

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.

是我过去在巴黎的学生刘璧榛教授。我的这位学生曾在台湾多个原住民族群中进行田野调查，特别是噶玛兰族（Kavalan）和阿美族（Amis）。我有幸与她同行，在这些族群的一些村落中盘桓数日。毋庸置疑，在此地，占主导地位的汉人文化与这些讲南岛语系（Austronesian languages）的原住民族群之间的对比是极为鲜明的。

同时，我也熟悉在东南亚那片詹姆斯·斯科特（James Scott）称之为“赞米亚”（Zomia）的区域内各种文化的共生。不仅在中国，在越南、老挝、柬埔寨、缅甸也是如此：在各大河流域与低地的国家形态政治体——诸如帝国、王国、公国等——与“高地人”（upland collectives）之间，形成了一种对照。二者间的互动历史悠久，时而和平共处，时而兵戎相见。但正是这些互动，同时塑造了二者。当然，这些山地民族——在法属印度支那（French Indochina），他们被称为“山民”（Montagnard）——其特殊之处在于，他们大多是我所定义的那种泛灵论者（animist）。

他们有一些有趣的特异之处，例如，他们会举行献祭。而在我看来，献祭向来是界定类比主义的一个关键要素，它是一种用以联结万物的手段。发明并运用各种联结的手段，正是类比主义的特性之一，而献祭便是其中一种。所以，关于这点我便不深入展开了。我曾在台湾专门就此主题做过一场讲座，探讨的正是东南亚山地那些，姑且称之为“等级制的泛灵论者”的献祭问题。^①

因此，我深知此种多样性。而在中国，令我深感兴趣的，是其将此多样性整合入一个“宇宙政体”（cosmopolity）中的那个政治与哲学过程，是何其明晰。这正应了那句箴言：“普天之下”，即“天下”，如果我没记错的话，您曾在您的一篇文章中称之为“宇宙景观”（cosmoscape）。^②当然，这正是类比主义宇宙政治学（analogist cosmopolitics）的典型特征；但它在中国，无论是在治理研究、政治哲学，还是公共价值等层面，都得到了清晰的界定、深入的思考与系统的理论化。

所以，中国案例对我将“类比主义”这一术语概念化的过程影响至深，而这当然要归功于马塞尔·葛兰言的《中国思想》（*La pensée chinoise*）。当时，我正在同时阅读《中国思想》，以及米歇尔·福柯（Michel Foucault）的《词与物》（*Les Mots et les Choses*）中专论欧洲文艺复兴思想的“世界的散文”（*La prose du monde*）一章。令我震撼的是，与像弗朗索瓦·于连（François Jullien）这样的学者的论述恰恰相反，希腊（并延伸至欧洲）的概念与中国的概念之间，并不存在那般鲜明的对立。福柯所描述的文艺复兴思想与中国思想之间，某些相似之处惊人地显著。我就只引用福柯在《词与物》中的一句话：“直至16世纪末，相似性（resemblance）在西方文化的知识建构中一直扮演着奠基性的角色。”而这，正是我在葛兰言的《中国思想》中所发现的，尤其是他那句著名的论断：在中国，社会、人与世界，乃是一种“唯独运用类比便得以建构的世界知识”的对象。

于是，福柯在其书中探究了文艺复兴思想家们所建立的物与物之间的种种联系——即术语之相仿、关系之相仿、邻近、模仿、吸引与同感等；而葛兰言在其著作中，也以极为相似的措辞，描述了同样的情状。并且，无论是在欧洲文艺复兴还是在中国，两者都同样强调了微观世界（microcosm）与宏观世界（macrocosm）之间那种极为特殊的关系。于我而言，这或许正是辨识类比主义为何物的最佳标志。我之所以这么说，是因为无论是基于我在亚马孙河上游的民族志经验，还是通过我的阅读，都表明我所了解的那些我称之为泛灵论的诸群体那里并不存在这种东西。他们对于身体与宇宙之间的这种对应关系，是全然漠不关心的。因此，这种对应关系正是类比主义所独有的特征。并且，我再强调一遍，只要哪里存在这种对应关系，我们便几乎可以断定正身处一个类比主义体制之中。

在中国与欧洲的类比主义体制中，另一个极为典型的共同特征，便是元素理论（theory of elements）。其核心观点是：世界由有限数量的元素构成，这些元素可以不同方式组合；而关于这些元素及其组合方式的知

① Philippe Descola, “Varieties of Animism in Amazonia and Southeast Asia,” *Taiwan Journal of Anthropology* (《台湾人类学刊》), 22 (1), 2024, pp. 1–26.

② Wang Mingming, “All under heaven (tianxia): Cosmological perspectives and political ontologies in pre-modern China,” *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), 2012, pp. 337–383.

识，就是关于世界运行的知识。因此我推断，这种“可感属性的物理学”（physics of sensible qualities），实际上是现代科学兴起的一个前提条件。这与像巴什拉（Gaston Bachelard）这样的一些认识论学者或科学史家的立场恰恰相反。若要理解这个由可知的、可描述的基本构成要素与过程所组成的世界，并且这些构成与过程皆是不同类型的组合——而这正是现代物理学的基础——你就必须拥有一套先验的观念体系，它预先假定了世界本就是由基本元素构成的。现代科学，现代物理学，只能从类比主义的土壤中诞生。

当然，问题就在于，为何在欧洲发生了一场科学革命，而在中国则没有。这便引出了一个饶有趣味的比较课题，并长期为汉学家们所关注，其中当然尤以李约瑟（Joseph Needham）为甚。在我所谓的自然主义（naturalism）于 17 世纪在欧洲发展的时期，元素理论遭到了摒弃。与此一同被摒弃的，还有亚里士多德的四灵说，也就是他在《论灵魂》（*De Anima*）中阐发的一种思想，即世界充斥着各种形态的内在性（interiorities），而这些内在性并非人类所独有，而是遍布于非人（other than humans）之中，遍布于植物、动物等等万物之间。这两种曾是欧洲类比主义基本特征的理论，都在 17 世纪遭到了摒弃，并由此催生了现代性的立场（the modern stance），当然，也催生了自然主义与现代科学的发展。

然而，这在中国并未发生。于是，这种中国的类比主义便沿着自身的轨迹发展下去，正如您提到的，将“自然”（nature）这一概念译入中文都存在困难。我记得曾与罗界专门探讨过此事。他主张，古代中国并没有一个单一的、总括性的概念，能表达古希腊 *phusis* 一词的含义。现代汉语中用于指代“nature”的术语，即“大自然”，源自日本人（在熟悉西方概念后）所使用的一个词汇，因此是一个晚近得多的发展。诚然，就 *phusis* 的其中一层含义而言，即塑造存在者的内在发展塑造着其自身特性的观念，在中文里确有与之相近的对应，那便是“精”。它最初指精米，当人们探讨事物的真正品性，亦即其“精髓”（essence）时，便会援引此词。然而，并不存在一个总括性的术语，能对应于那种外在于人类的自然。我昨天在重读《中国思想》，发现了一段优美的引文。在此，我直接从法语翻译过来：“中国人所创作的宇宙表象，是以微观世界理论为基础的。而这，又源自一个根深蒂固的信念：人与自然并非两个相互分离的领域，两者构成了浑然一体的社会。这也正是那些规范着人类各种行动与态度的多重技艺的原则。”

因此，这种立场在中国一直延续到 20 世纪初，直至现代科学、新的政治组织形态等的到来。我与葛兰言有所分歧的一点，在于他那极端的涂尔干主义（extreme Durkheimianism）。您刚才提到了涂尔干与莫斯（Marcel Mauss）合著的《原始分类》，他们在这篇文章中确实运用了中国的宇宙论材料。实际上，这篇文章的论点颇为有趣，因为涂尔干与莫斯可以说是某种“白板论”式心理学的倡导者。他们所捍卫的假说是社会中心主义的：即，启发分类思维的概念模型，源于社会及其划分。他们借用澳大利亚的图腾体系、新墨西哥祖尼人的宇宙论，以及中国的占卜体系为例，力图证明这一点。然而，“人类之所以开始对其环境中的事物进行分类，是因为他们首先对部族进行了分类”这一观点，“事物最初所在的类别是其所属的人的类别”这一观点，本身就陷入了一个逻辑困境（logical aporia）：依照此种推论，社会本身，竟已由那些它本应是其源头的思维运作所预先构建起来的了。确实，那些被假定为其他事物与存在者之类别模型的社会群体，若没有一个先验的“类”（class）的概念，其自身根本就无法被感知为“群体”。然而，根据该理论，这些群体却恰恰是“类”之概念的原型。这是一个循环论证，而罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）也已在其为《原始分类》英译本所作的导言中，对这点阐释得极为清晰。

葛兰言所采纳的这一总体论点，正是像我这样被归入所谓“本体论转向”（ontological turn）的学者们一直以来所批判的。我认为，人与非人之间的关系形态，并非传统的涂尔干主义意义上的、人与人之间关系形态的投射。我认为，它们是更广阔领域的关系形态。其中，那些看似源自社会分类的术语之所以被使用，不过是权宜之计，只是因为拿来当标签用很方便罢了。譬如，我们手头固然有表示亲属关系的词汇，但其种类的数量，远少于我们能与非人建立的或是在非人之间所能观察到的关系种类。但我并不认为，我们能因此就说，与非人的关系源自这些人与人之间的关系——哪怕是以隐喻的方式。

实际上，有一位在国外声名不显的大学者，法国民族植物学家兼语言学家，安德烈-乔治·奥德里古（André-Georges Haudricourt）。多年前，他在一篇著名的短文中提出了一个主张：在广阔的文化背景之下，对

待非人的关系形态与对待人的关系形态，以相同的方式被构造。^① 他援引了包括中国在内的诸多例证。奥德里古通晓中文，是一位博览群书的语言学家与民族植物学家，并曾在印度支那生活多年。这一思想，对于像他这样一位自诩的唯物主义者而言，极不寻常。其核心在于：人与人之间的关系，并非如涂尔干主义立场所设想的那样，是人与非人之间关系的模板。它们是同性质质的关系；实际上，它们共同构成了一种“图式”（scheme），塑造了人类对待世间其他万物——无论是人还是非人——的行为模式。我以为，此种思想极富启发性。而葛兰言则深信，在他所描述的中国思想中，中国思想家们正是运用了人与人关系与人—非人关系之间的这种类比；并且，如果我没记错的话，他们实际上是从人与人之间的关系中，推导出了这种类比。

所以，我对于中国案例的运用，其实是非常粗浅的，也缺乏深厚的学术依据。其主要依据，便是葛兰言的著作，即他两本分别论述中国思想与中国文明的著作。在《超越自然与文化》中，为了刻画类比主义，我倾向于使用那些我出于作为美洲学者的训练、更有把握的范例或个案研究。例如，关于墨西哥人（Mexico）[即阿兹特克人（Aztecs）]，我便援引了伟大的墨西哥纳瓦特尔语（Nahuatl）语文学家阿尔弗雷多·洛佩斯·奥斯汀（Alfredo López Austin）那本卓越的著作。^② 他对于纳瓦特尔语中关乎身体与世界的术语分析，令人震撼，因为其在诸多方面，都大体上与葛兰言所描述的中国思想惊人地相似。另一个宇宙政治学层面的有趣范例，是我曾做过一些研究的“塔万廷苏尤”（Tawantinsuyu），即印加帝国。在那里，我们也能发现与“普天之下”同样的概念，尽管它未被如此明确地表述出来；“塔万廷苏尤”囊括了所有已知的世界，至少在概念上是如此。“塔万廷苏尤”意为“四方帝国”，每一“方”实际上都是世界的一部分——甚至包括那些尚未被印加政权实际控制、但注定迟早要归其统辖的部分。当然，我对此深感兴趣，因为我曾做过田野调查的族群，正是在安第斯山麓的低地，他们虽未曾被印加帝国实际控制，但在抽象意义上却归属于印加的宇宙政体。在塔万廷苏尤，“政治空间的宇宙性组织”这一观念也极为重要，而这个观念在中国是如此核心；正如葛兰言在某处论及城市空间与世界的关系时所写，大意是：“世界唯有如居所（dwelling）般封闭，方能有序。”所以，将房屋、城市、世界这些不同尺度，组织为同一初始结构的层层扩展，这一观念在两个案例中都存在；不同之处在于，安第斯的空间组织是辐射状的（radial），而非如中国思想那般强调多层次重复（fractal）。

所以，我很欣慰，对于我将中国视为类比主义的绝佳案例这一论点，您不但从中读出了兴味，且并未发现太多的谬误。或许，我们在葛兰言的《中国思想》中可以找到整个“类比主义”的界定。

[作者菲利普·德斯科拉（Philippe Descola），法国人类学家。是“本体论转向”（ontological turn）的理论潮流的关键人物之一，其代表作《超越自然与文化》（*Par-delà nature et culture*）集中体现了本体论转向的思想路径。曾任巴黎法兰西公学院社会人类学实验室主任。]

[本文为国家社会科学基金重大项目“世界多元文明传统与多元知识体系的比较研究”（24&ZD312）的阶段性成果。此处发表的文字稿已经作者修订，其中文版，主题经适当调整，译文由北京大学博士生蒋卓峰、巴黎东方语言文明学院博士生张雨欣提供。]

（责任编辑：朱颖）

① André-Georges Haudricourt, “Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d’autrui,” *L’Homme*, 2(1), 1962, pp. 40–50.

② Alfredo López Austin, *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.