

当前位置: [网站首页](#) > [学术争鸣](#)

本土文化自觉与“文学”、“文学史”观反思 ——西方知识范式对中国本土的创新与误导

叶舒宪

内容提要 本文基于人类学的本土文化自觉立场,提出对西学东渐以来中国的文学观和文学史观,以及在此基础上建构出的“中国文学”学科,做批判性的反思,质疑其西化的现代性范式的普世合法性,揭示其遮蔽、割裂本土文学特性和丰富性的负面作用,并针对性地提出“活态文学”等三组具有还原性的认识策略,打破随着西学东渐而在现代大学制度中建构出的学科本位主义,倡导一种着眼于“地方性知识论”的本土观点,论说重建适合本国国情的文学和文学史观的必要性与可行性。

引论

所谓“文学人类学”,在文学专业方面通常是指以文化人类学(以下简称人类学)的视野看待、思考和研究文学的学问^①。显而易见,这是在20世纪迅速发展的新学科——文化人类学的影响下出现的一个跨学科领域。综观人类学这门新学科的优势和跨学科影响力,有两大原因值得注意:一是作为该学科基础与核心的文化概念对原有的人文、社会科学诸学科都有巨大牵引力和穿透力。文化概念提供的宏观整合性视野是文、史、哲、政、经、法等所有学科都没有也都需要的,因而自然发生了超越学科界限的新知识整合与重建过程。目前这个过程依然呈现方兴未艾之势,给各个学科带来与时俱进的变革机遇。二是人类学自身显示出极强的自我反思与自我超越特性,引发和促成了后现代和后殖民的知识观大变革——自古希腊以来的西方知识体系和认知范式的普世合法性问题,第一次遭遇到文化相对主义原则的全面质疑。放弃西方中心主义的科学主义目标而转向人文性的文化意义理解的阐释人类学派,后者提出的“地方性知识”概念,在学界直接催生出全球性的本土文化自觉浪潮和文化寻根运动。非西方的民族国家如何给现行的知识传承——大学教育制度“去西方中心”和“去殖民化”,成为本土文化自觉的一个突出表现。中国内地近十年来的国学复兴热潮,可以看作“全球地方化”的国际文化寻根运动在本土的余波。

除了文学人类学以外,近半个世纪以来受到人类学的直接和间接影响而发展起来的学术潮流还有:20世纪后期国际史学界催生出新史学革命——从以前的帝王史学与英雄史观,转向社会文化史和俗民生活史;哲学界先后产生出现象学革命、解构主义运动和后现代知识观的革命,科学哲学方面有建构主义学派的问世;社会科学方面有政治人类学、经济人类学、生态人类学、艺术人类学、医学人类学、教育人类学等诸多边缘学科的兴起。

就国内而言,史学界方面历史人类学异军突起,中国哲学界关于“中国有没有哲学”的反思性论辩,均值得注意。相比之下,文学方面的情况还显得相当的沉寂与滞后。这里的热点争论也有,如重写文学史的争论,以及文学与文化关系的讨论。还有文学与生态、文学与经济的讨论等,虽表现出跨学科的意向,但终究限于学科本位主义的视野束缚,对构成“中国文学”学科基础的西方现代性文学观及知识范式,没有根本性的触动,缺乏本土文化立场的反思与批判。

随着大国崛起的时代需要,面临如雨后春笋般的国学复兴热潮,当年西学东渐冲击下被当作反面教材

 收藏文章

 阅读量[402]



周访问排行	月访问排行	总访问排行
● 鲁迅和许广平犯有“通奸”罪吗?		
● 现实主义还是色情主义?		
● “一切好诗到唐已被做完”了吗?		
● 不要把张爱玲和胡兰成混为一谈		
● 论中西文人女性人体描写的审美特征...		
● 文学如何向现实“说话”		
● 新诗创世何劳胡适尝试		
● 当代文学的若干问号		
● 期待新的中国文学批评史		
● 暧昧的“民间”：“断裂问卷”与90...		

网友评论 更多评论

如果您已经注册并经审核成为“中国文学网”会员,请 [登录](#) 后发表评论; 或者您现在 [注册成为新会员](#)?

诸位网友,敬请谨慎网上言行,切莫对他人造成伤害。

验证码:

的《论语》、《孟子》等儒道经典，居然重新成为当今媒体追捧的对象，在没有严肃的学理审视下出现众声喧哗状态，大有呈现为虚假繁荣的危机征兆。凡此种种，表明国学价值的重估亟须一种基于文化自觉的反思性认识。

正如当今思想者在启蒙运动过去数百年之后还要不断重新发问“什么是启蒙”一样，反问大家习以为常的初级问题，实际意味着对启蒙的质疑和再启蒙。

被业内大多数人视为理所当然的“中国文学”这个学科，其实是在西方literature(文学)观念输入的背景下，被人为建构出来的一套现代学术话语。按照这套话语所讲述、所传播的“中国文学”，相比这套外来的学科话语进入中国之前的时代，究竟是距离我们中国文学的现实存在更切近一些呢，还是更遥远一些？此一追问是本文要揭示的核心问题。

人类学认为每一种文化都有其独特的精微特质，这往往是无法通约的，即无法用普遍性的理论和概念工具加以准确把握的。像针灸所赖以存在的穴位经络观念，至今无法用西化的科学仪器如X光机所把握和认识。人类学者的主要工作就在于认识和理解每一种文化的特性所在。惟其如此，人类学主张要尊重每一个文化所特有的“地方性知识”，避免用西方的思维和概念架构对本土的知识经验做硬性的肢解和切割。其直接的结果就是质疑和追问：现有的被当作合法化和权威化的学科划分，原来是未经过我们本土文化立场论证和筛选的舶来品。“中国文学”学科赖以建立的文学观和文学史观，围绕着这两个关键概念而建构出的整个理论体系和概念工具，基本上都不是出自“中国”，而是随着近代丧权辱国的不平等条约及西方式的大学体制在中国的建立而传播进来的外来文化成品。又由于西方式的大学分科体制在一个世纪以来的中国获得飞速蔓延，包括笔者本人在内的所有文学专业人士，都是由这一套未经证明其普世合法性的外来学科塑造出来的。这种文化移植与塑造的后遗症在于，使当事者难以超脱和超越自己的学科专业，滋生出一种根深蒂固的学科本位主义心态，或者称学科自闭症。其症状表现有：不但不能有效的自我反思和批评，而且会放任和纵容学科本位立场的知识生产——制造出无限制地自我重复的产品——千人一面的“文学概论”、“美学原理”②与“中国文学史”(据统计，百年来由文学研究界生产出的形形色色的“中国文学史”书籍已经多达1600余种)③。如果没有一种带有根本性的学科合法性反思运动，自我复制式的重复生产格局还会惯性蔓延下去，并且愈演愈烈，积重难返。

从人类学认识所提倡的本土立场看，当今的文学专业人士在思考“中国文学”、“中国文学史”问题时，只有对象素材是中国的，而思考的概念、理论框架和问题模式都是照搬自西方的、现代性的。这样的一种理论观念上的先天限制，使得无论“重写”的动机如何，都无法获得超越的基础条件。这就难免使形形色色的“重写”蜕变成换汤不换药的局部变化和总体重复。人类学关于“写文化”的方法争论④，在很大程度上足以给文学研究者提供借鉴，促使我们重新开启文化自觉之门，对长期以来信奉为放之四海而皆准的西方观念和理论范式，给予清理和批判，重新权衡其应用于中国文学实际时的优劣和利弊。从本土的地方性知识角度，反观本土文学所特有的因素，重建思考文学史问题的观念构架。

对当今学院派奉为圭臬的文学观和文学史观，如何才能揭示出其人为的学科建构特征呢？若采用现象学的还原性认识(“回到事物本身”)和后现代批判的话语分析，是较为方便的一种门径。

先不论由中国内部的多地域与多族群造成的文化多样性问题，仅就占主导地位的华夏—汉族的文学观而言，只需要回头看看孔子时代的“文”，萧统《文选》时代的“文”，以及二十四史“文苑传”所罗列的文人群体，再对照一下今日文学理论和文学史著述中的文学概念，其间的文化差异问题就会一目了然。简言之，中国古人讲的“文”、“学”及“文学”均出于广义的概念，可从“人文化成”和“人能弘道”的宇宙意义层面给予天人合一式的深度理解。而“文”与“气”的特殊关联，则为天人合一式的中国宇宙观与人生观找到至关重要的契合点⑤。这无疑是最具文化特色的中国文学要义之所在。可是流行在大学中文系的西方范式的文学概论却以关于文学的“宏大叙事”(如论说文学的阶级性、党性、人民性等)为能事，恰恰忽略了本土文学观特有的人文价值精髓。

从有“中国文化圣经”之称的《论语》着眼，“文”本为文辞，是用口说或口唱的，可以不依赖文字书写而独立存在和传承。“学”同样植根于口传文化的教育传统。恰如《论语·先进》篇所发问：“何必读书，然后为学？”文字学家根据甲骨文的用例指出，“学”字意义在殷商时代包括“教”与“学”的双向传播过程⑥。到了孔子所强调的“学而时习之”，已经发展为培育君子品格乃至“内圣”境界的自我提

升的方式。即“通过口耳之间的不断重复的经久训练，达到身心统一的至高人格修养境界。作为对话录的《论语》是这种学习方略和这种人格境界的最好见证”^⑦。就是这样充分体现本土文化特色的“文”与“学”，在西方的literature观念输入以来，逐渐被遮蔽和淡忘。甚至口头对话录的《论语》，也被西化的文学观误解为孔圣人书写的“散文”。如此张冠李戴的尴尬局面居然在我国的高等教育中不受质疑地流行了一个世纪。至今的《中国文学史》类教材依然人云亦云地将《论语》划归“先秦散文”。

这个例子说明，随着西学东渐而舶来的西方现代性的“文学”(literature)话语建构，如何借助于西化模式的现代大学制度，完全取代了中国本土文化特有的异常深厚的人文学术与教育方式。

诚然，西方现代性的文学观传播到中国，自有其摧枯拉朽和引导知识创新的积极作用。自新文化运动的大力宣传以来，这些作用早已经为我们所熟知。其中最重要的两个方面是：

其一，本土汉族传统的文学观是在“诗赋取士”的科举制度下建构起来的，所以向来以“诗文”为其正统，诗骚辞赋的地位在早期至高无上。本土的文学批评理论也基本上是诗文评类的一统天下，没有给小说和戏剧以同样平等的地位。也没有给民间文学的作品相应的合法地位。在正史的文苑传里，唯能看到各个时代较为显赫的诗文集作者，而看不到给小说家戏剧家留有什么样的位置。西方现代性的文学观的输入彻底改变了这种局面，诗文一统天下的千年格局被打破以至终结，小说、戏剧后来居上，成为文学的大宗和新正统样式。

其二，西方范式的文学批评取代本土的诗话词话与评点式传统，建构起多学科角度的理论批评体系，使得文学与意识形态、文学与社会、文学与时代、文学与政治和经济等多维问题得到前所未有的关注与研讨。神话和史诗等一批外来术语的输入，直接催生了现代中国的神话学、史诗学研究潮流。

外来的西方文学观给本土所带来的上述积极变革，当然也有相对不积极的一面，导致本土传统付出某种牺牲和代价。如伴随现代中国文学中小说的发达过程，是传统诗国的没落。而像辞赋一类本土特有的文学样式，几乎面临灭绝的际遇。不过，更加值得反思的，还不是这些本土文学传统不可避免的牺牲与代价，而是随着西方文学观、文学史观的学科建制化、普及化过程，千人一面的西式文学教育范式所造成的巨大负面作用——学人对本土文化现实的日渐疏远和陌生化，对本土文学现实的切割、遮蔽、误解，以及此种遮蔽在一个世纪以来的知识传播过程中积重难返的误导效应。

二

西方文学观移植到中国，受到新文化和新文学运动倡导者的一致推崇和喝彩，在当时条件下难以意识到其潜在的巨大副作用。新中国成立以来大学教育中再度照搬来前苏联的“文艺学”学科观念，相当于西化范式的二度移植。这一次也同样没有得到任何本土方面的理性筛选、认证过程，就被当作“真理”一般在中国传授普及。这两次理论移植照搬的结果，强化了画地为牢、胶柱鼓瑟的西方现代性“文学史”观。笔者曾指出：

植根于西方现代文学创作实践的现代的文学观是以典型的四分法来规定“文学”之领域的，那就是诗歌、散文、小说与戏剧。这样的四分法文学观传入我国以后，迅速取代了本土的、民族的传统文学观，成为推行西化教育后普遍接受的流行观念，即无须为其本身合法性提供任何证明，也无须为其在中国语境中的适应与否做任何调研或论证。一部又一部的文学概论，一部又一部的中国文学史，都是以同样的舶来的四分法模式来切割和归纳中国文学的实际。其结果就是我们文科师生多少代人沿袭不改的教学模式：带着四分色的有色眼镜来看待自己民族的传统文学发生发展的历史。于是，大同小异地要从先秦诗歌和先秦散文开始，因为戏剧和小说都是在非常晚的时代才进入文学创作并成熟起来的。小说与戏剧在中国文学历程中的这种晚熟性，也就注定了先秦两汉魏晋南北朝的文学主流只能是“诗歌”“散文”这样的二分天下了。于是，诸子散文与史传散文相区别，也就把先秦文学的散文一面基本穷尽了。《论语》被光荣地纳入到“诸子散文”的范畴之中，殊不知孔子自己的时代还根本没有这样一种“散文”的概念和相应的意识，更不用说写“散文”的闲情雅致了。^⑧

西方现代性文学观四分法的误导与遮蔽之所以不能引起本土一方的警觉，一个关键因素是它被奉为放之四海而皆准的普遍“科学”。在“赛先生”蜕变为科学主义的普遍盲从的语境中，打着“科学性”旗号的“文学史”写作模式获得了类似古代经学一般的权威性。不论是以浪漫主义、现实主义的矛盾斗争为主线，还是以儒法斗争或者人性论标准为主线，该模式的百年误导，突出地表现在其“科学的”分类对本土文学丰富性多样性存在的无视和蔑视。这样的遮蔽效应在西方文学史想象中同样严重。如德国人类学家伯

克特所指出的：人类文学从讲故事开端，然而，

多年以来，现代文学倾向于将故事排斥在外，一些同样世故化的电影也拒绝将故事纳入自己的范畴之内。我们的宇宙保留了故事这种古老的传统因素，但是却将它们丢在了那些比较危险的领域之中，时常引起争议。一些古老的童话开始枯萎和退缩，尽管它们依然被一些心理机构用来作为治疗的工具。在改变世界的发展方面，故事的价值依然没有得到重视，所有这一切都使得我们处于一种极其孤独封闭的个人生活空间之中。伴随着故事的死亡，接踵而至的乃是人类生活意义的丧失。^⑨

西方现代建制的人文学科把语言文学作为单独的一门学问，但是却因为书写中心主义的制约，专注于咬文嚼字式的书面文学的探究，忘记了文学发源于人类的口头讲述。神话作为讲述故事的早期形式，又是同先民的信仰和仪式活动密不可分。台湾人类学家李亦园院士说，一个忘记了自己特有的神话故事的民族，就好像一位不会做梦的个人，终而会因创意的丧失而枯耗至死^⑩。

在神话观念支配下的仪式性讲唱活动，正是各个民族文化特有的早期文学样式得以发生的现实土壤。古汉语书写的最早之书《尚书》，就包含有“典、谟、训、诰、誓、命”六种“文体”（实为“语体”），没有一种能够简单地比附于西方的“散文”（prose）概念。当我们习惯了用“先秦散文”的西化有色眼镜去看本土的文学现象，“典、谟、训、诰、誓、命”六种语体背后的代圣立言的神圣语境，就会被今人彻底忽略掉。这就好比用单一的“雪”这个概念来替代北极圈的爱斯基摩人关于雪的二十几种区别性名词一样。其结果不是对雪这种自然现象的精微洞察，反而对雪的丰富多样形态的遮蔽。同样，“先秦诗歌”的概念不仅无助于对风雅颂和赋比兴的深入体察，反而助长了笼统模糊的认知习惯。

三

从人类学的“写文化”方法大论辩，到后殖民时代各个本土文化的重新自觉，对我们反思西方“文学”与“文学史”观念输入中国的负面作用提供了理论武器和时代契机。面对一个世纪以来西化的“文学”和“文学史”观念的误区，需要清理批判的三大症结是：A.文本中心主义；B.大汉族主义；C.中原中心主义。

针对以上三个症结的纠偏工作，首先需要重建人类学的文学观，其宗旨是按照文化相对主义原则，最大限度地体现中国文化内部的多样性，以及汉文化内部的多样性。比如说，如何辨析楚文学与秦文学的各自文化源流及特征；如何区分发源于东海蓬莱仙山的东部神话想象与发源于昆仑食玉信仰的西部神话观念，等等。有无数细分的子题目可以去挖掘，探讨新问题的空间异常广阔。以下提出并分别论述可操作的三组纠偏性的

关键词语：

1.活态文学VS固态文学

20世纪80年代以来，从书本上作业的“原型批评”，到文学人类学的“活态文学”实地调研，这个发展过程大致体现了现象学意义上“还原”性认识方略。所谓“活态文学”，是指相对于被文字文本固定化的文学作品，至今依然活在百姓生活之中的文学现象，又可称“原生态文学”。在文学人类学潮流到来之前，是民俗学和民间文学领域从事这方面的研究，有人称之为现代人文学科中一场“眼光向下的革命”。20世纪后期，受到以田野作业为特色的人类学诗学、民族志诗学等学派的刺激，在学院派的文学研究者中，也兴起一场对“原生态文学”或“文学原生态”的再发现与再认识。伴随这一转向，使得本本主义的文学概论中聚讼已久却说不清的一些问题，豁然开朗。如诗人的迷狂状态问题，咒祝性的文学能够禳灾治病的功能问题。

以女娲神话的认识为例，在固态文学的狭隘视野中，汉语文献中记载的女娲故事，无非是《山海经》、《楚辞》与《淮南子》那几部古书的零碎叙事。而活态文学的观念却将视野引向更加广阔的“文化文本”（culture as text）语境：从黑龙江到台湾岛，女娲补天的神话流行在除西藏、内蒙以外的整个中国大地上⁽¹¹⁾。在无数娲皇庙、娘娘庙的祭台下，善男信女们至今依旧给他们心目中的至上女神奉献香火和礼赞之辞。这种现象，绝不可能在今日希腊雅典的女神庙里看到。相形之下，号称瑰丽而完美的古希腊神话只不过是早已脱离了信仰的语境文字叙事而已，而中国的女娲神话却堪称历经数千年却未衰的活的信念。文学研究者如能亲自到河北涉县的隋代建筑娲皇宫，考察每年三月的女娲祭祀大典情况，体会一下数以万计的晋冀豫三省乡民徒步行走赶来祭拜女娲娘娘的虔敬与欢欣，就自然会对中国神话存在样态的巨大生命力，产生一种完全不同于书本知识的洞察。古老神话活跃在俗民百姓精神生活中的现实功能场景，将使文

学概论教科书上的教条文字显得苍白和空洞。

在《希腊神话与仪式中的结构和历史》序言中，人类学家瓦尔特·伯克特这样写道：

在希腊文明中，我们看到神话以一种特殊的方式支配着艺术与诗歌，那是一种神话复合体，后来变成了文化发展的主要建构力量，并且在许多世纪中成为标准。我们看到理性的语言与思想在没有完全和神话相分离的状态下如何寻求独立解脱的。在许多其它文明中都有更大规模的、更加丰富多彩的神话复合体；在希腊以外也有更加奇异、更加精制的仪式活动。(p.x.)

被假定构成人类本性的那些东西，其实就是在迄今为止的一种独一无二的历史过程中发展起来的人类的传统。从这一视角看，人文主义就会最终与人类学相融合。(p.xiii.)

河北涉县的女娲祭典，甘肃西和县的七夕节纪念礼俗，海南省琼海县的正月保平安雉仪，都属于伯克特所说的那种神话与仪式的复合体。它们的存在给中国人文传统延续不衰的生命力提供了宝贵的见证，它们为文学研究者带来的想象和启发将未有穷尽。

据涉县文史馆的史安昌先生提供的方言资料，对女娲神话的理解能够得到地方性知识的生动补充。在涉县的方言中，对母亲的称谓——“娘”，念作“nia”。而其它的地方没有这样的念法，唯独涉县这一带地方保留着这一古老的叫法。据，当地老人称，这个“nia”的叫法，是由“女娲”二字的合音而来，如果将“nia”写成汉字，即是“女”字中间加一点。史安昌认为这一方言现象中蕴藏着某种远古文化的信息：在那远古的女娲时代，人们对自己的母亲最早的称谓是什么？很可能是直呼其名。女娲既是人类始母，那么“女娲”二字自然就是对母亲的称谓了。只不过念的多了，快了，很自然的就把“女娲”二字浓缩在一起，只念“女”字的声母和“娲”字的韵母，念为“nia”了。后来，随着人类的繁衍，为了区分自己的生母和始母的不同，又创造“女”字中间加一点的“nia”字。这“nia”字，在任何字典中都没有，唯一存活在涉县民间的百姓心中(12)。

关于活态文学所蕴含的理论意义，在甘肃夏河县的藏族《格萨尔》艺人嘎臧智化那里，也提供了足够的活教材。他不仅以讲唱一部作品长达2800小时的超凡记忆力，让所有读书识字的人感到不可思议，而且他的艺人兼医师的身份，也给文学治疗或者艺术治疗的可行性做出切实的证明。从嘎臧智化这里，还可以启发思考口传文化的记忆广度，反观“古诗三千”之说，探索被文字书写制度所阉割掉的丰富文学矿藏。西方人类学诗学一派提出要在古希腊史诗文本背后去发现“歌唱的”荷马，而我们眼前的嘎臧智化分明就是荷马再世或“活着的荷马”。

活态文学的研究还能够相对地还原固态文学所由发生的活态文化语境。如从活的“国风”——西北的“花儿”习俗考察被文本化和经典化了的《诗经国风》。

从天人感应思维与禳灾戏剧演出的实际效果，透视《窦娥冤》的民间审判性质与祈雨祭祀功能(13)，等等。

2.多元族群互动的文学VS单一的汉字文学

大汉族主义支配下的中国文学史告诉人们：《西游记》是明代汉族作家吴承恩创作的汉文作品。在新发现的敦煌榆林窟和东千佛洞的西夏壁画中，学者发现了孙悟空为唐僧牵白龙马，翘首仰望水月观音的图画。西夏为与北宋抗衡的党项人国家，其族源为古羌人，曾流行对猴祖图腾的崇拜。西夏的西游故事壁画，表明古代羌(藏)文化的猴神崇拜如何接引印度的猴行者叙事，并早在《西游记》问世前三百年就展开了图像叙事的孙悟空辅佐唐僧取经故事，从而改变了汉族叙事文学中以《白猿传》为代表的淫猴形象，为吴承恩的小说中的正面神猴形象塑造开辟了道路。近十年来国内的《西游记》研究发生“西移”现象，诉求于羌汉文化互动之中的重要新线索。这一学术动向表明，在考察中国文学史问题方面，以往的单一族群的封闭视角，正在被多元互动的视角所改造和取代。由此带来的启悟效应是前所未见的。在跨国的中印比较文学视角中讨论不休的“孙悟空国籍”问题，由于境内少数民族考古材料的发现，拓展出新的研究空间。

从多元族群视角看待“中国神话”这一概念，可以引向对“神话中国”的再发现。从20世纪末期在全国范围内以县为单位而编辑的“三套集成”的规模看，多民族神话传说的资料收集整理工作是非常繁重的。云南省仅一个县就有活在民间口传状态的数以百计的神话。而昔日被当作一个少数民族的台湾高山族，经过人类学的族群识别，现在已经分化为十二个不同族群。“中国神话”这一命题的巨大外延于此可窥视到一斑。那么，在这个理论性的命题之下究竟存在多少不同的神话样态呢？具体说来，在中国神话的

概念下可以划分出四个子类：

a汉族的汉文古籍记录的文本神话；

b汉族的各地民间的口传神话；

c少数民族的文本神话(又包括汉文记录的和少数民族文字记录的)；

d少数民族的口传神话(14)；

可以期待的是，综合运用这四方面素材而构思出的“中国文学史”，将会获得异常的立体维度效果。

3.口传文学VS书写文学

文学人类学的文学观是一种宏观的整合性文学视野。书写的文本在这个大视野之中，既不占据首要的位置，也不会享有文字独尊的特权。三、四千年以来的成文历史，不应成为培育文字自大狂的温床，只能相对地还原到十万年之久的口传文化史的末端来认识。这样的相对化处理，文字神圣(参考仓颉造字，天雨粟、鬼夜哭之神秘化传奇)之正统信念被祛魅，书写的文学和没有书写的文学平起平坐。只有这样，民间口耳相传的文学才得以真正摆脱千百年来的下里巴人地位，获得“口传与非物质文化遗产”的珍贵冠冕，让那些身怀绝技的吹啦弹唱歌手们，有史以来第一次获得和李白、杜甫、关汉卿、曹雪芹同样尊贵的文学光环。尽管他们所代表的讲唱表演的遗产正在面临比藏羚羊还要严峻的灭绝危机(15)！

文学人类学研究不仅是要像《歌谣周刊》派那样，倡导文学研究者走入民间搜集整理诗歌谣谚，更需要借助于人类学对广大无文字社会文化传承方式的洞察，反思汉语书面文学发生的文化语境和口传渊源，达到超越文本中心主义的深层认识。根据最近的研究，《诗》《书》《礼》《乐》的口传性质及仪式渊源，正在逐渐清晰地浮出水面。如何想方设法地完成当初那种神圣的口传文化语境之还原工作，而不是按照后代书写文明的惯例去以今度古，是理解早期文字文献特点的关键。在这方面，有两个相互交织的要点需要注意：其一，言说行为是早期文本记录的重点，包括讲唱歌舞音乐的一整套，相当于所谓“礼乐”；其二，这里所指的言说行为具有神圣性语境，即有特定的宗教信仰和仪式活动为其大背景。

被误解为先秦历史散文之源的《尚书》，其实就是上述宗教性言说行为的产物。

刘师培《论文杂记》云：“中国三代之时，以文物为文，而礼乐法制，威仪文辞，亦莫不称为文章。推之以典籍为文，以文字为文，以言辞为文。……后世以文章之文，遂足该文字之界说，失之甚矣。”(16)先秦时代的文章是以口说的文辞为主的，而以典籍与文字为“文”，是在以口说文辞为文的基础上“推之”而来的引申义。在后来的书写中心主义和文字至上观念作用下，引申义逐渐取代了本义，“文”就成了书写之文的专用词，可谓“青出于蓝而取代蓝”。

关于《诗经》的口传文化渊源，较容易理会。《尚书》的情况则稍微隐晦。受制于书写条件，古人“作诗”实为“作歌”，如《小雅·何人斯》所说：“作此好歌，以极反侧”。既是作歌，当无需笔墨竹帛之费，开口唱出便有了。与当今的诗人操笔而“写诗”完全异趣。还有相当一些诗歌不用书写也不用歌唱，用诅咒祝颂一类的叫喊就可以成功。这样的口头言说功夫是远古时代的萨满、巫祝们金口玉言传统的延续，不宜误解为书写文明的创造。有关“誓诵诗”问题与先秦的盲官记诵制度，笔者在另书有所考察(12)，这里仅就《尚书》的口传文化渊源，稍作申述。

《尚书》乃华夏文明最早的书写文本、最早的史书、最早出现的经典之一。汉孔安国《〈尚书〉序》：“举宏纲，撮其机要，足以垂世立教，典、谟、训、诰、誓、命之文，凡百篇。”从现存《尚书》的内容判断，多为君王言语活动的口传记忆。如“诰”、“训”、“誓”这些篇名所示，多为“言”说的产物，且发言主体一般为帝为王，其由来相当久远，大大超过后人所理解的个人创作之书写文学。更不会是什么想当然的“历史散文”。刘勰《文心雕龙·史传》：“唐虞流于典谟，商夏被于诰誓。”范文澜注：

“《尚书》所载皆典谟训诰誓命之文。”如果从唐尧虞舜的年代开始算，距今约4500年。相当于新石器时代考古学所命名的“龙山文化”时期。那时汉字尚未得以发明和使用，此类“典谟训诰誓命之文”的本相，不大可能是书写的文本，只能以口述耳闻的听觉记忆体形式代代相传。《谷梁传·隐公八年》：“诰誓不及五帝，盟？{不及三王。”范宁注“诰誓，《尚书》六誓七诰是其遗文。五帝之世道化淳备，不须诰誓而信自著。”从这种自先秦就流行的观点看，诰誓作为体裁，应该在五帝时代以后才流行。既然起源于人取信于神的祝告、祷告或者告白，起初当为一种口说的“语体”，后来才逐渐在书写文化中演变为“文体”。从汉代开始，“诰誓”一词干脆成为借指《尚书》的代名词。《文选·班固〈典引〉》：“帝者之上仪，诰誓所不及已。”蔡邕注：“本事曰诰，戎事曰誓。”吕延济注：“诰誓谓《尚书》也。言汉帝

之仪则，《尚书》所载亦不及也。”蔡邕把诰和誓区分开来看待，其差异在所言说的内容方面，而不在言说形式本身。这就点明了这两个从“言”的字皆来自古之圣王口头言说的活动。诰誓连言，成为《尚书》的代名词，这便充分揭示出其来自口传文化的根脉线索。

今日治《尚书》的学者认识到，在其二十八篇中，通假字使用的频率超出所有其他的经典，而且一些特有的通假字用法根本不见于他书(18)。这就意味着在口传到书写之间的初始转换阶段的一些用语特色，随着书写转换的完成，过渡阶段结束，也就自然消失不用了。《尚书》同口传文化的渊源关系还有另一个重要标记：作为早期“文献”的《尚书》，其作者竟然不会使用作为文言文标志词语的“者”字(19)。而在它的后继者《左传》和《史记》中，“者”字出现的频率分别为552次和612次。这个数据的对照表明，从脱胎于口语表达的《尚书》到后来的书面语写作的史书，发生了非常鲜明的用语习惯的变化。

抛弃“先秦散文”之类的伪科学概念，在书写文本的遮蔽背后去探寻古老文学的口头渊源，揭示其源流与体裁的丰富多样性，应是未来建立本土的文学史新观念的一个起点。“历史散文”概念遮蔽下的《尚书》“文体”渊源的追溯，会引导学者进入远古歌者和说者的通神语境的再认识：诰与誓的口传根源，在于巫祝卜筮与萨满的祝告祷告类行为。对此，饶宗颐的《中国古代文学之比较研究》一文第二节“诅盟与文学”(20)，李学勤的《〈尚书·金縢〉与楚简祷词》等，已经做出具有本土特色重要的辨析。徐梵澄《异学杂著》更大胆提出，古人顶礼膜拜的文字经典“十三经”其实也大都出自口语的实践(21)。甚至古书中开篇的习惯用语“曰若稽古”或“王若曰”，也是通神通灵的神圣语境的标记遗留到书写文本中的符号(22)。

综上所述，以“活态文学”为主的本土文学观的重新建立，将是重建“中国文学”学科的基础性工作。期望业界同仁的不懈努力，终究能够带来本土文化自觉的学术范式变革。

注释：

①相关的论述参阅方克强：《文学人类学批评》，上海社会科学院出版社1991年版。程金城主编：《文艺人类学的理论与实践》，民族出版社2007年版。拙著《文学与人类学》，社会科学文献出版社2003年版。

②据统计，自1980年到2002年，中国内地出版的《美学原理》类著作总数多达241种。参看《20世纪80年代以来美学原理著作的系统研究》，中国人民大学博士论文，2005年。

③参看《社会科学报》(上海社会科学院)2006年的相关讨论。

④“写文化”的争论，始于80年代中期两位新锐人类学家克里福德和马库斯合编的那本引起广泛讨论的文集《书写文化：民族志的诗学与政治学》(G. Clifford and Marcus ed., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.)，到90年代后期更年轻的三位人类学讲师合编的《书写文化之后：当代人类学的认识论与实际》(Allison James, Jenny Hockey and Andrew Dawson ed., *After Writing Culture*, Routledge, 1997.)，以及女性主义人类学家编的《女人书写文化》(Ruth Behar and D.A. Gordon ed., *Woman Writing Culture*, Berkeley: University of California Press, 1995.)，可以清楚地看到，口传与书写之间的文化张力，文学批评理论和人类学之间的学科张力，男性与女性之间的性别张力是如何相互交织和相互作用，给学界带来充满活力反思与创新契机的。还可参考：瑞典学者帕尔森(G. Palsson)的《博学者的文本生活》(G. Palsson, *The Textual Life of Savants: Ethnography, Iceland, and the Linguistic Turn*, Harwood Academic Publishers, 1995.)，挪威奥斯陆大学的人类学家阿切提(E. P. Archetti)教授编的《探索书写：人类学与书写的多样性》(E. P. Archetti, ed., *Exploring the Written: Anthropology and Multiplicity of Writing*, Oslo: Scandinavian University Press, 1994)等等。

⑤参看杨儒宾主编：《中国古代思想中的气论与身体观》，联经出版公司(台北)1996年版。

⑥赵诚：《金文的學·教》，吉林大学古文字研究室编《中国古文字研究》第一辑，吉林大学出版社1999年版，第51—53页。

⑦⑧拙文《“学而时习之”新释》，《文艺争鸣》2006年第5期。

⑨Burkert, Walter. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, p. 79.

⑩李亦园为坎伯(坎贝尔)《神话的智慧》一书所作序言，立绪文化事业有限公司(台北)2006年版。

(11)杨利慧：《女娲的神话与信仰》，中国社会科学出版社1997年版，第247页附图一。

- (12)史安昌：《在命名中国女娲文化研究中心评审会上的发言稿》，河北涉县，2006年3月3日。
- (13)王馥：《<窦娥冤>的民间品格与祭祀功能》，《文化遗产》2008年第1期。
- (14)拙文《中国神话的特性之新诠释》，《中国社会科学院研究生院学报》2005年第5期。
- (15)提请读者特别参看杨恩洪：《民间诗神》，中国藏学出版社1996年版；诺布旺丹：《伏藏<格萨尔>刍议》，《格萨尔研究集刊》第六辑，民族出版社2003年版，第92—124页。
- (16)刘师培：《论文杂记》，人民文学出版社1959年版，第118页。
- (17)拙著《诗经的文化阐释》，湖北人民出版社1994年版。
- (18)钱宗武：《尚书入门》，贵州人民出版社1991年版，第81页。
- (19)同上书，第94页。参看徐中舒：《金文叢辞释例》，原载《“中央”研究院历史语言研究所集刊》第六本第一分，1963年3月。收入《徐中舒历史论文选集》，中华书局1998年版，第502—564页。
- (20)饶宗颐：《文辙：文学史论集》，学生书局(台北)1990年版，第11页。
- (21)徐梵澄：《异学杂著》，浙江文艺出版社1988年版，第89—96页。
- (22)分别参看《古文字诂林》收录的对甲骨文金文“若”字的探讨，上海教育出版社1999年版，第515页以下。秦家懿对“王若曰”的宗教学解释，《中国宗教与基督教》，北京三联书店1990年版。

原载：《文学评论》20086