

地势、民族志和“本体论转向”的人类学

朱晓阳^①

摘要: 在中国,两种城市化现象凸显出“地势”与城市化中的政治关系问题,对这一问题的强调,可延伸至地势学与人类学中“本体论转向”关系之探讨,并从“非认识论相对主义”的视角来理解地势学。以与地势相关的“地势政治学”,尤其是“势力”概念为基础,引入“栖居”和“彻底解释”,可作为理解地势学的方法论路径。由此,当地势学成为有本体意义的概念时,人类学民族志不再仅是一种“方法”或工具,而是一种集实践、理论和写作表达为一体的综合知识。

关键词: 地势; 政治地势学; 本体论转向; 栖居; 彻底解释

对“地势”与民族志的讨论涉及人类学认识论,这一关注是由当下的实践问题——城市化引发的。城市化(包括城中村改造、城镇化、旧城区改造等)是20世纪末以来中国经历的最大变化之一。在实践层面,城市化过程被认为是拉动中国经济的一大引擎。它充满活力,但容易引发激烈社会冲突。在政策和理论层面,城市化引发了诸多争论,对城市化的研究和讨论已成为当下社会科学界的热点。除从政治、经济等传统角度解读外,在城市化研究和实践中,文化维度的“地势”问题应受到重视。而如何理解“地势”问题则将我们的关注转向了人类学的“本体论转向”和民族志的意义等理论问题。^①

本文从城市化的“地势”问题开始,讨论地势与当下人类学“本体论转向”间的内在联系。在评述这一现象后,提出“非认识论相对主义”观点。这是基于地势学本身的含义,及对人类学有影响的哲学思想理解后的看法。在讨论“地势”的“非认识论相对主义”意义后,引入与“地势”相关的本土政治概念“势力”一词。“势力”应被视为政治地势学的一个核心概念。出于将地势当作人类学意义上的一种“本体”考虑,提出“栖居视角”和“彻底解释”是理解地势的两种相补的进路。“地势学民族志”在当下人类学和社会实践中

具有重要意义。

一、“地势”与两种城市化

“地势”在中文中有“地理形势”和“社会地位”双重含义。本文的“地势”指人类/有机体与环境间相互关联形成的、对人及事(包括社会地位)的变迁有影响的地理形势。“地势”一词接近西文的topography(又译“地志学”)或morphology(形态学)。“topography”(地志)一般被理解为一个地方的景观/地景所作的“客观”描述。在传统人类学中,这种“地志”将景观当作人活动/行动的场景(setting)。21世纪初以来,人类学界谈论的“地志”已与传统地志有很大差别。按照新近的定义,“地志”是一种将地理、居住、政治、历史等包容在内的特定空间的综合知识。^②从“综合性”着眼,当下人类学所指的“地志”与涂尔干、莫斯等所称的“社会形态学”(social morphology)^③相当。与当下人类学的“地志”视角相契合,近年来,有学者从哲学角度讨论“场所”(place)时,主张采用topographic(地志)路径。该路径强调对场所的分析应着眼于地志性的“相互关联成分”(interrelated components)和地志性成分间的相互依赖。^④这种基于现象学和分析哲学的地志视角反对

^①基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地项目“居住空间的更新与治理:城镇扩张中的社会管理”阶段性成果(12JJD840016)

作者简介:朱晓阳,北京大学社会学系教授(北京,100871)。

^②本文的部分内容在朱晓阳《“地志”:不止于地志》(载朱晓阳《小村故事:地志与家园(2003~2009)》,北京:北京大学出版社,2011年,导言)和朱晓阳《物的城市化与神的战争》(载苏力《法律和社会科学》第10卷,北京:法律出版社,2012年,第115~147页)中出现过,本文对以上两文的引用详见下文。

^③Kirsten Hastrup “Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment?” *Social Anthropology*, vol. 13, no. 2, 2005, pp. 133~149.

^④[法]哈布瓦赫《社会形态学》,王迪译,上海:上海世纪出版集团,2005年,前言,第2页;[法]莫斯《论爱斯基摩人社会的季节性变化:社会形态学研究》,载《社会学与人类学》,余碧平译,上海:上海译文出版社,2003年,第323页。

^⑤J. E. Malpas, *Place and Experience, A Philosophical Topography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 28, p. 40. Malpas从place与自我和认同的关系进行讨论。他的依据来自于下文提到的Donald Davidson。

将上述成分还原或简化。本文的“地势”是基于中文语境的社会科学意义上而使用的。

当下社会学和人类学对“地势”问题比较关注，并将其置于“本体论”的角度讨论，下文将从理论层面展开。除理论意义，以中国的城市化为例，地势还是一个有着现实意义和实践紧迫性的问题。

过去30多年，中国社会经历的最大“地势”变化是城市化。从社会学和人类学的视角观察，中国的城市化过程中有两种模式。一种是自下而上的“农民城市化”，另一种则是自上而下的“国家城市化”。当下的讨论通常会将这两种模式的区分纳入“现代化/传统”二分话题下。例如，从现代化/传统对立的角，一般认为，农民城市化的实质是城市化的未完成状态。在实践层面，对问题的相应解决方式是用现代化城市消灭与“城市”不相容的村庄。这一过程中的根本矛盾被认为是代表现代化的城市与传统乡村的对立。如果从政治经济学视角来看，两种城市化的对立问题被理解为“剥夺性积累”，即权力—资本对村民/居民的“剥夺”。^①

与这两种视角不同，本文对两种城市化的区分是基于“地势”考虑。从这一角度，农民城市化和国家城市化是两种“地势”之别。

农民城市化是由城市郊区的农民在其村庄基础上建成的城市街区。^②这是一种自发的城市化，其空间是原有村庄的宅基地和村庄聚落，村庄的空间格局成为城市空间的底色和肌理。一个村落往往是村民数百年栖居于地方环境中逐渐生成的，因此，它不具有由行政中心自上而下进行的规划性，其基于日常生活生成，是从基层开始，从栖居环境中摸索出的空间“规划”。以新近“中央城镇化工作会议”的话说，是一些通过自然历史过程形成的城市街区。^③

另一种城市化是由地方政府通过“城市规划”、征地拆迁和土地招拍挂转让，由获得土地使用权的开发商建成城市新区。这种模式可称为

“国家城市化”，具有“筑造”^④特征。“筑造”总是从假想的“白地”开始，“白地”上已经存在几十年甚至百年以上的建筑或场所常被忽略。行政性城市化规划的起点是大尺度的“熟地”，那些被规划进“红线”的地区被视为“生地”。其路径是，或征占城市郊区的大片农地，或将城中村完全拆平。在这些被整理成“熟地”的土地上，由获得土地使用权的开发商建成门禁小区、商务区、城市综合体或工业开发区等。这种新城市基本按照20世纪流行于西方的“光明城市”^⑤或“郊区城市”的模式建设，占用较多土地，具有蔓延和低密度等特征。

与上述两种城市化模式并行，中国最近十几年的趋势是：一些地方政府将“国家城市化”模式当作城市化的正当路径，对自发的城市化“污名”，然后将之消除。诸如21世纪初以来发生的大规模城中村改造、撤村并点、农民上楼，及各地政府热衷的历史文化古城复建等。如何看待某些地方政府热衷于“大拆大建”或搞“国家城市化”，目前基本一致的看法是将之归结为“土地财政”和GDP政绩冲动两种原因。与此趋势相反，村民/业主、人类学/社会学学者、建筑与规划学者、文化遗产保护活动家/组织、环境保护组织和媒体等一直以各种明显或隐蔽的、直接或间接的方式，对大拆大建式的国家城市化进行批评。一般来说，这些批评以“保卫家园”作为口号。^⑥“家园”成为抵抗者可依赖的正当理由。^⑦“家园”虽含义模糊，但很多时候都指向一种“地势”。^⑧从地势学角度，这两种趋势及相互对抗是“地势政治”的表现。在对抗中，国家城市化项目一般显得强势，抵抗力量则弱小和分散；但最近的状态是大拆大建式的国家城市化陷入停滞，如“城中村改造”、撤村并点等最终不了了之。

按照“中央城镇化工作会议”要求，城镇化应当体现“自然历史过程”，建设“记得住乡愁”的城市。^⑨首先，“中央城镇化工作会议”要求的

①参见[美]大卫·哈维《新自由主义简史》，王钦译，上海：上海译文出版社，2010年；David Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, London: Verso, 2010。在当代马克思主义传统的社会理论中，列菲伏尔的“空间的生产(the production of space)”与本文的“地势”比较相似。列氏深刻地洞见“空间”的本体性。但是，列氏的“空间”与本文的地势说基于不同的知识传统，而且与其他从政治经济学视角的理论一样，仍然有将空间生产还原为“生产关系”的局限性。参见Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Donald Nicholson-Smith (trans.), Oxford UK: Wiley-Blackwell, 1991; [法]列菲伏尔《空间与政治》，李春译，上海：上海人民出版社，2008年。

②这种城市化在农村地区也时有发生，指由村民利用村庄现有格局进行的“就地城镇化”。

③《中央城镇化工作会议在北京举行》，人民网，<http://politics.people.com.cn/n/2013/1215/c1024-23842026.html>。

④Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge, 2003, pp. 157~171。

⑤“光明城市”又称“光辉城市”。参见[法]柯布西耶《光辉城市》，金秋野等译，北京：中国建筑工业出版社，2011年。

⑥朱晓阳《“误读”法律与秩序建成：国有企业改制的案例研究》，《社会科学战线》2005年第3期；陈映芳《行动者的道德资源动员与中国社会兴起的逻辑》，《社会学研究》2010年第4期。

⑦朱晓阳《物的城市化与神的战争》，载苏力《法律和社会科学》第10卷，北京：法律出版社，2012年，第115~147页。

⑧“家园”并非仅仅是一种政治活动的表征，也常指某一“地方”、地点或场所。

⑨《中央城镇化工作会议在北京举行》，人民网，<http://politics.people.com.cn/n/2013/1215/c1024-23842026.html>。

“乡愁”城市是一个必须从文化视野来回应的命题。但如上所述，国内对于城市化和城镇化的政策研究大多没有脱离经济视角。其次，该会议表明从中央层面否定了将城市与乡村视为对立、将国家城市化视为唯一路径的观念和做法。从实践角度，这是一次观念性的巨大转变，是从城市/乡村对立立场向“城市—乡村”一体的转变，是从拆平乡村建设新城（大拆大建）这种“筑造”模式向相互包容和共生模式的转变。再次，我们认为，这是“地势政治”交锋的一个最新结果。

由以上城市化案例可见“地势”，特别是“地势政治”在实践层面的重要性。本文将地势处理为人类学理论方面的问题，而对“城市化”的实践讨论从略。

二、地势学与人类学“本体论转向”

近年来地势（topography）已成为人类学者关注的现象，有人甚至称出现了“地势转向（topographic turn）”。^①同时，人类学中出现的另一个重要现象是“本体论转向”（ontological turn）。^②笔者认为，这两种说法的意涵基本相同，但本体论转向之说更具包容性。人类学界所称之“本体论转向”是一场源自该学科内部的活动。它是当下一些人类学者对自20世纪末以来出现的一些人类学趋势或路径的概括，^③与其他领域（例如哲

学）的“本体论”讨论之间没有直接关联。但人类学本体论转向确实受到一些当代的哲学思潮的影响。无论地势转向还是本体论转向，其背后的理论和实践关怀都是要超越现代性和后现代性的争论，即不再纠结于人类学对他者文化解释或翻译是否可能等问题。新的趋势试图使人类学“转向事情本身”，并以具有实践紧迫性的问题为起点。^④例如南美人类学本体论转向的一个重要动机是“寻求如何在互相消灭的前提下组成共同的世界”。^⑤这种动机来自因生态变异加速而使生活领域变得日益逼仄的居民。支持中国人类学本体论转向者有类似经历，其自觉来自对“社会转型”引发的现实问题思考。这类现实问题迫使人类学者寻找超越现代性和后现代性争论的路径。^⑥世界范围内本体论转向的人类学研究也都表现出“对于客体和人造物在文化生产中作用的重视”。^⑦地势、“地理本体论（geontology）”或“物（thing）”等是当下“本体论人类学”重视的领域。^⑧本体论转向的人类学一方面重视“实体”，另一方面反对“表征论”。

本体论转向人类学者的这些基本想法与哲学家唐纳德·戴维森（Donald Davidson）的思想接近，一些人直接受到戴维森哲学的启发。戴维森在《论概念图式这一观念》中的论述，是这种

- ① Kirsten Hastrup “Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment?”, *Social Anthropology*, vol. 13, no. 2, 2005, pp. 133 ~ 149.
- ② 人类学界关于“本体论转向”的讨论集中出现在美国人类学会2013年年会（AAA）上。参见 John D. Kelly “Introduction: The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 259 ~ 269; Martin Paleček and Mark Risjord “Relativism and the Ontological Turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 43, no. 1, 2013, pp. 3 ~ 23; Kirsten Hastrup “Social Anthropology: Towards a Pragmatic Enlightenment?”, *Social Anthropology*, vol. 13, no. 2, 2005, pp. 133 ~ 149; Richard A. Wilson “The Trouble with Truth”, *Anthropology Today*, vol. 20, no. 5, 2004, pp. 14 ~ 17; 朱晓阳《“表征危机”的再思考：从戴维森（Donald Davidson）和麦克道威尔（John MacDowell）进路》，载王铭铭《中国人类学评论》第6辑，北京：中国国际图书出版公司，2008年；朱晓阳《小村故事：地志与家园（2003~2009）》，北京：北京大学出版社，2011年。近年来关于本体论转向的讨论，还可参见 Benjamin Alberti, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall, and Christopher Witmore “‘Worlds Otherwise’: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference”, *Current Anthropology*, vol. 52, no. 6, 2011, pp. 896 ~ 912.
- ③ 这些路径诸如：英国人类学家 Tim Ingold 为代表的栖居路径人类学；Bruno Latour 为代表的科学技术学研究（STS）；以及法国的 Philippe Descola 和巴西的 Eduardo Viveiros de Castro 为代表的亚马孙人类学。对本体论转向的路径梳理，参见 Amiria J. M. Salmund “Transforming Translations (part 2): Addressing Ontological Alterity”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 155 ~ 187.
- ④ 例如南美的本体论人类学对“本体性的政治（politics of ontology）”比较重视，参见 Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen and Eduardo Viveiros de Castro “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”, *Cultural Anthropology Online*, January 13, 2014, <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>。这些研究的一个重要关注是南美原住民的宇宙观与地方性政治主张的关系。而法国和欧洲的本体论转向人类学则基于科学技术学（STS）实践讨论本体性政治。从STS研究角度来讨论本体性政治的理论和相关案例，可参见 Steve Woolgar, Javier Lezaun “The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?”, *Social Studies of Science*, vol. 43, no. 3, 2013, pp. 321 ~ 340.
- ⑤ Bruno Latour “Another Way to Compose the Common World”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 301 ~ 307.
- ⑥ 笔者讨论过城市化中“家宅—物”的本体性意义。朱晓阳《物的城市化与神的战争》，载苏力《法律和社会科学》第10卷，北京：法律出版社，2012年，第115~147页；Zhu Xiaoyang “The Urbanization of Matter and the War of Gods”, in Mark Y. Wang, PookongKee, and Jia Gao (eds.), *Transforming Chinese Cities*, London: Routledge, 2014, pp. 31 ~ 47.
- ⑦ 参见 Martin Paleček and Mark Risjord “Relativism and the Ontological Turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 43, no. 1, 2013, pp. 3 ~ 23.
- ⑧ 参见 Elizabeth A. Povinelli “Geontologies of the Otherwise”, *Cultural Anthropology Online*, January 13, 2014, <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise>；朱晓阳《小村故事：地志与家园（2003~2009）》，北京：北京大学出版社，2011年；Marisol de la Cadena “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, vol. 25, issue 2, pp. 334 ~ 370.

趋向中“反表征论”的一个主要认识论根据。^①

戴维森所针对的目标是“范式之间不可共度性”(incommensurability)(库恩语)和不同语言之间互相不能“校准(calibrated)”(萨丕尔和沃夫语)的相对主义主张。他试图从语言哲学角度消除这些认识论上的相对主义根基,并将这类相对主义称为概念图式(包括表征)与经验内容之间相对应的“二元论”。例如,萨丕尔和沃夫的相对主义认为,不同文化下的(语言—思维)概念图式对应着经验内容,而这些不同的概念相互之间不能被“校准”,^②即不能互相完全翻译,或不能互相完全理解。因此,语言甚至文化相对主义的存在是不言而喻的。这种不同概念图式对应经验内容的二元论可等同于不同语言间的“不可互译性”。但如何知道这些概念之间“不可相互翻译”呢?人们自然会想到,不同概念图式之外应有超越性的概念图式、表征或语言存在,否则就不可能有此认识。

戴维森通过分析“完全不可翻译”或“部分不可翻译”两种状况,表明完全不可翻译不可思议,而部分不可翻译也是可以在互动情景下,通过“彻底解释”扩大共有的部分,使不可翻译的部分得到理解。戴维森的结论是,要破除这种概念图式和经验内容二元论或不可翻译性,就要破除关于人与外部世界之间有“中介”的看法。这种中介可以是“语言”或是“表征”。一旦将“中介”抛弃,外部世界的“行径”就直接决定了语言的真或假。这一看法意味着语言不再是“表征”而是作为人类的感觉器官,^③亦不再存在一种立于各种概念图式之上、可与之互译的“共同表征”(语言)。戴维森说,“在放弃关于图式和世界的二元论时,我们并没有放弃世界,而是重建与人们所熟悉的对

象间没有中介的联系,这些对象本身的行径使我们的语句和意见为真或为假”。^④

虽大多数坚持“反表征论”的本体论人类学者并没有提到戴维森的文章,但基本观点却与戴维森相似。例如 Martin Paleček 和 Mark Risjord 指出,这些人类学者会拒绝不同概念图式提供关于世界的不同视野的观念,他们也避开主客体之间存在认识中介(epistemic intermediaries)。基于这些出发点,他们认为,差异性 or “他者性”(alterity)是“本体性”的,^⑤而不再是认识论层面的。吊诡的是,这样一种“反表征论”导向对相对主义的肯定。例如 Eduardo Viveiros de Castro 认为,人类与其他动物之间心灵(soul)相同,但“身体”不一样,感受的“世界”因身体器官的不同而相异;并由此推出“同一文化”“多种自然”之说。^⑥ Marisol de la Cadena 认为,存在复数的“实体”(entities)和“本体论”(ontologies)。她认为,安第斯山原住民的“万物政治”(cosmopolitics)是基于“earth-being”(大地之在)这样一种实在或本体。这与西方式政治观念下的“世界”不一样。^⑦

笔者提出“非认识论的相对主义”观点,即在认识论层面不存在不可互译的概念图式或语言,但在“实体”或“本体论”层面会有差异性。^⑧主张“非认识论的相对主义”的另一个背景是试图对国内社会学和人类学界近年出现的本土化“社会理论”趋向进行回应。

基于中国传统典籍或日常实践用语建构的社会理论,基本上可分为两类方式:其一,将本土概念当作中层变量,如“关系”“人情”或“气”等。对这些中层概念的解释则是在西方社会学的说明/解释框架之下。其二,坚持本土知识类型和概念的融贯性,例如对天下观的解释。

① Martin Paleček and Mark Risjord “Relativism and the Ontological Turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 43, no. 1, 2013, pp. 3 ~ 23. 持本体论转向人类学的反表征论者中也有人认为不需要对“认识论”进行讨论。例如一些亚马孙地区人类学者会从“perspectivism”出发,主张不需要讨论认识论问题,以及包括与表征论相关的“共度性”(commensurability)问题。例如 Eduardo Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley: University of California Press, 2013.

② Donald Davidson “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, in Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 183 ~ 198.

③ [美]唐纳德·戴维森《真理、意义与方法——戴维森哲学文选》,江怡译,北京:商务印书馆,2008年,第321页。一般认为这一观点拒斥语言作为“表征”(中介)。本体论转向的人类学者一般也持与之类似的想法,但比戴维森更极端。Eduardo Viveiros de Castro “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, issue. 1, 2004, pp. 3 ~ 22.

④ 此段译文出自[美]唐纳德·戴维森《论概念图式这一观念》,载陈波等《逻辑与语言——分析哲学经典文选》,北京:东方出版社,2005年,第577页。

⑤ Eduardo Viveiros de Castro “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, issue. 1, 2004, pp. 3 ~ 22.

⑥ Eduardo Viveiros de Castro “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, issue. 1, 2004, pp. 3 ~ 22.

⑦ Marisol de la Cadena 认为西方式的政治观念图式是以“人一自然”对立为前提,而 earth-being 则将“山”看作有“精神”或“灵”的存在(being),大地之存在不是西方意义上的被动客体,而是“行动者”之一。Marisol de la Cadena “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, vol. 25, issue. 2, pp. 334 ~ 370.

⑧ 参见朱晓阳《小村故事:地志与家园(2003~2009)》,北京:北京大学出版社,2011年,导言。

第一种方式是自20世纪60年代本土心理学倡导以来的继续,基本上将本土概念当作实证社会学框架下的“本地经验材料”证实。第二种方法隐含的前提是,本土理论及知识话语与西方社会科学的知识话语间存在可翻译性,但没有人从知识论上做出回应。^①

无论坚持两种方法中的哪一种,似乎都面临着困难。第一种困难可概括为,如何使社会学能够“与古人跨越时间和历史交流”?^②如何使舶来的社会科学与中国人的生活世界相接轨?这已成为近半个多世纪以来中国学者要处理的主要问题。如费孝通先生晚年曾表露过这种困惑。^③牟宗三虽认为康德哲学能解决东西哲学之间的会通问题,但其后学者对此说法并没有多少信心。第二种困难可概括为“无理”的文化相对主义,称其“无理”是因为,它对于本土知识和概念的可翻译性不做回应。^④

戴维森的观点确实能导出一种“自相矛盾”的状况。一方面它使认识论相对主义作为一个问题不再站得住脚。但另一方面,它能为本土社会理论探索提供一条以本体论的“相对主义”获得正当性的路径。也就是说,它在否定认识论相对主义时,开出了一条本体论相对主义道路;使我们在共同的世界中各自寻求的“传统知识”,不会因翻译而被归并为同样的地位。此所谓“非认识论的相对主义”。

有关地势学的讨论具有重要意义。它首先具有“本体论”意义,属于本体论人类学的一部分。其次,这种本体论人类学主张“非认识论的相对主义”。本文有关地势学的立场也是“非认识论的相对主义”的。再次,地势学是社会政治理论的核心之一。

三、地势与政治

“地势”还是“人事”和“地理形势”的混融。^⑤对于地势的“总体社会事实”特征,从中国传统地势观来把握更贴切些。这种地势观基

于天人合一的宇宙观,具体体现为风水观念。地势直接影响政治。《道德经》中有“道生之,德畜之,物形之,势成之”,可看作包括地势在内的“势”与人事、“势”与政治、精神和道德世界关系的概括。在实践层面,“地势”被行动者概括成诸如“家园”本体。

“地势”是政治的内在部分。这种地势学可被称为“政治地势学”。本文的政治地势并不是“地势”与“人事”间的相互对立,即类似结构与能动性相互对立的关系。这里将引入与“地势”相关联的本土政治概念。例如,对于政治社会学/人类学中常面对的“国家”或类似的政治组织和力量,可用汉语词汇——“势力”来描述之。“势力”应被视为政治地势学的核心概念。^⑥

“势力”既是地理和环境,又是人力;既是自然又是文化;既是势又是人。以传统社会学的术语说,“势力”既是系统或结构,又是行动者。“势力”处于传统社会学的“结构—能动性”二项对立外,蕴涵了“结构化”和实践理论等所欲开出的局面。由于“势力”是来自汉语语境的社会话语,因此能够较好地使日常生活与理论相互“融贯”。

在传统社会科学中,“结构—能动性”之争延续百年之久。真正获得实质性进展是在20世纪80年代以后。随着吉登斯、布迪厄和萨林斯等的实践理论出现,问题似获得解决。但新功能主义、卢曼的系统论、后社会史及拉图尔的行动者网络理论,又使“结构—能动性”问题在新的条件下重新浮现。这些理论新视野与人的生活世界感受间更融贯。福柯在实践理论出现前就形成的权力话语学说也突破了谈权力必论“主体”的藩篱。

“势力”从某种意义上与福柯的“权力”、卢曼的“沟通媒介”^⑦等有相似性,在于它们都不再将“行动者”或“主体”视为社会学的必要因素。但“势力”与福柯的“权力”和卢曼的“系统”之差别,不仅在于它是从中文语境下对

①这种路径一般都不提本土概念是否存在可翻译性问题。似乎预设不同文化下语言互译不是问题。

②费孝通《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2003年第3期。

③费孝通《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2003年第3期。

④以上两个段落内容,出自朱晓阳《小村故事:地志与家园(2003~2009)》,北京:北京大学出版社,2011年,导言。

⑤本文的“地势”与20世纪中叶前出现的人类生态学(或称人文区位学)看上去有类似之处。参见[美]R.E.麦肯齐《人类社区研究的生态学方法》,载[美]R.E.帕克等《城市社会学——芝加哥学派城市研究》,宋俊岭等译,北京:商务印书馆,2012年,第61页。地势学与人类生态学的区别在于,后者是基于主—客二分框架,是将人类植物或动物化的生态学。这与地势学强调的精神—物质混融性不一样。

⑥这里并无将“势力”当作默顿意义上的中层理论概念的打算。所谓中层理论是“介于日常研究中低层次的而又必需的操作假设”(Robert K. Merton, *On Theoretical Sociology*, New York: The Free Press, 1967, p. 39)。“本土化”社会理论往往将人情、关系和面子等与生活世界直接联系的语言表述视为“中层”变量。本文的“势力”与此不同。“势力”是一个与生活世界直接相联的语言表述,但不意味着它与社会科学的系统化的统一理论相接。值得指出的是,法国学者余莲对中文语境的“势”从兵法、政治和审美等方面进行过阐释。余莲特别从比较中西哲学观念视角,讨论“势”的意义。参见[法]余莲《势:中国的效力观》,卓立译,北京:北京大学出版社,2009年。

⑦参见[德]尼克拉斯·卢曼《权力》,瞿铁鹏译,上海:上海人民出版社,2005年。

“势”的使用,更重要的是,在中文语境下,“势力”不仅包括与对“身”的控制有关的“关系”(福柯),^①还可被归为环境的“系统”(卢曼);它还包括与个人/集体或相互进入的“地势”“局势”等环境/物的因素。势力也与“时势”这一具有时间向度的因素相关。同时,势力还与“人”相关,即“人势”。所有这些因素都没有按照系统/结构—行动者这一框架分类,也没有纳入“文化”和“自然”的对立框架中。它们来自另一种分类和范畴,在这种分类中会有“形势—人”和“势—力”等。简言之,从“势力”的视角,对国家的研究如同对“地势”的研究。

在个人政治生活层面,与地势相关的词不是“主体”,而是“人身”和“人物”等。在中文里“人物”的意思很多,日常语言使用中的“人物”指“名人”或文学艺术作品中的“角色”等。“人物”是“人”与“物”(包括地理形势)的结合,也可引申出“人一物”合一的意思。本文提出“人物”是力求从“人一物”融贯的视角去理解个人的政治生活。“人身”既指人的身体,又可指人品才学以及个人的生命和名誉,例如“人身自由”和“人身攻击”等。总之,人身是一种精神与肉体相结合的状态。

无论“地势”“势力”,还是“人一物”的研究都与当下人类学出现的“本体论转向”,特别是其中的地势转向(topographic turn)相互呼应。两者在对待“文化—自然”和“主体—客体”方面有着共识,即反对传统社会科学所主张的“二分”或“对立”。但本文的“政治地势学”来自与地志(topography)或形态学(morphology)不一样的“视野”。地志学或形态学来自传统的地理学、形态学,^②当代的(文化研究影响下的)景观研究和(受现象学影响的)栖居视角等西方社会科学脉络。^③基于政治地势的“非认识论相对主义”讨论,笔者认为,这种关于政治地势的范式,与地志或形态学之间根本上

是可以相互共度和相互翻译的。

四、栖居与“地势”

在将地势视为“本体”后,随之而来的问题是:如何理解地势?风水实践是理解地势的直接例子。但本文的目的不是介绍地势学的具体方法和手段,而是在认识论和方法论层面辨析之。

在当下本体论转向潮流中,现象学提供了重要的思想和方法论来源。尤其以海德格尔之影响为大。海德格尔哲学对地势学的重要影响是它关于“在世界之中存在”(in-der-Welt-sein)、“栖居”(dwelling)和关于“物”的研究。英国人类学家英戈尔德(Tim Ingold)对海德格尔的“栖居”一词重新诠释,称之为“栖居视角(dwelling perspective)”。^④这是当下理解“地势”的一个重要路径。^⑤

英戈尔德强调其栖居进路的一个预设:个人与非人类有机物(organism)根本就是二合一的东西,并进而推论出文化/自然,主体/客体间的互相混融。^⑥这种混融性对于熟悉传统中国思想的人来说不言而喻。如“人物”和“人身”就是这种混融性的汉语表达。但对于长期受主体/客体二分和文化/自然二分教育的西方学人来说,悟出这一结论则是一件“惊心动魄”的大事。^⑦

栖居或活动者—在一环境中(agent-in-environment)视角将有机体一个人在环境或生活世界中的“沉浸”视为存在之不可避免的条件。从这一视角看,世界是持续地进入其居民的“周遭”;世界的许多构成通过人们统合进其生命活动的规则性模式而具有意义。^⑧英戈尔德认为,栖居视角与传统西方社会科学有明显分歧。传统西方社会和文化人类学中通常假设人们生活在一个文化或社会的世界,形式和意义已被附其中。一般假设:在人们行动前,在意识层面不可避免地“建构”世界。这种视野可称为“筑造”(building)视野。^⑨而栖居视角强调主客不分,

① Michel Foucault, *The History of Sexuality*, in Robert Hurley (trans.), London: Penguin Books, pp. 80 ~ 84.

② 这里指涂尔干、莫斯和哈布瓦赫的社会形态学。参见[法]莫里斯·哈布瓦赫《社会形态学》,王迪译,上海:上海世纪出版集团,2005年。形态学的前历史还应包括孟德斯鸠在《论法的精神》中谈过的地理环境决定论。

③ 比较早的可从涂尔干等的“社会形态学”算起。在人类学和社会学领域,最近几十年“空间”/“场所(place)”成为广受重视的对象。如福柯、布迪厄、列菲伏尔、德·塞托、格尔茨、哈维和英戈尔德等的研究,也包括芝加哥学派的“人类生态学”。如前所说,人类生态学与涂尔干的社会形态学比较类似,例如帕克及其追随者的研究。参见[美]R. E. 麦肯齐《人类社区研究的生态学方法》,载[美]R. E. 帕克等《城市社会学——芝加哥学派城市研究》,宋俊岭等译,北京:商务印书馆,2012年。

④ 英戈尔德的栖居进路与海德格尔的“栖居”有区别。参见Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge, 2003, pp. 157 ~ 171.

⑤ 有关英戈尔德的“栖居视角”,参见朱晓阳《语言混融与法律人类学进路》,《中国社会科学》2007年第2期。

⑥ 这种混融性拉图尔在《我们从未现代过》一书中强调过。参见Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Catherine Porter (trans.), New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

⑦ Tim Ingold, “General Introduction”, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge, 2003, p. 3.

⑧ Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge, 2003, p. 154.

⑨ Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York: Routledge, 2003, p. 154.

强调“身”(body)即认识主体,还强调运动(movement)和体验过程(paradigm of embodiment)等。此外,栖居视角还强调科学或规范的概念、分类是“科学栖居”或“规范栖居”在环境、世界中的产物。例如,法律(对森林、土地和草原的使用和管理规范)也是栖居的结果(与时间性和场所性相关)。

基于栖居视角,对“地势”的理解是人身在环境中体验、移动,或不断绘图(mapping)获得的。通过栖居获得的地势学是一种关于“场所”的知识。这方面已有人类学者基于民族志案例,描述“栖居”与“场所”创建的深刻关系。^①英戈尔德说,当地人不一定知道一统的“空间”中,自己所处的位置,但能够用包含历史的“位置”或“地区”(region)去描述,更像一种故事讲述。而这种“故事”就可能为真或假。可见,栖居进路的这些说法受到海德格尔哲学的影响。

就本文而言,栖居视角的意义是它能够认识当地人视角的“地势”。从研究者角度,重要的是和当地人一起mapping(测绘),从而发现地方视野的“场所”的意义。本文提出的“农民城市化”概念,便是栖居视角的影响。通过栖居视角,即与当地人在一起的进路去认识,便会体验到地方的“寺庙、水井、打场”等意义的重要性。这些场所对于街区的地势具有决定意义,它们是控制和连接街区的节点或“穴”,有了它们便留住了这些地方的“灵魂”,即这些场所使居民“记得住乡愁”。

栖居进路认为,“概念”来自环境、物或“客体”的理性,或者说是一种自然本身的“呈现(affordance)”。^②栖居视角明确地反对“自然—文化”二元对立,主张以“有机体/活动者—在一环境中”的“测绘”取代筑造式的传统社会科学方法论。

社会科学的根本任务是从日常生活实践中得

出概念;解释他者的语言是人类学的一个根本任务。栖居视角解决了进入生活世界的问题,即以“测绘”消解了认识过程中主体与客体二分的“现代性”误识,^③周遭世界中“上手之物”(readiness-to-hand)所“呈现(affordance)”的某种合适的价值意味着“概念”的形成。但栖居视角没有对不同文化下概念图式的“共度性”提出问题,也没有做出回答。^④那么,人类学者通过栖居,得自环境或物“呈现”的这些概念图式是否能与当地人的观念图式相互翻译或共度?

外来的文化解释者能否理解当地人的文化?外来解释者的语言能否翻译当地表达?这是近几十年困扰人类学的问题。20世纪80年代后,“后现代”潮流使一部分人类学者学接受文化之间的“不可互译”或范式之间的“不可共度”,认识论“相对主义”成为许多人的共识。但最近几年的“本体论转向”消解了这类问题。具体言之,从本体论转向角度看,相对主义问题或被认为不再存在,或被以“非认识论相对主义”“能动性间际性(interagentivity)”^⑤或“本体性的政治(politics of ontology)”等取代。但寻求解决“共度性”和“可翻译性”路径仍是必需的,而戴维森的“彻底解释”则提供了一条有力的进路。

五、彻底解释(radical interpretation)与地势

彻底解释与人类学关系的关键点在于,蕴含着跨文化理解中非观察句子(即表述观念的语言)的解释可能性的论证。彻底解释的提出也与批评概念图式二元论密切相关。它进一步解决了如何翻译异文化表达者的话语这一具体问题。因此,彻底解释的前提已在概念图式二元论批判中提出。例如,它否认存在一种其他语言必须翻译的超越性语言存在的可能性;认为“我们不能翻译‘他者’言论”的说法根本上不可思议。^⑥此外,解释者能获得关于“真”(truth)

①例如人类学者John Gray采用“栖居”概念研究苏格兰边界的牧羊人生活。John Gray,“Open Spaces and Dwelling Places: Being at Home on Hill Farms in the Scottish Borders”, in Setha M. Low and Denise Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 224~244.

②“affordance”是英戈尔德从心理学家James Gibson那里引入的。Gibson指出,呈现(affordance)是指环境中的事物的“价值”和“意义”能够被直接感知到。更进一步说,“呈现”试图说明价值和意义是外在于感知者的。James Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1979, p. 127.

③拉图尔对现代性的主体—客体二分从哲学人类学角度作了有力批评,参见Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Catherine Porter (trans.), New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

④栖居视角将人作为“类生物”来看待,其不考虑人是作为具体社会—文化关系网中的能动者或者“势力”,而栖居在世界中。

⑤拉图尔称“interagentivity”是相互关联的能动者之间的能力,这种能力使他们不需要随时诉诸于客体—主体这个强制性关口(obligatory passage point)。Bruno Latour,“Another Way to Compose the Common World”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no. 1, 2014, pp. 301~307.

⑥彻底解释与Eduardo Viveiros de Castro的本体论转向人类学在此有很大差别。Viveiros de Castro使用“equivocation(含混)”来表达两种语言之间的互译问题。他认为“含混”并不意味着主观的无能(subjective failure),而是客体化的一个工具(a tool of objectification),含混性并非“真值”的反义词,而是“univocal(单义性)”的反义词。他认为两种文化互译时的词汇选择,虽然互相都有共识,但指向的东西有差异。这与彻底解释的基本观点不一样。值得指出的是,Viveiros de Castro的“含混”存在应当是一个实践意义上的问题,而戴维森对不可翻译性问题的消除则是从认识论意义上解决的。

的必要前提是,我们必须相信“他者”所表述的东西的合理性,而且大部分为真,即所谓“施惠原则”(principle of charity)。^①

彻底解释是指(外来)解释者与当地人(言说者)或“他者”在共同的世界中,可以将他者的可观察句子作为理解/解释的“起点”。戴维森认为,在此基础上解释者可以获得关于当地人的世界看法、理论性观念的约定(agreement)或“真值”。^②

彻底解释的“真值”取决于言说者(他者)、解释者和共同身处的世界连接起来的三角形关系。在这种关系下,共同身处的世界显然是不可或缺的。同样,言说者也不能省略,否则就无法谈“解释”。此外,要获得“真值”,“解释者”也不可或缺。正如罗蒂认为哲学上的符合论的问题就是出自切掉了解释者,并“将真理视作言说者和世界之间的‘匹配’关系”。而在戴维森那里,这种匹配关系是不可能的。言说者所表达的关于外部世界的信念之对错必须依赖另一个言说者(即解释者)。这个前提与语言的公共性有关。^③在人类学本体论转向的讨论中,有人认为,戴维森后期强调的这种三角形关系中,言说者一方应当是充满内部差异的共同体。言说者与解释者的关系也非“一对一”的语词翻译,而是对言说者的社会—文化情景的进入。这些观点旨在强调彻底解释是言说者共同体内部以及言说者与解释者之间的互动性或“亲密性(intimacy)”形成的过程。^④

“彻底解释”的引入能够使栖居视角对那些没有说清楚的跨文化理解和翻译问题得以解决。在彻底解释的时代,地方性和本土性知识的理论化和普适化要通过民族志作者(解释者)、当地人(言说者及其社区)^⑤和共同面对的世界(例如地势)这样一种三角互动或“亲密”关系获得。这里包含后现代意义上的“对话”,但不是仅为

“你知我知”的对话,而是在共同世界中的对话和解释。显然,这种彻底解释定位的理论概念可能是本体性的“他者”。正如本文所谈的“地势”“势力”“人身”或“人物”等。

戴维森纲领从认识论上消除了不同文化范式之间互译或共度的问题,(彻底解释)也清楚地解释了理解“他者”的具体步骤。但认识论上被消除的问题并不意味着在实践层面就不存在。相反如珀文尼里所言,彻底解释使认识论的相对主义被消除,却在实践层面导致相对主义的“激进世界(radical worlds)”出现。^⑥珀文尼里所指的“激进世界”与“本体性政治”“万物政治(cosmopolitics)”有相似性,也属于“非认识论相对主义”范围。珀文尼里的观点旨在揭示现实世界的“理解”和“解释”更多受权力关系支配。与此现实对比,彻底解释和栖居视角基本上将人当作“类生物”,没有对人所栖居的具体的、历史的社会—文化关系情景给予关注。这一缺憾影响了它们对地势政治的解释力。

本文虽承认语言关系的复杂性(包括承认权力关系存在),但认为它们不能被简单还原为权力关系。这些关系也不能仅化约为“阶级”“族群”或“性别”等传统的社会和政治问题。这方面的例子是卡狄纳关于安第斯“原住性(Indignities)运动”的研究。^⑦她认为,近年出现的安第斯山原住性运动开启了一种不同的政治,或称万物政治。它虽常被遮蔽在性别、种族、族群性或环境主义的旗下,但不同于这些传统的政治运动。根本区别是其基于安第斯人的本体论(相当于宇宙观),将“大地—之在(earth-being)”^⑧带入政治视野。在摆脱传统社会政治表征这一点上,“万物政治”与本文讨论的地势政治一致。二者都主张从人与其周遭环境或物的相互演成中,提出直接的理论概念或实

①按照戴维森的看法,人们在理解他人时总是尽量使他人显得合乎情理或可理喻。因此,他者的表达之所以被认为是“真”,正是此种施惠或“宽容”的结果。Donald Davidson “Radical Interpretation”, in Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 125 ~ 139.

②关于彻底解释,参见 Donald Davidson “Radical Interpretation”, in Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 125 ~ 139.

③参见 [美] 罗蒂《实用主义哲学》,林南译,上海:上海译文出版社,2009年,第11页。

④Martin Paleček and Mark Risjord “Relativism and the Ontological Turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 43, no. 1, 2013, pp. 3 ~ 23. “亲密性”源自迈克·赫茨菲尔德的“文化亲密”(cultural intimacy)概念。赫茨菲尔德使用这个词描述民族国家中底层或反对派与精英或统治者之间往往会有分享文化认同的现象。参见 Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation - State* (Second Edition), New York: Routledge, 2005. 国内学者对文化亲密性的讨论,参见刘珩《民族志诗性:论“自我”维度的人类学理论实践》,《民族研究》2012年第4期。

⑤Martin Paleček and Mark Risjord “Relativism and the Ontological Turn within Anthropology”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 43, no. 1, 2013, pp. 3 ~ 23.

⑥Elizabeth A. Povinelli “Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, 2001, pp. 319 ~ 334.

⑦Marisol de la Cadena “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”, *Cultural Anthropology*, vol. 25, issue 2, pp. 334 ~ 370.

⑧Earth-being (大地—之在)是安第斯人关于土地的宇宙观。

践目标。这些概念和目标是人及其共同体从其视野中看到和体验到、并用其语汇表达出来的(包括通过外来者的彻底解释)。基于传统社会政治表征的运动,如阶级、族群、经济、性别和环境保护等,往往对这些概念和目标视而不见。

在本体论转向的人类学者中,不少人主张认识论问题不需要再谈论。其理由是不同语言之间,甚至人类与非人生命之间有共享的“文化”和“语言”,因此不存在互译和共度性问题。^①但这些学者同时认为,这种被共享的语言之意义是“含混”(equivocation)的,且基于各自不同的“世界”或“视野(perspectival)”。从这一角度出发,共享(但含混)的语言不存在翻译问题,真正的问题被认为是存在于共享语言背后的“不同世界”和“不同自然”。从“非认识论相对主义”立场出发,不同“世界”导致的语言差异性仍然存在。但通过“彻底解释”,不同语言的意思可以被相互翻译,含混之处也大致可以被理解。当然,非认识论的相对主义不认为应当将语言的界限扩及非人范围。在认识论层面,“含混性”可以被消除,但不意味着在现实生活层面能够被消除。相反在现实生活中,不同语言对话之间存在复杂的社会和政治关系,同一词汇下的差异常被掩盖。

简言之,栖居视角使对于地势政治的研究进入生活世界,使被政治经济学或理性选择论所遮蔽的日常生活得以浮现。彻底解释则解决如何使文化持有者的生活世界被阐释和翻译。本文的目的在于,汉语语境下的地势学的“本体论”意义因栖居视角和彻底解释的支持而得以增强。因此,本体论意义上的地势学可以成为当下民族志调查和写作的一个重点。这种民族志或可称为“地势民族志”。

六、地势民族志

当下的一个现象是社会科学对民族志的重新强调。^②但是,回归民族志不是简单回到肯定实证主义、功能主义或阐释学民族志等传统民族志。在这些传统民族志中,景观、地志(topography)、形态学(morphology)等仍是基于主体—客体和自然—文化二分前提下,对物质空间的

“客观”描述。如前所述,即使是在自觉地反思并力避西方现代性二分的路径下,地志或形态学也是从以自然主义或人文主义阐释学(或两者合一)为前提的西方社会科学出发,试图通过融合他者的“地方性”视域来寻求更普遍的解释力。而从以上关于地势的讨论看,“地势”具有本体论意义,或“非认识论相对主义”意义,与当下本体论转向中提出的“万物政治”相契合。因此,地势民族志应当是一种集实践、理论和写作表达为一体的综合知识。

从非认识论相对主义的角度,民族志抒写应更“相对主义”化。格尔茨曾说,民族志在抒写巫术的部分,不需要像巫师写的一样。^③现在似乎可以反过来说,可以用巫师的语言来写关于巫术的民族志。在格尔茨看来,民族志作者的任务是解释文化内部持有者的解释(或表征)。在这个意义上,巫师与民族志作者之间的差别是“表征”。而非认识论相对主义视角,两者的差别可能来自各自不同的世界体验和视野(perspectival),相应的不同表达是基于本体性的差异。即使“写的像巫师一样”也不存在不可翻译问题。

以下将用一个例子来呈现当下民族志的“政治地势学”研究和抒写状况,即中国城市化中的“家园”用法。^④

“家园”在当下随处可见。社会学者发现“家园”是都市运动的一个关键词。甚至在每一个抵抗拆迁征地的场合,钉子户打出的标语上都会有“家园”或“保卫家园”等字眼。就本文而言,“家园”常被文化持有者用来描述其“人身”栖居的生境(niche)。但“家园”如同“势力”一样,只有通过“悬置”西方社会政治理论的社会—个人—结构—能动性预设才能呈现其实体地位。而要获得对“家园”概念的理解,“测绘(mapping)”和彻底解释是必要的进路。

首先需要“悬置”来自传统社会政治理论的个人—社会二元框架。一般认为,“身—家”在传统西方社会政治理论中被视而不见。“家”在“个人—社会”两端论的社会学中或者作为社会系统/组织的一种形态对个人实现社会化,或者作为个人互动的社会关系产物。“家”没有现象学意义上的本体地位。“身”在传统社会学中是缺

^①这种观点的主要代表是 Eduardo Viveiros de Castro。参见 Eduardo Viveiros de Castro “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, issue 1, 2004, pp. 3-22.

^②国内人类学界最近有人提出“主体民族志”的主张,并围绕这一主张形成讨论。参见朱炳祥《反思与重构:论“主体民族志”》,《民族研究》2011年第3期。

^③Clifford Geertz “From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding”, in Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983, p. 57.

^④关于“家园”的讨论,部分内容来自朱晓阳《物的城市化与神的战争》,载苏力《法律和社会科学》第10卷,北京:法律出版社,2012年,第115~147页。

席的，“身体”常是有意向性的“行动者”或主体得以安放的“机器”。在当代“身体社会学”中，身体在超越“自然主义”（社会生物学）和“社会建构”/权力对象进路下受到重视，^①但仍缺乏将“身”与“家”联系在一起的研究。

相反，在“身家国天下”的差序格局式世界观中，“家园”却具有一种君临天下的“自然”地位。如钱穆所言：“中国本无社会一名称，家国天下皆即一社会。”^②他认为，中国的社会学应当以“身家”为出发点，并批评“今人一慕西化，身之上忽于家，国之上又不知有天下，乃惟知有法，不知有道，无可与旧传统相合矣”。^③在实践层面的城市化过程中，“家园”已成为“身一家”为核心的基层政治学的起点和基石。因此，身家/家园可以被当作日常政治表达和解释社会政治的概念。

就本文而言，家园指“人身”与栖居之场所的相互“长入”。这意味着家园是演成（enactment）的，是经历，亦是一种“地势”或局势。“家园感”是在事件（如城市化中的拆迁和抵抗拆迁等）和经历中演成的。在滇池东岸的小村，村民花费5年时间投入数亿元建成一座“新村”，后又举全村之力保卫这座新村。在“城中村”改造的拆迁中，村民将新村称为“理想的家园”。在地势的视角下，小村的“新村”无法被还原为“能动性”或者“结构”。

因此，家园是由人身/人与物的世界相融而成。在日常生活世界，栖居于此的人一般不会做清晰表达。例如在小村，如问村民，这个地方怎么样？他们只能回答“好在”或者用“在惯了”来表达自身的满足。^④要对这种“好在”或“在惯了”的表达进行阐释，就需要进入他们的生活世界，和他们一起“测绘”每一日的时间消磨和地点流连。通过这种参与观察、“亲密接触”和体验，就能理解“家园”是身心相融贯的一种状态。家园指向人的行动与自然和人文环境（天时地利人和）的相关性、“因缘”性。总之，“家园”不再还原或化约为“国家—社会”或“个人—社会”框架下的两端之一。家园也不再还原为某种“精神世界”或“物质体”；甚至也不能还原为经济学意义上的“实质/形式”二分之一端。家园作为一种“本体”是可以被翻译或共度的。以上这些在一定程度上可称为对

“家园”的彻底解释。但这里涉及具体的“势力”或人物在历史—文化情景中的“测绘”，显然已超出认识论意义的彻底解释范围。^⑤

七、结 论

以中国的城市化作为“地势”问题的案例，可将近年来的城市化概括为两种地势学模式。当下，中国经历的这一深刻变迁显示“地势”是一个具有现实和理论意义的问题。从一些城市化案例看，基层的实践者（包括村民/业主、政府官员和开发商）对地势问题非常重视。相反，社会科学界更多是从政治、经济等视角去看待城市化中的诸多问题。这是本文提出从社会文化人类学意义上的“地势”讨论当下现实问题的一个原因。对“地势”的讨论不止于实践层面，这个问题关涉最近几十年流行于人类学界的认识论论争。正是基于这一考虑，本文对有关地势的人类学相关理论做一评述。

对“地势”的研究也与国际人类学“本体论转向”的趋势有所呼应。人类学本体论转向的主要动机来自当代政治、生态、科学技术等领域的现实问题对学术人的困扰。这一转向将人类学的相对主义变成“本体论相对主义”，变成主张复数“本体”或复数“世界”，或者“万物政治”等的“彻底”（radical）相对主义。本文从地势研究中引出的是“非认识论相对主义”主张，即主张不同文化范式之间可以共度或互译的相对主义。

基于非认识论相对主义，本文对“地势”“势力”和“家园”等概念进行诠释。这些概念是来自现实世界的“真实”语言表达，但游离在传统社会科学的“结构—能动性”“客体—主体”和“自然—文化”框架之外。面向事情本身的社会科学人应当跳出传统社会科学概念框架，正视这些现实及其语词表达，建构包容性的社会科学。正是在这个意义上，本文介绍栖居视角和彻底解释这两种进路，以有助于进入生活世界并从中概括出概念或真理。当地势学成为有本体意义的概念时，人类学民族志不再仅是一种“方法”或工具。在我们这个时代，民族志应是一种集实践、理论和写作表达为一体的综合知识。

（责任编辑 甘震浩）

①参见[英]克里斯·希林《身体与社会理论》，李康译，北京：北京大学出版社，2010年。

②钱穆《略论中国社会学》，《现代中国学术论衡——钱穆作品系列》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第192页。

③钱穆《略论中国社会学》，《现代中国学术论衡——钱穆作品系列》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第192页。

④孙超《村庄拆迁改造中的家庭关系与老人生活——以昆明市郊小村为例》，载苏力《法律和社会科学》第11卷，北京：法律出版社，2013年，第105~146页。

⑤在人类学民族志的田野工作中，mapping是具有高度互动性和“演成性”（enactment）的实践活动。用赫茨菲尔德的话说即“社会诗性”的活动。参见刘珩《民族志诗性：论“自我”维度的人类学理论实践》，《民族研究》2012年第4期。