

“雷格瑞事件”引出的知识论问题^[1]

张 静

提要：本文讨论吉尔茨论著中隐含的知识论矛盾问题：一方面，他认为知识的性质是地方性的，另一方面，他同时期待这样一个结论具有普遍性。基于这一矛盾的认识论原则，吉尔茨难以坚持并依赖自己阐述的逻辑推演结论。这一认识论矛盾产生的原因，在于知识对事实的性质有不同的前提性假定：客观的假定认为事实乃外在于认识的“物”，不依赖认识本身而改变，主观的假定认为事实是界定的产物，不同认识系统关注不同问题，可能产生对同一事实的不同界定。在这个意义上，任何认识系统或者主义，都是以自己的假定——认定的理想状态，即合理世界的模式——为前提描述事实（事件）的。实证或阐释方法如此，现代或后现代主义也是如此。

关键词：认识论原则 实证与阐释 事实界定 抽象与具体

吉尔兹在他那篇有影响的论文“地方性知识：事实与法律的比较透视”^[2]中讲述了巴厘岛村民雷格瑞事件。雷格瑞由于不满村议会未采取措施把他出走的妻子找回来，拒绝担任村议会轮值的义务，于是他被村议会驱逐、失去了房产，最后染上精神病，没人理睬，成为流浪汉。作者意在通过这个事件说明，虽然根



据外部法律，雷格瑞的村民资格应当受到保护，“即使一定要惩罚他的话，也必须改变方式”，但巴厘人根据自己独特的意义构想和知识体系解释雷格瑞的行为，恪守自己的规则处理这一事件。这种解释和处理并没有受到外部知识体系的影响：根据村中规则，雷格瑞拒绝自己对村公务的责任，理应剥夺其在巴厘岛的“村民”权利（吉尔兹，1994[1983]，页 87-88）。

这是一个具有独特性（distinctive）的解释逻辑，吉尔兹称之为“地方性知识”，以区别于其它的知识形态，特别是实证论者假定的“普遍性”知识形态。在他看来，知识的性质是地方性的、多元的，因为人们生活所凭借的符号系统是特定的、地方化的、分殊性的，借助这些符号系统的作用，意义结构才得以形成、沟通、设定、共享、修正和再生。这个系统的作用，是甄别日常行为的意义和类别，地方性知识力图维持这些特定的意义系统。并根据它去组织行动（同上、页 91、92）。作者指出，在这里，事实（事件）本身传达的意义是独特的，无法运用外部的一般性规则进行“客观反映”，在他者的知识体系中理解这些事件是困难的，甚至往往会出现错误，那么正确的认识途径看来只能是，运用巴厘岛人自己的知识系统，去理解他们的“事实”（事件）。这种推测在作者的别一篇文献中得到证实。在“文化持有者的内部眼界：论人类学理解的本质”一文中，吉尔兹这样写道：

“人类学的分析就是力图按照事物的本原结果所呈来操作，而不是按人类学家在心灵上所认其为应当如此、或需要如此的结果而操作。这样来看，可以减去——以文化持有者的观念来观察事物——这一原则的神秘气氛”（吉尔兹，2000[1983]，页 74）。^[3]



很清楚，吉尔兹提出的的是一个观察描述社会事实的知识论原则：阐释必须遵从叙述的原始含义，并以一种可追溯的话语形式出之，以便在必须的情况下，能使其原汁原味地复原（王海龙，2000，页 46）。^[4]按照这种原则理解“雷格瑞事件”，正确的方法就应当是，回到巴厘岛文化的知识系统中，运用他们的认识途径和分析逻辑——比如他们自己关于罪恶、对错、权利和责任的界定、分类、及建立其上的各种规则等等——作为描述事件的基本理路。

文化人类学者将这种方法称为 Emic 方法（from the native's point of view-Malinowski），并认为这样得到的认识，与另一种途径——采用外在标准的实证方法（对应于上述 Emic 方法，被称为 Etic 方法）——的结论不同。emic 方法反对研究者所谓的“中立”、“客观”、“远距”角色，认为这角色本质上仍危害是，运用研究者自己的框架去分析一个可能是不相干的事件。而正确的认识方式，应该是从对象本身的精神世界和知识系统出发，突出事实的显微性（深度描写）和真实性，屏弃现代理性论者那种居高临下的，全知全能的、对于一般事物的总体描述（大叙事）（利奥塔，1984，转引自王海龙，页 42）。以雷格瑞事件来说，实证论者的“大叙事”框架是“传统与现代”、“愚昧与文明”、“落后与进步”，因而在他们看来，雷格瑞的要求尽管不妥，行为亦未必值得称道，但他因此受到处罚也不分正，这说明巴厘岛奉行着一种“不文明”的法律规则，他们处在一种“不开化”的传统状态中。而吉尔兹指出，这完全是一种错误的认识。因为“文明”是一个外来的标准，并不是巴厘人自己的，要了解这个事件的原委，应该进入巴厘人自己的内部眼界，把立场放在该文化的观念逻辑——即地方性知识内，才能得到更为真实的理解。任何外在的原则都无法理解这个地方性事件，当然也无法作为判断该事实（事件）的尺度。



Emic 方法：矛盾的认识论原则

Emic 方法显然是建立在两个假定基础上的。第一，对于认识事实而言，采用事实中的行动者自己的认识方式更为正确：“没有人能比当事者自己更清楚自己，一个人必须有到溪流中游泳的经验激情，随后他才能有这种幻觉经验”（吉尔兹，2000[1983]、页 74）；第二，认识者应当进入被认识对象的思想体系中去，通过他们（内部人）的观念逻辑理解他们的行为，而不是用研究者（外部人的观念逻辑理解他的行为。这一点正是阐释方法致力而为的事业：

“在每一个社会研究个案中，我都试图竭我所能去释其真谛而不仅以局外人自况，……竭力搜求和析验他们的语言、想象、社会制度、人的行为，等这类有象征意味的形式。通过这种研讨判析，来验证每一个社会中人们，是如何在他们自己人中间表现自己，以及如何向外人去表现自己”（同上，页 75）

吉尔兹认为，阐释理解之所以真实，关键是理解者对被理解者持有“文化持有者的内部眼界”，通过他们自己构筑其世界，和阐释现实时所用的概念和符号去理解他们。比如，巴厘岛村议会对雷格瑞的处理，是以村里的规章为依据的，而在这个规章背后，又存在一系列的观念解释系统：例如他们相信，如果违反了“这个规章，灾难就会降临到他们头上，“老鼠会吃光他们的庄稼，大地会颤动，高山会崩塌”（吉尔兹，1994[1983]，页 87）。实证论者没有进入不敷出巴厘岛人的知逻辑，而是使用自己的一套（外部）认识体系和分类原则，当然无法理解该事件的意义。但这两个假定的成立是有前提的（虽然不那么明显）：即确信有一个对应于（理解或接近）地方性事实的最佳认识系统，确信这个认识系统对于该事实，具有最为真实的述说能力和最优的解释评价地位。这种信念在认识原



则上的表现，就是假定，对事实（事件）最为真实的认识标准，存在于事实（事件）的行动者之中。这些行动者的观念造就了事实（事件）的过程，因而“他们式”的理解更接近真释，故更为准确的认识活动当然也是“他们式”（不同于“我们式”）的、“地方式”（不同于“普遍式”）的。这和传统实证主义的“反映”论要求——真实地、不折不扣地、不加歪曲地、避免其他主观干扰的“摹本”原则——有什么本质不同呢？后者也相信有一种对应客观事实的认识系统，即实证方法，认为它能够客观反映事实，因而是最具真实述说能力和解释地位的。在这个认识论的基本原则——反映真实世界——方面，上述二者遵循的是同一种逻辑，它们都相信，确有一种认识方法最能接近真实世界。只不过实证论认为，正确的认识方法是“普遍而中立”的实证方法，但吉尔兹则认为，正确的认识方法是地方性知识式的理解和阐释。在他看来，地方性认识系统能够接近、并原汁原味地描述地方性事实，人类学者不应用自己的、而应“通过”观察对象本身的符号系统去理解他们。这需要真实地再现他们本身的方法和逻辑，“用人们的话语攫住他们的观念”。^[5]

Emit 方法的认识论逻辑是，“贴近”感知经验而不是“遥距”感知经验，回到被观察者本身的认识系统中去，再现对象的认识系统、并通过它理解事实，不要用认识者自己的认识系统替代他们的。这种主张的重点，是批评方法适用的“普遍性”范围，但这并没有真正触及“普遍性”信念的认识论原则，相反却坚持了与其相同的原则，即认为，存在着一种最能够“正确反映（或接近、还原、再现）真实”的方法。这就在抨击实证论“普遍性工具”野心的同时，坚持了“反映真实，只有一种接近事实（事件）真实的认识途径”之原则，所不同的是，作者把这种对事实真实的认识途径，从实证方法换成阐释方法而已。这实际上是在



用实证论式的认识论原则批评实证方法，将阐释方法建立在实证论式的认识论基础上，只改了一套术语，但并未表达出新的认识论原则。实证方法的认识论原则是“客观反映”，而阐释方法将其更换为“再现”和“复原”，这仍然是以——追求外在于认识者的“真实”事实为理想的认识目标，因为他们都有否定要反映或再现出认识对象不曾拥有的东西。由此看来，吉尔兹反对的只是主流认识方法的“霸权”地位，但并未对其基本的认识论原则构成挑战。但吉尔兹的认识论原则是充满矛盾的：他无法消除外部知识系统对事实的理解。在他的作品中，我们很容易发现，他不能完全坚持上述“再现”和“复原”的认识原则，而是要求人类学者掌握“译释”本领。他这样解释“译释”的涵义：

（它）“并不是简单地把别人认识事物的方法，用我们自己的方式重新安置一下（用这样的方法式往往会失去很多内容），而是用他们本身的方法和逻辑展示，将其用我们的方式表达出来。这种知觉方式不似一个天花板文学家去数星星，而更类似一个批评家解释一首诗时的情形。”（吉尔兹，2000[1983]，页 11）。

在吉尔兹的说明中，人类学者的工作应当是“对别人的阐释的阐释”（the interpretation of other's interpretation），通过深度描写展示和研究他们的语言、行为，理解他们的声音、信仰，感悟他们的自我概念世界。显然这又进入另外一种认识论原则。因为“译释”方法主张，认识不仅仅是被动地“再现”和“复原”对象，还必须根据认识者的理解主动“阐释”对象，认识者不仅需要有不同的“阐释语言”，还要有“领悟”、“移情”、“情景化”的“自觉”意识，更要有积极的“构筑”、“寻找”和“重建知识结构”的行动：“所谓我们的资料，事实上是我们自己构筑的别人对其自身、和其周围的当事人对自己的认识”。^[6]



文化是一种需要领悟的文本氛围，需要用深度描写、观察、移情、认知、自觉地追随文化持有者的内部眼界去阐明，以寻找“个别”（独特性）的方式去重建知识结构。^[7]

我不得不提出的问题是，既然是“通过”对象自己的概念和符号去“再现”他们，为何还要“构筑”他们对其处身、和其同伴对自己的认识？既然是“追随”文化持有者的内部眼界，为何还在“重建”他们的知识结构？不难发现，这两组说法反应了两种不同的认识原则：还原原则（不加入外部认识系统的东西）和重构原则（加入外部认识系东西）。而这正是 Emic 方法和 Etic 方法对立的核心问题，阐释认识者究竟应遵循一种原则呢？以这两个认识论原则来看，文化阐释方法批评的 Etic 方法，实际上是运用实证论观念去“重构”对事实（事件）的认识，因此它对“雷格瑞事件”才得出“不文明不开化”的结论。这种批评似乎在提示，文化阐释方法在主张还原认识论：即真实再现事实的本来面目，这样才能认识“雷格瑞事件”那种外人不能理解的本原的发展逻辑。但上述引文中关于“重建”和“构筑”的理想，又似乎在主张认识者的主动建构行动，这符合认识论的主观重构原则，因为它不能不加入认识者自己的东西。然而这好象又回到 Etic 方法上去了——这种方法强调客观反映，但实际上却蒙然不知，自己正在用一套主观架构“重构”事实。这里“还原”的认识论原则排斥认识者的主动行动，而“重构”的认识论原则肯定认识过程的创造性元素，在认识者的行为、认识过程的角色方面，这两种认识原则是矛盾的，但在吉尔兹的论述中，它们被要求既此又彼地“统一”在对事实的阐释中：



“这个个案提出的问题是，……文化人类学分析方法揭示的角色处理问题，或者，更确切地说，在不同的个案中，人类学家应该怎样使用原材料，来创设一种与文化持有者的文化状况相吻合的确切诠释。它既不应完全沉湎于文化持有者的心境和理解，把他的文化描写志中的巫术部分，写得象一个真正的巫师写得那样；又不能象一个对于音色没有任何真切概念的聋子去鉴别音色似的，把一部文化描写志中的巫术部分，写得象一个几何学家写得那样”（吉尔兹，2000[1983]，页 73-74）

吉尔兹告诉了读者什么呢？难道他是想让认识者，遵从既“此”同时又“非此”的认识原则吗？对于认识巫术事实来说，究竟是“还原”到巫师“本身”的知识系统（贴近感知经验？），还是让认识者的“真切概念”发挥对事实的“鉴别”作用（遥距感知经验？）——更为接近真实呢？答案似是而非。这种自相矛盾的认识原则，最后“引导”吉尔兹走向他主张的多元认识论的反面——认为只有一种知识（当事人的地方性知识）系统最能够接近对事实（事件）的真实理解。

“还原”原则的结果往往是一元认识观，它建立在对“事实真实”的绝对性信念上（只有一种接近真实的理解途径），而“构造”原则的结果和多元认识观相联系的，它建立在对“事实真实”的相对性信念上（有多种接近事实真实的不同理解途径）。这两种原则在吉尔兹那里的“矛盾统一”。使吉尔兹成为一个表面的多元认识论者。因为真正的多元认识论者不会假定，对于事实的意义，只能在其参与者本身的认识体系中，才能得到最接近真实的描述和理解。相反，他们会认为，各种认识体系，包括地方性知识，都是跟随自己的提问方式去理解（发现）事实（事件）的某一方面，因此才需要在不同知识体系之间建立沟通。认识论原则上的明显矛盾，原因可能出在对于“事实”（事件）性质的理解、以及对多元



价值的彻底方面。这就涉及到两个更基本的问题。第一，事实（事件）的性质——事实是“存在”（于认识者之外）的还是被（认识过程）“构造”、界定的？第二，认识途径的多元——运用不同的知识体系，理解他者的地方性事实（事实）是否是可能的？

“事实”的性质：互为主体的界定

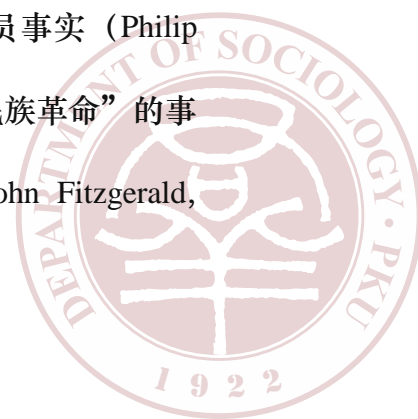
近代科学理性对学者的训练传统，是竭力教导他们事实乃“客观”事实，它存在于主观因素之外，然后反映到我们的认识中（E 迪尔凯姆，1995[1919]）。

^[8]那么正确的反映应当尽力排除主观认识的干扰，故特定的“事实”只能有一个真实版本，不可能对同一事实出现两个以上不同的概括，除非是不正确的概括。这种观念不仅把事实本身和对事实的认识（界定）分开，即通常所说的“主观”和“客观”的分野，而且主张认识不对事实本身施加影响，即它不应“改变”事实；同时，这种观念也把事实（事件）中行动者的主动地位排除，把他们单单看作是“客观的”就认识对象，即他们的认识不应该和研究者的认识发生交流，共同“生产”事实。但是随着研究的进展人们不断发现，研究者获得“事实”材料的过程无法避免各种认识过程的加工作用。有认识者（研究者自己）的加工，也有当事人的加工，如果是历史事实，更有不同时代之阅读者、传说者、回忆者、记载者、写作者们的加工，因而往往，我们得到的事实（事件），是一种多个主体阐释参与界定的“互为主体”结果。这不仅对事实的“纯客观”性产生挑战置疑，而且提出了不同的认识（方法）体系，对事实的界定不同，并且可能相互影响的问题。站在这个立场上看，事实在认识中的有效性，很大程度上依赖于它对于命题的意义，但命题来自不同的认识系统，因此它们都参与着对事实的界定。



这正是经常出现不同事实“版本”的原因。在这个意义上，所谓事实真实，是认识去界定的结果。这要求我们改变近代科学理性对“事实”一般性质的看法，建立一种互为主体（inter-subjective）的哲学观念（一些学者将其定性为“现象学认识论”^[9]）：事实不是外在于认识的，而是被认识过程——包括持不同价值观和述说目的的当事人、回忆者、记载者、相关者、或研究者之认识过程——不断界定的结果，也可以说，事实是（多种）认识成分相互作用构成的产物。这里的认识成分，不仅指研究者不同认识方法的参与，而且指事实信息的来源是通过人——在雷格瑞事件中，是通过村民、村议会人员、甚至是通过研究者（吉尔兹）的表述——获得的。严格地说，事实（事件）是通过“媒介”的界定获得完整图象的，在事实（事件）的采集过程中，每一个相关者的认识过程都参与了对事实本身的界定。

即使是在研究者方面，由于认识体系不同，对同一个事实，产生分歧性界定也十分常见。比如对“马噶尔尼使团”访问中国过程中、皇帝对外来使者的态度——这一事实，“社会”史学者和“后现代”史学者的描述竟完全不同；^[10]近日又看到刘禾根据对“夷”字的翻译史料，置疑社会史学者关于“中国自大”历史事实的流行认识（刘禾，2000）^[11]；而对中国近代的社会变迁过程，费正清看到的是（外来）“冲击——反应”的事实（费正清，1989），^[12]何维亚看到的则是（内部）政治力量竞争的事实（何维亚，1998）；^[13]对象同样是中国农村土地改革，胡华看到的是农民与地主“阶级关系变化”的事实（胡华，1980：页 730）^[14]，黄宗智看到的则是，阶级关系低度分化的政治动员事实（Philip Chuang, 1995）^[15]；同是观察近代中国革命，毛泽东看到的是“民族革命”的事实^[16]，Tohn Fitzgerald 看到的是阶级党派意识觉醒的事实（Tohn Fitzgerald,



1996)^[17]；同是认识发达地区的社会变迁，Williamson 看到的是资本主义的组织化事实 (O.Williamson,1985)^[18]，Scott 看到的是国家管制的数学化、条理化泛滥，从而摧毁了社会自然组织化过程的事实 (James, C.Scott,1998)^[19]。这些界定如此不同，谁的更“真实”呢？这是一个基于传统事实观提出的问题（但吉尔兹的阐释学方法似乎也是顺着这个问题展开的。因为他要竭力说明，地方性知识是接近事实真实的最佳途径）。如果我们将自己的偏好暂时放开，不歧视任何一种认识系统，就不得不承认，上述对事实的分歧看法表明，“事实”界定的差异，来自于不同认识系统关注不同问题的差异。这就是说，人（提供事实信息的人，受访者，访问者和研究者，等等）不仅在“再现”——述说事实，而且在“建构”事实。他们建构出来的事实不同，是因为运用不同的知识系统、信仰系统，乃至目的，利益等等不同关联在的结果，这些不同使他们“认识”到的事实内容不同，它们显然将进一步影响着后人对该事实的认识。

这就是认识论上的“建构”原则，它不仅承认认识过程的积极方面，而且认为正是这样的积极创造在“界定”、“构筑”着事实。从这个立场看去，反映或还原原则，类似迪尔凯姆奠定在客观、真实、外在基础上的“事实”观就动摇了，因为我们所说的“事实”往往是经过大量认识处理过的东西，“事实”的组成因此变得复杂。我们不得不承认，事实存在于记载、传说、记忆等等这些需要经过认识加工的过程中，因而试图恢复还原未经任何头脑（认识）的“事实”，是一个基于“纯客观”事实观念的想象。在这个意义上，事实的“客观性”——如果我们确实相信这一点的话，在于它是一种不由单个人控制的，经过多人多次的认识系统、不同的价值和意义体系加工的“存在”产品。在认识处理事实的过程中，不同的认识系统必然碰面，它们相互影响，共同形成对于“事实”的述说或



构想。这样看来，哈贝马斯所说的“事实和规范之间的紧张”（Jurgen Habermas, 1996）^[20]，实际上应是不同认识系统的紧张，因为从“互为主体界定”的事实观出发，不存在不受任何认识“规范”影响的“纯”事实。

独特性（事实）和一般性（问题）

那么，不同的认识体系如何可能接近同一事实（事件）呢？认识关注的对象，不仅是事实（事件，独特性）本身的界定，而且是事实（事件）反映出的、那些值得回答的问题。这些问题，是把事实经过“抽象——概念化”处理后的产品。不同的认识系统对事实的主要兴趣，是对提炼“问题”的回答，尽管事实（事件）可以是非常“地方性”的，但只要它有价值——能够有助于抽象出一个分析性概念，来概括某一类事实特征，就可以拿到不同的认识体系中交流。这是研究性工作的基本任务，并不影响到该事实本身的独特性、地方性、丰富性或变动性等等特质。比如学界常使用的“交易成本”，“庇护关系”，“差序格局”，“国家与社会”，“多元主义”，“精英主义”等等主语，都属于已经抽象——概念化了的事实特征表述，他们可能来自一个独特的事实或事件，但经抽象化之后，在某种程度上，就成为一个可以共享的分析术语，被学者选择用来分析其它的事实（事件）。

认识过程关注的重点不是“事实”本身而是“问题”说明，分析世界和生活世界是有距离的，因为抽象的程度不同，分析的世界已经被抽象化了。一个是概念化的、简略的、静态式的关系描述，另一个是实践性的、复杂的、动态的生活过程。它们是不同的，但是并不因此而矛盾，因为任何分析世界都必须以生活世界为基础。真正的矛盾，我认为，是对“问题”的不同提问及不同回答。这些问



题，有些可能是特殊的，有些可能是一般的，一个地方性的事实完全可能产生一般性的问题。比如吉尔兹讲述雷格瑞事件，为的是讨论文化人类学认为重要的“意义系统”、“地方性知识”问题，由于这样问题的一般化意义，独特的、地方性的“雷格瑞事件”才能够跨越地方，进入全球各种知识体系的交流中，成为人类共享知识的一部分。虽然“雷格瑞事件”是独特的，但“地方性知识”则属于一个一般性问题，因为它可以用于分析其它的事实。

判断某一事实是否独特，通常是与它类事比较后的结论，如果一类事实或特征在一种社会中存在，而在另一个社会中没有被发现，则可以认定此一事实是独特的、地方性的。可是对“问题”的发现和提炼，不能不极大程度上取决于研究者头脑中的概念建构层次，“问题”的出现依赖研究者的理论背景，还依赖对事实特征的界定在其认识中所处的抽象性层次。抽象性程度越高，其所涵有的一般性意义越多，亦即可能与他者进行讨论、被他人用作分析性概念的可能性越大。因此，我们似乎可以说，所谓认识，是以问题为引导的，由于这些问题的抽象性质，往往把具体的（历史）事实（事件）转换为抽象的（分析）事实（事件）。当一个历史事实在认识者手中转化为分析事实时，不同的知识体系才可以交流看法，他们的答案不同并不取决于方法选择（同一种方法可以得出相反结论，不同方法也常常殊途同归，得出相同答案），而是取决于研究目的、所用理论和材料、乃至研究者的信仰。

这样看来，吉尔兹关心的“独特性”和“一般性”、“地方性”和“共有性”之对立就不是根本的，它们不过是认识的不同抽象类别选择。（此处说到了重点：从建构主义的立场来看，任何“事实”都是具有独特性的或“地方性”



的,而经过抽象之后而具有一般性的,所以,重点不是“事实”的类属,而是“问题”是什么。)对于一个事实(事件),可以选择认识它的独特性(地方性)方面,也可以选择认识它的一般性(共有性)方面,就看研究者关心什么,如何提出问题。尽管每一种物体在某种意义上都有独特性,但是它同时也具有一般性,可以通过概念化的方法,把它反映的问题整合进某一类。而在这个抽象的问题类别中,它就“不再独特”(Nathan, 1993,页 927)^[21],更确切地说,是不再关心它的独特性方面,或不再把它当作独特性概念使用。我们经常发现,一些事实的特征在某一个类别中是独特(其体)的,在进入到另一类别时,其一般性意义则可能成为研究者更关心的东西,相反,如果在研究问题上变化它的抽象类别到具体方面,其独特性部分的重要性就上升。比如,“雷格瑞事件”,如果研究者的目的是突显其独特性,那么将注重丰富细节和具体过程的描述;如果研究者的目的是说明一个一般性问题——地方性知识是否存在,则势必将重点放在更抽象的分析方面,说明该事件证明了“地方性知识”的存在。而“地方性知识”在这里已经达到了相当的抽象程度,它成为一个共享的分析性概念,并且超越了雷格瑞事件、甚至巴厘岛居民本身,可以用来表述伊斯兰、印度、马来亚、泰国、印度尼西亚岛国、乃至美国等任何一个地方的知识体系。尽管“雷格瑞事件”始终是一个独特的地方性事件,但“地方性知识”在这里不再被当作独特性概念使用,它已经泛指某一种局部性知识的类别,即我们所说的一般问题。至于“事件”表述和“概念”说明何者更为重要,则与研究者的价值判定有关。吉尔兹的分析重点,在我看来,不是描述地方性“事件”本身,而是提出地方性“知识”这个一般性问题,以修正实证主义方法论的普遍(法律)原则(共有)观念。Nathan教授曾经这样来表述上述认识论问题:独特性在研究者的处理中是抽象阶梯(the



ladder of abstraction) 状态一个函数，它随着抽象位置的移动而变化。在这个阶梯中，向上走是一个简化过程，其抽象性增加；而向下走是一个复杂化的过程，其独特性增加；由上至下，事实（事件）的属性趋于复杂、具体和独特，反过来，则趋向于简单、抽象和一般。“抽象形阶梯”是研究者的工具，没有它，不能想象人们如何辨认、分类、定性其认识的对象。但是，这种工具引导思维的作用，也容易使得某种事实的独特性质成为“定义”意义上的真实。不能不遗憾地说，在这一意义上，研究工作往往是使用定义的真实去理解事实的真实，除非，那是一个未经研究、即未经研究者处理的真实。这一点，被广泛认定为实证科学理性的局限，这种认识方法意味着，一旦研究对象进入学者的分析视野，（一般性的问题引导的）“前定义”必定对其认识真实发生作用。这种作用的一个明显后果是，“事实”（事件），在某种意义上，成为一个概念界定的产物。这样看来，许多“独特性”问题，实际上是研究者为了比较的需要，对抽象阶梯的各种位置进行选择的认识活动。但“选择”所处的抽象类别与认识活动中“比较”有关。事实上，人们在界定任何事实的时候，心目中都有一个可比较的参考系，许多研究者是针对某一种已有的界定缺陷去设计研究问题的。每一个抽象层次都是研究对象特征的概念化方式，但是它们突显的重点不同，当一种事实被用于比较其它事实时，事件本身独特性（包括丰富性和复杂性）比较，往往是在抽象层次较为初级位置上所显示的特性。初级的抽象形式以复杂、独特、具体、丰富的概念化方式描述事实的特征，而一旦改变了抽象层次，这种事实的独特属性就成为材料和证据，为的是证明一种更具有抽象意义的类别存在——比如雷格瑞事件证明了地方性法律知识的存在。认识的“抽象性阶梯”承认各种文化都含有独特性和一般性方面，可能进行比较分析的部分，主要是通过一般化问题（概念的抽象



化)方式实现的。这样,运用不同的知识系统“理解”它者的事实(事件)就是可能的,因为“理解”在这里所针对的对象,并不单指事实(事件)本身,更是从事实(事件)中提炼出一般性问题(从这个角度上讲,“知识”之间的沟通和“理解”是可能的,因为“抽象性阶梯”的存在)。问题的抽象过程虽然简化了事实本身的丰富性,但并没有否认它的生动性存在,同样,抽象化过程也一般化了地方性知识本身的定义,但是并没有否定它的独特性来源。至少,我没有看到二者存在着相互否定的关系。

阐释方法与实证方法

在六十年代,主流的实证方法试图在“客观”事实的基础上,在历史和行为领域寻找一种类似自然定律的东西。后来它不再坚持这一要求,而是转向更为技术的方面:要求任何命题都必须精确地加以表述;其表述可以通过经验事实加以证明或证;在没有经验事实支持以前,它被当作尚需证明的假设。但是,为了满足这三个基本要求,实证研究方法通常将事实(事件)视作未经认识处理的经验材料,进而总是想象能够对这些经验材料进行事实“还原”。但是根据我们上述的理由,人们发现,一个进入了研究过程的事实,难免不经过认识的处理,无论是研究者还是当事人、回忆者、收集资料者,历史事件尤为如此。而这些事实的内容,往往随着认识命题的变化而变化,比如在若干年后,“雷格瑞事件”仍然存在,但所指陈的意义完全可能已经变化。从历史的观点出发,“事实”具有时间和空间性,它所“证明”的,大约只是某个研究者当时的信念和当时关注的问题,因而可能是非常个体化、历史化的结论。当它影响了后人,被后人确信并符合他们的某种问题设定的时候,它就被传诵下去,反之则被遗忘或忽略。学者对



于事实（事件）关注的核心取决于他们的研究问题，这不仅是说，人们对“事实”（事件）的注意是有选择偏好的，希望解答什么问题往往引导他们关注什么样的事实（事件）；这还意味着，事实（事件）在它们眼中的价值，是它能够为分析某一问题提供什么。如果这些“问题”不是地方性的而是一般性的，那么，无论事实是否是独特地方的，不同的认识方法仍然可能就共同关注的问题进行沟通，尽管可能结论不同。对问题的选择取向，基本上取决于理论和价值观，这已经涉及到研究者的个人信仰，并不是研究方法导出的结果。但无论是什么方法，都不会满足于区分一认定一个事实有某种特质而另一个没有，而是希望发现该事实在更高抽象类别中的意义。不同认识的分歧要点并不在对事实（事件）的描述方法方面，而在该事件反映出的分析性问题方面，这是在一个更抽象类别中的分歧。阐释方法的特点，是将文化视为历史形塑的、为某一社会共同体独享的符号和观念，它假定这个社会文化有组织其符号和观念的“特有”方式，因而阐释方法建议，通过关注社会文化各种表现形式的整体脉络及其内在结构，认识事实的特征。用吉尔兹的话说就是，通过发现某种文化的独特范式来理解文化现象。许多阐释中国社会的研究作品，其一致的主题是某一群体、某一范围、某一边界内部的文化共性（对外部而言，它是特性）。阐释的基本立场，或是从心理认同的主观角度讨论中国人的中国性（例如杜维明），或是从关系或态度的角度理出中国社会的若干文化特点（例如史华慈和佩伊）。这些研究的基本目的，在于阐明中国社会文化整体的（绝对）独特性要素。以阐释学视角来看，实证方法——比如测量各种态度、感情在不同人群中的差异性分布——意义非常有限，他们认为，重要的工作应是观察这些感情和态度发生的背景和群体格局（constellation），因为



中国社会是围绕某些核心内容建立起来的特别组合，而中国社会由历史发展至今的各种相貌，必定与这种特别的组合有关。

既然以认识特别的组合为目标，其假定就根本不在相对差异、因而可以比较之上，而是在绝对差异、因而不比较的前提上。阐释学方法往往将事实视作一组复杂属性的集合，而这些属性需要被界定得如此特别，以致在其它地方找不到相同的样式。比如，Pye 发现中国文化中的一个核心要素是对攻击性（aggression）的控制，但是在外部力量的攻击下，控制攻击的传统体制遇到了摧毁性的力量，而其本身又难以产生同样强有力的攻击性力量回应，所以中国在文化的攻击问题上尤其敏感，这种敏感与其文化中对攻击的一贯抑制有关（佩伊，1999）^[22]。但是这种阐释分析似乎不是想说，中国存在着完全不同的东西、以至于无法用“攻击性”概念去表达、去认识（独特性），而是试图表达中国文化显示，它的“攻击性”与他者存在程度上的差异（差异性），因此可能用同一种抽象问题（对于它者攻击的反应态度）、但不同的事实（抑制和敏感）来表述。如果可以这样做，不同的认识方法或地方性知识之间就可能理解或处理它者的事实（事件），因为在这里，研究主要不是关注攻击性事件的具体描述，而是关注比较态度差异的定性问题。

然而，吉尔兹的论点似乎是否定这样做的可能性，在他看来，只有巴厘岛自己的地方性知识，才能够充分认识雷格瑞事件的独特性。那么又如何理解，Pye 使用非中国式的美国知识阐述中国文化的独特性呢？吉尔兹对事件独特性认识所持的绝对立场，实际上否定了不同认识体系关注同一问题的可能性，它甚至与阐释方法主张的多元价值相悖：如果只有阐释方法能够反映事件的真相，而其他



方法不能,如果只有一种认识生活世界的“正确”知识系统,就等于再次回到传统实证方法的“客观反映论”上去了。正是客观反映论主张,对客观事实的“正确反映”不可能是多元(多样)的。如果阐释方法相信,认识系统的阐释对于理解事实的作用,那么把这个原则推展开来,就不能否认,不同的认识系统可能产生不同的事实阐释。至于其到底“正确”与否,只是来自某一个知识系统的评价标准。这样,周锡瑞批评何维亚式的“后现代史学”方法就不奇怪了,因为他是在用他自己的社会史认识方法观察马葛尔尼使团访华的事实(周锡瑞,1997)^[23],与何维亚的评价系统不一样。同样,杜赞奇批评的“历史成为民族国家或意识形态的历史”(Parsnip Duara,1998)^[24],也没有什么“应否”如此的问题,这不过是学者选择的认识方式不同而已。其它如象美国学界给福科和布迪厄加上他们自己“也不认识”的“后现代”帽子^[25],或者他们仅仅“用自己的方式”解读韦伯关注的问题^[26]——等等,都可以被视作认识过程的正常现象。因为即使从吉尔兹的阐释原则来看,这些都是不同认识系统处理——阐释事实对象不可避免的结果。正是因为认识系统不同,才出现了若干局部群体分享的地方性知识。地方性知识、非主流事件,非正式制度、特别技术或乡民自己对生活史的回忆述说,是在一个特定地方文化环境下的认识产品。如果说,“地方性知识”指的是一个局部共同体共享的独特认识系统,那么实证性的认识方法相对于巴厘岛的知识系统,也是一种(来自外部世界的)地方性知识。按照平等对待的原则,来自不同知识系统的观察只是不同而已——它们发现的是不同的东西,并没有绝对的对错真假之分,因这它们没有共享的甄别真假的标准,所谓它者的真假对错,只是根据自己知识系统进行分类的结果。所以尽管我们有自己的方法偏好,也无法将某



一种方法的“正确性”绝对化，或对每一种知识系统的价值进行高低分类。更妥当的态度，我相信，是承认它们有各自不同的特长及局限。

方法分歧还是价值分歧？

我持上述看法的另一个理由是，方法分歧和价值分歧的密切联系——说一种方法的正确或错误，往往是价值评判的结果，因为评判的标准来自于信仰。信仰影响着学者的研究目的和结论，在分歧时，我们发现，它们真正的分歧往往是在事实的抽象意义——原则、价值、对问题重要性的不同判断方面，而不是在事实的具体细节方面。吉尔兹论述雷格瑞事件，目的也在说明地方性知识的存在，以使用它解释巴厘岛法律秩序的不同原则。在实证方法看来，雷格瑞事件说明巴厘岛的法律不公正地对待了雷格瑞，原因是它缺少个体权利原则，但在吉尔兹看来，这是将其它的法律原则强加给巴厘岛居民头上，取代了他们自己的意愿、认识和选择：

“他（外来人）告诉他们（村民），这是一个新时代，国家独立了。他理解他的心情，但是他们真的不该再驱逐人（雷格瑞），没收他的房地产，剥夺他的政治和宗教权利等等。这是过时的、非现代的、不民主的、非苏加诺式的方式，他们应当本着新印度尼西亚精致的方式做事，向世人说明巴厘人并不是愚昧落后的，他们应该把雷格瑞找回来，即使一定要惩罚他的话也必须改变方式。当他讲完时，村议会议员们慢条似理地、甚至是虔诚地告诉他，他应当滚回去。他很清楚村里的问题是他们的事，不是他（外来人）的事。尽管他的权利很大也可以很好地运用，但不是在这个方面。他们对雷格瑞事件的处理是以村里的规章为依据的。”（吉尔兹，1994[1983]，页 87）。



争论的双方不能达成一致，实际上是信念——是否相信某种（祖上的还是新国家的）秩序原则，是否将当地的法律原则定性为崇高的、不可动摇的，还是非现代的、低价值的、应当改革的等等，这里的信仰和价值冲突是明显的。他们一方相信祖上秩序规则的权威性，相信如果不照村中的规则做，就会引来上天的惩罚——天崩地裂；另一方不相信这会发生；一方认为雷格瑞不可饶恕，他的过错很严重；另一方认为他过错的严重性还不致剥夺村民的基本权利。我们看到，村民个体权利的重要性和上天神灵的惩罚，在两方的信念中其有不同的地位，而建基于这些信念确立的治理——秩序原则也不同，其反映并强化着的村民归属单位因此而不同（印度尼西亚“新”国家组织，或巴厘岛村议会组织）。^[27]在这个案例里，外来者（无论是否有意）强化印度尼西亚新国家法律原则的尝试没有成功，村议会的权力通过“雷格瑞事件”的处理又一次得到巩固。随着外来说道者被要求“滚”回去，他的价值观和他的权力对巴厘岛法律秩序的影响也告退了。

如何认识这一点呢？是不同认识体系或方法能够解释的吗？在价值和信仰冲突的领域，方法、无论是实证方法还是阐释方法的分歧，不过是价值分歧的转换形式。方法纷争要求平等地看待各种方法，承认各有所长，关注的问题不同，发现的东西也不同；但价值分歧则倾向于排斥它者（方法）的地位，这样的分歧性质属于价值信仰或学术政治类别，其基本特点是“排斥”、“绝对化”和“否定”。排斥，就是排斥不同方法可能作出的差异性观察，绝对化，就是认为一种方法的绝对“正确性”，否定，就是否定它种方法观察问题的“真实”性或价值。但这种绝对化处理看起来也不是所有阐释学者都效法的，比如，当史华茨把家庭生活的“宗教性”视作中国古代文化的一个特征时，他似乎并不是说，其它古代文明的家庭生活中没有宗教性质（绝对性），而是说在那些古代文明中，没有中



国家家庭那样的宗教性（相对性）（Nathan,页 926）。使用一般化的“宗教性”概念认识不同事实中的宗教差异,和不能使用一般化的“宗教性”概念认识特殊的宗教——是两个性质不同的问题,前者可以进入方法讨论,而后者只能用价值信仰来解释。如果出现了“排斥”,“绝对化”和“否定”立场,说明分歧已经超出了方法论范围,属于信仰和价值观冲突了。

方法争论往往含有价值分歧问题,甚至主张“价值中立”的方法立场也是一种价值观的再现。在这方面,后现代主义、批判法学等思潮对价值中立进行的批判是有意义的,它揭示了所有学术活动在价值信念方面的选择,使得“价值多元”日益产生广泛影响。方法多元价值多元是紧密相关的,如果人们同意价值多元的现实并容忍它的存在,就不得不对方法的“绝对正确”采取相对主义的态度。因为当研究者相信某一种方法的“正确”时,是他的价值评估和信念作用的结果。比如,吉尔兹运用阐释方法发现了知识的“历史性”性质,因为根据它们对“现代性扩散”的信仰,随着时间的发展,雷格瑞事件会成为历史。显然,对于双方来说,它们关注的问题都不在事实(事件)本身,而在于该事件传达的意义,在这里,不同方法发现的不同特征内容,其实是不同价值观确信的不同意义。故,吉尔兹虽然正确地指出了,巴厘岛人的知识系统具有实证方法发现的、关于(世界)意义的特别认知,但是他又错误地否定了,实证方法可能(根据它们自己的价值观和重要性判断)认识此类事件的它种意义,从而将阐释方法和价值观绝对化。有趣的是,这并不符合“地方性知识”论倡导的价值多元立场。

差异性:抽象相似,具体不同



“相对差异”的立场可以进入方法论讨论，也可以使不同认识体系（方法）之间出现对话，因为它可以说明，自己发现了什么它者方法难以发现的东西，但同时假定它者亦发现了自己不曾发现的东西。但这么说是为前提的，前提是对于差异的相对性——抽象相似、具体不同的基本共识。我很难对此给出满意的定义，尝试用 Nathan 举出的例子说明。在对中国人的“关系”研究方面，一些已有的阐释结论，譬如——知晓和运用关系是中国人习得行为的一部分，中国的人际结构显示出亲疏有别、差序格局的图象——等，需要对中国文化的整体特性有所体察，它是由整体的独特再引导出理解细节的方法。但这里所关注的抽象问题——“关系格局”的含义、意义、价值在假定上的认同，构成了对“关系”研究的关注，也构成了不同方法讨论“关系”的基本条件。实证研究也是从这些基本条件出发，以这些基本术语作为分析工具，所不同的是，它先不去进行整体独特的想象，而是直接使用细节资料测量反映整体的某种特性。它假定在不同的社会都有关系存在，研究工作是发现差异——不同社会的关系构成之要素、方式、过程和结果。如果结论是有差异的，也不表明抽象意义上的认同不存在，或那些基本问题失去了讨论价值，相反，如果具体不同达到了相当的抽象化程度，它可能补充或修正原来的共识。

从这一逻辑出发，“关系”研究的方法讨论重心，就不在实证或阐释的“关系”术语，谁更能够反映中国社会的关系征上，也不在于证明中国是否有关系网或对网的具体描述上，而在于去问，两种方法各自能够观察到什么对方忽略的东西。实证研究显示，在中国和美国都存在着“社会关系”网络，只不过中国的网络比美国的大两倍，此外中国人更倾向于和相近年龄、相近教育程度地人交往，与美国人相比，中国人较少把家人和亲属作为自己最重要的伙伴。在解释这些差



异时,实证研究者发现,工作单位对中国的交往有重要作用,人们的大量“关系”是通过工作建立起来的。因此,多数这类的关系具有工具的性质,而且远比美国的私人关系更有用、更重要。这些实证研究证明了“关系”在中国和美国社会的差异,但它并不设定人际关系网络为中国所独有,或“关系网”这个概括无法用于认识它者的社会事实(事件)。从不同的设问出发,阐释学者发现的是另一类问题,比如佩伊指出,关系是中国人形成派系的核心要素(Nathan,同上)。这里,“抽象相似”是关系网、关系影响力的存在,“具体不同”是关系网建构的要素、动机、技术、功能、强度和过程等等的不同形式。

这两个结论特别矛盾吗?不是,即便是对立的结论,双方也不能否认它们关注的是同一类问题。我在这里想要表达的是,实际上方法是服务于研究目的和研究问题的,而不是反过来的关系,只有通过揭示和解决实质性问题,方法才能得到发展(韦伯,1999)^[28]。如果没有问题,界定事实(事件)的过程就会缺少方向,这样的事实(事件)就变成研究意义上的纯粹资料,等待服务于它者的问题解答。“方向”是研究问题引导的,方法是回答这些问题的手段选择。一些抽象的属性概括或问题是不同事实共同拥有的,它并不受到事实(事件)本身的复杂性、多变性、地方性或独特性影响。(问题才是最重要的,实证方法和诠释方法可能对同一现象提出不同的问题,但二者并不是矛盾的。)比如科斯例举的牧羊人和种田人冲突事件是地方性的,但他得到的“社会交易成本”概念则已经是个抽象问题,而这个问题在很多其它的事实(事件)中也存在,不过冲突的对象、过程、结局和内容可能大相径庭。马克思的“剩余价值”概括也是一样道理。这些概括被反复使用,并采取了简化、抽象化的概念方式,并不是说,使用者要否



认每一个具体事实（事件）的丰富细节、偶然变化等，它反应的不过是研究者不同的研究重心。

那么，对于认识中国社会案例来说，哪一种方法更有意义？答案只能是，看你选择哪一个抽象层面，看你要回答什么问题，看你选择沿着什么途径去接近这些问题。在研究中，学者的一个重要任务就是寻找适当的抽象层面，从不同层面引发的研究问题一般性意义不同，它们作为一种知识或认识工具对他人的影响也不一样。诺贝尔化学奖得主 G.N.刘易斯曾经说他的导师——“让我尽可能注意那些重要的事情，而不仅是做无穷无尽的细节工作、或者只为了改善准确性而工作”（Hendrik P.Van Dalen, 1999），^[29]这事实上是在帮助他的学生建立关注基础性问题的能力。基本上，知识的传播能力（影响力）与其能否被他人使用有关，而抽象程度高的知识形态具有这方面的优势，然若说，不具抽象性的知识没有价值这样的反向推论理由也不充分，但显然，更重要的问题，是那些对于其他问题的解释，对于其他事实（事件）的分析能够发生作用的问题。我们将这些问题定义为基础性问题，这些基础性问题具有抽象相似的意义。显然，很多种方法都能从不同的路径接近这些基础性问题，很多的事实（事件）都能反映这些基础性问题。具体的不同是历史的，偶然的，能动的，变化的，但抽象相似则相对稳定，就好比竞争的方式不同，但竞争问题永远存在。

知识的发展总是需要最低限度的共识作基准，假若世界真的采取了拒绝性立场，知识活动是无论如何也发展不到今天这个样子的。没有了抽象相似问题的指引，没有了对不同事实（事件）进行参照和对比意义的可能性，知识就无未能为他人选择所有，它的扩展自然受到限制。如果，韦伯仅仅试图证明“原罪”观念



在西方是独特的，因而它在那里引起了东方社会不可能的一系列近代体制发展的话，那么，韦伯的见解就不可能产生今天这样的影响。韦伯关于新教伦理的论说之所以令众多学者发生兴趣，是因为他从新教伦理中抽象出关键的逐富理性（acquisitive rationality）内容，这种抽象概括引导了后来学者，例如墨子刻（T. Metzger）的研究方向，他以东方的差异事实为根据与韦伯进行争论。墨子刻从东方某一价值体系中，发现了抽象相似、而具体不同的内容，他指出，东方的价值体系（事实）与西方不同，但也能够发挥类似“逐富理性”的作用。这种发展必须运用不同的事实（事件）比较，而比较又须以某以抽象概括的共识为前提，在这个共识下，差异不是绝对的，它包含共识，而且是丰富共识知识的一种努力。一旦差异被发现，而且达到了较高的抽象水平，它就可能被他人使用为分析工具，因此也成为共识知识的一部分。无论东方还是西方（人发现）的知识，也无论是中国还是外国的地方性知识，如果它的抽象层次达到了为他人认识自己的问题参照而用，正是这种抽象相似的扩散，让不同地区的研究者理解了不同事实（事件）的意义。在这方面，Nathan 例举的 Hamilton 和 Wang 为费孝通英文著作撰写的前言也是一个绝好的例子。费孝通的“差序格局”概括，是（相对于西方工业社会得出的）对中国乡土社会结构特征的描述，这一概念有相当的抽象性。它虽然从中国的事实中得出，但可以在分析的意义上不专指中国社会，即可以运用于一类社会（中国是其中的一员）的观察。但上述英译者却没有准确把握这些概念的抽象意义，而将费孝通的命题加以“独特化”处理，从而给读者一种指引，认为费孝通的分析完全是独特的——没有遵循一种（当时知识界共识的）主流框架或原则，而且“差序格局”的概括也因此不具一般性的分析意义——是中国社会事实中独有的。这种把差异性命题转变为独特性命题的做法，对该作品的价值并没



有提高的作用，反而，将费孝通作品作为知识的意义放到一个具体的层次上。理所当然地，英译者最后走向绝对主义结论（Nathan, 1934）：认为费孝通的工作表明，不存在一般意义相对较高的分析概念，认为那些所谓的一般性理论其实不过是另一种地方性知识，它们对于理解中国不仅是不适用的，而且是没有任何帮助的。这就把相对的一种（one of）“差异”观察当成了绝对的唯一（only）“正确”观察。这种立场，与其所批评的“一般性”理论犯的是同一种错误：都是将自己绝对化。

不能不说，这恰恰偏离了费孝通作品的意义。费孝通的作品显示了，他是一个受到马林诺夫斯基影响的结构功能主义者，他的工作极大地依赖结构功能主义的一般观念、框架和分析原则，他对中国问题的提出方式和回答，都是运用上述观念的结果。费孝通借助这种抽象相似、具体不同的研究结论，使不同知识体系的读者得以“了解”中国社会事实的特征，同时也向中国读者介绍了不同知识系统的基本范畴和理念，以及它们提出和解答问题的方式。这是《乡土中国》的一个重要成就，这个成就在于，费孝通善于将中国和外国各自的地方性知识汇合，并推动其进入人类知识宝库的巨流中，而不是排斥或拒绝他们的相互吸收，这同吉尔兹的绝对主义立场似乎并不相同。

拒绝式命题作为一种研究的政治战略是有意义的，但作为知识生产的学术规范则意义有限，原因是它的哲学基础是绝对主义。在研究工作中，它的两种极端表现形式——“普遍”模式或“独特”模式——看起来对立，实际上却共享一种哲学。前者认定其模式的“普遍”意义是绝对的，后者则认定其模式的“独特”意义是绝对的，因而二者都采取了拒绝他者的战略。这种战略，或许可以成为一



种“政治上正确”的认识论立场,但很难产生促进沟通和理解意义上的社会事实比较分析,而且容易把知识的生产活动变成知识的政治活动。在这两种活动中,知识生产者和“事实”的地方性缘起之间的关系不同,研究者之间的关系也不同。在知识的生产活动中,研究者的主要兴趣在于,通过比较去积累人类共享的知识丰富性,因此所有的地方性知识都不拒绝各种视角的研究,甚至,它需要人们从不同视角提出问题,各种视角之间是互学、互利或互补的,学者之间是伙伴关系。在知识的政治活动中,研究者的兴趣在竞赛权威地位和控制影响力,这样,不同视角的学者就成为比试高低的对手关系。亨庭顿的文化冲突新论,在西方社会被一些人指责为晕了头、忘记了自己的确切利益所在;“全球化”的讨论在某些东方社会又被指责为有目的、有某些强权国家挑起的话语等等;——这些现象都显示了,知识活动总是被知识政治活动所困扰,这已经成为一个限制知识增长的现象。这种困扰,在我看来,多多少少总是和绝对主义的哲学立场有关。假定对具体事实无法进行一般化的问题处理,或者假定没有概括可以具有一般化的分析意义,还有假定只有一种概括具有一般化的意义——这些立场看起来对立,实际上沿用的是相同逻辑——它们都否认不同认识方式(方法)的相对性,这意味着否认它们有发现和处理不同问题的特长和局限。

总结上面的论述,可以这样说,学术研究是以概念化的方式进行的,是以“问题”为引导的,而这些“问题”不能不是抽象化的结果。事实(事件)在其中的作用是证明问题的现实存在(并非空想),在这个意义上,一份“研究”是具体事实和抽象问题共同进行的。一个具有研究意义的“事实”只存在于使它具有活力的问题概念中,或者说,事实在命题中才是有效的,无论是文化持有者自己的地方性知识命题,还是认识者的宏观或微观命题。当然,问题和概念研究——在



某种意义上——省略了事件的丰富性和复杂性（保罗·韦纳 1993），^[30]但这是一种处理方式的分别，不是否定它们，“省略”和“概念”作为研究语言，把事实（事件）资料转变成另一种知识产品，转变成另一类专业性的话语符号，如同律师和法官把日常的生活事件转变成法律专门案例一样，这种转变的“技术”是分工和理性化发展的结果。人们可以不同意这种发展——比如福科批评“权力”及“法律”是如何被理性化的（福科，[1976]，1991）^[31]，但是无法否认知识的理性化现实，甚至福科自己的学说，也不能不是这种理性化发展的结果。

虽然，思维的理性化发展是一种认识的局限形式，但我不认为，还原细节或者排斥批判能够解决理性思维遗留的问题。即使后现代方法希望破除“现代性”对事实的述说，还原事实的“本来面目”，但由于事实本身的非“纯客观”性质，最后很可能，不过是“还原”到另一种知识体系对事实的建构和理解中去。因为任何认识系统或者主义，都是以自己认定的理想状态——合理世界的模式——为前提描述事实（事件）的。实证或阐释方法如此，现代或后现代主义也是如此。



其他参考书目：

麦克洛斯基等著，《社会科学的措辞》，许宝强等编译，三联书局，牛津大学出版社，2000。

乔伊斯，阿普尔比等著，《历史的真相》，刘北成等译，中央编译出版社，1999。

[1] 此文曾在清华大学社会学系“问题与方法”国际学术研讨会上宣读，首次发表于《清华社会学评论》，2000（2）；

[2] 载梁治平主编，《法律的文化解释》，北京三联书店，1994，页73；

[3] 吉尔兹《地方性知识——阐释人类学论文集》（1983），王海龙，张家宣译，中央编译出版社，2000；

[4] 参阅吉尔兹，《文化的解释》，那日碧力戈等译，上海人民出版社，1999，

页23；概括见王海龙的“导读二：细说吉尔兹”；载吉尔兹，《地方性知识——阐释人类学论文集》（1983），王海龙，张家宣译，中央编译出版社，2000，页46；

[5] 转引自王海龙，同上，页56；

[6] 转引自王海龙，“对阐释人类学的阐释”，同上，页7；

[7] 转引同上，页14-15；

[8] E.迪尔凯姆，《社会学方法的准则》，195[1919]，北京商务印书馆；

[9] 参见季卫东，《法治秩序的建构》，中国政法大学出版社，1999，页405；

[10] 有关讨论可参见，周锡瑞，“后现代式研究，望文生义，方为妥善”，21世纪，1997—12，

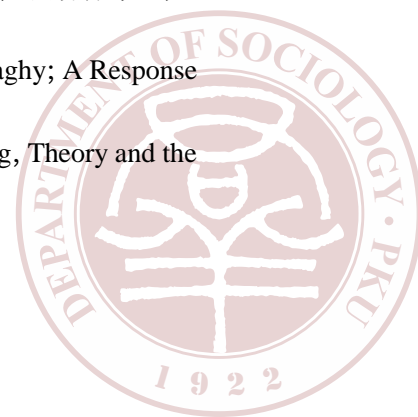
页105；艾尔曼，胡志德“马嘎尔尼使团，后现代主义与近代中国史”，香港中文大学中国

文化研究所《21世纪》，1997-12，页118；张隆溪，“什么是怀柔远人？正名考证与后现代

式史学”，《21世纪》，1998-2，页56；葛剑雄，“就事论事与不就事论事；我看怀柔远人

之争”（21世纪），1998-4，页135；James,L.Hevia, Postpolemical Historiography; A Response

to Joseph W.Esherick, Modern China, V24,No 3, July,1998,p319;Philip C Huang, Theory and the



Study of Modern Chinese History_Four Traps and a Question, Modern China, V24, No.2 Apr, 1998, pp183-208;

[11] 刘禾, 欧洲路灯光影以外的世界,《读书》, 三联书店, 2000, 5, 页 66;

[12] 费正清,《伟大的中国革命: 1800-1985》(刘尊棋译), 国际文化出版公司, 1989;

[13] 何维亚, “从朝贡体制到殖民研究”,《读书》, 三联书局, 1998, 8;

[14] 胡华,《中国革命史讲义》, 中国人民大学出版社, 1980;

[15] Philip C.Huang, Rural Class Struggle in the Chinese Revolution: Representational and Objective Realities from the Land Reform to the Cultural Revolution, Modern China, V01,21 No,1 January 1995, pp105-143;

[16] 《毛泽东选集》, 一卷, 页 134-137;

[17] Tohn Fitzgerald, Awakening China:Politics, Culture and Class in the Nationalist Revolution, Stanford University,1996;

[18] O, Williamson, The Economic Institutions of Capitalism, New York, Free Press 1985;

[19] James C.Ssott, Seeing Like a State :How Certain Schemes to Improve the Human Coundition How Failed Yale University Press, 1998;

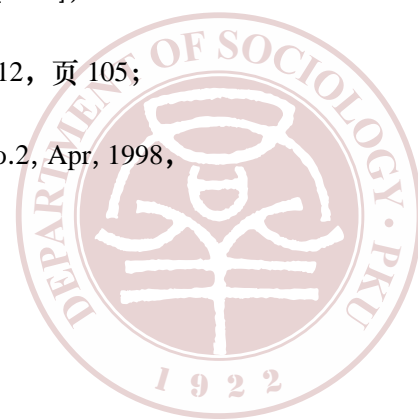
[20] Jurgen Habermas, Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, translated by William Rehg, Policy Press,1996;

[21] Andrew, J. Nathan, Is Chinese Culture Distinctive? – A Review Article, The Journal of Asian Studies 52, No.4 (November, 1993):923-936;

[22] L 佩伊,《中国政治文化的精神》(王志刚等译), 英文新版译稿, 1999[1991];

[23] 周锡瑞, “后现代式研究: 望文生义, 方为妥善”, 21 世纪, 1997, 12, 页 105;

[24] Prasenjit Duara, Why is History Anti-theoretical? Modern China, V24, No.2, Apr, 1998,



, pp105-120;

[25] 参见张静，于硕，Bourdieu 教授访谈录，《中国书评》，1998，秋季卷；

[26] 李猛，待发表论文：“马克斯，韦伯及其“英国法”问题”，2000；

[27] 我在另一篇论文中以中国案例讨论了这个问题。参见“乡规民约体现的村庄治权”，
《北大法律评论》，第二卷，第一辑，1999；

[28] 韦伯，《社会科学方法论》，华夏出版社，1999，页 211；

[29] Hendrik, P, Van Dalen ,The Golden Age of Nobel Economists, The American Economist,
V01,43,No.2, Fall 1999,转引自李康的译述文章“经济学——年轻人的游戏”，《经济学消息
报》，386 期，2000，5。26；

[30] 保罗，韦纳，《点清区别的清单》，页 9，转引自 P，利科，《历史学家的技艺与贡献，
法国史学对史学理论的贡献》（王建华译），牛津大学出版社，1993，页 66；

[31] 参见福科，“全体与单一，迈向批判政治理性之途”（吴宗宝译），台湾《当代》，57
期，1991，1，页 48-71；《必须保卫社会》（钱翰译）上海人民出版社，1999[1976；]。

