

葛兰言、中国思想与人类学：巴黎对谈

编者按 2025年6月，应法兰西公学院社会人类学实验室（Laboratoire de anthropologie sociale）和巴黎东方语言文明学院（Institut national des langues et civilisations orientales）之邀，北京大学人类学教授王铭铭访问了巴黎并与社会人类学实验室前主任德斯科拉（Philippe Descola）教授进行了一场长达两个小时的对谈。此次活动于6月12日在东方语言文明学院杜梅齐尔讲堂举办，主题为“葛兰言与中国人类学”，先由王铭铭发言，后由德斯科拉回应，两者都为此次活动准备了文字稿，内容涉及法国汉学前辈葛兰言（Marcel Granet, 1884—1940年）的学术贡献及葛氏笔下的中国思想对当下本体论人类学的重要启迪。

葛兰言、宇宙政体与动态的本体论

王铭铭

德斯科拉教授将中国这个民族志区域纳入理论人类学的世界版图，这令身处中国研究领域的同仁们心怀感激。然而，并非所有同行都接受其将东方与类比主义（analogism）画上等号的做法。

研究中国的人类学家们有此矛盾心理，我觉得不难理解。

中国幅员辽阔，其广袤程度与整个欧洲相当。当代中国拥有34个省级行政区、众多地方性区域、丰富多彩的民间文化，以及55个官方识别的少数民族。而其纷繁的生计模式——狩猎与采集、游牧、农耕、工业、商业等，以及本土宗教与世界宗教之间各种杂糅形态，又使其多样性愈发错综复杂。

在德斯科拉的代表作《超越自然与文化》中，阐述了一种包含泛灵论、图腾论、类比论和自然论等四个（也可以转化为二十四）本体论（ontologies）的类型学。如果说这对从事中国研究的人类学家们大有裨益，那么，在我看来，个中原因主要是，该类型学所囊括的所有类型，都能在中国找到例证，类比论并不是中国唯一的本体论。

我们不妨举例一二。

首先，关于泛灵论（animism）。凌纯声是马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）和保罗·李维（Paul Rivet）的学生，他在1920年代末以渔猎为生的赫哲族中展开田野工作，并在1934年出版了一本民族志，在书中他指出，赫哲人生活在西伯利亚东北部萨满教区域的边缘地带，信奉以泛灵论为核心的萨满教（Shamanism）。^①凌纯声还提到，这种萨满式的泛灵论，也为中国许多其他民族所信仰和实践，这些民族包括北方的部分蒙古族和回族，以及南方的侗族（彝族）、苗族、瑶族和畲族。^②

其次，关于自然论。西学传入中国之初，人们曾借用一个古老的儒家词汇“格致”来称呼它。“格致”意指“即物而穷其理”。在许多人看来，这一译法本身就证明了前现代中国早已存在科学自然主义。即便我们不认同这种有些许攀附之嫌的看法，也必须承认，自1950年代以来，历史唯物主义已成为当代中国的正统，而作为一种马克思主义本体论，它带有鲜明的自然主义特质，它以一种激进的姿态，将矛头对准了一切“迷信”，而这正是泛灵论、图腾论和类比论的共同特征。

①② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，北京：民族出版社，2012年，第114—115、116—117页。

既然中国是这样一个拥有各种本体论的大国，我们便理应思考一个问题：当我们从众多类型中择取其一以代表中国文明时，我们又该如何说明做此选择的意图？

于我，这个问题本无大碍。为了论辩，我们不妨接受德斯科拉的选择。如前述，我视其为中国人人类学的一大幸事，并且，我深信，要使作为民族志区域的中国在理论人类学里占据一定地位，在承认本体论多样性的前提下，做这样的选择起码暂时有其必要性。

所谓的“关于中国的人类学”^①，是指一种主张，它认定，尽管中国内有种种令人迷惑的“分支”（segments），外有种种悬而未决的定义之争，我们仍可将其视为一个整体——一个有意义的人类学对象（object）。

其中并无玄机，它纯属一种“地方化策略”，学者们之所以采取这一策略，是因为希望它能促使我们将我们在某一地方观察到的独特区域性特征带到“无地方”（non-places）中，以期能提炼出一种与普遍性相关的启发。

对中国展开类比主义构想，是契合这一策略的。

德斯科拉指出，类比主义范式源自中国^②，而率先发现这一范式的，正是我们今天在其曾执教的法国东方语言文明学院所纪念的、伟大的马塞尔·葛兰言^③。

现在，就让我们追随德斯科拉的脚步，一同步入马塞尔·葛兰言笔下的华夏世界之“屋”，以寻求启迪。

作为一体性的类比

如德斯科拉注意到的，葛兰言在他 1934 年出版的《中国思想》（*La Pensée Chinoise*）中言道，古代中国人在生活与思想中，几乎从不将社会、人类与世界割裂开来，他们构筑起一个包罗万象的知识体系，其所凭借的，“唯有类比之法”。^④

葛兰言的“类比”概念源于中国的“思想生态”：在新石器时代，人类的存续与繁衍，根本上依赖于另一性别（及其社群）以及其他事物^⑤，所谓“类比”，似乎与先史时期人对人与非人的他者之依赖紧密相关。葛兰言深知，中国思想是后来渐渐从其所处的生境中生长而来的，到我们今天称之为“轴心时代”的阶段，它才最终转化成阴阳、五行、方位、节律等明确界定的观念。这些观念之间的区分与相互影响，被视为宇宙间万物和谐共生（conviviality）之本。

而对这整个体系之构成，先于葛兰言、曾就“中国的宗教体系”发表过大量著述的高延（J. J. M. de Groot）给予过关注，他称，有某种“一体性”（universiste）藏在多样性背后，等待我们去发现。高延认为，倘若我们将儒、释、道理解为“多”，那么，在这些系统背后还有一个相通的系统。而对葛兰言而论，同一个道理可以用来解释“百家争鸣”的“多”与华夏宇宙论的“一”。如葛兰言坚信的，“百家”不过是某种深层一体性的表层显现。在这“多”出现之前，一体性早已占据了主导，并为古人提供了一套独特的、行动与知识之框架。

鉴于一体性与类比主义在本质上异曲同工，德斯科拉书中的一段论述便显得尤为切题：

这是一种同一化（identification）模式，它将宇宙间的森罗万象，剖分为无数的本质、形式与实体，彼此

① 我们可以（正如我所做的那样）将“中国人类学”区别于其他几种与中国相关的人类学，包括：“在中国的人类学”（anthropology in China，可涵盖任何区域性的人类学研究）、“汉语人类学”（Chinese-speaking anthropology，指以中文进行言说与书写的人类学），以及“汉学人类学”（sinological anthropology，主要指人类学与中国历史、哲学、社会学等学科的结合）。

② Philippe Descola, “Beyond Nature and Culture,” in *Proceedings of the British Academy, Vol. 139, 2005 lectures*, British Academy (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 146.

③ 在近期一篇题为《马塞尔·葛兰言（1884—1940）》[*Marcel Granet (1884—1940)*] 的文章中，法国汉学家雷米·马修（Rémi Mathieu）对葛兰言的著述做出了精彩的介绍（Rémi Mathieu, “Marcel Granet (1884—1940),” *Journal of the European Association for Chinese Studies, Vol. 1, 2020, pp. 253–274*）。

④ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 206.

⑤ 此处所谓“其他事物”，不仅涵盖了动物与植物，也囊括了它们得以化育生长的天地环境。

间仅以毫厘之差相区隔，有时更被置于等级井然的谱系之上。如此一来，这原初的对照体系便得以重组，化为一张绵密的类比之网，将体系内万千殊相的内在特质彼此联结，贯通为一。^①

此种一体性主要关乎“物理性”（physicalities）。于此，我们再次引述德斯科拉的话：

凡“物”皆承天地之化生，自天地流溢而成：天由“气”（breadth）所主宰，地则以“精”（essences）养之。是以，每一种“性”（nature）皆由水火木金土诸异质元素调和配比而成，其谐偏有度。^②

倘若上述观点已然明晰，那么我们不妨更进一步指出：“物”的概念，是关乎世界及其万般变化的理论的核心构成。承袭葛兰言的原本思路，我们可以说，阴与阳是事物之中流变的本质，它们不仅是天地之法则，更是宇宙间生命力有效作用之所在。

至于五行，它们指的是基本物质元素，即世界组成诸部分具有的相异“物理内在性”（physical interiorities）或“性”（natures）。“物理内在性”或“性”的概念值得我们多加关注。在德斯科拉的论著里，为了讨论关系，先区分了“物理性”与“内在性”。这是可以理解的，要在现代西学里讨论问题，不进行这样的逻辑区分似乎是很困难的。但这也有问题，它与德斯科拉想要反思的二元对立主义藕断丝连，给人留下一个印象，似乎物质是外在的，精神是内在的。这种看法相当现代，显然有别于我们在中国思想里看到的深层的“物理内在性”观念。

另外，有必要指出，五行是彼此相互作用的，不是相互独立的“本体”，这些相互作用被界定为“生”（generative）或“克”（restricting）^③，此二者相互有别，但往往也同时作用。

而使其关系变得愈加复杂的是，“性”或五行，又通过色彩、方位、季节、星辰、地支、天干、四方神兽等的“互渗”（participation），而被进一步具象化，最终构成了“万象”。

这理论之所以可被称为类比主义，或许正因为它不仅被用以描绘天文地理，而且同样也被用于描述人体。让我们来看看汉代编纂的《黄帝内经》，书中明示：

天有四时五行，以生长收藏，以生寒暑燥湿风。人有五藏化五气，以生喜怒悲忧恐。^④

总而言之，无论宇宙还是身体，其内部都蕴含着“物理内在性”。它们以自身的方式运行，循环往复地引发其内部诸要素间的相互影响与关联，从而为变化的绵延不绝注入动力。

圣王与宇宙政体

类比主义并非东方所独有，它同样见于中世纪与文艺复兴时期的欧洲、古代墨西哥，以及法国非洲学家马塞尔·格里奥勒（Marcel Griaule）所研究的西非。当把这些亚类型当成变体呈现时，德斯科拉对其彼此间的差异洞若观火。然而，正如萨林斯（Marshall Sahlins）在其为《超越自然与文化》英文版所作的序言中指出的，德斯科拉采纳了一种“新哥白尼式”（neo-Copernican）的世界观，并决意“围绕”（revolve）“他者的世界”（other people's worlds）旋转。^⑤换言之，德斯科拉并不以在选定的一对范例之间，构建某种反身性的自我—他者二元对立格局为己任。

与之相反，深入审视“他者”，恰是葛兰言矢志要完成的使命。

在他1929年出版的《中国文明》（*Chinese Civilization*）中，葛兰言写道，在他看来，“唯有不将西方的国家观念引入其中，我们才可能着手探讨中国的政治史”；而在研究中国社会史时，“我们必须将自身从那种对罗马世界抱持狭隘崇拜而深植于脑海的‘法’（Law）的观念中解放出来”。^⑥

在该书的第二部分，他重构了中国社会那“非—法权”（non-Legal）的本相及其变化。^⑦而在该书的第一

①② Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 201, p. 207.

③ 其相生之理为：金生水，水生木，木生火，火生土，土生金；其相克之理则为：金克木，木克土，土克水，水克火，火克金。

④ Anon, *The Medical Classic of the Yellow Emperor*, Zhu Ming(trans.), Beijing: Foreign Languages Press, 2001, p. 9.

⑤ Marshall Sahlins, “Foreword,” in *Beyond Nature and Culture*, Philippe Descola(ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. xiii.

⑥ Marcel Granet, *Chinese Civilization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 6.

⑦ 在葛兰言看来，古代中国的礼仪风尚与“在世存在”（being in the world）的观念，其根源在于那些原初的能量流转渠道——即婚姻盟约、阴阳交合的宇宙效应，以及生、长、收、藏的四时节律。

部分，为了赋予“非国家”（non-State）以样式，葛兰言围绕“天命”的演进，勾勒出了上古政治史的阶段性特征。他对司马迁《史记》前六章的创造性诠释^①，为我们今天所说的“宇宙政体”这一概念^②，提供了绝佳的范例。

据葛兰言，“三皇”伏羲、女娲与神农已然在天地之间发挥其功用。前两位是一对夫妻，人首兽尾，交缠为一，他们不仅创制了婚嫁与馈赠之礼，更发明了规与矩，用以绘制方圆，以规划世界。第三位则是牛首之神，他发明了犁具，并传授了农耕之法。

其后的“五帝”延续了创制器物与典章的功业，例如黄帝发明了冶金与兵器，舜发明了瓷器，尧则发明了占星术。然而，他们的角色远不止于发明家与发现者。每一位帝王，自身便是五行之一的化身；他是宇宙的一部分而非全部，是非整全的，其与前后相继的帝王之间的关系，正是依据相生/相克之理而展开的。^③ 因此，每一位帝王都被视为某一类型的完美实现，这个类型便是一种兼具了道德与自然双重维度的“德”（Virtue）。^④

继而便是夏、商、周三代王朝。每个王朝的权力都源于一种“德”，此“德”会历经一个鼎盛（“盛”或“成”）的时期，而后式微（“衰”），再经短暂的复兴（“兴”），最终耗尽而消亡（“灭”）。^⑤ 君王之德来自对天命的顺承，而暴君所特有的骄纵，则会将其败坏殆尽。^⑥

同样的盛衰循环规律，贯穿了春秋、战国，乃至秦朝，而至司马迁着手撰写《史记》之时，历史重新启动。

葛兰言如此总结中国早期历史的兴替转折：

王朝兴起，鼎盛，衰亡，湮灭。史书将同样的因，归结于同样的果。“尧、舜行德，则民仁寿。桀、纣行暴，则民鄙夭……仁寿鄙夭，虽本于天，而君实制其命”。君王权力，乃承于天；史书在评估诸王与王朝的成败时，精确评定其统治之权。其职责，便是审度其“德”。其审度，建立于无可争议的原则之上，故而全然客观：评判与解释在此交汇，盖因历史既为道德哲学，亦为自然哲学。它致力于在接续的循环中，记录下那些无可避免的重演。它所知的，唯有典型的英雄与程式化的事件。归根结底，它只需关注一位人物：那便是君主，是那位“独一无二之人”（Unique Man），其“德”在特定历史时刻极具典型性。历史与一部配有各类插图的历史书（Calendar）并无二致。同样，我们亦可说，历史本身，便诞生于对历法的推演。^⑦

这些人物，如三皇、五帝、王、天子与诸侯，都属于君王。用萨林斯的话说，他们是“元人”（metapersons）^⑧，是宇宙政体中的神祇，为宇宙社会（cosmic society）里形形色色的人—物（person-things）注入力量，并将其统摄为一。他们每一位，皆由两具身体构成。但这两具身体，都很难用凡人之躯或不朽之身来理解，它们既是完整的微观世界，又是世界不完整局部。如凡人之躯，王的其中一具身体，由万类物种（无论人与非人）的精华所构成，而其另一具身体，不是凡人所可以有的，这一非凡之躯是实现某一特定之“德”的途径，此“德”融贯道德与自然。这具身体立于变化不息的连续之中，既是世界诸元素与历史诸阶段中某一“效应”的原因，也是其结果。^⑨

既然一切历史皆与宇宙论相关，那么君主在历史中所扮演的角色，便与他在世界中的位置相呼应——此位置，由五行之一、以及特定时空之“德”所界定。五行之属，既关乎方位，也对应时节，其交替运行，则由历法来预测和印证。

在此，容我补充一点：诚如葛兰言所阐明的，君王竭力依照历法行事，但他并不执掌历法；执掌历法并融会史学与星占学的，是另一些“独一无二之人”，如司马迁——葛兰言的理论正是源于其著作《史记》。其行事之道，几乎与弗雷德里克·凯克（Frédéric Keck）笔下的“哨兵”（sentinels）无异。这些“独一无二之

① 此乃他对爱德华·沙畹（Edouard Chavanne）所译之中国首部系统性史学著作的社会学式重译。

②③ Marshall Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*, Princeton: Princeton University Press, 2022.

④⑤⑥⑦ Marcel Granet, *Chinese Civilization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, pp. 10–11, p. 13, p. 14, p. 15, p. 47.

⑨ 正因如此，君王才被认为生而肩负着责任，既关乎人与万物之兴盛，亦关乎天灾人祸之发生。

人”，乃是“身处社会边缘之生灵，他们在此洞察未来凶险之先兆”^①，并专司“铭记过往之征候，以应对未来之灾祸”^②。通常，他们正是通过审视王的两具身体来达成此目的。

自孔子至汉代董仲舒，从圣人视角来构想王权，持续得到实践。在此视角下，君王被视为联结天、地、人的“三才”的枢纽。^③循此而论，他的两具身体，便可被理解为一种联结者的两个面向：它们既是完整的凡俗微观世界，又是那作为宏观世界之非凡部分的独特存在。^④

葛兰言、莫斯与本体论共在

在葛兰言动笔之前，得益于高延的宏富著述，中国思想在西方学界已备受瞩目。在法国学界，它出现于涂尔干（Émile Durkheim）与莫斯的《原始分类》之中，并被描述为一种传统知识或“民族科学”（ethnoscience），可与澳大利亚原住民、美洲印第安人及古希腊人的相似体系相比较。其后，它又出现在吕西安·列维-布留尔（Lucien Lévy-Bruhl）的《原始思维》中，被视为“前逻辑的神秘互渗”的一个典型案例。

葛兰言既精通沙畹的汉学，又熟稔原始社会民族学。在其著作中，我们既不难发现沙畹的法译本《史记》的回响，也能隐约看见关于分类、献祭、礼物以及形态的季节性变异的法国理论的影子。然而，葛兰言在所有这些的基础上另辟出一条蹊径。

倘若说，大多数法国民族学家是围绕着作为“他者”的原始社会而“旋转”，那么葛兰言所做的工作则是凝视，他凝视的是作为“另一个文明”的华夏世界。葛兰言认为，正是这种文明，将一种“比欧洲更为完整，且在某种意义上更为抽象的‘德’”赋予其权力权威，并使此权力权威在时空中逐渐延展，最终构成了“帝国之一统，将华夏之疆界与宇宙之界限合二为一”。^⑤

当他以“另一个文明”的视野进行考察时，葛兰言是否意在构想一种新的秩序，以反思被中国第一代现代知识分子形容成欧洲“新战国”的那个局面？我不得而知。但可以肯定的是，在葛兰言的解读下，地理范围广阔的华夏，已相当于莫斯力图引入社会学研究的那些“国际性的、超国族性的”实体。^⑥

对于葛兰言“于中国疆域内谈论‘中华文明’”的提法，莫斯深表赞同。^⑦然而，在莫斯看来，文明现象多数不属于这种情况，它们多“与为某一社会所特有的社会现象相对立”，他自己更感兴趣的，是“那些为多个彼此或多或少相互关联的社会所共有的社会现象”。^⑧因此，他将更多的注意力，投向了那些通过同源关系以及他所谓的“长期接触”和“持久中介”而形成的“超社会现象”；投向了技术、神话、器物、思想与文化形式以超社会性（hypersocial）方式流动而跨越不同社会或国族的地理疆界之过程。

在近期探讨中国统一性与多样性的《中间圈》《超社会体系》《人文生境》等书中，我一直尝试结合葛兰言与莫斯对文明的不同看法。

在此，请容我稍作阐明。

我曾在东南与西南的“边疆”地带，进行过民族志与历史研究。从华夏世界的“核心”（core）看来，这两片民族志区域，正属于华夏世界与“山海之外的蛮夷”之间的“边疆”地带。沿着这样的“中间圈”，人们不难发现，在城镇、庙宇乃至书院中，常可见圣人之德的在地显现，这些空间常以“四方/四时之枢”为原则加以规划，成为时空结构中的关键节点。同时，人们也很容易看到，在这些地理带中，思想、信仰、

① Frédéric Keck, *How French Moderns Think: The Lévy-Bruhl Family, from “Primitive Mentality” to Contemporary Pandemics*, Paris: Presses Universitaires de France, 2023, p. 4.

② Frédéric Keck, *Solidarity Between Species: Living with Animals Exposed to Pandemic Viruses*, Cambridge: Polity Press, 2025, p. 127.

③ 潘光旦：《儒家的社会思想》，北京：北京大学出版社，2010年，第4—9页。

④ 当代中国的新儒家往往将目光局限于“德”的道德层面，而忽略了其“自然”的维度。他们熟知“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”的典故，但他们尚未意识到，对于引述此典以阐发其“治乱”之说的孟子而言，另外两个更早的传说同样至关重要：大禹与周公之所以能成为圣人，乃因其平定天下，安宁百姓，而在此过程中，他们必须平治洪水、安抚四夷、驱逐猛兽（“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁”）。

⑤ Marcel Granet, *Chinese Civilization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, pp. 11–12.

⑥⑦⑧ Marcel Mauss, “Civilisations, Their Elements and Forms (1929/1930),” in *Techniques, Technology and Civilisation*, Nathan Schlanger (ed.), Oxford: Bregahn Books, 2006, p. 61, p. 70, p. 61.

物质乃至整套生活方式非凡活跃地流通着，它们沿着这些地理带不断延展，起着跨越疆界的作用。

置身于中间圈，我有机会重新参与到 (re-participate) 那些蕴涵本体论实质的诸文明共在与互动的历史中。这些共在与互动的文明，应该不全是类比主义式的。以东南的泉州为例，在其海上贸易的鼎盛时期 (10 至 14 世纪)，这些文明便包括了道教、儒教、印度教、佛教、耶稣会思想、伊斯兰教与摩尼教，这些“教”，在本体论和宇宙论上各有不同，其差异甚至往往被这些“大传统”夸大。然而，在同一片土地上，还存在着种种“民间传统” (vernacular traditions)。

学者们易于选择从泛灵论或图腾论角度探入这些“民间传统”的本体论和宇宙论内里。对此，我并不反对，但我认为有必要看到，无论是高延还是葛兰言，都没有简单采取这些看法。

高延认为，这些传统可以追溯到礼仪经典，而葛兰言则反之，视其为新石器时代生活与思想传统在流变中的延续。^① 高、葛二人对文化史采取截然相反的看法，但对所谓“民间小传统”所蕴藏的化合“大传统”的潜能，他们有着高度的共识，并且，二者在揭示“民间小传统”的这一潜能时，都暗示了类比主义的关键作用。他们之所以这么做，是不是因为他们被各种共在的“大传统”潜移默化了？我没有答案，我只能猜想：兴许葛兰言是对的，他指出，类比主义思想源于史前。

文明之间的区别，被认为在中间圈的接触中制约着共在与互动。“大传统”对此极尽渲染，但这些区别终究是相对的。在很大程度上，中间圈正是葛兰言所重新界定的“一体性”的蕴藏之地。1950 年代，葛兰言的学生之一、伟大的法国藏学家石泰安 (Rolf Alfred Stein)，曾深入探究汉藏走廊的古代部族。在其著述中，他深刻揭示了汉藏文明在这片中间圈的共通基础。葛兰言本人，在他于 1919 年出版的第一部著作《中国古代的节庆与歌谣》中就已指出：我们不仅能在《诗经》这样的经典中找到社会生活的基本形式，同样也能在边疆——即西南中国与东南亚——鲜活的习俗中觅得其影。葛兰言这种引边远以探幽古的研究路径，与一个世纪后萨林斯的路径并无二致，后者正是借助丹科夫斯基 (Déborah Danowski) 与维维罗斯·德·卡斯特罗 (Eduardo Viveiros de Castro) 所描述的亚马逊泛灵论的“边疆”研究，来构建其宇宙政体理论的。^②

现代与原始

综上，我们可以得出一个观点：那些曾被“大传统”长期斥为“蛮夷” (barbarian) 之物事，实为思想生态的根本；而“大传统”自身，正是从此生态中孕育、升华而来的。这便将我们引回两个问题：其一，是中国人类学家们长期面对的“一与多”“微观与宏观”之争；其二，便是涂尔干、莫斯与列维-布留尔坚持将一切前现代归于同一个范畴的做法。

关于前者，研究中国的学者们确曾不止一次地在“微观的社区民族志”^③ 与“宏观的宇宙论社会学”^④

① 正如莫里斯·弗里德曼 (Maurice Freedman, 斐利民) 所评论的：“这些汉学家中，一位 (在其成熟时期的著述中) 认为，仅凭经典传统便足以解释一切；而另一位则认为，只要能穿透那同一传统名义下的文辞迷障与刻意曲解，我们便能触及一个本源，所有中国的宗教现象最终都导源于此” [Maurice Freedman, “On the sociological study of Chinese religion,” in *The Study of Chinese Society*, G. William Skinner (ed.), Stanford: Stanford University Press, 1979, p. 364]。

② Eduardo Viveiros de Castro and Déborah Danowski, *The Ends of the World*, Cambridge: Polity Press, 2017.

③ 在吴文藻的引领下，并得益于马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski) (布·马林诺夫斯基：《序》，载费孝通：《江村经济：中国农民的生活》，戴可景译，北京：商务印书馆，2002 年，第 13—19 页) 与拉德克里夫-布朗 (Alfred Radcliffe-Brown) (拉得克里夫·布朗：《对于中国乡村生活社会学调查的建议》，吴文藻编译，载北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能：派克、布朗社会学文集及学记》，北京：北京大学出版社，2002 年，第 302—310 页) 的鼓励——而非罗伯特·帕克 (Robert E. Park, 旧译“派克”) (派克：《论中国》，载北京大学社会学人类学研究所编：《社区与功能：派克、布朗社会学文集及学记》，第 17—21 页) 的支持——自 1930 年代起，费孝通、林耀华等一批人类学与社会学先驱，将伦敦学派的现代民族志与芝加哥学派的人文区位学熔于一炉，开创了“社区研究法” (王铭铭：《吴文藻与“中国化”》，《人类学在中国：从过去寻找未来》，北京：商务印书馆，2024 年，第 27—46 页)。循此方法，他们完成了一系列聚焦于乡村的社区研究。

④ “当我们研究原始社会时，我们必须将其视为一个整体来把握；然而，一旦转向复杂社会，我们便会发现，我们的研究工具是如此善于处理小尺度的对象，以至于我们别无选择，只能从那庞大到难以把握的整体中，切割出一小片一小片的社会区域” [Maurice Freedman, “On the sociological study of Chinese religion,” in *The Study of Chinese Society*, G. William Skinner (ed.), Stanford: Stanford University Press, 1979, p. 383]。深感此种“人类学谬误” (anthropological fallacy) 之痛切，弗里德曼在 1950—1970 年代间，竭力探寻出路。

之间摇摆；但我们必须承认，至少以类比观之，微观与宏观本就是一体之两面。倘若此间需要一种辩证的再想象，那么，葛兰言对于中国政体、社会与思想的渊博学识，至今仍不失为一种思想上的策励。

在德斯科拉的书中有这样一段话：

世界万物的普遍分割，乃是基于一个由毫厘之差构成的尺度；由此孕育出一种希望：将这些略有差异的元素，织入一张由意蕴深长的亲和与吸引构成的网络，从而呈现出一种连续表象。^①

德斯科拉这句关乎类比主义摇摆动态的话，深刻揭示了一种“精神分裂”（Schizophrenia）——恕我直言。这种“精神分裂”源于将部落式的“环节”与现代式的“团结”混为一谈的习惯；而此种习惯，以及它衍生出来的混淆，正长久地困扰着我们的许多同仁。

关于后者，请容我略陈数点。

将中国思想归入“原始”之列，对我的同胞而言，无疑是一种耻辱。自晚清以来，我们的一些学者（如康有为、梁启超）坚持认为，前现代中国至少是“半文明的”（semi-civilizational）；另一些学者（如章太炎）则力主摒弃“文明”这一观念，以图破除西方帝国主义那一面两面的使命与阴谋。无论是否使用“文明”这一概念，在许多人看来，用原始分类或原始心智来谈论中国传统，都无异于贬损我们的文化。

然而，这种屈辱的感受或许源于反应过激。一方面，无论是涂尔干、莫斯、列维-布留尔，还是他们的门人，都未曾将我们的文化视为纯粹的原始，也无人将现代文明与美好生活画上等号。另一方面，鉴于自第一次世界大战结束以来，我们的人文学者多将人世之乱及“天道”之毁归咎于西方现代性，那么，被归为“原始”之一隅，似乎也并非一件太坏的事。至少在天人关系的意义上，“原始”作为一个隐喻性的范畴，囊括了各种多样的本体论与宇宙观，其中蕴含着不同的“在世存在”之道，以及“好用来思考”的“野性思维”，这些都能够为我们处理天人断裂问题提供思想资源。

长期以来，许多中国现代史家认为，葛兰言对中华文明“传说”起源的发掘过于民俗化，这与他们刚从西方学来的理性主义社会学和新史学背道而驰。一些人对葛兰言的批判如此严厉，以至于他的中国学生杨堃不得不写下一篇或许篇幅过长的述评文章作为回应。^② 我们无须再为杨堃的回应增添笔墨，只需说：我们必须向马塞尔·葛兰言致敬，因他将我们的过往融成了一套理论。

葛兰言的著述或许已经过时，对于某些人而言或许过于古奥——正如克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）在其1959—1960年于法兰西学院讲授的“民族学的未来”课程中所批判的，这些人总是急于将我们自身的文化不断推离其过往，以使其能不断贴近西方。^③ 然而，我却乐在其中，并发现它格外新颖且极具启发性，是对那朝向“超越自然与文化”的人文科学的卓越贡献。我向来深信，葛兰言从我们先祖知识宝库中重新带回的、那种历法般的历史与季节般的轮替周期，必须被重新确立为一种宇宙政治学，用以矫正人类中心的累积式时间的内卷。

结语

作为结语，我首先想说，我一直很钦佩汲喆，他将如此众多的法国社会学与民族学巨著译为中文，我也一直很钦佩凯克，他在关注着当今世界的各种危机之同时不忘为列维-布留尔家族撰写了一部“思想族谱”。我从未有过此等建树。即便是对我所崇敬的葛兰言，我也仅能依赖“二手材料”进行措辞简陋的论述。在前文中，我所呈现的，只是关于他的一些极不全面的思考。为此，我必须感谢本次活动的组织者，他们给了我这个机会来畅言这些不成熟的看法。

接着，我还想补充几处我更集中地论述过葛兰言之伟大的地方。

在《葛兰言（Marcel Granet）何故少有追随者？》一文中，我曾慨叹葛兰言的追随者太少。我的意思是，

① Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 202.

② 杨堃：《葛兰言研究导论》，《社会学与民俗学》，成都：四川民族出版社，1997年，第107—141页。

③ Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris: Librairie Plon, 1984, pp. 19—36.

葛兰言是伟大的学者，我们理应公允地评价其成就。^①

在为汲喆与梁永佳主编的特刊所撰写的文章《后记：从关系主义角度看……》中，我借助葛兰言思想，构想了一种“关系主义的”人类学。^②

五年前，在北京大学人文与社会科学高等研究院举办的“马塞尔·葛兰言的思想世界”会议上，我于主题演讲中谈道：法国的欧亚研究，包括莫斯与路易·杜蒙（Louis Dumont）对印度的研究、亨利·于贝尔（Henri Hubert）对闪米特人的研究、葛兰言对中国的研究、乔治·杜梅齐尔（Georges Dumézil）对罗马世界的研究、以及路易·热尔内（Louis Gernet）对古希腊的研究等等，实际上构成了人类学的另一条脉络。它有别于与之平行的吕西安·列维-布留尔与列维-斯特劳斯的“原始主义”（primitivism）的线索，并可被定义为“比较欧亚文明研究”。该文一年后以《把握文明共同体的生命脉搏》为题，发表于考古学期刊《南方文物》，作为“欧亚文明”系列特刊的开栏语。^③

此外，在接受两位英国同仁的访谈时，我也大量谈及葛兰言。^④ 我试图说明的是，有些“局外人”比“局内人”更能洞察“中国的独特性”，而在我们构建或重塑自身“知识体系”的努力中，最好能向他们学习。

[作者王铭铭，北京大学人类学教授（北京 100871）。]

葛兰言、类比主义与“自然”人类学

[法] 菲利普·德斯科拉

首先，我要由衷地感谢王铭铭教授，感谢您对我的研究的关注和点评。我今天没有准备严谨的讲稿，便借这个机会，就您刚才的发言，即兴分享一些想法。其实多年以来，我非常有幸，能与众多中国研究领域的专家学者探讨我的工作，每次交流都让我获益良多。这其中，有我在剑桥的朋友罗界（Geoffrey Lloyd）和人类学家周越（Adam Chau），有伦敦的王斯福（Stephan Feuchtwang），还有一位很特别的法国汉学家范华（Patrice Fava），他常年在中国，我们偶尔在巴黎见面。

因此，我十分清楚我所提出的论点所引发的影响，即我称之为“类比主义”（analogism）的本体论体制（ontological regime），其绝佳范例便是古典中国。我常常会斟酌究竟该用哪个词来定义这一文明：是“古典中国”（classical China）、“传统中国”（traditional China），还是“非现代中国”（non modern China）？同时，我也十分认同您所提及的另一个事实，即在这片广袤的政治体内，聚集着无数多样的群体，比如您刚才提到的赫哲族。正如您所说，在中华人民共和国的领土上，有 55 个官方认定的少数民族。我对其中的一些民族的民族志文献相对熟悉。此外，我之前在巴黎带过的一位博士生，陈晋，他的博士论文便是关于云南纳人的萨满歌谣，这篇论文是由我的同事兼挚友、北京大学的纳人研究权威专家蔡华先生与我共同指导的。

其次，我也深知中国内部的民族多样性。三年前，我有幸受邀前往台湾的“中央研究院”，邀请我的

① 王铭铭：《葛兰言（Marcel Granet）何故少有追随者？》，《民族学刊》2010年第1期。

② Wang Mingming, “Afterword: A View from a Relationist Standpoint,” *Argo: Revue Internationale d’Anthropologie Culturelle & Sociale*, 8, 2018, pp. 149–166.

③ 王铭铭：《把握文明共同体的生命脉搏：〈南方文物〉“华夏与欧亚诸文明”开栏语》，《南方文物》2021年第1期。

④ Stephan Feuchtwang, Michael Rowlands and Wang Mingming, “Some Chinese Directions in Anthropology,” *Anthropological Quarterly*, 83 (4), 2010, pp. 897–925.