

格尔兹的信仰世界

● 张帆

[文章编号] 1001-5558(2007)01-0205-06

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] E

在 20 世纪 60 年代的社会动荡与变革中，社会沉沦，文化陷落，“社会是坏的，人是好的”^①，由此，个体超越集体，主观凌驾客观。在如此社会思潮的冲击下，人类学学科内部充斥着反叛与反思。博厄斯（Franz Boas）身后，美国人类学陷入混乱的洪流，而有格尔兹（Clifford Geertz）异军突起，力挽狂澜。

1926 年，大洋两岸各降异才——福科（Michel Foucault）与格尔兹。20 世纪 60 年代，福科的“话语”（discourse）和格尔兹的“文本”（text）在不同的时空际遇中降生与碰撞。话语之于福科，是权力结构裹挟之下的文化体系；文本之于格尔兹，是独立于“社会事件、行动、制度或过程”^②等权力结构之外的文化体系。福科的深刻在于对于话语流的反思性颠覆，格尔兹的广博在于对于文化话语空间的再造与扩展。解释“文化”和文化的“解释”是格尔兹探寻文化意义的奥德塞之旅，这趟旅途重建了人们对于文化体系的信心，也展现了格尔兹将人类学和人文学科统合于文化的雄心。

“文化”是格尔兹的圣经，提供了其思想王国的话语基础，融会了两股强劲传统，由博厄斯开启的美国人类学传统，由帕森斯追溯的韦伯传统。

20 世纪初，当泰勒和弗雷泽在书房中进行比较研究、提升宏大理论时，博厄斯带领众弟子正在田野中书写严谨、具体的民族志。博厄斯等认为，强调物质性与结构性的“社会”，难以涵盖情感性与综合性的现实，于是找到“文化”——“一个包含了思想、习俗、态度、象征和制度的更为广泛的体系，社会只是其中的一部分。”^③本尼迪克特（Ruth Benedict）极有天赋地继承了博厄斯，将文化扩展至理解个体性格的关键，将文化模式视为一种群体心理，而文化中的每个个体都被群体心理塑造。^④格尔兹择其善者而从之，投入了印度尼西亚——一个糅合了不同文化的复杂社会^⑤——的田野调查。他同时继承了美国视野中的“文化”观点。疑问悬置在格尔兹心中：如果说个体行为是作为群体心理的文化的反映，而文化被简化为个体学习，那么这岂非一种循环论述？在破解疑惑，寻找文化的科学性指导性意义的过程中，格尔兹显示出对于法国学派的亲和性——文化必须是客观性的，而非纯粹心理性的。

格尔兹正是在哈佛大学帕森斯门下完善了其“文化体系”的建构。帕森斯在《社会行动的结构》中

① 20 世纪 60 年代的流行语。这样一种思潮导致对社会的无望、对个体的崇尚以及对宏大叙事的解构。格尔兹的地方性知识与文化阐释学正是这种背景下的产物。

② 克利福德·格尔兹. 文化的解释 [M]. 纳日碧力等译, 上海: 上海人屈版社, 1999. 16.

③ [美] 包尔丹. 宗教的七种理论 [M]. 陶飞亚等译, 上海: 上海古籍出版社, 2005. 327.

④ 参见露丝·本尼迪克特. 文化模式 [M]. 何锡章、黄欢译, 北京: 华夏出版社, 1987.

⑤ 这样的田野现实诱发格尔兹对于文化冲突和社会变迁的关注与解释。

指出了人类群体分析的三层结构：（1）个体的个性，由（2）社会系统塑造和掌握，而社会系统又被（3）一个独立的“文化系统”塑造和控制。^① 这样一种“地层式”结构将文化系统单独离析出来，成为一套客观性的符号、信仰与价值观的复杂交织体，既存在于个体之外，又作用于心理之内。格尔兹延伸了这一取向，认为既不能将文化物化，也不能将其简化。文化是观念性的，但“它并不存在于人们的头脑之中，它是非物质性的，但也并非是超自然的存在。”^② 一方面，人类行为本身就是符号行动，具有意义的行动；另一方面，文化的意义也必须在行为之流即社会行动中得到表达。文化存在于象征符号中，而象征符号以物、行为、事项、性质或关系为载体。如果说帕森斯指出了在哪里寻找文化，韦伯则揭示出如何理解文化。帕森斯对于韦伯的翻译与引介，使得颇受争议的“理解”（Verstehen）、“行动”（Handeln）^③ 等核心概念自然嵌入格尔兹的知识结构。韦伯的幽灵游荡于格尔兹的字里行间。格尔兹对于人的假定，正是承继于韦伯，他认为“人是悬挂在由他们自己编制的意义之网上的动物”^④，而文化正是此网。

永恒人性是否存在？多样的生命现象是否只是表象？文化演进论和文化相对论在这一问题上各执一端。^⑤ 然而这二者同样漂向危险的水域，因为“在其习俗‘之后’、‘之下’、‘之外’寻找大写的人，代之以在习俗‘之中’寻找不大写的人的观念，我们就会遇到‘人’从视野里完全消失的某种危险。”^⑥ 要直面人性，首先要找到人性。人性并非褪去文化外衣后的相同的赤裸肉体，而是由文化编码和塑造的多样的文化织体。文化是一套程序般的控制机制，而人依赖这种超遗传的、身体外的控制机制和文化程序塑造自己。文化不是附加于人体的，而是构成人体的要素。所以，实际的人，并非剥去文化装饰剩下的“自然人”，亦非从文化中分解共性揭示的“同感人”，“人的属性首先是多样性”。^⑦ 而文化提供了人的应然和实然之间的联结，使人在成千上万种可能性中选择了一种存在。剥洋葱式^⑧地寻找人类通见（consensus gentium），在这个意义上不是接近而是远离人类本性，抛弃形而上的大写的人，走向经验的小写的人，抛弃虚伪的“一致的尽善尽美”，走向“争论的精细化”，才是人文学科的归途。

为了将自己的文化理论依附于一个坚实的基点，格尔兹转向了考古学和生物学：文化的积累早在人类作为生物的进化停止之前就已经开始了，而且，文化的积累对人类进化的方向产生了积极的作用。这说明文化对人类的塑造甚至是生物层面的，没有文化就没有人这种生物。同时，人类中枢神经系统的突出特点是相对的不完善性，缺少内在的完全确定性和足够的适应性，然而，正是这种相对的不完善使人类很大程度上摆脱了由内部相对固定的遗传模式决定的行为反应模式，而通过思维活动将环境构建成公共的符号模型，从而在各种假设条件和限制因素下进行操作，有目的地对环境作出反应。在这个过程中

① 转引自[美]包尔丹.宗教的七种理论[M].陶飞亚等译,上海:上海古籍出版社,2005.330.

② 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.13.

③ “理解”强调人的观念与态度在对社会体系的阐释中的作用；“行动”与之相对，强调在行动中因与某些态度或观念等价值观相一致而产生文化。因此，只有把握行动对于实践者的意义，才能理解与阐释。

④ 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.5.

⑤ “文化演进论”认为人类拥有统一人性，而多样的生命经验只是人性发展的不同阶段，原始心智是现代心智的初始形式和落后状态；“文化相对论”承认人性的多元，认为多样的生命现象具有同等价值。

⑥ 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.45.

⑦ 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.59.

⑧ 指这样一种观点：人类是由文化层、社会层、心理层和生物层层层复合的存在，一层层地剥离多样性的表象，最终可以发现人类通见。格尔兹虽然不接受人类通见的假设，但是他认为人类是由这四种因素构成的整体，并且这四种因素是相互依赖的，所以格尔兹常常诉诸心理和生物层面。

中,人类出现高级神经活动——思维,而思维使人类不仅适应而且创造环境。思维的连续性将片断性、偶发性的感情反应系统化为带有感情色彩的态度,于是,人不仅有感情,而且有感情生活。因为大的脑容量和文化同时出现的事实证明,人类神经系统只有依赖于公共符号结构,才能建造自主的活动模式,所以人们对事物的感觉取决于特定礼仪、神话和艺术所提供的情感的公共形象。可以说,思维过程和感情生活依靠文化发生和维持。总之,文化使人成为人,成为能思考、有感情的人,成为不断构筑符号环境以自我维持和发展的人。换言之,人脱离文化后,将无法生存。所以,任何对于意义体系的颠覆就是对人类存在的威胁,而对无序的恐惧正是格尔兹宗教解释的起点。

综上所述,首先,对于人的研究应该在解释的层面进行,其次,对于人的解释应该从对于文化的解释入手。那么,文化究竟该如何定义?古典人类学家研究文化,往往将其视为一个由许多具体的行为模式组成的复合体,包括一系列的传统、风俗和惯例。从泰勒“最复杂的整体”到克拉克洪(Kluckhohn Clyde)十几条的罗列,对文化概念的界定陷入了罗列各文化现象而显得支离破碎的困境。格尔兹尝试提出一种文化概念,一种可以降到最低层次、缩到应有规模从而保持重要性的条理清晰、可被定义的科学概念:

(文化指)从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式,是由象征符号体系表达的传承概念体系,人们以此达到沟通、延续和发展他们对于生活的知识和态度。^①

这个定义中隐含着文化的二重性:文化作为象征模型(model of),揭示象征结构作为先在的非象征结构的比照物的操作;文化作为认知模型(model for),展示象征结构作为人类行动的意义之源的操作。也就是说,文化模式既按照现实来塑造自身,也按照自身来塑造现实。文化成为一种介质,借助文化,人创造了人。这个定义一定程度上平衡了文化决定论的意味,指出了文化与人的互动,而非简单的决定与被决定。与之相对应,格尔兹提出了“文化系统-社会系统-人格系统”的三角结构,这三者之间存在“一种内在的不和谐和紧张状态”^②,三者相互独立、不可归约,又相互依赖、不可分离。三角结构脱胎于帕森斯的层级结构,但是二者意味完全不同:前者将其作为观察多样性的工具,后者将其作为分析统一性的模型;前者试图借此观照历史过程,后者希望由此维系社会平衡。

解释“文化”只是格尔兹文化理论的基石,主体部分则是文化的“解释”。既然承认人性的多样和文化的多元,那么,人类是否可能并且如何达到相互理解?格尔兹认为,人类学者正是充当这种文化翻译者角色的中介人,由此差异可以解释,并可以在这种解释中走向理解。所以,文化的分析“不是一种探索规律的实验科学,而是一种探索意义的阐释性科学”。^③而意义凝结于作为载体的符号上,探寻意义首先必须对这些载体进行符号解码。宗教、艺术、法律、常识、意识形态等等都是由象征符号搭建的文化体系,每一种文化体系内部的地方性差异都可以借助文化的解释进行对话。其中,宗教作为一个强烈而强大的象征体系吸引着格尔兹的目光,所以,经历了否定之否定的三段式学术心路^④,格尔兹从宗教出发,又回到宗教。在格尔兹心中,宗教的重要性“在于它作为世界、个人及两者间关系的一般而又独特的观念之源的能力;而这两者一方面是他的‘归属’模型方面,另一方面是他的‘对象’模型方面,即根深蒂固的、同样显著的‘心智’倾向。反过来,从这些文化功能中又产生了宗教的社会与心理

① 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.103.

② 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.168.

③ 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.5.

④ 格尔兹的第一本专著《爪哇的宗教》(1960)即显示出对于宗教研究的热情,其后转向对于社会经济问题的探讨,出版了《旧社会与新国家》(1963)、《农业密集化》(1963)、《商贩与王子》(1963)等著作,最终在其集大成之作《文化的解释》(1973)和《地方性知识》(1983)中又重新展现出对于宗教研究的兴趣。参见王铭铭.格尔兹文化论丛译序[A].克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.

的功能。”^①很显然，宗教展示了文化的二重性以及“文化-社会-人格”的三角结构。换言之，宗教就是格尔兹文化的解释的“麻雀”，通过解剖宗教进而领悟文化阐释的真谛。如果说“文化”是格尔兹的圣经，则格尔兹的信仰世界就是以此“圣经”来理解宗教进而阐释作为“圣经”的文化，最终攀上巴别塔之巅，实现人类救赎。在格尔兹眼中，宗教指：（1）一个象征的体系；（2）其目的是确立人类强有力的、普遍的、恒久的情绪与动机（moods and motivation）；（3）其建立方式是系统阐述关于一般存在秩序的观念；（4）给这些观念披上实在性的外衣；（5）使得这些情绪和动机仿佛具有独特的真实性。^②

这个定义有着丰富的外延：（1）通过象征体系，宗教被可视化，即宗教既非柏拉图的影子般的内省，亦非难以捉摸本质的思辨，而是实证性的社会事件——仪式、神话、象征物等。从中，通过田野调查和民族志进行宗教分析的可能性与合理性即可被推演出来。（2）动机隐含一系列可能的行动，情绪则暗含一系列可能的态度；动机由于目的而“被赋予意义”，情绪由于情境而“被赋予意义”。人类附着于意义之网上，如果没有意义，人就会悬浮于荒谬与虚无之中。而借助宗教，行动与态度通过动机与情绪而被赋予意义，存在通过意义被赋予确定性。（3）人类最大的恐惧就是碰上无法解释之物，而无序常常来源于“分析能力的局限、忍受能力的局限和道德见解的局限”^③，宗教恰恰提供了一个解释框架，借以在无法解释的事件之间建立关系，在其中，“粮仓倒下为何只砸到某个赞德人头上”的疑惑便可以被理解了；同时，宗教“提供了一个行为模式，借以表达人类痛苦，在表达之后得到理解，在理解之后得到忍受”^④；而且，宗教提供了一套道德准则，借此“将人的生存空间与据信符号系统存在于其中的更广大的空间相联起来”。总之，在宗教性的世界中，世界无序、人生苦难、道德混乱都被消融在有序之中，存在成为可承受的。在这个意义上，宗教与科学是一对同义词，二者都是一套建构有序的认知体系，其存在的前提都是“要知，必须先信”。（4）宗教借助象征符号向人类展示了一个“真、善、美”的终极空间，但是，这个空间同科学所塑造的真理空间、艺术所塑造的审美空间以及常识所塑造的世俗空间一样，只是“看”^⑤的一种方式。然而，宗教借助符号丛和宗教仪式精心营造的是一种彻底的实在性的氛围和“千真万确”的在场感，由此引发一套情绪和动机，确定一个宇宙秩序图式。换言之，宗教借助象征符号的仪式展演，呈现一个宇宙秩序，而这个宇宙秩序投射在人类的生命经验中，从而支持了宗教所唤起的道德与审美的情感，这种情感恰恰印证了宗教的确实性。如此一个自恰的轮回是宗教自我维持的动力，也展现了文化二重性的内部转化，即作为象征模式的宇宙观和作为认知模式的精神气质^⑥之间的相互强化与转化。这就是宗教活动的本质——通过仪式现场展演，借助行动之流传递。因此，对于宗教的理解与阐释必须通过在场与经验。（5）“社会”与“文化”既非互为镜像，亦非彼此孤立，而是彼此独立又相互依赖的，“文化”是一套社会互动围绕其发生的意义、符号系统，“社会”就是互动模式本身。如果以网作隐喻，则文化就是先验的网，而社会则是编织网的行动。文化是“逻辑-意义”的整合，社会是“功能-因果”的整合。文化与社会的相互依赖性存在于宗教的“真实性”——二重的“真实性”上，即宗教象征真实（逻辑-意义），宗教塑造真实（功能-因果）。列维-布留尔（Levi-Bruhl）与马林诺斯基（Bronislaw Malinowski）关于“原始心智”本质的争论就在于没有意识到“真实的二重性”，所以列维-布留尔走向神秘主义，也就是逻辑-意义维度的解释；而马林诺斯基走向实用主义，也就是功能-因果向度的解释。其实这两种解释是一枚硬币的两面。

① 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.141.

② 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.105.

③ 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.115.

④ 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999.121.

⑤ 这里的“看”意味着“分辨”(discern)、“理解”(understand)、“认识”(apprehend)“把握”(grasp),是一种特定的看待生活、理解世界的方法与态度。

⑥ 特定文化中,评价性元素被称为精神气质(ethos),而认知的、存在的方面被称为世界观(world view)。精神气质是一种潜在态度,朝向自身和生活反映的世界;世界观包含一种有序观念。

厘清了宗教的内涵与外延，宗教研究视野洞开。格尔兹继而提出宗教研究的途径：第一阶段，对构成宗教的象征符号所蕴含的意义进行解码，也就是解读作为象征模型的宗教本身；第二阶段，将宗教与社会结构和心理过程相联系，也就是解读作为认知模型的宗教功能。在过去的宗教研究中，第一阶段常常被忽略，宗教仅被视为社会关系和心理活动的注解：以泰勒和弗雷泽为起始，以马林诺斯基为主将的心理路径将宗教起源解释为心理需要；以涂尔干、布朗（A. R. Radcliffe - Brown）为代表的社会路径将宗教归因于社会需要；而弗洛伊德将宗教简化为“俄狄浦斯情结”造成的罪恶感；马克思则将宗教化约为“精神鸦片”，以掩饰社会异化带来的颠倒和经济不平等带来的压迫。随着象征主义视角的出现，特纳（Victor Turner）将目光投向仪式过程本身，但是其仪式研究的目的是为了呈现社会结构在与反结构的对话与反思中的存在与维持；道格拉斯（Mary Douglas）关注日常生活中的象征符号，却将这样一套象征体系作为打通社会结构与心理机制的中介。格尔兹认为，宗教与社会的相关性确实存在，但是，宗教作为一种信仰，有时是超越宗教的，是哲学的。所以，宗教研究更多的应该是理解：理解人们关于“真正真实”的概念，理解终极实在作为象征的表述，才能最终理解沐浴在宗教之光中的人们如何将生命赋予意义并呈现出多样性。

格尔兹对宗教的观看方式不仅能够使人们深入理解“瓦江”（wajang）^① 仪式这样的仪式现场，而且能够用以解释社会变迁和宗教内部转换。

功能主义的视角，无论是心理取向还是社会取向，都无以应对当时动荡的社会，正如利奇（Edmund Leach）所说：“我们功能论者在原则上并非真正的‘反历史’；问题很简单，我们不知道如何把历史资料嵌入我们的概念框架。”^② 格尔兹认为，功能主义的错误在于“不能平等对待社会过程和文化过程”^③，如果应用“文化 - 社会 - 人格”的三角结构理清三者之间的关系，即可将历史材料包容。于是，格尔兹再现了一次爪哇传统的“斯拉梅坦”（slametan）集体宴会——按照功能主义的视角，这种葬礼拥有确保人类生活延续的功能。由于政治纷争导致葬礼上的尴尬与混乱，功能分析对此的解释只能是社会分裂或者文化颓废在宗教上的反映，但是实际上这种混乱并没有带来社会互动的困难，也就是说，虽然爪哇社会经历着从传统社会到法理社会的转型，但是作为意义提供者的文化体系依然保持稳定。于是格尔兹将其解释为宗教的稳定性和社会结构的流动性之间的冲突，而非文化意义框架或者社会互动模式的瓦解。

宗教内部转换指韦伯所指出的“从传统宗教到理性宗教的过程”^④，这一过程在“二战”后的巴厘岛上演。格尔兹在巴厘岛的传统宗教仪式中听到受到教育的年轻人对于宗教合理性的反思，意味着宗教理性走入巴厘人的文化层面。同时，宗教知识的推广和宗教机构的重组也在酝酿，意味着宗教理性进入巴厘人的社会 - 组织层面。这一过程牵动了焦虑的年轻人，受到威胁的贵族和动员起来的僧侣，共同掀起一场宗教复兴运动。这是有趣的宗教现代化过程的现场。面对现代化强大的“去魅”力量，常常有人忧叹“文化将淹没在现代唯物主义思想中”。对宗教现代化的观察使格尔兹乐观地指出，这种焦虑“忽略了根深蒂固的文化格局”，这个小岛已然提供给我们历史从不能提供的“独特性和直观性来观察宗教变革的动力”。^⑤

显然，在清晰的定义和模糊的应用之间，“文化”的边界逐渐消失，以至成为一个无所不包的超越

① 一种宗教皮影戏，其情节主要来源于印度史诗《大史诗》，改变细节后植入爪哇背景。“瓦江”仪式是宇宙的缩影，为爪哇人提供了理解世界意义的背景，其神秘主义色彩塑造爪哇人内向的精神气质。

② 转引自克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈等译, 上海: 上海人民出版社, 1999. 166.

③ 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 韩莉译, 南京: 译林出版社, 1999. 166.

④ “传统宗教”以日常生活为载体、以具体行动为中心、以仪式操演为中介建立与神的联系；“理性宗教”以系统化的道德律令为载体、以个人的直接体验为中介建立与神的联系。

⑤ 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 韩莉译, 南京: 译林出版社, 1999. 216.

性的他者，吞噬了社会及个体。所以，当把社会变迁置于文化的框架中时，权力的黑幕被遮蔽了。很多时候，文化是被操纵者。因此，既要分析话语体系以建立理解的平台，又要警惕话语背后的权力结构，问题返回到对于福科和格尔兹的平衡。

格尔兹所处的时代，面临的是一个动荡与复杂的世界格局，统一性与完美性的解释框架常常造成对于社会事实的削足适履，以阐释性与地方性为旗帜的文化论和宗教观在多样的现实中游刃有余。格尔兹的天赋与学识使得他在文化阐释的田野中驰骋飞扬，却也遗留了一个难题，即没有标准，对于“理解的理解”很容易陷入过或不及。但是，在这样一个盲目标榜全球化的时代，将阐释性与地方性作为田野调查和理论分析的出发点，带来的是一个开放的心灵和开阔的视野，人性的多样性和现实的多元性清晰地凸显出来。

[收稿日期] 2006 12 11

[作者简介] 张帆（1983 ~ ），女，北京大学社会学系人类学专业硕士研究生。北京 100871

阐释的可能

——读格尔兹的《文化的解释》

● 裴玉成

[文章编号] 1001 - 5558 (2007) 01 - 0210 - 05

[中图分类号] C912. 4 [文献标识码] E

格尔兹《文化的解释》一书的后半部分实际上是针对宗教和意识形态以及巴厘斗鸡所做的专题分析。我认为，后面的专题性质的分析只是强化了他在前面所一直努力倡导的人类学方法和思想，或者说，他想做一次榜样，把他提倡的人类学方法进行一次经典的尝试。作为一个目前已经形成巨大影响力的概念，格尔兹的深描说（thick description）为他赢得了巨大的学术声誉。虽不能就此认为格尔兹的专题研究是无法复制的经典，但至少他让我们第一次明确地看到，他是如何将自己提倡的极难具体实施的方法在实践中具体运用的。

《文化的解释》一书收录了几篇他的比较具有代表性的论文。在这其中，我认为比较优秀的不是他对宗教、意识形态或巴厘斗鸡所做的分析，阐释他所一直努力提倡的“深