

中国文学人类学研究会 主办

2011 NO. 2 (总第七期)

中国文学人类学研究会通讯

JOURNAL OF CHINESE INSTITUTE OF LITERARY ANTHROPOLOGY

· 2012年1月出刊 ·

[主题栏目] 人类学转向与文学人类学
中国比较文学学会第十届年会文学人类学专场

2011·上海

重估大传统：文学与历史的新对话

第六届中国文学人类学年会通知 2012·重庆

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 杨 骊

编 辑：余如波 谭 佳 杨丽娟

翻 译：安 琪

设计制作：李 菲 杨 骊

编务联络：余如波 杨丽娟 张馨凌

通讯联络处：

中国文学人类学研究会秘书处

中国文学人类学研究会青年委员会

通讯联络电邮地址： cila2009@126.com

封面图片 >>>> 李庄 • 魁星阁——中国人类学的一段历史记忆(李菲提供)

目 录

本期主题 中国比较文学学会第十届年会文学人类学专场会议 1

【主持人：杨 骊】

- 学术述评 人类学转向与文学人类学 杨 骊 2
会议实录 文学人类学专场会议实录 6

专题播报 首届中国文学人类学青年论坛暨中国文学人类学研究会重庆研究中心成立 48

【主持人：李 菲】

- 论坛实录 首届中国文学人类学青年学术论坛实录 49
会议综述 探求文学人类学的新发展 杨 骊 72

青年园地 82

【主持人：余如波】

- 课题荟萃 2011年文学人类学课题立项简报 83
博士后工作报告撮要 比较神话学文明起源路径研究 王 倩 89
博士论文掠影 旅游情境下的文化展演与族群认同——以丽江白沙将为例 赵红梅 91
调试与演进：无文字民族文化遗产——以布依族为个案的研究 罗正副 92
物的实践：在历史断裂中建构真实——一个高原坝子的葡萄酒文化缘起与结构再生产 郑向春 93
博物馆民族志：中国西南地区的物象文本与族群历史 安琪 94
文化及其相对性——兼论中国早期人类学之路 刘 华 96
阿诗玛@传媒：一个民族符号的文化变迁 巴胜超 98
硕士论文选粹 101
佳作赏析 真实与虚构——论秘索思与逻各斯 王 倩 112
文化记忆与身体表述——嘉绒跳锅庄“右旋”模式的人类学阐释 李 菲 123
论坛回顾 四川大学“文学人类学讲坛”系列报道之三 134

田野图像**138****【主持人：张馨凌】**

- 重温西藏：异域、忆旧与想象 夏 敏 139
- 金门、陈坑的聚落宗教（上） 钟鹭艺 152
- 新华村的一天 闫 玉 162

学术动态**165****【主持人：杨丽娟】**

- 信息快递** 2011年度国家社科基金重大招标项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”
开题暨研讨会 166
- 2011年度国家社科基金重大招标项目“中国多民族文学共同发展研究”开
题报告会 168
- 会议简讯** 中国第八届多民族文学论坛 170
- “文化中国与文化认同”研讨会暨人类学高级论坛学术委员会第三次会议
172
- “普洱民族团结誓词碑”建碑60周年学术研讨会 173
- 第九届亚洲新人文联网会议在上海交大举行 175
- 上海交大举办“人类学&博物馆：理论与实践”研讨班 176
- “第十届人类学高级论坛暨第二届客家文化高级论坛” 177
- 年会通知** 重估大传统：文学与历史的新对话
——中国文学人类学研究会第六届学术年会宗旨 179
- 讲座精粹** 以开放的眼光看世界——人类学需要的大视野 徐新建 181
- 人类学的新启蒙——对徐新建《以开放的眼光看世界》一文的回应
叶舒宪 200
- 学报专栏** 《淮北师范学院学报》“文学人类学‘转向’笔谈”简介 204
- 西部的回音——《重庆文理学院学报》开辟“文学人类学专栏” 207
- 学者风范** 汤晓青 209
- 徐杰舜 211
- 新著介绍** 《侗歌民俗研究》 徐新建 214
- 《寻访且兰故都》 潘年英 216
- 《宝岛诸神：台湾的神话历史古层》 叶舒宪 陈器文 217
- 《文化遗产研究》论丛 218

编 后 记**220**

Contents

- **Hotpoint** **The 10th Annual Meeting of Chinese Comparative Literature, Literary Anthropology Panel** 1
 【Editor: YANG Li】
 - Review**
 - Anthropological Turn and Literary Anthropology 2
 - Minutes**
 - Panel of Literary Anthropology 6

- **Special Report** **The First Youth Forum of Chinese Literary Anthropology The Founding of Chongqing Centre of Chinese Literary Anthropology Research Associate** 48
 【Editor: Li Fei】
 - Minutes**
 - The First Forum of Chinese Literary Anthropology 49
 - Summary**
 - In Search of the New Approaches of Literary Anthropology 72

- **Youth Voices** 82
 【Editor: YU Rubo】
 - Programme**
 - Brief Report of Literary Anthropology Programme 83
 - Post-doc Research**
 - On the Civilization Origins of Comparative Mythology 89
 - Ph.D Dissertation**
 - Cultural Performances and Ethnic Identification under the Context of “Tourism” – Case Study of Baisha, Lijiang 91
 - Acculturation and Improvement: Cultural Inheritance of Ethnic Groups without Written Languages, Case Study of Buyi 92
 - Material Practices: Constructing the Truth throughout Historical Fracture – Cultural Origin and Remaking of Wine in a Plateau 93
 - Museum Ethnography: Material Text and Ethnic History in Southwest China 94
 - Culture and Cultural Relativism: On the Early Period of Chinese Anthropology 96
 - Ashima @ Media: Cultural Transformation of An Ethnic Sign 98
 - Brief Summary of Post-graduate Thesis** 101
 - Worthy Readings**
 - Truth and Fiction: On Mythos and Logos 112
 - Body Representation and Culture Memory: An Anthropological Study on Rgyalrong’ s “Tiaoguo zhuang” 123
 - Forum Review**
 - Reports of Literary Anthropological Forum (3) 134

- **Fieldworks** **138**
【Editor: ZHANG Xinling】
 - Going Back to Tibet: Exotic Land, Retrospection and Imagination 139
 - Settlement and Religion in Jinmen and Chenkeng (I) 152
 - A Day in Xinhua Village 162

- **Academic Updated News** **165**
【Editor: YANG Lijuan】
 - Conference Information**
 - Research of Chinese Intangible Cultural Heritage System, Xiamen Seminar 166
 - Research of Chinese Multi-ethnic Literature, Chengdu Forum 168
 - Conference Reports and Newsletter**
 - The 8th Meeting of Chinese Multi-ethnic Literature 170
 - “Cultural China and Cultural Identification” Seminar and Anthropological Forum Committee (The 3rd Meeting) 172
 - Forum for the 60th Anniversary of “Minzu tuanjie Obelisk of Pu’er” 173
 - The 9th Meeting of Asian New Humanistic Conference in Jiaotong University 175
 - “Anthropology @ Museum: Theory and Practice” Seminar in Shanghai Jiaotong University 176
 - The 10th Forum of Anthropology (the 2nd Forum of Hakka Culture) 177
 - Forthcoming Annual Meeting**
 - Rethinking about Great Tradition: Dialogues between Literature and History 179
 - Lectures**
 - Viewing the World with Open Perspective: the Needed Perspective of Anthropology 181
 - New Enlightenment of Anthropology: on Xu Xinjian’s “Viewing the World with Open Perspective” 200
 - Journals Column**
 - Papers regarding the “Turnings” of Literary Anthropology (*Journal of Huaibei Normal College*) 204
 - Echoes in the West: Literary Anthropology Column in *Journal of Chongqing Liberal Art College* 207
 - Scholars**
 - TANG Xiaoqing 209
 - XU Jieshun 211
 - Recent Publications**
 - Research of Folklore of Dong Music 214
 - In Search of Old City of Qielan 216
 - The Gods of Precious Island: The Ancient Layer of Taiwan's Mythistory 217
 - Research of Cultural Heritage 218

- **Postscript** **220**



本期主题

中国比较文学学会第十届年会 文学人类学专场会议

【本期栏目主持】

杨 骊（1974- ），女，四川大学文学人类学专业博士生。

【栏目导言】

2010年8月，中国比较文学第十届学术年会在上海复旦大学和上海师范大学召开，来自海内外的400多名学者参加了这个比较文学学会成立30周年来的学术盛典。本届会议主题为“当代比较文学与方法论建构”，围绕这一主题，大会设立了：回归文学性：作为文学研究的比较文学；中外比较诗学；中外文学关系；比较文学与翻译研究；世界文学经典的跨文化诠释；流散文学与海外华人文学；比较文学视野下的海外中国学；文学与宗教等十七个会议专场进行探讨。“文学人类学”首次作为专场议题在年会上亮相，并以其前沿的研究视野和学术伦理，吸引了不同学科的学者前来交流切磋，会场爆满，气氛热烈，展示出文学人类学研究不可忽视的影响力。

为了更全面地展示这次会议的学术热点，本刊特辟专栏对此进行播报。本栏目共分为两个板块，其一是会议综述，该文简要描绘了本次会议的主要情况；其二是会议实录，较为生动地展现了会议实况。参会学者的发言分别从人类学转向、方法论问题和个案探讨等不同方面呈现了中国文学人类学的学术脉络和研究成果，相信能为有志于此研究的同仁提供借鉴。但由于篇幅所限和版权事宜，部分参会者精彩发言仅刊登了要点摘录，在此谨致歉意。

本栏目的会议录音整理由上海交通大学和四川大学的同学协助完成，本栏目照片由银浩、吴玉萍、杨骊等同学提供，在此特向他们致以诚挚的谢意。

● 学术述评

人类学转向与文学人类学

——中国比较文学学会第十届年会文学人类学专场会议综述

杨 骊¹

2011年8月9日到11日，中国比较文学第十届学术年会在上海复旦大学和上海师范大学召开，来自海内外的400多名学者到会，这是比较文学学会成立30周年以来的一次学术盛典。本届会议主题为“当代比较文学与方法论建构”，围绕这一主题，大会设立了：回归文学性：作为文学研究的比较文学；中外比较诗学；中外文学关系；比较文学与翻译研究；世界文学经典的跨文化诠释；流散文学与海外华人文学；比较文学视野下的海外中国学；文学与宗教等十七个会议专场进行探讨。

“文学人类学”首次作为专场议题在年会上亮相，在这次学术盛会上发出了不可忽视的声音，展示出文学人类学研究日渐强大的影响力。“文学人类学”专场会议共分三场，第一场于8月10日下午在复旦大会召开，第二、第三场则于8月11日转战上海师范大学举行。综观这次会议，可以从以下三方面概括其主要议题。



¹ 杨骊（1974—）女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业在读博士，四川大学锦城学院文学与传媒系讲师。

一、人类学转向的理论探讨

“人类学转向”这一话题的讨论究竟有何理论价值和现实意义？正如叶舒宪教授在本次年会的主题发言中所说，从国际学术发展趋势来看，“从帝国主义的殖民时代到后殖民时代转变的当今现实，使得 20 世纪以来的思想史和人文学术整体地面临着话语转换的迫切需求”；从国内学术研究现状来看，“传统的文学学科局限于殖民时代的西方中心话语宰制，其内容和范式都显得难以适应，严重脱离现实的变化和需求，有待重大变革的更新和推进”。

在本次专场会议中，学者们围绕“人类学转向”问题从各自的学科领域进行了宏观的理论探讨，使“人类学转向”成为了本次学术会议的热点话语。叶舒宪教授的《“世界文学”与“文学人类学”——三论当代文学观的人类学转向》首先清理了从“世界文学”到“文学人类学”演变发展的学术脉络，进而指出“人类学转向”不仅是因为文学需要来自跨学科知识的互动，它更是 20 世纪后期的后殖民时代整个思想史发生的根本性变革。今天比较文学、文学理论讨论的半数以上的新的主题词都来自文化人类学，这一转向反映了国际学术的大势所趋。徐新建教授的发言《社会皮肤与文学变脸——人类文明自画像》提出了“社会皮肤”、“文学变脸”、“心性本相”三个创新概念，把整个人类文明视为“社会皮肤”。然后借“社会皮肤”的比喻阐述了人类学写作的三次转向：“生物人”的确立、“文明人”的提升和“原住民”的回归，并指出第二次转向对当今社会影响最大，第三次转向还只是初露端倪。代云红副教授的《文艺学的人类学转向》则从文艺学的视野出发，探讨了中西方语境中文艺学的人类学转向的原因、理论主张、学术启迪性。他指出：文艺学的人类学转向是针对文学研究的危机而提出来的，它提供了研究文学的新理念和新方法，同时也加深了我们对“文学何为”的再认识。刘珩副教授的《人类学的文学转向》阐述了人类学的文学转向所产生的三种书写形式，进而论及人类学进行文学转向需要论证的三个问题，即如何去论证小说家的人类学家的身份；人类学文学转向后需要面对的个体及个体的能动性有哪些；民族志到底该如何写。权雅宁副教授的《文学观念流变与文学人类学的兴起》从与时间和自身密切相关的“文学”观念流变对文学人类学的产生做出探讨，从而发现来自文学学科自身发展的内驱力。指出中国文学研究中文学形态的多层次、复杂性为文学人类学兴起奠定了坚实的历史根基和现实需要。

二、文学人类学元话语和方法论思考

对于中国文学人类学这门新兴交叉学科来说，元话语和方法论的建设问题也是当务之急。只有真正建立起中国文学人类学自己的方法论和元话语，才可能摆脱涵化的学术困境，进而和西方学界进行平等对话。本次会议对文学人类学元话语和方法论的思考呈现出两条路径，一是对西方学界相关理论的反思和借鉴，二

是对中国文学人类学正在建设中的方法论进行探讨。

梁昭博士的《文学人类学研究范式再思考》通过对葛兰言的《古代中国的节庆与歌谣》和克利福德的《论民族志寓言》两部人类学文献的梳理，展示了欧美学者如何将人类学方法运用于文学研究以及如何将文学理论运用于人类学论域。进而指出，文学人类学的跨学科研究要继续推向前进，就应当清理以往的学科史，看两个学科的知识论述如何相互影响，对文学人类学的研究范式进行再思考。刘曼副教授的《反思弗雷泽——简述西方学界对〈金枝〉的论争》则较为详细地梳理了西方学界对弗雷泽的研究范式正反两方面的评价，指出二十世纪八十年代以来关于民族志写作和真实性之间的讨论及人类学文本写作和解释的隐喻性本质，促使人们“再寻‘金枝’”，寻找文学人类学的元话语，回向整体人类学，弗雷泽及其《金枝》等著作所蕴含问题和价值仍有待进一步检视和甄别。杨骊的《在实证与阐释之间：论多重证据法的方法论价值》讨论了多重证据法作为中国文学人类学方法论之一，如何为弥补人文与科学的割裂做出了有益的探索。同时着重分析了多重证据法之第三重证据和第四重证据的性质及运用，透视其在方法论的维度上如何融合实证与阐释两种理路，从而有效地调和了人文阐释与科学实证之间的尖锐对立。唐启翠副教授在评议中对此进行了延伸，她从中西文化的论域对“科学”、“阐释”、“证据”等关键词进行了词源学梳理，同时指出无论科学解释还是人文理解，都需要双重视界。科学用实验实证的方法试图发现、解释经验世界的现象和规律，与人文社科用推理和阐释方法在目的上都是一致的，就是认识了解我们身处的世界和认识人自身。

三、文学人类学的个案分析

和本次会议理论研讨相呼应的，是与会学者们关于文学人类学个案精彩而生动的分析。从文学人类学的视野出发对文学作品、原型意象、民俗节日、民间文学、新媒体文学等个案所进行的深入剖析，都展现出文学人类学研究范式的对人类文化的穿透力和普适性的人文关怀。

荆云波副教授的《走向文学人类学的文艺创作》指出在当代东西方的文艺创作中都出现了文学人类学的创作趋势，并以方棋的《最后的巫歌》为例，从神话隐喻的文本结构、巫歌的人类学内涵等方面剖析了小说创作中的文学人类学因素。同时认为文学人类学创作的一个共同倾向就是对现代文明的质疑与批判和对神性与灵性的呼唤。王云教授的发言《枝连枝，手牵手，心连心》从连理枝这一文学现象入手，借助于原型批评理论、词源学方法和前逻辑思维规律，阐明了“枝连枝”、“手牵手”和“心连心”这三个意象原型或意义原型的生成原因及其逻辑关系。周芸芳的《边缘的号角：比较分析彝族诗人阿库乌雾与印第安诗人约瑟夫·布鲁夏克》把彝族诗人阿库乌雾与印第安诗人约瑟夫·布鲁夏克的诗歌进

行比较阅读。认为他们都来自少数民族部落，有着相似的生活经历，他们用诗歌来抒发本民族的心理诉求，力求吹响本族裔传统文化兴起的号角，在多元文化时代思潮下，他们力图捍卫少数民族诗歌的人文精神价值具有深远的意义。黄意明教授在《中国传统节日功能的形成和现代转化》中认为：传统节日的最初形成，和原始思维、远古信仰、农事生产、民间传说及风俗等有着联系，任何一个节日都有其独特的功能。他以清明节为例，分析了节日功能的形成机制，并提出了重建和开发传统节日文化功能的一些思路。夏敏教授《两岸民间文学共趋与异动的人类学视角》从人类学的视角来分析两岸民间文学的共趋与异动现象。他认为，共同的文化传统和两岸从未终止过的交流，以及移民、口述作品求同和思维趋同，促成民间文学共趋现象的发生，而空间和政治上的长期分隔、不同的发展路径导致两岸口述作品同中有异，使两岸民间文学同时保持了活力。鹿国治教授的《新媒体·文学书写·文学人类学》认为麦克卢汉媒介理论所揭示的三个时期正可以揭示人类文学发展的三个时期，即口传文学、双向互动传播的部落化时期，印刷文字、单向传播的非部落化时期；多媒体文学、多向多维间性传播的重新部落化时期，指出当今的新媒体时代实现了文学人类学式的文学“狂欢化”。

21世纪以来，尤其是近一年来，由于中国文学人类学令人瞩目地发展，使本次文学人类学专场会议吸引了来自民族文学、诗学、译介学、宗教学、古典学等领域的学者们参与讨论，呈现出热烈火爆的场面。中国比较文学学会会长乐黛云教授出席了8月11日的“文学人类学”专场会议，她说：“我是来接受教育的，文学人类学做得很好！人类真是要从边缘到中心来一次启蒙，而不是过去的中心强压给边缘的，边缘都被扑灭了。我很反对什么‘二十一世纪是中国人的世纪’、‘东方压倒西方’之类的说法。可是我们的确很想让边缘的东西来影响世界文化的构成，这是很重要的，要不然人类文化始终是很片面的。特别向所有学者致敬！这是一个新的启蒙！”

— 完 —

● 会议实录

文学人类学专场会议实录

文学人类学专场会议（第一场）

时 间：2011年8月10日 14:00—15:50

地 点：复旦大学光华楼东主楼四楼1号会议室

主持人：王云

发言人：叶舒宪、徐新建、代云红、刘珩、权雅宁

评议人：夏敏、刘珩



【发 言】

叶舒宪：我发言的题目是“世界文学”与“文学人类学”——三论当代文学观的人类学转向。这篇文章之前分成两篇发表过，一篇是从“世界文学”到“文学人类学”，发表在《当代外语研究》，还有一篇是“文学人类学的学术伦理”，发表在《百色学院学报》2010年第4期。这是近几年来一系列的探讨，讲的关键词也就是 anthropology turn。

大家对“语言学转向”都有了一定的熟悉，有没有一个“人类学的转向”的问题，我觉得这是非常值得探讨的。后殖民时代以来，学术发生了前所未有的变化，主要是从帝国主义、殖民时代到今天的时代，整个学界面临洗牌和重来。“人类学



转向”的命题勿需争论它的有无，一般的称呼也有叫“文化转向”，关于这方面出的书已经很多了，都是在讨论文学研究、艺术研究、审美研究为什么要和文化研究纠结在一起，对此有的赞同，有的反对。而我们用“人类学转向”这个词是想更明确“文化”的问题在进入整个人文领域中究竟怎样？为什么从 20 世纪中后期有这个现象的产生？突出“人类学转向”这个关键词就等于将此现象学理的渊源和学科的背景解释清楚了。今天比较文学、文学理论谈论的半数以上的新的主题词都来自文化人类学，因此这一转向是国际学术大趋势，不以个人意志为转移，学术研究也应当对全局的动向有一定的把握。倘若对本学科还未看清，放眼观望，其他人文社会学科全部跟人类学有交叉，新学科层出不穷，如政治人类学、艺术人类学、经济人类学、法律人类学等等。其中变动最大的当属历史学，交叉后形成的历史人类学和历史社会学将原先史学的面貌全部改变了。相比之下，变得最少的是文学批评和文学理论部分这一部分。我们讲“人类学转向”不光是因为文学需要来自跨学科知识的互动，它也是 20 世纪后期的后殖民时代整个思想史发生的一个根本性变革。我们将“人类学转向”提出来，希望能像当年关注“语言学转向”一样关注这个问题。

文学人类学小组设立于中国比较文学学会的第四届年会（1993 年湖南张家界），至此，每一届年会（三年一届）都有文学人类学的专组。在比较文学学会的第五届年会（1996 年）成立了文学人类学学会这一个二级分会。比较文学除了影响研究外，主要是平行研究和跨学科研究，比较文学学会对文学的跨学科研究支持力度是其他专业所不能比的，1996 年二级分会的成立可见一斑。文学人类学学会在 1997 年召开了第一届年会，以后是两年一届，一直延续到现在，我们这里所谈的“人类学转向”的由来脉络即为如此。

文化，作为文化人类学学科的第一关键词，为什么能从本学科领域中跨出来，成为今天所有人文社会科学都绕不过去的问题，这本身就是知识全球化所带来的。我们所说的国别、民族、比较和全球化也就是这样一个脉络，这是一个大的趋势。近几年文学人类学的发展得到了学界高层的关注和支持，特别 2008 年汶川大地震四川大学组成的一个工作小组，当时他们都下到第一线去做田野记录，做出了一些非常感人的事迹。从那以后，文学人类学受到的关注也多了一些，在去年国家重大基础理论立项上，批准了文学人类学作为一个新兴学科的建构。八十年代以来，诸如新方法论、文学社会学、控制论、信息论、心理学等讨论都非常热烈，二三十年下来，很多当年探讨的内容现在已经过时了，也有些是没有人去延续如文学社会学和文学心理学，这都是非常值得挖掘的。文学人类学从八十年代坚持到现在，作为中国语言文学和外国语言文学中一个跨学科和新兴学科的轮廓已经越发明朗，所以去年国家将其列为中文专业唯一的重大基础理论招标

项目，同时，全国很多大学也都相继开了文学人类学这门课程。这体现的是一个重新学习的过程。截至去年，文学人类学的研究生教材编写完成，然而这门学科能否作为一门新兴学科而成立，这主要还是跟中国大学学术学科改革有关。不过，在传统专业如何转向面对现实的需求方面，文学人类学确乎能发挥非常大的作用。目前，四川大学、中国社会科学院、重庆文理学院、兰州大学、厦门大学、湖南科技大学等学校都相继成立了文学人类学的机构，形成了国内有一定规模的二级分会。

文学人类学主要讲的是如何用人类学跨学科的知识重新面对语言和文学的问题。上午在电梯里我听到学生们的一个质疑：人类学是硬科学，而文学是虚的，这两者如何能扯到一起？这个问题非常有价值。人类学在诞生的时候是硬科学，从达尔文那开始就带有生物、体质、考察人的进化、人的骨骼、人种，发展到今天最领先的是基因人类学，确实是“硬”的。但是人类学在 20 世纪派生出了不“硬”的一面，即文化和社会的一面，在欧洲叫社会人类学，在美国更多的是叫文化人类学。文化人类学最初也是想像自然科学一样用公理、定式及化学周期表一样将文化的对象总结出来，但后来到 60 年代发生了人类学转向，转到了人文和解释学的方向，所以在专业内部称人类学也有文学的转向。因此，从人类学的“文学转向”和人文社会科学的“人类学转向”来看，“软”和“硬”是属于互补的，而非对立。用西方的科学主义的内涵去把握一个原住民的部落文化，能否原汁原味地表现它还是将其本真的东西遮蔽了，这也是人类学转向文学的一个动因。这跟我们在文学中讲到的修辞和表达的问题是一样的，所以这个问题两个学科共同面对的问题。

在文学人类学二三十年的发展中，特别关注中国本土文化资源的问题，它既是跨学科的一个新领域，也直接面对着中国的现实需求。西学东渐以来，我们接受的文学、文学理论这一套框架存在着问题，即完全不适合我们本土知识的情况。我们的文学史、文学概论、美学概论基本是按照现代性的西方的文学标准、门类、体裁来讲述中国文学的，实际上，中国文学自身的体裁是非常丰富的。《昭明文选》中关于体裁有几十类，没有一类能直接翻成英文或法文，因为它是本土的，人类学将其称为“local knowledge”，在他自己的生态条件中长出来的东西，移到另一个地方可能就不能存活了，只能用本地的方式重新认识它。这样一来，人类学的转向给文学理论、文学批评带来的问题首先是要问“什么是文学”。本次会议第一天大家探讨了文学性的问题，上溯到了诸如雅各布逊等西方理论家的阐释。如果用人类学的眼光来看，首先不说什么是文学性，而是讲谁的文学性。我们所讲的文学指什么？如果是按照西方现代性所划分的小说、诗歌、散文、戏剧，那么是非常荒谬的划分法。因为中国古代既没有小说和戏剧，也没有散文和西方

意义上的诗歌，我们的赋比兴、风雅颂完全有自己的划分依据，而且讲的也只是汉族的书面文学而已，如果再加上 55 个少数民族的文学，那中国文学将异常丰富。

我们之所以要将“世界文学”的概念进行置换，是因为它是殖民时代产生的。当时西方最有先见之明的领袖人物，如歌德、马克思提出了“世界文学”，但那个时候的世界文学只是西欧文学，顶多加上一些所谓东方的点缀。进入 21 世纪，19 世纪的老术语不是说不能用，但是要重新解释。重新建构理论则非常麻烦，用恩格斯的说法便是：凡是一个新学科一定要用新的术语。所以我们与其用“世界文学”或者用比较文学创建之初理论家们提出的“总体文学”，还不如就用“文学人类学”。它首先是一个学术伦理的改变，当你面对文学这一对象指示着西欧列强，如英法德俄等的文学或者以他们的概念看原住民、第三世界和第四世界都是存在问题的。所以，当“世界文学”的老概念不适合于今天重新认识人类文学丰富多样性的现实的时候，我们采用“文学人类学”这样一个新概念，其实这也是符合马克思当年的原意的。马克思非常希望见到一个世界文学的远景，跟马克思所讲的世界文学远景相配合的意识形态就是要建构一个大同的、共产的社会。人类原来是大同的、共产的社会，现在进入了私有和国家的状态，最后还要放弃私有的和国家的，回到大同的和共产的原初，实际上这就文学人类学。马克思是德国人，从来没有要为德国人谋取什么利益，他的最高目标就是解放人类。那么文学人类学这个词，如果回到人类学的一个关键术语就叫 *ethnic group*，讲的是以族群为单位来看待文化现象，而不是以现在的民族、国家。民族、国家在人类学、社会学领域近半世纪以来探讨得非常热烈，被认为是想象的共同体。其实，想象的共同体这倒是次要的，关键是民族、国家变成强权符号以后，人类面临着最大的威胁问题：金融危机、国与国时间的战争以及世界大战等全是以民族、国家的利益提出来的。我们看完吉登斯所写的《民族、国家与暴力》便会明白今天把暴力合法化最好的口号就是国家。这是对马克思精神最大的歪曲，马克思心中最大的愿望就是解放全人类，人类的利益高于无产阶级的利益。今天我们面对的是一个后人类学时代，不能再用 19 世纪的国别与国别进行探讨，考虑世界文化一定要以族群为单位。世界上有两三千种语言和文化，而在我们的文学史中讲到的、学到的却很少，基本上是挂一漏万，用王小波的话说就是“沉默的大多数”，有很多族群还没有发出声音来。不用说远的，在台湾岛上我们五十六个民族画了一个叫“高山”的，今天去台湾旅游，连台北的路都认不出来了，它已经被重新划分为十四个族群，每个族群有自己的语言、传统、习俗、文学，体裁都是不一样的，不能用任何标准去套。由此看出，对于中国文学，有很多我们基本上是无知的。因此，与其再用“世界文学”、在学院里讲那些霸权的强势话语，不如倡

导一个更有前瞻性、不再延续 19 世纪的术语。

文章最后一部分是两个问题。第一个，是什么是文学？荷马是谁、什么族群的？他能不能书写？他是我们讲的文学性的源头吗？问的也就是西方文学开端的这一位。如果有人说文学应该回归到文学性，那我们说首先要问“谁的文学性？”西方开端的这一位实际上是 *nonliterary*，没有任何文字能力，不能读也不能写。他是谁？文学人类学将其认为是一个 *singer*（歌手），是一个讲唱的人，他就是盲诗人荷马。这只是第一步，第二步是要辨析他的族性是什么。《荷马史诗》开篇即为希腊联军遭到了瘟疫，这场瘟疫是谁带来的？阿波罗神。阿波罗是谁的神？特洛伊。这里边的问题非常复杂，用我们所习惯的西方文学根本讲不通。西方人的神能来毁灭希腊联军吗？正如在建党九十周年期间，打开电视全是抗战片，没有哪一部会写日本人的神来惩罚八路军，不会这么写。那么荷马为什么没有完全站在希腊联军一边来看这场战争？为什么最后对特洛伊的英雄赫克多尔的葬礼、壮烈牺牲场面所表示的同情非常明显？荷马，埃尔尼亚人，用地理话语分析，小亚细亚人，即亚洲人。因此，这怎么会是西方文学的开端呢？荷马讲唱的时候还没有希腊文，那荷马讲的到底是什么？小亚细亚背后和古希腊克里特岛这一文明关系怎样？今天的考古学和人类学研究已经复原提出一个新名词，叫地中海文明共同体。比较激进的西方理论家布拉特·斯纳讲雅典娜是黑色的，这主要是受埃及的影响。地中海的文明中还有一个比埃及更早的苏美尔。所以我觉得地中海文明共同体是一个既不西方也不东方的概念，是一个还原式的理解文学的源头。当时没有书面文字，是通过什么来认识这些的呢？人类学有田野调查，有考古的材料，有图像，有叙事，这样便将荷马出现以前几千年的文明脉络基本上重构出来了。

2011 年在美国新出的一本我们认为的文学人类学的书，名字叫《米诺王权与太阳女神》，作者马瑞那·托斯，是美国伊利诺威大学的一个教授。这本书非常有启发，它已经完全打破了我们所说的文学与国界、民族和国家的界限。我们不能用现在的民族和国家进入古代的文学，特别是最早的文学。从新史学的领军人物布罗代尔写的《地中海考古》已经看出西方人的认识已经完全变化了，没有我们现在大学这是西方、那是东方的分科，那个时候因为你要面对事物本身，重新认识它，所以没有这种划分。

第二个问题是什么是中国文学？举的例子是 *Living Homer*，是谁？我们 2005 年在甘肃做了一个调研，一个格萨尔的歌手，他所讲唱的一部作品经由当地广播电台长年连播，最后的录音带总时间是 2800 个小时。但是我们学中国文学的数以万计的同仁有百分之九十以上对此都闻所未闻，谈及中国文学都认为只有印度和希腊有大史诗，中国没有史诗出现。其实不然，史诗就在身边，只是我们不知

道而已，不仅如此，我们身边还有活的“荷马”。更有甚者，荷马的《伊利亚特》一万两千行还不是这位歌手所能唱的全部内容，仅仅只是一个 abstract 或者梗概的东西，因为史诗歌手的记忆能量是我们用书面来写作的人无法想象的。2800小时是什么概念？形象地说，一个人从大一开始读这部作品，一直读到研究生毕业都不能读完。一部作品，什么是文学的问题其实还没有提出来。这位歌手已经风烛残年，不能唱了，但是他能治病。因为他的讲唱是要进入柏拉图所说的诗歌的那种状态，那种状态通了神以后有着巨大的 power，很多被医院回绝的病人都到他这来了。我们采访以后非常惊讶，柏拉图那里作为文艺理论的第一命题在中国的甘肃藏区找到了答案。文学人类学举这个例子要说明的问题其实就是在我们中国丰富多样的文化土壤下未知的东西太多了。

我的发言就到这里，谢谢大家！



徐新建：我今天发言的题目是《社会皮肤、文学变脸和心性本相》。

本次会议最好的开场是张汉良教授对“文学性”这个词从西方学术史谱系当中的梳理，这个梳理非常重要，但这个梳理还是有一些局限。我在此借“社会皮肤”和“文学变脸”来探讨关于“人类学转向”的“文学性”问题。首先从人类学、社会学、传播学梳理出“社会皮肤”的概念谱系，并增加纹身、羞布、面具/文学三个新意涵，从而将整个文明都视为“社会皮肤”；并在身体、心灵、文化的三角关系中引入了“心性本相”的概念。经由“相随心转”、“心随相转”的交互作用，我们可以看到文学的种种“变脸”——包括生物之语、神性之语和文化表述——它们都是文学当中不可缺少的“互文”。

人类学写作经历了三次转向：“生物人”的确立、“文明人”的提升和“原住民”的回归。在这三次转向中，第二次转向对当今社会影响最大：其以摩尔根等的学说为代表，确立了以西方社会为中心的进化论体系；而第三次转向只出现了一点端倪，何时和能否成为主流还不能确定。¹

代云红：刚才徐新建老师和叶舒宪老师都是从宏观的层面来讲文学的人类学转向，我这里主要是从微观的角度来说文学人类学转向，题目是“文艺学的人类学转向”。发言分为三个部分，一是西方当代文艺学的“人类学转向”；二是中国当代文艺学的“人类学转向”；三是对文艺学的人类学转向中的理论问题做一个学术上的大致思考。

¹应论者要求，刊登讲话摘要。



首先是西方当代的文艺学的人类学转向。它出现的年代大致是在 1950 年代，其代表性人物是加拿大著名文艺批评家诺斯洛普·弗莱和德国著名接受理论家沃尔夫冈·伊瑟尔。对这两个人理论的研究，国内学者主要关注两人理论上的差异较多，对他们的相似点关注较少，我这里简单概括一下。

从差异点来讲，两个人的理论差异确实十分明显。其中最为突出的一点是诺斯洛普·弗莱对读者作用的探讨与伊瑟尔对读者作用的想法不一样，弗莱曾说他在不明白“读者怎么会获得如此非凡的功能，除非文学中有某些东西赋予他们这一本领，但即便如此，我们只能又回到‘什么赋予文学以这类力量’的问题上来。”而伊瑟尔基本上从未离开过读者接受理论，即使他的文学人类学也是如此。第二个差异也是学术界基本没有探讨的，那就是诺斯洛普·弗莱的文学理论包含着口头文化与书面文化的反差性的探讨，而伊瑟尔探讨的读者接受理论则基本是建立在书面文学基础上的读者接受理论。因此，读者接受理论是否也适用于口语文学，伊瑟尔并没有考虑过，这也是他们两人巨大的冲突所在。

以上是两人差异的情况。这里我要谈一下两人的相同点，这对探讨文艺学的人类学转向至关重要。他们的相同点主要表现在三个方面。第一是两人都反对在理论建构和批评实践方面的外部决定论，两人都对马克思的理论有所批评，他们认为要建构文学批评理论就应该对文学文本内部结构进行深入洞察，而不能依附于其它学科或理论，成为其它学科或其它理论的附属物。第二点是两人都把文学视为一种发现的程序。对于弗莱来说，就是要从文学内部结构中发现人类与社会持续开展对话的模式，以及文学艺术在人类文明中的地位及意义；对于伊瑟尔来说，就是要从文学内部结构中发现人的可塑性和文化演变的模式。第三点是两人的文学人类学理论有着相近的历史目标。对弗莱来讲，就是要通过对人类想象力的解释来揭示人类为什么需要文学的问题；对伊瑟尔来讲，就是要通过对现实、虚构和想象关系的分析来揭示人类为什么需要阅读的问题。从后一点来看，两人都关注“文学何为”的问题。综合来看，两人都过度地依赖于语言-符号学理论，但又对语言-符号学理论有所超越；两人虽然都强调文学的内部构造而不是“文学性”，但又同时认为人类学是文学批评语境的一个部分，所以两人提出的文学人类学思想从某种意义上讲就开了西方当代文艺学的人类学转向的先河。

这是西方的一个基本情况，从中可以看出西方的文艺理论家大多强调在文艺学的人类学转向中应该充分考虑文学的特性，即人类的想象和幻想。从伊瑟尔的理论中可以看出他并不把虚构看成是文学文本的构成，而是其前提条件，他们的

这些主张与人类学家提出的“人类学诗学”的某些主张是一致的，因为人类学家也强调人类学的特性即关于想象。所以在这一点上他们虽然强调文艺学的人类学转向，但依旧强调要保持文学的特性。从这个意义上讲，有一个问题我们可能没有注意，那就是当我们提出文艺学的人类学转向或文学人类学时，有几个概念需要我们加以辨别，即艺术人类学、文艺人类学与文学人类学的区别到底在哪里。

其次是当代中国文艺学的人类学转向。从某种意义上讲，当代中国文艺学的“人类学转向”始于1980年代的文艺本体论讨论，讨论中出现了文学理论、文艺美学和文学批评的“人类学转向”。这里主要涉及三个重要问题：第一，以什么样的人类学切入文学研究？第二，应当以人类学为主，还是以文艺学为主？第三，从人类学切入文艺研究，应该在什么样的层面上展开？从中国和西方的文艺学的人类学转向情况来看，他们存在两个方面的相似点。第一，问题的提出都有其针对性，文艺学的人类学转向是针对文学理论或文学批评实践当中的问题而提出来的。第二个相似点是中国的一些学者在探讨文艺学的人类学转向过程中所提出的文艺人类学理论建构问题也与西方学者观点大体相似。这里我主要谈一下程金城和王列生两位老师提出的文艺人类学。他们提出的文艺人类学有一个核心的观点，即文艺人类学不是文艺类型+人类学。他们也强调文学的特性，但文学特性究竟是什么，两人并未说清楚。另外，从总体上看，程金城和王列生所谈的文艺人类学是包括了不同的“文艺类型+人类学”的大范畴，所以里面有很多理论问题没能说清楚，如不同的“文艺类型+人类学”的结合当中是否有内在的统一性？如果有，这个内在的统一性是什么？如何在保持文艺人类学内在统一性时又能保持文学人类学、艺术人类学、影视人类学、音乐人类学等人类学子学科的特殊内涵？所以，从这个角度来看，对于文艺人类学内部的多样性与统一性的问题，上述两位先生的论述还缺乏更清晰的阐释。

最后是文艺学的人类学转向中的理论问题。中西方文艺学的人类学转向中的主要理论问题用一句话概括，那就是对“虚构”、“模仿”、“再现”三个概念关系的探讨。对模仿、再现以及虚构的论争，其实凸显了文艺学的人类学转向中的“元理论”问题，亦即人类“表述”问题，其核心内容是解释文本世界与历史或现实的经验世界之间的关系。关于这一点，这里我就不多讲了，我提几个西方学者的名字和他们的主要理论。第一个是诺斯洛普·弗莱关于“表述”问题的论述；第二个是伊瑟尔关于“虚构”的看法，这里的“虚构”不是“虚假”的意思，而是词源学意义上的“制造”和“创造”；第三个是新历史主义批评的代表人物格林布拉特和海登·怀特。格林布拉特认为文学的特性是“再现”，他有一句话说道：“说到再现我们便回到文学上来。”海登·怀特受弗莱思想影响较深，后又转到了后结构主义思想中。还有就是泰特罗对“模仿”的批评、美国的环境文学批评

家劳伦斯·布衣尔承认模仿、再现的人为性和虚构性、勒内·基拉尔认为模仿中包含着冲突（主要是替罪羊机制）等等。从以上西方理论家对模仿、再现和虚构的看法来看，他们都谈到了关于模仿、虚构和再现中的人类学问题，所以在某种意义上可以看作是对文艺学的人类学理论的一种探讨。

然而，在探讨中有一理论问题并未得到上述学者的充分讨论，那就是文学媒介参与历史建构的问题，它包括对口语文化与书写文化反差性关系的认识，上述学者探讨的大多是书面文学。关于这一问题，西方学者埃伦·迪萨纳亚克指出：“如果我们声称思维和经验整个都由语言所构成，这只是因为，由于 20 世纪的识字过度，我们阅读和书写现实多于我们经历现实。”所以她说：“当我们开始假定生活本身只是一个语言问题的时候，我们是不是已经读解和哲学化了太多的东西。”她指出，我们在今天，“最需要从书本中学习的是有书本之前的生活是个什么样子”。她对人类的历史做了一个描述，即人类“在其九分之八的历史中”根本就不会阅读或没有阅读的历史。从这个角度上来看，她提到的人类阅读历史的问题对于我们很有启发：关于文学的人类学转向应该考虑到口语文化的内容。

上面提到的西方文艺理论家关于文艺学的人类学转向都受到语言学转向的影响，但是这里我要说明两点。第一点是叶舒宪老师提到过的语言学转向本身也受到人类学的影响；第二点是当西方学者探讨虚构、模仿、再现时都是从人类学的角度去探讨这三个概念之间的复杂内涵，或者说指出这三个概念之间的人类学内涵。从这个意义上讲，这实际上也拓展了文艺学的人类学转向的理论探讨。

我的发言完了，谢谢！



刘 珩：刚才叶舒宪老师、徐新建老师以及代云红老师已经谈了文学的人类学转向，我想谈的是人类学的文学转向。首先提出预设的一个前提，转向不是魔术，不会没有任何动向，我想不管是文学的人类学转向还是人类学的文学转向，双方都必须找到一个妥协的地带。刚刚叶舒宪老师也说人类学“硬”、文学“软”，因此找到这个妥协的地带两者便能很好地结合在一起，比如人类学可以再“软”

一点，不要再坚持那么多的实证，不要摆出物理化学用的公式等非常实证的经验的姿态；而文学可以再“硬”一点，不要将自己的文学性界定为纯粹意义上的美学，文学性本身就存在一定的问题。我今天所讲的可能跟昨天高利克教授的观点还是有一定抵触的地方，他认为文学要讲单纯的文学性，不要与其他的人的行为、能动性有关，然而人类学的文学转向正是从他所反对的几方面开始的。

人类学的文学转向应该从三个方面发生。这里，我谈一下人类学的文学转向

大概产生的三种体裁，然后再回到原题。第一个体裁我们将之命名为“生命史”（life history）。克拉克洪和拉丁最先注意到了生命史写作的意义，后来经过很多学者的探索和实践，又提出了民族志的传记这种观念。美国的一位人类学家拉丁甚至提出更为极端的观点，即任何不带有原始初民个体心灵和经验的民族志的描述都是不真实的，后来此观点遭到其他学者反驳。但不管怎样，20世纪初的人类学界已经开始把“生命史”作为人类学的文学创作体裁。第二个体裁就是从文学作品中去发现人类学的元素，这也是国内很多从事文学人类学研究的学者所感兴趣的一点，他们往往把很多作品当民族志、把很多作家当成人类学家。这一点也是西方人类学界一种通常的做法。在人类学里也有很多作品，比较著名的是汉德勒和西格合著的《简·奥斯汀以及文化的虚构》以及拉勃特的《散文与激情：人类学、文学以及 E. M. 福斯特的书写》，这类作品就是把一个文学家以及他的作品当成人类学民族志的体裁来进行论证。第三种就是把人类学家在田野调查中所经历的受访者与某一作家笔下的人物对比，特别是在异文化的环境里接受到的文化他者，把自己调查访问的对象跟文化他者进行对比，从中揭示出一种个人的能动性。以上大概就是人类学的文学转向后所产生的三书写种形式。将生命史与传记做一些对比研究、把作家看成人类学家，这些在中国的文学人类学研究中也有，比如把《马桥词典》和阿来的《尘埃落定》这类作品看成民族志。但这存在着很大问题。我个人认为如果一提到文学人类学就想到异文化的或少数民族的作家作品，这也许是人类学对原始文化情结的释放，倘若过多则不利于这门学科面对社会现实。

关于人类学的文学转向，从事文学创作的人类学家，他们的文学转向毫无例外都来自他们的田野调查与个人经历。可以这么说，这些学者的文学转向主要是想用自己在那个地方调查的所形成的历史观念来印证文学和小说对实践的描述；用自己与访谈对象的交往或对话或情感去印证文学作品里相应人物的心理或性格描写。总之，人类学家一反经典人类学科学、实证以及客观的传统，大胆呈现自己的情感，这不但体现了后现代人类学的反思精神，也体现了对他者个性的关注。同时这也是当下讨论最热烈的反思人类学的主题，即反思自我。自我包含两层含义，一个是创作者的自我或人类学家的自我，一个是被观察调查一方的自我。所以反思人类学把与他者接触、交往继而达到情感交融的过程作为描述的对象。

下面我想谈的是人类学进行文学转向需要论证的三个问题。人类学的文学转向最初碰到的问题就是如何去论证小说家的人类学家的身份，这就需要一个研究范式的突破。美国的人类学家格尔兹，对于他，我们了解得最多的是“文化阐释”，国内对此观点引用得也很多。我们知道很多人类学家认为格尔兹对人类学的后现代性是持批判态度的，其实只要读过他在80年代写的《作为作家的人类学家》

这本书便会知道，格尔兹对反思是持支持态度的，并且他这本书的出版可以看作是对反思人类学的启蒙。格尔兹在这本书里提到，20世纪80年代人类学出现了重要的文学维度转向，尽管将民族志视作文学或心理学的形式比较危险，却将人类学家从由来已久的自我/他者、也就是在这儿/在那儿的认识论二分法焦虑中解脱出来，从而关注自我/文本、作者/作家、个体/职业的关系。格尔兹的这番言论彻底颠覆了传统人类学家的形象，因为传统民族志的科学性与实证性除了通过写作、修辞来完成外，还借助人类学家的形象，如果我们将这个形象颠覆则可以还原一个真正的作家的形象。马林诺夫斯基竖在“野蛮人”中的帐篷；米德和她所调查的萨摩亚少女在长满椰子树海滩的照片等，这些都是作为他们的民族志或者他们到了那个地方、他们关注过他者、与他者有过交往的事实，同时这个事实也是他们民族志真实性的来源。我们要论证小说家的身份，这个小说家可能是本土的，没有旅行的经历，也没有与异文化接触的经历，比如说简·奥斯汀。美国学者汉德勒专门写了《简·奥斯汀以及文化的虚构》这部人类学作品，这本书首先要论证的就是小说家简·奥斯汀的人类学家身份，因为简·奥斯汀没有出国的经历，这就需要从自我/他者、在这儿/到那儿的二分法中解脱出来，从而关注作者和文本的关系。这是人类学的文学转向后第一个需要做的，即必须颠覆传统人类学家的形象。

第二点是必须论证人类学文学转向后需要面对的个体及个体的能动性，这就需要大胆地使用文学的、心理学的方法去论证个体在社会中的话语实践、社会实践的能动性，借助文学一贯的对个体的关注，人类学也可以采用对心理、性格等方面的描写来为民族志提供书写的途径。

能动性与社会结构的区别可能成为英国人类学和美国人类学聚讼的一段公案，很多学者尽管没说，但都有这样一种认识。英国的社会人类学和美国的文化人类学的区别就在于英国的传统学科更关注社会结构、文化制度，而美国的人类学，因为注重跟语言学甚至是文学维度的联姻，更关注个体的细腻生动的生活、日常行为、日常的话语实践、日常的表现，可以统称为社会展演 *social performance*。因此关注个体的能动性使之与社会结构形成一种相互利用、相互妥协的研究局面，这是人类学之所以向文学转向，从而关注个体的一个非常重要的因素。

最后一点是文学人类学转向中文学的表述性、修辞性或叙述性，即民族志到底该如何写？民族志写作里面是否需要文学的手段、叙述的策略，包括修辞的、非常生动的描写。很明显的感受就是我们读拉比诺《摩洛哥田野作业反思》，文章开篇描写的就是摩洛哥的田园风光，其中他与乡村旅店老板如何建立关系以及如何与妓女调情等，这里是一个深描，用了非常细腻的文学的手法去安排每一个

场景。拉比诺描述的场景非常像文学的创作，他其实是把自己融入到了这个场景之中，自己成为其中的一员，从而淡化自我。淡化自我的目的就是让他者呈现。所以在叙述的时候，人类学家叙述的视角往往民族志真实性的另一个重要依据。

我的发言就到这里，谢谢。



权雅宁：我的题目是“文学观念流变与文学人类学的兴起”。一般把文学人类学产生的思想渊源推到知识全球化，相应的意义是对“地方性知识”的重视与发现，启发本土文化自觉。“知识全球化”、“地方性知识”以及“本土文化”这几个核心概念在相对意义上都可以视作一种空间的和外部的概念。所以我这篇文章主要是从与实践和自身

密切相关的文学观念的流变对文学人类学兴起的必然性和它的意义做一个探讨。基本的思路就是首先处理文学的概念，对概念的梳理作为文学人类学兴起的一个历史依据；其次就是当代文学的现实困境，这也是文学人类学兴起的必然性之一。

如果说“比较文学”的出现使文学研究的对象，从“民族文学”或“国别文学”扩大到“世界文学”，这些文学在很大意义上都是文本文学，而文学人类学则使文学的对象进一步扩展到了相当驳杂的活态文学。在文学人类学视野下，图像、实物、仪式与文字一样，都可以进行文学叙事，都是对多样世界的呈现和对世界的多样呈现。这样，我们就重新发现了一个被传统文学观遮蔽或抛弃了的大文学景观。例如杨义提出的“重绘中国文学地图”命题，这个重大命题的提出就是基于一种大文学观，这种大文学观的知识谱系完全可以追溯到文学人类学。所以有必要将文学人类学的大文学观从“文学”一词的词源学和中国文学历史的史书中做一番梳理。

“文学”一词在中国文化中依次呈现出大致三种含义，这就是：文章和博学；有文采的缘情性作品；一切语言性符号。这三种含义的文学在现代学术分类中出现一种新的交汇，从而形成文学的第四种通行含义，即文学是语言的艺术。从现有文献记载看，中国古代“文学”一词最早见于《论语》与《韩非子》。孔子的“文学”主要指涉的是自然与人生社会的知识、经验、技能和思想精神，并不注重西方现代“文学”所依赖的对于世界人生的审美价值判断与审美性情感体验。韩非子的“文学”则主要指“儒学”，把“文”强调为儒家的主要特征，其“文学”的涵义与西方现代“文学”的所指差距更大。中国在近代以前，对“文学”的认识基本上都没有突破孔子和韩非子的概念框架，这历史性地造成中国古代只有具体的文类概念，如诗、韵文、戏曲、词、小令、传奇、小说等概念，却没有

“文学”这一学科概念。

在中国文学的“文学”概念中，与它关系最为密切的当属“文”这个概念。但中国的“文”的概念也是涵义深刻，它可以和“道”相提并论。简单地说，“文”是“道”得以显现的工具和途径，“文”能自我增生新的义项，形成当代所谓的“文学性”。这样，中国的古代文化便有了一种泛文性。所以中国古代是以“文章”而非“文学”的名义来领受文学性的，其内涵和外延远大于西方现代学科分类中的“文学”概念。也就是说，以西方的“文学”概念衡量中国的文章，只有诗、赋、小说、戏剧等很少一部分文章能够进入“文学”范畴；但以“文”或“文学性”衡量文学，则中国古代的文章大都是文学，而且流布于民间的讲唱、仪式、图像、祭神、礼俗等文化事相都具有文学性。所谓“文史哲不分家”正是对中国古代文学存在状态的准确描述。可见，中国古代文学因为无法独占“文”或“文学性”，所以也无法画出自己本体性的清晰界限。

西方的文学观念也有一个类似的发展过程。英语中，“文学”（literature）一词最早出现于14世纪，其最初含义是泛指一切文本材料而非文学。《牛津英语大辞典》给文学的定义首先是一种文献综述。现代意义上的“文学”是在1900年前后才形成的文学观念，它将文学从文献中彻底分离出来，专门指涉具有审美想象性的那一类特殊文本。

中国现在的文学观念是晚清以来受西方现代文学观念影响后，与中国的审美性文学观念以及魏晋以来的有文采的缘情性文学观念相遇，从而汇合成的一种新的文学观念。

这是对文学观念的一种梳理，从这种梳理中我们可以看到，现在的“文学”概念是远远小于“文章”的概念的。而且中国古代文学从历史演变上看是一个从“语言的艺术”逐渐变为“文字的艺术”的过程，并且最终确立了文（字）的文学的优位性。这里面就是一个口语文学或“语”和“文”的对立。这也是我谈的第二点：文学人类学的现实促因。

我认为中国文学的革命性变化，是文学人类学在中国勃兴的现实促因。五四新文学运动所倡导建立的是一个以口语为中心的白话文学史观。白话相对于文言，是俗语的土白。胡适的《白话文学史》就是要将文学之源追溯到民间，认为一切新文学的来源都在民间。郑振铎写出《俗文学史》，顾颉刚研究民俗，傅斯年认为中国字野蛮，钱玄同更要将汉语文字改成拼音文字。这样，口语在两千年后又获得了优于文字的地位。这种眼光向下的文学世俗化把“语”与“文”的冲突自然地推向矛盾核心，在文学创作者与接受者社会身份下移与数量扩大的历史必然趋势中，“语”必定会阶段性胜出。但是，文学艺术作为一种社会性的身份区隔符号，又不可能真正成为人人囊中之物。何况，“语”与“文”的冲突也是

中西方文学的基本差异之一，以“语言的艺术”或“文字的艺术”来研究文学恐怕都难以具有基本的普适性。

文学概念的复杂性和历史性使文学研究的对象后来变成了雅各布森所谓的“文学性”。但是在西方文本本体化的文学范式下，文学的语言形式是世界与人生的喻指系统，文学性概念的提出仍然不能从根本上改变文学研究的向内封闭性和狭隘性，因为任何文学、文学性总需要依附在某种存在形态中。

随着社会语境的日益更迭、文学主体和接受者的多元化、文学传播手段的日益多样、文学创作手法的日益多元、文学创作题材的日益丰富，文学的存在形态较之古代更为广泛与丰富，以任何一种单纯的、传统的学科知识去理解文学都会捉襟见肘，这种困境应该是文学人类学产生的学术内驱力。

文学人类学的理论奠基人之一弗莱在 1958 年召开的国际比较文学大会上郑重指出：一切文学研究都应该是理论文学研究。弗莱的宣言实际上回应了上述“文学的存在形态应该是多样的，文学的研究的视野和方法也应该是跨学科的”问题。王杰教授甚至认为：中国的文学人类学研究很可能就是马克思没来得及做的事情。马克思的文学观与文本本体化的概念逻辑不同，他把文学的核心置于“人”这个主体，将文学首先理解为人的生活活动和一种特殊的意识形态，把文学看成是人类一种精神性的文化实践活动，这在实践层面上将文学的本体研究与人类生活活动统一了起来，“语”与“文”的冲突也在主体活动中得到了统一。作为意识形态的文学和文学活动，一方面是现实社会和阶级矛盾的产物，一方面又具有抚平现实矛盾、生产意义的功能。那么，文学是语言的艺术或文学性之类把审美语言客体化、普遍化的观念，便是唯心主义的资产阶级观念。这样，“重视主体的文学”、“谁的文学”、“谁的文学观念”成为当代文艺学的重要问题。惟其如此重要，乔纳森·卡勒(Jonathan Culler)流行于中西方的教科书《文学理论》才用大量的篇幅和专章讨论文化认同问题，文学理论只占极小的篇幅。

文学人类学的思想源头是人类学和后现代思想的转型，而文学观念的贵族化和普遍化的特点正是与“后学”有关的文学人类学反思的重要内容之一。从柏拉图到黑格尔，两千多年间无数西方哲人都追求普遍性以至于被它所迷惑，以至于形成了轻视事物的直接性、个别性、具体性而推崇其抽象性、普遍性的思维模式。到了后现代主义的学者，他们又开始从不同角度来反思这种错误。但是后现代主义将“本质”、“规律”、“结构”、“模式”等等指涉某种普遍性的概念一概视为“本质主义”、“逻各斯中心主义”而摒弃之，这无疑又陷入了否定任何普遍性的误区。这其实就是刚才诸位老师谈到的“硬科学”与人文科学的对立、“科学实证”与“人文阐释”的对立。

如何在普遍性的文学观和特殊性的文学活动之间做出有效沟通？文学人类

学这一新概念和新学科做出了有效的示范。我将其归纳为四个方面：

第一，文学人类学将研究对象由“文学文本”变成各种人群的“文学活动”，远自远古无字社会的神秘仪式，近自当代街头涂鸦现象，都获得了被进行“文学研究”的资格。

第二，文学观念的变化。文学人类学的“文学”观念打破了狭义的文学审美研究范式，呈现出历史叙事与文化还原功能，学的历史性、多样性、丰富性和独特性被重新认识，被权力宰制的中心与边缘、主流与支流等二元对立文学观念受到挑战。

第三，文学的治疗和禳灾功能得以发现与重审。

第四，文学人类学提出了“活态文学”概念，明确建构出一个新的文学知识型。

这是我的发言，谢谢！

【评 议】

夏 敏：今天的发言虽然简短，但感觉收获很大。从叶舒宪教授、徐新建教授一直到最后的权雅宁教授，他们给我们带来了一种共同的声音，即文学和文化一定要纠缠在一起。昨天高利克教授说要搞一个所谓纯粹的、孤立的纯文学文本研究，我认为这是违背我们的时代文学研究趋向而走的。文学作为一种文化现象，无论是西方还是中国，所有的民族都在对文学进行着观测。但是我们在对文学、文学性的根本问题进行判断的时候，我觉得我们的判断是别人强加给我们的，也就是说我们在判断的过程中有很多东西是误判的。我们的文明是别人强加给我们的，我们的很多观念以及很多训练也是别人告诉我们的。过去，我们理解的文学就是作家文学、书面文学，事实上刚刚权雅宁说到的活态文学也属于文学。我们所关注的文学应该是一种“大文学”，但是这些所谓的“大文学”已经被那些认为自己很有学问的所谓的文学家或文学批评家阉割了。所以，我们今天应该反思，而“文学人类学”概念的提出本身就有一种反思的意味，它为我们重新理解文学打开了一扇窗口，在这一点上文学人类学的研究方向，对我们准确地理解文学带来了许多新鲜的声音。

针对今天下午的讨论，我个人主要有四点感受。

第一个感受是五位同仁的话题结合在一起，一个最重要的概念就是“转向”的概念。大家都清楚，哲学的“语言学转向”发生在上个世纪的上半段。这个转向已经成为了一种学术共识，研究哲学的学者在这么做，研究其他学科的人也这么肯定它。但是，我们今天谈文学的人类学转向的时候，只是我们这批以人类学研究方法研究文学的人在提倡，社会上还有很多人对这样的提法缺少更多的呼

应，这虽然是一种遗憾，但是我们的工作必须要做下去。

第二个感受是对“大文学”的理解，我们过去所理解的文学是非常狭隘的，是书写了的文学，是被经典化或经院化了的文学，那么今天我们在重新反思文学的时候，通过下午几位老师的发言，给我的启示是文学应该是很大的。文学不仅仅是“软”的，它也可能是“硬”的。人类的本性中一种“文学性”的存在，当然这个概念我们可能还需要再反思。其实关于“文学性”的概念，早在维柯的《新科学》里已经谈到了“诗性”或“诗性的智慧”，我们甚至可以把这个概念扩大到刚刚徐新建教授在他的发言中提到的“文学的人类性”，在贵阳的会议上我还听到过他的另外一个声音即“人类的写作性”，其实这些声音告诉我们文学应该去反思，它本身具有反思的意味。

第三点是文学人类学这门学科告诉我们不只是研究文学当中所形成的原始的东西；不只是去寻找文学的原始主义，它可能还提供给我们更多的声音，即文学的多边主义，让我们真正地去看待文学的本相。

第四点是文学的转向带给我们什么。刚刚权雅宁老师谈了几点，这些是非常好的，但也有一些遗憾。其一，今天我们提“转向”的时候，我们试图用“文学人类学”替代“世界文学”的时候，我们是否有这个能力、这个资质，我们的研究实力还够不够。我觉得做学问要靠实力说话，我们对自己目前的研究要反思。其二，应该借助案例和范本进行学术的探讨，比如《荷马史诗》、《格萨尔王》等，叶舒宪教授在实证方面做的是非常棒的。但是这次我们提交论文当中，就文本自身进行实证研究做得非常不够。我们说做学问要有多重论据，从王国维的“二重论据”到叶教授的“四重论据”，我觉得案例与范本的研究，特别是对古典名著，从文学人类学角度研究目前还是不多见。其三，文学人类学本身还是对文学进行研究，它只是用了人类学的一些方法，我想在今后的研究当中是否还可以做一些细化，比如文学人类学的批评（对作品进行批评）、文学人类学的理论建树、文学人类学史的研究、文学人类学创作研究（包括作家创作和民间的借助仪式、生活事象进行的创作）等。

总而言之，我觉得今天下午的发言质量还是非常高的。

刘 珩：我简单讲几点。我昨天在听张汉良教授讲的时候，他谈到了“诗学”。读过《新科学》的人都知道，朱光潜先生把 poetics 翻译成“诗性”，我更赞同用“诗性”，因为用“诗性”来说明文学人类学的结合是最恰当的一个概念。这个诗性兼具社会性或者是人的实践性，所以我们要谈文学性还不如把张汉良教授考证到的雅各布森再往前推，再推一步就到维柯了。维柯被湮没了这么多年，人类学界也是很少学者在论及。其实如果要谈什么是文学性的话，叶老师曾在他的《文

学人类学教程》里谈到研究范式的转向，今天又提到文学的伦理转向，我觉得两者结合起来应该是三点，我们今天面临的还有文学道德的转向，我们要进行这方面的转向，让我们去照见人类学的文学性。

“文学性”按照维柯的说法就是一种诗性的智慧，他在《新科学》里面用了三分之二的篇幅论述了什么是诗性、什么是诗性的智慧，他进行大量的、细致的考证后，我们可以这样说，文学性其实就是维柯在这本书里用来进行考证的知识考古学，尽管他不知道什么是知识考古学。这跟福柯所从事的活动是相似的，福柯最重要的基本点就是探索人的自由性，维柯也是要去保卫人的自然本性。但是他们借助的都是词与物，因为词与物这里面就包含了人的创造性。我感觉人的创造性就是物性、人的实践性，包括话语实践和社会实践，都可以称为诗性的智慧。我们可以把昨天张汉良教授以及今天叶舒宪老师所讲的（关于“文学性”的问题）都往前推，维柯一直在反现代，他的书里有很多东西跟我们人类学的后现代有很多相关的地方。

我还想讲一点徐新建老师的身体文化与心灵的关联体——体认文学，关于这个我想提出一个问题，徐老师在这里面可能少了一个“自我”。self 可能是一个与社会发生关联的观念，即徐老师说的怎么样弄一个“社会皮肤”的重要观念。米德在《心灵自我与社会》这本书里曾谈到过自我如何融入社会，可能很多想法也可以用“社会皮肤”来说。米德说：“只有当自我作为一个可以观察的经验，进入到自我的经验时才能成为自我。”所以，自我是他者的自我，是被社会决定和限定的自我，所以自我需要贴“社会皮肤”。我们可以把这个“社会皮肤”理解成一套他人有组织的态度，我们必须采取这套态度来鉴定自我。自我既是 selfhood 也是 personhood，所以米德区分了两个我，一个是 I，一个 me，一个是主我，一个是客我。但是后来特纳又把自我提升到了一个更深层次，他提出了一个冲动的自我和制度性的自我，这两极是可以调和的，即发展一个“自我观念”（self conception）。这个“自我观念”我个人认为特别类似于徐老师刚刚谈到的“社会皮肤”，如何采取他人有组织的态度来决定自己在这个社会当中的角色。因此自我是非常重要的概念。

（录音整理：吴玉萍 杨骊）

文学人类学专场会议（第二场）

时 间： 2011 年 8 月 11 日 9:00—10:30

地 点： 上海师范大学东部文苑楼 1405 视听会议室

主持人： 黄意明

发言人： 荆云波、王 云、梁 昭、周芸芳

评议人： 叶舒宪、鹿国治



【发 言】

荆云波：尊敬的各位老师、各位同仁、同学们，大家上午好！

我今天要发言的题目是“走向文学人类学的文艺创作”。昨天各位老师从理论的角度讨论了文艺理论的人类学转向和人类学的文学转向，今天，我将从理论与文学人类学创作实践的角度谈谈文艺创作的新动向。

首先，文学人类学（创作）是在东西方文艺创作中出现的一个共同趋势，即从上个世纪上半叶以来由比较文学和文化人类学催生的人类学想象，标志是有一批人类学作品已经在上半叶的出现：受弗雷泽影响的艾略特的《荒原》，乔伊斯的《芬尼根之觉醒》、《尤利西斯》，卡夫卡的《变形记》（这是在古罗马作家奥维德的《变形记》的基础上，在模式原型上进行的变形）。文学人类学的创作，大量涌现乃至成为世界性趋势是在世纪之交，出现了大批作品，有我们熟知的托尔金《魔戒》，丹·布朗的《达芬奇的密码》以及卡罗琳的《哈利波特》以及日本动漫电影大师宫崎骏的作品。2005年发起的世界范围的“重塑神话运动”，中国也有参加，如苏童的《碧奴》、叶兆



言的《后羿》、李锐的《在人间》、阿来的《格萨尔王》等。在日本小说界也有两位顶尖级作家，2009年是分别推出了具有轰动效应的新作《1Q84》、《水死》，前者是我们熟知的村上春树，在奇幻悬疑的框架中讲述了当今世界人类面临的困境，后者的作者是大江健三郎，《水死》直接得名于艾略特《荒原》中的一个篇章题目“水中死亡”。这些文学人类学创作的大量涌现成为了世界性的趋势，最典型的表现就是在西方乃至世界范围内出现了神话复兴运动、神话重塑、灵异文学。文学人类学创作的共同特点，一是创作主体有跨文化的经历，或经过文化人类学的熏染，或站在他者的角度进行创作。二是表现对象从传统作品表现大众转向表现小众或少数族群。三是内容上，从现实世界转向神话原型、灵异世界。作品的意蕴，包括电影、小说、诗歌等等，则经历了从理性到神性、灵性的飞跃。

今天，我打算以一个小说文本《最后的巫歌》为个案，来谈一谈文学人类学小说的创作。这部长篇小说是一个名叫方棋新作家新近推出的。这本书正在参加第八届茅盾文学奖的评奖活动。由于时间关系，这本书的情节无法详细展开。我先谈谈神话隐喻的文本结构。文本结构分为明线与隐线。明线是传统的小说的表现手法，通过长江三峡地区、巴楚之交的土家族黎氏家族四代人命运的起落和生活轨迹，表现了这个族群近70年生活的兴衰史。隐线则是虎族（土家族崇拜的是虎，所以小说中又称之为“虎族”）的神话传说以及白虎图腾崇拜、巫术等建构起来的精神信仰的心灵史，这是整个小说的隐形线索。两条线索相互交织，相互印证，在很多地方，隐性线索往往反映的是神性的信仰，它通过神话传说预示和印证了现实生活发展的轨迹，并落实在现实生活中，所以说是一种隐喻。这种神性的结构及信仰主要通过三个层次在山民的日常生活中建构出来。首先，第一层面，精神信仰与崇拜的层面。第二层面，即行为规范与秩序，表现在仪式与巫术活动中。最后一个层面即言语表述与实践的层面，表现在小说的题目上“最后的巫歌”。“巫歌”是个典型性的符号。在谈到这三个层面时，隐形线索所反映出来的神性的建构随着时间的推移、社会的进展，被现代社会生活方式和他者话语（权力话语）消解。神性信仰的命运正像小说题目《最后的巫歌》暗示的那样，到了“最后”——走到了尽头。正如我们所知，新旧意识形态的斗争、现代文明对于愚昧落后的所谓“非理性”的取代，最终使其难逃厄运，三峡土家族山民也失去了信仰。最后的巫歌实际上是一曲挽歌。

我们再把眼光进一步地缩小，缩小到神性信仰的典型性符号“巫歌”上面，以“巫歌”为例，来看一看在这部小说当中，对于文学的概念及发生的一种表述。“巫歌”是作为整个信仰系统的典型符号来表现的。另外，在小说中巫歌还是作为实现愿力的语言手段。为什么巫歌在这部小说及很多其他文学传统如神话传说当中都具有魔力的作用，用于治疗、攘灾、祛邪等。传唱中，山民对它的魔力深

信不疑。从文学的角度看，“巫歌”和我们今天大学课堂的学科体系中相对应的最为接近的就是民歌。民歌的概念是“民间的口头集体创作”，表现生活，反映生产，传递经验等。我把巫歌或者口头传统的作品样式和变成死态的文本民歌进行对比：巫歌活在时间之流中，是一个进行时；而被收集起来放在文本里的民歌是存在于时间断裂的文本当中，是一个过去时；而巫歌带有演唱者的气韵，他本身是具有能量、腔调的一种活生生的声音，而文本是不会出声的；巫歌演唱时，仪式、场景、事件、人物等等因素是与它同在，巫歌的意义产生于表演的框架，带有身临其境的气氛和能量，它的神圣性让人产生敬畏感，进而产生效力。而本文是脱离了真实情景的孤立存在，文本的意义存在于读者的理解想象中。巫歌突出的是实用性，文本突出的是审美性，就像我们将活生生的东西压扁、烘干，夹在文本里，变成一个干瘪的书签。由巫歌引发的对文学的思考，供大家讨论，我认为巫歌还原了文学发生的真实场景；其次，它展示了文学的作用以及它作为生活内容的一部分是如何发挥效力的整个过程；最后，就是对于文学的本质，文学是什么的再次拷问。总之，这部小说用文学的手法表现了一个少数民族的兴衰史，是一部文化他者的民族志。小说以人类学的观察（视角），生动地再现了虎族的神话传说、图腾崇拜、巫术信仰、仪式，是地方性的知识的展现，所以说它是一部很典型的文学人类学小说。

通过对《最后的巫歌》以及开始提到的诸多文学人类学小说的考察和分析，得出这样一个不太成熟的结论，供大家讨论：文学人类学小说往往在文化考古的同时最终追问人性，对人存在的方式进行探讨，所谓的“落后”、“愚昧”当中隐藏着现代文明无法给予的精神力量。文学人类学创作的一个共同倾向就是对于现代文明的质疑与批判和对于神性与灵性的呼唤。谢谢大家！



王 云：大家好！今天我向大家汇报的题目是《枝连枝，手牵手，心连心》。尽管今天我在发言中会提到三种原型，但我的重点在“枝连枝”。我们熟知，《长恨歌》里有“在地愿为连理枝”，其实查看白居易全集，他四次使用或者化用“连理枝”一词。在诗歌中使用“连理枝”一词并不是白居易的首创。这种传统可以追溯到隋朝，

甚至汉朝。弗莱在《批评的解剖》认为，“在原型批评中，诗人意识中的知识仅仅被视为他对其他诗人的借用或模仿，也就是他对传统的自觉利用。”白居易诗歌中之所以多有“连理枝”等，无非是他自觉地利用了某种修辞传统或文学传统。

与连理枝涵义相近的有连枝树，连理树，连理木，大致可分为三组，各组意

义基本相同但略有差异，在诗歌中出现的年代不一样。自汉代以来，中国诗歌中使用“连理枝”的可谓层出不穷，一直到晚清都是这样。这种隐喻主要用来暗示一下两种人际关系：一是情谊深厚的兄弟，二是异常相爱的夫妇和恋人。随着时间的推移，第一种意义越来越少，今天，它已经基本上消失殆尽。在诗歌中使用连理枝不过是使用相对固定的符号。在汉代以后小说、说唱作品及叙事诗等叙事文学作品中，更有对连理枝形象的描绘。如大家熟悉的《焦仲卿妻》：“枝枝相覆盖，叶叶相交通”。“枝枝相覆盖”稍显含糊。枝条不仅相覆盖，还相粘连，成为意义上的“连理”。如果仅仅是相覆盖，那不过是准连理枝。我把仅仅以不同的方式相粘连的两棵一本之树的枝条定义为准连理枝，从修辞的效果来看，连理与准连理是庶几相同的，所以我们基本上可以把它视作相同的喻象。譬如，东晋干宝根据相关传说而创作的小说《韩凭夫妇》（或《相思树》），最后有两棵大梓木“根交于下，枝错于上”的字样。唐俗赋《韩朋赋》取材于同一传说（郑振铎曾有考论谓，“韩朋”即“韩凭”之误），但是它们结尾略有差异。还有明李昌祺的《剪灯余话》中《连理树记》。直到晚清王韬在《淞隐漫录》里有两篇小说中都有形象描绘。在中国的古代文学中，我们经常说夫妇有鸳鸯、并蒂莲，但是我认为，最好的当属连理枝。其妙处在于，原本不是同根生，以后枝条却有所攀沿，它成为恩爱的夫妇或恋人的隐喻，比鸳鸯和并蒂莲更为贴切。

也许正是因为这种与人类生活经验之间的同构性，在西方的文学作品中也有一些关于连理枝的描绘，举两个例子。一，德国传奇史诗《特里斯坦与伊索尔德》，结尾如是说：特里斯坦的坟墓上长出了一株玫瑰，伊索尔德的坟墓上长出了一颗葡萄。这两棵植物的枝叶交相覆盖。二，俄国的民间叙事诗《瓦西里和索菲亚》，写的是兄妹乱伦的故事。这对兄妹死后他们的坟墓上竟然都长有一棵树，他们的枝头紧紧相偎，他们的叶子相互缠绕。弗莱在《批评的解剖》当中认为，原型就是典型的反复出现的意象。用荣格在《本能与无意识》中的概念细分之——也就是纵向上的即时间轴上的“反复发生”和横向上的即空间轴上的“普遍一致”。上述所有的例子告诉我们，连理枝或准连理枝这一隐喻性意象不仅在汉民族等单个民族的文化中是世代相承的，而且在不同民族的文化中呈现出人类集体性质。

为何不同民族热衷于在爱情和友情主题的文学作品中描绘枝与枝相粘连、交错、覆盖、依偎的自然现象？换句话说，这种原型是如何生成的？我认为，在各种不同类型的文化中，之所以出现这种不约而同的意象，不同时期的同一文化中之所以不断地重现这种现象，与遥远年代的人们某种观念有关。在他们看来，树的枝条也就是人的手臂。我们可以从语言上来证实，英语当中有关树枝的词都与手或手臂有关。limb 的释义为“大枝”或“主枝”，但它同时又有“肢”、“臂”和“腿”之解。bough 的释义为“树枝”、“大树枝”或“粗树枝”，它是从古

英语单词 *bōg* 蝉蜕而出的, *bōg* 意即 *arm*(手臂)。*branch* 的释义为“树枝”、“分枝”或“枝”,它是从后期拉丁语单词 *branca* 脱胎而来的, *branca* 意即 *paw*(爪或笨拙的手)。英语然,其他西方语言亦然,譬如法语单词 *branche* 等。在西方文学作品中把树枝喻为手臂也并不鲜见,如德国诗人荷尔德林在其诗作《橡树》中如是描述他眼中的橡树:“象鹰隼猎取食物,伸出强力的手臂把握着空间……”。奥维德的《变形记》里记述了 8 个关于人的躯干变成树干、人的手臂变成枝条的故事。《变形记》里人变成了各种各样的东西,但最多的是变成树,比如达佛涅变成月桂树。中国古人也有类似的观念。以前枝条的“枝”就是肢体的“肢”,树干的“干”也是。这里要特别提到关于发现圆周率的祖冲之写的一篇传奇小说《陆东美》,讲的是一对恩爱的夫妇最后变成两棵树粘在一起。这些例子都保存了原始思维的痕迹。从中我们可以清晰地看到遥远年代的人们由于在认知的时候遵行了以“相似即同一”为核心的原逻辑,因此往往会把树的枝条视作人的手臂。既然枝条是人的手臂,那么“枝连枝”则是“手牵手”。换句话说,“枝连枝”这一原型是由“手牵手”这一原型置换变形而来的。“手牵手”本身也是一个反复出现的原型,最早出现的就是“执子之手,与子偕老”。实际上,“枝连枝”与“手牵手”这一喻体与本体的关系曾经被王韬的两篇小说解剖过。他说:“葬后,挺生两树,东西屹立,连理交枝。风清月白之夕,时见生女携手出游。”后一篇文章中讲:“嗣后墓树多连理交割,枝相纠结。值风清月白之夜,见孙携女徙倚林间,徘徊吟讽,至晓不辍云”。而手牵手就是心连心的表征,心连心本身也是一个原型,用荣格的话来说,心连心其实是一个意义的原型,手牵手与枝连枝是意象的原型。最后,在文学作品中,心连心的隐喻形式是手牵手,而手牵手的隐喻形式是枝连枝,这就是连理枝或者准连理枝的生存路径。骆宾王曾说:“同心结缕带,连理织成衣。”如果套用这样的习惯用语,那么这个路径的起点是同心,终点是连理。但是,我的这个假设是错误的。荣格说,意义比起生活来说是更年轻一些的事情,这是因为我们以为意义是我们自己赋予的,某些固定的语言形式是被用来做各种解释的,但从语言模式本身却来自于原始的印象。用艾柯很俏皮的一句话来说,“世上本没有抽象的原型,只有她的身体……”

心连心是对手牵手这个原型的解释当中生成的,后者来自于人类生活的典型情景。在一个没有思考只有知觉的时代人们出于本能而手牵手,但并不能从理性上认识到这一外在形式的意义。由此可见,手牵手才是原始的原型。像对于枝连枝来说,手牵手同样是原始的原型。连理枝和准连理枝不过是一个经过乔装打扮的因而是更隐晦的意象或者意象原型。只是由于年代久远,这一原型一直以来不为人觉察而已。

梁 昭：我今天发言的题目是《文学人类学研究范式再思考》。作为一门跨学科的研究，文学人类学这门新兴学科尚有一些理论方法的梳理值得讨论：一门学科的理论 and 知识话语的样态，如何渗入另一门学科的知识脉络，转化为新的知识言述；即文学学科和作为社会科学的人类学，两者的学科理论和知识如何互相渗透？在此通过回顾人类学的两个经典文献，讨论作为社会科学的人类学与作为人文科学的文学，如何在方法上相互借用：葛兰言借助“社会学方法”开了解读《诗经》的新道路；詹姆斯·克利福德的《论民族志寓言》则借用文学理论来讨论人类学民族志作品。由此，展示出欧美学者如何将人类学方法运用于文学研究以及如何将文学理论运用于人类学论域，以供借鉴。¹



周芸芳：今天我要发言的是《边缘的号角：比较分析彝族诗人阿库乌雾与印第安诗人约瑟夫·布鲁夏克》。我是学习比较文学的，通过比较文学中平行研究的方法来考察这两位诗人的创作。主要通过文本细读的方式解读诗歌。

首先来看一下阿库乌雾，他的汉文名叫罗庆春。现在是西南民大彝学院的教授。他最初是用母语—彝语进行创作，后来改为书写汉文诗集。其中非常重要的作品有《女巫的诅咒》、《阿库乌雾诗歌选》、《密西西比河的倾诉》等，现已翻译成英文在美国进行传播。他有很多诗集传到美国去，也被美国很多高校邀请去讲述他的诗歌创作。另一个就是美国印第安诗人，他的语言是印第安语言的分支。他创作和编撰了印第安诗集。他是希望能够推动印第安文学的复兴，使之成为美国文学的一部分，这也是他们努力的方向。我认为，他们之间可以进行比较是因为他们都是从少数民族部落走出来的学者型诗人，并且两位诗人都具有博士学位，是学院派的诗人。我将从以下四个方面进行比较：写作方式、文化传承和重构、语言与音乐的关系、文化的融合。

首先，写作方式—边缘写作。因为两位诗人都是少数民族的身份，他们同样面临着本族文化边缘化的问题。因此，他们都想让本民族的文化发出自己的声音，并且希望在世界民族文学之林有这样一个发展的前景。阿库乌雾的诗歌中有鲜明的立场。他试图使用现实主义写作方式来改变彝族文化的边缘地位，通过构建本民族的文化传统来改变本民族文化被同化或日渐消逝的命运。他还讲述了本民族文化面临的一些问题，透露出他内心的焦虑。印第安诗人也是从事现实主义的诗

¹ 应论者要求，刊登讲话摘要。

歌创作，那么他主要是描述人与自然，书写印第安历史的诗集。二者都为本民族文化祈祷，希望不会因为种族的差别而彼此隔离，捍卫本族文化等等。

二，文化传承与重构。阿库乌雾主要宣扬的是彝族本民族的毕摩文化。毕摩文化主要是把人、神、自然联合在一起。这是一种已经成型的宗教文化，按照宗教的观念来支配他们的生活方式。印第安人布鲁夏克主要是宣扬一种万物有灵的观念。我认为这是一种原始的信仰，不是像毕摩文化那样非常完善、成型的形式，毕摩文化、宗教毕竟有它的组织，而印第安仍处在原始信仰的阶段。但是它的“万物有灵”都是人和自然对话的形式。以上是阿库乌雾在他的诗集里面谈到的毕摩文化，即人神鬼相通的地方。从人与自然的联系可以看出二者有许多相似的地方。布鲁夏克主要是提倡人与自然和谐相处。这里讲印第安“万物有灵”只是一种社会信仰，并非完全意义上的宗教形态。阿库乌雾在宣扬宗教文化的同时，还有批判的意识在里面，自觉地改造自身的保守与顽固，从而实现彝族文化的现代化转型。布鲁夏克宣传本民族文化主要是一种文化复兴和坚守印第安文化的精神。因为印第安文化遭到欧洲人的野蛮入侵和美国西进运动的破坏。以上是二者的差异。

从诗歌语言方面进行比较。正如我们所知，彝族语言与印第安语言一般是口头语，而书写形式一般是汉文或者美式英文。阿库乌雾是从读大学的时候才学彝语，因此他可以进行双语创作。阿库乌雾将汉文文字按照彝文的思维方式进行一些变革。如：“蛛经”、“人鸟”、“透影”、“极姿”、“性变”、“人病”、“零关”、“雨蛇”、“刺界”、“书光”、“纸天”、“体语”、“木品”等等。这些都不是我们从汉文中可以看到的词语。另外，他的诗歌创作体现了阳刚之美和极大的张力。布鲁夏克的诗歌更多的是亲近自然，大多描写动植物，诗歌富有清新、平和、充满阴柔之美。从诗歌音韵的关系来看，阿库乌雾主要是自由体诗歌，不是很遵从传统的音韵格律，而且以大量的短语和排比句组成，不受韵式的束缚。而布鲁夏克一般是韵律体，比较讲究尾韵，以上是二者诗歌语言与音乐关系的差异性。

第四，从文化对话与融合来看。阿库乌雾最近与美国的联系十分密切，有些诗歌书写了印第安的文化与生活，实现汉文化与彝文化、彝文化与印第安文化、汉文化与英文化的对话，是一个许多声部的话语。布鲁夏克主要是英语文化与印第安文化的对话，印第安人世界与白人世界的多种文化的融合，以上是他们之间的差异性。以上是我今天的发言，谢谢大家！

【评 议】

叶舒宪：荆云波今天讲了文学创作的现象，文学人类学会上每一次都有相关的，比如说有些作家的参加。因为所说的文学人类学，无论是用人类学的观点研究文学，还是用文学的知识补充人类学，实际上我们忽略了一个问题，即创作方面的现象。有人认为西方现代派兴起的源头之一就是弗雷泽所代表的人类学写作。刚才提到的《尤利西斯》和《荒原》，开篇注释里讲了弗雷泽的经历。实际上把 20 世纪文学人类学的写作与现象和 19 世纪以前作对比，重大的差异就是知识与观念的差异。在以前以民族国家为主体的写作过程中，很少写其他民族国家的，因为不知道。要写，就是中国人的《山海经》，越远的地方越妖魔化。自从弗雷泽把西方人的《圣经》里亚当与夏娃诞生的故事（我们在教堂里最熟悉的人类故事），弗雷泽用了三十个到四十个原著民的故事来讲同一个故事，这对整个 20 世纪人的思考问题打开了一个全新的视野，所以后来艾略特这些人不是为了猎奇才来写。我们只知道一种文学，人类是数以千计的族群。所以，人类学的写作，在 20 世纪，一种是魔幻现实主义，另一种是超现实主义。一个是拉美印第安人的，一个关注布列东的（其实是巫术写作），放掉西方的理性主义，包括美术、艺术对话。它是 20 世纪整个的艺术创作的主流，包括毕加索、莫尔的雕塑，比比皆是，不能光看文学。这样一个潮流就来自于早期人类学家的作品。王云教授讲的连理枝的问题，《金枝》的原文就是 *golden bough*，只不过是用人人类价值化的基础来把原生态的植物改造而成为金枝，十二卷大作的一开篇就是国，国王那里的河畔，讲的是一幅欧洲的名画。人的地方怎么会出现在血腥的杀戮呢？新老王的交替，老的王生命力的衰弱一定要有新的王来代替他。整个这样一套叙事，从欧洲转向了亚洲。

刚刚讲到两个日本作家，一个村上春树，一个大江健三郎。一个是获得诺贝尔文学奖，一个是当今白领阶层人手一册的。村上春树为什么一起笔就是《挪威的森林》，什么意思？没有人类学知识根本读不懂他在干什么。什么叫“挪威的森林”？乐老师讲到挪威发生的这件事让人太意外。因为北欧是福利最高，社会最安定，很少出现暴力，现在却出现这种现象。挪威的森林的意象来自于哪呢？日本人要写挪威的森林，一开始是德国的汉堡机场，一个乐曲，然后日本主人公出现。这完全是一种人类学想象式的构思，不是写东京大阪，不是写东方的任何一个地方，但是主人公来自于挪威的森林。因为村上春树开过的酒吧，他是一个音乐狂，来自哪里？这是 20 世纪东方学的反文化运动，实际上背后还人类学的想象。披头士乐队从哪来的？反文化运动就反西方的主流文化，反学院派，他要到哪里去？到东方去学修道，要到印度的山林里去学习。为什么他们创造的那些音乐跟西方古典音乐完全不一样，所以你不用一个完整的这世界文化演变的视野

去看，就看不懂。那么村上春树用“挪威的森林”这个意象来写当今日本文化在西方文化、本土文化交织中给年轻一代人带来的价值观影响，他完全是多重议题的写作，不管是原型的分析也好，人类学的分析也好，这背后出来的意义也非常宏大。披头士乐队，在人类学中都把他们当作是反文化源头。

我们开会这几天里，只要你打开电视你会发现明年要开奥运会的地方一片火海，很多地方完全像古罗马废墟一样不可思议。为什么？曾经被我们当成榜样的英美国家如今却变成祸害的源头。媒体用“飞来横祸”来形容。这些离我们都很遥远，但请来的这些美国教授都受影响。他们的养老金、基金都买上了，股市掉百分之五，这辈子的收入一天就把十年的钱给消掉了。为什么呢？奥巴马为什么跟两党争这个争那个，而我们还在这讨论连理枝、心连心（众笑），这确实是一个非常动荡的时代。那么，在这样一个时代为什么要讲边缘化，讲原住民的诗歌呢？我们更熟悉的就罗庆春，我认为他最大的特点，跟我们这些西方学院派培养出来的最大差别，他是原生态的文学。我们有次开会，他先站起来，给大家唱一首彝族的招魂歌，唱完之后全场都呆在那儿。那种通灵的声音，在文学课堂上是没有的，你在美学、文学性里根本找不到边儿。他在美国的学生大会上唱，把两个黑人学者唱得跳起来了，它有召唤力啊！那种东西学院派没有，我们的发言如果 PPT 放出来不看着文本好像都讲不出来话，这是我们的悲哀。但是原生态的，是没有文字的。为什么要关注边缘？从哪来的？20 世纪只有人类学发现了这些原住民，研究他们的知识，这样才被我们所了解、所接受。刚才只讲了彝族诗人与印第安诗人的对照比较。我们主流的文学研究，民族文学也有一点，但没有把中国多民族的声音，特别是活态的文学展示出来。基本上是有文本的给你加上一段，中国中央王朝，唐宋元明清……这哪是多民族文学？

从 80 年代开始，美国人编的哥伦比亚版美国文学史第一章要印第安人来写，虽然是用英语写的，但是你美国人 1492 年以后才有欧洲人，你把这叫新大陆，那这些世代生活在这的人是什么陆啊？这实际上不是文学价值判断的问题，而是人类学、人类的伦理问题。你只有把他没有当作人，你写文学史才用英语法语写。你只要承认他们是跟你一样是有人权的，是高等动物，所以必须第一章由他们来写。现在用英语，以后可能就要用多声部唱了。因为印第安一样是没有文字的。这里要用英语来表达，但是这已经是一大进步了。在中国，还没有一部文学史（文学史已经编了 1600 部），包括复旦前些年编的，进步很大，但在文学人类学的眼光看来还没有开始，中国文学史还没有开始。包括中国的文学概论、美学概论这些都是前苏联模式不断地复制出来，已经造成积重难返的局势。文学人类学为什么要关注这些现象呢？它的背后有我们未知的世界，这比我们已知的世界要多得多。因为民族国家以现在的语言来界定的有 200 多个国家。但是以族群，

以活态语言来讲是数以千计的，我们都不知道。这不是一个伦理问题呢？所以把文学人类学的范式跟 80 年代、90 年代，那时我们只停留在人类学研究。而今，不仅是研究和方法的问题，而是首先是人类价值观、学术伦理的问题。如果你承认他们都是人，都是平等的，只不过他们现在人数少。人数少怎么样？那就没有他们的声音。

贵州的一次会议上，中央民大的钟进文一上来就说，汉族老大哥，我们少数民族人口不足，只有一两千人了。我跟他讲，你千万不要以为人多就是老大哥，你们更了不得！为什么？在中国这片土地上，每十八年吃一次人肉。按正史的记录，十八年吃一次人肉的地方，多少兵戈铁马都毁掉了，这一两千人，能活到今天，这是奇迹！你能保持你的族性，你的文化认同，你有你自己的文学，比什么藏羚羊、熊猫珍贵一千倍。你可不是小老弟！在我们眼中真是这样。刚才周芸芳老师也讲到了印第安人，为什么被殖民者没有当过人呢？刚开始把那个犯人（因为西方也有野蛮人的神话）当作野人，可以诛杀他们，让他们让出土地。殖民者没有意识到死于他们枪炮下的人远远低于西方人带来的欧洲人的病毒。整个村落的人得了天花，殖民者也没有意识到。当时美洲与澳洲人民身上都没有这种抗体，这是一场生态灾难。70 年代《哥伦布大交换》新史学、环境史学的代表作，才把这个问题提出来。今天的印第安人有自己的传统文学，他们所面临的问题不是说怎样向现代转化的问题，根本不需要转化！转到金融危机的美国和英国么？千万不要转！它是给我们人类留下的最后的希望。我的评语结束！谢谢！

鹿国治：乐黛云先生在 1996 年长春会议的时候，我们文学人类学会刚刚成立的时候，她第一次参加了文学人类学的会议，我记忆犹新。今天，又“御驾亲征”，亲临现场。因为乐先生她骨子里就是人类学，人学，骨子里就关心人类，悲天悯人。首先我要表达对乐先生由衷的敬意！（掌声）

闲话少说，听了四位的发言，我感到我们昨天是启，今天是承，今天四位的发言正好是起承转合。昨天是叶先生和徐先生他们把文学人类学的理论建构和学术伦理讲得很透彻，但是我们不能光宏大叙事，今天我们做的恰恰是要个案研究、文本细读（当然，也不乏一些理论阐释和建构）。所以，今天给我的启发蛮大的。我觉得荆云波博士开头这篇《最后的巫歌》，她是讲的我们人类比口语文学还早的传统，那就是巫术传统。我们中国的文化起源于巫术，如果说文明，那么巫术是中国最早的文明，巫歌比民歌更为顽强。我们文学人类学要讲本真，要追根溯源，所以就讲巫歌。那么，最有价值的巫歌就是现在唱的巫歌，是最后的巫歌！因此，我觉得荆博士最后的感叹是非常震撼人心的，我们可以对这些文化遗存进行强行的保护，但是我们怎样去还原巫歌得以产生和存活的信仰空间和意识场域呢？这个发问就比一千个回答更有学术份量。

下面，王云教授的话题，按照麦克卢汉所讲的，我们开始部落化，巫歌是部落化的情形，人与人之间的狂欢，人与人之间绝对是自然和谐的状态。人类有了文字，所以就有了连理枝，手牵手，心连心。王云教授恰恰是承，讲到人类传播的第二个阶段，即文字传播阶段。麦克卢汉所讲的“非部落化阶段”。文字的产生就是分点，就是理性，就是逻辑。汉字中，凡是坏事，都带有“女”字。文字到底是什么东西？肯定是男人造的。我们讲“文学人类学”，王云教授发言的给我们提供一个很好的文本，就是文字文本。但是它涉及一个原始意象的问题，这就是千古浩叹。从屈原一直到鲁迅，一直到《古诗十九首》，千古浩叹！人类因为到非部落化，自己跟自己过不去，就只剩下文字这个传统。人类的悲剧啊！但是，王云教授谈到原始意象。他提到一句话：“世界上本没有原始原型，只有他的身体其中的文化含量，值得我们一辈子研究。”人类社会到了非部落化阶段，人与世界的割裂，千古浩叹！我们在座的，人前人模狗样的，但是背后就是王云教授所说的“千古浩叹”，原因就是我们要出的毛病。人类学，或者文学人类学，就是要解决这个问题。

下面要转呢，梁昭博士要溢出人类学，研究社会学。所以梁昭博士给出了学理阐释，她特别强调“背后的学理”。人类学范围广，但不能不讲学理，不研究背后的学理，没有理论阐释。她甚至有一定的建构，这是梁昭博士的亮点，她说：“何种启蒙？”什么样的知识，地方性还是世界性？也值得我们永久回味。起承转然后到了周芸芳博士，这就是合。合到哪里去？合到我们活态的原始意象。研究文学人类学要讲原始意象，要追问本真，追问原始，看看人们活态的原始意象。讲两个文化，一个印第安，一个彝族。我和罗庆春（阿库乌雾）也很有渊源。在一次会议上，我说，阿库乌雾和同时在四川栗原小荻，你们是离太阳最近的人。现在，我对他们也是情有独钟。我每年都要到青藏高原去朝圣。所以，她讲的这个东西就合到这里。我们人类不是说没有生存竞争，但是有一句话说“我们人类学关心的是人类。”什么叫人类学？它要研究人啊！研究人的文化性和人的本性。正如会长讲的，我们要关心边缘。我们做这些干什么？他提出的口号：要进行一次新的思想启蒙。我们离残酷现实这么近，我们现在做的研究（比如美学等）却在文字文本上咂摸来咂摸去，我们要跳出这个圈子。我们要进行一次新的思想启蒙。也就是说，我们人类要么灭亡，要么凤凰重生，我个人还是倾向于重生。谢谢大家！

乐黛云：我是来学习的。我这次特别想参加文学人类学的会议，可是上几次都参加了诗学的会议（因为诗学也是比较文学的核心问题）。而我自己真正感兴趣的是人类学，你们做得非常好。

今天我听了四位的发言非常感动。我非常欣赏叶舒宪提出来的问题。可是我觉得还不够，人类真是要从边缘到中心来一次启蒙，不是过去的中心强压给边缘的，边缘都被扑灭了。我觉得从边缘到中心的第二次启蒙非常重要。再一个，叶舒宪用的证据法，这是对我们的知识进行了一次全新的估价。过去我们只知道文本，这是非常片面的，从《诗经》、《楚辞》……文本的东西滚瓜烂熟，可是实际上这对我们有什么好处？没有人坐下来好好地沉思一下。我专门去看了北京的神玉博物馆，这些多彩的异域文化是我从来没见过的，真是叹为观止。玉对于中国这个符号的、想象的意义确实是很有趣的，但我们对它的重视不够。比较文学的下一次年会将在山东展开，山东是一个中心文化集中的地区。我希望下一次在山东的会议我们可以把少数民族文学研究的会议组织起来（虽然以前也谈到，但是中断了很久），希望大家能够酝酿一下，明年能够在山东的会上把这个组织巩固起来，把新一代提拔起来。我认为（叶舒宪、徐新建）他们两人功不可没的贡献就是培养了一批学者。我们已经有一批人了，就是今天在座的诸位，还有上次社会科学院讨论人类学重点项目的时候也是很让人震惊的，这一批年轻人已经起来了成型了，所以我们是完全成熟的，有这个条件可以从边缘到中心，从中国向外面传播。我们不是说扩展什么，中国有什么了不起，我是很反对什么“二十一世纪是中国人的世纪”、“东方压倒西方”之类的说法，可是我们的确很想让边缘的东西来影响世界文化的构成。这是很重要的，要不然始终人类文化是很片面的。所以我觉得明年的会议我们可以好好地组织一下，也酝酿一下我们到底要讨论哪些问题比较好。我们能不能把（学会的）第十二届会议拿到哪个边缘的地区去开，贵州或者云南或者什么地方？大西南或者大西北？虽然现在这个协会很小，但是我相信以后全中国一定会遍地都是这个协会，而且都是非常深入的。所以我今天无论如何我都要到文学人类学来听一次，两次都在诗学那方面，搞理论了。



今天我学到了很多。今天的稿子能不能给我们的《跨文化对话》来一个专栏。我觉得关于阿库乌雾的讨论是非常动人的，一直说到印第安去了，这是从来没有的，中国从来没有这个。我们的《跨文化对话》是往全世界发送的，中文的图书馆都送了，所以我们有什么动静他们都知道的，应该把我们的想法输送出去。特别向所有学者致敬，这是一个新的启蒙！

（录音整理：王媛 杨骊）

文学人类学专场会议（第三场）

时 间： 2011 年 8 月 11 日 10:40—12:10

地 点： 上海师范大学东部文苑楼 1405 视听会议室

主持人： 徐新建

发言人： 杨骊、黄意明、夏敏、鹿国治、刘曼

评议人： 唐启翠

【发 言】

杨 骊：我今天发言的题目是《在实证与阐释之间：论多重证据法的方法论价值》。实证与阐释作为人文与科学各自具有代表性的方法论，在现代性知识体系中有水火不容之势，如同现代社会以来人文与科学的分裂。20 世纪以来，从斯洛的“两种文化说”到华勒斯坦重建社会科学的努力，都指向现代知识体系的关键症结：人文和科学的人为割裂。多重证据法作为中国本土的人文科学方法论之一，从“二重证据法”到“四重证据法”学术演变的历程显示出国学的阐释传统与西学的实证传统之间交汇融合的努力。第一、二重证据可以称为“文字”的证据，第三重证据的口承文学可以称为“语言”的证据，第四重证据可以合称为“物象”的证据，这四重证据结合在一起，就构成了“文字—语言—物象”这个整体性的人类生活世界，搭建起了从语言学到现象学的桥梁，囊括了人类抽象的理念生活世界和形象的实践生活世界，使人类的文化生活得以全面和整体性地被研究。同时利用证据间性的互证互释，在论证模式上融合了实证与阐释两种理路，从而有效地调和了人文阐释与科学实证之间的尖锐对立。¹



黄意明：我的题目是《中国传统节日功能的形成和现代转化》。我平时在上海戏剧学院做一些民俗学的研究，所以我这个题目就是一个个案的研究，关于节庆建设的话题。现在有很多人认为节日是农业社会的产物，因而节日是没什么现代价值的。可事实是，我们现在还有很多新的节日在不断地出现，比如说从西方引进的情人节、圣诞节，它活在我们生活当中。因为节日本身是人类精神心理的一种需要，只要对节日有一种基本的认同，只要我们这种心理还存在，那么

¹ 应论者要求，刊登讲话摘要。

这个节日还是可以活在我们生活当中的。由此，传统节日也并不一定随着时代的过去而过去，对传统节日做一些研究，它在历史上为什么能够存在？今天我们又需要怎样的做一些转化来适合我们当今的时代特征，或者适合我们现代人的一些心理，其实很重要，因为传统总在或隐或显地影响着我们。我们上海戏剧学院有一个实验基地，在青浦金泽，这个基地比较大，有很多的项目，其中有一个项目叫传统仪式和节日文化研究。我也在做这个项目，主要是节庆研究。所以今天就来谈一下节庆功能的现代转化。

关于节庆功能，我主要以清明节和端午节为例来谈一下。过去清明节和端午节是中国最重要的四个节日当中的两个。今天，清明节有什么内容呢？我们可以注意一下，比如说吃青团，它是一个在南方比较普遍的清明食俗，扫墓、祭祖这也是比较重要的一个民俗，踏青远足也是一个重要的民俗，包括放风筝。那么如果我们从原型这个角度来说，从人类学、民俗学这个角度来看，这些内容其实都可以找到比较早的原型，比如说吃青团，原是寒食的内容。清明节是根据太阳历来的，每年的时间不怎么变的，它跟上巳节和寒食节的时间差不多，相差仅三两天。所以，后来清明节形成之后，它整合归并了寒食节和上巳节的内容，所以青团这个寒食节的内容就成了清明节的。为什么叫寒食？世界各地都有人研究，包括像《金枝》的作者弗雷泽，和法国的人类学家列维·斯特劳斯，他们都研究过寒食节，列维·斯特劳斯在解释寒食节的时候，他是用这个模式来解释，就是新火的产生和旧火的熄灭，第一年的新火产生后，第二年的旧火会熄灭，然后再产生新火。这样一种解释模式，考察的是一种民俗的信仰和行为的发生原因。在这个模式当中，作者认为反映出人类的一种共同的对立转化心理，如旧火熄灭，新火产生，冷食与熟食，或者说稀少与丰富，还有文化跟自然的转化，这是他的一个解释系统。还有，一般认为，寒食节是纪念介之推的，复旦大学的裘锡圭教授认为介之推，就是弗雷泽所说的一个牺牲原型，第一年的火要熄灭了，第二年的火要产生了，那么介之推就是这样一个代表旧神的牺牲。所以这一天不能举火。青团是早就做好的，是现成的。所以，青团就是寒食节的一个缩影。我们今天很多现象都可以找到原始的来源，包括上巳节，上巳节它有两个内容：一个是招魂沐浴，沐浴就是把旧的东西洗掉，招魂不一定是招别的魂，有时候是招自己的魂；那么，还有另外一个就是男女春天的嬉游，男女欢会。这个在原始民族里太多了，像我们的少数民族节日三月三，就有男女对歌的内容。中国古代汉民族也有这方面的活动，仲春之夜，令会男女等。后来存在的文化现象，我们都可以找到较早的源头。上巳节和寒食节现在不大看到，但是清明节把这些内容整合，整合并不是简单的接纳，而是转换。也就是说，我们可以看到的清明节，原始的东西已经不明显了。

在这里我要强调一点，我们现在搞研究，用的很多都是西方的学术术语，包括西方的很多的概念，西方的话语体系。而在中国，它本身有自己的一套解释体系，比如《周易》的“一阴一阳之谓道”。它是用阴阳来解释各种现象，阴阳来解释有什么好处呢？阴阳可以说有无穷的延伸的，阴阳、风雨、寒暑、刚柔、进退，它不断地变，所以中国人也用阴阳来解释这个季节。古人还有一个解释体系，比如说《礼记·乐礼》中就有这样一个体系，它这个体系叫五行体系。好像叶老师的一位学生就是研究《礼记》的，到时请教一下。它用颜色来作为季节的代表，春天的代表色绿色，是生命强盛的时候，比如说清明大概在农历三月，这个月，阳气发生，不可以关闭，只可以发泄、宣泄。爱情啊、春游啊、踏青啊，可以用五行来解释。虽然阴阳五行这个模式比较晚，但是晚的模式也是中国的，它是对原有观念的一种概括。那么这个我们简单看一下。比如说清明，大概是暮春，从五行与十二辟卦的体系来看，农历三月大概对应泰卦，三阳开泰。阳气正在逐渐取代阴气。中国人认为人应该顺应阴阳而生活，大家看，春天来了，它的一切都是绿色的，颜色是青的，所以人需要活动——踏青；也需要报本反始，追怀前人。他这样一个解释体系，很实用，很有价值。在这个解释当中，古代中国人形成了自己的系统。接下来，我们来看一看对端午节的解释，很多人都知道端午是纪念屈原的，有赛龙舟、吃粽子等习俗。那么如果我们照西方的解释体系，它可以找到很多说法，比如图腾崇拜说，当年闻一多就是用龙图腾崇拜来解释端午节的。用人类学的方法也可以解释。但是我们中国人怎样解释，他是从阴阳中解释，五月对应于十二辟卦中的姤卦，那个月阳气开始消退，阴气开始升长，在阴气开始升长的过程中，人容易不舒服，因为地下的湿气上来了。所以在这样一个过程当中，你必须很谨慎、很敬畏地去处理一些具体的事件，还要修身养性。从仪式的角度来讲，他要举行一些仪式，比如说赛龙舟。一般认为赛龙舟是纪念屈原。但是，古代赛龙舟也表示一种竞争，我的阳气盛旺，虽然阴气在涨，但是阳气不能退得太快，所以需要竞争来维护阳气。还有五行的观念，五行代表着最原始、最基本的元素，古人用五种颜色的长命缕，来辟邪除疾。那都是原始思维中的镇压模式，后来就用阴阳相争来说明这样一个道理，他的解释系统也同样是东方的。

我们这两天听了很多报告，学者们的气魄都很大，人类学要成为显学等等。我们做了很多工作，但是我觉得有一点是非常重要的，就是我们要建立一个自己的话语体系，包括建立自己的叙事系统，建立自己的概念，而这一切需要我们注意传统的遗产。节庆就是一个代表，它的观念和内涵始终在演变，而在变的过程中，也在进行着创新。节日中原来有很多原始的思想，但是在社会的发展中，后来的文化把原始的东西做了一个感情的转化，比如清明节，根据《礼记》的，春天原来就有祭祀的活动。到了春天，我看到万物，我想我的祖先已经不在，

很伤感，于是春天就祭祀。慢慢的跟民间的一些传统结合起来，它就变成了现在的清明节。端午节也是一样，文化的内涵慢慢增加了，于是有了纪念屈原和伍子胥等等说法。我们今天在青浦的上海实验基地做的就是节庆文化如何现代转化的实验，这些照片都是我们学校学生的实验活动。时间到了，就说到这里。



夏敏：老师们，中午好！我做这个话题，用杨骊刚才讲的证据法来说，是第三重证据。即它讨论的是民间文学，也是口头文化。我的发言题目是《两岸民间文学的共趋与异动现象研究》。

大家知道，福建跟台湾、大陆跟台湾之间是怎样一种关系？这种关系如何构成？我想大家都是清楚的。题目中的所谓共趋，就是指趋同性，我们先来分析一下两岸民间文学趋同的原因是什么。我认为，两岸民间文学的趋同由以下三个原因促成。

第一点是文化漂移导致两岸民间文学的趋同，这文化漂移具体指的是从大规模的移民发展到口述作品的整体移植。台湾人群多数来自大陆。从明代末年直到1949年，至少有十数批的大陆人从福建、从广东和大陆各地迁往台湾。陆民迁台分为三类人：第一类是闽南人，全部来自大陆闽南地区，闽南人占了台湾的人的百分之八十二，闽南人又称作河洛人。现在所谓的“台语”，其实就是闽南话。大陆闽南人由闽入台，闽南民间文学也就整体搬了过去，所以台湾和大陆两岸的闽南语民间文学基本上是大同小异的。闽南语民间文学作品，是跟着历次移民足迹被移植到台湾的。第二类是客家人，客家人主要来自于广东的潮州、惠州两个府，到台湾以后发展成为三百万人，今天主要生活在桃、竹、苗地区。台湾的客家山歌跟粤东闽西汀州故地如出一辙，就是移民所致。第三类是外省人，外省人就是1949年随着国民党到台湾的三百万移民。近半个多世纪以来，在福建也好，在台湾也好，都有所谓的“外省”人。以上三类大陆人构成了台湾人的主体，他们迁往台湾，其“原乡”的一些东西，通过口述的方式带到台湾。前两类大多数都是“非精英”移民，不是知识分子的移民，而是普通老百姓到台湾去垦荒、戍边留下的。所以，汉语民间文学从大陆到台湾之后，其间仍有相当多的共同点，也就是我们所谓的趋同性。这个共同点是由两岸共同的文化传统造成的。几乎大陆所有的传统民间故事都可以在台湾找到大同小异的版本。歌谣（如《五更调》、《月光光》、《天乌乌》等）、各种类型的神话、神奇故事、汉语圈最重要的传说（如《梁祝》、《牛郎织女》、《孟姜女》、《白蛇传》等）两岸没有什么差异。

第二点，民间文学流传本身对自身有趋同的要求，因为有趋同，有雷同，它才便于口头传播和减少识别上的难度，如果差别太大，就没有办法识别。人们喜

欢一听就明白甚至是百听不厌的口头作品。你有我有大家有，这样的故事听起来轻松明白，记住也比较容易。因为在传播的时候，共同点是容易被传播的。

第三点，就是思维趋同。人们在编造故事的时候，不管你是东方还是西方，有时候我们都可以想出共同的情节来。美国华裔学者丁乃通教授在他的《中国民间故事类型索引》当中称，在中国的民间故事当中有三分之二以上的故事可以找到世界类型，甚至更多。那么，如果我们比较大陆跟台湾的民间文学作品，包括歌谣，包括故事，我们发现这个共同点都是非常多的。两岸闽南语人群广泛传播着这样一个故事，叫蛇郎君的故事。很多研究者都把蛇郎君的故事分作六个母题，这六个共同母题两岸讲起来高度一致。思维类似，这是人类的一种本质，我在这里再举一个案例，即射日型的神话，我们来看它的趋同。福建畬族和台湾原住民此类神话的共同点是非常明显的。比如，有完全一致的五个到六个母题，消灭太阳的是谁？是人；其射日的目的是为了减轻人类的痛苦；第三，太阳都被人格化了；第四，月亮都是受伤的太阳所变；第五，人是在哪里射日呢？是在高处，比如说山上。

从上述二三点归结起来看，两岸神话趋同主要体现了：第一，趋同是由类似的生活经验所造成的，比如两岸祖先曾经可能都有渔猎生活的经验，于是就有射日神话；第二，就是思维方式的接近，于是编故事的路数不谋而合。两岸的这类神话也有区别，这个区别说明什么呢？比如福建畬族文化它属于大陆型的射日神话，射日者射落的是八个到十一个太阳，大陆的绝大多数民族都是这样射的，它的神话更偏向于传说或者故事，比较复杂。而台湾原住民的射日神话，一般来讲都是射落两个太阳，而且情节更单纯，这和印度尼西亚和菲律宾完全接近。说明文化渊源不同，导致其间一些细小的差别。构造作品时生活经验的趋同和思维的趋同性，使两岸口述作品发生共趋现象，这种共趋也与国际民间文学接轨。

接下来我谈谈两岸民间文学的变异性，也就是我们所说的异动。

两岸口述作品存在的共趋现象决不能说成是完全一致的。当一个群体的汉族人他们迁台的时间越长久，他们民间文化的变异就一定会越大。迁台移民民间文学文本内容的变异表现不脱以下三种情状：

(1) 原乡程式，新地内容。两岸长期的政治与地理隔绝。两岸历史上长期的分分合合，使得台湾民众与祖居地民间文学产生了许多断离，这些断离使得从大陆带来的民间文学产生新变。(2) 原乡内容，枝叶频生。台湾文化自主性诉求导致台湾民间文学内部的“自变”，特别是这种自主性被某些政客的“去中国化”煽动，引发台湾某些民间文学成分刻意与大陆发生“异动”。(3) 原乡作品，内容趋简。例如泉州有《蔡襄造桥》的故事，到了澎湖剩下一个简单的故事梗概，到了台湾本岛就再也见不到这个故事了。

是什么原因导致两岸民间文学发生异动呢？异动现象的产生主要是由于不同的政治、地域、族群、以及对不同异质文化的关联所致。比如说像台湾，它跟其他文化的联系和大陆跟其他文化的联系不一样，五六十年来，大陆跟苏联的关系非常密切。但是台湾呢，它跟另一些文化发生关系，日本占据台湾五十年，也叫日据时代五十年，日本对大陆影响没有那么久；在汉人大批量进入台湾以前，台湾是原住民（少数民族）为主的岛屿，而它在汉人先到以前的统治者曾经是荷兰人，西班牙人。台湾的原住民文化，首先是导致陆台民间文学有所不同的原因。两岸的非汉族构成人群叫原住民族群，它包括福建的畲族和台湾的原住民（即高山族和平埔族）。福建最重要的少数民族文化就是畲族文化，畲族文化跟苗族、瑶族文化有纠缠不清的关系。在台湾海峡的对面就是原住民，原住民，昨天叶舒宪教授提出，有十四族。其实呢，台湾的分类方式不一样，多分的有十九族。原住民中的高山族，有九个族，汉化色彩较严重的平埔族有十个族，加在一起，我们目前统计的有十九个族。台湾原住民文化更接近于南岛语族族群，即它与印度尼西亚、马来西亚、菲律宾等更接近，从人的体貌特征看，台湾原住民就更接近南岛民族，而跟我们大陆的蒙古利亚人种差异较大。大概正是由于外族文化的融合，台湾有一部分来自于菲律宾、操南岛语族的原住民文化，他们先汉族一步从海陆两路到达台湾，加上台湾历史上受到荷兰、西班牙、日本等外族文化影响较大陆更多，于是在他们的口述文本中多少增加了许多新的文化因子。俄国著名学者李福清院士在其《神话与鬼话》一书中认为，原住民的神话，其母题构成往往与南岛语族相似，而与大陆差异较大。

我的结论是：大陆移民台湾并成为台湾主流这一事实，说明历史上人群的飘移是一种非常重要的生活现象，在搬迁过程中，作为口头文化的民间文学，会因移植新地产生某些演变规律。这些规律暗示：人类口述文化演化必然在心灵深处会有足够的投影，这种投影显示了人类口述文化的一些特别的经历和经验，需要我们给予及时的总结和珍视。



鹿国治：各位老师好，我报告的这个题目，是三个关键词：“新媒体·文学书写·文学人类学”。之所以把这三个关键词在题目中并列，我的想法就是寻求这三者之间的内在关联。我这个发言就是想从文学生产的机制入手，借助传播学大师麦克卢汉的媒介理论的基础范畴来进行界说。今年是麦克卢汉诞辰 100 周年，1964 年他的著作《理解媒介》出版，在《理解媒介》中他提出一个关键词叫“地球村”。我们现在谈论文学问题，谈论人类的文化问题，谈论世界科学，谈论世界上的所

有问题都摆脱不了这个关键词，无人能出其外。从传播学的角度来切入，期望给我们一些争论不休的问题提供一个参考，所以我的发言就是围绕这个的。麦克卢汉是剑桥大学的文学博士，他四十岁的时候才改行搞媒介学，然后1964年也就是将近五十年前就早已把我们今天的现实进行了预言。你信不信预言？信不信巫术？他这不就是巫术？他早已预言我们现在这个时代，所以有人觉得它是“圣经”。麦克卢汉认为人类社会发展的内在动因不是决定于经济基础，也不是什么上层建筑，而是决定于传播媒介，这是媒介决定论。与他的传播史观相对应，他提出了人类发展独特的社会史观，人类社会经历了部落化阶段原始社会、非部落化阶段的文字、文明社会和重新部落化的“地球村”三个时期。我认为麦克卢汉的这三个时期正可以揭示我们人类文学发展的三个时期，即第一、口传文学、双向互动传播的部落化时期，这一双向互动，“我和你心连心，同住地球村”，人家原始人每天狂欢，没有我们现在这些毛病；第二个时期我们人类发明了文字，文明的开始，这究竟是幸与不幸将来再做结论，尤其是印刷文字的形成最终让部落化转向了非部落化时期，按照麦克卢汉的说法是单向传播——我说你听，我是精英，你是平民，那么你听我的；第三个时期是多媒体文学，多向多维间性传播的重新部落化时期。由于电子媒介的登场，新媒体如电脑、手机全面地进入人类社会，这直接导向了一个重新部落化时期。

那么第一个阶段，就是媒介、口语双向互动传播，人与人、人与世界是关系相当密切的，是部落化的生活，没有你没有我，那表现在巫歌民谣上、表现在荷马史诗上、表现在十五国风上，他们哪有文字，那时候哪来的作家，他们都是唱家，他们是演家，他们就是“多媒体家”，连说带唱带舞蹈甚至还化妆，当然现在也还有活的荷马。因此，我们汉字这个圣人的“圣”字繁体字“聖”，一耳一口下边是王，口耳相传，谁口耳相传搞得不好、谁口语媒介好你就是王、就是聖。这东西现在还保存着，这就是刚才有学者提过的活态文学，原住民文学，包括印第安等。这个阶段要在我们的文学史上占有分量，它的丰富的内涵现在挖掘了仅是千分之一、万分之一，我们现在挖掘的基本上都是非部落化时期文学。文字产生了，有了文明有了文化，转向了单向传播，我说你听，这从哲学讲是分别识，借用佛教讲是“我执”，表现在我们文学理论上是“以我观物”，一切都带着“我”的颜色。这就是逻辑主义、精英主义、中心主义、沙文主义、霸权主义，把我们世界搞得鸡犬不宁啊！我们人变成了单向度的人、分裂的人，悲剧的是我们现在研究的文学基本上都是这些的文学，经典作家、经典作品，难道我们的文学是这样吗？我们从昨天开幕一直讲文学性，什么是文学我们还没搞明白呢，你怎么讲文学性？第三个是重新部落化时期，也就是电子媒介登场，尤其是电脑和流动媒体的登场，它是多向多维间性传播，于是多媒体文学、新媒体文学登场了。所以

现在你不得不承认我们当今的文学书写已经是文学人类学了，已经是人类学了，所以这就是重新部落化，也就是“以物观物”。互联网高速发展的今天，网络文学、博客、微博、手机短信，在汶川大地震的时候我们上网就可以看到，网民叫胡锦涛“涛哥”，温家宝叫“八宝饭”，这就是重新部落化，哪有你和我、高和低？以前政治局的东西现在我上网查差不多都能知道，你不让我们狂欢你怎么办？想一统天下已经不可能了。所以这就是重新部落化，我们现在是新媒体文学阶段，我们人类已经发展到这个阶段了，手机短信、博客等等，众多东西已经把文学经典拉下了圣坛，现在我们就是文学人类学的狂欢，你不尊重它？周杰伦唱的歌是不是文学？手机短信是不是文学？那么最后我想用两句歌词来结尾，我们文学人类学不唱歌不行。我们现在已经步入重新部落化，奥运会的主题歌就是人类学：“我和你，心连心，同住地球村”。还有一首歌，是2009年在济南召开的全运会，“涛哥”也去了，奥运会的主席也去了，它的主题歌是《天下相亲与相爱》：“天下相亲与相爱，动身千里外，心自成一脉，今夜万家灯火时，或许隔窗望梦中佳境在……”（热烈掌声）



刘曼：尊敬的乐先生、各位老师、大家好，我汇报的题目是《反思弗雷泽——简述西方学界对〈金枝〉的论争》。之所以会有这样一个汇报，是因为我觉得弗雷泽及其作品特别是《金枝》对于人类学界，特别是对于我们现在的文学人类学来说是一个我们无法绕开的话题。但是对于弗雷泽及其《金枝》在西方人类学界所受到的各种评论目前可能并不为大家所熟知。弗雷泽及其作品研究，将会是我博士论文的一个选题，我今天给大家做的这个汇报是一个最基础的资料文献梳理工作。我的汇报有三个部分：弗雷泽的尴尬、文本与田野、反思弗雷泽。

首先是弗雷泽的尴尬。先从英国社会人类学家利奇的内米之旅说起，1985年利奇从剑桥人类学系退休以后参观了罗马东南15英里内米湖畔的狄安娜神庙，之后他写了一篇短文叫《内米之旅反思——弗雷泽错了吗？》。他说他是朝圣之旅，但用“朝圣”其实是非常讽刺的，这个狄安娜神庙的祭司为什么要用生命来守护“金枝”？在他看来是为了这里巨大的财富。实际上利奇对弗雷泽的攻击最早始于1961年，他当时发表了一篇论文《金枝还是镀金的小细芽》，他认为弗雷泽犯了剽窃和歪曲事实的双重错误，如果说他有贡献的话只是堆砌了一堆材料罢了，而且他认为《金枝》不具有启蒙价值，甚至连娱乐价值也不具备。同时他对弗雷泽巨大的声誉迷惑不解，他将弗雷泽的声誉归为剑桥仪式学派的赫丽生女士以及弗雷泽的妻子弗雷泽女士。他认为这位非常具有社交手腕的夫人为弗雷

泽安排了种种社交活动才使他出了名，他因此说十九世纪剑桥三一学院的声誉可以说完全来自一个女人的支撑。但与此同时，美国的评论家赫伯特·维森格写了一篇《枝繁叶茂的大树枝》，他将弗雷泽视为一位富有开创性的思想家，将弗雷泽与达尔文、马克思和爱因斯坦并置，认为弗雷泽与其他几位的作品共同构建了二十世纪的人类思想。同时《纽约客》的文学评论家霍曼也指出，弗雷泽与马克思、达尔文和弗洛伊德一起构建了现代意识。基于利奇对弗雷泽攻击的不满，加拿大的人类学家和批评家贾维在《人类学的革命》一书中，认为马林诺夫斯基指导和谋划了一场人类学的革命，将社会人类学导向了精密的田野。于是利奇和贾维开始了延续两年的争论，吸引了近二十位人类学家加入讨论。但时隔二十多年以后，利奇的《内米之旅反思》给出的狄安娜神庙的解释完全推翻了弗雷泽《金枝》的主旨。

实际上质疑和批评弗雷泽的不止利奇一人，在 1922 年《金枝》第四版节本出现以后，剑桥仪式学派的重要成员莫瑞就认为它是一部“危险的书”，因为弗雷泽表明人类在行事的时候是不理性的。芝加哥大学的乔纳森·史密斯在 1973 年提出弗雷泽所讨论的完全是一个“伪问题”，他认为《金枝》的写作只是一个玩笑而已。而阿克曼则认为弗雷泽作品《金枝》是进化论人类学最后的赞歌，他认为到 1911 年《金枝》就像“一条搁浅的鲸鱼”为后来的博厄斯和马林诺夫斯基所替代，在他看来弗雷泽是一位是十七世纪的历史学家而不是一位现代人类学家。实际上《金枝》在它刚刚开始出版的时候，对它的各种质疑就开始了（由于时间关系，在此我就不详述了），像《爱丁堡评论》以及《美国民俗》等等。同时剑桥仪式学派的其他学者对其也有所批评，但是弗雷泽似乎对这些充耳不闻，埋头继续做他的研究。

尽管《金枝》存在着许多质疑，但在 1911 年至二十世纪三十年代的时候它是非常流行的，而且据说罗斯福总统夫人在旅行中都会携带《金枝》来阅读。而利奇是这样讽刺《金枝》的流行的——“每一个有教养的人都假装读过它。”当然除了我刚才所提到的贾维等人认为弗雷泽及其作品的重要意义外，我们知道弗莱的“原型批评”也是受到了弗雷泽的影响，而且他也是非常推崇弗雷泽的。美国的批评家布瑞恩认为弗雷泽表现了人类的两面性。维克多利在 1973 年出版了《〈金枝〉的文学影响》一书，探讨了弗雷泽作品对现代英美文学的直接和间接影响。神话学者西格尔在 1985 年提出弗雷泽作为人类学家，实际上是维多利亚时代这一十九世纪人类文明最高峰晚期观念的反应。《洁净与危险》的作者道格拉斯认为弗雷泽是列维·斯特劳斯出现之前最有成就的人类学家，弗雷泽作品《金枝》是新古典主义有瑕疵的珍宝，或者是一块美玉，或者是一块绊脚石。

我们刚才一直没有提到马凌诺夫斯基，因为马凌诺夫斯基跟弗雷泽的关系或

者他对弗雷泽的态度非常矛盾。一方面弗雷泽的《金枝》启发了他文学人类学研究的兴趣，另一方面在《西太平洋的航海者》出版之时是弗雷泽为他写的前言，他在1923年写了一篇文章热烈地赞扬了弗雷泽的《金枝》，但是在1941年弗雷泽去世以后他写了一篇文章阐明了他称之为弗雷泽的一种“悖论”，他认为弗雷泽“缺乏一种使人信服的能力，这看起来又使他说服和激励人的能力”大打折扣。他承认弗雷泽在现代人类学的重要地位，但是他认为从严格意义上说弗雷泽算不上是一位导师，没有发展出一套经得起推敲的理论。

最为尴尬的是弗雷泽的学术身份，他认为他自己从事的是人类学研究，但是他在人类学界被称为“摇椅上的人类学家”，《金枝》的风格由于缺少功能主义所倡导的科学性而不被认为是人类学写作，有时候《金枝》是被当作文学作品来阅读的，但在英国文学史上是没有它的地位的。

下面我将从三个方面来讨论《金枝》，第一个是文本与田野，由于马凌诺夫斯基及其后的人类学家在弗雷泽这样的研究者以及“在现场”的科学的田野观察者之间设置了一条鸿沟，在田野和文本之间设置的这个鸿沟是难以填平的。马凌诺夫斯基的日记以及米德弗里曼之争的确是有些尴尬。至于本文化与他文化的关系，我们现代人类学作为文化人类学研究，它关注异文化，通过异文化来讨论和关照本文化，但实际上现代人类学本文化和异文化之间的沟壑或者非议是非常难以弥合的，但是《金枝》是以人类整体性的眼光来研究人类文化。第三个问题是文学人类学主要是关于《金枝》的写作手法的探讨。

第三部分是反思弗雷泽。《金枝》第三版十二卷本出版已经过去一百年，无论利奇等人如何质疑弗雷泽及其《金枝》，他们显然是对《金枝》的巨大影响力视而不见的。也许弗雷泽的方法和理论已经被后来的研究所取代了，但是没有哪一种研究方法被认为是永远有效的。（由于时间关系，我直接进入结论）结论就是二十世纪八十年代以来关于民族志写作和真实性之间的讨论及人类学文本写作和解释的隐喻性本质，促使人们“再寻‘金枝’”，寻找文学人类学的元话语，回向整体人类学，弗雷泽及其《金枝》等著作所蕴含问题和价值仍有待进一步检视和甄别。我现在做的是是一个非常基础性的工作，请大家指正。

【评 议】

唐启翠：今天这一场讨论如果从杨骊的《在实证与阐释之间：论多重证据法的方法论价值》开始的话，可以说是自然地延续了昨天下午关于科学实证和人文科学之间关系的对话。昨天有人问：文学和科学一软一硬，如何用科学实证人文？这问题的根在于质疑人文社科的科学性和可证性，这里面其实有一个先入之见：就是认为科学的就是硬的、客观的、可验证的和正确的。可是我想问：科学实证到底有多硬，人文社科到底有多软？



其实据我微略地涉猎，科学与人文之间的壁垒，早已不是我们所想象的这么森严。关于科学与人文的争论由来已久，最根本的分歧在于方法论，即自然科学与人文社科的方法论是尖锐对立的还是有可相通的？上海人民出版社 2010 年出版的《科学解释与人文理解》对此梳理得相当清楚了。大家感兴趣的话可以去看看。这里简要介绍科学、证据和阐释相关的研究成果和自己的一些理解：

第一，从词源学看，Science 源于拉丁文 Scientia，意为“学问”、“知识”，早期并无独立的地位，而是作为宗教、神话和哲学的附庸。后来又扩展指分科之学，渐渐获得独立的身份。尤其以 19 世纪上半叶，孔德的分类标准派生出天文学、物理学、化学、生物学和社会学等，才揭示出 Science 一词所具有的实证性和分门别类性特征。而在近代中国转道日本而来的 science 汉译词“科学”，其实是国产品。经考证，“科学”在汉语文献中最早出现于宋代，即“分科举人之学”的简称，日本人正是在“分科之学”这个意义上借用汉语词汇“科学”翻译 Science 的，当然，在定格为科学之前，还曾以“学问”、“文学”、“知学”等译法。不管以哪一种译法，其内涵均指向知识、学问，广义地涵括着自然、社会和人文等，狭义的指自然科学。但并无过多的价值判断。而近代中国特殊的历史境遇，使得“科学”进入中国的时候，肩负着正向价值判断，即“科学”是富民强国、改造社会的新生力量、法宝，是建设现代化中国的第一生产力，……总之，“科学”从知识形态中一升而为权威的、正确的。但事实上，“科学”只是“合理”的，而非“正确”的。

第二，从人类认知看，科学和人文都是人类探索、认识和创造世界的知识系统，都是一种文化客体，都需要双重解读：解释（历史地看待）和理解（主观体验）。20 世纪后半叶以来，随着西方哲学语言学、解释学和修辞学三大转向及后现代思潮的影响下，尤其是当代认知科学对隐喻和科学修辞学认识的不断深入，“隐喻”和符号象征已然成为科学解释和人文阐释之间沟通、对话和认同的平台。而这正是奠基于认知科学家的大量实验所揭示的一直被遮蔽的事实。我们今天的科学与人文界限分明的区别，在文明早期是不存在的。

第三，如何避免解释的无味和阐释的过度？这就是如何认识并且整合科学、证据和阐释之间的关系。一切人为活动，无论是自然科学还是人文社科，都是物理性、心理性和历史性的综合，都是“人的本质”的呈现和实践，不过各有偏向而已。自然科学更重数据、实验、实证等物理性的一面，而人文社科主要通过解码特定符号象征所隐藏的意义，理解和重述历史生活而使文化得以重生。但是，自然科学也是人为的活动，必然受制于文化和认知，而人文社科避免任意、过度诠释和人言人殊的办法就在于证据符号的可靠性、证明力及对其的认知和赞同程度。而作为可以呈堂的“证据”，在当今主要运用于法证断案，似乎更偏于科学一维，但事实上，历史上断案高手屡破奇案，凭借的不仅是各种可采集的人证、物证，而且对证据的采集和验证的经验也是断不可缺的。因此，无论科学解释还是人文理解，都需要双重视界。实际上，科学用实验实证的方法试图发现、解释经验世界的现象和规律，与人文社科用推理和阐释方法在目的上都是一致的，就是认识了解我们身处的世界和认识人自身。科学是一种认识、了解，阐释的方式也是。阐释学的英文词 Hermeneutics 源于希腊神话中赫尔墨斯神的名字 Hermeneia，意思就是“信使”。由于信息传播的功能，和理解与解释的问题相关。而“证据”一词在希腊文词源中也是“使……显现”的意思，也就是人们了解某一未知事物的途径或媒介。

杨骊今天的报告，主要是从关键词入手，试图梳理出实证和阐释之间的复杂关系以及多重证据法的意义，这其实是一条很重要的解决问题的途径。今天要明白一个关键词汇的意义脉络，最有效的方法大概就是从它的源头去追溯了。她从哲学史角度对西方方法论的发展阶段以及实证和阐释间的论证进行了梳理，这样子的梳理对她的研究的意义自然是不必多说的。但是今天她的梳理，主要聚焦于西方，我感觉缺少了一维。就是从中国自身的古今话语系统中的“证据”是什么样子的。在汉语文字的释义体系中，今天所用的证据意义的证据其实是从言从登的“證”和从才从虞的“據”简化而来，證，古汉语的解释是，徵也，侯也，证以辞也，徵，从壬从微省，壬者，挺出、闻知、显现，即从微言微行中查知、探得言行痕迹；侯，从人、矢、厂，像张布射箭之状，射中就有迹，寻迹则可知技术、识人才、索事物。徵侯，用现在法证的语言表达就是，凡接触即留痕。“证以辞”，《周礼·秋官》里，专管刑獄的官的职能就是“听其狱讼，察其辞”，这里的辞，一般是指的就是诉讼中的“讼辞”，“讼辞”有正有反有真有假，需要判断。其实“證”本身即由言字构符，而且登，进也，升也，有很强的祭享祷神的仪式性意义，恐怕还与早期的神判仪式相关。據，从手从虞，这个“虞”上虎头下豕，都与动物相关，而目前所见“據”的基本意义是持杖而立，引申为“凭证”，所谓“事有隐滞，援据征之”，就是拿证据说话，依照告、验、询、听之后的立体证据探幽循迹来破解迷案。从这个意义上说，今天所讲的言证、物证、神意都

体现在造字之初的形构中了。人类学四重证据所依据的言、文、意、象在造字之初可能就是并构表意的，言、文、象三者都包括了。言告而后“登升”，持杖而立据，非常有意思，也值得深入的梳理和挖掘其语义系统的源流与转换。与此相对应，“证据”在西方的词源也是值得梳理的，古希腊文中证据最初的意义是使什么显现的征兆、符号，和早期汉语中的“證據”意义的共通性何在，如果能结合进哲学史的梳理，会更具有通观性质。这是我个人的一点想法。如果我做你这个题目的话，我想我会这样进入。

乐黛云老师刚才也高度评价了四重证据法的方法论意义，其实在更深层意义上，四重证据法不简单是一个史料的不断被发现和运用的问题，而是一个人们对世界的认知视界的拓展，换言之，就是如何看待这个世界，如何看待这个世界历史的留痕。人只能改变观看世界或事物的方式，我们不能完全呈现一个事物到底是什么，但可以探讨人们如何看待这个世界、这个事的。这不仅仅是方法，还是认知的问题。这样一种如何看的问题其实基本贯穿在我们今天的所有发言中间。

黄老师带给我们的是关于传统节日的现代功能转化问题，这也是一个很有意思的话题，当下正是文化遗产热，传统节日的重视和回归已经成为了政府主导性文化建设行为了。为什么要回归我们的传统节日？叶舒宪老师六月在上海交大有一场讲座题目就是《端午和神话历史》，以端午为个案，扩展到了元旦、冬至、春秋分，用神话历史的眼光对传统节俗仪式性转换功能及其由来，进行了相当追溯和阐释。时间关系，我就不转述了，有兴趣的可以去看一下。

鹿老师的发言热情洋溢，是现场的年长者，但讨论的问题确实紧跟时代新潮的，他借助传播学大师麦克卢汉的媒介传播和部落化理论，从文学生产机制的角度，试图寻找新媒体与文学书写、文学人类学三者间的内在关系。麦克卢汉说媒介是人的身体延伸物，从这个意义上说，媒介符号，无论是口语的、双向的互动还是多媒介多维度并存的交流与传播，和证据其实有很多相通的地方，值得我们进一步深入讨论。

刘曼的《反思〈金枝〉》，梳理比较了来自各方争论，《金枝》作为一个历史的经典文本，其正面积积极的影响和存在的问题可能一样多，但若历史地看待它，就会发现无论它存在多少问题，无论有多少褒贬论战，它的奠基性贡献和对 20 世纪文学创作的影响都是不可磨灭的。因此，我觉得，梳理学者们对它的褒贬意见固然是有意义的，但更重要的还是人们站在何处褒贬什么？相关的学术背景、学术立场是在梳理中应该注意的。

我的评议到此，谢谢大家。

（录音整理：王男 杨骊）

— 完 —



特别播报

首届中国文学人类学青年论坛暨中国文学人类学研究会重庆研究中心成立仪式 2011·重庆永川

【本期栏目主持】

李 菲 (1975-), 女, 厦门大学历史人类学博士后, 四川大学文学人类学博士

【栏目导言】

2010年7月, 中国文学人类学研究会第五届年会在南宁召开。会议期间, 经重庆文理学院申请, 中国文学人类学研究会理事会同意, 双方达成了由重庆文理学院承办中国文学人类学研究会第六届年会的初步意向。会后, 重庆文理学院方面与中国文学人类学研究会相关领导进行了多次联系, 双方磋商的内容从一次性的会议合作扩大到共建长期合作的工作平台。为了确保双方的共识得到体制性的落实, 中国文学人类学研究会同意在重庆文理学院设立中国文学人类学研究会重庆研究中心, 由研究会副会长徐新建教授和重庆文理学院副校长谭宏教授共同担任重庆研究中心主任, 研究会会长叶舒宪教授和副会长彭兆荣教授分别担任重庆研究中心学术委员会主任和副主任。基于此, 在重庆文理学院与中国文学人类学研究会多次协商的基础上, 定于2011年5月20日至5月22日在重庆文理学院召开中国文学人类学研究会重庆研究中心挂牌仪式暨中国文学人类学研究会第六届年会筹备会。

会议筹备过程中, 经商议, 决定在会议期间同时举办主题为“探求文学与人类学的新发展”的首届中国文学人类学青年学术论坛。这是中国文学人类学研究会为有志于文学人类研究的广大青年学者们开辟的又一个学习与交流的良好平台。

● 论坛实录

首届中国文学人类学青年学术论坛实录

会议主题：探求文学与人类学的新发展

主办机构：中国文学人类学研究会

重庆文理学院

承办机构：中国文学人类学研究会青年委员会

重庆文理学院非物质文化遗产研究中心

中国文学人类研究会重庆研究中心

支持机构：中国社会科学院比较文学研究中心

四川大学文学与人类学研究所

厦门大学人类学研究所

西南民族大学彝学院

云南思茅师范专科学校

重庆文理学院科技部

论坛指导：叶舒宪教授、徐新建教授、彭兆荣教授

参会人员：重庆文理学院青年教师

西南民族大学青年教师

上海交通大学文学人类学专业博士

四川大学文学人类学专业博士生

厦门大学人类学专业博士生

其他嘉宾

论坛时间：2011年5月21日14:00—17:30

论坛地点：重庆文理学院红河校区恪勤楼422会议室

□ 发言与评议

李菲：各位老师、同学，大家好！很荣幸今天由我来主持首届中国文学人类学青年学术论坛。

近年来，文学人类学作为一门新兴学科日渐成熟，并在国内学界产生了广泛而重要的影响，不少青年学者在此领域的研究受到了学界的关注和重视。为了进一步增进文学人类学研究的探索性和创造性，为青年学者提供共同探讨的学术平台，中国文学人类学研究会青年委员会特倡议发起中国文学人类学青年学术论坛。



中国文学人类学研究会历来重视青年人才和学术后备力量的培养。2008年11月29日，中国文学人类学第四届年会在贵阳召开。会议期间，由研究会第四次全体理事会决定成立青年委员会，建立了常务主任共同负责制下的青年委员会，下设两个常设机构：学术处和执行处，分别负责学术活动组织和日常事务处理。青年委员会成立两年多来，始终坚持务实与开放的原则，在中国文学人类学研究会的领导下，致力于推动会员间的学术交流与资源整合；创办了《研究会通讯》，在海内外相关领域研究者中获得了广泛好评；同时，也号召更多的学术新生力量积极加入到我们的队伍中来，本论坛即是又展现青年学者风采的一个重要平台。

首届青年学术论坛由中国文学人类学研究会和重庆文理学院联合主办，由中国文学人类学研究会青年委员会、中国文学人类学研究会重庆研究中心和重庆文理学院非物质文化遗产研究中心共同承办，特邀叶舒宪教授、徐新建教授和彭兆荣教授担任论坛学术指导。来自重庆文理学院、上海交通大学、四川大学、厦门大学、西南民大、贵州大学、贵州师范大学、思茅师专、成都信息工程学院、重庆大学的青年学者济济一堂，共同“探求文学与人类学的新发展”。经过严格选拔，论坛安排了四个主题发言，分别涉及中国象数表意传统（中国象数表意传统与文化溯源）、民族志小说（虚构印第安人——论罗伯特·路威的民族志小说）、文化景观（移动与固定：鼓浪屿家庭旅馆景观文本的人类学阐释）以及考古（考古学方法论的启示）。

以上发言在研究对象上体现出文学人类学关注全球化语境中文化文本的多种样态；在研究方法上彰显了文学人类学涵括文本阐释、人类学田野调查以及考古学等的跨学科优势；研究取向上则主张在本土与外来、传统与现代之间进行多元文化间的对话与反思。同时，论坛采取交叉评议与自由讨论相结合的方式进行，

以期最大限度地促进学术交流。

今天，青年学者们济济一堂。这是一次难得的学术盛会！在此，我谨代表中国文学人类学研究会及其青年委员会和参会的青年学者们，再次向东道主——重庆文理学院与重庆文学人类学研究中心表示衷心感谢！

下面，首先有请来自重庆文理学院的王先胜老师发言。

王先胜：尊敬的各位专家、学者，各位同学以及来宾下午好。我的报告的题目是《中国古代纹饰解读的一种方法》，大概分以下几个部分。第一个是学术背景；第二个是传统的方法；第三个是新方法，也就是我要给大家介绍的一个我的理解的方法；第四个是知识谱系，也就是我们要作这样的研究需要什么样的一个知识储备、知识结构；第五个是研究对象及研究的程序；第六个是个案研究的举例。然后如果有时间我们再说一下这个思路的研究可能影响到的学科和领域，以及一些已经有的相关成果。



首先，学术背景，是与考古学相关的。大概在考古学中有一个定义，考古学主要是通过发掘出土的实物遗存，研究古代的历史文化。这个定义是一个比较传统的定义，后来有什么新考古学，现在还有科技考古。考古学确切的定义也确实很难说，那么根本的问题就是利用考古发掘出的实物、材料来研究古代历史文化。从这个角度看，这个定义有两个问题它没有说。第一：这个实物资料，包括遗迹和遗物，那么这个遗迹和遗物上有刻画和图案、符号，这个算不算资料，没有反应这个问题；第二，研究古代的历史文化，我们知道可以分为物质的、精神的、制度的，那么在这个定义里面它也没有反应利用实物资料如何研究精神层面的、制度层面的这个历史文化。这是一个背景。另外一个，就是这个史前纹饰的内涵表达问题，如果是历史时期秦汉夏商周还有一点历史文献，可以有一定的对照，那么在史前没有文字，这个纹饰的内涵表达我们怎么去理解。到现在为止还没有一个比较通行的科学的理论、可靠的方法来解决这个问题。考古学到现在大概有两百年的历史，整个全世界，比如西亚、欧洲、美洲以及中国，这个史前纹饰，仅仅说彩陶，可以说是海量的。以前对纹饰的研究当然有很多，我的理解现在还没有一个可靠的方法来解决这个问题。第三个背景就是史前文化的精神领域的研究，这方面我们有文化人类学以及古代文献的资料，但是它距史前年代太远，可能我们能够得到一些认识，但是你要去确证你得到的认识这个是很难做的。第四个背景就是存在神话、传说这个方面的问题。我们知道我们中国的古代神话传说，比如说伏羲画八卦、炎黄之间的战争，蚩尤、帝喾等等，这个有很多神话传说资

料，到现在中国的考古学已经有八十年的历史，整个中国境内的史前考古学文化体系基本上已经建立。我们知道这个考古体系基本建立起来之后，它跟我们理解的三皇五帝和史前传说好像没有多少关系。我注意到最近这些年叶舒宪老师在做这方面的研究已经做了不少，但是我的感觉学界的认识还很不够。这是几个背景。

然后我们看一下这个传统方法的问题。传统的角度和方法，一个是考古学本身的角度。考古学家基本不关心这个纹饰本身是什么意思，他只是按照考古学的层位学、类型学的方法，把它做一个排比。那么关于纹饰，考古报告怎么说呢？考古报告我们去翻，凡是器物纹饰，上面一个圈一个点或者有多少线条，它就是说有什么线，有什么圆圈，有什么动物图案，它是基本上不关心纹饰本身是什么意思的，这是考古学这个学科本身的一个理解。这跟考古学的定义也有关系，因为考古学的层位学、类型学方法主要是就物质层面的研究而言，它对于纹饰和图案没有一个基本的方法来做研究。第二个理解的角度就是美术的角度。在很长的一段时间，考古发掘出的器物图案，我们都是从美术的角度去理解的。认为这个是原始人类，他们的美术作品。这跟考古学的起源也有关系，因为考古学最早是由一个研究美术史的一个叫温克尔曼的德国人开始的，他用博物馆的美术作品来研究古代的美术史，这个跟他有密切的关系。后来关于这个器物纹饰方面的一个理论、方法一直都没有产生，或者说产生这种可靠的理论、方法的概率就非常小。然后就是文化人类学的角度。文化人类学按照我个人的理解，有些地方可能跟出土的纹饰也有一些联系，但是从整体上说，它们的时空差距是很大的。我们都知道文化人类学的一些基本的认识，它是来源于现在还存在的我们认为比较落后的一些部族，比如说澳洲的、大洋洲的和美洲的这个少数民族和一些偏远的族群，他们都没有天文历法的知识和起码的数学知识。按照文化人类学，我看到有一些认识就是说少数民族、边缘族群，他们对于“数”的观念都没有。所以它们的时空差距比较大，没有来自于考古发掘出土纹饰研究本身的方法。第四个角度是望图生义，就是比较混合的。这个涉及到图像学的问题，也有美术史的背景，对于某些年代的纹饰可能起点作用，但是关于史前的纹饰，图像学怎么做？它也没有得出方法。由于这些，传统的方法只能起一些有限的作用，我要说的就是局限的问题。所以，这个纹饰，比如说半坡的鱼纹，在学术界可能有二三十种解释。还有良渚玉器上很著名的图案，在学术界可能有四五十种解释。你说哪一种比较可靠哪一种不那么可靠，你没办法判断。

我说的这个思路也是我们中国传统的一种表达方法，可以简单地把它叫做象意、象数、数理。什么是象意呢？就是用图像、形象来表达意思，也就是比如两个厕所，在男厕所前画一个烟斗，在女厕所前画一个高跟鞋，不用写文字我们就知道了。象数是什么意思呢？比如幼儿园里小朋友做了几件好事我们给他贴几个

小红星，有不好的地方画几个叉，这个就把意思表达出来了，就是图像、形象结合那个数的关系来表示。然后那个数理，就是用数来概括，把一些道理简单地概括出来。这个在中国古代是一个传统，比如说在先秦，古代的宇宙观，在《周易》、《道德经》里面，都是有这样表述的；还有象数理综合的运用。这个思路大概就这样的。

要做这样的研究需要一些什么样的知识的准备？相关的学科：首先是考古学，它需要整体上对考古学的方法、中国考古学的情况、发掘的材料有一个比较深入的了解。然后是易学，涉及到易理、象数方面的，尤其是象数。然后是天文历法学，又分天文、天象的知识，古代历法。最近30年在这方面有很大的突破，一个是十月太阳历，一个是火历。对这些有一个基本的了解我们才可以进入这方面的研究。因为器物纹饰与天文历法有关，还可以有这个现代天文学的计算，天文年代学的佐证，当然古代文献是一个基本的储备，其他的跟文化人类学可能也有一些关系，这就是相关的学科。

而研究的程序，我把它归纳为：首先是研究秦汉时期的纹饰，因为秦汉时期有很多的文献可以佐证我们的这个释读是不是正确的，然后可以得到一些纹饰的基本含义，看它是否可靠。然后我们再上溯到夏商周，再上溯到史前，可能跟我们当代的一些民族传统纹饰也有一定的关系。从类别来看呢，古代的纹饰首先有一类是结构非常严密的，有确定数理关系的，我们可以得到非常可靠的认识。然后是每个考古学文化与一个地区的纹饰，有一些主流的、有规律性的纹饰。第三个方面，在前面两个程序之后，有可能研究一些规律性不是那么强的纹饰。研究程序大概就是这么一个情况。

这个个案研究，比如说汉代的木胎漆盘。这个木胎漆盘是绵阳出土的，是汉武帝时期下葬的，它的纹饰内涵表达非常丰富，把到秦汉时期中国古代的天文历法、易学，还有哲学、道家的学说等等全部通过这个数理关系和图案、符号把它结构在一幅图案里，它有非常严密的数理关系。我们可以看到外面有一圈，里面有一圈，我们通过数术的关系可以知道其意思表达。这个图形非常对称，一分为二，里面是两个耳朵形。这个是道家做的一个纪念老子的太极图。然后我们可以做出几条线来分析，东南方有四组线纹，一组是七条，与二十八宿数理和分组吻合；在西北方向，有六组线纹，每一组是六条，这个与十月太阳历一个月的天数吻合。线纹总共是10组64条，总数与六十四卦数完全吻合。我们还可以把它们与中心两个耳朵形构成的太极图结合起来理解。它把太极八卦、河图洛书、阴阳五行等等文化内涵全部都结构在这个图里面，还有好几种历法的数理关系，它们是很严密的，不能多一点也不能少一点。这样我们就可以知道这些纹饰，线纹、点纹、涡纹以及里面一圈的“L”形加“S”纹，这些图案我们就可以确切地知

道它是什么意思。我们知道一批这样的纹饰的话，其他的有规律性的纹饰我们就可以对它有一个比较可靠的了解。然后就可以涉及到其他纹饰的释读和理解，大概就这个思路。这个图案和释读可以给我们很多启示，是文献里面你没法搞清楚的，由于它是一个非常完整的古代知识体系，所以我们可以得到一个比较明确的认识。就这个木胎漆盘，它就涉及到太极图的问题、八卦问题、古代历法问题、河图洛书的问题等等，可以分别的写一个论文，它涉及的问题可以做十二个论文，全部是新的。我们再看一个，同样的思路和表达在湖北荆州出土的漆盘上，这个更简洁，也是用线段、点纹、S纹、涡纹等等来表达太极图、八卦六十四卦内涵。同样的表达，只是比绵阳那个简单一些，这也是秦汉时期的。

那么它可能影响到的学科呢？因为时间有限，只举了汉代的例子。它可能涉及到的领域，比如说关于美术的起源，我们以前是把它视为美术，我认为它实际上不是作为美术出现的，不是从美观这个角度产生的。在一万年前、七八千年前人类生存是非常困难的，它应该是一种文化传播方式。最早人类用图案来记载和表达他们的意思、文化，所以它涉及到文化传播的方式、原始思维、原始文化，当然还有古代文献、历史、古代的社会制度，然后就涉及到考古学的理论和方法问题，当然也跟我们的民族传统图案的研究有关系。涉及到古代的精神文化，比如说古代的数学、天文历法、易学、数术、宗教、巫术、信仰、礼仪、医学等。

关于理论、方法我也有一些思考，这方面也发表了几篇论文。《关于建立考古纹饰学的一点思考》，还有《考古学家应严谨对待器物纹饰》。据我的了解，考古报告基本上都有一些问题。不少纹饰有严格的数量关系，但是考古学家没有这个观念和思路，所以很多纹饰它只是写意性的画法，没有严格地与器物相吻合。

这是我个人的理解和思路，今天就到这里，欢迎大家的批评。

唐启翠：大家好！上午几位老师都在讲如何从“空降学科”的反思中，获得“顶天立地”的资源，以及如何“顶天立地”。其实现代学科意义的考古学也是“空降学科”，空降就意味着有风险，有空落地的人看不到的盲区。王老师今天的报告，从反思考古学概念定义所存在的问题，以及目前国内对史前纹饰内涵表述研究的局限入手，希望可以重建一种关于考古出土纹饰解读的新范式，这种新的范式，他以为可以从中国易学的象数思维中获得，应该说是一项本土化实践的可贵尝试。但问题是，这里所反思的考古学定义还停留在1980年代的《中国大百科全书》考古学卷的考古定义，是不是一个有效的反思基点，值得怀疑。作为一门空降的外来学科，中国对于国外考古学理论的吸收和应用上来说，不论是理论还



是方法、考古的实践方面原本就相当滞后，而你的反思对象还要偏后，最新的考古学的理论和实践还是没有涉及到，其实关于物的或你说的纹饰的研究存在的问题，可能别人早解决了。这是一个问题，提出来供你参考。

第二个问题，是关于考古学对于出土物的展示方式问题，博物馆是考古发现和发掘成果后续处理、展示交流的平台。博物馆成了非考古专业研究人员研究利用的第一手材料，因此也成为了一个田野。可是，博物馆的展示方式或者形态又是怎样的？它能否如人所愿地提供尽可能反映历史事实的证据？其实，博物馆也是文本的一种，它的展示也是某些特定理念指导之下的人为选择。博物馆的布局看起来都是按照历史发展的轨迹从远古一步步走来，可是它的展示方式却暗含着民族的、族群的或地方的政治策略。而具体的展示以类型学的分展为主要方式，这就不可避免地破坏了原本的共生关系和位置关系，比如说在一个墓中挖出来的陶器、玉器、青铜器等等，本来是有位置关系的，但是我们在博物馆中已经很难看到这种关系了。我们看到的是铜器馆、陶器馆、玉器馆，也就是说同一个墓里边，同一个时代里在同一个墓主人身边出现的这些陪葬物，等到我们去的时候已经不知道它的位置了，也不知道它们之间是什么关系，包括上下层位的关系都不知道。我们在博物馆看到的是相隔几千年、几百年的这样的一个陶器的展示。所以它作为一个展示的信息形态给我们展示的也是不完全的。那么解释这个出土文物上面的纹饰，想进行有效的解读的话，有些信息就会丢失掉了。因为资料本身就不是很完全。另外就是在中国，盗墓现象十分严重，这个就更加造成了我们博物馆中展示信息的不完全。我们知道作为一种陪葬的礼器也好，陪葬的实物也好，它是礼仪文化的一种物化遗留，它的位置、组合、材质、器形等等都可能包含着重要的信息。就位置而言，某一种器物是摆在脚上，摆在头上还是摆在肩上，摆在腹部、胸部，戴在手腕上的和戴在耳朵上的，象征意义肯定是不一样的。但是盗墓的行为破坏了共生关系和位置关系，官方考古往往是抢救性的发掘，发掘后的东西还不一定都公之于众，这对我们探讨某一种出土物或者是它的纹饰的意义来说就非常的麻烦，这是第二个维度。

第三个就是从我们现有的材料，如何进行尽可能多的还原，重建历史或者解释器物纹饰的象征意义。这就涉及了一个用什么方法、视野来分析材料的问题了。这方面就是考古学和人类学、民族学、历史学的再度结合。其实在考古学内部他们有很多的方式，对于史前期遗存和器物的解释，依赖的一种主要方式就是类比法。所谓类比法就是用已知去推测未知。类比法又分为一般类比和特殊类比，前者以中程理论为基础，主要是通过文化相似性的类比，解释未知的遗存。而特殊类比要求相对严格得多，它要求不同文化遗存之间的类比要建立在族群的连续性、环境的可比性和文化面貌的相似性上。而类比资源来源，不同时期又有不同，

历史时期可以有很多参照比如书写文献和活态民族志等，而史前是几乎没有直接的书写文献的，对于史前的研究来说，我们注定与原始人是无法相遇的，注定的与他们无法对话，哪怕是通过有限的记载，我们要怎么办？这个就是要通过一些不同的方式，在考古学当中有民族考古学、历史考古学、试验考古学，它们通过一些试验的方法，对当时的环境相对复原，进行一个长时段的观察，来获取古代理人的生活信息。

其实这也就是我们要想一些办法来让现成的事物来说话。那如何让事物说话呢？一个是凭借技术手段，比如 DNA 检测、人像复原技术、碳十四测年、孢粉检测等技术，之前有很多我们不知道的，现在就可以通过检测而知道很多东西，像奥兹冰人的生活复原；另一个就是人文性的、多元的证据的类比和人文阐释，这个叶老师做的比较多的就是四重证据法。对于纹饰来说，有人说物是一种作为人类文明的一种生存方式，或者是塑造一种文明的类型，尤其是典型性的，带有神圣性的重复出现的纹饰，更是人们精神世界的一种反映或投射。关键是如何确定一个器物及其上面的纹饰具有象征性，具体又象征什么？又凭什么你的解释就是最正确的？我想回到它的大背景去，回到它的共生的位置关系中去，是比较切实可行的方法。探讨纹饰及其象征意义的时候，进行时间的和类型排列的想法是很好的，但是具体的操作可能问题还是比较多的。

另外我还有一个疑惑，就是从你的这个报告看，你是不是认为所有的纹饰都跟术数或易象思维模式有关？

梁 昭：各位老师同学，大家下午好！我今天讲的题目是美国的著名人类学家罗伯特·洛威（Robert H. Lowie）的民族志小说。这个题目和人类学与文学的交叉研究的背景，以及中国的人类学界这几年讨论的题目有关，那就是关于民族志书写。在 20 世纪 80 年代的后现代语境下，大家认为“民族志小说”是民族志写作的新的实验。讲到“民族志小说”时，国内外学界认为有两方面的内容：一是有人类学背景的人写的小说，另一方面是对于某些有地方性色彩的小说进行人类学解读。我今天讲的内容是前者。



我的报告分为以下几个部分：前言对洛威的研究做一个介绍；第二部分讨论洛威小说的虚构特征；第三部分探讨具有人类学背景的人类学家写的小说的一些诗体特征。

“民族志小说”是具有田野调查背景和人类学背景的人写的小说，20 世纪 80 年代以后这种小说显得特别多。但实际上，这样的实践自 19 世纪末开始在美

国的人类学学界就大量存在。人类学家以小说、诗歌的方式来传达田野经验，小说的文体是最多的。有美国学者认为，这样的写作实践是没有被重视的“隐藏的写作传统”。据我个人统计，到现在为止，由美国人类学家写的重要的长篇小说有 20 多部，短篇小说有 100 部左右。其中有一些比较有名的，《笑着的男孩》（*Laughing Boy*）是 20 世纪初的名作；20 世纪中期一部《回到笑声中》（*Return to Laughing*）较好地虚构了人类学家田野工作者的一些经历，从此人类学家的浪漫经历就流传到了公众流行文化当中去。库尔特·冯内古特（Kurt Vonnegut）应该是学文学的人很熟的，他写过很多科幻小说幽默小说，但他有个奇特的现象是，他曾在芝加哥大学——老牌的美国的人类学系所在的大学——以一部科幻小说《猫的摇篮》（*Cat's Cradle*）获得硕士学位。美国的现代人类学之父博厄斯——今早彭兆荣老师也提到过——他的女弟子编了个小说集，包含了博厄斯以及他门下的一些弟子写的 20 多部人类学小说。我今天要讲的这个人的小说的作品就放在本集子里面。

此外，20 世纪末期以来，美国一些学术刊物刊登了大量人类学小说，有的刊物还进行了小说评奖。对于这样的人类学小说，人类学界褒贬不一。肯定的意见认为这样的小说来自人类学家，比起商人、传教士和冒险家更了解当地，所以更具现实意义。另一种观点来自《写文化》论文集的编者詹姆斯·克里福德（James Clifford）、乔治·马尔库斯（George E. Marcus），他们在《作为文化批评的人类学》中对民族志小说的优劣进行了区分。一方面对民族志的适当虚构这种方式表示赞赏，认为可以隐蔽一些伦理问题——你可以虚构一个人物，保护当事人。同时他们也认为“民族志小说”纯粹是个小说，不值得人类学家重视。尽管他们认为民族志和小说之间的界限是模糊的，也肯定了小说作为一种重新安排事件和真实人物的方式，实际是有一定效用的，但仍然对民族志小说持保留意见。而我想通过研究这样的民族志小说探讨人类学小说的可能性，同时也探讨民族志写作的可能性。

我选择一个个案——博厄斯的一个学生，也是美国著名的人类学家洛威写的小说——来讨论。他写的小说在这个集子里面是最多的。我引他为个案是因为在中国语境里，特别方便我们将小说和民族志对读。因为他有本研究印第安人的 *the Crown Indian*，翻译过来是《乌鸦印第安人》，是个民族志。然后他的三篇小说的材料是来自民族志的，他的背景见 PPT 上的介绍，不具体讲了。他的主要观点和博厄斯的主流观点差不多，反对单线进化论，提出多元文化。美国的人类学家研究印第安人是美国早期人类学的现象，我们知道博厄斯及他门下的本尼迪克特和克鲁伯都是以研究印第安人起家的，他们许多理论模式都是建立在印第安人研究基础上的。《乌鸦印第安人》的作者洛威出了一些重要的著作，从民族志的文

化描写到当地的语言教材。他其它的代表作是二三十年代翻译过来的《文明与野蛮》，最近再版了，这本书的直译是《我们文明吗？》，而吕叔湘把它翻译成“文明与野蛮”。所以洛威是个中国读者比较熟悉的一个人人类学家。

洛威主要小说创作主要收集在这本小说集里。这本集子前言写：编纂小说集就是要为普通大众、一般读者提供描绘一个北美大陆最早的居民生活方式的文本。他的短篇小说包括三篇写“Crow Indian”的小说，最后一篇是写印第安另一个一个民族。他小说的特点，——从标题就可以看到，是以故事人物的叙述串联起民族田野调查的资料，从而使异文化的文化风俗和文化制度与一个人的经历结合起来，从而显得生动鲜活。比如小说《一个乌鸦族妇女的传说》，是根据民族志中是不同的篇章写的，如某些情节在民族志里放在关于“宗教”的论述中，而在小说里却与主人公的经历联系。所以小说的规律决定了它必须塑造一些人物，而人类学家有意塑造一些大的文化制度下的、有个性的人物，以这个人的特殊个性串起他所处的文化中具有普遍性的世界，从而重新塑造了各种风俗和制度。第二方面是一般的民族志会描写外在的文化制度，而很少描写人物的内心情感，而小说这样的特殊文类使得对人物的情感和内心有特别多的凝聚，它聚焦到人物的内心体验，从一个角度体现了对风俗制度的反馈，从个人的高兴和痛苦这样的情感性描写来思考整体的文化制度有哪些优长、哪些缺失，这是小说这种文类可以为普通公众提供的，而民族志很少能提供的体会和思考的角度。第三方面，小说作为一种文学性的书写，可以提供多重声音和对话，造成了某种美学效果，比如说反讽性的。这样的多种视角、多种声音的对话使得异文化的现象和关于此文化的价值在不同的虚构型的视角中得以呈现。比如有这个故事，前面讲了一个老年妇人讲了个悲惨的故事，而最后揭晓故事中的那个人就是讲述者“我”。这样的后置和虚构在田野民族志中没有发现，用小说的方式使得这种古老的风俗对个体的复杂的单向度的影响在小说这样的体裁中得以呈现。

通过这样的个案，我想讨论民族志小说的一些问题。比如读小说的方式，虚构他者的生活方式，有没有什么伦理问题？这在 20 世纪末美国人类学界的讨论也非常多，因为原住民有自己的声音，与人类学家展开抗议，就是你们有什么权利虚构我们自己的生活？

但是我们这里要讨论一些民族志小说的美学、诗学的特点。首先，民族志小说不仅仅是描述一种现象，一种书写实验，而应该作为有效的分析性概念。我们在讨论时，要具体讨论文体、文类中的文学性或民族志性或者是人类学性，我们应该落实在概念的具体内容上。首先是关于它的认知意义：对普通公众而言，它有重要的认知作用。通过把异文化的材料和经历编成有始有终的故事，使对异文化的认识更清晰和连贯，便于读者在一种愉悦的状态下了解异文化并能展开思

考。第二是人类学小说中的人类学性或民族志性。人类学小说区别于一般的虚构小说，它的标志是非虚构的，这个类别和历史小说一样。人类学小说是完全由情节构成、编排的，但它的材料全是一手、真实的材料，使得人类学小说散发出奇异的效果，因为它的材料是真实的，但内容对于一般读者而言又充满“奇异”性，因为它是关于异文化的故事，这就使得小说的象征系统和语义空间具有了一般小说没有的内涵和丰富。第三，人类学本身是我者到他者文化的体验的科学研究，是跨文化、跨主体的方式。而小说体裁和诗歌不一样，诗歌一般只有一个声音，而小说有多层次，可以容纳不同的价值观和世界观的融会贯通。所以小说文类和民族志的结合可以互相扩充广度和深度。这是我今天要讲的一些内容。

民族志小说是人类学写作中可能提供的一种角度。民族志和小说如何紧密结合成为新的文类方式，这是我们可以继续讨论下去的。

闫玉：大家好！梁昭博士的文章是试图以一种独特的视角，将文学和人类学进行一种交叉——我更想说“融合”这个词。因为早上有的老师讲到文学人类学是种转型，文学是与人类学连在一起的，下午又听到民族志与小说——正如民族志的老家是人类学，小说的老家是文学，于是文学和人类学结合在一起，小说和民族志结合在一起。所以这里的“民族志小说”的分析我们应该给予肯定。



她的报告有三方面是非常聪明的：一是说民族志小说是未被重视的隐藏的传统，并说可以对这一传统给予重视。我们知道，只有寻找到学科的脉络，才能对其做一肯定，所以从传统寻找到学科脉络并将其延续下来，是个很聪明的举措。我觉得她接下来要对小说的这个传统脉络从隐藏状态提到前头来。但我认为这里隐藏的传统并不是没有被重视，而是没有被完全承认，因为今天“小说”的概念，我们还需界定清楚。第二，梁博士找到了罗伯特的典型案例作为例证，这有几个好处：因为这位作家既有人类学的民族志写作，又有不少小说创作，所以分析的时候可以把民族志和小说的创作进行比较；还有，他还是有代表性的人类学家，他有自己的代表观点，再有，他是较早的学者，所以可以为隐藏的传统提供佐证。第三是，梁博士在结尾和前言强调了民族志小说的概念，对于学术概念的建立和强化，是比较重要的尝试和努力，因为她强调民族志小说不仅仅是描述一种现象，更应当成为一种分析性的概念而被提到前台来。并且这一概念还用于讨论小说在民族志中的意义。

从这三方面，可以看出作者试图伸出自己的手——这手是非常灵巧的，也许是有力量的一一通过“民族志小说”的概念确立，想把民族志的战线拉得更久，

也许是响应了早上老师呼应的跨学科研究中的交叉学科研究。但是我有些疑问，刚听到叶老师在讲，什么是文学人类学？我想梁博士想把民族志小说作为分析的概念，就先得说清什么不是民族志小说。我对这个问题没有系统的思考，只是报告人在提醒我，通过她提到的两个词：虚构、民族志小说。也就是民族志小说有个特点，是虚构的，是抒情的理解，而虚构这个词在这里旗帜鲜明地提出来，它可以容忍多大程度的概念空间？可以让我们加入多少我们自身的成分色彩？这也是文学和人类学之间的区别，有没有，或者是多大程度，这是我们要考虑的。我干脆以报告人的例子为例，说一些自己的疑问。她说了罗伯特的三篇小说和其具有的三个特点，这三个特点是小说具有的特点，而要说这三点是民族志小说特有的，这不是特别令人信服，因为用这三个特点分析界定，很多小说都可以认为是民族志小说，如《穆斯林的葬礼》等等。很多民族文学反映的生活也加入了人物的生命历程，关注人物的内心，有多重叙事声音，那它们是民族志小说吗？是不是所有民族文学都可以成为民族志小说？它们之间的区别是什么？再一点，她提到了在“民族志小说”中要看到民族志小说与认知意义、人类学或民族志的特性、人类学是一种跨文化跨主体的研究等，我觉得其实在她的分析过程中，说得更多的是以小说为方式增加了民族志的可读性，我并没看到民族志与小说在更多程度上如何结合在一起。这就是我的评议。

张馨凌：各位老师，各位同学下午好，很荣幸能够来参加今年文学人类学的盛会。我想今年来到的同行当中，我的修行尚浅，所以我主要是来学习的。今天我报告的题目是《移动与固定：鼓浪屿家庭旅馆的景观文本》。我的意图想从人类学的角度，对于家庭旅馆这种景观进行理解和阐释，因为家庭旅馆这种景观文本，它也有丰富而特殊的符号、象征，它里面充满着更多的象征的意义，文化的内涵，也可以来进行文化的解释，所以这就是我想在此和大家一起探讨的，也希望得到批评指正。



鼓浪屿和厦门本岛隔海相望，今天的话可能在座的各位可能都去过，休息间就有很多人喜欢鼓浪屿，想到鼓浪屿看一看，那么鼓浪屿也是众多旅游者理想的目的地。我想，大家到鼓浪屿所想观看和欣赏的不仅是蓝天碧海的自然风光，还有隐藏在其中的建筑。因为在这座小小的岛屿上有一千多座老建筑，这些老建筑有悠久的历史，风格各具特色。我在后面会讲到。我想大家来到这个地方，一方面是看到这些景观，另一方面就是去探索景观之下它体现的文化认同和丰富的社会内涵。我今天要探讨的就是：在现代旅游移动性多造成的全球化的语境当中，

看，游客去看，看与被看，为什么看，如何去看和看什么的问题，在更深层次提到的乃是族群互动和文化对话的核心问题。也就是说，景观成了解读社会文化、意识形态、权力话语的充满符号和象征意义的文化文本，厦门鼓浪屿的家庭旅馆就是这样的一个文本。

我的发言大概从五个方面进行阐释和解读：前言会做一些大概的介绍；第二部分紧扣主题，也就是全球化语境下的移动与固定，看家庭旅馆的景观是如何制造出来的；第三部分谈一下景观的发掘和制造，体现的文化认同的问题；第四部分从比较深的角度来谈一下，景观文本所体现的文化内部持有者和文化他者是如何构成文化策略的，最后是我的一些思考。

前言部分，我分三个部分进行介绍。景观是多义并且复杂的，我们对它会有一个不同的界定。地理学家会把它定义为一个地表的系统，艺术学家会把它作为再现或者表现的对象，或者把它简化为一种风景，而建筑学把它作为建筑物的配景和附景。所以，从人类学的角度来看，景观是具有丰富的内涵，同时具有结构与功能，它是有着紧密的内外联系的一个有机的系统，更重要的是，它承载着过去，有着过去历史的记忆，而且也承载着未来和希望，反映着当地人的活生生生命，也就是体现着认同，也体现着寄托。正如地理学家科斯特洛夫所说：景观可以作为一种符号，它可以体现社会群体的文化象征意义。在此意义来说，放在全球化的语境之中，景观可以作为解读的文本，我们可以从中找出丰富的内涵。

就家庭旅馆的历史来说，从定义来看，就我国古代，我们还没有家庭旅馆的概念，只是一些驿馆和客栈等。这个概念其实来自于欧美，简单说是房主把多余的房间租出去。就我国而言，家庭旅馆的兴起是改革开放以后，也就是旅游业大规模出现以来，在我国的丽江、三亚等地家庭旅馆出现的规模比较多，大家如果有去过，一定会有所感受。而厦门鼓浪屿的家庭旅馆，我认为是一种特例，因为就它的前世今生来讲，它的前世就是老建筑的遗产，本身就是景观，再一个是它回应全球化的浪潮来讲，它成为家庭旅馆以后，它本身也就是景观或景观的一部分，那这就我所思考的部分。

现在我放的照片，一部分是我自己去拍照，也有从网上找的，厦门鼓浪屿的老建筑的代表。在鼓浪屿的历史中，鸦片战争以后，鼓浪屿这座小岛上进驻了十三个国家的领事馆，比北京上海还要多一些，当然是特定的历史原因造成的。当时涌进来的除了领事馆的人员以外，还有华侨、富商，甚至还会有当地的一些富商、巨贾，主要还有华侨，大家看这是些代表性的建筑，生活楼、民事府等。前面看到三组图片，是家庭旅馆的前世，现在大家要看的是它的今生，也就是我要讨论的在全球化背景之下，移动的特征，来来往往的人群，进出于鼓浪屿之上，就现代的社会里面，移动性是后现代社会根本特征，如果我们要看鼓浪屿的文本，

应该要结合时代的特征，才能对家庭旅馆的文本进行解读。其实，移动性造成文化的需求，这种需求不仅是吃喝玩乐，也有体验，也有怀旧等，想体会到更多的东西。在这样的情况下，有些遗产被发掘起来，被利用起来，这些老建筑的历史中，鸦片战争只是其中一段。在 1942 年，日本占据时期，也有一个改变，但是家庭旅馆的生活的话在解放战争以后出现一个断层，因为历史原因，这些老建筑被弃用了，闲置了。很多房主都迁走到海外，所以这些老建筑它们的命运，处于在一个非常尴尬的境界中。但当全球化的到来，游客移动性的诉求也好，政府的愿望也好，正好给这些老建筑一次新生的机会。所以 2008 年时，厦门市政府鼓励当地的居民开办家庭旅馆，这个在中国的都市史上是少见的，即正式的出台法律、法规，甚至是很多优惠政策来鼓励家庭旅馆的开办。所以从这个角度，从景观到家庭旅馆，这是一个移动的现代性的书写。

第二部分，从家庭旅馆到景观，老建筑被盘活以后，变为家庭旅馆，它实际上不止是提供一个游客居住的地方，它同时存在的两种功能。一方面，还要保存，不可能为了经济利益，把它全部推翻，全部翻修，那就失去了鼓励开办家庭旅馆的价值所在。那么就要让它保持原有的生命力，第二还要吸引游客来欣赏和观看这些景观。所以说，怎样在移动性当中来满足固定性的诉求，这里的固定不是指地理位置的固定，今天到场的很多老师也许总是充当着“空中飞人”的角色，那你在飞来飞去的移动当中，你的某方面渴求的还是家的感觉。所以我指的固定就是游客，尤其是当代后现代的游客，他追求就是在家的，固定的，一种舒适感。

第三个方面，我要谈的就是谈一下景观的发掘与创造，家庭旅馆与文化认同。前面部分我已经提到了老建筑的前世今生，也就是老建筑的景观符号和历史。它为什么可以作为一种文本来进行文化的阐释与解读，实际上我们可以看到，它从一个建筑，从一个反映异国风情的建筑，如果大家去看，刚才我可能没有进行太深入的解释，实际上大家去到鼓浪屿去看会发现很多建筑都是古希腊式的、古罗马式的、英国式的、意大利式的，这多种非常美丽的建筑风格。所以它所承载的历史记忆，体现的是一个符号化的过程，一个去政治化、去历史化的过程被发掘了出来。在这个过程中，作为文化持有者的当地居民也好，或者说在我个人调查中所发现开办家庭旅馆的外来人员，认同的表达可以把他们牵连起来。因为从整体上来讲，除了经济利益的驱使以外，要能够保持住文化特色或盘活社会文化的记忆，实际上需要达到文化上共同的认识。

为了达到这样的文化认同，当地的居民，也就是“文化持有者”是从两个层次上，来进行认同建构的。一个是物质文本，修旧如旧；另一个是非物质文本，命名之上的文化想象。什么是修旧如旧呢？实际上最浅层来表面来说，我刚才有提到，你要修建家庭旅馆，就要维持它原有风貌，你更要把它建成一个真正能吸

引游客，真正能表达你的价值观的景观建筑。那么非物质文化文本，我指的是命名，大家如果有兴趣去搜索一下，一千多座老建筑其中有三分之二都修成家庭旅馆了，它们的名字都是很漂亮的：阳光幸福客栈，海天堂……包括一些很有异域风情的，包括很有名的“娜佳”家庭旅馆，那么这些命名中体现的也是一种想象，一种权利，它是把隐形的东西显现出来，创造一种力量。这是在景观的创造和建筑中所做的，这些就是把老建筑修正定型改造以后，比较成功的家庭旅馆，那么，这些旅馆既然要提供一种在家的感觉，所以不仅仅是一个吃和住的地方，在这个岛上，经常还有文化沙龙，音乐沙龙等各种各样的活动，包括还有提供当地的美食，让你真正能感受到福建的特色。但是在最后的这两张图片之中，我自己说过的，我说我会在最后一部分说我的思考和困惑。

应该说，鼓浪屿的家庭旅馆从老建筑发展出来，是一个很好的现象，就像是毛毛虫化蝶一样，发展很快，从1990年2家，到2008年的21家，到现在的130家，这个是成几何倍数在增长。但与此同时，不可忽视经济利益的存在，所以出现了一些乱象。比如随意的设置，也有人硬性地更改了老别墅的外型，也就是说在景观的创造和消费当中，实际上是文化内部持有者与文化他者之间双向的文化阐释过程。那么我想讲的就是，这个过程中涉及到文化书写权和阐释权，当然这其中也出现了两个悖论，即化蝶现象产生的积极效应与乱象，另外一个是在全球化背景下的文化认同。移动与固定，它即是对张力的呈现，又是一种互补，一种补充和牵制。当然这个东西也是我还在思考的，希望老师和同学能给一些意见。

罗安平：很荣幸能担任张馨凌的论文评议人，在接到论文后，做了一点功课，也看了彭兆荣老师的旅游人类学的著作，彭老师在给云南大学张晓萍教授的《民族旅游的人类学透视》的序言里曾指出：与其说旅游人类学的分析是对人类现代生活方式的独到视野，还不如说是出自于学科的一种责任。这句话也可以看作是对张馨凌运用人类学视角对家庭旅馆进行解读的一种鼓励。我上知网搜了一下，有关家庭旅馆的论文并不多，多集中在桂林阳朔、云南丽江、西安、北京周郊等等，在内容上最多的是针对家庭旅馆的经营管理、发展模式以及基于旅客动机调查所得出的营销策略分析等，鲜有能从人类学角度对家庭旅馆这一独特景观进行文本解读的。因此，张馨凌从人类学的视角，解读鼓浪屿这一特殊文本中蕴含的族群互动与文化对话的核心问题，是对这一研究对象非常有益而必要的补充。



接下来我想谈一下张馨凌文章里讨论的一些问题，我觉得有些问题也许还有探讨的空间。

首先一个是关于“景观”的内涵。张馨凌在文中列举了各个学科对于“景观”一词的各种解释，也谈到了人类学中景观一词的含义，也就是景观是解读社会文化、意识形态、权力话语的充满符号与象征意义的“文本”(texts)。而为什么它能成为这样一个“文本”，我想提一本著作供你参考。在由Eric Hirsh 和Michael O Hanlon主编的一本《景观人类学》(The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space) 著作中，Hirsh将景观定义为一个文化过程：Landscape as a cultural process。景观一词的英语最早出现在16世纪晚期，被画家们作为一个绘画技术单词而引入到英语语言中。景观的“美术”起源意义重大。它表明景观确实是一种人类注入了“自我意识”的书写与被书写及看与被看的文化事像。在人类对自然(Nature, 被视为上帝创造物与人类自身的一部份)的不断介入过程中(比如农业、科学与工业的介入等)，主体与客体之间有了“分离”的意识，这便是西方“景观”概念在哲学层面的形成。Hirsh把景观分为了两极(two poles):前景与后景(foreground and background), 这两极分别对应了一些非常重要的相关概念：如地方与空间、局内与局外、图像与表述等。比如，简言之，地方指涉的是此时与此在，而空间指向过去与未来的更广阔视野。我想，把景观当成在不断的张力中的一种文化过程，对于张馨凌解读鼓浪屿的历史与现在、文化与现实、地方与空间等，都会有一定的帮助。

第二，对于“家庭旅馆”这一景观文本更深入的分析，我想除了张馨凌在论文里一再强调的“温暖、舒适”之意，其实也可以从文化上追溯到我国一些传统的价值观，比如“游”所带来的道德价值与悲剧色彩，如“父母在，不远游”，以及“离愁、思乡和闺怨”等文学主题。但是，正所谓现代性的一大特征即为移动一样，在当代，任何人都不可能不游的，所以，家庭旅馆，从命名的符号意义上看，也许正是弥合二者矛盾的一个载体。家庭旅馆一方面可指向日常社会生活的具体实在(我们现在的状态)，另一方面也指称潜在的可能性，一种理想或愿景(我们可能的状态)。这种“文本”的两重功能是对人类生活的写照：人类日常现实生活与理想生活的关系。

第三，关于“怎么看”和“看什么”的问题。这是张馨凌论文里提出的问题，但这似乎是她这篇论文目前来看还需要再加强的地方，因为从图片的运用来看，好像大多数是网上的图片，而对旅游者、旅馆业主，还有待进行深入的田野调查。徐新建老师曾有一篇对昆明召开的“旅游与人类学国际研讨会”的评述与分析文章，里面对人类学对旅游研究的角度、方法与理论都有高屋建瓴的分析，指出人类学的研究可分为对旅游业、旅游地东道主、游客等的分析，而其中会涉及到的诸如身份—认同、想象—建构、历史—记忆、开发—保护等理论关注问题，都必须在田野前、田野中以及田野后的分析才能解决。所以，如果这篇论文还要做深

入的话，可以多做一些个案调查，如对家庭旅馆业主的更深入的调查，了解其历史、家庭、人生经历与故事，业主的外来者（outsiders）与本土人（insiders）的类型区别及其意义（如有理论认为本地人与这片土地的联系是直接的、自然的内在性关系，而外来者则更多是价值交换关系，你如何通过你的研究来进行自己的分析）？对游客的田野工作，不论是通过感性观察还是通过其自愿提供的日记、博客，其所拍摄的图片等资料，都可以更好地为你的“族群互动与认同”做注解。所以，增加具体个案的调查，使用深描的手法，这应该是一个做研究安全而必要的途径，在这方面，彭老师所著的《渔村叙事——东南沿海三个渔村的变迁》即是很好的典范，因为同是做厦门的研究，所以借鉴与学习都是最佳路径。

前几天看了龚鹏程先生的一本书《书到玩时方恨少》，龚先生用了很多笔墨批评当代社会很多人由于缺少文化素养，出游时，东摸摸，西看看，随任导游哄弄，与牧人放牧的羊群无异。从人类学的眼光与方法解读我们的旅游，才能真正理解景观作为一种最丰富的历史记录其价值与意义所在，这也是张馨凌这篇论文给我们的启示。

评议到此，谢谢！

杨骊：本次文学人类学青年学术论坛的主题是“探求文学与人类学的新发展”，我的学术报告将以一个田野考察个案及心得的形式，来回应上午叶老师、彭老师、徐老师所倡导的破除学科疆界、促进文学学科开放的号召。



托尼·比彻和保罗·特罗勒尔在《学术部落及其领地》中把当今大学中各自为政、互不通气的学科门类比喻为“学术部落”。问题的研究缘起是来自我对一个学术现象的困惑，宾福德指出“美国的考古学就是人类学”，人类学的目的就是阐释整个时空内人类生存在物质和文化上的异同。然而，在中国，考古学属于历史学下面的学科，考古学和人类学作为两个相区隔的学术部落而存在。我无意在此深究造成此现象的诸多学术史原因，仅就我自己对考古学部落的田野考察经历，来对这两个学科的方法论在证史活动中的互动提出一些思考。

我将从以下三个方面来讲：一是“田野过程简介”，二是“考古学方法论管窥”，三是“释读过去：考古学与人类学的互动”。

首先简单介绍一下我的田野过程。在今年的二月到四月，我去了宜宾糟坊头遗址进行田野考察。这些照片是我在考古工地上工作的各种场景，我参与了探方管理并观摩了全国专家论证会。这个过程中，我写了将近六万字的田野日记，录

有十多个G的影像资料，可以算作走近考古学部落的一个尝试吧。

接下来，我讲一下对考古学方法论的观察。考古学之所以被称为实证的科学，与历史学最大的不同就在于它的实证科学性。尤其是在传统考古学的成熟期中，考古学建立了考古地层学和考古类型学两大方法论，也被称之为考古学实证科学的“两大支柱”。

考古地层学的原理来自地质学和物理学，由此诞生了热释光法、碳14法、钾一氢断代法、古地磁法等测试方法，可以比较准确地判断地层年代，这些方法的科学性是可以得到验证的。考古队采用中国特色的地层学理论，用纵向发掘法，按照土质土色的分层进行发掘，一层一层地往下揭露，一旦挖到同一的平面，就要停下来判断地层之间的打破、叠压关系，以确定遗迹的时间早晚。那么，我们可以从剖面图上看出来地层堆积，第一层是现代层；第二层是一个清代的层，较为平整；第三层看起来颜色很黑，里面有很多瓦砾、碳渣，实际上第三层还有一个区分，它实际分为3A和3B，原因是3B层含有更多的瓦砾；最后第四层，就是一个最早期的古人的活动面。这就是考古地层学。

另一个是类型学，它借鉴了生物学分类的原理，按照器形和工艺技术，通过器物的性质和工艺来解释物质文化在历史上的量变和质变的变化信息。由于碳14测定半衰期时间不够长，所以对糟坊头遗址的断代主要还是靠类型学。陶瓷的类型学判断有目测和科学检测的方式。省内专家们研究了出土器物后认为，从类型学来说，该遗址中明清两代的陶器特征很明显。其中带有底款“大明成化年制”，可以判断是景德镇窑系的瓷器。目测的方式需要长期的实践经验积累，考古学界有一些经过长期实践总结出来的口诀，如对“大明成化年制”底款真伪的鉴别：“大字尖圆头非高，成字撇硬直倒腰。化字人匕平微头，制字衣横少越刀。明日窄平年应悟，成字三点头肩腰。”当然，类型学的标准也是在实践过程中不断修正和完善的。另一方面，为了得到更准确的分析数据，考古队还把出土的典型瓷片拿去有关单位进行仪器检测，检测仪器可以把瓷器的类型数据全部输入电脑，然后根据明清瓷器的典型特征进行对照甄别，最终判定出土瓷器的年代。

以上是考古学的方法论，下面我要讲的是：在释读过去的活动中，考古学和人类学怎样进行互动互证。宾福德提出，考古学所要面对和解决的是动态事物和静态事物的连接，也就是过去和现在如何连接的问题。当我们面对静态的文化遗存，如何去理解与阐释这些遗存背后的人类活动呢？我们能够考察到的是一个现实的世界，那么人类学的活态文化和地方性知识或许可以帮助我们从现在出发去释读过去。

下面我就举例说明。关于糟坊头遗迹性质的判断，我们如何断定它是一个酿

酒作坊呢？从遗址现场发掘出土了很多生产工具，有石碾槽、石磨、石臼、擂钵等，这些说明都与生产活动相关，但这到底做什么用的作坊呢？需要我们进一步寻找证据进行推断。考古队的工作人员把《天工开物》的《糶蘖》中讲述制曲和酿酒程序的相关文献和现场的文化遗存进行比照，但是古书的记载和发掘现场的文化遗存有一些差距。那么，这时候怎么办呢？人类学活态文化的证史功能就突显出来了。我们找来了当地五粮液酒的传承人，向他请教世代相传的酿酒方法。同时我们还去考察了当地现存的酿酒车间，对相关的酿酒工序进行了了解。通过了解，我们知道当地的酿酒大致有以下一些步骤：1. 酒粮粉碎；2. 润粮蒸粮；3. 摊粮冷却；4. 拌曲；5. 装窖封存；6. 起窖蒸酒；7. 出酒。有了这些活态文化做参考，可以推断擂钵的用途可能是粉碎酒曲，石碾槽、石磨、石臼等可能用作酒粮粉碎。根据作摊粮冷却以及拌曲的工序特点和对场地的要求，考古队还发掘出了目前全国最大、最早的 24 平米的明代烤酒石板晾堂。

另外，我讲一下人类学地方性知识的证史作用。我看过剑南春酒泰安作坊遗址的发掘报告，里面出土的酒坛酒罐较多，可以作为酿酒作坊遗址的有力佐证。然而，我们在糟坊头遗址发掘出的酒坛酒罐并不多，倒是各种碗、碟、盏、杯占了多数，这下问题就出来了，以前的人们用什么来装酒呢？这个问题在我去当地酿酒车间考察时找到了答案。一个车间主任拿出一个竹编的篓子给我看：“你知道这个东西是什么吗？这是装酒的！”这个竹编的篓子原来是酒罐！因为宜宾有著名的蜀南竹海，盛产竹子，而且我们在发掘地附近也发现了很多竹子，所以当地人就地取材，用竹子编制成酒罐，里面用多层草纸进行浆糊，粘合剂采用的是米汤、猪血等材料，这样的酒篓子可以使用好几年。车间主任告诉我说：“二十年以前都是用这个装酒的。”因此，如果我们按照普遍的常识来找装酒器皿的话，这种东西肯定是找不到的——这样的竹篓子要么就是腐烂了，要么就是当柴烧了。这就是地方性知识。

以下是一些延伸出来的思考：第一，人类学材料在考古学中运用的尺度如何把握？张光直说：“在考古学上要使用民族学的资料或者原理，必须非常谨慎。首先，民族学中的原理，通常有有限的适用性，绝不能把它作为教条用。其次，在民族学蓝图与考古学、历史学史料之间，史料为先。不能拿史料去凑合蓝图，要用蓝图去对拼史料。”他的话或许能给我们带来一些启发。第二，考古学可以为人类学的发展提供什么帮助？宾福德说：“在深化人类学研究目的的过程中，考古学必须承担更多的责任。如果我们不把考古学家掌握的大量的具体材料用来解决文化进化和系统变化的有关问题，我们就不能深化人类学的研究目的。”这讲出了两个学科互动的意义所在。由此，我想到了叶舒宪老师提倡的四重证据法，

第三重证据（民族学、人类学、民俗学的材料）和第四重证据（考古学材料）之间的互证，正是打破学科壁垒的一种尝试。

我的报告就到这里，谢谢大家。

韩同春：杨骊做了一个考古学方面的报告。我们知道这个考古学就是对过去遗留物和遗迹发掘，然后进行解释。解释的方式有多种，其中一个有效的方法就是民族学的方法，用今天“活的社会”现存的东西来证明古代历史，证明一些考古的发现。这是一种行之有效的方法。很多人也已经意识到了这种方法的有效性。在国外有些学者做着这方面的工作，已经发展成一门学科叫民族考古学，是一个考古学的分支，也有人称之为新考古学。有一些中国学者也在这方面做了一些探索。像顾颉刚先生曾经用我们西南少数民族的一些资料来证明我们古史上存在的一些解决不了的问题。顾颉刚先生用藏族白族招赘的习俗证明古代赘婿实际上和奴隶类似。还有“天窗”的问题。在四川、湖南地区都能看到民间住宅上开的天窗，顾颉刚先生拿它来说明我国古代的“中雷之制”。少数民族地区的文化习俗，包括内地一些地区的民俗学资料在顾颉刚手里都能用以考证古代问题。汪宁生受到顾颉刚先生的影响很大。他读了顾先生的《浪口村随笔》后很受启发，他在云南地区运用这种方法做了一些研究。像“钻木取火”这一问题，他就用了民族志的资料来做了研究和说明。我们可能无法利用历史文献来说明钻木取火是怎么一回事，大家都不相信，怎么能钻木能取火呢？大家觉得用石头可以，用木头不行。汪宁生认为可以，他在现存的社会中就有钻木取火这种情况。这就是用民族志的资料来证明钻木取火这样一个历史事实。



我们现在做考古的时候要利用一些民族资料，利用在民族地区找到的资料来验证古代遗留下的问题。一个考古学家最好要掌握丰富的人类学、民族学的知识包括民俗学的知识。杨骊在报告中体现出对这种方法的掌握和运用，她刚才提出的一个证据，用类比法把古代考古发现的东西和现在现实社会中的东西做一个类比。我的问题是，有人提出这种类比也需要验证，即是在今天“活的社会”中看见与考古发现中类似的东西不能就断定是一回事，需要从考古资料本身找到足以支持的证据。我希望了解你对这方面是怎么认识的。另外，选择什么样的民族志资料也是值得探讨的问题。

□ 学术指导

叶舒宪教授：在座彭老师的学生来自厦门大学人类学与民族学系，他们拿的学位是文化人类学而不是文学人类学。他们来参加这次的文学人类学论坛对这个群体是个很好的学术补充。



今天下午的四个发言有两个是关于考古的。文学人类学为什么讲了半天又讲到了考古上，这话说回来要从2008年的年会说起。那次会上请来了安徽考古所的张敬国所长给我们介绍考古学的相关研究，地下文物，比如玉器，包含着今天的人所不知道的历史，当时给大家留下了深刻的印象。所以在当天晚上的青年论坛上我说，那届文学人类学年会发生了“考古学的转向”。到底有没有转，从今天看来是真的有效。中国的文史哲、人文学科，按前苏联划分的 **Social Science**，也就是社会科学。我们每一个学者都要问问自己，中国人搞了六十年的社会科学，真正能被世界接纳的是什么？其实六十年来中国社会科学界最受国际学术界关注的东西就是考古报告。从 **SCI** 检索上看，引用率最高的也是考古报告。考古学是所有社会科学中科学性最强的一个学科，有它严格的规范。当然人的东西不能完全用科学来衡量，但既然文学人类学是在进行跨学科的建设，就一定要瞄准领先的标志性学科。考古学和人类学是什么关系？在北美人类学体系中，考古学就是人类学下属的四个分支之一。今天能有同学走出文学评论、作家作品的限制，走到考古现场，这就是值得提倡的事情。虽然待在考古现场的时间可能不长，但其中的教益是文学课堂上二十年都学不到的。

再往前面来看，张光直研究中国神话，他是考古学家又是人类学家。张光直之前还有李济，同时还有凌纯声。你看凌纯声做酿酒的研究，以酒为标志画出了一个环太平洋文化带。中国是一个酿酒大国，但是我们基本上都不知道酒是怎么造的。人类学回到田野的第一步，就是要回到物质生活当中去，这对我们的再教育是很有意义的。川大最近开了一个研讨会，用彝族的文化观点来解读三星堆，就是把三重和四重的东西作了一个重新整合。我们不敢说所有的解读都是对的，但至少可以证明三星堆的东西不是中原的，不是中原皇权建构的，而是属于边缘少数民族的文化。考古学只管挖，之后的解释不是他们要做的工作。而文学人类学之所以要做四重证据研究，就是想把科学和人文阐释有效的结合起来。中国的文学人类学如果没有自己的方法论，没有自己的学派，就是分散的。因此四重证据法的研究就是力图要解决这个问题。我们近年所做的一系列工作都在强调个案研究，先把个案做好、做深、做透，让别人看得心服口服。

彭兆荣教授：我非常高兴，因为第一次看到文学人类学领域有这么多的年轻人以这么热烈的方式来进行学术交流。今天下午的四组发言和评议都做了很深入的研究和准备。主讲人、批评人的精彩发言和青年学者所展现出来的快速成长，真的让我开心死了。



在这里我简单评述一下做考古研究的两位青年学者：王先胜和杨骊。刚刚舒宪老师讲，在中国考古学和人类学分家是件很奇怪的事情，全世界都没有这样割裂的例子。在座都是年轻人，要敢于去破除这种学科界限。就好比张光直研究商代青铜器，那你说他做的是考古还是文化人类学？“国之大事，在戎和祀”。这个中国古代文明史上的重要现象他要去解释。纹饰也好礼器也好，应该怎样解释？那光凭考古学是解决不了的，就是要用人类学的研究方法来加以理解。而这正是中国文化人类学或考古人类学今后可以走出的一个新的方向和一片新的天地。简单地将二者分开是一种阉割性的自残行为。

梁昭的发言《人类学家的民族志试验——人类学小说》看起来是最“文学人类学”的。人类学家写去小说，当然后面有很多东西可以讨论。人类学家写小说或者就是所谓的试验民族志，和我们一般的民族志是不是一样的？人类学家本身对待这个问题的态度是不是一样的？我们可以从马林诺夫斯基异文化书写的两种文本所带来的问题出发来进行一个讨论。他的两种书写一种可以拿到科学界来显示学术身份的笔法，另外一种就纯粹是私底下非常个人化的东西，当然二者当中表现出来的态度就是截然不同的。因此马林诺夫斯基私人日记的发表就带出了后面相当多的争议与讨论。

我最近在做饮食人类学研究，饮食人类学在美国有点像是一种正在演化过程中的试验民族志，是把人类学家的民族志变成非常个人化的东西，强调作者，也就是 author 的功能，是一种非常个体性的阐释的人类学。其实在今天，人类学发展本身就已经进入了一个广阔的、在反思下进行个体化试验和探索的过程。由这一点说起，我倒是希望在场的年轻学者可以认识到人类学这个学科最重要的特点，就是它最具有自我反省和自我否定的气魄和精神。历史学、文学很难自己否定自己，但人类学有这个气魄，认为有些传统的东西就应该否定掉重新再来。这是很了不起的。十年前，美国人类学界就在讨论人类学是不是科学的问题。这种问题听起来有点像是自己在挖自己的祖坟，他们都敢拿出来讨论。所以不管人类学今后往何处发展，它在今天的学科和学理背景下进行自我反思的精神是值得我们佩服。同时，这也是一个开放性的学科，给年轻一代进行各种学术试验提供了非常大的空间，大家应该尽可以去开展研究。

最后我再来说说厦门大学博士生张馨凌同学关于鼓浪屿的研究。同学们可能会觉得，文学人类学怎么会弄到家庭旅馆去？这是因为我在上个学期有一个很完整的学术知识体系，给厦大的同学分享如何从人类学的角度来探讨景观问题。张馨凌就是在这样的背景下受到影响和启发来做的鼓浪屿研究。当然，我们还可以在一个更大的知识谱系背景中来看待她的研究，去思考今天的文学人类学的对象可以扩大到什么边界上？在这里我们提个问题给大家，当我们讲到“理论”这个概念，也就是西方的 theory，大家都以为是形而上的东西，对吗？其实同学们可以自己梳理一下，如果对“理论”这个概念做一番词源学考古就会发现，“理论”这个词来自古希腊，原意是指一群人离开自己熟悉的环境，去另外一个地方参观、观摩的一个事件，而这个事件通常是一个仪式事件。这就是所谓“理论”。回到今天来看，“理论”一词的本意和我们今天所理解的“理论”根本是没有关系。当你通过知识考古，把这条变化的历史线索发掘出来以后，终于会发现，其实文学人类学在学理上也应该有一个更广阔的空间。所以，重要的其实不是你做的东西叫做什么，而是你在这种精神的指引之下能做到什么。

最后我要向迅速成长的这批年轻学者表达我的欣喜之情。再次谢谢你们！

（录音整理：和杰艳、赵靓、梁起峰、王曦樨；图片提供：王璐、向冲、肖坤冰）

— 完 —

● 会议综述

探求文学人类学的新发展

——中国文学人类学研究会 2011 年永川会议学术综述¹

杨 骊

【导 言】文学人类学作为一门新兴交叉学科，是怎样在 30 年的时间里迅速发展起来的？它的问题与方法是什么？它的未来发展趋势又如何呢？本文以 2011 年举行的中国文学人类学研究会永川会议为个案分析，并以中国文学人类学的学科演变史为背景，从文学人类学的学科建设、问题与方法、发展趋势三个方面进行讨论，以期引发对这一新兴学科如何进行开拓与创新的进一步探讨。



2011 年对于中国文学人类学来说，是一个有意义的纪年。新年伊始，中国文学人类学研究会徐新建、叶舒宪、彭兆荣等主编并撰写的“中国民族文化走廊丛书”获得第二届国家出版政府奖提名奖。2011 年 2 月 20 日，首次获得国家社科基金重大招标项目立项的“中国文学人类学理论与方法研究”项目组在北京召开了开题论证会，乐黛云、庄孔韶等比较文学界、人类学界前辈亲临现场指导。2011 年 5 月 21 日至 22 日，中国文学人类学研究会召开永川会议，会议同时还

¹ 2011 年永川会议在重庆文理学院召开，会议主题围绕“探求文学与人类学的新发展”，会议议程包括首届文学人类学青年论坛、中国文学人类学研究会第六届年会筹备会、中国文学人类学研究会重庆研究中心挂牌仪式和文学人类学专业博士生开题答辩会四项内容，有来自中国社科院、上海交通大学、四川大学、厦门大学、重庆文理学院、《世界民族》编辑部等十多个高校及科研单位的近四十余位专家、学者参加。为方便起见，文中凡提到本次会议时，均简称为“永川会议”。

举行了中国文学人类学研究会重庆研究中心挂牌仪式。2011年8月9日将在复旦大学召开的中国比较文学学会第十届年会，则专门设立了文学人类学分组议题。中国文学人类学在短短30年内得到迅速发展，以越来越引人瞩目的姿态进入学界视野，那么，它是如何成为一门新兴交叉学科的？它的问题与方法是什么？它未来发展的趋势又如何呢？在此，笔者以今年举行的中国文学人类学研究会永川会议为个案进行观察和分析，并以中国文学人类学的学科演变史为背景，从文学人类学的学科建设、问题与方法、发展趋势三个方面进行讨论，以期引发对这一新兴交叉学科如何进行整合与拓展的进一步探讨。

一、文学人类学的学科建设：从跨学科研究到新兴交叉学科

如果以80年代中后期的文化寻根热和文学人类学批评¹的兴起以及对西方文学人类学著作译介²为起点，文学人类学在中国的发展历程还不到30年。那么，文学人类学何以在中国成了一门新兴的交叉学科呢？笔者梳理了中国文学人类学学科建设问题的相关讨论，发现中国文学人类学的学科建设经历了一个从谨慎开放到逐步明晰落实的过程。

在1997年举行的文学人类学第一届年会上，关于“文学人类学的定位”问题引起了乐黛云、李亦园、杨儒宾、叶舒宪等人的热烈讨论。乐黛云教授指出文学人类学是对“人类”普遍关怀的学理下的学术结合。李亦园教授认为，比较文学与文化人类学可以获得学理上的共同前提。杨儒宾教授建议，文学人类学本身就是一个科际整合的范例，重要的是要从体制上进行设计。叶舒宪教授则认为，过早给文学人类学一个僵死的定位既不易亦无益。³

在2005年举行的文学人类学第二届年会上，“中国文学人类学的学科建构”成为主要议题之一。湖北荆门大学王轻鸿教授认为，马克思主义文学批评的人类学范式为我们提供了方法论的启示。叶舒宪教授提议可以编写一些入门的教材，但是做学科建构工作要持他者视角和文化相对主义原则。⁴

不过，随着文学人类学理论与学科建设逐步走向深入：成立了中国文学人类学研究会；召开了多次全国乃至国际性的学术研讨会；创办了文学人类学刊物；出版了一系列文学人类学探索丛书；建立了文学人类学学科点；一批文学人类学青年学者正在崭露头角……正如彭兆荣教授指出的：“中国文学人类学理论

¹ “文学人类学”一词在中国的首次出现，见于叶舒宪的《神话—原型批评的理论与实践》（上），刊于《陕西师大学报》1986年第3期，文中提到弗莱研究的“文学人类学”。其后，方克强于《当代文艺探索》1987年第3期发表《文学人类学批评的兴起及原则》。

² 1987年弗雷泽的人类学巨著《金枝》中译本问世，同年，介绍弗莱的文学人类学观点的译文集《神话—原型批评》出版。

³ 本段内容参见彭兆荣：《首届中国文学人类学研讨会综述》，《文艺研究》1998年第02期。

⁴ 参见杨昌国、晏杰雄：《人类学为文学带来福音——中国文学人类学第二届学术研讨会综述》，《湘潭大学学报》（哲学社会科学版）2005年第04期。

与方法研究”获得批准立项为国家社科基金重大招标课题，标志着文学人类学学科已经得到学界的认可，从过去边缘的“破”学科研究阶段，发展到“立”学科研究阶段。¹ 2011年永川会议与往届文学人类学会议不同的是，文学人类学作为“新兴交叉学科”首次被旗帜鲜明地强调，叶舒宪教授特此做了“文学人类学：从跨学科研究到新兴交叉学科”主题演讲。如果对永川会议的三个主题演讲进行归纳，可以看出以下三方面主要原因促成文学人类学的学科建设从“破”到“立”。

第一，对中国现行大学学科体制的反思与批判。西学东渐以来，西方的大学教育体制被全盘照搬到中国，基本上没有得到本土方面的审慎权衡与选择，造成中国现行大学学科体制积弊渐深的局面。“当下社会科学界存在着的‘西方化’倾向和‘唯学科化倾向’是制约着中国社会科学走向世界的两大瓶颈。”² 叶舒宪教授在永川会议的主题演讲中对西学东渐以来的高等教育学科体制进行了深刻的反思，进而指出：一个世纪多以来，中国大学学科教育的体制和学术话语都是从西方空降的。具体到中国文学这个学科，研究内容是中国，研究范式却是西来的，其最大的问题是脱离了本土的文化土壤。³ 徐新建教授也认为：“从严复、王国维到闻一多等，西学在中国的本土化过程未完成。但是这一过程在当代中国必须转型，仅仅把西学翻译成中文的模式，已经不适应时代了。”⁴

第二，出于本土的文化自觉与学术担当。在当今文学界，西方现代性文学理论与批评的范式占据支配地位，而本土的文学传统则被挤压到“民间文学”、“民俗学”的弱势地位。中国的文学人类学学者主动借鉴后现代知识观与全球文化寻根运动的思想资源，大力倡导人类学“地方性知识”的新视角，启发对本土文化的自觉和尊重。叶舒宪教授指出：“用西方的四分法来讲中国文学，加上学界的三大流弊：大汉族中心主义、中原中心主义、文本中心主义，这样就把中国本土90%的东西都讲没了。在今天这个后殖民时代，人类学转向掀起了学科革命，人类学和所有的人文社会科学门类都发生了交叉与结合。我们本来还比较犹豫，叫跨学科研究就是了，但是现在看来，你不做新兴交叉学科早晚得有人做。现在以文学人类学学科建制出现的，仅中国而已，世界其他地方只是开过一些跨学科的研讨会。”⁵由此看来，在中国首倡文学人类学的交叉学科建设，这一突破性的举措，使中国学问有可能在知识全球化的语境中改变追随西方的被动局面，进而取得独立和领先的学术地位。也许正是因为如此，李亦园教授在首届文学人类学年会上就颇有远见地对文学人类学寄予厚望：“文学人类学的提法在英文中较为新

¹ 彭兆荣：《文学人类学从“破”到“立”》，《中国社会科学报》2011年04月26号(第182期)第6版。

² 邓正来：《全球化时代的中国社会科学》，《社会科学战线》2009年第05期。

³ 叶舒宪：《文学人类学：从跨学科研究到新兴交叉学科》，永川会议讲话稿（未刊）。

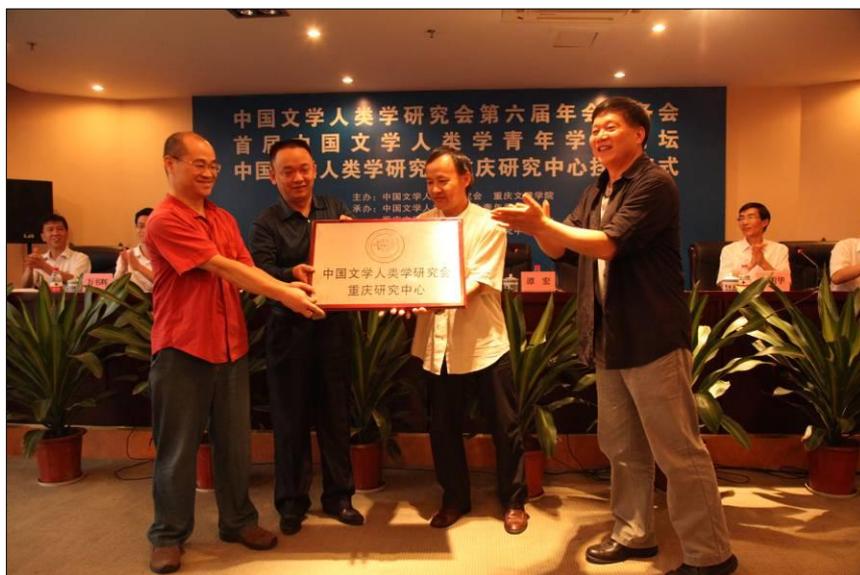
⁴ 徐新建：《中国文学人类学的未来发展与国际对话》，永川会议讲话稿（未刊）。

⁵ 叶舒宪：《文学人类学：从跨学科研究到新兴交叉学科》，永川会议讲话稿（未刊）。

鲜,纯粹从事人类学研究的专业人员对此并不了解。可见是新生事物。大陆学者在这方面已成立了学术组织并召开全国性会议,可以说在世界上也算领先的。”¹

第三,国家政策对跨学科研究和新兴交叉学科的扶持。彭兆荣教授在主题演讲中指出,目前国家有两大学科发展目标:交叉学科和应用型学科。985 就是一个交叉学科的平台,不许一个学科独揽。人类学就是交叉的应用的学科。² 文学人类学作为新兴交叉学科得到国家扶持的有两个标志性事件:一是 2010 年中国社科院研究生重点教材《文学人类学教程》的出版。³ 二是 2010 年“中国文学人类学理论与方法研究”获得批准立项为国家社科基金重大招标课题。2011 年 2 月,在“中国文学人类学理论与方法研究”项目组开题论证会上,课题与会专家认为,要以此次重大招标立项为契机,开展新兴交叉学科建设,探索具有中国本土特色的人文学术跨学科研究范式。⁴

作为文学人类学学科建设的又一务实举措,2011 年永川会议举行了中国文学人类学研究会“重庆研究中心”挂牌仪式,该研究中心是中国文学人类学研究会在国内设立的又一个实体性研究机构。在堪称世界上人类学资源宝库的西南地区设立研究中心,对于整个西南地区的文学人类学研究将具有深远意义。正如叶舒宪教授在挂牌仪式的贺词中所说,“重庆文理学院能够设立中国文学人类学研究会重庆研究中心,是高瞻远瞩的。在重庆设立这样一个分中心,它可以辐射整个西南地区的田野调研工作,中心的成立任重而道远。”



¹ 李亦园:《文学人类学之我见》,《辽宁大学学报》1998 年第 04 期。

² 彭兆荣:《文学人类学的再文学化与文学在场》,永川会议讲话稿(未刊)。

³ 乐黛云:《文学人类学教程》序,叶舒宪《文学人类学教程》,中国社会科学出版社 2010 年 7 月。

⁴ 祖晓伟:《文学人类学:探索跨学科研究范式》,《中国社会科学报》2011 年 02 月 24 号(第 166 期)第 1 版。

二、文学人类学的问题与方法：再文学化与人类学化

“文学人类学的问题与方法”是文学人类学研究的核心，徐新建教授曾在第五届文学人类学年会总结中把文学人类学研究高度概括为“2个领域4个问题”，即文学领域和人类学领域；文学问题、人类学问题、文学与人类学问题以及文学人类学问题。¹

永川会议的一个创新举措，便是召开了首届中国文学人类学青年学术论坛（以下简称青年论坛）。为了鼓励青年学者参与学科的前沿讨论，增进文学人类学研究的探索性和创造性，首届青年论坛的设计改变了历届学术会议仅仅把青年论坛作为附属设置的惯例，以“探求文学与人类学的新发展”为主题，给青年学者提供一个交流对话的核心场域。青年论坛采用专题报告、专题评议与圆桌讨论相结合的形式。与会的主持人、主讲人、评议人来自北京、上海、厦门、成都、重庆、云南、贵州等地高校，他们拥有不同的学科背景和研究路径，呈现了当前中国文学人类学学科在院校、地域和研究领域方面的多元分布。

从本届论坛提交的论文来看，从文学人类学的研究问题到方法都呈现出多元化的态势。以研究问题而言，有研究民族志小说的，如梁昭的《虚构印第安人——论罗伯特·路威的民族志小说》等；有进行原型研究的，如刘曼的《诗学与人类学：“替罪羊”研究的不同方式——以〈俄狄浦斯王〉为例》；有研究表述问题的，如龙仙艳的《三重遮蔽下的汉语世界表述传统——以〈史记·黄帝本纪〉的解读为例》、王璐的《音乐舞蹈史诗〈东方红〉中的少数民族形象表述》等；也有关注景观文本、图像文本，如张馨凌的《移动与固定：鼓浪屿家庭旅馆景观文本的人类学阐释》、张颖的《人是什么？“六道轮回”的图示阐释》；有研究物质文化、物的叙事的，如唐启翠的《物的叙事与身份象征：出土冠饰释读》等；还有研讨方法论及学术史的，如王先胜的《中国古代纹饰释读的一种方法》、杨骊的《考古学方法论的启示》等。在研究方法上，则涉及了民族志、表述问题、田野调查、原型批评、多重证据法、跨文化阐释、新历史批评、物质文化研究、考古学方法、符号阐释学等多种方法。在此，笔者就以青年论坛的四个专题报告为例，通过青年学者们的研究与讨论来透视文学人类学在问题与方法方面的探索路向。

重庆文理学院非物质文化遗产研究中心王先胜老师的报告题目是《中国古代纹饰解读的一种方法》²。该报告指出了考古学在解读古代纹饰方面的局限性，进而提出从中国传统的象意和数理方法，以象、数、理三者结合进行纹饰解读的方法。报告以对湖北荆州高台秦汉墓漆盘的解读作为案例。从哈佛大学访学归来的梁昭博士将其研究聚焦于美国人类学著名的“博厄斯学派”重要成员罗伯特·路

¹ 杨骊：《表述“中国文化”：多元族群与多重视角——中国文学人类学研究会第五届年会侧记》，《百色学院学报》2010年第5期。

² 王先胜：《中国古代纹饰解读的一种方法》，永川会议论文稿（未刊）。

威的民族志小说。她的专题报告通过将路威的民族志小说与其的民族志著作对读，试图揭示民族志小说的特点¹ 厦门大学的张馨凌博士生以《移动与固定：鼓浪屿家庭旅馆景观文本的人类学阐释》² 为题。她在报告中认为，厦门鼓浪屿家庭旅馆景观是具有特殊内涵的文本，呈现出“移动”与“固定”的张力关系和悖论，在更深层次所涉及的是族群互动与文化对话的核心问题。四川大学博士生杨骊的专题报告以《考古学方法的启示》为题，以个人的考古学田野考察实践为素材，通过糟坊头遗址的考古发掘个案管窥考古学的方法论。在考古学与人类学方法的比照中，讨论人类学方法与考古学方法在立体释古中的互动，并进一步指出多重证据法的运用有助于打破人类学和考古学的学术壁垒。

以上四个专题报告，分别展示出目前文学人类学界不同的研究进路：梁昭的报告研究的是民族志小说，是文学人类学研究中偏向文学批评的一极；张馨凌的报告通过景观文本研究族群互动与文化认同，研究路数偏重于人类学；杨骊和王先胜的报告都涉及方法论问题，实则倾向于跨学科研究。

关于梁昭对比研究的人类学家的两种写作，彭兆荣教授在总结中指出，这就如同马林诺夫斯基的私人日记和民族志两种文本，是非常值得深入讨论的，其中涉及到写文化、实验民族志、“taste fieldwork”等最新的问题领域。对于有人质疑张馨凌所关注的景观文本是否属于文学人类学的研究范畴，彭兆荣教授认为，今天文学人类学的研究对象究竟可以扩大到什么边界，如果建立在文学人类学的反思性上，它在学理上可能拥有更大的伸展空间。笔者回顾了第四届文学人类学年会议题中对“文本”概念的重新讨论，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，“文本”的概念经历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。³由此不难发现，在“景观文本”是否是文学人类学问题的背后，其实质是文学人类学研究的再文学化问题⁴，即重新检讨西学东渐以来的现代性文学观，在人类学的语境中重新还原文学研究的对象与内容。正如彭兆荣老师所呼吁的：“文学人类学在学理上需要再文学化。现在科班的文学事实上是被殖民化的东西，如何使它还其本位？不要让书写成为唯一权力的表达！让口述的、巫术的、行为的、民间的、视觉的、绘画的等等回其本位，使那些传统中被窄化的、他者化的、被权力化的、

¹ 梁昭：《虚构印第安人——论罗伯特·路威的民族志小说》，永川会议论文稿（未刊）。

² 张馨凌：《移动与固定：鼓浪屿家庭旅馆景观文本的人类学阐释》，永川会议论文稿（未刊）。

³ 叶舒宪、彭兆荣、徐新建：《“人类学写作”的多重含义：三种“转向”与四个议题》，《重庆文理学院学报》（社会科学版）2011年3月。

⁴ 笔者注：彭兆荣教授在永川会议主题演讲中提出“文学人类学的再文学化”。

科班性的文学，回归到更落实、更民间的、更乡土的本位。”¹

本届论坛比较突出的研究路向，就是杨骊和王先胜都在报告中关注考古学方法。当有人追问考古学和人类学有何关系时，叶舒宪教授作了回应。他指出：张光直是哈佛大学人类学系主任，同时也是考古学家，他要回答的就是“中国的人文社会科学能为世界贡献些什么”的问题。建国 60 年来被国际学术界关注最多的就是中国考古报告，在 SCI 上引用率是最高的，因为考古学是社会人文学科中最具科学性的。笔者追溯考古学与人类学的渊源，哈维兰早在《当代人类学》中指出，“人类学传统上分为四个部分：体质人类学和文化人类学的三个分支：民族学、考古学、语言学。……考古学是文化人类学的一个分支，它是研究那些能说明人类行为的物质资料的学科。”² 在西方人类学界，除了民族学田野方法，考古学方法以其严谨实证的科学范式成为人类学田野方法的另一支柱。实质上，考古学方法和民族学方法是分别从“时间的他者”与“空间的他者”两条路径走向对文化他者的观照。张光直的导师，哈佛大学人类学博士出身的李济就是以主持了河南安阳殷墟发掘而闻名世界的“人类学派的古史学家”³。然而，遗憾的是，在中国由于人类学偏向民族学的历史沿革以及现行学科之间的区隔，使考古学与人类学形同陌路。在中国文学人类学研究中引入考古学的知识和方法，既反映出新兴交叉学科强大的整合力，也是文学人类学研究面向人类学化的重要途径之一。从叶舒宪教授的回应以及他近年来倡导的“四重证据法”⁴，可以看出文学人类学试图从方法论上融汇中西，同时进行人文科学与社会科学有效沟通，沿着王国维、杨向奎、张光直等人的道路往前推进，建构中国文学人类学自己的方法论。

三、文学人类学的发展趋势：立足本土与国际对话

跟其他学术会议的另一个不同之处，就是永川会议举行了一次别开生面的博士生毕业论文开题答辩会。全体与会代表在会议期间前往重庆大足石刻参观，作为对博士生谭宏论文选题《作为世界遗产的大足石刻研究》田野点的一次实地考察。据四川大学博士生导师徐新建教授说：这是自四川大学文学人类学学科点成立以来，博士生的论文开题报告第一次走出学校，走向田野。

由彭兆荣、叶舒宪与徐新建老师组成的答辩委员会，对四位博士生的毕业论文选题进行了指导。观察此次开题答辩会，四位博士生以不同的研究对象和多样

¹ 彭兆荣：《文学人类学的再文学化与文学在场》，2011年永川会议讲话稿（未刊）。

² 哈维兰：《当代人类学》，王铭铭等译，上海人民出版社，1987年，第9—12页。笔者注：哈维兰的观点侧重表明了英美学派的倾向，而非整个西方人类学界的观点。

³ 参见张光直：《人类学派的古史学家——李济先生》，载李济《中国民族的形成》，南京：江苏教育出版社，2005年，第1—9页。

⁴ “四重证据法”是指采用四重证据立体释古的方法：第一重证据——传世经典，第二重证据——出土文献，第三重证据——人类学、民族学的参照材料，第四重证据——图像学、考古学材料。

的研究进路从不同侧面反映了文学人类学的发展趋势。

博士生罗庆春的论文选题是《彝族当代作家汉语诗歌创作研究》。兼有彝族诗人和学者双重身份的罗庆春，出于本民族的文化自觉，试图引入文化诗学、民族志诗学等相关理论对彝族汉语诗歌创作进行研究。博士生谭宏的论文选题是《作为世界遗产的大足石刻研究》。他以大足石刻的遗产化过程为个案，透视大足石刻成为世界遗产所带来的当地文化变迁，以“地方性知识”作为学术原点，将世界遗产追求“杰出的普遍价值”视为一种“他者的眼光”；同时，将“遗产化”过程视为后发展族群在全球化语境下一种不得已的“自我他者化”的过程，进而推进对我国遗产运动的反思。博士生薛敬梅的论文题目是《在盟誓文化中表述的历史记忆和族群关系》。她的选题通过对云南边疆的盟誓仪式与制度的人类学研究，将盟誓的活态意义和功能置于动态变迁的社会生活中来考察。博士生祖晓伟的论文选题是《甲金文身体核心词的认知人类学研究》。该论文选题以语言文化相对论作为甲金文研究的理论背景和立论依据，以“古汉语文学的经验发生”为切入点，并选取认知人类学的文化模型理论作为甲金文的阐释工具，对甲金文的身体核心词进行认知人类学的研究。

四位博士生的论文选题，呈现出两个特点：一是在研究对象的选择上立足本土，他们所关注本土性的文化事象——从彝族诗歌、大足石刻到西南边疆盟誓现象以及甲金文，表现出文学人类学学者应有的本土文化自觉与学术担当。二是在研究理论、方法的采用与借鉴方面，则更多地从西方获取资源。笔者归纳答辩委员会对四位博士生论文选题的指导意见，则可以看出有以下三方面研究需要推进：一、加强对国际语境相关知识谱系的梳理，尽可能获取更多更新的理论成果。二、拓宽文学人类学学者的文化视阈，把研究对象置于更广阔的人类文明的背景中进行研究。三、考量如何把对本土文化的研究落到实处，进而思考“地方性知识”能为国际学术提供何种启示。

笔者查阅了新世纪以来各高校通过答辩的文学人类学方向博士论文，主要有以下篇目：徐鲁亚《神话与传说——论人类学文化撰写范式的演变》（中央民族大学，2003）；王菊《彝学 80 年》（四川大学，2007）；梁昭《刘三姐叙事研究》（四川大学，2007）；谢美英《〈尔雅〉的文化人类学阐释》（四川大学，2008）；荆云波《〈仪礼〉的文化记忆与仪式叙事》（四川大学，2008）；黄悦《〈淮南子〉神话溯源》（中国社会科学院研究生院，2008）；方艳《〈穆天子传〉的文化阐释》（中国社会科学院研究生院，2008）；高岚《民族身份与国家认同：明清之际江南汉族文士的文学书写》（四川大学，2008）；何茂莉《来自民俗的创作与阅读：苗族口承文艺的文化人类学研究》（兰州大学，2008）；张中奎《“改土归流”与“苗疆再造：清代“新疆六厅”的王化进程及其社会文化变迁》（四川大学，2009）；刘

亚玲《神圣与世俗——甲居民俗研究》(四川大学, 2009); 王倩《二十世纪希腊神话研究史略》(四川大学, 2009); 王立杰《观人与人观: 中国古代相人术的人类学研究》(四川大学, 2010); 李菲《墨尔多神山下的“跳锅庄”——嘉绒族群观念与表述实践》(四川大学, 2010); 林科吉《神话—原型批评理论在中国的接受、应用与发展》(四川大学, 2010)等。由以上博士论文的研究进路并结合永川会议博士生的开题报告, 可以透视出中国文学人类学的两个主要发展趋向: 一方面是立足本土, 这既包括西学的本土化过程, 也包括激发本土的文化自觉和对“地方性知识”的价值重估。另一方面是“跟国际进行对话, 对国际的相关文学和人类学理论进行系统梳理和还原阐释, 引进理论资源; 同时避免自说自话, 让非西方的文化资源进入国际性的学术视野。”¹

小 结

以 2011 年永川会议为个案进行观察与分析, 不难看出中国文学人类学正处于一个从“跨学科研究”走向“新兴交叉学科”的转折期, 那么, 文学人类学如何在整合与拓展中寻求新的发展与超越呢? 笔者认为至少有以下三方面问题需要进一步探讨。

第一, 中国文学人类学的学科建设, 正在经历一个从破到立的过程——从“文学与人类学”的跨学科研究到“文学人类学”的新兴交叉学科, 但是如何立呢? 在学科建制和学理建设方面, 《文学人类学教程》的出版和“中国文学人类学理论与方法研究”获得国家社科基金重大招标课题立项只是拉开了学科建设的序幕而已, 中国文学人类学的学科建设还需要长远的规划与持续的努力。作为现实层面的学科建设, 面目焕然一新的第六届年会、文学人类学高级研讨班的举办、更多文学人类学研究中心的设立等一系列筹划都有待逐步落实。

第二, 在文学人类学研究问题与方法的本土化探索上, 还有巨大的空间。正如在永川会议上王天祥教授的疑问: “什么是文学人类学的疆界? 什么是文学人类学的核心理论, 使之能够把不同的文本和研究对象串联在一起? 什么是文学人类学应有的担当, 而这种功能是其他的学科不可替代的?” 那么, 中国文学人类学如何进行本土田野调查与理论创新的互动? 如何重新认识和表述中国多元文化? 中国特色的文学人类学方法论如何建构? 这些都是亟待深入探讨的问题。

第三, 在知识全球化的时代, 中国文学人类学如何与国际对话, 仍将是一个崭新的课题。乐黛云教授至今都对对中国文学人类学发轫之初在国际上引起的轰动记忆犹新: “1987 年随杨周翰、王佐良教授赴美参加第二届中美比较文学双边会议, 萧兵教授的一篇《在世界神话语境中探讨中国太阳神》的报告, 在普林斯顿、

¹ 徐新建:《中国文学人类学的未来发展与国际对话》, 2011 年永川会议讲话稿(未刊)。

印第安那、洛杉矶各大学都引起了不小的轰动。我当时即感到这就是中国文学研究面向世界的重要前景。”¹ 从永川会议来看，中国文学人类学有两方面的研究都需要大力拓展：一是真正了解国际上文学与人类学相关的知识谱系，更全面更及时地引进理论资源；一是让中国学问进入国际学术视野——不仅仅是通过一篇报告，而要通过一个学科范式、一整套的学术理念和方法与国际对话，“在世界上为中国学术和中国思想打开一条新路。”²



— 完 —

¹ 乐黛云：《文学人类学建构新的文学观》，《中国社会科学报》2011年04月26号(第182期)第6版。

² 《“中国文学人类学理论与方法研究”（国家社科基金重大招标项目）：开题论证会实录》，《百色学院学报》2011年第2期。



【本期栏目主持】

余如波（1988- ），男，汉族，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业硕士研究生。

【栏目导言】

自1997年第一届中国文学人类学年会在厦门大学召开以来，国内“有组织”的文学人类学研究已开展十年有余。在这一过程中，文学人类学研究团体日益壮大，涌现出一批暂露头角的青年学人。“青年园地”栏目旨在通过全方位、多角度地展示这批青年才俊的学术成果，向各位读者呈现文学人类学研究团体蓬勃向上的生命活力和学术思考。同时，各种鲜活观点的论争与交锋，也有助于形成良好的学术生态，使文学人类学能够得以更加健康地成长。

本期“青年园地”栏目分为四大部分内容。“课题荟萃”介绍文学人类学研究团体在本年度获得立项的课题，展现本团体的学术水平与科研能力。论文汇编部分则分为三类，选取了来自陕西师范大学、厦门大学以及四川大学的十余篇博士后工作报告和硕士、博士学位论文摘要，以此呈现文学人类学从多种不同视角和领域介入学术研究的可能性。“佳作赏析”刊登了王倩和李菲的论文，显示出跨学科的研究视野以及对“文本”概念的开放性理解对文学人类学研究将有所助益。“论坛回顾”则继续关注四川大学“文学人类学讲坛”系列讲座，介绍文化遗产、历史学、纪录片以及符号学等学科领域的研究与实践。

● 课题荟萃

【编者按】2011 年度国家社科基金、教育部人文社科基金和中国博士后科学基金立项课题名单已正式公布。文学人类学研究团体共有 17 项课题获立项资助，其中包括国家社科基金 11 项，教育部人文社科基金 4 项，中国博士后科学基金 2 项。此次立项体现了文学人类学研究团体的学术水平与科研能力，显示出文学人类学团体的进取精神与学术活力。本期通讯特此刊载各项目简介，供各位同仁参阅。

2011 年度文学人类学课题立项简报

◇ 国家社科基金项目

国家社科基金后期资助项目：《多民族国家的文学与文化》

项目编号：11FZW017

项目主持：徐新建

项目简介：本专著从民族关联与社会透视的角度关注中国文学和文化的多民族性，并由此研究与多元一体相关的文学史观。内容包括“国家、边界和族群”、“文本、表述和民族志”和“文明、区域和对话”三编。重点在于从“多民族”和“文学史观”这一互为关联的角度出发，研究作为实践层面的中国多民族文学何以呈现以及它们这样被写入历史，总结现有少数民族文学研究所内含的理念、特点和得失，然后在此基础上尝试提出新的模式，为推进中国多民族文学的总体研究提供可资参考的见解。

国家社科基金一般项目：《文学人类学与当代文学批评范式转换研究》

项目编号：2011ZWB007

项目主持：程金城

项目简介：本课题尝试建构文学人类学范式，通过具体的批评实践，探索当代文学批评范式的人类学转换。文学人类学不仅要扩大研究疆域，更要“攻坚”，必须面对而不回避正在嬗变的当代人类文学现象，特别是电子文本、网络文学文本，对其进行独特的“发现”和解释。同时，对所谓的“主流”文学现象做出属于文学人类学的解释，在批评实践中确立自己的位置，转换当代文学的研究范式。

国家社科基金一般项目：《巴蜀石刻造像之体育文化活态传承研究》

项目编号：11BTY050

项目主持：谭宏

项目简介：巴蜀石刻造像图文互证，生动形象地记载了区域体育文化的内容和样式，并呈现出因军事体育而肇始，因宗教体育而兴盛，因民俗体育而鲜活的总体特征和演化轨迹。加强对以大足石刻为代表的巴蜀石刻造像研究，对于深化民族民间传统体育研究和拓展巴蜀石刻造像研究领域具有重要的意义与价值。项目通过对巴蜀石刻造像之体育文化开展图像研究、碑刻铭文研究、历史文献研究和田野考察，将巴蜀地区体育类非物质文化遗产的历史分布与留存现状进行比较研究，提出恢复、存续与发展方略。

国家社科基金一般项目：《明清中琉邦交与涉琉文学研究》

项目编号：11BZW066

项目主持：夏敏

项目简介：该项目以文学人类学为视角，通过梳理明清涉琉文学，揭示中国文化对琉球文化的全面影响。以文本细读入手，展示明清文人关于琉球的文学想象，以及琉球文士对中国文学的全面认同。研究除具有重大的政治意义和现实意义外，在文学研究方面，它对探讨明清王朝以及与它有着朝贡关系的藩属国之间的文学交流提供全新视角与研究范式。

国家社科基金一般项目：《中国古典戏曲母题史》

项目编号：11BZW079

项目主持：王政

项目简介：本项目旨在建构一种理论视角的“范畴学”意义的戏曲文学专题史，把对我国古典戏曲作品的研究引入跨文化形态、跨民族传统、跨文体类型的视域。对中国古典戏曲作母题学探讨，将剧作的探究引到文艺形态比较学、文化人类学的视界，一方面为古代剧作的跨民族传统研究、跨文化形态研究、跨文体研究，开辟了具体的路径；另一方面为探寻古典戏曲与民间戏剧、少数民族戏剧乃至国外其它民族戏剧在内涵、要素上的共同性、关联性，找到突破点。此外“中国古典戏曲母题史”是理论视角之“范畴学”内涵的专题文学史的一种尝试。

国家社科基金青年项目：《民国时期西南民族志表述反思研究》

项目编号：11CMZ019

项目主持：王璐

项目简介：本课题将从关键词“西南”、“民族志”及“表述”入手，试图对西南民族志的不同表述视角进行分析，通过对具代表性的西南民族志文本进行

“深描”，力图探讨民国时期的人类学家们是怎样通过民族志来表述西南文化的？在哪些力量的推动下，催生了西南民族志各类型的形成和变异？如此的表述演变对作为整体的民族志的书写有何意义？对西南整体观有何启示？

国家社科基金青年项目：《灾后川西“藏羌”碉楼的应用人类学研究》

项目编号：11CGL114

项目主持：李春霞

项目简介：本课题以“5.12 汶川大地震”为基点，向前、向后，以田野深描和“理论/方法论”两个维度同时考察川西“藏羌”碉楼“遗产化”过程。课题拟赋予碉楼主体的“生命”，关注她的自述及社会生命史，关注现代遗产知行体系所携带的“讯息”、“话语”及其媒介，觉察并发掘中国遗产传统的脉络和内在多元性，以“5.12 汶川大地震”为时空基点，揉合自然、人文和社科的方法论，眼观、体验、手为、心思，呈现、分析和讨论川西“藏羌”碉楼成为现代意义遗产的历史和内在结构，并由此提供一副动态的图景和应用思路、方法，加深对文化遗产及其保护/传承事业的理解，增强保护和传承的能力。

国家社科基金青年项目（艺术类）：《非物质文化遗产保护视角下的秀山花灯研究》

项目编号：11CB088

项目主持：刘壮

项目简介：本研究以人类学仪式理论为指导，在田野调查过程中坚持主位原则，通过深入的参与观察，探寻秀山花灯的本相，完成秀山花灯的民族志写作，以此为出发点，梳理秀山花灯作为地方习俗所包含的地方性知识，探讨在秀山花灯这一过程性习俗中文化传承者的个体（individual）、自我（self）和社会人（person）三种身份的互动与纠葛，并进一步在非物质文化遗产视角下探讨文化认同与文化权利的实现问题。

国家社科基金西部项目：《20 世纪上半叶中国民间文学基本话语研究》

项目编号：11XZW021

项目主持：刘波

项目简介：长久以来，我们的学术史研究是在时间的延伸线上，将各种史料归纳排比，根据一定的逻辑推衍顺序，新建某个时代或事件的意义。这样的研究易陷入削足适履或一厢情愿的歧途，不但无法重现所谓学术史原貌，反将学术史

范围局限于少数主题、事件或人物的重复研究中。本课题打破传统中以时序纵贯为基准的方法,采取以空间横断面为基准的探讨,在吸收学界研究成果的基础上,以话语为着眼点,主要探讨中国民间文学基本话语的内在逻辑和历史嬗变,即民间文学话语得以生成和延续的历史机制与线索。并探寻由此而生的一套知识生产机制。

国家社科基金西部项目:《清代苗疆乡村社会与中央王朝关系研究》

项目编号: 11XZS009

项目主持: 张中奎

项目简介: 中国乡村社会作为一种独特的社会现象和综合性的论题,已经超越了某一具体学科的界限,日益为历史学、社会学、人类学、民俗学、经济学和法学等众多学科的研究者重视。本研究以清代苗疆乡村社会与中央王朝关系作为研究对象,在中国历史上边疆各民族地区乡村社会与国家关系的研究中,探讨中国国家边疆和谐稳定的重要问题,期冀对当下民族地区民族政策制定和经济发展有更多的借鉴作用。

国家社科基金西部项目:《现代化进程中的游牧社区文化传承与调适问题研究》

项目编号: 11XMZ064

项目主持: 兴安

项目简介: 本研究将“游牧”视为社会、自然和超自然三种环境(信仰)的立体概念,视“游牧变迁”为三种环境的相互调适和寻找持续平衡的过程。无论是生态移民村落还是走向定居的畜牧业,对于生存主体来说,是传统文化在新环境中找到另一种阐释和平衡的结果。项目研究主要由三个方面的内容组成: 1、探讨“游牧”文化在不同境遇中的调适与延续。2、在保护生态环境的语境下,通过对两个嘎查牧民的历史记忆和现实生活的比较,展现其变迁脉络。3、对作为传统“游牧”文化的标志之一——饮食,尤其是奶食品制作和敖包祭祀活动如何被传承和延续,及其在社区整合和与外界联系上所发挥的桥梁作用加以探讨。

◇ 教育部人文社科基金项目

教育部人文社科基金一般项目(规划基金项目):《盟誓文化与西南边疆民族地区和谐关系研究》

项目编号: 11YJA850024

项目主持: 薛敬梅

项目简介：本课题通过西南边疆盟誓的人文地理渊薮和茶马古道上的族群关系研究，总结不同的盟誓叙事文本在民族和谐关系建构中产生的积极意义和影响，发掘和弘扬其文化重塑和价值秩序建构的现实功能。主要以云、贵、川三省八组典型案例，呈现西南边疆多民族地区盟誓文化的历史记忆和文化遗产，重视盟誓的历史影响和现代表述，立足西南对外开放的“桥头堡”和黄金前沿区位，发掘其在维护民族和谐、边疆稳定、国家认同中的规律和作用。

教育部人文社科基金青年基金项目：《南欧族群关系与希腊民族区域自治问题研究：人类学的视角》

项目编号：11YJC850013

项目主持：刘珩

项目简介：本课题通过对南欧多民族国家民族自治区域的历史与现状进行对比研究，揭示其共性和特殊性，总结出一般的规律，从而拓展人类学的理论视野。同时，期望能够通过本课题的研究，一方面为今后多民族国家民族自治区域对比研究打下一定基础，另一方面为我国相关民族政策的制定提供有益的经验教训。

教育部人文社科基金青年基金项目：《观人与人观：中国古代相人术的人类学研究》

项目编号：11YJC850019

项目主持：王立杰

项目简介：本课题将“人观”确立为讨论的核心议题，将中国古代相人术设定为研究对象，从人类学“人观”视角出发，将“相人术”视为一种地方性文化事像，以本土文化视野对其加以观照；同时，本课题亦对相人术的知识谱系作一知识学审理，借由对相人术知识构型、知识质态及相人术社会运作情况的描述、分析与文化批判，以期达成对“人观”命题的反思与回应。

教育部人文社科基金青年基金项目：《在实证与阐释之间：文学人类学多重证据法的理论与实践》

项目编号：11YJCZH209

项目主持：杨骊

项目简介：本课题在中西文化交汇的语境中，沿着实证与阐释两条线索，以期全面梳理和呈现多重证据法在世界学术语境中的演变脉络，展示人文科学方法论创新的学术潮流。在多重学科视野中，揭示多重证据法在整合多学科进行跨文化阐释、整合科学（实证）与人文（阐释）、反拨文学文本中心观等方面的意义

和价值。并对多重证据法的实践运用进行探讨，总结多重证据法的论证模式，对其运用中可能出现的误区与不足进行研讨。

◇ 中国博士后科学基金项目

中国博士后科学基金资助项目：《藏彝走廊无文字族群的遗产表述：以嘉绒为例》

项目编号：20100480720

项目主持：李菲

项目简介：目前，许多“藏彝走廊”族群文化事象相继被列入遗产名录。而“文化遗产”，尤其是“非物质文化遗产”的知识系谱与选评机制对非文字实践系统的重视与强调，恰恰与无文字族群以身体为核心而展开的传统文化实践模式高度契合。换言之，“文化遗产”开启了全球化背景下走廊无文字族群认同与表述的一条新途径。本研究尝试从表述模式与传承方式上将非物质文化遗产大致划分为“口传”与“身传”两大类型，以“身传”概念来整合其分类系统中其他类型。这既是对众多无文字族群以身体为核心而展开的文化实践模式的强调与凸显，也从分类模型和命名方式上尝试建构某种更为清晰、简洁的遗产关系构架，为遗产理论的本土化发展做出积极探索。

中国博士后科学基金资助项目：《职官叙事与神话历史：〈周礼〉的考古学研究》

项目编号：2011M500762

项目主持：唐启翠

项目简介：

《周礼》自其现身之日起，就连同经古、今文之争和现实政治斗争纠结在一起，“疑者自疑，信者自信”，成为两千年难解的谜题和经典论题。

本课题在新的知识资源语境下，尝试探索一种新的研究路径，重新进入经典文本自身的编纂结构和文化建构的历史脉络中，围绕文化基因和权力对文本生产的潜在规约与形构机制，将探寻的目光延伸至《周礼》文本产生之前的周礼时代及先周文化语境以“礼器”为中心的圣物谱系所构成的神圣礼仪传统，发掘物的叙事（即藏礼之器）功能和文本形式结构的原型编码，及其与文化建构的互动线索，为《周礼》的性质、成书、作者身份等学术公案探索一种新的可能路径。

— 完 —

● 博士后工作报告撮要

比较神话学文明起源路径研究

【作者】王倩

【合作导师】李西建

【作者信息】女，陕西师范大学中国语言文学博士后流动站文艺学博士后

【博士后研究报告摘要】

文明起源研究是一个日久弥新的话题，比较神话学视域中的文明探源也非常丰富，本文旨在研究路径层面审视 20 世纪以来神话学关于文明起源研究的成果。所谓路径，实为方法论，本文并不打算探讨文明发生与神话之间的关系问题，而要探讨神话学文明起源研究的范式与方法论问题。或者可以这样说，较之于传统史学与考古学，比较神话学关于文明起源研究的学科优势何在？在探讨问题的过程中，比较神话学形成了哪些有效的阐释模式？对待一些具体的问题，譬如，王权、城邦、文字，这些文明构成要素的起源问题，比较神话学又是如何处理的？在文明起源的理论与方法论架构方面，比较神话学是否已经形成一套有效的阐释体系？

需要指出的是，神话学本身是一门不断发展的学科，在长达近两百年的历史中，已经形成了各种理论与方法，譬如，神话-仪式，心理分析，结构神话学，神话考古，女性神话学，等等。在文明起源研究中，因问题性质的各异，研究者在探讨中使用了各种不同的研究方法 with 理论，因此，需要从理论与方法层面系统梳理比较神话学文明起源研究的路径。另外一方面，尽管本文的研究对象是 20 世纪以来以英文发表的研究成果，但最终要解决的是神话学中华文明起源的方法论借鉴问题。基于此，本文从国学研究的证据法立场审视国外神话学者的文明起源研究，从本土学立场放眼世界学术界，对一些问题进行系统梳理与述评。

从本土人文社会科学研究证据法立场来看，研究者论证问题的材料可以分为四类，即“四重证据”：一重证据指传世文献；二重证据指出土文献和文字；三重证据指人类学的口传与非物质文化遗产方面，包括民俗学、民族学的大量参照材料；四重证据指图像和实物。本论文即在此理论基础上，将比较神话学文明起源研究的路径分为四类：神话图像、神话文本、考古实物、仪式。毕竟，中国学者提出的“四重证据法”未必完全适用于比较神话学的文明起源研究，“四重证据法”的普适性与理论张力尚待比较神话学界的进一步检验。

因此，本文将全文分为四个章节：三章正文，一章余论。中国学者提倡的第四重证据，即考古实物与图像放到第一章加以探讨。在本章中，论文探讨了神话

学图像研究的核心问题，神话学图像阐释的基本原则，关于图像的分类规约。另外，本章还探讨了神话图像与意识形态建构问题，神话图像与权力象征之间的关系，等等。因神话学文明起源研究的成果较少为国内学者了解，本章的阐释重点为图像阐释的方法论问题，旨在为国内学界文明起源研究提供方法论层面的参照与借鉴。

根据“四重证据法”理论，考古学实物与图像为第四重证据，仪式为第三重证据。但国外神话学从仪式层面研究王权的论著多半与人类学相关，实物的阐释则与考古学有着密切关联。在实际探讨中，将二者截然分开的做法并不多见，而相关探讨又与王权有着密切的关系。因此，第二章将考古实物与仪式作为考察的主要内容，重点介绍神话考古学派关于“女神文明”的相关主张，以及王权、仪式与神话之间的关联。本章的重点不是神话学文明起源研究的新内容，而是神话学关于图像阐释的新观点，尤其是从仪式层面介入王权研究的新路径。通过这些层面的考察，我们会发现，作为一门具有跨学科性质的神话学，它所具有的独特属性与研究方法，为文明起源研究的相关问题上开辟了一种有效的阐释模式。

自18世纪以来，神话学一直将文献学研究作为自身的传统方法，时至今日，神话文本与神话叙述在文明起源研究中依然占据了重要地位。需要指出的是，论文第三章并没有完全依照四重证据法理论，将作为第一重证据的书证作为写作的核心内容。在具体文明起源研究中，神话学者往往将神话文本分为神话叙述与神话书写两个层面，重点考察王权生成因素的神话叙述模式与书写模式。因此，论文首先探讨了古希腊人眼中的秘索斯与逻各斯，以此管窥希腊人关于神话与历史之间关系的看法。另外，论文还介绍了王权理念与神话叙述之间的关联，以及族谱叙述的神话模式。针对地中海文明的一些共同特征，论文第三章还探讨了地中海文明共同体概念的界定与意义，以期引起学界关于地中海文明共性的探讨。

余论部分是对一些问题的思考与归纳，主要探讨了神话学文明起源研究路径的发展与历史轨迹，神话的范畴与概念，神话学艺术起源的研究路径。神话学在国外为显学，但在国内却步履艰难，论文通过对相关问题探讨的梳理与归纳，补充中华文明起源研究理论模式，同时文学理论与方法的发展积累资料。

因写作篇幅所限，一些问题的探讨未能充分展开，附录部分收入了关于文明起源研究的一些新近译文，主要是关于王权、城邦与神话之间关系探讨的相关内容。笔者希望通过相关论著部分译文的介绍，直接展现国外神话学文明起源研究的成果，在研究方法与视野上能够充分体现神话学的跨学科特点与优势。

【关键词】 比较神话学；文明起源；图像；王权；城邦

— 完 —

● 博士论文掠影

旅游情境下的文化展演与族群认同——以丽江白沙乡为例

【作者】赵红梅

【导师】彭兆荣

【作者信息】厦门大学人类学与民族学专业 2008 届毕业博士

【论文摘要】

纳西族主要聚居在滇西北的丽江市,肇始于 20 世纪 90 年代中期的文化旅游,使这个历史上的“小民族”得以在旅游平台上崭露头角,“阿根纳西”意识亦因此获得新的表达途径。基于此,关注旅游文化与族群认同之间的关系,正是民族地区文化旅游可持续发展的关键所在。本文以纳西族历史境遇与族群心性为切入点,剖析历史积淀对族群文化抉择的影响作用(第二章),并在此基础上简要介绍纳西人为之自豪的“大文化”与丽江旅游文化中的文化“商品化”现象(第三章);为描摹丽江的旅游抱负与旅游情境下纳西人的族群意识,文中以丽江白沙乡旅游现况为核心考察内容,一方面尝试勾勒丽江宏观旅游氛围之下文化旅游的地方图景(第四章),另一方面则通过族群节日、音乐、宗教等微观地透视旅游情境下的文化内部展演与外部展演方式(第五章);同时,审视在“主—客”互动关系类型下,旅游民族的形成与旅游人群的诉求,进而在此基础上形成对文化差异、舞台“真实”与族群认同之内在关系的结论性看法(第六章);最后,在田野调查理性与感性认知以及国外理论与案例研究借鉴的基础上做出如下思考:

一、对族群历史、文化的追溯性表述与展演,显示出族群对辉煌过去的渴望,而明显地,这种渴望与族群的现在、未来休戚相关。

二、凡套上文化旅游之“红舞鞋”的少数民族,文化差异势必成为其操弄的旅游资源,而文化差异的旅游表述成功与否,则直接关系到旅游情境下族群边界的维系,此边界正是民族地区旅游的魅力所在。

三、假如文化差异是族群认同与族界维系的一种“牵涉”或结果,那么旅游情境下的“舞台真实”则可被视为族群表达“自我”的某种方式,“舞台真实”的内容并不很重要,重要的是“主—客”间那条边界的存在。

四、民族地区发展文化旅游的悖论在于:旅游民族联系世界的目的与旅游人群“逃避”世界的目的最终将背道而驰。

调适与演进：无文字民族文化遗产——以布依族为个案的研究

【作者】罗正副

【导师】彭兆荣

【作者信息】厦门大学人类学与民族学专业 2009 届毕业博士

【论文摘要】

在人类众多民族中，系统地创制出自己文字的少，无文字的民族占多数。我们将人类分为有文字民族和无文字民族，只是强调民族有无文字的区别，就二者的文化遗产而言，除了有无文字记载的不同以外，还有许多相同的传承方式。

（一）口语，作为人类文明源头，显而易见是无文字民族文化遗产的基本形式。民歌的传唱，即是口语传承的代表之一。布依族民歌《家乡美》、《铜鼓十二则》和《造万物》，分别表现和陈述了布依族村落面貌与生存环境、四季生活与生计模式，及英雄祖先与一体宇宙观等文化信息。（二）事实上，口头语言与实践行为相结合，即具有言传身教特性的实践记忆，是无文字民族文化遗产的重要方式。所谓实践记忆（practice memory），是指人们在日常交往、生活、行为或仪式实践活动中，耳闻目睹、耳濡目染、潜移默化习得的文化记忆。布依族“送宁”仪式实践的案例，不仅体现了实践记忆的文化传承作用和功能，而且展示了实践记忆立足现在，重构过去和开启未来的特点。（三）物一旦与人“发生关系”，其“物性”往往被人赋予“人为”的理念、价值、思想等相似性的文化蕴涵。布依族以糯食为贵的饮食文化特点，在节庆活动中将稻作文化表现得淋漓尽致；鸡在个人生命成长仪式过程则起到了重要的“引渡”作用；而铜鼓每一图符的含义，都是某一方面文化理念的浓缩。显然，物化象征在无文字民族的文化遗产里，是其它传承方式不可替代的。

如果说上述的文化遗产方式是“与生俱来”的话，那么以下的文化遗产方式则是随着人类社会的发展，文化遗产不停地做出自我调适，与人类一起不断向前演进的结果。（四）当无文字民族遭遇文字的时候，如何应对这一文化载体就立即成了摆在他们面前的问题。在无文字民族与有文字民族互动交融的文字借用过程里，往往历经他者书写、采借转化、涵化整合等不同阶段，与此同时，无文字民族深层的文化内核也透出“草根性”力量。就布依族借用汉字而言，从文献资料上我们可以考证汉族知识分子自明清到民国时期对“仲家”的书写和描绘；而布依族借用“天地君亲师”，不再是汉族神牌儒家伦理的原义，已经转化成自己文化信仰的家神；布依族大量借用汉字来记载摩经，体现了自己深层的信仰世界和生死哲学。如此看来，文字借用成为无文字民族文化遗产方式是不容置疑和忽视的。（五）现代传媒的发展，非但没有弱化无文字民族的传统文化，相反，在文化遗产的内在调适机制的作用下，无文字民族实现了“传统的复兴”，甚至

创造性地实践“传统的发明”或“传统的制作”。布依族自制光碟的出现和发展，不仅再现了布依族“浪哨”文化和传统民族歌舞，而且使摄像机成为民间的刀笔吏，从主位的视角书写和记录本民族的日常生活、重大仪式和节庆活动。这种“光碟文化”，为学术研究提供了案例上的反思，即何为影视人类学影片？何为媒介？等等。（六）网络社会的崛起，为人类文化提供了新的展示平台。互联网文本、图像和声音等超文本（hypertext）的叙事整合，为无文字民族文化遗产提供了便利的空间。由于研究对象发生了根本性变化，“在网络中作田野”成为研究虚拟网络社区思考的方法论问题。网络的虚拟认同最直接地体现在个人网名的设置上。而创制文字在网络中也成了无文字民族的“文明”诉求。这些网络文化的描述和观点的获得，课题主要是基于布依族网的考察和研究。看来，网络作为无文字民族文化遗产调适应对新的社会技术变化是不言而喻的了。

在人类文化的进展或不同文化形态的层出叠现过程中，生成各式各样的传承形式，多元的文化遗产之间交错重叠，互为补充，各“施”其“职”，各尽其事，彼此的关系并非是“取代”，而是一起“丰富”和传承文化。

【关键词】无文字民族；文化遗产；调适；演进；布依族

物的实践：在历史断裂中建构真实——一个高原坝子的葡萄酒文化缘起与结构再生产

【作者】郑向春

【导师】彭兆荣

【作者信息】厦门大学人类学与民族学专业 2010 届毕业博士

【论文摘要】

本文以一颗栽种于云南省哈尼族彝族自治州弥勒县南乡坝红土地上的葡萄作为主角，通过追踪其历史脉络与旅行路线、研究其社会文化空间形态，试图呈现出葡萄背后地方人群的思想观念、实践方式、生计模式与社会组织等各个层面；同时，透过一颗葡萄的视角，将坝子拉入进一幅更为宽广的历史文化图景中，强调坝子与其外部时空的诸多联系，并且在与这些外部要素的并接融合中，坝子也在不断再生产自身。

坝子被一颗葡萄拉进了全球化的时空范围中，由此揭开了今天坝子里 15000 多亩的葡萄种植盛事与红火的葡萄酒酿制业源自了与全球化殖民情景相关的两套外来体系，进而这颗异域的葡萄与坝子的并接过程，使坝子里的葡萄酒获得了一种具有特别生命力与光彩的地方化表述。（第二章）在这一葡萄酒地方化的过程中，文章强调了坝子里人群主体围绕葡萄的两种实践：其一是关于葡萄殖民历史与传播过程的叙事（第三章）；其二是人们种植葡萄、酿制葡萄酒的实际行为（第

四章)。在这两种实践中,不同主体均表现出了符合其文化传统与习俗的叙事与行事风格,由此,在这一虚一实的主体实践中,坝子以往的生计模式、社会组织、家庭关系、传统观念、以及对土地的感情等都悄然发生了改变。接下来,葡萄在坝子里农场和酒厂的实践下,转而又返回了一个多世纪以前其在云南的起始地点——茨中村,并且进一步与茨中的结构发生深度融合,并彻底改变了茨中的生计模式。(第五章)最终,由这颗附着了诸多历史文化要素的葡萄酿制而成的红酒,在如今注重消费的文化指喻的社会中,受到了坝子外消费者们的青睐。(第六章)文章通过对一颗小小葡萄的研究,试图对以下问题进行思考与探讨:

其一、探讨“小”与“大”。本文将透过坝子里的葡萄所隐射出的殖民历史、引发的诸多论题,以及经由葡萄搭建起的坝子与其他地方的联系来回应人类学究竟能否通过“小”反映与探讨“大”的问题。

其二、探讨“一”与“多”。文章通过对葡萄历史脉络的考察,透过不同主体围绕葡萄的历史叙事,在葡萄所呈现出的“多线历史”背后,探讨集体叙事所隐喻的权力主导与操控,以及个体叙事中的情感体验与观念意识。

其三、探讨“静”与“动”。文章将在一种融合了国家、农村、农民、知识分子的关系性结构情景中,通过不同身份主体对于葡萄的实践过程来探讨今天坝子的历史与社会文化变迁过程。

其四、探讨理论与实际。文章选取萨林斯结构与历史理论统领全文,并且在萨林斯理论的运用与发展过程中,结合葡萄栽种与旅行、葡萄酒酿制的实际情形,进一步运用历史真实性理论、历史叙事理论,以及实践理论,深入探讨外来的葡萄与云南两个地方的人群在思想观念与实践行为方面并接的具体过程。

【关键词】物的实践;历史叙事;结构再生产

博物馆民族志:中国西南地区的物象文本与族群历史

【作者】安琪

【导师】徐新建

【作者信息】女,四川大学文学与新闻学院文学人类学专业2008级博士

【论文摘要】

本文致力于分析中国西南地区的民族博物馆中有关族群文化的“展示”与“表述”之间的关系。通过将“民族博物馆”视作一类独特的民族志文本,并使其置于“中国西南”的地域、文化和族群脉络之下,本文将考察这一地区的民族博物馆在何种意义上承载着多种模式的西南族群“叙事”与“表述”。本文尝试将“民族博物馆”这一概念从传统“博物馆学”的理论体系和话语框架中解放出来,不将它简单定义为政策宣传的机器、民众教育的窗口和学科发展基地,而是围绕“表

述”-“被表述”的一组对立关系，将它定义为一个生产意义的文化场景和过程，以及一类有关“族群”的文化文本。在中国西南地区的民族博物馆中，聚合的“物象”既受制于特定历史时期的国家主流话语——社会达尔文主义、五族共和理论、民族平等政策，乃至中华民族多元一体理论，其本身也动态地进行着对“西南族群”的自主表述。因此，本文围绕西南族群表述与民族博物馆叙事两个关键概念，提出“博物馆民族志”的写作路径，力图从“历史”和“类型”的双向维度，考察现代中国西南地区的民族博物馆中存在的两重叙事路径：国家叙事和族群叙事。

本文第一部分由两章组成。第一章讨论了自晚清至民国以来，中国现代博物馆体系的形成过程，根据有关的历史文献，分析古代中国的“博物”传统在二十世纪前后“民族国家”形成的进程之中，所经历的种种带有现代意味的变迁，以及它在民族国家时代所承担的相对于帝国时代更为多元的功能。第二章从一个更具体而微的问题出发，分析中国西南的民族博物馆叙事模式。本章考察“西南”的特殊性如何重新定义了“民族博物馆”这一概念的内涵与外延，在简要论述中国民族博物馆发展历史的基础上，提出下文据此展开的总纲性理论：西南地区博物馆叙事谱系中存在两类主要的“民族叙事”模式。第二部分由第三章与第四章组成，为本文讨论“国家叙事模式”的核心部分。第三章主要关注这一叙事模式中“中央-边陲”这一垂直结构在民族博物馆物态叙事框架下的变迁。本章结合西南边疆民族考古从无到有的发展进程，将考古学、民族学、人类学在现代中国的学科历史与二十世纪西南地区博物馆建设浪潮结合起来，分析器物展陈与西南民族考古理论之间的辩证关系，并深入分析该地区三个不同时期的民族博物馆个案，以此来揭示华夷之辨格局下的“中原中心主义”逐渐被考古区域理论提出的“边疆中心主义”所取代的过程。第四章聚焦于国家叙事模式中的另一条主线——社会阶序理论和进化理论。本章挑选了“凉山彝族”——“西南族群”嵌入社会进化链条的鲜明例子——作为分析的对象，考察凉山彝区在社会主义建设的不同阶段所进行的民族器物收集与展览活动是如何被浓缩在凉山彝族奴隶制度博物馆的展览体系之下的。本章试图阐明，通过将“凉山彝族”定义为“奴隶社会”，该博物馆中的“阶级话语”和“奴隶叙事”与新中国在西南民族地区所进行的民主改革与民族识别是同构而异型的两类文本，这使该馆成为一个综合了彝族叙事的文学文本和文化文本的国家叙事空间。接下来的两章以“族群叙事模式”为主线展开，以期与前一部分的论述形成对应关系。第五章以贵州省境内的三个不同层级的苗族村寨博物馆——梭嘎、西江和上郎德为个案，通过实证性的描述，考察作为“社会文本”的民族博物馆如何借“生态”和“社区”之名，为官方文化机构的权力话语提供逆向的表述机制，顺应、改写和挪用着对异文化“他叙事”

模式，并向作为“表述者”的族群提供了 10、代性的修辞策略，使其能够在“民族博物馆”所构建的理论语境中完成对“苗”、对“地方”和对“国家”的我族表述。第六章继续关注贵州苗族这一长期以来受制于国家表述而陷于“无声”的族群，在地域上仍以正在经历“全面博物馆化”的西江苗寨为主。本章以“铜鼓”这一中国西南地区的典型民族器物 and 族群文化事项为分析的核心，由于铜鼓既是本地民族博物馆中“国家叙事”脉络中的重要展品，也是民族村寨中动态展演族群身份的文化标签和族群表述的身体实践文本，体现出当地文化生产者的某些文化自觉的“自叙事”特征，因此，本文对于民族博物馆的讨论在“铜鼓”这一跨越两大表述体系的器物之上划上了句号。

【关键词】西南；族群；叙事；博物馆；历史

文化及其相对性——兼论中国早期人类学之路

【作者】刘华

【导师】徐新建

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2005 级博士

【论文摘要】

本论文试图通过重新理解“传统”来理解我们身处的“现代”。这个“传统”并非仅仅指中国自身的“传统”，亦非仅仅指西方现代“传统”，而是包括了对西方古典传统以及从人类学这门学科出发对其他文明和传统的深入理解。在这个出发点上，本文提出了基于中国“注释”传统的“重新解释”的框架和方式。“重新解释”的重点在于用新的眼睛来重新审视自身，以中国传统中基于对“自然”、“道”的体察而建立的整体性价值体系作为解释框架，在此框架下将现今社会及其观念作为自然的相对运动之一段来理解，从而在自身内部进行某种意味上的创造性转换。而对西方传统与现代社会价值体系的深入理解，绝非我们的前人从晚清开始一直进行的那种片段性“撷取”可能成就，为了实现较为完整而深入的理解，我们须对西方现代文明价值体系的来源、发展和现状进行追根溯源式的研究，从而为现今价值体系的“重设”寻找活水。本文选择了“理性”、“个体”、“精神”和“信仰”这几个关键观念作为线索，去追溯在西方文明的两大源头——古希腊和古希伯来人那里，这几个在现代性当中尤为重要的观念在其源头处是怎样的，以此来思考我们当今对它们的理解可能出现了怎样的偏差，导致了怎样的“病痛”。

围绕着这几个关键概念，本论文由以下几个部分构成：引言部分藉由梁漱溟先生在上个世纪二十年代关于“人生三路向”的论述，引入对这几个核心概念的讨论。该讨论集中关注于在上个世纪初期，在古今中西的岔路口上，当时的中国

知识分子对“文化”的理解，以及对人的物质性、精神性的理解；关注于在这些理解当中，包含了当时知识分子对人生和价值的何种选择，而他们的选择对今天的我们来说又有着怎样的启发和提醒。本文的第一章通过对《俄狄浦斯王》一剧的文本阐释，进入到古希腊人对人的理性存在的理解中。在古希腊人索福克勒斯的戏剧中，对人的理性存在的理解与表现一直是一个重要命题。在这一命题中蕴含着无穷的发生在人的理性和神性之间的矛盾与冲突。俄狄浦斯的道路正是对作为个体的人的理性与神性之间那种特殊紧张的戏剧性表现，亦体现着古希腊人对这一持续性关系的深思。古希腊戏剧提供了一种观念上的譬喻——当我们将人的理性、个体这些观念视为一些单独的、僵固的、边界分明的东西时，它们之间将充满悲剧性的冲突和矛盾；只有将它们返还于与神的关联时，它们才能在整全中获得它们最完整的内涵。对这一重要的与“整全”相关的“关联”，本文则在第二章中通过对《圣经旧约》之《约伯记》的“解释”来加以进一步阐明。在约伯的道路中，我们可以清晰地看见，在古希伯来人的理解当中，人的理性、认识与神之间具有着互成互为的关系，只有在这关系之中，人的理性才可能成为认识与整全之“关系”所需要的那种“智慧”。在俄狄浦斯与约伯的道路中，已经充满了我们在后世所看到的发生在理性、个体与信仰间的矛盾，这些矛盾一直埋藏着现代社会的脉络之下，并且以一种“现代冲突”的名义重新爆发出来。当梁漱溟试图用他所理解的儒家文化来挽救他所认为的西方文明的危机时，他对西方文化的理解颇成问题，但是，他却敏锐而直接地洞察到了西方社会由于高度理性和结构化所产生的诸多问题——包括社会问题、人的问题以及二者之间之“异化”的问题，对此，他试图通过建设一种全新的儒家方式来着手解决。他的这一解决方案具有着充沛的前瞻性眼光，对今天的我们亦有诸多启发。所以，在本文的第三章，我们回到自身来查看自身传统中基于对自然、道之观察和理解而形成的相对与运动的整体性观念，以及中国传统中这一关于相对性运动的整体性观念对我们现今的启发。这一章的重点是对人类学这门学科的思考。作为一门以“文化”作为核心概念的现代社会科学学科，社会或文化人类学在其研究对象和研究方法上都贯穿着现代化和现代性的诸种矛盾和冲突，但是，这门学科又试图通过对异文化的调查、分析与思考，来反观并解决其中的矛盾。本章从费孝通先生的论述出发，试图辨明西方人类学与中国早期人类学道路之差别，以及从这种差别中所体现出来的一种研究进向和可能：依循中国的“注释”传统所进行的“重新解释”的活动，有可能成为一种重新建立自身价值体系的研究手段和方法。本文的第四章则是将基于“注释”传统的“重新解释”作为一种研究方法而进行运用的一个具体例子，即运用中国传统的整体性相对观念来解释“文化”这个观念当中本然蕴含的诸种矛盾和冲突。本论文从西方文明的两大源头撷取了两个文本进行详细

分析，所采用的主要方法是文本细读，这当中包含着将文学研究方法与人类学研究方法相结合的努力。在这样的追溯性研究当中，最后则回归到了对人类学作为一门关于“人”和“文化”的学科的理论方法的探讨之中。

【关键词】理性；个体；信仰；传统；注释；定义

阿诗玛@传媒：一个民族符号的文化变迁

【作者】巴胜超

【导师】欧阳宏生、彭兆荣

【作者信息】男，四川大学文学与新闻学院广播影视文艺学专业 2008 级博士

【论文摘要】

阿诗玛，原本是彝族撒尼人民间传说中一个出生于阿着底的撒尼姑娘，在经过漫长的社会文化变迁后，作为一个名词，任何人似乎都有权使用阿诗玛来指称任何事物。仅在学术研究中，阿诗玛就涉及民族、民俗、历史、经济、文学、诗学、音乐、舞蹈、影视、地理、文字、美学、宗教、生态、旅游、社会等学术内容。各种文本中，阿诗玛的所指很多样。比如叙事长诗中，阿诗玛是撒尼人聪明、勤劳、善良、美丽、勇敢、能歌善舞的化身；电影中，阿诗玛指著名女演员杨丽坤所扮演的女主角；电视剧中，阿诗玛指由青年演员韩雪所扮演的乡村女教师；在舞台艺术中，阿诗玛指在舞台上表演的女主角；在音乐作品中，阿诗玛指歌曲唱词所塑造的声音形象。各种以阿诗玛为名的概念也很丰富。如作为地理概念，阿诗玛指中国云南石林，这里被宣传为“中国阿诗玛的故乡”；作为旅游概念，阿诗玛指为游客导引观光的女性导游和石林景区的阿诗玛石峰；作为经济概念，阿诗玛指一种香烟品牌；……。无疑，阿诗玛已经成为一个非常流行的民族文化符号，在世界的舞台上轮番亮相。从这些文化现象看，阿诗玛为世界呈现了一个丰富的“阿诗玛文化”，而实际上，这诸多的“阿诗玛文化”现象，不是阿诗玛为世界呈现的，而是世界为阿诗玛呈现的。

本文从传媒人类学的研究视域出发，探讨在口传文化、书写文化、印刷文化、舞台艺术和电子文化中阿诗玛文化的媒介呈现。本文无意通过阿诗玛文化的梳理，提出某种理论，而旨在通过阿诗玛文化的变迁阐述，呈现一个民族符号的文化变迁过程，探讨传播与民族文化变迁的论题。这种尝试，在“阿诗玛文化”研究中，是一种总结性的创新；在“传媒人类学”的学科发展中，也是一种积极的探索。本文的题目为“阿诗玛@传媒：一个民族符号的文化变迁”，@在本文中，第一层涵义为：取“at”的“在……”之义，“阿诗玛@”表示“阿诗玛在……”；第二层涵义为引申义，即指代“阿诗玛”通过“传媒”的文化呈现。

在绪论部份，本文梳理了“传媒人类学”的学科发展过程，完成了理论路径

的合法性阐述；并对“阿诗玛文化”的研究进行综述，解决了研究综述的问题。第一章“阿诗玛的产生”，本文从“一块叫做阿诗玛的石头”入手，首先从地质学上分析石林和阿诗玛景观形成的地质原理，阐述“科学家眼中的阿诗玛”。之后对“撒尼人眼中的石林和阿诗玛”进行阐述，并对比“科学家”和“撒尼人”对阿诗玛的不同认知。最后，以“从石头到阿诗玛石峰：边际信息与阿诗玛的产生”为题，阐述阿诗玛文化的产生问题。辨清了“阿诗玛”和“阿诗玛石峰”产生的情况后，不尽要问，从石头到阿诗玛石峰之间，经历了一段怎样的历史？在这段历史中，哪些人参与到了阿诗玛的传播中，他们以何种方式传承和创造着阿诗玛？他们的传播和创造又塑造了怎样的一种阿诗玛文化？

针对这些问题，从第二章至第六章，本文从口传文化、书写文化、印刷文化、舞台艺术和电子文化中阿诗玛文化的传播要素、传播特征和所形成的文化形态进行具体的分析论述，这些研究也是本文的主体部份。第二章“口传文化中的阿诗玛”中，本文提出，当作为“文字书写”的“叙事长诗”《阿诗玛》占据学术研究的核心位置时，不能忽略一个不争的事实，作为“口语说唱”的“叙事长歌”阿诗玛才是阿诗玛传承的起点。在彝语系统中，从可见的彝文稿本、汉文整理本回溯历史，阿诗玛的本身就是“叙事长歌”，在嘴巴的口腔运动和其他非语言的传播中，《阿诗玛》是一部可以听到的诗歌。接着在撒尼人的听觉传播系统中，以“唱阿诗玛”和“说阿诗玛”来分析口传文化中阿诗玛的传播要素，并对其传播特征和所形成的阿诗玛文化进行概括。作为一种原生口语文化，口语文化塑造的阿诗玛口传文化：是一种“身体”的文化；是一种“亲密”的文化；是一种“体验”的文化；是一种“活态”的文化；是一种“自觉”的文化。

第三章“书写文化中的阿诗玛”中，本文认为，从“口传文化”到“书写文化”，并不意味着“作为原生口语文化”的阿诗玛已经消失，也不是说“书写文化”的《阿诗玛》已经取代口语文化的阿诗玛成为阿诗玛文化的主角。之所以在“口传文化”之后来描述“书写文化”中的阿诗玛，仅是从人类传播媒介的发展历史的演进顺序来考虑。之后对书写文化中阿诗玛的传播要素、传播特征和所形成的文化进行分析，书写文化中的阿诗玛文化是一种彝文与口语的互动文化：是一种“技术”的文化；也是一种“亲密”的文化；是一种“功用性”的文化；是一种“静态”的文化；也是一种“互动”的文化。

第四章“印刷文化中的阿诗玛”中，本文认为：在1938年之前，阿诗玛是被汉文化所遮蔽的，无论是口语文化的阿诗玛还是毕摩书写的《阿诗玛》，大都只在撒尼族群聚居的村寨间进行传播，并没有进入官方主流的文化视野，现存最早用印刷文本传播《阿诗玛》的人是法国传教士保禄·维亚尔。在石林印刷文化发展的社会历史背景中，通过对各种印刷文本的分析，从外国人和中国人两个文

化群体，分析印刷文化中《阿诗玛》的各种传播要素、传播特征和形成的文化内涵。印刷文化中的阿诗玛文化是一种被译介的文化：是一种“被动”的文化；是一种“中介化”的文化；是一种“冷漠”的文化；是一种“外向”的文化；是一种“读”的文化。

第五章“舞台艺术中的阿诗玛”，在石林撒尼文化的发展历程中，以歌舞表演的艺术形式对阿诗玛进行传播的历史，可以追溯到口头吟唱阿诗玛的传统。从20世纪50年代至今，《阿诗玛》不仅被改编为影视剧，还逐渐改编为彝剧、歌剧、京剧、组歌、舞剧、滇剧、花灯剧等舞台艺术，由这些改编创作所建构起来的，是一个在舞台上的阿诗玛。在本文中，选取了其中最有代表性的彝剧、京剧、舞剧和日本人改编的剧本进行传播要素的分析，并阐述其传播特点和文化内涵。舞台艺术中的阿诗玛文化：是一种表演性文化；是一种仪式性文化；是一种身体性文化；是一种反馈性文化；是一种精英性文化。

第六章“电子文化中的阿诗玛”中，本文将所有与电子媒介相关的传媒形态都归入电子时代，并将那些在印刷出版物中关于阿诗玛的照片、绘画、封面、连环画、门票等等与视觉呈现相关的内容，纳入“电子文化中的阿诗玛”的论述中，从电影、图像、电视片、电视剧、网络文化等传媒形态对阿诗玛的传播进行分析，并与叙事长诗《阿诗玛》进行呈现的差异比较，阐述其传播特点和文化内涵。电子文化中的阿诗玛文化：是一种被选择的文化；是一种以视觉为主的文化；是一种大众性的区域流行文化；是一种屏幕表演文化；是一种网络化的文化。

结论“全媒体时代中的阿诗玛”中，本文认为：从阿诗玛的产生，到阿诗玛文化在口语文化、书写文化、印刷文化、舞台艺术和电子文化中的传播呈现，并没有因为传媒的变迁使文化传承出现断裂。在当下，各种阿诗玛文化形态还以其独有的文化形式活跃在世界的舞台上，而且在阿诗玛文化的发展中，还出现了一个以“人”作为一种传播媒介的文化传播现象，而且在以“人”为传播媒介的文化传播中，阿诗玛文化正以一种“全媒体”的传媒形式继续发展。

【关键词】阿诗玛；传媒；中介化；民族文化变迁

— 完 —

● 硕士论文选萃

文学人类学视野下的博物馆叙事——四川大学博物馆实证研究

【作者】李媛媛

【导师】徐新建

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

博物馆是一部物化的发展史，了解一个地方的过去和现在就是从博物馆开始的。在博物馆人们总是通过它的文物与历史对话，穿越时空的障碍，俯瞰到人类自身一路走来的风风雨雨，看到人类历史的源远流长。博物馆如同一条历史长河，将人类的故事娓娓道来。20 世纪是全球博物馆事业蓬勃发展的世纪，不论是数量上还是类型上，都在高速向前发展，充分展现着博物馆朝气蓬勃的多元发展局面。本文立足于这样的背景，意将博物馆视为关注和阐释的对象，将博物馆围绕器物、民族文化所展开的收集、陈列展示、教育研究视为博物馆叙事的动态过程，并在大学博物馆的语境下，重新审视以四川大学博物馆为例的现代大学博物馆的发展历程与发展现状，思考博物馆在陈列展示过程中如何表述？表述了什么？并思考现代博物馆如何在传统与发展之间寻求新的生机。

在写作文本的过程中，笔者拜访和考察了四川省内外的大部分博物馆，尤其以田野考察的方式，实证性的对四川大学博物馆的历史和现状进行描述和分析。主要探讨了四川大学博物馆的历史沿革和陈列现状，在展示分布、组织机构、规划过程理念、展示手法等方面展开了全面而细致的人类学的分析与研究。对不同类型、不同主题的展示项目进行案例分析，以文学人类学中文化表述的问题贯穿，深入挖掘了四川大学博物馆中体现出的文化叙事、仪式空间等人类学事项。力求以小见大，从个案出发，看似探讨一个小的个体，实则关心博物馆，特别是大学博物馆的本质、社会关系和社会功能，希望能为大学博物馆的未来发展策略和展示理念提供依据和参考。

【关键词】四川大学；博物馆；展示；人类学

参与式方法和传统知识的践行——人类学何以介入发展领域

【作者】王寄梅

【导师】徐新建

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

任何一门学科，在理论和应用之间，都应该有所分野。人类学的方法和视野也正因为如此，才有可能被利用到更多不同的层面上，无论是研究还是实践。文

章通过对人类学学科自身的发展脉络，梳理人类学参与发展领域以及关注发展项目的始末，深入发展话题的核心，以当下最热门的全球化语境为背景，试图揭示出“人类学”与“发展”的关系：人类学何以介入发展领域；人类学为什么以及如何影响着发展领域；今后两者关系的走向与趋势。

众所周知，在现代话语充斥整个世界并且世界为之疯狂的时候，经济、政治与权力不平衡导致了众多人文社会科学在上个世纪 50、60 年代不约而同地将目光投向了“发展”领域。“全球化”和“全球村”的跃然纸上在现实意义中达成了历史性的第一次：消融、整合区域和文化间互相孤立的不可传达的认知间隔。另一方面，我们的人类学家一直以来都以宣扬文化的相对性和多元性为己任，在长期的田野实践当中，他们总是用理智去审视某一个特定的文化，并将其与某种独一无二的生活方式、认同感和归属感一道——体认和感知那些不可名状的“想象的共同体”。今天，全球化的新秩序重新打破了人类学对文化的想象和界定。对于擅长在异邦进行田野考察的人类学学科来说，世界的模样已经不再像以前那样：静止、遥远而分隔千里，更多的是颠覆、同质与近在咫尺。也是在这样的情景下，飞速的全球化运转让我们几乎无所适从，传统的描述异文化的方法还能适应今天的地球村概念吗？哪里才是我们真实可以到达的田野点？如何面对日新月异、瞬息万变的研究对象，不确定的他们还可以深描和解构吗？民族志还能继续抒写“真实”的存在吗？

幸而，越来越多的人类学家已不再害怕被卷入现实的漩涡，他们正尝试着走进各式各样的发展机构里。在那里，他们被训练过的特有思考方式和对本土文化的情有独钟，使得很多原本更注重直接经济利益回报的项目也开始较多地照顾到土著居民的话语权及思维方式。我们看到在发展领域中，一些人类学家开始积极地担任职业的管理人员或专家顾问，扮演着更加多元而丰富的角色。所有的一切都使得人类学在世界舞台中央的地位和话语权日渐凸显。

人类学学科自身相应地也在上述背景下，进行了深刻的反思和适时的介入。文章重点关注了由田野考察方法衍生出的 PRA 农村快速评估在发展项目中的作用与地位；考察了人类学最关心的传统知识在发展领域中的应用和保护现状。分别从学术理论角度与亲历的 NGO 项目来进行剖析，探讨参与式方法与传统知识的重要性，学理联系实践以期证明人类学与发展领域的交叉、重叠与互补。最后，借由两者的参与现状给予人类学在发展领域拥有广大前景的积极肯定。

【关键词】 人类学；发展领域；参与式方法；传统知识

民族文化的整体性影像叙事——唐亚平电视作品对贵州民族文化的“二度书写”

【作者】曾菁

【导师】徐新建

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

电视纪录片《人与山水的和声——侗族大歌》，《人与山水的呼唤——布依族歌舞》以及《人与山水的旋转——苗族舞蹈》是三部展现贵州少数民族民间歌舞艺术的系列专题片。该系列片由贵州电视台的资深编导，以及我国著名女诗人唐亚平担任总编。也被称为展现贵州民族歌舞文化的“三部曲”。

本论文将首先对唐亚平在此纪录片中通过影像形成的“贵州民族文化叙事”进行具体分析，并按照徐新建老师提出的“三度书写”的理论将其定位为对贵州少数民族文化的“二度书写”。在此基础上，本论文将进一步探讨唐以这种诗化的影像方式“书写”贵州民族文化背后的历史文化动因。这一部分的分析将涉及到贵州做为行省单位以来的历史、文化结构、现代化进程中的省情，和来自官方与民间为求得经济发展和形象推广的实践，和在此契机下一批文化知识分子对贵州地域文化之内涵进行的反思之内部背景；并结合自二十世纪八十年代以来，在中国境内形成的新型区域文化版图的外部语境。最后，本论文将落实到贵州地域文化的建构与再定义的论域中，重新审视和评价唐亚平在影像文本中的“贵州民族文化叙事”所具有的意义，并将这种叙事置于动态的贵州地域文化建构的背景中去，探讨唐的影像文本，贵州民族文化与贵州地域文化三者之间的结构和关系。

【关键词】

影像叙事；贵州少数民族文化；贵州地域文化；三度书写

从“日美吉”到羌历年——一个羌族节日的当代变迁

【作者】蔡京君

【导师】李祥林

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

羌历年，羌语为“日美吉”，意为好日子、节庆日或过年。羌区各地举行时间各异，仪式不一，在政府及民族知识分子的倡导下将时间统一为农历十月初一。羌历年（或称羌年）于 2006 年被四川省人民政府列入第一批非物质文化遗产名录，2008 年入选第二批国家级非物质文化遗产目录，2009 年被联合国教科文组织正式批准列入《急需保护的非物质文化遗产名录》，备受关注。

5·12 汶川特大地震发生以后，羌族成为“热点民族”，羌族文化受到积极保护、宣传和研究。国家文化部设立羌族文化生态保护试验区，尤其注重对羌族

非物质文化遗产的保护。作为传统节日之一的羌历年成为羌族非物质文化的代表，也成为羌族及羌族文化展示的平台。

20世纪80年代，本已逐渐式微的羌历年活动在政府及民族知识分子的带动下出现了重兴的热潮，茂县、汶川、理县、北川四县曾轮流主办过羌历年庆祝活动。5·12大地震之后，不同形态、不同规模的羌历年活动积极开展起来。从传统的“日美吉”到如今的羌历年，无论是从举行的时间、地点，还是活动的内容、意义来看，二者具有明显的不同，在新的语境下呈现出新的特点。文章通过对文献资料的梳理及田野资料的考察，试图厘清“日美吉”、羌历、羌历年等具体概念及从“日美吉”到羌历年的变迁过程，并对变迁的表现和原因进行分析。

【关键词】“日美吉”；羌历年；文化变迁

福宝贯打唢呐的生存现状考察与分析

【作者】胡春梅

【导师】李祥林

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业2008级硕士

【论文摘要】

盛行于川南黔北渝西的福宝贯打唢呐发端于隋末、盛于汉、完善于明清，在盐马古道文化和移民文化影响下，形成融敲打、鼓吹，集古巴蜀文化、古夜郎文化、古中原文化于一体的民间音乐文化，至今仍盛行于丧葬、婚嫁、祝寿等民间场合，并在旅游、公演、非遗保护等官方活动中大受青睐。然而，当今社会生态、文化、制度、经济的改变日趋剧烈，大众文化、经济文化强势入侵，作为传统音乐文化的福宝贯打唢呐的生存现状怎样？它何以会形成如此之现状呢？文章围绕此两个问题，分贯打唢呐基本情况概述、生存现状深描、生存现状适应性分析、唢呐文化的保护与开发四个部分，依序行文。在直观展现福宝贯打唢呐生存现状的基础上，结合文化人类学之“调适”理论和在具体“语境”中观察民俗的研究方法，剖析此生存现状产生之原因，揭示福宝贯打唢呐之适应性生存方式。围绕“民众图热闹，艺人为挣钱”的目的，福宝贯打唢呐以在同门关系、亲缘关系、朋友关系基础上组建的乐队为基本单位，依赖于小规模、松散式的内部组织管理，凭借师出、技术、设备、口碑、人际关系等影响力获得戏路来源，通过“平均分配”而“无作用力”的经营方式，形成维持自身存在与发展的内部机制。同时，福宝贯打唢呐还以旅游文化项目、政府“门面”、非遗保护项目的身份出现在官方语境中，以表演者、参与者的身份活跃于丧葬、婚庆、祝寿等民间场合，以民间与官方之间沟通者的身份组建协会，调整内部生存机制以适应外部生存环境。此即福宝贯打唢呐之生存现状。内部生存机制与外部生存环境的形成并非无中生

有，也非任意而为。乃福宝贯打唢呐以寻求长期存在与发展为目的，依托于唢呐队伍的组织管理与经营，根据内部机制的需要和外部生态、文化、制度、经济环境的变化所做出的主动性或被动的调适的结果。即为福宝贯打唢呐之适应性生存方式。然而，当今社会生态、制度、文化、经济环境随时发生着变化，生存于官方、民众、民间组织“夹缝”中的福宝贯打唢呐，仅凭现今之适应性生存方式已无法维持其继续存在与发展。在此情况下，根据人类学之“调适”理论，其可选择的、最为有效的可行之道便是适应社会变迁，通过自身调适走一条结合官方、民间力量的“保护与开发同步”的道路。即注重贯打唢呐“旅游项目、政府门面、非遗项目”属性，集“普通民众、民间组织、政府官方”三方力量，达到“生态、制度、文化”均衡保护的“三位一体”的道路。

【关键词】贯打唢呐；生存现状；调适；保护

居士结群现象研究——以眉山市极乐寺为例

【作者】江源

【导师】李祥林

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

文章通过在四川省眉山市东坡乡尚义镇极乐寺的田野调查，研究该寺庙居士群体的结群状况，从多角度入手分析影响其群体认同的形成、维系和强化的因素，并在此基础上确定了该居士群体认同的核心——宗教认同。

居士是佛教体系中不可忽视的一支力量，在佛教的信徒组成中，他们可以几倍甚至几十倍于僧尼的数量。尤其是广大的基层佛教居士，他们是寺庙、僧侣的主要供奉者，从经济、精神等多方面支撑着这一宗教体系。极乐寺是净土宗丛林，位于眉山市郊区，寺庙规模不大，却吸引了众多居士来此修行礼佛。这些居士有的是在极乐寺行礼皈依，有的居住在周边县市，有的与寺里某位师父交浅言深……他们出于不同的原因选择极乐寺作为相对固定修行的场所，定期或不定期到寺里参加集体宗教生活，并与极乐寺的师父、师兄建立起稳定的联系。将极乐寺居士确定为群体而存在首先是基于其所具备的一致性特点，这些特点体现在年龄分层、职业经历、家庭状况、文化水平、价值体系等等许多方面，而不仅仅于此，更为关键的是个体对群体强烈的归属感和对非群体成员的下意识他者化区分。据此可以推定极乐寺居士群体作为研究对象的存在，并且使得对其结群状况的考察成为可能。高度同质化的特点在个体融入群体的初始阶段其作用尤为重要，可以令其迅速对群体中其他成员产生亲切感，认同的建构过程在此基础上逐步推进。而经过了最初的群体认同建构阶段，宗教力逐步在认同强化的过程中凸显出来，

并发挥着越来越重要的作用。极乐寺作为宗教场域对生活、修行在其中的居士而言存在着隐性权力的干预，这种力量是通过圈定其实体边界和认同边界、建立同步化生活秩序、举行集体宗教仪式、适当施以惩戒等方式来发生作用的。并且通过这种作用力对于居士的群体认同影响大小，可以得出极乐寺居士群体认同的序列。场域力对极乐寺居士群体认同的建构所起的作用可视为外力，而对极乐寺居士个体的考察可以归结出其信仰选择阶段的推动因素。这种因素可以从世俗生活背景和个体趋同动因两方面加以理解。

本文所重点关注的是极乐寺居士群体的群体认同内质化的过程。仅仅依赖个人经历的相似性所建立起来的群体认同是脆弱的，即使在宗教场域力的外力作用下，所起到的巩固效果依然不足以长期稳定的维系这个群体。特别引起笔者注意的是该群体的突出特点——年龄结构，成员年龄普遍偏大，这是一个高龄乃至老龄群体。极乐寺居士之所以会围绕着极乐寺形成相对固定的群体，是因为极乐寺所隐喻的佛教终极关怀力量对他们的吸引和教化。他们并不需要完全明晰佛教和净土宗的意义，极乐寺着重传导给他们的是佛教的理念，他们所需要的就是以个体生命经历来消化和理解。一方面，规训理念教导他们修身养性，另一方面劝导理念教他们化解生命中的种种苦难和罪孽，并教以面对生命终结的解脱圆满之法。在居士与极乐寺双向选择的基础上，极乐寺居士群体认同完成了从初步建构、场域力巩固、宗教力强化的过程，其最终最内核的性质应视为宗教认同。

【关键词】居士；群体认同；宗教认同；佛教；终极关怀

芦山庆坛及其现代变迁

【作者】肖婷

【导师】李祥林

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

芦山庆坛是产生于四川省芦山县境内的一种古老的酬神祈福的宗教祭祀活动，起源于上古雩仪，后杂糅了巫道两教的内容，成为当地民间信仰和祭祀的重要载体。本文的主要内容为描述芦山庆坛在现代的变迁，并借用西方人类学文化变迁的理论分析其发生变迁的原因；再透过非物质文化遗产保护的语境来反思当地政府部门对芦山庆坛的开发与利用，揭示它在当下的真实处境。

本文除绪论外共分三章。第一章为芦山庆坛的概述。概括地介绍了芦山庆坛的缘起、坛神、演出结构和程式等，并简要地分析了芦山庆坛的文化功能和价值。此章内容的写作是在参考于一先生的《四川省芦山县清源乡芦山庆坛田野考察报告》的基础上加入自己在田野调查中获得的材料进行补充。第二章为芦山庆坛的

现代变迁。在概述芦山庆坛现今生存状况的基础上，以民间坛师张发志进行的一次“换香灰”仪式为例深描芦山庆坛在民间的现代演变。并从芦山县乡间自然环境的改善，即乡村公路网络的建立与现代民居的修建；乡村生产模式的转变与经济的发展；芦山县社会环境的稳定及国家政策的引导；现代教育在芦山县乡村的普及及科学技术的发展；农民消费观念与娱乐方式的逐渐转变几个方面分析了芦山庆坛发生变迁的原因。第三章为非物质文化遗产保护语境中的芦山庆坛。首先，回顾了国内非物质文化遗产保护兴起的国际背景和我国非物质文化遗产保护的现状；其次，简要介绍了芦山庆坛成功申报四川省第一批非物质文化遗产项目的情况及其被保护和被开发利用的情况。最后以芦山县每年举行的规模最大的文化盛事——“三月三”民俗节为出发点，剖析了其官方权力与民众利益有机统一的运作机制，揭示了芦山庆坛被开发利用后“去主体化”的后果。

【关键词】芦山庆坛；现代变迁；非物质文化遗产保护

游走在民族志写作的边缘——对迟子建《额尔古纳河右岸》的文学人类学解析

【作者】刘楠

【导师】罗庆春

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

迟子建的长篇小说《额尔古纳河右岸》以其第一部讲述鄂温克族的百年变迁史和文化展示性叙事广受关注，被赞为具有“文化人类学的思想厚度”的文学作品，这也是小说创作中的一个潮流倾向的表现，即“民族志式小说”。这种创作倾向介于文学与人类学之间但是因为作者并不具备专业的人类学知识，所以主要偏向于文学，人类学只是作为一种表现手法或者工具。这种具有人类学民族志特征的写作方式得益于民族志表述危机和写文化的出现和发展，在人类学与文学之间本就模糊的分界上进一步促进了学科和文体的交叉实验，把人类学和文学连接起来的人类学写作和人类学倾向的写作相继产生，代表了人类学的文学转向和文学的人类学转向，不过人类学写作做为一种新兴写作方式尚无准确且一致的表述，笔者在这里取其狭义定义，专门指人类学家的文学创作，所以文学家带有人类学品质的文学创作被划在其范围之外，笔者认为“民族志式小说”属于人类学倾向写作范畴。充分探讨和论证人类学写作与人类学倾向写作、民族志与“民族志式小说”等诸多相关概念，确实划分何为游走在民族志边缘的“民族志式小说”的概念范围，并对“民族志式小说”会不会成为实验民族志的一种写作方式进行预测。通过从文学角度的切入，由分析《额尔古纳河右岸》的文学写作特点进入，进而运用人类学视角挖掘其人类学民族志倾向，论证这部小说的现实、历史和学

科意义,肯定其价值。围绕着小说凸显的民族志特征,以文学人类学的眼光和方法进行进一步解析,通过对比《额尔古纳河右岸》与民族志的要素进行论证和定义这确实属于“民族志式小说”范围之内,并详细分析其相关要点和内容。本文并不局限于简单的分析小说内容,而是对“民族志式小说”这一类型的文学创作进行界定和解析,也对促使此类小说出现并作为其主要叙述的深层表达的现代性给予解读,将现代性与文化和社会变迁进行对比叙述,挞伐现代性对弱势文化和族群的破坏的同时,站在人类发展史的高度重新认识变迁的客观性和合理性,肯定其为人类发展的必然阶段。文学作品在记录文化的同时,无力阻挡历史的车轮,这看似残酷冷血的观点却恰恰符合历史发展的规律。我们只有把握住相关理论知识才可以正确认识这种小说创作倾向并给予充分的肯定,同时也关注和协调现代性对我们的社会造成的矛盾。

【关键词】驯鹿鄂温克人; 额尔古纳河右岸; 文学人类学; 迟子建

教育人类学: 二语教学中的身份解读——以汉语作为第二语言教学为例

【作者】罗媛媛

【导师】罗庆春

【作者信息】女, 四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

对外汉语教学, 又称汉语作为第二语言教学, 是国内应用语言学下面的分支学科, 主要是指面向非汉语母语, 尤其是外国学习者的汉语教学和教育行为, 目的是通过教学让外国学生掌握汉语知识和使用汉语交际的能力, 传播中国文化。这门学科始于 1950 年, 在 1978 年被正式确定为一门独立学科, 在国内经过数十年的发展, 目前已经逐步确立了理论框架和学科体系, 著有数千篇论文和专著, 也有各大教学和研究基地, 编写出了上千种教材, 学科成型已经日趋完善。虽然有了数十年的发展, 对外汉语依然是一门年轻的学科, 无论是理论建设还是教学实践都需要进一步地发展。它是一门语言学科, 也是一门教育学科, 还是一门文化学科, 数个学科交叉使它具有更加复杂的属性, 因此, 本文希望通过从一个教育人类学的角度, 对它进行一个教育影响方面的阐释和解读。希望能藉此为对外汉语教学的理论建设提供一个新的视角, 也能丰富和完善它的学科理论。

本文主要包括四个部分内容: 第一是对对外汉语学科基本概况的介绍, 阐明它的定义和范围, 解析它目前的学科理论框架, 分析它作为交叉学科的各种基础理论来源, 明确它的学科定位。第二是从教育学和教育人类学角度解析对外汉语的教育影响, 包括教育目的、教育本质、教育的主体和教育的客体等四个方面。通过陈述普遍意义上的概念, 与对外汉语教学中的概念对比, 从而突出对外汉语

自身的身份——一种文化特殊性。第三是对对外汉语教学中的教育主体，即作为学习者的人的身份解读。通过在解析教育中涵化与濡化的内涵，衍生到教育中的个体文化适应，个体文化适应与学习者个人所处的文化身份息息相关，也与学习者的生理、认知、情感等个人因素息息相关。这一章通过论述分析这些文化和个人因素，并辅以一个网络社区中的讨论案例，解读在对外汉语教学中学习者的主体身份。第四部分紧接第三部分，从教育客体，即作为教育内容的语言的角度，解读语言作为教育客体的特殊身份。在教育中，语言本身有特殊的地位，而在语言教育，甚至是第二语言教育中，由于作为工具的语言同时又承担了教育客体的意义，因此语言本身的身份变得复杂。本章主要以二语习得理论的中介语假说为例，分析语言在教育中的文化影响，最后以明清时期的汉语输出作为案例，从历史的角度对语言的特殊身份进行再验证。综上，本文希望解读的是对外汉语学科本身，对外汉语的教育主体，以及教育客体三者在教育中的文化身份。对外汉语教学是一门交叉学科，而教育人类学也是一门交叉学科，本文认为，加深对以上三者之间的身份和它们彼此之间相互联系的理解，对于对外汉语的教育理论建设和教学实践行为都有积极的意义。

【关键词】对外汉语；第二语言教学；教育主体和客体；教育人类学

“国族”与“苗夷”：贵州“边胞”改造运动研究

【作者】张久瑛

【导师】罗庆春

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

宏观视野来看，民族与国家的话题一直是中国民族学人类学关注的焦点问题之一。近年来，民族学人类学多着眼于清末民初民族问题的研究。本论文对贵州“边胞”改造运动的具体研究，恰好可以在一定程度上弥补学界着眼于清末民初的民族问题研究，忽视民国与共和国易代之际的民族问题研究的缺憾。

1935 年，南京国民政府势力进入贵州，正是中华民族处于民族危机的重要时刻。国民政府为御侮图存，构建大中华一体社会，开始致力于边疆治理，启发民智，增强民族凝聚力，激发他们的爱国热情，开展“边胞”文化教育。在这一特定历史背景下，政府希望“边胞”脱离原有的文化、民族身份认同，与政府联系在一起，彰显出其在政治和价值观念上的新含义。在这一指导思想下，当时的贵州省政府对境内“边胞”采取“教化”政策，进行“同化”教育。当地少数民族在省政府相关民族政策的导引下，开始纳入从“苗夷”到“国族”的国家化轨道。贵州“边胞”改造是民国政府文化和社会构建的产物。

尽管当政者施以种种从“边胞”到“国族”的想象与建构，对地处边疆的“边胞”的困苦生活起到了一定积极作用，也确实使苗夷民族对自己的族群身份有了鲜明认识。但其无视西南苗夷“自己的声音”的行为，却引起了强烈反抗，乃至引起当地少数民族的极力反抗，也遭致当时一般社会舆论的非议。离开西南地区进行过学习的苗夷掌握汉语表述能力，开始思考自身身份是否像被汉语表述的那样。不满于国家政权自认为的全知全能，凭借臆想说了算，“我是谁”这个话题，由于握有表述权的人群的改变，也产生了改变。高玉柱、喻杰才、梁聚五、杨汉先等，他们采取了与黔东事变截然不同的方式去争取本民族的利益，提出了“边胞”参与政治的要求，也提出了“苗夷民族”的期待。

今天，当时在贵州“边胞”改造运动过程中形成的各种历史碎片及其相关文献，却也为我们还原这段历史的本来面目，讨论其在改造过程中形成的文化冲突与调适提供了可能。本论文的目的，是从文化人类学的视野透视贵州“边胞”改造运动所产生的文化调适与变迁，通过对杨森主政贵州时期进行的“边胞”改造运动所形成的各种历史碎片进行整理，分别从他者的理解以及“边胞”的自我表述等方面，尽可能还原贵州“边胞”改造运动这段历史的本来面目。

【关键词】“边胞”改造运动；苗夷；国族

凉山彝族苏尼、嫫尼疗疾仪式的身体技术研究

【作者】陈果

【导师】李春霞

【作者信息】男，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

人类学学科发轫以来，身体、生命在跨文化研究背景下出现多种理解与阐释，身体被当作一个精微的系统重新审视，其中“非正常的”身体得到学者们从文化、社会、政治、生理、心理和认知等多角度的勾连。“非正常的”身体在凉山彝族人生活中最集中地体现在苏尼和嫫尼的“仪式治疗”中，苏尼和嫫尼用“非正常的”身体为病人的“非正常”身体进行治疗。本文从身体技术角度入手，分析苏尼和嫫尼对“疾病”的介入方式与身体的作用机制，试图从中窥探彝族人的整体思维方式和行为模式。

本文共三章。首章概述苏尼、嫫尼及其仪式治疗现象，及其背后的观念与信仰体系。第二章结合田野调查案例，溯源苏尼和嫫尼巫医术中的疾病观与仪式治疗逻辑。第三章从身体技术角度，探讨苏尼和嫫尼仪式治疗中的身体、身体观、身体象征与展演，考察身体技术与彝族人生活逻辑的对接方式。并由此反思传统彝学研究中以毕摩（经籍）文化涵盖整个彝族传统宗教文化体系的观念，呼应身

心合一的人类学整体观。

【关键词】苏尼；嫫尼；身体技术；仪式治疗

“混合遗产”的“中国制法”——以峨眉山为例

【作者】刘倩

【导师】李春霞

【作者信息】女，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业 2008 级硕士

【论文摘要】

我国现有遗产研究较多关注作为完成的遗产，较少分析遗产化过程以及相关因素。峨眉山作为遗产，不仅是“世界遗产”同时也是中国遗产，具有遗产化的过程。本文试图分析峨眉山遗产化中的三个层面，发现中国语境中使得遗产成为遗产的理念和制度。笔者在对峨眉山的有关文献进行梳理并完成田野考察后，发现了在峨眉山遗产化中起重要作用的游和看两种行为。峨眉山作为一个多面体：既有自然的形态，又分别具有西方和东方、传统与现代的特质。有关峨眉山的诸多层面在共时和历时中有着错综的关系，本文选取其中三个层面——世界遗产、旅游业、文献进行讨论。笔者通过分析游和看在神话故事、文学文本以及旅游业、世界遗产等层面中的具体形式，发现了在峨眉山遗产化过程中，中国特有的遗产理念——“中国制法”的创造性“我化”图式。

【关键词】遗产；“中国制法”；“我化”

— 完 —

● 佳作赏析

真实与虚构——论秘索思与逻各斯

王 倩¹

摘 要：现代性意义上的秘索思与逻各斯是一组对立的观念，前者与虚构和非理性相关，而后者则是真实与理性的代名词。但这并不意味着二者的内涵同样适用于古代希腊，尤其是赫西俄德与荷马时代。在赫西俄德与荷马文本中，秘索思是一种话语及叙述方式，指向了真理与事实，而逻各斯则是希腊人用来表述谎言和花言巧语的措辞，它更多地与虚构相关。因此，赫西俄德与荷马文本中秘索思与逻各斯是一对内涵对立而叙述方式互补的术语，二者共同建构了古希腊人表述世界的方式。

关键词：神话 秘索思 逻各斯 赫西俄德 荷马

一、近期研究述评

就语源而言，秘索思(Myth)一词源于古希腊语 μῦθος，而“逻各斯”(Logos)则为希腊文 λόγος 一词的音译。在柏拉图之前，秘索思与逻各斯之间并无明显疆界，自柏拉图将诗人驱逐出理想国之后，秘索思便与逻各斯分道扬镳。通常而言，现代性意义上的与秘索思逻各斯是一组对立的观念，前者与虚构和非理性相关，而后者则是真实与理性的代名词。因此，关于秘索思与逻各斯的探讨便可划为两种类型：对立说与互补说。持对立观点的研究者将秘索思与逻各斯对立起来，而坚守互补论的学者认为秘索思与逻各斯是互补的。这两类探讨本质上均属二元论，带有一定的意识形态意味。

因秘索思与逻各斯的公开对立始于柏拉图，多数研究者便将柏拉图对二者的态度作为探讨话题。学者布里森(Luc Brisson)指出，柏拉图的秘索思与逻各斯在意义上是对立的，二者之间不单是不可验证性话语与可验证性话语之间的对立，还是叙述性话语与论证性话语之间的对立。² 布里森的这种观点遭到了学者罗威(Christopher Rowe)的批评，后者宣称秘索思与逻各斯之间的对立并非是柏拉图哲学的中心，因为人类所有的话语都是靠不住的。³ 学者摩根(Kathryn

¹ 原文刊载于《外国文学评论》2011年第3期。作者王倩，陕西师范大学文学院博士后，主要从事希腊神话研究。

² Luc Brisson, translated by Catherine Tihanyi, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, p.25.

³ Christopher Rowe, "Myth, History and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus Critias*," in *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*, edited by Carlo Ferdinando Russo, Oxford: Oxford University Press, 1999, p.265.

A.Morgan)继而指出,“秘索思与逻各斯的对立是早期哲学所建构的,这种对立已经成为一种富有刺激性的存在物。”¹ 概括地说,这类探讨一般将秘索思视为虚构的叙述,而逻各斯则是真实的话语。近期有不少学者反对这种观点,譬如学者布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln)宣称,在前哲学时代的希腊,秘索思与逻各斯的内涵与柏拉图所说的截然相反:前者真实可信,而后者则充满了欺骗性。² 概括地说,持对立观点的多数研究者从认知论视角探讨秘索思与逻各斯内涵方面的断裂,基本不关注二者在前哲学时代的关联。

另外一类研究者则认为秘索思与逻各斯之间的关系不是对立的,而是互补的。例如,学者道登(Ken Dowden)就断言,在荷马时代,秘索思与逻各斯不是一组对立的术语,二者均是人类的话语类型。³ 韦尔南(Jean-Pierre Vernant)继而指出,在指向话语这一概念时,秘索思属于逻各斯层面,二者之间根本不存在冲突。⁴ 这类探讨将时间基本限定在哲学出现之前,或者说,研究者依然认可柏拉图对秘索思的改造,认为后哲学时代的神话更多地带有与逻各斯对立的意味,在此之前二者的关系并非如此。

较之于国外学界,国内学者关于秘索思与逻各斯的探讨较为统一,多数学者将二者视为一组对立而又互补的概念加以考察。譬如学者陈中梅认为,秘索思与逻各斯应该是一组对立互补的元观念。西方文化由此经历了由秘索思到逻各斯的发展过程,介于二者中间的一个过渡性概念是塞玛(sēma)。换言之,西方思想史经历了由秘索思象征的感性认知到逻各斯主导的理性感知过程,塞玛在其中担当了过渡的角色。⁵ 需要指出的是,陈中梅的这种观点仍未能摆脱柏拉图的影响,它将二者的生成语境由古希腊转移到了西方文化场域。另外一位学者孙柏继而指出,从语言学与认识论角度而言,秘索思催生了隐喻思维,而逻各斯则产生了转喻思维,二者共同建构了人类思维的两个层面,它们之间的区分不是绝对的,而是对立互补的。⁶ 孙柏的这种说法已经脱离了具体的文化语境,将秘索思与逻各斯的内涵扩大了。基于此种认识,有学者倡导,应该从三值思维层面来看待秘索思与逻各斯:秘索思、逻各斯、可莫斯(komos)代表了古希腊文化中的感知、

¹ Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.14.

² Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, p.10; Bruce Lincoln. "Competing Discourses: Rethinking the Prehistory of *Mythos* and *Logos*," in *Erethusa* 30 (1997), pp.341-363.

³ Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, London: Routledge, 1992, p.4.

⁴ Jean-Pierre Vernant, translated by Janet Lloyd. *Myth and Society in Ancient Greece*, Sussex: Harvester Press, 1980, pp.186.

⁵ 陈中梅《“投杆也未迟”——论秘索思》,载《外国文学评论》1998年第2期,第5-14页;陈中梅《柏拉图诗学和艺术思想研究》,商务印书馆,1999年,第453-497页;陈中梅《言诗》,北京大学出版社,2008年,第291-332页;陈中梅《神圣的荷马——荷马诗史研究》,北京大学出版社,2008年,第305-420页。

⁶ 孙柏《丑角的复活》,学林出版社,2002年,第21-22页。

理性和情绪的三个层面，三者之间处于互动状态。¹ 这种做法无疑又是对秘索思与逻各斯内涵泛化的一种尝试，阐释者将秘索思与逻各斯的发展视为一种线性而静止的历程，使得问题的探讨过于简单。

从上述探讨可看出，多数研究者对秘索思与逻各斯的考察以柏拉图为中心，对二者在柏拉图之前的内涵缺乏足够的认知，对其在古代文本不同语境中内涵的发掘也不够充分。基于此，本文打算初步考证古希腊神话文本中秘索思与逻各斯的内涵，指出二者在此语境中的具体意义，还原它们在古希腊口传文化中的本相。

二、赫西俄德的秘索思与逻各斯

就文化特征而言，赫西俄德的《神谱》、《工作与时日》更多地带有口传文化的特点，而赫西俄德宣称乃受缪斯女神之托而作。² 颇有意味的是，当缪斯女神向赫西俄德传授神圣之歌时，她们这样宣称：“我们知道如何将那些虚构的故事说得像真的一样，如果我们愿意，我们也懂得如何讲述真事。”³ 在这个句子中，缪斯女神将虚构的故事称为“逻各斯”，其内涵与现代意义上的逻各斯相去甚远。当赫西俄德歌颂众神的业绩时，他这样倾吐心声：“雷电之神宙斯，居住在层峦之上的神明，请你向下界观望并明察秋毫，侧耳听我倾诉衷肠，来使裁决公正，公义得以伸张。佩耳塞斯，我将对你讲述真实的事件。”⁴ 需要指出的是，赫西俄德在这里将“秘索思”一词冠以“真实的事件”之名，似有柏拉图意义上的“逻各斯”之意。看上去就是，这两处诗文中的逻各斯、秘索思与其现代性内涵之间存在极大差异，甚至在意义上是相反的。这样就出现了一系列令人不解的问题：为何这两句引文中的逻各斯及秘索思与其现代性意义之间具存在如此差距？赫西俄德神话文本究竟有多少这样的术语出现？它们在文本中的内涵是什么？

学者布鲁斯·林肯曾统计过赫西俄德神话文本中秘索思与逻各斯的用法，⁵ 但基于某种功利性目的，他并没有完全列出它们在具体语境中蕴含的意义，只重点阐释了其中的一些语句。笔者认为，欲探讨秘索思与逻各斯的内涵，必须将其置于具体语境之中。根据赫西俄德《神谱》及《工作与时日》的表述，秘索思与逻各斯出现的次数均为6次，但在具体的语境中，其意义尚存在细微差别（表1、表2）。

¹ 陈珂《戏剧形态发生论》，中国戏剧出版社，2009年，第199页。

² Hesiod, M.L. West, ed., *Theogony*, Oxford: Oxford University Press, 1966, Lines 30-35, “καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον δρέψασαι, θηητόν. ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδήν θέσπιν, ἴνα κλείοιμι τὰ τ’ ἐσόμενα πρό τ’ ἐόντα. καί μ’ ἐκέλονθ’ ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων. σφᾶς δ’ αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν. ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα περὶ δρυῶν ἢ περὶ πέτρῃν;”

³ Hesiod, M.L. West ed., *Theogony*, Lines 27-28, “ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’, εὖ τ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.”

⁴ Hesiod, M.L. West, ed., *Works and Days*, Oxford: Oxford University Press, 1980, Lines 8-10, “Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὅς ὑπέρατα δώματα ναίει. κλυθὶ ἰδῶν αἰῶν τε, δίκη δ’ ἴθυνε θέμιστας τύνη. ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην.”

⁵ Luc Brisson, translated by Catherine Tihanyi, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, p.11, p.16.

出 处	语 境	演说者	情 节	内 涵
《神谱》： 第 24 行	持盾之神宙斯之女，奥林波斯的缪斯女神首次开口说话，我是听到 这话 的第一人。 ¹	缪斯女神	缪斯女神开口说话	神明的话语
《神谱》： 第 169 行	但诡诈强大的克洛诺斯鼓足勇气回答了 话语 。 ²	克洛诺斯	克洛诺斯说话	庄严而肯定的回答
《神谱》： 第 665 行	当众神听完科托斯的话语后，他们斗志昂扬。 ³	天神之子	克托斯宣誓	庄重的誓言
《工作与时日》： 第 194 行，	恶人以 谎言 欺骗善者，以恶语伤害他们。 ⁴	赫西俄德	恶人欺骗善者	恶人说谎的事实
《工作与时日》： 第 206 行	这时，老鹰轻蔑地对夜莺 说道 。 ⁵	老鹰	老鹰抓住了夜莺	现实生活的真理
《工作与时日》： 第 263 行	你们这些王爷要杜绝这事，那些贪财受贿的王爷们，你们要使裁决 公平 ；要彻底杜绝不公裁判的思想从心中滋生。 ⁶	王爷	赫西俄德教诲王爷们	公正的裁决

表 1 赫西俄德秘索思内涵

从表 1 中可看出，秘索思这种话语的演说者一般是强者——神明或孔武有力的男性角色。例如，在《神谱》第 24 节中，当缪斯女神开口说话时，首先强调了其神性，贬谪了人类的无知。再如，《工作与时日》中，老鹰与夜莺之间形成了鲜明的对比：老鹰是雄性的，夜莺是雌性的；老鹰是捕食者，夜莺是被捕食者；老鹰强大无比，夜莺软弱无力；老鹰凶残暴戾，夜莺软弱无力。当老鹰对夜莺说话时，它已生擒了一只声音婉转的夜莺：“可怜的小东西啊，你为何要啼哭呢？你已经落入了比你强大得多的人手中，你就得去我要去的任何地方，虽然你是一名女歌手。只要我高兴，就可以拿你当餐饭，也可以放你高飞远走。试图与

¹ Hesiod, M.L.West, ed, *Theogony*, Lines 24-25, “τόνδε δέ με πρότιστα θεαί πρὸς μῦθον ἔειπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.”

² Hesiod, M.L.West, ed, *Theogony*, Line 169, “θαρήσας δὲ μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης ἄν αὔτις μῦθοισι προσηῦδα μητέρα κεδνήν.”

³ Hesiod, M.L.West, ed, *Theogony*, Lines 664-665, “ὡς φάτ’ ἐπήνεσαν δὲ θεοί, δωτήρες ἑάων, μῦθον ἀκούσαντες.”

⁴ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Lines 193-194, “βλάψει δ’ ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα μῦθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ’ ὄρκον ὁμείται.”

⁵ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Line 206, “τὴν ὄγ’ ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν.”

⁶ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Lines 263-264, “ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆς, ἰθύνετε μύθους δωροφάγοι, σκολιέων δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.”

强者作对的人就是傻瓜，因为他无法获胜，除了凌辱之外还要承受痛苦。”¹赫西俄德将缪斯女神与老鹰的些话语称为“秘索思”，一种强大又富有真实性的话语。不难看出，在赫西俄德的文本中，秘索思是一种富有力量的话语。话语的演说者在对话中处于有利的地位，他们的言辞也较为质朴；另外，秘索思是一种真实可信的话语，它所表述的内容一般是现实生活中的真理。这样看来，在赫西俄德的文本中，秘索思并非是虚构性的言语，而是神圣而真实的话语，它与现代性语境中作为荒诞故事同义词神话的内涵截然相反。从内容来看，赫西俄德的秘索思等同于柏拉图眼中的逻各斯，是一种不可轻觑的真理。

从表 2 中能够看出，逻各斯的演说者一般为女性或孩子，即便有的表述者是男性，他也明显带有一种欺骗性目的。比如，在《神谱》第 890 行中，宙斯用甜言蜜语哄骗墨提斯。另外，逻各斯所表述的内容一般与谎言、虚构的故事相关，它们悦耳且富有诱惑性，但会使听者陷入一种比较危险的境地。譬如，在《工作与时日》第 78 行中，当潘多拉开口说话时，它实际上是一种谎言，一种诱导人类走向堕落与危险的话语。逻各斯的听众最后都陷入了一种危险的处境：墨提斯相信宙斯的花言巧语，被后者吞进了肚中；厄庇墨透斯听信了潘多拉 33 的谎言而使人类陷入万劫不复的境地。不难看出，赫西俄德的逻各斯通常指一种靠不住的、不可验证的、不真实的话语。逻各斯的最大特征就是虚构性，多半系美丽的谎言。

这样看来，赫西俄德文本中的秘索思与逻各斯是一组内涵对立的术语，其差异分别体现在以下几个方面：一，表述者性别。秘索思的表述者一般为男性，而逻各斯多半为女性，有时是未成年人。在希腊文化中，未成年人是没有性别特征的，通常被视为中性。二，表述的结果。秘索思一般与胜利联系在一起，而逻各斯则与战争、灾难相关。三，表述内容。一般情况下，秘索思与真实、真理、正义相关，而逻各斯则意味着谎言、虚构及欺骗（表 3）。

¹ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Lines 207-211, “δαμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων. τῆ δ’ εἶς, ἢ σ’ ἂν ἐγὼ περ ἄγω καὶ αἰοιδὸν ἐοῦσαν. δεῖπνον δ’, αἶ κ’ ἐθέλω ποιήσομαι ἢ ἐ μεθήσω. ἄφρων δ’, ὅς κ’ ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν. νίκης τε στέρεται πρὸς τ’ αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει.”

出 处	语 境	对 象	情 节	内 涵
《神谱》： 第 27 行	我们知道如何将那些 虚构的故事 说得像真的一样，若我们愿意，我们也懂得如何讲述真事。 ¹	缪斯女神	女神开口说话	故事
《神谱》： 第 229 行	恶意的厄洛斯女神生了痛苦的劳役之神、遗忘之神、饥馑之神、多泪的忧伤之神、争斗之神、战斗之神、凶杀之神、屠戮之神、争吵之神、谎言之神、争执之神、违法之神、毁灭之神，这些神明的本性都一样，厄洛斯又生了诅咒之神，当人类蓄意发 假誓 时，她便找上门来。 ²	厄洛斯的孩子们	厄洛斯不和女神的后代	谎言
《神谱》： 第 890 行	但当她就要生产明眸女神雅典娜时，宙斯利用 甜言蜜语 欺骗了她，并将她吞进肚中，因为地母该亚与灿烂的天空之神乌刺诺斯有过忠告。 ³	宙斯和墨提斯	宙斯欺骗墨提斯	甜言蜜语
《工作与 时日》： 第 78 行	根据雷电之神宙斯的要求，阿尔戈斯的斩杀者赫尔墨斯设法将谎言、 花言巧语 及诡诈的本性放到了她心中，神使又赋予她说话的能力。 ⁴	潘多拉	众神惩罚人类	谎言
《工作与 时日》： 第 106 行	倘若你乐意，我将简略而熟练地为你讲述另一个 故事 ——请你记在心上——众神与人类如何出自同一个源头。 ⁵	宇宙时代	讲故事	故事
《工作与 时日》： 第 789 行	每月中旬第六日非常不利于植物，但有利于生男孩，不利于生女孩，也不利嫁女儿。每月上旬的第六日不利于生女孩，但有利于生男孩，适宜进行阉割山羊与绵羊，也有利于建造绵羊围栏。这一日有利于生男孩，但这一日出生的人将喜欢挖苦、 谎言 、花言巧语与嚼舌根。 ⁶	每月的第六日	每月第六日出生的人喜欢说谎	谎言

表 2 赫西俄德诸各斯内涵

¹ Hesiod, M.L.West, ed, *Theogony*, Line 27, “ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.”

² Hesiod, M.L.West, ed, *Theogony*, Lines 226-232, “αὐτὰρ Ἔρις στρυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα Ὑσμῖνας τε Μάχας τε Φόνους τ’ Ἄνδροκτασίας τε Νεϊκέα τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλογίας τε Δυσνομίην τ’ Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν, Ὅρκον θ’, ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση, Ὅρκον θ’, ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση.”

³ Hesiod, M.L.West, ed, *Theogony*, Lines 888-891, “ἀλλ’ ὅτε δὴ ἄρ’ ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλω φρένας ἐξαπατήσας αἰμυλίους λόγους εἶν ἐσκάτθετο νηδὺν Γαίης φραδομοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.”

⁴ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Lines 77-79, “ἐν δ’ ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης ψεύδεά θ’ αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος τεῦξε Διὸς βουλῆσι βαρυκτύπου.”

⁵ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Lines 106-108, “εἰ δ’ ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω εἴ καὶ ἐπισταμένως, σὺ δ’ ἐνὶ φρεσὶ βάλλεοσῆσιν, ὡς ὁμόθεν γεγάσι θεοὶ θνητοὶ τ’ ἄνθρωποι.”

⁶ Hesiod, M.L.West, ed, *Works and Days*, Lines 782-789, ἔκτη δ’ ἡ μέσση μάλ’ ἀσύμφορος ἐστὶ φυτοῖσιν, ἀνδρογόνος δ’ ἀγαθὴ. κούρη δ’ οὐ σύμφορος ἐστὶν, οὔτε γενέσθαι πρῶτ’ οὔτ’ ἄρ γάμου ἀντιβολῆσαι. οὐδὲ μὲν ἢ πρώτη ἔκτη κούρη γε γενέσθαι ἄρμενος, ἀλλ’ ἐρίφους τάμνειν καὶ πώεα μήλων σηκόν τ’ ἀμφιβαλεῖν ποιμνήιον ἦπιον ἦμαρ. ἐσθλή δ’ ἀνδρογόνος. φιλέει δέ κε κέρτομα βάζειν ψεύδεά θ’ αἰμυλίους τε λόγους κρυφίους τ’ ὀαρισμούς.”

内 涵	秘索思	逻各斯
表述者性别	男性	女性或中性（未成年人）
表述结果	好的结果或胜利	不好的结果或失败
表述内容	真理、正义、真实	战争、灾难、虚构
特征	真实而可信的话语	虚构而不可信的话语

表 3 赫西俄德秘索思与逻各斯内涵对比

三、荷马的秘索思与逻各斯

学者马丁（Richard P.Martin）曾统计过荷马诗史《伊利亚特》中秘索思出现的次数，他指出，秘索思及其动词变格形式在诗史中出现了 167 次，其中以名词形式出现的有 155 次。通常情况下，秘索思的表述者为发布命令或自我夸耀的男性，这种人物一般比较强大。¹在马丁眼中，秘索思总是一种富有权威的男性在公开场合发表的富有力量的长篇大论。通常情况下，一则秘索思总是促使那些倾听者同意这种言论，只有那些地位与演说者相等的人才有资格对其进行质疑。不过马丁并没有对《奥德赛》中的秘索思进行过统计学意义上的探讨，也没有对逻各斯进行统计，更没有对二者之间的内涵做对比。另外一位学者布鲁斯·林肯继而概略统计了荷马诗史中秘索思与逻各斯出现的次数，认为二者与赫西俄德神话文本的内涵差别不大，²因而并未就其中的差异做详细区分。本文无意于彻底统计荷马诗史中秘索斯与逻各斯出现的次数，而是打算就二者在一些重要语境中的内涵做初步阐释，并对其与赫西俄德文本内涵的差异做具体甄别。

在《伊利亚特》第 15 卷第 392 行中，帕特洛克罗斯坐在欧律皮罗斯帐篷里，用动听的话语安慰这位受伤的英雄，荷马将其称为“逻各斯”。从诗史表述的内容来看，帕特洛克罗斯讲述的话语未必是真实的，但却非常动听，它使得遭受枪伤之苦的帕特洛克罗斯大得安慰。在《奥德赛》第 1 卷第 56 行中，卡吕普索用甜言蜜语媚惑奥德修斯，试图让他忘记伊塔刻而永远待在她身边。卡吕普索的话语非常动听，同时也充满了欺骗性与诱惑力，使得奥德修斯能够忘记亲人与家乡。³就亲疏程度而言，逻各斯的表述者及听者之间关系比较亲密。譬如，帕特洛克罗斯与欧律皮罗斯是战场上亲密的战友，女仙卡吕普索与奥德修斯有过 7

¹ Richard P.Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, New York: Cornell University Press, 1989, p.22.

² Bruce Lincoln. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, p.17.

³ Homer, with an English translation by A.T. Murray, revised by George E. Dimock, *The Odyssey*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, Book 5, Lines 208-209, “αἰνῶς μὲν κεφαλὴν τε καὶ ὄμματα καλὰ ἔοικας κείνῳ, ἐπεὶ θαμὰ τοῖον ἐμισγόμεθ' ἀλλήλοισιν.”

年的同居生活。从叙述意图来看，逻各斯的演说者通常希望听者能够接受自己的言论，从而达到劝勉或说服对方放弃一种现状而进入另外一种境地。例如，帕特洛克罗斯试图利用具有抚慰性的话语安慰受伤的欧律皮罗斯，希望后者能够忘记苦痛。卡吕普索更渴望奥德修斯能够相信其甜言蜜语，放弃返回伊塔刻的念头而与她在仙岛上终身厮守。当然，这些动听的话语一般在私人场合讲述，公开场合是不适宜发表这类言论的。总之，荷马诗史中这些诗文的情境告诉我们，荷马文本中的逻各斯通常是一种动听而富有诱惑力的言语，具有欺骗性，它的演说者一般在私人场合说这些话，而不是在公开场合。这种话语并不一定要从女性口中发出，但非常悦耳且颇能取悦人心（表4）

较之于逻各斯，荷马文本中“秘索思”一词出现的频率非常高¹，表格难以罗列其详，笔者在这里仅列出几处较为典型关键的诗文藉此阐释其内涵。从表5中能够看出，秘索思的演说者多为男性英雄，他们一般是希腊军权的掌握者，地位显赫且身份高贵，诸如阿伽门农、奥德修斯、涅斯托耳等人。另外，秘索思的表述者也有神明，像卡吕普索、赫利俄斯等。较之于人类，这些神明的地位非同寻常，荷马将他们说出的话语称为“秘索思”，在某种程度上含有一种不可侵犯的神圣意味。与逻各斯不同的是，演说者通常在公开场合，更多地是军营或战场上发表秘索思这种言论。比如，阿伽门农在希腊军营里斥责特洛伊祭司克律塞斯并将其赶走，而狄俄墨德斯也是当着希腊士兵与统帅的面发表言论的：“不要使人接受阿勒克珊德洛斯的财物，也不要接回海伦。人人都知道，连傻瓜也知道，毁灭的绳索已经套在特洛伊人的脖子上。”²这些言论无疑非常有力，是一种真实且能够以事实验证的话语。当赫利俄斯向火神赫淮斯托斯报告阿弗洛狄忒与阿瑞斯私通时，他的话语是非常可靠的，众神后来观看了这一对情人尴尬而无处藏身的场景。由此可见，荷马诗史中的秘索思是一种强而有力的话语，它从那些地位显赫而身份高贵的人或神明口中发出。秘索思的演说场所通常在军营或公开场合。

¹ 荷马诗史中“秘索思”一词出现的次数大约为 160 多次，限于篇幅，这里难以一一罗列，笔者在此仅标出其中较为典型且比较关键的语句出处，它们分别如下：Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*, 1.25, 1.33, 1.273, 1.361,1.379, 1.388, 1.565, 2.200, 2.282, 2.335, 3.76, 3.87, 4.357, 4.412,5.715,7.404,9.309,9.62,11.839,14.127,15,202,16.83,16.199,19.85,19.107,19.220,20.369,22.281,24.571; Homer, with an English translation by A.T. Murray, revised by George E. Dimock, *The Odyssey*, 1.273, 1.361, 2.77, 2.83, 5.98, 8.302, 10.189, 10.561, 23.62.

² Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt,*Iliad*,Book 7,Lines 400-402, “μήτ' ἄρ τις νῦν κτήματ' Ἀλεξάνδροιο δεχέσθω μήθ' Ἑλένην: γνωτὸν δὲ καὶ ὄς μάλα νήπιός ἐστιν ὡς ἤδη Γρῶεσσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφήπται.”

出 处	语 境	情 节	内 涵
《伊利亚特》： 第 4 卷第 339 行	佩特奥斯之子，宙斯养育的王者，还有你这 诡诈狡猾 ¹ 的人，你们为何退宿，等待别人向前冲？你们两个本应站在队伍最前面，勇敢面对战斗。因为你们是最先听到我邀请的人，在我们阿凯亚人为长者备办宴席时。 ²	阿伽门农斥责部下	诡诈之言
《伊利亚特》： 第 15 卷第 392 行	当阿凯亚人与特洛伊人在壁垒边激战时，帕特洛克罗斯一直站在远离战船的地方，坐在受人尊敬的欧律皮罗斯帐篷里，一边用 悦耳的话语 安慰他，一边向他那黑沉沉的伤口敷上药草，以便减轻疼痛。但当他看到特洛伊人已越过壁垒，达那俄斯人则纷纷叫嚷溃退时，帕特洛克罗斯禁不住大声长叹，抡掌击股，满怀悲痛地对欧律皮罗斯放声论谈。 ³	帕特洛克罗斯安慰欧律皮罗斯	动听悦耳的言论
《奥德赛》： 第 1 卷第 56 行	就是他的女儿阻留了可怜悲伤的断肠人，用 甜言蜜语 将其诱惑，使他忘却伊塔刻。但奥德修斯一心渴望哪怕能够望见故园升起的渺渺炊烟，只求一死。 ⁴	卡吕普索甜言蜜语媚惑奥德修斯	诱惑而动听的甜言蜜语

表 4 荷马逻各斯内涵

从上述分析中可以看出，荷马诗史中的秘索思与逻各斯基本上还是一组对立的词语，二者在很多地方都存在差异（表 6）。就表述者而言，秘索思的演说者一般为地位比较高贵的男性英雄或神明，而逻各斯的持有者多为女性或品性温和

¹ 学者布鲁斯·林肯其论著指出，在大英博物馆收藏的一块约公元前世纪的编号为 136 的纸草上，δόλοισι 被 λόγοισι 所取代。See Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, p.9.

² Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*. London: Harvard University Press, 1999, Book 4, Lines 338-342, “ὄ υἱὲ Πετεῶο διοτρεφέος βασιλῆος, καὶ σὺ κακοῖσι δόλοισι κεκασμένε κερδαλέοφρον τίπτε καταπτώσσοντες ἀφέστατε, μῖμνετε δ’ ἄλλους; σφῶϊν μὲν τ’ ἐπέοικε μετὰ πρότοισιν ἔδοντας ἐστάμεν ἠδὲ μάχης καυστείρης ἀντιβολῆσαι.”

³ Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*, Book 15, Lines 390-400, “Πάτροκλος δ’ εἶος μὲν Ἀχαιοὶ τε Τρῶές τε τείχεος ἀμφεμάχοντο θοάων ἔκτοθι νηῶν, τόφρ’ ὃ γ’ ἐνὶ κλισίῃ ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο ἦστό τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις, ἐπὶ δ’ ἔλκει λυγρῶ φάρμακ’ ἀκέσματ’ ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων. αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τείχος ἐπεσσυμένους ἐνόησε Τρῶας, ἀτὰρ Δαναῶν γένετο ἰαχὴ τε φόβος τε, ὦμοξέν τ’ ἄρ’ ἔπειτα καὶ ὦ πεπλήγετο μηρῶ χερσὶ καταπρηνέσσ’, ὀλοφυρόμενος δ’ ἔπος ηὔδα.”

⁴ Homer, with an English translation by A.T. Murray, revised by George E. Dimock, *The Odyssey*, Book 1, Lines 55-59, “τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει, αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται: αὐτὰρ Ὀδυσσεύς, ἰέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρῶσκοντα νοῆσαιτῆς γαίης, θανέειν ἱμείρεται.”

的男性。在表述场合上，秘索思一般由男性英雄在公开场合尤其是军营发表。与此相反，逻各斯的演说者一般在私人场合表达自己的观点，他们希望通过自己动听而悦耳的话语来取悦对方，从而试图劝说其听众接受其观点。毋庸置疑，秘索思与逻各斯在真实性层面也形成了对比：前者是一种符合实情而真实可信的言论，它具有十足的说服力，而后者则是一套诡诈而不可信的话语，但听上去非常悦耳，颇能打动人心。另外，秘索思表述的内容一般比较充沛，具有十足的理性成分，而逻各斯则比较简短，充满了虚构与诱惑。

出 处	语 境	场 合	内 涵
《伊利亚特》： 第 1 卷第 379 行	全体阿凯亚人发出同意的呼声，表示尊重祭司并接受其光荣的赎金，但这些并未打动阿特柔斯之子阿伽门农，他粗暴地赶走了祭司，并对其大发 厉声 。 ¹	希腊 军营	粗暴的 话语
《伊利亚特》： 第 2 卷第 200 行	坐下，蠢才。安静聆听那些比你杰出的人 说话 ，你不好战，缺乏勇气，打仗和议事都不行。 ²	希腊 军营	杰出者 的话语
《伊利亚特》： 第 7 卷第 404 行	他这样说，全体阿凯亚人的儿子齐声欢呼，称赞驯马者狄俄墨德斯的话 语 。 ³	希腊 军营	英雄 之言
《伊利亚特》： 第 11 卷第 839 行	欧律皮罗斯，此事咋办？我们该如何安排？我现在要赶过去向英武的阿喀琉斯传达阿凯亚人人的护卫涅斯托耳托付的 口信 ，不过见你受苦我也不能撒手不管。 ⁴	希腊 军营	英雄 之言
《奥德赛》： 第 5 卷第 98 行	女神你问本神我为何来此，既然你 问我 ，我就如实道来。是宙斯遣我前来，并非为我己愿。 ⁵	卡吕普 索住处	女神 之言
《奥德赛》： 第 8 卷第 302 行	此时强臂之神已走近他们，他未到利姆诺斯土地便返回。因为赫利俄斯为他监察，报告 实情 。 ⁶	赫淮斯托 斯家中	神明 之言

表 5 荷马秘索思内涵

¹ Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*, Book 1, Lines 376-379, “ἐνθ’ ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ αἰδεῖσθαι θ’ ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα. ἀλλ’ οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ, ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ’ ἐπὶ μῦθον ἔτελλε.”

² Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*, Book 2, Lines 200-202, “δαίμονι’ ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε, οἱ σέο φέρτεροὶ εἰσι, σὺ δ’ ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκὴς οὔτε ποτ’ ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ’ ἐνὶ βουλῇ.”

³ Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*, Book 7, Lines 403-404, “ὡς ἔφαθ’, οἱ δ’ ἄρα πάντες ἐπίαχον υἴες Ἀχαιῶν μῦθον ἀγασσάμενοι Διομήδεος ἱποδάμοιο.”

⁴ Homer, with English translated by A.T.Murray, revised by William F.Wyatt, *Iliad*, Book 11, Lines 838-840, “τὸν δ’ αὖτε προσέειπε Μενoitίῳ ἄλκιμος υἴος. πῶς τὰρ εἶο τάδε ἔργα; τί ρέξομεν Εὐρύπυλ’ ἦρωσ; ἔρχομαι ὄφρ’ Ἀχιλλῆϊ δαΐφρονι μῦθον ἐνίσπω, ὃν Νέστορ ἐπέτελλε Γερήνιος οὖρος Ἀχαιῶν. ἀλλ’ οὐδ’ ὡς περ σεῖο μεθίσσω τειρομένοιο.”

⁵ Homer, with an English translation by A.T. Murray, revised by George E. Dimock, *The Odyssey*, Book 5, Lines 96-98, “εἰρωτᾶς μ’ ἐλθόντα θεὰ θεόν.” αὐτὰρ ἐγὼ τοι νημερτέως τὸν μῦθον ἐνισπήσω. κέλει γάρ. Ζεὺς ἐμέ γ’ ἠνώγει δεῦρ’ ἐλθέμεν οὐκ ἐθέλοντα.”

⁶ Homer, with an English translation by A.T. Murray, revised by George E. Dimock, *The Odyssey*, Book 8, Lines 300-302, “ἀγχίμολον δέ σφ’ ἦλθε περικλυτὸς ἀμφιγυγίης, αὐτὶς ὑποστρέψας πρὶν Λήμνου γαῖαν ἰκέσθαι. Ἥλιος γάρ οἱ σκοπιῆν ἔχεν εἶπέ τε μῦθον.”

内 涵	秘索思	逻各斯
表述者性别	男性或神明	女性或男性
表述场合	公开尤其在军营	私人
表述内容	实情、事实	谎言、甜言蜜语
特征	真实、可信	诡诈而不可信

表 6 荷马秘索思与逻各斯内涵对比

四、小结

就赫西俄德与荷马的文本而言，秘索思是一种话语或话语的表述方式，其最大的特征就是真实性。秘索思的演说者一般是社会地位比较高贵且身份显赫的首脑人物或神祇，而秘索思表述场地一般是公开场所，比如，集会，军营或神明聚集的神殿。从这个层面而言，在古代希腊，至少是在赫西俄德与荷马的时代，秘索思远比现代意义上的神话所描述的内容宽泛，更具可信性。更为重要的是，秘索思是作为神话的元概念而存在的，在赫西俄德和荷马时代，它是人类真理的象征：一则秘索思就是一件事实，一段真实的话语，一种富有力量的言说方式，一套神圣的话语。或者说，在赫西俄德与荷马文本中，不存在作为虚构或故事的神话，只有作为真实性叙述或叙述方式的秘索思。尽管在书写形式有些渊源，现代意义上的神话与古希腊人的秘索思，至少在赫西俄德、荷马时代，二者是两个不同的概念。

尽管秘索思与逻各斯两个词汇本身似乎是中性的，都表示“词语”或“故事”，但在具体语境中它们却呈现出某种差异。作为在具体语境中出现的与秘索思对立的观念，逻各斯同样是一种叙述或叙述行为，其内涵更多地与虚构相关。逻各斯的演说者多半为女性或未成年人，即便是男性，其性情也比较温和。另外，逻各斯的演说者通常带有一种功利性的需求，渴望通过逻各斯而让其听众跟从自己。当然，逻各斯带有很强的诱惑性，多半系花言巧语或甜言蜜语，更多地与谎言、虚妄和欺骗相关。赫西俄德、荷马文本的逻各斯与现代语境中的逻各斯在内涵上同样是对立的，与柏拉图之后的逻各斯存在冲突。

就表述内涵而言，赫西俄德与荷马文本中的秘索思与逻各斯是一组对立的观念，二者在许多方面都存在差异。但这并不意味着古希腊经历了从神话思维到理性思维的演变，也并不意味着存在逻各斯取代秘索思的理性化历程。在叙述的真实性层面，逻各斯后来取代了秘索思，但在赫西俄德与荷马时代，二者均为希腊人表达宇宙观的两种不同手段，只不过在具体语境中内涵有所差异而已。在叙述的真实性层面，秘索思与逻各斯是对立的，在叙述内容上，秘索思与逻各斯是互补的，二者共同建构了赫西俄德与荷马时代人类表述世界的方式。

文化记忆与身体表述

——嘉绒跳锅庄“右旋”模式的人类学阐释

李菲

摘要：嘉绒跳锅庄是藏彝走廊无文字族群嘉绒传承至今的一种古老的身体表述实践。本文从田野考察出发，解读嘉绒跳锅庄“右旋”模式背后所隐含的族群文化记忆和表述语法，一方面探讨无文字族群嘉绒以身体表述来传承共同体文化记忆的多层次意涵，另一方面也揭示出嘉绒人如何在特定社会情境中通过族群表述的选择、挪移与再造，将文化记忆转化为形塑共同体认同的文化资源。

关键词：文化记忆 身体表述 嘉绒锅庄 右旋

社会记忆理论认为，共同体的集体记忆往往是通过纪念仪式和体化实践得以保持和延续的。¹ 尤其对于许多无文字族群来说，以身体本身为核心而展开的文化表述，即身体表述实践，传达和维系着有关他们过去的意象、知识和记忆，更具有无可替代的重要意义。

藏彝走廊中部以墨尔多神山为核心的大渡河上游流域，世代居住着古老的无文字族群 Rgyal-rong，即今天通常所称的“嘉绒藏族”或“嘉绒人”。² 在嘉绒腹地，即今四川省甘孜州丹巴县境内，民间仍较为完好地传承着古老的“跳锅庄”传统。在笔者亲历过的许多民间仪式场景中，总能见到嘉绒人跳起古老的锅庄：在蓝天或星空下之，在“圆”的绕行之中，或逆时针或顺时针，前后相继，联袂踏歌，似乎没有起点也没有终点。作为一种古老的“圈舞”形式，嘉绒跳锅庄在嘉绒人的身体中习得、实践和传承，铭刻着这一共同体所共享的集体记忆。以此为出发点，本文力图读解嘉绒跳锅庄“圈舞”图式及其旋转模式背后隐含的多重文化记忆，同时探寻嘉绒传统观念与身体表述实践在历史变迁中的某些轨迹。

右旋/左旋：跳锅庄的旋转模式

一、嘉绒跳锅庄的旋转模式

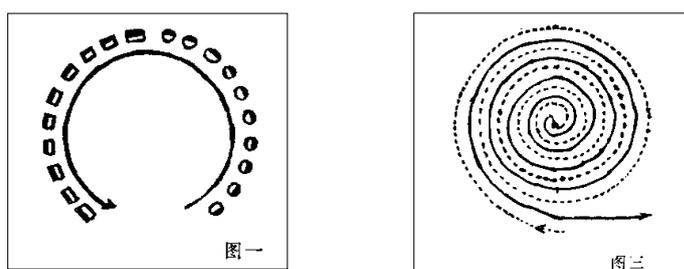
按照嘉绒民间的说法，传统锅庄“不是跳来耍的”，通常在墨尔多转山会、藏历新年等宗教庆典以及房屋竣工庆典、婚礼、成年礼等民间仪式性场合才能跳，并作为这些仪式整体的重要组成部分而存在。跳锅庄时，人们首先要在场地中央

【原文刊载于《民族艺术》2011年第1期】

¹ [美]保罗·康纳顿《社会如何记忆》，纳日毕力戈译，上海人民出版社，2000年，第40页。

² 新中国成立后，嘉绒被识别为“嘉绒藏族”，属于藏族的一个支系。历史以来嘉绒基本上是一个无文字族群，有自己的语言但没有自己的文字。后来虽深受藏文化影响，但藏文字主要由嘉绒上层和僧侣喇嘛所使用，在嘉绒民间并未通行。直至今日，嘉绒民间传统文化的表述系统主要还是以非文字表述为主。

陈设以青稞咂酒、哈达、五色米等，并煨桑敬神。以此为中心，男女两队分别组成两个半圆弧形，再合为一个中间留有缺口的圆圈队形。在此仪式空间中，嘉绒跳锅庄有着规定性的基本队列形式，即由男女两队组成的圆圈队形围绕中心做环绕式运动，从而形成了两种基本的动态旋转模式：从跳锅庄者身体的左手方向起步按顺时针方向旋转，称为“左旋”；或者从右手方向起步按逆时针方向旋转，称为“右旋”。在此两种基本旋转模式基础上有时又加以变化形成如“8”字穿插、多层同心圆或者“喜旋”图案。以下为两例图式：



嘉绒传统锅庄“达勒嘎底”的旋转图式两例¹

在丹巴县境内，由于受历史上不同外来文化的影响，嘉绒人内部形成了以三大“地脚话”方言分区为基底的三种主要的传统锅庄类别，分别是：以嘉绒话为基底的嘉绒锅庄、以尔龚语为基底的革什杂锅庄、以藏语康方言为基底的二十四村锅庄。² 三种类型内部分别又可再划分为“大锅庄”和“小锅庄”。“大锅庄”保留了更为古老的内容，“小锅庄”则受外来因素影响较大。在这一分类结构的基础之上，“圈舞”图式的不同旋转方向进而表现为某种严格的地域群体性规定，并由此构成了区分嘉绒传统锅庄三种主要类型的标识性符号之一。

	嘉绒锅庄（代表） 巴底锅庄“达尔嘎”	革什扎锅庄（代表） 甲居锅庄“玛尼”	二十四村锅庄（代表） 梭坡锅庄“卓”
大锅庄	逆时针	逆时针	逆时针
小锅庄	逆时针	顺时针	顺时针

丹巴县嘉绒传统锅庄类别与旋转方向的区分

在当地人的解释中，嘉绒本土信仰为苯教，藏传佛教在后来才传入嘉绒地区。二者在信仰仪轨的操演上存在差异：前者要求按逆时针方向执仪，而后者则要求按顺时针方向执仪。

¹ 阿坝州文化局集成编写组编《中国民族民间舞蹈集成·四川卷·阿坝藏族羌族自治州资料卷》，1987年，第44-45页。

² 关于丹巴嘉绒地区的方言与人群分类情况参见《丹巴县志》，北京：民族出版社，1996年，第118-119页；林俊华《丹巴县语言文化资源调查》，《康定师专学报》，2006年第5期，第2-3页等。



墨尔多转山节期间按不同方向转塔子的嘉绒人 墨尔多庙正月初八跳嘉绒“达尔嘎底”大锅庄

因此，嘉绒锅庄、革什扎锅庄和二十四村锅庄中的“大锅庄”都遵循了古老的嘉绒苯教传统，按逆时针方向旋转。与此相应，嘉绒锅庄的“小锅庄”按逆时针旋转，而革什扎和二十四村地方的“小锅庄”按顺时针旋转则表明，在丹巴嘉绒人内部，前者保留了更多嘉绒传统，因而“更资格”；后两者则更多受到外来文化，尤其是康藏文化的影响。这是一种合理的解释，但却不一定是足够充分的解释。阐释人类学认为，仪式符号所蕴含的象征观念并不一定完全为当地信息提供者所具有；同时，人类学家对文化行为的阐释也并不因主位视角的缺失而宣告无效。因为在很大程度上仪式参与者的关注点在于行为本身而不是行为背后的象征意义。¹

二、藏彝走廊“圈舞”旋转模式之比较

值得注意的是，“跳锅庄”作为一种汉语他称，在清以降的众多文献材料中也用于指代藏缅语族各族群中广泛存在的“圈舞”。若将嘉绒锅庄置于更为广阔的藏彝走廊背景之中，其旋转模式的族群和文化规定性将更为清晰地显现出来：

受藏传佛教的影响，藏族跳锅庄“果卓”通常按顺时针方向旋转。羌族跳锅庄“莎朗”、“席布蹴”只能按逆时针方向旋转，一种解释是羌民祭祀方向左为始祖，右为火神，故从左至右而行。² 笔者在凉山彝族地区的考察中了解到，彝族传统习俗认为日常行为的绕圈动作方向都要向“内”，即以右手动作为基准按逆时针方向绕动，意味着好的、吉祥的都会向着自己“转进来”，而按顺时针方向绕动，即向“外”转，则好运和吉祥都会离开自己“转出去”了。凉山彝族传统的围圈歌舞也多为沿逆时针方向行进，如“谷追”始终沿着逆时针方向走圈歌舞，“得乐荷”也以逆时针方向行进为俗。普米锅庄“搓磋”的队形变化、舞步花样较多，队形有半圆圈、单圆圈、双圆圈，起舞者也是手拉手逆时针方向跳。³ 宁蒗和泸沽湖摩梭锅庄“打跳（甲搓）”的动作也有挽手、交叉五指面向圆心随逆

¹ [英]菲奥纳·鲍伊《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第178-179页。

² 阿坝州文化局集成编写组编《中国民族民间舞蹈集成·四川卷·阿坝藏族羌族自治州资料卷·四川卷》，1987年，第8页。

³ 和树芳《普米锅庄“搓磋”》，《今日民族》2007年第7期，第34页。

时针方向起步的特点。¹ 凉山州德昌县金沙乡居住着中国纬度最靠北的一支傣族。笔者在当地的调查中发现，傣族传统舞蹈大多按逆时针方向旋转。在对金沙江流域花傣族舞蹈的研究中也有学者提出，本教关于永恒不变的“万字”（雍仲）逆时针旋转的圆圈意识，似乎与圆圈舞有着一种微妙的关系。²

通常而言，人类的每一种专门化行为总是包含两类基本要素，一类具有功能意义，另外一类则仅仅表现为地方性习俗。相较之下，后者是一种“审美矫饰（aesthetic frill）”，但恰恰正是这些以习俗为基础的“矫饰”为我们提供了理解他者文化的契机。因为尽管习俗的细节在起源上可能出于历史的偶然，但对某一共同体中的个人来说，这样的细节却是一些高度符号化的行为和表现，是该共同体文化传统实践中不可分割的一部分。³ 绕行不绝的圆形或环形，是跳锅庄这一身体表述实践在时空中得以呈现的基本图式，可帮助参与者建立起他们的宇宙模型，同时也营造了共同体“凝聚”的氛围。在这一基本图式中，身体表述的动态特性使由众人围合而成的圆圈得以驱动，而不同群体对于不同旋转方向的规定则是一种典型的“审美矫饰”。作为文化承载者和实践者，嘉绒人在共同体法则的规定之中选择顺时针或逆时针，传达出了族群表述行为背后的特定历史记忆与基本文化语法。它们一方面作为传统知识加以传承，一方面通过身体操演加以维系。

右旋：嘉绒文化记忆与身体表述

一、右/左的生物学与文化表述基础

在所有的族群和文化中，人的身体都是一种极为便利的象征符号，因为身体不仅是主、客观经验的连接点，同时既属于个体也属于社会。⁴ 解剖学证实了人体的对称性特征，而这种生物学特征又为相关文化行为提供了表述基础。

1909年，赫兹在《右手优先：宗教极的研究》中考察了许多民族和文化中惯用右手的习俗。他将人的身体与自然和宗教仪轨联系起来，以太阳崇拜来解释右与左的区分，认为：“崇拜者在他的祈祷和仪式庆典中，会自然地朝向太阳（万物之源）升起的地方。……以面对这个方位为基准点，身体的不同部位也指派为不同的方向……自然的景观，白天与黑夜、热与冷的对比，都使人认识到左与右的区别，并将二者对立起来。”⁵ 赫兹的研究引发了一系列对有关右与左符号分

¹ 萧梅《田野的回声——音乐人类学笔记》，厦门：厦门大学出版社，2001年，第194页。

² 冯文俊《富有特色的花傣族民间音乐舞蹈》，《民族民间音乐》2003年4期，第52页。

³ [英]埃德蒙·利奇《语言的人类学面面观：动物类别与言语滥用》。转引自[英]托马斯·科伦普《数字人类学》，郑元者译，北京：中央编译出版社，2007年，第114-115页。

⁴ [英]菲奥纳·鲍伊《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社，2004年，第46页。

⁵ Hertz, Robert: *The Pre-eminence of the right hand: a study of religious polarity*. In Rodney Needham(ed.) *Right and Left: Essays of Dual Symbolic Classification*, translated by R. Needham. Chicago and London: University of Chicago Press, 1973. p.20, 转引自[英]菲奥纳·鲍伊《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第48页。

类形式的关注。研究者们在中国、西里伯斯岛、希腊等各处展开调查，试图探究右与左的二元分类形式作为思想与社会组织原始形式的基本原则与共同特征。¹

这些研究指出，右与左是具有普遍意义的人体先天生物学结构特征；作为一种物理过程，身体向左或向右的运动趋势则是一种后天行为，在两个基本方向上并没有必然的设定；而人们选择以及为何选择向右或向左则是更高一级的文化表述行为。笔者的田野调查显示，丹巴嘉绒跳锅庄的旋转模式包括右旋（逆时针旋转）和左旋（顺时针旋转），而以右旋为“正宗”。右旋正是嘉绒人历史形成的一种以身体本身为象征符号的核心族群表述语法。然而，由于象征的建构大多数并不具备普遍公认的意义，因此，还必须将“右”与“左”的结构对立措置于具体的地域性、族群性社会历史语境中，方能深入理解嘉绒锅庄“右旋”象征及其解释的独特性。

二、嘉绒“右旋”的身体表述与文化记忆

作为一种特定的身体表述语法，右旋被嘉绒人视为“正宗”。它在嘉绒人的历史中形成也在此历史中不断得到解释，其背后沉淀着嘉绒人丰厚的历史文化记忆。因此，对嘉绒跳锅庄右旋模式的象征阐释需要具备历史的向度和动态变迁的视角。哈拉尔德·韦尔策在对社会记忆实践的研究中指出，不论是人们对现实的感知、对意义的阐释还是行为方式中均存在着普遍的“非同时性现象”，即指不同历史时代沉积下来的记忆材料并存于社会记忆实践之中。²在对嘉绒跳锅庄右旋模式的解读中，我们同样不仅可以看到纵向的文化记忆沉积现象，还可以发现多族群文化记忆混杂的线索。

对嘉绒锅庄右旋象征表述的第一层次解读与嘉绒人古老的苯教信仰有关。在苯教符号系统中有众多的象征观念、图式和器物都体现出逆时针旋转的特征。

从原始自然崇拜来看，远古太阳崇拜与尚右观念有着内在关联，人站在地球上观察太阳运转即为逆时针右旋。据考证，苯教的象征“雍仲”即从原始自然崇拜中的太阳图案演变而来。西藏日土岩画中大量出现的“卍”或“卐”符号画即表示太阳及其光芒。象雄王朝时称此符号为“雍仲”。在象雄语中其最初为“太阳”，或“永恒的太阳”之意，后来又演变、引伸为“固”、“永恒不变”之意。³

从宗教属性来看，象雄王朝奉行苯教，逆时针的右旋“雍仲”符号首先被苯

¹ [英]罗德尼·尼达姆《〈原始分类〉英译本导言》，[法]爱弥儿·涂尔干、马塞尔·莫斯《原始分类》，汲喆译，上海：上海人民出版社，2000年，第116页。

² [德]哈拉尔德·韦尔策《社会记忆（代序）》，《社会记忆：历史、记忆、传承》，季斌、王立君、白锡堃译，北京：北京大学出版社，2007年，第9页。

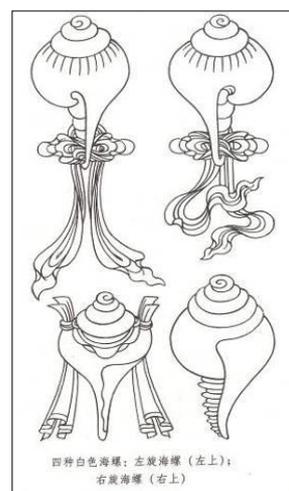
³ “雍仲”（“卐”、“卍”），藏语发音为 *gyung-drung*，梵语为 *savstika*，意为好运、福祉，在汉语中也称为“万”字符。万字符是人类文化中最古老、最常见的象征符号之一，在印度、中国、古希腊，美洲和欧洲等地文化中都有发现。今天它仍是苯教、佛教、耆那教、印度教广泛使用的宗教标记。参见[英]罗伯特·比尔《藏传佛教象征符号与器物图解》，向红笳译，北京：中国藏学出版社，2007年，第104-105页。“雍仲”起源演变与意义的相关研究还参见尕藏才旦《史前社会与格萨尔时代》，兰州：甘肃民族出版社，2001年，第27-28页；格勒《藏族早期历史与文化》，上海：商务印书馆，2006年，第410-411页，等。

教加以简化和定型，并用作自己的教派标志。同时，它还投射为早期苯教信仰的具体仪轨。在苯教的复杂祭祀文化中，据说有 360 种祭礼、84000 种巫术和救度手段。这些仪轨分别由九类祭祀师“辛”承担，其中第六类辛专门负责弘扬雍仲苯（即“永恒持”），在执仪时严格按照从右向左逆时针运动以保持纯正的品行。¹ 直至今日，苯教信徒最重要的活动之一就是対神山进行逆时针绕行并沿途煨桑，由此可获得神的庇佑和加持。² 此外，这一符号在民间也逐渐成为避邪和吉祥如意的象征。比如，一则古老的神话《兄妹分财与祈神》中记载了早期的苯教婚俗，新郎新娘同坐在一块白色毡毯上，上面放着拼成“卍”字形的青稞粒，然后祭司和新人一道吟唱颂辞，以求吉祥。³ 丹巴嘉绒民间常可见到人们在房屋外侧墙壁上画上巨大的右旋“雍仲”标志，也为祈求家宅安康之意。

在某些苯教著作中，右旋图式还被认为是対天象的模仿，比如右旋雍仲被认为是与太阳的运转和北斗星座的逆时针旋转方向一致。此外，白色海螺是苯教仪轨中的常用法器，包括右旋海螺和左旋海螺。有着逆时针旋纹的右旋海螺在大自然中非常罕见，被认为具有非凡的神力，常握持在神灵的左手之中。⁴ 在象征意义上，右旋海螺与普通的左旋海螺形成了某种“反常”或“超常”与“常态”的对立关系，强烈地表达着神圣/世俗的区分与对立。

对右旋象征表述的第二层次解读涉及嘉绒人遥远的族源记忆，也反映出嘉绒在历史与现实中的族群互动关系。

1973 年，甘肃马家窑遗址出土了一件彩陶纹盆。盆内部口沿以下绘有三组五人一组连臂而舞的图案。三组舞人构成一圆圈，皆面向右前方，似为沿逆时针方向跳圆圈舞。⁵ 马家窑遗址是古羌人在黄河流域的重要文化遗存。此件出土实物被广泛征引，也多被用来证明圈舞起源的族源和历史。值得注意的是，藏彝走廊是古羌人南迁的重要孔道。根据格勒博士的观点，今天的嘉绒人正是古代藏族融合古羌人南迁途中散布于藏彝走廊中部的后裔——西山诸羌而形成。⁶ 在今天西南藏缅语族各族群中，有着早期羌系族源的民族，如羌族等，大多仍然保留了逆时针旋转的古老传统。与这些人群一样，嘉绒人在跳锅庄的右旋图式中保留了其古羌系族源的某些历史记忆。



右旋海螺（右上、左下）

¹ 尕藏才旦《史前社会与格萨尔时代》，兰州：甘肃民族出版社，2001 年，第 44 页。

² 赵萍、续文辉《简明西藏地方史》，北京：民族出版社，第 23 页。

³ [英]桑木旦·G·噶尔梅《概述苯教的历史及教义》，收入[意]《喜马拉雅的人与神》，向红茄译，北京：中国藏学出版社，2005 年，第 155 页。

⁴ [英]罗伯特·比尔《藏传佛教象征符号与器物图解》，向红茄译，北京：中国藏学出版社，2007 年，第 11-12 页。“右旋海螺”插图引自该书第 11 页。

⁵ 徐学书《嘉绒藏族“锅庄”与羌族“锅庄”关系初探》，《西藏艺术研究》1994 年第 3 期，第 15 页。

⁶ 格勒《藏族早期历史与文化》，上海：商务印书馆，2006 年，第 307-355 页。

与此同时，石硕从蒙默先生的观点出发，认为嘉绒族源主要存在着另一个早期人群的重要影响，即汉代以降文献中频繁出现的活跃于横断山区的古“夷人”。¹ 据其考证，夷系民族的许多文化记忆都可见于今天的嘉绒民俗之中。比如，嘉绒人特别是嘉绒妇女的服饰与藏族区别很大，却与凉山彝族颇为相似，都以发辫缠头帕，下身着百褶裙，以及身披披毡。尤其是披毡，嘉绒语称为“阿戈”。披毡的风俗在墨尔多神山周围区域保存得最为完好。而且与彝族不分男女老幼平时都披披毡不同，嘉绒妇女只在跳锅庄时才披。²



嘉绒妇女着传统盛装



凉山布拖火把节彝族妇女盛装跳“得乐荷”

在保罗·康纳顿看来，纪念仪式和身体实践是有关过去的意象和记忆知识的至关重要的传授行为。³ 跳锅庄正是以身体本身作为无文字族群嘉绒历史记忆和文化表述的重要手段，因而对保存其夷系族源记忆具有着特殊意义。同样，许多有着夷系族源的民族，包括今天藏缅语族彝语支中的彝族、纳西族、拉祜族和哈尼族等，⁴ 大多有尚右的习俗。如彝族以逆时针为“转进来”，对主人家吉利，以顺时针为“转出去”，对主人家不吉，跳锅庄也按逆时针方向旋转。由此可见，嘉绒跳锅庄的右旋图式中沉淀着其夷系族源的文化印迹。

从嘉绒族源的总体构成来看，古羌系民族、夷系民族构成了嘉绒族源的主要基底，而吐蕃或者说藏族则是相对较晚的族群来源。不同的族源记忆和文化记忆“非同时性”地沉积在嘉绒传统观念之中，却又“同时性”地显现在嘉绒传统观念的表述实践之中，表现为“右旋”与“左旋”在外在形式上的结构性区分。由此，我们可以在更深层次上理解丹巴嘉绒人何以“右旋”为本土的传统和“正

¹ 参见“嘉戎族群：横断山区古代夷人之后裔”，石硕《藏族族源与藏东古文明》，成都：四川人民出版社，2001年，第193-209页。（蒙默先生在《历史研究》1985年第1期上发表《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，首次提出在汉代以来的西南地区，除氐系民族、羌系民族之外，还存在着另一个民族体系——“夷系民族”。）

² 石硕《藏族族源与藏东古文明》，成都：四川人民出版社，2001年，第210-213页。

³ [美]保罗·康纳顿《社会如何记忆》，纳日毕力戈译，上海：上海人民出版社，2000年，第40页。

⁴ 石硕《藏族族源与藏东古文明》，成都：四川人民出版社，2001年，第159页。

宗”，而以“左旋”为外来影响的表现。

此外，在嘉绒多族源背景的基础上，藏彝走廊历史和现实中密切的族群文化互动也对嘉绒文化的身体表述规则产生着影响。在本区域内除藏族之外，居于岷江上游及岷江与大渡河上游流域之间的羌族与嘉绒人的关系最为密切。今天流行于阿坝和甘孜两州范围内的嘉绒锅庄与羌族锅庄由此表现出许多一致的风格特征。在许多场合下，二者还会被合称为“藏羌锅庄”。¹ 嘉绒锅庄与羌族锅庄相同，均按逆时针方向右行舞，而不是以藏族锅庄的跳法按顺时针方向行舞。

总之，从历史的动态维度来看，“右旋”作为无文字族群嘉绒的一种身体象征表述符号具有相应的符号能指和所指。能指，即右旋图式的符号性外显；所指，即其背后所指涉的意义和观念。根据列维-斯特劳斯所谓象征符号的“不稳定指示”特性，往往符号的能指和所指在社会变迁中的变化速度和程度并不一致，相对而言，后者的变化要比前者的变化大得多。² 在丹巴嘉绒人的传统中，右旋图式是一种基本被固定化的符号能指，辐射到从观念到实践的各个领域和层面，其背后所表述的符号所指却不是某种单一、恒定不变的意义指向。其中涵括了嘉绒人在历史进程中从原始自然崇拜到苯教信仰再到民俗观念的多重象征意义，同时还揭示出走廊族群普遍具有的多元族源背景，烙印下嘉绒在吐蕃族源之外更为古老的羌系和夷系族源文化记忆。作为一种身体表述实践，丹巴嘉绒跳锅庄也在“右旋”的符号象征中获得了自己的内在规定性。

文化记忆、族群表述与认同再造

哈布瓦赫于 1925 年首次提出“集体记忆”理论，指出记忆具有公众性、集体性，同时强调集体记忆在本质上是立足于现在而对过去的一种重构。³ 后来扬·阿斯曼以此为基础提出“文化记忆”概念，指出文化记忆呈现为“涉及过去的知识”的多种表述形态，并与群体认同直接相关。⁴ 在对人类记忆问题日益深入的研究中，一个共同的关注点日益凸显出来，即考察社会群体如何选择、组织、重述“过去”，借助各种媒介（文字、歌舞、定期仪式、口述或文物）来创造群体的共同传统，诠释群体的本质及维系群体的凝聚。⁵ 换言之，作为“过去”的一种显现方式，“文化记忆”是一种公众性、建构性的文化资源。它具有整合和认同的社会机能，但同时又必须以另一个社会机能——族群表述为基础。⁶

¹ 如庄春辉《“藏羌锅庄”是阿坝的一张文化名片》，《西藏艺术研究》2005年第2期，第6-14页。

² 参见彭兆荣《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007年，第24页。

³ 莫里斯·哈布瓦赫《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海：上海人民出版社，2002年。

⁴ [德]扬·阿斯曼《集体记忆与文化认同》，第15页。转引自[德]哈拉尔德·韦尔策《社会记忆（代序）》，《社会记忆：历史、记忆、传承》，季斌、王立君、白锡堃译，北京大学出版社，2007年，第5-6页。

⁵ 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第28，47页。

⁶ 彭兆荣《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007年，第245页。

在嘉绒跳锅庄的案例当中，嘉绒文化记忆的沉积在历史演进的纵向轴和族群互动的横向轴中展开；而共同体对文化记忆的唤起和表述则在具体的社会情境中依赖于实践的逻辑。无论是右旋作为身体表述本身所具有的多重意涵，还是围绕这一表述展开的“再表述”，即嘉绒人在特定社会情境中对右旋的策略性解释和运用，都使嘉绒文化记忆的选择、组织与重述过程变得更为复杂。

一、表述的选择与对抗

今天嘉绒传统锅庄以右旋为“正宗”的身体表述规则和意义已经在嘉绒人的内部解释中达成共识。而这一“共识”恰恰是围绕共同体文化记忆所展开的表述选择与表述对抗的结果。

嘉绒跳锅庄右旋图式背后投射的是逆时针雍仲苯，而逆时针与顺时针雍仲二者之间的结构性对立是后来才约定俗成的。日土岩画中最早的太阳崇拜符号是雍仲的原型，其中两种旋转方向都有。有学者认为在“雍仲”符号尚未规范化之前，可能有各种不同的形式，包括不同的旋转方向。¹ 苯教学者阿旺嘉遥样杰贝罗哲的著作《德尼朗艾》中也说，早期苯、佛二教的雍仲均有两种转法。² 意大利学者图齐也考证过苯教和佛教均有左旋和右旋两种运动方向，如在某些苯教仪轨中，右旋仅由男人专用因而称为“阳旋”；左旋属于女子因而称为“阴旋”。³ 在此，旋转方向即是作为性别区分依据而作用的。他指出，苯教徒在较晚时期占据了右旋运动，方便逆时针方向的反复运动成为苯教的典型准则之一。⁴ 佛教从印度进入藏地后，与本土苯教发生了激烈的冲突与对抗。在此过程中苯教通过对符号表征和意义进行区分和选择形成了与佛教的结构性对立，也使信仰苯教的嘉绒人选择性地形成了对右旋表述法则的文化记忆和内部解释。

二、表述的强化与削弱

文化记忆通过共同体成员的表述实践得以维系和传承。而共同体的每一代人或者共同体中不同的个体可以不断从新获得的文化记忆出发，在具体社会语境中或佐证、强化，或削弱过去文化记忆的有效性。

三布多吉是丹巴县梭坡乡宋达村的锅庄师傅，也是方圆百里颇有声望的民间苯教“阿外”。⁵ 在访谈中他自豪地告诉笔者，嘉绒传统锅庄按雍仲苯的规定从逆时针方向旋转与地球自转的方向一致，而苯教在几千年前就已经发现了这一

¹ 尕藏才旦《史前社会与格萨尔时代》，兰州：甘肃民族出版社，2001年，第27-28页。

² 刘志群《西藏祭祀艺术》，石家庄：河北教育出版社，2000年，第122-123页。

³ 《意乐欲梵音·南瞻部洲冈底斯雪山志》第45页。转引自[意]图齐《西藏宗教之旅》，耿昇译，王尧校订，北京：中国藏学出版社，1999年，第358页。

⁴ [意]图齐《西藏宗教之旅》，耿昇译，王尧校订，北京：中国藏学出版社，1999年，第357页。

⁵ 由于嘉绒各地方言存在差异，对民间苯教执仪者的称呼也不同，在巴塘、得荣一带称为“更布”；在甘孜一带称为“阿尼”；九龙及康定的营官和沙德一带称为“阿乌公巴”；丹巴、道孚则称为“奥外”、“更巴”；康定鱼通一带则称为“公嘛”。参见杨嘉铭等著《甘孜藏族自治州民族志》，北京：当代中国出版社，1994年，第107页；林俊华《苯教，一个古老宗教在康区的历程》，《西藏旅游》2002年第4期，第80页。

点，是很了不起的。三布在新中国成立后接受过几年学校教育。他说，在学校里他学到了关于地球逆时针自转的地理知识，既然科学知识都印证了苯教教义是正确的，这就不仅证明了苯教符合宇宙的原则，而且可以证明苯教比佛教更为高明。在另一次交谈中他告诉我，苯教有一万八千年历史，佛教的历史才三千多年。苯教祖师那辛仲巴朗卡的儿子将苯教改为佛教，不但佛教的很多经文都是照抄苯教经文的，而且藏传佛教按顺时针转也是从苯教的规矩改过去的。¹ 宋达村所在的二十四村一带是丹巴境内受藏传佛教和康巴文化影响最深的地方，这种看法强化了“三布师傅”对嘉绒本土苯教信仰的自豪感，并在相当程度上支持了他在当地作为“苯教阿外”的身份合法性和执仪的有效性。

三、表述的挪用与改造

此外，人们还会从现实情境的具体需要出发，对符号象征背后的文化记忆进行挪用或改造，以形成新的意义表述，建立或调整认同边界。

在清乾隆年间大小金川之战以前，苯教在嘉绒地区与藏传佛教东进势力进行了长时间对峙，一直在本地区占据着绝对优势。嘉绒人对右旋雍仲苯转向的感知和实践也相当牢固。今天，大多数嘉绒人认为，藏族人（泛指其他藏族）跳锅庄按顺时针方向旋转，嘉绒人跳锅庄按逆时针方向旋转。也有人认为，跳锅庄时苯教徒逆时针舞动，佛教徒顺时针舞动。² 但在笔者的田野经验中，这些看法显然都不够全面。如前文所述，丹巴嘉绒人不论信仰苯教还是藏传佛教的某个教派，在跳锅庄时均会遵循各地的传统。如巴底地方的某人，即便信奉藏传佛教，但跳大小锅庄均只能按当地的规矩沿逆时针方向旋转；同样，二十四村信仰苯教的村民跳受康巴弦子影响而形成的小锅庄“弦子锅庄”，却也只能按顺时针方向旋转。由此可见，虽然在嘉绒藏族与其他藏族（尤其指西面近邻的康巴藏族）之间，人群共同体差异与宗教差异并存，而且人群共同体的区分在历史逻辑上要先于宗教的差异，只是这两种差异在不同的社会背景会得到不同的表述。

新中国成立之初，嘉绒人被识别为“藏族”。之后相当长一段时期内，与人群共同体差异相关的文化记忆被弱化和遮盖，而民族国家框架中“藏族”的统一民族身份得以凸显。在此前提下，右旋与左旋被主要解释为藏族内部不同宗教信仰人群之间的差异。自上个世纪八十年代末以来，民族民间传统文化在全中国范围内逐渐复兴，这一解释也开始在民间发生改变。从1990年左右开始，各种独具嘉绒特色的文化传统，包括仪式、节日、民俗等重新在城镇乡村得到广泛重视；与此同时，在从日常生活到官方话语的各个层面嘉绒人开始逐渐强化嘉绒文化之

¹ 如《五部遗教》中说，“江河之源在雪山，正法之源在苯教，应机化众善巧行，为使满足王与僧，传译苯教补佛义。经论咒语诸苯典，只译词汇不改义，翻译胜义无败笔，是故顺畅入宗门。苯教《心部大经论》，译成佛叫《意授记》，苯教经典《八大界》，译成佛叫《八百千》……”参见郭哇·格西旦增朱扎法《大乘觉悟道雍仲苯教常识》，北京：民族出版社，1999年，第252页。

² 庄春辉《“藏羌锅庄”是阿坝的一张文化名片》，《西藏艺术研究》2005年第2期，第8页。

于其他藏文化的独特性。丹巴县历年来举办过多届“嘉绒风情节”。不论是举行“嘉绒之鹰”、“嘉绒之花”的选美活动，还是组织盛大的嘉绒风情展演，主要宗旨都在于凸显“嘉绒藏族”与其他地区藏族不同的民俗风情特色，以期在藏族风情旅游的客源市场中分割一席之地。因而，当调查中人们告诉我，嘉绒人跳锅庄与藏族不同，藏族按顺时针方向左旋，而嘉绒人按逆时针方向右旋（似乎忘了自己也跳左旋锅庄），也就不足为奇了。嘉绒族群意识的复兴与中国少数民族地区的现代化进程密不可分。在此过程中，文化传统和共同体记忆开始作为文化资本参与到族群与地区间的竞争当中。从这一现实情境出发，右旋作为苯教与佛教的传统区别性标识，在今天更主要地被挪用、改造来解释“嘉绒人”与“藏族”之间的族群文化差异，从而在新的资源竞争背景下重新调整嘉绒的内部与外部认同边界。¹

余 论

共同体总是通过多种方式来传承他们的集体记忆，无文字族群更注重以身体本身来进行文化表述，以人体对姿势的记忆、操演来加以铭刻，将“自我感”融入到每个个体的血液和骨肉中。通过上文对嘉绒锅庄右旋象征表述的多向度解读可以看到，每一代嘉绒人文化记忆的形塑过程背后都充斥着强烈的实践动力，每一种符号象征在不同的实践情境中都可能被改写成新的共同体认同。“右旋”表述的意义指向并非单一明确，也并非一堆乱麻。其中各个部分在何种语境中产生，又在何种语境中被推向意义阐释的前台，取决于共同体维系传统并应对社会历史变迁的根本诉求。

— 完 —

¹ 参见王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第4，18-20，249页。

● 论坛回顾

四川大学“文学人类学讲坛”系列报道之三

【编者按】四川大学“文学人类学讲坛”，由四川大学“文学与人类学研究所”及“四川大学-育利康文化遗产研究所”共同主办，以系列讲座的形式不定期举行。每期邀请文学、人类学以及相关学科领域的国内外学者主讲，分为讲座和讨论两部分，设置有主讲人、主持人和点评嘉宾。论题强调理论与实践相结合，旨在开展交流、扩展视野、启迪思维，给同行及参与师生提供学术研讨和对话的平台。本通讯第六期刊载了2010年末至2011年上半年的讲坛纪要，本期通讯继续刊载2011年下半年讲坛纪要，供各位参阅。

◇ 第十九讲：传统手工艺：现状与研究

2011年9月16日晚，“文学人类学系列讲座”秋季学期第一讲在四川大学文科楼251报告厅开坛。中国国家非物质文化遗产保护专家委员会委员、南京大学历史系徐艺乙教授用生动风趣的语言，在富有韵致和节律的语调中让大家领略了其“传统手工艺”研究的独特魅力。



讲座由文学与人类学研究所所长徐新建教授主持，西南民族大学彝学学院罗庆春教授，四川大学中国藏学研究所徐君教授，文学与新闻学院的张怡、李春霞、梁昭等老师，文学人类学专业的各年级博士、硕士，以及四川大学文学与新闻学院文化遗产与人文经济实践中心的本科生参与讲座。徐新建教授作了总结和评议。

徐艺乙教授《作为非物质文化遗产的手工艺》的报告从传统手工艺的现状，材料、手和工艺三大特性入手，对手工艺现代化、产业化以及相关的研究进行了反思，并为传统手工艺研究提出了自己的定义和方法。

在徐教授看来，传统手工艺对民众生活具有重要意义，它不但解决了我们的衣食住行，还构建了审美艺术生活。但随着社会的前进，生活方式的改变，大部分的手工艺遭到淘汰，消失在日常生活中；还有一部分的传统手工艺则在强制性的行政命令下遭到破坏。他用丰富、鲜活的案例，在强调手的功能的基础上，从材料、形态和结构等三个部分入手阐述了手工艺的特性，指出在传统手工艺的背

后有一整套知识体系。中西方在对材料的物理特性认知上差异不大，但中国传统手工艺对材料“物性”（如温寒辛辣等）的强调和认知却是中国独有的知识体系和智慧，与中国人的养生（治“未病”），以质取量的独特消费观有直接且严密的关系。而传统手工艺中被“非物质文化遗产”去掉的“手”字是具有本体性的，这里面有深层次的哲学认知表达问题，也有养生问题。诸如“息脑运心”、“心手合一”等等，都有许多值得研究的学术空间。徐艺乙教授认为，今日对手工艺产业化的认识上存在不少误区，许多人把不能做产业的都拿去产业化了，这是不应该的。传统手工艺发展到现代，强调的是个性、独特性和差异性；而产业化首先强调的是规模，是集群效应，二者从本质上来讲是相悖的。

在互动环节中，博士生叶荫茵向徐艺乙教授请教了如何对苗族银饰中的创新作品进行界定的问题。徐新建教授在总结中对报告做了充分的肯定，认为这是小专题大学问，在貌似“聊天”的演讲中阐述了深刻的学理。在坚守传统还是选择现代化的问题上，徐新建教授提出了前工业时代和后工业时代的概念，并将之提升到“两个时代，两种话语”的高度，希望大家打破学科和时代界限，兼收并蓄，不要把自己的视野局限在课堂和西方现代性谱系之中。

（供稿：蔡丽萍；供图：和杰艳）

◇ 第二十讲：档案文献的学术意义

2011年10月29日晚，四川大学文学人类学专业组织的“文学人类学系列讲座”秋季学期第二讲在文科楼251报告厅开讲。本次讲座邀请的是四川大学历史系吴铭能教授。吴教授以“档案文献的学术意义”为主题展开报告，强调学术研究必须注重材料的全面性和多样性，这样才能更完整、准确地了解社会和历史。



吴教授的报告先对古代汉语的“文献”词义做了剖析，指出“文”和“献”的意思本来就包括了文字书写和口述记录两个部分。从孔子到司马迁再到朱熹，中国古代的传世之作无不体现了二者的结合。由此，吴教授指出中国注重口述的传统源远流长，那种认为“口述史”完全由国外舶来的观点是不对的。

接下来，吴教授通过对梁启超书信、蒋介石日记及张学良口述史等案例的分析，阐述了学术研究应注重多重证据的看法；同时还强调意识形态、社会环境、

当事人心态及采访者的提问方式等多种因素都会对材料产生影响。而目前的研究——以口述史为例——还存在着不同程度的“议题禁忌”、“资料封锁”及“关系匮乏”三种困境。在讲座中，吴教授展示了有关梁启超书信手稿的大量图片，力图借助真实生动的书面材料展示日常生活中的另一个梁启超，从而帮助人们更为全面的认识和了解历史名人。

讲座由徐新建教授主持，来自四川大学文学与新闻学院及西南民族大学、四川师范大学等高校的几十名师生出席并参与了对话和讨论。大家就文献功能、口述历史的真实性及跨学科方法等话题与吴铭能教授展开热烈讨论。最后，本次讲座在对吴教授表示感谢的掌声中圆满结束。

（供稿：闫海莹；供图：陶晶雯）

◇ 第二十一讲：纪录片：人类学的另一种关注

2011年11月14日晚，四川大学文学人类学研究所2011秋季讲座第四讲在文科楼251会议室举行，北京数字电影学院制作专业的纪录片助教余琼女士受邀主讲。在两个半小时的讲座中她以自身在藏区德格的拍摄经历为大家讲述了人类学的另一种关注——纪录片。

余琼老师以两段自己拍摄的纪录片《二十岁的夏天》和《藏医的故事》为主线，诠释了对纪录片的主张和创作追求。她的纪录片没有选用Discovery一样的快节奏风格，而与其相反，创作了一种舒缓的慢节奏的，且预设为将来能在影院放映的纪录片。《二十岁的夏天》讲述了嘎玛、多吉和卓安三位藏族孩子的成长故事。这些孩子来自甘孜德格，不同的家庭环境让他们走到人生的20岁时，做出了不同的选择。余琼老师试图在这部纪录片中传递梦想延续的体验。三位主角最终以自己的方式实现梦想的同时延续了藏族的文化艺术，因而本部纪录片的英文名字也叫“西藏梦想”。接下来讲述战玛医生的故事的纪录片是余琼从2007年开始拍摄的。片中记录了德格的临时工医生战玛的日常生活和在当地出诊的状况，以及当地医务室的变迁。纪录片在环境的细致刻画中凸显了这名乡村藏医真实的可贵品质，其中也包含对他将藏医与西医大胆结合行医风格的传神描绘。

在随后的互动环节中，余琼女士和在座师生就纪录片的应用性、拍摄困难、拍摄主客位和纪录片配乐问题展开了探讨。更重要的是，余琼老师的纪录片补充了当下民族志的不足，将真实具体的个人展现在观众面前，成为人类学对他者的另一种关注。

（供稿：和杰艳）

◇ 第二十二讲：符号意义新说

2011年11月18日晚，四川大学文科楼251会议室座无虚席。受邀主讲的四川大学文学与新闻学院赵毅衡教授带来的“文学人类学2011秋季讲座第三讲”，吸引了来自川大、川师大和西南民大不同专业的众多师生。在题为《理据性滑动》的讲座中，赵教授发表了有关符号意义的创新性主张——符用理据性。



从柏拉图有关“词汇的意义缘何产生”的问题开始，赵毅衡简述了学术史上对语词的理据性讨论。他指出照以往的观点，理据是不可调换的、透明的，语言具有理据。接着，为凸显自己“符用理据性”观点的突破性，赵毅衡教授强调了自苏格拉底以来相关讨论的基本脉络和局限。在关于词语意义的问题上，苏格拉底对克拉提鲁斯和赫莫根涅斯的模糊态度留下了疑问的基点，而索绪尔在肯定语言理据性的同时，也承认了语音和构词中像似性的存在。诗歌和哲学都提出了一种内在性的要求，力图发现所有符号背后理据的来源。

接下来，赵毅衡教授引出了自己的观点：符用理据性。符用理据性主要认为特定社群对符号的使用是理据的来源。符用理据性和符号规约性是不同的，符用理据性限定在使用文化社群内，是形式的内容，而符号规约性是语言社群内的，是内容的形式。在符号的使用过程中，理据性是不断积累上升的，社会的重复使用有助于符号象征性的增强。然而与此同时，符号的使用在提高语言使用效率的同时会造成“去理据化”的效果，形成“理据性滑落”。而“理据性滑落”的标志是符号的可替代和读不出意义，如达达主义和某些荒诞剧。

随后讲座进入讨论环节，来自不同专业的师生与赵毅衡教授一起探讨了符用理论性的有效性、适用范围等问题。徐新建教授总结，本次讲座标志着一个重要的学术开端，这不但意味着我学院内部多学科对话的实现，更预示着一个新学说的诞生，那就是继克拉提鲁斯的“自然说”、赫莫根涅斯的“习惯说”及苏格拉底调和二者的“自然习惯说”之后，出现的以“符用理据性”为标志的赵氏理论。九点三十分，讲座在热烈掌声中结束。来自不同学校、专业的师生在251会议室度过了人类学、符号学、叙事学精彩碰撞的学术之夜。

（供稿：和杰艳；供图：王曦樨）

— 完 —



【本期栏目主持】

张馨凌，女，厦门大学人文学院民族学与人类学系 2010 级博士研究生。

【栏目导言】

“远方”之于人类学者是一种诱惑，也是一种理想。正如一首土耳其民谣所言：“在远方的鼓声呼唤下，我踏上漫长的旅途，裹起一件旧大衣，把一切留在身后。”对于学者，去远方从事田野工作，就空间而言是暂离自己的家园，疏离自己的生活，就心灵和身体而言是要摆脱原有的教条和约束，在异地他乡行走、探访，寻找当地社会的内在关系和脉络，以期获得“远方之见”。

本期所载文章为两篇游记，一篇田野报告，涉及的“远方”分别是：西藏自治区部分地区、云南大理州鹤庆县新华村、台湾金门县正义里陈坑聚落。夏敏作为成长于西藏、定居于厦门的“藏二代”，在《重温西藏——异域、忆旧与想象》一文中，记下了重返西藏时每一个值得驻足和留恋的瞬间。在这既熟悉又陌生的“远方”，夏敏带着年少时的回忆和历史的记忆而去，每到一处，探访家园，流连胜地，赏如画美景，抒怀古之情，观沧桑之变，字里行间有着浓浓的故园意识和赤子情怀。闫玉的《新华村一天》则呈现了一个年轻学者在短短一日之中，所体验和接触到岁月的静好以及物（银饰）的精美与传奇，看景、察物、识人，在日常生活之中感受到当地居民生活的自在与充盈。钟鹭艺的《金门陈坑的聚落宗教（上）》是一篇细致且深入的调查报告，呈现了台湾金门县陈坑的聚落性宗教生活。此文分三部分，本期刊发的内容是介绍陈坑村范围内的各种聚落性宗教设施，包括八座大小宫庙、五方等；介绍陈坑村村庙制度，包括组织管理和经费运作方式，以便了解村庙动员、组织村人参与聚落性宗教活动的方式。

人类学者惟有在远方，在陌生的“田野”之中，历经百转千回，深入当地社会的根基脉络，才有能力获得新知，进而摆脱旧的思维模式和偏见，以这新的“远方之见”，方能逐渐观照和反思自我和他人。在此意义上，去远方，是一种身体力行的实践，更是一种朝圣之旅。

重温西藏：异域、忆旧与想象



夏 敏：男，汉族，浙江苍南人，集美大学文学院教授。

研究方向：少数民族审美文化，华南及两岸民间文艺，作家文学与民间文学关系

左图：摄于西藏拉萨市第三中学门前

拉萨初日

天上飞约两个钟头，快 18 点的时候飞入拉萨空中。望着机窗外裸露着嶙峋石头的无边山脉，从未见此景象、又担心缺氧可能导致不适的传闻使得内子与女儿显得谨慎而兴奋。而二哥对 30 年以后、我对 6 年以后能够再次重返拉萨，更是百感交集。

30 年未见的老朋友宏亮驾车亲迎，遵当地习俗给我们献上哈达，递上抗缺氧的红景天等饮品，我们兴奋地在贡嘎机场前留下了此行的第一张合影之后，坐上宏亮的“宝马”，沿着第一天开通的机场高速，奔向我们日思夜想的第二故乡——拉萨。从机场到酒店，一路上同学们的问候电话不断。宏亮的车载着我们一行奔跑在离天最近的高原山路上，初到拉萨的兴奋洋溢在我们的脸上。窗外晃动过去的是湍急的雅鲁藏布江及其支流拉萨河，是久违的嶙峋并严重缺乏绿色的高原山脉，是蓝得不能再蓝的蓝天和浮动其间的棉絮般的云彩。快到拉萨的时候，金顶红体的布达拉宫在薄暮中向她离弃多年的游子轻轻地召唤。我的脑海不断盘旋着郑钧那充满激情而浪漫的咏唱“回到拉萨，回到了布达拉……”

每一次回到拉萨，远远望见布达拉宫的时候，我都会产生一种“近乡情更怯”的复杂心境，我知道这种心态与普通游人完全不同。这种感觉之于所有从西藏成长了十几年，中途又离开西藏几十年的人而言，完全可以达成一种共识。

在宏亮的车上，我们草草浏览了拉萨火车站、我的母校拉萨市第三中学（原西藏交通中学）后，住进了德吉中路的新东方会所。拉萨的街道和我儿少时期相

比，已经变得面目全非。很多身着民族服饰的百姓口诵真言、摇着转经筒在街路上转悠，沿街两边完全是被民族化了的门面装饰和与内地繁华街市毫无差别的商业气息。藏汉两种文字并用于街头。眼前所见的既熟悉又陌生的街头景观，非常具有异域情调，让我们感受到，我这第二故乡距离我生活的厦门，无论从地域、也无论从心理，确实已经离得非常非常的遥远。

儿少旧影

清早起来拉开窗帘，云雾中的布达拉宫涌向眼前，任何一幅油画或者水墨画或者摄影作品都欠表现力，我不断地按动着快门。我在布达拉宫脚下一直长到18岁，那时的我，也许根本想不到数十年后我重新赶来看它的心境。此时，雨后的空气格外透明，目光垂至楼下街道，富有特色的藏式民居和摇着转经筒的藏族百姓从目下展开。看着经幡猎猎飘动，内心反倒生出无比的宁静。

二哥在交通厅门口缠着一个退休藏族司机打听30年前的熟人下落。结果自然令其失望。尤其是二哥从这位司机口中得到消息，他原来同宿舍的藏族小伙子平措不幸去世，引出了一个凄恻的故事：平措娶了一位美丽的无锡女孩为妻，因为经常酗酒，导致夫妻矛盾。一次，平措又出去找朋友喝酒，妻子电话以死要求他回来，酒中的平措没有当做一回事儿，当他回到家中，发现妻子喝了敌敌畏，已经不省人事，等他将妻子送往医院，妻子永远离开了人世。平措非常郁闷，从此继续以酒浇愁直至死在家中。邻居发现时，身体已经发臭，一个眼珠子被耗子已被吃掉。二哥听了长吁短叹，我也不禁为之唏嘘。藏族小伙平措我也印象甚深，我中学的一个暑假曾住二哥宿舍，有缘与平措朝夕相处。那时他是一个很帅气的藏族小伙子，好打篮球，待人沉静有礼，怎么都想不到他会以这样一种方式离开世界。

我们进了交通厅大院继续打听老人，见到有旧时痕迹的东西便不断拍摄。我对院内的花草极感兴趣，儿时父母种植了诸如大丽花、格桑花、高原菊等很多西藏特有花草。交通厅院子内的林子很大。雨后我也常常去林间采摘蘑菇，猴头菇、鸡腿菇我一眼就能发现，那才是真正绿色植物，炒菜或煲汤绝对鲜香无比。有时我也会带着妹妹去林间挖蒲公英（当时拉萨的孩子们称其为“蒲蒲丁”）作为兔食。那时拉萨城里的生活多少遗留了半农半城的特点，在那个特殊时代长大的我们，不啻为一种幸福。如今物是人非，想来不禁感慨丛生。

出了交通厅大门，遥望布达拉宫，它的金顶在阳光下熠熠闪光。我脑中迅速浮现出这样的句子：

沾染着布达拉宫金顶的佛光
轻嗅莲座上的一缕荷香

拉萨夜幕中送去的
除了吉祥
还是吉祥

下午我们顺利地找到了成长了十几年的旧址，即原交通厅汽车运输公司机关大院，现在是天海集团尚待开发的地盘。幸好还没有怎么被“改造”，给我们还原记忆提供了机会。一片荒弃杂乱的工地里，仍然找到了几少时期的面影。路还是那条土路，住满民工的铁皮顶平房懒洋洋地蜷缩在午后的阳光中。这间大概是我们兄弟的住处，那边也许是父母的房间。记得“文革”结束不久，家里的墙壁上张挂着南斯拉夫影片《瓦尔特保卫萨拉热窝》的电影宣传画：南斯拉夫游击队英雄瓦尔特站在急速奔驰的列车背上，挥拳将追赶的德军击落车下。这幅画对我的个人意义是很大的，那是勇敢、机智、不畏强权的象征，这面墙也俨然是我心生英雄主义情怀的一面墙。



处处格桑花

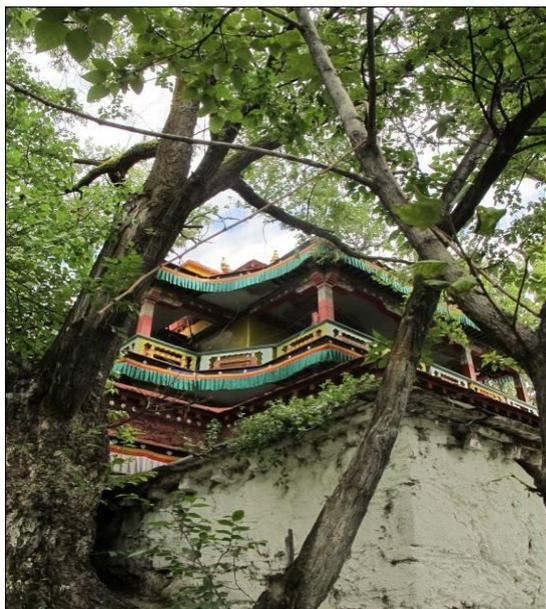
当时每家每户都会在房前搭建一个伙房，住房和伙房之间就是一个独立的院子。我父母喜欢种花，院子里种满向日葵、格桑花、邦锦花，我一放学回家，就习惯给花浇水。这些花长在西藏夏日格外蓝的碧空底下，显得特别地鲜艳。这些脑海里不断摇曳着的西藏花卉，使我离开西藏数十年后，一想起西藏，唤起的就是花样的年华和花样的记忆。如今物是人非，往事不堪回首。

屋外土路的两端，仍然是高耸挺拔的高原杨和左旋柳，儿时我们总是在其间游戏、嬉闹。特别是入夜时分，单位院子的杨树上挂着白色银幕，周而复始放映着《地道战》、《地雷战》、《英雄儿女》、《奇袭白虎团》、《列宁在 1918》等黑白影片，也会放映《摘苹果的时候》、《卖花姑娘》、《金姬与银姬的命运》等朝鲜影片以及八大样板戏改编成的彩色影片。故事片开映之前，总会播放一两辑《新闻简报》，如果有毛主席会见外宾的实况报道，大家会全体自觉起身并报以雷鸣般的掌声，甚至有一些“毛主席万岁”之类的欢呼声。尽管放来放去是屈指可数的几部电影，但对所有的孩子们而言，不厌其烦去看重复多遍的露天电影总是热情满怀，很多片子里的台词孩子们常常倒背如流。“文革”时代的这些银幕信息尽管是单调而苍白的，但它们填塞了我儿少时代白纸一样的心灵。眼前的一切场景将我们的记忆拖曳到那个

刻骨铭心的岁月。重温旧景，我们兄弟两个感慨不断。

龙潭童心

在布达拉宫广场上转悠，我们不顾年龄，“潮人”般摆出各种招式互相拍照留影，十分“俗气”地寻求世俗的生活情调。在这个广场上，我寻找童年时代的蛛丝马迹。想到了我披着塑料布冒雨到布宫对面的“工人文化宫”看电影的一瞬，想到了在这里追悼毛泽东的盛大场面以及假装晒晕而试图得到一杯免费糖水的恶作剧，想到了在布宫山脚下的“革命展览馆”参观的队列。这一切都意味着我



浓荫掩映中的龙王潭主庙

们在西藏特殊的生长经历里与世俗政治，与时代影像的密切关联。

布达拉宫东侧向北直行就是龙王潭。如今被改造得跟内地任何一个园林没有什么太大的区别。唯有极其安静的转经者依旧，高大的杨树飘逸着杨花，树干粗大的左旋柳依旧横七竖八地斜卧于潭水之上，甚至浸泡在水中，柳树与潭水，成为不可分离的伴侣。水潭中央的龙王宫依旧被树木掩映着，静谧而脱俗。只是以前的木桥已经不在，被改成石制拱桥，让我的记忆再一次经历破碎。

我上高中的时候，非常喜欢在有明月的夜晚骑车来此读书。当氤氲清气升腾于潭面，我第一次感受到月华如水的感觉，会自觉不自觉地与自己的灵魂对话。那是一种十分美妙而此后不再的感觉。所以，我要感谢生命让我有机会在这样的地方，挥霍我的青少年时光。

回到酒店似有感触，手机上匆匆赋诗一首：

离天最近的地方触摸白云
离尘世最远的地方感受生命
一切纷扰都被阳光驱散
一切纠结都化作流水
经幡卷动着他年向往
我，记忆的拾穗者
拖着缺氧的足步
让脑海风平浪静
让往事如一缕桑烟

布宫上下

雨中登布达拉宫。拍遍了宫殿的各个角度，这是世界上找不到第二个可以比拟和复制的宫殿，巍峨，高大，壮观。整个建筑像一个身着袈裟、盘腿打坐的一尊佛或一个喇嘛，稳坐在须弥山上。这座千年古宫，是全藏信众的心灵寓所。它每一日被念经转山的信仰者用灵魂牵系着，红白二宫和金顶呈现着须弥世界的精神面孔。所有的开窗都不大，而内部诸殿由各种小梯连接着。宫墙内红底的壁画绘制了藏民族精神的乌托邦，释迦牟尼佛、强巴佛、白绿度母、坛城、佛本生故事、莲花生大师、宗喀巴大师、护法金刚、各式明王明妃……让人感受到千百年灵魂的震颤。各种坐佛、灵塔、经卷和酥油灯隐约暗示了一种被凝固了的精神。藏民族是一个有信仰的民族，也是一个关心灵魂的民族，他们用自己不懈的顶礼膜拜诠释了信仰的力量，千百年来不曾改变，成为世界所有民族敬佩和倍感神秘的族群。

林卡心得



达赖夏宫罗布林卡

罗布林卡是七世直至十四世达赖喇嘛的夏宫，是一个非常大的皇家园林。我的第一个儿童节就是在这个园林中度过的。小时候，每逢节假日，藏族百姓都会到罗布林卡来“逛林卡”。人们用床单将几棵树的树干围起来，地上铺上卡垫，就像在自己家一样，喝酥油茶、青稞酒，唱歌、跳舞、下藏棋，其乐融融，体现了这个民族乐观而达观的心态。2005年夏，我来拉萨，在一个雨后的早晨游罗布林卡，看到许多藏族在屋顶上用三合土打夯（藏语叫“阿嘎”），人们用打夯杵子

极其有节奏地且歌且舞打夯，真正将歌舞娱乐融入到劳动中。我儿时不知道老百姓在屋顶敲着棍子跳舞的真实含义，从小就对这个民族产生着一种神秘莫测的感觉，后来才知道他们这是一种劳动。这样的劳动，我在任何地方没有再见过。

作为西藏政教领袖的夏宫，夏日的布达拉宫的美丽是无与伦比的。道路两旁摆满了夏日拉萨最鲜艳的花朵，我几乎都叫不出名。宫苑的围墙都被涂成上红下黄二色，红色是袈裟的颜色，而黄色是格鲁派佛教的主色。女儿非常喜欢这样的颜色，不断地在黄墙前面留影。进了几个大型宫苑（藏语“颇章”），院内鲜花丛

生，日光城的阳光洒在上面，纯净而熠熠生辉。殿堂内侧壁画里藏着关于藏传佛教的各种各样的故事，历代达赖喇嘛的修习场所拥有价值连城的佛像和珍贵的藏文佛经《甘珠儿》。走出宫苑，高大的高原杨和如茵碧草之间有高原特有的鸟类飞返其间，让人产生不知归处的感觉。内子评价罗布林卡是她在西藏数日见过的最美丽的地方。

绿色林芝

天麻麻亮启程奔赴林芝。拉萨河一路相随，当车攀爬至海拔 5013 处的米拉山口时，所有车辆里的游人都涌出车外拍照留念。年轻女孩们摆起各种 pose，兴奋劲都在肢体语言中。出了山口沿尼洋河一路下行，车窗两边可谓绿色葱茏，处处风景。刚出拉萨时农田里还是青稞绿浪，现在却是田埂金黄。山边的灌木一律演绎成参天古木。云是山的白头，山是云的绿衣。阳光下，绿色及云影不断变幻着色彩。草甸之上突然突起数株高低不同的树木，间或有河流从草木间脉脉流过，你会觉得林芝的自然之美多少有些失真。牦牛、绵羊或藏猪悠然自得地穿梭



拉萨至林芝的骑驾者

于公路两旁，甚至横卧于道路中央，视过往汽车为无物。我曾经读过安谅的一篇文章《两种生物的信任》，他谈到了跟我非常相似的经历，就是在穿越草原的公路上，牲畜们经常占据公路中央，而使所有司机频按喇叭敦促牲畜离开的情状。“不和羊抢道，宁可停上几分钟，也成为我在公路撞见羊们时的一个处置原则。”“无论何时何地，面对弱小的生命时，请展现你的一丝慈悲和柔情吧！”在西藏的公路上我们处处可以看到人类对动物所怀有的这样一种“慈悲和柔情”。

西藏的公路两端，还有一道“人文景观”：路旁偶尔撞见磕长头的朝圣者和单车骑驾的“旅友”，一种为了信仰的长途跋涉，一种为了意志和体能的“千里单骑”，这些举动没有任何作秀的意味，我觉得真正美丽的自然应该属于他们。我问司机，成天看这些美景是否感到视觉疲劳？回答是“没有感觉了”。回答似乎在意料之内。

我们人类有时也是很可怜的。依赖都市的各种人工造景，放弃这浑然天成的美丽风景，以视为成功。这恰恰是反自然之律而行。于是，我不禁对“人文”二字警惕起来。人文是人类痕迹作用的结果，一切人类智慧作用下的人工斧凿，都

在自然面前黯然失色。

汽车继续往深山深处继续攀爬，我们进入了原始森林环抱的鲁朗高山牧场。去过欧洲的，形容它如瑞士的阿尔卑斯山。车，路，松林，青山，白云，蓝天，一切都是搭配得如此浑然天成。

稀稀拉拉数匹马，或几头牛，在开满黄色野花的草场上悠然自得地摇尾吃草，像极了一幅油画。在南迦巴瓦峰背面和鲁朗林海，阳光忽而洒在路上，忽而被云层遮蔽，一阵雨滴打过来，山坳惊现一层又一层彩虹。依托这样的背景，我们一行拼命抓拍，直至两台相机电池耗尽，几位女同胞租上工布藏族服饰拍照，出租衣服的女孩甚至与我调侃起来，还与我们一起跳舞、合影，彼此无猜，无求，遂成人文一景。

雅鲁藏布与南迦巴瓦

前往位于米林县的门巴族和珞巴族地区，正面观赏南迦巴瓦峰。车沿雅江行去，一路风光秀美如昨，又有异族风致。我的老师于乃昌教授是门巴族研究专家，

他曾数度前往该地区进行文化考察，我在拙著《喜马拉雅山地歌谣与仪式》一书中大量使用于老师提供的米林门巴族地区田调资料，可惜，我现在的角色只是一个旅行者而已。

今天去第一个观景点是江面宽阔、云起云飞的雅江与尼洋河“两江交汇”处。人在江边拍照，像是站在照相馆的布景前，绝对有人见了会怀疑景点存在的真实性。雅江水忽浊忽清，忽宽忽窄，忽急忽缓，忽直忽弯。静时云山映水，急时天旋地转。到了雅江大拐弯处，山如刀削，水响如雷，无比神奇壮观！这是世界上最大的峡谷，最长达到 496.3



拙著《喜马拉雅山地歌谣与仪式》封面

公里，最深度达到 6009 米，其长度超过美国的科罗拉多大峡谷，其深度超过秘鲁的科尔多大峡谷。

峡谷险峻幽深，激流咆哮，号称为“人类最后的秘境”。所有的人都被这大自然鬼斧神工震慑住了，争相留照。

江湾是今日的一个看点，另一个亮点就是遥望南迦巴瓦雪峰。昨天我们只是走了它的背面，峰顶被白云环绕，这会儿是否可以窥见它的真容呢？老天不负所望，白云之上，我们看见了白雪堆积的山腰，如果不仔细分辨，谁也看不出哪些是白云，哪些是雪山。当有人指认出雪山，大家都循声望去。看到雪山了，众人一片雀跃。但毕竟是雪山山腰而非峰顶，我们都不免有些遗憾。



巧遇南迦巴瓦的真容

中饭后换车进山，走了两个小时，在雅江拐角处的观景点，有人望天惊呼：“南迦巴瓦峰！”我们再次循声望去，经过仔细辨认，我们都看见了这个世界十大最美丽雪峰之一的南迦巴瓦峰。据当地人说，因近二十天下雨，峰顶一直被云雾遮蔽，无数游客抱憾而归。而我们一行却有缘艳遇雪峰，真是一种造化！吝啬的雪峰只为我们停留了几分钟便再次被白云遮挡起来，好像跟我们打了声招呼，就速速隐藏了尊容。我们大家都非常知足，在雪峰露脸的一刹那争相与之留影，试图将这个美丽的邂逅永远定格下来！

下了观景点，来到一处低海拔的雅江岸旁，我们发现远处草木丛生处有个木栅栏围成的圈养数匹高原马的马场，勾起了昨日在高山牧场拍摄的场景。于是，大家蜂拥下坡取景。各种颜色的马匹见到我们这些陌生人，纷纷惊奇地跑开。然后再前行至河边，几乎所有人都在大喊大叫，原来我们到了一幅跟油画没有任何区别的地方。雅江静静流淌。对面的佛掌滩倒映水中。脚下是方圆数百米成片开着叫不出名儿的赭红色野花的河滩，它弯弯曲曲沿雅江排开，而远处一高一低两株绿树兀立于阳光下，天地间，像极了印象派画家的精美作品。

雅鲁藏布江囊括了许多见所未见，闻所未闻的美景。它们比画家经典作品更富色彩和想象力！所以，与我们这些游客的原居地相比，这个陌生的旅游地，往往更能激活生活激情和想象。这种激情和想象在夜晚的林芝被再次激活。饭后我们前往“工布印象”广场，每天晚上这里都会举办露天工布锅庄舞会。看到各族居民和游客在场子上快乐起舞，我们也不由自主闻声加入锅庄队列。虽然舞姿不算熟练和雅致，但是心境绝无仅有，白天旅行的倦意已经不翼而飞。

到日喀则去

从拉萨出来，沿曲水西行，山体逐渐少了草色，多了苍凉，一路上都很容易看见雪峰。窗外景观与林芝所见迥异。因海拔都在4千米以上，下车照相，大家都不免感到有些气喘。当汽车行至一高坡上，司机告诉大家，羊卓雍错到了！下车往坡下望去，大家齐声尖叫：哇！

眼前美丽的羊卓雍错像一条蓝色的缎带，静置于蓝天之下。远山，蓝天，岸旁三五丛黄花，与湛蓝阔大的湖面形成绝妙衬托。

车沿羊湖前行十余公里，遥见一群绵羊在湖边草场上吃草，构成天地间又一

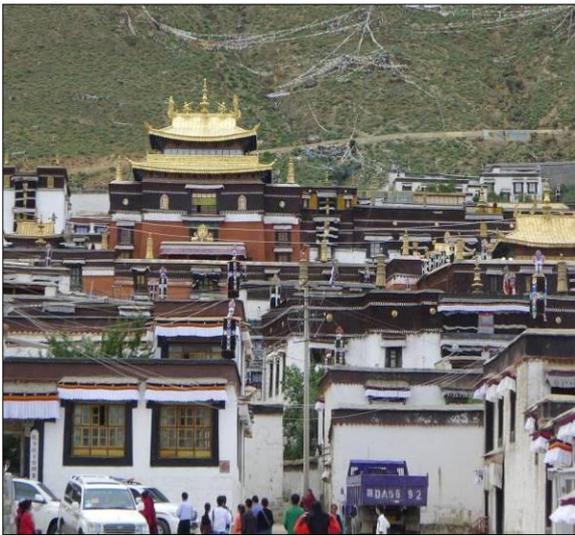
幅画卷。

去日喀则的山路崎岖蜿蜒。雪山和冰川纷至沓来。尤其是海拔 5600 米的卡若拉冰川从雪山向山脚垂挂着，颇具震撼力。冰川下行，车在草原上行走。沿草原环视，空旷的群山和草原已连成一片。山间路，风一程，雨一程。偶有青裸地和油菜地绿黄错杂，衬托着黄色的油菜花成为天地间最鲜艳和最孤芳自赏的颜色。加上路旁的水声潺潺，我们在这次孤独的羁旅中，感觉到人类的形单影只和无限渺小。

再次从车上醒来，道路两侧皆见无边麦浪。这是日喀则最重要的农区——江孜。车子开到一个依山古堡前，我们看到的是一个类似于布达拉宫的藏式城堡，著名影片《红河谷》以其为外景基地，电影讲述的是近代英国军队染指西藏，藏区军民在此浴血抗敌。影星宁静因此片而红遍国际影坛。

出了江孜直奔日喀则。路旁有一处标识引起我的注意：帕拉庄园。这是旧时西藏蓄奴制的一个典型案例。据说一个不丹贵族因战乱而逃避至此，以重金发展

地方势力，遂终成地方霸主。玉平兄编撰送我的《帕拉庄园的女奴们》即言其惊世的蓄奴之事。



扎什伦布寺

进了日喀则城，远远望见扎什伦布寺时，因被车摇晃得太久，大家都有些疲倦，加之本团队多数人不熟悉藏传佛教，兴致显得有些不如前。我是第二次来到札寺。六年前我曾在龙同学（日喀则妇联主席）陪同下在札寺受到该寺活佛的高度礼遇。他向我献上哈达，并为我系上金刚结。那个场景现在想来，如在眼前。此番重来札寺，却是人头攒动，熙熙攘攘。我们也只是匆匆看了强巴佛大殿以及四世、十世班禅灵塔殿，其金碧辉煌一如布达拉宫。

晚上餐罢，热情的龙伟夫妇同学邀去泡藏吧。吧厅服务生送上酥油茶，按藏族习惯敬献青稞酒。高潮是三个藏族女服务生为我们献唱藏族民歌。尽管状态是休闲，但为我们献唱敬酒歌已颇具仪式意味了。一曲耳熟能详的仓央嘉措情歌《在那东山顶上》，让人听了如痴如狂，如梦如幻。这就是歌声的力量，抑或文化的力量！写到这里，那极优美的歌词似乎还在耳畔飘荡：

在那东山顶上

在那东山顶上

升起白白的月亮
年轻姑娘的面容
浮现在我的心上
啊依呀依呀拉呢
玛杰阿玛

如果不曾相见
人们就不会相恋
如果不曾相知
怎会受这相思的熬煎
啊依呀依呀拉呢
玛杰阿玛

啊呀拉哩嗦
呀拉哩嗦
呀拉依拉呀呢玛依拉嗦
玛杰呵玛

再见纳木错

西藏旅游的极限是高度对体能的挑战。早上 7 点我们准时向此行最高点——海拔 5190 的那根拉山口进发。汽车进入海拔 4 千米的当雄草原后，我们可以看到一望无际的高山牧场，牦牛像洒落在绿色地毯上的黑珍珠，把整个草原点缀得充满生气。阳光穿越云层，将云的阴影一片一片地投放在绿色的山坡之上。山坡



圣湖纳木错

和草原的绿色连成一片。当坡顶缠绕着白云，你才突然警醒，原来这是山脉！偶有青藏铁路路基从草原穿过，可是转了个弯道就隐遁不见了。

很“牛”、很“牛”的牦牛大摇大摆穿越公路，并视其为自己的领地，横穿马路，不避车辆，而所有的过往车辆都会对这些悠然自得的家伙让行。

整个草原几百公里人烟稀少，

车行其上，即使美景，亦显单调。

坡度越爬越高，所有车辆好像也患上高原缺氧症，慢吞吞的，都显得“体力不支”。拐过那根拉山口下行，草原再一次开阔起来。车距纳木错景区越来越近，大家似乎都有点激动，挑战此行极限的时刻终于到了，穿衣的穿衣，拿拍摄道具的拿拍摄道具，可是天公并不作美，突然乌云密集，下起瓢泼大雨。即使前方雨住，我估计也看不到纳木错远处的雪山了，那可是我六年前的一场“艳遇”啊！不过，雨中看纳木错，应该另有一番景象才是！

抽空看景，发现湖面蓝如故。一部分山头的积雪也从云层背后探出白头，如果没有耳际嘈杂的人声，这个全球海拔最高的天湖，也绝对是最美的湖泊。

回到湖边餐馆吃湖鱼，扭头看游人在墙上的涂鸦，有一首这么写到：

纳木错，
不来是永远的错
来了不错
不来就错
我爱你
纳木错

文字一般，但是真情可嘉。是啊，如果此生错过如此美湖，不能不说是一种遗憾。

藏区的传说将纳木错形容为一个美丽的女子，而将正对她的念青唐古拉山比喻为热恋着纳木错的英俊青年。回程车攀爬至海拔 5190 米的那根拉山口时，我们穿得严严实实下车瞻望这个纳木错的“情人”，更有一种挑战极限的意味。当我们涌至镌刻有“那根拉/海拔 5190 米”标识碑留影时，心里不免涌现出一种征服者的得意。

离开当雄草原进入以地热闻名的羊八井，车路两端的景致逐渐由草原变成青稞油菜夹杂的农地，我们也从牧区进入了农区。

别了，西藏

今天是在西藏的最后一日，带着依依不舍之情再次准备出藏行囊。宏亮车载我们买了火车上的用品后，再次带我们前往拉鲁湿地。我们的车子在杨柳夹道的林荫路上穿行，两旁就是水草丛生的湿地。拨开草丛，踩着长着苔藓的土路，右拐前行不远是核桃树与苹果树混合的树林，阳光穿过枝叶将阴影投在身上，格外清爽，青涩的果实挂在枝桠上，嗅一嗅这久违的气味，记忆迅速拉回到童年在拉

萨的丛林里嬉戏的场景。那时的百无聊赖和今天的寻找旧时记忆，恰成了人生两个时段的有趣对比。

出了党校，回到拉鲁湿地中的公路，宏亮特地将车停在湿地中央的公路边上。路旁的湿地上就长着高原莲。西藏的莲花与内地截然不同，叶子不及巴掌大，此时没有一朵荷花，只有含苞的一两个骨朵在水面探出个“尖尖角”。这种荷花有



藏北的云

红黄二色，花瓣极小，盛开时不过暖瓶塞大小。并不长内地那种莲蓬，而是数十颗小子儿密集地长成一小团，是我儿时极爱吃的一种“美食”，我曾为获得此种“佳肴”，曾深陷拉鲁湿地，险些葬送幼小生命，现在想来也不禁唏嘘感叹。

然后宏亮车子将我们送至拉萨火车站。过了安检，上了火车，我才好像是大梦初醒：拉萨，西藏，此时一别，不知何年重返？不免心生些许感伤。列车开动后，向友人们

群发了这么一条短信：“现坐火车离开拉萨。别了，西藏！从此魂牵梦绕理所当然！”短信发出立刻收到许多回应：“哈哈，这么感伤！有机会我们相约，再去那魂牵梦绕的西藏：梦开始的地方。”再如：“我根本不想醒来！”我们这些西藏长大的“藏二代”，一说起离开西藏，内心的抑郁和感伤总是共通的。

火车沿堆龙德庆、羊八井、当雄、那曲、安多、唐古拉一线北行。窗外景色从农区、牧区、无人区，海拔从3千、4千、5千，整个一线上行。尤其是海拔5千米的无人区，再见不到一只飞鸟，一棵树木，唯见连绵的皑皑雪山和色泽多样的裸露山体。山下是无边无际的石子儿、草甸、无名河流与湖泊，没有牦牛，没有游牧者的帐篷，没有汽车，更别说人烟了。看多了，美景也变得单调乏味。最好看的还是变幻云彩的天。车进入青藏交界的著名的可可西里，已是夜幕悬垂时分，著名的藏羚羊大概已经还归梦乡了。但青藏之间的这条“天路”在设计方面的确是值得圈点的。首先它非常注意大自然的保护。铁路沿线我们看到无以数计的可以走羚羊与小溪的通道，也看到两侧防止野外生物闯入铁轨的栅栏。为了保护“天路客人”的人身安全，铁轨两侧都有防止沙化掩埋铁路的防护网。机车开到4、5千米的地方统一送氧，环保与人性兼顾。可见这是一条值得称许的天路。

天路两侧也能看到尚未开发的美景。比如翡翠水色的错那湖，其美景绝不亚于羊卓雍错、纳木错和巴松措。

美景最终全部藏于夜色中，和着火车哐当哐当的声响，我们醉一般地在世界最高地行驶的列车上睡去！

— 完 —

金门陈坑的聚落宗教（上）

调查主题：金门陈坑的聚落宗教

田野调查人：钟鹭艺

时间：2011年6月-9月

地点：台湾金门县正义里陈坑聚落



钟鹭艺：男，畬族，福建厦门人，厦门大学人文学院人类学与民族学系2010级文化人类学专业硕士研究生，师从余光弘教授。
研究方向：宗教人类学

左图：摄于台湾澎湖

前言

金门岛位于福建南部九龙江口，与厦门岛毗邻，除本岛外，尚有烈屿等大小岛屿15个，总面积约一百五十平方公里。岛的东、西两段宽、中央窄，形似金锭状。¹ 陈坑聚落即位于金门岛中央南海岸，位居要津，明初便设有巡检司。陈坑为陈氏血缘聚落，据族谱载宋时由福建晋江围头迁居。

本文旨在呈现陈坑的聚落性宗教生活概观。与金门各地一致，陈坑人以村庙主神为其信仰中心，在村人看来，主神辖下军将守卫聚落五方，以防邪秽入侵聚落，使之“合境平安”；逢主神千秋圣诞日，村人便延法师做醮，行“镇五方”仪式，呈现村人对聚落生活空间的认知，并借之形塑此空间的神圣，使村人得以安居乐业；若个人或聚落发生不顺遂之事，常要求村庙开坛以便透过乩童求神明指点迷津。

¹ 笔者于2010年6月-8月参加厦门大学人类学与民族学系组织的“暑期金门田野调查实习”前往金门陈坑进行田野调查，笔者负责调查陈坑的聚落宗教；笔者另于2010年9月回访陈坑，补充资料。

本文共分三部分，其中第一部分介绍陈坑村范围内的各种聚落性宗教设施，包括八座大小宫庙、五方等；第二部分介绍陈坑村村庙制度，包括组织管理和经费运作方式，以便了解村庙动员、组织村人参与聚落性宗教活动的方式；第三部分介绍陈坑村的聚落性宗教活动，即问坛活动与醮仪。

宫庙与五方

陈坑聚落内现有大小宫庙 8 座。其中由公司¹负责管理，且村人常去祭拜者为象德宫、仙鹤寺与李将军庙。其余 5 座均逢年节²才有村人祭拜，分别为天海寺、圣公宫、万圣公宫、姑娘宫仔和下坑前宫仔等，其中天海寺规模较大，其它均为小祠，村人习称“宫仔”，皆位于人迹罕至的聚落边缘。陈坑聚落五方均设置在聚落外沿，出入聚落之路口处，在村人看来，插置于五方³的五方旗中驻扎着村庙主祀神辖下军将，防备邪秽入侵聚落。

（一）宫庙基本资料

1. 象德宫

象德宫位于陈坑通往邻村尚义道路之下坡段左侧，属陈坑聚落边界地带。宫庙面海背山，所背山陵起伏，似大象雄立海滨，加之宫旁海滩形似象头与象鼻，惟妙惟肖，故人称象德宫宫址为“象穴”。与夏兴村孚济庙、新头村伍德宫以及料罗顺济宫所在地并称金门“象、狮、豹、虎”四大名穴。

温王爷是象德宫主奉神明，农历五月十六圣诞，陈坑人称之为“祖佛”，系陈坑开基主由福建晋江围头陈卿村迎请而来。村人世代相传，当初开基主乘船渡海时只携带一木牌以代温王爷。至今陈坑人仍将温王爷神位奉于北方宗祠福德正神神龛旁。与金门王爷信仰的来源相似，陈坑人的温王爷信仰也为“地缘性的祖籍神，正是垦拓文化的具体表征”。⁴

象德宫正殿神桌左侧上另祀奉王府千岁、蔡府按君大人和付府旗牌将军金身，此三神明金身系 2000 年象德宫重修奠安后由天海寺奉迎而来，村人称之为“客神”。据耆老告知，1944 年农历 5 月 24 日陈坑海域发生海难，一在海上进行牵网作业的渔船不幸出事，船上共 6 人，有 5 人遇难，时任保长便与乡老商议延请古宁头村苏府王爷相助。王爷乩示，王府千岁将驾临陈坑，便派长杆黑旗一面，立于象德宫右侧下坡道尽头近海滩处，并嘱每年八月初八须庆王府大人千秋

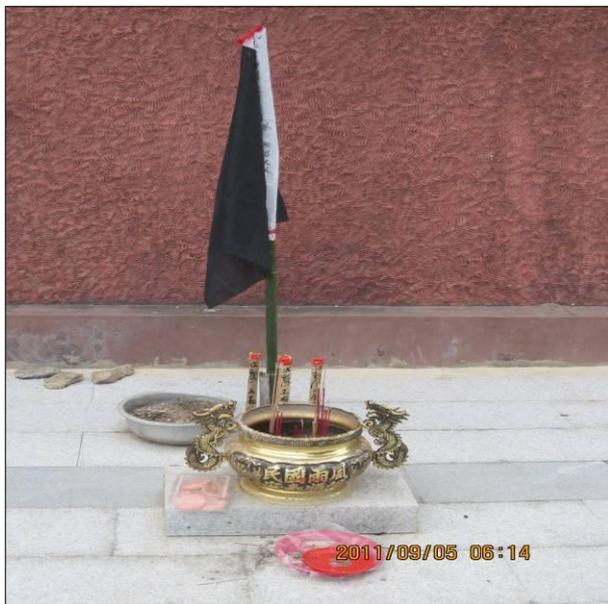
¹ 在闽南地区，由村人自发组成的团体俗称公司。

² 一年有三年节，分别为农历春节、端午节与七月十五。

³ 五方或五行的观念，表现在道、法科仪中的内涵，简言之，是一种将经验与想象世界的大多数事物，归纳为五个方位、属性，并藉由特定仪式的力量，使宇宙中神、人、鬼三者间的关系，得以秩序化与和谐共存（参见曾光棣，《澎湖的五营：以空间角度来看》，澎湖：澎湖县立文化中心，第 84 页。

⁴ 林丽宽，《金门的王爷信仰》，杨天厚、林丽宽著，金门采风：宽厚文史工作室作品选集，金门：宽厚文史工作室。

圣诞；另有蔡府按君大人与付府旗牌将军两神明本想驾临尚义，无奈尚义人不明神意，遂改与同属水府一路的王府千岁一同驾临陈坑。起初陈坑只以长杆黑旗一面代三神明，后将黑旗移至村内某处，随后又迁至南方宗祠前一大花岗岩石处，并于 1973 年为之兴宫塑金身，黑旗遂化掉。后因宫址为宗祠龙脉处，便于 1987 年天海寺建成后，将三神明移奉其中；待象德宫 2000 年重修奠安后，再移，且另立黑旗一面于象德宫宫门右侧尚卿碉楼下，以代水府兵将，上书“敕封王府千岁、蔡府按君大人、付府旗牌将军安镇”。黑旗前另置有三支竹符、三块石符，村人谓之“暗神”。逢每月农历初八，村人皆会携带两份祭品前来象德宫，一份摆于象德宫神桌上，奉温府王爷及水府三神明；另一份则置于宫门右侧庙埕“暗神”前方地面上，敬水府兵将。同一张神案上另奉有一



暗神

尊中坛元帅、一尊南府王爷、两尊文武判官及下坛虎爷一尊。其中南府千岁曾来陈坑“採乩”，其金身颇具特色：坐姿、黑面长须，王爷左手抓一小鱼，右手持一网兜；另有两童子立于前，一做划桨状，一正钓龙虾，此金身为南府千岁所採乩童依其神嘱延匠师所塑。虎爷平日只供奉糖果、饼干；但凡建醮行放兵科仪，则与中坛元帅同置于宫外香案上，供以生三牲（三层肉、豆腐、皮蛋）。正殿左右侧与一般金门宫庙相同，奉祀福德正神与注生娘娘。此外，象德宫还奉有温王爷四大将于宫庙两侧门旁，每侧各二，分立于侧门两边，四大将立姿红面，高约 1m，村人皆不知其源由，只云：自有温王爷就有此四大将。

传说温王爷是唐朝的进士温鸿，因奉圣旨巡行天下时，不幸遭逢海难而亡，被贞观皇帝追封“代天巡狩”，并颁旨全国建庙奉祀。成神之后的温王爷，常常出巡闽、浙沿海一带，护佑往来船只，福建漳州、泉州一带讨海维生之民便奉之为守护神。¹昔日陈坑人世代捕鱼维生，赖温王爷圣德广被，屡感灵应，时至今日，村民口耳相传王爷显圣之奇迹不胜枚举。在陈坑人看来，温王爷已俨然成为庇佑陈坑聚落“合境平安”的守护神，虽无专属乩童，但只要陈坑一有不吉，王爷即会透过其它神明乩身警示，护佑全村。

¹黄振良、王建成 《邂逅陈坑渔村》，金门：金门区渔会，第 43 页。

2. 仙鹤寺

仙鹤寺与象德宫同为陈坑的守护庙，主祀玉女娘娘，圣诞日为二月初二，陈坑人称之为“恩佛”。村人世代相传：昔日陈坑陈氏与琼林蔡家械斗，蔡家多子孙在朝为官，陈氏势弱，幸得玉女娘娘庇佑，得以力敌，是故谓之“恩佛”。除主祀七尊玉女娘娘，仙鹤寺还奉有苏、邱、梁、秦、蔡五王爷及朱、邢、李三王爷，玉太星君、哪吒三太子、虎爷、福德正神、注生娘娘等神明。

仙鹤寺不似象德宫地处聚落边缘，而是位于陈坑聚落近中央地带一坡地上，故往昔陈坑均于仙鹤寺开坛以便利村人问坛。其址形似仙鹤，以此得名，据寺内碑记《仙鹤寺重修志》载，此寺创建于清同治甲戌年（即同治十三年，1874），寺中现存一书有“仙鹤寺”之匾额，上题有落款时间，也为清同治甲戌年。

传说仙鹤寺肇建时，玉女娘娘降乩自选庙址，谕：“宫庙定要坐 sai 向 sai¹”，村人莫名所以，纷纷议论着庙址如何能即坐 sai 又向 sai？直至动土吉时，仍无人领悟神谕，娘娘遂再次降乩，谕：“前个 sai 字指西方，而后 sai 则意为夏兴孚济庙的狮穴（闽南语，西、狮同音）。”村人方才大悟，皆叹玉女娘娘灵验非凡。陈坑人世代相传此传说，在村人看来，在这般灵验神明庇佑下定能安居乐业、兴旺发达。

3. 李府将军庙

李府将军庙位于金门日报社正门右前方山坡处，村人习称东宫，盖因其庙址位于陈坑聚落东部。此地近陈景兰洋楼，旧时为军医院，“八二三炮战”时或有军人受伤被送此地，医治无效不幸殉职便草草掩埋于此；1978 年左右村人择此地建庙。起初东宫仅奉有村内一“查某佛”头家“清府元帅”神印，后陈坑村王爷爷乩示：忧其道行不深，无法管束“好兄弟”，应奉请李光前将军神印前来镇庙¹。村人谨遵神嘱，且改称之为李府将军庙。李将军庙规模虽小，但香火鼎盛，村人农历每月廿八日皆会携祭品前来拜拜；七月廿八日尤其盛大，各家户须另备柴米，其中柴一捆约为 12 根，各约 10cm 长；米则装在约 10m 长，8cm 宽之红袋中。村人农历八月八建醮庆水府千秋时，均会请李府将军庙所奉神明前去观礼。

4. 天海寺

天海寺建于 1987 年，为私人庙宇，供奉陈府将军夫妇及三子女。系村人陈民农出资所建，陈府将军夫妇与三子女即其子、媳及三位孙女，此五人皆因新加坡飞往马来西亚的航班失事而遇难往生。天海寺建成奠安后，村人曾将王府大人、蔡府按君大人及付府旗牌将军金身移至此寺祀奉，使之一度香火鼎盛。后象德宫重修，三神明均移驾前往，村人便不似往昔般频至天海寺拜拜。

¹ 李光前为军队团长，在战斗中不幸牺牲；死后，金门人为他建庙祭祀。

5. 圣公宫

圣公又称有应公、万应公，此宫位于象德宫庙埕前方滨海之花岗岩石上，为一小祠。宫内供奉渔人出海渔捞所获之无名尸骨，故信众多为讨海人，渔家多于年节前持祭品来此求圣公庇佑。与此圣公宫相距不到10米处，还有一小宫仔，村人以万圣宫称之，里面祀奉当年土地重划所掘无名尸骨。

陈坑聚落内另有两小祠，村人习称宫仔，皆为阴庙，一名姑娘宫仔，位于正义国小后山；一曰下坑前宫仔，坐落于琼经路陈坑村入口处左侧一大沟尽头。因两处有枉死之冤魂，村人遂建此两小祠以祭祀。

(二) 五方

闽南民间社会相信透过特殊的宗教仪式，将村庙主神辖下军将部署于聚落四周，便可将俗称“歹物仔”的孤魂野鬼阻拦于聚落外，使聚落内“合家平安”。陈坑人称此仪式为“镇五方”，即在每年做醮时抬神辇“绕境”，并将五方旗、竹符、石符等宗教设施安镇于聚落五方，代表于五方部署神兵。陈坑五方皆设置在聚落外沿，出入聚落之路口处，且五方之东西中三方设置点均曾变更。其中东方因原址所在小路废弃，荒草丛生，遂稍内移；中央因村人在原址外围建房，遂外扩；西方白旗位于军营内，军方以“军营里竖白旗，不吉”要求村人外移，其余二方不曾变动。此外中央位于陈坑聚落与外界交通最频繁道路之路口，一上书有“陈坑”二红字之大石块旁，陈坑人似有中方统领五方军将的观念，使之镇守最紧要处。以五方为点连线可将陈坑聚落围成一封闭空间，陈坑人鲜少居于此空间外，借助每年的“镇五方”，陈坑人共同形塑此空间的神圣性。



五方旗、竹符与石符等便是神兵部署的宗教设施¹，头家须在做醮前备好，以便所延法师在上书写符令。五方旗为方形，长宽约2尺2（约75cm）²，以五块五色布连接长条状的白布缝合而成，顶端并以红丝线缠绕，做醮时法师

会在色布上书“令”字，白布则写“奉上曰敕封某神明 镇”。陈坑若二月二/五月十六做醮，中方黄旗上神明便书“玉女娘娘”/“温府王爷”；若八月初八建醮，则书“温府王爷 玉女娘娘”。

¹ 昔日在坏年冬时神明会透过乩童加派“草人”于五方，以增加设施方式加强神力以防邪秽。

² 据报道人言，二尺二在鲁班尺上为吉祥之数。

在陈坑人看来，“祖佛”和“恩佛”辖下军将镇守中方，统领五方众军将。南方红旗邻海域，每次做醮其白布上所书神明皆同，均为属水府一路的付府旗牌将军，其余三方令旗上所书神明并不固定，凡在陈坑探过乩身的神明，均可书其名号。竹符则每方各设三支，取竹竿截段，长约40cm，对剖后一头削尖。竹符三支一排放置于各方五方旗前，尖端钉入土中约10cm，顶部须扎金纸，位于中间的竹符扎五色，两边则用金钱，寓中间竹符为镇守该方众军将之首。竹符上用黑墨画符，符头不似五方旗用敕令，而画雷令；符体则为“雷令某神明安镇”，三竹符只中央一支上所书神明名号与法师观念中镇守五方的神明名号一致，东、西、南、北四方分别为张、箫、刘、连圣者，而中营则为“中坛李元帅”；两侧竹符符体所书神明名号较随意，任意姓氏将军均可，据负责书符令法师所言：此盖因镇守五方之军将如凡间部队，百家姓氏皆有。各处五方竹符前还搭配巴掌大石符三块，上亦有黑墨书写之符咒。

五方旗、竹符、石符皆在做醮绕境时，透过“镇五方”仪式逐一安置。镇五方前法师须先置香案桌于庙埕，供奉中坛哪吒三太子与下坛虎爷，并行“放兵”科仪。此科仪包含召兵、点兵、排兵等步骤，前三步骤依序各进行三或五次，每次对着不同方位，在法师观念中如此则代表放三营或五营兵马。“放兵”后，法师割舌并以舌血敕点五方旗、竹符、石符及家户、头家符。在法师看来，守卫聚落之责由村庙主神辖下军将承担，这支神兵可分为守卫村庙及驻守五方两部，类似于军队编制中的“营部连”与“普通连队”；但凡做醮行“镇五方”仪式，定要放出平日守卫村庙之兵马，使之得以行走于聚落内，在此期间村人则在自家门口置草料水以犒赏神兵。除非神明透过乩童指示此兵马某部须留守五方，犒军后，定要将行“放兵”科仪时所放兵马全部收回，以免平日聚落内兵马过多，居民犒赏不及。¹而在村人眼中，他们每月初二、十六于家门口置香案桌，以饭菜犒军之对象与建醮时以草料水犒军之对象并无不同，²皆为五方令旗上所书，村庙所奉神明辖下军将。此外陈坑六神辇顶部四角与正面中央处均书有小字“黄、红、蓝、黑、白”，提醒村人如何插置五方旗，神辇五方旗与五方之五方旗相似，书有聚落村庙所奉神明名号。对于陈坑人来说，村庙主神与前来聚落“探乩”神明皆掌有一支神兵，分别驻守五方，共同承担聚落守卫之责，代表神兵部署的是五方旗，而不是法师所认为的竹符。据报道人所言，往昔可谓“神权”时代，村人坚信村庙供奉神明守卫聚落五方，故作为神明凡间代言人的乩童、听字身系重责，

¹ 澎湖地区的犒军科仪与金门不同，先行收兵，再放兵，且不属醮仪一部分，详见高怡萍《民间宗教中兵马仪式的地区性差异——以金门与澎湖的镇符仪式为例》，庄英章、潘英海（合编），台湾与福建社会文化研究论文集（三），台北：中央研究院民族学研究所，页243-270。

² 陈坑人所用草料水，一般为一桶水、一把芒草或空心菜茎叶。

其言行颇具分量，常参与处理聚落日常事务使之井然有序¹。

陈坑村村庙制度

象德宫与仙鹤寺皆为陈坑聚落村庙，两庙主祀神明分别为温府王爷和玉女娘娘，陈坑人称前者“祖佛”，后者“恩佛”。其村庙意义主要体现于两方面，其一，如上文所言，在陈坑人看来，温府王爷玉女娘娘庇佑整个聚落，使之“合境平安”，其麾下军将镇守五方，防备邪秽入侵聚落；其二，两庙宗教性活动费用筹措方式与仪式过程所涉及的人员涵括了聚落中所有的乡众、乡老、头家，以及隶属于宫庙的乩童、听字等；陈坑人借助村庙举行的宗教性活动，与村庙所奉神明共同形塑了聚落的神圣性。

村庙制度运作目的即为确保建醮等聚落宗教性活动得以周而复始的举行，保证聚落空间神圣以防邪秽入侵；为此陈坑自有一套约定俗成的村庙制度来筹措资源、分摊祭祀工作。陈坑村的村庙制度为传统的头家、乡老制度。头家以甲为单位划分，由各甲家户长周而复始轮值；各家户长一有子新婚，便自然成为乡老，毋须再轮值头家，承担头家之责。此外村庙设有常任主事长老、财务管理员各一名，由他们负责管理村庙日常事务，并统筹聚落宗教性活动。

（一）甲与头家

陈坑为一陈姓血缘聚落，依房祧之别分为六甲，各甲并无具体名称，只简称为第几甲。每年各甲皆出头家四位，因此每年有二十四位头家当值，头家由各家户户长轮值，但各甲具体轮值情况不一致。如第五甲虽由蜘蛛与新兴两祧组成，但每年两祧并不各出两头家，而是人多的蜘蛛出头家三位，新兴则只派一名头家；再如第四甲，由六个祧组成，人丁少的祧仅须两祧合出头家一位。现今各甲（第四甲除外）大都循例以同一祧的数家户为单位出头家一名，此轮值法因各轮值家户单位人口外流情况各异，造成有的家户每隔一年便须承担头家之责一次，有的则长达七年才轮值一次。笔者曾试问：何不以邻为单位出头家以保公平？² 村人皆以“同邻不同祧”为由，视为不切实际之事。如林建育所言：聚落居民虽身处同一聚落，但仍会突显其自身所居处的地域，即“我群”、“我境”的思维。³ 与

¹ Turner强调在宗教、仪式的研究，关注参与者及参与者间的社会关系（参见Turner, Victor ; *Aspects of Saora Ritual and Shamanism: An Approach to the Data of Ritual. On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Turner, Edith L. B. (ed) pp.19-42）。但笔者在田野调查时，忽略了对相关资料的收集，行文时方悟在访问报道人今昔乩童、听字地位变化时，报道人提及“往昔是神权，现今是钱权”，简言意骇；若深入收集资料，应可从今昔乩童、听字地位、作用变化探得几分社会文化的变迁。

² 邻为金门村里以下的行政单位。

³ 林建育 《金门传统汉人聚落领域的空间界定：一个五营信仰的考察》，台湾树德大学建筑与古迹维护系硕士论文，第 185 页。

金门其它聚落不同，陈坑同甲、甚至同祧之人并不聚居一处，有此现象，盖因“陈坑村的地势位在象山的山脊之上，没有辽阔而平整的腹地可以做为血缘发展或族亲居住区域的条件”。¹

甲别	房祧	神辇
第一甲	四柱	温府王爷
第二甲	进兴、北方厝	玉太星君
第三甲	下塘	邢王爷
第四甲	前山房、后新厝、耀宗、昌盛、上塘、城边	玉女妈
第五甲	蜘蛛、新兴	邱王爷
第六甲	东山	苏王爷

甲、房祧与神辇

温府王爷玉女娘娘两神明，侨居新加坡的陈坑人皆分香供奉，前者圣诞日为五月十六，后者则为二月初二。现今若金门陈坑人二月初二日设醮，新加坡陈坑人则定五月十六日做醮，反之亦然。金门陈坑人另于八月初八水府三神明千秋圣诞日做醮。陈坑村头家的任务便是协助村庙主事乡老、财务管理员筹办一年两次的醮仪，头家于每年农历春节期间交接，各甲确定好当值头家后，宫庙主事者便会召集各甲头家开会，抽签分配当年做醮各甲须承担之任务。做醮任务分配如下：

- A. 办牲礼：准备设醮用五牲二付（每日一付）、三牲、菜碗、淡盒三秀、酒；各寺庙各日三牲一付、酒一瓶。
- B. 搭铁架：搭铁架帆布、醮后整理寺庙、广场；办金帛及糊纸用品。
- C. 拆铁架：请法师、醮后整理厨房；拆铁架帆布归位；巡五方时加派一名人员担牲礼金帛。
- D. 五方：准备五方旗石符竹符；巡五方时加派一名担石竹符。
- E. 什差：设醮所需桌椅；放兵收兵草料水；设醮时宫内差用；摆客桌时各项用品；
- F. 准备斗灯；随坛乡老三名；准备盐米；献供用品。

除分担工作外，二十四位头家还需出面协商、联络传达甲内各户意见，以及登记、收缴各户人口钱。此外在“镇五方”时，各甲四位头家须抬各甲所属神辇，

¹ 黄振良、王建成 《邂逅陈坑渔村》，金门：金门区渔会，第 24 页。

若轮值头家年老不适，则应自行雇请他人抬辇绕境。¹ 当值头家除可平分做醮所用祭品外，还能分得法师所敕头家符一张。

昔日，陈坑村各户长在儿子新婚后便自然成为乡老而毋须再轮值头家，但现因聚落内年轻人外流，当值头家往往不在金门居住，遇此情况，其父母便须替行头家之责；即便是仍在聚落居住的年轻人，也鲜参与醮仪。换言之，在某种程度上，做醮已成为老年人的负担。

（二）乡老

乡老和长老统称“老大”，前者在宫庙宗教性仪式担任献祭者，后者则为宗祠祭祀献祭者，两者皆由儿子已婚的男丁担任。陈坑乡老人约 90 多人，每次建醮所需三名随坛乡老由承担该任务之头家出面延请。做醮时，随坛乡老须全程在宫庙附近等候，配合法师科仪行上香、跪拜、献酒等，醮期后随坛乡老可分得糖塔各一。

（三）经费与开支

陈坑村宫庙日常事务均由主事长老与财务管理员负责打理，除了做醮花销，公司经费还用于购置象德宫、仙鹤寺与李将军庙三庙的日常什用、支付水电费等以维持庙宇整洁，方便信徒祭拜。公司经费的来源，约有以下数端：

1) **香油钱**：象德宫与仙鹤寺平常备有各种金纸、香枝供香客免费使用，信徒可随己意往香油箱投钱，村庙财务管理员每隔一段时间便会打开香油箱点收、保管，并于建醮时向村人张贴公布香油钱收入数额。

2) **缘钱**：是需要开具收款证明并且张贴公布出来的捐献，也称为“添缘”，通常在做醮期间由宫庙财务管理员收受，并将每一张捐钱的数额和姓名写在小纸上并贴于公告板上。

3) **谢醮**：陈坑做醮闹热时，村人有受神佛恩惠者常“谢醮”答谢神佛，谢醮者通常出资上万元以充建醮之资。做醮逢行“进金纸”科仪时，法师会为谢醮者各备疏文一份，上书谢醮者全家老少生辰八字并诵念之，以祈福求安、补运添寿。

4) **人口钱**：每逢建醮时，陈坑各家户便按先前向头家所报的人口数缴交人口钱，一口 10 元，由各甲头家负责收齐后，交予村庙财务管理员。

5) **契子费**：陈坑两庙伺奉神明，只玉女娘娘和王府千岁收有众多契子，俗称“干儿”，并各编有一本“干儿簿”，上列众契子芳名。每逢二月初二/五月十六建醮，玉女娘娘众契子便需缴交契子金，王府千岁契子则于八月初八缴交，契子金为一人 30 元，交予村庙财务管理员，由他负责统计并张贴公布。

¹ 公司另有一神辇专供大尊温府王爷金身“出巡”之用，村人习称“八座”；此金身出巡并不常见，最近一次距今已十多年，抬此神辇之人，均为王爷亲自指派。

6) **村公所厨房租金：**昔日陈坑村村公所兴建时，公司出资于其旁加盖铁皮屋厨房一间，供村人婚丧喜庆办桌请客之用。村人每用一次，须向公司缴交 2000 元，并交由财务管理员保管。

7) **机场回馈金：**因陈坑村位于金门尚义机场附近，受飞机起降噪音影响，机场每年划拨一定经费给予陈坑村所属正义里之社区发展协会，用于资助正义里范围内举办的各式聚落性活动，并由正义里社区发展协会负责分配、安排使用此经费。每逢陈坑村做醮，均有机场回馈金资助，金额不定，如二零零四年农历五月十六温府王爷千秋做醮为 2 万元，而今年农历八月初八水府建醮则为 4 万元。

—未完待续—

新华村一天



闫玉，女，贵州毕节人，彝族，厦门大学人文学院人类学与民族学系 2009 级文化人类学专业博士生，师从彭兆荣教授。
研究方向：文化遗产、旅游人类学。

左图：摄于贵州贵阳天河潭

我得承认，蓝天白云下更容易体会岁月的静好。大概所有的人类文明都赋予了天象以性格吧，晴朗的可以是天气，也可以是心情，于是在时间上这二者也容易同步。2011 年 7 月中旬，与师长、好友欢聚于云南之后，剩我一人踏上孤旅，那感觉还真有点凄惶……幸好，那一丁点儿的凄惶，很快在蓝天白云的一路陪伴下烟消云散了。7 月 21 号，天可怜见，我花掉了几乎整个白天，转车数次，于当天的傍晚时分来到了大理州鹤庆县新华村。

这个村子很干净。下了进村的三轮车，我信步走在石板铺就的主干道，四处打量并寻找方位，很快就弄清了主要景观的地理分布状况，因为除了干净之外，她还显得简洁。主干道的右边是石寨子，左边是寸氏庄园、黑龙潭，景点集中而有序，似乎有些规划的功力。

黑龙潭是一汪源自地下泉水的高原淡水湖泊，传说潭里曾经有一条黑龙，潭水因而得名。水面上有星星点点的白色小花，乍一看以为是不洁净的东西，发现那是花之后，越看越美，喜欢得不知道怎么办才好。花叫海菜花，可观赏可食用，是国家三级保护植物。值得一提的是，这种植物对水质的要求很高，只要有些污染，花就会死亡。

除了花，湖面和湖边还有小船、亭台、垂柳、长堤，明明无诗无画，却很诗情画意。俄而有游客上船，荡舟湖上，撑船的女子与游客谈笑之间唱起歌来。又有几个小孩下水嬉戏，画面陡然由高雅而变得平易近人。潭的另一边有高大的铁架子，本地人说，是在修建大佛像。新华村白族同胞有信佛的传统，据说村里还有两个老寺庙。这个大佛像的修建，既为完善景观，又是继承信仰。走近了看，

这个工程是在修建药师佛寺。在晚上“觅食”时，遇到几位广东来的兄弟哥子，与周姓兄弟聊天中，得知他们到这个地方已经6个多月，帮本地人装修屋宅来了。一同来的还有些同乡，白天都很忙碌的干活，因为这里的装修活儿很多。看来，这里以前是生长庄稼的村子，现在要开始“生长”各式各样的现代建筑物。

第二天一早，我先在住处周围逛了逛。新华村是有名的银器村，据说早在唐代南诏国时期，便开始了金、银、铜器皿的加工制作，银饰锻制的手工技艺传承了上千年，所谓“小锤敲过一千年”是也。所以，在新华村的主干道新华街上，大大小小的银器店比比皆是，街边还有银饰加工厂的指示牌，这里的银饰生产方式看来是多样化的。这些银饰店的装潢和规模看上去比西江苗寨的要稍大气些，但也殊无特色，里面除了摆放银饰，还有铜火锅、银碗筷、镀银刀剑、银制小摆设，种类繁多。问了几家，店面都是自己家的房子，自己家里有人主管加工，也还雇请了伙计，基本上都说是批零兼营。这些店的银饰价格，在每克10元到16元之间，据说，比石寨子里面要便宜一半多；并且，店里面的一部分商品是放在石寨子里面短时间没有卖掉，又收回来自己卖的。



石寨子

石寨子本来是新华村的原名，但现在的石寨子不是当初的石寨子，它是银都水乡投资有限公司圈地修建的工艺品展示园，也是旅游产品商业区。几乎每一辆由旅行社安排的旅游大巴都是直接开进石寨子，导游再直接将游客带进寨子里各大商铺购物，“银都”便是寨子里面生意最兴隆的地方。银都有两个购物大厅，银器分类型、分档次摆设于不同的区域、不同的柜台，比如有“大师精品区”，有“家传精品区”；有“餐具专柜”，有“摆件专柜”。

在柜台的上方会看到标语广告：“天下银器看云南，云南银器看新华”、“世界上最后一个原始手工传承故园”、“小锤敲过一千年”。

最有意思的是，在店子的中部，有个太上老君的塑像，塑像旁有牌子讲述了关于新华银器的故事：

太上老君即老子……传说，在石寨子龙潭有蝌蚪龙兴风作浪，祸害乡里，村民苦不堪言，太上老君不忍石寨子村民遭受苦难，下界化为凡人教会村民锻银打铁，打制了一条粗大的铁链把蝌蚪龙紧紧地捆绑在龙潭北岸的千年漆树之上，从此，村民们过上了安定平和的幸福生活。至今，石寨子每家每户都熟练掌握五金的冶炼加工技艺，尊奉太上老君为“小炉匠”的祖师爷，并创造了名闻遐迩的中

国银器品牌“石寨子银器”。

——云南啊云南，真是一个很讲究讲故事的地方……



瓦 猫

出了石寨子，我步行到寸氏庄园。听村民讲，这里是村里首富寸先生的宅邸。这位首富年轻时从商有道，发家致富后投资旅游建设，带动全村发展，如今移居海外，以前的豪宅依山傍水，风景优美，因而开放作为旅游景点，门票一人20元。从寸氏庄园出来，时间还早，在深巷中转悠，又看见很多小的参观点，比如手工艺作坊

等等。巷子里的老房子，通常在靠街的院门墙

顶上立一个小动物塑像，叫做瓦猫，据说除了有辟邪之用，还能吞铁屑金，常保家庭富贵。

看了几个手工作坊，并到一个银器加工厂转了一圈之后，我决定要去探探当地名人、也是国家级非物质文化遗产——银饰煅制手工艺的传承人寸大师。寸师傅的大名我是三年前在昆明的会议上就听说过了，在机缘巧合地和银饰打上了交道之后，对有关银饰的一切人和事我都很感兴趣，这次当然也应该把握机会。事实证明，这个探访时间刚刚好，大师正在家做设计工作，并且刚好有富余时间边做事边聊天。大师手头的活儿，是在未打制的银盘上画梦中所见的一条吉祥龙……聊到最后一班回大理的车发车前十几分钟，大师开车将我送到了鹤庆客运站。至今让我记忆犹新的，是大师对手艺人应该有“思想”的强调，以及对他的“师父”——镇雄一位佛教高僧的介绍。

算下来，在新华村只待了一天。走马观花地看景、察物、识人，也许这离一个地方的内心真实还有很远距离，但一种平衡感让我感受到这个地方的自在和充盈。打个理想化了的比方，恰如蓝天下舒卷而变化中的白云。

— 完 —



【本期栏目主持】

杨丽娟（1978-），女，汉族，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业博士，成都信息工程学院管理学院讲师，“人类学高级论坛”青年委员会委员。

【栏目导言】

从踏入学术之门的那天起，行走在崎岖的学术之路上，个中甘苦，冷暖自知。为了给大家提供丰富的学术营养，塑造坚韧的学术意志，促就持续的学术动力，本期“学术动态”栏目将从五大板块对文学人类学学界的最新进展进行播报。

“信息快递”首先是对今年获得“国家社科基金重大招标项目”的彭兆荣教授的《中国非物质文化遗产体系探索研究》和徐新建教授的《中国多民族文学的共同发展研究》两大课题开题进行简介，随后是一组会议简讯，从中可见文学人类学这一新学科无论是在国家课题还是在地方探讨中，不仅已被学术认同并在生活实践中成为直接动力。

“讲座精粹”主要刊登“人类学需要的大视野”的学术讲座，内容包括徐新建和叶舒宪教授对同一问题的阐述与回应，希望形成互文，以飨读者。

“学报专栏”收集了淮北师范学院学报与重庆文理学院学报的文学人类学专栏的学术文章，期望能从跨地域的不同专栏风格来共同推进文学人类学的发展。

“学者风范”推出中国社会科学院汤晓青教授和广西民族大学的徐杰舜教授，游历在他们的学术生涯中，大家能感受到前辈学者的坚持与用心。

“新著佳作”推荐的是由四川大学“国家 985 文化遗产与文化互动创新基地”与西华大学“地方文化资源保护与开发研究中心”联合主办的中文学术期刊《文化遗产研究》、徐新建教授的《侗歌民俗研究》和潘年英教授的《寻访且兰故都》，共同关注遗产的多样性和现代性问题，还有叶舒宪教授与陈器文教授编著的《宝岛诸神：台湾的神话历史古层》借助“神话历史”的研究视角展现了台湾人真实的精神样态。

● 信息速递

2011 年度国家社会科学基金重大招标项目 “中国非物质文化遗产体系探索研究” 开题暨研讨会



2011 年度国家社会科学基金重大项目 “中国非物质文化遗产体系探索研究” 开题暨研讨会近日在厦门大学举行。

国家非物质文化遗产保护工作专家委员会副主任周小璞，南京大学教授、国家非物质文化遗产保护工作专家委员会委员徐艺乙教授，中国艺术研究院研究员、国际亚细亚民俗学会中方会长苑利，厦门大学组织部部长白锡能，厦门大学社会科学研究处处长朱福惠等参加了研讨会。

该项目为国家重大招标课题，以厦门大学人文学院彭兆荣教授为首席专家的项目组获立项资助。

据了解，该项目的责任单位为厦门大学人文学院人类学研究所、人类学与民族学系，合作单位有四川大学文学与新闻学院“文化遗产与文化互动”985 国家级创新基地、重庆文理学院非物质文化遗产研究中心和西藏自治区非物质文化遗产保护中心。项目团队的成员由来自厦门大学、四川大学、西南民族大学、青海民族大学、贵州大学、南京大学、苏州大学、复旦大学等高等院校的近 20 名副教授、博士和博士研究生组成。

项目开题报告认为，非物质文化遗产的概念系统、分类系统、命名系统、知识系统、实践系统、保护系统，都将是项目的研究对象。与会专家、子项目负责人等纷纷围绕项目主旨提出建设性意见。专家在选题意义、预期成果、课

题框架、研究内容与方法、项目管理等方面均达成了共识。与会专家还认为，该项目进行的探索研究，对我国非物质文化遗产的保护实践工作具有里程碑式的重大意义，并有助于世界文化遗产体系的完善与进步，是一项强国惠民、恩泽后代的有益工作。



该项目拟完成三本著作和一份专题报告的编纂和出版。项目成果将从哲学层面为中国非物质文化遗产理论体系建设提供核心价值观；还原中国非物质文化遗产的本土经验、逻辑和文化语法，挖掘中国非物质文化遗产独特的知识生产方式；探索中国本土非物质文化遗产体系的理论要素、基本研究单元及其结构模式。

随着我国在联合国教科文组织中成为公认的“名录遗产大国”，以及政府对文化产业建设的日益重视，国内文化遗产保护的现实问题渐渐凸显，相关知识谱系的梳理和价值体系的确立也明显滞后。相比较于国际遗产保护先进国家的经验，中国的遗产体系亟待建构和完善。该项目以“中国非物质文化遗产体系探索研究”为突破口，首次试图建立遗产体系的“中国范式”，建设具有中国特色的遗产体系，在实践中解决中国的遗产问题，在世界舞台上发出中国的声音。

（供稿：闫玉；图片提供：杨娇娇、赵倩）

— 完 —

2011 年度国家社会科学基金重大招标项目 “中国多民族文学共同发展研究” 开题报告会



2011年12月11日，以四川大学文学人类学研究所徐新建教授为首席专家的国家社会科学基金重大招标项目“中国多民族文学共同发展研究”开题报告会在四川大学顺利举行。四川大学和四川省社科规划办的领导出席了会议。会议由四川大学社科处姚乐野处长主持，四川大学副校长石坚和文学与新闻学院曹顺庆院长等嘉宾致辞。出席开题报告会的还有中国民间文艺家协会副主席叶舒宪、中国社科院汤晓青研究员、厦门大学彭兆荣教授，以及来自中央民族大学和各地民族院校的裕固族学者钟进文教授、维吾尔族学者姑丽娜尔教授、藏族学者卓玛教授、彝族学者阿库乌雾教授和朝鲜族学者李光一教授等。北京大学陈跃红教授宣读了中国比较文学学会会长乐黛云教授发来的贺词。

会议的主要内容是由课题组首席专家徐新建教授作的项目开题报告及五位专家的评议。徐新建教授从课题背景、学术综述、课题目标、思路和难点五个方面进行了陈述。之后，由北京大学陈跃红教授、中国社科院关纪新研究员、四川

大学赵毅衡教授、西南民族大学徐其超教授和四川大学冯宪光教授组成的专家组对开题陈述进行评议。专家们对开题报告给予了充分肯定，同时分别从学理与对策的关联及结构与方法等角度给出多项建议。专家们认为，《中国多民族文学的共同发展研究》国家社科基金重大项目的立项，将进一步推进对具有悠久历史的中华多民族文学的整理和研究，为建立中国多元文学史观提供学理依据，同时也是建立“文化中国的民族文化诗学”的良好契机，具有重要的历史意义和现实价值。经过认真评议，专家们对开题报告一致通过，认为中国多民族文学的共同发展研究是一项事关重大的课题，希望也相信课题组成员在首席专家主持和责任单位四川大学的支持下，通力合作，使此项任务顺利完成。

开题报告会结束之后的一天半时间里，课题组成员与来自全国各地的多民族学者以“中国多民族文学的共同发展”为主题进行了专题研讨。大家分别从跨民族和跨学科的角度对课题进行了深入对话和阐述。研讨会期间，课题组专家还先后为川大师生举办了三场包括多民族“母语诗歌”朗诵和对话在内的开放式学术演讲。

(供稿：梁昭、赵靛；供图：梁起峰)

— 完 —

● 会议简讯

中国第八届多民族文学论坛



2011年7月28-31日由中国社科院民族文学《民族文学研究编辑部》主办、赤峰学院以及赤峰学院蒙古文史学院承办的第八届中国多民族文学论坛在赤峰隆重召开。来自中国社科院民族文学研究所、北京大学、浙江大学、湖南大学、四川大学等30多所大学、50多名专家参会。两天的热烈学术交流之余，在赤峰学院的主持下与会人员实地考察了赤峰市博物馆、北石林和白云敖包，感受了红山文化、蒙古文化的厚重与多元。

大会主题为民族文学的跨界交流与实践，主题之下分为重思文化身份与认同；各民族文学的跨文化、跨地域、跨国境交流与实践；内蒙各民族文学研究个案共三个分题，参会的各位专家、学者就上述问题展开了积极的讨论。

在开幕式上，赤峰学院院长德力格尔首先就此次会议做了重要讲话。席永杰先生作欢迎致辞，并以“一叶浮萍归大海”为主线，梳理了红山文化的辉煌历史：最早的稻谷培养基地、“中国第一龙”的玉文化、辽代的佛塔等，从而呼吁应该用多元文化的视角重审赤峰文化甚至中华文明的源头。在随后的主题发言中彭兆荣教授认为红山文化在空间文化是边缘，在时间上史前文化时代，在这样的语境下讨论可以作为反思传统黄河文明中心说的最佳案例。

来自中国社科院民族文学研究所副所长汤晓青致开幕辞同时就中国多民族

文学论坛的举办做出了学术时空追溯,并指出赤峰学院承办此次会议的在地化意义。她结合实际探讨在高等学校中文系怎样培养多民族文学史观、多民族文学的教材编写等问题进行了探讨,并反思地方性知识如何回应和提升。随后海内外著名学者就文化认同与身份问题、多民族史观的发端、发展与展望等七个主题做了讨论。首先,就多民族文学史观的核心问题,关纪新先生做了重新审理和界定,提出了应当力戒“视而不见”与“熟视无睹”的两种片面倾向。其次,就此次会议的跨界交流、文化身份、文化认同等问题上,各位参会者踊跃发言,讨论激励,收获颇丰。此外,青年学者周翔就台湾原住民的“嵌入式书写”为母语表述或曰双语书写做出了探讨,这样的议题与李骞的彝族诗学以及蒙古族的民族叙事甚至整个多民族的口传表述形成较好的互文与互动性。最后,徐新建教授以两个亮点、三组关键词归纳此次会议的主题和成效,即国家、种族和疆界;文学、语言和身份;共同体、跨界、新媒体多元建构的民族文学的跨界与交流。

(供稿:龙仙艳;供图:龙仙艳)

— 完 —

“文化中国与文化认同”学术研讨会 暨人类学高级论坛学术委员会第三次会议



2011年6月24-26日,由浙江省文化艺术研究院、人类学高级论坛(中国)秘书处联合主办的“文化中国与文化认同”学术研讨会暨人类学高级论坛学术委员会第三次会议在杭州举行。来自台湾世新大学以及大陆的四川大学、厦门大学、广西民族大学、南京大学等20余所高校的专家学者出席了会议。

会议议程包括主题发言、分组讨论、人类学高级论坛成立十周年纪念座谈会、人类学高级论坛学术委员会会议。人类学高级论坛顾问、著名的台湾人类学家乔健先生、浙江文化艺术研究院院长黄大同作了重要发言;20多位专家学者参与了主题发言与分组讨论;最后的学术委员会会议审定并通过了《人类学高级论坛学术委员会章程》。增补中山大学周大鸣教授为人类学高级论坛秘书长,兰州大学徐黎丽教授、广西民族大学秦红增教授为人类学高级论坛副秘书长,增补香港科技大学张兆和教授、浙江大学刘朝晖博士、新疆塔里木大学安晓平教授为人类学高级论坛学术委员会委员。会上以无记名方式投票评选出了人类学高级论坛新世纪(2000-2010)人类学各个奖项的得主,并决定于2011年10月22日在赣南师范学院举行第十届人类学高级论坛上颁发。会议决定接受塔里木大学人文学院和青海民族大学民族研究所的申请,分别于2012年和2013年分别举行第11届、12届人类学高级论坛。

(供稿:王璐;供图:王璐)

— 完 —

“普洱民族团结誓词碑”建碑60周年学术研讨会



2011年7月17日至19日，“誓言不朽，同心永结——思茅师专纪念‘普洱民族团结誓词碑’建碑60周年学术研讨会”，在云南普洱思茅师范高等专科学校顺利召开。学者们围绕“新中国民族团结第一碑”的历史事实与传统文化，从学术研究的角度解读和总结了民族团结及民族关系在中华民族多元一体格局形成过程中的重要意义、历史经验和现实价值。

云南普洱是我国西南边陲一个多民族聚居区，生活着哈尼、彝、傣等14个世居民族。在这个“一市连三国，一江通五邻”的茶马古道上，民族地域文化丰富。1951年元旦新中国建立之初，在普洱举行的“普洱区第一届兄弟民族代表会议”上，其时的“26种民族的代表”，歃血剽牛，盟约勒石，立誓要“从此我们一心一德，团结到底，在中国共产党的领导下，誓为建设平等自由幸福的大家庭而奋斗”。

“普洱民族团结誓词碑”是新中国成立初期共产党民族政策的成功案例，也是全国民族团结的缩影、写照和见证。在此次研讨会上，来自各高校的特邀学术嘉宾与思茅师专学者一道，结合我国多民族国家形成的历史进程，从历史人类学、社会学、宗教学等学科视角，对边疆民族盟誓进行学术意义上的研究与再发现，探讨不同族群间文化沟通、交流的有效途径，为整合从践约守信到民族团结、国家认同等方面的话语资源，提供学者的学术关怀与智慧。

本次会议八位特邀学术嘉宾从历史、文化、政治多角度探讨了国家与民族

的关联与作用问题。四川大学徐新建教授的发言题目为《新中国“民族团结”的历史起点》，他指出，结合新中国的整体创建进程看，普洱边陲的“歃血结盟”并非孤立事件，而是与共产主义关于“解放全人类”的理念传播及其在新中国这个亚洲现代多民族国家的本土实践紧密相关。厦门大学彭兆荣教授做了《“认同”的限义、限制、限度》的发言，对民族主义、国家认同等学术话语进行了溯源与检讨。中国社会科学院刘亚虎研究员的发言为《楚辞、汉赋与南方民族文化》，从文学史上的民族文化交流角度解读文化的多元与互动。云南大学的何明教授则以田野案例讲述了《全球化背景下的族群互动：中国西南与东南亚国家的族群互动过程》，阐释了族群“用脚投票”的内因与外因。四川大学张泽洪教授《论民族团结誓词碑的宗教文化内涵》，解读了“歃血”仪式其超越世俗层面的宗教意味与意义。云南师范大学的周智生教授则从“明代丽江木氏土司对滇藏川毗连藏区的治理开发”中，发掘出本土视域中的边疆治理策略与智慧。来自贵州民族学院的吴秋林教授发言题目为《民族国家和多民族国家》，结合费孝通先生的“多元一体”理论及其与西方理论话语的对照，认为学者应多从中国语境与论域出发思考问题，才能解答我国民族关系和国家认同等现实问题。思茅师专的左永平、文婷、薛敬梅等八位学者以及普洱市宁洱县人民政府副县长也分别就誓词碑与民族、国家关系问题发言，并与与会嘉宾深入交流。

据了解，本次研讨会为思茅师专在 2011 年举办民族团结学术年系列活动之一。除今年四月初举办的“春之声”与本月学术研讨会为主题的“夏之约”外，另两次活动“秋之景”、“冬之韵”即将在今年 10 月、12 月举办。

（供稿：罗安平；供图：王璐）

— 完 —

第九届亚洲新人文联网会议在上海交大举行



2011年10月15日至17日，由上海交通大学人文学院、香港中文大学文学院主办的第九届亚洲新人文联网会议在上海交通大学人文学院举行，来自韩国、新加坡、美国、澳大利亚、荷兰以及香港、台湾、大陆的近百名专家、学者出席了会议。亚洲新人文联网会议成立于2004年，是国际著名学术组织“世界人文科学联合会”（CHCI）的分联盟，旨在建立一个区域网络，致力于推进亚洲人文科学领域进行网络化的跨学科研究和信息交流，促进亚洲一流大学和研究机构人文学科的合作，已连续举办八届年会。

本届年会的主题是“走向人文：社会转型与价值重建”，旨在探讨在全球化背景下、在当代社会和文化条件下，人文学科可以发挥怎样的作用、人文学科的形态将发生哪些变化、怎样评价人文学科的价值等问题。本年会的主要分议题包括：人文学在亚洲、人文学与跨学科研究、新人文与文化阐释、新人文与文艺反思、新人文与文明比较、新人文与新方法等。

会议设有主题演讲和小组讨论两个部分。上海交通大学文学人类学研究中心叶舒宪教授、徐新建教授出席会议并发言。叶舒宪教授做主题发言，题目为《怎样探寻中国文化的大传统——四重证据法与人文创新》，徐新建教授在“新人文与文艺反思”小组讨论中作了题为《现代中国的双线历史》的发言。

（供稿：吴玉萍；供图：吴玉萍）

— 完 —

上海交大举办“人类学&博物馆：理论与实践”研讨班



2011年11月7日至11月16日，上海交通大学人文学院特邀请英国曼彻斯特大学社会人类学系著名教授莎伦·麦克唐纳前来举办了“人类学&博物馆：理论与实践”研讨班，并于11月15日下午在文学人类学研究中心开展了题为“*anthropological turn in contemporary academic research*”的讨论。

此次研讨班围绕当前人类学和博物馆研究的方法、理论以及前沿问题开设系列专题，如 *Collecting, classifying and the exhibiting ‘others’*, *National and ethnic identity in the exhibitionary complex*, *Challenging displays: contest and controversy*, *Exhibition experiments and ‘wrap-up’* 等。此次授课采取了阅读资料+授课+课堂讨论的形式，并由老师带领学生参观了博物馆并现场授课，对博物馆有了现场式的体验学习。

11月15日下午，唐纳教授与叶舒宪教授在文学人类学研究中心就人类学转向的问题展开了对话，人文学院博士生及博士后、相关教师参加谈论。叶舒宪教授和唐纳教授交流了当前人类学研究范式在中国及欧洲学术界的情况，并探讨了博物馆在大学的建设、玉器的传承等相关问题。讨论结束，唐纳教授与叶舒宪教授在中心合影留念。

（供稿：吴玉萍；供图：吴玉萍）

— 完 —

第十届人类学高级论坛暨第二届客家文化高级论坛



2011年10月21-25日，“第十届人类学高级论坛暨第二届客家文化高级论坛”在江西赣州和广东河源举行。本次会议吸引了中国大陆和台、港地区以及韩国的共130余专家学者参加。

“人类学高级论坛”于2002年首次在广西南宁召开，在经历了十年的发展后，其开放的格局、民间的路线、边远的战略以及严格的标准已经在学术界产生了良好的声誉和广泛的认同。为了表彰论坛参与者十年来的努力和贡献，本次论坛评出了新世纪（2000—2010）人类学的“终生成就奖”（李亦园、乔健、容观复）、“杰出成就奖”（周大鸣）、“杰出成就提名奖”（王铭铭、王明珂、彭兆荣、陈志明）、“杰出成果奖”（郝时远、庄英章、翁乃群、叶舒宪、徐新建、彭兆荣、朱炳祥、范可）、“杰出成果提名奖”（潘蛟、张敦福、罗彩娟），以及“人类学杰出推展贡献奖”（徐杰舜）。

回顾论坛的创建历史，经由肇始之初费孝通的“人类学者能为人类，为世界做点什么”与李亦园的“人类学要为中国的民族文化而发展，人类学也要关心全人类的未来而存在”隔海相望的“世纪问答”，以及两岸学者的不懈实践，“人类学高级论坛”跨越地理阻隔，踏实地肩负起了“两岸多地”中“由学术促发展”的历史使命。

本次的论坛主题是“族群迁徙与文化认同”。学者们指出“迁徙”既是一个历史现象，也是一个当下的社会现象，特别是在全球化的现代性挤压中，由“迁徙”所带来的“移动性”往往会导致族群文化认同的多维度变化。

论坛首先以主题讲演开场。在论坛学术委员会主席乔健教授的主持下，福建师范大学的谢重光教授、厦门大学的彭兆荣教授、宋平教授、四川大学的徐新建教授、中国人民大学的赵旭东教授、中央民族大学的关凯教授、北京师范大学的刘夏蓓教授、南京大学的范可教授、中山大学的孙九霞教授、赣南师范学院的周建新教授等就客家移民、回族移民、满族移民、旅游移民、跨国移民以及多民族国家的人类学意义等问题进行了深度的探讨。

经过不同的专题讨论之后，由徐新建教授主持的“圆桌对话”由赣州移师河源，并在两岸学者范增平、邱荣举、潘朝阳以及彭兆荣、宋平、赵旭东、关凯及郭志超等引言人就“离散与人类学研究”、“新客家运动两岸差异”以及“多民族国家的人类学”等问题的精彩论争中掀起高潮。

值得一提的是，本次论坛与以往不同的最突出的一个转变，是以名为“未来之星”的“青年论坛”从以往的“晚间报告”调整为在白天与专家讲演并置的“主题发言”，并且所有的前辈学者不但同场参与，还向青年学者提问，形成积极的互动，使得“青年论坛”不再只是孤单的“独语者”，而是在前辈们的“传帮带”中实现了新生代对人类学的知识谱系、逻辑思辨、关怀情操等的再学习，充分体现了人类学高级论坛在学科传承中对青年的重视和培养。本届青年论坛由刚当选的人类学高级论坛青年委员会主席孙九霞、副主席李菲和东道主赣南师范学院周建新副教授分别担任主持人和评议人。成都信息工程学院、浙江师范大学、安顺学院、中山大学及赣南师范学院和上海社会科学院的诸博士——杨丽娟、林敏霞、吕燕平、熊迅和温春香、朱志燕，通过各自提交的实证个案，对族群迁徙与认同问题进行了分析和阐释。

在我看来，第十届人类学高级论坛即是对人类学在中国发展历史的总结和思考，同时更是人类学中国化未来征程的新的起点。相信在未来的岁月中，论坛将在“以论坛促学术”、“以论坛促学科”、“以论坛促学识”的学术建设、学科发展、学识普及的多个领域中更有效地持续发展下去，为人类学的中国化之路做出积极的贡献。

在最后的闭幕式中，论坛学术委员会宣布下一届论坛将围绕“生态和文化的多样性”为题在新疆塔里木大学举行。让我们期待明年再见。

（供稿：杨丽娟；供图：韦小鹏）

— 完 —

● 年会通知

重估大传统：文学与历史的新对话

——中国文学人类学研究会第六届学术年会宗旨

中国文学人类学研究会第六届学术年会将于 2012 年春季在重庆文理学院召开，为使各位同仁对会议宗旨有所了解，特说明如下：

一、年会背景

自 1990 年代算起，本会同仁已走过了二三十年学术风雨历程。通过对以往五届年会的回顾，我们已积累了值得总结的多重经验，也可以说迎来了新的学科建构和拓展的时光。从 1996 年在中国比较文学学会长春年会上的草创到 1997 年本会第一届年会（厦门）的白手起家，赤手空拳，再到今天学会同仁发展成长为国家人文学科创新的前沿力量，在一年之内获得多项重量级社科项目；并在重庆、上海、西安、淮北、恩施等地高校组建一批文学人类学实体机构，呈现出欣欣向荣的大发展态势。本次年会在学会发展史上将具有承前启后的转折意义，标志着文学人类学，正在从比较文学与人类学的分支研究，迈向一门新兴交叉学科的建构。

总结过去，提出问题，强调理论突破与提升，提携青年学术新人，将成为本会基调。

为配合两年来文学人类学在中国的突飞猛进，希望本届重庆年会能够在承办方的鼎力支持下，再上一个台阶：在会议的组织形式和硬件条件上，在与会学者的层次上及讨论内容的前沿性、学理性和导向性方面，都希望有显著的改进。希望通过“命题作文”方式及严格的论文筛选，代表们能够带着高质量的作品前来参会。会议现场将成为相互批评、交流切磋的提高和统稿平台，以为会后推出高水准的专题文集打下坚实基础。年会文集将按分章节的专著形式设计，推出具有学术开拓性和冲击力的厚重之书，力争在高级别的学术出版社出版，成为国内文学人类学研究的学术品牌（如条件许可，还可申请“中华学术外译项目”等专项资助向外译介）。

希望参会学者围绕以上主题和分议题撰写论文，并于 2012 年 1 月 30 日之前提交论文摘要，于 2012 年 3 月 30 日之前提交论文。会议学术组将把关筛选参会论文，并于会后集结成书。

二、年会方案

1. 时间：2012年4月中下旬（日期待定）
2. 地点：重庆永川·重庆文理学院
3. 会议主题：**重估大传统：文学与历史的探寻、对话**

主题说明：（1）关注人类学视野对既有文史哲分科制度的突破和再认识；（2）讨论文化“大传统”观念对既有文明历史框架的超越和拓展。

分议题：本次年会倡导“在中国发现历史”、“从过去展望未来”，同时将围绕上述主题分别由以下分题展开——

- （1）**神话历史：**口传与文本
- （2）**遗产与历史：**物的叙事、图像叙事、仪式叙事
- （3）**族群与历史：**多元互动——从单数的历史到复数的历史
- （4）**青年论坛：**青年论坛是本会重点之一，本届议题是“四重证据法：人类学视野的多学科知识整合与中国研究经验”。

三、问题

从人类学视野出发，文学和历史都堪称古今文明得以呈现的重要场域，本次年会将对组织多学科学者围绕两个场域的相关问题进行对话。值得关注的重点有以下方面：

1. 大、小传统 中国文学人类学界根据中国文化构成的多元性和复杂性，重新提出“大传统”观念，其学术突破意义和多学科知识整合意义。

如何发现大传统？探讨“文学”中的历史信息：作为文学的多民族口传神话与史诗，其文化认同功能与历史记忆功能，都是被现行的文学学科制度所遮蔽和忽略的，而新史学则由此找到突破方向。

2. 学科分制 文学与历史的现代分科制度弊端与后现代整合契机：文学人类学与历史人类学的殊途同归、方法差异及互补意义。西学与国学的碰撞、对接与融合再造契机。

3. 话语交叉 文学人类学如何在人文学科的阐释性与社会科学的实证性之间，找到互补和再造的新方法论应用方向，以及解决中国文化问题的实例。

以上建议供参考。

另外，为学会不拘一格培养人才，本届年会将考虑设立“文学人类学学术新人奖”，并为获奖者资助参与经费。

中国文学人类学研究会第六届学术年会筹备组

2011年11月9日

● 讲座精粹

以开放的眼光看世界

——人类学需要的大视野¹

徐新建

【说明】 2010年5月4日，笔者应西南民族大学人类学专业的学生团体“他山学社”之邀，在该校作了以“以开放的眼光看世界”为题的学术演讲。本文即由演讲文稿和记录整理而成。在其中，我想讨论的问包括：人类学是什么？其学科定位于特点何在？人类学的中国之路将如何开拓与延伸？对这些问题，百余年来中外的学者们众说纷纭、莫衷一是。我力图从“人类学需要的大视野”出发，强调以开放的眼光看世界——看他人，看自己，看人类。这样讲的目的，在于针对人类学传入中国后的走向提出笔者的看法，主张超越狭隘的“本土中心”和“国族主义”倾向，复归人类学应有的整体世界观。下面便是讲演的整理稿。

主持人：今天是“五四”。我们（西南民大）“他山学社”在这个于中国文化史有特殊意义的日子，非常幸运地邀请到四川大学文学院的徐新建教授，来为我们做这场“以开放的眼光看世界”的讲座，这将是对我们视野的一次新拓展。我们如何看世界？人类学需要什么样的大视野？思考和讨论这些问题是非常刺激的，尤其是在“五四”这样一个有特殊意义的日子。“五四运动”是中国文化史上的一个重要事件，这场运动影响了我们近百年来看世界的心态和眼光。今天徐老师再给我们一个刺激，让我们在这样的日子里来思考和讨论如何用大视野看世界。我想多年以后或许这个讲座能让我们想起一个别样的“五四记忆”。我废话就不多说了，对我们西南民大的师生而言，徐老师是很熟悉的人，下面我们就以热烈的掌声欢迎徐老师给我们带来他精彩的讲座。

引言：相关问题的学术背景

各位好。以开放眼光看世界，或者说人类学需要的大视野，可以从任何一个角度来讨论。我的方式是从读书传统出发，从人类学学科史的重要文献出发来进行讨论。所以从某种意义上来说，本文的内容也相当于一个系列的读书报告：我把几本书放到一个问题领域里面去做阐释或者说发挥。在文中被列为主要讨论的学术话题的，有下面一些书或者文献：

¹ 本文的删节稿已刊于《思想战线》2011年第2期。感谢张原、汤芸的组织邀请和李媛、余继容、李健等同学的录音整理。

第一个是一本神学人类学著作，中文译本已经由上海三联书店在 1997 年出版。书名叫做《人是什么？》，其副标题很重要“从神学看当代人类学”。作者名字翻译成中文叫潘能·伯格（Wolfhart Pannenberg）。¹这本书很重要的书在国内人类学界也没有引起足够的重视。该书的分量在于把人类学放在非常重要的位置上，从神学的角度来讨论人的问题和人类学的意义、局限，以及怎么样超越人类学。

第二本书是华勒斯坦（Immanuel Wallerstein）主编的文集，它讨论当代以西方现代知识体系为主要代表的人类的学科问题。这本书的出版时间也是 1997 年，由北京的三联书店翻译出版。这本书的中文名字叫《开放社会科学》，其也有一个很重要的副标题叫做“重建社会科学报告书”。²它真的是一个报告，而这个报告书相当于其他领域的比如说白皮书或者年鉴。这本书的类型在某种意义上也体现了作者的预期目标。这书很薄，也没有废话，没有太多的那种文献、语录，而是直接阐述问题。这个和上面那本书的风格或者方式不太一样。它不仅是提出问题、分析问题，然后总结这些问题出现的原因，而且还提出解决问题的办法。所以在某种意义上来说它是一个科学报告、实践的报告，也就是有对策性的。它的作者们是有学术担当的。

第三个不是一本书，而是一次发言，但也可以看成一本书，就是费孝通先生他在相当长一段时间对自己的学术的一些根本性的升华与总结，叫《‘美美与共’和人类文明》，被收录在费先生的《九十新语》文集当中。这个我也把它看成一部书或者一种话语。³

第四本书，是作为人类学在中国之起点的《天演论》。作者是严复，出版于 1898 年，至今已隔了一个世纪。这部隔了一个世纪的《天演论》，在我看来，也是重新讨论中国人类学问题所依据的重要经典。⁴

最后说到的这本书是一部文集，刚由中央民族大学出版，叫《学科重建以来的中国人类学》。⁵在这部文集中有很多学者围绕人类学在中国的问题发言、争论、阐释、探讨。其中我也提交了一篇文章，名叫《回向“整体人类学”》。⁶

以上的这些文本或者说人类学的理论呈现，便是我要讨论的对象、背景、起点，或者是基本话题。

¹ 潘能伯格：《人是什么？从神学看当代人类学》，李秋零、田薇译，上海三联书店，1997 年。

² 沃勒斯坦：《开放社会科学：重建社会科学报告书》，中译本，三联书店，1997 年。

³ 费孝通：《费孝通九十新语》，重庆出版社，2005 年。

⁴ 赫胥黎/严复：《天演论》，商务印书馆，1905 年。

⁵ 王建民等：《学科重建以来的中国人类学》，中央民族大学出版社，2008 年。

⁶ 徐新建：《回向“整体人类学”》，《思想战线》，2008 年第 2 期。

一、神学与人类学的对话——从《人是什么》开始

下面我们从第一本书开始。我们先简单地分析一下这本书，它讨论的问题也就是书的标题——“人是什么？”。对此，我们或许觉得重要，也可能会觉得太空，因为已有太多的人讨论在人是什么，所以会觉得这样的书多半没有什么必要读。但是再看这个副标题——“从神学看当代人类学”，这样一个气势让我们学人类学的人会不得不留意。当然，你可以说我不管，因为你是神学，你不是人类学；但如果你留意，就会思考它为什么把人类学和神学放在一起，而且把两者揉到一个问题里面，也就是人的问题里面。这是我们需要注意的。我在这里不会去讲整书讨论了什么问题，有些什么样的论据，那没有必要，我们做读书报告也不是去复述一个人写了什么什么观点。我的方法是要从这本书开始往下讲，要讲自己的心得和体会。这本书我看了很多遍，为了准备这个报告，今天我又把它拿来重温、回顾、反思以及再次消化。这本书最值得给大家讨论的就是它开宗明义的第一句话。这本书面对的是两种读者：神学读者和人类学读者。它开宗明义的第一句话是说，“我们生活在一个人类学时代！”这种话人类学家都没有讲，人类学家在很多现在的学科里都够牛够狂的，以至于因为人类学太牛、太狂而让很多学者讨厌、反感和警惕，比如说历史学、社会学、哲学还有其他学科，都觉得受到了人类学的挑战。但人类学家要站上去跟历史学家讲：我们今天生活在一个人类学的时代。那肯定要打架，历史学家要说，你胡说八道，我们什么时候离开过历史学时代？但现在，这句话不是由人类学家讲的，而是由一个神学家讲的，他上来第一句话，就说我们生活在一个人类学时代。这就值得重视了。

接下来我稍微把书里的一些观点分析一下，然后把有些背景杂糅进来给大家提供一个讨论的平台。首先，我们看看潘能·伯格，他是神学家，而且被称为上个世纪，也就是 20 世纪最伟大的基督教神学家之一。这样的称号是不容易获得的。只不过我们在座的人对这个名字比较陌生。潘能·伯格很少被人提及。这是因为我们自己把自己的事业流放到了当下世俗的现代性牢笼里面，所以对这些很伟大、很重要、也可以称为经典的人物作品感到陌生。当然我这里这样去介绍他，也不是说我就认同或者赞赏他就是一个最伟大的什么什么的人，而是说既然有人称他为最伟大的什么什么样的人，就证明他在另外某一个视野下很重要。我希望我们把这种关于“重要性”的看法，当成我们同时代的或者说跟我们生活在一个同构的世界当中的另外一些的眼光引进来，来与我们的人类学作对照。

潘能·伯格在 60 年代就被称为最重要的基督教新教哲学家。60 年代在欧洲，他应邀作了一个系列演讲。演讲后来被修改出版成一个薄薄的册子。这个演讲当中有这样一些观点，我大致说一下——也是引到我们要分析的话题当中——即刚才提到的“我们生活在一个人类学时代”。他指出，这样一个时代有一些特征：

一个关于人的广泛的学科，已经成为或者正在成为当代思想所追求的主要目标。这个话是很重要的，这样一个目标产生以后，接下来的社会反映是一大批科学研究部门为此联合起来。他举了很多很多学科，基本上囊括了当代西方的三块分类——自然科学、社会科学、人文学科里面的重要内容。他认为主要是两类学科的联合：生物学家和神学家在关于人的问题上达到了相近的共识，部分地找到了某种共同语言。一个神学家这样去看人类学是很有意思的，我提前说一下，人类学在后期其实逐渐放弃了神圣性的思考和关照。所以如今大多的人类学是不知道我们在研究世界的时候，世界也在研究我们——只不过那个世界是以另外一种方式把人类学在内的各种世俗性的学科囊括到神圣性的知识传统和框架当中，来重新去回应、重新去分析、重新去阐释——这是一个不对称的现代知识格局。

由于时间关系，我就不能过多的停留在潘能·伯格的文本上。下面我们再稍微转一下，看在另外一些学者看来，他的文本的意义在哪里。我要讲的是一个中国学者也就是这本书的一个主要的引进者——刘小枫。刘小枫博士为这本书写了一个中译本的序，在这个简短的序言当中提到很重要的观点：在某种意义上说，人类学是带有现代人文—社会科学综合性质的学科（刘小枫这个用法是把人文—社会科学放到一个整体当中的），然后指出将人类学作为基督教神学的对话者，这样的做法可以达到使神学与现代人文社会科学的全面对话。¹刘小枫的评价是很敏感的，也是很尖锐的。他的意思是说，潘能·伯格不是随便把书的副标题定为“从神学看当代人类学”的，他为什么不从神学看医学呢、或从神学看政治学以及从神学看经济学呢？其实，潘能·伯格认为人类学是所有现代人文—社会科学的基点；话句话说，现代人文—社会科学的基本范式的体现就是人类学。所以潘能·伯格才认为，我们现在“生活在一个人类学时代”，而神学若要跟这个时代对话也只有选择人类学。所以，刘小枫很清楚这本书的价值以及它的针对性。他本人也受这个观点的影响很深。刘小枫很少跟人类学正面交锋，一般情况下也很少引用人类学，但是他对人类学的态度基本是否定和批判的。很多年前，刘小枫在我们川大做过一个讲座。当时我也在场。他说现代整个的世俗社会——而不仅仅是学术界——有一个偏向，有一个歪风邪气，就是所有的东西强调实证主义，实证主义的思维、实证主义的工作、实证主义的论述，乃至实证主义的生活。此偏向严重地阻碍了人向神圣性接近，使人背离了生命的意义和终极关怀，而造成这样一个潮流的罪魁祸首就是人类学。刘小枫当时其实并没有直接与人类学对话，可以说当时人类学是缺席的，只是在讲阐释学的一个话题当中，找到了的这个罪魁祸首，就是人类学，他说不论在西方还是在中国，“人类学放个屁都是香

¹ 参见刘小枫为潘能伯格《人是什么？从神学看当代人类学》写的中译本序，李秋零、田薇译，上海三联书店，1997年，页1-3。

的”！他感到很生气，所以要出来应对，要做这种清洗。后来我也开玩笑说，他已经闻到人类学的屁了，所以知道很臭。但是当时我没有完全的领会到他的话的意义，只是觉得他是不是在表达个人情绪化的对人类学的不满，直到后来当我看到他为潘能·伯格的书写的序言以后，才知道他是非常理性的，而且是很深刻、很准确地把握到人类学在当代西方学科谱系当中的核心地位和基本的学术作用。这就是刘小枫对这样一本书的回应。

如果把这个问题只放在西方，放在欧美阵营里面，放在基督教的文化传统或者新教的传统里面来看，感觉和中国还是很远，或者和世界其他一些场域也是很远。其似乎并不能证明是一个普世性的问题。但我们若稍微展开一下，就这个问题进行搜索和深入跟踪，便会发现事情并非如此。这个问题绝非孤立，而是由来已久的学术现象。潘能·伯格早在1960年代就以其系列演讲的形式结集出版，对此做了警示性宣告。我这里再举另外一个东欧集团的东正教的领域，即我们今天比较准确地界定为白俄罗斯的地方——的一个例子。在白俄罗斯，有一个人的跟人类学有关的一篇文章也很有启发。这篇文章也翻成中文了，叫做《神学与20世纪人类学概念》。当时我看见这个作者的身份，很奇怪，白俄罗斯的一位神学博士，叫菲拉列特。他用的方法、眼光几乎跟潘能·伯格一模一样，都是将人类学置于一端，神学置于另一端，进而展开这两个很重要的可以并置的思维方式和学科范式间的对话。在这篇文章当中，提出了很多精彩的话题，我这里只能大概说一下其中的主要观点。

菲拉列特认为，神学在本质上就是独特的人类学，也就是说，人类学已经成为神学一个形容词或一个比喻对照物；在有了人类学之后已不能单说神学了。这篇文章的重要性也跟潘能·伯格的一样。那么菲拉列特为什么说神学本质上是独特的人类学？他有一个很奇怪的理由——这句话很微妙，翻译成中文是这样讲的——“因为它（即神学）的收件人是人”。因为神学的收件人是人，所以神学是本质上独特的人类学。猛然听到这样的话会让我们感到陌生。在人类学的教材里我们能看得到么？很难看到。再往下，菲拉列特又进而提出：所有的人类学学说都面向人，归根到底其目标是让人更清楚地认识自己。（这是他对人类学的判断，至于人类学是否已经到达这个判断是另一个问题。那，我们不一直认为人类学的目标归根结底是让人更清楚认识自己吗？我后面就会要讲这个问题。）在菲拉列特看来，如果有一个叫做宗教人类学或者神学人类学存在的话，那么这个叫宗教人类学或者神学人类学学科的独特之处，就在于其对于“人”的理解是跟一般意义上的人类学理解是不一样的。宗教人类学里面的“人”是需要拯救的，需要恢复“人”跟神的关系。这也就是神学的观点。接下来他就直接从宗教人类学过渡到了神学人类学，提出神学人类学的使命是给人类指出在这样一个世界上，面向

神的精神之路。它必须研究人是什么样的，研究人的现实和当前的状况，当然可能应该也包括未来的状况。我这里举一个例子——关于人类未来的状况人类学很少研究，但是有很多准人类学的，也就是世俗性人类学的文艺作品却在接近或在阐释、担当这样一个认识人的责任与目标——比如说《阿凡达》、《2012》这些好莱坞模式的电影，如果用人类学的方式分析这些准人类学的文本，我们会发现，它已经在探讨人的未来状况是什么，并且认为这个未来的状况取决于我们现在的行为，而我们这个现在的行为也必然来源于我们的过去。所以人类学有一套叙述模式，而这个模式现在已经不完整地存在于人类学的世俗的学科领域里面了。我们已把很多本应讨论的问题给放逐出去了，放逐出了人类学的整体的格局。所以神学人类学才会出来挑战。神学人类学指出，人类学有关于人的定义，但神学人类学或者宗教人类学有另外的界定。二者的不同即引发了神学跟人类学对话的必要和可能。

很有意思的是，菲拉列特还有一个整体的判断，他也是把人类学作为整体放到时代里面来进行界定的。他指出，以人类学的兴起来看，从 19 世纪到 20 世纪以来，也就是近现代以来的这个时代，被很多哲学家称为“人类学的复兴时代和人类学的灾难时代”——这句话，如果脱离了它的上下文本，脱离了它的问题意识，就很难理解，但是如果回到我刚才提的刘小枫论述的问题，就会感觉到，这其中的某些判断是有能够自圆其说的道理的：为什么叫做人类学的灾难时代？在刘小枫的论述里很清楚，在于人类学把我们引入了一个实证主义的，远离了神圣性的模式之中。所以，在某种意义上，人类学泛滥成灾正是神学家们大为担忧的。也正因如此，这些神学家才会单单挑选人类学作为他们的并置、分析和解构的基本对象。这是我要给大家特别强调的。这是一个类型，可以叫做神学与人类学的对话。

二、《开放社会科学》引出的思考

下一个类型，是沃勒斯坦（也译成华勒斯坦）和他的《开放社会科学》。在他的一系列论述中比较重要的是这样一个话语——“开放社会科学”。华勒斯坦的《开放社会科学》在 1990 年代就翻成了中文，很好找。

华勒斯坦是很有名的社会科学家（我们姑且这样称他）。他的地位、作用也不用在这多讲，如果我们不知道他是很可惜的，因为他的确产生了很大的影响。如今只要上网去搜，用中文就能很快的搜到华勒斯坦在美国或者在整个当代西方社会科学领域的地位：他曾经在 2000 年被评为美国最伟大的社会科学家。他的世界体系的理论对后人影响深远。但是我们在这里并不要全面分析或者阐释华勒

斯坦的理论体系，而是继续围绕人类学以及当代社会，来看华勒斯坦的理论有什么启发。

我想引用华勒斯坦在《开放社会科学》里面讨论的问题来作阐发。他的这书是一个报告，写很漂亮。其首先回顾了今天我们习以为常的制度化学科体系，比如有人类学、历史学、民族学等等。这是谁做的？为什么？合理吗？有没有问题？如果有，是什么？怎么办？他非常清楚地把我们视为习惯了的、无处不在且不加置疑地认为是合理的科学体系，表述为一个像个蜘蛛网一样的网络，把我们每一个人困在了里面。华勒斯坦概括了这个蜘蛛网的由来——当然得出这个概括，是基于他组织一个由第一流的社会科学家组织的小组，做了很多年的分析研究，这才压缩成了几段话。这几段话的概括非常重要：

第一段话，是说上个世纪的现状为起点回溯到 16 世纪。华勒斯坦指出以西方时间标识来鉴别和衡量自 16 世纪以来的知识体系，体现出这样一个特征，就是人们试图针对以某种方式获得的经验确证的现实而发展出一种系统的世俗知识。这个话不是一个随意的论断，值得慢慢回味和品尝，或者是分析。因为时间关系我就不能细读或细讲，只是再强调其中所说的 16 世纪是现今系统和世俗知识的一个界定点。

第二段话，便进入 19 世纪。19 世纪以后思想史中的首要标志就在于知识的学科化和专业化，也就是创立了以生产新知识和培养知识创造者为宗旨的永久性制度结构。这是一个很重要的判断。大家有时间可以慢慢分析，而且我们也被包含在这个过程当中。思想史本是可以超越学科的，而 19 世纪以后，思想史的标志是专业化和学科化，并且出现了生产知识和培养知识创造者这样两个重要的现象，同时形成了以这样两个现象为宗旨的永久性制度的结构。你看，我们今天的学位制度：从本科生、硕士生到博士生、博士后，整个社会的学历化都在这样一个结构当中。华勒斯坦在这里的论断是中性的，没有带价值判断，只是提醒我们这是 19 世纪以后出现的一个现象。

那么，接下来一段，便触及到需要我们深入反思的问题。华勒斯坦指出，“科学”——之前的论述里都不涉及分类，而这个地方单独把科学提出来——他说，“科学”经常甚至被唯一地等同于自然科学，而其他，比如说社会科学很可怜，社会科学后面要加一个科学，而其前面则自我形容词化——让社会科学自己承认：我们是科学里面的一部分，我们叫社会“科学”。也就是说，以“科学”为核心的自然和社会的二分法，其实已先验地决定了社会科学从属于自然科学。相应的，在大学与科研机构的培养制度上，也必然使后者听从于前者。在如今的中国，现在的流行语是“项目”、“工程”、“课题”、“团队”等等，这全部是工程师们做出来的。需要问的是，凭什么一个社会的思想史要用一种类型去框定、

去限制、去扼杀？不幸的是，照华勒斯坦的分析，这个现象不仅只存在于中国，全世界都如此，而且是从西方开始的。西方已经让科学超越和凌驾于其他。在这样的框架中，人类所有的学问都要向自然科学看齐。因此，哲学以及人文学科只得无可奈何被那些自然科学家视为神学的替代物，不但可有可无，甚至是迷信的替代物。大家注意，如今好些科学院的院士可以在大讲堂上公开说要废除中医。他有毛病么，不是，他是非常理性的。他的根据是，如同另外一种超上帝的代言人宣布说：中医“不科学”。于是他代表真理，要拯救我们大家。所以要注意，这不是偶然的现象。这背后有一个很复杂、很厉害、很普遍的一个结构，这个结构是思想史转化为一种制度性的生产学术的方式。这样一个现象产生以后，才派生出我们刚刚讲的这些问题。

再往后走，到了 20 世纪 60 年代以后，人们开始注意填平不同学科之间的鸿沟。不同的大类，自然科学、社会科学、人文学科之间开始努力地、艰难地进行对话，但是已经来不及了。这个鸿沟和对话最典型的一个文本是斯诺(C. P. Snow)的《两种文化与科学革命》。¹这本书出版 50 年了。1959 年的时候，斯洛在剑桥大学有一个讲座，题目就是“两种文化”(The Two Cultures)。在那个讲座里，他通过对西方的观察，认为在自然科学与非自然科学间出现了一个难以逾越的鸿沟。这导致了人类精神世界的分裂。对此该怎么办呢？这个问题一下就轰动了学界，并被不断地讨论和延伸，直到 2009 年英国皇家学会还再次举行了一个大型的公开讨论和对话。那时我正好在剑桥访问，对这个问题十分关心。但看了相关的讨论视频后，我觉得没有办法解决，因为两者之间已经成为敌人，几乎不能重新统一到一起了。

回到华勒斯坦，他在书里也把这个问题提了出来，指出科学与人文的对立，导致了人类精神的分裂。人类在思想史领域出现分裂，而这个分裂又制度化地变成我们每一个人都逃不出去社会的法网。怎么办？《开放社会科学》提到了一些对策，但是很弱。这本书前面的分析都很有力量，当我们看到它的对策的时候，却感到相当弱。面对现实社会的真实处境，经验告诉我们这些对策很渺茫。

尽管如此我们还是要看一看，华勒斯坦的主张是什么。我选择其中一段和我今天报告相关的给大家一块重温。他说我们的出发点是基于这样一个坚定的信念，即某种形式的普遍主义，这是话语共同体的必要目标；但同时我们也要承认，任何形式的普遍主义都带有历史的偶然性。这两段话把刚才讲的问题全部概括了：第一个是有一个必要性的目标即普遍主义，我们必须坚守，没有也要创造出来。为什么？因为普遍主义是话语共同体的存在前提。但是问题他后面的话就留有余地了，谁来制定普遍主义，谁的普遍主义，凭什么去证明这是普遍主义？其

¹ 该书由几个汉译本，可参见 C.P. 斯诺：《两种文化》，纪树立译，北京三联书店，1994 年；陈克坚、秦小虎译，上海科学技术出版社，2003 年。

实我们现在并非没有普遍主义。我们曾经有神学的普遍主义，现在则有科学的普遍主义。所有的人在今天可以说，你这个东西不对，他根本不跟你讲道理，只要说一句话：你这个东西不科学。这句话就相当于中世纪说，你这个东西不上帝。使用这种语句的人是很蛮横的，因为上帝没有说过，所以就要否定；或者因为你被认为不科学，所以就没有存在的理由。这样的普遍主义我们是有的，所以当华勒斯坦再说“任何时期的普遍主义都带有历史的偶然性”，这句话就很精彩。也就是一方面，我们必须有普遍主义，那样才成为话语共同体的基本成绩和目标，另一方面，我们怎么样选择、形成和看待什么样的普遍主义，这又同样是需要讨论的。

以上几本书、几个人、几个问题、几个场域，就是我今天给大家汇报“以开放的眼光看世界，人类学需要的大视野”的第一个前提或者背景，也可算是我们共同讨论时的西方层面。

三、本土情境中的学科纠葛

下面回过头来讨论我们也身处其中的本土情况，就是中国现状。关于中国现状，可以从这样几个方面来稍作展开：第一是大家都很熟悉的，一些人认为解决了但是我觉得没有解决的问题，就是关于三个学科的纠缠：民族学、社会学和人类学的区分和并列。今天无论在学理上，还是在现实的教学、研究、机构的建设、课题的设置乃至学术史的重述等等各个方面，都让我们感觉这个问题没有解决。它的原因是什么？如果要解决，出路又在哪里？我想就此稍微说一下我个人的看法。

首先，我觉得如果讨论在中国本土出现的这三个相关学科的纠葛和缠绕，得把其放在中外互动的学术史和社会交往史的语境中来检讨。这样一来，我们要看到民族学、社会学和人类学并不是问题的全部，而只是在中外交往的思想史或者叫知识史、学科史的过程中的一个部分。与之关联的整体性问题从上个世纪八十年代以来，有很多人在反思。这是很必要的，包括我刚才提到的《学科重建以来的中国人类学》。只不过这本书的时间设置晚了一点。它的重建是从“新时期”回顾；而事实上应该再往前推，推到1949年。因为从那时起取消了人类学；既然被取消就说明曾经有过。这还不够，再往前，从源头上看，这个问题怎么来的？需要深究。所以，真正要认识民族学、社会学、人类学三个学科在中国的纠葛和缠绕，需要从历史的深度，将其置于学科发生之初的境遇中来讨论，也就是讨论人类学话语里的中西交往。这是其一。

其次，讨论这个问题又不能停留在中国本土，要回到它其原话语的、母语的西学谱系之中。在那里，民族学、社会学和人类学，在某种意义上说或许有相通

之处；但在更大的意义上说是不等同的。它们之所以各成一体，就在于作为一种知识范式各自拥有不同的来源和功用。那么问题便在于，这样的西学经过中外力量的推和拉，而被引进到中国汉语世界时，发生了变型，被转译或者误读，或者再创造了。这个问题，绝不是说用一个名词概括了三者，就能够说你们三个学科不要吵啦，你们就是一个，民族学、人类学、社会学都叫“cultural anthropology”，这不行。其中有着相当复杂的问题，而且跟苏联有关系。这一点我后面要讲。这里只提一下——因为冷战格局和中苏关系的原因，1949年后的中国保留了民族学地位。这问题很复杂，还牵涉到共产国际的运动和理想。所以，我觉得《学科重建以来的中国人类学》倡导的回顾是很重要的。这个工作刚刚开始，横面还有扩展，纵向还有延伸。重新去厘清彼此间的联系、区别它们各自的场域，这是我提出来让大家关注的问题。

接下来的问题是，我们现在不是要做学科建设，在座的，我想也不是都一定要做一个学术史的专家，我们很多时候只是想把学科当作一个工具来实践，去解释世界、研究世界而已。大部分人类学者并不都要做学术史。所以也不必在学科的名号上花太多的时间。我所要强调的是，从实践意义层面，这三个不同称谓的学科，对应了什么样的社会现实，这是值得关注的。

先从中国出发，从当下来讲。在今天，这三个学科之所以都成立，我认为是因为它们分别对应着三个重要的场域或者现实场景。

首先看民族学。民族学之所以在中国社会最活跃，是因为中国有民族问题（我说这个“问题”是中性的），而民族问题对于中国而言，就是民族资源、民族关系、民族身份以及文化多样性和多元一体等“国情”。在这样的国情里，民族学当然有用武之地。如果在单一民族国家，或者民族身份、民族记忆、民族立场那么强势的地方，民族学很快就会被其他学科所取代。

其次看社会学。我觉得中国的社会学也值得深入讨论，因为很奇怪，很多中国老一辈学者在国外获得人类学的博士学位或者被封定为人类学家，可一返回本土，却很快转变为社会学家，而且还不仅是一个社会学家，更是一个社会工作者，也就是说，变成了一个公共知识分子、社会活动家，乃至革命者。你们看蔡元培，之后还有吴文藻、费孝通……他们都很难界定其学科所属。至于晏阳初、梁漱溟这类人，他们也不以学科、专业来作为自我标榜的身份、标尺。他们面对乡土，研究乡民，发动乡村建设。你说乡村建设是什么学？有一个乡村学吗？难说。勉强要归类的话，可以归入社会学。这也就意味着中国的社会问题成为了社会学赖以生存、发展的动力。而在中国的现实境遇中，这个学科很危险，因为它直接挑战主流意识形态，从学理性、从元话语的角度来提什么是社会、什么是社会制度、什么是公民身份等等。所以这个学科和人类学一样，在1949年以后即被取消啦，

直到 1980 年代的“改革开放”时期重新复出。可见社会学在中国不仅是一个学术的、学理的话语学科体系，更是被社会利用一种工具，是社会场域中的一种知识力量、思想力量、政治力量。这些力量借社会学的学科外衣把自己形塑成一个学术话语。这种现象为什么出现？那是因为如果没有学术话语、没有制度化的知识生产，你就是一个边缘的人、社会体制中的流浪汉。所以说，在近代中国，社会学拯救了零散的、分立的思想者，使他们在现代社会可以合法地表达自己的见解。此种合法的依据是现代性的，那就是“科学”。西方传入的“科学”以及建立在其基础上的学科谱系为现代中国的社会实践者（改革者）提供了合法性。不合法的人会很麻烦。像梁漱溟这样的人，天生大才，天性自在，可还是领取了北大头衔，从而获得更大的实践自由和社会空间。只不过此后他，了不起的地方在于，照样不受学科和身份限制，一心投入传统再造和乡村建设。在我看来，梁漱溟跟晏阳初是近代中国最牛的、最伟大的两位社会学家和乡村建设的思想家、实践者，尽管后来的历史在很长时期里把他们遗忘了。

在社会学这个学科里所承载的案例中，有关乡土中国的最后一个人物就是费孝通。这还是因为费孝通是社会学家。其实，在当年，费孝通的声音远远不及梁漱溟和晏阳初。晏阳初可以直接跟蒋介石讨论、跟阎锡山辩论，他太厉害了，他率领一群追随者在定县做了一个试验，成果影响至今。晏阳初本人成为中国社会里少有的几位一度在国际舞台上与爱因斯坦并置的伟大人物之一。梁漱溟则是可以跟毛泽东在延安讨论中国农民问题的近代思想者。可在后来的学科体系和学术史书写中，他到哪里去啦？消逝了。因为在当下，一种思想，若没有降落或依附在如今制度化的学科里面，就难以存在，于是不得不把思想家弄成无着落的流民，抑或是精神的流浪者。

在这个意义上，我们不难理解，为什么很多人，包括现在的学者们会成群结队地去申报社科基金或各种项目，因为那个是可以被承认和统计的。你要写一篇时评或散文，没有谁认同，即便是有学术思想的散文，如果没有某个学科的人来评价，那也是不被肯定的。你的思考和研究如果与社会有关，就必须纳入到社会学这类的学科体系当中。所以说，民族学、社会学之所以在中国可以复兴、重建，在某种程度上说，是因为有强大的社会期待与应用价值乃至学科体系在作支撑。今日中国的学术格局已经西学化了，如果再有像韩愈、杜甫这样的人，他们的声音再强大，放到今天，也可能要从预科班做起，重新来学什么叫社会学、民族学，讨论一下城镇的问题，讨论一下农民工的问题，要向各级老师学西方学。这些古典文人生活在今天，命运将是被放逐出当代社会。这是另外一个问题。

很奇怪的是，在现代中国，民族学和社会学都可以找到这种强烈的社会动力，那人类学的动力在哪里？没有，或极少！所以我个人看来，人类学为什么不能成

为一级学科？因为没有原动力，从国家到地方，都不需要人类学。费老先生在人类学重建的时候，不称自己是人类学的，不是他不懂。大家去仔细想想，很多人类学家都中途改行做民族学、社会学了，原因在于人类学离中国太遥远了。中国人现在需要人类吗？不。我们只需要我们自己，十几亿人已够多了，别的管不过来，想不过来。如果真是需要学术治国的话，能有民族学和社会学就不错了，要人类学做什么？面对近代以来的“救亡图存”和“国族崛起”，人类离我们还很遥远。

所以在这个意义上，这三个学科不是可以用一个词简单合并或取代的。不论在学理层面上、西学和中学的这种关系上、历史发展的进程上，还是从社会实践层面的需求、结构性的差异上来讲，这三个学科都不能同日而语，它们的纠葛缠绕将会继续下去。

不过我觉得，再往后，人类学会挑战民族学和社会学，原因是民族学和社会学的繁荣强势是虚假的。它们都过于的现实化，过于的追随实践的动力，过于追求实践层面的集团利益——包括学术利益集团。人类学的视野和目标需要超越这样的社会结构和集团利益，要求内在地生长与普世共存的人类当中。所以它早晚会从根基上决定民族学和社会学的品格和走向。由于民族学和社会学缺少这种根基，它们跟人类学的基本话语相脱离，使得这两个学科在中国，差不多只是在做民族问题和社会问题的对策研究，而不能称为是民族学和社会学。在现在的许多社科基金指南里，“民族学”没有含在其中，而只是以“民族问题”出现。再看看人类学，那也基本上是没有的。这暴露了一个很重要的问题。这问题跟我要说的人类学需要的大视野密切相关。下面再把这个问题转向历史的层面，引出被我称为“严复模式”的问题。

四、“严复模式”：过度本土化导致的国族本位情结与狭隘的民族志

从“严复模式”引出的话题，我在这里要讲的有两点：过度本土化导致的国族本位心结，以及狭隘的民族志书写。

这里我要先解释一下什么叫“过度本土化”。这个词前面的修饰语是必要的，因为要明确的是，本土化是必要的，也是你摆脱不了的。最简单的现象是你用汉语去言说人类学、社会学、民族学这些学科，而不是讲如 anthropology 之类的西语概念时，就已经移位了。所以本土化是必要的，也是必然的，我们不要简单的否定或者去排斥本土化。这一点是毫不含糊的。但是我这里要讲的是，在本土化前面用一个“过度”来修饰时，其就有问题了。

过度本土化问题的第一个表象就是国族本位的心结。当然“心结”这个词语是沿用或者改造心理学的概念，既源于“俄狄浦斯情结”，也延伸到后来使用的

“集体无意识”。但是情结可能是情绪化的东西，“心结”则可能是内在的一种无意识，或群体的历史记忆。所以用“心结”这个词来讲国族本位，目的是想阐释其与人类学在中国“过度本土化”的表现和原因。第二个表象则是狭隘民族志的出现。民族志当然是人类学一个重要的产物，或者是其标志性成果。那么民族志怎么成了狭隘的呢？我们不妨来看一下，在中国，以汉语呈现的人类学成果，其狭隘性的表现是什么：一方面，它的基本对象和归属是国族，也就是本国；然后在本国以内，再有汉民族和非汉民族二元对分，即使中国内部的文化多样性被表述为汉民族史和少数民族志，或者说对等的民族文化样态被书写成汉族化与少数民族化作品了。另一方面，在“汉族”与“非汉族”二元对分所构成的国家层面，则表述为本土的中华民族志。这样一个过分强调族群边界的书写方式，其根源与表现都远离了人类学的基本预设和学术目标。就是我上面所提过的那样，是从民族学和社会学的既有方式窜入人类学，摇身一变，变成了过度本土化的人类学而已。这种转变只完成了表象的替换，其实质并不是人类学。这导致我们自己的混乱，比如说，上课时今天讲民族学，明天讲社会学，后天再讲人类学，学生们听来听去，找不到区别，以为不过是语言或术语游戏。问题何在呢？就在于因为缺少一个基本的人类学的范式和体系化的结构，致使真正的人类学一直没有在本土生长起来，只有表象，而无内涵，故而一不小心就变相了，又从人类学的起点落到了民族学和社会学——也就是民族问题与社会对策的构架之中。这样，民族志写的就是一个社区、一个村落或一个人群，就事论事，缺乏对人类整体的关怀、照应。但是真正的人类学只是写一个国家，只写一个民族吗？显然不是！在西方学术史里，人类学也有大有小，大的有达尔文的《物种起源》及《人类的由来》，中的有本尼迪克特的《菊花与刀》，小的有马林诺夫斯基的《西太平洋的航海者》和米德的《萨摩亚人的成年》等，虽然这些大、中、小的人只是人类的一种呈现和可能，但在人类学民族志的写作里，却不论大小都体现出共同的关照，即人类学的大视野，也就是对全体人不是部分人、自己人的关怀。有此关怀的作品，才是人类学的民族志。由此来看，正由于过度本土化，导致了狭隘民族志文本在中国的泛滥，人类学大视野中的民族志书写则极度缺乏。

好的转机也有，进入 21 世纪后，出现了一些新的趋向，比如在北大高丙中等学者开始倡导书写“海外民族志”。这是转型时期出现的重要信号，希望大家注意。因为面对这些转型，你不得不做出新的选择，否则即会落伍。当然中国现在出现的“海外民族志”也还只是一个开端，后面还有很多问题。为什么？海外民族志在今天所呈现出来的样式，我认为还仅仅是一个仿像式的西方人类学。或者说是对西学的倒置：你过去不是以我为他者过吗？那么好，现在我强大了，可以倒过来做了，做什么？以你为他者；若暂时不能直接做西方，就先从周边做起，

做东南亚的海外民族志。我认为这是突破“过度本土化”的一种努力，却不是最佳的选择。因为这仍是同构性的错位，并没有往深处推。民族志对象的简单移位还不是本义上的人类学。而且，西方对非西方世界的民族志书写，后面依然是一套普世性的元话语，象摩尔根、泰勒，马林诺夫斯基、拉德克里夫-布朗都是，尤其是弗雷泽、列维-斯特劳斯和格尔兹，他们是以共时的普世结构来表述人、揭示人、阐释人类整体性的文化逻辑。所以在他们的研究里，任何一个地方，任何一个神话、仪式或文本，都要进入这样的结构，并且都服务于揭示人类的问题。

百年多来的中国始终没有这个可能，原因之一就在于人类学进入之初，受到了“严复模式”的影响。“严复模式”的特点就是人类学的强国梦。它的问题在于，第一，这个模式改写了西方人类学，把西方普适性的人类学改写为一个物竞天择和改朝换代的旧王朝思想的中国式文本。这个“物竞天择”是达尔文的话。达尔文的“物竞天择”是全地球的人跟万物之间构成一个生物链，在进化的过程中从过去走到现在，从而演化出了蒙昧时代、野蛮时代、文明时代，推演出了马克思所谓的原始社会、奴隶社会、资本主义社会和共产主义社会，由此构成了整个的世界图示。严复依据本土“国情”为我所用，压缩成进化论的中国版本：西方入侵，“物竞天择”；我们的对策是“以夷制夷”，从而以保“适者生存”。他把《物种起源》里的人类学原理拿过来改造成保种保国的新口号和新话语。他在写于“光绪丙申重九”的序里，把达尔文、斯宾塞和赫胥黎等的进化论归结为“自强保种”的学说；并以按语方式在译文中发挥说所谓“天演之事，将使能群者存，不群者灭”。¹在这样的强调和发挥后面，其实就是对弱肉强食的担忧以及对国族复兴的期盼。在与列强遭遇的诸多冲突中，这样的心理本属自然，但发展成狭隘的国族心结后则问题不少。因为过度国族本位式的心结使我们背离和扭曲了一种可能性，即人类学本可使中国真正告别轴心时代的区域性地方性知识的局限，进入人类各大文明间的对话，从而整合出人类共通的话语和新知。“严复模式”切断了这个连接。严复以后，梁启超、蔡元培、李大钊、胡适以及我刚才讲的梁漱溟和晏阳初差不多都是一个路子，就是“以夷制夷”，把洋人的坚兵利器 and 思想制度复制过来赶超英美。梁启超怎么说的呢？梁启超一方面把严复誉为近代中国译介西学的第一人，另一方面将其引进的进化论称作与本土数千年传统“若别有天地”的“绝大变迁”者，其所谓“优胜劣败”之理普行于一切邦国种族之中，“不优则劣，不存则亡”。²把自己名字索性改为“适之”的胡洪骈（胡

¹ 参见赫胥黎、严复译：《天演论》，商务印书馆，1981年版，页 iix-x、32。

² 参见梁启超：《天演学初祖达尔文之学说及其略传》，原载《新民丛报》第三号，光绪二十八年（1902年），二月一日，收入沈永宝等编的《进化论的影响力——达尔文在中国》一书，江西高校出版社，2009年，页5-8。

适)则说“读《天演论》、做‘物竞天择’文章”，可以“代表那个时代的风气”¹。由此可见“严复模式”在当时的影响。

“严复模式”的另一个重点在于古今之变。这也是极大地切断了我们的传统。严复以前的华夏社会，在其世界图式——我们先不要说多元一体的多民族的世界图式——我们就说本土的古代社会的世界图式里，儒、释、道三家都有的既有范式，都被打破了。严复中断了两个思想可能性：一个可能性就是以大文明的方式融进一个普适性的对话和再造；另一个是断送了东亚大陆本有的超越于民族国家、超越有边界的国族思想的古代传统。这个古代传统，当然有它的虚假性，比如说“天下”是想象的，但这个传统中的世界观是实存的。严复以后的人类学断送了这个传统，所以最后不得不变为民族学和社会学，也就是汉人学、少数民族学和中国社会问题学。

所以“严复模式”是中国境遇的转折点，其即开启了新的方向，也切断了旧的可能。如今，以人类学为前沿的许多跨国家、跨文明尝试涌现出来。可以看到，“过度本土化”的范式会被越来越多的学者警觉和反思，同时我族本位的心结及，狭隘民族志的叙事亦将被越来越多的学者所扬弃、排斥和改变。

第三，从方法论实践的层面来谈。人类学的基本方法就是做田野，就是在实践中和对象打成一片。我们仔细检讨一下，从我们的本科生到硕士生到博士生，我们的田野是什么？不客气地讲，我们的田野有问题，它受制于刚才讲的那两个问题：一个是学科分类的纠缠；另外一个就是严复以来本土心结的束缚。这两个因素严重妨碍了我们的人类学所应有的品位和视野，从而使我们在田野里越来越见物不见人、见木不见林，收集、描述了各种各样的物象，却不揭示其中包含的恒常事理。

这里的“恒常”讲的既是时间的恒常，也是普遍的恒常。回到中国本土的语境，在严复以前，传统的知识分类体系，以及一个学者面对世界的时候，都是带有一个结构去进行分类梳理的。你们去看本土的地方志结构。它怎么讲一个区域和地方？它不讲则已，要讲就要讲天文、地理，还要讲风水、讲沿革，而且还要联系天道与人文……。这不光是文体和结构上的丰富，而且是在其后面体现出一个内在的知识体系。这个知识体系很重要，大家要注意。即便在儒家当道的世俗化的科举官吏制度里面，所生产出来的经典也体现出严复以后的人所缺乏的东西。这个话题我们现在不用多讲啦，因为有很多人谈过。与之关联的第一是政统（或治统）。有的人如余英时先生更多会用治理的治、政治的治，我是用政。这个政统后面的书写者是什么人？是学者。学者有一个解释的话语或权利来描述和分析、评判这个政统。那学者凭什么有这个权利？秘密在于他们掌握着比政统更

¹ 胡适《四十自述》，安徽教育出版社，1999年。

高的法宝：道统。在古代中国的汉学体系里，道统才是最重要的。所以一个地方志、一个奏本，后面都有这么一个精神资源。严复以后，人类学引进来了，社会学、民族学也引进来了，科举被打破了，经史子集的分类系统都打破了；新式学堂办了起来，洋人请了进来，西方经典也都搬了过来，但这给本土留下什么呢？不中不西、不古不今。这个现象一直持续到现在。所以我说我们现在勉强做的田野存在着狭隘性。我们有很多学者很可惜，到了这个村庄面，就真是像格尔茨批评的，是“在村庄研究村庄”（to study the village），而不是如其所说“在村庄研究”（to study in the village）。什么意思？就是说我们是在村庄做研究，而不是仅仅研究村庄；延伸而论，亦即：我们在中国研究，却并非仅仅研究中国。

五、复出的费孝通与今日社会科学

下面再看费孝通。因为在不断演变的近代中国进程里，费孝通“留下来”了，梁漱溟、晏阳初等出局啦，社会学的从业者在改革开放以后，再次以社会精英和学者、专家的身份复出。费孝通则是其中一个超学科的人物。而且一旦超学科后，他也即成了新时代的社会科学总代言。费孝通在复出后提出的一些观点很值得注意，比如说可谓跨学科和跨文化十六字方针：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。这十六个字里我觉得深藏着期盼。连其所采用的接近古汉语的表述方式，都体现着某种重新的认同与回归。如今已有不少对这十六字进行分析。“各美其美”。不用讲，这就是说要平等嘛，或者是人类自私的基因嘛，当然是各美其美了——我不说我自己美，谁说我美啊？但与之相关，后面这个“美美与共”值得分析。什么叫“美美与共”，是平面地放在一起，一人一样，这不就“多元一体”的另一种表述吗？什么叫“与共”，为什么、怎么样去“与”和“共”？答案是“美”，不是美自己和妖魔化别人，而是把不同的美、所有的美都关联在一起，那样才是真正的共；也只有那样，才能使各方的美，平等自愿地走向“与”。这些观点在费孝通的文章《美美与共与人类文明》都讲了，我这里只作了一点回应和发挥。我觉得费孝通先生其实是在讲另外一句话，在讲中华“多元一体”格局之外的东西，他把中华多元放到了世界格局、人类文明当中。这是一个展望式的论断。但这个工作没有完成。尤其是在后来把“十六字方针”里的最后一句“天下大同”改为“和而不同”以后，更体现了费孝通在强调以国家为单位的“文化自觉”基础上，对本土主体的凸显以及对国际多元的肯定。¹

我觉得，从学理层面上来讲，费孝通是中国的社会学、民族学、人类学这三个学科的代表。他当然是人类学家，师从马林诺斯基，在学历根基上有着人类普

¹ 费孝通：《创建一个“和而不同”的全球社会》。该文是作者在国际人类学与民族学联合会中期会议上的主旨发言，后刊于费先生的《九十新语》一书，重庆出版社，2005年。

世的关怀。但或许出于“志在富民”的本土动力，他自我中国本土化，使自己转化成了社会学家和民族学家。当他集三者于一身来做总体代言之时，他的想法是非常有代表性的。这一点需要我们大家在更深、更严谨的意义上进行阐释。反过来，费孝通跟严复是什么关系，费孝通的思想走出“严复模式”没有？这需要再分析。

六、以开放的眼光看世界

“以开放的眼光看世界”，既是一个呼吁又是一个判断，或者是一个总结。它的来由是基于以上讲的两点：人类学学科谱系和人类学的中国现状。下面要讲的内容也顺此而来。正因为人类学在神学家、哲学家看来，可以代表整个西方世俗性思想和学科体系的基本模式，也正因为它有这样的分量和品位，中国的人类学当然也应该能对这些根本性问题做出相关回应。可是若从这样的要求来看，中国一百多年的人类学可以说还没到位，或者说还在路上。

如果中国人类学没有到位，我们要做的工作就真的是重建。重建的含义有两层：第一是恢复学科；第二是超越既有（模式）。中国的人类学从严复以来，还不是严格意义上的人类学，而更多的是救亡图存的民族工具。因此，要重建就必须超越“严复模式”。如何超越？我认为，关键就在要以开放的眼光看世界。

在此，“开放”的含义也有两层：第一，是向世界的开放。这个世界是空间的、人群的、文化的、区域的，也包括纵向的时间和时代；第二，是向个体的开放，就是向生命自我的开放。为什么讲向世界开放和向生命自我开放，才能够重建中国人类学？是因为中国的人类学在引进以后过度本土化导致了国族心结，使之长期停留在一种中间叙事状态里，即仅呈现为国别性的、地方性知识。一旦往前看，没世界；往下走，又没有个人。这种“民族国家”话语叙事的人类学是浮在中间的。为什么这样说？因为民族国家本身就只是人类群体的一种类型，同时也只是历史性的一种范畴，如果仅以此为起点和归宿的话，人类学是建立不起来的，只能建立“国族学”或“地方志”。所以中国人类学要有国族叙事、国族视野，也可以从这种中间的方向延展出去，但同时又应向世界和向个体/生命/自我开放。只有实现这两个“开放”以后，再以民族国家为一个过渡性的环节，或者叫以“国族叙事”为过渡性文本，就有可能重建包含着世界和个体的整体人类学。那样的话，宏观、中观和微观这三个层面合在一起，就构成了人类学所关心的完整世界。也就是说，三个层面构成的叙事：自我/个体生命的叙事、民族国家的叙事，乃至人类总体性的叙事加在一起，连融成一个有机的完整结构，才可能构成我们所谓的人类学。但是以宏观和微观两头来衡量，中国的人类学还在起步中——我这个话有点重。我的意思是若从制度性的、整体性的、观念性的指标来衡

量,中国人类学还需要超越既有的框架,也就是要超越从严复以来的过度本土化、过度世俗化、过度应用性以及过度实证性所导致的既有基点和格局。

再回到我介绍背景时提出的两个问题来看:首先是神学人类学向世俗人类学的挑战。它追问道:人类学是什么?为什么你如此重要?继而它要人类学再次回答:如果你研究的对象是人,那人是什么?所以,如果说西方的学问从希腊、希伯来往下走,走到达尔文后,就以世俗和实证的人类学为代表,开始走上了另外一条路。如今,神学人类学力图通过对人类学的直面,把路引回来。

相对而言,在这种以西方为中心的学术谱系里,中国人类学是横插进来的新手和他者。他是在面对八国联军打进来时的“救国图存”工具之一,是应用性和时效性知识话语。所以从一开始就不具备与之对应的任务和目标,也就是不觉得需要在民族国家之外,对世界和生命进行双向思考。

这样的开端,便影响到本土人类学的狭隘民族志书写。比如说,学者们到去凉山考察少数民族的“火把节”——一百年来类似的考察比比皆是。可大家普遍关注的议题是什么呢?迄今为止,无外乎是以往的“奇风异俗”后来的“地方传统”和“民族关系”以及当下的“文化遗产”乃至“经济唱戏”。有多少人认真深入地关心、观照过其中蕴含的与天人交感以及生命节律等密切相关的深层结构与普世原则?在我的初步研究和思考中,被我们用汉语称为“火把节”的事像(当地语称为“Di-ni-huo”等),就是包含在一个完整的文化体系中,既是对世界的认知,亦是生活的方式,其所承载世界观、宇宙观和生命观完全可以跟《西太平洋的航海者》、《萨摩亚人的成年》、《菊花与刀》那样的经典民族志文本相对应和相比较,从而为人类学的世界图示演绎出更完整的案例和话语。但是正因为我们的人类学缺乏这样一些根本性的关照、视野和元话语,所以被我们看见何阐释出来的成果,就大都是零散的族群与地方场景。

这不是个小问题。在这种知识生产的类型后面是有深刻原因的。比如,西方学者在中国进行的人类学研究里,有不少关注西南的人及其民族志作品。然而若仔细辨析,其中除了部分以“中国问题”为重心者外,大多不是仅研究中国的西南,而是以此为例,讨论演变中的人类学基本话题,如仪式、身份、信仰、象征……在这样的方式中,西方人类学者进入中国,如同进入地球任意一处的工作站。他们进来、出去,带着各自预设的问题来观察、分析,而后回到各自的学术大本营去,从讨论的议题到出版的成果,其实都与本地没太大关系。中国西南的本土只是一个多元观照中的文化他者,做什么用呢?作为总结人类普世原则的地方案例。这样的传统从葛维汉、拉铁摩尔、施坚雅等以来持续延伸着,直到后面的郝瑞、路易莎、王富文(Nicholas Tapp)……他/她们表面都是在研究中国西南,而在其后面,却站立着人类学自西方诞生以来的那些泰斗:达尔文、摩尔根、泰

勒、博厄斯……。

通过这样的对比，我们便不难看出人类学目前在中西间的差异。所以当我们也开始试图从人类学角度关注西南的时候，当我们考察火把节、三月三、或百苗图、刘三姐的时候，很可惜，如果我们只注重对奇风异俗的描写抑或是仅限于行政区划内的本地自夸，乃至生产出本土演艺界那种把民族传统转变为商业资本而炮制成的“印象刘三姐”一类产品的话，那就非但成不了人类学研究，连跟西方汉学家话的可能性都丧失了。对此，关注西南彝族文化的郝瑞(Stevan Harrell)说过，即便强调人类学理论的本土化，中国学者，也包括小部分外国的学者，所要做的工作是“承担一种很大的责任”，那就是在西方理论不足以解释的地方，做出“理论上的创新”。¹

在这点上，还可拿同为导演的张艺谋与卡梅隆比一下。后者也使用了族群传统的“文化因子”，但其作品《阿凡达》却凸显的是星系视野，探讨“后科技时代”的人类前途，让观众通过与潘多拉星球人“维纳族”的对照，反思自己的问题和危机。在这样的比较中，作为人类整体成员之一，中国的知识生产者们不能不再次反问自己，我们是否需要超越国族心结，关注并拥有人类大视野？

我想，对于这样的反问，最有效的起点，是从人类学做起。（问答部分省略）

主持人（张原）：

时间差不多到了。这一次徐老师来又一次开天辟地。那我们就把这个传统接下去，以后不管是我们到川大去请教，还是再有机会请徐老师过来，我相信这个学术上的联系会很多。咱们这个学术在制度上有个保持。我最后说一句吧，也是听了徐老师的一个感觉，其实一开始我们的儒家很讲究“治平”（治国平天下），但我们后来受到西潮，也是佛家来了，然后我们开始讲新儒家，开始讲“心性和“治平”。其实在中国的学术传统里面，心性和治平是不能放在一起的。在某种程度上，心性更高。但是在现在我们的状况下面，好像只想治平之学。但像费孝通是很明确的，没有心性你讲治平有什么根基？最后只能把自己埋在那个坑里面。现在杨清媚出的新书《中国最后的绅士》，就是以费孝通为个案的这类人类学。她事实上就是在讲中国知识人的状况。我们的问题出在哪里？无非就是在说，费孝通只有治平，没有心性；但没有心性，何来治平？今天我觉得徐老师用了一个更加广阔的，一个更大的视野把这个问题讲得非常生动，非常具体，非常深刻，让人刻骨铭心。我们最后以热烈的掌声谢谢徐老师

徐新建：谢谢主持人，谢谢大家！

— 完 —

¹ 参见郝瑞、彭文斌：《田野、同行与中国西南人类学研究》，《西南民族大学学报》，2007年第10期。

人类学的新启蒙

——对徐新建《以开放的眼光看世界》一文的回应

叶舒宪

这是一篇很好的反思性成果，问题意识很强，能够引出多个重要的议题，值得进一步探讨。只是以读书报告形式讲出来，显得问题分散了，可以重新提炼。不过其中涉及到的学科史问题，不适合这样跳跃式的表述。需要组织一两篇博士论文，从原始文献的地毯式梳理中来加以解决。下面谈谈我的浅见。

第一，反思和批判是自由思考的条件

人类学界内部，尤其我国，由于从业者大多缺乏哲学和神学（神话学）的训练，根本没有能力或余力去思考宏观大问题。把人类学理解为能够培养一批田野调研的专业匠人，这是对这门学科功用的最大误解。在学科内部，强调田野的必要性无可厚非。但是过分强调，则会将田野变成学科炫耀的资本和噱头，使田野蜕变成湮没思想的无尽荒原。费孝通、林耀华以来，此种趋向已经愈演愈烈。在文学人类学方面，则出于人文学养的根基，或许会在某种歪打正着的意义上弥补人类学界的思想缺失。这是回顾文学人类学的学术史意义时，有待于再发现再认识的问题。换一种说法，中国目前有了自己的历史人类学和文学人类学，却没有哲学人类学和神学人类学。文学人类学者能够尝试弥补这一缺失，则幸甚。不过也很不容易。在培养学生的过程中，如何避免专业匠人倾向，有意识地培育后学科时代思想者，让他们兼通文史哲的大思考，异常重要。潘能·伯格只是神学家阵营中的一员，可鼓励学生去了解整个神学的概貌，延伸去读汉斯·昆和秦家懿。将神学或神话学思考引回到中国本土。我们新出版的《儒家神话》等书就有此意图。总之，文学人类学只是一个符号，希望有志于文学人类学的后学，真正懂得文史哲不分的必要性，这或许是文学人类学与科班人类学的一个视野差异？

第二，关于人类大视野，即对全人类的思考，有必要区分“前人类学时代”和“人类学时代”

二者既有承继关系，也有人类一词的虚和实之不同理解。在前人类学时代，大思想者都讲人类，但难免是抽象的（虚设的）人类，或不完整的人类。我想最有代表性的人物是马克思。马克思是德国人，却从来也没有为德国民族的利益去奔走呼号，他的心中只有人类解放。虽然他的知识范围主要是欧洲的人类，却也试图将印度、中国等非西方世界的人类也包括在内。马克思晚年热衷于阅读人类

学著述，即开始意识到“人类”也包括所谓原始人、野蛮人！人类解放的宏大目标当然也包括解放原始人。

当代中国的意识形态以马克思主义为核心价值观，可是多数国人却难有机会被培育出一种全球视野的终极关怀，所以也难以继承马克思、恩格斯的人类关怀。更是依照误译过来的社会达尔文主义进化观，将原始人视为落后和反动的代表。错不在马克思那里，而在打着马克思主义旗号却不认真阅读马克思恩格斯著述的人！从学理上辨析，要揭示“歪嘴和尚”如何将“经”念歪的？为什么这样？为什么马克思主义创始人的人类关怀在我们的学术语境里变没有了？长期的闭关锁国状态造成的本土心态，无法和地理大发现以来欧洲知识界的外向型探索心态相比。从汤因比的《人类与大地母亲》到近年来新问世的《世界：一部历史》等书，可帮助我们在专业研究的同时找回人类关怀。

第三，应该回到人类学之前，从重新阅读古典哲学

徐新建的文章最后发问：“我们是否需要超越国族心结，关注并拥有人类大视野？”这不仅需要阅读和借鉴人类学，而是应该回到人类学之前，从重新阅读古典哲学，从阅读和理解黑格尔、马克思入手。因为不了解德国哲学是如何超越国族的狭隘视野，达到形而上的“世界精神”的，也就看不清马克思的世界主义（共产主义）、人类解放和“世界文学”之类关注的发生根源。今日的马列文论教学，难以承当此任。对此，人类学家萨林斯分析犹太教神话对于西方哲学的人类思考所起到的原型作用，很有参考价值。反观中国传统，可思考的问题有：本土的神话观是如何限制全人类思考方式的出现？等等。

第四，人类学对思想史的意义

人类学对于思想史的最重大意义，不在于其学科内部的所有问题（不论这些问题在学科内有怎样重要的或不重要的性质），而是促使人类第一次真正认识到“人类”的存在。不是哲学家拟想的抽象的人类，也不是基督教神学家作为神的对立面之人类，而是包括美洲印第安、澳洲原住民、台湾岛上被后来的原住民族消灭掉的小黑人在内的所有地球人！这是人类历史上前所未有的大发现，其意义绝不亚于哥白尼、伽利略、牛顿和爱因斯坦。只可惜，一般的人类学者也大都限于学科本位主义，对此缺乏深度思考。拙著《文学人类学教程》中将这一发现视为人类学的三大发现之首。没有这第一个发现，也就不会有文化的发现和现代性原罪的发现。

人类的发现，就其驱动学术转向的意义看，直接催生出西方社会科学的视界大挪移：历史的向下（历史人类学、历史社会学），思想史的向下（后殖民），

非物质文化遗产概念的提出，这些在十九世纪和二十世纪初都是不可想象的。我们可以从学术伦理的角度加以界说。与此相对的是全球公正的理念，以及各地的原住民运动。

第五，由谁来引导人类解放？

这也是最为重要的一点：是由谁来引导人类解放的问题。按照 19 世纪达尔文的进化论是“适者生存”。而社会达尔文主义则将其改造为强者生存，由此导致 20 世纪人类的空前暴力竞争，使得人类退化到“新野蛮时代”。马克思的时代以为受资本主义压迫最深重的无产阶级应当引导人类解放，这一理念直接构成俄国十月革命和中国革命。进入 21 世纪以来，无产阶级的概念随着社会整体富裕水平的提升而被淡化。其引导人类解放的希望也变得渺茫。从全球化大视野重审无产阶级的具体身份，已经不是城市工人和农庄的农民！而是千千万万处在前现代生活状态的原住民。马克思当年将解放的希望寄托在工人阶级，而没有寄托在“原始人”，因为他在大量接触人类学著述之前，无法确切地意识到谁才是真正意义上的地球“无产阶级”。

20 世纪的人类学家，给出了拓展马克思主义人类解放学说的新关键词——原住民。世界各地尚未引入现代化生产和生活方式的原住民族，即后殖民理论家所说的“第四世界”，有希望替代工人阶级，成为 19 世纪以来共产党人梦寐以求的人类解放引导力量的真正替代者。不过这次解放不是以枪杆子里面出政权的暴力革命形式展开，而是以思想启蒙和观念变革为主的全球再教育运动。人类学家和文学家足以充当主角。从戴蒙德的《寻找原始人》，到卡梅隆的《阿凡达》，“原始人”如何引领人类从资本主义的发展主义绝境中获得解放的问题，已经非常明确地得到学理的和艺术的表现。

遗憾的是，《寻找原始人》不为主流人类学所看中，处于休眠状态，等待后人发掘。《阿凡达》风靡全球，却没有和《共产党宣言》联系起来，得到人类学与思想史的解读。

这一历史性的替代，是我们看清我们所生活的这个时代转变的关键点，也是亟需人类学学科内外展开大讨论的核心问题。在 2000 年成都会议“原始复归与文化寻根”，文学人类学者初步明确和统一了自己的文化认同方向（后来写入和彭兆荣等合著的《人类学关键词》及《现代性危机与文化寻根》）。在银川会议上（2004 年），我们先于国家主流话语关于科学发展观的宣传，尖锐批判盲目的发展主义，大声呼吁要重视戴蒙德等人建构的新原始人形象（《人类学质疑科学发展观》）；凯里会议（2010 年）上关于“想象的原生态”讨论，则进一步明确了：为什么当代知识精英要借助于原始人来引导未来的人类解放？因为从原生

态的旧石器时代到次生态的农业社会，再到反生态的工业资本主义，一万年以来的人类将“先进”与“落后”的根本价值观弄颠倒了。需要回归到东方圣人孔子以野人为“先进”的时代坐标中去。西方文明人以为代表科技进步的力量才是先进，导致今日的科技原教旨主义大泛滥，且覆水难收。解决办法之一是：依据人类学的超长时段意识重建人类历史观：区分大传统的可持续性如何被小传统的不可持续性所偷梁换柱的，这样的替换之后带来的人类及地球危机，是递进和叠加的，因而也是难以克服和超越的。

人类面临一场新启蒙，即人类学启蒙。

（以上是对徐兄高论的回应，也是我要写的“人类学与思想史变革”的一些不成熟观点，抛出来请各位指正）

2011年2月26日

写于北京：“中国文学人类学理论与方法”重大招标课题开题会议之后

— 完 —

《淮北师范学院学报》

“文学人类学‘转向’笔谈”简介

在 20 世纪人文社科发展中，继“语言学转向”之绪，对学界知识观和研究范式转向与更新产生重要影响的，无疑是人类学。相对于哲学、史学乃至科学知识社会学已经开展的“人类学转向”之成就和学术史意义的讨论，文学的人类学转向的学术史和思想史意义的讨论和认识相对滞后。在科际整合和新兴交叉学科的形成中具有根基性的人类学，与文学的碰撞与交叉整合将带来何种新局面呢？中国文学人类学如何借助“人类学转向”的知识大变革背景和内在学理，突破百年来的学科本位主义限制，重建可替代植根于西方中心主义的“世界文学”话语的“人类文学”观和学术伦理，取决于文学人类学理论与方法的普世性建构及其可操作性的推广应用潜力。

文学的人类学转向，是百年来文学与人类学跨越学科界限双向互动研究实践与发展趋势的学术呈现。全球化进程不止带来人类文化趋同性，同时也带来文化多样性的启迪、人的发现和文化重建的希望。人类学转向包含理念和方法两个层面，而其呈现则是一个个具体的案例。

叶舒宪《漫谈文化人类学与 20 世纪思想变迁》一文从马克思晚年对人类命运思考的人类学转型开始，到最新反思人类命运的电影，回顾了人类学作为观念更新的重要推力，在 20 世纪思想变迁中的引领作用。人类学的发展、它所提供的民族志材料和视野，极大地影响到了其它人文社会科学领域的方法和思路。并成为整个社会思想界对人类文明与行为反思的主要阵地之一。同时，人类学本身也在从其它领域获取灵感与资源，促进自我的反思，不断突破相对狭隘的学科边界意识。这就是在人类学界生发出的文化批评的意义所在。人类学给整个思想界带来的启迪是，对于人性、文化的基本内涵的再发现和再解读，给深陷现代性危机难于自拔的人类，找到一条可能的解放之路。

徐新建《帝国轮替中的认同演变》，以川大文学人类学专业研究生毕业论文团队性“民族国家的文学和文化”选题为例证，从“江南汉族文士的文学书写”、“清代苗疆再造”、“康区研究”、“彝学演变”到延续至今的“刘三姐表述”、“嘉绒跳锅庄”，不同视域进入不同时空中的民族关联，从族群身份与帝国认同演变角度切入人类学转向的认识。作者认为，近代以来的中国剧烈转型中，涉及到从帝国到民国的根本变化，涉及到此前的王朝轮替与此后多族共和，因此对于华夷

并存的东亚传统，有关身份认同的研讨，还有一系列重大议题等待开掘。

程金城《当代文学研究范式的人类学转向》，认为文学人类学不是文学与人类学的简单相加或表现内容和方法的互用，而要从人类情感需求及其表达的历史发展中，找到两者契合互动的本源关系，以此作为文学人类学的理论原点和研究的逻辑起点。当代文学研究范式的人类学转向的征兆，已经在文学创作者的主体归属意识、文学表现范围和方式、文学类型和载体、文学接受与参与方式及新的批评范式突破的指向性等方面得到显现；而人类学诗学、民族志诗学等学派及写文化、地方性知识等新的人类学观念，或直接或间接地为文学人类学提供了新的理论支持。

梁昭《文学人类学研究范式再思考》，则在肯定文学人类学研究作为一种新的范式对观念更新和知识伦理建立的刷新和贡献的基础上，提出对这门新兴学科的一些理论方法需要重新讨论，诸如文学和人类学两门学科的理论 and 知识如何互相渗透和转化为新的知识言述？作者通过对葛兰言《古代中国的节庆与歌谣》和克利福德《论民族寓言》两类人类学文献的梳理，展示了欧美学者如何将人类学方法运用于文学研究以及如何将文学理论运用于人类学论域。从而倡导文学人类学研究需要对知识生产传统进行总结和反思。

代云红《“金枝”与人类学转向》发掘《金枝》所创立的西方“人类学转向”的一条潜流——诗学传统，及其在 20 世纪的延续和呼应：解释人类学和人类学诗学。认为当代“表述危机”和“写文化”的大讨论重启了反思与重新认识这股潜流的价值及意义的通道，它对于重新认识人类学学科以及与其它相关学科的特性都具有一种反思性的意义。

杨骊《以〈文学人类学教程〉为例谈文学与人类学》，从文学研究的人类学视野、文学语境的人类学还原和人类学四重证据法所带来的方法论更新三个方面，探讨了文学和人类学结合的何以可能及其已经带来的研究与创作的新局面。

王大桥《文学人类学的方法论反思》回顾了 20 世纪以来从神话、歌谣到新时期文学人类学研究的理论与方法源流、利弊，认为在中国语境中的文学人类学研究新方法中，最具代表性的是多重证据法，它缓解了“理解的真实”与“实证的真实”之间的紧张关系，为文学研究提供了新的视野和方法。

鹿国治《新媒体·文学书写·文学人类学》借助传播学大师麦克卢汉的媒介传播和部落化理论，从文学生产机制的角度，试图寻找新媒体与文学书写、文学人类学三者间的内在关系。作者认为新媒体的登陆，文学书写重新部落化，必将使得文学研究重新部落化，文学人类学应运而生、蓄势待发，必将担纲文学研究的重新部落化的历史大任。

人类学视野和方法也给其他学科带来较为普遍的认识论的重要变革和研究

范式拓展，形成 20 世纪人文社科乃至科学知识社会学的“人类学转向”现象。唐启翠《从方法论到认识论》对中国文学人类学内部转向及其大背景进行了观察和思考，人类学一百多年的田野实践所发现的无以数计人群生活方式和文学现象，挑战和改写着既有的文学理念和文学地图。因此，在文学人类学内部，人类学已经不仅仅是研究文学的视野、方法和证据，也是一种重新审视、反省“何谓文学”的新理念。从这个意义上说，在人类学时代，文学与人类学的对话与互惠，使得文学人类学成为先行者，已从早期的方法论转向了认识论。而它所倡导的理念和方法，尽管还有许多可探究完善的地方，但毫无疑问的是，它将会给文学研究乃至人文科学研究带来意想不到的可能世界。

（供稿：唐启翠）

— 完 —

西部的回音

——《重庆文理学院学报》开辟“文学人类学专栏”

重庆文理学院主办的《重庆文理学院学报》(社会科学版)是一份综合性学术理论双月刊。该刊强调的方针是:立足本校,面向全国,辐射国外;突出学术性、地方性和多学科性,促进学术的对话和交流。

自2010年以来,《重庆文理学院学报》开辟的“文学人类学专栏”堪称亮点,为整个期刊增添不少学术风采。

文学人类学专栏由四川大学的徐新建教授主持,每期刊登3-5篇文学人类学的专题论文。其中登出的文章选题多样,文风严谨又不乏活力,作者以青年学人居多。迄今为止,该栏目已经刊登文章有:

1. 汇集·扩展·宽容——第五届“中国多民族文学论坛”的观察和展望,徐新建;
2. 认同一体性与文化多元性——第六届“中国多民族文学论坛”会议述评,王璐;

(以上论文刊登于2010年第四期)

3. 横断走廊:族群地理与生态史学——读徐新建《横断走廊——高原山地的族群与生态》,付海红,刊登于2010年第五期。
4. 媒体中的人类学:刊物、年会和电影,徐新建;
5. 表述“中国文化”:多元族群与多重视角——中国文学人类学第五届年会简述,龙仙艳;
6. 解读“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,叶荫茵;
7. 叛逆,还是回归?——电影《阿凡达》的文化人类学解读,王倩菁;

(以上论文刊登于2010年第六期)

8. 身份问题:写作的人类性与人类的写作性,徐新建;
9. “人类学写作”的多重含义——三种“转向”与四个议题,叶舒宪、彭兆荣、徐新建;
10. “人类学写作”的质疑,吴秋林;
11. 人类学写作:科学与文学的并置、兼容,徐新建;
12. 口传、书写和文化社会,杰克·古迪、梁昭;

(以上论文刊登于2011年第二期)

13. 人类学田野调查与《史记》中的实地考察,袁理;

(刊登于2011年第三期)

14. “粉饰太平”与“忧患人生”：灾难记忆的古今比照，徐新建；
15. 遗址·羌族·博物馆——以汶川地震灾后重建为例的分析，安琪；
16. 灾难表述：汶川地震的文本呈现，王璐；
17. 灾难时刻，文学人类学在场——评《灾难与人文关怀》，杨骊，
(以上论文刊登于 2011 年第四期)
18. 熊神崇拜与先民信仰——由叶舒宪的《熊图腾》说起，徐新建；
19. 神话历史：一个跨学科的新视角，黄悦；
20. 神圣的图像——神话图像结构性意义阐释，王倩；
21. 试谈人类学理论中的实践理论——以布迪厄《实践理论大纲》和萨林斯《历史之岛》为例，杨德爱；
22. 文学与人类学的双向视野和认同，彭子艺
(以上论文刊登于 2011 年第五期)

该栏目坚持以学术水平为取舍稿件的首要标准，提倡严谨、求真、创新的学风，支持自由平等的学术讨论和互相争鸣。因此，此栏目中有来自不同高校师生的优秀文章，更凸显出民主、自由的学术氛围。例如 2011 年第五期专栏中徐新建的文章“熊神崇拜与先民信仰——由叶舒宪的《熊图腾》说起”，从有关《熊图腾》的出版引出讨论，强调应跳出汉文本的主流定势和制约，从文学、历史和神话的多重角度反思农耕与文明的局限。又如 2011 年第四期中杨骊的文章《“灾难时刻，文学人类学在场——评〈灾难与人文关怀〉》也提出了值得关注的问题。该文对《灾难与人文关怀》一书进行了延伸式的评论与阐释，指出该书以文学人类学的学科背景为依托，展现了对汶川地震的人类学考察和民族志书写，在关于汶川地震的出版物中，具有独特的学术视野和学术价值。

总之，“文学人类学”专栏的开辟，不但丰富了《重庆文理学院学报》的内容，而且对文学人类学的学科建设与进一步的发展产生了积极作用，在目前国内学术的整体格局中，可以说发出了西部的声音。

相信在专栏主持人的带领和各方学者的积极参与下，将会有更多的优秀论文在专栏里涌现，为《重庆文理学院学报》添彩，更为文学人类学学科的发展注入新鲜血液和动力。

(供稿：彭子艺)

— 完 —

● 学者风范

汤晓青



汤教授于2009年3月29日在广西三江县
进行侗族大歌传承的田野调查

➤ 个人简介

汤晓青，女，1954年12月出生。

1974年1月毕业于北京市朝阳区师范学校，留校任教。

1978年10月进入北京师范大学中文系读书；1982年在北京师范大学中文系文艺学专业中国古代文论方向师从钟子敖先生攻读硕士学位；1985年毕业于北京师范大学中文系，获文学硕士学位。

➤ 学术历程

1985年8月进入中国社会科学院民族文学研究所工作，在《民族文学研究》编辑部工作。现任中国社会科学院民族文学研究所副所长，《民族文学研究》主编，编审；中国少数民族文学学会副会长。

➤ 科研项目

主持项目：中国社会科学院重大项目“中国少数民族文学研究资料库(二期)”(2006-2010)；中国社会科学院国情调研重点项目“西部地区少数民族口头传统当代传承方式情况调查”(2008-2010年系列调研)；中国社会科学院网络中心项目“中国少数民族媒体资源管理系统”(2009-2010)；中国社会科学院妇女/性别研究中心项目“南方少数民族女性传承人研究”(2011)等。带领民族文学研究所

国情调研小组先后到广西百色地区（2007年）、贵州黎平地区（2008年）、新疆伊犁地区（2009年）、云南宁蒗地区（2010年）、湖北恩施地区（2011年）对壮族嘹歌及布洛陀信仰、侗族大歌的传承、哈萨克族阿肯弹唱及非物质文化遗产保护、云南纳西东巴、普米韩规、彝族毕摩、摩梭文化保护与传承、土家族文化保护与传承等情况进行调研。

➤ 代表论著

长期从事学术刊物《民族文学研究》的编辑工作，先后任编辑部副主任、主任、副主编、主编。在少数民族古代文学研究、特别是各民族文学关系研究方面有所建树，发表过《魏晋南北朝的“自然美”》、《彝族古代文论浅析》、《多元文化背景中的回族文学批评家李贽》、《比较文学视阈下的中国各民族文学关系研究》等学术论文。参与国家社科基金重大委托项目“中国各民族文学关系及贡献”（1998-2003），承担了《中国各民族文学关系研究》（贵州人民出版社2005年）的部分章节的撰写工作。主编《多元文化格局中的民族文学研究》（中国社会科学出版社2010年）。

（供稿：汤晓青；供图：汤晓青）

— 完 —

徐杰舜



徐教授 2008 年 4 月在美国旧金山参加国际会议

➤ 个人简介

徐杰舜(1943-), 祖籍浙江余姚, 生于湖南零陵(今永州), 长于武汉江汉路。既具有浙江人的秉赋, 又具有湖南、湖北人的性格。1949 年入小学, 1856 年进初中, 1958 年考入武汉大学附属共青团中学读高中, 1961 年进中央民族学院分院(现为中南民族大学)历史系, 师从岑家梧教授学习原始社会史。1985 年 3 月 26 日到广西民族学院(现为广西民族大学)民族研究所工作, 先任民族理论研究室主任, 1992 年起任副所长, 1994 年 8 月起任广西民族学院学报编辑部主任, 并于 1994 年-2007 年, 先后任《广西民族学院学报(哲社版)》常务副主编、执行主编。2003 年 12 月-2008 年 7 月被中央民族大学聘为人类学博士生导师, 2004 年 9 月到 2007 年 7 月被聘为中央民族大学期刊社副总编辑、《中央民族大学学报(哲社版)》执行主编; 2005 年 3 月-2009 年 3 月被中南民族大学聘为特聘教授、民族学学科带头人、人类学研究所所长、台湾研究所所长。2002 年 2 月在海峡两岸发起成立人类学高级论坛, 任秘书长。2010 年 11 月起任桂林金钟山旅游研究院院长, 并发起成立旅游高峰论坛, 任秘书长。2009 年 3 月从广西民族大学退休。1993 年被广西壮族自治区人民政府授予“广西有突出贡献的科技人员”称号。2009 年 1 月入选 2008 中国杰出人文社会科学家。广西文史研究馆馆员。

➤ 学术兼职

曾任中国都市人类学会副秘书长、中国民俗学会副秘书长、中国人类学会理

事、中国民族理论学会常务理事、中国社会民族学专业委员会理事、中国期刊协会理事、中国人文社会科学学报学会常务理事（1996年—2004年）、中国人文社会科学学报学会对外交流委员会主任（1996年—2004年）、广西民族法学研究会会长、广西高教学会学报专业委员会理事长（1996年到2007年）、广西期刊协会副会长。

现任中国文学人类学研究会副会长（2005年起任）、中国人类学会理事、中国百越史研究会理事、中国东方文化研究会理事等。

► 科研项目(近十年)

2010年主持广西大化瑶族自治县委托项目《大化民族团结研究》。

2010年主持广西龙胜族自治县委托项目《龙胜：民族团结的大家庭》。

2010年主持桂林金钟山旅游研究院项目

2009年主持国家民委重点课题《历史上治理西南边疆思想与政策研究》。

2009年主持桂林金钟山旅游开发有限公司委托项目《南登村新农村建设研究》。

2007年主持国家民委重点课题《京族简史》。2009年由民族出版社出版

2006年主持福建教育出版社课题《中华民族史记》6卷本（即将出版）。

2006年主持浙江省武义县委、县政府课题《新农村建设武义模式研究》，最终成果《新乡土中国：新农村建设武义模式研究》，2006年12月由中国经济出版社出版。

2005年主持国家社科基金西部项目《岭南民族源流史》，批准号为05XMZ015号，已结题。

2005年主持中南民族大学重点课题《广西客家人与平话人比较研究》。最终成果《平话人书系》三种：《平话人印象》、《平话人图像》、《平话人素描》，2009年由黑龙江人民出版社出版。

2003年、2004年分别主持国家民委、中央统战部委托课题《新疆民族关系研究》，中期成果《目睹、聆听、感悟——新疆民族关系研究》第一卷已交国家民委民族问题研究中心。

2000年主持国家课题《中国民族团结研究报告》，2003年10月完成。课题中期成果：《中国民族团结考察报告》2004年由民族出版社（北京）出版；最终成果：《安如磐石：中国民族团结研究报告》2007年由广西人民出版社出版。2005年4月本课题由国家社科基金办匿名鉴定为优秀。

► 代表论著

《汉民族发展史》 四川民族出版社，1992年

《中国民族史新编》 广西教育出版社，1989年

《从多元走向一体——中华民族论》 广西师范大学出版社，2008年
《新乡土中国》 中国经济出版社，2007年
《福村迟来的转身》 黑龙江人民出版社，2010年
《田野上的教室》 黑龙江人民出版社，2009年
《汉族民俗文化史纲》等； 广西人民出版社，2001年
《雪球——汉民族的人类学分析》 上海人民出版社，1999年
《中国民族政策通论》 广西教育出版社，1992年
《汉族风俗史》（1-5卷） 学林出版社，2004年
《人类学世纪坦言》 黑龙江人民出版社，2004年
《人类学世纪真言》 中央民族大学出版社，2009年
《族群与族群文化》 黑龙江人民出版社，2006年
《人类学与中国传统》 民族出版社，2009年
《中国民族团结考察报告》、民族出版社，2004年

此外，还有数十篇论文发表在《民族研究》、《思想战线》、《光明日报》等重要学术刊物上，发挥了较为广泛的学术影响。

（供稿：石甜；供图：徐杰舜）

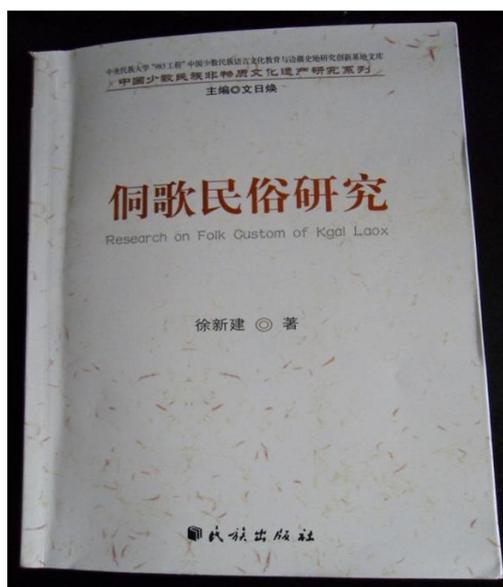
— 完 —

● 新著介绍

《侗歌民俗研究》

徐新建的新著《侗歌民俗研究》2011年10月由民族出版社出版。全书32万字，记录侗歌演唱场景的彩色和黑白图片若干。

作者在书中强调，地处西南的云贵川，是中国少数民族分布最为集中的地区，属于壮侗、苗瑶等语族的成员长期没有自己的文字，因而保存了极富特色的“无字文化”，其中以歌舞、祭祀和服装、建筑等为代表，记录并承继着世代沿袭的族群传统。进入20世纪后半期以来，随着现代化进程的深入推进，“无字文化”的传统也面临着难以维系的生存危机。有鉴于此，对中国西南少数民族的这种“无字文化”进行及时有效地研究，不仅能使中国文化“多元一体”格局得到进一步丰富和完善，同时还有助于加深对这一地区文化特色的理解，从而有利于更为全面地在未来的建设中增强各族族群间的互补交流，保持多民族社会的平衡稳定。



本书正是在上述背景下的一种尝试。作者以“侗歌”为研究对象，通过对黔东南小黄三村及广西高安等侗族村寨的实地考察，从人类学角度进行分析研究，作出了相关的评述和阐述。其中最为突出的是徐新建教授在分析过程中引入“文本”与“本文”这一文学人类学的分析范式，揭示了在全球化的现代性挤压中，“本文”如何受到各种类型的“文本”再生产挤压，呼吁走进田野，关注“本文”。

尽管本书汇集了徐教授近30年的研究成果，但在后记中，徐教授仍然反省到该书是一种失败，因为“由于最初的方法所限，考察的框架还限于表面的流程，尚未深入到侗歌民俗的底本，也就是还没有从‘前文字民族’的精神呈现及词与物、身与心、个体与群体等多层面对其加以更为完整的观、照和阐释。”他希望如果今后还有机会的话，“愿从头做起，启动新一轮的同体研究。”这种不断进行的学术反思和自我追问，是徐教授一贯的治学风格，也是青年学者们的学习榜样。

【目 录】

第一部分 学术综述

第一章 “侗歌研究”五十年：从文学到音乐

- 第一节 文学眼光：歌辞研究
- 第二节 音乐世界：歌曲比较
- 第三节 民俗考察：族群与文化
- 第四节 几点讨论

第二部分 田野考察

第二章 小黄歌节考

- 第一节 关于节日
- 第二节 关于小黄
- 第三节 关于歌俗
- 第四节 节日实录

第三章 高安歌会记

- 第一节 相关情况
- 第二节 沿河行程
- 第三节 分析评述

第三部分 理论探讨

第四章 无字传承“歌”与“唱”

- 第一节 歌的分布：南方少数民族歌谣文化群落比较
- 第二节 “唱”的过程：“歌唱”与“文本”

第五章 侗族大歌：“文本”与“本文”之间的习惯和背离

第六章 历史之维和生命之维

第七章 传统的保存：更远还是更近

第八章 侗歌还会再唱吗？

(供稿：杨丽娟；供图：杨丽娟)

《寻访且兰故都》



说到“且兰国”今天知道的人可能很少了，但说到“夜郎国”就应该是妇孺皆知。事实上，他们都是两千多年前出现在今贵州辖地内的两个古老王国。综合史料中的一鳞半爪，可知且兰是一个古国名，存在于秦汉时期，国都在今天贵州黄平县旧州镇一带。也正是由于史料的缺失，又为今天的人们提供了更加广阔的想象空间。潘年英教授的这本《寻访且兰故都(乡俗中国)》主要向你讲述了且兰古国的历史人文资源，文化内涵底蕴等有关情况。

潘年英，侗族，1963 年生于贵州天柱县盘江村。在故乡生活 17 年。1980 年考入贵州民族学院，攻读汉语言文学专业。1984 年毕业，分配至贵州省社会科学院社会学研究所从事人类学研究，达 14 年。1997 年调福建泉州黎明大学，2003 年到湖南科技大学任教，现为该校人文学院教授、文学与人类学研究所所长。1993 年加入中国作家协会，1994 年当选为贵州省作协理事，1995 年至今，任中国侗族文学学会副会长。1994 年获庄重文文学奖。部分作品被译成法文和英文。主要著作有：《我的雪天》（1993）《民族、民俗、民间》（1994）《百年高坡一黔中苗族的真实生活》（1997）《扶贫手记》（1997）《月地歌谣》（1998）《寂寞银河》（1998）《边地行迹》（1999）。

【目 录】

- [自序]
- [壹]一访且兰
- [贰]二访且兰
- [叁]三访且兰
- [肆]四访且兰
- [伍]五访且兰

（供稿：杨丽娟；供图：杨丽娟）

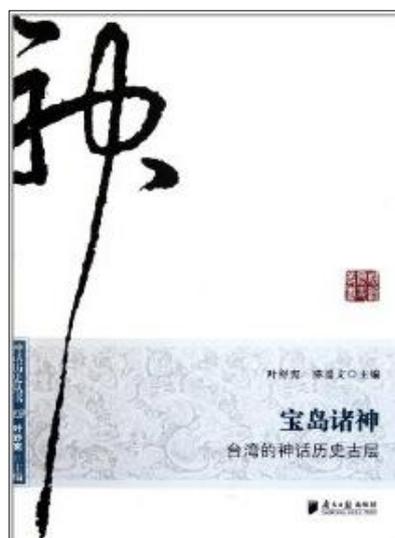
《宝岛诸神：台湾的神话历史古层》

叶舒宪、陈器文编著的《宝岛诸神：台湾的神话历史古层》是神话历史丛书之一，该书不是一部按照编年史顺序而写的历史，而是通过一些重要的历史片段的横截面来展示台湾文化史的复杂层次性和台湾人的精神世界的多元性学术读本。借助于“神话历史”和“大传统”的新视角，批判和解构历史霸权论述，超越人云亦云的常识，结合考古发现和田野调研资料，通过研究原住民与南岛语族的文化联系、原住民口传史官制度、西王母信仰、原住民乐园神话等内容，发掘被压抑、被遮蔽的小历史，揭示被歪曲、被遗忘的真相，还原性地进入“神话中国”的编码过程，从而探求一种以往所未知的中国古史信息。

【目 录】

编者前言

- 第一章 神圣玉山：从自然史到文化史
- 第二章 矮黑人祭——台湾神话历史之开篇
- 第三章 原住民与南岛语族的文化联系
- 第四章 原住民口传史官制度
- 第五章 郑成功：从英雄到圣神
- 第六章 玄天上帝：从大陆到台湾
- 第七章 日月潭神话：邵族的祭典仪式
- 第八章 原住民乐园神话
- 第九章 原住民研究：日据时期的田野杂志
- 第十章 西王母信仰
- 第十一章 “沐浴”仪式：台湾孟姜女故事的探究
- 第十二章 太岁信仰：“安太岁”源流考
- 第十三章 神圣空间的沉浮：台湾孔庙流变
- 第十四章 神圣空间的多元化：台湾书院三百年
- 第十五章 妈祖的神话
- 第十六章 保生大帝神话
- 第十七章 台湾轩辕教：浓郁的中国意识
- 第十八章 神话再造与艺术治疗
- 第十九章 祖灵遇上基督——原住民文化与基督教的涵化
- 第二十章 童乩——神明的代言人
- 第二十一章 人判与神判：乩童断案



（供稿：唐启翠；供图：唐启翠）

《文化遗产研究》论丛

书名：《文化遗产研究》（丛刊）

主办：四川大学“国家 985 文化遗产与文化互动创新基地”

西华大学“地方文化资源保护与开发研究中心”

编委会主席：曹顺庆

主编：徐新建

字数：约 25 万字/册

开本：16 开

出版时间：每年两册（第一辑于 2011 年 10 月出版），长期出版

论丛归属：本论丛系四川大学“教育部 211 项目”系列出版物

内容简介：

《文化遗产研究》由四川大学“国家 985 文化遗产与文化互动创新基地”与西华大学“地方文化资源保护与开发研究中心”联合主办，是以文化遗产、尤其是口头与非物质文化遗产的理论与批评、保护与实践及相关考察报告为主的中文学术出版物。

本刊采用丛书形式，每册（期）常设栏目有：文化与文化遗产研究、遗产理论与批评、世界文化遗产研究、跨文化比较、遗产与旅游、遗产与地方传统，以及文化遗产保护与实践、遗产申报的个案分析、“文化遗产学”学科建设等。

本刊编委会成员和主要撰稿专家均来自国内外高层次大学和科研机构。论丛的目标是办成立立足遗产研究学术前沿、联系社会实际、推动国际学术交流与对话的高品质学术丛书。



【目录】文化遗产研究论丛·第一辑

发刊词

曹顺庆

● 专 论

当代中国的遗产问题

徐新建

遗产的崛起

（伯利茅斯大学）彼得·霍华德

遗产学与遗产运动：表述与制造

彭兆荣

● **世界眼光**

- 跨国族群意识与非物质文化遗产——广西中越边境京族文化边界的个案研究
(香港科技大学) 张兆和
- 亚裔文学的珍贵遗产——“天使岛诗歌”与囚禁叙事
(佛罗里达大学) 蓝 峰

● **笔 谈**

- 重释古代中国的大小传统 叶舒宪
- 民间信仰表述的历史路向：从他人的传统到自我的文化 高丙中
- 文化遗产的意义 冯宪光
- 活着的传统 马 睿
- 非物质遗产的审美规范性 傅其林
- 非物质文化遗产与历史记忆的重述 张 意

● **田野实证**

- 苗族山林农业的文化遗产——关于木楼等典型案例的调查讨论（一） 游建西
- 景观遗产与旅游应用：国酒茅台的区域案例 黄 萍
- 用牧人的眼睛看这世界 郭 净
- 族群遗产的现代变迁：基于嘉绒跳锅庄的田野考察 李 菲

● **区域与历史**

- 大禹传说在川西北羌区 李祥林
- 精致与繁缛 徐艺乙
- 三星堆残身鸟足人像考 冯广宏

● **访 谈**

- 专访联合国教科文组织世界遗产中心主任 （美国育利康基金会）冰焰\李春霞

后 记

（供稿：梁昭；供图：梁昭）

— 完 —

编后记

2011年，是中国文学人类学界同仁们辛勤耕耘的又一个年头。细细品来，其中的每一天都交织着进步的紧张感和收获的喜悦感。要把一整年的回望都浓缩进《通讯》这两百多页纸上，可真不是一件容易的差事。

在学会领导和广大会员的积极支持之下，《通讯》的各位栏目主持人和编辑人员通力协作，搜集、整理了大量的会议记录和学术资讯，力图通过丰富多彩的栏目设置全面展现出这一年来文学人类学研究领域所取得的成绩。在与各种综述、资讯、文稿“鏖战”多日，历经几轮审校之后，本期编辑工作终于在这辞旧迎新的时刻宣告完成。

在人类学仪式专家的眼中，世界各地的人们总是会举行各种过渡仪式来纪念年度周期的结束和开始。因此，本期通讯在这个时刻的刊出也具有了某种特殊的仪式性意味：封存一份收获，开启另一程希望。我们以此来回馈各界的关心和爱护，期待能听到更多中肯的批评和建议，也希望中国文学人类学在新的一年里更富于生机和活力。

最后，我谨代表全体编辑人员，恭祝各位中国文学人类学研究会会员、《中国文学人类学研究会通讯》的广大读者以及支持我们的各界学者——

新年新气象！

新年新进步！

李菲执笔

2012年元旦于厦大海滨



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》~

总第七期

中国文学人类学研究会主办

2012.1

大足石刻



【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