



在欧亚与民族志世界之间

[文章编号] 1001-5558(2015)04-0028-19

DOI:10.16486/j.cnki.62-1035/d.2015.04.006

●王铭铭

中图分类号 :C912.4

文献标志码 E

本文^①由一组笔记组成。这组笔记是我在“狂想”欧亚大陆人类学中写下的,它们无关乎“第一手资料”,乃为对“第二手资料”的“解读”,实难构成一篇结构严整、观点清晰的文章。不过,我乐意看到,被放在一个单一文本中加以组织之后,这些笔记可以获得起码的特征和条理:它们都具有历史论色彩,且都关涉宇宙论这个宽泛而又有争议的领域,其局部所反映的,与欧亚文明与通常圈定的“民族志世界”(往往指欧洲以外的地区)之间的思想关联相关。而在行文中,我尽可能遵循有定位的地理方向线索(从西方进入民族志的“异类”方位,从这“两个世界”的幻象转入其幻灭的境地,再从此绕进欧亚之南的“野性世界”,顺此徘徊于东西南北之间),使这些线索起着赋予叙述以含义的作用。

首先,“西方魔法”

我把出发点设在历史不那么遥远、近现代英国的“魔法”(或“巫术”)上。

关于英国魔法,在其名著《宗教与魔法的衰落》(Religion and the Decline of Magic)这本

① 本文原为英文版,是2014年底为2015年3月在伦敦举办的一次古史与文明研讨会而写的,原题为“Taking a few turns in the ‘journey to the West’: some cosmological proliferations for the anthropology of Eurasia”。为了主题更明确,中文版题目作了改动。在中文版的形成过程中,我得到了学徒王超文、刘琪先后给予的重要帮助,在此致以诚挚的谢意。



历史学著作中,基思·托马斯(Keith Thomas)曾提到一个相关的故事:三四百年前,正当新教与科学的宣扬者勤劳耕作,在英国大地上播下现代性的种子之时,各式各样的魔法四处滋长,广受大众欢迎,这给那些正在致力于铲除魔法的倡导者一个沉重的“历史负担”。更让人惊讶的是,伦敦这个大都会,本是发达的现代化力量汇聚之处,然而,在那里,“(在17世纪)那些具有预言和治疗奇迹的教派最为成功的,而且,占星家们的工作十分忙碌”。由于这个大都市窝藏了几乎所有类型的流行魔法,因此,它“也在破除魔法运动的视野之内”(Keith Thomas, 1973: 796-797)。

英国近代史中的“魔法”,不等于时下西方人类学界流行讨论的亚马逊“美洲印第安人视角下的本体论”(Descola, 1994; Viveiros de Castro, 1998)。然而,如同我们这个东方大国还在被排斥的“迷信行为”,其背后存在着一种接近于神秘主义观念形态,而此种被指责为“迷信”的观念形态,一样包含着对人与非人(精神与物质)的区分的无觉知。

理论上说,“魔法衰落”是现代宗教理性主义和科学自然主义的“必然结果”(如, Weber, 2001) 然而,历史并非如此简单,人们焦急盼望魔法的退化,它却如磐石般顽固,使近代历史进程呈现出极其复杂的面貌。在17世纪的英国,“土著”(即被称为“异教徒”的那些人)持续践行魔法,而且像从前一样,对“魔法与药物的区别”漠不关心。由于魔法与“迷信”持续存在,自然主义者的那种自然、文化对立论,难以如其所愿地“延伸到道德观念与物质领域”(Leach, 1982: 36),其观念主张之传播,一波三折。“魔法占据了科学留下的空间”(Thomas, 1973: 794-800; Malinowski, 1984),其结果可想而知——当时英国宇宙观依旧多元,不同宇宙观之间关系紧张。

后来,英国的历史情境发生变化,但晚到21世纪到来之前的两年,人类学家拉·封丹(La Fontaine)于1998年还出版一部作品以告知人们,历史情境的变化并未导致魔法消退。20世纪晚期,针对“撒旦式虐待”(satanic abuse)的公开指控,将性虐待、酷刑、谋杀与魔法、魔鬼崇拜相联系,营造出一种强烈的道德话语,这一话语,构成了英国公共生活的主要部分,矛盾地扮演着与那些历史上的反魔法运动及非洲猎巫运动类似的伦理—政治功能(La Fontaine, 1998)。按经典社会思想家的预示,及至20世纪末,以自然和理性观念解释超自然现象,本该早已成为英国文明的“主流”。这些观念为“撒旦式虐待”的指控提供了理论支持,尤其是作为其核心内涵的怀疑论,更被致力于指控的独立知识分子所坚持。然而,历史“表面上的变化其实隐藏着某种不变,首先是此类运动有着韧性,其次是新旧猎巫运动对运动的重要性的叙说,相互之间有雷同的嫌疑”(La Fontaine, 1998: 163)。

“撒旦式虐待”的现代传闻可以被视为某种“巫术信仰”的表达,它无以与魔法本身相区别。不过,可以想见,若要使此类指控成立,人们需要“目标现象”的真实存在,因此,猎巫运动之展开,前提条件是巫术的持续存在。

固然,魔法持续存在,对于那些对理性之胜利抱有信念的理性主义和自然主义者(他们中很多是怀疑主义者)而言是无法接受的。然而,若是把这类现象纳入到更大的分类范畴(例如“迷信行为”),那么,在当下西方,我们便易于找到不少“蛛丝马迹”。比如,在伦敦的很多书店中,我们可以找到关于神谕、占卜算命、占星术、风水、巫术等等的书籍。这在东方大国是不可想象的,因为上述这些内容都被置于“迷信”的标签之下,进而被排除在“正当的”书店(大多为国营)之外,只能出现于小摊小贩之处。如果在伦敦的“本地人”早就对“迷信”丧失了信

仰或兴趣,那么相关主题的众多书籍为何会仍旧流行呢?

“迷信延续”之现象同样可以在欧洲大陆观察到吗?那里的情况无疑是不同的,但是类似于“迷信”的现象必定存在于近代以来的社会中。如果不是这样,那我们如何能够合理解释泰勒(E. B. Tylor)在《原始文化》(Primitive Culture, 1929)中提到的广泛包含所有大陆“文化遗存”的万物有灵论?如何能够理解范·盖内普(Arnold van Gennep)对法国“民俗”的民族志记录?又如何能够追溯德国民俗学(Volkskunde)与民族学(Völkerkunde)中民族概念(the ethnos)的地方性基础?

两个对反的世界?

魔法持续存在于西方科学(特别是心理治疗)与政治领域。我们若是对这一事实善加认识,便可有一番不同以往的新思考。如拉·封丹指出的,埃文斯-普理查德(E. E. Evans-Pritchard)基于在非洲研究中建立的巫术人类学(the anthropology of witchcraft),制造了一种假象,让我们以为,那种混淆精神性与物质性存在的魔法和“迷信”,仅在遥远的异乡存在。而西方历史的现实却表明,它们比我们想象的更为普世。魔法和魔法信仰从未撤出近现代西方的历史舞台,在技术和科学知识最为先进,且西方社会生活由历来最有力的官僚制度所控制的时期,它们或隐或现,持续活跃着。

现代性的困境与人类学的困境,似乎共同解释了致力于对科学本身进行民族志书写的拉图尔(Bruno Latour)为何给他的名著定名为“我们从未现代过”(We Have Never Been Modern, 1993)这一问题。“我们从未现代过”,除了拉图尔给出的解释之外,还蕴含着更深的含义。对我而言,它的一个更深层次的含义是,现代性身处与它“敌对”的不同宇宙论传统之中,是宗教理性主义、科学自然主义与“迷信”、魔法等等之间戏剧性互动的一个方面。对这一“层次”的理解,如托马斯之类的历史学家,及如拉·封丹之类的人类学家,都已作出了巨大贡献,他们替我们表明了一个事实,即现代和非现代、西方和非西方的宇宙观几乎不可避免地要共存。基于他们的论述,我们还可以发现,即使我们不谈不同的宇宙观传统,而将关注点放在宗教、科学与巫术宇宙观各自的体系上,也可以看到,它们各自的内部都存在着一些重要的跨文化关系:难道新教徒的宇宙观不是与更广泛的文明改造运动相关吗?难道科学自然主义的宇宙观,没有通过如莱布尼茨这样的思想家的思想旅行(Perkins, 2007),与世界的其他部分相联系着(如大家所知,被誉为近代科学自然宇宙观的创始者之一的莱布尼茨,曾从充满占卜内涵的《易经》中引申出他的数学思想)吗?难道魔法没有通过普通人的日常生活与遥远的“前历史”地区形成一个“整体”吗?

宇宙观,西方与东方

在现代文化多元性的表象背后,存在着某些奥秘。表象背后的奥秘,尤其是种种宇宙观持续并存在于近现代西方的“隐秘痕迹”,多为历史的“科学”叙述所难表达。以菲利普·德斯科拉(Philippe Descola)之近作《超越自然与文化》(Beyond Nature and Culture, 2013)为例,此书为我们呈现了一个有广阔视野的比较,优点甚多,但正是这部有启发性的著作,致力于消除

宇宙观的“杂质”。

该书可谓是对“一”与“多”之间关系的新探索。与大多数学者的企图不同,它不把“一”从“多”中独立出来,而把“一”放在“多”之中考察,富有“人类学良知”地将现代欧洲关于人和物的“目录”放在一个系统中甄别,成功地将世界的“多”纳入到复数的“世界”之中考察。这种强有力的、富有启发性的比较人类学,不仅让我们了解到了一般当地人与“高等”萨满之间不同的宇宙观,并且,也论述了祭司、诗人、艺术家、科学家甚至是儒家的宇宙观。经由比较方法的实施,作者成功地相对化了现代自然主义世界观。我们不得不赞同萨林斯(Marshall Sahlins)对这本书的评价,即,该书“彻底改变了当前人类学的前进轨迹”(Sahlins 2013 xii)。

然而,《超越自然与文化》也让人担忧,它的一个重要局部可被称为“类型学自我认同”,这实为人类学世界二分法的一种演绎。

在德斯科拉的整个描述中,在地球的“这边”(西方),自然主义的“本模式”,只有19世纪以来的欧洲人运用。现代欧洲人需要在人与非人之间作出选择,而且需要用一种自然主义图式来定位自身。而异邦他乡的“土著人”,则保留着本真的世界眼光,他们运用不同的“他异性模式”,在各自的社会形态中,享受着万物有灵论、图腾崇拜、类比推理等观念所给予的裨益,沉浸在物我不分的思维之中。

如同埃文斯-普理查德的巫术人类学,德斯科拉的精神旅行从“非思”(unthinking)的奇幻世界开始,在那里,世界模型,或者说,那些有自身格局的世界智慧,植根于地方性的本体论现实中。德斯科拉并没有使他的旅行简单地结束于西方(他得出了关涉全人类的结论),也并没有把非西方宇宙观都视为欧洲的异类(书中的叙述似乎表明,作者认为古代西方与其他地方并没有太大的区别),然而,通过表达其对于从“不可调和的特质”(irreconcilable properties)(Descola 2013 392)中创造出功能性混合体的能力的怀疑,他明确勾勒出了自然主义的边界,并把它归于现代西方。如此一来,他就使得其别出心裁地针对关于文化和社会的人类学提出的“关于自然的人类学”(anthropology of the nature),悄然遵循着埃文斯-普理查德用来加强巫术人类学效用的原理。

于是,我们有了一个理由去质疑德斯科拉预设的西方与其他地方(尽管也包括古代西方)之间的差异。我们可以设问:自然主义是现代西方人“这里”看待“人/物”之别的唯一方式吗?或者倒过来说,我们是否可以说,那些多种多样的世界智慧,即那些被人类学家发现的万物有灵论、图腾崇拜与类比推理等等,也是欧洲的一部分吗?

我们关于英国“魔法”的评论已触及这个问题,它如此重要,以至于值得我们在参考其他一二个事项的基础上进行更为具体的说明。

我观察到,德斯科拉提供了许多事实来说明,直到17世纪末,西方仍处于后传统时代的门槛之外,与中国人和墨西哥人共享着类比思维模式,且尚未放弃古老的物人、神人二分的宇宙观(Descola 2013 201-220)。显然,在德斯科拉眼里,在中世纪之前,西方的情况与现代有着鲜明差异。也就是说,西方的古人也是当代西方的“他者”。

对德斯科拉而言,古代西方人无疑可以被放在“现代的他者”的行列里考察。然而,据德斯科拉的法兰西学术前辈韦尔南(Jean-Pierre Vernant)的观点(Vernant 2006 :157-260),在哲学宇宙论出现的时代之前,古希腊已经有了我们可以称为“几何自然主义”的早期形式,它源于希腊人对外在世界的驯化,手法是从他们近东的邻居那里借来的,却为培育本地城邦的

“健谈的人”(talkative bodies)奠定了社会基础。

对古希腊宇宙论的这一观点,已足够刺激,它颠覆了人类学家对近代西方理性主义与自然主义的近代起源的想象。更有刺激的是,与韦尔南相反,法兰西的另一个古典学家莱米·布拉格(Rémi Brague)以其富有启发性的研究表明,事实上,“几何自然主义”并没有成功地减少希腊人思想的多样性。如布拉格指出的,在希腊的“轴心时代”,存在着苏格拉底的“社会主义”、柏拉图的宇宙论、类似万物有灵论的原子论等等思想(Brague 2003)。布拉格还告诉我们,在古希腊之后的阶段中,混合物人的形形色色观念,被亚伯拉罕式世界图式所边缘化,但亚伯拉罕式世界观本身也并非是非传统的,它延续了以献祭为表现的古代世界观,借此提升物人关系的境界。与此同时,如于贝尔(Henri Hubert)和莫斯(Marcel Mauss)(Mauss, Hubert, 1981)在一个世纪前所表明的那样,保留被社会学家珍惜的人间交换道义。

若是把社会学主义定义为社会中心模式,把宇宙论主义定义为将社会秩序置于人文之外的世界的宇宙中心模式,把原子主义当作自然主义的原初表述,那么,我们可能把所有这些都统统化约为西方自然主义的不同表述。然而,专业研究者所呈现的古代西方多样宇宙论情景,并不应该就此被如此地草率化约否定。在古希腊,“轴心时代”并非是一个有着相应宇宙观表达(类比推理或其他)的界限分明的“文化”,而是一个多元宇宙观传统在时空上并存且相互竞赛的世界。这种并不缺乏与其他形态联系的状况,与人类学家在“新石器时代社会”所观察到的有着类似之处,例如,巴特(Fredrik Barth, 1987)在新几内亚内陆地区(这个地区与新几内亚的其他地区一样,因给人一种“长期停滞在新石器时代”的印象,而一向得到西方人类学家的关注)也发现,在宇宙观的图景中发现的多样性,可以被理解为“一种文化历史可变性的产物”,进而产生相似性、融合以及分歧。

对于这些,德斯科拉兴许并不否定,不过,他似乎没有看到,不仅在欧亚大陆的西部,而且在其东部(这也被他列入“他者”行列),类似的多元宇宙观的文化史也可以被发现。不可否认,这一情况对于我们中的大多数而言并没有那么令人吃惊,因为我们中间的很多人都认为,以多样性为特征的世界“其他地方”,也包括东方在内。

在一次访谈中,针对四种形式的总体情况,德斯科拉给出了如下概述:

1)万物有灵论,包括不同种类的人与非人共享相似的内在属性,以亚马逊河流域的多样自然主义为代表;2)自然主义,人与非人共享物质属性,但只有人具有内在属性,现代西方科学最能代表此种形式;3)图腾崇拜,因为共享内在性与物质属性,特定群体的人与非人联合在一起,这种形式被发现于澳大利亚土著社会;以及4)类比推理,人与非人被理解为由碎片化的要素构成,要素之间的关系可以被其他实体联结要素的过程所映射,以古代印加国家为代表。(Kohn 2009 :141)

德斯科拉划分的各有其存在空间的四种形式,在古代中国,曾以各自独立的方式或相结合的方式存在着。

泰勒在其《原始文化》一书中用了七个章节论述万物有灵论,受他的影响,很多20世纪早期的中国学者把“遗存”概念扩展性地运用于自己的文化上。他们发现,在农民与少数民族社会,以及他们自己的经典中,都存在大量的泛灵习俗和信仰(凌纯声 2004;江绍原 2007)。

然而,在文字记述中的中国哲学思想中,似乎无法找到万物有灵论的明确对应物。这种情况似乎并不出乎人类学家的意料,因为如德斯科拉一样的人类学家所坚持认为的,万物有灵论是一种文字书写的哲学之外的本体论,只有在没有清晰表达哲学思想的地方才能被发现。然而,一旦与自然主义结合,万物有灵论就变成了“中国的”,并且,与第一代道教哲学家享有的本体论并没有太大区别。例如,拒绝所有分类形式的庄子曾说:“是以圣人不由而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。”如同泛灵论者,庄子并没有把人(“是”或“彼”)与非人(“彼”或“是”)相分,他甚至经常把自己描述为飞鸟和梦蝶。但他没有将“文化”之视野(这通常被归于儒家社会学)下看到人与非人的相同之处,而是在天之视野下看到了人与非人的同一,在这种存在的终极层次中,虚无而非存在的“自然法”是无法通过物质性或精神性被定义的。

作为一种哲学思考,庄子对世界的“去人格化”和“去分类化”,无疑不同于泛灵视角的文化普遍主义或自然相对论(Viverous de Castro, 2012)。在一个充斥着神灵崇拜的时代,道家哲学是在与另一个哲学的遭遇性共存中出现的,这另一个哲学(儒家社会学主义)也关心无处不在的神灵崇拜,不过,它的本质内容与图腾主义类似。

孔子既不是在非人世界,也不是在人类社会,而是在自然与文明的中间地带形成了其对“社会”的愿景(冯友兰, 2011: 56-89, 398-419)。并且,他从“宇宙中心模式”与“社会中心模式”的相似中,发展了他的“社会学”。他没有像大多数图腾主义者那样,明确地把人类祖先追溯到非人类(Viveiros de Castro, 2012: 73-104; Ingold, 2000: 132-152),但他强调亲属制度的重要性,对于他而言,理想的亲属制度是个“超生命体系”,它不仅为生者制订合适的关系图谱,而且联系着活着的“人/物”与贯通“生/死”、“主/客”的祖先。

“典型的中国的”宇宙观,例如道家和儒家,显然是不采用类比推理的。然而,这并不意味着类比推理缺乏其东方对应物。

作为大多数现代中国历史学家导师的王国维(他们中间的大多数人并没有太过曲解他),他的著述启发后人用上述方式去表述道家 and 儒家。而早在 20 世纪 20 年代,他便指出,在古典时代,在上述两种哲学之外,第三种哲学传统在传统的诗意远足(poetic excursions)中出现。在其中,思想家和诗人屈原通过将儒家的社会中心世界观与荒野中“其他事物”的理念相类比,打破了两个传统之间的界线(王国维, 2004)。不同于“敬鬼神而远之”的孔子,①屈原的头脑中充满了关于精灵的思想。我们不应该把屈原的诗等同于“野性的思维”之表达,但在他的创造性中含有某种泛灵类比推理,也含有与其他实体类似的人与非人的碎片化要素之间的关系——据说,这种关系也充斥于中国文学与野史之中。由于屈原游移于道家与儒家之间,他的思想与心灵都成为良好的综合体。他的诗作证明他把“万物”——例如植物、动物、风景、仙人、祖先灵魂等等——都当作生者一般来谈论,并且“万物”启发他,②升华他,使他能

① 这解释了为什么现代儒学家如钱穆(2004)并不相信中国与“万物有灵论”有关。在大多数情况下,他们将后者与西方联系,因为在他们看来,那里是灵魂无处不在之地。

② 因此,屈原与西方哲学家维特根斯坦有很大的不同。后者如维维罗斯·德·卡斯特罗(Eduardo Viveiro de Castro)所言,并不相信人类与动物之间存在交流的可能性,而屈原更像是卡斯特罗所描绘的美洲印第安人,对他而言,“狮子,更确切的是美洲豹,不仅能说话,而且我们能够完美地理解它们所说的——它们‘所说的’跟我们所说的是一回事”(Viveiro de Castro, 2012: 112)。

够超脱于混乱的人类世界而进入到更高的智慧境界。这些诗作中也有与孔子同样的对于社会统合的焦虑,但它们以更为泛灵论的形式被表达,因为它们将大量非人的形式以对比或类比的方式与人类相互关联。

东方思想的时间地理学

从公元前 8 世纪起,在“农业文明”的地理范围内,华夏进入到“编年史”时代(Granet, 1930)。其时,如史载,有的宇宙观确生发于屈原《山鬼》之类的诗性远足之中,但这类宇宙观并不来自人类学家关注的狩猎者和游牧帝国所处的“边疆”,因此,其中并没有太多的关于狩猎者与猎物、人类与“野兽”之间的二元对立。二元对立的人与物,曾是大多数人类学家着迷的对象,而在古华夏,哲学思想涉及的对象,都是植物、土地、水、鸟、蝴蝶与天空之类,及由此衍生出来的“关系生态学”。

此类“关系生态学”既不同于狩猎人的分享与信任观念,也不同于游牧人有关控制与从属的权力本体论(Ingold 2000: 61-76),而更类似于法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)所说的“只鼓励作物生长,绝不会干预发芽与生长过程的农民的想法”(Gernet and Vernant, 1990: 84)。

然而,来自“农业文明”的世界图式,和由许多现代中国知识分子通过把前人的宇宙观翻译为现代概念而得到的“中和位育”理念,似乎也不足以解释此类“关系生态学”。

在将人与非人之间的同一性、相似性和差异性概念化之时,传统时代的思想家也时常把存在放置于栽培与野生、居家与山居的二元对立中。不过,他们并不满足于这种二分,他们用—个围绕中心并四分的地理宇宙模式,使得分类框架多重化。

这种“五方”模式可以说是复合性的,是一种中介模式,它可谓是对二元结构(内与外,自我与他者)与三联体(上层、中层与下层,如天、人与地)的关系变异。作为水平(二元)与垂直(三元)的中介模式,这种同心结构允许各式各样的重新解释和颠倒:庄子的世界以外部为中心,愈远愈崇高;孔子的世界以中间地带为中心,以身处文化与自然之间的智者或文明为典范,^①而屈原的世界以“最为内里”的外部为中心,与凡俗的、低级的、升华中的自我形成对比。这种多样化深植于他们来自的文化区域,道家产生于南方,儒家产生于北方,而诗性远足传统则源自南北之间。

在另一著述(Wang, 2014: 49-86)中,引用诸多近期对天文考古发现的重新解释,我已表明,“轴心时代”的中国思想家或隐或显地表达出的模式,在新石器时代晚期就已经被创造出来了。当时欧亚大陆尚未与世界的其他部分过于分离。在那个阶段,该模式被明显地运用于祭祀场所的空间安排,而祭祀场所多处在人类居所之外、山川之间的荒野中。人们相信,正是在这种中介地带,他们得以沟通“存在的另一个层次”。

苏秉琦的考古学研究(苏秉琦, 1999)表明,在新石器晚期的众多“处在四方的古国”中,古式地理宇宙模式所试图绘制的关系,已被以不同的方式建立起来。联系到 20 世纪上半叶诸多关于夷夏之辨的论述,可以对不同古国的宇宙观的差异加以辨析。新石器时代晚期东亚大陆的宇宙观格局兴许是这样的:在东边(夷),“古国”的世界是更为纵向的,更多地强调人

^① 因此孔子曾说:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”



与神与天之间的上下联系,在西边(夏)，“古国”的世界更多强调经由山川等中间纽带横向地与其祖先和天联系的横向联系。商代的建立者承继了东方或东北方的古国传统,并将其重新建构为强调纵向性(三元的——王权的、等级的、上升的)的模式。到了周代,其建立者是作为商的封建采邑的几个西方古式王国的后代,他们利用源自西边“部落”祖先的“世界智慧”重新构造了模式,而使其更具横向性(二元的——封建的、互惠的,并“向外扩张”)。

内在的野性

欧亚大陆东西两段的宇宙观世界,有着一个共同点,古代,不同类型宇宙观并存着,西方如此,东方亦是如此。如果说有什么西方文明和东方文明,那么,这些文明的实质内涵似乎与托马斯和拉·封丹所述的近现代英国宇宙观竞争接近。花了足够笔墨描述传统的世界智慧以及在那些世界智慧出现之前存在的世界图式,我们似乎可以得出一个结论,即,欧亚大陆宇宙观的形式和内容,与很多人对于世界其他地方文化史变化无常的想象并没有多少不同。对我而言,这一结论,与植根于人类学与哲学领域的文明与“未开化”二分论有根本不同。在西方人类学中,二分论通过把部落社会描绘为比“北方”更加本真或更加原始而表达自身;^①在西方哲学中,二分论通过把“宇宙观”的“逻各斯”追溯到古希腊和中世纪,同时将原始“世界观”定义为没有进入宇宙论阶段的宇宙志(cosmography,世界的描述性记录)和宇宙史(cosmogony,万物出现的故事)而抬高自身地位(如,Brague 2003 2-4)。与此不同,我们的观点是:那些被归于部落社会的文化要素,在非部落(即“文明”)社会也是存在的,在欧亚大陆,没有一个文明来自月球,所有文明都植根于地球,植根于“史前史”。换句话说,受“轴心时代”概念影响的理论家们倾向于区分史前“宇宙志”与“有史以来”的“宇宙观”。矛盾的是,这些理论家无法抹杀一个事实——孕育人类学这门学科的西方也广泛存在着部落社会的文化因素。

为了揭示“史前史”的普遍性,揭示民族志“史前史”加以“地方化”(parochialization)的弊端,下文,我将方向转到南半球(南方)与北半球(北方)之间。

众所周知,地球的“南方”是民族志描绘的生活世界的中心地带,“北方”则是文字、世界性宗教与伟大哲学传统的发源地。若是我们的心灵能穿行于其间,我们将感悟到什么?

文明,自北而南

西方关于地球之“南”的人文论述,黑格尔所著《世界历史哲学》(Philosophy of World History, 1956)和列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)所著《忧郁的热带》(Tristes Tropiques,

^① 如同民族志所处区域一样,欧亚大陆的哲学概念与“野性思维”中的模式是不同的:鉴于古代欧亚大陆的宇宙观被称为哲学,那么,“野性思维”具有的模式只有在被人类学家破译之后才能称为哲学的,鉴于欧亚大陆宇宙观具有明显的政治性,“当地模式”便不会如此,除非它们与写作关于他们的民族志的人类学家发生关联(这一民族志的后果被认为是罗伊·瓦格纳的发现,参见Wagner, 1981)。这些区分有益于部落的人类学研究,并使得文明的人类学处于一种“边缘地位”。

1997), 可谓是两座里程碑。生活在漫长的“欧洲与没有历史的人民”(Wolf, 1982)的时代, 两位伟大西方思想家撰写出两本可比的杰作, 以不同态度呈现了新旧世界之间的“大分界”(the “great divide”)。

在两人之中, 一方(黑格尔)谈及了一种世界文明, 并视之为精神自由的全球化过程。他将不同的文化排列成一系列通向历史之未来的步骤, 并使自由的实现成为必然性的表现。他把“新世界”置于最初级的步骤, 在文明化自由的地理背景部分, 描绘了新世界的“无历史特征”。正如他所预见到的, 新世界的未来是由精神上自由的欧洲定居者——特别是北美的新教徒——在外部决定的(Hegel, 1956: 96-120)。延续这个传统的美国也被分为南北两个部分, 而黑格尔准确预见到, 二者之间的竞争以南方成为“历史的负担”告终。

在另一方, 列维-斯特劳斯同样致力于比较两个有待跨越的不同世界, 但与黑格尔不同, 列维-斯特劳斯不仅表达了对文明化的北半球的失望, 而且流露了对历史进程的悲伤。他把新世界视为灵感来源或精神解放之地, 把南方视为宇宙秩序的“主要模式”, 相比“次要模式”, “主要模式”更加接近于本原, 因此, 它是更好的。就科学价值而言, 它又是更具吸引力的。

忧郁或许阻碍了列维-斯特劳斯致他自己所归属的文明(法兰西文明)以必要的敬意(显然正是这种文明使他能够进行精彩的书写), 却没有阻止他发明他的“文明人类学”。[要注意的是, 传统上, 文明人类学更多是与维多利亚时代的人类学家(见 Stocking, 1987)或美国社会人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield)相联系(见 Wilcox, 2004), 其实列维-斯特劳斯的野性人类学, 也是一种文明人类学。]不同于视非西方的欧亚大陆文明乃为通往文明之必要阶梯的黑格尔, 列维-斯特劳斯对诸文明似乎尽感失望。他认为, “文化”是首要的, “文明”是次要的, “文明”从属于“文化”, “文化”是自然与社会之间的精神中介(列维-斯特劳斯所说的“文化”很大程度上等同于孔子所说的“圣”), 正是在地球的“南方”, 土著人才更加有毅力地借助这一中介创造他们的世界。如列维-斯特劳斯所说, 人类学表明, “文化”的基础已无法在西方文明里面找到, 因为在所有已知的社会里, 西方文明是离开“文化”的那种“文野之间”的境界最为遥远的一个(Levi-Strauss, 1997: 477)。也就是因为这, 列维-斯特劳斯给了人类学家一个空前伟大的使命, 他说, 尽管现存文明没有一个能够真实显现远处“文化”的真实面貌, 但追寻“文化”正是人类学工作的方向(同上)。

除了“南方”, 在《忧郁的热带》出版之前, 列维-斯特劳斯已游历了“北方”(欧亚大陆), 在欧亚大陆的文明废墟上彷徨。在《忧郁的热带》这本书中, 他谈到了自己的印象和思考。让我们跳过人口过剩的印度、圣保罗的悲惨未来以及关于印第安部落世界的冗长章节, 进入到本书的最后一章。在此, 我们看到, 这位西方人类学家对所有文明都已失望。

为理解, 我们理应援引列维-斯特劳斯自己的大段表述:

人类为了免受死者的迫害, 免受死后世界的恶意侵袭, 免受巫术带来的焦虑, 发明了三种大宗教。大致是每隔五百年左右, 人类依次发展了佛教、基督教与伊斯兰教, 令人惊异的一项事实是, 每个不同阶段发展出来的宗教, 不但不算是比前一阶段更往前进步, 反而应该看做是往后倒退。佛教里面并没有死后世界的存在, 全部佛教教义可归纳为是对生命的一项严格的批判, 这种批判的严格程度人类再也无法达到。释迦牟尼将一切生物与事物都视为不具任何意义。佛教是一种取消整个宇宙的



学问,它同时也取消自己作为一种宗教的身份。基督教再次受恐惧所威胁,重建起死后世界,包括其中所含的希望、威胁还有最后的审判。伊斯兰教做的,只不过是把生前世界与死后世界结合起来,现世的与精神的合而为一。社会秩序取得了超自然秩序的尊严地位,政治变成神学。最后的结果是,精灵与鬼魅这些所有迷信都无法真正赋予生命的东西,全都以真实无比的老爷大人加以取代,这些老爷大人还更进一步地被容许独占死后世界的一切,使他们在原本就负担惨重的今生今世的担子上面又添加了来世的重担。(Levi-Strauss, 1997: 499. 译文引自该书中文版,列维-斯特劳斯, 2009: 512-513 页)

对于列维-斯特劳斯而言,生与死的问题是人类社会关系的本质问题。佛教把自身区别于原始崇拜,但它仍保留了某种前佛教意识,即使得人类从“性别战争”中解脱出来的、平和的女性气质——某种“第三性”。佛教承诺对如母性胸怀一般的普世慈善的回归,这便维持了人类相互归属的希望。然而,“佛教的道德观在历史上所提出的解决方式,使我们要面对两个同样令人不安的选择:任何对这个问题给予肯定回答的人便会把自己封闭于修道院里面,任何作出否定回答的人则在唯我主义的美德中得到廉价的满足自得。”(Levi-Strauss, 1997: 503. 引自该书中文版,列维-斯特劳斯, 2009: 517-518 页)相比之下,依照男子气概的取向,伊斯兰教引申出了一种封闭的体系及排外的倾向。在佛教文明中,无限的普遍包容他异性(alterity)是核心,但在伊斯兰教中,排除他异性成为其最大特征(Levi-Strauss, 1997: 498)。在列维-斯特劳斯笔下,古时候基督教差点有机会去调和二者,从而成为一种优越的文明——成为两个极端的经验性调和,然而“作为两者之间的过渡者,基于其内部逻辑,以及地理和历史因素,基督教注定要朝着伊斯兰教的方向发展”(Levi-Strauss, 1997: 499)。

列维-斯特劳斯并不相信给了英国人类学大师埃文斯-普理查德希望的天主教(Douglas, 1981)。他以人类学的方式在历史的废墟中探寻,并最终得出一个结论,认为:不同文明对待他异性的方式——佛教的普遍善意、基督教的对话激情、伊斯兰教的友爱互助,都问题颇多。在结束其论述的章节中,他指出,没有一个“世界宗教”从历史中成功挽救了跨文明融合的机会——对他来说,这是人类“在一起”的理想方式。到最后,这位孤独的英雄人类学家只能让自己在几个世界中漫游,“每个世界都比包含于其中的世界更真实,但又比将之包含在内的世界更不真实”(Levi-Strauss, 1997: 504)。并且,他还断言,他关于具体事实的科学研究具有价值。受汉学家葛兰言(Marcel Granet)的启发,他提出联姻理论。然而,因列氏对历史过分伤感,他把葛兰言对“远东”的文明向往(Granet, 1930)转变为一种对比性的参照,在其中,“野性思维”,或者“新石器时代”(Rowlands, 2014)——与萨林斯描绘的“原初丰裕社会”不大相同(Sahlins, 2003)——的结构,被描述为文化仅仅“半分离于”自然的本初方式。

以关系神话学看欧亚

黑格尔和列维-斯特劳斯都叙述了新旧世界分离与南北分离中的历史命运,对他们而言,以及对有意或无意地跟随其脚步的其他哲学家和人类学家而言,历史似乎是这样的:当南半球仍然处在“原始阶段”时,在欧亚大陆,经过了“金属时代”的文明继续朝着扩张性革新

的方向前进。^①从南北比较中,人们看到一个不可否认的事实,这便是,后石器时代(青铜和铁器时代)的文明也是从此前新石器时代的遗产中被“创造”出来的。然而,学者们出于不同目的,以不同方式,有的将旧世界的史前根基描绘为欧亚大陆文明化身后的场景,有的将它描绘为原始状态的衰退甚至丧失的前奏。在对待历史的自相矛盾态度中,一个特定的历史事实被忽略了:文明社会中,不仅是王者从边地异族那里获得了装点王权的“修饰物”^②(Helms, 1993; Wengrow, 2010),思想家亦是如此。因此,对于文明(甚至是“轴心时代”的伟大传统)而言,“原始”不可或缺。由是,孔子经常谈论自己的观点,好像它们来自周代,而那个朝代,理想国王的美德又据说源于远古的“三皇五帝”,老子和庄子谈论他们的概念,好像它们来自尚未出现政治的时代;屈原时常在深山老林中寻找自己理想的“完美女性”,好像没有人烟的山林要比人类的社会世界更为真实一样。

另一种经常被忽略的史实,牵涉到欧亚大陆文明中持续活跃着的横向互动。

在西方,从18世纪开始,欧亚大陆就被视为由最初的整体分裂为三个主要的文明或“方言”区域,即印欧、闪米特以及被马克斯·穆勒(Max Muller)(Muller, 2010)命名为“图兰”(居于欧亚大陆东边的“非阿里乌斯派”猎人、牧民与农民)的地带。及至金属时代,这些区域进一步分裂,语言臻于完善,并且在此过程中出现了“民族”(nations)。这些“民族”发展各自的政治与法律管理体制,以使它们之间相互区别。然而,这些政权在自主化的过程中,也依赖于跨民族与跨文明的“神话、传说、货币、贸易、美术、技术、工具、语言、文字、科学知识、文学形式和理念”的借取(Mauss, 2006: 38)。物品持续流动,而这些“民族”在其内部也都具有文明所有可获得的部分,从而,除了它们都以自己为世界的中心之外,每个文明都形成了一种关系与互动的综合,正如莫斯(Marcel Mauss)在一战后不久所描述的那样,欧洲成为“一个足够大且独特的整体”(Mauss, 2006: 62)。如“世界”一词通常指涉的那样,“整体”在其内部有很多社会(国家),它们凭借自己的“民族文化”(ethnoscapes)生存于多样性的整体中。^③

在东亚大陆的“中央平原”上,长城并没有阻止汉人参与到与“外部”的“敌人”或和平或暴力的互动中,所谓“外部”包括新疆、青藏高原、蒙古以及“满洲”(Lattimore, 1967; Barfield, 1989)。从公元8世纪的转变开始,很多“敌人”接受了佛教或伊斯兰教,而不是儒学或道家。对于生活在长城另一边的人们来说,这些宗教可能意味着团结与认同的自我确证,但最终在汉人的核心地带,它们也被广泛地接受了。因为从公元1世纪开始,中国人就不得不依赖于印度,以获得对生死两别的“人类状况”(死亡,或者对汉人来说是有限的生命)^④的佛教式克

^① 在《地方化策略》一书中,人类学家理查德·法尔顿(Richard Fardon)作了一个重要的对比:不同于那些著名的民族志区域,如澳大利亚、西伯利亚、北极、非洲与美拉尼西亚,亚洲是“文字、世界性宗教以及哲学和宫廷的伟大传统之发源地”(Fardon ed., 1990: 219)。

^② 考古学证据已经揭示,在“城市革命”(Childe, 1950)之前的新石器时代后期,一些地理宇宙观模式便已经离开了金属化的中央平原,推进到周边地区,在那里,玉始终被视为具有超越性的石头,因为它是天与地之间的中介(王铭铭, 2006: 69-85)。正是从这些模式中,产生了一系列早期王朝的自然社会美德模型。

^③ 即使是为单个文明打开了通往科学理性之路的启蒙运动,也并非如此单一,在其中,仍旧存在着一系列传统,包括苏格兰、法国、英格兰、德国等等。

^④ 伊懋可(Mark Elvin)曾经提到印度与中国对于人类状况理解的不同。如他所言:“印

服(de Groot, 1884),中国向西方、东南方以及南方开放国门,由此,中国的伟大僧侣们得以寻找并发现“真理”(Wang, 2014 :117-152)。在公元9到13世纪之间,东南沿海的海上贸易带来了穆斯林,他们作为贸易事务的管理者被汉人以及后来的蒙古人所信任。^①

不仅是“野蛮人”从外部构建自己的形象,而且“文明人”也是如此。因而,列维-斯特劳斯在美洲土著中的发现并非只适用于解释美洲土著,这些发现与那些试图理解欧亚大陆的“一”与“多”辩证法的人有很大关系。在他的神话学著作中,列维-斯特劳斯提出“转换”(transformations)概念,以努力平衡相似性与差异(我所理解的是,关系的结构变化对应于时空变化),并且把这一概念运用于描述美洲—太平洋连续区,即对立的(混杂的)、向心的(“种族中心的”)、三联体的(等级的)“合成结构”的跨区域转换(Levi-Strauss, 1977)。如果这一理论是为了让我们理解区域转换的结构及其宇宙论结构,那么,这不仅对作为其来源地的南方的民族志有效(Damon, 1990),也与北方的人类学有很大的相关性。^②如同南方一样,北方的每个社会和文明,“有时会接纳外来的影响并很快吸收它们;有时则自我封闭,好像是要给自己时间去同化这些外来贡献并贴上自己的印记”(Damon, 1990 :122)。每一种社会和文明都是复杂的,是对立、向心、三联体的模式的“合成”,并且,通过生产自己的复合结构,也给自身贴上了独特的“印记”(例如,比向心结构更加对立或相反),还根据跨社会与跨文明的互动允许其独特性缩减或增大。

文明确实经常在相当程度上与清晰的“文化自觉”(值得指出的是,此类“文化自觉”并非永远是好的)相联系,因而,单纯用“混合”来描述欧亚大陆“实际上的”统一性或多样性,是不完全恰当的。然而,这种“混合”恰好是列维-斯特劳斯所期待的。不要忘记,在评价不同的欧亚大陆文明时,他实际上运用了自己的“联姻理论”,认为这不仅是从民族志事实中脱颖而出,而且是人文世界的首要价值。

不用多说,任何对欧亚大陆跨文化关系复杂性的专门研究,都会比结构观念让我们看到更多。在我们面前的,是文明在横、纵两个方面的“转换”。

在“横向转换”方面,“前现代”的印度和中国形成一对相关的例子。如果说前现代的印度社会是“种姓”的,那么,它就能够被看作是一种更加严格的纵式等级体系,一种“类三联体”

度人相信,活着的生物在持续的再生循环中,可能成为受难的生物,即转世轮回。大体而言,中国人相信独特的个体存在,在后代与祖先亲属关系结构的加强作用下,无限蔓延到过去与未来,在其中,个人占据了独特的位置。……对于那些认为出生与生活都是好事的中国人来说,他们认为没有这样的需求。直到佛教传入之时,他们对救世神学仍然很陌生。”(Elvin, 1985 :170)但是,如德格鲁特指出的那样(de Groot, 1884),正是这种区别使得印度本体论对中国形成了补充。

① 当东方与欧洲接触时,历史继续着这种互动,欧洲启蒙对作为“礼物”的古代中国发明如印刷术、火药等迟到的“回礼”(Etiemble, 1988),进一步把中国推向与来自更远的西方的“洋夷”的互动,又相应地导致了东方与西方在本体论层次上的互动。

② 列维-斯特劳斯《神话学》中的转换近似于莫斯所谈论的文明:与“不适合流动”的社会不同,文明“天生地有这种能力”,“大多靠自身便能突破特定社会的(通常很难确定的)边界”,因此,文明是“超社会的”(Mauss, 2006 :60)。

文明,按照祭司、武士和生产者的纵向排列涵盖行动者与社会分类(Dumont,1980),如果说前现代的中国等级秩序可以被定义为“差序格局”,那么,就可以说,中国式的习性包括一个不同的关系秩序,即以互惠方式关联起来的向心网络等级体系(Fei,1992)。在宇宙志层次,印度和中国共享周边围绕中心的模式,但是印度的“版本”更重视纵向性,并把上(须弥山)与下的关联点置于中心位置,而中国的“版本”并没有这么大的中心性,“天下”的关联点(五岳)在中心之外的通向外部的中间圈,它们指向的是远方而非上方。相比于印度,中国的情况可以说更像列维-斯特劳斯所说的直径式,这种模式容纳着丰富的内在互惠。然而,吊诡的是,古代中国人在经历了其对向心结构的所有儒家幻想与幻灭后,正是从印度借取了被列维-斯特劳斯称为“普遍善意”的自体论^①(Wang,2014:117-152)。^②

雷德菲尔德曾经指出,在研究“旧世界”的文明时,人类学家“在某种程度上承担了研究由从过去到现在都进行互动的大小传统所构成的复合结构的责任”(Redfield,1956:50)。“复合结构”与“互动传统”的观念大致反映了上文中古代印度和古代中国的情况,然而,在两个文明的交界处所发生的事情,实际上超出了雷德菲尔德为文明设立的边界。在这两个文明的核心文化区,这些过程当然是大小传统互动的组成部分,然而,“转换的自我与他者”也包含在这些过程之中,使得“复合结构”更多地呈现横向的扩展。

在历史中,这种“横向转换”通常以“纵向”方式实现。一方面,文明中的“大传统”作为关系的某种超社会模式而存在,这种关系模式将社区、群体与“民族”联结为更高层次的“想象的共同体”;另一方面,这种既有限而又普遍化的“大传统”也会朝着形成地方化边界的方向发展。因此,这种“大传统”的地理范围通常会比它们“覆盖的”范围更为有限。

一些关于在长城以外地区大小传统的“等级”转换的论述,可以帮助我们解释上述观点。

在欧亚大陆,可以追溯到新石器时代的“小传统”仍旧无处不在,存在于每种文明的“下方”,而实际上,其地理分布范围超过了那些被列维-斯特劳斯以人类学的方式进行批判的文明。从我拥有更多民族志经验的区域,即从中国东南、西南到东北的“丝绸之路”来看(王铭铭,2008;Wang,2009),作为“小传统”的“民间宗教”存在于世界性宗教的内外。在如佛教、伊斯兰教、儒家、道家、基督教以及诸现代意识形态(如果可以包括在内的话)的“大传统”内部,“民间宗教”扮演着使外来传统“深入人心”的角色(例如在汉朝,进入中国的佛教被当地的祖先崇拜与巫术实践“地方化”),而在这些“大传统”之外,“民间宗教”则广泛“弥散”于城市和乡村的生活世界中。“民间宗教”以横向的方式在广泛的区域传播,使得文明开化与“地方文化”之间的等级秩序发生了纵向的颠倒,它通过持续地把人类世界带回到更具一体性的“史前”状态——随后产生的“大传统”让我们不再对这种一体性深信不疑,证明了自己更具普遍性。

正如近期完成的一项出色的民族学调查所证明的(阿迪力·阿帕尔、迪木拉提·奥迈尔、

① 通过与印度之间的相互想象,古代中国西洋崇拜者的(错误)理解变得现实有效。在一定程度上,中国人借助佛教发现了缓解他们内心焦虑的方法,这种焦虑源自他们自己的宇宙观与自体论的同心性。但是,这种互动几乎没有改变中国与印度作为两种复杂文明体的方式,其中都包含了对立模式、向心模式与三联体模式。

② 因而,中国人把代表同情的年轻帅气的男性观世音菩萨变成代表仁慈的给人安慰的女神,就不足为怪了(Overmyer,1972)。

刘明 2010) ,在新疆这一著名的东西文明交叉路口 ,“Qam”(据作者所说 ,这是萨满教在当地的名称)被持续地实践并被所有的穆斯林民族所“信仰” ,而且它保留了与“内亚”、欧洲以及西伯利亚之间所有的史前联系(刘学堂 2009)。

在前现代的西藏世界 ,如同毗邻的汉人世界一样 ,其宗教宇宙观图景似乎包括了神秘主义的、社会的与合成的几种模式。在藏学人类学家塞缪尔(Geoffrey Samuel)看来 ,藏传佛教至少由两种取向组成 ,即“萨满佛教”与“寺院佛教”(Clerical Buddhism)。二者对于世界和人类经验的态度有着根本性的区别 :前者通过密宗仪式为“社会”提供了一种现实的替代模式 ,并朝着“觉悟”的超越性努力 ;后者则强调通过求学、哲学分析及遵守僧侣戒律等道德性行动以积德(Samuel ,1993)。他也指出 ,对于西藏宗教历史中的大多数行动者而言 ,两种取向并不相互排斥。虽然西藏“大传统”中的主要人物似乎只能选择两种取向之一 ,或是萨满的 ,或是神职的 ,但从总体上而言 ,他们都兼顾两种模式 ,并由此使他们的宇宙观成为很不一样的合成体 ,比如格鲁派与无宗派。

佛教的合成模式或者“复合结构”可以被认为构成了西藏的“大传统” ,它的“高等文明”依赖于普遍存在的寺院体系的传播与阐释。寺院体系不仅是藏传佛教思想的教派教义被传播之地 ,也是交流的纽带和路线 ,由此 ,“大传统”将自身再生产为一个文化区域(Spengen , 2000 :62-63)。

然而 ,在佛教模式之外 ,西藏还存在着另一套影响深远的文化体系 ,这就是另一个萨满教复合体 ,即“民间宗教”(Samuel ,1993 :19-22)。广泛存在的“民间宗教”在现实中展现了自身 :甚至是喇嘛们有时也“像西伯利亚的萨满 ,或撒哈拉以南非洲的‘占卜者’或‘预言者’”那样 ,帮助人类重新调整其和社会和宇宙中的位置(Samuel ,1993 :21)。石泰安(R. A. Stein)称这种“民间宗教”为“人的宗教”(religion of men)。不同于“神的宗教”(比如佛教) ,“人的宗教”通过氏族老人所讲述的传说维持自身的活力 ,而这种传说“通常以诗歌的形式表达 ,其特点是对隐喻、陈词滥调和谚语格言的使用”(Stein ,1972 :192)。

在萨满教与方言中形成的这种萨满教复合体 ,即藏人与居住于周边的人们共享的“古代模型” ,将西藏文明的自我认同塑造为“民族中心主义”与“他者中心主义”(alter-centrism)的合成之地。石泰安认为 ,藏人共享的双重自我认同源自其对佛教的接受。正如他所言 :

与中国的潮流一致 ,按照他们自己的说法 ,藏人也想象自己居住在由其他土地构成的正方形的中央 ,即“地球的肚脐”。同时 ,不同于中国 ,他们保持着一种由佛教信仰支配的惊人的谦逊。他们总是把自己当做居住在地球北方的野蛮人。……他们谈到“鲜为人知的野蛮的西藏地区” ,把自己描述为“红脸的食肉魔鬼” ,并且经常把自己说成是愚笨的、粗鲁的、迟钝的 ,所有这些当然都与佛教的文明化影响相关。(Stein ,1972 :40)

如果上述说法表明了文明自我认同的西藏视角 ,那么 ,可以用其他方式对其作解释 :“我们是野蛮人”的表述 ,恰好表明了藏人对自己历史的诚实——如石泰安所言 ,是“古代模型”使西藏成为一个文化区域 ,并由此与周边的人们广泛联系在一起。西藏的很多歌曲和传说都与甫罗姆的格萨尔(Ge-sar of Phrom)有关 ,即当地版本的“罗马的凯撒”(Stein ,1972 :39) ;而

藏人最初的“野蛮状态”经常与据说统治过北方的游牧部落(比如“突厥人”和“鞑靼人”)的“野蛮状态”相混淆(Stein, 1972: 41)。正是在萨满教或“人的宗教”不断重塑自身的广阔空间中,对“大小传统”等级模式的最为彻底的颠覆发生了:与藏人一样,蒙古人最初也信仰萨满教,然而,当他们一旦在13世纪早期开创了自己的帝国,他们不仅把佛教纳入麾下,也形成了对于其他宗教和哲学的高度包容态度,从佛教到基督教,从摩尼教到伊斯兰教,从儒家到道家,如此等等。最终,蒙古帝国把大多数的欧亚大陆“大传统”纳为自己独创的多元性的组成部分,这种独创的多元性正是在“人的宗教”的沃土中孕育的。

在藏人和汉人的想象中,他们自身居于由四方或八方的周边土地所形成的正方形的中央,这一模式本身便意味着,周边文化是每个文明不可或缺的部分。经由“人的宗教”,东亚的东部和西南部与超越他们疆土的广阔地区,以及北部、西部和南部的“他者”相联系。正如列维-斯特劳斯所指出的(Levi-Strauss, 1977: 245-268),分布于美洲与亚洲的社会之间存在着另一种联系:在史前时期,一座很长的大陆桥连接着亚洲和美洲,此外,沿着欧亚大陆东部的边缘,经由东亚漫长的海岸线,一条犹如林荫大道的走廊使人类及其创造性得以自由地从东南亚流传到北美。而另一方向的联系则可以定位于非洲、南亚与东南亚岛屿之间朝西的中间地带。

南方—东方—西方

迂回在南与北、东与西之间,行走在区域世界的中间地带上,我们获得一个时机去猜想历史与宇宙观的联系。我们不拟进一步去遭遇摆在面前的一些更为曲折的弯道,如,从列维-斯特劳斯的《神话学》到列维-布留尔的“参与”的转变。然而,在结束我们的讨论之前,再论述一种方向性转变是必要的。先是向南方,然后回到北方,我们已变得对“物”有更多的好奇:当一个来自南方的人类学家[维维罗斯·德·卡斯特罗(Eduardo Viveiros de Castro)]指出,我们应该严肃地对待土著人的话语,例如,猪是人,人是猪,以及肉身等于观念时,难道他不是指出连一个“令人向往的文明”都应该具有的“混合”?我在另一个场合曾经提到,在公元1195年的南宋,大儒程颢有过类似的想法。据载,当被问到如何通过外物理解自身时,他说(容我按我的理解解译):“在人与其自身之外存在一个超越外物的层次,这就是使外物与自身相通的‘理’。如果我们理解‘理’,那么我们就理解外物与自身。”这听起来有一些自然主义倾向,但程颢立刻补充道,“草木就是我”(王铭铭, 2005: 169-170)。他没有像南美洲人那样说“动物是我”,但当他说道“草木就是我”时,他与亚马逊人相距并不遥远。“混合”并非一个完美的概念。此时此地的我们,作为西方取向的社会科学中“不可分割的”人(Strathern, 1988),生活在“纯粹自然主义理性”的时代,在这个时代,我们最好不要把自己视为“参与(在列维-布留尔的意义)上)观察者”。然而,我禁不住认为,“混合”对于亚马逊人与中国哲学家程颢在一千多年前想表述的意思来说又是一个好词。

* * *

为明确观点,我对上面的内容作如下概括:

1. 托马斯与拉·封丹的两本著作告诉我们,近现代英国,在宗教与科学支配的时代,“魔法”持续活跃着。对我而言,这表明近现代西方文化领域中持续活跃着的杂质,同时也表明,学者赖以认识自我与他者的现代与非现代两个世界区分,并不现实。

2. 虽则事实如此,以区隔为己任的类型比较观点向来广受欢迎。类型比较常以“杂交体”的概念自我补充,但无论如何,它不断自我确证截然的差异。我以德斯科拉的近作为例表明,西方类型比较观点误导人们,把“另类本体论”视为唯一的多样化形式,把“这方的[西方的]宇宙论”视为唯一的单数形式,它将西方定性为仅有的能生发精神整合的共同体,或者说,定性为唯一不能保存“非个体特质”的例外,强化自身,使之获得效力。德斯科拉所著的《超越自然与文化》一书对我们的启发甚大,但当我们将它与另外一些著述关联起来时,却发现,这一有启发性的著作,一样未能克服以“一”自居的习惯。

3. 我们转入布拉格、冯友兰等对“轴心时代”及其之前东西方宇宙观的论述,将两种发表于不同年代的哲学史著作关联起来,发现,常被学者视作独特的西方,并不怎么独特,东西方之间存在着重要的相似性(比如,庄子的万物有生论与希腊的原子论,孔子对天人对应的看法与苏格拉底的“社会学主义”,屈原的类比推理与希腊的诺斯替主义,都存在着重要的相似性)。我们同时也强调,当我们说,东方人这样想与西方人那样想很类似的时候,我们并不是说,这些在不同地理情景中涌现出来的思想是相同的。此外,当我们说可以在西方找到“东方视角”的某种相对(而非绝对)对应物时,我们并不是说,东方的宇宙观与西方是相同的。我们仅仅是以此作为通向另一事实的途径:在欧亚大陆,不同的宇宙观和本体论是共存的(共存在大多数情况下也包括对抗),并且,它们通常在其所处的文明场合中相互关联。因此,一种“文明”即是一个具有此种共存模式的区域,如果说它是一种类型的话,那么也应该是“类型中的类型”。

4. 接着,我们试图回答一个问题:主要从欧亚大陆的“知识考古学”中得到的关于传统共存的知识,是否与我们从欧亚大陆相反的方向——倍受人类学家重视的南方——那里获取的知识相通?我的答案是,可以确认的是,二者起码相关。正如列维-斯特劳斯在其关于南方的著作中所呈现的,正是“社会自我”与广泛意义上的他者(包括人、物与神)的关系结构的相关转换,塑造了人类的自我认同,并且,由于这种相关宇宙观的转换在欧亚大陆随处可见,因此,源自南方民族志的关于转换的理论也与欧亚大陆的人类学有着重要的关联。

5. 我借大小传统之间,将之变换成一个纵横交错的模式,以东亚与南亚之间的关系为例,说明了欧亚大陆文明之间的“相互转换”(Goody, 1996)是可以被概念化的。这种概念化依据的是纵横连接的不同构成及文明之间的跨区域互动,以及“大小传统”等级的跨文明接纳与关系倒置。

6. “混合”这一描述性概念,源于对单个主体“自给自足性”的否定,令人充满联想,有助于我们理解文明之间“有关联的分化”。在理论上,这个概念有浓厚的意味:如果一个文明实体可以被认为是对于关联互动实体的“一种特定的、具有多样性的深层特征的集体生活的表达”(Mauss, 2006: 38),那么,也可以认为,通过关联与互

动,每一个“低级”秩序最终都可能在内部繁殖与扩展。这一路径使我们能够描述文明或文明的本体论得以形成的转型,即莫斯所言的超社会集合,它们同时内在又外在于彼此。

7. 在东西南北之间,存在着允许文明要素流动的“走廊”(王铭铭,2008),无论是神话、传说、艺术、语言、文字、文学形式、观念的通道,还是货币、贸易、技术的交通,它们都使文明要素的流动成为可能。就像屈原的诗意远足,这些“走廊”流动着不同身份的物和人,它们通过实现交流与包容而成其“独特”。相比于其他哲学,这些“走廊”更接近于屈原的思想旅行,或者,反过来说,屈原哲学的精神旅行如同“走廊”一般,因此,可以说它们具有丰富的本体论意涵。

总之,我们生活在这样一个时代,在其中,我们的传统,尤其是那些拥有文字记录的传统,有时被不恰当地与那些被想象为历史运气不佳且因此处于劣势的“野蛮人”对照,有时被不恰当地与我们当中那些被想象更富“科学与民主美德”却丧失本真性的传统对照,种种对照都缺乏联系和相对的观点。若是足够幸运,我们冒险展开的上述方位转换可以带领我们得出结论,即这些无联系与不相对的看法,并非是我们的本体论现实的真实写照,真实的情况是,他者始终存在于“我们”内部。

参考文献:

- [1] 阿迪力·阿帕尔、迪木拉提·奥迈尔、刘明《维吾尔族萨满文化遗存调查》,北京:民族出版社,2010。
- [2] 冯友兰《中国哲学史》(上下卷),北京:商务印书馆,2011。
- [3] 江绍原《发须爪:关于它们的迷信》,北京:中华书局,2007。
- [4] 列维-斯特劳斯《忧郁的热带》,王远明译,北京:中国人民大学出版社,2009。
- [5] 凌纯声《松花江下游的赫哲族》(上下卷),北京:民族出版社,2004。
- [6] 刘学堂《新疆史前宗教研究》,北京:民族出版社,2009。
- [7] 钱穆《灵魂与心》,桂林:广西师范大学出版社,2004。
- [8] 苏秉琦《中国文明的起源》,北京:三联书店,1999。
- [9] 王国维《屈子文学之精神》,载其《人间词话》,北京:中国人民大学出版社,2004,第130-134页。
- [10] 王铭铭《心与物游》,桂林:广西师范大学出版社,2006。
- [11] 王铭铭《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学出版社,2008。
- [12] Barfield T (1989) *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*. Cambridge, MA and Oxford: Blackwell.
- [13] Barth F (1987) *Cosmological in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [14] Brougès R (2003) *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- [15] Childe G (1950) "The urban revolution". In *Town Planning Review*, 21(1): 3-17.
- [16] Damon F (1990) *From Muyu to the Trobriands: Transformations along the Northern Side of the Kula*. Tuscan: University of Arizona Press.
- [17] de Groot J (1884) *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*. Leyde: E.J. Brill.
- [18] Descola P (1994) *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Nora Scott Trans. Cam-



bridge: Cambridge University Press.

- [19] Descola P (2013) *Beyond Nature and Culture*. Janet Lloyd Trans. Chicago: University of Chicago Press.
- [20] Douglas M (1981) *Edward Evans-Pritchard*. Kingsport: Penguin Books. Dumont L (1980) *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- [21] Elvin M (1985) Between the earth and heaven: conceptions of the self in China. In *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, pp.156–189. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- [22] Etiemble R (1988) *L'Europe Chinoise*, 2.Vols. Paris: Gallimard.
- [23] Fardon R Ed (1990) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press and Washington: Smithsonian Institution Press.
- [24] Fei X (1992) *From the Soil, the Foundation of Chinese Society*. Gary Hamilton and Wang Zheng Trans. Berkeley: University of California Press.
- [25] Frazer J (1993) *The Golden Bough*. London: Wordsworth.
- [26] Gernet J and Vernant J (1990) Social history and the evolution of ideas in China and Greece from the sixth to the second centuries B.C. In J.-P. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, pp. 79–99. New York: Zone Books.
- [27] Goody J (1996) *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [28] Granet M (1930) *Chinese civilization*. K Innes and M. Brailsford Trans. London: Kegan Paul, Trench, Turner and Co. Ltd.
- [29] Hegel F (1956) *The Philosophy of World History*. John Sibree Ed. and Trans. New York: Dover.
- [30] Helms M (1993) *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade, and Power*. Austin: University of Texas Press.
- [31] Hubert H and Mauss M (1981) *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: University of Chicago Press.
- [32] Keightley D (2000) *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China* (ca. 1200–1045 B.C.). Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- [33] Kohn E (2009) A conversation with Philippe Descola. In *Tipit: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (2): 135–150.
- [34] La Fontain J (1998) *Speaking of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [35] Lartour B (1993) *We Have Never Been Modern*. Porter C Trans. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- [36] Lattimore O (1967) *Inner Asia Frontiers of China*. Boston: Beacon Books.
- [37] Levi-Strauss C (1977) Do dual organizations exist. In his *Structural Anthropology*, Vol 1, pp.132–166. London: Penguin Books.
- [38] Levi-Strauss C (1997) *Tristes Tropiques*. J and D Weightman Trans. New York: The Modern Library.
- [39] Levi-Strauss C (2013) *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*. J Todd Trans. Cambridge, Mass.: The Belknap of Harvard University Press.
- [40] Malinowski B (1948) *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: The Free Press.
- [41] Mauss M (2006) *Techniques, Technology and Civilisation*. Nathan Schlanger Trans. New York: Durkheim Press/Burghahn Books.
- [42] Muller M (2010) *Comparative Mythology: An Essay*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- [43] Overmyer D (1972) Folk-Buddhist religion: creation and eschatology in Medieval China. In *History of Religions*, 12 (1):42–70.

- [44] Perkins F (2007) *Leibniz and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [45] Puett M (2002) *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-divination in Early China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center for Harvard-Yenching Institute.
- [46] Redfield R (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- [47] Rowlands M (2014) Neolithcities: from Africa to Eurasia and beyond. Unpublished Presented at the Conference on “Communication and Isolation” Held in the City of Quanzhou, May 2014.
- [48] Sahlins M (2003) *Stone Age Economic*. London Routledge.
- [49] Sahlins M (2013) Foreword, to *Beyond Nature and Culture*, by Philippe Descola. Chicago: University of Chicago Press.
- [50] Samuel G (1993) *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian Institute of Press.
- [51] Spengen W (2000) *Tibetan Borderlands: A Geohistorical Analysis of Trade and Traders*. London: Kegan Paul International.
- [52] Stein R (1972) *Tibetan Civilization*. Stapleton Driver Trans. Stanford: Stanford University Press.
- [53] Stocking G (1987) *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- [54] Strathern M (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- [55] Thomas K (1973) *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Harmondsworth: Penguin Books.
- [56] Tylor E (1929) *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murray.
- [57] Wagner R (1981) *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- [58] Wang M (2009) *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology*. Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2009.
- [59] Wang M (2014) *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- [60] Weber M (2001) *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons Trans. London: Routledge.
- [61] Wengrow D (2010) *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West*. Oxford: Oxford University Press.
- [62] Wilcox C (2004) *Robert Redfield and the Development of American Anthropology*. Lanham: Lexington Books.
- [63] Wolf E (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- [64] Vernant J (2006) *Myth and Thought among the Greeks*. Janet Lloyd Trans. New York: Zone Books.
- [65] Viveiros de Castro E (1998) Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. In *Journal of Royal Anthropological Institute* (N.S.), 4 (3): 469–488.
- [66] Viveiros de Castro E (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February March 1998*. Hau: Masterclass Series, Vol. 1.

[收稿日期] 2015-09-19

[作者简介] 王铭铭, 北京大学社会学人类学研究所教授, 博士生导师, 新疆师范大学天山学者特聘教授。北京 100871