找工作。许多无法识文断字者在就业市场上处于劣势，他们不得不接受教育或者各种培训，于是资格证书、执照等也就应运而生。拥有某种证书或者执照成为了从业资格。这样一来，原先农业社会那种体现在文化或者语言上颇为异质性的社会转变成了同质性的社会。盖尔纳的讨论使我考虑到知识普及之后，也就是进入他所谓的“高级文化”社会（a society of high culture）之后，社会上有什么新的现象出现？在此，我们应该对与启蒙有关的概念——

① Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*, New York: Routledge, 1988.

② Ernest Gallner, *Nation and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press, 1983.

现代性(modernity)作一简略思考。

关于何为现代性的讨论可谓汗牛充栋,尤其在20世纪70至90年代大约二十多年间,后现代主义广泛入侵社会人文学科,对于现代性的定义、批判、争论等盛极一时。本文无意纠缠于此。笔者认为,吉登斯(Anthony Giddens)的现代性概念最易于让人理解也符合历史事实。根据吉登斯的看法,现代性所指的是17世纪以降在全世界蔓延开来并产生影响的、肇始于欧洲的社会生活或者组织的模式。^①我们没有必要因为政治正确而弱化关于现代性发轫于西方的理解。秉承圣西门(Saint-Simon)传统,涂尔干也指出,工业化在本质上影响了现代制度的形成。^②那么,这种制度或者模式的特点何在呢?吉登斯有关“时空重组”(reorganization of time and space)的讨论可以给我们启发。^③

根据吉登斯的看法,时间、空间(space)以及地方(place or locale)在现代性滥觞的过程中,其所指与传统的观念出现了极大的不同。传统(tradition)这一概念就是现代主义者创造出来用于同所谓的“现代”做一个切割,强调二者之间的断裂(rupture)和非连续性(discontinuity)。进入“现代”之后,人们的社会关系开始从地方脉络(the local context)里“脱嵌”(disembodied)而伸展到更为广阔的社会空间里。难道不是这样吗?传统上的中国农人穷其一生大概都不会有外乡的朋友。所以他们的社会关系仅仅局限在地方语境里。

吉登斯从知识论的角度指出,经典社会学大师对现代性的解释都集中强调了其中的单一面向。马克思主义者则认为,资本主义是现代社会转型最强大的推动性力量。随着封建制度的衰落,根植于地方的农业社会被面对国家甚至国际市场的大规模生产所取代——包括劳动力在内,所有的东西都成为了商品。与马克思有所不同,涂尔干认为,现代社会生活急剧变迁在本质上并非来自资本主义,而是来自充满生机的社会分工冲动。通过对自然的工业剥夺驱动生产来应对人类需求。所以,在涂尔干看来,我们生活其中的并不是资本主义秩序而是工业秩序。另一位社会学大师韦伯则强调所谓的“理性资本主义”(rational capitalism)。这一概念结合了马克思所讨论的经济机制,包括了劳动力的商品化。“理性化”是一个关键概念,主要表达在技术、人类活动的组织、官僚化等方面。^④

吉登斯结合三位社会理论家的看法认为,所谓现代性在制度的层面上,应该是多面向的(multi-dimensional)。在每一面向当中,上述理论传统都扮演了部分的角色。我们可以根据马克思、涂尔干以及韦伯三人的洞见推论,最重要的现代性实践可概括为分类和标准化——二者相辅相成,缺一不可。如果用魏乐博(Robert Weller)的话来讲,所谓文明简单而言就是类别化(categorization)、区隔和分离(distinguishing and separating)的过程。^⑤但这一过程从前面已经提及的,作为现代性滥觞的理性时代就已经开始。这就回到了边缘的“边缘化”问题了。

与我们同时代的狩猎采集者被公认为“边缘群体”(marginal group)。但这样的称谓与“边缘化”没有直接关系。所谓边缘群体首先是从他们所处的地理条件来考虑的。例如,绝大部分现存狩猎采集者都生活在沙漠、极地、热带雨林深处等现代性难以进入的地方,而且这些群体在传统上都不太愿意与外界接触;^⑥其次,还得考虑到他们独特生计与生活方式与地球上绝大部分人群判然有别。

但“边缘化”的意思是不一样的。对一部分人群的边缘化必然在某种程度上也是一种“污名化”。这种污名化来自几个方面,包括人类学家自身、殖民主义者、现代主义者,甚至一些国家政府,等等。^⑦而

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA.: Stanford University Press, 1990, p.1.

② 参见 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York: The Free Press, 1964.

③ 参见 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York: The Free Press, 1964, pp. 10-21.

④ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA.: Stanford University Press, 1990, pp. 11-13.

⑤ 参见 Adam B. Seligman and Robert P. Weller, *Rethinking Pluralism: Ritual, Experience, and Ambiguity*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 21.

⑥ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA.: Stanford University Press, 1990, p. 14.

⑦ 参见范可:《理解族别——比较的视野》第7章。

一些根据似是而非的阶段论也会在一定程度上给这些群体带来原始、落后的污名。狩猎采集者虽然在人类社会一直存在至今，但由于他们特殊的生活形态和居无定所，都一直是政府试图改造的对象。从国家的立场来说，当然是为了这些群体的福祉，让他们能享受现代文明的成就。同时，也有一些考虑事关主权。这些群体除了生活在密林深处，有些则是跨境的。这点与一些游牧群体的特点很像。一些游牧者随着牧群走，而狩猎采集者有时也会因为追杀猎物进入其他国家的领土。尤其那些生活在沙漠边缘的群体，他们栖居游牧的区域往往也是不同国家接壤的地方。这种情况在现代国家治理者的眼里肯定比较难以接受。从殖民地时代开始一直到独立成为现代民族国家，这些群体就从来没有摆脱各种对他们负面的描绘。

一直到人类学家的介入，关于他们社会生活中的许多美德才渐渐为外界所知。但是，早期的人类学家由于深受当时与现代性崛起相伴而行的演化论思潮的影响，也对他们所认识的人类社会根据其样貌进行排序。这种排序事实上是在一种发展的框架里思考的。按照演化论者的思想，演化只有一个从低级向高级、由简单向复杂前进的方向。这显然与生物演化论的演化没有方向的共识背道而驰。既然在达尔文的学说里，演化的核心机制是“自然选择”（natural selection），那就注定演化没有方向。物种对外界的适应未必导致进化意义上的演化。^①而在进化论甚嚣尘上的时代——18 和 19 世纪，相信进化（evolution）必然带来进步（progress）是许多思想家和人文主义者的执念。在这样的氛围里，生计模式和生活方式简单的狩猎采集者自然被认为是原始和野蛮的——其时，“野蛮”在摩尔根的学说里，是为社会文化发展的一个阶段。有趣的是，这些把狩猎采集人群定义为“野蛮”或者“原始”的人类学家压根儿都没与这些“原始人”接触过，关于这些人群他们完全没有第一手资料。库柏（Adam Kuper）因此认为所谓“原始社会”完全是“发明”出来的。在田野工作成为人类学专业的工作方法之后，通过与狩猎采集群体的接触，人类学积累了大量的第一手资料，但是关于这些群体“原始”“落后”的印象依然挥之不去。^②

随着按阶段划分成为理解社会演变的一种定式，所有的前工业社会都被列在各种序列上。在进入工业化之前，经历了农牧业、狩猎采集。更有甚之，游牧曾被置于狩猎采集与农耕两阶段中是为过渡。另有排序则根据所谓文明进化，如经历了所谓的蒙昧、野蛮、文明三个阶段。而在文明之前的两阶段中，又各分为早中晚三期。此外还有五阶段说，等等。在这些分期中，狩猎采集都是处于最低端的位置。如此，即便不强调其“落后性”，也留下有关狩猎采集是为底边的刻板印象。边缘的“边缘化”遂成矣。“现代人”仿佛只有对他们进行改造和“扶贫”的义务，从未考虑他们是否有值得我们学习的地方。

对狩猎采集社会之“美德”的理论解读

狩猎采集是人类历史上实践时间最长的生计方式。仅从 10 多万年前走出非洲算起，我们只是到距今约 12000 多年前才逐渐转变为“食物生产者”（food producer）。在此之前，我们都是“食物搜集者”（food forager）。所以，我们成为能够从事生产的物种实在是很晚近的事。人类之所以成为食物生产者自然仰仗于我们的祖先对一些动植物的驯化。在全球历史上，驯化中心有多个。迄今为止，学术界公认，最早出现驯化实践的应该是西南亚，也就是我们都耳熟能详的两河流域。所谓“驯化中心”之说自然意味着传播的存在。戴蒙德（J. Diamond）令人信服地证明了这一点。相同的驯化物种基本都分布在同一纬度的区域内。这是传播的简单事实。因为不同纬度的气候等条件就大不相同，但经度不同却没有什麼影响。^③我们相信，在漫长的人类历史上，一定有人尝试过种植来自不同纬度区域的驯化植物，但没有而且在当时的

① Evolution 长期以来有演化和进化两种译法，后者在我国似乎更为普遍。由于“进化”直接给人一种“往前走”或“往高走”的印象，误导了人们对 evolution 的理解。

② 许多人类学家确实在民族志写作中虽然对这些群体看似尊敬，但在压抑的内心深处却未必如此。著名的马林诺夫斯基的日记就有这位绅士在田野中的一些对当地人极不尊敬的表白。但我们理解在极端压抑的条件下或者环境里，人类学家一定会经历一些精神上甚至肉体上的折磨，他们需要渠道来发泄积怨再自然不过。那个时代在田野里无异于与外界完全隔绝，人类学者在那样的条件下从事实地研究比今天困难得多也更具有挑战性。

③ 参见 Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fate of Human Societies*, New York and London: W. W. Norton & Company, 1999, pp. 93-113.

条件下也不可能成功。

今日所见之狩猎采集者之所以被指认为“原始”或者“野蛮”的代表，人类学家难辞其咎。但也正是因为人类学家的参与观察，才使我们了解到，维多利亚时代给这些群体贴上的标签是启蒙时代的遗产和达尔文学说崛起之后的产物，它集中体现了欧洲中心的单线进化观。但是，这种进化必然带来进步的观念却根植于基督教世界的传统之中。欧洲历史上所谓的“存在大链”（the great chain of being）之说，就把世间万物按照简单与复杂和从低级到高级的秩序构成链条。这一说法虽然没有提及这些东西是否可以像生物演化那样发展，但是把它们接在一起就易于令人产生某种由低往高的联想。所以我们似乎可以将之视为出现演化进步观的西方文化的内生性资源。

库柏曾经说，早期人们接受的是拉马克的“用进废退”（theory of use and disuse）的进化观。这种进化观和契合“存在大链”的想象，越低下的存在——无论是植物或者动物或者其他，在各个方面就越简单，越不配用进废退的原理。对于许多人文主义者来说，这一进化观几乎是根深蒂固。所以，当达尔文学说兴起之后，许多人立即对之附会。所以，他才说19世纪的许多主张进化的学者是非达尔文的达尔文主义者。当时的人类学家对同时代的狩猎采集者也有这样观感（尽管他们从没有在实地观察过他们）。换言之，这些同时代的“原始人”没能跟上时代的步伐，一定是在某些方面疏于使用。最为可能的，自然是大脑。作此推论也属自然。在维多利亚时代的学者眼里，狩猎采集社会工具简单，社会构成简单，而且在信仰上神鬼不分。然而，正因其简单，自然不可能存在着严酷的社会或者政治组织。人们是自由的、自我管理的（self-government）的“高尚的野蛮人”。对此，启蒙思想家卢梭、维科等人多有想象。

后来，人类学家的田野实践证明，在某种程度上，启蒙思想家也没错：与其生计方式相适应，狩猎采集群体基本不存在社会等级，奉行的是平均主义（egalitarianism），即“原始共产主义”。在这样的“分配制度”下，人与人之间自然是平等的；在社会上最受尊敬的是老者和其他有某些特殊本事的人。人类学家认为，这样的社会人们你我不分，没有私有财产观念，你的也就是我的，因而人们有着较强的“我群意识”（we-group consciousness）——人们开口闭口都是“我们”而少有单数第一人称的“我”。^①借用维克多·特纳（Victor Turner）的拉丁语词，在这样的社会里，人们处在“交融”（communitas）状态。^②

“交融”在狩猎采集社会里不仅是仪式的一部分，而且是生活的常态。虽然他们的生活方式对于老年人有些不公平——狩猎采集生计由于经常跋涉寻找各种赖以生存的植物根茎、果实，或者动物，所以老年人可能要辛苦得多。但老人们都可以得到群体的帮助。而且，老年人的经验和阅历是群体的财富，所以他们往往得到群体成员的高度尊敬。在平均主义的价值观下，人与人之间的关系往往较为和谐。这种和谐关系是他们在充满不确定因素的大自然里生活的重要保证。

游耕生计也大抵如此。现代的游耕群体同样也以住在边缘区域为多。他们在既往的各种文字里和人类学家的论述里也同样是原始落后的代表。游耕与农耕不是农业发展的两个阶段，而是不同的适应策略。刀耕火种要求雨量充沛但又必须恰到好处，对阳光的需求也是如此。游耕者在如何保持地力上积累了很多的经验。典型的游耕看似和狩猎采集社会大致相同，但存在着本质上的区别，那就是游耕者对动植物有更多的控制。游耕看似粗放，其实不然。在小块的土地内管理阳光、水、土壤三种成分看起来不太困难。但有些潜在的问题需认真对待。阳光过于稀少或者过强都会给作物带来不利的后果。太少，作物生长缓慢甚至不生长；太多，则作物枯萎，甚至死亡。田地的朝向也很重要。背光所产生的荫蔽也很重要。山间林地和梯田需要“创造”“某种”阳光供特定的一些作物，例如上午的阳光和下午的阴影。水也可以是个问题。水分太多或者太少同样对作物不利。经验的积累使所有的游耕者在这些问题上都得心应手。游耕还经常伴以狩猎，所以他们在对待生活环境中的物种的态度更近于狩猎采集者。在猎杀动物上经常有些禁忌，由于这些禁忌往往与遭到厄运这类超验性的想象联系起来，因而可以有效地防止对动物的随意猎杀，等等。

^① 参见 R.N. Adams, “Ethnocentrism and Ingroup Consciousness,” *American Anthropologist*, 53 (1951), pp. 598-600.

^② Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Ithaca: Cornell University Press, 1969, pp. 96-97.

狩猎采集者和游耕者的生存性智慧还体现在其他地方。因为千百万年来的经验累积，他们对于外界变化反应的正确性已经像一位熟练驾驶员排挡汽车的司机那样不假思索——操纵杆已经如同身体的一部分。游耕者和狩猎采集者对他们那所生活的世界有着极为丰富的知识。过去，人类学家和社会学家们将这些知识视为另类，并试图从中寻找一些与所谓的文明截然不同的地方，最终目的是想凭此界定文明与野蛮的关系。然而，他们的这些研究今天看来，恰恰为我们提供了狩猎采集社会美德的例证。

涂尔干的学生，列维-布留尔（Lucien Lévy-Bruhl）曾提出所谓“原始人类”的“前逻辑思维”（prelogical thinking）的问题。他提出这些概念的目的是要扭转维多利亚时代的人类学遗产，亦即所谓的“心理一致说”。他认为“原始人类”的心智一定与“现代人”不一样，一定比现代人弱智。在他眼里，狩猎采集者（包括游耕者）缺乏逻辑思考能力，缺乏分类范畴，比如像“树”这样的抽象范畴是没有的，但是对于各种具体的花草植物却各有其名，而且知识非常之丰富。列维-布留尔另一个重要概念是“互渗律”（the law of participation），这一概念建立在涂尔干的“集体表象”（collective representation）的基础上。

按涂尔干的说法，所谓的“集体表象”指的是，因为基本相同的生计模式、生活习惯风俗、信仰之故，人们的各种想象力和其他能力也会相同，而且这些是超有机的，它们不会因为个人的死亡而消失，而是作为文化的重要构成在社会里一直存在下去。总之，集体表象与“我群意识”——或者平均主义——所集中表达的社会的发展水准是契合的，互渗律便是在这样的综合主客体基础之上所产生的联想法则。列维-布留尔认为，互渗律是“原始人”的思维法则，由于这种思维是“前逻辑”的，因而会把所有具体的客体都考虑为相互之间互渗并产生影响。类似这种关于“原始思维”的范畴近来得到了民族志资料的积极支持。当然，这种十分具体的思维方式与带有价值判断的“原始”毫无关系。

我们可以将列维-布留尔所谓的“互渗律”的联想法则置于“本体论转向”中的“观照主义”（perspectivism）的脉络中来理解。巴西人类学家卡斯特罗（E.Viveiros de Castro）在一篇发表于1998年的论文中提出“观照主义”。用一句话来概括其主要观点，那就是“质同形异”，是为“会心”之说。^①亚马孙雨林里的狩猎采集者会将心比心，认为动物与人一样，无非外形不同。在他们看来，动物与人一样有七情六欲，也能思考。据此似可推论，这种“质同形异”的观照主义之观察和思维方式，非常可能是狩猎采集者之所以更懂得如何在他们的生活世界里与其他物种和谐相处的秘密所在。

法国人类家德斯克拉（Phillip Descola）认为，卡斯特罗意义上的“质同形异”说明，并不是所有的社会里都存在着文化与自然两大分类。按照他的说法，即使在西方文明里，这两大分类也不是一直都有的。根据他的看法，催生西方文明里的这两大分类是笛卡尔的“身心二元论”，因此是文化自然两分之形成是相当晚近的事。与列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）所说的“二元对立”不同，“二元对立”普遍存在于人类的思维结构中，但文化与自然这类抽象的类别并不是所有社会都有的。这不是那种建立在可以感知的对立之上所形成的二元，诸如冷与热、生与熟、光明与黑暗、前与后、快与慢之类等基于物理性的变化或者运动之上的。但我们断不能以是否存在自然与文化这类抽象的两分来判定文化的高下。换言之，我们不能认为，发展出这两个抽象概念的社会就一定比没有这一两分的社会高级。应该说，这一两分是启蒙运动所孕育，随着现代性的滥觞而出现的。现代主义强调人的主观意志和能动性。在他们眼里，任何外在于人类社会的存在都是应该为人类所利用，都应该为人类服务。人类至高无上的地位决定了他们能作用于外在于他们的世界。毫无疑问，自然与文化两分认知的形成，助长了现代性增长蔓延过程中的祛魅。一旦把自然完全视为“身外之物”，那人类与自然之间也就仅存“使用”与“被使用”的关系与价值。这不是大部分狩猎采集者的立场和态度。“质同形异”的观照方式自然不会使代表人类的“我”与代表自然万物的“他”之间仅剩“使用”与“被使用”或者“主动”与“被动”的关系。自然也就当然不会成为“我”欲以征服利用的“他”。

^① 王铭铭用“神同形异”归纳观照主义要点。受其启发，笔者指出用“质”取代“神”更为合适，是为“质同形异”。王也认为这样更为准确。

但也有人类学家认为,如此理解狩猎采集社会可能是一种误导,因为确有人类学家发现,一些狩猎采集社会对自然的态度并不友善。但问题在于,这种情况究竟是否能说明这种不友善的态度是超有机的,亦即是否是超越个体生命而存在的?总之,是否一直以来都是如此,是否所有的个人都是如此?这些是需要明确答复的。今天的狩猎采集者的状况只能作为我们探索人类早期状况的参照系,这意味着我们不仅不能把所观察到的今日世界的狩猎采集社会和游耕社会的情况不加考虑地视为我们石器时代祖先的状况,而且更不能推而广之地认为,所有的狩猎采集社会均如此。但是如果考虑到支撑“质同形异观”的是一种介于经验和非经验、信仰与日常之间的生活实践,那么可以推论,只要这种实践还在,对于践行者而言,存在于人与自然之间的关系就不会是征服与被征服。笔者觉得这是狩猎采集社会和游耕社会最重要的社会美德——虽然关乎“获得”但从未设想去改造和征服自然。而视科学和理性如同信仰的19乃至20世纪的许多现代主义者则完全相反——既要索取又要征服。既然已经将自然与文化两分视如二元对立,大自然也就必然沦落成为“我”提供所需和为“我”的服务的源泉和被征服的对象。

人类的悲哀就在于,曾几何时,随着文明的发展壮大和复杂化,我们的生态环境的状况却与之背道而驰。密集农业破坏和威胁物种的多样性;发达的各类制造业和矿业则直接污染和破坏环境。事实证明,如果毫无伦理约束,人类便会对自然竭泽而渔。从事灾难研究的人类学家指出,科技发达的现代文明并没有使我们整体上变得更安全。恰恰相反,它带来的是更多的脆弱性累积。^①切尔诺贝利事件、福岛核泄漏事件,以及众多的由水库建设之后产生的大小灾难,不就是文明给人类带来的么?遑论历史上的不尽的宗教战争和两次世界大战。戴蒙德作为生物学家,强调了“驯化”对人类文明进程的伟大贡献。他也指出了“驯化”给人类带来的问题,而农业可能是人类所犯下的最大的错误^②所谓人类所犯的最大错误是就总体历史(global history)而言的。这个批评也包含了这样的弦外之音:我们需要生态环境,但生态环境可以不需要我们。所以人类应该倍加珍惜生存其间的生态环境。如何珍惜?除了将维护和保护生态纳入文明的维度,狩猎采集生计的美德当对我们有所启迪。

结论

以上,本研究从“生存性智慧”出发,讨论了生态文明以及如何在人类学的文脉里理解生态文明建设的问题。生存性智慧,是非理性的、具体的,是经年累月各种生活经验与实践的累积。生存性智慧在现代性的语境里往往被忽视,甚至被斥为荒诞。今天由于发展带来的问题,使人们开始寻求一些解决的方案。人类学家有关狩猎采集社会的研究因此受到普遍关注。通过人类学家的分析与描写,人类意识到,狩猎采集社会有其自身应对所生活的生态环境的知识。这种知识是千百年来的经验累积,完全值得“现代人”去发掘和学习。

具有讽刺意义的是,当年列维-布留尔提出的、矛头指向泰勒(Edward Tylor)“万物有灵论”(animism)的“前逻辑思维”和“互渗律”,在人类学本体论转向的当下却成为值得发掘的重要资源。

如果我们摈弃列维-布留尔论说的“原始”与“文明”之分,那么所谓的“前逻辑思维”或者“互渗律”则可成为在不同的观照里重新审视我们自身与外在物质世界之间关系的有效工具。对于有着互渗律联想的实践者而言,生态环境里的其他物种都是与人一样的“存在”,需要得到同样的尊重。我们没必要援引民族志材料来证明这一简单的道理,但我们知道,这样的观照代表着一种与我们所不同的认知方式。我们的认知图式(cognitive schema)由许多的类别(categories)所构成。而分类产生的各种范畴往往会深刻地影响着我们的行为取向。

正因为有了根深蒂固的自然文化两分观念,在急于追求发展的过程中,尤其是GDP被作为重要的评

^① Anthony Oliver-Smith, “Anthropological Research on Hazards and Disasters,” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25 (1996), pp. 303-328.

^② 参见他的有关叙述和分析(Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fate of Human Societies*, New York and London: W. W. Norton & Company, 1999, pp. 176-192)。

估指标之后,许多地方政府直接向自然开战,因为大规模基础建设在提升指标上最为有效。许多没有人为干预的“处女地”成为开发的对象;已经存在了许多世纪的农田被用来开发房地产。我国近几十年的城市在空间上的扩张的代价是大量的农田化为乌有。这样的做法是对已经开发的土地重新开发和改造,但尚不至于搅动还未被人类触碰过的“野地”——无论“野地”或者“处女地”都暗喻着它们是尚待开发的对象。但几十年来发展的后果之一,却是处女地或者野地大量失去。我国自然的、未有人类加工痕迹的海岸线日渐减少便是个大问题。以下描述援引自郑苗壮:

【我国的】自然岸线遭到破坏,海岸线人工程度高。我国大陆海岸线类型多样,拥有基岩、沙砾质、泥质、沙质和生物等自然岸线类型。随着海岸线资源的开发,一些海岸线的自然原貌被人工构筑物所取代,演变成人工海岸线。据报告,全国海岸线总长达到 20780 公里,其中 12839 公里为人工岸线,各地人工海岸线的比例平均已经突破 70%。江苏、上海人工岸线比例超过 90%,天津市基本没有自然岸线,说明我国自然海岸线已经遭受严重破坏,开发利用程度非常之高。据调查,剩余约 30% 左右未开发利用的海岸线中,包括了许多难以开发的基岩陡壁海岸线,还有些重要的景观海岸线。^①

然而,即便是作者,也离不开“开发利用自然”的主轴。在上引文字的最后一句是“可供开发利用的海岸线数量已十分稀缺”。足见征服和利用自然的观念已然根深蒂固、深入人心。

这样的状况不可能发生在德斯科拉笔下的亚马孙雨林原住民社会里。他们可能缺乏我们所具有的许多分类,但却因此对周遭万物的态度与许多社会不同。他们对待其他动物的态度如同兄弟、亲人,认为它们与人类本质相同只不过它们与人类有着不同的外形而已。如此,他们还会随意猎杀动物和向自然任意攫取吗?从逻辑上讲是不会的,猎杀动物都为生存计。许多猎民将怀孕的母兽作为禁猎的对象,也是对生命延续的尊重和对维护生态环境可持续的朴素认识。可以推知,生命在这样的社会里是受到尊重的。而外在环境就是他们生之所系的家园,对它的观念和态度定然会呵护远甚于其他。对待生命的态度可以直接影响一个人是否能有尊严意识。许多狩猎采集者认为动物是有尊严的。在许多狩猎采集社会,人们虽为生存计而猎杀动物,但他们都践行着对被猎杀动物表示哀伤和报谢、感恩的仪式。许多社会对图腾动物态度复杂,但如果从观照主义立场来解释,这种复杂的态度似乎也不难理解。对生命的尊重是一种美德,也是相互信任和理解的基本出发点。

基于以上讨论我们可以推论,生态文明的内涵离不开对生命的珍视。世间万物皆有其存在的理由,都有其生命意义。无生命之物到了人类手里,可能就有了某种生命形式。有人类学家用社会生命来讨论无生命之物的生命。但是我总觉得许多具有社会生命的无生命之物除了有些用途具有社会学意义之外,其社会生命其实是使用它的个人所赋予的。例如,我们会对使用多年的钢笔、汽车产生感情,会对它们的丢失或者损坏失魂落魄。所以生态文明建设的要旨在于生命教育和尊严教育。漠视生命者或者不知尊严为何物者是不会珍惜生态环境的。尽管希特勒是动物保护主义者和素食者,但是对生命的漠视使他为了个人野心不惜发动战争,数千万生灵罹难,兵燹之下万物涂炭。如果我们给予狩猎采集社会的“万物有灵”或者“泛灵观”以另外一种理解,将之视为一种理解生态自然与我们之间交融共存的基本观照方法,对于我们的社会的生态文明建设无疑是有益的。

(本文是在三次学术会议主题演讲基础上写就,郝时远教授百忙中阅读全文并提出宝贵的建设性建议,笔者在此谨致谢忱!笔者也十分感谢匿名评审专家的建设性建议和批评!)

(责任编辑:周奇)

(下转第 120 页)

^① 郑苗壮:《认识海岸带保护利用的矛盾冲突》,《中国海洋报》2019年2月26日。