



田野归去来——人类学实证研究丛书

彭兆荣 主编

The Development of Symbol
Media Anthropology Study of the Ashima Culture

象征的显影

彝族撒尼人阿诗玛文化的传媒人类学研究

巴胜超 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

013068487

K281.7
03

The Development of Symbol

Media Anthropology Study of the Ashima Culture

象征的显影

彝族撒尼人阿诗玛文化的传媒人类学研究



巴胜超 著

k281.7
03



北航

C1676104



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

象征的显影:彝族撒尼人阿诗玛文化的传媒人类学研究/巴胜超著. —北京:北京大学出版社, 2013. 8

(田野归去来——人类学实证研究丛书)

ISBN 978-7-301-22881-4

I. ①象… II. ①巴… III. ①彝族-民族文化-研究-云南省
IV. ①K281.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 161986 号

书 名: 象征的显影: 彝族撒尼人阿诗玛文化的传媒人类学研究

著作责任者: 巴胜超 著

责任编辑: 谢佳丽

标准书号: ISBN 978-7-301-22881-4/Q · 0138

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大学出版社

电子信箱: ss@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62753121

出版部 62754962

印 刷 者: 北京大学印刷厂

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 17 印张 260 千字

2013 年 8 月第 1 版 2013 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 40.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究

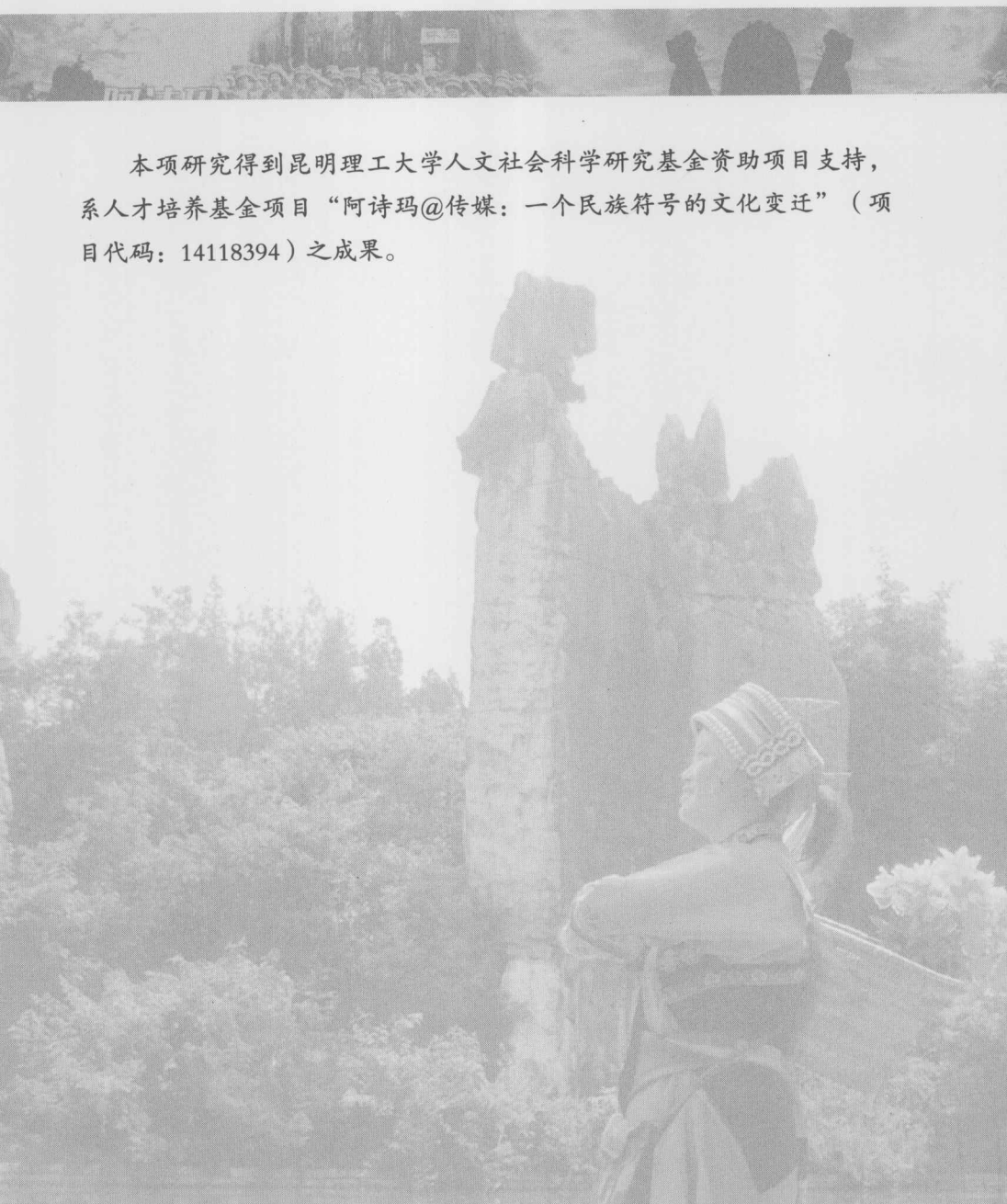
举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn



田野归去来——人类学实证研究丛书

彭兆荣 主编

本研究得到昆明理工大学人文社会科学研究基金资助项目支持，
系人才培养基金项目“阿诗玛@传媒：一个民族符号的文化变迁”（项目
代码：14118394）之成果。



田野归去来

(丛书总序)

彭兆荣

田野作业是人类学的“商标”。以今天的眼光看,没有田野,便根除了人类学这一学科。人类学对这一商标的确认曾经历过一个历史性认知过程,不管马林诺夫斯基和博厄斯所开创的田野范式是否构成对“太师椅式”问学方式的“范式转型”,人类学界对于这些学理问题的讨论已经很多,很充分,此处不予赘述。

“田野”首先是一个异乡地理空间和人文空间的完整实体,民族志者只有离开自己所熟悉的环境和由母体养育所形成的文化惯习场域,才谈得上对“异文化”的观察、认识和研究。“归去来”不啻为形象描述;它已非陶公《归去来兮辞》中“三径就荒,松菊犹存”独善其身式的隐居,而是人类学学科的公共规约。

“田野归去来”表现为一个身体践行的组合行为,其目的和目标具体而切实,它不是乡村旅游,也不是生态旅游,而是人类学者通过最为简单的“归去来”方式,一方面参与观察对象的文化全景,另一方面“朝圣”般地奉行学科旨意,“炼狱”般地进行身体考验和心灵拷问,最终通过“主位—客位”的双重考试。

田野作业同时也是民族志所通行的“质性研究”的简编版本。费孝通先生以“解剖麻雀”予以概括,生动而贴切。麻雀虽小,五脏俱全;长时间深度观察和研究一个小社会、小族群,本质上与研究复杂社会、复杂人群有共通之处,仿佛细胞之于身体机能。

人类学“小社会”的实地研究决定了其“在日常中发现异常和非



常,在平凡中体会不凡和非凡”的特点,这使得人类学者不仅能体验到“地方性知识”中的“地方感”,习得田野作业的技巧和技能,获得对“异文化”的认知,也体现了人类学整体研究的旨意。因此,“现场”成为一个关键词,它是“田野”的根据地。

“现场”表现为特殊的结构场域,包含历史、传统、文化、生态、民俗等“历时—共时”全景,是特殊人群、族群生活的场所;遂为民族志者最基本的“工作作坊”。甚至人类学家也在某种程度上参与了这一“现场”性历史和文化叙事的建构工作。所以,“我者的现场”与“他者的现场”语义叠加,色泽交映。

于是,“实证”便成为一个有限性概念,它关乎用“客观”的手段和技术寻找所谓的“原真性”。而二者皆由人完成。天下之事皆为“事实”,观察到的、感受到的、体验到的主体是人,因此对“事实”作判断必然言人人殊。对于任何人文学科来说,“实证”的最大公约数是学者们对“真实性”判断所呈现的启示录。

藉此又将当今民族志范式的转型和实验民族志带回到民族志是“科学的”还是“艺术的”原生性层面,也带出了“实证”之重在于获取可资验证的“事实”,还是“事实之后”的阐释诸热话题;逻辑性的,人作为实证工作的主体和介体,即“身体理论”也就顺理成章地进入到研究视域。“每个人都是典型”,是谓也。

回眸“本土”实景,人类学“舶来”中国已近百年,中国的人类学者一直在这一学科的历史“引渡”中苦苦求索“中国化”的生长机理。然而,这一外来“物种”在中国“百年孤独”的际遇,致使其直至今日仍给人以在“西装”和“长衫”的组合中未及“美美与共”之境,尽管其中不乏偶尔精彩的亮相。

窃以为,中国人类学研究需重“三线组合工程”,即人类学知识谱系与国际人类学同步伸展,探索符合中国国情的学科特色之机理和进行扎实的田野个案研究。人类学界有“大/小人类学(家)”之说,“大”者,侧重建构“文化语法”,“小”者专事民族志的精致案例。彼“大/小”非此“大/小”,没有高下类分。

窃以为,中国人类学在当下的研究要注重全球化视野中地方、族群与民族国家互动所生成的新的文化质丛(英文为 cultural complex,意思是文化元素的集结和组合)、新的文化样态以及跨文化对话与理解。毕竟,传统“不变的社区”已越来越少,即使有,也越来越难以存

续。如何在多维视角中保持民族志范式和法典,各种实证、实验和实践已属必然态势。

本丛书即是“田野归去来”的果实,呈现出人类学研究在面对当代社会文化事象时所激发出新的阐释力、理解力和方法论。全面贯彻以上“三实”(实证、实验、实践)的原则,既遵循传统民族志范式的基本义理,又兼顾现代快速变迁的社会所生成的新景观,以中国的文化“语法”进行独立自主的探索工作。

本丛书分为三个子系统,分别是“人类学与乡土仪式”、“人类学物质研究”以及“人类学、遗产与旅游”,从三个研究视域出发,管窥人类学特色,展示国内一批年轻学者立足人类学理论进行跨学科研究的最努力,也较为集中地体现了我国人类学研究的一个发展趋势。

本丛书所有作品的作者都是本人近十年来带出来的博士(博士后),但我不敢“专美”,因为那都是他们辛勤劳作的结果。作品以实证为据探讨人类学学理、学问和学术。丛书部分体现了本人的学科理念、学术专长和教学风格,更是作者们个性化的呈现。其中有些弟子受到过人类学大师的指点。他们是正在成长的一代。

任何实验和实践都包含摸索的意义,无论成功与否,都将带给读者各种各样的启发;这些启发可以在人类学学科之内,也可以在诸学科交叉领域,还会对那些未入行的蓄势待发者产生影响;这种启发包含着激发新一代对“小地方,大事务”乡土社会的关注,并产生对人类学图景的憧憬和“入行”的热情。

任何事业都是代际性的,因此,顺利的代际交接是保证一个学科事业永续发展的根本。从某种意义上说,这套丛书是对这一代“导师”教学效果的测试,同时也是中国人类学学科在特定、特殊历史时期发展的一部分,是中国特色的人类学教学之于特定时期教育体制的历史反映。我们没有理由和能力超越历史。

中华文明浩浩汤汤,中华文化博大精深。她多元、多样、多彩,成形于“多元一体”的自在与自觉;成就于“自我的他性”的实在与实体。“田野归去来”丛书正是对这一集中国知识、中国智慧、中国经验为一体的探索和思考、实验和实践的集体献演。让我们为之喝彩吧!

目 录

导 言 寻找阿诗玛 / 1

- 一、问题的提出 / 1
- 二、“传媒人类学”视域 / 3
- 三、“阿诗玛文化”研究综述 / 17
- 四、本书的结构安排 / 20

第一章 阿诗玛的产生 / 24

- 一、谁是“阿诗玛”? / 25
- 二、何时、为什么产生了《阿诗玛》? / 28
- 三、在何地产生了阿诗玛? / 33
- 四、是谁创作了阿诗玛? / 36
- 五、是谁、在何时、以何种方式将一块石头命名为“阿诗玛”? / 37

第二章 口传文化中的阿诗玛 / 42

- 一、《阿诗玛》的口传要素分析 / 44
- 二、口传文化中《阿诗玛》的传播特点 / 68
- 三、口传文化中的《阿诗玛》与原生口语文化 / 71

第三章 书写文化中的阿诗玛 / 78

- 一、《阿诗玛》的书写要素分析 / 80
- 二、书写文化中《阿诗玛》的传播特点 / 102
- 三、书写文化中的阿诗玛文化 / 104



第四章 印刷文化中的阿诗玛 / 112

- 一、印刷文本《阿诗玛》的传播要素分析 / 113
- 二、印刷文化中《阿诗玛》的传播特点 / 145
- 三、印刷文化中的阿诗玛文化 / 148

第五章 舞台艺术中的阿诗玛 / 156

- 一、舞台艺术中《阿诗玛》的传播要素分析 / 158
- 二、舞台艺术中《阿诗玛》的传播特点 / 179
- 三、舞台艺术中的阿诗玛文化 / 182

第六章 电子文化中的阿诗玛 / 187

- 一、电子文化中《阿诗玛》的传播要素分析 / 189
- 二、电子文化中《阿诗玛》的传播特点 / 229
- 三、电子文化中的阿诗玛文化 / 232

结 论 象征的显影：从符号到象征 / 238

参考文献 / 255

后 记 / 263

导言 寻找阿诗玛

一、问题的提出

很多人都在寻找阿诗玛,我也是其中之一。当我开始找寻阿诗玛时,对阿诗玛的最初印象已是20多年前的事了。1990年,当时我还是一个小学生,学校组织春游,目的地就是被称为“世界喀斯特的精华,中国阿诗玛的故乡”的石林彝族自治县。在记忆的底片中,我们这群不足10岁的孩子,在班主任的带领下,坐着唯一一班开往县城的东风牌大巴车,从早上7点出发,颠簸了5个小时后,终于到达石林。进入景区,在导游的鼓动下,女孩们头戴五彩包头,男孩们腰挎宝剑,在阿诗玛景点,与阿诗玛石峰合影留念。当再次颠簸5个小时,在深夜12点回到家后,有些疲惫的我躺在床上,想着的不是阿诗玛,而是从《路南民间传说故事》中读到的一个关于石头的故事。其大致内容如下:

从前,有一个勤劳善良的小伙子,家境贫寒,父母早逝,被迫在地主家当长工,地主家养了很多牛羊,他每天都要上山去放牧,但是草场很少,水草并不丰美,到冬季,草木枯萎,牛羊根本吃不饱。一天,他在一处陡峭的石崖上看到一大片绿草,于是爬上石崖,将绿草割下来给牛羊吃。第二天,他再次到石崖下放牧,奇怪的是,石崖上又长出了新鲜的绿草。这样日复一日,被割掉的绿草总是在第二天再次长出,小伙子再也不用为寻找放牧的草场发愁,牛羊也被喂得膘肥体壮。地主心生疑惑,小伙子道出了石崖上不断长草的秘密。地主想,这肯定是个生财的宝地,于是叫小伙子带着家丁来到石崖,在石崖上挖到了一个石头做的盆,在这



个盆中放入任何东西，第一天取出后，第二天又长出一模一样的东西。于是地主将金银财宝放入盆中，第二天石盆中又长出同样多的金银财宝，而地主为了独占宝盆，将小伙子杀害。之后，当地主将所有的家财放入宝盆，等待第二天能取出更多财富时，宝盆不再显灵，所有的金银也变成了不值钱的石头。

20年前的我，笃信在石林的某个石崖上，肯定有这样一个具有“复制”功能的石盆。20年后，传说中的石盆并没有找到，大多数人希望拥有的这个具有“复制”功能的石盆也不可能真的存在，但是原本不值钱的石头，这块矗立在石林景区的阿诗玛石峰，每年就能为石林创造近10亿元的旅游收入。20年前鼓动我们拍照留影的导游已难寻踪影，景区的规划也发生了巨大的变化，但是每天还是有世界各地的游客，头戴五彩包头、腰挎宝剑在阿诗玛石峰前合影留念。

20年前，“阿诗玛”只是一个不大吸引我的普通“名词”；20年后，“阿诗玛”已经以“阿诗玛文化”的面目，吸引着游客、学者等群体的关注。作为一个关注民族文化变迁的传媒研究者，之所以对“阿诗玛”感兴趣，不仅是因为我成长经验中对“阿诗玛”的记忆，更重要的是作为一个广为流传的民间叙事文本，其产生、发展的历史所串联起来的“传播与文化变迁”的论题。人类传播历史发展所经历的口传时代、书写时代、印刷时代、电子时代和网络时代，在阿诗玛文化中均能找到相应的传媒文本：口头传唱的《阿诗玛》、彝文书写的《阿诗玛》、文字印刷的《阿诗玛》、影视文本《阿诗玛》和网络空间的《阿诗玛》。虽然《阿诗玛》不是唯一的跨越人类传播各历史形态的文本，但其变迁历史所呈现的丰富的文化事像，为“传播与民族文化变迁”的论题，提供了一个讨论的入口。

在民族文化发展、变迁进程中，“阿诗玛”作为一个文化符号被不断创造和利用，有哪些媒介形式介入其中？各种媒介是如何对《阿诗玛》进行塑造的？这些传媒形态的传播者是谁？接受者是谁？传播的内容是什么？与“阿诗玛”相关的很多问题都能被提出：一个少女是如何进入彝族撒尼支系的口头传说的？她为什么会被命名为“阿诗玛”？阿诗玛是什么意思？她长什么样子？她如何成为叙事史诗的主角？在诗中她经历了怎样的生活？撒尼人、毕摩、来自异乡的传教士、汉族

知识分子、影视工作者等人群是如何来描述“阿诗玛”的？阿诗玛如何从撒尼民间走向汉人组织，从少数民族文学进入中国现当代文学的视野？其进入后的境遇是如何的？当本属于撒尼人的传说被异文化介入后，在《阿诗玛》叙事长诗文本、电影文本、绘画文本、电视剧文本、广告文本、戏剧文本、网络文本等文本形态中，《阿诗玛》发生了哪些变化？不变的又是什么？在旅游经济的社会背景下，阿诗玛是如何从一块石头变成穿着撒尼传统服饰为游客导引的阿诗玛导游的？这些问题连缀起了“传播与民族文化变迁”的大论题，而这些发问还可以从文本空间扩展到社会历史的文化时空，在撒尼人的文化、彝族文化和汉文化的背景中考察一个少数民族文化符号与媒介关系的变迁历程。

二、“传媒人类学”视域

问题可以不断提出，但不一定只有唯一的答案。从现实的问题出发进行研究，是顺理成章之事，不仅可以在问题的解答中寻求理论，还可以使研究更具有应用性。但以问题为导向的研究也有负面影响，其中之一就是研究立场和视角的局限。要回答以上问题，又不陷入问题的漩涡，使研究更具理论性，必须从传播学和人类学的交叉领域——传媒人类学(Media Anthropology)的学科背景出发，在交叉地带寻求理论的交集，以此来指导研究，在“阿诗玛文化”的个案中对传媒人类学的理论发展寻找某种尝试。

“传媒人类学”，即“Media Anthropology”或“the Anthropology of Media”，在中文语境中被译为“传媒人类学”、“媒体人类学^①”或“媒介人类学”。而以人类学民族志方法研究人类传播现象的“ethnography of communication”，则译为“民族志传播学^②”、“传播人种学^③”。作为一门正在兴起的分支学科，传媒人类学研究面临着—系列的理论问

① 李飞：《西方媒体人类学研究简述》，《社会科学》2006年第12期；李春霞、彭兆荣：《媒介化世界里人类学家与传播学家的际会：文化多样性与媒体人类学》，《思想战线》2008年第6期。

② 蔡骥、常燕荣：《文化与传播——论民族志传播学的理论与方法》，《新闻与传播研究》2002年第2期。

③ 海阔：《活跃的边缘：国际传播人种学研究统计分析》，《中国传媒报告》2005年第3期；袁靖华：《试论传播人种学的研究框架与发展趋势》，《浙江传媒学院学报》2008年第6期。



题,从学科名称的定义^①到研究对象、研究方法和理论范式的确立,都还存在争议,但这些争议并没有消解它向一门独立学科不断发展的动力,相反,持续的讨论使其理论路径逐渐清晰,也为学科的完善积蓄能量。在西方,传媒与人类学间的交叉研究在20世纪80年代末、90年代初受到学界的普遍关注,而中国大陆在此领域的研究则兴起于20世纪90年代末。作为一个交叉研究领域(同时也是在交叉领域建立新的独立学科的研究),传媒人类学研究,在学科范畴上,跨越了传播学与人类学研究的边界;研究方法上,涵盖了传播学与人类学的研究方法;从研究对象上看,一切与人类传播现象相关的内容都是传媒人类学理应关注的;从研究者的学科背景看,对人类学感兴趣的传媒学者和对传媒感兴趣的人类学学者,是构成传媒人类学研究的主要力量。而在现实的理论研究中,以“传媒人类学”为名的研究,主要是以人类学的民族志方法(研究方法)来对传媒文化(研究对象)进行研究,真正跨越传播学与人类学的学科边界,在交叉学科的理论高度进行研究的学者并不多,在传媒人类学学科理论的研究综述中,传媒学者往往忽视了人类学研究中的传播学思想,而人类学学者也没能全面地梳理传播学研究中的人类学思想。

(一) 人类学与传播：人类学中的传播思想

当谈及“人类学及其对大众传播研究的贡献”这一问题时,人类学家总被认为是后知后觉的,大众传播在一段时间内被认为是“大众化”的,大众传媒必须靠迎合社会最低级或最普遍的欲望来招揽顾客,单凭这一点,人类学家总是对大众传媒所具有的享乐、闲暇和逃避等特征退避三舍,对这些“智力享受”也向来是不正眼看待的^②。但现在人类学家已经开始用人类学的视野打量这个与人类生活密切相关的领域,以“传媒人类学”为学科名称的学术系统也正在逐步建立。学者对“传媒人类学”作为一门学科持两种态度。乐观的支持者认为“传媒人类学自人类学诞生之初就已经存在”;悲观的怀疑者认为“传媒人类学

① 本书采用“传媒人类学”的学科译名。

② 萨拉·迪基：《人类学及其对大众传播研究的贡献》，中国社会科学杂志社编：《人类学的趋势》，中国社会科学文献出版社2000年版，第232—255页。



仅仅存在于一些支持者的想象中”^①。客观而言,传媒人类学作为一个人类学与传媒研究交叉的分支领域,是在人类学和传媒研究理论不断发展中逐渐建立的,作为一门学科,其完善还需要学者持续不断的研究来充实,传媒人类学既不是自人类学诞生之初就已经存在,也不仅仅停留在学者的想象中,而有其产生、发展的理论轨迹。

在人类学学术史上,与“传媒”相关的理论阐述是“传媒人类学”理论上的学术起点。传播学派,简言之,就是以传播的理论来解释人类的文化。英国人类学家泰勒在《原始文化》一书中,对原始文化与高级文明形态之间的关系展开了深入细致的研究,认为“大量渗透于文明的一致性大部分归因于一致的原因,从而引起了一致的行为。每个特定的时期都是其前期历史的产物”^②,在此基础上提出了人类“心性一致性”的理论。之后,以文化传播的理论来解释人类文化现象的方法广为人类学家所应用,认为人类的全部文化开始于一个或多个特殊区域,然后由之向全世界传播,这种认为所有文化有一个共同起源的观念,也统称为“传播主义”。

一般而言,传播学派“把文化进化看成是不同民族和社会相互采借技术、经济、观念、宗教和艺术形式的结果。该理论强调用实证资料来确定文化特质的起源和传播途径,以此解释文化相似性和差异性的成因”^③。根据国别和理论主张,传播学派可分为三个派别:德奥传播学派、英国传播学派和美国的文化区理论。德奥传播学派认为:“传播是文化发展的主要因素,文化采借多于发明,不同文化间的相同性是许多文化圈(区域)相交的结果,由此,文化彼此相同的方面愈多,发生过历史关联的机会就愈多;进化论忽略传播迁徙。”^④传播学派便从传播角度重构了人类文化史。英国传播学派的代表人物是威廉·里弗斯(W. H. R. Rivers)、埃里奥特·史密斯(Elliot Smith)和威廉·詹姆斯·佩里(William James Perry)。里弗斯在《美拉尼西亚社会史》导

① Susan L. Allen, “A Brief History of Media Anthropology”, in Susan L. Allen, eds. *Media Anthropology: Information Global Citizens*, London, Westport Connecticut Press, 1994, p. 1.

② 爱德华·泰勒:《原始文化》,蔡江浓编译,浙江人民出版社1988年版,第1页。

③ 庄孔韶主编:《人类学通论》,山西教育出版社2002年版,第45页。

④ 黄淑娉、龚佩华:《文化人类学理论方法研究》,广东高等教育出版社1996年版,第60页。



言中认为,各族的联系及其文化的融合,是发动各种导致人类进步的力量主要推动力。在论及美拉尼西亚巨石文化时,他又分析了民族迁徙,指出巨石文化丛的共同故乡可能在欧洲和非洲,而倡导传播论^①。史密斯和佩里则是“极端传播论”^②的倡导者,也被称作“泛埃及主义”,即只承认一个文化传播的世界中心,这就是埃及。例如史密斯认为世界所有文化的起源在埃及。在佩里看来,文化的传播是在两种文化的接触中产生的,比如那些到处寻找贵重金属和其他珍宝的人们,在找到珍宝的地方,这些人定居下来,并与当地居民混住在一起,并产生了各种新的文化,埃及文明就是这样传播到世界各地的。人类学传播学派在美国人类学研究中主要以更为精细的“文化区”理论著称。

人类学传播学派试图从文化的联系、冲突、借用和转移等角度,在文化的空间性转换中寻求相似性,并依据这种相似来阐述文化的产生和发展,划定不同的文化圈、文化层、文化区。显然多采用了一种静态的关照方式,而忽略了人类对文化的创造能力。从德奥传播学派的“文化圈”到美国学派的“文化区”,人类学家更像是地理规划师,在某个地理空间内,用笔圈定某种文化的“文化特质”、“文化丛”、“文化型”、“文化带”、“文化区”,然后依此阐述人类文化。精细的科学划分与整体性的研究视角,使美国文化区理论在当代的理论研究和田野调查中还尽显着理论的魅力。而英国传播学派的神学影响,则使他们的理论被贴上了“极端的”、“唯心的”、“荒谬的”等标签。而理论开创者F. 拉策尔所倡导的各族群文化之间的联系性问题,在后来者的理论阐述下,更多转向了文化分布的讨论,而对“传播”与“文化”关系的阐述,也更多强调了“传播”所带来的强大影响力,如同传播学效果研究中的“强大效果”论一样,人类学的传播学派,是一种单向的强大的传播效果阐释,作为“传媒人类学”理论溯源的一种尝试,其提供的,更多是一种学术知识考古的研究过程。

虽然人类学传播学派因为理论的极端倾向,在学术界的批评声中于20世纪30年代逐渐式微,但是在人类学领域对于“传播”的讨论并没有消声,文化人类学家在研究中继续着对“传播与人类文化”的

① 黄淑娉、龚佩华:《文化人类学理论方法研究》,第73页。

② 夏建中:《文化人类学理论学派:文化研究的历史》,中国人民大学出版社1997年版,第65页。

探讨。

人类学家露丝·本尼迪克特在《文化模式》中,论述“文化整合”时强调了“传播”的作用,她说:“在对文化整合进行理解时,有一个社会事实必须予以考虑,这就是传播的意义。原始地区特质传播的范围就是极其惊人的人类学事实之一。服饰、技艺、仪式、讲话、婚姻上的经济交易等特质,在所有的陆地上都得到了广泛传播。”^①在本尼迪克特看来,人类文化是“人格的无限扩展”^②,某种人群从众多的行为方式中选择其中的一部分,并整合成对自身有价值的风俗、礼仪、生产和生活方式。通过这一系列的选择和整合,便结合成某一族群的文化模式,传播就是整合这些文化特质的链条。

致力于“文化与人格研究”的人类学家玛格丽特·米德,在二战后,开展了“文化传承与代沟”的研究,在《文化与承诺:一项有关代沟问题的研究》中,她认为所谓“代沟”问题,既不能归咎于社会发展和政治方面的差异,更不能归咎于生物学上的生理差异,而首先源自于文化传承、传递与传播的差异,并提出了人类文化传承(传播)的前喻文化(Pre-figurative)、并喻文化(Co-figurative)和后喻文化(Post-figurative)三种模式^③。米德的理论并不止于对“代沟”问题的研究,还扩展到人类文化传承(传播)类型的问题上。“前喻文化”是传统社会的基本特征,由于社会、环境等生存资源的改变速度很慢,晚辈所要经过的人生经历就是长辈已经经历的一切,长者就是年轻人的楷模,此阶段文化的传承(传播)依赖的是与生物学有关的世代传承,长辈传播给年轻一代的不仅是生存的技能,还包括他们对生活的理解、生活方式以及是非观念。“并喻文化”则是发生在“前喻文化”崩溃与“后喻文化”萌芽间的一种过渡性的文化,晚辈们无法从长辈的生命体悟中获得与时代相匹配的文化经验,于是只能在所处环境中与同辈一起学习那些适应社会变化的生存能力,长辈与晚辈间相同的人生经历被打破,代际间的文化平衡被打破,冲突也开始出现。到了“后喻文化”阶段,年轻人成为文化传承(传播)的主体,长辈必须向晚辈学习,世界主宰在

① 露丝·本尼迪克特:《文化模式》,何锡章等译,华夏出版社1987年版,第187页。

② 同上书,序言第1页。

③ 这三种文化传承模式也被翻译为“前塑文化”、“同塑文化”和“后塑文化”(详见夏建中:《文化人类学理论学派:文化研究的历史》,第189页)。



年轻人手中,未来是属于年轻人的^①。关于“后喻文化”的论述,米德显然已经注意到了二战后人类步入“信息时代”的信息,而以“传播、传媒”为主题进行的人类学研究,也在之后的学术界逐步展开。

在怀特的眼中,“技术”才是决定人类文化发展的能量。怀特把文化理解为人所创造的符号的总和,文化的重要属性之一,“就是它可以借非生物性手段而传播。文化的一切方面,其物质的、社会的和意识形态的方面,可以经由社会机制,从一个人到另一个人,从一个世代到另一个世代,从一个民族到另一个民族,以及从一个地区到另一个地区进行传播。文化可以说就是社会遗传的一种方式”^②。文化及其传播是一个连续统一体,是在时间中从一个时代流传到另一个时代的事物与事件之间的超生物学的、超有机体的顺序,而文化的传播依赖于“三个文化亚系统,即技术系统、社会系统和思想意识系统”^③。技术(包括传播)作为人类文化发展的主要能量的理论成为怀特建立自己文化科学理论的主要论据。

怀特的学生,美国人类学家马文·哈里斯,则以“濡化”作为参照来论述传播,认为“濡化指的是一代把文化特征传给下一代,传播指的则是把文化特征从一个文化或一个社会传到另一个文化或社会”^④。针对20世纪初人类学传播学派提出的“要说明社会文化的差异和相似,最有力的解释就是传播”的观点,哈里斯认为这一观点至今还在起作用,然而“不可把这些(文化之间的)相似之处都简单地认为是文化特点自动传播的结果”,必须看到,“距离相近的社会很可能具有相似的环境,因此,它们的相似之处可能是受了相似的环境条件的影响而形成的”^⑤。总之,哈里斯认为:“传播说并不比濡化说更令人满意。如果只有传播和濡化而没有别的因素,那么所有的文化都应当是一模一样的,不会发生变化。但事实显然不是如此。”^⑥哈里斯的评述既没

① 玛格丽特·米德:《文化与承诺:一项有关代沟问题的研究》,周晓虹、周怡译,河北人民出版社1987年版,第1页。

② L. A. 怀特:《文化的科学——人类与文明研究》,沈原、黄克克、黄玲伊译,山东人民出版社1988年版,第350—351页。

③ L. A. 怀特:《文化的科学》,第351页。

④ 马文·哈里斯:《文化人类学》,李培荣、高地译,东方出版社1988年版,第12页。

⑤ 同上书,第13页。

⑥ 同上。