

中国文化人类学的话语转向

吴宗杰 姜克银

(浙江大学 中国话语研究中心, 浙江 杭州 310058)

[摘要] 以语言为视角的后现代思想曾对当代社会科学,包括文化人类学产生过重要影响,促成了文化人类学的话语学转向,并带来对西方普世文化价值观的批判。面对话语学转向,我国文化人类学研究应该跳出西方表征话语,找到能与自身传统对接的文化叙述方式。孔子寻礼应该被理解作为一种人类学实践,而《春秋》、《史记》等古典文本提供了“发微探幽”、“言不尽意”的文化叙述方式。这些叙事风格不是将文化描述成知识和概念,而是把最深刻的含义留给读者阐释,最大限度地回避语言带来的表征意义,体现“道不可道”的语言哲学思想。这种叙述方式让我们在浙江省富阳市东坞山村文化研究中,挖掘出了被现代性话语掩盖了的东西,并且让叙述对村落文化发展产生了“微言大义”的影响,即在不露声色的平淡叙述中改变村民对身边传统文化的误读,重新思考村落发展方向。与传统对接的人类学研究避免了中国文化在表述过程中走样,使其人类学的含义以原生态面貌展现在世界舞台上。

[关键词] 话语学; 中国文化人类学; 叙事; 深度描写; 文化转向

The Discourse Turn in the Study of the Chinese Cultural Anthropology

Wu Zongjie Jiang Keyin

(Center for Contemporary Discourse Studies, Zhejiang University, Hangzhou 310058, China)

Abstract: The post-modernist view on language has made a great impact on the contemporary social science which is known as "linguistic/discourse turn". This turn has been challenging the fundamental assumption of Western universalism, which sees implicitly or explicitly language as faithful representation of cultural phenomena, and offers concepts and theories as facts and truth, without considering historical and cultural particularity.

The paper seeks to develop an alternative narrative paradigm of doing anthropology in China, by drawing upon the Chinese tradition of discourse strategies, particularly that of Confucianism. The well-known Chinese classics such as *The Spring and Autumn Annals*, and *The Records of the Great Historian* and so on have set a good paradigm of narration capable for Geertz's concept of "thick description". The underlying meanings of cultural behavior are described in a veiled way,

[收稿日期] 2009-05-31

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在线优先出版日期] 2009-08-27

[基金项目] 浙江省富阳市东坞山村课题资助项目(200903)

[作者简介] 1. 吴宗杰,男,浙江大学中国话语研究中心教授,博士生导师,主要从事话语学、文化人类学等方面的研究; 2. 姜克银,女,浙江大学中国话语研究中心博士研究生,宁夏大学外国语学院教师,主要从事话语学、文化人类学研究。

but hitting the heart transparently. This mode of discourse makes the deep meaning not fully expressible in abstract terms, thus successfully avoiding the violations of Representativism. Any simple mentioning of small details implies a profound meaning not in terms of judgment and truth, but as an elucidation for understanding. In this way, the essence of culture is conveyed in a non-essentialist discourse. The principle of discourse could be articulated in Lao Zi's philosophical maxim that "Tao that can be described is not universal and eternal Tao".

A project is also presented which, by applying the traditional discourse of ethnography, investigates the living culture of a Chinese village (Dongwushan), located in the suburbs of Hangzhou City, Zhejiang Province. The approach helps to uncover the indigenous cultures which have been buried and silenced by modern representation of Chinese culture. Meanwhile through the subtle description of the cultural fragments, the village is found under a transformation for traditional cultural revival. The study thus makes a case of Chinese approach to ethnographic study, which points to a possibility of "thick description" with which Chinese culture unfolds itself to the world in an authentic and elucidative way.

Key words: discourse studies; Chinese cultural anthropology; narrative; thick description; cultural turn

文化人类学(Cultural Anthropology),也可以被理解为民族学^①,主要研究各民族创造的文化,并揭示人类文化的本质。文化人类学家经常运用田野调查中收集到的各种语言资料(包括符号)对不同民族的文化进行详尽的描述和分析。然而,由于对语言的理解不同,其叙述范式表现出很大的差异。一般而言,语言只是文化的一部分,是文化的载体,人类学家把自己写作的文本也只看成是一种表达思想、再现文化的手段。正是在这一点上,话语视角下的文化人类学研究表现出不同的价值观和方法论。传统语言学主要受索绪尔、韩礼德等的语言观影响,把语言看做没有主体的符号链,是一个封闭的、功能性的研究对象。而话语主要受西方后现代思想家如福柯等人的影响,把文化现象,特别是自启蒙运动以来的各种现代性思潮,如文化进化观,看做是纯粹由语言构建的。受其影响,文化人类学家从长期局限于进化论与功能论语言学方法的桎梏中走出来,逐渐意识到一个民族的文化特征就是在以其语言为核心的意义系统里产生的,“语言不仅仅隐藏着文化,而且还构成(constitute)文化本身”^{[1]29}。这种语言视角几乎对当今社会科学的所有领域都产生了重大影响,形成了一种追求文化差异性的跨学科、跨文化学术对话,国内研究对这一思潮也有反映^②。在文化人类学研究领域中,具体表现为重新思考文化的基础,不再从经济、政治、物质等曾被认为是文化决定因素的角度来阐释文化的本质,而是从语言角度去思考文化作为一种意义的产生过程。除此之外,话语对文化人类学的影响还表现在对不同文化间关系的重新认识,它不再对文化进行“原始”与“文明”、“落后”与“先进”的分类判

① 关于这个说法,可参见杨圣敏《近年来国内民族学研究的回顾与展望》,载《中南民族大学学报》2005年第6期,第5页。

② 参见吴宗杰《中西话语权势关系的语言哲学探源——话语学的文化研究视角》,载《浙江大学学报(人文社会科学版)》2006年第2期,第170-176页;王海龙《对阐释人类学的阐释》,载《广西民族研究》1998年第4期,第45-50页;吴宗杰、吕庆夏《中医语言西化的话语秩序分析》,载《医学与哲学(人文社会医学版)》2006年第4期,第72-74页;施旭《话语分析的文化转向:试论建立当代中国话语研究范式的动因、目标和策略》,载《浙江大学学报(人文社会科学版)》2008年第1期,第131-140页;王寅《语言世界多元论——八论语言的体验观》,载《重庆大学学报》2007年第1期,第112-117页;王晓丽《人类学田野调查:在解释中寻求规律》,载《民族研究》2002年第5期,第40-42页;周宁《西方启蒙大叙事中的“中国”》,载《天津社会科学》2008年第6期,第79-89页。

断,而是以更加包容的态度寻找民族之间的文化差异并使其平等共处。作为研究民族及其文化的学科,这一视角为文化人类学带来了新的转向,为非西方、非主流的文化研究提供了更切合自身文化特点的研究方法。这一转向将为中国文化人类学界探讨新的研究范式提供机会,也即一种什么样的语言思想和文化表述方式可以带来具有中国特色并能真正反映中国传统本真文化的叙述范式。

本文试图从话语学视角探讨中国传统文化的言说方式及其对文化人类学研究的启迪,希望借此使民族志的叙述风格跳出西方表征话语体系,回到中国传统文化中来。

一、话语与文化人类学的话语转向

语言通常被认为是人类交往的工具,但事实上语言还建构和承载着文化现象。正是在语言中,不同的人类群体才产生不同的文化,因为语言是人类认识世界的意义来源。正如语言哲学家维特根斯坦所言:“我的语言的界限就是我的世界的界限。”^{[2]28} 从后现代的语言哲学观来看,一个民族的文化是在其语言(也包括符号)意义中存在的,离开意义系统就没有文化。比如山水本身不是文化,但每个人能看见的却是能被自己心中意义系统感知的山水。中国古人从风水语言里领悟山水,而现代人则主要通过科学语言观察山水。这两种语言用法的区别就是各自渗透了两种不同文化价值观的话语。在不同的话语体系里,同样的山水,构建的却是不同的文化,还会引导人们对山水采取不同的社会行动。这样的思考方式就是我们所称的话语学视角。西方后现代思想家们出于不同的目的往往会用不同的理论去阐述话语的含义,比如福柯出于对西方理性的批判而把话语理解为知识和权力的结合,也即一种17世纪启蒙运动发展起来的话语,通过理性的陈述方式建构种种知识对象。话语不仅是使用符号以确指事物,更为重要的是创造对象本身。这些话语会对不具有西方理性特点的文化、民族、阶层施加统治权力。“自启蒙以来,理性通过掩饰和压制多元性、差异性获得前所未有的强制性的权力,一切话语都被整合成为它的话语权力。福柯的知识考古学的一个重要任务就是要扰乱它,恢复话语的多元性、差异性和增殖性,给被排斥、遗忘、边缘化的主题如疯癫话语、惩罚话语、性话语、街头野史、不入流的作品以足够的关注。”^{[3]118} 哈贝马斯延续了法兰克福学派的社会批判理论,主张通过生活世界和交往行动的相互诠释,去实现不同话语主体在平等、相互尊重、真正合理性的基础上交往,强调以“交往合理性”克服生活世界被工具理性殖民化的现象。

话语学转向对文化人类学研究的影响是多方面的。首先,它对马林诺斯基奠定的文化人类学研究方法提出了质疑,认为马林诺斯基用凝固的方式追求文化研究的客观性,用达尔文的生物进化论判断文化间的差异性,其核心问题是用西方殖民主义者的眼光看待他者文化^[4]。这一点在马氏去世后发表的人类学笔记中得到印证。其次,尽管人类学研究一直保持用叙述方式研究文化现象,但从话语的视角来看,严格的理性思维还是渗透在其叙述风格中,表现为对文化现象的描述建立在物理学因果关系的解释上。更重要的是,“话语构成社会”的思想改变人们对文化的定义。格尔茨把文化看做意义,即对世界的理解,人类学家的任务就是对“理解的理解”,也就是对“从此时此地”的情景进行意义解读,他将此称为“深度描写”。这种描写不是为了准确地再现文化,而是为了理解本身。由此,“写作本身就是一种探究”^{[5]123},田野记录与写作之间的界线也被打破。那么,什么样的叙述风格体现人类学家是在理解而不是简单地再现文化呢?有人认为一种类似游记甚至小说的叙述也可能在理解文化,这样一来,人类学家的经典文本就受到挑战。一种多样性的、混杂的叙述体裁(genre)开始产生^{[4]18}。总之,话语学转向给人类学研究带来两个重大挑战,也有人认为是危机^{[4]21}:一个是文化表征危机,即研究者是否真的能抓住文化,而不是这样的情况,即他呈现的文化只是他在写作中创作的;二是研究标准合法性的危机,即传统的“客观性”、“准确性”、“可靠性”、“普遍性”、“有效性”等衡量研究质量的标准陷入危机。

话语给人类学带来的最重要的问题还是对代表宏大叙事的西方表征话语的批判。福柯针对这一表征体系提出:“历史文化是由各种各样的话语所组成,我们所接触的各种政教文化、医农理工的制度与机构,以及思维行动的准则,都可以说是形形色色的‘话语运作’之表征。”^{[1]45}那么,世界的文化已经被“表征语言”所控制,表征语言因具有人为制造的“普世”性,居于文化霸权的优越地位,而包含在世界文化中的异质文化则处于边缘地位。那些由谈话本身连接起来的陈述群构成了话语,由它言说出来的东西看似很有逻辑性、连贯性,但其文化内涵都只能停留在语言层次。文化碎片中不可言说的丰富内涵被视为不符合现代的价值判断范式而被压制起来。国内著名人类学家周大鸣在评价中国人类学家对祖国的贡献时说过这样一句话:“对中国人类学家来说,最主要的不是建立一门学派齐全、体系完善的人类学,而是如何应用西方人类学的知识提出变革社会、强国富民的方案。”^{[6]64}我国文化人类学要想寻求发展,既需要加强与国外同行的交流,不断从国际学术界汲取营养,也要立足本土和传统,从中国几千年发展出来的语言哲学中另辟蹊径,重新思辨“话语”及其“表征系统”。要看到那些流传下来的经典,包括远古留下的故事和符号,往往具有重要的文化叙事能力,今人读来虽然晦涩,但却给理解中国文化开辟了广阔的解读空间。由此,我们提出中国人类学寻找中国文化叙述方式的课题。

二、国内语言视角下文化人类学研究的述评

自 20 世纪以来,当代哲学、逻辑学、美学、人类学都从语言学获益良多,哲学家们通过语言分析来揭示语言规律,洞见语言本质。人类学在其产生阶段就与语言学结下了不解之缘。何俊芳教授认为:“语言人类学应是人类学的一个分支学科,它主要是通过语言来研究人类群体特征及其文化和过程的。”^{[7]2}林书武教授则认为:“人类语言学亦称语言人类学,虽然有学者说这两者的研究重点、角度不同,但许多学者认为这两个名词可以互换,内容同一,都属于文化人类学。”^{[8]38}总体来说,我国对各民族语言的研究取得了举世瞩目的成就,对族群的划分与鉴定、民族文化的挖掘与传承、双语教学等都产生过重要影响。国内学者借助语言进行了不同层面的文化研究,但这些研究大都囿于语言的传统认识,其内容特点可作如下评述:

1. 语言世界观研究。主要研究语言与思维(即认知),语言与现实世界和社会世界之间的关系,以及语言在 worldview 形成中所起的作用。在中国影响较大的语言学理论主要局限于斯大林的民族与语言理论、进化论、功能主义的语言学理论。这类研究的问题是把语言看做是客观的不变的对象,而不是把语言视为处在不断对话、不断变化的意义系统。

2. 通过语言进行民族识别研究。语言类型跟语言共性有关,也就是说,有某些共同特点的一些语言可以归为一类。有的就语音、词汇、语法结构上的相同点进行归类,还有的按其他标准进行归类。罗常培先生以民族与语言为题,从语言上对南方民族进行了分类。解放之后,面对我国分布广泛、关系复杂的多民族现象,民族学家运用斯大林的民族与语言的理论进行了民族识别工作。这类研究深受结构主义语言学的影响,把语言看做是一个封闭的差异系统。但在这个体系下对族群的归类未能注意到不同民族在使用语言上体现的多样性,比如中国传统上十分注重言外之意,这是结构语言学所未能关注的,其后果就是语言及其划分的族群最后成为语言形式上的一种归类对象。

3. 运用民族接触理论研究。通常把语言的进化演变看成是语言发展中的一种普遍现象。例如,通过语言接触理论看民族母语的演变过程。有学者先是描写、归纳一些语言现象,接着解释这些现象,将其分为若干阶段,进而探讨其规律,进行理论概括。这类研究通过语言把民族研究拖入福柯所批判的作为话语的进化历史对象中去,也即这些研究在一开始就预设了进化论民族史观,这样很容易把民族间的文化差异纳入到“原始”和“文明”、“野蛮”和“进步”这一价值判断体系中,从而

影响了文化多元性和平等关系。

4. 言谈民俗学。将言谈或说话(speaking)视为“谈话事件”、“传信事件”。我国学者对此作了非常细微的分析,以区分说话的参与者,说话所用的代码,说话的体裁、语调、渠道等等。多数学者得出如下结论:种种说话、传信事件及其组织因言语社团的不同和话语策略的差异而不同。在这里,语言与作为生活的文化意义是脱钩的,这类研究试图用会话的结构去替代文化意义。

5. 简单地把“言谈”等同于“话语”。Van Dijk 澄清道:“广义的话语指的是某个交际事件,包括交际行为的参与者(说者/作者、听者/读者)或者特定的场景(时间、地点、环境)。交际事件可能是口语,也可能是书面语,可能是言语的,也可能是非言语的形式(如手势、脸部表情等)。狭义的话语指的是‘谈话’(talk)或‘篇章’(text),是完成的或正在进行的交际事件的成品。”^{[9]193-196}但话语的最重要内涵还是它作为一种知识的构建形态,以及这一形态如何饱含文化支配的权力体系。话语是知识的载体和工具。在福柯看来,权力和知识携手共进。

从全球化的角度来看,世界各国在国际政治与经济互动中形成了一套权力结构系统,有些国家(大多数是欧美国家)处于权力核心地位,而另一些国家(尤其是亚非国家)则处于该系统的边缘位置。这种局面的形成很多情况下并不是通过经济、军事的压力,而是通过话语对他者的文化意识进行控制,即通过语言传播使被边缘民族获得对自身的西方式的认同和共识。具体到学术角度,受“西方中心主义”的影响,植根于西方社会的科技理性在中国文化人类学研究方法论中长期居于主导地位。西方以“古今之争”和“东西之争”为起点发动了启蒙哲学,构建了“进步”与“落后”、“发达”与“闭塞”、“东方”与“西方”等二元对立的世界表征观念秩序。“现代中国在进入西方中心的现代世界体系的同时,也进入西方中心的世界观念体系。”^{[10]78}国内文化人类学研究长期移植西方启蒙大叙事的文化传统,泾渭分明地将主体与客体、叙述者与接受者区别开来,因此,研究的核心是主体与客体的问题。而不可否认的是,西方话语体系下确定的人类学知识体系和人类学研究“知”的对象,导致了研究对象的情感、精神世界和身份认同不能以其原生态的本来面貌彰显,从而使文化意义的多元化和地方性被忽略。

鉴于以上评述,我们认为:在当今全球化的语境下,在东西方文化相互交流、相互渗透的大背景下,国内文化人类学的研究还要暂时借用西方的学术话语甚至西方的语言与之对话,但要充分意识到,在使用西方语言时可能对展现中国本土文化带来负面影响。我们有必要开始思考一种能超越西方表征话语、摆脱科学实证的中国文化研究范式,而其前提是对几千年发展形成的中国传统言说方式背后的语言哲学有一个重新认识。王兴国认为,中国思想的智慧不仅具有语言性,而且更具有超语言性。“对中国哲学来说,语言虽然是重要的,但是语言只是哲学的一个极其有限的‘显示屏’而已。实际上,语言之外的东西,对于哲学来说,才是最重要的。西方哲学唯有在语言中才能展现自身,它的最高企求便是理论上的逻辑证明;中国哲学虽然也在语言中求表现,但是它的最高旨意却要在语言之外的功夫中才能得到呈显,或竟要在功夫的实践中方能由生命给予体证。因此,中国哲学可能在语言的言说中开始,但是却要忘掉‘语言’或‘言说’,才能显示哲学的真意,所谓‘此中有真意,欲辨已忘言。’”^{[11]40-42}下面,我们将从中国经典言说方式的角度去探讨文化人类学超越西方话语支配的文化叙述(表述、表征)方式。

三、古代话语传统对发展中国文化人类学叙述风格的启迪

中国传统文化中没有人类学这一概念,但这并不意味着没有人类学的实践。中国自上古时代起设立的史官其实就担当了某种人类学家的角色。史官并不只是关心过去历史的写作,他们往往还要进行当下、现场的社会现象记录,类似于今天人类学家的田野记录。天子之侧,诸侯之旁,盟会之时,燕私之际,皆有史官在旁记录。《说文解字》解释“史”字时说的“动则左史书之,言则右史书

之”,就说明了这个现象。而孔子在周游列国的漫漫行程中,也同时扮演了人类学家的角色,他先后适周问礼、适齐观乐、往观吴季札葬子。例如,孔子观察吴季札之子的葬礼并对其细节予以详细记录,从中发现一种合乎礼仪的葬礼文化,就是典型的人类学家的做法,至今山东莱芜还保留着“孔子观礼处”的石碑。在这些人类学的实践中,中国也就发展出了自己的人类学叙述风格。这些语言叙述方式对今天研究中国的传统文化及人类学现象具有重要启示。因为中国文化的描述应该运用与其一致的话语实践方式,这样才不会迷恋于套用西方的叙述风格去表征中国的文化现象,使文化的原生态在叙述中被湮没。那么,中国传统的叙述都有什么样的风格可以为今天所学习呢?

首先,以《史记·廉颇蔺相如列传》里记载的赵王到渑池与秦王相会的故事为例,我们暂且把它看做人类学的笔记,并以此来说明中国传统的叙事风格。故事是这样叙述的:“秦王使使者告赵王,欲与王为好会于西河外渑池。王许之,遂与秦王会渑池。秦王饮酒酣,曰:‘寡人窃闻赵王好音,请奏瑟。’于是赵王鼓瑟。”这一事件秦御史作如下记录:“某年月日,秦王与赵王会饮,令赵王鼓瑟。”《史记》接下来是这样记述下面发生的事的:“蔺相如前曰:‘赵王窃闻秦王善为秦声,请奏盆缶秦王,以相娱乐。’秦王怒,不许。于是相如前进缶,因跪请秦王。秦王不肯击缶。相如曰:‘五步之内,相如请得以颈血溅大王矣!左右欲刃相如,相如张目叱之,左右皆靡。于是秦王不怿,为一击缶。相如顾召赵御史书曰:‘某年月日,秦王为赵王击缶。’”这里我们看到的秦王与蔺相如之争就是为了一个叙述。这一叙述背后就是“礼”的文化意义。这一意义的表现就在刻画具体行为的“令”和“为”这两个字上,即以一字为褒贬的意义探究方式;还表现在秦王置周天子于不顾,号令诸侯,违反礼仪,蔺相如则试图用自己的鲜血留下合乎礼仪的历史记录。而《史记》本身又用一种“其文直,其事核,不虚美,不隐恶”^[12]的实录风格对该情景进行再叙述。在此,中国传统文化精髓通过描述性语言的细节显露出来。它不是运用像西方叙述中惯用的概念对象,如“平等”、“独裁”等来评说,而是通过具有直观性的行动描述,如“跪”、“请”、“为”、“令”等词汇,让其背后表现的丰富含义在具体行动刻画中自然显露出来。史官就像一个“人类学家”,只是在当下场景中观察并记录。秦王、赵王都是在“礼”的文化里行事,对其行为的深度描述也必须指向“礼”。秦王违背礼,而蔺相如则要让其行动符合礼。史官在一种看似直白的纯粹描述中抓住当下的、具体的文化现象,而不是借助看似谈论本质的概念去概括或评说文化。史官不直接表达“礼”,没有让“礼”的概念限制读者的理解。他知道语言是有限的,要让读者自己去理解文本。但似乎许多当代人类学家很少意识到这一点。试想如果是在西方话语体系下来写这段民族志,恐怕语言中会直白地表达出“压迫”、“强权”、“违礼”等表征意义。而这种表述首先背离了中国文化的本原,其次它不容读者自己解读,更不容读出其他意义,具有“真理”的霸权特征。中国史官在叙述中能留下广阔的空间,容许读者自己的解读,达到了格尔茨帕期盼的“文化分析是一种探索意义的阐释性科学”^[13]的效果。

中国文化传统一直以来提倡语言的“悟性”,强调“传神”,而不在于“形似”。西方的“政治”、“社会关系”、“集权”、“统治”、“封建”、“平等”、“自由”等表征词汇,在此显得与中国文化毫不相干,这些词语及其陈述方式事实上没有资格替中国文化讲话,也没有能力探究中国文化的本质。但是,如果翻开一些研究我国民族的人类学文章,经常可以看到大量借助五四以来引入中国的表征语言来叙述中国的民族特征,不妨引用一些加以对比:“贵州苗人私奔婚展现婚姻结构与个人情感、情绪的对话场域,也凸显苗人的个人性与村寨社会的整体性和价值不相脱离的关联。”^[14]“侗人在不同的脉络中应用了不同的区辨原则,此种运作模式并不是如 Dumont 所主张的具有社会整体面貌的‘层次’差异。”^[15]这些概念性陈述占据了对中国文化的归类、呈现和判断位置,而那些被研究的民族文化里,作为认识对象的词语,如私奔、个人、情感、对话场域、社会区辨原则、层次差异等词汇很可能都是不存在的。在这些研究文本中,被研究者的语言似乎无法再现(represent)自己,而必须被别人再现。问题是当不同民族的文化被他者话语表征时,也就失去了其文化自身的内涵。

也许有人认为人类学家如果不借助这样一些理论性诠释,单靠描述活动的直白语言无法触及文化的本质,就没有深度。在这一点上,孔子撰《春秋》的叙述风格可以给我们很好的借鉴,即“春秋笔法”。孔子用平直的语言记述具体的人物与历史事件,回避可能带有价值判断的抽象词语,也就是我们所谓的西方表征语言。但在“不露山水”的记事中,却委婉而微妙地表达出作者对人与自然、个人与社会、伦理和政治等方面的重大哲学思想。“微言”之中流露出“大义”,“约其文辞而指博”,“以一字为褒贬”,让人们自己去揣摩、体会文化的深层意义,这完全可以理解为格尔茨等人倡导的“深度描写”中的文化深层解读。孔子在曾被梁启超误认为近乎流水账的《春秋》^①中,开辟了今天西方人类学家期待的对事物的阐释空间。如在记载桓公元年继位时共用了四个字:“元年,春,王。”这里“元年”当然说明了桓公继位的开端,但却不提及继位一事。这是因为桓公作为弟弟杀害兄长,自立国君,周天子也不能制止。而“王”这个字是指周天子,在其他年份开始时通常以“王二月”、“王三月”这种方式出现,但在这里只用一个字。这既说明这是周天子的天下,桓公背离了“王”的正道,也是谴责桓公的一种写法。桓公按照常规举行继位大典,但文中却不提此事。《春秋》编年,四时具而后为年,于是这里就有“春”一字。在有些年份里,某一季节下没有任何记载,是空白,但“春”、“夏”、“秋”、“冬”四个字不会缺。对孔子来说,“周礼”反映的是天道,四季轮回与周王历交织在一起,呈现礼的渊源就是“天行”之常,认识这个“天行”之常是“制天命而用之”(《荀子·天论》)。这样,就在季节记述中表达了周礼的政治哲学。再有整部《春秋》结束时则这样记载:“十有四年,春,西狩获麟。”这里说的是西行狩猎获得麒麟。麒麟为仁兽,有仁爱的王就到来,但《公羊传》记载孔子见此时,眼泪沾湿袍子,连说“孰为来哉”,并说“吾道穷矣”。《春秋》以此结束,就是在呼唤“仁道”的社会,表明《春秋》语言里构架的礼仪秩序就是以仁为本。“仁”这个字就像今天的“人道”、“人权”、“自由”等词一样,是属于表征抽象概念。整部《春秋》都蕴涵了仁的理念,但这个字却并未在书中出现。“子罕言仁”,孔子极少用这样的字,但却不会影响他表达这样的理念。后现代人类学研究强调文化意义的特殊性,即地方性(local),反对脱离背景的大叙述和抽象化的文化意义,《春秋》记载的即是具体的人和事,但深藏着的却是语言无法触及的“道”。

据此我们可以这样认为,孔子早已深刻明了今天后现代思想家对话语的认识,清楚表征话语的危害,也知道如何超越。孔子在《春秋》中发微探幽,不直接阐述,绝不是故意玩弄玄虚,而是明了语言本身的局限性。孔子用明白、简洁的叙述语言留下了后人几千年来诠释不尽的思想,这正是人类学家在描述文化现象时应该达到的叙述效果。这也就是中国哲学的超语言问题。“中国哲学自先秦起始,虽然也在语言中展开和表现,但是并不自限于语言,而是形成了‘道不可道’,‘可道非道’,‘言不尽意’的传统,由此造就哲学的最高玄机、智慧与妙谛在语言之外的另一‘天地’奇观。”^{[1][41]}西方文化人类学家认为叙述的目的就是为了探究,文化学的任务是“对理解的理解”,即对特定文化意义的解读。同样,读者在读文化志文本时,得到的也是无穷尽的意义探究。西方学者把它称之为诠释研究范式(interpretive paradigm),但西方学者对如何产生并发现这样的理想叙述模式仍然没有把握。然而,中国人已经做到了。今天当中国人类学界不断从西方吸收创新思想时,却让自己的传统湮没在一百多年来中国话语的现代化(西方化)进程中。

中国史官带有人类学田野色彩的现场记录,以及孔子依据这些记录所作的“春秋笔法”的叙述,对今天人类学家的研究都具有重要的启示意义。然而,我们这样评述并不是说要今天的中国人类学家简单地模仿史官记录与“春秋笔法”。史官面对的是政治文化,《春秋》依据的是鲁国史官的记录,关心的是礼文化,而今天人类学研究者面对的是现实生活世界和多元的文化现象。另外,今天时代的价值观已经变化,语言本身也发生了重大变化。从中国传统的言说方式里学到的是一种语言哲学思想,它能超越西方表征话语,让中国人类学叙述能在自身文化传统观的关照下发挥创新精

^① 参见梁启超《中国历史研究法》,(上海)上海古籍出版社1998年版,第11-12页。

神。只有这样,中国的民族文化才能以合乎其文化特征的言说方式呈现给世界。这就是本文所期待的回归中国传统的人类学的话语转向。

四、研究实例:以“春秋笔法”深度描写沉默了的文化

那么,一种受中国话语传统关照的文化人类学研究可以在具体实践中带来什么样的研究效果?下面我们以支持本文研究的“东坞山村落文化研究”项目为例,来说明一种“发微探幽”的民族志叙述风格,如何超越表征概念,呈现出文化的原生态及其阐释空间。

深度描写的书写方式来自于西方人类学,它用“局内人”与“局外人”的视角差异,以身临其境的实践策略,提供了“素描”性质的文化叙述模式,在语言微观层面将个体或地方的经验纳入到文化叙述中来。深度描写把文化生活看做文本,而文本既可以是文字的,亦可以是行为学意义上的符号系统。叙述既是对这一文本的深度描写,也是对文本的深刻阐释,阐释既包括作者自己的理解行为,也留给读者。格尔茨认为这是文化人类学者工作的终极目标^[13]。东坞山的文化研究贯彻了这一思想,但赋予中国话语的言说精神,主要表现为:用传统话语为村落文化正名;以“礼”而不是“宗教”、“社会”等感悟村落的人际关系;运用“微言大义”的叙述风格追求文化的深度阐释和批判。

东坞山村位于杭州市与富阳市交界处,在杭州市“国际化和打造旅游品牌”的都市化进程中,很多古村落原汁原味的老百姓生活图景迅速消逝。尽管到目前为止,该村还没有经历大规模的都市化洗礼,但随着时间的推移,在周边高档别墅群开发下,正面临同样的深度“开发”命运。再加上村里老人们记忆的逝去,东坞山数百年留下来的文化碎片很可能在短时间内消失。因此,“东坞山村落文化研究”课题组像考古专家一样小心翼翼地在东坞山村的各个角落里寻找每一块文化碎片,用“微言大义”的叙述风格将其连成一片完整的文化“图景”,并对有可能破坏它的宏大话语进行不露声色的批判,做到了“寓褒贬于记事”的“深描”。

1. 用风水话语为山水正名。山水本身不是文化,但人们“看见”的却是其文化意识中能感知到的山水。如今,旅游、科学、美学、运动、经济等话语改变了我们对山水的理解方式。我们对东坞山“山水”的文化解读尽可能回归到传统文化的本原。风水学说是东坞山先人理解其周边地理环境的主要思维方式,也是他们卜居东坞、安置住所、领悟人生的来由。东坞山村不管是山水的命名方式还是村落的布局,都是在这一文化影响下产生的,还包括现在已成为遗址的“九庵十三寺”选址文化。把风水看做是附着于山水的一种文化,就要还原风水话语的文化内涵,正确理解其中神秘化了的语言含义。在古人看来,人是宇宙中的一员,天、地、人构成了自然的三位一体,“天人合一”,人类所构筑出来的任何东西都是对自然之物的某种侵犯。风水语言就是为了不破坏人和宇宙间的自然关系,让人们在兴建必要建筑物时能对自然保持某种敬畏之意,这就是风水语言神秘化的来由。但在科学思维下,这种对自然的敬畏往往被当做“迷信”。不过我们也不是简单地认同风水,而是仅仅把它看做山水文化的表述方式。对风水文化内涵的把握为我们的研究提供了一种叙述山水的语言,但我们并非把这种语言套到东坞山上去。在村民的陪同下,我们以人类学家的身份“走访”这里的山山水水,拜访各家各户,并且在家谱、方志中挖掘宏大叙事所映射不到的东坞山先人心目中的山和水,包括留存在村民记忆中的故事,从而呈现一幅以风水为意义来源的山水文化,并用村民自己的语言呈现出来。《东坞山村文化研究报告》^①第二篇“风水景观文化”在描写东坞山“凤凰影”与风水说中阴宅的关系时,有下面一段文字:

何玉贵老人说:“扎坟扎在穴位里,各房兄弟斗量金。”东坞山有许多古墓,历史最长的是六百多年的周氏始祖贵三公墓。现今只剩下一堆石头搭起来的土墩,没有墓碑。贵三公墓所处的地

^① 参见吴宗杰主持的《东坞山村文化研究报告》,2009年7月28日,http://www.sisins.zju.edu.cn/Discourse/staff/wuz/Dongwu_Heritage.pdf,2009年8月10日。

方叫凤凰影,背靠飞凤山。看到如今这个样子,周继荣老人说:“现在被弄得像没有了一样。(阿根家)还在坟上造一间小屋,太不讲究了。祖坟上造房子,上面的风水下不来。风水到不了坟上,周家就都受影响了。”贵三公后代繁衍,绍兴、诸暨等地都有子孙过去,家谱对此有记载。

这段话是通过村民叙述来彰显风水的“微意”,述而不作,在此,报告作者没有直接表达对风水的看法,而是通过对两位老人的采访、现场描写、家谱记载和传说去传达所谓风水的隐曲。学习司马迁整理史料的做法,对收集到的素材,辨其真伪,识其精粗,笔则笔,削则削,使文化碎片以“实录”形式成为有序的富有生命力的故事系统。其中对贵三公墓的深描,隐含了对现实的某种褒贬,以引起人们对保护古村落文物、恢复传统道德的思考,淡淡的描写留给人们更多的是阐释空间。而其中的言外之意正在于表达研究者自己对山水的理解。

2. 以“礼”领悟村落的祭祀文化。在东坞山村,祭祀是村民日常生活的重要内容,但其文化意义曾经被“宗教”、“迷信”等概念所掩盖,一度成为文化研究的禁区。在考察了大量的研究素材后,我们决定用一个超越西方话语分类体系的篇章结构给东坞山村祭祀文化开辟叙述空间(两个章节)。除了村里的寺庵,我们还把岁时节气、观戏场、民居正厅、祠堂、舞龙灯、戏台、八仙桌等都纳入这一空间进行深度描写。作为研究者,我们自己的意识也受制于当代话语。为此,通过阅读《说文解字》中“礼,履也,所以事神致福也。从示从豊”以及孔子言论“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”,“克己复礼为仁”等儒家思想,重新领悟“礼”的原初意义,从而破除叙述者自己脑子里的“现代迷信”。我们在叙述东坞山一个已经不存在的宗庙时这样写道:“进入东坞山村,约两里地就能看到掩映于翠竹青枝间的东坞庙,里头香火终年不断,但其实只是一间简陋的小棚子。东坞庙在狮子山脚下,面朝“象鼻子”山,下临碧水澄清的小水库。据说小水库之下,才淹藏着真正的东坞庙遗址。”这里我们看到东坞庙的美丽景观,但也隐约看到它的悲剧。更重要的是,一个不存在的东西为何今天还是香火不断?直至今日,东坞山一旦有人去世,第一时间要做的事情就是把“魂”送到东坞庙。在此,我们不是从“迷信”、“宗教”等概念去叙述送“魂”,而是试图回归“礼”文化,并且学习《礼记》的叙述方式记录每一个细节。在详细叙述“送魂”的过程中,我们惊奇地发现,这其实是中国悠久“仪礼”文化的再现。因为“送魂”仪式使得各氏族之间、家族内部、活着的与亡故的乃至生命的意义都得到恰当的“表述”,使老人们面对死亡、子孙们面对祖先时,以及亲戚朋友之间都能有一种乐观、祥和、仁厚、敬重的人生态度和社会关系。这使我们不难理解东坞庙为何在拆除三十多年后还是无法从村民生活中消失。但正如上面描述的,我们据事直书,实录它今天的处境,隐晦指出它仍被湮没在改造自然、破除迷信的现代话语之中。东坞山村曾遭日军三次焚烧,已没有古老的房子。村民都喜欢把简陋的老房子拆除后去造“漂亮”的小洋房,导致传统村落格局被破坏。为此我们“发微探幽”,不去正面评说,而是对现存的老房子,不管多么简陋,都去叙述它的细节、故事和“风水”布局,重新赋予它内在的话语活力。在此过程中,我们也渐渐感觉到,村里人造房子时开始思考向传统回归。我们用同样的方式对特别面临现代话语威胁的文化遗迹,如一棵树、一条小溪、一条小道、工具、石头等都进行重笔描述,试图用语言挽留即将消失的文化。

以上的“叙事”例证试图展现一种带着话语视角、吸收中国传统语言哲学的人类学叙述风格。我们试图通过超越西方表征体系,超越结构主义、实证主义和功能主义对文化的“界限实体”,通过语言回归,重新发现村落文化的本来面貌。我们在叙述的细节里尽可能留给读者更多的阐释空间,同时发微探幽,对可能歪曲它的现代表征话语进行不露声色的批判。

五、结 语

诚然,具有特色的民族文化在民间的生命力,正是吸引每一个人类学工作者去探寻其究竟的动力。无论他们是否能够对自己身边的各种文化现象作出周全、明晰的表述,也不论观察对象是汉族

还是其他少数民族,对文化现象的无假设的探究都是田野调查的前提。格尔茨在《深描:迈向文化的阐释理论》一文中,将当代盛行的文化分析当做“并非寻求规律的实验性科学”,或者当做“一种寻求意义的解释性科学”^{[13]5}。文化人类学叙事中的“物质形式”和“非物质形式”都可以作为“文本”在深度描写中得到解释,它们与“文本”的关系并不是人为打造的,它们作为符号既充当着“语言”这一基本的传媒工具,也具备言说之外的意义和价值。应当说,当前我国文化人类学研究中需要面向的正是这种文化学的叙事探究,应更多地倾向于一种开放的、包容的新文化视角、新话语视角,应侧重于学科的人文特征,偏向意义的产生和多重性,偏重具体的、地方族群尚不被认知现象的深度描写。格尔茨认为,深度描写的目的是提供理解特定文化现象的整体情景及其话语,但是,像“春秋笔法”这样的传统话语更多的是关心如何在描述中开辟更加广阔、更加开放的阐释空间,让每个字都担负起在人类学家看来应有的语言责任。这两个目标都是通过“微而显,志而晦,婉而成章,尽而不汙,惩恶而劝善”的叙述风格来实现的。任何文化现象的深描,都必须对描写它的语言本身有一个清醒的认识。人类学家在语言中获得褒贬的话语权利,这是不可避免的事实,因此,不能试图掩盖语言的价值取向,更不能用预设的偏见去滥用语言。“春秋笔法”表现的“微言”、“微意”、“志而晦”的实录风格,就是一种负责任的话语伦理,它尽可能让人类学家采集到的文化碎片以原生态的面貌去表达特定文化现象的深刻含义。

[参 考 文 献]

- [1] [法]米歇尔·福柯:《知识的考掘》,王德威译,台北:麦田出版有限公司,1993年。[Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. by David Der-wei Wang, Taipei: Rye Field Publishing Co., 1993.]
- [2] [奥]维特根斯坦:《逻辑哲学论》,贺绍甲译,北京:商务印书馆,1992年。[Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, trans. by He Shaojia, Beijing: The Commercial Press, 1992.]
- [3] 余章宝:《传统历史话语的颠覆——福柯〈知识考古学〉的后现代历史观》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》2001年第2期,第111-118页。[Yu Zhangbao, "Traditional Historical Discourse Subverted: An Analysis of Foucault's Postmodern Historical View in the *Archaeology of Knowledge*," *Journal of Xiamen University (Arts & Social Sciences)*, No. 2 (2001), pp. 111-118.]
- [4] N.K. Denzin & Y.S. Lincoln, "Introduction: Entering the Field of Qualitative Research," in N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (eds.), *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2003.
- [5] D. Jean Clandinin & F. Michael Connelly, *Narrative Inquiry: Experience and Story in Qualitative Research*, San Francisco: John Wiley & Sons, Inc., 2004.
- [6] 梁黎:《人类学民族学对新中国研究的贡献》,《中国民族》2008年第5期,第64-67页。[Liang Li, "Anthropology's Contribution to a Study of New China," *China's Ethnic Groups*, No. 5 (2008), pp. 64-67.]
- [7] 何俊芳:《语言人类学教程》,北京:中央民族大学出版社,2005年。[He Junfang, *Course of Linguistic Anthropology*, Beijing: Minzu University of China Press, 2005.]
- [8] 林书武:《人类语言学:基本研究课题》,《外语与外语教学》2000年第1期,第58-61页。[Lin Shuwu, "Anthropological Linguistics: Definition, Theoretical Orientations and Developments," *Foreign Languages and Their Teaching*, No. 1 (2001), pp. 58-61.]
- [9] T.A. Van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London: Sage Publications, 1998.
- [10] 周宁:《西方启蒙大叙事中的“中国”》,《天津社会科学》2008年第6期,第78-89页。[Zhou Ning, "Grand Narrative of 'China' in the Perspective of Western Enlightenment," *Tianjin Social Sciences*, No. 6 (2008), pp. 78-79.]
- [11] 王兴国:《中西哲学对话的一个尝试性设想——从茶道建立世界性的中国哲学的“一期一会”》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》2008年第1期,第39-48页。[Wang Xingguo, "A Trial-type Hypothesis on the Dialogue between Chinese and Western Philosophies: 'A Valuable Union' of Internationalized Chinese Philosophy Founded on Tea Ceremonies," *Shenzhen University Journal (Humanities & Social Sciences)*, No. 1 (2008), pp. 39-48.]

- [12] 班固：《汉书》，北京：中华书局，1962年。[Ban Gu, *Hanshu*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.]
- [13] [美]克利福德·格尔茨：《深描：迈向文化的阐释理论》，见格尔茨编：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海：上海人民出版社，1999年，第3-30页。[Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in Clifford Geertz (ed.), *The Interpretation of Cultures*, trans. by Narbilig, Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1999, pp. 3-30.]
- [14] 简美玲：《贵州苗人的私奔婚：集体与个人的暧昧》，《台湾人类学刊》2005年第1期，第49-86页。[Jian Meiling, "Guizhou Miao's Marriages of Elopement: The Ambiguity between Collectivism and Individualism," *Journal of Taiwan Anthropology*, No. 1 (2005), pp. 49-86.]
- [15] 林淑蓉：《社会的接续与权力——以中国侗族的人群关系为例》，《台湾人类学刊》2006年第1期，第1-43页。[Lin Shurong, "Community's Development and Power: An Example of Relationship among Dong People of China," *Journal of Taiwan Anthropology*, No. 1 (2006), pp. 1-43.]

克洛德·西蒙：坐在阴影中的大家

陈小鸢

(浙江大学城市学院, 浙江 杭州 310015)

克洛德·西蒙是20世纪最重要的新小说家之一,但他在中国的知名度与他的成就似乎不成正比,可谓是一位坐在阴影中的大家。究其原因,首先是其作品的语言太艰涩,思维太跳跃,使得译文很难准确再现其原文风貌,从而影响了其作品在中国的出版;其次,可能与西蒙的创作风格有关。

西蒙认为无论作家拥有何种国籍,身处何种年代,写作就是整理,就是以某种方式组合文字,因此,他的创作方式更像绘画、作曲或建筑。他会重复使用相同的元素,通过变化、对接、凸显、对比,凭借感觉对它们进行类似数学上的排列、置换和组合。他认为:“小说是大历史中的小故事,新小说即是无数的小故事。”所以在他的小说中,多个叙述者、多种主观立场、多个克洛德·西蒙重叠交错,人物的心境、情绪和意识在时间与空间上自由跳跃。这在一定程度上会造成读者的思维断层,使他们产生迷失的感觉。

西蒙认为:“写作,首先是创造形象,传递感情。”他认为自己用艺术语言思考比用文学语言思考更自在,这是因为他“不善于思考,却善于感觉”。在谈到创作中感觉的重要性时,塞尚曾说过:“我的作品内涵由感觉构筑而成,这让我觉得自己是不能被穿透的”。虽然西蒙并不认为由感觉构筑的小说是不能被穿透的,但他认为这会使小说变得更加丰富多元。他否定了小说的直线叙述方式,认为作家首先要进行整理,然后按一定的顺序逐一表达。

如果读者对语言、绘画或音乐很敏感,应该能感到西蒙的叙事方式与传统叙事方式之间的差异。其小说情节常常由人物的各种零星的模糊回忆、幻觉和想象组合而成。他用历史学家的处事逻辑,通过积聚神秘共同点的方式来演绎表现人类特殊本质的记忆。他的叙事方式与托尔斯泰的思维方式相仿,是“一个身体健康的人同时发现、感觉、思考数不清的事”。他的描写手法深受现代派绘画艺术的影响,根植于他对自然和生活的细微观察和感觉。他所描绘的形象与画面的真实性使读者似乎成了故事情景的目击者,从而能对作者所描写的内容产生深切的感受。

西蒙用数不清的现代画面,多层次、多角度地描写了人与战争、生与死直接接触而产生的印象和感受。人类迷失在自创的荒谬文明之中,疯狂地相互杀戮,战争造成的“残垣断壁”、“破烂的衣被”、“模糊腐烂的马尸”、“龟裂的皮靴”与平时时期“骑士闪闪发光的绸衣”、贵妇“娇嫩杏色的双脚”和“轻纱似的鞋子”形成强烈的对比。为了表达时间的同时性,西蒙在小说中很少使用现在、过去或将来动词,常常使用现在分词来表示动作的同时性,以便超越一般的时间概念。他还经常采用粗略的口语表达方式,使用一些断断续续且看似没有关联的单词和句子。同时,他也借助间接的叙述来表达人物的经历,这在一定程度上会造成读者的思维空洞。

西蒙的新小说颠覆了传统小说的叙述模式,我们在其新小说中找不到上下连贯的情节,取而代之的是一幅幅让人震撼的关于历史与自然、战争与和平、生与死的现代画面。传统小说的寓意在20世纪演变成为美学上的好奇,西蒙新小说的表现手法是非正统的,但却生气勃勃,极具震撼力,具有史诗般的魅力。其精雕细琢的小说包含了现代文学的所有特征:作者的主观想象、战争、荣耀和谎言。其小说忧郁表象下所涵盖的不仅仅是一种伤感,更是巨大的活力和能量:“我要活”让我们感到一种“愤怒”。他的小说让我们更加强烈地体会到世界和生活的美好,以及人类在战争中面对死亡时所产生的前所未有的生存欲望。