

文化之和

徐新建◎主编

文学与人类学文库



刘
华◎著

中国社会科学出版社

文化之和

● 中国书画函授大学肇庆分校 ●

文化之和

徐新建◎主编

文学与人类学文库 ■

刘
华◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

文化之和/刘华著. —北京: 中国社会科学出版社,
2017. 12

(文学与人类学文库)

ISBN 978-7-5203-0014-8

I. ①文… II. ①刘… III. ①世界文学—文学研究
②文化人类学—研究—中国 IV. ①I106②C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 047402 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 郭晓鸿
特约编辑 席建海
责任校对 朱妍洁
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2017 年 12 月第 1 版
印 次 2017 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 14.5
插 页 2
字 数 162 千字
定 价 48.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010-84083683

版权所有 侵权必究

序

十字路口求知解困

徐新建

刘华是很有才华和个性的青年学者。大约十多年前，我跟她在南宁的一次学术交流活动中相识。那时她还在北大中文系攻读硕士学位，并已在西藏大学援教多年，还出过一本独闯阿富汗的纪实作品。^① 我们是在广西民族大学筹办的文学人类学交流会遇见的。交谈中我了解到她虽然是民大文学院青年教师，讲授中国现当代文学，但似乎对理论思辨的话题兴趣更浓。学术交流活动还未结束，刘华便对我说要报考四川大学文学人类学博士，结果次年就考上了。

差不多六年之后——中间经过汶川地震及其之后数年往返的灾区救援，刘华以《文化及其相对性——兼论中国早期人类学之路》为题的论文答辩通过，本人身份也随之改变，

^① 班卓（刘华）：《陌生的阿富汗》，中国青年出版社2005年版。



成为了川大毕业的文学人类学博士。本书便是她博士论文的修订本。

《文化之和》从词义、范畴及对比等多层面辨析文化，关注使国人深受困扰的“十字路口”综合症，通过中外关联的案例，考察是否可能摆脱“古今—中西”的路径纠缠，重新出发，继续前行。

作者挑选出四个案例加以论述，并力图在纵横交错中体现均衡。她先将古希腊的俄狄浦斯“神话故事”与《圣经·约伯记》的“对话事件”（“智慧诗”）并置在一起，展示两希文明的命运悲剧和智慧文学。用刘华的话说，这样的并置概括了古代希腊与希伯来文化共同代表的理性、个体与信仰的相互关联。在我看来，其实是揭示了彼此皆有的理性、神性与自我“三位一体”。对于何以能把审美的悲剧与信仰的《圣经》交叉讨论，刘华的依据是文学与人类学结合，强调文本细读，也就是将二者视为互文性的文学文本。这样，无论舞台表演还是传说、颂唱，都可经由人类学眼光予以解读和阐释。当然，一如我们从文学人类学出发不断阐发的那样，此处的“文学”已远非以近代小说为中心的狭隘界定，人类学也更接近从“人观”出发的学科整体，亦即以追问“人是什么”为起点的自我反思和表述，而不只是限于国别与族群的民族志书写。^①

^① 徐新建：《回向“整体人类学”》，《思想战线》2008年第2期；《文学人类学的中国历程》，《西南民族大学学报》2012年第12期。



可是，远隔时空的两希案例如何能与现代中国的梁漱溟、费孝通相关呢？在刘华的论述里，连接的纽带再次归到已被世人反复言说的“西学东渐”。因为西学影响，激发了梁漱溟对“人生三路向”的对比，启发国人在“前进”“后退”或“折中”里做出选择；因为西出取经，促成了费孝通把所学的人类学理论方法运用于中国，并在与梁漱溟相同的救国济世情怀下，将目光由旨在反衬的“异文化”描写转向志在富民的“本文化”重造。

然而，中西两组案例蕴含的是两条不同的人类道路，一条指向认识自己（信仰者）、认识神（超越），一条涉及改造社会（本文化）、重建国家（世俗）。刘华把它们用十字路口关联起来，试图完成阐释上的人类学打通。可是难度甚大，因为存在鸿沟。如果说后一条路偏向区别于主体的“外界”乃至听由摆布之“对象”的话，前者的设定则包含了人类整体和“每一个人”。此外，无论俄狄浦斯悲剧展示抑或约伯式的智慧对话，都属于两希文明的原创经典；相比之下，梁漱溟和费孝通的案例，尽管堪称本土的时代象征，却仍只是现实和俗界的特定体现，难以同综合了人性、神性与自我的“三位一体”问题相对应。我的理解是，作者之所以把它们组合起来，是为了借西释中；用她写在书里的话说，就是“通过重新理解‘传统’来理解‘现代’”，从而寻求文化之“和”——借助文化，抵达人和。

这样的意图是否合理，目标能否达成，还得交由读者验



证。作为刘华博士论文指导者及本书样稿先阅者，我想强调的是，《文化之和》的写作不仅展示和推进了文学人类学的前沿形态，同时也印证了一个更重要的信念，那就是：学科理论只是工具，求知解困才是根本。若果真能在十字路口知道、解脱，学不学科抑或古今中西又能有多大分别呢？

2017年6月于四川大学

前 言

本书缘起于一种追溯的愿望。

今天的我们站在各种岔路口上，面对许多纷繁复杂的可能性和花样翻新的现象，这首先需要加以识别，不然容易迷路。然而我们依据什么去识别？好比医生给人看病，病人有各种体征和病征，医生当如何去识别究竟哪里出了问题。传统中医用的手段是所谓望闻问切。他看看你气色、面相、形态如何，听听声音、气息，问问情况，或者把把脉查查脉象如何。然而这些只是手段，医生通过这些手段获得一些信息去推断身体的问题；重要的并非具体手段，这个医生得对人身体的整体运行状况了然于胸，这种了然则建立在中医特有的也是中国传统文化中最基本的认识事物的整体性思维方式之上。也就是说，医生诊病并非直接针对种种现象，并非头



疼就开治头的方，脚痛就开治脚的方。他首先要建立起认识事物的某种思维方式，据之去理解及认识身体的整体运行状况，在此基础上则通过望、闻、问、切这些手段获得一些信息，从而推断在整体的运行当中哪个部分或哪个环节出了问题，然后才做出诊断、制定方案、开出药方。

以学问为业的思考者就像医生，其识别过程也大抵如此。种种现象好比种种体征和病征，要有“望闻问切”这些手段去获得关于这些现象的信息，但是据以识别这些信息的并非手段本身，而是先于手段的认识事物的思维方式。如对“西方”一词的认识。

先于辨识“西方”究竟何意之前，我们要去识别“西方”一词究竟是现象还是实体。现今指称的“西方”并非纯粹的地理概念，亦不再是古代神话中西王母所居之地或唐时玄奘法师前往取经的那一“西天”，而用以指称现今的欧美发达国家，更多地表达了政治经济的意向。因此，所谓“西方”的内涵是变动的，或者说关于“西方”的特征是人为界定的。它并非一个实体，而是一种现象或观念，是某些人在某时段内的某种认识，而根据不同地点、人、时段以及不同认识，其特征亦会相应变化。既然“西方”的内涵是变动的，我们当去追究的就不是它显现出来的现象，种种现象只是不同因素组合变化的显现而已。

但是，即使识别出“西方”是一个现象或观念，当中具有地点时间等变动性因素，也只是通过“望闻问切”得到了一些



信息，要对这些信息做出判断却不能仅仅依据这些因素，而要如同中医诊病一样把这些因素重新放回到一种整体性的理解中。

既然被称为“西方”，不管其内涵如何变化，它的出现则非单独，而是相对于另一个也许被称为“东方”的现象而出现。也就是说不管这个“西方”或“东方”的内涵具体为何，它们都不可能单独出现而总是一起出现，共同表明人们对世界的某种区分和认识。进一步来讲，人对世界的认识亦非单独出现，与之一同出现的是人对自身的认识。人如何认识自身，就会按照这种方式来认识他人和世界；这类认识总是同时存在的。反过来也一样，人认不清自己，也就难以认清别人和世界；人对世界充满迷惑，对自身亦将充满迷惑。这是一个道理。

这样一来，作为医生的思考者就可能得出一系列诊断：所谓的“西方”并非实体而是一个观念，这个观念是一个更大的整体性观念的一部分，体现了持有“西方”观念的人对自身、他人及世界的一种相对性的认识和看法；那些关于西方如何、东方（或中国）如何的说辞体现的只是人对世界及自身的一种认识和看法而已。我们对“西方”的看法当超越它自身，亦需超越将它与“东方”或“中国”简单对立起来的看法，而将之放到一个更大的整体性运动的背景里去考察。

这整个过程实际上就是一种追溯：这个现象或观念是怎么来的，是从怎样一个整体性观念脱胎而出的，在这个整体性认识里它处于哪个位置、哪个环节，等等。



本书正缘起于这样的追溯愿望。1840年以来，我们一直站在岔路口上试图通过解读西方、解读自己而选取道路，其间的现象可谓多矣，最令人迷惑的莫如由“古、今、中、西”这几个因素排列组合而呈现的现象，如“西方—中国”“传统—现代”乃至“落后—进步”。其时的主流思路是为中国之“病”寻“药”，如康有为之慨叹：“天其或哀中国之病，而思有以药而寿之耶？”^①但所有这些现象并非单独出现，而是互成互为、成对地一起出现的。要理解现在的中国就要去理解与中国相关、相对的其他因素如西方、传统、现代等，正是这些因素的相互关联才形成了“现代中国”这个观念，所以，为了理解现在的中国就必须追根溯源。当今以学问为业的思考者正好比良医，需要在整体性背景下去进行思考，而非仅仅是“寻药”“抓药”的孤立之举。

这亦是我们从传统中可能学会的“识别”方法，亦即从整体性思维出发去认识自身及世界的方式。而为了获得这样的“识别”能力，我们首先要追溯的就是自身与各种传统之间的关系。

二

对于现代化进程中的人们而言，传统不再单一，并非仅仅单一地指我们自身的传统或西方现代传统，对传统的单一

^① 康有为：《欧洲十一国游记》，钟叔河校点，湖南人民出版社1980年版，第2页。



化理解在历史上曾导致了种种偏见与冲突。所谓的“传统”在今天多重多样，除以上二者，还包括对西方古典传统以及从人类学这门学科出发对其他文明和传统的深入理解，当中至少包含以下三个层次。

首先，应是我们与自身文化传统的关系。作为现代中国人，我们应在理解及反思的基础上，在思维方式上与中国传统的儒道释传统重新接续起来。我们也可以将它放在人类学这门学科当中来思考，亦即反思在思维方式上中国人类学与中国传统文化之间可能或应当具有的关系，如费孝通先生所说：“为了答复中国文化特点是什么的问题，上下两代人要合作，因为要懂得中国文化的特点，必须回到历史里边去。我们这一代人中还要有人花工夫，把上一代人的东西继承下来。”^①

其次，我们与传统之间的关系也包括了对西方文明的源头——古希腊和古希伯来为代表的西方古典传统的深入理解。长期以来由于时局政治的深刻影响，我们往往以一种割裂的方式，即将所谓的现代西方与其传统割裂开来理解，看到的

^① 费孝通、李亦园：《从文化反思到人的自觉——两位人类学家的聚谈》，《战略与管理》1998年第6期，第111—112页。在该文中谈到对“一国两制”的想法时，费孝通先生则论述道：“这里有文化在里边发生作用，中国文化骨子里边有这个东西。有一个中国文化的本质在里边，它可以把不同的东西合在一起，没有这样一个本质，那就不会有今天的中华民族和中国文化，也不会出来‘一国两制’。当然我们现在对中国文化这个本质还不能从理论说得很清楚，但是它确实是从中国人历来讲究的‘正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下’里边出来的，这一点可以通过‘一国两制’的实现得到证明。我们中国文化里边有许多我们特有的东西，可以解决很多现实问题，可以解决很难的难题，现在的问题是我们怎样把这些特点表达出来，让大家懂得，变成一个普遍的信息，从中找到一个西方文化能接受的概念。这个工作很不容易做，但是不能不做。”



亦往往只是西方传统的片段，这显然是不够充分的。^① 西方文明作为一个相对的整体，亦是一条自古而今的滔滔河流，其中自有各种渊源。我们要正确理解自身，就要深入地理解包括西方古典传统和现代传统在内的整体性的西方文明或文化，这是我们理解自身、理解“现代中国”的一个必不可少的阶段。

最后，在今天，我们与传统之间的关系还包含了人类学这门学科对其他文明和传统的深入理解。将“传统”理解为多重、多样、多元，并且对这多重多样的“传统”进行相关阐释，蕴含并体现了人类学这门学科在对“异文化”的研究当中获得的多样化成果和多样化眼光，这也是这门学科为人类认识自身做出的特殊贡献之一。

人类学这门现代学科在其发展过程中，通过对异文化的研究，不断加深对他及异文化的认识，亦将之作为镜子反观自身，在不断的自我反省过程中逐步加深对自身及本文化的认识。在这双向的认识过程中，这门学科不断反省自己与他人之间、本文化与异文化之间的联系，并且通过对这一联系的反省而获得了充沛的批判能力，不断革新对人类及其文化的认识。从表面上看这是理论发展的进程，人类学的理论方法和研究范式在这一进程中不断发展。然而从其内在本质

^① 这一点亦体现在人类学的学科实践中，此正如徐新建教授指出的，人类学在中国主要以进化论为根基，强调英美的科学实证倾向，而忽略了人类学自“两希”传统以来的哲学根底，因而呼吁回向“整体人类学”。参见徐新建《回向“整体人类学”》，《思想战线》2008年第2期。



而言，这整个进程实际上展现了人类对自身认识的不断深化。对此，也可以举一个例子来看一看。

在晚近西方人类学最具批判力的作品中，马歇尔·萨林斯的作品可称为一支独特的标枪。在他较为晚近的作品里，从理论方法的表层来看，他是通过对文化符号体系——包括南太平洋岛“土著”文化和西方文化的不同符号体系——的建构与展示，来安排他的人类学批判与阐述的。^①将“文化”视为一种符号体系并非人类学的独特发明，亦非仅仅是不同学科理论方法交叉运用的产物，如认为是将符号学或结构主义方法运用于人类学的某种理论化论述，而是西方思想者在现代化及现代性^②的整体反思中获得的一种认识。这种认识正如萨林斯在其《甜蜜的悲哀》一书中的自述，是“将资本主义当成一个文化的体系来看待……它通过本土人类学的方法来探究有关人类存在的本土观念”^③。这类认识蕴含于西方哲学对自身思维脉络的反省和批判中，对此我们可以从尼采、胡塞尔、海德格尔等前行者一路追踪至德里达、福柯与萨义德等后随者。尼采、胡塞尔、海德格尔等人正是在对西方思想的追溯过程中不断反思西方现代性构成的源流往

① 参见[美]马歇尔·萨林斯的相关著作：《甜蜜的悲哀》，王铭铭、胡宗泽译，生活·读书·新知三联书店2000年版；《“土著”如何思考——以库克船长为例》，张宏明译，上海人民出版社2003年版；《历史之岛》，蓝达居等译，上海人民出版社2003年版。

② 本书将“现代化”一词理解为历史性的时段和进程，“现代性”则指现代化的特征和属性。

③ [美]马歇尔·萨林斯：《甜蜜的悲哀》，王铭铭、胡宗泽译，生活·读书·新知三联书店2000年版，第1页。



来——尼采追溯到了古希腊神话，胡塞尔通过现象学还原的方式追溯到了经验和心理形态之后的事物“本身”，海德格尔则追溯至古希腊柏拉图之前的哲学沉思者如巴门尼德。他们的追溯同时亦是一种与古代“传统”或事物“本质”的重新接续，并以此来重新理解现代病症。就此而言，福柯等人也是这条脉络中较为晚近及激进的旁支，因而对福柯等人的理解，也须将之置于西方思想史的整体脉络中才能获得更完整的认识。

正是在西方思想史整体性的批判思考之下，萨林斯在人类学这门学科范畴内通过对异文化和西方文化之不同宇宙观念的描画，指出了在人类学方法中浸透着源自犹太教—基督教传统的基本文化观念和思维形式。这一基本文化观念和思维形式与南太平洋岛“土著”的宇宙观——“土著”的文化观念和思维形式则是大相径庭的，进而抨击了由此导致的人类学方法论的偏差及由此引起的文化“误解”。萨林斯在整体性批判反思潮流下的人类学理论实践一方面展现为学科理论的持续性发展，另一方面亦表明了这门学科在自身发展过程中对人的认识的不断深化，如他对西方现代社会科学中起支配作用的一些观念形态的“考古学”^①式的追溯。他的追溯展示了西方现代重要文化观念形态的古老根源，他认为这一根源来自西方犹太教—基督教文化传统的宇宙观而且对西

^① [美] 马歇尔·萨林斯：《甜蜜的悲哀》，王铭铭、胡宗泽译，生活·读书·新知三联书店 2000 年版，第 2 页。



方社会科学一直发生着支配作用，正是在这一令人难以察觉的支配作用之下，包括人类学在内的西方社会科学的理论方法本身就包含了种种“文化误解”的可能，由此从观念形态形成的角度揭示了西方现代性的困境。

萨林斯的人类学实践在追溯的同时展示了一种可能性，即如何就认识“人的认识”本身提供实证性依据。“文化”本源于人的认识及活动，其中的种种表现被人用各种名称标识加以规定和固化，这些固定化认识反过来又对人的认识产生影响，在其上又构成新的认识或名称标识并引起相应的活动。这是一个相互影响、连续不断的认识生成过程，对这一认识生成过程中的符号特征进行提取与认识的系统化结果则被称为“文化的符号象征体系”。文化的符号象征体系本是一个不断垒叠的动态过程，由于它的重重垒叠和不断变化，人们往往已看不清它的最初来源——现代人的认识误区往往在于被“符号”所制约^①，这亦是现代性的一个重大症结。

“文化”是人类学的核心概念之一，萨林斯通过其人类学实践追查和揭示的正是作为一种认识“根源”的犹太教—基督教传统的宇宙观是如何塑造并制约西方现代社会科学的基本研究方法，包括作为现代社会科学之一的人类学^②。萨

① 西方思想者就此所进行的批判可参阅麦克卢汉、鲍德里亚的作品，如[法]鲍德里亚《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京大学出版社2009年版。

② 萨林斯将这一根源追溯到了圣奥古斯丁那里，在这一点上，与其思想前辈相比他追得并不算远。这种对西方重大观念形态的符号化过程的追溯，我们亦可参看西美尔、舍勒等人的阐述，如西美尔对“货币”的哲学阐释，参见[德]西美尔《货币哲学》，陈戎女等译，华夏出版社2007年版。