

“西游”中的几个转向^{*}

——欧亚人类学的宇宙观形塑

王铭铭^{**}

摘要:欧亚大陆诸宇宙观传统同时存在着相异性、关联性和“相似性”。不仅如此,被视为构成欧亚文明形态特征的所谓“大小传统”阶序也随着时间推移而发生着上下次序的倒置。身处欧亚的众多“小传统”,实为诸文明之底色。与“原始文化”一样,欧亚小传统的内涵为“生命赋予神话”和“泛灵论”,正是在这类“本体论”基础上,“大传统”得以建立。在历史中,“小传统”的生命复原力也异常强大,常能在劫后余生中悄然复兴。另外,诸传统内在于文明的上下关系,又往往与文明之间的横向关联相交织,这使得上下关系的考察不能脱离内外关系的

^{*} 本文为作者 2017 年 3 月在大英学院拉德克里夫·布朗纪念讲座的演讲稿。英文发表于 *Journal of the British Academy* 2017 年第 5 期。感谢 David Parkin, Richard Fardon, Tim Ingold, Stephan Feuchtwang, Frederick Damon 和 Michael Rowlands 等教授在此过程中给作者提供的帮助和批评。

^{**} 王铭铭,北京大学社会学系教授。

把握。宇宙论传统广泛存在于欧亚之外与欧亚“边疆”，它们“自外而内”影响着“轴心文明”诸思想传统。它们绵延至今，使欧亚东西方文明的社会人类学研究，既可以与哲学融通，又可以与所谓“南方人类学”（如大洋洲、南美洲和美拉尼西亚地区的区域人类学）和“北方人类学”（如北极圈及西伯利亚边疆地带的区域人类学）相互关联和启迪。

关键词：宇宙观 社会人类学 历史 大传统与小传统 文明关联互动 欧亚

1935年秋，我们在此以本讲座为“供品”致以敬意的这位先贤游至东方，他到了燕京大学。燕京大学坐落在北京（那时叫北平）城的西北郊外，是个西式教育机构，设计和建筑却皆为东方园林式。在燕大期间，阿尔弗雷德·拉德克里夫-布朗（Alfred Radcliffe-Brown）为一部分中国社会科学的前驱开设了一系列讲座。这些讲座，内容被“社会学中国学派”的领袖吴文藻先生^①以一种“中国方式”与罗伯特·派克（Robert Park）的人文区位学（人类生态学）和布拉尼斯娄·马林诺夫斯基^②的民族志学融为一体，转化为开启“社会人类学的中国时代”^③的主要动力。此间，拉德克里夫-布朗对中国文明兴致盎然。来华之前，他阅读了马塞尔·葛兰言（Marcel Granet）对中国宇宙观的社会学论述，由此而深信，古代中国的阴阳与古希腊的“对立统一”两相对应，具有高度相似性，对

① 吴文藻：《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社，1990年。

② B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe: The Free Press, 1948.

③ M. Freedman, “A Chinese Phase in Social Anthropology”, *British Journal of Sociology*, Vol. 14, No. 1 (Mar., 1963), pp. 1—19.

于他致力于建立的“以社会为对象的科学”(the science of society)价值至高。^①

在其“中国之行”完成 80 年后,我心存感激,接受邀请,前来颂念这位“老师的老师”。可以说,比起社会人类学学科的大多数东方先驱者而言,我是个幸运得多的人。当那些聆听过拉德克里夫·布朗教诲的先贤们还在承受政治斗争之苦时,我还只是个孩童;而到了他们获准返回高校和研究院所之时,我正朝着职业人类学家生涯稳步前行。接着,他们便一个接着一个,离开了我们的世界……

然而,来到这个遥远的“圣地”,对我来说,不可避免地既是一种殊荣,又是一种考验。我的老师们亏欠他们的老师们恩情,我亏欠我的老师们恩情,加上在 20 世纪 30 年代和改革开放以来这两个阶段里,老师们和我们这代从国际学术交流中受惠尤多,这样一来,我们共同欠下的“债”便堆成了一座山。这次讲座,可谓一种“延迟的回报”。在设想我该讲什么时,我费了心思。这样的讲座本应达到相当学术高度,我因而需要具备相当学术雄心。虽则如此,相比于我们欠下的“债”,我竭力带来的却必将如滴水之于涌泉,微乎其微。但我最后还是下了决心,打算尽我所能,知难而进,揭示“旧世界”诸宇宙观传统的历史与关系本质。

在我们这个时代,古老的宇宙观,亦即那些由来已久的“世界智慧”

① 在燕大期间,拉德克里夫·布朗逐渐了解到,古老的祖先崇拜实践和阴阳宇宙论观念依然在中国人的社会生活中发挥着有效作用。而在此之前,在芝加哥大学工作期间,他既已开始阅读葛兰言的《中国文明》。参见吴文藻:《布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献》,《社会学界》1936 年第 9 期。此时,带着强烈的好奇心,他开始对葛兰言叙述的历史进行“现代化改造”,旨在使之适用于当代社会研究。为此,他还提出了相关研究计划。他频繁地与几名中国学者交谈,从他们那里了解到古代中国的亲属制度及其在当代乡村宗族组织中的延用情况。参见潘光旦:《家族制度与选择作用》,《社会学界》1936 年第 9 期;林耀华:《从人类学的观点考察中国宗族乡村》,《社会学界》1936 年第 9 期。不幸的是,拉德克里夫·布朗的研究计划没有得到全面实施,抗日战争就于 1937 年全面爆发了。A. Radcliffe-Brown, “The Comparative Method in Social Anthropology”, in A. Kuper (ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977, pp. 53—72; G. Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888—1951*, Madison: University of Wisconsin Press, 1996, p. 353.

(wisdoms of the world),正在得到越来越多的讨论。它们被频繁地从“沉睡”中唤醒,时而充当对霸权迷思展开彻底批判的参照,时而被化作文化或本体论的传奇,并由此被相对化。这令人不禁想到,先贤更重视考察诸传统内外的相异性、相似性和关联性,反倒是我辈,不知出于何由,而更多受到二元对立认识习惯的制约,多半停止关注这些现象了。如此一来,文明的异同与关联,也重新成为亟待社会人类学家思考的核心议题。为了阐明这一点,接下来我将对割裂自我与他者的二分法展开建设性批判。由于二分对立观既是“巫术”“原始宗教”“野性思维”和“文明”等旧有民族志理论观点的核心内容,又是诸如“本体论人类学”(ontological anthropology)等学术新潮的突出特征,因而,我不免要对这些旧有理论和学术新潮同时展开反思。

在西方人类学中,存有别具一格的尚古主义或无政府主义。出于这个原因,欧亚大陆的传统通常被置于民族志世界的边缘。这种做法本为某种中心—边缘关系的民族志政治,对其利弊,我们本可以多谈一些,但此处我不得已先将问题搁置起来,因为,这里我希望做的,不是立场的阐发,而是学术传统的扬弃。我想将精力集中于发扬拉德克里夫·布朗在比较方法上取得的成就。这位先贤一贯坚持,人类学研究者应在跨越大洲的社会逻辑和世界观联想基础上展开比较研究,这一主张,对我启发很大。^①

本次讲座可以被形容为一次“西游”,它是由几个区域性的“探访”构成的。这些探访的方向,源自我选择的一批作品的指引。借助于这些作品,我将“由此及彼”,从西方出发,从西方转到南方,又从南方转回西方,再由西方转向东方,接着,我从包含东西方的北方(欧亚)南下,又回到北方及其“中间地带”(intermediaries)。我将在不同世界之间摸索,追踪各个世界内外宇宙观传统的相互作用动态。我将从来自在不同区域的观察和思考引申出一个

① 尽管拉德克里夫·布朗将重点放在“原始社会”研究上,但他也将古代中国、希腊和罗马的宇宙观列为相关模型。A. Radcliffe-Brown, “The Comparative Method in Social Anthropology”; A. Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, in A. Kuper (ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, pp. 103—130.

论点。经由诸“民族志地区”^①边界的跨越,我将在两类观点之间建立联系。其中一类,出自我对类型化对比的抵制;另一类,则源于我对中西方相关视角的综合,具体为我致力于形塑的“中间圈”^②、“互惠他性”^③及“超社会体系”^④等意象。我在其他作品中刻画过这些意象,定义过这些概念,我希望,随着本文论述的展开,它们的含义会进一步得到澄清。我将会指出,如果我们所研究的传统,主要内容的确是属于宇宙观性质的,那么,无论是在东方还是西方、南方或是北方,这些传统都既有内部分化,又有相互之间的外部关联。简言之,它们可谓“内变外联”。

我的论述,内容富有浓厚的历史色彩,其“社会学性”并不强,对某些人而言,这甚至可能意味着我所做的工作脱离了拉德克里夫-布朗设想的社会人类学范畴(拉德克里夫-布朗坚持认为,社会人类学不是历史民族学,而是科学的比较社会学)。虽则如此,我依然相信,我的论述与拉德克里夫-布朗在东方传授给我们前辈的看法一脉相承。这一看法之明确形式,似乎仅在一篇中文版文献中可以得见,因而我们的西方同人多数并没有意识到它的存在;它的内容是,历史与当下、内部与外部之间的关系在民族志情景中极为复杂,民族志学应直面这些复杂的关系。^⑤以下叙述沿着几次方位转向(或许还有回归)的线索展开,其框架也是由这些转向和回归构成的。

① R. Fardon, “Localizing Strategies; the Regionalization of Ethnographic Accounts”, in R. Fardon (ed.), *Localizing Strategies; Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press, Washington: Smithsonian Institution Press, 1990, pp. 1—36.

② 王铭铭:《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年。

③ Wang Mingming, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2014.

④ 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。

⑤ 王铭铭:《局部作为整体——从一个案例看社区研究的视野拓展》,《社会学研究》2016年第4期。《对于中国乡村生活社会学调查的建议》(拉德克里夫-布朗:《对于中国乡村生活社会学调查的建议》,吴文藻译,《社会学界》1936年第9期)一文,出自拉德克里夫-布朗在燕大所做的一次演讲(仅有中文版本)。在文中,拉德克里夫-布朗强调,超越“共时性或单时性研究”有两种方法:(1)在民族志地点与其他地点之间建立关系,以及在这些地点和它们所属的更大地区之间建立关系;(2)认识上述关系在“纵向的”(历史的)脉络中发生的改变。

一、巫术在西方

在“西游”路上,我费了不短时间在灰黄色的陆地上面飞行,我一路想到唐玄奘,觉得这片灰黄色的陆地,便是曾给了前往印度朝覲的他带来巨大考验的广阔地带。幸而我是乘坐飞机而非徒步旅行,因而没有遭遇险阻便顺利来到了目的地。我们的所在地,是绿意最浓的亚欧边地英格兰,请允许我也从这里开始我的叙述。

在东方,英格兰——尤其是近现代英格兰,曾以不同方式为人熟知。在中国的帝制末期,英格兰起初被认为是“洋夷”的故乡。在人们眼里,来自英格兰的“洋夷”不是善类,他们肆意施展贸易和战争的“硬实力”,给天下的宇宙秩序带来了极大混乱。不过,随着时间的推移,“洋夷”的这一负面形象被淡忘了,在一个阶段里,英格兰形象在我们的西方主义话语中得以重塑。此时,英格兰“软实力”得到重视,对那时我国的知识人来说,这是诸如达尔文、赫胥黎之类“陌生人—圣贤”(即 stranger-sages, 此类人物形态,在人类学界往往不怎么受重视,因为人类学家多数更关注王者神圣性的“外生性”,也更倾向于将“神圣王权”[divine kingship]视作普遍使用的类别)的出生地。那时,无论是改良派还是革命派,都将来自英格兰的制度和思想视作从“大历史”车轮碾压中拯救“天下”的办法。^①而在后帝制时代的几十年时间里,恩格斯的《英国工人阶级状况》(1887年)却又一次改变了西方在我们先辈眼中的形象。此间,英格兰变成了“悲惨世界”的同义词。然而,峰回路转,自20世纪30年代晚期之后,马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》渐渐东传,英格兰的正面形象随之渐渐回归了。韦伯的这本著作内容复杂,但在我们的先贤和同辈眼里,它可以起重新定义英格兰现代化“软实力”的

^① Wang Mingming, “All under Heaven (tianxia): Cosmological Perspectives and Political Ontologies in Pre-modern China”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 2, No. 1 (2012), pp. 337—383.

作用,而实际上,这本书也确实数度启发了我们的改革主义思想家(如费孝通^①)。

我前些年写了一本书来考察中国西方学的谱系^②,我将这个谱系置于爱德华·萨义德(Edward Said)《东方学》^③的对立面,批判了“后殖民主义”对他性(alterity)之非西方视角的漠视(如我认为是,不同文明都有其各异的他者观念,而西方的人类学和东方学却自视为唯一有他者观念的知识系统)。我本来完全可以将上述近现代英格兰的东方形象添加到中国西方学的谱系中去,以充作对既有论述的佐证。不过,这里我关注的是我之与我的大多数东方先辈有别的看法。他们对英格兰的评价虽然有好有坏,但是却共同采取一种单线历史观去看待文化阶序中的英格兰。如同其他人的看法,我的看法是建立在前辈的看法基础上的,但对于东方的西方论,我却还是有比别人更“偏激”的认识;我坚持认为,事实上的近现代英格兰史,不像东方的西方论者叙述的那样单一,它是在多种宇宙观传统相互竞争又彼此掺杂下展开的。

我的看法不是没有根据,为了说明这一点,让我引用英国历史学家凯思·托马斯(Keith Thomas)有关近世英格兰巫术之表面衰退的巨著。^④在此书中,托马斯引导我们关注“近代英国早期的心态气象”。他不仅揭示了旧传统与新传统(新社会逻辑和世界观)的此消彼长,而且表明,新社会逻辑和宇宙观的推行并不是一帆风顺的。托马斯指出,在新传统得到宣扬的同时,巫术心态和实践也得到回归,这使近世英国文明的运势变得极其复杂。在我看来,托马斯的历史叙事极其有趣,他以片段回放的方式,演示了巫术、魔法和现代性之间的戏剧性互动。

据托马斯,传统上,英国人将“宗教”理解为“一种仪式化的生活方式,而非一系列教条”,这意味着,所谓“英国宗教”,其实很像罗伯特森

① 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。

② Wang Mingming, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*.

③ E. Said, *Orientalism*, London: Penguin Books, 1978.

④ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London: Penguin Books, 1973.

—史密斯(William Robertson-Smith)、涂尔干(Émile Durkheim)和拉德克里夫-布朗以来的人类学家所说的“原始宗教”。^① 西方我者(如英国“异教”)与非西方他者(如原始人的“原始宗教”)的“偶然相似”,在18—19世纪曾引起不少西方学者的重视,但由于当时提出的解释若不是进化论式的,便是传播主义的,它们后来便被舍弃不用了。我在后面会回过头来解释关注这一相似性会有什么意义,此刻,请允许我将注意力集中在这个事实上:中世纪晚期,英格兰平民几乎注意不到施行巫术与在教堂做礼拜之间的区别,而且他们还充分利用这种“混淆”,以迫使教会接受事实。结果,不仅教会活动退化了,而且巫术活动还被重新认定为“宗教性的”。然而在宗教改革期间,这种旧的宗教性被抛弃了,一种新的宗教性被注入了英国社会,这种新的宗教性抬高了个人对上帝与科学自然主义的信仰之重要性。^② 随之,较之中世纪教会,改革后的英国圣公会也显得更加理性,更加敌视巫术,而且带有在个人与上帝之间缔造直接联系的企图。

中世纪晚期,为适应人们的社会和精神需求,教堂设置了不少承载灵验(efficacy)意涵的仪式表演程序。随着新教势力的扩张,这些程序被简约化了,而人们的社会和精神需求被重新归入由个人去满足的要求。新教有其新担当,它“表现出有企图要将巫术因素驱除出宗教,要消灭那种认为教会仪式本身能产生机械灵力的看法,要放弃通过祝圣和驱邪程式赋予物理实体以超自然属性的做法”^③。一言以蔽之,新教为理性和科学铺平了道路,鼓励个人采取批判的思想方法,用“自然解释”(natural explanation)的规范取代有关奇迹的古老传说。然而,由新教带来的旧教会的分化或破裂,制造了一条裂隙,巫术借机在填补这条裂隙之中迎来

① E. Evans-Pritchard, “Religion and the Anthropologists”, in *Social Anthropology and Other Essays*, New York: The Free Press of Glencoe, 1962, pp. 158—171; E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

② K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, p. 88.

③ Ibid., p. 87.

了新一轮复兴。所以,正当新教与科学的宣扬者忙于从英国乡村土壤上“发明”现代性时,各种各样的巫术却也同时繁盛滋长,这给新教和科学的宣扬者们带来了沉重负担。

巫术的复兴之势,不止显现于乡村,在城市中亦备受关注。令人叹为观止的是,正如托马斯坚称的那样,17世纪“正是在伦敦,那些信奉预言和治疗神迹的宗派,获得了最大成功;正是在那儿,占星师们忙得最不可开交”,而且,因为伦敦这个大都会为每一种受欢迎的术士提供了庇护,因而也没有幸免于对其展开的“反巫术指控”。^①

历史从来不是一条单向街。17世纪的英格兰“土著”对“巫术和医学之间的区分”始终保持一种漠不关心的态度。由于巫术顽固不化,事实证明,以道德教化和物质自然间的对立为形式以推行自然主义宇宙观^②,传播得一点也不顺利。“魔法占领了科学留下的真空”^③,而它在现代社会持续产生的影响,“比我们看到的更为广泛”^④。

我认为,托马斯的《宗教与巫术的式微》一书,为半个世纪前罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)在非西方语境下——墨西哥、印度以及中国——展望的文明人类学提供了一个很好的案例。我之所以这么看,是因为考虑到中世纪、现代早期和“资本主义晚期”的英格兰历史,在很大程度上可以用雷德菲尔德发明的术语来描述,它是旧的与新的“大传统”——即雷德菲尔德所谓“原生”(primary)和“次生”(secondary)文明——相继改造“小传统”中的人和物的长时段进程。^⑤当然,我同样能意识到,雷德菲尔德的文明理论需要做一两点调整,方能适用于解释

① K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, pp. 796—797.

② E. Leach, *Social Anthropology*, London: Fontana, 1982, p. 36.

③ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, pp. 794—800.

④ Ibid., p. 799.

⑤ R. Redfield, *The Little Community/Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, pp. 40—59; C. Wilcox, *Robert Redfield and the Development of American Anthropology*, Lanham: Lexington Books, 2004, pp. 109—136.

英国情形。

据雷德菲尔德原本的定义,“原生”指内在于墨西哥之类乡民社会统一体(wholes)的古老文明,而“次生”指的是“个人主义力量”——西方的基督宗教和工业势力实体——从外部侵入上述统一体内部的现代化文明进程。在英格兰,内在(internal)与外在(external)文明的次序似乎颠倒了。英格兰的“原生”文明,似乎是在罗马人的作用下从外部植入内部的,这有时也引来自内部的“小传统”之抵制,而“次生”则似乎生发于内部而向外扩散。如果这点属实,那么,英格兰的历史的确代表了一种不同的文明路径。另外,近代英格兰传统间的竞赛似乎以一种雷德菲尔德这个历史乐观主义者所没有料想到的方式结束了:正如托马斯指出的那样,在革除早先的宗教仪式体制中,新教理性其实留下了一道裂隙,而巫术则卷土重来,填补了这个空白,它们重新进入普通人的生活,对于那些依旧把仪式等同于巫术的平民而言,这也算令人满意了。

在这一点上,我虽则知道艾伦·麦克法兰(Alan Macfarlane)有过忠告^①,但是仍旧希望把魔法在英国的历史运势,与人类学家马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)提出的有关第三世界文化新机遇的看法联系起来思考。在观察到“文化并非正在消失”之后,萨林斯提出,非西方民族的文化斗争成功地颠覆了“被广为接受的西式传统——变迁、习俗——理性二元对立观”^②。

将其关注点放在现代世界体系的边远地区,重点考察这些地区出现的西方与“剩余区域”之间的“并置结构”(strecture of conjuncture),萨林斯对发生在西方内部的相应事件鲜有关注。然而事实上,这些事件表

① 在《英国个体主义的起源》中,麦克法兰告诫我们,要警惕将英格兰的转变与正在发展的第三世界的转变并列考察的做法。麦克法兰认为,英格兰的转变花费的时间要比我们想象的长好几个世纪,即便在西欧范围内,它也属于一个特殊例子,其“特殊”之处在于,早在工业化之前的几个世纪,个体主义就已经在英国农民阶层中流行了。麦克法兰警告说,将非典型范例和有意为之的转型并列,可能会给第三世界带来更为严峻的创伤和困难。参见 A. Macfarlane, *The Origin of English Individualism*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, p. 202。

② M. Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, New York: Zone Books, 2000, p. 514.

明,施加于历史之上的目的论结构,在英格兰同样也出现了问题。这一问题,被托马斯具体定义为意料之外的巫术顽抗与复兴,这呼应了路易·杜蒙(Louis Dumont)在试图探索近现代法、德不同的现代化道路中提出的看法。如杜蒙所言,在近现代西欧,“既存在现代技术或现代观念,它们可强加或带来新的存在方式,又存在适应某个人群或地区的旧有生存方式,它们也存活了下来,虽则多少受到新的存在方式或者新旧存在方式的结合体的削弱或重创,但还是多少有些生机”^①。换句话说,使得现代文明进程复杂化的力量,并非来自外部,而是生发于内部,但其导致的结果——有时被社会学家解释为“轴心时期”传统在多元现代性局势下的复辟^②——却与“其他世界”中古代传统的顽强延续相似^③。

总之,把托马斯笔下的近现代英格兰,与非西方语境下传统间互动的戏剧化表现相联系,我们可以得出这样的结论:“巫术信仰”的顽强延续,不是英格兰的特殊现象,这一现象的存在,比我们想象的更为普遍。^④

二、我中的他,他中的我

近世英格兰的“巫术”不同于“原始宗教”,或者说得更时髦一点,不

① L. Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 4.

② S. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden: Brill, 2003.

③ 世界范围内“文化”的顽强存续,看来都很像“民间信仰”在中国的顽强存续,在中国,理学、传教、革命和改革这些相继出现的理性化和科学化运动,都依次在“意料之外”为“迷信”注入了新的活力。王铭铭:《溪村家族:社区史、仪式与地方政治》,贵阳:贵州人民出版社,2004年;Wang Mingming, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology*, Walnut Creek: Left Coast Press, 2009.

④ 欧洲大陆的历史情境和文化模式无疑不同于英格兰,然而相似的“迷信存续”现象必然存在过,否则我们难以解释缘何古典人类学家的论述中广泛涵盖了几乎所有欧洲大陆的“文化遗存”,例如阿诺德·范·热内普(Arnold Van Gennep)笔下的法国民俗,及德国大众文化学和民俗学研究者笔下的民族精神之地方根基。A. Macfarlane, *The Origin of English Individualism*, pp. 2—3; G. Stocking, *Victorian Anthropology*, New York: The Free Press, 1987, pp. 46—77, 186—237.

同于亚马孙地区“印第安人视角主义本体论”^①、古巴人占卜术^②，或西伯利亚萨满“灵肉二分观”^③。然而，这些持续存在的魔法实践中含有的所谓“迷信”(superstition)成分，似承载着一种宇宙观，其内涵接近于通常所说的“泛灵论”(animism)。而“泛灵论”一词，往往令我想起中国官方话语里广泛用以界定“大众宗教”(popular religion)之精神状态的西式进化主义语汇。^④其实，无论是“泛灵论”还是“迷信”，都指涉一种“普遍主义”，不是说这类观念的持有者自诩拥有放之四海而皆准的“真理”，而是说，正如托马斯指出的那样，这种世界观因无视那种人与非人(无论是神、有形的物还是无形的力)的“自然主义”或“理性主义”区分，而显得比这些“主义”更倾向于追求贯通类别。

托马斯提供的英国巫术案例，与近期关于当代西方女巫猎杀行动的民族志——如珍妮·拉封丹(Jean La Fontaine)的《讲述恶魔》^⑤——一道，揭示出一个事实，即我们东方的西方学有它的问题，它对西方强权入侵及其对“天朝”造成的不幸加以浓墨重彩的渲染，而对西方内部存在的类似于东方的其他现象(如“迷信”)却不加求解。同时，托马斯和拉封丹的这些论著，也挑战了人类学这门学科的既有“文化定位”(location of cultures)。由爱德华·埃文斯-普理查德(Edward Evans-Pritchard)^⑥在非洲语境下建立起来的巫术人类学(anthropology of witchcraft)，不仅将

① E. Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3 (Sept., 1998), pp. 469-488.

② M. Holbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

③ R. Willerslev, *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley: University of California Press, 2007.

④ S. Feuchtwang, "The Problem of Superstition in the PRC", in G. Benavides, M. Daly (eds.), *Religion and Political Power*, Albany: The State University of New York Press, 1989, pp. 43-69; Wang Mingming, "A Drama of the Concepts of Religion: Reflecting on Some of the Issues of 'faith' in Contemporary China", *Working Paper Series*, No. 155, Singapore: National University of Singapore, 2011.

⑤ J. La Fontaine, *Speaking of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⑥ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press, 1937.

“迷信”呈现为精神性和物体性的杂合,而且还使其“迷信”看上去似乎只存在于西方之外。

然而事实却表明,巫术的“神话现实”(mythical realities)并非如民族志中呈现的那样,只是遥远的“地方性知识”,而是远为普遍地存在着的。巫术和巫术信仰在西方文明中并没有缺席或绝迹;相反,其生命形式——这些有时被描述为远方的“诸资本主义宇宙观”(cosmologies of capitalism)^①——在殖民现代性的文明进程中存活了下来,文明进程动力源在西方也显著存在,不仅在其现代早期如此,而且在现代性全盛期亦复如是。这点表明,19世纪人类学先辈虽犯有许多错误,但其对古老文明的现代“遗存”的认识,却至少是可取的;而相比之下,其后世由于信守我—他之别的“原则”,反倒没有意识到,将我者置于他者之中理解,鉴知其相似性,会有许多有意义的发现。

拉封丹告诉我们,西方社会即便是在进入了人类历史上科学技术最发达、官僚制度最强大的时期,也同样有巫术和巫术信仰存在。一些对巫术的指控建基于某种撒旦教虐待(satanic abuse)迷思,在英国的公共生活中持续扮演着重要角色。^②到了20世纪末,对超自然现象的自然主义式信仰已经深深根植于英国社会之中。这个信仰明显也支持了独立知识分子对撒旦教虐待指控持怀疑态度(独立知识分子多半是怀疑主义者,对他们而言,这类指控显然因袭了近世基督教传统的某些因素)。然而,“变化的表象之下藏匿着一种连续性,这种连续性表明,猎巫运动有着极大韧性,也表明,新旧形式的猎巫运动之下潜藏的问题,对于猎巫者和巫师,都一直有它的重要性”^③。

没有人否定,即便当代撒旦教虐待的传说可以指“巫术信仰”的某些表现,这些传说也不同于巫术本身;但要使魔法控告得以合法化,人们的

① M. Sahlins, “Cosmologies of Capitalism: The Trans-pacific Sector of ‘the World System’”, *Proceedings of the British Academy*, No. 74 (1988).

② J. La Fontaine, *Speaking of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*, pp. 177—192.

③ Ibid., p. 163.

确又需要有切实存在的“目标对象”为证。因此,正如拉封丹解释的那样,如果猎巫运动要进行下去,那么,至少对组织这些运动的人而言,必须有证据表明,巫术本身也持续存在着。在那些持怀疑立场、相信理性已经取得胜利的人看来,这不可能是事实。然而,如果我们把巫术联系到更宽泛的类别中去——例如,非操作型的“迷信活动”——我们就能找到大量诸如此类的“文化遗存”。^①

当前,历史情境改变了,但社会条件和宇宙观的变化却尚未引起传统之间关系结构的“突破”。即使是那些致力于“破除迷信”的人,到头来也同样是“迷信分子”,因为他们对待科学就像对待道德—意识形态纲领那样,“信任”技术,仿佛它会创造奇迹,他们将政治主张塑造得犹如“信仰的混淆”(confusions of beliefs)那样富有魅惑力和巫术灵验性。

现代性与传统的困境,兴许解释了为什么科学民族志学者布鲁诺·拉图尔(Bruno Latour)将他的一本著作命名为《我们从未现代过》。^②可惜拉图尔没有把现代人的类学研究范围扩展到现代巫术领域,否则他的书还会更有后发些。在这一点上,也许我们可以附加一则理论暗示。对于我们理解现代性如何置身于诸传统之中或如何身为众传统之一,诸如托马斯之类的历史学家和诸如拉封丹之类的人类学家做出了贡献,才堪称重要。通过揭示出不同的宇宙观——即便是像现代和传统这样相互排斥的不同宇宙观——在历史中共存的命运,研究西方巫术的历史学家和人类学家为我们展现了“存在”的新含义,他们没有局限于用时髦的概念来形塑时髦的理解,而是实在地基于历史和现实的认识,提出有根本后发的结论。

“……那些在格雷斯影大街(Grays Inn Road)附近找不到奇迹、谜

① 如托马斯指出的,在如今的英格兰,“那些发觉精神病专家和精神分析师没能提供令人满意的替代品的人,依旧付费给占星师和算命师”,另外,“当下的内外科医生,也都忙于做非操作型的仪式实践”。K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, p. 799.

② B. Latour, *We Have Never Been Modern*, C. Porter (trans.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

团、敬畏、新世界的意义和未经发觉的国度的人,在别的地方也别想发现这些秘密,在非洲的核心地带,一样不可能。”^①亚瑟·玛臣(Arthur Machen)关于伦敦的这句名言可能有些夸张,但其传达的观念与我们方才谈到的问题有相关性。中文里有个词用以批评那些不切实际的人——“舍近求远”。“舍近求远”这个成语,似乎适用于我们形容人类学的某些部分。

不用说,对“远方之见”(the view from afar)^②的追求自有其优点,恰是因为它有优点,我们才常常不愿从事返身本土的人类学研究(repatriated anthropology)^③。然而,读了若干有关英国巫术的著述之后,我们会想,为了学科的文明自我认定,去牺牲考察人类学诞生地(西方)内部那些所谓“不必要的”传统的机会,是否真的不可惜?人类学家将他者分离于我者之外,将它放置在远处,本来意在将我们学科对生活、社会 and 世界的理解从“文明”的单一化进程中解放出来,而结果却不幸以扭曲的方式告终;我们从我们的学科视野中“驱除了”我们身边对在世界中存在的人文理解,而这种理解,本是人类学家们及其关注的“宇宙观”的主要含义。难道不是这样?难道这不足以令人感到遗憾?

三、西方和其他地区的宇宙观

为了厘清问题,请允许我转入我们的法国同行菲利普·德斯科拉(Philip Descola)所著《超越自然与文化》^④一书。之所以选择讨论这本书,是因为出于我方才指出的原因,很遗憾,它未能如作者所愿颠覆人类

① 该引文见于阿克罗依(Peter Ackroyd)所著《伦敦:一部传记》一书。P. Ackroyd, *London: The Biography*, London: Vintage Books, 2001, p. 503.

② C. Lévi-Strauss, *The View from Afar*, Joachim Neugroschel, Phoebe Hoss (trans.), New York: Basic Books, 1985.

③ G. Marcus, M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp. 111—136.

④ P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, J. Lloyd (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 2013.

学中二分主义世界观的支配地位。

书中,德斯科拉提出了一种视野开阔的比较观点。也许因为他已转向了泛灵论的知识模式,作者将自己从先前的比较框架中解放出来,舍弃了自然主义在我们这门学科中的诸多衍生物。正如列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)^①几十年前暗示的那样,我们这门学科长期深受一个经典问题所扰:文化间的亲缘关系“是该解释为共同起源,还是该解释为统治着被比较的两地之社会组织和宗教信仰的结构性原则之偶然相似”^②。德斯科拉所做的工作,不同于大部分此前的比较研究。那些既有研究,要么试图解释“单一性与多元性”之间棘手的关系,要么试图将单一性(西方)置于多元性(其余地方)之外。而德斯科拉只是将“一者”置于所有他者之中,这样一来,现代欧洲人与物的分类图谱,便成了一个更大的类型目录的一部分。

德斯科拉从远方撷来并与近旁(自然主义)做比对的“多样本体论”其实主要有两个——泛灵论和图腾制度,用这位人类学家自己的话,这些可以描述为:

自然主义和泛灵论是无所不包的阶序图式,二者分居两极,相互对立。就二者之一而言,物质性(physicality)的普遍性覆盖了内在性(interiority)的所有可能性;就另一者而言,内在性的推广被用来削弱物质性差异所产生的影响。相形之下,图腾制度则是一种对称的图示,包含了内在性和物质性的双重延续,其逻辑的补充,只能由另一套对称图式来实现。^③

① C. Lévi-Strauss, “Do Dual Organizations Exist?”, in *Structural Anthropology*, Vol. 1, London: Penguin Books, 1977, pp. 132—166.

② Ibid., p. 133.

③ P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, p. 9.

有了上述分类,德斯科拉在论述野生状态与驯化状态的非自主性(社会)本质的一章中,为我们绘制了一幅诸本体论的地理分布图,这里他主要侧重于呈现那些奉行泛灵论和图腾制度的遥远国度,这些包括游牧空间、亚马孙的农园和森林、稻田、狩猎者的栖身地等等。接下来他将这些遥远的领域与自然主义的现代栖居地做对比,认为后者的结构性缺陷自从启蒙运动以来便变得昭然若揭了。在这两个世界之间,德斯科拉加入了一条长长的边疆地带,这条边疆地带由流行着“类比主义”(analogism)本体论的中世纪欧洲、古代中国与墨西哥及当代非洲构成。

边疆本体论被定义为“一种身份识别模式,它将全部现存事物划分为众多本质、形式和质料,相互间凭细小差异区分,并有时渐次排列,从而可使最初的对照系统重组为密集的类比网络,由此使诸实体的固有特质相互联系并可彼此区分”,如德斯科拉接着论述的,这一模式“有关圆满的阐释学之梦,缘于一种不满足感”。^①

基于上述,德斯科拉创造了某种三个世界的划分,这个划分接近于马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)^②很久以前的构想。对莫斯而论,这三个世界是原始时期、有历史之古代及现代;而在德斯科拉这里,它们则是“原始”(泛灵论或图腾制度)、类比主义和自然主义三阶段。三个世界的图景也与我所谓“三圈”^③相近,它由同心圆结构建构而成,但按人类学的常规,德斯科拉的比较,以一种与“我者中心主义”(ethnocentrism)相对立的立场展开。

乍看起来,这种世界图景与杰出的日本民族学家梅棹忠夫(Umesao

① P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. 201—202.

② M. Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Routledge, 1990.

③ 王铭铭:《超社会体系:文明与中国》,第136—166页。

Tadao)的欧亚文明图式有几分相似^①,二者都与诸如东西方这样的旧二元对立相对立,都将直径二分的二元对立图式转化为以四周环绕中心的同心圆模式,都以此编制欧亚大陆的文明版图。然而,二者间却存在一个显著差异。梅棹忠夫因急于在二战后的形势下将他的祖国“插入”先进国家的领地里,而将欧亚大陆的核心地带(印度、中国和阿拉伯世界)圈起来,使之与英、法、德、日这类“发达现代文明”形成对照。如此一来,西方和东方的界线被穿越了,但海洋国家的先进与大陆国家的落后,却取而代之成为一种新的对立。相形之下,德斯科拉的模式没有这种先进主义色彩。德斯科拉从其民族志地点所在的南方(也就是南半球)和其他一些民族志者的^②北方(也就是北半球的北极圈边缘)调取了“原始本体论”的现成民族志资料,以二元对立的方式,将世界分为欧亚和新大陆地块的极权型类比主义和侵略型自然主义,以及从远方包围着它们的泛灵论和图腾制度两大“认识性”区域。较之梅棹忠夫的我者中心和现代主义的看法,德斯科拉的看法显得较他者为上和尚古得多。无论德斯科拉的探索于何处结束,它都使得这位学者能够带着文化慈悲心地从颠覆现有中心—边缘等级秩序中发展出一种比较人类学。

作为一种旨在使现代自然主义“更适应非现代宇宙观,更有利于事

① 晚至19世纪末期,日本知识分子已经发明了他们自己的东方学和西方学。他们与西欧站在一边,习惯性地吧中国和印度——尽管它们其实都位于日本的西边——看作“东方”,而把日本和西欧一道看作“西方”。因此在日本人的视野中,东方学是指日本对中国和印度的叙述,而西方学指代西方与现代文明的研究。在战后的几十年里,梅棹忠夫把旧的二元对立重塑为新的同心圆状的欧亚文明版图。他把“不可理喻”的东西对立模型替换为由两个区域组成的同心圆模型。在这个新的世界观之下,日本和西欧(英、法、德)组成一个发达文明的统一体,即一区,这个统一体包围着作为欧亚大陆腹地的二区(中国、印度、阿拉伯世界和俄罗斯)。发达的资本主义和资产阶级掌权构成一区国家的典型特征,而相反的情形——低发展水平和革命——常见于二区。U. Tadao, *An Ecological View of History: Japanese Civilization in the World Context*, Melbourne: Trans Pacific Press, 2003, pp. 38—61.

② T. Ingold, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester: Manchester University Press, 1986; M. Pedersen, “Totemism, Animism, and North Asian Indigenous Ontologies”, *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 7, No. 3 (Sept., 2001), pp. 411—427.

实与价值的流动”^①的努力,《超越自然与文化》一书以大量个案告诉我们,有关人生和世界之关系,世上存在着不同理解。此书不仅涉及“低级”土著和“高级”萨满不同的“本体论”,还述及了传教士、诗人、艺术家、科学家,甚至儒者的同类宇宙论。通过将远方置于中心,将近旁置于边缘,并识别出二者之间的中间环节,德斯科拉成功地相对化了西方现代的社会逻辑与世界观。

我们确有理由相信,德斯科拉“在当前人类学的演变方向上创造了一个根本不同的转变”^②。然而这并没有打消我对在他的三分法背后隐藏着的不言自明的二分法所隐隐感到的不安。

在德斯科拉描绘出来的总体图景中,地球这一边的自然主义“模式”,主要由欧洲的思想者组织而来,他们自现代性诞生之初起,就始终感到有必要在是否成为人这一问题上进行抉择,并且始终要求用一种自然主义图式来定位自己的生活;相比之下,地球另一边的“土著们”显得更为“世界主义”(cosmopolitan),他们生活在充满魅惑的社会形态中,这些社会形态跨越在内在性与物质性之间,而人们则享受着跨越边界在泛灵论、图腾制度和类比主义之间漫游的自由,同时还居然保持着各自宇宙观的传统本真性。这幅反差明显的文化图景令人惊异,我认为它也许可以被称作“类型学的自我身份认定”(typological self-identification)。

德斯科拉的精神之旅,从地球上“非思”(unthinking)的一边出发,在那里,“世界的智慧”在当地人的本体论现实中存在着。德斯科拉既没有头脑简单,将他的旅程终结在西方(他的结论似乎关乎全人类),也没有墨守成规,将非自然主义的宇宙观都描绘成对欧洲而言全然陌生的看法(他似乎是说古老的西方人并没有与其他人多么不同)。然而,相信文化有“不可调和的特质”^③,德斯科拉怀疑功能杂糅物(functional hybrids)存在的可能,他不止于此,还在自然主义周围划出一圈边界。最终,德斯科

① M. Sahlins, “Foreword”, in P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, p. xii.

② Ibid.

③ Ibid., p. 392.

拉割裂了我—他关联,将自然主义归结为现代性(西方)的产物。如此一来,他便无法承认非西方本体论体系里,也可能含有自然主义因素(比如贯通物我的图腾主义便含有物我一体观念)。另外,将自然主义等同于近代西方文明的独特创造,易于使人误以为物我关系只与宇宙观有关,自身不是存在主体。德斯科拉提出要重视“以自然为对象的人类学”(anthropology of nature),这让人误以为他要人类学的视野拓展到物的领域中去,其实远非如此。由于他已将外物放在人类的思想内里中,更由于他在诠释本体论时过于严重依赖我—他二分法(这一方法曾由埃文斯—普理查德延伸至巫术人类学的形塑中,对此,德斯科拉似乎没有给予充分重视),因而,其所谓“自然”已无物之形质,而只是作为意象或概念存在,其“以自然为对象的人类学”,也便无异于“以文化为对象的人类学”(anthropology of culture)了。

四、从内新几内亚到古希腊,再到中国: 各类“多元一体格局”

此外,在我—他二元对立土壤中生长起来的人类学,又不可避免地会绕过这样一个事实:任何社会、文化或文明都是“多元一体格局”^①。即便是在那些被某些学者鉴别为泛灵论和图腾制度主导的最遥远国度,其宇宙观也远比我们想象的更多样、更有内在分殊。比方说,在新几内亚内地欧克山地区(Mountain Ok)区区15 000人当中,人类学家巴特(Frederick Barth)^②发现,当地宇宙观的变异繁杂得可以与“复杂社会”相比。欧克山人与德斯科拉研究的阿楚阿人(the Achuar)相似,其语言相互间亲缘关系很近,体型上没有可辨识的差异,衣着和住房极为相似,人

① 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1989年第4期。

② F. Barth, *Cosmological in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

们生活在一种“朴素经济体”中,生计依靠园艺、范围广阔的狩猎、森林和河床产物的采集以及家猪饲养。然而在这个群体中,“宗教实践与信仰的差异,如同团体和社群间的差别那样巨大”^①;内部文化反差可以从祖先信仰派别、入会仪式中的象征符号、对孕育的看法以及火的用法诸方面轻易察觉。在欧克山各社群之间,即便是宗教和宇宙观念赖以得到表达的主要方式都迥然不同。

如巴特关注到的,在回想个人记忆中的事件时,巴克塔人(Baktaman)借助今昔对比来巩固他们的幻象,他们说,“过去的日子更好,那时祖先们还活着,芋头和福利更好,而如今(1950年以来),钢斧子取代了石头斧子(这些都是通过仪式交易从外部获得的),祖先的保佑也失效了”;特里夫人(Telefolmin)则从同一套关切和经历中得出某些更为宽泛而抽象的概念。更有甚者,比明—库舒人(Bimin-Kushusmin)“创立了一种不同的轮回循环图景”,这不同于巴克塔人的看法,后者“把人类的起源幻想成和始祖的某种协约,始祖是寻觅树木、开凿地洞、赐予芋头并创建了氏族组织的‘白色’有袋动物”。^②因此,巴特指出,如果存在一种欧克山宇宙观,那么,这一宇宙观便是在诸多地方(村落和庙宇)分布着的“诸分支传统”(sub-traditions),这些分支传统不停地在公共表演和个人“巫术仪式”之间摇摆,赋予历史以动感。^③

将依旧处在“新石器时代”的欧克山人与在“文明社会”发现的例子做比较,巴特发现,尽管“文明社会”发达的文字使得口头陈述获得了一种新颖的持久性,但无文字的欧克山人却更多保留了多义(multivocal)、多价(multivalent)的神圣符号。^④究竟有文字的文明是否真的比“原始

① F. Barth, *Cosmological in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, pp. 2—3.

② Ibid., p. 49.

③ 这也许接近缅甸高地在等级制和平等制理想类型的钟摆。E. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London: G. Bell & Son Ltd., 1954.

④ F. Barth, *Cosmological in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, pp. 75—76.

社会”少一些多价性符号,对此我们没有答案,但是有一个我们却可以肯定,那就是文字文明的神圣符号具有同等的多义性。如我将表明的,如同巴特笔下的欧克山人宇宙观,以文字知识为生的文明也可以被理解为可变性的文化史之积淀成果,它一样产出着并行的模式,创造着模式的混杂和分化。

要看文字文明的内变特征,我们先转向北方,到希腊和中国看看“轴心时代”的宇宙观范例。德斯科拉刻意对古希腊自然主义定义避而不谈^①,然而当他述及西方宇宙模式时,在多数地方采取一种做法,这种做法让我们想起几十年前法国神话学家让-皮埃尔·韦尔南做出的关于古典希腊宇宙观的论断^②。

韦尔南推测,早在哲学宇宙观成熟起来之前,一种可以称作“几何学自然主义”(geometric naturalism)的早期模型即已在希腊社会生命体中悄然衍生着了。这种“几何学”是政治性的,其政治性体现在 meson,或“中间”,这定义了共享和公共的领域(xunon),它与私有和个人的领域形成对立。韦尔南认为,这种中心—边缘的几何形式来源于希腊人对本由“东方人”创制的宗教性世界图式的本土化,但它和东方王国塑造的宇宙观图式却截然两分。

韦尔南在观察的基础上做出了如下东西方对比:

在东方诸王国中,政治空间呈金字塔状,处于金字塔顶端的是君王,在其治下,一整套由强权、特权和功能组成的等级秩序自上而下,从塔端一直延伸到底部。与此构成对照,在城邦中,政治空间围绕一个中心点形成对称组织,形成了一套可逆关系的几何图式,这套图式由同样的人之间的平衡和互惠所支配。^③

① P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, pp. 172—173.

② J. Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, J. Lloyd (trans.), New York: Zone Books, 2006, pp. 157—260.

③ Ibid., p. 214.

在复原古希腊的几何学时, 韦尔南强调, 这是一种带有宇宙观视野的政治空间文化。成熟于阿那克西曼德的哲学, 古老的西方宇宙观将地球界定为静止的, 以几何方式坐落在宇宙的中心, 所有周围的星辰都可以视作同等地围绕这个中心运动的物体。对比之下, 在所谓的“东方国度”, 天文学是“算术式的”, 而非“几何式的”。在那些国度里, 关于某些天文现象的准确知识得以发达, 但这类知识并没有催生表述天上星辰运动的几何模型。^①

韦尔南建立的对照, 让我感到意味深长, 它和德斯科拉建立的自然主义与类比主义之间的对比相当接近, 尤其当后者把类比主义联系到路易·杜蒙的印度等级制^②和马塞尔·葛兰言的中国关系主义 (relationalism)^③之时, 我更觉察到了其看法与韦尔南的相似性。这两种古老宇宙观的理论化比较, 共同定义了隐藏在“西方民主”和“东方专制”背后的极具历史深度的地理—宇宙模型。然而, 对东方和西方任何一方而言, 这番对比其实意义都小得可怜。

不是说古希腊和古中国的“世界智慧”是相同的。如我能领会到的那样, 欧亚大陆的两个“端点”之间存在一些重要的差异, 典型的例子就是二者的不同“创世神话”, 特别是克洛诺斯和盘古的神话。

安东尼·阿维尼 (Anthony Aveni)^④在论述克洛诺斯神话时借用了埃德蒙·利奇 (Edmund Leach)^⑤的看法, 把该神话看作在“工作与时日”和历书之间架设桥梁的宗教性钟摆, 它的基础为“善神与恶神轮替的长篇谱系学名录, 其中诸神在一个极为生动、高度拟人化的宇宙中代表不

① J. Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, pp. 198—199.

② L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

③ M. Granet, *Chinese Civilization*, K. Innes, M. Brailsford (trans.), London: Kegan Paul, Trench, Turner and Co. Ltd., 1930; M. Granet, *Festival and Songs of Ancient China*, E. D. Edwards (trans.), London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932.

④ A. Aveni, *Empire of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*, New York: Rodansha International, 1995.

⑤ E. Leach, *Rethinking Anthropology*, London: Athlone, 1971, pp. 124—131.

同的部分和权力”^①。在这个神话中,时间的创造或时间秩序的起源被追溯到天父与地母的分离:“对于希腊人来说,克洛诺斯通过从卡厄斯(混沌)那同质对称(homogeneous symmetry)中划分出宇宙两极,创立了一种世界图式。当他把地与天分离,使得男性本原落入海中演化为自己的对立面(也就是以阿弗洛狄忒为形式的女性本原)之时,他创造了时间。”^②

在中国的“创世”神话(如果我们可以如此称之)中,头上长角、身披长毛的巨人盘古是和克洛诺斯最为接近的。传说天地最初只有混沌(我把“混沌”翻译成“con-fused complexity”,我在 confused 一词中加了个分隔符“—”,是因为想避免人们将“混沌”混同于“混淆[confusion]”)。过了一万八千年,这混沌合成一枚宇宙之卵,盘古从这卵中出生,他开始为世界设置秩序。像克洛诺斯一样,他要把天地阴阳分开,为此,他手中挥动他那把巨斧。但与克洛诺斯不同的是,盘古没有在天与地之间来回穿行:他只是在天地间站定,撑起天,由此便把天与地分离开了。这项工作花费了一万八千年,每天天长十尺,地宽十尺,盘古也长高十尺。神话接下来讲到,一万八千年后盘古自己变成了世间万物的起源。^③

从这类不同神话可以得出某种东西方文明对比。在古希腊神话中,克洛诺斯虽是由天地两性结合而生,但却成长为分割两性的力量,其运动则成为时间推移的动力。而在古代中国那则可供比较的神话中,世界一开始就具有生的性质,这一性质无需被创造,盘古作为其产物,在其出生后要起着顶天立地的作用,但他没有使世界发生根本改变,作为世界之产物,他不过是通过化成万物而重新变回了世界本身。另外,古代中国的其他神话,似乎还表明,阴阳始终存在而化育着万物,其区分并不是由某个神人或英雄来完成的,甚至可以认为,其区分并不重要,重要的是其结合本身所具有的生命赋予之力。如此说来,我们似乎有理由认为,

① A. Aveni, *Empire of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*, p. 58.

② Ibid., p. 63.

③ 袁珂:《中国神话通论》,成都:巴蜀书社,1993年,第73—75页。

克洛诺斯神话和盘古神话代表了两种不同类型的宇宙观：一种是分类式的，或者说“分析式的”；而另一种则是“整体主义式的”(holistic)。

然而这并不意味着在东西方之间没有“互惠可译性”(reciprocal translatability)^①的存在或“相互转化”(transformation of each other)^②的可能：如果没有其对立立面卡厄斯，或“混沌”，克洛诺斯的分类就会显得无足轻重；而盘古形象虽是“整体主义”，但其形塑中也需依赖于对天与地、人与物之间差别的“既存感觉”。更重要的是，东西方的哲学宇宙观似乎均以内部分化为特色。

让我们回到古希腊“自然主义”的问题上来，依哲学家雷米·布拉格(Rémi Brague)的看法，这还不是古希腊宇宙观的全部。希腊的“轴心时代”见证了苏格拉底的“社会论”(sociologism)、柏拉图的宇宙论(cosmologism)，此外还有原子论(Atomism)、圣经传统(Scriptures)和诺斯替主义(gnosticism)。^③因此，除了由苏格拉底发明、柏拉图恢复的希腊之外，还另有三个希腊。古希腊的这四个模型也是几种“人类学”，因为它们都把世界与人类的知识和判断联系起来。

布拉格解释说：

从古希腊人对于作为宇宙(kosmos)的世界之概念中，涌现了一个人类学维度。我假定过，只有在把人从其内容中刨除出来之时，“世界”的概念才成为可能，这看上去似乎是一个悖论。事实上，古希腊人关于世界的思想，含有一种隐形的主体观念，它被拐弯抹角地投射到世界之中。在世界的建构中，人被彻底排除出一切能动的角色之外。但恰恰因为人没有予以世界“形

① C. Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 1, John, Doreen Weightman (Trans.), New York: Harper Torchbooks, 1970.

② J. Goody, *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

③ R. Brague, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 2003.

塑”，其存在于世界不增一分，其缺席于世界不减一毫，所以它才能够以主体为面目，出现在一个作为完整整体在它面前显现的世界面前。^①

在那四个模型的每一个中，因此都既包含了世界固有的本体论价值，又包含了关于世界的知识带给人类的利益。这些构成人进入世界的两条道路。正是通过它们，四个模型贡献了不同视角，而这些视角包括如下：

在《蒂迈欧篇》中，柏拉图以非常积极的方式回应了世界的价值和益处这两个问题：这个世界就其状况而论最好不过了，关于世界的知识至为有趣，因为单是这知识本身就能使我们达致我们人性的完满。对伊壁鸠鲁而言，世界现有的样子并不坏，但却不具有比原子的其他组合方式更多的价值；理论上，关于世界的知识是可有可无的，但实际上这种知识是有用处的，因为它可以让我们心安。对那些号称归属于亚伯拉罕教的人而言，世界是好的，甚至可以说“非常好”，因为它是一个好上帝的作品；关于世界的知识也是有用的，因为它导向有关造物主的知识。在诺斯替主义者看来，世界是巨匠造物主之手的拙劣反常作品，它很坏。^②

布拉格还告诉我们，晚些时候，这些多样的“物或人的概念”被亚伯拉罕教版本的世界观边缘化了；但是亚伯拉罕教的版本自身并不是一条通向后传统时代（post-traditional）的途径——它恢复了“祭祀”中心的古老宇宙观，并借此得以留在了一个高处。而恰如亨利·于贝尔（Henri

① R. Brague, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, pp. 24—25.

② Ibid., p. 70.

Hubert)和马塞尔·莫斯所言,亚伯拉罕式视角本来在古典社会论的交换伦理轨道上持续处于一个“低位”,可见其“升华”是以某种内在于古希腊的阶序结构转化为条件的。^①

如果可以把社会论和交换伦理视作自然主义的“社会中心模式”,那么,所有那些古希腊“人类学”模式也就可以被归结为自然主义和类比主义的不同表现形式。比方说,原子论可以被归结为自然主义最初的表述,而宇宙论可以被归结为与社会相关的宇宙样式。不管我们能以何种方式将这些联系到德斯科拉在《超越自然与文化》中津津乐道的类型比较,我们方才从解读上古宇宙观中得出的整体印象,也为我们展现出了一幅思想多元的画卷。我们若有机会对之细加审视,那么我们将能表明,“轴心时代”的古希腊并不是有着相应的单一宇宙观传统——无论这一传统是类比主义的、自然主义的,抑或是别的什么——的“社会”,而是一个世界,在这个世界中,各种传统共存,它们在历史时间中跨越空间,相互作用,从而创造了城邦(polis)。古希腊文明的一些外形(shapes),并不缺乏与另外一些外形的关联,此情此景与人类学家在诸如欧克山这类“现生新石器社会”所观察到的情况并没有不同。我们不仅可以在欧亚大陆的西部,也可以在其东部,重建有内部分化的传统的文化史。

在一次访谈中,德斯科拉就其四种模式的整体形貌给出了如下概述:

① 泛灵论,意味着形貌表现不一的各种人和非人共有一种相似的内在性(interiority),此以亚马孙流域地区的多元自然主义为范例;② 自然主义,意味着人与非人都具有共通的物质性,但唯独人具备内在性,其最佳范例为现代西方科学;③ 图腾主义,意味着特定圈子里的人和非人合二为一,因人和非人均其兼

^① H. Hubert, M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, W. D. Halls (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 1981.

具内在性和外在物质性特征,此模式发现于大洋洲土著中;以及④类比主义,意味着人与非人均由碎片化的精华(fragmented essences)组成,这些精华间的关系可以投射到其他实体的以类似方式连接起来的精华之上,如人们所知,这种看法的范例来自印加古国。①

德斯科拉给这四种模式分派了分别存在的空间,而我的印象却是,它们大多都能在古代中国找得到,尽管在大部分情况下,我们找到的多半是以结合的或分解的方式存在着的。

爱德华·伯内特·泰勒(Edward Burnett Tylor)在其巨著《原始文化》②中花费了七大章来阐释泛灵论。受他的影响,20世纪早期,许多中国学者将“遗存”(survival)的概念引进他们自己的文化中,由此在农民、少数民族(如东北边疆的赫哲族③)和古典文献中④发现了许多由泛灵论的习俗和信仰构成的大规模体系。但是作为范畴明确的类型,泛灵论其实难以在中国的古典哲学文献中找到合格的对应物。幸而,假如泛灵论和自然主义相结合,那么,我们就可以找到许多“中式”的案例。第一代道家所共有的本体论便属于此类。

比如庄子似乎拒斥几乎所有形式的分类,他就说过:“是以圣人不_由,而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。”⑤如泛灵论者一样,庄子并不把人(“彼”或“是”)和非人(“是”或“彼”)相互区分,他甚至常常叙述自己转化成飞鸟或蝴蝶的故事;但他并不像他所讥讽的儒家那样,因重视社会逻辑,而往往用“文质彬彬”的“文明”视角来看待人与非人之间的中间同一性(孔子有言曰:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬

① E. Kohn, “A Conversation with Philippe Descola”, *Tipitl: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 7, Iss. 2 (Jan., 2009), p. 141.

② E. Tylor, *Primitive Culture*, London: John Murray, 1871.

③ 凌纯声:《松花江下游的赫哲族》,北京:民族出版社,2004年。

④ 江绍原:《发须爪:关于它们的迷信》,北京:中华书局,2004年。

⑤ 郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,北京:中华书局,1961年,第66页。

彬,然后君子。”^①),相反,他是从“天”这一存在的终极层面去看问题的,而对他而言,天或多或少是“无”而非“有”的“自然法”,既无法从物质层面也不可由精神层面去定义。

庄子对世界加以“去人格化”和“去分类化”,据此提出一种哲学,这种哲学无疑与泛灵论、视角主义的文化普同论(perspectival cultural universalism)或自然相对论^②都不相同。道家哲学是在应对神灵崇拜无孔不入的“国情”中得到系统阐述的,它虽则似乎包含了一种有关变体(metamorphosis)的本体论,但是却似乎与“内在性”的普遍主义观点大相径庭。更好地理解它需要一种情境化的途径:道之宇宙观有其“原始根基”,但却是从其与另一哲学的对峙中得到系统阐述的,而这“另一哲学”——儒家——同样关切“小传统”中盛行的神灵崇拜,但若不是要对古老的道家宇宙论做出某种社会论回应,它却也一样不可能得到系统阐述。

孔子既不是在非人世界中,也不是在人类社会,而是在自然与文化的中间地带中培植他的“成仁”(being social)之理想的,他从“天地之文”与“人间(社会)秩序”的对应关系中得出了他的社会逻辑。^③ 尽管他不像大部分图腾主义者^④那样把人类的祖先明确追溯到非人,但他的确强调了亲属关系的政治效力,而对他而言,亲属关系不仅可以为人们为生者间创建妥善关系服务,而且还可以把活着的人—物混合体(人)与其作为逝去的主—客混合体(祖先)联系起来。

确如德斯科拉所言,在古代中国的宇宙观中,存在物的“性”并“不是

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第61页。

② E. Viveiros de Castro, *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), 2012.

③ 冯友兰:《中国哲学史》,北京:商务印书馆,2011年,第56—89、398—419页。

④ E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February - March 1998*, pp. 73-104; T. Ingold, *The Perspection of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge, 2000, pp. 132-152.

由精神和物质之间动态的对立生成的”^①。然而,“性”这个术语并不仅仅意味着德斯科拉所说的“在元素的状态和这些元素的合体所占的比例之间建立的区分”^②。如我将要解释的,即便我们坚持认为在中国的宇宙观中“发现”(discovering)了某些“类比主义”残余,也应该当心,切莫以偏概全。

王国维几乎是所有中国现代史学家的导师,20世纪初,他既已指出,在古典时期,在上述两家不同的哲学及它们的综合形态之外,还从古典诗歌中浮现了第三种传统,代表人物为思想家兼诗人屈原。屈原将儒家以社会为中心的世界意象类比于原野中之“他物”理想,从而跨越了儒道两家的分界线。王国维指出,“屈子南人而学北方之学者也”,“然就屈子文学之形式言之,则所负于南方学派者,抑又不少”。^③因而,不同于“敬鬼神而远之”^④的孔夫子^⑤,屈原的思想始终浸淫在各路精灵之中,“彼之丰富之想象力,实与庄列为近。《天问》《远游》凿空之谈,求女谬悠之语,庄语之不足,而继之以谐,于是思想之游戏,更为自由矣”^⑥。我们不能把屈原的辞所表达的内容等同于“野性思维”,但他在辞作表达的精神游历中,同样把人与非人的碎片化精华之间的关系,投射到以相似方式联系起来的其他实体的精华之上,据说这种情况遍及中国古代文学和野史。由于屈原在儒道之间游走,他在自己的思维(以及心,如我必须补充的)中做了一番妥善综合。他的辞中有“万物”——植物、动物、山

① P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, p. 207.

② Ibid.

③ 王国维:《屈子文学之精神》,《人间词话》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第132、133页。

④ 杨伯峻:《论语译注》,第61页。

⑤ 这解释了缘何诸如钱穆之类的现代大儒不认为中国会和泛灵论有任何联系,他们大多数时候将泛灵论与西方挂钩,认为西方遍布着神灵信仰,而东方与此不同。参见钱穆:《灵魂与心》,桂林:广西师范大学出版社,2004年。

⑥ 王国维:《屈子文学之精神》,第133页。

川、星辰、祖先之灵等，它们就像人一样会交谈^①，启发了屈原，并将他带出纷乱的人间，升至智慧之境。在屈原的辞中，万物表达了许多孔子般的社会逻辑焦虑，但它们却更具有泛灵论存在体的意味，构成了一个与人相关的非人系统，其中人与物既相映成趣又事关德性。

五、内变外联模式的地—史鸟瞰

将文化和自然放在同一个社会体系中^②，我们能同时完成对社会论和环境论的批判，因为，这二者的共同谬误在于其自然主义的二元对立观。然而，这一批判，不见得能把社会从分立而自足的文化观念所施加的限制中解放出来。在对本体论进行分类时，德斯科拉依旧还是用“认同”(identification)和“关系”(relations)的分离方式来展开叙述，他认为，这些方式，要么是人一物之间的同一，物—人之间的同一^③，要么是“从典型行为方式中可以鉴别出并可能部分被转化为社会规范的存在体与物体之间的外部连接”^④。因而，我们在这种方式里看到的仍然是，以变化了的方式表达了的可分、不可分的个人与群体构成复合模式，作为所谓“本体论”的单元，这些个人与群体是得到相互关联了，但这种关联只是在“每一方在最小单位上与另一方相区别”^⑤的意义上实现的。这些变相表达固然构成了物质性和内在性之混合的语法，但德斯科拉将之视

① 因而，屈原可以说和西方哲学家路德维希·维特根斯坦极为不同。按照卡斯特罗的解释，维特根斯坦不相信人与动物交流的可能性。而屈原则反之，他与美洲印第安人更为相似，对后者而言，“狮子，或者说美洲豹，不仅会说话，而且它们说的话对我们来说完全可以理解——它们‘谈论’的正是和我们同样的东西”。E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February - March 1998*, p. 112.

② P. Descola, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, N. Scott (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

③ P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, p. 112.

④ Ibid., p. 113.

⑤ M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 13-14.

作由文化决定的差异之寻常表现,如此一来,他便远离了所谓的“本体论现实”,而“本体论现实”常常是在文化的边界之间形成的。

如下我们复述萨林斯关于文化间认同和关系的辩证论,借之对本体论的分类主义观点给予批判:

神灵或敌人,祖先或姻亲,各种他者以各种方式存在于社会存在的必要条件之中。这些是力量和文化上好事物的源泉,虽则它们可能是危险的,但是这些来自远方的事物代表了一种依赖的困境,在其中所有人找到他们自己。所有人都必须在内外条件中建立自己的生存方式,无论这些条件是自然的还是社会的,它们不由人创造或控制,但却不可避免。人们若不是以一种唯一可能的方式,便要以某些方式,受到季节变迁、年度降雨,以及邻人习俗和行动的限制。从这些方面看,没有一个文化是自成一体的。而在应对专横的外部“压力”中形成的自觉性文化编造,多少属于正常程序——这也许是辩证的或分裂式的(schismogenic),但并非病态。^①

由于没有一个社会是孤立存在的,“相似与差异、内容的汇聚与图示的分离之间的辩证关系是文化生产的正常模式”^②。

萨林斯说,要“索取”文化关联的事实,我们只要重读那些已经明示了“文化从不像后现代主义所假装的那样有限而自足”的民族志文本就够了。然而我更关心“旧世界”诸传统中体现出的相似与差异的辩证,于是选择为民族志事业增添一种来自欧亚大陆东部的政治宇宙观之地—史(geo-history)论点。

^① M. Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, p. 489.

^② M. Sahlins, “Two or Three Things that I know about Culture”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 3 (Sept., 1999), p. 411.

中国的地理—宇宙思想是被当作“编年时代”的产物而得到研究的。通常认为,这一时代开始于公元前8世纪,有着“中原”的“农耕文明”之类意象加诸的地理限定。^①在现有多数解读中,这个文明被认为不同于游牧和采集—狩猎民族所在的“边疆”,当研究者呈现它时,很少会涉及“边缘人群”的本体论。如此一来,这个文明便被表述为不像猎人与猎物、人类与“野兽”、牧人与动物之间的认同与关系。人们相信,“农耕”世界的宇宙观是通过植物、土壤、水、飞鸟、蝴蝶、风和天空等得以构想的,它们产生的“关系生态学”被认为既不同于原始的分享与信任,又不同于游牧的权力本体论——统治与服从。^②一般而言,它们被刻画为某种“与只是鼓励其作物生长,从不干预发芽和生长过程的农夫相似”^③的东西。

“适应”这一概念,经过西方汉学家以及一些当代中国知识分子的反复叙述^④,常见于对“农耕文明”的摹画中。但这个概念在东方纷繁复杂的诸宇宙观中仅实为冰山一角,哪怕我们只谈中国的“中原”。

梁启超早在1902年便从地理层面描绘了中国古典思想的历史,他表明,诸子百家思想深深根植于文化有别的诸区域。据梁启超,在中国

① M. Granet, *Chinese Civilization*.

② T. Ingold, *The Perspection of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, pp. 61—76.

③ J. Gernet, J. Vernant, “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*, New York: Zone Books, 1990, p. 84.

④ 过去几十年里,对自然主义二分法的某种否定在东方成了主流。费孝通先生在两篇相互关联的文章中就给出了这样一种否定。在《文化论中人与自然关系的再认识》(费孝通:《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社,2004年,第225—234页)一文中,费孝通把古代中国天人(自然—文化)合一的视角与世界上“少数民族人民”的世界观并列,并把这二者视作西方二元论宇宙观的替代模式。在费孝通看来,来自西方的二元论宇宙观是所有工业强权和其造成的人祸的罪魁祸首。在另一篇题为《试谈扩展社会学的传统界限》(费孝通:《费孝通论文化自觉》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009年,第207—234页)的文章中,费孝通提出,西方社会科学建立在破坏性的二元对立的宇宙观基础之上,已经不能再使我们获益。我们必须发明一种作为替代的模式,而东方天人合一哲学观为构思这一模式,并基于它营造一种新社会学,提供了重要启迪。费孝通曾集中关注乡村工业化问题,其天人合一论述,出现得有些突然,而在他的批判中,人们也能找到几分“我者中心”的意味。然而,必须指出,他的这些思考让人明显感觉与最近西方人类学的宇宙观再思考很一致。

内部,高层次的区域划分是南北之分,这大致对应于沿长江和黄河两线发达起来的两大文明系统。在不同的生态—地理情景下,南北文明各自建立了农业和政治系统,也各自营造了话语传统。在北方,农耕的环境更严峻,人民为了生计而彼此争斗,在如此紧张的条件下,人们建立了强有力的政权,而思想家们,无论他们是儒家还是法家,都更着眼于实务,更关注行动、等级和政权。相形之下,在南方,农耕活动在更肥沃的土地上于有利得多的环境中展开,很容易获得大丰收,那里无需为生计而彼此争斗。由于斗争没那么严重,人类中心主义的本体论(特别是社会论)就没有那么发达了。在南方,思想家放眼宇宙,倾向于研究形上之学、无为之治、平等和自然秩序。梁启超在总结时说到,对比而言,在北方,思想家们致力于使统治者和平民百姓敬畏上天,遵循天道;而在南方,思想家们则致力于在上天之下保持无为。^①

除了北方(儒家和法家)和南方(道家)学派之外还有其他学派,譬如墨子首创的墨家哲学。墨子出生于南北方之间的古宋国,他得以综合儒道两大派,创立新学说。他吸取了儒家经世致用的观点,同时采纳了道家对形而上学和无为的主张。^②

在上述三大学派之下,又分出小学派,在不同宇宙观传统之间交流(包括辩论)频繁的时期,诸学派的分化随之更为显著。随交流而产生的往往不仅有综合,而且还有区分。每个学派(在当时是名副其实的“大传统”)都企图离开其本来的发源之地,以加入与其他重要学派间展开的更富“普遍意义”的对话。然而矛盾的是,恰恰是其与区域文化之间的联系,使得诸学派的自我认同具体可感。例如,北方的黄河谷地分为两大地区,即西部(黄河上游盆地)和东部(黄河下游盆地),东部通向大海,而西部位于群山环绕的农耕区,两个区域内儒家都很盛行。然而西部的儒士更关心世俗人事,而在东部分区,受到民间流行的方士宇宙观大传

① 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,《新史学》,北京:商务印书馆,2014年,第143—158页。

② 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,第148页。

统的压力,儒士们不得不给有关“天”自身的思考留出更大空间。^①

在梁启超叙述的背后,“地理决定论”时隐时现,这令我辈中的许多其他人感到担忧。但梁启超对宇宙观形成的地区动态的勾勒,却给我留下至为深刻的印象。在我看来,梁启超优美地展现了前帝国时期(即所谓“轴心时代”)数百年间宇宙观的时空变化。如果我们有什么可以补充说明的话,那么,其中要者兴许唯有这一点:事实上,从持续的区域分隔与互动中产生的宇宙观变异,早在诸子百家时代之前(也就是所谓“前哲学时代”)就已经演绎着了。

可以想见,早在百家争鸣之前很久,在新石器时代晚期,生活在不同地区的人们便已开始把事物区分为耕地和荒野、家户和群山、天下(地)和天上(天)。借此,他们构想了人与非人之间的同一、类同或区别,进而确立了他们的世界智慧(宇宙观)。后来他们似乎变得不满意于二分系统了,于是又将之提升为一种同心圆式的地理—宇宙模型。这个模型的内容,就是四方围绕中心,或者反过来说,中心朝向四方。这一后来被称作“五方”的复合模型,综合了互惠二元(内与外、自我与他者)与差序三分(上层、中层与下层,如天、地、人)两种结构,使得内外上下关系的构造与思考得以更加系统化。^②新石器时代晚期还没有“中国”,欧亚大陆东部,有的是“方国”,用中国考古学家苏秉琦的话说,这些“方国”缔造的文明犹如“满天星斗”,而可以想见,它们的分殊,与对“五方”的地域化转化关系至为密切。^③

追随梁启超,对文化区进行三重划分,历史学家兼神话学家徐旭生早就将这些“方国”分为了三组。^④据他的叙述,这些组群通过相互间的

① 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,第150—151页。

② 以往学者以为,这一模型是“帝制时代”的产物,而最近大量天文考古学发现表明,这一模型在新石器时代晚期已得到广泛运用,尤其多见于当时各类祭祀场所的空间布局,这类祭祀场所位于人类聚落之外的野地里,分布在高山和低地河滩之间的不同地带,而在这些场所附近出土的大量礼仪用玉器上,这种模型也得到了运用。冯时:《中国天文考古学》,北京:中国社会科学出版社,2007年,第124—175页。

③ 苏秉琦:《中国文明起源新探》,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年。

④ 徐旭生:《中国古史的传说时代》,桂林:广西师范大学出版社,2003年。

竞争共同创造了古史,在西、东、南三个方位,形成了三个大系统。

五方的地理—宇宙模型似乎为所有方国所共享,但在不同的“国”,它无疑会以不同的方式得到构想。从梁启超提出的论点延伸开去,似乎可以看到,黄河东部盆地的古王国倾向于用纵式(verticality)关联来组织他们的世界,更重视处理处于低处的人与处于高处的神明和上天之间的关系;而身处西部诸国的人们,则对中间领域(山川)更为重视,他们努力从中间环节贯通上下,力求在其间建立与祖先、非人和上天的联系。以商为例,据传这个王朝的建立者带来了东方和东北方某些古老“文化区”的传统,其主要内涵有时被形容为“祖先地景”(ancestral landscape)^①,但基于这个传统建立的联结王权与至高天神的仪式活动,似乎更具有王者上下贯通的垂直纵向性特征。周的建立者则来自黄河一线之西,在从商王朝的封地之一上升为新的一统王朝的政治主体之后,它便将其先人的政治本体论升华为王朝的正统。相比此前,此时的五方格局获得了更明显的横向延展特征(horizontality),它强调二元合一、结盟、封建、互惠,由此将之前的“向上”模式改编成一种更为“外向”的模式。^②此外,在南方,可能还存在着政治性和宗教性都不那么强的第三种形式。如徐旭生描述的,这些系统迁移除了北方政权的“竞赛”之外,借机向南扩张,这个南移的系统带走的模型,本亦有其特色,且不免也会在与所到之处的“本土模型”交杂而出现变异。

与更早的政治空间模型相比,“轴心时代”诸经典宇宙观都更为理论化,但它们始终可谓早先模型的变体。从梁启超、王国维等的叙述中,我们可以引申出一种大致区分:庄子的世界以外部为核心,越往外越高级;孔子的世界以中间为核心,视凭借文野贯通实现圣化为文明,而文明亦即更高级的“本体论”;屈原的世界也以外部为核心,但外部是作为“最

^① D. Keightley, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.)*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2000.

^② Wang Mingming, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, pp. 49–86.

内在的内部”，与日常的同样也是更低级的自我相对。

梁启超在叙述了其对上古传统的分化与关系的看法后，巧妙地揭示出一种历史性的宇宙观转化系列。在公元前 2 世纪和公元 3 世纪之间，各经典思想流派依次塑造和再塑造了帝统。在第一个帝国时期，法家势力使儒家黯然失色；在西汉，法家失去了统治地位，儒家重新赢得了主导权；到了东汉，儒家排除了几乎所有其余思想流派，在皇帝的直接支持下，成功地把所有学术争论转向了对经书的注解上。然而，东汉覆灭后不久，在三国和六朝的“分裂”时期，南派道家又重新回到了意识形态的舞台上，此时作为“玄学”的道家，制造了存在了很长一段时间的“政治虚无主义”。

东亚大陆的农耕核心区，内部已因有着以上所述的大量区域分化和传统分支而足够复杂了，而作为一个整体，它却还要与在更广阔的地理范围里共存的其他区域相处。黄河西部河谷常遭受西北的“戎”与北方的“狄”进攻，而东部则一方面与南部的淮河谷地相连，另一方面则又需从其与居住在由中国东北与广阔的西伯利亚共同构成的那个宏大的语言—文化区域的人们持续进行商品与观念交换中获得文明养料。农耕核心区的南部，同样由其他“方”（在西文里，一般被翻译为 quarters，其实它的含义明显要多面得多，包含了地区、方位、季节、他性等意思）所环绕。汉藏语系与孟高棉语系的民族居住在西南的高原山地间，讲马来—波利尼西亚诸语言的人们身处在东南的岛屿、海岸与丘陵之上，他们一西一东，构成了另外两个“方”。在这些周边地带的北方和南方，有草原游牧民族和山地居民，有持有农畜牧、采集、狩猎混合文化的人民，他们从不同的关系环境中缔造出了不同的本体论。

许多华夏中心主义史学家把中原腹地和周边的古代圣王、古代王朝及经典思想家的文化成就视作唯一的文明动力。然而这些成就却是在更为广阔的地理—历史情景中取得的。处在这一地理—历史情景中的“蛮”“戎”“夷”“狄”，也在“外部”以他们自己的大规模“软实力”和“硬实力”体系开拓着自己的世界视野，其在“中国文明”中占据的地位因而不

可忽视。

为了使其权威得到更广泛地接受,大一统时期有天下雄心的帝王,常会对其他文化采取包容主义政策。以汉武帝为例,其杂糅式权威常常让我想起我和王斯福(Stephan Feuchtwang)^①共同研究过的现代村庄里的杂糅式卡里斯玛领导权,这种领导权将传统和科层权威融进神异权威,使其具有高度魅力。汉武帝这个史上最伟大的皇帝之一,也有这种杂糅的力量,他不仅巧力将北方的儒家和法家学派融进他的“礼法”(ceremonial laws)系统和官僚制度中,从梁国擢来了司马相如式的诗意天下意象^②,而且也竭尽全力,尽可能怀柔非汉宇宙观。

继史蒂夫·韦尔托韦茨(Steven Vertovec)之后,人类学家大卫·帕金(David Parkin)于近期界定了“超级多样性”(superdiversity)的概念,他谈到,自20世纪90年代以来,新移民向世界大都会涌入,为这些城市带去了文化生活方式、宗教和语言上多层级重叠的相互渗透。^③生活在2000多年前的武帝不能在“超级多样性”的现代戏剧中扮演角色,然而,在不同的时空点上,这位古代帝王也是一个带有不同身份的人物。他一样地在一连串相关联的活动中充当了节点,这个节点进而又与等级化网络中的一系列其他节点相连,从而为我们在人类学中定义为“梯度”(scale)的东西树立起了一个绝佳范例。

葛兰言在其《中国文明》一书中说了一段对这点有许多说明意义的话:

① S. Feuchtwang, Wang Mingming, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China*, London: Routledge, 2001.

② 王铭铭:《人生史与人类学》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第236—339页。

③ 据帕金,“超级多样性”并没有使全球大都会的社会变得个体化,而是创造了更多可分的个体(dividual persons)和重新混杂了的言语社区,这些社区“已经不能再以相对封闭自足、界线分明的方式排列组合在一起了”。D. Parkin, “Can We Reconcile the Particular with the General in Anthropology?” in *Shenchu Dangdai Shijie de Renleixue (Anthropology Situated in the Contemporary World)*, Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2017.

相比创建一种帝国宗教,他(汉武帝)更愿意成为一种综合主义信仰的大祭司,更愿意浸染于华丽的仪典之中。他曾从东北方位召来方士学者和魔法师,从越南召来巫师,他还把后楚王者崇拜的金像带到自己的王宫,把从大宛王子那里得来的天马牵进自己的书房。他以东南蛮人的方式用鸡骨占卜,也用汉式的龟甲占卜。他既在平坦的小丘上,也在高高的台地上祭祀。他在炼金术、招魂术和传统典籍上均有大量的投入。他下令谱写古典形式的颂歌,也命司马相如仿写据称是楚地专有的辞赋。^①

武帝钟爱的天马,来路正是常对农耕世界构成威胁的游牧力量之所在方位。这指向在长城以外的那一大片外围地区,它由东北、北方蒙古草原、西北地区和青藏高原构成,是一条长条形的宽阔地带。^② 生活在这些区域的人群毫无疑问是多样的,但他们同样不仅从各自的地方文化也从其与“农耕”世界的互动中提升各自的军事、政治和文明上竞争力。待时机成熟,他们便把自己的地方传统擢升到更高层次,扩大到更大规模。在一种得到提升了的层次上,他们从华夏世界借来文化,发明出自己的统治艺术。他们从“危险的边疆”来,把大批汉人赶向南方,在“分裂与战争”时期^③,在北方建立自己的王国,并最终在所谓的“帝制时代晚期”建立了像元和清这样的大帝国。在这两个朝代,统治者除了因袭其祖籍地的传统之外,大量运用华夏组织世界的方式,又汲取来自其他区域(如藏区)的文明要素(如藏传佛教),待之以礼,使之共同成了帝统文明整体

① M. Granet, *Chinese Civilization*, p. 123.

② O. Lattimore, *Inner Asia Frontiers of China*, Boston: Beacon Books, 1967.

③ 虽然不少人习惯以古代、中世纪、现代的三段论来框定中国历史,我却接受历史学家冀朝鼎的看法,他将 2000 年的帝制时期理解为统一与“分裂”这两个长时段周期的循环。在他看来,公元前 3 到公元 3 世纪,构成第一个和平统一的时段,从 221 年汉朝瓦解到 6 世纪末,构成一段分裂与战争时期,接下来的隋唐两代(581—907 年),为第二个和平统一时期,再往后从 10 世纪早期到 13 世纪初,则是第二个战争与分裂时期,而后又是数世纪的统一与和平阶段。

的多元局部。

正当北方面临着来自马背上的夷狄的压力时,南方,汉武帝学来巫术和鸡骨卜的地方,却变得越来越重要。沿长江支流分布的省份于公元6世纪建立,这一广大地区之区域系统在南宋时期得到了巩固,那时南宋都城就位于东南方的城市杭州。再往南的福建、广东,则于唐中期完成了人口拓殖和文化传播。而从元代至清代,西南地区的云南、贵州渐渐被置于帝国的行政和文化治理体制之下。

与长城以北的国度相比,南方各地离帝国的都城更远。费子智(Charles Patrick Fitzgerald)^①做过的比较表明,“北方夷狄”国度“靠近首都(首都通常在北方),他们构成的敌对势力可以直击帝国心脏,实际上曾在华北造成过两次彻底征服”,而南部边疆则“没那么波澜壮阔”:“在南方从未崛起过足以威胁统治者的势力,甚至连长时间内阻止中央平缓的南进都做不到。”^②然而正是在南方,中国文明开始直接接触来自另一个重要中心——印度——的文化影响。在中央地方行政体系还未部署之前,印度教和佛教在东南地区竖立起神圣建筑。而在西南,地方土司长期以来与东南亚印度化王国有着密切联系。南方在华夏元素日益增多的同时变得越来越像个文明的交汇点,西南的大理^③和东南的泉州^④就是这样的例子。对这些地方来说,一方面有着以武帝时期的巫术和鸡骨卜等为标志的“小传统”,与此同时,还有来自北方的儒教、道教,来自东南亚的印度教和佛教,以及伊斯兰教、摩尼教和天主教等其他宗教。

文明间的互动不只限于华夏世界的南部边陲,在北方的帝国都城西安^⑤,不同文明交相辉映分外夺目。早在汉代,佛教就由西方和南方传

① C. Fitzgerald, *The Southern Expansion of the Chinese People*, New York: Praeger Publishers, Inc., 1972.

② Ibid., p. xix.

③ 梁永佳:《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社,2005年。

④ Wang Mingming, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology*.

⑤ 向达:《唐代长安与西域文明》,北平:哈佛—燕京学社,1933年。

入中土,并在南北朝时期创造了“中国历史上的佛教阶段”^①。在唐以后的分裂时期(10—13世纪),尤其是在宋朝,迎来了儒学的复归。回归后的儒学靠古代经书和佛教重获新生,被称作“理学”,广泛流行于“中原”和南方地区。理学传统被发明出来不久,“心史”出现在南宋郑思肖颇为悲情的书写中^②,从南方汉人学士的立场,对北方“夷狄”入侵加以回应。据吴晗^③,这种回应与汉化的摩尼教一起,隐藏在元末汉民众反抗统治者的运动中,最后促成了一个奉行理学的明朝之建立。

以上此番对古代中国的审视表明,诸宇宙观传统无论其大小,都是多样且交互影响的。“农耕文明”的概念即便能帮助展现“中国宇宙观”的大体图景,对宇宙观思想的各流派,它也只能算是语焉寥寥。这些思想在历史上诸地方“子传统”的更迭变换中产生,于与“外部”世界的文化间关联中发展。文明对上述“外部”世界,时而敞开怀抱,时而紧闭大门。

这类更迭变换的转化与关联,可以用结构—历史的框架来叙述。在很大程度上,我们从梁启超有关宇宙观大传统的地—史叙述以及后来充当了同样角色的中心—边缘关系叙述中得出的理解,便是关系—结构的理解。这些“地—史学”——如果可以这样称呼它的话——毫无疑问是“客位视角”,但它们同样与“主位”息息相关。比如,它便与中心—四方的转换模型之间有着密切关系,而这一模型作为“意象”或“理想类型”影响了历史更迭变换的过程,并使得帝统成了一系列被承认和被再现的关系,这便是葛兰言用“帝王人物崇拜”(religion of the imperial person)^④一词来形容的东西。

① 梁启超:《论中国学术思想变迁之大势》,第199—214页。

② 陈福康:《井中奇书考》,上海:上海文艺出版社,2001年。

③ 吴晗:《明教与大明帝国》,《读史劄记》,北京:生活·读书·新知三联书店,1956年,第235—270页。

④ M. Granet, *Chinese Civilization*.

六、“内在的野性”

至此我们已涉足东西方及南半球,在所到之处,我们都考察了宇宙观的多样性,我们还带着极高兴致,追踪了传统间互动的线索。在上文呈现的例子之间,有一个明显的相互不合之处。传统间互动的现代戏剧,是在两种相互竞争中的宇宙观之间上演的,这两种宇宙观可谓“纵向”垂直分布于高、低两个层面上,其中居于高处的新教传统是近世新出现的,居于低处的对立面,则是历史悠久的“迷信”,二者的对抗,在于理性与“巫术”的对抗。比较而言,我们描绘的那些在古希腊及在史前、上古、中世时期之中国发生的互动,则与此不同,这些互动多数发生于“横向”水平分布的诸传统之间。

上述不合可能源自被比较的诸社会规模之大小不一,或是由于这些社会所属的时段有显著差别(我们广泛涉及了早期现代绝对主义王权国家或现代民族国家,以及古代文明和帝国)。不过,无论原因为何,有一点却可以肯定,那就是雷德菲尔德创立的一对一模型不足以解释我们看到的情况。^①

斯坦利·谭拜尔(Stanley Tambiah)^②指出,雷德菲尔德除了忽视知识和文本具有的指示性和合法性功能对于平民的影响之外,对大传统的多变性与累积性特质也认识不足。^③先不论雷德菲尔德的模型是否是

① 为了让我们理解大传统在“乡民社会”中的重要性,雷德菲尔德不仅把视野拓宽到历史和人文研究,而且还论述了在文明间进行比较的可能性。此外,为了区分大小传统,雷德菲尔德引用他的同事麦凯姆·马里奥特(McKim Marriott)的著述(M. Marriott [ed.], *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1956),由此,把讨论引向了传统间互动之研究的方向。他强调,无论是在传统社会还是在现代社会,文化都有高低之分,但文化元素却上下流动频繁,这些流动方式可为“普遍化”(universalization,即大传统接受并提升民间信仰和实践中的某些元素),也可为“地方化”(parochialization,即小传统将大传统改造成地方信仰和实践)。

② S. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

③ Ibid., pp. 3—4.

单一文化的民族(国家)概念在社会科学的延伸,我们只想补充一点,即大小传统不仅有历史变化,而且在“共时”(synchronically)层面上有诸多转化和分殊。

如果我们追随吴文藻^①,相信中国应该与整个欧洲而非诸如英国之类的单个欧洲国家相比较,那么我们便会发现,中欧两个文明聚合体之间存在着巨大相似性。^②这两个聚合体都包括了几个主要的“子传统”,每个子传统都在与其他传统和子传统的关联中形成自身体系和特征,也都通过向其他传统借鉴文化元素,强化了自身的体系性和有别于其他的特色。法国、德国^③和英国^④现代个体主义大传统之间的相互借鉴和自我认同,多少可以与中国“中原”地区更古老的宇宙观互动相比较。此外,如果我们将欧洲国家与欧亚大陆东段的核心区域相比较,那么我们也可以认为,与后者一样,前者都由某些中间和外圈之“方”所围绕,而这些“方”反过来又与“中心/核心”形成了某种互动关系。与此同时,宇宙观的分化变异并不是“旧世界”独有的,相反,类似的现象遍及“远方”。

在人类学里,学者们通过把原始定义为较之文明更为“本真”(authentic)和“原创”(original),实现了其将世界一分为二的目的^⑤;而在

① 吴文藻:《吴文藻人类学社会学研究文集》,第254—262页。

② 莫斯指出,“国族”建立自己的政治、法律系统,由此彼此相分,然而这类政权在形成中依旧严重依赖国族间和文明间的相互借鉴,其所借鉴的内容,包括了“神话、寓言、货币、商业、高雅艺术、技术、工具、语言、词汇、科学知识、文学形式和理想”(M. Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, p. 38)。作为结果,“国族”全都在其内部兼备所有可获得的文明要素,而它也不能真的切断自身与所在文明聚合体之间的纽带。

③ L. Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back*.

④ A. Macfarlane, *The Origin of English Individualism*.

⑤ 欧亚大陆的哲学观念和“野性思维”所处的“民族志区域”不同,其具有的模式也不同:欧亚大陆古老的宇宙观被定为哲学,而“野性思维”的模式则唯有在被人类学破译之后才会获得哲学属性;欧亚大陆的宇宙观具有鲜明的政治性,而“土著模式”若不能与写民族志的人类学家联系在一起,便不可能获得政治性。民族志的这方面作用被认为是罗伊·瓦格纳(Roy Wagner)(R. Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1981)的发现。而欧亚哲学与“野性思维”的上述区别给了“部落人类学”许多优势,也使得对有哲学性和政治性的文明展开的人类学研究被排挤到了学科“边缘”。

哲学里,世界二分的说法调门更高,在这行里,“宇宙观”一词的“逻各斯”部分,被划归古典时期,延至“中世”,而原始世界观则至多被承认为“宇宙志”(cosmography,即对世界的描述)和“宇宙衍生神话”(cosmogony,即万物起源的故事)^①。通过将现代性与魔法相联系,通过比较欧亚诸传统与“现生新石器时代”世界类似现象的比较,我们已尝试将自我“混合”于他者。我们提出的观点并不新鲜。我们只不过是重申了很久以前弗朗兹·波亚士(Franz Boas)提出的有关原始与先进的看法。如波亚士所言,与所有“先进文明”一样,“原始文明”身后也有漫长的历史,而在所谓“部落社会”,人们同样遵照“传统规矩和法则”生活^②;“原始”与“先进”除了有这类相通之处外,还有另一个重要的相似性,即那些被视为“文明社会”才有的传统多样性,同样也在“原始”社会中存在。在重申波亚士的看法中,我们也对大小传统之间关系做了重新叙述,有基于此,我们可以从以上讲述的“故事”里得出有理论含义的看法。

在东方上,我们思考了顽强的“原始”生命力进入大传统的历史,指出古代中国不同区域王国的不同政治本体论传统,是在新石器时代晚期区域文化的土壤中孕育出来的;我们还对“文明”的整体样式进行了某种地—史鸟瞰,由此,我们彰明了发生在中心与四方之间、夷夏之间、“农耕地带”与“部落地带”之间的相互分化、依赖和持续反转,这些后来都又与扩散中的“世界宗教”相交织,使文明的历史变得更为复杂。

我们引据了大量“古典学术”,但我们所做的再思考却指向了那种认为史前世界观不是人文研究的主题的常见主张;同时,我们借此提醒了我们自己,不要在人类学学科得以建制的地方,抹去“原始”的痕迹。^③

① R. Brague, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, pp. 2—4.

② F. Boas, “The Aims of Ethnology”, in Jr. G. W. Stocking (ed.), *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883—1911*, Chicago: University of Chicago Press, 1974, p. 68.

③ 对我而言,“史前”状态要比想象的更富普遍性和全球性,我们在历史学和民族志中对它的“地方化”(parochialization)被证明是有问题的。

七、在南方：文明的限度

为了理解我们在“共命运”上面对的难题，现在我再做几次方向转换，以图穿越地球的南北界线。在学界，这两个方位通常意味着差异。南半球，位在欧亚大陆之外，是民族志生活世界的核心区位；而广义的北方，也就是北半球，是欧亚大陆，是文字、世界宗教、哲学大传统和人类学自身的故乡，但二者之间不是相互没有吸引力。

庄子神秘的“逍遥游”有抵近南方的意思，这可以说与我们的讨论隐约有难以言明的关联。这位思想家心游于大地之上，在其天地之间发现了一种有关幸福的本体论^①，其中的“无名”“齐物”之思，得到不少后世哲学家的玩味。不过这里我们所关心的不是庄子哲学，让我们先将它搁置一边，以便把注意力集中在我们所关心的文本上——黑格尔的《历史哲学》^②和列维·斯特劳斯的《忧郁的热带》^③。

这两部来自西方的杰作可以说构成了一对地标。两位作者均为大思想家，他们分别生活在“欧洲与没有历史的人民”^④之间互动的历史的不同时代，二者之间之所以可比，乃因他们都颂扬世界的“伟大分隔”。在两本书中，一本（黑格尔的《历史哲学》）谈到一种世界文明，并待之为精神解放事业。该书将全球进步描述为自由的实现，并将自由的实现叙述为一系列朝着历史自身的未来演进的文化序列。在这样的序列中，新世界（南方）被黑格尔定位在最低层次。在谈到自由的地理背景时，黑格尔详述了南方的“非历史性特质”，他还推测说，南方的未来命运将从外

① 庄子说，那些“知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者”，固然有其幸福感，但还是有缺憾，真正的幸福是超越内外之辨、荣辱之分的，是“乘天地之正，而御六气之辨，以游无穷者”，其本体论境界是“至人无己，神人无功，圣人无名”。

② F. Hegel, *The Philosophy of World History*, J. Sibree (ed. and trans.), New York: Dover, 1956.

③ 列维·斯特劳斯：《忧郁的热带》，王志明译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年。

④ E. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press, 1982.

部被精神自由的欧洲殖民者,尤其是北美的新教徒所决定。^①在得到所谓“自由进步”的过程中,美洲又被分成了南北两个相互竞争的部分。黑格尔提出一个闻名遐迩的预言,他说,南北美洲的竞赛,将以南方成为历史的负担而告终。

另一本书是列维·斯特劳斯的《忧郁的热带》,该书同样主要依据两个世界的形象反差来展开叙述。不同于黑格尔的《历史哲学》,这本书不但表达了作者对文明之北方的失望,还对历史的演进表示伤怀。列维·斯特劳斯致力于从新世界挖掘精神解放的资源,他以南方为原生模式,认为它作为一种宇宙秩序,较之次生模式(欧亚诸文明),不仅更接近人类的原创文化,而且在科学价值上论之也更为优越。

强烈的“伤感型悲观主义”(sentimental pessimism)使得列维·斯特劳斯没能给予文明以必要的敬意,而正是在这样的文明中,他把文化叙述成了神话(正是这种文明使他能如此得心应手地表达自己),可吊诡的是,他最终还是发明了一种别样的文明人类学。黑格尔把非西方的亚欧诸文明视作向单一文明进步的必要步骤,而列维·斯特劳斯则不同,受卢梭启发,他认为所有文明都是次于“文化”的,文化作为自然与社会之间的心灵中介(列维·斯特劳斯的“文化”差不多等同于孔子的“成圣之道”[sagehood]),基于此,南半球土著持续形塑着他们的世界。列维·斯特劳斯写道:

它(人类学)表明那个基础无法从我们的文明里面找到:在所有已知的社会里面,我们的社会无疑是离开那个基础最为遥远的一个。与此同时,经由理出大多数的人类社会所共有的特征,可以帮助我们提出一个范型,没有任何一个社会是那个范型的真实体现,不过那个范型指出我们的研究工作所该追随的方向。^②

^① F. Hegel, *The Philosophy of World History*, pp. 96—120.

^② 列维·斯特劳斯:《忧郁的热带》,第518—519页。

在《忧郁的热带》第一版发行之之前,列维·斯特劳斯特既已在欧亚大陆一些古老的地带游历过,他也在《忧郁的热带》中谈到了自己的印象。让我们跳过其对人口过密的印度和圣保罗那不容乐观的未来的叙述,跳过其对印第安部落世界的长篇大论,直接来到最后几章,在这里,可以找到列维·斯特劳斯特对所有文明的一种人类学批判。

此处我们该摘录一大段列维·斯特劳斯特本人的叙述:

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,创发了三种大宗教。大致是每隔500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进步,反而应该看作往后倒退。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有任何意义——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(masters)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加添了来世的重担。^①

^① 列维·斯特劳斯特:《忧郁的热带》,第535—536页。

生与死的问题在列维·斯特劳斯看来与人类的社会束缚问题难解难分。佛教将自己与原始教派区别开来,但保留了前佛教时期平和的阴柔特质——某种“第三性别”,从而使得人类从“两性之争”中解放了出来。佛教承诺了向母亲胸怀的普遍之善回归,由此对人类的相互归属许诺了一种希望。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:任何人如果觉得个人救赎必须建基于全人类的救赎的话,便会把自己封闭于修道院里面;任何对此问题提出否定答案(即认为个人救赎不必和全人类均得到救赎有关)的人则在唯我主义的美德中得到廉价的满足自得”^①。伊斯兰教与此形成鲜明对比,它顺阳刚取向发展出一种封闭的实体和排外的趋势。佛教文明以对他性无限的普遍包容为核心;而在伊斯兰教中,对他者的排斥成了最显著的特征。^② 基督教差点就把前两者宗教综合进一种好文明之中——也就是综合进两个极端之间的一种后发调和,但是“作为成为两者之间转换的过渡者,基督教成为两者之间的中途点,基于其内部逻辑性,还有地理的与历史的因素,命定要朝着伊斯兰教的方向发展”^③。

列维·斯特劳斯既不相信那种被拉德克里夫·布朗^④界定为原始人与欧亚大陆人共有的宇宙观原理,也不相信曾给予埃文斯·普理查德和玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)^⑤以希望的宗教(天主教)。在历史的废墟上,他展开了人类学沉思,想到不同文明对待他性的令人失望的做法,他得出了如下结论:佛教拥抱普遍的善,基督教热衷于对话,伊斯兰教注重兄弟情谊。在他的叙述临近末尾的一章中,列维·斯特劳斯指出,诸世界宗教中,没有一个能够从历史中挽回文明间融合的机会——对他而言这正是作为人类“在一起”(being together)的理想方式。

到最后,剩下一位孤独的人类学家,他自己在几个世界间徘徊叹息

① 列维·斯特劳斯:《忧郁的热带》,第541页。

② 同上书,第535页。

③ 同上。

④ A. Radcliffe-Brown, "The Comparative Method in Social Anthropology".

⑤ M. Douglas, *Edward Evans-Pritchard*, London: Penguin Books, 1981.

着,“每个世界都比它环绕的那个更加真实,相对环绕它的那个又显得虚假”^①。他宣布,他关于具体事物的超级科学,即那种“没有超验主体的康德主义”,有着别样价值。在他写作那本有关亲属制度基本结构的大作时,受到葛兰言汉学社会学的启发,他推进了自己关于联盟与交换的理论。然而,由于此刻他对历史既已感到如此伤怀,列维·斯特劳斯把葛兰言对“极东”地区文明的描绘改造成了一种与之形成鲜明对比的“野性思维”结构,或许这实际上便是“新石器时代性”(neolithicity)^②。“新石器时代性”并不似萨林斯^③描绘的“原始丰裕社会”(original affluent society),而更像是代表了文化与自然最初的“半分半合”状态。

黑格尔和列维·斯特劳斯都落脚在存在于北方与南方世界之间的历史命运之“伟大分隔”。对他们二者及对其他许多有意无意追随其步伐的哲学家和人类学家来说,彼处(欧亚以南)仍然停留在“原初阶段”(primal stage),而在此处(欧亚),经历过了“金属时代”,文明继续朝着大发明创造的方向演进。在诸如此类的比较中,学者们并不否认后石器时代的文明同样是从一些早先新石器时代的遗产中“发明”出来的,但出于不同的目的,他们采取不同方式,要么将旧世界的史前基础描述为欧亚大陆获取文明的背景,要么将文明刻画成一段堕落的历史,甚至刻画成人之初的本原的失落。对待历史的矛盾态度使哲学家们和人类学家们绕过了一个历史真相:不只帝王们从边地遥远的他者那里寻求“点缀”^④,有史以来的不少思想家们,也是在做类似的事情。也就是说,文

① 列维·斯特劳斯:《忧郁的热带》,第504页。

② M. Rowlands, “Neolithcities: From Africa to Eurasia and Beyond”, The International Academic Workshop on Communication and Isolation, Quanzhou, May 22—24, 2014.

③ M. Sahlins, *Stone Age Economics*, London: Routledge, 2003.

④ M. Helms, *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade, and Power*, Austin: University of Texas Press, 1993; D. Wengrow, *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West*, Oxford: Oxford University Press, 2010. 考古证据表明,在“城市革命”(G. Childe, “The Urban Revolution”, *Town Planning Review*, Vol. 21, No. 1 [Apr., 1950], pp. 3—17)之前,也就是在新石器时代晚期,与中原相隔甚远的“边缘地区”,某些地理—宇宙模式已经出现,在这些地区,玉器接替并超过石器,成为天地关联的中介(杨伯达:《巫玉之光:中国史前玉文化论考》,上海:上海古籍出版社,2005年),正是从这些模式中,后来在“三代”升华出了一系列自然—社会道德模型。

明,即便是经典大传统,原本也离不开“原初性”。^①

八、北方诸文明及其相互关联

很显然,欧亚大陆令人类学家关注的部分,在宗教史上是以印欧(Indo-European)或闪米特(Semite)的名义为人所知的。从18世纪起,在宗教史中,印欧人和闪米特人,还有分布在东亚、北亚广大地区的早先被称作“图兰人”(Turanian,欧亚大陆东部“非雅利安”的狩猎者、游牧民和农民)的民族一道,组成了三大“方言”或“文明”系统,这些系统被认为是远古时期人类统一体刚开始分裂时形成的。^②在西学里,这最终为诸多神话学和社会学理论模型的建立提供了地理基础。这些理论模型的几个例子为印欧的“三功能”模型^③、闪米特的图腾制度与献祭^④、中国的关系主义^⑤和草原地带的“游牧学”^⑥。毫无疑问,这些文明中的每一个,都有其源流核心区,每个文明都是人、物、神意象的集合体,这些集合体的形质各有特色,这些特色使一个文明有别于其

① 孔子谈论起他的观点时,总会说它们始自周代,而周代理想的王之德性,又据称是从我们现在称之为石器时代晚期的圣王那里传下来的;老子和庄子谈到他们的思想时,总会将它们与政治尚未发端的年代相联系,似乎它们是文明未开的产物;屈原总是在高山深谷中游荡,找寻其梦中之“女”,仿佛没有人迹的大山比人类的社会世界更为真实。

② M. Müller, *The Languages of the Seat of War in the East: With a Survey of the Three Families of Language, Semitic, Arian, and Turanian*, London: Williams and Norgate, 1855; M. Müller, *Comparative Mythology: An Essay*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. 马克斯·穆勒(Max Müller)推测,在国家时代(青铜时代)来临之际,这些地区已得到进一步分化,诸语种日益精炼,而正是在这个过程中,“国家”诞生了。

③ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

④ W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, New York: The Meridian Books, 1957; H. Hubert, M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*.

⑤ M. Granet, *Chinese Civilization*.

⑥ G. Deleuze, F. Guattari, *Nomadology: The War Machine*, New York: Semiotext, 1986.

他文明,其中显著者甚至可以为比较研究树立范例。^①然而,正如我们来自欧亚大陆东部的例子中看到的那样,在时间的长河中,处于诸社会间的中间地带,不断发生着宇宙观传统之间的互动,这类横向的互动创造出了种种情景,但都表明,每种文明在自身的形塑阶段都牵连到其他文明。

从而,长城,这位于夷夏之间,由绵延的要塞构成的边防前线,并没使华夏免于与外部,尤其是来自西面、北面的“蛮族”(“戎”和“狄”)交锋。在东北、内蒙古、新疆和青藏高原,许多这样的“夷狄”从8世纪的过渡时期起就开始接纳了佛教、摩尼教、伊斯兰教,甚至是基督教。一面将他们的“边缘传统”与“世界宗教”相融合,一面延续他们与“华夏”的互动,“夷狄”创造了自己的文明。而与此同时,华夏同样也通过置身于我者与他者传统的融合获得活力。从公元1世纪起,居住在“中原”的人们就要依靠印度来从佛教角度理解人类境况(死亡,或生命的未来)。^②如荷兰籍汉学民族学家高延(J. J. M. de Groot)^③指出的那样,华夏将门户向印度敞开。此外,9—13世纪,东南沿海的海上贸易带来了众多穆

① 在《宗族、种姓与俱乐部》(F. Hsu, *Clan, Caste, and Club*, Princeton: Van Nostrand, 1963)一书中,许烺光对比了中国文明、印度文明和美国(西方)文明提出,它们是通向世界的三种不同方式,分别以情境中心或相互依赖(中国)、个人中心(美国)和超自然中心或单边依赖(印度)为显著标志。尽管许烺光声称他的这项比较研究是对早先中美比较研究的延续,但显而易见,他的三元论似乎继承了晚清和民国早期的文化观,认为欧亚大陆是由东方、西方以及印度三个世界组成的。

② 伊懋可(M. Elvin, “Between the Earth and Heaven: Conceptions of the Self in China”, in M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes [eds.], *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 156—189)就注意到,印度人和中国人对人类境况有不同理解。他认为,印度人相信,从生命物(living beings)到苦痛的生命(lives of suffering),重生循环往复,构成“轮回”。而中国人相信,“大体上说,个体存在是得到亲属体系中上下传承与前后追溯的结构观念之强化,这种结构观念的内涵是,个体存在向后无限延伸到过去,向前无限延伸到未来,而个体在其中占据着独特地位。……对中国人来说,出生和生命都是积极的事物,轮回转生这样的观念没什么必要。直到佛教引进之前,他们都对救世神学一无所知”。然而,如高延(J. J. M. de Groot, *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*, Leyde: E. J. Brill, 1884.)指出的那样,正是这种差异使得印度人的本体论对中国人的生死观形成了补充。

③ J. J. M. de Groot, *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*.

斯林,他们中有的还会相继受汉人和蒙古人委托,成了市舶司主管。^①

列维·斯特劳斯^②努力在相似性和差异性之间寻求平衡,他提出了一种有关转化(transformations,据我的理解,这指的是对应着时空交替的关系结构交替)的概念,他不仅将这一概念运用于神话研究,而且还将之应用于呈现不同的综合结构在区域之间的转变,特别是沿美洲—太平洋连续统分布的互惠式、“民族中心式”和阶序式社会—空间组织诸模式。

这一对复杂结构的区域变化及其宇宙观结果的解释,来自列维·斯特劳斯对南方展开的“神话学”研究,但它也有用于北方的人类学研究。^③正如在南方那样,在北方,如莫斯早已指出的,每个社会一方面存在着仅限于它自身的社会现象,另一方面也存在一些超社会或文明的现象,这些“在几个社会中共存,或多或少彼此相互关联”^④。用列维·斯特劳斯自己的话来说,没有一个社会系统是“单一的”,每个系统都“有时对外部影响开放,并迅速将其吸收;有时却又退回自身那里,似乎在给自己时间,来同化外来的文明贡献,并在它们身上打上自己的烙印”^⑤。所有社会体系都是复杂的,都是不同模式的组合,每个体系都产生出自己的复合结构,以此标明其独特的身份;其独特程度会视情况减少或增加,从而和社会间、文明间互动的环境相吻合。^⑥

① 当东方与欧洲接触时,互动的历史依然持续展开。欧洲的后蒙运动依赖过来自中国的印刷术之类的发明,而在之后,则以“延迟性回礼”为方式,返还给了中国以后蒙思想。雷诺·艾田蒲对这个互惠的双向过程的一方面加以描述,将中国推回到了其与远方“洋夷”的互动历史中,重新理解了近世东西方新出现的种种宇宙观增添。René Étiemble, *L'Europe Chinoise*, Paris: Gallimard, 1988.

② C. Lévi-Strauss, “Do Dual Organizations Exist?”, pp. 132—166.

③ 应表明,列维·斯特劳斯对转化的神话学叙述与莫斯对文明的叙述很接近,后者指出,与“不适合旅行”的社会不同,文明“天然地能够旅行”;“几乎靠它们自己”,文明溢出给定的社会边界(往往是很难界定的),因此它们“具超级社会属性”。M. Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, p. 60.

④ Ibid., p. 61.

⑤ C. Lévi-Strauss, *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*, J. Todd (trans.), Cambridge, Mass.: The Belknap of Harvard University Press, 2013, p. 122.

⑥ “社会生活的基本形式”可以说是由社会和“超社会”的现象构成的,其中社会现象的“相对重要性随着时空变化而变化”,超社会现象的“规模则无法确定,实为先在的存在”。M. Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, pp. 60—61.

“社会依赖相互借鉴而生,但却更多依赖否定借鉴而非接受借鉴来定义自身。”^①文明往往与某种程度或好或坏的非联合型“文化自觉”相关联,考虑到这一点,我们切不可以为,欧亚大陆上实际的统一体或多元体可以用“混同”(con-fusions)——或者中国盘古神话中的“混沌”——概念来描述。这种“混同”正是列维·斯特劳斯的用意所在,尽管他秉持语言学的逻各斯中心主义,我们却不应忘记,在激进批判欧亚诸文明中,他调动了他的“联盟”概念,而“联盟”概念实际上预示着一套以“混合”为主要价值的主张!

毋庸置疑,任何聚焦于欧洲大陆文明间关系的复杂性的研究,都能使我们看到比结构概念能使我们看到的更多。正如列维·斯特劳斯^②揭示的那样,结构是抽象地定义的,是“一种思维体操,在其中,思想操练被带到了它的客观极限”^③,并由此变得清晰可见。而在我们面前呈现出来的,则是一片波澜壮阔的转化,这些转化是在历史中实现的,发生在纵向垂直和横向水平两个层次上。我们述及的转化,似乎都发生在宇宙观之外,是诸传统在历史中的关系的结果。然而必须指出,事实上,这些转化,往往既是历史的又是宇宙观的,时常牵涉宇宙观“纵向”关系模式的“横向”关联。

关于宇宙观的“纵向层次”,前现代的印度和中国似乎构成了一对相互关联的案例。如果前现代的印度社会可以用“卡斯特”(caste)来刻画,那么,它也就可以被看作一种更僵直的阶序,一个超越性整体,沿着纵向的上下之轴,涵盖了祭司、武士和生产者的各行动者和诸社会范畴^④;而如果说前现代的中国的阶序可以被概念化为“差序格局”,那么,中国的方式就可以说倾向于包含不同次序的关系,是一种由同心圆状的互惠互

① M. Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, p. 44.

② C. Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 1.

③ Ibid., p. 11.

④ L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*.

联网络构成的等级体系^①。从宇宙地理学的角度来看,印度和中国都有四周围绕中心的模型。然而,这一模型似乎建立在不同的基础之上。印度版本(曼荼罗)的特点在于它原则上是垂直的,下上之间的联系正处在中心;而中国版本——“天下”的五方模型——虽与曼荼罗的“星系型政体”(galactic polity)^②相似,但在大多数情况下并非垂直分布,其天地间的上下纽带(五座圣山)位于中心以外,在中心转向外部的中间圈中,其方向感既向外又向上延伸,而不简单是向上。因此相比于印度宇宙观模式,中国宇宙观模式可以说并没有那么像同心圆体(concentric),更像是“直径型的”(diametric)。

尽管如此,正如我们在上面看到的,中国的“差序格局”并非始终不变;相反,它的关系结构随着时间的推移在诸地区之间发生着转化。而如谭拜尔指出的,置身于印度文明圈中,东南亚语境下“三重功能”——国王、僧侣和平民——之间结构关系也存在着类似的转化变换。^③

关系结构的变换动态,通常涉及来自“外部”的宇宙观。在这方面,东亚比东南亚提供的佐证似乎更为典型。如既已被广泛关注到的,生活在古代中国的人们经历了其对儒家式特殊主义同心圆型差序格局的幻想和幻灭,在此期间,正是从印度,也就是正是从横向跨越的文明交流中,他们借来了被列维·斯特劳斯称作“普遍善良”(universal kindness)的本体论。^④

雷德菲尔德说,在研究“旧世界”诸文明时,人类学家已经“开始承担

① Fei Xiaotong, *From the Soil, the Foundation of Chinese Society*, G. Hamilton, Z. Wang (trans.), Berkeley: University of California Press, 1992.

② S. Tambiah, “A Reformulation of Geertz’s Conception of Theater State”, in *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1985, pp. 169–211.

③ S. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*.

④ Wang Mingming, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, pp. 117–152. 因此,毫不奇怪,中国人把观音——富有恻隐之心的英俊年轻男性菩萨,转变为了大慈大悲观世音菩萨这么一个抚慰人的母亲形象。D. Overmyer, “Folk-Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China”, *History of Religions*, Vol. 12, No. 1 (Aug., 1972), pp. 42–70.

起研究大小传统的复合结构的责任,大传统与小传统过去曾相互作用,今天仍是如此”^①。他这里提到的“复合结构”(composite structure)概念,大抵能够表达我们对印度和中国文明传统的看法。虽则如此,对此,我们还是有一点需要予以补充,这就是,在两个文明的交互面上发生的事情,超出了雷德菲尔德在文明之间勘定的边界。在这个交互面上,或者说,在各文明核心文化区的大小传统频繁互动的地方,也发生着“我者与他者的相互转化”(亦即文明意义上的 transformation of each other 所形成的你中有我、我中有你局面),而这导致了复合结构在横向层次上的扩展。

若是保留雷德菲尔德的“大小传统”之分,那么我们也可以借之将这些所谓的转化称作认同的“倒置”(inversions),但更重要的是,这个意义上的“倒置”所意味的转化,不局限于社会内部,相反,其所取得的成果与大规模区域体系的构造有着紧密关联。如一些同人指出的,此类构造有的将库拉圈世界^②与印度和中国联系起来,形成一个广阔的聚合体,与欧亚大陆的西端形成对照^③,有的则通过陆路和海路上物件和思想的流动将南亚和东南亚文明与非洲的“新石器时代世界”联系起来,在“城市革命”的青铜时代的青铜文明中心之外,造就出另一个宏大的“文明实体”^④。这种大规模区域体系的形塑过程,在过去几千年里悄然展开,通过隐藏的流动,使得北方(欧亚大陆)和南方(太平洋世界)的文明转化

① R. Redfield, *The Little Community/Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 50.

② F. Damon, *From Muay to the Trobriands: Transformations along the Northern Side of the Kula*, Tuscan: University of Arizona Press, 1990.

③ F. Damon, “Deep Historical Ecology: the Kula Ring as a Representative Moral System from the Indo-Pacific”, *World Archaeology*, DOI: 10.1080/00438243.2016.1220326., 2016.

④ M. Rowlands, “Neolithicities: From Africa to Eurasia and Beyond”, unpublished paper. 如列维·斯特劳斯特展示过的,另一个关系体分布于美洲和亚洲的诸社会之间:史前时期,一座长长的大陆桥连接了亚洲和美洲,在欧亚大陆东部的边缘,有一条大通路,借之,人与其创造物可以自由地从东南亚经由东亚漫长的海岸流动到北美。在其他方向,也能发现其他关系纽带,比如,从中国以西的中间地带,有着联系非洲、南亚和东南亚岛屿之间的走廊。C. Lévi-Strauss, “Do Dual Organizations Exist?”, pp. 245—268.

彼此相关。回过头去看“大小传统”差序,可以认为,通常,这些塑造大规模区域体系的“横向转化”在历史中,又是沿着“纵向”,通过(多少按阶级划分的)大小传统间的上下地位转化来实现的。

我在田野旅程中遇到许多事例,它们表明,虽然文明中的大传统作为超社会的关系模式而存在,而能将社区、群体和“国家”联系到更高层次的“共同体”中去,这些大传统既是普遍化力量,又有限制力,有着形成狭隘的界限的倾向。作为结果,这些大传统的地理覆盖范围相比它们所涵盖的小传统,往往显得相对有限得多。相比之下,“小传统”尽管有其“社群性”“特殊性”和“地方性”的特征,但却也远为包容广泛,因此也具有更强大的生命力和绵延性。

长城内外诸区域里传统之大小差序之倒置现象,可以证实这一点。在欧亚大陆,小传统的历史起码可以追溯到新石器时代^①,而它们依然还存在于每个文明的表层之下,无处不在。在中国东南部的一个城市中^②,“民间宗教”作为“小传统”在众多“大传统”内外存在着,这些“大传统”包括了儒教、官方的帝国崇拜、道教、佛教、伊斯兰教、摩尼教、基督教,甚至社会主义及“市场经济”。从帝制晚期到现代政权时期,这些“小传统”将“大传统”接纳进了自身,后者中的一些(例如明朝官方组织的官方儒教祭祀典礼)是自上而下强加给地方的,而另一些(例如佛教)则是民间从世界其他地方“借鉴”而来的。通过上下内外关联,“小传统”将自上而下、自外而内传播的文明元素“内部化”,并使之(通常被描述为“大传统”)“弥散”在城市社区的生活世界之中。在乡村环境中,“民间宗教”越过广大区域,将地方崇拜横向地周边四方的朝圣进香中心勾连起来,通过倒置“文明”到“民间”(vernacular)的纵向阶序,在年复一年的节庆中重现四周围绕中心之古老“五方”模型,由此创造了某种地方

① 因此葛兰言坚持认为,早期帝制中国的祭祀典礼系统,是依赖于有编年史之前“土著社群在其季节性集会中形成的社会公约”而“创作”出来的。M. Granet, *Festival and Songs of Ancient China*, p. 9.

② Wang Mingming, *Empire and Local Worlds: A Chinese Model for Long-Term Historical Anthropology*.

中心的世界格局,将地方生活世界塑造成比“大传统”的覆盖面还要广阔的地理统一体。^①这种“倒置”不仅在中国东南地区属实,在西南和西北的“边疆”,也属实。

在一部由十几个案例分析构成的文集中,我以前指导的一批学生考察了几种“文化复合”模式。^②西南地区位于中国—东南亚—印度连续统之中^③,可以称作一条或一系列“走廊”。在这条通道上,来自东、西、南、北的各“大传统”相互谋面^④;用莫斯的话说,这条通道构成了诸文明流动路径的“边疆”,文明“要么靠自身的扩张力量从特定中心向外传播,要么是社会之间关系建立的结果”^⑤。然而,这条通道或边界线并非无人区;相反,该地区还是数十种“边缘人群”的家园。这些群体所依附的文明可以说包括了所有已知的“大传统”,尤其是来自整个欧亚大陆的“轴心时代”宗教。然而,这些宗教都具有强烈地方特色,这些特色的核心为“史前民间宗教”,譬如苗族的巫术、彝族和纳西族的巫术文字、白族的大山崇拜^⑥、西藏的本教等诸如此类的东西。在西南地区,当地的仪式被证明是某种“综合文本”(synthetic texts),在它们中,不同的历史性、生命赋予神话(life-giving myths)、历法系统、身份和神判力汇集在一起;当地土司是“具有不同人格的人”,他们的生活是不同传统杂糅汇合

① 王铭铭:《局部作为整体——从一个案例看社区研究的视野拓展》。

② 王铭铭、舒瑜主编:《文化复合性:西南地区的仪式、人物与交换》,北京:北京联合出版公司,2015年。

③ E. Wolf, *Europe and the People without History*, pp. 44—50.

④ 在几个世纪里,该地区受到各种文明的影响,这些不光包括晚近的清朝、基督教和中国共产主义“大传统”,还包括早一些传入的佛教和伊斯兰教。

⑤ M. Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, p. 37.

⑥ 在云南大理乡村的白族人中,村庄的内部秩序往往是根据儒家式宗族模型组织起来的。乍看起来,自明代以来,大理就完全被儒家文明浸润了。然而,事实上,村社的这种儒家“内部秩序”往往被更大的仪式地理系统所涵盖。这是一种地缘(本土)信仰体系,它将地方社区整合到由山间寺庙所代表的一个高一层次的区域神灵体系中去。倘若我们采用雷德菲尔德的区分,我们就会把儒家看作中国西南民族地区的大传统,把白族的地缘崇拜和朝觐仪式看成大传统的对立面。诚然,后者确是由一系列“民间信仰”组成的。然而,由大理的文化区域观之,它们其实是更大的地理统一体的组成部分;在这个统一体中,“次生的”儒家文明在村庄里只是作为“原生的”白族文明的一部分被包括在内的。

的范例；城镇是“贸易港”，由此，货物、人员、图像和符号得以交叉流动。

在新疆这著名的东西方文明路口，一项了不起的民族学调查显示，“Qam”（据编著者所说，这是当地指代萨满教的语词）在维吾尔族穆斯林群体中持续被实践。该调查涵盖了大量不同的主题，包括维吾尔族萨满概念下的灵魂、宇宙实体、人类和非人类、鬼魂、萨满技术和仪式的魔法应用以及占卜。书中有一章还就维吾尔族宗教（伊斯兰教）专家对萨满教的解释提供了一组丰富数据。在相对正式的访谈中，这些专家倾向于表达其对“Qam”的共同敌意，他们说，泛灵论信仰和魔法实践与灵魂、魔鬼和撒旦力量等民间观念紧密相连，都是异端邪说。然而有趣的是，在相对不太正式的谈话中，他们则表达了不同的观点，其中一些人甚至引据《古兰经》的片段来佐证民间魔力和巫术灵验的观念。^①

我曾在乌鲁木齐与完成这项调查的作者们交谈，得知，这些民族学家对历史有一种值得尊重的理解。在他们看来，他们在维吾尔族和其他民族中观察到的萨满教实践在世界宗教传入之前的“史前时期”就已经在新疆存在，而且被不同民族“真诚地共享着”。他们的一位同事，还出版了一本著作，基于考古学发现，考察了从新疆到中亚、中欧和西伯利亚广大地区中的“原始宗教”，他指出，这一时下被当作小传统对待的宗教系统，明显是文明关联的根基。^②

在前现代的藏人世界中，与相邻的华夏世界一样，宗教宇宙学的格局似乎包含了神秘性、社会逻辑性和合成性诸模式。用藏学人类学家杰弗里·塞缪尔（Geoffrey Samuel）的话说，藏传佛教至少包括两个取向：“萨满佛教”（Shamanic Buddhism）和“僧侣佛教”（Clerical Buddhism）。二者对世界和人类经验态度有根本不同：前者通过密宗仪式为社会性呼唤现实的另类模式，并致力于“觉悟”超越；而后者强调通过善行积累功

① 阿地力·阿帕尔、迪马拉提·奥迈尔、刘明编著：《维吾尔族萨满文化遗存调查》，北京：民族出版社，2010年，第72—80页。

② 刘学堂：《新疆史前宗教研究》，北京：民族出版社，2009年。

德,这些善行包括做学术研究和经典分析以及清修戒律。^①塞缪尔还表示,西藏宗教历史上的大多数人物并不认为这两个取向是相互排斥的。尽管西藏“大传统”中的主要人物似乎有时倾向于萨满式,有时倾向于僧侣式,但他们通常兼行两种模式,并由此将他们的宇宙观融合进像格鲁巴和宁玛巴这样不同的综合体之中。

佛教的综合模式或“复合结构”可以说形成了西藏的“大传统”,其上层依赖无所不在的寺院系统的传播和解释渠道得以确立。寺院系统不仅是藏传佛教各思想学派学说传播的场所,而且为大传统自身再生产为文化区域提供了交流纽带和线索。^②

然而,除了佛教诸模式之外,藏区还有另一种分布广泛的文化体系,这是另一种萨满性质的复合体——“民间宗教”^③。“民间宗教”有显而易见的普及性,甚至喇嘛有时候都“像西伯利亚的萨满,或撒哈拉以南非洲的‘占卜者’或‘先知’”,他们投身于调适人类和社会与宇宙之间的关系。^④石泰安(Rolf Alfred Stein)轮换使用“民间宗教”和“人的宗教”两个术语来指称这种体系。不同于“神的宗教”(佛教)，“人的宗教”通过氏族中长者讲述的传说来保持其活力,这类传说“讲述时总是采用诗歌的风格,以隐喻、俗语和谚语的使用为特色”^⑤。

这种萨满式的复合体在萨满教和民间语境中形成,是藏族及其邻近族群共有的“古老母体”,这使得藏文明的“自我”成为一种“我者中心”和“他者中心”交错的场所。石泰安认为,藏人共有的双重文化身份源于藏族对佛教的接受。正如他所说:

① G. Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington: Smithsonian Institute of Press, 1993.

② W. Spengen, *Tibetan Borderlands: A Geohistorical Analysis of Trade and Traders*, London: Kegan Paul International, 2000, pp. 62—63.

③ G. Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, pp. 19—22.

④ Ibid., p. 21.

⑤ R. Stein, *Tibetan Civilization*, S. Driver (trans.), Stanford: Stanford University Press, 1972, p. 192.

跟汉地的情况一样,西藏人把自己的地方想象成由其他地块组成的四方围绕的中心,位于“地球的肚脐”。同时西藏人也和汉地人不同,他们保持着一种惊人的谦逊,这种谦逊是从佛教信仰的支配中发源来的。他们总把自己看成生活在世界北方的野蛮人。……所有这些与佛教的文明影响有关,是相对佛教文明而言的。^①

如果这些语词表达了藏人的文明自我认同,那么,我们似乎也可以对之另作解释:通过承认“我们是野蛮人”,藏人坦诚面对了自己的历史——石泰安还曾说,正是一个野性的“古老文明母体”使藏区成为一个与相邻族群联系起来的广阔文化区域。石泰安说,许多藏族歌谣和传说都与格萨尔王(Ge-sar of Phrom)有关,而有学者甚至猜测,格萨尔王是“罗马凯撒大帝”(Caesar of Rome)的藏区版本^②;而西藏原始的“野蛮状况”也经常被人们认为与统驭北方的游牧民族(“土耳其人”和“鞑靼人”)混为一谈^③。传说不等于历史真相,但隐含着某种文明真相,它们表明,“超社会体系”是先于社会、民族、文化存在的,而对藏人而言,“超社会体系”的原始形式,正是在萨满教或“人的宗教”不断自我重建的那片广阔空间中形成和发展的。随着时间的推移,在这片广阔空间里,“大小传统”持续发生着差序的反转,而在其中,被人们形容为“小传统”的系统,实为文明的原始形式,它持续维系着诸社会实体相互之间的关系。蒙古人和藏人一样,最初也是实践萨满教,但是自从13世纪早期建立自己的帝国起,他们便不仅将佛教僧侣收之麾下,使之服务其治理,而且还以一种高度宽容的态度来对待其他宗教和哲学。从佛教到基督教,从摩尼教到伊斯兰教,从儒教到道教,最终蒙古帝国兼收了大部分欧亚“大传统”,并将之转化成了在“人的宗教”沃土上生长出来的原始多元体的组成部分。

① R. Stein, *Tibetan Civilization*, p. 40.

② Ibid., p. 39.

③ Ibid., p. 41.

结 论

欧亚大陆及其附属岛屿既被直径模式分为两半,又被同心圆模式组合起来。在直径模式中,欧亚大陆包括两个部分,即西方与东方、欧洲与亚洲;而在同心圆式的想象中,这两个部分共同位于核心区,与南部和北部边缘形成对照。欧亚大陆的诸社会和文明,尤其是那些有书面记录的,长期以来被人类学家们借助同心圆模型与居于外圈的“不开化”的“野蛮人”进行比较,后者被想象成生活在多少是“落后”的世界中,有着各不相同的宇宙观。欧亚大陆的这些社会和文明,也总是被人们依照直径模式加以比较。其中,那些被认为“更文明的”(如古希腊以来的西方),被赞颂为拥有暗藏着科学和民主以及政治经济效力神具的宝库,另一些则相反(如古代中国以来的东方),它们被铭记,乃因它们剥夺了自身传统的“本真性”,而让历史带来不幸。

在“西游”中我遵循了传统的方位概念,但与此同时,我却为了重新定位而跨越了方位的边界。我叙述的起点是我此行的目的地,也就是作为现代西方之组成部分的英格兰。在这个方位上,我浏览了有关巫术的史志和有关猎巫指控的民族志,我看到,可被定义为“小传统”的那种东西,在西方的核心地带持续存在着。人们对这个事实并非毫无了解,但对它在理论上所意味的一切,却总是漠不关心。与此同时,将西方视作铁板一块,也常常让我们忘记,被打上西方烙印的个人主义,其实也存在着内部分化和外部关联。诸如巫术之类的西方“小传统”,及现代文明大传统的国族—地域特殊性分述,与“全球现代性”和“边缘文化”之间互动的命运相关联,本身富有说明价值:对我而言,它们透露出了东方的西方学话语和西方的人类学话语中共有的他者化(othering)吊诡。

我将关注点转向民族志世界,遭遇到了“文化对照法”,该方法以某种变相,在新近出现的某些出名的宇宙观比较论著中重新获得了主导权。如我借对德斯科拉的近作加以的批评所揭示的那样,这种方法即使被用来将我

们对生命、社会 and 世界的理解从单一化的“文明”定义中解放出来,它也易于让我们误以为,其他形质的宇宙观停留在“在我们之外”,处于不变状态,唯有“此一”(this)或“我们的”宇宙观才拥有一种超群能力去“创造历史”,而无论这一未来是光明的还是晦暗的,它都将我们带向它。

随着西行之路的展开,我接着纵容了自己,使自己的心神逍遥在南方、西方和东方之间;经由“推己及人”,我发现,社会中诸“传统”间的内部分化,在现代西方上演的传统间戏剧性互动中看得到,在南方,也就是在所谓“现生新石器社会”中,及在东西方“轴心时代”地区文化与哲学中,也同样清晰可见。我借助巴特的民族志审视了内新几内亚诸分支传统,借助了布拉格的哲学论著追溯了古希腊四种宇宙观模型的历史,还借助了梁启超的“新史学”辨析了古中国思想传统之“三国鼎立”状态。通过上述跨越,我努力展示南北半球文明共有的“多元一体格局”。在做这项工作时,我穿梭于相反方向之间,重新思考了“野蛮”和“文明”的区别,意识到,这二者间的区别之所以常常被重申,系因它有益于维持民族志和哲学之间的学科界线。

继续我的“游历”,我迎接着一种来自东方的地—史看法的启发,由梁启超及其追随者的叙述,我展望了“内部与外部”“封闭与交流”之间辩证关系认识之前景。那种地—史看法告诉我,在东方兴起的诸多宇宙观思想都是从“中原”及周边不同地区萌芽的,得到了这些不同地区的不同地方文化的滋养。这些思想传统彼此关系紧密,它们后来还与华夏以外(亦即长城以外和长江以南)的思想传统相融合,从而重获生机,在“不变的变”中绵延 2000 年,直到帝制结束,对社会生活持续有重要影响。

宇宙观不仅是被我广泛地定义为人与众他者(其他人、物和神灵)之间“人文关系”^①的模型,而且也是这些模型之间关系的模型。要从人类学角度探讨宇宙观的模型组合,有必要重访南北之间、东西之间的关系

^① 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。当然,这可以理解为“人类想象力不受约束的创造”,它超越了“创造者们受约束的现实生活经验”。E. Leach, *Social Anthropology*, p. 213.

场所,重点研究不同“民族志区域”宇宙观的互动性和合成性特征。

但是,重温黑格尔的乐观世界史、列维·斯特劳斯对欧亚“世界宗教”的“悲哀”反思,及对二者不计其数的民族志重复,我们终于意识到,正如拉德克里夫·布朗早就提议的,我们尚需在北方(欧亚文明)和南方(“诸原始文化”)的宇宙观“原则”之间建立联系,否则我们便无以获得“普遍认识”。^①

在南方,也就是在海那边的世界,“无论是单独的个体或单个群体,在进入其与另一个个体或另一个群体的关系中时,这一关系得以维系,在其中,关系的每一方与另一方的差异,都不可化约”^②。对广义的“社会自我”和他性之间关系转化的研究,以如此别样的方式展开,以至于令人感到,相比于生活于北半球文明中的人们,生活于南半球社会中的那些“原始人”,锻造着更为复杂的人格。然而我却指出,如果说这类复数的人格便是“本体论”,那么,它们并不与我们在北方发现的对应物相反。在北方,在欧亚大陆,人们确实已远离了思维的“初始状态”,远离了“神话作用于人的思维,使之意识不到现实”^③的情形,但诸如我们在西方和在欧亚大陆东端发现的那些“有意识模式”却一样地脱胎于其对自我—他者关系的形塑,脱胎于其对所谓本体论的“内在性”与“物质性”之含有区分的杂糅(differentiated blendings)。拉德克里夫·布朗^④很久以前既已指出,从我们习惯性地从民族志视野中刨除的哲学和宗教大传统中^⑤,我们其实可以找到和“原始人”相似的社会逻辑与世界观“原则”。

① A. Radcliffe-Brown, “The Comparative Method in Social Anthropology”.

② M. Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, p. 14.

③ C. Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, Vol. 1, p. 12.

④ A. Radcliffe-Brown, “The Comparative Method in Social Anthropology”; A. Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, pp. 103—130.

⑤ 因此,有人认为,我们应该严肃对待土著人“猪即是人,人即是猪,身体即是概念”之类说法。这种论调让我想起另一种北半球的“混融”观念。比如,南宋时,理学家程颐就曾表达了与民族志里的土著观念相似的看法。当被问到如何通过他者理解自身时,程颐给了一个有意思的回答,大意是,“外物与自身在理这个层次上相通,你明白了这个,就理解了那个,这便是内在与外在合而为一的道理”,程颐还补充道,“物我一理”。参见王铭铭:《心与物游》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第171—172页。

此外,边远地带的考古发现表明,欧亚“文明”与所谓“泛灵论本体论”之间的联系有着悠久历史,这些发现不仅见诸环太平洋地带^①,见诸从欧亚大陆到非洲“原始世界”的连接网络中^②,也见诸欧亚核心地带诸文明的接触地带(contact zones)。我在上文最后回到了北半球,步入了中国东南、西南、西北,以及青藏高原,在那些接触地带,在现场之上,鸟瞰了传统间互动的情景。

在这些接触地带,或者说,“中间地带”或“走廊”^③,诸文明集合体——无论是印欧的、闪米特的,还是图兰的“超社会体系”或“世界宗教”——之间,神话、寓言、艺术、文字、文学形式、理念、货币、商业、技能和技术的交通或交换都在持续发生^④,构成了诸传统共存关联的景观。这一景观不同于雷德菲尔德^⑤及其同僚所构想的,它的文明传递方式不独为“纵向”垂直,而是通过纵向互动实现着横向关联,或者通过横向互动实现着纵向扩散,从而表现为“纵横交错”一语所意味的一切。应看到的是,当雷德菲尔德触及“次生文明”(如对于中南美洲而言的天主教)之时,他面对的正是自外而内横向传递的文明在所到之处升居为“大传统”的现象。若要充分解释这一现象,他同样需要这种“纵横交错”的叙述方法。然而,遗憾的是,受制于疆界明细的“社会”概念,他没有放眼社会之间的“中间地带”,而是持续在诸社会内部求解大小传统上下垂直关联的“纵向”逻辑。

中间地带位于文明的“边界”;在过去的两三千年来,沿着这些范围广阔的地理区带,“大传统”的“超社会体系”横向扩展,从其原生的存在领域扩展到“外部”,在此过程中,它们彼此相遇,创造了诸如汉、藏、东南亚佛教等文化复合体。此外,中间地带是“边缘群体”的栖息地,这些

① F. Damon, “Deep Historical Ecology: the Kula Ring as a Representative Moral System from the Indo-Pacific”.

② M. Rowlands, “Neolithifications: From Africa to Eurasia and Beyond”.

③ 王铭铭:《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》。

④ M. Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, pp. 57—74.

⑤ R. Redfield, *The Little Community/Peasant Society and Culture*.

群体加入了跨区域的人、物和神的流动网络,通过“同化”途经的“文明”,使得地方传统在“大传统”的扩张中“幸存”了下来,甚至将其传统的“地域特殊性”(parochialities)——例如,流行的萨满式“内在性”和技能——转变为地区性“超社会体系”的普遍基质。

来自我所谓的“中间地带”,诸如此类的例子很奇特,但并非绝无仅有。正如我们一开始所观察到的,在西方——比如说,在英格兰——人类学家在将自己培养成有“对比求知”(contrasting to know)习惯的学者,而此时,传统间的灵活联结却持续唤起古老“泛灵论宇宙观”的生命赋予神话,由此在个体主义和自然主义理性现代“大传统”的核心势力范围内重新激活了自己。“大传统和小传统”在每一个现代西方国家中的共存,确可以描述为新式社会阶序的一种内部斗争,确可以概念化为对启蒙的一种新追求,但“大传统”本身显然比通常呈现出的,内部更为多变,外部连接更为广泛:难道我们视作学术和科学而加以接受的,不是依赖于不同观点的辩论或竞争而形成的吗?难道这些辩论或竞争,真的完全不同于东西方“轴心时代”哲学创造活动中“四个希腊”和东方“三国”各自的分殊与关联吗?在描述“大小传统”组成的新社会阶序“整体”时,难道我们不应将这个“整体”放在作为更大集合体的“社会环境”中来叙述吗?难道我们不该看到,诸文明集合体在“天下”共存几千年,必然会通过持续互动,给我们各自的“传统”带来大量变化吗?西方人类学家往往通过智识竞争的方式,努力达致“远方之见”,在此过程中,他们将远方的宇宙观形质带入了他们置身于其中的“自然主义社会”。而如我坚持认为的,这一“远方之见”本来也曾内在于“自然主义社会”,作为其组成部分持续存在,人类学这门学科正是因为这一原因而有其社会基础。如此说来,难道西方人类学家不是在当下重新激活着古代文明的复杂性吗?

历史本为序幕。过去的经历若是被记住,便可以启发我们对当下和未来的理解。我相信,只要我们继续在大地上、天空之下存在,未来我们将继续活在他者中间,而他者也将继续活在我们中间,我们和其他人、

其他物,以及其他神,还将会经由相互交融、相互作用而创造历史。我也相信,未来我们的不同宇宙观将依旧是对“在宇宙中生活”的不同解释,而这些不同解释也将持续在此处或彼处、在生存境界的高处或低处相互关联。无论我们之间的文明关联方式是和平的还是相反,所有这些,都会重现于另一次“西游”之旅中。

Some Turns in a ‘Journey to the West’: Cosmological Proliferation in an Anthropology of Eurasia

Wang Mingming

Abstract: In Eurasia, cosmological traditions have been at the same time different and related as well as ‘similar’. Furthermore, the hierarchy of the so-called great and little traditions seen as making up the landscape of Eurasian cosmologies is reversible over time, with the little traditions—whose ‘life-giving myths’ and ‘animism’ have made the social anthropologies of the South (e.g., Australia, South America, and Melanesia) and the North (e.g., the frontiers of the Arctic Circle and Siberia) relevant to those of the East and West—the more resilient.

Keywords: cosmology, social anthropology, history, great and little traditions, inter-civilisational interactions, Eurasia