

学

者

人类学诗学

张德明



浙江文艺出版社

文

丛

人类学诗学

Anthropological Poetics

张德明



浙江文艺出版社

责任编辑 张德强

封面设计 梁 珊

人 类 学 诗 学

张德明 著

出版发行	浙江文艺出版社 (杭州体育场路 317 号 邮编 310006)
经 销	浙江省新华书店
印 刷	浙江富阳美术印刷有限公司印刷
开 本	850×1168 1/32
印 张	11.75
字 数	270000
插 页	2
日 期	1998 年 6 月第 1 版 1998 年 6 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-5339-1061-3/I·978
定 价	15.50 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

学者 文丛

本书系国家九五社科发展规划项目
并承蒙杭州大学董氏文史哲研究奖励基金资助

序

叶舒宪

人类的一切知识在本质上都是相通的。伴随着理性认识的成熟,有了分门别类去把握事物的需要,于是在文明的发展进程中产生了各门学科。大体而言,关于自然的知识产生在前,关于人类自身认识的各门学科相对晚出。人类学之所以迟至十九世纪后期才得以成立,正因为它的认识对象——人,本来就是世间一切事物中最精微复杂、最高深莫测的一种。处于地理、种族、文化隔膜封闭状态之下的人类,当然没有可能建立对自身的完整意识和全面的认识。那古老的斯芬克斯谜语表明,唯有最具智慧的天才,才能洞察人的谜底。也唯有在全球一体化进程催生出人类学这门学科之后,方才有了求解文化动物之谜的科学途径。

然而,早在求解人类之谜的科学认识形成以前,甚至在人类脱离动物界不久的茹毛饮血时代,有关人的问题就已经萌生了。古老的神话总是要发问:天地从哪里来,人类如何产生?于是,从比喻的意义上,人们又将表现人类生活、思想和感情的文学称作“人学”。文学始于神话,神话又是史前意识形态浑融未分的象征表现,与巫术、祭祀、咒祝等原始宗教活动密切相关。这样,曾以原始文化为中心对象的人类学同以文学为对象的文艺学(西方传统的称谓是“诗学”)之间,自然就有了交叉互渗的空间,预示

着相互对话和沟通的可能性与必要性。在跨学科研究蓬勃展开的20世纪后期,用人类学的知识和方法研究文学艺术,也就从个别的尝试演变成相对普遍的学术流派了。这方面最有代表性的理论还要算加拿大批评家诺斯洛普·弗莱的原型批评。

在加拿大这样的以多元文化主义而著称的新兴移民国家产生出文学人类学研究的理论体系也许有其文化土壤方面的必然因素。而在民族中心主义价值观相对根深蒂固、乃至保留在国名中的中国,对待人类学这门学科及其跨学科的影响和拓展,也当然会有怀疑、戒备和排斥等情绪化的反应。至今在我国高等教育的学科设置中尚未将人类学作为基础科目列入,这种体制的变革远远落后于现实发展需要的状况,在一定程度上由一批学术敏感性较强的、自发跨越学科界限的探索者而获得相应的补偿。张德明的《人类学诗学》便是这种大胆探索的一个成功的样本。

作者多年在大学中文系任教外国文学等课程,对西方诗歌和诗学的翻译、研究有深厚的积累;又曾以常务副主编的身份参与飞白教授主持的十卷本《世界诗库》的编纂工作,“从世界诗歌史的大视野出发,编写一部反映三千年诗歌成就的中国诗卷”。⁽¹⁾这种广博的知识结构和跨文化的学术经验为他独立撰写一部名为《人类学诗学》的理论专著提供了有利条件。不过据我个人的推测,与其说是张德明自觉选择了人类学的视角去重审诗学的问题,不如说他钟爱的英国诗人布莱克暗中充当了诗与人类学之间的媒介人。我们知道,倡导文学人类学批评的弗莱就是从布莱克诗歌研究中开始关注神话原型问题,进而走向理论建构的。他的第一部著作《威严的匀称》乃是从整体上把握布莱克诗歌结构的尝试。这位以诗歌为“理性修正”之手段的十八世纪诗人,通过自觉运用神话思维的对应法则而创造出一种体现深邃哲理的神秘象征体系,从而早在文化人类学诞生之前便为

后世批评家借助人类学方法解读其神秘的诗歌体系预留下充分的用武之地。张德明于八十年代中期开始翻译布莱克诗歌,出版了《天堂与地狱的婚姻——布莱克诗选》,并由此涉猎原型批评和人类学理论。他所走过的探索之路实与弗莱有相似之处,体现着学术认知发展深化的自身逻辑。本书的第十章《布莱克诗歌的神话原型模式》,从认知程序上看,倒是先于书中的其他章节而较早成形的。

本书除导论外,划分为“演化论”、“比较论”和“文本解析”三部分。其中前两部分属于理论探讨,后一部分由三个个案研究组成。这种史论结合的内容安排既可避免驾空立论的嫌疑,又可使人类学诗学的理论和方法在实际运用中显示其特有的效应。上编“演化论”分别从语言、巫术、神话、宗教四种维度探究诗的文化发生要素,试图重构出文学现象尚未从原始意识形态的浑融整体中分化独立出来的情景,解答在单纯的文艺学范围内无法说清的“起源”难题。诸如“原初诗—语言”的创生假说及其“人—物互渗”的原始思维基础、诗与巫术的同源共生和分化演变的规律、神话思维及原型对诗歌意象和诗歌结构的模塑作用、神话—诗歌的文化心理效应等理论命题的提出,对于习惯了“文学起源于劳动”、“诗歌始于劳动号子”一类教科书模式的读者来说,自然会有耳目一新之感。这也显示了人类学视野在文学的寻根研究方面所能发挥的透视力度。

中编“比较论”或许是全书中难度最大的一部分。作者依据人类学的文化圈理论和新兴的文化生态学说对诗体类型、诗歌意象做出新的分类和梳理,并对诗歌翻译中的文化传播、过滤、误读现象作了有趣的讨论,归结到翻译对世界文化融合与地球村时代来临所特有的意义。在文化生态环境的划分上,作者选取西欧、中国、印度三种样式,分别确认为海洋型、平原型和高山

型,与每一种生态类型相对应的主要诗体则为史诗、抒情诗、颂神诗。史诗的题材是战争和冒险,其所崇尚的价值是力和美,与之对应的诗学为“行动的诗学”;抒情诗的题材是自然人生,其所崇尚的价值是德与善,与之对应的诗学则为“情感的诗学”;颂神诗的题材是宗教哲理,其所崇尚的价值也是德和善,与之对应的诗学为“沉思的诗学”。以这种取样比较为参照,本书不但为我们说明了中、西、印三大诗学传统在文化基因上的差异,还试图对文学史上的疑团提出宏观透析的解释线索。比如:“如果说,在海洋型生态环境中诞生的西方诗学一开始就将史诗列为正宗,致使以后发生的一切文学类型和批评观念都有向史诗模式靠拢的趋向,那么,在大陆型文化生态环境中培育出来的中国文人则向来视抒情诗为正宗,一切其他文学艺术门类出现向诗靠拢的倾向也就不足为奇了。”再如:“综合以上种种生态—文化的因素来看,可以认为,中国上古史诗和长篇叙事诗之不发达是事实,作为中国人无庸讳言这一点,也不必为此感到不安或羞愧,正如南方人不必为生产不出粗壮饱满的红高粱而感到羞愧,因为他能拿出北方人拿不出的清香的荔枝和香蕉。”⁽²⁾经过这样的解说,人类学视野的诗学如何将文学现象还原到文化“语境”(context)中发掘其所以然的深层内蕴,似可略见一斑。这当然与人类学这门学科原有的宏阔的视野和广博的知识背景要求有关,使我们想起马林诺夫斯基早在三十年代就试图证明的:“文化人类学能够而且必须为社会科学提供基础。之所以如此,是因为它能在最广阔的观察和分析的范围内从事研究。”⁽³⁾这样,经过长期封闭之后的新一代学人能够对文化人类学这样一门纯粹移植而来的西方学科产生浓厚的兴趣,也就不足为奇了。除了理论和方法上的借鉴意义外,人类学还教会我们如何破除根深蒂固的“我族中心主义”及学科本位主义的自大心态,克服“只缘身在此山中”所

造成的种种短视和蒙蔽。

不过,这里也存在着一些足以引发争议的问题。比如说,中、西、印三种文化的取样是否可以代表“人类”,由这种主观选择所构成的抽样比较在方法论上是否还有缺陷,建立在这一方法基础上的“人类学诗学”究竟有多大程度的普遍性,对于阐释世界各民族文学的特性会不会有盲点和死角?又如,以平原型和高山型说明中国和印度的文化地理特征对于这两个幅员辽阔、地形复杂的大国来说,是否有简单化之嫌?说“中国史诗和长篇叙事诗不发达”又显然没有将众多的少数民族文学考虑在内,流露着些许汉族中心主义的传统心态和观念。如若从当今的后殖民立场出发,这也似乎是可以反思和解构的。另外,从本书的取材上看,属于从文本到文本的案头式作业,对于人类学研究所侧重的田野作业之成果注意不够。尤其是下编“文本解析”部分,所取案例仍以西方文本为主。若能补充一些中国多民族文学特别是田野作业发掘的新的案例资料,或许更能体现出自中国学者之手的《人类学诗学》的构成特色。

纵观当今国际学术发展中的跨学科交叉研究倾向,人类学与文学之间、文本作业与田野作业之间的相互作用日趋明显。九十年代以来在这个交叉领域中出版的英文著作已超过百部,而且呈现出逐年递增的趋势。不难预期,下一世纪在这一方面会有更大的创造性拓展。从这种前瞻的意义上看,张德明的《人类学诗学》虽然还有待于充实完善,但其在我国文艺学研究中的承前启后之开拓作用,已是不言自明的了。

籍此为序,并与德明共勉。

1996年10月5日写于海口

目 录

序	叶舒宪(1)
---------	--------

导 论	(1)
一 诗学研究的对象与范围	(2)
二 人类学研究的对象与范围	(5)
三 两门学科整合的可能与前景	(7)

上编 演化论

一 诗与语言	(15)
一 原初诗—语言的创生	(16)
二 原初诗—语言的发展和分化	(24)
三 语言的异化及其对诗的统制	(30)
四 现代诗逃逸语言囚牢的尝试	(37)
二 诗与巫术	(59)
一 诗与巫术的同源共生	(60)
二 诗与巫术的共同特性	(68)
三 诗与巫术的分化契机	(82)
四 现代诗中的巫术动机及其文化功能	(86)
三 诗与神话	(94)

一	诗意创生力与神话思维	(96)
二	神话原型与诗歌意象	(101)
三	神话模式与诗歌结构	(111)
四	神话一诗的文化心理效应	(121)
四	诗与宗教	(132)
一	宗教与诗的一般关系	(134)
二	诗的言说与宗教的言说	(140)
三	基督教文化精神与西方诗	(150)
四	佛教文化精神与中国诗	(167)

中编 比较论

五	文化生态环境与主体心态	(185)
一	文化—地理生态的含义	(186)
二	文化圈的划分	(194)
三	印度—泛宗教文化圈	(196)
四	中国—泛伦理文化圈	(203)
五	西欧—泛科学文化圈	(208)
六	诗体类型的文化—地理划分	(217)
一	中西诗学史上的诗体类型划分	(218)
二	诗体类型划分的人类学原则	(225)
三	史诗—行动的诗学	(229)
四	抒情诗—情感的诗学	(235)
五	颂神诗—沉思的诗学	(242)
七	诗歌意象与文化生态环境	(251)
一	意象选择的人文地理性	(253)
二	意象体系与文化心态	(263)

三	文化的演进与意象的流变·····	(271)
四	文化灾变与意象拼贴·····	(282)
八	诗歌翻译的文化意义·····	(291)
一	诗歌翻译与文化接受·····	(292)
二	翻译中的文化过滤·····	(296)
三	翻译与世界文化的融合·····	(305)

下编 文本解析

九	《西风颂》的巫术动机·····	(311)
一	古老体裁的复活·····	(311)
二	诗人·巫师·先知·····	(314)
三	西风·太一·摩那·····	(317)
四	本文结构·仪式过程·····	(320)
十	布莱克诗歌的神话原型模式·····	(325)
一	从历时转向共时·····	(325)
二	奥克与儿子原型·····	(328)
三	尤理生与父亲原型·····	(332)
四	艾涅撒蒙与母亲原型·····	(335)
五	结论·····	(337)
十一	《西游记》与《浮士德》的文化价值观比较 ·····	(343)
一	母题与文化要素·····	(343)
二	叙事模式及基本要素·····	(345)
三	寻求者·····	(347)
四	对象或目的·····	(351)
五	阻碍者,诱惑与考验·····	(354)

六 拯救.....	(356)
[附录]主要参考书目	(361)
后记	(364)

导 论

鲍斯韦尔：“那么，先生，诗到底是什么呢？”约翰逊：“啊，先生，说诗不是什么要容易得多。我们都知道光是什么；但是要真正说清楚光是什么，却很不容易。”

什么是人类学诗学？它是研究什么的？

任何一门新兴学科或理论建立伊始，最先遇到的困难便是给本学科或理论下一定义。这一定义必须能够恰如其分地说明自己限定的研究对象和范围。但是，定义本身应该是研究的结果而不应该是研究的开端。这样，我们一开始就陷入一种两难境地：要么先验地为本学科下定义，那就等于取消了研究；要么先研究再下定义，但研究又从何出发呢？为了摆脱这种困境，我们只能选择一条明智的折衷途径：先简要地描述一下传统诗学和现代人类学各自的研究对象和范围，然后找出这两门学科之间可能的契合点。

一 诗学研究的对象与范围

在现代人概念中,诗就是那种分行排列、有一定的韵律和节奏、饱和着丰富的情感和想象的文学样式,也就是为马拉美、瓦雷里等人津津乐道、孜孜不倦追求的“纯诗”(La Poésie pure),而诗学研究的就是关于这种“诗的学问”。然而事实并非如此。现存世界三大诗学体系(西方、印度和中国),至少在本世纪前,都不是以“纯诗”为研究对象的。

诗学在西方叫 poetics,这个词来自希腊文 poesis,原义是创造(create, or invent),诗(poem)本来是“被创造的东西”,诗人(poet)是“创造的人”。柏拉图在《斐德若篇》和《会饮篇》中说“所有的艺术都是诗,而所有的诗都是创造,或事物从无到有的过程”(205b)。所以从字源上说,诗学应当叫“创造学”,就像美学从字源上说应当叫“感觉学”(Aesthetics)一样。亚里士多德继承了其师的说法作了更进一步的发挥。他根据人类活动的区别,把科学划分为三类:第一类是理论性科学,如数学、物理学、哲学;第二类是实用性科学,如政治学、伦理学;第三类是创造性科学,如诗学、修辞学。他撰写的《诗学》研究的是史诗、悲剧、酒神颂、双管箫乐和竖琴乐,几乎没给“纯”抒情诗留一席之地。此后,西方诗学的发展基本是沿袭了亚里士多德的传统,把叙事性和动作性较强的悲剧和史诗作为诗学研究的对象。直到本世纪初,情况才有所改观,俄国形式主义和英美新批评开始把对抒情诗的内部结构要素如音韵模式和意象构成作为诗学研究的主要任务。尽管如此,对叙事类作品结构程式的分析仍被认为诗学研究的核心内容。

在古代印度,最早出现的《吠陀》诗人被称为 Rishi 和 Kavi,

据十世纪克什米尔批评家托陀(Tota)解释,这两个字的意思分别为“先知”(seer)和“创造者”(maker),强调了诗依赖于“幻觉”(vision)和“表现”(expression)。现被认为最早的梵语诗学著作《舞论》(Nāṭyaśāstra)是一部戏剧学著作。它将戏剧表演分为形体、语言、妆饰和心理四类。诗歌属于语言表演。《舞论》第17章论述了诗相、庄严、诗德和诗病。其中的庄严、诗德和诗病成为后来梵语诗学的通用概念。脱离梵语戏剧学而独立的第一部梵语诗学著作是七世纪婆摩诃的《诗庄严论》(kāvyāṅkāra)。但这里的“诗”(kāvyā)的含义不是一般的诗,kāvyā的本质不是格律,不是韵脚,而是“美”(Sobha),达到美的手段是“庄严、修饰”,体裁包括“叙事诗、戏剧、传说、故事和短诗”。由此可见,印度古典诗学中“诗”的概念也是宽泛而模糊的。

与西方和印度相比,中国古典诗学研究的对象似乎比较接近现代意义上的“纯诗”。传统上认为系孔子的弟子卜商(前507—400)所作的《诗·大序》对诗作了这样的界定:“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。情动于中而形于言。言之不足故嗟叹之,嗟叹之不足故咏歌之,咏歌之不足,不知手之舞之,足之蹈之也。”但六世纪中国批评家刘勰在其《文心雕龙》一书中从分析诗的字源出发,把诗纳入了伦理学范畴:

诗者,持也。持人情性。三百之蔽,
义归无邪。持之为训,有符焉尔。

代表了一种占传统地位的观点。所以正统的批评家向来把诗作为修身的一种工具、教化的一种手段,认为诗可以“经夫妇,成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗”。这样看来,中国古典诗学中的“诗”也不是那么纯了。

上述现象是发人深思的。既然名为“诗学”，为何不专以诗为研究对象？为何要把戏剧、舞蹈、小说甚至伦理学都包括到诗学中去？诗学为何不能像其他学科一样一开始就定下一个纯而又纯的研究对象？在我看来，诗学之名实不符，其研究对象之游移不定至少给我们两点启示：（1）各种文学样式甚至文化现象的原初状态或核心是诗，都带有诗性成分，我们很难从中分离出一种纯而又纯的诗作为独立探讨的对象，所以（2）研究诗，也就是返回到文学、文化现象的原初状态，返回到人类生活文化的本体，这样诗就必然与人类学、文化学挂上钩。

另一方面，世界三大古典诗学体系研究对象的差异也反映了东西方文化价值观的差异。西方以史诗、悲剧为中心的诗学反映了西方文化中根深蒂固的生命悲剧观以及从这种悲剧观生发出来的酒神精神，即尽情放纵原始生命本能，投入人生行动，创造人生价值，以达到宣泄心理能量，平衡灵肉冲突的目的。印度以舞蹈、戏剧为中心的诗学反映了印度文化中的湿婆（Siva）精神，即强调宇宙是在不断的舞蹈、既毁灭又保存的循环运动中维持其存在的，人类社会和个体生活也莫不例外。而中国以抒情诗为中心的古典诗学则反映了中国文化中的伦理精神，强调把个体的情感发舒定向转移到社会所允许的行为、道德规范之内，以达到团结社会成员、安定社会秩序的群体目标。

这样看来，诗学研究对象的游移不定实际上反映了文化价值观念的差异，它从另一个侧面说明对诗的研究不能脱离人类文化这个大背景。所以我们在这里可以把孔德对人的定义^{〔1〕}稍加改动，作为诗学研究的新的出发点——不应当从诗学出发来给诗下定义，而应当从文化出发来给诗下定义。