

「多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新」辯論會

【編按】

中央研究院民族學研究所「人類學本體論研究群」，於 2024 年 1 月 11 日在民族所舉行「多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新」辯論會。當天每位參與者發表了精彩的見解，也引起了熱烈的討論。辯論會分為正反二方各三人，首先是正方的引言人先講，然後再換反方，一直交叉下去，全部的正反方引言完後，再來由正方開始回應、接著反方引言人回應，這是第一場的形式。第二場就是開放現場來賓參與辯論，包括引言人也可以有更多的回覆。編者容邵武特別將辯論會錄音謄打成文字稿刊載，讓「研究群」的活動得以貢獻給這個新興的重要議題，並讓更廣大的學術社群觸及此一成果。編者要說明的是，逐字稿經過引言人校訂以及編者修改與會者發言，力圖盡量保持當天對話的形式，但是編者刪去贅詞以及語意不清楚之處。

《現象學與人文科學》第 16 期

主持人：容邵武（中央研究院民族學研究所副研究員）

正方引言人：

林開世（國立臺灣大學人類學系博物館館長暨人類學系兼任副教授）

歐子綺（國立政治大學創新國際學院助理教授）

何浩慈（國立政治大學國家發展研究所助理教授）

反方引言人：

游淙祺（國立中山大學哲學研究所教授）

洪菁勵（長榮大學應用哲學系副教授）

戴遠雄（國立中山大學哲學研究所助理教授）

錄音整理：蔡嘉欣*、蕭冠祐**

* 國立清華大學人類學研究所碩士。

** 國立臺灣大學人類學系博士生。

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

容邵武（主持人開場）：

先謝謝大家來參加中研院民族所本體論研究群採取辯論的方式，讓主題對焦。辯論在學界不是一個不常見的方式，只是公開用辯論的方式可能不多。雖然說是辯論，可是並沒有像一般辯論會上面有勝負、有好壞，只是因為辯論可以讓我們針對一個主題好好的發揮，會有比較實質的收穫。

接著講我們的主題。我們的主題怎麼設計呢？我們雖然叫做「人類學的本體論研究群」，可是我們人類學同仁們對人類學本體論的認識也不一定有共識，我相信哲學家也會不滿我們借用本體論這樣的方式來玩人類學自己的東西，所以這個議題可以變成跟哲學家交會的一個題目。題目與形式都訂下來，可是今天所有東西若是沒有這六位引言人是沒辦法進行的，所以我要向六位引言人致上最大的感謝。但是首先我要澄清：今天看起來人類學家是正方、哲學家是反方，這是有一點特意安排的，這樣的安排並不代表六位引言人的完整的立場。因為本體論這麼龐大的議題，大家都有複雜的想法，不會是單純的贊成或反對。不過我們採取辯論的形式，需要請大家選邊站，非常聚焦的把正反方的意見呈現出來，然後進行辯論。因此六位引言人為了這場辯論只能呈現正方或反方意見，這特別要跟大家先說明。

一、第一輪申論

正方一：林開世

人類學上的本體論轉向已經轉了超過 20 年，它既談不上是一個有共同一致的思潮或理論取向，也難說有一個清楚的學派。有很多人像 M. Strathern、R. Wagner、D. Haraway 的著作常被引來做為本體論轉向的先驅或成果，但是事實上他們從來沒有用過本體論轉向來形容他們自己。而更麻煩的是本體論轉向中的本體論指的是甚麼，連同一個人都會在不同時候有不同的定義。所以這個辯論最先要釐清的其實是我們是在辯論什麼？

雖然我好像參與了這個辯論题目的制定過程，但是我對這個题目是很不滿意，因為這個题目過分限制了可以討論的議題。首先，多元本體論並不是相對於宇宙論的概念，宇宙論不論在物理學或哲學上都有其特定的議題，在此地使用宇宙論顯然是一個很不嚴謹的人類學常識性概念，接近像「世界觀」或者「文化」這些概念。第二個問題是所謂的多元本體（ontologies），「多元本體」並不是所有本體論的人都關心的議題，有的人更關心的不是不同本體論之間的比較，而是本體論內在的自我比較。接下來，「沒有概念和方法上的創新」，這樣的用詞也很令人困擾，因為對我來說本體論轉向最大的問題不是在於它有沒有概念與方法上的創新，而是它明明有一個本體論上的立場，卻又不願意承認，明

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

明是打著本體論的招牌，卻在做知識論的事情，然後又否定他們是在做這件事。

本體論轉向在人類學起意於對「文化」概念的不滿，不是那些過分統一的整體或者僵硬的邊界，那些古老又虛假的問題，而是那些極端差異的他者不只是在世界觀的內容上與我們不同，而是這些差異是否是在世界觀這個層次都可能有問題。也就是說，所謂文化相對論的問題其實不是問題，而是連相異點都可能不是在文化的差異這個層次上。那因為有這個懷疑，所以有些學者（如 Descola, Viveiros de Castro）就提出了本體論上的區別這樣的概念，也就是比文化更加根本的不同。言下之意就是，這種不同已經不是康德以來所在討論的，有關我們如何知道這個世界的問題，而是這個世界到底是甚麼的問題。不是如何認識世界的知識論問題，而是世界與存在的性質為何的問題。這個說法又有來自像 Bruno Latour 的支援，他主張我們不應該先假定我們已經知道甚麼是文化或社會，而是將這些範疇視為是人與物交錯、談判後的結果，所以我們所熟悉的二元對立範疇，自然／文化，物質／精神都應該是我們探究的問題，而不是我們討論的出發點。

在這些哲學立場都開啟了一種民族誌上的開放性，允許我們在經驗的層次上去考察，是否這些對立區別的範疇存在在我們研究對象的概念框架中，他們的概念又是如何組成的。注意這裡其實有兩種不同的本體論轉向，一種是像 Descola，他關心的是找到

不擁有不同的認知與基模 (schema) 的人，如何建立起不同的分類世界的方式。另一種是 Viveiros de Castro 以及後來哪群本體論轉向的學者，像 Peteron、Holbraad 這些人，他們關心的是如何透過對另類分類基模的描述與定性，來動搖我們自己的分類框架，讓我們的思考模式與他們的概念作對話。

相似的，STS 的本體論轉向也是來自於對社會或社會文化建構論的不滿，如果科學知識的確是社會建構的結構，那憑甚麼社會學式的解釋比物理學的解釋更具有可信性，更接近真實？於是學者轉向科技的物質實踐過程，讓化學物質、有機物、技術與設備都被納進到這個過程中發生其作用，科學知識就是從中間被萃取出來的東西。在一個複雜的網絡當中，各種不同層次的工作者、協助者，以及各種非人的能動者，從微生物到儀器設備，進入科學的建置中，打造出一種不斷變化中的知識意象。這裡他們所謂的本體論轉變，意味著人和物在過程中變成的 hybrid，而且這個世界的組合也隨之改變。

然而，如果這樣的組合過程的確是本體論的，那我們沒有理由不相信，科技產業的發展或者新的醫藥療程也同樣可以透過不同的物質建置來生產出不同的知識或身體。這好像開啟許多研究議題的可能性。我的問題是這種本體論轉向，對我來說，其實就是一種人與物的網絡關係的理論，把世界觀變得更為生態學化，扁平化世界中存在的關係與實踐，用描述取代表解釋、用組裝取

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

代結構，然後就可以從尊重萬物跳到面對人類世。好像這個世界就只是人與物的互聯網，我們的任務就是讓萬物之間能夠翻譯對話。但是這個世界的問題絕對不是對話跟尊重就可以面對、理解與解決，我們又如何驗證萬物之間真的有對話？那些相信只要大家的觀念改變或觀點調整就可轉換世界，過去我們稱他們為唯心論者，本體論的大概打死都不會承認他們是唯心論者，但他們做的事情其實還蠻像的。

至於所謂的被改變的本體論，其實就是指著我們每天在日常生活中所經驗到的不聽話的電腦，它自己突然有了意識；會開車的身體感，我們的身體突然跟車子結合，我們學到新的東西在我們身體裡面，車子也變成是我們。這些都是人與物互相建構的關係，如果這就是本體論轉向，那我每一天就要轉個好幾次，換過好幾個本體，而且對於把一種對理解世界的方式當成本體論，只是要讓某些 STS 的研究者覺得自己比較基進一點而已。

至於那些認為要用本體論轉向來炸開（bomb）我們的分類基模的人類學家，現在已經是這個名稱下聚集最多人的一批。他們強調他們所主張本體論景觀，其實是一種詮釋分析手法，而不是一套清楚的理論框架。他們關心的不是建構新理論，而是一套新的方法論來突破人類學目前的知識框架，以接受別人的差異（無論多麼與我們的常識有多麼不同）為前提，然後試圖站在他者的位置，創造出新的觀念與思考方式來形成一種新的理解世界的方法

式，然後順便也解決二元對立的問題。對我來說這是一個非常狡猾的立場，一方面要說別人有一個非常不一樣的世界觀，但是同時又說可是那不重要；重點是有了這個差異的突破口，我們可以發展出新的概念來共同理解世界。

而他們可以這樣宣稱的原因是他們主張當中認為：沒有純粹本體論的問題，因為打破了二元範疇之後，本體論與知識論的界線就模糊了。既然沒有清楚的界線，那這些新生產出來的描述與概念就與物質實踐就可能是相同的，本體論可以是有關事物的本質，也可以是有關事物的理論，於是方法論的問題也就是本體論的問題。但反過來我也可以說，如果是有關本質的事，哪就不可能是方法論的問題，如果是有關事物的理論，那按照我們對本體論的定義，這就是知識論的問題不是本體論的問題。對我來說，這種騎牆派的說法，根本就是在掩飾他們是一種不及格的哲學，裝扮成民族誌的方法論。

但這些還都不是我最在意的問題，作為一個面對周圍世界有太多不理解，沒有機會經驗到的人。我實在無法接受本體論轉向認為接受所謂的極端他者的差異是我們建立人類學知識的基礎。我不是主張我們不應該尊重差異，而是所謂的差異永遠是相對的，是脈絡決定有哪一種差異存在。人類學從開始就在面對如何解釋別人為何會和我們不一樣的問題，也用這些解釋去挑戰我們既有的思考方式與範疇。在面對差異時，我們不可能預先決定那

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

些是真實？哪些是社會建構？哪些就只是欺騙或迷信？無論是亞馬遜的印地安人、新幾內亞的 Hagen 人或者台北恩主宮的信徒，大家都活在一個介在確定與不確定，相信與不相信神靈之間的情境之中，不但研究者是如此，報導人也往往是如此。而為何某一種特定的差異是被人們所認可或者否定，無可避免就是權力的問題。換句話說，沒有經過脈絡的檢視，沒有呈現田野中不同的意見，就認定有本體論的差距可以追究，可以用來動搖既有的範疇，顯示本體論轉向這群人在政治上是多麼的保守與單純。

無論是 Holbraad 的古巴占卜師或者 Viveiros de Castro 的亞馬遜巫師，他們據以建構不同本體論景觀的都是該社群中很少數的一些專家或特殊人才。他們沒有交代或者故意忽視，周圍不同身分地位的人對他們所描述的神奇世界有何評論？也沒有呈現這些人是否完全相信、半信半疑、或者自我懷疑的可能性。這裡我保持高度的懷疑，至少我認為想要使用本體論轉向概念的人，首先要先確認自己要研究的對象人群是否是活在這種完全同質性的結構世界之中。此外，雖然本體論轉向的人都宣稱他們的取向可以超越前一個階段語言轉向（linguistic turn）的思潮，可以去尊重、感受其他物種的世界觀。但是他們這裡仰賴的卻是無條件地相信報導者的語言所說的都是真的，也認為雙方的溝通無礙。更進一步說，我也不知道為何他們可以宣稱這種新的世界觀可以不需要透過不同語言的中介、不會受到語言結構的影響，可以直指

真實。他們都是禪宗的大師嗎？

反方一：游淙祺

感謝容老師的邀請，接到這個邀請的時候感到十分的惶恐，因為坦白講我對於所謂的「多元本體論」感到很疑惑，與此同時又被要求採取立場，說實話我並不知道我的立場在哪裡，所以今天來這邊算是要尋找我自己的立場。首先在這裡跟大家分享我初步的看法。

人們常說隔行如隔山，同樣是山，但大有區別。有些山彼此之間可以互相對望，比如說從阿里山眺望玉山，從雪山眺望中央山脈，兩山之間彷彿可以互相交流對話。但阿里山與阿爾卑斯山，雪山與喜馬拉雅山之間便不存在這樣密切的關係，它們之間只存在著思想概念上的邏輯關係，也就是說，同樣都是歸屬於「山」這個存在類別中，除此之外，再沒有值得一提的。

哲學與人類學、人類學與哲學二者之間，在我看來有點類似雪山山脈與中央山脈之間的關係，彼此之間存在互相對望、彼此交流的可能性。當人類學家開始使用「本體論」(ontology) 這個名詞或概念時，交流就已經自動展開了。但正式展開之前，或許需要先澄清疑點，主要是翻譯上的問題。中國大陸學者通常將ontology 直接翻譯成「本體論」，有時候也稱作「存在論」，台灣比較常用的名詞是「存有學」或「存有論」這個說法，莫衷一

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

是。選擇哪一個翻譯，通常涉及使用者談的是哪一個時代的思想或哪一位哲學家的哲學，這裡涉及十分複雜的背景，我先不多談。但無論如何，光是談名詞或是翻譯就足以引發多重面向的討論，今天我姑且直接接受「本體論」這個用語，並以此為基礎展開今天的討論。

就我對人類學領域「多元本體論」有限的知識來說，我僅僅知道一位有哲學背景的法國人類學家 Descola，曾經談過「多元本體論」。他區分四種本體論，我想你們都很熟悉，分別是「animism」、「totemism」、「analogism」、「naturalism」。前兩者散見於原始部落（非洲、美洲以及澳洲土著），第三種本體論存在於古老的文明諸如古印度、古希臘以及古代中國，最後一個則是近代西方。Descola所談的「本體論」概念，我想借用胡塞爾的現象學架構做一些澄清。胡塞爾區分「普遍的本體論」與「區域的本體論」，前者涉及存在領域的全體，也就是探討「存在之為存在」（或「存有者之為存有者」）的涵義之學問。自亞里斯多德以來，這是探討第一哲學（也就是最高原理）的學問，影響所及，形成波瀾壯闊的形上學傳統。胡塞爾遵循這個思路，將哲學最根本的部分稱作第一哲學，相對於它則是探討各個存在領域，例如物質界、生命界、精神界等等的區域本體論，都被列入第二哲學。此外，關於各種事實的科學，也全都位在第二哲學的行列中。

我之所以強調 Descola 所談的本體論適合被解釋為符合第一哲學要求的普遍本體論，而非相應於第二哲學的區域本體論，原因在於該本體論所涉及的範圍涵蓋全面，不會僅僅僅限定在物質、生命或精神的某一層面而已。比如說萬物有靈論就是把物質、生命和精神全部混合在一起。但是這樣的比附並不表示它就全然沒有問題，因為就 Descola 所談論的這四種「本體論」來說，除了西方的「自然主義」是有意識被建構出來的理論之外，其他頂多都是對世界的觀點、態度甚至只是體會而已，它們或許透過具體的生活形式或儀式行為表達出來，但都沒有明說，也就是沒有進行有意識的理論建構。如此一來，或許用「世界觀」來指稱它們，要比「本體論」更為恰當一些。以上述預備性的說明為基礎，讓我針對 Descola 的論述提出一些回應，分三點：

一是，在 Descola 所說的四種本體論中，彼此之間是存在競爭關係的，有佔優勢的、有被淘汰的。這種不平等的態勢值得關注。也就是說，表面上多元，但實際上卻因為實力不對稱，而導致能發揮的影響力也不均等。我們都知道，發展的結果是「自然主義」一枝獨秀，其他的本體論都不得不屈服於它。如此一來，所謂「多元本體論」便顯得不再「多元」，這是我們今天討論「多元本體論」時不能不承認的一點。

其次，即便在西方，「自然主義」也不是因為佔優勢就不受批評。批判「自然主義」的聲音可說不絕於耳，胡塞爾就是典型

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

的例子。促使胡塞爾發展現象學的背後因素很多，「自然主義」思想的氾濫不能不說是其中之一，也就是說，如何去克服自然主義，一向是他念茲在茲的事情。而批判自然主義的聲音也不是僅僅胡塞爾一人發出而已，於此情況下，是不是就可以將自然主義當作西方的代表？這似乎是值得商榷的。

三是，對自然主義的批判不僅來自西方內部，更常見於西方以外。但我想進一步指出的問題是，把「本體論」放在中國傳統思想上恰不恰當？為了更精確釐清這個問題，我想引用一本近年在中國出版的書來做討論。

這本出版於 2019 年的書，書名是《道體學引論》（華東師範大學出版社，2019），我無意為這本書做宣傳，所以沒有把作者的名稱說出來，大家去搜尋很快就可以找到。這位作者將本體論與道體論（或反之，道體論與本體論）對立起來。「本體」一詞本是宋明理學用語，它與「功夫」相對，本體為體，功夫為用，體用相即，原是「本體」之本義，故未有獨立的「本體」這方面的論述。而「體」之涵義則又必須扣緊「道體」來說的，「道體」一詞始於朱熹，也就是到了南宋才出現，指涉生生不息、大化流行之理。對此道體有所體認，而落實於人生具體實踐中，乃是宋明儒他們在談學論辯時的基本共同旨趣。如此一來，以「體用不分」之脈絡下的「本體論」來翻譯西方的 ontology，便不能不說基本上有其扞格之處。然而清末民初的論學之士，為了解

西方的學問，無論是礙於語言使用上的侷限或思想上的偏狹，硬將「本體」二字用在 *ontology* 之上，而有後世每提「本體論」便直接意指 *ontology*，而不再追本溯源「本體」的涵義。此情況猶如今人凡提到「物理學」的時候，再也不會有人去想到宋明理學所賦予的涵義，而會直接想到西方的科學 *physics*，二者的情況是相類似的。該書作者雖在用詞上無意還「本體」一個公道，直接讓位給 *ontology*，但他卻想要揭發「道體」之本義，以導正視聽。他對舉「本體論」與「道體論」之用意即是在於指出，任何以「本體論」概括「道體論」的作法與想法都是極不恰當的。因為古代中國思想，或說中式思想（因為「中國」二字在台灣使用有特別的意含，故採用「中式」一詞或許好一點）未發生將存有問題轉化為語言邏輯關係中的聯繫動詞「是」的情況，未曾發展出那般的本體論思想，而是保持對於生生之理，也就是變動之理的肯定；亦即未曾將變動之理凝結於不變的「存在」或「存在者」當中，更不將之收編在語言邏輯的次序當中。換言之，道體與本體的根本區分不容泯滅。凡是以「本體論」之名把握古代中國（中式）思想的企圖，都是以西入中的逆格義之舉，今人須以反逆格義的做法應對之才行。以此為基礎回頭看 Descola 的論述，不能不說，只懂 *ontology*，並試圖以此涵蓋遍佈世界古今中外的思想模式（或行為觀念模式）之企圖勢必遭遇各式各樣的頑強抵抗。我提到的《道體學引論》的作者，只是表達這類看法的

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

人之一罷了。

正方二：歐子綺

自從接下這個任務以來，心情十分緊張，好像回到博士班資格考的感覺。因為站在正方，似乎成為人類學圈的叛徒，也抱持著當砲灰的心情來參與這次討論。不過這個抗拒的心態，倒也給我反思的機會：為什麼我會有這樣的感受？為什麼我會覺得自己是在打「自己人」？為什麼會很本能地抗拒辯論的形式？我最近在看文獻的時候看到 David Graeber 跟 Viveiros de Castro 他們在爭論本體論轉向，這個論戰裡面 David Graeber 一開始就說：其實像我們現在這種形式的辯論，曾經是古老人類學的傳統，但在近年已經非常碎片化的知識發展之中，已經沒有辦法再看到了。我想要引用 David Graeber 說的：「我們已經不再有足夠的共同點、讓我們無法就需要爭論的問題達成一致性」，我們現在正在見證這樣的狀態，或許我們今天的辯論更重要的是重新找尋一個 common ground，或找尋一個立足點或一個出發點的過程，這本身其實就很困難。

那為什麼這種共同點或是起始點、或是 David Graeber 用的「common ground」這麼困難？我覺得正好就是所謂的 ontology 或是多元本體論它成立的困難。一方面來說，在我們熟悉的台灣還有北美人類學圈，多元本體論或是本體論轉向其實已經蔚為潮

流，而且普遍被接納，甚至可以說是一個新的典範。在這個時候，我想要問，這真的是一個全新的典範了嗎？

本體論的轉向似乎是一群人類學學者的轉向，如果我們要與典範轉移的概念去看待多元本體論的話，我們就要去問：人類學科的典範是否真的已經轉移到多元本體論？這個問題又連帶牽涉到一個需要釐清的問題，就是這次命題中的「概念和方法上的創新」。我們要在什麼樣的概念和方法論的基礎上看到創新、什麼樣的創新，我們才可以說這是一個典範轉移？

剛剛說的這些，就回到我前面說的，我們還在一個比較碎片化的基礎上進行討論。如果這是人類學的概念和方法論上的討論或檢討，為什麼我們要與哲學家們坐在一起對談？我認為這場辯論之中，人類學者站在反方（編者按：正方）的任務是為了用宏觀或是後設的視角來看待學科的困境，然後用一個比較不討喜的角度一起思考多元本體論的發展走向如果「一直這樣走下去」會是什麼情景？我們期待多元本體論可以開拓出什麼樣人類學的視野？今天有一部分的發言想要借用 Marshall Sahlins 的 *Waiting for Foucault, Still* 的形式。大家知道他這本書是一個晚餐之後的笑話集，我們現在就是一個午餐之後的消遣，有一些有點開玩笑的性質，也會有點極端，像剛剛容老師所說的，不代表我們真實的立場。我很希望透過跟哲學家的對話來知道，我們這些通常比較悲觀的人類學者的盲點是什麼。

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

從反方（編者按：正方）的立場來說，多元本體論在概念上沒有創新，在方法上也沒有創新。從概念上而言沒有創新，多元本體論闡釋了不同的存有觀點之下文化和意義產生和詮釋的途徑，但我認為它大多數時候還是沒有拋棄文化和意義、這兩個人類學非常重要的根基。多元本體論幫助我們看見不同的世界或是存有及宇宙觀，但是從概念上來說，多元本體論從存有的角度消解了文化、社會和自然的對立，但它還是沒有完全揚棄文化這個概念。到底文化主義或是自然主義它的邊界在哪裡？其實多元本體論也未給出一個直接的答案。

那我借用 Sahlins 的說法，他曾經批評在後結構主義轉向之後，人類學面對了很嚴重的意義的通膨，人類學者不斷在很細瑣的討論很大的概念。多元本體論有的時候也會陷入這樣意義通膨的情況，不是真的離開了意義的詮釋；是不是我們其實也在用細瑣的方式，去把本體論、存有論或是多元物種這些比較大的概念，用一些比較 trivialize 的方式去處理它。這是我提出的第一個問題。

第二個問題是借用 Graeber 說的，剛剛開世老師也有講，就是多元本體論其實是另外一種觀念論或是唯心論。Sahlins 也有提到一句話還滿有趣的，他說為唯物主義一定也是唯心主義的一種形式，因為它本身也是錯誤的。我覺得他給我機會去照樣造句：多元本體論其實也是另外一種形式的認識論，他是一種本體

論但其實也是另外一種形式的認識論。我們其實很難從這之中去知道如果我們在多元本體論之下沒有了文化，我們要相對的東西到底是甚麼？如果不是「自然」，那我們在相對的、大的背景會是什麼？換個角度用 David Graeber 的話來說，他認為多元本體論或是本體論的轉向其實沒有放棄傳統哲學對於普遍本體論的追求，而是提出了自己的版本的一種默認的普遍本體論。David Graeber 認為這個本質上是哲學的觀念論，或是唯心主義的另外一種形式而已。剛剛開世老師已經講到，只是比 David Graeber 還要再狠一點。

我的下一個論點是，等一下菁勵老師也會提到 Foucault 講康德的人類學著作，我覺得 Foucault 幫助我再去回到一個問題，就是：在多元本體論之下，「人」到底是什麼？What is man？多元本體論是否幫助我們用不一樣的方式回答這個問題？多元本體論真的跳脫人類學認識論的基礎嗎？我們的爭論是否其實應該要從本體論、存有論、再回到認識論本身？因為如果就 Foucault 的觀點來說，人一直都是知識的基礎和這個學科終極的對象，我引用 Foucault 的話來說：人類學是為人類發現和限制人的知識的科學。這點其實很好玩，它有兩面性，一方面它其實是限制的基礎，我們沒有辦法跳脫人的認識能力本身去認識它，但另外一個觀點來說，正因為它就是這個限制的本身，所以它其實是往外拓延的基礎。對 Foucault 來說，人類學其實就是對於有限性的經驗

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

知識學科。他這邊很強調這 finitude 「有限性」的認識，這個有限性的認識其實就應該要是人類學的基礎。

我今天重新回讀這段話覺得是一個很有幫助的提醒，就是從一個多元本體論來說，它怎麼樣重新理解這個有限性？是否這個有限性其實他有透過不同的、如果真的存在的本體論，其實可以給我們看到不同的侷限或者是有限，用不同的方式去認識這個有限性，那我覺得將會是開拓的可能性。

我最後要講的是「在方法上沒有創新」這件事情。大家這幾年可能會聽到很多關於 AI 的討論，這也觸發我去想，如果我們把 AI 這些新的發展拿回來，多元本體論的民族誌會是什麼樣的狀態？我借用最近的一本小說，他其實是嘗試跟 ChatGPT 一起寫出一本小說，我看到小說的作家和 AI 一起寫詩、一起共創的時候，我就在想，作為人類學家如果有不同的本體論立場，我們會怎麼樣去改變我們創作的可能性？我這裡講的不只是書寫，而是創作的可能性。我們有可能在不同的現實、在不同的存有論的情況下來創作民族誌？或說我們有什麼樣的方式是由人跟不同的存有或跟不同的物種一起創作？在這個概念下可能就未必是用「寫」的方式來完成。我的結語就是，如果有那天的話，我會很期待那天的到來。謝謝！

容邵武（主持人說明）

我為什麼把題目用否定的方式來寫。一開始想要挑戰一個好像大家已經覺得默認的一個共識，因為現在人類學本體論講我們自己否定我們自己研究群的存在價值。那我們要開始辯論的時候就用否定的方式來說，「人類學的本體論並沒有一個方法與概念上的創新」，所以正方是代表我們是挑戰這個共識，我當然希望人類學家盡可能的方式來挑戰共識，所以就造成了一些混淆。其實正方是代表否定人類學本體論的創新，幸好哲學家是站在另外一方。反方第二位引言人洪菁勵老師，請。

反方二：洪菁勵

我跟各位引言人一樣，也是誤入叢林的小白兔，不知道現場會有這麼多人，我們就一個互相學習的狀態。在看這些文章的時候，基本上準備這個題目就是會很頭痛，頭痛不是因為參加不同領域的場合，而是本體論這個詞在哲學裡面我們自己就覺得非常可怕，然後還有，到底要談什麼的本體論？這個剛剛容老師在面有提過。另一方面，我會好奇我們在怎樣的舞台上去展開這樣的討論，既然是在人類學的領域有這樣的本體論轉向，我就很好奇是前面遭遇了甚麼困難，需要用本體論這個方式去突破它現有的理論困境。幸好容老師給我們的文章裡面，有一些研究他們各自轉向的脈絡，給我們有些參考。在讀的過程也會一直思考，這裡

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

其實會面對一個基本的問題是，「人類學這個學科的意義是什麼？」「存在的意義是甚麼？」不管這個問題正不正確，我在讀的時候就一直在思考這個問題，因為我們知道在殖民時代，它有很明確的功用性，但是沒有了殖民之後，人類學的定位是什麼？這個我也是很好奇，所以我也希望今天來這邊可以聽到。所以我一開始也在想說，本體論的轉向它想解決什麼樣的問題？以下就在我看到的幾個文章裡面的思考，依著原稿講。

目前我們討論的內容是有關於近二十年人類學內部有一種朝本體論理論解釋（ontology turn）的趨勢，我們想理解這個現象具有什麼意義以及可能的影響，這是我們今天要討論的東西。我們需要了解在人類學內部產生了什麼變化，在各種理論發展的脈絡下，本體論轉向是因應理論解釋效力不足或是為了批判先前理論的矛盾或觀點而發展出來。我這邊先略過兩篇文章的摘要，我只單純就哲學上來看，本體論基本上是探究事物的本質，探究事物的本質另外一個層面，如果我們從後期現象學的角度來看，我們會發現它是在談「事物是如何顯現給我們」。「事物是如何顯現」當然就是它的本質，那它顯現在人這邊以後，我們有一個認知上的回饋，因為我們的侷限性，我們發現我們認識到的事物是一個現象。但是，在這個事物它變成現象呈現給我們之前，它是以其本質自然就呈現，所以我們說不出這個事物真實的樣貌是甚麼。它顯現然後我們認識的過程，這在哲學基本會這樣子討

論，所以這個問題也可以回應到開世老師提到的，本體論跟知識論的問題不是應該分開的嗎？在我們的立場上也許可以把它看成同一件事情，如果我們回到更早的可能古希臘哲學柏拉圖的時候，本體論這件事情，或說一個事物的本質本來就是我們要去認識的對象，所以它沒有分開的狀態。在這樣的前提之下，我稍微找了幾個在人類學本體論轉向裡面會提到的哲學家，這裡面分別是胡塞爾（Husserl）、海德格（Heidegger）、沙特（Satre）、傅柯（Foucault），我想要從他們比較是現象學以後談的本體論，再來看一下本體論這個概念。

胡塞爾在《歐洲科學危機和超越現象學》中，他提出來一件事情：為什麼我們現在需要談現象學？因為我們現在科學、理性已經佔據世界的一個霸權，或者說應用上的擴張，這個問題是：科學解釋的世界是真實的世界嗎？在這個前提下，胡塞爾想談的是在「科學即是世界」之前，已經有一個前經驗的狀態，那是一個生活世界的狀態，有這個生活世界你才有可能再進到理性世界、知識論的這個世界。在這邊我們也可以了解本體論的概念上會是一個像他自己說的——回到事物本身，去了解事物向我們顯現的樣子。或是說，理解我們是怎麼經驗到一個事物，它怎麼形成一個完整的樣貌或意義，然後進到我們的思維裡面，使我們對它產生概念上的解釋等等這樣的狀態。

在海德格這邊，他對本體論進一步去批判，我們認為他是進

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

一步去批判胡塞爾。他認為說我們必須重啟存在問題和存有論的問題。為什麼？因為自古以來，雖然在哲學裏面都在談本體論或存在論，但我們都沒有真正了解事物它真實的樣子，或是沒有人好好討論「什麼是存有」這件事。它在《存在與時間》導論裡面一開始就在談：「我們要怎麼去談存在？」、「我們要透過甚麼東西去談存在？」，存有就是看不見的、不是經驗性的東西，所以你沒辦法談它。那唯一可以談的是什麼？他提出了「此在」，指的就是「人」，也就是說，為什麼談「存有」必須要從「人」開始談？因為人就是這個存有的結構，它本身具有三重性的結構：「問之所問」（會對存有發問）、「問之何所問」及被「問及的東西」。在存有的問題上，它佔有三重結構，但是我認為最重要的是它是會發問的主體、唯一一個會發問的存在者，從它開始去談存有才是有可能的。

在沙特這邊，他去批評普遍性的問題，他在批評精神分析的關於夢境解說，就是佛洛伊德談用夢裡面的符號去解釋，把一些事情都用一種固定的關係網絡，去描述普遍性的狀態，好像每個人都這樣，只要夢到某種東西就可以直接有個解釋去對應。沙特就認為，佛洛伊德忽略每一個符號對每個人的關係其實會有差異，他在這邊想要去解放意義的普遍性，這個部分也是稍微想要回應一個世界或多個世界這些問題。

再來是傅柯。為甚麼要提到他？在他後期 1983 年法蘭西學院

課程裡，他就談到批判存有論（*l'ontologie critique de nous-mêmes*）即當前存有論、「關於我們自身的本體論」，他直接用 *une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes*。他在這裡用的「本體論」就不會是一個回到真正事物本質的那個東西，沒有一個被掩蓋的實在要尋找。他在談的是一個關係，一個新關係的建立，這件事情是他要談的現象的本體論的狀態。我們可能還是會有一個基本的問題，就是先驗結構的問題，這有點複雜。這邊傅柯也不排斥有一個先驗結構，我可以看到在前面幾個沙特、海德格、胡塞爾，他們大概都會被批判，他們的本體論都預設了一個最本質的、不可見或不可摸的那個存有，但是傅柯這裡他不認為有那個先驗性的東西，他的本體論就純粹是關係的。那他的先驗性在哪裡？他的先驗性在他的歷史性裡面——我們還是不排除我們會受到某種結構性的影響，但是那個結構性影響不是本質上無形東西在操縱我們，其實是一個歷史性。歷史性的問題在海德格就有先提起過，我們這邊暫時沒辦法細細討論。

我想從這幾個哲學家提到的本體論看到，在他們的討論裡面可以看到不同：他們對本體論的解釋，以及他有沒有預設背後有先驗的東西，這個差異就滿大的。所以我認為多元本體論是否帶來某種新方法、新概念、新看見？如果我們不以線性觀思考這裡指的「新」，而是用「不同」來理解的話，那麼在這個「不同」的研究視角出發所產生的描述，或許會帶來「新」的關係的理

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

解。如果我們用傅柯的「關係本體論」來理解的話，也許我們可以看到，像拉圖（Latour）這樣，把一些新的事物加進來，他可能會讓我們產生對這個世界的知識，就會不一樣。加入新的東西，新的事物進來就會產生新的關係，就會產生不同。在這邊比較重要的是，也許這些理解本來就在我們認識的事物裡面，事物在向我們顯現的一個層面，只是這個層面在我們過去可能是用某種先驗、某種主體性、人類中心的角度，有一些物質性的面相被化約掉了，沒有被放在理解或認識的脈絡，或是一事物深層的樣子和關係網絡，我們的認識就是不夠完整。我先講到這邊。

正方三：何浩慈

大家好，我是浩慈，非常謝謝容老師的邀請，很榮幸在這邊娛樂大家。我自己的研究背景跟環境、農糧是相關的，所以我其實很能夠共情多元本體論，我甚至覺得這是一個理所當然的觀點，但是這次卻接到擔任正方的任務。我在準備的過程看了一些資料、多思考了一下，後來覺得快要被自己說服，所以我現在正在經歷某種本體論的焦慮，今天是一種來掛號問診的狀態，請大家幫我開個處方，告訴我要何去何從。

首先，我想釐清我所認知到的「本體論」（ontology）意涵。本體論談論關於「存在／實存／存有」（being）的問題，包含了「本質」與「規則」，試圖去回答「存在」作為一個概念時它是

什麼意思？作為形容詞或名詞時是什麼狀態？有哪些前提與過程？例如，剛洪老師有談到，如果談「人類學的本體論」，談的是「人類學是什麼？滿足哪些條件才能稱為人類學？」今天講人類學本體論時，很不幸的，往往因為是我們面臨學科存在焦慮，希望論證人類學正當性與價值，因此會問：人類學可以做什麼？為何不能被其他學科取代？

接著，我想釐清「多元本體論」(ontologies / ontological pluralism)出現的脈絡與意涵。多元本體論是為檢視「多元文化論」(multiculturalism)、「文化相對論」(cultural relativism)而出現。多元文化論、文化相對論是人類學家熟悉、幾乎視為理所當然的觀點，我們認同不同社會文化對於人與非人(non-human)關係有相異宇宙觀。像是針對信仰、巫術、神靈、靈力的研究，如大家熟悉的 Evans-Pritchard 在 Azande 社會的研究，不斷強調以當地人宇宙觀、人觀理解無形力量運作。對或錯、科學或迷信、合不合理並非關鍵，而是當地人怎麼看。以我在臺灣原住民族(排灣族)聚落的田野而言，傳統祭儀「是不是真的」、「是否有用」不是討論重點，祖先傳下的巫文化資產是否被欣賞、尊重、巫師是否紮實學習、遵照、敬畏才是核心(可參考包惠玲、張菁芳，2023)。然而，上世紀末以來，「人類世」情境帶來新挑戰，發現以人類為中心之研究成果不敷使用，那只是對世界片面、偏頗的理解，且如果我們忽略人類社會與生態系統、地景環境相互

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

依賴性的話，將延續生態浩劫、環境危機。所以在此背景下，「本體論轉向」(ontological turn) 成為新典範，批判人類中心主義，呼籲超越文化、自然對立框架。這個二元論認為，人類是主宰大自然的萬物之靈，是天地間唯一有靈性、語言、思想、情感、文化系統的存在，非人萬物只是為了人類需求存在。

呼籲本體論轉向的學者，今天一直被 cue 到的 Viveiros de Castro (2014) 認為，西方現代性生產出的多元文化論並非普世皆然。多元文化論預設世界只有一個，只是有多元看待世界的方式。Viveiros de Castro 不同意這個觀點，他以美洲印地安聚落為例，描述叢林中的美洲豹有他們的主體視角、分類體系、社會關係。從美洲豹視角出發，美洲豹是人，一樣喝「酒」(對人類而言是血液)，美洲豹可能也認為和自己不同的物種是非人。類似例子遍佈 Viveiros de Castro 關注的美洲印地安社會，任何物種都可以是主體、可以是「人」，且重點不在不同主體採取不同視角，而是根本就會看到不同的世界。Viveiros de Castro 將田野發現理論化為「多元自然論」(multinaturalism)，相對於多元文化論 (multiculturalism)。在鄭瑋寧老師 (2017: 172) 在針對 Viveiros de Castro 著作寫的書評中解釋，多元文化論預設「身體一致而心靈歧異」，多元自然論則認為人類與其他物種「心靈一致但身體歧異」。也就是說，跨物種間樣態、行為不同，但都有靈性與社會文化體系。Viveiros de Castro 的挑戰即是認為，多元宇宙觀、

多元人觀無法充分解釋田野現象，必須更基進地朝「多元本體論」邁進。由此，「多物種」(multi-species)、「後人類」(post-human) 概念廣受關注與肯認。「多物種」觀點將人類學關注對象從人類擴大到非人生物、甚至地景、物件等非生物，意識到說構築社會文化的行動者不只有「人」，而「人」也不是唯一有社會文化的物種。因此，必須嚴謹看待人類與非人的互動如何共同編織了生命世界、當代社會。剛剛也一直被 cue 到的 Descola，他說針對了亞馬遜河流域原住民族聚落的研究，也告訴我們這件事。還有 Raffles (2010) 的《昆蟲誌》也針對了亞非區域的昆蟲跟人類的互動有研究。大家熟悉的 Anna Tsing (2015) 的《末日松茸》也講到說松茸作為一個主體，它怎麼樣跟人類共同交織成全球文化資本還有珍饈供應鏈。民族所的張珣 (2022: 419) 老師也有針對臺灣媽祖信仰中「香」的研究，去看「香」作為主體的時候，去引領信徒與研究者看到不同的世界觀以外，他甚至看到了不同的世界。除了「多物種」概念，「後人類」視角甚至釜底抽薪地反思「人觀」與「人類相對非人」的分類架構，去探討身體、意識、科技、社會結構、非人世界的交互作用。生殖科技、人工智慧、賽博格 (cyborg)、虛擬實境等都是重要議題。

上述研究中，可見各學者秉持人類學理解、呈現在地觀點的原則，解析美洲叢林與亞馬遜河流域動植物、亞非各地昆蟲、松茸、臺灣廟宇香火如何是具有能動性、靈性的主體。多元本體論

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

者會說，它們都可能是「人」，因此研究者必須破除人類中心偏見與自然、文化二元論，才能正確理解這些「人」見到的複數、相異的世界，而不是將田野報導「人」（包括人與非人）的觀點，化約為用不同宇宙觀看待同一個世界。針對本次論題，我認為爭執點在於大家所說的「本體論」是不是同一個意思。

以下作為正方發言：我認為多元本體論要反思的其實是「知識論」（epistemology），就像剛剛很多老師已經提到的，但卻宣稱是在談「本體論」。這邊需要定義一下我說的「知識論」是什麼意思。就我讀到為數不多的哲學著作，哲學家 Pritchard（2009）的說明，知識論探究：知識如何可能？是先驗的或後天透過經驗習得的？如何知道某事物可以被知道、理解、感知？如何知道自己知道？順著這個學史脈絡，我們來釐清一下「方法論」與「知識論」。「方法論」指涉透過實證研究、經驗論獲取知識的取徑；「知識論」則是透過思考、辯證獲得知識的取徑。科學革命後，也是剛剛洪老師提到的，實證研究、經驗論長期佔上風，思考、辯證被認為不夠科學、因此參考價值不足。直到剛剛子綺老師提到的後結構主義、詮釋論、後現代等觀點對「科學」概念提出反思，「知識論」典範才重獲重視。

人類學長期游移在社會科學、人文學科之間，我認為剛好在兩大典範間抓住了某種平衡：人類學研究成果奠基於民族誌式田野調查所得的經驗資料，以此層面而論，人類學傾向「方法論」

典範；但以理解差異、尊重多元、相對而非絕對、反身性、互為主體等倫理、概念為資料分析準則，則採納了「知識論」典範。而多元本體論所呼籲的，並未脫出這種人類學知識論。因此，多元本體論若有任何「創新」，是以新方式把人類學既有知識論說得更清楚、完善。我的理據有兩點。第一，人類學基礎原則原本就涵蓋了多元本體論想呼籲的、對田野資料更細緻、更接近在地主體的分析視角。所以多元本體論沒有超越人類學既有的知識論，反而可能是窄化、誤解了人類學學科倫理與精神，這也可能是由於特定背景學者以個案—例如「西方白人」—為假想敵，因而以偏概全。第二，在支持多元本體論的研究中，被歸類為「本體論」的描述，很難說服讀者這為什麼不是宇宙觀或人觀；而如果這宇宙觀或人觀，為什麼不是知識論而是本體論的問題？混用情況下，針對「誰可以作為有觀點之主體」提問，並由此發展新的本體論，不免透露出為特定立場背書的意味，宣稱「舊本體論認為僅有人類可作為主體，轉向後的本體論則認同萬物皆可為主體，而後者應該是對的」。姑且不論是否應該有「立場」，上述說法似乎仍然沒有超出人類學知識論範疇，多元本體論者卻將這些討論揚升至「本體論」層次。

反方三：戴遠雄

感謝容老師邀請我參加這個辯論。我的立場是，我認為多元

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

本體論是一種獨特的宇宙論，在哲學和人類學交錯的當代論述裡，具有概念和方法上的創新。我就此認為，多元本體論可以提供一個管道，讓哲學研究者離開歐洲中心論。要證成此一論點，我們需要解釋何謂多元本體論。回溯西方哲學史，本體論這個詞本來是指「關於真實存在的科學」(the science of *on hê on*)，所以我提議翻譯為「存在論」或「存有論」，亦即是關於存在 (being, *être*) 的理論。在下文，我會把本體論 *ontology* 譯為存在論。

一般而言，多元存在論，英文 *multiple ontologies* 或 *pluralist ontology*，法文 *l'ontologie pluraliste* 的基本意思是：在真實的世界存在著眾多的真實 (realities)，它們在不同時代或地域並存。在這種多元存在論的脈絡中，通常都對反於 17 世紀哲學家笛卡兒 (Descartes) 或 18 世紀哲學家康德對自然 (nature) 的看法，在多元存在論的論者看來，笛卡兒和康德通常都被認為主張只存在一種真實，就是自然，自然對所有文化或任何時代的人來說，自然都是同一的 (identical)，而文化 (culture) 才是多元的。多元存在論則主張自然和文化都是多元的，其多元性背後包涵著另一種存在論，有別於現代西方哲學對自然和文化的劃分。一般來說，這種多元存在論會追溯到法國人類學家菲利普·德斯寇拉 (Philippe Descola) 和布魯諾·拉圖 (Bruno Latour)，或巴西人類學家韋偉若斯·德·卡斯楚 (Eduardo Viveiros de Castro) 等。

以下會集中在德斯寇拉的著作來分析其存在論的意涵。

在 2005 年出版《超越自然與文化》裡，德斯寇拉提出著名的四種類型的存在論 (*quatre grands types d'ontologie*)，前面幾位老師有講過了，分別為圖騰崇拜 (*totémisme*)、泛靈論 (*animisme*)、自然主義 (*naturalisme*) 和類比主義 (*analgoïsme*)。值得注意的是，他使存在論這個詞的時候，具有非常獨特的意義。德斯寇拉指出四種存在論亦即是「各種辨認的原則 (*principe d'identification*) 界定了四種類型的本體論，亦即是說存在者的特性的各種系統，它們是各種宇宙論對立的形式的支持點，也是社會連繫的模型，與形成同一與陌異的各種理論。」上文所謂辨認原則是指人們對自身和對非人類的存在者之形體 (*physicalité*) 與內在 (*intériorité*)，辨認為相同或不同。在此基礎上，對他們作出相應的行為。對德斯寇拉來說，把存在視為只具有單一的意義，事實上並不是人類普遍的經驗，而只是某種哲學理論的觀點而已，例如笛卡兒，17 世紀的哲學家，他把存在視為廣延之物 (*res extensa*) 和思想之物 (*res cogitans*)，佔有空間以及不佔有空間。笛卡兒這種論點認為所有人類文明自古以來都把存在視為二元的存在者，這並不合乎人類多元文化的經驗。德斯寇拉認為，笛卡兒的存在論是西方文明在 17 世紀開始建構出來的自然主義宇宙論 (*cosmologie naturaliste*)，以為自然等於廣延之物，人類文化等於思想之物、不佔有空間的表現。笛卡

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

兒的想法等於把人類和非人類存在者的形體辨認為一樣，只有內在不一樣，這種宇宙論並非對客觀自存（*en soi*）的對象的描述，而是人類文明的建構。因此，西方現代哲學，特別是德國觀念論對自然（*Natur*）和文化（*Kultur*）的劃分，認為自然都是同樣的，文化才是多元的，只是西方現代文明視野之下的看法，並沒有他們所聲稱的普世性。不同文明就建構出不同的宇宙論，例如古希臘文明並沒有建構出自然主義的宇宙論，同時代在其他地區，如 Descola 研究的地區亞馬遜森林和其他人類學家研究的地區，或者古代中國也沒有建構出同樣的宇宙論。如果我們把現代西方文明的自然主義視為具有普世性，這無異於一種吃人行為（*cannibalisme*），等於用西方現代理論吃掉其他文化當中人類與非人類的劃分，硬要把其他存在論觀點納入自己的體系之內。

我們可以說，德斯寇拉的四種存在論不是要把人類學研究變成哲學，或者主張只要有人類學就足夠了，不再需要哲學。在《眾世界的組成——受 Pierre Charbonnier 訪談》裡，德斯寇拉指出，「我非常清楚，當我講存在論的時候，特別是其複數（*pluriel*），可能會顯得自大，但我完全不是想用這個詞來表示攻佔一個本來屬於哲學的範圍。」他的真正意圖是闡明人類學研究不只具有經驗知識的意義，而是具有更根本更普世的意義。也就是說，他的人类學研究不只讓人們發現本來甚少注意的族群或地區文化，當中的社會組織和行為如何展現，而是顯示出不同族群

和文化假設的人與非人類存在者的關係，德斯寇拉認為自己的研究是「以現象學的語言來說就是前謂語層次的（*antéprédicatif*）」。

前謂語層次的意思是指，使得人們講出一句話表示有某些事先已經領會的基本意義，也就是人們對非人類存在者的辨認，對社會組織的理解。平時候我們以為因為某些人們身處某種社會，所以相應地表現出某種行為，但德斯寇拉的四種存在論想指出，因為人們建立起某些跟非人類存在者的關係，所以某個社會才會表出某種組織，人們才會做某些行為。德斯寇拉指出，「說到底，其實我從沒使用過存在論轉向（*tournant ontologique*）這個說法，但如果我對存在論轉向有所貢獻的話，這是出於概念的穩健所要求，我們必須往更深處探尋人類多樣性的根源，亦即人們依據存在者棲居世界所形成的處境，依據存在者互相關連的方式而作出的推理所形成的差異。」由此來看，存在論的意思是指人類文展現出差異的最根源之處，先於文化差異的經驗本身。也因此，「存在論不是任何意義下『文化』的同義詞。」也就是說，存在論對他來說並不是所謂跨文化，而是以不同文化的文化經驗加以組成。

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

二、第二輪回應

正方一：林開世

哲學家好像認為說本來存有論跟真實事物是兩個不一定要分開的，可以在一起的，我們好像又回到了古希臘的傳統哲學。原來本體論這個概念在西方哲學傳統中就有定義各自不同、甚至矛盾的麻煩，所以的確有空間可以去討論界線是否需要存在。但是我關心的是在這群本體論轉向的人，使用概念的方式，令人覺得厭煩。我的問題不是在要不要分開，我的問題是在你這樣做了以後，在人類學的後果是什麼？我們看到奇怪的後果，就是當我們問：「你們談的那個本體論的不一樣到底是真的還是假的？這些差異是真的嗎？」他們回答的方式卻是「這個問題要談的不是真的是甚麼？因為關鍵在於不分了以後我們就可以有方法論上的突破。」「那為何可以有這樣的突破？」回答：「因為這些原住民有不同的本體論存在。」那你說的不同本體論是真的嗎？他們再度回答：「是不是真的不重要，而是這些概念開啟了新的方法論與詮釋的可能性」；可是如果是方法論的問題，我們如何知道這些新的方法是有效地而且是本體的？他們會回答：「方法與本體是一樣，你們的疑惑是因為你們假設它們是不同的。」

換句話說，他們重申了一遍他們的定義來回答別人的批判，反而認為不接受這個定義的別人都是錯的。透過這種搖擺操作他

們不需要去負擔驗證的問題，也不需要負擔是否真的本體論差異的問題，兩邊跑來跑去。把本體論當成藉口，來對抗學術嚴謹性的要求，就是我对這個轉向第一點的批評。

第二點，我必須指出 Descola 跟剛才講的那些本體論轉向的人不太一樣（他真的相信有不同的本體論）。我發現哲學家們似乎對 Descola 的四種本體（存在）論的興趣高於人類學家，這件事令人尷尬，我也必須承認我前面的發言有點要避開 Descola。我想對很多人類學家來說，Descola 的框架令人佩服，但基本上是四套封閉的體系，很難用來處理現實中的民族誌經驗，它們是由同內／異外（animism）；異內／同外（naturalism）；同內／同外（totemism）；異內／異外（analogism）2 x 2 的邏輯所構成，不會再有其他可能的本體論。而這種不同的存有的存在是建立在一些人類隱藏的認知的基模，這些基模式是以對立結構的方式出現，透過自己與萬物的自我比較（self-comparison），所以必然只有少數的形式化存在，成為本體論假設，再透過特定的歷史脈絡取得其穩定性。

請注意這裡雖然宣稱不同的存有的方式，但是其實整個框架是建立在一種結構主義的思維方式（不是 Saussure 那種系統性的）。他們不去問思想的內容，而是以差異與關係做為知識的前提，對立結構是所有論述可以成立的基礎。為什麼這種結構式的思維是可以超越不同本體論？因為它們是深埋在人與物的前謂語

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

言層次，是人與萬物都共享的各種可能的關係模式。

抱歉我怎麼看，都覺得這裡背後隱藏了一個自然的假設。人類的認知結構對應於自然的模式。雖然比較複雜一點，但是這不就是文化構造的原則是建立在自然所呈現的模式中嗎？這不就是李維史陀在野性思維中提出的。

所以，雖然我覺得 Descola 提供一套不用文化概念來解釋世界的方式，但其實他並沒有走的很遠，在另一個層次，他也只不過說我們不要像西方用文化來解釋，改用結構邏輯比較好。但我可不可以說其實結構邏輯也可以說是一種「文化」解釋，因為背後的假設還是在處理自然與文化的關係。本體論真的有提出新的概念嗎？

反方一：游淙祺

我的回應大概分成兩點。因為剛才我感覺到從事人類學研究的轉向存在一種焦慮的狀態，這種狀態我簡單概括起來，雖然表面上談的是本體論的概念，但是實際上還是回到所謂認識論的層面。認識論這三個字在哲學的理解中，因為有其特定涵義，所以聽人類學的討論我比較不能適應，會覺得比較像 Thomas Kuhn 所講的典範轉移。你們關注的是研究典範的問題，想要創新，於是無意間觸及本體論這個哲學常用的名詞。所以當人類學在談論本體論與認識論之間的關係時，可以說更多是在關注新的研究典範

問題。若是這樣的話，那就牽涉到我要講的第二點，也就是說，在所有學科的發展過程中，往往都會遇到瓶頸的情況，這個時候，往往讓我們不得不回頭去看到底甚麼叫做科學研究？面對不同的存在領域，物質界、生物界、精神界，我們所使用的思想架構到底是甚麼？這個時候就不得不回頭去思考典範轉移之類的問題。

此外，我剛才還得到這樣的印象，就是說在人類學裡面提出典範轉移之類的問題時，多多少少也涉及在哲學領域所說的哲學人類學。我向來在閱讀哲學人類學著作的時候，都有點不明白到底它的價值在哪裡，但是經過剛才你們的發言之後，似乎感覺到像人類學這樣重視田野調查工作的學科，進行到某個階段，似乎也不得不問哲學人類學所問的問題，也就是「人到底是怎麼一回事？」這個問題。大家都知道，著名的哲學家康德，當他在談完「人可以知道什麼」，「該做什麼」這些問題之後，最終想要回答的無非就是「人究竟是什麼？」這個問題。換句話說，哲學也好，人類學也好，談來談去，似乎都離不開這樣的一個問題脈絡。不過我在這邊想要特別強調的是，20 世紀最早去從事哲學人類學研究的人是舍勒（Max Scheler）這位德國哲學家。他的思想背景有一大半是現象學，而在二戰結束之後，將哲學人類學正式展開的 Plessner 他的背景是跟現象學也有關係。這時候我不免想到，現象學的理論和思考方式在回答「人究竟是什麼？」這個問

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

題時多多少少是起一些作用的。我個人認為胡塞爾他在談「普遍科學」這個跟人文社會科學理論密切關係的概念時，便是回頭去問到底所謂「心靈現象」、「精神現象」是怎麼回事？而這些論述十分有助於回答上述「人究竟是什麼？」這個問題，所以似乎也可以提供給人類學家作參考。

正方二：歐子綺

剛剛在我們六個人都發言完之後，我反而覺得其實是有某種程度的共識，起碼是在認識論和本體論上面，使用的歧異和共識我覺得滿明確的。反方其實也沒有這麼反，我們正方的反串也做得還不錯，所以我覺得認識論的這個部分是事實。回到剛剛游老師說的，我們其實在討論典範轉移的問題。雖然我自己剛剛也有提到這點，我也想要澄清我們今天的命題，是不是有針對這個部分要來嚴肅的作戰？但是我是認為應該沒有到這個地步。的確可能人類學一直有這樣的焦慮，我有一個土耳其的同學說的很好：「如果認同的焦慮持續超過幾十年，那就不是認同危機。」那我覺得同理可以用在人類學的危機——當認同焦慮超過很長的一段時間，它就不是危機的感受，它就是那個狀態和存在。

我會覺得，另外一個角度來看，剛剛這樣講下來，沒有任何人覺得「多元本體論是完全離開經驗資料作為基礎」。這也回到我為什麼今天強調了我回去重新讀 Foucault 會有很有啟發，就是

因為它其實還是帶我們回到經驗現象上，人類學作為一個經驗的知識、對於有限性的經驗知識這個命題上，我覺得這還是一個基礎。

那我們怎麼去看另外一個我覺得剛剛沒有太談到的，就是說，我很認同浩慈講的，為什麼多元本體論會出現，很大部分是要回應這三十年間，這個我們真正所存在的這個世界的變化，包括環境的危機、包括生態等種種浩劫。所謂人類世涵蓋的變化是很劇烈的，那什麼會有多元本體論，其實也是要去回應這個議題。這個部份我是完全同意，只是就「怎麼樣去回應這個議題，怎麼樣去真實看待這個變化，然後怎麼樣去探究它」，我會回到今天的辯論上來說，從概念跟方法論上，雖然多元本體論十分肯認這樣的環境的變化，或是所謂人類世所涵蓋的變化或危機，它其實並沒有徹底的改變我們在學科上的概念和方法上、去因應的方式。我覺得從比較正面理想的角度來講，今天的辯論是讓我們再次去想像 Foucault 所講的「從經驗知識去看待人的有限性」，人無論如何都還是認識人的基礎，去認識什麼是人的這個基礎，這個狀態下，多元本體論給了什麼樣新的啟發和新的可能性。這個是我要說的。

另外一點是，我也非常認同開世老師說的，就是多元本體論似乎還可以在政治的後果上再多說一點什麼，這也是 David Graeber 的立場。我借用他的話來說，多元本體論作為一個思辨的

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

立場，那它作為思辨的工具它本身是很好，可是如果要做為一種 political principle，它是一個要有政治意涵、要能夠有能動性、去回應我剛剛說的現世的變化的話，那它的預設本身、跟它的概念跟方法上的創新會帶來什麼，就會是我們需要嚴肅以待的事情。這是我們今天還沒有討論到的，就是剛剛可能在跟反方對話，都還是比較處在思辨上的討論，包括概念的釐清，但是我覺得人類學畢竟還是回到人、和我們所身處的這個世界所面對的狀態。一個比較從馬克思主義的角度來說，到底我們的政治介入和行動是什麼，這個是我覺得多元本體論需要再說得更清楚的地方。

反方二：洪菁勵

我這邊主要有兩個部分回應。第一個部分是想就剛剛提到有一個關於詮釋的問題，也就是這個多元本體論會不會只是一個新的詮釋方式，或是新的詮釋系統而已？在這個概念上，我們其實要回過來看怎麼理解多元本體論。如果我們把它理解成「本體論是一個意義形成的過程。事物向我們展現一個樣子，然後我們在這個過程中去抓取事物給我們的印象，再形成意義的過程」的話，就是從現象學理論這樣子來看，甚至這樣子的理解，我們也可以延伸到後現象學去談技術、技術哲學的這些討論。如果用這個角度去看，也許我們可以擴大本體論的理解，比如說如果它是一個抓取意義的過程的話，那誰來抓取意義？如果照剛剛講海德

格，誰可以談存在？那就是「此在」，這個「人」。這其實都指向「是誰來看待意義、誰來抓取意義」的過程。如果說我們把它當作只是一個詮釋系統的轉換的話，當我們說它轉換的時候只是我們就一個共同的物質性來談它，例如：我現在看到我手上的手機，我會說它是一支手機，也許有一個跟我文化不同的人，他可能會說這裡有個方盒子，或是這裡有一個鐵的東西，因為它很重，它可能被理解是武器，但對我來說它是手機。這是我們對一個東西的不同詮釋，是就我們在同樣的物質性上面來談。但是現在，本體論這邊提出來的，我們剛剛看到很多在談的是：我們把事物向我們展現的那個過程，其實我們拉進來的不是那個東西而已，而是這個東西它的網絡，也就是說，我不能再用一個單一的體系或是角度去理解事物向我顯現的樣子。我必須跨出我的理性主體，我的封閉的狀態，我必須把其他的物質性拉起來。呈現在我面前的東西，我們不一定覺得它是手機，當你在談的是手機，但是我在談的已經是構成手機的整個圖像，它們一起擺出來的時候，那涉及了就不會是單純對這個東西的詮釋方法的不同的問題，而是它讓手機這個意義可以被你抓取的整個脈絡，跟它是一個攻擊的武器，這兩個抓取意義的過程是來自於你所互動的關係以及你所互動的環境的物質性的狀態。

所以我想從這個角度，我們就會比較寬一點去看多元本體論它其實提出了一個新的方法，它這樣子的新的概念或元素的引

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

進，它勢必要改變我們對事物的理解，這個理解我覺得更大的一個部分是回過來，質問這個理解者是誰？這個理解者不能只是一個單一的「人」這個主體，它必須把不同焦點一起含括進來，然後去構成一個抓取意義的過程，他必須是其中一個參與者。我覺得這個有點難解釋，因為最後你還是那個最終描述的說話者不管你是人類學家還是一個認知主體。我在這邊也想提出一個問題，就是多元本體論可能引發的挑戰和實踐的可能性的問題。如果把多元本體論引進人類學，那人類學家它本身是要被放在這個拆解的對象裡面，他是在這個文化被理解的脈絡裡面，他作為這個文化外來者，他在裡面當成他的網絡的一部分來看，還是他是用第三者的觀點，如果他還是維持第三者的觀點，那這樣子對於本體論引進人類學裡面，有沒有實質的效益。但是如果他已經是這個文化本身，他可以說我是個外來者，我進來之後看到他們的文化現象等，這樣子理解不同文化它所產生出來的東西，對人類學內部有甚麼樣的意義？我會有這樣子的疑問。謝謝！

正方三：何浩慈

剛剛聽了各位老師非常精彩的說明之後，我覺得其實我們真的有某一種共識，我今天抓到的「藥方」是，大家好像對於多元本體論都開始有些不確定。這個「不確定」，順著剛剛幾位老師有提到的一個點，就是雖然我們最終期待看到複數的本體或是複

數的主體——那個說話的主體或是看世界的主體，可是我們還是沒有辦法繞過「人」。我想以我剛剛有簡短提到的排灣族巫文化為例，我試著把我看到的多元本體論類別的民族誌理據與論述，把它變成一套公式，用案例代進去。如果我代入的是排灣族巫文化，主體如果是由巫師轉向祭儀的物品，譬如說變成杜虹葉或者是桑葉，或是豬骨，那分析的切入點，除了會從「傳統祭儀是不是真的？」轉向「巫文化到底有沒有被適切地傳承？」之外，本體論轉向如果繼續轉的話，還會轉向「杜虹葉、豬骨、桑葉怎麼樣引導族人跟祖靈互動？」，然後甚至去看見以「神靈和動植物」而不是以「人」為主體的「他世」。但是，這一連串代入公式，我自己也有一個困難：我們從蒐集田野資料到分析民族誌資料的過程當中，不管是轉譯杜虹葉、桑葉、豬骨說了甚麼，那個轉譯的行動者仍然是「人」，可能是當地人，可能是那位巫師，並且最後把這個經驗分析出來、呈現出來的研究者，這些人類學家，我們也還是「人」，所以我們沒有辦法繞過從「人」為本體來看這整件事情。

我這樣說的意思不是說我們終究沒有辦法超越人類中心主義，我要說的是，也是剛剛大家在糾結的，就是本體論跟知識論中間到底要不要畫一條清楚的界線，它們到底有什麼不一樣，還是彼此互相補充的？那我今天聽到的部分，我認為多元本體論還是沒有撼動人類學既有的知識論，並且也沒有撼動由人類學的知

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

識論延伸出去的方法論。但是，我也覺得，多元本體論它確實為現有的人類學知識論做了一種補充，補充的意思是，它把人類學本來就有的知識論說得更清楚。這包括了強調田野資料的分析，應該要謹記「人」跟「非人」都可以作為有觀點的主體，並且我們會因此從不同的視角看到不同的世界。但多元本體論未必有能力把人類學既有的本體論全部砍掉重練，因為我認為既有的人類學本體論其實是奠基於我們既有的知識論和方法論。如果我前面講的大家可以接受，那多元本體論其實包含在我們既有的知識論裡面，所以如果我們從人類學的既有的本體論出走，全面砍掉人類學現有的本體論的話，除了是畫蛇添足——我覺得多元本體論想要呼籲的事情已經包含在人類學本來就有的知識論裡面——它本身可能也是一種悖論，因為多元本體論的存在前提是人類學已經有的本體論，那消滅了現有的本體論，多元本體論本身也就不復存在，因為你把前提消滅了，自己也就消失了。

我的小結論是，這是我個人感想，就是我仍然對於我自己的本體論有很大的焦慮，可是我這樣辯論下來的感受是，我對於人類學的知識論有了多一層的信心，就是我覺得本來就有的知識論已經非常博大精深了，多元本體論的說法其實是幫我們把人類學本來就有的知識論說得更清楚，或挖掘出一個新的面向，但是它不見得有講出新東西。以上是我 cosplay 正方的論點，謝謝大家。

反方三：戴遠雄

我想藉這個機會回應一下 Descola 和 Lévi-Strauss 在理論上有什麼差別。這是很複雜的問題，但是在目前的脈絡，其實在 Descola 跟 Lévi-Strauss 都討論到 *esprit*（精神）或 *âme*（心靈）的看法。那我先不提人類學，這是人類學的專業，沒辦法代替人類學家說話，如果是單純從哲學的角度來看，Lévi-Strauss 野性的心靈或野性的精神（*l'esprit sauvage*），野性的心靈 *l'esprit* 對 Descola 來說是偏向主體，偏向心靈，就好像一個西方的研究者去到一個非西方社會裡面，發現另外一種 *l'esprit*、長相不一樣的、生活方式不一樣的，他們的「心靈」跟西方的「心靈」有很大差別。這個傳統是 Lévy-Bruhl 法國一個人類學家 Lévy-Bruhl，他的概念 *la mentalité primitive*（原始思維）。對 Descola 來說，這個仍然是「心靈」的差別，但 Descola 覺得重要的是，這些所謂不同族群、不同文化、不同生活方式他們實際的行為是什麼？它實際的社會實踐是甚麼？這種 *practice*（實踐）就是所謂 *relation*（關係），關係是先於人類心靈或者主體上面的差別。從這個角度對 Descola 來說，哲學訓練的背景的人類學家，這個跟整個康德對人類認知機能的心智條件在主體的看法完全不同，Descola 的起點不在於主體，而在於關係，就是社會實踐，也就是行動者的網絡，這個對他來說是人類學的 *ontologie*，存在論的起點。這個起點是關係，而不是為主體。最後回應「到底多元本體論是否保守？在

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

政治方面是否沒有建樹？」，在法國社會裡面發現，Descola 非常支持基進的環境運動，比如說他前幾個月曾經公開連署支持法國的 *Soulèvements de la Terre*（大地起義）的環境運動。這當然只是個社會運動，很多不同的立場在裡面，但最根本的是需要尊重對自然、對世界上所有的存在者（beings）、非人的存在者（beings）有不一樣的看法。非人的存在者不只是被經濟的發展，或者政治的選舉上面的議程去操控、宰制，所以對 Descola 來說，多元的存在論理論上是擺脫當代哲學人類主體為中心，以單一民族或文化，特別是歐洲白人文化的中心主義，擺脫自然主義的宰制，使得人類可以更加寬容的接納各種非人類存在者的認識與實踐，從這個角度來去經驗所謂多元文化共存的問題。因為對 Descola 來說，多元文化共存的問題不是說像 Lévi-Strauss 在聯合國發表的〈種族與歷史〉（“*Race et Histoire*”，1952）或〈種族與文化〉（“*Race et Culture*”，1971）說我們要認可、承認、尊重不同的存在方式，而且要尊重認可不同文化對世界多樣的真實，把他們都看成「真」或「真實」（reality），這不僅是尊重多元文化，而是只能用複數來看待「文化」，用同等的視之為真的態度來看，而且要尊重接納不同文化對不同的世界都是「真」的真實。我認為這是 Descola 在理論以外希望的實踐。

三、綜合辯論

主持人：黃冠閔（中央研究院中國文哲研究所所長）

各位哲學或人類學或者是其他學的朋友，我是文哲所的黃冠閔，非常榮幸來主持這場開放辯論。我是民族所的本體論轉向的一個成員，也是始作俑者之一，在開始之前，我先用主持人的權利講兩句話。因為剛剛聽到那個辯論，非常有意思，不過我為了要讓這個煙火更燦爛，所以我先講兩句。這兩句話很可能是要燒一燒哲學界的朋友，請先原諒。

第一個是說，我會跟人類學家們一起讀書、辦工作坊今年已經算是第三次，我最主要目的是希望現在哲學界的朋友來跟人類學家們學習，我自己是深深感覺到游老師所提到的典範轉移上面，在哲學界上面是「無典範的人」，我不知道你們的想法是什麼，就是現在應該是各尋典範、各自創造典範，所以在創造典範的同時，有些舊典範不斷遭遇重新塑造、轉化，或是正在開創新方向的轉折期。在這樣的轉折期間，過去的哲學界也不乏這些例子：到哲學以外的場域尋求資源。就哲學這一個人文學科來說，它應該是跟很多其他學科有比較多的對話，跟人類學的對話以及學習，算是很重要的。這個部分就是跟哲學家不做田野這件事情有關係，因為哲學家做的田野是書，我們讀了各種書，我們的田野在書架上，頂多是用兩條腿走到圖書館，不是像各位人類學家

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

是用兩條腿走到山裡面去、走到各種地方去。這一件事，也就是經驗性的這一面跟理論性的這一面的討論，在哲學界應該有些會需要更新。

第二件事情是跟剛才的討論有關，就是談多元性的本體論，剛才好像沒有提到 cosmology？剛剛在辯論的雙方好像沒有對焦到 cosmology，主要是在談是不是 epistemology 或者是 ontology，都沒有提到 cosmology，但這個不是我要特別包括的。像洪菁勵老師剛剛有提到有不同哲學家對於 ontology 的界定，其實某個意義底下，哲學家應該也要討論 ontology 走到現在，有沒有碰到什麼瓶頸？我們如果在 ontology 上面要創新，有些哲學家們內部討論就是說：捨去了形上學（Metaphysics），只留下 ontology，甚至有些哲學家根本連 ontology 都不談。我剛要問的問題比較像是說，ontology 本身有沒有需要更需要往前走？我不敢說這一定要在人類學裡面尋找可能性，但就是說人類學家們用所謂的 ontological turn，這些使用也許可以反過頭來讓哲學界多思考一些 philosophical foundation，哲學的那些奠基的工作到底可以怎麼繼續進行？這是我吐槽這些同事的引言。僭越到這邊。我們現在開放辯論。

黃郁茜：

剛剛整個過程我都在想要怎麼來批判林開世老師。就開世老

師學問很高、度量很大，就你的 provocative 的引言裡面，我比較 critical 的提問。我就提三點，第一個是說我們知道大概 2008 年年度的人類學辯論說，ontology 是不是 another word for culture？那我們這次討論的主題是「多元本體論」，那我不曉得「多元本體論」是 multu-ontologies 還是 multinaturalism，而是 multi cosmological。今天聽浩慈或是子綺的說法，發現原來是 ontological pluralism，然後但是我們也知道人類學在談 ontological turn 的時候，它大概至少會拉出 5-6 個知識系譜，今天如果大家不要集中在 Descola、Viveiros de Castro，或是 Viveiros de Castro 的徒黨的話，那顯然是讓混亂到讓游老師覺得被捅一劍。有一些知識背景的系譜這樣：因為 ontological turn 有許多不一樣的 trend，每個對 ontological turn 都有不太一樣的定義。那每個都不一樣的話，所以內部我們可以被人類學家稱作 ontological turn，如同林開世老師說的：那些被我們認為研究 ontological turn 的人都沒有認為自己在做 ontological turn。Descola 也不覺得，那 Roy Wagner，如果去問他，他就會用一種倒置反覆修辭來回答你，所以會搞不清楚他的立場是什麼。

所以被標記為 ontological turn 的 trends，他們內部的歧異可能比他們跟外部——像是 David Schneider 這種在 ontological turn 出現之前的人——那些「從來不覺得自己在 ontological turn 的人」更親近 ontological turn。ontological turn 本身內部歧異性非常大，

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

所以今天的主題就像是浩慈一開始做的批評，如果兩邊現在說要 ontological pluralism，那哲學家比較談 Descola、人類學家比較談 Viveiros de Castro，特別是 Open（林開世）老師對 Viveiros de Castro 主打一個蠻強的批判的話，那我就要提到第二點，為什麼明明可以用 cosmology 或 culture 去談 ontology，這絕對是有它的策略的。我在維吉尼亞幾位如此傾向的老師，他們立場非常清楚，他們受到好的、古典民族誌，然後戰後第一代的人類學家，不覺得 ontological turn 有 anything new，他們覺得任何東西，用古典民族誌、不用 ontological turn 也可以討論。那為什麼 ontology 今天會變成一個在人類學陣營這邊，會被拉到這樣子的一個高度。就如開世老師所說的，他們自己的立場，不是要去找 what is really real、也不是要去找 different ontologies，就好像開世老師所說，他們是提出 ontological 的問題，要去解決 epistemological 的 problem、然後它基本上是一個 methodological 的 device。那為什麼要這樣提？這很複雜，簡單來說這跟 Viveiros de Castro 知識論的立場有關係，也就是說，開世老師其實知道，Holbraad 和 Pederson 他們在寫 Ontological Turn 這本算是這個徒黨的論文的時候，他們標示他們自己這個 camp 有三個特性：reflexive、conceptualization、experiment，換句話說，今天有一個哲學家，他根本就站在 Viveiros de Castro 的背後，就是德勒茲，但是非常有意思的是說，Viveiros de Castro 的立場論和他想要延續德勒茲

跟瓜達里他們在 *What is Philosophy?* 裡面，就是在談所謂的 *geophilosophy*，我們日常把它翻成「地域哲學」，也就是不同地方的、不同文化的，這種非西方的眾思想體系在過去被認為是思想而不是哲學。但是我們大家都知道說，除了中國、韓國、東亞、泰國、印度這些 *civilization* 之外，我們所知道的當地的原住民，他們也有他們的思想體系、也可以用 *philosophy* 的方式來談。有沒有 *philosophy* 對他們來說可能不是最重要的，可是重要的是，將他們的思想跟 *philosophical*、比較嚴謹的方式在看，可以怎麼去理解、（把它們）並置的時候，它產生出來的效應，就所謂 *conceptualization* 概念化，會對原來的哲學提出蠻爆破性的質疑。這基本上 *Viveiros de Castro* 他們在知識上面的政治立場。立場是政治的啦，因為以他的觀念來說，他並不是去政治化、或不太重視政治經濟的壓迫影響，這的確是 *David Graeber* 和不少人會批評這種「純粹的他性」的取向的討論，可是他的政治立場是，思維上的殖民、或是思維上的無法創新、或說思維上的接受他人指示我們的框架，認為就是我們社會的信息，對 *Viveiros de Castro* 來說來是真正的殖民。所以說如果有好幾個層次的話，他的政治是建立在，第一個，為什麼現在大家對各地小民從他們的知識……他們已經不再有 *pure ontology* 了的時空當中，他們的 *world* 已經破碎到被放進去所謂的西方跟現代性「大的」世界，這背後是一個知識問題。然後第二個是，他們的知識如果用哲學

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

家的話、用哲學的方式談他們的話，會產生出新的概念，這個概念可以鬆動——就好像開世老師所說的——以歐美世界為基礎理解世界的方式。那這種方式的挑戰性在哪裡？我只要再講第三個，就是 Viveiros de Castro 是巴西人類學家，那也在亞馬遜，我覺得他的立場某種程度上跟第三世界人類學——我們——有點類似，我們帶著自己原有的文化傳統、知識傳統的地方，可是我們在理解小部落、研究對象的時候，他們永遠都是我們的研究對象，他們永遠都是我們的解釋項、他們的知識不會去改變我們的概念框架。那他們的知識如何可以去鬆動我們的概念框架，這其實是 Viveiros de Castro 他的徒黨所比較重視的。我是覺得說，如果把他這個知識框架、還有背後的德勒茲給拋棄掉的話，開世老師就會覺得這些人只是 abusively 地使用哲學的詞彙在談人類學家都知道的事情。不過開世老師的質詢其實也有他的意圖，我不曉得其他的同仁或大眾場域的評論是怎樣。我自己是蠻能夠同情。基本上就是我對 Open 老師引言的回應，謝謝！

林開世：

其實我最喜歡 Descola，雖然我批評他，可是我批評的目的不是真的要批評他，我是想點出他背後的結構主義思維的方式，如果你不喜歡結構主義的思維方式，那他就會是錯的；如果你覺得結構主義思維是有價值的，那他就是對的。我還是處於 cosplay，

因為我今天站在正方，所以當然要把他大殺一頓。我可以理解郁茜要說的那個解殖思想的重要性，我也完全知道那是政治的問題，但是對我來說，政治實踐和思想解放，這兩件事情在當代還是有相當大的鴻溝，他是沒有辦法用思想來解決政治情境，政治的實踐也不可能只是實踐，他必須要去理解非常多思想運作的物質條件是什麼，這樣才有辦法去實踐。我大概就講到這裡。

黃郁茜：

關於政治的事情。巴西有長久的人類學傳統，他們現在已經成立一個巴西的亞馬遜比較是原住民人類學家的一個機構，據我所知，他們發展所謂對稱性的人類學，也就是說，亞馬遜原住民的知識體系與人類學的知識體系兩個之間應該處於對稱的地位。在台灣幾乎不可能，可是在亞馬遜有可能可以。然後他們甚至邀請 Wagner 去跟他們對談，然後在臺灣，其實我還沒看過吳明季博士的論文，那可能是一種政治實驗的方式，但政治實驗的方式可能有很多種，並不是只有一種，但是我認為還是有可能透過，比如說嚴肅的思想探索。然後再進行所謂的政治實踐。它有很多種，就看實踐出來甚麼結果。謝謝林開世老師。

謝一誼：

剛才有很多人告訴我一開始開世老師的強力的 cosplay。我其

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

實是同意郁茜的說法，這整個 ontological 的「onto」的「concern」其實內部的歧異性非常大。剛剛我跟冠祐在聊天，也有聊到「怎麼女性主義的脈絡不見了」，這有好幾個水平面必須處理。一個是馬克思主義的實踐、或是說女性主義的實踐是有可能跟 Lévi-Strauss 這樣的結構主義（structuralism）對話？這是我們到現在都沒辦法解決的問題。這個問題牽涉到的水平線，比較類似 David Harvey 所說的：其實歷史學家比較容易變成馬克思主義者，因為歷史學家處理轉變；歷史學家要處理的就是轉變，整個政治經濟學處理的就是生產模式的轉變，以及勞動的轉變；因此我覺得假使要處理的是轉變，那就要回到結構主義、或是後結構主義，怎麼去面對歷史性？這是人類學自 1970 年代以來就爭辯不休的問題。如果結構主義可以處理歷史變遷，則本體論轉向的政治性，似乎可能浮現出一個路徑。

但是，當代人類學並不是完全沒有面對這個問題，就是 Elizabeth Povinelli 談的 Ge-ontology。我也同意郁茜剛剛講的，整個對 ontological 的 concern 裡面有這麼多的流派，這個是我希望可以更進一步去談的，也就是說在 Descola 的 Beyond Nature and Culture 當中，似乎應該再推進一步去談 beyond nature, culture, and politics。在我們談論 Nature-Culture 的時候，這個在 Nature-Culture-Politics 之間的第二條虛線，往往沒有被畫出來，所以我們似乎很容易把現在這個 nature、culture 變成是一個

multiculturalism，但是 Elizabeth Povinelli 在 1995 年的“Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor”（1995）提到的，把多元本體縮減為多元文化主義，有其危險性：我們認為文化與自然現在是有多元性，但是政治組織和經濟組織我們還是認為它是 rights-based，就還是在一個自由主義的框架下。問題就在於說，這個 multiple 的水平線，能不能就到政治跟經濟面？這個可以回到關係性的問題，「關係性」本身在社會生活上的「生產性」，以及它的物質層面上的連結性，怎麼樣有可能是一種新型態的、不完全服從於 liberal conscripts 裡面的社會組織的一種形式，其實並不是沒有可能有這種政治形式存在。

問題是研究者還是很容易在進去田野的時候，我們還是會想要找到某一些東西才是文化的，然後我們把它跟政治經濟隔開來。這可能是好幾個層次的問題，不只是思想層次的問題，對我來說，所謂的思想永遠都是政治經濟的、所謂的存有永遠是政治經濟的，沒有「沒有政治經濟的存有」。這個是我認為 Elizabeth Povinelli 這篇 1995 年的文章，就已經希望能 push 這個層面，變成是說我們願不願意 step into this realm，然後 push 另一個思考的面向。謝謝！

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

黃冠閔：

一誼老師提到的是政治面向的討論，不知道我們在座也有幾位哲學界的朋友也有涉及政治哲學的？這邊應該也是會跟政治有關係，有沒有人自願要談？或是我們再收集幾個問題？這跟剛才郁茜提到的也有關聯。還有別的問題嗎？我們先收集大概兩個問題。

陳榮泰：

大家好我是陳榮泰，現在在法國高等社會科學研究院社會人類所唸博士。剛才聽哲學家們跟人類學家們的對話，我想要從我過去學習背景——科學社會的背景提出一些問題。第一個是剛才人類學家們都有講到的學科的焦慮，在語言轉向後新的典範那類的問題，這讓我想到在 STS 領域，雖然沒有特別講到 ontological turn，但是其實在 80 年代、90 年代是有 Latourian 他們蓋出來的某一個潮流。但是在那個時候，我感覺是它有滿明確的差別，它不是一個學科在焦慮它的 identity 這樣的問題，反而是在一個剛開始成立不久的學科，如果他們是一個學科，STS 主要還是在研究科學技術的這些領域嘛！他們在這裡找到一個——我們目前簡化成「物的能動性」、「variable ontology」的這些層面，讓他們多了很多可以研究的事情。STS 它研究 science studies 的人，但是它把他的研究定位成是科學人類學，他是一個名譽人類學家啦，因為他

畢竟不是人類學專業出身，算是自學人類學家。回到剛才提到的 STS 領域，因為特別在研究科學物，把它從知識論——那時候是科學哲學想要從理論轉向實驗室的轉向——把 Descola 帶進來，所以它是滿特定的一個學科領域的處理的對象，提出了 Descola，提出了一種對形上學的開啟。

雖然我現在是唸社會人類學，但是我其實對人類學的 ontological turn 不是非常地熟悉。我想說這個科學人類學或是 STS 這類開啟了對物各式各樣的想像，它對現在原本「正統」的專業的人類學者它有什麼影響？剛才聽到比較多是談對於文化的焦慮、對於本身學科典範的焦慮而興起的，但如果從外部觀點，這在 STS 聽起來好像是開啟一個資源的情境。

我也是想請問哲學家，剛才講到 Latour 一個研究社會科學人類學，這一部分是受到他的老師 Michel Serres 影響。Michel Serres 很有趣，他是一位哲學家，但是他把他的科學哲學從認識論，又從知識論轉向到科學人類學，用人類學的方式來談這個，回應一下剛才黃冠閔老師說的哲學家開始向人類學家學習。這就讓我有兩個問題，一個是說，在西方的脈絡其實他們一點也不特別，從 Foucault 開始走向其他的領域，去借鏡其他領域來處理哲學問題，這在某一個時期是哲學家的新的方法，但是就想問哲學家們對這點的想法。

另一個問題是，我們今天提到 Viveiros de Castro 他的所謂的

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

存有論的轉向，他有點是要去挑戰西方形上學的工作，而且這其實都是在後殖民的情境下，不管是 Latour 還是 Descola，他們都是在後殖民情境下想要內爆西方形上學的企圖，但是我們在某方面其實就是非西方社會的研究成員，另一方面，在我看來，我們唯一真正在研究西方文化的人類學家其實就是這些哲學家，因為他們是最「being native」的人類學者，他們試著把自己當成是能夠理解西方民族在講什麼話的人。但是 Viveiros de Castro 他想要做的那些內爆形上學那跟我們有什麼關係？像我現在問題其實講的有點結結巴巴，跟我今天聽大家講的，聽起來也是在語言方面有蠻大的困難。有一部分是其實我們現在在做的都是在內爆我們自己的領域，就是我們在討論西方形上學各式各樣的轉向、本體論，其實都是在內爆，這跟 Viveiros de Castro 想要做的事情是反向過來，這是令我們有一個解放的作用？我想要請教大家這個問題。

黃冠閔：

在座的哲學家要不要先講幾句話？剛才陳榮泰所提的 Latour 的問題其實是說，如果把剛才提到的政治領域擴大，那就是跟「實作」有關係，跟法文的 *pratique*、*praxis* 這些都是有關，這個我覺得人類學家跟哲學家應該都可以談。

我也補充一個問題，我剛剛做在下面的時候想到我要拿什麼

開場，其中有一個就是，法國有一支人類學家是用人類學在研究哲學家，研究哲學社群。我剛到文哲所的時候遇到在法國的漢學家杜瑞樂（Joël Thoraval），他們研究牟宗三、研究唐君毅，但是他們跟我說，不是用哲學的方式，不是用哲學史的方式，是用人類學的方是在研究。那時候我就非常好奇。這方面我就想聽聽看人類學家的意見。你如果把台灣的哲學家當作是一種田野 field，就是法文 *champ*，那你們會怎麼看？

哲學家有沒有要回應一下剛剛的問題？那正方這邊的老師也準備一下。

游淙祺：

冠閔兄剛才的發言一開始提到亂世這件事情，還有哲學家跟人類學家之間的關係，這引發我一些感想，而最後那位目前還在法國唸人類學博士的陳榮泰先生所說的那些話，也就是關於西方人類學家想要內爆西方的形上學，以及關於非西方世界社會科學研究人員如何在所謂後殖民主義情境下進行研究的部分，也讓我頗有感觸。

作為非西方世界的人文社會科學研究者（哲學當然也包含在內），我們到底在幹嘛？我們怎麼走出自己的一條路？這條路要怎麼走呢，顯得困難重重，這裡存在很多的可能性，而不存在一個堅定的方向讓我們可以好好地走下去。這是踩在爛泥巴上面的

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

經驗，這時候該怎麼辦？用剛才冠閔兄的話來說，這是一個亂世的局面，面對這一團亂，我們該怎麼辦？

我的初步想法是，這個「亂」不一定是壞事，因為它是一個重新出發的起點，我們或許不曉得方向到底在哪裡，但至少讓自己感覺充滿希望。我在高雄的中山大學的研究室外面就是西子灣，那是一個海陸交界的地方，也就是一般稱作「潮間帶」的地方。雖然在學理上我不是很懂「潮間帶」的真正涵義，但基本上它就是一個浪潮有時候會進、有時候會退的地方，我把我們當前的文化處境看作處在「潮間帶」這個不穩定的狀態底下，而認為這是我們無法否認也無法逃避的現實。再者，潮間帶的比喻也與「虛無主義」有關。當我們看到當代西方在顛覆（所謂「內爆」）他們的形上學時，其背後的意義在於他們試圖瓦解傳統的價值觀，而努力尋找新的出路。整體來講，當代西方在精神文化的各個方面可以說都是處在這樣的狀態。作為非西方人，我們可能沒有那麼深刻的感受到這一點，因為我們作為非西方人總覺得說：我們今天之所以處在這個我稱為「潮間帶」狀態底下，都是西方對我們的衝擊所造成的結果，這些衝擊導致我們無法再完整保存傳統價值而無所適從。

總結起來，我們可以說，不論西方或非西方，可以說都一同處在這個所謂「價值上虛無」的狀態，或我用「潮間帶」來作為比喻的狀態。回到一開始我提到的問題，這難道只有不好的一面

嗎？並不見得，我覺得我們正好處在被賦予重新尋找出路的任務階段。為此付出努力是必要的，過程也是艱辛的，但絕對不會一無所獲。

黃冠閔：

這其實就是傅柯講的那個「我們自己的存有論」，那個「ontology of ourselves」這個其實是相關的。剛才因為老師有提到「ontology of ourselves」，是不是可以發言一下？

歐子綺：

剛才郁茜跟一誼的部分我也想要回應一下，我都非常認同，我必需要承認我無知，因為其實要不要請主持人講一下，他在邀請參加辯論的人時，是不是也有稍微避開已經在多元本體論扎根比較深的人類學家。我在猜想啦，大家可以問他。我猜想說可能我是邊緣人，就可以稍微避開、可以站在一個比較極端的立場，然後把辯論擴大，其實有某種戲劇的形式在裡頭。

我剛剛在聽大家討論的時候，我其實滿認同的。我為什麼要接下一個好像自己打自己的工作？我其實在剛接到容老師邀請的時候很興奮，因為現在人類學的討論裡面，真的滿難有一個大家可以一起討論的那個 **common ground**，真的太難了，也不是人類學本身的問題。就是我剛跟一誼一邊吃點心也一邊聊到，這種學

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

科細分瑣碎化已經很明顯了。我們在民族所就有很多不同的學群，那就算放在台灣，我們人類學年會的時候，場子也是分很清楚，你討論什麼是什麼，就是人類學、宗教、各種不同的，其實大家都已經分很開，你進去那個場子，你該說什麼你都知道。

我的意思是，回到我剛剛說的，我很認同我們要了解這個知識系譜的脈絡才可能比較好討論，我們今天的角色也不是完全忘記這些東西的存在或者是忽略它，比較是能不能夠開創一些不同的方式，讓就算是在不同取徑的人類學都可以有對話的空間、開創對話的空間，我覺得今天是這樣子的嘗試，但在座各位應該也都還會有些不滿的地方，等下都可以來說說看。

我覺得內部是有一個張力的，我們要提供一個辯論的場合讓大家可以去討論一些我們都共同應該要討論的、應該要去面對的問題，可是同時，我們又已經長期被訓練是有知識系譜與脈絡的、非常細瑣化甚至是碎片化。另外一個張力是，人類學也要求你要有全面觀的，還是要有 *holistic all the way*。所以一開始我收到這個任務也覺得非常痛苦，因為你怎麼可能只要求人類學家只站在正方或反方？這個人設本身不存在。人類學的人設就是不會只有正方或反方，政治立場也許有，但是作為一個人類學家，我覺得是不太可能全然只有一種理論取徑的。

帶到政治的部分。政治的部分我也要說，我要把面具拿下來，就是剛為了要戲劇化，所以比較強化，或者說某種程度上假

裝沒有看到多元本體論的政治可能性，這點我現在要說誠實話：我覺得多元本體論是很有政治潛力和意圖的，這我也有看到。尤其是在教學上，一旦帶入人類世的框架，甚至不用多元本體論，只要帶到人類世的框架去跟學生談，就會產生滿多的角度跟能動性的可能，我對政治潛能是非常同意的。

可是剛郁茜也講完之後，我的另外一個困惑就是，我們怎麼樣在這個攪動和政治潛能之下，再帶學生、或是包括我們自己，再回到比較偏向古典的對話？我覺得這是有一個斷裂，比較困難。這個斷裂到底是什麼？我覺得我講的沒有很清楚，可能是真的處在一個……，啊！比如說講這個「2023 年是一百年來最熱的一年」，這件事情本身其實就是一個很不一樣的狀態，那這個狀態本身其實就需要一個很不一樣的回應的方式，所以我反而是覺得它是有政治能動性的、有潛能的，它（多元本體論）可以是一個很好的政治準則。但是我們要怎麼帶回我們古典的、一貫的對於人、自然、社會的這些討論？我反而覺得我有點去了這一端之後，我會覺得有點回不去了。

洪菁勵：

我比較是直覺的回應，還沒有整理出很完整的概念。剛剛提到政治的領域，我對人類學在這一塊的脈絡沒有很清楚，剛剛聽到的是，好像自然與文化之外，是不是應該切一個政治的面向，

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

還是在這兩個領域裡面都需要有一個政治角度的理解？我不太確定。

提到政治，我當然是直覺的想到 Foucault，也就是「權力」的角度。如果我們用某一個分類的概念，比如說剛才提到「女性主義」在這邊被刪去了，或者某些弱勢群體在裡面如何，如果用「分類」的方式去探討這裡面的問題、政治策略或行動策略，好像就忽略了某些背景運算。「能分類」意味著你已經整理好了，那個東西已經被你訂出來了，所以在那個背後使得這些分類形成的，無論是權力關係或是單純互相影響的力量，我們其實就沒有看到是這些背後的力量引發出我們現在的分類。所以，如果要知道女性主義有沒有在這個過程中被劃分出來或消失，那是不是應該去了解某一個領域被突出探討，或是在人類學裡面談文化、談自然，這些概念，它是怎麼在人類學的脈絡裡面被設計出來的？就像是在哲學裡面，我們會去談「人的概念怎麼出來」，當然最早也不是這樣，如果我們回到亞里斯多德，他有給我們「人」的定義，就是「理性的動物」，但是他建立的原則是「人為什麼可以是理性的動物」，因為我們是使用「語言」，他其實還是有一個脈絡，就是用生活經驗去談。後來，「理性的動物」就變成一個「理性的主體」，形成主導認識的基礎，我們對世界的認識都是在「理性的主體」的觀察、整理，甚至範疇化。到了康德之後，主體已是先驗認識結構的主體。但是，經驗主義者就認為，理性

抓出來的東西已經被分類好了，有沒有分類之前的經驗狀態？到了 Foucault 我們會看到，主體也在權力關係下，不只是權力，就是論述的話語、機構、權力之間共同形成，機構代表的是主體所處環境的物質性基礎，所以這裡面我們從主體的角度，這就是「人」，這是我們在談的「人」，我們談的「人」不是單純談理性這個動物，也不是單一封閉的理性主體。這大概是我從前面聽到談權力、政治、政治道德可以進一步思考的部分。

回應一開始冠閔老師提到的，哲學目前的典範是什麼？這也是一個很難回答的問題。我們現在互相見面，大概也是像老師剛剛提到的，我們在年會裡面就是直接直奔我們的場次，法國哲學就去法國哲學場次、分析哲學就分析哲學的場次、教育哲學就教育哲學，然後我們彼此幾乎不太認識其他領域的哲學家，大概也是有這個現象。現在我們只會說自己是研究什麼，比如研究 Foucault 或是有人是胡塞爾，或是當分析哲學講他們分析的某個概念的英文原名時完全聽不懂，所以我不知道我們是否還有典範的問題。我覺得這也是滿困擾的一件事情，就是我們沒辦法有一個大的框架共同去談論，在其他學門裡面應該也是各個小群體，一個小群體就是一個世界，那個世界你不懂就是不懂，你也不需要去理解，這是一個脈絡，就是關於典範這件事情。在之前，哲學還會去探討「人」、「主體性」、「真理」這些事情，現在哲學家不太需要談「真理」了，我們也不再談什麼是「事實」，但是我

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

們會談「事實是怎麼產生的」。到了德勒茲，他給我們界定了哲學的意義，哲學的意義就是「創造概念」，這又跟我們一開始柏拉圖跟我們說要認識真理，要作為一個人的具體實踐，已經離的非常遠。我們哲學如果要有一個共同題目來討論的話，我覺得應該既可怕又有趣，不知道會變出什麼，但我很願意參加這個討論。藉由大家在這裡的討論，也讓我想到我們哲學內部或許可以借鏡。

剛剛有位陳榮泰，謝謝他提出的一些問題。我想到的是 Foucault，他常常被問到底是社會學家還是歷史學家還是哲學家？這其實也來自於他的作品，他用歷史的方式來呈現他的哲學論點，這個東西會讓我們很困惑，可是這也反映了一件事情：哲學沒有實踐的面向。

哲學家找出新概念，或是看到一個新的現象時，在傳統哲學，即便是女性主義在看世界，我們會覺得說我要觀察什麼是真實，也是用我的主體的感官經驗去認識就好，可是到現在這個時代我們在認識一個現象時，已經不是我們去經驗自然現象說這個東西杯子反映什麼給我們，在我們的時代要去談現象，你是說社會現象還是文化現象還是科技現象，我們很多的現象很多已經是人為創造出來的，所以我們變成要去談，從我們的領域談「真實」這件事，你必須借道於實踐的專業領域，這是一個新的面向。我覺得人類學也在重新形塑哲學，變成哲學家的一個新的問

題。哲學已經不能自己去接觸現象本身的時候，他索取的這些資源，他怎麼去接近這些資源就會變的很重要。

再回到剛剛游老師講的時候，我最有感觸的現象，就是我們所有非西方世界的學術研究者的理論焦慮，我們永遠要去追最新的西方研究。為什麼我們不能談自己的研究？為什麼我們不能寫自己的理論？因為我們沒辦法登上期刊，因為我們沒辦法登上西方的期刊。我當然是很概略的講，只是我們也知道，如果你要登上一個好的期刊，你要 follow 最新的、當代的學術界理論，學術界的理論是用英文寫的，所以能夠最快 follow 這些東西的就是西方的學術觀點，我們就是辛苦的透過翻譯進而追趕。這邊有一個更重要的東西要去正視或討論，我們有沒有這樣的學術遊戲？就是，我們的學術環境允不允許我們在這邊做在地的研究，然後發展出一個在地觀點，然後這個在地觀點可以變成讓學術主流的中心可以使用，當他們陷入內在危機的時候，而我們的學術理論剛好是他們可以借鏡或是救援的稻草或浮木。這是剛剛大家啟發下的想法，在此分享討論。

何浩慈：

我今天整場一直在說我在 cosplay 正方，但過程中我也經由大家的回饋、聽各位老師的論辯來思考我到底要站去哪裡，那我目前的感受是我愈來愈游移了。

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

原因是，我覺得我們今天這個辯論的設定，一開始應該是從學理與邏輯的角度上想要去辯論這個辯題，就是多元本體論到底有沒有 **creates something new**。謝謝剛剛郁茜和一誼分別都有提到政治的問題、解殖的問題、女性主義的問題，這其實很清楚地幫我們點出來：雖然我們今天是從學理和邏輯的角度討論，但是多元本體論會不會其實本質上來說（講到「本質」，是對它的批判，但同時也是點出它的意圖及價值），就是一場社會運動？或是政治上的 **agenda** 或 **disclaimer**？我們如果是用這個角度去看多元本體論，它可能不是作為一個理論或是邏輯，它可能就是作為一種政治上面的立場，所謂政治不一定是政黨政治的那種政治，而是某一種看待世界的政治、人際關係的政治，那種立場的框架，或是需要去破除某種框架。若是從這個角度去看多元本體論的話，我覺得今天聽到大家所論述出來的多元本體論，它可能不只是破除了文化／自然的框架，甚至人／非人的框架，同樣的邏輯甚至可以 **apply** 到像剛剛郁茜提到解殖的時候，它可能 **apply** 到以前講的族群中心框架或種族中心框架，甚至也可以破除性別中心框架，所以女性主義在這個情況下它就可以進來。它變成是一種 **reflexive** 的，對於自己的學科、研究者自身、或者對於我們知識論的一種批判與反省。如果從這個角度去看，我覺得可以連回剛剛另外一位學者有提到的關於「焦慮」這件事情。

人類學者今天在談焦慮的時候，比較像是人類學作為這個學

科的本體論的焦慮，不是多元本體論的焦慮。我的意思是說，我們焦慮的是，我們怎麼在這個時代論述自己的正當性與價值。那如果是談到多元本體論，並且用剛剛那個邏輯的話，它如果是一個政治上的立場跟 agenda 跟策略的話，它其實跟 STS 是一樣的意思，它是某一種人類學對於這個時代的更 practical、更應用性的一個回應：我們如何作為一個學術學科的同時，去做 social engagement。我覺得這跟 STS 一樣，不是一個焦慮，而是一個機會。

容邵武：

剛剛那位先生（陳榮泰，編按）的一個問題，有點觸動到我了。我也嘗試把他的問題以及子綺剛剛問我為什麼要辦這個辯論會，我想這兩個問題可以用我的方式稍微做個說明。就是說，如果按照我對西方學術傳統 debate 的了解，它可能是不同的學派自然而然生成不同的觀點，辯論自然而然就在那邊發生。可是，我們這個辯論，如果要等的話，可能要再等五年，等那不同的觀點慢慢長出來。因此我是特意的讓這個辯論的形式出來，目的反而是以辯論帶動辯論，讓這個議題被關注。我知道引言人把一個本來可以長出很大的大樹縮成盆栽變成正反二種引言，這個過程不是沒有意義的，你從大樹變成一個盆栽，然後包括你自己，這樣的過程呈現給大家，我都看到了一些掙扎的過程。對我來講，辯

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

論本身就是目的。

剛剛大家也有提到，學科裡面愈來愈破碎化，我們都在專業領域裡面，大家自己去做專業性的議題，但是有沒有辦法回到 **fundamental** 的東西呢？我覺得 **fundamental** 的東西就是我們彼此要能夠更深入和自由的對話，所以我的助理告訴我說這個辯論會宣傳出來的時候，很多人要求我們要開線上會議，但我堅持不開線上，因為我認為 **debate** 就是我們要在現場，我看到你、你看到我，看到彼此；我可以看到你的呼吸、我可以看到你思維過程出現的心跳加速，看到彼此的狀況之後，我們知道你對這件事的投入，然後我想到原來這個議題多麼的迷人，大家這在現場才能夠感受到大樹變成一個盆栽努力的過程。在線上的話你可能在泡咖啡、煮泡麵，就像在看劇，我覺得那不是 **debate**。當然他（林開世）是例外。如同上述，這個辯論會不是不同的觀點自然而然生長出來後的交鋒，是特意安排的，於是現場看到彼此，看到彼此的努力是很重要的。

回到那位先生（陳榮泰，編按）的問題，你說我們覺得觀眾可以從這個 **debate** 學到什麼？這個問題非常 **tricky**，因為我不知道你需要什麼，我不知道你想知道什麼樣的事情。我能夠提供的就是盡可能在我們組成的平台裡面，邀請學者，在這個形式裡面把 **fundamental** 的東西給弄出來。我也不知道這樣的方式是不是多少可以讓你，有一個更好的方式是，借用 **Latour** 的概念「物的議

會」來說，人們關注的事（matters of concern），和自己有關聯的「事情」，並不只是一個抽象的事物，人們透過「事情」集合或集會，表達並且協調自己的關注。今天我們把整個解殖、知識放在裡面談，當然可以談很多很多很多。你關注的東西，也讓我們可以想到我們是不是要從那樣的一個討論脈絡去想，那當然也可以。但是我作為一個主辦人，其實沒有能力去回答所有這個辯論生出來的問題，包括洪老師也講到的，我們現在受到學術的慣習的制約等等，這些東西都存在，但是我們光從今天的辯論，它是實驗性質，它有很多我的特意與設計。回到剛剛先生講的，我今天辦這個辯論，其實可以是一個彼此把自己關切帶進來的議會，不是從線上，讓大家開誠布公的談，會不會讓你覺得也是有點可以關聯的「事情」。

林開世：

我覺得我剛才回答郁茜的部分講的不好，所以我想再講一次。

我覺得我沒有回答關鍵的問題，關鍵的問題他（郁茜）在問，因為我批評這些人政治上非常單純、甚至保守，他想要反駁我其實他們不是。我要把這個部分講得更清楚一點。我之所以說他們保守，不是他們的政治意識形態立場，而是因為我們怎麼知道他們所說的不同本體論，那些東西是真的。「真的」並不是要

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

argue 真假，而是我們（包括那些人）當然知道這些東西是建構的，既然是建構的，那就有權力在那裡。所以有一群巴西人類學家跟巴西的原住民在那邊對談的時候，他們也沒有辦法說真的在不同的本體論中存在，只是有一大堆大家互相建構的東西，所以我要談的還是一個政治的情境，所以如果那些搞本體論轉向的，以為說他們真的可以聚在這邊談兩種不一樣的本體論在對話的話，我覺得他們真的是 *political naïve*（幼稚）。

戴遠雄：

謝謝大家分享的觀點。我現在想從作為一個哲學研究者，閱讀 Descola 和 Bruno Latour 等等這些人類學的代表的一些想法。在他的作品裡面，其實都有處理所謂作為一個非西方的研究者或者哲學、人類學、政治之間的關係該怎麼看，我分享一下我的個人看法。

Bruno Latour 在比較早期的《我們從未現代過》這本書裡面，有一個論點是認為，這個 Descola 不完全同意，Latour 提到的意思是：我們沒有辦法談論「純粹的自然」或者「純粹的文化」。我們談論「存有者」、「存在者」，或是哲學觀念裡面 *res extensa*，*res cogitans*，「廣延之物」、「思維之物」，其實它都是混合，不一定是單純的，就是 *choses hybrides*（混合物）。這一個論點帶來的其中一個結果是說所謂科學哲學有別於傳統哲學或主體

性哲學，這種跨越科學或哲學或人類學的論述過程，這個過程本身是一種「混雜化的」是 hybridation，混雜化的過程。其實我覺得這個概念對我們哲學學者來說是有些啟發，如果我們延伸 Bruno Latour 的看法，我們在教西方哲學史或中國哲學史的時候，到底我們教的是不是「純」西方哲學、「純」中國哲學？我們教儒家哲學、道家哲學，或多或少混雜相互混雜了一些本來儒家道家沒有的概念。我們教康德的時候、教黑格爾的時候，也可能混雜了漢語的詞彙，但並不是說我們混雜到什麼都沒關係，也不是要對抗混雜，比如要回到康德本身。我們已經在這個混雜化的過程，我們正在用華語講西方的概念，是無可避免的，跟英美哲學的學者對西方哲學的看法可能不太一樣。

所謂教授或研究西方哲學、西方哲學史，其實我們一直混雜了不同的成分在裡面。我覺得這個會帶給我們就是，也許就是我們在教授或者研究西方哲學史的時候，我們可能可以多考量除了以知識論為中心的（epistemology-centered）的進路、或者擺脫純粹以形上學為中心的進路，那是怎麼樣的進路？比如說我們在教授黑格爾的時候，我們同時知道黑格爾的哲學發展過程和知識，和歐洲本身的革命那些，那同時是海地革命爆發的時代，同時是奴隸買賣的時代，遇有殖民更早已經開始。我們教授這些形上學或知識論的知識的同時，我們如和在教學理論的過程把這些跨文化的脈絡帶進去，讓學生了解到哲學家有或沒有回應這些跨文化

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

的事件，因為我們知道康德是種族主義者，十八世紀末回應法國大革命；馬克思是講德文的人，但他不完全只是關心德國，他關心的是美國，也關心我們今天叫做第三世界的經濟發展，也關心環境問題等等。所以，如何在教授或研究這些哲學的時候帶入本來我們忽略的女性主義的角度，或是對政治批判的角度，這些是不是另一種混雜化的嘗試，是不是可以這樣做？來拓寬哲學很長時間以來的領域，但其他或許我們再向人類學家學習、向心理學家學習，我覺得這個是我在這段時間跟人類學家交談的收穫。我用這個角度來回應這個所謂過去的哲學教育是不是太過非政治化，或者我們只是關心西方，不關心身邊的事情。我覺得哲學是從事一種普世性的（universal）知識，但是我們同時注意到，這個普世性的知識的誕生與它傳播的過程裡面有很多的特殊脈絡，殖民的歷史，父權主義的歷史，或多或少是我們之前學習的時候不一定會發現到，所以也許我們作為哲學研究者可以多參考這些方式去做。

郭佩宜：

我針對今天這個主題沒有太多可以貢獻的，不過我看到今天的題目是為了兩件事：是「概念」跟「方法」上的創新，我們今天不論是人類學或是哲學家，聽到大家都是在談「概念」，好像沒有聽到有人真正在談「方法」。當然光是「概念」的創新就很

難談啦！但我也想知道諸位有什麼樣的想法？

另外，這件事情也滿可以看到人類學家跟哲學家，我先不要說其他的學科是怎樣，但至少人類學家和哲學家的共通性就是它其實在學科裡面對某些議題是 *hierarchy* 的，這個 *hierarchy* 是我們的共識，就是 *ontology* 比較高級、認識論比較沒那麼漂亮、沒那麼深、方法論好像有點俗 (*sông*)、比較上不了檯面。我覺得這個 *hierarchy* 本身我們重新去反思這件事情的時候 *maybe* 我們會長出不同的東西來，*who knows*？這是我的一個小觀察。

再另外一個是有點岔出去了。我不太覺得當代人類學科現在有什麼學科焦慮？有很嚴重嗎？真正人類學科的 *crisis* 應該是在 *writing culture* 確實有一波相當大的震撼。但是後來，我覺得反而回到今天論辯的主題類似，也就是說，好像多元本體論，如果你站在這次的正方立場的話，是不是本來人類學裡面本來也可以處理了？*Nothing new*。所以似乎，就算再提出來，我們人類學家有很多 *turn* 啦，但是它們構成 *crisis* 嗎？我不這樣覺得。

葉劉鴻：

我是清大人類學博士生葉劉鴻。我認同老師的概念，可是我覺得容老師的主題很奸詐，這個辯題找人類學當正方、找哲學當反方，最後就偏向這個議題有一些新的想法或東西。回到浩慈老師最後面提到，他說書寫的是人、研究的對象也是人，但是最終

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

的敘述還是人，這個地方目前有其他更新的改進嗎？或者這個議題上在辯的那個「新」的東西是什麼？當代西方的哲學思想已經愈來愈多元，所以現在我們很難去區分什麼是本體，因為已經混雜了各式，包含 Descola 講四個象限的時候，問題這四個象限是什麼意思？也是混雜的，可能現在已經沒有那麼清晰的四個概念的時候，我們怎麼去解釋當代這些本體論的情況？這是我好奇的。

回到一誼老師的問題，關於女性主義反思本體論，我也想詢問是不是一種本末倒置的情況？因為我們其實是先有自己的本體、論，然後接觸了女性主義思潮，然後在這個過程中再反思回來我們已經被女性主義改變的那個本體論，會不會是好像有點怪異？如果我們不帶任何學術的概念進去田野，也就是不帶任何問題意識進入田野的話，那又怎麼收集資料？以上是我的問題。

李宜澤：

我是東華大學族文系李宜澤。我只是要提一點點東西，因為剛剛這位朋友已經講了一些。回到多元本體論，引發的就是可以問說在概念上的方法我們怎麼處理？我聯想到前陣子我們邀請一位老師分享關於 AI 的事情，聽到一個 term，我們先前人跟人的關係是「intersubjectivity」，在 AI 的情況下，他提到一個概念叫做「interpromptivity」，「prompt」其實就是「指令」，所以就是「互

為指令」的狀態。如果這樣的話，多元本體論「inter」是什麼東西？

黃郁茜：

確實 Martin Holbraad 跟[Morten Axel] Pederson 他們成長的年代啊，大家其實知道說他們是成長在後現代和 writing culture 轟炸的廢墟當中，那時候他們覺得舉目望去沒有吸引他們的人類學大理論，大理論都已經死亡的年代，九零年代那個時候，畢業在九零年代（的那個時代）。

後來慢慢的有一些會特別就是在英國、挪威那些地方受訓練的。他們受到一些 Marilyn Strathern 的影響之後，開始在想說如果我們把藉由「ontological turn」這種哲學性的提問，把整個人類學古典的關懷，比如說透過人類學發展反思自身理論再往前推一個層次。那個他們 push，所以對他來說，這種使用「ontology」比較是他們沒有處理什麼叫做「ontology」，因為我們知道這個一定義下去，就好像站了一個狡猾的立場，他們不太確定，他們把它視為一種方法和策略來使用，所以這兩位應該是研究物質起家的吧。他們其實是研究像是 thinking through things 啊，也就是透過物來研究、理解一個文化，透過這個方式來做比較少的……我們看起來是比較少，不是整體社會，但是就是這裡面有他們概念上的關懷。又再回應到剛才陳先生的問題，其實我也很不敢確定，

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

我應該要 review 2019 年出版的 *Multiple Natures-Cultures, Diverse Anthropologies*，我怎麼讀都覺得我們實在處於不同的世界，我沒有辦法辨認這本書在 STS、在使用「ontology」的方式，可是古典人類學從田野出發所訓練的理論，在使用「ontology」的方式是相當的不太一樣的。但是理論內爆關我們什麼事？因為以人類學來說，我們認識世界的方式，或說我們解釋研究對象所認識世界的方式，這個概念是構成的，所以當這個概念它可以被鑿洞的時候，那個其實代表我們的思想、我們認識世界的方式在逐漸的鬆動，他把它稱之為「creativity」，或是說「跟先前的不同」，也就是跟先前的 convention 所不太一樣的一種 difference。這個 difference 其實非常具有動員力。這邊其實人活著、人思考，就是不斷地鑽研。

確實像是子綺所提到的，我自己在讀的時候，也確實「I'm motivated.」，在教的時候我也覺得同學聽到這個地方他們可以從中獲得什麼，但是可以做些什麼呢？其實我不太曉得。關鍵就是要看現在的社會現象或現在同學們想研究什麼樣的議題，然後我們再看怎麼讓他們去探索可以找到什麼立場。今天還是非常感謝浩慈、開世老師還有子綺，坦白說給我提供相當多的思考，這個是我先前思考所不會有的。

王梅霞：

雖然時間有點趕，但還是觸發我，其實我一直在想的是人類學家提到本體論的轉向，其實很多人類學很多很多的不同的 approach，聽大家講到很多的 Viveiros de Castro 還有 Latour、Descola，但是其實剛剛郁茜提到一個很重要的 Marilyn Strathern，她其實是把人類學的概念更加以精緻化，她透過交換、一個人類學非常傳統的主題，她可以透過交換去開展這個完全非常立體性或不斷變動性的世界，我覺得這個是，我在看本體論轉向的時候它的潛力，它好像不是一個完全新的，還是建立在人類學非常非常細緻的民族誌。Marilyn Strathern 簡單來說，她在談「物具有人的特質」，所以在交換的過程中，我們不斷在交換彼此的特質。在交換彼此特質的過程中，建立所謂社會性的人觀，就是別人的身上有我的特質，我的身上有別人的特質。她用這個來反思西方個人主義，她這裡談的西方個人主義大概就是那個邊界清楚的個人，那套個人主義其實是跟西方的資本主義、西方的整個歷史發展是結合在一起，所以她是透過非常細緻的民族誌來談。個人主義與西方當然是一個複雜的觀念，不過她是有說她在反思的是可能隨著資本主義發展出來的那一套所謂個人主體的概念，Strathern 在討論的是美拉尼西亞那一套在實踐過程中不斷在改變邊界的這一個人觀到底是什麼。她透過細緻的民族誌，甚至雖然她的過去是這樣，可是她用整個新幾內亞的民族誌來

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

看，每個社會因為「物具有人的特質」的方式不一樣，所以可以開展出不一樣的文化與社會系統。我一直認為這就是人類學民族誌那種非常引人入勝的地方，就是它可以透過非常細緻的討論去反思一些我們習以為常的觀念，這就是我對於人類學的基本的認識。

可是今天同學們很多年輕的世代有很多的焦慮在摸索，那我也很同意大家可能都會摸索出不一樣的方向。很多學者不是在談本體論轉向，可是他們真的就是在做本體論轉向，譬如說我剛在看我的 *How Forests Think* 跟 *Soul Hunter*，其實他們都不斷在談那種多重的關係，在互動過程中不斷的湧現出來的關係形式，不斷改變的關係與不斷湧現的形式，這也是人類學吸引我的地方。就是我們在投入的過程中，看到變遷的人觀、變遷的社會文化、變遷的關係，我只是在回應，因為我有邀請冠閔去我的課上演講，我們也很鼓勵把人類學的一些譬如說本體論這樣的概念放回哲學的脈絡，然後去尋找我們學科之間對話的方式是什麼？

我最後一句話就是，Marilyn Strathern 她的那個細緻的研究，即使到後來酷兒理論透過她的理論在談所謂的酷兒，甚至談所謂德勒茲所談的分支化的性別。我要呈現的是，我覺得人類學有很迷人的特質，就是因為我們投入了田野工作，我們可以不斷在看一些改變中的關係，透過這樣來回應一些當代，我自己的研究也是在回應資本主義。人類學可能有很多不同的方式在面對我們的

現實，我們生活世界的很多很多的難題，透過這些研究，我昨天去口試一個學生，我們談到大家有很多覺得無力的地方，可是我們怎樣透過我們的基礎去想像、去想像更多的可能的生活方式？這是在人類學浸淫這麼久，我自己的心得，跟年輕的世代分享，我想大家都在焦慮。

葉光輝：

大家好，今天透過人類學與哲學的辯論我也學到很多。我只是聽了這些辯論的過程，我想給主辦單位一個小小建議，主辦單位可以不認同。

因為我認為既然是完備的知識，就不應該有所謂的正方和反方，他們在辯論的過程當中都覺得忐忑不安，這個忐忑不安，循著剛剛那位學者（陳榮泰，編按）講的，就是變化的過程當中不斷的在改變，因為對完備的知識，我覺得那個本體我比較遵從懷海德所講的歷程的本體論，也就是說，事實上它就是一個不斷演變的歷程，它就是會再變。既然在變的話，就沒有所謂的正反，這個焦慮是很正常的事情，在心理學裡面也是這樣的情形啊！我們心理學也在談本土化，談了這麼多，我們還是不太清楚，我們不會去談所謂的心理學的……，當然我們會知道它是 **Naturalism** 自然主義的觀念，但是我們一直想要找出如果要有一個新的典範出來的時候，我們怎麼去界定我們的理論、認識論及方法論。即

多元本體論只是另一版本的宇宙觀，沒有概念和方法上的創新 辯論會

使到現在，我們還是束手無策，因為可能就把它當作是，我們在看待問題上面，希望是從不同角度，隨著不同環境。如果我們說現象或脈絡，是我們探索知識的一個來源的話，這個現象或脈絡，在現在 AI 發展這麼多，未來三十年或五十年，我們在看問題的角度會有很大很大的變化，這個變化也會帶給我們產生很大的省思。既然是這樣，就不要強求正方與反方了，我們只要有個主題，大家一起加入辯論，好好堅持下去，在整個學術過程當中就是說服的過程，只要去說服對方自己提出的觀點是有理的，大概就可以了。