



中国文学人类学研究会 主办

2013_{NO. 1} (总第九期)

中国文学人类学研究会通讯

JOURNAL OF CHINESE INSTITUTE OF LITERARY ANTHROPOLOGY

· 2013 年 1 月出刊 ·



[主题栏目]

中国文学人类学第六届学术年会成功举行

全国高校首届“文学人类学骨干教师高研班”概览

重估大传统：文学与历史的对话

文化表述和表述文化——关于表述问题的多学科对话

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：谭 佳 李 菲
编 辑：杨 骊 唐启翠 梁 昭
翻 译：梁 昭
设计制作：谭 佳 李 菲
编务联络：杨 骊 余如波

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

通讯联络电邮地址：cila2009@126.com

封面图片 >>>> 仰韶文化陶鹁面，陕西华县出土，北京大学赛克勒博物馆藏

封底图片 >>>> 重庆文理学院

目 录

本期主题	中国文学人类学第六届学术年会	5
-------------	----------------	---

【主持人：谭佳】

会议综述	重估大传统：文学与历史的对话	杨 骊	6
现场播报	圆桌会议纪要	余红艳 王曦樨整理	16
中国文学人类学研究会首届青年学术论文评奖名单			31
获奖论文选登	外来隐者与本地神灵	覃慧宁	32
	历史叙事中的神话逻辑	郑向春	53
	俗说、谣谚与叙事	王素珍	67

特别播报	教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师高级研讨班	78
-------------	---------------------------	----

【主持人：杨骊】

高研班概览	教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师高级研讨班综述	雷璐荣	79
	教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师高级研讨班总结发言	叶舒宪	87
高峰论坛掠影	文化表述和表述文化——关于表述问题的多学科对话		
	叶舒宪、牟延林、彭兆荣、赵毅衡、王明珂、徐新建等谈/雷璐荣整理		90
学员文革	文明的记忆：民间文学对文明的表述	伦珠旺姆	100
	民间口头文学叙事中的“历史真实”	吴正彪 杨龙娇	107
	良师传道茶山颠 后学受益竹海间	潘冬	114

田野图像		118
-------------	--	-----

【主持人：梁昭】

含有斯拉夫与日耳曼文化底蕴的国度	黄中祥	120
龟兹故地行记（上）	冯玉雷	129
从“边缘与中心”关系看近代云南农村社会的变迁	肖坤冰	136

工业城市与工人阶级	梁昭	148
个人经验与社会整合	匡宇	153
学术动态		157
【主持人：唐启翠】		
项目进展		158
会议简讯		164
学者风范	王 杰	177
	田兆元	179
会员动态		182
会员简介		185
会员著述选登	现代诗林的“神话树”思维向度	陈旻志 189
新著介绍		210
编 后 记		216

Contents

● <u>Chief Topic</u>	The 6th Annual Meeting of Chinese Literary Anthropology	5
	【Editor: Tan Jia】	
	Symposium Overview	
	Revaluing the Great Tradition: A Dialogue between Literature and History	
		<i>Yang Li</i> 6
	Minutes A Recording of Roundtable Forum	
		<i>Yu Hongyan & Wang Xixi</i> 16
	The First Youth Academic Awards List of Chinese Institute of Literary Anthropology	31
	Selected Prize-winning Papers	
	The Alien Hermits and the Local Gods	<i>Qin Huining</i> 32
	Mythological Logic in Historical Narrative	<i>Zheng Xiangchun</i> 53
	Folk sayings, Proverbs and Narrative	<i>Wang Suzhen</i> 67
● <u>Special Topic</u>	The First National Workshop on Literary Anthropology for Distinguished Young Scholars	78
	【Editor: Yang Li】	
	Overview of Senior Seminar	
	An Overview of the The First National Workshop on Literary Anthropology for Distinguished Young Scholars	<i>Lei Lurong</i> 79
	Summing-up Speech at The First National Workshop on Literary Anthropology for Distinguished Young Scholars	<i>Ye Shuxian</i> 87
	Glimpse of Top Forum	
	Cultural Representation and Representing Culture——Multi-Discipline Dialogue on Issue of Representation	
	<i>Ye Shuxian, Peng Zhaorong, Zhao Yiheng, Wang Mingke, Xu Xinjian ect.</i>	90
	Digests of Participants	
	Memory of Civilization: Representing Civilization in Folklore	
		<i>Lun Zhu Wang Mu</i> 100
	“Historical Reality” in the Oral Tradition	
		<i>Wu Zhengbiao & Yang Longjiao</i> 107
	Extraordinary Summer Seminars and Group Discussions on Chinese Literary Anthropology	<i>Pan Dong</i> 114

● <u>Fieldworks</u>	118
【Editor: LIANG Zhao】	
Nation With Slavonic and Germanic Culture	<i>Huang Zhongxiang</i> 120
Journey to Qiuci Region	<i>Feng Yulei</i> 129
On Changes of Yunnan Rural Area in the View of Relation between Centre and Edge	<i>Xiao Kunbing</i> 136
Industrial City and Working Class	<i>Liang Zhao</i> 148
Personal Experience and Social Integration	<i>Kuang Yu</i> 153
● <u>Academic Updated News</u>	157
【Editor: Tang Qicui】	
Progress of Projects	158
Conference Reports	164
Scholars	
Wang Jie	177
Tian Zhaoyuan	179
Member's Updates	182
Introduction to Members	185
Selected Books of Members	
On “Mythical Tree” in Modern Poetry	<i>Chen Minzhi</i> 189
Introduction to New Books	210
● <u>Postscript</u>	216



中国文学人类学研究会第六届年会

【本期栏目主持】

谭佳（1978-），女，文学博士 中国社会科学院文学所副研究员。

【栏目导言】

较之以往，这届年会的重要性显而易见。

无论是从参会人数、论文总量，还是会议规模方面看，此届年会都可谓盛况空前。尤其在会议设置上，从本届年会开始，学会领导、理事和秘书处商议决定开设“首届青年学术论文评奖”活动，并于2012年3月面向全部会员发送《中国文学人类学研究会首届青年学术论文评奖征集方案》。截至规定日期，秘书处共收到全国各地参会论文二十七篇。在规定的截止期以后，秘书处又陆续收到十一篇参会论文。本着公平公正的基本精神，秘书处将作者不符合参赛年龄、以及不符合参赛论文交稿日期的文章予以淘汰，然后由学会“评奖委员会”匿名评审出最后的获奖名单。基于此，本届年会又专门设有“中国文学人类学研究会首届优秀青年论文评选已颁奖仪式”、“中国文学人类学会首届优秀青年论文评选获奖论文报告专场”两个议程。从本期通讯开始，我们将陆续刊登获奖论文，以飨广大会员和朋友。除此，与往届年会一样，“青年论坛”和“圆桌会议”继续是年会中的焦点和高潮所在。

伴随着中国文学人类学的不断发展壮大，本届年会不啻成为学会欣欣向荣的标志性事件之一。在此，特别向为本届年会筹备、会务和后期图片、文字整理而辛勤操劳的老师、同学们道一声诚挚的感谢！没有你们的付出，也不可能有这版内容丰富的年会报道。我们希望用这种详细报道的方式，来呼唤大家更多的关注中国文学人类学，关注中国文学人类学研究会，一起迎接它们更为朝气蓬勃的发展！

● 会议综述

重估大传统：文学与历史的对话

杨 骊¹



如果以 80 年代中后期的文化寻根热和文学人类学批评²的兴起以及对西方文学人类学著作译介³为起点，文学人类学在中国的发展历程还不到 30 年。这 20 多年来，文学人类学从跨学科研究逐渐发展成为新兴交叉学科，不断地促进文学创作的观念变革和文学研究的范式革新。中国文学人类学研究会历届学术年会在主题的前沿性、学理性和导向性方面有着显著的理论开拓意义，如第四届年会主题为“人类学写作的多重含义”，具体关注三种转向：文艺创作的人类学转向、人类学的文学转向、人文社会科学的人类学转向。第五届主题为“表述‘中国文

¹本文原刊于《社会科学家》2012 年 7 期。

作者简介：杨骊（1974—），女，汉族，泸州人，四川大学锦城学院文学与传媒系讲师，四川大学文人类学专在读博士，研究方向：文学人类学。

²“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》。

³1987 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。

化’：多元族群与多重视角”，通过对“汉文化—中原叙事模式”和“现代性文学观”的反思，注重揭示多民族国家内部的文化多样性，重新寻找表述中国文化和中国经验的学术契机。2012年6月，中国文学人类学研究会第六届学术年会在重庆文理学院举办。此届年会在历届年会的基础上继往开来，以“重估大传统”为主题，通过探讨和反思现有的文化大传统观念，以期拓展和超越既有文明历史框架，在中国重新发现历史，由此进行了一系列具有学术前沿性的理论探索。在此，笔者以中国文学人类学第六届学术年会为对象，对此届年会的主题和研讨的相关问题进行学术观察与评述。

一、大传统与小传统

“重估大传统”是此届年会的主题，也是文学人类学界近年来提出的具有颠覆性、备受争议的命题之一。笔者对“大、小传统”的概念追踪溯源，此概念原本出自美国人类学家罗伯特·雷德菲尔德1956年发表的《乡民社会与文化：一位人类学家对文明之研究》。他在研究墨西哥乡民社会时，把社会空间内部的文明划分为两个不同层次的文化传统。所谓“大传统”指代表着国家与权力的，由城镇的知识阶级所掌控的书写文化传统；“小传统”则指代表乡村的，由乡民通过口传等方式传承的文化传统。¹这个概念目前广泛应用于中国人文社科研究，李亦园对中国雅俗文化的分析、葛兆光撰写《中国思想史》的主要思路都跟大小传统的概念密切相关。

中国文学人类学界对大传统的反思，最初始于2010年6月在凯里学院召开的第九届人类学高级论坛暨“人类学与原生态文化”研讨会中一场关于原生态问题的论战。²在论战中，郑杭生、叶舒宪、徐新建、彭兆荣等学者就原生态与传统的问题进行了论争。郑杭生认为，大、小传统的划分应该以其对中国历史、实际生活究竟起了什么作用来看，儒学就可以看作大传统。彭兆荣认为“原生态”的概念对现代文明的一种反思。国学热仅仅是一个象，象的背后是原生态文化的根脉。叶舒宪认为，书写文字三千多年，是小传统；而原来被看成是小传统的，口传的文化，有十万年，那才是大传统。推崇音乐和诗歌的孔子，实际是维护大传统的价值观。儒家、道家，都源于大传统，就是国学背后的那个根脉。徐新建则申明：我不同意继续用“大传统”和“小传统”来作区分。这是等级偏见。若硬要分的话，也该作结构性和中性的分。这次论争以后，叶舒宪在《中国文化的大传统与小传统》一文中提出，按照符号学分类指标重新审视文化传统，有必要从反

¹参见 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, University of Chicago Press, 1956.

²参见叶舒宪、郑杭生、徐新建、彭兆荣、徐杰舜等：《“原生态”引起的一场论战——传统是什么？》，《光明日报》，2010年8月9日。

方向上改造雷德菲尔德的概念。他把汉字编码的书面传统视为小传统，把前文字时代以来的神话时代视为大传统。认为从历史的角度判断中国文化的大传统与小传统，有一个容易辨识的基本分界，那就是汉字书写系统的有无。后起的小传统倚重文字符号，就必然对无文字的大传统造成遮蔽。¹在此背景下，此届年会的圆桌会议以“重估人类学的大、小传统：历史与文学对话”为题，在座学者对于大、小传统的界定、重估大传统的意义等问题进行了激烈的争论。

首先，对于大、小传统的界定问题，与会学者从不同理论背景和研究层面提出了各种见解。彭兆荣认为传统是一个被建构、被制作的过程，所有的制作都是策略的选择和权力化的书写，应该从空间和时间两个维度来看待两种不同的划分标准。徐新建在会上提出“大、小传统”的第三种可能性阐释。他认为，传统应具有三个特征：空间的广延性、世代的传承性、相互的共同性。传统作为一个世代传承的行为过程，具有是有不同的维度和界定：史料的传统是遗产，被记录的传统是历史，被表述的传统是文学。对于人类而言，传统有两个：先天遗传、稳定不变的“自然”为“大传统”，社会习得的“文化”为“小传统”。刘珩以古希腊社会举例说明，它的大传统就是展示给别人看的，小传统则是自己内部人共享的一种文化价值体系。谭佳则强调中国的大传统是指在结构上更大、在意义上更深远、在时间上更悠久的一个文化现象。它既贯穿于无文字时代，也流淌于经史传统之中并且作用于我们的中国文化。林淑蓉认为，雷德菲尔德所建构的大小传统概念是基于 1930 年代的墨西哥乡民社会，这在当时是有意义的，但如果把这个概念沿用到当代中国的乡民社会，乃至整个全球化时代的人文研究，可能值得商榷。李菲认为，雷德菲尔德提出的大传统，是在结构主义很浓的意味下提出的一个操作工具范式，而叶舒宪所定义的大传统则想要去重塑一个新的知识正当性的谱系，这个知识谱系的起点是大传统，是具有知识生产性和统摄性的，甚至是有集体记忆可以不断返回具有循环时间观的元范式。潘英海认为，传统是指从过去到现在，文化是指当下，传统文化就是从过去到现在，但文化传统还包括未来的可能性。陈器文认为，对传统的界定有以下五点：1. 长时间的延递；2. 社会群体的认同；3. 对个体具有内化作用与制约力；4. 潜意识的优势合法性；5. 具有人文意义与价值感。传统在历史的延递过程中，其下游会发生沦替与置换，作为大 / 小传统的内容或有变迁，作为大 / 小传统的条件与机制是不变的，成为一个文化圈的大传统，必然具有“传统的本质”。此外，笔者还认为叶舒宪在 2010 年的论争中对传统的另一种划分也颇有镜鉴价值，他指出：从学理的意义上，传统可以划分为原生和次生。我将一万年以前的，或者是五千年以前的传统看作原生态。

¹叶舒宪：《中国文化的大传统与小传统》，《党建》2010 年 7 期。

汉字以来的书写传统为次生态，工业主义的为反生态。¹笔者观察，年会通过对大小传统不同界定方式的争论，其核心是重新反思传统的定义。传统从过去延续到现在，还将继续影响未来，我们生活在传统当中，传统的影响无处不在，由此，我们有必要进行一次深度追问：传统究竟是什么？

其次，据笔者归纳，与会学者从对中国文化研究的意义、对学术视野的开拓、跟后现代语境的切合等三方面分析了重估大传统的意义。其一，叶舒宪指出，有文字的小传统切断和遮蔽了无文字的大传统，重估大传统是一种重新认识中国文化的方式。徐新建认为，从文献传统来看，中国的起源就是“黄河摇篮说”的一元论，但近年来的考古学发现，揭示了“满天星斗说”的中华文化多样性。重估大传统的价值在于避免“自然的大传统”被“文化的小传统”扭曲和遮蔽。谭佳认为，回归大传统以神话学与文明探源研究形成新的整合方式，给中国文明探源工作提供新视野和路径。从中国文化的起源到当下这一宏大的文明结构，需要用一个核心的概念去统摄和研究它，这就是“大传统”。其二，张颖认为，重估大传统提供了一种学术的多重可能性，可以让学者在叠加态的视域下，尽量祛除遮蔽，接近和达到一种全观。杨柳认为，叶舒宪对传统的分法使我们的视野从文字文献扩展到了整个文化文本，徐新建的分法又将我们认识的视野从人和文化的问题扩展到了整个宇宙自然，由此极大地拓宽了学术的视野。其三，陈器文指出，后现代和消费主义组合了今天的时代，后现代和消费主义产生了所有的价值、意义、中央系统的拼贴、并置、戏仿、模拟，小传统模仿大传统，大小传统可以水乳交融。大小传统最初是二元，但今天二元变成一种原罪，在拼贴、并置、多元的状态之下，我们的重估才有可能。

笔者认为，雷德菲尔德在上个世纪三十年代对大小传统的定义是基于殖民主义的语境，其划分有着明显的权力话语立场。他认为大传统创造文化，小传统则是文化的被动接受者。小传统的乡民社会被他称为半社会（half-societies）与半文化（half-cultures），被包含于大传统的整体社会（传统的帝国体系、殖民体系或现代国家社会）之中。²“大传统”与“小传统”这种二元对立性的修辞策略，实质上是现代主义、殖民主义立场的“文明与野蛮”、“现代与原始”、“理性与非理性”、“先进与落后”、“高雅与俚俗”、“边缘与中心”等一系列知识话语体系的延续。“重估一切价值”原本是哲学家尼采对于现代性二元价值体系的反思，尼采通过“重估一切价值”摧毁了原有的等级制原则，建立起价值体系的多元论。“重估”一词既是后现代思想批判现代主义话语霸权的有力武器，也曾为

¹叶舒宪、郑杭生、徐新建、彭兆荣、徐杰舜等：《“原生态”引起的一场论战——传统是什么？》，《光明日报》，2010年8月9日。

²参见 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, University of Chicago Press, 1956.

中国新文化运动反传统提供理论依据。此届年会提出重估大传统，其语境在于后殖民时代全球学术界掀起对殖民主义权力话语的全面反思，当殖民主义时代的学术话语面临着普遍的转型，重估大传统可以说是中国文学人类学学界对世界性学术思潮的一种呼应。笔者借用尼采“重估一切价值”的观点来看，重估并非建构新的价值，而是价值重新设定所需要的新原则和新视角。¹重估大传统正是一种崭新视角的设立，通过解构殖民主义价值体系的立足点，从后殖民主义多元文化的视点来重新评估不同类型文化传统的价值。

此外，重估大传统对于中国文化研究的意义，正如叶舒宪在《探寻中国文化的大传统——四重证据法与人文创新》中指出的，从时间维度定义大传统，使原本是共时性的一对概念，就能够兼具历时性和发生学的意义。以符号分类为标准的划分，将有助于当今知识人跳出小传统熏陶所造成的认知局限，充分意识到传统是历史延续性与断裂性的统一，并由此透过文字小传统的习惯性遮蔽，洞悉文化大传统的原型编码作用。²这样的学术诉求，通过重估大传统来彰显中国文化构成的多元性和复杂性，其实延续了中国文学人类学界长期以来所持的学术立场：反对“文字中心主义”、“汉文化中心主义”、“中原中心主义”三大权力话语对中国文化多样性的遮蔽。

二、多元历史与多重叙事

沿着重估大传统的思路继续探讨，下一个问题就是“如何发现被遮蔽的大传统”。长期以来，在精英主义和殖民主义史观的影响下，无论是乡民社会还是少数族裔和原住民的历史往往都难入正册。上个世纪 80 年代，埃里克·沃尔夫在《欧洲与没有历史的人民》中指出：普通大众虽然确实是历史过程的牺牲品和沉默的证人，但他们同样也是历史过程的积极主体。因此，我们必须发掘“没有历史的人民”的历史——“原始人”、农民、劳工、移民以及被政府的少数族群的鲜活历史。³西方的人类学家在对殖民主义的反思中写出了《欧洲和没有历史的人民》，呈现了世界历史的多元性。而在中国主流学界，因为缺乏对于汉文化—中原中心主义史观的深入反思，《中国 and 没有历史的人民》至今缺场。文学人类学研究则试图突破汉文化—中原模式的研究框架，从多元族群、多重叙事维度对中国历史进行再认识和再表述，此届年会从以下三个方面进行了探讨。

第一，关于神话历史的理论与个案研究。在过去的一百年间，神话被中国学

¹参见尼采著《权力意志——重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，商务印书馆 1991 年版；吉尔·德勒兹著《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社会科学文献出版社 2001 年版。

²叶舒宪：《探寻中国文化的大传统——四重证据法与人文创新》，《社会科学家》2011 年 11 期。

³ [美]埃里克·沃尔夫著，《欧洲与没有历史的人民》，赵丙祥、刘传珠、杨玉静译，上海人民出版社 2006 年，第 2 页。

界当作民间文学类型来进行研究，这种研究模式不仅忽略了神话中包含的古老文明的历史信息，而且切断了重返前文字时代的文明溯源之路。近三十年来，从1990年代叶舒宪、萧兵、王建辉主编的“中国文化的人类学破译”系列丛书（湖北人民出版社）到2010年叶舒宪主编的“神话历史丛书”（南方日报出版社），中国文学人类学研究致力于突破文学本位的神话观，把神话作为古老文明最早的信息源头，从神话叙事、神话意象和神话思维的多学科研究中探寻和解读出重要的历史信息 and 思想史信息。

此届年会关于神话历史理论的研究有王倩的《神话学文明探源模式反思》和谭佳的《回归大传统：中国文明起源特性与神话整合》。王倩对西方神话学文明探源的两种模式——古典模式与神话历史模式进行了探讨，并认为不论是古典模式还是神话历史模式，二者得出的共同结论是文明始于秘索思（Myth）。谭佳则针对中国文明探源模式提出反思，指出文明探源工程的问题是既缺乏神话学研究的整体参与，更缺乏神话学、历史学与考古学的整合视野，而神话学与文明探源研究形成新的整合方式，势必给中国文明探源工作提供新视野和路径。

此外，与会学者还以各类神话个案为研究对象，透过神话历史的研究视域，展示出中国神话历史的丰富与多元。例如，萧兵的《尝奇析疑：文学人类学传统的回归》以“蛇杖”为例，认为文学人类学学者熟悉民俗神话事像，有可能“修复”或“填补”大部分旧式学者所存疑、搁置或回避的“隐微”，尽可能地接近或“还原”其本相。陈器文的《遗忘的悲剧——九歌河伯文化残存现象诠释》以《九歌·河伯》为实例，揭示一种祭祀河神的仪式，是如何转变为一个浪漫的爱情故事的。刘壮的《神人谱系与天下图式——从〈史记·五帝本纪〉看神话历史》以《史记·五帝本纪》为例，认为从人类共时性的角度来审视神话，则神话是“真实”的故事而非“虚构”，并由此窥见神话如何进入历史以及影响后世观念。王蓓的《对藏族传统史籍关于止贡赞普叙事的初步研究》通过比较不同史籍中关于止贡赞普的叙事，探讨贯穿于不同的历史叙事策略中的历史观及其背后的社会文化境况，并思考藏族史籍中“传说时代”叙事的历史真实性问题。

第二，从文化遗产来解读历史的多重叙事。长期以来，以二十四史为代表的文献传统正史成为历史叙事的主流话语，但要重估大传统，则需要从正史文献中走出来，从物的叙事、图像叙事、仪式叙事中去发掘历史叙事的多重文本以窥见中国历史的多样性。此届年会学者以林林总总的文化遗产作为研究文本，提供了历史多重叙事研究的丰富个案。其中有林淑蓉的《从梦、神话到仪式展演：中国贵州侗人的自我意象与象征形构》以贵州侗族人为研究对象，从梦、神话到仪式展演等几方面，展示中国贵州侗人的自我意象与象征形构。徐杰舜的《琴棋书画——汉族文化印象文学与历史的对话》以琴棋书画作为汉族文化印象的代表，通

过考察文学与历史对话的互文性表达,揭示其作为汉族文化代表之原因。王天祥的《文本与书写:大足北山石刻艺术人类学考察》以大足北山石刻为考察对象,认为大足北山石刻是中华文明“宇宙图式”思维模式指导下的产物,也是一个活态延续的文化空间。杨丽娟的《老祠堂与新祠堂:祠堂兴衰与国家历史》以成都东山龙潭寺范氏祠堂为例,把祠堂兴衰纳入国家历史的脉络考察,展示新旧祠堂的演变轨迹,体现了宗族研究历史人类学范式的转向。李永平的《神授天书与代圣立言:宝卷来源的人类学解读——以〈香山宝卷〉为中心的考察》以《香山宝卷》为考察对象,分析其所具有的宗教经卷和文学故事的双重属性,并指出宝卷作者之谜的背后是源远流长的神授天书与代圣立言的神谕和劝世传统。

笔者观察,以上个案都凸显了文学人类学方法对于解读历史文本的范式革新意义。从文学的角度来看,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,¹多重文本的拓展与研究,正是文学人类学对以文字为中心的文学研究的超越。从史学的角度来看,文学人类学借鉴新史学的方法,利用综合因素分析历史事实,解读多重文本中的历史叙事信息,突破现行史学学科制度的局限,打通史学研究与文学研究之间的隔阂。

第三,对多元族群历史的研究。随着后殖民时代的到来,越来越多的学者认识到世界历史是一个多元互动的过程,原住民和少数族裔开始进入历史研究的视野,历史研究从单数的历史走向复数的历史。中国历史起源的理论从“黄河摇篮说”到“满天星斗说”的演进,也反映了历史研究正逐渐从“中原中心主义”的视域中走出来,开始关注中原文明、汉文明之外的“沉默的大多数”。

此届年会中,与会学者从各自的视野出发,以不同族群历史为研究对象,呈现出中华文明史的多元构成。汤晓青以《口传文学和口述史资料的文化信息辨别》为题,认为中国少数民族缺乏本族文字、历史文化典籍稀少。因此,研究这些民族的历史文化,实地调查是基本途径,口头传统是主要材料。程金城的《重新发现“历史”、“地方”和“人类”——人类学视域中的河西走廊文学现象》以河西走廊的文学现象为例,强调用人类学的方法重新发现“历史”、“地方”和“人类”。潘英海的《东番记——一个人类学的解读》通过解读最早纪录台湾原住民族生活习俗的民族志报告《东番记》,展现了台湾原住民西拉雅族人的生活样态。黄悦的《汉代神话历史与族群叙事初探》认为被推崇为正史之首的《史记》在整合观

¹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。

念、建立认同、构架帝国政治话语方面树立了典范，也奠定了汉帝国的族群观念。叶建芳《彼岸世界的直观构建——布努瑶“送祖归源”路径之探讨》以布努瑶的送灵仪式为论述对象，认为以布努瑶“送祖归源”路径更多反映的是对彼岸世界的构建，是一种哲学意义上宇宙观。覃慧宁的《外来隐者与本地神灵——一种基于文明教化和本土传说的历史叙事》通过分析史料，探讨广西中西部地区在唐宋以来文明教化历程中，壮、汉两个族群在冲突与融合中共同建构地域历史的具体方式，呈现出不同阶层和族群民众的文化观念。叶淑媛的《族群历史书写与历史民族志小说》指出，张承志的《心灵史》体现出历史民族志的性质，小说将英雄主义和历史想象相融合而沟通了历史、文学和人类学，形成了一种新的小说形式——历史民族志小说。王菊的《他世界：英雄死亡之阈——“藏彝走廊”诸民族英雄传奇的叙事解读》，从英雄之死来探求英雄传奇的叙事特点，分析“藏彝走廊”诸民族英雄传奇的独特要素。

三、学科整合与方法论探索

从人类学视野出发，文学和历史堪称古今文明得以呈现的重要场域，文学与历史的对话正体现出文学人类学与历史人类学的殊途同归、方法差异及互补价值。但这两者之间在何种程度上、以何种方式实现有效对话？此届年会通过不同学科之间的交流与碰撞，探讨人类学视野对文史哲分科制度的突破以及如何实现跨学科优势互补。

庄孔韶在《不浪费的人类学》中用自身实践经历证明，“不浪费的人类学”可以推动文化表现的多元方法综合试验。“不浪费的人类学”方法可以把人类学家个人或群体在一个田野调查点上的学习、调研、阐释和理解的知识、经验、体悟以及激情用多种手段展示出来，以求从该族群社区获得多元信息和有益于文化理解与综观。刘珩的《文化亲密性——重估地方社会文化书写和历史叙述的小传统》指出，文化亲密性作为某一群体自我呈现、想象和社会展演的内部空间，不但使得对“大小传统”的批判成为可能，并且已经成为地方性社会和文化研究的重要维度。

在方法论探索方面，四重证据法作为文学人类学本土的方法论和重估大传统的进路，引起了与会学者的极大关注。四重证据法源自上个世纪初王国维在《古史新证》中提出的“二重证据法”，由此翻开了中国古史研究新篇章。20世纪80年代，杨向奎、饶宗颐等学者从各自的民族学和考古学领域对“三重证据法”进行了理论和实践的推进。20世纪90年代，当代人类学者叶舒宪将“三重证据法”（第一重证据——文字训诂考据，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）明确提升到方法论的高度。21世纪初，“三重证据法”

发展为“四重证据法”，叶舒宪将考古实物及图像命名为“第四重证据”。

在此届年会上，与会学者就四重证据法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，以及解读中国文化等问题进行了探讨。彭兆荣在《格物致知：一种方法论的阐释——兼以食物评说叶舒宪的“四重考据”》中分析了“格物致知”作为中国传统治学谱系的方法论问题，通过讨论“格物”的本义、衍义以及中西方的差异，同时讨论了叶舒宪的“四重考据”在当代的学理价值和所延伸的学术空间。赵周宽在《文学人类学的理论视野》中指出，由于多重证据、多重叙事的相互论证与支援，在多重证据的相互指证下，叶氏的文学人类学展现出了作为整体的文化。“释古”与“稽古”的统一，“沿波讨源”式由今溯古与“因枝振叶”式以古释今的双向视角的统一，是叶氏的文学人类学研究在文化研究和现代性批判上的突出特色。杨骊的《在实证与阐释之间——多重证据法片论》探讨了多重证据法的方法论价值，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。张玉的《四重证据法之学术考察》认为四重证据法是在伴随古史研究从“信古”到“立体释古”之发展趋势上产生的；同时指出其方法论基础为证据所构建出的事件与事实之间的同一与相似关系。柳倩月的《在中国文论研究中导入“四重证据法”》，认为文学人类学将“四重证据法”上升为具有范式意义的国学研究方法论，为中国文论研究提出了方法论上的启示，既有利于促进文论研究的多学科拓展，也有利于增进文论研究的实证精神。唐启翠的《〈周礼〉非“周”礼考——从出土实物看〈周礼〉成书年代》则从个案的角度演绎了四重证据法的证史功能。针对《周礼》成书年代之谜，她指出：从可操作的技术层面系统地梳理考古实物，参照传世文献和出土文献，实证和阐释结合，辨析出《周礼》中的非“周”成分来，厘清《周礼》文本中的现实礼制与文化建构成分，当是解决《周礼》成书时代的可行路径。

笔者认为，四重证据法以多重证据材料的方式融合了文献学、训诂学、阐释学、民俗学、民族学、考古学等多种学科，在一定程度上实现了文学与历史的对话，反映出跨学科研究的强大整合力。但是，四重证据法如何突破文学与历史的现代分科制度弊端，实现西学与国学的碰撞对接与融合再造，从而真正建构起中国文学人类学本土的可以与世界学术对话的方法论，文学人类学学界还需要沿着王国维、杨向奎、张光直、叶舒宪等人的道路继续往前推进。

笔者通过对中国文学人类学研究会第六届年会的学术观察与分析，认为此届年会的学术研究呈现出以下两个显著特点：

第一，中国文学人类学的理论探索，一方面以后殖民时代的世界性学术潮流为借鉴，另一方面又从多元族群与多重叙事的维度重新寻找表述中国历史文化的

契机，进行立足本土同时放眼世界的学术探索。

第二，中国文学人类学的学科建设，正在经历一个从“文学与人类学”的跨学科研究到“文学人类学”的新兴交叉学科的过程。一方面，从此届年会的主题“文学与历史的对话”可以看出这门新兴交叉学科强大的整合力；另一方面，文学人类学在研究问题与方法论的本土化探索上，还有巨大的空间。

— 完 —

● 现场播报

圆桌会议纪实¹

主持人：徐杰舜 徐新建

发言人：叶舒宪 彭兆荣 庄孔韶 潘英海 陈器文 林淑容等

论坛时间：2012年6月10日 15:00—17:30

论坛地点：重庆文理学院红河校区逸夫楼一楼会议室

录音整理：余红艳 王曦樨 谭佳



【主持人】徐杰舜：大家期待的圆桌论坛现在要开始，我们圆桌论坛讨论的主题——重估人类学的大小传统，历史与文学的对话。这次文学人类学会议在问题集中在对大小传统的重估，实际上硝烟已经弥漫，在两天的讨论中，焦点主要集中在大小传统。彭兆荣教授认为大小传统很难区分，但有人认为大传统、小传统都是传统，到底应该如何看待这个问题，历史和文学如何对话，人类学如何看待它，我们今天下午在这宝贵的一个多小时的时间中展开讨论，下面我们有请另一位主持人徐新建教授宣布一些相关规则。

【主持人】徐新建：谢谢。学术讨论我们一定要有这样的激情和现实关怀，

¹受篇幅限制，在忠实记录发言者内容的基础上，本文酌情适当删减了与讨论主题关系不大的发言内容。

但是我想同时也有一种学理的严谨性，所以这次年会特意安排这次面对面的对话，包括从主席台撤销坐下来我们一起来讨论，也是想达到学术的一种深入的研究。我先说一下规则。本来是没有引言人的，大家自由开放，但是非常担心这个效果，所以有一点点不平等，其实在座的每一个人的发言权是一样的，我解释一下，这是为了效率，因为我们想象的这些引言人应该是观点的对立面，所以我们故意让他先出来说几句话，叫引言，不是做长篇的论述，把观点罗列出来。我作为召集人，先解释一下这个题目，希望大家讨论的时候尽量不要离题。好，现在我们就开始开放，所谓的五分钟是下线，绝对不能超过五分钟，然后不同的观点可以延长，相同的观点就要打断。

首先请叶舒宪先生。

叶舒宪：

张光直先生当时提出中国社会科学对世界做贡献，他从这个意义上讲，他说西方的历史学也好，文学也好，其理论基本是在西方中心主义的范式创造出来的，那西方的社会科学家本上没有中国经验，包括马克思·韦伯写的儒教、道教，他根本没有来过中国，没有中国经验。张光直作为一个华裔人类学家，在美国和英国做人类学的研究和教学，他一直到对中国文化以及文明的认识，它的历史的特点是和西方社会截然不同的，当年马克思、恩格斯的时代叫做亚细亚生产方式，他们也认为是不同的，但他们也不知道，因为当时还没有达到知识全球化的地步。张光直意识到中国文化研究将对人类的科学，尤其是社会科学作出巨大的贡献，因为它是一个完全另类的，它跟西方模式不一样，但怎么不一样，张光直就在青铜时代、商周时代，就在有甲骨文的时代，将一生的主要精力用在这里。张先生已经去世了，费孝通先生也已经去世了，但是这些问题还是悬置着，基本上人类学界没有人回应张先生他们提出的这个问题，文学人类学有没有这个责任和能力呢？哪怕没有能力，我们尝试一下。

庄孔韶：

我在教育人类学我也做过，公共卫生还有电影，我都做过，因为它是触类旁通的，但是我经历了这么多的人类学，我发现在同一个问题上，两个学科有不同的学术传统、理念和思想，这样在激烈的对话之间就会发生争执。为了交叉学科的效果更好，必须合作。那么相互合作会怎么办呢？要选择互相欣赏的学者在一起，如果我就站在我的学科立场上，你就站在你的学科立场上，不互相欣赏的话，未来的前景是不好的。那么怎么做到呢？两个学科的学者换位互相学习，看同一个问题，两个学科是怎么处理的，他们是怎么研究的，找到交接点，这两个结合在一起，应该说效果非常好，我想以此类推，比如教育人类学专业年会召开，基本上是人类学者，但是人类学的朋友也邀请了一些教育学的人来一起参加。依次

来说电影人类学也有这样一个交叉，我想文学人类学也是这样，我喜欢文学人类学的学生，至少文笔比别的学生好的多啊。我建议把人类学的主要的理论和方法再搬上来，另外文学的许多知识，就是叶老师一些研究，也都可以在这里讲，这样就有一个非常好的交流，他所呈现的不是无限的辩论，而是两个学科思想的融合，这样我们文学人类学的未来的前景就会更加的广阔，这就是我的发言，谢谢。

彭兆荣：在讲之前，提一本书的名字叫做《传统的发明》，传统本身是发明出来的。我要做一个提议，那么事实上不管是大传统还是小传统，都是一个制造的过程，所以当我们今天来讨论这个话题的时候，我们要先来强调一个传统是一个被建构、被制作的过程，所以我想提出的另外一个概念就是“传统的制作”。当文学和人类学进来研究的时候，我们大概要考虑几层关系，首先我们知道文学是一种以人作为主体想象的制作，而历史是以历史事实为根据的制作，所以当人被提到一种制作的主体的时候，他所有的制作都是一种策略的选择，一种权力化的书写，我要写的是是什么，这是一个毫无疑问的关系，所以在这个问题上，我再一次强调这种关系是以文学，无论以想象为制作的手段，还是以选择历史事实为制作手段，人的主体和身体性都是一个重要的媒介和介质。当身体被提出来作为一个能动性的主体的时候，那么选择的方法就是人的一种行为，于是数重方法，也就是四重办法，叶舒宪教授提出四重办法，那么是不是四重？还是五重乃至多重都是可以的，这是一个变量，不是一个涵量，因为几重都是一个工具性的选择，都是一个以人作为制作主体的工具性的选择，你要制作的对象是什么，你会选择不同的工具来进行制作。需要在四重考据之上和之外，需要注入的一个很核心的东西，否则的话，身体的介质就没有依据，完全成为一个工具的操作了，所以我认为文学人类学在讨论大传统的时候，如果我们确定传统是一个制作的话，那么刚才所讲的东西，可能是要注入到几重考据之中去，这是我的观点，谢谢。

【主持人】徐杰舜：很好，时间也掌握的很好，下面我们有请年轻的谭佳。

谭佳：

首先我是十分认可“重估大传统”。但是基于我自己这几年的研究，我首先想提醒的是我们在这儿讨论的是普通意义的“大传统”，还是针对中国文化的“中国大传统”？我扼要的提一个商榷点，一个建议。所谓商榷点，是商榷是否需要过于强调一系列的二元对立？因为从昨天听会到现在，我听到有一股很强烈的声音，就是对中国大传统的界定，是基于人类学传统基础之上，比方说，重拾乡村、精英、贫民，在这样二元对立中要颠覆它本来的界定，所以我们要重估。但是我觉得，这样强调二元对立，去界定我们今天所谈的大传统，会有两个陷阱。第一，提倡俗文化、边缘文化等等，我就想到了上个世纪初的新文化运动，它仍然是在谈俗文学、俗文化，通俗文学、通俗文化要压制精英文化、主流文化，不管是从

其目的，还是从其实践的结果来看，都留给我们今天太多的缺陷和反思，简单的二元对立和简单的要压倒什么、提高什么有问题，这仍然是我昨天发言的一个本核，就是我们要回到这个文化，这个文明最核心的东西是什么？如果我们像刚才所说的去颠覆和颠倒的话，可能会有这种效果。再举个例子，就是从延安时期到49年以后，我们依然可以看到对农民文化和乡村文化的重新塑造，而去颠覆它以前的城镇文化，这个是要说的第一个陷阱。第二个陷阱就是我们花大量的时间去纠偏、去反思人类学的大传统，精英文化、平民文化，可能会让我们忽略了how和why，什么是HOW？什么是WHY？即我们为什么要在文学人类学这个学科内来谈中国文化的大传统，而不是在其他的学科内提这个命题？我们又如何去谈？上述是我的商榷点。那么，我的建议点非常简单，就是我们甚至可以抛弃一个概念，最后要问的是文学人类学它作为一个学科，它所能提到的目前是其他学科提不出来的问题，在我看来，就是从中国文化的起源到当下这一宏大的结构，一个更有核心的东西，杜维明说是延续性和整体性，张光直说是青铜时代等等，提了我们如何去面对它，用一个概念去统摄它，然后如何研究它，要回到的是这个，抛砖引玉，谢谢。

【主持人】徐杰舜：好，下面请刘珩博士。

刘珩：

我想可能有这么几个问题，就是人类学在大小传统和二元论中介入人类学的观点，在这里是一个非常危险的尝试，我个人目前的知识，也是我能认知的，也是我能接受的就是历史人类学，这个是肯定的。第二个是与文学相关的是民族志传记，这个也是可以接受的，但如何把这三个整合到一个二元体系当中，这个我觉得是风险很大，并且很难操作的，我想首先要将这个东西类型化，然后提出一个相应的认识的方法论以及有没有这种可能性，这些都是问题。第二个我想提出大小传统的划分是不是跟全球经济、政治、文化制度，全球化的体系，或者全球化，这之间的关系是什么，大小传统有没有可能是全球化过程中一种价值等级体系的一种划分，这是一个我们应该思考的问题，即我们全球化对大小传统到底产生了什么影响。第三点，无论是大传统还是小传统都强调社会制度文化体系，它唯独缺少了人的传统，其实在我看来，如果我们从地方性社会往大传统去推演，就是如果我们考察地方性社会人社会展演的方式，我认为不是大小传统的问题，而是一个内与外的关系，不是一个雅和俗的问题。从希腊社会这个例子我们可以看出，希腊社会里面，一方面要建立起来和西方文明源头的形象，它把自己作为西方文化的一个源头，或者说是化身，但同时由于长期受到奥斯曼土耳其帝国的污染，因此在表述的时候，它的大传统就是展示给别人看的，而所谓的小传统就是受过土耳其污染的文化，它是给自己内部人来共享的一种文化价值体系，所以

在这个角度上看，我觉得不是大和小而是内与外，是肮脏与洁净，我们可不可以从这个角度来看这个问题。还有最后一点就是，我觉得如果这样看的话，今天这个李昭老师说的，如果我们从小传统，就是受过污染的文化、大家都认同这种受过污染的文化，在日常的行为实践中都自觉的定位，那我认为是会犯错误的，在这个层面上是形相近，什么是形相近，就是大家都会犯错误的，因此小社区的人认同大社区的人，认为我们都是是一样的，我会犯错误，你们也会，所以在这一点上他们之间是没有区别的，甚至在很多层面上很多地方性社会的人，他们认为自己在道德层面上是占据制高点的，所以我觉得可不可以从上面几个层面来看，就是你不仅是小传统的共性，还是大传统的，两者之间的共性表现在徐老师昨天说到的形相近上，就是我们都是会犯错误的人，因此我们都是人类。我就想提这几点，也是抛砖引玉，请大家批评指正。谢谢。

【主持人】徐杰舜：没有引言的三位。愿意发言吗？

潘英海：

实际上我有点想法。我们常常用传统文化的概念，也用文化传统来探讨，但是它的意思不一样，传统是指从过去到现在，文化是指当下，传统文化就是从过去到现在，但是文化传统还包括未来的可能性，我用一个语言学家大家都很熟悉乔姆斯基来说，他在讲人的语言概念的时候有两种，一种就是表现，另一种是我们在谈这个问题，但是每个人谈的都不同。有一个语言库、知识库，其实已经表达出来的就是传统，通过不同的形式，不管是物的还是口传的，还是文字，这个都是传统，但是呢，文化传统有可能不一定是现在已经表达出来的，它有可能是未来，或者人在活动中又创造出来的，如果大家同意这个观点，这里面其实有一个重要的观点，传统并不重要，为什么？因为就我们来讲，我们身上现在有多少中华文化传统？传统太多，它的包袱就太多，要锻炼文化的传统，它才可以做的下去。所以我觉得文化的锻炼这个概念比文化传统还重要。

【主持人】徐新建：“锻炼”这个词出来了，好，有请林老师。

林淑蓉：

刚刚潘老师对这个概念有一个厘清，我自己是认为人类学家，尤其是我们在美国受到的训练，我们所谈到的一个更基本的概念就是文化，文化更重于传统。有人说人类学就是传统和文化两个概念在交互使用，有时候传统对现代、现代性，有时候我会觉得它会有一个问题，容易引起误解或者是别人的批评，这个大会的主题主要是讨论大小传统，那么是不是某时代建立或者说建构出来的一个区分的概念，这个区分的概念在当时的那个当下，比如说我们都知道雷德菲尔德在那个当时的当下，1930年代在墨西哥乡民社会中他所建构的这个概念，当时是有意義的，如果说我们把这样的一个概念沿用到当代中国的乡民，中国的乡民其实已

不是早期那样，而且现在已经卷入了全球化的时代，所以你没法用传统。也就是雷德菲尔德当时所建构的一种区分的概念，然后运用到当下乡民社会对他们目前的生活的理解。我个人认为，有人说要区分也可以、不区分也可以，但我们都意识到大小传统是互相的渗透、互相的影响，大传统他也会受到小传统的影响，小传统也受到大传统很大的影响，那我要谈的是刚才徐新建老师提到的蛮有意思的一个分法，对大小传统的一个界定，被记录的传统是历史，被表述的传统是文学，人类学是被展演，被实践的传统，在实践过程中的传统，实践就有体验，身体感啊，这个部分也赋予它创新、创造的可能性，他不会说一直在传统中，这个传统是一尘不变的，所以这是对传统的另外的一种理解的方式。也可以从另一个角度去谈传统跟大小传统的关系，比如说大传统是谁的大传统，如果说放在汉民族的观点，那汉民族的观点就是说大历史那个是大传统，民间的野史是小传统，可是如果说放在侗族、苗族或者其他少数民族，他的大传统不一定是文字记载的，他有可能是一个口述的传统，这个口述的传统也不会是一尘不变的，我们都知道他在整理过程中会加入新的元素，所以我觉得我们在讨论这个问题时，大小传统可能都很重要，更人类学的人和文学的人相互学习。所以我觉得这个大会，文学人类学这个学术的研讨会，我想是将文学与人类学，甚至把历史学非常在乎的那个传统尤其是大传统的那个部分拉进来互相对话，是非常有意义的，有很重要的一个功用，谢谢。

【主持人】徐新建：我觉得这个讨论实际上有一个扩展，我注意到许多学者关心一个跨学科的可能性和文学人类学担当的一种任务以及它的缺陷，特别是庄教授，他的整个发言和关怀，其实强调的不是这个问题的本身，而是讨论这个问题的方式以及我们未来的合作，或者是一种对话，那么这个是一个游离出来的话题，当然也是有关系的。另外许多学者很小心很注意的回到讨论的可能性，就是它的关键词，它的概念，有效或无效，以及在人类学传统当中的界定。彭兆荣教授就做了许多发挥，他的发挥又带出另一个问题，有四重证据，他提到它的有效性和局限性，比如说外在的，主观的、感知的这些可能不在这里面，所以彭教授提出的一个观点，就是说工具性的方法其实是不重要的，重要的是一个主体性的认识或者阐释，或者用他的话来讲就是“制造”。当然强调主观性的制造是有相对性的，任何人都有主观制造的可能性。那就涉及到权利，这里的话题就往前推。然后回到人类学传统，我觉得两位人类学家功底很扎实，就提到人类学关键词其实是“文化”而不是“传统”。如果跟传统相结合就是传统代表一种过去的存在，还是当下，当这种区分是不是有效我也不清楚，这两个词的组合就是“传统文化”跟“文化传统”，我注意到在台湾有很多学者就这个词做了许多文章，当时我以为是文字游戏，后来我发现他们是很聪明的用法。“传统文化”是过去的，“文化

传统”是当下和未来的，那么儒家文化到底是传统文化还是文化传统？其实在很大意义上是传统文化，还有刚才刘恒讲到的一点很有意思，对外的传统，我们的孔子学院是对外的是在外面讲的，我们在这里是不是讲孔子呢？这个很难说。这种进一步的区分，使我们的讨论更有效了，但是很多问题有纠缠有交点，大家好像是各说各话，不知道有没有下一轮我们再来一次有针锋相对的反对性的观点。有没有反对派？

王远明：

我有，疑问派。我想问叶老师和徐老师你们一个共同的问题，听了两天的会议，我感觉文学和人类学他的功能到底是什么？学术功能到底是什么？他是参与历史的阐释，解构还是同构？这是第一个问题。第二个问题，第四重证据是功能性阐释，那么他到底阐释了什么或者可能阐释什么？这是第二个问题。第二个问题的子问题还有一个就是，功能性阐释是否只能做出质的界定。

【主持人】徐新建：这个问题叶老师来回答，但是不要回答三个问题，时间不够。

叶舒宪：

回到具体比较好。大小传统的争论在 2008 年当时主要围绕三星堆遗址，在我们的传统知识是没有这个，如果没有八十年代的考古发掘，我们更不知道有这样一个文明，当你站在那个地方，看到两米六高的一个青铜人的时候，你会发现我们的文献没有一个字。我们为什么要提大传统，就是我们的小传统、有文字的传统把大传统给断裂了，因为我们只在字里面认识世界，我们只知道汉语书写中的三皇五帝，其他一概不知道，所以不管是功能性的也好，还是实证性的也好，我们要认识到学科的错位，要重新认识我们的文化。

王远明：我是赞同你的观点，我只是说了有的问题还不太清楚，你比如说昨天你的讲题里面谈到了玉文化，实际上它给了我们很多可以想象的东西，我们文学人类学对历史本身没有删汰过的东西，用文学的想象本身进行补充，进行阐释，让这种前面的证据和正史的证据或者是精英文化这一个层面，通过我们文学人类学的这一个层面让它丰富起来，我说的我们这种阐释，它的功能到底是什么？

【主持人】徐新建：我做一个补充，其实叶老师的观点都已经发表成了文章。其实这个问题非常重要，这到底是一个功能性的花样？还是一个实质性的问题的扩展？就举一个例子，在过去这种文献书写的中国历史，他有一种观点，我们讲中华文明的起源，他是一个中心说，被考古学界解释为黄河摇篮，黄河成为中华文明的母亲，要注意，黄河作为母亲有一个意象，就是所有中国的多样性只有一个中原的单一性。但是由于考古的不断发掘，迫使文献学家暂时沉默，因为他已经说过，现在让考古学说，考古学越说越说，说到后面推翻了黄河摇篮说，出现

了一种满天星斗说，满天星斗说后面有一个意义判断，就是有一个价值判断，中华文明是多源（元）的，两个元（源），一个是单元的元，一个是起源的源。满天星斗说还没有完全改变现在历史学的历史记忆和国民对中华文明多样性的记忆，因为文献书写的历史，既延续着“一点四方”这个中原中心说的文化书写，所以叶老师讲的，和考古学界讲的，我觉得不要低估这些新的文献，新的文字也好，实物也好，这些遗存也好，包括三星堆，包括内蒙古的红山文化，这样一些文化出现他要改写，什么叫中国的整体书写？这是第一个，还有中国的断代在哪？前中国在哪，中国是什么时候出现的？这个后面的问题太重要了，所以我觉得这个问题是提得很好的，他是不是功能性的，如果是功能性的，我可以不在意他。因为什么东西都可以，什么方法都可以，但是要注意，方法的后面是价值。我就简单回应一下。

林淑蓉：

我觉得你刚刚的问题真的是问到了要点，我之前也没有阅读叶老师的四重证据，希望回去以后有时候可以好好阅读。但是我的感觉是，人类学实际上并不完全只是处理小传统，比如说考古学，刚刚叶老师也提到了像张光直先生，他所处理的，当时考古挖掘出土的有关殷商文化，这是一个大传统，实际上人类学也处理大传统，不完全是处理小传统，所以我们不应该把人类学家只处理小传统想象成是必然的。我觉得考古学挖掘出来的东西，基本上可以弥补，无论是文字记载之前的还是文字记载以后的，我们都知道中国的大历史，但是大历史绝对是有局限的，所以考古学出土文物的发掘，就弥补了这个部分的不足。所以不一定要区分大传统和小传统，或者只谈有没有什么功用，我觉得有时候过分放入功利主义的范畴去看问题，学术不应该用这样的方式去讨论。

孟华：

我提个反对意见吧。我觉得今天讨论的大小传统应该有两个主题，一个是一般意义上的大小传统，什么叫大小传统？这是第一个问题。第二个问题是，什么是中国的大小传统？现在我们讨论的是两个问题，到目前为止，大多数讨论的都是第一个问题，什么是大小传统？而没有讨论什么是中国的大小传统？我认为，第一个问题是一个学术问题，第二个问题是中国问题。如果不进入中国的话语，我们的一切讨论都不着边际。仅从叶舒宪先生的话语，我个人认为，他更多思考的是，通过这个大小传统考虑中国学术的范式的转向，一个方法论的转向，尽管是二元对立也好，什么对立也好，他思考的是中国学术的问题，至于什么方法他甚至还没来得及考虑。他考虑的重点是由文字中心领域向另一极转向，这是他学术思考最重要的一点，他以一种极端的方式，把非文字的东西叫做大传统，给大家一个对抗的结论，很多人接受不了，但他是提出一个中国学术的问题，我们是

讨论这个问题，而不是在这个学术上兜圈子。这是第一个问题。

第二个问题是，我个人对叶舒宪提这个问题的看法。我很赞同他这个转向，也参与了这个转向的活动，我对这个转向有一些自己的看法。第一个看法，他这个转向很难是二元对立的，在这个大小传统里面，能找到一个，从一个极端走向另一个极端，他这个极端是继承了王国维和顾颉刚疑古的传统，顾颉刚作为一个历史学家，他疑古怀疑的是书写，实际上怀疑的是文字，他怀疑的是汉字书写，所以叶舒宪先生他继承的是这个疑古的传统。疑古的传统就是回到那一极去。这样就展示了一个和书写相对抗的姿态。在这个姿态里，从昨天谭佳的报告里面就体现了这个思考的结果，对我非常有启发。我们往往在历史研究的时候忽略了实物这个传统，非书写的传统对历史的建构，但是在这个建构的过程中又忽略了文字这一级，全世界专制国家原初文明最重要的要素都是象形文字，中国还保留了表意文字，和中国的君权、神权有不可分割的关系。他为什么没有关注到文字这一极，是因为他的方法是将书写和非书写二元对立，二元对立必然会忽视这个问题。这是我对他方法论的一个质疑。第二个方面，他的大小传统和四重证据法是相通的。大传统是非书写，小传统是书写。而非书写是第三层，其中书写是四重证据法中的文献，大小传统相当于四重证据法的内容，四重证据法相当于一个工具。在这里，大小传统让我以为要么是一个文化的内容，要么是一个文化的工具。我个人的观点是：二元对立一方面是各种符号的书写和互动，在这里变成了一个内容或者一个工具，将大小传统还原为一个方法论，实际上是大小传统是一种建构事实的方法，不是这个事实和工具本身，而是一个意义性。第三点，这个大小传统和四重证据法是实证的和阐释的，更多的关注的是实证和阐述最后的内容，而没有关注这些方法和内容如何去建构事实，这是我对大小传统的一个反思。

谭佳：

首先感谢孟华老师这么认真的听我的汇报，我在这先做一个解释，然后再针对他对我理解做一个我的回应。他刚才说到我昨天对中国考古不在意文字文本的一番界定。其实那不是我的界定，就像我在报告当中所列举的那四个最基本的文献，基本上是目前中国考古学能够反思到的，就是考古学从发端开始，中国考古学记史传统是最丰富的，应证了以文献为主，以编年史为导向，对器物的重视，尤其对器物的文化阐释是不足的。这个不是我的一厢情愿，是中国考古学界的反思。第二，后来在我的PPT上，我专门做了一个延伸，我认为中国考古学的反思本身还要反思，那就是文学人类学的反思。就是中国的文字，这里面又涉及到对中国神话的理解，我们一般所理解的神话是故事、传说，是神的故事，但是在中国神话的反思中，已经推动到中国最大的神话是圣人传统和经史传统，经和史为什么可能是神话？这个我不可能展开，由此我要说明的道理是，如果你要说经史

是最大的神话，那我们的研究就不可能站在和文字相对立的无文字的器物那一面，反而相反，我觉得中国的大传统是指在结构上更大、在意义上更深远、在时间上更悠久的一个文化现象。它既贯穿于无文字时代，也流淌于经史传统之中并且作用于我们的中国文化。我觉得我们要研究的是背后的东西，所以我刚才很冒昧的说，我反对认为我们的研究是文字和无文字的二元对立。至少我自己包括我们团队的研究不太认为是这样的。

杨骊：

我也说一说我自己对叶舒宪老师的大传统的理解。我记得叶舒宪老师给我讲过中国玉的传统，我就反问过他世界上有没有？叶舒宪老师现在写文章是开始关注世界范围内关于玉的神话传统的研究，大家都在说叶舒宪老师的这个问题是中国问题。我在想我们很多问题都是在一个二分的观念中，用佛学的话讲，我、他，其实这个观念我不是很赞同，我们能不能再往前推一点？叶老师的另外一篇文章，讲的是他对比较文学到世界文学曾经有这样一个梳理，这不仅仅是一个中国问题，再往前延伸，关于多元与普适的问题落到人类学的话语上，这样的提法我觉得有一个意义是人类学关注的是第四世界。这样一个传统的提法不仅仅是一个中国问题，我个人理解也是一个普适性的问题。结合叶舒宪老师说我们人类学究竟有一个什么样的意义？文学人类学对于比较文学的超越是什么？其实是我们对第四世界这样一个大的背后的发现，现代的、精英的等等这些颠覆性的意义。这是我对前面的一点回应。

李永平：

就叶老师的大传统来说，我感觉是以前有两重证据，为什么叶老师提出四重证据？就是认识论上的问题。小传统好做，它有文献文字、有介质媒介，从此延伸出来两重证据，增加了我们的阐释空间，换句话说，原来的两重证据，介质是比较准确的，尤其是给研究文物的人增加了很多的阐释空间。四重阐释就会相对的随意一些，不同的人就会产生不同的理解。这样就很难锁定在一个点上。所以四重证据导致一个不可知论，导致某种意义上的不可知论。我上午在讲宝鉴的时候，就有可能成为我们所说的唯心论。这就导致了很多的不可知论，我们就无法发挥它在功能上的作用，我们是在讨论操作层面上的功能问题。这是我的一点忧虑。

李朝：

我想提这样两个方面的问题：一，我把这个学会当家来看，我有一个设想，我在信件里面已经说了，它应该是一个开放的公共空间，我希望这种学风继续下去，我害怕的是三位或者加几位的框架结构会肢解了我们的学会，这是第一个忧虑的地方。第二个忧虑的是一个细节，我担心的是从理论方法上，应该谨慎的防

止精英再造，如果是这样我们又会自己把自己套在里面，我建议向格林兄弟学习，怎么做呢？从德国的南部扫荡到德国的北部，从我们自己的现实生活去找。所谓大传统和小传统我已经说了，我不认为有大有小，正如一股大麻绳它是不断接续下来拧成的一个大绳子。这个大绳的中间书写文本只是一种表述，而书写文本之外还有很多，所以也建议不要光从神话学开始，就讲现实的人。我自己以为文学在小型社会，地方型的社会存在本身就具有系统性，它的文本也是多元的。文学是区域型的、策略型的生活方式，它寄托了地方社会的生存价值，或者是诗学价值，用刘珩的话说是生存智慧。我们四川人吃腊肉这个传统可以上溯到三千年以前，它现在是生活习俗，在古代是大礼要做的事。大传统的源泉在小传统，举一个简单的例子，蒙古人和藏族人一直在青海湖边就这个湖权进行争论。但是不管怎么打，老百姓都有一个规矩，到时间就祭祀，于是蒙藏就有一个祭祀的方式，就这个方式进行了整合。到了明清就变成官方的，起起落落一共变了十五次。因为今天的中国共产党，解放后就没了。但是今天，老百姓包括搞文化产业的人又使它在兴起，它有自己的道理。

赵周宽：

我的问题很简单，分别对彭老师、徐老师、叶老师问一个问题。彭老师说了身体感，我对这个词印象非常深，非常有感觉，我的意思是按照叶老师的多重证据，他的这个多重证据都是释放“感”的阐发力，就是我对叶老师多重证据各种作用的理解。我认为不同的证据都是为了释放这个“感”的阐释力，所以我想听听彭老师对这个“感”的理解。我对徐老师的问题是這樣的，徐老师提到大小这个概念是功能性的，概念是功能性的，功能背后是价值，我认为价值后面是权力，我怀疑因为某些问题造成了某些权力对我们文学人类学权力的压制。我对叶老师问的问题是一样的，不管多少重证据，我的理解是叶老师是想通过大小传统这个概念调动不同证据之间的相互阐发这种互文性的功能。叶老师您现在有没有担心您提出的大小传统的概念被以后的研究者玩概念而失去其实质？刚刚孟华老师说很多概念依然回到二元论，刚刚杨骊说的是二元的缺陷，但是我的理解是二元是我们任何一种思想不能缺少的。我们说西方思想是主客二元的，中国的思想是天人合一的，非常含糊。我的意思是任何一种成体系的思想必然有二元，别想逃避！没有这个二元就没有思想的动力，有人说这个二元是限制思想，但是我认为大小传统是一个二元，我们可以把这个二元置换成其他的概念，你可以说大小，你可以说A和非A，但是你要意识到A和非A之间这个二元间的张力，我理解的叶老师的大小传统的意思是，提示我们要发现概念本身的实质作用，同时概念有可能带我们走上歧路。

张颖：

关于大小传统这样争论有没有必要的问题，我是这样看的：对大小传统的重估并不是一个文字游戏和排序游戏，而是在提出一种叠加态的可能。简单的说，就是当没有人看到月亮时，月亮只是以一定的概率挂在天上。但当人看了一眼后，月亮原来不确定的这种存在性就在人看的这瞬间变成现实。我们可以将叶舒宪老师的历史神话和中华认同，彭兆荣老师的格物致知以及徐新建老师的大小传统的第三种可能都看成提供了一种学术的多重可能性，对于我们这些学者就是在叠加态的视域之下，尽量去祛除一种遮蔽，然后接近和达到一种全观。另外一方面，是我们年轻学子往往忽视但也是最根本的一方面，各位老师正在身体力行的传达的这样一种治学的思维和精神，我觉得只有正心诚意才有可能敏而好学。我觉得这个里面还有一个大小传统，我很冒昧的这样说，我觉得小传统是我们把问学看成一种谋生的技术，大传统是人之为、人、对自我、对他者包括对自然的理解和担当，我们只有守住这样的大传统才有可能去整合重构历史之学，实现文化反省的可能性。我觉得求知就是要变难为易、变繁为简，求知是为了解惑，而不是为了迷惑。以上这些不成熟的看法是我作为一个学人的自我提醒。

李菲：

我认为有两个层面：一个是研究方法，一个是知识范型。

从知识范型来说，人类学的大传统和叶老师的是两回事，甚至可以说没有对话的意义。雷德菲尔德提出这个大传统，是在结构主义很浓的意味下提出的一个操作工具范式，是拿来就可以用的，而叶老师的大传统不是为了提出一个具体的操作性分析工具。在我看来，叶老师是想要去重塑一个新的知识正当性的谱系，这个知识正当性的起点就是文字以前的“大传统”，是那之后所有的传统可以返回的、具有知识生产性和统摄性的，甚至是有集体记忆可以不断返回有循环时间观的原范式。我认为这个“大传统”的提出接近“神话”而不是“历史”，更接近一种价值观的倡导，而不是一种方法工具的提出。

我接着往下说，既然说到方法，就存在一个方法和目标之间的关系问题。如果说叶老师强调的大传统是有原范性意义的、神话张力和诗学生产力，那么四重证据法这种以证据生产链方式来达到实证的途径，这个目标和方法之间的关联就有很大的风险。再具体到研究方法，今天上午的发言我听起来就有不同的意见。当我们在说今天我们所谓的“历史”并不是那个“真正的历史”时，并不反过来意味着神话就是历史。这个证据链是没法建立，不能说反过来神话就是历史。同样，对“物”也有这样的困惑，“物”是比文字更危险的三度阐释的产物，对物的所有阐释都必须有一个前知识，没有前知识无法进行阐释。就像之前彭老师说过的口头的历史，包括今天早上李立的报告，都说明了口头传统不必然的面对书

写传统就有它天然的正当性。物的阐释力也并不必然地面对文字和非文字的口头传统就具有优越性。它们之间不是这样的关系。如果我们的研究过度集中在四重证据法，我觉得就有可能会走偏。因此，重要的是要重新领会叶老师提出的“大传统”的宗旨。提出“大传统”之后，不要简单把它视为一种实体的、实证的存在物，而是要进而去思考“大传统”的价值和文化内涵，而不是陷入人类学谱系中雷德菲尔德的“大传统”与今天我们所说文学人类学的“大传统”的争论里面去。

李立：

会议手册十四页：“圆桌对话：重估大小传统”，我觉得这个说法有点问题，因为我们重估的不是人类学的大小传统，而是大小传统本身。要不然就会变成重估叶老师。我想就文学人类学关于历史和文学的问题，其实是有先例的，我看过王德威的《想象中国的方法》提到很多用文学材料还原中国的近现代历史。回到大小传统这个焦点，叶老师提出的这个，我还是很清楚这个理论的。我思考的一个问题是，有一些史前文明实际是断裂的，甚至几万年前都会发现史前文明。像这样的史前文明对我们来说是不是无论是大小传统，因为它们存在，像三星堆这样的传统，因为我不是研究历史的，我不知道像这样的传统是不是在巴蜀一代在今天还有一定的痕迹？还有一方面关于后期没有文字记载的这样一种文明，如果它还存在我们的生活当中，它是属于社会记忆和身体记忆的范畴。第三重证据实际就是我们常说的社会记忆。其实百姓不知道身体实践已经在记忆和保存很多延续下来的没有文字记录的传统，我是这样认为的，不知道正不正确。

王天祥：

就大小的传统这个问题提出一点新的质疑和阐释，大家都将它放入二元对立去阐释，其实小长成大这是一个转换关系；大包容小是一个包容关系。并不是一个二元对立的关系，我们并不一定要在二元对立范围内谈这个，这是我第一个关于大小传统的观点。第二个是学科分支的问题，这个整个定位在迈向一个新兴交叉学科的建构，这个新的交叉学科，它的对象我们看它的主题，第一个主题是神话与历史，第二是遗产与历史。如果研究的是文化遗产，文化遗产是不是文学的对象？是不是人类学的对象？我们要讨论一个学科，要讨论它的内涵。第一个问题就是对象问题，我们知道文化遗产无所不包，这是一个问题。第二个问题是方法问题，我刚刚实际是将叶老师的四重证据法用到了我们艺术考察中间，四重证据法是否是文学人类学的经典范式？或者文学人类学应该具有其他的功能？这是一个知识生产的问题，学科里面还涉及一个话语体系的问题，人类学是人文学科的边缘，今天非常热，但实际上人类学在整个学界还是比较边缘的。文学人类学怎么为改变话语体系作出自己的努力？这应该成为我们自身学术梳理很重要

的一个部分。第三方面在学科里面有一个很重要的问题，就是社会需求的问题，昨天是文化遗产日，早上我到重庆参加了一个文化遗产的活动，这是文理学院的一个学科培养出来的人应该对应什么样的行业，我觉得大小传统在面对历史的时候要回答现实的问题。

杨柳：

到昨天为止，我听到了大小传统三种不同的分法，我认为这三种分法并不存在谁推翻谁的问题，其实是在不同的层面进行了探讨。昨天也听到刘珩在说怎么分不重要，是谁在分才重要。我认为谁来分也不重要，分的意义和达到的效果是最重要的。我认为叶老师的分法使我们的视野从文字文献扩展到了整个文化文本。而徐老师又将我们认识的视野从人和文化的问题扩展到了整个宇宙自然，所以我觉得整个视野是越来越拓宽了，我想在这个意义上，我们是不是能回答文学人类学是什么的问题？这是我的一个切身体会。在接触人类学之后，眼界和心胸是一步步拓宽了。

陈器文：

有没有可能我提出一个比较系统的论述，提出三点，请大家思考一下。第一我希望帮传统，文化传统下定义。定义有五点，这是我第一点要讲的，传统是么东西？要件是什么？第一要传承，要有延续的时间性，第二要广民大众，孤家寡人是不可能的。第三要有系统、有组织，这样才能传承。这种组织是官方力量还是什么力量很难说。但是一定要有系统组织，第四，文化要建制，文化必然要有约制力和影响力，这是文化一个内建的功能，它对人有一个约制的力量才能成为一个传统。第五点，在约制之下就产生了文化的意义和价值。我们为了意义和价值而生存，有了这样一个传统，我们觉得有意义，为之奋斗，这是我给传统列出的五个要素。这个价值和意义从哪来？我个人觉得这当中当然有很多可能的改变。可能因为政治、经济、思潮、宗教，价值的意义会转换。举个例子，就文学来说，就《诗》，大传统是什么？就是正风、正雅、正颂，这是大传统。变风、变雅、变颂，这个变就是小传统。民间的。叙事文学，正史、官方的书写就是正的，这是大传统。那稗官野史就是小传统。那祭祀，官祀就是大传统，我今天讲的淫祀，淫不是说内容很荒诞、色情，而是非官方之祭就是淫祀。我们看野、变、淫就是小传统。接下来我们要回过头来推出一个概念，就是文化残存的概念，大传统是正、官、雅，小传统是变、野、淫。可是在文化残存的概念里面，价值和意义是必然转变的，转变的方式有两种：一种价值观转变是横向的，横向转变就是取代。举例来说，台湾最早信奉的，明代时，可能是玄权上帝，可是清兵来了以后，他要取代这个家乡神，妈祖就取代了这个玄权上帝。这是一个价值的取代，这是横向的。或者叶老师说殷商时代最早信奉的是一个猫头鹰，后来变成凤凰，凤凰是

中国人的图腾或者是吉祥之鸟，用凤凰取代猫头鹰它也是一个横向的价值转换。还有一个纵向转换，比如说图腾变成刺青，图腾刺在身上很好玩、很流行、很美观，这是一个价值的转换。或者仪式变成舞蹈，变成各种交际舞蹈、民间舞蹈甚至是情色舞蹈，这是一种价值的转换，它有横向和纵向两个系统。价值的转换之下，横向和纵向的两个作用之下，但是我们今天说的大小传统，其实有可能它的内容还在那里，它们之间的内容有流动的可能。我们今天建构了一个重估大传统，为什么是重估？刚刚听听很多人讲要不要二元？不要二元不要活，二元是一个基本的思维。有人说不要二元，二元就是一种分离。有这样一种思路，我的想法是今天的时代是一个后现代认知的时代，同时也是一个高度消费的时代，后现代和消费组合了今天的时代，所以才有了重估的可能。为什么这样说？后现代和消费产生了什么东西？产生了所有的价值、意义、中央系统的拼贴、并置、戏仿、模拟，小传统模仿大传统，大小传统可以水乳交融，再加上商业，在很多地方，小传统就变成了观光及商业的推销，在观光商业的推销之下，在拼贴、戏拟、模仿的状态之下，大小传统最初是二元，但在今天二元变成了一种原罪，最好是拼贴、并置、多元，所以我们的重估才有可能。我觉得这并不是学说的必然发展。配合现代的思潮就是一个走到二十一世纪的后现代的思潮。就是一个后现代商业的论述的思潮。所以产生了大小传统二元、一元的论述。

— 完 —

● 中国文学人类学研究会首届青年学术论文评奖名单

一等奖

覃慧宁（博士，广西民族大学民族学与社会学学院）

《外来隐者与本地神灵——一种基于文明教化和本土传说的历史叙事》

二等奖

杨丽娟（博士，成都信息工程学院旅游学院）

《老祠堂与新祠堂：祠堂兴衰与国家历史——以成都东山龙潭寺范氏祠堂为例》

郑向春（博士，云南民族大学人文学院民族学系）

《历史叙事中的神话逻辑——一个滇南坝子里的葡萄酒叙事》

张传奇（硕士生，中国海洋大学文学与新闻传播学院）

《崂山庙会物语的结构框架与认知脚本分析》

优秀奖

巴胜超（博士，昆明理工大学艺术与传媒学院）

《文本-技术-语境：传媒人类学的谱系》

张玉（博士生，上海交通大学人文学院）

《关于“四重证据法”之学术考察——从国学到文学人类学》

杨栋（博士，湛江师范学院人文学院）

《“禹生石纽”传说的文化阐释》

王素珍（博士生，北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所）

《俗说、谣谚与叙事》

（中国文学人类学研究会秘书处供稿）

— 完 —

外来隐者与本地神灵

——一种基于文明教化和本土传说的历史叙事

覃慧宁¹

本论文的讨论基于三个问题：一，含有同一情节类型的传说在同一地域的不同族群和不同阶层间流传时，有可能被人们赋予怎样不同的意义；二，同一情节类型的传说在某一地理空间范围内的各个族群中依据不同的历史和文化背景如何呈现出不同的细节；三，如果视民间传说为一种历史叙事形态，如何理解其中承载的文化观念，亦即，对当地人而言叙述与记忆这些传说具有怎样的文化意义？这是笔者在逐步深入具体地域及民族的历史文献、口头传说之中，面对纷繁的材料而产生的思索，也正是通过对个案的分析探讨，才初步得到对这一系列问题的某些具体解答。

2007年至2009年，笔者在广西中西部到西北地区，今天隶属宜州市的刘三姐乡与怀远镇的龙江流域，以及隶属罗城县的天河镇建江流域的四次考察中获得了一些传说或传说的片段，由此尝试把口头叙事与历史文献记载相对照，发现这一地区各阶层人士依据各自对历史事实的不同认知方式而创作出地方神奇人物的传说体系。具体而言，在现实世界中外来者与土著族群人物被各历史时期、各阶层及各族群民众构建出不同的命运和归宿，进入不同层面的信仰和祭祀系统，构成了以人物为核心的传说体系。如果把传说人物被“创造”的过程视为较长历史时期内社会各阶层、各族群的一种互动过程，则传说人物由被神化而被崇祀的过程投射出的是不同社会群体汇聚而成的多元文化想象与现实追求。从口头或文字叙述出的不同版本的传说文本，可以对不同族群和地域的人们对所其经历的历史及所面临的生存境况的记忆与传承方式做出某些解读，在此思路下，笔者尝试通过解读地方传说在口头传承和文字记载，分析不同阶层及族群的从各自的立场和角度，如何协同创制基于其文化背景的社会历史图景，以研究者的“文化想象力”呈现出有别于传统史学意义上的“正史”的、以地方传说人物为文化象征符号构筑的历史脉络。

下文讨论涉及的主要概念，依次为“民间传说”、“道家隐者”、“民族英雄”

¹ 覃慧宁（1979.11—）：壮族，博士，副教授。单位：广西民族大学民族学与社会学学院。邮箱：hallo5853@163.com

和“民间信仰”。中国古代文献记载的传说中有一类与道教修炼者有密切关系，即一些如真似幻的“神仙”，他们往往拥有呼风唤雨、未卜先知、飞升成仙、不食人间烟火等具有道家神秘色彩的法术异能；另一方面，在口头传说中塑造的一些地方英雄形象则富于民族文学色彩及地域文化性格，他们既有世俗性的一面，往往具有某些人性化的“弱点”和道德感，主动与强权人物抗争；又与道家传说中的人物具有相似点，如生命力顽强，会使用类似于道家神仙的法术。道教创始不久，即传入岭南地区¹，在此历史过程中，可以说，外来的道家知识体系与原住民族的本土巫术信仰及相关传说是基于具体地域族群交流而逐渐相互契合，其内容随着地域社会结构的转变而被各阶层人士接纳并糅合。如果从文化的具体建构过程来看这一文化融合的历程，两类传说中的核心文化符号，亦即传说的主角，是以不同于文字书写的正史的记录方式，反映出来自中央王朝的文明教化体系与岭南各民族文化融合的历程，以至今日的岭南各地仍遗留诸多以外来道家人物及地方传奇英雄的事迹或名号命名的地方山川形胜，以及相关地方神祇事迹及其祠庙起源的传说。值得注意的是，这一融合历程在不同的族群及他们居住的地域表现出具体而微的差异性，从而呈现出地方民族文化形成过程中的多样性。

一、标志刻划：传说式的历史书写与信仰符号

（一）田野地点概述

本文讨论涉及的主要地点为位于广西总部偏西部的“庆远镇”及其东北面的“天河镇”。庆远镇现为广西宜州市政府所在地，自汉武帝元鼎六年起在此处设定周县，距今已有两千一百多年的建制历史。西晋此处设有龙刚县，唐则置龙水县、龙水郡，宋龙水县属广西路右江道宜州，置庆远军节度，龙水县为州治，后改名为宜山县；元代设庆远安抚司，属庆远南丹溪峒等处军民安抚司；明代设广西宣承布政使司庆远府，宜山县历代始终为府治。民国时期废县设庆远府，直属广西省政法，后废府仍只宜山县，先后属广西省柳江道、柳庆区、柳州区、庆远区及第十专区。唐代起隶属宜山县的庆远镇成为庆远府府治所在地，庆远府辖域包括今。

庆远镇与天河镇因两地紧邻且水系相通而密切关联，又因河流交通运输的兴衰而经历文化与经济的兴衰。1952年罗城、天河两县合并为罗城县，1984年成立罗城仫佬族自治县，原天河县县治所在地即为天河镇。天河镇位于罗城县西北部，毗邻宜州的祥贝乡，此乡1950年以前隶天河县，1951年随天河县划归罗城

¹ 王丽英：《论道教迅速传入岭南的缘由》，《广州大学学报》，2005（3），第27页。

县，1962 年划归当时的宜山县，从民族构成和历史文化上看，祥贝与天河可视为以壮族人口为主的同一地区。唐代至民国时期罗城与天河两县均受辖于同一行政单位：宜州亦即庆远府。现罗城的主要世居民族为仫佬族，唐宋时被称为“天河僚”和“伶僚”，明起称“姆佬”、“木佬”、“穆佬”等，1956 年经过民族识别调查后，确定现通行的族称“仫佬”，该族人口现约占全县总人口的 31.2%，此外还有壮、瑶、侗、苗等民族居民散居在辖内。流过天河镇的剑江向南流入宜州市祥贝乡的临江河；临江河与龙江相接的一段俗称为下枳河，向南汇入横贯宜州全境的龙江，向东流入融江—柳江流域，最终汇入西江，从珠三角地区流向南海。自唐宋至近代，这条由桂西北向桂东南直至广东的水道对岭南西北部至中部地区的政治、经济、军事活动及文化交流起着重要作用。

（二）民族杂居地域的传说：塑造历史与文化

二十世纪九十年代英国人类学家王斯福（Stephan Feuchtwang）在其《帝国的隐喻》中通过对台湾的社区民族志考察，从民众观念图式的“象征性”层面实践了另一种划分和理解中国宗教信仰体系的方法。王认为中国的宗教系统是整个帝国世界的“隐喻”，相关的信仰和仪式中隐含王朝“天下”世界观的等级性和象征性。王铭铭则进一步从中华文明观中总结出两个概念：“治”与“乱”——中国民间社会的信仰显示出其“治”——秩序性和稳定性之一面，也显示出“乱”——特定地域历史赋予的分散性和流动性之一面，这两个方面通过各地域、族群的宗教、礼仪、战争、贸易等活动中“物”与“人”的流动，建构起“天下”等级观念下的中心与边缘。

另一方面，从地方和国家的关系层面看，英国社会学家杜赞齐通过分析关帝崇拜对不同社会群体的不同意义，考察帝国政权及其下各地域社会、各阶层民众从各自立场出发，共同建构关帝崇拜神话的过程，从中国社会“关帝”这一文化标志所具有的帝国权威、社会阶层利益等象征性、标志性意义的演变、延续和断裂的历史，提出了“标志刻划”（superscribing symbol）的概念¹。认为地域社会为建构其文化认同和信仰的世界，都不同程度地从各阶层群体的想象和希望中以某一个或若干个神话、传说形象为核心，并依据现实情况增减神话传说的内容。

¹杜赞齐“刻划标志：中国战神关帝的神话”：“我们的看法是把神话及其文化象征看成是同时既连续又不连续。可以肯定，这一神话连续的核心内容不是静止的，其本身易于变化。那么神话的有些因素就会丢失。但与许多其他社会变化不一样，神话和标志的变化不会趋向于完全不连续；相反这一范围的变化是在复杂的历史背景下发生的。由此文化象征即使在自身发生变化时也会在某一层次上随着社会群体和利益的变化保持连续性。这种特定的标志演进的形式我称之为‘刻划标志’。”刻划标志 superscribing symbol 在此文中是通过分析关帝神话的内容在不同阶层、不同地域和历史时期的增添或删减，关帝成为一个“文化象征”亦即一种“标志”，对它的叙述和形象塑造随社会群体和利益的变化而具有连续性，且其所象征的意义是被社会各阶层群体共同“刻划”出来的。韦斯谛：《中国大众宗教》，陈思谛译，南京：凤凰出版传媒集团江苏人民出版社，2006。

通过文字或口头叙述的神话传说，人们在记忆中刻划出寄托各种期望并映射其观念的神明——即一种“标志”，宜州当地人的“神话式”历史——或者说民间传说中呈现出来的对历史的想象式叙述，同样因这样一类具有“标志性”意义的信仰符号，构成此一地域在岭南地区“文化地图”中独有的坐标。以下笔者将参照杜赞齐将信仰偶像作为“刻划标志”的梳理方式，试以宜州的几个有文化象征意义的人物“神话”刻画，结合社会各阶层不同的信仰因素展开分析。

宜州社会的原住民族壮族与汉人移民的民间传说、神灵体系、仪式活动及日常生活等，既折射出自秦汉到明清帝国统治逐渐渗入、“化外之地”转化为“化内之地”的统一进程下各族文化的融合，也保存着各民族原有信仰中的一些因素。从唐代开始，中央王朝在岭南地区根据各地军事战略与地方族群状况，建设地方信仰生活、传布礼仪文明，但与中央王朝的距离远近不同、具体地域文化与自然环境各异，因此各个“化外之地”化入文明教化世界的时间不一、程度不等，由此构成以王朝统治中心即“天下”之中心地区为核心、八方四夷为边疆的政治、军事、经济与文化辐射程度的等级差异。这一等级性不仅存在于唯物主义研究者重视的物质文明发展方面，也体现在世代累积的民众观念体系中，从而构成帝国的文化“边缘地区”民众刻划自我对“天下”王权归属心态的重要“标志”。自宋代中央王朝在今天的宜州设立军事建制，将之正式纳入“大一统”疆域范围起，“庆远府”所辖地区的官员驻蹕及军事力量驻扎的险要地点逐渐筑起城墙或寨堡，同时兴建官学、推行儒家教育。在此外来文明与本土民族文化交融过程中，笔者将以“陆禹臣”和“吴生”、“吴灵正侯”、“吴平大王”这一系列地方神明传说的象征意义为切入点，讨论历史上宜州社会（具体而言主要为庆远镇龙江流域与天河镇剑江流域）的官员士绅阶层与原住壮人、外来汉人移民族群如何刻划这些具有标志性的文化符号，分析具体地域内部不同历史叙述所蕴涵的内在文化观念。

二、外来隐士与本土慕道者的传说：陆禹臣与吴生

道教与佛教信仰者及修炼者进入最早进入岭南地区是在政治与军事纷争频繁的魏晋南北朝时期，逃避战乱的移民从湖南、江西移入岭南，在岭南东部出现一些佛教与道教修炼地。至唐宋时期，随着统治边缘的扩展和权力控制的强化，佛教与道教逐渐由东部流传至西部地区。¹这些修行者多选择各地的形胜山川定居，作为汉人地区移民之一种，他们与中央王朝派驻的各阶层官员一样，象征着帝国的权威与某种秩序性，这其中极个别的隐修者更因其“隐”而构成道德上的象征性意义，在帝国文明等级秩序的另一面，作为观念上的纽带，以宗教信仰的

¹王丽英：《论道教迅速传入岭南的缘由》，《广州大学学报》，2005（3），第29页。

神秘性及神圣性把中央王朝的文明教化与帝国边缘“蛮夷”的神话传说联系起来。

这其中,“道”作为中国哲学体系的基础部分,构成道教的核心概念,这一中国本土信仰体系从初创阶段与“巫”就有密不可分的关联,因此比佛教更易于被底层民众接受并吸收入地方信仰体系;而由“西方世界”传入的佛教早期与上层统治者关系更为紧密,流传和渗入帝国边缘的社会各阶层相对迟缓一些。如第二章所述,唐代大一统时期起,中央王朝对四方边陲地区的影响力大大加强,道教、佛教于此时传入桂西北地区;至北宋正式在桂西设立羁縻制度,由于汉人统治中心的南移,南宋时期对南方地区经济、政治与军事控制加强,岭南地区原住民的反抗此起彼伏,为从精神层面“教化蛮夷”,官方开始制造帝国化的偶像崇拜体系;相应地,羁縻地区的信仰内容也在影响着外来的信仰体系,尤其是道教,在形成阶段就大量吸收过地方化的仪式与自然哲学因素,在官方和民间双方的互动中,道教与地方原有信仰之间逐渐融合,这个过程也是各种外来文化因素与地方文化的整合的过程。经过明帝国政府对全国民间信仰“标准化”的政策推行,至清代末年,以庆远府即宜州为中心的桂西北地区信仰格局逐渐形成类似于今天的系统。杨庆堃所区分出的有“中国特色”的分散性宗教中实际上也有其历史脉络与体系性,尽管岭南地区离中央王朝统治中心较远、移民错杂,结合整体历史图景与地方个案研究,还是可窥见一斑的。在以下个案中,通过宜州及紧邻宜州的天河县史志中民众信仰神灵与道家修行者交往传说的记载,结合至今尚存的民间信仰,既可看到受帝国文明教化者在“蛮夷地带”通过整合信仰,弥合外来者与本地人之间内外矛盾冲突、建构文明观的过程,也会发现本地族群为对抗外来权力及人群带来的社会转变,经历斗争反抗并于失败后接纳外来教化的“历史隐喻”。

（一）陆禹臣：从隐士到仙翁

文献记载中,唐代在宜州城外的北山上修炼成仙的陆禹臣,即是自唐、宋以来被历朝历代官员士绅想象并刻画为“标志”,以地方教化象征及文化符号的角色进入方志、史传的半人半仙的隐士。现在所搜到的提到陆禹臣事迹的史志,初步发现有五处:一是据光绪年所修《宜山县志》所引出处,载于《名胜志》;二是位于宜山北面的罗城县的前身天河县道光年间修的《天河县志》及《天河县乡土志》中的记载;三是《粤西丛载》转引的《庆远府志》中的记载;四是在《全唐诗》中收有一首陆禹臣的诗并附其略传。

《全唐诗》中收录的陆禹臣诗作及小传:

露下瑶簪湿,云生石室寒。星坛鸾鹤舞,丹灶虎龙蟠。

陆禹臣，字服休，河东人。避黄巢乱，入南岳。得仙术，隐宜州北山。后尸解，为紫府仙伯。尝寓吴生家，与语尘外理。

这部诗集作为通行全国且保存至今的唐诗辑录，所载人物、诗文可视为权威的官方记录：陆禹臣是一位在唐末黄巢之乱中隐修成仙、已登“仙籍”的道家隐士，最后一句所提到的“吴生”并没说明是何方人氏，但从上下文可推断，诗集所录的诗很可能即是此人对吴生所语的“尘外理”，这一点在地方志书中得到证实。

据《庆远府志》及《天河县志》，赠诗共有二首，这两部地方志对陆禹臣及吴生事迹叙述比较详细，《粤西丛载》第十一卷“仙道”类转录《庆远府志》“陆禹臣”条：

陆禹臣，字服休，河东人。避黄巢之乱，入南岳，遇道士轩辕弥明。授以仙术，且谓曰：“子得道，当在山穷水绝处。”乃跋涉隐宜之北山。尝寓吴生家。生每往谒，辄与语尘外理，赠生以诗曰：“世俗风波险，人情巧智长。要知安分处，修性本真常。”又赠云：“露下瑶簪湿，云生石室寒。星坛鸾鹤舞，丹竈虎龙蟠。尘世人情窄，壶中景界宽。凭君高著眼，物外试回观。”因与登览，历遍大小岩穴，凡二十所。遂居大岩修炼，不复出。尝手植异桃灵药，至今不凋。山上有井，水色绀碧异常。禹臣在时，尝闻仙乐。一日仙升，吴生拜泣求度。禹臣曰：“汝仙籍无名，吾使汝为神，血食此土可也。”后吴生果为神。宋时尝有人遇之，问其童子，曰：“此紫府仙伯陆仙翁也。”

陆禹臣唐末为避乱世，来到宜州，在与州城隔龙江相望的会仙山一个岩洞中隐居修行，因在宜州城北，故此山又名北山。其间通过“神显”——不会凋萎的桃树、灵芝及“仙乐”，展示了他获得的“道法”。一名为“吴生”的本地士人曾接待过他，时常上山跟从他修炼，并得他赠诗。在陆升列为“紫府仙伯”之日，吴生无法如他那样升天，被他点为受当地人祭拜的“神”，从他得以“血食此土”来看，即是修成，亦即被敕封为地方的一个保护神。

清代《宜山县志》的相关记载则出现在第一卷“纪地”的“山”部，从另一个侧重点记录了这个故事：

北山：一名会仙山，城北一里。上有白龙洞。宋张自明白龙洞诗：“白龙洞口白龙台，一俯南天眼豁开。苍壁漫题三数字，后人还笑我曾来。”洞有石龙，鳞甲宛然。唐末河东陆禹臣居岩中修炼，后尸解仙去（名胜志）。盘曲数里，中多佳胜（方輿纪要）。潜通龙隐洞（一统志）。常有紫云元鹤乘空而下，如神仙之会，故又名会仙。又有崔莫二仙姑炼丹所。旁翼青鸟、朱砂两山。岩前石若观音，其上石井曾出并蒂莲花，

即称为玉井云金（通志）。山顶有方石镌“骑云”二字。有骑云阁、石盆。北有国朝知府徐嘉宾“平蛮碑”。（以下碑刻诗文略）洞口有副将杨彪重修白龙洞碑。内有明指挥彭举所书“云深”二字。石刻零陵刘良彦直诗并序。壁上旧有明岳和声诗。咸丰间，石达开刊其党唱和诗于此，因磨去。洞前盖三宫殿，旧有圣寿高昌阁，久圯，改建真武殿，咸丰间毁。山阴有花婆岩，雪花洞，金仙阁。（以下诗略）

具有国家规范社会等级及信仰祭祀目的的庙坛，它们所依附的山川水流、地理形貌及路、桥建筑等，都因为成为地理与人文结合的纪念物、标志物，对它们的言说流传于世，而被载入史志。《宜山县志》对“北山”的记载位列“纪地”部分与“人”发生联系的“山”的典故的第一条，可谓山因人而得名。陆禹臣修炼所在的“北山”亦即会仙山，在宜州乃至桂西北地区历史中是个具有文化符号意义的地理坐标，关于这座山的记载紧随中央帝国命名这一地域为“宜山县”、“龙水县”的地理坐标——“宜山”、“都龙山”之后，且内容较之前两山丰富得多。对宜山和都龙山的记载单纯侧重于其地理位置及得名原因，而北山本身的洞、石、景观中似乎就因曾有“仙”来会，沾染上某种“灵性”。它依地理方位而简单被名为“北山”，引来避居修炼的隐者之后成为“会仙”山，由此留下多处官员士绅酬唱抒怀、叙景状物的题刻，历朝历代更建起过若干处庙宇建筑。如果说宜山和都龙山刻划着“宜州城”这一地理概念作为帝国权力等级内的行政单位，是一个“名实相符”的地方权力中心；北山刻划的则是宜州城作为帝国文明教化之地的一个景观标志。“山不在高，有仙则名”，正是如陆禹臣这样的隐者定居在“边陲”的灵秀之处，隐喻着外来文化及信仰在“蛮夷之地”的落户。受他点拨、“得闻尘外理”的士人吴生作为“本地人”，在上述文本中扮演了文化空间中“内”与“外”的联结者，从下文分析中我们会看到，这种多重的关联性在信仰意义上超越了“宜山县”的空间范围，随着江河及人的流动，在毗邻宜州的他处形成另一重内涵。

从宋至清代，在会仙山留下的大量摩崖题诗中，大都以不同形式和角度提及陆禹臣及其留诗的典故，多呼之为“仙翁”；游宦庆远府的官员文人留下的诗作中但凡提及宜州北山者，几乎也都绕不过“丹灶”、“升仙”、“得道”、“脱尘”一类的意象刻画。特别是明成祖永乐四年（公元1406年）以奉议大夫出任广西按察司佥视的郭子卢与宜州府官僚的唱酬之作共十四首，题刻总冠以“岭南胜境”四大字，成为这些“游仙诗”之集大成者。这组诗中每首起句均以“陆翁”或“仙翁”之“翁”和韵，从各个角度、运用种种意象，糅合北山各种景色、典故，简直将之塑造为一处道家神翁福地，似乎其超尘脱俗之魅力令这些身在宦海的外来俗世人无比神往流连。

郭子卢“岭南胜境题壁诗三首”及序：

予按部至庆远，首访其郡之遗迹，咸曰：“城北有山，曰会仙，乃唐陆休服者，避乱于兹，学道成仙，故人号陆仙翁，今丹灶石瓶尚存。”并传仙翁亲植仙桃、石榴在山之东。有井在峰之顶，深不数尺，遇之不仙则寿。有白龙洞，洞中有石龙，头角鳞甲宛然。岩前石观音像，净瓶贮榕树，自甲子年生，其叶四时不凋，真仙境也。予欣然独步是山，寻仙翁炼丹之处，至无何，而卫之彭使举，郡邑庠司李庸，教谕梁新等闻而继至，同赋诗以记一时之登览，诗成而众和之。彭使曰：“志之于石，以记曾游。”予应之曰“然”。遂书以刻之。

公余策杖访仙翁，闻说仙翁去不逢。

丹鼎已无红火炼，药炉空有白云封。

试寻玉井终难觅，爱看蟠桃路未通。

我为天朝司耳目，他年致仕亦相从。

石洞何年凿得开，老龙潜影洞中来。

旱时莫但私兹土，须作甘霖遍九垓。

大士神通世莫知，石瓶种树几多时。

徒教霜雪飘零遍，叶叶长年毫不萎。

这样一类向往得道隐者的摩崖石刻诗作惯见于全国各地的名山大川，而出现在桂西北地区百越故地，与“平蛮碑”同处一山，除去教化蛮荒的意味，还多出一重意义：隐士处于皇权与绅权二元结构之间的边缘性，与宜州处于帝国化外与化内之间的边缘性，从历史角度来看，在宜州就有了象征性的内在关联意义。

胡冀鹏在分析古代隐士的特质及其所象征的“隐”作为士人道德实践的价值符号意义时认为：

最初从国家机器逃逸出来而走向民间的“隐”，似乎并不具有道德评判价值，只是一种“远祸全身”的有效方式，在不断的演化发展中，“隐”才被赋予了特定的道德内涵。隐士不为所处的政权效力，保持个性自由与人格独立，但也不与所在的政府公开对抗，最多以不合作的态度，以狂狷怪诞的行为，曲折表达一点对权威的鄙视与不满，张弛有度，暗合世人的中庸心理，而且隐士身体力行被世俗悬置的道德规范，是道德理想的实践者，因而“隐”在不断的流变过程中，逐渐演变成为一种价值符号。¹

¹ 胡冀鹏：《论中国古代隐士的价值取向及社会意义》，载《学术论坛》2002（5），111页。

具体到对北山上的隐修者的想象，这一“价值符号”逐渐演变的过程同宜州由“化外之地”向“化内之地”转变的历史过程不仅遥相呼应，其蕴涵的意义较之以上引文所分析的过程还更为复杂。

（二）修仙慕道：外来者的文化想象与仙人仙迹的文化建构

明清时期，外来移民及其文化大量流入宜州一带的阶段，才是包括北山在内的地方名胜记游诗作大量出现、隐居修仙意象大量被塑造的高峰，而此前南宋时期岭南地区的动荡与军事镇压，则是地方信仰与外来信仰，尤其是道教融合入民间信仰的重要推动力量。若将时间前推三百多年至北宋末年，使宜州在中国古代文学史上占一席之地的北宋大文学家黄庭坚（公元 1045-1105 年），在宋徽宗崇宁三年（公元 1104 年）被贬至宜州，在此度过了他生命中的最后一年。其间他所作的诗词中，并无一词提及北山修仙或陆禹臣之事，而他诗词创作的一个特点即是善于化用典故，可见至迟到北宋末年，陆禹臣的仙迹很可能尚未被“挖掘”并加工为“文化符号”。黄庭坚离世二十年后，北宋统治中心即被西北游牧文明政权占领，由于汉人政权的重心南移，“华夷之辨”某种程度上构成了地域族群“认同问题”与中央一边缘权力问题的混杂关系，同时岭南地区逐渐显示出比此前各历史时期更重要的军事与经济意义，剿与抚——羁縻与直接统治并施的帝国权力系统逐渐强化对地方原住族群的控制。

由唐至宋，是地方官绅利用外来文化观念及其符号，刻划文明教化的“审美”意识、建构宜州作为文明教化的边缘重镇的起始，也就是在这一时期岭南地区的山水被道家纳入信仰实践体系，被赋予一种既具超越凡俗的灵性又非遥不可及的“异域”特质，参与到通过隐逸无为、道法自然的修炼而得道成仙、长生不死的哲学观念建构中。《太平广记》中收录了唐代遍游五岭的道士薛玄真的一段话，把岭南描绘得仿如遍地仙山，引人神往：

九疑五岭，神仙之墟，山水幽奇，烟霞胜异，如阳朔之峰峦极拔，博罗之洞府清虚，不可忘也。所以祝融栖神于衡阜，虞舜登仙于苍梧，赫胥耀迹于潜峰，黄帝飞轮于鼎湖，其余高真列仙、人臣辅相，腾者逍遥者，无山无之，其故何哉？山幽而灵，水深而清，松竹交映，云萝杳冥，固非凡骨尘心之所爱也。况邃洞之中，别开天地，琼浆滴乳，灵草秀芝，岂尘目能窥，凡展所履矣？得延年之道，而优游其地，信为乐哉！¹

此段文中所点出的仙山分别位于岭北、岭南及岭南东部，以上古人王的登临而成其名，与这一地区较早被中央政权教化开发的历史正相对应；继而提出“其余高真列仙，人臣辅相，腾者逍遥者，无山无之”，陆禹臣在宜州会仙山的成仙

¹（宋）李昉等编：《太平广记》，卷四十三引《仙传拾遗》，北京：中华书局，1961，271 页。

显然就是其中之一，只是道家足迹的历史叙述在岭南中西部的宜州地区大量出现，则要更晚一些。目前已知的第一篇出现陆禹臣典故的诗作出现于宋度宗咸淳元年（公元 1265 年），黄庭坚作古一百六十年后，作者为史少南，其生平不详。这首诗刻于北山东观的上真圣像左侧崖壁，题为“会仙山东观谒上真圣像题壁”：

一自凌空绛节飞，日瞻华表望翁归。
今犹香气浮丹灶，时有仙韶殷翠微。
青鸟山深藏宿雾，白猿洞敞纳晨晖。
榴房桃胆年年实，底事游人遇者稀。

由此诗可推想，陆禹臣作为隐修者的意象正是在大约南宋时期逐渐进入人们的视野。

此后，诸如此类的诗篇多有出现，它们的历史影响力很少超出庆远府统辖地区，有的作者来历已不可考。作者往往对陆禹臣或崔、莫二仙姑在北山/会仙山的隐修升仙展开种种想象——描绘通过隐秘而清寂的山中修炼达至“天人合一”甚至升仙境界，以颂扬这座山及宜州的自然环境、建筑及不同季节和天候的景观。这样的空灵世界仿佛对履行入仕职责的士人具有神秘的吸引力，在或多或少反映他们某种超脱尘世、融入自然的渴望之同时，也彰显着他们隶属于世俗士人阶层的高雅与骄傲。他们既然身在远离帝国文化政治中心地区的宜州，多少带有如魏晋时代隐士那样归隐僻野的遥远理想；但更重要的是，他们需要为一个蛮荒边城建构具有中央集权帝国文明色彩的文化符号、道德观念和信仰形态并维系它们的存在，才能为历代君主维护辖域的稳定安宁和文明教化，自己也才能平稳度过在岭南的政治生涯，甚至建立一定的政绩或军功。比较有代表性的如明洪熙元年（公元 1425 年）广西布政使司左参政钱性与庆远卫指挥使陪彭举偕游北山，其时钱性留在白龙洞的题壁诗：

宜阳城北会仙山，都道仙翁此挂冠。
一去紫虚经几劫，独留丹灶尚三间。
云深洞冷龙长卧，树老岩空凤不还。
山水依然风土恶，干戈何日罢征蛮。

解鞍徐步蹑云根，笑挹天风坐洞门。
龙水奔流如箭棘，凤岩翹竦若熊蹲。
人家鸡犬依危寨，戍卒旗旄傍近村。
喜有安边老柱国，凭高指画破愁烦。

概而言之，与其说官绅们刻划的会仙山仙翁陆禹臣的意象是指向具道德隐喻意义的隐修者自身，不如理解为是附着他们作为“入世者”那超脱出尘的文化理

想，更寄托他们作为“入仕者”教化蛮区、治国平天下等政治道德的文化符号。因此，他们对这位外来道家隐士的种种描述形容从未突显其庇佑民众、显灵救世的“事迹”，而多只言及他畅意自然的生活或与北山景观相关的隐修游仙。他的全部意义几乎只反映在官僚士绅阶层的价值观念中，起源于他作为外来者并以“隐”传世的特质。继而笔者发现，只有从更为边缘的地带——旧宜山县以北的原天河县寻找，才能进一步理解地方英雄神话、地方对中央帝国的反抗叙事如何整合入这位道家仙人的“神圣性”，民众如何由此获得一位官方认可的地方保护神的庇佑。

三、本土反抗者与修仙者：从吴生—吴平大王到吴灵正侯

关于陆禹臣与吴生相交的记载，《天河县志》在“仙释”部分基本原文收录了《庆远府志》内那段仙凡相交的文字，并在文末附记吴生的生平，于是他通过隐修者的“神显”而获得的超脱灵力与天河乃至附近另一县思恩也发生了直接的关系：

陆禹臣，字服休，河东人。避黄巢之乱，入南岳，遇道士轩辕弥。授以仙术，且谓曰：“子得道，当在山穷水绝处。”乃跋涉隐宜之北山。尝过吴生家。生每往谒，辄与语尘外理，赠生以诗。因与登览岩穴凡二十所，遂居岩修炼不复出。尝手植异桃灵药，至今不凋。山上有井，水色绀碧异常。禹臣在时，尝闻仙乐。一日仙升，吴生拜泣求度。禹臣曰：“汝仙籍无名，吾使汝为神，血食瓷土可也。”后吴生果为神。宋时尝有人遇之，问其童子，曰：“此紫府仙伯陆仙翁也。”又思恩县修炼山相传亦其修炼处。

吴生，天河县人，唐时遇陆仙翁于宜山县会仙山，以师礼事之。翁曰：“尔能为神，不能为仙也。”后受封于宋，号吴平大王。

同撰于清末的《天河县乡土志》在“学问”条也完整载有《宜山县志》与《天河县志》中关于陆禹臣与吴生相交赠诗的记载，所述文字基本相同。值得注意的差异在于，后一文本中，在陆禹臣“跋涉隐宜之北山”之后，补充了一句“后流寓天河，常游北陵”，于是陆与吴的交往、被收入《全唐诗》的诗作之来历，进一步被纳入发生在天河的历史事件中。从写作目的推测，写作者很可能需要如此表述才能交待清楚：为何与陆禹臣相关联的吴生是在天河成为“吴平大王”，其行迹与信仰为何是在天河而非会仙山所在的宜州具有如此广泛长远的影响。或者可以理解为，这有别于“府志”的一说，意在把发生在庆远府的中心宜州的事迹与天河的历史联系起来。另外，在《天河县志》的“事业”部分，首条即注明：“唐吴生邑人事实，载‘祠庙类’吴平大王庙项下。”应该是在《天河乡土志》

成书的清代末年以前，唐代天河人“吴生”就由地方士人而进入祠庙，进入地方公众祀奉的“保护神”行列，被“神化”为具有真实神力的地方庇佑者，地方平民供奉的神灵。“祠庙类”下叙述吴生的品行与异术：

吴平大王庙，在南乡宾村，距城十里。县令莅任，必备牲往祭之。相传大王姓吴名生，唐太宗时人，性孝友，学道于陆禹臣仙翁。有异术，时人疑之，不获令，终没。后英灵不散，唐时敕封会仙福主。宋徽宗时水旱大疫，藉神捍御，加封会仙吴平大王。初立庙于曲江之滨，乾隆年圯，移祀山麓。光绪十三年知县陈俊康重建。

“古迹”部分还收有关于吴平大王的父亲、弟弟留下的遗迹的记载：

白衣石人：在东乡新洛里公茅村右边石崖上，远望甚肖人形，相传吴平王之弟脱化于此。

吴平王故墓：在东乡龙眼树地，距城八里，今陷为坑，下有清泉长流。相传其棺已流往山脚村石崖上。

吴平王父故棺：在南乡山脚村下河边石崖上，俗传由龙眼树流至此，历千余年不朽。光绪二十二年，船夫疑有异宝，用索取下，中有骨节甚长，船夫暴卒殁。知县陈展云急造新棺殓之置旧处，命邑生员韦联璧书石碑记之。

吴平王墓：即在宾村吴平王庙中石板下，上置木栅护之。

由这两部分文字分析，吴生获得官方认可的地方保护神身份是通过以下三个特质的融合：

1.他的秉性“孝友”：唐宋以降，承自汉代“独尊儒术”的统治哲学，“孝”与“忠”两种“德行”被树立为儒家官僚治国的根本理念，对内一家族的孝与对外一君王的忠是相互照应的。北宋末年正是提倡“孝”的理学兴起之时，此时以“孝友”传世的吴生恰因庇佑遭逢“水旱大疫”的民众——稳定地方统治秩序，是为“忠义”，于是被加封成为吴平大王，从而具备了帝国道德的权威性。

2.他得遇隐修成仙的陆禹臣传道而获得异术：为此受“时人”的怀疑和排斥，处于认同的边缘。“隐”的边缘性和超越性一方面成就了外来者陆禹臣的神圣性，随着外来官吏逐步在帝国边缘建立起统治秩序，另一方面还使吴生作为本地土神而构成的文明教化的边缘性，反而转化为越来越牢固的神圣性，由“会仙福主”而“会仙吴平大王”而“吴平大王”，奉祀信仰的官方权威性随时间推移一步步提升。

3.嫁接到本土早期神话从而勾连起本土族群与外来权威的历史：在帝国统治逐渐渗入下枳河流域（亦即今宜州祥贝至罗城天河一带）过程中，世居于此的壮人村落，传承着纪念民间反抗统治者的吴平大王英雄传说，剑江流域的山水和村

落命名至今仍保存着源自吴平传说刻划出的名称。也就是说，外来权力与道德刻划的因素结合入原有的民间传说叙述，最后通过在当地自然环境中刻划出“吴平王故墓”乃至其兄弟、父亲的遗迹，进一步“神化”了当地人日常生活范围内的地理空间，最终建构起这一神灵在现世凡俗空间与神话历史空间双方面的信仰符号意义。

吴生成为了“吴平大王”，被公共祀奉并进入清末地方志书写者的叙述，也就是获得天河的地方管理者认可其非民间“淫祠”所供“怪力乱神”、“淫神”的身份，而是作为地方保护神受敬奉的合法身份。他的存在所具有的真实性、神圣性与权威性，部分是来自帝国道德的代理人象征的“权威性”，部分是通过道家外来隐修者获得的“超脱性”，内核则植根于当地唐宋以前被称为“僚人”的古越人部族英雄叙事的“神话性”，以及壮族及其周边原住族群融入帝国行政及文明体系过程中的文化碰撞。那么，唐宋以前本土英雄传说如何与唐宋以后的地方保护神传说结合起来，这两个阶段的有怎样的联系？

回到宜州，另一段可能与陆禹臣和吴生相关的记载，出现在《宜山县志》第二卷“纪官”的“庙坛”部分：

嘉惠祠：在城南隅。

显应庙：在城南桃源山，俱礼宋仙人吴优。庆元三年，州人上其事，额赐显应，时著灵迹。绍定五年，加封嘉惠灵正侯。（府志修）

《粤西丛载》存有清代《广西通志》收录的吴优生平的记载：

吴优遇异人：宣和间，州吏吴优，字世远，宜山人。初业儒，后为州吏。遇异人授一柱杖，欲有所往，携之，顷刻即至。优家居叠石村，相去郡治三十余里，每日暮归家，昧爽复在，郡人皆异之。一日郡守因事杖之，优拂袖谢去，逾夕而终。葬之日，舁櫬至桃源山下，扛索忽断，举之不动。俄顷蝼蚁衔土盖棺成一巨塚，且露一角，百余年尚完好。乡人因立庙祀之。疾病水旱，祈祷即应。庆元三年，州人上其事，赐额曰“显应”。后时著灵迹。绍定五年又上其事，加嘉惠吴灵正侯。北岸、南关、欧桥三处，皆有行祠。

这一传说的民间版本至今仍有流传，被宜州本地人根据《宜山县志》的记载“重新发现”。在偶然情况下，笔者从宜州太平乡围村的几位老人处了解到“吴灵正侯”遗迹的所在及其神异之处。县志读到的“权威”记载与古老的地方传说，对他们而言足以相互印证并结合，继而唤起他们重新书写、传扬吴优“显圣”的传说。因为，假如他们发掘出的“吴灵正侯”的历史能重新获得足够的崇信，就有可能募集到足够的资金重建祠庙，从而使他庇佑的村落——尤其是围村，在太平一带的影响力和权威因这些传说而提升。2007年9月21日笔者在调查中记录

的该村毛世明、韦永焘两人关于村东的灵山庙来历的介绍如下：

毛：那个庙，我亲自上去考察过，我以为那个老县志写的车大炮（即吹牛）的，没是真的，我就跑去那个高高的山岭高头去看。山岭高头有一块大平石，大平石上那个吴灵正侯真的有一个大大的脚印在石头上面，还认得腾云驾雾的，留有脚印在高头。那个当真是活灵活现的。

（吴灵正侯）还有很多东西。他就去宜州知府去上班，上班咧，他就是早出晚归，他家在这里。这样子咧，因为家里头他妈老了，讲你一天都不在家，你老婆为什么身带孕啊？你（老婆）没正经啊哪样子啊，就骂她。这样子他老婆就鸟火（恼火）啦，等到他回来了，（老婆）就收她仔的鞋起来。那个鞋一穿，一下子就到宜山，到宜山一下班就可以回来了（韦：好比现在坐摩托一样的）。这样子啦，她收了他鞋，去不了（宜山）啦，太阳起来大大的了，差不多时间去了，他妈见了就放心他是正经的了。这样子咧，他上班（因为迟到）就挨打了，打得很透，这样子就一路抬回来，抬到哪里跌眼泪水，哪里就有个闷。这回突然间就黑风大雨，倾盆大雨来，这帮抬的人就进村躲雨先，没理他先，黑风大雨来（完）绳也断了，杠也脱了。（大家）一出来了，（看见）他（棺材）自己成一个坟墓啦（韦：就喊做“天葬”）。跟尾（之后）天葬在那里啦，就做个坟墓在那里啦。这样子上下附近的村民咧，有什么事情就去求他，求什么就解决什么问题。有一个宾阳来宜山当官的，以前没有汽车啊，骑马过这里，他听群众讲啊，求什么都很灵的。他家有一个哑仔十几岁都没认得讲话，他想我求一回看，（哑仔）讲话了我出钱给你起一个庙到那里。求了没到一个月，当真他仔认得讲话啦，这回他高兴啦，当真带头出钱，起个庙在那里，庙由这里起就开始了。到时给你看那份材料你就晓得了，都在里面。

笔者：那这个起庙的人是哪个朝代的呢？

毛：宋朝，县志记载是宋朝。说明我们村可能宋朝建起来的。

韦：那时已经有人在这里住了，就是没有现在这么多。

毛：那份材料是我亲手搜集整理，还要请三个知情的人一起搞，搜集是大家搜集的，执笔是我执笔，打成本子，塘岭村发了几多？他就拿去发。

韦：我们村发了八份，塘岭发了八份，我还得了一份。

覃：那个村也供这个庙？

毛：和我们一起供，两个村一起供的。

覃：就是说那个山在你们两个村中间？现在还留有什么？

韦：有墓啊，现在墓碑还在。我们重新做了个坟，今年春节还去烧香。

毛：以前起那个庙是相当堂皇，相当雅观的。

之后毛世明与韦永焘老人还向笔者介绍了吴灵正侯显灵的事例，其一是把孩子放在庙内，他会化身为老公公给人看孩子；其二是有夫妇久婚不育，拜过吴灵正侯，很快就怀孕生子。

以上内容可视为古老传说的新口述版本，其中关于“吴灵正侯”亦即“宋仙人吴优”得“拄杖”被转而叙述为有双能飞速走到宜州的鞋子，并增加了因其妻及其母导致挫折的情节，是为神话传说中“男性英雄因女性而失败”的模式，与县志版本中他因公得咎于郡守的死因大相径庭。一因私、一因公，对应着民间口头传说一文人官僚书写这两种历史制作模式的差异性，应是源于不同阶层对社会的不同体验及对灵力的不同想象方式。

上述情节模式也是天河人士所记叙的“吴平大王”文本中，推动事件转折的主要情节模式，吴平从反抗者、民间英雄成为保佑地方民众的神灵的过程，见于《天河县志》“胜迹”部分的“古墓”篇。关于吴平大王生平及其父坟墓的神异的记载：

吴平大王墓，在县南十里宾村下，旧有庙，凡邑令初至，备特牲祭庙。乾隆末年，大水，庙毁。至今诣祭如旧。考吴平王，处无确实据，相传有法术，能为草人。马王母恐及祸，出首，置之法。今墓处葬王首，有石板盖其上。王父有坟，在邑东龙眼树脚水穴，不知所在。王，唐时人，受封于宋，神灵著天河江水间，船行祀之吉。或云即受道于陆仙翁之吴生也。

此外在“庙坛”部分载：

龙江庙：在南门外，祀江神吴平大王，今圯。

在此，导致有法术的吴平大王失败的女性为“马王母”，尽管文中未提及他“能为草人”对马王母有何危险性，但马王母显然是获得了某场争斗的胜利，才能把吴平之首拿去作法镇压，于是他也因女性而遭遇失败和死亡。其次，从命名含意来看，吴生之所以获封“会仙福主”与宜州有着直接关系——他是在会仙山/北山得陆禹臣传道而获得灵性的，而“受封于宋”时的新封号忽改成“吴平大王”，从字面上看去与宜州这一地区统治中心没有了关系，他转变为“神灵著天河江水间”的天河地方的神。最后，文末著者直接将吴平大王与吴生出现的时间（唐代）、事件（从陆禹臣处受道的故事）关联起来，士人吴生和吴平大王就此“合体”，刚到天河就任的官员都要到吴平大王庙祭拜，即使庙宇被毁仍然受到崇祀，可见其“灵威”之长存。

另一方面，就在天河的吴生由“会仙福主”升格为吴平大王的宋徽宗时期（公元 1101-1125 年），宜州的儒生吴优也通过“遇异人”、得到有灵性的“拄杖”/鞋子而获得法力，两者都是地方保护神；前者捍御“水旱大疫”，后者是“疾病水旱，祈祷即应”，似乎神力相当。这样短的时期内两种叙述曾出现在相邻的两地，从细节来分析又存在相当的相似性，两者的相互呼应就不能单纯视为仅是巧合。尽管缺乏更明确的历史文献和口头叙述进一步印证，沿着族群的流动、民众信仰的建构、帝国权威标志的刻划，仍然可见由唐宋至明清的地方历史穿缀起的这一连串“文化符号”的脉络，其中相互贯穿着两个部分：

陆禹臣仙翁—吴生—会仙福主—会仙吴平大王—吴平大王
陆禹臣仙翁—吴生—吴优—嘉惠灵正侯—吴灵正侯

天河与宜州之间的歧异出现在对“吴平大王”与“吴优”的讲述，当吴生与宜州—会仙山/北山的关联性叙述，让位于吴生作为宜州以北、下枳河上游天河的保护神的叙述，对吴优的叙述与信仰作为前一种关联性的变形，应运而现，其中反映的民众观念，仍是具有某种一贯性的，是因两地的历史进程的“分岔”致使同一“人”化身做两个地点的两位神灵。

另外，不论哪一版本、哪一阶段对此吴姓神灵的讲述，几乎都提及“水”的意象，不管是北山上营造出“道家仙境”意味的“水色绀碧异常”的井水，还是被吴平大王化解的“水旱大疫”，还是吴平大王故墓下的“清泉长流”，而且吴平大王作为龙江神还建有庙，吴灵正侯的“天葬”坟出现于风雨大作之后，等等，都没有脱离南方稻作农业地区对水及河流的关注与倚赖，在喀斯特峰丛地区，河流的交通运输功能对当地人与物的流动至关重要，可以说是水的流动搭建起记忆与信仰观念在地域之间、内外之际流转的渠道。最后，关于坟墓形成于超自然力量的传说，在龙江河北岸边的叶峒，有更真实且距今时间更近的传说版本，通过这一鲜活的现实个案，我们终于可以直接触摸到一个流动的世界中，“神话式历史”背后的某种共有的观念模式。

四、从峒、围村到天河——同一观念作用下的神话式历史

如果说围村对吴灵正侯传说的叙述代表着外来移民族群建构本地保护神的历史，庆远镇以西、龙江北岸的壮汉合居村落叶峒的传说，呈现的则是原住族群接纳外来者及其文化的心理历程，同时隐含着又一种神话式的历史记忆。叶峒与宜州大部分村镇一样建有社王祠，护佑社王的社山则位于龙江河边，在山的东面，即朝向叶峒村聚落一侧的山脚附近有一鲍姓清代官员的坟墓，为青石条石垒砌，

形制完好，墓碑字迹大部分仍然清晰可见。叶峒人韦睿由，是当地小学的数学老师，引我到这一坟墓所在地，并向我介绍相关传说：这位“鲍公”出自是窄峒西面的古玻村，他在地做官时死于任上，棺梓要扛回家乡安葬，抬棺的人沿着龙江畔行向古玻村的路上，经过叶峒的社山旁，忽降狂风暴雨，风雨过后“泥巴自己拱起来，棺材被蒙成个坟”，他就没有被葬在本村墓地，但至今仍有谷玻村鲍家后人清明时去叶峒祭扫他。据墓志铭载，这里所葬者姓名为鲍道昭，字天章，生于康熙乙丑年（公元 1685 年），由进士选授桂林府阳朔县儒学司训，在任八年，乾隆壬申年（公元 1752 年）卒于任所。查《宜山县志》“科举”条，此人确曾为官阳朔，同属鲍氏“道”字辈者加上他共有四人仕宦，都是以府学贡生入仕。另在“先进”部分所列明代士人中有鲍氏先人条目：

鲍化：字存一，宜山人。少聪颖，博览群书，为文奇特峭拔，并工诗赋。弱冠应恩贡，遭明末寇乱，无意仕进，居古玻村，常好与僧游，飘然物外，不问世事。乡邻有贫困者，时周恤之。置义渡于龙江大湾，以能往来人，人咸思慕之。

可见，鲍氏一族明代时已定居在今古玻村处，家族中有家资颇丰且富名望的地方士绅，清代还出现若干位仕宦子弟，在当时算得上宜州的一个望族。至于鲍道昭为什么没有被葬于本家族墓地范围内而被葬于今天的叶峒地界，一种可能是当时鲍家拥有的土地涵括现叶峒村一带，因看中此处风水好（面朝社山，背朝叶峒现村址，一侧倚龙江，一侧靠里叶峒入口），就此谋葬；另一种可能是此人卒于任所，而非自己家园，按当地观念属于“死得不好”，且其棺远道归来，作为带有“外来权威”身份的逝者，拥有择外村风水佳处谋葬的“特殊权利”。考虑到壮族地区普遍对“社”与“社王”信仰的尊崇和禁忌习俗，这里的传统观念是忌在“社王地”周围葬人的，人们认为这样会破坏社王的神圣性，导致社王报复或社的灵性受到污染。特别是这个人还是非本村的外族外姓人氏，照常理葬在社王地更是禁忌。据韦睿由说，上世纪六十年代时其本村村有人“葬祖”（指其父的棺材）在社山，就“挨着社王惩罚”了。

由此，如何解释清代的一位外姓、外村人的坟墓会坐落在叶峒的社山下？叶峒人给我的解释是：“那没有办法啊，是死者自己要来这里的，狂风暴雨过后坟墓自己拱起来了，那就只能给他在这里了。”

于是，这位“闯入者”不合规范、违犯禁忌的到来，形成了与吴生之被神化的死亡类同的“说法”——死者是自己选择了安葬地点并通过超自然力量完成埋葬。既是出于非阳世、非人类的力量，则有其存在的必然性和合理性，民众通过超自然观念解释现实冲突甚至化解现实矛盾，类似的法则同时亦强化并延续蕴涵超自然信仰的神话式历史及文化观念对民众的影响与作用力。即使是受过现代国

家文明洗礼、从事教育工作的村落居民亦“不能免俗”地以此“迷信说法”来解答某种历史性的“例外”问题。

在类似观念的作用下，汉族百姓人族群聚居的围村流传的传说中更具有“超自然”色彩的问题也得以解答：有神奇的拄杖/鞋子的吴优，被妻子和母亲无恶意的行为导致失败和死亡，这一不幸结局内在的伦理道德“矛盾”，同样通过他的“显圣”而构成可以为人们理解和接受的故事结尾——他的生命之消失只象征着他尘世生活的结束，而非他作为神可以护佑百姓的奇异力量的消亡。恰因为这些男性英雄不再托身于凡胎肉体、不再受俗世家庭——尤其女性力量的约束，也无法再与阳间统治者继续斗争，他们才有可能被统治阶层以象征性的姿态“招安”，于是围村的吴优便转化被帝国权威认可的“嘉惠灵正侯”；天河人吴生也化为受官方祭拜的龙江河神“吴平大王”。

民族分布空间来看，从庆远镇以北的剑江流域到庆远镇以西窄峒所在的龙江河流域，为壮族为主、汉人族群错杂聚居的地区，叶峒所处的龙江中游地区介于北面的天河和南面的围村所处的太平镇之间，从北而南也同为壮、汉错杂的村落。类似的信仰形态与思维模式在这几个地区的族群的记忆与讲述中反复出现，足可看出民众在交流中形成的消弭社会外来压力及本土矛盾冲突的观念运作方式。这些观念即使在现代化文明到来、信仰符号经历种种外来力量的形塑之后，仍然相对稳定地延续，并且成为各族群的人们构筑历史记忆、刻划信仰符号的重要动力。

五、结论：“隐”与“显”——神话式历史的两面

假如以传统考据式的史学分析方法解读陆禹臣、吴生—吴平大王等人的文献记载，也许一般人首先会想到的问题是：“这两个人物是否真有其人？真有其事？”从陆禹臣等人物的名字、事迹出现于《全唐诗》、府志、县志等有正史地位的权威文本来看，至少在历朝撰史者眼中，他们是应该被后人记忆的人物。且地方官绅既认同吴生—吴平大王—吴灵正侯，为他们立下祠庙，领受当地的香火供奉，登游酬唱还借着对“陆仙翁”隐修生涯的想象或向往，频频抒情表志，可见是接受他们之曾经存在的历史，并有纪念之意的。

假如从宗教信仰的层次看待上述文本中的主要人物：陆禹臣和吴生，这两人分别显示的是道教隐士与道家信仰者这两类人群特征，即吴生是比出世隐修的陆禹臣“水平”低的在家修行者。陆仙翁：避乱世，遇异人，隐居，修炼得道，显异能异象，授徒，最后登仙籍并偶尔显灵；吴生：地方士子，崇尚道法，追随隐者，不够升仙的资格，成为地方保护神。

关于隐士的记载及议论，大量存在于古代史志及文学作品中，对于这一长时段的文化现象，梁永佳讨论道：“最初从国家机器逃逸出来而走向民间的‘隐’，

似乎并不具有道德评判价值,只是一种‘远祸全身’的有效方式,在不断的演化发展中,‘隐’才被赋予了特定的道德内涵。”¹ 因此“隐士”形象的塑造成为设立一种象征性道德类型的过程,“在古代中国,隐士代表一种恒定的、高尚的价值。从《左传》中的介之推开始,古代文献就一直塑造一个个德才高尚却不与帝王合作的隐士。《史记》列传的开篇,就记述了“不食周粟”的伯夷叔齐;《后汉书》正式创造“逸民”传体;二十四史中的《晋书》、《隋书》、《唐书》、《宋史》、《元史》、《明史》都列有“隐逸传”;其他正史则以“处士”、“高逸”、“逸士”、“高士”、“遗逸”称呼这类人。明以来的地方志中,“隐士”同样是极端重要的一类人。可见,在官修正史中,“隐”是一种社会认可的类别。”²陆禹臣正是在唐末乱世中为“远祸全身”而避居尚被视为边鄙之地的宜州,当地流传至今的历代诗作中提及陆禹臣成仙事迹的篇章,一方面显示出土绅官僚对“隐”的认可与追慕,另一方面因“隐士不为所处的政权效力”而具备的超越皇权与绅权的道德象征性,为外来“隐者”与地方神话英雄发生关联提供了可能性。

从中国古代帝国的世界观角度来看,陆禹臣所代表的“隐”成为具有道德指向和文明寓意的文化符号,宋代以来处于可供宜州官绅追捧叹羡的超然人世的“边缘地位”,他们凭借此一文化意象,建构官绅阶层共有的身份地位,而吴生则几乎没有被他们纳入叙事范围,也就没有获得类似的等级身份。但从文化符号传播的广泛性来看,“陆禹臣”的世界即是北山,北山的世界属于陆禹臣;“吴生”的世界所涵括的范围却要比这位由于被文字书写、刻印而呈现神性的隐者更显广阔。他以更真实具体(在天河留下父亲、弟弟、棺材等等现实景观遗迹)、更复杂多面(作为龙江河神受祭祀、有法力可助御水旱大疫、作为嘉惠灵正侯显灵)、更具反抗性(民间传说中屡次施法反抗皇帝压迫)的形象,在历史长河中汇聚了更广泛的地域与多元的人群之情感寄托、权力诉求及记忆传承,尤其是融入了桂西至桂中乃至更广阔的越人聚居地内,汇进了以莫一大王传说为典型代表的英雄祖先传说的巨大网络之中³。

假如从封建君主统治社会的阶序结构中,即从中央到边缘的民族关系史来看,唐宋以来宜州各级统治机构几乎没有脱离过受“蛮夷”、“匪盗”骚扰破坏的危险,从宋代僮人、俚人、僚人及苗、瑶等多支族群与地方政府之间的矛盾,至元明时土官与流官的军事冲突,再到清代外来汉人匪盗的剽掠,都需要政府动用兵力征剿或抚平。可以想见,尽管地方社会在很多时期是相对稳定安靖的,但必定发生过某些族群内外的局部动乱,进而引发民众心理的紧张戒惕,也因此清末会出现

¹胡冀鹏:“论中国古代隐士的价值取向及其社会意义”,《学术论坛》,2002(5),第110页。

²梁永佳:“‘隐’的社会价值——以大理杨黼为例”,《西南民族大学学报》,2005(5),第45页。

³关于吴生与吴平大王与莫一大王传说的关系,笔者后续将做另文讨论。

大量筑有围墙、时刻防御外敌的大小村庄聚落¹。矛盾冲突多发阶段也是人群流动的阶段，乡土弱势族群的文化及信仰受到压抑和歧视，必定设法通过沟通调适，以缓解生存压力与内外紧张关系。在另一群体中，代表帝国君主、以维护社会秩序为己任的官僚阶层也须为此做出自己的努力。从清代庆远知府徐嘉宾在立于北山的《平蛮碑》上的话，可见官方对这样一种社会状态的总结性描述与自我期许，碑文起首即说道：

庆郡，粤之边幅也，万山横绕，民彝杂错，焚杀劫掠，仇怨相寻者，由来久矣。予自雍正五年，由梧州调补斯郡，目睹瑶僮横行，案牘山积。不禁喟然曰：‘太守，古诸侯之任，如不能惩凶暴，易恶俗，朝廷之设官，其奚以为？’于是早夜图维，讲求利弊，各土司进见莫不待之以诚，接之以礼，赏从厚而罚从轻，务期其积习痛除，恪恭奉法。

直到清代中叶，地方治理者仍然提出杂错而居的瑶僮蛮夷“横行”是庆远——宜州难以协调解决的问题，可见其治理目标是造成“民”与“彝”（夷）的关系和顺，要达到此目的首要的策略是厚赏轻罚，避免矛盾被激化。可见，除帝国直接派遣的官吏之外，在土流分合、民夷杂错流动的等级社会之中，各级羁縻官僚与各类武装力量的存在显然亦不可忽视。他们联结着地方民众阶层与士绅阶层，在外来官绅那里代表着本土势力，在本地族群心目中却象征外来权威，土官在官员、民众二阶层之间，形成介于内、外及上、下之间的动态社会结构，从宋代羁縻制度逐渐加强对岭南地区的控制后，就长期存在于地方社会中，自然会映射在各阶层的信仰、仪式亦即观念世界中。如果把吴平大王和广泛流传于各壮族地区的民族英雄传说，如莫一大王、岑逊王、侬智高等人物传说，视为“同源异流”，即同一情节类型的传说在历史中构成相异的“标志”刻划过程，那么从神话是拟构的现实的哲学隐喻来看他们“神圣性”之获得、信仰意涵之杂糅，可看出他们与土官在现实社会的上述身份、地位与功能有着或隐或显的又一重寓意。

总而论之，不管是由士绅官员描绘隐修升仙者的隐逸闲适生活，从而赋予北山“会仙”的灵气，还是本地原住及外来族群叙述的本土英雄人物或士人官员的由外来者而获得灵性、遭遇世俗挫折而升天成神，从而刻划出各个地域及族群的历史记忆和观念模式，都可以视为不同社会阶层、民族群体通过超越现实以及现世的想象，构筑他们各自认知中的历史真相的过程。进言之，神话式思维不仅是上古人类的思维方式，而且是始终存留于各个时代、各个族群认知体系中的重要内容。从民间文学创作的角度来看，传说被认为是主要通过民众口口相传、代

¹刘锡蕃：《岭表纪蛮》：“此种村舍悉含有军事上防御之作用。在依僮环居之蛮峒地方——如庆、泗、镇、太等属——所见甚伙。除各家坚壁高棚，随处开设炮眼外；村前复建石为墙，墙外环植茨竹（一名棘竹，又名笏竹，丛生多茨），兵火不能入。竹外如有溪水，则又浚为池，只有一桥一门，可为通道。村后即倚连深险之山峒，有警！丁壮御于外，老弱及妇女悉运家私于峒中。盗即入村，除焚屋外，仍毫无所得。地方称乱，即严扃村栅，白昼不启。”上海书店，据商务印书馆1934年版影印，49页。

代传承的基于想象的文学形式，但就本文所介绍的个案而言，在具体地域和民族的历史中，传说的内涵不仅如此，在多族群聚居地区，传说随时间、空间、叙述者而变化、传播，在此过程中政治权威的辐射、文明教化的推行、不同族群的文化想象等，都会使同一传说类型被赋予更复杂也更多变的文化观念运作逻辑和历史寓意。

【参考文献】

- 国家民委民族问题五种丛书之一 中国少数民族自治地方概况丛书 广西壮族自治区编写组：《罗城仫佬族自治县概况》，南宁：广西民族出版社，1986年12月。
- 李楚荣编，《宜州碑刻集》，南宁：广西美术出版社，2000。
- 李佑元：《庆远府志》，1944。
- 覃祖烈，中华民国七年版《宜山县志》宜州市地方志办公室点校再版，2000。
- 包玉堂、吴盛枝、龙殿宝编：中国少数民族民间文学丛书·故事大系《仫佬族民间故事选》，上海：上海文艺出版社，1988年8月。
- 陈金文：《莫一大王》及同类型传说英雄人物原型浅论，《民族文学研究》，2006年第3期。
- 梁庭望主编：《壮族原生型民间宗教调查研究》，北京：宗教文化出版社，2009。
- 马学良、梁庭望、李云忠主编：《中国少数民族文学比较研究》，北京：中央民族
- 王丽英：《道教南传与岭南文化》，华中师范大学出版社，2006。
- 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，桂林：广西师范大学出版社，2005。
- 王铭铭：《经验与心态——历史、世界想象与社会》，桂林：广西师范大学出版社，2007。
- 王铭铭：《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：社会科学文献出版社，2008。
- 杨树喆：《桂中壮族民间的莫一大王崇拜及其内隐意蕴》，《民族文学研究》2001年第一期，64页。
- 伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，北京：华夏出版社，2002。
- 郑振满、陈春声主编：《民间信仰与社会空间》，福州：福建人民出版社，2003。
- 周作秋等：《壮族文学发展史》，上卷，广西人民出版社，2007年，广西。

— 完 —

历史叙事中的神话逻辑

——一个滇南坝子里的葡萄酒叙事

郑向春¹

前言

位于云南省哈尼族彝族自治州弥勒县的南乡坝，是国营弥勒东风农场所在地，农场建于上世纪50年代末，当时被作为安放下放干部的劳改农场；上世纪60年代被称为“人民公社”；文革期间，是“五七干校”，住满了下放干部和城里下乡的知青；70年代初，农垦建制被改为军垦，农场被组建为建设兵团；70年代中，又恢复农垦建制，复名为“国营弥勒东风农场”，特殊的历史，造成了如今农场复杂的人员组成：没有回城的下放干部与知识分子；当年来自上海、重庆、成都、昆明、个旧等地的知青；周边自然村并入的农民；迁入农场的彝族、哈尼族、白族、佤族、傣族等少数民族；大专院校的毕业生、技术人员、社会服务人员、省内外包括香港的商业投资者。

如今，坝子里的这些人们以葡萄作为生计来源，15000多亩的葡萄种植面积也使坝子成为了我国长江以南最大的葡萄种植基地，当地新鲜的玫瑰蜜（rose honey）葡萄“酿造”出了“云南红”、“印象”、“米轨时光”、“神泉”、“东风庄园”、“宝云”等多个葡萄酒品牌，这个曾经隐没于云南高原之中的红土坝子，如今享有“高原葡萄之乡”、“东方波尔多”等诸多美誉。然而，当地除了这美酒醉人之外，围绕葡萄的叙事也同样引人入胜：酿酒葡萄是如何来到坝子？是谁、什么时候、在什么样的状况下引入的？围绕葡萄的身世是在什么状况下被挖掘的？葡萄的故事背后体现了什么人们怎样的意图与目的？……然而，这些早已被历史打磨的印记不清细节与过程，加之坝子里本就繁杂的人员构成，使得当地围绕葡萄身世的历史叙事呈现出了诸多版本，文章正是从这些叙事版本出发，从神话逻辑的视角与内涵，以此来探讨与分析葡萄叙事背后的权力、意图、想象、知识、情感因素。

一、历史叙事中的神话逻辑

（一）历史与叙事

历史与叙事颇有渊源，直至18世纪末，历史一直被认为是广义文学的一部

¹郑向春（1981—），女，汉族，云南昆明，讲师，博士，研究方向：文化人类学、旅游、遗产、物质文化。2010年毕业于厦门大学人文学院人类学民族学系，获博士学位，现任云南民族大学人文学院民族学系讲师。联系方式：E-mail：zhengxiangchun@gmail.com 电话：13888891220 邮寄地址：昆明市教场北路190号云南民族大学人文学院民族学系。邮编：650223

分,和小说一起共享古典修辞学的传统,在这一传统中,叙事可以独立于事件是否确实发生。不过当时对于区分事实与虚构依然很重要,虚构通常都是被谩骂的对象。从19世纪开始,历史学家们开始偏离文学领域,试图论述历史的科学性质,他们竭力效仿科学的方法,加大历史与文学之间的距离。到了20世纪,对于“历史是一门科学”的质疑,导致了理论界的激烈讨论,从瓦莱里(Valery)、海德格尔(Heidegger)、到萨特(Sartre)、列维-斯特劳斯(Levi-Strauss)和米歇尔·福柯(Foucault)¹都严厉的质疑这种历史所宣称的科学性,而强调历史表述与重构的虚构特征。

一般而言,在历史与叙事的论述中,通常存在以下两种情况,一是,叙事同历史的文本编纂联系在一起的,哲学家们通常讨论历史学家在记录、编纂历史事件与知识时,如何加入了叙事的要素与成份,而将历史文本修辞化与情节化;二是,将历史叙事同当具体的地域与人群联系在一起,讨论当地人如何在具体的语境(context)之下,通过叙事来想象和编纂自己的历史文本(text)。如果说,前者是一种以叙事为中介的,哲学与历史学之间关系的互动与讨论,而后者则偏重于以叙事作为中介的,人类学与历史学之间的链接与并置。相应的,本文对于历史与叙事的关系以后者为重,强调当地叙事与历史活动的关系互动。

(二) 历史叙事与神话

历史叙事与神话能达成一种并置关系,首先在于历史叙事拥有神话的外在表达形式,即变形(metamorphosis)。²神话中的变形显而易见:人性物形(宙斯、波塞冬、阿波罗)、物性人形(葡萄、酒、常春藤、牛、羊)、半人半物(斯芬克斯)。古罗马伟大的思想家、诗人奥维德强调所有的古希腊罗马神话故事都有一个共同点——变形。变形预设了神话叙事中以人为本,以现实为基础的形态本体,正如特纳所指出的,虽然神话采用了超自然、超个人的表述方式,但它他并非一种神性意识,而是在另一个层面上框限着人们的日常社会实践,使社会能够被理解和再创造,使现实中的人们能够参照神话祖先的行为而融入相应的社会角色中。³这也正是神话与历史叙事能够互渗、互融的本质所在。变形之中所蕴含的是人类的文化知识伴随着自然界的律动与生命节奏的积累与转换,在这一过程中充满了人类所赋予事物的丰富的象征符号与生成转换意义。“人类创造性地展开对动物的驯化、对植物的耕作改造,并将这样的认知、观照作为人类经验的积累和对

¹列维-斯特劳斯. 野性的思维[M]、生食与熟食序[M], 米歇尔·福柯知识考古学[M]、事物的秩序: 一种人文学的考古学[M]

²奥维德, 《变形记》, 杨周翰译, 北京: 人民文学出版社, 1984

³Ethno-Ethnohistory: Myth and history in Native South American Representations of Contact with Western Society, " in Rethinking history and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past. Jonathan D. Hill, ed. Urbana: University of Illinois Press, 1988

自身进步的肯定一并交织,其中的基本规律正是变形,是文化变形中族群/区域、时间/空间、功能/结构相互作用下的实践原则和美学范式。”¹

只是,历史中的变形不同于神话,神话中的变形一目了然、波澜壮阔,法厄与阿波罗同驾太阳车、潘多拉魔盒、不和的金苹果、宙斯、狄奥尼索斯、奥林匹亚、神殿……共同创造了神话中的恢宏场面和奇幻情节,而历史叙事中的变形是对客观历史材料的移植、加工与连接,显得“不动声色”与形式逼真,他的变形不是从“神话到历史”过程,而是“从历史到历史”的过程。

不过,无论变形程度如何,呈现出的图景怎样,历史都具备神话给予人们生命价值与认知思维的文化意义,这也是历史作为另一种神话的“深层结构”。列维-斯特劳斯(Le'vi-Strauss)在《野性的思维》中指出,“野蛮人”的逻辑在于,他们能根据具体的历史情景(historical circumstance)如同修补匠一般运用工具 and 材料组织手边的现成之物,它们将自己对现实的理解赋予身边熟悉的一块石头、一株植物或是一只动物身上,并且按照预先限定的(preconstraints)文化法则,赋予这些事物以现实的意义与认同。列维-斯特劳斯将这一过程描述为修补匠的诗意创作(poetic creation):他们不仅仅表现为完成或是实施,而是与这些事物“说话”,通过这些被选为介质的事物,来表达自己的个性与生活。²其实,现代人也同样具备这样“野性思维”,只是在所谓科学的理性规约之下,他们用“历史”置换了“动植物”,以历史要素作为介质来寻求一种现实的意义与理解、认同与存在,现代人对于历史的选择、梳理与分类同“野蛮人”对于动植物的选择、分类并赋予其意义具有异曲同工之妙,他们都是在寻找一种恰当的介质,建构文化价值与意义。

(三) 历史叙事中的神话性真实

萨林斯在《历史的隐喻与神话的现实》中,用mythopraxis来指明现实中的神话实践,不过神话实践并不是被意识到之后就自然而然发生作用的,而是需要通过表述,神话实践依赖于神话讲述的实践(the practice of mythologization)。它遵循这样的规则:“夏威夷人经常重复叙述着自己,第一次它是神话,而第二次它却成了事实。”³在此,历史一如神话,本身也是一种叙事,不同的是,神话是一种基于文化性定义的原型性叙事,稳定而持久,是特纳意义上的“固定形式的叙事”(narrative of fixed form),大多数的社会文化都会支配一个这样的叙事类型强化自身的认同,或是以此作为参照进行再生产。而历史叙事则表现出一种更为灵

¹彭兆荣,《人类学仪式的理论与实践》,北京:民族出版社,2007年版,第209页。

²列维-斯特劳斯(Le'vi-Strauss)著,李幼蒸译:《野性的思维》[M],北京:中国人民大学出版社,2006年版,第26页。

³萨林斯(Salins,M)著,刘永华译:《历史的隐喻与神话的现实》(M),上海:上海人民出版社,2003年版。

活、对情景更为敏感的叙事特点，比如口述（Oratory），是一种居于社会情景中的历史与政治话语，在历史叙事中，不同的定义和解释对应于不同的情景。

迪隆（Dillon）和阿贝科姆（Abercrombie）在玻利维亚高地的田野中，识别出当地人围绕库拉（K'la）叙事的两种结构：第一种是情节结构（the structure of plot）。它作为时空中的一种关系系统，一种简单的二元分野，将一个要素通过与它的对立面的调和来维持系统的稳定与综合；另一种是主角的主观态度、认同与行为的转换，它与时空结构的（saptiotemporal structure）转换相对应，表现出一种居于各种关系中的积累性变迁（cumulative change）。¹所以，正是因为这种积累性、转换性、层次性的叙事结构，而并非简单的对事件进行线性叙事，使得叙事结构能够包容信息内容与神话意义，传达时间观念与社会意识，形塑了社会行为和文化展演。

所以，从这一角度来看，神话的真实不在于其中的信息或故事层面，而在于神话叙事中的文化意义与社会意识，它构建了社会中的阶层秩序、对系统关系进行着自我复制，并且将自身嵌入到这些关系中，将结构特征转入更为抽象和原生性层面，同时在空间与时间尺度中通过实践对结构进行着一种渐进积累性的自我转换。同样的，历史叙事也具备这样的神话真实，它所讲述的并非是真实所发生的，而是在特定情境中对群体期待、记忆、想象的一种合乎社会道德与秩序的表述，它依赖于过去（客观的事物）通过叙事来构建一个有意义的现在，使得这种变了形的历史（distort history）看起来像真正的发生过（as it really happened）。正如米歇尔所述，“故事通常被转换为历史，当幻想（fantasy）被持续性的用于讲述、交流时，就会不断被转为真实，最终成为文化认同。”²所以，对于历史研究，重要的是考察历史是如何被表述的？它想要说明什么？以及传递什么重要信息？

二、葡萄的集体叙事

（一）重复不断的集体叙事

18 世纪中叶，一位充满梦想的年轻的法兰西传教士孤身一人开始他的神赐之旅，历尽千辛万苦，飘洋过海，最后来到了百年后英国人詹姆斯希尔顿所描述的香格里拉的腹地云南高原谷地——茨中。他不仅带来了他所信仰的上帝的声音，还带来了法兰西的骄傲——古老的酿酒品种“玫瑰蜜”（ROSE HONEY），在茨中建起了教堂，教当地的藏民用古老的方法酿酒。随着滇越铁路的修建，这个古老的

¹ Dillon, M and T Abercrombie 1988 'The destroying Christ: an Aymara myth of conquest' (ed) J Hill *Rethinking History and Myth* Urbana: University of Illinois

² Michas, P, M, From "Romios" to "Greek": A study in Social Discontinuity. Phil. Cand. Thesis, Instituite of Enthnography and social Anthropology, Arhus: Arthus University. 1977

酿酒品种沿着米轨一路延伸。上世纪五十年代，被下放到东风农场的几位农业学家在米轨铁路边发现并带回农场。有趣的是，法国最古老的酿酒葡萄名种玫瑰蜜，百年前肆虐的灾难在法国，乃至整个欧洲灭绝，她却在云南生生不息并以此为种优化培育成了著名的“云南红”。在这一历史传奇中，西方的传教士、执着的老知识分子通过滇越铁路，写下了云南红的奇缘和绮梦……¹

葡萄的故事一刻都没有在坝子里停止过，不管什么时候、什么地方、同什么人，只要在坝子里谈论起葡萄，人们都会津津有味的讲述起或听说的、或理解的、或亲身经历的围绕葡萄的故事，对于在坝子里生长了几十年的葡萄，关于它是如何被打上法国烙印的、是怎样出现在坝子里的、神秘的身世是如何被揭穿的、来到坝子之前又有着怎样的经历……农场、酒庄、下放干部、知青、种植户们都在一遍一遍不厌其烦的讨论着、重复着。伴随着重复不断的故事，坝子里的人们对于法国葡萄的到来形成了大致的共识：它是从云南迪庆香格里拉自治州德钦县的茨中村，沿着上世纪初法国人修建的滇越铁路一路南下的，在铁路经过的昆明、弥勒、个旧、蒙自、芷村都有这种葡萄的身影，到了上世纪 60 年代，这种葡萄被坝子里通晓农艺的知识分子带回了坝子，玫瑰蜜从此便在坝子里扎下根、结出果，并且越来越大规模的繁衍生长起来。

可以看出，围绕葡萄的整个历史叙事，时间前后连贯、情节合理紧凑、人物恰当出场、事件客观真实，然而看似无懈可击的叙述中，历史的真实却是以两种面貌呈现在人们面前：一是，“19 世纪来到云南的法国传教士”、“香格里拉腹地的茨中教堂”、“20 世纪 60 年代被下放到东风农场的老知识分子”、“个旧、蒙自、芷村的法国葡萄藤”、“肆虐欧洲的生态灾难”，所有这些历史事件都是客观，也是事实，它们均有史可查，有据可循、有人可问，它们是一种历史的真实；二是，滇越铁路将这些散落于不同时间、不同空间的历史事件如串连珍珠般相继连接在一起，在此过程中，这段跨越中越边境的米轨铁路仿似一条穿越时空的隧道，它超越了具体、连接了断点。其实，隶属于过去的诸多历史细节和过程到了今天早已轮廓模糊，存有诸多的疑问：到底是谁把葡萄籽播散在滇越铁路旁？米轨铁路在云南境内由北至南是从昆明至越南河口，玫瑰蜜从香格里拉到昆明的这段传播空隙，如何填补？曾经留法的熊姓老农艺学专家如今在弥勒并无从寻得？玫瑰蜜在法国是否是因为根瘤蚜病而灭绝……不过，诸多的疑问在故事的反复讲述与流传中，早已不重要，因为历史在这里以另外一种真实出现：它超越了简单真实，创造了另一种真实——“诗性逻辑”（poetic logic），历史在此呈现了另外一套规则：“历史经常重复叙述着自己，第一次它是神话，而第二次它却成了事

¹见“云南红文化展览馆内”的红酒历史文化展区

实。”¹

（二）叙事中的权力表述与意图

实际上，此刻风靡于坝子中的故事是从上世纪 90 年代才开始流行与盛传开来的，在此之前，玫瑰蜜只是安静的在坝子里繁衍生长，仅仅维持着很小的种植面积且悄无声息。故事的风靡，一方面源自于 1978 年中共十一届三中全会制定的“改革、开放”政策，松动了坝子里“以粮为纲”的方针，使坝子里的葡萄得到了自由成长的环境与机会；另一方面，97 年港资的“云南红”酒厂入驻坝子之后，推动葡萄走出了更远的路。“云南红”大力的收购玫瑰蜜葡萄作为酿酒原料推动了坝子里葡萄的大面积种植与葡萄园的大规模开辟。

在此情景下，葡萄的种植面积也从之前的 3000 来亩，直接攀升到 2004 年的 14000 亩，之后到如今的 15000 来亩，²然而，更为重要的是，二者都希望人们能够喜欢和消费这瓶葡萄酒，唯有如此，农场的葡萄才能保住这个最大的买家，并向其源源不断地提供酿酒原料，而对于酒厂而言，让买者认可这瓶葡萄酒中的欧洲葡萄酒文化经典与地方文化精髓，并由此喜欢与购买它，也才能大量购买坝子里的葡萄以确保葡萄酒的产量。

掌握了行政权的农场与拥有资金的“云南红”酒厂携手，使得围绕葡萄的历史被移植进以古老、传奇、尊贵、品质等为象征的欧洲葡萄酒文化语境，由此，也使得原本落寞的滇越铁路、拓殖的传教士、殖民标识茨中教堂、悲伤的知识分子在葡萄的神话性历史中都喜孜孜的扮演着充满了传奇与魅力的角色。在农场与酒厂共谋的玫瑰蜜历史叙事中，为葡萄酒构建了三重传统以获取外界的认同与想象：通过法国传教士、米轨铁路、法国酿酒葡萄名种，构建了同世界最好、最有名的葡萄酒出产大国——法国之间的渊源，增强了人们对于葡萄酒的认同，是为象征化传统；南乡坝的葡萄酒选取了发生于云南本土的客观历史事件，以法国传教士作为葡萄种植的传播者、以农场的老知识分子作为葡萄种的发现者、以滇越铁路作为葡萄品种传至弥勒南坝乡的连接者，入情入理的建构了法国葡萄种植与酿酒技艺进入南坝乡的线路与前后因果，是为合法化传统；法国葡萄酒的优良传统与法国酿酒葡萄名种在云南的劫后余生，云南所具备的无可比拟的优越的地理气候环境，通过各种媒体的渲染与宣传，向人们灌输了南坝乡葡萄酒所承载的厚重、珍贵、优质的传奇品质，是为社会化传统。

（三）叙事中的知识精英认同

主控玫瑰蜜葡萄历史叙事的主体除了掌握政治权力的农场和拥有资金实力

¹萨林斯. 历史的隐喻与神话的现实[M]. 刘永华等译. 上海：上海人民出版社. 2003 年版. 第 242 页.

²云南省国营弥勒东风农场葡萄发展史简况. 农场内部资料.

的酒厂之外，在坝子里，还有另一股不容忽视的力量，那就是至今仍然留在农场中当年的 20 来个下放干部和知青。他们之所以认同于集体叙事版本，在于他们把自己最好的时光和精力投入农场的建设发展过程中，看到坝子今天的葡萄盛世，他们由衷地欣慰与高兴，他们认同于给农场带来声誉与荣耀的玫瑰蜜的历史叙事，并将自己的历史记忆与情怀寄托进葡萄的叙事中。

他一心扑在葡萄、果木的栽培上，在那惨淡的岁月里，我们能够尝到他用汗水、心血浇灌出来的葡萄——玫瑰蜜，身心上得到了很大的慰藉，在那副食品匮乏的年代，得到一串玫瑰蜜葡萄，慢慢的吸吮、咀嚼，其滋味是现今的人们体会不到的。¹

（四）叙事中的民众态度

地方、民众与贫弱总是出现在政府、权力与资金的另一面，具体到坝子而言，农场和酒厂代表了行政力量与资金实力，而广大的葡萄种植户则是地方与民众的代言人，一般说来，地方民众在叙事过程中，总会表现的踌躇与犹豫，一方面，他们作为社会的草根阶层具有广泛性和根基性；另一方面，他们又会受制于支配社会话语权力主体的影响与主导，而失去自己的主体性。不过，对于主控叙事所表现出的态度，反映了民众的观念看法与伴随其中的情事转变。具体到坝子而言，种植户们对待盛传的叙事版本，经历了从最先的附和，到后来的抵触与反感，再到最近主动认同的三个阶段。

第一阶段（1997-2002 年），这一时期，“云南红”投资 500 万在坝子里建立酒厂，对酿酒葡萄的大量需求，直接推动了葡萄种植的成倍增长，在农场的重视与其所提供的技术指导之下，种植户一改往日粗放的葡萄种植方式，开始投入精力认真栽自家的葡萄，人们开始注意起对葡萄定期的修剪、整形、抹芽、施肥、喷药等细节，在农场与种植户的密切联系中，对于紫葡萄的来源与身世本就不明就里的种植户们，逐渐认识和认可从农场那里得知的紫葡萄原来是从昆明的滇越铁路铁轨旁发现的，这种紫葡萄顺了滇越铁路一路生长，最远追溯到了香格里拉的茨中教堂，教堂里的葡萄是法国的传教士种在哪里的，所以自家种植的紫葡萄是法国的一种叫玫瑰蜜的既可以鲜食又可以酿酒的葡萄品种。

第二阶段（2002-2004 年），这一时期，为了供给酒厂对于酿酒葡萄的大量需求，农场通过强制性的行政措施推广葡萄种植，包括之前土地上已栽种了其他的作物，也要将其废弃替换上葡萄，很多种植户们不得不砍掉原本种植的石榴、烤烟等，按照农场的指示换种上葡萄。与此同时，农场还引进了赤霞珠、梅鹿辄等

¹赵汉科. 怀念——追忆吴清卓同志. 云南省国营弥勒东风农场编. 弥勒东风 50 年. 农场内部资料. 作者系当时农场下放干部，吴清卓系已逝农场下放干部。

著名的法国酿酒葡萄种籽，要求种植户们栽种以供给酒厂的酿酒原料。然而情事并没有按照农场之前的计划发展：一方面，在农场“横暴权力”的主导下，葡萄的种植产量激增到酒厂根本无法完全消化的境地，熟了的葡萄烂在地里，造成了种植户们的严重亏损；另一方面，刚刚引进的新品种，由于气候和经验的因素，都纷纷种植失败，未能达到可作为酿酒葡萄的指标。之前栽种石榴前功尽弃，之后一年换种葡萄的劳作又付诸东流，千余名愤怒的受损种植户们于2008年8月12日同时上访，直接导致农场彻底更换先前的领导班子。当时受损严重的种植户们至今谈起葡萄仍然耿耿于怀，此刻，种植葡萄所产生的情绪方面的挫败感，以及实际受到的经济损失，使种植户们对农场产生强烈的怀疑与不信任，这种质疑直接反映在关于葡萄历史叙事的认同上。

第三阶段（2004年至今），农场更换了领导班子，也随即更换了对于葡萄的种植与销售策略，不再仅仅将目光锁定在坝子里这些大大小小的酒厂上，而是投向了外界更为广阔的市场，农场树立了“跟着市场种葡萄”的全新经营理念，同时组织营销小组分赴各省为种植户们的葡萄销售开拓市场。到2009年坝子里葡萄的销售再次超过以往任何一年，葡萄收获的季节，进坝子收购葡萄的省内外老板往来不断，路边停满了前来拉葡萄的大卡车。今天，坝子里的种植户比以往任何时候都表现的更加春风得意，如今种植户们对于葡萄叙事的主动附和与认同，当然，一方面源自于葡萄为种植户们带来了越来越好的收益；另一方面，葡萄的丰收，需要种植户们细心的栽培与照料，对自家葡萄长期的精心管理，滋长了种植户们对自己葡萄越来越深的感情。现实的收益与情感的投入，使得种植户们如今再次集体性的选择和认同了葡萄的历史叙事。

三、缝补历史断裂的个人叙事

围绕玫瑰蜜沿着滇越铁路由茨中教堂一路南来的被重复不断的故事，坝子里的个人也在依据自己的观念与情感进行着符合自己身份与知识体系的讲述，讲故事的人们用各自的方式与证据填补着围绕葡萄的历史断点：知识、记忆、想象、爱情、经历、经验等等都被一一揉进他们故事中流动的人与事物中，最终给予了历史叙事以完整情节和动态内涵，也使得叙事立时生动与立体起来。

（一）版本一：葡萄的爱情篇

坝子里的紫葡萄生在法国，引自个旧。在那个受外国人欺凌侮辱的年代，一个青年在逃亡的途中遭遇了一个来自法国的女孩儿，他们相互爱慕，一边逃亡一边交往。在乱世背景下，女孩儿随后不得不离开中国回法国，在同小伙子分别的时刻，女孩儿把家乡的两颗葡萄种籽送给他作为永久的纪念，并且对小伙子说：“如果以后我回来，看见它还活着，那就说明你依然爱我。”之后，在个旧落户

的小伙子将一直带在身上的这两颗葡萄籽种在当地，并从此开始栽培葡萄、研究葡萄，对葡萄的悉心照顾寄托了小伙子对姑娘的爱情。小伙子也由此选择了读植物学，并且最终成为植物学的教授专家，在这位教授的学生中，有一个个旧的学生，教授便将个旧葡萄的来源和栽种方法告诉了他。进入和平年代之后，教授已经 60 多岁，此时同样也已经 60 多岁的当年的法国女孩儿，一路寻找当年的小伙子来到个旧，看到了曾经的葡萄长的相当好，于是幸福的和教授结了婚，他们没有子女，就将学生当作自己的子女，认真教他们栽培葡萄。随后，个旧的学生被下放到了农场，也由此开始栽种他从个旧带来的这种法国黑葡萄。葡萄的这一段历史就是当年被下放到农场的那个旧学生杨顺福亲口告诉我的，不过现在他已经死了。黑葡萄一开始是被他栽种在农场职工医院那一片，当时只是一个两亩的试验站，之后农场安排任务黑葡萄的种植面积才能扩大到现在的面积，如今，黑葡萄在我们坝子已经长得很好了，水晶嫁接在黑葡萄上后，生长能力比以前强，根系发育的也很好。¹

张平良可以说是农场种植户中最执著的葡萄酒自酿者了，每年都把自己 5 亩土地上收获的葡萄全部用于自己酿制葡萄酒。从 1977 年起，张平良就开始摸索葡萄酒的酿制方式，在一次次失败的经历之后，逐渐形成了自己葡萄酒的口味与色泽风格。是什么原因促使张平良在周围的种植户们都不太熟悉葡萄酒的时候就开始琢磨葡萄酒？又是什么力量支撑着他尽管在多次的失败之后已经负债累累还依然执著坚持？张平良直言不讳：“是爱情。”张平良于 1974 年-1976 年就读于农场的东风中学，读书的时候由于学习成绩好又肯帮助同学，很受老师和同学们的喜欢。当时，张平良对班上的一个女生很有好感，他们经常一起结伴上学放学。每年葡萄成熟的季节也是女生最高兴的时候，因为她喜欢吃葡萄，于是张平良每天都摘一两串葡萄带给她，有一次女生跟张平良开玩笑说：“要是一年四季都能吃得上葡萄就好了。”女生的一句玩笑话，却被张平良当真了，于是他开始琢磨如何能让自己喜欢的女生天天吃上葡萄，张平良由此想到了若将葡萄酿制成葡萄酒便可长时间保存了，张平良对女生的“天天让你‘吃’到葡萄”的承诺，也从此让自己走上了不懈的葡萄酒酿制之路。从 77 年毕业到如今 20 多年的葡萄酒酿制过程，张平良曾经碰到过很多麻烦：发酵的程度总是控制不好、病菌的侵扰不得不将一罐罐正在发酵的葡萄汁倒掉、糖分控制的不恰当令酒的口感太酸……多次的失败让他不止一次想要放弃，不过曾经对纯真情感的承诺与誓言，让他最终坚持下来。

张平良将自己的情感价值投注到了对葡萄酒的酿制上，随后也寄托进了葡萄

¹讲述者：张平良. 农场二分场 9 队种植户. 访谈时间：2008 年 9 月 6 日、2009 年 6 月 3 日.

的故事讲述中，这一“张平良式”的故事讲述并非天马行空、任意妄为，看似虚构与荒唐的故事背后，融入的是讲故事人的真实经历与感受，以此赋予了一个故事情节以内在的价值与意义，最后，张平良为自己的葡萄酒取了一个与此寓意相符合的名字“情人红”。

（二）版本二：葡萄的旅行篇

葡萄从滇越铁路传过来的说法，其实很值得怀疑，虽然铁路沿途确实经过了弥勒县，不过并没有北上到茨中村那么远。滇越铁路在云南境内最北点是昆明，之后便向南延伸途经弥勒县、开远市、碧色寨、蒙自、芷村、河口最后进入越南境内，所以滇越铁路离了茨中那么远，怎么传送葡萄？我倒觉得茶马古道，最有可能，它一直从云南的最南边延伸到最北边，最后从香格里拉进入西藏。所以，我觉得马帮是最有可能传播葡萄的，马可·波罗不也记载了这条南方的丝绸之路了吗？¹

秦鹤麟是一直留在农场的昆明知青，比来自于村子中的农场职工更易于接受新鲜事物，对于葡萄的种植就是一例，秦鹤麟很快便掌握了葡萄栽培的要领，而且在种植过程中，不断总结经验、更新方法。他的葡萄园不但是农场的示范园，而且他还作为农场的葡萄栽培技术员，教其他种植户栽种葡萄，同时帮助他们解决葡萄管理中所遇到的麻烦和问题。

在城市里所受到的学校教育，使得秦鹤麟很快察觉出关于葡萄传播途径的讲述中所暴露出的漏洞，他用自己储备的历史知识与记忆来弥补这一葡萄故事中的空隙。茶马古道、南方丝绸之路、《马可·波罗游记》都被他揉进自己的故事讲述中以证明葡萄的传播另有他途，在“秦鹤麟式”的故事叙述中，以往通过教育、书本等途径积累的历史知识与记忆会在对应了围绕某一事件的表述时很快跳出来，以此进行参照与对比，以决定该事件的来龙去脉是被保留还是删去，以往的知识已经构成了个人的逻辑习惯和推理依据，尽管在运用时会出现模糊与混淆，不过至今仍有据可寻的历史遗物与遗迹，还是能够在人们需要时，重新被拉扯出来并分配到适合的位置上，辅助人们的思考与逻辑惯性。

（三）版本三：葡萄的品名篇

坝子里的人们除了用情感、知识与记忆来弥合历史断裂之外，经验也是人们常用的手法之一。

通常大家都叫做玫瑰蜜的葡萄，依照我的判断，我觉得更有可能是法国的“修域”，茨中的玫瑰蜜颜色是粉红色，而且糖度也没有这里高，而这里的玫瑰蜜是

¹讲述者：秦鹤麟，东风农场金牌种植户，其葡萄园被选为玫瑰蜜示范园。访谈时间：2009年6月14日。

紫红色，有机酸含量最高，所以酿出来的酒会偏酸，已经完全本土化了玫瑰蜜，在这里抗病抗旱的能力都很强，而且也不需要太多的化肥，独一无二的早熟。葡萄的本土化同当地的气候环境密切相关，北方由于冬天气候寒冷，所以秋天落叶后葡萄需要静养，休眠期很长，这样就会影响葡萄的糖度，比如北边茨中的葡萄比起我们这里的葡萄，糖度就低得多。不过，茨中可以酿制冰酒，刘家强（原农场场长）现在就是在茨中酿制冰葡萄酒，足够低的气温将还挂在枝藤上的葡萄冰冻起来，这样就造成葡萄无汁，只剩下糖分和营养成分。冰酒的酿制受制于非常严格的经度和纬度制约，这种酿制方法起源于加拿大，大概五万元一瓶。¹

葡萄是所有植物中最容易因为环境改变而出现变种的植物之一，它的遗传基因十分容易在新的生存空间中重新组合，而生成另一个具有细微差异的变种。²

由此看来，在葡萄的种植过程中，依据自己的经验与积累对葡萄的品名提出质疑，并且推断出其它可能的身份无可厚非，不过，值得注意的是，为什么“修域”、“黑虎香”和“华夫人”等名字最终都没有成为故事的主角被不断重复和提起，而最后是“玫瑰蜜”这一品名突破重围一举成为了葡萄神话的英雄，被载入史册，大致原因在于：其一，归功于权力的魔杖。一个故事、一个情节、一个角色被选中，并能够进入地方的历史文化环节的操盘手是当地的权力主体，是它决定了一个概念或范畴背后的内容与意义。其二、归功于科学在现代社会中所处的权威地位。坝子里的紫葡萄被专门挑选出来，同茨中教堂院子里的法国玫瑰蜜葡萄一同送往山东农业大学进行科学的检验后，被证实了二者的法国同属，经过科学论证的紫葡萄由此更加理直气壮的“登堂入室”，在坝子里以玫瑰蜜的称号“傲视”其他品名称谓。

（四）版本四：葡萄的好战篇

作为一个农场葡萄产业发展的见证人，关心葡萄产业的动向，是我的本分。今天不得不就“云南红”、农场的所为，为种植户们讨个说法。1997年以前，我们靠卖鲜果，五毛钱一公斤是1980至1983年的出园价，当时五毛钱的币值，相当于现在五元钱的币值，可是2004年，你们给的葡萄价格不是只有五毛五分一公斤吗？而此时的五毛五分，只相当于当年的五分五厘，这样底的价格还冠以“救灾葡萄”的美名。2004年与其说是天灾，倒不如说是人祸，葡萄产业的过快发展，使产品过剩造成产品烂价，致使职工们蒙受了巨大的经济损失，与这一损失相比较，职工的损失比你们的“损失”要大数倍，甚至数十倍……为了推行你们的酿酒葡萄的计划，为了自己发横财，强行把种植户自己出资栽种的4700亩正在鲜花盛开的石榴树全部砍掉，造成职工直接损失1880万元，又强迫职工宰上

¹讲述者：“米轨时光”范承武酿酒师。访谈时间：2009年6月12日。

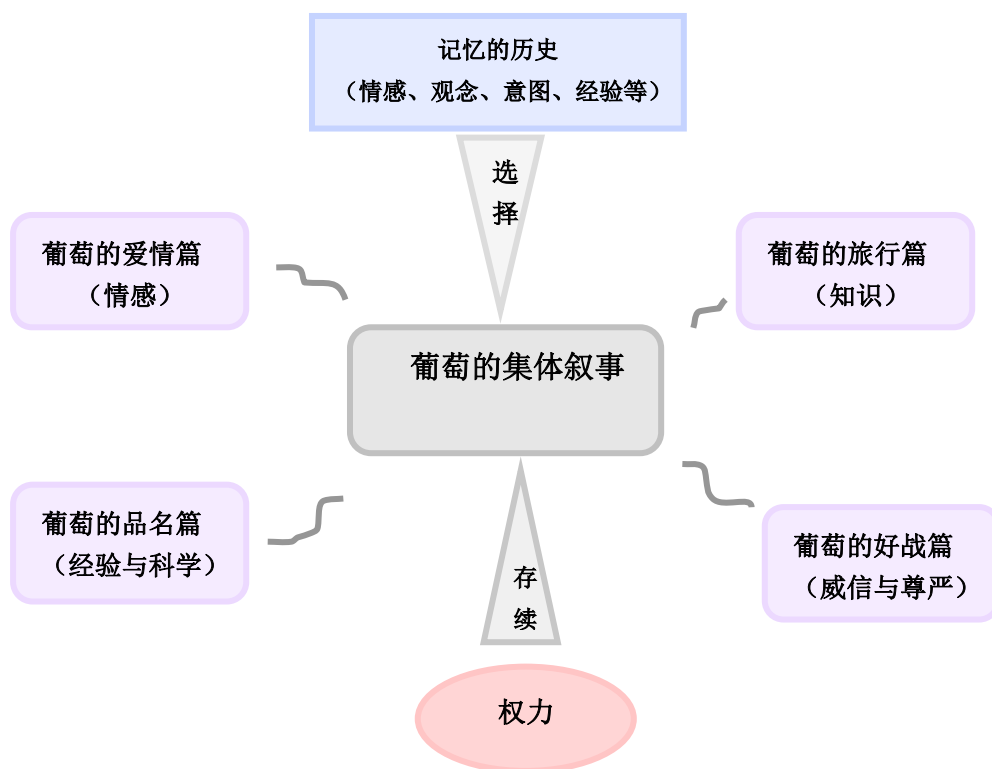
²讲述者：“米轨时光”范承武酿酒师。访谈时间：2009年6月12日。

好无经济价值的葡萄，五年后又砍掉，又造成职工直接经济损失 2350 万元，职工们走投无路又栽上“华夫人”，过了两年，又造成 940 万元的损失，此三项就造成职工们损失 5170 万元，造成了 671 人 10 年来只有投入没有回报，除了刘家强（原农场场长）的责任外，你们能辞其咎吗？……玩虚作假、篡改历史、伪造事实，在你们的纪念碑上伪造了刘家强的“丰功伟绩”，你们把农场的葡萄擅自改名为“玫瑰蜜”，把云南野生葡萄“米”葡萄，更名为“法国野”、“法国怡”，这不正说明你们狂妄之极？你们还是中国人吗？

在谈及葡萄的引种过程时，杨顺福这一名字是最经常被提及的。于 1957 被“下放”到坝子的他在农场的种植户与知识分子们心中有着绝对的威望，大家都尊重他、承认他，这种集体性的认可来源于：首先，杨顺福正直与奉公的品德；其次，葡萄正是在杨顺福的带领、引种、试种下，得以推广；再次，杨顺福的心思与立场一直都和广大的种植户们在一起，当种植户们同农场与酒厂发生矛盾时，他总是毫不迟疑的站出来为种植户们讨说法，讲道理。

从这些相关的资料记录来看：其一、当时任农场黄家庄生产队果木组组长的杨顺福亲力亲为从省外的新疆、山东与省内的楚雄引进了十多个葡萄品种，不过这些从外地引进坝子的无核白，马奶子、里香等葡萄品种随后都在杨顺福的试种与筛选过程中被一一淘汰了，而存留下来的都是来自昆明的水晶、华夫人、黑虎香、红玫瑰、米葡萄和后来的北醇六个品种，而它们并没有出现在杨顺福引种的葡萄名录当中；其二，杨顺福与农场、酒厂围绕葡萄品名争执的焦点并非“玫瑰蜜”葡萄，而是“米”葡萄，在田野调查中，一方面，种植户们也证实这种米葡萄是当地的野生山葡萄，从建立坝子伊始，它的踪影就早已出现在坝子里了，跟后来由坝子前后几代的知识分子们从外地引种进来的葡萄都不同；另一方面，农场和酒厂也没有关于米葡萄的身份证实资料，只是将其更换了名字便自顾自使用起来。由此看来，这一米葡萄是农场与酒厂在联手打造葡萄酒的全球/地方文化过程中，进行的发明与制造。

不过，这些都并没有妨碍大伙儿对于杨顺福引进坝子里的明星“玫瑰蜜”的确定与首肯，种植户们都将今天葡萄给自己带来的富裕生活的感念投注到曾经为此倾注所有心血并随时把广大种植户放在心中的第一代葡萄农艺师杨顺福身上，在此中围绕了葡萄引种、栽培、身份与销售等的一系列征战背后，反映的其实是权力主体、知识精英、地方民众三者之间的两两对抗与合作的关系实质。



后 记

散落于历史之河中的事件、遗物与人物在故事的序列安排、基调处理和情节设计中获得了完整表述与价值意义，故事不再拘泥于表面的信息与内容，而在于故事中蕴含的主体意识、观念、情感、意图等。故事在人们不断的重复讲述中，获得了萨林斯意义上的神话性实践内涵，这种现实中的神话实践，在故事的讲述与交流中不断转化为真实，最终融入进历史、构筑为认同。不过，值得注意的是，被重复的故事背后总是显示出权势的威力，正是“多亏”了权力的魔杖才使得某一故事版本被选中，而最终被推至“中心”地位，成为坝子的集体叙事版本，不过，不是每个人都会遵奉这一个故事版本，个人也总会依赖各自的情感体验、经验积累、知识记忆、身份地位等构筑自我认同的叙事版本，随后的情形便是在围绕了拥有权威性集体叙事版本的周遭附近，总是存在着多个不同的个人叙事版本，不过它们并非就此默默无闻了，或许在某天，当其中的某个版本获得了权力的青睐被一举选中，便会一改往日的落寞与寂寥，挤掉之前的中心版本，而获得集体性的表述。曾经落寞的物、寂寥的人、默默无闻的事件一旦有幸被坝子选中之后，便会一改往日的沉闷，喜孜孜的参与进故事的情节中，成为葡萄神话的英雄。不过，值得注意的是，人们对于过去事物与人物的选择，并非天马行空、恣意妄为，他们总是会选择实在性的、符合现实社会行为习惯的、同时蕴含着社会公认知识、

经验与价值理念的事物，同时依赖于一系列的叙事策略，来对自己的故事展开“诗意性创作”，从而在一种不动生色的移植与构建中，让“生产”出的故事版本获得一种不证自明的合理合法性。从而使故事以一种自然而然的方式被重复讲述，同时，渐进积累式的将其不断转为历史真实，最终一改历史往日的呆板面貌，而赋予其生气勃勃的多彩景致。

— 完 —

俗说、谣谚与叙事

王素珍¹

俗说最早出现的时间无从考证,其较为普遍出现于典籍文献中,则是在汉代。先秦典籍引用俗语时多称“谚”“鄙语”“野语”“民语”“鄙谚”“言”等,未见“俗语”“俗话俗说俗谚”等提法。²秦汉时期,除了常见的“古人曰”(“古人有言曰”)“谚曰”,俗云、俗语、俗说等语汇陆续出现,并成为各类典籍中引述时所常用的标识(除了那些典出于《诗》、《书》、《易》等四书五经外)。《汉书·刑法志》载“孙卿之言既然,又因俗说而论之曰”³,这里的俗说即“世俗之说”⁴。现代汉语中关于俗说的解释是:通俗流行的说法,与雅言相对。⁵具体而言,包括以下三种基本的含义:民间流传的说法;俗谚;用通俗易为人所接受的方法、形式讲授佛法之称,与“真说”相对。

一、俗说与谣谚

俗说是什么?俗说在形式和内容上有何特点?它与我们常见的谣谚有何异同?这些问题是在我们接触俗说时首先想到并提出的。细读汉代文献中的俗说,我们不难发现,俗说对我们而言,并不陌生,而且很亲切。俗说萦绕在我们心里、充斥着我们的头脑,我们却始终找不着恰当的话语和适当的方式表述它,也许俗说便是它最好的存在方式。

为了更好地了解俗说的特点,我们有必要先梳理一下俗说这一特殊民俗语汇及民俗事象出现的历史。俗说作为一特殊词汇及表述形式是在汉代出现的,那么,它的源头又何在?在先秦的著述及文献中,我们是否能找到俗说之源?

先秦时期,我们能见到的和俗说近似的语汇主要有“谚”、“鄙语”、“谣”、“言”等。以“曰、云、言”引述或引出的世俗之言,最常见的表述形式有:古人有言曰(包括:古人有言曰⁶,先民有言曰¹,人有言曰²,先人有言曰³,齐人

¹王素珍(1978-),女,湖南娄底人,北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所博士研究生。主要研究方向:民俗学史、民间文艺学史、民俗志。通讯方式:王素珍,北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所2009级博士研究生,100875。联系电话:15210808394;E-mail:wsz112@sina.com

²史舒〈先秦典籍中对俗语的称呼(资料)〉,《语文研究》,1987年第3期。

³“孙卿之言既然,又因俗说而论之曰:禹承尧舜之后,自以德衰而制肉刑,汤武顺而行之者,以俗薄于唐虞故也。”(【汉】班固撰,【唐】颜师古注《汉书卷二三·刑法志第三》,中华书局,1962年,第1112页)

⁴孙卿之论刑也,曰:“世俗之为说者,以为治古者无肉刑,有象刑、墨、劓之属,菲履赭衣而不纯,是不然矣。”(【汉】班固撰,【唐】颜师古注《汉书卷二三·刑法志第三》,中华书局,1962年,第1110页)

⁵《汉书·刑法志》中便载有:“孙卿之言既然,又因俗说而论之。”(李涪光编《文史辞源》第一册,天成出版社,1984年,第0221页)

⁶《尚书·牧誓》武王曰:“古人有言曰:‘牝鸡无晨,牝鸡之晨,惟家之索’。”这是古代引用最常见的形式之一,汉代《史记》、《汉书》中也多采用这一形式——“古人有言曰”。

有言曰⁴，南人有言曰⁵；谚曰（谚曰⁶，谚云，古者有谚曰⁷，鄙谚曰⁸，夏谚曰⁹，周谚有之曰¹⁰，齐鄙人有谚曰¹¹）；语曰（语曰，语有之曰，鄙语曰¹²，野语有之曰¹³，齐语曰，河西人语曰，楚语曰）；语云（民语云¹⁴，古语云）；传曰；人言等。总之，鄙语、俚语（里语）、童谣（童谣有之曰，时人谣曰¹⁵），谣谚，歌之曰（野人歌之曰¹⁶，孺子歌曰¹⁷）等多种形式的谣俗俚谚在先秦时期，已经成为学者著述所引用的对象。关于古人在引述谣谚时所采用的书写形式¹⁸，特别是“古人有言曰”、“谚曰”这些特殊书写方式，已有部分学者关注了这一问题。

“长安为之语曰”、“谚曰”、“古语有云”等，从结构上看，好像是一个独立的成分，它们后面的俗谚似乎是充当的宾语，但是，从意义的角度看，它们必须要和后面的俗谚一起才能在具体的句群表达一定的意思，有相当强的依附性，离开了后面的俗谚，在句群中是没有什么意义的。因此我们可以把它们理解为提示性质的插入语，它们本身是独立于句子之外的独立成分，它们在句子中与其他成分不发生任何语法关系。¹⁹

黄建宁指出了“古人有言曰”、“谚曰”等这些特殊的书写方式的某些特征，但将这些书写方式仅仅作作为插入语来理解，显然是不够的。那么，我们今天该如何定位和解读这一书写形式？尽管学界对此，并无一定之说。或许，我们可以从叙事的角度来重新审视这一书写形式。

¹ 《左传》先民有言曰：无秽虐士。（《春秋左传·哀公十五年》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2174页下栏）

² 《左传》人有言曰：唯乱门之无过。（《春秋左传·昭公二十二年》见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2099页中栏）

³ 《国语》先人有言曰：伐柯者其则不远。（《国语·越语》，《古今俗语集成卷一》，第186页）

⁴ 《论语》齐人有言曰：虽有智慧，不如乘势；虽有鎡基，不如待时。（《论语·公孙丑·章句上》）

⁵ 《礼记》子曰：南人有言曰：“人而无恒，不可以为卜筮”。古之遗言与？（《礼记·缁衣》）

⁶ 《左传》谚曰：狼子野心（《左传·宣公四年》见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1869页下栏）。

⁷ 《韩非子》古者有谚曰：知渊中之鱼者不详。（《韩非子·说林上》）

⁸ 《韩非子》鄙谚曰：莫众而迷。（《韩非子·内储说上》）

⁹ 《孟子》夏谚曰：“吾王不游吾何以休？吾王不豫吾何以助？一游一豫，为诸侯度。”（孟子·卷二梁惠王章句下·第四章）

¹⁰ 《左传》周谚有之曰：山有木，工则度之；宾有礼，主则择之。（《春秋左传·隐公十一年》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1735页下栏。）

¹¹ 《吕氏春秋》齐鄙人有谚曰：居者无载，行者无埋。（《吕氏春秋·知接》）

¹² 《战国策》臣闻鄙语曰：见兔而顾犬，未为晚也；亡羊而补牢，未为迟也。（《战国策·楚策四》）

¹³ 《庄子》野语有之曰：闻道百，以为莫己若。（《庄子·秋水》）

¹⁴ 《荀子》民语云：欲富乎，忍耻矣，倾绝矣，绝故旧矣，与义分背矣。（《荀子·大略》）

¹⁵ 《春秋纬》龙门下，血如注。时人谣曰。（《古谣谚卷二》，第23页）

¹⁶ 过宋野，野人歌之曰：既定尔娄猪，盍归吾艾豕。（《春秋左传·定公十四年》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2151页下栏。）

¹⁷ 《孟子·离娄篇上》，见【清】杜文澜《古谣谚卷二》，中华书局，1958年，第26页。

¹⁸ 形式问题有时候很重要，甚至比内容更重要。一种特殊的形式的采用及沿用，有其原因。俗说这一古老而神奇的形式，其承载的内容却是丰富多样的，为何一种固定的形式，可以装载变化不同的内容？为何内容随着时间空间的变化而变化，而其基本的形式却始终得以保持呢？这是一个很有意思的话题。究竟是这一形式具有永恒的生命力还是其他方面的原因？

¹⁹ 黄建宁《笔记小说俗谚研究》，四川大学，博士论文，2004年，第111页。

至于先秦时期的谣谚具体所指及谣与谚的异同，自古及今，学者们有不同的观点和意见。一则认为，谣谚并举，“对文则异，散文则通”；一则认为，谣乃谣歌，徒歌，谚乃俗谚、俚语，二者大同而小异。

关于谣的本义，我们大略可以梳理前人的观点：《诗经》“心之忧矣，我歌且谣。”¹《淮南子》“陈以礼乐，风之以歌谣。”²《毛诗》“曲和乐曰歌，徒歌曰谣。”³《初学记》“有章曲曰歌，无章曲曰谣。”⁴《古谣谚》“谣与歌相对，则有有徒歌合乐之分，而歌字究系总名；凡单言之，则徒歌亦为歌，故谣可联歌以言之，亦可借歌以称之。”⁵

关于谚的本义，我们可以参考已有的解释：《说文解字》“谚，传言也。”⁶《左传》陆德明释文“谚，俗言也。”⁷《礼记·大学》释文“谚，俗语也。”⁸《国语·越语·越语下》韦昭注“谚，俗之善语也。”⁹《广雅·释詁》“谚，传也。”¹⁰《汉书·五行志》颜师古注“谚，俗所传言。”¹¹《文心雕龙·书记》“谚，直言也。”¹²《尚书》宋蔡沈注“俚语曰谚”¹³可见，尽管人们关于“谚”的具体解释有异，但基本涵义却大同小异。即“谚”，一方面是指语言、言说，其本质是“言”、“语”；另一方面，“谚”与“俗”密切相关，不管是“俗言”还是“俗传”，抑或是“俗语”，“俗”标识着“谚”的通俗普遍性；此外，“谚”和“传”也有着不可言说的关系，“谚”需要在“传”在过程中才能存在。

关于谚的解释和理解，我国古代不少学者作过探讨。有学者认为，谚是前代所作，“俗所共传”，即谚是前代传承下来的。《说文解字注》：谚、传叠韵，传言者，古语也；古字，从十口，识前言；凡经传所称之谚，无非前代故训，而宋人作注乃以俗语俗论当之，误矣。玄应引此下有“谓传世常言也”，盖庾俨默注。¹⁴这一观点，肯定了“谚”的传承性，但将“谚”的来源限于“前代”则有失偏颇。早在战国时期，韩非子对于谚语的时代区分就比较清楚，他称传说时代的“先圣有谚”，称古代“古者有谚”，同时代的称“鄙谚”或“谚”。¹⁵《说文长笺》：传

¹ 《诗经·国风·魏风·园有桃》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第357页下栏。

² 刘文典撰，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解·主术训》，中华书局，1989年，第276页。

³ 《毛诗正义·国风·魏风·园有桃》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第357页下栏。

⁴ 【唐】徐坚《初学记·乐部上·歌第四》引《韩诗章句》，中华书局，1962年，第376页。

⁵ 【清】杜文澜《古谣谚·凡例》，中华书局，1958年，第4-5页。

⁶ 【东汉】许慎《说文解字》，中华书局，1963年，第53页。

⁷ 《春秋左传·隐公十一年》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1735页下栏。

⁸ 《礼记·大学第四十二》，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1674页下栏。

⁹ 《国语》，上海古籍出版社，1980年，第652页。

¹⁰ 【清】王念孙《广雅疏证》，上海古籍出版社，1983年，第452页。

¹¹ 【汉】班固撰，【唐】颜师古注《汉书卷二十七·五行志第七中之上》，中华书局，1999年，第1128页。

¹² 范文澜《文心雕龙注》，人民文学出版社，1958年，第450页。

¹³ 【宋】蔡沈《书经集传》，上海古籍出版社，1987年，第104页。

¹⁴ 【清】段玉裁《说文解字注》，上海古籍出版社，1988年，第59页。

¹⁵ 黄建宁《笔记小说俗谚研究》，四川大学，博士论文，2004年，第5页。

言者，一时民风土著论议也，故从彦、言。若鄙俚淫僻之词，何谚之有？观彦言而可以知寓教于文矣。¹无疑，谚有其时代性。如焦循《孟子正义》就赵注疏解晏子引述的“夏谚”时说：夏谚谓夏世相传之语。俗所传闻，故云“民之谚语”；而其辞如歌诗，则谣之类也。²古代人关于谚的分类，有以时间为标准来划分，如“夏谚”、“周谚”、“古谚”、“今谚”；有以地域为标准加以区分，如“越谚”、“吴谚”等。

不管是“谣”还是“谚”抑或是“语”，不管是“古人有言曰”还是“谚云”抑或是“人言”，概而言之，谣谚并举与谣和谚单独所指有异。最初的谣多与歌谣相近，谚则为传言之意。谣谚作为一独立语汇后，所包含的内容也就相对庞杂丰富，既包括各种谚语俗言，也涵盖俚语俗说。谣谚是民间流行的通俗语句，是口耳相传的传世常言，多是民众对自然的认识和对生活经验的总结。

到了汉代，谣谚的形式有了进一步的发展和拓延，除了之前列举先秦的“曰、云、言”等基本形式外，又有了“说、语”等新的形式，特别是俗说、俗语、俗云、俗谚等以俗开头的引语。尽管先秦时期，也有对谣谚的价值品评，诸如“野谚”、“鄙谚”、“野语”、“鄙语”等。但汉代“俗”的引入，为谣谚的形式及内容提供了足够的拓展空间。俗说、俗云等引语形式，既是对“谚曰”、“古人有言曰”传统的继承、补充和丰富，同时，开辟了俗说，“俗话说”等新的民间引语、叙事传统。

汉代沿用了先秦的谣谚书写方式，特别是“古人有言曰”³、“谚曰”⁴等基本形式。在强调谣谚的时间性方面，汉代又有了“时人称曰”（“时人叹曰”、“时人为之语曰”）⁵等形式；在强调谣谚的地方性方面，汉代引用语中又多了诸如，“里中为之语曰”⁶、“乡里为之语曰”⁷、“郡人为之语曰”⁸、“乡邑为之谚曰”

¹ 【清】徐灏《说文长笺卷十四》，齐鲁书社，1995年，第390页。

² 尚恒元，彭善俊《二十五史谣谚通检·序》山西人民出版社，1986年，第3页。

³ 古人有言曰：爱之欲其富，亲之欲其贵。（《史记卷六十·三王世家》，见《古今俗语集成卷一》，第42页）；古人有言（曰）：临渊羡鱼，不如归而结网。（《汉书·卷二十二·礼乐志》，《古今俗语集成·卷一》，第51页）“古人有言（曰）”，“古之人曰”这一引语方式在汉代，特别是正史类中最为常见。同时，我们发现，这一形式的应用有一个重要的原因，那就是这些谣谚在汉代以前就已经存在并有典籍记录，汉代学者很有可能就是直接引用、移用之前已有的记录。如《尚书·牧誓》武王曰：“古人有言曰：‘牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。’”《史记·周本纪》“王曰：古人有言：牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。”

⁴ 谚曰：千金之子，不死于市。（《史记卷一百二十九·货殖列传》，见《古今俗语集成卷一》，第40页）；故谚曰：以书御者不尽马之情，以古制今者不达事之变。（《史记卷四十三·赵世家》，见《古今俗语集成卷一》，第40页）谚曰这一引语方式在《史记》、《汉书》中较为常见。

⁵ 时人语曰：夜半客，甄长伯。（《后汉书卷十二·彭宠传》，见《古今俗语集成卷一》，第62页）

⁶ 里中为之语曰：东家有树，王阳妇去；东家枣完，去妇复还。（《汉书卷七十二·王吉传》，见《古今俗语集成卷一》，第57页）

⁷ 乡里为之语曰：道德彬彬冯仲文。（《后汉书卷二十八·冯衍传》，见《古今俗语集成卷一》，第64页）

⁸ 郡人为之语曰：前有赵张二王，后有边延二君。（《后汉书卷六十四·延笃传》，见《古今俗语集成卷一》，第67页）

1、“闾里为之语曰”²、“秦人谚曰”³、“楚人谚曰”⁴、“京师为之语曰”⁵、“长安号曰，长安为之语曰”⁶、“南阳为之语曰”⁷、“颍川为之语曰”⁸、“天下为之之语曰”⁹；此外，还有伦理价值上的品评差异存在，在谚、语等前加“野”、“鄙”、“俗”等带价值倾向的修饰词，如野谚曰¹⁰，鄙谚曰¹¹，鄙语曰（鄙语有之）¹²，鄙人有言曰¹³，俗语曰¹⁴，俗传（俗皆曰）¹⁵等。汉代谣谚的进一步世俗化、民众化，表现在汉代各类著述中关于谣谚的书写方面，尤其是《论衡》、《风俗通义》等对俗说的集中书写与批评。《风俗通义》、《论衡》等汉代民俗书写中所倡导的俗说、俗云等引语、叙事形式在汉代以后得以秉承和传播开来。¹⁶

《文心雕龙·书记篇》：谚者，直语也……廛路浅言，有实无华。邹穆公云‘囊漏储中’。皆其类也。《牧誓》曰：“古人有言，牝鸡无晨。”《大雅》云“人亦有言”、“惟忧用老”，并上古遗谚，《诗》《书》可引者也。至于陈琳谏辞，称“掩目捕雀”，潘岳哀辞，称“掌珠”、“伉俪”，并引俗说而为文辞者也。夫文辞鄙俚，莫过于谚，而圣贤诗书，采以为谈，况踰于此，岂可忽哉！¹⁷

¹ 乡邑为之谚曰：父母何在在我庭，化我鸣泉哺所生。（《后汉书卷六十九·何进传》，见《古今俗语集成卷一》，第68页）

² 闾里为之语曰：五侯治丧。（《前汉记卷二十四》，见《古今俗语集成·卷一》，第196页）

³ 秦人谚曰：力则任鄙，智则樗里。（《史记卷七十一·樗里子甘茂列传》，见《古今俗语集成卷一》，第43页）

⁴ 楚人谚曰：得黄金百，不如得季布诺。（《汉书卷三十七·季布传》，见《古今俗语集成卷一》，第53页）

⁵ 京师为之语曰：问何阔，逢诸葛。（《汉书卷七十七·诸葛丰传》，见《古今俗语集成卷一》，第59页）

⁶ 故长安语曰：萧、朱结绶，王、贡弹冠。（《汉书卷七十八·萧育传》，见《古今俗语集成卷一》，第59页）

⁷ 南阳为之语曰：前有召父，后有杜母。（《后汉书卷六十二·荀爽传》，见《古今俗语集成卷一》，第67页）

⁸ 颍川为之语曰：荀氏八龙，慈明无双。（《后汉书卷三十一·杜诗传》，见《古今俗语集成卷一》，第64页）

⁹ 天下为之语曰：左回天，具独坐。徐卧虎，唐两堕。（《后汉书卷七十八·宦者单超传》，见《古今俗语集成卷一》，第68页）

¹⁰ 野谚曰：前事之不忘，后世之师也。（《史记卷六·秦始皇本纪》，见《古今俗语集成卷一》，第38页）

¹¹ 鄙谚曰：宁为鸡口，无为牛后。（《史记卷六十九·苏秦列传》，见《古今俗语集成卷一》，第43页）

¹² 鄙语曰（鄙语有之）：牵牛径人田，田主夺之牛。（《史记·卷三十六、卷四十》，见《古今俗语集成卷一》，第39页）；鄙语曰：儿妇人口不可用。（《史记卷五十六·陈丞相世家》，见《古今俗语集成卷一》，第42页）；《汉书卷四十·王陵传》，见《古今俗语集成卷一》，第53页）；鄙语曰：骄子不孝。（《史记卷五十八·梁孝王世家》，见《古今俗语集成卷一》，第42页）；鄙语云：尺有所短，寸有所长。（《史记卷七十三·白起王翦列传》，见《古今俗语集成卷一》，第43页）

¹³ 鄙人有言曰：何知仁义，已飧其利者为有德。（《史记卷一百二十四·游侠列传》，见《古今俗语集成卷一》，第48页）

¹⁴ 俗语曰：画地为狱议不入，刻木为吏期不对。（《汉书卷五十二·路温舒传》，见《古今俗语集成卷一》，第55页）；俗语云“隐疾，难为医”。（《礼记·曲礼上》汉郑玄作注，见【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年，1241页下栏）；俗语曰：时无赭，浇黄土。（《东观汉记卷六》，见《古今俗语集成卷一》，第202页）

¹⁵ 故俗传“王阳能作黄金”。（《汉书卷七十二·王崇传》，见《古今俗语集成卷一》，第55页）；故俗皆曰：何以孝悌为？财多而光荣。何以礼义为，史书而仕宦。何以勤谨为，勇猛而临官。（《汉书卷七十二·贡禹传》，见《古今俗语集成卷一》，第58页）

¹⁶ 唐宋各类著述，特别是笔记小说之类中，俗云、俗说等引语形式广为采用。如，“俗云：蚊子咬杀大虫”（宋张舜民《画墁录》）；“今世所道俗语，多唐以来人诗……‘海枯终见底，人死不知心’杜荀鹤诗也”（宋陆游《老学庵笔记》卷四）；“俗云：南斗注生，北斗注死。故以北斗为司命，而文昌者，斗魁戴匡六星之一也。俗以魁故祠文昌以祈科第，因此近斗也”（明谈孺木《枣林杂俎》和集“文昌”）；“俗言‘丈母腹痛，灸女婿脚后跟’”（宋周密《癸辛杂识》续集上“宋彦举针法”）；埤雅云黄杨木性坚难长，俗云，岁长一寸，闰年倒长一寸，是但言俗说，亦不经见（明郎瑛《七修类稿》卷二十“辩证类·黄杨木难长”）

¹⁷ 范文澜《文心雕龙注》，人民文学出版社，1958年，第460页。

可见魏晋时人视“谚”为俗说、俗语的一类。清代以来，不少学者的收集古谣谚时也多将俗说、传言之类作为谣谚的主要内容。

谣谚之兴，其始止发乎语言，未著于文字。（谣谚）……二者皆系韵语，体格不甚悬殊，故对文则异，散文则通。¹

本通检所收之谣，包括歌与谣两类。所谓歌，仅限于即兴之口歌，即古人所谓“徒歌”……所谓谣，有时谣、童谣、地方谣等。所收之谚，包含谚与时语两类。谚，古人称为“传言”，今人谓之俗语，有古谚、鄙谚、地方谚等；时语，史书常以“时人为之语”、“军中为之语”、“京师为之语”等形式标示，其实质与谚同。然昔日之时语，今可悉视为谚，以其“传言”之实质相同也。²

近代学者刘师培，概括了谣谚的具体所指及两者的异同，“上古之时，先有语言，后有文字。有声音，然后有点画；有谣谚，然后有诗歌。谣谚二体，皆为韵语。‘谣’训‘徒歌’，歌者永言之谓也。‘谚’训‘传言’，言者之言之谓也”³。俗说与谣谚本出于一源，皆指民间流传的，特别是以语言的形式传播的世语常言，尽管典籍文献对其有记载，但其存在和流播的空间主要还是在民间、在民众的口头上。

俗说在汉代以后的流传和演进情况相对较为复杂，其可供查找的文献及资料都相对零散。曾出现过以《俗说》为书名的著作⁴，但有一点却是肯定的，那就是俗说引语叙事形式及俗说性质的谣谚进一步世俗化、通俗化。

二、俗说与口头叙事

俗说的世界五彩缤纷、光怪陆离。有诸如“夔一足而用精专”这样美丽、荒诞的古老神话，有“丁氏家穿井得一人”平凡人怪异的趣谈，也有“狗别宾主，善守御，故著四门，以辟盗贼也”日常生活的习俗传统，俗说的世界让人迷离失所、更让人流连忘返。

撩开俗说朦胧而美丽的风情面纱，我们可以更清楚地认识到俗说本质上是口头文本的一种残存形式。口头文本背后与风俗相关的丰富的特定仪式、典型程式（原初的语境）已随时间的沉淀而日渐消隐，丰富与多姿的生活或多或少被隐匿、

¹ 【清】杜文澜《古谣谚·凡例》，中华书局，1958年，第6页。

² 尚恒元，彭善俊《二十五史谣谚通检·编例》，山西人民出版社，1986年，第1页。

³ 刘师培《中国中古文学史·论文杂记》，人民文学出版社，第110页。

⁴ 姚振宗对《俗说》作者的第二项考辨道：“又案：说部诸书引《俗说》至多东汉人，如王充《论衡》、应劭《风俗通义》，亦时引之，则汉时相传有《俗说》其来久矣。《汉志》小说家有百家，百三十九篇，本在《说苑·杂事》中，刘光禄撰集《说苑》乃以其浅薄不中义理，别集以为百家，附小说家之末，《俗说》殆即其书，此一卷或犹是汉以来相传之残剩，未可知也。《御览》图书纲目亦载有《俗说》，又有《俗说苑》”。俗说可分小说家类著录《俗说》；杂家类中《俗说》，南朝梁沈约《俗说》，俗说中秉承了先秦两汉文学记人记事传统，先秦两汉记人物的言行是为了说理论证，功利目的明确，魏晋以后的轶事小说则逐渐“远实用而近娱乐矣”；《俗说》重在记事，语言简短，粗陈梗概，残丛小语特点。见叶枫宇《〈俗说〉作者考辨及与〈世说新语〉之比较》（《福建论坛》（人文社会科学版），1997年第1期）。

挤压到孤独存在的俗说之中。

从某种意义上说，俗说最基本的特质就是它的口头性、口述性，尽管不少俗说也有相关的历史、文献记载。“乐正夔一足”的俗说在《吕氏春秋》、《左传》、《荀子》、《韩非子》、《说苑》等古典文献中多有记录，¹但这都不能否认“夔一足而用精专”俗说的口述性、口传性。

关于“夔一足”的争辩，在汉代之前及汉代人中有过不少论说。²王充在《论衡·书虚》中论述负妇人之说时便引用了“夔一足”、“丁公凿井”³：

……此则夔一足、宋丁公凿井得一人之语也。

唐虞时，夔为大夫，性知音乐，调声悲善。当时人曰：“调乐如夔一足矣。”世俗传言，夔一足。案秩宗官缺，帝舜博求，众称伯夷，伯夷稽首让于夔龙。秩宗卿官，汉之宗正也。断足，非其理也。且一足之人，何用行也？夏后孔甲田于东山，天雨晦冥，入于民家，主人方乳，或曰：“后来之子必贵。”或曰：“不胜之子必贱。”孔甲曰：“为余子，孰能贱之？”遂载以归，析縻，斧斩其足，卒为守者。孔甲之欲贵之子，有余力矣，断足无宜，故为守者。今夔一足，无因趋步，坐调音乐，可也。秩宗之官，不宜一足，犹守者断足，不可贵也。孔甲不得贵之子，伯夷不得让于夔焉。

宋丁公者，宋人也。未凿井时，常有寄汲，计之，日去一人作。自凿井后，不复寄汲，计之，日得一人之作。故曰：“宋丁公凿井得一人。”俗传言曰：“丁公凿井得一人于井中。”夫人生于人，非生于土也。穿土凿井，无为得人。推此以论，负妇人之语，犹此类也。

《风俗通义·正失》中对此俗说记载如下⁴：

俗说：夔一足而用精专，故能调畅于音乐。

谨按：《吕氏春秋》：“鲁哀公问于孔子：‘乐正夔一足，信乎？’孔子曰：‘昔者舜以夔为乐正，始治六律，和均五声，以通八风，而天下服。重黎又荐能为音者，舜曰：‘夫乐天地之精，得失之节，故唯圣人为能和乐之本。夔能和之，

¹ 《国语·鲁语》“木石之怪曰夔、罔两，水之怪曰龙、罔象”；《中山经》亦云岷山“多犀、象，多夔、牛”；《国语》韦昭注“夔一足，越人谓之山繇”，又郝懿行引《国语》文：“山繇下尚漏引‘人面猴身能言’数字”。

² 《史记》中也有关于“夔”的记载，仲尼曰：“以丘所闻，羊也。丘闻之，木石之怪夔、罔两”。集解韦昭曰：“木石谓山也。或云夔，一足，越人谓之山繇也。或言独足魍魉，山精，好学人声而迷惑人也。”索隐夔音逵。罔音两。家语作“魍魉”。繇音骚。然山繇独一足是山神名，故谓之夔。夔，一足兽，状如人也。【汉】司马迁撰《史记卷四十七·孔子世家第十七》，中华书局，1959年，第1912页）

³ 刘盼遂《论衡集解·书虚篇》，中华书局，1957年，第89页。

⁴ 【东汉】应劭撰，吴树平校释《风俗通义校释》，天津人民出版社，1980年，第52页。《吕氏春秋·察传》：凡闻言必熟论，其于人必验之以理。鲁哀公问于孔子曰：“乐正夔一足，信乎？”孔子曰：“昔者舜欲以乐传教于天下，乃令重黎举夔于草莽之中而进之，舜以为乐正。夔于是正六律，和五声，以通八风，而天下大服。重黎又欲益求人，舜曰：‘夫乐，天地之精也，得失之节也。故唯圣人为能和，乐之本也。夔能和之，以平天下，若夔者一而足矣。’故曰‘夔一足’非‘一足’也。”

平天下，若夔一足矣”。故曰“夔一足”，非一足行。’”

“夔一足”的不同解释成了两派意见分歧的焦点，究竟是说“夔”只有“一足”，还是“夔一人就足矣”？《论衡》依自己所掌握的唐虞之时的官制礼仪，推论出“夔”非断足。《风俗通义》则引用古籍，采纳《吕氏春秋》之说，认为“夔”非一足。我们姑且不论孰优孰劣，但就俗说本身而言，可见俗说一直以口头形式存在、流传着，它有着游离于文献书写之外的口述特性，有着文字无法涵盖的丰富程式、语境。与此同时，俗说的生命力与生存空间也有着自身的范围，俗说有着自身的流传范围，俗说的内容对不同人群有着不同意义。“乐正后夔一足”、“丁氏家穿井得一人”的俗说在王充应劭所在的时代（汉代）仍然广泛存在、流传着，但像作者这样的人已经开始对其产生怀疑，他们在讨论一直以来流传的信仰事象时，不可避免地捎带了所谓的“精英”文化知识、所谓的“理性”目光，并引经据典作出他们所谓合理的解释。他们对待俗说，更多是尝试通过文献材料或者利用逻辑推理来反驳俗说，“考论实虚”，到“纠其谬”、“辩风正俗”的目的：

淫读古文，甘闻异言。世书俗说，多所不安，幽处独居，考论实虚。¹

遥闻传授，笔写耳取，在百岁之前。历日弥久，以为昔古之事，所言近是，信之入骨，不可自解，故作实论。其文盛，其辩争，浮华虚伪之语，莫不澄定。没华虚之文，存敦庞之朴，拨流失之风，反宓戏之俗。²

很明显，王充应劭等汉代学者，他们未能看到俗说文字背后的更多内蕴，对他们而言，这些俗说与历史事实、“知识情理”不一致、不相符便是荒谬的、错误的。至于文字背后的文本、更大范围的语境、相关的仪式、意义则尚未进入他们的视野。

从另一层面而言，也正因为俗说在现实生活中有着旺盛的存活力、特殊的口传流布方式，它才得以逃脱所述内容被历史化、事实化、情理化的厄运。试想自春秋时代便有诸多文献、典籍试图改变这一俗说的内容，诸如《风俗通义》中引及的《吕氏春秋》便已经很清楚地对俗说“乐正后夔一足”的谬误作了解释，要不是这一俗说具有特殊的不易改变的秉性，它何以在汉代仍广为流传呢？³如此说来，我们有必要透过俗说表面的谬误，去探看谬说背后的秘密。

“夔一足”的争论不仅在我国古代存在，即使在几千年之后的今天，仍存有明显的分歧。我们在据《吕氏春秋》相关记载嘲笑汉代民众对“夔一足”理解的荒唐、谬误之际，也会发现我们自己竟同样在热衷于“一足神”、“三足乌”的解

¹ 刘盼遂《论衡集解·自纪篇》，中华书局，1957年，第580页。

² 刘盼遂《论衡集解·自纪篇》，中华书局，1957年，第583页。

³ “乐正后夔一足”与“丁氏家穿井得一人”两条俗说，按应劭所载，早在春秋时候便有人意识到它的谬误，《吕氏春秋》对此类俗说已经作了解释：认为俗说乃是因文字的歧义导致以讹传讹。那为何到应劭时代这些俗说仍以谬误的方式流传着呢？民间俗说谬误背后的真相又是怎样呢？

释。¹或者，我们可以说，俗说是一种特殊的文化载体。在长时间的流传中，俗说始终保持一种不断沿袭与变异的运动态势，某些意义的丧失与新的意义的附着已经是一种常态。

在了解自古至今关于“夔”的传说、记载后，我们似乎对这一则俗说有了更多、更丰富、立体的认识。至少我们直觉到像“乐正后夔一足”一类的俗说并不能像王充那样全凭理性和逻辑来予以批判，也不能像应劭一样单纯以某一文献材料来予以解读。在那个“夔一足”俗说尚在民众口头存活的年代，王充一类的学者已经注意到俗说与情理、逻辑方面的悖谬，应劭一类的学者也注意到口头传承与文献记载上的差异与分野，但他们未能关注俗说文字、话语背后的语境，更未能揭晓俗说的本来面目，他们所记录、所呈现的俗说只是口头文本的一种残存形式。口头文本背后与风俗相关的丰富的内涵与意蕴则被“案”、“谨按”部分的内容遮盖、挤压得不着痕迹，人们在关注“案”、“谨按”部分的同时便将俗说文本忽略或遗忘。但无论如何，《论衡》、《风俗通义》还是为我们提供了一个至关重要的话题——俗说，王充应劭之后的人乃至今天的我们仍可以从俗说这一视角或多或少窥探出文本背后的更为丰富的语境。

学者们对俗说的记录书写在客观上恰恰借助了俗说这种形式将民间生活的丰富性、风俗的多姿多彩传达出来。俗说与其说是口头文本的一种残存形式，不如说是口头文本、民众生活的一种特殊载体。利用这一特殊载体，我们可以开启俗说这一神秘之门。

俗说是一种特殊的文化叙事形式，《风俗通义》中的俗说数量繁多、内容丰富芜杂。“俗”我们可以理解为“说”的主体，即俗间、俗人²，“俗”也可以理解为“说”的范围，即“说”能流传、传播的空间多限定在民间、闾巷之间；“说”则标示着俗说的基本性质——口头性、口述性，即俗说流传的途径、传播的方式最基本的是话语、言语、言说，在口耳相传间实现俗说的流布。

以口头性、口述性为基本特征，这也决定了它的传播与传承依靠的是语言符号以及非语言性符号（包括手势、表情、姿态，甚至更大范围内的语境）。从《论衡》、《风俗通义》中的俗说来看，作者所记述、引用的俗说，不管它的内容有多古老，皆是在汉代当世依然存留，散发着鲜活的生活气息。“乐正后夔一足”记述的是有关传说中的神话时代人物“夔”的事迹，但关于夔的俗说却是在王充、应劭所在的时代仍然讲述着、流传着。学者对俗说的关注与解释也多是以当世活

¹ “夔”在辞海中是这样解释的：“古代传说中一种奇异的动物，形如龙，一足。商周时代的彝器上多雕铸其状作为文饰”。有不少人据考古青铜资料认为“夔”乃是一足神：夔纹，青铜器上的装饰纹样之一。图案表现传说中的一种近似龙的动物——夔，多为一角一足，口张开，尾上卷。自宋代以来的著录中，在青铜器上，凡是表现一足的类似爬虫的物像，都称之为夔或夔龙，这与古籍“夔一足”的记载有关。

² 此处的俗人不只是一般意义上所说的浅俗，虽也带有这种意味，但更多是指民间的人，一般的老百姓，民众。

态的风俗事象为基本出发点的。比如关于“丁氏家穿井得一人”的俗说，丁氏家不知是何许年代人家也，在汉代仍以不可思议的生命力保持着存活态势。诸如此类的还有“叶令祠”、“泰山有金匮玉策”、“燕太子丹”等俗说。俗说是一种口头叙事，在流传过程中，出乎口，入乎耳，并辅之以前后语境。人们常常是在特定的语境下，引用传统的俗说来加以叙事或者说理。俗说作为不易被人驳斥的论据，自古及今，在人们的日常生活中，发挥着交流与叙事的功能。

基于俗说以上诸多的特殊性，对俗说的理解、诠释便有了多元性。汉代学者对俗说的关注开辟了风俗学者对“口头”作品关注的先河，同时也开启了我国的“口头学术”研究传统。他们对俗说的解释是在“匡谬正俗”、“辨风正俗”观念下进行的，在对待俗说的态度和解释俗说时便不可避免的习惯用“事实”和“逻辑”等原则来衡度。但既然俗说在不同信仰（风俗）群体内发挥的作用不同，所具有的意义有别，在不同时代亦具有不同意蕴，我们也不可能对他们有太多的苛求。相反，他们对待俗说的态度和方法恰恰代表了我国古代知识分子的一种学术和价值取向。

余 论

我国古代，俗说作为被言说的对象与俗说文本本身的言说（包括叙事、说理）构成了两条既有交差又相映成趣的叙写风格。其中，汉代学者及著述对俗说这一特殊对象给予了集中关注。一方面，他们对俗说进行引述、品评与批判等形式的书写，对某些俗说作了适当的解释、说明和考辨或批评；另一方面，汉代著述中所记录的俗说是有一定选择性，学者们对俗说的研究也是有权衡取舍的。

我国古代学者对俗说的关注和研究，留给我们的的是一个重大而恒远的话题，俗说的意义不只是停留在古代，在我们当下的生活中，仍不乏其生命力。对我们今天的语言民俗，特别是谣谚、传说、故事、风俗信仰以及民间叙事等的研究有着不同程度的借鉴与启迪意义。

主要参考文献：

- 【汉】班固撰，【唐】颜师古注《汉书》，中华书局，1962年。
- 【汉】司马迁撰《史记卷四十七 孔子世家第十七》，中华书局，1959年。
- 【东汉】王充撰，刘盼遂集解《论衡集解》，中华书局，1957年。
- 【东汉】应劭撰，吴树平校释《风俗通义校释》，天津人民出版社，1980年。
- 【清】杜文澜《古谣谚·凡例》，中华书局，1958年。
- 【清】阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年。

刘文典撰，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解》，中华书局，1989年。

尚恒元，彭善俊《二十五史谣谚通检 序》山西人民出版社，1986年。

王树山、尚恒元、申文元辑《古今俗语集成》，山西人民出版社，1989年。

— 完 —



教育部首届中国高校文学人类学 青年骨干教师高级研讨班

【本期栏目主持】

杨骊（1974-），女，汉族，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业博士研究生。

【栏目导言】

2012年6月5日至6月13日，由重庆文理学院重庆文化遗产学院与重庆文理学院非物质文化遗产研究中心联合承办的“教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师高级研讨班”在重庆永川区茶山竹海风景区举办。中国文学人类学研究会会长、博士生导师叶舒宪教授，副会长、博士生导师徐新建教授，副会长、博士生导师彭兆荣教授，伦敦大学终身教授、四川大学文学与新闻学院博士生导师赵毅衡教授，台湾“中研院”王明珂教授，以及重庆市教委副主任牟延林教授从不同的学科视角讲授了文学人类学的相关知识，来自全国数十所高校的近60名学员参加了本次高研班。

本届高研班自觉延续了费孝通先生在20世纪90年代开创的人类学骨干进修班的传统，为我国高校在人文社会科学领域开展学科交叉、培育新兴学科培养骨干队伍，为各高校传统文学类学科发展提供新的路向。

本通讯特辟栏目播报本届高研班的相关情况，主要包括以下三个板块：

其一是高研班概览，包括高研班综述与学术总结。

其二是高峰论坛掠影，摘录了高研班期间首届文学人类学高峰论坛的主题发言。

其三是学员文萃，该板块选录了高研班学员论文与学习心得，以期更深入的学术交流。

● 高研班概览

教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师 高级研讨班综述

雷璐荣¹

2012年8月7日至8月12日，中国文学人类学研究会、重庆市教委、重庆文理学院共同承办的教育部2012年全国高校首届“文学人类学骨干教师高研班”在重庆市永川区茶山竹海开班，展开了为期一周的集中短训及相关的学术研讨。

本届高研班的授课教师是：中国文学人类学研究会会长、博士生导师叶舒宪教授，副会长、博士生导师徐新建教授，副会长、博士生导师彭兆荣教授，伦敦大学终身教授、四川大学文学与新闻学院博士生导师赵毅衡教授，中兴大学（中国台湾）文学院院长王明珂教授，以及重庆市教委副主任牟延林教授。来自全国数十所高校的近60名学员参加了本次高研班。



为了促进教学互动及学以致用，本次高研班强调的宗旨是：“以问题为起点，用学科为工具”。为此在课程设计和讲授中紧扣“跨学科讲述，多领域融合”的主题，一方面重申“文学人类学”这个新兴研究领域的学术生成背景和学科互动

¹作者简介：雷璐荣(1981-)，女，重庆武隆人，硕士，重庆文理学院文化与传媒学院教师，研究方向：影视传媒艺术。

的核心本质，另一方面由不同学术背景的专家从五个不同的学科视角讲述文学人类学的相关知识；从而不仅树立了文学人类学在教育培训中多学科交叉教学的方法与手段，而且极大地扩展了文学人类学自身的研究视野与发展空间。

一、人类学转向的重申与文学人类学的跨学科界定

文学人类学作为一门跨学科研究的新领域研究，在人类学转向的大背景下应运而生，中国文学人类学研究会会长叶舒宪教授（中国社会科学院研究员）首先深入剖析了人类学转向的原因，重点指出了三个方面的转向背景。

其一，现代性的反思大潮。叶教授认为，人类学转向是 20 世纪以来一种思想的转向，他从人类学的三大发现^[1]讲起，提出西学东渐以来，人们对西方现代性唯一合法化的质疑，西方现代性的原罪被提出来，这同时导致批判意识的养成。与此同时，人类恍然发现，物质经济、技术的发展前景是无穷尽的，撬起工业革命的所有资源，在这个地球上都是有限的。于是，带来人类学的反思：哪一种方式是让人类持续生存的？叶教授进一步指出，现代性反思，就是站在狩猎的、刀耕火种的民族文化的立场来关照和反思西方优越文化的危机性；这即是一种文化寻根，对沙文主义的反对与打破。其二，文化再认识。人类学转向是一种文化认同的转型，当下“文明/原始（文/野）二元世界观”的颠覆，促进了人类之间的文化再认识，叶教授以《达芬奇密码》与《阿凡达》两部电影为例，强调了这一观点。他认为，《达·芬奇密码》体现了女性在农耕文明的影响力促使其在神话信仰中地位，作者力图在一个男权中心的西方世界里寻找一个女神文明的源头，正是 20 世纪后期人类学家对女神文明的研究成果；而《阿凡达（Avatar）》更可以成为“文学人类学的新经典”，在一个不种粮食的纳威人的世界却蕴藏着现代人视为珍宝的宝藏资源，充分体现了对“现代性原罪”的反思。其三，知识全球化与文化整合。“民族文学——比较文学——文学人类学”，在叶教授梳理的文学的三个研究阶段中，充分阐释了他关于知识全球化的认同，正是“知识全球化”在这一大趋势下，人类学与比较文学有了彼此的教会与融合，文学学科得以全面开放，并具备更新的发展动力。

在这样的背景之下，文学人类学的跨学科研究范式被再次确定，叶教授用其提出的“四重证据法”的讲述，强调了文学人类学在文献学、考古学、民族学和人类学多领域之间的研究成果，并表明其对于国学研究方法的更新意义。从传统的“二重证据法”^[2]到强调民族学成果的“三重证据法”，叶舒宪教授列举了麻山苗寨史诗《亚鲁王》、“格萨尔”艺人嘎藏智华等案例，充分论证了第三重证据——民间传承的活态文化的意义。在此基础上，叶教授对“第四重证据”展开了重点讲解。他提出，所谓“第四重证据”，包括物证与图像证明，表现为“物的

叙事”与“图像叙事”。叶教授以“黄帝叙事的多重证据法释读”为例，全面系统地论证了“四重证据法”对于整个人文社会学科研究的重要启示意义。而这一方法的反复论证与完善，正是文学人类学跨学科研究的重要成果。

在文学人类学的学科表述上，中国文学人类学研究会副会长徐新建教授（四川大学文学人类学研究所所长）也表达了相同的观点“文学人类学是一个学科，但从学理上，又不是一个学科”。徐教授以古代知识分子必须要求“经、史、子、集”通晓为例，提出学科太具限定性，文学人类学的研究也应打通文、史、哲领域。他认为，学科不是一成不变的，按照福柯的观点，知识只是以学科为表皮来强化自己的权力^[3]，因此，文学人类学是不应该被“学科”所限制和规训的。同时，徐新建教授还提出了文学人类学的两个领域（文学与人类学领域），三个面向（多文本、多文学、多文化），四个问题（文学问题、人类学问题、文学与人类学问题、文学人类学问题）和五个方面（经典破译、原型与批判、仪式与文学、民歌与国学、神话与历史）。由此，徐教授进一步总结到，文学人类学的研究应归结为“一个问题、两种话语、三种方法”：一个问题即文化表述的问题，两种话语代表着文学与人类学两个场域的表达，三种方法即文学人类学研究者主位（田野体验）、客位（知识判断）、整体（最终总结分析）三种角色。

二、文学视角：大传统视野下的经典重新释读与多民族文学史观的表述

叶舒宪教授在对诸多神话典籍和经典文学作品广泛列举之后，提出了对文学的新理解，即从文字文本转化为文化文本。从英国人类学家弗雷泽的《金枝》、《旧约民俗》到经典戏剧《俄狄浦斯》、《窦娥冤》，叶教授认为这些作品都蕴含着人类学反思的方法，文学不再只是供人消遣的情感文字，而是可以和医疗、民族仪式打通的具有“治疗”与“禳灾”功能的文化表述，而这一切都是人类学带给我们理解文学的一种新的观念的变化。

在美国人类学家罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）的大小传统划分^[4]基础上，叶教授提出了大小传统的重新界定，他根据文字的有无，将早于和处于文字记载的文化传统（即口传、仪式、图像、物的叙事的文化文本）界定为大传统，而将文字记载的文化传统（即文字叙事的文字文本）界定为小传统。而他认为，今天的文学，应该走出文字的牢笼，去认识文化大传统的知识更新意义，进而重新发现的文学的要义。

叶教授进一步指出，中国的神话历史就是中国文学想象的大传统体现，而神话不应该只是一种文字表述。叶教授从当代人文学科的“人类学转向”意义上，说明了文学人类学与历史人类学的神话概念，如何从过去的民间文学的视角，拓展为重新打通文、史、哲、宗教、政治的文化整合视角，让“神话”成为再认识

中国文化特质的入门级概念。以对“为何要反思和超越‘中国神话’这样的文学化概念？”、“为何倡导对‘神话历史’和‘神话中国’的再认识？”两个问题的解读为重点，叶教授以神话这种文学案例为契机，重申了他关于大传统的文学的观点。从一个文学再认识的角度，叶舒宪教授关于大小传统体系下的文学阐释，充分体现了其学术眼界的前瞻性，他最后总结道：大传统的文学是源编码，小传统的文学是再编码，文学应该体现的是编码背后的文化认同。

而徐新建教授则重点分析“墨尔多”神山信仰中藏民们身体力行的转山朝圣的案例，以及从中体现出来的空间表述和身体践行。徐教授通过嘉绒藏民的“墨尔多神山”信仰的这一田野事例讲述，表达出神山信仰背后所展现的“另类”传统，直接具体地说明了多样化文本表述背后体现出的多民族的观念与实践的差异，进而说明汉地文明之间不同的空间关系。

徐新建教授追本溯源，将墨尔多神山的信仰归结为三种事像：山、神、人。山者，墨尔多乃神山之首，与人们生死相关；神者，墨尔多神乃与山合一，形成神、山、庙的呼应；人者，对墨尔多的虔诚朝拜以满足内心夙愿的当地民众；三者形成摩尔多神话里互为关联的内在结构。而在对藏民、汉民、宗教活佛（菩萨）三类不同人群的文本表述与田野调查中，徐教授又进一步总结三者对于墨尔多神山故事的三种不同表述和观点，而这样的差异正是多民族文学史观的体现。在表述差异的基础之上，徐教授认为，这些“文学”同样存在着表述空间的多重性，在墨尔多故事里，表现为“言、身、心”三种业行。言之行，乃民间口头流传与文字书写的故事文本；身之行，乃转山、朝圣等亲身践行；心之行，乃前藏在人们心灵深处的信仰之根。在这三重的表述里，徐教授指出，文学绝不能仅停留在“言之行”这单一的领域里，应注重不同民族的历史与现实境况，加以身与心的体验，追求一种具有完整生命力的文学。

三、人类学视角：人类学仪式的理论与实践

仪式这种人类学特有的研究工具，也是文学人类学者一直关注并试图阐释的对象，中国文学人类学研究会秘书长彭兆荣教授（厦门大学民族学与人类学系主任）系统地介绍了人类学仪式的理论体系与研究方法。

从奥林匹亚山上的仪式说起，彭兆荣教授指出仪式（ritual）应有三个基本要素，即特定的时间、空间和人员，而在这些秩序性的规则之上，仪式又表达着某种神圣的信仰，正如涂尔干在《宗教生活的基本形式》里的表述，仪式包含着信仰（belief）、物（this object）、物的特殊意义（the special nature of this object）等构成。从涂尔干对仪式“神圣/世俗”二元对立结构的理解，到范·根普纳对“通过仪式”中“阈限”的解释分析，再到维克托·特纳从不同角度对仪式的解

释归纳，彭教授梳理了诸多学者对仪式的研究结果，并最后认为，仪式拥有巨大的、开放的解释空间，但又存在着辩证与限定的基本观。基于此，彭教授认为，仪式化（Ritualization）的表现形貌覆盖广泛，不仅人类世界拥有仪式，自然生物界也有仪式的存在，而人类仪式的种类则表现出不同的程序与模式。

在不同的仪式类型中，彭教授重点讲述了“通过仪式”（也称“生命仪式”）这一人类的生长过程中必须要有的符号。从罗丹雕塑“生命之门”到巴黎拉雪兹公墓的“地狱之门”，再到各种民间的成人礼，彭教授用形象的案例强调了仪式进程中“通过”与“阈限”（liminal）两个关键词。彭兆荣教授认为，在根普纳提出通过仪式的三个基本过程（分离、过渡和组合）和“阈限期”理论之后，特纳对于“阈限”的“模棱两可”（betwixt and between）、“互动性结构态势”（interstructural situation）的重新解释，具有非常重要的意义；并将这一仪式理论运用到旅游人类学的解释之中。

在仪式的功能与特征的阐述上，彭教授以摩洛哥公国的仪式展演为例，指出仪式也是一种认同（identity）；以中国传统佳节——“春节”为例，阐释了仪式是不断变迁发展的；以瑶族师公李有银主持“还盘王愿”仪式和苗族的“牯藏仪式”为例，解释了仪式还是一种传播策略。由此，他对一时的功能与表现特征做了八个方面的总结：1.仪式具有表达性质却不只限于表达。2.仪式具有形式特征却不仅为一种形式。3.仪式的效力体现于仪式性场合但远不只于那个场合。4.仪式具有操演性质但并不只是一种操演。5.仪式操演的角色是个性化的却完全超出了某一个个体。6.仪式可以贮存“社会记忆”却具有明显的话语色彩。7.仪式具有凝聚功能但却真切地展示着社会变迁。8.仪式具有非凡的叙事能力但带有策略上的主导作用。

四、历史学视角：历史叙事与民族志写作

来自台湾的历史学家台湾“中研院”研究员王明珂教授，从历史学的角度，并结合他十年的田野经历，讲述了历史叙事与人类学研究的诸多理论与实践方法。

王明珂教授说，一般而言，历史学者研究“历史”，人类学者研究“文化”，但如今历史学者也研究人类文化如何影响历史，而人类学者更关心“历史”如何影响人类的社会行为(包括文化)。在这样的研究趋势下，学者们应重新理解历史与文化。

王教授根据自己多年的研究经历，总结出关于“文本”(text)与“情景”(context)并用的研究方法：Texts exist in context, and the context exists in texts（文本与情景的关系：文本存在于情景之中；情景也赖文本来呈现和活化）。而“文本”可以表述为一种“历史叙事”，“情景”则是一种“历史心性”。他以羌族地区的“弟

兄祖先故事”为例，这一地区的人们在叙述、书写自己的历史时，都习惯性使用“老大、老二、老三”这种特定的“弟兄”的叙事范式，就是他们历史心性的一种体现，即人们由社会中得到的一种有关历史与时间的文化概念，在此文化概念下，人们循着固定模式去回忆与建构“历史”。

在对“历史叙事”与“历史心性”的解读基础上，王教授进一步阐释了“历史事实”与“历史记忆”的关系，他认为，历史表面上是过去发生的事实之记录，实际是人们对过去的记忆与想象，因此历史是被选择性地记载（即被书写、被选择的历史）。他借用法国学者 Paul Ricoeur 田野笔记中的话“we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings”（我们创造历史，我们沉溺于历史，我们是历史的一员），提出学者应该对历史进行反思性的理解与研究（reflexive study），其主要方法就是，透过众多陌生的历史故事，反思自己熟悉的历史，进而更接近历史的真相。

王铭珂教授用自己的研究经历为材料，充分论证这种“反思性研究”的意义。他以“族源历史”为例，枚举大量的历史文本与民间神话（民族志资料），深刻且生动地讲述了，人们在书写自己的族群历史文本时，对自身（群体）和对他者的情感与意图。在对诸多的历史典籍和民族志的解读中，王教授总结出族源历史有两个主要构成因素，即“空间领域”与“血缘”，而文本分析则应有三个要素：1 文本结构；2 情景结构；3 符号。他认为，这些要素是非常重要的符号表现，从中体现出一种文化的表征，可以看出其间种族的偏见或情感认同。

王教授通过丰富的案例与理论相结合的讲述，在大量文本的论证之下，一层层拨开历史表层的幻象，直抵历史真相，同时又清晰显示了这种多重文本与多重情景结合的研究方法，在人类学研究中的重要意义，他指出，人类学者要注重民族志阅读（Ethnography reading），学会在文献中做田野（do ethnography in archives）。

五、符号学视角：符号学对于文学人类的观照与影响

符号学专家赵毅衡先生（伦敦大学终身教授、四川大学文学与新闻学院博士生导师）关于符号学基本原理与修辞象征的讲述，给文学人类学的知识体系里注入了一种全新的思维模式与知识论点。

赵毅衡教授系统地梳理了符号的基本定义、符号学的四种基本模式，以及符号学的适用范围。他指出，符号学是近半个世纪以来，文化研究流派中批评理论的四大支柱（1.形式论-符号学；2.马克思主义文化批评；3.精神分析；4.现象学-存在主义-阐释学）之一，因此，符号学与多个学派有着充分的交融与结合。

赵教授将符号学在文学人类学里的照应与体现，通过案例讲述出来。在阐述

“符号是意义的携带者”定义时，充分列举了《史记》、《三国演义》等文学人类学文本里的案例，他认为，“项羽本纪”中刘邦与项羽关于“烹翁分羹”的对话就是一场“去符号化”的心理战。同时，他还重点提到了“仪式”这种人类学研究对象的符号化力量。在论证“意义不在场是符号过程的前提”时，他说道，在祭神仪式中，正是因为神不在场，神的替代物才能置于祭坛上。这些观点的提出，对解释人类学仪式的完整意义，提供新的思维方式。

赵教授关于符号学中“双轴关系”（组合轴与聚合轴）、宽幅与窄幅、多种伴随性文本等理论的讲解，也为文学人类学在表述与解释的方法上提出了新的模式。符号的标出性理论，则表明了一个意义更广泛的社会现象，从男女性别的标出，到文化中异文化的标出，再到社会中异族异乡的标出，从另一个角度阐述了与人类学“眼光向下”、“反对民族中心主义”的观点。赵教授用丰富的案例，证实了符号作为一种修辞与象征的意义，各种丰富多变的符号比喻手法，也正是文学人类学者在研读文本、田野走访时，必须要充分理解和仔细辨别的内容，也是更准确真实地了解事实的保障。

六、教育学视角：非物质文化遗产的保护与教育传承

长期从事非物质文化遗产与非物质文化遗产教育教学研究的牟延林教授（重庆市教委副主任）围绕着非物质文化遗产的保护与教育传承主题展开讲述与交流。他首先向大家介绍了非物质文化遗产的概念范畴和研究的国际背景，并详细梳理了国际上非物质文化遗产保护的发展历程与各国的先进模式，以及我国在非物质文化遗产保护中的发展趋势与成绩。

在整理目前国内关于非物质文化遗产研究的成果时，牟延林教授通过计算分析发现，虽然 2005 年始，我国的非物研究成果呈现“井喷”现象，但在相关研究成果的关键词统计出，排序前 39 位中并未出现“教育”这一关键词；由此说明，我国关于非物质文化遗产的教育传承研究并未得到重视。

牟教授认为，非物质文化遗产的保护与传承不应侧重于开发，显得急功近利，而要真正弘扬、振兴中华文明，教育这一手段显得尤为重要。他以获得国家级教学成果一等奖的“中华民族非物质文化遗产教育传承体系在当代高校的构建与实现”项目为例，系统地介绍了这一项目在重庆文理学院的实践路径。

牟教授提出将“大学生+传承者”身份结合的培养目标，以及“三观”结合的“软教育”体系：即“中华民族非物质文化遗产的背后是中国”的文化观、“唤起全民文化自觉”的责任观、“培养大学生中华民族优秀品格”的教育观。在执行方式上，确立了“以理论研究为基础”、“以课程设置为核心”、“以资源与机制建设为保障”的“重庆模式”，形成了理论研究、（静态）保护、（活态）传承相

结合的有机整体。这种独特的教育模式，不仅是对非物质文化遗产的传承与保护，也必定为文学人类学的队伍培养越来越多的后继之人。

结 语

本次高研班组委会为了更好地方便专家、学员之间的交流研讨，在开班过程中，还举行了以“文化表述”为主题的首届文学人类学高峰论坛、人类学纪录片观看研讨会、学员交流联谊会等会议活动。学员们在交流中，还讨论到文学人类学与哲学、传播学、影像学、语言学、美学等各个学派领域的关系问题，充分实现了多领域的交叉式研讨。

作为首届“文学人类学骨干教师高研班”，从接到教育部通知到正式开班，不过短短一个月的时间，一个月再加一个星期，中国文学人类学人用坚持的学术信仰和无比团结的精神聚合力，将这个“首期班”画上了一个完美的句号。而本届高研班上体现出来的“跨学科讲述，多领域交叉研讨”的方法，无疑会极大促进中国文学人类学的拓展与壮大，我们有理由相信，这个兼容并包的研究领域会有更加灿烂的发展前景。

注 释：

[1]人类学的三大发现，即“人的发现”、“文化的发现”、“现代性原罪的发现”。

[2]二重证据的提法，是指文献材料和考古材料的综合，叶氏将表述为“传世的文字材料”与“考古出土的文字材料”。

[3]参见福柯《规训与惩罚》一书。

[4]雷德菲尔德在《乡民社会与文化：一位人类学家对文明之研究》一书中，提出了一对关于文明结构的概念——“大传统与小传统”；大传统，即为城市的精英文化；小传统，即为乡野的俗民文化。

— 完 —

教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师 高级研讨班总结发言

叶舒宪

各位不远千里来到巴山竹海，相会了五天，按照中国人的说法是一种缘分。五天结束了，我们首届文学人类学高级研讨班的仪式也要终结了。按照仪式功能的说法，终结了以后又是新的出发，文学中讲述的所有英雄模式都是这样。昨天晚上对话会本想让各位一一把思考的问题、疑难和对讲课的意见提出来，后来由于时间关系没有再延长，对没有回答的那些问题，我们表示歉意。本次研讨班中穿插的高峰论坛，围绕文化表述的问题再讨论，归结为文化表述的背后的文化政治，有了理论上的新突破。尤其针对新提出的大传统再认识问题，日后希望继续展开深入广泛的讨论。

关于人类学与哲学的关系，用一句话说，就是今天的文学人类学所做的，实际上很像哲学中的现象学派，将关注点还原到意识的对象上，而不是一味地走形而上的道路。在 19 世纪时，哲学划分得非常清楚，形而上与形而下。如今的现象学还原，要求直面事物本身，甚至关注声音；还有一点就是，文学人类学和哲学中的解释学关系密切。尤其是吉尔兹的阐释人类学派，和哲学解释学是殊途同归的，只不过它是做一个村落一个部落的解释。有一本书叫《人类学的哲学之根》，中译本由广西师大出版社出版。想对文学人类学作形而上思考的人，可以找这本书来看一看。

有同学谈到了民族性这样的提法。把外国的文类——像悲剧喜剧，一个一个套在中国文学中是否适合，我们提出了一些质疑，也没有时间针对这个问题展开讲。大家看一看《文学人类学教程》的第 72、73 页。我们主要是借鉴民族志诗学的看法，其中讲到了“最小民族志”，主要讲的是主体间性的问题。为什么不能用这些宏大叙事的标签，来贴每一个民族（族群）的文学？因为西方中心主义知识观的解构和本土文化自觉的教育，是本次研讨班的一个主要的教学方向。

我是教师，也是学员，我听了每一位老师的课，觉得自己收获非常大。这五天的时间，如果说要找一个共同点，那就是五位授课老师都是同一类人。哪一类人？就是以学术为职业和生命的人。在他们的脑海中，世俗的东西有没有？也有，但是都放在非常次要的地位。你看看这些人平常的穿戴打扮，有许多是不修边幅的，但是每一位老师都有个人的授课风格。子曰：“三人行必有吾师焉”，我们很庆幸在这里能有机会亲耳聆听王明珂教授的授课。王老师曾在台湾师范大学的历史系学习，后来转到哈佛大学攻读人类学专业，并获得博士学位。他的身上结合了中国谦谦君子和西方绅士的特质。你们可能会发现他没有一点架子，没有一点

盛气凌人，完全是将东西方文化的优势结合于一身的人。

赵毅衡教授曾经在英美多家高校任教，几十年来围绕着符号学做研究，又在我们四川大学任职很多年，他应该是有非常丰富的跨文化体验。他很谦虚，说自己只懂符号学。他的讲课特征是循循善诱，基本上不累，看起来很抽象的问题，能够用生动具体的例子讲出来。讲到最后的一个问题，什么是象征符号，本来不是符号的东西，由于不断地反复出现，就变成了符号或象征。这和我们的文学人类学的从无到有是同一个性质。三十年前还没有这个词，二十年前刚有了这个名词，今天我们已经以此为题举办教育部首届骨干教师研讨班。所以你们参加了这个研讨班，你们身上的责任也很大，下面还要继续传承。以后办班的形式，我们肯定会吸取各位的意见，我看了意见表，大家太谦虚，太客气，没有提太多的批评，多是捧场性的。捧场也感谢，委婉的批评则更要感谢。因为都是为了把这次暑期班办好，毕竟是第一次。

其他两位老师大家比较熟悉，就是徐新建和彭兆荣二位教授，他们带着学术的激情将这个新学科推进二十年，不遗余力。我就不多做介绍，这里只想顺便谈谈文学人类学会的经验。文学人类学从一个很小的边缘性学科，能走到今天，在我看来就是一加一大于二，这是最重要的经验。我们三个人是 1993 年在张家界召开的中国比较文学学会第四届年会上相识的。我们以前不认识，大家都是凭兴趣来的，当时还没有一个学科，每个人就是做自己的学问。大家志同道合，然后走到一起，没有计较个人的这个那个，主要的一个目标就是锐意创新。现在大家都知道我们所受的这个教育，以及这个教学体制是有问题的，研讨班在教学上非常突出创新，大家备课之前没有商量，但是显然都突出一个问题，叫创新。怎么创新？为什么现在国家领导人都提出要建立创新型国家，而实际上在人文学科中创新太难，就是因为我们的脑子里已经接受的那一套东西把我们束缚住了，所以王明珂老师一再强调的反思性，没有在西方的学院中受过训练的很难理解。我还强调在咱们印的会议手册上，把“感悟”和“反思”写在栏目中，感悟是中华文化认知方式的一种特点，它主要就是一种难以用逻辑的三段论的语言来传授的东西；反思的东西，布迪厄的《实践与反思》，在我们的参考书里面加以推荐，也是王教授一再提到的，这就是西方知识界的一个最大的优势，抽象思维到最后，它最大的优势就是反思和批判。对自己不反思，你认为一切都很正常，你永远走不出这个牢笼。甚至各位老师讲的在平凡中发现非凡，练就一双火眼金睛，这实际上讲的都是一个意思。怎么反思？先要把过去已经成了我们牢房的这些旧的观念、旧的学科的条条框框，都统统摒弃。我们已经说了，事物的存在是不分学科的，所有的学科都是人为建立的，一旦建立起来，它有权力和物质利益在背后，所以它好像是天经地义的。你建立一个跨学科的研讨班，对所有的学员来说，首

先是一个打破牢笼的过程，也就是解放思想。有了这种反思，才能够真正做到本土文化自觉。

文学人类学让这一批锐意创新的学者走到了一起，交流互动，互相学习。1996年正式成立了中国文学人类学研究会，有了组织。恰好在几年前碰到重庆文理学院这样一个锐意创新的制度化的教育机构，大家志同道合，在去年成立了本学会的重庆分中心，工作迅速推上了一个台阶。如果校领导的大力扶持，积极拓展和申报，没有这些机遇，也没有这次研讨班。二十年多前在汉语中根本没有“非物质文化遗产”这个词，重庆文理学院最近这些年却把非物质文化遗产变成了引导全校教学改革的重要方向，这是一种魄力。让我们再一次用热烈的掌声向主办方表示衷心的感谢！



仪式终究要完成，仪式完成了，用赵毅衡教授的话来说，这还是一个前文本，后面会有更多的后文本和附加文本，等着我们。如果两年以后举办中国文学人类学研究会第七届年会，在座的各位都在邀请之列。今年十月份，徐新建老师和文学人类学研究会副会长徐杰舜老师在新疆要主持一个人类学高级论坛，如果各位有兴趣的话，也可以向徐老师提出来。有朋自远方来，巴山竹海五天六夜的相会，在此还没有划上句号，因为明天去大足石刻考察，我们的田野工作才要刚刚开始。大家带着友谊，带着学术的美好记忆，走到自己的家乡和工作岗位。预祝大家身体健康、在学术上有更大的创新和进步！谢谢各位！

— 完 —

● 高峰论坛掠影

文化表述和表述文化*

——关于表述问题的多学科对话

主 持 人：徐新建、叶舒宪

发 言 人：叶舒宪、牟延林、彭兆荣、赵毅衡、王明珂、徐新建

论坛时间：2012 年 8 月 7 日 20:00—22:30

论坛地点：重庆永川茶山竹海风景区天街客栈会议室

录音整理：雷璐荣



主持人开场语

徐新建：

大家好！今天的活动是由两个机构共同主办的，一个是中国文学人类学研究会，另一个是重庆文理学院，这两个机构近年深度地合作推动了文学人类学相关问题的研究与探讨。我先介绍一下今天各位嘉宾的组成，以及“文化表述”这个选题的由来。今天这个话题是“文化表述”，可能大家会比较陌生，有的人还没有准备好，所以在这里主要是随性发挥。今天是小范围的对话，虽然取名叫“高峰”，这个“高峰”不是自我标榜，而是说在难度上比较高，就像当下的奥运会，

* 高研班期间举办了首届中国文学人类学高峰论坛。本届高峰论坛包括主题发言和自由讨论两部分，限于篇幅，本刊仅摘录主题发言的主要观点。

每个项目都有难度系数，可能成功，可能失败，所以，我们这个高峰论坛是一种探险，可能以失败告终，但是它的失败就是另一种成功。

下面介绍一下几位专家：叶舒宪教授和我，今天是双重身份，既是主持人，也是主讲人。这位是著名的跨学科的教授王明珂先生，他是台湾中央研究院的资深研究员，现在也兼任台湾中兴大学人文学院的院长，我们希望今天王教授的进入，可以将“文化表述”的问题向历史学、历史人类学、表述、表征、修辞、中国历史、世界历史，这样一个维度延伸。这位是赵毅衡教授，赵老师是一个“两栖”学者，他是伦敦大学的终身教授，长期在西方学术界的核心地带进行研究和对话，现在我们四川大学把他聘回来做博士生导师，同时他也是国内最前沿的符号学、叙事学团队的核心人物，所以我们非常期待赵老师深厚学术功底的发展和犀利学术观点的表达；彭兆荣教授也是横跨文学跟人类学的一位大家，以前做希腊神话的研究，现在转到人类学；牟延林教授是非物质文化遗产研究的专家，他重视非物质文化遗产的文化模式，非物质文化的体系问题是他最前沿的研究，牟教授也是双重身份（重庆市教委副主任），当然今天大家在这里的身份都是学者。

写文化与表述权

叶舒宪

“文化表述”问题是文学人类学多年来一直探讨的一个问题。在2008年贵阳举行的第四届年会就以此为主题，当时主要的考虑是学理上的对接。那么，文化是怎么得到表述的？比如原住民文化是自己表述的，还是被表述的，这里边有非常多的哲理。这个问题和文学专业的叙事学有关系，跟史学专业的“新史学”中提出的“不在于书写的历史是真是假，而在于谁掌控着书写历史的权力”的观点也有关系。

人类学中的“写文化”，这个“文化”的背后有一个权力的问题，谁来表现，谁被表现，“表现”与“被表现”之中，真实的东西往往就没有了。王明珂先生研究氐羌族，如果说氐羌族群是和中原传统不同的一支族群，那么，它什么时候和中原文化发生交接？在我们这个多元的文化传统中占有什么样的重要的地位？从我们文化中文字的角度来看，“羌”本身是从“羊”的，“羌”在甲骨文中是可以和“姜”字通用的。炎帝姜姓，很可能即氐羌族群。《说文解字》解释“羌”为“西方的牧羊人”（方位也告诉你，生态也告诉你——游牧的）。而中国美学的最高范畴之一“真善美”，三个字里边两个字都是从“羊”的，这应该是牧羊文化对中原农耕文化的一种重大贡献。那么，“善”“美”这些文字表明，在使用甲骨文的时代，中原文明已经对西方的牧羊文化有所编码。这样的问题，我们如果

不用今天民族学的、多元的视角研究，不做田野的工作，那将完全是一团乱麻。所以，“文化表述”一直是文学人类学比较关注的问题，现在文学人类学走向新兴学科的建构，就要建立起自己的理论体系，这个理论体系第一要求有学理上的依据，能够有效解释目前的研究对象和理论问题；其次还要有可传播性。出于传播的考虑，我们不希望将中、西方的东西彼此生硬地翻译，而要采用简易的、便于表述和传播（翻译）的方式；其三是我两个月前在重庆文理学院举行的第六届（文学人类学）年会上提出的“重估大小传统”问题。我们希望用新的理论、概念把我们看到的对象提升到一个过去没有的地位。

那么，什么是大传统？我们认为出现汉字后的传统是“小传统”，甲骨文、金文以及后来的这一套叙事。而在这些背后，有很多没有文字记载的传统，比如：崇拜玉的文化，崇拜金属、青铜的文化。这些是通过物的叙事、考古发掘和博物馆展示的材料，才将其文化脉络整理出来。这样的话，我们考察中国文化传统就会多一种途径，并且小传统文化编码的内容都是植根于大传统的。在这种情况下，只要找到大传统的再现方法，找到进入文字书写以前的世界的方法，就可以进行新的研究。

非物质文化遗产的表述背后是中国

牟延林

很不巧又要用到叶老师说过的西方表述的问题了，刚开始用西方的表述方法、语言逻辑谈到非物质文化遗产概念时，我们会感觉怪怪的。非物质文化遗产就是精神文化遗产，精神和物质是见证法律哲学的概念，所以把哲学的概念拿出来说是非物质也不合适，所以我们还是遵从国际公约的说法，不得不承认这个概念——非物质文化遗产。我个人也曾经研究过究竟该用“非遗”还是“非物”当作简称。现在我们讲到对非物质文化遗产的研究，从文化表述方面来说不是一个途径而是一种规律，那么我们的出发点应该人类学和文学等等方面，研究中心应该是原有学科自然逻辑的一种表述和研究，而不是重新建造一种体系或者用西方的所谓的人类逻辑来进行阐述。西方的这种研究方式我觉得不太合适。

另外，回归文化遗产应该就是回到文化遗产的文化根底。我们说回到原点，包括是回到对人类认识的原点，对工作认识的原点。回到原点，而这个原点就是一个出发点。同时我也在思考，在文化表述方面，从进入了文化遗产时代，我们是走进还是回归。我们认为还是回到原点，重新出发为好。这是我（要）跟大家交流的第一段话。

第二段话呢，文化遗产是表明中国的表面上的一种解释。还有一个类似的观

点，中华民族既是历史的，又是建构的，它表述的核心意思是，中华民族可能是抽象的，也可能是具体的。我想，“中国”这个词的概念，“中国”之下的中华民族它应该既抽象又具体。人类学研究的对象之一是文化。对我来说，文化首先是多元的。多元是指有普遍共同价值还有历史的渗透积淀，都是可以各抒己见，进行评价的。在这个意义上，我愿意再重述上午的观点：非物质文化遗产的背后是中国。我们梳理梳理，可能三个层次：

第一个层次，非物质文化遗产作为一种新生的文化认知方式，是民族国家不可或缺的一部分。非物质文化遗产的代表，或者说世界遗产，它是我们民族文化的一种表述或者试图解读文化的一种行为。

第二个层次，我个人认为非物质文化遗产作为一种实体性的存在，作为中华民族历史进程的一个重要凭证，也是传统文化活在今天。也就是说文化遗产和非物质文化遗产的形态是活的和死的，是动态的和静态的，过去的和现代的这样几种观点的区分。

第三个层次，中华民族非物质文化遗产是中华民族特殊性的一种强调，同时也是人类意义上多元文化的一种回应，更是当前情况下促进中华民族文化的一种新的表现方式。我们通过此，看到了中国的形象，看到了其中的过去时和现在时，以及将来时。作为一个中国人，我们有理由为它的过去时而自豪，为现在时而骄傲，为将来时而展望。

“文化表述”的四个反思面向

彭兆荣

我觉得文化表述，有四重反思的面向：

第一重，当然是对西方话语的反思。我们现在很多表述，包括话语、语汇，都是“夹生饭”，比如“艺术”、“民族”啊，很多是从西方取道日本然后转过来的。我们的很多文化表述事实上也在“不平等”的背景下舶来的，未及自觉的辨析、梳理，成为“夹生饭”。今天是我们反思西方话语表述最好的时候。我举一个例子，比如说 hospitality，我前段时间主持一个旅游人类学高峰论坛，主题是“Hospitality China”，翻译成中文是“好客中国”。然而，彼“好客”非此“好客”。在我国传统中，“有朋自远方来不亦乐乎”是我们的原则，我称之为“元规则”，只要读一下《尚书》《礼记》之类的典籍便能明白。而西方的 hospitality 是两码事情，在香港及东南亚，hospitality 指接待业，而且 hospitality 与 hospital 同源。德里达曾专门就这个词写了一本书，他说无条件的友好永远是没有的，hospitality 永远是有条件的、功利的、提防的。我们

现在太多地去读洋文，洋文的意思反而把我们中国的本意给遮蔽了。所以我觉得文化表述在今天确实值得我们反思。

第二重，对汉民族话语的反思。刚从热贡回来，热贡现在是联合国的非遗，同时也是中国政府的是最早的第一批（四个）文化生态保护区之一。热贡艺术主要以唐卡为核心，唐卡是什么呢，唐卡是藏传佛教的一种绘画。有一天，州文化局的局长接待我，我问他为什么要用“热贡艺术”？他说这是上面决定的。我说“艺术”原本是先从西方取道日本来到中国的，你们藏族有自己的“艺术”概念吗？他说有啊，它有自己的分类和意思。这个例子告诉我们，藏族是有艺术的概念，那为什么一定要用“艺术”呢？这种话语在很大程度上遮蔽了少数民族自我言说的权力和能力，这就是我们经常讲的那个表述。所以我觉得许多的东西值得反思。

第三重，那是纵向的、历时性的反思。“西学东渐”以来，我们把西方的东西看得太重，忘掉了自己历史的这条线，现在很多词，特别是现在一些没文化的小部分年轻人在网络上讲一些莫名其妙的话，这些表述是完全没有文化的根，你要去查一下我们中国自己的根在哪儿。举一个例子，“格物致知”大家都很熟悉，“格”字，风格的“格”，去查一下甲骨文、金文，它有多少重意思？《尚书》中出现了大量的“格”字，我们只有把这些意思弄清楚之后，再来理解格物致知的概念，你就会明白中国文化是多么的博大精深。所以，我觉得中国人要到自己的历史空间去找自己的“元表述”，了解其原意和延伸意义之间的关系。

第四个面向，是对“写文化”（Writing culture）的反思。事实上“书写文化”被提出来以后，给了我们一个很大的反思空间，也就是说，非 writing 的东西、被遮蔽的东西，重新被焕发了生命力。我们可以想一下，为什么口传文化，口述（Oral tradition）在今天会这么受重视。除了口述以外，身体表达，绘画表达，音声表达，记事表达，行动表达，非常非常多，都走到了表述的前台，我想这些都与对“写文化”话语权力的反思有关。今天那个书写“上帝”被拉下了殿堂，其它的东西才翻身做主人，包括非物质文化遗产中的很多东西都属于非书写的东西。

文化表述与人类学研究本质追问

赵毅衡

我想问这么一个问题，人类学究竟是研究什么的？我问这个话，没有任何看不起人类学的意思，我恰恰最看重人类学。

我一直在想一个问题：“符号学究竟是研究什么的”。西方说“符号学就是研

究符号的”。西方有个学者写了几千字关于符号的定义，他最后说了一句，符号学有必要说清楚符号是什么吗？没有。为什么呢？因为物理学到现在没说清物体是什么，化学到现在没说清物质是什么，生物学到现在没说清生命是什么，心理学到现在没说清心灵是什么，那么符号学凭什么要说清楚符号是什么呢？这个话呢，应该说，是对的；又是错的。错在哪儿呢？符号学既然是研究的意义是什么，那么要把意义是什么说清楚。

想一想，为什么符号学要提出这个问题呢？应该首先说明，符号是意义的携带者，任何的意义必须靠符号来携带，没有符号携带不了任何意义。今天讲“文化表述”，这个是非常对的，因为我认为如果文化不能表述的话就不是文化，同样，这个意义如果没有符号携带的话就不是意义，不可能有直接的方式表达任何意义，那么进一步问：意义究竟是什么呢？意义就是被另外一个符号所解释的潜力。潜力就是可能性，符号的解释是永远没有底的，你可以用一个英文词来解释一个中文词，但这个英文词还需要解释；你可以用另外一个概念来解释文化，但是这个概念还是需要解释，这才是我们研究的符号的生命力之所在，因为如果知道了这个意义，就说明这个问题就可以解决掉，那么，这个学科也就不存在了。所以我就来质疑：人类学到底是研究什么？

关于“文化表述”，我的概念：文化是所有社会相关的意义活动的总集合，这是我从80年代开始形成的一个想法。全世界有几百个关于文化的定义，所以我这个定义没人理睬，但是，我自己理睬。为什么呢？我做符号学（研究）的，符号学研究意义，符号学就是意义之学，那么文化是什么呢，文化是一个社会相关的表意活动的总集合。什么叫“相关”呢？就是一个小孩儿，他刚在哭，那个时候叫“相关”，那不是个文化的表达，但是当他进入社会以后，要吃要喝，对这个抱怨那个抱怨的时候，那个时候他就已经开始进入文化了，必须用文化的标准来解释他，不能用生物的、动物的本能来解释。

文化需要表述，不能表述就没有文化。拥有同一个元语言的是同一个文化。因为我们中华民族有的东西是跟全世界不通用的，有的还要重新协调，那么不是每一个问题下都表现出同一个文化的“元语言”，在这种情况下，是不是我们可以说对每一个问题，文化的范围是不一样的呢？那文化岂不是原子化了，原子化到一定的程度，那每个问题就又散开去。归结到刚刚的问题：人类学究竟是研究什么的？

“文本”与“情境”对应下的文化表述

王明珂

我不敢自称是历史人类学家，如果要自称历史学家可能又有历史学家反对，当然我更不愿自称人类学家。所以刚刚赵老师的问题，我不能从人类学的角度来回答。但是据我的了解，在人类学之中，每一代的人类学者，或即使同一代的人类学者，也有彼此不同的观点。刚刚赵老师提的问题非常对：人类学的研究对象是“文化”，然而，究竟什么是文化？人类学一直想解决这个问题。但是最近些年人类学似乎陷入低潮，主要原因是，新一代人类学家把他们的前辈给解构了。我觉得，这反而是人类学最精彩的地方。它对本学科的方法、理论经常有非常深刻的反思。

回到今天的选题，我还是从我实际的田野经验来说明先前我们提到的一个问题。我很乐意来参加这个会，而且，我对于文化表述或叙事的问题特别感兴趣，这是因为我很多年一直想写一本书。这本书，一方面是回答别人经常问我的问题：我们如何以你的方法来进行研究，且相信所得结论是是对的？这对我而言是一更深层的问题。我要问自己，为何我相信自己研究所得、所认知的是对的？所以，近六、七年来当我在写一些基于田野与文献的新作时，我同时也在写另外一本关于历史记忆与文本分析或叙事分析的书。有些学生及朋友已知道，在2008年这本书便已完成了80%，但到现在还是一样——因为在写作中，我不断追问自己一些很难回答的问题。

我在羌族地区所作的田野考察让我发现，他们的历史叙事有个结构，那个结构就是“历史”都从最早的几个兄弟开始。此外，我又思考我们所有所谓文明世界的人所相信的“历史”都是起源于一个英雄，如亚伯拉罕、成吉思汗，或者黄帝、檀君，都是这样的英雄。大家想想看，其实这个“历史”与前面提及的弟兄祖先历史一样，它们都是一种历史心性下的产物，我称此种历史心性为弟兄祖先历史心性。值得注意的是，在《华阳国志》书写年代的巴蜀，此种历史心性已在消失之中，相关的“历史”被认为是神话。

后来我写了一篇文章，提到反思性研究。反思性研究在西方有很多不同的定义，其中有一个就是 self-reference，就是将自己作为一个参照。那篇文章的主题是《惊人考古发现的历史知识考古》。我讨论的是三星堆文化，但我强调的不是又发现了一个中国古文明源头，而是为什么当真实的历史出土时我们会感到如此惊讶。我们的惊讶代表一种认知断裂：我们认为在这么早的时期，蜀地不可能有如此高的文明存在。因此我们要问的是，这种知识理性是从什么时候开始出现的。我在此研究中，仍是透过文本分析，来解读汉晋蜀人写的一些本地历史。

比如《蜀王本纪》，我们可以看到写下这些作品的古蜀作者如何把本地“蚕丛”的历史遥远化，变成神话，并最终切断汉晋蜀人与古人之间的关系。近年来我一直在努力进行这本书的写作，根据我的田野经验，根据我对史料的阅读，来进行这本关于文本分析的著作。这本书写得很慢，是因为我要注意在相关主题、相关学科上西方学者们已有的意见与论述，如此才能与之对话、辩驳。

文化即表述

徐新建

王明珂教授讲的内容是对人类学的一个推进，我愿意借今天这个机会做一些细节上的交流。我想首先讲两个例子，最近大家都在看伦敦奥运会开幕式，伦敦奥运会开幕式之前有很多次奥运会开幕式，为什么伦敦奥运会开幕式紧跟着一种对它的表述语就是，把它跟北京奥运会开幕式相提并论或显示出一种参照？奥运会的开幕式向我们揭示了一个重大问题，就是文学专业的一些小说、诗歌、散文、戏剧，这种过去的狭小的文本对象，已不足以回应当前的问题。正由于这样强大的挑战，我们的学科、我们的观念、我们的分析工具都不够用，而很多人还固守着旧有的、小农经济一样的表述方式，在回应这个世界的挑战。这就是我认为表述危机的第一个现象，就是以前的眼光、以前的工具不足以跟进现状。

我们用同样的历史态度来看好莱坞的工业生产，以及中国（如何）回应好莱坞拍摄的一些大片，可以看到全人类的消费世界都被裹挟到了一个表述的世界。表述的世界和世界的表述，是当前人类学的一个根本问题。如果对于这个问题，没有清醒的眼光和准确的判断，我们就是一群芸芸众生了。

我理解的文化就是一种表述，表述是文化得以陈述，得以延伸，得以传递，得以存在的一个基本前提，因此文化肯定是跟表述连在一起的。而人类学研究的就是人和文化，人作为一种文化的动物，是可以和文化相互解释的，解释了文化就解释了人，解释了人也就解释了文化，这是一种阐释的循环，这种循环不是回来的循环，而是不断延伸的。跳过这个解释，人类世界造物——文化就是意义的外显，我非常赞同赵教授关于意义的解释，文化的各种表征物一定是和意义联系在一起的，表述就是把已经有的意义外显出来，“表”在汉语中就是从内及外（的意思），通过表述把自我的意义和特征加以解释，于是人类的存在方式就体现为互为议程的两面，一个是内在性，一个是外显性，两者并联就体现为循环的过程，所以文化是一个过程，文化不可能在一个时间里存在。在这个意义上，人可以称为“表述的动物”，就像人被称为“文化的动物”、“语言的动物”、“政治

的动物”，在表述的意义上，人就是“表述的动物”。表述的作用就是使人的生命得以运行，就是由内及外、由我及他的展现。

同时，回应刚刚彭教授提出的四个面向，我再概括为几个问题：第一，表述的主体（谁），第二，表述的对象（什么），第三，表述的目的（方式）；换种说法，就是“谁来表述”，“为谁表述”，“用什么来表述”。在这个问题上，我们不能够悬空地建立新的理论，而应该在原先的知识基础上完善、补充和超越。比如说“文”、“史”、“哲”的分类，是一种表述的结合体，它相对应的表述意义就是“真”、“善”、“美”，但这样的表述意义显然不够，今天我们还会关注美术、音乐、博物馆、运动会等等，还有身体、心性，都在这个体系里面。过去的分类系统显然是不够的，一系列的问题需要我们从表述的角度来对现有的知识分类和知识体系进行重新的反思。

除此之外，我们今天的讨论应是一种既有的言说，在这里举一些大家的观点。首先是福柯的《词与物》，另外德里达的《语言和文字》，这些经典著作回到东方，就是言和义、形和神的意义范畴，而这些话语都包含人类在不同的角度、不同的语境当中对同样一个问题的思考和阐释。我们不应离开他们，另起炉灶，自言自语，建构一个新的系统，而是要回溯这些经典，回溯的时候，既考虑东西之别，又要超越这种民族边界。

主持人学术总结

叶舒宪

“文化表述”这个选题是新建兄提出来的，所以他不管是书面准备的，还是即兴表达的，应该说都阐述得非常全面。那么，我再补充一点，“文化表述”的问题实际上是一种文化政治，今天的文化研究和传统的文学批评、文学欣赏的重大区别就是文化政治的问题。文化研究起源于英国工人阶级聚居的地方，从曼彻斯特到伯明翰这一带产生的话语，不同于牛津、剑桥这些贵族传统的、代表神学地位的学院话语，所以，工人阶级提出的文化关键词、文化与社会，基本上都带有英国左翼知识分子的色彩。今天所说的文化研究其实也是与文化人类学密切相关的，因为“Culture”一词就是从文化人类学里引申出来的，只不过其所关注和批判的是当代社会，而不是原住民和原始人。这个文化政治问题，在过去的文学理论中并没有提过。今天社会都在抢这个“符号权”。茅台酒能不能用“国酒茅台”来表述，如今也成了问题。法兰克福学派曾尖锐地批判这种符号的暴力，符号本身是有暴力，因为人是语言的动物，所以，表述的背后涉及到所有人与人、人与神之间的关系。

从历史上来看，谁有权力表述？最高政权的统治者。史料中“大禹出西羌”的表述从何而来？羌文化又如何表述为后来的汉文化？或者说先进入中原的羌人被表述成“汉人”？那如何从人类学的角度解决这个问题呢？就像牟老师说的“找元话语”，怎么找？唯一的办法就是寻找本土文化特殊性的说法。

我们通过求真的话语把“表述”和“被表述”的问题深化，这也是文学人类学非常具有穿透力的一种理论工具。徐老师说“文化就是表述”，我要加一个，文化是表述以后再表述、再再表述，不断被表述，被改变了的表述。表述多了怎么办？一位人类学家说得好，神话讲第一遍的时候是神话，神话讲第二遍的时候是传说，神话讲第三遍的时候就成了历史。所以，“表述”与“再表述”的区别是非常微妙的，我们不承认有什么纯粹客观的历史，因为所有的历史都是由某个权力集团的执笔人书写表述出来的，你让他站在一个联合国大法官的立场上去书写一次战争，这可能吗？因此，所有的历史都是对那个客观发生事件的representation。表述的背后是文化政治，作为人类学者，难道我们就任由历史变成一个“被打扮的新娘”吗？当我们发现历史是被创造的时候，我们就要放弃对真相的寻找吗？我们有没有责任去揭露那些“伪表述”？我们怎么样用求真的办法去找“元话语”？我们怎么样用所学的知识 and 法律公正性去尽量排除“伪表述”，发掘那些被遮蔽的、被埋没的、或者曾经发挥过重大历史意义的“真表述”？这就是我在这里做出的总结。

— 完 —

文明的记忆：民间文学对文明的表述*

伦珠旺姆¹

学术界通常认为，文化由两类组成：一类是处于统治地位的知识阶层文化，称为“上层文化”；一类是处于社会底层的、平民大众文化，称为“下层文化”。

美国芝加哥大学人类学家罗伯特·雷德菲尔的“大传统”和“小传统”二元分析架构，更是影响着学术界对民间与其相异文化的论述。罗伯特·雷德菲尔德在1956年出版的《乡民社会与文化》中，把文化整体分为精英与民间两个层次，把占统治地位的所谓精英文化或高层文化称为“大传统”，把底层民众所代表的生活文化，特指用口头语言交流的民间文化称为“小传统”，与属于都市文明的“大传统”相对立。认为“大传统”是主流文化传统，占据主导地位，“小传统”是存在于乡民中代表下层、非主流的亚文化传统。“大传统”主要依赖于典籍记忆或文学经典所构造的记忆与想象而延续，文字书写、学校教育等是其传播方式，“小传统”主要以民间文化活动等活形态文化形式传承。

实质上，民俗学界早就对美国学者阿兰·邓迪斯关于“民”的界定达成共识。阿兰·邓迪斯在1965年出版的《世界民俗研究》中，认为把“民间”的“民”定义为农民或乡村群体是错误的。“民间”可以指任何民众中的某一集团，这个集团中的人，至少都有某种共同的因素，无论它是什么样的连结因素，或许是一种共同的职务，语言或宗教。重要的是，这个不管因何种原因组成的集团，都有一些它们自己的传统。²

我们可以将这个“集团”理解为一个具有自己特定文化内聚性和同一性的群体，这种群体可以是宗教集团、地域文化共同体、民族或国家。这个群体拥有自己的传统，拥有“人类行为、思想和想象的产物，并且被世代相传。”³这种传承依靠的是集体记忆，它是分散的、口头的，也可以是集中的、官方的、文字的。集体记忆让集团成员心理上有归属感的作用。

从这个意义生发可知，“民间”所指涉的范围是全民性的，民间文化本就是

* 本文原刊于《百色学院学报》2012年第5期。

基金项目：2010年度教育部人文社会科学基金一般项目《21世纪〈格萨尔〉史诗传承能力和发展活力调查与研究》（10YJA751049）阶段性成果。

¹作者简介：伦珠旺姆（1965-），女，青海循化人，西北民族大学格萨尔研究院教授。

²（美）阿兰·邓迪斯：《世界民俗学》，陈建宪、彭海斌译，上海文艺出版社，1990年。

³（美）E·希尔斯：《论传统》，傅铿、吕乐译，上海人民出版社，1993年。

文化的主体。

“文明”是指人类所创造的财富的总和，主要包括文学、艺术、教育、科学等在内的精神财富，也指社会发展到较高阶段表现出来的状态。城市、文字和冶金技术构成文明的三大标志。

对于文明与文化的关系，胡适在 1926 年发表《我们对于西洋近代文明的态度》中认为：文明是一个民族应付它的环境的总成绩，文化则是一种文明所形成的生活方式。特定的文明形态的外化是文化，文化受自然条件、生产方式的制约，并与民族心理和宗教信仰等意识形态息息相关。文化不仅是一种文明形态的外现，更是一段源远流长的历史过程与深厚的文化记忆。

基于费孝通《中华民族多元一体格局》的共同认识，中华民族是“我中有你，你中有我而又各具个性”的多元一体，多民族交融所形成的独特的民族文化，必然带着浓郁的农耕、都市和游牧等多民族文化交融的色彩，形成多样性、混杂性和独特性的多元文化属性。

游牧文明、现代都市文明以及处在二者之间的农耕文明，构成当代中国文化发展的三大基本文明形态。民间文化视野下的文明不仅包含农业文明，还拥有现代都市文明、游牧文明等多种文明形态。

民间文学作为民族的文化遗产，是古老文明的精神所在。民间文学指包括都市市民在内的特定群体或民族的集体创作，通过口传、手传等方式世代相传下来的文学、文化、艺术、工艺特征、风格、形式及方法，其神话、史诗、传说、故事、歌谣、谚语谜语和戏曲等文类都是传统知识的重要组成部分，记录了历史的文明，蕴含深沉的文化价值、历史价值以及独特的艺术思维观念，是民众的百科全书，对社会科学乃至等科学研究提供了珍贵的资料。从形式层面看，民间文学对文明的表述具有不拘泥于某种文体和文字文本等全方位、多学科的特性；从内容层面上看，具有增强传统和传承文化的功能。

在人类文明发展史上，神话、史诗、传说等民间叙事就是对人类历史事件的叙述。其口头叙述特性，抹去了文学和历史的边界，充满了传统文化的生活内容，折射了社会的生活方式、道德伦理、审美取向、价值判断和信仰观念。比如，神话中的神大多与农业生产有关：如被奉为农业始祖的神农氏，教民耕稼的后稷；史诗中的英雄都与游牧文化相关：如三大英雄史诗中藏族的格萨尔、柯尔克孜族的玛纳斯、蒙古族的江格尔；民间传说中又有许多与技术相关的传说，如鲁班的传说等等。

文字的发明固然使中华文明得以记载流传，但文明叙事不专指以书写为载体的叙事，而且文字叙事的作用是有限的。起源于公元前 3113 年的玛雅文明中最值得一提的是天文历算，玛雅人准确知道地球年是 365.242129 天，与我们今天

计算出的 365.242198 天相差无几。1562 年，西班牙人入侵美洲，一个名叫迭戈德·郎达的随军主教，下令将记载玛雅历史文明的、用象形文字书写的珍贵文献付之一炬，并将掌握玛雅文字的僧侣全部处以火刑。玛雅文明自此基本消失，只残留“德累斯顿手稿”、“巴黎手稿”、“马德里手稿”和“格罗里耶手稿”四种原始文献。由于这些手稿都用象形文字写成，而能够识读这些文字的僧侣又被残杀，所以至今无人能解读，使得玛雅文明成为世界一大谜案。现在人们了解玛雅文明，凭借的是遗留下来的建筑和一些当地印第安人的口头传说。

二

民间文学从来就不是纯文学，由于民间文学浓厚的生活属性，与其说民间文学是审美的、文学的，不如说它是文化的、生活的。它不仅和民俗学、宗教学等人文科学相关联，而且和天文历算、医学等自然科学有不同程度的联系，其独特的表述方式中孕育着人类文明的原生性与科学性。

民间传说是按照民间创作者的意志，进行虚构的故事，常具有传奇性的色彩。但是民间传说的现实性很强，许多传说依附真实的人工物、自然物，使之与假想的情节结合在一起。古代文献记录的传说，便极力突出其故事的真实性。如铸剑的传说，被说成是吴王阖闾时的干将莫邪。

《吴越春秋·阖闾内传》中记录有干将、莫邪铸剑的传说。吴国人干将善铸剑，吴王阖闾令其铸造两把剑，一个叫干将，一个叫莫邪，莫邪为干将妻子，干将作剑采五方名山之铁精，候天时，察地利，到阴阳交会、百神齐来时，便鼓炉铸剑，结果铁汁凝而不溶。干将想起以前他师傅、冶铁铸金时不溶，夫妻俩都跳入炉中后才铸成。所以后人冶铁时，要披麻戴孝，表示必死之意，然后才铸。莫邪说师傅尚且如此，我们更须照着做，于是便剪了头发和指甲，投进冶炉中，又使童男童女三百人，鼓橐装炭，金铁乃濡，遂以成剑。雄剑叫干将，雌剑叫莫邪，雄剑画有龟文，雌剑画漫理散纹。干将将雌剑交出，吴王很是看重。

这则以冶铁溶浆时需剪发、指甲以代人牲才成的主题情节传说，传承万世而不衰。到晋干宝《搜神记》卷十一时，被附带社会内容，演化成“三王墓”的传说。近代流传铸钟娘娘及有关铸钟的传说，都有少女跳入冶炉的情节。

2010 年 6 月，《中国青年》刊登了一篇《复活：汝瓷文明》的短文，记载了普通的退伍军人朱文立使断代 800 多年的汝官瓷“天青釉”重回人间的事实。作为稀世之宝，汝瓷价值连城，民谚说：家有金银万贯，不及汝瓷一片。代表中国青瓷技术尖端水平的汝瓷属于宋代五大名窑：汝官窑（简称汝窑）、北宋官窑、钧窑、定窑和哥窑中的汝官窑，是唯一一个未能仿制而失传的瓷器。

起初，朱文立带领汝窑一厂联合进行汝瓷“天青釉”攻关，经过五年近 2000

次的试烧，328次配方的调整，用各种窑火试烧，结果均以失败告终。使朱文立得到启发的是他偶尔读到的一则民间传说：

北宋皇帝传旨要烧新瓷，此时正好雨过天晴，天边显示出一种神秘的青蓝色。于是，皇帝向汝瓷官下了一道圣旨：“雨过天晴云破出，者（这）般颜色做将来。”接连两任瓷器官都没烧出这种“天青色”，均被斩首。第三任瓷器官连烧两窑，也未成功，回去后闷闷不乐。7岁的女儿问：“有何法可烧成？”答：“民间传说有活人入窑即可。但我怎能害百姓。”其女暗记心中，等烧到第三窑，趁父亲不备，一跃跳入窑中。顿时，窑器崩裂，光怪陆离，片瓦值千金。

这则被世人看作是“传一传，说一说”的古老传说却给了现代人朱文立以灵感：人跳到窑里只有骨头能留下来，而骨头的成分主要是磷和钙，是否是因为这两种元素才烧出了“天青色”呢？朱文立当即将猪骨和羊骨研制成粉末，配合在原料中烧制，果然出现了天青色！朱文立终于得到他魂牵梦绕的天青汝官瓷，最终填补了我国“汝窑”的空白。

民间文学是人类文化的根基。如同托尔斯泰把荷马史诗作为巨作《战争与和平》的榜样，巴尔扎克把《人间喜剧》称为“西方的《一千零一夜》”一样，鲁迅于一九三五年末完成的文学创作《故事新编》，其中《铸剑》（《眉间尺》），便是取自干将铸剑、其子报仇的内容。

鲁迅选择历史人物，通过他们正面地表达自己的战斗意志，反映鲁迅主张韧战，壕堑战，“对于旧社会和旧势力的斗争，必须坚决、持久不断”（《二心集·对于左翼作家联盟的意见》）的彻底的思想。

胡适在《白话文学史》中提到：“一切新文学的来源都在民间，民间的小儿女。村妇农夫、痴男怨女、歌童舞妓、弹唱的、说书的都是文学上的新形式与新风格的创造者。这是文学史的通例，古今中外都逃不出这条通例”。从上一则传说我们看出，民间传统作为文化的源头而存在，民间话语系统在文本建构以及人类文明史中发挥着重要作用。

三

神话一直是各门学科的交汇点。茅盾认为古代神话反映原始人对外在世界和人类自身的认识，它“是初民的知识之积累，其中有初民的宇宙观、宗教思想、道德标准、民族历史最初期的传说、对于自然界的认识等等”。¹它表达、增强并理顺了信仰，它捍卫并加强了道德观念，它保证了仪式的效用并且提供引导人的实践准则。神话是人类文明重要的组成部分，它不是聊以消遣的故事，而是积极努力的力量，它不是理性解释或艺术幻想，而是原始信仰与道德智慧的实用宪章。

¹ 茅盾：《中国神话研究初探》，上海古籍出版社，2005年。

早期人类把文化的出现归功于神对人的教育。世界所有民族的上古神话，都记载说人类有一段“黄金时期”，人民安居乐业，大地物产丰富。此时天神与人间没有任何障碍，神与人友好相处。古巴比伦的历史学家拜罗斯在著作中描述了远古时候，名叫奥安奈斯的人定期出现在人们那里，向他们传授文字，教给他们各种技术，建造城市、建筑寺院、制定法律、讲解几何学原理等情景。

有关藏族人起源的猿猴与罗刹女的释源性神话，中心意思是藏族人种是猿猴繁衍的，藏族初民是兄妹成婚，繁衍而成。基本吻合达尔文《物种起源》的进化论思想，对探索青藏高原人种起源有朴素的认识作用。以种植农作物、驯化野生植物为粮食作物为标志的农业文明的出现，是人类划时代的大事。藏族的另一则神话《青稞种子的来历》表明藏族先民对农业成就的回忆。

任何一种文化，只要它的文化记忆还在发挥作用，就可以得到持续发展。相反，文化记忆的消失也就意味着文化主体性的消亡。《格萨尔》史诗的传承方式与藏族传统的文化传承方式基本一致，属于固有的、带有经验性的口耳相传的传播与接受方式。史诗说唱艺人的记忆与文化背景、地理环境、心理背景等文化语境有着千丝万缕联系。在《格萨尔·降魔篇》中，宗巴三兄弟在接受王后珠姆的款待后，其中戴青色头巾的宗巴就王后珠姆提出的关于“宗巴三兄弟，你们头上带的帽子与众不同，像一座山峰的形象，而且还具备了帽子的许多特点，都是什么标志呀？”的问题作了回答。这里，史诗艺人共用了460多句诗行，首先列举了36座山的形状，说以它们比帽子不恰当，其理由是：“就像雄狮鬃丰满，那是天竺飞香山”、“就像白米推地上，还有灵鹫山”、“就像曼扎把神供，那是汉地五台山”、“就像大象卧地上，还有峨眉山”、“就像宝珠放草原，那是如意山”、“就像水晶宝塔立，那是冈底斯雪山”、“就像白绸飘天上，那是圣地敦拉山”、“就像黑人去放哨，那是觉沃囊日山”、“就像献神油面团，那是念青唐古山”、“就像金刚崛起，那是具誓铁魂山”、“就像野牛领牛犊，那是斯嘎拉鲁山”、“就像高山天哨兵，那是卡热姜茂山”、“就像五空行母压上边，那是雅拉雅波山”、“就像花朵堆大滩，那是莲花堆聚山”、“就像雪山猓猓侧着看，那是卡夏翠竹山”、“就像绵阳一串串，那是流沙嘎鲁山”、“就像红食子供赞神，那是角拉擦孜山”、“就像马鞍领马鞍，那是达肖大沙山”、“就像上师在灌顶，那是纳玛赞巴山”、“就像国王坐宝座，那是杰茂日秀山”、“就像三人排成队，那是唐珠三座山”、“就像山羊领羊羔，那是拉梅热尺山”、“就像僧衣铺地上，那是玛吉红岩山”、“就像伟人立原上，那是戎拉胜幢山”、“就像国王戴绸巾，那是戎赞卡瓦格博山”、“就像酥油饰神馐，那是觉沃奥代贡杰山”、

¹ 马林诺夫斯基：《神话在生活中的作用》，见《西方神话学读本》，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

“就像神童在舞蹈，那是冈波吉祥山”、“就像英雄去杀敌，那是噶地金刚岩石山”、“就像金桶口朝天，那是囊地库迥郭皋山”、“就像白鹭展双翅，那是戎地金刚白铃山”、“就像青年穿着猢狲皮，那是门地加库赛沃山”、“就像僧人诵读经文，那是珠地朗拉曲盖山”、“就像马熊把鬃抖，那是嘉戎玛拉超赞山”、“就像雄狮蹲雪山，那是东方玛杰奔热山”、“就像老人穿着野牛皮，那是玛域龙波沃杰山”、“就像喇嘛带着莲花冠，那是格卓红岩旺秀山”。

除直述制作帽子的吉祥时日和帽子的许多特点外，戴青色头巾的宗巴又一连道出了 69 种帽子的“标志”：“帽子上面秀鹏鸟，标志三界能收降”、“鹏鸟身上有六翼，标志能镇三世间”、“帽子上面缀宝镜，标志无碍神通广”、“鸟羽装饰在帽顶，标志身不离上师”、“上面栓缀绸彩帘，标志加持如云卷”、“金刚里铃杵作装饰，标志身有本尊现”、“一束海贝上面缀，标志成就没有完”、“海螺耳环帽边缀，标志空行围身边”、“帽顶上面气脉旋，标志体内空行满”、“帽腰口面大，标志幸福道路宽”、“帽腰直挺起，标志厌恶入轮回”、“帽顶下弯曲，标志扶贫怜贫穷”、“鸟羽帽前堆，标志光明照前程”、“帽顶上竖起，标志权势大过天”、“帽沿向下陷，标志不再堕恶趣”、“帽边布围起，标志佛法有人护”、“黑白两线缝，标志善恶两分明”、“帽角用布包，标志敌人头昏沉”、“帽子顶上插鹰翅，标志能够断邪见”、“插着一根梟鸟翎，标志观修能入定”、“插着一根黑雕翎，标志正行获法力”、“插着一根孔雀翎，标志能分善与恶”、“插着一根杜鹃毛，标志着轮回泥潭能渡过”、“插着一根鹦鹉毛，标志能证三身果”、“插着一根鹑鸽毛，标志能成度众业”、“插着一根公鸡毛，标志能压大乘地”、“插着一根天鹅毛，标志佛法说予本”、“插着一根马鸡毛，标志本教变佛教”、“插着一根松鸡毛，标志能去空行土”、“插着一根仙鹤毛，标志宗派无偏见”、“插着一根乌鸦毛，标志法性无变异”、“插着一根鹞子毛，标志调伏众生力量大”、“各种鸟羽作装饰，标志法性最圆融”、“戴在宗巴我头上，标志威力压十地”等等。¹描述一顶帽子的特点以及各种标志竟用了 460 多句诗行，相对于具有 150 万句诗行的史诗《格萨尔》来说，这些仅是管中窥豹。史诗说唱艺人对一顶帽子的描绘，不仅让我们感受到语言魅力，同时也深刻领悟到古代藏民族丰富的文化内涵。

民间文学可以弥补正史的不足。郭沫若曾经指出：“过去的读书人只读一部二十四史，只读一些官家和准官家的史料。但我们知道，民间文学才是研究历史的最真实、最可贵的第一把手的材料。因此，要站在研究社会发展史、研究历史的立场来加以好好利用。”²

在哈布瓦赫的眼中，一个民族或一个社会的记忆是对过去的重构。《格萨尔》

¹ 王兴先：《降服四魔》第二十九章，见《格萨尔文库》第一卷第二册，兰州：甘肃民族出版社，2000 年。

² 郭沫若：《我们研究民间文学的目的》，在中国民间文艺研究会成立大会上的讲话。

史诗作为藏民族古老而神圣的根谱，其传唱逐渐强化着历史的真实性和合法性。有学者分析认为，格萨尔领地岭·尕尔国的原型就是《北周书》中记载的早在公元六世纪前就活跃在青藏高原的“羌之别种”——“白兰国”。其疆域北至青海海南州兴海县，西至青海玉树州治多县，南到四川甘孜州的炉霍，方圆几十万平方公里，与邻国吐谷浑、南诏、突厥、吐蕃、大食、北周等有密切往来。《新唐书西羌传》记载：白兰羌“胜兵万人，勇战斗、善作兵”，恰与格萨尔领兵与周边各国屡屡作战的情节十分吻合。¹

民间文学还具有治疗作用。如藏族的“麻尼歌”。民众在葬礼上吟唱六字真言，是对亡灵的超度，对死者的精神关照，也是慰藉生者的悲哀情感，对生者具有心理疗救价值。“麻尼歌”是“人通过法术性的语言实践获得精神的自我救援与自我确证”。²

除文本外，仪式也是承载文化记忆的重要载体。无文字的撒拉族，有着一年一度表演的“对依奥依那”（“骆驼戏”）的戏剧仪式。扮演手牵白骆驼、手持祖先居住地的泥土、《古兰经》经书的阿訇、蒙古人表演者，在和观众一问一答的互动过程中，回忆祖先的迁徙史，促进着本民族遥远的族源记忆传承；此外，民间文学中大量有关物候、天象、作物、时令的农谚作为民众对农业生产的经验总结和指导，传递着诸多文明中的道德信条与礼俗惯习等传统观念。等等。

在过去相当长的时间里，民间文学一直被视为公共资源而无偿使用，民间的丰富活力和文明的复杂形态被主流叙述者先入为主的观念遮蔽，并未同现代文明中的精英文化处于同等重要的位置，使得民间文学在现代文化占主导地位的今天，常常被忽视甚至遗忘。民间文学在经济、科学和商业方面的价值也还没有被挖掘出来，进而影响到对其价值及意义的客观评价。综上所述，千百年来，民间文学在人类生活中扮演着重要的角色，作为大传统的民间文学的存在和发展，不仅孕育着史前文明，还成就了现代文化与文明，是现代文明产生和不断发展的“源泉”。

参考文献：

- 【1】刘守华著，民间文学导论，湖北：长江文艺出版社，1997
- 【2】尹虎彬著，古代经典与口头传统，北京：中国社会科学出版社，2002
- 【3】全国《格萨（斯）尔》工作领导小组办公室编，格萨尔研究集刊（6），北京：民族出版社，2003
- 【4】王兴先主编，《格萨尔文库》第一卷，兰州：甘肃民族出版社，2000
- 【5】王尧著，西藏文史考信集，北京：中国藏学出版社，1994

— 完 —

¹ 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社，2001年。

² 叶舒宪：《文学人类学教程》，北京：中国社会科学出版社，2010年。

民间口头文学叙事中的“历史真实” ——关于苗族英雄史诗《亚鲁王》中几个“史事”问题的探讨*

吴正彪 杨龙娇¹

2012年8月6日至13日，教育部2012年全国高等学校首届“文学人类学骨干教师高级研讨班”在重庆市永川茶山竹海风景区举行。本文是我们参加学习后结合研究实践形成的学术思考，以回应叶舒宪教授所讲授的多重证据法理论，如有不当之处，敬请专家批评指正。

对于一个只有用来做交流工具的母语而没有本民族文字记载历史的民族而言，有关社会历史的记忆都是通过民间口头文学中的古史歌和伴随相关仪式的叙事史诗以及一些民间故事传说去加以表述和传承。正因为如此，人类学家对于无文字民族的历史发展过程的探讨都绕不开要从神话叙事的民间乡土知识构成体系中寻找相应的论证依据。事实上，在神话研究的七种学派中，历史学派认为“神话就是历史”，而仪式互疏学派则提出了神话与仪式之间相互印证、缺一不可等学术主张。^[1]民间口头叙事文学《亚鲁王》从2009年被确认为苗族英雄史诗、2010年成为国家级非物质文化遗产代表作名录和2011年史诗的第一部在中华书局出版引起了国内文学界的关注后，来自于对史诗的各种评论的声音层出不穷。在此，我们就多年来对这一史诗调查的认识和一些汉文典籍中的历史文献以及考古知识的验证为参考，就苗族英雄史诗《亚鲁王》中的几个“史事”问题提出自己的理解。

一、史诗《亚鲁王》形成时间的历史断代问题

苗族英雄史诗《亚鲁王》在申报贵州省和国家级非物质文化遗产代表作名录时，按照官方文本写作范式要求将其形成时间的历史断代在“大约两千五百年前”或“与《诗经》产生于相同年代”。为此，中国社会科学院民族文学研究所研究员朝戈金先生认为，“其中关于苗族先祖的记述，固然可追溯到很久以前，但却决不能据此判定《亚鲁王》的历史可上溯到‘大约两千五百年前’或‘与《诗经》产生于相同年代’。”这是由于“在漫长的发展过程中，《亚鲁王》主要通过口耳相传而世代相承，历史上并未形成写定的书面文本，这就给判定其衍成和源流

* 本文原刊于《百色学院学报》2012年第5期。

基金项目：本文系2011年国家社科基金重大项目“中国多民族文学的共同发展研究”（编号：11&ZD104）的系列成果之一。

¹作者简介：吴正彪（1966—），男（苗族），贵州三都县人，三峡大学民族学院教授、硕士生导师，四川大学在职博士生，主要从事苗瑶民族语言与南方少数民族传统文化研究。杨龙娇（1964—），女（布依族），贵州都匀人，黔南民族师范学院图书馆副研究馆员，主要从事民族文献学研究。

带来巨大困难。”^[2]根据史诗唱述的内容和相关的苗族历史考古事实，我们对朝戈金先生的这一学术观点表示赞同。

在史诗唱述的内容中多处突出了苗族狩猎时代社会生活和水稻种植农耕生活的远古社会生计镜像。如在第一章“远古英雄争霸”的第三节“王子身世”这一部分中就谈到，亚鲁在少年时代历经了“投师三年白天”和“拜师三年黑夜”之后，学会了弓术和镖术，然后继续前行“寻求高师”、“拜访高人”途中遇到“一头凶猛的雄狮”的侵袭，于是他“拉起弓箭”、“挥动梭镖”，在“一镖刺向雄狮大腿”、“一镖刺中雄狮肚脐”、“一箭射进雄狮大嘴”、“一箭射中雄狮脖颈”，消灭雄狮与展示高超的狩猎技艺使亚鲁王的名声鹊起。此外，亚鲁王成年后刺杀“公龙”而获得“龙心”这一宝物，为他在保卫和治理家国增添了许多神秘的力量。在《亚鲁王》史诗出现的时代，水稻种植在这一时期已经普遍盛行。如在史诗中就描述道，“亚鲁王造田种谷环绕疆域，亚鲁王圈池养鱼遍布田园。造田有吃糯米，圈池得吃鱼虾。亚鲁王开垦七十坝平展水田，亚鲁王耕种七十坡肥田肥地。”^[3]由此可见，《亚鲁王》这一英雄史诗出现时，苗族此前就已经进入到已经十分成熟的狩猎生活时代，而且史诗中还叙述到，在亚鲁王的私有财产中已经饲养了牛等牲畜，并出现了由十二生肖一个轮回的乡村集市贸易。据考古学家俞伟超先生考证，苗族的先驱三苗部落的先民是江汉地区屈家岭文化的创造者，^[4]而考古学揭露的遗迹遗物证明，早在远古时期，屈家岭文化的先民们就已经大量地种植了水稻，他们在从事粗放农业的同时，还兼营了狩猎活动，当时的家庭中还有了家畜饲养的副业做补充，此外还有了制陶和纺织等手工业的综合型经济发展。^[5]苗族英雄史诗《亚鲁王》所反映的“史事”如果从屈家岭文化这一时间计算起，史诗的断代时间距今至少大约在 5000 多年以上。也就是说，从考古学的角度讲，苗族英雄史诗《亚鲁王》的形成应当有 5000 多年的历史！至于现在流传的史诗《亚鲁王》中叙述到与今贵阳、安顺、麻山的关系，这是一种文化断裂后的重构，即将近代的社会“史事”和神话重新整合起来，通过口述史的社会记忆去“复原”自己的祖先在古代曾经有过的社会历史图景。

二、史诗中关于早期苗族的商业交换贸易特点

苗族是一个自给自足的农耕型民族，由于经济发展比较滞后，大部分地区的商业交换贸易都不十分发达。与整个苗族地区的经济社会发展状况相比较，史诗《亚鲁王》所凸现出来的早期商业交换贸易却十分活跃。在此，结合我们对西部方言区苗族社会历史发展过程的调查、汉文典籍文献资料的记载、考古学中的田野实物印证以及与史诗《亚鲁王》所唱述内容相一致的“契合度”等，我们认为史诗中关于早期苗族的商业交换贸易特点主要体现为以下几个方面。

（一）以十二兽历定集期的原始集场制市场初级形式盛行

在史诗《亚鲁王》中，有关十二兽历定集期的原始集场制市场初级形式贯穿到这部叙事长诗中的各个发展阶段。在亚鲁王出世前的先祖辈中，这种原始集场制就已经存在。如在史诗的“引子：亚鲁祖源”最初部分就提到，“火布冷造牛，火布冷造马，火布冷造十二种钱币，火布冷造十二种钲。”作为远古时代用来作为市场上进行原始交换的等价物商品，“火布磔备上七十妮砂绕，火布磔备齐七十妮砂绒，火布磔备上七十头白牛，火布磔备齐七十匹白马。”除了对作为商品的“牛”、“马”、“砂绕”、“砂绒”等物品有着充分的准备之外，根据一定的时间和地点创建集场也十分重要。于是，“火布当来造十二个集市，火布当在天外的中央建龙集市，火布当到十二集市中间造蛇集市，火布当在大路上的卜朵建马集市，火布当到鸿琼造羊集市，火布当在鸿莱建猴集市，火布当到斡列造鸡集市，火布当在榕瓢建狗集市，火布当到榕喀造猪集市，火布当在艾芭建鼠集市，火布当到天外的中央造牛集市，火布当在盎侬建虎集市，火布当到榕盎造兔集市。火布当扶十二个太阳到十二个集市转动，火布当抬十二个太阳在十二个集市轮回。”到了亚鲁王时代，这种集期依旧兴盛不衰，并且为亚鲁王在筹备马匹等军事物资、积蓄力量创建家国伟业奠定了雄厚的物质基础。如在史诗中亚鲁的母亲看到亚鲁在成长过程中“越长越知事”、“越大越知理”，然后嘱咐他“‘明天清早，明早天亮，你带那头黄驹去赶场，你牵这头驹牛来赶集。’亚鲁卖黄驹得到十二两钱，亚鲁卖驹牛得了十二两银。亚鲁遇见一匹骏马，一匹雄壮猛烈地骏马，飞跃起来头触天，腾跃落下尾曳地。”通过母子之间的这种对话表述，把远古时期苗族商业集场制的贸易活动进行了生动的描绘。

（二）十二个集场与十二个不同姓氏姻亲家族的对应关系

尽管苗族英雄史诗《亚鲁王》在西部方言区的大部分次方言中都有流传，但每个次方言内的各个土语中都会以一定的“文化圈”形式进行承传。具体而言，就是在本土语区以不同姓氏姻亲家族的对应关系形成相应的“文化圈”。如在麻山次方言的六个土语中，居住在贵州省紫云苗族布依族自治县宗地乡、大营乡、水塘镇，罗甸县木引乡、懂王乡、边阳镇、栗木乡和云干乡，望谟县麻山乡等地交界一带的中部土语区，就是由十二个可以结成姻亲关系的家族构成的《亚鲁王》叙事“文化圈”；同样，在紫云苗族布依族自治县四大寨乡和望谟交界一带的麻山次方言西部土语区，又构成了另一个由十二个不同父系血缘家族组成姻亲关系的《亚鲁王》叙事“文化圈”。到了惠水次方言和贵阳次方言的各个土语区内部，其《亚鲁王》叙事“文化圈”不仅有着同一服饰土语区的叙事特色，而且每个“文化圈”内姻亲家族的联姻关系也十分明显，基本上是由十二个不同的家族所组成。每个“文化圈”内的文化形态，不仅有家族之间的对应的联姻关系，而且与十二

个集场制贸易的轮回交错相对应。

三、关于史诗中所叙述到的“盐井”问题的讨论

史诗《亚鲁王》多次强调：“不要战事发生可战事已经发生，不让战争爆发可战争已经爆发。”而这些战争战事的出现，主要原因在于争夺生存资源，如土地、良田和粮食等等，其中为获取食盐而对盐井的争夺就是众多次战争的重要导火线之一。史诗中唱道：

“Yangb luf duod leb his haod dus lul 亚鲁知道哪里有盐井，/Yangb luf nyongf dongb qerl lif 亚鲁得到的东西就应该拿来大家一起共同分享，/Yangb luf duod leb njand haod duf dab 亚鲁知道盐井就应该告诉给我们。’/Yangb luf dex leb his ndoud daid xerf yangd 亚鲁有盐井的秘密传到了契阳的耳朵里，/Yangb quf dex leb njand ndoud daid xerf pilaf 亚鲁有一个盐池的事情让契阳嫉妒。/Xerf yangd kongf qeuf nengb wuf nab angk qeuf nzhuod heib daid yangb luf sangb 契阳喊来七个‘生意人’挑着七担大蒜去到羊鲁家，/Xerf pilaf kongf qeuf nengb wuf qis angk qeuf nzhuod njand lex daid yangb luf berk 契阳叫来七个‘生意人’挑着七担盐去到羊鲁的门前，/Gex yad heib mub yad xiud yangb luf 羊鲁大人，您要买大蒜吗？’/Gex yad njand mub yad xiud yangb luf 您要买盐吗？亚鲁大人’。/Yangb luf dab has heib las gongd mub yad njand las gongd mub Yad 亚鲁回答说：‘我不要蒜，盐我自己有。/Gongd nchongf heib gongd deb heib jingb heib hleis 我种的蒜是好蒜种，/Gongd dex njand nyongf njand hnongb 我的盐是颗粒盐。’/Qeuf nengb wuf nab mad bleil lex has berd peul 七个‘商人’偷悄去看亚鲁的房背后，/Yangb luf leb his nyuob has berd peul jid doub hmus nggob dex bleil 亚鲁的盐井像闪亮的牛眼睛一样看着他们，/Qeuf nengb wuf qis nad wal lex has berd tuof 七个‘商人’顺着屋檐悄悄走过去，/Yangb luf dex leb njand nyob jid doub hmus npad dongb blad 亚鲁的盐池用那陌生的眼光看着他们。/Xerf yangd qeuf nengb wuf nab heid angk qeuf nzhuod heib lex daid xerf yangd berd 七个‘生意’人挑着七担蒜回到契阳家，/Xerf bliaf dex qeuf nengb wuf qis heid angk qeuf nzhuod njand lex daid xerf bliad sangb 七个‘生意人’挑着七担盐回到契阳屋，/Qeuf nengb wuf nab dax has heib las yangb luf mub yad njhand las yangb luf mub yad yangb luf leb heis nyob hax berd peul 七个生意人对契阳说：‘亚鲁不要我们的蒜也不要我们的盐，/Yangb luf leb njand nyob hax berd tuof 亚鲁的盐池就在他房屋后面屋檐下的菜园里。’/Xerf yangd sheul qeuf jiux wof ntud lous tias 契阳召集了七十名骑兵，

/Sheul qeuf jiux wof ntud qerl lul 他召集了七十个步兵, /Sheul qeuf jiux wuf laib dias 他邀请了七十个“鸟赖”, /Sheul qeuf jiux wuf poux lul 又收买了七十个“鸟剖”, ^[6]/Lul daid yangb luf berd bux lerd 气势汹汹地开往亚鲁的村庄, /Lul daid yangb luf berd bux nzongl 凶神恶煞地直奔亚鲁的地方去,……。”^[7]

在苗语麻山次方言区的 1500 多个歌师中, 尽管每个歌师所唱述的版本各有异同, 但抢夺盐井战争的这段历史几乎都要唱到。那么, 有关“盐井”的记载, 在汉文典籍中又是如何描述的呢?

据《吕氏春秋·本味篇》云:“和之美者, 大夏之盐。”而《山海经·北次三经》亦称:“又南三百里, 曰景山, 南望盐贩之泽。”且在《山海经·海内经》中还有载:“有盐长之国。有人焉, 鸟首, 名曰鸟氏。”这些史料记载说明, “大夏”已经涉及到上古史中“大禹”时代的相关传说。在《山海经》的神话中, “大夏”指的是竖立大禹像的地方。“大夏”就是“大禹像”, “大夏”也正是因此而成为地名。据史学家考证, “大夏”与“竖沙、居繇、月支等在同一地域, 其地为岷山之南高阳氏族的中心, 同时又是鸟族的领地”。在他们看来, “大夏之盐其实就是竖沙之煮卤为盐, 也就是鸟氏的‘盐贩之泽’的古代巴蜀的井矿盐。”^[8]从民族学田野调查中得知, 所谓“鸟首”就是用鸟的羽毛作为头饰上的装饰, 或者仿照鸟的形状进行装扮。这在各地的苗族中, 崇尚鸟的原始信仰如今依然普遍盛行。如黔西北的苗族在吹奏表演芦笙舞“滚山珠”时, 其头饰就是使用鸟的彩色羽毛来制成; 贵州都柳江沿岸的苗族在过十三年一次的“鼓藏节”时, 都要穿上百鸟衣去进行“踩堂”仪式; 麻山苗族在丧葬中唱诵《亚鲁王》时, 都要在死者的脸上或棺材上盖有一张由鸟、鱼和太阳纹等图案制成的“花帕”。这在苗族看来, 一定要保持有鸟的图纹, 这样无论是祭祀祖先还是为亡者超度, 作为一种族群的文化象征符号才可以得到祖先的认可。值得注意的是, 在苗语黔东南方言区, 其中有一分分布区的苗族都自称为 ghab naos。所谓 ghab naos, ghab 仅是作为前缀的词头, 而 naos 者, 翻译成汉语, 即为“鸟”也, 或许这就是文献中所说的“名曰鸟氏”的原因。文献中谈到的“南三百里, 曰景山”就是“南望盐贩之泽”。又, 在《中次八经》有载称:“荆山之首, 曰景山。”所谓“荆山”, 我们认为应当是“荆蛮”之山, 因为“鸟氏”就居住“荆蛮”之山。远古时候的“荆蛮”之地, 就是苗族先民的早期居住区域。

从“大夏”的“盐井”到“鸟氏”居住区域, 再到“景山”即“荆蛮”之山的地理分布, 这说明《亚鲁王》所叙述的“史事”可以上溯到苗蛮与尧、舜、禹相互征战的远古历史时期, 而“盐井”之争应当是在此时代背景下的一种社会记忆。

四、结语：多重证据法在史诗研究中的实践意义

民间口头史诗《亚鲁王》所叙述的相关“史事”是否也有一些属于“历史的真实”？人物原型何在？故事叙述的文本是经过不同时期历史背景的多层次叠加、多渠道传承与多向度积淀，从而构成了现在这种篇幅浩瀚、内容丰富多彩的苗族英雄史诗叙事的文化形貌。

神话叙事是构成史诗《亚鲁王》故事概貌的重要组成部分，无论是“射日神话”、“万物起源神话”还是“宇宙造人神话”，乃至“争夺‘龙心’大战神话”等等，都是对苗族早期社会历史发展过程的折射反映。神话叙事史诗是民间口述史歌的一个重要内容之一，也是口述历史学的一个重要组成部分。而口述史在文学人类学的多重证据法中用来论证“历史真实”时，已经在学术界得到了充分的肯定和运用。^[9]在探讨《亚鲁王》中所叙述的各种“史事”是否属于“历史真实”时，如果我们结合人类学、语言学、考古学、民俗学、历史学等多个学科的研究方法去对具体的叙事内容、仪式场景、文化象征构图以及“文化在场”的不同身份人物的展演去说明远古时代苗族社会历史中所发生的某些“史事”，同时还可以补充和纠正历史文献记载中的一些叙事缺失与书写者在身份视角上的表述偏误。

在我国众多的少数民族包括在过去长期处于边缘区域的汉族人群中，由于文字使用的缺失，很多汉文典籍都只是对一些向朝廷进行上贡的极少数人群或掌控地方政治、经济和文化资源的当权者有过记载，不仅像《亚鲁王》这样的长篇英雄叙事史诗在外界很少有人知晓，就是当地人长期用来保护生态和延缓喀斯特生态石漠化的地方性知识也很少有人做过系统的研究。因此，无论是《亚鲁王》还是其它各种类型丰富多样的口述史，尽管汉文典籍没有记载，我们不能说明它就不存在。相反，随着我们民族学田野调查的不断深入，各民族民间的各种文化史料开始得到呈现，不仅是《亚鲁王》得到发现和抢救，而且在此前还记译整理了一大批的口述史歌资料，如广西壮族的《布洛陀》和瑶族的《密洛陀》和云南彝族的《阿诗玛》等等，这些史诗和民间叙事长诗在明清以前的汉文典籍中是只字不提的，但并不意味着它就不存在。那么抢救、记录翻译整理出来的这些民族民间口述史资料，其中就有许多重要的“史事”需要说明，那么在汉文典籍中找不到说明这些“历史真实”的依据，我们只能依托于文物考古、民间口头古语词汇、古岩画、现有的文物和各种仪式的表述形态等等，通过多重证据法的论证分析，使我们的民间口述史研究更加接近客观事实，让我们在开展对史诗的活态调查中探寻到说明事实的真相，从每个民族内不同区域人群的“自我表述”中重新去书写过去长期处于边缘的族群的历史。

注释:

- [1] Ruthven,K.K.,Myth,pp.5-43.London:Methuen & Co Ltd.,1979.
- [2] 朝戈金. 媒体对《亚鲁王》报道不科学[N],《中国社会科学报》2012 年 03 月 23 日.
- [3] 冯骥才 总策划, 中国民间文艺家协会主编, 余未人 执行主编.苗族英雄史诗《亚鲁王》[M], 中华书局, 2011 年.
- [4] 俞伟超.先楚与三苗文化的考古学推测[J], 文物, 1980 年第 10 期.
- [5]周星.论尧、舜、禹对苗蛮的战争,周星 著.史前史与考古学[C], 陕西人民出版社, 1992 年.
- [6] “乌赖”、“乌剖”名词, 意指兵马群, 本意指“土匪”。
- [7]杨正江 吴正彪 记译注释整理.苗族英雄史诗《亚鲁王》(节选 1) [J], 苗学研究, 2009 年第 2 期。
- [8]阿波.大夏之盐新探[J], 盐业史研究, 2008 年第 1 期。
- [9]叶舒宪.文学人类学教程[M], 中国社会科学出版社, 2010 年。

— 完 —

良师传道茶山颠 后学受益竹海间

潘 冬¹

我不记得初次看到“文学人类学”这一短语是什么时候，但它此前存在于我的脑海仅仅是一个短语而已。直到本次参加全国高等学校首届文学人类学骨干教师高级研讨班，才首次接触其内容。我之前一直从事古代文学教学，关注的基本上是文字文本。加之学缘上的局限，爬行几年，体味更多的是难逃窠臼的反刍和咀嚼无味的苦涩，苦闷、焦虑时常吞噬着我的内心。当这次培训班的各位专家循循善诱讲解时，我内心掀起了层层波澜。

一、学术观念受到熏陶

我生在贵州，学在贵州。受制于种种局限，思想观念也打上了贵州“原生态”的烙印。走不出贵州，没有机会接触大师名家，得不到导向性的引领，因而传统观念一直占据着主导地位，不断继续着惯性伸延。本次培训，有幸得到各位专家面对面的启导，接受新的学术观念的熏陶，我兴奋不已。

坦白地说，在此之前，我不知什么叫文学人类学，更不知其研究的具体对象是什么。听了各位老师，尤其是叶舒宪、彭兆荣、徐新建等老师的专题讲授之后，有了初步的感知。辅以叶舒宪老师所著的《文学人类学教程》的学习，有了一个较为明晰的认识。文学人类学用全新的视角和方法，开辟了一个跨学科的研究领域，是一种新的研究范式。其研究视域中的“文学”，不仅包括文字文本文学，而且包括民间口传文学，以及以不同叙事方式表达的活态文学。这是一个扩大了文学疆域，是开阔的、宏观与微观相结合的大文学。

同时，老师们的很多观念和提法也让我耳目一新，比如反对西方中心主义、我族中心主义、文字文本主义，重视边缘文学、少数民族文学，文化再认同……等等。这些在我过去的师承和学术圈子里，少有提及或强调不够，没有在我的脑海中留下明晰的烙印。而各位老师提到的本土文化重建问题，更让我内心激荡。诚如彭兆荣老师课后闲谈中所言那样，中国延续五千年的文化传统，应该树立起我们的文化自信，建构起我们自己的话语。此外，还有很多，比如徐新建老师提出的“多文学”观念、叶舒宪老师的“大传统”观念，等等。

作为一个毫无基础的学员，对老师们传授的很多东西，我感到吃力，但很兴奋。我知道，很多东西不是短时间就能理解得透的，需要后续的不断努力。

¹作者简介：潘冬（1975-）男，苗族，贵州省黄平县人。凯里学院教师，主要研究方向：先秦文学，苗族文化。

二、学术视野得到拓展

观念上的陈旧，让我难以突破传统的束缚；而足不出黔，则直接造成了我视野上的狭小。此前，如同经常高呼“更新观念”口号而无从落实一样，以前要求“开阔视野”也更多挂在嘴上，没有实质性的改变。

这次培训，在各位老师的悉心导引之下，也让我大开学术视野。诸如叶舒宪教授在《神话历史与经典释读》专题中基于“大文化”“大传统”以及从神话学、民俗学等方面来研究文化（文学）文本、赵毅衡教授的符号学理论、王明珂教授的历史文化与族群研究、彭兆荣教授的人类学仪式理论研究等等，等等。他们从不同视角、不同领域引领我们进入一个个新的世界。从理论源头到实际例子、从国内到国外、从东方到西方、从神话到现实……都做了深入浅出、生动形象的讲解。既有宏观的总览，也有微观的透视。在各位老师的讲解启发之下，结合自己对黔东南苗族文学文化的些微了解，我一下子“看到”了许多，眼前也明亮了许多。比如叶舒宪老师揭示以“玉”为核心的价值观念的时候，我想到了苗族的“银”；王明珂老师介绍其羌族文化与历史研究时，我想到了苗族村寨及苗族古歌中类似的地方，等等。过去不知如何入手的，听了各位老师的言传身教之后，视野开阔了许多。

课后我暗自感慨：过去，一直局限于“文学性”这单一领域的关注，哪怕是观照苗族的口传历史叙事时，也是这样。惯性思维造成的狭隘视角，使我看到的世界总是那片小小的井口。即便是在寻求突破而阅览中，视觉捕捉到并存留脑中继续发酵的依旧是那些熟悉的字眼，很多东西要么是视而不见、要么短暂驻留之后就悄然消失。这次培训学习，诸多名师的谆谆传授，为我开启了一扇扇学术研究的门扉，看到了更加广阔的天地。

三、学术方法获得启迪

除了观念上的影响和视野上的拓展，老师们更注重研究方法上的传授。这次参加培训的学员知识层次和学缘学识各不相同，有的已经在文学人类学领域耕耘，有的正跟随各位大师从事相关研究，有的才开始接触（比如我）。老师们从最基础的地方讲解，传授最基本的研究方法。对于毫无相关基础知识的我来说，获益很大。

叶舒宪老师在系统介绍人类学转向和文学人类学的由来之后，详细介绍了多重证据法，并结合自身的实践，以具体的案例来加以分析，深入浅出，生动透彻。叶老师的分析，给我很大的启迪，尤其是从神话学、民俗学等方面来研究文化（文学）文本，让我印象深刻。

其他老师也都很重视研究方法的传授。如彭兆荣老师强调在研究中要学会运用关键词，并告诉我们怎么梳理关键词，建议我们从做小学、做概念入手，弄清研究对象的本质含义和来龙去脉。王明珂老师以具体的实例告诉我们如何进行田野调查，如何揭示表征后面的本相；通过自身的田野经验和一则则具体实例，浅显生动地把方法传授给大家。赵毅衡老师则从符号学的角度教我们怎样研究文本：从前文本到后文本，从副文本、型文本、同时文本、元文本到链文本，不仅拓展了我们的研究视野和范围，而且教会了我们系统的研究文本的方法。徐新建老师则告诉我们，要到田野中去做体验，去拓展、体会文化的丰富性、多样性，从内部去认识某种文化。

各位老师传授各种研究方法时，都结合自己的研究实践。这不仅为我们提供了具体直接的参照，而且分享了各自研究中的宝贵经验，对我们初学者具有很强的指导作用和现实意义。

四. 深受专家风范影响

茶山之巅，凉爽宜人，炎热盛夏不可多得的避暑胜地；竹海深处，远离闹市，浮躁时代静心修习的理想处所。从培训地点的安排可见组织者的切切之心——不务虚，只求实。这一点，从授课老师们的身上体现得很突出。

本次培训日程安排，早中晚全都排满。老师们不辞辛劳，倾力授课，往往在不知不觉中越过了规定的下课时间。诚如叶舒宪老师在随堂听课后的评说的那样：赵毅衡教授想把自己四十多年的研究精髓浓缩在一两次课中传授给大家。这不仅仅体现在赵毅衡老师的身上，也体现在每一位给我们授课的老师身上。这次培训时间有限，今后也难有这样的机会，所以我们也很希望多聆听老师们的教诲，多吸收老师们的学问。在学习期间，我深深感受到老师们浓浓的热望，知道老师们都希望培训班的每一位学员学到精华，掌握精髓，今后在文学人类学领域有所作为。

或许是受到各位授课老师敬业精神和热切希望的感染，本次参加培训的学员都非常认真。以往在各种讲座、会场等场所经常见到的争着往后的现象，在本次培训班中不仅没有出现，学员们反而早早到教室去坐前排位置。重庆文理学院副校长谭宏教授、西北民族大学格萨尔研究院院长宁梅教授等至始至终认真做着笔记，让我深受感动。课堂上孜孜以求，课后自发交流讨论，已经成为培训期间学员们的一种习惯。我和我的同事、室友在宿舍经常就当天所学所感交流到午夜。尽管是在伦敦奥运会直播赛事期间，却很少打开电视看看。从我路过的宿舍所见和与其他学员交流中得知，很多都是这样。

美好的时光总是很短暂，一周的培训让人愉快而充实。尽管时间有限，但老

师们深入浅出的讲授，极大拓宽了我的学术视野，深深触动了我的内心，也让我明白了今后努力的方向。



— 完 —



【本期栏目主持】

梁昭，女，文学博士，四川大学文学与新闻学院副教授。

【栏目导言】

田野调查是什么？它既是人类学研究中不可缺少的和独具特色的工作环节，又带给研究者以充满变化和极具震撼的生命体验。因此，尽管人类学研究者的最后产出与其他学术研究者的一样，是严谨的学术论述；不过，那些远远溢出学术论述的部分——在田野调查中收获的丰富体验，往往会转化成各种形式的田野写作，转化成人文学贡献给社会的独特文化产品。

本期的“田野图像”收录的五篇文章，正体现了多文体的田野写作呈现出来的知识可能性。中国社会科学院的黄中祥研究员书写的是具有“海外民族志”意味的田野考察记录。黄先生借助访问波兰的20余天的经历，写就《含有斯拉夫与日耳曼文化底蕴的国度》一文，为我们呈现出波兰的概貌、学术研究现状和波兰人的日常生活。随着中国向世界的进一步开放，关于世界的第一手的和亲历的知识档案编纂，越来越成为中国学界、中国大众所急需的文化补充，因此，这类作品将大有可为。兰州作家协会副主席冯玉雷先生撰写的《龟兹故地行记(上)》，采取了游记的形式，对沿途景物、历史以及参加会议的学人们进行了细腻的记叙，一读之下不由得感佩冯先生敏锐的观察力、良好的记忆力和对学术文化掌故的娴熟程度。限于篇幅，本期仅刊登文章的上编，下编有待下期刊登。西南民族大学的肖坤冰博士的《从“边缘与中心”的关系看近代云南农村社会的变迁》，是一篇标准的田野考察记录。该文本包括两种视角和三种书写文体：瑞士学者的调查视角和作者自己的视角；文体有理论讨论、田野日记和学术采访记录。文章多角度、多功能地展现了由中外学者组成的调查团对于云南农村的“重访式”研究。最后两篇文章是互有关联的田野随笔和评议。四川大学的梁昭博士从返乡之旅中观察到了家乡城市的变迁和家人的生活现状，写就《工业城市和工人阶级》，展开对国家工业化历程及其带给普通人生命的转折的思考，这些普通人，是她的祖父母辈和父母辈，也是她自己。北京师范大学的博士生匡宇撰写了对这篇文章的评议性文章——《个体经验与社会整合》，他敏锐地体察到所谓“70后”的书写

者已经开始审视自己的生命历程，并结合国家变迁进行反思；关于中国建国以来工人阶级在城市的沉浮命运，他援引哈贝马斯的社会理论观点，进一步展开了评述。

以上文章书写的对象有中国、有异域，有城市、有乡村，有旅游地、有家乡。读者不难感受到，有的文章并非严格规范的“田野调查”及其产物，但是田野调查方法对于这些写作者的滋养——参与观察的方式、对日常生活的关注和反思、既在局内又抽离出来进行思考、积极调动多种资源展开地方描述等，均得到程度不一的体现。这实际上是观察生活世界的良好习惯。

含有斯拉夫与日耳曼文化底蕴的国度 ——访问波兰共和国有感

黄中祥¹

我于2012年7月23日至8月19日对位于欧洲中部（学术上称之为东欧）的波兰进行了为期4周的学术访问。期间，访问了波兰的华沙、克拉科夫、伏罗兹瓦夫和波兹南等省，与当地考古学、人类学、民族学、文学和民俗学等研究领域方面的学者进行了座谈并交换了学术观点，到当地图书馆、资料室查阅了有关资料，参观了当地民俗、民族、历史等方面的博物馆和展览馆，访问了当地居民。应邀就我国主体民族以及哈萨克等突厥语族的传统文化及发展现状作了专题讲座和座谈，回答了研究生和专家们的提问。参加了考古、人类和民俗等学科方面的学术会，结交了新的同行专家，建立了学术关系。



图片：位于波兰华沙市的王宫城堡

波兰，全称波兰共和国（波兰语为：Rzeczpospolita Polska），我国史称“孛烈儿”。其西面与德国接壤，南部与捷克和斯洛伐克为邻，东部与乌克兰和白俄罗斯相连，东北部和

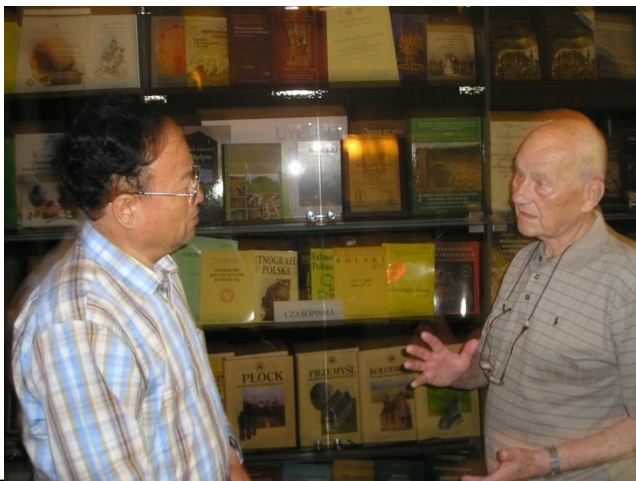
立陶宛及俄罗斯接壤，北面濒临波罗的海。波兰重要的地理位置以及地形导致历史上连年的战火纷争，几个世纪来波兰的版图也一再更改，而近年波兰无论在欧盟还是在国际舞台的地位亦与日驱增。波兰是欧盟、北约、联合国、经济合作与发展组织和世贸组织的成员。

波兰国家起源于西斯拉夫人中的波兰、维斯瓦、西里西亚、东波美尼亚、马佐维亚等部落的联盟。早在6~10世纪中叶，西斯拉夫的原始公社就开始逐步解体，封建土地所有制产生。10世纪中叶，以格涅兹诺为中心的波兰部落逐渐统一了其它部落。皮亚斯特（Piastów）家族的梅什科一世（Mieszko I，约960~992在位）建立了早期封建国家。公元966年，波兰接受基督教。1025年，博莱斯瓦夫一世（Boleslaus I，992~1025在位）加冕为波兰国王，波兰成为一个强大而统一的国家。

¹ 作者简介：黄中祥，男，中国社会科学院民族文学研究所研究员。通信地址：北京市东城区建国门内大街5号，中国社会科学院民族文学研究所，邮编：100732。

波兰于公元 14、15 世纪进入鼎盛时期，18 世纪下半叶开始衰落。曾三次被沙俄、普鲁士和奥匈帝国瓜分。19 世纪波兰人民多次举行争取独立的武装起义。1918 年 11 月 11 日恢复独立，成立资产阶级共和国。1939 年 9 月，法西斯德国入侵波兰，第二次世界大战爆发，德国纳粹军队与苏联军队占领了波兰全部领土。1944 年 7 月，苏军与在苏组建的波军进入波兰国土；22 日，波兰民族解放委员会宣告波兰新国家诞生。战后 40 多年，波兰一直由统一工人党（共产党）执政。1952 年颁布人民共和国宪法，取消总统制，设立国务委员会。1980 年发生团结工会大罢工，1981 年 12 月至 1983 年 7 月实施战时状态。1989 年 4 月波兰议会通过宪法修正案，确认团结工会合法化，决定实行总统制和议会民主。1989 年 12 月 29 日，波兰人民共和国被改名为波兰共和国。

波兰国土面积 31.2 万平方公里，人口为 3850.1 万人（2012 年 3 月 22 日），比上一次在 2002 年全国人口普查时的人口总数增长了 27.1 万，增长比例为 0.71%。其中女性人口数量为 2006.7 万，男性人口数量为 1843.2 万，男女人口比例为 100：109。这其中女性人口数量增长了 35.3 万人，而男性人口数量则比 2002 年减少了 8.4 万。波兰城市人口数量为 2316.9 万人，占全国人口总数的



图片：笔者与波兰科学院人类学专家交谈

60.2%，而 2002 年城市人口占 61.8%；与此同时，波兰农村人口的数量为 1533.2 万人，占全国人口总数的 39.8%，而 2002 年时的比例为 38.2%。总人口中波兰族约占 98%，此外还有德意志、白俄罗斯、乌克兰、俄罗斯、立陶宛和犹太等少数民族，其中德意志人占 1.3%，乌克兰人 0.6%，白俄罗斯人占 0.6%。官方语言为波兰语。信仰天主教占 95%，东正教、基督教新教和其他教派占 5%。使用货币为兹罗提，国语是波兰语。

一. 查阅了有关专业科研资料

数百年来，波兰民族文学伴随着波兰历史进程的跌宕起伏，丰富了波兰文化的神韵，培育了波兰政治的激情。波兰文学萌生较迟，最早的一些圣徒传记和宗教活动编年史是用拉丁文写成，出现于 11、12 世纪。13 世纪，教会开始用波兰文翻译天主教祈祷词。第一篇用波兰文写的作品《圣母歌》（Bogurodzia）很可



图片：本文作者在参观波兰波兹南省民俗博物馆

能是在 13 世纪末完成的。

16 世纪，波兰文学在文艺复兴的影响下摆脱中世纪宗教的束缚，表现普通人的生活和思想感情，出现了别尔纳特（1465-1529）、米·雷依（1505-1569）、克·亚尼茨基（1516-1543）、扬·科哈诺夫斯基（1530-1584）、法·克洛诺维奇（1545-1602）和希·希莫诺维茨

（1558-1629）等一大批作家。他们创作的诗歌揭露了教会和封建贵族统治者的贪婪和自私，表达了对祖国的热爱。17 世纪至 18 世纪初，由于政治腐败和连年战争，国势逐渐衰微，社会矛盾尖锐，文学也随着“百年辉煌”的结束开始衰落。占统治地位的宫廷文学大多追求形式，内容贫乏。

18 世纪末到 19 世纪，波兰国家惨遭瓜分和沦亡，占领者企图灭绝波兰文化。在政治重压下，波兰文学反而表现出顽强的生命力，内容和形式都大为丰富。出版事业和戏剧表演活动的发展，使文学作品得到普及和传播。这个时代的代表人物是浪漫主义伟大诗人密茨凯维奇（1798-1855）。他的诗歌满载民族的创痛，表达了爱国者强烈的救世心愿。他的抒情诗简洁明快，充满激情和寓意，把妇女的形象提高到波兰文学中前所未有的高度。与他同时期，波兰涌现出了诸如安·马尔切夫斯基（1793-1826）、塞·戈什琴斯基（1801-1876）、约·博扎莱斯基（1802-1886）、尤·斯沃瓦茨基（1809-1849）和齐·克拉辛斯基（1812-1859）等一大批浪漫主义诗人。他们的诗歌，弘扬了波兰民族精神，鼓舞了争取民族独立和自由的斗志，吹响了反抗占领者的斗争号角。波兰国歌《波兰没有灭亡》就诞生在这个时代。



图片：本文作者在波兰波兹南市郊区参观波兰第一古都遗址。

克拉西茨基（1735-1801）创作的第一部波兰小说《米科瓦亚·多希维亚德

钦斯基历险记》于 1776 年问世。后来有艾·奥什科娃（1841-1910）、博·普鲁斯（1847-1912）、玛·科诺普尼茨卡（1842-1910）等。他们的小说《马尔达》（1872）、《涅曼河畔》（1887）、《前哨》（1885）、《玩偶》（1889）、《法老》（1895）等，在国内外都有广泛影响。进入 20 世纪后，波兰文学进一步繁荣，形式更加灵活多样，很多小说都被搬上银幕。到现在为止，波兰已有 4 位文学家获得诺贝尔文学奖。第一位是显克维奇（Sienkiewicz，1846-1916），1905 年获奖。他的获奖作品《你往何处去》是一部描写尼禄统治下的罗马历史小说，被译成多种文字。第二位是弗·莱蒙特（Władysław Reymont，1865-1925），1924 年获奖。他的获奖作品是长篇小说《农民》，描述一年四季的农民生活，几乎全部用农民的语言写成。第三位是米沃什（Czesław Miłosz，1911-2004），1980 年获奖。他的作品以其古典风格和包含哲理与政治问题而著名。第四位是来自克拉科夫的女诗人维斯拉瓦·申鲍尔斯卡（Wisława Szymborska），1996 年获奖。

相对于现当代文学而言，波兰的民间文学研究有些逊色。更加值得一提的是波兰将民俗学归到了地理学（Geography）的研究范畴，着重强调民俗学的地理特征。民俗学研究的重点放在了服饰、饮食、居住和信仰等方面，口头文学方面的资料比较少。因此，我主要查阅、购买和复印了有关波兰历史、人类和文学方面的图书资料，使自己也获得了一批课题所需的专业资料和一些难得的文章和专著。

一、与同行建立了学术交流关系



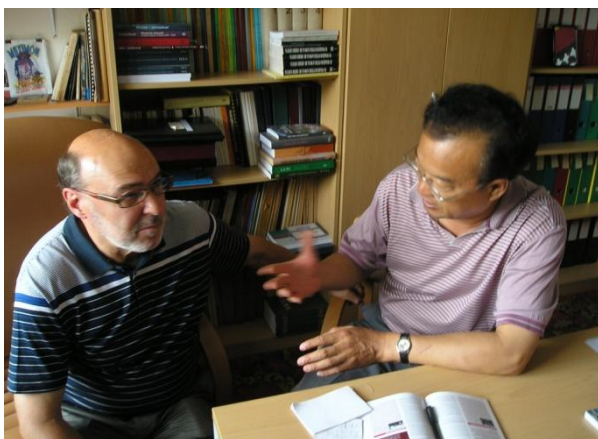
图片：波兰科学院主楼

1945 年，刚刚获得解放的波兰面临的是第二次世界大战的破坏所造成的极其困难的局面。当时对科学教育事业来说，恢复和重建高等院校和科学研究机构，迅速培养科研人员和弥补由于战争的破坏和延误而在科学事业发展上出现的空白，就成了波兰科学发展的主要任务。

经过 5 年多的恢复和发展阶段，于 1951 年建立了波兰国家科学研究中心——波兰科学院。从此波兰的科学事业进入了一个新的发展时期。1958 年，波兰通过了“高等院校法”，规定高等院校除了是教学单位以外，还要把教学工作与科研工作结合起来。为适应科研工作的需要，高等院校的内部机构作了相应的调整，健全了研究所和研究室等机构。1960 年，波兰通过了“波兰科学院法”，规定波兰科学院是波兰科学研究的中心，主要任务是从事基础科学的研究。1963 年，波兰通过了“专业部门研究所法”，规定各专业部和委下属的各研究所主要从事应用研究。这样波兰科学研究组织的三个主要体系，即高等院校、波兰科学院和专业部门研究所基本形成了。1963 年，波兰成立了科学技术委员会，它是波兰全国科学技术工作的职能机构，但侧重领导应用研究方面的工作，而波兰科学院除了做好本系统的基础研究工作以外，在全国范围来说，还要协调与计划全国的基础研究。

1970 年，重新修订的“波兰科学院法”则明确规定，波兰科学院要担负起协调科研工作和制定科研计划的任务。进入七十年代以后，波兰的科学研究领导机构发生了新的变化，最明显的一点是 1972 年成立了科学、高等教育和技术部，取代了教育和高等教育部以及科学技术委员会，与波兰科学院合作，领导、协调和计划全国的科学和教育工作。到了八十年代，对科学、高等教育和技术部又进行了改组，变成了现在的科学和高等教育部，以及科学技术进步与应用局。尽管上层领导机构几经变化，但就科学研究体系来说，基本上三个系统：其一是波兰科学院，是全国的科学研究中心，主要任务是开展基础研究；其二是高等院校，全国共 89 所，主要任务是培养科学技术专业人材，此外结合教学工作，开展科学研究；再次是专业部门研究单位(全国共 123 个)，主要从事应用、开发以及新产品、新工艺的试验研究。

波兰科学院是波兰的国家最高科学研究机构，它有权在科研和学术交流方面在国内外作波兰的代表。在科学研究工作上，有权就整个波兰科学事业问题与科学和高等教育部以及其他中央国家机关进行合作，有权在自己的科学研究单位开展科学研究工作。根据波兰议会的决议而建立的波兰科学院，是具有双重性质的科学研究机构，即一方面，它是科学工作者的自治组织，其领导机构人员的组成由选举产生，另一方面，它又是国家机关，它要向政府报告全国科学研究计划和科研工作情况。



图片：作者与波兰波兹南省分院的专家交流

波兰科学院下分 7 个学部：社会科学部，生物科学部，数理化学部、技术科学部、农业科学部、医学科学部、地理和矿业科学部。被选为科学院院士的科学家，按其专长分别为一个学部的委员。学部的任务是，对科学院的各科学委员会和科学研究所等科研单位进行领导和监督。波兰科学院的院士，由科学院代表大会推选，并根据科学院

主席团的提名，报请波兰国务委员会批准。

波兰科学院的各科学委员会，是波兰各学科领域中最具有代表性的科学家的学术组织，高等院校和各专业部门研究单位的科学家都可以参加科学院的科学委员会。这样的委员会目前共有 96 个，其中社会科学方面的科学委员会 24 个。这 96 个科学委员会共有 4 千多名委员，包括了科学院、高等院校、专业部研究所等部门的科学家和研究工作者，因此，波兰科学院科学委员会成了国内科学、技术、经济等单位的科学家们共同活动的场所，对国家的科学、技术、经济和文化的发展与进步起着积极的作用，发挥着智囊团的作用。

波兰科学院，除了科学委员会以外，还包括研究所、图书文献和情报机构等在内的 75 个单位，其中 55 个研究单位分属 7 个学部领导，科学试验中心、科学图书馆、科学情报和文献中心、专利和档案中心等部门则直属院部领导。此外，波兰科学院还在巴黎和罗马设有两个科学站。在克拉科夫、伏罗兹瓦夫，波兹南、卡托维兹和罗兹设有 5 个分院。分院除了和总院有统一的研究计划以外，还有结合本地区特点的科研项目。波兰科学院所属的科研单位，中心任务是在各个学科开展基础研究。在这些科研单位中，从事社会科学研究的单位共有 15 个，为哲学和社会学、国家与法、考古与人类学、历史和语言文学等研究所，在全国基础研究中起着牵头的作用。访问期间，我通过参加学术会议、拜访、讲座和座谈等方式结识了一批在波兰颇具影响的学者，并与他们建立了学术关系，为今后进一步学术交流奠定了基础。

二、 宣传了中华民族的优秀文化

中华民族具有 5 千年的文明史，拥有丰富的文学作品。波兰的学生和学者同其他国家的一样对此十分感兴趣，尤其是儒家文化。我应邀给波兰科学院和克拉科夫、伏罗兹瓦夫和波兹南分院的研究生和专家学者们作了儒家文化和突厥语文

学方面的专题讲座，举行了座谈会。大多数研究生和学者是第一次目睹中国的学者，第一次耳闻中国学者的讲座。这些讲座和座谈会受到了热烈的欢迎，产生了良好的社会政治效果。

三、 访问了波兰族聚居的乡村

除了与波兰科研院校的专家学者进行座谈交流以外，我还前往克拉科夫省的琴斯托霍瓦市（Częstochowa）和波兹南省格涅茨诺（Gniezno）市的乡村访问了普通人家，详细了解了他们的风土人情，切身感受了波兰民族的真实生活。

波兰人因受宗教的影响，养成了特别爱佩挂“十字架”的习惯，如项链、胸徽等。无论是老年人、中年人或年青人，甚至有的小孩子都佩挂。他们喜欢谈论本民族的传统文化、生活方式和家庭生活情况。他们格外喜欢花卉，并赋予不同的花以不同的含义，借以传达其不同的感情：视玫瑰花为“爱情”的象征，认为石竹花含有“机智”和“快乐”之意，把兰花看作为“激情之花”，用菊花做“墓地用花”，最爱“三色堇”。波兰人认为三色堇给人以欢乐和幸福，因此尊其为国花。他们赠送鲜花讲究送单束，花束由一种花组成被认为是雅致的，送双束花在他们眼里是不礼貌的。他们对雄鹰倍加喜爱，视为力量和智慧的象征，因此将雄鹰喻为国鸟。

波兰人在社交场合与客人相见时，一般都惯施握手礼。亲朋好友相见时，一般都惯施拥抱礼。他们还极为盛行吻手礼。吻手礼，一般都要在女士先伸手而且手作下垂式时，对方才可将该女士的手轻轻置手中而吻之，但嘴不可过于接近女士的手。波兰人交往，避免赠送高价格的礼物。波兰人以吃西餐为主，其口味偏清淡，不要过分油腻，普遍喜食以烤、煮、烩的菜肴，而且还爱用黄油菜肴。波兰人一般都喜爱酒吧，通常在饭前习惯喝烈性酒，饭后饮甜酒。他们也喜爱喝咖啡和红茶，但习惯往茶里放一点柠檬汁。



图片：本文作者在参观波兰的传统



图片：本文作者在参观波兰的传统民居

波兰人大多数信奉天主教，无教派人占 6.3%，无神论者占 3.2%。他们有一切宗教上的禁忌风俗，祈祷、忏悔，按教规举行婚、丧礼等等。他们忌讳数字“13”和“星期五”。他们认为“13”、“星期五”是不祥之数和日期，象征着厄运和灾难。他们忌讳有人向他们打听个人的工资、年龄、宗教和社会地位等问题，认为这些都是个人的私事，无须他人过问。他们在交往中忌讳菊花。认为菊花是用于葬礼上的花；不喜欢送红玫瑰花，因为红玫瑰花为浪漫爱情的信物。

波兰人由于受地理环境的影响，食俗上与其他东欧国家近似。日常用餐以西餐为主，也喜欢吃中餐，而且主食和虾、蟹以及海味品吃得比较少。他们有个独特的分菜习惯，凡碰到吃整只鸡、鸭、鹅时，总愿意让餐桌旁最年轻的女主人动手分割，并一一送到客人的盘里，然后一起吃。波兰人对酸黄瓜及清蒸做法的食品不太喜欢吃。

波兰民族的服饰既有斯拉夫民族的风格，也有日耳曼民族的特色，而且因不同区域也形成了本民族的地方变体。如位于喀尔巴阡山北麓克拉科夫等地区的服饰就别具特色。喀尔巴阡山脉是一个美丽、富饶的山区，它物产丰富，居住的数十个民族都有自己悠久的历史 and 优秀的民族传统。这里的民族民间服饰优美绚丽、服饰艺术达到很高的造诣。在服饰的造型、色彩、装饰图形、装饰形式和手法等方面都各有特点，体现出独特的民族风格。地理环境与民族服饰按照文化生态学的概念，人类生存所处的环境必然地受到地理环境和气候条件的制约，同时又作用于人们生理与心理上的影响。服饰作为文化的一个重要组成部分，不可避免地受到地域和文化的影响。无论是一望无际的草原、波涛翻涌的大海，还是巍峨矗立的高山，都会产生与之相应的服饰形态，在不同的民族服饰中打下深深的印记。从欧洲的地理环境、气候条件对人们的生活习俗和服饰装扮的影响来看，比较明显的差别在于欧洲西南部地中海沿岸的海洋型文化与欧洲中部与东部的游牧型文化之间的关系。虽然波兰民族已经定居了几个世纪了，但是其服饰仍然折射着游牧文化的元素。



图片：波兰民族的传统厨房

波兰人热爱生活，重视传统，特别喜欢过节，尤其热衷于发起和组织一些国际间的活动。据不完全统计，一年之中名目繁多的宗教、民俗或艺术庆祝活动有近 50 项。从元月到腊月，每个月份都有节日，其中就我们中原民族的春

节一样，最隆重的传统节日还是圣诞节。

圣诞节前半月就开始筹办。各家里里外外都打扫得干干净净，装饰圣诞树，准备由 12 道菜组成的平安夜晚餐。当看到第一颗星星时就可以开始用“年夜饭”。用餐前大家一起唱圣诞歌曲，家中长者的手里会拿着圣诞饼与家中的其它人共同分享，并按照年龄大小顺序一一祝福。家中成员都会说：“彼此宽恕，也特别祈求天主的爱，不断地与他同在。”在餐桌上会放些钱，意思是说：希望这个家明年有足够的钱，并且家中也布置有耶稣诞生的马槽，大家快乐地分享过去一年里所取得的成就。

20 世纪 80 年代末，波兰摆脱了前苏联的束缚，开始对本民族的传统文
化重视起来。全国上下掀起了一股弘扬本族优秀文化的浪潮，为前苏联时期的政治人物立起的人物塑像全部改成了本民族的杰出人物，出版了一批宣传本族传统文化的书籍。



图片：波兰克拉科夫省的民族服饰

— 完 —

龟兹故地行记（上）

冯玉雷¹

今年，我接到“现代视野下的龟兹文化发展变迁”暨第六届龟兹学术研讨会邀请，欣然前往。9月18日到乌鲁木齐，次日乘车到库尔勒，参观铁门关，之后在阿克苏参加两天扎扎实实的学术会，考察了温宿大峡谷、克孜尔石窟、阿艾石窟。远涉荒地。古人骑骆驼需要大半年完成的旅程，我们浓缩到七天，在那旷古奇崛的荒凉与繁荣中真正陶醉了一次！

从乌鲁木齐到库尔勒

9月19日清晨，出发前，用早餐时，同桌的文史专家李鹏海先生说了句谚语：“新疆老头去赶场，骑上毛驴揣上馕。”提醒学者们对前往库尔勒的艰苦行程要有心理准备。大家早就听过“不到新疆，不知道祖国之大”的说法，所以，没有人表现出惊讶或忧虑，相反，都欢欣雀跃——包括年近80岁的历史学家陈国灿、陈应时和年龄稍轻但也年过古稀的柴剑虹、耿昇等诸学者。他们精神饱满，谈笑风生，大多谈论学术问题，也互相开玩笑。



图片：沿途令人震撼的风景

柴剑虹说起耿昇先生早年当驻法国大使时的往事。那时耿先生回国休假，英姿飒爽，衣着入时，引起两位小偷注意，尾随到家中，手持作为装饰用的古剑胁迫他交出“巨款”。耿先生说存款单夹在书中，让他们寻找。小偷翻很多书，累得满头大汗，一无所获，沮丧离开。大家畅笑，求证。耿先生说当时剑尖直逼喉咙，刺疼他了。我读过一些先生翻译的文章，尤其通读了法国汉学家戴密微的《吐蕃僧诤记》，算是神交已久，便问：我可否将这件事写到文章中？耿先生严肃地说：我们不玩花絮，搞学术！参会代表中胡子最长的宗教文化艺术史学家张总先生开玩笑说：“你要写，得付给耿先生一些稿费。”耿先生是当事人，而提供材料的则是柴剑虹先生，稿费该给谁，是个问题。

说着，笑着，汽车驶出闹市，驶离近郊，一头钻进天山。大家望着窗外的红山巨岩，陷入沉思。南京师范大学的教授、博导刘进宝先生却像只快乐活跃的兔子，热情洋溢，引经据典，侃侃而谈，内容涉及敦煌学史和学界人事。我很佩服

¹ 作者简介：冯玉雷，男，兰州市作家协会副主席。

他的精确记忆力。首都师范大学教授李华瑞先生和原《历史研究》编辑部的宋超先生连续拍照，企图把天山的千姿百态收尽。有一阵子，车里不断响起咔嚓咔嚓声。但持续最长的还是张总先生与中国国家博物馆李翎博士密密实实的谈话——他们座位与我毗邻，考察期间，就佛教文化相关问题谈了一路，谈了两三千公里。



图片：银山碛

不经意间，车子已经穿越天山，眼前又豁然开阔起来。我对路牌上标示的地名产生浓烈兴趣。于是，边欣赏草滩、荒原，边记录这些似曾相识的地名。

“榆树沟”比较常见，显然，这是汉族人取的名字。汽车经过一片辽阔沙碛。柴剑虹先生扶着座椅走过来，指着外面说：这就是著名的银山碛，由此可往罗布泊。

罗布泊可是绝地啊，多少年来，很多勇士只有冒着生命危险才可以到达，现在呢，借助越野车和高科技，普通人都轻易抵达。新疆大学学报副主编李蕾女士就曾经在罗布泊岸边的楼兰故地住过一晚上。“周边都是古代墓地，很安静，但内心总是不安，回来后病了七天。”她说。

汽车驰过一片荒原，进入另一片荒滩。单调景色使人困意顿生，不知谁歪着脑袋睡着了。偶然，成群的野鸽子闪现疾飞，划着弧线，瞬间掠过天空。快得让人不能确定这是真实还是虚幻。标准的路牌不断报告地名：清水河大桥、黄水河大桥、六十户、开都河大桥，甚至还出现了博斯腾湖！从地图上看，这条路距离博斯腾湖不会太远。俄罗斯作家普里什文将湖泊称为“大地的眼睛”。博斯腾湖是开都河与草原共同造就的眼睛，也是焉耆古国的眼睛，更是野马和葡萄酒的家乡。在纷繁喧嚣的历史中，那里演绎过多少可歌可泣的故事！但生命力最强的却是一个民间传说：年轻恋人博斯腾和尕亚相爱，天上的雨神仰慕尕亚之美，要抢她为妻。尕亚誓死不从，遭到雨神报复，草原大旱。博斯腾与雨神大战，最终获胜，却因过度疲惫，累死了。尕亚痛不欲生，眼泪化作湖水，后来也悲愤而死。牧民为纪念他们，将该湖命名为“博斯腾湖”。故事老套，听来却依然感动。遐想中，又看见路边闪过几个地名：包尔海、四十里城子、相思湖大桥、紫泥泉、塔什店和莲花湖。我想，这些地名的背后都有一段悠长的历史和丰富的故事。而来来往往的过客，只能瞥一眼简单肤浅的文字表面。

下午三点，汽车终于驶进库尔勒（维吾尔语，意思是“眺望”）。午餐后，稍事休息，即乘车考察铁门关。铁门关自古以来就是兵家必争之地，《水经注》称铁门关所在峡谷为“铁门关”，后人称为“遮留谷”。西汉张骞出使西域，曾路经铁门关，班超曾饮马于孔雀河，因此，人们又称孔雀河为饮马河。岑参也曾赋诗一首：



图片：铁门关

“铁关天西涯，极目少行客。关旁一小吏，终日对石壁。桥跨千仞危，路盘两崖窄。试登西楼望，一望头欲白。”现在，这首诗被刻在石壁上，赫然醒目。对铁门关的险要，近人谢彬在《新疆游记》中记录得比较生动：“两山夹峙，一线中通，路倚奇石，侧临深涧，水流澎湃，日夜有声，弯环曲折，时有大风，行者心戒。”瑞典探险家斯文·赫定曾率领西北科学考察队部分队员从孔雀河乘船漂流进入罗布泊，曾在铁门关遭遇险情。根据这位曾受诺贝尔资助的游侠的测量记录，1934年4月19日，在铁门关河流分岔处，河宽69.6米，最大水深3.63米。如今，山势依然凶险，且有坍塌痕迹，但孔雀河既不澎湃，也无声响，更像一只温顺恬静的小鹿。

参会代表分乘两辆车。此前，很多人彼此不熟，到铁门关，依山傍河，唯此一道，生熟夹杂，没了分别，说说笑笑，向峡谷内走去。柴剑虹先生1968年大学毕业后在新疆工作过10年。1980年夏天，他背着书包从库尔勒步行到铁门关考察，次年写了《轮台、铁门关、疏勒辨》，我从柴先生于2000年出版的《敦煌吐鲁番



图片：孔雀河边的古道

学论稿》中读过这篇文章。柴先生说那次还搭顺风车考察了库木吐拉。一个学人有这样的历史，值得自豪。可是，柴先生始终很静。

对面走来一位维族男子，牵着一头驮载家什的毛驴和两只狗。他是牧羊人。两只狗没有凶相，但令人生畏。耿昇先生却坦然走过去，要与毛驴合影。我真担心

两只狗失去理智，咬伤他的腿肚子。照相结束，安然无恙。继续前行，道路越来越窄。尽管岁月变迁，但古道的大概形势依然可寻，狭窄无法通行时，便过渡到

对岸，继续依傍奇石前行。古老的驼队，也是如此吧。河床抬高，出现一片小盆地和茅草棚。河边，沙枣树托着一身身金黄的果实，谦恭慷慨。品尝几颗，每棵树的沙枣味道都有不同的清香。黑色的喜鹊飞来飞去。大家就“孔雀河”的名称进行讨论：这里以前到底有没有孔雀生存？耿昇先生坚定地说：“孔雀河与一个民间传说有关。”那是《塔依尔与卓赫拉》的故事。传说古焉耆国王公主卓赫拉与牧羊人塔依尔相爱，丞相卡热汗唆使国王抓捕塔依尔，要将他处死。卓赫拉设法救出，夜奔出关，不幸坠入深涧。后人在铁门关对面公主岭上造了塔依尔与卓赫拉“麻扎”（阿拉伯语，意为“参拜之处”，指圣徒的墓地），缅怀这对为爱情和自由而死的恋人。但这与孔雀何干？难道塔依尔与卓赫拉变成了两只孔雀，飞到温暖的南方？刘进宝教授的学生孙宁博士表情严肃，他说心灵得到洗涤，将这个故事记得烂熟。在孔雀河大转弯的地方，部分学者返回，我与陕西考古所赵西来先生、孙博士拾阶登山。孙博士突然说了句很经典的话：“北方的山太孤独了。”我说：“这里的山尽管荒凉透顶，但是，我非常迷恋。”他说了句更经典的话：“大概荒凉是生命的本质吧。”这时，早到山顶的刘进宝、李华瑞等先生，迫不及待地开始迎风而呼了。

返回宾馆，晚宴中，认识了学者李树辉。他在新疆社会科学院语言研究所工作，通晓突厥语、维语。他写过一篇文章，说古代文献中提到的“金山”实际上就是这几天低头不见抬头见的天山。迄今为止，没有学者举出反证。李树辉先生幽默风趣，热情健谈。初次见面，他就对我说：“你们甘肃人很低调，喜欢说‘甘肃没啥路，就一条丝绸之路；甘肃没啥书，就一本《读者》；甘肃没啥城，就一座东风航天城，甘肃没啥戏，就一台《丝路花雨》；甘肃没啥面，就一碗牛肉面；甘肃没啥古迹，就一座莫高窟；甘肃没出来什么人，就出来水均益、朱军、李修平这些主持人，’是不是？”我被逗乐，说你听到的是早期版本，后来不断创新，发展到科技、资源、矿藏、农业、历史、草场、藏书、葡萄酒、演艺等领域，目前已经超过一百条了。不过想一想，都有事实根据。

阿克苏会议

9月20日，两辆车依偎天山，向西疾驰。这一线很多地名，反复出现在斯文·赫定笔下。这位坚韧不拔但又不失诗意的瑞典探险家在中亚大地上游荡大半辈子，进入暮年时，又于1927—34年率领中瑞西北科学考察团到亚洲腹地漫游。他曾设想，在敦煌、楼兰故地、孔雀河、库尔勒之间修一条公路，让古代商队曾经使用过五百年的一段重要商道恢复生命。这个想法极富诗意。诗人海子最喜欢读的书，就有斯文·赫定著作《亚洲腹地探险八年》。我一边欣赏天山的雄姿体态，一边冥想那位自称把自己嫁给中亚的单身汉的游历生活。现代人，像柴先生那样

背着书包考察故址都很难，怎敢奢望带领一支驼队长年累月亲密接触这些荒山枯岭？斯文·赫定，一位高尚的异乡人，舍弃气候宜人的瑞典，“反把他乡作故乡”，用全部的热情和生命感受了中亚大地，他是多么的幸福！唯一遗憾，终生未娶。为了弥补这个不足，我在长篇小说《敦煌·六千大地或者更远》里将美丽神女楼兰嫁与他，举行诗意的婚礼，并在他即将殒命沙漠时相救……斯文·赫定离开中



图片：阿克苏博物馆

国后，直到去世，都念念不忘这片荒凉的土地和共同探险的陈宗器等中国伙伴。

汽车途经阳霞、铁热克巴扎、雅克拉末、库车、大尤都斯、羊塔克库都克、拜城、温宿等地，下午，抵达阿克苏。简单午餐后，参观由上海市援建的阿克苏地区博物馆。博物馆与一所学校相连，外观有现代感，很气派，这种风格在上海世博会中比较多见。博物馆内部陈列的文物反映了古代龟兹地区人们的生活全貌。龟兹又称丘慈、邱兹、丘兹、从这些异名考察，龟兹读音为“qiuci”

或“qiuzi”。研究语言的李树辉先生在陕北调查时却发现，当地农民把龟兹乐称为“guiziye”。龟兹北依天山，南临大漠，是古代西域大国，以库车绿洲为中心，最盛时辖境大致包括今新疆轮台、库车、沙雅、拜城、阿克苏、新和6个县市。在中国文明发展史中，这个著名古国绚丽多彩，美轮美奂。今天，无论从哪个角度提到龟兹，都无法绕开乐舞、石窟、铁器、鸠摩罗什和安西都护府，等等。因此，在敦煌学、丝绸之路学之后，又衍生了龟兹学。敦煌学以地名命名，丝绸之路学以“路”命名，龟兹学以古国名命名，三者各有千秋，以点、线、面网罗了西部文化的概貌。

第二天上午，研讨会在阿克苏地区博物馆多功能厅正式开始。开幕式上，龙门石窟研究院研究员温玉成先生的发言引起我注意——他强调学者应该到田野里去。近两年，他在川西寻找成吉思汗陵，跑坏了一辆吉普车，“谜底即将揭开”。茶歇时，我不失时机，与温先生协商，能否把川西考察随笔在《丝绸之路》上发表，最好透露一些最新发现成果。温先生坚定地说，有位成都的女作家跟踪他两年，书稿备齐，单等谜底公布，即可出书。如此，就不能夺人之爱了。但心有不舍啊。



图片：“阿克苏会议”宣传海报

柴剑虹先生发言前，转达了冯其庸先生的祝贺信。他针对新疆龟兹研究院研究员霍旭初先生著作《滴泉集》谈了几点体会。霍旭初先生是一位严谨的学者，敦厚的长者，虽然首次见面，但以前读过他的《龟兹艺术研究》和其它一些论文，并不陌生。霍先生是龟兹学会的发起人、指导者、组织者，为这次会议付出了极大心血，他未与我们同车前往，提前飞赴阿克苏，亲自协调安排会议接待等各项事宜，以确保万无一失。学者的治学精神贯彻到方方面面，令人感佩。柴剑虹非常认同《滴泉集》中谈到的文化发展“回授”，并且进一步强调。习惯上，大家认为佛教文化由印度传入后，一路向东传递，可是，往往忽略了，文化传播过程中，在创新发展后又“回流”过来。龟兹文化中就有这种现象。

新疆考古研究所所长于志勇先生展示了他近两年的田野考察成果。他考察地域涉及十四个地州，在高昌故城发现了吐蕃文简牍，在库车北山发现冶炼遗址，考察博克拉达山庙遗址，还挖掘1200多座墓葬。报告结束后，他马不停蹄，奔赴正在作业的考察现场。陈国灿先生谈安西都护府的驻军问题，对唐朝时军、守捉的兵员编制做了非常详实的考证。我从2009年开始创作长篇小说《野马，尘埃》，涉及到军与守捉的问题。而陈先生引用的一些有关当年士兵超期服役、逃窜、兵源等方面情况的出土文献资料将给我新的启发。陈先生还谈到《张君义告身》。张君义是敦煌人，因对吐蕃作战有功，被封为沙州防御使，屡建战功，不得赏，反而因功受罚，气愤之余，自断左手，包在绢中，埋入地下。1941年，张大千在敦煌发现这只手臂。一些史书记有他的资料，但其告身系我首次得知。

耿昇先生介绍了伯希和西域探险日记中有关库车地区的记述。目前，他正在翻译、审订《伯希和探险日记》。伯希和曾于1906—1908年在西域探险，但他的日记直到2008年才在巴黎出版。这也是我多年来关注的题材。耿先生谈到翻译之苦，案头摆着沙雅、库车、温宿等地地方志，花大量时间对地名。而且，伯希和喜欢掉书袋，引经据典，东拉西扯很多东西，令他“备受煎熬”。尽管先生再三喊苦，但谁都能感受到其中的乐趣。

新疆大学教授周轩教授长于言谈，在赴会的路上经常与刘进宝教授谈古论今，信息量很大。他的论文是考据佚名之作《戎幕随笔》作者并非俞浩《西域考古录》转录的谢济世，另有其人。我推测，作者应该是类似于蒋孝琬那样的文人。蒋孝琬因为协助



图片：“阿克苏会议”开幕式

斯坦因盗买敦煌藏经洞文书而从众多“师爷”中浮出，实属偶然。或许，《戎幕随笔》的作者成了永远的问号。但周轩先生雄赳赳，气昂昂，信心十足。我们期待他早日破解谜团。

上海音乐学院陈应时教授展示他破译的五弦琴谱。很多人都对乐理不熟悉，但是陈教授通过 ppt 播放其中一曲，古朴典雅，大方优美。几天后离会，因为等车，我与陈先生有过大半天交谈时间，向他请教一些古代音乐方面的问题。段安节著《乐府杂录·序·歌》记载大历中才人张红红以“小豆数合，记其节拍”，其它资料转引为“以豆记之”。我不能确定“豆”是不是现在食用的豆子。曾经请教过几位年轻的音乐教师，她们没有听说过用豆子记录乐拍的事，所以推测“豆”应该通“逗”。陈先生断定，张红红使用的“豆”就是现在可以食用的豆子。他还演示如何纪录。其后又谈到席臻贯、叶栋、牛龙菲、庄桩等研究古乐的专家。

人大国学院的王子今教授试图考证龟兹地区曾有野生孔雀。孔雀有个别名，叫“孔都护”，可见作为众鸟之王，由来已久。但是，龟兹地区气候干燥，冬天寒冷，如果有野生孔雀，它们如何抵御严寒？如何觅食？茶歇时，大家继续就这问题进行讨论，各持己见。

……连续两天，在热烈的气氛中，黄夏年、李树辉、刘进宝、王博、徐时仪、韩金科、宋超、李鹏海、史晓明、任平山、陈爱峰、任克良、贺艳等参会代表都作了精彩发言。我注意到，陈国灿、霍旭初、柴剑虹、耿昇、陈应时、李鹏海、温玉成等年过古稀的学者不但认真准备了学术论文，而且，自始至终，从不离席，都专心致志地听会，谦和地提出问题，与大家讨论。孔子曰：“人不知而不愠，不亦君子乎？”这些醉心于民族文化的先生，或儒雅，或严谨，或率性，或内敛，他们不温不躁，“皓首穷经”，多年来在自己研究的领域内恬然淡然地享受着清淡的乐趣，根本不关心外在世俗的一切。

我发言中所谈的问题与霍旭初、韩金科先生的发言有相通之处，他们希望以后在文化创新方面下大功夫，这是时代的需要。我觉得，创新发展民族文化事业，无论文学创作、舞剧艺术还是影视改编，都离不开学者们苦心孤诣的研究成果。他们为文化创新发展奠定了坚实的学术基础。文化创新是一个庞大的文化工程，需要多个领域的人才真诚配合。其实，这次会议确实也显示出学者们开阔的胸怀和视野，发言涉及到符号学、人类学、图像学等学科。我想，待以时日，更多的年轻学者会承前启后，以新的视角和新的学术思想来研究丝绸之路文化遗产。

晚上，耿昇、刘进宝先生意犹未尽，把宾馆大厅变成会议分会场，讨论到深夜。

— 完 —

（待续）

从“边缘与中心”关系看近代云南农村社会的变迁

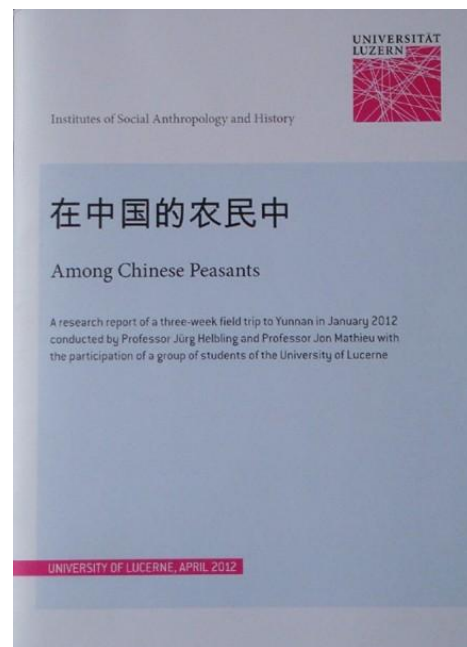
——瑞士卢塞恩大学人类学历史学考察团对“云南三村”的回访

肖坤冰¹

2012 年 10 月 2-9 日，我应瑞士卢塞恩大学 (University of Lucerne) 历史学教授 Jon Mathieu 之邀，访问了该校并进行了学术报告。而我们此次的学术交流，缘起于 2012 年我陪同该校人类学历史学考察团在中国云南农村的一次考察活动。在瑞士见面后，Jon Mathieu 送给了我一本此次考察的成果 *Among Chinese Peasants — A research report of three-week field trip in Yunnan in January 2012*（《在中国的农民中——基于 2012 年 1 月在云南三周考察的调研报告》）。据悉，前不久，考察团成员在卢塞恩大学组织了一场学术报告会，介绍了他们于今年年初在云南的考察活动，吸引了很多对中国研究感兴趣的研究者参与并展开了热烈的讨论。可以说此次考察活动在瑞士的人类学、历史学同行间取得了极好的反响。

2012 年 1 月 15 日至 1 月 29 日，瑞士卢塞恩大学 (University of Lucerne) 的人类学历史学考察团在云南省玉溪、楚雄地区及中缅边境的傣族自治县进行了一系列的田野考察活动。受到费尔南·布罗代尔 (Fernand Braudel)，伊曼纽·华勒斯坦 (Immanuel Wallerstein)，威廉·施坚雅 (William Skinner)，詹姆斯·斯科特 (James Scott) 等学者的研究影响，此次的考察目的旨在探寻云南省的“中心与边缘” (centre and periphery) 关系。考察点主要集中在两个区域，一是对费孝通先生在上个世纪撰写出 *Earthbound China* (中文版即《云南三村》) 的田野点禄丰地区进行回访，二是对傣族集中分布的思茅、普洱地区进行了考察，这一地区同时具有“云南省的边缘”和“与缅甸接壤的前沿”的双重意义。考察团由卢塞恩大学的历史学教授 Jon Mathieu、人类学教授 Helbling Jürg 带队，团员由该校的历史学及人类学专业的研究生组成。笔者作为中方学者全程参与了此次考察活动并担任田野访谈中的翻译。

考察活动缘起于 2011 年下半年在卢塞恩大学举行的一场 seminar。两位教授



¹ 作者简介：肖坤冰，女，西南民族大学西南民族研究院助理研究员。通信地址：四川省成都市一环路南四段，西南民族研究院，邮编：610041。电子邮箱：xiaokunbing@gmail.com。

在 seminar 上就西欧和中国云南在“中心与边缘”这一组对应关系上呈现出的差异性进行了比较。而这一比较与讨论的基础正是费孝通于1945年首先在美国以英文出版的 *Earthbound China* 一书。上世纪30 年代末40年代初，费孝通及其助手张之毅在云南内地农村的三个村子进行了考察并撰写了一系列调查报告，包括《禄村农田》、《易村手工业》、《玉村农业和商业》，其中的“禄村”、“易村”、“玉村”分别是指禄丰、易门、玉溪的村庄。该书于1945年由美国芝加哥大学出版社首先以英文出版，即 *Earthbound China*。该书出版后，对欧美的学术界均产生了深远影响，成为欧美人类学者了解中国农村的重要参考资料。如今六七十年过去了，整个中国以及中国的农村均发生了天翻地覆的变化。当年的三个村庄今天发展成为何种状态？云南的农村在今天中国现代化和城镇化的过程中又是如何适应的？如何看待在现代化进程中云南的农村与城镇之间的关系？带着这些思考，Jon Mathieu 和 Helbling Jürg 经过反复磋商，决定于2012年初在中国云南进行一次实地田野考察，并在卢塞恩大学的历史学和人类学研究生中遴选考察团员，最终确定了7名成员，其中还包括一名农学专家（在读人类学博士）。作为全程参与此次考察的中方学者，我在下面的文章中将分为理论假说、田野调查以及对 Helbling Jürg 教授的访谈三个部分介绍此次考察活动。

一、 理论假说、考察方法与初步结论

1. 理论假说

该调查的理论假说是离昆明越远的村落在位置上也越边缘。依照假说最可能的分层是：昆明是中心，禄丰区域的村庄为次，最后是西盟县的佤族村落。不过，假说可能会出现以下情况：次中心会出现较高的人口密度，较精密的农业，较高程度的市场整合和居民的较高收入，从而导致中心和边缘呈现出一个更加复杂和不连续的关系。我们关于中心和边缘分类的大概设想是：村落的位置越中心，人口密度、农业精密化程度和市场整合度也就越高，居民收入也越高。所以我们假定禄丰区域的村落比西盟地区的佤族村落有着更高的农业商品化程度；居民有更高的收入；所以处于更中心。

2. 对村庄和方法的选择

我们选择了禄丰县的大北厂村、李珍庄和华宁县的猫猫箐村（这三个村庄分别为费孝通所著《云南三村》中的禄村、易村及玉村）以及西盟佤族自治县的佤族村寨爬街、永俄和岳宋。在每个地区挑选三个村落不仅是为了使采样更具多样性，同时也是为了体现一种历史展望性，因为其中一些村庄的相关资料至少可以追溯到上世纪 30 年代（如大北厂村和李珍庄），还有一些则可以上溯到 50 年代末，以及到 90 年代（如永俄和岳宋）。由于我们在每个村庄中只能逗留一天

时间，所以为了在短期时间内搜集尽可能多的相关数据，我们采用了快速农村评估法(RRA)，包括开放式访问、调查问卷、对家庭和关键信息提供者的访问、对不同来源取得的资料进行互证、座谈会、直接观察法以及使用二手资料。由多种学科背景组成的调研队伍（包括人类学、历史学和农学）有助于勾画出一幅更为客观的图景。

为了取得第一手的资料，以便对“中心-边缘”间的关系进行实证主义的理解，我们列了一份问题清单，用来对各个村庄在空间网络上的位置进行定位。这些问题涉及农业形态、市场整合程度和消费水平以及家庭财产状况。除此之外我们也设置了一些诸如村庄规模、人口密度、生态环境以及运输系统等常规问题。

考察团分为两个小组，每组由一个教授带队分别对某一个家庭的成员进行两到三小时的访谈。为了同时获得对各村庄财富分配情况的信息，我们采取一个组访谈一户较贫困家庭、而另一组则访谈一户较富裕家庭的方式。此外我们也就整个村庄的基本情况咨询了地方精英（基层干部、教师、文化工作者等）。

3. 初步的结论

通过此次田野考察，我们从“中心与边缘”的角度出发，对云南的农村与城市之间的差异进行了以下初步归纳：

“中心”与“边缘”存在着明显的差距：昆明和玉溪显然不同于岳宋和永俄。昆明和玉溪一直在快速发展，有大量的农民从农村转移到城里，但是这些农民移动的程度和其他省份的相比仍有差距。在我们访问的家庭中，大多数家庭的孩子在玉溪、昆明以及更远的地方（比如海南）已经有了收入较好的工作。然而根据费孝通的观点，“中心”与“边缘”对地方的影响重大，基于这个理论，这些村庄不同的地理位置对于自身具有不同的影响。或者换句话说，由于这些乡村与昆明或者玉溪之间距离的不同，在多大程度上导致了它们之间的差别？

我们访问的乡村在人口密度、农耕土地的可用性以及农产品的生产程度上都有许多差别。然而，经济农作物的重要性的“打工”收入占家庭收入的比例超过了我们之前的预想。由于经济作物的种植和外出谋生的方式改变了传统的生产生活模式，位于边缘和中心的乡村的商业化程度几乎是差不多的。比如，华宁县的猫猫箐村村民现在的主要收入是佛手瓜种植，而位于中缅边境的佤族村寨也因为茶叶和橡胶树的种植，程度极深地卷入了市场化经济。在一些村庄的周围就有橡胶和茶叶的加工厂，村民可以把他们的初级产品拿去出售，也有经销商主动到他们的村庄去收购猪和农作物等。并且在每个村庄的附近都有大大小小的城镇，人们都可以在镇上找到工作，出售他们的产品和购买商品。因而，也许地理位置上的“中心与边缘”的重要性并没有费孝通调查的那个年代那么重要了。

然而，“中心与边缘”的差别仍然存在于农村和县城之间。农民通常认为县城里的生活更为美好和便利，而农村的生活却不令人满意。这种情况在禄丰县比较多，但在佤族寨子里却十分少见。但是在佤族寨子里，一些从来都没有想过离开他们祖祖辈辈生活地方的农民，却说到他们的子孙更向往城市的生活，愿意留



图片：Helbling Jürg 教授在王建恒家祖屋前听其讲述家族史

在城市。同时，我们应该区分农民在乡村和城镇之间“永久性的转移”和“反复的转移”。在两者之间反复的转移可能是农民将来的生活状态：大多数的年轻人离开他们家乡一段时间后，由于无法承担城市中的生活成本又被迫重新返回。“反复的转移”一方面在一定程度上不至于使农村人口变得稀少，另一方面，也使农民可以感受到城市化的经济和娱乐方式。

二、田野图像

时间：2012 年 1 月 15 日

地点：禄丰县金山镇大北厂村

1 月 15 日，我们于上午 9:30 从昆明市茶花宾馆出发前往禄丰县。禄丰县位于中国云南省中部，属楚雄彝族自治州，距昆明 144 公里。1991 年人口 39.7 万，有汉、彝、苗等 25 个民族，属亚热带高原季风气候。

车驶出昆明不久，就看见了路旁的村子的房屋墙上都绘有恐龙的图案，因为禄丰县也是著名的“中国恐龙之乡”。1938 年，中国古生物学奠基人、中国恐龙研究之父杨钟键先生和他的学生在楚雄州禄丰县发掘出了中国第一具恐龙化石标本——许氏禄丰龙，在世界引起轰动。

上午 11 点左右，我们到达禄丰县城，之后大约又开车行了 40 多分钟，到达了此行的目的地金山镇的大北厂村——这正是上个世纪三十年代费孝通笔下的“禄村”。在村委会干部的帮助下，我们没怎么费力气就找到了当年费老的房东的儿子王建恒，他领我们来到以前费老住过的他家的祖屋。并对我们口述了王家的家族史。王建恒的父亲曾进过黄埔军校，母亲也出身于大地主家庭，读过书。他家的家境比村里其他人好，房子很大，费孝通当年做调查时就住在他家。但在“土改”期间，王父被打为了“地主”，他家的祖屋也被充公没收，分给好几家

人住了。时过境迁，如今“地主”这一词汇已经失去了其特定的政治批判语境，当回溯这一段历史时，王建恒除了感到历史的不公正，还隐约透露出一股对家族的自豪之情。

从老房子出来，王建恒又邀请我们去了他现在的新家做客，并向我们介绍了他的家人。王建恒有一个儿子和一个女儿，女儿现在在重庆大学念书，学的是法律专业，儿子在一所职业技术学校读书。大家在王家的客厅里坐着聊了一会，村委会的一名干部向我们介绍了大北厂村的基本情况，尤其是对农村的土地联产承包责任制和“村民自治”的情况进行了介绍。这位干部还特别提到，费孝通 1990 年重访“禄村”时，看到村民们依然需要到河边担水来用，于是向县政府反映，县里才派人来铺上了自来水管，道，“禄村”从此有了自来水。



图片：考察团在王建恒家的客厅座谈

时间：2012 年 1 月 16 日

地点：禄丰县县城

今天的任务是上午考察禄丰县城的农贸市场，了解禄丰县的商贸流通网络、市场上的主要农产品等。下午去黑井镇，晚上就住在黑井镇。

考察组在禄丰县的主要商业街道和市场转了一圈，农贸市场引起了我们极大的兴趣。在农贸市场

的街口，很多人手里拿着简单的工具自觉地排成了长队。上前一问才知道，这里也是一个劳务市场，他们都是附近乡镇来县城里打零工的农民。每天早上 7 点左右，从各个乡镇来的农民工就陆续来到这里等待雇主。住得近的离这里有 2 公里，20 分钟的车程；住的远的有 3 小时的车程，下午再乘坐班车回去。也有些外省来的人，在县城租房子住。这些工人一天的工资一般在 50-70 元。男人们通常在一些建筑工地上干活，或者帮忙搬运货物等；妇女们主要是做家政服务，也可以在建筑工地上帮忙刷灰。

农贸市场的尽头有一个屠宰场，这也是禄丰县唯一的一个专业屠宰场。每天半夜，从各个乡镇上运来的猪都会集中在这里宰杀，以供应第二天整个县城的猪肉销售。

时间：2012 年 1 月 18 日

地点：楚雄禄丰县恐龙山镇李珍庄

早上 9:00 离开彝人大酒店，考察团向李珍庄出发——也就是“云南三村”中的“易村”。一路上经过了恐龙山镇——大栗树村——小栗树村，最终在 14:00 左右到达李珍庄。

1939 年，费孝通与学生张之毅到川街镇李珍庄作 27 天调查，写出了《易村手工业》。车快要行进李珍庄时，在本是单调的黄土景色中出现了一条缎带般的河流，沿河两岸生长着翠绿的竹林……正和读过的《易村手工业》中描述的情形一样。然而如今这里的生产景象却和《易村手工业》中描写的迥异，当年在星宿江南段的九渡、栗树、李珍庄都有零星的造纸业，尤其以李珍庄的最为发达。费老曾认为李珍庄村的手工造纸业最终可能由小手工作坊转变为现代化的工厂工业。然而现实的情况却是，如今仅有小栗树村有一两户人家在造纸，李珍庄已经没有任何一户人家造纸了，甚至村里连一套造纸工具也找不到。取而代之的，是大力发展大棚种植的特色经济。我们到村里时，正是下午出工的时间，村子里只有一些老人和小孩，青壮年大都到田里出工去了。

我们仍然分为两个小组，我所在的一组在路上碰到一个正要出工的马姓村民（事实上全村人几乎都姓马），他很热情地带我们去了费老当年住过的山坡上的一个小庙。庙非常破败，里面供着一些泥塑菩萨，有的没有头，据说是在文革时候被打烂了，以后也没重新塑过，但村民们依然逢年过节来此膜拜。马姓男子说他父亲曾修补过这座庙的屋顶。

晚饭后我们分组对今天的访谈资料进行了核对和整理。从我们调查的情形来看，和费老当年的憧憬和预期完全相反，易村的手工造纸业完全消失了，它只停留在历史的记忆中，停留在《易村手工业》的记载中，取而代之的是现代化的大棚蔬菜种植。



图片：考察小组在当地村民的带领下，来到费孝通在“易村”考察时曾经住过的庙里。

时间：2012 年 2 月 19-21 日

地点：玉溪华宁县青龙镇猫

猫箐村—者弯田村—江川县矣马谷村

20 日上午，我们早上先去青龙镇赶街子。青龙镇每逢双数日子赶集，因此这也是过年前的最后一个街子。街上人潮涌动，周围村子的村民都到镇上来置办年货。农贸市场挤得水泄不通，鸡叫鸭叫声混杂成一片，摊主们叫卖着各种糕点、食品和蔬菜。街上的年画、春联、门神、灶神、毛主席、十大元帅等的画像也铺得满街都是，一派过年前的热闹景象。



图片：青龙镇旧历新年前最后一个“街子”以及街上帮人写春联的人

21日，早上 9:30 从青龙镇出发，途经江川县，路过美丽的抚仙湖，考察了湖边的一个渔村——矣马谷。抚仙湖是中国最大的深水型淡水湖，看起来简直不像一个湖泊，而更像海。颜色蓝的出奇，纯粹的蓝，就像是一块蓝色宝石。矣马谷村座落在抚仙湖边的东岸，相对于餐厅宾馆

林立的北边，东岸的旅游起步较晚，甚至看起来有些冷清。矣马谷的村民以前多以捕鱼为生，但最近几年随着抚仙湖的知名度越来越大，这个村也不可避免地介入了“旅游开发”中。目前当地政府正在进行退田、退房还湖生态建设工程，一些村民们面临着房屋被拆迁的处境，村民们认为政府给的补偿远远不够。渔民们从抚仙湖中捕捞的最多的是银鱼，这也是渔村的主要经济来源。渔民向我们展示了传统的捕鱼工具和渔网等，然后我们去湖边饶了一圈。虽然现在矣马谷村的主要生计方式仍然以渔业为主，但可以想见，由于地方政府的主导作用，尤其是村民们直接面对的退田还湖和旅游开发工程的影响，可能不久的将来这个渔村又将成为一个旅游村落。

时间：2012 年 1 月 22-23 日

地点：普洱—西盟

2012 年 1 月 22 日是中国农历的除夕夜，我们从玉溪出发，下午到达普洱。越向南方走，温度越高，气温最高的中午甚至只穿一件衬衣即可。普洱原名思茅，因为西双版纳和思茅为普洱茶的主要产地，在最近十年来普洱茶风靡整个东北亚地区的茶叶市场后，2007 年 1 月，思茅市更名为普洱市。



和前两天在华宁县见到的人们采办年货的热闹景象完全不同，由于是大年三十的下午，普洱市的街上空荡荡的，连出租车都很少见到。尽管如此，大家还是很兴奋。我们按照中国的传统习俗，到当地的一家酒楼包了两桌酒席，吃了一顿热热闹闹的团年饭。

初一早餐后，我们向西盟进发，这条高速公路可以一直通往泰国。经过 7、8 个小时的行驶，我们在下午五点过抵达西盟新县城。

西盟位于云南省普洱市西部，是一个以佤族为主，拉祜族、傣族等少数民族聚居的边疆民族自治县，少数民族占全县总人口数的 94%，其中佤族占 72%，是全国仅有的两个佤族自治县之一。

西盟县辖 2 个镇、5 个乡（其中 1 个民族乡）：勐梭镇、勐卡镇、翁嘎科乡、力所拉祜族乡、岳宋乡、新厂乡、中课乡。在西盟佤山保护区内至今仍保留着原始、神秘的“勐梭龙潭”、“永克落园”、“司岗里部落”、“龙摩爷圣地”、“木依吉神谷”、“佛殿山三佛祖遗址”等人文痕迹。而外界很多人——包括我自己在内对这个边境小城的认识则来自于上个世纪五十年代的红遍全国的一首《阿佤人民唱新歌》。事实上前几年流行一时的摇滚歌手郑钧的《天下没有不散的筵席》，则是佤族原生态音乐再一次在全国范围内的流行——只是大部分人并不知道歌曲开头的那一段合唱来自于佤族音乐《家林赛》。

西盟县委宣传部叶主席和文联的尼桑副主席为我们准备了一个极具佤族风情的接待晚宴。晚宴在一个干栏式的茅草房举行，凳子和桌子都是就地取材用藤篾编织而成的。菜肴有佤族爱吃的鸡肉饭、干巴、四季豆和时令凉拌菜。最有意思的是我们现场学到的佤族饮酒习俗。佤族人喝酒有很多习俗，其中一种是结交朋友的敬酒方法：如果佤族人想要结交一位朋友，则用竹筒斟满一杯酒递到对方面前，喊一声“安”，然后自己一饮而尽——以示酒中没有毒，然后再将竹筒斟满后递给对方，如果对方表示愿意结交，则也回应一声“安”，接过竹筒将酒喝完。然后再找下一个被敬酒的人继续传递。叶主席和尼桑副主席都是当地的佤族，都有一副天生的好嗓子，叶主席领了两个佤族的小妹妹，唱了很多很美妙的佤族民歌，用各种佤族的饮酒习俗敬酒。尼桑是一位佤族传统文化的守护者，同时也是西盟县民间文艺协会主席，他也经常“下乡”收集很多佤族的民间文化。接下来的几天考察中，他都和我们一起，并向我们介绍了很多当地的传统、习俗。



图片：马散村的村委会副书记岩相（左）和我们的向导尼桑（右）

时间：2012 年 1 月 24 日

地点：西盟县勐梭镇班母村爬街组

爬街属于西盟县城的所在地勐梭镇，我们从县城出发，开车大约半个小时就到了。爬街是一个自然村，有 66 户，300 多人。这里传统的干栏式民居保存得较好，整个村庄的风貌仍十分原始。在我们进村前，尼桑特别提醒了我们一些进入佤族的禁忌。

比如如果看见别人家房子边上扔着有烂衣服或鞋子，就不能在此上厕所。（佤族传统的民居和社区中并没有厕所，上厕所比较随意）火塘边的主位是男主人专有，客人只能坐边上，不得跨过火塘；不得对屋里的“神龛”指指点点。

我们一组访谈了村长艾根家。他家的主要劳动力是他和他老婆，种了 25 亩旱稻，20 亩玉米、50 亩茶树、3 亩柴林，还养了 4 头猪。除去农药、化肥和人工开支等，一年的纯收入大概 2 万元左右，是村里经济状况较好的一家。

从村长家出来后，又去了另一户村民家，这户老两口的儿子和女婿一直在外打工，这几天过年才回到寨子。让我们感到吃惊的是。这位女婿还能说一些简单的英语，他一直尝试用英语去和瑞士“队友”交谈。他读过大学，后来去了工地上当了“包工头”，这两年觉得建筑行业也不景气，风险也比较大，今年又想改行了。他算是一位在当地较为见多识广、门路较宽的一个年轻人。

时间：2012 年 1 月 25 日

地点：西盟县勐卡镇马散村小马散村永俄寨

小马散村位于勐卡镇西边，距离勐卡镇 10 公里。我们要去的永俄寨在中缅边境线上，离缅甸只有 7 公里。

马散村一共有 10 个村民小组，其中 1、5、8、9 组属于大马散，3、7、10 组属于小马散，4 组主要是拉祜族，6 组主要是汉族。我们访问的小马散村共有 464 人，118 户。村民主要种植稻谷、玉米、荞麦等粮食作物，荞麦主要是拿来酿酒的，玉米也通常拿来喂猪。村里经济状况比较好的家庭，一年的人均收入在 800 元左右。

了解了村里的基本状况后，我们依然分成两个小组分别对两户家庭进行了访谈。我去的是永俄寨。永俄寨一共 197 人，63 户，我们这一组访谈的马散村村委会副书记岩相。他上个世纪 80 年代在楚雄当过兵，后来又当过武装干事、部队里的教员……相对于其他村民，经历更为丰富，眼界也更宽。去年家里养了 40 头黑猪，还有 17 亩茶山……

下午两点左右结束了访谈，在尼桑老师的接洽下，村委会干部邀请我们一起进竹楼用餐。因为过年，村里统一杀了 2 头猪，在村委会所在的竹楼里摆了流水席。竹篾编的桌子上一共三种菜，一是用特殊作料做好的猪肉，二是拌了一些不知名的野菜的饭，然后就是一大盆有点带苦味的青菜。在竹楼下的一个角落里，有几个村民将一个很大的铝制盆子里的猪肉分装出来，我过去询问，



图片：考察小组在一户佤族村民的木楼里访谈

会计正在一丝不苟地在本子上记录，进行各家各户的猪肉分配，聚餐完后，各家各户还能分得六两猪肉。这很有一些原始共产主义的感觉。

时间：2012 年 1 月 26 日

地点：西盟县岳宋乡岳宋村永老寨

岳宋乡是我们此次云南考察行程的最后一站，岳宋乡位于西盟县西边。有边境公路 1 条，但深山老林中的人行道却有 30 多条，当地的佤族人都可以不经边境线自己走小路到缅甸，属“无屏障”边境地区。岳宋乡距西盟老县城大约 12 公里左右，距中缅边境也是 12 公里左右。岳宋乡包括麻汉、班帅、岳宋 3 个村，共 39 个村民小组，我们当天去的是 6 组和 13 组所在的岳宋村的永老寨。这个寨子有两方面给我们很深的印象，一是经济作物——橡胶的引进，二是非物质文化遗产概念在这个边境村的实践。

我们一组访谈的主人家叫岩木，他同时也是村里的“致富带头人”。岩木有两个儿子，家里一共四口人，主要的劳动力是他和他老婆，两个儿在学校放假时

偶尔帮忙。岩木家的粮食作物有 10 亩玉米，10 亩旱谷，5 亩荞麦、3 亩小红米（也主要用于酿酒）；经济作物有 7 亩茶叶和 30 亩橡胶，但橡胶要 8 年后才能收割。岩木是 2007 年开始种橡胶的，因此还需要等待 3 年。这些橡胶要求的资金投入非常大，他通过农村合作信用社贷款了 1.5 万元，又向往亲戚朋友借了 6000 元左右。

如今整个西盟县都在大力发展橡胶种植产业，岳宋乡有 7 个橡胶专业队。岩木是村民小组长，

曾经被派到县城里学习培训过养猪和种茶的技术。他还买了一台 4000 元左右的耕田机，政府补贴了 30% 的费用，自己负担了 2800 元左右。他家的经济明显要好于其他村民。就我们在岳宋村里观察到的情况，整个村子的面貌非常原始，基本上都是由木板和茅草搭建起来的佤族传统民居，几乎看不到一座砖石房屋——也正因为如此，永老寨作为佤族传统民居的代表成为了云南省首批非物质文化遗产保护区，并列入了中国非物质文化遗产数据库。如今村民们能够从“非物质文化遗产”中得到的最直接的好处就是每户每年能得到几百元的补助。村干部们领我们去看了村里一株巨大的榕树，他们打算在榕树前的一块空地上建一个非物质文化遗产展示广场，以吸引游客。但从目前的状况来看，来到永老寨的外来者大多是从事调研、采风的民族学者、媒体工作者或摄影师，大众游客的时代还远远



图片：小马散村永俄寨的会计正在计算和记录吃剩下的“年猪肉”的分配



图片：本次考察组全体成员玉溪猫猫箐村的合影

未来到。

2012 年 1 月 27-31 日，我们从西盟经墨江、玉溪回到了昆明，结束了本次田野考察。

三、关于此次考察的一些问答：

肖坤冰 问/ Helbling Jürg 答

肖坤冰：费孝通的《云南三村》(*Earthbound China*) 英文版最早于 1945 年在美国出版，为什么当代的瑞士学者仍然在读这本书？他的研究对此次考察有何影响？

Helbling Jürg：在理解中国社会时，对中国乡村做全面深刻的民族志研究是非常关键的。费孝通是第一个在云南对中国乡村作了广泛研究的人类学家。他也对农业商业化对这些乡村的不同影响作了比较。他的理论就非常适合于我们这次关于中心与边缘的研究。《云南三村》可以说对几十年前的中国农村做了很详细的民族志记录，这使得我们可以对比其现在在市场化冲击下发生的变化，从而对中国农民的行为、信仰和期望有一个更为深刻的理解。

肖坤冰：中国有 24 个不同的省份，而我们这次调查的主要目的之一是为了了解中国农村的显著变化。在上个世纪八十年代“改革开放”政策的背景下，一些东部沿海省份，例如广州、深圳等地，相对于云南来说变化更显著，而且云南仍然是一个不算发达的省份，为什么您会把调查地点定在云南呢？

Helbling Jürg：人类学家更倾向于研究边缘地区和小规模的社会环境，我们也喜欢研究少数民族文化。云南有 26 个少数民族并且作为一个相对不发达的省份，也是人类学家做田野工作的不错选择。并且我们所调查的六个村子都是少数民族人口占据了多数，是一项充满挑战的任务。

肖坤冰：围绕着我们此行考察的理论基础——“中心与边缘”的相关理论，在这次调查结束之后，您对云南地区的中心与边缘关系是怎样看待的？是否有新的启发？

Helbling Jürg：中心和边缘的确有所不同：昆明和玉溪与在中缅边境的岳宋和永俄是绝对不同的。就连我们所调查的村庄根据人口密度、耕地的可用性以及农业生产的强度等各项指标那看都存在差异。但令我们更震惊的是在最偏远的佤族村庄，就像岳宋和永俄这样的中缅边境地区，经济作物的重要性快速提升，外出在城镇务工人口在村子中的所占比例的加大，打工者将钱寄回村庄——就连一些富裕的家庭也是如此。因而，此次考察之后我认为中心和边缘的差异似乎似乎随着近几十年云南农村社会的快速发展而缩小了。

但我们可能高估了中心与边缘差异的影响，而低估了村子里的财富分配不均

的重要性。通过以同样的方式对每个村庄的贫困和富有家庭进行访谈，我们对于财富的分配得到一个模糊的印象。当然我们的数据相对贫乏和不完整，而且财富分配很难去衡量；但我们可以初步估测出来在我们所走访的村落里最富有家庭收入大约是最贫困家庭的五到十倍。然而时间的短暂只能允许我们作出粗略的估算。

肖坤冰：中国农村的变化是您的主要论题之一，您是怎样看待中国政府在这个过程中角色的呢？

Helbling Jürg：我们对中国政府扶持贫困家庭以及鼓励农民树立“自主创业”的成功尝试感到震动。政府按照贫困户收入的不同给予补助，给老人补贴养老金并且给予他们免费或者减免的医疗补助。政府同时提供农业援助，并为创业的农民提供零利率贷款。此外政府还修建公路，供电并且甚至在最偏远的村子里也修建了学校，为孩子们以后可能前往城镇发展提供前提。我们非常钦佩中国政府致力于边远地区发展的贡献，特别是相较于其他发展中国家而言。

— 完 —

工业城市与工人阶级

——返乡随笔

梁 昭¹

2012 年国庆节期间，我回家探亲。从自己如今工作定居的地方——拥有一千多万人口的四川省省会城市成都，回到仅拥有三四百万人口的广西中部城市柳州；又从每天处理关于陌生人的事务，转变为只须倾听一个与你有血缘和姻亲关系的群体述说永恒的老病和愁苦；——不到两个小时的飞行距离，世界却在不成比例地变形：变小，变清静，变恒久，变无力……

哪怕苹果公司把广告做到了这个程度——“回家旅程不再头疼，ios 应用掌上航旅”；回家以后也一样刷微博、传飞信，但无缝覆盖的网络世界，也不像以前那样与自己性命相关。因为“掌上世界”再广阔无垠，言语中的事件再激动人心，面对顽强的婚丧嫁娶，面对凭借着本能纠缠而非理性解决的家族关系，它们都显得轻浮、虚饰，幼稚的不切实际，可笑的罗曼蒂克。技术进步带来的“全球化”连结，尚不能完全改变地方社会积淀已久的社会氛围，也不能去除一个个体“近乡情怯”的感觉。

回到家乡，原有的社会角色被搁置，以“某某家的孙女”、“某某人的女儿”的身份进入社区，进入具体而微的日常世界。在这个像是依据另一重逻辑运转的世界里，我给自己按下一个“暂停”键，成为一个既忘记前尘、又忘记现世的“失忆者”，一个只顾微笑的“隐形人”。

为了礼节，“隐形人”不议论，不行动，只是听和看，在内心客观地分析评述，如此便有了新鲜的发现：这座小城是国家工业发展的天翻地覆的缩影，而自己的亲人族人，他们的人生浓缩了国家和城市变迁的历史。

二

家乡柳州，是一座具有悠久历史的城市。从城市名称便可见，“州”的词根，来自传说时代的理想建制（“九州”），实现于唐代的实际行政区划，城名沿用至今。

1949 年中华人民共和国成立以来，柳州被规划为工业城市，特别建立和发展了重工业和化学工业。在第一个五年计划期间，即形成了机械工业、有色冶金工业和木材加工业三大支柱产业，从那时起便逐步扩充和完善，成为广西工业门类最齐全的“老工业基地”。改革开放初期，柳州因工业发展迅速，一度成为华

¹ 作者简介：梁昭，女，四川大学文学与新闻学院副教授。通信地址：四川省成都市望江路 29 号，四川大学文学与新闻学院，邮编：610064。电子邮箱：thisislzemail@126.com.

南仅次于广州的工业城市；到 20 世纪 90 年代初期，成为少数民族自治区中第一个工业产值突破百亿元的城市。

对于改革后工业发展带来的城市振兴，我已有记忆。约在 20 世纪 80 年代末，我母亲是柳州市缝纫机配件厂的工人，她的月收入达到 130 多元，高出在柳州铁路局党校工作的我父亲的工资。这从一个侧面反映了工人的待遇在当时还不错。所以在那段时间里，我母亲的心情很好，跟工厂的朋友以及家里的亲戚经常在周末相约到市郊公园玩耍。家里同样是工人的亲戚，有一个购买了当时很流行的“海鸥”相机，为大家拍照。现在家里存留的很多亲戚合影照都来自那段时间。

柳州建设重工和化工工业带来的负面影响——即造成环境污染和损害工人健康，在生活中也有反映。柳州属于亚热带季风气候，常年温暖湿润，多雨。有一段时间，报纸上刊登了很多关于“什么是酸雨”的知识普及文章，提醒市民外出尽量不要淋雨，以防范工业污染带来的酸雨对人体造成的不良影响。我母亲在油漆车间、翻砂车间都工作过，油漆工属于“有毒工种”，工资中会额外颁发“有毒工种补助”；做翻砂工时吸入粉尘较多，家里便常常煮猪肝汤，因为据说吃猪肝可以“去尘”。现在想起来，政府对于这些知识的普及、人们对于自身受到污染的问题的谈论和解决之道，有点儿像日裔英籍作家石黑一雄在克隆人题材的小说《别让我走》中所说的那样——“人们被告知了一些东西，但又没有被完全告知”。因为发展工业、促进国家振兴乃是基本的国策，即便在此过程中造成环境污染和人体伤害，政府也要以这种损害为代价，换来国家的富裕富强。因此，既公开、正面地谈论工业发展的危害，又将这些危害视为理性权衡之下所应当付出的牺牲，视为可以承受、可以控制的代价。经历过工业革命和工业化发展的社会莫不如此。

从总体来看，由于地处边疆，在建国以后一直处于国家战争前线（20 世纪 50 年代援越抗法，60 年代援越抗美，70 年代末对越自卫反击战），因此广西并非国家工业的重点布局区域。而对于并非工业强省的广西而言，柳州从改革初期到本世纪初的工业总量一直占据很高的比重（在“十五”期间占四分之一）。所以在上个世纪 80 年代，国有大型企业还风头正健时，人们透过一些零散的经验谈论柳州经济发展对于广西的重要性，如我曾听到亲戚们议论：柳州现在发展得这么好，广西的首府应该从南宁迁到柳州啊。这种观点并未清楚地看到广西的边疆位置对于全国的意义。虽然在历史上南宁接受中原教化的程度不如桂林和柳州，也很少成为广西的政治中心（民国时期，广西省的省会绝大多数时间在桂林），但是由于新中国需要巩固和建设边疆，因此位处更南方、更接近东南亚国家的南宁成为了广西的首府。不过人们的议论反映出他们对于柳州发展的自豪和信心。

然而，自 1990 年代以来，由于众所周知的经济体制改革运动，柳州的国有

企业改制，造就了一大批下岗工人，如我母亲就被柳州市缝纫机配件厂解聘。同时，由于广西经济产业重新规划，在开展东盟贸易的背景下倾力发展北部湾经济开发区，同时也大力开发桂林市的旅游产业项目，所以拥有机械业、制造业和化工工业的柳州的重要性相对下降。甚至其原来作为广西交通枢纽的功能也随之萎缩：铁路局撤到南宁重建，航空交通不发达。

今天在柳州市区，过去五六十年里形成的城市传统留下的印迹比比皆是。作为广西中部的连接周边市镇的一级城市，柳州仍发挥着类似“大圩镇”的商品集散地的功能。从“双马”到飞鹅路，沿街开设各种批发和零售的小店铺乃至贸易城，那些来自广东各工厂的商品显示出切合中小城市、乡镇人们生活需求的特征。作为西南的机械、汽车工业重镇，柳州借此生产了不少适于当地消费需求的电动摩托车。从鱼峰路到东风汽车有限公司，一路都是电动车的商铺。国内很多城市限制电动车的使用，在柳州，大概是为了刺激生产和消费，政府并不限制，反而鼓励家家拥有甚至人人拥有一辆，我家亲戚不论男女老少，很多人都使用电动摩托车。街上一大景观就是数量众多的电摩在疾驰。

与整个中国发展的方向一致，柳州也正处于加速城市建设的阶段。这一次的城市化对于柳州而言，仍然以工业发展为主：“工业强市，富民兴柳”是柳州市“十二五”规划提出的总体发展思路，着重以发展汽车业和机械业为主，力图创造一个由工业推动和支持经济的“超大城市”。¹

三

工业和交通这两个城市职能，覆盖了我柳州的所有亲人的职业身份：外公外婆一大家以及相关的大部分亲属都分别供职于“柳州汽车制造厂”（现在的“东风柳州汽车有限公司”）、柳州微型汽车厂和其他工厂，我父亲退休前在从前管辖整个自治区铁路系统的“柳州铁路局”工作。正是这样的工业、交通发展，给予他们机会从农村来到城里，改变了户口性质，改变了人生。

仔细想来，我外公和外婆一家，与一个国产电视剧所需的人物设定架构非常吻合：第一代：一个威严的、具有开创性的老家长（外公），及其任劳任怨的妻子（外婆）；第二代：勤劳吃苦、性格温顺的大女儿（我母亲），聪明懂事的二女儿（二姨），漂亮温柔的三女儿（三姨），任性能干的小女儿（小姨），她们有一个老实巴交的兄弟（舅舅）；第三代：远离家乡、熟悉又陌生的长孙女（我），循规蹈矩、顺利结婚生子的二孙女（表妹），一个沉默寡言的孙子（大表弟）和聪明活泼的孙子（二表弟），还有两个还在读书成长的孙子孙女。

这一家人的工作和性格总结起来，就是第一代开拓，第二代守成，第三代因

¹ 《柳州市国民经济和社会发展第十二个五年规划纲要》，见“百度文库”，网址：<http://wenku.baidu.com/view/8c62fa0116fc700abb68fc59.html>.

选择增多而各自不同。

因为在从农村进入城市的历程中，外公外婆一家是以家庭为单位进入并在城市里维持下来的；所以我疑心是不是为了在一个大家庭里分工合作的需要，不同的人发展出了如此多样的、相反相成的性格和人生。如此符合戏剧结构所需要的各种类型的角色。

每次回家，我都能听到关于亲人的一些新闻。但总的来说，除了偶尔的短途旅游，他们的很多时间都在这个城市里过着正常的人生：熟悉的亲人，熟悉的同事、朋友，没有太多新鲜的选择，没有更多的机会流动；只是遵循四季轮回，生病老去，大家庭小家庭各种事务循环往复。

我外公生于 1934 年，壮族。1955 年他 21 岁时，柳州某工厂招工，他就从老家——柳州附近的农村进了城。工作了不久进入柳州农业机械厂。该厂不但是当时广西的农业工具生产重镇，而且于 1969 年与柳州机械厂共同生产了“广西第一车”——“柳江”牌 130 载重汽车（载重量为 2.5 吨）。1973 年农业机械厂改为柳州汽车制造厂，正式生产“柳江牌”汽车。汽车制造和钢铁工业是柳州的支柱性工业，柳州汽车厂在 20 世纪 80-90 年代因与中国二汽集团联营，一度进入中国十强汽车企业。直到 1987 年外公退休前，他在汽车厂工作的时间，正是这家工厂的巅峰时期。他先后担任过不大重要的工作：食堂采购、翻砂工人等。

和其他的大型国营企业一样，柳州汽车厂俨然一个包括了学校、医院等在内的“小社会”。由于外公是汽车厂的职工，所以外婆的工作以及他们的子女的读书，全部都由汽车厂予以解决。外婆文化水平不高，在“扫盲班”的学习经历也未能使她掌握识字能力，所以一辈子都是厂里的“家属工”。而我的母亲、舅舅和三个姨，都就读于汽车厂的子弟学校。之后他们其中的三个也先后在汽车厂就业。从上世纪末开始，这种大而全的企业建制已经发生了改变，学校和医院等社会职能均从汽车厂分离出去，工厂包办职工子女工作的方式也停止了。这当然降低了企业管理和改革成本，精简了企业庞杂冗余的管理机构，提高了生产效率。不过，如果对比今天各大城市涌现的“农民工”问题，上个世纪这种为了刺激工业发展而创建的“工厂-家庭-社会”于一体的制度，不得不说是解决了农民进城转换为城市工人定居这个过程而出现的种种问题，让新兴的城市工人没有后顾之忧，得以安居乐业。

就柳州汽车厂的发展来看，它于 1997 年加入东风集团，更名为“东风柳州汽车有限公司”；2003 年引入日资；直到今天在重型卡车和商用车的生产上都在全国占有重要地位。据悉，柳州还将在城东建设广西的“汽车城”。不过这个看似良好的发展和一般的工人待遇似乎没有太大的关联。外公外婆和两个姨已经从厂里退休，舅舅还在上班。舅舅住的房子是汽车厂分给外公外婆的房子，他的工

资收入也并不算高。中国工人阶级的黄金时代已经过去了。

盖尔纳在《民族与民族主义》中论述了民族主义发展和工业发展的一致性，在于两者都需要创造最小单位的、可供交流的同质性文化，因此，“向工业主义过渡的时期也必然是一个民族主义时期”¹。这个角度大概可为我们观察 1949 年至 1990 年代中华民族的凝聚和工业社会建立之间的关系，提供一个参照。其中值得注意的是，工厂制度的建立，为当时的新兴城市工人提供了转换身份、学习文化、建立认同搭建舞台；而工厂对工人的培育或曰规训，内在于国家培养新公民的话语体系之中。如此一来，工厂企业的文化机制，就替代了乡村小传统对人的养成训练。

所以，大而全的工厂制度，实际上是柳州作为工业城市发展的起点：一个又一个工厂宛如磁石，把农村的劳动力吸引到城里，以此为基地建设起齐整的小社会，再连接成一个较大规模的城市。如今，这个制度解散了，工厂内除了与生产销售无关的职能归还了社会；而社会又极端缺乏公共文化的塑造，这就导致在大而全的工厂制度之后，工人除了收入、地位下降以外，还存在着普遍无聊、空虚的情绪。在汽车公司的家属住宅区，打麻将和赌博之风盛行。

政府在柳江河北岸和城东开拓新城，改建和添加商业区——越来越“现代”、“繁华”，但这样的空间只属于公务员和年轻的从事一些商业工作的群体。对于曾经构成城市主体的工人阶级——不管是被制度改革抛弃的老工人，还是新从事这一行业的年轻工人——这些曾经代表着“先进”的群体，新的城市中心已不属于他们。

— 完 —

¹ （英）厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社，2002 年，第 53 页。

个人经验与社会整合

——读《工业城市与工人阶级——返乡随笔》之后

匡宇¹

从审美的角度而言，这篇文章似乎对某一特定人群具有召唤作用。它召唤着这些人展开关于他们自身经验的回忆和梳理。这一特定人群，我指的是 70 年代末 80 年代初出生的那一代人。对于这一代人而言，他们的个体生命历程，是与中国 30 多年来的社会大变革同步的。因此，从每一个个体出发，他们可能会拥有并分享一些仅仅属于他们自身的时代记忆。

在 10 岁以前的少儿阶段，他们并不懂得外部世界正在开启一种什么样的巨大改变，父母、亲戚、长辈，也仅仅作为给予他们亲情和爱的护佑者和养育者而出现。

当进入十几岁懵懵懂懂的少年时期，他们开始逐渐发现，他们的日常生活就是忙于应付各种考试和升学压力。他们可能会随父母从小城市迁徙到大城市，他们可能会开始学习如何在一个新的环境中察言观色并融入其中，他们可能会开始尝试阅读文学名著并偷偷阅读黄色书籍。与此同时，他们会发现，曾经可亲可爱的亲戚长辈，似乎有人更加可亲可敬，有人意气风发干劲十足，有人则开始酗酒夜不归宿并传出外遇的丑闻。在这个时期，开始有老一辈的亲人逐渐离世。死亡开启了一种真正的启蒙。

进入 20 岁青年阶段，他们开始牵强地忧国忧民忧自我，并把这种心忧转化成摇滚、诗歌、恋爱、出风头。对一切顺眼的人事以青睐，对一切不顺眼的人事以白眼。他们开始切身体会到规则、制度。他们开始分辨什么是真实，什么是谎言。与此同时，他们发现自己的亲人们，生活境况各自发生了巨大的改变：有的日子活得更年轻，有的在短短几年中迅速苍老；有的开始计划买车并投资房产，有的开始担忧每天的油盐酱醋。他们开始试图真正理解这一切：理解自我，理解当下和历史，理解自己周遭世界种人们的生存，理解这个世界上其他的陌生人。

终于，他们到了而立之年。他们开始忙事业，忙人际关系，忙一代代人曾烦恼过的事情。父母开始老去，开始催促他们的婚嫁与繁衍。亲人中，原以为活得更更好的那些，现在看来，也不过如此；原以为生活艰辛不堪回首的，现在看来，也淡然认命。他们明白了，这个世界从来就不是一个花园，过去不是、现在不是、未来也不是。但是他们或许仍然会构想一个花园。这个花园不属于人类，仅仅属于自己。而对于世界，他们开始懂得，他们行动的方式，就是他们理解这个世界的方式，就是与这个世界照面的方式。自始至终，这个世界就已经与他们发生了

¹ 作者简介：匡宇，男，北京师范大学文学院博士生，现为美国杜克大学访问学者。电子邮箱：mrkuang2006@126.com.

至深的关联。倘若这个世界，喧嚣一如当初，鲜活一如当初，沉默一如当初，那么，他们要做的，只不过是将其自身深深地淹没于其中，在当下的即刻中经验这个世界对他们自身的协作与拒绝。

然后……没有然后了。然后，就是此刻，就是尚未。

二

从理论的角度而言，这篇文章，则提供了一个较有意思的话题，即如何理解并解释城市产业工人近 30 年来的命运浮沉。

这一问题，首先与另一方法论问题相关，即我们该采取何种社会学意义上的解释进路。如果我们仍然单方面认为，工人阶级心理意识结构的改变根植于社会经济发展的改变，社会变革与社会制度的形成根植于经济结构的改变和生产方式的改变，那么这种解释模式，就仍然是社会存在决定社会意识的模式，就仍然无法看到作为社会整合领域中的道德意识的发展、法与制度建构，以及政治运作其自身的逻辑。正如哈贝马斯所说，社会整合领域中的发展并非简单跟随在物质生产领域发展之后，它有自己独立的逻辑。

根据哈贝马斯，社会学习取决于个人学习，这在社会演进的理论中扮演了重要的角色。这有点类似于生物进化论中的突变理论，因为学习的成果可以被保存下来并作为某种传统的元素传承下去。但存在着一种最重要的差异性：意识结构的个体发育，并非一种偶然变异的事件，而本身就是一种定向过程。¹

人类不仅在技术实用性知识的层面上学习，这种知识是生产力发展决定性的因素；同时，人类也在道德-实践意识的尺度上学习，而这是交互结构的关键。²

因此，社会的演变就可以被认为是一种二维的学习过程。³这种二维性意味着，在互动交往领域中的合理化过程，既不同于生产力领域的合理化过程，也不是该合理化过程的结果。社会演进并非在于特定价值的制度化（帕森斯意义上）⁴，而在于合理性结构的制度性体现，这使在新层面的学习得以可能。就字面意义而言，只有个体才学习；但是，学习能力和个体成就都是某种资源，这一资源可以被利用于新社会结构的形成。作为个体学习过程并寻找到进入文化传统的诸结果，它们充当着某种认知潜能。当不可解决的系统问题要求着社会整合的基本形式有所转换之际，这一认知潜能就可以被社会运动所利用。也就是说，潜在有效的合理性结构，可能会被社会运动转换成社会实践，结果是它们最终得到了一种

¹ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1976, s.188.

² Ibid, ss.162-163.

³ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: The MIT Press, 1981, p.246.

⁴ Talcott Parsons, (1951) *The Social System*, London: Routledge, 1991, p.157-58, 160-62, 167.

制度性的体现。¹

根据这种被哈贝马斯所重构的社会学解释进路，我们可以这样认为：个体通过学习并寻找进入文化传统的结果所形成的某种“认知潜能”，这种认知潜能勾勒出了个体思想取向和思想表达的基础。所以，它可能会被社会运动转换成社会实践，最终得到一种制度性的体现。

如果从这个意义上展开来谈，像上一代人或《工业城市与工人阶级》一文中所提到的上一代工人阶级，之所以呈现出那种生存样态，很大程度上，是因为他们在建国之后的自我认知，是被政治上层建筑及其意识形态所规训的，其自身实则并未在个体学习的基础上建立起充分的认知潜能。与之伴随的是，作为一个阶级认知潜能实践化承载者（工会组织）的被规训。²因此，他们的立场，实际上是与国家以及被这个国家保持同步的，并不具有自律性。

换句话说，即使是拥有对自身利益的强烈诉求，即使是拥有强烈改变自身命运的强烈意志，但由于认知潜能和社会实践承担者在事实上的阙如，一旦那个规训者（国家）的社会改造整合发生方向性改变，那么这一代人就缺乏进入实现社会新整合之社会交往结构的有效途径，他们只能选择被分化、被牺牲、被抛弃。

建国之前的工人阶级，由于有作为革命党的共产党提供了马克思主义理论资源，这种理论资源建构了当时的工人阶级的自我理解，并驱使他们将其认知潜能与党的政治诉求相融合，并通过大规模的社会运动-革命实现了认知潜能的制度化。从而，在建国后，自我主体身份的认定与建国之前的阶级自我认知，是具有连续性的。由此导致了对国家的认同，对一党专政的认同，因为社会实践承担者的党，在这个时候是作为这个阶级的代表出现的。换言之，在这两个时期（建国前、建国后的毛时代），工人阶级尽管是在规训和引导的条件下，产生了自我认知的可能性，但相对而言，他们作为一个阶级，仍然能充分地进入社会交往行为结构，并拥有将认知潜能通过社会运动转化为制度的途径和可能。他们是一代“新人”。

但是，改革开放尤其是 90 年代之后，中国融入世界资本主义市场经济体系，原先为国内工人阶级提供自我认知与社会实践同一性可能的外部条件，发生了结构性的彻底改变。从而，一方面，原先由于长期规训所导致的阶级认同（来自于对传统的进入和被指导的学习），已不再适应现实的新社会实践；另一方面，更重要的是，原先由于长期规训所导致的阶级实践承担者（工会-党），已没有能力

¹ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1976, s.118. Also see: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. P.314. & David S. Owen, *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress. Chapter 2, Habermas's Conception of Critical Social Theory*, New York: SUNY Press, 2002, p.63.

² 史探径：《中国工会的历史、现状及有关问题探讨》，见《环球法律评论》，2002（2）。

或不再承担阶级实践的任务（因为这个国家的专政，不再是阶级专政意义上的专政，而仅仅是一党专政意义上的专政。而这个党的自我认知，又逐渐有从革命党转移到了社会民主党的趋势——尽管其间具有大量的问题）。因此，这就造成了原先那一代工人，最终不再是作为一种政治力量出现，他们不再是参与进并主导社会整合新进程的阶级力量。他们的自我认知潜能，或者没有得到充分的建立，或者被强大的意识形态宣传所化解，或者其合理性结构并未形成强有力的社会运动之框架——甚至就根本没有一种社会普遍运动的出现。从而，在建立新的社会结构性整合的过程中，他们无可奈何地转变成了市民阶层，以及市场经济条件下的贫弱消费者。

而对工人阶级最具伤害性的，并非是老一代工人阶级实际生活状况的惨烈改变，也并非是由于这种改变所导致的心理状况、价值观、道德观的突变，甚至并非惯常所提及的社会公正的严重缺失；而是在中国融入世界资本主义经济体系的过程中，在社会结构性整合的新阶段当中，以及在此整合阶段中日益固化的社会阶层结构所导引出的社会政治现实当中，新一代工人阶级实现自我认知潜能并从而形成制度化的可能性，被大规模地（如果不是根本性的话）取消掉了。这种可能性的缺失，是根本性的伤害，其他的伤害，皆建基于此。

— 完 —



【本期栏目主持】

唐启翠(1975-),女,汉族,文学博士,现工作于上海交通大学人文学院文学人类学研究中心。

【栏目导言】

本期“学术动态”栏目将从六大板块播报文学人类学学界最新动态,以飨读者。

项目进展:盘点了《中国文学人类学理论与方法》和《文学人类学与当代文学的批评范式》等课题的阶段成果;

学者风范:重点介绍王杰和田兆元教授,了解学界前辈披荆斩棘所开创的学术之路与学术贡献,见证中国文学人类学及其相关联领域的多种面相。

会员动态:为读者呈现了文学人类学研究会会员近况及其研究新动向;

会议简讯:回顾播报了文学人类学研究中心成立以及相关领域学术研讨会简况;

文学人类学视野的文学研究精粹:隆重推出了台湾南华大学陈旻志副教授运用文学人类学视野与方法来推原现代诗林“神话树”思维向度,以及诗人以多重向度交感“召唤”仪式和希“神”与成“圣”的灵性向度所形成的“以诗显圣”应然范式和诗学义理展现向度的精神原型意义。

新书上架:集中向读者简介了比较神话学新作:《比较神话学与文明探源的诗学研究》、《金枝玉叶——比较神话学的中国视角》和著名比较神话学家约瑟夫·坎贝尔的《千面英雄》、《神话的力量》中译本,以及《中国艺术哲学》。

● 项目进展

国家社科基金重大招标项目： 《中国文学人类学理论与方法》取得阶段性成果

首席专家： 叶舒宪教授

子课题负责人： 彭兆荣教授、徐新建教授、吕微教授、程金城教授、
王杰教授、王政教授

项目批准号： 10&ZD100

本项目 2010 年 12 月批准立项，2011 年 2 月举行开题会议以来，在一年半的时间里，研究计划总体执行情况优良，在申报书的框架及目标内，在首席专家的组织和部署下，课题组有条不紊地展开各项研究。各子课题分工明确，进展顺利，达到了预期效果。其主要进展情况分述如下：

学术会议与交流：1. 课题组在 2011 年 8 月召开的中国比较文学学会第九届年会上再度聚首，就中国文学人类学的回顾与展望，当代人文社会科学的人类学转向问题提交初步成果。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。2. 课题组核心成员于 2012 年 6 月召开的“中国文学人类学第六届年会”上再度聚首，以“重估大传统：文学与历史的对话”为主题，讨论中国文化大传统问题。来自台湾的著名人类学学者与课题组成员展开了充分的交流与对话。

代表性阶段成果：从立项至今，课题组取得的具有突破性的研究成果：（1）**“当代人文社会科学的人类学转向”问题的讨论。**明确了项目启动的第一期研究重点：即从学理上说明“当代人文社会科学的人类学转向问题”。由此论证文学人类学作为新兴交叉学科的产生，其思想背景与学术史依据，从国际学术发展趋势上把握中国文学人类学的学术史发生脉络，及其所带出的反思性问题意识。现对此系列研究成果做简要介绍。首席专家叶舒宪《漫谈文化人类学与 20 世纪思想变迁》一文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。子课题负责人徐新建教授《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”选题为例证做论述。子课题负责人程金城教授《当代文学研究范式的人类学转向》，分析了当代文学研究范式的人类学转向征兆。课题组成员代云红博士《“金枝”与人类学转向》、杨骊同学《文学如何人类学》、唐启翠博士《从方法论到认识论》等也从不

同方面论述。(2)“文化大传统”的再认识,在中国文学人类学理论与方法的实践研究中,最具有开拓性的一项就是倡导本土文化自觉,挖掘中国文化的大传统。针对中国文化源远流长和多层叠加、融合变化的复杂性具体情况,有必要按照文学人类学符号学的分类指标来重新审视文化传统,即:将由汉字编码的文化传统叫做小传统,把前文字时代的文化传统视为大传统。从历史的角度判断中国文化的大传统与小传统,有一个容易辨识的基本分界,那就是汉字书写系统的有无。生活在文字编码的小传统中的人,很不容易超越文字符号的遮蔽和局限,所以一般无法洞悉大传统的奥妙。后起的小传统倚重文字符号,这就必然对无文字的大传统造成遮蔽。新兴的文学人类学倡导实地考察的田野作业方式,打开了突破小传统拘限的知识新格局。针对此,以首席专家叶舒宪教授为核心,课题组多次实际调研和组织论文撰写。在实际考察调研中,课题组于2011年10月赴江苏溧阳县、金坛县考察良渚文化分布和玉矿资源情况,获得重要进展,采集到古代良渚文化用玉的矿石标本,并和当地的专家建立起工作关系。10月7日,因叶舒宪教授率队组织“中国民间文艺之乡”授牌工作到湖北荆州考察,获得楚文化方面的神话文物重要资料,并和湖北民协与荆州的长江大学建立学术联系,可作为田野实习基地。11-12月,课题组成员到四川省汶川县龙溪乡采集到三星堆文化和金沙遗址出土玉器的玉料来源标本,并和当地羌族地矿专家余某建立了友好关系,为日后的大规模调研工作打开的局面。12月7日-14日,课题组到陕西和内蒙古考察史前文化遗迹,在呼和浩特采集到红山文化玉石器标本三件。在西安大唐西市采集到陕北榆林地区的史前文化玉琮标本,为探寻早期国家形成的线索提供实物证据。12月8日到全国最大的私人博物院,国家文化产业示范基地,江泽民主席等亲笔题字的,拥有四万件古代文物藏品的关中民俗艺术博物院考察,与王勇超院长达成意向性协议:由中国民协、中国文学人类学研究会和上海交通大学文学人类学研究中心组织专家组进驻该院,开展各项文物的整理和研究工作。其中从海外拍卖回流的四件秦国铭文玉戈,将改写秦文化历史,填补中国先秦史的信息缺环,意义重大。此外,数以百计的汉代画像石;数百件铭刻梵文的六朝陶罐;刻有西夏文和契丹文的一批北方草原地区金器、金棺等,举世罕见,均有很大的学术研究价值。(3)新方法论的倡导和相关讨论,四重证据法和多重证据法的研究,是文学人类学派一贯的热点问题。结合博士研究生培养工作,已有多位成员以此为题撰写博士论文,并获得教育部青年基金项目支持。

代表性论著:在论文发表方面,具有代表性的是叶舒宪教授在《党建》杂志发文《人类学与文化寻根》(2011年04期),以响应国家文化战略,是对当下文化治国、文化兴国的一种响应;是对全民文化自觉的一种引导。在强调经济转型的同时,重审本土的文化资源已是迫在眉睫;重建国家文化战略,更是当务之急。

与挖掘中华文化大传统相关的还有:《“玉器时代”的国际视野与文明起源研究》,《民族艺术》2011年2期。《苏美尔青金石神话研究》,《中南民族大学学报》2011年第4期。《伊甸园生命树、印度如意树与“琉璃”原型通考》,《民族艺术》2011年第3期。《儒家神话的再认识》,《百色学院学报》2011年第3期。《熊图腾与东北亚史前神话》,《北方论丛》2010年第6期。《六十而耳顺:成圣的隐喻——兼论儒家神话》,《诸子学刊》第四辑,上海古籍出版社2010年12月版。《物的叙事:中华文明探源的四重证据法》,《兰州大学学报》2010年第6期等等。《玉石神话信仰与文明起源》,台湾《政大中文学报》第十五期,2011年6月。《儒家神话论》,《社会科学战线》2011年9期;《四重证据法重建中国非物质文化遗产体系》,《贵州社会科学》2012年4期。《班瑞:尧舜时代的神话历史》,《民族艺术》2012年第1期。《黄河水道与玉器时代的齐家古国》,《丝绸之路》2012年第17期。《从玉教神话观看儒道思想的巫术根源》,台湾《哲学与文化》2012年第6期。《重新划分文化大小传统的学术伦理》,《社会科学家》2012年第7期。《中国玉器起源的神话学分析》,《民族艺术》2012年第3期。其他课题组成员围绕此主题也有相应的成果发表,如《水与城:成都平原史前聚落形态研究综述》,华夏考古2012.1;《礼仪遗物与“工史新证”——从“玉圭”神话看儒道思想的巫史之源》,《哲学与文化》2012年第6期;《“述而不作”与圣贤神话》,文艺理论研究2012.2;《“旂铃”与“圣人振铎”神话——从文化大传统探寻“工史”如何“书世”》,《百色学院学报》2012.4。

出版著作有:《金枝玉叶:比较神话学的中国视野》,叶舒宪著,复旦大学出版社,2012年。30万字。《中国文学人类学基本问题研究》,课题组成员代云红著,云南大学出版社2012年,32万字;《儒家神话》,叶舒宪、唐启翠编,南方日报出版社,2011年。40万字。《宝岛诸神——台湾神话历史的古层》,陈器文、叶舒宪编,南方日报出版社,2011年。35万字。《文化与符号经济》,叶舒宪主编,广东人民出版社2012年。35万字。《比较神话学与文明探源诗学研究》,史忠义、户思社、叶舒宪、刘越莲主编,河南大学出版社2012。

成果宣传推介:课题组全体成员于2011年2月19-20日,在中国社会科学院文学研究所成功召开开题论证会。课题组首席专家叶舒宪教授汇报课题申报、答辩情况和专家评审意见,课题筹备情况、听取同行专家对本课题的指导意见和建议、课题组成员讨论课题具体分工协作方式与计划等。会议围绕两方面展开:1)中国文学人类学作为新兴交叉学科的回顾与展望;2)“中国文学人类学理论与方法研究”课题实施规划与初期目标。

课题组于2011年2月26日向全国哲学社会科学规划办公室呈报《“中国文学人类学理论与方法研究”开题会简报》。课题相关报道还见于《中国社会科学报》

2011年2月24日，明江《“文学研究不应该仅仅是分析作家作品”——学界研讨多民族多元文化语境下文学人类学的发展》，《文艺报》2011年3月14日。报道之三：《中国社会科学报》2011年4月日跨学科专版。报道之四：《文学评论》2011年第4期。报道之五：《中国文学年鉴2011》。

研究中存在的主要问题与改进措施：本课题组的研究进度合理，存在的问题是课题组成员毕竟各在一方，在交流上还可以进一步加强。针对此，课题组秘书处会用定期发送电子邮件的方式来及时整合各方信息。课题组的下一步研究计划是力争将“当代人文社会科学的人类学转向问题”已取得的成果再完善，形成编著出版，扩大影响。另外，课题组将在下一步有计划的开展田野调研工作，各子课题负责人也将进一步完善课题提纲和相关材料，并与首席专家交换意见，为正式撰写做准备。总之，经过一年的研究，课题组成员再次达成鲜明共识：既要团结合作完成招标项目；更要借此机会完善中国文学人类学的学科理论与方法论建构；要加大研究力度，全面并有重点的开展各项研究，进一步推进中国文学人类学在我国的发展，从而让其与我国社会科学发展及软实力发展相联系，在各种良好的内外环境互动中，高质量、高标准地顺利完成本课题。

（谭佳供稿）

— 完 —

**国家社科基金项目：
《文学人类学与当代文学的批评范式》
取得阶段性成果**

主持人：程金城教授

课题成员：韩伟、叶淑媛、李晓禹、张德军

项目批准号：11BZW007

国家社会科学基金项目（11BZW007）《文学人类学与当代文学批评范式转换》立项以来，项目组分工合作，积极工作，已经取得较显著的阶段性成果，主要有：

1. 《文学人类学的当代诉求》（程金城、王明博），《兰州大学学报》2011. 2
《中国社会科学文摘》2011. 8 “推荐论文篇名”
2. 《新时期文学民族性建构之反思》（叶淑媛、程金城），《陕西师大学报》2011. 5
3. 《回到文学人类学的理论原点》（程金城），《中国社会科学报》2011. 7. 19
4. 《重塑中国文学的思想性》（韩伟），《西北师大学报》2012. 2
复印资料《中国现当代文学研究》2012 年 7 期转载。
5. 《当代文学研究范式的人类学转向》（程金城），《淮北师范大学学报》2011. 4
6. 《关于文学人类学的元话语》（程金城、万红），《兰州大学学报》，2012. 3
7. 《有意味的形式：人类学视野下的词典小说》（李晓禹），《兰州大学学报》2012. 3
8. 《文学人类学视域下的贾平凹研究》（张德军），《兰州大学学报》，2012. 3

课题组成员的其他相关研究成果也取得重要进展：叶淑媛的博士论文《1990 年代以来的民族志小说研究》通过博士论文答辩，获得叶舒宪教授、陈思和教授、陈国恩教授等外审专家高度评价。叶舒宪教授认为，“本文论述中国当代文学中的民族志小说，从文学与人类学跨学科视野把握当下新生的文学写作现象和发展态势，具有一定的开拓性和理论创新意识，将会成为这一领域研究中的标志性成果。作者熟悉当代文学创作和人类学知识两大领域，并很好地融合两方面的知识从事探索性研究，能够综合前人已有的认识，对民族志小说的定义和阐发做出独到的贡献。……理论陈述与作品分析均不落俗套，推理严谨，逻辑性强。相信本论文对当代文学教学和研究产生积极作用，对文学人类学的拓展也有重要意义。”陈思和教授指出：“该论文观点新颖，作者从文学人类学的理论基础上，提出了‘民族志小说’的概念，并且对当代一部分小说作了概括，我认为是有合理性的，有助于人们对于当代文学创作的认识。作者对艺术人类学的相关理论基础都做了比较深入的研读，并且能运用到实际研究领域，言之成理，理论运用和文本分析结合得好，是一部较有学术价值的学位论文。”陈国恩教授认为：“作者对人

类学研究方法下了相当的功夫,对于人类学方法运用与文学研究的可能性及相应的思路做了有益的探索。这方面成绩的重要性超过对于小说文本的具体研究。”

张德军的博士论文《中国新时期小说中的民俗记忆》也顺利通过博士论文答辩,获得好评。论文从民俗学的维度来审视中国新时期小说,通过对这一时期的小说文本的细读来发现与探究中国新时期小说中所聚集的民俗记忆与民俗现象,尝试采用多学科综合研究的方法,对活跃在中国新时期小说文本中的民俗进行分类并选取中国新时期小说作家中极具代表性也是颇有研究价值的多位作家的作品文本作为研究对象。通过整理与挖掘新时期小说中的民俗描写,深入揭示小说中的民俗内蕴这个不为人注重的文学景观。论文从三个方面体现出创新性:一是将民俗学与文学人类学原理运用到文学研究中,二是探索当代文学批评范式的转换,提出对文学研究疆域的扩展,特别需将新型文学题材的文本纳入到研究中,对不断出现的新型民俗现象要不断发现与阐释,对人们早已熟知的文本以新的研究范式重新予以挖掘与刷新,从而在批评实践中确立民俗在中国当代文学研究中的地位。

李晓禹的博士学位论文也在紧张的撰写中。这些研究与文学人类学及当代文学批评范式转换有紧密关联性。

— 完 —

● 会议简讯

“文学人类学与多民族文化研究中心” 在广西民族大学文学院成立简讯

在中国文学人类学研究会和中国多民族文学研究会的支持下，广西民族大学文学院成立了“文学人类学与多民族文化研究中心”。这是继重庆文理学院及上海交通大学等单位之后又一家新成立的文学人类学中心。2012年11月10日，该中心在广西民大文学院举行了首次学术活动。

研究中心主任、广西民族大学文学院黄秉生教授介绍说，成立此研究中心是为了借重文学人类学在社会、文化整体视野中研究文学艺术的视野和方法，结合广西的区域特点及本校优势开展中国多民族文学与文化的研究，建立更高层次的学术交流平台，凝结团队，促进科研，提升影响力。中心成员主要由文学院的中青年教师构成，聘请叶舒宪（中国社科院比较文学研究中心主任、中国文学人类学研究会会长、上海交通大学讲席教授），徐新建（四川大学文学与新闻学院教授、中国文学人类学研究会副会长、中国多民族文学研究会会长），彭兆荣（厦门大学人类学系教授、中国文学人类学研究会副会长），汤晓青（中国社科院民族文学研究所副所长、中国多民族文学研究会副会长）等相关领域内知名学者为中心学术顾问。

为期一天的学术活动首先由汤晓青和徐新建两位教授分别做题为《现代学术格局中的民族文学研究》和《创建中国多民族文学研究的理论话语》的主题演讲。汤晓青教授在演讲中简略回顾了建国以来随着中国少数民族文学搜集、整理和研究的不断拓展和深入，民族文学在研究视野、理论自觉、手段多样性等方面逐渐突显出新的学术特点和趋势，民族文学研究者在注重个人学术手段和理论话语更新的同时，更要努力打破汉族与少数民族文学研究的二元分野和对立，从多民族文学的比较和综合研究入手，不断强化中华民族文学的有机整体性研究。随后，徐新建教授从“多民族文学”提法的学术意义谈起，通过对民国以来民族观念、政策和文学史书写的历史梳理探讨当前中国多民族文学研究所遭遇学术瓶颈的社会政治与思想根源，进而提出在民族国家的思想体系反思、多元主义的文化诉求、比较文学的内外延伸等学术新格局中抓住形势，创建中国多民族文学研究新的认知模式与表述体系，开创新的学术局面的意义和可能性。

在之后的小型学术研讨会中，研究中心十位成员分别从不同学科结合个人学

术经验围绕中国多民族文学与文化研究及“文学生活与文学传统”等话题做了学术发言。专家们对于文学院有这样一批志同道合、热衷学术、水准均衡、潜力巨大的科研队伍表示赞赏，希望研究中心的成立能够不断加强成员与国内外相关领域学者的学术交往与合作，在一个更高更广阔的学术平台上不断提升队伍的学术实力和水准，有力促进学校人文学科的学术进步和发展。



（汤晓青研究员做学术演讲《现代学术格局中的民族文学研究》）



（徐新建教授为研讨会做学术总结）



（徐新建、汤晓青与文学院领导、“文学人类学与多民族文化研究中心”主任及成员合影）
（马卫华供稿）

— 完 —

广西民族大学举行 “文学人类学与多民族文化研究中心”揭牌仪式简讯

2012年12月12日，广西民族大学在文学院为刚成立的“文学人类学与多民族文化研究中心”举行了正式揭牌仪式。参与仪式的有知名学者、中国文学人类学研究会会长叶舒宪教授及学校相关部门主要领导、研究中心主任、成员及部分师生。



叶舒宪教授代表学会对研究中心的成立表示热烈的祝贺。他说到，文学人类学作为一门新兴学科在经过长期的学术积累后，近年取得了显著的成果，不仅研究会核心成员先后取得了三项国家社会科学重大招标项目，而且在四川重庆、陕西西安和广西南宁分别成立了研究中心，为学科的建设不断积蓄新的力量，在更广阔的平台上实现学术的发展。研究中心首届主任、广西民族大学文学院黄秉生教授表示，中心将立足本土、凝聚团队、发挥优势、充分利用文学人类学的理论和方法、不断加强与国内外相关领域的学术合作和提升自身学术影响力。

仪式上，中心成员、文学院张景霓教授还宣读了来自上海交通大学文学院院长、特聘教授、中国艺术人类学学会副会长王杰教授的贺信。王杰教授在贺信中称，希望今后加强校际合作，协同创新，资源共享，共同发展，有力推进中国文学人类学的新学派建设。

叶舒宪教授与文学院韦树关院长共同揭牌后，还向研究中心赠送了近年出版的几部代表中国文学人类学学术成果的著作，包括他本人著写或参与编著的如《金枝玉叶——比较神话学的中国视角》、《宝岛诸神——台湾的神话历史古层》等。在下午为研究中心成员及部分师生举行的题为《历史记忆与四重证据法》学术演讲中，叶教授结合个人多年的学术实践尝试对中国文学人类学长期的学术实践做出一些理论总结，颇是令人耳目一新。他由文化文本的“N级编码”和神话历史的“分级编码程序”谈到四重证据法有对它们进行“解码”时无可辩驳的合理性、有效性，利用丰富的个案材料，说明自己的学术团队近年所从事“中华文明探源的神话学研究”重大项目研究的学术背景、缘由及所取的方法、途径和系列成就，令座中的听众既感动，又受鼓舞，并



对中国文学人类学的理论与实践有了一番全新的认识。

广西民族大学“文学人类学与多民族文化研究中心”正式成立于 2012 年 11 月 10 日，中国文学人类学副会长徐新建教授、中国多民族文学研究会副会长汤晓青教授曾到校指导工作，并主持学术活动。



（供稿人：马卫华）

— 完 —

第九届中国多民族文学论坛在新疆喀什召开



2012年10月18日至21日，第九届“中国多民族文学论坛”在新疆喀什师范学院召开。本次论坛由中国社会科学院《民族文学研究》编辑部、喀什师范学院联合主办。来自北京、四川、山西、内蒙古、大连、上海、广州、云南、新疆等地高校和科研机构的30余位代表参加论坛并宣读了内容丰富的学术论文。

本次论坛集中探讨的三个主要议题是：民族政策与民族文学、民族书写、新疆多民族文学研究及评论。中国社科院的关纪新、汤晓青、阿地里以及四川大学徐新建、暨南大学姚新勇、华中师大陈建宪、大连民族学院李晓峰、新疆大学欧阳可悝、新疆师大王佑夫等学者以及来自台湾清华大学的陈芷凡博士做了专题发言。东道主喀什师院的姑丽娜尔教授等就新疆文学的创作和研究现状进行了多方面阐释。论坛特邀第十届全国少数民族文学骏马奖获得者维吾尔族作家亚生江·沙地克出席并做专题演讲。代表们就论坛主题展开激烈讨论，碰撞出许多有价值 and 意义的火花。

中国文学人类学研究会多名成员出席论坛并做了大会发言。其中，徐新建教授的专题发言《创建中国多民族文学的理论话语》，对中国多民族文学学术交流中已经取得成就和存在的问题进行反思，提出推进中国多民族文学理论与方法整合与建设的必要性与意义。梁昭（四川大学）做了题为《声音和影像——20世纪中期机械复制技术与民族文化整合》的发言，讨论了声音、影像等传播媒介与国家话语建构之间的关系。付海鸿（重庆城市管理职业学院）发表了《简论中国少数民族文学学科及其教学的创建》，探讨了民族文学教育、政策、国家话语建构之间的关联性问题。朱丽晓发表的《文学与信仰：多民族文学研究的超越视角》，

尝试以人类信仰的超越性角度打量多民族文学问题。罗安平（西南民大）发表了《异域比较：印第安的傳統与现代》，以一种他者的眼光来探看与反观中国多民族文学问题。王立杰（宜宾学院）发表的《民族关系与多元文学——以新疆为例》，详细梳理了多元文学与民族文学关系的理论问题，并以新疆多民族文学问题作为个案做以讨论。

在论坛闭幕式上，徐新建教授用四组“老”与“新”的对比做了概述性评点，中国社科院的关纪新教授则以文采斐然的学术总结为论坛划上了圆满句点。在承办方的精心安排下，学者们还在论坛期间参观、考察了喀什老城、艾提尕尔清真寺、“香妃墓”、喀什卡湖等西域名胜并与本地维吾尔族学者进行了多种形式的学术交流。

（供稿、供图：王立杰）

— 完 —

搭建藏族母语文学对外交流的桥梁 ——德本加小说研讨会在京召开

2012年10月27日至28日，藏族作家德本加小说研讨会在北京召开。此次会议标志着藏族母语文学个人创作研讨会的首次召开，旨在推进藏族母语文学研究，促进国内外各民族文学交流，推动藏族文学又一个发展高峰。会议由中央民族大学藏学研究院和“985工程”少数民族文学中心主办。来自中国社会科学院、《民族文学》杂志社、中央民族大学、青海广播电视台、中国西藏网、旅游商报等研究机构、高校和媒体的藏、汉、满、朝鲜、裕固、拉祜、锡伯、侗、瑶族等多民族专家学者及美国留学生参加会议。

据介绍，德本加是藏族母语文学的引领者，是藏族当代文学的一面旗帜。目前是青海省海南藏族自治州贵南县的中学教师，利用业余时间，坚持文学创作25年，发布小说70余篇。中央民族大学藏学研究院院长才让太说，德本加是著名的藏族母语文学作家，其文学作品根植于深层的生活土壤，准确反映了生活在青藏高原的人们的现实生活，受到了藏族读者的普遍欢迎和喜爱，也受到国内外文学评论界的关注。他表示，希望通过此次会议，进一步促进藏族文学的繁荣，推动国内各民族在文学领域的沟通和交流。

中央民族大学藏学研究院副院长扎巴说，此次会议填补了藏族母语文学个人创作研讨会的空白，创造了历史性的第一次。他认为1949年以来特别是改革开放以来，藏族文学空前发展，但藏族文学研究仍面临诸多问题。首先，藏族文化圈的学者对藏族当代文学的研究显得滞后。其次，有些学者用现代西方理论强行阐释母语作品，使得藏族文学的民族特性越来越淡。再次，藏族与藏族、藏族与汉族、藏族与国外的作家和研究者之间的交流较少，制约了藏族文学的发展。此次会议希望打破封闭局面，搭建一座交流的桥梁。同时，希望继1950年代后，迎来另一个藏族文学发展的高潮。

才让太说到，藏学研究院一直强化藏族文学的学习和研究，得到中央民族大学“985工程”少数民族文学中心的大力支持。中央民族大学少数民族语言文学学院副院长、中国少数民族文学与理论研究中心主任钟进文介绍到，德本加小说的出版及其研讨属于“文学中心”三期重点建设之“藏族文学研究系列”。“藏族文学研究系列”首先通过研究藏族文学尤其是当代文学，展现了藏区60年来取得的喜人成就和伟大变化。其次，把藏族当代文学推向外界，吸引更多主流学者关注和研究藏族当代文学。再次，立足民族个性和文化特性，依靠前沿文学理论和研究方法，梳理藏族当代文学的发展，形成符合藏族实际，引领创作、鉴赏和批评的文学理念。此外，把藏族作家作品作为藏族文化传承和积累的一种范本，还

原于所属文化系统和文化语境中，凸显在主流文化语境中许多不被注意的文学价值。

此次研讨会的主角德本加亲临会场，并用藏语进行了主题发言，以幽默、谦逊的语言和人格魅力引发了现场数次掌声和笑声。他简单回顾了和文学相关的人生经历，特别讲到同乡从塔尔寺带来的《尸语故事》让他爱上了故事，而《尸语故事》《格萨尔王传》等民间母语文学伴随了他的成长，是他珍爱的读物，更是一生的朋友，给予他智慧，滋养他创作。《青海藏文报》《章恰尔》《达赛尔》等藏文刊物则是他创作和学习的养分、平台和信念支持。

与会专家学者围绕德本加小说，结合其文化系统和语境展开热烈讨论，从乡土性、“超级故事”、新写实理论视域、母语文学翻译、人文关怀、现实观照和现代性忧虑、陌生化阅读与跨文化交流等不同角度，以汉语和藏语从广阔和深入的多层面剖析了德本加小说，挖掘出德本加小说及藏族母语文学的传统和新兴的独异价值，真正达成了国内多民族文学及文学批评的交流。

据介绍，藏族母语文学近年来硕果累累。“985 工程”文学中心“藏族当代文学研究系列”课题负责人扎巴的中篇小说《寂寞旋风》获得第十届全国少数民族文学创作“骏马奖”，中篇小说《青稞》获第七届“章恰尔文学奖”，“少数民族作家文库系列”之德本加中篇小说集《无雪冬日》获得青海省作家协会举办的“金牦牛”藏语文学原创作品奖。

（供稿：潘琼阁）

— 完 —

《玉石之路与中华文明探源》筹划会 在上海交大人文学院召开



2012年9月9日，国家社科基金重大招标项目“中国文学人类学的理论与方法研究”(2010-2015)进展通报会暨国际合作项目《玉石之路与中华文明探源》筹划会，在上海交通大学人文学院文学人类学研究中心召开。在叶舒宪教授介绍了中国文学人类学理论与方法课题新进展和即将启动的“玉石之路与中华文明探源”项目计划书后，与会专家就此承前启后项目的重大意义和可行性展开了热烈的讨论。“中国文学人类学”理论与方法的突破在于中国文化大传统的发现和四重证据法的运用（详参《光明日报》2012年8月30日《中国文化的大传统与小传统》），这对于探索中华文明发生的特殊奥秘意义重大。如果说现代考古学为中华文明探源提供了最直观形象的物证，比较神话学视角和四重证据法则为“让物说话”提供了法门。

世界四大文明古国的发生，有三大文明都是以黄金为至高价值符号物和意识形态基础的，唯有中国文明的发生是以玉石为至高价值符号物和意识形态基础的。由此奠定中西文明初始期物质和精神的不同侧重，与崇拜对象和核心价值的根本取向差异。

中国史前考古发现表明，玉石开采、工艺技术的起源、传承与演变，玉石贸易、运输主干线，玉文化和玉礼器的源流、传播与互动，特别是玉石和玉器所承载的信仰、神话与价值观、财富观、权力观的流传演变，成为探寻中华文明起源奥秘的重要内容，也是认识中华文明核心价值原型的重要新途径。

已经完成的中国社会科学院重大项目《中华文明探源的神话学研究》

(2009-2011), 梳理出中国文明发生期两次重要的玉文化传播方向(北玉南调, 东玉西传)和一次关键的玉资源传播方向(西玉东输), 这三大文化传播现象的交汇空间, 对于中原文明国家即夏商周三代王权建构, 发挥着奠基性作用(叶舒宪《北玉南调, 西玉东输》, 《能源评论》2012年第9期)。

夏代尚未发现文字记载, 根据后代文献的追忆性叙述, 夏代统治者对美玉的推崇和渴求达到登峰造极地步(叶舒宪《玉的叙事与夏代神话历史》, 《中国社会科学报》2009年创刊号)。史前玉文化到中原二里头文化玉礼器体系的相继发现, 从旁证明这些有关夏代玉文化的追忆性叙事不是凭空虚构的文学。

商代统治者继承夏代的玉石崇拜与玉石神话, 在甲骨文叙事中有西羌供玉的记载, 这和安阳殷墟出土商王室及贵族玉器的情况形成吻合对应。学界认为殷墟出土玉器的玉料之精美高尚, 多数为出产于新疆昆仑山地区的和田玉, 这就从物证方面明确提示着西玉东输的历史现实, 预示着文字叙事小传统所记录的“丝绸之路”还有其更古老的大传统之前身——玉石之路。

丝绸之路是两千年的东西交通和贸易之路, 其意义固然深远, 但玉石之路是四千年的东西交通和贸易之路, 其意义及其可供探索的广阔空间可想而知。

西周的国家重宝, 体现在《尚书》叙事中, 除了前代遗留下来的玉器如“夏后氏之璜”等, 主要是来自四方各地的玉石原料:大玉、夷玉、天球、河图等。陕西宝鸡、岐山、扶风、长安、韩城和河南三门峡虢国墓、山西曲沃晋侯墓等地出土的西周玉器, 多为新疆和田玉制作的产品。夏商周三代的中原政权如何建构出和田玉崇拜现象的? 和田玉是通过怎样的途经来到中原国家的? 换言之, 西玉东输的路线图, 目前成为学术上亟待突破的一大悬案。以今日的地理知识和交通观念看, 周人只要西出宝鸡进入陇东, 就离通往新疆的河西走廊不远了。但是《穆天子传》提示周穆王去昆仑山的路线却与此完全不同, 而且非常重要, 即先从中原北上河套地区, 再沿着黄河上游路线西进到陇西地区。周穆王的路线不是随意为之的旅行路线, 而是远古中国神话地理观支配下的必然选择。近年来在陕北沿黄河地区陆续发现史前古国古城和规模性的玉礼器, 凸显出其作为中原玉文化与西部玉文化传播互动的中介地位。

而神话地理观最核心的信念是:“河出昆仑与玉出昆仑”。神话学视角成为上古玉文化研究的有力突破口, 玉石之路与黄河上游河道的神话性重合, 值得做深入研究。从河西走廊的齐家文化玉器到中原史前玉器的关联性, 看到中国文化东部板块与西部板块千百年来凝聚为一体的关键要素。

启动一项覆盖豫晋陕甘宁蒙青新八省区的玉石之路调研项目, 成为中华文明起源研究难题中的关键攻坚点。一期调研的目标设定在陕北黄河沿线地区。本项目包含神话研究, 历史研究, 人文地理研究, 考古研究, 地质学矿物学, 交通史

和经济史研究，物质文化史研究等，形成多学科的交叉领域，能够有效促进学科知识的互动与创新，阐明三代王权用玉资源的由来，解释为什么万里以外的和田玉能够成为中国历代帝王所一致推崇的意识形态符号。初步设置三个子课题：

1. 玉石神话与玉器时代意识形态：从玉玦玉璜到金缕玉衣的神话学再认识；
2. 玉石之路与中华文明发生：文献与田野考古的双重视野
3. 无文字的大传统对汉字小传统的再解读：从《周礼》到《说文解字》的大传统渊源

与会专家有华东师范大学中国文字研究中心主任臧克和教授，华东师范大学外语学院王亚民教授，复旦大学毛金燕教授，上海古玉研究会陈逸民、赵立、赵勇，张纪春等，《国家艺术》杂志学术总监韩军客，上海交大人文学院院长王杰，讲席教授叶舒宪，博士后唐启翠，博士生张玉、吴玉萍等。

与会专家针对以上设想，展开热烈讨论，对上海交通大学扶持新兴学科文学人类学，倡导文献研究与人类学、考古学田野研究相结合的新学术范式，给予高度评价和良好的期待。大家各抒己见，并当场鉴识、分析良渚文化玉矿标本和四川汶川岷山龙溪玉矿标本，提出进一步研究的设想和考察地线索。

会后成果由讲席教授叶舒宪整理为申报文件：《上海交通大学文学人类学研究中心（实体）、上海交通大学中国文化高等研究院（筹）、上海交大博物馆（筹）——一体化建设方案》，提交人文学院及学校领导。

（供稿：唐启翠，供图：唐启翠）

— 完 —

西安外国语大学 “文学人类学与非物质文化遗产研究中心”成立



2012 年 11 月西安外国语大学文学人类学与非物质文化遗产研究中心（Institute of Literary Anthropology and Intangible Cultural Heritage）正式挂牌成立，学术顾问为：户思社教授、叶舒宪教授、王永利先生、崔天明先生；中心主任张保宁教授，副主任王昱娟博士，中心成员有张保宁、晁保通、王琪、毛妍君、王敏、邓艮、南华、董佳、王昱娟、王清辉、王萍等。该中心以文学人类学为理论指导，以陕西非物质文化遗产为主要研究对象，以非物质文化遗产译介为研究特色，坚持跨学科、跨文化的研究理念，紧密关注陕西地方文学和文化现象，深入发掘陕西地方文化的独特内涵，并致力于将文化资源转化为文化资本，以服务于陕西文化软实力建设，促进学术与文化的繁荣。中心下设文学人类学与长安文化研究、陕西非物质文化遗产研究、陕西非物质文化遗产译介等三个研究方向：

1. 文学人类学与长安文化研究。该方向立足于人类学的开阔学术视野，发挥陕西长安文化的地缘优势，依托地域文化资源，突出周秦汉唐与长安文化的关系研究，发掘长安文化的现代意义。从文学人类学角度进行西周青铜艺术美学身份的研究，通过对商周青铜器的器物身份、文化身份、美学身份的解读，对早期中国文化传统的形成及演变特征提供一些切实的材料和思路。从语言人类学角度开展周礼称谓研究，系统探讨称谓词的命名理据，揭示上古以长安为中心的西周时期宗法制度、婚姻制度及民间风俗，追溯中国古代礼制文化之肇始；从宗教人类学角度研究唐代文人创作与佛教之间的关系，探索唐代禅学与士大夫思想及其诗歌创作之间的关联，揭示唐代士大夫休闲文化中的和谐理念，使之成为当前地方文化建设服务；从文化人类学的角度，研究“长安”、“大唐”等源远流长的历史文化称谓在当今西安城市建构中的意义变迁，探寻城市主体构建的理性方向。主要研究人员有王琪教授、毛妍君副教授、王萍讲师等。

2. 陕西非物质文化遗产与西安国际化大都市研究。该方向利用我校在陕西当代文学、戏剧艺术、比较文学研究方面的学术资源，对陕西民间文学、传统戏剧等非物质文化遗产进行研究，探寻陕西非物质文化遗产的生产性保护途径。运用文献研究、田野调查、比较研究等多种方法，对陕西地方文化和民间艺术等非物质文化遗产进行研究，探索这些民间故事和歌谣的起源、流传过程中的不同文本形式及其在世界文学中的传播和影响，以使这些珍贵的陕西民间文学在当代陕西文化建设中发挥积极意义；从经典作品的文本分析和表演特点赏析出发，对“秦腔”这一国家级非物质文化遗产进行立项研究，在与其他地方戏及西方戏剧的比较中，探究秦腔的地域特色、所代表的群体心理和时代精神，推动这一古老剧种的大众普及与现代传承；同时，从政策方针、管理体制角度探寻陕西非物质文化遗产产业开发的具体方略，发挥科学研究对于社会发展的智囊作用；从西安城市的整体布局、规划、命名等研究有形的和无形的“西安图像”的符号意义，为建设西安国际大都市提供智力支持。主要研究人员有张保宁教授、王敏副教授、邓艮副教授、王洪琛副教授、南华副教授、王昱娟博士等。

3. 非物质文化遗产译介。该方向借助我校外国语言文学及翻译学的学科优势，从阐释人类学和符号人类学角度进行文化翻译工作。参与国家重大出版工程——《大中华文库》（汉英对照）工程，将承担《李白诗选》、《杜甫诗选》、《唐宋文选》、《西厢记》、《牡丹亭》（全2册）的部分翻译工作，以此推动中国文化的国际交流，让世界更加了解中华民族璀璨的历史文化遗产；整理“斗门石婆庙会七夕传说”、“黄陵县黄帝的传说故事”等入选陕西省第三批非物质文化遗产项目名录的民间故事，并翻译成英文、德文，出版《陕西省非物质文化遗产型民间故事选集》中、英、德版本各一册；参与陕西省文化遗产的旅游开发工作，对文化遗产型景区的双语解说、景区公示语的外文译写进行田野调查，建立一套规范的景区用语体系，在陕西与世界、历史与现代之间架起沟通的桥梁。主要研究人员有党争胜教授、李瑞林教授、乌永志副教授等。

中心现有一支高职称、高学历、以中青年学者为主的充满活力的学术队伍，在编科研成员13人，其中教授3人，副教授7人，讲师3人，获得博士学位者9人，在读博士1人。中心在学校的领导下，积极采取全面开放的运作方式，致力于成为新兴交叉研究领域的孵化器，争取多出、早出原创性成果，为陕西非物质文化遗产保护工作和精神文明建设提供重要的智力支持。

该中心拟出版每年1期以书代刊的《文学人类学与非物质文化遗产》(*Literary Anthropology and Intangible Cultural Heritage*)，主编：户思社；并建立《文学人类学与非物质文化遗产论坛》(*Forum of Literary Anthropology and Intangible Cultural Heritage*)网站，以作为日常学术阵地，网络总监：王昱娟；举办相关学术讲座、学术会议和组织相关课题研究。

— 完 —

● 学者风范

王 杰



王杰教授 2009 年于上海交通大学人文学院资料室

一、生平简介

王杰，男，江苏无锡人，1957 年 10 月 1 日生于武汉。

1978 年 9 月至 1982 年 7 月就读于武汉大学哲学系，毕业论文由刘纲纪教授指导。1985 年 9 月考入广西师范大学中文系攻读文艺学硕士学位，师从林焕平教授。1988 年 9 月考入山东大学中文系，攻读文艺学博士学位，师从周来祥教授。2008 年 2 月至 8 月英国曼彻斯特大学高级访问学者。

二、学术历程

1982 年至 1985 年 9 月在江西省南昌市华东交通大学马列主义教研室，助教。1991 年博士毕业回广西师范大学中文系任教，先后任教研室副主任、教研室主任、系副主任、系主任、副校长。1994 年破格晋升教授。1995 年被广西教育厅评为“跨世纪人才”。1996 年被评为广西优秀专家。1997 年享受国务院政府特殊津贴。1998 年被评为“广西十百千人才”，第二层次人选。1998 年 12 月起担任广西师范大学分管教学工作的副校长。2005 年 3 月调入南京大学中文系任教授、博士生导师，兼任南京大学人文社会科学高级研究院副院长、南京大学美学研究所所长。2009 年 7 月调入上海交通大学，现任人文学院院长，中文系系主任，美学与文化理论研究所所长，上海交通大学欧洲文化高等研究院常务副院长、《马克思主义美学研究》主编等。

三、主要学术兼职

教育部本科教学评估专家委员会委员、国家社科基金中国文学专家组成员、教育部中文学科教学指导委员会委员、全国马列文论研究会副会长、中国艺术人类学学会副会长、中华美学学会原副会长，中国中外文学理论学会理事、中国比较文学学会理事、全国高等教育学会理事。国家社科基地山东大学文艺美学中心兼职教授，山东大学文艺学专业博士生导师、武汉大学哲学学院美学专业博士生导师；兼任人大报刊复印资料《文学理论》编委、《民族艺术》编委、《中外文论与文化》编委等。

四、科研项目

目前正承担教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“马克思主义理论研究和建设工程重点教材编写专项”《美学原理》、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义与中国 20 世纪文学理论的发展研究”等项目，还参与澳大利亚研究基金项目（ARC）“Soft Infrastructure, New Media and Creative Clusters: Developing Capacity in China and Australia”。

五、主要论著

长期从事马克思主义美学、文艺学、审美人类学研究。主要学术著作有《审美幻象研究——现代美学导论》（1995、2002、2012 年再版）；《马克思主义与现代美学问题》（2000、2004 年重印）；《审美幻象与审美人类学》（2002）。主要译著有《美学意识形态》（1997，2001 年第 2 版）；《本尼特：文化与社会》（2007）；《广西文艺理论家丛书·王杰卷》；《马克思主义美学研究》（半年刊）。主编教材《现代美学原理》（1996、1999 年第 2 版）；《美学》（2001、2008 年第 2 版）。主编审美人类学系列丛书《寻找母亲的仪式》等 7 本。在《文学评论》、《文艺研究》、《文史哲》、《文艺理论与批评》等刊物上发表学术论文 130 余篇。

六、获奖情况

1998 年被评为“广西先进工作者”，同年获“第四届‘孺子牛’金球奖”（2001 年颁发）

1993 年《关于马克思主义文学理论的中国特色问题》获 1990—1993 年广西社会科学优秀成果三等奖。

1996 年《审美幻象研究——现代美学导论》获 1993—1996 年广西社会科学研究优秀成果二等奖。

1997 年《文艺学课程体系改革与教材建设》获广西壮族自治区教学成果一等奖（排名第一）。

1997 年获“第三届广西文艺创作‘铜鼓奖’”。

1998 年被评为“广西首届中青年‘德艺双馨’文艺家”。

2001 年“文艺学与少数民族文学的跨学科交融”获广西壮族自治区教学成果二等奖（排名第一）。

2002 年《审美现代性：马克思主义的提问方式与现代文学实践》（论文）获广西第七次社会科学优秀成果三等奖。

2004 年《审美人类学与马克思主义美学的当代发展》（论文）获广西壮族自治区第八次社会科学优秀成果二等奖。

2005 年“开发民族审美文化资源，推动民族地区中文学科教学改革”获第四届国家级教学成果二等奖（排名第一）。

2012 年《地方性审美经验中的认同危机》获上海社会科学优秀成果三等奖。

（供稿：王杰；供图：王杰）

— 完 —

田兆元



田兆元教授 2011 年 8 月在灾后青海玉树调查现场

一、生平简介

田兆元，男，1959 年 8 月生于湖北宜都。

1978 年 3 月进入宜昌师专中文系读书；1987 年上海华东师范大学中文系中国文学批评史专业攻读硕士学位；1991 年上海华东师范大学中国史学研究所中国古代史专业攻读博士学位，1994 年获历史学博士学位。

二、学术历程

1994 年进入上海大学文学院工作，先后在中国文化研究所、中文系、历史系担任教职，担任中文系副主任、历史系主任等职务，参与和主持多个学科点的建立工作。现为华东师范大学教授，人类学与民俗研究所所长，主要从事神话学与民间信仰研究、民俗文化资源与应用研究等，为中国民俗学会理事、中国汉民族学会理事、上海市非物质文化遗产保护专家成员。

三、主持科研项目

1) 国家社科基金项目：中国神话发展史；2) 上海市教委项目：中国盟誓研究；3) 国家社科基金重大项目子项目“中国民间信仰研究”子项目，4) 国家社科重大项目“我国非遗名录体系与资源图谱研究子项目”。

四、代表性论著及学术贡献

著有《神话与中国社会》（上海人民出版社 1998）、《神国漫游》（上海人民出版社 1999）、《盟誓史》（广西民族出版社 2000）、《商贾史》（上海文艺出版社 2007）、《文化人类学教程》（华东师范大学出版社 2006）、《神话学与美学论集》（上海

文艺出版社 2007)、《民间文学概论》(华东师范大学出版社 2009)等,发表论文 80 余篇。主编《华东民俗文献集成》、《妈祖文献集成》、《华东少数民族文献集成》等 40 卷,主编《民族民间文化论坛》辑刊,主办海上风民族民间文化论坛网络论坛: <http://suntree.5d6d.com>。

研究强调综合地、多学科交融地研究中国文化,理论文献性与实践应用性并重,长于社会与文化的互动研究,各类传统组织构建的文化因素研究,对于商贾文化与中国经济发展的关系有独特的理解。对于民俗文化资源及其开发问题颇多思考。人类学与民俗学的视角是其理解中国文化及其社会管理的主要关照方式。

(供稿: 田兆元, 供图: 田兆元)

— 完 —

● 会员动态

上海交通大学首位文学人类学专业博士后唐启翠出站



2012年11月10日，人文学院首位文学人类学博士后唐启翠出站论文报告会，在人文楼312举行。答辩主席为华东师范大学中国文字研究与应用中心主任臧克和教授，答辩委员为华东师范大学社会发展学院民俗研究所所长田兆元教授，上海外国语大学文学所、《中国比较文学》副主编宋炳辉教授，上海交通大学人文学院院长王杰教授、中文系主任许建平教授，合作导师叶舒宪讲席教授等。

唐启翠的博士后论文《神话历史与玉的叙事——〈周礼〉成书新证》，系统地梳理和对照两周考古发现所见墓葬、祭祀遗存用玉与《周礼》所载用玉制度，在尝试确立《周礼》成书时代坐标系的同时，以知识考古方式，发掘、重构《周礼》所载“词”与“物”的现实差异，揭示核心象征物与王权合法性建构关联，以及政权交替、意识形态导向转移和理想建构等，借此探寻文化大传统与礼制经典渊源关系的再释读空间。

与会专家认为，唐启翠博士后将传世文献与出土文献、考古发掘实物相对照，阐释了《周礼》文献体系中用玉制度的时代属性，进而对《周礼》的成书时代为秦汉之际作了令人信服的论证。该论文选题难度大，涉及多学科知识，体现了作者敢于攻坚重要学术难题的勇气和学术素养，该文所取得的成果创新了国学研究方法，拓展了传统文学研究视野，对人类学、古代文学、文字学等领域的研究，尤其是对于推动古文献“新证”研究具有重要意义。

（供稿：张玉，供图：吴玉萍）

— 完 —

黄悦博士做客央视《读书》神话系列



2012年11月，北京语言大学副教授黄悦作客央视《读书》节目，主讲科教频道共计五期的神话系列节目。黄悦副教授与上海大学社会学系顾骏教授一起向广大电视观众介绍了国内外神话学方面的几本书籍，并分析指出神话作为民族集体记忆和文化基因密码，在今天仍有重要研究价值和认识价值，神话不仅是我们的解密民族心灵秘史的一把钥匙，也始终是人们认识自我、认识世界的一个重要途径，在当今的消费社会之中，甚至还能成为文化创意产业的价值源泉。

这五期节目分别围绕神话在当代人眼中的不同形式展开，其中第一集中国上古的神话宝库《山海经》侧重挖掘中国神话的丰富世界，强调神话在上古文化阐释中的重要价值；第二集西方神话学大师约瑟夫·坎贝尔的力作《神话的力量》则强调神话对个人自我认知的价值，尤其是对个体提升和自我完善的重大作用；第三集当代西方魔幻巨著《魔戒》分析托尔金笔下的象征世界，强调如何借助神话传统创造文学经典；第四集《中国古典建筑文化的神话基因》以跨学科的眼光关注文字之外的建筑传统，解释神话在传统建筑中的表现及其在当代建筑语言中不自觉的运用。第五集借《形象经济》和新近推出的《文化与符号经济》一书讲述作为成功文化创意背后灵感源泉和动力推手的神话原型，指出要在消费社会的文化竞争中脱颖而出，必须充分挖掘深藏在集体无意识中神话原型。

【相关链接】

神话学是一个有着深厚传统的学科，中国的神话学研究起步较晚，不仅继承了西方神话学的理论眼光和学术背景，也是以顾颉刚先生为代表的“古史辨”派研究的延续，闻一多、郑振铎先生等学术前辈已经做出了有益的探索。它不仅着眼历史文化传统，同时兼具跨文化眼光和现实关怀，是今天文学人类学研究的重要组成部分。

黄悦，文学博士，北京语言大学人文学院副教授。曾于 2002-2008 年间师从叶舒宪教授研习神话学。著有《神话叙事与集体记忆：〈淮南子〉的文化阐释》（南方日报出版社，2010.8），另有《符号经济与神话思维》等十余篇论文发表。

【视频地址】

第一集：中国上古神话的宝库《山海经》

网络链接 http://tv.cntv.cn/video/C14129/20121029100862_CN26

第二集：神话与自我发现《神话的力量》

网络链接： http://tv.cntv.cn/video/C14129/20121030100950_CN26

第三集：《读书》 20121031 神话人物的现实力量 《魔戒》

网络链接： http://tv.cntv.cn/video/C14129/20121031101226_CN26

第四集：中国古典建筑文化的神话基因

网络链接： <http://tv.cntv.cn/video/C14129/20121101101049>

第五集：品牌背后的神话密码

网络链接：

<http://tv.cntv.cn/video/C14129/23fad4ce70f8454ea427b719d3c2aa0f>

（供稿：黄悦，供图：黄悦）

— 完 —

● 会员简介

黄中祥（1957—），汉族，新疆伊宁人，文学博士

工作单位：中国社会科学院民族文学研究所研究员

研究方向：我国西北哈萨克、维吾尔等少数民族的语言文学和文化。

代表论著：

一、《哈萨克英雄史诗与草原文化》，中央编译出版社 2007 年版（44.5 万字）

该专著系统梳理了哈萨克族 200 多部史诗，发现以 15 世纪哈萨克汗国建立为界，尤其是 18 世纪初那场“大灾难”时期涌现出的百位英雄的事迹经过艺人演唱传承形成的以阿布赉为主的 100 部英雄史诗为哈族独有。现传承于阿尔泰语系或突厥语族诸民族中的许多史诗，实际上是传承于某一氏族或部落的史诗。史诗的这一特征明确之后，同一部史诗在多个民族间的争议就迎刃而解了。

该著为作者独立完成的国家社科基金课题《哈萨克族的英雄史诗与草原文化》（01BZW047，2001—2005 年）研究成果，入选《国家社科基金优秀成果文库》，国家社科规划办组织的出版座谈会专家认为“该成果反映了作者严谨治学的优良学风，论证深刻、创新性强、价值厚重。在调查资料和现有文献的基础上，在草原文化的大背景下，对哈萨克英雄史诗的形成时期、母题类型、部族特征、宗教特征以及与民间文学其他样式的关系进行了较全面的分析，是国内第一部比较系统地研究哈萨克英雄史诗的专著，填补了该领域的空白”。对哈萨克史诗形成时期和母题系列结构的分类，对突厥语史诗的共时和历时的深入比较研究起到启示作用，突破了史诗研究中的一些传统模式。现该专著已成为哈萨克等突厥语语言文学专业研究生的必读教材之一，哈萨克文版已经由伊犁人民出版社出版。这是首次以哈萨克文出版一个汉族学者语言文学方面的专著。

二、《传承方式与演唱传统·哈萨克族民间演唱艺人调查研究》，民族出版社 2009 年 11 月版

该著运用文化人类学、社会学和民俗学的调查方法，对包括哈萨克斯坦的 10 个州、乌兹别克斯坦的 4 个地区及我国新疆伊犁、塔城和阿勒泰等地在内的哈萨克族聚居区的民间演唱艺人进行了实地调查。在这些访谈案例的基础上并结合 19 世纪以来的研究成果，首次比较系统地从共时和历时两个方面对艺人的形成环境、学艺方式、创作手法、演唱形式、社会职能和类型进行了比较透彻的分析和归类，概括出了其中的一些共性规律和个性特征，填补了该领域的多项空白，结束了哈萨克族没有民间演唱艺人方面的专著的历史。这对文学、民俗学和人类学，尤其是对哈萨克族文学的理论构建和理论思考具有较高的参考价值。

哈萨克族民间艺人的传承方式从早期神授式的被动方式发展到后来家传、师授、闻知、诵读和视听式的主动方式，经历了一个从神秘到公开的嬗变历史过程。不仅因民族不同而有所不同，而且在同一民族内的艺人因家庭背景、所处环境等方面的差异也会形成不同的传承方式。随着民间文学作品的付梓出版，大部分作品已经有了书面形态，使人们具备了能够超越时空的限制进行阅读的条件。从无形的口头传承式过度到有形的手抄和印刷形式的传承方式，再发展到录音和录像文本形式的传承方式，是传承方式的发展趋势。这不是由艺人的主观愿望决定的，而是由社会现代化进程中的客观规律所促使的。

该著在学术界引起了一定反响，其中有两点比较突出：其一是把巴克斯纳入哈萨克族演唱艺人的行列。一般认为巴克斯是哈萨克族的民间巫师，只会驱邪治病，实际上巴克斯不但会驱邪治病，而且还是能歌善舞的民间艺人，有可能还是演唱艺人的鼻祖。这一观点在北京 2008 年召开的“第九届比较文学国际学术讨论会”上得到国内外专家的充分肯定。

其二是首次提出了巡回传承方式这种具有游牧民族特色的传承方式，它是哈萨克族在游牧生活方式中逐渐形成的一种行之有效的传承方式，具有浓厚的游牧民族特色。这一观点在呼和浩特市 2009 年召开的“第八届人类学高级论坛”上得到同行专家的赞赏，认为是对民间艺人传承方式的一大新发现。专著现已成为哈萨克等突厥语语言文学专业研究生的必读教材之一。

研究课题：

1. **课题名称：**《哈萨克族的英雄史诗与草原文化》

2. **类型：**国家社科基金课题

项目编号：01BZW047； **立项时间：**2001 年； **结题时间：**2005 年

本课题的价值在于通过探讨哈萨克族英雄史诗的形成、演唱艺人、类型分类、传承特点、部族特征、宗教特征等方面的内在规律，揭示了草原文化的深层涵义；而又凭借探究草原文化的内在因素，解释了哈萨克族英雄史诗中所出现的现象和规律。哈萨克族是跨界民族，本课题的完成不仅填补了将英雄史诗与其草原文化进行结合研究的一项学术空白，而且为增进中国与包括哈萨克斯坦共和国在内的中亚各国的友好文化往来将发挥一定的纽带作用。

2. **课题名称：**《哈萨克族情爱叙事调查研究》

类型：国家社科基金课题

项目编号：10BZW116； **立项时间：**2010 年； **结题时间：**2013 年

本课题将运用文本分析与田野调查相结合的研究原则，采取民俗学、文化人

类学和社会学的调查步骤和分析方法，从六个方面入手进行调查、分析和归纳：

一、哈萨克族叙事诗是活形态的，仍然传承于民间，因此要深入哈萨克族民间调查爱情叙事诗的现状传承状况，搜集至今仍然流传在民间的唱本。二、哈萨克族叙事诗的形成时间至少覆盖 6 世纪至 19 世纪这长达 1500 年的历史发展进程，这么大的历史跨度必定会给叙事诗赋予上时代特色，因此要对叙事诗进行历时分析，归纳出其形成的各个历史阶段，揭示其聚合关系。三、哈萨克族爱情和英雄这两类叙事诗的叙事模式基本相同，爱情叙事诗也习惯上被称为爱情史诗，因此要对其叙事模式进行分析，归纳出其共性和个性。四、哈萨克族爱情叙事诗叙述的重点是在男女主人公追求纯洁的爱情所经受的种种坎坷上，而英雄叙事诗叙述的重点却是在英雄主人公驰骋沙场、浴血杀敌的场面上，可是主人公为了爱情要赴汤蹈火地去战胜敌人，而驰骋沙场的英雄又不能没有爱情，可见这两类叙事诗有许多相同的母题，因此要对其母题进行系统分析，归纳出母题的最小系列单元。五、在哈萨克族比较流行的 200 多部叙事诗中，最具代表性的是《阔孜库尔佩西与芭艳苏露》，这部叙事诗形成得历史比较久远，有 30 多个版本，其中最具特色的是乔·瓦里汉诺夫、瓦·拉德洛夫、贾纳克、M. 阔别也夫、葛·波塔宁、雀杰、尼·伊利明斯基和戴吾提这 8 个版本，因此要对这 8 个版本进行横向的共时分析，归纳出哈萨克族爱情叙事诗的组合关系；六、通过以上的分析和归纳，阐述爱情叙事诗在传承民族传统文化的地位，展示哈萨克族的游牧文化。

联系方式：

电话：13681464803 E-mail: huangzx@cass.org.cn

（供稿：黄中祥）

李慧强（1978 年—），汉族，安徽阜南人，中央民族大学历史文化学院历史学博士生

研究方向：中华民族形成史

代表论文：

1. 《日本 20 世纪以来中华民族研究述评及若干相关问题思考》，载《近代史学刊》，2012 年第 5 期；
2. 《关于“五羊传说”研究的述评与相关问题思考》，载《民族史研究》，2011 年第 2 期。
3. 《古羌羊小考——兼论以古羌羊为核心的古羌文明对中华民族的影响》，载《中国社会科学院文学人类学研究所通讯》（第三期），2010 年第 6 期。

4. 《永恒帝国的现代守望—〈展望永恒的帝国—战国时代的中国政治思想〉译介》，载《海外中国边疆民族问题研究动态》，2011年11月（待刊）。

研究课题：

1. 课题名称：《宋代边疆思想研究》

类型：国家社科基金青年项目（第三负责人）

项目编号：12XZS030；**立项时间：**2012年；**结题时间：**2015年

该研究有助于丰富学界对边界、军事地理（边疆空间）、民族地理等相关认识，有助于丰富唐宋变革研究的相关内容，有助于理清学界对一些相关概念的认识。统治者、民众的边疆思想（疆域思想）对国家战略将产生重大的影响，在领土纠纷不断的大环境下，加强青少年边疆国土思想教育、提高民众边疆国土意识，对维护我国领土完整、解决我国与周边国家的领土纠纷有重要的现实意义。

2. 课题名称：《春秋天下格局研究》

类型：教育部博士生学术新人奖（独立完成）

立项时间：2011.11；**结题时间：**2013.06

本课题试图从传世文献材料、出土文献材料和少数民族神话传说材料等角度重新反视中华民族“你中有我，我中有你”的早期历史画卷，从而对春秋天下格局所处形势有更为清醒的认知。

联系方式：

地址：北京市海淀区中关村南大街27号中央民族大学9#公寓312室

电话13466764427 E-mail: jerryleechina@yahoo.cn

（供稿：李慧强）

— 完 —

现代诗林的“神话树”思维向度¹

陈旻志²

【内容提要】：本文将聚焦于现代诗作的神秘诗学范畴，透过席慕蓉、洛夫、周梦蝶、林亨泰、白萩、李魁贤、颜艾琳、詹澈等人的诗作，以及白灵与毛峰等诗论，探勘神秘体验交融的“神话树”思维向度。亦即将树神书写的秘意与神境，契属于形象情欲层与艺术积淀的探勘。这一“见树又见林”的共通题材，可视为诗学中托物起“兴”之深层结构；本文试图推原于如何由“兴”作为原始宗教“召唤”的形式与中介，进一步成为有意味的形式，可作为社会与个体、理性与感性、历史心理的统一的中介，亦即是积淀了特定社会（观念）内容的自然形式。本文将以诗作文本的意象结构与意向呈现为主轴，认为显层的技巧性结构，实蕴含着深层的哲理性结构，才能体现出此一系列叙事诗作的企图心。无论是对于自我的发现，或是对于世界的揭露，都可说是此一“神话树”思维向度的共同趋向。亦即结合“神树”兴象—建木神话与图腾柱崇拜，并与荣格论述“个体化”之过程，平行参照，俱视为一灵性成长模式的体现。期待通过本文此一希“神”与成“圣”的灵性向度，铺陈为一“以诗显圣”应然范式的论述，对于中国诗学的深厚积淀，得以形成一“树生”说的崭新义理型态。

【关键词】：神秘诗学、神话树、神话原型、兴、积淀、神圣

前言：现代诗林的群树书写

诗人写诗，书写与被书写，竞逐现代都会荒原里，不经意伸探而出白皙的韵脚；或者自沉于集体潜意识的温床，以意象吐故纳新，宣告吾人崭新的向度。诗人写树，原本也是极其自然的现象，以树为诗，则大有论述的可能。本文将聚焦于现代诗林的神秘诗学范畴，透视诗人“见树又见林”的书写题材，如何体现为诗歌本体，以及神秘体验交融的“神话树”思维向度。亦即将树神书写的秘意与

¹本文为笔者研究计划：圣巫关涉与文化人格的仪式论，NSC98-2410-H-343-035 之部份成果。并发表于“两岸三地文史哲研讨会”，厦门大学、香港大学、辅仁大学中文系、明道大学中文系联合主办，2010年4月4日于厦门大学海外教育学院；感谢与会讲评与学者，提供本文详实的修订意见。

² **作者简介**：陈旻志（Chen, Ming-Chih），笔名纪少陵，台湾东海大学中国文学博士，现任南华大学文学系副教授，暨南大学中文系兼任副教授，四川大学访问学者、紫荆书院主持人。已出版《残霞与心焚的夜灯如旧——一代儒侠黄宗羲的文道合一论》（万卷楼出版社），即将发表《烧炭纪》诗集。荣获八十五年度“教育部文艺创作奖”、第三届“华航旅行文学奖”、第三届“佛光文学奖”。参与劳思光院士《韦斋诗存述解新编》编撰出版、教育部“人文临床与疗愈”专题教学研究社群发展计划。教学及研究数据库文学类主编、红十字总会小林村灾后重建纪录计划团队，作为文学经世理念之具体实践。

神境，契属于形象情欲与艺术积淀的探勘，并在现行诗学创作体系的“胎生”与“卵生”两说之外，提出“树生”说的义理向度。

一 神树兴象的原型论

本文探勘的源起，乃观察较近期新诗选本的取材意向，其中白灵、萧萧主编《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年）一书中，乃由“台湾现代文学教程”编审委员会中，多位委员选出的诗家中，每人平均采录的3首代表作中，普遍都有一首与树木题材攸关的创作，此一现象启发本文的研究，试图以文学人类学的视野，揭示此一“以诗显圣”的“树生”说之诗学向度。再者，来台之后纪弦的诗结集成书时，俱冠以「槟榔树」之名，从一九四九年到一九七三年，共出了由《槟榔树甲集》、《槟榔树乙集》、《槟榔树丙集》、《槟榔树丁集》

到《槟榔树戊集》五集诗作，乃以槟榔树自况与建立象征，对于本议题之视野与探勘极有启发。¹探勘这一“见树又见林”的共通题材，本文试图推原于如何由“兴”作为原始宗教“召唤”的形式与中介，进一步成为有意味的形式，可作为社会与个体、理性与感性、历史心理的统一的中介，亦即是积淀了特定社会（观念）内容的自然形式。实行诗学“推原”向度，意图将诗歌诠释的思维方式，指向“事物的本源”²；一如神话故事之形成与内容，不外乎追问“为什么会这样？”“为什么会有（没有）？”之后的一种解释。无论是为了解疑而主动追问，或是因为不同文化习俗接触之后，而被动追问，所推原的事物，通常是人文性质或社会性质的事物。此外推原的思维方向，旨在寻求对于现实事物的诠释，而其动机，大多具有社会内部凝聚与教育的意义。³

席慕蓉《一棵开花的树》，正是以树的缘起与开谢，陈述：“佛于是把我化作一棵树 长在你必经的路旁 阳光下慎重地开满了花 朵朵都是我前世的盼望”阐释诗的成因，不外乎出于一厢情愿的理由。为了这段机缘，吾人已在佛前求了五百年，求他让我们结一段尘缘。急于兑现的结果，却是盲目于树与人，恋爱如何可能？纵然让你遇见我，在这最美丽的时刻，一旦花谢无缘，又该情何以堪？

由诗的成因，继而推原于写诗的理由，诚然是以树为诗，见证此一耽美与物哀的况味：

当你走近 请你细听 / 那颤抖的叶是我等待的热情 / 而当你终于无视地走过 / 在你身后落了一地的 / 朋友啊 那不是花瓣 / 是我凋零的心

经验世界中，树与人，固然可以质疑恋爱如何可能问题，花瓣又岂能是吾人

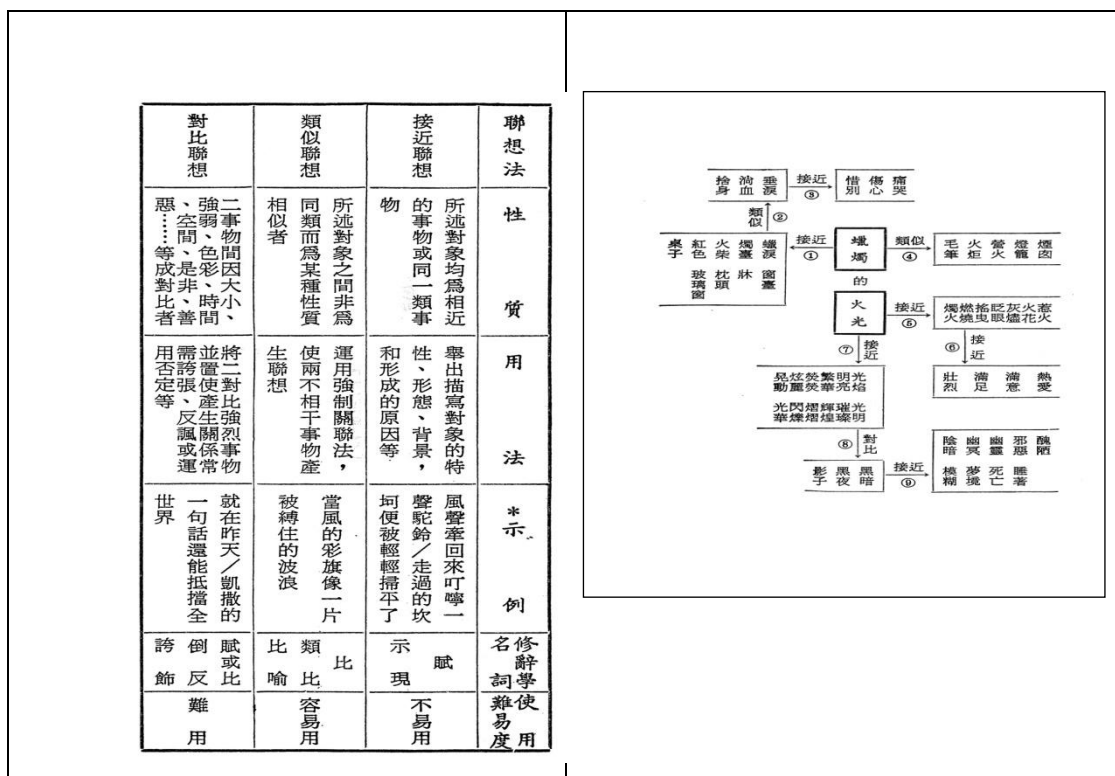
¹ 参见丁旭辉：《宇宙岛上的槟榔树：不老的诗人——纪弦》，收录于《文苑天地》第20期，4—6版，92年4月。

² 徐志平：《中国古典短篇小说选注》（台北：洪叶文化出版公司，1995年），页42。

³ 钟宗宪：《民间文学与民间文化采风》（台北：里仁书局，2007年），页184、152。

凋零的心？但在诗的譬喻世界中，人与物、局部与整体、唯心与唯物，可以意象与比喻的方式进一步连结、交感。这也是本文认为诗学中惯用的“联想”三律（接近、类似、对比），乃与原始巫术中，惯用的接触与模拟巫术攸关，俱是企图与万物交感链接的一种目标。白灵试图将此联想三律，统整其顺序以便于掌握，并进一步以“联想的大树”命名，实为此一诗学理论的铺陈，奠定具体可行的向度：

1



运用此一联想的形象思维，加以推衍触角、贯串相关的语词，则可递进完熟诗句的鸟型，例如“一根蜡烛在自己的光焰里睡着了”（罗智成），笔者则试拟为如下之诗句：

惹火的毛笔 摇曳烛台 / 为黑夜燃烧出壮烈 / 蜡烛以火炬 为惜别舍身淌血

巫术的起源俱为“交感”的，深信有一个将一切事物统一起来的共同纽带。此一整体交感（sympathy of Whole）的论点，靠着此一张力，乃将诸多事物密切结合在一起。这重神圣崇拜的揭示，乃由人我的相通感，进一步调适上遂，达到整体存在感的密切契合，有助于诗歌深层次的本体，加以感通联系。陶席格（Michael Taussig）认为，这一向度也可以“意象巫术”视之，乃将人与外界的互动，理解为感知者试图“仿真”对象，以便与之相似并产生连结的状态。该连结具有吊诡的双重特质：其一为感知者能適切地理解、呈现、融入乃至“成为”

¹白灵：《一首诗的诞生》（台北：九歌出版社，2007年），页28-30. 此外更将此一联想的大树，纳入其书附录的独立单元“想象力的十项运动”，参见本书页190。

对象，因而“仿真”不仅关乎如何知觉与再现，更涉及感知者身心状态的转变；二为将对象“仿真”为想象的样子，甚而最后以那想象代表、取代与抹煞对象。这吊诡的双重性，即为“意象巫术”所展现的效果。¹

由此一联想的向度而观，本文认为可进一步展示此一多重向度，连结与交感整体的“联想大树”图象：



联想的三律，次第开展，一如此图以一“联想大树”联想大树的主干与分枝，企图将联想得来的日常事物，以及各种关系，层次井然地链接起来；再加上前景与背景的对比效果，更赋予意象的景深。²循此向度进行解读洛夫《焚诗记》中的白杨树，即能在其中反溯“诗稿焚烧”与“山边伐木”的行为，两者质性类似，俱是徒劳的处境³；对照于焚诗之际“然后在灰烬中/画一株白杨”的意向，其一可见诗稿虽可焚，诗意依然得以苏醒还魂，转化为树。其二可见“诗人焚诗”诚如以山木为斤斧，质性类似，入山“自伐其身”，宁能不悲乎的两大对比联想。一如他在《巨石之变》中谓：“我是火成岩，我焚自己取乐”以及“果子会不会死于它的甘美”的自我解嘲。⁴

商禽的《树》则是以超现实主义的手法，进行对比联想，亦即一旦失去了树，那么地表上的一切，即将变得何其不堪：“失去的日子在你叶叶的飘坠中升高 /

¹不论在共感巫术的实作中，还是在影像技术的显象里，“意象”皆被充分地表现为感知者与对象相连的中介。此中介的必要性，是陶席格(Michael Taussig)“文化”观的重点：“文化”作为人们模拟之“第二自然”——视日常事象间的寻常关联如同自然的存在——意味着“拜物”的生活方式从未被取代，而是持续地转换和衍生于现行的生活当中。在“文化”中，感知者不仅是个模拟者，也是个被仿真的对象。详见朱慧芸：《意象巫术：迈可·陶席格(Michael Taussig)的文化观》(台北：东吴大学社会学系硕士论文，2008年)。

²图片取自wrapping paper：《ppaper》(台北：ppaper杂志社，2007年)。

³白灵、萧萧主编：《新诗读本》(台北：二鱼出版社，2002年)，页139. 136. 137。再者，一说白杨树其萃取液，可提供阿司匹林之用，可退烧与解痛。显见焚诗一退烧一伐木一解痛一焚诗之间，乃构成一永劫回归的回路关系。

⁴白灵、萧萧主编：《新诗读本》(台北：二鱼出版社，2002年)，页139. 136. 137

星空中寻不着你顾长的枝柯 / 同温层间你疏落的果实一定白而且冷”¹。诗人乃由记忆中你淡淡的花，是浅浅的笑，起兴之于生存空间花果飘零的喟叹，以及试图超越现实表层，进而获致一种形而上的醒悟。因此，树之作为地表上仰赖的同温层，实寓有一内在现实的关涉，方能以此反常合道的方式，朝向洛夫等人期待开出的，知性超现实主义之向度，避免诗境与梦境经验，过于绝缘与晦涩，以合于普遍经验，方能召唤接受者的共鸣。

诚如荣格论述“个体化”之过程，实为一心灵成长的模式，一种更为开阔与成熟的人格，将会浮现出来。并且会在当事人的梦境中，往往以“树”为象征，以缓慢、强而有力、无意识的成长，达成一个确定的模式。如山松的“种子”而观，乃以潜在的形式，包涵整棵树的未来。松树的形象只是一种可能性，一个抽象的观念；对于个别的人来说，此一独特个性的实现，正是个体化过程的目的。荣格即认为庄子《人间世》中无用之用的“大树”，以及树下天然石头的“社祀”，俱为此一个体化的象征。大凡生活在文化根基深厚的心灵，比较能正视此一创造性本我的实现，倾向于促进人格内在发展的道路。²再者，荣格亦强调，个体化的过程，不独为天生胚种的整体与命运协调的结果，过程中尚且存在着某些超个人力量，正以创造性的方式介入其中。也就是说潜意识正主导着一种与神秘设计一致的途径，也许是所谓“高灵”（Great Man），他藉由梦境方式传达出来。³

原始“社”祭，一般以为当以祭地为主，然而就其字源而观，《说文》释社谓：社，地主也，从示土。其中的“土”乃为声符的作用，而非表意，祭土（地）的意涵应是后起之说，当以祭“木”的神树崇拜，方为社祭的主角。⁴《周礼》乃以二十五家为社，各树其土所宜之“木”。是以《论语·八佾》载记哀公问社于宰我，宰我有谓“夏后氏以松、殷人以柏、周人以栗，曰使民战栗”，显见各树其土所宜之“木”，乃为夏商周三代的社制。傅道彬进一步指出，原始社祭，积土设坛，坛上设树是为“社主”，祭祀之时，除了是宗教性庄严肃穆的神圣情感，另一方面，也是长歌曼舞的艺术活动，祭坛同时也是文坛，《淮南子·精神训》即描述社树其下，叩盆附瓠，相和而歌，自以为乐的畫面。⁵社树作为社祭的主角，本文则认为不单是反溯其字源的向度，而是以其意态婆娑，根繁叶茂的“多重向度”连结，作为“参赞”天与地之间，上下沟通往返的象征，此一社树崇拜，诚为中国古代具有神圣意味的“金枝”象征。⁶

再者，侧就此一仪式研究向度而言，彭兆荣认为可以视为一种诗性回归，意

¹白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页187

²卡尔·荣格Carl G. Jung著，龚卓军译：《人及其象征》（台北：立绪出版社，1999年），页191—193。

³卡尔·荣格Carl G. Jung著，龚卓军译：《人及其象征》（台北：立绪出版社，1999年），页188—191。

⁴石声淮、傅道彬：《木的祭祀与木的崇拜》，《华中师院学报》第4期，1984年。

⁵傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页92、93

⁶傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页92。

指现代诗学在其缘生纽带找回了丰富的元语言叙事；同时也在比较文化的背景下，发现了人类学仪式理论，具有高度整合性价值。¹特别是通过仪式的展演，可以在族群中开启调整其内部的变化，进而适应外部环境的作用；复次，仪式的象征，成为社会行为的一种因素，亦为社会活动领域的积极力量。同时并作为文化的储存器，以及记忆的识别物，其中内存与积淀了大量的“原型”要素；两者之间密切攸关，原型的文学叙事，更具有形象化的特质，然而仪式的表现，则更具有实践行为的特征。例如文学中的生死母题，本与仪式中的生死主题并无二致，俱为人类早期对于自然律动的互渗与理解。再如酒神祭仪与酒神精神，之所以成为重要的文学叙事类型，不外乎其中再现了人类生命体验，以及生死母题。如何忘却死的烦恼，甚至于希冀死后再生的执着，也就成为吾人永恒的“心理情结”。

由社树崇拜，递进而言而为“森林家园”象征，以及“金枝”神话密切连结的纽带。一方面是世界上普遍流行的树木崇拜遗风，乃具有世界生命之树（World Lifetrees）的意涵；再者，此一生命树乃是图腾，亦是创造全部生命的神，因而受到人们的崇敬与守候。²诚如人类学家弗雷泽（J.G. Frazer）《金枝》一书中，取象于“金枝”，正是意味着森林神圣的象征，以及陈述森林之王如何诞生的传奇故事。此一古罗马内米湖畔，森林女神狄安娜神庙保卫“金枝”的风俗，也成为企图成为森林之王者，必须通过逃亡—圣树折枝—与祭司决斗—成王—持续守护神庙旁的“圣树”等必经过程。亦即通过金枝与森林家园的文化脉络，得以具体省视人类“树木崇拜”的象征物，以及崇拜森林神圣情感的集约表现。³

现代诗坛的金枝取向，则以李魁贤的《槟榔树》至为显著：“跟长颈鹿一样/想探索云层里的自由星球/拼命长高/坚持一直的信念/无手无袖/单足独立我的本土/风来也不会舞蹈摇摆”此诗显然是诗人意识型态的投射，对于岛国土地的爱就像槟榔树的身长，无人可比拟，他固定不动的立场。已然彰显出吾辈热爱斯土斯民，以及追求主权独立的诉求：

立在天地之间 / 成为绿色的化石 / 以累积时间纹身 / 雕刻我一生 /
不朽的追求历程和纪录⁴

另一方面，诗人却忽略了槟榔树之于生态与环保的浩劫。但不可否认的，《槟榔树》中倾注之于土地与家国象征的热望，已然进入了神话原型的范畴。除了李魁贤之外，现代诗史上以标举“横的移植”为代表的纪弦，来台后亦以槟榔树自

¹彭兆荣：《文学与仪式：文学人类学的一个文化视野》（北京：北京大学出版社，2004年），页2.3

²傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页91.

³傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页92. 以及弗雷泽J.G. Frazer著，汪培基译：《金枝》上册（台北：桂冠出版社，2004年），第九.十章。

⁴白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页250.

况，例如《槟榔树：我的同类》：“高高的槟榔树 / ……和我同类的槟榔树 / ……使这海岛的黄昏如一世界名画了的槟榔树 / 在生长你的土地上，从不把位置移动 / ……啊啊，我的不旅行的同类 / 你也是一个，一个寂寞的，寂寞的生物。”此诗作于1951年纪弦来台不久的阶段，他来台后一见到高高的槟榔树，便情不自禁的引为同类。嗣后，槟榔树的孤高形象，一直不断的出现在他的诗里，甚至于他来台后的诗结集成书时，都冠以“槟榔树”之名，从1949-1973年，由《槟榔树甲集》、《槟榔树乙集》、《槟榔树丙集》、《槟榔树丁集》到《槟榔树戊集》，共出了五集。一直到了2000年，隐居美国的八十七岁老诗人在《关于树的三重奏》中仍如此写着：

四十年代，我流浪到了台湾，
第一次看见瘦瘦长长的槟榔树——我的亚热带的同类，
不禁大声欢呼，为之雀跃不已。
而凡是我遇上了的，
每一棵都曾被我用力的拥抱过；
而他们也从不把我
当做一个异族来看待。
这便是人与树之间的默契，
或一种友谊之象征。

丁旭辉即指出，纪弦爱的是槟榔树，而不是槟榔。然而对于槟榔树倾心到如此地步，纪弦可谓空前绝后，无人可比了！甚且在吃槟榔成为台湾社会的低层文化象征、槟榔树成为土石流的罪魁祸首之一的今日台湾，恐怕没有人知道槟榔树曾经入诗，曾经有一个诗人用他所有的心力去爱过槟榔树，而且至老不变其初衷。¹萧萧亦以“永远的槟榔树”作为表征纪弦的向度，亦即作为“述志”诗人，他的诗与树，显然俱有自传性的述志意味。

本文递进一层认为，倘若我们将其符码与意象，作一调整，亦即去掉较受争议的“槟榔”，只保留“树”的意象，此诗本欲传达的符旨与情怀，依然可以获得承继，白荻的《树》即为此一向度的铺陈：“我们站着站着站着如一支入土的 / 桩钉，固执而不动摇 / 噢，老天，这是我们的土地，我们的墓穴”²此一以树为诗的寄托，得以与家园与家国的连结，密不可分；透过神话树的向度而言，乃由前述“社”祭，延展而为“社稷”的象征体系。

¹丁旭辉：《宇宙岛上的槟榔树：不老的诗人——纪弦》，收录于《文苑天地》第20期，4-6版，1992年。

²白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页239。

《白虎通义·社稷》曰：“社稷所以有树何？尊而识之，使民望见师敬之，又所以表功也。”俨然万物莫善于木，故以树木师事与表功为大事。并进言“大社唯松，东社唯柏，南社为梓，西社唯栗，北社唯槐。”以及《周礼·地官·大司徒》曰：“设其社稷之遗，而树之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野。”纵然祭木各异，以因地制宜，然而人们之于神树，所表现出来的神圣与敬畏的情感，却是无比庄严。再者就森林意境与家园的象征而言，前述的森林与树神崇拜，乃为原始家园的体现，一但原始家园的丧失，包括家园的成员一动植物的割裂开来，克就原型批评的视域而观，则标志着“人与自然”的分离。是以当吾人试图透过森林与树神的连结，寻找家园之际，意图正是要泯除物我的分离，以及找回物我浑融、天人合一的原始情结。¹荣格也指出个体化的实际过程中，往往人格会感受到受到伤害，以及伴随而来的痛苦作为开端。然而事实上此一瓶颈阶段，正是意识与本我（Self个人内在的心灵核心，以及全部心灵的整体），试图达成协调的必经过程；此时感受到启蒙式的冲击，相当于一种“召唤”（call），只是自我在此一关键时刻往往会将这些阻碍，投射到责怪宗教信仰、环境与亲人，从而忽略了此一逐渐觉醒的契机。²

林亨泰的《风景NO.2》与《风景NO.1》两诗，实行形销骨立的语言策略，进行知性视野的反思，二诗左右合观，题旨与诉求昭然若揭：³

风景NO.2	风景NO.1
防风林 的	农作物 的
外边 还有	旁边 还有
防风林 的	农作物 的
外边 还有	旁边 还有
防风林 的	农作物 的
外边 还有	旁边 还有
然而海 以及波的罗列	阳光 阳光晒长了耳朵
然而海 以及波的罗列	阳光 阳光晒长了脖子

此一组诗，乃以农夫的存在感受为基准，分别以防风林（外向）以及农作物（内观）作为取象，体现出吾乡吾民的土地伦理，以及互为依存的情结。此一连结一旦中断，则农夫的存在与防风林的存在，也就两无挂搭，失去意义。显见此诗虽名为风景，实寓有深刻的召唤，不仅将语言推致极致，以强化意旨，也将树

¹傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页106-107。

²卡尔·荣格Carl G. Jung著，龚卓军译：《人及其象征》（台北：立绪出版社，1999年），页197-187。

³白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页100。

一人一农作物的存在事理，推至极致，对于本文探勘以树为诗的神话原型论述，极有启悟。

荣格的“原型”与“集体潜意识”论，乃接榫于弗洛伊德的潜意识学说，针对个人内在世界中未知事物的探索，包括先天遗传与诸多潜抑部份的解读。荣格则进一步关注于在梦境、病理与文化上，更深层次的本能冲动与人格中本已俱足的“原型”（想象、思想或行为与生俱来的潜在模式）关系。本能与原型一起形成此一集体潜意识，也就是个人内在世界中，尚且具有涉及种族、神话等普遍意义的最底层，仰赖觉察与取得联系，加以释出完满自足的心灵超越功能。¹

原型批评如果依据荣格的叙述，原型则有如下之分梳：

“原型”乃指潜意识深层，由遗传形成的原始积淀。

“原型意象”乃谓初始意象，是原型在意识中高度浓缩的表现，非因遗传，但是可以在不同文化民族中，可以有相似的表现。

“原型具象”则是原型意象在特定人群的特定展现，可以因时空的不同而有千变万化。例如伟大的母亲之原型意象，代表人们对于母亲象征（土地、森林、海洋）的崇拜，其表现即可以有地母、圣母、十字架等具象表现。

相对于此，弗莱（Northrop Frye）的神话原型批评，其原型意涵已不全然取决于宗教、民俗，也不再决定于遗传所赋予的潜意识内容；而是转向于文学的普遍状态，接近于意识的浅层次形式，乃与神话密切攸关。²弗莱（Northrop Frye）

《批评的解剖》的原型批评，乃试图由整体上把握文学类型的共性，以及演变规律。所谓的原型，即是发现文学作品中反复出现的意象、叙事结构和人物类型，找出她们背后的基本形式。最基本的文学原型就是“神话”，亦即神话乃是一种形式结构的模型，各种文学类型实可视为神话之延续或演变。批评家强调作品中的神话类型，并把一系列原型广泛应用于对作品的分析、阐释和评价。³

现代诗家中，本文认为最具神话原型之代表，可以白萩的《流浪者》为例证：

望着远方的云的一株丝杉

望着云的一株丝杉

一株丝杉

丝杉

在

地

¹参见荣格主编，龚卓军译：《人及其象征》，（台北：立绪出版社，1999年）页6、172。以及荣格原著，刘国彬、杨德友译，《荣格自传》，（台北：张老师文化出版社，1997年）页470、471。

²朱刚：《二十世纪西方文艺文化批评理论》（台北：扬智出版社，2002年），页93、98。

³诺思罗普·弗莱Northrop Frye著，陈慧、袁宪军、吴伟仁等译：《批评的解剖》（天津：百花文艺出版社，2006年），页3。

平
线
上
一株丝杉
在
地
平
线
上

他的影子，细小。他的影子，细小
他已忘却了他的名字。忘却了他的名字。只
站着。 只站着。孤独
地站着。站着。站着
 站着
 向东方。
孤单的一株丝杉。¹

“孤单的一株丝杉”，即为古今中外流浪者的原型，全诗乃以“流浪者”为主词，虽在文本中省略（他已忘却了他的名字），却以其视野下的丝杉与地平线，次第由近而远，展开画面。其中第三段的空白句式，应为预设的留白，本文认为，可将第一段的诗句依次纳入，则可形成一完整的论述如下：

他已忘却了他的名字。忘却了他的名字。只
站着。望着远方的云的一株丝杉只站着。孤独
地站着。站着。站着
望着云的一株丝杉站着
一株丝杉向东方。
丝杉
孤单的一株丝杉。

地平在线空间视点，展开的丝杉树身与投影，固然表现为形象流浪者的原型；然而更大的宿命，不外乎孤单的流浪者与丝杉，新的一天伊始，依旧需纳入时间推移的规律。此诚为神话原型批评所关切的环节。弗莱阐释其原型意义理论，乃

¹白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页236。

以“神谕”的形象为首出，提供本文探勘神圣诗学，以及仪式与象征论题之向度。其中的原型隐喻原理（具体共相），乃处理神祇世界与人类世界之关系，例如《圣经》中的神谕世界，即呈现出如下的五类定型：

神的世界＝神的社会＝一位神祇
人的世界＝人类社会＝一个人
动物世界＝羊栏＝一只羊
植物世界＝花园或公园＝一棵树（即生命之树）
无机界＝城市＝一栋楼房、一座庙宇、一块石头

所谓“基督”这一概念，即是把所有以上范畴结合成一体，也就是说：基督既是一位神又是一个人，他是上帝的羔羊、生命之树或藤蔓，而我们是其枝条，是建筑工人丢弃的石块，又是重建的殿堂，殿堂即是等同于他复活的躯体。此一定型在基督教中，具体共相是以“三位一体”形式，运用于神祇世界；甚至于扩及于不属于三位一体的诗歌中，仍能发现具有神性的具体共相。¹诚如白萩的本诗作《流浪者》，所谓孤单的“一株”丝杉，之于不同世代“集体”流浪者而言，所召唤与触动的乡愁，实为无远弗届的共鸣。

二、“神话树”思维与诗歌的神境与秘意

君不见，笔耕者总是惯于置身在前往故事的征程，任凭市俗的穿林打叶声，也要爬梳故事背后，那些无法言说的苦楚、无法倾听的呐喊。于焉全盘概括承受，转化为笔端与文本之间，沉郁顿挫的韵脚。本文将以诗作文本的意象结构，以及现代诗林意向的呈现为主轴，认为当代诗学中显层的“技巧性结构”，实蕴含着深层的“哲理性结构”，才能如实体现出此一系列叙事诗作的企图心。无论是对于自我的发现，或是对于世界的揭露，都可说是此一“神话树”思维向度的共同趋向。亦即结合“神树”兴象—建木神话与图腾柱崇拜，并与前述荣格论述“个体化”之过程，平行参照，俱视为一灵性成长模式的体现。

周梦蝶的《菩提树下》即以宗教的向度，启悟了此一神境与秘意的探询：

坐断几个春天？ / 又坐熟多少夏天？ / 当你来时，雪是雪，你是你 /
一宿之后，雪即非雪，你亦非你 / 直到零下十年的今夜 / 当第一颗流星

¹此一模式又如动物界中羊之备受重视，为我们提供了牧歌形象这一原型，以及宗教中“牧师”与“教徒”等隐喻。诺思罗普·弗莱Northrop Frye著，陈慧、袁宪军、吴伟仁等译：《批评的解剖》（天津：百花文艺出版社，2006年），页199—204。

豁然重明 / 你仍惊见： / 雪还是雪，你还是你 / 虽然结跣者底跽音已远逝 / 唯草色凝碧¹

在号称“觉树”的菩提树下，唯见诗人抬眼向天，以叹息与天“空”的蔚蓝相互问难：“谁是心里藏着镜子的人呢 / 谁肯赤着脚踏过他底一生呢 / 所有的眼都给眼蒙住了 / 谁能于雪中取火，且铸火为雪 / ”，此一神思与辩证性的诗学，奠定了周式哲理情诗的基调；然而溯其脉络，从古罗马的金枝，到中国的社树崇拜，以及从祭木风俗到诗意的森林意境，依原型批评的视野，乃积淀着**森林—树木**的文化情结。²也形成诗人文士在仕隐纠葛，以及文化反思下，不断回反与诗化的林泉之志与森林原型。譬如由**桑林—桑园—桑女—扶桑**，亦即《墨子·明鬼》、《淮南子·修务训》以及《吕氏春秋·慎大》等文本中，以桑林社树为中心，兴风作雨、普降甘霖之寄托，作为殷商人的金枝崇拜；³甚至于《离骚》所言“引余马于咸池，总余辔乎扶桑”以及《九歌·东君》中神国漫游的扶桑神树，乃至《诗经·桑中》、《诗经·氓》、《诗经·隰桑》、《诗经·七月》汉乐府《陌上桑》等作中的桑园与爱情主题、桑女主题等，皆可以「兴」的向度，探勘爱情的隐喻以及诗歌原型的贞定。继而**桑园主题**，又得以与**田园文学**的发轫，以及士大夫的林泉高志的情感模式密切攸关，皆可视为此一脉络的审美积淀与展开。⁴

李泽厚所谓的“积淀”，广义乃指所有由理性化为感性、由社会化为个体、由历史化为心理的建构行程。狭义而观，乃特指审美的心理情感构造，李泽厚乃以三个层面，论述此一开展：⁵

形式感知层与原始积淀，旨在于论述审美源于劳动的规律性与秩序的掌握，并在此一合规律性与合目的性的感性中获得情感之愉快，在此一积淀之下，开始形成审美的心理结构，亦即证明审美乃先于艺术而存在。⁶

形象情欲层与艺术积淀，进一步说明艺术并不等于审美，乃源出于先民的巫术礼仪活动，以祭神为中心，而有音乐、舞蹈与诗歌之展现与产生；此外也唯有通过巫术礼仪，得以将原始积淀阶段分散零乱的感受，予以统整集中，构成巫术礼仪中感性行式的方面。也因此仰赖于神话史诗与传奇，才能组织群体动员群众，亦即视艺术为人类之集体记忆，并为自我之意识，亦即艺术并非为审美而存在与创造。嗣后并分化为科学、政教与道德规范以及艺术；在这里艺术乃意指过程型态的形式，主要在于面对现实生活、生产现象性的模拟活动，亦即“形象”。其

¹白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页74.

²傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页96.

³傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页96—101.

⁴傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页96—99.

⁵李泽厚：《美学四讲》，台北，三民书局，1999年，页177.

⁶李泽厚：《美学四讲》，台北，三民书局，1999年，页138—140.

中关涉于以情感为中介，本质化与个性化同时进行的形象思维论；以及艺术作品的形象情欲层，如何表达情节与人物表面形象之下无意识深层结构。¹探勘艺术如何由再现到表现，以及由表现到装饰；亦即从具体意义形象中的意味，臻至有意味的形式。

意味层与生活积淀，乃探讨吾人独特的文化—心理结构，并不独为经验科学的个体主观心理状态，而是具有历史性的超越之哲学本体存在，同理艺术正是此一本体物态化延伸的确证；再者此一偏重神秘意味，以及人生、生命以及命运的独特体验，也触及形象层中与潜意识原型联结的探索，特别是“天人合一”意向的聚焦²。唯有如此，通过生活积淀，才能突破上述艺术积淀走向装饰化的处境，开放与引进新的社会氛围，才能将艺术与审美，展现为人生境界、生命感受以及审美能力的独特理境，力臻积淀常新，才能保证艺术之永续常新。

其中尤以“形象情欲层与艺术积淀”的关涉，与本文论述的神话树诗论，极有启发。循此向度而言，颜艾琳的《蜜思（Miss）佛陀》一诗，虽同为宗教向度的诠释，却能以百年榕树与菩提树为喻，由“形象情欲层与艺术积淀”的底蕴，朝向“意味层与生活积淀”的风格形塑，令人击节赞赏：

你送给我的特权， / 至今仍未享用到。 // 三十岁以前， / 幻想和
百年榕树一起老去， / 而树却死了； / 在原地种下菩提， / 还要等下一个
三十年， / 我才准备开始修行。 // 诸佛神祇呀， / 你曾答应过我的，
只要

遍尝了人世滋味， / 而胃没有留下任何记忆， / 你就要带我去天堂
的餐厅 / 一品永恒的酸甜。 // “女子历百千劫 / 方得转男身 进修正位”
/ 但我已献上一枚 / 枯萎的子宫、一副 / 没有性别与性欲的身体， / 还
有预付三十岁以后 // 流动于鼻息之间的 / 每一口气 阿弥陀佛 / 我意
以女身 / 修证女佛 阿弥陀佛 / 不再罣碍色相松弛 / 改着佛界的晚礼服
/ 步步莲花地赴宴 / 迎向 / 你开悟万年而再度开悟的—— / 赠与我身
为女子的特权 / Miss佛陀 阿·弥·陀·佛³

诗人颠覆佛教原始教义，看似离经叛道，实为忠于创造者之本色当行，并赋予教义与生活时尚新的可能，开悟的神秘感，也转化为生活积淀的觉醒。

再者，针对诗歌的本体与神秘体验而观，除了推原的意涵以外，主要聚焦于诗的神性与原型；古代文明的滥觞，诗便与神秘体验以及原初宗教的实践之开展，

¹李泽厚：《美学四讲》，台北，三民书局，1999年，页147-150。

²李泽厚：《美学四讲》，台北，三民书局，1999年，页172、173、174。

³江文瑜、颜艾琳等著：《诗在女鲸跃身击浪时》（台北：书林出版社，1997年），页72。

相辅相成。在希伯来文化中，诗人兼具祭司、先知的特质，守护着民族的命运与生存之道，从而诞生了灿烂的先知与启示文学。再者“诗”在希腊文中乃具有“创造”的意涵，诗人在此一脉络下，俨然成为“创造者”的意涵；亦即诗并不是对已有客体所作的模仿，而是对于原本没有的事物，凭空进行创造。¹柏拉图进一步以“迷狂”说，阐释抒情诗人获得灵感创作时，一如巫师们舞蹈时的心理，都是受到迷狂所支配，俱为神力所凭附；他们一旦受到音乐与韵节力量的支配，就感到酒神的狂欢。因此诗歌的本质，不是契属于人，而是从属于神，“不是人的制作而是神的诏语，诗人只是神的代言人，由神凭附着。”²毛峰认为这一着重“迷狂”与“灵感”的向度，正是诗得以诞生的本源—神秘体验。柏拉图所谓的“迷狂”，也正是对于“上界”里真正的美的回忆，诗以超凡脱尘的神秘美感，以及灵感、迷狂的方氏，上升到神界，从而超越自身的局限，达至不朽。³

所谓“神秘体验”，本质上是吾人心灵不能满足于现实与已知的世界，递进朝向后一重超现实与未知的世界，进行延伸与窥探；并意识到自己有限的存在，必需与那无限世界的价值源头“合一”才能获得。此一体验的内容包括了宇宙神秘（图腾崇拜、宗教祭祀）、生命神秘（直觉神秘主义）、灵魂神秘（宗教与形上学）、关系神秘（前述三者内容部分，彼此互有关涉，具有偶然性、必然性、同质同构性、伦理化）。毛峰认为是以表现为超功利、超理智、超语言的彻悟为目标；继而形成一独特的生命体验、宗教体验以及审美体验，对于诗的本体本源，形式与内容，以及诗歌鉴赏的审美基础，极具有深层与超越的启悟，他即以此向度探勘中国古典诗的底蕴：⁴

诗与神：八音克谐，神人以和一中国诗的定义

诗与兴：神秘意蕴—诗经传统

诗与巫：神秘境界—楚辞传统

诗与玄：神秘韵味—魏晋诗学

诗与禅：神秘美感—唐宋明清诗学

妙悟神韵：古典诗的神秘美⁵

在此一诗学向度之下，他格外推崇大陆朦胧派诗人北岛与杨炼，新生代海子的作品，以及台湾的覃子豪、周梦蝶等人的诗作；认为诗人与诗之间，乃由一种清醒的把握，转变为神秘而不可把握的相互拥有、占据、崇拜、交合，有如神灵

¹傅道彬：《晚唐钟声：中国文学的原型批评》（北京：北京大学出版社，2007年），页99。

²柏拉图：《伊安篇》，朱光潜译《柏拉图文艺对话录》（北京：人民文学出版社，1956年）。

³毛峰：《神秘诗学》（台北：扬智出版社，1997年），页17、18、21。

⁴毛峰：《神秘诗学》（台北：扬智出版社，1997年），页31—35。

⁵毛峰：《神秘诗学》（台北：扬智出版社，1997年），页40—71。

附体，继而期待创立一“诗歌宗教”的诞生，从而使人们在诗教中，复归于宇宙生命，无声而神秘的交流。¹

现代诗林中，则可以詹澈的《独木舟》，表征此一族群与祖灵整体交感的结构；兰屿达悟族的记忆里，建造独木舟的群树，已然躬着腰，从祖先种植的山上“走”下来，继而是树灵与祖灵的交光迭影，被刨开的树皮，像片片即将因这大船下海，继而复活的浪花：

旋转在树体内的年轮 / 变成了独木舟的眼睛 / 独木舟看见了时间的形体 / 黑白相间 / 例如凝固的漩涡 / 雕刻在它的两舷 // 天生孤独的独木舟 / 在海边听见 / 森林中树和树在说话 / 在孤独中须索绝对自由的 / 独木舟 / 像月牙垂挂向海面的钓勾 / 用月光勾着海浪 / 用那不可能的可能²

届此，独木舟不仅闪动着树骨的磷光，也蕴含着“**独一达悟人，木一树，舟一海**”一体交感模式。同时，独木舟在此族群中，亦代表为男人身体的一部分，船舷上的刻有船眼图腾，以及英雄家徽，俱为行船辟邪与丰收的象征。此一现象并非偶然，文学与文化史上惯于出现的“兴象”与“易象”之间，往往也具有此一共同特征，亦即其物象均与图腾神物有关，兼具有氏族图腾的神圣涵意，并可视为中国诗歌与文化的“原型”意涵。³甚至于“图象”与“集体表象”在原始民族看来，往往比“物象本身”具有更多的神秘属性。⁴这一“图像化”的接受模式，诚如卡西勒（Ernst Cassirer）的剖析，乃将人定义为符号

（animalsymbolicum）的动物，亦即所有的文化形式，俱可视为符号的形式。强调吾人的符号活动能力与物理实在之间的“交感”关系，亦即揭示我们置身于语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式的包围之中。⁵唯有仰赖于这些中介，吾人方能看见或认识任何事物；也就是说让人搅乱和惊骇的并不纯然是事物本身，应该大部分是人对于事物“投射”的意见和幻想。亦即是前述区分

¹毛峰：《神秘诗学》（台北：扬智出版社，1997年），页163、164。

²白灵、萧萧主编：《新诗读本》（台北：二鱼出版社，2002年），页384。

³毛峰：《神秘诗学》（台北：扬智出版社，1997年），页10、15。

⁴赵沛霖：《兴的源起——历史积淀与诗歌艺术》（台北：明镜出版社，1988年），页80、81。原始兴象与图腾崇拜之联结，相关类型例如：**1. 生殖崇拜—鱼类兴象**《诗经·何彼秣矣》、《诗经·新台》、《诗经·竹竿》、《诗经·匪风》等所咏之辞，皆与匹偶、爱情与婚媾攸关。**2. 社树崇拜—树木兴象**《诗经·南山有台》、《诗经·小弁》、《诗经·杕杜》、《诗经·有杕之杜》等所咏之辞，皆与土地崇拜与宗族团结、乡里之情的祭社宗教活动攸关。**3. 祥瑞观念—神话动物兴象**《诗经·卷阿》、《论语·微子》、《庄子·人间世》等凤凰神物起兴，所咏之辞，皆与国家安危与民族命运、物占兴象活动攸关。详见赵沛霖：《兴的源起——历史积淀与诗歌艺术》（台北：明镜出版社，1988年），页28、41、55、56、62。

⁵卡西勒（Ernst Cassirer）：《人论》（台湾：桂冠出版社，1997年），页38、39。

“人文—物化”与“神权—人文”取向两者的差异，进一步形成生命的一体性与统一性的追寻。

克就此一“人文—物化”取向，特别是“召唤动（植）物”（如饕餮、龙、虎、凤、神树等原始萨满式象征），扮演着原始思维“沟通天地”的中介转化关系。诚如潜在其间的“存有的连续观”，以及“图腾柱”崇拜的思维模式，对于天人、物我、人己之间，已然具备连贯一体的义理间架。特别是对于“超然力量”理解，就包括神域、神祇以及特殊动植物的“神异”观念，包括其属性、特质以及价值取向上的探勘，即为此一面向的具体铺陈。¹

这一向度亦从属于泛灵信仰（animism）中常见的一种形式，乃指超自然力附生于某自然体之中，并且是一精灵能量的唯一主宰。此一信仰的进程，也有一由下层递进为上层的阶段，如是则从“图腾”演变为“象征”符号，此一符号可以视为宗教思想的具体图案。民族学家即可以透过这一神圣符号的探勘，有助于理解特定文化的凝集性，以及符号对于文化的团结作用。²

人与动植物之间，因为“图腾”的中介关系，彼此有着深层次的亲和与链接关系，并且进一步与神话、地理与历史叙事，形成独特的“神话思维”模式。³此一富于形象以进行认识世界的方式，表现的自然观既不是纯理论的、亦非纯实践的，而是交感的。此一“人文—物化”体系，也正是卡西勒《人论》的体系，乃以交感（sympathetic）为特征，结合神话精神为底蕴，认为神话最初的感知，并不是客观的特征，而是观相学的特征；真正的基质也非思维的基质，而是情感的基质。届此，所有的生命形式，都具有“亲族”的关系，俨然是此一思维普遍的预设；亦即强调生命的“一体化”（solidarity of life），才得以沟通多样性的个别生命形式。⁴

这一神话树向度的探勘，可以《山海经》的“建木”神话，作为具体的参照系统，反映出传统升天神话中“世界（宇宙）大树”模式，同样与“世界大山”的昆仑山型，同样具有“天梯”性质。据李丰楙的研究指出，在北极、北美等萨满教区，普遍表现为神圣大树的意涵，生长于世界中央，是人神藉以往来沟通天地的桥梁。在此教区中，常在举行仪式时，矗立一根直立的树木，象征“神”得以经由它上天下地，实为一“世界之柱”的刍形。这一契属于原始信仰的“圣木”观，为升往天堂（北辰）的媒介，经常见诸于神话叙述，也常在升天仪式中出现。⁵原始巫师相信“树木”得以象征世界之柱，遂普遍矗立在广场之中，柱旁则为陈列牺牲与祷祝的所在，以作为动作象征。进一步表现在语言象征的向度，则扩

¹邱宜文：《《山海经》的神话思维》（台北：文津出版社，2002年），页101。

²刘奇伟：《文化探险—业余人类学初阶》（台中：台湾省立美术馆，1996年），页88、89。

³邱宜文：《《山海经》的神话思维》（台北：文津出版社，2002年），页17、20。

⁴卡西勒（Ernst Cassirer）：《人论》（台湾：桂冠出版社，1997年），页121、122、124。

⁵李丰楙：《神话的故乡—山海经》（台北：时报出版社，1983年），页284、285。

充为建木神话。¹《山海经·海内南经》即载记：“有木，其状如牛，引之有皮，若纓、黄蛇。其叶如罗，其实如栾，其木若藟，其名曰建木。在窹窹西弱水上。”

²此一建木树干约百仞，树顶盘生弯弯曲曲的树枝，犹如华盖。伏羲就曾透过建木上天，亦如许多上古神话的帝王，也同样具有通天的禀赋。建木是生长在弱水的岸边；亦即西方昆仑区域中，乃有一种实际也兼具神话的圣木。³建木自然形成升往天界，以及作为世界中心的“世界之柱”。

《山海经·海内经》即载记：

有九丘，以水络之：名曰陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、参卫之丘、武夫之丘、神民之丘。有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九橐，下有九枸，其实如麻，其叶如芒，大皞爰过，黄帝所为。⁴

九座山丘上，乃有建木在此生长茁壮，是黄帝栽种培育，大皞也曾从此经过；“大皞爰过”的神话，正象征以巫王身份在升天仪礼中，扮演主祭者的角色；他祷祝天地，通达天意。经过神话之塑造，就形成缘“建木”上下天地的图像。⁵古代铜镜的图饰，也常见建木神树的图像，一些神人攀登在树干上，他们的身份或为“众帝”、或为人神媒介的“灵巫”，经由此一天梯，往返于天地之间，这一图像化的陈述，实为原始巫术“神降巫陟”的具体展示，亦能作为“绝地天通”前后，天（神）人关系意识型态的佐证。

由建木—昆仑—天梯—北辰整体而观，实为一“世界之柱”的刍形。这一契属于原始信仰的“圣木”观，本文认为可与“图腾柱”象征模式平行参照。“图腾柱”主要是西北太平洋沿海部落的美洲原住民巫术，以原木立柱以及动物图腾雕刻为表现，印第安文化共同以神秘意识认为天地间所有的植物与动物，都是一体的。⁶此外图腾柱在婆罗洲以加央族又称为“墓柱”或“魂柱”，此一墓藏专用的木雕艺术多立于雨林之中，用以纪念酋长或高层阶级的丰功伟绩，柱上所刻文样多为神祇与族群文字。⁷对于印第安原住民而言，图腾柱就是一“会说话的柱子”，叙述着各氏族的身份与象征，以及英雄传说的神话纪录，并藉此提供部族社会沟通与认同的管道。此一原则不仅适用于同时性秩序，也适用于连续性秩序，对于神话思维与原始诗教的信仰启发甚巨。

¹李丰懋：《神话的故乡—山海经》（台北：时报出版社，1983年），页284。

²杨锡彭：《新译山海经》（台北：三民书局，2007年），页202。

³李丰懋：《神话的故乡—山海经》（台北：时报出版社，1983年），页286。

⁴杨锡彭：《新译山海经》（台北：三民书局，2007年），页264、265。

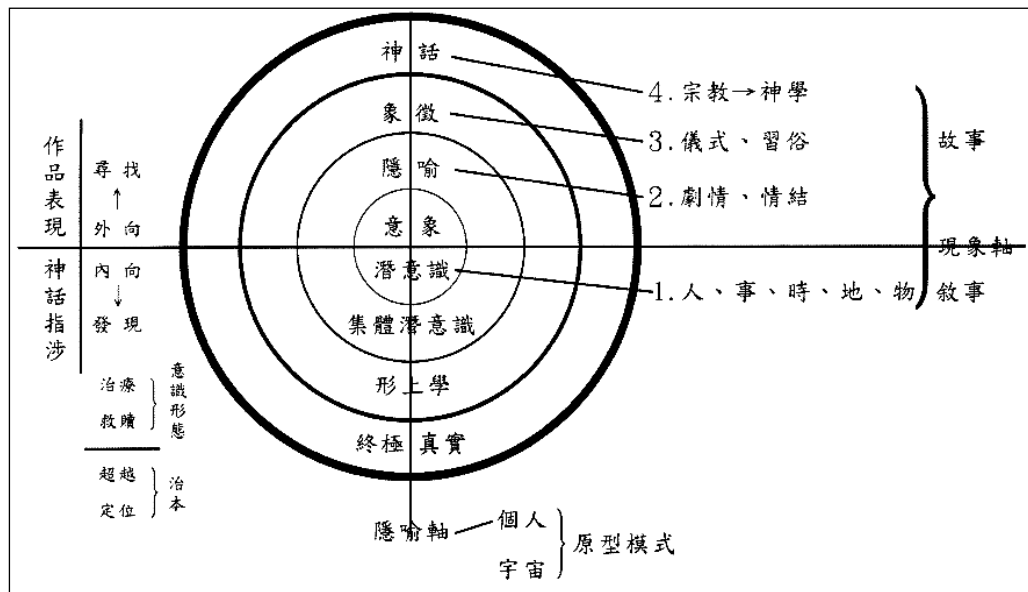
⁵李丰懋：《神话的故乡—山海经》（台北：时报出版社，1983年），页285。

⁶希尔（Douglas Hill）著，谢仪菲译：《魔法与巫师》（台北：猫头鹰出版社，2005年），页44。

⁷刘奇伟：《文化探险—业余人类学初阶》（台中：台湾省立美术馆，1996年），页114。

三、以诗显圣的“树生说”义理向度

任凭众声无情拍岸，也要鼓鳃一搏，将笔耕者盗火与神降巫陟的原罪，以逆流而上的断句与音准，由朝自暮，化为一尾悠然游离梵音的木鱼。期待通过本文此一希“神”与成“圣”的灵性向度，铺陈为一“以诗显圣”应然范式的论述，对于中国诗学的深厚积淀，乃得以形成一“树生”说的义理结构，也体现为文化人类学“文化模式”论的向度。¹莫基于此一视野，将此一神话原型与文化模式的议题，统整为一“神话树”的年轮剖面图示：



神话是富有诗意的“隐喻”，宗教上的观念表述，也都需要从它们“象征”的角度加以理解，透过此一隐喻与象征的思考，我们才能在日常生活的“现象”与神话情境之间，建立起有意义的联系。此一联系分别存在于两个层次之上，其一是心理，其二是形上学范畴。此一理念犹如树木的“年轮”剖面，乃以意象与潜意识为核心，展开“外向”的作品象征表现，以及“内向”的神话指涉半径，此一义理的向度大体为如下：

1. 心理学向度：神话故事表面上叙述发现、探索与历险的奇妙世界，乃“象征”他发现了自己“内心”的奥秘。

¹潘乃德（R. Benedict）认为「文化模式」具有统合的倾向，实与「完形」意涵相近，特别是主观的知觉架构，也即是过去经验所塑造的模式，有助于进一步研究整体性质与整体倾向。方能将原始混沌的经验秩序化与形式化，并将人类的生存生活与意识，赋予符号的形式。同时又是簇集着巫术、宗教、道德、审美、政治范畴于一身的整体观，具有社会集体的理性与非理性的性质，对于探勘诗歌本体的思维方式与文化心理结构的脉络，具有相当的挑战性与启发。李泽厚也认为文化模式具有「统合」倾向的特点，此即文化内部会发展一套潜意识的选择标准，如同艺术风格的演变。所有为了满足生存、求偶、战争、祭神等各种行为，都会统合而成一致的模式。参见潘乃德（R. Benedict）著，黄道琳译：《文化模式》（台北：远流图书公司，1998年），页66、61、62。以及李泽厚：《华夏美学》（台北：时报文化出版，1989年），页3、4。

2. 形上学向度：由神话探勘终极真实的可能，提示超越于二元对立世界的神圣经验。¹

以此审顾神话与宗教叙事的苦难情节、英雄试炼、大地与圣河、牺牲与祝祷、先知的圣迹，都在此一义理向度中，解读个中的隐喻与象征。进而开启神、人、物、我，人、己多重向度的连结，形塑整体交感的文化模式，赋予上述关于终极真实的阐释。²

纪少陵的《相思》一作，透过此一神话树的向度而观，即以婆娑丰饶的相思树海为对象，结合陶艺“柴烧”（以相思木炭，作为升温与落灰釉的媒介），体现相思情爱—相思树—相思木炭—柴烧落灰釉—柴烧陶—相思树木纹再生—相思成林的神话“轮回”奇观。谛观相思树在柴烧的窑中如何与素烧的坯体相遇，爱恨纠缠，无分昼夜；所谓的相思，都将在高温的试炼中，加以验证。他不增不减，毋须化学釉式的分析；不垢也不净，彼此赤身相见，在风火中浑合为一体；他不生也不灭，在出窑面世的当下，树身的斑驳，风火的鞭瘡，惘然之间，都已历历在目：

一寸一寸的相思 层层剥落 / 剔尽根尘 在烧造的高温里 转化为累世的劫灰 // 亟待轮回的素烧 那赤裸的愚诚已然不消刮磨 / 根危叶谢之后 我在风火中炭化 / 销铄尽净 继而蜕为柴烧的载体 / 树亦非树 陶亦非陶 // 渐次增温的窑中 静待情欲的火痕 / 在我的目前旋舞 随身纠缠 / 那累世尘缘的劫灰 层层剥落 / 遂把相思销魂重新演绎为树身的釉色 / 将我的肉体熨贴还原 // 届时重新出窑面世的刹那 / 谁又是那不舍昼夜 司窑掌火的人儿 // 然而那些来不及言说的思念 / 在烧炼的火候中隐隐作痛 / 辩证为一首斑驳而温润的曲调 // 当软泥般的优柔寡断 在高温中凝结为顽固的我爱执藏 / 你可知晓轮回的身前身后 / 那心悸的音波 原原本本的念兹在兹地 / 收纳浑成 // 把我具象中的抽象——粉碎 将液态的陶泥转生为固体的存在 / 好把间歇且遥长的尾音 / 以柴烧的定式招魂 相思成林 / 亘古留声³

釉色是陶瓷造型赋彩的表相，我们以抚触和视听的方式，阅读他的神情笑貌。仿佛器皿与我们肉身之间的依存关系，近乎一番继起的意象。釉药的开端，据说

¹乔瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著，李子宁译：《神话的智慧》（台北：立绪出版社，1998年），页20-21。

²人类学者张光直《考古学专题六讲》中的观点，指出中国与马雅文化，同属「马雅—中国文化连续体」，在天人、物我、人己关系，连续通贯为一体类型的观点，有别于西方基督教神、人、物、我，人、己分离的断裂观。张光直：《考古学专题六讲》（台北：稻乡出版社，1999年），页19、21、24。

³纪少陵：《相思》《台湾日报》副刊【台湾日日诗】，2002/01/26。并收录于“智邦公益电子报”：[每日一诗]·第1119期<http://enews.url.com.tw/enews/10003>

是缘起于植物灰在烧造过程中，自然落在作品的表面，因着高温熔解，转化为自然的釉色，实为殊胜俱足的一场因缘。苗栗华陶窑的相思柴烧，诉说的正是这段情爱劫毁的本事。红尘中的每一度相思，难道不是在因缘的变温与成毁中，试把罅碍一一圆成？以崭新的色相及意态，供人流缅。继而山河大地之间的一草一木、一枯一荣、一器一物，在陶人的观想中，俯仰之际，已然化为翩然妙谛。

以诗显圣的义理向度，诚为探询此一整体交感的诗境如何可能的议题。诗歌的创作与诞生，往往与神秘行为与体验攸关，由无到有，由现实到超现实经验，由已知到未知的世界。

诚如透过文化人类学的视野，所谓“圣人”神话的超越意识与神圣人格，实属于“理想人格范式”的拟议，亦即“战国诸子”的圣人观，大体保留了圣人的“巫师原型”，赋予其“通人”特征与贯通天人的本领。杨阳即以政教合一的“王权图腾化”视野，指出此一范式：

必须具备对于宇宙和人类社会的双重统摄能力，同时带有神秘感与超越性。也具备着无所不知、无所不能的法力，乃至掌控人们的吉凶祸福。再者又能具备解惑与解说宇宙人生问题的理论功能，自成一套完整而稳定的知识与秩序。¹

此一兼具“多重向度”以及“正反两面”的性格组合，较能符合“出神入化”的神圣人格范式。充分提供理想人格超越性、主宰性与绝对性的“应然”范式设定。²才能够成为历来知识分子龟勉不懈、明夷待访的精神信仰。

结 语

“以诗显圣”这一现代诗林的神话原型的探勘，实与卡西勒(Ernst Cassirer)对于整体文化人类体系的铺陈一致，亦即作为一个整体的人类文化，可以被称作人不断“解放自身”的历程。³语言、艺术、宗教与科学，只是这一历程中不同阶段的期待视野，这些力量无法被归结为一个公分母，他们各自有不同的趋向，不同的原则。诚如前述神话树—龙—圣人的神话原型关涉，此一兼具“多重向度”以及“正反两面”的性格组合，届此可以诠释为“对立造成和谐，正如弓与六弦琴”，每一种功能都开启一新的境域，不和谐者就是与他自身的相和谐，并向我们展现人性整体的一个向度⁴。

本文试图推原于现代诗林的群树书写，如何由树神起“兴”，作为多重向度交感的“召唤”形式，进一步透过诗家的艺术与生活积淀，转化为有意味的形式。期待通过此一希“神”与成“圣”的灵性向度，铺陈为一“以诗显圣”应然范式

¹杨阳：《王权的图腾化—政教合一与中国社会》（台北：星定石文化出版社，2002年），页300、301。

²杨阳：《王权的图腾化—政教合一与中国社会》（台北：星定石文化出版社，2002年），页301、304。

³卡西勒(Ernst Cassirer)：《人论》（台湾：桂冠出版社，1997年），页329。

⁴卡西勒(Ernst Cassirer)：《人论》（台湾：桂冠出版社，1997年），页329。

的论述，对于中国诗学的深厚积淀，乃得以形成一“树生”说的义理型态。透过神话与原型批评的视野，反映出人类的“原始神话”（神话树）信仰，有助于组织根本心智意象的语言，进一步指陈最终现实的启示与价值观。亦即通过种族记忆与原始类型理论，反溯神圣崇拜相关之祭祀仪式，以及心灵现象的投射关系。¹此一价值取向，体现出吾人对于“超乎能力”范围的事物，始终存在着强烈的内在欲望。有鉴于人类各种欲望之不易满足，甚且欲望的最终目的，又往往彼此冲突，遂在各种极端——理智与感情、精神与物质、神与人之间，形成张力与创造性的妥协，进而寻求平衡之心理机制。²这也是本文企图由神话原型，探勘集体的民族心智与性格；将有助于疏通“神圣”文化人格原型，以及“召唤”仪式之间，此一诗学义理展现的向度。

诗人写诗，书写与被书写，笔耕者以树为诗，持恒为不懈的热望；纵然是一尾悠然游离梵音的木鱼，也要莫负花谢水枯，叩问今朝。

— 完 —

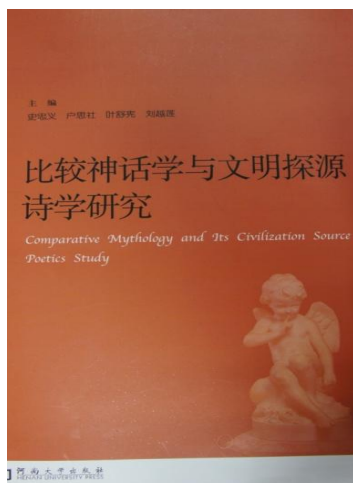
¹ 归纳自李达三著、蔡源煌译：《神话的文学研究》，收入李正治主编《政府迁台以来文学研究理论及方法之探索》（台北：台湾学生书局，1988年），页530、535、536、540、558。

² 关永中：《神话与时间》（台北：台湾学生书局，2007年）。李达三著、蔡源煌译：《神话的文学研究》，收入李正治主编《政府迁台以来文学研究理论及方法之探索》（台北：台湾学生书局，1988年），页528。

● 新著介绍

《比较神话学与文明探源诗学研究》简介

史忠义、户思社、叶舒宪、刘越莲主编



作为人文新视野·第八辑的《比较神话学与文明探源诗学研究》主要由三部分组成，第一部分是最新的翻译成果，由独立的研究个案组成，其内容都属于比较神话学研究的范围；第二部分主要是理论叙述；第三部分是经典文章的翻译。详细内容见目录。

目 录

比较神话学研究

- 比较神话学的文明探源研究……（叶舒宪）
- 神话的史前史（公元前 20000 年至公元前 4000 年）……（英）卡伦·阿姆斯特朗 著 叶舒宪 译
- 米诺王权与太阳女神：一种近东文化的共同体……（美）南诺·马瑞那托斯文 王倩 译
- 印南娜女神的神话……（英）查尔斯·彭加勒斯 著 梁宇彬、王春妮、孟楠 译 张旭 校
- 阿芙洛狄忒和她的近东起源……（英）查尔斯·彭加勒斯 著 宋珊、张连鹏 译 梁宇彬 校
- 希腊神话与史诗的迈锡尼源头……（瑞典）马丁·尼尔森 著 王倩 译
- 荷马史诗中的东方化特征……（德）瓦尔特·伯克特 文 唐卉 译
- 日本神话的源流……（日）吉田敦彦 著 况铭 译

诗学研究

- 理论之后：文学理论的知识图景与知识生产……李西建
- 如何阐释中国与中国文学？……李云雷
- 叙事与审美同时艺术哲学的范畴……董小英
- “尚质轻文”：“他者”视域下的《南华真经》注疏群体文质观探析……李雄燕
- 重建伟大的历史总体
——卢卡奇论现实主义小说的使命与特质……李茂增
- 语言的知识考古学和政治经济学
——福柯和杰姆逊论语言逻辑的转换……朱康
- “异托邦”与20世纪前期西方诗学的“异托邦”意向……张文初
- 一个跨学科研究的尝试
——“仙乡淹留”故事范型的再探讨……李永平
- 历史的三种时间量度与三种理解范式……张政文
- 论接受环境对中国当代文学作品在美国译介的影响
——以小说为例……党争胜
- 人类的苦难，鬼神的赌赛
——论信仰探索剧《无穷的岁月》之母题渊源……景岚

翻译撷英

- 三个女性文本和一种帝国主义批判……（美）加亚特里·查克拉沃尔蒂·斯皮瓦克 文 裴亚莉 译 马海良 校
- 关于科学考古学：答认识论小组（节选）……（法）米歇尔·福柯 文 赵文 译
- 启示的形式……（德）汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨 文 张俊 译
- 阿尔都塞与尤里姆街……（法）艾蒂安·巴里巴尔 文 霍炬 译
- 法兰克福学派：历史、理论及其政治影响（节选）……（德）罗尔夫·魏格豪斯 文 刘凯 译
- 贝尔托·布莱希特……（德）瓦尔特·本雅明 文 苏仲乐 译
- 令人头晕目眩的图像：艾尔弗雷德·希区柯克的反映美学·导语……（比）洛朗·范·埃德 文 卞文倩 译

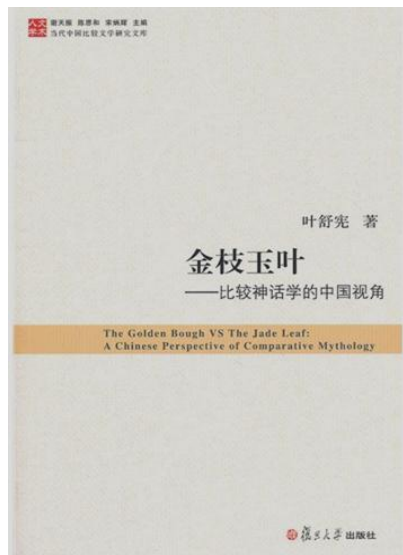
（吴玉萍供稿）

— 完 —

《金枝玉叶——比较神话学的中国视角》简介

叶舒宪

(复旦大学出版社 2012 年版)



《金枝玉叶——比较神话学的中国视角》分为上中下三编，以大传统、小传统、玉石、玉教、神话历史等为关键词串联诸篇文章并进行分编。其主要内容是参照西方学界的泰斗级著作《金枝》的比较研究范式，从中国视角进入，针对中国上古神话和华夏文化的核心价值观展开探讨，突出“玉器时代”和“玉石之路”在建构东亚文明过程中的文化基因作用。

目 录

- 引言：中国文化再认识——从解读神话编码开始

上编 神话历史的编码和解码

- 从“金枝”到“玉叶”：玉石神话与中华认同的形成
- 中国文化的大传统与小传统
- 中国的神话历史
——从“中国神话到神话中国”
- 从女娲到女娃
——中国的蛙神创世神话及信仰背景
- 新原道
——从考古新材料看道家思想的神话起源
- 西王母神话：女神文明的中国遗产
- 熊图腾与东北亚史前神话
- 中国虎文化图说
- 师神的全球化与熊神的蜕变
——欧洲访学的视觉日志

中编 玉器时代与玉石神话

- 从玉教神话观看儒道思想的巫术根源

- 从“太初有熊”到“太一生水”
——四重证据探索儒道思想的神话起源
- 苏美尔青金石神话研究
- 伊甸园生命树、印度如意树与“琉璃”原型通考
——苏美尔青金石神话的文明起源意义
- 金声玉振：儒家神话再发现
- 金缕玉衣何为
- 玉凳、玉几、玉枕

下编 文学人类学与文化再启蒙

- 文学中的灾难与救世
- 从“世界文学”到“文学人类学”
——文学观念的当代转型
- 再论新神话主义
——兼评中国重述神话的学术缺失倾向
- 《阿凡达》与文化寻根思潮
- 文化再启蒙：文化产业学科的观念基础

（供稿：吴玉萍）

— 完 —

《中国艺术哲学》简介

朱志荣 著

华东师范大学出版社 2012 年 6 月版



本书在宏观把握的基础上，第一次全面系统地阐释了中国特色的艺术哲学问题，认为中国古代艺术体现了中国古代的哲学系统背景，在中国古人的精神生活中有着特别重要的作用，中国古人是将艺术作为人生去追求的，他们把艺术境界的追求看成是人生境界的追求的有机部分，把艺术看成主体成就人生的重要途径。中国古人将艺术境界视为人生理想的最高境界，古人强调主体的内在修养，主张通过虚静来超越现实的功利心态，力求与自然为一，而中国古人对艺术审美特征的自觉意识是建立在人生哲学的基础之上的，中国艺术反映

了中国古人特有的体悟方式、思维方式和生命意识。中国艺术对万物的体悟方式是一种基于感性又不滞于感性的独特体悟方式，从中使主体的生命受到感发，并通过艺术创作而实现心灵的自由，从中肯定了生命和人生。艺术家在体悟过程中，物我是双向交流的。艺术来源于造化和心源的统一，宇宙之道与主观情趣的统一。这种艺术生命体现了生生不息的气化流行，具有自身的节奏和韵律，体现了和谐原则，通过特定的时空意识加以表现。在中国古人的诗性思维中，万事万物都体现了生命精神，他们从天人关系出发来看待艺术，将艺术中的生命精神视为对自然和主体及其两者合一的生命体精神的体悟和传达，同样是一种生命有机体，艺术作品的结构被视为一个言、象、神、道统一的生命整体。中国人在感受生生不息的万物时，表现出强烈的生命意识和主体意识。中国传统的文化形态在中国艺术的发展过程中有着中介意义。

作者朱志荣，男，1961年生，安徽天长人。先后毕业于安徽师范大学和复旦大学，1995年在复旦大学中文系获文学博士学位。现为华东师范大学中文系教授、博士生导师，中华美学学会理事，中国文艺理论学会理事，中国古代文学理论学会理事。先后主持国家社会科学项目、国家社科重点项目和上海市哲学社会科学项目等，获得江苏省教育厅人文社会科学二等奖和苏州市哲学社会科学一等奖等。1998年被评为江苏省优秀青年骨干教师。已出版专著有《中国艺术哲学》、《康德美学思想研究》、《中国文学艺术论》、《西方文论史》、《商代审美意识研究》、《中国审美理论》、《中西美学之间》、《从实践美学到实践存在论美学》、《中国现代通俗文学艺术论》等，并在《文学评论》、《文艺研究》、《文艺理论研究》等刊物发表论文140余篇，部分论文被《新华文摘》和人大复印资料转载。

目录

- 绪论
- 第一章 主体
- 第二章 本体
- 第三章 特质
- 第四章 神采
- 第五章 流变
- 结语
- 参考文献
- 后记
- 第二版后记

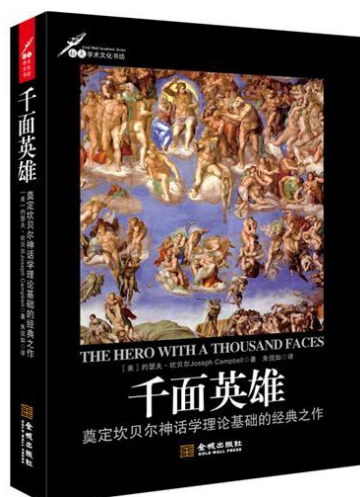
（供稿：朱志荣）

— 完 —

美国比较神话学家约瑟夫·坎贝尔著作中文译本出版

约瑟夫·坎贝尔（1904-1987）：美国著名比较神话学家，也是一位极具启发性的导师、演说家和思想家。早年曾在莎拉·劳伦斯学院学习英国文学和教书，20 世纪 80 年代因一系列电视专题节目而广为人知。他探讨人类文化中神话的共同作用，深入研究世界各地文学与民间传说中的神话原型；他建构起当代神话学理论的全新体系，代表作有《千面英雄》（1949 年）、《上帝的面具》（4 卷，1959 年-1967 年）等。

《千面英雄》



该书系约瑟夫·坎贝尔的一部力作，也是奠定坎贝尔神话学理论基础的经典之作。作者通过对大量东西方神话的比较研究，从中总结出一个英雄的原型，这本书也因此而得名。

“千面英雄”，意指神话中的英雄只有一个，那些不同时代、不同民族的神话中的英雄尽管千姿百态、各不相同，实际上乃是同一个英雄被不同的文化赋予千差万别的面貌而已。作者在神话的研究中跨越了多种学科：宗教艺术、心理分析。考古研究等等，旁征博引，融会贯通，充分地体现了作者过人的敏悟与创造性的思维。

《神话的力量：在诸神与英雄的世界中发现自我》

（《星球大战》的创作来源，约瑟夫·坎贝尔毕生精髓之作）。



神话到底是什么？神话如何影响着我们的人生与故事？现代社会又需要创造怎样的神话？我们又如何通过神话解读社会与自我？当代神话学大师约瑟夫·坎贝尔与美国知名电视人比尔·莫耶斯通过对话的形式，就神话、婚姻与爱、人格成长、生命意义、宗教等多种主题，完整呈现坎贝尔神话学理念。此外，本书更是一本充满了机智、犀利与睿智的精彩问答录，为贫血与平庸的现代人，赋予另一种思维与超越。

— 完 —

编·后·记

正如于2012年6月召开的“中国文学人类学研究会第六届年会”具有规模空前、承前启后的重要性一样；2012年——对于中国文学人类学的发展而言，也是非常值得纪念和荣耀的一年。

在这一年，由会长叶舒宪教授任首席专家的国家社科基金重大招标项目“中国文学人类学理论与方法研究”、副会长徐新建教授为首席专家的国家社科基金重大项目“中国多民族文学的共同发展研究”、副会长彭兆荣教授为首席专家的国家社科基金重大项目“中国非物质文化遗产体系探索研究”，都分别取得了长足进展，为中国文学人类学的学科建设、具体问题研究做出了更深入的探讨。除此，湖北恩施、陕西西安、重庆、广西南宁、安徽淮北等地的文学人类学研究中心分别成立；“教育部首届中国高校文学人类学青年骨干教师高级研讨班”成功举办、中国文学人类学领军人物们的多个重要课题结项、专著或丛书出版等等……诸多值得报道和事件，用令人目不暇接来形容，也不足为过。正因如此，学会秘书处和《通讯》编辑部深感激动、压力和遗憾。

我们的激动在于自己的学会正在卓越发展，我们为之迷恋、耕耘的学术研究正在不断的有着好风好景。我们的压力又在于，为了全面报道这些精彩内容，是增加《通讯》的期数？或是进一步扩充每期内容？而我们的遗憾在于，限于大家的精力和时间，我们确实无法在每期均20万字以上的规模上继续扩版。事实上，每年2-3期的出刊率也基本是我们工作的饱和点。因此，许多必要的、有意义的报导内容，我们只能陆续安排在以后各期。

尽管如此，在我们有限的工作能力下，众人努力保证了各期《通讯》的顺利面世。尤其每逢年末，各人都有诸多事情缠绕，编辑参与者更需要十足的奉献精神 and 耐心、恒心。作为本期责编，我要非常真诚地对本期所有参加工作的同仁致谢！同时，我们在匆忙编辑中，也必然会有诸多不足与瑕疵，作为责编，我理应对此负责。我们会在以后的工作中更兢兢业业。希望能有更多的学者和读者关注我们的《通讯》，帮助我们成长。

相信2013年，一切会更美好！

谭佳执笔于北京

2012年12月25日



中国文学人类学研究会

CHINESE INSTITUTE OF LITERARY ANTHROPOLOGY

~《中国文学人类学研究会通讯》~

总第九期

中国文学人类学研究会主办

2013.1

中国文学人类学研究会—重庆研究中心



【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