

“家园”何以成为方法？

■ 王铭铭

一

近年来，“××作为方法”一语频繁出现。其中的“××”大抵是历史学和社会科学研究对象的区域，规模大到亚洲或中国，小到国内的地区，最近它甚至缩小到“自己”了。“亚洲作为方法”，由汪晖借自日本学者竹内好的叙述，用以还原一个超越国族疆界的、复合的认识主体地位（即“主体间性”）。^①“中国作为方法”是日本著名学者沟口雄三提出的，^②在国内学界受到关注，指作为历史“内动力”的中国本土思想。“××地区作为方法”，似与“华南派”历史人类学家有特殊关系，指其长期研究的岭南区域的突出特征及其理论价值。^③“自己作为方法”，则出自近期项飙、吴琦的对话录的书名，^④这本书以项飙自己的学术人生为主线，牵出一连串对乡土、学界与世界的经验和看法。

无论是亚洲、中国，还是岭南，抑或是自己，都是局部性和特殊性的，除了“自己”之外，都约等于不同尺度的“家园”。加上“作为方法”四个字之后，这些概念便获得了某种超乎其本有存在范围的意义，让不同尺度的家园承载了思想交流的使命。

在这方面，说明性最强的似乎是上述四类“××作为方法”之说中的那个“例外”，即项飙的自传体叙述《把自己作为方法》。该书呈现了一位学有所成的学者之洞见如何从其成长、生活、求学、为学的历程中“生长出来”，其认识又如何与其经历、观察、遭际、心境相关。故事是一位来自温州的“绅士”特殊生命历程的生动写照。这个写照与作者对家国、天下的经验和见解相交织，而这些经历和见解无一不是在社会互动和学术对话中生成的，也无一不具有超出“自己”的一般含义，与其他“作为方法”的地理单元——地区、国家、大洲，乃至世界——紧密勾连起来，表现了人类学研究最突出的特征之一，即“持续地、辩证地往返于地方性细节的最地方处与全球结构的最全球处之间”。^⑤对我而言，《把自己作为方法》最成功之处在于表明，众多“无我”的“客观表述”样样都“与我相关”。

相比于项飙的叙述，最近出现的那一连串关于亚洲、中国及国内某地区的“作为方

王铭铭：北京大学社会学系（Wang Mingming, Department of Sociology, Peking University）

法”之说,相对要学究化一些。这些表述同样来自“与我相关”的家国、天下的“杂糅感受”,但它们是对“客观事物”的刻画,是对超国族主体间性、中国思想、“国家意识与地方关怀双重奏”之类“超我现象”的叙述。

“××作为方法”诸说,以含蓄的方式触及一个尚待明晰揭示的“方法层次”。

亚洲、中国和诸如岭南之类的地区处在地理区域等级体系的不同阶序上。近代以来,它们与来自另一些区位的特殊性相遇,因“权势转移”^⑥,这些被感知为“家园”的区位之特殊性往往成为世界化和国族化的代价。致力于把亚洲、中国、岭南“作为方法”的学者,不见得有必要承担改变那种以“另一个”(所谓“西方”的)认识习惯来观察、解释和规定其所在区位的责任——沉浸于这些不同尺度的区位之研究,可以囊括其学业的一切。然而,因诉诸“方法”一语,他们又都似乎在对人们发出呼唤,要求我们对“主体间性”、思想史意义上的内发历史动力及地方特殊的“家国情怀”进行探索并给予表述。这无疑给了我们期许:由此,我们能从单一主体性、“冲击-回应模式”和那些以“朝代史”来抹杀国家-地方双重“情怀”的做法中解脱出来,返回“地方性知识”(local knowledge,指不同区位文化的特殊系统性和形态)的本原。

达成这个返回地方性知识本原的使命,是否便自动表明亚洲、中国、岭南这些地理区位的区位特殊性可以是“方法”?若是我的理解无误,那么,“××作为方法”应有的含义是,经由深入某个有限地理单元(无论是区域还是国家)的地方性知识,我们能发现在思想上超越地方性知识的办法。换言之,如此“方法”意味着,做区域、国别或地区研究,首要的任务当然是辨析地方性知识的内力理路,但倘若学者的眼界仅止于这类“知识”——其实,它的含义是指传统人类学所说的“文化”——的特殊性,或者说,不怀有认识和解释世界的雄心,那么,地方性知识的价值便难以实现。

总之,亚洲、中国、岭南作为方法,假如未曾预示“化特殊为普遍”这个方向,那其中的“作为方法”四字便毫无内容了。

二

各类“××作为方法”的说法都是由规模不等的家园之“文化持有者”提出的(虽则他们借鉴了海外思想),而这些说法暗含的“化特殊为普遍”的号召,令人想起人类学大师格尔兹(Clifford Geertz)出于对世界文明不平等格局的反思而对特殊性与普遍性所做的论述。

40年前,在一篇题为《从土著观点出发》的文章中,格尔兹表明,特殊性与普遍性之间的关系,牵涉到地方性和全球性这两个有深刻矛盾的方面。人类学家往返于二者之间。在相当长的时期里,他们中有不少人努力地将二者关联起来。从普遍主义理论诉求出发,不少人类学家形成了“反相对主义”的认识姿态,他们“化普遍为特殊”,用被误以为是最有全球性、普遍性的西方特殊的地方性知识来收纳乃至“征用”其他类型的地

方性知识。出于跨文化的良知,格尔兹主张,往返于自我与“他者”间的研究者应如韦伯认识资本主义精神的新教特殊性那样,揭示普遍性解释的地方特殊性,搁置那些外在于被研究文化的概念,特别是成为科学“行话”的那些概念,^⑦避免将“地方性细节”圈在“全球结构”的框架之中,从地方性知识内部认识其存在论和宇宙观的自治性和完整性。

提出“××作为方法”的学者们,其知识面是宽阔而杂糅的,兼备了不同文明要素(包括西方要素),但是在文化身份认同上,他们似乎将自己排在“地方性”这一边。他们的文化自觉有着接近于格尔兹自我认同的特征,特别是在谈论东渐的普遍性解释之局限性时,尤其如此。他们重视凝视不同尺度的区位的意义,所作叙述也因此存在着不少与格尔兹对西方文明特殊性的界定相通的内容。然而,他们那种“化特殊为普遍”的号召,必然会引起格尔兹及其追随者的反对。

若是格尔兹在世,致力于反“反相对主义”^⑧的他老人家必然会问,区位特殊性成为“方法”的主张,不正与西方普遍论者的想法殊途同归吗?所谓“作为方法”,是指某一地方性知识客体成为作为主体的我们审视和解释世界的工具。这当然也是一种普遍性解释意义上的“方法”。持有这一主张的学者,沉浸于地方特殊性之中,但更有志于通过往返于地方与全球、特殊与普遍之间,从地方性知识的“近经验”^⑨身份中解脱出来,“把自己作为方法”,将尺度各异的家园——亚洲、中国、岭南等等——提炼为“远经验”(experience-distant,格尔兹用它来指传统上说的“客位观点”),升华为具有普遍解释力的思想。这显然有违格尔兹借助“理想型”发明的解释人类学之初心:“把自己作为方法”,在“……把自身列于他人之中来反省其身”^⑩的理想面前,确实少了一些文化上的宽仁,而多了一些易于引起人类学家警惕的“民族中心主义”(ethnocentrism)。

然而事情没有那么简单。我们不能总是用西方学术的规范和个别成就来衡量国人学术的得失,而要有所超越,看到其内在与这些规范和成就的自相矛盾之处。比如,格尔兹本人并不是没有自相矛盾的。他一面防范着普遍主义者将自己的“近经验”化作他人的“远经验”,从而吞噬他人的“近经验”;一面在诸如《尼加拉》这样的杰作中将他人(巴厘人)对于国家的“近经验”(表演性国家)转化成刺激他反思自己的国家(欧美国家)“近经验”(作为权力汇聚体的国家)的方法。^⑪他往返于远近之间,目的显然是双重的:一方面,他要“探究处于众多个案中的一个案例,洞识不同世界中的一个世界所取得的成果”;另一方面,他也要达至“思想的宏大”,即“使我们把自身列于他人之中来反省其身”。^⑫除了文化身份之外,其事业其实与“把自己作为方法”的亚洲人、中国人、岭南人大抵相同,所不同的似乎是在抵制普遍主义者(在他所处的领域,这些人多为英法派人类学家)“以自己化他人”做法的同时,他有意无意用“理想型”概念限定了不同世界的“地方性知识”之边界,使这些系统既割裂于其他系统,又难以流动出家园而成为本来应有助于他实现“把他人作为方法”理想的方法。

三

若要理解身在非西方的学者缘何反复重申家园的认识论价值，便要理解从“理想型”概念园地里生长出来的解释人类学如何“无意地”导致上述后果，而要理解这个后果的悄然发生，勾勒近代中国历史时间性权势转移的轨迹无疑是有助益的。

清末民初，梁启超畅想新史学的可能及局限，他脑海里漂浮过两个历史时间性类型，其中一个是基于基督宗教“累积性时间性”(cumulative time)生成的“文化共业”由小到大，社会体制由等级到平等的人类进化史历史时间性，另一个则是中国旧史家惯于运用的治乱轮替历史时间性。为了推动进步，梁启超致力于引导中国史家适应前者，借之替代后者。^⑬

梁启超引入华夏世界的历史时间性，是泛人类时间，是超地方的“节律”。从格尔兹的解释人类学角度看，这个时间性代表的外来历法与中国旧史中的历史时间性一样，本都属于地方性知识(它们是地方性知识的关键内涵)。治乱轮替历史时间性是在古老的中国式宇宙观(如阴阳理论)土壤中生成的，其“本土性”毋庸赘述。累积性历史时间性的世界化程度越来越深，几近被彻底误认为是“自然时间”，但有学者已表明，其立足的基础也是特殊的，是有特殊宗教性的。^⑭

假如有机会来考察两种历史时间性，以非西方为“他者”的格尔兹一定会选择对治乱轮替历史时间性加以深入研究——他会如同研究巴厘岛、爪哇岛、摩洛哥的人观那样，^⑮用心理解它，对它进行文化诠释，待到他对这个系统有整全领悟之后，他又会用或长或短的篇幅从这个系统引申出对另一个系统(在这个语境中，即为作为地方性知识的“累积性时间性”)的反思性比较。于是他也会发现，治乱史观充满了特殊内涵。确如他所期望的，在这个中国旧史家贯通运用的模式里，历史既不以人类或民族的“文化共业”之累积性为主线，又没有被划分为上古、中古、近代等相续、“否定之否定”的时代，而仅是“二十四姓之家谱而已”。^⑯

历史“一治一乱”，这可以被用来理解整部历史，也可以被用于理解局部历史。秦汉到隋唐，隋唐到明清，由统一到分裂(动乱)再到统一，再由统一到分裂(动乱)再到统一，两个历史大循环构成。^⑰多数旧史家将统一与“治”紧密联系起来，将分裂与“乱”联系起来。但这种正统的判断常与相反的做法并存(对于分治王国的“中兴”，其实旧史家也有相当正面的评价)。治乱也可以被运用于个别朝代，用以形容其兴衰，而治乱的判断，通常也会引起朝代间的竞赛。^⑱治乱确实与阴阳有关联，也因此，时间的势之消长才是其规律，二分不是目的，而是为了说明消长的形态与限度。即使对于“治”“乱”二字的内涵，人们也是有争议的，有的史家甚至反对将“治”等同于“条理状”，主张在“治”中加进“生生状”(往往被归于“乱”这边)的尺度。^⑲

对于格尔兹而言，围绕治乱的所有做法和争论都是有含义的，是相异于另一种文化的文化思考为政之道的办法，是其兴发生活意义的“剧场”。他会承认，这个“剧场”如同

巴厘岛 19 世纪的剧场国家形态一样,有助于我们鉴知近代欧式实权国家形态的文化局限性。

然而如此解释并没能阻止一种“地方性知识”对另一种的替代:累积性时间性对治乱轮替历史时间性的替代进程已然完成,因而连那些自以为从现代性中拯救文明的中国国学主义者们,也都承认这一进程的“不可避免”,甚至旗帜鲜明地以之为史志学的叙述规范,不加解释地去证实累积性时间性的全球可适用性。

这里,梁启超便是个好例子。他是 20 世纪以来少有的相信治乱轮替历史时间性的普遍解释力的思想者。在《研究文化史的几个问题》一文中,他直接挑战了他曾致力于推广的近代历史科学归纳法、因果律和进化论,转而探索直觉、互缘及治乱轮替的历史时间性。有关治乱,梁启超说,“我们平心一看,几千年中国历史是不是一治一乱在那里循环?何止中国,全世界只怕也是如此”。^②也就是说,对他而言,治乱轮替历史时间性不仅能够更好地解释中国历史,对于我们解释世界历史,也是有价值的。

在人类学经典著作里,我们可以找到支持梁启超这一看法的著作,比如利奇(Edmund Leach)的《上缅甸诸政治体制》一书。^③该书描绘了缅甸高原政治生活摇摆于等级与平权两种文化模式之间的动态,这便有些像治乱轮替。而作为著名的普遍主义者,利奇相信生活在不同文化中的人有许多相通之处。可以推测,在他的内心深处,他在缅甸高原看到的情况,与英国国内代表两种“理想型”在两党间的“钟摆”状摇摆是有相通之处的。两党之分原型为形成于 17 世纪主张限制王权、扩大议会权力、保护新贵利益的辉格(Whig,原指苏格兰强盗)与主张维护君权和旧贵族利益的托利(Tory,原指爱尔兰天主教歹徒),此后经历许多变化,但其平权、开明与等级、保守的区分长期保留,颇似利奇笔下的缅甸高原政治体制的贡劳(反等级山官制度的平权主义)和贡萨(等级的山官制度)之分。大抵正是因为有这类思索,利奇才在那个旨在关联贡劳与贡萨两种“理想型”的章节(“贡劳与贡萨”)之开篇表明,共和制与君主制的原则,是西方政府理论的两个对照模式。^④

辉格与托利,共和制与君主制,当然都不等于“治”与“乱”之分,但其对平等的生生状与等级的条理状的不同追求,似乎与治乱的含义是可比的。

饶有兴味的是,在其著作中,利奇强调指出,贡劳和贡萨都是“理想型”,也就是格尔兹后来将之描绘为地方性知识的东西,但理想不等于现实,就像共和制派系下的政治不等于共和制一样。在现实生活中,“理想型”并存、互动、轮替。如果说“理想型”是有别的,那么,也可以说,在不同文化情境下,它们的并存及因“权威”的行动而产生的互动、轮替则是历史过程的本质内容。如果利奇对理想与现实的区分合理,那么,我们似乎也可以引申说,“治”的条理状与“乱”的生生状也构成“理想型”,其并存、互动、轮替才是历史的真实过程。也就是说,利奇也许会承认,治乱这个复合意象,如贡劳与贡萨一样,是在“钟摆”中产生意义的,而其轮替的动态也是政治生活的普遍现实。

进一步的研究似乎能够表明,梁启超有意无意暗含的围绕治乱轮替历史时间性展

开世界历史解释的主张,是实有其据的。遗憾的是,即使是梁启超,也在行文临近完结时,话锋一转,确认了人类平等、人类一体观念及“文化共业”的进化性,一面承认众多历史事实必须被“编在‘一治一乱’的循环圈内”,一面说“历史是进化的”。^{②3}

梁启超史志学理论的两面性及20世纪“惟分新旧,惟分中西,惟中为旧,惟西为新,惟破旧趋新之当务”主张的后来居上,^{②4}客观上导致了这样的后果:历史之直觉、互缘、治乱可能性几近彻底被忘却。其连锁反应是,他自己基于累积性历史时间性而拟制的新史学成为中国史研究的规范。这种归纳、因果、进步的史观,不仅导致了史志学的巨变,而且也导致了新史志学家向巨变的鼓动者这一角色的转变。如此一来,“中国史”离开了它本来的治乱轮替历史时间性的土壤,从事其研究本身就意味着对这个特定“对象”实施时间意义上的“他者化”,随之,对治乱轮替历史时间性的“超地方知识”含义的求索便长久停顿了。

四

对历史时间性权势转移的轨迹进行追溯,不是为了表明一种时间性比另一种时间性更真切,也不是为了判断英法式普遍主义与德美式文化相对主义的优劣。我意在借此指出,权势转移的实质内容是:一种地方性知识在此过程中取得了超凡的世界解释力,由此成功地排斥了其他地方性知识,使之渐渐失去其世界思想的价值。^{②5}通过将包括近代西方文明在内的所有“类型”特殊化,格尔兹(及他的同派前辈和同代人)提供了一种多元、平行的人文世界图式。这个图式被“事后诸葛亮”地用以限制处于权势高处的一种人文世界图式对处在权势低处的其他系统的入侵。然而这不是没有代价的,随着曾被特殊化为人类未来的“现代理想型”被降级为地方性知识,其他诸类地方性知识的普遍性也被否定了。^{②6}其结果是,人文世界成了若干大小无别、相互无关的“俗民系统”,成为无思想的“生活世界”。^{②7}

将西方与非西方降低为无思想的“生活世界”,有助于学者们以优美的姿态逃避责任,无助于他们改变知识的状况。“××作为方法”,兴许正是因为国人看到了西学地方性知识提法的这一局限才提出的。这些提法为我们在“化特殊为普遍”这个方向上做了重要开拓,但也令人心存疑虑:难道一旦我们将特殊性说成是非特殊性便能改变知识的状况?“化特殊为普遍”到底是不是凭着“更加理解自己”便可实现?

这些问题显然已引起学界的广泛关注,而正当年的人类学家梁永佳最近的两篇文章值得我们给予特殊关注。

在《超越社会科学的“中西二分”》^{②8}一文中,梁永佳发起了一场“思想战”。他将矛头指向最近中国社会科学研究中出现的“中国中心主义”转向。从社会科学的普遍性追求出发,他批评了那些将中国与西方假想为两个固定的实体的主张。他指出,这个主张表现出一种将西方学术视为一个仅适用于欧美社会的知识体系的倾向。在持这个主张的

学者看来,西方学术是某种地方化的知识,引用它来解释中国等于是用一种特殊性扭曲另一种特殊性。在人为的中西二分框架下,他们进行非中即西的判断,总是将两种文明视作两种对立类型(比如中国的家庭、西方的个人)的对比。更有甚者,基于学术水平的优劣判断,一些论者还主张,中国学术应当摆脱水平不高的西方学术之局限。

“中国中心主义”倾向是对欧美学术的挑战,与21世纪学界对文化自主性的诉求紧密相关。对于这一诉求,梁永佳并不反对。但他认为,非中即西的观点导致了与中国和西方一样重要的那些非中非西板块在学术中的缺席。而这“第三方”的缺席是极其遗憾的,因为它令学者过度热衷于以中国概念解释中国现象(即“以中解中”),失去了用中国概念对第三方加以解释并由此与“第二方”(欧美)展开对话的机会。一个令人堪忧的后果是,我们与中国思想的普遍性擦肩而过。

梁永佳关注的并不是西方学者(如格尔兹)降低认识姿态以求平等的做法,恰恰相反,是中国学者的反向运动(提高自己的认识姿态)。他对这一运动的批评是,这不仅无助于中国学术走向世界,而且很可能使中国学术陷入自言自语的境地中。为了把中国学术从“以中解中”的知识困境中解放出来,他倡议以中国概念解释非中非西的区域,以期让中国概念获得普遍性,通过认识其他文明返回中国传统,通过域外研究追求普遍性。

在前文之姐妹篇《贵货不积:以老子解读库拉》^⑩(以下简称《贵货不积》)一文中,梁永佳借助一个经典民族志学区域的范例,揭示了中国概念发挥普遍解释作用的可能。这个经典民族志学区域泛而论之是美拉尼西亚,具体论之则是巴布亚新几内亚东部的马辛群岛,其库拉交换因得到现代人类学奠基人之一马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)的开创性研究及自莫斯(Marcel Mauss)至戴木德(Frederick Damon)的众多人类学大师的后续研究,而成为“现代人类学圣地”。

《贵货不积》并不是基于在上述民族志学区域进行的田野工作写就的,其基础是对这一区域的理论积累的反思性梳理。在文章中,梁永佳指出,这些理论积累之所以可能,应归功于莫斯对马林诺夫斯基民族志的再解释。莫斯将库拉纳入“礼物”的比较社会学研究中,将之作为“前现代”总体呈现制度加以叙述。为了证实其与现代制度的差异,莫斯强调了其慷慨性和部落性,认为这是一种经济交往与其他社会交往交融的交换制度,不同于“脱嵌”了的现代法权制度。研究库拉的后世学者对莫斯提出的“礼物”概念有过调整和修正,但他们没有摆脱莫斯的幽灵,而总是围绕着他提出的魔幻般的“礼物”概念展开诠释。这就使得围绕库拉形成的西学理论积累不同程度地承载着莫斯的问题。

通过深究人类学著述里的相关资料,梁永佳发现,“礼物范式”对库拉的解释并不充分。一方面,在库拉圈流动的物品并非一般之物,而是制造耗时、工艺精美、有灵性的物品。这种物品相比于一般之物是贵重的,可谓“宝物”。因为“宝物”的存在,库拉起到了区分等级贵贱的作用,甚至不同范围的库拉也可用高低级序来区分。另一方面,在库拉

圈流动的物品虽是宝物,却不能囤积,更不用说垄断,其存在的目的不是为了交换财富,而是为了替交换者积累名望。而库拉名望的积累并无规律可循,即被认为是偶然发生的,它难以把握,效率低下。此外,这种积累被“土著”理解为会随着人的生命终结而“清零”(也就是说不会成为“遗产”)。梁永佳还发现,在库拉交换中,磋商是重头戏,需要大量的说服、吸引及做“魔法”工作,而这些都是规避暴力冲突的情况下进行的,是抑制暴力的习俗。

有关库拉的以上民族志事实,既然并非“礼物范式”所能解释的,那么,替代的解释在哪里?通过对古代中国思想的摸索,梁永佳发现,《老子》中的“贵货”和“不积”两个概念相加,为我们理解库拉交换的本质与作用提供了良好的基础。《老子》反对“贵货”,反对给“难得之货”特殊待遇,目的是“使民不争”,“使民心不乱”,防止宝物的积累“令人心发狂”,产生欲望,不利于“无为”“守静”“居下”。这与老子不崇尚占有和支配有关。库拉与老子的道德主张相反,它显然是一种“贵难得之货”的系统,它既不是现代“商品”,又不是莫斯所说的原始和古代那种慷慨的、部落性的“礼物”,而是能换取其他产品并生产名望的“货”。库拉也含有与老子的另一概念相应的要素,这就是“不积”。老子主张“圣人不积”,认为过度积累、拒绝给予违反“道”,而所“积”者本身终究还会失去。不仅如此,“积”还会导致偷盗、征税、剥削等将“货”据为己有的“乱”,会导致社会失序。老子主张“慈”“俭”“不敢为天下先”,反对在上者对民众过分攫取,把“不积”当作美德来推崇,认为这是圣人的“玄德”,有助于作为自发秩序的“道”的绵续。梁永佳认为,库拉宝物的不可囤积性,原理上与老子的“不积”主张暗合。也就是说,老子的“不积”概念更好地解释了库拉的所谓“慷慨性”。

缘何没有用在“礼”字上下了大量功夫的孔孟之说来化解“西儒”莫斯们的“礼物之谜”,而仅选择将老子思想作为方法来对库拉进行再分析?这有待梁永佳加以解答。然而,毋庸置疑,其《贵货不积》一文已达至一个令人羡慕的境界。这篇文章是对美拉尼西亚民族志学区域主要成就的精细、深入的述评,也是对中国思想的世界性可能的大胆求索。它替我们指出,不仅欧美社会思想有其普遍性,中国社会思想亦是如此,二者都植根于自身文明的特殊性,但其超区位解释力不容低估。这个看法对于反思和修正地方性知识的类型学划分有重要启发。它告诉我们:所有地方性知识都富有世界性,含有人生、社会、宇宙意义上的普遍关切和见解,中国社会思想也不是例外。换句话说,无论是西方中心主义的中国特殊论,还是中国中心主义的“以中解中”论,所起的作用不是别的,正是消解中国思想的普遍性,阻碍它成为“方法”。

必须承认,将区域性的概念、制度、社会形态视作“普遍原理”,在人类学里并不新鲜。诸如来自美拉尼西亚的库拉之类概念,来自非洲的“无政府有秩序”的制度意象,来自印度的“卡斯特”(种姓、阶序),来自南美洲、西伯利亚、环北极圈的萨满与季节性社会形态和萨满本体论,都属于地方性知识,却同时也在人类学经典中成为比“普遍理论”(如有关经济、国家、个体、宗教等的各种理论)更有意味和根本解释力的词汇。正因为

考虑到这些,一些人类学同仁才在后现代主义于美国刚刚流行之初便强烈指出,人类学家若不能理解其理论求索,依赖的首先是来自民族志学区域的“声音”,那么,其所谓跨文化对话、“多重声音”的文化描述、世界体系下的文化批评、唤醒土著文化以反思西方理性主义的努力,便会迷失在西方与非西方的二元对立幻象之中,重蹈将自身界定为单一化的认识者并将之与单一化的被认识者对立/并置的覆辙。^③

梁永佳的探索,与上述“化特殊为普遍”的做法既一脉相承又有所创新。他所做的工作的新意在于,把中国思想的一个要素作为方法,解释对于欧美和中国文明而言都属于“异类”的库拉。在他的论文中,一个使欧美和中国与它们的第三方互动、对话的空间出现了。这个空间不同于欧美民族志学区域一词之所指,它以冷峻的姿态,为我们揭示了一种文明如何在“以普遍化特殊”(普遍主义)、“以特殊化普遍”(文化相对主义)为方式,独占了“方法”的时空,为我们克服自恋的“以中解中”认识惯习的弊端。

在欧美与中国之间,世界智慧应是互补关系,而不是取代关系。如梁永佳表明的,用老子的“贵货”和“不积”来重新解释库拉,并不是要彻底替代西学的“礼物范式”,而是要表明,我们可以借助欧美思想来理解中国,也可以借助中国思想来理解欧美,而欧美与中国都可以在作为第三方的非中非西区域获得珍贵启迪。对于其所从事的事业而言,这一探索为域外社会研究指出了立足中国社会思想的重要性;对于人文社会科学界的总体关切而言,它则表明,“多重普遍论”——我猜想,其所用的英文为“multi-universalism”,这里的“multi-”更准确的中文表述应是“多类”,原因是“重”含有层次的意思,而这并不是梁永佳自己的理解——势所必然,在欧美特殊论与中国特殊论之外,可以有欧美普遍论及以华夏文明为基点的普遍论。

可见,“多重/类普遍论”这个概念指地方性知识的普遍性内涵与潜能,这也便是“××作为方法”诸说所暗指的。

五

对于“多重/类普遍论”这一叙述,我并不是毫无保留的。在我看来,它本既可指世界范围的“多元并存”,又可在区位内部的同类现象;而论者集中于论述前者,基本未能触及后者。在论述中国思想的普遍性的可能时,梁永佳从中摘取了老子思想,极少提到其他思想,更没有表明普遍思想总是在特定范围内与其他普遍思想的互动之中产生的。老子想必是在争鸣中提出他的主张的,而争鸣之所以展开,显然是因为其他各家也都以各自主张为普遍,并且其主张也具有普遍性。在诸多具有普遍性的理论中,必定存在一种让老子觉得正在把“天下”带入危险境地的思想。老子反对“贵货”,崇尚“不积”,显然有所针对(他所针对的,恐怕主要是那些宣扬“贵货”,鼓吹“积累”的学派)。

作为一位人类学家,梁永佳选择老子思想是有理由的。一方面,长期以来,人类学家在认识习惯上往往倾向于小规模原始社会世界,而在感情上往往出于对有帝国化潜

力的欧洲绝对王权国家和民族国家的逆反心态,倾向于那些组织松散、规模有限的部落和乡民小传统;另一方面,相比于中国,马辛群岛再大也不过是小小岛国,接近于老子的“小国寡民”。

然而,很显然,这些理由难以支撑“多重/类普遍论”。

事实上,库拉不只是指“礼物”的流动机制,而且还指一个定期复现的“圈”。据梁永佳所信赖的戴木德,相比于涂尔干意义上的“社会”,这个“圈”更像是个“世界体系”。

世界体系由不同的区位构成,这些区位的劳动方式与文化价值不同,但正是这些相互有别的区位又共同在一个分等(ranking)制度下相互补充和关联着,形成一个规模超越共同体和“有机团结社会”的地理系统。世界体系常被用以描述近代西方资本主义世界格局,但它并不是近代西方独有的。在非西方诸地区,它也广泛存在着。库拉圈便是一例。世界体系的首要特征是内部有区系(regions),库拉圈也一样,含有数个分区(districts),其整体则是由不同区位(共同体)劳动差序的相互补充而形成的。同样,在库拉圈这个非西方世界体系里,“个别社会单元是更大系统的关系的产物”^⑳,它们并不自给自足。当然,非西方世界在与西方世界体系有以上相似性之同时也存在其特殊性。相比于将物和金钱当作价值的西方世界体系,非西方世界体系“与财富类比的形态,出现在人(persons)的类别及其变相中”^㉑,这就使人类学的视角——特别是戴木德偏爱的结构人类学的视角——有了用于分析这一系统的内在纹理。以库拉圈为例,在分区与区系之上,围绕着“宝物”制作的工艺及与之相关的名望,一个分等制度得以形成。作为整体,这个制度及与之相关的区位之间关系体制,决定着个别区位文化精密化的特征。在西方中心的近代世界体系里,成就以相较于他人更多的财富之获得为标准;而在美拉尼西亚的库拉圈里,成就与表达劳动-工艺-名望级序的我他关系直接相关,而这也表达为通过自己的物质损失(material loss)来成就“功名”。^㉒

戴木德对库拉圈所做的世界体系解释具有很高的挑战性。既有人类学经典中早已出现可数的“世界”(worlds)概念,但这个概念一般被用来形容来自民族志学区域的“土著宇宙观”。^㉓将“土著”的生活世界当成一个实实在在的(practical)世界体系,戴木德领潮流之先,他的做法,完全不同于既往人类学的“因小见大”。

在勾勒库拉圈世界体系的系统形态时,戴木德反思地继承了施坚雅(G. William Skinner)的中国区系理论。^㉔这暗示着,他对库拉圈与远东地区的相似性有浓厚的兴趣:对他而言,如果库拉圈是个世界体系,那么,中国便更是如此,其整体的构成原理同样不是“有机团结”,而是层层叠叠的不同级序的区系分合动态。^㉕

我们知道,从新石器时代到“帝制晚期”,华夏区系持续为一个“多元一体格局”。^㉖沿着长城这条过渡地带形成的“边疆”^㉗,是这个格局的“夷夏互动要素”。^㉘这个要素一方面与“华夏边缘”的诸较小共同体要素杂糅,另一方面也与跨越欧亚的诸“世界宗教”要素结合,给中国的历史时间性增添了一系列复杂的地理空间性界定。加之在前国族主义时期(亦即帝制时期),只有核心圈、边疆中间圈与域外的层次性,而无中外二分的

疆界,无论是在“实实在在的”层次,还是在知识上的地理覆盖面上,“他者”与“我者”的“你中有我,我中有你”都实属常态。^⑩

与其世界体系的复合性相关,中国思想同样是多样的。古代中国“食货论”发达^⑪,必定有其特殊的财富累积思想,这些思想中必定含有一些与西方世界体系可比,与美拉尼西亚有异的因素。与此同时,如梁永佳指出的,中国也有“不积”的思想,这与戴木德所说的“物质损失”思想相似。加之,除了哲学思想中的“不积”外,还有流传于“四民”(士农工商)中的人情、面子等观念^⑫,这些观念与库拉圈的名望观念颇可比,而与财富累积观念有别,这使中国具备了与库拉圈的思想世界相似的特征。其实中国的“礼”与库拉一样是基于“不积”的思想发展起来的。礼是一种不以投入产出为“计算方式”的制度,它不是为了财富积累而设的,而是以祭祀为方式消耗财富,通过“不积”构建人-神-物的关系体系,界定人的等级性,实现差序教化。因而礼在近代以来往往被与“浪费”等同视之。如果“浪费”是“不积”的一种,那么,这种“不积”并没有限制社会共同体规模的作用;相反,帝制时期的礼,分布范围与“天下”地理覆盖面的变化是相应的,在一些阶段会随边疆的外扩而扩张。也就是说,尽管“小国寡民”思想的确是内在于中国的,但“不积”的作用,也可以是文明体规模的扩大,而这与“物质损失”在库拉圈世界体系形成过程中的作用是一致的。

另外,“百家争鸣”中的“百家”一词深刻表明,除了“食货”“不积”这些“学派”之外,还存在着众多其他“学派”。这些“学派”兴许来源在处在不同自然地理环境的区系,而这些区系并不局限于华夏,其范围当然也包括了后来被称为“民族”和“边疆”的诸其他区系(特别是这些区系中的“原始宗教小传统”与“世界宗教大传统”及其在文献中的显现)。^⑬倘若我们可以一反人类学“因小见大”的常规而“因大见小”,那么,我们自然也会对戴木德的世界体系理论提出一个新要求:这个理论是不是也应该像置身于新几内亚内陆山区的巴特(Fredrik Barth)那样^⑭,处理“土著”繁复的宇宙观之内在差异与区系化“亚传统”的问题?如果说巴特的做法与思想史研究的通常做法的确存在明显的相通之处,那么,这是不是也要求戴木德式的世界体系理论应求得与思想史的协调?

另外,与库拉圈内的那些共同体一样,中国的诸区域共同体也有严密的分工,但它们在功能和区位上又是高低不平地分布着的。分工和等级阶序一样构成一个非财富积累式、非阶级性的分等制度。这增加了中国与戴木德笔下的库拉世界体系之间的相似性。戴木德用“广阔”一词来形容库拉圈的劳动分工和关系系统。我想,戴木德不会反对我们也用“广阔”这个词来形容中国的共同体、文明与思想的“多元一体格局”。我说“多重/类普遍论”既可以指全球范围的“多元并存”,又可以指在民族志学区域内部同类现象,意思就是如此。

中西与非中非西的“第三方”,构成了三个世界,各有自己的体系和内在分合动态。在一方的地方性知识已通过传播或“被翻译”而成为“唯一普遍性”的时代,如格尔兹那样,平等看待三个世界固然有益,但似乎正是“多重/类普遍论”概念才能真正复原三个

世界的世界性原貌。持“中国作为方法”主张的沟口雄三曾说,“实际上在中国思想中存在着不同于欧洲思想史的展开的中国独自的思想史的展开,而且在人类史上,在这个中国独自的思想史的展开和欧洲思想史的展开之间,能够发现也可称为人类的普遍性的共同性”。^⑤沟口雄三是在批判那种比对欧洲思想史来研究中国思想史的平常做法时提出此说的。我们则在中国学术话语中听到了一种新的声音,这个声音代表着进入同一个题域的一种更有雄心的努力。在这一努力中,中国思想史“独自展开”之说暴露出了它的限度,我们亟待揭示这个“独自展开”的普遍性如何可以成为异域研究的理论解释体系。

然而,正如我们在评析治乱轮替历史时间性时所表明的,要展开这样的论证,我们不见得必须将地理视野限定在第三方,因为中国学与西方学同样能为我们开拓知识视野提供基础和动力。在学界长期习惯“以西解中”的时代,“以中解中”是有价值的,而欧亚诸文明比较与关联研究的价值则更高。欧亚诸文明体各有其形态,但在历史中又是通过分布广泛的孔道频繁互动的,对其差异与关联的研究能为我们定位自身、理解“他者”提供重要启迪。而我们仍旧有待展开“以中解西”。这一事业有特殊价值,只有当它得以开创,“以西解中”的单向理论传输惯性及作为其本质的权势局面才可能得到改变,欧亚大陆才可能真正实现文明相互鉴知的理想。在这些意义上,“化特殊为普遍”之说是普遍适用于三个世界体系的研究的。

要“化特殊为普遍”,我们首先应承认“特殊性”的由来地的“世界体系性”,接着还应鉴别不同世界体系一体化形成所共同依凭的分区、分等制度,以及这些制度的多样性。在此基础上,我们可以看到,要认识所有普遍思想都具有“亚洲作为方法”之说意味的“主体间性”,便要认识到,“主体间性”不见得必须在国际间性(如亚洲性)中寻找,它根植于所有区域性世界体系中,甚至诸如岭南之类的地区也是有“主体间性”的,它除了集中表现“华南派”历史人类学家所关注的家国上下关系之外,还容纳了经过不同孔道流动的各种文明要素,而所谓“自己”也是一样,它形成于世界活动中,是“容有他者的己”。换言之,一方面,诸世界体系均已“实实在在的”,不见得时时需要通过超越自身的边界来重构;另一方面,在分合动态的同时展开的诸世界体系中,所谓“地方性知识”并不是指一种单一的思想,而是围绕一个“当地关切”(如“积”与“不积”)展开的不同宇宙观“亚传统”(既包括地方性知识的区系类型,又包括其中的学派)之间争鸣的过程与成果。可以认为,一场“亚传统”之间的争鸣,就是一场发生于不同普遍性之间的、一比高低的竞赛。

注释:

①汪晖、杨北辰:《“亚洲”作为新的世界历史问题——汪晖再谈“亚洲作为方法”》,载《电影艺术》2019年第4期。

②[日]沟口雄三:《作为方法的中国》,孙军悦译,北京:三联书店2011年版。

- ③程美宝:《地域文化与国家认同:晚清以来“广东文化”观的形成》,北京:三联书店2006年版;王佳薇:《程美宝:岭南作为一种方法》,载《南方人物周刊》2020年第33期。
- ④项飙、吴琦:《把自己作为方法——与项飙谈话》,上海文艺出版社2020年版。
- ⑤Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983, p. 9.
- ⑥罗志田:《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,武汉:湖北人民出版社1999年版。
- ⑦同注⑤,第59页。
- ⑧[美]克里夫德·吉尔兹:《反“反相对主义”》,李幼蒸译,载《史学理论研究》1996年第2期。
- ⑨即“experience-near”,格尔兹用它来指传统上所说的“主位观点”,见Clifford Geertz, *Local Knowledge*, p. 57。
- ⑩同注⑤,第16页。
- ⑪[美]克利福德·格尔兹:《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》,赵丙祥译,上海人民出版社1999年版。
- ⑫同注⑤,第16页。
- ⑬梁启超:《新史学》,北京:商务印书馆2014年版。
- ⑭Anthony Aveni, *Empires of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*, New York: Kodansha International, 1995, pp. 85-166.
- ⑮同注⑤,第55—72页。
- ⑯同注⑬,第85页。
- ⑰如冀朝鼎:《中国历史上的基本经济区与水利事业的发展》,北京:中国社会科学出版社1981年版,第11页。
- ⑱杨联陞:《国史探微》,北京:新星出版社2005年版,第14—42页。
- ⑲罗香林:《中国民族史》,中华书局(香港)有限公司2010年版,第48—49页。
- ⑳梁启超:《中国历史研究法》,上海古籍出版社1998年版,第141页。
- ㉑Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London: The Athlone Press Ltd., 1964.
- ㉒Ibid., p. 197.
- ㉓同注㉑,第143页。
- ㉔钱穆:《现代中国学术论衡》,北京:三联书店2001年版,序第6页。
- ㉕这个意义上的“权势转移”行动当然首先在“殖民现代性”这方启动,但随着“殖民现代性”的“深入人心”,在“另类”文化持有者中涌现出了文化转变的鼓动者,他们中的“文化英雄”变本加厉,把古今之变等同于“他者”的“地方性知识”对“我者”的同类系统的彻底替代。这类“文化英雄”显然是极端善于如西方现代人类学家所倡导的那样,置身于“他者”中审视自身,但其“他者”通常只包括在世界权势格局中占优势的那些,而对自身的审视,通常并不是以“通过比较来促成比较”为目的,而是旨在把自身当作古今之变意义上的“古”,致力于对它展开替代行动。
- ㉖当这个图式被人类学家奉为学科伦理标准时,我们为此付出了巨大代价:我们丧失了通过相互解释而展开对话的机会。从而,既有的相互解释往往沦为概念、模式、理论的单向流动,比如,累积

性历史时间性向本来习惯于治乱轮替历史时间性的国度的单向流动。

⑳王铭铭:《从“当地知识”到“世界思想”》,载《西北民族研究》2008年第4期。

㉑梁永佳:《超越社会科学的“中西二分”》,载《开放时代》2019年第6期。

㉒梁永佳:《贵货不积:以老子解读库拉》,载《社会学研究》2020年第3期。

㉓Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Ethnographic Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press, Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.

㉔Frederick Damon, *From Muyuw to the Trobriands: Transformations Along the Northern Side of the Kula Ring*, Tucson: University of Arizona Press, p. 11.

㉕Ibid., p. 222.

㉖Ibid., p. 223.

㉗如福特(Daryll Forde)所编之《非洲诸世界》一书,便以这个用法为主导。Daryll Forde (ed.), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford University Press, 1954.

㉘同注㉗。

㉙这个对于“非有机团结”的世界体系的论述,本质是对“超社会体系”的解释(见王铭铭:《超社会体系——文明与中国》,北京:三联书店2015年版),它拒绝将近代西方视作唯一世界体系,又拒绝将非西方区域视作“地方社会”,它试图在世界与社会之间寻找中间环节。

㉚苏秉琦:《中国文明起源新探》,北京:三联书店2000年版;G. William Skinner, “Cities and the Hierarchy of Local Systems,” in G. William Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1977, pp. 521-553;费孝通:《中华民族多元一体格局》,北京:中央民族大学出版社1999年版。

㉛[美]拉铁摩尔:《中国与亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社2005年版。

㉜拉铁摩尔(Owen Lattimore)认为,华夏王朝与夷狄社会有各自的历史循环,前者虽摇摆于治乱之间,但总体趋势是乱世朝向和平一统的方向变化;而后者摇摆于战争与和平之间,其总体趋势是朝向战争的。尽管在二者之间存在着一个广阔的过渡地带,但这个地带的存在并没有为二者的冲突提供解决机制。[美]拉铁摩尔:《中国与亚洲内陆边疆》,第346—349页。

㉝王铭铭:《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社2008年版。

㉞刘志伟:《贡赋体制与市场:明清社会经济史论稿》,北京:中华书局2019年版。

㉟翟学伟:《人情、面子与权力的再生产》,北京大学出版社2015年版。

㊱王铭铭:《超社会体系:文明与中国》,第418—426页。

㊲Fredrik Barth, *Cosmological in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Imer New Guinea*, Cambridge University Press, 1987.

㊳[日]沟口雄三:《中国前近代思想的演变》,索介然、龚颖译,北京:中华书局1997年版,第3页。

责任编辑:周 慧