



中国文学人类学研究会 主办

2010 NO. 2 (总第四期)

中国文学人类学研究会通讯

JOURNAL OF CHINESE INSTITUTE OF LITERARY ANTHROPOLOGY

• 2010年8月出刊 •

[主题栏目] 人类学写作

第四届中国文学人类学年会

传统是什么？

2008 • 贵阳



主办单位：中国文学人类学研究会

执行主编：谭 佳 李 菲 葛荣玲

学术策划：叶舒宪 徐新建 彭兆荣

方克强 潘年英 徐杰舜

本期责编：李 菲

编 辑：罗安平 王 璐

翻 译：安 琪

设计制作：李 菲

编务联络：杨 俐 银 浩

通讯联络处：

中国文学人类学研究会青年委员会执行处

中国文学人类学研究会青年委员会学术处

通讯联络电邮地址：cila2009@126.com

目 录

本期主题	人类学写作：第四届中国文学人类学年会专辑	1
年会宗旨		
	“人类学写作”的多重含义——三种“转向”与四个议题	2
现场实录		
	开幕式	5
	主题演讲（一）	10
	专题发言（一）	37
	专题发言（二）	51
	主题演讲（二）	68
	专题发言（三）	91
	专题发言（四）	104
	专题发言（五）	116
	闭幕式	130
年会论文		
	第四届中国文学人类学年会论文选目	135
学术动态	“原生态”学术讨论链接	138
	传统是什么？——“原生态”引起的一场论战	
	郑杭生、彭兆荣、叶舒宪、徐新建、徐杰舜	139
编 后 记		148



【栏目导言】

自20世纪80年代以来,欧美人类学内部开始出现对“写文化”(writing culture)的关注,并引发了对传统“民族志”(ethnography)文本的反思。其中包括的内容广泛而深刻,并在全球化构架里对非西方社会产生了多方面的影响。在此意义上,2008年11月于贵阳花溪举行的第四届中国文学人类学年会组织开展对“人类学写作”的研讨,便同时包含了理论的考虑和现实的关怀。

提交本届年会的论文大多从文学与人类学的双重视野出发,关注“写作的人类性”及“人类的写作性”问题。其中有的作者以人类学的身份书写为起点,分别从社会实践及民族志表述出发,以古今中国的多元传统为例,关注了族群起源、言语和文字、族群身份的交错表达以及文学与人类学的范式转移等不同层面,提出了各自的见解。作者来自不同国家和地区。虽然可以说在文学与人类学关联的意义上大家具有相似的志趣,但经验和兴趣都有别,并带有各自的学术偏好,因此呈现出的是不同的话题、角度甚至相去甚远的观点和表述方式。由于“人类学写作”问题不仅关涉现实生活而且连接学术传递,我们不得不反观学科与学者的自我确认问题。为此有学者特别对此加以质疑和反思。而年会的目的恰恰就在于通过差异回应历史,并期待更多的现实争鸣。

两年之后的今天,第四届中国文学人类学年会的会议实录与参会论文选辑即将正式出版。本期通讯的主题即以现场实录的方式再现2008年深秋花溪畔的那场学术盛会。

无论交流还是论争,批评还是反思,对“人类学写作”的关注与思考都将促使我们更深刻地认识到:文学是人类学的,人类学亦是文学的。推而广之,在表述和修辞对现实的参与及渗透上,政治、历史乃至经济、军事……莫不如此。

“人类学写作”的多重含义

——三种“转向”与四个议题

人类学是在 20 世纪成长起来的新兴学科。

20 世纪以来的文学艺术创作和人文社会科学研究，无不深受人类学的影响。同时，20 世纪的人类学表述范式也经历了从“科学”到“文学”的转向。梳理这两方面的重要转向及其相互关联，是把握新世纪思想变革和学术创新的极好契机，也是本次会议的主旨。

关键词“**人类学写作**”，若从字面上理解，具有双重含义——兼指文艺创作方面的“人类学转向”和人类学研究与表述方面的“文学转向”。

除了上述的双重理解，从比喻的意义上，“人类学写作”还可以泛指人文社会科学研究方面的“人类学转向”。下面是由这三种转向现象引发出的学理问题：

一、文艺创作的人类学转向

作家、艺术家的创作对象不是本族群文化，而是一个文化他者（空间上的他者，异族文化；时间上的他者，逝去的“原始文化”）。从高更的塔西提岛绘画到卡斯塔尼达的印第安巫师系列小说，20 世纪的西方文艺美学所实现的“人类学想象”的变革和普及，及其在各个本土文化、非西方文化所激发的灵感与回应，推进着对西方现代性的反思与批判，对被西方文化霸权所压抑和遮蔽的文化多样性现实的再发现与价值重估。

文学家的人类学写作：西方有《黑麋鹿如是说》、《塞莱斯廷预言》等；中国有《马桥词典》、《尘埃落定》及类似的“寻根”与“认同”诉求等。**本会议第一议题：**希望从本土文化自觉的意义上，从地方性知识的价值重估意义上，对中外文艺创作的人类学转向现象给予关注，揭示其与后现代、后殖民运动的关系，以及其在各族文学中多样性的表现形态，继而分析其文化再认同的理论蕴含。

二、人类学的文学转向

20 世纪后期发生在人类学学科内部的“写文化”或“文化书写”问题，激发了与此相关的“人类学诗学”和“民族志诗学”诸流派的学术转向：为什么人类学家要放弃西方科学模式，而转向文学性或艺术性的“厚描”，乃至转向写作诗歌、小说类的民族志呢？

“文本”的概念在 20 世纪学术思想变革中异军突起，发生了非常引人注目的关键词导向作用：从文学研究领域，引申、拓展到人类学和文化研究领域，出现了“三级跳”现象，催生出“文化文本”这个核心概念，带来整个人类学学科性质的变更：从取法于自然科学范式的“文化科学”转向以人文学的意义解读为特色的“文化阐释学”。从解读文学文本的新批评派代表肯尼斯·博克，到解读文化文本的阐释人类学代表吉尔兹，完成了从文学批评到人类学诠释的三级跳过程：

文学作品（专指书面作品）——文学文本（包括口传的）——文化文本（包括文字的和文字以外的，如“图像叙事”、“博物馆象征”和“仪式展演”等）

以解读文化文本为特色的阐释人类学派迅速崛起，反过来对包括文学研究在内的人文社会科学旧范式提出挑战。由此导出本会议的第二、第三个议题：

1. 对人类学范式的文学转向的学术史意义和方法论意义的研究。
2. 对当代文学研究中的“文化阐释”潮流的学术史反思与系谱分析。

三、人文社会科学的人类学转向

80 年代“写文化”问题所引发的表述危机大讨论，给传统的文史哲研究范式带来同样的危机意识和启示：中国哲学界关于“中国有没有哲学”的讨论，史学界出现新史学、文化史和历史人类学研究热潮，文学研究中的文化热、“失语症”讨论和重估“中国文学内部多样性”的理论取向，“活态文学”和“口传文学”的田野再发现，对非物质文化遗产的自觉，对多民族多族群文学互动关系的认识要求，国学研究视野与方法的拓展更新（三重证据法与四重证据法），均预示着文学人类学研究的开放性与深入态势。

当今学人如何对以上三种转向有所体察，形成学术理念和范式的自我超越，是实现文化自觉和跨学科知识创新的有效门径。期望通过本次集思广益，取长补短，有所突破。**第四议题：范式与方法：人类学如何引导我们重新进入中国和世界的“历史”？**不是二十四史的权力书写建构的“中国历史”，而是“文化文本”意义上的中国历史，是包括赫哲族萨满招魂词与侗族大歌在内的多源多维立体呈现的中国历史。

概言之，本届年会所强调的主旨是：

一、三个转向：

1. 文艺创作的人类学转向
2. 人类学的文学转向
3. 人文社会科学的人类学转向

二、四个议题：

1. 文学家的人类学写作
2. 对人类学范式的文学转向的学术史意义和方法论意义的研究
3. 对当代文学研究中的“文化阐释”潮流的学术史反思与系谱分析
4. 范式与方法：人类学如何引导我们重新进入中国和世界的“历史”

希望参会学者对此留意。如若个人的研究兴趣和学术积累如果能够向上述问题靠拢或者挂钩，将大大有助于本次会议的学术凝聚及论文集的整体意义。

中国文学人类学研究会

2008 年 11 月

● 现场实录

开幕式

时 间：2008 年 11 月 29 日 8：30—9：00

地 点：贵州民族学院新楼 412 室

主持人：彭兆荣教授

致 辞：叶舒宪教授

杨昌儒教授

徐新建教授



彭兆荣：中国文学人类学研究会 2008 年年会现在开始！首先，请允许我介绍一下这次会议的主要代表。首先是贵州民族学院副校长杨昌儒教授、贵州民族学院民族文化学院院长龙耀宏教授、贵州民族科学研究所石开忠教授、贵州民族学院文学与传播学院杜国景教授。接下来介绍我们学会的领导：中国社会科学院著名学者叶舒宪教授，同时也是我们学会的会长；学会的副会长：四川大学文学与新闻学院文学与人类学研究所所长徐新建教授；中国社会科学院少数民族文学研究所副所长汤晓青教授；著名的人类学家、身兼多职的著名学者徐杰舜教授；广西民族大学文学学院院长黄晓娟教授；清华大学博士后、我们学会的原秘书长皇甫晓涛教授。（掌声）

此外，这次会议来了全国各地的、乃至港澳台的许多专家学者，在这里没有办法一一地介绍。最初，我们这次会议只预计四十到五十人之间，由于这门学问不小心成为一门小小的显学，来的人特别多。在这两天会议期间，大家可以通过学术交流相互认识一下。

下面给大家介绍的几位学者有：著名学者方克强教授、中央民族大学的钟进文教授、安徽省文物考古研究所研究员张敬国教授、台湾中兴大学的陈器文教授、澳门大学的郑振伟博士等。与会的学者还在不断的增加，所以名单来不及登记造册，在这里没有介绍到的学者我们私下里再作交流。

今天的开幕式只是一个简短的活动，一会儿结束以后我们照相，接下去有一个主题报告。现在请中国文学人类学研究会的会长叶舒宪教授讲话。（掌声）



叶舒宪：大家早上好！首先感谢贵州民族学院领导给这次会议提供了非常好的机会。

大家都知道 2008 年是一个多事之年。本来这个会议要早一些举行的，2007 年国家有个精神，就是 2008 年国家就两件大事，所有的力量都要集中办这两件大事。哪两件？可能大家都清楚，一是奥运会，一是改革开放三十周年纪念。所有的学科、所有的学术都要围绕这两件大事，所以我们的这次会议就推迟了一些。但是，中国有一句古话叫做“人算不如天算”，这 2008 年岂止两件事啊！从除夕夜国家最高领导人跑到山西的四百米深的矿井下边，握住煤矿工人的手说：“谢谢你们，你们不能过春节了，不能休息了。”今年的大事就从这儿开始了。广州火车站上百万人等着回家，回不去，南方没有电了，没有煤了，这是 2008 年伊始人算没有算到的地方。

接下来就出现了西藏事件，2008 年国家还有一个非常大的、五千人的国际大会原计划在昆明召开，中途取消了，那是世界民族学人类学大会。我们也都参加筹备，因为形势改变，民族问题非常突出，所以没有顺利召开。接下来“5.12”大地震发生了，本会原来预计要讨论的主题因为这次天灾完全改变了。所以，紧接着就筹办了 2008 年 10 月 12 号到 14 号在北京开的中国比较文学学会年会，也就是我们的“母会”。我们这个二级分会是属于中国比较文学学会的。在中国比较文学学会年会的文学人类学专场，我们做了“灾难与文学治疗”专题。这一年大家都很辛苦，尤其是在四川大学的老师和同学们，赶上了百年一遇的灾难。刚成立的文学人类学工作组，在这个危难时刻发出了人文学者的声音。接下来是另一个由中国和荷兰、美国学者合开的创世神话的会议，是中国社会科学院民族文学研究所承办的。再下来就是咱们这次会。

今年会很多，而且都放在八月份、九月份残奥会结束以后，很多事情没有来得及协调，如果委屈了大家请多包涵。在此，我对所有远道而来参加文学人类学会的代表表示敬意和谢意，而且再一次对主办方在非常艰苦的条件下与非常繁忙的工作中来支持我们这次会议表示感谢。希望大家以后和我们文学人类学会、中国比较文学学会加强合作，推动学术的发展。谢谢！（掌声）

彭兆荣：下面请贵州民族学院副校长杨昌儒教授致辞！（掌声）



杨昌儒：尊敬的各位专家，大家早上好！

首先，我代表学校请各位专家原谅我们的不周，同时也希望各位专家把贵州民族学院作为你们一个中转的地方。我们的师生非常希望听到各位大家的声音，得到各位大家的指点。希望大家经常到贵州民族学院来，关心贵州民族学院。最后祝中国文学人类学第四届年会圆满成功！谢谢大家！

彭兆荣：下面请研究会副会长徐新建教授介绍有关情况。



徐新建：各位代表，各位朋友，我受会议筹备组的委托介绍会议议程。各位手上拿到的会议议程是非常重要的会议指南。从今天开始，所有的项目都将按照这个议程来进行。我现在作一个简单的说明。

会议日程安排是两天，正如大家感受到的，我们要开的是务实的会议、学术交流的会议、平等对话的会议。

当然，我非常感谢民族学院杨院长的介绍。我们要理解主人的心情，他们在这样艰苦的地方办民族学院是非常不容易的。同时，他们在这里义务地为大家服务，期待跟大家交朋友，期待大家在力所能及的情况下帮助地方民族院校的发展，而这也是我们的义务。因此，我代表与会的主办方感谢主人让我们的会议在这里落地，这将极大地推动中国文学人类学的发展。

我认为，所有会议被记住的不只是时间，还有地点。比如说，历史上有名的遵义会议，美国比较文学的教堂山会议，这些很小的地方因为会议被历史记载。文学人类学会记住贵阳花溪这个地方，在这次会议上将会讨论非常精彩的话题，这也是我们要感谢主办方的。

主办方刚刚讲到民族学院培养的人才。我知道，在座的除了刚才介绍的民族学院现任领导和学者之外，还有许多已经离开贵州民族学院、在全国产生很大影响的学者，比如在座的副会长潘年英教授。我们要感谢贵州民族学院为我们培养了一个副会长！（掌声）

我们这次与会者是多元的。贵州大学出版社、北京的民族出版社以及其他刊物为我们这个会议提供了很多可供交流的成果。在这里，我要特别感谢的是中国社科院民族文学研究所和《民族文学研究》杂志的汤晓青教授，在他们的领导下

已经召开了五届中国多民族文学论坛，这个论坛对中国少数民族文学以及文化的研究产生了很大的影响。另外，刘俐俐教授是文艺学领域的大家，仍对文学人类学有很大兴趣，临时调整，专门写文章到我们会议发言。与会的还有来自台湾、港澳的同行。我们非常希望文学人类学会能够成为一个联盟性的、交流的窗口，我们欢迎其他学科、其他领域的朋友与我们交流。大家注意，在这个议程上我们没有一一列出与会者的单位与头衔，实际上他们来自不同的领域。另外，我们要感谢这次参会的生力军，即我们的研究生。为了凸显年轻学者的风貌，我们今天晚上设有青年论坛。

此外，我们这个会议与前三届有些不同。为了凸显本届主题，我们今天早上和明天早上的两个时段做“主题演讲”，时间相对充分。即本届年会的三个结构为：“主题演讲”、“青年论坛”、“专题发言”。每个“主题演讲”时段将有四位学者发言，每位发言时间为25分钟。这八位学者的主题演讲将彰显本届议题的重点和核心。其次是“专题发言”，人数较多，希望话题能够相对集中。专场发言有两位主持人，两位评议人。下面请叶舒宪教授简单介绍本次会议的主题。

叶舒宪：首先，感谢吴秋林教授在整个会议前后所做的会务工作。这里有封中国作家协会的贺信，请吴老师念一念。这次会议原本邀请有作家和文学研究者作对话，因为作协在奥运后活动繁忙，抽不出时间参与，所以参会作家只有两三位。下面，请吴老师宣读贺信。

贺 信

中国文学人类学研究会：

欣闻第四届中国文学人类学年会在贵阳召开，谨致热烈祝贺。文学是人学，人类学是从多角度对人类进行全面研究的学科，从文学人类学理论出发去研究文学与人类起源、发展和人类文明进步的关系，无论对文学研究还是人类学研究来说，都是非常重要和有价值的。本次会议旨在切实推进文学与人类学的理论思考和研究，为关心文学人类学学科发展的有识之士提供学术研讨和交流的平台，在宏观与微观的视域中探讨“人类学写作”的议题，这对促进当代文学界关于文学与人类关系的思考，增强作家创作的神圣使命感都是很有意义的。

祝会议取得圆满成功！



中国作家协会办公厅

2008年11月28日

彭兆荣：我再简单介绍一下。事实上，我们这次会议发扬了是中国文学人类学研究会特别的传统——我们的会议都是圆桌会议，我们尽可能体现平民化、草根化，因此，我们遵循的原则是平等、交流、对话、促进。现在休息十分钟，然后进入“主题演讲”阶段。

谢谢！谢谢大家！（掌声）

（录音整理：王寄梅、祖晓伟、王立杰）

主题演讲（一）

时间：2008 年 11 月 29 日 9：20—12：00

地点：贵州民族学院新楼 412 室

主持：徐新建教授 黄晓娟教授

发言：叶舒宪教授 彭兆荣教授 吴秋林教授 方克强教授

评议：潘年英教授 徐杰舜教授

提问：徐向顺 汪代明 汤晓青 汪立珍 皇甫晓涛 罗安平

【发 言】

徐新建：各位学者，本场主题演讲由我和广西民族大学的黄晓娟教授共同主持。此场有四位演讲人，两位评议人。每位演讲人的时间为 25 分钟，请尽量将时间限制在 25 分钟内。现在，我们把时间交给黄晓娟教授。



黄晓娟：各位老师、各位朋友、各位同学，大家好！衷心感谢这次年会给我主持的机会。我负责提醒发言者控制发言时间。谢谢大家。

徐新建：第一位发言人是叶舒宪教授，时间 25 分钟。

叶舒宪：我提交的论文是“中国圣人原型新考”。

在讲这篇论文之前，我想把年会主旨再简单地介绍一下。为什么出这么一个题目？在 2006 年第三次年会时，我们有一个预期，即计划启动作家和文学批评家之间的对话，提出两方都能共同参与的题目：“人类学写作”。因为 2008 年的变故，我们的主要时间都用在抗震救灾文学方面上。今年，我们学会编了两部书，一部是徐新建教授在四川大学主持的“文学人类学救灾工作组”所做的田野报告，图文版，大概 30 万字，现已完稿。研究生到灾区第一线搜集了大量第一手材料，这是人类学的田野作业，这在咱们文学专业中是第一次集体的体现，这是非常有意义的，也是人类学写作的一个案例！第二本书是在中国比较文学学会

10 月份召开大会后，我们所编的论文集《灾难与文学治疗》，其中辑有中国社会科学院民族文学研究所黄中祥先生的精彩论文。

我们认为，文学的功能被西化的、现代性的文学学科制度遮蔽了。文学到底有什么用？在地震废墟下，一个几岁的小女孩唱着歌，她的生命在死亡线上已经挣扎了几天，当救援者到来的时候她还在唱“两只老虎，两只老虎”。她讲不出文学概论、美学概论。当问她为什么这样唱歌时，她说：“我唱的时候就不害怕了”。文学是用来干什么的？突发灾难的场景使我们对文学的意义有了重新认识，甚至是全新的认识。

过去，我们在课堂上传授给学生的一些作品，其在产生的时候是和社会生活、特别是治病、救灾联系在一起的。中西戏剧史上最著名的两部戏剧，西方的《俄狄浦斯王》，中国的《窦娥冤》，这两个剧怎么产生的？它们是剧作家写出来让人欣赏、让人分析的作品吗？都不是。它们全是灾难仪式上的产物。也就是说，这两种戏剧的发生原本是禳灾的。古代没有“救灾”一词，只有“禳灾”。俄狄浦斯一定要找出罪魁祸首，忒拜城邦的瘟疫才能平息，社会才能重新恢复秩序。

《窦娥冤》也如此。有的学者在江苏东海做东海孝妇的田野调查，发现在当地有孝妇庙祭拜东海孝妇。《窦娥冤》本身是禳灾的。中国人都知道没有谁的冤比窦娥的冤大！但我们完全遗忘了这个戏剧怎样发挥禳灾的功能。今天，学院式的文学教育把它当做审美的东西在课堂上分析，使它脱离了产生它的语境。所以，“人类学写作”并不是新鲜的东西，它的目的是要让我们重新回到本原、重新看待文学。

蓝皮会议手册上的年会议题有多重含义。在人类学本身中，从八十年代以来出现的后现代转向主要围绕着“writing culture”的问题，即书写文化怎样表达一个特异的文化，包括能否用规范的、西化式的、科学式的图表、数据，甚至三段论。人类学家提出了用文学或是类似于审美描述的、厚描的办法，甚至用写诗、写小说的办法呈现对一个文化的表达。这种写文化的倾向是从哪里来的？吉尔兹的自述中非常明确，即是从新批评派的主导人物肯尼斯·勃克（Kenneth Burke）开始的，也就是说，人类学转向本身受到了文学批评的影响。在文学批评中取代新批评派的是原型批评，其代表人物弗莱认为，研究原型应该是“文学的人类学”，这是一个双向的互动。但是，在人类学界没有人做仔细的辨析。应该说，吉尔兹是二十世纪后期继福柯以后被引用率第一的人物。为什么一个研究巴厘岛斗鸡的民俗调查者能够成为整个世界社会科学被引用率第一的人物？那是因为他的范式，他对文化的理解、体验、描述、表达动摇了整个西方的社会科学范式。其方法论的灵感从哪里来？从文学批评得来。因此，人类学写作的空间非常宽广。我

们与会的多半是语言文学专业出身，我们一般是用人类学方法分析文学作品，但是，如果我们把人类学写作两方面的含义揭示出来，探讨的空间就放大了。

第二方面是人类学写作在创作方面的表现。在这一方面，我们没有太多说明，听起来有些突兀。实际上，这是西方文学在 20 世纪中最值得我们重视的一个方面。只是，在我们大学教育里没有这方面的内容。我们今天要讲的这些作品在中国大学根本没有人知道。为什么会这样呢？应该说，人类学写作并不陌生，很早就有文学家用人类学的叙事方式讲文化他者故事的传统，但是真正有文学人类学意义的作品不多。我今天拿来的两本书，一本是英文书，一本是中文书。英文这本书名是 *Black Elk Speaks*，这本书在美国非常流行，一问世就成为畅销书，出版已经几十年，一般人都知道。但是，非常奇怪的是在中国没有一个高等院校、没有一位老师提到过它。这是为什么呢？这本书是一个白人作家、诗人到一个印第安部落中考察，专门介绍印第安部落社会的文化，用中国的话说即是巫师和萨满的这套文化——人如何通过仪式达到精神启悟，如何在仪式上来治病、禳灾，如何和白人的文化作斗争，如何迎接他们未来的新世纪。就是这样一本书，在中国高校里竟闻所未闻。台湾有一个译本叫《黑麋鹿如是说》，我带来的是英文原版，推荐给在座的各位研究生们。

二十世纪七十年代出现了一位人类学科班出身的小说家卡斯塔尼达。他的《寂静的知识》首先在台湾翻译出版，我不知道该书在台湾的发行量如何，至少目前，在大陆没有一所大学的外国文学老师提到过这位作家，这是非常奇怪的。如果你在英文里搜查该书，每一本出版数量都在五百万册以上，在英语世界中非常受欢迎，其销量远远超过贾平凹、路遥。然而，该书在我们这儿是不被知道的。卡斯塔尼达的写作就是我们所讲的人类学写作。他在加州大学攻读人类学专业博士学位，是典型的西方白人知识分子。为了写博士论文，他选择做印第安的一个部落文化的草药研究，即印第安的草药治病系统。为了研究这个系统，他到部落社会中去，先是写关于医疗研究的课题，后来开始写小说，甚至放弃了博士学位，也不要西方白人的身份，拜倒在印第安人的酋长和巫师长面前，开始重新学习做人。他写的系列小说大概有七本，翻译成汉语的有四本。我手里的这本是在北京中关村的二手书店花五块钱买的，你可以看出在中国的教育中它占什么地位。这本书是作为畅销书从台湾引进的，由内蒙古人民出版社出版，这是我们学院派不屑一顾的书商。这本书的正标题是“寂静的知识”，副标题是“巫师与人类学家的对话”。这是人类学写作在文学创作方面的真正的先驱者。卡斯塔尼达的写作后来在人类学教科书中也引起很大争议，即他到底是真人类学家还是小说家？这些都是次要的。从他的这本书可知，他与解释人类学所说的对西方社会科学范式作重新反思的先锋一样，他们的这些境遇说明人类学写作这个话题，不论是在文

学艺术创作界，还是在文学批评研究界，特别是在我们多民族、多元文化的中国是非常有益、非常需要引进的，因此我们的这次会议拟定了这个题目。

非常抱歉，年会题目的说明编印稍晚。很多文章早已经写好，但我们仍然希望把有共同主题的研讨传统带到以后的学术年会研讨之中，这样就能够在印论文集时相对集中，形成比较集中的成果。

此外，我们在引申意义上讲到“人类学的文学转向”、“文学的人类学转向”与“人文社会科学的人类学转向”。大家都知道有“语言学转向”、“图像转向”。“人类学转向”这个话题的提出是要冒一定风险的，该话题是美国哥伦比亚大学的教授博厄斯提出的。我们不敢说能不能有这样的转向，但是，吉尔兹的被引用率早已经说明一切问题。为什么不同学科的学者都要到这里寻找思想、观念和方法的资源？写文化的方法问题确实已经达到了“转向”的意义！

两年前。我在四川大学比较文学的一个高级讲习班讲了一堂课：比较文学与文学人类学。一共列出了十四个议题，都是比较文学和文学理论中近年来探讨的热点问题，在背后全部有人类学理论的根基或是分支学科如形象学等，其实都是从人类学中派生出来的，或者说是人类学的观念移植到文学中。当时，暨南大学的一名博士生站起来发言：“老师，你胆子太大了吧？离散文学是我们比较文学的新议题，您怎么能说是人类学的概念呢？”我回答说：“你去查一查 1994 年美国人类学杂志，率先出现‘Diaspora’的就是该杂志，后来文学批评家才引用了该概念。原来叫流亡文学，或者叫海外华人文学。事实就是这样，不是我们编出来的。”所以说，这个转向的意义其实不限于文学研究、文学批评本身，它带有一定的普泛性。

为什么会有普泛性？这是我们提出的第三个问题：人文社会科学的人类学转向。这个问题非常大，因为我们所有的学科都是在西方现代性制度上建构起来的，比如经济学、法学等。中国古代有自己的学问，即经学。你可以用今天的学科模式套成文、史、哲，但是，在古代没有哲学的名称。所以，今天的哲学界探讨的最前沿的问题叫中国有没有“philosophy”。如果有，你能否把亚里士多德的概念套在老子、孔子身上，这就是中国的哲学吗？这个问题非常尖锐。冯友兰在西方受了一些哲学史的训练，是否就可以把从先秦诸子到二程理学的论述排下来，这就是中国哲学史吗？所以，这个问题带有根本性的发问。

同样，我们文学人类学也希望有一些根本性的发问。到底什么是文学？什么是文？实际上，我提交的这篇论文想作一个示范。中国古人所说的“文”跟今天说的写文章相差甚远，后者是晚出的概念。中国最早的圣人们所讲的“文”，就是孔子所向往的“郁郁乎文哉”的“文”，跟写文章毫无关系，跟文字也没有关系。他主要讲的是礼乐典章制度，包括旗、铃、鼓，即在萨满领袖身上看到的

这一切东西，那是最早的文。我的文章要探讨“文”的由来，副标题为“中华文明探源的人类学视角”，手册上印的是“民族志和神话学的视角”，简化一下，都可以包括在人类学之中。

文章主要讲圣人发生的谱系。儒家、道家观点截然对立，但在这点上是完全一致的，即推崇圣人。在中国人汉族传统或是华夏传统中对神圣的看法都集中在圣人或圣王的崇奉上。儒家不用说。孔子一句“若圣与仁，则吾岂敢？”研究儒学的人总是把“仁”当做第一概念，看来有所偏颇。到《文心雕龙》开始“征圣”，这才把最本原的东西找出来，因为“圣”是在“仁”以前的，它是更重要的一个概念。那么，“圣”到底是什么意思？“圣”繁体书写为“聖”，一边是耳朵，一边是口，跟我们的口传与非物质文化遗产可以完全对接，这跟书写文字没有关系。在孔子以后，书写逐渐普及到民间，才有了竹书。“写作”是相当晚近的事。实际上，孔子所追奉的圣人传统“祖述尧舜，宪章文武”是要效法四代的圣王！

我解释一下题目中“中华文明探源”的意思。二十世纪末期，国家有个最重大的项目“夏商周断代工程”，引起很多批评，在海外引来一片质疑之声。二十一世纪，学者启动了“中华文明探源工程”，主要参与学者均来自于考古学界、历史学界、化学、天文学，其自然科学倾向比较重，人文学方面的学者基本没有参与。我们为什么说人类学或者神话学应该在这方面发挥作用呢？因为人类学在西方是与考古学结合在一起的。我们国家的体制非常奇怪，人类学者不谈考古，考古学者不谈人类学。这是我们学术体制上存在的一个差异！

圣人指的是什么人？为什么口和耳之间“通”了就能成为圣？我们所说的第二重证据提供了非常生动的实例，在郭店出土的竹简之中“圣”（聖）字和声音的“声”（聲）字是通假字，即这两个字是可以互用的。为什么说圣跟书写没有关系呢？什么人能够达到圣？古书的注解家说：“圣，声也”，也有的说“圣，通也”。什么跟什么通？即我们说的“人算不如天算”。古人非常希望知道“天算”，靠谁来算？不是每个人都能算，必须是部落中有特异能力的那一类人，我们叫他们萨满，或者是卡斯塔尼达要拜倒在其脚下的巫师长们。他们是主管天人、天神之间沟通的，所以这类人物就是最早的圣人。礼乐制度靠他们，他们中有些是盲人，没有阅读和书写能力，与荷马一样，听觉能力高度发达。西方的民族志诗学要寻找在文本背后歌唱的荷马，其代表著《故事的歌手》，完全被今天的现代性书写制度遮蔽住的、真正的文学本原都在那里。我在2005年第二届年会提交的论文《“学而时习之”新释——〈论语〉口传语境的知识考古学发掘》，探讨什么是“学（斆）”，什么是“习”？都是典型的口传文化概念。在被书写文化遮蔽、然后变成经以后，孔子变成了什么人呢？变成了古往今来中国最大的一位圣人！

早期研究中国神话的学者如茅盾、郑振铎、顾颉刚等，无非是在《山海经》、《楚辞》里边寻找与希腊神话相差不多的神怪叙事，如无头的人或者三头六臂一类，这是过去理解的中国神话。现在，我们认为他们的建构意义非常，但在一个世纪的发展中，局限太大。神话难道仅仅是文学吗？圣人应该是中国最大的神话。你看，在中国的庙里供奉的不是孔子就是关公。而雅典娜、宙斯的庙里供奉的是天神，在中国则是人间的人成圣。所谓人间的人成圣，儒家也好，道家也好，都是把现实中的人修成圣人。从人类学的意义上看，这是最有本土特色的神话。这是中国最大的神话！

这样的神话在我们的神话学中没有得到很好的研究，新儒学方面也没有人类学的解读。本文主要是把被书写文本建构起来的圣人还原到书写文明之前深远的口头传统中，说明后来人把孔子建构成书写文明最大的圣人完全是一种人为的发明。

圣人的原型到底在哪儿？在 80 年代，我们介绍了原型批评。在座的方克强教授率先把原型批评引入到文学人类学批评中，在 80 年代的《文艺争鸣》开了个人专栏，应该说他是文学人类学最早的发起者之一！后来，我们对原型概念用得比较少。今天用 CNKI 检索，有数以千计的论文，特别是硕士和博士论文都借用了原型说。我以为，这里有问题。问题在哪里？即完全拿概念说事儿！在作品里寻找一个或者几个原型，就开始写文章，壮大声势，名声也因此变得泛化。到底什么是原型？阅读弗莱的著作就能明白。首先，需要把西方文学史一流、二流、三流诸多作品读通，形成一种文学整体的把握，才敢谈论原型，绝不是拿着一个作品去找原型。那么，我们这次为什么又使用原型概念呢？这次是从另一个意义上，即是从考古学的意义上使用的。

刚才说到儒家在文本中建构圣人。道家中，在《老子》第七十章，有“圣人披褐怀玉”的字句。这句话是什么意思？即指：我穿的是粗布衣服，走在街上看起来跟下里巴人一样，但是，我的怀里有美玉。这当然是比德，跟儒家的“君子比德于玉”是一致的。不同的是，这里圣人的原型与“玉”这种特殊的圣物联系在一起，也就是说，有一种物质在中国文化中被神圣化了，它是圣的标记，那就是玉。大家可以参看张光直先生的《谈“琮”及其在中国古史上的意义》，了解玉器何以在三代传统中至关重要。

关于玉，学院派都知道“如切如磋，如琢如磨”、“它山之石，可以攻玉”。我们所说的学习的话语是从琢玉的实践派生、引申出来的，包括曹雪芹写的林黛玉、贾宝玉名字中都有“玉”，离开“玉”中国文学就无从谈起。为什么？它是一种深层的编码，是有汉字以前的另一套符号。那么，这一套符号要到哪儿去寻找呢？自然要到考古学中去寻找。从八千年前的兴隆洼文化开始，东亚人在世界

上第一次放射出玉的光芒。在石器时代几十万年的琢磨之中，中国人的祖先终于发现这种石头是具有神圣价值的东西。红山文化中，在巫师长的墓中发现了四周装饰着玉器的所谓“唯玉为葬”。在安徽的凌家滩发现了八十多公斤重的大玉猪，这些都是重写中华文化史的东西。很可惜咱们研究文学的人一般都只跟着《山海经》、《楚辞》的叙事，文献出现以前的时代就不管了。不管能行吗？《楚辞》中的“登昆仑兮食玉英”，过去无法读懂，现在终于懂了。靠的就是你的脚下新发掘出来的东西，王国维想看看不到，顾颉刚想看也看不到，你生活在这个时代你能看到，却受制于学科本位，无动于衷。这也是我们专门邀请安徽考古所的前任所长张敬国先生到会上交流的初衷。对这样的特殊符号，我们必须从头学起。搞文学的人受制于自己学科，画地为牢：我是研究两汉的，他是研究魏晋那一段的，这样的学科意识完全是西方式建构再加上中国小农式的切割，如此局促的知识格局在今天看来基本上是偏废的，你不能够面对广阔的知识全球化的背景来进行研究。

我在文章里提到，儒家和道家共同推崇的这种圣人在文本中是找不到更早的原型的。但是，汉字本身却提供了原型的信息，从口耳为王、口耳为圣的传统，再参照《周礼》中规定的盲诗人、盲乐官，所谓瞽、矇、瞍，都是盲人。他们作为国王的老师，相当于今天政治局成员的角色，完全代表着十万年以上的口传文化传统。中国社会科学院民族文学所专门设有口传文化研究中心，大家可以到网站上浏览，资料相当丰富。而在书本的书面文学中对这一方面是完全忽略的，需要重新认识。这样的传统代表的是什么？它代表的是我们所讲的中华文化的“文”是从哪里来的。它既是文学的“文”、人文化成的“文”，同时又是文物典章制度的“文”，用人类学的术语讲即是文化文本。这就需要我们用文学批评的方法重新进入广义的所谓“culture as text”。既然是文本，也就需要解读。

我的论文主要解读的是二里头的墓葬。大家都知道，二里头是在红山文化、良渚文化之后，进入了所谓文明的第一个朝代——夏代，一般认为是大禹之后、夏代中后期的都城。在这个墓葬中，第一次出现了金和玉的组合，即一个镶嵌绿松石的铜牌。在中国，青铜时代的开始不是以鼎（即后来巨大的礼器），而是以一些较微小的铜牌揭开序幕的。这是什么铜牌呢？这上面用绿松石（也就是中国四大美玉中的一种）镶嵌。一块铜牌上居然镶有数百多块精心打磨的绿松石。在我们会议手册论文摘要上有它的图像。用数百块非常细小的绿松石，将其切割成镶嵌物，然后镶嵌在铜牌表面的凹槽里，构成神兽图案。在地下埋藏约四千年以后挖出来，竟然完好无损。这就是中国先民早期的金玉组合工艺。在二里头，一共出土了大约四百座墓葬，真正挖出的铜牌墓葬只有三座。这说明什么？这应该是当时部落领袖巫师长的墓，或者说是皇家御用的萨满领袖的墓。当时是政教合

一的天下，铜铃铜牌是通神的法器。这篇文章用了十二个民族学的材料，全是中国境内少数民族的，特别是北方考古的，力求证明一个铃、一个牌，再加上鼓，乃是萨满通神的基本法器组合。这三要素全部出现在二里头的墓葬中是非常富有深意的。这就可以把圣人的原型直接落实到物，这个方法就对应着人类学研究的较新的一个潮流，叫做 **material culture**，即直接研究物的叙事，从物中解读出文字文本没有记录的文化信息。

文章最后归结到四个叙事的概念。即所谓四重证据：一是传世文献，二是出土文献，三是人类学的口传叙事与非物质文化遗产，四是图像和实物。在叙事概念上，可以分解成四个部分：文物典章制度实际上来源于宗教仪式的法器、道具，所以它能够叙事，称为物的叙事。归纳起来，这四个成分即：包括书写与口传文本的叙事、图像的叙事、物的叙事和仪式的叙事。如果我们做文学人类学研究能够同时掌握四种文本的多维叙事，那么所获得的材料就会非常丰富，能够挖掘到的历史真相应该远远超出文字的遮蔽与束缚。我简单讲到这里，请大家多多指正！（掌声）

徐新建：第二位学者是彭兆荣教授。

彭兆荣：谢谢！这次会议的主题是“**writing culture**”。我把“写作”放在超越于我们现在用文笔写作这个概念上。事实上，所谓“**writing culture**”是一种文化，它大概包括了思维、知识系统、认知、写作的方式、材料的使用，所以，我们认为，文学写作、文字书写的东西其实是新的东西。

今天，我用简单的方式举三个例子，给大家讲三个故事。这三个故事是当代人类学家、特别是一批历史人类学家做的一种方式，可以给我们一些启示。即，我们在传统的文学写作中间，那些不符合文学经典或者文艺工作者文字经典的材料，在今天不仅可以被使用，而且可以重新建构知识的模式、范式。

我讲的第一个故事来自于著名的美国人类学家马歇尔·萨林斯（**Marshall Sahlins**）。最近几年，他在人类学界是一个备受争议的人。我个人非常喜欢他，我觉得他这种研究范式对中国的文学人类学甚至历史人类学有重要的示范作用。第一个故事是关于库克船长的。在英国历史上库克船长是一个家喻户晓的英雄，比我们中国的郑和有名得多，他可以说是欧洲殖民探险的一个后续的英雄。在他的三次探险过程中，像我们现在所知的很多地方都是他发现的，包括澳大利亚、新西兰、夏威夷等。1779年2月，当他第二度到达夏威夷的时候，他落入了夏威夷的土著手里，然后被夏威夷的土著残酷地杀害了。杀害到什么地步呢？把他肢解。库克船长的水手们、就是跟他一起探险的那些船员们去抢库克船长的尸骨，

最终只抢到了他的一片小小的骨头，带回了英国。

这是一个听起来很残酷的故事。但是奇怪的是，当库克船长第一次到达夏威夷的时候，夏威夷的土著对库克船长非常崇拜。我看过跟库克船长一起去南太平洋巡游的海员的手记，它讲得很清楚，当库克船长到达夏威夷的时候，船还没有进岛，当地的岛民像迎接圣人一样地迎接他，像迎接人王一样，纷纷跳到海里，甚至怀孕的妇女也向浅海跑去迎接他。像叶舒宪教授讲的圣人一样，不过库克船长不是口耳王。也就是说，夏威夷土著把库克船长当成他们心目中的神。但是，恰恰又是夏威夷土著以最残酷的方式杀害了库克船长，库克船长死后被当地的土著当成罗诺神来祭拜。这是一个不争的历史事实。

另外，我们要解释为什么夏威夷土著把库克船长当成神，然后又非常残酷地杀害了他？这里会涉及到它的一个神话传说和仪式。在世界民族志中，很多原始部落都有这样的模式：部落社会的兴旺与发展是以其人王为标志的，它的国王或者是部落酋长、祭师，作为国王也好，作为符号也好，作为象征也好，如果他的身体很好，具有旺盛的性能力，长得英俊高大，就说明他们的部落社会繁荣发展。如果这个头人生病，出现了衰老迹象，就意味着这个部落要走向衰亡。所以，最好的方式就是选择一个杀老仪式，把老国王杀掉，然后迎来一个新的国王。那么，库克船长在当地的神话中间恰恰符合了作为一个新的国王的条件。夏威夷是一个岛国，传说中他们新的神将从大洋的尽头乘坐着大铁鸟来，这个人长得特别英俊高大，长得很奇特，所以库克船长的到来，恰恰符合了当地神话的这样一种叙事，这个叙事就变成了非常有意义的、土著残酷地屠杀库克船长的故事。

这种故事在我们今天看来是非常奇怪的。但是，我们可以这样思考：人类早期就是动物，我们人类首先是动物。在世界上许多原始民族志中，我们可以看到大量类似主题的民族志记录。那么，这种民族志记录来自于哪里？我们去看一下动物世界、特别是哺乳动物世界，事实上它们的社会就是这种社会。当一个国王，比如一头公狮子作为国王坐到王位是很不容易的，它必须与其他公狮子进行争斗，当它斗赢之后就拥有了动物王国狮王的位子与很多“嫔妃”。但是，它这个位子时刻受到周围其他年轻公狮子的觊觎和威胁。因此，当这头狮子老去的时候就会被其他更年轻的狮子杀掉，或者赶出这个世界，然后由更年轻的狮子占据这个王国。

事实上，动物世界特别是高级哺乳动物世界的这种规则与人类早期的原始部落是非常相似的。在弗雷泽的《金枝》中有一节专门讲到杀老仪式（killing the old），我们可以看到世界民族志中有多少部落实行这样的规则！那么，在我们后面的文学主题中所谓的杀老，你看一下《哈姆雷特》中的杀老仪式、弑君仪式、包括俄狄浦斯情节都遵循着作为动物世界的一个基本准则。

萨林斯通过夏威夷的这个故事非常有意思地破掉了我们传统的所谓思维模式或认知模式。他写了一本书叫《历史的隐喻与神话的现实》，这本书的英文标题非常奇怪。我们通常会认为历史应该指向 *historic reality*，就是历史的事实。因为历史是记录事实的，而神话是记录虚构的、隐喻的。萨林斯恰恰破掉了我们传统的认知和表述方式，他讲“历史的虚构和神话的事实”。他希望通过这个故事创造一种新的表述范式，我觉得这种范式不仅在历史人类学范式里，甚至在文学人类学中也非常值得借鉴和思考。传统的经典著作中像神话、传说、故事、口述等这些东西大概是不能够进入到经典文学里，总觉得那些是难以拿上台面的，即使在大学里所讲的民间文学大概也是属于文人文学的附属物。所以，今天重新思考这个问题会有很多收获。

第二个故事也是萨林斯说的，故事地点距离中国很近。大家知道，我们的近邻柬埔寨有一个著名的世界文化遗址——吴哥窟。吴哥窟曾经是一个繁荣的古王国，不知什么原因它突然消失在原始丛林中。吴哥窟的被发现反而是一位法国的旅游者、探险家。这里有一个记录：在十三世纪，有一位名叫朱大全的中国游客曾经在柬埔寨旅游、探险，他转述了这样一个故事，这个故事实际上是一个仪式。在吴哥窟国王的金殿上面，国王每天都要跟众多的嫔妃交媾。事实上，交媾是一个仪式。在这个仪式中，有一个固定的仪式程序，就是国王必须每天跟一个叫做索玛（Soma）的女人交媾。索玛的形象是一条九头蛇，因为九头蛇代表着柬埔寨王国的图腾形象。国王在与索玛神女的交媾过程中，要重复讲述一个历史故事，其目的就是要让这个国王时时刻刻记着你这个国王是从哪里来的，最早的这群人是怎么来的。根据神话传说，其最早的国王是印度的一个王子，他来到吴哥窟建立了第一个王朝，即扶南王朝。这个仪式每天要重复，就是要让国王记住：你这个王国、你这个王朝是一个外来的王子到这里与当地的女人结婚建立起来的。而且非常有意思的是，如果哪一天索玛晚上没有到，这个国王就面临可怕的死亡的威胁，意思就是说你这个国王大概到了寿终正寝的时候，应该有新的国王来替代你了。

那么，这个故事所表达的意思模式就是 *stranger-kinship*，“生人——王治”。其实，任何一个国王的原型都不是从一个族源本身产生出来的，它总是有一个陌生人作为一种异化的、异己的力量体现出来。我前年到吴哥窟去调查时所拍的这几张图片就包含了这个意思。我以为，吴哥王国的这个例子是值得思考的。事实上，吴哥王国的成立在中国古文献中还有记载，跟中国人有关系，因此，这个故事本身不是一个简单的神话传说和仪式，它是实实在在地留下了一个非常值得人们去纪念、凭吊的历史意义。吴哥窟现在是联合国教科文组织认定的文化遗产地。我建议在座的各位有机会去看看，现在去一趟很简单，值得一看。它是一个丢失

的文明，这个文明与华夏文明、印度文明、所谓的外来者（stranger-kinship）结合起来考察是非常有意味的。

我们可以回想一下，以这样的一个主题去思考，世界上所有的文明在表达的时候都试图把自己的文明表达得非常的纯粹、非常的神圣，这是一个由自我内部所产生、所发展出来的文明模式，而事实上人类学在世界范围内的丰富的民族志材料充分说明：在很大的程度上，人类早期的文化和文明的发展遵循的就是我们所看到的例如狮子社会的这样一种王国的法则：不断地有外来的、外姓的、外种的、异己的力量加入进来，使之发展起来的。所以，有些时候，有一些民族族源大概是故意建构和想象的，以强调他们这个民族完全没有外来的影响，以此来表达自己的纯粹性和高贵的血统。事实上，在今天，这是值得我们反思的。

下面讲第三个例子。那是我做了大约二十年的一个田野考察对象，我主要是做瑶族研究。我们知道，瑶族现在是一个国际性的少数民族，瑶族的族源非常有意思。瑶族有一个传说，因为瑶族没有文字，其文化记忆主要是通过口传。瑶族主要的支系是过山瑶，也叫盘瑶，在西方国家叫勉瑶。他们共同认为他们的祖先是一只神犬，叫盘瓠。这只神犬曾经有功于汉族的王。神话传说是这样叙述的：在古代的时候两国交锋，平王（汉王）和高王（番王）打仗，平王节节败退，高王屡屡胜利。这个时候，平王没有办法，于是，他张榜天下，就说谁如果能够割取高王的首级，就把自己的三公主嫁给他。没有任何人敢去揭榜，因为那个时候平王的天下已经是大势已去，唯独一头神犬（它是平王的宠物）叫盘瓠，它把这个榜揭下来，之后它潜入到高王的营寨，趁着高王晚上睡觉的时候咬死了他，把他的首级咬回到平王这里。然后，平王率领大军过去，一举歼灭了高王的军队。所以，这头神犬就成为了平王的乘龙快婿。因为它是狗，它不愿意在皇宫里过东床快婿的生活，它愿意回归自然，所以，它带着它的妻子，也就是平王的三公主回到了山里头。据说，曾经在十几年前还有世界范围内的瑶族寻找千家峒的这样一个运动，千家峒就是当年盘瓠和汉家的公主居住、生活、生养后人的地方，他们后来繁衍了瑶族的十二大姓，六男六女。

现在，这个故事在瑶族中成了其祖先、族源的一个基本的认同。在瑶族的文书中有诸如《评王券牒》、《过山榜》等的名目，这些东西已成为世界范围内的瑶族认识其祖先和族源的一种神话叙事。到今天，瑶族特别是盘王支系仍然在举行盘王节。上个月末，在广东举行了祭祀其祖先的盘王节。我们看一下这张图：右边是我在作调查时所看到的，即两个人披着神犬的衣服在作交媾仪式，一个人模仿神犬，一个人模仿三公主。然后，接下来的仪式中，他们口含酒水，洒向参加仪式的瑶族同胞头上，其意思是要表明所有的瑶人都是盘瓠的后人。一般情况下，我们很难遇到这个仪式。该仪式举行了七天七夜，没有间断。这一张是还盘王愿

仪式，盘王仪式有很多种，左边这张图是成丁礼，任何一个瑶族人，不论性别，在一生中都会举行成丁礼，成丁礼实际上是面对着其祖先盘瓠做的。

瑶族神话传说在汉族典籍中有很多记载，如汉族的《后汉书·西南夷列传》、《搜神记》、《山海经》等。但是，汉族记载同一个故事原型，讲述的却是截然相反的意思。瑶族讲这个故事把自己说成是有功于朝廷、有功于汉族的一个英雄祖先，盘瓠是一个英雄祖先；但是，在汉族的记录中，这头高辛犬是一个异类，是被污名化的一个物种。所以，同一个故事在不同的民族中间会出现完全不同的价值叙事。我们要讨论的不是这个问题，而是这个故事恰恰连接着汉族和瑶族这两个今天所谓的“民族”之间的很多问题。我们要讨论的是在世界上所有的民族中都存在着一种他者的东西，所以我这个题目就是“我者的他者性”。

前段时间，上海人民出版社出了《自我的他性》一书，作者是美国加州大学的一个叫做流心（笔名，真名是刘新）的华裔学者，他是一个独具慧眼的学者。他的田野经验很有意思，他调研的地点是广西的滨海小城北海，他要说明一个有趣的现象，就是今天的中国社会在迅猛地发展，但是中国社会发展过程中包含了很多传统中国文化体系中的“他者”。他的故事讲了三个新的人物，一个是商人，一个是官员，一个是小姐。这三个力量在今天的中国社会结构中间成了一个重新结构的重要因素。在这些重要因素中，像商人、小姐在传统的中国文化经典中是不可能作为中国正统的文化因素进入的，而在今天所谓的发展最好的社会里头，像商人、小姐这样的异化力量在今天的中国经济发展中，对中国的社会结构不知道起了怎样的作用。流心试图通过这样一个力量来解释任何一个社会事实上都包含着非常多的“我者的他者性”。

我的论文里有一些需要讨论的问题，暂时不在这里讨论。因为，现在文学人类学、历史人类学关于科学、技术、真实性等有很多的讨论，这是我们在民族志书写文化中需要注意的。比如说，在传统的历史叙事中强调事实，强调的是根据，强调的是数据。而今天，萨林斯的神话、口述、仪式成为一种可以被经典接收的事实，堂而皇之地进入到经院研究中。社会结构中若没有这些所谓虚构的、草根的、民间的东西，将是经典文学叙述、历史叙述最大的失败。今天，我想通过这三个故事说明民族志书写或文化书写（writing culture）问题，其中包含着很多值得我们反思的东西。谢谢大家！（掌声）

徐新建：谢谢彭兆荣教授。下面是贵州民族学院的吴秋林教授发言。吴秋林教授要“炮轰”我们这个学会，非常欢迎。

吴秋林：我讲的题目是“人类学写作的质疑”。在我看来，“人类学写作”这

个提法有问题。我发出不同的声音，引起相关讨论，可能会相应地推进文学人类学作。

首先，在我看来，文学人类学不存在所谓的写作。我们花了很长的时间筹备这次会议。提出文化人类学不存在写作，并不是否定大家的努力。但是，我认为在这个会上进行这种表达是有必要的，因为我们在提出某一个说法的时候应该从多方面来讨论，提出相反的方面可能会将这个问题讨论得更清楚。

当我们一年前将这次年会的主题确定为“人类学写作”以来，我就一直思考这个主题。写作本来是文学创作的命题，当我们确立了文学创作的动机，就一定会有写作的命题出现，即我们要写什么。有动机就进行文学创作，文学创作是从来不想如何写作的，也不会思考写作是什么，因为它是操作性的过程，而不是思辨性的。写作的本质意义是什么？因为文学创作本身就包含了写作的意义，如果不写作就不能构成文学的意义。文学创作的本质意义是什么？我们觉得应该有一个认定。

我认为，文学写作是虚构的，即将生活中所有可能出现的事件、情节用虚构的方法按照作家的审美理想和意识组织起来，构成我们能够理解的文学作品。社会科学和文学创作的界限是比较清晰的。尽管可以将这两者作为物理的混合与化学的反应混合，但其内在边际仍是清晰的。

文化人类学所谓的“写作”是借用文学创作的写作吗？我的回答是否定的。我们在这里谈论人类学写作的借鉴可能是不对的。文化人类学中不可能有文学创作中的那种写作，因为文化人类学文本的出现不可能是一种虚构的结果。文化人类学所面对的不是按某一个文化人类学家的意志来组合的文化现实。如果我们用“写作”来研究和描述对象，那么，文化人类学就走到了尽头。当然，文化人类学的阐释人类学派的“阐释”，在某些表象上与我们文学创作的虚构极为相似。当阐释文化人类学的某些主题时会出现不同的文化成果形式。这些不同的文化结果被应用到不同的文化中，我们可以认为其在一定程度上被建构了，这样的情形很像文学创作中的虚构，可能会在学理上混淆它们。实际上，阐释和文学创作的虚构相去甚远。阐释和虚构是两个根本不同的字眼，我们不能把它们混为一谈。人类文化中有阐释的意义，但不可能被虚构。你面对一个文化现实的时候你可以阐释它，那么不同的阐释有不同的意义，但是你不能虚构它，阐释不是虚构的过程。文学创作的虚构有人类文化的意义，它是大文化系统中相关于精神性文化的一个构成，但不能就此认为文学创作的虚构是文化的阐释。

因此，“人类学写作”这一命题本身就是虚构，文化人类学所谓的写作应该是记录性的，不是写作性的。我认为，在文化人类学中不可能出现所谓的人类学写作，但我们怎么来认识文化人类学中的文本呢？我们之所以讲人类学写作，是

因为在文化人类学中有大量的文本存在。实际上，在偏远的地方做文化人类学田野的时候，我们的文本采集是比较先进的，我们有摄像的、摄影的、文字采录的方式。每个组至少有三个人：一人摄像，一人摄影，一人做文字采录。这三个文本是可以相互对照、印证的。任何一个文化人类学研究著作当中都是文本的出现，这个文本有文字的、图象的、影视的。文字文本中有写作，那么，文字文本出现的过程是不是我们讲的人类学写作性质的东西？若从纯粹文字出现的角度来讲，任何的文字组织都可以称为写作。但是，文化人类学的文字组织与文学创作或写作的文字组织完全不同。它们一个是文化现实的基本记录，一个是虚构性的写作。

上个世纪九十年代，文学人类学作为文化人类学的分支学科在中国创建和发展。我参加过1991年、1993年分别在贵州和张家界举办的比较文学会议，1994年后我潜到乡下，没有再参加会议。所以，当我在北京碰到叶会长的时候，我由衷地欢心，对于文学人类学这个分支学科的建立我更是由衷的高兴。我阅读了他们发表的很多文章，了解文学人类学建构的一些情况。那时，我在贵州大学艺术学院工作，我知道六十年代的时候美国有音乐人类学出现，国外在音乐人类学和美术人类学这两块做得非常好，但没有听说过文学人类学。文学人类学在中国出现，这在全世界的文学人类学的学科建构中绝对是前卫的，就如彭会长讲的那样我们不小心做大了，实际上这种意识应该是顺应历史潮流的，我们中国学人是顺应历史潮流推进了文学人类学的发展。我们有几千年的文明历史与文本性文明的历史，其中包括口述性质的历史。文本性历史非常强大，在文本性历史的构建中，文学文本的构建是最主要的部分。我认为，我们中国人如果不做这部分文化人类学性质的东西，其他人也做不了。

今天，文学人类学这一学科已经得到广泛认同与发展，并且对文学、人类学的许多方面进行了研究。我认为，人类学写作的探讨是这种研究的延续。我在前面提出文学人类学写作不是文学创作的写作，即是说我们在使用这个借语的时候要小心，不要把文化人类学的写作等同于文学创作中的写作，或者用文学中的写作来思考文学人类学中的写作。因为，我们在使用借语的时候往往会混淆。所谓的文学人类学写作是什么？很多很简单的东西其实是最难回答的。我想，在座的绝大多数人都是从文学创作和研究当中走过来的，做文学人类学的绝大部分都有语言文化知识的结构和系统，其他学科来做文学人类学的可能比较少，我也是这样走过来的。尝试把文学的某些东西在这文学人类学当中有一定意义的展示，我们不会欣赏文学虚构性的文化人类学写作。

实际上，文学人类学是一个既深又浅的学问。我原来在贵州作了一些东西，徐新建老师在贵州的时候，我们也尝试了如何把文化人类学的学问式的东西理解为比较通俗的、容易被人们理解的东西。有些很严谨、学理化的学者说：“你这

个表述的东西太多”。但是，我觉得首先要把叙述性的东西叙述清楚，叙述真实了才能有理由、有胆量建构所谓的理论。我消失这么多年，想做的就是这个。

关于这次会议议题我们一共收到两个文件，最初是“神圣与世俗：人类学写作的思考和对话”，相关议题从文字、声音、图像到博物馆、人类学写作的功能、人类学写作的跨文化比较等等进行个案分析。我一看这个议题，虽然是一个题目，但是题目下面的小标题太多，所涉及的方面远远超出这个东西。第二个文件强调三个转向，我认真阅读了这些文件后产生的想法正是前面论述最后表达的结论。

我直接提出三点个人观点：

第一，对于文艺创作的人类学转向我很不以为然，因为所谓的文学创作中的人类学转向，作家在文学创作中的虚构是其本性，作家的本性就是虚构。那么，读者的基本倾向也不会是文化现实，而是文化想象。这样的文化想象进入文化人类学的阐释是有害无疑，例如，八十年代马原的小说，看了以后，我觉得马原根本不知道藏族民俗是什么，也根本不知道藏族婚姻的意义。其他作家作品中也有此情况。

第二，我认为关于人类学的文学转向，我们应该十分小心，因为这不是文化人类学的主流。把文化人类学的基本文本通俗化，让更多的人理解文化人类学，这是我们所有文化人类学家努力的事情，但不能因此得出改变文化人类基本性质的结论，就如科普读物不能改变和影响科学的基本性质一样。

第三，文化人类学是一门基础学科，中国学界不太认同这种观点，但它的基础性影响是实际存在的，因此，它影响哲学、社会科学和文学以及文学创作也是很正常的事情。为什么人类学家要放弃西方的科学模式而转向文学性和艺术性的厚描，乃至转向诗歌、小说类的民族志，这种说法我觉得是很可疑的。文化人类学是典型的社会科学，不是说放弃就可以放弃的。另外，民族志不是诗歌和小说可以“志”的，如果它可以用诗歌、小说的抒情、虚构来完成，那么，它就一定不是“志”。文化人类学所有的努力都不存在艺术性，文化人类学所表述的不是艺术性的东西。在艺术文本中探讨文化人类学意义的情形是存在的。比如说，在绘画的图象中理解人类文化诸多意义的图象学研究就是如此。这样的情形在文学的人类学研究当中也存在，但不是人类学的文学转向，而是文化人类学研究向艺术领域包括文学的扩展。最近，我在做《图像文化人类学》，我想做中国影像文化的研究。《影视文化人类学》已经出版，《图像文化人类学》已经写了一半，我试图靠这两本书建立中国影像文化，我们可以从中获得很多理解，尤其是东西方文化的差异从人类获得外界信息的基本生理机能上就早已界定。对于人文社会科学的人类学转向，其相关的论述在第二个问题当中已经提及，我不多讲。

以上是我个人的学术观点，并不是对文学人类学的全面质疑。文学人类学有

自己极为广阔的研究对象和研究价值，是在中国创立和展开的，是中国人对世界文化人类学的特殊的贡献。确立文学人类学正确的学理思想和学科范式、保持文学人类学延续的科学性，这是我们中国人对世界文化人类学学科的一种真正的贡献！我的发言到此结束。（掌声）

徐新建：谢谢吴秋林教授。他的“炮轰”表面上不强烈，但是，他基本上全面否定了我们这次会议的主旨，“三个转向”全部是错的，而且很危险，提醒大家不要輕易地转到危险的理念当中。我想，这是非常有意义的讨论。这个会议，我们几个人有些想法或建议跟大家讨论，但不一定都是赞同的。我认为，他的发言代表了一种理解：什么是人类学？什么是文学？在我看来，他的理解是传统的理解：人类学只能是科学的或社会科学的，文学则是虚构的、想象的。当然这种理解代表了很多人的看法，我想这个理解与刚才叶舒宪教授讲的破除边界、破除学院的知识建构刚好是相反的。我想这样的对话还会进行下去。下面两位评议人一位是虚构的，一位是理性的；一位是人类学的，一位是文学的。他们会有精彩的评议。

今天早上主题演讲的最后一位是文学人类学在中国大陆最早的发起人之一，方克强教授。请掌声欢迎。（掌声）



方克强：我的题目是“原始主义与文学批评”。包括五个小话题：一是原始、现代与传统、现代；二是原始主义的三种含义；三是西方现代文学中原始主题的三种倾向；四是中国现当代文学的原始主义视角；五是原始主义批评的方法和人类学意义。因为时间关系以及理论表述不太适合于口头传播，所以第一与第五个问题在这里不谈及，中间的三个问题讲到发言时间结束为止。

我先谈论原始主义的三种含义。第一种含义是“人性的原始主义”。就是说，原始主义是人性的一种基本情感。就像人具有爱与恨、生的欲望与死的恐惧，这样的基本情感是人皆有之的。那么，表述得完整一点，这种基本情感是人对自身生命历程在价值评判上的向过去看、向后看的一种情感倾向。即：人在儿童时期、少年时期、青春时期总是向前看的，他的价值的高端在未来。但是，人一旦到了中年、特别是到了老年，情况就相反了，他的价值评判往往会回到童年、回到少年。青春是美好的，童年是最有价值的。这个年龄关系我们可以用一个比喻来说明，我们经常说原始时代是人类的童年时代，反过来，根据这个比喻的逻辑，我

们也可以说人类的童年时期实际上就是个人的原始时代。通俗地讲，总向过去看、向后看的这种情感倾向与怀旧情绪似乎有密切关系。实际上，怀旧情绪是在怀念青春的基础上产生的，即：当我们产生怀旧情绪的时候，实际上我们在肯定自己童年与青春的价值。这里举鲁迅《风波》里九斤老太为例。大家都知道九斤老太“一代不如一代”这句话，九斤老太哪有这种复古派、国粹派的思想深度？事实上，她讲的“一代不如一代”是因为她年老了，咬不动豆子，所以她怀念自己年轻的时候咬得动豆子，认为那个时代好。她的价值是倾向于过去的，然后才引申出“一代不如一代”的感叹。因此，怀旧情绪实际上是人在价值评判上向过去看、向后看的倾向的流露、外化与拓展。

第二个含义就是“文化的原始主义”。如果说人性的原始主义是最根本的、最本源的，那么，文化的原始主义可能是最主要的含义，具体说就是怀疑文明现状、要求返璞归真的这样一种文化思潮。我们从《圣经》里就可以看出，人类初始，上帝造了亚当和夏娃，那是乐园与黄金时代。但是，在偷吃了智慧树或者善恶树上的果子之后，人类就犯了原罪。其实，这个智慧树或者善恶树就是人类走向文明的象征隐喻。原来赤身裸体、不知羞耻，一吃果子就知道用什么东西遮盖下体。这就是人类从自然、原始走向文明的象征。但是，在《圣经·旧约》里面却是犯罪，所以它表现的思想是人类最初的伊甸园的时代是最美好的时代，而人类走向文明就堕落了，就犯了原罪，就被贬向人间。

第二个是古希腊诗人赫希俄德的表述。他把到他为止的人类经过的时代划分为五个：第一是黄金时代，第二是白银时代，第三是青铜时代，第四是英雄时代，第五是黑铁时代。从金银铜铁来看，金属的价值蕴涵着他的一种价值评判。对他来说，黄金最好，后来是一代不如一代，一代比一代退化，一代比一代粗鄙，这就包含了要回归原始黄金时代的价值倾向，批判当下的现实。

卢梭，可以说是近代以来原始主义文化思潮滥觞的一个代表人物。卢梭有一个精辟的比喻：原始人、野蛮人等于野化的动物，野猪、野马都是充满生命力的；而现代文明人是家养的、驯化的动物，家猪、家马、家牛生命力退化。家养的动物能够和野生的动物的生命力比较吗？他设计了一个非常有意思的人文科学的实验，他说：“我们让原始人和现代文明人打架，谁厉害？”肯定是现代文明人厉害，因为现代人有枪、有武器。但是，卢梭说：“假定大家赤身裸体，不带工具打架，谁厉害？”结论很明显，原始野蛮人更厉害。他试图证明回归自然，提出野蛮人是最高尚的，我们应该对野蛮人采取一种尊敬的态度。

现代以来，罗马俱乐部等帮联合国作了一些研究和报告，其中一个代表作是里夫金等人著的《熵：一种新的世界观》。其中有一个观点讲美国人自以为了不起，每周工作四十个小时，休息两天，一年还有三星期的假期，沾沾自喜。若他

们知道非洲中部采集狩猎型原始部落人的生活方式，他们一定会妒忌！在采颉狩猎的原始部落，一年只工作一两个月，九个月都在休息。每天只工作三、四个小时，剩余的时间就是娱乐、游戏和交际活动，比美国人的日子过得好！所以他充满着一一种返归原始的情结。

我看到的最新的例子是美国一个生态学家例举的，让我非常震惊。他说：“我们设想出卖耶稣的犹大得到三枚银币，按照当时的比价换成两克黄金。如果把两克黄金存在银行里，从犹大那个时代到现在，按每年 5% 的利息存 2000 年，复利计算后现在有多少黄金？将这些黄金分给地球上 60 亿人，每人能够分到 10 万多个金地球，纯金的地球”。他因此推断，无限的增长实际上是不可能持续的，每年 5% 的增长到后来变成天文数字。现在，我们看环保运动也好，生态主义也好，都有原始主义的文化倾向，甚至再广泛一点，绿色食品也是一种返归，也是属于原始主义文化思潮的。

第三个含义是“文学上的原始主义”。文学上的原始主义可以分两方面来讲。一方面是返归神话的思维方式和表达方式，弗莱曾经把西方的文学归为五个阶段：神话、传奇、高模仿、低模仿，反讽。但是，他认为反讽走了一个圆，又在返归神话，即要返归神话的思维方式和表达方式。同时，我注意到闻一多计划写一本《中国文学史》，当时整理了大纲《四千年文学大势鸟瞰》。其中，他提出一个设想，将中国的文学发展分为四大段八大期，提纲最后一段从 1918 年到他写这个大纲的 1944 年。他认为是大循环，大循环循环到哪里呢？他没有作出解释。朱自清认为是循环到大众文学时代，原始的神话时代是大众文学时代。我觉得大循环里面可能包含着返归神话的思维方式和表达方式。

在主题内涵上，文学的原始主义即是张扬原始的题旨，我们从艾略特的《荒原》来看，一般人认为象征主义很难懂。艾略特在标题上给《荒原》加的第一个注：“我的东西很难懂，要读懂我的这本书需要读魏士登女士的《从仪式到传奇》。因为我的思想、主题、甚至构思都是从那里来的。你读懂她的书就能看懂我这本《荒原》”。显然，他要表现的是一个在欧洲流传很广的寻找圣杯的故事。再比如乔伊斯的《尤利西斯》，古希腊时代出英雄，在他所处的时代失去了英雄生成的土壤，已经没有英雄了。它包含的意义是什么呢？即是最好能够回到那个出英雄的时代，只是回不去而已。

下面讲西方现代文学里关于原始题旨的三种倾向。首先，我要讲的是劳伦斯，劳伦斯是具有代表性的原始主义作家，在他最后的长篇《查特莱夫人的情人》里有很多性描写。有人认为《金瓶梅》里面的性描写是不好的，而《查特莱夫人的情人》的性描写是好的。性描写为什么合理？这个问题我们需要回答。《查特莱夫人的情人》实际上是一个老套的三角恋爱故事：查特莱夫人；她的丈夫查特莱，

他瘫痪了，坐在轮椅上了；他们家看管森林的雇工。实际上，这个三角恋爱故事可以看为查特莱夫人对代表着不同文化的贵族查特莱和看管森林的雇工之间所作出的一种文化选择。看管森林的雇工实际上象征着和自然亲近，就像卢梭说的返归自然、返归森林，因为他的生活更接近于原始自然，所以其人性也更接近于原始自然的、没有被异化的人性。贵族查特莱代表着现代、文明、科技、理性，却是瘫痪的。瘫痪象征着现代文明语境是有弊端的、有负面因素的。查特莱夫人以恋爱、婚姻的方式作出选择，她抛弃了查特莱，走向看管森林的雇工。实际上，查特莱夫人的选择代表着劳伦斯的文化选择。在代表原始文化与现代文明的原始自然人性和异化的人性之间，劳伦斯通过查特莱夫人表述了自己的选择。

这样理解，大家可能觉得有些牵强。如果我把查特莱和雇工看做是贵族统治阶级与劳动人民的话，是否可以说查特莱夫人追求进步、要求上进，她和统治阶级、剥削阶级脱离而投奔劳动人民呢？这个问题，我想举另一部作品来说明，即《骑马出走的女人》。这是劳伦斯的重要作品，甚至可以说是其原始主义的宣言。主人公是一位受过现代教育的美国女性，她有一个很大的庄园，生活非常富有、优裕。有一天，她突然给丈夫留了张条子：“我要离家出走了，我要去投奔印第安部落了”。然后，她就骑马出走。在路上遇到印第安人，她对印第安人说：“我要到你们那里生活，我敬仰你们的神”。印第安人把她带到部落，她对酋长说：“我要投奔你们，我要加入你们的宗教”，得到了酋长的首肯。在这里生活了一段时间后，她得到了原始宗教的整体体验，主动把自己作为祭品烧死献给印第安人的太阳神。劳伦斯如此描写这个仪式：首先，在一个大屋顶让她沐浴干净，然后躺在大屋顶上。周围很多人彻夜狂欢。她喝下汤药，进入非常好的状态中，她觉得自己轻飘飘的飘向夜空，飘向满天繁星。她觉得自己慢慢融化了，星星也融化了，她和星星合为一体，和宇宙合为一体了。第二天，把她抬进一个山洞，那里柴禾已经架好了。把她放在柴禾上面，等太阳光射进山洞之后就点火，她就被烧死了。这完全可以看做她宁死不屈、宁为玉碎，以不妥协的态度从一种现代文明的状态投奔了原始。

毛姆的《月亮和六便士》又是一个原始与现代文明的象征意象，但情况有些不同。月亮代表塔希提岛土著部落的生活方式。六便士是金钱的象征，代表着现代文明和现代商业社会。它勾起了原始与现代的对立。大家都知道，主人公画家是以法国印象派画家高更为原型的。文中，毛姆以第一人称写作。他对主人公画家抛弃欧洲现代文明的生活并把欧洲的都市生活看作坟墓表示同情，但他又不能完全接受原始的价值和生活方式比现在文明生活方式更好的价值评判，所以他处于原始与现代的中途。

另外，是否有反原始主义的倾向呢？我们可以用戈尔丁的《蝇王》来做分析。

实际上,《蝇王》的象征意象是万物之源与原始信仰,它做了一个人文实验。第二次世界大战爆发,一群孩子漂流到荒岛上。这群孩子分成两派,一派是学习成绩好的,拥有理性,试图寻找解脱的办法;另一派是学习成绩不好的,于是,他们回归原始野蛮,把一个爬满了苍蝇的猪头看做神,进行原始的祭拜。作者戈尔丁认为现代理性太脆弱了,斗不过原始野蛮。但与此同时,他的立场是很清楚的,即他的立场是批判原始野蛮的现代立场。(掌声)

黄晓娟:衷心感谢叶教授、彭教授、吴教授和方教授为我们带来的精彩主题演讲。下面有请潘年英教授和徐杰舜教授为今天上午的主题演讲作评议。(掌声)

【评 议】



潘年英:每次听叶舒宪老师发言,我都觉得很幸福、很快乐、很享受。我已经很多年没有参加学术会议了,之所以参加由叶老师主持的文学人类学学术会议,就是因为想听他的主题报告。真是每次都听得很过瘾,这似乎有点过分地恭维了,却是我的真实感受。

上次年会上,他给大家奉献了一个关于“熊图腾”的主题发言,非常精彩!上次,他把新出版的《熊图腾》带到兰州去,他让我看了一眼,但没有送给我。我一直梦寐以求这本书,但没有买到。今年终于有机会“抢”到一本,是皇甫晓涛老师买来送给别人的。听叶老师的发言,让我觉得特别享受是因为他扎实的学术功力与做学问的功底。作为文学人类学的代表人物,他在很多方面所下的功夫和学术积累是我们一般人所望尘莫及的。

我以为,他有五个方面的功底:一是历史文献,在这个方面我的成绩是零分;二是出土文献,这个方面我的成绩也是零分;三是人类学的田野作业,这个方面我的成绩是四十分至五十分;四是图像文献,这个我可以得八十分;五是外文,他通晓英文和法文,我在这方面的成绩也是零。正因为他有了全面的学术功底,所以每次听他讲新的题目都非常享受。我觉得做文学人类学的研究其实是很难的,我只能心向往之,但不能至。我曾经设想把叶老师作为一个楷模,我奋斗一辈子能否做到像他一样有成就呢?我发现没办法做到,因为我有那么多科高挂红灯,仅有一项勉强及格,所以就放弃了,不做学问,改行做别的事情。

彭兆荣老师的发言也让人享受。他讲述的方式比较有意思,我觉得他讲故事

的能力不是很强，但是他的声音很迷人。我曾经和他一起在一个村寨里作田野调查，他跟村寨里的小孩讲希腊文学。我特别羡慕那些孩子，那么小的年纪就接触到西方文化。那也是我第一次听他讲西方文学，讲得特别好，我那时已是人到中年。我没办法评价他今天发言的题目，因为他的文章里很多内容我都看不懂，包括他最近在北大出版的《文学与仪式》，我隆重地买来收藏。但是，我一页都看不下去，看不明白，非常抱歉。因此，他今天发言说的“我者的他者性”，对我来说是模糊的，我听后不知道什么是“我者”，什么是“他者性”，最后留在脑海里的，依然是他迷人的声音。

我很欣赏吴秋林的胆量，他非常勇敢，我们需要这种敢于挑战的人。但是，他提出的问题确实存在很多漏洞。首先，打印手册上，他的题目是“人类学写作质疑”，在他发言时又说是文学人类学写作质疑，概念本身有点模糊，不太清楚。他似乎抓住我们学科中的一个薄弱环节，即文学是虚构的，而人类学应该是写实的，是真实的记录。因此，它们不可能组成为一个完整的概念，所以是矛盾的。但是，这个质疑是不能自圆其说的。

首先，我们现在业已存在的很多人类学经典本身是非常文学化的。其次，没有谁规定文学一定是虚构的，而人类学一定是纪实的。事实上，我觉得，人类学的很多经典不仅仅有虚构与想象，而且有夸张，甚至漫画。比如人类学家林耀华先生的名作《金翼》，就是一部非常完整的长篇小说。作为小说，它本身是非常完整的，作为人类学的学术著作，它也是完整的。这其实就是我们经常讲的“跨文体写作”。我自己的很多作品也是“跨文体的写作”。对于这种写作，大家在认识上可能存在严重的偏见。曾经有一次，我的朋友拿着我的《扶贫手记》到一个学术机构去参加评奖，他们说那里面的文字从头到尾都是文学描写，不是社会科学的研究。但是他们给我留了一点情面，说：“你最后有两章是评价性的，还带有点研究性质，但前面部分全部都是描写性的，研究性薄弱了”。后来，我跟我朋友说：“我的这个还好，林耀华先生的书从头到尾都是小说化的描写，我的比起他来还算有点进步了，好歹还有两章是评价性的，你不能否认林耀华的《金翼》是人类学的经典。”文学化的人类学写作的大量存在已经是不争的事实，很难去否定。因此，我认为，我们现在要讨论的大概不是对这个概念的质疑，而是在这样的事实面前怎样展开我们的讨论。

方克强老师的很多论著我都拜读过，也很早就非常仰慕他，今天是第一次见面。我把他的《文学人类学批评》作为最基本的教材强烈地推荐给我所有的研究生。他们如果买不到这本书，我就让他们到孔夫子旧书网去买，现在孔夫子旧书网上的这本书已经被我们买空了。我们作了一个贡献，把人家视为废品的东西重新拿来当作宝贝。方老师今天做的这个阐释虽然不是全面的，是一个片段式的，

但是我觉得阐释得非常清楚、准确。

今天，我感到很惭愧，惭愧自己没有能力去评价以上几位学术前辈的发言，我这里所说的只能是自己的一点小小的感想。



徐杰舜：潘年英讲得很感性，他很谦虚。实际上，在谦虚中包含着他的伟大，他是侗族作家，他写的东西就是人类学的写作，我曾经访谈过他，他是田野笔记小说方面人类学的高手。

我今天在这里学到了很多。我这样称呼叶舒宪教授是对他表示尊重，我年纪比他大，我给他发短信：叶帅，我要到贵阳去拜见你了。，正如潘年英所讲，他学术很厉害，提出“四重证据”，《熊图腾》让人尊敬，这次的中华文化还原，因为没有时间他无法展开讲。

我觉得叶舒宪的发言与文章都很宏大，他直接把我们拉到两千多年以前或者五千多年以前甚至更古远，去解构我们“熟知”的中华文化。他用了很重要的一个词：还原。我们没有时间和机会看到他丰富多彩的论文和图片。实际上，他把所有中华文化的现代的、表现的东西还原成为最原始的状态。所以，他邀请方克强教授来，因为他是还原主义与原始主义的大师，叶舒宪应该受他的影响较多。我记得 2004 年宁夏人类学高级论坛时，他强烈地要返璞归真，当时共产党还没有提出科学发展观，还在讲继续发展。叶舒宪教授强烈地反对再继续发展，因为再继续发展下去我们的国家可能国将不国了。在会上，他跟我们展开了强烈的辩论和讨论，所以讨论的主题聚焦到了发展还是不发展。在徐新建教授的强烈要求下，我们在李亦园教授的重要的演讲基础上，发表了一个文明宣言，就是要回到原始。所以，我觉得叶舒宪今天的发言更理性地直捣黄龙与我们所讲的神圣，他把它解构了。我们中国人崇奉的是圣，而不是神，这令我耳目一新，所以我觉得他不愧是我们文学人类学的主帅。

我觉得，从叶舒宪那里学到的东西是我们怎样看待我们的中华文化，或者是怎么样看待中国的传统。因为，人类学界现在面临着一个拐点，即人类学向中国话语转向。实际上，西方早已把中国传统作为第三面镜子，因为西方的理论不能解决世界的问题，所以他们寻找原点。其原点在哪里？在希腊、罗马文化里，但是那也不能解决问题，这是他们的第一面镜子。他们回去照，就像我们现在要照自己的传统文化，必须回到原点一样，这就是原始主义，也是方教授所要强调的。那么，在这种情况下，他们找的第二面镜子是印度，他们拿印度文化去照他们的西方文化。印度强调来世，讲妖魔鬼怪，达不到他们的目的。第三面镜子是中国，

西方早就关注中国，思考如何在中国的文化传统中找到解决世界问题的方法。他们在做，我们自己更应该做。所以，叶舒宪的《熊图腾》与“中华文化的探源”，都是在做这个工作。去年，在成都西南民族大学举办的人类学高级论坛第六届年会上，我们强调了中国话语，叶舒宪有很精彩发言。会上，我们有一个座谈，现在已经把它编成《人类学与中国传统》一书，民族出版社即将出版。实际上，人类学也好，文学人类学也好，我们要做到的是不要忘记我们自己的传统对世界的普适性。

彭兆荣教授也是我很崇拜的一位人类学家，他的论文很精巧，他通过三个故事、三个文本给我们展示人类学写作的、精彩的关怀，因此，我认为彭兆荣本身就是人类学书写的一名高手。他把我们带到库克船长的意境中，带到吴哥窟王国，带到瑶族盘瓠神话中，使我们看到同一个故事原型意义是不同的，就是他后来没有展开讲的三点：民族志的表达、民族志的写作、读者的理解等。实际上，这反映了我们这次会议的主题，彭教授作了一个非常精巧的解读，向我们展示了他对这个问题的理解。

回到吴秋林教授。吴秋林教授完全是批判的声音，徐新建讲他把整个会议的主旨颠覆性的推翻了。我觉得，他提出的意见是值得我们思考的。但是，我觉得我们还是需要还原“写作”这个词本身，不应该仅仅局限性地认为文学创作的虚构式写作才叫做写作。当然，吴教授也谈到了所有的写作都要落到笔上，如果光说一大通，最后没有形成文字，那么，一只耳朵进一只耳朵出。不写作就没有东西，就沉淀不下去。吴教授提出的这个问题很值得叶舒宪教授思考。因为会议的主题里用了三个转向：文学的人类学转向、人类学的文学转向、人文社会科学的人类学转向。转向是什么意思？我觉得，我们是否可以把它还原一下，转向就是整个地转过来。所以，当这个词用到这里时，我就比较赞成吴秋林教授的意见。但是，他把它颠覆了，基本上质疑了人类学的写作。我不赞同他质疑人类学的写作，我倒觉得他对“转向”这个词提出的质疑是要害，抓住了叶舒宪老师、彭兆荣老师和徐新建老师三个人所起草的大会要旨的要害。我认为，讲“转向”不如讲“牵手”或者“关怀”，因为历史和人类学的结合是历史学对人类学的一种关怀，同时也是人类学对历史学的一种关怀，所以它们结合了。我觉得这不是一种转向，而是一种牵手。文学创作和人类学牵手是用人类学理论和方法进行文学创作，我觉得可能他们会接受，确实有一些小说家在运用人类学的理论写作，刚才提到的林耀华的《金翼》，你要说它完全是文学创作，可它偏偏是人类学的经典，是用小说的这种文本形式来表现的。

第二，人类学的文学转向。这不能代表当下的全部学术现实，人类学也用文学的理论方法和表现手法，写的东西可能比较容易阅读，有的人类学写作是不好

阅读的如潘年英所讲“看不懂”，萨林斯与吉尔兹的东西可能也很难读，所以，我让我的学生一遍读不懂读两遍，两遍读不懂读十遍，读不通就跳过去，什么时候读通了就回过头来看。翻译作品存在一些问题，如潘年英所讲我们不懂，我就让学生看原文，不看翻译的作品。

人文社会科学的人类学转向就更不能这样提了，应该用“牵手”。人类学的理论和方法可以和所有的学科牵手、互动，我觉得这样可能更好地为大家所接受，也可能表达得更准确。我对这个问题提出此看法。因为我没有写文章，所以算是有感而发。

我觉得方克强教授的原始主义很精彩，他不愧是文艺理论协会的副会长。今天是我第一次见到他。他功底很深厚，他对劳伦斯的《查特莱夫人的情人》最重要的解读是文化选择，他把它上升到文化的高度上，给了一个很合理的解读。因此，我认为方教授是用人类学的理论进行文学的评论，提出了用原始主义理论方式来解读文学作品。同时，也使我们不得不考虑：文明其实是不文明，野蛮其实是不野蛮，落后不一定是落后，先进也不一定是先进。就如上海先进得不得了，可是交通太紧张，住房太紧张，空气也太污浊，北京的空气更加糟糕。

潘年英教授经常在黔东南做田野，该地被联合国称为人类疲惫心灵的最后休闲地。到黔东南的村寨去，到藏族村寨去，谁家有防盗门吗？我到侗族家里去，他们的门不锁，木头做的钥匙就放在那里，你说是这是野蛮呢，还是文明？因此，落后和先进可能要互换。现在强调科学发展观，是不是已经认识到这个问题？所以，我觉得方教授的原始主义很有用处，最好去政治局讲一讲，让他们知道什么叫原始主义。谢谢大家。

徐新建：谢谢两位评议人精彩的评议。现在是提问时间，希望提问和发言时尽量简短，直接讲观点。

徐向顺：听了今天的报告，我有这样的感觉，四位专家从不同的角度谈了视角论和方法论。所谓视角论就是从人类学的视角谈论人类学有关的问题。另外一个方法论，方老师的原始主义批评更强调了一种方法论的使用。总之，都是在文学人类学的范畴里面强调它的功用。第二，关系到文学人类学本身建构的问题。我认为，四位专家的发言涉及到真理的本真性问题，叶会长是通过对圣的还原证实文学人类学的作用和对现实的影响；吴老师用了一个证伪，即假如你有很多证据证明是合理的。但是，如果我们找到一个偶然的问题来攻击你，发现你是不全面的，你的整个理论框架可能就要瘫掉。我们现在所做的是证实文学人类学的作用。有一种思维的方法就是证伪，特殊情况下，你哪里站不住脚，只要找出一个

例子，你整个框架就会受到质疑，整个大厦可能就会动摇。我们在谈文学人类学的时候这两个方向都必须注意，否则，很多东西是不能建立的。比如，我提出文学人类学的转向问题，它转向了吗？文学有没有转向？我认为从来就没有转向，因为文学如手机一样是高消费，一开始只有少数人用，现在我们每个人手上都有一部手机。文学一开始是高智商活动，只有一部分人玩文学。现在，平民老百姓识字了，边区少数民族的人也关注文学。第二，谈到转向，难道我们以前不重视吗？未必。所以，有时候我们不妨换一种思维去考虑问题，就会更加严谨。

汤晓青：实际上，叶舒宪教授刚才讲的还原更多地是一种人类学写作的实践。这种还原不是简单的还原神圣，而是还原到文学的本原，就是到底什么是文学，这可能牵扯到我们对文学观念的理解。因为叶舒宪教授在社科院，所以研究条件和环境不太一样。好多老师在高校，在高校讲课，学科分类特别细，讲古典文学的老师就讲古典文学，讲先秦文学的就不能讲明清文学。我们刚才所讲的很多问题，包括有没有转向的问题，如果比较现在作家文学的概念去理解和我们原来对文学原本意义的理解，包括讲不讲艺术等。当我们真正把它还原到原点的时候，这些东西都是应该考虑的。我认为，这两天中将会有越来越多的这种讨论。

皇甫晓涛：我讲文学人类学的四个问题：一是现实的困惑；二是学科的质疑，跨学科和跨领域怎么发展；三是知识的重构；四是创新的诉求。

罗安平：我向彭老师请教一个问题。民族志的书写者分为两类，一类是本民族民族志的书写者如罗庆春，一类是他文化书写者如马林诺夫斯基。他们在书写的时候对历史真实性的构建可能会有怎样的差异呢？或者说，他们的表述范式又有怎样的不同？

彭兆荣：人类学说范式，范式也是一个外来词。在我看来，最大的问题就是传统对民族志科学的定义和今天民族志的解释性的他者。传统的民族志通常被认为是一种科学的东西，所以早期的人类学放在自然科学里。我们现在的文化人类学与考古学的分开，其实是很怪异的。事实上，它们是两大原则的区别，因为人类学家做田野包含了很多主观的因素，这就是始作俑者。刚才，叶舒宪教授提到吉尔兹强调传统民族志作家的作家功能，也就是说，不管你面对什么事实，所有的文本、所有的民族志写作都是标签到人类学家名下的东西，你有你的风格。那么，这就使传统的人类学写作范式与现代的人类学写作范式有重大差别，最大的差别就是强调、解放了人类学家在田野过程中的主观性。人类学家为什么要到这

个地方去做田野？一定有他的原因。比如说，因为年轻的时候爱上了这里的一个姑娘，或者你原来住在这个地方，你的知识经验经历过这个地方，你的选择肯定有你的原因。因此，这里带有主观性。第二，在田野现场中，不管面对多少客观的东西，最终还是你选择的。就连吴教授说的影视人类学的镜头看起来是客观的，拍摄什么不拍什么还是主观的！

其实，自然科学也是如此。我对科学这个词是有意见的，我们中国太把科学、科学技术当宝贝。当科学发展到这里的时候，所有的东西都在科学的尚方宝剑之下受到质疑。人类学家原来也被放在科学的范围内强调事实，人类学家成了传声筒。现在的民族志强调人类学家的主观性。因此，这里有传统的民族志即科学民族志与当代民族志即艺术民族志的重大差别。最大的差别是后者有人类学家的主观因素。主观因素除了人类学家自己的知识和在现场的解释，在民族志文本出来之后还有一个所谓的接受理论，就是读者有不同的读法，读者也会根据自己的经验和期待读出不同的东西，对文学作品如此，对人类学报告也是如此。因此，在这个意义上人类学具有文学性，不管你是否承认，它都是一个事实性的东西。最终讨论比较多的是对历史真实性的讨论，我们原来追求的是历史真实是什么。现在，所谓范式危机的背景对传统的历史真实性有很大的挑战。也就是说，我们今天讨论的是文学人类学的问题，在整个社会科学界其实都存在这样的问题，历史人类学与艺术人类学都存在此问题。我们只不过是把这个大的问题放入文学人类学里来讨论，而更大的是反思原则下范式性的问题。

徐新建：下面请叶舒宪教授简单回应。

叶舒宪：将上午吴老师和彭老师的两个发言放在一起，可以做成一个教案，一边在讲萨林斯“历史的隐喻与神话的真实”，一边在讲写作是虚的，人类学只能用科学的、真实的东西。这是一个活教案，以后可以作为示范说明人类学内部的争论。

刚才，彭老师谈到人类学开始走的是 science 的道路，为什么说有个转向呢？因为它不要再盲从 science，它认为文化的东西绝不可能找到放之四海而通用的原理。西医 X 光今天仍然照不到经络和穴位，中医就是迷信、就是伪科学吗？为什么中医衰落了？为什么我们挂着中医学院的牌子，里面却没有多少华佗真传的东西，就是被 science 一刀砍断了，更不用说少数民族的蒙医、藏医，中国有多少传统都被 science 一刀砍断了！如果说西方的都是科学，我们的都是迷信，那么我要反过来问一下，在这片土地上的几亿人口是靠什么活下来的？在还没有西方的 X 光制度与青霉素的时候，从进化角度说他们多少万年是怎么活下来的？

西方知识体系是西方的科学，中国知识体系是中国的科学。当你树立一种文化的 science 为标准的时候，实际上，你打压的就是利奥塔在《后现代状态》里说的千千万万没有书写、没有权利、没有 power 与口传的传统。当然，很多同学和老师都对“转向”提出质疑。这是应该的。这个词用得是否严格？转向不是说百分之百的人全都走到这条路上来，可以从动向的意义上理解它。文学创作肯定不是所有的人都去写他者，都去写少数民族。刚才讲的少数民族获奖作品有人类学的内容，其实，就连汉族获奖的作品中也有。贾平凹的《秦腔》是哪一族？秦文化源流从甘肃过来，它肯定和华夏是有区别的。正所谓“他者中的我者”或者“我者中的他者”。为什么讲二里头？二里头被当做华夏的正宗，大禹建立的夏朝所在，大禹在古书中记载着是从西羌来的，那就是少数民族文学，按照今天的民族识别也是少数民族。夏人为什么崇拜熊？你要知道，农业民族绝不会崇拜熊，那是狩猎民族崇拜的东西。今天，只有鄂温克、鄂伦春、赫哲族还有熊图腾。但是，黄帝一族跟北方狩猎传统肯定有关系，宏大的东西都在背后。所以，你们的对立不是你们俩的对立，反映的是人类学本身的原则性、方向性争论。并不是说转向以后，都是吉尔兹派了。至今也有坚守达尔文派的，一定要像研究生物一样来研究人。绝不能说转向就是百分之百都转，所以这个开头很好，希望能继续深入讨论下去。（掌声）

黄晓娟：今天上午的讨论到此结束。

（录音整理：祖晓伟、王立杰）

专题发言（一）

时间：11月29日下午14:00-16:30

地点：贵州民族学院新楼412室

主持人：汤晓青研究员 杜国景教授

发言人：刘珩副教授 黄中祥副研究员 陶家俊教授 安琪博士生

黄晓娟教授 张敬国研究员 王大桥副教授

【发言】

汤晓青：因为会议安排节奏较紧，我们把发言的顺序调整一下。首先，请首都师范大学的刘珩发言，发言提要在手册的第7页。



刘珩：我的题目是《民族志式的传记——人类学写作的一种可能性》。我接着上一届年会的《写文化》谈一些自己的看法。1986年，《写文化》在美国出版，在学术界有一定的影响。二十年后的2006年，中国有了中译本。但是，反思人类学所自称的“后现代主义者”的问题在于，他们拿不出一个像样的、有说服力的、经验性的、或者实证性的民族志的描写的作品。我们今天先不讨论民族志到底是什么？就像今天吴秋林老师提到的那样，是写作多一点还是客观性多一点。我们就把民族志当作一种“描写”。虽然，反思人类学对传统的民族志进行了很多批判，但是，他们没有属于自己的对人类学进行田野调查研究以后的文本。我今天的发言将接着这个话题来谈。

我认为，“民族志是个传记”，可以看做是反思人类学的一种文本形式。首先，为什么是“民族志的传记”？“民族志传记”的英文叫做“Ethnographic biography”，简单说，就是将文学与人类学并置在一起加以考察的时候形成的一些洞见，然后促使了一些人类学家进行文学人类学的写作或思考。其中，有一位哈佛大学的人类学教授叫迈克尔·赫兹菲尔德（Herzfeld, Michael）。他在1991年的时候进行了这方面的尝试与研究，并写了《一个希腊想象的肖像：安德雷亚斯·尼内达克思

的民族志式的传记》一书，他把这种写作方式叫做“民族志式的传记”。我认为这个术语是他发明的，也是他把“民族志式的传记”带到了人类学领域。我认为，我们可以把它当作“写文化”或者反思人类学的一个文本。

按照麦克尔的观点，这种传记有以下三个特点：

第一点，传记描写的主要人物叫做传主，民族志式的传记主要关注的是传主的思想及其著作——这是民族志式的传记的主要叙事线索，而传主的个人经历则是次要的，是辅助的，起补充作用。

第二点，民族志式的传记之所以成为可能，是因为很多的文学家、小说家、诗人的行为和学术思想同人类学家的经历息息相关，这为“民族志式的传记”的写作以及传记作者去进行田野调查提供了可能。也就是说，正是因为文学家以及人类学家息息相关的经历，使得这种民族志式的传记的写作、文学与人类学的比较成为可能。

第三点，民族志式的传记兼具了文学和人类学的特点。

一是作为传记，肯定会涉及到传主的个人经历、学术、思想的分析以及心理动机、创作时所采用的表述的方式、高度个人化的观点等，这是传记所必须考察的。

二是民族志式的传记在描写传主的时候，更加关注传主的作品读者以及作品所激起的社会、文化的反响。我认为，这两点是民族志式的传记高度将文学与人类学结合在一起的尝试、比较与反思。这种比较，有助于接着反思人类学线索展开谈论，有助于我们进一步地深化这种文本创作的可能性。

三是为什么说在民族志式的传记里，在描写传主时更关注的是作品的读者和他的作品在当地激起的社会文化反响呢？这就要求传记的作者需要进行类似于人类学家的田野调查，要沿着这些小说家所经历的一些历史事件与时空转换，沿着他们的线索进行人类学的田野调查，然后再去考察他们的作品到底引起了哪些社会反响，这就使得这种作品具有了人类学考察的可能性。

基于以上三点，我们以为民族志式的传记可能是接着写文化谈起的，为反思人类学提供了一种将文学与人类学并置在一起加以反思和比较的可能性。

接下来，我们可以把民族志式的传记分为两类，可以写两种人。第一种是将人类学家作为传主，即写一个人类学的传记。最近，我国系统出版了列维-斯特劳斯的作品集，其中最后一本是《列维-斯特劳斯传》，这是一种非常有意义的尝试。如果我们把人类学家当作传主来写作，那么，我们就要去考察人类学家在创作时的动机、愿望以及他的种种社会文化本能、高度化的个人化观点与他所采取的特殊的文化表现形式，它们只有在这种文本中才能得到恰当的体现。我觉得，通过这种考察可以破解人类学家所珍视的学科的亲密性。即，只有认识到人类学

家在坚守什么的亲密性以及他受到哪些传统与思想观念、包括进化论思想观念的支配，我们才能破解人类学家所珍视的亲密性，我们才能够了解人类学家在多大程度上参与了这个社会与地方性知识，真正去帮助他所调查的地方的社会群体。最后，我们才能真正的考察到底有没有真正人类学的参与意识。

第二种是以小说家为传主，现在似乎还没有此类作品出现，把小说家当作传主进行人类学考察的作品也比较少见。刚才提到的迈克尔·赫兹菲尔德在哈佛是比较有影响的人，他是做经典理论的，他尝试着写希腊文化，然后再把小说家当作传主来写。其实，当我们这样做的实话，我们就要反思小说家与他们的作品和观众以及他们的文学作品所引起的社会文化反响。并且，这为我们提供了一个线索，即，我们可以反思他们的作品所引起的社会文化反响，比如在中国，我们可以反思中国人类学的制度和传统并给予中国人类学的制度和传统以个人化的关怀。

最后，我简要说一下这种可能性。上次会议上认识的姚新勇教授给了我几篇文章，其中他分析了藏族女作家唯色的作品，他的分析着眼于文学作品中反映出来的族群冲突以及认同危机。我在给姚教授回信中谈到“少数民族作家的作品中传递出了一种不可忽视的符号，而这种符号的不断强调是具有物质力量的，是不可忽视的。”我认为，人类学家要切实的承担起去考察具有人类学潜质的或处在中介阶段的少数民族作家所反映出来的符号，并分析这种符号的力量。姚教授还提到这些少数民族作家作品不同程度的呈现不同空间的想象。在多元化的 21 世纪，这种空间的想象已经发生了很大的改变。但是，我对姚新勇教授谈到：“大到民族国家或者个人的社会文化，这种社会空间是各种对立、冲突的一个想象的空间”。我认为，国家是各种冲突的容器，如果没有这种冲突反而不会产生这种想象，这是想象共同体得以产生的一个非常重要的渠道。因此，我们不能只谈抵抗或者压迫，还要看双方是如何交融、如何相互利用、相互吸取资源的。好，我的发言结束。（掌声）

汤晓青：下面，我们请北京外国语大学的陶家俊发言。



陶家俊：各位专家、各位同学，大家下午好！我今天下午发言的题目是《后迦达默尔思潮的文学人类学表征——论读者反映理论的四重转向》。演讲内容主要有四个部分，第一是后迦达默尔思潮的文学人类学转向；第二是抓住一个转向，探讨文学虚构与想象的关系；第三是谈谈西方书写文化、创伤文化叙事及其与本土文化意识与创伤

文化主体重构的关系；第四是关于文学边界的思考。

我的第一个论点是后迦达默尔思潮的文学人类学表征。迦达默尔之后，以沃尔夫冈·伊瑟尔和加布丽埃·施瓦布的批评理论为界面，阐释学研究经历了四重转向。伍尔夫冈·伊瑟尔早期受恩师伽达默尔点化，浸淫于对话诠释学，旁涉罗曼·英伽顿的现象学，服膺瓦尔特·佩特的现代主义否定美学，提出系统的读者反应理论。二十世纪八十年代末，他进一步提出文学人类学观念，探讨文学诠释对人和文化的塑形功能，即文学诠释在文化间对话和转化过程中的文化创新力。伊瑟尔的批评理论相继从读者反应论转向文学人类学，转向文学的跨文化转化力之研究。“阅读行为”、“虚构化”和“跨文化的可转化性”是其关键词。伊瑟尔的学生加布丽埃·施瓦布顺应 80 年代中期人类学的“书写文化”转向和 90 年代的心理文化转向，持续关注心理、审美、文化、政治共同塑造的文化接触空间，先后聚焦跨文化民族志书写意义上的文化接触现象和创伤文化叙事书写意义上的创伤文化现象。“文化接触”和“文化创伤”是其关键词。上述四重转向不断反思并拓展文学的边界，探讨文学人类学涉及的“虚构”、“想象”、“情感”、“跨文化接触”、“文化创伤”、“叙事书写”等理论命题。为后模仿时代的文学研究展示了一道崭新的思想地平线，也在后殖民研究、跨文化研究、后现代理论、心理分析与文学人类学之间搭建起对话商榷的理论平台。

第二个论点是文学虚构叙事与想象的关系。20 世纪 80 年代末 90 年代初，伊瑟尔先后发表了《表演政治》、《展望：从读者反应到文学人类学》和《虚构与想象》等三部著作，提出文学人类学理论，探讨人类的虚构化冲动，重写“虚构”、“想象”等文学批评概念。如此看来，“虚构”就是指文化语境中人本质上的可塑性，其基本特征是虚构与想象，两者互动融合生成文学，文学使人的可塑性处于此在状态。尽管它难以捉摸、虚幻不定。换言之，文学表征了一种驱使人追逐其可塑性的冲动，一种寻求自我解释的欲望，即虚构化行为。文学人类学试图解释的问题是：人为什么需要虚构？社会历史语境中，主导文化规范之下，隐藏着被否定、受排挤的知识话语和认同形态。借助虚构化行为，处于隐匿状态的知识话语和认同，乔装打扮，在虚构世界中登台亮相，与现实形成一种既排斥又共存的关系。我们在虚构世界中体验到另一类现实，因为它指向人类体验和存在的另一个纬度，与作为真实的另一个自我遭遇相逢。同时，虚构事件本质上是虚构的，因为它僭越了认同和知识话语的合法边界。想象本质上处于一种无特征、无差别的惰性状态，虚构化行为激活想象，用特定的形式将想象确定下来。同时，虚构又依靠想象来实现虚构化行为的目的，如否定现实、意义、规范和认同。将非真实、不可能、受排斥的想象置于虚构文本世界可能、此在的中心。虚构与想象的游戏互动赋予想象二元对立特征——分解与生成、失效与创新之间的对立。这种

想象的爆裂，这种想象的可塑性效果同时将可能性和创新力呈现在文本游戏空间的核心。没有想象，虚构仅仅是空虚；失去了虚构，想象就无力爆裂。

伊瑟尔的文学人类学重新确定文学与人的生存境遇的关系，关注文学在人的社会历史体验、文化认知和文化认同过程中独特的创造转化潜能，在文学与文化之间搭起了一座新的桥梁，为我们认知文学独特的文化创造功能提供了崭新的视角。文学不是传统意义上对现实的模仿，而是使我们感悟、认知到人的可塑性、复杂多样的文化认同形态以及文化的再生可能性。文学虚构文本充满了转化和创新能量。

我的第三个命题是西方书写文化与本土文化意识、创伤文化叙事与创伤文化主体重构的问题。施瓦布提出的两个根本问题是“文学的边界延伸到哪里？”与“文学的文化转化力量所在？”80年代中期，美国人类学家詹姆斯·克利福德、乔治·E. 马尔库斯等在理论人类学领域掀起了一场人类学的“书写文化”转向。后现代政治和认识论危机使西方民族志书写和文化再现失去了昔日的权威地位。因此，从全球跨文化视角看，书写文化标志着新的人类学乃至人文学科研究范式的出现。其最终目的是描绘书写文化的修辞和诗学。其根本问题是：对书写语言的使用怎样在文化知识的生产过程中发挥塑形作用？施瓦布进一步提出的问题是：作为书写文化的独特表现形式和特殊体验载体，文学在文化知识的传播过程中使用了哪些形式、修辞、风格并产生何种独特的接受模式？她认为，与非文学的书写文化不同，文学在文化接触过程中传播的是另一种形式的文化知识，而不仅促成不同文化的相互转化。

通过比较分析法国人类学家克劳德·列维-斯特劳斯的《忧郁的热带》与德里达的《论文字学》，她尖锐地指出，在与西方强势书写文化狭路相逢的过程中，只有在无意识和元交流层面，我们才能捕捉到本土模仿策略塑造的本土主体性和文化自觉意识。在无意识和元交流层面，本土文化主体常借助仪式性的表演来间接地促成文化交流。常常通过隐喻(metaphor)、混杂(hybridity)、讽刺(irony)、仿真(simulation)、复制(palimpsest)、模仿(mimicry)等修辞手段，借助西方强势书写文化来建构自己的主体性，颠覆不平等的文化交流等级秩序，激活以西方他者和文化差异为分界线的新的本土文化自觉意识。西方书写文化生产本土文化知识之时恰恰也是本土文化挪用改造西方知识型、借西方文化主体延续本土文化命脉之时。西方书写文化在本土文化面前发挥着类似投影屏幕的作用，成为本土主体文化移情和想象的媒介。

那么，创伤文化叙事与创伤文化主体又是什么关系呢？创伤历史损伤个体和集体文化记忆将悲痛封存在心理空间最隐匿的秘穴之中，它破坏悲悼过程，施暴者与受害者都无力拒绝悲悼暴力造成的生命死亡和文化劫难事件。意识与无意识

之间失去了灵活变动的边界，记忆与遗忘被无限期地抛弃在心灵的荒漠中。创伤历史竖起一道沉重的沉默之墙，导致心理死亡和文化瘫痪，产生一种借叙事来见证、表演、悲悼创伤历史和创伤主体的需要。因为只有故事才能打破沉默。叙事脱胎于创伤和包围着创伤的沉默之墙，又穿越记忆与遗忘共同筑成的沉默之墙，发出悲悼的声音。

战争、大屠杀、殖民征服、工业化、城市化、大灾难共同将我们的历史和文化谱写成暴力历史和创伤文化。源于暴力和创伤的文学形成一种与不可言说的文化隐秘及其被压制的暴力传统之间的文化接触形式。这类文学叙事依靠间接手段或诗性语言的无意识铭写来表现创伤，形成有关创伤的高度矛盾含混的证据，抗拒着记忆中那无法忍受的痛苦以及遗忘造成的威胁。因此，这些将语言的创伤文化隐喻和转喻功能发挥到极致的叙事发挥着纪念碑、展览馆、纪念日所无法替代的功能，在扭曲的记忆与遗忘、悲悼与沉默、生活的现实场景与历史创伤、罪恶与苦难、耻辱与荣耀之间塑造出以悲悼为醒目标记的过渡空间。

创伤文化论进一步拓展了文学书写的边界。与文学的文化接触功能不同，文学的创伤文化功能建构的是悲悼的、打破沉默的、借记忆的灰烬中残留的碎片和余热让创伤从心灵的墓地中爬出来并自行言说的主体。创伤历史掩藏下的施暴者和受害者借叙事、叙事者的讲述和书写来完成或不断地表演个体与个体之间、个体与集体之间、种族之间、不同代际之间对历史创伤的悲悼。

我的第四个命题是关于文学边界的思考。当代世界中，大众传媒文化泛滥成灾，暴力仍是人类生命境遇中加速恶变的肿瘤，全球化在全球范围内攻城掠地，将福音和灾难的种子播撒。我们不能承受文学缺场后的失重，无法忍受主体死亡后的苍凉和空虚，更无力面对价值和信仰的大幅贬值。

文学生成的虚构想象空间和文化接触空间持续地重构主体和文化的边界。正是在此现实背景下，伊瑟尔从读者反应论转向文学人类学，力图澄清人类以文学为表征的虚构化冲动涉及的真实、虚构和想象三大要素，探讨人的可塑性和文化的可转化性。施瓦布则系统分析文学和文化接触的各种模式，如西方书写文化、创伤文化书写，探讨主体、语言、思想、情感、想象、记忆、遗忘、书写等的边界；反思文学的文化边界商榷、转化和重构力量。他们二人都从文艺诠释转向文学人类学，在新的历史文化语境中重新认知文学的塑性、人和文化的可塑性。

最后，借此机会我想表达对 2007 年初去世的伊瑟尔教授的纪念，谢谢大家！

汤晓青：下面请安琪发言。



安琪：大家好！我演讲的主题是“关于叙事与写作在史学、文学和人类学当中的意义”。首先，我们要面对的问题是：“叙事怎样成为统摄史学、文学和人类学三方的包容性的框架？它又何以成为三方结成共识的一个交接点？”那么，如果要回答这一问题，我们就势必在一个更普遍的话语框架之下追溯史学和人类学之间的差异和论争，以及文学介入双方之后所起到的一个弥合作用。

从史学来看，人类学体现出一种强烈的反历史性特征，也就是过分关注当下和平面的人类生活；从人类学角度来看，史学由于缺乏一种探照灯似的研究，因此它所选择的这样一种历史横截面显得缺乏一种深描下的真实感。这两方长久以来一直使用一种联合的方式来达到和平共处。而文学的介入，尤其是文学叙事的介入，正好为他们提供了来自第三方的视角。因此，如果从这个角度来看，在文学叙事当中，史学和人类学的共性得到了最大程度的彰显。因为它们的本质都是通过文本来展示生活，并且都是深处于广义的文本当中。以上是对这三方阵营基本学科样态的简单的说明。

回到我们这个主题上，为了对这个话题进行更有效的说明，我们不妨对“叙事”加上一个比较明确的框架。我是在史学框架下把范围缩小到史学这个学科之内加以探讨的。我们通常所说的叙事史学，顾名思义即“以叙事作为最明显的特征”，因此来区分其他的史学流派。那么，如果我们要讨论叙事史学的话，我希望在此对叙事史学本身做一个简单的说明。

首先，我是把它放到整个西方史学的脉络当中，即我们通常所讲的三段论中来加以考察的。主宰第一个阶段历史书写的是我们通常称之为“传统叙事史”的书写方式，主要研究帝国的兴衰、战争以及英雄人物的业绩，这一套脉络延续了古希腊以来的史学书写传统。发展到现在，叙事的正当性在后现代主义这里受到质疑，也就是说历史叙事是被认为是终结了，它最终是与史实无关的一种宣传手段以及作者逻辑地呈现。在经历了叙事转向思潮之后，历史的核心在海登·怀特那里被拉回到叙事这个轨道上来，也就是说我们之所以能够走进生产意义的文化场景当中，实际上就是通过叙事这一角度。当然，这里用“叙事史学的复兴”或“回归”是否妥当，在这里我们姑且存疑。那么，从这个角度出发，我认为我们最好是放弃这种相对刻板的三段论，而将这个叙事史学的回归视作是历史书写方式接受文学和人类学双重渗透的产物。

接下来，我把叙事史学放在更大的框架之内，也就是我们讲的“新史学”旗帜之下加以看待。我们说“为什么叫‘新史学’”？它是区别于以前传统的线性书写的“旧史学”而言。从类型上，它关注的是以往被搁置起来不加以考虑的三

类领域。第一类是与身体有关的人类社会行为，包括出生与死亡、婚姻、疾病、服装等；第二类是被现代化理论所压制起来的有关于过去的遗存，比如，以前一直比较缺少考虑的异端、巫术等等；第三类是下层和边缘，这个理论的核心词是一些过渡性的词语，如犹太人、女巫、罪犯、欺诈者与反对派等等。那么，我们可以从这种由旧到新的转变当中看出史学发展的流程，即如何从一种科学化的计量史学向去科学化的叙事史学的转化。在这个转变当中，人类学的渗透起到了很大的作用。原因之一就是人类学作为超学科，对这种转化起到的一种催化的作用。

接下来，我将从三个具体的问题入手分析这种渗透。第一个问题，我们在新史学当中会发现，很多研究者都把中世纪作为他们关注的对象。为什么会出现这种现象呢？丹顿的《屠猫记》给出了一个很好的案例来说明这种空间的差异。1730年，巴黎有一帮作坊学徒为了反抗和表示对师父的不满，因此虐待师父的一只宠物猫。在丹顿对这个仪式的描写当中，我们可以看到一个少年虐待一只猫，一帮人围着这个仪式又笑又闹。对于我们今天的读者来讲，我们不会觉得有什么好笑的，但是我们笑不出来就正好说明了我们和前近代欧洲工人的距离。即我们当下的生活和中世纪经验之中存在着一片汪洋，从人类学的角度来看，最不透光的地方就是穿透异文化最理想的入口之处。我们对于“屠猫事件”当中的笑点存在着理解上的偏差和错位，而这种错位就正好是探究工作的起点。如果说渗透的话，人类学这种转熟为生的视角帮助历史学家从自己身处的时空当中拉出来，将自己的历史做一种“他者化”的处理。因此人类学为史学如何处理历史学家自身的陌生感和距离感提供了一种非常宝贵的灵感源泉。

第二个问题涉及到新史学的合法性和正当性。也就是史家选择题材的代表性问题，史家为什么要选择某一些题材？他所选的这些题材为什么在某种场景中具有普适的意义？我们看到，新史学是以研究以往的历史碎片和角落为他们明显的特征，那么人类学对此的渗透在哪里？在这个地方特别提到历史人类学做出的贡献。我们现在已经被滥用的历史人类学这个名词并不是史学和人类学这两个名词简单的叠加和并置，实际上，它创造的是一种共同的形态学空间，历史人类学是非常完美地体现了年鉴学派的整体视角。而正是这种整体视角带领这种研究微观、研究碎片的微观史学走出了碎片的迷阵。也就是说，我们今天所讲的新史学，并不是要研究无数的水滴当中的某一滴，而是要在个案之外揭示出与它相关的整体的历史进程及事件的关联。

第三个问题是从读者的角度来看，我们可能面临的一个困惑是：为什么这些史学家会选择一类非常典型的案例来作为自己描述的对象？为什么会选择危机时刻突发的事件和悬疑之谜？下面这个例子我不具体展开。这里讲到的“危机”一词并不是我们通常所想的具有消极的意义指向，实际上，它指代的是在社会场

景中，危机的功能在于它揭示出一种难得一见的文化的非常态，也就是社会中断了固有的、稳定的常态而呈现出一种相反的态势，文化的意义就是在这个过程当中被制造出来的。这也是为什么新史学、微观史学以及当代的历史人类学作品当中的中心人物大多是一些过渡性的角色。

下面，我将谈到史学和文学的结盟。我们通常讲，叙事和讲故事在传统上都是文学的阵营，那么，史学将如何跨入文学理论和实践？如何有效地进入这个阵营？实际上，我们认为跟史学联系得最紧密的并不是科学而是文学。如果这个假设有效的話，就会涉及到文学和科学之间的分判和对立。从史学流派上来讲，我们可以看到结构主义关注社会计量，以社会物理的方式分析事实的结构主义史学向运用文学手段分析史实的叙事史学的一个转向。这里我特别要提到的一点就是对于史料的运用。现在这个史学框架之内，史料的横截面有一个面上的扩大。其中，很明显的一个特点就是以前被定义为文学材料的内容被吸纳到史学当中来。其中很明显的一个例子就是史景迁所写的《妇人王氏之死》。他在这部作品当中利用的史料支撑之一就是蒲松龄的《聊斋志异》。我们通常认为，文学是不能够作为史学的支撑性的建构的，但在这个广开言路的趋势当中，文学进入邻近学科成为一个具有创新性意义的事件。

以上是讲的史料。如果我们谈到叙事而不从原叙事的角度来讲，而是把它视为一种文体、一种书写技巧、一种书写风格的话，那么，在史学当中体现得最明显的就是心态史。我们知道人类的生活体验、精神世界以及整个形态领域是无法用一种量化的方法来加以研究和复制的，那么，叙事在这个地方成为我们把握人类心态的一个非常好的桥梁。这也是为什么心态史会作为新史学当中一个非常显著的旗帜性产物的出现？那么，集中到我们特殊的史学文体当中，我要提到的就是“传记史学”。传统上认为，传记的方式来书写历史是历史研究当中最为困难的方式之一。为什么困难？是因为它的边界不明，容易渗透到文学当中来。简单跟大家说一下这个图（见 PPT），雅典学派的作者拉斐尔把自己的头像放在画的右下角，这是一个比较极端的例子，也即者如何渗透到他所创造的对象文本当中来，传记史学实际上就承袭了这一套脉络，达成了文学与史学之间的沟通。

最后，我想说的是我们今天讲的叙事其实具备两套意义指向的符号系统，一个是指向史实和符号的故事，另一个是承载这个事实和故事的表现手段。如果我们从这两个角度进入中国历史的话，那么，我们的收获也会是双向的：一方面，我们的素材会得到一种解放，摆脱历代加之其上的阐释；另一方面，众多碎片也会被规定到的一种模式，规定到一种组合和位置上来。也就是说，我们今天所看到的历史，它是一个文本，而这种文本是一种叙事被人们讲述的历史。

谢谢大家！（掌声）

汤晓青：下面请广西民族大学的黄晓娟教授发言。

黄晓娟：谢谢大会给我这样的机会！今天，我要讲的是“中国少数民族口传文学制度的人类学研究”。我的思考是我正在进行的一个国家民委的课题“族群记忆与传承——中国少数民族口传文学制度研究”其中的一个部分。因为思考还不成熟，我把今天的发言当作向老师们请教、和各位交流的机会。

尽管我们知道“制度研究”对于所有的学科来说是一个非常基本的问题，比如说当代文学制度、现代文学制度是没有问题的。但是，我们说到“少数民族口传文学制度”的时候，就会有人提出质疑。很多人会认为：在少数民族、特别是在民间社会里面，口传文学能够兴盛的发展跟没有制度的约束有很大的关系。但是在我看来，民间社会也有它自有的秩序和生存规律，所以，我试图做这样的研究，即在少数民族社会里面，在考察口传文学的形成、发展与传承过程当中，它所依赖的这种特定的秩序和模式所形成的制度和制度形成因素的作用和影响。

前面，黄中祥教授在他的研究当中看到口传文学渐渐消亡的过程。我认为，口传文学在现代社会消亡的这个过程与口传文学制度的变迁有很大的关系。

首先，我们来看一下“制度”这个词。在古汉语当中，“制度”一词指在一定历史条件下形成的法律、礼俗、规定与立法等。那么，西方制度学认为任何社会都有制度，包括无文字社会。德国学者柯武刚和史漫飞把制度区分为内在制度和外在制度。这种区分是从制度的产生、制度的影响、制度的内容及制度性质等方面来制定的。他们的划分对我的思考有很大的帮助。道格拉斯·C·诺斯也指出：制度是由正式制度和非正式制度构成的，非正式制度是随时间演进的，是人们在社会活动和交往过程中自然演化而形成的，包括风俗习惯、伦理道德、价值观念、意识形态等属于文化的规则与约束；非正式制度始终是人们行为有约束力的各种规则，具有正式规则所无法替代的作用。这样的理论对我的促动就更大了。

我看到在我们汉语当中，“制”和“度”这两个字也隐含着不同侧面的意义。“制”指的是外在的规约、束缚和局限，“度”指的是内守中庸之节。这个“内守中庸之节”对我研究少数民族的口传文学有很大的帮助。我们看到，汉语的制度也包含了内与外两个方面对行为的一种规约。因此，我的研究主要想从“非正式制度”的层面来探析中国少数民族口传文学得以生存发展的一个内在机理。一方面，从宏观层面上来把握少数民族口传文学制度的整体规律，另外一方面，它毕竟冠上了“人类学研究”的名称，所以也想通过人类学调查所得的一些个案分析来呈现中国少数民族口传文学制度的丰富性。

接下来我想谈三个方面。第一，谈谈我所思考的少数民族口传制度。在谈这个制度之前，我想对少数民族口传的特点做一个清晰的了解。“口传文学”指的

是集体性创作、口头传承的活动文本。从这个层面上，我们看到口传文学是一种与生活情景同在的动态的文学。尽管在不同的民族多样化传承过程当中，不同民族之间的传承方式有区分，但也有相同或相似的传承方式和体系，这些行之有效的传承方式就潜藏着具有规律性的制度性因素。

那么，少数民族口传文学制度的特性是什么呢？在我看来，它主要是以隐在的方式存在。因为在口传文学当中，口传文学作品的生产者、传播者往往是同一的，为生产者和消费者，往往也是可以互换的。比如说，我们看到侗族大歌，在它的传承过程当中存在一个自在的、有组织、有规律的传承体系。侗族是无文字的，主要以言说与歌唱代替、相承。歌师就是侗族大歌的继承者和传播者，千百年来歌词的传统和曲调就靠他们来传承、创新，歌师培养了一批又一批的歌队和歌手。在这样一个歌的传播过程当中，歌师就成为文化的传统与生活经验的诠释者与制定者。在这个层面上，歌师在民间是代表了某种权威力量。因此，少数民族口传文学制度也是属于民间系统的文学制度。在我看来，民间系统是中国少数民族口传文学制度的根本性制度。

在口传文学中，还存在一些制度性的因素。比如宗教、仪式、习俗、惯例、节庆就构成口传文学生成、完成、发展、传播、接受、评价的制度系统。那么，在这个制度系统中，我刚刚提到的这些因素并非是各自独立运作的，而是交互作用的，它们的特征具有隐秘性、综合性。在我看来，宗教是深层性、机制性的制度性因素，仪式、习俗、惯例、节庆是组织性、表层性的制度性因素和制度形式。因此，少数民族民间文学制度就是以宗教为引导，以拜师学艺、大众公认制等为主要模式的激励机制。民间节庆、仪式是民间口传文学生产的主要空间和主要途径，是口传文学制度最重要的一环。这个制度还体现了我们民间社会文化机制的高度智慧，我们可以把它与正统的、主流的文学制度作一个对比：我们看到正统的主流文学制度一般是以主流意识形态为引导，以学校教育、专家评奖制、名利制为主要培育模式和激励机制来生产文学；在现代文学制度当中，生产、传播、消费是有明确分工的，学校教育、文学机构逐渐取代了歌师歌班，报刊等现代传媒也取代了节日庆典而成为文学的主要传播途径和空间。

我本想再简单谈谈少数民族口传文学制度的功能，因为时间关系，我把前面谈的这一部分做个总结。

前面谈到制度系统。制度系统有一定的稳定性，也有相当的变异性。所以，中国民间少数民族口头文学制度的变迁直接地影响着少数民族口头文学发展和变迁。正如前面黄教授所说，它在现当代中国少数民族口传文学当中的盛衰就鲜明地反映了少数民族口传文学制度的变异。为什么这么说呢？因为所有文化进化或传播过程当中都以制度变迁的形式发生。口传文学与制度之间的冲突也是普遍

存在的，制度既是口传文学发展的动力，也制约着口传文学的发展。某些制度的僵化与落后使得部分口传文学逐渐被遗忘，也陆续失传。那么，某些口传文学何以稳定的传承至今？在某种意义上，正是因为口传文学与制度的冲突促使文学与制度变革和发展形成比较强的自我调节机制，从而使文学和制度之间的关系达到一个新的平衡、一种新的协调发展。比如说，我们现在看到城市里的庙会，都被纳入到了政府管理体制当中。城市当中的庙会变成了千篇一律的展演，在这一过程当中，原有的狂欢节的灵魂已经变成为不完整的实体，其存在可以说是完全依赖于国家主义的秩序为前提。这些庙会之类的民间仪式向展演的转化，服务于这样政府体制的秩序规则，这些规则又通过传播过程为市民所强化。因此，我们看到的是：一旦被改成符合政府规定的展演，仪式的狂欢精神就被消解了。这是我们看到的一个侧面。另外一个层面，在任何时代总会有一个可供民间口头文学演说的空间，这些空间又总会在民间生活中营建出来。所以，在今天经济高速发展的时代里面，口头文学具有比作家文学更加灵活的转换生成机制，这样机制也使得口头文学获得强大的生命力。谢谢！（掌声）

汤晓青：下面请评议人分别加以评议。

【评 议】

夏 敏：各位老师，下午好！刚才听到七位同志的发言，我最大的感触是，所有的发言都是非常密集的、语速是非常快的、材料是非常多的，我的头脑来不及把发言内容做到很好的消化。我大概谈谈自己的看法。

从刘珩谈起，刘珩的发言题目是《民族志式的传记——人类学写作的可能性探索》。他针对民族志式的传记进行了一个非常好的人类学阐释。针对为某个人类学家做所谓的民族志式的传记对人类学家的立场进行一次有益的反思，是能够很好地再现人类学个性的做法。人们可以透过民族志传记，对这个学科进行批评与反思。民族志式传记的写作文本给了读者许多反思人类学视角写作的一些特殊规律。

我注意到，“传主”在田野过程当中的一些经历以及作为对传主的描述者，这样一种二重的经历是很有意味的。亲历了什么？如何去亲历？别人如何亲历而“我”在别人的亲历中得到了什么样的特别启示？刘珩这些心得给我的印象非常深，因为这里涉及到今天上午学者们经常谈到的一对概念：“他者”和“我者”。如果说传主是作为“他者”的话，那么给传主立传的人就是“我者”。那么，这个“我者”的作品出来之后，作为我们读者来看这个作者的作品，这又是另外一

重“他者”。这让我想到一个成语：“螳螂捕蝉，黄雀在后”。蝉是“他者”，螳螂是第二个“他者”，黄雀又是另一个“他者”。如果我们要研究黄雀，那么，它的指向就更多了。所以作者对民族志式传记的分析研究的确给我们提供了思考的全新角度。

下一位是陶家俊先生。他谈论的可能是我们所不太熟悉的，或者是我们所不太清楚的。他刚才的语速非常快，因此，我们理解起来会有一些困难。但是，他通过伊泽尔和施瓦布的观点的分析，给我最大的印象就是，尽管他没有做个案批评，但是其中所展示出来的东西真正是现在的人类学家应该引起思考和关注的东西。我们经常用“不平则鸣”，不平就是说有创伤与灾难，怎么样鸣？可以有不同的方式来“鸣”，可以通过仪式来“鸣”，可以通过文学来“鸣”。这就牵涉到一个文学的治疗功能，如果遇到灾难的话就随之有了文学的“鸣”，可能对人类而言就是福音，于是文学的功能就会牵扯出来。

接下来是关于安琪的发言的评议。安琪的发言非常精彩，她理论缜密、思路精微与她的美丽一起冲击着大家。她的分析涉及到所谓的叙事史学。史学以叙事的方式构建，与人类心灵表达的轨迹是合拍的。我们经常说“文史哲”，她在这里把文和史的叙事以及人类学的叙事这三者连在一起思考，它们都有叙事。这些叙事既有相关性，又有各自风貌。叙事史学并不简单针对历史叙事，而是对史学意义中的叙事加以透视。人类学和文学的叙事都对反思叙事史学提供了一些特殊的“镜像”。尽管她的这种思考多数是建构在理论层面上，这种建构对于我们重新去反思史学和人类学的关系或者史学和文学的关系会带来很多的思考，并会有意想不到的收获。

下一位是黄晓娟老师的发言评议。我觉得她这个发言非常好。她讲的是我们如何关注口传文学的制度。过去，我们的印象里，口传文学可能只是有一些传承的模式与传留的方式，然而我们并没有把它上升到制度的层面去思考。实际上，少数民族的很多口承表达是约定俗成的，或者说是被制度化了的。那么，这种制度化的东西在现代化社会中可能会发生一些变迁，出现很多变化。比如说，过去放在仪式当中，今天可能就成为一种纯粹展演的东西了，它们原有的东西可能丧失了，被碎片化了。我觉得，在这种研究背后，蕴含了一个学者的文化忧虑和轻微的感伤，忧虑和感伤背后又呈现了对文化的试图还原，这种方式的还原可能与今天上午叶老师的还原有所不同，但我认为背后情感指向是一样的。

汤晓青：下面，请陈器文老师来谈谈。（掌声）

陈器文：主席、各位亲爱的同胞，大家好！我来自台湾台中中兴大学。我参



加这个会议有各种主客观因素。今天这个会是文学人类学学会，看来是文学和人类学的超链接。我与上位发言的夏先生各有分工，刚才，他将把七位论文发表人的内容已做了讨论。我主要谈讲一下我来到贵阳参加会议的一些观察与交流吧！

在贵阳会议上文学与人类学的超链接，其实与我长久在中文系教学以及担任过一些行政工作而产生的困惑有关。中文系的课程面对着一个时代的巨变与困境。比如说，中文系的课程中，总是有一些课程选修它的年轻学生越来越少，甚至到了开不成课的地步，比如《礼记》、《荀子》、《说文》。同时，也有很多新的课程要开发，比如说“神话人类学”、“旅游文学”、“海洋文学”、“文化创意”、“编辑与采访”等。总之，学生要看很多庞杂的书，学生会说：“这哪是中文系的课程了？这简直就是文化学、博物学嘛！”学生要阅读的书除了经史子集外，还包括宗教的、心理的、社会的、经济的、民族的、地理的、民俗的，包括了上下、古今、中外这样庞大的范畴。中国文学系是不是已经变成文化博物学系了？开设的课程有与时俱变、新旧推移、不得不然的趋势。

另一方面，我们中兴大学有幸邀约叶舒宪教授前来客座讲学。准备开设一门过去未曾开过的课程叫做“文学人类学”与“考古神话学”。

文学和人类学的两个学科范畴都很大，它们之间要作一个超链接，怎么连接？是人类学的文学书写么？或是文学中的人类学现象？是探讨文学作品中的民俗、仪式、信仰？或是神话学的现代学科化？

我个人得到的初步认知是“文学人类学”本原就是神话学，而称为“文学人类学”的消极性意义是将神话学局限在文字文献的研究。积极性意义则是将神话学回复到我们对人类文化初源状态的探究，追寻习俗、器物、意识、文明等的源起。文学人类学实际上即是神话学在寻找它原始失散了的血亲，学科分散了，如今再做一个超链接。这应验了一句话“天下合久必分，分久必合”。

（录音整理：王立杰、李媛媛）

专题发言（二）

时间：11月29日下午16:45-18:15

地点：贵州民族学院新楼412室

主持人：黄中祥副研究员 吴秋林教授

发言人：杜国景教授 陈器文教授 谭佳博士 石开忠教授

黄亚平教授 郑振伟教授 皇甫晓涛教授

评议人：陶家俊、刘珩

【发言】

黄中祥：请各位发言人发言时提取精髓，尽量在规定时间内完成发言。

请贵州民族学院文学与传播学院杜国景老师发言，他的发言题目是《“地方性”叙事中的还乡者——以合作化时期的周立波为例》。



杜国景：我在这次年会中提交的题目是“地方性叙事中的还乡者”。

我的观点主要是，目前，人类学理论对“地方性”的研究应该说还是有分歧的。这个分歧主要是在“主体”上面。因为，人类学是一个文化他者，这个他者的文化背景、立场、方法等等不一样，对同一个地方性的、民族性的发现，应该是有差别的。另外，作为地方性的立场来说，地方文化的持有者也会有差异。所以，地方性知识是怎么建构的？是被谁建构的？用什么方法建构的？我觉得这些问题是可以研究的。这当中，有一个“还乡者”值得关注。

第一个层面，为什么我不用民族性与民族志，而用“地方性”这个概念？因为，我想引入另外一个“主体”，即国家主体。国家在地方塑造的过程当中，对文化他者、还乡者与地方都会有影响。同时，我注意到，在主体建构过程当中，地方性知识应该是一种观念性的东西。在这种观念性中，最重要的是地方性知识如何形成的情景、条件，这比我们去关注准则性、原则性的东西更有效。所以，我认为在地方性知识建构当中，有一个主体应该引起我们注意，就是我的文章中说的“还乡者”。

我看过叶舒宪先生《文学与人类学》的博士论文。他在里面谈到，还乡者或者文化他者有一个种现象叫做“党异伐同”。叶先生同时提到，在建设地方性知识中有一个悖论，即“近距离与远距离”的概念。我认为，如果我们引入“还乡者”这个主题，就可以解决这个悖论问题。因为，“还乡者”既不是一个文化他者，也不是一个当地文化的持有者。他在这两者之间可以自由出入，“出乎其内、超乎其外”，这是非常有意思的一个主体。在人类学研究中，这样的主体的发现、文化建构是与众不同的。

第二个层面，我想通过一个还乡主体的解读说明我的观点。这个主体是“合作化时期的周立波”。我为什么选择周立波呢？主要原因如下：一是因为我们现在做的一个课题正好与周立波有关，我在2008年9月中旬去周立波故乡湖南益阳参加了周立波诞辰一百年的学术会议。另一个更重要的原因，选择周立波这个还乡主体是为了引入“国家对地方的塑造”这样一个强大的背景。我把这个背景概括为国家强制性的塑造、规训地方，又向地方妥协的过程。在这个过程中，周立波那一代写农业合作化小说的文本，就不应该看作纯文学文本了，可能要看作超文学文本，它既有社会思想史的、政治方面的，甚至还有人类学方面的意义和价值，所以我选择了这样一个文本。再一个原因，周立波大概是那一代作家中最具有知识分子角色意识的作家，当年在研究柳青、周立波、赵树理时，已经有很多人指出周立波的风格是地方文化特色带来的抒情性风格，所以他最有知识者还乡的通达、宽广。他不是狭隘的主体，如果选择那样的主体会引起认识上的失误，基于这些理由，我选择了周立波来说明、解读地方性叙事中知识者还乡的作用。

谈周立波的小说，我们发现关注湖湘特色的人太多。但更重要的是，周立波小说中有一种经验化的、感觉化的乡土世界。这样的乡土世界对国家塑造地方具有一种解构的作用。所以，在周立波的小说文本中间有很多民间化的东西。比如说，有人谈到过刘雨生的恋爱好像田螺姑娘的民间故事，也有没有谈到的王菊生（菊咬筋）的过继好像民间的三兄弟故事。

因此，我觉得在地方叙事中的还乡者是否可以从这样一个角度走向人类学的疆域？这是我的观点，谢谢各位。（掌声）

黄中祥：谢谢杜国景老师的发言，下面请台湾中兴大学的陈器文老师做精彩的发言！

陈器文：主席，各位来宾，各位同胞，大家好！我今天发言的这篇论文是《道教神仙故事中“吃粪吮疮”的难题考验》。“吃粪吮疮”是吃脏东西，借用佛教术

语，即所谓“魔考”，意思是对人性的严苛的考验。吃什么东西呢？吃粪，舔疮，舔脓，吃人家剩的茶，吃口水，吃人家的鼻涕。这很难想象，请你吃这样的东西来考验你，看你可不可以成神仙。它在中国有一个大量的系统：《神仙传》、《列仙传》、《仙佛出身志传》，“要成仙、要成佛”是这个系列的文类里出现的很奇特的母题。从这个角度出发，介入今天文学人类学课题中“圣”与“俗”的思考，“圣”的东西不见得都是发光发亮的，有时候也是发霉发臭的。

这篇论文搜寻了从最早的魏晋南北朝的《神仙传》里面出现的最原始的吃粪成仙的故事，一共1则，这些神仙故事都有一个终极母题，就是要求成仙不死。吃粪、舔疮以成仙不死的这个思维很有趣，我自己写的时候也常哈哈大笑，居然匪夷所思的是以食秽——我是雅化了，其实就是“吃粪”——为难题的考验。实际上，整个神仙故事系列，有多种可能成仙的情境：比如《山海经》中是吃不死之药，在《神仙传》系列故事中是以炼丹、辟谷、服食仙枣仙桃，或者游仙文学中餐风饮露、化羽飞升。但如果我们仔细探究一般平民百姓到底吃些什么与众不同的东西对成仙有帮助，赫然发现《本草纲目》中也有些零星隐晦的记载，不是吃很卫生的东西，而是吃某些人体分泌物或排泄物会有愈病养生的效果。因此，食秽成仙虽然带着些游戏与恶作剧的意味，却也不完全是游谈无根的。

拨开民间故事追求不死长生要吃粪舔疮的夸大情节，这类故事深层的圣化、仙化诉求，其实是强调一种宗教心灵的情操。这种诉求比前述三种类型更加深刻的反映宗教心灵所需要的精神内核，即是“谦卑告罪”。

《国语·郑语》有记载神话，很荒谬，情节如奇幻片。内容是：夏王朝大厅中出现两条巨龙，在大殿中胡搞瞎搞后，留下一些东西，称为“龙螫”。“螫”是什么？众说纷纭，有学者说是龙的口水，也有人说是龙的精液。总而言之，“龙螫”就是一种生物体的分泌物。分泌物这种东西很有意思，自己的分泌物都不会觉得很脏，然而只要不是自己的分泌物都会觉得很脏。夏王朝举国对这“龙螫”惊疑不定，主张拜它、祭祀它或丢弃它都不妥，最后卜请神示，把它放在宝盒里供奉起来，经过千年之后，“龙螫”还没有干涸，变成一只“玄鼯”，需要一群裸体妇人出来厌制。

这则龙螫事件反映出人类原始的恐惧心理：碰触某些生物分泌物可能产生不可测的人体变化，这使人们对某些生物分泌物怀有巨大的畏惧与排斥，进一步感到它所散发的神秘慑服力，不洁的分泌物可能转化为不可侵犯的圣物。根据这样的认知，这篇论文的大纲如下：

一、“体液”的厌惧与尊崇；二、忏悔服罪的宗教意义；三、宗教文本向文学方向倾斜。涂尔干曾宣称，宗教仪式的基本特征就是两个：吃与吃。透过人与人的共食，凡夫俗子吃食扮成凡人的神仙的粪与疮等物，可以形成一种人与仙的

血缘或亲缘关系，这是本篇论文的论述起点……。不知不觉间时间到了，请大家看正文。谢谢各位！（掌声）

黄中祥：下面，请中国社科院民族文学研究所的博士后、也是我们叶舒宪老师的学生谭佳发言。



谭佳：非常抱歉，我换了一个题目。因为，我之前递交的关于先秦“巫”的讨论在北京的一次读书报告会上已经作过报告。另外，现在这个题目在我看来更加符合大会的主旨。

我的题目是《神圣与世俗的中介——春秋宗庙的记载意义新探》，具体内容非常多。我想，出了论文集后大家可以很详细地看到，因为这样一个很小的个案是放在很大的背景下展开的，这是我的博士后研究报告。

现在，我更多的是想借这样一个机会谈谈我几年的研究经历，并谈一下转向的问题。因为今天上午已经有很多学者在或者赞同或者质疑这个“转”。这个“转”在我这里就是一个人文研究。我一直在做理论，特别是西方文论方面，现在做中国先秦这么小的个案，所以我想借这次机会下多讲一点这个方面的话题，希望能得到大家的指导。

我这个题目是放在《春秋》下面来说的。我们讲《春秋》，在面对前人如此浩瀚的研究面前，怎样去展开新阐释？新阐释的作用是什么？意义是什么？空间是什么？这些问题曾经非常困扰我。现在回过头来看，其实文学人类学资源是走进先秦文化、先秦文典的最佳、可靠、有用、有效的途径之一。

这次大会的议题之一是重新进入中国和世界的历史。为什么要重新进入？言下之意即别人都在进，我们还要再进，我们再进的新的地方究竟在哪里？在我看来，新的第一步可能是我们要反思传统，反思我们看传统的脉络，反思经典何以成为经典。大家看 ppt，这是大家都知道的我们看传统的脉络。简单说来就是从远古没有文字的社会到先秦，然后到了汉代初，然后是经学意识形态的牢固建立，这样延绵两千年，到了 1905 年，上个世纪初，西学范式的进入、建立，再到 1949 年彻底的反帝反封建，在我们当下呈现出来的知识生产状态。从 1949 年到现在，特别是从 90 年代中期，从反思现代性开始，学界在纷纷反思，我们对范式也好，对理论也好，对历史也好，对所有学科建构的合法性，对我们言说的这一套话语的意义在哪里？所以，从那个时候开始，很多研究都在说从 1905 年到现在，我们的知识生产出了什么问题？

我在这样的思潮背景之下，展开了我的博士学位论文。简单说来，从明末到目前，我们把对晚明文学的叙述放在一个现代性转型的背景下看，看现代关于晚明文学的研究是怎么被呈现出来的？这样一套叙事是怎样被建构的？谱系是怎么样的？它能说明什么道理？通过这种理论的思辨，用了新史学、叙事学等理论，可以揭示什么呢？可以揭示这样一个文化现象，即我们所有关于文学史、文论史的谱系建构是被建构的，是以西方范式为根本指导而建立起来的。当然，我在做的时候非常有激情，但是做完后会反思：诚然，这是西学范式来研究中国传统，造成了我们在寻找传统资源的同时，反而背离了传统。通过我的几十万字的博士学位论文说明了这样一个道理。

那么，我们的传统到底在哪里？我们可以看到这样一个传统脉络。当我们反思从1905年到现在的知识谱系有问题时，我们怎样回到1905年之前。今天上午叶老师也谈到要“去遮蔽”，其实我们可以理解为去两个遮蔽，一个是去西学范式的遮蔽，另一个是去经学和反经学的遮蔽。这非常重要，因为从先秦、远古社会到1905年，是整个经学谱系在做倡导。那么，当我们要返追到先秦看时，必须要借助文学人类学资源去考察作为文化文本的经典是怎样被建构出来的。这里就牵涉到对经典的理解和认同问题。

我们转到对经典的两个基本认知。首先，对经典的认定背后的权利，在这里就不展开了，因为这里有很多对理论非常熟悉的专家。第二，从文化史的源头来看，经典的本义与先验性和神圣性都是紧密相关的，这可以从四书五经的每一经找到这样的源头。大凡在时代变革之际，都会用这些具有神圣性信仰的文本去阐释它、去建构它，以此作为当下所要展开的时代工作。因此，今天下午也有不同的人谈历史，谈叙事。在展开我刚才的一番介绍之后，我想我们先抛开西方理论或者说这些理论思辨回到先秦文化本身去看，会有很多视角。由于时间原因，我就举三个特别小的例子，也是我们在会议上提到最多的三个词汇：“历史”，“叙事”，还有我自己提的“先秦”。

先看“历史”。在中国，至少清末之前的文献中没有“历”、“史”合用，只有历或者史。“历”，从发生学看说文解字、看甲骨文等，其本源是历法之官，就是说历法之官是史官的前身。历法之官是可以观察天象，懂得天的规律的，是一批具有巫术色彩的人。因为时间有限我们简单跳过。再看史。史的性质至少可以分为三个阶段。第一阶段史是神职，是沟通人神之间的职位。第二阶段是东周以后，才开始巫史间离。到战国以后，《孟子》开始，我们才看到史在指向史实记载。王国维早已考证出，在文字最开始的时候，没有“事”字，“事”和“史”是同样的字，都指的是一种神职。我们今天说的史指史实记载是发生在魏晋以后，这已有很多学者在研究。第三个阶段是晚清开始，受西方史学观念影响，研究方

法及学科渗透，我们有了今天在大会上反复谈的历史观念。这样看非常清楚，《春秋》，包括所有的先秦经典产生的时代至少是战国之前。那么，我们肯定要将其放在神权系统中来看。

我们再简单的看看“叙事”。大家可以看 ppt，“叙”字最开始是等级制。叙事最开始出现是为了辨认天文历法，是史官通过对空间和时间的确定来掌握天象，由此确定人间秩序的合法性。

那么，我们只要稍微知道这些经典的脉络，非常明显，我们要研究叙事也好，中国历史也好，都必须回到神圣性的信仰，神圣性的传统当中，用诸多的文学人类学研究口传社会，研究无文字社会，研究文化文本，由此来看这样一些信仰是怎样发生的。而不是站在经学建立之后、站在所谓的文学也好、历史的现代性学科之下用小小的针想要撬动一个非常大的文化土壤，这会非常辛苦。

关于春秋，用幻灯看看就可以了。这次发言非常简短，希望会议文集出来后，大家可以看我的详细论文。

黄中祥：下面请吴秋林教授主持。

吴秋林：下面，我们请黄亚平教授发言。



黄亚平：各位同仁，下午好！我这篇论文写于两年前，这算是我对《山海经》的一点理解，请各位指正！

《山海经》可以说是中国上古时期比较全面的一部神话著作，这部著作中有很多经，大体上学者们认为可以分为两个系统，一个系统是“海内外八经”，一个是“大荒四经”。我们也按照这个思路，分别看待这两个系列。我的论文主要是对这两篇经典中，关于四方神和风神的记载的比较研究。

首先看《大荒经》，有东、西、南、北四经，每一经中对四方风神都有记载。如《大荒东经》：“大荒之中，有神名曰折丹，东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。”《大荒南经》的记载与《大荒东经》类似，“有神名曰因因乎，南方曰因乎，来风曰乎民，处南极以出入风。”当然这个先秦典籍记载的名字都比较奇怪。从这两个经可以看到，方位神、方位、风的名字都是齐全的，但是《大荒西经》：“有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。”就不同于《大荒东经》，相较少了些内容，没有风神的名字，并且处于西北隅。《大荒北经》情况也是一样，只有方位名、神名，位置是东北隅，这应该不是偶然现象。

为了叙述方便，我们将正东、正南叫做“正位”，把西北、东北的叫做“空位”，请看 ppt 的图，空位是用虚线表示的，正位用实线表示。出现这种情况是怎么回事呢？根据人类学资料和神话学的研究，《大荒经》是东南部民族的神话，当然《大荒经》神话的性质，学术界还有不同意见，但倾向于东南民族的还是比较多的。东南民族神话系统中，应该是南与北对应，但现在南是与东北对应的，东应该与西对应，但这里实际是东与西北对应。这里存在一个互补的问题。如果我们把东和南两个方位看作正位的话，其它两个位子是空位，这形成两个二元互补的关系，即南与东北、东与西北。从分析《大荒经》代表的东南方民族的神话结构中可以看出，存在一个二元互补的神话结构。

我们再看《海内经》、《海外经》。《海外经》有南、西、北、东四经，其中记载与《大荒经》的记载比较，非常整齐。“南方祝融，兽身人面，乘两龙。”“西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。”《北经》和《东经》在这里就不念了，都是非常整齐的，整齐到让有的研究者认为这是后期的作品。但也有很多学者认为不是后期的，而是另外一个系统，我也持这种观点。换句话说，《海外四经》和《海外四经》记载的是与《大荒经》不同的系统。这两个系统光看关于方位神的记载是看不出什么问题的，所以应该把《大荒经》与“海内外八经”对应着看。

我发现《海外四经》的记载有次序，比如《南经》：它是从西南方位开始，往东南方位展开的，如果用圆示意正好 270 度；《海外西经》的叙述顺序是从西南到西北，旋转了 90 度；《北经》旋转 90 度；东经旋转 270 度。如图所示，结合叙述来看，我们发现“海内外八经”的叙述顺序与各经的方位正好形成一对二元互补关系：《南经》的南方位对应其叙述顺序的终结方位东南，《东经》的东方位对应于其终结方位东北，其正方位南和东并没有位于叙述半径的正中间位置，或者说叙述顺序有意错过了南和东的正位，我们把这种现象叫做“空位”；但是，如果我们看《西经》和《北经》的叙述顺序与西和北两个正方位的关系，则会发现：西和北两个正方位恰好处在正中位置，我们把这种现象叫做“正位”。也就是说，《海外四经》的南、西、北、东四个方位与他们的叙述之间形成不同层级的二元互补关系。

如果我们进一步将“大荒经”系统代表的东南民族的神话二元结构与“海内外八经”代表的西北民族的神话二元结构放在一起，从更高的层面来看这个问题，将我们所绘制的两张图叠起来看就会发现：《大荒经》和“海内外八经”正好是更高层次的二元互补结构，即中国神话的二元互补结构。

所以，我的观点是：在《山海经》神话里，神话的以四个方位为基础的静态二元互补结构是中国文化结构的根本结构或者说神话原型。这一结构或原型对中国文化的走向有非常重要的作用。首先，这个结构性原则不是二元对立而是二原

互补的，而且是分层级的，不断连续的互补。这与西方的二元对立比较起来，符号性质更强。最后一点，静态的神话基本结构模型为其后的民族融合打下了坚实的基础。谢谢！（掌声）

吴秋林：下面请郑振伟先生发言。



郑振伟：谢谢主席！如果不按照稿子念，我会紧张的。抱歉啊！这篇文章的题目叫《〈老子〉与女性》，内容主要是对文本的解读，希望从神话思维的角度，从《老子》这部经典读出一点东西。文章主要谈的是关于女性性质，全文分五个部分：第一个部分是“道与女性性质”；第二个部分是“道与双性同体”；第三个部分是“女性的身体”；第四个部分是“道与生殖力的崇拜”；最后就是“远古的女神世界”。由于时间关系，我挑一部分来讲。

在神话观点中，大地跟宇宙是人类共同母亲，所以道家追求与自然和宇宙合一，其实这种观念是要回归大地母亲。在《老子》书中可以看到很多痕迹。也有学者谈过，中国传统思维里有阴性的特质。关于道与女性性质，我主要用埃利希·诺曼《大地母》一书观点作解释，这本书已有中译本。诺曼谈到两种女性性质：一是基本特征，一是转换生成的特征。因为牵涉到理论，所以还是要讲一下。所谓基本特征，指的是像一个大的容器，它能够系紧和包涵所有衍生出来的事物，就像永恒的物质一般。这个特征在自我和意识仍然是很微弱和尚未发展，无意识占主导的时候最为明显。基于这个看法，女性性质的基本特征常常有一种母性的要素。从诺曼这个女性性质来看，《老子》六十五章里谈到比如“与物反矣。然后乃至大顺”可以说是一种自我回归到无意识状态的表现。第二种转换生成的特征，指的是大环内部的动态运动，其特征是它的动态。诺曼认为当基本特征在深层意识中占主导的时候，无意识当中仍不停产生各种各样的转变。女性有怀孕和哺育的能力，她本身就是自身形体和婴儿的转换生成的器官和工具。从月事的开始到怀孕、授乳、血液的神秘转化，都让女性感到自身的创造力，也让男性感到女性的神性。在大环内，这种变化的特征是不断地发展的，这意味着一种自行转动的力量。比如《老子》十五章里“孰能浊以静之徐清。孰能安以动之徐生。”我们看到，就是“浊→静→清”与“安→动→生”，就是生命活动的过程。这都意味着“道”不是一种静止状态，而是不断化生和孕育万物。

“双与性同体”、“道与生殖力的崇拜”，以及“远古的女神世界”这三个部分就不讲了。

后面，我讲一下关于女性身体的问题。来自《大地母》一书中关于女性身体是容器的观念，我觉得是相当重要的。首先，女性身体内部是黑暗的，所以《老子》才会有“天地根”、“众妙之门”，视之为玄之又玄的东西。另外，我们也看到人类很多欲望来自身体，所以《老子》有“塞其兑，闭其门”。“女性=身体=容器”这条象征程序代表了远古时代人类——包括男性和女性——对女性的原初认识。这个容器有很明显的功能，就是怀孕，远古人类并不了解，所以我们可以看到很多感生神话，比如轩辕、伏羲、颉颃等等。由于女性身体有化孕万物的功能，所以它又提供了一种具体时间的器度。假如我们将女性的生理周期跟大自然的周期并置，可以发现其间有密不可分的关系，尤其是月亮的盈虚，在远古人类的意识中，更可能有一种神秘的互渗关系。《老子》二十五章里“有物混成，先天地生……可以为天地母……周行而不殆……大曰逝，逝曰远，远曰反”，“周行”指循环运行，而反通返，即返回原状的意思。这个先天地生的混成物——天地之母，循环不息，最终都返回原本，正体现着循环的时间观。

简单的说一下我的结论，在远古思维中，生育只是限制女性，所以女神在母系氏族社会中是受到崇拜的。而“道”作为一种对宇宙的思维上的概括，也就是一种人格化的女性，所以《老子》这本书里跟女性原始原型有密切的关系。假如我们把道比喻为女体，《老子》中的很多观念，比如水、器、不争、尚朴、守雌贵柔等等，都会出现深远和繁复的女性意味。谢谢，以上就是我的报告。（掌声）

吴秋林：下面请皇甫晓涛教授发言。



皇甫晓涛：我占用一点时间，简单的汇报一下我的成果。我学习人类学也有一段时间，上午我说了一个开头。文学人类学有四个问题，一是现实的困惑，二是学科的质疑，跨学科和跨领域怎么发展；三是知识的重构，四是创新的诉求。第一个问题刚说完，我的这本书也算我学习的一个阶段性的探索成果。我诚心地送给大家。

第二个问题，我觉得我们今天反复探讨了文学人类学的学术意义和学科职能。因为这个问题总是被搞得很复杂，总搞不清楚，我想起邓小平对姓社还是姓资问题的理论态度：各自不争议，我们先做事情。我的态度和方法就是先学习，先用人类学作为方法，来探索，先不给它定义。我所做的探索主要是两个方面的。

第一个方面，比如说对中国文化的承传，它的元素，资源，动员，能进入文

化创新体系方面的梳理和爬梳，就是送给大家的这本《文化资源整合和文化创新》的著作，类似于中国文化资源的人类学报告的专题性质。

第二个方面是大家都关注的，在文学史和文学评论中，怎样经过我们的研究能够有创新，能够向前走哪怕一点点。我跟着叶老师和其他学者在学习。我们在学校教书，经常碰到学生痛苦的问：“老师，你讲文学人类学讲得这么清楚，要我们学了干什么去？怎么做？做什么？”后来还碰到具体的问题。我觉得这些年，有两本比较好的书。当然，有一个体系，就是叶舒宪老师、臧克和、萧兵和在座的几位文学人类学学会的发起者出版的那套中国文化的人类学阐释的体系。我觉得，文学人类学无非是用于文学创作的人类学，用于文学史学研究的人类学，但用于创作的，我们见到的案例比较少。我觉得，用于研究和史学体系的比较成功的有这样几个：一个是叶老师他们的体系；一个是葛兆光的《中国文学史》，也是有朝人类学还原的学术倾向；另一个是社科院的杨义老师在现代文学体系里面展开的图志和人类学还原，他把文学史和文学评论当做一个方法论来研究，取得的效果非常好。尤其是最近，北京大学叶朗教授等合作出版的《中国文化读本》，在北京各方面引起重视，我仔细学习了一下，确实写得比较透剔、简洁。我思考了一下，他也是把文学人类学当作一个方法论处理的。我刚才谈到我们的文学创作尝试很少。我曾经到云南住了一段时间，写了一个电影剧本《人类学报告剧》，这个电影最终没有开拍。那么，我们可以用它做文学史研究体系，起码这个方法的视野要开阔些，本真些。

那么，再谈到田野作业。我把这个田野作业更展开一些，用人类学为方法，做文化创新和文化产业的研究。为什么要这样做呢？我们可以看一下像韩国电视剧对我们的冲击力，韩剧有严格的人类学为基础支持元素的梳理，把审美创造这种有意味的形式转化为有意义的情报咨询业，所以韩剧的服饰、建筑、食品、医药都发展成产业放大。这都是拿了我们的东西，包装它、放大它，因此引起了韩餐热、韩国服装热、韩国文化热。我们的东西让人家拿去，同时我们扭曲自己的东西。像叶老师刚才说奥运的真是假的。所以，学者不能不痛苦的思考这个问题。

我认为，我们文学人类学，不管是学科也好，学会也好，做学者也好，我们应该把思路、结构更打开一些，能够创新，这个我跟叶老师、徐老师也建议过。我们不是说泛化到没有学科界限，没有学术标准，但是，起码我们不至于把这个学科的前途和潜力、能量关到象牙塔里。同时，我们作为教育者对学生的去向也要负责任。

而他者，像美国、韩国又对我们放得很宽，做得很活，来对我们进行文化扩张和侵略。比如我们的花木兰，美国把我们的花木兰做成了好莱坞的性感明星，一个纵向的孝感主题被做成了横向的性爱主题。

现代管理学鼻祖曾经谈到，人类知识无非有两个，一个是 1750 年以前的修辞工具，另一个是 1750 年以后的生产工具。我认为现在进入到创新工具的阶段。

因此，我觉得人类学就涉及到这样几个问题。

第一个问题就是人类学到底是写作的还是写真的？上午的发言也涉及这个书写问题。它是不是要虚构？我觉得它的价值就是它要写真，我在《光明日报》写过比较长的文章。有记者问到：既然《大长今》是文化产业，那么我们拍的很多电视剧，比如说《五月槐花香》、《大宅门》等，这些是不是文化产业？我说：“这些不是文化产业，为什么？因为我们没有严格的人类学知识，写真的报告的依据，我们的导演制片人怎么省钱怎么拍，所以我说我看《五月槐花香》里面有中国的夏陶、商铜、汉玉、清画元素，看完后不知道怎么鉴定。而《大长今》中有关于医药方面的知识。我们的电视剧里就光有那个小巷子怎样的沧桑巨变。《大宅门》也是一样，里面没有中国医药知识，光看到七爷性格、脾气比较大。”所以，我们人类学是写真的还是写作的？

第二个问题是人类学是建构的还是承传的？我的观点是写真的，是用于文化承传的。

第三个问题是人类学是修辞的还是创新的？是用修辞工具还是创新工具？

第四个问题是人类学是审美创造还是科学认知？我看到徐新建老师明天的发言话题涉及到这个问题，也就是它是虚构的还是科学的？

第五个问题是它是文本的还是田野的？这点我想叶老师他们始终坚持的学术方向是有田野的视野的。

第六个问题是它是视觉的还是体验的？因为人类学还涉及到一些旅游业的发展，我对这个方面的研究比较多。因为我的重大文化项目是基于文化创业理念的中国当代城市建设研究，可能有些学者会问：我们文学怎么一下跑那么远呢？但是，我要反问一个问题：城市都让没文化的人去做么？叶舒宪老师也说海南岛和哈尔滨是一个模样是不行的。城市要有中国文化的元素。你看《红楼梦》里秦可卿的书房有上百种知识的元素。

最后一个问题是它是艺术的还是见识的？我觉得人类学涉及到当代四大科学的发展，人文科学、社会科学、认知科学、见识科学。这个在《中国文化产业评论纪年》上我曾经写过一篇很长的文章谈这个问题。

简单的说，我认为文学人类学的发展有三个，一个是文化传承的使命，一个是文化批判，即反思人类学、反思经济学、反思发展理论等。再一个就是文化创新，比如说《红楼梦》，我刚才说秦可卿书房里面有上百种中国文化元素，我送给诸位的书里面有一篇关于红楼梦的文章是文化创新的，是《红楼梦学刊》约我写的，他们准备重拍。我说你怎么重拍？五四的视角或者批判视角、反视角都不

行，你只能肯定中国文化元素，让中国文化内容的再生产能够走出去。撒切尔夫人说不用害怕中国的大国崛起，中国人只生产什么 DVD、电视机，不会再有《红楼梦》等的生产走向国门。

因此，这确实是一个很大的课题和文化创新的问题。而这个问题也受到了五四以来的一种颠倒史学模式认知的影响。我认为，叶舒宪教授关于现代知识的有效价值与对学科、学科制度的质疑就像我们当初质疑印刷术、科举制度或者文官制度一样，确实应该质疑，但我们要走向文化创新的基础。

因为时间关系，我的发言到此结束。我带到会上的有两篇文章和一本书，希望与大家做个学习和交流，谢谢！（掌声）

【评 议】

陶家俊：在方法论层面上，我想配合每一位老师刚才的演讲，看西方的相关学者或者理论家如何探讨和思考这些类似的问题。这样我们可以从一个更大的、全球的、或者当代的宏大知识背景中来了解一些问题。

首先是杜国景老师的发言，他主要讲到主体性和本土知识的问题。结合他的发言，我有几点想与大家沟通。第一点，实际上我们都知道西方整个人类学经典的研究模式“田野调查方式”是马林诺夫斯基奠定的。尤其是他在《西太平洋的阿戈诺特人》这本书中提出的田野工作模式就是 Participatory observation（参与式观察）。实际上，在 20 世纪 80 年代和 90 年代，这样的范式被美国的另外一位人类学家 James Clifford 颠覆了。克利福德写了很多书，大家都知道他的 *Local Knowledge*，他还有一篇很重要的文章，就是“Traveling Culture”（“旅行文化”）。在这本书中，他对传统经典的马林诺夫斯基研究范式进行了颠覆。他颠覆的第一点首先就是解释传统研究以村舍为研究对象。这种以村舍为研究重点实际上遵循的是村舍与整个共同体的文化、与整个民族文化的提喻关系，从修辞学上讲是一种部分代表整体的关系。所以，这种对本土的知识再现实实际上与真实是不一致的。另外，因为整个人类学知识话语受西方人类学家影响，是西方主动建构的一套关于本土的知识话语，这就不可避免地隐含了一种话语暴力。这个话语暴力就是，在整个西方人类学话语的生产过程中，对本土调查对象的一种排斥，一种沉默化，甚至一种完全的抹杀。仿佛人类学家直面的就是活生生的被调查文化对象。另外涉及的关键点就是，本土叙事与民族—国家、与想象共同体叙事之间的关系问题。这实际上是个非常大的问题，所以，我不想在这里展开。

下一个是台湾的陈器文教授的发言。关于她的发言我有三点交流。第一，她谈的这个问题在西方也有相关专家谈到。举例来说，东欧的学者齐泽克写过一本

《意识形态的崇高客体》，就是一个客体、一样纯粹物的东西，它怎么被纳入意识形态场域，仿佛就获得一种超越普通物质性的巨大的意识形态能量。当然在西方宗教中也有类似现象。比如，在基督教的各种仪式中有一个仪式叫 Sacrament“圣餐仪式”，把普通的面包和水想象成耶稣基督的肉和血，这是第二点。第三点就是整个 20 世纪以来，在西方理论批判中，围绕人的身体的不同部位其重心在不断转移。举例说，现代历史上笛卡尔率先对人的主体、对人的意识进行关注，但是后来从这种对主体和意识的关注转到对视角的关注。如果在座专家读过萨特的《存在与虚无》，就会发现他当中有一个非常经典的场景，就是锁孔凝视的状况，即通过视角的东西去激活主体化的过程。另外一个就是转向对口腔的研究。我在到来贵州开会的飞机上，利用余暇翻看一本专门谈德鲁兹与德里达之间的心理分析交往的书，相关章节讲的就是对口腔、对身体内部、包括对身体排泄物的关注。这就是说，仿佛我们平时看到的知识建构是洋洋洒洒，非常艰涩的，实际上它只是围绕人的身体的一种视点或焦点的转移、位移。

紧接着就是谭佳老师的发言。我认为她的发言中有两个关键词，一个是传统，一个是经典。这实际上涉及三个方面。第一，在美国，一位耶鲁大学的知名学者布鲁姆写过一本书 *Anxiety of Influence*（《影响的焦虑》）。在这本书中，他阐释了经典如何被创造、传统如何被创造，以及整个过程当中经典化的内在机制。即是说经典的形成、让位、再次被形成这个明显过程实际上始终渗透着我们文化主体的焦虑。第二，她实际上将我们的思想、我们关注、注意的焦点引向了一种知识生产背后的认知模式或者倾向问题。这当然涉及福柯所讲的知识型问题，就是从中世纪到古典时代到 19 世纪，西方知识型发生了三次大的转变。那么，到今天又是怎样一个情况呢？因为在今天，我发现叶舒宪先生的两次发言都引用了后现代知识谱系或者知识认知的命题。我想，这恰恰是有些学者忽略的问题。就是说，我们到了今天这个全球化的时代，Cyberspace（赛博空间）完全渗透到我们的生活，我们的知识认知模式，包括我们人类的情感世界是怎么样一个情况？这是我们作为学者应该探讨的问题。第三，在知识谱系建构的层面，传统是自然而然的东西还是被一代又一代、一个又一个知识主导型逆反建构的产物？我认为，这也是我们要思考的问题。

关于石开忠老师的发言。我认为，他的发言实际上暗合了西方结构主义叙事分析的范式。比如，俄罗斯著名学者普罗普就是通过分析大量的俄罗斯民间故事，梳理出整个故事下的叙事原型，一种基本的叙事元素。另外，列维-斯特劳斯研究古希腊神话，从中分析出整个欧洲千差万别的神话下面最根本的神话素的问题，以及人类禁忌产生的问题。但是，我感觉有一点需要关注。因为神话、历史传说具有相当高的历史语境的独特性。在这个意义上讲，在具体的历史文化语境

中，我们是否可以简单的用探讨分类的形式来进行分析？这实际上牵涉到我们做这种研究的价值所在。这也是为什么结构主义、叙述学在 20 世纪五六十年代走向繁荣之后，很快被解构主义或其他的文化批评思潮所取代的原因。

第五位是黄亚平老师的研究。在黄亚平老师刚才的陈述中，我就想到了，西方也有学者在探讨二元之间的关系问题。1970 年到 1974 年，俄罗斯的巴赫金在其晚年用随笔、札记的形式写下的几篇文章就是专门从人文社会科学的大背景出发来探讨语言，或者说语言行为、言语行为中隐含的对话或交往机制。而这实际上走向一个更深的文化层面，把我们的视点转到了文化内在的转化机制这个问题。我想这恰恰也是中华文化与西方文化之间的区别所在。我在美国的时候，有些学者受中国威胁论的影响，谈到了这个问题。我回答说，中华文化内在的机理是不一样的，它内在的转化机制和西方文化也因此不同，所以，你们大可不必为中国的崛起、发展而担心或者焦虑。

下一个是郑振伟老师的《〈老子〉与女性》的问题。郑老师的发言，我个人认为，就是从女权批评或者女性研究的角度对《老子》进行了一种诠释。这种诠释能够产生一种新的意义或理解。在西方人文研究中，也有人在进行类似的分析和研究。比如，1912 年泰坦尼克号事件后，有学者把泰坦尼克号作为文化符号或者文化意象来解读。将泰坦尼克号在一望无际的大海中的漂浮和沉没理解为一种海水隐喻的女性力量对巨型钢铁轮船隐喻的男性力量的颠覆。另外，英国著名现代主义小说家 Virginia Woolf 的《到灯塔去》中，灯塔是被周围的海水包围着的，同样也是一种女性力量与男性力量之间的对立和转化。这是我的一点看法。

最后就是皇甫晓涛先生讲的问题。实际上，他刚才讲的书《中国文化读本》，在当代全球化时代，在奥运会这么一个独特的历史背景中，是一个非常独特的中国文化的符号标记。这本书写出来后，我们北京外国语大学的一批老师把它翻译成法文和英文。凡是参加奥运会的每一位外国代表团成员的礼品袋中，都有这本书的中文版和外文版。因此，这也可以显示出，我们国家以及在国家主导下的其他机制——我们说成是教育机构也罢、文化机构也罢——怎么在霸权这样一个层面上对中国文化的输出或者说传播所下的功夫。皇甫老师刚才谈的一个非常重要的问题就是文化创新的问题。皇甫老师把文化创新问题放在他所关注的点上，这里，我想再讨论一下这个问题。我们文化创新的真正生命力的源点、原创点在什么地方？我想这不是我们能解决的问题，但应该是我们思考、我们思想探索的出发点。因为这也是当代世界，几乎是世界范围内的各个国家和民族面临的关键问题。

我就补充这些不成熟的见解，目的是想在方法论层面上跟前面的老师产生共鸣和对话。后面请刘老师接着点评。（掌声）

刘珩：我先谈杜国景老师的发言。其实，杜国景老师的题目跟我刚才提倡的民族志式的传记有很多相似的地方。我想在这里再假公济私强调一下我的真实目的。刚才由于时间关系，我没有讲清楚。其实，民族志传记要求是很严格的。第一，这个被描写的人肯定是在当地产生过一定影响，并且他有一定的读者群，作品有广泛的文化反响。第二，写的人是个人类学家，并且很有可能这个人类学家就在当地进行过人类学的田野考察，然后他们两人才能形成一个对话和交流的机制。就是说，人类学家是怎样把文化高度概括、归纳后成为一种人类的共识提出来，而小说家高度的地方性经验又为人类学家看似铁板一块的、这种所谓的普遍性经验或者说理论，提供了很多质疑和批判的可能性。只有这样，我们才能称为真正意义上的“民族志式的传记”。

我觉得，杜老师刚才引入了“作为一个还乡知识者”的观点，这是非常有新意的。我觉得，我们是不是可以把这种还乡知识者当作大众和官方的一种媒介，我们可不可以把它当做一种新型的庇护制度。就是说，它是个媒介，代表了普通人的利益，在和官方或者说跟一些利益群体进行周旋。这是不是跟西方传统的Patronage研究有关系？这是我得到的第一点启发。第二点，在国家层面上，这种意识形态的建构永远都不是国家可以动用的。当然，可以动用很多暴力的高压形式来从上到下来进行乡村的改革建设，但是这种模式绝对不会是简单的压制或反抗，这中间还存在一种双方怎么整合、怎么互相吸收资源。我想，其间更多充满的不是紧张对立而是一种妥协、调和。所以，正是因为有了这个对立面，他才能够感觉到这个关系，能够进行共同体的想象。

然后是台湾中兴大学的陈器文教授，她的发言很精彩。我讲两点。第一点，维克多·特纳在《戏剧场景及隐喻——人类社会的象征性行为》中与陈教授观点相似，“伟大的头脑总是在考虑同样的问题”，在这个层面上反映出来。特纳在此书中提到，他把仪式符号分为两极，一极是肮脏的，充满了身体的，充满了生殖器的，充满了鲜血的；另一极是崇高的。这两者会在仪式中进行相互的渗透，并且进行最后的融合。第二点，很多有关亲属制度与鲜血等的象征意义会在国家层面上进行神圣化。我觉得这是人类学正在进行考察的内容。

然后是关于社科院的谭佳的发言。我认为，她是在通过考察知识话语的建构途径来对经典、传统、文化和历史进行全面的反思。这是一个非常庞大的、高屋建瓴的话题。谭佳在从事类似于萨义德《东方学》的工作，她要建构一门学问，一个集文献学、历史学、人类学等众多学科为一体的专门的学问。我在谭佳的发言中，强烈感觉到她受叶舒宪老师的影响，能看到叶老师的一些痕迹。叶老师今天讲的词源学的考证对我们非常有意义。以前，我一直在迷惑，认为中国很多学者没有注意到词源学对于考证一门学科、一个国家以及一个社会空间的必要性。

谭佳引了维柯的书，维柯是一位非常有影响的学者。很多人类学家对维柯的评价非常高，觉得维柯得到的待遇不公正，居然跟笛卡尔齐名。朱光潜先生翻译的《新科学》是非常好的、国内的读本。我认为，维柯是最早在反思“什么是事实、什么是虚构”的一位学者，并且他非常系统的从词源学角度梳理西方知识文化通过何种途径来建构的。我觉得维柯再过几年应该成为一个大热门。另外，除了从她的发言中看到叶老师的痕迹，我还想起陈寅恪先生。我们都知道陈寅恪先生是高山仰止的一类，因为他能通读很多语言的原著。很明显，我们可以把他的工作理解成就是在词源学上考证。为什么无人能超越陈先生呢？正是因为他有从语句上进行考证的功底，全中国以后不会再有人能达到这一高度了。我认为，谭佳在建构这个实体的时候，可能要吸取萨义德的教训。因为萨义德在《东方学》写完后，很多人批判他：“是，东方确实是虚构的，但是萨义德，没准你这个东方也是虚构的。你也可能是经过很多文本的建构才把这个东方学建构出来的。”我非常期待能够看到谭佳给我们建构出一个非常好的，相对来说更真实的实体。

我们再简单看一下石开忠教授的发言。石教授谈到的是分类问题。分类问题是我们认识事物的最基本的方式。这个分类问题一提出来，我就想起今天下午我们讨论的事实与虚构的问题。其实，事实与虚构从根本上而言也是一个分类的问题，就是说事实和虚构是不存在的，关键是事实是怎么被分类，然后才成为事实的。我忽然想到玛丽·道格拉斯的重要著作，这本书即将由民族出版社出版。其实，道格拉斯分析洁与不洁，洁与肮脏，整个都是在围绕一个分类体系对人类学的、民族志的方法和文本进行批判。我认为石老师的这个话题给我们提供了一个很好的分类的案例。

然后是黄亚平老师的发言。我觉得黄老师的发言题目很大，不太好进行评论。我认为这是一重证据，可能还需要叶舒宪老师说的另外三重一块儿来证明。并且，我觉得黄老师是要把握所谓中国文化的二元结构，我认为还不如把你说的多种文化交叉融合当作一种中国文化产生的语境，而不是结构。我这样说可能会更增加我们对这种文化的交叉融合的理解。我想起台湾中央研究院的王明柯教授研究的《羌在汉藏之间》，就是把多种文化的多元结构当作一种研究的文化语境而不是实质，因为我们可能觉得非常难以去把握住实质。

然后是澳门大学郑振伟老师的发言。我觉得他说的问题很有意思的。我们可以把他说的理解问题理解为人类思维延伸的一种模式。这种延伸的基础是生物的，就是说，人在进行思考的时候总是从生物的、有机的向无机的进行，从熟悉的、已知的向陌生的、不熟悉的领域去延伸。所以，女性的身体肯定存在取之不尽的隐喻。因此，以女性身体这种生物体作为延伸的基础是很自然的，不但老子的文章中有，马克思著作中也有。在马克思著作中这种隐喻非常多，例如，“无产阶级

的政权就是以胚胎的形式孕育在旧社会的子宫当中，只等革命这个助产婆来接生。”你看，这句话中就有很多有关女性的词。所以，我认为可以把马克思与老子作为比较，得出的结论就是人类的隐喻从女性开始，从女性的身体开始。

最后是皇甫晓涛老师谈到的非常具有现实指导意义的话题。我有强烈的感受，就是乘着好莱坞还没有将我们的历史女性一网打尽，将其变为性感明星之前，咱们要抢先占领这个领域。皇甫老师提出的很多问题，比如人类学到底是什么？是社会的、文本的、田野的、视野的、多感官的？我觉得这这也是一个纷争的问题。刚才，我讲了一句玩笑话。但是，我们如果仔细读皇甫老师的东西，就会有很多启发，孕育着很多机会。

好，我就散漫的讲这么多。谢谢大家！（掌声）

黄忠祥：今天下午下半场的七位老师发言都很精彩，两位评议人也做了精辟的评议，本来备有提问时间，但现在时间不够，希望各位在会后进行交流。谢谢！

（录音整理：张久瑛、王立杰）

主题演讲（二）

时间：2008年11月30日8：30—10：40

地点：贵州民族学院新楼412室

主持：徐杰舜教授 宁梅教授

发言：刘俐俐教授 徐新建教授

潘年英教授 夏敏教授

评议：方克强教授 彭兆荣教授

【发 言】

徐杰舜：下面，我们以最热烈的掌声欢迎刘俐俐教授发言。



刘俐俐：感谢会议给我这个机会。在这里，我把读书和思考的一些心得向大家做一个汇报。事先必须说明一下，我的专业是文艺学，专长是叙事性的文本批评理论。这几年做的主要工作是叙事性作品的文本分析理论和分析实践。我研究的路子是从文学经验出发，即从文本现象出发，有意识地采用各种理论，在各种理论的结合、转换中，力图把我面对的叙事性文本的艺术价值形成机制说清楚。大家可能因此觉得我做的是理论性的工作。一个理论，从一个角度说是方法论；从另一个角度看是本体论，我是有意识地用一种方法，去揭示文学本体存在的样态和它的特性。这次会议有文学人类学的头衔，所以对我来说，我确实不懂，我来就是希望更多地吸收这方面的资源，来面对我自己的研究对象。我的研究对象是不会变的，方向也不会变，但是，我会很珍视文学人类学给我们的理论成果和它所可能给予我的理论平台和方法。

我今天要讲三个方面。

第一个方面就是我的问题的提出。这个题目不确切，目前我只能做到这样，希望大家一会儿帮助我讨论。我的意思是，当代民族文学的批评理论应该是什么样子的？应该有哪些维度？当然，也可以单独地讨论这个问题。但是，现在既然有一个文学人类学的转向的契机，那么，我就想能不能放在这样一个视野中来思考我的批评理论，使它有一个新的面貌。因此，第一个问题就是理论的提出。

第二个方面就是我的理论设想非常不成熟，在此报告给大家。

第三个方面，如果用这个设想，当我面对具体文本的时候，看看它具有怎样的可操作性，因为理论的有效要看它是否好用。

下面，我谈第一个问题即问题的提出。按我的理解，民族文学文本、民族文学是一个动态的过程，我们现在的主要任务就是要面对不断冒出来的、也已经被大家认为是优秀的民族文学文本。对于这样一个人们认为是好的民族文学文本，作为理论工作者，怎样把它说清楚？这就遇到一个问题：用什么理论去说它？黑格尔有一个思想：文学这个东西有一个特性，它和其它艺术是不一样的，它一定是要向特殊方向发展的。所谓的“特殊方向”，就是它一定是民族的、地域的，比方说东方的或西方的。从时间上来说，它也是不断变化的。所以文学理论面对的任务实际上是一个不断变化的，不断走向特殊方面的任务，民族文学文本更是这样。

如果我们面对现在出现的民族文学文本，我们为什么不能够把它说清楚？或者我们觉得它好，怎样把它“好”的原因说清楚？我们感觉到力不从心。那么，这个原因是什么呢？原因之一是我们现在掌握的文学理论似乎全都是普适性的、大一统的，面对这个变化的、向特殊方向发展的东西，怎么能够说得清楚呢？它不具有针对性，这是其一。其二，如果用特殊性的理论——现在已经有了，就是民族文学理论。我最近叫我的一个博士生帮助我看现在的民族文学理论都有哪些。他整个看了一遍，归纳出来几条，这里，我不具体说了。总的感觉是：已有的民族文学理论，有的与我们一般的没有什么差别，还有一些非常有个性化，比方说彝族有研究彝族诗学的，如《鹰灵与诗魂》。我的理解是这些具有个性的民族文学理论对于已经成为过去了的、凝固的民族文学遗产有用，但是对动态的民族文学文本则依然无力，说不清楚。这个原因往深看，还有一个问题就是费孝通所说的“各美其美”。按照费孝通的说法：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。本民族的理论，在评价自己民族文学的时候，它是处在“各美其美”的阶段。也就是说，我们不能只从内部持有者的角度来说它。因此，这个时候阐释人类学的视野对我们就有用了。在这样一个思考上，我考虑我们能不能让理论家作为一个中介人，超越“各美其美”的阶段，走到“美人之美”这个阶段。“美人之美”这个标准实际上是非常高的，你既要是那个文化的持有者，有内部眼光，又要跳出来，而且这个跳出来，一定是要在一个非常高的平台上。同时，你的理论的关注点要有跨学科的、整合的能力，你才能够“美人之美”。关于这个，格尔茨说：“说起来难，做起来容易。”我仔细看了一下，他确实做得很好，但是他理论和实践脱节，没有把这个逻辑通道打通，没有把既是内部的，同时又是外部的很好的说清楚。当然，可能我还没有读懂。

基于这样的思考，面对这样的东西，我在思考《庄子·秋水》里面说到“子非鱼，安知鱼之乐乎？子非我，安知我不知鱼之乐乎？”这是个永远的悖论。现在，我们来解决这个问题，因此就需要有一个基本的理论支点。我的想法基本如下：第一，把现在依然在进行的民族文学文本看作是珍贵的民族志文本，把它从民族文学的狭隘的境界里提出来了。我为什么这样看呢？因为民族志是动态的。在这里，我借鉴了黑格尔的一个思想，黑格尔说：诗的观照方式其实有两个阶段，第一个是原始的诗的观照方式，第二个是散文的观照方式。散文的观照方式是一个历史的必然，因此，在散文的观照时代，艺术家就要努力去挣脱散文的观照方式，力图向诗的观照方式去恢复。因此，我以为黑格尔的这个思想其实有人类学的眼光，他看到了这种必然性。也就是说，我们现在的文学创作——包括我们民族文学创作——大半都是在克服散文给他的阻力：即形象和意义被分割了，手段和目的被分割了，凭着肢解力就能解决问题，而不是像原始的诗那样，形象和意义完美的融合为一体。所以，我们都是克服阻力，力求回到那个状态。但是，已经不可能了。

其实，对于民族文学文本来说，它也面对这样的问题。这样的话，我们在考察民族文学文本的时候面对这个任务，我们要辨析它。不同的民族，因为开放的进程不同，其思维有不同程度，有些可能有更多的原始的诗的观照方式，而有些民族已经完全是散文的观照方式了，因此他们也要去克服，和我们是一样的。所以，我们要存着人类学动态观照的一个思维的面相。这是问题的提出。

第二，把握民族文学是有困难的。我前面其实已经说过这个困难，因为文学一定是要向特殊方向发展的，关于这个问题，我不再进行论说。

第三个方面，我们对民族文学进行人类学的理解，从理论的角度来说，纯粹的民族文学理论或者说一般的普世性的民族文学理论都不能准确地把握作为人类学意义的民族文学文本。这个问题其实我也已经说过了。

下面我就集中来说，我们要研究民族文学，除了研究民族文学文本这样一个基本的定位以外，我们还可以再细分。细分可能面对的问题有：第一，这个民族文学文本，在人类学的意义上，它处在哪个阶段？第二，某一个民族文学文本的文体从古代到现代的演变，今天的作家在运用这个文体的时候，注入其中的题材、意蕴和语言以及表述方式，与古代作家有什么样的区别？第三，一些民族作家操持了文本，长篇、中篇、短篇都是为了现在的刊物出版的需要，他需要发表它们。但是，它其实不一定就是长篇，它可能就是文人创作和它的民间口头创作的中间过渡形态，可能是一种“变体”。我的这个概念也是借用黑格尔的，它可能是一种变体，这个需要细心辨析。再下面一个问题，民族作家的文本和这个民族的自我确认有什么样的关系？其实，这个问题也是要在人类学的视野下才能有更深入

的了解。最后，民族文学文本的翻译和传播情形是什么样的？它是用什么语言书写的？写了以后翻译成汉语了没有？这些都是需要研究的。这就是我的第一个大问题即问题的提出。

那么，基于以上的思考，我们有理由认为，应该有意识站在人类学平台上来建立当代民族文学文本的批评理论。

好，下面是第二个问题。我的思考是，提出若干个关键词。我的思路是这样的，这些关键词就像威廉姆斯的《关键词》一样。其实，他是一个马克思主义者，但是，当他把这些关键词从他的理论体系中拉出来、拽出来的时候，信仰的意义就没有了，它变成一个知识性的了。这个知识性的东西它好用啊！它已经脱离了一个体系了！这个对我们非常有启发，它启发我们从各种各样的理论体系中提出关键词，让它摆脱原有体系对它的束缚和约束，让它焕发出更丰富的面向，让它具有可操作性。我依据这样的道理，提出以下几个关键词：

1. 汉语写作与第二母语
2. 民俗与伪俗
3. 文化翻译
4. 文化身份认同
5. 文学文本形态
6. 想象方式与诗性智慧
7. 世界观（戈德曼）

大家看到，这些关键词都是以词组的方式出现的，当然也有单蹦的。那么，这些关键词都是从哪里来的呢？它们大半是从我对文本的了解，从文本现实，也就是我一贯的路子，从现象出发的。那么，我怎么能做这样一个概括呢？这就说明已经有相关的理论对它进行过概括了，因此，我初步概括出这些关键词，这是开放的而不是封闭的，可能随着民族文学文本的新的现象的出现，还会出现新的关键词。

下面，我就一一解说这些关键词。第一个是“汉语写作与第二母语”。很多民族作家是用汉语写作的，也有的用第二母语。这个我不具体说。其实，用什么语言写作就涉及到在用什么语言背后的思维方式。另外，这里面还有一个文化认同的问题。这个问题我不再继续展开。

第二个关键词是“民俗与伪俗”。民族文学里面肯定是有民俗的，这个问题我借鉴了多尔逊在1950年发表在《美国信使》上的一篇文章《民俗与伪俗》。什么是“伪俗”呢？人造的，人造的是不是原来已经有而没有得到总结，现在得到总结之后被认为是“伪俗”的呢？“伪俗”这个概念，我在这儿是把它当成中性词，不带有贬义。如果我们考察出来民族文学里有伪俗，那可能是本民族作家对

它本民族文学的张扬和扩张，或者与他对自己民族身份的认同有关系。另外，我们不是要讲“美人之美”么？民族文学作家认为的“美”可能也是一个维度。所以，这两者调到了一起。

第三个关键词是文化翻译。民族文学文本一旦进入人类学视野就存在传播的问题，拿什么样的语言去传播？其实，现在有很多民族文学家用自己的语言书写，写好之后请人翻译成汉语，这个现象本身就值得研究。在他的想象里，是想让更多的汉语阅读的读者去阅读、去了解他。这是一个认同的问题。

第四个关键词是文化身份认同。身份认同有很多方面，我在这里想提出的是民族文化的身份认同，这个和各个民族的族源是有关系的。所以，在这个维度上，其实可做的文章、可发现的东西是非常多的。有的民族是跨境民族，有的是过境民族，有的既不是跨境也不是过境民族。这些族源会对它现在的文本当中的身份认同产生很大影响。我做过比较，尤其是过境民族，实际上是移民，在境外已经非常成熟了，有自己的文化。现在成为了移民，因此有属于自己的移民历史，这会影响到他们的心理与创作，因为作家在民族中是最敏感的，他们对民族身份的认同是最自觉的。另外，就是文学文本的形态，就是我前面说的，文本是不是变种？是长篇么？是原始的诗的方式还是散文的方式？还是正在过渡？这些都应加以考察。还有就是想象方式的问题，我不再展开。

第七个关键词是“世界观”。关于这个关键词我借用的是法国的发生结构主义理论家戈德曼的观点。他认为，一个社会集团会形成一个世界观。这个世界观在拉辛和帕斯卡尔那里，被概括为“悲剧观”，这和作品里的意蕴是同构的，这就意味着我们找到了从文本之外进入到文本之内的通道。所以，我们考察一个社会集团的精神结构的时候，世界观理论会给我们一个眼光，看其作品当中的相应的结构。

我把这七个关键词大致概括一下。第一，来自多学科，大跨度的学术史，从而易于形成开阔的学术眼光；第二，来自于民族文学文本本身的实际现象；其三，灌注了我本人曾经倡导的、对于文本本身的艺术价值的分析与评价，应该采用文本内外相互结合和转换的思路，这就克服了单纯的外部或单纯内部批评的定义；第四，符合文学本身的特性，而且具有文学的涵盖性和包容性；第五，关键词不是互相隔绝的，相互之间有内在的逻辑联系；第六，关键词不是孤立的，是开放的；第七，应对和解决文本疑难问题的能力。第八，关键词不是抽象和现实的结论，而是发现问题和分析文本的切入口。并不意味着所有的民族文学文本都可以用关键词来描述，质言之，是为了发现远比关键词所可能表述的、更多的具有差异性的内容；第八，这些关键词具有层次性，也就是说，一个关键词内部可以分解成具有多个层面的东西，具有可操作性。

第三个大问题就是我的个案。我忘了它得到了第六届还是第七届的少数民族文学“骏马奖”，这个作家是用朝语写作的，她让她妹妹将其作品翻译成汉语，是用汉语发表、出版的。这个长篇大致讲的是一个家庭故事：因为妻子给抗美援朝的战士输血以后得了腹膜炎，不能再生育了。他们已经有了一个女儿，为了传宗接代，她的婆婆又找了一个乡村妇女，让她的儿子去和那个妇女圆房，借那个人的肚子生一个孩子，等于是婚外育子。这件事情给媳妇也说通了，事情也都办完了。后来，生了一个男孩子。婚外的那个妇女也想要这个男孩子，后来精神出现幻觉，她穿着这个男人给她买的红毛衣，象大红蝴蝶一样，寒冬腊月扑在桥的墩子上，冻在墩子上，这是一个红蝴蝶的形象。这一幕进入了谁的眼睛呢？进入了这个小男孩的眼睛，当时他只有几岁。他因此有了一个蝴蝶的形象，从此变成永久的情结。后面是一个很漫长的故事，夫妻的纠葛，还有男孩原来的姐姐，姐弟之间的故事。这个小男孩不断地想：我是亲生的吗？我的亲妈妈是谁？所以，这个故事是什么故事呢？它是一个希望不断得到确认的故事。

我当时就嘀咕，这篇小说写的怎么样呢，应该说还是不错的。但是，我在理解这个“红蝴蝶意象”的时候，我觉得它不是隐喻性的、起到引领全篇的作用，而是为了勾出漫长的过程中男孩成长中的心理，便于形成一个个矛盾结，便于展开。我想不清楚的是为什么作家要这样写一个确认故事？后来，我去访问了她，才知道朝鲜族经历了三次移民，从十九世纪开始，一共一百多年，从朝鲜半岛过来，解放之后，政协就给他们确认身份，他们是多少民族中的一个，因此他们也有主人的身份。我认为，她不断要确认自己的主人身份，实际上是认同的表现。他们认为自己是主人，但仍要不断确认自己是主人。这个愿望扩张，形成了这样的心理情结。这就用得着戈德曼所说的理论：社会集团的精神结构和作品的意蕴与构成其实是同构的。因此，我就从外部的社会批评进入了文本分析。这是一个纯粹的文人创作的文本，它里面镶嵌有马赛克，而且有风和太阳究竟谁厉害的寓言。当然，这里面还有一些不成熟、不老道的地方。总体来讲，我看得出这是当代的民族作家希望自己民族不断得到确认的一个文本。

这是一个典型的文人文本，是自觉的。也可以说，它已经没有原始的诗的观照形式了，是散文的时代，有很多艺术的努力。从这个角度来说，我借用黑格尔的话，即这是一个自觉的艺术。但是，自觉的艺术不一定是非常好的、精道的艺术，我们能够看出其中的努力。另外，我能感觉得到这个文本有“史诗”的追求。如黑格尔所说，史诗的时代已经过去了，史诗的时代一定要英雄主义的，而且要在社会法律还不很健全的时候，个人的性格可以得到充分展示的时候，才能产生史诗。但是，我发现，凡是有本民族身份确认意识的作家都会有史诗追求的，只不过时代不是那个时代了。

这就是我所展示的，希望有“美人之美”的努力。谢谢大家！

徐杰舜：刘教授不愧老到，一分钟都没有超时。下面欢迎徐新建教授发言。



徐新建：我的这个发言是对本次会议主题的命题作文。正如之前介绍的，我们酝酿这个话题很长时间，而且想把中国文学人类学做一个学术史的推进。在十几年的过程当中，我们选择了相对比较重大的、一系列的话题。比如说，曾经有一次讨论原始寻根与文化认同，接下来，又有讨论过很多文本的问题，乃至今年“人类学的救灾”问题，都是我们试图从文学人类学的角度提出的。本次会议选择“人类学写作”也是一个新的思考。但是，正如第一天发言的时候，吴秋林教授质疑这个问题能不能提出？它是不是能成为我们文学人类学的一个新的话题？我想，这都是要在这个会上讨论的。在今天有限的时间内，我把问题分解为三个话题来谈，也希望给大家进行进一步深入讨论的一个起点。

第一个问题：什么是人类学写作？我们当然要回答这个问题，不然我们就不能够在一个有共同语境的情况下来做学术交流。接下来，为什么要谈人类学写作？这个问题是同样重要的，因为在无限的世界之中，我们选择什么样的问题来思考，这本身就有一定的学术意义和社会意义。当然，这个问题必须自我回答。不然你提出一个问题，没有自己的原因，也没有自己的目标，所以，第二个问题我也想在这里说一下。第三个是方法论。提出要研究人类学写作，也知道为什么要研究，但是我们要知道怎么样去研究，这是我想谈的三个问题。当然第三个问题，刚才刘教授已经用她的思考呈现了一种可能性，我们可以这样研究人类学写作，我想这是开放的。接下来我就具体地讲。

什么是人类学写作？这是一个仁者见仁、智者见智的问题。我想从人类学的角度进入。昨天晚上，彭兆荣教授专门提醒，我们这个圈子过度的文学性，人类学性比较薄弱，这是非常遗憾的。这就有一个危险，就是我们讨论的时候，单纯从人类学的角度出发的，也正如吴秋林第一天界定，什么是人类学写作？他认为没有人类学写作的，他是用文学写作来界定人类学写作，这里就有一个学科偏见。我们要强调人类学写作的人类学性。这是第一个问题，我简单地说一下。

回答“人类学写作是什么”，我想应该回到写作的人类学性。这是更广泛的问题。写作是人类的一个基本现象。所以，我想有一个起点，就是人类的写作性。我们在这里借用汉语的“写作”这个词，其实是可以替换的，它就是一种言说、

就是一种表达，就是一种呈现，所以它不受它的成品的约束。也就是说，它表达出来的成果可以是岩画，可以是雕塑，也可以是仪式，所有这些现象性的成果有一个内在的统一性，就是写作性。“写作”这个词语，它想表达的内容也不是写作这两个字，而是它所指涉的那种言说的、表达的、呈现的人类的本性。我想，不了解人类具有写作性，也就不了解人。所以在这个意义上，我们要回到最基本的起点。这个起点，昨天彭教授讲到，要理解人类生活，就要有对比，比如说跟动物对比。当然，这有关联性，也有区分性。我们去看自然界里面，具有人类的这种写作性的物种非常少。所以，在某种意义上，我们可以说，写作性是人类具有的基本特征。人类有表达自己、呈现自己这样一个本性，因此，我认为写作的人类学和人类的写作性是一个话题。

第二个问题：人类学写作。当然，这里面跳过很多论证的过渡，因为把写作的人类性过渡到人类的写作性，这里面还要有很多内容。我想这里就简洁一点，直接回答人类学写作。人类学写作可以有很多定义，也可以有很多描述。简单地讲，人类学写作可以看作是“人类的自画像”。

人类是有这种能力的，可以自己投射自己，自己照见自己，而且通过这种照见和投射来完成人。当然，我们在北京的会上专门讲了：文学就是使人成为人的这样一种文化方式。这个问题，我就不在这里展开了。今天，我从这里延伸到人类学写作。我们可以从理论层面加以定义，人类学写作就是人类关于自我认知的一种文本呈现。这就是我界定的人类学写作。有了这个界定，我们还可以把它的特征作若干的描述和概括。为了这个会议的学术的需求，我把它分成两级：科学的和文学的，在这两极之间有一系列的过渡性文本，我借用了刘俐俐教授的“过渡性文本”的看法。我认为，民族志文本就是文学和科学之间的文本，在它的两极有科学的和文学的文本。

我们为什么要研究人类学写作。这里有很多讨论的可能性。我们今天开会会有很大的意义，短的来讲，我们现在面对的是二十世纪以来人类知识的危机，以及面对危机的若干挣扎、反抗和寻找，包括昨天方克强教授讲到原始主义是对这种危机的回应。有很多这样的回应，像福柯彻底解构人类的知识的可能性，因为知识后面是人类的权力，可能是一种虚幻。那么，在这样一个根本性的时代里面，还会激发很多这样的讨论。我想，我们今天的会议其实是回到原点，通过人类学写作来反思与人类学相关的一系列问题。再把它具体一点，即为什么要研究人类学写作？

第一个问题要对人类学进行写作的反思。人类学本身就具有写作性，这个问题在人类学学科里的反思没有出现，虽然有表述危机，虽然有《写文化》这样的文本的出现，但是，它都是现象的层面，都没有揭示其根本的层面，也就是“作

为写作的人类学”。我是这样推论的：不了解人类学的写作性，就不了解人类学。当然，这个问题提得比较大。我的结论很清楚，到今天为止的人类学还没有反思到这种程度，今天的人类学还不是一个自觉的人类学，还存在很大发展的可能性。

第二个问题：为什么要研究人类学写作。除了学科性的反思之外，还有一个问题：什么是人类学的写作性？其核心就是关于人的故事，这是人类学写作的最根本问题。所有人类学的文本，无论它是科学的，是民族志的，还是文学的，最核心的问题是它是关于人的故事。而关于人的故事，它有一个前叙事，就是关于《圣经》这样的故事已经讲了很多遍。但是，这个前叙事被人类学推翻了，他们重新对世人讲：人不是《圣经》讲的故事；人不是盘古讲的那个故事；人不是女娲补天的那个故事，他们要重新整理一个故事，就是人类学的故事，这个故事影响了我们两百年。这个时候，我们要反思，这个故事是不是真的故事？所以人类学叙事为什么要回到前叙事、回到叶舒宪所说的前文字时代。前文字时代的人对自己是有叙事的，但是这个叙事被遮蔽了，被淹没了，我们今天在这里讨论人类学写作，不是方法问题，也不是文化、文本的问题，而是根本问题。

第三个问题是怎样来研究人类学写作。这也是仁者见仁智者见智的问题。我在这里提供一个我自己的思考。大概三个方面可以讨论：第一，怎样来研究人类学写作是需要一个比较性视角的。这个比较的视角是我们当下的汉语经验的困境，二十世纪以来，必然地要做中外比较。那么，我把人类学写作简化为两个问题。第一它是一个西方问题，这个问题不是中国问题，包括文学人类学的植入，我在这里讲，其实叶教授做的事情不是中国问题，而是人类的问题，但是我们没有办法，用人类学话语就似乎是一个西学的问题。这是一个悖论：现代中国人只能用西方影响之后的新汉语来陈述我们关于人类的普遍回答。所以，必须回到这个问题的原本，是一个西方问题。这个问题在当下的中国人类学领域里被遮蔽了，民族问题、社会问题、民族文学问题，实际上是西方的一个折射，我们这个遮蔽的问题在哪里呢？我们没有还原到西方问题上。所以第一个比较要讨论人类学写作的西方问题，然后回到本土，讨论这个问题在中国的表现是中国问题。

简单谈一下，人类学写作的西方问题是什么呢？就是我刚才讲的：人类学写作在西方有一个脉络，就是前叙事。关于人类的故事的问题，有两个现成的文本，一个是希伯来的传统，一个是希腊传统，两个传统都讲了一遍人的故事。然后，在文艺复兴之后，被整合为一个“启蒙叙事”，这个“启蒙叙事”的成果在学科上表现为人类学叙事，就是达尔文以后的人的进化论的五个形态一直到马克思。告诉我们人从低级的动物形态，然后不断演变到工业形态，指向了一个在今天看来没有前途的、没有出路的、进化无止境的、自我毁灭的一个人类的图像。但是在这之前，人类的故事从伊甸园被逐出、再寻找、再回到伊甸园，这个故事是圆

满的，潜藏在基督教文明中继续在延续。这是西方的话题。所以，我们要整体来看人类学在西方领域当中的自身的、有限的位置。

再看中国。人类学写作在中国有两个类型，第一个是现代类型，近代西学东渐之后，我们模仿了、复制了西方进化论的人类学写作，就是科学的民族志，重新讲了一遍包括中国人都是猿人变的。北京猿人的重大发现被放到一个完全远离《山海经》叙事之外的中国人的新想象，我们认为黄种人就是人类的一个地方性演变。这个叙事是中国问题的一个现代版本。其实，我最近在思考，这个版本有一个最重要的写作方式很多人没有讨论，就是历史唯物主义告诉我们中国人就是从原始社会迈向共产主义的路途当中的一群人。这个故事是最大的人类学写作，它是中国的主流意识形态，我们所有的话语，无论是政治的、经济的、文学的，都是这种写作。只不过，它不是以人类学的标签来说明，它是本质上的人类学写作，这个人类学写作是现代中国的西学话语。但是，现代中国问题有另外一个类型，就是古典类型，表现为两种形态，一个是主流的汉语世界中的经典性的文本，包括老庄的，儒家的；另一个中国古典的类型是没有被西学的叙事改造的原住民的、少数民族的自在的传统，他们关于天，关于地，关于人、自然、社会，有一个完整的表达。这就是我要强调的，要用比较的视野来看待西方问题和中国问题。

第二个就是双向的维度，这里借用刘教授刚才讲的，我们还要把人类学写作做一个关键词的“再阐释”。它有两个方面：一个是做为符号的文本，第二个是作为实践的文本。作为符号的文本是指，它可以是描写的、解释的、教科书的人类学写作。另外，人类学写作强调实践性的文本，它可以称作社会文本。在中国，不仅是关于人的描写，而且是关于人的运动。马克思主义这种意识形态就是关于人类性写作的实践性文本，它直接影响人类的社会行为。这是一个维度。另外，即便从实践文本的角度来看，非进化论的实践文本在民族地区影响了他们的生活方式，他们去热爱自然，去保护生灵。在侗族，在苗族，这是人类学广义实践文本的多样形态。因此要有两个系统去看待人类学写作的维度。

第三个问题是关于人类学写作的可能的一个知识性的还原。我曾经写过一篇文章，反对人类学的四分法即体质人类学，考古人类学，文化人类学，语言人类学，我觉得这是北美的分法。其实，在欧洲大陆，有三个来源很清楚：生物人类学，文化人类学，哲学人类学/神学人类学，这是欧洲人类学的最基本框架。在这里，我们可以看到，文学人类学一直在寻找自己的位置，现在终于找到了。第一，狭义的文化人类学，它的民族志的文本与它的基础是生物的、科学的、实践的人种志，就是达尔文似的。那么从写作意义上来讲，文学人类学在哪里？它就在神学和哲学人类学这里，它是关于人类故事的想象的延伸。因此文学人类学在学科体系里面是与神学人类学和哲学人类学在一个层面的。这是我的一个思考。

好，往下，我们来具体展示一下写作的几种文本的可能性。我尽量找的是中国的标本。这两幅图在说明什么意思呢？第一个是根据人类化石推测出的系统树，这是中国人做的。在中国，有一批生物人类学家在讲人类的故事：在世界谱系下，中国人在哪里？我不具体讲这个图。其实，在复旦大学和中国科学院有一批像吴汝康、吴新智、金立这样的学者，这些图就是他们做的，这个图的影响非常大。下面一张图是藏彝走廊。这些人是怎样来的？我们的这些想象和文本根本做不过他们，他们这个学派从基因的角度告诉我们：人全部来自东非。所以这个图像可以打破北京猿人的阶段性说法，而且天下一家，没有什么好说的。这个叙事在中国其实是基础性的主流学科。

往下，放两幅图。上面的图可以说是实证的、理性的科学表达，这个很好玩，从猴子到了人。其实，这个图再往下画，人就没有前途了，没有出路了。下一副图，同样是人类的进化，我把它看作是文学的、漫画式的，其实这是更有诗意的写作。同样是关于人，它借了科学进化论的表述。人最后到哪里去了？到了 80 公斤重的猪那里去了（众笑）。

好，我的报告到这里就结束了。有时间的话，我就放一个动画，讲一下人类学写作的多样性的问题。我们看到，这个是借用科学方式、多媒体的方式来表达人的故事，只有很简短的两分钟。

这个很短的人类学叙事在两分钟内就展示出来。当然，大家还可以继续去思考和讨论。我这里举的例子是西方问题的，因为中国现在这种很短的还不多。这里，还有一张图是大足的六道轮回图的石刻。佛经里讲的，中间这一圈就是人。所以，关于人的叙事直接影响到人的社会文本，丰富多样的文本。刚才的那个短片是科学的文本，它只有单线的进化，最后没有回路，而且最后好像没有前途。

所以，我提供了一个提纲性的、框架性的结构来应对我们本届年会的“什么是人类学写作”的主题，为什么研究？怎样研究？我尽量用我的 25 分钟来呈现我个人的、还在演进过程中的思考。谢谢大家。（掌声）

徐杰舜：徐新建的讲演给我们提供了很好的视角，让我们来思考什么是文学人类学的问题？文学人类学到底应该怎样定位？他刚刚用到了分子人类学的研究成果，并给大家展示，这个问题非常重要。分子人类学对我们所谓的族源问题是具有颠覆性的。现在，我们有些科学家反对分子人类学。但是，最近英国科学家证明，通过对考古材料进行磁性的研究，证明中国人是从东非来的，不会错的。所以，文学界要多关心人类学才能结合得好。就像刚才刘教授讲的，人类学是视野，是眼光，可以看得透。下面我们请侗族作家潘年英教授做精彩演讲，大家欢迎。（掌声）

潘年英：为方便朗诵，我坐在这里讲(ppt 播放处)。我的题目是《文学的人类学与人类学的文学含义辨析》。

先讲第一部分，文学的人类学。我这里就不讲概念了，直接讲实证的一些例子。文学的人类学，它的主词是人类学，文学是一个修饰词，所以它在学科的分类上还是属于人类学。它分为几个部分，一个是人类学的小说，比较著名的是林耀华的《金翼》，还有鄙人的《木楼人家》。这两本书，它的封面，在书的题目上专门标明了是属于人类学的。我的书叫“潘年英人类学笔记”，内容讲述了一个侗族小村寨一年的农事活动，从一月写到十二月。这是典型的民族志，同时用小说的形式写的。林耀华先生的《金翼》一书，其副题叫“中国家族制度的社会学研究”。全书是用长篇小说的形式写成的社会学人类学作品。此书是人类学历史上的经典之作。

第二种是人类学的诗歌。人类学诗歌，我接触不多，但也找到了两个例子。一个是早期的人类学家潘光旦先生的诗，还有最近庄孔韶的《自我的临摹》诗集。潘光旦先生的诗歌，以他的《孔诞教师节感赋》为例，此诗是古体诗。诗歌分了几个小标题，如“学校”、“文风”、“师道”、“士习”、“庙食”、“武德”、“恶佞”等。从行文来和诗歌含义来看，组诗和费孝通先生的《孔林片思》表达的思想异曲同工的。再如其另外一首诗《译注葛理士〈性心理学〉稿成付梓，自题简首》，是一篇关于性心理学的一个提纲式的写作。庄先生的《自我的临摹》是专门的诗歌集子，收入了他的《独行者人类学随想丛书》。

第三个是人类学的随笔。这类作品因内容宽泛异常丰富。我印象最深的是，列维-斯特劳斯《忧郁的热带》和米德的《萨摩亚人的成年》两本书。《忧郁的热带》通篇以散文化的文笔写作，是作者对自己从事人类学学术生涯的一部回忆录。《萨摩亚人的成年》一书有很大一部分是文学化的写作。比如说第一章“萨摩亚的一日”文辞优美。此书完全可以看作是一部优美的篇幅宏大的散文著作。而《萨摩亚人的一日》，也入选了美国的多种散文的选集。

人类学随笔很多。如潘光旦的《图南日记》和《苍洱鸡足行程日记》，当然首先是一般的日记，但因为是专门记录作者做田野考察的日记，所以又不是一般的日记，而是人类学的观察随笔。我觉得包括像费孝通先生的《乡土中国》也是一种随笔，此书刚开始是以单独文章的形式在报纸上连载的，然后结集刊出的。最近出版的人类学随笔很多，无论是王铭铭的《无处非中》、《走在乡土上》，或者彭兆荣先生的《停泊法兰西》，都是非常优美的人类学散文随笔。

还有人类学戏剧。因为阅读的视野的局限，我尚未看到专门的人类学戏剧。但是我觉得高行健的剧作《野人》可以作为这方面的范例。在这部剧作的介绍文字里面，介绍得很清楚。文字说“《野人》是一部五场次多声部的哲理剧，全剧

以寻找野人为主线，揭示了人与自然、人与生物圈、人与历史、人与人的辩证关系。”

第二部分是人类学的文学。主词是文学。我把它分为两个部分，一个是具有人类学思想倾向的文学创作，如昨天叶舒宪老师介绍过的那些书。《塞莱斯廷预言》、《第十种洞察力》、《前往伊斯特兰的旅程》、《寂静的知识》等作品就属于这样的创作。再如前几年陕西作家赵宇共写作了两本小说《炎黄》和《走婚》。书封面上标明了“中国上古文化人类学小说”，这就是一种有人类学思想的文学创作。

第二个就是文学的人类学研究。这是我们会议多次讨论的主题了。这是指用人类学的思想、观念和方法来研究文学作品。研究的途径和方法有很多，如原型批评，原始主义批评，心理分析，结构主义，等等。但不管采用什么样的研究方法，最终是通向文学的人类学研究。这样的研究著作汗牛充栋，我就不具体举例了。

那么人类学和文学的边界到底在哪里呢？对我来说，这依然是个困惑。有人把约翰·达恩坦（John Danton）的《尼安德特人》、《人猿泰山》，库伯的《最后的莫西干人》，笛福的《鲁宾逊漂流记》，乃至把我们现代作家沈从文的《月下小景》，当代作家韩少功的《马桥词典》，姜戎的《狼图腾》，甚至阿来的《尘埃落定》及《穆斯林的葬礼》等等都看做是“人类学小说”。我个人认为这个在边界上有点模糊，就是有点夸大了人类学小说的边界了，实际上这些作品应该还是文学的，不是人类学的小说。

我的出发点是辨析，想让概念变得清晰，结果发现还是还是有很多比较模糊的地带。比如像刘亮程的《一个人的村庄》可以看作是对一个村庄的民族志写作。但是我估计作者应该没有人类学的知识背景。还有萧红《呼兰河传》和马丽华的《走过西藏》等作品也是一样的情形。这些作品应该怎么看？是不是人类学的写作？这个可以讨论。但是张承志的《牧人笔记》、《内蒙古大草原游牧志》，这个我觉得是典型的民族志。还有一本书我要特别介绍给大家，就是德国传记作家叫路德维希写作的《尼罗河传》一书。这本书写得特别美，写了一条河流的文化史和生命史，写这条河流经的不同地域的民俗，以及它的生活史。这本书是否算是文学的人类学，或是人类学的文学，我认为也可以讨论。现在有人把高行健的作品，比如《灵山》和《一个人的圣经》也看作是人类学的写作，因为书里有大量异文化的描写。我个人最近出版的几本书，内容是关于黔东南山寨的一些民俗，但完全是文学化的，这个应该也算是文学的人类学写作。

到最后我的辨析还是不清楚（众笑），什么是人类学的文学？什么是文学的人类学？以上意见，供大家讨论，谢谢大家。

徐杰舜：潘年英教授很幽默地结束了他的报告，下面我们请集美大学的夏敏教授做演讲。



夏 敏：大家下午好！今天向大家汇报的是我最近的一些思考，题目是《中间路线：无所谓圣俗的人类学书写》。我们这次会议的主题是“神圣与世俗：文学人类学写作”，我把主题和副题合在一起，当成一个问题来讨论。

在昨天的开场白中，有一个话题：吴秋林教授质疑“有一个文学人类学写作吗？”我在这里对他作一个简短的响应。21 世纪以来，我们在各种各样的文学写作当中，欣喜地看到很多来自人类学的声音，也看到人类学对文学研究的影响。但是 21 世纪的文学它不应该实现“人类学转向”，我想这是在跟我们的会议主题唱反调。反调也是增进学科发展的。昨天我们抛出了主题之后，徐杰舜教授提出，如今文学和人类学的关系，不好说是“转向”，其间是“牵手”关系；中央民族大学的一位女老师提出“互动”；淮阴师专的徐向顺老师提出“下移”。我想说的是，“文学的人类学转向”无法发生。在今天，人类学无法像语言学改变哲学那样去改变文学。20 世纪初，人文学科继承了 19 世纪以来深厚的语言学基础，而哲学家在研究哲学失去了臂膀，所以哲学从语言学借用了一些方法。这是在 20 世纪初的西方出现了“分析哲学”，哲学成功地实现了语言学转向。但是文学到了 21 世纪，它没有像 20 世纪哲学的语言学转向那样实现人类学转向，它欠缺真正权威的研究家、作家的全方位参与人类学。试问，今天有多少人能认定、认同：文学一定会有人类学转向？我想这是少数的同好在提倡。所以我认为文学人类学只是多元声音中的一种，我们不要把它的作用过分夸大。这是第一。

但是，我个人感到很欣慰的是，“文学的人类学转向”这个提法还是有意义的。它的意义在于，文学的人类学转向的呼声尽管微弱但是存在。经过这种“转向”，文学其实还是文学，它不会变成人类学。正如同哲学在语言学转向以后还是哲学一样。西方著名的哲学家，像戴维爾、科恩、维特根斯坦，他们是哲学家而不是语言学家。所以在“转向”的提法下，文学家还是文学家，他不用担心他会变成人类学家。第二，文学创作和理论当中，通过我们的呼吁和努力，一定会在文学创作中留下我们人类学的足迹。这是第二点看法。

文学写作或者文学书写，应该正视人类学视野下的书写，它本来是客观存在的。从潘年英教授提到的著作，以及徐新建教授提出的范本都能说明这一点。徐新建教授特别提出的我们中国的政治史实际上在实践着人类学的大写作。我很认

同这一观点。但是“人类学写作”或“人类学书写”，这个提法本身还是有失当的地方。因为如果有一个所谓的“人类学写作”，那它也只是人类学著述的写作，它跟文学写作有一定关系，但不能够取代它。那么，文学写作中表现出来的人类学精神，比如说有倾向于神圣感的写作，或有倾向世俗感的写作。人类学家关注它，我觉得这是符合人类学精神的。在这点上呢，是可以理解的。这是“前言”。

首先我质疑，是否有一个人类学书写？这个“书写”指向一切领域，是一种表达，是人类观念意志的表达，就是徐新建教授所说的“人类的写作性”。我们人类什么都可以被写，但是最好不要戴什么标签，非要说有什么文学的写作、人类学的写作、历史学的写作等，我觉得这不合适。戴上“学”的标签，它只是给我们圈定范畴，而不是书写自身。其次呢，文学可以有一个人类学视角的书写，但是这不等于说有一个所谓的“人类学书写”更不好说是“文学的人类学转向”后的书写。以个案为例，彝族诗人阿库乌雾，他给自己的诗歌命名为“宗教人类学诗歌”。但这并不是宗教人类学写作或宗教人类学诗歌写作，而是宗教人类学视角下的诗歌创作。再如刚才潘年英教授提到的庄孔韶的“人类学诗歌”，其实也是贴着人类学标签的，只是人类学视角之下的文学创作而已。

第二点，神圣和世俗是创作中的两种功能，而不是模式。这次会议上，我们提到了神圣和世俗。实际上，神圣是借助仪式来发生的。神圣的状态的书写有很多，比如像《圣经》、《古兰经》、《甘珠尔经》。《圣经》里面的很多叙事都是文学叙事，比如大卫的诗歌就是一些带有文学性的写作，比如基督徒熟知的主祷文。再比方说藏传佛教的《甘珠尔》、《丹珠尔》，还有藏族老百姓民间口传的皈依三宝，我用藏文念一念。（藏文略）它们的书写性文本，属于仪式化的写作，或者圣化的写作。另一个就是日常的，俗化的写作。比方说《巨人传》、《西游记》里有很多世俗的东西。巴赫金在对《巨人传》分析后，提出“狂欢理论”。我觉得作品很多处呈现的就是在仪式的背后、在仪式世俗化之后它所具有的这样的新型结构。可以说，真正的文学其实是介乎于“圣”和“俗”之间。早期的巫师，大概就是属于既通人、又通神的圣俗二属的特殊角色。

其次，“神圣和世俗”两个心理倾向：一是禁忌，一是反禁忌。圣化的写作中，有语言表达的禁忌。比方说班扬的《天路历程》一书表达了：人类进入天国，而天国的门是窄门。那么通向天堂的路是很窄的，一切不适合圣化的东西在故事中都要被丢弃。那么还有反禁忌的、反仪式的叙事，我把它叫做“俗化写作”，比方说吴承恩《西游记》当中的孙悟空，自号齐天大圣，呵佛骂祖。其实伟大的文学作品，是不会单地去呈现圣或俗的。它两者都会介入，它在圣和俗之间游笔，大家都关注它。借用英国人类学家利奇的“利奇模式”来理解此问题。利奇引用了迪尔凯姆的一个简图。他说，神圣和世俗的关系就是：人一般过的是世俗

的生活，但是我们需要神圣感，需要信仰。所以从世俗到神圣，再回到世俗，再回到神圣。这一过程随着时代的流动方向，从生命之初到终点。我们的写作也是这样的，从世俗到神圣，再到世俗。圣和俗可以出现在不同的作品当中，或者同一个作品当中。这是一。所以，我觉得文学是在圣言圣，在俗言俗，讨论神圣问题的时候是神圣的表达，相反是世俗的表达。以韩寒的作品《光荣日》为例。《光荣日》里，人们在竭力追求一种神圣，但是世俗是很残忍的，在世俗当中颠覆神圣。实际上，文学书写的神圣与世俗之间是可以互相转换的，并不构成神圣-世俗的书写模式。

第三点我讨论的叫做“钟摆定律”。文学叙事在圣在俗，是无边界的，可以互相转化。以唐代变文为例。唐代早期变文是跟仪式有关的，我们把它叫“经变”。如“释迦”变，“目莲”变等都是宗教文学，属于神圣化写作；其次还有“俗变”，像董永变。而俗变之后再次俗化为小说。这是其一。其次，我觉得在人类历史上的写作活动中，消解神圣或者回归神圣，可能是写作者的书写策略。或者说是跟写作者生活观念有关系的一种书写策略，比如张承志的《心灵史》。他早期并不想皈依伊斯兰教，他那时的写作可能是世俗写作。但是，在《心灵史》中，他表现出了变俗为圣这种倾向。再如《西游记》里可能是想把大圣变成大俗。悟空可以是齐天大圣，它“齐”的是一种绝对的世俗观念。

对圣俗两种文学书写的倾向，我们可以做一个二元分立，但是这种二元分立不能走得太绝对。因为我们读了人类学的书，可能认为人类学家眼中的事象可以分为神圣与世俗，但它会形成一种心理暗示，可能会将文学表达简单化。以韩寒的作品为例，他有一些作品偏向世俗，比如说《三重门》，《光荣日》。但是也有一些作家可能朝圣化的方向去写。今天会场上的韩春萍老师是研究红柯小说的。在她看来，红柯写新疆的系列作品，都是追求圣化的。其实，多数的文学写作是圣、俗是互相包容的。最后，有一个结论，文学写作中的圣俗倾向，就是介乎于圣、俗之间的钟摆现象。文学就是钟摆，有时候偏向圣，有时候偏向俗，是永远波动的钟摆。关于圣与俗的二元分立，我这里仍然借用的是人类学的两个概念，一个是推动，一个是拉动。圣化的表述是把人往形而上，终极关怀的神圣感的方向去推动，这叫圣化；也有朝世俗的方向的拉动，如形而下、现世、享乐的方向。

我的结论是：民族志的写作现在趋向于旅游心得。今天，出现了大量的以《国家地理杂志》为代表的文章。这种文章内容基本上来自对旅游小册子的照抄，惯用浓艳华丽的语词描述景观，并以第一人称来呈示内心独白和人物对话表达在场感。这和古代骈俪文体很相似。例如某航空杂志上尽是类似《地理杂志》语体风格的文章，文章里充塞了一些肉麻的、小资的文字。《我与北疆有个约会》是一篇描写新疆旅游的笔记。文章中写到：

“我突然拼了命想去北疆，中国的版图最西北的地方，那里有上帝的后花园，那里的金秋会唱歌，会说话，那里的秋天有缠绵的色彩，金黄，如同儿时的童话，那里的秋天妖娆得窒息，窒息得美丽，你没有见过吗？整个晚上我把《中国国家地理》选美专辑里的图片一直看啊看，然后就失眠了。这个秋天我要去那里。”这种肉麻的写作，其实就是为了迎合时尚的社会，把圣俗混合在一起。

今天的社会，我们的写作更多的从“关注他者”到“以我为他者”。这样一个人类学变迁，用佛教术语来讲，就是“他执”变成了“我执”。最后的结语是，我们都在坚守我们的传统，同时也在背离我们的传统；我们在坚守仪式，同时也在背离仪式。所以文学写作没有所谓的圣，也没有所谓的俗。

徐杰舜：感谢发言人，夏敏教授的发言也是相当精彩的。他带着一种自我批判精神，自我批评文学人类学的无所谓人类学的书写。下面，请两位资深学者作评议。一位是我们已经领略了风采的方克强教授，他是以文学评论家的视野来点评四位发言，然后就是彭兆荣教授，他以人类学家的身份和眼光来评判。好，我们首先欢迎方克强教授评议。

【评 议】

方克强：刘教授的发言对我有几点启发。

一，刘老师着力于建构民族文学批评理论的人类学范式。她讲了六个方面，七个关键词。研究深入，很有启发，对我而言，需要仔细阅读，慢慢消化。

二，刘教授把她的理论建构与个案的具体的文学作品批评结合在一起。理论联系实践，她的理论观点在具体的文本分析当中得到了充分地体现。

三，我认同刘教授的推论——民族文学具有民族志的意义。民族文学就是民族志，因此具有人类学的意义。我们对具有人类学意义的民族文学创作要具有人类学的视野去关照，从文学与人类学两方面加以扩展，去跨学科的研究。刘教授讲的民族文学，我想大概指的是少数民族文学。实际上汉民族文学，有的也具有人类学的意义。如鲁迅的《狂人日记》，小说似乎和民族志和人类学都没有关系。他在1936年去世之前，为《中国新文学小说·序言》写的序里面，讲自己的《狂人日记》“意在揭露家族制度与礼教的逼害”。这一说法被写进各种中国现代文学的教科书里面，成为了定论。这里有作家中心主义的倾向——作家对他的作品最了解，所以他的解释最权威。但是我觉得这种解释是鲁迅事后的解释。他的解释距写作《狂人日记》的1918年已经过去十多年了，他的解释呼应迎合了左翼文学运动和启蒙运动。在鲁迅书信集中，在《狂人日记》发表以后不久，他和最好

的友人许寿裳 1918 年 8 月 20 号的通信中写到：“《狂人日记》实为拙作，……偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇。此种发见，关系亦甚大，而知者尚寥寥也。”从这里看，他写《狂人日记》目的恰在于揭示中国人的一个难题：中国人还是食人民族。依照鲁迅所相信的达尔文进化论的思想来看，他是相信原始文化保留有食人风俗，中国人恰恰是还没有脱离原始文化的原始人。这是鲁迅先生的私人书信，连作者本人也未想到它会编到书信集里。鲁迅在信里透露了他当时的创作背景，后来他才为了呼应主流说法做了改变。从这个意义上能不能说《狂人日记》也是一种民族志呢？他把《资治通鉴》里大量的史料作为人类学史料，来证明一个人类学命题：中国人是食人民族，中国文化是原始文化。这就是刘教授讲的民族文学是民族志写作这一个观点给我的启发。

下面讲一讲徐新建教授。徐教授提出的问题非常重要。同时他做了细致的概念的辨析，提出了人类学写作是写作的人类性和人类的写作性。由此我想到文化人类学，为什么现在归为人文科学？或归入社会科学？这实际上就是科学时代的科学主义霸权。有自然科学，需要有一个社会科学，用自然科学的目标和方法引入到社会领域，这叫做社会科学。甚至文学也在社会科学里，如中国社会科学院的学科设置。这就证明了科学霸权。正如弗雷泽所说，人类是从巫术文化到宗教文化、宗教时代，再到科学文化、科学时代。我们处在科学时代，上帝死了，但是最大的上帝就是科学了。自然科学的方法和目标强烈地渗透到社会科学中来，所以把社会科学原来不叫“科学”的，现在都叫科学了。还有何谓“科学”发展观？具体解释是“可持续发展”，“科学”已经成了“正确”的代言词。加了“科学”两个字就正确了，没有加科学就是不正确。这是科学崇拜，科学霸权。为什么徐教授要加两个维度？翻开任何辞典或者教材寻找文化人类学的含义，所有的社会科学都是讲最后的目标本质和规律的，这个本质和规律就是从自然科学里引进进来的。那么，为什么除了科学维度还要讲一个文学维度？这可以从徐教授给“人类学写作”所下的定义里面去看出来。人类学写作是对人的描写。它的目标是人，是人类。这样丰富边际无限宽广的对象范围，和自然科学的对象范围是不一样的。海德格尔曾说：“现实太巨大、太复杂了，太无所不包了，所以它是不能量化、计算、控制的。”自然科学可以分门别类，它对象是物质世界。而“人类社会”、“大自然”、“社会现实”、“人”这些复杂的大题目，研究者无法将它量化、控制、计算。现代性遇到了危机了。同时，它为后现代主义揭示了一个最重要的问题——所有的对象都太大了，太复杂了。强调文学维度另一个原因在于：人的描写。人类故事，是人在描写、叙述故事。所以社会科学、人文科学无法避免自相缠绕，自我循环的困境。研究社会，研究者是社会的一员；研究现实，又扎根于现实，研究者和研究对象无法严格地区分开。这和自然科学不一样，自然

科学面对的是物理世界、物质世界，研究者和研究对象之间还相对清晰一点，严格说来，也不能清晰区格。社会科学人文科学不能避免主观性。正如海登·怀特的“后现代叙事”一样，包括利奥塔的“创造性想象”。他们为什么会回到虚构、回到想象？就是回到文学的方法，就是用文学的方法来处理人文科学和社会科学，有其相当大的合理性和必要性。这就是我理解徐老师讲的科学与文学的交织。简言之，科学与文学两元可以类比于现代性和后现代性，也可以与自然科学和人文学科的差别相关。我觉得徐教授找了一条很好的路，他将现代性和后现代性加以结合，在两端中间，可以有很大的并置、交融，这是一种动态的平衡。我们不否认人文学科有其确定性的一面，同时也不否认人文写作有不确定性的、主观性的一面。正是人文学科的这两方面特性提供现代性和后现代性某种可能的契合。国内的后现代主义的研究者王治河编了一本《后现代主义词典》，他说后现代主义就是创新，就是多元；后现代主义就是前现代、现代、后现代，好多东西都放在一起，进行一种整合，就是前现代和现代整合成后现代。他这么解释给我很大启发，就像徐教授也给我很大启发，就是科学与文学，现代性与后现代性都企图找到一个结合点。

下面讲一讲潘老师的发言。他辨析得很清楚：文学的人类学和人类学的文学，加以仔细的辨析，而且有大量的文本来充实他的辨析。我记得叶舒宪教授介绍文学人类学的世界性潮流的时候，曾经分过：文学理论家、批评家的文学人类学和文化人类学家的文学人类学。它是从两个学科开始，最终走到一起，都是提出“文学人类学的命题”，但是其中是有很大的差别。潘教授把这个观点更加具体化了，就是文学的人类学，文学是修饰词，重点在人类学；那么，人类学的文学，重点在文学，人类学是修饰词。这是对叶舒宪教授说法的一种相关的补充。潘教授最后也提出一个“模糊地带”的问题，就是分得再清楚，具体面对实际文本，可能是模糊的，甚至会有争论的。潘教授提到高行健的《灵山》，它到底是文学的人类学还是人类学的文学？个人觉得它可能还是算文学作品，但是它融进了人类学的素材和体裁，体现了作者的人类学思考。在这个意义上，它是人类学视角，但是它还是文学作品，因此最后得到了诺贝尔奖。这个模糊地带的问题怎么解决？我比较欣赏两个词，一是“惯例”，一是“共识”。“惯例”，实际上是有的。当我们用“文学”这个概念的时候，实际上已经形成了文学的惯例。尽管不是一致意见，不是最后的意见，但是有惯例。而对“何为文学”、“何为人类学”，大家还是有共识的。那么，“惯例”这词有什么好处呢？它可以避免客观本质主义的界定。因为惯例是可以变的，惯例是约定俗成的，可以改变。“共识”也是可变的，今天共识，明天不共识了。这两个词有很大的弹性。所以模糊地带通过“惯例”和“共识”，它可能得到适当地解决。

最后，夏敏教授的（发言），我觉得很有问题意识。关于“人类学写作”与“人类学视角之下的写作”，有什么不一样，他进行了辨析，表达了他的观点。无所谓神、俗，但是又有一个中间道路，我觉得都带有启发性，值得再思考。谢谢大家！（掌声）



彭兆荣：我是一个替身，也没有自己的名字，我是代吴广平先生来评述的。

刘教授的论文，我深受启发，很尖锐很具思辨性的。她试图通过人类学范式对民族文学的影响以及（两者）之间的关系，思考有没有可以互相借鉴和打通之处。我认为，有一个方向是值得思考的。对于我们常认为一个带有共识性的、不需要反思的东西，如果去深入反思，它是非常有问题的。以我在人类学里的经验而言，人类学是在做一种很平实的东西，通过平实的对象，探究它后面的东西。譬如说，当代民族文学如何进民族文学批评这个东西，这可以作为一个破题点。“民族文学”此概念是值得重新来审视的。民族文学的概念是什么？假定中国有民族音乐，民族音乐是什么？我们去了解，有洋琴、二胡、笛子。可这是民族音乐么？二胡一出现，就不是中国的东西，怎么跑到民族音乐上去了？它传自于西域。民族音乐是什么？这是中华民族多元一体历史和文化融合的产物，二胡不是。可是，我们现在一想到民族音乐，它就是中国的。那个民族音乐是什么？民族是什么？“民族”的概念在中国还不到 100 年的概念，从这个角度来破题的话，我们怎么来处理 100 年以前那种“前民族”，或者加引号的民族的东西。所以，这可以引发很多的思考。在中国的人类学界，很多单位不太愿意用“民族”，因为其带有强烈的政治意涵和国家联系在一起。所以近三十年人们喜欢用“族群”。当代人类学连“族群”都不用，而是用“原住民”。联合国教科文组织最近新设立的机构，叫做“原住民永久事务办公室”。推而言之，可以让我们思考中国的人群，地方上的人群，当他们被标上“民族”，被赋予“民族”，或者他是“原住民”的时候，他们表达了什么？这条线索，我倒是觉得可以在面上去思考问题。如果做一个地方族群研究，研究它的文学表达有什么特点的话，如刘教授指出，研究者要充分关注族群的文学书写和认知体系之间的联系。这一点可以用“民族文学”（我们仍然用民族文学这个概念）来突显它的特点，也就是人类学的范式如何体现在民族文学上，即是研究特定族群的认知知识体系和文学表述的联系。一定的文学意象为什么会在小说中体现？这如果从人类学的角度去理解的话，会有很大意义和价值的。但这也出现一个很大的困难。到一个村庄去了解认知体系，这是容易的，因为村落对象是固定的，但是

作家是个体，他也在变。与之相联系的是一个有意思的话题是：在人类学界对诸如后现代性、移动性、旅游（这些东西），人类学的传统范式如何去适应调整？人类学的传统是做一个固定的村落，而现代的人类学面对的对象是移动的点，像作家一样跑来跑去。我做过旅游人类学，旅游人类学有很多新的范式的讨论，是可以借用到对一个具体作家的思考的。一个游客，如何做他的田野？总而言之，刘教授的这个阐释，从一个非常大的角度提出了人类学和民族文学可能结合的一个方向和路径，非常感谢刘教授。

徐新建先生的题目是“科学与文学”。先举一个例子：大概十年前，美国人类学通讯 AAA 重新讨论一个非常可笑的话题：人类学是不是科学？人类学在 150 年之前出来，就是定位为科学。为什么 150 年以后，重新用一、两年时间来讨论“人类学是不是科学”，这是值得思考的。表述危机、阐释人类学等等话题都包含其中。在实践上，西方人类学者也在做一些实验。举一个例子，黄树民，他曾以一个厦门的村落为对象写了一本书——《林村的故事》。这本书有中译本。我在《读书》上写了书评。这本书是用小说体写的，更准确说是对话体。黄树民是一个很好的人类学家，当时，他在俄勒冈的一个大学做教授。他做一个实验民族志的人类学阐述、写作，这是有风险的。罕有这样写过。但是他非常成功，《林村的故事》被美国人类学认为了解共产党当权 50 年来中国农村变革的必读书。他通过访谈，试图挖掘一个村落书记的心灵史。这一本书勾勒出了中国社会中一个人、一个村庄甚而一个国家成长和转型的具体清晰的历史镜像。正是这个背景下，（大家）都在进行讨论和实验。刘芳晓女士给我一本书，她的书名给我很大启发，叫《禹书》。前一段到重庆去看了三峡和很多遗址。我觉得中国古代的巴人，以及嘉陵江长江的很多东西是可以用“禹书”这个符号来写的。它可能是对中国文明的重新解读。我去看了重庆的博物馆，非常感慨。你实地走一个河道，游一下河流，可能发现，中国文明要重新写，重新用“禹书”来书写。

接下来新建讲到人类学书写大概是人的表述。我倒觉得文学人类学大概有这样一个可能性。因为人都是要装扮自己的，任何个体、群体，都有各自的表述，就像我们穿衣服、戴眼镜一样。文学人类学写作如果要在表述上有一个简略的话，大概就是“表述人的表述”。至于以什么方式去表述人的表述，这个不失为是可为之道。再举一例子，这需要我们做一些谱系上的梳理，因为我们知道人类学完全是西方的。“西方知识”、“中国历史”和“人类”这三个的关系。举一个很有意思的例子。NBA 是美国国家篮球协会，是西方的，是美国的，协会里有名叫姚明的中国人。他在 NBA 打篮球，全世界人都在看，这是一个共同的规则。NBA 是美国规则，姚明是中国人，但是打篮球有人类性，全人类都爱看。至于说新建讲的“哲学”，对四个分支有所质疑，这个可以私下里商榷，这个可能有问题。最

后他搞的有点黑色幽默的变迁图，我倒觉得云南的一个例子可以作为反证。云南元谋正在打造自己，提出一个口号：“东方人类的祭祖堂”，据说赚了几十亿。这是一个非常有意思的黑色幽默。它内含的意识是，只要是东方人，你就必须到元谋去祭拜，因为那是东方人的祭祖堂。人类学可以把科学变成猪，也可以变成人，这是可以做的。如果我们这样思考的话，人类学写作本身就是漫画式的游戏技巧，关键在于你怎么画。你可以把它画成圣，也可以画成俗，可以把它画成猪。这是书写者的问题。

潘年英老师用了很多例子很生动地表达他的思考。高行健的作品究竟是文学作品还是人类学作品？当然是文学作品，他获得诺贝尔文学奖，这个是学科定义的。但是他的《灵山》里面，包含了很大的人类学思考，或者说人类思考。他的创作有一个很大的背景，他是要颠覆中华文明的唯一起源的黄河摇篮说。他为什么走长江，从源头走到上海？为什么一开始就突显彝族的虎文化？他就是要突显长江文明同样是中华文明的摇篮，它的地位，不仅不会低于黄河，至少可能是平行它的。他是有很深的人类学的怀抱和视野的。这本书刚出版的时候，我刚好在法国，很多法国学者就把它当成是人类学的著作。而潘老师的著作，他本人是两栖人，我曾经为他写过一篇《土著的人类学家》。他的文学创作和研究都是值得我们好好看的，他脚踏着文学与人类学的两个边界。

夏敏老师的发言，是对年会主题来谈的。“神圣与世俗”，这一对词首先来自人类学的。这是来自涂尔干，开始是讲仪式的。而据我考证，所谓的“神圣世俗”，最早是指空间，教堂以内的空间是神圣的，教堂以外的是世俗的。在涂尔干之后，神圣与世俗有很大的改变。在这个背景之下，究竟有没有中间路线？神圣与世俗是不是可以在写作中间明确地加以界定？这个有很多视角。夏老师的文章也给我们很多启示。但是我想，中国的小说能不能写出神圣的东西，“小说”这个概念一出现本身就是世俗的。小说是市民的游戏，满足市民游戏心态的文学创作才叫小说，它不是史诗，不是诗歌。所以当小说来写神圣的时候就变成《西游记》了。题材是很有意思的东西。当然小说可能写出神圣的东西，这里头是值得辨析的，因为西方的小说和中国的小是不一样的。西方的小说一开始就是写神圣的东西，而中国的小一开始是以满足市井需要的写作，因此可以对比一下中西“小说”的差异。小说题材对内容的反映，我觉得这是个很值得做的事情。谢谢大家！（掌声）

徐杰舜：我们拿十分钟时间提问，让发言者有所回应。

汤晓青：我就想了解一下，在人类学写作中，文字的表述所占的地位？因为

容易引起的概念是，在讲文学写作的时候我们一般指的文字，对吧？那么在人类学写作中，文字写作的意义？如果不光是包括文字写作还应该有哪些？

徐新建：我明白汤晓青所长的问题是质疑我提出的人类学写作是不是有局限。人类学写作如果只限于文字，它有一个很大的遮蔽，就把其它非文字的文本给遮蔽掉了。（人类学写作）当然包括口头、仪式、行为、图片，包括非文字的文本，这个提醒是非常重要的，我就不展开了。

徐向顺：不了解人类的写作性，也就不了解写作的人类性。我的问题是关于逻辑上面，您所想界定的是一个概念，我的问题是：了解了人类学的写作性，是否就了解了写作的人类学？您用的是“非”这一个否定，这是一个逻辑上的问题。第二个问题，你说人类学写作就是对人的描写，那么对现代人的描写算不算人类学写作，我们文学的大部分写作可能是关系到人的，我们写当下，不写远古的，这是不是人类学？

叶舒宪：所以人类学绝不是一个面对文学文本的东西，我们是借助它来解读文学文本，但是在文学文本背后是文化文本。都说中国五千年文化，五千年在哪里？《山海经》讲的东西，谁信呢？讲黄帝在昆仑山上吃玉，有人信吗？受过科学主义训练的人没有一个认为这是中国的历史，都认为这是胡说八道。五千年的古墓挖掘出来了，一个墓三百多块玉，说明什么？说明《山海经》讲的就是神话的真实。但是这个叙事不能靠现有的东西去找它，到哪里去找？回到物的叙事。那咱们就引到下一场吧，这个要讲起来没完没了。

（录音整理：安琪、王立杰、安宁）

专题发言（三）

时间：11月30日上午11:20-12:40

地点：贵州民族学院新楼412室

主持人：叶舒宪教授 汪文学教授

发言人：孟华教授 李菲博士生 扎西东珠教授 刘芳晓作家

代云红副教授 王蓓博士生 钟进文教授

评议人：杨雅丽 林少雄

【发 言】



汪文学：请各位老师就座。这一轮发言的有孟华、李菲、扎西东珠、刘芳晓、代云红、王蓓、钟进文七位代表。下边我们首先请孟华先生发言。

孟华：词语·术语·物语——人类学写作的三种方式
我本来要做关于图证和物证的发言，但因为时间关系，就简单地谈一谈我对人类学写作的看法。我个人不研究文学，也不是研究人类学的，重点在符号学。从符号学的角度，我觉得人类学写作主要有三种方式：一是词语写作，一是术语写作，一是物语写作。词语符号表达的对象具有抽象灵活的特点，词语写作主要与虚构有关；术语符号追求准确地表达对象，这种写作主要与科学有关；而物语写作是类像写作或视觉写作（包括图语写作和物语写作）的一个重要方面，是一种让物出场的写作。提出物语写作这个概念，最主要的是提醒大家注意到我们熟悉却没有认真总结的一种写作，在这种写作里，物和书写、物和语言的关系发生了颠覆。

何谓物语写作？简言之，是让实物说话，让写作成为物语的工具，让书写的法则服从于物的法则。刚才叶先生已经举了例子，很形象地说明了“物语写作”。比方说，上超市选商品，首先我们根据品牌、品名、术语分类系统、广告语言所造就的消费印象去选商品。这时候是从语言、文字到达了这个物。如果去农贸市场选商品，我们首先选的是物的品相，然后围绕物进行阐释、展开话题。你不是由语言而到物，而是由物到语言。这个时候，语言和物的关系发生了变化。它和超市是不一样的。

所以我认为，物语写作是人类学写作最重要的方式。当然，人类学写作也要词语写作、术语写作，但是最重要的是物语写作，它典型地体现了人类学写作的学科属性。如果我们把物语写作（包括图语写作，二者也可以合称为视觉写作），当作为人类学写作的一个主要的表达方式的话，那么，我们人类学写作的研究范式可能就要发生变化。那种碎片式的、那种博物馆式的、那种考据式的、非宏大叙事的研究范式就突显出来了，那种实证性的、临场性的、体验性的视觉的研究就出现了，这是一个重大的研究范式的改变。而且，我所提出的“证据间性”这个概念还可以进一步深化物语写作的内涵：一种写作是在与其他写作方式的关系中进行的，并不是说凸显出物语写作，就没有词语写作，就没有术语写作，它们都在被使用。任何写作虽然可能是多种方式的综合但都有一个侧重点，这种侧重体现了不同学科的特点：文学侧重于词语，科学侧重于术语，人类学侧重于物语。我简单谈到这里。（掌声）

叶舒宪：孟华与我们比较文学学会前副会长同名，那位是形象学的倡导人。（这位）孟华先生是文字学家，写了很多关于文字的著述。他在中国政法大学新成立了一个证据科学专业，也办了一个名叫《证据科学》的刊物。这是教育部的重点基地项目，他在里面承包的项目也是“证据科学”。人文研究中讲证据，人文研究讲的多重证据实际是比喻意义上的。法庭上的证据，人说的都不算，要看物证。那么，从证据科学的意义上，如何把我们所讲的人文科学的证据拿出来（这个比喻是胡适早就比的）。考据就和办案一样要拿出充足的证据来。“词语·术语·物语”，我想在措辞上可以再商榷，因为“物语”在日本文学中是专门指小说的，用这个词，容易产生误解。人类学关于物的研究叫英文叫 material culture。这最近非常火，国内刚刚有人介绍，也不太了解。用“物的叙事”，或者用“物质文化”，可以讨论。译名非常重要，如果一开始译错了，后人就延续这个错误了。可以以小型专题研讨会的形式把这个词定好。至少在我们这个范围内能统一起来形成共识。

孟华先生将于 2009 年的 7 月，在中国政法大学教育部的基地，召开证据科学研讨会。研讨会专门给我们人文科学留了一场。我们组织十位左右的学者，来参与这个讨论。这个研讨会是专门讲证据法的，跟这个图像、语词相关。我们提出重新进入中国历史，是因为二十四史讲的历史把我们已经蒙蔽的时间太长了。地下出土的文物，加上鲜活的民族志，从这呈现出来的中国历史是怎样的。我们不知道，所以，希望在座的各位共同努力。

我这儿就插个话。第二位发言的是李菲：《第三重维度》。



李菲： 大家好！我的发言题目是“第三重维度：文学人类学研究范式转型的可能性探讨”。意义非常明确，首先，我试图总结和反思；其次，想直接和会议的主题进行对话。

我论题的出发点是“表述困境”。表述困境在人类学中涉及到两个维度，第一个是如何表述，第二个是为何表述。当前被引用最多的两本书：《写文化》和《作为文化批评的人类学》，其实分别解决的就是这两个维度的问题。《写文化》主要关注文本建构的问题，而《作为文化批评的人类学》主要是将民族志视为一种方法论，把它的功能提升到作为文化批评工具的高度来讲。但是，这样一个“写文化”的范式，并不能被我们文学人类学来直接套用。因为我们要做的工作更多应该是解释文化，而民族志写作侧重于讨论如何写文化的问题。因此，对“写文化”的反思给我们带来的是理论和经验上的两个很重要的提醒，其一是对于这个学科共时性研究框架有效性阈限的警惕；其二则需要思考这个学科话语是如何被建构的，以及认识到它背后的“科学”性是可以重新讨论的。这些提醒将成为我们这个学科研究范式转型上的内在动力。

回过头来看，我将对文学人类学研究的发展历程做一个模式上的归纳。归纳的方法是见仁见智的。在这里，我沿着叶老师的思路往前走。因为对象的改变与更新，可能会促发方法和范式的更新。这里要特别强调一点，我所说的方法范式，不同于一般的批评流派或批评方法，它是指能给人提供思考框架的模式或图示。

因此，沿着叶老师的思路，文学人类学研究对“文本”的思考出现了三种形态，第一个是文学作品，第二个是文学文本，第三个是文化文本，这一线索非常清晰地呈现出来。

我归纳的第一个研究范式即是以“文学作品”为关注核心，它的范式的推进有一条很清晰的线索，即从三重证据到四重证据。这个研究理路的来源是以王国维为代表的二重证据法。第二阶段的发展是新时期以来以萧兵老师和叶舒宪老师的“三重证据法”为代表。其实，三重证据法并不为文学人类学研究所独有，在同一时期，刘尧汉在彝学研究中也提出“寻找山野妙龄女郎”法，其实，也可以视之为“三重证据法”的另一种表述。直至今日，叶老师对“四重证据法”已经做出了出色的实践。

大家请看，在我所呈现的这个图示中，其上还可以无限增添第五重、第六重。另外，两条箭头指的是研究中的可阐释方向。但是，由于叶老师的阐释实践非常

的灵动和富于创造性，所以以两条直线来显示似乎不够准确，不过在这里我只是指出这种研究模式可能具有两个向度的生产意义方式。因此，我将它命名为“层累结构”。这样一个层累结构研究范式，它的创新性不在于增加多少个证据层次，而在于反映了这一个式对于新方法、新材料、新观点具有超强的包容能力。

我归纳的第二个范式主要针对对于“文学文本”的研究，呈现为一个立体结构。文学人类学对于活态文学和口传文学的再发现是首先是给研究者指出了新的研究对象。正是由于对象的延展的扩大，将“文本”和“本文”这一对概念凸显出来。“文本”与“本文”听起来有点像一对语词游戏，但其中孕育了很大的突破。它将传统上按照媒质和载体区分的同一层次的不同文本，拉伸成一个具有分层关系的空间结构，其中包括了表层的“文本”和深层的“本文”。在这样的模式中，意义可以得到交叉和多层次的阐释。换言之，在“文本”的层面可以分成很多种具体类型，但无论怎么划分，所有的“文本”都必须回到它和“本文”的对话当中去寻找意义。这样的对话可能是冲突的、互证的、也可能是错位的。为什么要走出“文本”来寻找“本文”，就是要提醒每一位研究者需要看到文学作品文本背后鲜活的文化事像，进而去剖析文化事像背后蕴含的文化内涵。所以，我将这个研究范式定义为一种立体模式。

第三种研究范式主要针对于“文化文本”。其实“文化文本”本来就是人类学范围内传统作业的研究对象，包括仪式，还有文化遗产等等。这种研究范式在批评实践中的代表就是彭老师的文学与仪式研究。这一研究方向目前有一点势单力薄，但它在方法论创新上的意义并不因为它实践数量较少而减损。实际上，作为仪式的研究来讲，文化文本有两个阐释维度：一个是横向性的程式发展过程；一是阐释其中所包含的文化认同、族群记忆。因此，彭老师提出的“十字”分析结构恰好提供了将这双向维度进行弥合的契机。

总而言之，以上是我所做的一个简要归纳。我认为如果以对象来分的话，这三种研究范式在目前来讲基本上囊括了绝大部分的批评实践类型。需要再强调的是，这里的范式不是指批评方法，而是能给批评方法提供思维框架的东西。

通过以上对研究范式的回顾，可以很清晰地看到，三十年以来，特别是在新时期学科发展与反思的过程中，文学人类学研究的范式推进始终沿着两个维度在走，一是横向的空间维度，一是纵向的时间维度。

所谓“纵向”是指在共时性研究当中添补对历史的认知。这一维度着重于对于历史意识的强化，如彭老师对于仪式内核的历史意义的追索，再比如说在叶老师试图去探寻几乎被遗忘的“熊图腾”。纵向维度的另一个强化表现为，研究者还开始注意到在历史的维度中探求“变迁”的复杂性。比如在以前的少数民族文学批评实践中，往往会认为某位作者是藏族文学的样板，似乎认定了有一个本质

论的藏族的存在。其实问题没有这么简单。比如现在很多关于阿来的研究已经渐渐地看到阿来背后存在某种族群认同的变迁模式，以及他处在汉藏交流之间复杂的历史和文化困境。因此，历史维度不仅是变迁的，更是互动的。

第二个维度是空间维度。空间维度的拓展首先是对文本话语场域的扩展。不管有多少个类型的文本，最重要的是这些文本的共生构建了一个对话的场域。正如叶老师提到的文学人类学研究对象的三次转换，我们不能把三次转换中侧重的三种文本样态视作是时间上的单线演化或进化。三者之间并非后者替换前者，而是同时存在的。所以这个文本话语场域的形成给了这个学科很丰富的阐释空间。其次，文本场域的拓展还大大拓展了就是对话的可能性，一方面将实验民族志文本内的“复调”策略扩大了。跨越了文本的范围，研究者开始关注不同文本之间对话的可能性。“复调”理论从文艺理论中来，为人类学实验民族志所借用，现在则可以给我们提供一个文本对话的空间，这是理论移植成果的典范。此外还要考虑到，这种对话有多种可能性。比如说，叶老师找到了一个熊龙玉器，就可以增补一段历史；或者，如果我们把书写文本和口传文本放在一起的时候，就会产生文化批判的力量，去思考文化、文字书写背后的权力问题，等等。

到此为止，我的归纳也差不多结束了。但是还是不够。回过头再来看看历史。其实对于历史，大家在以前和现实一样有误解。后现代以前，大家认为历史就是真实，后现代以后，历史就完全变成了建构。那么，人类学进入历史，最重要的任务就是要告诉人们，其实历史比每个人认识的都要更为复杂。谢谢大家批评！（掌声）



代云红：我发言的题目是“民族志阐释与文学人类学批评”，副标题是：“从格尔兹与弗莱的理论方法的比较说起”。我的论文分为四个部分：第一个是两人理论方法的比较，第二个是（美国80年代）“表述危机”讨论与人类学写作，第三个是新历史主义批评“表述”观的分析，第四个是民族志阐释与文学人类学批评整合的可能性以及意义。因为时间限制，为了把我的分析讲得清楚，所以我要点式的讲一下，也不按照我四个部分的内容来讲。

第一，民族志阐释与文学人类学批评是两个不同领域的批评。它们有相关性、有差异、有共通性，但不是一回事。因为它们要面对的对象、解决的问题和达到的目的是不一样的。

第二，这两个批评共同面对的“问题域”就是田野与文本的复杂关系。

第三，关于“为什么会出现这个表述危机”，以及会出现“人类学家的文学写作和文学家的人类学写作”，这一个分歧、争端的背景是什么呢？就是民族志文本运动，或说民族志的背景。那么，这个背景涉及到两个阶段：第一个阶段是马林诺斯基的科学的民族志，或者说现代民族志的确立；（第二个阶段）以及 20 世纪 60 年代格尔兹的《文化的阐释》和《地方性知识》出现的解释人类学，由此带来了后现代的实验民族志。实验民族志的出现，它不再面对田野本身、事实本身，而是面对它的表述方式，也就是它的书写的方式。

第四，我想讲讲我对叶老师三重证据法到四重证据法转化的意义。叶老师的四重证据法，从二重、三重到四重，它有历史的语境，就是从王国维的二重证据法，到孙作云的三层证明法，以及四层证明法。再到叶老师在 90 年代初提出的“三重证据证”。那么，这个证明法有一个共同的特点，它证什么？它证的是文本的真实，它是以文本为主。但是，到了“四重证据法”，它的意义发生了变化，为什么发生了变化呢？根据表述危机来看，因为写作是人为的，它可能是由于权力因素的介入，使它的对事实进行歪曲的报道、歪曲的描述。所以，叶老师的四重证据法，它不再证文本的（或）成文的历史，而是要重新发现历史。就是说，我不再单纯地依靠文本，而是要拓展文本，去发现历史。那么这样，在叶老师 07 年出版的《熊图腾》里，就有两个变化，一个是对四重证据的强调、说明。第二个就是在写作方式上，叶老师说他的写作方式发生了变化。这个变化，如果按照昨天和今天讨论的话题来看，可以理解为人类学家的文学写作，它加入了文学的成分，把叶老师 06 年开始到各地的感受，然后通过文学的表述方式，把这种自己的体验加进来，它有这种文学叙事的成分在里面。

表述危机，它实际上是一个文本危机。那么，这个文本危机与写作方式有关系——素材和文本之间是有界线的，素材不等于文本。从西方的情况来看，它涉及到根据这个文本理论，包括后现代的实验民族志，之所以有各种各样的实验，它的关键的模式是语言学的模式。这个语言学的模式，又跟索绪尔的能指和所指相关，能指和所指不是对应的。我们写出来的文本，它跟田野中，我们亲身经历的事实，它是不吻合的，所以，它有信息的缺失。

这是一个背景，有了这个背景我们要来谈整合。怎么整合？这里我就要来比较格尔兹和弗莱。格尔兹理论和弗莱理论，大家都比较熟悉。我在这里侧重于谈弗莱理论，为什么？弗莱理论在中国传播二十多年以来，被大大的误解。或者说，我们对它的理解已经狭义化了，没有看到弗莱理论更丰富、更真实的一面。

第一点，弗莱关于文学和文学批评有一个认识。就是，我们不能够直接认识“文学”，我们认识的是关于“文学”的经验、关于“文学”的认识。也就是，我们是借助文学批评去达到对“文学”的认识，离开这个，我们无法认识事实本

身。所以，在这一点上，这跟格尔茨在认识论上是相似的。格尔茨和弗莱都说过同样的话：“物理学不等于物理”。就是说，事实与被表述的东西是有间隔的，是有区别的。

第二，从弗莱理论来看，叶老师最初在介绍弗莱理论的时候，提到弗莱理论的两个来源。对弗莱理论产生决定性影响的是两个：一个是弗雷泽，一个是荣格。但是，我认为不是。我认为对弗莱理论产生深远影响和以及（对）给弗莱理论起到奠基作用的是维柯，是维柯使弗莱发现了弗雷泽，发现了荣格。所以，我觉得这个理论关系的源头应该颠倒过来。为什么。第一，弗莱语境中“原型”是什么？弗莱讲的这个“原型”是跟民间文学研究中的“母题”是一回事，他的论著有相关的论述。第二个，弗莱讲过，他对原型的理解跟荣格是不一样的。为什么不一样呢？这来自于他在大学时代受一位老师的影响，这位老师叫约翰·罗宾。罗宾斯是搞通俗文学、民间文学的人，他对弗莱的影响在于加深了弗莱对原型的理解。因为有很多论述，弗莱就讲，原型批评就是民间文学母题的一个扩大。另外，弗莱在强调神话与文学一致性的关系提到“这两者的关联是怎么建立起来的”，它不是一个历史流动的，它是通过传统体裁以及创作手法的研究，然后，沟通了神话与文学的关系。这是一个方面。（弗莱理论具有口传文化内涵，这是人们没有注意到的——这段话是现在补充的）另一个方面，从弗莱理论来看，他的理论里面有两个部分呈现出他受维科的影响。我们从方法论上讲，一个是历时性的，一个是共时性的。那么，历时性的，弗莱把文学描述为五种文学模式观：神话、传奇、高模仿、低模仿、反讽。第二个，它有共时性的，弗莱把一个文本分为五个层面。这两者是对应的，从历时上看，每个阶段都对应着文本的五个层面。五个层面下面是思维模式。这是简单的说明。

最后，我讲一讲整合的可能性，就是借助对弗莱理论的改造加以整合。而意义呢？我们为什么要整合这个经验？因为田野跟文本的差异就在于，我们寻找文本中缺失的文化差异性或者多样性。所以，文学的人类学写作是用通过替代性的方式把经验性的东西补充下来。我们整合的目的就是对人类生存智慧的发现。

我的发言完毕，谢谢大家！



王蓓：臧传佛教宁玛派文化语境中“格萨尔”掘藏写作

感谢大会的整体安排，东珠老师的发言的主题是对“仲堪”的一个描述，他主要关注的是口头的传承。我讲的是被称作“德仲”的“掘藏”艺人的“书写”，它是一种书写的传统。把这两个连起来，大家可能会对格萨

尔的整体传承状况有比较全面的了解。

在格萨尔研究当中，“掘藏”，它一般都是指一种特殊的艺人类型。但是我认为，“格萨尔掘藏”也是一个文化的综合体：它既是一种文本的发生形态和传承方式，同时又融入了大量的宗教因子和信仰智慧，是一种非常特殊的现象。

首先，我要对“掘藏”做一点解释。格萨尔的“掘藏”指的是按照藏传佛教宁玛派的“伏藏-掘藏”的传承方式来发掘格萨尔王传的文本或者是跟史诗相关的遗物，还有一种就是它直接撰写史诗，这样的一种行为。那么，我们要理解格萨尔“掘藏”，就必须去理解宁玛派的“掘藏”。它主要是前弘时期，如莲花生他们把当时不能传播的密教经典藏在山、湖里面。到了后弘时期，这些经典发掘出来，然后弘传于世。这种发现经典的方式是“伏藏法”，而发现这些经典的人是“掘藏师”。除了这种实际的经典的“伏藏”之外，宁玛派还有一种非常特殊名叫“心间伏藏”的传统。这指的是具备了特定的法力、悟性和缘分的修行者，他们在修炼的过程中可以领悟到藏于宇宙之间的高深法门，然后，把它们书写下来。

那么，宁玛派的这两种“掘藏”方式就对应了两类“格萨尔掘藏”，一类就是实物掘藏。“实物掘藏”又分为两种，一是发现格萨尔王传的文本，另外是发现相关的文物。另一类就是心间佛藏，就是直接撰写文本。

（展示图片和照片的 PPT）请看，这是一位发掘实物者，青海果洛州的图登达杰活佛。这是他发掘的一些伏藏实物。（PPT）这是一个心间伏藏的撰写艺人——格日尖参，现在最著名的一个掘藏艺人，他自称可以写 120 多部的《格萨尔王传》，现在已经写了 30 多部，已出版了十几部，这是其中的一些作品。

伏藏格萨尔跟别的格萨尔传承相比，它的两个基本特点：一是它以写作的方式流传，二是它与藏传佛教宁玛派文化结合的特别紧密。这是一个兼具了神圣与世俗的深层含义、内涵综合体。

我的论文是从四个方面来分析它的这个特点的。限于时间，不一一展开。从它写作主体方面讲，这种艺人具有入寺和云游四方的经历，而且他们现在担当的社会角色也是兼具宗教身份和世俗身份。如格日尖参，他是国家的干部，他是在群艺馆工作。但是，他同时也看重自己宗教的身份，看重宁玛派“掘藏师”的身份。我去采访他，他就非常骄傲展示他的一些宗教的证书。

写作过程的一种差别是，艺人主要认为是靠缘分而不是靠学识，而作家一般认为是靠学识来写作的。但是，他们认为自己是因为有了这种缘分。我们去观察，发现他们的写作过程有其特殊之处。请看，（展示图片和 PPT）1. 一气呵成，不打草稿，不加修改；2. 写前无准备，写后便忘记；3. 不依靠灵感、学识，但需要缘分；4. 神山圣湖和宗教遗迹的激发作用。

从写作的意义上看，如果把“掘藏格萨尔”理解成为一种文学创作，我们认

为它具有教育或娱乐的功能。但是在当地的艺人和群众眼中，它所具有的意义远远超过娱乐、或者教育的功能。对艺人己身，它是自身修习的一种方式；于世来说，只有格萨尔的这种掘藏艺人能够去发掘格萨尔王传的功德，把它彰显出来。所以，掘藏写作《格萨尔王传》无异于弘扬佛法的行为。

从文本形态看，掘藏格萨尔也很有特点。它有一些类似于掘藏的经文的一些符号、咒语等。如“句号”，普通文本的句号是两个竖杠，而掘藏中的句号是这样的（看 PPT），不一样。

掘藏的格萨尔，它表现出神圣与世俗紧密结合的特征，它本身就是佛教世俗化和民间信仰的佛教化双向运动的一种结果。藏传佛教宁玛派则是掘藏的格萨尔的信仰来源和思想基础。

掘藏艺人主要集中在青海的果洛州和四川的甘孜州。这些地方也是宁玛派势力比较大的一些地区。藏传佛教的各个派对格萨尔的态度是不一样的。其中，宁玛派表现出特别的重视态度，把格萨尔视作莲花生大师的化身，并且认为它是佛教最重要的护法。很多的艺人或僧人都会撰写或说唱《格萨尔王传》，而且一些寺院中会有格萨尔王演出的藏戏。比如说，请看，这是青海达日县的“格萨尔大王狮龙宫殿”，这个宫殿是由周围寺庙的活佛募集钱财，召集人工来修建出来。这是《赛马称王》的藏戏的表演。

不仅寺院非常重视格萨尔王，即便普通的村民家对此也是非常的重视。比如在青海果洛州有一个德尔文部落，在那里，他们认为自己是格萨尔所属的岭国的后代。所以，他们家家户户会把佛祖、莲花生、格萨尔供奉在一起。（看 PPT）这是他供奉的格萨尔王的像。

宁玛派主要是在两个方面为“掘藏”提供了思想基础。一是它的特殊的修持方法，就是它的大圆满法的修持方法，就是通过观、想、冥、辨、打通经脉，实现个体和宇宙之间的能量和信息转换。还有灵魂转世的观念，艺人都认为自身是历史上大将或其他重要人物的转世，所以，他能够把前世的意识发掘出来。

（PPT）都是一些艺人的照片。

为何提出在宁玛派的宗教氛围中研究格萨尔？因为现存的研究倾向于把它的宗教信仰当作一种背景，或者是它所反映的内容，并以此来和格萨尔结合起来。但是，宁玛派的宗教氛围是整个文本诞生的一个文化的母体，不仅在掘藏的格萨尔当中如此，在其它研究当中也是如此。

以下几张照片非常难得。我在采访的时候，刚好赶上当地部落煨桑和赛马的活动。这应该是女性不能参加的。非常幸运，部落人允许我上去拍照了。德尔文部落不仅在格萨尔的信仰异常兴盛，他们对本民族文化传统、宗教传统、仪式的保存比其他部落都要完整。，我觉得这是一个有价值的东西，而且跟他们的格萨

尔信仰有很大的关系。

总之，如果我们去认识到《格萨尔王传》跟它的宗教信仰、语境的关系呢，或许会导向我们对当前的格萨尔研究当中的一些范式的反思。那么，我们的研究可能会突破单一的民族文学研究的视域，可以去运用宗教学和人类学的视野和方法，进一步推动格萨尔研究。

谢谢大家！（掌声）

叶舒宪：首先我做个回应，安徽考古所在大会上放映的材料，绝不是哪一族的。不敢说是哪一族的，是汉民族的，还是哪一族的。五千年前，连“汉”这个字还没有。“汉”字，是刘邦在汉中，后来称了汉王，建立了汉朝，历史不过两千年。五千年前，到底是什么民族？按照人类学家的说法，有可能是通古斯族，是北方草原的游牧民族，是用人类的骨骼测量。当然这尚未定论。这也可能是裕固族的祖先。所以，叙事的文本与实物的文本之间的差异是非常大的。咱们刚开始讲的二里头文化的绿松石的铜牌，我没有展开来讲，这个工艺在汉族这儿也有，只不过很少，大多数是进贡的。但是，真正保留于今天藏传佛教的法轮，是典型的绿松石。你要仔细看这个工艺，非常精细。咱们没有展开来讲。所以，如何重新进入中国历史？确实是个全新的话题。

下面，请两位专家做简单评议，针对某一个人重点讲一讲。第一位是杨雅丽教授。

【评 议】



杨雅丽：大家好，我是长江师范学院的杨雅丽。我对文学人类学和人类学所知甚少。大会安排我做点评。我担心可能是办会的老师弄错了。和叶舒宪教授做简短的交谈，我才建立了信心。我觉得还有能说的话。

我不研究文学或者人类学。但我非常愿意听大家的发言，向大家学习。我是想要在这里获得一种思想的源泉、精神的动力和工作的方法。现在，我站在自己的知识背景下，针对刚才几位学者的发言，谈一些空泛的看法。为什么我说是“空泛的看法”呢？因为呢，大家做的很专业的内容，我真的是很难走进去，我从事了几十年的语言教学，我的教学和研究的思维模式和话语模式跟大家是不一样的，那么，我就站在我的知识背景下，对这一段的会议的内容，谈一下我的看法。

叶舒宪教授谈的四重证据法，让我的眼界大开。那四重证据的一是传世文献，二是出土文献，三是口传文化，四是图像与实物。刚才发言的七位学者，是比较强调三重证据和四重证据，强调物证，让物来说话。那么，我们在从事研究的时候，总是要一方面要怎样，还要另一方面要怎样。那么，我现在所要采取的角度就是另一方面要怎么样。

第一，是传世文献研究了几千年，但是，在今天来看，还是非常不够。所谓的“国学热”，只是表相。传世文献是用母语写成的、积累了几千年的、浩如烟海的文字叙述文本。我们对它知道多少，从古到今，我们对它研究的都不够。我们研究的是少数，是百分之一、千分之一还是万分之一？如“经学”，“十三经”已经研究了几千年，朱子史学到底研究了多少？以《春秋左传》为例，中文系的同学，无论是古代文学，还是古代汉语，都要学《左传》。但是，他们学习的篇目是少之又少。如《郑伯克段于鄢》、《秦桓公伐楚》、《烛之武退秦师》等，就是这样的几篇。其他都罕有人提及。

第二，传世文献在几千年岁月有多少真实的思想流传下来？其中的思想，有被消解、遗忘，甚至被扭曲的。比如说，后人对前代的社会语境，有很多不知道的。比如，我读《礼记》中看到了郑玄做《礼记》注时常说，如此东西，不知其为何物也。郑玄遍注群经，开辟郑学。连郑玄尚言“不知其为何物也”，那今天对这个词语所代表的文化的信息，我们能知道多少？还有后人注经，常常把自己的观点强加经典。而前人的注解往往被后人接受。人们对前代的注解是接受的，按照他们的解释去理解。比如说《诗经》，今天看到“十三经注疏”里的《毛诗正义》，除了经本身之外，就有大毛公、小毛公的注解，叫传；有郑玄的注解叫笺；有孔颖达的注解叫“疏”。那么，我们按照这些前人的注解来解读出来的《诗经》，还是《国风》中民歌的本意吗？我觉得值得怀疑。

第三，今天我们自身的理解也有局限。我觉得，越是到了文明的时代，我们对经典的解读就越有局限。比如，我在做《十三经词典·礼记卷》的部分词条的时候，对《礼记·月令》，就看了很多遍，参考各种各样的注释，各种各样的工具书。比如《汉语大词典》和《词源》，它们解释里边的词语的时候，就表现出惊人的局限。比如古人在写每个月节令、气候，然后人应该怎样做的时候，表现了重要的思想，就是“圣人做则，必以天地为本”。所以，我把它概括为“礼法自然”的礼节思想。道家是“道法自然”的思想，我觉得儒家是“礼法自然”。但是，这样一种思想，在今天的工具书以及各种注释里边，都没有把它揭示出来。所以说，有很多的误解，在今天的读者和文献之间，已经形成了一种本来不该有的错误的遮蔽。工具书，它的任务是“释疑解惑”，但它又造成新的疑惑，因为它的权威性会造成很多的人对传世文献的误读。

因此，我概括为几句话作为结论。第一，如何从人类学视野关注和全面研究传世文献，传世文献是中国式叙事的最重要的载体之一。第二，国学热，应该回复到真正的国学。第三，三重证据和四重证据，又形成一重证据和二重证据的强有力的佐证。因为，图像和实物都有多解性。因为，一个实物、一个图像，甲可以这样解释，乙可以那样解释。第四，我们还要注意一些三重证据正在转化为一重证据。比如说民间文学，比如说汉语方言，它现在被记录下来。我参加过方言学的学术讨论会，方言学家研究方言，最主要的是研究方言的语音体系、声母系统、韵母系统和声调系统，对词汇和语法的研究不多。那么，谁能够对方言做更加广阔视野的研究？我觉得人类学家、文学人类学家。

我们在座的各位也可以去关注这个问题。我是一个门外汉，对咱们今天涉及的知识是无知，无知者无畏，所以，我大胆地说了以上的话，肯定有很多不对的地方，谢谢大家指导！（掌声）

叶舒宪：刚才提到了证据到底是哪一重，刚才孟华教授提到的证据间性，是一个非常值得探讨的问题。一重证据有多厉害？因为书写就是权力，掌握汉字最早书写的都是帝王。可以从后殖民的角度看看。

下面一位是咱们文学人类学的新朋友，他是艺术人类学的老专家。上海大学影视学院的林少雄教授来做评点。

林少雄：我简单陈述我的想法。我是抱着学习的态度，同时我发现了不足。不足何在？第一，我发现参会的仅限于文学和民族学研究的学者，这是远远不够的。

第二，大会要探讨的问题里面的很多观点的交锋和碰撞很难形成。我觉得这是一个研讨会，如果没有叶舒宪教授在其中撑场子呢，好多问题的关联点不够凸出。

我正在研究的是关于“阅读与观看”的问题。这是人类认知的两种重要方式的一个研究，我对这个问题的看法是，我们立足于强大的印刷文本，文学文本的表述系统上，我们所有的知识系统都建立在阅读上。但是，我们忽视了观看。所以，我们现在所从事的文学研究，缺乏了对事像的关注，或者说是物像的关注，这很重要。在我们传统的文化里边，对文化非常重视，而对物化非常轻视，对文教重视，对物教轻视，造成物类研究的缺失。以至于现在对文以载道的研究许许多多，却没有人研究物以载道。而且从人类的整个历史来看，我们有文字、有书写的历史有多长，也就是五、六千年嘛！在此期间，文学毕竟是我们记录自己的思想、表达自己的情感、呈现自己的体验的一种方式，除了它以外，还有音乐、

绘画、电影等等。但是，现在我们强调的印刷文化使我们的认知结构仅仅停留在这一点上。

第二个，我们的知识背景决定了我们即使对现在视像的、物质的、图像的东西的研究，也是离不开我们的知识背景的。试想，如果我们是一个文盲，我们对国家的看法，和现在会一样吗？实际上，我们现在的整个思维是文学思维。换言之，这导致我们对佛教的解读也是立足于文学本体的一种解读。文学人类学会能够意识到一些问题，为以后的会议能够打下一个很好的基石。我们研究文学，不要仅仅立足于文学的本体，而是要在文学与其它学科的比较当中来产生一些关联。

汪文学：好了，这个时段的会讨论七位专家发言，两位专家点评。由于时间关系，已经 12：40 分了，已经超过四十分了。抱歉！现在散会！

（录音整理：王立杰、巴胜超）

专题发言（四）

时间：11月30日下午14:00-15:30

地点：贵州民族学院新楼412室

主持人：黄亚平教授 李朝教授

发言人：冯玉雷教授 宁梅教授 唐启翠博士生

荆云波副教授 李相兴副教授 张懿红教授

评议人：马卫华副教授 李菲博士生

【发言】

黄亚平：请各位就座，今天时间安排比较紧，因此，这场讨论请各位老师严格控制时间，每个人不要超过十分钟。下面要发言的是宁梅女士。



宁梅：“拉卜楞寺院羌姆仪式研究”是我这两年一直在做的一个课题，所以这次开会的时候，我把它带过来了。我今天想给大家说的是，“少数民族民间文学和人类学”，副标题是“拉卜楞寺院羌姆的人类学释读”。我在这里想用三个方面谈下这个问题。

第一，羌姆是多元文化的混合体。正如宗教信仰的普遍浸染是少数民族文学的基本特征一样，少数民族民间文学的成就是远远超过作家文学，这也是一个少数民族文学的特征。那么这些特征，我们说是一个基本事实，也是一个不争的事实。也既是少数民族民间文学的价值，不是说用纯文学的方法和理论就能涵盖、解释的。少数民族民间文学当中，潜在的多元文化价值预设，为多元文化参与构建的人类学批评和少数民族民间文学理论建设有着一种天然创造的机缘。在这里我想强调的是，藏族寺院羌姆，从它的起源上面，它就已经具有这种多元化的象征。

首先，什么是“羌姆”。“羌姆”是藏音译过来的，是“跳”的意思，也就说和它意义相近的是“卓”，也就是舞蹈的意思。在长期运用过程当中，“羌姆”的内涵逐渐限定为寺院舞蹈了，而不是俗人舞蹈。换言之，我这里所说的“羌姆”，指的是寺院的僧人跳的舞蹈。如果说按照夏敏的概念，我觉得它是寺院的，而不

是世俗的舞蹈。“羌姆”，我们说是藏族宗教仪式意义上适用的宗教仪式表演。它包括在表演之前的大量经文念诵的仪式，音乐仪式，面具造像、服饰造像等等的一些规则。那么它是直接指向宗教舞蹈这一层面的。各个寺院它的仪规程序是不一样的，而且形象系统也是非常复杂的，象征意义丰富。藏族寺院的羌姆，它是由一种印度佛教密宗的金刚舞和西藏的苯教、本土宗教，鼓舞综合而成的，以驱邪降魔为目的的一种藏传佛教的活动或者仪式。它与赋予佛教象征意义的面具，降魔除邪的咒术，舞蹈，都存储和记载着藏族人的历史记忆。

第二，“羌姆”的渊源，羌姆源于密教（密宗），而这个密宗是佛教和印度教结合的产物，我不再细讲。总之，密宗的兴起和当时的历史背景和社会背景是分不开的。印度教吸收了当时各个教派的学说，在印度复兴，而且成为佛教有力的竞争对手。佛教在这一过程中，吸收了一些印度教的仪式和思想，如禳灾、祈福和密咒。虽然释迦摩尼在初级佛教的时候对密教、密咒、仪规采取抵制和排斥的态度的。但是由于佛教本身，印度教、婆罗门教，它们和其它一些古老教派的密切关系。而在这个过程中间，他们为吸引其它的一些教徒，采用了他们熟悉的一些传统的仪规，所以，在佛教当中已经有了瑜伽修行的内容。

佛教正式传入西藏是公元7世纪松赞干布时期。当时迎娶了汉帝信教的文成公主和尼泊尔的赤尊公主，并修建了佛寺，大昭寺、小昭寺来供养佛像。另外，在八世纪的时候迎请了“静命大师”和“莲花生大师”来传授佛法。佛教由此进入到西藏。进入西藏后，佛教就和西藏的本土宗教苯教相结合，形成了长期的佛苯之争，之后形成了和汉传佛教不一样的藏传佛教。密教是非常重视修行实践的，对设坛、诵经、供养、灌顶都有严格的规定。同时它有三密加刺一说，既是心、口、意这三者都能和佛响应，来达到寄生成佛。莲花生大师把佛教带入藏地之后，他进行了长期的佛苯之争，同时把佛教的舞蹈也作为仪规的一个组成部分，随着佛教的传入也传入到了吐蕃。

羌姆是莲花生大师在公元八世纪建造西藏第一座佛教寺院桑耶寺以后形成的。拉卜楞寺院也则是在公元1645年，四世班禅在后藏格鲁派六大寺院的一个。就扎什伦布寺创立藏历岁末的驱魔仪式，请僧人去表演。拉卜楞寺我们说是六大寺院落的又一个寺院，格鲁派的，所以就源于扎什伦布寺，由二世活佛传入到拉卜楞寺院。这是拉卜楞寺院的羌姆的渊源。从这我们可以看出，它就是植根于青藏高原的、藏族的巫苯佛文化的产物。刚才我们讲了，它就是一个多元文化的混合体。这是我讲的第一个内容。

第三，羌姆作为民间文学文本的可行性。首先看文本概念。从民间文学角度来看，文本指的是物化的符号形式呈现出来的民间文学作品。文本有多种形态，像文字文本、语音文本、影像文本、现场表演文本等等。实际上这些文本大家都

涉及到了，包括今早叶先生说的物语实际上都是一些文本的表现形式。和文本对应的应该就是语境，语境即是民间文学文本获得意义的一种环境。那么对于民间文学的研究方法，除了我们说的传统的文献考据、考古发掘，还有历史辩证之外，我觉得要内部、外部二者结合，也就是说既要研究文本的结构，还要兼顾阐释文本的环境。那么我们说文本是民间文学的符号之托，而语境是符号内涵的实践方式。

研究民间文学的切入点，我关注了表演理论和口头程式理论。表演理论，是理查德·鲍曼教授开创的。这一理论强调是一种交流的方式，以表演为中心，关注民间文学文本，在特定语境中的动态形成过程和它形式的实际应用的。这是一个动态研究的过程，民间文学就是一个动态的、活态的文学样式。口头程式理论即帕里-洛德理论，在最近几年研究当中，我们说它解决了一个“谁是荷马”的问题。同时在《故事的歌手》一书里，阐述了民间文学作为口头文学，口头叙事的一种模式，并对这样的系统展开论述。大家对他的理论的应用，关键是对它的文本的程序、程式，文本结构的使用。我讲的就是内部，外部的结合。

羌姆的程式很多，具体的分有很多，我就不讲了，它的主旨就是来镇魔送秽的。具体我不讲了，一年有好几场。另外就是它的面具，也有他的一些程式，它的舞蹈动作都有。

没讲完！好了，谢谢！（掌声）

李朝：下面发言的是海南大学的唐启翠。



唐启翠：大家好！感谢大会给我这样的机会。我的话题是《图像证“史”——从证据间性论第四重证据的阐释效力》。文章由三个部分构成：一、第四重证据与图像叙事传统，二、证据间性：四重证据间的逻辑关联，三、两个例证：“见证者”原则和风格，和结语。主要是通过梳理第四重证据法的四年批评实践，以及中国图像叙事传统的追溯，说明图像证据的必要性和重要性，引进“证据间性”这个概念来论述四重证据间的逻辑关联，以及它对先秦文学乃至整个人文学研究领域的阐释效力的问题。我觉得我这篇文章，与其说是一篇论文不如说是一个读书报告，里面有一些我在阅读中间的思考以及困惑。这些困惑来自于图像背后的见证人。所以我举了两个例证，通过青海柳湾的“阴阳人”彩陶瓶的解读和河南濮阳的龙虎蚌图的解读的纷争，看到所谓的见证者原则和见证者风格对图像解读带来的潜在陷阱。

今天，主要围绕两个问题来谈。第一个问题是，为什么需要图像论据，以及如何有效使用图像证据；第二个问题是图像证据所存在的一些潜在的危险和陷阱。

为什么需要图像？这两天的报告中间，使用了幻灯片的老师，每个人都或多或少的在用图像为自己作证。为什么需要图像，我的理解就是，图像不再是文字的辅助者，也不仅是视觉冲击，而是直接就是其所存在时代的思维方式的表述和宇宙观的直接展示。图像具有某种更原初的叙事意义。图像本身就是一种文献——文化记忆和传承的载体，是社会格局或者社会景观的一种展示和叙事。

从学理来看，从 20 世纪初考古学、人类学新材料的出现，到 20 世纪 90 年代以来物质文化研究潮流。这里有两个学术转向，一个是文学文本转向文化语境，第二个转向就是文字叙述转向图像叙事。在物质文化研究中，“物”即文本，要透“物”见人。在人类学中讲究的是立体书写。一个很明显的例子，把今天的会议现场看作一个人类学田野现场的话，有照相的、有摄影的、有录音的，这个本身就构成了几重证据的展现，这就是一种多媒体化时代的立体书写。

另外，在先秦研究中为何特别需要图像？这是由上古文献特征决定的。大体而言，夏以前以考古资料为主，商周以来则考古资料与文献并重。作为口述的“言”证早已不复存在，存在的已是转换为文字记载的书证和物证，包括考古出土的实物及其图像。这决定了先秦研究看重“多重证据法”的使用，尤其是出土实物及其图像的证据阐释效力。1898 年甲骨文发现之前，我们所依据的主要是传世文献。王国维在 1925 年发表的《最近二三十年中国新发现之学问》说：“古来新学问大都用于新发现。”这些新发现，从殷墟甲骨文字、敦煌塞上及西域各处之汉晋木简、千佛洞写本书卷和内阁大库元明书籍档册、郭店楚简、上博竹简、战国楚墓的帛画，还有汉画像砖，这些都可以无限的列举。这些实践都构成了我们这个时代所看见的新材料，这些新材料带来了新问题。所以这个时候感觉方法论是很重要的。方法论代表的就是看待材料的视界。你有什么视界就可以看到什么东西。

实物及其图像所带来的方法论的意义，是叶舒宪老师所说的：足以“弥补文献不足徵时代乃至无文字叙事的空白和盲点。”他最近在《民族艺术》上发表《二里头铜牌饰与夏代神话研究》，利用图像证据，把考古学界通过文字文献争论不休的“夏代到底存不存在”的问题，从图像学中找到了阐释的可能性。这是文献的扩展。

中国有很悠久的图像叙事传统，喜欢用图画世界来呈现，尤其是在两汉以。这一传统，从大禹熊旗、铸鼎象物到河图洛书，以及仓颉造字的传说到圣人立象尽意、“左图右史”编撰图书的方式，到考古发现的秦砖汉瓦中间的画像，都可

以让我们体味到传统图像叙事的一种普遍存在。最为著名的就是夏代的铸鼎像物的鼎，作为国家重器的象征。这是在《左传·宣公三年》里所记载的，可以明确告诉我们，所谓的像和物在图画世界里面所具有的象征意义。当这种图画的“左图右史”的传统失落之后，学者们开始惋惜遗憾。宋代学者郑樵在他的《通志·图谱略·索象》中表达了对古代“左图右史”的传统，在宋代开始消亡后的遗憾。个中原因就是，图，是至约也；书，是至博的。图简约而直观形象。

在史学界，从 16 世纪，史学家就利用图像写史了。尽管有很多的争论，但是用来做证据，尤其是在无文字社会里，图像作为证据依旧是大家的共识。到了 20 世纪 90 年代，用考古发现的这些图像作为自己的研究对象，或者是艺术史或者是美术史的研究对象，有很多学者。在方法论上，叶舒宪先生 2004 年在《千面女神》里提出比较图像学或者是原型图像学，05 年在川大讲座第一次提出第四重证据法，06 年在《文学评论》正式发表此观点，08 年又在《民族艺术》上开辟“神话与图像”专栏，都是在用考古实物和图像来进行上古神话或者上古史的重新还原和研究，从而拓展文本反思外延，探索已经断裂和失落的历史面目的可能性。

然而研究者如何发掘“物”的叙事功能，破解“物”背后的信息，从“物”本身重新创造语境，达成对人类经验的理解呢？

从符号学意义上来看，四重证据，无论是文字书写文献包括传世的、出土的还是口传材料、实物和图像，作为证据符号，都不是“过去”本身，不过是“过去”的某些记忆映像而已。这就是历史与“历史”的间距性。人们能够认知的只是符号化的“历史”。而且四重证据的证明力也不平衡，传世文献是离境化、人为性较强，但保留了历代人们最为关注的东西；地下出土的甲金简帛文献，是直接的第一手资料，但往往残简断篇，释读不全；活态的口传资料视野宽阔，但需要仔细的论证时空上的关联性；实物及其图像无言、歧义，但却是最直观最形象的证据。每一种证据符号都有局限和剩余，因而要关注异质符号之间的对比、关联和互证，即“证据间性”，使四重证据符号形成一个立体阐释的场域，才能更真实地逼近和呈现符号背后的“所指”。

但是，尽管图像是人类认知和表征自身世界的一种古老的、有效的直观形式，但是如何认识实物及图像所具有的特定象征，又怎样推导其所承载的“所指”意义，却不是容易的事情。这就涉及今天要讲的第二个问题，图像证据所存在的一些潜在的危险和陷阱。为了达成尽可能逼近“所指”，除了博学与识见，要警惕见证者原则与见证者风格的误导。（时间到，完）（掌声）

黄亚平：下面请郑州航空大学的荆云波女士发言。



荆云波：各位老师、各位同学，大家好！我是郑州航院的荆云波。今天和大家交流的题目来自于我的博士论文。今天非常高兴有这样一个平台，向大家学习并交流，也非常感谢大会给我这样的机会。今天要向大家汇报的题目是《婚礼的神婚原型及其仪式叙事》，交流的主要内容有四个方面。

第一就是从我观点的创新性来简单说明；第二就是仪式叙事与研究范式的方法论意义的说明；第三是整个这篇论文的论证思路；最后是得出的几个结论。

首先是文章基本观点。我认为，婚礼源于先民对天地神婚仪式的模仿，原初目的在于促使万物的繁茂以及生育的需要。这个观点是在前人研究的基础上有所突破的。前人的研究，大约有几种路径：一是礼教论，认为婚礼是“和二姓之好，上以示宗庙，下以继后世”，这是强调了在宗教仪式和传宗接代上重要性，或者在两性社会关系上重要性的礼教论；二是注疏考据论，认为婚礼的得名是在于“以昏为妻”，就是在黄昏的时候结婚，“昏时行礼故曰婚”；三是社会关系说。近代一些大家在考证婚礼时，都是从社会关系角度出发。如王国维的观点是“周人同姓不婚”，即是对当时婚制的考证；四是历史发展论，比如说郭沫若根据历史发展的特点考证出，偶婚制是母系社会向父系社会过渡的婚制。陈东原对婚礼模式的研究指出，具有群婚，掠夺婚，买卖婚，媒妁婚等多种形式。我的观点是：婚礼是对天地神婚神话原型的仪式性模仿。

第二，是仪式叙事的研究范式的创新。关于仪式叙事，这两天我们大会上也都提到了。罗兰·巴特认为人是在进行讲述的动物。叙事在叙事学中本来指的是故事的叙述。另外还有一些，比如说柯比，乔纳森·卡勒等人都认为叙事是一种特定的看待事物的方式。那么这两天我们的大会上谈叙事更多的是从写作这个角度来谈的，谈到了语言的叙事或者说语言的写作，包括文字的还有口传的。另外还有叶舒宪老师昨天谈到中华文明探源的时候，举到了二里头文化，这主要是从器物叙事这个角度。那么刚才我师妹唐启翠又谈到了图像，从这个角度来谈。我认为图像可以包括器物叙事，因为器物本身也是一种活生生的图像。昨天彭兆荣老师是从仪式角度谈的。今天我这个题目可以看作是对叶老师和我师妹的并置，对彭老师的遥相呼应。因为仪式是一个符号的聚合体，所以它当中储存了很多历史文化信息、行为方式、风俗习惯等，是文化的记忆，也是一种特殊的叙事方式。这是对仪式叙事的看法。

仪式叙事，它在研究范式上的创新表现哪里呢？相对前人的研究，他们更多

的是从社会学或者是历史学、考据学等等这些角度来进行的。今天我的这样一个呈现，主要是从仪式叙事这个角度来论证的。所以说从研究的范式上，用了文化人类学的模式，突破了文献资料的考据求证，也不同于图像证明，它更加注重仪式本身包含的文化信息，在研究范式上也提供一种新的可能性。

接下来呈现我的思路和论证。主要从四个方面来谈。第一什么是天地神婚；第二是时间和物象，从两个角度来看婚礼对天地神婚的仪式性模仿；前面这两个是私人领域，第三则是公共空间领域里的圣婚仪式、高禘祭祀仪式和藉田礼——天地神婚的仪式性叙事；第四是民间存在的对神婚的仪式叙事——民间的野合风俗和奔婚仪式。

首先看第一个方面。天地神婚是中国上古时代的宇宙观以及婚礼的神圣模型。对天地自然神灵的人格化崇拜就是神婚模型最初的基础。人类总是类比人自身男女的行为去创造神话，类比自身行为创造出天父和地母结合产生万物的神话模式。用这种神话模式解释宇宙的创生，属于世界父母型的创世神话，这在叶老师的《中国神话哲学》里也谈到了，是几种创世神话模式的其中之一。这种思维作为活生生的神话现在已经不能看到了，而更多的是以碎片的形式保存在文献当中，呈现出的是一种神话的思维方式。比如说周易当中就保留了大量的神婚、神话的思维。“有天地，然后有万物生也。”“天地交而万物通”等等。另外还有一点就是阴阳概念，也是以天地神婚的神话概念作为基础，概括了人类包括男女在内的万物化生的奥秘，从而抽象出来的一种形而上学的哲学体系。在《周易》中也有谈到，比如“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合得，而刚柔有体。”在《淮南子》里，也有谈到阴阳思想。阴阳思想在后来流传中又加入了父权社会的男尊女卑思想，这可以看作是父权社会对它的改造和建构。天地神婚这种神话思维在世界范围内也非常普遍。比如说《金枝》谈到，伊利亚德也在著作中提到。

第二方面我想从时间和物象当中来看婚礼对天地神婚的仪式模仿。所谓婚礼就是昏时结婚。《说文解字》等对此有说明，在这里不展开了。物象是在婚礼上“合卺而醑”的仪式。“卺”是葫芦开成两个瓢，夫妇拿着对饮。两个瓢合在一起就是天地合一的状态，这就是用物象的象征作为叙事。这也可以看作一个图像叙事。

第三方面就是神婚在婚礼之外的仪式演绎。比如说像高禘祭祀仪式，就可以看成是圣婚仪式的中国版本。《礼记·月令》记载，仲春之月天子率后妃九嫔在郊禘举行的仪式。由于高禘祭祀有一种男女交合促使万物生长的意味在里面，这在礼教社会是不能见容的，最终没有流传下来。这种思想更多保存在农耕时代的藉田礼里。农业社会，天子率诸侯亲自到田野中去进行犁地的藉田仪式。天子象征着天，播撒种子，让大地受孕，促使、保证农作物的丰产。

第四，“礼失求诸野”，民间的野合习俗。这种习俗在今天少数民族中依然鲜活地保留着。在上古时代，在《诗经》中就有大量的这种现象，诗经中的情歌就是当时青年男女在郊外相会求偶的见证，这些是神婚在民间仪式中的流传。

我的结论是：人类类比自身男女的性行为创造出天地交合、衍生万物的神婚神话。进入农耕时代之后，这一神话又成为人类婚礼行为的范型和准则，通过对神婚原型模式的模仿，达到促使自身和植物繁育的目的。而文献中所记载的中国的神婚观念当中掺杂了阴阳思想和父权社会的等级观念，显然是阶级社会哲学思想和意识形态对神话的改造。圣婚仪式、郊禘祭祀、藉田礼、民间男女会合奔婚以及婚礼都是以仪式的方式对天地神婚模型的不断模仿和强调。由于礼教的规训，仪式叙事不断地发生变形，致使这些仪式共通的促使植物繁茂的目的模糊不清了。

随着社会的发展和宗法制的建立，相对于公共领域的圣婚仪式及其变体高禘祭祀、藉田礼，私人领域的婚礼尤其是官僚贵族的婚礼因其“大昏为万世之嗣”的重要作用而为整个家族乃至整个社会所重视，甚至变成关乎两个家族或两个集团利益的大事。所以它一再为掌握话语权的统治阶层和儒士所建构，导致它成为政治、道德礼教、宗族利益的集散场地。

谢谢大家。

李朝：下面请贵州民院的李相兴先生发言，大家欢迎。（掌声）



李相兴：大家好！我发言的题目是《“读经”现象的人类学思考》。读经的“经”与人类学有关、教育学、文学有关，它既是人类学文本又是文学文本，有神圣性也有世俗性。我展开一下我的话题，用人类学眼光看看读经的现象。

中国读经现象是1994年后，由台湾学者王财贵教授发起的，之后受到南怀瑾大师的推荐，以及中国大陆的强势媒体的《百家讲坛》推出的一系列的名人讲座，就在台湾、大陆、港澳等地区的儿童当中普及性的推广，之后在成人和青少年中得到推广。（看ppt）这是王财贵先生，这位是南怀瑾先生，后面这位被认为是今天中国大陆新儒学的代表蒋庆。蒋先生在贵州王阳明生活过的地方盖了“阳明经社”，专门推广他的儒学。他提出了近代儒学王道政治的主张，受到国内外很多学者的质疑。他被称为中国儒教的原教旨主义者。

经书，是这三方面。一是儒家经典，一是道家经典，另外还有其它的，比如

说王财贵推荐说，读经一个是要读中国的古代经典，一个要读一些别的，因为现在人要学一些外国的文化，所以也必须有个工具。学工具呢，首先要从经典英语，比如莎翁的一些经典原著，来开始学。那么还有唐诗宋词等等。就这三个方面。

对读经现象有很多的社会评价。一是反对的。反对的声音主要认为读经违背国家法律，义务教育法，违背时代潮流，少年儿童身心发展规律，倒退教育。支持者认为是学前教育，或者是传统文化的启蒙，或者是现行教育体制的补充。

从人类学的方面做一个图示性的解释，因为文章太细就不讲了。我想用人类学的两个方面，一个是文化批评理论，人类的文化有几层文化构成，即制度文化、精神文化、物质文化三部分。当然也有很多不同划分法，但不是我们讨论的内容。第二是人类学的文化变迁，或者文化再造的理论。就是文化会因为内部发展，或者是外因导致变迁或者文化的再造。那么我就用这两个理论来简单的图示，说明一下我这篇文章。

那么文化结构就是三个方面：物质文化、制度文化、精神文化。精神文化当中有个核心和一些其他的相关层。一般认为，文化的核心层就是信仰层，不管是宗教信仰还是其他的准宗教，或者是不是宗教的一些信仰。因为我觉得读经与此相关，我想从这个方面来讲。

世界上大部分族群精神文化的核心部分是宗教，世界上有 67 亿人口，信仰宗教的人占四分之三。其中，比如基督教 18 亿左右，伊斯兰教 13 亿，印度教 7 至 8 亿，还有些其他宗教比如锡克教，神道教、道教、佛教等，就是说世界上不信教的人很少很少。所以事实上，族群的精神文化的核心部分是宗教。我国从两汉以来，传统精神文化的核心部分，是以儒、释、道文化为核心的信仰。近代以来，鸦片战争以后，五四之后，我国文化进行反思，认为传统文化当中的一些东西制约了我们的发展，所以逐渐开始排斥，甚至斩断影响。所以核心文化从消减到渐渐被斩断，但是否被彻底斩断？

1949 年建国以后的文化结构，这里有一个粗线条的展示。首先，这是科学指导下的物质文化，民族指导下的科学社会主义的制度文化，还有马克思主义精神文化的指导思想指导中国精神文化。那么我们说马克思主义是指导性的主义，但是他指导的东西应该是传统文化。但是传统文化没有了，所以指导的东西应该是有局限的。1949 年以后，共和国，马克思主义指导下的精神文化结构，被指导的核心内容基本上是没有的，就是儒、释、道为核心的传统文化的这部分是没有的。

所以我从人类学的角度，就提出来这些思考。首先，如今的国学热是不是由国学自觉地进入文化结构中？文化核心层是不是有缺陷？是不是都认识到了文化核心层有了缺陷？第二，是不是因此有了将传统文化的好的部分，与一切人类

的文明成果填充中国文化核心层空缺的愿望。第三个思考，支持读经的人和读经的实践者是盲从还是找到了平衡内心的依据。信仰是平衡内心的，无论读书或是信仰、首先的功能就是平衡内心。对这些问题，是不是应该有一些基本的判断。

谢谢大家！（掌声）

【评 议】

李 菲：谢谢大家，这场由我和马卫华师兄来共同评议。从今天参加会议的学者来看，大致包括三种类型：一类是创造范式的人，第二类是对范式进行运用的批评实践者，第三类是对研究者及其研究进行再研究的人。

这一组发言比较整齐地呈现出对“文本”问题的关注。借用今天上午我对文本的理解，其实这一组所涉及的“文本”里面就包括两类文本：一类文本是文学作品，比如刚才最后一位发言的老师谈到《首席金座活佛》，就是典型的对作品文本的分析。这组中所涉及的另外四个文本则是对文化文本的批评，其中又可分成两类，一类是对当下语境中的文化文本的批评，包括讲读经的李老师以及将自己的文学创作过程当作文化文本来阐述的冯老师。另外两个文本解读的则是过去的历史文本，而且两个恰好都在关注仪式这个焦点，一个是荆云波研究的婚礼仪式，一是宁梅老师研究的羌姆仪式。以上这些文本批评实践就使得本组中唐启翠对图像证史问题的讨论被凸显出来，因为她是对研究者研究的评述与再研究。

在这组中有两点问题引起我的思考。首先是刚才冯老师讲到谈到他自己目前正在走向应用文学人类学理论来创作的道路。冯老师引发了一个文化表述自觉意识的相关问题。平时大家在进行文学批评的时候大多只会泛泛而谈，不去细分其中创作意识的不同类型。其实这里面的分类很值得推敲，至少有三种类型是很不一样的：第一类如“格萨尔”，是典型的站在一种文化的内部，为文化自身的表述而表述的作品。它不大考虑表述的外向性，是为了共同体文化传承而进行的表述，因此它自然会表现出这个共同体文化的某些特质。这类作品往往被批评者当作分析材料来用，被解读出它的文化意义。第二类如阿来这样的一些作家，他们往往在不同文化间经历了一种对“之间性”的认识以后，站在文化交流和对话互证的立场上来创作；第三类则是明确宣称自己主动应用了文学人类学的观念和手法来进行“文学人类学写作”，我觉得就是上午的潘老师就是一个杰出的代表。通过对上述三类不同作品与创作样态的分析，我希望提醒每一位研究者，应该注意区分不同的表述类型，以后更有针对性地去进行批评实践。

我思考的第二个问题是青年学者的研究态度和立场。唐启翠的研究能够在本组中凸显出来原因何在？我觉得并不是因为她是做理论研究，而其它五篇都是做

实证性的研究。而在于唐启翠展示出一种可贵的学术态度，即始终怀着一种对话的姿态和立场在面对研究者。她在研究中已经有了一种警惕意识，她已经看见第四重证据中的图像证据，可能由于那个原证据的第一证词的缺失或者图像本身的原因而引发误读和产生阐释陷阱。我觉得唐启翠给我们在座的青年学者也做了一个提醒，年青学者可能现在没有创造范式的能力，就是一定要敢于和范式进行对话，关注学科发展的前沿方向，并站在反思的角度来推进自己的学术研究。

我的评议更多是从本组整体的发言情况进行回应的。下面马师兄更多地会从具体的个案分析入手，我们两个彼此互补。谢谢大家。



马卫华：我觉得宁梅老师讲藏族寺院的羌姆仪式和荆云波讲婚礼与神婚仪式关系这两个个案，都紧紧围绕着我们会议的一个主题，就是“神圣与世俗——人类学写作”。这两个仪式其实是有区别的，宁梅老师讲的是宗教的仪式，是田野考察；荆云波讲的虽然是世俗的婚姻仪式，但是她通过文献考古后认为，这样一个世俗的婚礼与先民生活存在联系，事实上是神婚仪式的一种延续。昨天彭老师讲，在我们的历史表述中，其实哪些是历史，哪些是神话，往往是分不清的。如果说彭老师从历史表述中来讲，那么今天荆云波是从一个社会事相来讲，说明世俗的社会事相其实也有一个神婚、一个神圣的来源。换句话说，神圣与世俗常常是分不清楚的，也不可分。那么在宁梅老师的报告是基于一个专门的宗教寺院的调查，她讲到了羌姆仪式的渊源和层次，以及功能——族群认同和政教联系。昨天叶老师讲孔子本来不过世俗当中的一个人，但后来被我们“造”成了一个圣人。这种在世俗当中“制造”神圣，“制造”本身它其实是政治权力。从叶老师这个角度讲，他包含了圣凡一体，包含了政治的反思。今天宁老师不同的是，她是从宗教来讲政教合一，同样是关于圣凡一体、神圣与世俗合一的讲解，只不过不完全是一种现代反思或批判。

另外一个就是唐启翠的发言。在很多人对第四重证据还感到不太能够确定的时候，唐启翠已经在图像证史的路上进行了推进。她不再讨论图像是否能证史的问题，而是通过“证据间性”来讨论图像证史过程中可能遇到的问题。她讲到很多的图像是不完整的。比如说一个墓葬里面，在墓里面它的布置本来是这样的，但是在它们出现在出版物中的时候，因为常常只是其中一个片断的图像，结果就会破坏了完整性，从而导致在解释的时候出问题。比如她提到考古学家张光直在使用一个图片的时候，就出现了这种情况。像唐启翠这样一个很年轻的学者身上体现出的这种对学术的积极跟进以及对大师的质疑，我觉得是不错的一种表现。

我的回应就到这里，谢谢大家。

彭兆荣：我提供一些材料。这次会议最大的成果之一是一批年轻的学者不断成长，我们敏锐的发现当代文化人类学正在发生些变化。简单介绍些材料，跟前面的几个论文有关系。一个就是最近科学家发现，在人的基因里有一个模式，这个模式就跟女娲母系教授，非常非常像，所以就把它做成模式，送到联合国，现在联合国里。那么这是一个天父地母的原形。事实上这里可能可以讨论到神婚、圣婚、跟俗婚、跟人婚的关系。其实在神婚里包含大量的人婚，圣婚时包含大量的俗婚。例如古希腊的赫拉，赫拉就是一个神婚原型，有很多很多材料可以补充进去。关于图像和物的东西，我倒是建议大家去读一读。最近人类学对物的研究，是一个非常大的热点，它提出一个词叫作object of ethnography，这个词我是把它翻成“物的民族志”，但是按着翻就是民族志对物的研究，非常热。这个现在构成了，人类学对传统的写作非常大的一个潮流。恰好叶老师也在做这个东西。现在国际上有关的东西是有大量的，我就补充这点东西。

黄亚平：如果没有其他问题的话，就休息一下吧。

（录音整理：张久瑛、王立杰）

专题发言（五）

时间：11月30日下午15:45-17:30

地点：贵州民族学院新楼412室

主持人：郑振伟教授 李相兴副教授

发言人：龙耀宏教授 王立杰博士生 王倩博士生 杨雅丽教授

林仁昱助理教授 李朝教授 陈玉平教授

评议人：黄中祥教授 刘俐俐教授

【发言】

郑振伟：我们发言人安排上有些点改变。下面请王立杰发言。



王立杰：面对大会的议题——“人类学写作”，我想先讲切入这一议题的思路。本次会议上，徐新建老师，作了一个宏观的切入，而李菲在对已有的研究成果进行总结的基础上，进行了一种可能性的探索。我的切入是从哪里开始？文学与人类学进行了跨学科的交流，而跨学科的交流是否意味着两三个学科知识的堆积呢？就像罗兰·巴特所说的，跨学科的性质在于创造出一个不属于任何一个原有学科的新的对象。那么，在此意义上，“写作”这样一个议题是否可能成为文学人类学的一个新的对象？或者“写作”能否成为文学与人类学之间众多可能沟连点中的一个呢？这是我思考的一个起点。

从此思考，我觉得必须要思考一个关键词“写作”，什么是写作？或者说，我们如何去理解“写作”这样一个议题。目前为止，在文学领域当中对写作的理解基本上可以从几个向度进行总结：

第一是传统意义上或者通常意义上大家对“写作”的一种理解，就是从作家或者作者为本位出发认为“写作”就是一种创作主体能动性地创作文本的一种行为。

第二，西方马克思主义理论将“写作”实践活动作为一种整体来认识，由此出发，“写作”就被认为是制作者通过一定的媒介形式，借由各种传播途径，来创作出某种形式的文本，比如说，网络文本、博物馆文本等等。同时此种理论也

考虑到了一种意向性的进入到受众的接受视野当中的这一层面。可以说，这一理论是将“写作”的流程当作一个整体的框架，或者一种实践性的活动来认知。

第三种，结构主义以来，许多人把写作进行一种结构性关系的勾连。如果借用艾布拉姆斯的四要素的理论来审视写作当中的结构性关系，那么，写作当中实际上包含了作者、生活、作品、读者这样一个结构。作家把他对自己以往生活的认知，融会在作品当中。（在人类学写作当中，会把它融入到民族志当中。）他会考虑到隐含的读者。对写作的结构性认识当中会考虑这样几种元素。但是，在这种考虑当中缺少了对过程本身的认知。

所以，在这里，我提出第四种认识写作的方式：人类学式的写作认知，具体说来，就是：认识间距与在间距中认识。下面，我将以格尔茨的解释人类学作为案例来阐释这个问题。

首行，我先对“间距”这个词进行解释。“间距”（*Verfremdung*）这个词可以翻译为“阻隔”，这包含着一种价值判断意味的“不好”，它意指着我们要努力破除这种阻隔、力图抵达它原初的意涵。所以，这里我选择了“间距”，是因为它是一个比较中性化的词。而这个词最初来源于海德格尔；接着到了迦达默尔，他用了《真理与方法》作为它论文的书名，他试图去勾连，破除科学主义的世界观；到了利科，他试图建构性地去理解这个概论，并想透过这种“间距”给我们提供更大阐释空间，这种空间可能会更好地释放人的解释和理解。

下面，我将用格尔茨的解释人类学的范例对“间距”进行认识。在整个西方人类学的研究过程当中，从经典人类学开始，均把客观性视为圭臬，认为人类学家可以与本地文化进行有效沟通，并可以对之加以正确地传达。到了20世纪后半期，人们发现，人类学必须面对“人”、“文化”、“民族志写作”三重困境。具体说来，人类学研究要想展开认知体系和文化话语的重建工作，就必得对下述问题做出回应：1.作为人类学研究主体、对象以及受众的“人”，如何在这三者之间建立有效的融通？又如何使人类学研究得以切中“人本身”，而不是传统观念中的“人的本质”？2.对含糊、复杂、多义的“文化”加以识知是人类学研究的第二重困境：人类学家如何能够以一种中性的价值立场出发，穿越横亘在他者文化与自我文化之间的层层阻隔，获得对被研究者的文化意义系统的认识？进而达成对变迁中的“文化”的理解？并使受众对此种“解释”进行理解？3.“民族志书写”的困境：人类学家如何运用民族志文本将其所理解的文化意义从它即将逝去的时间流中解救出来，用可供阅读的文本将之固定、持存？

格尔茨在认识论和方法论两个角度入手，对这三重困境加以应对。从认识论的角度出发，格尔茨的“文化—解释逻辑”，在其特有的人观与文化观的基础上，表达了他对民族志写作原则的理解——即“说明理解的解释”（*explication on*

the interpretation of the native's understanding); 在方法论意义上, 格尔茨提出以“深描”(thick description)作为符号手段和“地方性知识”(local knowledge)作为认知角度的践行策略。

由于时间关系, 我不再细讲, 总体上来说, 我试图通过对格尔茨的理论奠基和践行策略的研究, 力图深入探讨两个问题: “写作能否成为我们文学人类学的一个新对象”? 在认识论和方法论上, 我们可能对它进行怎样的挖掘?

好, 谢谢大家! (掌声)



王倩: 各位, 下午好! 我探讨的题目比较大, 讨论人类学对神话学研究的变革, 谈神圣仪式的发现如何改变文学式神话的研究。我做两点如下说明: 第一, 我的探讨仅仅限于西方神话学界希腊神话的研究, 不包括中国神话学界的研究。第二, 谈论的时间仅仅限于 20 世纪, 19 世纪的研究成果不是我关注的。整个发言的内容主要分为三点: 第一点, 现有的文学式的神话研究所面临的困境; 第二点, 走出困境的途径; 第三点, 结语。

一、文学式神话研究所面临的困境

众所周知, 现在的希腊神话, 大多数都保留在希腊的文学作品里。因此, 对于希腊神话的解读往往将神话作为文学的一种体例或者题材, 陷入了文献学与神话学的泥沼当中。由此带来不可避免的困境。最极端的一个例子就是, 以德国的学者麦克斯·缪勒(Max Muller)为主的语言学派认为, 所谓的神话是语言在发展过程当中患了病所造成的, 因此, 神话是话语知识树上一颗病态的果子。要解读这个病态的果子, 只能借助于语言学和文献学。推理下去, 就是所有的神话都是太阳神话。希腊神话当中有一个特别有名的特洛伊战争神话, 缪勒将特洛伊战争解读为一个太阳追逐黎明的神话。这种文学式的解读由此遭到了著名人类学家伊文思·普里查德(Evans-prichard)的嘲讽。他认为, 如果这样解读神话的话, 那缪勒本人是不是也是一个太阳神话呢? 当文学式的神话研究遭到了如此的困境后, 怎么走出来? 这是西方学界在 100 年前就已经遭遇到的一个问题。缪勒生活的年代是二十世纪初, 在此之后, 人类学界就开始从困境中开拓出了新范式, 由此走出了困境。

二、走出困境的途径

解脱和走出困境的途径有四类。

第一种, 缪勒以后的剑桥学派, 以赫丽生(Jane Ellen Harrison)、弗雷泽为主。其它的不多介绍, 大家看看幻灯片就可以了。这类学者在解读神话时, 往往

将仪式宗教与神话连接起来。他们认为，缪勒的观点是不可能应用到人类学领域的，神话不可能归结为语言的恶化，相反，神话是和特定阶段的文化发展来的。因此，神话和文学没有关系。赫丽生等人认为，在人类学的范畴之中，神话与仪式相关。神话与仪式构成了宗教这枚硬币的两面。一方面，神话是对宗教仪式的一种阐释，另外一方面，仪式是对宗教行为性的阐释。因此，他们认为神话的源头是仪式，是对仪式的阐释。而仪式的源头是集体情感。神话与仪式脱离了原来文学性的文本，与神圣的宗教联系起来了。最终，神话成为一种神圣性的宗教文本，而与文学开始脱离。剑桥学派在西方英语世界整整统治了半个世纪，所有的学者几乎都拜倒在他们的脚下。他们就认为要谈神圣，就必须谈神话和宗教。也就是说，仪式和神话在某种程度上一定是神圣的。

第二种途径，就是法国的暴力学说。

但是，到了二十世纪的五十年代，法语世界的研究者开始质疑这种将神话视为神圣之物的研究模式。比较典型的就是德国的人类学学者勒内·吉拉尔（René Girard），他认为，神话和仪式根本就不是神圣文本，而是暴力文本。为什么？吉拉尔假定，所有的人都有一种自我模仿的欲望，当这种自我模仿的欲望到达一定的界限而不能够实现的时候，社会就出现了一种危机。当社会面临危机之际，所有的等级制度都面临崩溃，因此就必要找一个替罪羊来承担这种集体的危机，用一个人的牺牲来换取众人的安全，用一个人的死亡来换取社会的安定。此时，替罪羊出现了，解除了整个社会危机。当人类开始挑选替罪羊时，这实际上就是人类内部的暴力的出现，这是一种集体性的行为，对某一个无辜替罪羊的谋杀。因此，吉拉尔就认为，这种对无辜替罪羊的谋杀就保存在神话与仪式当中，由此，他对神话和仪式当代性质做了一种界定：神话是什么？神话和仪式的性质是暴力。在某种程度上，神话与仪式是用自己的方式来展现或者掩盖当初替罪羊的无辜受害。因此，吉拉尔认为，神话是用语言的形式来遮盖当初的集体暴力，而仪式是用行为来展演当初的暴力。这个时候，神话与仪式已经摆脱了原来的神圣型，走向了世俗化。勒内·吉拉尔对神话已经进行了一种祛魅，从神圣到暴力。这个时候，神圣与暴力是两级的形式。这是一种暴力文本在神话当中的转移。

第三种途径，德国学者的生物学说。

与此同时，在二十世纪五十年代，还有另外一个学者，德国学者沃尔特·伯克特（Walter Burkert），他对神话和仪式的解读依然是一种暴力解读。但是，他的范式和法国的范式不一样。伯克特说，神话与仪式当然是一种暴力，但是，神话仪式这种暴力不仅仅是人类社会内部的一种暴力，而是人类社会对整个动物界、对环境以及对所有的生物的暴力。为什么？因为他认为，神话和仪式的源头是生物性的行为。伯克特指出，在原始社会，人类社会最初的狩猎时代已经产生

了神话，人类为了生存要谋杀大量的动物，之后，就会产生可怕的负疚感。为了克服这种负疚感就举行了仪式。仪式举行完了以后要有语言的表述。这个时候，就产生了神话。因此，神话和仪式的源头是集体性的谋杀。也就是说，它的这种行为带有狩猎性的行为模式特征。神话和仪式的很多行为或动作都源于原始狩猎人对动物的谋杀或自我谋杀的动作。因此神话和仪式的性质发生了改变。伯克特断言，神话不是文本，也不是宗教，神话是一种具有示范性质的叙述，仪式是具有示范性质的一种行为，二者共同的特征是示范性。原始人利用仪式来消除自己的负罪感。伯克特认为，神话和仪式的功能发生了改变：仪式的功能是改变生命的秩序，神话的功能是阐释生命的秩序。当社会出现危机的时候，就会动用神话和仪式来解除危机。这时，神话和仪式就承担了整个社会危机解决的一个工具。这是另外一种暴力文本的解读。这依然是对神话和仪式的祛魅，只是两者的方式不一样。

第四种途径是史前女神学说，就是研究女神文明与神圣仪式之间的关联。基拉德与伯克特等人眼中的仪式与神话都是以男性为中心，女性在其中仅仅处于一种弱势的地位，更容易成为集体暴力与杀戮的承受对象。这种观点在美国学者玛丽加·金芭塔斯（Marija Gimbutas）那里遭到了拒绝。

金芭塔斯认为，公元前七千年到公元前三千年，在新石器时代的欧洲与小亚细亚地区，从南部意大利一直到小亚细亚海岸，从克里特北部到第聂伯河畔，普遍存在一种女神宗教。该宗教崇拜的重点是生命的轮回与循环，宗教的核心包括出生、养育、成长、死亡与再生，以及各种农作物与动物的饲养。对于古欧洲人来说，存在一位单性繁殖的“大女神”（Great Goddess）。这位“大女神”的世界暗含着整个世界，她所体现出来的功能乃是出生、死亡和再生的完整循环，其主要功能乃是给予生命，赋予丰产，抚育与保护生命，以及死亡与再生的循环，还有自然界动物与植物的丰产、繁殖与更新。对于古欧洲人来说，“大女神”无所不在，是一种精神的体现。金芭塔斯断言，所有的仪式都是女神仪式的演变，这种形式到了后来在神话当中，被文字所遮蔽。

金芭塔斯对神话的探索具有一股巨大的冲击力，她重构了神话与宗教符号象征体系，对人类史前的那些符号进行了分类与主题归纳，还确立了图像在宗教崇拜中的基本阐释单元与主题，赋予图像一种神圣的宗教意义，使得它们成为人类最早的神话形象。更为重要的是，她开启了神话考古的研究范式，将神话带回到了广阔的史前时代，将其纳入考古学田野中，从而摆脱了神话研究局限于文字书写时代的困境。文学式神话研究的模式从此得到改观，开始走向史前符号与图像世界。

三、结语

20 世纪初叶剑桥人类学派将神话与仪式并置的研究模式，突破了德国学者麦克斯·缪勒倡导的语言学阐释模式，由此解放了神话的文学属性，神话探讨的层面也从文学转移到了社会与文化领域。此种探讨模式在 20 世纪六七十年代被加以革新，神话与仪式之间的探讨被置换为神话、仪式与暴力三重关系的阐释。上述各种探讨模式下的神话已经成为一种文化性文本，与其他文化符号共同构成了人类的文化系统。凡此种种，其实都在昭示着 20 世纪神话研究的一个重要转向：“文化”转向。20 世纪后半叶金芭塔斯的神话考古实践表明，神话是古欧洲人精神世界的家园，希腊神话的源头是新石器时代的“女神文明”。神话不再是文字书写的产物，而是史前人类用符号建构的表意系统。至此，神话研究完成了了第二种研究范式的转换：“图像”转向。

就在从“文化”转向“图像”的过程中，神话研究所依据的材料也分别经历了从文献、仪式、民俗到图像、出土文物的转变。此种现象的背后涉及到了神话概念的嬗变——最初，神话被纳入语言范畴，然后被视为文化性文本，嗣后又成为一种叙述性符号，最后与史前文明纠结在一起，成为重构前书写时代人类历史的有力工具。从牛津到柏林，从伦敦到巴黎，欧洲神话学者们无不接受了这种转向的影响。总的来看，人类学对神话学的介入，在观念与手段上均打破了以往文学式的神话研究，而人类学本身对神话的阐释，并没有一种固定的模式，神话依然是一个不断建构与解构的概念，仪式同样如此。

谢谢大家。（掌声）



杨雅丽：我发言的题目是《从民间文学看关中方言对民族历史的深切记忆》。我说的民族是汉民族，它是中华民族的主体民族。我说的民间文学是渭南地区民间文学的集成，它包括三部分：故事集成、谚语集成和歌谣集成。民间文学是地域性和方言性的文学，它所使用的方言属于现代汉语的“北方方言——中原官话——陕西关中方言——东府话”之系统。

我的文章讲三个方面：

第一，农耕生产习俗在华语系统的深刻印记。

生产习俗指特定社会共同体在创造物质财富的生产劳动方面的各种习俗。生产习俗体现了社会共同体的基本面貌和生存状态。汉民族长期以来以农耕为主，所以《集成》的话语主题是农业文明，民间故事、言语、歌谣反映了关中人民的艰辛的农业劳动生活，使用了大量与农业生产密切相关的词语，描绘了汉民族农耕生活的质朴凝重的风俗画卷。

千百年来，关中人生活在传统的农业社会里，关中风俗文化的参天大树是在农耕经济的土壤中起根发苗和成长壮大的。所以它与整个汉民族文化一样，首先具有鲜明的农本特点。农业生产风俗是关中风俗文化的核心，也是其他各种风俗事像产生的缘由。

第二，方言的词汇系统积淀了古老的文化传统和独特的民俗风情。

在这里举几个例子。比如相公这个词，在辞源里面有四个意象，第一指丞相，第二妻子对丈夫的称谓。从《白蛇传》的故事看到，白娘子对丈夫许仙就称“相公”。第三是对人的敬称，多指富家子弟。第四旧称男妓。在关中方言里，相公指在店铺里学艺的青年人。如《歌谣集成·抓药》：“七月里来凉飕飕，背上梢马四下游。一游游到山里头，我到药铺门上走，一位相公在门口。我单抓你八样药，不知你药性投不投？”“相公娃，不会抓，返身就把掌柜的拉，掌柜的就是老仙家。”[4]（P275）关中方言里的“相公”也代表着一种已经消亡了的风俗文化。

第三，词语组合凝聚了关中人民的智慧和他们对秦人群体艰辛经历的体悟。

这个标题实际上谈了两方面，我讲后一个方面。关中地区历史上因为地形便利，土壤肥沃，物产丰饶而最早被称为天府之国。《史记·苏秦列传》记载，公元前338年苏秦游说秦惠王曰：“秦四塞之国，被山带渭，东有关河，西有汉中，南有巴蜀，北有代马，此天府也。”关中地区在唐代以前是理想的建都之地，周秦汉唐等王朝皆定都于关中。但这也给关中带来了巨大的人口压力，关中地区人口增长速度超过了关中平原的承载能力。长期大规模开发土地资源，严重毁坏了森林和植被。同时由于战乱、气候恶化和以干旱为主的严重自然灾害等原因，关中地区生态严重恶化，经济逐渐相对落后。在封建社会后期，关中早已不是天府之国，这里的民众，常常缺吃少穿，生活艰难。语言负载民族历史，民族艰辛的生活经历也在民间语言中留下深刻的印记。

“喝汤”在关中方言里指吃晚饭。“喝汤”即吃晚饭。旧时农村人生活十分艰辛，劳动人民常常食不果腹。因为白天要干地里繁重的体力活，所以午饭可以吃面条、馒头等顶饱的饭食，而晚饭后不再出大力干活，所以就喝稀的饭食，叫“喝汤”。关中人食品评价的一个标准就是“耐饥”。有一种“燃面”，不加汤的干面条。是关中人最爱吃的耐饥的美食。

每一种语言都蕴含着一种独特的世界，是一种符号化了的人类智慧。在关中方言的世界里，可以看到关中人将思想转化为语言符号时，心灵深处迸发出的智慧和理性之光辉。这同时也印证了周秦汉唐之辉煌留给渭河平原的不断文脉，以及经历了繁华盛世后关中地区自然生态的不堪重负和国计民生的艰难困苦。

关中方言的研究非常重要。随着社会发展和大力推广民族共同语，几乎所有

的方言都处于一个史无前例的变化，萎缩或者消亡的过程中。方言作为一定范围内人们的思维方式和交流工具，是与特定的风俗与文化传统相联系的。所以，我们今天面临着的是在特定地区的人群中，存在时代传承的交流与思维工具的永远丧失。同时也要面对以这种交际与思维方式为载体的文化的特定消亡。因此我们要加大对方言的研究力度。

完了，谢谢大家！（掌声）



林仁昱：各位前辈，大家好！我长期从事的是歌谣与俗曲方面的研究工作。文学人类学的方法是我学习和探讨的方向。从我过去的研究领域，即俗曲歌谣的范畴之中，找一个可供文学人类学观察的对象。于是将探讨的焦点放在台湾民间说唱的代表类型——“台湾念歌”之上。

我注意到台湾“念歌”里面叙述清代移民的一些歌曲。我认为，在中国历史上，汉民族曾经经历过非常多次大的移民，从北到南。尽管在田野上，现在还能够听到民间艺人演唱这种题材的机会不多，台湾闽南语系的唸歌和台湾客家语系的山歌仍有这种移民经验的咏唱。唱述的内容不仅是“陆移”，更有极具特殊性的“海移”过程。我是闽南人，对闽南人的唸歌比较熟悉，今天且以它作为谈论的对象。

我简单介绍台湾唸歌。它就是利用民间歌谣小调，进行叙事化的表现，也就是变成叙事民间歌谣。这是台湾的闽南移民重要的说唱演艺，表演形式如这张照片一样（看 PPT），手持月琴。《海角七号》，里的老演员（茂伯）就习惯拿着月琴演唱，作为他平日的休闲生活。

目前来看，艺人所唱的念歌歌词，大概有两种来源。一是根据“歌仔册”，把歌记载下来的册子演唱；二则是融合他们的即兴创作。这两方面是并行的。演唱题材包括中国传统民间故事（如三国、梁祝、孟姜女、封神演义等），比较值得注意的、具有明确地域性的就是台湾开拓故事、庶民生活的故事，这也是我今天要具体讲述的部分。

其中特别值得注意的是台湾开拓故事，这些说唱是艺人怀想先民开拓家园的史诗，是描述清代汉族移民经验的民间文本。我认为，它可以突破官式方志所能见容的视野，具有很强的教化功能。我认为在文学人类学的工作上面，我们不仅能从原始社会的神话、传说中寻找文本，也能将许多歌谣、俗曲作为珍贵的文本。特别是我们现在还有很多田野的资料可以参酌的状况之下，例如这些唸歌艺人所唱的东西，也就是宣传深层文化内蕴的文本。不论是直接写文化，还是在抒情、叙事的过程中显现文化，都可能成为探究的媒介。

特别注意到几首“渡海开拓”故事的念歌歌词。歌词内容包含着从开拓，然后到“安家”的经历与盼望，可以把它们视为汉民族在特定的时空场域之下，特别是移民过程当中的文化表述。

首先，说到渡海的原因跟经过。汉文化传统里，“安土重迁”非常重要。如果不是因为战争或某个区域的人口增加压力，人们不会移动居住地。所以，闽粤人于清代的乾嘉以后，大量的涌向台湾是具有特殊的环境因素。唱词中“在厝无路”（无以维持生计）说的是必得移居的现象。在这种情景之下，人们是不得不迁移，渡海移居，甚至很多人到了今天的南洋地区、马来西亚、新加坡等等。这些闽粤移民，甚至成为当地最具有影响力的族群。

可以知道我们的祖先大量都是乾嘉之后移到台湾去的。所以，台湾人通常会在家中祖先牌位、墓碑上写上或刻着祖籍，后人因此知道先人的籍贯何在。（例如我的祖先来自漳州府金浦县，就是今天的漳浦县）。

我们看下一张（PPT），我们可以看到在清朝道光年间木刻本的“歌仔册”，就留下了这样的内容，把渡海过程中的酸涩人情唱出来了。“在厝无路”，意思是在家乡已经没有生机、没有出路了，我只好到“东都”。东都是当年郑成功建立政权的地方（台湾）。而为了筹措移居的本钱，往往就如唱词所说的，要“典田卖租”。而早期大多数是男性只身过去。且如常词所言“不思回顾”，抛家弃子过去。所以，在“生死天微”的条件中“自带干粮”、“番薯菜补”，就是说要准备一些渡海的食物。然而“十人上船，九人呕吐。乞水洗口，舵公发怒，托天庇佑，紧到东都。”渡海困难重重。终于，托着上天的保佑，到了东都。

1978年11月，台湾知名舞团“云门舞集”创办人林怀民，采录的恒春唸歌艺人陈达“思想起”唱辞。（播放演唱）唱道：当年，祖先那么辛苦的过来，也不知道台湾是什么样子，面对一个完全陌生的地方。“咸心”“碰到台风搅大浪，有的抬头看天顶，有的啊，心想那神明。”

前面两首歌词里面都提到了“神明”，一个是“托天庇佑”，一个是“心想那神明”。台湾庙宇众多，言及里面奉祀的神明，很多民众会说庙宇的主神，是跟着我的祖先一起过来的。他们也积极认定：神明的护佑是在新天地里安顿下来的重要力量。

唱词在唱完渡海的遭遇之后，接着就表述移民到台湾开拓新天地的艰辛过程：“到台湾来住起，石头吓大粒，树啊吓大枝，一脚开垦来站起，小粒的，用指头搬掇，血流复共血滴。”

《劝人莫过台歌》的内容，有些酸楚。它提到的“人人伦关系”现象比较多，多于对于自然环境阻碍的描绘。换句话说，它比较关注的是不在人、神之间的关系，而在于人与人之间的关系，包括唱出遇贼，衣服被偷的状况等等，感叹抛妻弃子。

清代台湾移民的过程可分为四个阶段。海禁未开的时候，很多男性偷渡过来、容易造成社会躁动。后来这些来到台湾的“罗汉脚”，即所谓的没结婚的单身男子，可以安家落户了。台湾这边的平埔族（居住于平地的原住民）是非常典型的母系社会。而这些迁居的汉人就和平埔人结婚了。平埔族认为汉人入赘，汉人则说结婚了。这是个很好玩的现象。而平埔族逐渐汉化，现今汉人与平埔族混血的后代，就自称“有唐山公，无唐山妈”。（台湾小说《少年噶玛兰》叙述了一个汉族與平埔族混血的现代少年，偶然进入时空隧道，回到清代平埔族部落“寻根”的过程）

嘉庆海禁之后，移民达到了高潮，大量男女移民来了。这是一个不同的时代了。随着社会逐渐稳定，有一些人过来找机会，获得好发展。然而一些人躲不过情色诱惑而堕落。著名歌仔册《甘国宝过台湾歌》与《周成过台湾歌》表现这样的两种不同的结果。前者描述清朝时有个叫甘宝国的人，在福州时是一个无赖，到台湾去以后把握住机会，力争上游。至于周成发财后，沉迷于烟花柳巷。周成不认福州原配，甚至在烟花情妇的指使下，把原配杀掉。原配附魂周成，杀情妇报仇。这里可以看到民间对这个新移民社会的具体描绘。而《劝人莫过台歌》就感叹有些人移民了，却禁不住诱惑堕落了，忘记了艰辛渡海的过程。

我特别讲一讲云门舞集的舞剧《薪传》。舞剧在大陆巡回演出过，特别值得一看。它是透过前面提到的陈达《思想起》唱词编演的。从渡海、拓荒、野地的祝福、死亡与新生、到欢庆丰收，全本叙述这一段移民的整体的过程。在野地的祝福里，一个孕妇在新开拓的家园怀孕了，而在充满危机的新天地里，她的丈夫遇险死掉了。孕妇的悲凄，搭着众人的挽歌唱起，是最悲哀的时候。而婴儿的出生则代表了一个新生命的开始。在垦荒的过程当中，人们终于挣脱了大自然带给他们的重重的考验。

我和各位分享念歌演唱”清代移民台湾”的历史经验。今天讲到这里，谢谢！



李 朝：台湾的林博士在长江尾，我在长江头。我的报告是：《地方性知识的形成与变迁》。这是我们课题组的一个课题，而我作为一个代表来做报告。我们的目的和初衷是想对河湟地区的族源叙事和它的产生进行一定的思考。我们的工作和在座的诸位所说得不太一样，大家站在神圣的位置上讲，讲的都是形而上，而且颇为高深。我做的全是田野。大家可能都是在图书馆里拿文本做，我是在墓地里面做（田野）。区别就在这。我们研究的对象是河湟。河湟在今天指的是甘青两省两市二十一县约 5.02 万平方公里，9 个民族的地区。这是一个历史概念，汉的时候叫

“小河湟”。它指的是湟水河（是黄河的一个支脉）、大通河，一带的地方。现在是唐以后的概念，叫“大河湟”。我把两个河湟的概念简单介绍。请看下一幅（PPT展示地图）。

我们的个案研究以在走廊中移动的族群为对象来探究他们的历史是如何建构的？请看地形图，甘青两个交界的地方，中间的部分是黄河，它的北面是大通河，支脉是湟水河。我们研究的就是这个范围，所以，又把这个地方叫湟水谷地，或三河间。这里的文化首先是一个多元地理的交汇带，所以，有很强的区域性。关于这个区域性，我们自己认为，如果把黄河作为一条线索的话，应该分成四个区域文化，那就是：河湟文化、河套文化、中原文化和齐鲁文化。

河湟地区曾经经历过很多政权，但是，人们想要安定下来的想法从未止息。明清以后，这种局面就相对好一些。这样，农耕为主体的文化就逐渐建立起来了。这个时候，相互濡染过的民族之间开始缅怀自己过去，他们的族群意识也逐步地觉醒了。他们也开始了叙事。这里说的叙事就是传说、故事、神话、史诗这些口承叙事为主的东西，还有民间流传的碑帖、木刻，这些成为我们研究的主要对象。

我们研究最大的单元是史诗。早上其实已经有学者谈到了，？河这一带的地方，一些藏族、土族的，格萨尔的“仲侃”，他们吟唱的史诗这是最大的。史诗一般都有几百句到上千句的诗行，其中，像《英雄出世》、《霍岭大战》等都是涉及到有关族源的叙事。而最小的呢，就是《南京珠玑巷》，很多汉族、回族、土族都称呼自己是南京珠玑巷人。最小的单元就短到一个地名或者一个简单语法关系的结构。

河湟的历史是非常悠久的。我们甚至有理由认为，中华民族的起源整个是从青藏高原开始的。大家看到的这幅图是大通上孙家村出土的图，千手舞蹈牌。现在给大家展示的只是其中的八人三组牵手图。

第二个，河湟最大的特点就是移民性。这里人群历史上是移民来的。因此河湟的深层文化是以移民的多元文化作为文化的主色的。大家可以看到，因为今天河湟地区有9个民族，今天只能给大家列举4个，就是藏族、土族、汉族和撒拉族。（看PPT）大家看这幅图是他们生活的情景。河湟的汉族群，我们统计了以后，上面都有数据，大家可以看。这里，有百分之七十二的人都认为自己是南京珠玑巷人，在南京却是没有珠玑巷的。但是，河湟人都这样缅怀。珠玑巷的叫法有十几种，什么“竹子巷”、“珠丝巷”等等等。再下来，还有其它的地方，我们可以看到这里有很浓厚的屯田移民的迹象。左边是军人们来了以后，还保留了那种记忆，在后期农耕下的皮影里还能够看到。

下一个（PPT），藏族人都称呼自己的主要的来源是昆氏家族，也就是山南的堆隆。如果以文本来比较的话，藏族人群来源构成也是十分复杂的，它也是多元

的民族共同体。早期是羌人加入，后来加入了吐峪浑人，还有汉人。比如说，从唐朝的文成公主，到历代进入藏族公主则是有汉族血统的。我们甚至很难用民族的概念，只能用族群来说。这比较突出的例子是，藏族关于说自己来源的大概有四种，其中，最有代表的就是山南昆氏家族。另外，还有“宁玛”说、“华锐”说、“唃廝罗”说等等。

下面，再谈到土族群。现在精英的知识分子们都认为土族有两个来源：一个来源就是从蒙古来的，一个认为是吐峪浑的遗支。我们做的时候，事实上的情形并没有这样简单。藏族人都把土族称为“霍尔”。霍尔是一个蔑称，是指来自北方的游牧民族。关于土族的来源是蒙古族的想法的，土族学者李克郁很坚持这一观点。早期这些族群的来源问题，却不是中国学者去做的，主要是西方人，法国人和俄罗斯人。

再看第四种情形，河湟的撒拉族群，他们认为是自己撒拉尔的两个兄弟。因为有很多的材料和故事，没有办法给大家列举。大家看，这个就是他们来源于骆驼泉的传说。

我们把历史文本和口传文本进行了平行比较以后，就提出一个问题：谁在撒谎？或者说什么是真实？这等于回答了昨天的一个问题。实际上，我们现在有很大的一个麻烦，比如看图上，热贡人，历史记载上，也就是文本记录里认为汉族是从江南来的，但是，他们在户口上写的都是土族，但你要问他自己的时候，他认为自己是藏族。这种现象很多。比如，这里回族跟藏族通婚，撒拉族也是撒落尔人与藏族人通婚，那这样，如何界定呢？这时，大家就会提出一个问题：我们从何处来？这种情形呢，我们说的是走廊文化所提供的。在河湟地区，刚好呈现一个空间上的布局：农耕、游牧、贸易。元代诗人马祖常《河湟书事》有这样的诗句：“波斯老贾度流沙，夜听驼铃认路途。采玉河边青石子，受来东国易桑麻”。另外，在清代的河湟地区，汉化、胡化是一个共生的现象。少数民族有了姓氏，加入到汉文化中，等等。

实际上，一个处在单一情境中的人，是对自己浑然不觉的，而人要认识自己，常常是通过他人来认识的。所以我们提出三个概念：他称，自称，互位他称。因为时间关系，不能展开。

结论，在河湟地区来源可能有一个具象的东西，但最后都变成了一个全体族源一个符号。所以河湟地区的族源是一个非层累的、一个概括性的结构。而，文学就是历史，而文学也是真实的。我们讲，这个过程中间是很复杂。我就说一句：个体的记忆是集体记忆的表象，而个体的情境是群体情境的反映，记忆的疆界便是族群的疆界。

最后，族群叙事是有这样一些功能的叙事：它是作为解释系统的族源叙事；

它是作为一种规范系统的族源叙事；也是一种操作系统的族源叙事。实际上，最后我们想说的是：所谓的真实是心灵在情境当中的一种真实。

我的报告结束，谢谢大家！（掌声）

【评 议】

黄中祥：从两个主题进行评议。杨老师谈到的就是：语言是文化的载体。语言不存在，这个民族、这种语言载体的文化肯定不存在。以美国的印第安人为例，最近我们社会科学院民族文学研究所请来了美国西部群岛上有一个马卡人。马卡人就是印第安的一个小部落的人，没有划分民族，如果划分，就是印第安里面的一个民族。人口一千多人，居住在一个小岛，拥有划定的水域和森林。而马卡人语言不存在了，孩子说英语，已经不存在文化了。到底是否要挖掘呢，就涉及到一个保护的问题。难道仅仅申请一个非物质文化遗产就完事了吗？这也不一定，这个就给我们在座的老师和同学一些启示，从文化人类学的角度能否有一个好的思考。

第二个话题牵涉到台湾来的林先生以及青海来的李老师，林老师讲的是迁徙民族把自己的文化迁徙走形成一个迁徙史诗。这不是台湾这个民族，比如说，著名的五十六民族之一的锡伯族，现居新疆伊犁地区的一个县，它有著名的西迁歌。锡伯族是清朝从我们东北迁过去的。它的西迁歌每年四月份都要唱，把它的艰辛唱出来，和林先生讲的一模一样。李老师讲了撒拉族他们的迁徙歌叫“骆驼泉的传说”，李老师讲了它既有传说，又受了它受到周围文化的影响，撒拉族里面还有格萨尔。这格萨尔是藏传佛教过来的，而撒拉族是穆斯林，它是伊斯兰教。河湟地区 21 个县特别有意思，它是游牧与农耕民族，以及蒙古士兵与当地融和了产生了好多民族：土族、藏族、撒拉族等等，都在那儿产生的。两大宗教在融合，很小的一个地方。就是一个黄河的源头，有很大的区别。林老师谈到的，一个闽南文化，一个客家文化，作为闽南人，他没有忘记自己的文化。

好，我就讲到这儿。

刘俐俐：王倩的研究有一个非常清晰的西方神话学学术史的梳理。我注意到她最后的结语里提到两个转向，已经开拓出来文学人类学研究的一个视野，尤其是文化转向和图像转向。

王立杰讨论的问题也是我思考的问题。阐释人类学的理论和方法所存在的所谓的“阻隔”、“间距”，我以为这既是它的困难，也是它的魅力所在。如果阐释人类学有更广阔的操作性，还可以扩大开拓他的视野，恰恰是他的间隔性。其实

操作上行得通的话，那理论上也应该有一个非常圆满的解释。

下面，我想讨论李朝提出的“地方性知识：关于河湟族源叙事”。我注意到，在全部的讨论中，他给予了一个后现代的历史观。那就是历史是在叙述里。本真的客观的历史其实是不存在的。可以开拓的空间还很大。真实的吗？历史的吗？叙事的吗？文学的就是真实的吗？这样的讨论非常有趣。

杨雅丽老师的发言。她全部的讨论，基于语言学的基础上。我想，如果能够借鉴阐释人类学的思想——文化存活于语言中。方言，民间文学里保存历史的深刻的记忆。是否可以再进而探究这些被集成了的文学作品，思维方式、艺术构思怎样保存了民族历史的迁徙记忆？这可能会更加立体了。关于台湾的林老师的发言也很精彩，我觉得已经说得非常好了。

【讨 论】

汤晓青：在黎平县一个中学，侗族大歌直接进入了课堂。现代这样的传承方式对侗族文化的保护有什么作用？侗族的人自己、特别是年轻人对侗歌是怎么看的？你们这些年一直在和日本学者做“踏歌”的研究，他们关注的是什么？

龙耀宏：从现在来看，侗族大歌的传承必须要走学校这样一条道路了。这样和传统走的就是不同的道路。侗族大歌以前是男女分开唱的，相互不会唱对方的歌。女人唱歌提问，男人唱歌回答。现在的学习是提供一种共同的平台，现在意义上的侗族大歌已经远离传统。

刚才刘俐俐老师说：“改变了的侗族大歌也是人类意义的”，这个我们是承认的。现在，从文化遗产保护的角度来看，是把侗族大歌当作音乐来保护呢，还是当作一种民俗来保护？我认为当作民俗来保护是正确的，当作音乐来保护是一种短期的保护。文化人类学研究应该怎样来保护这样的音乐或者传统，让它更加久远地流传？音乐只是民俗的一种表现形式而已。很多人认为舞台上的侗族大歌就是真正的侗族大歌。我认为这是一个方向，但是应该双向，不应该干扰过多。

（录音整理：王立杰、付海鸿）

闭幕式

时 间：2008 年 11 月 30 日 17：30—18：50

地 点：贵州民族学院新楼 412 室

主持人：石开忠 徐新建

总结人：叶舒宪 彭兆荣



石开忠：作为东道主，我觉得第四届中国文学人类学年会在我们贵州贵阳民族学院召开有它特殊的意义。这里有方法上的意义、有理论上的意义，主要表现在以下两点，第一，贵州省民族成份有十八种，但其族系的来源比较复杂：有氏羌族系、白土族系、汉族系、苗瑶族系、百越族系等，南方几大族系在贵州都有分布。第二，2000 年人口普查，全国有 87 万待识别民族，贵州省有 83 万。那么，这次研讨会特殊就在理论上、方法上给我们以后开展民族研究提供了指导。新中国成立后，做了很多关于民族文化的搜集整理工作，我们做了这些年，也在反省，我们到底是在研究、保存民族文化还是在埋葬自己的民族文化？我们把很多古歌整理出来存档了，却没有人去研究它。最后是无人问津。这次各位来，就给我们以后的研究提供了一些新的方法和理论。正是基于这种特殊的意义，我们有一个想法：想把各位在这两天中精彩的发言讨论内容编辑成论文集。这把精神的原子弹变成物质的原子弹，继续发扬光大。下面请徐教授说话。

徐新建：石开忠教授代表承办方的一个发言，凸显了这次会议的在地化意义，

我们可以安心地来做一个总结。我们的总结有主要的三个内容：第一，我们请会长叶舒宪教授做一个学术上的总结，作为大会的回应。大家说话里留下了很多精彩的思想的火花，就由叶舒宪教授来做一个总体的回应。大会开题主旨，是他熬夜写出来的，最后收尾收到哪里，工作就交给叶舒宪教授。

另外，要请我们的副会长，也就是厦门大学彭兆荣教授，就我们学会之前以及往后发展的工作对大家做一个通报。我们最近用两天的时间开了两个理事会，包括昨天晚上一直开到差不多十二点钟，给大家通报下一步的打算。这是主要的两个内容。

另外，因为校长事务繁忙，我也想请主办方的龙院长他代表学校做个发言。他有简单的一些感谢、支持，我说给她五分钟，他说两分钟就行了。最后我们也想请我们特邀的一些单位和机构的一位代表来说一下加入会议的一些想法，或者一些建议。现在，先请叶舒宪教授做一个学术总结。时间我想不要超过十分钟吧。

叶舒宪：各位辛苦了。非常感谢各位合作者为跨学科的文学人类学会议做出贡献。

（在）贵州民族学院是文学人类学的第四届年会，从第一次厦门，第二次湘潭，第三次兰州，这一次到贵州。这四次基本上在边地，我们没有进中原，也没有在北京、上海开过，用意何在？贵州的这一次，我觉得收获超出我们的预期，因为它连带出来的问题太多了。连带出的问题，有的是人类学的，有的是文学批评的，有的是一般社会科学的，特别是文学和历史之间的。下面，我就把这些连带出来的问题归纳讲一下。

第一，写作或叙事的真实性问题。

这不是我们的问题，这是整个后现代知识观的问题。后现代不承认存在什么真理，一切都是话语，都是建构出来的。我们这些被建构出来的学科培育出来的人，我们能把握真理吗？用后现代的眼光看，一切的学科都是相对的。参与我们这个会议的，既有做人类学的，也有做文学的，也有做民族志的，也有语言学的，实际上没有一个学科能够包揽真理。真理就处在这些学科之间。

真正的历史需要重新进入。这次会议讲的一个问题就是如何“重新”进入中国历史，后来徐老师又加了一个进入世界历史。短时间内，我们还没有这个魄力。作为中国学者搞中国文化，能够把这本大书读懂、读透，了不得，这太丰富了。面对如此渊深的文化，我们又如何展现给世界？是不是那奥运“小屋”里弄点儿皮影，再装点儿装点，拉拉二胡？这些难道就是中国文化的 *writing*？我们希望能够写成一个英文的 *writing China* 这么一个东西。那就成为这个学会的真正的贡献了。都是搞文学的，应该知道这“写”的背后的东西太多了。

第二，真实性的问题。

后现代不承认存在真理，实际上是一种高度的警惕，是对使用的语词、工具、概念、学科一切都要打上括弧。在讨论中我们也注意到了，没有办法用萨满来涵括一切宗教仪式。用什么，人类有共通性语言，有的时候还必须概括，那是难免的。对真理的认识，我们能够提出“真实性”的问题已经了不得了。不要以为写到教材里的、写到百科全书里的就是真的，那很可能是瞒人的。有这样一个意识，就是对我们青年学者一个最好的训练。千万不要相信任何书写成文字的东西，我们甚至要提出文字的暴力的问题。太暴力！为什么展现的很多唱法在我们的文化表现中没有？因为我们只信汉字书写下来的一切，多民族的书写是没有的。对不对？我们甚至可以提出“书同文，车同轨”造成多少文化的割裂和遮蔽！其实后现代早就说语言是牢房，更不用说是文字了。

回到“真实性”问题上来，王大桥很敏锐地在会议上把它提了出来，后来两天的讨论都有回应。我们不做结论，因为人类学本身是一个 on going 的学科，它的特点就在于它不断的自我超越，自我否定。

人类学最厉害的是长时段的视域。徐教授演示了一个从猴走下树，一直到今天变成了一个 very fat 形象的过程。这里边可以伸展出许多枝杈，叫树形图。它不是一条路。为什么要讲文化多样性？如果人类只走西方现代性一条路，就是最后这个形象。而且不是这么愉快地变胖而死，不是死于瘟疫，就是死于战争。二十世纪非正常死亡一两亿人，这是非常惊人的。人类学提醒我们长时段的反观，对每一个研究具体问题者具有指导意义。

第三是神话问题。为什么提出神话？实际上这个话题是从十月份的那个创世神话会以来的。中国、荷兰和美国合开的一个会议。汤所长他们主持的，这个会议的待遇非同一般。在这个会上，我上来就问：神话的概念大还是文学的概念大？所有的人都觉得这个人脑子出什么问题了。今天听了神话和人类学的关系后，这个问题解答了。

这次会上过周民院的龙老师讲他不喜欢台上表演的，喜欢民间唱的，这实际上涉及到文化遗产保护的问题。这算是我们讲的另一个问题。我不展开，彭兆荣教授主编了一套书，就是文化遗产。这实际上包括了非常深刻的人类学问题——就是怎样保护民间口传遗产。现在有些人表面说是保护，但在保护的名义下实际是扼杀了断绝了许多东西。这是人类学家在保护印第安人、保护澳洲原住民时早就遇到的问题。

再有虚假的文化繁荣问题，国学的繁荣问题。这样的一种现象没有人站出来批判，这是非常可悲的。更可悲的是，今天大喊文化、大喊文化崛起的，就是没有文化的一批人。他们其实不了解中国文化的丰富多样，没有看过一个仪式，

不懂一门少数民族语言。这是很可悲的。当年这些人喊的是——文化是搭台的。这说的比较白。今天反过来了，为什么？因为搭完台地下资源都没了。

这次会议谈的比较多的是历史与文学。我们是文学人类学，文史哲本不分家。我现在就很少让学生去看文学方面的东西，不用看，看了也就是那么个东西。多看一看二十世纪历史学的变化，什么叫做十五世纪到十八世纪地中海物质文化史？它和古代写的帝王将相的历史区别在哪里？为什么要提出“物”来？这都是二十世纪最著名的历史学著作。这些书三联书店早就出了。什么叫地中海考古？布罗代尔这一派全是受了人类学的影响，最终形成崭新的史学。

在语言文学方面，我们想做一点事，但力量微薄。这次会议如大家所见，非常好的一点，就是一批年轻学者跟上来。

再有一点，就是社会科学与人文科学的问题。实际上，social science 是从苏联来的。有人提到中国社会科学院为什么把文学研究所放到里面？其实人文与社会科学在西方是分开的。我们讲文学人类学，甚至昨天陈器文教授说叶老师把“文”的概念扩大化了。那到底是我扩大了，还是它本来就是一个大的概念？这个问题很有意思。因为这个“文”本来就是被现在学科建构起来的，把它给缩小了。现在中国每年博士点生产的博士已经是世界第一了，但真正丰富多样的中国文学没有人触摸。

第六就是科学霸权的问题。这已经讲得很多了，能够意识到这一点就很不错了。咱们也不能多说。在西方有人提出，科学也可以是一种原教旨主义。记住这个词就可以了，整天拿着炸弹炸人的是原教旨主义，科学也是原教旨主义。它的负面作用非常大。但是不能把科学一棍子打倒。今天我们活五十岁还在这儿讲话，确实有赖于科学。这是一个矛盾，大家要相对地来看待。

最后再讲一点，文化创新和文化产业的问题。

文学人类学会议一开始曾经有一个设想：文学作为一种文化资源，如何在当今社会发挥一点作用。在 2005 年，我们在江西社会科学开了一个栏目，就叫做符号经济与文学人类学。什么意思？文学不是在课堂上拿来欣赏，当作审美拿来讲讲就完了，它是文化资本，尤其是在今天文化竞争的时代，自然资源已经耗竭了。今夏迪斯尼有一个高层智囊团访华，他们通过外文所的一位留洋博士找到我，问我：中国人现在最能接受的神话故事是什么样的？大家想想这是什么问题。他们知道我研究神话的，他就想获得一些信息。为什么在香港开了一个迪斯尼乐园，全中国人都在喝彩？这是不是后殖民啊？香港背靠大陆，四亿儿童在这里，不赚他们人的钱赚谁的钱？中国人不是刚富起来吗？（可惜）国人（对此）没有任何批判和反思。希望文学人类学一定要有自己的立场。我不是一个狭隘的民族主义者，只是看的太明白了。这或者说叫生态帝国主义，它不需要投任何能源，就是

弄一点符号创意，大把大把的银子就赚到手了

我的总结基本上就到这里。下面还有两个建议：

第一，加强对外交流。希望用双语写作，能和国际接轨。

第二，讲了二重三重四重证据，反过来强调加强古典语言的学习。汉族的学者最好学一门少数民族的语言。这是我们的希望。

这两个建议讲完了，谢谢大家。

徐：叶舒宪教授用的是生物钟，所以他现在才有五分钟的感觉，我得不断地打断他。其实他讲得非常精彩。我没有办法，得控制时间。下面有请彭兆荣教授，

彭：我知道大家都饿了，庆幸的是他妙语连篇，我们很激动，都忘了饿的感觉了。我讲五桩事情。

第一就是昨天晚上我们开了一个理事会，讨论到十二点。讨论的第一件事情就是叶教授提出的会长改选的问题，考虑到叶会长血气方刚，讲话时一口气能讲三十分钟，所以我们一致鼓掌让他再做一届会长。（大家鼓掌）

第二个议程是增选新研究会成员。本次会议很好，预期的只有四十个人左右，与会的 100 多人，远远超过了我们的承受力，因为我们是个草根学会。我们很高兴我们力量在增大。所以第二个议程就是增补、增选新的研究会领导。

第三，关于成立中国文学人类学研究会青年委员会。叶教授说我们需要接力棒，确实迫在眉睫。现在看到一批年轻的学子茁壮成长，我们都很高兴。下面受青年委员会的委托，简单讲一讲。在第四届中国文学人类学年会召开期间，于 2008 年 11 月 29 号晚，经中国文学人类学研究会理事会同意成立中国文学人类学研究会青年委员会。

第四，（有）很多年轻的朋友希望参加这个学会，我们通常的方式是来参加会议的人就自然成为了会员。现在有了青年委员会，我想他们工作进入正轨以后，会员的情况以后可能会排上议事日程。具体方案，还在讨论中。

第五件事情是下一次会议的承办单位和举行时间。昨天经过讨论和承办方的申请，第五届中国文学人类学研究会将在两年以后，即 2010 年在广西南宁由广西民族大学文学院来承办。

最后我要再次代表研究会向承办方贵州民族学院的领导、向龙院长、特别是向会务组这些辛勤工作的同志，向吴秋林教授，还有参与会务的同学们致谢。他们都很辛苦，我提议大家起立向他们表示感谢。（鼓掌）我的工作汇报就到这里。

（录音整理：唐启翠、王立杰）

● 年会论文

第四届中国文学人类学年会论文选目

(按作者姓名音序)

- 安 琪(四川大学文学人类学博士生)《史学、文学与人类学:跨学科的叙事与写作》
- 巴胜超(四川大学文学人类学博士生)《网络日志:一种自我反射式民族志的可能》
- 陈器文(台湾中兴大学)《道教神仙故事中的「食穢」魔考》
- 陈玉平(贵州民族学院文学与传播学院)《从民族志到民俗志——对中国民俗志写作的几点思考》
- 戴 岚(华东师范大学对外汉语学院)《女性创作的童话化审美观照》
- 代云红(华东师范大学中文系)《民族志阐释与文学人类学批评——从格尔兹与弗莱理论方法的比较说起》
- 杜国景(贵州民族学院文学与传播学院)《“地方性”叙事中的还乡者——以合作化时期的周立波为例》
- 杜 卓(贵州民族学院民族文化学院硕士生)《苗族古歌文本的潜文本解读——以黔东南苗族古歌为个案》
- 娥 满(昆明理工大学文学院)《进入熟悉之地——中国民族志的“抵达故事”》
- 方克强(华东师范大学中文系)《原始主义与文学批评》
- 冯玉雷(西北师范大学西北成人教育学报)《甘肃文学人类学资源的再发现及文学创作》
- 龚德全(贵州民族学院民族文化学院硕士生)《后现代语境中的民族志生产:一个困惑的追求》
- 韩春萍(西安工业大学)《红柯小说的神性书写——兼论文学写作的神圣功能》
- 黄亚平(中国海洋大学文学与新闻传播学院)《比较与融合——为〈山海经〉投射的中国上古神话的层级性二元互补结构及其对文化结构的规定和影响》
- 黄中祥(中国社会科学院民族文学研究所)《哈萨克族民间演唱艺人的诵读习得方式》
- 郎雅娟(贵州民族学院民族文化学院硕士生)《侗族说唱文学中歌师的叙事者身份研究——以〈秦娘美传奇〉为例》
- 李 菲(四川大学文学人类学博士生)《第三重维度:文学人类学研究范式转型的可能性探讨》
- 李天翼(贵州民族学院民族文化学院)《民族民间文化大众化展演与重构》
- 李相兴(贵州民族学院民族文化学院)《“读经”现象的人类学思考》
- 李 朝 张红岩 王志强 俞丽娟(青海民族学院文学院)《地方性知识的形成与变迁——河湟族源叙事的发生原理研究》
- 梁 昭(四川大学文学与新闻学院)《母语“谋杀”与文化认同——格温妮丝·刘易斯英语诗歌中的威尔士文化认同议题》
- 林科吉(四川大学文学人类学博士生)《透过“书写文化”看评点批评的体验与对话特性》
- 林仁昱(台湾中兴大学中文系)《开拓与安家的史诗——台湾「唸歌」唱述清代移民经验的

文學人類學試探》

- 刘芳晓（重庆作家协会）《神圣与世俗：关于〈禹书〉的写作思考》
- 刘珩（首都师范大学）《民族志式的传记——人类学写作的可能性探索》
- 刘俐俐（南开大学）《人类学范式转向趋势中的当代民族文学批评理论建设——以朝鲜族作家李惠善的长篇小说〈红蝴蝶〉为例》
- 刘伟（天津南开大学文学院博士生）《人类学转向中民族文学研究的民俗学方法》
- 刘亚玲（四川大学文学人类学博士生）《朝圣与转山：宗教书写的身体性》
- 龙耀宏（贵州民族学院民族文化学院）《侗族大歌的民间和舞台》
- 龙昭宝（贵州民族学院文学与传播学院）《旅游经济下的贵州少数民族节日探析》
- 孟华（中国海洋大学）《词语·术语·物语——人类学写作的三种方式刍议》
- 马卫华（广西民族大学文学院）《论文史互证》
- 那木吉拉（中央民族大学蒙古语言文学系）《〈狼图腾〉的学术观点批判——“中华龙图腾来自草原狼图腾”说质疑》
- 潘年英（湖南科技大学人文学院文学与人类学研究所）《文学的人类学与人类学的文学涵义辨析》
- 彭安湘（湖南科技大学人文学院）《繁华有趣的神话世界——论〈古文苑〉之神话研究价值》
- 彭兆荣（厦门大学人文学院）《我者的他者性：文学人类学的一种表述范式》
- 石开忠（贵州民族学院民族科学研究院）《民族来源（起源）神话传说文本的类型和特点》
- 石美玲（台湾中兴大学中文系）殖民地之旅的異文化書寫——日人作家佐藤春夫觀察
- 石文颖（南开大学博士生）《人类学视野与民族文论研究》
- 唐启翠（海南大学人文传播学院）《图像证“史”——从证据间性论第四重证据的阐释效力》
- 陶家俊（北京外国语大学）《后伽达默尔思潮的文学人类学表征——论读者反应理论的四重转向》
- 王蓓（中国社会科学院文学研究所）《藏传佛教宁玛派文化语境中的“格萨尔”掘藏写作》
- 王大桥（南京大学）《多重证据法及其文本化倾向》
- 王慧（湖南科技大学外国语学院）《山鬼原型研究述评》
- 王寄梅（四川大学文学人类学硕士生）《叩问真实——民族志文本写作的悖论与态度》
- 王菊（西南民族大学彝学学院）《中国当代作家创作的人类学倾向浅谈》
- 王立杰（宜宾学院、四川大学文学人类学博士生）《地方性知识与民族志写作——格尔茨“解释人类学”的理论与实践》
- 王倩（四川大学文学人类学博士生）《人类给神话学的变革——谈神圣仪式的发现如何改变文学式神话的研究》
- 王政（淮北煤炭师范学院文学院）《元明戏曲中的“献首”“祭旗”“遥祭”“奠像”考》
- 汪文学（贵州民族学院文学与传播学院）《民间文学中的兄弟、姐妹矛盾关系解读》
- 吴广平（湖南科技大学）《古老文明的深情眷恋——周克武散文〈古井〉的文化解读》
- 吴秋林（贵州民族学院民族文化学院）《“人类学写作”质疑》
- 夏敏（集美大学）《中间路线：无所谓圣俗的人类学书写》
- 谢美英（宜宾学院）《中华祖先图腾神话源流的探索——兼谈叶舒宪文学人类学写作的世纪

转变》

徐新建（四川大学文新与新闻学院）《人类学写作：科学与文学的并置兼容》

许智银（河南科技大学文法学院）《“越裳贡”书写的文化学考察》

杨春艳（贵州民族学院民族文化学院硕士生）《表述与文本——浅议〈众神之域〉的人类学写作》

杨 晶（华东师范大学中文系博士生）《灾难意识与“刚”性之美——以蒙古史诗汉译版本为中心的考察》

杨丽娟（成都信息工程学院讲师）《城市形象的文化文本——成都的“街巷”和“广场”》

杨 朴（吉林师范大学）《二人转与萨满跳神——二人转的文学人类学研究》

杨三山（贵州民族学院民族文化学院硕士生）《神圣与世俗：“白蛇传”的精神原型解读》

杨雅丽、韩佳蔚（长江师范学院）《从民间文学看关中方言对民族历史的深切记忆》

叶舒宪（中国社会科学院文学所）《中国圣人原型新考——“中华文明探源”的民族志与神话学视角》

游珍海（贵州民族学院民族文化学院）《简论冯梦龙的民俗思想——以“三言”为中心》

袁心澜（湖南科技大学人文学院）《〈楚辞·招魂〉：宋玉谏讽风格的极致发》

张晓琴（兰州大学文学院）《环县皮影戏的文化特质》

郑振伟（澳门大学）《远古的思维——〈老子〉与女性》

祖晓伟（四川大学文学与新闻学院博士生）《认知语言学与后现代神话观》



【栏目导言】

文化书写，根植于传统。

古往今来，为不同共同体的文化书写、认同表述和历史记忆提供范式框架、观念意识、素材和语境的各种大传统、小传统乃至地方性知识谱系在民族-国家形成过程之中汇流、交织，激荡成中华文化多元一体的复调乐章。

近年来，在“国学热”的推动下，很多学者以及草根民众都开始回到自己的传统文化里面去为今天寻找思想资源。这种寻找是多层次地展开的，那么其中，是否有必要和有可能在原生态的层面上展开呢？

2010年6月23至24日，由人类学高级论坛秘书处和凯里学院主办的“人类学与原生态文化：第九届人类学高级论坛暨首届原生态民族文化高峰论坛”（以下简称“原生态论坛”），在位于贵州省黔东南州首府的凯里学院及有“苗疆腹地”之称的台江召开。来自北京大学、中国社科院、中国人民大学、台湾交通大学、中央民族学院、厦门大学、四川大学和光明日报等30多个高校和科研机构的80多位专家学者出席了此次论坛。论坛的主题围绕“人类学与原生态文化”展开，涉及原生态文化的理论梳理、个案研究、黔东南原生态民族文化、原生态文化保护、经济社会发展与原生态文化开发和保护等多方面内容。与会各方积极合作，以简约高效的多样化模式，由人类学、社会学及史学等多学科的宏观视野出发，围绕原生态的理论和个案进行了充分的交流和对话。值得一提的是，由于相关媒体（《光明日报》）的介入，将论坛的学术话语扩展到学界之外，从而使本限于学界的内部交流与外部社会实践关联为一体，体现出理论思辨对现实的参与潜能。

在此，摘引了论坛期间围绕“传统是什么？”而展开的一场热烈的论争。论争全文已于2010年8月9日《光明日报》的“国学版”上刊发。

传统是什么？

——“原生态”引起的一场论战

郑杭生、彭兆荣、叶舒宪、徐新建、徐杰舜

- 传统是被现代人从过去当中精选出来的，是现代人通过对过去的重构或者新构的方式所构建起来的。
- 在“国学”中寻找一种具有“中国特色”的治疗现代病的良方，这便是我说的“脉”。
- 老庄所向往的“小国寡民”，后人都以为是想象，现在看到人类学给出的报告，才知道它不是想象。
- 国学的话语空间非常大。它是一个符号，但是不要被表面的两个字僵化了。“国”，一个边界；“学”，一种文本，若仅此而已，二者都会异化。

时 间：2010年6月23日下午

(第九届人类学高级论坛暨“人类学与原生态文化”研讨会会议间隙)；

地 点：贵州凯里学院会议室；

访谈嘉宾：郑杭生(中国人民大学教授)、叶舒宪(中国社科院文学所研究员)、徐新建(四川大学教授)、彭兆荣(厦门大学教授)

主 持 人：徐杰舜(广西民族大学教授)

—

主持人：三年前，我曾在这儿参加“原生态民族文化节”。几百人戴着银花花的帽子走动，短裙苗，长裙苗，非常壮观。那时“原生态”这个词就开始流传了。在筹备这次“人类学与原生态文化”会议的过程中，我就在思考一个问题，原生态文化和中国传统文化有什么关系吗？

郑杭生(以下简称郑)：有关系。

主持人：中国传统文化实际上就是在世界背景下的一种文化形态，或者叫文化表达，是当下全球化浪潮中，人们对地方性知识的重视而凸现出来的。所谓地方性知识，实际上是一种草根文化，或者是叫小传统，它的特质就是草根性。我们中国的国学与传统文化，同样是从草根来的，《诗经》不是那个时候的“草根”民歌吗，《易经》也是民间搞占卜用的。从根本上来讲，它具有草根性。这几年，在“国学热”的推动下，很多学者都到自己的传统文化里面去为今天寻找思想资源。这

种寻找是多层次地展开的,那么其中,是否有必要和有可能在原生态的层面上展开呢?

郑:原生态民族文化既涉及到过去,又涉及到传统,同时又与现代发生不可分割的关系。

第一,传统是保留在现代人记忆、话语和行动当中,对现在仍然起作用的那一部分过去。从这个观点来看,作为一种传统的原生态民族文化,也是一种保留在现代人记忆、话语和行动当中的,仍然对现在起作用的那一部分过去。

第二,传统是被现代人从过去当中精选出来的,是现代人通过对过去的重构或者新构的方式所构建起来的。由于现代人的选择,这一部分过去,才得以保留下来,也成为现代生活的一部分。这样一种原生态,不可能有绝对的意义。在各个民族文化当中,你找不到哪种纯粹的、完完全全的、本来意义的原生态。所以现在你要用原生态文化,不能从绝对意义上用,而只能在相对意义上用。国学,事实上也是一种相对意义的原生态文化,但是国学这个概念本身就太含糊了,这一点,需要很好的定义。

第三,由于现代人的反复实践和运用,这些留存的过去影响、制约着某一个地区、某一个群体的社会成员及其家庭的生活和行为。这种传统往往以这个群体的亚文化的形式和习俗的方式出现。我们现在听到的作为原生态民族文化面貌出现的苗乡侗寨的诸多民歌,也同样影响着现代的生活方式,并成为现代生活方式的一部分,也就是我们现在称为的“非物质文化遗产”。在这个意义上说,作为传统的原生态文化、民族文化,也是现代的一种发明。“原生态民族文化”,作为一种被发明的“传统”,在现代生活当中发挥了重要的作用。比如说,社会整合剂的功能。

第四,作为一种传统的原生态民族文化,也像一切传统一样,既包含有生命力的东西,也包含缺乏生命力,或者丧失生命力的东西。譬如说,在汉族当中,像妇女缠足这样的陋习,曾经是传统,但现在它已经不是了。用活人祭神、猎头祭神的习俗等等,这都是死去了的东西。

第五,还有不为人所知的过去。譬如说,没有发掘的地下文物只是一种潜在的传统,一种潜在的原生态民族文化。只有把它发掘起来,经过鉴定、考证,赋予它现代的意义,它才能成为名副其实的传统和具有原生态意义的民族文化。

总之作为一种传统的原生态文化,源于过去,但它是一种能够活到现在的那一部分过去。它们往往蕴生着更加长久的社会趋势。作为传统的原生态民族文化,构成了现代开拓和成长的因素,构成了现代发展的一种资源。这也是作为传统的一种原生态民族文化的一种魅力和价值的所在。

彭兆荣:“原生态”这个概念,其指向是对现代文明的一种反思。人们试图通过这个概念的隐喻,去检索、去追索,去怀旧,或者是去恢复某一种我们传统有的东西。今天的原生态可以主张在同等的权力之下,所有的文化形态都可以有发展、

独立存在的空间。最新出版的萨林斯的一本书《石器时代经济学》中译本,讲到布须曼昆人和澳大利亚土著人,作者把他们的生活形态当成今天现代文明的一种反思。意思就是说,我们人类要从远古的时代去找到治理人类命运的良方。

我们谈任何事情,不能背离特定的语境。与其说“国学热”是当下人们的一种践行方式,不如说是一种对发展的反思。国学中包含着不言而喻的,与自然节律合拍的景象:一种安居乐业、安步当车、安分守己、安身立命的态度和价值。所以,在我看来,“国学”在今天语境下的“走热”其实只是“象”,而“脉”却是在“国学”的温暖中追味、追求中国人几千年来——特别是农业民族习惯了的,真实的却又无法言尽的身体力行的价值,同时又表现出对现代社会快速发展覆水难收的怅然。在“国学”中寻找一种具有“中国特色”的治疗现代病的良方,这便是我说的“脉”。

对于这个脉,当然可以从“原”的角度对接。“原生态”是什么,我们不做绝对的定义,所有的文化都在变,但是我们有一个相对的“脉”。这个“脉”就是根植在每一个民族、每一个族群、每一个区域、每一个人群跟自然的关系之间。

主持人:彭兆荣讲得很好。“国学热”是一种表达,这种表达就是“象”。我们应该透过“象”去找到“脉”。同样,“原生态”也是一种表达,也是一种思想资源。中华文化正在恢复与复兴当中,正在重建、重构。拿什么来建?那就是要在我们原生态的文化当中去找到砖瓦,盖成21世纪现代中国的精神大厦。

二

叶舒宪:彭兆荣刚才举的这个布须曼昆人(Kung),在人类学教科书中是“生态人”的典范。在我们想象当中,原始人落后,有洪水猛兽,吃不饱。人类学家Richard B. Lee在那里做了几年,把那个部落生活完整地呈现出来。他用营养学分析了他们餐桌上的54种肉类食物,其营养价值远远超过当今世界平均水平,甚至不亚于美国人、北欧人。昆人5天玩,2天工作。生活主要就是串门,唱歌跳舞和送礼。人类学把这叫做“生态人”。没有人类学的报告以前,我们只知道说原始即落后,一定要走工业主义发展的那条道路。人类学给出了这些调查案例以后,西方震动非常大。现在要找没有陷入环境危机的人,找谁?那就是我们最新看到的“原生态”人。

主持人:他们是一面镜子。

叶:反观文明社会的镜子。那这个跟咱们说的国学、传统文化有什么关系?当然有关系。老庄所向往的“小国寡民”,后人都以为是想象,现在看到人类学给出的报告,才知道它不是想象。为什么说老庄有大智慧,他不是说有意的就是要“反”文化,“反”文明,“反”礼教。他有生态智慧在里边。你三百年的工业主义反生态阶段和三百万年的原生态狩猎进化史是无法相比的,完全不成比例。要

认识原生态,首先要克服现代性价值及其所造成的短视和遮蔽。

郑:他从实际出发有生态意识?我不赞成。

叶:道法自然,没有比这个更生态的了。

郑:道法自然是这样,但是它的原始出发点,还是看到春秋战国那个乱世之乱。

叶:乱是眼下的。

郑:怎么办?

叶:道家在文本中留下来的说法,就是一个“道法自然”,对于人则称“无为”。什么是原生态?道家以为自然的才是原生态。如今要用原生态理念,资源就可以在本土的国学里面找到。人类学的知识帮助我们发现,老庄背后确实带有一种逝去的文化记忆。庄子还说:“上古之时,人民少而禽兽众。”这是典型的生态思想。指向人口与资源的比例关系,即人与自然之间的关系。

郑:那时,人要生存下来嘛,就是靠把它们消灭,或为食物,或为安全。

叶:人生来就需要打仗么?在人口稀少而资源丰富的情况下根本不需要打仗。

郑:否则没有人类嘛。

叶:没有人类学的报告,我们真是无法判断到底这些说法是虚构的还是真实的,但是人类学家的报告让我们明白了什么是人类的大传统。所以我对雷德菲尔德提出的大传统与小传统,做出反向改造。什么是大传统?文明以前,没有文字书写的,那才是真正的 greattradition(大传统)。后来建构出来的才是小传统。在人们熟知的道家儒家背后,有一个过去所不知的深远的大传统,等着今日国学研究者去深入探讨。

郑:道家那时候已经是大传统了。

叶:在我看来,两千多年是小传统。国学的视野原来受限制于汉字,无法看到五千年至一万年以上去。人类学通过它的考古实证,将旧石器时代、新石器时代这一套人类进化的完整过程还原出来了。刚才讲了道家,其实儒家也有原生态的思想,如孔子。今天我们讲先进文化,这个词从哪来的,《论语》里有一篇题目就

叫“先进”，“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。”按通常的理解，孔子是最讲君子的，那他怎么会认为野人先进，君子后进？孔子还有一个判断，如果让他选择，“吾从先进”。他是站在野人这一方的。那野人是什么？就是咱们说的文明与野蛮（原始）的对照吧；也有人说指在朝在野。不管怎么说，孔子没有站在君子这一方。而且在孔子讲的古礼中，夏礼，夏朝的“礼”，“吾能言之”；殷礼，“吾能言之”。他说他全能以口头方式表述；写成文献的，对不起，“不足征”。这说明什么？说明儒家背后也牵连着一个大传统，那是十万年的口传文化传统。人类学让我们重新理解了国学背后那个失落已久的、大概有十万年之久的口传文化传统。孔子告诉人们，他“述而不作”；到孟子那儿，叫做“尽信书不如无书”；道家也是一样怀疑文字书写的。这些人对新建构的、文字书写权力的这个传统是不信任的，或者说是保持坚定的距离。就“论语”这俩字，一看从言字旁，就知全是oral（口头的），就是今天说的“口传与非物质文化遗产”。在我看来，书写文字三千多年，是小传统；而原来被看成是小传统的，口传的文化，有十万年，那才是大传统。推崇音乐和诗歌的孔子，实际是维护大传统的价值观。儒家、道家，都源于大传统，就是国学背后的那个根脉，通过人类学，我们找到的是真正的大传统，那才是原生态。

三

徐新建：《论语》第一句话讲的是“学”和“习”的关系，强调一对并列概念。“学而时习之”的这个“习”，是个非常重要的概念。它讲的就是实践，是发用，是身体力行。

在这样的层面上，怎么理解传统？我不同意继续用“大传统”和“小传统”来作区分。这是等级偏见。若硬要分的话，也该作结构性和中性的分。比如，传统的层面和表现形式不一样的，有“书面传统”，“文本性传统”以及“口头传统”和“践行性传统”，也就是前几年我们谈到的“文本中国”跟“实践中国”那样的区别。对后一种传统，无论是被强调为草根也好、民间也好，或实践性与日常性也好，都是认知本土不可或缺的层面。对于“国学”应当由此而作全面观。在我看来，如果说有一种“儒学精神”存在的话，其核心就是“学而时习之”，强调的是内与外以及知与行的双向统一。

第二个话题是“礼”和“野”。有人讲到“礼和野”的关系是“求”的关系——“礼”失之后到“野”去求。可需要问的是：为什么要到“野”那里求？答案涉及到更深的层面：礼产生于野。所以在失掉之后才可能，也只能从“野”里重新找回。所以就“礼”和“野”的关系来看，面对传统，我们的“礼”肯定已经没有了。怎么办？“求诸野”！

再者，所谓的“野”不一定是原住民，不一定是少数民族。作为与“礼”相对的存在，在“国学”自身的传统里面就有，我们不能把国学限于经典和精英。比如我们可以看一下《三字经》。《三字经》可视为一种习得的传统和实践的国学。其最初的两句话道出了很深的人与文化之道理：“人之初，性本善；性相近，习相

远。”其中也有两对概念,就是“性”和“习”,也突出了“习”的问题。对于这段话,我曾用了很长一段时间来作人类学阐释。它讲的“性”是汉语里面最重要的一个概念,关涉到性命问题。“性本善”的“善”,不是伦理学意义上的那个“善”,而是“完好”、“完备”的意思,也就是讲人之本性是否展开和完备。是则善,否则非。人之初,亦即所有人的开始、起头,皆是完整的状态,所以说“性”是“相近”的,人与人因性而“近”,却因“习”而远离。这个“习”,就是后天的习得、习惯,也可以说社会和文化,亦即文明的东西影响。习得不同,差异出现了,继而矛盾冲突也随之产生。

主持人:多元化了。

徐:国学的话语空间非常大。它是一个符号,但是不要被表面的两个字僵化了。“国”,一个边界;“学”,一种文本,若仅此而已,二者都会异化。国学作为一个符号,应是立体的诠释系统,包括刚才所讲的智慧、身体力行的实践层面以及不断演变的历史过程,应当包括心、性和见习等这样一种完整的知行合一形态。

许多人使用“原生态文化”这个词语的时候,把其假定为“传统”和“前现代”,意味着认可了人类发展的单一维度和线性坐标,而且不可逆转。这种不可逆转的单线时间观是危险的。根据这种假定,人类社会一往无前,不可逆转,任何文化一旦改变就“回不去了”。于是本来可理解为本性展开还是异化的问题,就变成了社会形态在时间上可否逆转的问题。

郑:但你得承认历史的确是回不去了。

徐:我说的不是回去。你看以前还有人说“返”、“归”,都不是在说时间上的问题,而是在指出性命的“正”与否问题。比如说,有人今天犯了错,明天再改正过来,那当然是可以的。所以不是回去,而是恢复、复兴。一味提“回去、回不去”是很危险的,其结果会导致悲观和消极,甚至破罐子破摔:反正都回不去了,哪管它洪水滔天!这是一个很大的问题。

四

叶:从学理的意义上传统可以划分为原生和次生。我将一万年以前的,或者是五千年以前的传统看作原生态。汉字以来的书写传统为次生态,工业主义的为反生态。有了汉字,有了文明,有了城市,开始为国族而战争,叫次生态。相对当今的工业文明,农耕文明也能长时间发展。仰韶文化居然一两千年,进入文明史一个朝代平均寿命三百年。

主持人:发展慢的,持续时间长久。

叶:国学的传统中蕴含着高度的智慧,而且是属于全世界的。只有这一个地方的传统延续至今,汉字还在用。但是没有自觉,没有世界的眼光重新去把握它。

主持人:按您的说法,那个跟次生态相对应的国学,本身是有缺陷的。今天的任务就是要建立跟这个次生态相对应的新的国学。

叶:回到多元的,复杂的,互动新生的那个传统上去。

郑:如果这么说,我有一点提议,先秦这一套确实提出了几乎所有的问题,后面把它传承过渡下去。它毕竟是大传统,一直这样那样统治或影响着我们。先秦提出了问题,并没有解决问题。所以从儒学的发展,到宋的时候,那就是另外一套了。到王阳明的时候,又是另外一套了,这个大传统也是不断发展过来的。这个过程当中,各种民间的传说,各种各样的野史,都很丰富。这些小传统,同时推进了中国文明的前进。近代以来,要革命,主要是针对这种传统文化,特别是以孔家为代表,所以那时候要打倒孔老二,多少次都是以他为代表。儒释道,这三者有非常密切的联系。儒外道里,儒里道外,都有。

主持人:互相融合。

郑:是互相融合,是这样一个东西,好多人都比较承认这个东西,你要说这个不是大传统,那改成次传统,好像很难接受。

叶:那我问你,三星堆你去过吗。

郑:三星堆我去看过。

叶:距今三千年了;两米六高的青铜人,那是大传统还是小传统?

郑:这个,看你怎么看了。叶:你看它以前。郑:那你怎么看?叶:我看是大传统,你看。郑:在中国,只能是小传统。叶:你那是空间意义上的小传统。郑:不完全是。叶:它的时代,比你讲的汉儒传统要早得多。

郑:它对中国历史上没有起到那么大的作用;就现在,挖掘出来,很奇怪,怎么竟然有三星堆这样的东西,是一种发现,是一种传统的发现,它成不了大传统。

叶:你认为大小就是空间的概念?

郑:不是空间的概念,而是看其对中国历史究竟起了什么作用来看。

叶:它比汉朝还早近千年,你怎么能说它是小传统?

郑:在实际社会生活起什么作用,这是重要标准,不是空间的。三星堆,不管它多么新奇,没有在中国历史上起那么大的作用。

叶:你怎么知道没有?郑:你怎么知道它起了作用?我反问你。叶:今天的学者正在探讨三星堆青铜文明的源流问题。郑:我们的正史里没有它的地位。叶:是中原王朝史的视角中没有它,但它的重要性无可怀疑。

郑:但它在我们实际生活当中没有起到那样的作用,即大传统的作用,它没有成为对历史起主导作用的传统。

叶:不知道不能说没有。

郑:迄今我们不知道它对中国历史起了这样的作用,你根据什么说它起了作用?

叶:它是被书写给掩埋了。郑:那为什么会被掩埋?叶:为什么被掩埋,被权力所淹没。

郑:那它为什么被权力所淹没?它没有起那样的作用,而且它的作用很小,我敢说。而你说它的作用很大,它表现在哪里?

叶:表现在哪里,以它为代表的青铜文化,一直延续到马来半岛。

郑:那是你现在说的。叶:不是我现在说的。

郑:当时历史上没有起到那么大的作用。对中国来说不是大传统。它为什么是大传统?这个事情,完全看你怎么说。事实上,人类学要完全平等是做不到的。历史上本身就是这样。我也不完全赞同对大传统小传统的区分,界定是可以的。一个传统在一个社会生活中究竟起什么作用。这是重要标准。

叶:我们说“大传统”,它就是一个时间的判断,什么叫“先进”,什么叫“后进”,先后之间有差别。三星堆有黄金王杖,而中原文明起初是没有黄金的,二里头也没有,殷墟妇好墓里面出了 700 多件玉器,400 多件铜器,也没出现金器。三星堆和金沙遗址有这么大的金器,现在中国旅游文化遗产的标志就是金箔凤凰。这个文化从哪儿来的,你说它是一个小传统,黄金的生产,五千年前,中亚,西亚,

古埃及都开始了。

郑:都没有搞清楚它源自于哪儿。**叶:**对嘛!没有考古学证据,前人认识不到。**郑:**你怎么肯定它是大传统?

叶:我现在不是正在说着嘛。中国境内发现的最早的黄金,属于四坝文化,什么位置?甘肃玉门火烧沟,这就明白了吧?你跟三星堆这样一连,中原原先没有金,中亚,西亚五千年前就有金。从西北到中原,传播的迹象明显。

郑:它对中国历史起了什么作用?**叶:**文化传播。**郑:**那它起到“大传统”的作用了吗?

叶:肯定起作用了。这文明的三大标志,一是城市,二是文字,三是冶金技术。青铜冶炼技术。**郑:**我们有青铜,青铜也是。

叶:青铜,现在学界有观点认为青铜也是西边来的。中亚地区青铜早得多,从黑海到乌拉尔山,六千年前的铜矿都挖出来了。

郑:今天所有的青铜器,就像酒器,酒文化就很重要。**叶:**不是,这物质文化背后就是文化传播和影响,物也能叙事。**郑:**问题是现在发现的,它没有实际起到大传统的作用。

[录音整理:石甜、叶荫茵、韦小鹏]

编 · 后 · 记

本“实录”以录音整理的方式，记载了2008年第四届中国文学人类学年会在贵阳开会时的现场实况。会议的形式包括“主题演讲”、“专题讨论”和“青年论坛”。其中又分别有“发言”、“评议”和“讨论”等程序。记录整理的目的是再现实景、保存史料，并与更多有兴趣的读者分享其中的不同观点、相互论争乃至鲜活的现场气氛。不过尽管后期工作花费了整理者们的大量精力并经多数发言者的自我审核，但由于篇幅和技术限制，其中不少段落还是不得不割舍。不过好在一些与会者的发言已有全文在相关刊物上发表，有心的读者可参阅。

这里要感谢的是参与本选辑事务的后期工作组。她/他们是：四川大学博士研究生王立杰、李菲、安琪、杨骊、王璐、罗安平、付海鸿等。其中，王立杰博士参与《实录》的前期设计和录音统稿，安琪负责英文翻译，李菲博士参与后期的整体调整及全书编排。没有她/他们的辛勤劳作，本实录的汇集几无可能。在此特予说明并致谢意。

本实录由徐新建最后统稿，李菲协助。叶舒宪、彭兆荣、方克强、潘年英、徐杰舜和汤晓青、吴秋林、石开忠、龙耀宏等学者对年会举办给予了精心指导和大力支持。作为编者，谨代表学会成员和文集作者深表感谢。至于因各方面的原因致使本实录延期面世，在此也向各位致歉。

编 者

2010年8月15日



中国文学人类学研究会
CHINESE INSTITUTE OF LITERARY ANTHROPOLOGY

～ 《中国文学人类学研究会通讯》 ～
总第四期
中国文学人类学研究会主办
2010.8

【征稿启事】

为进一步丰富和充实本通讯的内容，逐步提升学术品质，将其打造成为中国文学人类学以及相关学术领域交流与合作的平台，本通讯特向各界学人广泛约稿。来稿内容希望有问题意识，在学科现有水平的基础上有所拓展、深入、创新。行文要求清晰明白，有观点，有材料，有论证，用自己的语言，谈真实的见解。一般来稿篇幅以万字以内为宜。

由于我们的编辑人员有限，请各位作者尽量将来稿按本通讯的固定格式进行排版处理，以减轻日后编辑的工作量。我们将不胜感激。

欢迎大家以电子稿件投稿（请注明投稿栏目）。投稿邮箱：cila2009@126.com