

汉译世界学术名著丛书

地方知识

〔美〕克利福德·格尔茨 著

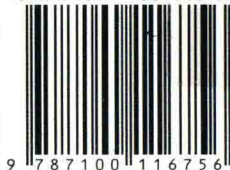




商务印书馆官方微信

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-11675-6



9 787100 116756 >

定价：35.00元

汉译世界学术名著丛书

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

2016年·北京

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 Bardonia-Chinese Media Agency

博达著作权代理有限公司

ALL RIGHTS RESERVED

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从 1981 年着手分辑刊行,至 2013 年年底已先后分十四辑印行名著 600 种。现继续编印第十五辑。到 2015 年年底出版至 650 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们在这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2015 年 3 月

格尔茨文化解释的解释(代译序)

纳日碧力戈

一

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准

^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。

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

① 没有注明出处的引文,皆出自本书杨德睿译文。

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:

……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

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

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(interpretant)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

^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 pragmatism,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。

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,就以通敌罪^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

^① 因为这支打劫的柏柏尔人属于造反者,尚未归顺法国人。

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。

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