

主持人语:

文学人类学学科在中国建立以来,一直试图突破单纯地移植西方的学科和研究范式。其方法是努力结合中国自身的历史文化和学术传统来探索中国的文学人类学方法,改变因袭西方模式、被西学话语遮蔽的可悲命运,促进中国文学人类学与西方的平等交流和深入对话。继承须续之以发展、借鉴须续之以创造,构建中国文学人类学自身的话语表述模式,成为其突破瓶颈之关键。

从中国自身的历史文化来看,如何对其进行表述成为中国文学人类学研究的重点。长期以来,在表述中国文化方面的困境是:以汉文书写为载体的中国传统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;以己作为文本的历史而言,“表述中国”则以“话本史”的样式与作为本文的“事本史”发生背离。

本期发表的文学人类学理论文章从多元共生与融合互动的族群及边缘文化视角,重新寻找“表述中国文化”的学术契机:徐新建教授的《表述问题:文学人类学的起点和核心》强调“表述”是人类学的根本问题,多层次探寻“写文化”的多元表述,可以从学理层面解决“表述中国文化”的困境问题;彭兆荣教授的《文学与学文:一个比较文化的视野》从新的知识场域反思文学,从不同的角度去阐释、理解日益僵化、窄化的文学诸问题,试图打破三千年来占据统治地位的王朝叙事范型;博士生王璐的《从“文本中心”到本文探求——文学人类学研究范式探析》以民歌研究为例,探讨了用文本/本文范式去解决“表述中国文化”困境的可能性;叶舒宪教授的《文学人类学:探寻文化表述的多重视野》借鉴西方关于荷马史诗研究的文学人类学多重视野,对中国文化和文明进行认识与再表述,进而总结徐新建《民歌与国学》、彭兆荣《文学与仪式》等文学人类学研究实绩和经验,最后结合“四重证据法”拓展的文学人类学多重视野,对文学人类学研究范式提出了总体设想。中国文学人类学殿堂的创新建构轮廓欣然可见,展示着中国文学的文化研究向更广层拓展、向更深层掘进的诱人愿景,我们继续期待着、关注着。

表述问题:文学人类学的起点和核心

——为中国文学人类学研究会第五届年会而作^①

徐新建

[摘要]对于一门新兴的人文学科而言,厘清什么是其学理的基本问题,关涉到它的基本定位和未来发展。本文由此出发,阐述文学人类学研究的起点和核心在于“表述”,并分析了表述的两种类型:“身体之言”与“媒介之语”。文章强调以文学人类学视野反思“文学”,目的不仅在于对民族国家、轴心时代乃至文明历史范围内的精英文本加以关注,而更在于超越既有的文字中心,从更宽广和更根本的视野里回归对人类多元表述的追寻。

[关键词]文学人类学;表述;学科;话语

中图分类号: I0-02

文献标识码: A

文章编号: 1004-3926(2011)01-0149-06

作者简介:徐新建(1955-),男,苗族,贵州贵阳人,四川大学中国民俗文化研究所教授,文学人类学专业博士生导师,研究方向:文学人类学。四川成都 610041

引语

在不断展开和推进的过程中,文学人类学需要自我追问和回答。本文的题目与第五届中国文学人类学研究会年会的主题相关,目的在于为关注“表述”话题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,提出一己之见,以供讨论。这样的工作是双向互

动的:没有元话语的建设,我们对世界的描述和认知都可能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。

需要指出的是,我们所面对的表述问题并非空白。仅就中国文学人类学研究会而言,以同样方式举办的年会就已开了四届。通过回顾,可以

看到表述问题差不多贯穿在历届的议题之中。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,我们是在不断更新,并进行必要的自我检讨。

在这篇专论里,我想强调的观点涉及以下五个方面:

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,现实和历史的核心理念就是表述。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”。

需要强调的是,“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。

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。^②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。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。^③

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:

“作为犹太人,他在基督徒中不是自己人。作为不入帮会的犹太人,他在犹太人当中不是自己人;作为说德语的人,他在捷克人当中不是自己人;作为波希米亚人,他也不完全属于奥地利人;作为劳工工伤保险公司的职员,他也不完全属于资产阶级;作为资产者的儿子,他又不完全属于劳动者;但他也不是公务员,因为他认为自己是个作家,而就作家来说,他也不是,因为他把精力常常花在家庭方面;但是在自己家里,他比陌生人还要陌生。”^④

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!^⑤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,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。现代汉语大多采用双音节的词。因此虽然都以文和本构成,但“本文”跟“文本”显然是不同的,使用时还常出矛盾。有的人以为它们是同义词,都是由西语的 *text* 翻译而来。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困井。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。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词语在做表述,既表述自我,也表述他者,表述中国,亦表述世界。殊不知这些表述所依据的“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”作出恰当的说明,而且不断发生激烈的内部争吵。这是现代中国普遍存在的表述危机。

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。^[1]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。

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”则是又不相异的另外一层。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”、Milky Way抑或是一度译成过汉语的“牛奶路”^⑥,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,汉学里面的儒学传统对这一点有过很好的阐释。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,足之蹈之也”。^{[2](P. 269-270)}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。我把它们都称为“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颠位置的文字。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、未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^⑦。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。”^[3]

第五,表述单位呈现的层次区分:从“自我”到“群体”再到“人类”

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,构成了人类从古至今在表述方式上的三层关联:

自我 —— 群体 —— 人类
(自叙事) —— (群叙事) —— (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,我们才能看出它的意义。以作家阿来为例,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。这一点很多人都没有看到。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^④;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。^{[4](序)}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。

结语

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。如前所述, 近代以来, 在人类学的“写文化”领域中出现了表述的危机。表述危机在西方, 主要体现为对经典民族志及其“科学外衣”的反思或反叛。但是我们这里讲的表述问题, 却不仅仅限于人类学写作。我的观点是, 作为现代汉语的特定术语, “表述”不仅是一个名词和形容词, 而且更是一个动词。因此, 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、研究朝圣、跳锅庄? 那不是要简单的去记录歌词或描绘习俗, 更重要的是观察和揭示其中蕴含的文化表述。

最后, 我想引述年会宗旨的相关陈述来收尾。这陈述由我起草, 经舒宪、兆荣等学者的多次补充修订, 可以说代表了我们的基本看法, 那就是——

回顾文艺复兴以来的历史, 由西学发动, 在全球范围的人文学界里, “文学 / Literature”已成为了意义重大并影响深远的核心词语。但无论在话语还是实践的层面看, 究竟何谓文学 / Literature 依然是值得追问的问题。以人类学经验和知识所积累的对“他者”及“自我”的反思, 以往对“文学”的界定、分类乃至阐释其实都受到文明话语的明显遮蔽。

如今, 在去文明中心的时代里, 我们以文学人类学视野反思“文学”, 并坚持以多元族群的相互对照, 去重解那些被称为或不被称为“文学 / literature”的人类行为及其多样作品。这目的已不仅在于对民族国家、轴心时代乃是文明历史范围内的“文字文本”加以关注, 而更在于超越以上既有框架, 在更宽广和更根本的范围里回到对人类多元表述的探寻。

由此我们提出与之相关的三点主张。其中除了前面提过的对“表述”这一词语的基本解释外, 还有针对本土境遇的看法, 即: 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。文学人类学研究者特有的学术伦理则强调: 1) 打破数千年来占据统治地位的王朝叙事范型, 从多元共生与融合互动的族群及边缘文化视角, 重新寻找“表述中国”的学术契机; 2) 彰显少数民族裔和弱势群体的文学表述意义, 探讨其对重建新的多元视角的中国文化观的资源价值。其中, 值得关注的议题有: 作家的文化认同: 单一族群身份与多重族群身份的文学经验; 作品的文化政治: 朝贡模式或离散经验的分析; 族群叙事、国家叙事、人类叙事这样的设想来自学理更来自现实, 既是期待亦是前景。

注释:

①这篇文章是在 2010 年第五届中国文学人类学研究会年会主题演讲稿基础上整理而成。发表时做了补充和修订。博士生龙仙艳协助录音整理, 与会诸友提供宝贵意见, 特致谢意。

②此类论述很多, 如 Hall S., & Du Gay, P. (1996), *Questions of cultural identity* London Sage Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities* London Verso Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*. Oxford Basil Blackwell 等。译成汉语的也不少, 可参阅: (法) 格罗塞: 《身份认同的困境》, 王鲲鹏, 社会科学文献出版社, 2010 年; (加) 卜正民、施恩德编著: 《民族的构建: 亚洲精英及其民族身份认同》, 陈城等译, 吉林出版社, 2008 年; 等等。

③关于哲学人类学及人观问题的讨论, 可参见笔者的另一篇文章: 《回向“整体人类学”》, 《思想战线》2008 年第 2 期。

④此语出自德国评论家龚特尔·安德尔。引文转自徐葆耕: 《西方文学之旅》, 河北教育出版社, 2003 年, 页 549~550。另可参见曾艳兵: 《无家可归的异乡人——卡夫卡的“归属”问题》, 《三峡大学学报》(人文社会科学版); 2004 年第 5 期; 页 49-54。

⑤引自叶廷芳: 《“灵”与“肉”的悖谬: 纪念卡夫卡诞生 120 周年》见叶廷芳的博客专栏: <http://blog.china.com.cn/yetingfang/art/192432.htm>

⑥在近代中国的翻译史, 曾有人把 the milk way 译作“牛奶路”。为此, 鲁迅还与之产生过论争, 并专门著文嘲讽说“看惯了罐头牛奶上的文字, 有时不免误译: 是的, 这也是无足怪的事。”参见鲁迅《风马牛》, 载于《北斗》1931 年 12 月 20 日。

⑦关于从文学人类学角度关注并分析影片《阿凡达》的论述, 可参见叶舒宪: 《阿凡达: 新神话主义的启示录》《文汇报读书周报》2010 年 1 月 22 日。

⑧参阅阿来: 《尘埃落定》, 人民文学出版社, 1998 年; 《格萨尔王》重庆出版社, 2009 年。

参考文献:

[1] 萨义德 (Edward W. Said) 著, 李自修译. 世界·文本·批评家 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009

[2] 毛诗正义 [A] / 十三经注疏 [C]. 北京: 中华书局, 1980.

[3] 徐新建. 沿河走寨“吃相思”: 高安歌会考察记 [J]. 民族艺术, 2001(4); “墨尔多”之歌: 多样化的文本和实践 [J]. 民族文学研究, 2009(3).

[4] 徐新建. 帝国轮替中的认同演变 [A] // 从民族记忆到国家叙事 [M]. 四川文艺出版社, 2010.

收稿日期: 2010-11-10 责任编辑 吴定勇