

汉译人类学名著丛书

地方知识

——阐释人类学论文集

[美] 克利福德·格尔茨 著
杨德睿 译



创于1897

商务印书馆

The Commercial Press

2014年·北京

图书在版编目(CIP)数据

地方知识:阐释人类学论文集/(美)格尔茨著;杨德睿译.—北京:商务印书馆,2014
(汉译人类学名著丛书)
ISBN 978-7-100-10820-1

I.①地… II.①格…②杨… III.①文化人类学—文集 IV.①C912.4-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 250749 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译人类学名著丛书

地方知识

——阐释人类学论文集

〔美〕克利福德·格尔茨 著

杨德睿 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10820-1

2014 年 月第 版 开本 × 1/

2014 年 月北京第 次印刷 印张

定价: 元

Clifford Geertz

LOCAL KNOWLEDGE

Further Essays in Interpretive Anthropology

Copyright © 1983 by Basic Books, Inc.

Preface to the 2000 edition copyright © 2000 by Basic Books

根据珀修斯图书有限公司 2000 年版译出

Simplified Chinese translation copyright © 2014

by The Commercial Press Ltd.

Published by arrangement with Basic Books, a Member of Perseus Books Group

Through Bardon-Chinese Media Agency

博达著作权代理有限公司

ALL RIGHTS RESERVED

汉译人类学名著丛书

总 序

学术并非都是绷着脸讲大道理,研究也不限于泡图书馆。有这样一种学术研究,研究者对一个地方、一群人感兴趣,怀着浪漫的想象跑到那里生活,在与人亲密接触的过程中获得他们生活的故事,最后又回到自己原先的日常生活,开始有条有理地叙述那里的所见所闻——很遗憾,人类学的这种研究路径在中国还是很冷清。

“屹立于世界民族之林”的现代民族国家都要培育一个号称“社会科学”(广义的社会科学包括人文学科)的专业群体。这个群体在不同的国家和不同的历史时期无论被期望扮演多少不同的角色,都有一个本分,就是把呈现“社会事实”作为职业的基础。社会科学的分工比较细密或者说比较发达的许多国家在过去近一个世纪的时间里发展出一种扎进社区里搜寻社会事实、然后用叙述体加以呈现的精致方法和文体,这就是“民族志”(ethnography)。

“民族志”的基本含义是指对异民族的社会、文化现象的记述,希罗多德对埃及人家庭生活的描述,旅行者、探险家的游记,那些最早与“土著”打交道的商人和布道的传教士以及殖民时代“帝国官员”们关于土著人的报告,都被归入“民族志”这个广义的文体。这些大杂烩的内容可以被归入一个文体,主要基于两大因素:一是它们在风格上的异域情调(exotic)或新异感,二是它们表征着一个有着内在一致的精神(或民族精神)的群体(族群)。

具有专业素养的人类学家逐渐积累了记述异民族文化的技巧,把庞杂而散漫的民族志发展为以专门的方法论为依托的学术研究成果的载体,这就是以马林诺夫斯基为代表的“科学的民族志”。人类学把民族志发展到“科学”的水平,把这种文体与经过人类学专门训练的学人所从事的规范的田野作业捆绑在一起,成为其知识论和可靠资料的基础,因为一切都基于“我”在现场目睹(I witness),“我”对事实的叙述都基于对社会或文化的整体考虑。

民族志是社会文化人类学家所磨砺出来的学术利器,后来也被民族学界、社会学界、民俗学界广泛采用,并且与从业规模比较大的其他社会科学学科结合,发展出宗教人类学、政治人类学、法律人类学、经济人类学、历史人类学、教育人类学……

人类学的民族志及其所依托的田野作业作为一种组合成为学术规范,后来为多个学科所沿用,民族志既是社会科学的经验研究的一种文体,也是一种方法,即一种所谓的定性研究或者“质的研究”。这些学科本来就擅长定性研究,它们引入民族志的定性研究,使它们能够以整体的(holistic)观念去看待对象,并把对象在经验材料的层次整体性地呈现在文章里。民族志是在人类学对于前工业社会(或曰非西方社会、原始社会、传统社会、简单社会)的调查研究中精致起来的,但是多学科的运用使民族志早就成为也能够有效地对西方社会、现代社会进行调查研究的的方法和文体。

作为现代社会科学的一个主要的奠基人,涂尔干强调对社会事实的把握是学术的基础。社会科学的使命首先是呈现社会事实,然后以此为据建立理解社会的角度,建立进入“社会”范畴的思想方式,并在这个过程之中不断磨砺有效呈现社会事实并对其加以解释的方法。

民族志依据社会整体观所支持的知识论来观察并呈现社会事实,对整个社会科学、对现代国家和现代世界具有独特的知识贡献。中国古训所讲的“实事求是”通常是文人学士以个人经历叙事明理。“事”所从出的范围是很狭窄的。现代国家需要知道尽可能广泛的社会事实,并且是超越个人随意性的事实。民族志是顺应现代社会的这种知识需要而获得发展机会的。

通过专门训练的学者群体呈现社会各方的“事”，使之作为公共知识，作为公共舆论的根据，这为各种行动者提供了共同感知、共同想象的社会知识。现代社会的人际互动是在极大地超越个人直观经验的时间和空间范围展开的，由专业群体在深入调查后提供广泛的社会事实就成为现代社会良性化运作的一个条件。现代世界不可能都由民族志提供社会事实，但是民族志提供的“事”具有怎样的数量、质量和代表性，对于一个社会具有怎样的“实事求是”的能力会产生至关重要的影响。

社会需要叙事，需要叙事建立起起码的对社会事实的共识。在现代国家的公共领域，有事实就出议题，有议题就能够产生共同思想。看到思想的表达，才见到人之成为人；在共同思想中才见到社会。新闻在呈现事实，但是新闻事实在厚度和纵深上远远不够，现代世界还需要社会科学对事实的呈现，尤其是民族志以厚重的方式对事实的呈现，因为民族志擅长在事实里呈现并理解整个社会与文化。这是那些经济比较发达、公共事务管理比较高的国家的社会科学界比较注重民族志知识生产的事实所给予我们的启示。

在中国现代学术的建构中，民族志的缺失造成了社会科学的知识生产的许多缺陷。学术群体没有一个基本队伍担当起民族志事业，不能提供所关注的社会的基本事实，那么，在每个人脑子里的“社会事实”太不一样并且相互不可知、不可衔接的状态下，学术群体不易形成共同话题，不易形成相互关联而又保持差别和张力的观点，不易磨炼整体的思想智慧和分析技术。没有民族志，没有民族志的思想方法在整个社会科学中的扩散，关于社会的学术就难以“说事儿”，难以把“事儿”说得有意思，难以把琐碎的现象勾连起来成为社会图像，难以在社会过程中理解人与文化。

因为民族志不发达，中国的社会科学在总体上不擅长以参与观察为依据的叙事表述。在一个较长的历史时期，中国社会在运作中所需要的对事实的叙述是由文学和艺术及其混合体的广场文艺来代劳的。收租院的故事，《创业史》、《艳阳天》，诉苦会、批斗会，都是提供社会叙事的形式。在这些历史时期，如果知识界能够同时也提供社会科学的民族志叙事，中国社会对自己面临的问题的判断和选择会很不一样。专家作为第三方叙事对于作

为大共同体的现代国家在内部维持明智的交往行为是不可缺少的。

民族志在呈现社会事实之外,还是一种发现或建构民族文化的文体。民族志学者以长期生活在一个社区的方式开展调查研究,他在社会中、在现实中、在百姓中、在常人生活中观察文化如何被表现出来。他通过对社会的把握而呈现一种文化,或者说他借助对于一种文化的认识而呈现一个社会。如果民族志写作持续地进行,一个民族、一个社会在文化上的丰富性就有较大的机会被呈现出来,一度被僵化、刻板化、污名化的文化就有较大的机会尽早获得准确、全面、公正的表述,生在其中的人民就有较大的机会由此发现自己的多样性,并容易使自己在生活中主动拥有较多的选择,从而使整个社会拥有各种更多的机会。

中国社会科学界无法回避民族志发育不良的问题。在中国有现代学科之前,西方已经占了现代学术的先机。中国社会科学界不重视民族志,西洋和东洋的学术界却出版了大量关于中国的民族志,描绘了他们眼中的中国社会的图像。这些图像是具有专业素养的学人所绘制的,我们不得不承认它们基于社会事实。然而,我们一方面难以认同它们是关于我们社会的完整图像,另一方面我们又没有生产出足够弥补或者替换它们的社会图像。要超越这个局面中我们杂糅着不服与无奈的心理,就必须发展起自己够水准的民族志,书写出自己所见证的社会图像供大家选择或偏爱、参考或参照。

这个译丛偏重选择作为人类学基石的经典民族志以及与民族志问题密切相连的一些人类学著作,是要以此为借鉴在中国社会科学界推动民族志研究,尽快让我们拥有足够多在学术上够水准、在观念上能表达中国学者的见识和主张的民族志。

我们对原著的选择主要基于民族志著作在写法上的原创性和学科史上的代表性,再就是考虑民族志文本的精致程度。概括地说,这个“汉译人类学名著丛书”的入选者或是民族志水准的标志性文本,或是反思民族志并促进民族志发展的人类学代表作。民族志最初的范本是由马林诺夫斯基、米德等人在实地调查大洋上的岛民之后创建的。我们选了米德的代表作。马

林诺夫斯基的《西太平洋的航海者》是最重要的开创之作,好在它已经有了中文本。

我们今天向中国社会科学界推荐的民族志,当然不限于大洋上的岛民,不限于非洲部落,也不应该限于人类学。我们纳入了社会学家写美国工厂的民族志。我们原来也列入了保罗·威利斯(Paul Willis)描写英国工人家庭的孩子在中学毕业后成为工人之现象的民族志著作《学会劳动》,后来因为没有获得版权而留下遗憾。我们利用这个覆盖面要传达的是,中国科学学的实地调查研究要走向全球社会,既要进入调查成本相对较低的发展中国家,也要深入西洋东洋的主要发达国家,再高的成本,对于我们终究能够得到的收益来说都是值得的。

这个译丛着眼于选择有益于磨砺我们找“事”、说“事”的本事的大作,因为我们认为这种本事的不足是中国社会科学健康发展的软肋。关于民族志,关于人类学,可译可读的书很多;好在有很多中文出版社,好在同行中还有多位热心人。组织此类图书的翻译,既不是从我们开始,也不会止于我们的努力。大家互相拾遗补缺吧。

高 丙 中

2006年2月4日立春

格尔茨文化解释的解释(代译序)

纳日碧力戈

—

克利福德·格尔茨的《地方知识》于1983年面世^①,是继1973年出版并获得1974年度美国社会学学会索罗金奖的《文化的解释》之后的另一部文化阐释之作,涉及从艺术、常识、卡里斯玛到自我人观的论题,曲折迂回,文采飞扬,旁征博引,风采依旧。格尔茨在《文化的解释》出版10年之后,以更加成熟的笔调继续讨论“文化”,继续“浓描”意义的结构,或者用他本人的话说,就是要呈现一部“思想民族志”,重在理解他人的理解,是“局内观”,而不是“局外观”,是“解释的解释”、“概念的概念”、“符号的符号”。格尔茨在本论文集中讨论地方社群如何理解社会思想,本土人如何想象伦理道德,讨论常识、艺术、权威甚至法律背后的文化意蕴。他一如既往,拒绝选择唯物还是唯心的立场,也拒绝接受实在还是实证的标签。人文社会科学领域,有乔姆斯基式个人-心理普遍主义,也有沃尔夫式文化-历史相对主义,如格尔茨说,“前者是脑袋里的思想,后者是世界中的思想”,二者虽有对话,却难以形成共识。我们用不着在无满足感的普遍性和无兴奋感的地方性之间做出选择(Geertz 2000);无论普遍主义还是相对主义,走极端就没有说服力。

差异性确实远比一种头脑简单的“人就是人”(men-are-men)式的

^① 中译本此前另有王海龙、张家瑄译本,克利福德·吉尔兹:《地方性知识——阐释人类学论文集》,中央编译出版社2000年版。

人本主义所可以想见的要深刻得多,而相似性亦远较另一种头脑简单的“非我族类,其心必异”(other-beast, other-mores)式的相对主义所能否认的要重大得多。^①

可以想象这样一个世界:每个人都喜欢对方的文化,互相赞美,互相鼓励,这并不构成任何威胁;相反,如果我们在神化本族英雄的同时,不断妖魔化对方,那就比较可怕了(Geertz 2000)。这令人回想起中国古人的“千灯互照,光光交彻”和“各美其美,美人之美,美美与共”的包容理念和共生思想。

格尔茨赞扬查尔斯·泰勒,因为他为防止人文科学“自然化”(naturalization)做出了贡献,但是他囿于旧框框,没有能够让自然科学回归人本,他本可以走得更远一些。人文科学要从个案出发,观察和研究具体的个人和群体,捕捉临场的思维活动变化,立足本土社会探寻现象背后的“活态”逻辑,弄明白当地人如何理解、如何想象、如何解释。数学公式和普遍真理不能帮助我们达到这样的目的。我们迄今还没有完全掌握涉及心灵生活的种种细节,对于从诗学到数学的现代思想的庞杂性也认识不足。与其盲人摸象,莫若投身于浓描民族志的局内观察与书写,把根据田野工作而且包含本土话语的地方知识呈现出来,并置起来,比较分析,梳理异同,发现其中的“和弦”,捕捉个中的“神韵”。寻求普遍主义本身没有问题,但是“兵马未动,粮草先行”,要先做好基础性工作。对于现代思想作描述,是一项庞杂繁纷的工作,要涉及“爬虫类动物学、亲属关系理论、小说写作、心理分析、微分拓扑学(differential topology)、流体力学、图像学与数量经济等一切可以对我们构成起码范畴的东西”,这些都是我们这个生活世界中的社会活动。我们笃信科学,却失望地得知真理离我们还比较遥远;我们信仰“主义”,却绝望地面对种种灾难。无论是单线进化还是匀质大同,都不能应对当今这个超复杂社会;无论哪一门学科都不能独自应对这个万象世界。“文类杂糅”不可避免:

^① 没有注明出处的引文,皆出自本书杨德睿译文。

……这样的情况已经使愈来愈多的人在试图了解暴动、医院,或者为什么笑话能得到高度评价时,会求助于语言学、美学、文化史、法学或文学批评的启发,而不是遵循过去的惯例,诉诸力学或生理学。

我们的观察和研究越来越取决于我们自己的立场和视角,以个案为基础的知识也越来越具有科学意义。“文化人类学仍一贯地保有一种深切的意识:我们所看到的一切,是被‘从什么位置看’以及‘用什么东西看’这两个因素所决定的。”换一句话说,做好民族志的关键是尽量熟悉研究对象如何做人,尽量掌握对方精心设计的符号系统,观察他们在这个符号系统中如何把自己想象成为个人、演员、判官、承受者、知晓者等等角色,即观察他们如何在日常生活中做人。无论是请客吃饭、演出皮影、做礼拜、举行婚礼、召开政治会议还是请神驱鬼、筹办插秧仪式、颁布继承法,这个符号系统承载意义,也赋予意义。因此,人类学者需要借助本土认知框架来认识本土社会现象,厘清事实,追根究源,而不是用事先预设的因果关系一厢情愿地推导结论,以为“万变不离其宗”,举一可以反三。课堂上学来的知识不同于田野工作需要的知识,不可互相取代;研究他者文化就是弄明白“他们自认为是谁”,弄明白他们自认为在做什么、为什么做;就是大致明白对方身体力行的意义框架是什么。当然,这不等于“感觉着”他人的感觉,“思考着”他人的思考,或者把自己变成他人,因为这是不可能的(Geertz 2000)。

格尔茨受到韦伯的影响,提出人是悬挂在自己编织的“意义之网”上的动物;维特根斯坦的影响也十分巨大^①,格尔茨尤其认同维特根斯坦对于私人语言观的批判,认同他关于自然与文化“共谋”影响人类世界观的判断,也认同他的语言游戏论和家族相似(family resemblance)论(Geertz 2000)。当然,他也善于博采众长,灵活应用,旁征博引,推陈出新。社会之人不断地编织“意义之网”,“意义之网”也不断生产着社会之人的行为风格。这就像吉登斯的“结构二重性”:结构制约行动,行动生产结构。省力原则总是指向

^① 他称维特根斯坦是自己的“导师”(master),自己是他的“小学生”(pupil)。

普遍、简化和静止；现实生活却充满个殊、变化和跃动。格尔茨之所以拒绝就普遍和特殊表态站队，是因为他要通过对地方知识的“浓描”(thick description)，处理抽象知识与具体知识之间的关系，即要捕捉普遍与特殊之间的对立统一。查尔斯·尼西姆-萨巴(Charles Nissim-Sabat)指责格尔茨既反对相对主义，又反对普遍主义，陷入自相矛盾的泥潭(1987:935—939)。然而，他忽视了人类学对于普遍性与特殊性的“分层”处理：普遍性是顶层，特殊性是基层，二者原本不存在矛盾对立。例如，以普遍主义著称的列维-斯特劳斯，始终坚持人类心理的一致性，坚持普遍性的结构主义，但是他也高举反对种族主义的旗帜，恰恰保护了少数民族的特殊性，捍卫了弱势群体的语言、文化、权利和尊严。同样，提出文化和道德的普遍原则的克拉克洪，也并不反对文化相对主义；雷纳托·罗萨尔多认同文化相对主义，但反对伦理相对主义。归根结底，人类学是一门不偏激的学问，它要告诉人们“山外有山”、“天外有天”的道理，敦促人们注意社会、历史、文化是何等重要。人类学者不仅能够和艺术家合作，也能和数学家交流，还能和法学家对话——人类学需要在浓描民族志的基础之上，在各种文化之间进行比较、翻译、解释和交流，持之以恒，永无止境：

往返于律师看事情的方式以及人类学家看事情的方式之间；往返于现代西方的固有文明与古代中东和亚洲的固有文明之间；往返于“法律作为一组规范性理念的结构”与“法律作为一组决策过程”之间；往返于充盈的感知能力与迅捷的案例之间；往返于“作为自治系统的法律传统”与“作为竞逐霸权之意识形态的法律传统”之间；最后，还往返于地方知识所生产出的狭隘想象与襟怀四海的恢宏想象之间。

二

格尔茨的理论固然与韦伯的理论有很大关系，但他毕竟是旁征博引的行家里手，特立独行是他的风格，他不会随波逐流，也不会追赶时髦。他很少全盘复制某个理论体系，不会轻易追捧某位大师；他会摆出百科专家的姿

态,经常“突袭”邻居的后院,移花接木,信手拈来,毫不费力。这样的做法固然成就了他的个人风格,但也让他人和后人难以效仿和捉摸。同样的原料,放到他的盘子里就是美味佳肴,放到别人盘子里就是残羹剩饭。格尔茨受到象征人类学的很大影响,从他的文本中可以找到索绪尔的影子,也同样可以找到皮尔士的印迹。但是,他从不屑于梳理索绪尔理论和皮尔士理论之间的异同,也不交代自己在何种意义上使用“符号”一词。众所周知,索绪尔毕生致力于语言本体的内部规律研究,偏重语音尤其是音位的研究,所以被称为是“声音中心主义者”。索绪尔认为语言是自足的符号体系,有自己稳定的内部规律,也有自己的“符号”(symbol)情结:能指(signifier)和所指(signified)之间的对立就足以说明语言的本质。然而,索绪尔的“指号学”(或称“符号学”,semiology)毕竟不同于皮尔士的“指号学”(semiotics),皮氏指号学不把语言看成自足的符号体系,而看成万象关联中的一个符号体系,属于象似(icon,指相似关系)、标指(index,指承接关系或者邻接关系)、象征(symbol,指约定俗成关系)三元体系中的象征部分,无论是象似、标指还是象征,都不能构成自足体系,只有互动共生才能够产生意义。索绪尔的能指-所指二元对立观放弃了社会权力和人文历史的观照,而皮尔士的象似-标指-象征三元互动观把自然、社会、人文全都纳入自己的视野,充分考虑到宇宙万象的复杂性和不确定性,对于人文世界更加具有阐释力。格尔茨虽然没有公开讲他继承了皮尔士的指号思想,也没有交代他所使用的“指号”(sign)和“符号/象征”(symbol)属于索绪尔体系还是皮尔士体系,但可以推测,如果让他在索绪尔和皮尔士之间做选择,他会更愿意选择皮尔士^①。因为皮氏理论是“地天通”的理论,是形气神勾连的理论。皮尔士欢迎“物的困扰”,他的“象似”(iconicity)和“征象”(sign)属于物象,是直接冲击我们感官的物感物觉,充满不确定性和个殊性;同时,这些不确定性和个殊性要和标指(indexicality)、对象(object)、象征(symbol)、释象(interpret-

^① 格尔茨很欣赏实用主义大师杜威,而皮尔士是实用主义的真正奠基人,他的挚友威廉·詹姆士弘扬和发展了具有他个人特色的实用主义,使之产生了深远的影响。皮尔士不满意詹姆士版的实用主义,就把原有的实用主义 pragmatism 改为 pragmaticism,表示划清界限。此外,有趣的是,Geertz 读[ge:ts],Peirce 读[pe:s],两人都有发音特殊的名字。

ant)关联,只有这样它们才能获得意义。在皮尔士的指号理论中,普遍和特殊已经达成圆融。例如,我们的视网膜会捕捉到某种红色质感(象似,类似于我和自己照片之间的关系),它自然而然地冲击我们的神经元,我们立即意识到这种红色其实是红色交通信号灯(标指,类似于弹洞和穿过它的子弹之间的关系),几乎与此同时,我们自幼熏陶其中的现代城市文明告诉我们,“红灯停,绿灯行”(象征,类似于约定俗成的规则),违者会受到处罚,还会引起交通事故,等等。要对地方知识作浓描,就要仔细剖析在具体的场景之下“形气神”如何同时发生作用,就像格尔茨本人亲临斗鸡现场,置身于充满感性的氛围中,以至于在警察持枪赶来时,不由自主地与参赌农民一道出逃——他和妻子已经融入其中,成为地地道道的局内人。人类行动是指号活动,即有发音、颜料、笔画之类的象似因素,也有阐释意义的象征结构,当然也有“一物代表另一物”的“标指”行为。文化不能用数学方法或者逻辑形式推导出来,只能在公共互动和身临其境的体悟中加以把握。

在摩洛哥,为了达成贸易协定,你必须按照某些方式做某些事情(包括嘴里一边念着阿拉伯语的古兰经,一边在本部落聚集起来的无残疾成年男子面前隔断羊羔的喉咙),必须具有某些心理特征(包括对遥远事物的渴望)。(格尔茨 2000:13—14)

当然,贸易协定不等于割喉咙,也不等于渴望,而是在特定场景下把二者叠加起来的行动。在格尔茨加以浓描的地方知识中,具体场景之下的个殊化行为,要和人观、价值观和宇宙观“沟通协商”,因为单独拿出人观、价值观和宇宙观,不和个殊化行为及其具体场景相联系,就不能说明任何问题,也就没有任何意义。丰富的民族志材料也证明,社会范畴、社会规则往往在具体社会行为中发生变通,社会生活中充满无数例外和不确定性。中国人要看眼色行事,要灵活机动,要随机应变,就是这个道理。在中国主流文化中,随处可以听到这样的说法:“杀身成仁”、“舍生取义”、“好死不如赖活着”、“致中和”、“中庸之道”、“人怕出名猪怕壮”、“好汉不吃眼前亏”、“顺其自然”、“随遇而安”,这些处世之道在现实生活中都管用,也都不管用,关键是如何掌握,如何变通,类似

于周易八卦、阴阳五行,没有死规矩,只有活运用。

就如我所说:任何事物,无论其终将止于何处,皆自《古兰经》开始。《古兰经》这个名字的原意,既非“盟约”(testament),又非“训谕”(teaching),亦非“书”(book),而是“背诵”(recitation)。它与世界上其他主要经典的不同之处在于:它的内容不是一位先知或其徒众所写的关于神的报告,而是神所亲授的谈话,是安拉自身的音节、字词与语句。它就像安拉一般,是永恒的、无生不灭的,它是安拉的属性,一如慈悲与万能,而不像人类与大地,是安拉的创造物。

《古兰经》本身的教旨固然重要,但更重要的是在日复一日的诵经活动中体现的形神相连、物悟协同的过程,“神”要体现在“物”上,“神”就是操演的“过程”：“他们所唱诵的也就等于是神本身”,经文中的词语就是安拉的本质。《古兰经》不是一个文本,“而是一桩事件、一个行动”。维科考证希腊语中“诗人”的词源是“制造者”和“创造者”;各门技艺和各门科学都具有诗性智慧的源头。原初诗人通过物质、精神、伦理和美德的创造,保持地天通,歌颂形气神。诗把特殊和普遍联系起来,把形物和哲理联系起来,把精气和神韵联系起来。人类学者是诗人,人类学是诗学。

三

格尔茨的学术生涯,以跨文化意义阐释为路径,立足本土,问题取向,全面观察,比较研究,是一个不断扩展延伸的漫长过程。他的民族志调查从一开始就有“纵向”多点民族志的取向:先到印度尼西亚的爪哇,接着到巴厘岛和苏门答腊,最后又去了摩洛哥山地。格尔茨的研究不仅广泛深入,而且细致入微,是局内观察的典范。在《文化的解释》的第一章“深描——迈向文化的阐释理论”中,他把赖尔的“眨眼”的例子发挥得淋漓尽致——是眨眼、戏谑、模仿还是练习?若要“透过现象看本质”,避免浮光掠影,就需要深入到当地深厚的人文背景中,从内部进行细致观察和分析,结合本土的文化体

系、宗教信仰、情感和伦理道德,尤其要注意其中的象征符号的交流和解码过程。格氏余兴未尽,又把发生在1912年摩洛哥中部高地的劫案展现开来,案子涉及犹太商人、马尔穆沙部落酋长、法国上校和他们背后的三种文化背景和三种不同的解释:三个犹太商人遭到某部落柏柏尔人的抢劫,其中两个犹太商人被杀,只有名叫科恩的那位侥幸逃脱;科恩在马尔穆沙部落酋长的陪同下按照当地习俗向柏柏尔人索赔,获得500只羊,但法国人不相信会有这样的事情发生,就以通犯罪^①将科恩逮捕入狱。这是一个“活文本”,涉及三种不同的阐释框架,即犹太人、柏柏尔人和法国人的阐释框架,深入细致的跨文化“浓描”,可以解释为什么在同样一个时空环境之下,系统化的误解导致了一场社会闹剧。语言混乱,或者毋宁说是指号混乱,导致自古传承的“科恩以及对他而言整个他在其中运作的社会和经济关系”瞬间崩溃。要做好“浓描”就要在田野工作上下功夫,要访问调查合作人、观察仪式活动、推导亲属称谓、追溯财产继承关系,统计家庭人口。“从事民族志就像解读……一份手稿——陌生、字迹模糊、充满省略、前后不一致、可以的更改和带偏见的评语,但它并非用习惯上的表音字符写成,而是用行为模式的例子临时写成的。”(格尔茨2000:11)科恩根据做买卖的规矩,在认可这一规矩的酋长的支持下,向当事者索赔;当事者认错并赔偿;法国人要让酋长和商贩们明白谁在掌权,以没收财产和银铛入狱来显示帝国威严。所以,寻找意义不能到头脑里寻找,而是要到公共场域去寻找,因为意义是公共的,不是私有的。格尔茨反对斯蒂芬·泰勒(Stephen Tyler)和沃德·古迪纳夫(Ward H. Goodenough)的认知人类学取向,因为他们把意义划归心智,是人们头脑中的产物,几乎与外部世界无缘,是私人的,不是公共的。以泰勒和古迪纳夫为代表的认知人类学流派认为文化是如何做人的知识,意义存在于人的头脑之中,文化及其意义可以用图式、图标或者树状图,以类似于区别性特征的二元对立关系加以表现。格尔茨指出,要寻找文化及其意义,就要局内观察交易场、山寨,参与放牧,加入斗鸡,感觉、感知、体悟和心灵都要调动起来。物悟交融,意蕴乃现。

^① 因为这支打劫的柏柏尔人属于造反者,尚未归顺法国人。

乌龟下面还是乌龟。探索无止境,阐释无止境,边疆无界。解释人类学不会纠缠于普遍还是特殊的争论:拿深入细致的浓描民族志来说话和对话。说话和对话是无休止的过程,就像人类学之于人类学者,终身伴随,形影不离。格尔茨的“斗鸡经历”可谓典范,那入木三分的描写,那栩栩如生的再现,可以明明白白地告诉我们什么是解释人类学,什么是地方知识。正如他本人所说,人类学者不是从外部研究乡村,而是在乡村内部开展研究,他(她)要从本土人观点出发,不仅考察,还要全身心投入。首先,民族志是阐释性的;其次,民族志要阐释“社会话语流”;最后,民族志要“努力从一去不复返的场合抢救对这种话语的‘言说’,把它固定在阅读形式中”。(格尔茨 2000:23)随着田野工作的深入,格尔茨已经“能够”本能地随本地人逃离斗鸡场,他已经获得“本土感”,这使他能够全面刻画斗鸡与其他社会仪式活动的密切联系,也使他用浓描浓写田野民族志来展示什么叫解释人类学。巴厘人的气质渗透在神话、艺术、仪式、社会组织、育儿方式、法律形式,甚至阴魂附体,而能够集中体现这种气质的是斗鸡活动。每次宗教节日都要以斗鸡开场,而斗鸡又以赞美诗和血祭开场;人们为了应对疾病、灾荒和火山爆发,也要举行斗鸡仪式。斗鸡让人兽、善恶交融,让自我与本我互渗,创造与毁灭共存,全然是一幕憎恶、残酷、暴力和死亡的血腥剧。斗鸡貌似两只公鸡之间的争斗,其实是男人之间的雄性相残。日常语言中充满用来象征男性的“雄鸡意象”。早在公元 992 年就出现在碑文中形容公鸡的 Sabung 一词,也用来隐喻“英雄”、“勇士”、“冠军”、“有才干的人”、“政治候选人”、“单身汉”、“花花公子”、“专门勾引女性的人”,或者“硬汉”。(格尔茨 2000:477)巴厘男人会在他们所宠爱的公鸡身上花费大量精力,打扮它们,喂养它们,谈论它们,让它们试斗,或者以着迷、赞美、梦幻和自恋的眼神凝视它们。

……当胜鸡的主人把通常已被其愤怒的主人撕得支离破碎的败鸡拿回家吃的时候,他是怀着一种混合的情感这样做的:社会性的窘迫、道德的满足、审美的憎恶和吃人肉的快乐。而输掉了一次重要比赛的人有时会采取破坏他家庭的神龛和诅咒神名一类的宗教性(和社会性)的自杀行为。在寻找天堂和地狱的尘世对应物时,巴厘人把前者比作