



中国文学人类学研究会 主办

2011 NO. 1 (总第五期)

# 中国文学人类学研究会通讯

JOURNAL OF CHINESE INSTITUTE OF LITERARY ANTHROPOLOGY

• 2011年1月出刊 •

[主题栏目] 表述“中国文化”  
第五届中国文学人类学年会

2010·南宁

“文学中国”与人类学方法

---

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

编 辑：李 菲 黄 悦 杨 骊

翻 译：王 蓓

设计制作：李 菲 杨 骊

编务联络：杨 骊 王 璐 罗安平 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

# 目 录

## 本期主题 中国文学人类学研究会第五届学术年会.....1

【主持人：黄悦】

|      |                         |          |
|------|-------------------------|----------|
| 大会综述 | 表述“中国文化”：多元族群与多重视角..... | 杨 骊(2)   |
| 主题演讲 | 文学人类学：一种生存方式.....       | 萧 兵(6)   |
|      | 从“世界文学”到“文学人类学”.....    | 叶舒宪 (10) |
|      | 民族与国族的边缘：阿来故乡写作浅议.....  | 王一燕(18)  |
|      | 汉壮之间：孝道观念的相关表述.....     | 蒙元耀(22)  |
|      | 文学与学文.....              | 彭兆荣 (26) |
|      | 表述问题：文学人类学的起点和核心.....   | 徐新建(30)  |
|      | 台湾原住民的写文化.....          | 陈器文(38)  |
| 会议录播 | 开幕式实况.....              | (40)     |
|      | 闭幕式实况.....              | (46)     |
|      | 青年论坛纪要.....             | (61)     |
| 论文摘要 | .....                   | (64)     |

## 青年园地.....92

【主持人：谭佳】

|      |                                       |          |
|------|---------------------------------------|----------|
| 佳作赏析 | 传统“储存器”里的民间叙事——关中祈雨歌解读 .....          | 杨雅丽(93)  |
|      | “神话历史化”假说形成、不足及解决.....                | 李 川(100) |
|      | 人类学：巴塔耶通往莫斯的桥梁.....                   | 支运波(113) |
|      | 读上博楚简《墨子》佚文.....                      | 李竞恒(125) |
| 学苑新音 | 徘徊在人类学与文学的两极——对当前文学人类学的浅思... 陈远洋(125) |          |
|      | 困惑与希望——从比较文学到文学人类学.....               | 夏陆然(134) |
|      | “中国文学人类学研究会第五届学术年会”印象.....            | 田 佳(137) |
| 论坛回顾 | 四川大学“文学人类学讲坛”系列报道.....                | (140)    |

## 田野图像.....156

【主持人：葛荣玲、张馨凌】

|  |                                |          |
|--|--------------------------------|----------|
|  | 四川省甘孜藏族自治州丹巴县太平桥三岔沟田野调查报告..... | 银 浩(157) |
|  | “他者”眼中的苗族葬礼.....               | 杨春艳(162) |
|  | 现代性视野下村域建筑文化的转型.....           | 谢小芹(174) |

## 学术动态.....189

【主持人：杨骊】

|      |          |       |
|------|----------|-------|
| 学者风范 | 王一燕..... | (190) |
|------|----------|-------|

|              |                                   |              |
|--------------|-----------------------------------|--------------|
|              | 程金城.....                          | (192)        |
| <b>会员动态</b>  | .....                             | (194)        |
| <b>会员新著</b>  | “神话历史丛书”(第一辑)出版简介.....            | 荆云波(201)     |
|              | “神话历史丛书”总序.....                   | 叶舒宪 李人凡(204) |
|              | 《断裂中的神圣重构: <春秋>的神话隐喻》评介.....      | 李 川(207)     |
|              | 《神话叙事与集体记忆: <淮南子>的文化阐释》评介.....    | 金立江(210)     |
|              | 《礼制文明与神话编码——<礼记>的文化阐释》评介.....     | 安华涛(212)     |
|              | 《文化记忆与仪式叙事: <仪礼>的文化阐释》评介.....     | 彭兆荣(215)     |
|              | “神话学文库”第一辑书目及简介.....              | 王 倩(217)     |
|              | “神话学文库”总序.....                    | 叶舒宪(219)     |
|              | 《20 世纪希腊神话研究史略——理论与方法》序言.....     | 方克强(221)     |
| <b>学者访谈</b>  | “文学中国”与人类学方法.....                 | (223)        |
| <b>信息快递</b>  | .....                             | (228)        |
|              | 文学人类学研究入选 2010 年国家社会科学基金重大项目..... | (228)        |
|              | 上海交通大学文学人类学研究中心成立.....            | (229)        |
|              | 《文化遗产研究》约稿函.....                  | (230)        |
| <b>编 后 记</b> | .....                             | <b>234</b>   |



# Contents

|   |                                                                                                                                    |            |
|---|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| ● | <b><u>Chief Topic: The Fifth Annual Meeting of Chinese Literary Anthropology</u></b>                                               | <b>1</b>   |
|   | Summary of the Meeting                                                                                                             | 2          |
|   | Lectures on the Chief Topics                                                                                                       | 6          |
|   | Record of the Meeting                                                                                                              | 40         |
|   | Abstracts of the Dissertations                                                                                                     | 64         |
| ● | <b><u>Youth Voices</u></b>                                                                                                         | <b>92</b>  |
|   | Appreciation on Excellent Works                                                                                                    | 93         |
|   | New Voices from the Academia                                                                                                       | 130        |
|   | Retrospect on the Forum                                                                                                            | 140        |
| ● | <b><u>Field Scenarios</u></b>                                                                                                      | <b>156</b> |
|   | Report on the Field Investigation of Taipingqiao Sanchagou, Danba County,<br>Ganzi Tibetan Autonomous Prefecture, Sichuan Province | 157        |
|   | Funeral of the Miao Minority in the Eyes of the <i>Others</i>                                                                      | 162        |
|   | Transition of the Architectural Culture in the View of Modernity                                                                   | 174        |
| ● | <b><u>Academic Updated News</u></b>                                                                                                | <b>189</b> |
|   | Scholars                                                                                                                           |            |
|   | 王一燕   Wang Yiyan                                                                                                                   | 190        |
|   | 程金城   Cheng Jincheng                                                                                                               | 192        |
|   | News about the Associators                                                                                                         | 194        |
|   | Appreciation on the New Books                                                                                                      | 201        |
|   | Interview on Scholars                                                                                                              | 223        |
|   | News Express                                                                                                                       | 228        |
| ● | <b><u>Postscript</u></b>                                                                                                           | <b>231</b> |



### 【本期栏目主持】

黄悦，女，博士，任职于北京语言大学。

### 【栏目导言】

继 1997 年的厦门年会、2005 年的湘潭年会、2006 年的兰州年会、2008 年的贵阳年会成功举办之后，2010 年 6 月 28 日-30 日中国文学人类学研究会第五届学术年会在广西南宁隆重召开，这次学术盛会聚集了来自海内外众多有志于文学人类学研究的老中青三代学者，围绕着“表述中国”这一核心议题进行了热烈的讨论。为方便更多未能与会的志同道合者了解这次大会的主要议题和内容，特将会议的主要内容进行专题报道。

本栏目此次共分为四个板块，第一个板块是由杨骊所撰写的会议综述，该文简要描绘了本次会议的各项情况；第二个部分撷取了精彩的大会主题发言，几位著名学者的发言分别从历史渊源、学理依据、前景展望和个案探讨等不同侧面展示了中国文学人类学研究的脉络和成果，相信能为有志于这方面研究的同仁提供一定的启示。为了生动展现会议实况，我们还专门开辟了实况快递板块对大会的开闭幕式做了详细记录，其中各位专家所作的精彩发言和总结既是鼓励，也是鞭策，为中国文学人类学研究会的研究宗旨、现状、存在问题和未来发展都提出了鞭辟入里的分析。第四个板块是对会议有关观点的重点展示。由于篇幅所限和版权事宜，很多老师精彩的发言都未能全文收录、会上很多精彩的交锋和对话也不能全部展现，还有一些全文和摘要未能收入，相信这一遗憾可望在未来出版的论文集中得到弥补。

本栏目的编辑有赖于广西民族大学的硕士生和四川大学的博士生们高效准确地整理了会议录音，本栏目照片除特别注明外，均为刘壮摄影，在此特向他们致以诚挚的谢意。

## ● 大会综述

# 表述“中国文化”：多元族群与多重视角 ——中国文学人类学第五届学术年会召开

杨 骊<sup>1</sup>

### 一

2010年6月28日至6月30日，中国文学人类学第五届学术年会在广西南宁市隆重召开，此次会议由中国文学人类学研究会主办、广西民族大学文学院承办，中国社科院比较文学研究中心、四川大学文学与人类学研究所、厦门大学人类学研究所协办，来自海内外学术界、文化界、出版界的60余位专家、学者齐聚一堂、共襄盛会。

本届年会以“表述‘中国文化’（presenting Chinese culture or writing cultures within China）：多元族群与多重视角”为主题。这一主题承接并深化了上一届年会“人类学写作转向”的主题，同时还有着较为深远的国际国内背景：分别与2011年中国比较文学学术年会的“表述中国”主题和2012年国际比较文学学会巴黎年会的“写文化”论题遥相呼应。在这样的背景下，年会的学术探讨自觉站在国际国内学术前沿，通过对“汉文—中原叙事模式”和“现代性文学观”的反思，将中华各民族、各族群文学作为完整文化共同体的有机部分来考察，注重揭示多民族国家内部的文化多样性，以及地方和族群文化间彼此关联的多样性视角，以期重新寻找“表述中国文化”和中国经验的学术契机。

### 二

会议分为主题发言、专题发言和青年论坛三个部分，以Workshop（专题讨论会、研修会）的形式进行发言、评议和讨论，与会学者从各自的理论视野和专业领域出发，围绕“表述中国文化”的主题和以下四个分论题展开了热烈而精彩的学术交流：（1）民族/民间文学的历史功能与现实境遇；（2）民族志的纪实和想象；（3）文学人类学的两岸对话及中外对话；（4）文学人类学的学科建设。

在主题发言部分，首先由中国文学人类学研究会名誉会长萧兵教授作了题为《文学人类学：一种生存方式》的发言。他指出，“文学人类学最简单的表述就是走向人类，回归文学”。随后，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）作了《从世界文学到文学人类学》的发言。认为歌德和马克思的“世界文学”理念是现代性的产物，体现着前人类学时代的超越民族国家界限的文学观，文学人类学的理念则是后殖民时代和后现代性的产物，体现着后殖民批判的要求和全球各族群平等的新学术伦理，透过文学观念的当代转型，揭示了

---

<sup>1</sup>作者介绍：杨骊（1974—）女，四川泸州人，四川大学锦城学院文学与传媒系讲师，四川大学文学与新闻学院文学人类学专业在读博士。

“文学人类学观念范式为什么会引导未来的文学创作与研究，以及如何引导的问题”。悉尼大学中国研究系主任王一燕教授以藏族作家阿来的故乡写作为个案，分析了故乡写作与国族建构的关系，从而探讨中国少数民族作家加入中国国族叙述的可能。广西民族大学蒙元耀教授以《汉壮之间：孝道观念的相关表述》为题，以孝道观念为研究对象，对于壮、汉民族孝道观念的异同进行了多层面多角度的剖析。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）在《文学与学文》的发言中，考察了“文”与文字、纹身、纹饰、文化、文明等之间的关系，用知识考古的方法重新梳理了文学的知识谱系，从十个方面分析了文学与学文之间的关系，对日益僵化、窄化的现代性文学观作出了深刻反思。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）的发言是《表述问题：文学人类学的起点和核心》。他指出，“表述问题是文学人类学研究的起点和核心，也是现实和历史的核​​心。表述的实质就是生命的呈现和展开，是存在及其意义的言说。”

在专题论坛部分，围绕“民族/民间文学的历史功能与现实境遇”这一论题，青海民族学院李朝教授对青藏地区原生戏曲产生、存在和本体规律进行考察，从人类学视角指出：青藏戏曲本质上是民间信仰中的神圣叙事和宗教理念的庄严呈现。云南思茅师范高等专科学校薛敬梅教授针对“民族文学”的多重表述问题，论述了官方、作家与民间这三类表述主体如何交融建构了“民族文学”。长江师范学院的杨雅丽教授用人类学仪式理论解读关中祈雨歌，展示了民间歌谣的“传统贮存器”功能。北京语言大学的黄悦博士通过对“黄帝神话如何被建构为民族记忆”这一现象的透视，揭示了神话历史的深远影响。南京大学的王大桥博士后阐述了建构孙悟空当代文化形象的过程中，主流意识形态、民间的狂欢文化、商业文化等多方角力，共同表征着一个文化、经济和权力相拥相抗的现实生活。

关于“民族志的纪实和想象”的论题，来自贵州民族学院吴秋林教授和广西民族大学的徐杰舜教授分别以他们的专著和田野报告为例探讨了如何处理民族志中的“想象与纪实”问题。四川大学的博士研究生安琪和日本广岛大学的博士候选人杨小平，则分别从苗族村寨博物馆和广岛和平纪念资料馆入手研究民族志的叙事问题，他们的研究显示了学界博物馆研究热的走向。

在“文学人类学的两岸对话及中外对话”议题部分，从哈佛大学访学归来的刘珩副教授以《表述欧洲——从人类学的视角》介绍了在欧洲民族志研究转型中产生的文学人类学研究模式，对中国文学人类学的探索具有积极的借鉴意义。南开大学的历史学教授王以欣作了《神话考古与古典学》的发言，介绍了国外古典学对人类学方法的重视以及古典学者如何用人类学方法研究古希腊罗马文献。他的发言展现了当代学术研究在学科间的互动趋势，激起了与会学者的极大兴趣。来自台湾中兴大学的陈器文教授，通过《台湾原住民的写文化》展示了台湾原住民的书写与表述。西南民族大学彝学院院长罗庆春教授的论文则探讨了两岸少数民族群间的文学人类学直接对话缺失的问题并提出相应的对策。这些讨论把中国文



学人类学放在全球学术发展的语境中进行观照,显示了中国文学人类学与世界对话的胸怀和勇气。

论及“文学人类学的学科建设”专题,山东师范大学的鹿国治教授和西南民族大学的王菊副教授分别从各自的教学经验出发探讨了文学人类学的教学问题。中国社会科学院的谭佳博士后以晚明、晚清的西学学科分类为参照,通过对“神话为何属于文学”这个问题的反思,剖析中西神话学的差异,从新的角度检讨中国现代学术史的观念与特征。华东师范大学代云红博士以《人类学写作中的文学人类学理论探讨》为题,在“人类学写作”的语境下探讨文学人类学的理论问题。四川大学罗安平博士对人类学如何认识他者与自我的问题进行了思考;四川大学王璐博士对徐新建教授文学人类学的重要理论进行了梳理和阐释;广西民族大学的陆晓芹教授以壮族“歌圩”研究为例阐述了文学人类学研究中的“地方性”视角的理论。四川大学锦城学院的杨骊老师则以人类知识范式转型为背景来论述文学人类学四重证据法的价值和意义。

在青年论坛中,来自华东师范大学、四川大学、西北民族大学、重庆文理学院、广西民族大学等等高校的研究生们济济一堂,围绕年会主题进行发言与讨论,显示出文学人类学界新生力量的蓬勃朝气。针对发言者的学科多元性和本届年会的大会发言特点,在开放讨论的时间中,关于“如何理解文学人类学”、“文学人类学的边界”问题,大家展开了充分讨论,将青年论坛引向高潮。这些话题也吸引了萧兵教授、叶舒宪教授、陈器文教授、王一燕教授的参与,他们从各自的学科背景出发阐述了对文学人类学的认识和建议。在论坛最后,叶舒宪教授简要回顾了中国文学人类学的发展历史,对文学人类学的学科特点进行了初步归纳。比如:文学人类学中的“文学”整合了文字社会和无文字社会的文学叙事,其研究对象和视域旨在反思现代性建构下的“文学”观念,凸显本土文化的渊源、承传与当下复杂性。同时,文学人类学形成了自己鲜明的多重证据法,以此来解读单一的文献训诂、美学赏析所达不到的深层文化剖析。例如通过特有的神话、仪式、民歌等等研究来解读文化传统,尤其强调多元族群的存在意义,反思抽象笼统的主导型叙事,还原更为复杂多元的本土传统,以及探析它们对中国文学精神的影响。关于什么是“文学人类学”的讨论还会不断深入继续,相关文章可见《中国文学人类学研究会通讯》和即将创刊的《文学人类学学刊》(广东人民出版社)。

### 三

在年会闭幕式上,叶舒宪教授对本届年会讨论的主要问题作了总结,阐述了中国文学人类学发展的总体设想,并指出文学人类学是一个探索中的事业(ongoing project)。徐新建教授在总结中,把文学人类学研究高度概括为“2个领域4个问题”,即文学领域和人类学领域;文学问题、人类学问题、文学与人类学问题以及文学人类学问题。最后,彭兆荣教授代表中国文学人类学研究会宣布大会的一系列决议:中国文学人类学研究会的秘书长和副秘书长人选由谭佳博士

后、李菲博士后等一批青年学者来担任；将于上海、贵州、甘肃、云南、重庆等地成立中国文学人类学的研究中心；中国文学人类学论丛及《中国文学人类学年刊》即将出版；下一届年会的申办与筹备以及文学人类学高级研修班的开办等问题。这一系列积极务实的举措将极富建设性地推进中国文学人类学的发展。

自 1996 年“中国文学人类学研究会”的诞生，并于 1997 年在厦门召开首届学术研讨会以来，中国文学人类学研究会迄今已经举办了五届学术研讨会。与会学者们通过对文学人类学历届年会系列命题的延续性思考与拓展性研究，从宏观与微观的角度，展开了对文学人类学理论与实践多层次多维度的思考与研究，不断推进文学人类学研究的深度和广度，形成一系列理论研究热点，学科影响不断扩大。中国文学人类学和文学人类学研究会，正在充满生机与活力地发展着！

— 完 —

## ● 主题演讲

# 文学人类学：一种生存方式

萧兵<sup>1</sup>



我在成都会议上说过，文学人类学是一种研究方式，或者说思考方式，也是一种表达方式，还是一种生存方式。生存方式，由徐新建教授在会议上做了非常深刻的理论阐释，我在这里就不多讲。它，作为一种表达方式或者写作方式，那就是我在厦门年会上所讲的，文学人类学走向人类，回归文学。它必须回到文学。人类学的写作方法基本上有两种，一种是理论的、逻辑的、严密的分析，另外一种是历时的、实际的，带一些描写性的，也就是文学性比较强的。这一向是文学人类学的传统，远的有弗雷泽的《金枝》，它是英语文学中的典范作品，近的有闻一多的《神话与诗》，以及他的高足孙作云的《诗经恋歌发微》，都写得非常好。他们真正回归了文学。我们必须回归文学的人类学本身所固有的生动的、有趣的、贴近生活的、充满情感的那样一种写作方式，这就是我的主要的意思。我想，文学人类学，如果用一句最简单、最通俗的话来表达，那就是用人类学的方法来研究文学，而又用文学的材料和内容来充实和改造人类学。由于它是人类学，人类科学，它本身就是人类性的，超文化、超民族、超语种。文学也这样，文学最重要的东西是描写人类性。过去我们只知道阶级性，而不知道人类性，实际上文学最重要的是描写人类的性格，人类的情感，而得到一种共通的、普遍的同情。鲁迅先生说，焦大从来不爱林妹妹。对，焦大不爱林妹妹，他70多岁了，但是那个仆人兴儿呢，他就很爱林妹妹，对林妹妹有很大的兴趣，说明有共通的一点。而俄罗斯的纺织女工会为安娜·卡列妮娜的不幸死亡掉眼泪，也说明文学是一种人学，它表现人类最普遍的感情。在后殖民、全球化的语境中，人类学显得更加突出，文学人类学更加重要，必须跨语种、跨国家、跨民族、跨文化，跟世界接轨和对话。它又是一个历史的东西，必须有历史感。过去的人类学和我们现在理解的人类学不一样，现在的人类学比较社会学化，过去的所谓人类学跟历史学衔接，成文史之前这一段是由人类学家来处理的，成文史后才由历史家来处理。过去的文化人类学重点是研究所谓后进的、原住民的文化，就是非主流的、非中心的、非霸权的那种多元的文化，它习惯研究民俗，就像泰勒所讲的“文化遗存”，恩格斯所讲的“活化石”，它是从哪里来，到哪里去，这是过去人类学的中心。这个中心、重点，现在虽然可以改变，但是传统也不能完全丢失，所以文学人类学本身具有一种历史共通性。用一个例子来说明它。我们很熟悉的话，“冲冠一怒为红颜”，这句话前面还有一句话，

<sup>1</sup> 中国文学人类学研究会名誉会长，淮阴师范学院教授。

可能大家都把它忘记了，“痛哭六军皆缟素”。吴三桂为了陈圆圆把清兵引诱入关，他也要打着为君为父复仇的这样一个旗号，他要穿白的衣衫。后面一句才是大家熟悉的“冲冠一怒为红颜”。一个战争、一个故事、一个社会现象，有了女人的介入，它立即就显得生动起来，立即就使大家的兴趣盎然，这是一个铁的规律。

“冲冠一怒为红颜”，我们可以把它概括为一个英雄与美人的母题，这是世界性的，也是历史性的。吴三桂和吕布“冲冠一怒为红颜”，是反面的形象。我们中国一贯鄙视妇女，一贯把罪责推到女人身上去。西方的传统不很明显，但它也有英雄与美人的母题。“冲冠一怒为红颜”，大家想想看，最有名的是谁呀？那就是帕里斯为了海伦打了十年的特洛伊战争。特洛伊老兵在城头上看见海伦出现的时候说：真奇怪啊，我们为这个女人打了十年的仗啊！实在是道理啊！英雄难过美人关。没有这个美人关的话，他就成不了英雄。大家知道，《吉尔伽美什》英雄与美人的母题，它跟现在的观念是完全两样的，有一个怪物叫恩启都，是吉尔伽美什的朋友，是个半人半兽的英雄，只有通过跟美人的交好，通过人道，它才真正地、逐渐地变成人。所以说，人如果没有经过美女这一关的话呢，就不能成为人、完成人性，人类就会灭亡。

我所谓的生存方式，意思很简单，作为一个人类学家，他是以双重的身份去参与社会生活的，参与田野作业。田野工作，过去的人类学家都是居高临下，采取观察、分析的手段。现在的人类学家强调的不但是观察、理性的分析、精细的调查，更重要的是体验，必须到原住民那里去，同样把脸画得乱七八糟，同样穿裙子，跟他们同吃、同睡、同住、同劳动，这样才真正体会到真情。但是这样也不够，因为到底他是作为一个旁观者，作为一个居高临下者，这样的体验生活有它对的一面，但还不够。必须回归，必须复归为一个普通人，才可以在社会生活当中吸取营养。而人类学家既要深入到里头去，又要跳出来，超越其上，用人类学家的眼光、理论、方法来分析和理解这个社会生活，这点我在我的论文里头讲得非常清楚，我就举一个例子。我做文学人类学有一个比较大的优势，我的理论水平不行，但是我搞过文学，搞过戏剧，叶舒宪说我有戏剧情结，一点都不错，我搞过很长一段时间的戏剧，我从小就在文学人类学气氛非常浓厚的乡村和市郊生活，所以我会对歌、盘诗，都会，而且我的生活道路是比较曲折的，我就曾经被贬马房扎草扎了三年。我拉过纤，打过夯，撑过船，推过小车，这都成为我文学人类学生涯当中十分重要的元素，而且我认为文学人类学不但要观察人家，还要观察个人，不但要调查人家，还要调查自我，要把自己的宝贵生活提高到文学人类学去认识。比如说这个拉纤或打夯，给我极大的帮助，使我的文学人类学得到一个比较大的成绩，我很骄傲的一个成绩。大家都知道《诗经》风雅颂、赋比兴，这个“赋”和“比”还好弄，“不光而赋为之赋”“不假比兴为之赋”。比就是比喻，很简单，一些文学界喜欢用比喻。“兴”是什么东西呢，这比较难，真正的一两千年没有解决，我用文学人类学的方法至少把它的源给挖出来，我感到非常高兴，甚至感到非常骄傲，这个“兴”就是汉字，就是什么？就是打号子，这个劳动的号子。你看这个拉纤，拉纤的时候就要唱歌，因为拉纤的时候是非常

疲劳的，一种非常长期、折磨人的劳动，我拉过它，在这个激流激荡的时候，在这个为船在中间穿行的荡悠悠使用的这个，浑身的力气拉它，那个船桨不好使，那种高亢的，悲哀的、悲怆的，就好像人的血冲到云端，这个血水流到浪里头，跟波浪合流，完全用生命和汗水把船拉上岸。当时有一个歌是纤夫唱的，“妹妹你坐船头，哥哥我岸上走”，最后，“你我的情，你我的爱，在纤绳上荡悠悠”。我一个诗人朋友大发脾气，说简直是胡说八道，拉纤那么苦，你怎么可能还“你我的情，你我的爱”，还有这样的情调来你的情我的爱，这完全是文人和音乐家的胡编乱造。实质上他是误会，不是这样子，他这个拉纤呢，最苦的时候是用尽了力量“哈哟哎哟”，英雄们战胜了大渡河呀，声嘶力竭。当时，在河流相对平淡的时候，他的生活是非常枯燥的，那个地方简直连人影都见不到，别说女人的影子，所以那个纤夫衣服都是脱光的，裤子都不穿的，他何必要穿裤子呢？还要浪费两块钱去买裤子，所以根本不穿裤子，浑身都是光溜溜的，但是他心里还是怀念他的女人。我就问他们说，真的有没有小妹妹坐船头呀？他说有，也有，但很少。那小妹妹是什么人呢？是他的女朋友或他的妻子，她在船上替货主烧饭。许多纤夫都非常羡慕他，你看看，他有老婆，老婆还在船上呢，所以“妹妹你坐船头，哥哥我岸上走”。她的活不多，就是唱爱情的歌。所以这个男女搭配，干活不累。在舂臼的时候都是一个男的一个女的一个男的一个女的，那么在这个打夯的过程当中他就要唱歌，最重要的就是歌头，有的也叫锣鼓将，也叫歌队长。歌队长也是打夯的队长，如果这个歌队长不会唱歌的话呢，他没有资格，他的工资也比别人的多一倍。除了他会指挥之外呢，他要会唱歌，那他唱歌。所谓“兴”是什么东西呢，“兴”是比喻，而比喻放在头一句上，引起下文没有什么附加的：蜀江水碧蜀山青，圣主朝朝暮暮情，这是船家号子，这首句叫做兴，但在什么情况下唱呢？它在打夯的情况下唱。这个“兴”字我们是用文字学的方法把它破译出来的。“兴”字大家都晓得，它的篆字是非常简单的，当中一个筒子，但这个筒子是一个棒，上面是两个手，下面是两个手，这样拖着它，四手共抬一屋，就是“兴”。这个结论是所有文字学家都同意，四个手一起抬着东西，那么这个东西是什么呢？这是个关键，他们没有打过夯，也没有拉过纤，他不晓得是什么东西，所以争论不休：有的说抬着一张祭桌，有的认为抬着一艘船，有一个青年博士生写了一篇论文批判它，说你四个手力气再大，你能把一艘中舟或者一艘船抬起来呀？这完全是胡说八道，实质上是他在胡说八道，那个不是船，那个叫酒椽，或叫酒舟。舟船的“舟”字，把酒放在船上，四只手把它抬起来，那是祭神的东西，这在东南亚沿海。我在泰国还把那个照片拍下来了，那是不是这个东西，我没问过，但肯定跟这个差不多。都有一条船，大概这么长，上面有一个凤凰，打着一个一个洞的，可以放酒杯的，只有酒舟，它抬的是这个“舟”，你可不要不懂它，你说它是大船那是不可能的。但是它真正抬的是什么东西呢？非常简单！在甲骨文和金文里头，它是画出来的，你看这个夯，上面有两个东西作为扶手，你不能这样咕咚咕咚地打，你必须用四只手附在上面，那么大家“嘿哟嗨哦哟”……“小妹妹你坐船头呀”……“哦哟”……“哥哥我在岸上走啊”……“哎



哟”，它必须这样打。那么在金文里头呢，它画得非常清楚（展示图纸）：这是俯视图，“夯”它是长方形这样一个东西，背后两边有两个手，四个手扶着它打夯，就是这个东西，那我自己去打夯。那个歌队长是非常能活跃大家的，而且非常调皮，他看你是个新工人，或者是小知识分子这样。我去参加打夯的时候，他就变着歌子来侃我：“萧兵的妹妹真漂亮啊”，“萧兵的妹妹长得俏啊”，“走起路来好像水上漂啊”。他又兴又唱，只有跟着他唱，这样唱了以后呢，大家眼睛都看着我在笑，觉得非常好玩，把所有的疲劳都忘记掉了，所以“兴”字、“夯”字就是从文学人类学的观点所破译的。谢谢大家！

— 完 —

# 从“世界文学”到“文学人类学”

叶舒宪<sup>1</sup>



过去的一年我在台湾讲学和考察，写了一本教材《文学人类学教程》，希望能够解决这个跨学科研究方面的一些理论问题。不写教材可以做个体研究，而写教材需要照顾面，得要有理论，所以不得不做出一些梳理。刚才萧兵老师讲了，什么是文学人类学？过去我们通常理解是用人类学的方法研究文学。可是现在看看我们这个学会会员的构成，人类学科班出身的极少，大部分或者绝大部分是中文系毕业的，还有就是民族语言文学系毕业的。那么大家为什么走到这么一个旗帜下面来呢？就是因为觉得人类学的方法对于做文学研究有很大的帮助。这是不是“文学人类学”这个术语的全部意思呢？当然不是全部，就拿我写这本教程来讲，因为要思考教材编写的全面性问题，出发点还是一种文学研究，其中第一章的题目叫《从民族文学、比较文学到文学人类学》。为什么要这么写呢？这是为了适应咱们今天中国高校的教学现实。有人问文学人类学这个科目到底应放在什么位置上？有没有学理上的牵连和依据？我想，在我国的学科构成中，中文学科是一级学科，其下还有比较文学和世界文学二级学科。文学人类学研究会作为比较文学的二级分会而存在。而中国的文学人类学研究起初是比较文学中滋生出来的一个跨学科领域。比较文学中包括跨学科研究，所以鼓励和支持文学人类学研究。但是，人类学的学科范围比一切语言文学的范围都要广阔得多。因为，文化人类学是以人类的文化为对象的，所以，文学人类学所跨出来的学科眼界和它所能解决的问题就超出了起初文学研究的范畴，甚至也超出比较文学研究的领域。我们过去侧重从研究方法上看待文学人类学，甚至将其定义为用人类学方法研究文学；现在看起来这是很不够的，还需要将文学人类学看成一种理论、一种理念，而且要把它名正言顺地作为一门新兴交叉学科的发展方向。针对我国高校把比较文学和世界文学作为二级学科，这篇文章希望说明文学人类学在其中应该是一个什么位置。简言之，那就是一个“从”和“到”的发展方向上的位置。

我们为什么做比较文学？19世纪以前，文学研究的范畴只有国别文学，都是民族的，超越国界的是一般学者所不做的。19世纪以来，有了比较，有了殖民的经验，有了跨文化对话的现实基础；于是，就有了比较文学，有了作为比较文化的人类学，这是在同一个背景下出现的。早期提出“世界文学”的人，一个是歌德，一个是马克思。要梳理“世界文学”这个话语是从哪儿来的，它在今天为什么要向文学人类学这个方向去转型？恩格斯说过一句话，“一门新的学问的出现，必然伴随着术语的革命”。你不能用老的那套话语来讲新的东西，那讲不了，必须在术语上有所变革。文学人类学原来是我们提倡的一种研究方法，现在

---

<sup>1</sup> 中国文学人类学研究会会长，中国社会科学院文学所研究员。

看来还应该是一个再造文学的新理念，而且它具有引导性。这个话题可以从两个意义上来讲。一个是在学理上讲，世界文学这个概念在今天能不能用？另一个是从创作上讲，为什么需要提倡文学人类学的新观念？今天比较文学界有很多人又回到了比较文学初兴时提出的“总体文学”概念。希望解答比较为了什么的疑问。不是为比较而比较，而是为了一个总体，这个“总体”就是指人类文学的总体。与今天的语境相对而言，当时所谓的“总体”，在最初提出时主要是局限在欧洲范围内。因为比较文学发生在法国、德国这些国家，所以当时的比较文学限于在欧洲中心的范围内讲比较。如今可以将那个时代看成是一个前殖民时代或者殖民时代。今天的比较文学已经扩大到第三、第四世界，现在“比较”的范围已经远远超出了 19 世纪末 20 世纪初的时候。目前需要的是后殖民时代的新话语。像世界文学也好，总体文学也好，这些从西方学者率先提出来的超越本民族的文学理念，我们说它们是殖民时代的产物，因为根本没有包括真正意义上的人类和世界。

以上是学理的认识，下面具体地分析一下马克思所说的“世界文学”究竟包含哪些内容。马克思 1848 年的《共产党宣言》是用文学的手法来写的，一开始就用“一个幽灵”的表述。虽然他预言共产主义一定会实现，过了一百多年，今天看来还是一个远景目标。但是有个文学家（比他晚了一年）预见的一桩事情实现了——那就是雨果在 1849 年预见将来的欧洲会恢复为一个统一体。欧盟大家看见了，雨果的预言真的实现了。所以文学家的预言未必是虚构的，理论家的预言未必是马上就能够兑现的。那么马克思所说的“世界文学”指的是什么呢？马克思是德国人，他没有单独为德意志民族去争取什么特殊的利益。他的信念就是要解放全人类，所以马克思的内心中是真正地潜伏着一个深层的人类学的情结。他那个时代的主流话语是经济学，所以他一定要调研经济学家的研究对象，还要亲自到曼彻斯特等地，到这些英国工人阶级聚集的地方去做调研。他要解决的不只是经济问题，虽然研究资本，但其目标就是一个人类学的目标。所以马克思从早年的《经济学哲学手稿》开始，就一再强调人的问题，后来在《关于费尔巴哈的提纲》中提出“人的本质就是社会关系的总和”的著名判断。在他的心目中最关注的问题，应该就是人的问题。本人在 27 年前发表的第一篇论文，题目是《马克思主义人学初探》，当年是纪念马克思逝世一百周年之际。那么，27 年过去了，我们现在做的这个文学人类学难道和革命导师在 19 世纪想开拓的这个理论方向没有关系吗？马克思研究了一辈子经济学，但是他在晚年时最关注的是人类学。尤其是到了恩格斯写《家庭、私有制和国家的起源》时，革命导师的视角已经完全转向了。人类学在当时的学院中还刚刚萌芽，还没有成为大学的合法课程，他们就已经注意到它。因为他们没有活到 20 世纪，没有看到人类学在 20 世纪的大发展，所以，好像说起来马克思、恩格斯跟人类学没有太大关系，实际上马克思主义和人类学是同一个方向上的产物。但是，马克思在当时的知识局限下所提出的“世界文学”，是对歌德所说的世界文学概念的回应。在启蒙运动以后，德国人知道了一些印度的梵语文学，知道了一些亚洲其它地方的文学，歌德还读过《好逑传》。所以在他们看来，“世界文学”是超出了本民族界限的，是带有世界远景

性的这样一种面向未来的文学理念。牛津大学有一位日耳曼语系的讲座教授叫伯拉威尔，他通读马克思一生的著作，专门写出一本书叫《马克思与世界文学》。这本书很早就有中译本（1980年出版）。其中专门告诉你马克思读了哪些书，他最喜欢的文学家是谁，他最厌恶的文学家是谁，然后你就可以知道什么是马克思所讲的世界文学。我在这里只把马克思最喜爱的作家念一遍：荷马、埃斯库罗斯、奥维德、卢克莱修、莎士比亚、塞万提斯、歌德、但丁、海涅、狄德罗、巴尔扎克、狄更斯，这就是世界文学中他比较喜爱的——有欧洲以外的吗？有原住民的吗？有美洲印第安的？有澳洲土著的？有咱们云南佤族的？都没有！也不能有。那个时代的世界文学理念，就是这样一个刚刚超出国别界限的状态。马克思所厌恶的作家，有盖纳斯、拉马丁、夏多布里昂等，文学史上都有，大都属于浪漫主义派，基本上全是欧洲的作家。所以当时人所能想象出的、建构出的世界文学概念，如今看来虽然名称是“世界”的，实际上却是欧洲中心的。

那么，比较文学经过一个世纪的发展，到现在最大的成就是拓展到了第三、更重要的是第四世界。所谓的“第四世界”，专指后殖民理论家所讲的殖民地，原来是被殖民的、被奴役的国家地区，特别是原住民的、无文字的民族。我们的文学观念如果还达不到真正的人类学意义上的人类，真正的世界意义上的世界，那就还是被各种各样的沙文主义和中心主义束缚着。我们倡导文学人类学的理念，不是说一定要跟歌德、马克思时代提出的世界文学唱不同的戏。由于时代确实不同了，我们再拿19世纪天才思想家的理念在今天来讨论就不适用了。

我在《从“世界文学”到“文学人类学”》一文中，主要分析了20世纪90年代中国高校中比较流行的世界文学史教材，它们基本上是欧洲中心的。虽然主编者有东方文学的知识，但是第四世界根本没有在考虑的范围内。这种情况与国际学术的新变化相比，差距十分显著。国际上的这方面研究，英文中不叫文学人类学，较多地叫“民族诗学”或“民族志诗学”（ethnopoetics）。过去在理论评述方面有所疏漏，没有做过系统梳理，只是在文学研究的批评方法方面译介了一些材料。从文学教学方面看，人类学的“眼光向下”的学术伦理其实在后殖民时代已经发挥出重要影响作用，出版了一大批与“写文化”、“表述文化”方式相关的著述。文化表述的问题不是一个纯技巧的问题，而首先是一个学术伦理的问题。不是大家都在讲自由、平等、博爱吗？当第四世界的人还是奴隶的时候，这些都是空话，都是口号。“世界文学”的口号讲到现在已经一两百年过去了，当所有的原住民族群没有发出他们的文学声音的时候，没有进入所谓的文学殿堂在大学里讲授，没有在百科全书里写下相关词条的时候，所谓的“世界文学”仍然是一个半落空的话语。之所以会落空，需要从讲述者的文化认同、文化立场和学术伦理观上寻找原因。我提示把1991年问世的一本叫做《帝国主义诗学》（Eric Cheyfitz. *The Poetics of Imperialism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.）的英文著作作为参照系。刚才讲到大陆高校里通用的、由教育部统编的《世界文学史》一类教材，基本上是欧洲中心或西方中心的。其中稍微点缀了一点大洋洲文学之类的内容。如讲新西兰文学，却不是原住民毛利人的文学，讲谁呢？还是欧洲移民。讲

澳洲文学，都讲什么内容呢？还是英语的移民文学。虽然，文学史的眼界是扩大了，世界版图好像都有了，但第四世界的广大区域还是沉默的，第三世界也只有一点点儿。所以说真正意义上的文学人类学的理念应该是怎样的呢？自然应该由有人类学知识及眼光的，又从事文学专业研究的人来倡导。

我带着这些问题将教材编写完成，但是下边还希望能够编一部真正反映中国文化和中国文学的多元视角的读本。建国 60 年以来在我们大学里讲的中国文学，基本上是一个主流民族的书写文学，如此而已。这样一种写法，在没有人人类学的背景之前，人们也意识不到有什么问题，只觉得大家都是这么讲的，都是正确的，现在看来问题非常大。文学人类学并不是比较文学阵营中有一些人尝试的一点新方法。希望能够改变 20 世纪以来流行的文学观念。学术研究贵在创新，必须与时俱进。今天已经结束了殖民时代，进入了后殖民时代。那么，除了《帝国主义诗学》这一本书尖锐地批判西方贵族化的文学理念，它从莎士比亚的《暴风雨》一直讲到美国小说《人猿泰山》。这样一部著作有很强的人类学批判意义，在我们以往的讨论中却没有引入。今天提请大家注意这本《帝国主义诗学》，其文化认同的性质应该是同中国人写的那些打着世界文学的旗号，却是欧洲中心的世界文学史唱对台戏。这样对照起来看，才会有差距感和及时补课的意识。

虽然自西学东渐以来，国人从西方借来各种各样的学科，但是关于文学理念，最具有人类学意义的再造工作似乎还没有全面展开。包括在座的各位，应该是对这个方向有所贡献的，什么是文学人类学？如何最大限度地体现人权平等意义上的“人类”？在比较文学界，《比较诗学》一书的作者迈纳已经意识到这一点，就是如何把过去的眼界仅仅从欧洲中心拓展到真正意义上的全世界。这个世界包括所有的弱势群体，过去从来没有发出过声音的，都让他们发出声音。这不可能统一在某一个中心的或标准的理念中，至少需要意识到多样性的重要，否则的话，还是一套霸权的、中心主义的话语。

那么在国际上，真正体现人类学精神和学术伦理的文学教材或读本有哪些呢？过去我们没有注意到这方面的学术积累。1983 年就有两位人类学家编的一本书，名为《全景文学：通向民族志诗学的话语范围》(*Symposium of the Whole: A Range of Discourse toward an Ethnopoetics*. Berkley: University of California Press, 1983.)。两位编者是卢森堡夫妇 (Jerome Rothenberg and Diane Rothenberg)，他们采用的“全景文学”(Symposium of the Whole) 这个合成词，相当于中国人说的一个全宴会，即所谓满汉全席的意思。换言之，也就是“全人类的文学都应在此”的意思。副标题说明其文学视角是来自人类学的民族志概念的。Ethnopoetics 这个词可以直译为“民族志诗学”或“民族诗学”。但最好就把它翻译成“文学人类学”，因为它是真正指向人类，指向人类每一个族群，而不以技术和物质水平高下为衡量标准的。

这个文学读本分几个部分，一是理论部分，包括人类学者对原住民的各种论述，另一部分是直接从原住民的语言中翻译成英语的文学作品。这部书的导言部分引用了马克思、恩格斯《共产党宣言》中对世界文学的呼唤；引用了涂尔干《论



仪式与剧场》；引用了庞德《弗罗贝纽斯的价值》（弗罗贝纽斯是早期人类学中主张文化传播论的代表人物）；还有列维-斯特劳斯《忧郁的热带》和艾利亚德《萨满教》一书的导言，这些都是我们非常关注的。艾利亚德作为比较宗教学的代表人物，应该是为 20 世纪后期的西方人文学开辟新方向的人，他在学术上的意义跟荣格是很相似的。简单讲，过去被西方理性所看不起的、非理性的、进入迷狂状态的宗教现象，一直没有获得学术上的把握。因为理性没办法把握，科学也没办法把握，就是这位罗马尼亚裔的比较宗教学家艾利亚德写出了这样一部研究萨满教的大书，去解释和把握包括中国的《楚辞》在内的魂游叙事现象：文人的想象力为什么能够上天入地呢？他认为萨满教是整个人类的现象，特别是在亚洲，在北亚大陆各族之间最为流行。《全景文学》这样一本 80 年代问世的教材，或者说是读本，在理论上有这样的一种拓展。其中也收了人类学家斯坦利·戴蒙德《柏拉图和原始人的定义》等。该书第二部分进入文学作品世界，所收的作家没有多少是我们熟悉的。马克思当年所喜欢的、厌恶的一个也没收。收的都是谁呢？全部是以第四世界为主的族群，如非洲部落民族的仪式叙事：超现实的故事讲述和奇幻意象世界；祖鲁人的祈祷诗歌，依法人（Ifa）的占卜诗歌，阿伊努人的第一人称史诗等等，这全是西方式贵族标准的所谓 literature（文学）观念中从来没有接纳过的对象。我觉得这部教材非同小可。这两位作者以人类学的“人类”概念去纠正西方精英文化的形而上的人类概念。其文学观所体现出的学术伦理，应该是后殖民时代具有重要导向意义的。如果把 20 世纪后期的这种文学人类学理念，和 18 至 19 世纪歌德和马克思所想象的世界文学做一个对照，不难发现，其内容上的变化是惊人的。这就是为什么要提出从世界文学走向文学人类学的命题，其意义就在于口号背后的学术伦理截然不同，这也应该是未来的一个努力方向。

从中国学术的现实语境需要看，还有一部 2009 年出版的一千多页厚重的《台湾原住民文学史》，同样值得文学人类学研究者注意。由于海峡两岸六十年的隔膜，双方对对方的文化格局都缺乏周全的认识。大陆学界不大了解台湾少数民族情况，在大陆出版物中一般用“高山族”这个词指代台湾少数民族。浦忠成先生是从台湾少数民族聚居的大山中走出的第一位博士，第一位拿到西方式的文学专业教育的邹族博士。他现在写出的原住民文学史包括着十四个族群。该书分为两个部分，一部分是原住民的原汁原味的文学，只有语言没有文字，显然都是口头文学，以神话传说为主；第二部分是有了荷兰带来的字、日本人的字，以及汉人带来的汉字，此后原住民作家也有用汉语来创作的。这一部文学史分为这两部分，是耐人寻味的。前一部分相当于人类学所调研的文学，口传文学。后一部分才属于书面文学，但已经接受外来的媒介工具，不是本土族群原汁原味的文学样式了。大家看一看，如果要讲中国文学，怎么讲才能体现出人类学的精神？这部出自台湾少数民族作者之手的文学史，是具有启发意义的。在上世纪 80 年代美国学界出版的一部哥伦比亚版的《美国文学史》，已经把第一章的位置让给了美洲原住民作者来执笔写印第安人的文学。今天要写出全景式的中国文学史，学界同仁中

还没有做好充分的理论和观念的准备。这也是我们倡导从世界文学走向文学人类学的一个理论追求。

以上讲的是为什么要提倡文学人类学的理念，主要是理论方面的考虑，下面就文学创作方面的新趋势做一些提示。从 2008 年本学会第四届年会，到 2010 年的第五届年会之间，如果关注一下文学创作的前沿动态，以及今日称为文化产业的文化产品之最前沿的状况，大体上可以总结出一个方向，叫“从民族文学走向文学人类学”。何以见得呢？以电影史上迄今最具有号召力的作品《阿凡达》这部影片为例，创作方如何趋向于人类学思考的呢？卡梅隆 1954 年生，1977 年就是因为看了一部电影而改行。他原来是开大卡车的司机，那年是中国在文革后恢复高考的一年，本人也从工厂奔出来，通过大学生涯进入知识分子行列。卡梅隆从一个卡车司机变成了一位电影人。他不是学院派培养的，也没上过电影学院科班，甚至不算西方院校里的高级知识分子。但是他所追求的目标，就是跟我们所说的文学人类学不谋而合。他把地球人和他想象中的潘多拉星球作为对照。潘多拉星球看似在外太空，但是，你仔细看卡梅隆塑造潘多拉时所选用的文化元素，基本上是来自人类学调研的原始民族。连肤色都是深色的，显然不是白人的。身材三米高，长着大尾巴，跟达尔文的进化论还要唱反调——你认为他进化还是退化了？其实，卡梅隆是要告诉大家，以物质文化的程度看，他们远不及地球人，以身体上的特征而论，说不定他们是更加发达进化的。在《阿凡达》对外星空的想象方面，实际上演绎的就是 1977 年把卡梅隆震撼了的影片《星球大战》。《星球大战》的作者乔治·卢卡斯，大家都知道，他向美国的神话学家坎贝尔学习，借用西方英雄叙事的神话模式，打造出第一个强势的文化产品。卡梅隆也深受这些神话知识的影响。刚才我们讲到的伊利亚德、荣格，就是坎贝尔最崇敬的两位理论家。要把这个理论脉络说清楚，今日的文化产业中，引导新潮流的就有这样一种理论资源。卡梅隆要把地球人整个看成是文明悲剧的主角。你只知道两千万美元一公斤的超导矿石，你地球资源没有了，现在要到潘多拉去。去干什么？也不是去殖民，就是要找超导矿石。地球人以经济人为主导和主宰，军队和科学家都是被金钱雇佣的。当你躺进太空舱的时候，你就是这个世界到那个外星世界的侦探，你要为地球人找到矿石，决定开采的方式——让原住民投降，然后把矿石顺利地运回地球。《阿凡达》在年初上映后，引发巨大的震动。电影专业人士和文化产业人士都讨论这个电影为什么会成功。讨论来讨论去还是围绕在 3D 技术上，根本就没看出它是比任何人类学著作都要生动的一部人类学作品。仅从传播力效果上看，把一个世纪以来所有的人类学教科书加起来都比不过《阿凡达》。因为它的观众是数以亿计的。它没有用教科书的语言，但它表达的是人类学的反思。哪个是文明，哪个是原始？它把这一对观念的理解完全倒转过来。所以，这样的一部作品在我看来，就是预示文学人类学理念的范本。

在文学界情况如何呢？以下提示两位东方作家，都是日本的，村上春树和大江健三郎。可能追逐时尚的人都知道村上春树，他已经成为当今消费社会中的一个最受欢迎的文学品牌。我要问的是，村上春树是怎么样走向人类学写作的？没

有人去问这样发问。因为多数追时尚的人没有深究的必要。文学人类学的学者则要问：为什么叫《挪威的森林》？一个日本作家写挪威森林做什么呢？原来他借用的是 20 世纪最流行的“披头士”（Beatles）乐队的作品名称。“披头士”又是什么？是英国著名的摇滚乐队，是六十年代崛起的西方反文化运动代表。那些人要到东方来学修行的，到印度、到喜马拉雅山去。村上春树用披头士的作品来命名自己的小说，其背后的话语完全是一种潜台词似的。什么叫《海边的卡夫卡》？一个日本作家写的日本当代的主人公，又杀父又娶母又效法“俄狄浦斯”，为什么？很难解读。他告诉你，他的写作就是治疗，村上春树说他就是治疗师。他的知识背景远远超出日本的民族文学和比较文学的边界以外。尤其是 2009 年 5 月底出版的长篇小说《1Q84》，几个月就销售到数百万册，并迅速翻译为各国文字。这里面有文化品牌的作用，也离不开人类学的影响作用。它的中译本现在刚刚上市。大家仔细看一看，小说讲的是什么？其中向读者介绍人类学家弗雷泽《金枝》的故事。主人公的对话就是：“《金枝》你读过吗？”如今，最新潮的评论家们，如果没有人类学的知识背景，也无法看懂村上春树，也难免陷入种种误读。为什么？因为村上春树的整个故事就是从人类学推演出来的。下面一段告白，出自《1Q84》上册第 10 章一位叫戎野的老师之口，他向主人公天吾讲述自己名字的意义：

用英语说就是 field of savages。我从前是搞文化人类学的，这个名字和那门学问倒很相配。

在第 12 章中，戎野再一次用专业口吻发话，对天吾试图改写小说《空气蛹》，给出人类学方面的指导：

你打算运用自己的文章或文理来重写这个故事，把它暗示的某种东西转换成更为明确的形态，是这样吗？我的专业是文化人类学，虽然我早就不做学者了，其精神却至今依然渗在骨髓中。这门学问的目的之一就是把人们拥有的个别意象相对化，从中发现对人类来说具有普遍性的共同项，然后再次将它反馈给个人。通过这么做，人也许能获得一个在自立的同时又隶属于某种东西的位置。

经过这样的知识背景交代，怎样从人类学视野去理解村上春树的文学创作，就成为一项前沿性的研究课题。另一位日本作家也在 2009 年发表了一部长篇小说《水死》，他叫大江健三郎。目前在翻译这部小说的中国学者是我们中国社科院外国文学研究所的同事，当代日本文学专家。他专门找我们了解人类学方面的情况，因为大江健三郎《水死》的核心意象，即“水中的死亡”这个原型，直接来自弗雷泽的《金枝》，间接来自艾略特的诗歌《荒原》。大江的小说中讲到的主人公古义人的父亲遗留下一只皮箱子，古义人从中找到一本书，就是弗雷泽的《金枝》。研究日本文学的中国专家现在需要问，《金枝》到底是什么书？可见，人类学知识是怎样借助于新潮的文学潮流而普及推广到当代社会的。缺乏人类学的背景知识，已经无法有效地把握新兴的文学发展潮流。以上列举三位，都是创作方面很有号召力的大家，总结他们的经验，可知文学与人类学的交叉，这是一个大潮流。从最流行的电影《阿凡达》到最畅销的小说《1Q84》和《水死》，这表明

的是一个真正的世界性的文化潮流。文学人类学有义务将这种跨学科的新知识潮流，作为迫切需要研究的现实课题。文学人类学的理念，明显地可以落实到具体作品分析。

— 完 —

# 民族与国族的边缘：阿来故乡写作浅议<sup>1</sup>

王一燕<sup>2</sup>



我主要是想从民族与国族之间的关系来看阿来的故乡写作，实际跟刚才几位老师讲的也有关系。问题的缘由起于我近来对中国的文学史的思考，中国文学史迄今为止实际上只讲中国的汉文学史，少数民族的作家作品能否进入中国文学史，如何进入文学史？

下面我想从一个具体的问题入手：文学中的故乡描写。从汉文学史来看故乡写作。我们大家可能都知道唐诗宋词里面乡情、乡愁处处可见，但是那个时候的故乡，也就是中国文学史上的故乡，一直是一个抽象的文学符号。我现在讲的是比较具体的，具有人类学意义的故乡。刚才叶老师和萧老师讲的是比较宏观的理论问题，我现在要具体到一个文学的类别，实质上是小说的一个类别在讲，我就是在看到中国对故乡的表述的文学文本中，像唐诗宋词里面讲的这个故乡实际是抽象的，所以这个故乡没有人类学上的意义，只有文化传统的情感符号上的意义，所以李白的诗：床前明月光……低头思故乡，这个人人都是可以念，可以唱，因为你的故乡和我的故乡不需要一样，因为它没有一些具体的人类学、文化学实际的意义。就是说，故乡到底在哪里，没有关系。比如说，刘邦《大风歌》里面讲的故乡也是一种抽象的符号，也是任何人都可以认同的故乡。文学里有人类学意义上的故乡，实际是在中国小说里面逐步产生的，当然在中国的古典小说，比如在《金瓶梅》里面，对开封的描写有一些地理上的特征，但是它那个特征强调得并不是特别强烈。《红楼梦》里面，作者故意抹杀地域特征，所以才有那么多的红学家争来争去，弄不清大观园到底是在北京还是在南京，说不清楚。中国文学对故乡的书写实际上是从中国现代文学开始的。同时，中国文学的现代性，也可以归结于对自己故乡的本土特质的表述。当然我的这个论点比较激进一些，但是中国现代文学，实际上肩负着要表述国家的使命。从梁启超开始，中国的知识分子便希望要有新的文学，新的小说来塑造和教育人民。当时很大一批作家开始了对故乡的书写，并借此来表述国家民族的现状与历史。当然开始对故乡的书写还有其他各种各样的原因，比如说作家们对故乡的离异，很多人都是在城市里面居住的时候开始书写故乡，而且是在别的城市居住的时候开始书写故乡，比如鲁迅沈从文的故乡写作。

具体的原因我就不说了，但现代小说中对故乡的书写往往是跟对自己的国家民族联系在一起的，鲁迅当然是一个特别的例子，他的鲁镇和未庄，就不能只看成是绍兴本地的故事，它既是本地的故事，同时也是中国国家民族的故事，那么，在现当代文学中，各种各样的故乡的塑造那是太多了，我就不继续说了。现代文

<sup>1</sup> 因编辑需要，编者对本文原录音稿略有删减，在此特做说明。

<sup>2</sup> 澳大利亚悉尼大学中国研究系主任、教授。

学中故乡的意义就在于书写故乡是书写自己的民族，这对汉民族来讲应该没有什么问题，张爱玲的上海，张爱玲的香港，这都跟当时她对自己的国家民族，和自己的家族的感受有联系的。现当代文学中这个故乡，在人类学上的意义它是很充分的，它有它的语言特征，它有它的民俗，在文学的文化表述过程当中，民俗成为民族文化传统的特别重要的一种表述。中国的现当代小说在很长的时间内对中国的、中华民族的民族性进行不停地界定。当然，不同的时期，不同的作者，界定的方位是不一样的，江南的作家认为江南是最具有中华民族性的，那么，西北的作家认为大西北的那里才有中华民族的豪爽和坚韧，所以不同区域的作家所强调的民族特质是不一样的，不过呢，因为大家都是汉族，所以它只是地域性的差异。

如果作者不是汉族，写作的故乡也不是我们通常认同的华夏本土，我们该如何界定？从殖民后殖民的理念来看，民族国家乃大众想象中的共同体，少数民族作家以什么来想象，想象的框架又是什么样的？汉民族可以有中华文明史几千年的汉族文学文本来想象。可是像阿来这样的作家，他以汉文写作，如果他的想象不是汉族的国家话语，又是一个什么样的国家话语？文学批评应该怎么界定阿来这类少数民族的文学想象及其故乡构建。

Homi Bhabha 的《文化的在地》(*Location of Culture*)一书强调我们讲文化的时候探讨文化的地域性和时代性的重要。把文化到底放在哪里是文化批评首先要回答的问题，我觉得这个对研究中国文化和中国文化的表述特别有意义。倘若你到陕西去，陕西作家总是告诉你，中华民族的精髓就是在陕西。因为我以前研究贾平凹很长时间，贾平凹的作品总是这么说，陈忠实的书里也是这么说。可是你跟广东人交流，广东人就会说，广东话才是真正具有中华民族的精髓，因为念唐诗如果用普通话，它就不押韵，你用广东话一念那味道就出来了，韵脚也很准。所以中国汉民族虽然有不同的地域性，但区域特征与汉民族的归属并不矛盾，中华民族性是不可争议的，人人都说自己是中国人，自己的家乡最具有中国文化传统的代表性。假如你去山西，山西人会告诉你，山西的许多文化建筑都是中国文化的博物馆。他们都有自己说法，当然，都是说自己在地的文化，跟这个中华民族的中心文化的直接关系，以缩小与文化中心的距离，或者证明所在地本来就是中华文明的中心。

从理论上讲，任何民族国家的想象与表述不可能一次完成，不可能一锤定音，往往是随着历史的、国家的、民族的需要不停地变换。但是呢，国族的象征应该跟民族的历史传统有关，也并不是所有的公民都一致认同，只要大致认同就可以了。文学艺术常常协助现代国族构建，以完善或者开始新的国族想象，国家的故事也就是建立国家权力的合法性。这样的理论我想大家也都清楚。不过，很多后殖民主义理论的评论家对这种殖民心态下的想象有他们的评判，我特别欣赏查特杰的说法，他说本尼迪克特·安德森所说的共同体的想象，是欧洲人的想象。什么都已经说了，民族和国家应该是什么样子的，发展中国家想象的过程是什么，甚至连我们的情感方式你们也都替我们想象了，那我们欧美以外的世界各国还怎



么样来想象，还有什么值得我们来想象，我们究竟怎么才能作为自己的想象？这些句子是我从英文翻译过来的，我觉得这个对于阿来讲是一个很切实的问题，也就是说，汉民族的国族想象，说我们都是炎黄子孙，黄河是中华民族的摇篮，大家都很真诚地忠实于这种想象。

从理论上讲，还有一个文化公民权意义的问题。如果少数民族作家不愿意进入政治身份的文化主流，比如说阿来不愿意当四川省作家协会的主席，那么对他的文化身份有没有其他的影响，当然这些问题我都是初步地提出来，还没有真正地形成一个有系统的论说。我一直在关注阿来的故乡写作，阿来的故乡写作很有意思，首先他的故乡确实跟其他汉族作家写出来的故乡不一样。好几年前我访问过他，他说我写月亮，你们汉族人也写月亮，你们的月亮跟我们的月亮却不一样。他说，我看的月亮就没有悲愁感觉，就没有离乡背井的感觉，我看到的月亮是明亮的、清晰的、让人喜悦、高兴的，所以他说虽然你用同样的词汇、词语，但是表达的情感很可能不一样，当然，在英语里面对阿来的评论还有一些其他的，尤其是对国族、民族国家的权力的解释。但是，阿来的真正颠覆性的手法是在于讲述了一个西藏人民有血有肉的故事，西藏就是西藏，不再是以前我们忆苦思甜的时候说的那种黑暗的奴隶社会，只有野蛮、只有剥人皮、喝人血的这种残忍的场面，而阿来讲述了一个非常人性化的故事，这个人性化的故事是放在全球性话语中讲述的，所以这样的、这个颠覆性的作用实际上更强烈一些，当然这个不是我的说法，而是其他学者的看法。

怎么看阿来的写作是很有意思的。他有地域的边缘性，他的家乡既不是西藏文化的中心，既不是拉萨，也不是所谓其他的什么中心，而是处于一个真正的民族的边缘，哪怕是后来他的《格萨尔王传》里，岭国的国土虽然靠近当今的阿坝，先前的机村可能也是处在它的一个边缘，也不是在岭国文化的中心，当然更不会在汉文化的中心。所以阿来的故乡写作是边缘写作，《空山》不仅有地域性的边缘，还有人物主体的边缘性，就是在机村里面的人物都是小人物，他们既非民族英雄，也非国族英雄、也不是革命英雄，他们就是普普通通的人，世代居住在那里，或者是逃到那里去谋生而已。然后这些人，藏民也好，汉人也好，都会不同程度地受到政治权益或商业利益的引诱，会做一些对自己民族或自己社区不利的事情。

当然我提出的问题比我回答的要更多一些，因为我还在逐步地思考这些问题，还没有成文，我就是说阿来的故乡写作可不可以看成是多元文化的国族想象中少数民族文本的主动介入。当然《格萨尔王传》是应邀而作的。还有阿来本人的出身的文学人类学意义，有很多作家你不需要真正地去考证到底他的父母怎么样怎么样，但是你写阿来的文章你必须涉及到他父母的背景，他的语言背景，他的各种各样的背景，只有对他的背景更深入的研究，才能够对他的文本作出更准确的解读。下面我就想讲一下《格萨尔王》，《格萨尔王》我刚刚才看完，我还没有形成很系统的思想，但是我是想这个实际上跟阿来以前的写作也是有联系的，虽然这不是他自己要写的东西，实际上他也是在展现西藏文化的文明的光辉灿烂的

同时，也说明了这个文化的前景的悲哀。比如说，格萨尔王说唱人晋美本人，他的实际情况，就是被请到电视台去播音，现代媒体使藏区的说唱传统立刻失去了向下传承的根基。

我就是想讲阿来的阿坝是否能停止成为中华文明的他者，而是当之无愧的在地？这个问题，那就是汉族对自己的民族国家要怎么改写的问题，还有就是说，通过我跟其他藏族作者学者有限的访谈，实际上很多藏民对阿来的故乡故事并不认同，所以，阿来的悖论就是他的写作到底是为国族还是为民族？他自己说他是以汉语书写走向世界的，那么我们怎么来研究这个问题？

— 完 —

## 汉壮之间:孝道观念的相关表述

蒙元耀<sup>1</sup>



壮族是中国南方古老的土著民族，壮族有自己的语言文字，壮语跟布依、傣、侗、水、毛南、仫佬，还有国外的泰语、老挝语、石家语、掸语这些语言很接近，语言学界称这些为侗台语族。壮族是一个传统的农耕民族，历史上有过灿烂的稻作农业文化。秦始皇用兵岭南之后，壮族地区就整个地纳入了中央王朝的版图之内。从秦以降，汉族的思想文化就源源不断地深入岭南影响壮族。壮族人民受到儒家思想影响最深的就是孝道观念。

在中国传统文化里，孝是极为重要的伦理道德观念。孝作为一种理想化的道德准则，它借助社会舆论的督促，倡导人们孝顺父母，尊老敬老，从而诱导人们的思想意识朝善的方向发展。在壮乡，壮家人深受儒家孝道观念的影响，人们视孝顺父母、尊敬老人作为做人的首要美德。

从语义学的角度来说，孝在古代有尊祖敬宗、传宗接代和善事父母等三个方面的主要意义。从《诗经》的用例来看，尊祖敬宗和传宗接代是孝的初始意义。我们读《诗经》都知道，“孝子不匮，永锡尔类”，这就是孝子永远不会断绝，永远得到赐福。可见尊祖敬宗跟传宗接代是孝的基本含义。到儒家经典《孝经》出现的时候，“善事父母”已经成为孝的重要内容之一。《尔雅》里对孝、友的解释就是“善父母为孝，善兄弟为友”。《说文》对孝的解释是“善事父母者，从老省，从子。子承老也”。在许慎的眼里，孝由老字省去下方的笔形，用子来代替而组成会意字。它的“善事父母”的义项，到今天仍然不言而喻。子承老的另外两重意思，通过祭祀场合，才得到彰显。人们经常说，不孝有三，无后为大。这是孟子的话，实际上它表达的是孝的初始意义。

从祖先崇拜的角度来看，祭祀是尊祖敬宗的方式。它的伦理精神在于报本返初，追念生命之所由来。孝子的职责之一就是向列祖列宗敬祭，如果没有子孙后代，祖宗神位之前就断了香火。得不到子孙的祭祀，列祖列宗就要变成无所依凭的游魂孤鬼。所以说无后是最大的不孝。因此《礼记·祭统》说“孝子之事亲也，有三道焉：生则养，没则丧，丧毕则祭”。这三道就是孝子的责任。壮语有一句名言 biek laehlawh guh aen, maenz laehlawh guh ceh, (芋轮换成个，薯轮换做种)，说的就是一个人怎么对待父母，将来子孙就怎样对待自身。所以壮汉的孝道观念非常接近。我们可以说，壮族是受汉族的影响而形成自己的孝道思想。

那么孝的本质是什么呢？我们认为，一个是报本返初，追念生命之所由来。就是敬重祖先，珍惜生命，延续家族香火。另一个，孝是维系家庭亲情的精神基础。俗话说“百善孝为先”，以孝治家是我们的传统做法。当然，以孝治家是中华文化的社会基本格调。在中国，特别是在汉族地区，儒家思想长期影响人们的

<sup>1</sup>广西民族大学文学院教授。

思想。孔夫子就要求“弟子入则孝，出则悌”，把孝顺父母、尊敬兄长的道德修养放在学业的首位。他的弟子有若认为“孝悌也者，其为人之本与！”就是说孝跟悌是做人的根本。

《孝经·开宗明义章》直截了当地说“夫孝，德之本也，教之所由生也。”这个孝不是别的什么东西，是教化的结果，是德的根本。也就是说人的道德、德性，就由孝这个东西来决定。所以它有“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也”。汉族是把孝跟立身扬名、光宗耀祖联系起来。这对后世的影响非常深远。中国人自古以来就看重立德、立功、立言，这叫三不朽。希望有朝一日能够建立丰功伟业、衣锦还乡，赡养父母，显耀门庭。

要建功立业最好就是学而优则仕。也就是出来为国家服务，成就一番事业。统治者更是精明地利用了这一条，移孝作忠，以孝治国。读书人想当官，想出名，就要对皇帝、对上司忠心耿耿，俯首听命。做到了这一条就可以修身、齐家、治国、平天下。所以人要修身立德，首先要向父母尽孝。这是汉族孝道的思想基础。而壮族是一个地处边陲的少数民族，历史上一直受到封建王朝历朝历代皇帝的压制和歧视，政治上从没有得到过优厚的待遇。所以儒家思想虽然影响壮家人的思想意识，但是壮家人并不对其全盘接受。长期的政治歧视导致了壮族文人的仕途艰难，人们对治国平天下的志向不怎么羡慕，倒是羡慕以农为本，崇尚劳作。所以壮族的格言里有：miz beix miz nuengx ndongj gvaq gang, miz daemz miz naz ndei gvaq hak，意思是有兄有弟硬如钢，有田有塘好过官。有了兄弟有了田园人们就乐于死守乡土务农。向往的生活是：daemz miz bya, naz miz haeux, miz gwn miz daenj mbouj dauzheiq，什么意思呢？说的是塘里头有鱼，田里头有稻，有吃有穿不担忧，这就行了。壮族的农本思想，恋乡恋土的情结，这种传统经济的历史下，人们认为：guh hong daih'it, gaem bit daihngleih, seng'eiq daihsam，这就是做工第一，拿笔第二，生意第三。读书当官和做生意发财不是人人都能做得到。老老实实务农，这是每一个健全的人都能够做得到的。这种安土重迁、因循守旧的求稳心态导致了壮家人小富即安，对“学而优则仕”的主张不怎么热心。

有了这种文化背景上的差异，壮汉两族人民的孝道观念就不怎么一样。最明显的是壮家人没有“移孝作忠，家国同构”的理念。这里头主要的是壮族没有自己的独立政权，一开始有孝道观念的时候中央王朝已经管理到了壮乡。所以在壮家人的心目中，孝就是积善积德，善待父母。人们安葬老人坟墓的时候，经常有师公、道公问主家：你愿意骑马上京还是愿意百丁扫墓？骑马上京就是当官。如果百丁扫墓就是有后代，子孙满堂来扫墓。老百姓通常选择要百丁扫墓，人丁兴旺。

有了这种孝道观念，所以壮家人比较务实，到现在还是考虑如何承老。对父母尽孝，就是要养儿育女，传宗接代，让祖宗的血脉得到延续。这是壮族首要的观念。最大的孝就是让老人还在世的时候能够抱到他的孙子孙女，满足老人延续自己生命的愿望。第二，壮族的孝即善待父母，最直接的现实意义就是养亲。

汉语有“积谷防饥，养儿防老”之说，壮族则说 *lwg iq boh ciengx lwg, lwg hung lwg ciengx boh*，说的就是子幼父养子，子大子养父。人们认为羔羊乌鸦都懂得返报自己的父母，乌鸦返哺，羔羊跪乳，是劝孝的常用例子。如果人不知恩图报，那就禽兽不如。

赡养父母是亲情使然，也是传统的道德要求。壮家人的道德观念认为没有父母就没有孩子的生命，神龛上常常有“祖德如山重，亲恩似海深”这副对联。就壮族而言，它还有一个接受佛教因果报应的说法。意思是种下什么因，就得到什么果。你善待父母，你孝顺父母，将来你的孩子也一样孝顺你。壮语里有 *yag haz yag vax caek doiq caek*，意思是屋檐滴水滴对滴，你怎么对待老人，将来孩子就怎么对待你。所以善事父母是子女的基本义务，重点在“养”。至于敬与顺也很重要，这几个方面就不展开了。

壮汉孝道的异同，主要是壮族没有家国同构的意识，因此不太像汉族地区要当大官、要衣锦还乡光耀门庭才是最大的孝。我们最大的孝就是给老爹老妈能抱到孙子，当然能见到四代同堂、五代同堂那是最好的了。孝顺父母、敬重父母即珍惜自己的生命之源，而珍惜生命，就要把祖先的生命线延续下去。从这个意义上说，孝反映了中国人生命不息、文化延绵不断的历史意识和终极价值理想。这个不管在壮、在汉都是相同的。希望祖宗的血脉延绵不断，壮族的行孝歌里也有一句：*aeu lwg raemx lwg dah*，就是希望自己的子子孙孙像河流、像水一样延绵不断。这些都是壮汉孝道观念相同的方面。

无论壮族也罢，汉族也罢，这些孝道观念虽然很重要，但从清末民初一直到帝国主义入侵我们中国之后，孝道就受到了批判。中国思想界、文化界对孝的态度以批判为主。特别是文化大革命，孝子贤孙就成为封建礼教的专制产物而受到贬斥。孝道得不到提倡，却遭到横扫，原因在哪里呢？最主要的原因是认为中国的落后在于封建专制，而封建专制是靠礼教来维持，而孝道正是礼教的根基，所以一定要扫荡孝道思想，中国才能强盛起来。因此，要铲除封建礼教就要批判孝道思想。

孝道遭此厄运，是因为忠君思想之累。忠君思想是王权制度下的道德意识。《诗经》里有“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。《吕氏春秋·孝行览》认为：“治国家，必务本而后末。……务本莫贵于孝”。主张人臣要尽力守法，专心事主，做忠臣孝子，像石渚一样。中国帝王很古就有家国天下的意识了。汉朝时讲究以孝治国，所以提倡移孝作忠。于是把忠孝都推到了极端。“君要臣死，臣不得不死，父叫子亡，子不得不亡”，这话如同法言，在民间广为流布。这种主张一经提出，忠跟孝就变成了禁锢思想，摧残人性的口实。位重的权高的可以为所欲为，而卑下的只有顺忠敬上，俯首听命。

孝道思想禁锢了年轻人活跃的一面，批判旧的思想文化的确能够催生新的思想、新的文化。但我们不能把孝道的伦理观念跟政治制度等量齐观。政治制度才是禁锢人们脑瓜里头的思想，而不是孝道伦理观念。伦理观念是意识层面的东西，它不能跟政治制度相比。伦理道德观念在专制强权面前是无能为力的。中国

的落后我觉得最重要的是统治者和统治阶级的无能。至于孝道被移孝作忠，这是统治者政治权术的虚伪。我们剥除了这些东西，其实孝道在中国还是很有人生的积极意义的。

— 完 —



# 文学与学文

彭兆荣<sup>1</sup>



我理解的文学人类学大概是这样的一——对文学的文化研究，这个文化研究不是 culture studies，而是用文化人类学的学科学理、用文化人类学的知识体系、用文化人类学的分析模式、用文化人类学的调查方法、用文化人类学的材料类型对文学进行研究，这是我本人的理解。今天的主题是对文学的重新反思，刚才叶教授的文章讲到，从马克思以后世界文学、整体文学回到中国，回到中国的文学观，各种东西都需要重新反思。

所以我的文学反思的第一点就是：谈文学，先学文；谈文学和文字学的关系。我们考察中国以及世界文学的发展观，发现我们的文学概念在今天需要有一个重新梳理。事实上在中国我们可以看到一条很明显的线索，在没有文字之前，文学的“文”与纹身的“纹”有关系。所以，我们讲的这个文字实质上是很后的形态。在前文字形态，这个“文”跟纹饰的“纹”是通假字，最早是通过描绘在身体或其他的物器身体上的这样一种东西，所以早期的文学，如果按照这条线索的话，是神话与仪式，它比文字早了很多很多。从这个角度来说，文歌、文字、纹身、文化、纹饰，都有着密切的关系，形成了完整的知识链条，远不是我们讲的文字文学，甚至是口头文学可以包括的。

从文的知识考古来看呢，我们可以看到重新对知识谱系进行梳理的必要性。首先是文跟历史的代际关系。我们今天讲的文，就是强调对写文化的彻底反思和批评，因为文字书写的历史非常短，而它由于跟印刷术、跟国家结合在一起，上升到一种权力化的东西，这种过程恰恰阉割了或者淹没了非文的历史代际关系，成了一种“文字弑父”这样一个历史表述，从这种关系来看，我们今天从事文学人类学的研究，我认为有必要对文字之前的代际关系、线索关系、知识谱系关系有一个全面的思考。文学与非文的代际关系包括历史与文明的演变标识，这就是我今天所要讲的，这就是我所思考的两个部分：一个是文与非文的代际关系，一个是文与交际性的各种文本所建立起来的共属关系。

第一，我讲一下文作为历史与文明的演变标识。我们知道文的原生态其实不是我们今天讲的文学或者文字，它远比这个概念宽泛得多。在公元前 3200 年，现在最早的是公认的苏美尔人发明的楔形文字。我们今天更多地把楔形文字当成一种文字系统，这已经是一种很狭义的理解了。其实早期的楔形文字是某一种符号、人的某一种行为、人的动作和某一种器物、物质相结合的一种行为，而不仅仅是我们今天去阅读的东西。我们知道人类学最早的一个学派叫做进化学派，进化学派在探讨文明的时候——看摩尔根的《原始社会》就很清楚，他讲了三个阶段：蒙昧阶段、野蛮阶段、文明阶段。每个阶段都是以某一个器物的出现、发明

<sup>1</sup> 中国文学人类学研究会副会长，厦门大学民族学与人类学系教授。

和发现作为标志的。文明的出现是以文字，当然包括拼音文字的出现为标志的。所以文这个字放在人类学的历史线索梳理，它首先是一个历史和文明演变的标识。我们看一下中国早期的甲骨文，在龟背、甲骨或者物质、甲壳的身上。包括我们讲的崖画，有很多东西事实上还没有并入到文字的系统，它的很多符号其实应该并入到甲骨文中去，但是因为它与汉族离得很远，还没有纳入。比如说贵州也有很多崖画，还有天书，它怎么纳入到文明的起源中间去，它怎么纳入到可以跟甲骨文作一个历史的表述。在艺术价值的层面上，现在很多东西值得我们去探索。

我们今天来做一个简单的对比，中西方文明对比，我要讲的是西方的文明。西方的文字是标音的系统，标音本身没有意义。而汉族的文明是象形的系统，也就是说每个文字都包含着早期人类对自然、对生活中的一种理解，这个与西方是完全不一样的。所以不管文明也好，文化也好，中西方其实是有重大差别的。我们从文字的考释来看，西方的字母组合没有意义，它就是一种简单排列，而中国文字的来源以及它的组合是完全不一样的。从文化来看，西式的纹路与中国的文脉是完全不一样的，我们如何来探讨这样两个东西，比如说文明，我们中国就没有西方那种文明的概念，虽然有这个字，但是没有这个概念，完全不是这个概念，因为西方的文明概念与城市有关，西方的文明概念是城市公民，叫 civilization，是与城市的公民、公权联系在一起的。虽然城市在中国古代也是非常早期的东西，但是它并没有公权，这个公权与华夏文明没有太多的关系。中国早期的“文明”是文采冠名，光大光耀的意思。所以这个是有很大差别的。

第二点，文作为国家政治话语的表述方式，这个我们刚才已经提到，现在的文字、文学，之所以书写文化能够这么强权，是因为跟国家和印刷术结合在一起的，这个是安德森在《想象的共同体》中讲的。我认为我们现在所接受的观点是远远不够的，因为我们现在的国家是现代民族国家，其实中国的早期国家就有自己的“国家文字体系”。我们知道秦始皇统一中国、建立庞大帝国做了一件事情，焚书坑儒，它与现代的文、现代国家、印刷术相比早了一千多年。以中国来看，秦始皇的帝国统一，庞大的帝国，秦始皇并不用印刷术，而是刻在各种竹简、木头、碑文上的东西，它同样可以跟国家结合在一起，形成一种统治手段，而并不是安德森现在讲的民族国家是通过现代印刷术跟国家结合在一起，从而使现在的文字书写获得了一种国家话语权这种特点。安德森并没有讨论到前现代国家（帝国）形态，这个东西在中国可以有一个很大的空间来讨论。我们来看一下，（课件展示），这个是西周的铭文，那个时候我们国家最重要的青铜啊，玉器啊这些东西里头都有很多铭文，事实上它与国家的形态，国家的礼仪，国家的政治表述是紧密地结合在一起的。这个话题现在是分离的，我觉得可惜。做青铜器的就做青铜，做文字的就做文字。这种东西如果现在跟安德森、本尼迪克特来对话的话，会出现非常有意思的结果。

第三点，是我们在做研究的时候经常会被忽略的，我认为文其实还跟材料结合在一起，文字书写，在中国的文字书写乃至世界的文明史上，文是和材料结合在一起的。比如说在中国，我们以现在的线索来看，先是甲骨文，然后金文，然

后竹简，当然也有物器，然后文字书写、印刷术，我们忽略了一个文字跟材料结合在一起的非常有意思的文明史。所以我认为文字的书写事实上是一个书写写作与不同的材料相互结合在一起的多形态的历史，这段历史通常我们只在散落的文明研究中看到，专门去研究的并不很多。所以我认为文字的书写材料构成了一个共同体，演绎成了文明发展线索的另外一种线路，而书写材料本身是一个非常具有符号和语义价值的东西。我记得列维-斯特劳斯在《冷与热》这本书里头曾经讲过，神话元素可以分成冷和热这样一个二元对立的分类，但他同时提到，当把一个材料，比如锅、器皿的东西加热以后从冷变成热，通常的分类结构就被打破了。这样一种材料在加热的过程中很少引人注意、被人言说的东西。我们只知道冷和热的关系，而器皿把冷水烧成热水，以及它所代表的文明线索和文化隐喻是很值得我们去注意的，这大概也是我今天要比较着重强调的。我们来看一下我们中国的文字跟材料相结合的一个伟大的文明史的过程（展示课件），它可以刻在骨头上，龟背上，当然后面还有金文、石头、材料、竹简等等。中国的文字文明只属于中华文明。

第四点，文作为记录神话时代的方式和手段。我们知道我们现在的文字通常是文字时代才出现的。事实上在前文字时代，也即神话时代，文就已经开始，只是文不仅仅理解为一种文字书写或者文字记录。在神话时代，比如古老的神话或推原神话，文的意思不只一种，有非常多的手段，文不仅仅是文字，它包含了很多的手段，包括巫术、占卜、天象等，我们讲人文、天文、水文等是什么概念？为什么我们中国把天文不说成是文学，天文不是文啊？我们通过对世界万物的观察，然后以这种知识，这种认知方式来看天，把天也看成是有文的。所以文在我们这里应该会有一个更大地扩张。文（纹）形、文（纹）态、文（纹）貌；于天、于地、于水、于山、于书写；有符号、有神秘、有隐喻、有传奇、有神话、有记录。

第五点，文作为思维形态的物化构造和思维模式。我们知道这跟神话仪式模式也是有关系，我们知道弗雷泽的《金枝》是专门研究巫术的，他收集了他那个时代可以收到的遍及世界所有的文字民族志和口述的民族志，他得出一个结论，所有的巫术都遵循着一个原则，就是象生象(like produce like)，象生象虽然是一个表象，但实际上是一种思维，就是当我们看到万物世界一年四季的更替，春天来了，树绿了；夏天来了，繁茂了；秋天来了，落叶了；冬天来了，凋敝了。然后第二个轮回。当把这种现象引到对人生和巫术的理解，就是这样子的，就是按照人类早期对万物世界的观察得到的这种象，然后把它归纳起来延伸出无数的象，所以他认为巫术有一个总原则——交感律，具体的有接触律和感染律。我跟大家介绍一本书，这本书最近由三联出版社出版一套书中间的一本，一个德国艺术家写的，叫做《万物》，我推荐大家去读。这个德国学者的观点让我深受启发，他考察了中国的文字、青铜器、书法、建筑、汉字构造等等，他得出了一个结论，认为中华文明的模式叫做模件化模式，就是这个模件化，英文叫做 module。他认为把中国文明凸显出来，跟其他文明不同的理解，比如说他从汉字构造着手，

我们汉字横、撇，他认为是元素，这是最基础的。一个能构造的最基本的要素就是它构成一个独立的单位，比如说“口”这个字，它就是一个模件，可以任意组合，三撇一横一撇，地下一个石头的石，这个口再加一个口底下再加一个犬就是哭泣的哭，也就是说像口啊、言啊、大啊，这些东西虽然可以独立地成为一个最小的单位，但是它又是可以任意构建，任意去构造的；中国的建筑系统也是模具式的，中国的书法系统也是模具式的，他通过考察中国的不同文化表述得出一个中国的文明和文化就是模具构造，它是思维的结果，模具思维也是中国文化中间最核心的，它可以生长万物，因为不同模具组合可以产生万物。他的这个想法对我们有很大的启发，我们的研究必须超越某一个具体的小的领域，我们来看一下他的这个模具生产的过程（展示课件）。

我今天要表达的简单的意思就是：如果文学人类学要向纵深发展的话，有很多路径可以走，而且任何一个路径的进入都可以使我们对文学产生极大反思，从而提出一个新的观点，我今天要从十个方面、十个角度来谈，时间关系，只讲其中的五点。不过大家可以通过我的讲解了解我的大概思路。

— 完 —

# 表述问题：文学人类学的起点和核心

徐新建<sup>1</sup>



各位同仁，本届中国文学人类学研究会年会的议题是“表述‘中国文化’：多元族群与多重视角”。我提交的论文就叫《表述问题：文学人类学的起点和核心》，目的在于我们对“表述”话题的关注，提供一个较为基本的理论起点；同时，也为深化大家对文学人类学学科话语的认识，提出我的一己之见，供参考和讨论。

我以为这是一种基础性的作业和功课，关涉到文学人类学“元话语”的建设和形成。对于一门形成中的学术范式来说，这是必须做的。换句话说，在不断展开和推进的过程中，文学人类学需要自我的追问和回答。对此，这次会议的不少学者都已说到了，说明我们是有共识的。我想，只有当我们做好了自身学术的“元话语”建设，才可能去把它作为工具而后再进入到对象世界去做我们的阐释。所以这个工作是双向互动的：没有元话语的建设，我们对世界的描述和认知可能都是同义反复或自说自话，甚至是词不达意；反过来，没有特定学科或领域在实践中的自我追问，元话语的产生也不可能。

在本文的论述中，我想提一些要点来阐释“表述问题”，然后再跟文学人类学的基本理论相联系。当然我们现在面对的这个问题并非一张白纸，仅就我们的学会而言，以同样方式举办的年会就已开了四届。通过回顾，可以看到表述问题并不是这次才被提出，而是差不多贯穿在历届的议题之中。本届年会是第五次重提。去年的主题是什么呢？“人类学写作”。讨论“人类学写作”不就是在讨论表述问题吗？可见，在这样一个动态的过程中，我们需要不断更新，更需要自我检讨。

在这篇专论里，我想强调的观点涉及五个方面。限于篇幅，我只谈观点，不做展开，有问题以后再做讨论。

## 第一，表述问题是文学人类学研究的起点和核心

这个观点就回答了什么是表述的问题，反过来也提出了学科式的追问，即什么是文学人类学？文学人类学研究什么？它的重点和目标在哪里？我认为就在表述问题。当然，这只是回答了一种可能，大家还可以不同意，或者进行反思和批评。也就是说这个观点是可以展开和争论的。

请允许我稍作说明。说表述问题是文学人类学研究的起点和核心，其实是有现实依据的。在现实和历史的意义上，表述问题也是人类世界的起点和核心，不是因为有一个学理的需求我们才关注表述问题，而是从某种意义上来说，现实和历史的核​​心也就是表述。再进一步界定：什么是表述？表述的实质就是生命的呈

<sup>1</sup>中国文学人类学研究会副会长，四川大学文学人类学研究所所长、教授。

现和展开，也就是存在及其意义的言说。在此意义上我们可以修改一句西方哲学史的名言：“我思故我在”，其实在这个意义上，可以说“我言，我才在”。没有言说，就没有生命存在的任何可能。

需要强调的是，正如在本届年会的宗旨里指出的那样：“表述”一词本身是还需界定的。在现代汉语的场域中，它既与言说层面的“写作”、“表达”、“讲述”、“叙事”等关联，同时也跟实践层面的“展现”、“表演”、“仪式”及“践行”等相关。从该词语的借喻意义说，其对应的是“文化文本”而非只是“文字文本”、或“书面”、“口头”及“图像”等文本。因此文学人类学所关注和阐释的对象，就不局限于现代性意义上的作家文学，亦可指代包括歌谣、诵唱、符咒、图腾、假面、物象以及仪礼和转山朝圣等身体力行，乃至现代式的博物馆、教科书和影视传媒及网络博客等在内的各种表述行为。

这是第一点。

## **第二，“身份问题”、“身份权力”和“身份政治”已成为普遍关注的事像**

我们再跟 20 世纪 60 年代以来的西方乃至中国学术的一些热点问题做一些关联和对比。其中有一个最重要的问题就是身份认同。身份问题派生出身份权力、身份政治等一系列热点话题。全球的学术界对此展开了热烈的、跨学科的讨论，到今天可以说还没有最终的结果。悉尼大学的王一燕教授在本届会上，再次提出在后殖民的语境下关注中国本土的阿来这样一个个案。其中就包含了身份问题。但是身份问题在文学人类学的起点和核心来看，我觉得还只是悬在空中的半截提问。它只是问题的表象，而不是根本。为什么？因为身份是潜在的，离开表述就无法体现。身份是一个人的可能性；而人是什么？以存在主义的观点来看，强调的是“存在先于本质”；用哲学人类学的话来说，则可谓“人是自我实现的 X”。在我看来，这个自我实现的核心就是生命的表述与被表述。

把这道理置于现实的生活中也是这样。你可以拥有中国籍，可以有美国籍，也可以被剥夺；同时，你还可以是一个“文化的混血儿”——就如我们讨论中提到的作家阿来一样。同样的，你可以是作家、政治家，也可以是学者、商人、修行僧……都可以是，因为身份是一个人生命的诸多潜在可能在现实中的选择和实现，而且是一个动态的过程。所以我们在讨论身份的时候，应该关注在身份这个表象后面最实质的问题，就是表述。你是谁？你的身份是与生俱有或一成不变的么？不是，是特定的表述使你成为特定的你。当然，作为一种文化和社会行为，表述不一定都代表你的自愿，而常常出于被动甚至无奈，也就是被表述、被选择、被决定，就如文革前后的“黑五类”（地、富、反、坏、右）和“走资派”。在西方，值得提及的个别性事例是卡夫卡。正如有论者指出过的那样，其集诸多身份于一身的状况，堪称处于多重关系与可能之中的人之典型。然而就是这个卡夫卡，通过其持续不断的写作，也即富有现代性特征的文学表述，实现了他最为突出的身份：揭示人性最隐秘深处的作家。对他本人而言，写作不是娱人而是生活本身。因此他不断地写日记、信和小说，并表述说自己内心里有个庞大的世界，若不通过写作的途径将其引发出来，人就要撕裂了！卡夫卡的名声来自作品发表后他人



的赞美或诋毁，可这些其实已与他不再有关。另一个西方例子是马丁·路德·金。作为一名黑人牧师，当他面对大众言说“我有一个梦想”时，他是一个理想主义者；当他以此为动力，率领不甘沉默的受压迫者走上街头时，他成了社会改良的践行者。最后，他获得诺贝尔和平奖而后又被恨他的人谋杀，则体现出其人生表述引出的对立评价。

可见，人是生而自由的，也就是你的身份在潜在中充满无数可能，而在现实中，却只能被特定的社会语境所规定，也就是被特定的表述和被表述所呈现。这就是表述问题带出的身份权力、身份话语和身份政治。

在此，我要强调的是，表述问题在身份权力、身份话语和身份政治后面的存在与作用。在很大程度上说，其甚至是更为基本和核心的。与此相关，还需要关注的便有：表述话语、表述权力和表述政治。彼此的关联值得我们深入探究。关联何在呢？我的看法是，身份是潜在的，表述使之成为可能。如果不关心表述问题，我们不可能去理解和阐释身份问题。由此我们可以看到二者关系的重要。当然也可以由此而推论，在某种意义上说人类生存于世界，最基本的问题之一就是表述。延伸而论，人类学最为关注的话题是文化和文明；而我们由此也可以说，文化就是表述，人类世界也是表述，是人对自然的超越式表述——通过这样的表述，人才使自己从万物中区别开来，通过表述成其为人。在这样的意义上，我认为文学的功用便是使人成人。扩展来看，文化、艺术乃至整个文明莫不如此。

当然，我们还可在刚才讲的第二个层面上，把表述问题跟身份政治、跟世界的本象联在一起。因此我的第二个观点要强调的是，所谓身份只是表象，或者说是有待呈现的潜问题；与之关联的深沉结构仍在表述——未经表述的身份无法存在。在此意义上，亦可说人类的世界就是表述，或曰“文化在于表述”。

### **第三，所有的表述都是特定的“文”，而不是“本”。**

我们需要进一步分析表述问题跟“文本”和“本文”的关系，简化来说，亦即“文”和“本”的关联与区分。彭兆荣教授的年会发言给我很大的启发，其实我为此也有很大的困惑，我们现代汉语一直采用双音节的词，“本文”跟“文本”这两个词显然是不同的，但用到一起时会产生矛盾，所以很多人认为本文跟文本就是一个，都是指的是西语的 text。是这样的吗？不是。Text 译成汉语，可以是文本，抑或本文；但若反过来却不能对应。所以我更愿意回到单音节的汉语体系之中，使用“本”和“文”来表达。比如我们可以区分世界的本和文，讲世界的本性和世界的文性，那或许会更清楚一点。只是一旦置于现代汉语的构词和表述习惯，歧义每每就产生了。“文本”和“本文”这两个有西文 text 躲藏其后的词语，因为被时常混用，以至于几乎遮蔽了我们要讨论的事物和对象的二分，即它们所有的本和文。我觉得这是汉语的一个倒退。在我看来，现代汉语在很大程度上是汉学在西学干扰下的一个严重倒退。解救之路，我想应当是由古汉语到现代汉语之后的新汉语。对汉学传统的古今演变而言，现代汉语是一种过渡，现在的中国文化，总体上便是一种过渡，没有自己的本位，也没有明晰的目标，在从言辞到话语的表述上，都呈现出过渡状态。这是西学干扰的结果。也就是说，进



入现代汉语之后，我们便开始——至今仍一直使用不确定的媒介和方式在做表述，既表述自我，也表述他者，表述中国，亦表述世界。可惜这些表述所依据的“文”，都与“意”隔了一层——词不达意，所以在整体上使我们的表述日益远离事物和世界的本。比如，当我们面对本土自我承袭久远的人群共同体时，我们先是长期称其为“民族”，如今却又欲改叫“国族”或“族群”；对由这些共同体成员构成的政治单位，则根据需要既叫做“国家”、也称为“祖国”……等等。其实在这一组表面相异的表述背后，都对应着一个来自西语的术语：nation。而被我们选来做组合对应的汉语之“文”，无论“祖”、“国”还是“家”，都与 nation 隔了一层。于是当我们言说祖国、国家或民族、族群等的时候，已难以辨清究竟是要对应 nation 还是想指涉被这种现代汉语遮蔽在后面的那些实际存在的人群，也就是的“文”后面的“本”。在这个特定的事例中，一方面本土的人群共同体，亦即被称为“民族”或“国家”的那个“本”在发生变化，需要通过相应的表述予以呈现和说明；但另一方面，更关键的却是我们用以言说的“文”出了问题，致使我们至今未能对其“本”作出恰当的表述。

不过话说回来，时至今日，为了方便，为了实用，我们还是不得不使用双音节为主、且有西语潜藏的现代汉语之言辞来阐释。所以我这里提出的一对概念，就是说在表述问题上的对应概念是需要注意的：一个是本文，一个文本。本文和文本都有各自的核心，它们的重点不一样。本文是生命或文化的自表述，文本则是他表述。自表述就是文化本来的样子，自在的样子，原本的样子。由此也可以说本文是文化的“自在言说”，而文本是因为特殊需要的“再说一遍”，第二次、第三次乃至无数次言说，亦即对文化本象再表述、他表述。

对于这种可以叫做“文本世界”和“本文世界”的对立关系，在西方，不少后殖民和后现代的理论家们也在思考，像罗兰·巴特、德里达，以及萨义德等，都提出过很多值得重视的阐释。萨义德的《东方学》表面看去有着明显的意识形态立场，但在其背后其实有着深厚的学理基础。这一学理基础更集中地体现在他的另一本重要著作《世界、文本、批评家》当中。<sup>1</sup>萨义德所指的文本，就是 text，也就是我们在此讨论的“文”。萨义德对文本的重要性有详细而深刻的梳理和阐释。正是因为看到文本的重要性和文本跟世界的构成以及它们之间的权利关系，他批评了文本自在的观点。他不但解剖了罗兰·巴特，而且攻击了德里达。他说的这个文本是现世性的文本。他认为西方世界借助这种现世性的文本构造一个东方。这样的文本参与到实存世界，在现实生活当中直接影响民众的社会记忆和日常生活。所以文本世界在现代社会中是值得关注的。不过萨义德有一个重大的漏洞，他批评并试图解构西方的东方主义，却没有给大家呈现本文的东方，或东方的本文。所以当萨义德这样的学者解构了被学者建构的“文本东方”以后，后现代的危机就出现了：世界变成了虚无，所有的话语都是假的，都是建构和言辞。世界不再有本相，一切只是话语。

---

<sup>1</sup> 萨义德(Edward W. Said):《世界·文本·批评家》，汉译本，李自修译，生活·读书·新知三联书店，2009年版。

其实这是一个错觉。为什么呢？世界每时每刻都在自表述，没有他表述进入的文化是有自表述的，就像古代汉语的文献不断追问过的，天之文是什么？地之理何在？什么是自然之道？照古人的观点：大道不言，根本自在。《易经》所谓“在天成象，在地成形”，讲的就是这个道理。而“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”及君子“观其象而玩其辞”，则进一步揭示从“本”到“文”一系列关联与过程。其中，卦象是一层，系辞是一层，圣人透过象和辞所欲揭示的“道”和“理”则是又不相同的另外一层。再比如说，对于天之象，有个所谓的“银河系”，世人成天地讲，其实是试图用人文与之对应。可其本身是“银河系”、Milk-way抑或是一度译成过汉语的“牛奶路”，都不重要，其都是人文。而只要是人文，就意味着它们皆不是天象，或天之文的自表述，而是用人文对它的“再说一遍”，是对现象世界的言说。

这个道理，古代汉学中的儒家道家一直在讲。与此相关，“大道无言”的言就是人为的文；而道之本是不言和无文的，它以自表述的方式存在。世人可以经由言或借助文去体察、讲说它，但说出来的却不是道本身。所以《老子》说“道可道非常道”。这是第三点。在这一点里，我要强调的是，从生命呈现的双重面向来看，世界的存在可分为两层，即作为自表述的“本文”和作为他表述“文本”。本文是生命的内在本相？或自在言说；文本则是因特殊需要而派生的“再说一遍”。

#### **第四，表述问题在构成方面的两种类型：身体之言与媒介之语。**

身体之言也可以说是一种生命的自表述。它可以涉及身心两方面。这一点我们今天不能做详细阐释。其实汉学里面的儒学传统对这一点也有过很好的阐释。举一个大家都熟悉的例子，就是古典诗学里讲的一组关系：身与心，言和意，直至志、诗和表述者自我的形体和动作。其曰：“在心为志，发言为诗”。这即表明了心志为“本”，发出为言后的诗则为“文”。彼此的过程和关系怎样呢？其又说，“情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故永歌之。”这就讲到了存在于本与文之间的情的作用以及言的多种延伸不同方式：嗟叹、咏歌。若此还不够，则又有发挥，即“永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈也”。最后这句话说得很清楚，言不够了最后手舞足蹈，把整个身体的表述和内心的关系全都阐明了。以我之见，这段话即可视为在古典时代对文学人类学基本学理的最佳阐释。

可见，身体之言，即是生命之言；或曰之，是生命的性情之本在展示。这种言说再扩大，组成群体间的交往互动就是仪式，变成咏歌形式的就是口传……。所有这一套与身体相关的言说可以视为另一种意义上的本文。但这还不够。由于文化的变化和历史的演变，越来越多的远离身体的表述就出现了。我把它都称为“媒体之语”。其中包括图像、器物、纹饰、服装、建筑直到后来占据文本之巅峰位置的文字。但是所有这些媒体之言，都有一个特点，即虽然表面离开了人的身体，但却又仍是身体的延伸，在实际上是由人去操控的。只是由于表述者感到身体不够，言说、嗟叹和咏歌都不足了，故才手舞足蹈的一种延伸。延伸不断扩展，最后便借助器物。而在各种各样的借物之中，其实是把人的形象投射出去，形成表面离开自我其实是“以物化身”的新型表述。

这种媒介之言的表述延展至今，便有了当下的三维影片《阿凡达》。《阿凡达》是把所有具有延伸性功能的媒体，通过高科技手段集合在三维的画面之中。其实质可以说还是表述者身体的延伸。在其中，阿凡达之像是创作者内心的像。借助特殊的媒介之语，他让我们看见一个幻化内心、末日的世界和灾难的未来。所以，《阿凡达》这样的媒介言说，实际就是用电影方式对作者心志之本的第二、第三次言说，说到底还是其身心、志向的延伸。也就是说它仍依附在作者生命及其对世界本相的体察、认知上。这是需要我们留意的。

今天的多媒体、网络、还有虚拟空间，这一系列不断变化的媒介之语构成了另一种与以往不同的文本世界，也就是代表着现代人对世界和人生的另一种表述。我觉得文学人类学从这个意义上可以把它们整合起来，而无须在古今和种类之间设置界限。为什么？因为它们都是表述，只不过是在媒体之言的类型上产生了新的类型而已。而回头去看，表述上的身心合一及其媒介延伸自古就有，而且因族群、地域及文化信仰等的不同而呈现多样，比如最近申报列入“世界遗产名录”的侗族大歌以及藏地佛教中的“朝圣转山”和大足石刻里的“六道轮回”等等，都值得我们“从身体之言”和“媒介之语”的角度去作为人类表述的不同路径予以关注。

### **第五，表述单位呈现的层次区分：从“自我”到“群体”再到“人类”。**

这一点想要和大家分享的看法是，如果我们把表述问题放到历史和文化当中，就会引出对表述单位的分类。对此，我们可以简单地分为三层。

第一个层面是自我。在表述主体的意义上，每一个表述者都是个人，即作为特定身份持有人和展示者的“我”。由此扩大，才依次延展为相互认同的“群”，即“我们”。“我们”的扩大，在终端上就是人类整体；两端之间，便是因血缘、地缘或业缘缔结而成的家支、氏族、社群、民族、党派……直至现代国家。这种由个体到群体再到人类的三级划分，体现在表述话语上便形成了不同的叙事类型，即我所称的“自我叙事”、“人类叙事”和夹在二者间的“族群叙事”（国家叙事、党派叙事）。三者叠在一起，构成了人类由古至今在表述方式上的三层关联：

**自我（自叙事）——群体（群叙事）——人类——（人类叙事）。**

三层存在对应三种表述、三类叙事。对于个人、整体或族群，我们可以研究其中的任何一种。它们的任何一个类型都在这个结构当中，反过来讲也只有把任何一个文本放到此结构中，我们才可以看出它的意义。如果再以我们年会多次讨论过的作家阿来为例，如果只看到其作品中的中间叙事，即“民族”和“国家”的话，我觉得是远不够的。因为在汉藏关系当中，阿来的言说并非只限于中间夹层，而还包含有深厚的另外两极，也就是自我和人类。这一点很多人没有看到。首先，作为藏传佛教的传承者，自我生命的救赎，在阿来作品中是始终呈现着的，从《尘埃落定》的“傻子”塑造，到后来《格萨尔王》对藏地诸神的改写，都有对生命自我的终极追问；而在另外一极，跳过自我乃至民族和信徒群体，阿来的表述进入了作为整体的世俗人类。在其中，前世、现世、三世、万万世的六道之人，都拥挤在众生的一个俗世，承受诸苦，等待轮回。当然这样的多元叙事也不

是阿来的发明，而是佛教义理通过现代小说的叙事呈现，并且从某种意义上说，依附于历史演变情节（如“格萨尔之战”、“改土归流”）的文学表述有可能是减弱而非增强了佛法固有的空门本相。不过即便如此，我还是以为如果我们在阿来表述中，只看到民族、国家维度以及汉藏关系，我觉得那就低估了阿来，低估了《格萨尔王》和《尘埃落定》，也低估了其中包含的多重叙事。

以同样的道理，可以认为，近代以来的中国文学及其他的文化表述大都停留在个人与人类之间的夹层里，限于民族、国家的群叙事，太“民族”、太“中国”，故而忽略了个体，也远离了人类，以至于时至今日，本土制造的诸多精神产品不是突出本国就是渲染华夏；与此同时，就连被视为商业至上好莱坞影片也已接二连三地生产出从《未来世界》、《黑客帝国》、《星球大战》到《2012》和《阿凡达》这类体现人类叙事的系列作品。

所以我觉得这是需要注意的关于表述类型的三层结构。在这个结构中，成为文字话语中心的代表性文类，其实不是文学而是史学，也就是以客观姿态向社会大众传授故事的特殊表述。而在我看来，从表述文化的意义说，史学在本质上也是文学，或曰是广义文学的一种。我认为研究表述就要关注史学。史学是文学人类学进入的下一个领域。在汉学的传统里，文史不分，这在自司马迁以来的王朝叙事里就得到了充分的体现。历史被制造出来，被书写出来，被选择改造甚至是被创造出来，然后通过看似中立的姿态进入读者和观众视野，使之相信其文本对故事，也就是业已消逝了的以往本文的重构。

在这当中我曾有过一些分析。在最近写的一篇序言里，我讲到两种历史，一种是“事本史”，就是它本来的表述；另一种是“话本史”，亦即被旁人和后人言说出来的故事。对这两种历史的区分，还有一种可能，即再把前者称为“绝对史”，后者则是“相对史”。所谓绝对史就是自表述的历史。它不需要参照体系，它自己就是自己的历史。而相对史则是从属于特定话语中心和表述体系的，比如“西方中心”、“中原中心”、“文字中心”等等。这些中心通过它们的话语权力，在历史中建构了一个个“他者”的历史；也就是使在表述者中心的人群及文化一个个地“被表述”出来，以陪衬的样式列入表述自己的正史和各种类型的博物馆。这样的历史就是“相对史”。在这之中，进化主义扮演了举足轻重的角色。其不但在殖民时代把非中心的所有地方表述为“野蛮”和“落后”，而且在以现代性为核心的全球化进程中，使世界大部分地区和越来越多的人群卷入无限发展的新科学神话漩涡里。而这样的神话漩涡卷到极致，自然就会催生出以跳出民族-国家话语樊笼为标志的人类叙事之未来预言与之对应。其中，反响强烈的电影《黑客帝国》及《2012》等只是刚刚出现的代表之一。

综上所述，我的结论是表述是人类文化的根本问题，所以它也理所当然地成为文学人类学的起点和核心。

### 小结

作为结语，我想说的是表述问题当然不仅限于中国，也不仅在文学人类学。我们在上一次讨论时，已专门提到在“写文化”后面有一个表述的危机。所有的

表述危机在西方人类学领域里，主要体现为对经典民族志的科学外衣被剥掉以后的反思或反叛，于是涌现出对民族志文体是否具有客观性的质疑。再后来就出现了“实验民族志”。但是我们这里讲的表述问题，却不仅仅限于人类学写作，而是回到文化本身的性质上去展开。在提交给本届年会的摘要里，我对“表述”这个汉语词语作了一些说明，认为其不仅是一个名词和形容词，而且更是一个动词。我觉得最重要的是作为动词的表述才最值得从文学人类学视角予以关注。也就是对研究者来说，文化是自言的，其存在于不断的自在式呈现之中。我们的研究不过是接近它、发现它和阐释它罢了。举例来说，文学人类学者为什么去研究歌谣、研究朝山、跳锅庄？不是简单的去记录歌词或习俗，更重要的是观察和揭示其中蕴含的文化表述。

最后，我想提请大家注意本届年会宗旨里的相关陈述。这些陈述由我和舒宪、兆荣等一同起草，可以说代表了我们的基本看法。在其中，我们不但指出“以汉文书写为载体的中国传统的“王朝正史”习惯于以中原帝国为中心的叙事，多族群的边缘视角遭到长久的蔑视和忽略”；同时亦强调西方现代性的“文学/literature”观，如何“误导现代人对中国文学和文化特质的认识”；由此呼吁再度追问“何谓文学/literature”的根本问题。

这样的设想来自学理更来自现实，既是期待亦是前景。欢迎批评！

（本文经作者修订）

— 完 —

# 台湾原住民的写文化

陈器文<sup>1</sup>



可能在座的各位学者对台湾的原住民族很陌生，今天在此很简单地大致介绍一下台湾原住民族的情况。台湾原住民人口占台湾人口约百分之二，大概人数有四十七、八万，约十多年前很稳定的一直是九个民族。1993年国际上定为“国际原住民年”以后，原住民的社会运动非常蓬勃了，所以在短短的十数年的时间，由九族现在发展成十四族，各族与族之间关系非常复杂，简单的说，台湾的原住民未必强调民族意识，比较强调部落意识。族群跟族群之间因生存发展、资源分配，不免有历史上的恩怨情仇，但面对以汉人为主流的社会，则有强烈的泛原住民意识。这是台湾原住民大致的状况，今天发表这篇《台湾原住民的写文化》，主要有两个概念，这两个概念，一个是文学发展律则的序列性，一个是部落志书写的两种类型。

就文学发展的序列性而言，从史前到历史时代，从无字到有字，祭仪诗歌和神话等口头传诵的东西变成文字文本之后，任何一个民族、国家，它的发展都有一个自然而然的序列。不可能说，口述的传统一旦载录成为文本以后，短时期内很快就发展成多技巧的小说创作，很快就可以创作出第三人称的，全称的甚至后现代的，甚至魔幻写实的写作，这是违反自然律则的。文化或文学，它有一个发展的序列。观察原住民族从无文字到有文字的三~四百年间，经过荷兰、明、清、日本的统治，以及今日的国民政府三、四百年间，原住民族文字的书写与转换是非常血腥和辛酸的一页。那么，有时候回想一下历史上对于秦始皇“书同文，车同轨”的政策，都给予很大的认可，其中投射出的是国家意识跟秩序统合的价值观。“书同文”的丰功伟绩，对原住民来讲这一页的历史是很有争议的。所以这篇论文的一个观察点，是从文学发展的律则看原住民族三~四百年间的书写文化。

原住民族最早出现的第一波书写，是荷兰传教士教导平埔族以罗马字拼音书写西拉雅语。现今存留下来的，是当时平埔族土地买卖的契约，称为“新港文书”。第二阶段，是明清时代的汉语书写，当时清廷的巡台官员很喜欢教导原住民学童去念“关关雎鸠，在河之洲”之类的诗歌经典，也有原住民成为秀才的。第三阶段，则是日据时期，就档案资料上看，日据时期最早出现的书写，并不在纸张书刊上，而是1930年身为模范蕃的泰雅族花岗一郎，花岗二郎在墙上用毛笔以日文写下的绝命书。这是日政府几乎以族群清涤的手法，使世界为之轰动哗然的“雾社事件”。雾社事件之后，日政府改变了他们的理蕃政策，除了更细腻的“以蕃治蕃”手法外，并开始出版《理蕃之友》月刊。日政府认为原住民冥顽不灵，主要是过于封闭，所以推动原住民族的观光修学，去台湾全岛与日本内地旅行，参观神社宫城、模范农村、都市、官衙、军港、工厂等现代文明，回来之后叫他

<sup>1</sup> 台湾中兴大学教授。



们发表观光感想与心得，然后在《理藩之友》上刊登。这不是签写契约书，或抄录诗经或写在墙上的遗书，是正式刊登在《理藩之友》上的，用日文写出对自己原住民“传统陋俗”的羞愧、对现代文明的憧憬、对日本天皇的效忠。日政府曾于大东亚博览会上，展出年轻阵亡士兵沾满血迹的军装与帽子。原住民族是率真容易感动的，痛哭流涕地说母国是这样努力奋战，深以做日本人为荣。当时原住民的从军叫做高砂义勇队，比台湾的汉人更要踊跃从军。他们表示效忠的书信连续刊登在《理藩之友》〈時局と青年の手紙〉、〈神國日本の感銘〉等专栏上，这是原住民族正式在纸张上书写、在刊物上发表的第一页。

可是文学发展的自然现象应该不是这样的，任何一个民族一开嗓一拿笔不是唱自己的歌说自己的故事吗？但当时台湾原住民，对自己的传统文化没有置喙的余地，没有评论的余地。帝国异族的统治，虽使原住民精英有机会受教育识字，却也被卷入“殖民化”与“异文化”的双重制约之中，承受异族优势文化的覆盖，使原住民文学发展产生断裂。文学发展序列的断裂，也许因历史因缘凑合有复育的机会，但也会因为离开了原有的生活机制与模式，文化语境去而不返成为难以弥补的文化缺环。一直到1990年代配合国际原住民年的时候，台湾发起了原住民族运动，自此开启了原住民族文学与文化上的“黄金十年”，在文坛上摆脱被代言的身份，建立原住民族文学“正名、寻根与文化重建”的主体发声，既具自传性又有民族志意义的作品陆续涌现，使原住民族文学发展的缺环获得部分的填补。

再就民族志书写的两种类型而言：针对台湾原住民族的文化与文学书写，其实讲“民族志”是不对的，宁愿叫做“部落志”，台湾原住民族部落跟部落间的地域感和差异性是存在的，所以将原住民族具有地域性的族群性的写作称为“部落志”更恰当些。原住民族整体心态上的“黄昏意识”是非常强烈的，他们感受到原住民族的传统将要消失掉了，因而产生黄昏意识下的焦虑和紧迫感。

面对这个绝灭的时代，原住民精英抱持着两种类型的书写心理：一种类型把它叫做大洪水前的抢救模式，属于时间性的模式。意思说大洪水来要灭顶了，文化被洪水完全毁灭之前，要和洪水比快，要抢建诺亚方舟。例如邹族浦忠成或者卑南族孙大川，他们在台湾是两位怀抱使命感能书写，能议论的原住民博士，持续在台湾推动很多活动，很多文献资料的搜寻编辑，很多著作撰写，冀望在洪水灭绝之前保存原住民文化传统一脉不绝，这类书写心理把它叫做抢救型。另外一种类型把它叫做赎罪型，属于空间性的写作模式。赎罪型的民族志书写者是觉得作为原住民族的一份子，若我离开自己的部落，不会用母语说话写作，没有参加部落里的仪式，却自视为部落的精英，会因徒托空言而感到内疚，所以要在生活上落实，回到山林回到海洋，与部落族人生活在一起。如台湾兰屿之岛的达悟族作家夏曼兰波安，以海洋书写闻名。又如泰雅族战斗作家瓦历斯·诺干，都是放弃都会生涯与教职，回归故乡，书写犹如集体生存记忆的呼唤再现，必须以生活、身体与部落相结合。

自十七世纪明清、日据以来，原住民文学从汉人对原住民的“异文化描述”、日籍人类学者对原住民踏查的“客体记录”，以及现代文学中汉人以原住民为题

材的“代言式摹写”，到今日原住民自我书写，是被台湾社会高度认同与期待的。如果部落的、族群的写作持续进行，这个族群在文化上的丰富性，就有机会呈现出来，足以为社会提供更多彩的人文景观、建构更多元的文化选择。

— 完 —

## ● 会议录播

### 开幕式实况

---

时间：2010年6月29日8：30—9：00

地点：广西民族大学大学生活动中心201室

主持：广西民族大学文学院党委书记蒋兴礼

致辞：伍先华 萧兵 叶舒宪 徐新建 廖明君

---



开幕式主席台全景（刘壮摄影）

#### 【发 言】

**蒋兴礼：**各位领导、各位专家，老师们、同学们，大家早上好！正当我们享受世界杯足球赛体育大餐之时，我们又即将享受中国文学人类学研究会第五届年会的学术与文化大餐。由中国文学人类学研究会、广西民族大学文学院共同举办的这届年会，马上就要拉开帷幕了。我很荣幸在此介绍到会的各位领导、专家及学者。参加今天开幕式的领导、专家有：广西民族大学伍先华副校长，中国文学人类学研究会名誉会长、淮阴师范学院中文系萧兵教授，中国文学人类学研究会会长、中国社会科学院研究员、中国比较文学学会副会长叶舒宪老师，中国文学人类学研究会副会长、厦门大学民族学与人类学系主任彭兆荣老师，中国文学人类学研究会副会长、四川大学文学与新闻学院教授、四川大学文学人类学研究所所长徐新建老师，中国文学人类学研究会副会长、广西民族大学文学院汉文学研

究所主任、人类学高级论坛秘书长徐杰舜老师,《民族艺术》杂志社社长、总编廖明君老师,澳大利亚悉尼大学中国研究系主任王一燕老师,台湾中兴大学文学院中文系陈器文教授。下面我们有请萧兵教授宣布年会开幕。

**萧兵:** 中国文学人类学研究会第五届年会现在开始!

**蒋兴礼:** 下面有请广西民族大学伍先华副校长致辞!

**伍先华:** 尊敬的各位专家学者,各位老师、各位同学,大家上午好!今天来自全国各地以及澳大利亚各个高校、各个科研机构的专家学者在这里隆重召开中国文学人类学研究会第五届年会,在此我代表广西民族大学全体师生对年会的召开表示热烈的祝贺!对各位专家学者的光临表示热烈的欢迎和衷心的感谢!我们广西民族大学创办于1952年,目前是国家民委和广西壮族自治区人民政府共建的民族院校,是广西壮族自治区在“十一五”期间重点建设的两所高校之一。2006年2月经国家教育部批准更名为广西民族大学,2009年学校成为广西2008至2015年新增博士授予单位的意向建设单位,也正在意向建设之中。学校现在又东西两个校区,总面积将近两千亩;其中,现在所在的是东校区将近1079亩,西校区将近904亩。大家进入我们学校肯定会感觉到绿意盎然,我们学校的绿化率是很高的,达到了58%;我校处于南宁市的西郊,通常校内的温度会比市内低2-3度。我校的绿化传统应该算是早已有之,2006年被国家绿化委员会授予“全国绿化模范单位”。从学校的建制来讲,现在设有20个学院,60个普通本科专业,2个一级学科和42个二级学科硕士学位授权点,2个专业硕士授权点;覆盖的学科门类有哲学、历史、法学、教育学、文学、管理学、理学、工学、经济学9个学科门类。目前有全日制在校学生1.7万人,专任教师771人,其中拥有正高级职称的教师有129人,副高级职称的是213人。我校充分发挥沿边、沿海的区位优势,重点发展民族学、亚非语言文学等特色专业,注重学科的渗透,逐步形成了民族性、区域性和国际性的办学特色,培养了一大批具有开创性和创新性的复合型人才。在学校的发展过程之中,学校先后成为首批国家外语非通用语种本科人才培养基地、海外汉语教师来华培训资助项目培训学校、中国支持周边国家汉语教学重点学校、中国政府奖学金留学生接收高校,也是汉语水平考试的高校考点。学校目前和十几个国家的70多所高校以及学术机构建立了实质性的交流与合作关系,并分别与泰国玛哈沙拉坎大学、老挝国立大学合作开办了孔子学院,逐步成为在国内外,特别是东南亚地区具有一定影响、有一定特色的综合性的教学研究型大学。借这个机会我们很高兴给各位专家学者介绍我们学校的整体情况。

文学人类学作为一门新兴的学科,注重文学研究与民族学人类学的特殊结合,近二十年来在中国得到了长足的发展。本次年会的主题“表述‘中国文化’:多元族群与多重视角”注重揭示多民族国家内部的文化多样性,以及地方与族群文化之间的彼此关联的多样性。中国文学人类学研究会第五届年会在广西民族大学

召开，是文学人类学界对我校的人类学学术工作的肯定，也是一种鞭策，它有利于促进我校相关学科的发展以及与国内外学术界的交流与合作，同时也将推动我校科学研究工作迈向一个新的台阶。我们衷心希望大家能充分利用本次年会提供的良好平台，各抒己见，互相借鉴，使年会成为文学人类学领域思想学术的盛宴。同时也希望各位专家学者对我校各方面的工作给予关心和指导。最后，预祝年会取得圆满成功，也祝各位专家学者身体健康、平安愉快！谢谢大家！（掌声）



**徐杰舜：**好，下面我们有请中国文学人类学研究会副会长徐新建老师致辞。

**徐新建：**尊敬的广西民族大学文学院领导，尊敬的伍校长、各位专家、各位学者专家，大家上午好！受学会理事和秘书处的委托，我在这里向大家简单介绍一下我们这次会议的议题、背景以及会议的程序。首先给大家介绍一下我们在第五届年会选择在广西民族大学举办这个地点的意义：民族学、人类学和文学这三个重要的学科在最近中国的学术界发展势头是非常良好的，而且这三个学科也有一个跨学科整合的趋势，同时它们也形成了各自的一些品牌：比如说在民族和文学相结合的领域里面有一个中国多民族文学论坛；人类学和民族学结合的这样一个舞台上两岸人类学高级论坛；而文学和人类学相结合的领域里面有中国文学人类学年会，这三个品牌都分别先后在广西民族大学举办过。为什么会在这个被传统认为是边缘的地区？大家可以看一看历史。这个地方曾经被称为是“百越”，在近代以后，两广的文化在中国近代史崛起上具有举足轻重的作用。所以第一届人类学高级论坛在广西民族大学举办，然后后面的多民族文学论坛又在广西民族大学举办以后，中国文学人类学研究会在广西民族大学举办，我觉得这是有学术史的空间转向的一个很重要的意义。在此我也要代表我们中国文学人类学研究会主办单位之一广西民族大学表示衷心的感谢，同时也希望大家关注学术的这种空间移动在地化的一种重要的学术史的意义，这是第一点。第二点，我想向大家介绍一下本次会议来宾的结构。大家仔细研究我们的会议手册，我们这次会议在省区、机构、学校的来源构成上（包括学科）越来越有一种发展。当然，比较遗憾的是很多已经提交论文甚至已经答应担任会议主持人和评议人的很多来宾由于临时有事没有到会，我在此一方面表示感谢，另一方面也表示遗憾。比如说这个设计有一个很独特的，今天本来想请彝族著名的诗人，也是母语文化的倡导者阿库乌雾为我们本次会议的开场来一个母语歌唱，也体现我们文学人类学的独特性，但是由于他接到一个申报国家重点基地的任务，飞机票都定了，但无法到场。其他的来宾我就不一一的再说，来自日本的、澳大利亚的、台湾的很多朋友——这些朋友有的是新朋友，有的是老朋友。所以我们会议的人员构成上也体现出比以往不一样的变化，这是第二点。

第三点，我向大家简单地介绍一下年会的宗旨。各位手上有这样的一个会

议手册。我希望大家认真研究各位手上已有的会议手册。这个会议宗旨经过我们一年多的思考，一直在改变，一直在修改。那么，我希望大家仔细的去审读。为什么我们要选择这样一个话题和相关的问题？首先是我们最后确定的这个主题：“表述‘中国文化’：多元族群与多重视角”，这个选题实际上是跟明年后年两个重要的会议连在一起的。中国文学人类学研究会属于中国比较文学的二级学会，而明年要召开中国比较文学年会选题就是“表述中国”。再后年的国际比较文学学会的巴黎年会，大量的话题也是写文化，也是文本研究，也是书写问题。所以在国内的学术平台和国际的学术平台上，中国文学人类学的这个年会主题是非常前沿的。我们希望我们的这种加入能够推动学术的一种发展，所以选择了这样一个跟书写文化、跟表述密切结合的话题。同时我们会议的秘书处也选择了三个重要问题，大家也可以仔细去看，我可以说几乎里面的每一个用词都是经过反复讨论了的。有三个重点，第一个重点可以简单概括为“反思汉文叙事的模式”。有史以来，中原汉文对多元的中国文化有一个主导性的叙事，而这个叙事变成一种社会记忆影响深远。而文学人类学要打破这种单一的叙事结构，用更开阔的眼光来反思多元的文化，这是一个大的问题。当然里面有一些参考题，很多学者已经围绕这样参考题做了具体的阐述。第二个是“反思现代文学”。这个“Literature”这个西方的关键词，对现代的社会生活、学术结构有巨大的影响。比如说我们现在在一个单位可以叫做文学院，但是什么叫“文学”？是一种单一的西方的叙事和西方的界定所能左右的吗？显然是不可能的。所以第二个重点是我们要反思这个关键词。第三个是一种建设性的，我们要提出一个关于与“书写”相关的另一个关键词，就是“表述”。“表述”作为我们一个重要的文学人类学研究的一个议题，在本次年会上有具有非常重要的意义，所以希望大家能围绕着这个话题展开讨论。

最后一点，介绍一下本次会议的设计程序。在某种意义上来说，我们这个议题只是一个开场白。这次年会的两天是一个实践，通过大家的发言、小组讨论也好和主题发言也好，是一种推进。所以在这个意义上，我们这个年会是一个Workshop，是围绕着这样一个主题的实践的一次学术的展开。那么围绕着这样一个设计，我们想在首创的中国文学人类学创刊号的学术年刊上，就以这次会议为基础，来把大家的发言以及会后修改的文章收集成一个论文集。所以我们在这里开会不是要讲一个终结的结论，也不是在这里简单的宣读，而是一个大的群体的学术工作会。大家在这里围绕着这个话题把各自的想法甚至争论来宣读或是交流。形式上是这样的，大概有三个重要的一个设计：第一个是主题发言——就是今天开幕式以后。主题发言是一个有准备的、单一的话题，有6位学者要提供。同时马上开放讨论，接下来有一个重点就是青年论坛。关于青年论坛的意义一会两位会长可能会补充。然后就是各个专题——我们不分小组，所有的学者面对面——每一个组都有两个主持人，然后，每一段有六位发言人，每一段有两个评议人，一个评议人评三个学者。就是通过发言、点评和讨论来做这种Workshop的工作。所以这样一个设计希望大家认真地参与，我们这个会是每一个人的会，而不是一

个走过场的一个会议。由于设计上的考虑不周全，另外是人员的变动，有些细节要稍微调整一下，一会要等秘书处的马卫华老师给大家说一下，就是有些评议人和发言要换一下的。至于怎么样来调整，一会可能有一点点时间马老师讲一讲。下面看叶舒宪老师和彭老师再做补充。下面就请马卫华老师说一下简单的修改，请大家注意各自的分工。

**蒋兴礼：**各位领导、各位专家，我们的开幕式到此结束，请与会代表到本栋楼门前合影。

（录音整理：孔红杏 王璐）

— 完 —



## 闭幕式实况

时间：2010年6月29日上午9:20-11:20

地点：广西民族大学大学生活动中心 201

主持：徐杰舜 陈金文

发言：萧兵教授 叶舒宪教授 王一燕教授 蒙元耀教授 彭兆荣教授 徐新建教授

提问：陈远洋 孟华 杨经华 庄鸿文 刘壮 黄悦



闭幕式主席台全景（刘壮摄影）

### 【发 言】

**黄晓娟：**尊敬的各位专家、各位来宾，朋友们大家好！中国文学人类学研究会第五届年会在进行了两天的研讨之后，即将落入帷幕。本次研讨会围绕表述“中国文化”、“多元族群与多重视角”的主题，来自全国各地，也可以说来自世界各地，因为我们有来自澳大利亚的王教授，从事文学人类学的专家、学者，研究生朋友们，在这里畅所欲言，各抒己见，结合各自研究与关注的问题，进行了多领域、多角度、多层面的广泛交流与研讨。我因行政事务缠身，很遗憾没有能够全场聆听各位专家、老师们的发言。但就我刚才聆听到的，我觉得我们与会的专家、

学者们，提出了当下文学人类学研究中的前沿话题和热点问题，充分体现了本次研讨会最初设计的：跨越式扩展文学人类学交流模式。我非常期待下一届研讨会的召开。下面有请中国文学人类学研究会会长、中国社科院文学所比较文学研究室叶舒宪教授先生，为本次会议作学术总结。

**叶舒宪：**最后的任务又落到总结人的身上，这非常困难。需要把气氛稍微放松一下，两天来紧锣密鼓的会程大家都很累。

首先，我代表文学人类学学会，对这次会议的承办方——广西民族大学文学院致以衷心的感谢！当年在贵州时，确定民大文学院承接这次会时，我们还担心接待，夏天的天气炎热等等问题。可是来了以后发现，文学人类学会议开了五届，这次应该说物质条件是最好的。大家都看到了餐座上的鸡鸭鱼肉，每个会场外面也都有茶点，这已经跟国际接轨了。当然，说起来很惭愧的是，我们会议的组织、发言的质量和国际先进水平还相差很多。但接待与承办工作是一流的，这点是因为黄院长和广西民大的领导，拿出他们的学科经费支持我们这次会议。我提议大家鼓掌表示感谢！（鼓掌）其次，除了两位黄院长，还有这次会议的真正的承办人——年轻小生马卫华。（鼓掌）每开一次会，至少有一个人要捐出他生命的一两年的时间。上一次是王立杰，这次轮到了马卫华。不办会不知道，至少在最近一个月内，每天早上五点钟收我 e-mail 的就这一个人，我发出去没有五分钟他就回了，我想他也起床了。（他在）会下所付出的心血，大家可想而知，所以，我们在此表示感谢！

讲到这次会议的总结，看到大家还是意犹未尽，咱们就从文学人类学研究会的前任会长萧兵先生的开场那里讲起。怎么总结呢？因为发言的题目有相对集中的，也有不太集中的，要是每一位都点到，是不可能的。所以，我们从萧先生讲的“冲冠一怒为红颜”开始讲。为什么从这里开始讲呢？因为此话讲的是文学中的一个永恒的主题。先从古希腊的第一部文学作品，也是西方文明史开篇的荷马的《伊利亚特》谈起。《伊利亚特》告诉我们的是，古希腊联军为了夺回一个自己的美女海伦，一定要攻打特洛伊。这场战争一打就是十年，史诗一开始的叙事就是希腊联军历经十年的战争遇到困境的场景。按照我们文学人类学的立场，我们对这个史诗应不应该有独到的看法？如果文学人类学只能去研究山歌，那么这样的文学人类学，我觉得是没有用的，主流的学术是不会认可你的。

文学人类学从早期的前驱者闻一多、郑振铎这一线开启，然后有闻一多的一位学生孙作云继承发扬，再到 1970 年代到 1980 年代的萧兵先生，这是在和前苏联的庸俗社会学占统治地位的模式作斗争中，非常艰难地生长出来的。现在看起来把它称为是一门学科，但我们不能那么乐观，哪有学科啊！只是现在从国家政策看，无论是教育部，还是社科基金，都在有意识地压缩传统学科，努力扶持新兴的交叉学科。不论是国家教育部的课题立项，还是社科院传达的指导性文件，都一再强调知识的创新。因为我们国家已经意识到教育大扩招，质量整体的下降，没有知识的创新不行。创新到哪里创新？陈寅恪早就说过，一个时代有一个时代

的学术。人类学是二十世纪发展最快、最好、影响最大的一门学问。徐杰舜教授已经多次提到，现代的人文学科几乎没有一个不能与它形成交叉学科的。文学人类学作为一个新兴的研究领域，有这么多年轻的朋友们愿意加入进来，这是令人鼓舞的，但问题和阻力还是相当严峻的。

回来说《荷马史诗》能不能用文学人类学去解读？其实，那本《故事的歌手》不知道大家都看了没有？我觉得文学人类学应该有一些最基本的入门的知识。刚才有一场专门讲到文学人类学教学的，老师们其实已经将它普及到本科生去了。如果要做文学人类学，我认为：首先，对中外文学史的知识不能比其他学科的学者弱，甚至要比他们强，而且另外还要增加人类学的知识，否则，跨学科是谈不上的。刚才王以欣教授讲到西方的古典学之变化，现在已经和考古学、心理学、人类学联系到一起，几乎可以说十八般武艺都用上了。所以，谁的知识整合的力度越大，包容性更大，谁更可能有创新。《荷马史诗》从《故事的歌手》这部著作开始，已经完全不是按照古典学的模式，去考证希腊文的哪些字词的意思。它首先是无文字时代的 singer 们传唱的，荷马也是歌手，就像刚才讲的从对歌中走来的这些人一样。因为荷马据传说是盲人，不可能写文本，连看都不可能。所以，要找文本也好，本文也好，《故事的歌手》告诉你，它们就是在民间传唱的。传唱的文学的东西，今天我们现代性的文学观把它建构成“literature”，然后，讲西方的文学从这里开始。

史诗下面有戏剧，然后是诗歌，希腊文学、罗马文学。但我们看这部文本，它是文学吗？也就是说它是我们今天意义上讲的 literature，在课堂上用点审美、修辞，用人物等分析的文学作品吗？我们说这些是现代性知识建构出来的一套知识范式。我们为什么要做文学人类学，就是要还原出一位还能讲唱的，甚至唱完了还能治病的荷马。这些知识从哪里来的？就是从前面说的第三重证据来的。当你采访了《格萨尔》演唱的歌手，南斯拉夫的歌手，就会发现他们所唱的并不是今天意义上的文学，也不是今天人工作太累了，晚上的消遣、欣赏之类的。它就是我们所讲的，唱歌是一个民族的社会秩序的再造，它是一个活态的，和文化整体的共同体是不可分割的东西。谁把它当成了一个书面的、文本的东西，字词的修饰对象呢？就是今天的现代性的文学学科。虽然西学东渐以来，我国完全照搬了这个学科，并按照这个学科反过来去讲本土的中国文学。这个问题可以说是我们文学人类学责无旁贷地要反思的对象。刚才大家的发言都提到了要重新认识文学，还原或者说用语境化，或说是知识的更新等等。首先我们意识到六十年来大学课堂上讲的《文学理论》、《中国文学史》是非常成问题的。这不能怪任何一个人，这是时代造成的。《荷马史诗》的背后是一个口传文化，我们现在达成的一个新的认识就是把人类学的一对概念反向再造一下。这次会议没有明确提出，但是几位发言都提到了，其实就是大家说的大传统和小传统的问题。我们希望把雷德菲尔德说的 Grand tradition 看成是小传统，把他说的 Little tradition 看成是大传统。怎么讲呢？就是孔子所说的“礼失求诸于野”意义上的。我们不该把民间的、没有文字记载的，看起来是下里巴人的，看成是小传统；把精英的、

掌握文字、掌握叙事、掌握政权的看作是大传统，这是非常错误的。“大”和“小”是有一个历史的时间的维度的，由历史维度重新进入的话，能够歌唱的传统更长还是书写文本的传统长呢？希腊文从公元前几世纪到现在就两千多年，三千年都不到。那么荷马背后的人能够歌唱，在仪式上表演、拜神的传统有多长呢？今天的考古学家、人类学家一致认为从尼安德特人开始，人已经有崇拜，已经有掩埋、埋葬等等的宗教仪式，那至少有十万年。三千年和十万年是不成比例的，哪一个是大传统？今天下里巴人还在唱的这个，背后联通的是大传统，而我们的一切有文字记载的，有书面记载的文明看作是 Little tradition。我们把这对概念颠倒过来，因为其中有人类学的历时性的审视在里面。这样一来，潜藏在歌手荷马背后的未知的东西，比我们已知的文本化记录的东西，要多不知多少倍？

又回到“冲冠一怒为红颜”的问题，都知道希腊人为了海伦去打一场跨国的战争，大家想一下其中的可能性有多大？当时的希腊不是原住民，不是部落，已经是城邦制国家。希腊联军多少人牺牲在了海滩上，虽然今天的美国大片《特洛伊》还在再现那个血腥的景象，但有这个可能吗？只为抢一个女人（就付出如此大的代价）？这就说明传统的叙事只能盯住文本，而文本背后的多重证据却被忽略了。我们讲四重证据不是为了标新立异，它带出的恰恰是学科创新的重要方面。荷马《伊里亚特》一开篇讲的就是一个祭司叫克鲁塞斯，他的女儿被希腊联军夺去了，他手中拿的一个黄金权杖。可能一般学文学的人根本不会去注意这些道具。首先他的身份是一个祭司长，它是特洛伊联军方面的宗教领袖，他手上的黄金权杖代表什么呢？这背后透露出的是我们不知道的历史真相，或者至少是历史线索。有一位叫谢里曼的德国学者，就循着这线索去当地进行发掘。当时还没有考古学，西方考古学的兴起，谢里曼的贡献很大。他是从小读荷马史诗入了迷，他认为没有比荷马史诗讲得更真切的上古史了，他从来没有把它当神话看，没有把它当做今天意义上的文学去看，他认为荷马讲的一切都是真的。因此，他立志要找到荷马描绘的特洛伊城。怎么办？他只是一个开杂货铺的，很穷。于是，他先赚钱，然后通过结婚给自己找一个人生伴侣，他找妻子的第一个条件要会希腊语，第二要精通荷马史诗。这个德国的青年就带着他新婚的希腊新娘去土耳其挖特洛伊城，结果挖出了一个有十几个地层的特洛伊文化遗址。考古学家认为，荷马描绘的只是特洛伊城的一个时期。这就告诉我们，所谓文学，只是现代性的文学观建构出来的，文学背后是我们会上所讨论的文化记忆。史学界今天的研究转向对此非常关注，包括社会学研究，也希望找到《荷马史诗》中深远的文化记忆。

谢里曼最惊人的发现就是挖到所谓特洛伊城的黄金。大家还记得赫克托耳的尸体，在被阿喀琉斯拖在战车后面绕城糟蹋的时候，老国王为了赎回尸体付出了什么代价吗？要用十塔兰同的黄金去换一个死人的尸体。如今不清楚十塔兰同的重量是多少，但决不会是克，换算到今天肯定是相当多。那么荷马作为一个游民诗人，能自己编造虚构出一个黄金的重量？这是绝无可能的。这背后带出的是深远的文化记忆。谢里曼挖出来的所谓的特洛伊城中有成公斤的黄金，其中有黄金面具，整个这些珍宝后来辗转被放进柏林的博物馆，二战以后又神秘丢失。现在

又变成了莫斯科博物馆的镇馆之宝。荷马生活的年代顶多是公元前八、九世纪，而挖出的黄金等东西则属于公元前十二、三世纪，其间隔了好几百年。这说明荷马不是一个文艺家，他首先是带着古老的没有文字社会悠远的历史记忆，唱诵史诗的。如果没有谢里曼，没有这些挖掘，这一切都无人知晓。随后的欧洲考古学者在土耳其、在希腊的迈锡尼，尤其是爱琴海中的克里特岛，挖出了一个人们还不知道的，古希腊文明之前的文明，它的最大的特征就是大批的黄金。这样的叙事背后，正说明说希腊联军对所谓的东方黄金之城垂涎欲滴。从《荷马史诗》的多次描绘中，已经告诉我们希腊人攻打特洛伊，跟美国人打伊拉克一样，表面上说我是为了“红颜”海伦，这其实只是一个幌子，这只是表层文本告诉我们的。实际上今天看来就是要寻找当时最重要的战略资源——黄金，跟今天到伊拉克去寻找石油是一个道理。大家都知道伊拉克是世界上第二大产油国，美国总统布什表面上告诉你，这儿有大规模杀伤性武器，美国人去寻找证据，毁灭这些武器。这和《荷马史诗》背后揭示出来的东西一模一样。所以，什么是文本，黄金是什么？如果没有地下出土的第四重证据的东西，人们永远说不清《荷马史诗》到底是想象的，还是建构的。更重要的是争夺黄金的源头还不是这里，特洛伊的黄金只是公元前十二世纪。如果把视野再放到整个地中海考古学，黄金崇拜的源流就清楚了。

世界上最早的黄金器皿出现于五千多年前的埃及和苏美尔。今天在伊拉克国家博物馆，就陈列着完整的苏美尔国王的黄金头盔，没有比这样的物的叙事更具体的证据了。大家都知道希腊文明也叫地中海文明，地中海的爱琴海文明和地中海整个东岸的文明是不可分割的，今天的西方文学研究者只要看《大英百科全书》中的“western literature”一条，就会发现，首先是从苏美尔开始讲，因为那是五千多年前建立的文明，比希腊人歌唱《荷马史诗》的时候早了几千年。论及人类文学时你能够把它割裂开来讲吗？上午刘珩副教授发言讲到欧洲民族志的问题，这里包含着如何重新进入西方文明开端的一个视野。今天的希腊神话的研究绝不仅仅是一个Greek的问题，也不仅仅是一个西方的问题，它必然和苏美尔、埃及、巴比伦联系在一起。由一种新学问开启的视野对于研究中国文学，做中国文学人类学的研究有哪些作用？我想两天的会上已经有充分的讨论。

《荷马史诗》的第二部叫《奥德修纪》，这次没有时间多讲。要回到西方文学的本源去，奥德修斯形象也需要做深入的重新认识。他的爷爷名字叫阿尔克西奥斯，如果不了解这个名词什么意思，可以去看阿尔忒弥斯，那位希腊女神是以“母熊”为象征的。带有“阿尔”的词根，在古希腊文中就是熊的意思。那么奥德修斯的爷爷的名字叫阿尔克西奥斯，在希腊文的意思就是“熊的孩子”。而《奥德修纪》讲的是什么？有一位学者，在国内的文学研究中从来没有人关注的，叫卡彭特（Rhys Carpenter），他专门研究荷马史诗背后的仪式和图腾信仰，提出是熊图腾造就了西方文学的开端。为什么在阿尔忒弥斯女神的祭祀中，一定要女祭司披上熊皮呢？因为虽然每一种动物看起来只是一个物，但它的背后实际上是一个悠远的已经被遗忘的叙事传统。没有考古学我们永远不知道这个传统有多

深远。在尼安德特人的洞穴中，熊的头骨被供在祭坛上时，那是十万年至五万年前。考古发现让卡彭特认识到的《荷马史诗》背后的熊图腾叙事和想象，绝不是哪一个人能够发明的。其深远的程度远远超过了使用文字记录的文化记忆。阿尔克西奥斯所讲述的熊的家族故事有什么特点呢？卡彭特讲的非常清楚，熊最重要的特征就是冬眠，在人看来就是定期的消失——复现——回归——又消失。所以，整个《奥德修纪》讲的是什么？一个回家的故事，其中有主人公下到阴间的故事。人的消失就是下到阴间，他甚至把整个西方文学中最具主导性的英雄叙事模式和中古史诗《贝奥武夫》全部联系起来，一共分析了二十多种欧洲语言的同类叙事，这种跨文化的整合性眼光是真正文学人类学的。运用这种通过“物”来揭开由文本、修辞等表象所遮蔽的东西的思路，把被遮蔽的眼界打开，将深层的东西找出来，实际上这就是知识考古。文学人类学研究想做什么？想做的就是知识的考古。

昨晚的青年论坛提出文学人类学的知识面太广了，不集中，好像什么东西都往里面装，象箩筐一样，这里有议题组织的问题，下次会一定要注意。本会跨学科研究的大方向是明确的。我们不想非常张扬地说这是什么新学科、新学派，需要的是拿出扎扎实实的研究成果。以上介绍的是对西方文学开端所作的文学人类学的理解，要是以此为借鉴，回到我们脚下的本土文化，会有同样的再认识效果。全世界没有任何一种文化，一个文明像它这样丰富而多样。这就是为什么我们要强调多族群的、多元的互动视角。不是说仅仅今天为了落实民族政策才这样做。中国传统文化之所以具有的巨大的生命再生能量，就因为它多元，它吸收了南来北往，不同族群文化各自的优长。过去都说是“夷夏东西”成就了这个文明，今天看来，用基因人类学的分析数据看，主要是南和北的问题。就是说中国的人口用基因来划分的话，可以大致分为以长江为分界的南方人和北方人。用大家熟悉的话说就是百越，即两广再加上福建，以及其它的一些南方地区，和包括黄河流域加上蒙古高原的北方地区。这样的两个文化带的互动应该是构成中华文化人种基因上的最原初的主线。本会特意把台湾学者请来，因为大家知道，大陆的学者对台湾了解很少。台湾十四族原住民的主要语言学特征是南岛语系。实际上当年中研院民族所的凌纯声教授在讲《楚辞》的时候，就告诉我们，创造《楚辞》的越族人和北方的中原人不一样，他们应该和南太平洋有关系，当然这只是一种推测。他把广西、贵州、越南铜鼓上的图文和整个百越族的文化作了比较，就是这样一条思路。按照人类学关于人类起源的“走出非洲”说，那么谁是第一批从非洲印度洋上到亚洲来的人？

在日本叫阿依努人，今天的考古学认为阿依努人是两万年前登上日本列岛的。在阿依努人的口传叙事中还有一族，比他们还先来到这里，认为那一族是小矮人，身高1.2米左右，但今天已经不存在了。台湾十四族的原住民中大概有八、九族的神话故事和口传叙事都说，有一个比他们先登上岛的小矮人，后来叫矮黑人——肤色是黑的。过去从来没有把这些民间故事当真来看，但如果到菲律宾去旅游——那跟台湾一水之隔，菲律宾的海岛上有数以万计的矮黑人，今天是旅游观光的对象——你就会突然发现：啊！人类走出非洲的历程原来是这样。如果没有人

类学多重证据的眼光，你根本不知道这是一个完整的文化带。本会原来邀请了杨南郡先生，他是在台湾的高山上踏查了 60 年的学者，现已 80 高龄，田野经验没有比他更丰富的。他去年有个报告就是调查台湾岛上消失的矮黑人。过去研究者认为是神话、传说、想象的东西，而实际上是深远的文化记忆显现出来的“事实”。如果把南岛语系的人种迁徙情况看作一个整体联系起来，那就要跟刚才提到的特洛伊黄金发生关联了。中国大陆上，迄今考古学给出的最早的黄金器物在玉门火烧沟的四坝文化，距今大约四千年，比苏美尔、埃及的黄金晚了一两千年。四坝文化只出土非常简陋的金耳环之类的装饰品。如果你再看三星堆和金沙遗址出土的黄金权杖、面具，你会发现中原没有这种东西，哪里有？从河西走廊到成都平原，顺着西北、西南这条路，也就是岷山——横断山文化走廊，又称藏彝走廊。把藏彝走廊和河西走廊联系起来，这条路是文化传播的要道。它会告诉你一个我们根本不知道的中华文明的发生历程，那跟中亚、西亚及整个的欧亚大陆文明息息相关。只是因为缺乏汉字记录，所以我们根本不知道它的存在。如果没有三星堆和金沙遗址的考古发现，大家永远不知道这个文明是什么样子的。因为中原文明是没有黄金权杖这个东西的，而苏美尔、埃及的壁画中，象征王权和神权的就是权杖。三星堆出土一个将近一米的黄金权杖，多少人去参观，没有比这更宝贵的第四重证据。从四坝文化到三星堆文化，大件的黄金制品在中原以外先出现。到西周以后，才有较大的黄金器物出现在中原。所以，我们中国文学中的贾宝玉、薛宝钗作为金玉良缘的想象，没有人想想曹雪芹怎么会不让林黛玉和贾宝玉结合，两个都是玉嘛，不宜近亲繁殖。一定要找出和玉相配的金——一位薛宝钗？可以说这是一个八千年的“玉文化”叙事传统和一个四千年的“金文化”叙事传统的在曹雪芹这位清代小说家这里汇合。我们对文学作品的解读已经超越课堂上所学的老一套：通过什么人物，表现了什么主题等等，而是一定要从文字叙述的背后去寻找文化的基因和编码。

那么，这样的问题首先涉及的是：文学人类学能不能做这样的事情？原来不敢说，因为有太多的障碍，人的精力是有限的，但是从“冲冠一怒为红颜”的萧兵先生这里，开始找到动力。萧先生已经十年没有参加文学人类学的活动，这次广西民族大学邀请萧先生再出山。他当时在 1980 年代的《南开大学学报》上发表文章，讲的是《诗经》中《大雅·生民》的“三弃三收”。萧先生从图腾仪式考验入手，对《大雅·生民》重新进行文学人类学的解读。如果说新时期以来有一个文学人类学传统，那就是从 1980 年这里开始的。当然面对具体的对象解说起来会有很多的争议。如今为什么要倡导四重证据法呢？就是因为解释学也好、科学实证也好，都是非常宝贵的学术资源。两天的讨论听来听去，问题的症结和上次会议一脉相承。上次王大桥提出“authenticity”的问题，人文研究怎样能找到本真的、原真的东西，有没有可能？科学能不能带我们找到本真？人文学、解释学、文学批评能不能找到这个本真？这个问题的解答就包括在多重证据法之内。

还有徐新建的《民歌与国学》。我想做文学人类学研究，首先应熟悉这些先



驱人物的成果。《民歌与国学》提示的是三重证据的思路。在中国文学的传统中是只有冯梦龙和蒲松龄这些人才注意那些民间的东西，本来是不登大雅之堂的。蒲松龄科举考试没有希望，才去讲民间的鬼故事。为什么要把民间的材料作为国学的一部分来看呢？这种情况被概括为：眼光向下的革命。这是赵世瑜的一本书的名字，他讲的是中国现代学术史上的民俗学运动。今日的文学人类学已不仅仅是眼光向下的问题，刚才说的文化大传统实际上要求眼光向大和向远。现在能够看到的东西远远不是前人能看到的，因为今人借助于考古学的测年技术，能把出土的文物断定在五千年或更早，而司马迁不能，孔子想也想不到。陈寅恪说“一个时代有一个时代的学问”，其道理就在这里。我们把《民歌与国学》这个眼光向下的维度，“礼失而求诸野”的活态文化维度，看成是一个历代传承的非常宝贵的脉络，也就是“口传与非物质文化遗产”的内容，这在人类学的视野中是非常重要的。但它不是研究的目的，而是整合性的方法论中的一重维度而已。它的益处在于有很强的人文阐释性。考古挖掘的东西放在那里，很多人都知道，都去看黄金权杖，但没有人想到它跟文化的传播有关系。现在想到了文化的传播与互动。人类学有一派进化论之后的理论就叫文化传播论，专门讲人类文化如何传播的。大家关注一下最近在新疆以西的考古文化的研究，非常值得重视。二十四史之类汉语文献中从来没有告诉我们，天山、昆仑山那边住的是什么人？古代的大月氏，到底什么人种也不清楚。只有当新疆发掘出土金发的干尸的时候，你突然知道那个地方是一个印欧人种和蒙古人种互动的地方。那文化是怎么过来的？古文化绝没有什么护照、签证的遮拦，游牧族借助于快刀和战马，可以纵横千里，看成吉思汗就明白了。世界上最先孕育骑马文化的地区是中亚，最先孕育冶金的也是中亚。按照这条路看，出现在商周遗址中的马车，和中亚文化的传播可能大有关联。此前的夏代是没有车的，养马术也没有。这个文化传播经过的是草原之路，河西走廊，包括整个蒙古草原，整体上就是一个文化传播带。基本的脉络是清楚的，按照器物出土的年代一排列就知道了。中国最早出土的一把青铜刀在甘肃东乡县，河西走廊东端，距今约五千年。那时候整个中原地区还没有铜制工具和武器。文明到底是独立发生的？还是传播互动的？

通过文学人类学的多重证据，可以重新认识到文化最基层的地方。这样看来，有文字叙事的中华文化，什么儒家、道家，统统是小传统。人类学、考古学给的视野让我们真正摸到了大传统的脉络。那么崇拜玉的文化是从八千年前开始的，上次年会请来了安徽考古所的所长张敬国同志，大家记得他放完幻灯掌声都停不住，为什么？他让我们看到了五千三百年前长江流域的高等文化景观：凌家滩文化王者之墓的景象。《红楼梦》形容富贵有“白玉为堂金做马”的说法。五千年前没有金，领袖墓中的陪葬品几乎全部是玉石器。曹雪芹描述富贵之家的语词是没有依凭的奇想吗？五千三百年前就开始用大批的玉器为王者陪葬，真好像是“白玉为床”。凌家滩文化之后一千多年，金属冶炼技术才逐渐在本土文化中成熟起来。再经历一千多年，才建构出《山海经》的叙述模式：讲到一百四十座山，出不出玉，出不出金。对这些记载，过去根本看不懂，不知所云。甚至以为《山

《海经》是一些贩卖玉石的贩子写的，为什么写到一座山就要特别记录有没有什么玉呢。玉是金属出现之前最重要的通神物，在史前时代具有战略资源性质。谁拿着最好的玉器，谁就是获得天命之王。一个从玉旁的“瑞”字，点明了中国政治神话的五千年通用原理。所以说，玉的崇拜与想象，造就中国神话，这是地球上的东亚一地孕育出的最大的神话。找到了这样的神话叙事的主脉，再来看儒家对玉的推崇，就会理解“君子比德于玉”的价值编码基础是什么。“仁、义、礼、智、信”这些所有儒家讲的伦理都在玉上。道家则告诉你，最高的天帝名叫玉皇大帝。然后再看西边的瑶池仙境，西王母掌管着不死药。实际上，玉就是神，就是永生，就是不死。所以，西王母神话以后所有的变形叙事，包括孙悟空行窃的西王母蟠桃会，都与玉和永生的信仰有关。在此可以看到，有了文学人类学的这套视野，不只是要把学术探索的目光引向田野，而是一定要把中华文化的主脉牢牢抓住。

除了《民歌与国学》的这条路，还有《文学与仪式》这条路。刚才孟华教授评议时讲到文学与仪式的关系。自从彭兆荣教授《文学与仪式》这本书 2004 年出版以来，应该是文学人类学从业学生和读者必读之书。仪式派在西方古典学派中是一个独立的学派，弗雷泽就是这个学派的代表。为什么要强调仪式？过去做文学的人不看它，可是今天做非物质文化遗产的主要关注的却是它，内容涉及神话和仪式的互动空间。仪礼空间的东西，人类学把它看作是一个活态传承的文化遗产。它背后是什么？就是信仰——对神圣的信仰。它的表层话语就是神话，仪式和神话的关系就是一而二，二而一的关系。通过《文学与仪式》，可以改变文学本位的神话观，我们不再在《山海经》、《淮南子》中找一些 story 和古希腊的雅典娜、宙斯的叙述相比了，或以为这就是中国神话。这样的做法是成问题的，即用文字文本限制了考察神话的眼界。从史前时代把某一种器物崇拜为神圣开始，中国神话已经揭开序幕。所以，要把以文学为本位的神话观拓展到作为文化原型编码的神话观。这要靠什么？要靠神话和仪式的关联。

文学人类学的多重视野问题，也就是其方法论的优势所在。我们必须多维度！一开始不可能一下子进入这么多知识领域，但是最重要的是这些知识之间的彼此互动和整合。上次年会提示了四重证据和五种叙事，仪式就是一种单独的叙事，或者说是身体的叙事，它是人类与生俱来的最古老的叙事。人们还不会发有声语言的时候，动作肯定是有。甚至今天的社会生物学家，在高等动物中也找到了仪式，那这样的一种人类文化最深远的根，保存的基因和记忆最深厚的传统，我们今天只能用“礼失而求诸于野”的方式，在民间去寻找。

有了这样的几重视野，加上考古学的视野，能把古人想看而看不到的，而今人能看却大部分因为学科的隔膜而看不到的东西，尽量地找出来。上次年会有位学者提出文学人类学研究近年来有一个转向，叫考古学转向。就是因为张敬国先生播放了一个刚出土的玉猪图片，88 公斤重，那是全世界没有，在中国也从来没听说过的文物，五千多年前的。所以，要找中国文化，如果紧跟着《史记》走，跟着《尚书》走，那你做的就是汉代以后的书写文本的东西，找不到远古的东

西。要找到书本上没有的，靠什么？就靠新知识、新材料。当我们把这个维度称为四重证据法，它是否能够推广应用的问题就出现了。本会讨论中国文化的“表述”问题，也是视野和方法的问题。由于第四届年会的文集尚未出版，有人不清楚本次会的话题是从哪里来的。新来的同学不了解，什么是“文化表述”，什么是“书写中国”。把刚才讲的整个学术谱系和脉络告诉大家，这跨学科研究方法的来龙去脉就清楚了。

第四重证据的新材料是古人想利用而不可利用的，它对文化的解释力就像法庭上抓贼要赃一样。比如说新疆古代住着什么人，不用争论，史书上再说也说不清。地下发掘出来一测，是什么头发，什么颜色，体质人类学一分析就明白，不用多争论。就像法官只认证据，特别是物证。去年中国政法大学召开证据科学国际会议上，邀请我们人文学者参加。会上有最高人民法院的法官和最高人民检察院的专家，为什么要请人文学者呢？因为法学专家们觉得人文研究中的四重证据法问题，对法学的证据科学也是有启示的。本会的孟华教授参加了中国政法大学张保生副校长牵头成立的证据科学研究中心项目，新创办的刊物叫《证据科学》。要用科学的方法解决法庭调查和审判的依据问题。对于人文研究者，考据的对与错只关系研究成果的质量。法庭却是事关人命的，不能随便，那么法庭上是怎么权衡证据的？那就一定要把证据作为一门科学的对象来探讨。会上有北大的法学院院长报告，对我们的震动很大的。他提出以后的法庭审判不能偏信书证。就是用文字写下来的东西在他们看来是没有太多法律效力的。因为字是人写的，所有的诬告信都是人写的。被告可以写，原告也可以写，法官信谁的？所以，在法庭上要尽量减低对书证的依赖，因为它造成太多的冤、假、错。那么要靠什么？就要靠刑侦科学，也就是类似福尔摩斯的工作，拿出铁证来。我们做的文献研究，传统的国学可以说是只有一重证据，只靠书证，离开书证没有东西，那怎么办呢？就是要把二重的、三重的、四重的（证据）作为我们今天的方法论整合，这应该是我们能够为国学的更新，为西方的人类学进入中国并实现本土化，进而创建它特有的方法论体系作出的贡献。所以，我的总结既是对讨论的主要问题的总结，同时也是对文学人类学研究范式的一个总体的设想。

在广西教育出版社的前总编李人凡先生协助下，我们在广东省立项一个课题，计划一套二十卷本的丛书——“神话历史丛书”。什么意思呢？后现代新史学认为没有客观意义上的历史，所有的历史都是带有主观性的叙事。海登·怀特认为文学和历史的分科是今天的大学教育体制所划分开的。司马迁再往上有这样的区分吗？没有严格的区分。刚才讲的荷马问题，多数人把它当文学看，谢里曼把它当历史看，只不过是另一种表述的历史而已。神话怎么样进入历史呢？在前科学的时代或前现代，所有的人类叙事都是从神圣叙事来的，都是从神圣歌谣那里来的。所以，必然是神话历史。我们希望从《春秋》到《清史稿》，把整个中国历史学架构的领域，用文学人类学去拓宽，用和仪式、表演相关的神话概念重新进入，把它看成是文化的编码。甚至还要提出：不懂神话，中国文化的门还是关着的。什么“天人合一”、“中国”、“九州”、“汉族”，所有这些国人最常用的语汇，

全部来自神话观念，没有一个是例外的。所以说这是一个新的尝试，这二十卷计划中，已经完成的只是前面的五、六卷。包括我和台湾的陈器文教授合编的《台湾神话历史》。那就是从最早的，在台湾岛上已经消失了，但是在原住民的口传记忆中还活着的矮黑人的叙事开始的。由此看，文学人类学研究领域的延伸，应该说是相当广阔的。文学人类学研究的两岸互动问题，也是今后努力的一个方向。

除此以外，作为总结和展望，还要说一下国际交流的问题：文学人类学不能自说自话，青年学者中有外语很好的，像刘珩、梁昭，他们又有海外的留学经历，希望把文学人类学，变成一个能够和国际的主流学术对话的一个平台。澳大利亚的王一燕教授，参加了两次会，也提出了要在澳洲合办会议。今后的路，希望越走越宽。文学人类学的一套知识传承还是一个尝试中的事业，英文叫“on going project”，它绝不是一个关了门的，而是一种探索之中的学问。它能够提出什么问题，解决什么问题，关系到这一个跨学科方向能不能独立自足的问题，这也是需要大家集思广益的。上次会议有两个议题，一个是人类学的文学转向；一个是文学研究或整个人文社会科学的人类学转向。直到今天我们听了刘珩的发言，才对第一个问题有所回应，也就是人类学本身有一个向非科学化，非科学主义的，或者叫人文阐释主义的方向的转型，或者称作“文学转型”。这方面我们没有做，会下已经商议好，这次会后，要把这几个课题分别编出专题文集，把它作为学科推进的理论基石。人类学的文学转向，准备专门做一集；另外，反过来的文学研究或文学创作的人类学转向，也准备做成一集。下一次的会议主题，争取在一年之内设计出来，提前发给大家。非常感谢各位提出的批评和高见，尤其是陈器文教授用非常文雅的方式（提出）：我们不要变成“嘉年华”。我们听了非常受用，下次的发言评议也希望能够有真正的学术对话和批评，而不是一味的捧场和恭维。学术必须有这样一个推进。希望会前起草论文，会议发言是交流讨教和修改的契机，通过大家的会诊，有主要评议人的意见，还有大家的提问，最后发言者回去修改，这个东西就基本完成。每个参会代表都这样，一个专题文集就接近成形了。这样对我们的办会的方式和研究的推进，是一个技术上很好的保障。我就讲到这里，谢谢大家！

**黄晓娟：**谢谢叶会长！谢谢叶教授的总结发言！接下来由请中国文学研究会副会长、四川大学文学与新闻学教授徐新建先生为本次会议致闭幕词。

**徐新建教授：**谢谢大家！我在这里不是什么致辞，还是务实。一开始，我也是受理事会委托，做了一个介绍，我们为什么要开这个会，会怎么开？要达到什么样的预期目标？其实我一再强调我们希望这个会不是一般的学术会议，是一个工作坊，大家走到这里是为了一个共同的话题来推进工作的。经过两天的讨论，其实已有很多的成果，同时，也暴露很多的问题。我觉得我们更多的要面对问题，有真正的问题我们才能进步。

我就想回到这个会议的设计以及我们想要成为一个学科的关键词：“文学人

类学”这五个字，两个词。其实我们大家有一个很好的领域和平台，但它要分开来看，我要提醒各位，从学理上来讲，它是两个领域，四个问题。如果抓住了这两个领域，我们就明白了我们的起点和我们要推进的目标。这两个领域就是“文学”和“人类学”，四个问题的第一个就是文学问题，我们在这里讨论了很多问题，我觉得从比例上来讲，文学问题过于多了。因为有另外一个问题是人类学的问题，人类学问题在人类学自身的话语叙述里面也有自己的脉络，包括我们引用的“写文化”、“表述危机”。在人类学领域中，它只是其中的一个问题，人类学问题有更长远的历史，就是达尔文以来的，非《圣经》的叙事，要解释什么是人，这个问题人类学一直在讲。所以这个问题和文学的问题是两个领域的并置。在我的观察当中，人类学的问题过于弱小，所以，正象刘珩所批评的“人类学性”不够，那么，我们要在这个问题上，再进一步去研讨和平衡。这个问题就是人类学问题，但是如果仅限于此，那么什么人都可以做。

第三个问题就是文学与人类学，因为它原来是孤立的，我们现在试图要把它们连在一起，用一个连字符，这个文学与人类学就是叶舒宪教授也很谨慎的，把他的一个专著加上中间的一个连接词，叫“文学与人类学”，谈了很多这两个问题是怎么走到一起的。这第三个问题，我们很多人没有意识到，但很多人发言谈到“语境化”的问题，这两个领域在什么样的前提下，为了什么样的目的来连接？连接上了没有？连接以后有什么样的问题？文学与人类学又跟历史与人类学，医学与人类学，都市与人类学很多的关联？有什么不同？他们之间有什么可以讨论的？所以，文学与人类学的工作刚刚开始。

但是，第四个问题最严重，也就是说最重要，我们去掉这个“与”，就成了一个“文学人类学”。文学人类学是一个新问题，这个新问题刚刚起步。刚才其实叶教授专门为文学人类学的合法性，从古希腊一直讲到当下生活，从体质人类学一直讲到考古学，这是文学人类学的一个可能性。我敢说今天我们在座的，以及没有到场的，以文学人类学为旗号，和没有为旗号的，很多我们的同行、朋友，在第四个问题上，还有更多的路要走。所以，我的意思是如果从学理上做一个小小的回应，这两个领域，四个问题才刚刚搭起一个舞台，怎么样在这个舞台上有一个独唱、齐唱、合唱，多声部，前途无量，同时充满了困难。希望大家在今后的年会上，在我们将要做的研讨班上，以及很多形式的试验上以及自己的事业上做出自己的贡献。谢谢大家！

**黄晓娟：**谢谢徐教授！最后请中国人类学研究会副会长、厦门大学人文学院副院长，民族学与人类学系主任彭兆荣教授，宣布研究会理事会的相关决议。

**彭兆荣：**我现在谈五件较简单的事情，并把事情的来龙去脉简单的回顾一下。如果说以两个事件作为中国文学人类学的线索的话。一个事件是从一九八一年开始酝酿，由萧兵先生、叶舒宪先生、臧克和先生等一批学者开始用文化人类学的方法，对中国古代文献进行破译的一系列丛书。这是很重要的历史事件，也是在

方法上和学理上，奠定了中国文学人类学在改革开放后建立机构的基础。所以，我们来回想一下，从八一年到现在，差不多三十年了。

从中国文学人类学的研究会的第一次会议开始，这个要追溯到 1995 年的长春会议，就是比较文学学会。当时我们还是三十多岁，四十岁的年轻人，在跟乐黛云教授谈这件事情的时候，乐黛云教授非常支持我们，在文学人类学的学会中间去拓展一些东西。所以，就有了 1997 年中国文学人类学的首届会议在厦门的召开，到现在算下来，这两条线，不管是那一条线，时间都已走了十几年，二十几年。当时我们还都是三十多岁，四十岁的年轻人，现在都五十多岁了，萧兵先生已经七十多岁了。

我们今天非常高兴的看到在会的涌出了一批年轻人，他们已经崭露头角。所以，我们这次会议的一个重要目标，就是理事会讨论，希望在未来的中国文学人类学的学科发展上，年轻的一代，要责无旁贷的挑起这个学科未来发展的责任。所以，我们这次有一个讨论的决议，就是将学会的重要大事交给年轻人。

第一件事就是在这里宣布中国文学人类学研究会的秘书长和副秘书长人选。秘书长是由谭佳博士、李菲博士来担当。副秘书长由刘珩博士、葛荣玲博士、安琪博士来承担。他们都很年轻，我们很高兴看到在这批年轻人中间，有许多是从世界名校回来的，他们不仅有很新锐的观点，而且吸收了很多学科的滋养，希望这批年轻人可以把中国的文学人类学向更纵深的方向推进，使它成为中国在整个学术发展中间，具有启迪价值的一种新的学科领域，我相信他们一定能够做到。我代表学会的草根的领导和老人们，向这批年轻的新的领导者表示衷心的祝贺！分工问题，你们自己讨论，我希望刘珩博士更多的去考虑一下学科方面的问题。

第二件事情，中国文学人类学已经开了几届，已经到了时机，也有很多学会的骨干人员，他们也热情的表达出希望为文学人类学做一些事情。所以，我们决定，在中国几个比较成熟的地区扩展文学人类学研究，成立中国文学人类学的研究中心。现在已经有了几个比较成型的地方，第一个是贵州，第二个是青海，第三个是兰州，第四个是云南。我们已经跟相关的单位，比如贵州财经学院，青海民族学院，兰州大学，西北民族学院以及云南民族学院，还有重庆文理学院，具体的细节还可以商讨。我们希望这些地方来听会的，有意来促进文学人类学的骨干，他们能在他们所在的工作单位挂牌。虽是仪式性的东西，但是可以起到号召性的作用。我代表我们理事会对表达出愿意在那边做分支机构，或未来的专业发展的地方学者们表示深深的谢意！

第三件事情，文学人类学在国内发展到今天，虽不能说有很大的影响力，但是初见规模。我们要感谢有关人士做的工作。首先，我们要感谢为文学人类学在中国的发展做出贡献的朋友们和刊物，其中包括《文艺研究》、《文艺理论研究》、《文艺争鸣》、《民族艺术》。今天《民族艺术》的主编廖明君先生在这里，他也为中国人类学在中国的发展扩大影响力作了很多的工作。我们现在正在做的，推进的，包括百色学院的学报，文理学院的学报，由青年委员会负责的中国文学人类学研究会的电子版的刊物，以及我们中国文学人类学的论丛，还有即将以书代

刊的形式出版的《中国文学人类学年刊》，在这过程中还有几套和中国文学人类学相关的丛书。希望通过这些平台，这些媒介，这些刊物，使我们的学科更多的，发出我们的声音。我们需要这些渠道，我也希望我们在座的各位，不管你是在什么地方，不管你是在从事什么工作，能够支持这些刊物，能够用各种方式对这个学科做出一点自己的贡献。这是第三件事情，有关期刊的事情。

第四件事情，就是有关下一届会议的申办地和年会的问题。我们事实上做中国文学人类学到今天为止，都是不怎么定期的。但是这几年，我们基本上有一个共识，就是三年会，也就是每隔两年一次。当然这要根据具体的情况和时机的成熟，以及可能配合比较文学学会，或者说中国人类学学会的相关活动和主题。所以，这是非常严格的，原则上是两年一次会议。下一届会议现在已经有三个单位提出申办的意愿，它们是贵州省铜仁学院，重庆文理学院，上海交通大学。因为最终的结果还没确定，所以我觉得在未来做进一步探讨、磋商。如果是两年会，还有很长的时间，所以，大家心里有个准备，大概是在这三个地方中的一个。

最后一个问题，由于年轻的学者非常地踊跃，越来越多的年轻人想加入这个领域的研究，我们希望增加一些这样的事情。现在假期快到了，据我所知，在人类学领域中间，有关人类学的夏令营非常多，我过两天回厦门休整两天后，马上去参加一个由西部六省区主办的人类学博士研究生现场教学夏令营。每年都很多，这当然也是符合形势的需要，现在年轻人非常需要有这样一个平台。比如叶舒宪教授刚才讲的这番话，我认为非常有必要在假期班中跟年轻人做交流，让大家有机会了解各位学者的经验、学历背景、学术关系等等。我们准备在未来的一段时间里建立一个中国文学人类学高级研讨班。重庆文理学院可能会是一个基地，因为那里比较成形。高级研讨班和会议是同时并置的，还是分开进行？我们视时机成熟而定。我们可以考虑把会议和研讨班并行，比如开会三四天，然后利用资源请一些老教师给年轻人上课。我本人是经历过中国文化人类学第一届高研班的学员，记得很清楚，在北京由教育部和福特基金会搞的一个高级研讨班，我们现在在中国的人类学界活跃的所有的骨干，都是那个班的学员，当时费孝通先生，林耀华先生等都是我们的教员，我们当时都还很年轻，三十多岁，通过这样的形式使我们终身受益。这是一个非常好的方式，所以，我们将组织确定未来高级研讨班。我们力争在最短的时间内将其落到实处。像萧兵先生这样大师级的人物，一个文学人类学的开拓者，年轻人如果有机会听听他的讲课，哪怕是一节课，都会终身受益的。这应该是一个非常好的方式，我们一定会尽力推动它的落实。我就讲这几件具体是事情。谢谢大家！

**黄晓娟：**谢谢彭教授！在闭幕式的帷幕即将落下之际，我们的感情需要借助于美妙的歌声抒发一下。下面有请陕西安康学院教师，广西师范大学博士生陈远洋作为北方的代表，为我们高歌一曲《信天游》。

**陈远洋：**接到了叶舒宪老师安排的任务，诚惶诚恐，我想这不仅仅是娱乐，



在最后的时刻，带上简短的两句歌声来表达我们对人类学的情深。我们的学会叫“文学人类学”，“人类学”可能是一种客观的关注，而文学人类学却应该是对人类的诗性关怀。这种诗性在哪里？有很多表达方式，接下来，我将要唱的这首歌体现的就是对人类的诗性关怀。（陈远洋老师唱信天游）

**黄晓娟：**现在请广西民族大学文学院的陆晓芹博士，作为南方的代表为大家献上一曲壮歌。

**陆晓芹：**文学人类学讲到了“自表述”和“他表述”，我想借助于歌声表达一下它们，第一个是“他表述”，就来一首《刘三姐》中的《山歌好比春江水》。“自表述”就唱我们家乡靖西县的山歌。（陆晓芹老师唱山歌）

**黄晓娟：**各位来宾、各位专家，中国文学人类学第五届年会是中国文学人类学学会和广西民族大学，共同举办的一次学术研讨会。此次会议，正值我们文学院中国少数民族语言文学博士点授权建设的关键之年，本次研讨会的召开，为推动我院的博士点建设营造了良好的氛围。这次会议得到了中国文学人类学研究会前任会长萧兵教授、现任会长叶舒宪教授、以及副会长徐新建教授、彭兆荣教授、广西艺术研究院廖明君院长和各位专家学者的重视，以及全体与会代表的大力支持，还有我们广西民族学院相关教师和研究生代表的热情参与与无私奉献。在此，请允许我代表这次会议的主办单位之一，向你们表示衷心的感谢！谢谢你们！本次会议，为我们打开了一扇通往全国、世界各地的窗户，所有的风景在这里展开，让我再一次感谢你们。最后，我宣布：中国文学人类学第五届年会圆满闭幕！谢谢大家！

（录音整理：张艳 罗安平）

（统稿：王璐 杨骊 校对：张洪友 田佳）

— 完 —

## 青年论坛纪要



青年论坛纪要实景（刘壮摄影）

### 青年论坛（第一场）

---

时间：2010年6月29日 19:30—20:40

地点：新华泰酒店三楼小会议室

主持：谭佳

评议：刘珩 杨雅丽

发言：陈丽琴 陈远洋 哈斯 刘壮 付海鸿

---

### 青年论坛（第二场）

---

时间：2010年6月29日 20:50—22:00

地点：新华泰大酒店三楼小会议室

主持：陈丽琴 代云红

评议：黄悦 杨小平

发言：古大勇 米舜 侯隽 徐寅

---

## 青年论坛精粹：何谓“文学人类学”

### 一 问题的提出与回应

在青年论坛的自由讨论时间，谭佳博士（中国社会科学院）发言提问：

在昨天晚上，我和主持人杨小平聊天。作为长期在日本求学的青年学子，他说自己从未听说过“文学人类学”，所以这次是抱着极大的好奇心前来参会，想探个究竟。我与他开玩笑说：“两天后，你要给我答案，即在你听会后，认为什么是文学人类学”。针对这个问题，我也想问问在座的诸位。其实，我们这个小会场是大会的缩影，我们可以看到来自不同专业的同学汇集于此：人类学、民间文学、民俗学、文化遗产、文艺学……等等。我想问诸位，你们为何要参加这样一个会议呢？是为了参会而参会，还是认为自己的研究与文学人类学相关？你们如何理解文学人类学？或者说，你们认为自己在走向这个专业时有无陷阱？

刘珩博士（首都师范大学）就此发言：

我在哈佛访学期间，其实也并没有看到太多“文学人类学”方面的资料，更不说学科发展。不过，我自己认为，文化人类学的“传记”是与文学人类学最有关联的中介。它既是人类学的、又是文学的表达形式。我想从这个方面，是否能作为国内文学人类学发展的平台？

陈器文教授（台湾中兴大学）就此发言：

我在台湾能看到很多神话学研究，他们也提议让我成立台湾的神话学会。但是，在台湾，文学人类学同样是一个很新鲜的事物。当我08年向系里提出要开设这门课程时，系领导都很诧异。我于08年去贵阳花溪参见了第四届年会以后，有了许多心得，回到台湾即交上去不少材料。系里开始很重视这个学科，我们去年也邀请了叶舒宪教授来我校专门讲授文学人类学。不过，我这次又来参会，仍然有些疑问。比如，究竟如何看待“文本”在文学人类学中的地位？也就是说，如何界定“文学”？文学人类学所要研究的“文学”与其它学科有何不同？

王一燕教授（澳大利亚悉尼大学）就此发言：

针对刚才刘珩博士的发言，我想说，即使在西方，一般也不叫“文化人类学”，西方大学对学科的界定是相对的。我举个例子：对电影文本的讨论可以与小说、乡村传统的讨论等等相联系，很难界定是文学的、文化人类学的，还是文化研究的。关于刚才大家提及的“陷阱”问题，我认为有两个地方要注意：第一，从民族志的表述来看，文学人类学似乎是以人类学方法研究文学；第二，文学人类学似乎很注重族群的传统，例如研究说唱、仪式等形式。那么，在这两点中，“文学性”该如何理解呢？

## 二 叶舒宪教授的总结

1. 作为中国文学人类学研究会会长，叶教授首先简要介绍了学会的来龙去脉：文学人类学是中国比较文学学会下的二级分会。从 90 年代开始，比较文学界就有一批关注人类学视野和方法的同仁，其科研成果、社会影响在历次比较文学大会上很显眼，相关的讨论也格外吸引其他专业的人。所以，在大家的提议下，就成立了文学人类学研究会，并于 97 年召开了第一次学会年会。在那次年会上，李亦园等知名学者到场，并对文学人类学的方法论给予高度评价，认为这是在现代学术传统中有本土色彩与独创性，能与西学方法接榫并创新。

2. 文学人类学是否能形成具有本土特色的方法论问题？叶教授回顾了李亦园的谈话，指出其内容涉及到中国学者的方法论问题，即“我们是不断重复西人和本土前人，还是另有出路？”文学人类学如果没有自己的问题意识和方法，那就和“文化研究”相一致。所以，刚才提到的“陷阱”很重要。在我们前期的研究中，已经明确勾勒出文学与人类学的多重关系。不仅仅是刘珩所讲的那些，针对人类学的文学转向，我在《文学与人类学》一书中，还专门梳理出五种模式，大家可以关注。

3. 叶教授进而总结：简单来说，文学人类学中的“文学”是针对文字社会和无文字社会而言，其研究对象和视域比其它学科深远、广博很多。针对文献和文学文本，文学人类性形成了自己鲜明的多重证据法，以此来解读单一的文献训诂、美学赏析所达不到的深层文化剖析。针对无文献、无文字社会，文学人类学通过特有的神话、仪式、民歌等等研究来解读文化传统，尤其强调多元族群的存在意义，反思抽象笼统的主导型叙事，还原更为复杂多元的本土传统，以及探析它们对中国文学精神的影响。最后，文学人类学不是什么都能沾边、包括的“万能”学科，我认为诸位在以后递交大会论文时要多思考，究竟自己为什么参加文学人类学会议？这个学科对于我的意义是什么？

（谭佳整理）

— 完 —

## ● 论文摘要（按作者音序排名）

### 苗族村寨博物馆中的族群自叙事： 以梭嘎、西江和上郎德为例的分析

安琪<sup>1</sup>



博物馆的文化表述体系是民族志书写的物象文本。它在有限的空间范围内，借由陈列社会中某些物品及其象征，为观者提供情景式的体验，激发想象与再创造的可能性，并展现统治阶层、强势文化或其拥有者的意识形态与价值观。本文以贵州苗族为分析对象，试图探究这个被高度“边缘化”的族群是否能在“村寨博物馆”所构建的理论语境中唤起自身的文化自觉，是否能在博物馆“国家叙事”的表述阴影遮蔽之外，完成对“我族”，对“地方”和对“国家”的自叙事。本文将以贵州省境内的三个不同层级的苗族村寨博物馆——梭嘎、西江和上郎德为分析对象，考察它们如何借“生态”和“社区”之名，为民族博物馆这一官方文化机构的权力话语提供逆向的表述机制，顺应、改写和挪用着对异文化“他叙事”模式，并向作为“表述者”的族群提供了替代性的修辞策略，使其能够在“民族博物馆”所构建的理论语境中完成对“苗”的我族表述。

### 从壮族民间文学研究中的民族情绪因素说起

陈金文<sup>2</sup>

在壮族民间文学研究中，一些研究者往往在对研究对象资料牵强附会的解读中发现壮族先民与其他民族先民的冲突。本人断定，他们在研究中有意无意受到了民族情绪的影响。这种在解读文学文本过程中掺杂着民族情绪的现象，不仅表现在对壮族民间文学作品的研究中，也表现在对采用壮族历史为题材的作家创作的批评方面；不仅表现在少数民族地区的学者身上和文学批评方面，在其他地区或其他人文或社会科学研究领域也常有表现。每个人都会有民族意识，然而，在科学研究中却应该尽量避免情绪化东西的介入。在研究中，如果不能把情感或情绪控制在合理的范围内，就不能取得经得起历史考验的学术成果。

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 08 级博士生

<sup>2</sup> 广西民族大学文学院教授



# 侗族民间文学的文化人类学阐释

陈丽琴<sup>1</sup>

从文化人类学的角度看，侗族民间文学是一部生动的、形象化了的人民生活 and 斗争的历史，是侗族社会形态和人们的思想感情的折射，它生动表现了侗族人民向往美好生活的理想愿望以及为实现这个愿望而进行不懈斗争的勇气和信念，深刻地展示了侗族的生存状态和生活方式，蕴含着侗族人民强烈的生命意识和生存智慧。可以说，它是了解侗族社会生活的“百科全书”。本文将从以下三方面对侗族民间文学进行文化人类学分析。一、和谐共生：生存状态的描述。我们可以从侗族的民间文学作品中看到一种人与自然、人与人和谐共生的生存状态，体会到这种优美、自然的生命意识与生存态度。二、团圆结局：理想世界的描绘。侗族民间文学总是让主人公受逆境磨难之后，转而终止于如愿以偿的大团圆，以成全他们在现实生活中不能达到的理想境界。这种悲剧中的团圆结局体现了侗族人民乐观向上的精神和渴望美满幸福生活的生存理想。三、滑稽幽默：生存智慧的表达。以笑作武器巧斗、智斗敌人，以幽默诙谐面对苦难的人生，在侗族机智人物身上，体现了侗族劳动人民乐观自信、豁达从容的人生哲学与生命智慧。侗族民间文学不仅记录了侗族古代的社会生活，同时也体现了侗族人民对理想的生存方式的憧憬与追求，寄寓了他们崇高的美学理想、纯朴的审美观念、健康活泼的审美趣味、豁达乐观的人生态度和生存智慧，这对于我们解读侗族的生存状态与生命意识是非常有益的。

# 就神话动物论台湾原住民族古型神话的特质

陈器文<sup>2</sup>

台湾地区的原住民，除了散居平原在日据时期即已汉化的平埔族之外，高山原住民至今登录有十三族。据人种学、生物学及考古学等学者的推论，今日被称作原住民的南岛民族(Austronesian)，在六千年至一千年前分批来至台湾岛上定居，由于历史及地理上的特殊状况，在汉人大量移入之前，与外界鲜少接触，各族群在发展求存的过程中，各自以部落或社群为生活领域的核心，视周遭人群为异文化的世界，是单一的部落认同，并未经历社会文化的大整合。按语言学者的「迁移理论」(migration theory)：语言越分歧的地区，分化的时代越早，也越接近其原始的起源地，推论台湾多数的原住民各自保存着南岛民族文化的古型，在考察民族史前史及初民社会制度等等议题上，提供了可贵的学术研究素材。而就比较神话的角度而言，十八、九世纪之后才有文字记录的台湾原住民神话，从神话的情节结构、组织体系与神话动物的特质，都可推论出其古型神话的原始素

<sup>1</sup> 广西民族大学文学院教授

<sup>2</sup> 台湾中兴大学文学院中文系教授

质，比北美印第安神话传说更为素朴简单。

虽说南岛语族多源且不断分化，在台湾岛上的发展进阶不完全相同，大体而言，像《山海经》中大量出现的合体灵兽或半人半兽，在台湾原住民神话中极为少见，台湾原住民神话中的动物意象，多属常见的自然动物，灵异动物或合体兽出现的并不多。形象复杂的灵异动物，往往是担任巫师沟通天地人神的巫兽，此外，神话动物超现实的凶猛造型，常令人望而生畏，意在维持与加强统治者的威望；然而台湾原住民神话中的各类精灵动物，少以狞恶的面相出现，这些「一体形变」的神话动物，常向人们表现善意，成为人们的生活伙伴或行为导师，若以神意象演变的律则来看，一般先是物象、再则半人半物象、最后才是超人象(神)，则台湾原住民的神话动物可能更贴近古型的神话原型。本文尝试透过生存繁殖、事物源起与典仪祭礼三类文化事项作观察，析论台湾原住民族古型神话的特质。

## 紫阳民歌抒情符号初探

陈远洋<sup>1</sup>



陕南紫阳民歌在中国民歌大家庭中是较为特别的一类。浓郁的乡土气息，质朴、爽朗的抒情内容，节奏多样、曲调灵活的音乐形式，显示出紫阳民歌兼容南北，又独树一帜的艺术特点。紫阳民歌“内容十分广泛，婚姻爱情、离别相思、风土人情、娱乐游戏、自然常识、传说故事等等皆能入歌。”紫阳民歌颇具“北地南腔”、“南北融汇”之特点，但是“它们不是南方的，而是紫阳的。它有着紫阳本土的方言土语、方音土腔以及人文、自然特征。”其实从艺术符号学角度来认识紫阳民歌，紫阳民歌所特有的不同于它种民歌的抒情符号才是紫阳民歌真正有别于其他种类民歌的原因，正如苏珊·朗格所言“音乐是‘有意味的形式’，它的意味就是符号的意味，是高度结合的感觉对象的意味。”紫阳民歌是当地居民感性生活与紫阳本土环境结合的文化结晶，而含蕴其中的艺术符号无疑是认识这一文化结晶的最佳视点之一。在紫阳民歌“劳者歌其事，饥者歌其食”的具体内容背后，所反映的仍然是人类对爱、幸福、自由等的追求与赞美，表现的依然是人类普遍的情感，但是本土的乡土民俗将人性深处的生命情感已经融合上升为有别于他者的符号序列，符号学让我们看到了紫阳民歌中形态各异、种类繁多的抒情符号，紫阳民歌也在这些抒情符号的承载下世代传递着当地人民对社会和人生的情感体验。分析这些抒情符号，有助于加深我们对紫阳民歌艺术特质的理解和认识。

<sup>1</sup> 陕西安康学院讲师、广西师范大学文学院博士生。



## 人类学写作中的文学人类学理论探讨

代云红<sup>1</sup>



随着“表述危机”和“写文化”的广泛讨论，民族志的“真实”与“想象”问题也成为了学术界关注的问题。“人类学写作”的提出为我们提供了审视这一问题的契机。不过，在“人类学写作”的探讨中，一个未被言及的问题就是文学人类学理论的探讨。本文以“人类学写作”的探讨作为语境，分析叶舒宪所概括的五类人类学理论：弗莱的文学理论、伊瑟尔的文学人类学理论、新历史主义文化诗学、口头程式理论、人类学诗学、民族志诗学、人类学家的“文学人类学”等的关联性。在“人类学写作”视域中揭示民族志的“真实”与“想象”的问题，由此来进一步探讨文学人类学的理论问题。

## 艾青诗歌中的个人、土地与民族国家

段从学<sup>2</sup>



本文以发掘“传统”在“现代”中的在场形式的文学人类学思路，综合运用共时性结构分析和历时性历史分析两种方法，探讨了中国现代诗人艾青如何以“土地”意象为核心，想象和建构个人与民族国家同一感的历史过程。文章认为，艾青最重要的历史贡献，就在于以土地意象为核心，成功地建构了个人与民族国家之间的同一性，使得现代民族国家从超个人的知识对象，变成了一个与个人生存密切相关的感知对象，一个可以直接通过个人感知能力触摸和把握到的存在。艾青首先以传统神义论视域中的受虐心态为基础，把个人无力改变的事实当作一种神圣的情境接受下来，由此建立了个人与土地之间的神圣关联。把个人与土地的关系固置下来后，艾青进而把自己遭遇到的一切，包括抗日战争等重大社会历史事件，也纳入了土地这个古老的原型意象，用土地亘古不变的“死亡—复活”的循环过程，支撑起了个人对民族国家信仰。土地意象，不仅构成了民族国家内在于同一性的基

<sup>1</sup> 云南曲靖师范学院教授

<sup>2</sup> 四川师范大学文学院副教授

础，更成了抗战时期的中国命运之永恒性和神圣性的直接见证。诗人的作品，在鼓舞和激励中国人民的抗战信心的同时，也把土地、血和神圣等多种亘古不变的人类学元素，深深地植入了中国现代文学对民族国家的想象。

## 民间故事的历史演进与中国小说的变迁和现实境遇

方 川<sup>1</sup>

古典小说的要义就是讲故事，小说史是最明显的彰示。小说的源头在民间故事，相当长的历史时期，小说与民间故事都属于口传文化，它们好似孪生兄弟，并行发展，一块成长。也因为如此，来自于民间故事的小说一直为掌管诗、文文学话语权的文人士大夫们所不齿，不能登大雅之堂，直到鲁迅时代，小说还被指为“引车卖浆者所操之语”。宋代以后，由于活字印刷术的发明、城市市民文学消费层的形成，原来民众几乎是纯口传文化阶段的消费发生转型，口传文化和印刷文化并行发展，民间故事与小说产生分野，民间故事依然沿着口传文化的路径前行，小说则由于话本的出现开始向书写文化进军，兄弟分家，出现两种文学的消费方式。口传文化消费是面对面的人际传播，人们是双向互动的，传统的口传文本权威得到维护；印刷文化消费是跨越时空的，书写文本的权威就会动摇，让读者怀疑、批判。

随着时代发展，小说越来越脱离口传性、简洁性，成为学术的宠儿，民间故事的地位却一如既往。但是小说在发展过程中却将民间故事的各种范型（如人物、情节、结构、审美趣味）等营养化作了自己的口粮。民间故事由于电子、互联网等媒介的介入处境尴尬。

20 世纪各类小说创作思潮、流派纷呈，先锋实验文本此消彼长，热闹一大阵子后，一部《马桥词典》宣告了实验的结束。大浪淘沙后，小说海滩上最美的贝壳，是最会讲故事的一家。

## 民间歌唱与乡土秩序 ——壮族传世情歌《嘹歌》研究之一

范秀娟<sup>2</sup>

本文侧重研究壮族传世情歌《嘹歌》在确立乡土秩序中的意义和作用。对于秩序的要求是人的思维和生存世界的根本性要求，秩序提供了人安居于其中的有序感、统一感和稳定感。从某种意义上说，建构秩序，实质上就是一种超越，即超越人生的混乱与无序；秩序也是某种程度上的自由，即给定了边界的、不会迷

<sup>1</sup> 淮南师范学院中文与传媒系教授

<sup>2</sup> 广西民族大学文学院教授

失的自由。其实，真正的自由不是与秩序相对立，而是与混乱相对立，幸福是在秩序中所获得和拥有的自由感。从这一角度看，嘹歌以歌唱的方式所确立的两性秩序、伦理道德秩序，为流行地区的人们提供了一种生活的稳定感、秩序感和幸福感。

## 民俗文化村：在本文与文本之间

付海鸿<sup>1</sup>



在全球语境下，民俗文化村因其鲜明的地方性与民族性而成为社会经济发展的基础性文化资源之一。本文将在文学人类学的视野下分析作为本文与文本的民俗文化村，重点以中国深圳市锦绣中华与中国贵州省从江县丙妹镇岜沙村为例来，阐释民俗文化村这一文化文本对族群的想象与表述，并试图接近作为本文的民俗文化村。

## 论中外叙事文学中的“后母/继子乱伦”叙事

古大勇<sup>2</sup>



“乱伦”是古今中外叙事文学的一个重要母题，而具有“后母/继子乱伦”叙事模式的作品是其中重要的组成部分。这类作品触及到人类集体无意识中的“乱伦情结”与“乱伦禁忌”的深层心理。后母/继子乱伦”现象是专制的父权文化的产物。作品中的“后母”甚至“继子”承载着对父权文化的批判与表现人性解放的双重道德任务，表现了一种“渎父”或“精神弑父”的主题。但是，由于她（他）们毕竟违反了人类普遍的“乱伦禁忌”原则，所以作家们不约而同地给她（他）们安排了悲剧性的命运结局。这也可以看到作家们对“后母/继子乱伦”行为微妙而复杂的态度，在无限宽容的同时也隐含对乱伦原罪感几分不自觉的认同。

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 09 级博士生

<sup>2</sup> 泉州师范学院文学与传播学院副教授

## 蒙古族与其它民族“龙女”故事类型比较研究

哈斯<sup>1</sup>



今天，在汉、朝鲜、蒙古、藏、苗等 30 多个民族中都流传着龙女故事，它是中国乃至世界，流布最广泛的神奇幻想故事之一。

论文运用民间故事母题、类型研究法和文化人类学、比较文学等理论方法，对蒙古族“龙女”故事尽可能广泛地搜求异文，对其异同之处作精细比较，解析出它的母题和类型；把它们置于一定历史地理背景之上进行考察，从纵向的历史演变中构拟出故事原型及亚型，从横向的地理传播途径中追寻故事的发祥地；并将蒙古族“龙女”故事与其它民族“龙女”故事进行比较研究，从影响研究角度，探讨这些类型与其它民族故事之间相互影响、传播和借鉴的情形；从平行研究的角度，揭示相同历史文化背景下产生故事类同现象的原因。最后根据原型回头考察有关异文，寻找出故事在不同时空背景下的演变，勾勒出蒙古民族“龙女”故事类型完整的“生活史”。

## 黄帝：从先祖神话到民族记忆 ——神话历史的书写轨迹管窥

黄悦<sup>2</sup>



时至今日轩辕黄帝已经成了中华民族自我认同、自我凝聚的一个重要符号，“炎黄子孙”几乎成了一个被所有族群共同称道的文化符号。当人们骄傲于泱泱五千年文化的时候，也总是以人文初祖来强调文化的共同根源和显赫出身。具体到我们今天赖以生存的文化语境中，大多数人无需太多论证就愿意相信，黄帝是中华民族的人文初祖，并且是我们这个国家人民的共同祖先。这一历经数千年不衰的神话究竟是如何被建构起来的？如何被写入历史？又是在什么样的心理的动力之下被代代传承？笔者关心的核心问题在于：为什么是黄帝，而非其他神话人物充当了这一角色，在这种建构过程中究竟受到过哪些现实因素的影响？近代以来，黄帝如何成为当今的一种整合性的文化符号，并且在正统话语中不断获得表述和强化？站在今天的立场来看，“黄帝陵”这个符号获得了正统的地位，为什么这

<sup>1</sup> 西北民族大学文学院硕士生

<sup>2</sup> 北京语言大学比较文学研究所讲师



个位于陕西省黄陵县的黄帝陵得到了正统的地位，并且被推崇为祭祀先祖的官方场所，这其中究竟有何原委？是历史的巧合还是纯粹的人为操作？笔者认为，第一，黄帝从战国以来就被不断整合建构，其整合的重点在于以下三个方面：作为始源的祖先、文明文化的创制者，以及神话地理观念下“中”的理想统治者。由于神话地理观的同心辐射结构决定了“中央”和“正统”的叙事高度重合，因而黄帝实现了统治者正统叙事的需要，也切合了民众心理深层潜在的中央观念。第二，黄帝神话的叙事重点，从血缘转向文化，奠定了在更大范围内得到认同的基础。第三，现代历史上的特殊际遇也造就了黄帝神话得以发扬光大的重要机遇。近代以来，民族国家的概念对学术研究和政治观念都有莫大之影响，在突如其来的遭遇和由内及外的冲突之下，先整合成一个整体性的民族，然后才能在规则已经被西方写定的世界秩序之下自强自立，几乎成了知识界的普遍通识。这种内在需要让黄帝神话获得了生长的土壤。虽然这种叙事在今天看起来有其偏颇之处，但却在很长一段时期内主宰了中国文化的自我书写和叙述。再比如解放战争时期，黄帝陵特殊的地理位置，决定了其作为一个国共合作的象征性表达形式被记录下来，因而在后来的政治话语中占据了越来越重要的地位。总之黄帝作为一个在正史和野史中、在庙堂传统和民间传说中都备受推崇的神话始祖，从荒渺不经的远古一直延伸到今天的政治话语之中，是中华民族的文化书写和神话生长传承的生动个案，由此也可以窥见中国神话历史之影响深远。

## 青藏民族民间戏曲的文化版图与人类学思考

李朝<sup>1</sup>



本文就青藏地区原生戏曲产生、存在和本体规律进行了综述，认为青藏戏曲产生于民间信仰、宗教信仰的仪式活动和两者在诉求达成一致后的神圣叙事和庄严叙事。在青藏地区，戏曲是一种社会存在方式和社会模式，其传播发展取决于民族走廊中族群文化边界的地带性、互动性漂移。

笔者认为青藏戏曲本质上讲是源于高原原生文化方式中的民间信仰（包括俗信）与世俗化的宗教仪式，即民间信仰中的神圣叙事和宗教理念的庄严呈现，以及两者在诉求上达成一致后的庄严叙事，是各族群价值观念、生活态度、生活方式的文化共享和社会表达，是高原各民族的生活哲学和生活策略，是用以解释、操作和规约族群信仰、存在和发展的自足的区域性地方知识系统。

本文系国家社科基金项目《原生文化方式与青藏戏曲研究》的阶段性成果，分为：

---

<sup>1</sup> 青海民族学院文学院教授

- 一、青藏戏曲的文化特质源于高原特殊的自然生态格局
- 二、自然规定性下漂移的族群关系决定了青藏戏曲的活态性和复合性
- 三、戏曲抑或戏剧是人类的一种独立社会活动
- 四、青藏戏曲的原生特点及中国戏曲研究的民族运动方向

## 无字族群宇宙观的身体表述实践 ——嘉绒跳锅庄的文学人类学阐释

李菲<sup>1</sup>

本文从嘉绒跳锅庄的田野个案出发，解读其背后所隐含的嘉绒神圣世界图式，揭示藏彝走廊古老无字族群嘉绒如何通过身体表述实践表达和形塑他们对世界的根本性看法。在此基础上，本文尝试为“族群表述”概念给出一种可能性界定，并进一步探讨了族群表述实践的多样性、系统性构成及其内部关联。

## 人类学范式在文学研究领域中的运用 ——以“表演”论在西方文论中移用为例

梁昭<sup>2</sup>

当前，文学人类学这一交叉学科在中国得到越来越多的关注。近年涌现出不少相关研究案例、实践总结以及一些学科理论推进的尝试。

在我看来，目前对该学科的研究总结，主要集中在人类学研究之于文学“文本”边界的扩充作用上，即关注人类学的某些特定对象——如口传文学/文化、仪式等——被引入文学研究领域后，对文学文本的内涵、研究角度造成的突破。与此同时，对于人类学学科的重要概念在文学研究中的移用及其对文论的推进关注却不多。

实际上，人类学对于文学研究范式的重要影响，还体现在这门社会学学科中的某些概念范畴得以被学者们用以阐释文学文本和重构文学理论。这方面的例子大量地存在于欧美人类学学家、文学研究者的实践中。

本文以人类学的“表演”（performance）理论为例，通过讨论这一社会学范畴的概念和理论阐发如何被文论家伊瑟尔（Wolfgang Iser）、泰特罗（Antony Tatlow）用以重新建构“文学”的特性，说明西方人类学的范式如何对文学理论话语起到实际的改造作用。同时，必须要注意，作为社会学科的人类学，其概念运用于人文学科时，一般只发挥其中的某一方面，并与文学阐释相结合，对文学文本阐释有所推进，也有其限度。

---

<sup>1</sup> 厦门大学博士后

<sup>2</sup> 博士，四川大学文学与新闻学院讲师。

## 民族志与自我反思

刘珩<sup>1</sup>



自我长期以来被人类学研究排除在外，直到后格尔兹时代民族志研究向“反思”转向。在人类学家科恩（Anthony Cohen）看来，所谓反思（reflexivity）就是民族志研究者反省（reflected upon）已经明显介入田野调查并对诸多问题做出界定的人类学家的自我。在这方面做出开创性工作的是 Paul Rabinow 及其代表作《摩洛哥田野调查反思》，这一著作的重要意义在于，人类学家对自我进行反思的这一自我意识（self consciousness）已经成为他们关注他者自我（selves）的重要手段。民族志研究和撰述中的反思意识的直接意义是对能动性和时间等概念的关注，随着这一领域研究的深入，以往社会人类学界围绕“方法论的个人主义”以及“社会中心主义”的争论随之也告一段落。

在人类学这一反思领域做出开创性贡献的人类学家除了上面提到的 Paul Rabinow 之外，还有 Ruth Behar 以及 Vincent Crapanzano。二人的代表作分别是《跨界表述的妇女》（Translated Woman）以及《图哈米：一个摩洛哥人的画像》（Tuhami: Portrait of a Moroccan）。本文试图分析这三位人类学家及其代表作以便说明：人类学家想要理解他者是如何思考自身时，必须首先思考他们自己，也就是用我们自身去思考他者。这样的思考能力就是“思考的自我”（the thinking self），多少有些类似于“自我反思”（self-reflexivity）。

## 非物质文化遗产视角下的中国造纸术 ——基于重庆梁平个案的人类学研究

刘壮<sup>2</sup>

自 2003 年联合国教科文组织（UNESCO）颁布《保护非物质文化遗产公约》以来，我国的民族传统文化也获得了新的表述体系，从以往在汉语语境下有效的“民族民间文化”变成了具有国际背景的“非物质文化遗产”，这一转变在短短两三年内迅速完成，由此可能引发的问题由于保护运动的迅速推进而搁置，也许需要在很久以后的回顾中才逐渐显现它的意义。在审视传统文化的过程中，类似于“民族民间文化”的主位陈述屡见不鲜，而类似于“非物质文化遗产”的客位陈述则没有得到应有的剖析。“四大发明”源自近代欧洲对中国所作的客位陈述，但在 20 世纪的变迁中，却变成了一部分知识人的主位陈述。造纸术作为其中之

<sup>1</sup> 首都师范大学外语学院副教授

<sup>2</sup> 重庆文理学院非物质文化遗产研究中心助理研究员



一，自然也经历着同样的评价变化。

造纸术作为“四大发明”之一，从《后汉书》中的“蔡伦术”一变而为《天工开物》中的“万卷百家，基从此起”，再变为欧洲认知中国的“四大发明”，最近又成为“非物质文化遗产”，在如此这般的变化过程中，“我者”、“他者”的边界、“术”与“道”的边界在造纸术这一表述对象中变得模糊不清。从日常生活经验出发，却可以发现纸与造纸术在文化表述中的不同之处，甚或可以发现以往被类似于“四大发明”的宏大表述所遮蔽的关于纸的认知。

在当前的非物质文化遗产保护运动中，中国造纸术被表述为以安徽的宣纸制作技艺为核心的一门技术，在有关造纸术的文本中，也存在着类似于费孝通“一体多元格局”的造纸术汉族中心观点。

通过对梁平造纸术的田野考察，在工艺流程之外，可以看到梁平造纸术是与当地自然生态和文化生态紧密结合的文化事象。就功能而言，梁平造纸术与地域民俗活动和宗教信仰密不可分，而这一内容在对中国造纸术的表述中隐而不彰。

从梁平造纸术出发，可以探讨非物质文化遗产保护中的“术”与“道”分离的现象，并进而讨论非物质文化遗产保护话语中的客位问题；更进一步，可以从梁平造纸术与宣纸制作技艺的差异，看到中国地域文明“满天星斗”的存在样态。

## 文学人类学研究中的“地方性”视角 ——以壮族“歌圩”研究为例

陆晓芹<sup>1</sup>



在寻求文学性的过程中，文学的通约化和对地方性文学知识的观照可以、也应该是并行不悖的两个维度。文学人类学的“人类学”视野，让我们看到了由一个个“地方性”文学知识整体组成的多元世界。因此，对地方性文学知识的脉络化研究应该是文学人类学的题中之义。以壮族“歌圩”研究为例，可以看到寻求“地方性”的可能性和意义。“歌圩”是历代文人学者对流传于壮族地区民间一种聚会对歌传统的汉语表述，它现在虽然被赋予“歌节”的意义并成为壮族传统文化的重要表征，但仍不能将其与具体语境中的特定文化事项简单并举。通过对广西德靖一带壮族民间节日“航单”的考察，可以看到“歌圩”的一种地方性形态及其意义。它在时间、空间、实践主体、活动内容、组织方式上具有模式化特征，与男女两性的聚会对歌有密切关系，但对歌只是其中的一个内容。在探讨它对于传统社会生活的意义时，尤其不可忽略宗教方面的内涵：除了民众

<sup>1</sup> 广西民族大学文学院副教授

的宗教实践以外,对歌本身就是一种具有宗教意义的仪式行为,具有暖屋、暖村、暖圩等效果。但其在当下实践中对“歌唱”因素的强调亦说明,“歌圩”作为一种民族文化象征符号具有强有力的建构作用。从“歌圩”到“航单”,这种“地方性”追求有可能是无穷无尽的,但也在不断地改变着我们对“歌圩”的刻板印象和想象。

## 寻找他者：人类的自我发现之旅 ——从康拉德与马林诺夫斯基的比较与关联说起

罗安平<sup>1</sup>



他者作为认识自我的一种镜像,同时受到文学和人类学领域的共同青睐。他者是谁?他者能否最终被“我”所认识?在寻找他者的过程中,自我会经历怎样的挣扎与困惑?本文以康拉德和马林诺夫斯基为例,分析他们各自的寻找他者之旅,认为“他者”之惑即为“我”之惑,如果人是一种“待完成的生命”,那么,他者,就永远在我们的寻找之路上。在这条路上,我们所能做的,便是尽量向世界开放,向上帝开放!

## 加强文学人类学两岸对话,促进两岸少数民族群文化交流与发展

罗庆春<sup>2</sup>、赵建平<sup>3</sup>

近年来两岸的学术对话得到积极的响应,并且取得一些显著地成果,但是总的来看,高层次的学术对话没有得到充分的发展,两岸少数民族群间的文学人类学直接对话是缺失的,学科体系建设、两岸政治局势、文本资料和田野调查等因素都成为限制对话交流的原因。本文将对此进行简要的分析并提出一些相应的措施。必须认识到两岸少数民族群文化进行文学人类学对话的必要性,两岸少数民族群都是中华民族传统文化的重要组成部分,有许多共同的历史记忆,天然地具有相同的文化认同感,这是进行对话的基础。积极加强对话的自觉性,利用各种手段进一步加强这种交流,加强海峡两岸的文化交流,充分发挥这些优势,真正做到“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”。

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 09 级博士生

<sup>2</sup> 西南民族大学文学院教授

<sup>3</sup> 四川大学文学与新闻学院硕士研究生

## “少数民族作家”及其多元书写

马卫华<sup>1</sup>



在中国，对于汉族文学家而言，其民族身份几乎是可忽略的，而对于非汉民族的文学家，其民族身份却不断被提起。这种身份常常意味着阅读期待与评价标准的不同，甚至当明知这些作家与汉族作家在成长环境、受教育程度与方式上几乎并无多少差别时，情形仍然如此。差别对待影响到中国“少数民族作家”的民族意识，常常构成一种无形的侵扰。

“少数民族作家”对本民族的历史进行书写时，常能较严肃的历史学家、社会学家取更灵活、微观与多元的视角，感情激荡，生气勃勃。问题是，他们是否真正认识到历史书写所内在的对民族记忆与认同的建构意义，及为取得商业效果而迷恋于性与暴力的勾画其实意味着对民族历史的污秽和对上述记忆与认同的摧残。当民族历史被文学家“碎片化”后，读者的历史记忆也可能因此变得苍白和空洞。

对于民族文学家而言，其固有的民族身份是一种禁锢、一种机遇、一种责任或一种负担，与其说不决定于环境，不如说决定于其自身的心灵选择。在充满诱惑与矛盾的现代世界里，民族文学家是否能坚持这种内在的坚定，以饱含的深情去深刻领会本民族传统智慧，以宽阔的胸襟应对该传统所遭遇重重的现代挑战，为其捕捉重获新生的机遇，在某种意义上可以说，是关乎“民族精神上生死一大事”（陈寅恪语）。

## 物是如何叙事的

孟华<sup>2</sup>



具有叙事或证据功能的物我们叫做物语或物证。物语的叙事、证据功能，在人类学的四重证据法（叶舒宪）或三重证据法（孟华）中是非常重要的一类符号。

### 一、物语与词语、字语、图语的区别

字语、词语、图语都是不在场的物的替代符号，字语的本质是阐释性，词语的本质是推论、约定和虚构性，图语（图像）的本质是认定性。而物语是其自身或其他相关事物、事件的符号，其本质是可验性。

<sup>1</sup> 广西民族大学文学院副教授

<sup>2</sup> 中国海洋大学文学与新闻传播学院教授

## 二、物语自身的语意分析

物语成为自身的符号：基本义。通过形状、颜色、体积等外部识别特征来体现其直接关联的内部信息。

物语的相关义。与物语在时间或空间上有某种客观相关联系的人类学信息。（如远洋公司门口的铁锚，它显示与海洋有关的意义）

物语的内涵义。人类寄寓于物语中的人类文化意义。内涵义与物自身有相似性理据关系。（如“摩天轮”这个游乐设施具有“冒险”、“浪漫”、“飞翔”等相似性联想含义）

物语的约定义。约定义与物自身的关联是任意约定的（如“杯子”这个物有“悲剧”的含义。）

## 三、物语的符号化存在方式

借助于物的前景化使自己成为物语；

借助于其他物语使自己成为物语；

借助于图像使自己成为物语；

借助于话语或标签语使自己成为物语；

借助于书写使自己成为物语：拟物语书写、术语书写、文学书写。

## 四、物语的两个符号功能：叙事和实证

相似义和约定义的运用，使得物语具有文学叙事的功能。（“物的文学叙事”与“文学叙事中的物”不是一个概念）

物语的基本义和相关义的运用，使得物语具有历史文化的实证性、写实性功能。

## 五、物语研究重新进入中国历史文化的意义

物语的反书写、可验性、在场性等特征，使它成为最为原生态的历史文化载体。但长期以来物语的研究一直被书写中心主义的传统文化所遮蔽。今天我们将物语研究引入中国历史文化研究，许多被遮蔽的历史文化将会重写；瘸腿的、单元的、书写中心主义的历史文化研究路径将会让位于平衡的、多元的叙事方式。

# 日月神话与生态存在论： 一种新的解析范式

米舜<sup>1</sup>

神话是初民的知识积累，原始哲学、科学和历史的遗形。日、月作为与生产生活息息相关的天体，初民往往把对世界、自然的认识，呈现于日、月神话中。日、月神话所蕴涵的生态理念和意义成为后世生态哲学的源头。然而由于长久以来的思维定势，研究日、月神话多从社会学、人的主体性方面着眼，强调人与自然的斗争业绩和哲学思辨，却忽视日、月神话中所体现的人与万物、社会、自然

---

<sup>1</sup> 怀化师范学院讲师





和谐相处的适生智慧。

本文试图把日、月神话与生态存在论联系起来，通过对日、月神灵形象和生日、月，射日、月，救（找）日、月三大母题的分析，展现原生态形式下初民对自然的认识思考，并在此基础上系统梳理汉、侗两族日、月神话与自然生态观；目的在于探讨不同社会—文化背景下，神话发展轨迹和生态伦理殊异及其原因。

汉、侗两族神话展现了两个民族自然观和生态伦理的发展历程：以女性文化、诗性思维、蛮荒之美为起点，将人与自然万物混同为一，这是人类童年时期的共通之处；随着生产能力的提高和自我意识的觉醒，开始利用工具与天争胜，向自然索取，此亦人类进化和社会发展的必然趋势。然而必然趋势中暗含着异同的分野：侗族由于生活环境相对封闭，对自然的依赖性强，因此在受到自然的“警告”后迅速调整生存策略，回归与自然和谐相处的轨道，并以月亮文化为其精神支柱；汉族通过生产力、生殖力的“淘汰—选择”，表层高扬主体精神，底蕴中则两支精神模式——父神创世的理性进取精神与母神创世的平等关爱精神——并进。汉、侗两族由于文化差异，虽然对待自然的具体模式不同，但都尊重自然和推崇生态和谐；这与时下生态伦理和可持续发展原则一理相通，它的启示性、现实性意义和操作范式理应引起人们的关注和推崇。

## 地方叙事中的历史记忆与民族认同 ——加拿大纽芬兰小说《梦碎之地》解析

覃健<sup>1</sup>

在全球化的语境里，地方日渐显示出其蕴含的文化多样性与差异性，彰显其后现代意义同中求异的价值取向。在此语境下，加拿大纽芬兰历史小说《梦碎之地》凸显了其特有的魅力。小说以加拿大东部纽芬兰首任省总理斯莫尔伍德传记体小说的形式，描写了纽芬兰“建国梦的破灭”，“把政治和历史的事件与个人的感受以及对故土的眷恋紧紧相连，令人叹为观止”。作品因出众的文笔、高超的叙事技巧、丰富的社会历史内涵，被誉为“一部关于纽芬兰的史诗般的悲剧”。本文借用文学人类学的视野和方法，从“地方叙事”的角度，对加拿大纽芬兰历史小说《梦碎之地》进行解析，探究其如何糅合了文学与历史、现实与虚构的同时，在三个维度——政治史，女性史，心灵史——上展开叙事，从而以较为立体和生动的方式完成对地方历史记忆和民族认同的建构。在此基础上，以纽芬兰的地方叙事如何参与到整个世界文化叙事作为话题，在跨文化阅读和比较的视野下审视 20 世纪 90 年多民族背景下中国文学中地方叙事的个案，进一步探讨文学创

<sup>1</sup> 陕西师范大学文学院 07 级博士生

作参与地方叙事的多种可能性及其差异。

## “神话”为何属于“文学”？（一） ——以晚明、晚清的西学学科分类为参照

谭佳<sup>1</sup>



“神话”在晚清经日文转译而来的西学词汇，中国本土没有西学意义上的“神话”概念，更没有“神话学”的研究传统和既定范式。与西方学界从历史学、哲学、人类学、宗教学、考古学、文学、民俗学等多学科进行神话研究不同，中国神话学的一个基本特征是：研究者和关注者基本在文学界，尤其在民间文学和少数民族文学学科多有专业研究人员。如何理解这一现象？对此问题的梳理不仅于反思中国神话的建构有益，更能从新角度检讨中国现代学术史的观念与特征。在此研究旨趣下，作为系列研究之一，本文仅对晚明和晚清的相关材料作分析。

在晚明士人看来，接受西学目的在于通晓本国“天学”，即用西“学”来格物穷理、明体达用，遂形成对西学的“学→理”分类认识。晚清士人对“天”的理解、对西学门类的次第划分延续了晚明的观念，即将西学纳入“格致诚正修齐治平”的架构来理解。不过，晚清士人受时代氛围影响，在“学”和“理”（或“教”）中间加入“政”，即政治、历史之书。康有为、梁启超皆认为引进西学的最重要一环在于区分“学”、“政”、“教”，西方地理或历史之“学”成为讨论“政、教”的潜在背景。同时，在没有“神话”概念时，晚清兴起通过追溯上古传说、阐述祖先来源、或借用西方的图腾主义来解释中西方“政”、“教”之所以然的学术新风。因此之故，1902年，“神话”被梁启超首次引进汉语时，即被用作论述希腊文化多元繁荣的例子。梁氏以西方文化为参补，希望能重回战国百家繁兴的自由思想时代。1903年，第一位专讲“神话”的蒋观云也是从重塑国人之心，改造本国历史的层面来使用该词。这反映出当时儒者认为西方有“三代”理想之光晕，所以几千年来第一次对自己的“天学”产生怀疑。这样的“怀疑”心态导致梁启超的史学观呈现出独特悖论，即强烈批判二十四史的叙事方式与意义，却又极力拥护其源头——《春秋》的神圣地位。这正是中国式神话历史与现代性史学观念不可调和的表现所在。

后来的学术史证明，面对这种悖论，梁氏在1913年《说幼稚》，以及1922年开始的清华演讲中，已经完全将“神话”剥离出“历史”，仅将其作为人类的初级情感和文学的表现形式来论述。与之同期或以后的学人在面对华夏“道统”坍塌的现状时，都回避了梁氏早期纠结于华夏式神话历史与现代性史学观的矛盾，不约而同地将“神话”作为一种故事性、文学性的神奇想象样式。（典型者如1908

<sup>1</sup> 中国社会科学院文学研究所助理研究员



年，鲁迅《破恶声论》。）究其原因，神话研究的“文学性”特征既深受传统文人“文以载道”观念浸染，借“神话”来载西学新“道”；同时，也深受语辞翻译和传统思维影响，容易将“神话”等同于“仙话”、“词话”、“话本”一类体裁。另一方面，这也与当时新思想散播“中介”——报刊和文人笔记内容有关联。《申报》、《新民丛报》等经常连载传说和神仙故事；《春冰室野乘》、《花随人圣庵摭忆》等文册也常用“神话”来谈论《楚辞》、《山海经》和众多传说故事，这些为后来的从“俗文学”角度理解“神话”奠定了基础。经过茅盾和“古史辨派”的学术实践后，在很长一段时间，中国神话学与史学研究分道扬镳。在现代性进步观和反映论的史学观主导下，中国神话学已初步形成颇具特色的文本研究和文学阐释特点，“天学”及其信仰意义彻底湮没于新的意识形态神话——现代性话语之中，但曾笼罩华夏几千年的神话思维仍在不同层面发挥着作用，中国神话学仍以独特的面貌在发展着……

## 古典学与文学人类学

王以欣<sup>1</sup>



关于古希腊、古罗马的文化我们也称之为古典文化，它不只是希腊人的古典文化，也是西方世界，欧美世界共同的古典文化，就好像国学是我们中国人的古典文化一样，希、罗文化是欧美世界共同的古典文化。所以古典学研究是非常悠久的一门学问，早期服务于西方的基督教神学，因为早期的学校都是基督教教会的学校，所以学生们都要受希腊语和拉丁语的训练，他们主要是研究《圣经》。大家知道《圣经》最规范的版本，像圣哲罗姆的拉丁文的圣经的版本，还有关于早期《圣经·旧约》的译本，希腊文的译本，所以神学院的学生都要受很好的古典学的教育，希腊、罗马的，希腊拉丁语都要学得很扎实，然后主要是为神学服务。当然以后经历了文艺复兴时期，还有启蒙运动等等，古典学可以说走出了宗教神学，它逐渐变成了一种对古希腊、罗马的这种各种文学还有文献进行研究的一门学问，所以有时候我们说古典学主是研究希腊罗马的一门学问，就像汉学就是研究中国的学问一样。

它可能包括的内容是非常丰富的，但是它有一个特点，它的研究对象就是那些文学或是文献，比如说，古典学研究什么？古典学者研究的就是像《荷马史诗》，像赫西奥德的《神谱》，还有公元前6世纪的一些抒情诗，5世纪的悲剧、喜剧。悲剧喜剧都是要写成诗体的，同时也是文学作品，当然可能还有小说。希腊有没有小说，现在还是有争议的，但到罗马时代肯定是有的，《变形记》被称为是

<sup>1</sup> 南开大学历史系教授

流传至今的最早的一部小说。当然还有很多杂文，还有散文体的历史文献，历史著作，这都非常丰富，这都是古典学的研究对象。罗马时代也出了一些诗人，像维吉尔、奥维德写过“埃列阿斯”等等。

所以古典学的研究实际上研究对象就是文学，但是它的方法是非常丰富的。我这次来才知道，什么是“文学人类学”。文学人类学就是用人类学的方法研究文学。如果这样的话，古典学里面有一部分的研究，也属于文学人类学。因为它得用人类学的方法，去研究古希腊的文学。当然这些文学本身也是神话，荷马史诗、赫西奥德史诗都是神话，包括悲剧里的故事都是神话体裁，所以这种希腊罗马的文学研究其实也是神话的研究。那么研究的方法除了利用人类学的方法以外，当然还有语言学的方法，或者是从词源学的角度进行研究，或者是从纯粹文学的角度。比如文艺理论、美学、诗学等等进行研究，也可以从心理学、宗教学、哲学的角度进行研究，当然也可以从历史学，所以，在中国有古希腊罗马史研究的历史系，但是在西方国家里面都属于古典系，西方国家的历史是中世纪开始研究的，而古希腊罗马时代都属于古典系的。

所以我觉得古典学是一个多面手，它用各种方法对希腊文学或者是希腊文献进行研究，那么，大家主要关注的就是用人类学研究古典文献。古典学有一个特点，它好像就是研究这些文本，它缺乏人类学家的田野调查，实地考察。《金枝》的作者弗雷泽其实也是古典学者，他也是希腊文非常好，但是人们称他为“坐在安乐椅上的人类学家”。他是从不去做田野调查的，但是他把所有的人类学的各种民族志，各种材料搜集起来，然后进行综合分析。古典学者也不是一开始就重视人类学的方法，也是逐渐的，刚才我提到哈里森这位古典学者，他很重视人类学的研究方法，他把人类学的一些理论应用到古典学的研究，所以他的书都非常重要。还有一个学者叫马丁·尼尔森，他是瑞典学者，他特别提倡古典学者要向人类学家学习，他响应马林诺夫斯基的号召。马林诺夫斯基就说要想研究希腊的神话，必须得了解希腊社会，这就是互相联系的，他要求古典学者向神话学者学习，所以古典学者虽然是傲慢的，但是也逐渐开始学习人类学的方法，我估计不管怎么学还是不会做实地考察，只是尽量利用人类学的材料。

还有人类学的研究方法应用到神话学研究，我说古希腊的文学很多都是神话，所以会有很多很有创意的发展。比如关于弗雷泽的一些观点，像原神、杀神的一些概念，巫术等等，对仪式、对节庆，甚至对一些迷信，都有人类学的方法。现在比较流行的就是对这种“过渡性”仪式的研究，叫“成年礼”研究，包括出生时候的仪式，婚礼。还有一些母题研究，对神话本身这个故事结构母题的分析，做出比较的研究，我觉得这些东西都很丰富了古典学的研究。现在心理学研究也加入了进去，像弗洛伊德、荣格的一些心理学的东西也都很深入，所以现在古典学家我觉得是个多面手，就是应该具有人类学的素质才可以，但同时也还要有关于考古方面的一些素质与能力。

# 孙悟空视觉形象的当代建构

王大桥<sup>1</sup>



自《西游记》问世以来，几乎所有的中国人都是《西游记》直接或间接的接受者，《西游记》的文化蕴涵已经从文学文本中溢出渗透到大众的日常生活中，从精神到物质等多个方面召唤和影响着中国人的文化生活。孙悟空形象构成了电影、电视、广告、动漫、绘画等视觉文本的多重叙事，在当代图像叙事中描述和分析其形象建构可以揭示当代人的精神需求

与文化诉求。从视觉文化的角度对孙悟空的形象进行研究，我们会发现在建构孙悟空文化形象的过程中，主流意识形态、民间的狂欢文化、商业文化等多方角力，共同表征着一个文化、经济和权力相拥相抗的现实生活。本论题涉及以下内容：

其一，孙悟空视觉形象的历史演变。孙悟空从《西游记》文学文本中溢出以后，各种视觉文本开始塑造或重构其视觉形象，使其承载特定时代的文化内涵，孙悟空的视觉形象逐渐成为时代的文化表征。

其二，孙悟空视觉形象的域外构建。欧美日韩等国家对孙悟空视觉形象进行建构，借助孙悟空巨大的文化影响力，在文化和商业营销策略中加入中国元素，获得了巨大的成功。欧美日韩使用先进的影视技术和数字技术对孙悟空形象进行改写，其商业逻辑中蕴含着商业和意识形态的双重诉求。

其三，孙悟空视觉形象文本的互文性。孙悟空连接着各种视觉文本，各种视觉文本相互影响，对视觉文本的接受者来说，已经很难区分是哪一种视觉文本构成了对下一个文本的接受前提。小说、影视、动漫、绘画、广告等各种文本之间的关系不再是一种单向的影响关系，连接着这些文本的除了孙悟空形象这一符号表征外，商业策略、文化政策、民间文化以及意识形态等共同构成了孙悟空视觉形象的活动场域。

其四，孙悟空视觉形象的深层文化蕴涵。围绕孙悟空的视觉文本展开文化分析，剖析性别、年龄、形象内涵、阶层、趣味、商业逻辑、主流意识形态、民间狂欢文化等要素怎样在孙悟空视觉形象的塑造和重构中发挥各自的作用。

<sup>1</sup> 江苏连云港师专中文系副教授

# 浅析后现代语境下的文学人类学表述

王广瑞<sup>1</sup>

上个世纪 60 年代以来，后现代思潮在文学和文艺学领域产生了深刻的影响，人类学——尤其是民族志的表述——受这股思潮的影响深远。本文试图探析后现代语境下文学人类学的表述问题，这个问题关系到文学人类学将来的发展，是一个学科不得不面临和思考的问题。

在后现代语境下，文学人类学开始了自我反思。“什么是本真”，文学人类学的表述可以达到事务的元真状态吗？文学人类学民族志是不是一个“虚构的纪实”？文学人类学会不会自我解构？史实与主观记忆及认同合流在文学人类学领域会引起哪些变化与反思？

王明珂先生的《羌在汉藏之间》在大陆出版以来，得到了更大的关注，甚至都作为羌族地震赈灾的必读之物。他的华夏边缘的观点也得到了越来越多的人的认可，羌在汉藏之间由王明珂先生的主观建构甚或被当作历史的真实性来认同。本文试图以此书为例来反思文学人类学在后现代语境下的表述问题。

## 高等民族院校开设文学人类学的重要性探析

王菊<sup>2</sup>



### 一、文学人类学进入高校人文学科课堂的必要性

知识全球化背景下，对异文化的认识是越来越必要，同样，在中国文学研究领域，如何认识和了解异文化和异文学也越来越重要。采用传统的文字音韵考证、文献佐证、文物例证等方法，已经远远不能满足和适应中国文学研究的步伐，也不能满足中国文学放眼世界的要求。随着文学人类学理论、视野以及方法引进文学、文化教育的课堂，首先，能弥补传统文学视野的不足；其次，也能拓展和深化高校学生的认知深度和广度；再次，可以让学生融会贯通人类的许多共通性的知识；最后，还能让学生在整体的、多维的视野下学会相互参照和相互印证的研究作风。

### 二、文学人类学在高等民族院校开设的重要性

高等民族院校是容纳了众多民族的院校，学生们有自己不同的族属文化特征、文化特性和历史传统。针对来自祖国的四面八方的各族学生，向他们开设和教授文学人类学的课程是非常迫切而且重要的。通过文学人类学课程的学习，可以让

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 09 级硕士生

<sup>2</sup> 西南民族大学彝学学院副教授



学生：1、学会相互理解、相互珍重，用文化相对主义的观点来认识不同民族的独特魅力，减少同学之间误解或歧视而产生的一些摩擦或争斗；2、学会用神话原型理论来分析、理解和认识本民族的神话、传说、故事等等，以此来增强民族的自豪感，并加深对本民族文化的了解。同时也能用于分析和理解他民族的传统文学，增强对文化共通性的理解；3、学会用仪式理论来分析现在还广泛留存在各族现实生活中的文化事项。让学生把各种理论和知识还原到现实语境中去解决和认识现实生活中的实际的现象和本质。这样，可以通过学生的亲身经历和自我实践来加深印象，同时还能在更广泛的区域传播知识；4、学会关注文学的各种社会功用，不仅了解文学可以抒情、言志、娱乐以外，而且还能治病疗伤等，把文学运用在生活中解决很多实际的问题，文学并没有死去。随着现代传媒技术的广泛运用，文学还必将在人类的生活中起着越来越重要的作用；5、学会理解文学与多学科的关系，把文化放置在整个人类的知识体系中，加以对其相互关系和互动的关注。

### 三、文学人类学课程构拟的思考

（一）教材建设：教材的编写，组织国内外文学人类学学者编辑文学人类学教材。对于本科生而言，教材要力求通俗、浅显；对于研究生而言，要理论线索清晰、个案充足。除此以外，还应该编写一些关于文学人类学的普及性的读本，生动有趣地普及和推广文学人类学的方法和适用性；（二）讲授内容的安排：针对国内外两条线索展开讲授；（三）教学实践的构想：指导学生结合现实运用文学人类学的理论和方法来分析、理解和认识等。

## 从“文本中心”到“本文探求” ——徐新建的文学人类学研究浅析

王璐<sup>1</sup>



中国文学人类学研究专家徐新建提出了本文/文本是表述“中国文化”非常重要而有效的一对范式。本文旨在分析他提出这一范式背后的学术思考与学术脉络，通过对“文本中心”的回顾与反思，重点以他的民歌研究为例来说明其对“本文事像”的探求与实践、“本文”的分离与整合来阐释这一研究路径对文学人类学学科发展的深远意义。

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 09 级博士生

# 论民族志书写的“情境”特征

韦顺莉<sup>1</sup>

本文探析民族志书写的情境特征，剖析影响民族志书写的各因素在特定时空文化规约下的互动关系。

第一，以当下为视点，深描现实的传统发明。这里涉及民族志书写的对象范围，强调以事件为中心内容，包括物的、非物的文化遗产。对这些现场型的描述对象给予人文现实的关怀，在追述其历史的脉络中综观现实的变迁，以期传承文化事件的传统核心元素，同时彰显时代精神，促进传统文化的自在演进。这关涉民族志的家园性，要求书写者身临其境地解释现场处境，在整体描写的基础之上进行深描。

第二，以文化参与为平台，交融多重的身份认同。这里涉及民族志书写的手段方法，强调以人为中心内容，包括参与到文化事件中的各类社会人群及机构组织，诸如当下社会中的记忆主体包括官方、精英、民间三个层面，但打造社会记忆的影响因素涉及包括政府媒体、学术研究者、产业经营者、文化承载者、项目传承人等等众多关系之间的调适。对这些对话型的关系对象给予动态的关怀，从中窥视作为传统的知识生产过程及其权力表述的最终定格的意义。这关涉民族志的现代性，要求书写者以尊重他人的平等身份关注彼此之间的互动关系，显现我者中的他者，侧重于行为研究。

第三，以多元文本为载体，典藏丰盛的社会记忆。这里涉及民族志书写的表现形式，强调以样态为中心内容，论述民族志进行表达的多种形式，比如民族志叙事文本包括文献、口述、图像、展演和器物。在丰富的纪实文本中存在着每一类独特文本形式的表述体系与意象，而作为一个特殊的文化符号展示了文化参与者的多视角的观察、展演与表述，反映出不同层面人群及文化事项对于传统文化的接受与反馈。对这些整合型的文本作品给予多声道的报告，突显民族志的博物性，呈现丰富多彩的载体样态。

总之，讨论民族志书写中的情境特征，旨在强调文化传统是由众多单个文化视界有机整合而成。通过民族志散点透视般的纪实与想象，抓住文化的整体意象，多层次、多视角、多样态地保存民族文化的诸多元素及其相互间的关联。期望在民族志表述范式与写作技术的双重魅力之下，由纪实而关照多元与整合，由想象而追求互动与开放，推进文化传统的传承与保护，给予记录家园遗产的民族志以充分的诗学表达与权力表征。

---

<sup>1</sup> 广西民族大学文学院教授



## 如何处理民族志中的“想象” ——以《中国土地信仰文化图像人类学志》为例

吴秋林<sup>1</sup>



《中国土地信仰文化图像人类学志》是本人近年出版的一本约四百页的图像志著作，主要内容为以贵州为例的中国土地信仰文化的民族图像志。在这些民族图像志的研究中，如何来理解“纪实和想象”，在其中有一个比较深刻的理解和经历。比如说，民族志的记录和研究中适合使用“纪实”的概念吗？在民族志的记录和研究中有没有“想象”等一系列问题……希望通过我自己的一系列实践性过程来理解“民族志的纪实和想象”这个问题。

## 从《尘埃落定》看“知识场域”中女性地位的缺失

徐寅<sup>2</sup>



《尘埃落定》在作者、读者、评论者的共同努力下，建构起了一种以作者意志为主导的“知识场域”，在这样的场域之中，话语权为作者所控制，而作者又将它赋予了文本中的男性，虽然少数民族的这种“知识场域”处于主流文学的边缘地位，但通过性别合谋的方式，消解女性的话语权，剥夺她们的地位，让她们始终处于“他者”的位置上，这使得阿来为代表的一批少数民族作家们营造的场域拥有了消费市场。从对阿来的文本解读中，我们不难看出，其实福柯提出的“知识”所引申出来的知识型应该是导致女性地位在文本、甚至在现实中缺失的主要原因。知识与权力的密切联系，从中国的历史发展来看，古代提倡的“女子无才便是德”，最先剥夺了女性受教育的权力，科学生产方面的知识就与女性大大分离，女性接受的往往是家庭中服务性的一系列知识，如针织女工。中国历代的掌权者中，极少有女性的出现，权力往往是掌握在男性手中，女性甚至很少投身到需要脑力为依靠的政治、科学、文学之中。从这些都不难看出，知识型对于大多数女性而言是缺乏的。而本文提到的“知识场域”的建构正是一种知识型的外延和扩展。阿来利用他的知识结构，在《尘埃

<sup>1</sup> 贵州民族学院教授

<sup>2</sup> 西北民族大学文学院硕士研究生

落定》之中建立起了这种场域，而男权中心的知识结构使大众消费者默许了场域所力图消解的东西，评论者们与男权文化的合谋，扼杀了对于女性问题深层次的思考，使得文本的解读停留在了女性问题的表面甚至偏移正确对待女性应有的态度，女性话语权在文本内外都彻底缺失。因而，如何摆脱这种“知识场域”的影响，建立女性文本自己的“场域”，是恢复女性话语权，重新建构女性地位的重要手段。

## “民族文学”的多重表述 ——官方、作家与民间表述

薛敬梅<sup>1</sup>



在多民族国家内部，“民族文学”是族际交往和多种话语表述的产物，它主要包括了三类表述主体：官方、作家与民间。

### 一、官方表述：

官方常利用文学等多种艺术形式的表述服务于民族国家的想象建构，其话语表述服从于国家意志和主流文化，掌握着表述的话语权，官方的文学表述可以综合调度报刊杂志广播电视传媒博物馆等各种表述形式，以行政指令的方式介入，通过强势话语影响控制其他表述主体。

### 二、作者表述：

当代语境下的作者表述是指向个体和文字方式表述的主体。强烈的主体意识，精英意识和文化意识，使作家面临作家身份和族群身份的建构。具有少数民族身份的作家常穿行在不同文化体系中，具有双重甚至多重的文化和身份认同，在文化的冲突、影响的焦虑、族群文化的表述、诗化哲人和民间歌手之间努力寻找自己的位置和方向。具有对母语的捍卫也有对共同语的丰富。

### 三、民间表述：

以口述为主，偏重于对本土和族群文化的表述，是族群文化和历史记忆传承的主体。兼有集体性和个体性，表述文本常与仪式、歌舞、传统、信仰、节庆、习俗、饮食服饰等结合在一起。神话、传说、故事和歌谣是主要的表述形式。

### 四、主体间的交融与建构

“民族文学”是三类主体对话、交融、集合的产物。官方从民族国家的立场出发会不断从民间和作家表述中寻求价值的支撑和意义的援引。而民间表述也会受到官方强势话语的影响，表现出对主流话语的回应和想象。作家表述是民族国家文学表述的主体代表，民间表述是作家表述的源泉和土壤，具有强烈族群意识和文化归属感的作家表述也可能成为民间表述的代表。

<sup>1</sup> 云南思茅师范高等专科学校中文系教授

中国民族文学表现出作家族群身份的复合性和跨族际书写的特征，不只是为了彰显身份表达立场或呈现某种文化景观，同时表现出对文学内在审美品质的追求、普遍人性和人类命运的关注，这样的书写努力有可能成为人类共同的话语和文化产品赢得自己的地位价值。

## 知识范式的转型与文化通观的尝试

杨骊<sup>1</sup>



人类对于世界的认知，在不同阶段有不同的知识范式。大体说来，在人类历史上，知识范式经历了四个大的转型：神话知识范式——形而上学知识范式——科学知识范式——交往性知识范式。在当代，交往性知识范式的出现反映了人们文化通观的欲求。

四重证据法知识考古的范式从王国维的二重证据法逐步发展而来，它的理论与实践体现了在三个层面进行文化整合的努力：一、整合传统经学考据和义理的理路。二、整合认识论的归纳法与演绎法的理路。三、整合国学考据学与人类学、阐释学与实证主义等学科的理路。这一文化整合的尝试反映了当代学者试图融汇古今、打通中西进行文化通观的努力，带来了知识范式的转型。

## 记忆的展示 ——以广岛和平纪念资料馆的事例为中心

杨小平<sup>2</sup>



博物馆作为记忆的表征的装置，将那些属于过去的事物的当今意义，放在[现在]这一展示的基点上，进行解释和赋予其意义。同时，记忆论的研究上，莫里斯·哈布瓦赫提起的“集体的记忆”与“个人的记忆”之间的关系问题，以及 Pieer Nora 提出的“记忆的场”的概念，都关注到记忆的表象的“场、空间”的问题。换句话说，研究记忆展示的意义，不仅仅在于充实“历史”的史实，更重要的意义在于明确当今的人们是如何解释和表象过去的，这可以为今后的历史展示提供方向。再次，博物馆作为公共的空间，就注定它不仅是一个“赋予”的装置，同时是一个多样的主体性实践的空间。当博物馆的展

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 09 级博士生

<sup>2</sup> 日本广岛大学博士候选人

示与记忆相结合的时候,“主体性的实践”就成为必需关注的对象。

广岛和平纪念资料馆是广岛市为了纪念和展示 1945 年 8 月 6 日美军在广岛投下原子弹所造成的巨大破坏的博物馆,通过对原子弹爆炸体验的记忆的展示表达“反对核武器,追求无核化的世界和平”的理念。然后,在美国、日本、中国对于原子弹投下的历史认识不同的背景下,这样的展示是如何表象“原子弹投下的事实”,同时又是如何通过展示将广岛的体验和记忆表象为“和平”意义的,是我所关心的问题。因为这不仅关系到日本对于原子弹投下的认识,同时直接体现出日本对于战后责任的理解。在当前中日关系受到历史问题纠结的情况下,跨越历史认识实现“记忆的和解”,从文化人类学的角度,关注广岛这一地域及记忆展示的主体性实践是一种新的有效的尝试。

本研究,作者在把握中日美间对于战争体验的历史认识的基础上,整理广岛和平纪念资料馆的展示的历史演变的同时,从文化人类学的视点出发,注重考察展示中的人们的主体性实践,以该博物馆的自愿者解说的身份,透过自己的主体性实践,试图明确广岛原子弹爆炸的展示所表象的意义,弄清[现在]对于“记忆”的构建和解释的逻辑。

## 传统“储存器”里的民间歌谣 ——关中仪式歌谣解读

杨雅丽<sup>1</sup>



仪式,被人类学家称为“传统的贮存器”(container),是人类学观察和体验社会历史生活的“实验场域”。仪式总是和一定的话语叙述相结合,无话语表达就不可能有真正意义的仪式。因此研究仪式,不能不剖析那些存放于仪式这个传统“储存器”中的民间话语,即民间歌谣。本文尝试探讨在陕西关中地区世代传承的民间仪式歌谣,研究这种与仪式共存的民间话语如何完成对“传统”的“储存”,从而观察仪式歌谣的“社会记忆”、“历史记忆”功能以及它们的现实境遇。

随着社会的迅速发展和民族共同语的强势推行,仪式与用方言承载的仪式歌谣正在迅速淡出历史舞台,那些曾经在民间生活中发挥重要社会组织功能,甚至是人们精神信仰的文化传统的重要组成部分,已经在社会现代化进程中失去价值意义,而成为“非主流/边缘化”的历史陈迹。关中民间仪式歌谣的消失意味着以它们为载体的特定地域的民间文化的永远消亡,所以应该对关中民间仪式与仪

<sup>1</sup> 重庆长江师范学院文学与新闻学院教授



式歌谣进行抢救发掘和研究。

本文从以下几方面研究关中民间仪式歌谣的文化意蕴：一、歌谣与宗教仪式、二、歌谣与人生礼仪、三、仪式歌谣与爱情婚姻。

## 广场文化与地方叙事 ——以广西宜州刘三姐音乐喷泉广场为例

银浩<sup>1</sup>



刘三姐的传说在广西流传已久，与其影响力远远超过了民间文学的范畴，究其原因除了传说本身的魅力外，还与地方话语有着密切的联系，如今的“刘三姐”已经成为一个广西的象征符号，其内涵被不断地延续与重构。

作为刘三姐故乡的广西宜州，更是全力打造“刘三姐”这一文化品牌，刘三姐音乐喷泉广场作为宜州“刘三姐”文化产业中的璀璨明珠，已非普通广场所能承载的传统功能，它记录了一部传说是如何为地方叙事所书写的历史。本文以对宜州“刘三姐广场”的田野考察为基础，对民间传说与地方叙事的关联现象予以描述和分析。

## 侗歌艺术传承场域的话语空间与信息域生成

张泽忠<sup>2</sup>



转型期，侗歌艺术传承场域的整一性意义系统发生了改变，然而在创生性层面上创造“富有挑衅性”的“新生性文化（emergent culture）”应该成为可能。从比较的角度，讨论源自于传统的侗歌艺术传承场域话语方式与后现代情境下信息意义拓展及转化之间的关联，成为这篇文章的分析重点和旨意所在。结论认为，现代语境下，侗歌艺术传承场域要素构成及其活动空间、话语方式，借助源自于传统的基础性条件和内在性根源，完全有可能让审美主体感知意义世界和

审美世界的方式（一种有别于日常生存又植根于日常生存的方式）得以不断生成日臻丰富、完善，且让审美主体的审美自觉性和审美创造力，在现实人化和审美化过程中，转化为后现代情境下渴望意义系统整合和信息域得以拓展的动因。

<sup>1</sup> 四川大学文学与新闻学院 09 级博士生

<sup>2</sup> 广西民族大学文学院教授

# 以摩梭调研为例论民族志田野和写作中的同理心 ——兼论民族志的叙事方式

赵鹏<sup>1</sup>

“研究”被认为是在“写文化”，而避免书写中作者的“我群”偏见最重要的心智之一就是同理心。同理心不仅是在田野工作中的尊重和平等，还有在深层的表述和编排方式上尽可能做到同理心。能够对他人感情有一种强烈共鸣，并且通过自身努力使主位受益的原则得以实现，应当是更高境界的同理心。



民族志的叙事方式可以是专业论文，可以是视觉作品，我们应该如何选择表述形式？用什么方式传播？去影响那些依然抱有偏见的人们？表达力的萎缩似乎是当今所有知识精英的困境。这需要所有那些有志于改变或丰富民族志写作，促进学科传播的人来思考对策，共同努力。

— 完 —

---

<sup>1</sup> 中央民族大学民族学与社会学学院博士生





## 【本期栏目主持】

谭佳（1978-），女，博士，中国社会科学院文学所助理研究员。

## 【栏目导言】

我们一直希望“青年栏目”栏目能集中呈现这个学科的年轻人如何在前辈的带领下执着求学耕耘；以及展现不同高校如何组织年轻人如火如荼地建设这门蓬勃的新兴学科。本着栏目宗旨，作为本期主持人，我很高兴每次都能搜集到大量学术资料和信息，这也让我们对学科、学会和“通讯”本身更加充满信心和期待。

在本期栏目中，我们首先刊载了杨雅丽教授的大作。需要特别说明的是，作为该领域的专家和前辈，杨教授已属“资深”。然而，她仍然不吝赐稿，不仅给予我们及时学习的机会，更借此表达了对“通讯”的支持，以及对我们编务工作的帮助和信任。因此，我们特在“佳作欣赏”中刊载此文，以便能让大家学习交流。为了配合本期通讯的主题，即对“中国文学人类学学会第五届学术年会”的介绍，我们专门在“学苑新音”邀请了参会博士、硕士，以及准备报考文学人类学博士生的同学从不同角度，发表他们自己对学科及年会的认识与心得。无论这些论述是否能让每位读者接受，他们积极参与的态度、认真探索的学术精神都无疑值得我们所有人肯定和尊敬。作为主持人，我也希望能不断有学会成员和关注我们的读者来稿持续讨论这一问题，引发大家进一步的思考和争鸣。另外，这次“佳作欣赏”和“学苑新音”中的文章，基本上都系作者们首次惠赠。对此，我们倍感珍惜和荣幸，再次诚挚谢谢他们对本栏目的支持与信任。

最后，作为中国文学人类学专业的重要学术领地和学科建设点，四川大学“文学与人类学研究中心”以其独树一帜的研究方法、长期的执着探索和一批优秀的专家学者在全国享有相应的知名度和影响力。为了让更多的会员和读者及时了解四川大学的文学人类学研究特点，我们集中编辑了四川大学“文学人类学讲坛”系列报道，希望大家能进一步引起大家的关注和共鸣。

## ● 佳作赏析

# 传统“储存器”里的民间叙事 ——关中祈雨歌解读

杨雅丽<sup>1</sup>

**【摘要】**仪式是传统的“储存器”，储存了民族的历史与历史深处最真实的记忆，无法看见的宗教与神话信仰在仪式歌的“真情诉说”中成为真实的“存在”。由于干旱一直是对关中农业社会危害最大又频繁发生的自然灾害，所以为禳除旱灾举行的祈雨祭祀是关中地区重要的仪式风俗，伴随着祈雨仪式流传下来的祈雨歌是农耕民族在与旱灾抗争中谱写的悲壮乐章。祈雨活动在营造宗教氛围之同时，又根据现实生活之需要使仪式成为最具有现实性和实用性的民俗活动，事实上，神话性与宗教性只是祈雨仪式的显性结构标志，其本质是对民生疾苦与现实社会的人文关怀。

**【关键词】**仪式 祈雨歌 传统 宗教 现实性

仪式是“传统的贮存器”(container)，被人类学家当做“观察人类情绪、情感以及经验意义的工具”和阅读、诠释社会的“不可多得的“文本”<sup>①</sup>。仪式作为社会历史生活的“实验场域”，其演绎的过程总是与一定的话语叙述相结合，“没有话语表达就不可能有真正意义的仪式”<sup>②</sup>。仪式的意义不仅在于它的程序、道具和参与者的服饰、动作及乐舞，更在于仪式中的话语。本文以流传于陕西省关中地区东部渭南各区县的祈雨歌为语料，解析祈雨仪式作为传统的“储存器”所具有的社会历史记忆功能。

### 一 神话性、宗教性——从祈雨歌回望逝去的历史

仪式的内容、形式与神话、宗教无法“截然分开”，无法“看见”的宗教信仰在仪式的演绎中成为真实的“存在”<sup>③</sup>。祈雨是关中民间最重要的风俗活动，《渭南地区歌谣集成》所收5篇祈雨仪式歌从不同层面折射了关中地区祈雨风俗的文化特性。

《祈雨歌》(一)：“一根信香满炉烟，圪拧弯曲冲上天。冲上天，冲上天，烟得玉皇眼窝酸。呼雷雷，火闪闪，清风细雨下三天。”<sup>④</sup>歌谣描述了一场祈雨仪式：香炉里弥漫着烟气，人们跪伏在地向天神祷告，祈盼“信香”的烟气携带着人们对雨的渴望上达天庭，幻想玉皇会被烟气熏得眼窝发酸流泪，降下“清风细雨”。

---

<sup>1</sup>作者简介：杨雅丽，女，长江师范学院文学与新闻学院教授。通信地址：重庆市涪陵区李渡聚龙大道 98 号；长江师范学院文学与新闻学院。邮编：408100。电子邮箱：wnyangyali@163.com

《祈雨歌》(二):“天干啦,火着啦,娃娃哭的吃馍呀。天旱不收没有馍,娃娃饿得不得活。天爷天爷再不下,我七个寡妇撕赶上嫁。”<sup>⑤</sup>该篇记述寡妇在祈雨仪式中的“真情诉说”:旱魃肆虐,干旱的程度如同烈火烧灼。庄稼无收,孩子饥饿难活,寡妇无法守寡,恳求“天爷”降雨,言辞间宣泄着无奈、悲愤与怨恨。

《祈雨歌》(三)构建了一个众神纷纭的世界:“一拜南海观世音,二拜罗汉五百身。”“我佛早下安乐雨,普救万民,阿弥陀佛!”“一声钟鼓一声响,我请九江、八河、四海龙王。请龙王,搬玉皇,搬来玉皇莲台座。”接着以写实手法敷陈其事:“秋收薄,麦未安,地里胡基堆如山。碌碡碾,土冒烟,娃娃饿得怪叫唤,万民个个哭皇天。”歌谣描绘了干旱的严酷与灾情的悲惨,表达了对降雨的祈盼,人们甚至幻想:“下雨就在今晌,南岸上来一朵云,遮了太阳阴了天,清风细雨下三天。”<sup>⑥</sup>歌谣杂糅了多种宗教信仰:“佛”、“观世音”、“罗汉”、“菩萨”、“普救”、“阿弥陀佛”是佛教术语,“龙王”、“玉皇”、“皇天”是本土宗教与神话词汇。祈雨歌的“真情诉说”构建于神话与宗教信仰的基础上,天庭、玉帝、龙王的神话与菩萨、观音、罗汉等佛教话语是祈雨仪式的信仰来源,人们在诚挚的祭祀中希望得到神灵的眷顾,相信自己的“深情诉说”能感动诸神而降雨。

歌谣《拜狮求雨》记述了一场耐人寻味的祈雨仪式:“狮娃狮娃哥哥,天旱天旱火火,毛头女娃没人养活。请龙王,拜玉皇,窟里窟创下一场。先洗狮娃头,吓得满地流;再洗狮娃腰,下得起了蚊,下得不得努住(努住:停住。引者注)。”<sup>⑦</sup>“毛头女娃”,是关中方言词,指女孩子。这首歌谣描述的祈雨仪式的核心场景是一少女用水冲洗石头狮子。

为什么活跃在这场祈雨仪式中的核心人物会是女性?考稽文字资料,会发现女性在古代祈雨仪式中扮演着非常重要的角色。殷墟甲骨文中大量殷商统治者祈雨祭祀的卜辞,禳旱祈雨是殷商时期的“重要巫术活动”。殷人祈雨以女巫担任主角,女巫以歌舞娱神;如果求雨未果,殷人便会“焚巫求雨”<sup>⑧</sup>。焚烧女巫是典型的女子祭献仪式,“焚”是献物给神的一种手段,相信天神接受了女巫,与之媾和而降雨。舞蹈娱神、焚烧女巫、交媾求雨,都是“以女性的性能力来诱惑天神,以达到求雨的目的”<sup>⑨</sup>。

《周礼·春官》有“司巫”之职:“司巫掌群巫之政令。若国大旱,则帅巫而舞雩。”郑玄注:“雩,旱祭也。”贾公彦疏:“云若国大旱,则帅巫而舞雩者,谓帅女巫。”<sup>⑩</sup>“雩”指祭祀祈雨,仪式中巫以舞娱神故称“舞雩”。“巫”有男、女,“女巫”的职责之一是:“旱暵,则舞雩”。周人以女巫行“雩祭”的本质也是要通过“性诱惑”<sup>⑪</sup>达到得雨之目的。

董仲舒《春秋繁露》第74篇曰:“凡求雨之大体,丈夫欲藏匿,女子欲和而乐。”此云西汉时禳旱祈雨之细节。在传统哲学思维中男子属“阳性”,与“天阳”、“干旱”、“炽热”属同类事物,而女性作为“阳性”的对立面,与“天阴”、“阴雨”、“阴冷”属同类事物。“根据交感巫术原理,同类事物是可以交相感应的”<sup>⑫</sup>,所以女性以其“阴性”特征对同为“阴性”的雨水产生诱惑,即可以达到“开阴”

降雨之效果<sup>⑬</sup>。

在世界范围内人类早期的神话思维有惊人的相似性。东非班图黑人的巴龙加部落每逢干旱无雨季节,就由妇女出面举行祈雨仪式。“她们脱光身上所有衣服,只穿紧身衣裾,戴着草做的头饰或着一种特殊的蔓草叶编成的短裙。她们打扮好后,便怪声呼叫,唱着猥亵的歌。”“任何男人都不得观看这些只用树叶遮身四处巡回的女人。”<sup>⑭</sup>巴龙加部落妇女祈雨的狂欢与歌唱可以印证中国自远古到殷周及西汉,祈雨仪式皆与“女巫/女性”有不解之缘之史实,而这些被我们援引的中外祈雨资料又可以共同印证关中祈雨歌《拜狮求雨》以女性为主角所蕴涵的文化意义。《祈雨歌》(二)以“寡妇”口吻祈雨,隐含于仪式结构中的文化元素正与“毛头女子”扮演祈雨主角的性别意义相同。

历史深处的宗教、神话与巫术,随着时间推移与生活场景变迁而不断被人类遗忘,但“由于宗教礼仪活动具有极大的历史稳定性,其模式可以历数千年而基本不变地保持在各时代的社会生活结构中”,因此可以根据祈雨仪式与祈雨歌来“构拟、复原出已经失传的上古时代的仪式模型以及与之相应的宗教——神话观念”<sup>⑮</sup>。仪式作为传统的“储存器”,储存着历史深处最真实的记忆。

## 二 祈雨歌是农耕民族在与旱灾抗争中谱写的悲壮乐章

关中地区是中华文明的重要发祥地,在历史上产生过重大影响的周、秦、汉、唐皆建都于此,并在此创建了中华民族源远流长的农业文明。

周人早期活跃在黄土高原腹地的农牧交错地带,兴盛于渭水流域的黄土台塬和冲积平原,从先周到西周,周人在渭水两岸的关中平原上创造了辉煌的农耕文化。《汉书·地理志》记载:“昔后稷封豳,公刘处豳,太王徙岐,文王作酆,武王治镐,其民有先王遗风,好稼穡,务本业,故豳诗言农桑衣食之本甚备。”<sup>⑯</sup>后稷是周族农业文明的创世纪英雄,《诗经·大雅·生民》讴歌了他在邠教民稼穡的丰功伟绩。《史记·周本纪》记载:“公刘虽在戎狄之间,复修后稷之业,务耕种,行地宜,自漆、沮渡渭,取材用,行者有资,居者有畜积,民赖其庆,百姓怀之,多徙而保归焉。”<sup>⑰</sup>《诗经·大雅·公刘》记述了公元前十六世纪公刘率周族由邠迁豳,循后稷稼穡之道,为周族发展奠定了坚实基础。历史上曾因为“环境恶化和水土资源退化”以及“游牧民族南侵占领”<sup>⑱</sup>等原因,导致周人数次迁徙,如公刘迁豳、古公迁岐、文王迁丰、平王东迁,但周人始终坚守着农业立国的文化传统。

《礼记·王制》是以周代制度为基础构想王朝政治范式的经典文献,蕴涵了丰富的关中文化元素。该篇曰:“国无九年之蓄曰不足,无六年之蓄曰急,无三年之蓄曰国非其国也。三年耕必有一年之食,九年耕必有三年之食,以三十年之通,虽有凶旱水溢,民无菜色。”<sup>⑲</sup>这一论断印证了关中地区悠久的农耕文明史,折射了生活在这里的农耕民族对如影随形的水旱灾害的深切忧患,反映了农业国家对发展生产、积贮粮食重要性的清醒认识。

特定的自然地理环境与人文环境是禳灾仪式产生的土壤,关中自古以来就是

自然灾害多发区，旱灾一直是困扰关中地区的最频繁、最严重的自然灾害。《诗经·大雅·云汉》应该是关中地区流传至今的最早的祈雨歌，作于周宣王时。周人面对残酷的旱灾，祈祷天帝和众神施恩降雨。诗中写道：“旱既大甚，淅淅山川。旱魃为虐，如炎如焚。”久旱无雨与炎热高温干涸了土地，毁灭了庄稼，人民在酷热中饥饿而死，天下大乱，国无纲纪。“靡神不举，靡爱斯牲。圭璧即卒，宁莫我听，靡有子遗”。周人已向诸神与列祖列宗告急，已经献上神灵喜好的所有贡品，祭神的玉器皆已用尽，但没有那个神灵肯倾听他们的哭诉，连祖宗也不能解除他们的苦难。向来做事“兢兢业业，如霆如雷”的周人无奈地呼号：“群公先正，则不我助。父母先祖，胡宁忍予。”<sup>⑩</sup>

《诗经·大雅·云汉》的祈雨声消失在悠远的历史深处，但它描述的旱灾悲剧在其后的岁月里不断重演。“西周幽王二年（公元前780年）泾、渭竭。”“秦王政十二年（公元前235年）天下大旱。”“西汉高祖二年（公元前205年）关中大饥，人相食。”“西汉元封四年（公元前107年）夏大旱，民多渴死。”“东汉兴平元年（公元194年）四至七月夏秋，三辅大旱，人相食啖，白骨委积。”“北魏太安五年（公元459年）雍州旱灾，年谷不收。”“西魏大统二年（公元536年）关中大旱，饥。人相食，死者十之七八。”“隋开皇十四年（公元594年）七月，关中大旱。文帝率民就食洛阳。”“唐永淳元年（公元682年）五月，京畿旱，蝗，关中及岭南饥，又疾疫，死者相枕于路。”“唐宝应元年（公元762年）关中旱、蝗、疫疾，死者相枕于路。”“元天历二年（公元1329年）四月关中大旱，人相食。”“明成化二十二年（公元1486年）六月旱，虫鼠食苗稼。七月不雨，西安大饥，斗米万钱，死亡载道。”“明嘉靖七年（公元1528年）五月大旱，人相食，饿死无数。”“明万历十年（1582年）大旱饥，人相食。”“明万历十六年（公元1588年）大饥荒。汤峪川有白绿二色石面，乡民取以充饥。”“明崇祯六年（公元1633年）旱饥，饿殍遍野。”“明崇祯十三年（公元1640年）秋，全陕大旱饥，树皮草根皆食尽，父子夫妇相剖啖，道殍相望，十亡八九。”“明崇祯十四年（公元1641年）大旱，人相食，草木尽。”“清康熙五十九年（1720年），是年至来年特大旱，时斗米值银七、八钱，女孩易米二、三升。”“清光绪三年（公元1877年）秦晋自去冬今春及夏不雨，赤地千里，人相食，道殍相望，为百年之奇灾。”民国十七至十九年（公元1928—1930年）陕西全省“三年不雨，六料未收，十室九空，饿殍遍野，为祸之惨，空前未有”<sup>⑪</sup>。

西汉贾谊考察汉初政治而作的《论积贮疏》指出，不发展农业、积贮粮食，如果同时出现大范围的自然灾害与外敌入侵的边患，就会对国家造成毁灭性打击。他列举的自然灾害即是“不幸有方二三千里之旱”，如果“兵旱相乘，天下大屈，有勇力者聚徒而衡击，罢夫羸老易子鬻其骨”。西汉的建都之地是位于关中的长安，因此贾谊的论断亦包含着丰富的关中文化元素，这就是频繁的旱灾使生活在这里的农耕民族心中弥漫着对自然灾害的深切忧患。

水是人类的生命之源，农业生产离不开充足的雨水，特别是在水利灌溉未大兴之前雨水是最主要的农业用水来源，所以在干旱到来之际祈雨便成为最急

迫、最重大的人事活动。由于干旱一直是对关中农业社会危害最大又频繁发生的自然灾害，为驱除旱魃举行的祈雨祭祀就成为关中地区重要的仪式风俗，祈雨歌是农耕民族在与旱魔抗争中谱写的悲壮乐章。

### 三 现实性、实用性——祈雨歌折射的人文传统

在漫长的历史演进中，华夏民族的祖先曾创造了一个虚幻不实又拥有绝对权威的鬼神世界，从现有的甲骨卜辞和史籍资料看，这种情形延及殷商，殷商是一个拥有完备神学政治体系的朝代。从西周到春秋，中国文化的“轴心时代”已经到来，表现在鬼神观念上，神人关系由殷商的“鬼神至尊”发展到西周的“神人互补”，进而巨变为春秋的“人的凸现”<sup>②2</sup>，形成了我国学术思想史上第一个无神论思潮，也奠定了中国传统文化人文性而非宗教性的基本格局。

钱穆先生认为：“中国古代的宗教，很早便为政治意义所融化，成为政治性的宗教了。因此宗教上的礼，亦渐变而为政治上的礼。”<sup>②3</sup>这种肇始于宗教，后来被政治化、伦理化的礼，即使在最具有宗教色彩的事鬼敬神活动中，亦体现了中华礼仪贴近现实、关注人文的鲜明特性。我们在解读周人祈雨诗《诗经·大雅·云汉》时，已经感知周人对天神和祖先的怀疑与不满：不是我们不勤勉，不是我们对神灵和祖先不尽心，连万民的饥饿与死亡都不能让天神动心！周人处在自然因素起决定性作用的人类文明早期，他们凭借在世世代代艰辛经历中积累起来的生存经验和智慧，试图通过祈雨仪式来化解这场重大旱灾，但他们对在旱灾面前无动于衷的天神和祖先已经绝望，鬼神在周人心中的地位已经动摇。祈雨歌的“真情诉说”不再是专意对诸神与先祖的恳求和祷告，而是站立在现实主义立场上描述旱灾的严酷，表达人类对巨大灾难的恐惧、悲伤、绝望和愤怒。

“礼”是荀子学说的核心概念，荀子认为礼具有缘饰人生之功能。《荀子·礼论》曰：“凡礼：事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。是百王之所同，古今之所一也。”各种礼仪实践的目的均在于“饰”，即缘饰人们的现实生活和道德情感。《礼记·曾子问》曰，“君子以礼饰情”，揭示了礼作为人类道德情感的外在文饰所具有的特性与功能。沈文倬先生指出，“礼是现实生活的缘饰化”<sup>②4</sup>，确认礼仪与现实人生有密不可分的关系。《诗经·大雅·云汉》和流传于关中地区的祈雨歌皆印证了一个朴素而深刻的礼学道理：祈雨仪式作为中华之礼的组成部分，其价值功能即是对现实生活的“缘饰”。

我们在解读关中祈雨歌的宗教性与神话性特征之同时，已真切感知那激荡于仪式歌“真情诉说”中的人文情感。祭祀仪式在营造宗教氛围之同时，又根据现实生活之需要使仪式成为最具有现实意义的民俗活动。事实上，神话性与宗教性只是祈雨仪式的显性结构标志，而现实性与实用性则是仪式行为的出发点，对国家命运和民生疾苦的人文关怀才是祈雨活动的精神旨归。

在《祈雨歌》（一）描绘的祈雨仪式里，烟气冲上天庭使玉皇因眼窝发酸流泪而降雨的细节已经让“神性”坠落于人间的凡俗：不是让烟气升天感动天神，而是用烟气“逼迫”天神降雨。祭祀求雨更多是出于无奈和对久旱不雨的恐惧与



怨恨，反映了传统民俗叙事的现实性与实用性，折射了中国文化传统的人文性特征。

《祈雨歌》（二）用夸张笔墨写道：“天干啦，火着啦”，将旱魃的凶悍逼真地描绘出来，而大旱的必然性灾难即是颗粒无收，所以“娃娃哭的吃馍呀”，“天旱不收没有馍，娃娃饿得不得活”，以现实主义笔法真实地描述了大旱的严酷与民众的苦难。

《祈雨歌》（三）的叙述透射出一种超越神性的人性魅力，人们想象用语言来调遣“佛”、“南海观世音”、“罗汉五百身”、“九江、八河、四海龙王”，甚至“玉皇”，严酷的旱情与民不聊生的现状激活人们的灵感。这使人联想到《礼记·郊特牲》对蜡祭的记述：“天子大蜡八。伊耆氏始为蜡，蜡也者，索也。岁十二月，合聚万物而索飧之也。……古之君子，使之必报之。迎猫，为其食田鼠也，迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。”蜡祭是自远古伊耆氏时代流传下来的原始仪式，仪式中也必然伴随着话语叙述：“土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽。”陈澧注：“此祝辞也。宅，犹安也。土安则无崩圯，水归则无泛溢。昆虫，谓螟蝗，害稼者。作，起也。草木各归根于藪泽，不得生于耕稼之土也。”<sup>25</sup>《伊耆氏蜡辞》是我国最古老的仪式歌，蜡祭中求索百神而祭之，感恩诸神对人类的护佑。心怀忧患的远古先民即使在感恩众神、全民狂欢的仪典中，亦未忘却那隐藏在幽冥处，随时会兴风作浪，祸害庄稼、危害人类的种种灾难，如台塬沟坎崩塌、沟渠横流、螟蝗为害、草木疯长等。《伊耆氏蜡辞》用不容置疑的口吻喝令自然物不要作祟为灾，一方面反映了人类早期对巫术力量的信仰，一方面说明远古先民对自身语言力量的深信不疑。关中祈雨歌用言辞调遣诸神，与《伊耆氏蜡辞》有异曲同工之人性魅力。

仪式是传统的“储存器”，它储存着民族的历史与传统。随着现代化进程的突飞猛进，传统正在迅速地被打破、被消解，即使在被称为“中国传统文化的汪洋大海”的中国乡村<sup>26</sup>，当现代文明的疾风骤雨席卷而过时传统正在被遗忘。特别是随着社会生活场景的变迁与民族共同语的强势推行，几乎所有的汉语方言都处于“一个史无前例的急剧变化、萎缩和消亡的过程之中”<sup>27</sup>。以方言为载体的仪式歌与传统仪式正迅速地淡出生活视线，那些曾经在历史上发挥过重要社会组织功能，甚至是人们精神信仰之载体的传统仪式，已经走向“非主流/边缘化”，传统仪式与各种民间文化正在被现代传媒及丰富的现代娱乐方式所取代。仪式与仪式歌的消亡意味着以之为载体的民间文化与民族传统的消亡，所以应该对仪式与仪式歌进行抢救性发掘和研究。

## 【参考文献】

①③彭兆荣《文学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007年，第1页，第47页。

②彭兆荣《文学与仪式：文学人类学的一个文化视野——酒神及其祭祀仪式的发生学原理》，北京：北京大学出版社，2004年，第2页。

④⑤⑥⑦辛景生《渭南地区歌谣集成》，西安：三秦出版社，1989年，第107页，第108页，第108页，第110页。

⑧赵容俊《甲骨卜辞所见之巫者的救灾活动》，《殷都学刊》，2003年第4期，第2—3页。

⑨王艳丽《古代祈雨仪式的性别研究》，《古籍整理研究学刊》，2009年第1期，第72页。

⑩《十三经注疏·周礼注疏》，北京：中华书局，1980年，第816页。

⑪国光红《关于古代的祈雨》，《四川大学学报》（哲学社会科学版），1994年第3期，第86页。

⑫⑬叶舒宪《中国神话哲学》，西安：陕西人民出版社，2005年，第151页，第5页。

⑭朱学忠《董仲舒的“开阴”求雨与女性诱雨的人类学经验》，《学术月刊》，1999年第6期，第67页。

⑮弗雷泽《金枝》，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第101页。

⑯班固《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1462页。

⑰司马迁《史记》，北京：中华书局，1959年，第112页。

⑱黄春长《渭河流域先周一西周时代环境和水土资源退化及其社会影响》，北京：《第四纪研究》，2003年第4期，第404页。

⑲《十三经注疏·礼记正义》，北京：中华书局，1980年，第1334页。

⑳《十三经注疏·毛诗正义》，北京：中华书局，1980年，第361页。

㉑陕西省地方志编纂委员会《陕西地方志丛书·西安市志》第一卷，西安，西安出版社，1996年，第348—353页。

㉒王杰《殷周至春秋时期神人关系之演进》，《中共中央党校学报》，2008年第3期，第78页。

㉓钱穆《中国文化史导论》，商务印书馆，1994年，第72页。

㉔沈文倬《宗周礼乐文明考论》，杭州：杭州大学出版社，1999年，第557页。

㉕陈澧《礼记集说》，上海：上海古籍出版社，1987年，第147页。

㉖王钧林《近代乡村文化的衰落》，《学术月刊》，1995年10期，第49页。

㉗曹志耘《关于濒危汉语方言问题》，《北京语言大学汉语语言学文萃·方言卷》，北京：北京语言大学出版社，2004年，第46页。

— 完 —

# “神话历史化”假说形成、不足及解决<sup>1</sup>

李川<sup>2</sup>

**【摘要】**“神话历史化”的失误在于借助现代西方的知识论，对本土文化性实践作了扭曲的理解和解释。本文以古今（本土传统注疏学与中国现代神话学）对“语怪”现象的解释为案例，讨论传统学术的内部问题如何被转换为现代学术问题，并反思“神话”“历史”这两个概念的古典学渊源指出其实践论的可能的研究方向。

**【关键词】**神话历史化、神话、语怪、实践论

作为神话学基本问题的“神话历史化”的路径是，将传统经史内部异端问题的“语怪”现象经验对象化。“语怪”在传统文化中的地位和作用与希腊“神话” μῦθος（muthos 或 myth）不可同日而语，——尽管具有内容的经验相似性。但从文化实践的价值——意义角度审视，倒是本土文化的“经史”更接近古代希腊文化中“秘索思”的性质。因此，“神话”一词的经验性使用并没有达成对本土文化的准确理解，反而通过割裂传统（文本），遮蔽了对本土文化自身主体实践（包括文化认同方式）的深入把握。因为，无论古代希腊的“秘索思”还是本土传统的“经史”都是文化性的价值实践，“神话历史化”的失误在于借助现代西方的知识论，对本土文化性实践作了扭曲的理解和解释。

鉴于以上认识，本文以古今（本土传统注疏学与中国现代神话学）对“语怪”现象的解释为案例，讨论传统学术的内部问题如何被转换为现代学术问题，并通过对这一问题的解决和解决方式，建构了现代中华民族文化的认同方式。同时，对“神话”问题的反思，引导我们重新思考打破学科界限的“神话历史”思潮之于神话学未来建构的意义。

## 一 现代神话学对传统“语怪”问题的接纳与转换

现代知识体系重新整合的背景下，中国学人接纳了来自西方学统的“神话”概念并以之重审本文化载籍，而发展出“神话历史化”的理论假设。在此假说观照下，对应西方神话学范本（如荷马史诗）的中国典籍是《山海经》《天问》。这一方面利用“神话”在西方文化史上崇高地位建构了中国神话学体系，并赋之以民族文化源泉的现代意义；另一方面，新学统的建构又意味着对传统实践-知

<sup>1</sup>本文系作者首次惠赠，未经作者本人同意，请勿擅自引用。

<sup>2</sup>作者简介：李川，1979年7月生，河北安平县人，文学博士，现于中国社科院外文所做博士后研究，方向为比较文学与世界文学。

识论的消解和颠覆。<sup>1</sup>比如《天问》“语怪”“文义不次序”由古典注疏学向现代学术转化进程中,便体现出价值-意义颠倒或重构的问题。王逸《天问》“序”和“后叙”提出“文义不次,又语怪”<sup>2</sup>的问题,该问题在古今阐释中面临不同境遇。从“子不语怪力乱神”到司马迁拒斥“其言不雅驯”的黄帝传说,从刘歆上表证《山海经》“质明有信”(《上山海经表》)到荀勖回护“其言不典”(《穆天子传序》)的《穆天子传》,“奇怪之事”一直就是传统实践-知识论瞩目的焦点之一。由此而言,“语怪”既是《天问》本身的具体问题,却也是传统实践-知识论背景下的一个核心问题。“神话历史化”假说的发生条件是西方现代神话学的“神话一历史”观,其学术实践主要表现为进化论神话学和古史辨派历史学。在神话学那里,神话主要被定义为“神们的行事”<sup>3</sup>而以本土“语怪”叙事为其经验对象;古史辨派的所谓历史乃是“真实的史迹”<sup>4</sup>而承继了古典中的“信史”传统。

从建构中国神话学的学术立场出发,茅盾等人在“神话历史化”理论观照之下从传统载籍中发掘神话材料,目的在于还原太古史重构中国的“神的系统”。这一学术理路为袁珂继承,作为中国神话学的集大成者,后者建立起以《中国古代神话》《中国神话传说词典》《山海经校注》等一系列著述为代表的庞大的中国古典神话体系。其学术方法“把神话放在历史的肩架上,又用由神话转化的古代史,尽量恢复其本来面貌”,<sup>5</sup>而依傍古典传统建构以希腊神话为标准的中国古代神话,确是除了还原太古史以外“无他径可寻”,但是袁氏承认所谓“中国古代神话”系统乃是今人之“缔造”,“古代原应该有实际却没有”<sup>6</sup>“原应该有”的标准便是西方(古希腊)既然有,中国文化并不输于西方,也应该有。——西学理论观照下的“再造中国神话”,学术目的只是为了和西方抗衡,中国典籍成为西方科学理论阐释的内容对象;将本土资源对象化的经验对应模式下,现代学人只在古典载籍中发掘出和西方“神话”内容相似的“片段”,而不得不采取“镶嵌、拼凑”之文本重构的方法以建构完整的中国神话学体系。因此进入具体学术实践中便陷入捉襟见肘的窘境。比如,出于试图再造中国神谱的学术目的,茅盾

1 附带需要说明的是,“神话历史化”假说有一个直观的形成酵素,就是体系化问题。在和西方体系化的神话比较中,中国神话零散性的特征成为上世纪学人挥之不去的一个“心结”。鲁迅谓:“其故殆尤在神鬼之不别。天神地祇人鬼古者虽若有辨,而人鬼亦得为神祇,人神淆杂,则原始信仰无由褪尽,原始信仰存则类于传说之言日出而不已,而旧有者于是僵死,新出者亦更无光焰也。”(《中国小说史略》,人民文学出版社1973年版,第12~13页。)茅盾亦认为中国神话“仅存片断”而力主“神话历史化”以还原本土神话系统。(《中国神话研究ABC》,上海书店影世界书局1929年版,1990年,第7页。)袁珂说:“中国的神话,原先虽然不能说不丰富,可惜中间经过散失,只剩下一些零散的片断,东一处西一处地分散在古人的著作里,毫无系统条理,不能和希腊各民族的神话媲美,是非常抱憾的。”(《中国神话传说》,中国民间文艺出版社1984年版,第13页)

2 蒋天枢(《楚辞论文集·论〈楚辞章句〉》,陕西人民出版社1982年版)、林维纯(《试论〈楚辞章句〉“序文”的作者问题》,见《暨南学报》1986年第2期)均认为《楚辞章句》的序并非均王逸所作,然力之提出《楚辞章句》之序确为王逸所作(详参力之《〈楚辞〉与中古文献考说·关于〈楚辞章句〉“序文”的作者问题》),笔者认同其说。

3 茅盾:《中国神话研究初探》,《茅盾评论文集》(下),人民文学出版社1978年版,页242。

4 顾颉刚:《答李玄伯先生》,《古史辨》(一),上海古籍出版社1982年版,页274。

5 袁珂:《中国神话通论》,巴蜀书社1993年版,页45。

6 袁珂:《碎陶镶嵌的古瓶》,《今晚报》,1988.9.13。

抽取《天问》关于羿、禹的片段<sup>1</sup>。出于寻找神话材料建构中国神话系统之需，在阐释此段时，神话学者不得不采取将羿分成两个形象的策略。茅盾既认为《天问》的羿是“神性的羿”，却又将同一作者之《离骚》笔下的羿视作“人性的羿”，而“人性的羿却就是历史化了的神性的羿”<sup>2</sup>。延续茅盾“神话历史化”的阐释路径，袁珂将《天问》同一“羿”字拆成两个人物解释，一则以为是尧时羿，一则以为有穷后羿。<sup>3</sup>虽与茅盾理解略异，但完全接受了茅盾“神话历史化”的理论假设。在神话—历史观下，学者出于构建现代神话学的需要，接受了传统学者的古典问题并赋予其理论性的阐释，却恰恰忽略了“神话历史化”理论对中国文献加以对象化这一立论前提和学术意图的反省。

与神话学派异趣同归的“古史辨”派则是继承郑樵、崔述乃至胡适的疑古传统，并在“神话历史化”假说的背景下蓬勃发展。顾颉刚的“层累的古史说”为其纲领性理论。<sup>4</sup>这些思想都是五四以来经科学、民主等现代“进步”观念洗礼后的疑经—革命传统之产物。将经典看作学科构建的史料而为我所用是那一代大师们的共同做法：这迥然有别于“考信于六艺，折中于夫子”从而为“为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学、为万世开太平”的古典儒家“尊德性”传统。顾颉刚氏自述研究古史有两项工作：用故事的眼光解释古史，整理神话传说为一贯。<sup>5</sup>顾颉刚主张“对于古史的观点不在于它的真相而在于它的变化”<sup>6</sup>，其所谓“变化”主要就是神话如何变化为历史或者神话人物如何变化为历史人物而言，古史辨工作就是考证这“变化”的来龙去脉。依靠“层累古史观”理论，此派将东周以上的历史都看作是神话传说，而历史人物尧舜禹都是神话人物，关于“禹”的考辨又占有重要地位。顾颉刚等人尤其注意以《天问》为代表的南方文献传统。比如他“假定”“禹是南方民族的神话中的人物”，其中第一条证据便是《楚辞·天问》对于鲧禹有很丰富的神话。<sup>7</sup>另一位代表人物杨宽的《古史学》，“一言以蔽之，是一种民族神话史观，他以为夏以前的古史传说全出各民族的神话”<sup>8</sup>，从而将战国视作伪造古史的一个重要时期，《天问》被当作“史诗”，且“内容截至春秋末年止全面系统的叙述当时所有神话和古史传说”。<sup>9</sup>基于史诗即历史之诗的汉语理解，考出神话且推翻伪古史系统是此派研究《天问》的学术目的——剔除伪古史、留下真古史。古史辨派瞩目于“历史观念”，将《天问》看作史料<sup>10</sup>，顾颉刚一方面接纳了以古典注疏学传统的经学衡量标准，认为《天问》称谓“和《诗》《书》相同”，因此有别于受战国“历史观念的熏染”的其他典籍；另一方面，又将这不受熏染的古史体系看作有别于《诗》《书》的神话传说体系，而《诗》

1 茅盾：《中国神话研究初探》，《茅盾评论文集》（下），北京：人民文学出版社，1978年，第七章。

2 《中国神话研究初探》，《茅盾评论文集》（下），页323。

3 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社1993年版，页218。

4 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》（一），上海古籍出版社1982年版，60页。

5 顾颉刚：《答李玄伯先生》，《古史辨》（一），上海古籍出版社1982年版，页274。

6 同上。

7 顾颉刚：《讨论古史答胡刘二先生》，《古史辨》（一），上海古籍出版社1982年版，页121。

8 《古史辨》（七，上编），上海古籍出版社1982年版，“自序（二）”页2。

9 刘起釭：《古史续辨》，中国社会科学出版社1991年版，页7。

10 刘起釭：前引书，页11。

《书》体系只是伪古史。之所以将《天问》看作古史系统也只是因为“和《诗》《书》同”，最要紧的是这个“同”字的断语：立足于这个“同”（“称谓”和“古史系统”的“同”之外，古史辨立此论时就不再像其通常所做的那样，注意时代之异、作者之异、地域之异、行文之异），既可以用《天问》的“奇怪之事”反推《诗》《书》原本只是神话传说之古史，又反过来可以拿《诗》《书》的五经地位抬高《天问》的古史价值。

无论神话学派和古史辨派在方法与目的上有多少差异，就研究对象、阐释理路、学术意图而言，两者之间非但并无不可逾越的鸿沟。就研究范围与学术意图言，两派皆属意于太古史或东周以上的历史。就理论与方法而言，皆采取平视经子的态度作古史“还原”研究：神话派整合经史子集里所记载的“志怪”“神鬼之谈”“怪力乱神”“奇怪之事”等材料，以呈现其心目中的中国神话系统；古史辨则亦不外乎此法，只是在还原过程中更加注重古书的辨伪，以重现东周以上的“真古史”。这一方法吕微称之为继承古文经学传统的“文本派”研究方法。<sup>1</sup>这两派展示现代学人重构知识结构的宏伟学术雄心同时，也留下了不少问题。

立足于古今之异的角度看待“语怪”的现代转化问题，古典注疏学与现代神话学之间的对立十分清晰，甚至可说相当尖锐：对于古典儒学之经史传统而言，是将“奇怪之事”的内容纳入到经传范畴并副翼经学，以便能够更好的使儒家思想对主流价值发挥维系作用；而现代学者主要是注重内容观照的史料学方法，《天问》本身的价值——意义取向并不重要，重要的是《天问》能否为文学、历史学、神话学、民俗学等等新兴现代学科的建立提供佐证素材。荷载主体情感的《天问》被现在学者对象化了。细究其学术关怀、学术方法和问题意识，古今学者的差异在于依附于经义的注疏考据之学与依托于科学理念的现代学术尤其是专业化学术立场不同，从经学—注疏学向科学—现代学术的专业化演进，乃是以侧重于主体的、内省的取向朝着侧重于客观的、外求的方向的转型，其中基本问题意识、学术关怀发生了急剧转换。一句话，就学术目的和学术关怀而言，经验——实证的认识论取向代替了价值——意义的实践论研究。

## 二 “神话历史化”假说的现代学术条件及古典渊源

神话学派在谈到“神话历史化”时没有明确的历史定义，而古史辨派在将上古史看作神话传说时亦未明言神话所指。古史辨派和进化论神话学将神话—历史看作互相对立转化的双方，但却忽略了对现代神话—历史观这一“神话历史化”假说发生条件的反思。

**（一）现代中国历史观及神话观的来源** “神话历史化”假说的发生前提是现代历史观和神话观，尤其是将古史看作神话的现代神话——历史观。二十世纪史学理论依据主要是进化论和唯物史观，我们这里特别关心的是古史辨派之“层累古史说”历史观，对现代“历史”的理解肇始于梁启超等“新史学”观念；梁

<sup>1</sup>吕微：《传统经学与现代神话研究》，《广西民族学院学报》（哲社版），2003（5）。



氏“新史学”开风气之先，甲骨、汉简等大发现进一步刺激了史学研究，通过王国维、胡适、顾颉刚及傅斯年等努力，实证史学作为新史学之第一个学派逐渐形成，<sup>1</sup>其时西方思想之影响中国史学的主要是杜威、罗素、孔德、伯格森、斯宾格勒等的实证思想。<sup>2</sup>怀疑主义、相对主义盛行，契合了疑经一革命的时代主题。现代实证史学是本土实证（“信史”）传统与西学史观合谋的产物。不过，东西两种文化传统都从来没有过一个恒古不变、古今如一的“历史”概念。

就西方历史观而言，就有古典希腊罗马历史观（希罗多德、修昔底德、婆卢比乌斯、塔西托等）和基督教历史观（圣·奥古斯丁、圣·托马斯·阿奎那、维柯、休姆等），又有现代历史观（朗克、黑格尔、马克思、科耶夫等）<sup>3</sup>。而中国现代之所谓“历史”是 history 翻译并与中国“信史”概念合流的结果，history 源自古希腊的 ἱστορία。ἱστορία 进入罗马世界后写作拉丁词 historia，继承了希腊语原有之“过去事件之记载”这一意义。十二世纪法语借鉴了拉丁语的 historia，拼作 estorie, estoire。十三世纪这些英语又借鉴了法语之 estorie 而作 story，亦即“过去发生的事”“过去事情的记载”。到了十七世纪，逐渐用 history 表示这些意义；而 story 表示“故事”或“短篇小说”<sup>4</sup>。这一意义与传统“信史”观是内在一致的。

谭佳博士将中国本土“史”观划分为四个阶段：一，“巫史”文化机制中的“史”。二，巫史渐离期的“史”。三，晚清以来的“历史”。四，后现代时期反思的“历史”。<sup>5</sup>笔者对这一划分深表赞同，从古今之争的立场出发，该划分可以进一步归纳为古典时期和现代时期两步，前者包含“史官”期和“四部”史期，这是我们探讨“史”观之本土实践价值的着眼点。《汉书·艺文志》：“古之王者世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也”。<sup>6</sup>“史”原本只是官职，故《说文·史部》：“史，记事者也；从又持中；中，正也。”<sup>7</sup>故“史”乃持中之人，是以其守职者有良史之誉。《左传·宣公三年》载晋灵公不君，赵穿攻灵公于桃园，大史书“赵盾弑其君”，孔子称赞说“董狐，古之良史也，书法不隐。赵宣子，古之良大夫也，为法受恶。”<sup>8</sup>古典之“史”观即发源于这“史官”之学，史官在中国古人政治生活中占据特殊地位，观《周礼》所载诸史官系统之繁复、后世史记之发达可知一斑，乃至有“六经皆史”之论。不过该论与现代科学历史观似乎毫无瓜葛，“六经皆史也，古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”<sup>9</sup>其说倡自王守仁，以为“以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事，《春秋》亦经，《五经》亦史”，“经”“史”原本只是“道”“事”的一体两面，

1 林甘泉：《二十世纪的中国历史学》，《历史研究》，1996（2）。

2 于沛：《外国史学理论的输入和影响》，《历史研究》，1996（3）。

3 R.C.柯林吾：《历史的见解》，（台北）正文书局有限公司 1977 年版；郭圣铭《西方史学史概要》，上海人民出版社 1983 年版。

4 庄和成：《英语词源趣谈》，上海教育出版社 1998 年版，“story”条。

5 谭佳：《〈春秋〉的文化阐释》，2008 年中国社科院文学所博士后出站报告。

6 《前汉书》，中华书局影《四部备要》本，1998 年，页 576 下栏。

7 《说文解字》，中华书局 1963 年版，页 65 上栏。

8 《春秋左传正义》，《十三经注疏》本，中华书局 1980 年版，页 1867 中栏。

9 叶瑛《文史通义校注》卷一，中华书局 1985 年版，页 1。

与现代科学史观并无瓜葛。王氏之论，本出于纠正当时浮华空谈学风而发，其主要意图是将“道”落实到“事”上来，换句话说，就是将空谈拉回到行动上。章学诚将这一思想推阐到极致，以为“盈天地间凡涉著作之林，皆是史学”，并且从其官师合一的理论出发，认为从学术源流而言，掌经者为史。从经史本质论，孔子删述《六经》皆取先王政典，未尝离事言理。<sup>1</sup>表面看来，章氏颠倒了经-史的价值意义关系，实则却是对拨正了时人对经的空谈态度，回护了《六经》作为主流价值在实际生活中的地位（所谓即事言理）。这与晚清以来通过西方科学历史观瓦解经学传统进而解构本土文化主流价值意义的做法不可同日而语。

尽管现代中国“历史”观尽管只是西方近代科学实证史观在中国延伸、并与本土固有之“史”观合流的结果。但在征实的角度上认同古典史观（无论古希腊还是本土），不管其与西方历史有怎样千丝万缕的瓜葛，也不管其在认识传统方面对主体文化有怎样的曲解，在最根本的问题上，即视“历史”为“真实的史迹”这一点上与中国传统的“信史”观本无二致：两方的史观都认为“史”（历史）应该是“真事”。

可是，与历史观相伴的“神话”问题就不这么简单。不同于“历史”概念的是，现代“历史”观有本土传统思想资源的背景依托，“神话”观念纯系外来，其重要渠道之一就是日本。神话一词与日本宗教传统关系紧密。日语中，“神話（しんわ）”由两个语汇构成，“神”和“话”；论者指出，神しん又读作かみ，相当于西方的 deity 或 god、話わ相当于 tale 和 story；“神話（しんわ）”因此乃是关于かみの行事，而这些かみ乃是深深根植于日本的神道传统之中。<sup>2</sup>这传统以成书于八世纪的《日本书纪》（日本書紀にほうんしゅおき）和《古事记》（古事記こじき）为圣典，亦即所谓“记纪神话”传统：其与日本民族起源和国家意识尤其皇统等重大民族问题上有着密切联系，如太安万侣《古事记序言》载其天皇诏词及撰旨：“……斯乃邦家之经纬，王化之鸿基焉。故惟撰录帝记，讨核旧词，削伪定实，欲流后叶。”<sup>3</sup>神统与皇统联系之紧密，于此可见一斑。此书尽管一度视为秘籍而未能广泛阅读，但其在日本政治思想史上却享有崇高地位（比如，《古事记》的“天照神话”）。日本神话学发轫之时，久米邦武就因为神话研究触犯神道与皇统之间关系的禁区而酿成笔祸。<sup>4</sup>

对比日本“神话”在其文化传统中的位置，中国文化与此差异较大，我国不存在类似于神道教之类的政治——宗教传统，没有类似于《古事记》《日本书纪》之类的政治——宗教圣典。所以当“神话”概念由日本传入中国之初，与日本可以现成的将“记纪神话”直接拿来研究不同，中国传统典籍没有与现代神话概念相应的、可以直接研究的经典，故此中国神话材料的再造问题成为一代神话学者们的当务之急。在浩茫的传统典籍中，他们发现了《山海经》和《天问》，被“不

1叶瑛《文史通义校注》卷一，中华书局 1985 年版，页 3~4。

2Reader, I: Japanese religions, in Jean Holm: *Myth and History*, Pinter publishers Ltd, 1994, P185. 日语中，强力的或非常之物通常有かみの名字，比如狼和蛇都称おかみ，雷かみなり，而神かみ——这一语音联系可能有某种崇拜心理痕迹在焉。

3（日）仓野宪司校注：《古事记》，岩波书店 1958 年版，页 46。

4乌丙安：《21 世纪日本神话学的三个里程碑》，《东南大学学报》（哲社版），2003（4）。

语怪力乱神”的儒家排斥的《山海经》<sup>1</sup>、《天问》被定位为神话经典，儒家经传的主导地位沦丧之后，传统所忽视的“怪力乱神”内容在现代学科建设中受到重视。

笔者目前未能查明“神话”一词在日文文献中最早出处，《日本历史大辞典》<sup>2</sup>《大日本百科事典》<sup>3</sup>皆收有“しんわ”词目，但其界定一则从其神圣原始意义而言，一则将 μῦθος (muthos) 与 λόγος (lógos) 对举而释，皆未简单以“神们的行事”概括之。突出“神”与“行事”乃是中国学者立足本土理解的结果，“神话”是否必然与“神”有关？早期神话学者将之理解为“神们的行事”，与日本人所造的这个汉语新词汇甚有关系，尽管单纯从学统上看，中国神话学者更多继承了英国人类学派的衣钵。日本神道——“记纪神话”传统，在和西学接榫时，乃是非常“自然”——这当然源于日本民族独特的、善于化他人之物为己有的文化品格，此处不论；而具有独立于世界文化之林特征的中国传统在输入源自西方的神话概念时，不考虑自身传承悠久的特色，片面以西人之长，量己之短，削足适履地建构中国神话系统，势必以消解民族文化主体特征为代价。因此，神话-历史问题主要是“神话历史化”问题，其根本症结主要是“神话”问题。

梳理神话观念演化，并非本书主要任务，此处予以粗略交代。为突出古今之争问题，我照例把西方神话观划为古典和现代两大阶段。古典期包含希腊和基督教时期两阶段。就词源层面来谈，西方“神话”一词源出于古希腊，其最初的含义不过是“言辞”，柏拉图方赋予其“故事”的含义，而与后世的“神话”概念相去甚远。基督教将异教的故事（包括希腊、罗马以及埃及等文化）统统呼之为“神话”，将其看作虚构的幻想的故事，从而赋予其消极虚假的内涵。现代神话学将维科视为该学问的开山祖，在这个意义上，我们姑且承认维科是现代神话观的奠基者。他通过“诗性智慧”这一概念将神话-历史、神话-哲学等看似对立概念连接在一起。维科在分析荷马史诗时，将“神话”厘定为三阶段，最初是真实的叙述，而后是虚构和歪曲，最后荷马接受了这些虚构的故事。<sup>4</sup>维科的“新科学”掀起了神话研究的现代浪潮，而后各派此起彼伏，格林兄弟的语言-神话学、马克斯·缪勒的比较神话学、人类学派、文化传播派、功能派、结构主义、女性主义、后现代……你方唱罢我登场，熙熙攘攘，眩人眼目。在现代科学理论视野下，“神话”成为一个五彩斑斓的学术概念，本书难以对其定义进行完全的概括，西方学者的理解是，在现代批评中，神话的用途看来从“幻想”经由“信念”直到“更高的真理”，这一连串含义的最后一环是，神话成了拯救人类的代名词。<sup>5</sup>这一观点尤其不够全面之处，比如对“秘索思”问题缺乏观照（古典视野下一开始就有“真理”的意涵，而非推演的结果），不过其站在现代立场，对于神话概念演变路径的概括可以接受。反观中国现代神话学，其建立之初主要便是接纳进

1陈连山：《神怪内容对于山海经评价的影响》，《民族文学研究》，2004（1）。

2河出书房新社，昭和五十四年。

3小学馆，昭和四十四年。

4（意）维科著、朱光潜译《新科学》，人民文学出版社，1986年，页423。

5 [英]华莱士·W·道格拉斯：《现代批评中“神话”的不同含义》，载[美]约翰·维克雷编，潘国庆等译《神话与文学》，上海文艺出版社1995年版，页35。

化论派的衣钵（也有功能派、结构主义等，但并未形成气候），取得了极为丰厚的研究成果，但如上文所说，研究中也存在着一些问题。我原来的思路是，悬置现代神话观而返回到古典自由赋义语境中，对“神话”问题首先予以理解，而后再思考当下的问题，也就是从现代回溯到古典时期的反思路径。完成此文之后，看到叶舒宪的大文《中国的神话历史——从“中国神话”走向“神话中国”》，叶先生指出，神话在今日学科体制中归属于文学是一个大错误。因为神话概念远大于文学。神话作为初民智慧的表述，代表着文化的基因。后世出现的文、史、哲等学科划分都不足以涵盖整体性的神话。作为神圣叙事的神话与史前宗教信仰和仪式活动共生，是文史哲的共同源头。中国早期历史具有“神话历史”的鲜明特点。文学人类学与历史人类学的会通视角，是重新进入华夏文明传统，重新理解中国神话历史的门径。从《尚书》《春秋》到《周礼》《说文解字》，古代经典体现着神话思维编码的统一逻辑。参照玉神话与圣人神话的八千年传承，呼吁学界从文学视野的“中国神话”，转到文化整体视野的“神话中国”。<sup>1</sup>这个提法站在宏通的角度，打破了神话附丽于文学的学科界限，而将神话还归到文化大视野下。我私意以为，该说尽管仍然保留了文学人类学或历史人类学等学科化的遗痕，但其重返“古人之全”的用心显而易见，“神话历史”并不是神话学和历史学相加，也并非是非神话学或历史学之外另建一门历史神话学，而是寻找一个“整一”的原初母体，该“神话”观已经不是现代意义上的学科概念，而与我们前文的“秘索思”之说有想通之处。故而，我极愿意在叶先生走向“神话中国”旗号下，做一些力所能及的细微工作。站在古学的立场上，对“神话中国”的理解便是，重审实践主体通过文献赋义的神圣价值及其意义。

**（二）古希腊传统“神话”“历史”的地位及“神话历史化”问题** 从西方古典传统看来，当荷马、赫西俄德们按照缪斯之旨叙述口中的角色说出一段“神话（μῦθος, muthos）”时，他脑子里并没有现代意识上的神话观念，也未认识自己处在“神话”时代。比如赫西俄德《工作与日子》向其弟讲述了五个人类时代的故事：“如果你愿意，我将简要而又动听为你再地说一个故事（λόγον, logon），请你记在心上：诸神和人类有同一个起源。”<sup>2</sup>下文即是关于五个时代的陈述，从现代神话学者的眼光看来，这五个时代的“故事”当是所谓“神话”，但赫西俄德却使用了 λόγος (logos) 一词。而从现代语言一词汇学角度看，此词恰恰是“神话”所源出的那一词 μῦθος (muthos) 的对立面。这不仅说明赫西俄德那里没有 μῦθος 和 λόγος 之区分；还表明，现代学人所谓“神话”，在古风诗人那里只是作为一种具有教喻意义的故事。“神人”同源观念在西方思想史尤其政治生活中地位至关重要，而赫西俄德对皮耳塞斯的教诲与其依字面义理解为兄长之关怀弟弟，毋宁说是皮里阳秋地为当权者立法。赫西俄德的“λόγος”（“神话”）是教化之具，而非史料。

西方史学肇始于前六世纪爱奥尼亚的所谓“记事家”（λογο-γράφος,

1 叶舒宪：《中国的神话历史——从“中国神话”走向“神话中国”》，《百色学院学报》2009（1）。

2 张竹明、蒋平：《工作与时日·神谱》，商务印书馆，1991年版。

logo-gráphos), “历史”(ἱστορία, historía)原本意思是“探索到的知识, 打听到的情况”, 此为根据事实的报道, 不同于神话传说之类。默雷指出, 就寻求知识而言, 历史与哲学本无本质区别, 历史(ἱστορία)旨在追根问题, 探索真实情况, 哲学(φιλοσοφία, philosophía)则是寻求真理; 在希腊世界里, 哲学是一学派的工作, 而历史则是旅行家或讲故事者从事的工作。六世纪之希腊, 除了哲学之外, 余下的散文之作都是历史著述, 称为 λόγος, 历史家当时有“文章家”(λογοποιός, logoroiós)、“神学家”(θεολογός, theologós)、“哲人”φιλοσοφός (philosophós)、“圣人”(σοφός ἀνὴρ, sophós áner)等称呼。<sup>1</sup> R.C.柯林吾也同样指出, 希腊的历史不是传说, 而是一种探求, 它企图得到“人所不知”的事之解释, 此事关注人事甚于关注神事, 其所述并非遥不可及的“神圣起源”, 而是一些确定的事情。<sup>2</sup>希罗多德就是一个 λογοποιός, 亦即文章的编写者或讲故事的人。<sup>3</sup>

从古希腊传统重审神话—历史问题, 希腊经典先是荷马、赫西俄德、俄尔甫斯的史诗、教喻诗及祷歌都是“神话”(μῦθος muthos), 但与后来的学术概念不同。后来“儒分为八”, 从古风时代经典著述分化出悲剧家、喜剧家、演说家、历史家、智者和哲学家, “历史”由此分化而出。而主要在荷马与柏拉图之间展开的、西方思想史上之诗与哲学之争与其说是个纯粹理论问题, 毋宁说是个实际的政治生活问题: “荷马是整个希腊的教育者”<sup>4</sup>; 如果按照现代神话学家将荷马及其后学的悲剧家之作称作“神话”的话, 则其对立面似乎就是以哲学家、历史家为代表的“不信仰”神话的人(哲学和历史都有探寻真理的一面)。因此, 站在古典立场上看待源自西学的神话—历史对应关系, 从某种程度上说, 恰恰契合了诗与哲学之争或径自就是诗与哲学之争。也就是说, 其分野标准并不是知识内容论的而是价值意义论的。

明了王官之学尤其“史”在古典中国政治生活中的重要地位和荷马一系列“神话”诗人在古希腊城邦中的地位, 回头审视神话—历史问题, 可知希腊政治生活中约略相当于中国“史”地位者者恰是其“神话”。<sup>5</sup>现代神话—历史问题根本上说只是一个各民族生活方式尤其是政治生活方式的问题。西方现代学人将“神话”视为民族文化的源泉和原型(其实并非如此), 并不意味着远隔重洋的汉民族也必须如此, 汉民族完全可以有自己不同的抉择。

明了此点, 反观“神话历史化”假说, 其不足便暴露出来。这作为中国神话学经典理论的“神话历史化”, 并非国人的发明, 而是师法西洋。人们常将该理论追溯到希腊学者欧赫梅鲁斯(Euhemerus), 茅盾认为他“曾经很简单的把神话解释成历史”<sup>6</sup>, 也就是所谓欧赫梅尔化问题。茅盾那里, “神话历史化”和“欧

1 (英) 吉尔伯特·默雷:《古希腊文学史》, 上海译文出版社 1988 年版, 页 131。

2 R.C.柯林吾:《历史的见解》, (台北) 正文书局有限公司, 1977 年版, 页 20。

3 吉尔伯特·默雷: 前引书, 页 144。

4 郭斌和、张竹明译《理想国》606E, 商务印书馆 1986 年版。

5 应当强调, 这种对应仍然只是一种经验比较。由于中国和古希腊的知识系统划分标准、结构形式之异, 完全对应根本不可能的, 对应理解只是为了更好地了解自身和异文化。

6 茅盾:《中国神话研究初探》,《茅盾评论文集》(下), 人民文学出版社 1978 年版, 页 270。

赫梅尔化”具有等值的理论内涵。公元前四世纪一位西西里人欧赫梅尔作了一部《圣史》(Sacred History),此书谓一游客到了印度洋的幻想之岛潘克雅(Panchaea),在宙斯神庙见到铭文,称宙斯乃克里特人,生前东游自称为神,后归克里特而亡。但是这本《圣史》原文及恩努斯(Ennius)的拉丁译本均已亡佚,纪元前一世纪蒂俄多鲁斯·思库卢斯(Diodorus Siculus)的转述也已不存。今所见这掌故是由公元四世纪犹塞比乌斯(Eusebius)所作的 Historia Ecclesiastica 引述蒂俄多鲁斯引述欧赫梅尔的。这引发了一个问题:欧赫梅尔究竟是在讽刺亚历山大大帝呢?还是表达自己的无神论观念?还是为帝王张本,抬高领袖的地位?由于原文已佚,从清教徒开始到现代人类学家对此各取所需做自己的解释。<sup>1</sup>将欧赫梅尔化视作“神话历史化”理论原型显然追溯过远,这一假说的理论根基并不坚实。

就学术实践效果而言,“神话历史化”假说用于本土经典有削足适履之弊。比如以“神话历史化”理论观照下的“夔一足”<sup>2</sup>和“黄帝四面”<sup>3</sup>说,便是典型例子。韩非列举的这两个答案,都与神话或者历史问题没有太大关联。一则孔子解释说夔凶暴残忍但讲究“信”,这一“德”就足矣,关注道德内涵;一则孔子解说曰夔精通音乐,一个就够了,关注其才能。尽管两说中夔的形象相反,但不管哪种解释,突出的皆是孔子对“夔一足”这故事教化意义的关注。相应地,“黄帝四面”的故事也同样关注教化意义。回答者仍然是孔子,这里强调的是黄帝的用人之能。返回古典生活情景,我们必须注意孔子对现代神话学家所谓的“神话”的态度,孔子的兴趣并不是“历史”,而是教化——对道德、才能等政治生活基本素质的关注才是古典时代孔子等圣贤们的兴趣所在。

古代史家“折中于夫子,考信于六艺”为著史准则,而夫子乃是“祖述尧舜,宪章文武”即以先王先圣作为师法之楷模,神话—历史观指导下的现代神话—古史研究传统所未明言的题中应有之意是:将儒家经传所确立的师法先王先圣传统“还原”为诸神传统,将先王先圣所确立的人间之道“还原”为诸神所立之神法。因此,古人是将人的价值源泉回溯到祖宗之法,而如何协调祖宗与神灵之间关系,并非其主要关怀所在;现代学人将先王圣贤都还原为神话人物,他们所立之法自然都是神法,因此人类一切生活准则的最初之源只能追溯到神。世间价值由谁而定,内省的自我立法还是外在的诸神立法?这就是古今之争华夷之辨的根本问题所在。现代理性审视之下,孔子苦心经营的“不语怪力乱神”传统显示出其强烈的人文—启蒙色彩,而依赖于科学—民主的现代启蒙主义者,在借鉴“神话历史化”理论阐释中国古代经典、并为民族文化寻找合法来源时,却未能意识到其做法恰恰包含了与其启蒙初衷背道而驰的特征。

### 三 回归实践论立场的研究思路

反思“神话”与“奇怪之事”的纠葛或将有助于我们认清并确立自身的学术立场。基于西方现代学术观念的神话学之“神话”概念并不能直接套用到中国典籍上,为了解决这个矛盾,中国学人遂接受“神话历史化”的理论假说,通过各

1 Ruthven, K.K.: Myth, Methuen & Co Ltd 1976, P5.

2 (清)王先慎:《韩非子集解》卷一二,中华书局 1998 年版,页 297。

3 汪继培辑:《尸子》,《丛书集成初编》本,中华书局 1991 年版,页 32。



种阐释途径（比如借助传统经学手段），现代学人发现中国古典诸如《山海经》《楚辞·天问》的材料原来契合西方的“神话”尤其“原始神话”标准，发掘这些典籍中的“原始神话遗存”构建了中国神话学体系。反过来，借助不同于本土文化的异文化概念（“神话”）也确实加深中国传统文化中“怪力乱神”内容的理解。但是，依赖进化论神话学构建中国神话系统的做法是否能恰如其分地认识传统文化经典？

我们已经指出，“神话历史化”假说阐释下，“语怪”的古典—现代立场之间存在尖锐冲突，现代科学概念遮蔽了本土经典的实践价值，为此采取直观的还原研究路径是必要的。第一，将现代学术—学科概念还原为日常生活概念；第二，将空泛的普遍约定性概念还原到本土具体陈述语境中重审。一言以蔽之，就是将主客二元论的“研究”方式转换为交互主体的对话（而非“研究”）。立足于平等对话—还原研究立场反观中国学人的现代学术新传统时，这一传统之以西学为准的且消解中国固有文化传统的特征就清晰凸显出来。

平视中西学术资源的话，可以发现在以西例中的学术范式下，西方现代学术对中国本土资源价值—意义系统之忽略。例如，folklore 通常译作“民俗（学）”，从本土传统来看，中国古典文献资源中确实有丰富的民俗观点，且“民俗”这个词汇就是一个来自古典文献的用语，《史记》的《周本纪》记载西伯时民风“耕者皆让畔，民俗皆让长”<sup>1</sup>，《循吏列传》云“楚民俗好庠序”<sup>2</sup>；《汉书·地理志》论及各地之俗：陇西等“数郡民俗质木不耻寇盗”，“西南外夷……民俗略与巴蜀同。而武都近天水，俗颇似焉”，“锤代石北迫近胡寇，民俗犷戾，好气为奸”<sup>3</sup>等等。上举数例“民俗”一词都指风俗民情，用以指称和庙堂相对民间传统，和现在民俗学使用的“民俗”概念本没有什么太大区别。现代民俗工作者所常用的采风手段，似乎也可以从传统制度中找到其渊源，比如先秦两汉存在的“陈诗”“采诗”“乐府夜诵”“观风俗知得失”等等，——除技术手段差别外，这与现代田野调查的理念并没有根本性的区别。

古典资源与西方理念的暗合为西方民俗学—民间文学进入本土创造了契机。但是问题在于，上述观点就其只言片语而言固然与现代民俗学理论有相同之处，而若考虑其赖以存在的政治—生活环境，我们却并不能将其简单等同于现代民俗学，更不能说中国本土资源已经蕴含了科学的民俗学的萌芽。因为古代中国的文献记载即便有与现代民间学术理论相同相似之处，仍然出于不同的学术兴趣和学术关怀。如果说西方现代民俗学以廓清民间传统、发掘民间智慧为己任的话，古典民俗观则是奠基在政教或王者之道的政治—哲学传统之上。《毛诗序》：“先王以是经夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗”<sup>4</sup>，《汉书·地理志》云：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。孔子曰：‘移风易俗，莫善于乐。’

1 《史记》卷四，中华书局 1959 年版，页 117。

2 《史记》卷一九，中华书局 1959 年版，页 3100。

3 《前汉书》卷二八下，中华书局 1999 年影印《四部备要》本，页 555 下栏、558 下栏。

4 《毛诗正义》卷一，页 6 右栏，《四部备要》本。

言圣王在上，统理人伦，必移其本而易其末。”<sup>1</sup>传统民俗思想资源本是政教系统的一个组成部分，统治者关注民俗并非缘于学术本身，而是出于人伦教化的政治目的。

因此将现代民间文学学科视作古典“民俗”学术向现代西方民俗学水到渠成的转化并不正确。民间文学—民俗学作为“学”而非“资料”与古典民俗—风俗观念并没有直接的渊源关系，其直接的学科来源正是西方的现代化，尤其现代学科建立或曰学科分化的学科设置理念。而传统民俗—风俗观只是现代民俗学观照的对象之一，并无对象化的学科意识，所以不可能存在“对应”关系。“科学”意义上的民俗学起源于西学之“现代”而非本土古典传统。

现代民俗学—民间文学一方面向西方寻求真理，用西方的新观念、新方法来消解本土“传统学术的影响力；另一方面又发掘本土资源以契合外来传统，表明“民间文学”古已有之。参照西方方法模式和理论样板，发掘本土资源建构新学统，例如依据作为经学支流的“语怪”传统构建中国神话学，依据史部支流的野史传统构建中国传说学，依据子部的小说传统构建故事学，就成为新文化运动声浪下建构民间文学系统的基本套路。上文说过，西学传统并非与中国本土传承完全合榫，西方民间文艺学的概念、术语、方法、理论进入中国传统经典时，圆凿方枘、削足适履的情形在所难免。这主要问题在于：两者所在的整体知识体系本身多有差异与其在各自所依存的体系中的地位不同。比如，“神话”这一概念进入中国本土之后，原本在“数术略·形法类”或“史部·地理类”或“子部·小说类”的《山海经》，其地位得到极大的提升。而在强调《山海经》的神话属性时，不免高估了此书之于中国知识系统的作用。与此相类，《尚书·尧典》等经学内容被“还原”为人类学—民俗学材料而与小说家言等量齐观的同时，其在中国传统具有的文化功能意义就被消失殆尽了。从西方知识系统来说，神话既是隶属于民间文学，也是基于文、史、哲的三分法学术系统的重新组合；并不能和隶属于“诸子略”抑或“子部”的“小说”天衣无缝的对接。故此，从整体的知识体系角度来看，“民间文学”和“神话”在本土传统中并没有天然对应的研究对象。如果将神话视为一个普世概念，发掘本土的基本相似的研究对象就成为神话学科构建的首要目标；立足于内容相似性加以比勘，中国本土资源的“语怪”“奇怪之事”当然是不二之选。

从这一意义看来，还原研究就是十分必要的方法。比如，将“民俗”从学科概念还原到生活世界之后，我们对于其与政治生活方式之间的联系认识得愈加深刻。而神话也不是一个放之四海而皆准的普世概念，它植根与古希腊的文化生活传统。一般神话史家喜欢将神话学的起源追索到古希腊时期，实际古希腊和古典中国一样，“神话”并不曾被作为学科予以观照，现代神话学是现代学科的分化的直接产物。神话学所表现出学科分化问题是现代性的后果。而中国神话学的建立是以西方神话学为蓝本，中国神话学的观念、方法都来自西方，中国神话学作为中国现代学术的一部分，本来就是西方现代性问题在中国的衍射。所以，如果

---

1 《前汉书》卷二八，页 555 下栏，前引书。

追究民间文学的学科起源的话，只能追索到西方并且是现代化的西方，而不宜从中国本土资源或古典西方寻找其学科萌芽或者学术渊源。

我们指出中西知识的不完全合榫，并不等于排斥借用西方思想、理论与方法。一笔抹杀民间文学对于现代学科建构的重要意义，无异太过鲁莽。而是想要说明，实现中西文化的平等对话，而不是以西例中的交流是必要的。这意味着，必须打破以中国文化为观照对象和研究材料的主客二元论研究范式，而应回溯到中国文化的纯粹主体世界中去。民间文学不再是实证的认识对象，而是超越的自在对象。<sup>1</sup>如何回溯到文化主体，对现代学术（比如，中国现代神话学）的来龙去脉有所把握？既然中国新传统乃是参照现代西学传统而来，中国现代问题在一定程度上就是现代西学问题之延伸，回溯路径因此有必要反观西方古典学术传统，重新开审古今之争，打破现代的学科专业界限，展开一种贯通研究。<sup>2</sup>

将现代“神话”学问题放在现代西学传统进而中国现代传统这一语境下审视，不管现代神话学派之间关于“神话”的认识在局部或细节之间有多少分歧，其将“神话”所由来的那个母体（“秘索思”）原有之“非现代”意涵，亦即“权威、传统、信仰、古老、神秘”等等予以现代性的理性观照，进而改造为对象化“术语”这一学术关怀却是一致的。其不同之处仅仅在于各自具体的方法操作和理论归限。换言之，现代神话学只是现代化实践的一个部分。它因此必然有一对立面：我们姑且名之曰“古典‘神话’观”。“古典‘神话’观”与现代神话学的分野在于，后者之阐释端赖于某种“科学术语”亦即以“科学”为其前提，无论进化论的、精神分析的、功能论的、结构主义的、神话—原型的神话学阐释，都是一种有“科学”研究对象的理论；古典神话观则不以体系化的理论为先决条件，它拒斥那些以“科学”理论为背景依托的、体系完善的“术语”系统，而将语义放在具体文本乃至文句的注疏之中加以理解，这为实现交互主体的对话打开了可能性，从而有助于我们直观地把握存在世界自身。<sup>3</sup>

当现代学人以“神话”概念审视《天问》“奇怪之事”时，也就是拿与“古

---

1 户晓辉：《纯粹民间文学关键词引论》，《文学评论》2009（2）。

2 甘阳：《政治哲人施特劳斯：古典保守主义政治哲学的复兴—列奥·施特劳斯政治哲学选刊导言》，载《自然权利与历史》，生活·读书·新知三联书店，2003年。

3 尽管现代神话学的“神话”概念并不合于古典神话志的“神话”观念，但现代神话学仍然拥有对异文化进行阐释的合法权利，不能说古典“神话”观念的本义就具有唯一的正当性。指出了现代神话学对异文化进行阐释的目的和功能时，并不需要特别强调西方古、今神话观念的语义变化，强调变化只是为了指出我们为什么要改变“神话”一词的传统语义以及想用改变了语义的“神话”概念做什么事情。我强调古今语义之变，是想对以“神话学”为代表的现代学术—学科问题的高度分化格局作一回溯研究，从而有可能了解“神话”学形成的来龙去脉。回溯古希腊，得以了解西方神话学的形成原是“现代性”的产物——神话学的起源不在古希腊那里，如一般神话学史所讲——而在现代学术那里（二元世界观的确立是否可以看作现代学术的世界观基础？）；回溯中国“语怪”，则发现中国神话学的建立是通过对“语怪”西学化即将古典之“语怪”予以神话学阐释完成的。那么，神话—语怪问题就是古今之争（古典“语怪”与现代“神话”）、华夷之辨（中国“语怪”与西方“神话”）问题，而古今之争问题又是第一位的根本问题。神话—语怪的对比是承续了现代学人的固有传统，提炼出这一问题意在反思现代的学术研究方式。

典‘神话’观”断裂的现代神话学概念来解读中国古典传统，从而将中国文化对象化；而如果我们不能深刻理解西方的学术传统尤其西方古典学术传统，也就不会对西方现代学术传统进而中国现代学术传统有透彻的理解。为此，就不能乐观的以为，大量西方现代理论的输入已足以使我们应付当前的问题。《天问》“奇怪之事”问题并没有因为西方神话学理论的输入而得到彻底解决；从还原立场出发，应该不带先入之见地回头探讨作为神话学母体的、古希腊的“秘索思”是什么，同时也必须返回头认识中国“怪力乱神”的传统；亦即是，还原到主客二元观之前的生活世界中。

— 完 —

# 人类学：巴塔耶通往莫斯的桥梁

支运波<sup>1</sup>

**【摘要】** 乔治·巴塔耶以卓绝的异质思想而独树一帜于当代思想界，并备受关注。作为与马塞尔·莫斯同时代的人，他对以莫斯为代表的社会学—人类学很是热衷，并内化为一种理论追求。他的普遍经济学思想、耗散的理论、关于恶和色情的观念、否定性非理性观以及他对艺术的看法无不是基于他对莫斯理论的吸收，原始社会的考察并结合法国现实而加以体验和实践的理论生成。以人类学为基准是把握巴塔耶思想脉络的一个有效维度。

**【关键词】** 巴塔耶；莫斯；人类学；体验与实践

乔治·巴塔耶 (Georges Bataille, 1897—1962)，法国独树一帜的哲学家、文学家、社会学家、人类学家、经济学家，二战后法国反理性主义哲学的领袖，萨特的潜在对手，后结构主义的先驱，文化研究的权威。他是尼采哲学的信徒，萨德的鼓吹者，莫斯的狂热者，黑格尔精神现象学的批判者，海德格尔的比肩者、布朗肖的同道者，以对色情的分析、生产和积累的攻击、理性和道德的怀疑、耗费的推崇、邪恶的迷恋、特殊经验的体验和洞察建构了独特的异质性思想；他的思想如汨汨喷射的泉源一般滋润着诸多学科，哺育了像福柯、德里达、巴特、鲍德里亚和克里斯蒂娃等诸多思想家。他迷恋禁区 and 可怕的东西，越界、颠覆、反抗、内心体验、非理性的错综杂糅等等异质性以及对后现代的开启、抗拒和排斥后人对他思想内核的概括和整合，一直以来使人们对他无所适从。

学界对于巴塔耶的介绍和接受主要来自于文学、哲学领域，主要针对他的文学艺术思想、色情理论和耗费、普遍经济学理论做探讨。在涉及巴塔耶的多数研究中，我们发现关于其学术渊源的考察基本都注意到了以莫斯为代表的社会学—人类学<sup>2</sup>的影响，但鲜有研究者给出较为详细的评述。这严重遮蔽了巴塔耶的学术脉络，也延迟了人们对这位被誉为“后现代思想之父”的学术思想的整体理解。基于此，本文尝试从巴塔耶对莫斯及社会学—人类学的直接现实吸收，主要思想、概念学理特性，体验和实践的本色以及人类学思想概括其思想的可能性几点阐释巴塔耶的社会学—人类学思想和他与莫斯的学术渊源，期望对巴塔耶的学术脉络、概貌的理解可以更充实些。

—

几乎所有关于巴塔耶思想来源或思想特征的介绍中，论者都会提及马塞

---

<sup>1</sup> 作者简介：支运波，复旦大学中文系文艺学博士。通讯地址：上海市杨浦区邯郸路 220 号复旦大学中文系。邮编：200433。E-mail:072011008@fudan.edu.cn。

<sup>2</sup> 法国的人类学有别于其他欧美各国的人类学。巴塔耶所在的年代，民族志还很不发达，人类学仍是社会学和人种学为主流的，甚至没有所谓的现代意义上的人类学。这里是在迪尔凯姆（涂尔干）所开创的社会学—人类学意义上而言的。



尔·莫斯（Marcel Mauss）对他的影响，以及巴塔耶创建“社会学学院”表现出的对社会学—人类学的痴迷，但简单的介绍常常也就止步于此。这给我们了解巴塔耶和莫斯的现实交往造成了一定的困难。的确，所能见到的关于他们两者直接交往的记载寥寥。巴塔耶和莫斯最直接的关系，大约发生在 1923 年，巴塔耶曾被吸收到莫斯的教学班，并且得到莫斯间接地鼓励。<sup>1</sup>可当巴塔耶创建“社会学学院”邀请莫斯时，却被后者婉言谢绝。这似乎表明莫斯和巴塔耶之间或者其学术之间存有抵牾。尽管如此，却不能得出他们之间互不相关的结论，也不能妨碍巴塔耶对莫斯以及以莫斯为代表的人类学思想的迷恋与热衷。

作为迪尔凯姆（Émile Durkheim，国内学界大多译为涂尔干）的学生、侄子和最主要的学术传承人，在法国 20 世纪的前半个多世纪里，莫斯和迪尔凯姆的学术思想具有统治性的影响，而且莫斯使以迪尔凯姆为代表的社会学更加人类学化，莫斯将一生中的大部分精力都奉献给了迪尔凯姆的学术搭建和修补工作。多斯指出：“莫斯理解了人类学研究，同时使人类学研究向其他人文科学敞开心扉。而且在这样做时，他还为未来的学科融合铺平了道路。例如，民族学和精神分析在符号领域中，发现了共同的分析对象，而符号领域既包括经济系统、血缘关系系统，还包括宗教系统”。<sup>2</sup>莫斯学术的开创意义体现在“融合性”上，在巴塔耶那里则显现为对多学科的“穿越”、整合以及结合资产阶级社会所作的思考与批判；列为·斯特劳斯继承、发扬了莫斯的人类学总体性策略，认为人类学可以阐明社会行为的所有方面，包括物理的、生理的、精神的、社会的等方面并提出自己的整体主义观；巴塔耶、鲍德里亚，萨林斯等则分别发现和继承了经济学、象征交换和符号论思想。众所周知，1936 年左右巴塔耶和米歇尔·莱利斯（Lciris）以及罗热·凯卢瓦（Roger Caillois）创立的法国社会学学院，是受到了莫斯和罗伯特·赫兹（Robert Hertz）对象征符号、仪式的研究，原始部族社会研究的影响，以及莫斯提倡的法国民族志的启发而创建的，他们希望以此来解决当时法国的社会问题。就其重要成员来看，几乎都是人类学家或具有人类学学术背景，如凯卢瓦是著名的人类学家，作为巴塔耶亲密朋友的莱利斯则是人种学家，其中两位还是莫斯的嫡传弟子。社会学学院所创刊物《阿希法尔》（Acéphale）（意译为《无首》、《无头》、《无首领》等），从其名称上就可轻易辨识出创办者对于原始人类社会组织和形态的向往。巴塔耶还召集一些朋友成立了以尼采、涂尔干思想为基础的秘密组织，热心探讨生活中被涂尔干称为“神圣”性的东西。虽然莫斯拒绝了巴塔耶的邀请，可社会学学院还是尊莫斯为精神领袖，试图借助莫斯的社会学—人类学思想为建立一种批判社会现实的新哲学提供希望和可能。

至于巴塔耶对莫斯著作的迷恋与吸收，高宣扬曾指出巴塔耶在参加社会学学院期间，对于“原始社会礼仪和神秘活动的兴趣，最早是从他 20 年代末阅读莫

---

<sup>1</sup> on Baldwin, Lessons from Witchetty Grubs and Eskimos: The French Anthropological Context of Jean Baudrillard, *French Cultural Studies*, 2008, No19, p.339.

<sup>2</sup> 弗朗索瓦·多斯：《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》（上），季广茂译，中央编译出版社，2004 年，第 38 页。



斯《论礼物》开始的，他试图从中探讨一条超越当代社会的天然法则”。<sup>1</sup>张一兵先生认为，以巴塔耶的《有用性的界限》、《被诅咒的部分》、《黑格尔、思想与献祭》一些主要文本来看，巴塔耶哲学中最核心的内容的形成都源自于莫斯。<sup>2</sup>事实上，早在1929年，巴塔耶就参与主编了以人类学为主要内容的《实况》杂志。贝尔沙尼曾说：“作为巴黎文献学院从前的学生，巴塔耶在与其朋友阿尔弗雷德·美特罗接触中，很早就对人种学，特别是马塞尔·莫斯的理论所吸引，曾在非常一般的人种学领域开展了大量的活动。巴塔耶领导过杂志，与罗歇·卡伊瓦和米歇尔·莱里创立过社会学学社，其任务是在第二次世界大战前夕‘依照原则重新确立一种集体生活的方式’，写过两本评论，一本涉及经济学，另一本论述《色情》。他找到了通过达到以同一观点汇集人类的全部活动，将自己的疯狂建立在理性之上的方法”。<sup>3</sup>他将社会学-人类学思想作为批判社会的利器，试图探索社会现象背后的深层东西。在《被诅咒的部分》中巴塔耶写道，在以前，价值被认为是没有意义的，然而在我们现在却以生产为衡量：能量获得比能量耗费更为优先。显然，在这里巴塔耶是确认了莫斯关于爱斯基摩人社会生活交替规则的解读。<sup>4</sup>

莫斯以对迪尔凯姆思想的传承以及他对原始社会“礼物”的研究而享誉学界。一向醉心于迪尔凯姆和莫斯思想的巴塔耶，从他们的著述中生发了自己的思想。虽然尼采、萨德、黑格尔等人的思想在巴塔耶的异质哲学中占据独特的位置，但相比较，莫斯和迪尔凯姆的社会学-人类学思想则更具有奠基性的作用。“大约是在1925年，巴塔耶从一本杂志上读到社会学家马塞尔·莫斯关于‘堂’的论文，这对他后来的创作有着振聋发聩的影响。直接的结果是他写了一篇题为《开支的概念》，内中他以莫斯关于potlouch(夸富宴，印第安人交换交换礼物的宗教节日)规则和在原始部落‘实行全面福利’的理论为根据，提出人类生活最初和最大的动力，不是人们以为的不变公理，即生产，而是消费，而是开支，而不是储藏，不是建设，而是破坏，这篇文章是为他‘普遍交换’理论之路铺下的第一个石子，该理论精辟地表述在《可恶的部分》(1949)，这是他诸多著述中最为雄心勃勃的一部，也是他唯一试图系统解释世界的著作”。<sup>5</sup>他的理论著作《受诅咒的部分》是以阿兹特克王国的活人献祭和北美印第安人的奇异风俗“夸富宴”为事实展开它的“耗费的经济学”思想的。1933年发表的《耗费的观念》也主要参考了莫斯的名著《论天赋，交换的古老形式》。巴塔耶将莫斯的观点普及化，认为在任何情况下都可适用。后来他又从莫斯那里借用“禁止”和“违抗”这两个相对的概念。《宗教的理论》则是围绕献祭、古代宗教、“圣性”事物、宗教

<sup>1</sup> 高宣扬：《乔治·巴塔耶对语言的批判和对生死的探索》，参见冯俊等编著：《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆，2002年，第155页。

<sup>2</sup> 张一兵：《青年鲍德里亚与莫斯—巴塔耶的草根浪漫主义》，《东南学术》2007年第1期。

<sup>3</sup> J. 贝尔沙尼等著《法国现代文学史：1945—1968》，孙恒等译，湖南人民出版社，1989年，第231页。

<sup>4</sup> Jon Baldwin, *Lessons from Witchetty Grubs and Eskimos: The French Anthropological Context of Jean Baudrillard*, *French Cultural Studies*, 2008, No19, p.339.

<sup>5</sup> 《乔治·巴塔耶与拯救邪恶》，参见赵德明主编《摆脱孤独》，百花文艺出版社，2001年，第543页。

性的起源和本质等问题所展开的探讨。在《被诅咒的部分 I 消尽》中对交换和非生产性、赠予等做了人类学式的考察；在《性欲的历史》中的主要议题是“人类化的性”的性欲。他考察了未开化人群中性作为禁忌，正在开化的人畏惧性到人类化的性作为一种“侵犯禁止的运动”的衍化过程。他还花费了数年心血精研旧石器时代的壁画并写成《拉斯科或艺术的诞生》。1935年，巴塔耶发表的《论作为一种斗牛术的文学》直接将文学书写当成类似与“仪式”的东西来认识。<sup>1</sup>

在《色情性》中巴塔耶谈到了性禁忌、分析了禁忌与冒犯的关系，生殖与死的类似以及宗教祭品的人类含义，还涉及到婚姻和卖淫的问题。在第二部分几个关于色情研究的论文中，虽然借鉴了萨德的思想，而在论述亲奸问题的论文，则更多地是吸收了列维·斯特劳斯的社会学和人类学思想。巴塔耶关于拉斯科岩洞（Lascaux）艺术专论中，不仅仅是描述了艺术的诞生，更主要的是说明了人类的诞生。人类是以远离生物学而以人类学来定义的，换句话说，它是超越自然的文化。<sup>2</sup>巴塔耶1933年写成《耗费的概念》，跨越18年后写就了《受诅咒的部分》，这两个重要文本都是从莫斯发现的礼物出发的。《受诅咒的部分》其中就有以“冬节（potlatch）：竞争的礼物”为题讨论礼物思想。在《耗费的概念》中，巴塔耶通过对莫斯礼物的阅读，使他能够表达自己的“普遍经济”概念；莫斯确定了“冬节”社会学和人种志学的意义并给予了它确切定义。巴塔耶也在《受诅咒的部分》中毫不避讳地指出了他的“普遍经济”思想的莫斯来源。<sup>3</sup>

## 二

巴塔耶将否定性和非理性的东西视为推动人类进步的力量，他对非理性和种种禁忌的推崇可以视为是对迪尔凯姆式的社会学所努力阐释的社会秩序的反叛式继承和否定性发展。另外，巴塔耶对禁忌的强调和个体冲动的思考“实际上是用一种与意志和权力相关的现象学群体心理学来对涂尔干式的理性主义社会学进行补充。这种心理学承袭自弗洛伊德、尼采、黑格尔，甚至于马基·德·萨德（Marquis de Sade），后者代表了一种违反性禁忌的极端形式”。<sup>4</sup>这也部分地说明了巴塔耶思想的驳杂与异质。在许多社会学家看来，巴塔耶甚至被视为迪尔凯姆和莫斯传统的最具创新精神的思想家。而在另一些哲学家看来，巴塔耶的哲学则是由“莫斯的社会人类学观念引申出来的”。<sup>5</sup>所以，汪民安在《乔治·巴塔耶的色情和死亡》中认为人类学在他的学说中占据了半壁江山，它和哲学一起建构

<sup>1</sup> 高宣扬：《乔治·巴塔耶对语言的批判和对生死的探索》，参见冯俊等编著《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆，2002年，第153页。

<sup>2</sup> Douglas Smith, *BEYOND THE VAVE: LASCAUX AND THE PREHISTORIC IN POST-WAR FRENCH CULTURE*, *French Studies*, Vol. LVIII, No. 2, p. 219-232.

<sup>3</sup> Nadir Lahiji, *The Gift Open Hand: Le Corbusier Reading Georges Bataille's La Part Maudite*, *Journal of Architectural Education*, pp. 50-67.

<sup>4</sup> 弗雷德里克·巴特，安德烈·金格里希，罗伯特·帕金，西德尔·西尔弗曼：《人类学的四大传统——英国、德国、法国和美国的人类学》，商务印书馆，2008年，第243页。

<sup>5</sup> 张一兵：《青年鲍德里亚与莫斯——巴塔耶的草根浪漫主义》，《东南学术》2007年第1期。

了他的“理性主体的系谱学”。

“为踏进巴塔耶人类学的大门，就要了解他对‘邪恶’的看法。在他口中，‘邪恶’的概念是排除超自然起源的，是‘无神论’的，是仅仅与人类有关的”。<sup>1</sup>在他那里，恶是与人的本质和动物性联系在一起的。他说，“恶，就他意味着个体间的分离而言，就是个体的本质”。<sup>2</sup>“没有恶，人类的存在将回到只依赖于它自身的状态，将被圈入一片自治之地”。<sup>3</sup>所以，恶成为一种人类进步的推动性力量，否定性和非理性的革命性更强，是应该讴歌的内在的超越性。比如说文学在他看来是一种个人活动，是非理性尤其是恶的表达。在《文学与邪恶》中他认为，邪恶其实并不背离道德，而是要求一种“超道德”，确切地说，它是“对善的梦幻”。用艾米莉·勃朗特、波德莱尔、米什莱、威廉·布莱克、萨德、普鲁斯特、卡夫卡和冉奈这些作家及其作品说明“纯洁的恶”的概念，将恶定位于独立自主的生存性上来认识。

莫斯的社会学-人类学的整体主义观深刻地影响了巴塔耶总体性的普遍经济学。巴塔耶在《竞争性炫财冬宴中的礼物》一处注中明确指出“普遍经济学的观点”是“基于我对《礼物：古式社会中交换的形式与理由》一书的研读”。<sup>4</sup>对巴塔耶而言，从地球物理学到政治经济学，经由社会学、历史学和生物学到心理学、哲学、艺术、文学和诗歌的所有事情同经济都有本质的联系。因此，研究普遍经济学就等于掌握了每一个学科产生问题的关键。<sup>5</sup>美国学者杨美惠（Mayfair Yang）在《“温州模式”中的礼仪经济》一文中关于巴塔耶的普遍性经济学观点的阐述与此似乎不谋而合。她说：“这种经济形式如物理学一样把经济过程视为一种人类在宇宙中生产和释放的人类能量形式。这种能量并不受限于一种理性的算计；相反，它展示了人类一系列的欲望、惧怕和愉悦，包括总是被经济学范畴遗弃的活动：性、战争、死亡和宗教诉求”。<sup>6</sup>巴塔耶认为经济取决于地球上的能量循环，经济应该作为一个整体在社会系统的层面被研究。其次，巴塔耶从莫斯所述的夸富宴制度，生发“耗费”（花费）思想并参照赫兹关于“左与右”的论文、迪尔凯姆的狂热概念和勒旁的相关论述联系献祭观念对当时的资本主义经济制度作了深刻批判。我们知道，莫斯对爱斯基摩人的季节性变换和澳大利亚土著的宗教仪式及祈祷的研究有持久性的影响。这些研究与迪尔凯姆和巴塔耶的宗教人类学相关。迪尔凯姆的分析揭示出社会性缺失，而巴塔耶的理论则揭示了“亲密性”（intimacy）丧失。也正是在个体亲密性丧失的担忧上，巴塔耶强调社会

<sup>1</sup> 《乔治·巴塔耶与拯救邪恶》，参见赵德明主编《摆脱孤独》，百花文艺出版社，2001年，第548页。

<sup>2</sup> 乔治·巴塔耶：《深渊与巅峰》，赵文译，参见汪民安主编《生产·第四辑·新尼采主义》，广西师范大学出版社，2007年，第85页。

<sup>3</sup> 乔治·巴塔耶：《深渊与巅峰》，赵文译，参见汪民安主编《生产·第四辑·新尼采主义》，广西师范大学出版社，2007年，第87页。

<sup>4</sup> 乔治·巴塔耶：《竞争性炫财冬宴中的礼物》，参见孟悦、罗钢主编《物质文化读本》，北京大学出版社，2008年，第5页。

<sup>5</sup> Marilee Mifsud, *On Rhetoric as Gift/Giving, Philosophy and Rhetoric*, Vol. 40, No.1, 2007.

<sup>6</sup> Mayfair Yang: 《“温州模式”中的礼仪经济》，《学海》2009年第3期。

联系和归属感。在《宗教的理论》中，巴塔耶像迪尔凯姆和莫斯一样，承认并论述了宗教和社会的缺失，认为宗教的本质就是亲密性失去的研究，而亲密则是社会分类的标准定义概念。<sup>1</sup>哈贝马斯指出：“从其人类学研究开始，巴塔耶就依据莫斯《论礼物》对夸富宴的论述一直不断地探讨Potlatsch和奢侈的节日，巴塔耶对礼物交换所具有的社会一体化功能（相互承担的责任）并不感兴趣，他忽略这一层面，目的是为了突出挥霍、消耗和故意损失自己财产而又不追求任何对等回报这一更加值得重视的层面。‘夸富宴’是部落社会中非生产性消费的一个例子。巴塔耶用它来阐明浪费行为中所表现出来的自主权为何越来越被用于剥削劳动力，真正权威的源泉为何堕落成为‘利益的可耻源头’”。<sup>2</sup>巴塔耶在《被诅咒的部分》中也写到：“以前的时代，价值是非生产性荣耀，而现在却以生产来衡量：能量需要比能量耗费优先。”巴塔耶在这里证实了莫斯对爱斯基摩人和社会生活变化法则的解读。巴塔耶结合了当时的资本主义经济制度进行分析，强调非生产性的耗费概念。<sup>3</sup>巴塔耶不同意黑格尔《精神现象学》中对奴隶劳动创造历史的思想，而是相反，特别赞颂作为奴隶主那种不受再生产制约的非生产性耗费活动。因为在这种行为远离生产的艺术、游戏和性中“主人自由地达到了人性的巅峰”。<sup>4</sup>巴塔耶在“献祭”和“夸富宴”以及对古埃及的金字塔和中国古代的秦始皇陵的考察中发现了“耗费”的思想。他推崇奢侈性消费、艺术、放纵、献祭以及被动性耗费和灾难性耗费等。他还把耗费思想运用到他的色情观上，认为在性欲高涨的时刻耗费力气、丧失能量。但是享乐与毁灭极为相像。对此，巴塔耶认为：“奢侈、哀悼、战争、宗教膜拜、豪华墓碑的建造、游戏、器官、艺术、反常性行为（偏离了生殖性目的的性行为等等），所有这些活动，至少在其原初状况下，他们的目的仅仅限于自身。”<sup>5</sup>

莫斯对礼物的研究具有开创性意义，不仅使礼物成为社会学、人类学的研究兴趣，而且具有哲学性意义。Alan Schrift认为礼物主题是后现代讨论的中心议题，涉及的范围从解构到性别和伦理学。在他看来，礼物是当代学科和学科间讨论的兴趣焦点。巴塔耶、德里达和西克苏（Hélène Cixous）都有关于礼物的论述。巴塔耶在限制性和普遍经济学上区别礼物，将礼物文化与非生产性耗费联系起来进行普遍经济学的概括；德里达认为，礼物具有不可能性，也就是说，礼物一旦作为礼物，它就不再是礼物了，而是一个要求互惠性的义务；西克苏则在性别经济学上讨论礼物，在赠礼者那里不计算它的影响时才生成关系。<sup>6</sup>巴塔耶激

---

<sup>1</sup> Jon Baldwin, Lessons from Witchetty Grubs and Eskimos: *The French Anthropological Context of Jean Baudrillard*, French Cultural Studies, 2008, No19, p.339.

<sup>2</sup> 于尔根·哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社，2004年，第242页。

<sup>3</sup> Jon Baldwin, Lessons from Witchetty Grubs and Eskimos: *The French Anthropological Context of Jean Baudrillard*, French Cultural Studies, 2008, No19, p.339.

<sup>4</sup> 方丽：《功利主义经济的哲学批判——解读巴塔耶“普遍经济”思想》，《江海学刊》2005年第6期。

<sup>5</sup> 乔治·巴塔耶：《色情、耗费与普遍经济学——乔治·巴塔耶文选》，汪民安编，吉林人民出版社，2003年版，第27页。

<sup>6</sup> Marilee Mifsud, On Rhetoric as Gift/Giving, *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 40, No.1, 2007。

赏斯特劳斯的礼物理论（显然受惠于莫斯）和他对于乱伦的猜测，但同时也提出禁忌是完全任意的，具有自足性的。这与莫斯献祭的自愿性参与的意见可谓如出一辙。对于艺术，巴塔耶在追溯人类爱欲最早的发展情况时，他是研究史前石器时代穴居人的艺术中发现早期的爱欲具有“天堂般的方面”，然而在拉斯科岩洞壁画中，他却发现了一个长着奶螯头的男子正站在一头垂死的野牛面前。巴塔耶认为这个图像描述了一种对性、施虐狂、死亡和痛苦之间的关联的意识。并相信人最初否定自然的效果提升并加强了人的生活经验，禁忌把没有意义的短暂的冲动变得有趣。<sup>1</sup>但是巴塔耶很看重文明中的自足性，在阿兹特克族文明、伊斯兰文明、西藏喇嘛教和罗马天主教中他都发现了“自主”成分。

巴塔耶的大多数作品都是对西方社会、死亡和性欲禁忌的剖析。献祭、神圣之物、宗教、夸富宴、禁忌等等被理性和传统所拒斥的东西，但是他感兴趣的主体基本没有超出莫斯、法国社会学—人类学的范围。《宗教的理论》便是围绕献祭、古代宗教、圣性事物、宗教性的起源和本质等问题所展开的探讨。巴塔耶继承了迪尔凯姆以及莫斯的社会学，将宗教性的本质命名为“圣性事物”。莫斯关于禁止与被冒犯，禁忌与被违反的论述，常被巴塔耶引述。比如他对死和生殖行为的禁止的论述。在《色情性》中谈到了性禁忌、分析了禁忌与冒犯的关系，生殖与死的类似以及宗教祭品的人类含义，还涉及到婚姻和卖淫的问题。在其中第二部分几个关于色情研究的论文中，他借鉴了萨德的思想，而在论述“亲奸”问题的论文，则吸收了列维·斯特劳斯的社会学—人类学思想。他对色情、排泄行为的过分关注向来被认为承袭萨德，但是他显然比萨德更为高明而走向了莫斯的神圣。利奇认为，献祭的核心之谜集结在死亡隐喻方面。礼品是作为互惠关系和捐献者的一种换喻符号沟通神界和人世。巴塔耶作为“一个神秘主义者，是从探究远古神秘经验的人类学开始的，而这个神秘经验的核心就是死亡”。<sup>2</sup>针对黑格尔在《精神现象学》导言中关于死亡的论述，巴塔耶同样采取了人类学的考证，通过对墓葬和石器工具的研究，认为，“人类存在着拒斥死亡的愿望，并开始有了一种‘死亡’意识，生命意识和有限性意识，此时，人类开始‘正视否定的东西’，开始面对死亡、‘承担死亡’和思考死亡，思考‘惟一令人恐惧和令人战栗的死亡’，这种死亡令那个‘对未来的消逝全神贯注的人感到畏惧和惊讶’”。<sup>3</sup>《性欲的历史》主要议题是“人类化的性”的性欲，他考察未开化人群中性作为禁忌，正在开化的人畏惧性到人类化的性作为一种“侵犯禁止的运动”的衍化过程。他花费了数年心血精研旧石器时代的壁画并写成《拉斯科或艺术的诞生》。色情是一种非正常性（正当性）性行为，就是对于色情性行为，巴塔耶也借用了“赠礼”的思想，认为妓女采取损耗，把自己当成了“赠礼”。

<sup>1</sup> 莎蒂亚·德鲁里：《亚历山大·科耶夫：后现代政治的起源》，赵琦译，新星出版社，2007年，第175页。

<sup>2</sup> 汪民安：《乔治·巴塔耶的神圣世界》，参见汪民安《身体、空间与后现代性》，江苏人民出版社，2005年，第225页。

<sup>3</sup> 汪民安：《乔治·巴塔耶的神圣世界》，参见汪民安《身体、空间与后现代性》，江苏人民出版社，2005年，第229页。

### 三

莫斯认为超自然性确实存在，它是真正的“无限性”。它不只是一种力量，一种存在而且还是“一种行动、品质和状态。”不是体验的对象，以为它能够吸纳所有的体验。巴塔耶却全然不同，这个神秘主义者是从“探究远古神秘经验的人类学”<sup>1</sup>和对这个问题的体验开始的。巴塔耶在《论尼采：序》中说，“要明白一个问题实际有多陌生，你必须去亲身体验这个问题”。<sup>2</sup>在《色情性》中，巴塔耶反对进行知性的思考，他说：“我虽然说着神秘的体验，但我没有谈到诗。如果那样做了，我将会更深地踏入知性的迷途”。<sup>3</sup>在巴塔耶看来：生命的本质就是一次‘疯狂的盛宴’，即由纵欲、无节制的生活和死亡组成的过程。<sup>4</sup>并从“色情的经验领域中寻求自我超越而又毫无节制的主体性”，另外，“人们的‘生命’和‘存在’的意义与死亡的敏悟直接相关。……生与死使对方变成了经验范畴”，<sup>5</sup>可以说“巴塔耶的浪费、消尽、纯粹赠予、同质性和异质性、禁止和侵犯、性欲、至高价值等所有这些概念，都是巴塔耶彻底体验过的。如果不是自己彻底体验过的，巴塔耶绝不会作为自己的概念”。<sup>6</sup>巴塔耶所要知道的不是尽可能仔细观察自己行动的意识能力，而是生活；而这种生活指的完全不是正常状态下的包含着妥协的日常生存，而是犹如麦克白斯所说的“白痴讲一个故事，充满喧嚣与狂怒，没有任何意义。”它不再认识自我，而更多地是放弃任何操纵左右时间的愿望听凭这一经验摆布的我，连语言的能力都丧失了，因为语言属于内部经验所背弃的行动和目的领域。<sup>7</sup>巴塔耶强调：“如果我想在意识中实现总体性，那就必须与全人类巨大的、荒诞的、痛苦的冲动联系在一起。这一冲动向全部意义迈进”<sup>8</sup>作为对自身理论的实践家，显然是人类学经验特征和实证（人类学在法国主要是体质人类学）主义的折射。如果脱离了巴塔耶的体验性实践，那么将如何解释它的复杂以及对严肃生活的离经叛道？如何解释他对恶、色情、排泄、死亡等的过分关注？

巴塔耶对“内在经验”的强调是为了对抗理性原则，而更为重要的是他将此联系到社会中的现实人的生存来探讨，认为理性将人变成了盲目的服从者。巴塔耶推崇无序、放纵、陶醉、幻想、疯狂等尼采式狄俄尼索斯的销魂时刻，并试图以色情体验去消解性欲主体，福柯将这一性经验称为“违犯”，并推测它可能将

<sup>1</sup> 汪民安：《乔治·巴塔耶的神圣世界》，参见汪民安《身体、空间与后现代性》，江苏人民出版社，2005年，第231页。

<sup>2</sup> 乔治·巴塔耶：《论尼采：序》，陈永国译，参见王民安、陈永国主编《尼采的幽灵：西方后现代语境中的尼采》，社会科学文献出版社，2001年，第10页。

<sup>3</sup> 转引自安田一郎编：《社会与人生的迷区——二十世纪六十年间主要性思想》，辛进译，中国文联出版公司，1989年，第198页。

<sup>4</sup> 乔治·巴塔耶与拯救邪恶》，参见赵德明主编《摆脱孤独》，百花文艺出版社，2001年，第547页。

<sup>5</sup> 罗伯特·F. 墨菲：《文化与社会人类学引论》，王卓君译，商务印书馆，2009年，第47页。

<sup>6</sup> 汤浅博雄：《巴塔耶—消尽》，赵汉英译，河北教育出版社，2001年，第1页。

<sup>7</sup> 彼得·毕尔格：《主体的退隐：从蒙田到巴特间的主体性历史》，陈良梅、夏清译，南京大学出版社，2004年，第138页。

<sup>8</sup> 乔治·巴塔耶：《论尼采：序》，陈永国译，参见王民安、陈永国主编《尼采的幽灵：西方后现代语境中的尼采》，社会科学文献出版社，2001年，第12页。



会有一天对我们的文化将是决定性的。<sup>1</sup>巴塔耶不仅仅是做实证性的研究，他的高明之处是在于体验和哲思。“献牲、祝祭、浪费、消尽、纯粹赠予、（对禁止的）侵犯、性欲等，无非是人类对于与‘指向获得、拥有某物’部分相对抗的‘至高的’部分的忧虑——期望‘至高的’部分绝对不要消失”。<sup>2</sup>

从德里达的提醒中认识到，内心其实是公开的实践，体验则是一种痛苦中感受的否定性，是体验的超越。巴塔耶的色情性哲学就是在“实践上最终一死了之”。<sup>3</sup>否定哲学的认识，是他通过对原始人类的考察发现原始人类也存在死亡禁忌，而建立他自身的否定性、体验性的非理性哲学的。他的体验与异质与他对原始人类及其关注、考察是不无关系的。“通常，在献祭和炫财冬宴中，在行动（在历史上）或沉思中（思想中），我们所寻求的永远是类似的这种东西——从定义上来说是我们不能获得的东西——也就是我们所说的诗歌，深度急盼着激情所带来的亲密”。<sup>4</sup>

#### 四

作为迪尔凯姆学派的传人，哈贝马斯认为他把社会生活、精神生活以及道德生活的异质层面还原为神圣因素，<sup>5</sup>而更直接的可能是莫斯对原始土著生活的经验的考察，认为整体性、尤其是对神圣事物的发掘直接影响了巴塔耶的“三界”（动物性、人本能、神圣性）观的形成。莫斯在《礼物》中通过对美洲印第安部族特林基特人和海达人“夸富宴”的描述，指出了一种象征性交换行为。这也直接启迪了巴塔耶的耗费哲学和经济学理论。

否定性深置巴塔耶的内心，巴塔耶以体验和异质性反抗世俗，是基于不满笛卡尔之后理性的胜利夺走了世界的生活和活力，历史总结和人的死亡，剩下的是一个同质的、城市化的和完全被祛魅的世界。所以毕尔格说，“巴塔耶以放弃我来对抗笛卡尔的自信我。在反思过程中巴塔耶发现，我的统一是一切经验的条件”。<sup>6</sup>否定是巴塔耶思想中永恒的观念。正如德鲁里所言：“一旦世界被颠倒过来，一旦上帝被撒旦取代，超越被内在性取代，禁忌被越轨取代，秩序被无序取代，灵境被迷醉取代，清教徒主义被爱欲主义取代，有用性被自主性的耗费所取代，人还要做什么？巴塔耶的回答是，新的无序将成为下一个给定物，有必要再次否定它。在那一时刻，有必要肯定上帝、秩序、理性、禁忌、克制、清教徒主义，甚至是性有性，尽管最后一项可能让巴塔耶难以接受”。<sup>7</sup>巴塔耶还在黑格尔在

---

<sup>1</sup> 莫伟民：《福柯思想渊源梳理》，《云南大学学报》（社科版）2005年第5期。

<sup>2</sup> 汤浅博雄：《巴塔耶一消尽》，赵汉英译，河北教育出版社，2001年，第6页。

<sup>3</sup> 转引自安田一郎编：《社会与人生的迷区——二十世纪六十年间主要性思想》，辛进译，中国文联出版公司，1989年，第201页。

<sup>4</sup> 乔治·巴塔耶：《竞争性炫财冬宴中的礼物》，参见孟悦、罗钢主编《物质文化读本》，北京大学出版社，2008年，第8-9页。

<sup>5</sup> 于尔根·哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社，2004年，第225页。

<sup>6</sup> 彼得·毕尔格：《主体的退隐：从蒙田到巴特间的主体性历史》，陈良梅、夏清译，南京大学出版社，2004年，第140页。

<sup>7</sup> 莎蒂亚·德鲁里：《亚历山大·科耶夫：后现代政治的起源》，赵琦译，新星出版社，2007年，第191页。

《精神现象学》中对原始人死亡意识的解读结合自己对原始先民的死亡经验和性经验的考察，看到了原始人“精神之生”的力量。所以说“精神所以是这种力量，乃是因为它敢于面对面的正视否定的东西并停留在那里”。<sup>1</sup>

尼采在巴塔耶思想中占据极为重要的位置，但他是以“人类学、心理学和历史的方式继承怀疑论者的尼采思想试图对歪曲的权力意志、背叛的反动力、主体一中心理性的出现进行祛伪的”<sup>2</sup>巴塔耶以哲学和人类学的方式勾勒理性的历史，用人类学扬弃经济学，用“人类学知识对异质性的消失、人性对于兽性的蹂躏、功利性理性劳动和非生产性消费的形成等问题”<sup>3</sup>进行了考察，他的色情论、死亡论、耗散论、普遍经济学思想都有更为真实的、经验考察以及更普遍的自然想象为依据。“商品拜物教形式只是用来推广在劳动结构中具有人类学基础的理性统治”。<sup>4</sup>

巴塔耶正是由于社会学-人类学的底色和内在性，才使他的思想更具实在性和生命力。在一系列的著作中，特别是在《宗教理论》、《色情史》和《被诅咒的部分》中，巴塔耶经常会谈到一个很关键的悖论：人从根本来说就是动物，然而，人类只有否认自己的动物性，其自我身份才能得到确证。死亡、残忍、恐怖、性交及性交时的疯狂，所有这些对巴塔耶来说都标志着人性的边际。他之所以始终深切关注人类经验中情欲的疯狂表现，绝不是仅仅为了证明人性中那‘淫荡’的‘兽性’。他跨越学科（哲学、人类学、美学、经济学、精神分析学和神学）的界限，完全是为了对人这一悖谬性物种（即人一动物）的种种极界，加以持续不懈的探讨。<sup>5</sup>巴塔耶把生物学的观点作为自己的出发点，把人类学和社会学作为自己的宽广视野扩展了从狭隘的有限资源在社会生活再生产的能量循环中的有效利用的视角转移到从普遍的视角考察宇宙当中的能量利用问题。“巴塔耶和这些现代社会的诊断家不一样的是，他有大量的人类学实证资料，按他的说法，他有一种科学的研究工具……。正是这种人类学视野，对早期原始人的分析，对宗教起源的探究，对远古艺术语言的解谜……以及他和涂尔干、莫斯、列维·斯特劳斯这些人的接近，使巴塔耶显示出严谨而实证的一面，他对经验兴致勃勃”。<sup>6</sup>人类学和人种学的希望在于，巴塔耶试图“建议我们从原始社会获取线索，整个重塑我们的世界”。<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> 黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979年，第21页。

<sup>2</sup> 尤尔根·哈贝马斯：《后现代性的开端：作为转折点的尼采》，参见汪民安、陈永国编《尼采的幽灵》，社会科学文献出版社，2001年，第287页。

<sup>3</sup> 程党根：《巴塔耶的“圣性”欲望观》，《南京社会科学》2006年第6期。

<sup>4</sup> 于尔根·哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社，2004年，第248页。

<sup>5</sup> 吉尔·马斯登：《巴塔耶与动物性的诗意化误置》，汪洪章译，参见汪民安主编《生产》（第3辑），广西师范大学出版社，2006年，第41页。

<sup>6</sup> 汪民安：《乔治·巴塔耶的神圣世界》，参见汪民安《身体、空间与后现代性》，江苏人民出版社，2005年，第231页。

<sup>7</sup> 莎蒂亚·德鲁里：《亚历山大·科耶夫：后现代政治的起源》，赵琦译，新星出版社，2007年，第185页。

否定性、非理性、体验、整体/系统性是巴塔耶思想的核心，否定性来自于黑格尔在《精神现象学》中对主奴关系和死亡的论述，非理性是社会和自身经历的投射和尼采哲学，体验和系统论则是一种社会人类学以及莫斯的影响。他思考的对象、体验的领域、实践的方式以及言说方式和穿行于诸多学科的思想力应该都没有离开这几个维度。他的文学几乎总是采用第一人称手法。他是以实践和体验书写他的异质性，他不停的颠覆、反抗、越界，爱欲、色情、死亡、禁忌、耗费、异质都是他否定性思想的利刃来重塑心中的世界。而这个世界则是建立在坚实的社会学—人类学基础之上的神秘国度。

巴塔耶翻新了莫斯和马林诺斯基的主题，“以拒绝商品经济中的功利主义的秩序化。他对南美墨西哥和印第安人的炫财冬宴的研究为我们证明，消费遵循的是浪费（废品）的形式。他借用了莫斯对互惠性的研究，把注意力从理性根据剩余价值来形式的消费放到了无理性，不讲商品用途的消费”。<sup>1</sup>这种间歇性的休息，对于反思现代性以及“可持续发展”观的弊端有着现实的借鉴意义。宇宙是一个系统，人类是一个整体，事物是不是永远处于发展、前进中？如何维持生态、环境、人居以及人之生活的良性运作？这都值得当代人深思并作出决断的重要现实问题。

— 完 —

---

<sup>1</sup> 孟悦：《什么是“物”及其文化？——关于物质文化的断想》，参见孟悦、罗钢主编《物质文化读本》，北京大学出版社，2008年，第9页。

# 读上博楚简《墨子》佚文 ——以《墨子》中的神义论思想为中心

李竞恒<sup>1</sup>

上博楚简中有一篇被命名为《鬼神之明》的文章，其内容与传世本《墨子》有着极大的相似之处。然而其中所透露出的某些思想主旨又与传世本之间有一定的差异。首先摘录简文如下，再拟于讨论：

今夫𡩕（鬼）神又（有）所明，又（有）所不明，则以𡩕（其）赏善罚暴也。昔者尧舜禹汤，𡩕（仁）义圣智，天下灋（法）之。此以贵为天子。（简1）。

富又（有）天下，长年又（有）举，后世遂之。则𡩕（鬼）神之赏，此明矣。及桀受（纣）幽万（厉），焚圣人，杀讐者，恻（贼）百𡩕（姓），乱邦家。此以桀折于鬲山，而受（纣）首于只（岐）社，身不没为天下𡩕（笑）。则𡩕（鬼）（简2）。

神之罚，此明矣。及五（伍）子𡩕（胥）者，天下之圣人也，鸱𡩕（夷）而死。桀𡩕（夷）公者，天下之乱人也，长年而没。女（汝）以此诘之，则善者或不赏，而暴（简3）。

者或不罚，古（故）吾因加（嘉）？𡩕（鬼）神不明，则必又（有）古（故）。𡩕（其）力能至安（焉）而弗为𡩕（乎）？吾弗智（知）也。𡩕（意）𡩕（其）力古（故）不能至安（焉）𡩕（乎）？吾或弗智（知）也。此两者枳（歧），吾古（故）（简4）

曰𡩕（鬼）神又（有）所明，又（有）所不明。此之胃（谓）𡩕（乎）？（简5墨线以上）<sup>2</sup>。

从“汝以此诘之”、“吾或弗知也”看得出来，这是一篇对话中的内容。从结构上来看，这篇文章从第1简开始就表增了其主旨是要讨论“鬼神有所明所有不明”。从简1到简3中先从主流观点和角度谈到了鬼神对善人之赏和对恶人之罚。这一点与《墨子》中的内容，乃至具体语句行文都是十分相似的。不外乎尧、舜、禹、汤圣人成为天子，富有天下乃是受鬼神之赏。桀、纣、幽、厉恶人最后受到惩罚之类。但从简3开始，这里谈到了恶人善终长寿而善人却不得善终的问题，引出了对世界背后正义秩序的怀疑思想。

据《汉书·艺文志》记载，《墨子》原有七十一篇。而到了清朝乾嘉时期就仅存五十三篇了，且漏脱错乱处甚多。因此从各方面来看，整理者都认为，这篇文章应该是《墨子》佚文中《明鬼》上，中篇里散佚的一部份<sup>3</sup>。

从简文中反复讨论的由鬼神赏罚建构起世界神圣秩序的内容来看，这篇文章即使不是《明鬼》上、中篇的佚文，也至少是战国墨子作品的另一篇佚失文本。

<sup>1</sup> 作者简介：生于1984年10月，本科毕业于四川师范大学文学院，现在四川师范大学历史学院在读硕士研究生。

<sup>2</sup> 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（五）》，上海古籍出版社，2005年。

<sup>3</sup> 同上书，第308页；又见曹锦炎：《上海博物馆藏楚竹书〈墨子〉佚文》，载《文物》2006年7期。

甚至不排除它代表了墨子后学中一支思想的可能性(《韩非子·显学》墨子之后,墨学三分为“相里氏之墨”、“相夫氏之墨”、“邓陵氏之墨”)。无论如何,它的内容都与《墨子》背后的神义论思想问题有着深刻的联系。

从简3开始,诘问者提出了荣夷公与伍子胥的问题。荣夷公当为《墨子·所染》“厉王染于成公长父、荣夷终”里的那位“荣夷终”。《国语·周语》有:“夫荣夷公好专得而不知大难……荣公若用,击必败”。荣夷公在战国时代的知识背景里就是这样一位引导周厉王作恶的奸邪之臣。而伍子胥,据《史记·伍子胥列传》载:“乃自刭死,吴王闻之大怒,乃取子胥尸盛以鸱夷革,浮之江中”。他代表了忠谏而惨死的臣子。然而荣夷公得善终,伍子胥却不得善终的事实构成了对墨者深信的鬼神赏罚力量维系的正义宇宙秩序被颠覆之可能。

因此,从逻辑出发,作者怀疑道:a·神有能力制止恶,却不作为,b·神没有力量制止恶;但愿意作为。正如简文所说“此两者歧”。这两种相歧的推测综合在一起,可能使墨者的神义论遭遇危机。这种对宇宙正义论背后法则的怀疑与希腊化时期的伊壁鸠鲁(Epicurus)思想几乎惊人相似。伊壁鸠鲁认为:宇宙论的上帝或者希望消灭恶,但却无能为力;或者有能力消灭恶,却不愿为之;或者他既不愿意又没有能力为之;或者他既愿为之又能够做到……那么恶源自哪里?或者他为什么不消灭恶?<sup>1</sup>。伊壁鸠鲁对恶的诘问除了在逻辑上比这篇佚文更严密之外,实质上面临的问题是一样的。从伊壁鸠鲁严密的论证逻辑出发,其结论最后就是否认有神的存在。同样,佚文中a、b两种可能背后的预设都首先是有神的存在。但逻辑演绎的结果完全可能造成无神论的结果。而这对于墨家思想来说是最不能容忍的。在《公孟》篇里,墨子就曾就公孟子这位儒者一方面说“无鬼神”,一方面又“君子必学祭祀”的思想对儒学提出批判:“儒以天为不明,以鬼不神,天、鬼不说,此足以丧天下!”

为什么可以严重到“丧天下”?这背后的原因是,墨学的一切兼爱、非攻等社会正义论正是建筑在其神义论的世界观基础之上的。而当无神论的趋向出现,整个墨学的价值基础就可能被完全倾覆。

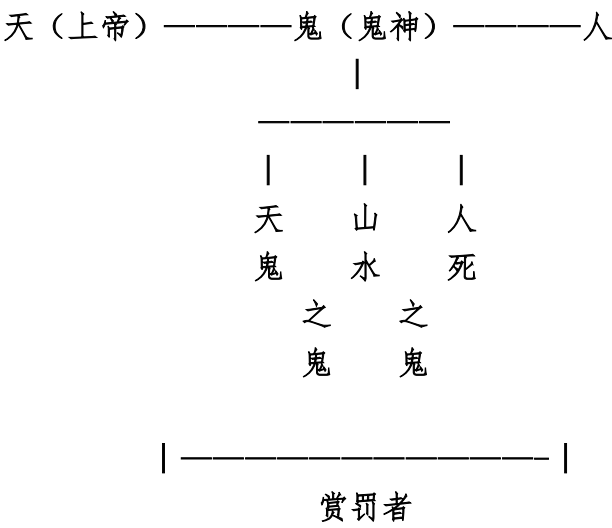
神义论(theodicy)一词是由德国近代哲人莱布尼茨(Leibniz, Gottfried)提出的,其词根为希腊词“神”(theos)与“正义”(dike)组合而成。在这个意义上,神义论架构起的世界正义秩序必然是完美,和谐与合符神圣的。而人之受到惩罚必然基于其已有过非正义的行为<sup>2</sup>。因此,从这个意义上讲,《墨子》中的天-人之际的操作与诉求正是建立在神义论的预设基础上展开的。因此,神义论不容动摇。

现在来分析《墨子》中的宇宙秩序及其结构。《尚贤下》:“上可而利天,中可而利鬼,下可而利人”。因此可分为天——鬼——人三段。《尚同中》:“古者

<sup>1</sup> John Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row Publishers, 1966, P5.

<sup>2</sup> 范艾:《地震动摇了神正论》,载《读书》1990年3期。

上帝鬼神之建设国都立正长也”。周代以来文献中的“上帝”即“天”<sup>1</sup>，“鬼”即“鬼神”，天与鬼神二者均属超自然层面。《明鬼下》：“有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者”。综合而论，墨子的宇宙秩序可示如下：



《法仪》：“爱人利人者，天必福之；恶贼人者，天必祸之。曰杀不辜者，得不祥焉”。“昔之圣王禹汤文武，兼爱天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之……暴王桀纣幽厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼，其贼人多，故天祸之”。这一段与简文 1—3 的内容基本完全一致。这里是由最高的终极力量“天”完成了“神义”，简文中则是由次生神圣力量“鬼神”来完成的。但这不重要，因为对墨子而言，它们都是其神义论思想的支撑基础。

在《明鬼下》里，墨子一连举了七个具体的例证来反对无神论和证明其神义论：1、忠臣杜伯之鬼杀周宣王；2、苟芒神代表上帝赏郑穆公寿十九年；3、庄子仪之鬼杀燕简公；4、诟观辜因不敬祭祀而被神诛；5、在一场神判中有罪者中里微被诛；6、论证古代圣王重鬼神且有鬼神；7、夏王桀，殷王纣的诟天侮鬼，残暴统治受到惩罚。最后归纳的结论是“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。”墨子的思想有很浓厚的经验与实证主义方法论的色彩。他通过七个具体的（当时时空语境中认为具有客观性的）当下知识材料来证明其神义论的宇宙——历史正义法则。

其中有两条材料是被君主杀害义臣的鬼向其君主复仇并实现正义的内容（杜伯、庄子仪），它们属于墨子说的鬼神中的“亦有人死而为鬼者”。值得注意的是，同样是被君主无辜杀害，这两条材料却成为神义论支持的基础，而简 3 中的伍子胥之死却成为构成怀疑神义论的理由。原始材料属性相似，而解读却如此不

<sup>1</sup>“称帝为天，盖自武王时之《大丰簋》言‘天亡尤亡’始”，见 胡厚宣：《甲骨学商史论丛初集》上册，河北教育出版社，2002，第 239 页；西周开始，殷人的“上帝”和周人的“天”等同。见[日]岛邦男：《殷墟卜辞研究》上册，濮茅左 等译，上海古籍出版社，2006 年，第 400 页。



同，（比如按《明鬼下》的逻辑，也可以将吴王夫差之死和吴国之亡解释成伍子胥对其神义惩罚的结果，但简文中却没有这样作推导，值得深思）那么就正如有学者所言：“墨子在《明鬼》篇中，多次申论‘鬼神之明’，并竭力批判那些否定鬼神存在的观点，而竹简所谓‘鬼神不明’或‘鬼神有所不明’的观点，恰恰在一定意义上怀疑，甚至否定了墨子对于‘鬼神之明’的反复肯定。<sup>1</sup>”

于是，可以这样推测，前面提到这是围绕诂者在向墨子提问的一篇对话。其中“吾”所说的话是对诂者观点的引述。从看待同类型材料的处理逻辑上（君杀义臣），简文与《明鬼下》也不一样。因此，其中这一套怀疑方法很可能代表的是《墨子》佚文中树立的“靶子”的观点。因为《明鬼下》里杜伯与庄子仪的事迹正好可以回答伍子胥之死的这个神义论问题。如果是这样，那么就更能证明这一篇文章是《明鬼》上或中里的佚文，与《明鬼下》里的神义论七条材料构成前后呼应的序列关系。

在传世本《墨子》中就有两个对神义论提出过怀疑的例子。一个是墨子得了病，跌鼻问他：“先生以鬼神为明，能为祸福，为善者赏之，为不善者罚之。今先生圣人也，何故有疾？”墨子认为，人生病有很多原因，不得罪鬼神只能保证其中一点，而不能完全保证其安全。正如一个房子有上百个门，但只关了一个，并不能保证不被盗（《公孟》篇）。从这一节神义论的辩护词中来看，竹简中的“其力故不能至焉”似乎更接按墨子的思想。即神的力量不足以保证受佑者的完全顺利与安全。

另一条为神义论的辩护内容也来自《公孟》篇。门徒对神义论的可信度提出怀疑，墨子认为该门徒之所以不会有鬼神之赏是因为他隐匿自己的过失。不但不能得赏，反而“将有厚罪者也”。从这两条材料来看，《墨子》原书七十一篇的佚文中应该还包括的有类似通过诂者观点被反驳来论证其神义论思想的内容。

如果产生一种反神义论的思想（甚至只是怀疑），其结果往往导向神义论的对立面——人义论（anthropodicy），认为人的主体作用能够建立正义的秩序与绝对的合理性。而《墨子》无疑是反对人义论的。在《公输》篇里，墨子游说楚王费了大量努力救了宋国，但宋人却不知道。墨子回去途经宋国时下雨，守闾巷大门的人却不放他进去躲雨。所以墨子认为：“治于神者，众人不知其功；争于明者，众人知之”。对人义论的大力批判，正是为了维护其神义论的先验性，合法性与其相应展开的思想体系。

最后谈一点《墨子》里关于神义论思想背景中的自由意志问题。只有首先明确了主体具有自由意志的设定基础上，这时神义论才有意义，才可能构建秩序。如果过于强调主体的受动性与宿命论，即缺失自由意志，那么神义论就没有意义了。强调自由意志，就必须反对命定，胡适先生早有论述：“祸福全靠个人自己的行为，全是个人的自由意志招来的，并不由命定。若祸福都由命定，那便不做好事也可得福；不作恶事，也可得祸了。若人人都信命定之说，便没有人努力做

<sup>1</sup> 丁四新：《上博楚简鬼神篇注释与研究》，自《新出楚简国际学术研讨会议论文集（上博简卷）》，2006年，第90—91页。

好事了”<sup>1</sup>。

如果宇宙-历史的演进如同古罗马人认为的“你可以到命运三姊妹家中去看看。你会发现世界上发生一切都早刻在铜牌和铁碑上了”<sup>2</sup>这样的话，那么一切恶的事实都有了理由，都是事先命定的必然，因此也就不必担负道德责任。这样，良好的政治与道德秩序就将无从展开。可见，墨子的“非命”也正是为了维护其神义论的基础，强调主体的自由意志，并为其行为负责。《非命中》举桀纣汤武的例子，强调为政者的自由意志与主体性：“安危治乱，在上之发政也，则岂可谓有命哉！夫曰有命云者，亦不然也”《非儒下》里，更是明确地表述，儒家认为“寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益。穷达、赏罚、幸否、有极，人之知力，不能为焉”这样的结果只能是“群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事”。可见，强调主全的自由意志正是为了确立神义论及其基础上构建的政治-人伦秩序。

在《所染》篇里虽然墨子也谈到了从某种意义上讲，人也受到外部世界的影响，具有受动性（舜、禹之所以成为明君是因为染于许由、伯阳和皋陶、伯益；桀、纣之所以凶残是因为染于干辛、推哆和崇侯、恶来等）。但从根本上说，“染不可不慎也”，还引《诗》“必择所堪”提出“必谨所堪者”。最后仍回归到主体自由意志的严谨选择上来。因此，自由意志的强调使《墨子》神义论中的意义更加被彰显。

综合以上分析，回归到简文上来。这篇《墨子》佚文不但不构成对墨学中神义论思想背景的颠覆，而且很可能就是佚文《明鬼》上、中篇里一段对话中的诤者观点，并不代表墨子对神义秩序的怀疑。《明鬼》下里对材料处理的逻辑中已经可以回答简文中的问题。而《墨子》中大量的内容正是要论证神义论的正确与合理。并以此为先验依据构建其政治秩序。为了保护神义论，墨子还强化了自由意志的思想意义，否弃主体的受动性状态。进而强化其神义论一政治伦理的正确性。

— 完 —

<sup>1</sup>胡适：《中国哲学史大纲》卷上，自 刘梦溪主编：《中国现代学术经典·胡适卷》，河北教育出版社，1996年，第118页。

<sup>2</sup>[古罗马]奥维德（Publius Ovidius Naso）：《变形记》，杨周翰译，人民文学出版社，1984年，第222页。

## 徘徊在人类学与文学的两极 ——对当前文学人类学的浅思

陈远洋<sup>1</sup>

**【摘要】**文学人类学存在着诸多表述方式，从文学和人类学结合的方法论认识到从不同学科立场的文学人类学阐释，文学人类学至今尚未形成独立的学术个性。

**【关键词】**文学、人类学、文学人类学、学科

经过三十余年的发展，当代的文学人类学已经是门独立学科？还是仍处于发展途中？或者它还只是多个学科交叉衍生出的方法论？梳理文学人类学的诸多论述，会发现在这些方面都存在诸多可能性的解释，很难获得令人满意的明确答案。目前对于文学人类学的表述，差异性远大于同质性，虽然我们也知道即使是文学这样的学科一样会有诸多表述，但是作为独立的学科，无论表述有多少种，各表述之间会有多少不同，但是作为学科的核心个性素质一定是统一的，显然当前对文学人类学尚无一致认同的核心个性。尽管如此，文学人类学当前所展示的开放性、互动性、交叉性、多元性的特点，依然让人对其成为一门学科充满了诸多期待。正是基于这种期待，笔者试从当前学界文学人类学的不同表述分歧出发，对文学人类学进行反思和检讨，寻绎文学人类学学科发展的可能性。

### 一

对于文学人类学，第一个问题就是什么是文学人类学。从1990年到2010年，文学人类学的表述在不断变化，从方法论认识到以不同立场分别表述文学人类学的意义，大致可以分为两个阶段。一个是2000年前，这是文学人类学这一提法刚刚在学术界浮现，作为一个新的学术动向，对它的定位和认识都处于摸索阶段。由于该阶段的关注者大多本身都是从事文艺学或文学研究者，因此最初学术主流认识都把文学人类学看成是一种学术交叉衍生出的新的文艺学方法。傅道彬就认为“文学人类学准确地说应是‘人类学的文学’……是文学研究的新的批评方法新的文化目光”，<sup>2</sup>彭兆荣也认为文学人类学“是指以人类学的方法和视野对文学作品和文学现象进行研究”<sup>3</sup>，乐黛云指出了文学人类学在文学和人类学之间的互动，但总体上仍将之视为“用文化人类学方法探讨文学艺术”<sup>4</sup>。

与此同时，基于“文学人类学”的这一名称所包含的学科称谓，也在学术界

---

<sup>1</sup>作者简介：陈远洋（1974-），男，陕西安康，安康学院中文系讲师，广西师范大学文学院在读博士研究生，主要研究方向文学批评。此文系作者首次惠赠，未经作者本人同意，请勿引用。联系方式：751175190@qq.com

<sup>2</sup>傅道彬《文学人类学：一门学科，还是一种方法》，载《文艺研究》1997年第1期，第81—82页。

<sup>3</sup>彭兆荣《边界不设防：人类学与文学研究》，载《文艺研究》1997年第1期，第93页。

<sup>4</sup>乐黛云《文化转型与中国文学人类学》，叶舒宪《文化与文本》北京：中央编译出版社，1998年版。

开始引起一些专家学者的质疑和追问。如台湾学者李亦园就指出“台湾没有文学人类学。英语里也没有明确而严格的‘文学人类学’，只有 Anthropology and literature，或者 the Anthropology of literature 之类。这是两门学科互动的新闻。”<sup>1</sup>指出文学人类学称名实际只存在于大陆的同时，也肯定了他是学科互动衍生的“新闻”，这意味着文学人类学作为学科有待于国际认可，反过来也肯定了文学人类学发源于大陆的事实。与李氏从文学人类学的国内外现状出发，谨慎对待学科称谓不同，曹顺庆则直接将文学人类学定为一个新的学科，“文学人类学也必因‘文学’与‘人类学’的互动而提高中国学术研究的水平。但是作为独立的学科必须建设自己的理论体系，特别是方法论体系、术语体系。……没有自己的话语系统是建立不起来新的学科或学派的。”<sup>2</sup>对文学人类学的学术意义及价值做了肯定，并对文学人类学作为一门学科的未来发展做了前瞻性的反思，

以上可见，在第一阶段，人类学和文学的交叉最先在文学研究方法上取得了重大影响，学界前辈大多采取的是借鉴人类学的相关方法来研究文学艺术，同时也开始注意探讨建立文学人类学学科的合理性及可能性。

第二阶段是 2000 年以来，随着学科融合的加深，及其在认识上的拓展，文学人类学表述趋向多元，超越了将文学人类学主要看成是文学批评方法论的认识，也注意到了上阶段文学人类学所遇到的质疑和存在的理解差异，前辈学者开始有意对文学人类学名称内涵做具体的阐释。2001 年叶舒宪提出“文学人类学是一种跨学科的研究，是文学和人类学的边缘交叉性科学”<sup>3</sup>的说法，回避了有关文学人类学是否是门新“学科”的争论，其中审慎地使用了“研究”和“科学”词语，似乎是对前次质疑的侧面回答，显然，这种谨慎是建立在文学人类学当时尚不具备成为独立学科这一现状的清醒认识上。稍后周泓等提出了“文学界的文学人类学研究，严格说，应该属于文艺理论批评的一个新学派，基本属于文化学范畴；而人类学领域内的文学人类学，是人类学的一个分支学科。”<sup>4</sup>俨然将文学人类学区分为“文学界的”文艺理论批评“新学派”和“人类学领域的”人类学的“分支学科”。这种通过不同学科对同一对象的不同表述，似乎可以消弭现实中存在的有关文学人类学认识上的分歧，但实际上又存在着将文学人类学引向似是而非的可能，因为对于同一个学科，不同的角度会看到其不同的方面，但是绝不会看成不同的学科。所谓文学界的“新学派”和人类学领域的“分支学科”，其理论风险在于将文学人类学这一新生科学裂而为二，对于文学人类学的发展来讲弊大于利。此期还有不从“文学人类学是什么”这一问题出发来探讨文学人类学的价值取向的，如王大桥就从“文学与人类学拥有共同的学科价值旨趣：理解和表达

---

<sup>1</sup>李亦园《文学人类学拓展文学和人类学》，择自余思《文学人类学拓展文学和人类学——乐黛云、李亦园、汤一介、曹顺庆、彭兆荣、叶舒宪谈话录》，见《中文自学指导》，1998 年第 6 期，第 11 页。

<sup>2</sup>曹顺庆《“他山之石”与“我山之石”并用》，择自余思《文学人类学拓展文学和人类学——乐黛云、李亦园、汤一介、曹顺庆、彭兆荣、叶舒宪谈话录》，见《中文自学指导》，1998 年第 6 期，第 13 页。

<sup>3</sup>叶舒宪《文学人类学的现状与未来》，载《荆州师范学院学报(社会科学版)》，2001 年第 6 期，第 9 页。

<sup>4</sup>周泓、黄剑波《人类学视野下的文学人类学(下)》，载《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》，2003 年第 6 期，第 52 页。

人类的生存‘经验’”<sup>1</sup>这一内核出发，最终将文学人类学看成是“一种极富生命活力的文学观”，<sup>2</sup>这无疑将文学人类学归入文学范畴，消解了有关文学人类学的争论，同时消解了文学人类学成为独立学科的可能。

叶舒宪在时隔十年后，再次对文学人类学进行了新的界定，在回顾了文学人类学在中国的发展后总结道：“文学人类学，在文学专业方面通常理解为以人类学视野思考和研究文学的学问<sup>3</sup>。显而易见，这是文学研究者在人类学影响下探索出的一个跨学科领域。如果从人类学专业立场看，文学人类学又可称为‘人类学诗学’，是以文学方法展开民族志写作的创新性表述方式……”<sup>4</sup>这一表述和2001年的不同在于，从原来的“交叉科学”，变为分专业表述。虽然类似于周泓等分别从文学立场和人类学立场来阐释文学人类学的内涵，但其中并未使用“学科”等称谓，这显示了其谨慎的学术态度和清醒的学术判断。显然在文学人类学尚不能成为独立学科的情况下，叶先生的上述表达更合于当前学术实际。此阶段仍然有大量相关表述，仔细研味都与上述观点类似，在此就不早赘述了。

纵观第二阶段的文学人类学主要表述，显然，随着文学和人类学两个学科结合程度的加深，有关文学人类学的认知也在深入，从第一阶段主要从文学人类学是文学与人类学的“合”（交叉）而产生了方法论的更新，到第二阶段文学人类学存在着文学和人类学两种认识角度之“分”开始了学科上的分析和研讨，这表明文学人类学的学科思考加深了，因为，无论从文学还是人类学角度来认识文学人类学，其理论的实质都是在研判哪些是文学人类学的范畴，哪些不是，这无疑有助于文学人类学作为学科发展的需要。

## 二

经过三十余年的发展，文学人类学从无到有，从一般的方法论运用，开始向学科建设转向，这是科学发展的必经之路。文学人类学尚未成为一门独立学科只能说明迄今为止文学人类学还没有形成独立统一的学科个性。事实上，无论是“文学”视野的文学人类学还是“人类学”视野的文学人类学，都是在努力寻求文学人类学的学科个性，然而由于其立场不是从文学人类学出发，而是分别从“文学”和“人类学”出发来关照文学人类学，这就导致了一门科学却出现了两种性质各异的个性，当然也就不可能形成统一的学科个性。当前，学科划分愈加细化，学科交叉日益频繁，新学科的产生也愈加困难，而且科学发展有其本身规律，绝不可能人为地建立一个学科，人在其中只能是顺应科学发展规律，把握科学发展的契机，推动科学的发展。因此，在文学人类学正处于发展的十字路口，开展学术

<sup>1</sup>王大桥《经验：文学与人类学的内在契合点——文学人类学的精神向度》，载《北方论丛》，2008年第2期，第31页。

<sup>2</sup>王大桥《经验：文学与人类学的内在契合点——文学人类学的精神向度》，载《北方论丛》，2008年第2期，第31页。

<sup>3</sup>这里引用方克强有关文学人类学的相关论述，显然作者也接受方氏的相关看法。原文作者注：参看方克强：《文学人类学批评》，上海：上海社会科学院出版社，1991年；程金城主编：《文艺人类学的理论与实践》，北京：民族出版社，2007年。

<sup>4</sup>叶舒宪《文学人类学的中国化过程与四重证据法——学术史的回顾及展望》，载《社会科学战线》，2010年第6期，第115页。

反思无疑是当务之急。

（一）针对此前提出的文学视角下的文学人类学思考，学界应该反思“文学人类学视角下的文学”。以文学人类学视角关照文学，就必须改变我们传统的文学观念。文学人类学中的文学一定异于传统观念中的文学，一定是有人类学意义和价值的文学。尽管“文学是人学”，但这并不意味着文学天生是人类学，也不等于说一切文学都属于人类学范畴，如果这样那就一个文学学科就已经够了，没有必要再来一个文学人类学。因此从学科个性出发，重要的不是去定义文学视角下的文学人类学是什么，而是去把握文学人类学中的文学具有怎样的特点，和传统意义的文学有何不同，只有这样，我们才算找对了文学人类学范畴下的文学。

那么什么是文学人类学视角下的文学呢？文学人类学是文学和人类学交叉形成的领域，不言而喻，这一领域下的文学应该是具有人类学特点的文学，即它不仅具有文学的特征，同时也具备人类学的特征。这也是为什么神话、史前艺术、传说等较早被文学人类学作为研究对象的原因。那么除开这些之外的文字文学中哪些具备较多人类学色彩，哪些较少或者不具备人类学色彩，就需要进行深入的界定。研究这一方面是对文学人类学中文学内容的确认，同时也是文学人类学文学观念的实践，长远来看是对传统文学观念的更新。

（二）针对此前提出的人类学视角下的文学人类学思考，学界应该反思“文学人类学视角下的人类学”。以文学人类学视角关照人类学，就不能把人类学的相关概念、方法和理论体系等，不加转化的接收为文学人类学的范畴。人类学是以人作为直接研究对象，并以其为基础和综合理解为目的的学科，它是以综合研究人体和文化，阐明人体和文化的关联为目的的，在发展中形成了自然人类学、文化人类学、以及专门研究史前时期的人体和文化的史前人类学。显然这其中有些与文学有密切联系，而更多的地方则与文学相去甚远。

那么如何认识文学人类学视野里的人类学呢？与文学人类学视角下的文学相类似，文学人类学视角下的人类学，也须满足文学人类学中文学性的要求，即以具有文学性的人类学观念审视人类学的领域，只有那些不仅是人类学的，而且也具备文学性的人类学的范畴才属于文学人类学视角下的人类学，那些不具备文学性的人类学范畴，要么就不是文学人类学的研究对象，要么就必须以文学人类学观念对其进行转换。研究这一方面是对文学人类学中人类学内容的确认，同时也是文学人类学人类学观念的实践，长远来看是对传统人类学观念的更新。

其实，上述这两个方面是一而二，二而一的关系，文学人类学视野下的文学和人类学，都要具备文学的特点，又要合于人类学的要求，这二者共同构成了文学人类学的研究范畴，而确定了研究范畴，将对学科的确立起到规范作用。当然有关文学人类学的反思远不止此，限于学力只能浅谈如上。

— 完 —



# 困惑与希望 ——从比较文学到文学人类学

夏陆然<sup>1</sup>

学习比较文学已有三年。从刚开始一无所知的好奇，到迷糊于庞杂的理论知识，求知之路着实艰难。理论的武装使我感觉到自身思考能力的增强，视野的拓宽。但是，心中总有些困惑隐隐潜伏。这些困惑中包含有对比较文学学科自身的危机感，有理论大潮汹涌而来的压迫感，有解构一切之后的漂泊感，也有对外国文学虽有喜爱，却总挥之不去的隔膜感。这其中最主要的，是“比较文学的危机”使我对这门学科产生了犹疑。作为一个比较文学学科的学生，我不得不有这样的担忧：如果学科真的死了，学习他的人将何去何从？原本感兴趣的研究却被后来人否定批判，那么即使做多大的努力也只是为这世界多添一些废纸。虽是稍显幼稚的担忧，但试问一个学生，尚不能对一门学问抱有坚定的信念，又怎么对之投以兴趣，矢志其为终身事业呢？

前段时间，在接连阅读了叶舒宪教授的《文学与人类学》、《中国神话哲学》、《神话意象》、《熊图腾——中华祖先神话探源》、《河西走廊——西部神话与华夏源流》以及《文学人类学教程》等大著之后，我仿佛从迷雾中看到一线光明，从荒林中寻着一条蹊径：文学人类学可能是比较文学，乃至整个文学研究的新路径。

伯恩海默在为美国比较文学学会所撰的“第三个十年报告”中提倡，比较文学不能再局限于研究文学现象与文学文本，而要走向文化研究；要走出西方中心主义，走向全球化。斯皮瓦克也强调要超越欧美中心主义，在全球化背景下进行跨文化研究，以及以语言（尤指非西方国家的语言）为中心的“地区研究”。国内外关于比较文学学科的合法性的讨论从未休止。诚如哈利·列文所说：“我们花太多的精力来讨论比较文学，没花足够的精力来做比较文学”。当比较文学的学者们还在无休止的论争与忧虑的时候，文学人类学研究早已在新的路线上大阔步地践行了。

诞生于上个世纪八十年代的文学人类学，是一片充满活力的研究领域，也是中国文学研究的一大特色。叶舒宪教授在《文学人类学教程》中说：“文学人类学就是比较文学与文化人类学的交汇”。我个人的理解是，文学人类学是在人类学的宏阔视野下进行的文学研究，用广泛的人类学知识诠释文化与文学。这片领域在叶舒宪教授等一批学者的细心培育下已有不小成就。各种著作论文的出现、全国学会的创立，年会的召开，昭示着它的崛起。

文学人类学研究的最突出优点恰好针对比较文学的最大病症——比较文学边界的泛化与民族中心主义。

拉尔斐·比尔斯在《文化人类学》中说：“文化人类学者对描述和比较人类的各种文化都感兴趣。他们调查和描绘各种他们能发现的文化，不论它们是在北极区海岸，还是在南太平洋岛屿，不论是在非洲的沙漠和草原，还是在人口稠密

<sup>1</sup>作者介绍：夏陆然（1985-），首都师范大学文学院2008级研究生，研究方向：比较文学、文学人类学。

的城镇”；“语言学家、考古学家与文化人类学家又与历史、文学、艺术和音乐等人文学科保持紧密联系。而对于几乎所有科学与人文科学来说，人类学都能提供昔日的概观和人类多样性的永恒记忆”。所以，对于与生俱来具有跨民族跨文化之“血液”的文学人类学来说，并不必担心它会自我封闭在单一民族之内或沉溺于文学文本之中。叶教授在《文学人类学教程》说到：“比较文学（除了民间文学和母题研究等）目前还未达到弗雷泽等人类学家在一个世纪以前所达到的那种全球视野的比较。在人类学研究中较少见的一对一比较（或称‘X比Y模式’）在目前的比较文学研究中依然是最常见的选题”。对于比较文学初学者来说，这种“X比Y模式”是个极大的陷阱。文学人类学的优越性不言自明。

当代人类学用他者的目光对西方社会状态的剖析，对民族志虚构的反思，对后殖民主义的敏感，必然会对西方中心主义或者我族中心主义顽疾有所警惕与医治。比较文学自诞生之日起就附带着民族中心主义的意味（法国影响研究就是寻迹法国文学对其他民族文学的影响），它似乎就是各民族为证明自身文化的伟大辉煌的纪念碑。而文学人类学就像一柄“毁灭之剑”——摧毁狭隘的视野，摧毁盲目的自大，摧毁无端的自卑，摧毁顽固的守旧，摧毁各自为政的封闭。

只有毁灭才会有重生。文学人类学也许就是耶稣之手，施展着神秘的巫术，使比较文学这具“在鲜明梦魇中缝合的精美的尸体”死而复生。

在我看来，探寻中国文化是最有吸引力和魅力的。透过千万年的时光，打开历史厚重的枷锁，了解厚厚的历史书下掩盖的华夏民族的真相，这比研究任何他者的社会、历史、文学都更富于挑战与趣味，也更能振奋人心。

上古初民如何看待天地万物？二里头遗址中挖出的绿松石铜牌有什么神圣作用？青铜器上狰狞的面纹属于什么动物？大禹化熊治水的神迹究竟是想象还是真实？古老的经典《老子》与《诗经》中还能剖析出怎样惊世骇俗的秘密？中国文学人类学的研究正在对这些问题进行全新的解答。它一改因袭相承的古旧说辞，抛弃多少年来封闭孤立的观念，将悠久的中华文化史放置在世界图景下重观，获得了令人惊喜的成果。

而这种将目光放诸世界各种民族文化，将哲学、历史、社会、艺术、文学、人类学、神话学等各种学问水乳交融的研究方式，早已不是某个单一学科可以完成的了。它需要打破学科界限，变成立体式的研究。文学人类学的另一突出标杆正是破学科。

不论是学者还是学生，大都拘泥于学科之别。他们为自己的学科画出疆界，不轻易让自己走出去，也对外行人持着权威的高傲；他们在自己制造的格局里建造自己的威信，对于其他学科知识的缺失也心安理得。学科代表着身份，代表着利益。破学科的突进态度恐怕得侵犯许多人的“既得利益”，阻力之大可想而知。但是，有多少卓越的思想在诞生之初不是受到重重阻力的呢？叶舒宪教授所倡导的文学人类学研究实践表明，破学科的潜力是巨大的，充满着昂然生机的，虽然现在困难重重，未来却充满了希望。斯皮瓦克所担忧的正是比较文学学科边界的泛化，但假如世上再无学科，又何必担心什么“学科之死”呢？

另外值得一提的是，叶教授的《神话意象》、《熊图腾》、《河西走廊》等书，虽不是严格意义上的学术论著，却秉持着这种破学科的理念与魄力，使严肃求证与大胆想象相融洽，将国外人类学考古学知识与中国传统相结合。其文字风格大有古人记山水而寄情怀的潇洒，尽显一个大学者的眼界与心胸。而且这些文字给予读者的惊异之感不会亚于任何一部侦探小说，却绝不是凭空幻想得来。这揭秘之旅，更让我想起丹布朗的小说。相信在这种宏大知识背景中完成的严肃与趣味的结合，更加有利于文学人类学的推广。

我凭着不知者无畏的勇气谈了以上这些。初学者思考粗浅，自以为是的错误在所难免，而文学人类学带给我的希望却是真切的。

最后再总结一下文学人类学给予我最大的启示：我们追求的不是学科，而是人类的知识。

— 完 —

# “中国文学人类学研究会第五届学术年会”印象

田佳<sup>1</sup>

我是一名普通的民大的学生，能参加这种全国性的学术交流会，我感到非常幸运。因为对我来说，这种经验前所未有。前期有精彩的专题讲座，接下来的开幕式中，萧兵老师，叶舒宪老师、彭兆荣老师，徐新建老师，还有来自台湾和澳大利亚的学者的发言，分别从各自的研究领域对文学人类学做了富于个性的阐释，无论从微观的某个研究过程中的小问题，还是从宏观的整个学科建设的大局着眼，或者是以大陆研究为比较对象的他者视角，都给人以很大的收获。对于初学者的我，前面几位老师的演讲使我对文学人类学这个新兴的交叉学科的来龙去脉，主要的研究动因、研究特色有了更为全面深刻的了解。或者说，进一步明晰了怎样的研究是属于文学人类学的。后面的演讲是以他者的眼光来看待中国大陆的研究，这另是一幅新鲜的景观，令人开阔了思路，拓宽了眼界。

下午的会场转移到西大附近，离学校远了点，不过我依然乐此不疲地跑过去。虽然我不是与会人员，也不是会务工作者，好在大会服务人员是我的师兄师姐，彼此熟识也就对我“放行”了。“旁听生”自然要积极一点，不仅认真地听每位学者的发言，还要忙着找准机会和各位老师同学交流、学习。大脑高速运转了一天半，接受的信息量实在很大，“中央信息处理器”一刻不停地在工作，会议结束的时候还差点超了负荷。内心的充实感不用多说，每天晚上回到宿舍后，还要兴奋很久才能入睡。会议结束后我还接连有两场考试，不能放松，待一切“烟消云散”是一个星期以后的事了，这时累这种感觉才在某个深夜造访我的灵魂和身体。就仿佛参加完一次严格的考试后，精力处于一种近乎虚脱的状态。现在一个多月过去了，回望这次年会的种种，恍若昨天。

只要我们在生活中，在和人的交往中，信息就会源源不断地传递过来。参加一次会议同样如此。初始信息的杂乱无章经常令人不知所措，待经过处理才渐次清晰、容易把握。什么代表了赞成，什么代表了反对，什么与事实相关，什么偏离了正题，什么该学习，什么该摒弃……处理也是一种选择。

印象最深刻的当属在青年论坛上那场激烈的争论。当时大家为了文学人类学的学科独立性的问题争执不下，即是前文提到的“怎样的研究才是文学人类学的研究？”因为文学这个观念已经很庞杂了，什么是文学？自文学学科诞生之日起就众说纷纭。到了现代批评那里，文学史无前例地背上了沉重的包袱。纯文学一词似乎给了文学一块干净的地方栖身，但是马上遭到了概念上的质疑，没有什么纯粹独立的东西，即使是黄金。号称纯金的 24K 金，也只是在理论上是含金量 100%，实际上就令当别论了。我们反过来说没有纯而又纯的文学也是正确的。在古希腊亚里士多德时代，可以成为文学的叫做“修辞”，即语言的准确应用，在现代更是把语言研究提高到与文学相等的地位。在中国高等院校中文系的学科建

---

<sup>1</sup>作者简介：田佳，广西民族大学文学院 2009 级研究生。联系方式：380637559qq@.com.

制中，就有一个专业叫做汉语言文学。具体到教学实际就是将语言和文学分开来授课，看起来仿佛是语言就是语言，文学就是文学，界限明确，不可逾越。但是当我们学完文学理论就又迷惑了，有脱离了语言的文学吗？现在所谓的语言类的研究，相当于明末清初乾嘉学派所推崇的小学：文字、音韵、训诂。在汉语中，一个汉字就可成为一个独立完整的意思，而以汉字为主要书写方式的汉语言文学最高的审美标准便是：是否能准确地运用语言把一个个审美意象完整地表现出来。

说语言还是文学的近亲，无所谓分离还是融合，那么历史总是个独立的门类了。文学史本身就是历史的一种了。还有诸如宗教、哲学、神话等等文化因素，就不单列了。西方文艺批评理论发展到上个世纪八九十年代，文化研究应运而生，即文化的大综合。他们研究韩国电视剧如何成为中国中年妇女的消遣必备、电影明星如何变成了主流文化的形象大使，甚至对着一张广告招贴画品头论足一番，以示时尚。“潮人”、“达人”则是新世纪网络时代的语汇。恐怕被潮流甩掉的文学研究紧紧跟随，这样文学研究列出的对象清单，越来越长，越来越杂。

文学尚且不识，这里又加上人类学，一场争论在所难免。区分人类学和文学人类学最大的困难就是如何看待“写文化”这一概念。怎么实现文学人类学的研究，落实到文字才是根本，那么怎样行文，以怎样的语气和心态来对待要论述的东西就变得非常重要。“想象”这个极富人文性的语词在这里被确定无疑地牵扯进来。人类学不等同于社会学冷漠的对人类社会的数据研究，它要求研究者有强烈的人文关怀，对人的行为、生活做如实地描述，但又不是拍纪录片，要有自己的理解，这时就需要想象的参与了。在文学研究者眼里，想象一词被笃定地认为是文学的特质，而人类学启用“想象”更像是是对文学的“侵犯”。

那么到底怎样的研究才算是文学人类学的研究，而非人类学、考古学，或是古代文学、现代文学研究？叶舒宪老师在最后做了总结发言，但是在概述了文学人类学在中国的缘起和发展历程之后，似乎也没对这个问题做出明确的回答，只是说还在路上。这给人留下了无限的遐思。还没有定论的东西，对人们来说拥有巨大的探索空间。或许是要学者们见仁见智吧，现阶段只有基本理论上的默契就足够了。

首先，这是一门跨学科性质的研究。但并不是全部的融合，而是有选择的部分的交融、碰撞。这门学科的优势是避免了人类学的机械，增加了人文关怀，文学因为借鉴了民族志而丰富了原始文艺的资料。对文学中的文化现象加以原型的发掘，做深层次的结构分析，（如神话卡德摩斯屠龙和唐传奇《柳毅传》），分析结果较以往深刻全面，可细致入微，亦可规模宏大。严格的学科归属工作是徒劳的，它不是文学研究的一种，也不是人类学研究的优化。笔者以为可以这样理解，文学人类学是借助现代西方的神话原型批评理论，运用人类学写文化的方法，加上合理的文学想象，企图从人类早期的生活方式、思维方式中寻找规律和某种确定性，最终达到对现代文化现象批判的目的的新学科。是新生的一种。这是对理论旨归的明确，接下来的工作就是沿着这个方向做大量的个案研究。取材于广阔的生活实在，细析日常生活的点点滴滴，渗入开掘传统知识的厚实养分，过一个

精致清楚的人生。

以上就是我对于学术环节的一点遐思。其中大多都是我对这门学科的感性认识。不足或谬误之处请各位老师多多批评。

若说对整个会议的印象还是相当不错的，尤其是会议讨论时，显示出了大家对学术的认真、精益求精的态度。不过略有些遗憾之处，比如有的学者因为事务繁忙而缺席，或者是与会论文因为时间匆忙准备尚不充分的，还有是因为发言时间关系而被中断阐述的无法完全展开的……白璧微瑕吧。不管怎么说，我已经获益良多了。尤其是会间和几位老师同学的交流给我留下了深刻的印象，他们并没有因为我是一个无名小卒而给我压力，反而毫无保留、细致入微地帮我解除疑惑，这令我倍感荣幸和愉悦。

说到会议的最后一幕：南北民歌对唱。真是一件令人意外的事。大家说了半天的地方性知识、全球化视野，都只是在理论，而当我们直面艺术本身时，那种现场感、真实感，就立刻打动了我们。这就是“道听途说”赶不上“亲眼相见”的道理吧。效果是显而易见的。随后，大会在一阵热烈的掌声之后落下帷幕，但似乎对大家来说，一切才刚刚开始。大家恋恋不舍地留在会场互相交谈，久久不肯散去。或是继续对某个问题的探讨，或是学者之间互相关心一下接下来的学术动向，或是互留联系方式以待来年再见……一时间，整个会场大厅突然打破了两天的沉寂和井然有序，变得熙熙攘攘起来，我也赶紧把握机会和我的“新朋友”们做着最后的交流。拍照留念。气氛之好前所未有的，仿佛这时才是会议的高潮。短短几天，和新朋友相识，和老朋友叙旧，大家来自四面八方但却志同道合，犹如疲惫的生活中遇到一泓甘冽的清泉，岂是一个快意说尽。

最后不知朋友们的南宁之旅是否愉快，七月的南宁酷热难耐，有些北方来的朋友怕是吃了不少苦头，想去外面观光的话恐怕也是难以尽兴的，不过十一月再来就是另一派岭南风光了。当全国都在寒冬的笼罩下之后，这里依旧温暖。这是亚热带季风气候对这片土地的恩赐，也是我来到此地学习到的第一个特征明显的地方性知识。（注：我的家乡在河北，09年到桂读研）

呵呵，总之，祝大家旅途愉快！工作学习顺利！

— 完 —



## ● 论坛回顾：四川大学“文学人类学讲坛”系列报道

**编者按：**四川大学“文学人类学讲坛”，由四川大学“文学与人类学研究所”及“四川大学-育利康文化遗产研究所”共同主办。讲坛以系列讲座的形式定期举行。每期邀请文学与人类学领域的国内外学者主讲，并分为讲座和讨论两部分，设置有主讲人、主持人和点评嘉宾。论题强调理论与实践相结合，目的旨在开展交流、扩展视野，启迪思维，给同行及参与师生提供学术研讨和对话的平台。本栏目为2009年至2010年的讲坛纪要精选，供各位参阅。

### 第一讲：美国黑人的诗歌与音乐

2009年9月28日下午，四川大学文学与人类学研究所主办的“文学与人类学讲坛”2009年第一讲开讲，主题为“美国黑人的诗歌与音乐”。主讲人是来自美国俄亥俄州立大学东亚语文系的陶音魁博士（Dr. Timothy Thurston）。

陶音魁博士通过回顾历史和介绍当下的社会状况指出，黑人诗歌与音乐的关系密不可分。二者诗与歌都包含着“希望、反抗、拯救与爱家乡”的主题，借由这些诗歌与音乐，美国黑人一直在思考他们在美国社会里的身份和地位。陶博士认为，美国黑人诗歌与音乐对全世界的文学与文化，都有广泛而深远的影响，因此在各国的文化研究中占有特别重要的位置。在演讲中，陶博士还播放了美国黑人早期的劳动歌曲、蓝调音乐、爵士乐，讲述了Leadbelly(1885-1949)及Sonny Terry (1911-1986)等黑人歌手的音乐生活故事，朗诵了爵士音乐诗歌的创始人Langston Hughes (1902-1967)及美国著名诗人玛雅·安吉罗的诗歌，使在场听众充分感受到了黑人音乐与诗歌的关联及其即兴性与演变性等特点。



讲座由徐新建和罗庆春教授主持。徐新建教授在开场时强调了与本讲话题相关的“族群身份”、“跨学科比较”和“本土与域外对话”三个要点。罗教授的总结指出，美国黑人诗歌与音乐呈现出其独特的历史境遇与生命诉求，而声音及通过声音传达的苦难与担当，是人类共通的。因此在思考音乐与诗歌的责任与使命之时，让我们象爱护自己的眼睛一样爱护自己的语言与文化。

（王倩菁供稿）

— 完 —

## 第二讲：“生命权利”、“治理权力”与人类学研究 ——福柯理论的启示

2009年10月15日晚，来自普林斯顿大学的张跃宏博士作了题为“‘生命权利’、‘治理权力’与人类学研究 ——福柯理论的启示”的学术讲座。讲座由徐新建教授主持，四川大学文学与人类学研究所及西南民大的数十位师生参与了交流，现场气氛十分热烈。



张跃宏先生是美国加州大学伯克利校区获人类学博士、哈佛大学的医学人类学博士后，现为四川大学文学与新闻学院的访问学者。其研究领域主要涉及医学人类学，关注从人类学的视角研究身体。张跃宏博士认为关注权力与文化的关系是人类学研究的一个传统。他从1940年代费孝通先生提出的对中国本土“权力”问题研究的提出，延伸到法国思想家福柯对现代性“权力”问题的关切。张跃宏指出，福柯对现代社会“监狱”、“精神病院”、“医院”及“学校”的关注，是要解释现代社会如何通过权力运作塑造了机构里面的活生生的人。张先生强调，福柯阐释的权力与生命的关系从前现代到现代已经发生了极大的转变，即从“夺命，或也留条生路”的主权生命模式到“培育生命，或也终结生命”的治理生命模式。在把人口视为资源的现代国家里，对生命的占有已经从皇权走向了治理。

对于福柯理论对中国研究的启示，张跃宏先生以如何对待“地震灾难”、“自杀现象”和“禁烟难行”为例，做了具体阐释和分析。报告结束后，张跃宏博士和现场师生展开对话，回答了大家提出诸多问题。

（王寄梅供稿）



### 第三讲：美国社会的种族问题 ——从白宫玫瑰园的啤酒宴说起

2009年11月5日晚七点半，四川大学文学与人类学研究所主办的“文学人类学讲坛”第三讲，在四川大学文科楼323室举行。四川大学文学人类学专业师生和西南民族大学的部分硕士生参加了此次讲坛。

本讲由刚从哈佛大学归来不久的梁昭老师和匡宇老师合讲。他们以“从玫瑰园的啤酒宴说起——漫谈盖茨、奥巴马、林肯”这个热议的新闻事件为题，展开了对美国社会种族问题的介绍和分析。讲座的前半段，梁昭老师以深入浅出的方式分析了隐藏在这个事件背后的“种族脸谱化”（racial profiling）问题，从多个侧面观照美国当代的种族矛盾，认为“玫瑰园的啤酒宴”作为种族和谐的象征仪式，其实反映出美国日常生活中的种族摩擦与“下意识”层面的“种族偏见”不无关系。匡宇老师则在讲座的后半场用十分理性和严密的论证对该问题进行更加深度的分析。他从奥巴马就任美国总统的种种细节谈起，重点分析了林肯及美利坚“第二共和国”的建立，并且对林肯毁誉参半的价值评判进行了思索，对美国第二宪法的作用和意义进行探究，认为“致力于推动政府保障所有人受到法律的平等保护”的第二宪法，实际上确定了美国未来的重大政治主题，如民主、平等。他认为这些历史和政治因素正是推动包含在“玫瑰园的啤酒宴”中的一系列新闻事件发生的深层原因。

主持人徐新建老师对讲座作了精彩评议，强调人类学“就在我们身边”。徐老师还认为，此次讲座可以看做是中国人类学界近来在“海外民族志”研究上的一种探索和尝试，值得大家关注。接下来，参与者以圆桌会议的形式积极讨论。

（王倩菁供稿）

— 完 —

## 第四讲：书写艺术：揭示近代中国思想史的一种缺场

2009年11月12日下午，“文学与人类学讲坛”的第四讲举行。主讲人来自澳大利亚悉尼大学的中文系主任王一燕博士，题目是“书写艺术：揭示近代中国思想史的一种缺场——徐志摩个案研究”（Writings of Art: Missing Narratives of Modern Chinese Intellectual History——the Case of Xu Zhimo）。本次讲座是由徐新建教授出席主持。四川大学文新学院及西南民大的师生出席。



王一燕教授以现代思想史的盲点为出发点，提出了一个重要问题：为什么在晚清民初年代更早的“美术革命”会被后来的“文学革命”所遮蔽？为什么后人书写的近代中国思想史里，徐志摩在蔡元培等发起的“美育代宗教”运动中受命参与的一系列重大作用会被忽略？通过列举大量的文献材料，王一燕提出对历史重估，力图重现“美术革命”以及徐志摩在近代中国文化史上的地位。

王一燕教授独到的思考视角、毫无保留的学术分享，以及徐新建教授的精彩点评，激起了在场师生的积极思考。讲座在大家的热烈讨论中结束。

（罗安平供稿）

— 完 —

## 第五讲：亚洲人研究亚洲：尼泊尔跨境研究

2009年11月19日下午，在四川大学文科楼251室举行了“文学人类学讲坛”第五讲。主讲人由四川大学历史学院的青年教师陈波博士担任，本次讲座还特别邀请了普林斯顿大学教授张跃宏老师作为点评嘉宾，由四川大学文新学院徐新建教授主持。悉尼大学王一燕教授、西南民族大学阿库乌雾老师、川大宗教所段玉明教授、文学与人类学研究所李春霞副教授及30余名相关专业师生参加了本次讲座。

陈波博士从对传统人类学的“村庄研究”开始进行质疑，从历史的维度对自然村的“自然”位置和行政区划进行解构，用“域”的概念将时间、空间加以整合，试图以此作为突破口，进一步理解当地文化的体系，靠近那些“刻意被压抑或不值得书写的”本土知识。陈波博士用自己在尼泊尔调查所获得的大量田野材料支持并论证了自己的观点。



张跃宏教授对陈波博士的演讲做了精彩的评议，对陈波的跨境人类学研究进行了高度的评价，称这样的研究为亚洲人类学翻开了新的一页。段玉明老师就城市的模式和陈波博士进行了讨论、王一燕老师提出希望可以界定人类学学者的身份问题、阿库乌雾则强调了如何考虑和尊重作为对象的“原住民”主体性的问题。整个讲坛氛围活跃，与会师生进行了深入浅出的问答和讨论。

（王寄梅供稿）

— 完 —



## 第六讲：“英国”不是“不列颠” ——“民族国家”再思考

2009年12月23日晚，在四川大学文学院举行了“文学人类学讲坛”第六讲。从英国剑桥访学归来的徐新建教授担任主讲，题目是《“英国”不是“不列颠”——“民族国家”再思考》。四川大学文学院文学人类学的师生及西南民大其他专业同学参加了此次讲座。

徐新建教授以“英国”的形成为例，来思考“民族国家”这一政治经济学概念的有效性和局限性。首先，徐教授就“英国”这个词语在中国的翻译和沿用问题进行了系统的思考。他强调指出，自“民族-国家”由西方诞生以来，其已俨然成为凌驾于独立个人与整体人类之间的庞然大物。要理解当今世界的社会和文化，无论关注“比较文学”还是“爱国主义”，都离不开对“民族-国家”的基本认知。中国对“英国”的接触和翻译以及时至今日的沿用，正好反映了这种认知的历史过程。

徐教授指出，“英国”自称UK。二者代表两种语言和文化不同简称。其现在使用的全称是：the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland。若要传情达意的话，至少该译作“联合王国”或“大不列颠”。今日汉语对“英国”简称的沿用不能体现其对应的含义。因为在“联合王国”内不但包括了不列颠岛上的英格兰、苏格兰和威尔士，还包括了爱尔兰岛上的北爱尔兰。

重温“日不落”帝国的地图之后，徐教授对何为“国家”，何为“民族”，何为“民族-国家”进行了辨析和诘问。他认为，统计数据显示的近年来英国各地居民对“British”身份的逐渐疏离，以及对“威尔士”、“爱尔兰”和“英格兰”等亚区域身份认同的强调，说明“不列颠”这个有限的框架并不能完全统摄“英国”。因此，对“英国”的误读只是一个小小的切入口，我们真正要关注的是对“民族国家”的身份认同问题。今日的汉语为何仍沿用“英国”这样的“误称”呢？徐教授认为这涉及到近代以来中国形成的新世界观，即传统的帝国解体后中国人对世界的看法。

讲座之后的讨论十分热烈。历史学院的陈波老师肯定了徐教授站在他者的眼观去体认容易被当地人忽视的重要知识。匡宇老师则发散式思考，谈到了世界史上众多帝国的塑造和变迁。刘华博士对徐教授用史学方法梳理“关键词”的方法予以回应，并表达了对当代国人过于陷入西学笼子的担忧，认为那样一来，被西方线性时间左右的世界观可能会使我们失去“未来”。张怡老师从比较文学的角度谈到了全球化时代的文化认同问题。其他到场的同学也争相发言，现场气氛非常热烈。

（王寄梅供稿）

— 完 —

## 第七讲：看、听、读——凉山彝族的苏尼和嫫尼

2010年1月7日晚，“文学人类学讲坛”第七讲举行。由四川大学文学与人类学研究所梁昭老师担任主持，西南民大罗庆春教授、四川大学文学与人类学研究所李春霞副教授联袂出席，为文学人类学专业师生带来了一场名为《看、听、读——凉山彝族的苏尼和嫫尼》的讲座。

此次讲座围绕“看”、“听”、“读”三个关键词，对彝族文化中的传统祭司“苏尼”和“嫫尼”进行了人类学、民俗学和宗教学的多维度阐释。罗庆春教授针对“为什么看”这一问题，对“苏尼/嫫尼”在彝族文化传承中的特殊作用 and 意义等问题作了回答；对于“看什么”，他介绍了“苏尼/嫫尼”的来源、传承诸多方面，然后结合田野调查作了进一步的分析。



李春霞副教授通过田野考察的实际案例分析，详述“看”点的变迁，追问苏尼和嫫尼存在的社会背景以及其个体生命史，接着还讨论了与苏尼和嫫尼紧密相关、却被以往的研究者所忽视的彝族鬼谱体系。两位讲者都是来自凉山的彝族。他们力图从人类学的“身体研究”等新角度看待苏尼和嫫尼现象，强调由此出发，更为深入地揭示毕摩的文化意义。

四川大学徐新建教授在接下来的点评中，从《黑暗的心》、《消失的地平线》等相关作品对“异文化”的描绘和进入着手，强调了包括文学和人类学在内的整个现代性话语所面临的“表述危机”，亦即如何在以“他者”为镜像的过程中，既能够确立表述者自身的“文化自觉”，又不至于发生随意的“文化篡位”。后来的讨论十分活跃。川大宗教所段玉明教授等与会者围绕讲座主题作了热烈回应。

（王璐、安琪供稿；陈果摄影）

— 完 —

## 第八讲：当代中国诗歌三十年、21 世纪的黑金

2010 年 3 月 17 日下午，“文学人类学系列讲座”第八讲在四川大学研究生院举行。本次讲座中西合璧：分别由上海社会科学院文学研究所古典文学室主任孙琴安教授和法国汉学家蒲吉兰教授主讲。四川大学文学与人类学研究所徐新建老师主持，川大和西南民大相关专业的学生参加了本次讲座。



（孙琴安教授在讲座中）

孙琴安教授讲座的题目是“当代中国诗歌三十年”。孙教授从 20 世纪大陆的民间期刊《今天》讲起，对当代中国诗歌的发展历程进行了简要的回顾。他通过对当代诗歌三十年发展变化的梳理，针对当代诗歌发展的现状与问题、面对与走向提出了自己观点。孙教授特别指出，诗歌的边缘化与城市化之间有一定的联系。孙教授的讲座声情并茂，极富感染力。徐新建教授在点评中指出，孙教授在诗歌类型的研究方面有独到之处，同时还引申出当代著名诗人海子在文学史的定位问题与孙教授进行了探讨。在接下来的问答中，博士生杨骊就诗性思维与理性思维问题以及当代流行歌曲与诗歌创作之间的关系做了回应和交流。

蒲吉兰教授讲座的题目是“21 世纪的黑金”。所谓“黑金”，指的是中所关注的“知识产权”。蒲教授通过揭示知识产权、知识经济和跨国公司之间的联系，指出由于垄断的出现，知识产权有可能成为跨国公司赚取巨额回报的途径和保护伞，对此必须引起重视。蒲吉兰教授用翔实的数据证明，在西方世界，当知识产权发展到一定阶段，特别是受到少数利益集团掌控之后，其不但没有促进社会创新，反而筑成了知识壁垒，阻碍了历史前进。通过对“copy write”和“copy left”等对立术语及主张的比较，蒲教授对国际学术界不同知识产权模式的利弊作了分析，最后指出知识产权问题关系重大，涉及到消费制国家与生产制国家之间的矛盾，以及南与北国家间的利益冲突等，值得关注。



（蒲吉兰教授在讲座中）

蒲教授的讲座从跨国和跨学科的角度给听者打开了一扇知识之窗，引发了在座同学的深思。徐新建教授点评说，蒲教授讲座的一个要点在于破除了人们对“知识产权”观念与实践的盲从，从另一层面认识到知识产权的负面影响。他还强调说，文科学生应该多了解经济学、社会学和政治学，避免在知识经济时代自我边缘化。在随后的互动中，文学人类学专业的硕士生刘壮就非物质文化遗产的知识产权等问题、博士生罗安平就“知沟”问题分别和蒲教授进行了交流。

（杨骊供稿、王璐摄影）

— 完 —

## 第九讲：经典之前的中国智慧 ——从神话中的夜间太阳谈起

2010年5月7日晚，“四川大学文学人类学系列讲座”第九讲在望江校区文科楼举行。本次讲座邀的主讲人是在四川师范大学任教的王小盾教授。他以“经典之前的中国智慧——从神话中的夜间太阳谈起”为题，为展示了他在中国古代神话研究上的近期成果。四川大学文学人类学及其它相关专业师生共三十余人参与到了本次讲座中。

王小盾教授1982年在复旦大学获中国文学批评史专业硕士学位，1985年在扬州师范学院获中国古代文学专业博士学位，自1985年12月起任教于上海师范大学，1993年起，任扬州大学中国文化研究所教授、所长、中国古代文学专业博士生导师，上海师范大学中国古典文献学专业学科带头人，2006年起任教于四川师范大学文学院。其研究广泛涉猎中国古代文化的各个方面，尤其在中国韵文史、古代音乐和宗教艺术的研究上有着丰硕的学术成果及诸多学术专著。

本次讲座上，王小盾教授细致地为大家讲述了自己神话研究的方法和相关的神话理论。他从“神话是什么？”这一问题出发，在否定既有的一些概念基础上对神话进行了重新定义，并通过大量的考古器物与文献考察对古代的“太阳神话”和《天问》中的“鸱龟曳衔，鲧何听焉”这一文句进行深入研究，进一步探讨了鸱、龟的符号意义，并由此来论证他的有关神话中夜间太阳运行的设想。他通过这一具体的神话案例分析来进一步重构了《天问》的神话体系，揭示神话同仪式的关联，并深入讨论了该如何探寻神话叙述的真相和神话所特有的表述方式等许多问题，让大家深受启迪。



在讲座中，王小盾教授还和同学们轻松地分享了自己多年的学术历程和研究中的经验之谈。同学们也就学术研究中可能存在的诸多问题与王教授进行了相互的交流，例如关于神话研究与声音、语言、文字研究的关系，民间“博具”的研究方法，对神话研究方法论的反思问题、东西方学术研究的差别等。宗教所的段教授更是与王教授在神话和太阳问题上进行了精彩的交流和回应。最后整个讲座在热烈的气氛中顺利结束。

（陈博供稿）

— 完 —



## 第十讲：佛教环保技术——以峨眉山为例

2010年6月11日晚，四川大学文学与人类学研究所文学人类学专业系列讲座第五讲在文科楼251报告厅举行。四川大学道教与宗教文化研究所段玉明教授作了题为《佛教环保技术——以峨眉山为例》的精彩演讲。文学人类学专业及其相关领域的老师、同学参加了本次讲座。



段玉明教授是香港中文大学的博士，现为四川大学宗教所研究员、博导，长期致力于泛宗教文化研究。他的“寺庙文化”研究系列引起学界普遍关注，被誉为给宗教研究带来新视野的成果。此次讲座主题为段玉明教授关于宗教文化与环境保护关系的一个新思考。

段玉明教授首先讲述了“哈尼梯田”的启示意义，认为哈尼族这个“大地上的民族”能创造并保护好这一大自然的杰作，宗教观念及其相应的技术在其中起了不可忽视的作用。由此，段教授以峨眉山为例，通过引证大量文献，系统地阐述了佛教的环保观念、佛教的环保技术以及对后世的启示。段玉明教授认为，通过“宇宙化格式技术”、“神圣化诠释技术”和“仪式化操作技术”这样三种佛教的环保技术，实质是为环境祝圣，将被选定的环境神圣化，并使一般民众生起敬畏之心，从而形成各种规戒，以此潜在地提升了人类与环境息息相关的自觉意识。

与会的同学与段教授作了现场交流。徐新建教授就学科差异与现实关怀、宗教与科学两种不同体系应如何探求话语对接等问题，与段教授做了精彩回应。段教授的精辟论述，使与会者不仅感受到一个学者在史学和宗教学上的丰厚学养，更体会到其如何将这样的学养与对现实的关怀密切结合。

（银浩、罗安平供稿）

— 完 —

## 第十一讲：对我国民族学/人类学研究生教学中 知识与技能培养的思考

2010年5月21日晚，厦门大学人类学系主任兼人类学研究所所长彭兆荣教授所作的题为《对我国民族学/人类学研究生教学中知识与技能培养的思考》的学术讲座四川大学望江校区文科楼举行。彭兆荣教授对民族学/人类学学科建设和学科人才培养等问题作了精彩讲解，在场学生获益匪浅。讲座针对国内在培养研究生中没有一定教学之规的问题，对民族学/人类学研究生教学发表了精到见解。



彭教授认为民族学/人类学应该从五个方面掌握本学科：思维、理论、知识、田野和材料。在思维层面，彭教授解释了原始思维与现代思维的区别，强调掌握异文化思维在民族学、人类学研究中的重要性；在理论层面，彭教授带领大家思考在田野中如何做到理论提升，认为在对人类学理论谱系清楚了解的基础上，大家还需要在跨学科理论和工具理论上下苦功；在知识层面，要将经验知识与个体存在联系起来思考问题；在田野方面，提倡学生将参与观察的质化研究同其他学科的量化研究结合起来；在材料方面，彭教授希望学生能尽可能收集不同类型的材料，他认为使用多重证据进行研究，会增加研究结论的可信度。

在随后解答同学们提出的问题时，彭老师深入浅出的解答方式，幽默风趣的谈吐，使大家在轻松愉悦中获得了珍贵的知识。

（梁晶供稿）

— 完 —

## 第十二讲：人类学与帝国研究

2010年8月8日晚，剑桥大学人类学的宝力格教授应邀访问四川大学文学人类学研究所，并做了题为《人类学与帝国研究》的学术演讲。川大文新学院、西南交大、四川音乐学院及西南民族大学部份师生参加了此次学术交流。

宝力格（Uradyn E. Bulag）是剑桥大学的人类学博士，曾在美国纽约市州立大学任教，现任职于剑桥大学社会人类学系和“蒙古语内亚研究所”，是蒙古学领域成果突出的当代学者，也是四川大学文学人类学专业首批“联合培养博士生”的国外导师。他的研究关注蒙古和内亚，范围涉及史学、政治学和民族学以及区域变迁与帝国研究等。

在讲座中，宝力格以自己三本著作的写作过程为线索，阐述了其学术经历涉及的人类学与帝国研究、学术与人生等问题。宝力格首先从身份角度谈论了民族意识问题。他认为正是由于古代蒙古的部落联盟制这一社会结构，使蒙古人的民族主义意识具有内向性特点。因此在他最早的著作 *Nationalism and Hybridity in Mongolia* 一书里，提出走向文化的多元，并“对文化的杂糅”进行了思考。他的第二本书是 *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity*。其中，他从民族团结的仪式政治出发，用政治人类学方法探讨了民族关系中的战争和意识形态。2010年，宝力格教授介绍他又出版了有关东亚民族关系的新著：*Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*，从“三角关系”讨论多元互动。通过这样的介绍，宝力格教授阐述了从政治人类学角度研究民族文化和历史的重要意义，并指出当代的学者一定要关注民族情绪和民族感情，要注意分析它们对族群关系和历史的作用和影响。

徐新建教授主持本次交流，并对宝力格教授的演讲做了相关回应。与会者们也就“人类学的帝国研究”问题展开对话，发表了各自的观点和看法。

（罗安平供稿）

— 完 —

## 第十三讲：澳洲原住民艺术

2010年10月23日下午，来自澳大利亚悉尼大学中文系主任王一燕教授，从“澳洲原住民艺术”谈起，以独特的视角阐述了自己如何从艺术的角度进入澳洲土著的人类学研究。讲坛由徐新建教授主持，四川大学文学与人类学研究所及西南民大的师生参与了交流。



王一燕教授系四川成都人，毕业于四川大学，在澳洲主要从事中国文学与文化研究，研究视域涉及比较文学、文学人类学。在这次的讲座中，王教授结合自己亲身经历，以华人学者身份和跨文化视野，透视了华人艺术家周小平等的艺术创作，从人类学角度对其艺术作品进行了研究。讲座特别从周小平的国画入手，分析了其关于澳洲土著为题材作品背后的文化交融与文化对话。并谈及沈少民等其他华人艺术家的作品比周影响更大的原因之一，在于他们的作品抓住了西方人的审美心理和市场需求。相比之下，周小平以澳洲原住民为题材的创作影响有限，是因为这样的作品只在特定场合出现。“我认为这是因为二者选择了不同的视角。一个是边缘民族对边缘民族的对话，一个则显然代表强势与缘边的交流。”王教授这样总结说。由此，她提出了重新审视多元文化理念的问题。

徐新建教授总结指出，本次讲座的可贵之处在于强调了对话的语境和身份差异。此外他也思考艺术能不能加入到文学人类学当中，创造出一种文学人类学的艺术性表达。之后，王教授与在场师生展开对话，讲座在热烈气氛中结束。

（和杰艳、王璐供稿）

— 完 —



### 【本期栏目主持】

葛荣玲，女，厦门大学人文学院民族学与人类学系博士研究生，美国加州大学伯克利分校访问学者。

张馨凌，女，厦门大学人文学院民族学与人类学系 2010 级博士研究生。

### 【栏目导言】

“读万卷书，行万里路”，是对人类学理想的最佳表述，也是人类学学者们的精神所依。这一理想的指向，既讲究抽象思辨，又讲求身体力行，即深入当地的世界，在“田野”中开展兼具历史深度和现实意识的人类学研究，发现、探寻地方性智慧、生存智慧乃至生命智慧。

本期所载田野报告涉及的田野点分别是：四川省甘孜藏族自治州丹巴县太平桥三岔沟羌、藏两族杂居地区、贵州省紫云县大营-宗地片区、云南省元阳县菁口村。许是共同的使命和期许使然，田野点的选择有意无意之间指向了备受关注的“西南区域研究”。自《史记》以来，西南研究就是学术与政治关注的核心话题。人类学进入中国后，西南更成为了学术界持续关注、不断论争的场域。正如徐新建教授所说，在西南，存在着千百万人的日常生活以及千万年的历史演变，需要从不同的角度去认识它、理解它。

人类学者惟有深入地方，通过考察并解读地方的仪式、信仰、神话、文字语言、建筑、婚姻、节令等事象，才可能真正认识、理解西南。本期收录了三位年轻学者在田野中的观察和思考，银浩同学对四川三岔沟羌、藏两族杂居地区的语言使用情况进行了跟踪调查，指出由于羌、藏、汉长期杂居，羌族人见到羌人则说羌语，见到藏人则说藏话。当地羌族对自己的民族有强烈的认同，除了在语言上沿用羌语外，日常生活中至今仍然保留了许多传统。语言是民族的标识，开展民族语言的考察和研究对于语言以及文化多样性的保护至为重要。而杨春艳同学则详细考察了贵州省紫云县大营-宗地片区的苗族葬礼，通过繁复、绵密甚而有些“血腥”的仪式描写，指出丧葬过程蕴含着丰富的“地方性知识”，麻山苗族人的思维中深嵌着生命可以有生物体上的终结，但灵魂不灭的观念。

如果说仪式和语言一直是人类学研究的重要范畴的话，那么以人类学的研究成果和方法去研究建筑同样极具意义。谢小芹同学考察了云南元阳菁口村独特的蘑菇房与梯田中的田棚，指出它们作为物质文化的典型代表，是哈尼族的独特标识，传递着哈尼族的历史与文化信息。其田野调查体现着年轻学者对传统文化之思考与关怀：在当前开发旅游的浪潮下，蘑菇房的兴与田棚的衰各自诉说着其本身的价值与意义的现代适用性。



# 四川省甘孜藏族自治州丹巴县太平桥三岔沟 田野调查报告

调查主题：三岔沟羌、藏两族杂居地区的语言使用情况

调查小组成员：银浩 陈果 曾菁 刘倩

田野报告执笔人：银浩

时间：2009 年 9 月 20 日—28 日

地点：长胜店 丹扎 纳布 纳粘



银浩：男，广西罗城人，仫佬族，四川大学文学与新闻学院文学 2009 级人类学专业博士生，师从徐新建教授。研究方向：文学人类学

左图：2009 年 9 月摄于大渡河畔

## 一 调查目标

此次田野考察的目的，是根据前人的调查结果，对三岔沟羌、藏两族杂居地区的语言使用情况进行跟踪调查。求证在这些地区日常交流中是否有“羌藏话”的存在，以及现在的流变情况。为此，调查小组选取了三岔沟 8 个行政村中，羌族血统较为纯正的纳布、丹扎村进行调查。

## 二 丹巴概况

丹巴位于甘孜州东部。北纬  $30^{\circ} 29'$ — $31^{\circ} 29'$ ，东经  $101^{\circ} 17'$ — $102^{\circ} 12'$ ，东与阿坝州小金县接壤，东南和南部与康定县交界，西与道孚县毗邻，北和东北面与阿坝州金川县相连，东西最宽 86.9 公里，南北最长 105.7 公里，面积 4721 平方公里，县城海拔 1800 米。

根据甘孜州统计局 2001 年的统计数据表明，全州羌族总人口为 2860 人，其中丹巴县有 2524 人，《丹巴县志》介绍，丹巴县有 15 个民族，以藏族为主，其



他除羌族外，还有汉族、回族、满族、彝族、白族、朝鲜族、维吾尔族、壮族、土家族等民族。丹巴县境内的羌族又主要分布在小金河流域地区的太平桥乡的三岔沟，岳扎乡的可尔金村和半扇门乡的阿娘沟村，与当地藏、汉民族杂居。本次调查主要地点以太平桥乡三岔沟为主。

### 三 太平桥乡三岔沟概况

丹巴县太平桥乡的三岔沟，位于甘孜州和阿坝州的交界处，也是丹巴县、小金县和金川县三县交界处。历史上曾经是茶马古道的分支，战略位置也颇为重要。

三岔沟是小金河的一条支流，因为上游牧场沟和纳巴沟汇流成三岔沟而得名。三岔沟内有 8 个行政村：纳布、纳粘、丹扎、三木扎、各洛寨、长胜店、黑封顶和一支碉。2004 年甘孜州政府人口统计中，三岔沟总人数 2800 多人，其中羌族人数为 1747 人，是丹巴县乃至甘孜州羌族人聚居最为集中的地区。

当地羌族的来源可以追溯到清乾隆年间，乾隆帝平定金川事件后，为了巩固对边疆的统治，在民族地区广泛实行“改土归流”，即：取消土司世袭特权，设置屯署，实行流官制度。将大小金川土司彻底废除，在其领地分别设置了懋功、章谷、崇化、绥靖、抚边五屯，上置懋功厅，管辖五屯。同时，推行“移民戍边”政策，在五屯区内大量安插羌、汉、回族屯兵和屯民。顺应这一政策，清政府在章谷屯区内首批安插羌族弁兵 60 名及其家眷。据《章谷屯志略》记载：“平定金川后从维州营奉派弁兵 60 名，携眷安插丹噶山（今太平桥乡纳布村）、柯尔金（今岳扎乡柯尔金村）、丹扎寨（今太平桥乡丹扎村）等处耕垦。所有各弁兵岁支饷银，每岁按夏冬两季越维州营清领造报。”清政府先期安插的弁兵和后来安插的屯练，起初为一年一换，轮流镇守，以后逐渐改为三年一换，到后来，朝廷以熟悉地情为由，把最后一批羌族屯练留下来长期把守。现今太平桥乡纳布、丹扎等村的羌族就是最后一批留下来的羌族屯练的后裔。



（三岔沟全景图 摄影：银浩）

#### 四 语言使用情况

三岔沟民族构成复杂，羌、藏、汉杂居，因此语言使用错综复杂。就本次调查发现的情况，目前在三岔沟使用的语言主要有四种：打玛布、嘉卡布、嘉绒藏语（当地藏民称为四土话）和四川话（汉话）。前两种属于羌语支，特别是“打玛布”据调查是由古羌语流变而来，现在已近失传，当地羌族日常使用的语言主要是“嘉卡布”。由于羌、藏、汉长期杂居的原因，所以当地的羌族人语言使用情况最为复杂，民族的融合，使得他们既可以用本民族的语言与族人交流，又可以用当地嘉绒藏语和藏民交流。于是便出现了这样一种奇异的现象，羌族人见到羌人则说羌语，见到藏人则说藏话。而且在长期的交流中，当地的羌语“嘉卡布”与藏语“四土话”相互渗透，出现许多共用的词汇和发音。在调查中笔者还发现，当地藏语与羌语在许多词汇的发音上仅仅是音调不同，因此，在日常交流中不存在语言的障碍。例如：白天[bəʃhi]（羌语）、[əʃhi]（藏语）；早上[də'ne]（羌语）、[dɿ'nai]；上[ha:di]（羌语）、[a:dai]（藏语）；下[ha:duo]（羌语）、[a:duo]（藏语）；年[dèzu]（羌语）、[dèzi]（藏语）<sup>1</sup>等等……前期考察的学者认为这就是羌藏话，这种说法是值得商榷的。因为语言的发展是一个动态的过程，不能仅凭现状来分析问题。笔者在此想做一个推想：从前文的叙述中我们了解到，当地的羌族是从理县屯兵到此的古羌族的后裔，虽然目前古羌语已经失传，但是他们的语言是有根可循的。如果可能，可以到理县进行跟踪考察，用理县当地的羌语与三岔沟的羌语进行比对，便可以清晰的认识这一语言流变的过程。同理，我们也可以对当地的嘉绒藏语进行一个追溯，如果两个民族的两种不同的语言在历史上曾经交叉并相互影响过，那么，我们可以推断历史上确实有关藏语的存在，只是现在已经失传。但至少根据目前掌握的情况，笔者认为，当地除了上述提到的羌语“嘉卡布”与藏语“四土话”外，并没有出现第三种语言用于日常的交流。而所谓种的“羌藏话”不过是一种语言融合的现象罢了。



（访谈 摄影：银浩）

#### 五 其他

在这次调查中笔者发现，当地羌族对自己的民族有强烈的认同，除了在语言

<sup>1</sup> 详情可参见百词表

上沿用羌语外，日常生活中至今仍然保留了许多传统。这种民族认同感可以从两个侧面提供参考。

首先，从当地羌族与藏族的民族关系上看。因为羌族是乾隆帝时清政府派驻三岔沟的屯兵，专门负责当地藏区的安定，所以当地的藏族对羌族的态度显得非常微妙，认为羌族是外来人，是统治者，虽然两族杂居已经几百年，但是在一些事情的处理上有所偏移。比如，在历史问题的回忆上，当地藏族往往故意回避过去的历史；而羌族人则有种天生的“优越感”，在访谈中，访谈对象都会先把过去的历史讲一遍，认为他们是朝廷屯兵的后裔，这是件值得骄傲的事情。另外，多数年纪较大的访谈对象都会举这样一个例子来反映羌藏两族过去的关系：“古时，羌族人杀了一个藏族人，只需赔偿一只羊羔就可以了，而一个藏族人杀了一个羌族人，则需要十条人命来抵命。”这样的民族关系无疑影响了他们的后代。所以时至今日，当地羌族人仍然固守着这种羌尊藏卑的思想。

其次，从日常生活上看。羌族依然保持着羌族特有的生活习俗。每年节庆除了新年、端午节、中秋节、清明节的外，羌族还有自己的节日，如“燃灯节”、“朝山会”、“上九节”等节庆活动。此外，当地羌族人还组织乡民回故乡四川理县认祖归宗，通过当地各家各户祖上留下的房名寻找过去的亲人。这些活动在无形中又把当地羌族与藏族区分开来。笔者在田野调查的尾声有幸参加了一场羌族小孩的“满月”活动。



双方亲家进行满月仪式 摄影：银浩



彩礼 摄影：银浩

在羌族地区，年轻姑娘出嫁时多不送或者少送嫁妆，直到成家生育后，女方才送嫁妆，当地有种说法是：没有小孩就没有嫁妆。因此，小孩的满月酒显得特别的隆重。在三岔沟，羌藏两族杂居已久，相互和亲的现象不足为奇，但是在满月酒当天举行的仪式上，即使是家中德高望重的藏族老者也不能列席参加。可见，羌族人在认同自己的道路上，走得如此的坚实。

**【参考资料】:**

1. 丹巴县志编撰委员会编:《丹巴县志》，北京：民族出版社，1996 年 3 月。
2. 杨兴兰，王志强著《丹巴羌族风情》，丹巴：丹巴县地方志编撰办公室，2006 年 12 月。

— 完 —



# “他者”眼中的苗族葬礼

## ——贵州省紫云县大营-宗地片区的苗族葬礼观察

调查主题：贵州麻乡苗族丧葬仪式调查

田野调查人：杨春艳

时间：2009 年 12 月

地点：紫云县大营乡巴茅村巴茅组；紫云县宗地乡大地坝村马宗组。



杨春艳：女，土家族，厦门大学人类学与民族学系 2010 级博士研究生，研究方向：民族文化遗产。

左 图：2008 年 12 月摄于贵州省毕节市大坝镇凤凰村大山组

【按】麻山苗族的丧葬仪礼冗繁但不乏有序，从亡人落气，到请摩公来开路，到砍马、到送亡灵出殡，直到亡者入土。丧礼复杂的程序最终目的是摩公把亡人指归到家族亡人团聚的家园，生命可以有生物体上的终结，但不灭的灵魂观却深嵌在麻山苗族人的观念中。整个丧葬过程蕴含的“地方性知识”可谓丰厚，在外人不理解的目光中，麻山苗族的丧礼似乎还有一些“血腥”，其中的砍马足以让“他者”产生“文化震撼”。理解这些的前提是理解麻山苗族人的精神世界，“亚鲁王”的一些记忆还比较完整地残存在麻山苗族人的丧葬仪式中。

### 一 调查背景

死者杨光会，男，苗族，58 岁，紫云县宗地乡大地坝村马宗组人。2009 年 12 月 8 日在家中突发疾病过世，从 2009 年 12 月 8 日起，亡人停棺 9 天，16 日上山。

访谈人：

岑老桥，男，苗族，78 岁，大营乡巴茅村巴茅组人，未读过书，务农，是巴茅村目前年龄最大的摩公，听力不大好，汉话表达不流利，在访谈过程中需借助杨正付和岑仕和的翻译。

黄老华，男，苗族，67 岁，大营乡巴茅村巴茅组人，未读过书，务农，与岑老桥学习摩公，是目前周边寨子手艺较全面的一位摩公。

黄老拗，男，苗族，68岁，大营乡巴茅村打俄组人，未读过书，务农，与黄老桥学习摩公，主要熟悉丧葬仪式中砍马经的念唱。

岑春华，男，苗族，36岁，大营乡巴茅村巴茅组人，读过一个学期的一年级，在家务农，其与岑老桥学习开路的唱词，与黄老华学习摩公的手艺，与黄老弄学习丧葬仪式中的砍马唱词。

杨正付，男，苗族，44岁，大营乡巴茅村巴茅组人，曾经是一位代课老师，现在家务农，算是巴茅村中青年一辈人中的“文化人”，汉语水平好，对本民族的传统文化感兴趣。

岑仕和，男，苗族，25岁，大营乡巴茅村巴茅组人，初中学历，现在安顺市广播电视大学进修学习。现任大营乡巴茅村村委副主任，巴茅村小学代课老师。

## 二 田野点概况

贵州省紫云苗族布依族自治县大营乡、宗地乡地处麻山腹地，同位于紫云县与罗甸县的交界处。大部分村寨交通较为闭塞，通公路的村寨不多，且等级普遍偏低，多为近几年修通。在调查期间，笔者在大营乡巴茅村巴茅寨、宗地乡大地坝村马宗寨生活了一段时间。两地相隔约二十公里的山路，在文化表现上呈现出一致性，两个村寨间通婚率较高，各种交往频繁。这一片区传统生活方式是种植农作物，一年一熟，以玉米为主，主食为苞谷饭，随着经济和交通条件好转，从市场上购买大米的人家逐渐增多。在麻山地区，水是珍贵的资源之一，只能望天落雨，生产生活用水是下雨天积聚下起来的。



紫云县大营乡巴茅寨概貌

大营乡巴茅寨现有农户四十多户，两百多人口。其中只有一家汉族，婚姻圈集中在临近的苗族寨子，只有前两年一个黔东南女子嫁到该寨。主要姓氏为岑姓和黄姓。修通通村公路大概五年时间，现在寨上的年轻人都出去打工，经济状况有一定的好转，还有少部分茅草房，大部分已经修建了砖房。

宗地乡大地坝村马宗寨现在还没有修通通村公路，主要的运输依靠马驮。马宗寨坐落在四面环山的洼地里，三面有路通向外界。整个寨子百余户农户，四百多人口，都是苗族。主要姓氏为杨姓、罗姓、黄姓、金姓和韦姓。经济收入主要靠劳



务输出。一半以上的农户新修了砖房。

宗地乡大地坝村马宗寨现在还没有修通通村公路，主要的运输依靠马驮。马宗寨坐落在四面环山的洼地里，三面有路通向外界。整个寨子百余户农户，四百多人口，都是苗族。主要姓氏为杨姓、罗姓、黄姓、金姓和韦姓。经济收入主要靠劳务输出。一半以上的农户新修了砖房。

### 三 丧葬仪式程序

经过访谈大营乡巴茅村巴茅寨的几位摩公以及参加宗地乡马宗寨的一场丧祭仪式，大致把麻山地区宗地一大营片区的丧祭过程描述如下。

1. “好死”和“凶死”。人过世（即死亡）的时候，会按照亡者的过世而分为“好死”和“凶死”，在家寿终正寝或是高寿病故的认为是“好死”；而出门在外意外身亡，如落悬崖致死，或在家上吊自杀而死的认为是凶死。这样的区分，往往是这次丧祭中是否要为亡人砍马的决定性因素。巴茅寨的几位摩公认为，凶死的一定要为亡人砍马，让这匹马驮着亡人的灵魂跨过回归祖先地的艰难之地；而好死的就可以略掉砍马这个环节。

2. 净身装棺。人死后，由孝子或孝媳妇洗身，穿上麻质的衣服，手工的布鞋。棺材底垫上亲戚送来的坝单（床单），忌讳棺材里放入铁钉等含铁的物品。把亡人装棺后，横梁停棺在堂屋的正中间，大头处在堂屋神龛之下，小头处朝向堂屋门外。

3. 停棺。停棺在家的日期一般为五、七、九天，停棺日数为单数，依据现在的经济条件，停棺七天的比较多。停棺前几日主要是家族内的人帮忙，准备一些要用的仪式器具，如簸箕、竹编饭盒等，孝子守孝。家族里懂得家族来历的老人在平时一日三餐前为亡人献饭，献饭位置在棺材停放处的大头的右手边（以人进门为准的方位）。在亡人停棺的期间，家族中的直系亲人要忌吃肉类，只能吃素菜，这个禁忌要等到亡人上山后，摩公为家中扫家解禁。在停棺期间，猪、牛、鸡作为牺牲时，在杀之前都要先献给亡人，即在棺木前有一定的献祭仪式。

4. 牵马走亲戚。丧葬过程中要是主人家安排有砍马的话，在亡人上山的前两天，由念唱砍马经的摩公们牵着马去亡人的至亲家，这一程序称为牵马走亲戚，牵马走亲戚到某一亲戚家，这一亲戚家要为亡人准备酒饭由马驮回来献给亡人。

5. 隔房家族的晚辈给亡人献牲。献牲时由“开人路”的摩公在棺材大头处的右手边（以正对神龛的方位为准）给亡人交接，念唱完毕，就在棺材旁杀小猪，牺牲的血用一个簸箕盛着。



丧葬仪式中岑春华摩公念唱砍马经

6. 孝子给摩公倒洗脚水洗脚。摩公们聚集在火塘边吃晚饭，等摩公们吃完晚饭，孝子要给他们倒一盆洗脚水让他们洗脚。现在这个仪式程序简化了，由一位摩公得到孝子的服侍作为代表。

7. 摩公念唱经词。摩公开始戴上特制的斗笠，肩扛砍刀，站在棺材的小头处，面对神龛，开始念唱。大致的内容是给亡人开路，召唤魂灵。在念唱期间，家族中的人牵牛至堂屋门外，一棵反手绳（即这棵绳子的绞结方向与正常使用的绳子相反，有正常与反常的意义，也有阴阳的意义……）连接着牺牲与棺材的小头处，一人把绳子的一端按在棺材上以示亡人得到生者的祭献。

8. 牵马到砍马场之前的喝酒仪式。在堂屋门槛上架一棵长板块和棺材的小头处相连，摩公们和家族中和亡人同辈的人来与亡人喝酒。长板上摆满了酒碗，前来与亡人一起喝酒的人分别站在长板的两边，有多少人就放上多少个碗，多的一个是亡人的。负责倒酒的人倒酒在众碗里，大家齐声说“喝酒了”。大家示意性喝酒，这次是“正碗喝酒”，是亡人陪着众人喝。又有人专门在旁边给众人发烟，一次两根。喝完第一次酒，要把碗扣在木板上，再倒酒，代表众人陪亡人一起喝，为“扣碗喝酒”。这样的“正碗喝酒”和“扣碗喝酒”一共要重复十八次，这个喝酒仪式才告一段落。这里表现出的阴阳两界的观念很显然。

9. 牵马到砍马场。把马牵到堂屋门口，与亡人交流后，开马路的摩公们把马牵到砍马场。堂屋里的鼓声起，伴随着牵马到砍马场，鼓声一般持续三、五、七、九遍，逢单数遍后鼓声停止，在鼓声中，摩公们牵马逆时针绕砍马场地走一圈，把一支香插在杉树的底端。再转一圈，插第二支香在杉树的底端，最后再转一圈，烧纸钱在树脚<sup>1</sup>。摩公们一起叫天上的老祖见证。退出场地在一旁后等待家中的鼓声停，家中堂屋放鞭炮后，摩公开始“开马路”，即为马念开路经，指

<sup>1</sup>这棵树是从山上砍来的杉树“栽”在砍马场。

明马要如何才能到达祖先之地。在我们到达主人家的时候，就看到一少部分人的手臂上捆着一棵红线作标记，后来得知，这些手臂上捆着红线的人，都是与砍马仪式有关的人。在整个丧葬仪式场域中，有为亡人做不同仪式交接的人，需要有所区分。马背上驮着一些带领亡人灵魂回归祖先之地的物什，有酒瓶、葫芦壳做成的水壶、六个竹筒（五个竹筒装水，一个竹筒里面装干鱼、豆腐和其他菜）、布袋（里装有少量的糯米饭、三个碗、打火石，据讲述是亡人在回归祖先之地途中的晌午饭）、饭箩（里装两斤左右蒸熟的糯米饭）。虽然亡者已逝，但生者要为亡人准备回归祖先之地途中的“干粮”，透露出亡者的生物生命已结束，但其魂灵永生的观念。

10. 开马路。这天晚上摩公来念唱砍马经，摩公身着土布长衫，头戴“冬帽”（因为很多仪式器具在文革的时候被毁坏，“冬帽”是用小粒黄金和狮子毛放在帽顶制作而成，据说狮子毛会随着时间的推移而长长，这顶帽子较珍贵。现在巴茅寨还有小粒黄金和狮子毛的遗留物，但真正的“冬帽”在这一片区已找不到了），手执长矛开始念唱砍马经。在砍马场现栽一棵杉树，杉树的上端挂上一束红稗，营造仪式的神圣空间。这一晚摩公就在砍马场过夜，砍马经要念唱将近十个小时，主人家在场地为摩公们安排临时休息的地方。大致念唱的内容是这颗杉树的来历，以及与亚鲁王的一系列关系等。据讲述，这棵杉树是亚鲁王的生命树，这匹马是亚鲁征战的战马，亚鲁靠着这匹马征战，并打赢了很多场战争。但因为战马偷吃生命树上的粮食种子，害得族人没有了耕种的种子，亚鲁含



丧葬仪式中来上祭的队伍

泪把战马砍死，以惩罚它犯下的过错。而亚鲁失去了战马的神威，加之又有一些其他的原因，杨鲁在打仗中兵败了。摩公在唱诵中，把树和马都视为与人一样有意识的平等生命个体，这大概就是人类学大师弗雷泽所说的“万物有灵”在此次葬礼中的体现。

11. 众亲戚上祭。把亡人抬上山的前一天众亲戚来上祭，一系列的丧葬仪式也集中在这两天。家族内的孝子、孝媳要在腰上捆上麻线和米草搓成的标识性绳索。上午摩公们还在场地内接着唱诵砍马的相关经文。到中午十二点，亲戚家来上祭。亲戚们来上祭的场景大致描述如下：

（1）负责念唱砍马经的摩公们要牵着马去路口迎接亲戚的上祭，在堂屋门外摆放一张桌子和前来砍马的摩公们一问一答地盘问，这是体现双方摩公智慧的

时候，要是不按规矩和隐语的话语进行对答，就会遭到旁观者的嘲笑。

(2) 孝子在堂屋门口跪接来客。

(3) 亡者的女儿走在最前面，脸用一张帕子盖住，腰上捆上麻线和米草搓成的标识性绳索，为亡者哭孝，主人家安排两人哭孝负责在快进门的路上陪着来客哭进堂屋里亡者的棺材旁，亡者的女儿来上祭时会邀约寨上的妇女一起为亡者哭孝，所以此时的哭孝队伍少则五六人，多则十多人，整个堂屋都成了妇女的哭孝之地。

(4) 接着亡者女儿后面的是女婿和唢呐队伍，孝女婿走到孝子跪接处，倒酒给孝子喝，请起孝子，同时孝子也会给来客敬烟。唢呐队伍站在门口吹奏着，屋里有妇女们的哭孝声。

(5) 接着来客的队伍是亡者女儿家请来帮忙的人，他们挑着“礼信”<sup>1</sup>，如酒、牺牲、一小竹编框的糯米饭、几床祭帐（床单、毛毯、棉毯等）等。

妇女们在堂屋哭孝，主客两边的摩公们在堂屋外对答着，持续进行了一个小时候左右。期间每来一家亲戚来上祭，负责牵马的人都要牵着马去路口迎接来客。

规模较大来上祭的人群主要是亡者的女儿家和亡者儿媳妇的后家<sup>2</sup>，这两家的来人最为重要，礼仪也最隆重，女儿家来上祭一般都会请来唢呐吹奏班子同来上祭。

随着两方摩公的对答完毕，饭席也开了。亲戚们自己找到吃饭的位置，吃完饭，一起来的亲戚会被安排到家族内的某一家歇息，他们称之为“落户”。

亲戚们陆续地来上祭，到下午三点钟的时候基本结束。摩公们准备砍马的相关仪式。

12. 念唱砍马经。摩公手持一把长矛念唱砍马的祈祷经，大致是讲述马上就要砍马了，但这是主人家意思，不是摩公的意志，请马安心心地把亡人带到家族老祖先会合的地方去。

13. 为亡人宣告恩怨了结。在砍马师进入砍马场之前，主人家请来的摩公手持一把长矛站在一张方桌上，对在场的众人说道：要是在场的生者与亡人还存在什么过节，请此刻来把这些旧帐怨气算清楚，过了今天以后就再不准说和亡人有什么过节了。这道程序是摩公为亡人把生前所有的恩怨趁此机会清算，使亡人能够轻快地去到老祖宗的地方。

14. 牵魂回家。主人家要预备白线，要把亡人的魂从杉树上引到堂屋里去。由一位摩公把线搭在杉树上，然后念唱着把线连接到亡者家中堂屋的神龛上。这条线路有一定规定，从砍马场到亡灵家屋子，牵马迎接客人时走的路线要与牵魂线路一致。

15. 请吹打班子进砍马场踩场。请主人家和亲戚家的唢呐队伍来到砍马场吹奏，他们入到砍马场地要先向在场的人鞠躬，再向马鞠躬，开始围绕砍马场走动，主人家安排一人敬酒给入场的人喝。逆时针绕着砍马场吹奏完两谱曲子后，再转

---

<sup>1</sup>礼信：即礼品。

<sup>2</sup>后家：亡者儿子的岳父母家。



身顺时针走出砍马场地。据说这样走动的安排是生者与亡人阴阳两隔，要逆时针（即顺时为阳，逆时为阴）吹唢呐、敲锣打钹，亡者才能得到这匹马的献牲。主人家的队伍行过礼之后，由女婿家请来的唢呐队伍这样围绕砍马场地转圈。

16. 亡者的女儿和儿媳妇喂马。唢呐队伍退场之后，亡者的女儿和媳妇来给马喂食，她们由摩公带领着，以逆时针的方向进入砍马场，走到半圈的时候把手上拿着的香和纸钱插在杉树木桩下。走完一圈的时候把手中的糯米粑和糯谷稻穗递到摩公手中，摩公再用这些喂马，摩公还要从马头上拔下马鬃，递给前来喂马的人，这样姑娘和媳妇一个个地完成这样的程序。接到马鬃后的女儿和媳妇，从砍马场哭孝亡人到离砍马场不远处，所有的女儿和媳妇一个个地从砍马场地哭孝出来。



牵魂回家



亡人的儿媳妇在黄老拗摩公的带领下喂马

17. 用鞭炮惊吓献牲。女婿家买来鞭炮在砍马之前惊吓马，让马围绕树桩惊慌地跑动，鞭炮在马尾处不断地响着。很可能马会在这个惊吓过程中拉出马粪，亡者的女儿和媳妇会争先恐后地上前抓抢马粪，揣在兜里。据讲述，谁先捡到这样的马粪就会对谁家有帮助，是一种吉利和财富的表现。

18. 砍马师进入砍马场地。由主人家负责念唱砍马经的摩公们，从客人们落户的那家把砍马师们迎接进砍马场。主人家的摩公们走在前面，走三步停住，转

过身和砍马师们相互鞠躬、敬酒，这样进入砍马场。到了砍马场地，代表主人家方面的摩公们把砍马师一行引入场地，当着众人的面阐明砍马的相关规矩。一般砍马师也都懂得这样的规矩：必须马头朝着亡者停棺的方位的半圈才可以下刀砍马，当马走到另外半圈的时候不允许砍。砍马师一行以逆时针的方向围绕树桩形成的圆圈走动，主人家安排有敬酒的人拦着他们一个个地敬酒，走到半圈的时候，砍马师一行把手中的香和纸钱插在杉树的树桩底，这样走动三圈后，以顺时针的方向退场。

19. 砍马。砍马仪式开始，由女婿家请来的砍马师手持砍马刀(也是一位年长的摩公)进入场地，他先在四个方位先面向众人鞠躬，再面向马鞠躬，逆时针方向走到马的跟前示意性地朝马砍了一刀。据说这样的砍马的任务本来是亡者的女婿托付给这位摩公兼砍马师的，但因为他年纪大了，不像年轻人有充沛的精力来砍马，故他又委托给尚年轻的几个人。这些砍马的人辈分都要和亡者是一辈的方能砍马，要是不合字辈的话，主人家要给砍马师的一定的礼钱，比如一块二、三块六不等，借礼钱消除不吉利。

接着一个年轻人也按照相关的礼节进入砍马场地，跟着马后面走了两圈之后，他找准位置，朝马的颈部砍下一刀。需要逆时针的方向退出场外。把砍马刀递给下一位砍马的人，每人一次只能砍下一刀。

看到马的惊恐，听到马的悲鸣。但是它只能绕着树桩转圈，马嚼头已经被套死，低头求解脱的马一直在不停地走动着。

第二人进到砍马场，跟在马后面，马刚刚受惊过度，只是朝前走着，他找准位置，朝马砍去。

第三人进到砍马场，跟着马走到了许多圈，都没有找到合适的位置下手，场外众人一阵阵喧哗声。

场外的一人专门用木条拦着以避免马转身呈顺时针的方向走动。

.....

这样砍马师每人进到砍马场砍马，大致砍马十多刀之后，马开始支撑不住，靠着树桩，众人用大木棍驱使马再以逆时针的方向走动，要马直接倒地才能算砍马成功。



丧葬仪式中的砍马





被一刀一刀砍过的马

马倒地后，砍马的众人上前来用斧子砍下马头，四脚。据说砍下马头的时候也要遵循一定的规矩：即砍下马头的时候不能从马的颈部由下而上砍下马头，而必须是从马的颈部上方砍下马头。虽然这匹马是主人家花钱买来献给亡人，女婿家请人来砍马，但最后主人家和女婿家都分不到马肉，与亡人同姓的族人也不能分到马肉，马肉由砍马师分走。砍马环节给外族人的震撼，让我们不得不思索为什么这个族群会有这样的仪式？笔者认为不单单从表面上去简单地看待，作为一个外族人和外地人，我们还一时不能体会一个深受迁徙之苦族群在这一场面中要传达的信息，短短时日的停留，也无法深刻感受麻山艰苦生存之地所能遗留下来的这一传统习俗真正要让族群人懂得的是什么？对生生不息的生命力追求？或是对远去“亚鲁”的追随？或许还有更多要传达的文化信息，值得我们更进一步地去了解与理解。

整个砍马仪式历时四十分钟结束。人群散去，这一丧葬仪式中砍马的程序告一段落。

20. 抬杉树去下圹（即坟墓的土坑处）处。孝子这边的人等到马一倒地就架起前两天栽下的杉树，把这棵树抬到亡人的下圹处。

返回家中，念唱砍马经的摩公们已坐下吃饭。据说要是家中不砍马的话，丧礼的仪式这天晚上才开始，我们可以感觉到丧礼中两幅独立分开的画面：一是为亡人做砍马的仪式献牲；另外是由摩公为亡人指路，念唱经书。行成这样画面的原因可能是现在的摩公有些只懂得丧礼仪式程序中的某些环节所致，像主持这家丧礼的摩公就截然分为两部分，一是家族中的摩公为亡人献饭，上山前的一天晚上为亡人指路念经，另外是从外家族请来会念唱砍马经的摩公来为亡人献牲。

21.、献牲。饭后，帮忙的人牵来、抬来亲戚家来上祭的牲口到堂屋口，家族中的摩公念词淋水到牺牲上，帮忙的人就打牛、杀猪，在这场丧祭里，我们见到亲戚来上祭的牺牲共有一头牛、七个猪、四只鸡。

22. 亡者女儿送饭。天黑的时候，亡者家族中与亡者同一辈份的人坐在火塘边，等候亡者的女儿来献上糯米饭，一则是为亡人献饭，另外也是对家族中长辈的尊敬。中午来上祭的队伍中有人就挑着一小竹篾框的糯米饭，家族中出嫁的女

子一一来献饭。我们见到家族长者的碗里堆得满满的，一碗酒也倒满了，但还有亡者的女儿辈来献饭。

23. 摩公为亡人念唱开人路（即为亡人回祖先处开路）的经词。家族中的摩公吃过晚饭后，开始这晚的整晚念经。据访谈，这晚的念经主要分为四个部分：一是讲述开天辟地的来由，二是唱诵“杨鲁祈”<sup>1</sup>，三是将亡人指路往祖先归去的地方，四是为亡人指明本家族先人所在的地方。在送亡人回归祖先所在的地方时，摩公在念唱的时候要脚踏上铁块——锄头等铁块物件，把亡人送上一坡之后要把自己的魂灵再送回来，避免自己的魂灵随着亡者的灵魂一起去。

在巴茅寨访谈的时候，访谈人曾经讲述了这样一个事实：一位老摩公在为亡人指路的时候因为喝醉酒，而没有把亡人送到其该往的地方，换句话说，也即老摩公在念唱指路经的时候念到中途或是哪里失去了承接，亡者的魂灵最后没有归入到家族先人的地方，其灵魂无所归依，就经常来找这位老摩公扰事，最后老摩公到亡人的坟边为亡人重新念唱这段指路经，把亡人下坟前晚该履行的仪式程序重新念诵了一遍，孝子陪着摩公耗费了一个晚上才将亡人的灵魂送走。我们可以深切感觉出生者对亡人灵魂的认识以及重要性。

24. 为亡人指路。凌晨四点左右，摩公右手怀抱半大的子鸡，左手执剑，为亡人指路。念唱后两部分的内容（即念唱将亡人指路往祖先归去的地方和为亡人指明本家族先人所在的地方）耗时三个小时左右，到七点的时候，指路结束，马上出殡。摩公面向门外念唱着，把幼鸡朝地上甩去摔死，这只鸡要随着亡人一起下葬。

25. 烧掉亡者的不洁净。亡者同辈的一位妇女——孝子的叔伯妈在堂屋里哭出来，手中拿着用小竹框装着的糠壳火星堆，她在最前面哭出来，用帕子盖着脸，要把这束火拿丢到三岔路上烧掉，火烧着的时候，她在一旁哭诉着。



烧掉亡人的不洁

26. 出殡上山。其中一人头戴仪式中的斗篷，手中拿着象征性的弓箭走在出殡路上的最前面，并不断地向前面象征性地射箭。亡者的女儿和媳妇们随着出殡的队伍从堂屋里哭诉出来，跟在棺材的后面。寨上众人帮忙把棺材捆绑结实，其中的两个孝子在前面

<sup>1</sup> “杨鲁祈”：苗语音译，是《亚鲁王》唱诵的重要组成部分。杨鲁，即亚鲁王。

端着亡人的灵位和遗像，两个孝子跪在路前直到出丧的队伍出发。由走在出殡路上最前面的一人我们可以看出，饱经迁徙之苦的苗族人，在亡灵回归祖先之地的时候，或是要模拟还原先祖来到现在之地的艰辛，或是要用象征性的武器历尽艰险才能回归到祖先团聚之地。

在一阵鞭炮声中，众人抬着棺材出发。停棺期间的献饭连同马头与马蹄一起抬上山，媳妇背着一大捆亡人生前的衣服去山上。

27. 下圪。这次我们观察的丧事，由于期程的缘故，亡人不适宜当天下葬，据说要等到下个月的农历二十二才入土。众人把棺材抬到下圪处，没有盖土，棺材架在两板凳上，棺材上用衣服盖着。

一只公鸡绑在下圪处，献饭、前一天抬过来的杉树都摆放在一边。据说接下来的连续三天，孝子都要来守夜和送饭，看公鸡是在什么时候啼叫，要是午夜啼叫的话，就证明了此地的风水旺。

28. 扫家和解簸箕。等众人把棺木抬上山去以后，家中为家族的摩公们准备早饭，摩公们不用上山去，留在家中做接下来的仪式——扫家和解簸箕。

摩公们分成两路，一路是去扫家的两人，他们各手持特殊的器具，一人手中的器具是在一根木棍的底端插进一片碎碗片，一人手中持一棵竹子做成的貌似钉耙的器具。要去昨天客人落户的那几家一家家地扫家。另一路是在家为亡人操作“解簸箕”仪式的摩公。

(1) 扫家。以一家为例：一位摩公手持带有碎碗片的木棍，助手用竹子做成的貌似钉耙的器具挑着一只鸡去到亡者的兄长家，摩公到家后到水缸边含一口水，背向神龛站着，主人家找来玉米粒或是砸碎的碗碎片，交给摩公，摩公边口喷水，边把玉米粒洒向堂屋的各角落，然后一手拄着木棍，开始念诵扫家的经词，助手把鸡放在摩公的面前，手拄着竹子做成的特殊器具。摩公念诵十分钟左右的时间，主人家听到快结束的时候，用扫帚撮来一些灰，待摩公和助手走出堂屋门后，把灰洒向摩公的身后，还用扫帚扫扫地面，随即把门关上。据摩公的讲述，早上要去昨天客人落户的七八家进行扫家，等到完成了家族内其他家的扫家仪式后，最后回到亡者家扫家。



扫家仪式





丧葬仪式中的解簸箕

（2）解簸箕。在亡者家中为其操作“解簸箕”仪式的摩公们，是在一个簸箕里放上一个酒碗、一个水碗、一个装有豆腐的碗。簸箕上用两根篾条支撑成一个架子，上面放上亡人的衣服。这些东西准备妥当后，摩公在堂屋的神龛下为让人念诵“解簸箕”的经词，大概有十分钟左右时长的经词，给亡人献饭，最后摩公端着簸箕从堂屋出来到三岔路口，把簸箕丢出去。据巴茅寨几位摩公的讲述，这最后丢簸箕出去的时候，要看簸箕里的三个碗是否破以预测接下来的几年这家是否还有事情发生。但询问马宗的摩公，他们说没有这样的说法。观察到的是，那天簸箕里的碗只破了一个。

在两路摩公办事情的时候，安排人在三岔路口烧上火，等扫家的摩公结束后，把那只鸡拿到三岔路口煮吃。家中的人则等待上山的人回来吃早饭，整个丧祭仪式程序宣告一段落。

— 完 —

# 现代性视野下村域建筑文化的转型\* ——以云南元阳菁口村为对象的田野考察<sup>1</sup>

调查主题：村域建筑文化

调查小组成员：谢小芹、樊基仓、曾文明、苏和平、郭福亮、徐光友、孙小龙

田野报告执笔人：谢小芹

时间：2010 年 7 月

地点：云南省元阳县菁口村



谢小芹：女，汉族，贵州大学法学院 2009 级社会学专业硕士研究生，研究方向：农村社会学和人类学

左图：2010 年 5 月摄于贵州省都匀市长顺县

7 月，在云海环绕、布满水稻的梯田中，有着与灌满水的梯田不一样的感受



【按】基于对哈尼族的浓厚兴趣，我欣然选择了菁口村这个田野点。在调查过程中，得到了云南大学西南边疆少数民族研究中心马翀炜教授的思想上的启迪与生活上照顾，来自西南片区不同省份的同行朋友们的帮助与启示以及元阳县菁口村干部及村民对调查的理解和帮助，感激之情永驻心中。

\* 因编辑需要，本期责编对该原文图片略作删减，特此说明，

<sup>1</sup> 本文得到了教育部和云南大学民族学和人类学 2010 年全国研究生暑期研修与田野调查学校的资助，在此表示感谢。

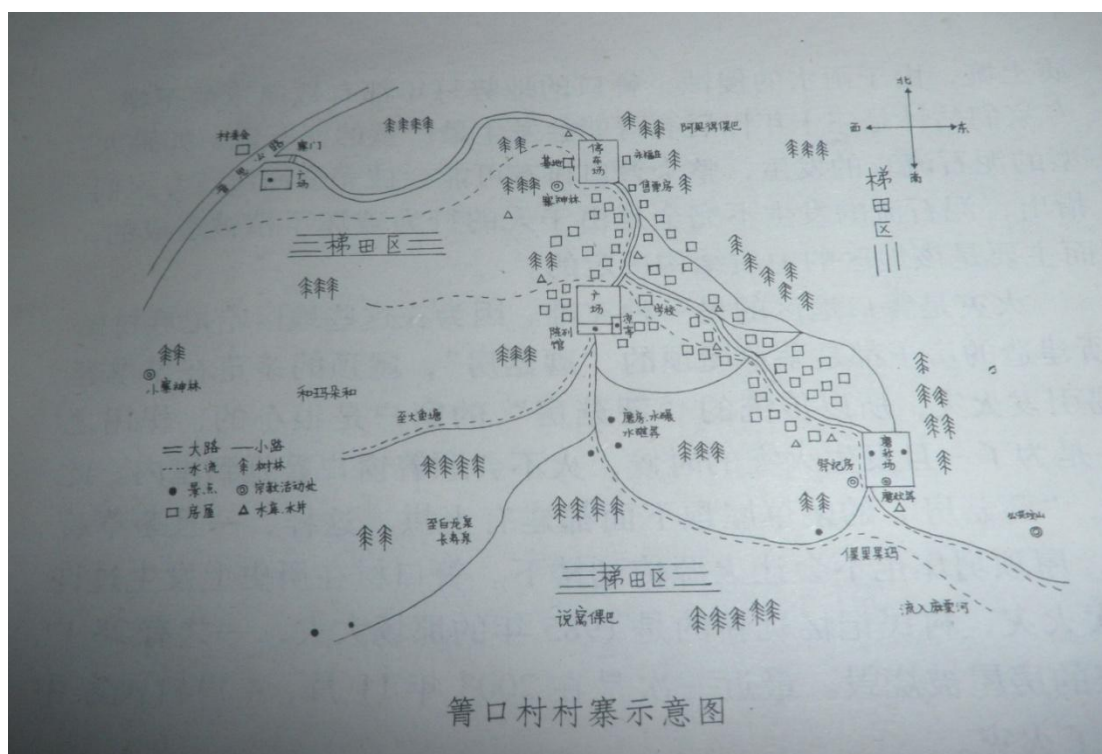


菁口组调查员在基地门前的合影，中间拿帽子的就是我们的带队老师马翀炜

（摄影：苏和平）

### 一 田野调查的背景及缘由

作为哈尼族村寨之一的箐口村位于云南省红河州元阳县新街镇南部，与镇政府所在地相距 6.8km，与县城南沙镇相距 30km。



隶属元阳县西北部的新街镇土锅寨村委会，土锅寨村委会管辖有五个自然村：大鱼塘、黄草岭、菁口村、土锅寨和小水井。





菁村村口  
(摄影：谢小芹)

截止 2010 年 6 月，村子里有 206 户人家，共 966 人，其中 98%以上的人为哈尼族（访：村委会副主任林海 7 月 22 号 9:00—11:00）。

菁口村属暖热多雨的亚热带气候，水文系统水流系统发达，植被良好。哈尼族梯田生态系统呈现着以下特点：一、村寨的上方，矗立着茂密的森林，提供着水、用材、薪炭之源，其中以神圣不可侵犯的寨神林为特征；二、村寨下方是层层相叠的千百级梯田，那里提供着哈尼人生存发展的基本条件—粮食；三、村寨的中间是一座座古意盎然的蘑菇房，形成了村民们具有特色的居住环境。这一结构被文化生态学家盛赞为“江河—森林—村寨—梯田”四因素



同构的生态系统。菁口村地处高寒山区，耕地土壤有机含量少，土层瘠薄。但在黄壤基础上形成的水稻土适合种植水稻，因此，梯田布满了菁口村的周围。梯田随山势地形变化，从山顶到山谷，分布着大大小小的梯田。但梯田内部很少有路，村民往往将迂回的田埂当做路，但这样就使得路程增加好几倍，使离家较远的田

不方便管理。旅游开发以来，由政府与公司共同出资修建了一条通往梯田的水泥路，方便了村民，也方便了游客。



登高望远，让人有一种“会当凌绝顶，一览众山小”的自豪感

（摄影：曾文明）

菁口村之所以被旅游管理者选定为哈尼民俗村从而集中进行建设与开发，都与其保存相对完整的蘑菇房有莫大关系<sup>1</sup>。在菁口村拥有保护较好的蘑菇房、人口适中、交通便利等比较优势。在菁口村的第一天的“田野探索”中，菁口村独特的蘑菇房与梯田中的田棚引起了笔者极大的热情与强烈的兴趣，加上菁口村村落建筑变迁研究的薄弱性，同时将调查的重点及放到了这两个不同类型的村落建筑上，采用深入的个案访谈、入户访谈、参与观察等深入的实地调查获得了较为丰富田野材料，最后诱使笔者拥有极高的兴奋点在社会学、人类学、民俗学等社会科学的多学科交叉与自然科学共同的观照下完成了本文的写作。

## 二 哈尼族的历史演绎

哈尼族是历史上最悠久的民族之一，源于古代氏羌部落族群。据《史记》、《汉书》等记载，氏羌族群原游牧于青、甘、藏高原。纵观哈尼族的历史流变过程，从唐初开始，哈尼族开始从乌蛮中逐渐分化，散布于哀牢山、无量山广大地区。明初，在云南实行军屯、民屯、兴修水利，发展生产。不少汉族进入哈尼族地区，带来了先进的生产工具和生产技术，促进了哈尼族社会的经济发展；14

---

<sup>1</sup> 马翀炜,《文化符号的建构与解读：关于哈尼族民俗旅游开发的人类学思考》，载《民族研究》2006年第5期。

世纪中叶以后，新平、元江、墨江、普洱、镇沅一带的哈尼族逐步向封建地主制经济过渡；1665 年席卷整个滇中南的反清大起义失败后，清政府趁机在此实行改土归流，分属开化、广西两府，从此结束了哈尼族龙氏在滇东南近 500 年的统治。哈尼族居民逐渐与其他民族融合，有的则迁至红河南岸哀牢山区，清政府在哀牢山区也推行改土归流政策。在解放前，哈尼族地区普遍进入封建社会。1950 年，人们解放军挺进滇南，哈尼族人们获得了解放。1954 年，成立了红河哈尼族彝族自治区，后并入原蒙自专区，成立红河州哈尼族彝族自治州，首府为个旧市。经过土地改革、农业合作化、人民公社化等运动，哈尼族地区粉碎了人剥削人的封建土地制度，实现了劳动者的集体所有制。但在此期间，十年浩劫也给哈尼族人们带来了深重的灾难。而后，经过拨乱反正，贯彻党的方针，勤劳的哈尼族人们生产积极性大增，哈尼族的经济社会取得了更大的进步。

### 三 菁口村村域建筑传统特质及成因分析

菁口村哈尼族文化事项众多，包括建筑、服饰、语言等，这些文化事项嵌入到“江河—森林—村寨—梯田”四因素同构的生态系统中。从文化人类学将文化分为物质文化与精神文化的二分结构解剖看，传统建筑作为物质文化的典型代表，成为哈尼族的独特标识，传递着哈尼族的历史与文化信息。

#### 1. 村域建筑代表及建筑材料

传统上，哈尼族的建筑材料主要由土坯、泥、木或竹、石块、稻草等构件和元素组成。这些物质形态主要取之于当地，成本的低廉使得人们乐意运用这些建造房屋。

从传统的蘑菇房管窥传统建筑材料



传统的蘑菇房





近观蘑菇群  
(摄影：曾文明)

在箐口村，最具文化特色的是蘑菇房。传统的蘑菇房主要为砖木混和结构，分为两层：第一层用来关养牲畜家禽和放置农具，第二层是人居住的地方。第一层与第二层之间放置有木梯子或竹梯子，村民可以由此下到地面。

第二层对村民而言是非常重要的，吃饭、睡觉、娱乐等都集中在这一层。由于当地建房土地比较紧张，所以很多村民家的房子都显得狭小，第二层也一般不像其他地方那样用砖块或木板砌成一个个的小房间，而只是用布帘或者竹席等来分成一个个相隔的单元。

蘑菇房最具有民族特色的就是房顶。蘑菇顶是用稻草或者野草编成的，其形状远看就像一朵蘑菇，故而得此名。蘑菇顶下面比较干燥，一般是用来存放粮食。



蘑菇顶虽然能够使得房间内冬暖夏凉，但由于做成蘑菇顶的主要材料是稻草或野草，因此蘑菇顶需要经常更换。稻草做成的蘑菇顶一般两、三年就得更换一次，而野草做成的蘑菇顶相对耐用，一般七、八年也得更换一次（访李宏，原村民小组组长，2004年3月卸任7月21号16:00—17:00）。

蘑菇顶同时还容易着火。由于当地房屋密度大，一户村民的蘑菇顶着火，很容易就使得周围其他房屋也着火。正是因为蘑菇顶极容易着火，所以很多村民家都在第二层的屋顶上涂上厚泥防止火苗往下窜。

田棚是哈尼梯田中一道亮丽的风景线。田棚多为两层，也有三层的，结构比较简单。墙体材料有土坯、土坯+石头。房顶材料为稻草。两层的田棚第一层往往是家畜、家禽的圈舍，第二层是村民活动的场所；三层的田



棚第一层为牲畜、家禽圈舍，第二层供人类活动，第三

镶嵌在梯田中的田棚 摄影：樊基仓

层堆放杂物、农具。田棚多与道路、村寨相距较远，旁边有水流经过，形成了哈尼族的理性经济生活文化圈—田棚经济圈。

## 2. 传统建筑观

哈尼族的建筑文化中，有着哈尼族对本族群结构的文化认同、人与自然和谐的生态伦理观、天人合一的宇宙观及价值观念等的传统内涵。

哈尼族是一个崇尚自然的民族，有着浓烈的“自然本位”思想。因而保护自然、崇尚自然的意识逐渐内化，并外化为哈尼族人的行为习惯。在哈尼族的心目中，森林是生命的源泉，他们对树木推崇备至，认为是神的化身。村寨的上方，矗立着茂密的森林，提供着水、用材、薪炭之源，其中以神圣不可侵犯的寨神林为特征。

土坯、稻草等是传统的蘑菇房的主要材料，这些材料取之于当地，大大节约了修房的成本。这种未经修饰的传统材料反映出蘑菇房所具有的传统意义和传统形态，“天人合一，师法自然，和谐共生，厚德载物”的朴实的价值观和哲学理念内蕴在菁口村建筑文化中。

## 3. 村域建筑的成因：历史与社会结构

从发生学上讲，哈尼族的历史实际是一部长途跋涉的迁移史。在隋唐时期，哈尼族先民们从遥远的青藏高原，驱赶着牛、羊，背负着行囊，迁徙过来。姗姗来迟的哈尼族先民只能落脚于山区或半山区，他们便利用哀牢山区山高谷深的切割地貌以及气候、植被立体分布的特点，选择在 800 米至 1000 之间，地貌切割破碎的中半山建寨，建构了与之相适应的梯田稻作农耕文化生态系统。他们竭力按照祖先的生活方式与大自然协调相处。那时，他们没有本民族的文字和书籍，没有村寨以上的社会组织，甚至没有连成片的地理环境，而是组成零碎的村落散居，夹处于拥有别种文化和组织得较强的其他民族之间。他们保留了固有的传统风俗习惯，保存了本民族的古老语言，还大量保存着传统服饰和各种古朴、精美

的工艺和“哈巴”。<sup>1</sup>

哈尼村寨星罗棋布的点缀在大山中。各个村寨内部仿佛一个大家庭，在村寨之间的如菁口村、土戈寨、黄草岭、麻栗寨等由于相距较远，平时相互之间几乎没有联系。但在十月年、六月年等重大的节日中可以看到各个哈尼族村寨之间交流与互动频。在十月年即过大年这天，男女老少都着新装，亲友们互相走访；有男孩子的人家多在这个节日里请媒人去说亲，嫁出去的姑娘也要带着酒、肉和粑粑回娘家献祖过年；村里的老年人轮流着到接到订婚礼物或有姑娘回家的人家去探望，分享一些礼品。由于对共同祖先和历史的缅怀的“有根”的共同意识、团结友善的集团价值观等，使得平时不甚来往的哈尼族人们保持着本族群内部高度的认同感，从而形成一种社会内稳定性结构。

#### 四、现代性视野下菁口村村寨建筑文化的转型

##### （一）现代性的视角

传统与现代的关系一直是建筑界永恒的话题。在菁口村，对建筑文化研究的缺失留给作者一个很好的切入点。随着旅游业在 21 世纪的兴起和全球的蔓延，菁口村保存较好的丰富的传统自然和文化资源正吸引政府与公司的眼球，旅游开发成为菁口村一大热点备受学者和社会的关注。“这个哈尼小山村几乎是被裹挟着迅速进入哈尼梯田申报世界文化遗产以及旅游开发等种种现代生活事项之中的”<sup>2</sup>。2002 年，菁口村作为旅游民俗文化村打造以来，政府与市场逐渐联手大搞旅游开发。政府与世博公司签订了 50 年的协议，由政府出资 33.7%，公司出资 66.3%，对菁口进行大规模的投资。目前为止，世博公司已在旅游上投资了 8700 多万。



菁口村的蘑菇房 摄影：曾文明

（访：卢转贵，菁口村顾问，多年从事菁口村民俗文化的研究。据老人介绍，这个数字算是比较保守的估计，在最近几年的，根据现有的规划蓝图，世博公司的投入将会更大。7 月 25 号上午 10:00—11:00）。

##### （二）蘑菇房：传统文化的现代利用

<sup>1</sup> “哈巴”是他们世代口头传诵下来的礼俗诗歌的遗篇。这些诗歌哈尼语称作哈巴，迁徙到滇南山区，在日常生活的各个方面给予他们细致入微的指导。他们一直按照“哈巴”的指导行事。

<sup>2</sup> 马翀炜，文化符号的建构与解读——关于哈尼族民俗旅游开发的人类学考察





图为我和调查员在菁口村僻静的小路上的合影，蘑菇房的古朴的外观给人一种历史的厚重感 摄影：樊基仓



菁口村村落一瞥 摄影：谢小芹

菁口村的蘑菇房，哪怕是经过改造后的蘑菇房，得以保存下来了。“现代化的构件与传统的装饰”成为新式蘑菇房构建原则。从文化的角度来看，这是一种传统文化的转型，蘑菇房外部传统装饰的应用是对传统文化的再现，现代化的现代化的构件是对新的异质元素的吸收。

## 1.传统符号在现代蘑菇房中的运用

旅游开发一浪高过一浪，新农村建设如火如荼，村民收入逐年增加等，这是菁口村出现的新气象。日益富裕的村民开始推倒两层的土基房，在原来宅基地上改建两层到四层的红砖钢筋混凝土结构的楼房。同时，由于政府利益刺激（修建蘑菇顶的补贴），村民都在红砖钢混房顶搭建一座蘑菇顶，以符合政府的规定和要求即保留传统的文化要素：蘑菇顶、黄色的外墙、外墙下贴的石板等。对土基房的改造，政府补贴 20 吨水泥、外墙沿下的石块装饰和一个蘑菇顶，累计达 15000 元。很多村民也乐意借助这次难得的机会，重修或加固自己家的房子。（访卢老师、李宏， 7 月 21 号 15:00—17:20）。



听卢老师讲解菁口村的背篓文化 摄影：曾文明

## 2.力量博弈在蘑菇房上的暂时平衡

游客是旅游产品的购买者，是市场需求的决定者，是旅游市场中的关键主体，直接关系到旅游产业能否生存发展，能否做大做强。因此，在旅游发展过程中，来自游客的评价，直接关系到旅游市场中的服务供给方向。蘑菇顶、墙体颜色等传统样式的绝对保留主要是为了迎合游客的好奇与猎奇的心态，传达出一种传统文化意境来满足游客视觉上的需求。因此。在选择上，游客呈现出一边倒的趋势，即他们会毫不犹豫地指出，如果蘑菇房不存在了，他们也就可能会不选择菁口民俗旅游了。在路上听见一老外用流利的汉语说，“哎！现在的蘑菇房没有以前的那种感觉了，感觉都是很新潮的现代建筑”。合理的理性的现代生活秩序是人类永恒的追求目标之一。现代的钢筋、水泥、红砖等要素得到了菁口村村民的一直认可与赞同。走访十几家的结果显示，他们都很愿意摆脱原有的落后的生活条件，并积极接受现代化的影响。“我们要生存呀，我们也想像城市人那样住上洋楼呀”，这一来自菁口村一位村民的呼声代表着大部分人的理性呼声。

关于菁口村旅游开发，我们与一名高二的学生进行谈话 摄影：曾文明



因此，游客的猎奇心理、村民们的生存需求、来自政府与公司的补贴与分红等不同利益诉求之间在这里展开角逐，并达到了暂时的平衡。

## 3.潜藏的现代焦虑

从现象上而言，各个利益集团的角逐与博弈使得各方为取得共同的利益而达成的一种妥协，这种妥协可以说是比较成功的。究其原因，在现代与传统、外部与内部的不同的文化图式中，找到了契合的基点，保证了蘑菇房传统元素与现代基质的有机结合。保留了蘑菇顶、黄色泥巴外墙等传统外形装饰满足了来自旅游市场主体—游客的需求，而用钢筋水泥作为结构要素的现代构造则表征了村民们追求现代化生活的个人理性要求。从表层上说，传统文化得到了延续与彰显；从更深层次上说，是对传统文化的重新发明，是对民族文化的资本运用，是将民族资源作为现代旅游景观符号进行的建构。从本质上来说，这样的妥协或许只能说是暂时性的平衡。据了解与观察，截止 2010 年 7 月 29 号，村寨里的土基房只剩下了几间而已，问及不拆的原因，大部分村民说是，习惯了以前的老房子，觉得还是以前的土基房好，冬暖夏凉的。现在的新式房子很潮湿，人住着不习惯。



远观如今的蘑菇房，仍然保留有旧式蘑菇房的外形 摄影：樊基仓

而新式蘑菇房与现代建筑类似，房中也并没有设置火塘。宗教色彩浓厚的中柱与神龛也几乎全部取消了。房屋的设计朝着有利于现代化的装饰的方向发展。在调查中了解到，很多村民对房屋各个空间家具的摆放等做了详细的规划。

这种“习惯老房子，不习惯新房子”的感觉正是村民们对本民族文化认同与身份的担忧。同样，游客的新奇性的锐减、原始感受力的淡化、历史厚重感的减弱等蕴含着齐美尔所谓的“文化悲剧”的体验。

### （三）田棚：传统文化转型的尴尬

#### 1. 曾经的辉煌



“田棚”是哈尼族人们在层层梯田间为方便田间劳作休息和临时堆放物品及饲养禽畜而建的简易住所，它有利于就地护理梯田并附带经营邻近的旱地经济作物，久而久之形成了以“田棚”为中心的生态经济生活圈。田棚的兴建，目的也是为了减少劳力的负担。在层层梯田之间每隔一定的距离建盖一个窝棚。这样每到春耕大忙和秋收季节，各家携带粮食、被盖等生活用品住进田棚十天半月，直到农忙季节结束，不必每天往返村寨和田间，至少可以减轻一半体力。秋收时则只须将脱下的稻粒运回村寨，稻草堆放在田棚里，待用时来取。



古朴完整的二楼田棚映射出田棚的繁荣

田棚平时也可关养牛马鸡鸭。姑娘伙子常喜到此谈情说爱，此处成为一重要的社交场所，因而田棚是哈尼人居家之外的又一生产生活基地。田棚大量减轻劳力，缩小劳动半径，扩大生产生活的范围和效率，被称为“田棚经济”，构成哈尼族梯田文化的重要内容。

## 2.逝去的繁荣及动力机制的缺乏

如今，箐口村梯田中田棚的已为数不多。据村民们介绍和我们的观察所见：很多田棚已经不用了，好一点的还能见田棚正养着不多的家禽或看到田棚的大致轮廓，更多的是破破烂烂的，墙壁已经被雨水冲刷慢慢脱落。

在箐口村广阔的梯田中，我们随机测量了箐口村梯田中的 7 个田棚：平均而言，田棚的宽一般在 3.5 米左右，长一般在 5 米左右，高度也一般在 3.5 米左右，

第一层在 1.6 米左右，第二层在 1.8 米左右，第一层门的宽度大约在 1.0 米左右，而第二层门宽一般为 0.7 米，详细资料见表 2。田棚内一般养有鸡、鸭，也有鹅、牛，但没有猪。鸡、鸭的数量一般在几只到几十只之间，鸡的数量一般大于鸭的数量。田棚的外面的往往有一个池塘，这是土坯曾取材的地方，较稻田的水深，一般不种水稻，专门用来养鱼、养鸭。在田棚附近饲养的鱼在几公斤到十几公斤不等。个别农户在田棚的饲养状况详见表 3。



矗立在山坡间孤单的田棚 摄影：曾文明

表2 田棚形态结构

| 材料        | 第几层 | 长 (m) | 宽 (m) | 高 (m) | 门宽 (m) | 墙体厚度 (m) |
|-----------|-----|-------|-------|-------|--------|----------|
| 石头、石棉瓦    | 第一层 | 5.2   | 3.1   | 1.6   | 1.0    | 0.4      |
|           | 第二层 | 4.0   | 3.1   | 1.8   | 0.7    | 0.4      |
| 石头、土坯、石棉瓦 | 第一层 | 6.1   | 3.7   | 1.6   | 1.0    | 0.4      |
|           | 第二层 | 4.3   | 3.7   | 1.9   | 0.7    | 0.4      |
| 石头、土坯、稻草  | 第一层 | 5.9   | 3.6   | 2.1   | 1.0    | 0.3      |
|           | 第二层 | 5.9   | 3.6   | 4.6   | 0.7    | 0.3      |
| 土坯、石棉瓦    | 第一层 | 3.8   | 3.2   | 1.7   | 1.0    | 0.3      |
|           | 第二层 | 3.8   | 3.2   | 1.8   | 0.75   | 0.3      |
| 土坯、石棉瓦    | 第一层 | 5     | 3.8   | 2     | 1.0    | 0.35     |
|           | 第二层 | 5     | 3.8   | 1.7   | 0.8    | 0.35     |
| 石头、石棉瓦    | 第一层 | 4.8   | 3     | 1.6   | 1.0    | 0.3      |
|           | 第二层 | 4.8   | 3     | 1.9   | 0.75   | 0.3      |
| 土坯、稻草     | 第一层 | 4.2   | 3.5   | 1.7   | 1.0    | 0.4      |
|           | 第二层 | 4.2   | 3.5   | 1.9   | 0.7    | 0.4      |

(表的来源: 樊基仓、谢小芹根据测量并统计得出)

表3 田棚内的饲养状况及耗费

| 主人  | 材料     | 鸡/只 | 鸭/只 | 鹅/只 | 牛/头 | 鱼/kg | 每天去的次数 | 建筑耗费/元 | 年龄/年 | 层数 |
|-----|--------|-----|-----|-----|-----|------|--------|--------|------|----|
| 李清平 | 土坯、石棉瓦 | 10  | 9   | 0   | 0   | 10   | 2      | 500    | 10   | 2  |
| 李爱守 | 土坯、稻草  | 2   | 6   | 0   | 0   | 5    | 2~3    | 500    | 20   | 2  |
| 卢荣  | 土坯、石棉瓦 | 50多 | 20多 | 0   | 0   | 20   | 3      | 几千     | 7    | 2  |
| 李在兴 | 土坯、石棉瓦 | 未知  | 未知  | 0   | 0   | 0    | 3      | 未知     | 10   | 2  |
| 卢康亮 | 石头、石棉瓦 | 30多 | 10多 | 0   | 3   | 3    | 2      | 2000   | 10   | 3  |



|     |        |    |    |   |   |   |   |      |    |   |
|-----|--------|----|----|---|---|---|---|------|----|---|
| 马志文 | 土坯、稻草  | 7  | 3  | 2 | 0 | 0 | 2 | 未知   | 20 | 2 |
| 卢新  | 石头、石棉瓦 | 25 | 13 | 0 | 0 | 3 | 2 | 1500 | 10 | 2 |

（表的来源：樊基仓、谢小芹根据测量并统计得出）

现存的为数不多的田棚以“化石”的形态苟存于世，不久传统的田棚文化与相关的地方知识即将逝去。田棚的衰落这一表层符号的即将逝去，蕴涵着深层次的结构原因。“现实经济利益的推动作用，是传统与现代达成妥协的根本原因。正是由于经济利益的诉求的存在，建构新的文化符号，在全新的意义上保留传统，才有了实实在在的动力机制”<sup>1</sup>。现代性的合理性和功能性的本质使得各种利益集团在田棚经济中的缺失。从微观层面上看，田棚的衰落意味着传统资源在现代社会中的价值与意义的缺失，传统文化在田棚中的传承机制的失败与现代创新机制的缺失；从宏观和深层次上看，则表征着田棚这一传统社会产物下的文化的现代性潜力不够、转化能力不足，不能很好的满足人们的经济利益的需求。

### 3.田棚经济理性的非合理化运行

来自“田棚经济”的收入是菁口村村民一大经济来源。这是一种利用自然的传统的理性经济。菁口村如果把这种方式进行规模化和专业化，那么农户的经济收入会有一个飞跃。根据一村民介绍：原来在田棚养有 10 只鸡、10 只鸭，也算能补贴家用；现在如果在田棚里只养 100 只鸭（蛋鸭）加以认真的专门的管理，100 只鸭按 60% 的产蛋率计算，每天产 60 个鸭蛋，每个鸭蛋 1 元（元阳县价格），该农户每天就有 60 元收入，一个月就有 1800 元收入，扣除 800 元饲料等成本，应有 1000 元纯收入。（访某某，具体名字不详，原 7 月 21 号下午 9:00—11:00）。

而如今的田棚的“颓壁残垣”诉说着传统文化转型的困境与尴尬。这种经济理性化的不合理性运行也是现代性留给村民们的焦虑问题。田棚经济的产生是人与自然的和谐，是当地气候、土壤等自然条件互动下的理性产品。田棚的现状预示着在乡村旅游开发中，传统产业转型的困境，这也是内存于现代旅游业中的焦虑。

## 五 田野小结：现代性与传统文化的转型

传统与现代的博弈在菁口村建筑符号上尽情上演。蘑菇房和田棚在全球化力量的入侵与助推下，表现出两种截然不同的现代命运：蘑菇房的兴与田棚的衰各自诉说着其本身的价值与意义的现代适用性。蘑菇房是村寨文化底蕴最浓厚的物态符号，在来势汹汹的旅游开发下仍然保持着最原始的一面。究其原因，地方区域文化要想成为外部社会结构性要素的一部分，就必须实现自己的转化来满足现代性的需求。蘑菇房被成功的建构为新的能满足游客与村民两种各自不同的需求的文化符号后，才得以保存下来；田棚作为梯田文化的物态符号，自身价值的弱

<sup>1</sup> 马骅，文化符号的建构与解读——关于哈尼族民俗旅游开发的人类学考察。

化与消失、传统功能的不适应性、利益主体博弈的缺失是其衰落的深层次原因。

但人们的行为与言语中透露出对这种具有生存和生活功能的建筑物的担忧。而这样的担忧的背后是人们对于本民族传统文化的大量丢失、地方性知识的消减、自身生命意义体验的消失的一种表征。

— 完 —



### 【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】

朱子有诗云：“问渠那得清如许，为有源头活水来”。对于每一位致力于学术研究的同仁来说，只有真正秉持谦逊共享、开放交流的胸怀，才能永葆学术创新的蓬勃活力。学术动态栏目本着交流与共享的精神，尽力利用这一信息交流平台，为诸位同仁提供学界的最新信息，展现文学人类学欣欣向荣、日新月异的可喜发展。

本期学术动态栏目主要分为五大版块内容。本期“学者风采”介绍王一燕教授和程金城教授。“会员动态”版块则全力关注学界青年骨干的最新研究情况，以求互通信息、交流切磋。新时期以来，从袁珂到叶舒宪、萧兵，再到谭佳、唐启翠、王倩等一批青年学者，神话研究呈现出生机勃勃的发展态势，在国内影响日渐扩大。为了让广大同仁更深入地了解 and 关注神话研究，本栏目“会员新作”特推出两辑神话研究丛书的序言、介绍与书评，以飨读者。其一是“神话历史丛书”第一辑，其二是“神话学文库”第一辑，这两辑丛书从神话学理论与实践研究多维度地展现了当代神话研究广阔的学术视野与新异的学术成果。本期新推出的“学者访谈”栏目刊出王一燕教授的访谈录，从独特的视角探讨了“文学中国”与人类学方法。此外，“信息快递”版块刊出了“文学人类学理论与方法研究”入选国家社会科学基金重大项目的简讯和《文化遗产研究》约稿函。

## ● 学者风范

### 【学者简介一】王一燕



（2009 年在悉尼博物馆原住民展厅）

王一燕，女，汉族，生于 1955 年，四川成都人。1982 年毕业于四川大学英国语言文学专业，后在西南交通大学外语系任教，1988 年赴澳留学。1992 年，完成对加拿大女作家玛格丽特·阿特伍德的研究，获阿德莱德大学硕士学位。1999 年，完成对当代中国作家贾平凹的研究，获悉尼大学博士学位。现为澳大利亚悉尼大学语言与文化学院中国研究中心主任，博士生导师，主要研究方向为现当代中国文学、文化艺术及现当代思想史，尤其关注民族主义与小说之间的关系。代表专著有《叙述中国：贾平凹及其虚构的文学世界》等。

#### 科研项目：

1. 从现代美术到现代国家：现代中国美术变革中的思辨（1900—1949）
2. 地方故事与国家认同：当代中国本土小说中的国家叙述竞争
3. 双重美景：澳籍华裔艺术家的跨文化美学

#### 著作：

1. 《叙述中国：贾平凹的小说世界》，伦敦：劳特利奇出版社 2006 年
2. 《纸上的脚印：澳大利亚诗歌选集》，中英对照本，悉尼，罗宾出版社，1997 年

代表论文:

1. 《无情的暴君与多情的英雄? 中国大众民族主义与国家起源的传说》, Gary D. Rawnsley 和 Ming-Yeh T. Rawnsley, 主编《全球中国电影: 英雄的文化与政治》, 伦敦: 劳特利奇出版社, 2010 年。
2. 《“始皇”与“刺客”: 中国国族英雄及国家起源的表述》, 《广西民族大学学报》2008 年第 30 卷 5 期。
3. 《艺术规则: 澳大利亚的文化身份与多元文化美学》, 《文化研究与文学理论》2008 年 16 期。
4. 《漫游上海: 施蛰存两部短篇小说中的浪荡子》, 《现代中国文学与文化》2007 年秋季刊, 第 19 卷 2 期。
5. 《文学本土论: 出生地与现代中国小说》, 《入口: 跨学科国际研究》2007 年第 4 卷 1 期。
6. 《上海现代性: 女人与日常生活习惯性》, 《文学与美学》, 2007 年第 17 卷 1 期。
7. 《说家园乡情, 谈国族身份: 试论贾平凹的乡土小说》, 郇元宝、张冉冉主编《贾平凹研究资料》, 天津: 天津人民出版社 2005 年。
8. 《中国现代主义作品中的上海浪荡者》, 《文学与美学》2005 年第 15 卷第 2 期。
9. 《女性主义与母权模式: 徐坤〈女蜗〉中的国族叙述》, 《南方文坛》, 2004 年第 5 期。

— 完 —



## 【学者简介二】程金城



**程金城**，男，汉族，生于1953年4月，甘肃省泾川县人。1974年原甘肃师范大学中文系毕业，1988年西北师范大学中国现代文学专业研究生毕业，获兰州大学文学硕士学位；1995年复旦大学中文系文艺学专业研究生毕业，获文学博士学位。1993年破格晋升副教授，1996年破格晋升教授。现为兰州大学文学院院长、教授、博士生导师，中国现当代文学研究所所长。中国作家协会会员，中国现代文学研究会理事，中国中外文艺理论学会理事，中国文学人类学学会理事，中国当代文学研究会理事，中国文艺理论学会理事。甘肃当代文学研究会副会长。1993年10月起“因对我国社会科学事业做出的突出贡献”享受国务院颁发的政府特殊津贴。甘肃省宣传文化系统文艺界创新拔尖人才。国家社会科学基金学科评审组专家，全国优秀博士论文评选通讯评议评审专家，《汉译俄罗斯学术丛书》中方编委。主要从事中国现当代文学和文艺学的教学与研究。在中国现当代文学思潮研究（文学价值系统、文学思潮重要问题、表现主义文学研究），西方文艺理论研究（原型理论和批评、文艺人类学研究），以及中国艺术研究（史前艺术、西部艺术研究、陶瓷美学）等方面有优势和特点。在《文学评论》《文艺研究》发表论文12篇，其他刊物近百篇。

### 近五年来科研项目例举：

1. “文艺人类学的理论与实践”，教育部985行动计划项目（2003-2007年）。
2. “人类学与中国西部艺术研究”，教育部985行动计划项目（2003-2007年）。
3. “敦煌艺术研究辑要”，教育部211项目“敦煌与西域文明研究”子项目（2008-2011年）。
4. “文艺人类学与中国现当代文学”，兰州大学学科建设配套项目项目，（2007-2010年）。

### 近五年来著作：

1. 《西方原型美学问题研究》，黑龙江人民出版社，2007年1月，获省社科三等奖。
2. 《文艺人类学的理论与实践》，民族出版社，2007年4月。

3. 《人类学视域中的中国西部艺术》，中国人民大学出版社、山西教育出版社，2010 年。
4. 《原型批判与重释》（修订本），读者出版集团美术出版社，2008 年 6 月。
5. 《中国彩陶艺术论》，读者出版集团美术出版社，2008 年 6 月。
6. 《中国西部艺术论》，读者出版集团美术出版社，2008 年 12 月。
7. 《中国文学原型论》，读者出版集团美术出版社，2008 年 12 月。获甘肃省优秀图书二等奖，第三届“中华优秀出版物”提名奖，2010 年。

#### 近五年来代表性论文：

1. 《人在早期艺术中的投影——中国彩陶人形器涵义解读》，《艺术学》第 3 卷第 1 辑，学林出版社 2006 年 5 月。
2. 《论中国西部独特艺术的文艺人类学价值》，《甘肃社会科学》2005 年 3 期。
3. 《论中国西部独特艺术及其研究思路》，《兰州大学学报》，2005 年 5 期。
4. 《英雄史诗研究的理论突破和学术贡献——梅列金斯基〈英雄史诗的起源〉解读》，《贵州社会科学》2008 年第 11 期，报刊复印《外国文学》全文转载。
5. 《中国神话与叙事文学原型生成的关系》，《兰州大学学报》2009 年第 3 期。
6. 《试论文艺人类学的理论维度》，《贵州社会科学》2009 年第 11 期。
7. 《跨文化的传播与接受——20 世纪中国文学与外国文学的关系·中国 20 世纪文学与德奥文学》（国家社科基金“九五”重点项目），人民文学出版社 2010 年 7 月出版。

— 完 —

## ● 会员动态（按姓氏拼音排序）

**会员简介：**方艳（1976年—），汉族，安徽桐城人，文学博士

**工作单位：**徐州师范大学

**研究方向：**比较文化

**代表论文：**

《玉石之寻——论〈穆天子传〉的历史文化意义》，《中国社会科学院研究生院学报》，2008年第6期。（《文史知识》2009/01 摘录转载）

《神话的永恒回归——从〈神话的力量〉看坎贝尔的神话哲学》，《中国比较文学》，2007年第4期。

**研究课题：**

**课题名称：**《穆天子传》的文化阐释

**类型：**国家社科基金项目（第一负责人）

**项目编号：**10CZW018 **立项时间：**2010.7 **结题时间：**

**课题主要内容：**通过对《穆传》的文本分析，可以重新发现一个被忽略的以水、玉、女为核心元素的文化传统。《穆传》的价值，归根结底是以文学的方式反映的远古思维。与其说它是一丝不苟的忠实的历史，不如相信它是充满想像力的诗性创造。现代理性文明所带来的负面影响是人类整体难以排遣的躁动不安的情绪和焦虑惶恐的处境。回归于神话历史的叙述，也就相当于回归最初的无思无虑的婴儿般的心灵状态。文学最终不过是在表述人类共同的需要和渴望。在《穆传》中，以穆王征巡的方式，展演了在那一段历史空间里，人们的思想、情感、精神、信念，从中可以看到西周先民对于民族文化追本溯源的询问与认知。借此烛火，可以照见更为久远深长的华夏民族的生命之根与文化之源。

**联系方式：**江苏省徐州市徐州师范大学泉山校区文学院 221116

电话：13372230602；0516—83989216 E-mail: ljbfiy68@sina.com

**会员简介：**刘泰然（1978年—），汉族，湖南娄底人，文学博士

**工作单位：**吉首大学文学院

**研究方向：**文艺学

**代表论文：**

《视觉的辩证法：“可见的”与“不可见的”——中国诗学的视觉意识之考察》，《浙江学刊》，2009年第4期

《对〈庄子〉文本中“畸人”母题的还原分析》，《中州学刊》，2009年第4期

《反现代性与复魅之诗——海德格尔〈艺术作品的本源〉中的神话修辞》，《文艺理论研究》（第二作者），2010年第2期

《“器”的语境还原与“君子不器”的重新理解》，《宁夏大学学报》（人文社会科学版）（即出）

#### 研究课题：

**课题名称：**《中国古代视觉意识研究》

**类型：** 国家社科基金项目 （主持人）

**项目编号：** 10CZX050      **立项时间：** 2010年    **结题时间：** 2013年

#### 课题主要内容：

（一）视觉意识概念界定

（二）与视觉有关的概念、隐喻在中国美学与传统文化中有何表现

1. 探讨道、文、经、理、象、观等重要的概念中包含着的视觉性维度及其隐喻机制。2. 中国文化中与光线有关的隐喻，与镜子有关的隐喻等等的梳理。

（三）作为技-艺的视觉

1. 占星、望气、看相、堪舆等。2. 观风俗。3. 望闻问切。4. 人伦鉴赏。5. 审美观照（澄怀观道、澄怀味象）。

（四）视觉意识所表现的层面

1. 文学性（诗）与图像性（画）的关系；2. 可见（显）与不可见（隐）的关系；3. 自然之视与人文之视的关系；4. 流观与静观的关系；5. 不同知觉之间的关联；6. 视觉与身体场域；7. 自我与世界的关系；8. 色彩观与宇宙观；9. 视觉与真理；10. 视觉与时间。

（五）视觉意识的历史演变

1. 视觉意识在中国古代如何形成并在历史中展开？2. 它是否经历了某种转型？3. 这种转型与中国古代美学观、思想史、技术史之间有着怎样的逻辑关系？

**联系方式：** 电话：15174329324      E-mail: 5211atai@163.com

**会员简介：** 苏文宝（1979年—），回族，宁夏西吉人，文学硕士

**工作单位：** 宁夏师范学院

**研究方向：** 文艺学

#### 代表论文：

《西海固文学的生命意识叙事：苦难、宁静与朝圣》，《时代文学》2009年第9期

《回回人的文化“自觉性”在儒伊文化融合中的表现》，《上饶师范学院学报》2009年第1期

《“家”的二重性解读——兼论西海固文学中“家”的原型》，《宁夏师范学

院学报》2010年第1期

《“出走”的女人——西方传统文学女性的追求意识分析》，《乐山师范学院学报》，2010年第2期

**研究课题：**

1. **课题名称：**《回族文学中的原型研究》

**类型：**教育部人文社会科学研究青年基金项目（第1负责人）

**项目编号：**09YJC751050      **立项时间：**2009.12      **结题时间：**2012.12

**课题主要内容：**以原型批评和文学人类学方法研究当代回族文学，主要涉及知名作家如张承志、霍达、石舒清等和回族作家群、文学现象如宁夏回族文学、新疆回族文学等及民间文学如传说故事、花儿等。

2. **课题名称：**《回族文学中的原型研究：以宁夏回族文学为例》

**类型：**宁夏自治区哲学社会科学规划项目（第1负责人）

**项目编号：**09NXCZW01      **立项时间：**2010.3      **结题时间：**2011.6

**课题主要内容：**以原型批评和文学人类学方法研究宁夏当代回族文学，包括主要知名作家如石舒清、了一容、马金莲等和西海固文学现象中的回族文学。

3. **课题名称：**《西海固文学中的原型研究》

**类型：**宁夏高等学校科学研究项目（第1负责人）

**项目编号：**宁教高[2008]293号      **立项时间：**2008.12      **结题时间：**2010.12

**课题主要内容：**结合特定地域与文化特质，以原型批评和文学人类学视野研究西海固文学，分析文学特质及其与地域文化之关系。

**联系方式：**电话：13469642398      E-mail: wenbaosu@126.com

**会员简介：**王菊（1971年—），汉族，四川冕宁人，文学博士

**工作单位：**西南民族大学彝学学院

**研究方向：**文学人类学、民族文学、比较文学、彝族文学

**代表论文：**

《斯大林的“民族”定义对中国的“民族识别”影响研究》，《广西民族研究》，2010年第1期

《李绍明的彝族社会学思想研究》，人大报刊复印中心全文转载，2009年第1期。

《“中华多民族文学史观”的空间性思考》，《民族文学研究》2009年第2期

《斯蒂文·郝瑞的中国西南彝族研究》，《思想战线》2009年第3期

《从“他者叙述”到“我者建构”——彝学研究的历史转型》，《贵州民族研究》2008年第4期



《写意：以民族记忆的方式——巴莫曲布嫫的新诗解读》，《中华文化论坛》2008年第3期

《“第二母语”的诗性创造》，《小说评论》2008年第2期

#### 研究课题：

1. 课题名称：《“藏彝走廊”民间文学的教育与传承研究》

类型：教育部2009年人文社会科学研究青年基金项目（负责人）

项目编号：09YJC751073      立项时间：2009.10      结题时间：

课题主要内容：“藏彝走廊”中诸多民族民间文学现状调查、研究。

2. 课题名称：《新时期彝学研究凉山彝区民族文化建设》

类型：西南民族大学中央高校科研项目

项目编号：09SZVZJ14      立项时间：2009.12      结题时间：

课题主要内容：凉山彝学的发展与民族文化建设

联系方式：四川省成都市一环路南四段16号 西南民族大学彝学学院 610041

电话：13693485186      E-mail: mnlgwj@yahoo.com.cn

**会员简介：谢美英（1978年—），汉族，湖南益阳人，文学博士**

工作单位：宜宾学院文学与新闻学院

研究方向：文学人类学

#### 代表论文：

《从〈尔雅〉看中国古人的空间观》，《社会科学战线》，2006年第5期。

《〈尔雅·释器〉词语系统性初探》，《中国文字研究》，第八辑。

《中西相容 译用并举——谈叶舒宪对西方文论的译介研究》，《文化中国》（加拿大）2006年第2期。

《中华祖先图腾神话源流的探索——兼谈叶舒宪文学人类学写作的世纪转变》，《文化中国》（加拿大）2009年第1期。

#### 研究课题：

1. 课题名称：《宗教造神运动与先唐叙事文学的演变》

类型：国家社科基金项目（第2负责人）

项目编号：09YJC751077      立项时间：2009年      结题时间：2012年

课题主要内容：通过梳理宗教造神运动与先唐叙事文学的嬗变，弄清早期叙事特别是志怪小说与宗教信仰形态的本质关联和交互影响；在此基础上，从叙事文学史抑或小说史的角度诠释宗教元素运用何种机制参与并决定着叙事文学的发展，以及先唐叙事对宗教活动尤其是宗教传播的重要意义和价值。

2. 课题名称：《〈尔雅〉文化词语的人类学解读》

类型：四川省教育厅重点研究项目（独立承担）

项目编号：09SA101      立项时间 2009年      结题时间：2011年

**课题主要内容：**从训诂学和文化人类学的角度，运用文化人类学的相关理论与方法解读《尔雅》“释亲”以下十六个单元，以期突破前人研究视域，获得对《尔雅》学术价值更完整的认识。

**联系方式：**宜宾学院文学与新闻学院

电话： 13558965717      E-mail: chenxiaomine@126.com

**会员简介：赵红梅（1974 年—），汉族，重庆人，人类学博士**

**工作单位：**云南师范大学旅游与地理科学学院

**研究方向：**旅游文化、族群理论

**代表论文：**

《论仪式理论在旅游研究中的应用——兼评纳尔什·格雷本教授的“旅游仪式论”》，《旅游学刊》，2007 年第 9 期。

《也谈“communitas”——人类学视野下的一种旅游体验》，《思想战线》，2008 年第 4 期。

《集体记忆的复现：论丽江白沙乡的“当美空普节”》，《贵州民族研究》，2010 年第 2 期

《东巴文化的历史际遇——旅游情境下的“文化自觉”反思》，《旅游学刊》，2010 年第 7 期。

**研究课题：**

**课题名称：**《旅游文化与族群认同——基于丽江旅游的人类学考察》。

**类型：**国家社科基金项目（第 1 负责人）

**项目编号：**09XMZ058      **立项时间：**2009.9      **结题时间：**2011.6

**课题主要内容：**一、梳理国内外相关研究成果，并就此发表系列综述性论文。二、从纳西人“小民族，大文化”的形成历程中，追溯“阿根纳西”意识的源起与形成，同时关注其在旅游情境下对文化差异的表达。三、从微观视角出发，深描两个民族节日的内部展演历程与白沙细乐、东巴文化的外部展演历程。四、以白沙旅游社区为基础，构建“主—客”（当地人与旅游者）关系的理想类型，考察旅游民族（当地人）与旅游人群在“对峙”过程中的互动，进而揭示旅游文化的呈现与族群意识的再创造之间的内在关系。

**联系方式：**电话：13508712909；      E-mail: hongmeizhaoy@sina.com

**会员简介：郑向春（1981 年—），汉族，云南昆明人，人类学博士**

**工作单位：**云南民族大学

**研究方向：**遗产、旅游人类学、族群认同、历史真实、以及物的文化研究等

### 代表论文:

《遗产与旅游:传统与现代的并置与背离》,《广西民族研究》,2008年第3期(《人大复印资料·旅游管理》全文转载,2008年第12期)。

《叙事:人类学与历史学的并接策略》,《厦门大学学报》(哲学社会科学版),2009年第3期(《人大复印资料·社会学》全文转载,2009年第10期)。

《全球化:从现代经济殖民到文化制造的角色转换——以滇越铁路对开远影响为例》,《云南档案》(文史),2009年第6期。

《人类学视域下的反思:对几个重要概念的重提与简述》,《广西民族大学学报》(CSSCI)(哲学社会科学版),人文社会科学专辑,2009年11期。

《物质的时空旅行——云南高原坝子葡萄的前世今生》,《广西民族大学学报》(CSSCI)(哲学社会科学版),人文社会科学专辑,2009年6期。

《历史的真实与文化再生产——来自云南高原坝子的葡萄酒文化缘起》,《云南民族大学学报》(哲学社会科学版),2010年(已录用,待发表)。

《人类学视域下的旅游与族群——“第16届国际人类学与民族学联合会大会”之“东亚多元文化社会中的旅游业与少数民族群体”专题会议综述》,《中国文学人类学研究会通讯》,2010年第1期。

《人类学视域下的历史时态》,《厦门大学学报》(哲学社会科学版),2010年第4期。

### 研究课题:

**课题名称:**《海峡西岸文化生态与遗产保护研究》

**类型:**福建省重大课题(第4负责人)

**项目编号:**2007Z003    **立项时间:**2007.9    **结题时间:**2008.5

**课题主要内容:**研究海峡西岸各文化遗产地现状、保护与发展情况,并针对各遗产地目前存在的问题提出相应的解决方案。

**联系方式:**云南省昆明市一二一大街云南民族大学人文学院

电话:13888891220    E-mail:zhengxiangchun@gmail.com

— 完 —

## ● 会员新著

### “神话历史”丛书（第一辑）

【编者按】：中国社会科学院文学所叶舒宪教授主编的大型丛书——“神话历史”丛书（第一辑）盛大出版。该套丛书分为“中国神话历史”和“世界神话历史”两大系列，共计20卷。第一辑前四卷已于今年出版，其余各辑将在未来三年内陆续出版。该丛书的缘起，原本依托于中国社会科学院重大项目“中华文明探源的神话学研究”，又于2009年单独列为广东省文化强省项目，得到广东省委宣传部和南方日报出版社的大力支持和资助。

叶舒宪教授系中国比较文学学会副会长、中国文学人类学研究会会长、中国神话学会会长，长期以来一直是中国神话学界的领军人物。“神话历史”丛书的策划和出版，承继了叶舒宪教授在20世纪90年代与萧兵、王建辉合作主编的“中国文化的人类学破译”系列丛书（湖北人民出版社1991—2004年）八卷本。所不同的是，本丛书更集中体现新世纪成长中的青年学者的新锐探索，力图呈现出更具有规模性的人文研究和国学研究的创新群体。本刊特此推出丛书总序、总体介绍以及第一辑四卷本的书评，以飨广大读者。



# “神话历史”丛书（第一辑）出版简介

荆云波<sup>1</sup>

正统史书叙事为什么一开始就用“究天人之际”的模式？王公贵族举行的正规仪式为什么总是与神灵祭祀、天人关系密不可分？礼记对礼制的解释为什么总是绕不开太初常道？为什么神话在不同时代讲述时总是不断地被改变？一系列历史文化之谜的背后，究竟隐藏着什么玄机 and 失落的记忆？这一切都关乎到中国文化的一个潜在特质——神话思维与神话历史。

“神话”与“历史”概念的结合在中国是伴随着 20 世纪二三十年代古史辩派对上古历史真实性的质疑，当时“神话”的概念也才刚随西学被引入不久，在张扬科学、理性的启蒙语境中，神话是作为科学真实性和理性逻辑思维的对立面而出现的，它意味着不真实的虚构和无边界的想象。神话研究之于当时的志士学仁而言，不只是早期的文学想象，还担负着找寻民族自尊和认同的文化自救之重任。在此之后，神话一直被学科体制分割禁锢在文学想象的后花园成为民间文学课堂的壁上观，处于破碎化和边缘化的状态。上个世纪八十年代在国内兴起的“神话原型”热虽然拓展了文学研究的空间、显示了神话研究的强大生命力，但也没能彻底改变神话偏安文学一隅的局面。与此同时，从神话复兴到后现代神话观的建立，国际学术界正在经历一场神话学的转向，以比较神话学、人类学的神话研究为先导，神话的观念更新带来了文、史、哲、考古以及宗教学、心理学等各个学科领域研究范式的转变，取得了破解和发现诸多传统文明之谜的跨学科突破性进展。神话不仅突破了文学想象和文学原型的樊篱，成为人类文化的本源叙事，而且还作为人类思维的模式和信仰的根基贯穿于人类历史之中。

另一方面，伴随着对“神话”和“历史”的惯有理解，形成了“轴心时代”和“哲学突破”等西方理论表述，其共性在于：以惯有的直线进步史观为主导，将巫术→宗教→哲学、非理性→理性、神圣→理性化、宗教化→世俗化等历时性演变作为所有文明发展的模式。这种叙事框架已然成为阐释一切社会文明发展阶段的既定话语。如今要问的是：这些判断适合中华文化特征么？用“信仰→理性”、“宗教→理性化”、“神圣→世俗”的演进过程置换中华文化的渊源与形成之做法值得商榷。在目前已成既定结论的研究格局面前，我们需要勇气反思用“巫风→理性化”的“理论装置”来描述中国王制中的“神-人”关系和礼乐文化渊源的做法。这类二元对立的理论模式，其实解释不了中国文化与上古巫史传统的复杂关系。

针对上述研究前沿和国内状况，“神话历史”概念的提出，消解了历史与神话的截然对立，将神话从狭小的文学本位的学科概念中解放出来，使它发挥出文化编码和神圣叙事的方法论作用，成为进入中华文明本源的一把钥匙。殊不知，

---

<sup>1</sup>荆云波，文学博士，郑州航空工业管理学院人文社科系副教授。

通讯地址：郑州市大学中路 2 号，邮编 450015。



中国文化几千年的传统并未像古希腊传统那样被哲学和科学代表的理性所取代，神话作为一种信仰和思维，从史前的口传时代穿越漫长的文字历史，早已作为文化根基和文化编码弥漫在整个中华文明的经纬脉络上。所以“神话历史”的视域更能在中国传统文化的土壤中发掘出文明本源的密码和文化构建的奥妙。

《神话历史丛书》就是在这方面的所做的创造性的尝试。本丛书第一辑是神话学、文化人类学领域中一批新锐青年学者倾力研究的最新成果，是从神话历史的角度对中国文化元典的全新解读。

**《断裂中的神圣重构：〈春秋〉的神话隐喻》**（谭佳著），在“神话历史”的新视野下重新解读《春秋》的渊源、结构和意义。作者认为，在礼崩乐坏、“王制”断裂的春秋时期，巫史及王权阶层所做的“文化工程”恰恰不是突破“非理性”、形成所谓“理性化”的哲学，而是运用一切资源来重新沟通天人关系，重建王制的神圣和礼乐规范过程。在此过程中，《春秋》是对“王制”神圣性的重构，其渊源和发生、结构和功能、被阐释史和效应，皆是一种神话隐喻。所以，《春秋》既衔接并一定程度上改造了殷周王权意识形态，也为后世借此建构“大一统”政权、监督和克制皇权提供了基核。在后来的朝代更迭中，皇权机制与文化形态不断地重构、改造、调试这套神话隐喻资源，以此适应不同时代的内部危机和外部挑战。

**《文化记忆与仪式叙事：〈仪礼〉的文化阐释》**（荆云波著），运用文化人类学的神话仪式理论和四重证据法，对中国古代礼经《仪礼》从仪式的角度进行研究和阐释，在仪式叙事、器物图像叙事、文本叙事的多重观照中挖掘隐藏在仪式背后的神话信仰、神话原型、巫术思维传统，探寻以玉器为代表的礼器的文化象征意义，以及权力在礼仪中的渗透并通过礼仪达到对社会民众的操控，还在仪式的文化展演层面考察礼仪在古代社会生活中的功能，在此基础上进一步揭示其对当今社会的意义与符号价值。阐发了作为华夏文明核心的礼文化之精神根脉。

**《礼制文明与神话编码：〈礼记〉的文化阐释》**（唐启翠著）借助神话、仪式与“物化”符号三者间的内在关联，运用四重证据法，以知识考古的方式，在“记”与“礼”的双向观照中，致力于冠礼仪式的象征探源，庙与明堂的原型解码，“五方之民”叙事的话语模式还原，“月令”仪式历法与危机仪式的生成机制和功能探源，从而揭示被书写遮蔽和改写的人类认知编码与仪式行为元语言。《礼记》的“编纂”是当权者借助礼制文明寻求、强化其王权合法性与维护社会秩序的权舆。

**《神话叙事与集体记忆：〈淮南子〉的文化阐释》**（黄悦著），通过对《淮南子》的文本结构、话语体系、文化语境及思想脉络的重审，力图重新寻找《淮南子》内在的思想特质和神话渊源，挖掘《淮南子》建构话语权威，积淀集体记忆，建构天人秩序的线索；除此之外，通过对《淮南子》中惊鸿一瞥的女神群像之追根溯源，还以全新眼光揭示了女神们的身世之谜，勾勒出中国女神群落的命运轨迹。

对《春秋》、《仪礼》、《礼记》、《淮南子》等古代典籍的文化阐释绝非泥古之叹，也不是文化原教旨主义的鼓吹，而是寻找中国神话历史轨迹的扎实探索，是

在汲取国际神话学最新成果的基础上对于神话学发展的新趋势所做的回应，体现出探寻中华文明独有特质的尝试与努力。正如著名学者叶舒宪先生所言，可以将其看作是与上个世纪“古史辩”派研究遥遥相对的一场反向的“神话辩”派运动。

— 完 —

## “神话历史”丛书 总序：走出文学本位的神话观

“神话”这个概念是1902年由梁启超引入现代汉语中的。在此之前，中国学术话语中没有这个词，当然也没有神话学这门学问。一百年来，中国神话学从无到有，取得了重大成就，也留下明显的局限。最初热衷于介绍和研究神话的学者以文学家为主体，如鲁迅、周作人、茅盾、郑振铎、谢六逸等，所以至今我国的神话学教学仍然只限于在大学中文系的民间文学课程范围里进行。凡是没有讲授民间文学课程的学校，当然也不会讲授神话学的专业知识。对照20世纪以来国际上神话学研究的大发展情况，国内在学科划分上的这种自我封闭之局限性非常明显。以国际的神话学理论权威学者罗伯特·西格尔在1996年主编出版的六大卷《神话理论》看，文学方面的神话学研究只占六卷书中的一卷而已，即不到神话学研究全貌的百分之二十。占据百分之八十以上的内容是：哲学、历史学、考古学、宗教学、心理学、人类学等学科视角的神话研究。与中国神话学的现状相比，文学本位的神话观成为制约我国人文学术发展的一个瓶颈。

如何有效的总结一个世纪以来中国神话学成就与研究经验，反思我国学者在这一领域中的思维工具之局限性及其遮蔽、阻碍作用，相应地提出学术对策，对于限制性的瓶颈加以突破，实现对神话观念和神话学知识格局的更新，与时俱进地回应国际学术发展趋势，适当地吸收学术创新成果，对于推进我国神话学研究乃至整个人文研究的水平，都是十分必要的基础理论工作。

以往的经验表明，突破中国神话学研究的文学本位之局限，神话概念将充分发挥其贯通文、史、哲、宗教学、心理学的跨学科知识整合优势，引领人文学者打开思路，主动尝试交叉学科的思考，发现、提出和解决新问题，特别是关系到文史哲研究视野如何打通和重新整合的关键问题。

一个世纪以来的中国神话研究，将主要精力用于从古籍中寻找类似希腊神话故事的工作，却完全忽略了一个根本性的问题：中国古人为什么不能研究神话？换另一种问法：古汉语中为什么就没有“神话”这个词呢？由于这样具有根本性的文化特质问题没有得到较早的提示，在学者中也得不到深入的思考和讨论。本丛书编者认为，中国文化传统的最大特征就在于其完全的和弥漫性的神话特质。不仅遍布城乡各地的无数孔庙和财神庙，无言地见证了 this 多民族国度的巨大造神能量，就连被西化的现代学者视为“中国哲学”的根本内容，也离不开神话的观照。

参观北京故宫的游客，很少能够明白所谓“紫禁城”，原来就是纯粹的神话式命名！人们确信地上的皇宫对应着神话想象中的天上紫微宫，那是天帝位居中央的统治标志，于是才会有人间的紫禁城这样的神圣化名号。大家都知道“天人合一”是中国文化的特质，但是大家往往都忽略了“天人合一”信念本来就是神话的观念，或者说是直接来自于神话思维的信仰观念，它对于整个中国传统来说，

具有文化基因的作用。就连自我标榜“不语怪力乱神”的孔圣人，其实也坚信“天命”，特别关注超自然的生物麒麟与凤凰之类的神话象征意义。今人只看到神话表现一种形式是文字叙事，所以它就被归入现代意义上的文学。但是文化传统中还有大量以图像叙事和物的叙事来表现的神话，紫禁城和天坛、地坛、日坛、月坛等明清两代皇家建筑莫不如此，更不用说自古以来的“天子坐明堂”制度了！从古代的高频语词“真龙天子”、“龙凤呈祥”等，到今天的高频词“龙的传人”，“巨龙腾飞”之类，离开了神话式的思考和观念，还谈什么中国文化？

再举一个工具书的例子，从中可以看出，神话对于中华文明的深刻渗透和全面覆盖，如何达到至深至广的程度。《说文解字》这部书，大家公认是古汉语的第一部字典。但是只要仔细阅读第一卷开篇的几个最重要的部首下面的字，就不难看出，这不是随意编排的工具书，其九千多字的编排顺序始于“一”而终于“亥”，分明体现着神话宇宙观的时间和空间秩序。至于为什么要将一、二、示、三、王、玉这六个部首的字排在字典的首要位置，这其间的奥秘只能从华夏大传统的信仰基础和神话根脉上才能看得清楚，绝不是按照笔画顺序就能够解释的。许慎对许多汉字的解说方式，其间充满着神话观念与神话叙事，尽管他那个时代还没有神话这个词汇。从认知人类学角度看，《说文解字》不用神话词汇而表达出的神话和信仰内容，对中国文化传统的神话性给出了生动的示范。“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”中国古人不用讲神话这个词，因为他原来就生活在神话所支配的观念和行为之中！从这一意义上看，象形文字作为文化的符号编码方式，本身就体现着神话观念的原型编码规则，这正是当代学者能够通过神话学的整合视角而重新进入中国传统的窍门所在。这也是神话历史丛书的编撰初衷：如何将局限于文学课堂的神话真正释放出来，成为反思中国文化的有效概念工具，引领学者超越传统的成见和学科的偏见，重新进入中国历史传统。

神话历史丛书计划规模为十九卷，分为中国神话历史和世界神话历史两个系列。世界神话历史系列，包括苏美尔神话历史，希腊神话历史，日本神话历史、韩国神话历史等，为审视中国神话历史提供世界文明及东亚文明的大背景参照。中国神话历史系列，包括一卷总论和各卷分论：以先秦两汉的重要经典为个案，如《春秋》、《礼记》、《仪礼》、《穆天子传》和《淮南子》等，分别透视其所承载的神话历史与神话哲学之内涵，展示与以往不同的解读门径。我们希望各卷合起来能够构成一个相互关联和相互照应的学术整体，有助于加深对中国文化的发生及其特质的认识。

从选题设想和方法论上看，本丛书的策划和出版，承继的是笔者之一在 20 世纪九十年代与萧兵、王建辉合作主编的“中国文化的人类学破译”系列丛书（湖北人民出版社 1991-2004）八卷本。所不同的是，本丛书更集中体现新世纪成长中的青年学者的新锐探索，力图呈现出更具有规模性的人文研究和国学研究的创新群体。项目的缘起，原本依托于中国社会科学院重大项目“中华文明探源的的神话学研究”，于 2009 年单独列为广东省文化强省项目，得到广东省委宣传部和南方日报出版社的大力支持和资助。本丛书也得到 2010 年新成立的上海交通大

学文学人类学研究中心资助，同时作为该中心的启动项目，得到人力物力等方面的全面支持。我们谨在此向广东省委宣传部、南方日报出版社和上海交通大学表示诚挚的谢意。

叶舒宪 李人凡

2010年6月6日于北京太阳宫

— 完 —



## 《断裂中的神圣重构：〈春秋〉的神话隐喻》评介

中国社会科学院外国文学研究所 李川博士

百年以来的现代学术传统基于西方知识论背景，将“五经”为代表的儒家经传看作是西方局部的区域的理论的研究对象，从而构建出某种依托西方科学理论的现代学术史。然而，殊不知，由于缺乏对西学理论之本土渊源和生成土壤的深刻反省和同情之理解，也由于长久以来对本土文化隔膜和自卑意识，这一学术建构实则以损失民族文化之自我实践价值和意义体系为代价。时至今日，学人经过百年的现代学术洗礼，已经迫切感受到重返古典语境、重新寻找失落的古人生活方式的必要。窃以为，谭佳博士的这本《春秋》研究便是这类反思研究的重要收获。

无需多谈的，是该书资料翔实、视野宏阔、思考透彻等显而易见的优点。除此之外，我所最感兴趣的是其反思的研究策略，及其着眼于本土文化的学术关怀。

在我看来，百年中国学术的主要问题便是：如何实现古典生活方式的现代化转型问题，这一时代主题波及社会生活的方方面面。就学术研究而言，如何效法西方建构本土的现代学术传统是个迫切的问题。然而，因其急于求成而难免粗疏。正如本书“序言”所指出的那样，现代学术界往往无暇思考诸如上古文化的神圣性特征、巫史传统下的“王制”渊源、以及神话建构背景等深层思维模式方面的问题。取而代之的，是着眼于西方理论的直线进步史观，片面地运用巫术→宗教→哲学、非理性→理性、神圣→理性化、宗教化→世俗化等历时性演变模式，并固执地将其看作放之四海而皆准的真理，从而忽略了对本民族文化之固有特质的省察，也在一定程度上遮蔽、歪曲乃至瓦解了中华文化的内在“因子”。这是引发现代学问中西之争、古今之争的酵素。

具体到《春秋》等经传叙事传统而言，对应于西方的“神—民”之争（“两希”传统的一个主题便是如何处理诸神和凡众、上帝和世人之间关系问题，从而引发出理性与信仰这个西方思想史上的核心问题）。若参照于此，中国传统思想的核心也不妨归纳为“究天人之际”，从神民、天人的角度思考，如何处理神圣世俗之关系，是中西不别、古今攸同的一个议题（人与自然以及人与人与社会的关系反倒是派生问题）。针对此，现代神话学、历史学等现代科学（或技术）的问题就在于割裂了“神—民”和“天—人”之间的关系，盲目自大地以为：凭借某种理论或技术人便能把握甚至改造自然（包括人类社会），以为“人”能战胜“天”，“民”可以背叛“神”。“神话历史”的观念恰恰要对这一模式进行反思，在“天人交通”的理念指导下重新定位神圣—世俗之间的关系。

就《春秋》所涉及到的问题看来，谭佳博士指出：东周文化礼崩乐坏对传统“王制”的断裂，从而重新建立天人关系以寻求神圣价值是当时较为紧迫的社会话题。她并且据此质疑雅斯贝尔斯的所谓的“轴心突破”或“理性化”等理论模式。无疑，这一思考发人深省。

正是由于对“天人关系”这一核心问题的洞见，由于对西方科学理论与中华文化本土实践方式之间存在张力这一事实的反省，作者基于反思本土文化的立场，重新勘察了以“五经”为代表的文献传统之于中国文化不可替代的影响和作用，而对西学理论诸如现代史学、现代神话学之研究范式进行了持之有故、言必有据的批判性思考。对神话、历史概念的反思结果，作者不再是将其看作某种科学理论，而是回溯到本民族之生存方式这个整体的、根本的问题上来，恰如叶先生精彩地提出“神话中国”的命题一样，谭佳将包括《春秋》在内的先秦文献看作和古人现实政治生活方式密切联系的信仰性实践，经典模塑了民族的精神世界，它们引导世俗的人过上神圣的生活，儒家文化的源泉和底蕴也依托于这一神圣的生活方式而存在、而衍发。

从模塑民族神圣生活方式角度言之，本书自有其独特的著述关怀，它将《春秋》看作先秦礼崩乐坏之际经史叙事传统的代表，立足于关怀整体性的“神话历史”这一观念，考察其如何重构神圣信仰、神话隐喻并如何成为后世政治神话想象和皇权话语的。本着这个研究主旨，本书对《春秋》的源起、结构、功能和神话叙事模式一一作了详赡的分析，将读者带入到一个鲜活的、实践的而非理论的“神话中国”的世界之中。因此，本书关于《春秋》的“神话历史”研究就不再仅仅停留在被现代学术弄得“零落成泥碾作尘”文学、史学或神话学等层面，而是追索国人政治神话想象、从而把握先公先王之根本大道这一源头性问题，从而也就能更为体贴地、同情地理解古人的生活方式本身。

对于政治生活方式的体察是一个文化共同体的第一位的问题，站在“神话历史”的立场上，本书将《春秋》看作一部有关政治神话想象的官方叙事，一部政治生活的圣书，在政治运转中发挥着不可替代的功能。正如作者在“绪论”中写到：“战乱之际，《春秋》为拯救之书；承平之际，《春秋》为粉饰之书；危机之际，《春秋》为变法之书。”古典政治生活中，皇权是构建政治秩序的基石，本书深刻的领悟到这个问题，指出从汉代到晚清，作为神圣叙事的《春秋》既为历代不同民族的统治者提供解决皇权“正当”因子；又为知识分子提供制约皇权的“公正”因子；还能充当解决皇权之现代性转型危机的资源，甚至用以抵抗现代性弊病。

从神话历史的视角勘测《春秋》产生的神圣渊源，本书将其与当时的信仰、礼乐、祭祀仪式看作一个文化语境整体，从而能够在更加形而上的层次把握其深层的神话结构和神话叙事模式，这样便醒豁地意识到依傍《春秋》而生的君权—皇权，原只不过是赋予世俗政治以神圣性的“政治神话”。进而，作者将“政治神话”这一理解运用到《春秋》的核心问题上来——那就是“华夷之辨”。作者意味深长地指出这个命题的实质，认为它既是对上古党同伐异和部落中央情结的继承与发扬，更是对“党同”的超越，用所谓“正统”名目来遮蔽统治者的现实利益诉求。从神圣视角来理解世俗政治，从神话模式来解读经传叙事，《春秋》提供了一套隐匿的“天一人”叙事结构来佐证统治的合法性，重新勘定了“异”与“同”、确定“取”与“舍”。至此，“神话中国”在“天人感应”的神话话语

下呼之欲出，依照《春秋》华夷之辨的主题，依照“内中国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的政治原则，后人通过延续不断的阐释营构了一个作为“想象共同体”的中央之国，《春秋》也便成为一本和皇权统治密切相关的“洪范”或“执照”。通过这些视角和精辟分析，我想，该书对我们重新认识“天人关系”和“正史”传统，将是一个很好的参照和启发点！

（《断裂中的神圣重构：〈春秋〉的神话隐喻》，谭佳著，南方日报出版社，2010年8月版）

— 完 —

## 《神话叙事与集体记忆：〈淮南子〉的文化阐释》评介

北京师范大学文学院 金立江博士

在 19 世纪以来科学理性主宰下，求真被奉为史学的最高目标。历史学家们认定历史与神话截然不同，并承认其在人类思维发展过程中的先后高下之分。被称为新史学的史学新观念将哲学、心理学以及文化人类学、社会学的众多最新研究成果熔铸于一炉，打破了原来横亘于历史与神话之间的壁垒，从而引发了社会科学领域的重要反思契机。表现在神话学领域即以神话历史的眼光来重新看待历史和神话。这种观念的变革也反映在中国神话研究的集体反思和研究转向中，随着《中国神话历史》丛书的推出，这一思潮逐渐呈现出一种清晰的样貌。这套丛书经由新的视角重新进入中国传统典籍，并力图深入解读神话中国的独特文化特质，令人眼前一亮。其中《神话叙事与集体记忆：〈淮南子〉文化阐释》一书集中探讨了《淮南子》一书的神话历史性质。对于《淮南子》中的神话结构、这种叙事如何沉淀为中华民族心理结构中影响深远的集体记忆、以及此类叙事的文化渊源都做出了令人信服的阐释。

在人们通常的观念中，《淮南子》是一部很难被归类到书籍。从不同的知识背景和认知需要出发，它时常被看作术士的巫语，也常被看作抽象哲理的阐发，在当代神话学家的眼里，它更被视为“神话的宝库”。这种看似丰富的判断背后，是对中国传统文化一种削足适履的思路，即将中国传统的思想资源纳入到以西方概念为标准的研究体系之中，比如认定历史与神话的二分结构，将神话肢解为单个的故事和意象，又比如对哲学与文学的强行分割。《神话叙事与集体记忆：〈淮南子〉文化阐释》一书恰恰是对以往研究思路的一种突破。

作者在题目中就用神话叙事和集体记忆两个词点明《淮南子》的神话历史性质，而“记忆”已经成了横跨若干学科的新热点。法国社会文化学家莫里斯·哈布瓦赫始终关注集体记忆，并将其作为理解社会历史现象的关键所在，他指出：我们保存着对自己生活的各个时期的记忆，这些记忆不停地再现；通过它们就像是通过一种连续的关系，我们的认同感得以终生长存。但正因为这些记忆是一种重复，正是因为在我们生活的不同时期，这些记忆依次不断地卷入到非常不同的观念系统当中，所以记忆已经失去了曾经拥有的形式和外表。这种记忆并非是动物化石中保存完好的脊椎，可以凭之就能重建包含它们的整体。人们不如把它们比作在某些罗马剧场里找到的那些安置在里面的石头，在非常古老的建筑中，这些石头被用作原材料。它们是不是年代古老，并不能通过它们的形式和外表来判定，而只能通过它们仍旧显示出已被磨蚀的古老特征的痕迹这么一个事实来判定。（《论集体记忆》，上海人民出版社，2002 年版，第 82 页。）正是在这种意义上，作者借用记忆这样一个熔铸了过去与现在、虚幻与现实、个体与群体、假想与真实、飘渺与整饬的词语来突出神话的复杂性和生长性，并且通过揭示神话的话语本质和渊源力图寻找其中的生长机理，这一思路无论对于我们理解自身文化传统

还是深化中国神话研究都具有很大启发作用。

值得一提的是，在全书的第二章中，作者分析了《淮南子》神话叙事的基本策略和成果，分析在文明社会中，神话如何发挥作用。通过抽丝剥茧式的话语分析，作者指出在汉代的政治话语和文化建构中，神话不仅为新兴帝国提供合法性论证，还起着凝聚庞大族群的向心力，重建辽阔帝国的人心世道的作用。借助神话叙事，日渐世俗的王权被重新推上神坛，那些王道以外的权威力量也逐渐各安其份。这样的功能正是文明社会之中神话叙事的本质作用。

如果说在远古时代，我们的祖先讲述神话是为了在自己无法把握的莫测世界之中建立起自己赖以存在的秩序感，而今天我们如何看待神话的问题折射出来的也正是我们建构自身意义体系的努力。神话历史虽然扎根深远，却与当下息息相关，首先它承载了千万年来沉淀下来的心理原型，告诉人们他们的根在哪里；其次它提供意义体系，如果说人制造意义的动物，那么神话就承担了这样的职责，它借助传统并制造传统，因而其中难免掺杂着当下的策略。最后，它还是一个时代自我建构，自圆其说的重要资源。

正如作者在本书导论中所提到的：“特定的神话不仅饱含着祖先留下的密码和特定群体互相辨识的信息，更寄托着讲述者的激情和愿望、想象和创造，对它们的解读也由此构成了当代学者无法回避的课题。”从中可以看出，除了话语的分析和字面的考释，作者对《淮南子》神话的阐释和解读也包含深厚的责任感和使命感。整体而言，这或可看作这套“神话历史丛书”的共同旨归，同时这样的目标也决定了她们的探索才刚刚开始，远未结束。

（《神话叙事与集体记忆：〈淮南子〉的文化阐释》，黄悦著，南方日报出版社，2010年8月版。）

— 完 —



# 《礼制文明与神话编码——〈礼记〉的文化阐释》评介

海南大学人文传播学院 安华涛

《史记》有一段有趣的历史记载：西汉初年，诸法简易，群臣无状。叔孙通颇采古礼，杂以秦仪，制定汉礼。礼成，朝堂位序井然，尊卑如仪，刘邦不由感叹道：吾乃今日知为皇帝之贵也。叔孙通对礼有一个精辟的论断：礼者，因时世人情为之节文者也。

这个故事说明，现实生活中的“礼”不仅要与时俱变，而且对于维护秩序、显示权威十分重要和必要。中国古有“三礼”，《礼记》是其一。《礼记》非成于一时一地一人之手：时间造就因革，地域使之异同，而编定者或记录者无疑是最具主观性，像是一个守门人，按照一定主观标准取舍增删。加之，秦代焚书，汉儒改定，文化断层，导致《礼记》文本十分复杂。

历代研究《礼记》者大家辈出，而关于《礼记》的研究著作更可谓汗牛充栋。但自古以来，注疏杂出多门，阐释陈陈相因，或“由记看礼”，或“由礼证记”，鸡与蛋环形论证。

近年来，唐启翠专力研究《礼记》，新作《礼制文明与神话编码——〈礼记〉的文化阐释》（以下简称唐著）最近出版面世，虽然是一部学术专著，但细细读来，前贤虽多而新见迭出，博引而非堆砌，严谨而有趣味，也算别开生面。一些感触颇深，欲与大家分享。

## 一、假设与求证

学风浮躁是学术界普遍存在的不争事实。为此，《中国社会科学报》开辟了“学风建设系列报道”专栏。重论断、重观点，疏于论证，成为当下学术研究的不良现象，也阻碍了深入研究的可能。坐得十年冷板凳，这本是学术研究的常态，可惜在当代急于求成的体制下，已经难得一见了。繁花落后，学术界呼唤踏实的研究著作。

可以看出，唐著竭力避免流于肤浅。例如解读神圣仪式空间“庙”的建制布局及其何以神圣的由来，作者并没有陷于文献引证，却独辟蹊径从“庙”字构型入手，而又不拘泥《说文》以来的“形声字”定论，敏锐地觉察到古文“廟”字隐含着更深层的内蕴。这当然只是一个学术假设。然而随着作者小心求证的步步推进，读者也在“廟”字字型的变迁以及古文字学家歧见纷出的解读迷雾之后，峰回路转，回归金文“廟”字本身，追寻“庙”字构型中 𡩇、𡩈、𡩉、𡩊、𡩋、𡩌 诸形符的原型象征，借助新石器时代以来的考古遗址、图象，发现一个小小的“廟”字，竟然指涉了池苑、园囿、宫庙以及射猎、祭祀等活动场景。而这些字符的组合，恰恰就是古代神话宇宙观的模拟和重演，从而重新体认和构拟了汉字构形中潜隐的神话编码，揭示文字背后被遮蔽和遗忘已久的远古神话知识。

一个“庙”字，作者不惜花费大量的时间和精力，广泛搜罗证据，由此及彼，

辗转求证。而这样的例子在唐著中比比皆是。用心搞清楚一个问题，哪怕是很小的一个，也比大而空的论断和理论架构来得实际和有意义。

## 二、视界与深度

学术界普遍认为中国至西周实现了从神权到人权的转变，人文理性成为中国文化的主流，其主要表现之一即是礼文化的兴起与巩固。孔圣人不语怪力乱神影响深远，因此，言礼者很难与神话扯上关系。但若不拘泥于文学主位的“神话”观，以“神话中国”的视域，重新审视国人固有的“天人合一”思维模式和延续几千年的华夏礼制文明，则会发现，神话不仅仅是文学性的故事，而且是更为长久普遍的思维模式和文化基因。这种思维模式，并未随着人文理性的步伐而消失，依旧作为一种根深蒂固的思维方式，沉潜于日常生活、礼仪制度和经典文本的叙述和编纂之中。

冠礼，学人一般将之追溯到部落社会的成年礼身份转换意义，及其所具有的新生象征意义，就打住了，然而对何以如此缺乏深入的本土论证。唐著从冠礼时空、“冠冕”字族和“三加”仪式本身入手，深入论证，发掘规约冠礼仪式的认知编码和思维模式，令人耳目一新。作者认为冠礼仪式时间原型为仲春，其原初意义在于模仿冬去春来万物复苏的庆春仪式以获得新生和身份转换；冠礼仪式空间东房，与孕育生命的大地母腹存在象征性认同，而在庙堂进行冠字仪式，则区别于第一次生物性母腹降生，通过与祖先的神秘互渗获得文化性和社会性再生；冠礼所加之“冠”的原始意象与鸟、鹿等通神使者或媒介关系密切，而“三加”仪式的背后则是年龄等级、教育资本、身份地位的区分。

有什么样的视野，就决定了作者可以看到什么样的学术风景。透过高度简化的礼仪核心符号和物化遗存，探寻礼制文明的源生语境与神话编码机制，从而揭示礼仪何以延续至今的根源，其视界与见解颇有启迪意义。

## 三、方法与路径

四重证据法是叶舒宪先生在实践和推进前贤王国维等提倡的方法论基础上总结和提倡的，在人文学科研究中日益凸显其一般方法论的重要意义。作者师承叶舒宪，自觉运用四重证据法及其证据间性，进行《礼记》研究，书中“三加”之冠与鸟形灵的微妙联系，金文“庙”字构型与宇宙起源的关系，明堂与新石器祭坛的关系，月令物候与仪式历法的关系等等，都是成功运用四重证据法的案例。作者特别重视“格物致知”在中国传统文化认知中的重要性，反思汉语规范书写霸权，肯定实物与图像对于突破语言牢笼和书写局限、盲点，导向活的历史情境达成“过去”生动直观洞见所具有的重要意义。

作者在论证中采用了大量图象来证“礼”，难能可贵的是，作者将佶屈聱牙的古典文本转化为图表、示意图等，文字叙述与形象直观的图表、考古实物图像、民族志图像等交相呼应，使其论证更具对比性与直观性，而且将研究视野拓展到了史前时代，为解读隐含的观念信息提供了更久远的证据符号。

总之，这是一部用力甚勤、见解独到的学术专著。作者另辟蹊径，创造性地运用四重证据法和神话仪式、考古人类学知识，致力于冠礼仪式的象征探源，庙

与明堂的原型解码，“五方之民”叙事的话语模式还原，“月令”仪式历法与危机仪式的生成机制和功能探源，从而揭示被书写遮蔽和改写的人类认知编码与仪式行为元语言。作者通过对中国原始材料的有效释读，实实在在地为中国神话研究提供一个生动、扎实、具有范式意义的研究个案。

（《礼制文明与神话编码——〈礼记〉的文化阐释》，唐启翠著，南方日报出版社，2010年8月版）

— 完 —

## 《文化记忆与仪式叙事：〈仪礼〉的文化阐释》评介

厦门大学人类学研究所 彭兆荣教授

中国素有“礼仪之邦”的美誉，礼制文明是中华文明的突出特色，中国古代的礼仪在建构中华文明的过程中，发挥了巨大的作用。然而，曾几何时，中国人在急于摆脱封建落后、追求现代化的进程中，也将礼文化以“封建礼教”的名义尘封在历史的黑暗角落，以至于传统礼俗被废弃，守礼观念遭践踏，礼仪文明几乎成为一个遥远的旧梦，更不用说通过礼仪塑造个体在家庭和社会必须遵守的行为规范和道德义务。被费孝通先生在《乡土中国》中称之为“横暴权力”之外的“无治而治”的民间礼治的社会模式遭到严重破坏，因礼治和礼教的缺失造成的社会问题不断出现。从源头和观念层面挖掘礼文化的发生发展、功能价值，为进一步弘扬礼仪文化精神，及时而又精粹地提供文化资源和理论依据就显得尤为必要。

另一方面，礼仪文化传统的生命力之强大也出乎意料地使之在当下依然绵延不绝，在电视上经常可以看到检阅仪仗队、欢迎仪式、国宴等隆重的外交礼仪，重要建筑物在奠基和落成时刻要举行仪式，关乎全局的政策出台时要举行新闻发布会，春节来临各级政府要举行团拜活动，从普通百姓的婚丧嫁娶到国家为灾难中不幸罹难的同胞举行哀悼仪式，所有这些都是在当今社会中的延续传承。问题是为什么从古到今都非要举行仪式不可？这还要从古老礼仪的文化渊源说起。仪式作为一种具有高度社会认同和固定程序的行为过程和象征符号，具有精神信仰和神圣叙事的功能，通过仪式，人们可以打开神圣之门，使世俗生活获得神圣意义。从仪式的角度，进入中华文化纵深之处，挖掘礼仪文萃的精神根脉和远古文化信息，实乃一条全新的、具有远见的学术研究之路。除了文字和书写的方式可以记录和叙述历史，文化的记忆也可以通过仪式和器物等特殊的方式储存下来。仪式和器物图像角度的研究参与，大大拓展了文化研究的空间。

荆云波博士新近推出的专著《文化记忆与仪式叙事：〈仪礼〉的文化阐释》，就是从仪式的角度，运用文化人类学的神话仪式理论和四重证据法，对中国古代礼经《仪礼》进行研究和阐释，在仪式叙事、器物图像叙事、文本叙事的多重观照中挖掘隐藏在仪式背后的神话信仰、神话原型、巫术思维传统，探寻以玉器为代表的礼器的文化象征意义，以及权力在礼仪中的渗透并通过礼仪达到对社会民众的操控，还在仪式的文化展演层面考察礼仪在古代社会生活中的功能，并在此基础上进一步揭示其对当今社会的意义与符号价值。《仪礼》作为中国最古老的经典之一，今人进行阅读和阐释的难度是不言而喻的，纵然是近代已降，一些训诂大师也多囿于小学范围或以当时释古事，缺乏“知识考古”的视野和超越学科范畴的知识支持。而该论著借助人类学的知识体系对《仪礼》进行全新的诠释，其整体上突破传统解经学的范式，探索礼书的人文阐释新方向，对中华古礼文化作出现代语境下的创新研究，具有承前启后的学术开拓意义。其次，仪式理论与

实践是国际学术界一个重要的、专门的研究领域，但是目前我国学术界对仪式理论的研究和应用均处于相对冷落和隔膜的状态，作者对这一研究领域的理论和方法有较完整的掌握和恰如其分的分析，无疑具有振醒、启迪的示范作用，也是一次人类学本土化的有益尝试。特别在结合“礼”的器物方面的研究和“仪”的行为和行动方面的研究达到了很高的水平，作者在一些地方做了创新的分析和解释，比如在对“方明”的解释和“玉器”之于礼的关系等都进行了很好的阐释。另外，在方法论和具体方法的使用上，如“三重考据”、“四重考据”也很得当，材料方面，有中文古代、现代和当代的材料；有西文的材料和成果；有考古方面的文物材料；也有民族志方面的田野材料。这些不同材料对于支持作者的阐释性观点无疑是十分重要的。该著作是对《仪礼》所反映的礼仪文化第一次整体性作出跨文化、跨学科的全新审视和研究，具有学术范式转换和方法论创新的意义。

“仪礼”既是精神信仰、道德准则，也是行为活动，《文化记忆与仪式叙事：〈仪礼〉的文化阐释》的结论部分认为《仪礼》从精神信仰、人生转折、社会活动三个层面所营造的文化空间，在提供精神理念、缓解紧张不适、协调社会关系等方面在古代社会发挥了重要的作用，至今仍有启示意义和借鉴价值，并能从仪式的象征意义自然地引向对当今符号经济的思考，使这一研究获得了当代价值，具有重要现实意义。对上古礼仪文化的阐释和还原，可以从文化之根、理论之源上提升作为非物质文化遗产的民间礼仪的保护价值，当代活态的礼仪文化也可以激活古代文化的现代价值转化，为传统文明的复苏寻找创新的途径。但是，古礼在当今的传承性的发展、民间遗留及其与古礼的对比性研究还不够具体，在这方面还有很大的研究空间有待拓展，不能不说是一个小小的遗憾。相信作者今后能够在这领域坚持不懈的继续努力下去，收获更多的研究成果。

仪式是发生在世俗世界的神圣行为，仪式也是政治力量和权威话语操控社会的权力场域，仪式还是一种文化展演，实现着安身立命的社会功能，所以说仪式储藏着丰富的历史文化信息，因而对仪式的阐释就是一种独特的仪式叙事。在目前国际学术界日益关注的“文化阐释”和“神话历史”研究背景中，仪式作为神话思维文化系统中通向神圣的特殊途径，无疑具有解密神圣编码和文化传统的作用，可以预知仪式研究的前景将是十分广阔的。

（《文化记忆与仪式叙事：〈仪礼〉的文化阐释》，荆云波著，南方日报出版社，2010年8月版）

— 完 —



## “神话学文库”丛书

### “神话学文库”第一辑书目及简介

#### ● 《神话—原型批评（增订新版）》

叶舒宪选编

本书以译文集的形式，对 20 世纪文学理论和文学批评方法的重要流派——神话原型批评，做出较全面的知识介绍和应用方法展示。书中所选译的篇章多为学术史上的经典文献，对现代文学研究方法产生了相当的影响。各篇整合起来，系统呈现出该批评方法的理论渊源和发展演变情况。本书针对中国学者学习借鉴神话-原型批评的需要，特意编排了海内外学者解析中国文学作品的生动案例，对高校师生从事人文研究和文化研究的跨学科尝试，提供了必备的背景知识和宝贵的入门指导。

本书在 1987 年初版后，产生了持久的学术影响，成为国内被引用率很高的文学研究方法示范书。本次增订版，内容和篇幅扩充近一倍，以适合高校文科教学参考的需要。

#### ● 《结构主义神话学（增订新版）》

叶舒宪选编

本书是以一部旨在介绍西方神话结构主义理论与方法的译文集，主要介绍了结构主义神话学的主导思想与研究范式，同时展示了国内外学者对该理论的批判与反思。除此之外，编者还收录了中国学者本土化方面的实践成果，提供了运用外来理论阐释中国文学及文学现象的范例。本书采用理论介绍与个案研究相结合的方式，较为全面地展示了结构主义神话学理论演变的轨迹，同时以详实的案例展现了该理论在中国的应用现状。

本书提供了一种通过神话发掘其背后思维运作规律的研究模式，为从事神话、民族学、人类学研究的学者提供了方法论指导与实践操作示范的范例。

#### ● 《现代口承神话的传承与变迁》

杨利慧著

本书是对中国民间活态神话进行实地考察的结果。该研究依据来自田野采集的第一手资料，关注民间口承神话与当代中国社会文化之间的关系，说明神话如何在当下语境中被讲述和表演，如何被人们主动地、富有创造性地不断传承和再创造，并对神话学的方法论问题进行理论反思。本书想选取的四个调查案例是：重庆市司鼓村大禹治水（又名“四季和二十四节气的来历”）神话；山西洪洞县

侯村女娲神话及其信仰；河南淮阳人祖神话与庙会，陕西安康市伏羲山女娲山的神话传承。

通过这些案例研究所提出的问题是：在当代中国，神话是怎样在特定的地域社区中生存的？它们担负着何种文化功能？保持着神话传统的人们是如何看待和理解神话的？讲述神话对于他们的生活具有什么意义？神话如何在具体的讲述情境中发生变化？神话在社区文化的复兴与重建过程中扮演着哪些角色？

本书对中国神话学研究的民族志方法有新的探索和贡献，对于保护和开发非物质文化遗产提供了专业理论方面的借鉴和经验。

## ● 《中国神话母题索引》

杨利慧著

本书是第一部中国神话母题工具书。母题指叙事中的最小单位。本书是对现代中国的行政辖区内流传的神话故事进行系统的母题编排的索引。编者借鉴国际通行的“汤姆森母题索引”及大林太良神话分类法，利用以往对中国神话的梳理和搜集成果，对更广大范围内和诸多少数民族中流传的神话母题，加以整理归类，提纲挈领，为中外学者和普通读者认识和研究中国神话提供便捷的概览式途径。本索引对浩如烟海的中国民间神话讲述材料，做出叙事母题层面上的分解和整编，将成为学术研究的便利参考。

## ● 《20 世纪希腊神话研究史略——理论与方法》

王倩著

本书是国内第一部系统梳理希腊神话研究成果的论著，旨在回顾西方神话学在 20 世纪以来所走过的学术道路，对其理论与方法演变轨迹做出较为全面的介绍与阐释。全书的一个核心话题是：究竟什么是希腊神话？本书围绕这个话题探讨了希腊神话的起源，希腊神话的意义、结构与功能，希腊神话的传承等一些重要话题。本除此之外，本书具体还论述了这样一些问题：神话与仪式之间具有怎样的关系？神话与心理之间处于何种互动关系？神话与暴力之间存在何种共谋？神话是不是真实的历史事件？神话与图像在表述历史上具有何种功能？

本书为国内神话研究者与爱好者了解国外新近研究动态与趋势提供了一扇窗口，在提升中国神话研究的视野与水准方面具有积极作用，对中国神话学理论与方法的建设具有切实的价值。

## “神话学文库”总序

神话是文学和文化的源头，也是人类群体的梦。

神话学是研究神话的新兴边缘学科，近一个世纪以来获得长足发展，并与哲学、文学、美学、民俗学、文化人类学、宗教学、心理学、精神分析、文化创意产业等领域形成密切的互动关系。举出当代思想家中精研神话学知识的人，如詹姆斯·弗雷泽、爱德华·泰勒、弗洛伊德、荣格、卡西尔、列维-斯特劳斯、罗兰·巴特、约瑟夫·坎贝尔等，他们都对 20 世纪以来的世界人文学术产生了巨大影响，其研究著述给现代读者带来深刻的启迪。

进入 21 世纪，面临自然资源枯竭和环境危机的日益加剧，人类生活和思想正面临前所未有的大转型。在全球知识精英寻求转变发展方式的探索中，对文化资本的认识和开发正在形成一种国际新潮流。作为文化资本的神话思维和神话题材，成为当今的学术研究和文化产业共同关注的热点。通过《指环王》、《哈利·波特》、《达·芬奇密码》、《纳尼亚传奇》、《阿凡达》等一系列新神话作品的“洗礼”，越来越多的当代作家、艺术家、编剧和导演意识到神话原型的巨大文化号召力和影响力。我们从学术上给这一方兴未艾的创作潮流起名叫“新神话主义”，将其思想背景概括为全球“文化寻根”运动。目前，新神话主义和文化寻根运动已经成为当代生活不可缺少的内容，普及到文学、艺术、影视、动漫、网络游戏、主题公园、品牌策划、物语营销等各个方面。现代人终于重新发现：在前现代乃至原始时代所产生的神话，原来就是人类生存不可或缺的文化之根和精神本源，是人之所以为人的独特遗产。可以预期的是，神话在未来社会中还将发挥日益明显的积极作用。大体上讲，在学术价值之外，神话的社会作用有两大方面：

一是让精神紧张、心灵困顿的现代人重新体验灵性的召唤和幻想飞扬的奇妙乐趣；

二是为符号经济时代的到来提供深层的文化资本矿藏。

前一方面的功能，被约瑟夫·坎贝尔的一部书名做出精辟概括——“我们赖以生存的神话”（*Myths to Live by*）；后一方面的作用，可以套用布迪厄的书名，称为“文化炼金术”。

在 21 世纪迎接神话复兴大潮，首先需要了解世界范围神话学的发展及优秀成果，参悟神话资源在新的知识经济浪潮中所扮演的重要符号催化剂作用。在这方面，现行的教育体制和教学内容并没有提供及时的系统知识。本着建设和发展中国神话学的初衷，以及引进神话学著述，拓展中国神话研究视野和领域，传承学术精品，积累丰富的文化成果之目标，上海交通大学文学人类学研究中心、中国社会科学院比较文学研究中心、中国民间文艺家协会神话学专业委员会（简称“中国神话学会”）、中国比较文学学会，与陕西师范大学出版社达成合作意向，共同编辑出版“神话学文库”。

本文库内容包括：译介国际著名神话学研究成果（包括修订再版者）；推出中国神话学研究的新成果。尤其注重具有跨学科视角的前沿性神话学探索，希望

给过去一个世纪中大体局限在民间文学范畴的中国神话研究带来变革和拓展，鼓励将神话作为思想资源和文化的原型编码，促进研究格局的转变，即从寻找和界定“中国神话”，到重新认识 and 解读“神话中国”的学术范式转变。同时让文献记载之外的材料，如考古文物的图像叙事和民间活态神话传承等，发挥重要作用。

本文库的编辑出版得到编委会同仁的鼎力协助，也得到以上机构的大力支持，谨在此鸣谢。

是为序。

叶舒宪

2010年9月8日

— 完 —

## 《20 世纪希腊神话研究史略——理论与方法》序言

方克强

认识王倩是在 2009 年初,是通过阅读她的尚未经过答辩的博士论文初稿《20 世纪希腊神话研究的历史与理论》,也就是这本著作的雏形。当时的感觉是眼睛一亮,由震动而起的一阵激动:为她填补空白的选题,为她清晰而有重点的框架,为她的学术勇气与资料上的苦下工夫。记得我曾跟王倩说,这篇博士论文修改与充实后一定能出版,而我在书店里发现它的书名一定会买下它。

对希腊神话的兴趣以及对西方希腊神话研究成果的关注,在 20 世纪初的中国就已显现。在这方面值得一提的人物是周作人。周作人在《知堂回想录》中说:“我到东京的那年(一九零六),买得该莱(Gayley)的《英文学中之古典神话》,随后又得到了安特路朗(Andrew Lang)的两本《神话仪式与宗教》,这样便使我与神话发生了关系。”周作人在学校里曾学过几年希腊文,但他认识希腊神话与神话学主要还是通过英文著作。他读过阿波罗多洛斯、福克斯、洛兹、该莱、安特路朗等人的原典或专著,但最欣赏的还是英国剑桥仪式学派的代表人物赫丽生(当时译作哈理孙)女士的作品。在《希腊神话一》中,周作人曾列出了所收集的赫丽生的著作,计有《希腊宗教研究绪论》、《德米思》、《希腊宗教研究结论》、《神话》、《古代希腊的宗教》、《希腊罗马的神话》六种。由此可见周作人对赫丽生仪式理论关注与喜好的程度。

周作人对赫丽生的神话学研究做了三方面的工作。其一是翻译。1925 年,周作人翻译了赫丽生《希腊神话》第三章的一节,以《论鬼脸》的题目登在《语丝》上,1926 年翻译了《希腊神话引言》,1927 年翻译了《希腊神话》第三章的另一部分,发表时题名《论山母》。其二是介绍了赫丽生的学术经历、思想与理论。周作人依据赫丽生的一篇自传作品《学子生活之回忆》,以翻译加转叙的方法介绍了她的理论渊源、名人交往、生活态度与婚恋观。其三是对赫丽生的简略研究与评价。周作人说:“我最初读到哈理孙的书是在民国二年,英国的家庭大学丛书中出了一本《古代艺术与仪式》,觉得她借了希腊戏曲说明艺术从仪式转变过来的情形非常有意思,虽然末尾大讲些文学理论,仿佛有点儿鹬突,《希腊的原始文化》的著者罗士对于她著作表示不满也是为此。但是这也正因为大胆的缘故,能够在沉闷的希腊神话及宗教学界上放进若干新鲜的空气,引起一般读者的兴趣,这是我们非专门家所不得不感谢她的地方了。”如此评价不免过于浅近概略,但从学术史角度看,却又是中国对赫丽生乃至希腊神话学研究的滥觞。

将近百年过去了,王倩的这部著作显然超过周作人当初的译介与研究甚远,无论是在规模、材料和完整性上,还是在理论视野与分析深度方面。王倩的研究成果有两点值得重视。首先是在国内,填补了对西方希腊神话研究的理论与方法系统性再研究的空白。尽管我们知道西方文明的源头是所谓“两希文化”,即希伯来文化与希腊文化,其中希腊神话又是希腊文化的源起与核心,然而厚今薄古、急功近利却使我们热衷于接触西方现代文化,而对其神话源头却兴味淡然、几成



隔膜。因此，对西方希腊神话学研究的历史与现状不甚了了，缺乏学术兴趣也成了顺理成章的事。对此，王倩认为：“有必要对希腊神话研究的理论与方法作较全面的考察，用一种比较客观的态度，梳理过去一百年间希腊神话研究的理论与方法，总结其发展特征与趋向，为新世纪对希腊神话的深入阐释提供参考。”这种立意是学术眼光、理论勇气与学者责任感的显现。

其次是在国外，王倩的研究是中西学术思想和成果的一次对话与交流。希腊神话研究是西方学术经久不衰的一个热点，由于语言与文化背景的原因而成为西方学者的专长。然而，这并不意味着中国学者就无法涉入。在这方面，王倩是具有中国学者的身份意识的，同时又清醒地认识到这种独特身份的独特价值。她指出：“作为一名中国学者，笔者想用一种有别于西方人的‘他者’眼光来看待西方神话学界对希腊神话的阐释，对其作客位考察。”在自我与他者的二元架构中，自我认知也有局限，他者眼光也有长处。西方学界的中国学研究，常给我们意想不到的启迪，反之亦然。

王倩的学术之路才刚起步，取得如此研究实绩可喜可贺。王倩曾用“倔强而固执”描述自己的个性，我觉得她的成功盖出于此。她的执著、勤奋、精力旺盛、挫折面前不低头的学术个性其实源于她的生活个性。当然，她的学术成长的关键人物是她的导师，我们圈内人熟知的叶舒宪教授。愿王倩在叶老师的带领下更上层楼。

— 完 —

## ● 学者访谈

# “文学中国”与人类学方法 ——王一燕教授访谈录

罗安平 王璐

【题记】2009年11月，王一燕教授从澳洲回国，并做客四川大学文学院，作了题为《书写艺术：揭示近代中国思想史的一种缺场——徐志摩个案研究》的讲座。笔者（川大文新学院文学人类学博士研究生罗安平与王璐）利用送王教授离蓉去机场之间隙，在车上对王教授做了简短采访。在采访中，王教授还详细为笔者的研究问题与研究方法指点迷津，在此一并致以诚挚感谢。

### 一、 用人类学的方法研究文学中国

问：王老师，首先非常感谢您接受我们的采访。今天时间宝贵，我们就直接进入主题吧。因为我们听了您的讲座，感受到您极强的问题意识与治学功底，所以感到好奇，您常年生活在国外，如何能保持对中国问题的这种敏感性和准确性的？您又是如何进行研究的呢？

王：对中国的这种关怀或者关心，实际上这是我的职业，因为我的职业就是做中国研究。我大学本科是学英语的。于1988年到悉尼大学做访问学者，然后我读了一个硕士学位，那个时候也是研究西方文学，研究的是加拿大的一个女作家，叫“Margaret Atwood”，主要研究她的小说。后来硕士念完了，我发觉要是我想在澳洲找工作的话，尤其是找学院里面的工作，学英国文学对我没有太大的用处。而且，在澳大利亚，我如果再要走做英国文学研究的路，就不太走得通。因为我的英语怎么样也没有当地学生的英语好。从历史知识、文化知识和语言表达的层面，我要做西方文学的研究我觉得自己很吃力。所以我就开始转向研究中国了。

还有就是因为在英语系受了很多理论方面的训练，希望用这些理论方面的训练做中国文学的研究。在91年、92年的时候，国内的学者还刚刚开始涉及西方的那些后现代的、殖民主义和后殖民主义的那些理论。我出国以前，接触这些东西也比较少。所以我觉得用这些当时认为很先进的理论来研究中国文学，应该挺有意思的。

后来我在做我的博士论文《叙述中国——贾平凹的小说世界》时，我发现他的这些写作，如果只用西方的这些符号学、现象学或者后结构主义来表述，能够谈到一些方面，就是能够进入他的作品。但是真正能够深入探讨的时候，还是要看到他对中国和他本土文化的这些关怀。他对本土文化的关怀实际是对逐渐消失的这些村乡的文化——尤其是陕西南部——他是陕南的人，陕西南部的这些村

乡文化，他实际上是非常地钟情。他就是觉得他应该写那一片土地。所以，如果只是用这些符号学或者是文化研究的方法来做，做不到深处。

而且当时我是受了王德威的影响。王德威在哥伦比亚时我跟他有过一次简短的谈话。（他说），你应该看看他是不是在写民族志。我就觉得这一点是很有意思的，后来的研究发现，确实是。因为贾平凹的所有长篇都是写的两个地方。这两个地方，一个西安，一个是商州。他是把商州当成一个族群的载地来写，它是这些族群的载地，这些族群的来源。比如说，他怎么写当时这些人从陕西大槐树下移民过来的。

当然这些东西不一定准确，因为我们的第一手资料是文学文本，不能排除虚构的成分。问题的关键是如何界定但是如果你完全不从人类学的角度来看，你就看不到他写这些东西的渊源，和他想写这些东西来表述自己族群的身份和族群的失落。因为他给自己的定位是农民，农民作家这个概念在英语里面不成立，这是两个完全不搭界的概念。但他在中文里面觉得这个很合理，是顺理成章的事。后来我看他的作品，我就发觉他就是在写他的村庄。比如说他的《高老庄》这本小说里面，他从语言文字，从村里面人的信仰——就是这些所谓的民间信仰，也不是一个特别的宗教，也没有一个成文的、系统的宗教方面的比如说什么经书，用这些写出来的文本。农民呢，认为万物有灵，他们今天信这个，明天信那个，今天这个星星又在什么地方啊，什么星象，什么云彩，都有它一定的意义。然后村子里面的一个塔，这个塔哪一个角的砖头又垮了一些，它又表示一定的意义、符号。这些文明你看了以后，你就会觉得你不能以非常外在化的一些理论来理解。所以我就想，应该要从人类学的这个角度来看，才看得到贾平凹实际写的是这些村民的生活体验。他的生活体验就是这样随意的，而且是有些时候互相矛盾的，而且跟所谓的现代文明，它很多时候是格格不入的。

因此在做研究的时候，文化现实会有助于对文本的解释。比如说陈波老师那天讲到去西康看到土司的土楼（注：指四川大学历史学院老师陈波所做的关于尼泊尔宗教文化的讲座），第一层是住的奴隶，第二层住的管家，第三层才是土司自己住的，然后第四层是供的神。共产党去了之后住二层，住管家那一层，所以共产党对自己的定位很有意思，这些细节对我很有用，这些文化现实对我的文本解释会有重要的意义。比如，我会到贾平凹的村庄里去看看，看看到底那儿是怎么回事，他的书法到底怎么回事，到底好不好，到底和当地的社区的文化活动有一些什么直接的联系。

但是从田野的角度来看，有两个问题，实际上这个问题是一个后现代的哲学问题，就是现实在那里但是你能不能溶进去，溶进去之后你又能不能如实地表达出来。这实际上就是一个后现代的问题，我觉得这是一个很切实的问题，就是真理的相对性，就是现实在那里，但是我们的表述是不是能够百分之百的正确呢，我觉得这都是不可能的，而且不同的人看法也不同。所以田野调查是有现实意义的，肯定要做，但是田调有一定的局限性，这两件事你都要在你的写作中充分地认识。

## 二、关于身份认同问题

问：从昆明会议您的发言以及您在川大的讲座里，我感觉到您对“身份认同”问题很重视，您说身份认同和文化归属是个每时每刻的问题。能具体谈谈吗？

王：我在讲身份问题的时候指两个方面。一个是，自己这样一个学者在澳大利亚生活的时候，我会每天遇到这样一个问题：我到底是，就是文化归属属于哪一个国家或者哪一种文化？可不可以同时属于两种文化？那么，同时属于两种文化到底是一种对自己生活的丰富呢，还是对自己生活的一种破裂？就是说你一个人要是有两种身份，尤其是两种比较强烈的、相互抵触的身份时，也许会给自己造成一种状况，就是没有办法对哪一边的文化都完全认同。

比如说，我在中国觉得自己很像外国人。因为很多思维，很多习惯，很多基本的常识我也不是很清楚。虽然样子是中国人，但是每天我自己遇到的很多情况，觉得自己不是中国当地的人。因为中国现在当地的人，哪怕是我自己的亲属，他们的焦虑和我的焦虑是不一样的。在西方，我又觉得自己很中国。所以经常我们都开玩笑说，像我这样的人呢，就是三明治中间夹的那一块肉，哪边都不沾。但是两边的事情呢，我们又都知道。所以身份问题实际上对我这样的人来讲，是一个生存当中每天遇到的一个问题，这是一个实际的问题。

但是作为学者来讲，是另外一回事，所以这是身份问题的另外一个方面。就是作为学者来讲，你是站在哪一个角度来看某一个具体问题。是站在西方看中国呢，还是站在中国、从中国的内部，从里面看到外面，把里面的事情写出来介绍给外面。这个立场问题很重要。这个很重要的问题就是说，你站在不同的角度，你看到的東西不一样。尤其是我们现在有了两种文化，有了不同观念以后，比如说，萨义德的“东方主义”，学者就需要自问：我是站在什么立场？这这也是一个实际操作的问题。因为这涉及你是站在哪个立场上看，你写你做的研究，写出来的成果，你的对象是谁。

这个问题我是很苦恼的。因为有时候我会想，我为什么把自己界定在西方的立场上？因为我生活在那里，如果我要跟我的同事一起对话，我写东西他们要能够认同，或者看得懂，那么我必须站在那边。当然，中国和西方也不一定是对立的关系。但是在外边看中国和在中国看中国，看到的東西不一样，提的问题不一样。比如说，那天听陈波老师的讲座，讲现在在尼泊尔的某一个域，这些人是怎么经历传统跟现代的变迁，我很想知道的就是，他是站在什么样的立场来关注这个问题，他由此得到的结论又是什么。结论其实就取决于你站在什么地方看问题。

## 三、关于“异化”问题

问：王老师，您研究中国，是您本来有中国的文化和传统。但是现在有很多西方的学者在研究中国。我记得您在昆明的时候引用了一位澳大利亚籍华人

欧阳煜的一句话，他说，中国人过去是被打击的对象，现在是被研究的对象，始终是被异化的对象。请您给我们阐释一下吧。

王：这个研究和被研究，被研究的人总是被异化的，正如表述和被表述的关系一样，肯定是有有一个异化的过程。你把很熟悉的东西如实地写下来，看起来却不对了，所以表述的这个过程就是一个异化的过程，你不可能完全地还原。这实际上就是后现代讲的文字和实体的关系；表述与被表述的问题。这个异化的过程，实际上也没有什么奇怪的。只不过呢，我认为，被写的人都会觉得，他写的东西有些不是那么切合实际，因为那个语言跟被表述的物体，总会有一定的距离，总会有一些色彩你觉得是添加了或者是减少了。

“异化”的问题，还有另外的情况。比如你们提到的就是我们中国这种主流写边缘的文本的研究，如说像《狼图腾》或者是迟子建的《额尔古纳河右岸》，这些由汉族人来写的，把别人的文化当成自己文化，以“我”的身份来写他文化，假定自己是文化的一部分。这也可能造成异化。比如，我前几年就看过《狼图腾》，当时经我的印象和疑惑就是，他怎么把别人的文化，就把它变成自己的一部分？这种族群的认同和族群的转移，我觉得这是一个文化的归属问题，而且感觉这是一种新的殖民现象，是一种新的文化殖民。

我去年在北京跟一个蒙古族的学者谈起过这个问题。我说，你们为什么不觉得反感，反而很欢迎这样的描述。他说，我们从来就是被人描述成野蛮、落后、肮脏的，现在有一个人出来弘扬我们的文化，从正面来表述我们的民族精神，（仿佛是他的代言人。）所以我们就很感激。

但是我认为这是一种新的文化殖民。就是说一个人会写，他有一支笔，有写的的能力，他就是一种权力的表示。这是福柯的概念。实际上，它不止是福柯的概念，还可以用弗洛伊德的这个心理转换的概念来看。就是说，手里有笔的人和手里没笔的人不一样。一个是权力的东西，是你有了笔以后，实际上是有一种优越感，就是你就有了对别人怎么样表述的这个选择的机会。那么，你可以做成是非常负面的，说他们是蛮荒之地。你也可以选择说，我现在想歌颂弘扬他们。这些现象，实际上从心理上我还可以讲一个，即弗洛伊德所言的，女性对阳具的羡慕 the pen is envy。后来一些女性主义作家就把它变成了 the pen is envy，就是你有笔我就羡慕你。就像中国以前美女爱书生一样，就是你总是会喜欢这个手里有笔，有知识，能够表述的人。

这样看来，那么现在这些少数民族如蒙古族，也是处于这种美女爱书生的情况。他们自己没有写出来，他们以前都是被别人写来骂的。那么现在突然有一个书生写了一个文本，对他们来进行颂扬，哪怕他们在这个过程中失去一些他们本来的这些文化，他们也觉得很感激。这跟福柯的权力叙述有联系，但是它也不是那么简单的权力。我有权力我就写你，这是一种弱势民族对“笔”的文化权力的羡慕。当然若从下面来看，你也可以说这种表述与被表述似乎的确弘扬了什么文化。

#### 四、海外中国研究情况介绍



**问：王老师，最后再请您为我们介绍一点海外的中国研究情况吧？**

王：你们经常所说的汉学，现在实际有两种含义，有两种不同的汉学。从前就是说对过去中国的研究，就是研究什么先秦文学、文字学、历史、传统文化的解释、考证等，这些叫汉学。但现在我们在外面做现当代中国的研究，我们不叫汉学，叫现当代中国研究。这里面是两个不同的英语词，汉学叫 Sinology，然后中国研究是 China Studies。它是两个不同的概念。如果做 Sinology，那么学者必须对中国的古典、中国的文言文非常地熟悉，对中国古典的这些文献相当熟悉。

而现当代中国的研究，有学科定位，比如研究人类学的，最关心的就是人类学的问题，媒体学的，就会特别关心的媒体的问题。但总的来说，西方的这个学院系统对他者的研究，非常细，投资很大。比如说，川大可能不会用很大一笔钱来做澳大利亚研究，但是悉尼大学却有很多的资金投入到做中国研究。比如在悉尼大学，大概有二十多个学者，在做各个不同的领域的研究。如对中国的政治科学研究，中国的社会，中国当代政治的研究，也有中国乡村的研究，但是人类学早就突破了对乡村的传统研究。另外有做中国高层政治的研究。比如说，为什么这一届的中央委员会是这样的？这一届的政治局会是这样的？有做中国现代社区管理研究。比如说，这个小区房子怎么修的，它的物业管理，居委会的关系是什么样。还有研究中国科技史的，有做汉语教学法究的，有做人类学研究的。人类学领域的现在在研究中国的待业青年。比如说中国现在的娱乐，老百姓怎么休闲。西方有个学者，写过一本书叫 china pastime，讲了怎么度过没有工作的时间，这些就是所谓的文化人类学。总之，领域非常宽广，不一而足。

— 完 —

## ● 信息快递

### 文学人类学研究入选 2010 年 国家社会科学基金重大项目

2010 年 9 月 20 日，全国哲学社会科学规划办公室公布了 2010 年国家社会科学基金重大项目（第二批）招标公告，“中国文学人类学理论与方法研究”入选国家社会科学基金重大项目。这是以“文学人类学”学科命名的选题首次入选国家社会科学基金重大项目。

本次重大招标项目共有 90 个课题研究方向，旨在以国家项目名义组织全国相关领域专家学者进行集体攻关，挖掘和保护我国丰厚的历史文化遗产，提升我国文化软实力，推动中华优秀传统文化走向世界，旨在推进学术观点、学术概念、学术语言创新，努力构建具有中国特色、中国风格、中国气派的，具有世界影响的哲学社会科学学科体系。

中国文学人类学自 20 世纪末以来发展迅猛，不仅建立了中国文学人类学研究会；召开了多次全国乃至国际性的研讨会；还创建了文学人类学学科点；创办文学人类学刊物；出版一系列文学人类学探索丛书，使文学人类学的影响力日益扩大，标志着该学科的发展进入了一个关键和重要的历史新阶段。“中国文学人类学理论与方法研究”入选国家社会科学基金重大项目，反映了国家扶持这一新兴学科的决心和力度，也预示了文学人类学学科发展上的重大机遇和广阔前景。

— 完 —

## 上海交通大学文学人类学研究中心成立

上海交通大学有 110 余年的悠久历史，其人文学科源远流长，人才辈出。交大历史上曾涌现出诸如唐文治、蔡元培、李叔同、黄炎培、邵力子、蒋梦麟、马衡、洪深、朱屺瞻、邹韬奋等人文社会科学领域的著名学者。进入新世纪上海交通大学着手构建人文学科新布局，志在成为学科基础厚实、育人贡献卓著、社会影响广泛、学术人才集聚、人文氛围浓郁的学术重镇。

本着建设“综合性、研究型、国际化一流大学”的目标定位，上海交通大学正在建设一批高水平、有特色的人文基础学科，30 余年来不断发展壮大的文学人类学便是重点发展的学科之一。随着上海交通大学文学人类学研究中心成立，文学人类学研究中心将作为该校重点扶持的新兴交叉学科和 985 基地建设，这也必将进一步促进文学人类学的蓬勃发展，让中国的文学人类学研究更具国内领先水平和国际影响力。

— 完 —

## 《文化遗产研究》 约稿函

各位同仁：

近年来，由于经济利益和政府部门的推动，国内的“文化遗产”事项已在现实和舆论的层面日益广泛地铺展开来，而学界对其的关注和批评——无论在理论还是案例上，却都处于明显的弱势状况。为此，四川大学国家 985 “文化遗产与文化互动”创新基地决定与西华大学“地方文化资源保护与开发研究中心”联合创办一份专门的学术期刊，名为《文化遗产研究》。

本刊创刊号计划于今年出版，以书代刊，内容由文化遗产问题展开，题目自选，体裁不限，既可是专题性的理论论述，也可为田野考察为主的研究报告，倡导多学科研究和学科整合，欢迎从文学、艺术、政治、经济、宗教及史学、哲学、人类学、符号学、传播学、文化研究等多维视角进行论述，尤其鼓励对现实问题有针对性的分析、论争以及中外间的综合比较。

欢迎关注遗产问题的学者赐稿，共同参与对遗产现象的学术提升。

敬祝大安！

《文化遗产研究》编辑部

2010 年 10 月 21 日

本刊联系方式：

地址：成都市望江路 29 号，四川大学文学与新闻学院，邮编：610064

联系人：梁昭、李春霞、李菲

电话：028-85412310（办），13982034360

邮箱：thisislzemail@126.com；fz75420@126.com。

— 完 —

## 编·后·记

早在对本期“通讯”的策划之时，我们就拟重点介绍中国文学人类学学会第五届学术年会。然而，当完成本期编辑时，距离这次大会的召开时间(2010年6月28日)却已长达半年之久。如此长时间的编辑原因，既与后期工作花费了整理者们的大量时间与精力有关；也与编者自身的时间限制有关。其实，所有参与大会后期整理的同学们，以及整理“论坛回顾”内容和会员资料的同学们，无不都是在繁忙的工作和学习中，抽出宝贵时间来认真完成这些琐碎工作。而这，需要太多的热忱之心和奉献精神！没有这些默默奉献的同学们，本期通讯的完稿几无可能。参与本期的各位栏目主持人、编辑、翻译以及美编等同仁们也是尽心尽职工作，学会的会长们更是一丝不苟地对编辑工作进行检查核对，确保了本期通讯的内容与质量。作为本期责任编辑，我谨代表学会成员对他们深表感谢。至于因各方面的原因致使本期通讯延期面世，在此也向各位致歉。

毫无疑问，正是因为有这些具有高度责任感、不断积极参与学会工作和“通讯”投稿、编辑的老师与同学们，我们的“通讯”才可能一期又一期面世，我们的学会也才能一直欣欣向荣。时间飞逝，一转眼，“通讯”即将迎来它的第三个年头。冬去春来，我们对来年的工作充满信心！

在此需说明的是，也许一些细心的会员和读者会发现，我们在编辑时会有意去掉来稿中突出论文cssci性质、或是去掉学者/作者介绍中的“博士生导师”身份字样。将学者们辛勤写作发表的论文进行某种等级排列，或用研究生导师来区分学者身份等本土“规则”，是否具有必然性？我们更愿意凸显论文内容和学者本身。还需要再次说明的是，“通讯”的各栏目主持人是流动的。如果您愿意默默奉献耕耘，如果您有相关策划与见解，我们都热忱欢迎您“承担”栏目主持工作，并可根据自己的研究领域、学术团队特点、或所在地域文化等方面，将栏目做的别具风格特色。让我们一起期盼以后的“通讯”更加完善、充实！

谭佳执笔

2010. 12. 20 于北京





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》 ～

总第五期

中国文学人类学研究会主办

2011.1



### 【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](mailto:cila2009@126.com)