

所谓“地方性”，所谓“世界性”*

■ 王铭铭

[内容提要]本文叙述了作者对“地方性知识”概念在伦敦和北京学界流传转化的经历，揭示了该概念如何与西方学界的普遍主义和特殊主义理论争辩相交缠，又如何在中国学界的文化论和权力论中得到运用。作者指出，学术概念的流传转化并非“知识进步史”可以解释，旧概念以新面目出现，与学人之间的相互关系及他们用以处理问题的不同方式相关。在新时代，“地方性知识”概念及其反思仍引发新求索。作者致力于研究不同文化的“世界思想”“地方性”的世界意涵、特殊性与普遍性的辩证法。这些求索与“地方性知识”概念相关，出自对该概念所代表的解释之学及过去数十年中出现的“后解释”之学的反思，有助于克服文化齐平主义和特殊-普遍二元对立主义的偏差。

[关键词]地方性知识 文化 权力 普遍性 世界性

西学概念如何漂洋过海，来到此地，在我们这里生长，有了异样的生命，却依旧与其原来的“版本”藕断丝连？审视这个关涉文明和思想之“转化”的问题，不仅有意思，而且意义超乎一般想象。个人所经历的“地方性知识”(local knowledge)一词的流转，作为局部性的例证，有助于我们说明这点。

一

“地方性知识”是人类学的“行话”之一。我

对它的接触发生在20世纪80年代后期。那时我在伦敦大学亚非学院读博士，该学院的部分老师与伦敦政治经济学院部分研究人类学的同事之间，存在着观点之争，“地方性知识”概念被卷进了争论。

在布洛克(Maurice Bloch)教授的领导下，当年伦敦政治经济学院不少人类学家秉持一种普遍主义观点。它有涂尔干学说的因素，但受本院学术先辈的影响，这些人类学家们对文化差异与普遍性认识之间的关系及个体之于社会对于生活的重要性，有着与其不同的看法。他们认为，

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

*本文根据笔者在第十一次开放时代工作坊(2023年7月1日)上所作的主旨发言整理修订而成。此次工作坊由开放时代杂志社和法律人类学云端读书会联合主办，主题为“反思‘地方性知识’”。

意义之网风情万种,但在这些“虚”的东西之外,还是存在着人类共通的“实”的本质,所以,像象征等“虚”的东西,最好能与“实”的东西相区分。比如,社会内仪式的集体表象最好能与政治经济过程相区分(前者历史变动慢,后者快),集体表象内的时间最好能与人文世界之外的客观时间相区分(前者是人文性的,后者是自然性的)。言下之意,人类学的终极目标还是要“兼顾虚实”。

伦敦大学亚非学院的老师们远比伦敦政治经济学院的老师更加重视可以称之为“相对性”的东西。他们对有关客观性、普遍性的说辞保持着警惕。不记得是哪次课,一位老师花了一整节课讨论布洛克对文化内的时间与文化外的客观时间的区分。他说,那完全是在犯傻。布洛克对于客观实在的看法,也是出于他自己的主观想象,而他的主观想象,不过是许多主观想象的一小部分,它完全不像他自己宣称的那样,是主观之外的客观实在。他的意思兴许是说,所谓“实”是在所谓“虚”中获得意义的。

这位老师也研究著名的田野地巴厘岛。他讲课时每每都提到“地方性知识”概念的提出者格尔兹(Clifford Geertz,又译格尔茨、吉尔兹)的名字,表现出强烈的文化主义倾向。

伦敦大学亚非学院的著名教授大卫·帕金(David Parkin)先生,时任英国社会人类学会会长,组织过一次关于“恶”的观念的跨文化比较讨论会,致力于相对主义的“恶”及与之相关的神圣等范畴。他当时的思想,既有别于神学普遍主义,也与结构主义的人文科学主张大相径庭。他不是文化主义者,但对人文世界的内在差异的兴趣,远甚于对超文化的“普遍规律”的兴趣。

许多老师的思想,来源大抵可以追溯到牛津大学社会人类学派第二代领导人埃文斯-普里查德(Edward Evans-Pritchard),他们是后布朗时代(post-Radcliffe-Brownian)的“牛津派”,默默传承着

埃文斯-普里查德建立的诠释主义传统,美国人类学大师格尔兹似乎不过是他们说事儿的修辞。

而伦敦政治经济学院的那些老师,则传承着马林诺夫斯基(B. K. Malinowski)的功能主义文化论(当然,他们已经添进了马克思的思想,其文化论既不同于在英国社会人类学占统治地位的集体表象观点,也有别于大西洋彼岸的美国文化论)。坚守民族志传统,他们在理论上是低调的,在田野上是高调的。伦敦大学亚非学院的老师并不赞赏这一点。帕金等老师关于“恶”的讨论为例,便表现出对超越民族志的比较研究的重视。

不过,说当时伦敦大学亚非学院有一个思想一贯的学派,恐是言过其实。一方面,老师编的那些书确有相对或比较色彩。另一方面,他们是英语学术界法国后结构主义的主要“宣传员”,其所起作用,可以说是用话语、权力、实践、日常生活等“后学”概念(这些概念也可以说是“后解释”的)替代他们也时常宣扬的“地方性知识”,而这些新概念全然是普遍主义的。另外,比较老师们的学术思想和当年盛行于美国的后现代主义人类学,我发现两者之间也有区别,主要表现在英国人类学家对美国马克思主义政治经济学避而远之,而在美国这是一个热点,包括从进化主义转向结构主义的萨林斯(Marshall Sahlins)都不例外。

所谓“解释”,原文是“interpretation”,它的意思若不是“诠释”“理解”,便是“翻译”。埃文斯-普里查德至迟到20世纪50年代初便明确将之与意指“解答”的“explanation”相区别。他表明,后者属于科学,而前者重在人文。^①

解释的主张无疑是一股为“后解释”(后现代或后结构)观点打开思想解放窗户的力量,但它含有文化相对的意思,这不同于“后解释”的话语、权力、实践、日常生活等概念,后者是指普遍存在于所有文化中并决定集体表象的事物。

让我觉得心乱的是,在伦敦大学亚非学院人

类学老师中，两者是杂糅的，他们教给我的知识实际上也并不纯一。

二

从1992年起，我相继做了三次各自为期仅一年的博士后，1995年留在北京大学工作。也就是在那一年，北京的法律文化研究中心成立，常在北京大学做活动（那些活动规模都很小，但讨论很深入）。我结识了该中心的核心成员梁治平和苏力。^②他们的学品和人品，我都景仰。但坦言之，两位学兄的书也让我不由自主地联想起自己在伦敦读书时遭遇的杂糅感。

梁治平和苏力的观点并不一样。前者信守文化主义的原理（不管这是出于他刚才解释的那些更为复杂的原因，还是出于我们从旁观者的角度看问题会化繁为简这个原因）^③，而后者更明显受到后学的权力-话语思想的影响（因而，他在倡导所谓“法治的本土资源”时，兼及了法律社会学、解释人类学、现代主义和后现代主义的各种因素）。也因此，谦谦君子治平兄，总是从语义学乃至考据式进路探入“问题学术”；与其不同，更像军人的苏力兄，行文从来直接率真，毫无词不达意的障碍，“问题学术”本就是其所长（另外，我必须说，他很有文学家气质，其在学术和文学上的贡献恐怕同等重要）。

梁治平和苏力比我在伦敦大学亚非学院的老师们的脑子要清楚，他们知晓彼此之间差异，没有混同解释相对主义和后现代主义，而是分别代表之。然而，他们共同造就了一个学术局面，这个局面与伦敦大学亚非学院的杂糅有点相似。苏力是兼及后现代主义的带引号的“杂家”，但由于他的书上有“本土资源”这几个字^④，给我们的印象似乎总是与“地方性知识”概念有关。在他笔下，秋菊、三杠爷这些来自文学艺术的人^⑤，

总是与乡土性有关。这种乡土性，假如与我也在伦敦接触过的格拉克曼（Max Gluckman）为揭示法律与社会之间关系而提出的“风俗”之说^⑥关联起来，那兴许会更刺激。而在苏力笔下，它给人的感觉有些像“乡土中国”的意思，这意味着我们的文化有异于他者的一个重要方面（此外，我们也不得不关注今日的苏力与昨天的苏力之不同，他有了当年梁治平的文化主义气质——当他研究古人治国理政的智慧时尤为如此）。

三

回想起与“地方性知识”概念相关的“伦敦故事”和“北京故事”，我感到它们各有启发。“伦敦故事”表明，我们通常采取的学术思想史线索，不见得与实际发生的情况相符。

一般认为，人类学经历过19世纪中叶到20世纪中叶的百年科学人类学阶段，再进入了艺术的、人文解释及美国的象征和法国结构主义的阶段，接着，才过渡到20世纪晚期的后结构、后现代主义阶段。

我的伦敦老师们大抵也是这么看待这门学科的“进步史”的。他们信守着这样一个大家通常接受的学术思想史观，并因之心态特别“潮”，喜欢引领新风尚，纷纷致力于用后结构、后现代这样一些模式来替代之前一个阶段的思想。他们多半已经是别人戏称的“后学”，喜欢弄来一些对我这个东方晚辈来说不是很好理解的新概念。

不过，在学术实践中，老师们似乎难以真的守住思想的新旧疆界。为了反对附近的学派，也就是伦敦政治经济学院人类学派，他们在不知不觉中返回到旧说中去寻找可供其自圆其说，增强己身论辩力量的理论资源。相对性和解释的主张就是这么被他们重新拿回来的。上面说到，这主张不止与美国人类学界的格尔兹有关，而且跟

我的老师们的前辈埃文斯-普理查德有关。超越学科疆界,相关想法似乎甚至还可以追溯到韦伯或尼采乃至比他们更早的贤哲那里。老师们承继了某种旧说,但身处一个学术新时代,他们并没有明说,而是悄然使前人经过的那些阶段也成了同时存在于他们中的思想,暗中继承旧有的相对性和解释的思想,并结合到他们的新说中。

在反思旧有的(主要是进化主义的)文明史观并提出替代性的研究纲领时,对这种新旧杂糅的情景,20世纪初的西方人类学家们早已给予了关注(正是这一关注影响了我,使我对国内长期绵存的进化主义文化史观保持着距离)。但到了我的老师辈这里,这情景几乎全然被忽略掉了。在文明的历史和现实研究领域,没有人胆敢为进化主义翻案,但一到学术自身,老师们还是采取进化的阶段性角度来看学术史和自身在其中的定位。

解释和“后解释”(还有经验主义)思想的杂糅,暴露出老师们内心经验研究的反进化主义和理论实践的进化主义的矛盾。正是当这个矛盾反复出现在英伦学界之时,我接触到“地方性知识”这个概念。我认为这点对于我们认识西学及我们与它应形成何种关系很重要。

同样的,上面“八卦”的北京部分,也暗含着某种启示。

从西方人类学学术思想史的角度看,梁治平和苏力在20世纪末做的工作,依据的东西并不新鲜。前者的文化论和后者的权力论分别是西方解释人类学和后结构-后现代主义人类学的东方非人类学版本。然而必须指出,这两位堪称“大家”的学者并不满足于引用人类学概念。他们采用这些概念,是经过深思熟虑的,有自己的原创针对性。

具体言之,梁治平的法律文化说针对的是数十年来法学将法律视作文化和社会之外的现代性思路。如其所言:

以往法律史研究,因为主要从客观的方面入手,多半趋于求同,即把世界上各种不同的法律制度,分配于统一的人类发展图式的各个不同阶段上……以“法律文化”相标榜……不但暗示要反对比如“西方中心主义”一类文化和种族的“中心主义”,而且表明将反对现代人自以为是“现代中心主义”。^⑦

苏力的法治权力说,及其对带引号的“民间”说法的追问,以及与此相关的所谓“礼失求诸野”的号召,则既是针对将法律视作支配手段的传统,又是针对将法与社会生活重新关联起来的使命而提出的。如其所言:

要建立现代法治,首先一个重要问题是要重新理解法律……从社会学的角度来理解法律……法律几乎总是同秩序相联系的。^⑧

这些关切与某些西方人类学家的关切固然并非毫无相通之处,但它们毕竟是有自己的特殊性的。

此外,让我感到羡慕的是梁治平、苏力尽管都不是人类学研究者,却和法学出身的人类学先驱梅因(Henry Maine)、巴霍芬(Johann Jakob Bachofen)、摩尔根(Lewis Henry Morgan)等可谓是一类人。他们不是一般的法学家,而是因钻研人类学而得知自己身处的国度和远处的他乡有着不同法律文化、传统和后传统的法学家,学者要么应研究二者之间的差异,要么应揭示其中一方“殖民化”另一方的权力本质。

这样的学者运用概念的做法,比我们人类学这行要更具针对性,更富有情怀。相比之下,当下我们人类学这行的同人,更像是亦步亦趋的追(西)风者。我一直觉得梁治平、苏力是我学习的榜样,他们教给我最重要的一课是:不要以时代

的先进性为标准来选择理论。一种理论,不管它提出的时代是不是晚进的,只要能帮助我们说明问题、表达看法,都是值得引用的。梁治平谈到的“地方性知识”这个概念,就是一个过时的,甚至在今天中国学界被滥用的概念。这个概念并不是一个新东西,但是梁治平用它的时候确实赋予了它新的含义。

对于像“地方性知识”这样的概念或理论,我的态度亦如是,它当然不应成为人类学的所谓“看门概念”(现在很多同行拿着“民族志”这个词作为一种道德约束,到处约束学生,约束外行,我认为是不妥的),不过我也不认为它过时了。此外,我在伦敦所受的训练可以说是“后解释”(后现代主义)的,但我也因此觉得那就是一个完美的东西。话语、权力、实践、日常生活这些概念当然是有用的,但持后现代观点的学者大多将它们当作全球普遍存在的事实,似乎它们决定了世间的一切。强调多样性的文化在这些概念所指的事实面前,都变成虚假的,除非它被化为后者,也就是把文化化为话语、权力、实践、日常生活,否则就一无是处。这是我们这行自20世纪70年代以来就形成的一个习惯。

必须指出,我们从20世纪90年代以来一直觉得很有意思的“地方性知识”概念(它实指文化或文明),也是西方学者发明的。到底能否普遍运用,本身是个问题。话语、权力、实践、日常生活这些概念也一样。如果我们对其应用的边界不加追究,即使我们怀有公平正义的良知,也可能犯协助异邦知识帝国对家园施行认识殖民主义的错误。

所谓“地方性知识”其实并不复杂,它的意思是指来自特定区位、社会、文化或文明体的当地概念。对于这点,梁治平与苏力的认识,恐怕高于我们人类学界的理解。他们真正知道这里的“地方”是作为文化或文明的核心因素而发挥作

用的,是“当地”。对“当地”而论,相比其他概念它更具解释力,具有妥帖呈现特定区位、社会、文化和文明的力量。

若是这样的理解无误,那么,“地方性知识”这个概念便意味着,人类学家不是科学家,因为他们并不是高于所有区位、社会、文化和文明的超人,他们的思想也与这些地理范畴相关,因而,不应假设自己的概念具有普遍适用性,而应想象一些不同的概念,并藉以鉴知自己认识的限度。

我觉得相比于后现代主义,这样的思考对跨文化理解是更加有益的。

有此判断,20世纪90年代后期,我也特别重视过了时的解释理论。我将格尔兹的《文化的解释》《地方性知识》《尼加拉》这三本书纳入社会与文化丛书。第一本由纳日碧力戈主持翻译,1999年由上海人民出版社出版;第二本从邓正来在梁治平主编的《法律的文化解释》里发表的译文《地方性知识》^⑨拓展到全书,很可惜,此书因版权问题没能出版;第三本由赵丙祥译出,也于1999年由上海人民出版社出版。我为格尔兹的书写了序,后以《格尔兹的解释人类学》为题发表于《教学与研究》。^⑩为了组织翻译出版这三本书,我与作者格尔兹通了无数封信。1998年北京大学百年校庆,我负责一个国际演讲系列,很希望他与其他大师一道来华讲学。他收到我的邀请函以后欣然应允。很遗憾的是,会前他突然来信说身体条件已经不允许旅行了。自此,我们失去了跟他面对面讨论的机会。他于2006年过世。2016年商务印书馆出版了人类学界杨德睿所译《地方知识》,这令我感到欣喜。

四

为了聚焦一个学术概念如何在传播中产生转化,特别是如何与不同思想交缠在一起(这有

别于格尔兹笔下作为社会表象的解释,它与不同类的“土著”中之杰出人物——无论他们是人类学家还是法学家——相关,更能动而多样),我仅是点到为止地提到自己对“地方性知识”含义的理解。行文至此,我应强调,这个概念中的“地方”,不是作为中央-地方区位连续统末端的地方(这是国内的一般理解,有不少学者甚至以之“化”格尔兹的“地方”,使之产生语义之讹)。它与人文地理学和现象学意义上从“亲切经验”升华而来的象征场所^⑩有些接近,但二者含义也不尽相同。此“地方”非彼“地方”,惟有与普遍性这个概念对比,方能获得其原意。所谓“地方性知识”是指与全面性、普遍性相对的局部性、特殊性的意义系统,其分布面积或规模大小在此并不重要,如格尔兹在其文章中所做的那样,可以用来指伊斯兰、印度教式、马来-印尼法律大传统,也可以用来指巴厘岛小村或其他区域的小部落的相似信仰和习俗。^⑪

作为概念,如此“地方”,在西学里风行一时,是有其理由的。它能使西方学者从其神学和科学逻辑理性“宣传员”的角色中摆脱出来,也能使他们对其学术所处的文明形成自知之明,使他们意识到,“没有一个地方不是中心”(吊诡的是,这个认识是明末清初来华天主教传教士告诫我们先辈的,它就是“无处非中”),学者自己的文明和从它那里滋长出来的认识论,也不过是宏大的世界的一个局部性、特殊性系统。

同一个概念之所以在东方受到欢迎,部分原因也与此相关。梁治平、苏力之所以投以青睐,原因在于,在他们眼中,此概念为我们规避在中国得到严厉化的逻辑理性指明了道路。但另一部分原因与此不同,它满足了中国学者表达其特定的关切,审视其所择定的问题的需要。

20世纪80年代,有西方学者提出,解释人类学主张温良慈悲,但它并不真实,它难以真实呈

现其自身的社会基础——深刻影响甚至“决定着包括这种主张在内的各种局部性、特殊性概念范畴和价值观系统之存在的“冷冰冰的政治经济现实”。^⑫

这样一个批评虽有其依据,却并不恰当。可以认为,无论学者身在何方,凭借“地方性知识”之类的概念,他们确实能更有意识地防备普遍主义观念形态对世界的破坏,能顺利探入人文世界并体悟其丰富性和多样性。“冷冰冰的政治经济现实”之说,是一种政治经济学主张,我认为它应被划归于权力普遍主义,而这本身正是信守解释(“地方性知识”)主张的学者有志于消解的西方支配认识论。如我倾向于相信的,承认“没有一个地方不是中心”,自我与他者一样,生活在一个分布着各种局部性、特殊性的概念范畴和价值观系统的世界之中,既是有现实针对性的(尽管这一针对性在东西方有所不同),又可谓是一种值得欣赏的跨文化良知。

我不是说解释的主张毫无问题,我其实认为,它有不少值得再思考的问题。

问题之一,表现在它过于理想化地强调诸文化或文明之间的齐平,也过于整齐划一地将所有文化或文明等同于无差异的集体表象。为了突出文化或文明的集体性,它忽视了一个事实:社会共同体无论规模大小,其内在都有知识人与非知识人的区分。对于文化或文明的形成生成,无论是原始的巫师,还是“复杂社会”的知识人,贡献同样突出。此外,不应否认,“复杂社会”的哲学家和学者相比原始的巫师握有更高超的论证技艺,他们能赋予地方性知识更加概念化的界定,并通过此举使这类知识成为“大传统”。虽然这些“大传统”为了自我标榜而常常更重自他的区分,在兼收并蓄方面,不如作为其文化或文明之土壤的“小传统”,但是由于其拥有赖以扩张势力范围的手段,其对社会内外产生的影响(必须

指出,这些影响有时是限制性的,与“自由”一词之所指不见得有一致性),往往更广泛而深刻。

这点对人类学解释观点的首倡者埃文思-普理查德并不陌生。遗憾的是,他的晚辈格尔兹却出于某种原因——这兴许与美式“政治正确”有关——淡化了它,从而无意识地使其文化齐平主义“自然地”表达了其所处时代的观念形态。

我认为,纯粹追求文化间的齐平,会使我们漠视历史过程中平等与不平等的轮替消长,而这对于跨文化良知的形成是有害无益的。

问题之二,解释人类学倡导者承认得不够的是,尽管他们的前辈有科学主义倾向,也有贬低艺术主观性的爱好,但他们早就深爱“地方性知识”之所指,并且已赋予其有意义的阐发。通过来自特殊区位的特殊概念,也就是通过“地方性知识”的特殊构成元素,他们持续趋近于人类学智慧的边界。其中,指神秘力量的“玛纳”(mana)^⑭,指礼物之灵的“豪”(hau)^⑮,指整体主义社会体制的卡斯特或种姓(caste)^⑯,都是例子。在非解释主义的阵营里,存在着致力于从特殊中挖掘普遍的努力。格尔兹本人其实也有从特殊反观普遍的旨趣。但为了将视野限定在解释,这位解释人类学大师对特殊性的普遍性意义不如前人重视了,这相当遗憾。

问题之三,与“地方性知识”之说对“土著学者”基于“土著观念”提出“土著理论”做出了的贡献有关。作为第三世界学者,这一贡献令人觉得难以拒绝。但问题是,很遗憾,就我们从“地方性知识”概念的“北京故事”看到的,迄今为止,它起到的作用,主要是将“土著学者”导向“以己论己”的道路。这容易使我们局限于“推己及己”^⑰,无法展开“推己及人”和“推人及己”之类同样有重要意义的跨文化研究工作,甚至使我们成为政治上的“土著主义者”。更严重的是,“土著主义”还往往会使一些学者们忘记自己的文化或文明本

来并不是那么封闭单一的,使他们用并不现实的国族疆域来划定文化或文明界线。作为结果,学者们会放弃用自己的概念范畴和价值观来理解他者,重复地“以己论己”,或者,在其他非西方社会的研究中搬弄西方概念,扮演文化殖民的中间人这一不光彩的角色。

以上这些使我更加坚信,受“地方性知识”启发的人文社会科学,依旧需要更重视社会内部的差序、特殊范畴的普遍意义及学术的世界主义。

五

“地方性知识”概念在伦敦给我留下的第一印象相当模糊,当它在北京再次出现在我面前,我关注了它。我阅读原文并组织翻译,还将与友人合编的《乡土社会的秩序、公正与权威》^⑱书稿投给法律文化研究文丛。此后,无论是通过原著,还是通过受其影响的国内学友的论述,这个概念的意象都对我发生了重要影响。然而,我没有五体投地。出于对上述三个问题的认识,在过去的二十多年时间里,我以各种形式背向它,“扬弃”它。

不过,我没有像格尔兹的西方后人那样,从前辈对集体表象说的坚持倒向个体主义,转向用个人解释来替代集体解释,用个体认知来替代集体表象。我从围绕着“地方性知识”概念而形成的观点内部,思考着它的问题。

首先,为缓解文化齐平主义在帮助我们体认“土著世界”的伟大时出现的力不从心问题,我采借人物论和人生史进路,主张以之彰显“地方性知识”的超地方性价值。在我看来,这类知识尽可以从特殊区位生长出来的,但我们若不承认它的普世价值,便无以证实其本有的内涵和挑战。^⑲

格尔兹理论扎根于美国历史特殊主义,这种后进化主义理论值得我们这个崇新弃旧的国度

善加借鉴,但我并不认为它是一个“真理”。与普遍主义抗争着的历史具体主义(相对主义),与它的“敌人”(普遍主义)隐约有互构共谋的关系,二者在客观上所起的作用,都是维系普遍主义与特殊主义的对立。其主张者都没能从普遍-特殊连续统的中间地带看到理论的前景。而如我深信的,这一前景尤其值得期待,因为,惟有辩证而关系地看待对立的两端,努力识别其相互转化的潜能,学术方能绕开近代二元对立主义非此即彼、非黑即白的陷阱。

政治经济学意义上的“世界体系”之外的“世界”引起了我的关注。我认为,这些“世界”与所谓“世界的智慧”^②相通,都为哲学的生长提供土壤。从格尔兹的角度观之,它们是地方性的,但它们有着等待着我们去发现的超地方普世性。它们都来自人对其“活在世上”的实然和应然状态的思索(这表明“‘世界’这个词从来不曾指对现实的简单描述:它总是转达一种价值判断,某种信念行为的结果”^③),都属于“人类宇宙观”范畴。

解释人类学的理想境界被界定为“把自己视作人类因地制宜而创造的生活方式之中的一则地方性案例”,其信仰被界定为把这一则案例视作“只不过是众多案例中的一个案例、诸多世界中的一个世界”^④,因而,其对“众多案例”“诸多世界”的世界性价值并没有给予充分追问。相比之下,在其他西式人类学中,我欣喜地见到各种特殊性的普遍化和普遍性的特殊化的摸索。其中,结构主义的求索给我留下的印象最深,我也因此对列维-斯特劳(Claude Lévi-Strauss)的著述留心更多。列维-斯特劳始终防备着的西方主义和土著主义在非西方学者这里结合成危险综合体,^⑤这令我佩服,并令我联想到自己所身处的国度之“强国主义学术”。但他的告诫没有将我引向西学——特别是结构主义人文科学——的反复论证。我谨慎对待着西学中既已成熟的那些

格式。事实表明,这些格式中的一些,即使是那些确实保障了“土著概念”向西方流动的部分,操持者也并不是“土著文化”的主体,而是致力于促成西方文明的“怀柔远人”和具有“自知之明”潜能的西方学者。结果是,在既有的借助这些格式呈现的论述中,世界的思想者往往仍旧只有一种,即,那些远离被研究对象的认识者。

总之,我感兴趣的并不是“地方性知识”概念本身,而是各个中心的“世界思想”。到底这些思想是否构成了另类普遍性,我们固然不能轻率论之,但可以相信,它们有着滋养跨文化研究生长的养分。

对“地方性知识”学说的反思,及以上从反思导出的“替代方案”,只有一小部分与后结构、后现代思潮有关。在伦敦和北京遇见“地方性知识”概念时,我也已遇见这些新思潮,其主张者怀疑“深层结构”和人文科学现代性除了约束我们之外还有何用,不相信作为“(被研究文化)解释的(人类学)再解释”的现实理由。出于某种失望,他们转向集体表象之外,试图在文化之外为文化的研究寻找依托(话语、权力、实践、日常生活便是这一依托的主要方面)。鉴于他们在“转向”过程中不自觉地返回了陈旧的决定论,我选择滞留在文化内部,并以它为出发点,凝视与环顾“广义人文关系”^⑥,努力借此处理20世纪中叶人类学遗留的问题。

对研究社会的人物和“世界思想”、“地方性知识”的世界意涵、特殊性与普遍性的辩证法等思考,可以说是对“地方性知识”之“地方倾向”的纠偏,但其运行在它的内部展开,所得出的结论,构成概念的意义转化。这一转化,作为对“没有一个地方不是中心”这句话的再释义,部分来自“地方性知识”概念本身,部分则是在对这个概念的反思中得出的。这一与西学概念之间的既继承又反思的关系,是知识的跨文化流传现象的

内核。它表明,概念翻译也不能逃脱“讹”的命运,其在“伦敦故事”中的表现是这样,在“北京故事”中的出台更是如此——在此地出现的概念的跨文化译释中,特殊性与普遍性、中国化与西化相互交缠,构造出思想互鉴的景观,这一景观充分论证着对思想传播和转化进行考察的意义。

注释:

①爱德华·埃文思-普理查德:《社会人类学:历史与现状》,载爱德华·埃文思-普理查德:《论社会人类学》,冷凤彩译,北京:世界图书出版公司2000年版,第99—112页;王铭铭:《从文化翻译看“母语”的地位问题》,载《开放时代》2023年第1期,第44—52页。

②20世纪90年代中后期,梁治平主编了一套法律文化研究文丛,这套黑皮书最初都是由中国政法大学出版社出的。就其前五部(在梁治平的努力下目前已出数十部)来看,内容特别好,值得从事法律社会科学研究的人仔细重读。翻阅中我发现,我们今天的学术水平并没有超过那个时候,甚至有不少方面还有倒退。

③梁治平:《寻找自然秩序中的和谐——中国传统法律文化研究》,北京:中国政法大学出版社1997年版。另,他在第十一次开放时代工作坊上的发言可参见梁治平:《“地方性知识”:一个概念的传播和运用——从个人经验谈起》,载《开放时代》2023年第6期。

④苏力:《法治及其本土资源》,北京:中国政法大学出版社1996年版。

⑤同上,第23—36页。

⑥Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Basil Blackwell, 1955.

⑦梁治平:《寻找自然秩序中的和谐——中国传统法律文化研究》,第iii—iv页。

⑧苏力:《法治及其本土资源》,第6—7页。

⑨克利福德·吉尔兹:《地方性知识:事实与法律的比较透视》,邓正来译,载梁治平(主编):《法律的文化解释》,北京:生活·读书·新知三联书店1995年版,第72—

171页。

⑩王铭铭:《格尔兹的解释人类学》,载《教学与研究》1999年第4期,第31—37页。

⑪段义孚:《空间与地方:经验的视角》,王志标译,北京:中国人民大学出版社2016年版,第10—111页。

⑫克利福德·格尔兹:《地方知识》,杨德睿译,北京:商务印书馆2016年版,第281—368页。

⑬Talal Asad, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,” in James Clifford & George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 141–164.

⑭昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯:《巫术的一般理论》,载昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,杨渝东等译,桂林:广西师范大学出版社2007年版,第3—169页。

⑮马塞尔·莫斯:《礼物——古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,上海人民出版社2002年版。

⑯杜蒙:《阶序人 I:卡斯特体系及其衍生现象》,志明译,台北:远流出版事业股份有限公司2007年版。

⑰梁永佳:《超越社会科学的“中西二分”》,载《开放时代》2019年第6期,第67—80页。

⑱王铭铭、王斯福(主编):《乡土社会的秩序、公正与权威》,北京:中国政法大学出版社1997年版。

⑲王铭铭:《人生史与人类学》,北京:生活·读书·新知三联书店2010年版。

⑳莱米·布拉格:《世界的智慧:西方思想中人类宇宙观的演化》,梁卿、夏金彪译,上海人民出版社2008年版。

㉑同上,第31页。

㉒克利福德·格尔兹:《地方知识》,第26页。

㉓克洛德·列维-斯特劳斯:《人类学讲演集》,张毅声、张祖建、杨珊译,北京:中国人民大学出版社2007年版,第3—20页。

㉔王铭铭:《民族志:一种广义人文关系学的界定》,载《学术月刊》2015年第3期,第129—140页。

责任编辑:刘琼

FEATURE TOPIC II: DISTINCTIVE CONCEPTS AND CHINESE INDEPENDENT KNOWLEDGE SYSTEM (IV)

Locality and Cosmopolitanism

81

Wang Mingming

Abstract: This article reflects on the circulation and transformation of the concept of “local knowledge” in the academic circles in London and Beijing. It aims to shed light on the ways in which a “keyword” became intertwined with the debate between the universalists and particularists in the West and with the rivalry between Chinese culturologists and pan-power social scientists near the end of the 20th century. Key to the transformations of the concept is the re-emergence of an old idea in new forms in the intellectual world and in the varied approaches to particular problematics. The same transformations have continued to take place, even in the efforts of opposing “local knowledge”, for instance, in the author’s own endeavors to re-pattern the cosmological thoughts of different cultures, to give world status to “local knowledge”, and to break through the barrier between universality and particularity.

Keywords: local knowledge, culture, power, universality, cosmopolitanism

The Generation of “Nature”: Local and World Knowledge in Agricultural Production in the Early Period of PRC

90

Yu Xin

Abstract: The burgeoning eco-agriculture in contemporary Chinese society is considered a consciousness-awakening “discovery of nature”. However, the term “nature” in this context is fraught with tensions between the local and the global, or the particular and the universal, echoing the debates in 1980s of the global biodiversity conservation movement on the meaning of “nature”. At its core, these tensions stem from a framework that separates nature from politics, and is grounded in an epistemology which seeks to explore the “physis” beyond experience. This “politics of nature” finds its most concentrated expression in the cognitive relationship between technology and politics represented by the “Green Revolution”. In opposition to it, and inspired by the epistemology and practices of “scientific farming” in the early years of the PRC, we may now explore a paradigm centered on the dynamic generation of local knowledge through “local kowning”. This shift encourages a re-examination of the epistemological legacy from the early stages of the People’s Republic of China.

Keywords: local knowledge, Green Revolution, scientific farming, epistemology