

从文化翻译看“母语”的地位问题

■ 王铭铭

一

探寻“标识性概念与自主知识体系”的任务指向自我认识的解放。但这项任务却不只关乎于“己”。一方面,唯有与“非我”相比较,方能廓清我们的概念和体系的特殊性;另一方面,文化自识并非“孤芳自赏”,而是在人-我之间生成的,“我”与其他社会共同体在世界中存在、思考和想象的事实和形式互相交织,因此,其观念形态总是“有他”,其意义总是溢出于“我”。要思考“标识性概念和自主知识体系”,便要超越“己”,进行广泛的比较和联想,在“跨文化研究”^①上做文章。

“跨文化研究”的重点是域外。内外之分无疑是相对的,但为了叙述之便,可以说,这一领域的知识主体是“己”(内),对象是“他”(外),其工作与“表述”均处在文化之间,是文化间信息和思想的流动,我们可以将之待作“文化翻译”。

“文化翻译”可以泛指社会共同体上下和内外的信息、物、制度、思想等的“跨界运动”。但在我们所关注的层面上,它主要是指在“内外”轴向上展开的“翻译”,意味着把我们自己的语言、概念及观念用于“化”我们试图理解的,与“己”相异的文化。

二

“化”是古人用于解“译”的字,它也常与“诱”“讹”等字交互使用。如钱锺书先生所言,这些古字“把翻译能起的作用(‘诱’)、所向往的最高境界(‘化’)、难以避免的毛病(‘讹’),仿佛一一透示了出来”。^②

关于“翻译”,不易找到比古人更高明的解释。但这不表明我们无须借鉴。“文化翻译”概念,便出自必要的借鉴。

此语原文为“cultural translation”(文化翻译),是1950年由杰出的英国人类学家爱德华·埃文思-普理查德(Edward Evans-Pritchard, 1902-1973)在一次讲座上提出的。^③关于其含义,这位先贤言曰:

他(人类学研究者——引者注)到一个原始民族中生活上几个月或数年。他尽可能密切地生活在他们当中,学说他们的语言,用他们的概念去思考,用他们的价值观去感知。然后,用他自己文化的概念范畴和价值观概括它接受训练的知识体系,带着批判性和解释性,重新实践经历。换句话说,他将一种文化翻译成另一种文化。^④

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

埃文思-普理查德在措辞上没有跳脱出“原始民族说”的俗套,但他心中实亦怀有“复杂文化”研究理想^⑤,“以旧瓶装新酒”,他赋予了人类学以新意涵。他把在异域展开的田野工作描述为通过生活于其中,进而去理解被研究文化的过程,把学术论述(在人类学中这主要是指民族志或田野志)形容为用研究者自己的概念范畴和价值观对其在异域的“发现”进行的“翻译”。

所有“译者”都可能怀有法国哲学家保罗·利科(Paul Ricoeur, 1913-2005)数十年后揭示的“双重构建梦想”：“这一梦想……鼓励着这样的野心,要将待译作品所用的译出语的隐蔽面暴露于阳光之下;与之相对地,还有着去除母语的乡土色彩的野心,邀请母语自视为诸多语言中的一种,甚至是将自己作为‘异’来进行感知”。^⑥埃文思-普理查德不是例外。他是享誉世界的田野工作者和田野志作家,他带着“双重构建梦想”中的一重,致力于把握被研究者的语言、概念、实践和价值观,他将其田野之所闻见与自己谙熟的西学语汇相对应,怀着“去除母语的乡土色彩”的目的,他“以己化他”。

不过,“文化翻译”恰恰又是为了约束野心而提出的。它的意思是“用‘我们的’语汇来掌握‘他们的’观点”。^⑦“我们的”词汇来自“母语”,这是与“完美语言”^⑧相异的“自然语言”,它是特殊的、局部的、地方性的,但相比自居为高于一切特殊性的普遍性“完美语言”^⑨,它的“乡土色彩”使它提供的“翻译”因难以彻底“忠实”而更富韵味。

埃文思-普理查德以文化翻译思考人类学跨文化研究,旨在指出,这项事业的实质内容在于文化的转化,而不是一种语言和文化对另一种语言和文化的吞噬,其叙述不是“真理”的“解答”(explain),而是观念的“解释”(interpret)。^⑩

在他看来,跨文化研究之所以必要而可能,不是因为研究者持有放之四海而皆准的“理论”,

而是因为无论是认识主体还是认识客体都生活世界中,在其各自所在的区位上认识、感知和解析着各自的生活和世界,其相互之间的“异”呼唤着交流。文化中的概念范畴和价值观,是不同区位的人们借以“解释”和“想象”他们的生活和世界的“语言”。跨文化研究者自己的“语言”并不是例外。若说它有什么不同之处,仅在于这种“语言”肩负了翻译的使命,必须“以母语化他语”。这里的“化”,如同艺术或哲学,不以“完美”表现本相为宗旨,含有“讹”的成分,属于想象的造物,它有“诱”的作用。这些使得跨文化研究有别于“科学”。

三

埃文思-普理查德的文化翻译说发表后,西学中出现过仿效其典范的作品^⑪,也出现过对它的质疑。^⑫数十年后重温它,不是为了仿效它,同样也不是为了要在他人的批判上“补上一刀”,而是鉴于它与我们时下的学术反思紧密相关。

此说激励我们从自己的概念范畴和价值观出发踏上为学之路,它提示我们,若是没有具有“母语”特殊性的概念,我们便难以作他我之辨,更无以做跨文化研究,无以“解释世界”。

这一激励和提示,已深藏于学术史的地表下,但一经发掘,它却对我们产生了莫大刺激。

我先说说背景。

作为我们域外研究对象的社会共同体有很多,相关的第一手和第二手资料极为丰富,这些资料为越来越多的学者提供了名目繁多的学术素材。来自越来越多区位,数量与日俱增的研究成果无疑给我们带来了新知,但它们也将一个问题带到我们面前:为了赋予叙述以“学术性”,我们中的大多数人习惯于诉诸研究(翻译者)与被研究(被翻译者)两者之外的“第三者”。这个“第

三者”本也属于一种“地方性知识”^⑬,它是“东渐”的西方社会科学概念范畴和价值观,它本也是在西方“他者”的“方言”土壤上生长出来的,但我们自觉或不自觉地几乎将它完全当作了我们的“母语”来展开“文化翻译”。^⑭作为结果,我们的许多文本虽是用中文写就的,但中文本来应代表的视角却不来自我们自己的概念范畴和价值观,也不来自我们所翻译的文化,而是来自那个“第三者”。

对过去一百多年来我们所用的“关键词”^⑮展开“概念史”研究能表明,这个“第三者——即,那套被我们误当“母语”的词汇——其实是自清末起经过“东洋”流传而来的。经过两度转化,它的“关键词”的确已经与西文原词在意义上产生了不同,并且,由于其一开始翻译时用的多数是汉字,必然兼带汉字的文化特殊性。不过,意义转化并没有催生另一套概念范畴,西来的“关键词”持续地在东方起着割裂古今的作用。这一作用是一种“诱”,它将这些“关键词”定位在我们学术界最显耀的地位上,使社会科学和人文学,都位居它们之下,以其为“模范”。

还应关注到,在“域外社会研究”和“区域与国别研究”之说提出之前一个世纪,我们的人文社会科学研究谈不上原创的,绝大部分是关于自己的社会和文化的。

19世纪末到20世纪最初20年的那段光阴,尚有康有为、梁启超先后用“大一统”“天下”等来自华夏世界的“母语”去“翻译”部落-国族主义的欧洲世界。^⑯其作品并不完美,却能表明,我们的某些概念范畴,既有助于展现我们“家园”的特殊性,又有助于我们实现其超出于“己”的价值。^⑰可惜的是,这一立足中国的文化翻译之近代契机昙花一现。此后,在西学的大本营中,尚有学者为了“求同”,继续将“礼”“阴阳”等词化成渝用以解释原始社会和古代文明的社会组织和宇宙观念

的“科学概念”。^⑱相比之下,国内学界对世界诸文化进行的越来越多的研究,却越来越少起到“以己化他”的作用了。

与观念的“异化”(即“以他化己”)同时展开的,是研究对象的“己化”(即“以己化己”)。“己化”的心态结果是:我们宁愿将中国当成纯然的被研究对象,而不愿在我们的国度里寻找“解释世界”的观点。我们做得最多的工作,是以西方概念范畴和价值观解析我们自己的文化,这堪称一种“另类文化翻译”,其内容绝大多数与西方汉学或中国学对应,随着实证主义规范的普及,其形式也越来越与之神似。^⑲

不用“母语”,满于“以他化己”,缺乏“以己化他”的关切,我们的学术情景与同是形成于19世纪末的法国社会学年鉴派构成了巨大反差。

从19世纪90年代起,法国社会学年鉴派的成员和英国古典人类学派成员一样特别热衷于跨文化研究。特别是其第二代领袖莫斯(Marcel Mauss, 1872-1950),他的社会学和人类学著述中将美拉尼西亚的“mana”、波利尼西亚的“hau”等难以译为西文的“土著概念”展示在西文“母语”中,这些“土著概念”都来自人类学研究的第一个环节(田野工作)。然而,对比莫斯的论著与语言学家本维尼斯特(Émile Benveniste, 1902-1976)的《印欧概念与社会词典》^⑳,可以发现,莫斯所做的工作还是文化翻译。在译释“mana”“hau”等“他者”概念时,他将这些概念与“母语”中的相关概念联系起来,特别是用后者中有关宗教、法律、等级、亲属关系、经济等体制的传统观念来译释“土著语言”。为了对“母语”进行追根溯源,他还努力将其与古印度、古希腊-罗马及欧亚大陆“西部”其他民族语文关联起来。

埃文思-普理查德提出“文化翻译”之说时,将莫斯和他所在的学派放在“科学人类学”的范畴内,这没有大错,莫斯的确常将自己的跨文化

研究界定为“宗教的科学”。然而,莫斯具体所做的工作带有极其浓厚的“文化翻译”色彩,这却是不可置疑的。

自称为莫斯之徒的结构主义大师列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908-2009)批评莫斯说,他的作品保留了太多“土著语言”和与之相随的原始民族“家乡模式”,这使他未能借助“土著语言”抵近人类的“元语言”。^②其实,莫斯的作品中保留得更多的,是被他当作“母语”的印欧语概念。这些作品展现出了一幅“他语”与“母语”并置交错、相互映照的景观。^③

四

可以认为,跨文化研究是为克服认识主体的“异化”和认识对象的“己化”问题而设的。吊诡的是,国内学界涌现的以此为名的研究,却似乎无此旨趣。这些研究用以展开文化翻译的“语言”不是“母语”,便是“外来语”,当中强一些的是“母语”中的“外语成分”(有的是经过“本土化”的),弱一些的则是新流行的西学“行话”。这些研究持续地将我们所在的语文系统“异化”,甚至导致我们中的不少人把自己定位成在域外研究区位中引申“东渐”概念范畴和价值观的“中间者”。

这种“错把他者当我者”的惯性,兴许是我们文化中“他者为上”的传统倾向使然。^④不过,对其形成起更大作用的动力,恐怕应当在我国的“近代命运”中寻找:近代以来,那个“异化”力量,已经成为一种我们信奉的“异中之异”,一种“超文化科学”。正是这种“超文化科学”使我们在“崇新弃旧”中淡忘了自我。

文化翻译的条件是,研究者将自己的叙述仅仅当作“解释”,将之与科学法则的“解答”区分开来。用“翻译”或“解释”替代“解答”,意味着要用

节制的跨文化研究替代不节制的“超文化科学”。^⑤

正是于此,埃文思-普理查德与其撰文之前一百年的西方人类学划清了界限。

19世纪50年代起,为了重构文明进化的进程,人类学家从启蒙运动继承了“社会可以简化为一般规则的自然体系”的假设,带着这一假设搜罗各种“证据”,他们对观念、习俗和制度的进化进行了自然史的论证。遗憾的是,他们的自然史最终停留在假设之中,其所搜罗的证据沦为了历史幻象的牺牲品。^⑥20世纪前期,鉴于自然史构想的严重危机,人类学家纷纷转向功能主义。他们同样以“科学家”自居,相信复原社会的“自然体系”是其使命。但不同于进化人类学家,他们声称,在这个体系内找到其各部分相互关联依赖的“必然联系”就足够科学了,为此,人类学家无须求助于历史。^⑦“忽视制度的历史不但妨碍功能主义者研究历时性问题,而且妨碍检验他认为最重要的真正的功能性建构”,^⑧功能主义以不现实的“无历史人类学”告终。

进化人类学与功能人类学,各有难以否认的功德建树,但它们一前一后,一个悖谬地先将历史转化为进步的幻象,一个将文化和社会对立干历史。知识状况之所以如此,原因在于所谓“科学”表达的不过是西方人类学家自己的野心。这种“野心”实质上是一种“反翻译”,它追随启蒙路径,“树立放之宇宙而皆准的目标,梦想着建造一座图书总馆,借着积累把总馆化成大写的唯一的‘书’”。^⑨

直到二战后,西方人类学家才开始感到,要说服自己,赢得信任,他们面临着一个自我重新定位的新使命。“文化翻译”一词指向的,便是这种重新定位。在埃文思-普理查德看来,它的含义是:人类学所做的工作既不是其现代形式的开创者马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-

1942)和拉德克里夫-布朗(Alfred Radcliffe-Brown, 1881-1955)所谓的“文化的科学”(science of culture)和“社会的科学”(science of society),也不是其古典派的守护者弗雷泽(James Frazer, 1854-1941)集其大成的,作为科学的“智识自然史”。人类学本应与史学更接近。与史学相似,它致力于将一种情状转述(翻译)为另一种情状,二者的差异仅在于,史学关注的情状是历时性的,属于过去的,人类学关注的则是共时性的,属于现在的“另一区位”。“文化翻译”这个概念表明,人类学不是科学而是人文学,它既同史学一样,又与艺术和哲学相似,不以“真相”或“真理”的显现这一不现实的目的为追求,而是把社会当成一个道德而非自然体系来认识,并承认知识的客观限度和主观诉求。

文化翻译的关键是学者在文化间的往返。其所“往”者是异域的相异文化,其所“返”者是“我们的文化”。

在文化翻译中,理解被翻译的文化的的重要性显而易见,但倘若作为“译者”的人类学家以“科学家”自居,他便需要成为“没有自己的概念范畴和价值观的人”,而成为这种人之后,他便瓦解了自己的立足点,其在文化之间的往返也不再有出发点了。

埃文思-普理查德认为,他的老师辈们大多是这样的人。这些前辈曾围绕法权、“灵魂”、图腾、“交感巫术”、神王、亲属制度等等进行“文化翻译”,但一心想着为西方文明编撰那本“大写的唯一的‘书’”,他们不承认自己的学术是以“自己文化的概念范畴和价值观”为出发点的。

一个值得玩味的事例是“基本社会结构”,这个在人类学里流行半个世纪,对其他领域影响巨大的概念,听起来是彻底“中立”的,不带任何文化属性,所指的均纯属“自然体系”。然而,这个人类学家所致力于抵近的层次,无论是被研究的

土著人还是一般的非土著人,其实都不易领悟。如埃文思-普理查德指出的,个中原因是:与“原始民族”的神谱一样,“它是一套抽象的事物,每一个,尽管都来自对可观察行为的分析,但从根本上说是人类学家自己想象的构造物”。^②

“比启蒙运动更古老的传统用不同的方法研究人类社会”^③,而人类学家自觉或不自觉地受实证哲学支配,在从事跨文化研究时以自然科学为模型,背弃了依靠经验,不随意采取僵化程式的人文传统。

“文化翻译”是针对作为“科学”的人类学提出的,但其提出者不会反对我们用它来形容后者。

作为“科学”的人类学在天文学、地质学、生物学的“层累”基础上产生。它自视为“超文化”的“纯粹”或“完美”语言^④的具体实现,否认自身是一套有特殊性的文化概念范畴。然而,事实上它也是特定文化概念和价值观的产物,它所发挥的作用,同样是将一种文化翻译成另一种文化^⑤,所不同的无非是:作为“后中世纪神学”的产物,它所在的文化是自然主义的(否认造物主的存在,将本被神学视作同为上帝的造物的自然与文化对立看待),此文化与人类学致力于研究的,与在另一些历史时代和地理区位流传的泛灵论、图腾论、“交感巫术”、类比论不同,后者将自然与文化关联看待。^⑥由于所谓“科学”有“孤芳自赏”的属性,它“很容易导致误导的伦理”^⑦,这种伦理其实与“信仰”无异。

五

文化翻译之说为我们提供了从“后启蒙”返回“前科学”的理由,为“母语”进入学术话语世界打开了通道,指明了释放生活世界中的特定经验和思想的要义,其影响深远,但不是没有问题。

不同于旨在“以一化多”的“普遍科学”,文化翻译侧重于“异”。“异”的存在既使文化翻译成为可能,也使它成为必要,正是因为“有异”,“译”才有“化”的境界(翻译所向往的“以己容他”的境界)、“诱”的作用(翻译能起的接近文艺的作用)及“讹”的“宿命”(翻译难以避免的“扭曲”)。然而,假如文化之间仅是“有异”,文化又何以转化(翻译)?假如真如埃文思-普理查德在其名著《努尔人的宗教》中暗示的那样,“前启蒙”的欧洲“母语”可以用来翻译非洲部落社会的思想、习俗和仪式,^⑤那么,二者之间若不是“同”大于“异”,它们之间的翻译又何以可能?埃文思-普理查德想到了这一吊诡,但其为克服它所择取的路径(“宗教人类学”)把他引向了一个疏离了自己的经验主义主张的方向,使他甚至有些像等待着“弥赛亚式纯语言”的本雅明(Walter Benjamin, 1892-1940)。^⑥

另外,如果文化间的相似性确实存在,那么,它到底是“偶然相似”(即不来自历史中的文化接触的文化相似),还是“必然相似”(即来自历史中的文化接触的文化相似)?这个纠缠过人类学奠基者的老问题又会再度施展其魔力,甚至与结构主义的力量结合,逼着我们为了“元语言”(这当然)而舍弃兼容他、我的热望,而“元语言”正是埃文思-普理查德不愿接受的。

以上学理问题还相对容易处理(反诘质疑差异抹杀者的办法有很多),比较难以处理的是,文化翻译之说的确缺乏对“权力现实”的关照。

古今之社会共同体都有规模和势力的大小之别。不难想象,在“超社会体系”(包括古代文明和近代“世界体系”)阶序中,它们会形成某些形质不同的“上下之别”。那么,在这一关系体制里进行文化翻译,如何兼及阶序性差异?这类“翻译”会不会因此不再是“翻译”而是“支配”?或者说,“诱”的作用和“化”的理想会不会演变成

服务于支配的“讹”的催化剂?^⑦

“重访”一个渐去渐远的历史方位,可以发现,思想者为了新范式而对旧范式进行全面清理,此锐气使其别有建树,但同时也引他矫枉过正(其批判的进化和功能人类学其实都有值得重新认识的优点);也可以发现,在随后的历史方位上生发的反论,也并非出自“无理取闹”。

然而,这些都不应妨碍我们出于自己的旨趣对它加以引申。

为了抵近跨文化研究的知识境界,我们“翻译”了“文化翻译”。这样做难免要“以他化己”。我们将文化翻译之说变成一面“他者之镜”,用以照出我们长期信奉的单一普遍主义的本质,用以指出,它是一部碾磨文化差异的巨大理论机器,它是我们“以他化己”的习惯的由来,它的“超越性”使我们误以为我们的“母语”不如它,最好变成它。

但我们并没有把“以他化己”作为目的;正相反,我们的目的是“以己化他”,我们意在借助“转化”,让一个远方之见成为近处之“觉”的一部分,于是我们将视野转向自己文化的概念范畴和价值观。

我们将跨文化研究重新界定为“母语的演绎”,而非“纯语言”的阐扬。^⑧我们表明,要做文化翻译,便要有自己的“母语”,或者说,要有自己的“标识性概念”。“母语”或“标识性概念”可以有很多,如哲学界和社会学界关注的道、生、性命、仁、礼、义、财、面子、家、人情、食货等等。它们既可以是此类“古语”,也可以是带有我们文化特征的“今语”。一个例子是《乡土中国》^⑨中的“差序格局”概念。这个概念是在现代社会学里提出的,带有“翻译腔”,但它是从我们社会的基本气质之研究中得出的,彰显了我们文化的关系主义特点,因而有其“标识性”。

“标识性概念”来自我们文化的特殊性,在文

化自识上自然有其价值,但这样的概念,不仅有助于文化自识。^⑩

再以“差序格局”为例,它无疑是从对以亲属制度为基础的关系主义的“为人之道”的解释提出的。这个“道”最能表现我们社会生活的特殊性,但我深感,它与西方人类学家从欧亚大陆“核心圈”之外的圈层带回来的,关系性的“人论”^⑪,其实有着相似性。这一相似性或许表明,除了我们的文化,“差序格局”也可以用来“翻译”异文化。

另外,为了锻造“标识性概念”,费孝通先生诉诸“理想型”对比法,拿基督教下的西方“团体格局”来反照我们的处世之道,但他并没有说,其得出的概念不能倒过来标识“团体格局”的特殊性,更没有说,除了“团体格局”,西方人的生活便毫无其他特征了。

费先生的师弟之一杨戈(Michael Young)20世纪50年代曾在伦敦东区展开过一项社区研究,他表明,那里的老百姓原来也是生活在有人情味的家庭和邻里关系中的,他们后来变了,但“变”不是他们自己的选择,变化的动因在于政府的新都市规划。^⑫“差序格局”是否能“解释”他们老宅所在社区的社会生活?新都市规划下新居所(大楼)是否象征着“团体格局”?问题不易“解答”,但可以“解释”:与“差序格局”相关的“人情”概念,虽是我们“母语”里的,但它也存在于西方人的社会生活中,其现代遭遇,兴许与我们近代以来的文化遭遇是可比的,甚至是相似的。

即使是在伦敦这个西方现代大都会中,也有我们文化的对应物,这表明“他中有己”的事例很多。

倒过来的情况也可以想象:“差序格局”虽是从我们文化得出的“理想型”,但在我们这个文明体的漫长历史经验中,它所代表的生活形态与“团体格局”代表的形态长期互动,使我们“己中

有他”,兼有“团体格局”的因素。倘若我们毫无“团体格局”的传统基础,那么,我们又如何解释近代以来我们社会“凝聚力”的重建?

在我们的文明中共处数千年的诸社会共同体对“容有他者的己”的经验^⑬,兴许是跨文化理解、比较和联想的文明条件。这一条件是珍贵的历史财富,其当代价值有待认识。

如何协调共同生活与语言和文化差异之间的不对称关系?在当下世界,这个问题变得越来越亟待解决。解释和处理这个问题,是跨文化研究担负的任务。

跨文化研究是我们能重返“走向世界”道路^⑭的一种方式。我们借文化翻译之说对它进行了思考,强调了出发点的识别对于踏入这条道路的意义,指出了在“解释世界”中自己的概念范畴和价值观的价值。这一主张听起来是有些“自我”,其实不然。文化翻译旨在解释“其他民族的创造如何可以既彻底属于他们自己,同时又深深地成为我们的一部分”,^⑮其起点是自他之辨,但其志向在于文化的转化和互惠。我们借助一位人类学先贤的言辞对人为的“完美语言”展开批判,既意在使我们更开放地面对世界的经验,又意在使研究者的“母语”与被研究者的“母语”共同从凌驾于其上的“双重建构梦想”中解放出来,或者说,意在为“母语”(或我们的“自然语言”)与另一些“母语”(或另一些“自然语言”)的共处与互惠创造条件。

复原“母语”在跨文化交流上“容有他者的己”的本色,旨在表明:其一,若无本土便无域外(反之亦然),跨文化要有“跨出”的方位,其出发点正是本土;其二,跨这类研究是“以己化他”的过程,其“出发点”是“母语”之“异”,但指向的是“和而不同”。

我们的“母语”除了用“诱”“化”“讹”等字呈现翻译的“杂糅”属性之外,还将“译”界定为“传

四夷与鸟兽之语”。^⑥把语言的作用当作通达物我的“道”，先人们早已开拓了一种“多物种本体论”视野，这不同于近代西学，后者持续像钟摆那样，摇摆“科学化约法”（物中心世界观）和“神学升华法”（神中心世界观）这两种使人和世界“同而不和”的“完美语言”之间（埃文思-普理查德之学不是例外）。^⑦返回“前启蒙”，以先人的这一“传”的观点展开跨文化理解，意义必定是双关的：它揭示出西学对“完美语言”的期许实出自其“双重构建梦想”，而由于这一“语言”业已被我们误以为是“母语”，它也揭示出我们的“误解”之由来。20世纪中叶“远西”先贤提出文化翻译之说时，身边没有“和而不同”的意象，无以触及“不和”的根源（“同”），但其借助科学的节制展开的想象，已为我们走出误区做了必要的准备。

注释：

①20世纪，“国际文化学”“跨文化学”先后在美国和欧洲得到提倡，近30年来则以“跨文化对话”的名义在国内出现，这里的“跨文化研究”与这些都相关，但主要指包括区域与国别研究在内的异域研究。

②钱锺书：《七缀集》，北京：三联书店2002年版，第77页。

③[英]爱德华·埃文思-普里查德：《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。

④同上，第106页。

⑤同上，第112页。

⑥[法]保罗·利科：《保罗·利科论翻译》，章文、孙凯译，北京：三联书店2022年版，第68页。

⑦[美]克利福德·格尔茨：《地方知识——阐释人类学论文集》，杨德睿译，北京：商务印书馆2014年版，第16页。

⑧Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*,

trans. by James Fentress, Oxford: Blackwell Publishing, 1995.

⑨正是由于有“母语”，研究者方能把诸如努尔人的神谱与祭祀之类想象之产物从远方带到近处。

⑩[英]爱德华·埃文思-普里查德：《论社会人类学》，第109页。

⑪Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.

⑫Talal Asad, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,” in James Clifford and George Marcus(eds.), *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 141-164; *Genealogies of Religion*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

⑬Clifford Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983.

⑭学术上的借鉴是合乎情理且有重要意义的，但不自觉地将“东渐”概念范畴和价值观延申于域外，并不是借鉴。

⑮内容上它们基本与雷蒙·威廉姆斯(Raymond Williams)的《关键词》(Raymond Williams, *Keywords*, London: Fontana Press, 1983)一书所呈现的相对应，在数量上它们却可能比其列出的词条多出很多。

⑯王铭铭：《升平之境：从〈意大利游记〉看康有为欧亚文明论》，载《社会》2019年第3期。

⑰王铭铭：《“家园”何以成为方法？》，载《开放时代》2021年第1期。

⑱王铭铭：《从礼仪看中国式社会理论》，载王铭铭(主编)：《中国人类学评论》第2辑，北京：世界图书出版公司2007年版，第121—157页。

⑲一个例外是20世纪末出现的费孝通“文化自觉”理论，它以“各美其美，美人之美，美美与共，和而不同”十六字诀表达(费孝通：《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社2004年版)，含有把文化的自识、他识及共生看作“文化翻译”之条件的看法。这一看法表明，要展开跨文化理解，“第三者”兴许是必要的，但它不应当阻碍理解的此方与彼方主体自主性与“主体间性”视野之展开。

⑳ Émile Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, trans. by Elizebeth Palma, Chicago: Hau Books, 2016.

㉑ Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trans. by Felicity Baker, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1987.

㉒ 以其《礼物》([法]马塞尔·莫斯:《礼物》,汲喆译,上海人民出版社2002年版)为例,莫斯的关切点是其“母语”中的交换与契约概念。在莫斯看来,交换和契约的观念显示了经济与宗教、法律、道德的“混融”本质,而这一本质古今均以礼物交换为形式得以表达。在古希腊、德意志、古印度和闪米特人等的语言中都有“礼物”的对应词,这些词汇与无货币的市场、合约、销售形式紧密相关,表现着交换的道德和经济双重作用,其基础为权利和利益规则,这一规则在现代西方仍旧绵延着。可以从礼物馈赠的义务性回报来审视权力与利益规则,但推动回报的力量却难以言明,它似乎是神秘性质的。鉴于正是这一难以言明的神秘力量维系着社会现象的“总体性”,莫斯致力于摸清这一力量的本质。为此,他对“原古”、古代及近代诸社会的相似概念与习俗进行了研究,特别是以毛利人的“hau”这一指不随物流走,总是留在送礼者这一方的“精神力”(pouvoir spirituel)概念来说明那个神秘力量。莫斯这个做法确有“以他化己”的色彩,但与此同时,就莫斯对“hau”的翻译来看,他所用的语言、概念和价值观都是印欧和西方的,他也在做“以己化他”的文化翻译工作。

㉓ 王铭铭:《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》,北京:世界图书出版公司2007年版。

㉔ 一如所有的理解都含有误解,所有的翻译都会触及“难译”乃至“不可译”层次,在文化翻译中,译者与其所译,都不是“完美语言”,这更在所难免。

㉕ [英]爱德华·埃文思-普里查德:《论社会人类学》,第102页。

㉖ 同上,第104页。

㉗ 同上,第106页。

㉘ [法]保罗·利科:《保罗·利科论翻译》,第68页。

㉙ [英]爱德华·埃文思-普里查德:《论社会人类学》,第

107页。

㉚ 同上,第111页。

㉛ [法]保罗·利科:《保罗·利科论翻译》,第77—79页。

㉜ 无论是进化人类学家(如弗雷泽)还是功能人类学家(如马林诺夫斯基),都经历过文化翻译阶段,也相当有“文艺范”,但他们并不满足于此,而试图说些有关“大写历史”和“结构”的“大话”。

㉝ Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, trans. by Janet Lloyd, University of Chicago Press, 2013.

㉞ [英]爱德华·埃文思-普里查德:《论社会人类学》,第111页。

㉟ 在该书中,埃文思-普里查德用西方经书(《旧约》)中的神话意象去解析努尔人的神、精灵、象征、灵魂、鬼、罪、祭祀等(E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford University Press, 1956)。

㊱ [德]瓦尔特·本雅明:《译者的任务》,载[法]保罗·利科:《保罗·利科论翻译》,第147—168页。

㊲ 王铭铭:《文化翻译中的“诱”“讹”与“化”》,载王铭铭:《西方人类学思潮十讲》,桂林:广西师范大学出版社2005年版,第173—190页。

㊳ 为了避免自然语言之“异”引发的问题,本雅明将聆听“纯语言”的天籁当成是“译者的任务”。但必须指出,“纯语言”不是实在的语言,它近乎是由神秘性(这便是悄然影响着本雅明的古代神秘主义和希伯来卡拉哲学所指向的)所担纲的互惠的“总体形式”。如意大利思想家艾柯(Umberto Eco, 1932-2016)所言,其意象“令人感到是神圣语言之幽灵的降临,令人想到五旬节教派的秘密天资和鸟的语言”(Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, p. 345)。

㊴ 费孝通:《乡土中国》,北京:三联书店1985年版。

㊵ 对此,怀有“包容他者”之心的西方人类学家们一向是关注的。他们在以我们的“面子”概念去解“人论”,以我们的“仁”和“礼”去解“道德”和“仪式”之后,现在甚至以老子“道”与“名”的关系论去解超越物我的“本体论”(Roy Wagner, “Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe *out* of them: an introduction to Viveiros de Castro’s magisterial essay,” in Edu-

ardor Viveros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Manchester: Hau Masterclass Series, 2012, pp. 11-44)。而我们自己却似乎没有这一“自信”。

④①如 Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, Berkeley: University of California Press, 1990。

④②Michael Young and Peter Willmott, *Family and Kinship in East London*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1957.

④③王铭铭:《超社会体系:文明与中国》,北京:三联书店

2015年版。

④④钟叔河:《走向世界——近代中国知识分子考察西方的历史》,北京:中华书局2000年版。

④⑤[美]克利福德·格尔茨:《地方知识——阐释人类学论文集》,第88页。

④⑥钱锺书:《七缀集》,第77页。

④⑦王铭铭:《人文生境:文明、生活与宇宙观》,北京:三联书店2021年版。

责任编辑:周 慧