

中国文学人类学原创书系

原型与跨文化阐释

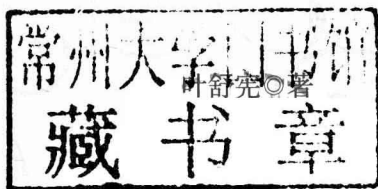
叶舒宪◎著



陕西师范大学出版总社

中国文学人类学原创书系

原型与跨文化阐释



陕西师范大学出版总社

图书代号:SK18N0180

图书在版编目(CIP)数据

原型与跨文化阐释 / 叶舒宪著. —西安:陕西师范大学出版总社有限公司, 2018. 3

(中国文学人类学原创书系)

ISBN 978 - 7 - 5613 - 9838 - 8

I. ①原… II. ①叶… III. ①文学理论 - 文集
IV. ①I0 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 035922 号

原型与跨文化阐释

YUANXING YU KUAWENHUA CHANSHI

叶舒宪 著

责任编辑	刘存龙 巩亚男
责任校对	王晓飞
装帧设计	田东风
出版发行	陕西师范大学出版总社 (西安市长安南路 199 号 邮编 710062)
网 址	http://www.snupg.com
印 刷	西安市建明工贸有限责任公司
开 本	720mm × 1020mm 1/16
印 张	14.75
插 页	2
字 数	215 千
版 次	2018 年 3 月第 1 版
印 次	2018 年 3 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 5613 - 9838 - 8
定 价	68.00 元

读者购书、书店添货或发现印刷装订问题,影响阅读,请与营销部联系、调换。
电话:(029)85307864 85303635 传真:(029)85303879

总序

2018年,正值中国改革开放40周年纪念之际,陕西师范大学出版总社推出“中国文学人类学原创书系”,对改革开放的时代大潮在人文学界催生的这个新兴学科,给出一个较全面的回顾与总结,以便继往开来,积极拓展人文学科的教学与研究新局面,可谓恰逢其时。

50后这代人的青春岁月,激荡在汹涌澎湃的“文革”浪潮之中。“文革”后的改革开放,相当于天赐给这一代知识人第二次青春。1977年恢复高考,我们在1978年春天步入大学校园,那种只争朝夕、如饥似渴的求学景象,至今仍历历在目。改革开放带来“科学的春天”,也第一次带来人文科学方面的世界景观。正如改革的基本方向是向发达国家学习市场经济模式一样,人文学者们也投入全副精力,虚心学习借鉴国际上先进的理论与研究方法。“神话-原型批评”就是当时的新方法讨论热潮中,最早进入我们视野的一个理论流派。1986年我编成译文集《神话-原型批评》时,先将长序刊发在《陕西师范大学学报》上,文中介绍原型理论的宗师弗莱的观点时讲道:

物理学和天文学形成于文艺复兴时期,化学形成于18世纪,生物学形成于19世纪,而社会科学则形成于20世纪。系统的文

学批评学知识到了今天才得以发展。……正像自然科学体系的建立有赖于把握自然界本身的规律。一部文学作品,它所体现的规律性因素不是作家个人天才创造发明的,而是在文学的历史发展中,在文化传统中所形成的,这种规律性的因素就是原型。

从文学史的考察中可以看到,文学作为一个有机整体,植根于原始文化,最初的文学模式必然要追溯到远古的宗教仪式、神话和民间传说中去。“这样说来,探求原型实际上就是一种文学上的人类学”。

II

当时无论如何也不曾想到,这样一段话,居然能够准确地预示这一批学人后来几十年学术探索的方向。“文学人类学”这个名称,也就由此在汉语学术界里发端。10年之后的1996年,在长春召开的中国比较文学学会第五届学术年会上,中国文学人类学研究会宣告成立(首任会长为萧兵先生),如今简称“文学人类学研究会”。从研究文学的神话原型,到探索华夏文明的思想、信仰和想象的原型,这一派学者如今正式提出的大小传统理论和文化文本符号编码理论,可以说早已全面超越了当年所借鉴学习的原型批评理论,走出文学本位的限制,走向融通文史哲、宗教、艺术、心理学的广阔领域。

从1986到2018,整整32年过去了,我们也经历了自己人生从而立到花甲的过程。如今我们要解读的是5000多年前的先于华夏文明国家的“文化文本”,阐发的是河南灵宝西坡仰韶文化大墓的神话学内涵。这是当年完全没有预料到的。是问题意识,先把我们引入文化人类学的宽广领域,再度引入中国考古学的全新知识世界,这样的跨越幅度,的确是当初摸索文学人类学研究范式时所始料未及的。

从原型批评倡导的文学有机整体论,拓展到文化符号的有机整体论、史前与文明贯通的文化文本论,这就是我们努力探索近40年的基本方向。自从西周青铜器上出现“中国”这个词语,至今不过3000年时间。2018年2月4日,我第二次给国家图书馆“文津讲坛”开设讲座,题目是“九千年玉文化传承”。今日的学者能够在9000年延续不断的大背景中研究



“中国”和“中国文学”，这就是从先于文字的文化大传统，重新审视文字书写小传统的一套完整思路。相信这样一种前无古人的理论思路和研究范式，是本土学者对西方原型批评方法的全面超越和深化，这将会引向未来的知识更新格局。

本丛书要展示这 40 年的探索历程，以萧兵先生为首的这一批兴趣广泛的学人是如何一路走来，并逐渐成长壮大的。本丛书将给这个新兴学科留下它及时的也最有说服力的存照。希望后来者能够继往开来，特别注重不断发展和完善中国版的文化理论和文学理论，包括作为文史研究当代新方法论的三重证据法和四重证据法。

是为丛书总序。

叶舒宪

2018 年 2 月 7 日于北京太阳宫

自序

只有从知识饥荒的环境中挣扎出来的人,才容易理解 20 世纪 70 年代末、80 年代初的大学师生们的求知欲有多么强烈。初留校的几年,为了备课,也为了求知,自己阅读的范围大得惊人,诸如苏美尔、埃及的考古发现史,圣经《旧约》的资料来源和编撰方式,《吠陀》与雅利安人的由来及迁徙路线,日本的太阳女神神话与大和国的建立,等等。如此漫无边际的阅读也许足以培养起一种宽泛的兴趣吧。为了弄明白《圣经》洪水神话的性质,我在北图借到了弗雷泽的大著《旧约的民俗》,这位人类学家俯视全球的学术气魄和详瞻的资料收集功夫,给了我很大的震动。这也就是促动我在 20 世纪 80 年代中期醉心于译介原型批评的潜在因素。当我看到加拿大批评家弗莱在《批评的解剖》中称赞弗雷泽的《金枝》为伟大的文学批评著作时,一种打通人类学与文学研究的意愿就开始萌发了。

一部人类学的经典著作,竟然被文学理论家视为本学科的珍宝,这是否可以提示人们,学科的藩篱是人为的,而事物的存在是不分学科和专业的。从那以后,我就迷上了人类学。如今回想起来,她也许是人文、社会科学中最能使人心胸开阔、眼界开阔的一门学科了。文学理论家弗莱之所以能够创立他的原型批评理论体系,显然同人类学的强烈影响密不可分。由于同样出身于文学专业,我对神话学、人类学的兴趣使我很自然地选择了

弗莱的理论取向,从翻译、介绍到尝试应用原型批评(以及结构主义、精神分析等)的眼光重新审视中国文学现象。本书中的多数文章,如《中国神话宇宙观的原型模式》《日出扶桑:中国上古英雄史诗发掘报告》《孝与鞋:中国文学中的俄狄浦斯主题》《中国少数民族英雄史诗类型及文化生态》《中国“鬼”的原型》《原型与汉字》等,就是在上述学术思想大背景中相继完成的。现在重审这些不免稚嫩的文字,依稀还能回想起那为新的学术观点而激动不已的探索年代。

跨文化阐释也是我多年来从事学术研究的焦点问题。按照美国哲学家威尔赖特的看法,原型可以是属于某一文化的,也可以是具有跨文化普遍性的。我习作《原型与汉字》《中国“鬼”的原型》等文章时,希望处理的是富有本民族文化特色的原型;而在撰写《日出扶桑:中国上古英雄史诗发掘报告》《性与火:文学原型的跨文化通观》《诗可以兴:孔子诗学的人类学阐释》等篇时,却实际上关注的是跨文化普遍性的原型和文学功能。比如,当我读到非洲尼日利亚阿朗人社会中,引用谚语作为理性判断和法庭裁决的依据时,自然想到我国春秋战国时期朝廷上引诗说理的现象,以及《周易》卦辞中的以民谣为占,从而对孔子“兴于诗”的命题做出跨文化的解析和全景的观照。对这种突破单一文化范围的视野和方法,我在《〈诗经〉的文化阐释》一书自序中概括为继“二重证据法”(王国维)之后的“三重证据法”。

我所谓的“三重证据法”,指的是在纸上的文献材料和地下挖掘出的考古材料以外,利用跨文化的民族学与民俗学材料作为参照性的旁证,来阐释本土的文学和文化现象的研究方法。这里牵涉到跨文化比较和跨文化阐释的复杂方法论问题。已有的文学理论和人文学理论中比较缺乏这方面的指导,而现实的发展却迫切需要解决这方面的难题。于是,我希望用寻根溯源的方式把问题凸显出来。

大体说来,我们中国的传统学术以人文学为主,既没有西方意义上的哲学,也没有西方意义上的自然科学。两千多年以来,占据我们学术中心地位的一直是经学。经学既是我们的学术强项,也是导致我们的学术格局偏狭局限的主导因素。考据也好,义理和词章也好,总是局限在自己的单

一、封闭的文化格局之内。一代又一代的人文知识分子皓首穷经、寻章摘句,把精力和智慧大都倾注在解经注经的接力赛中了。

近代西学东渐以来,情况有所改变,我们在原有国学之外,又多了西学这个新的维度。现代学坛上成就突出的学人,几乎没有例外都是靠国学与西学两条腿走路的。如果只靠单腿的话,那路途的艰辛也就可想而知。西学与国学的一大差别是,它是外向的和相对开放的学问,它并不总是局限在单一的语言、社会和文化的共同体之内。换言之,西学在构成上本来就有跨文化倾向。如何利用外向的、跨文化的西学,来改造和更新我们的内向的、相对封闭的国学,使之在后现代的知识大重组中获得新生,这是我20世纪90年代以来尝试探索的一个方法论方向。本书中收入的《跨文化阐释的有效性》《“文化”概念的破学科效应》《再论“文化”概念的破学科效应》《三重证据法与跨文化阐释——知识全球化时代的古典文学研究》等一组文章,便是我以文化人类学为基点(因为它是全部西学中最能体现跨文化取向的一个学科),在文学和国学,乃至整个人文学的研究方法方面的一些思考的结果。除了跨文化取向,我还特别强调打破原有学科界限的研究取向。之所以采用激进“破学科”的措辞来替代“跨学科”的通常说法,或许多少透露出个人潜意识中对学术封闭与知识禁区的深层恐惧与反叛冲动。

目 录

跨文化阐释的有效性·····	001
“文化”概念的破学科效应 ·····	015
再论“文化”概念的破学科效应 ·····	019
三重证据法与跨文化阐释	
——知识全球化时代的古典文学研究·····	030
道家伦理与后现代精神 ·····	041
中国神话宇宙观的原型模式 ·····	056
日出扶桑:中国上古英雄史诗发掘报告·····	069
素女为我师:中国文学中性爱主题的升华形式·····	097
孝与鞋:中国文学中的俄狄浦斯主题·····	114
中国少数民族英雄史诗的类型及文化生态 ·····	129
中国“鬼”的原型 ·····	140
原型与汉字 ·····	152
“大荒”意象的文化分析 ·····	162
性与火:文学原型的跨文化通观·····	176
原型与科普写作 ·····	191

● 诗可以兴:孔子诗学的人类学阐释·····	194
● 文学与人类学相遇:《马桥词典》的认知价值 ·····	214

跨文化阐释的有效性

本文从人类学与哲学解释学的发展历程及相互作用着眼,提出跨文化解释学的理论课题,集中探讨跨文化解释的可能性、有效性及限度,以期为多元文化时代的文化研究和人文学科转型与拓展提供参照,也为正在形成的文学人类学提供某种认识论的依据。

一、文化人类学：从“科学”到“阐释”

以科学技术的突飞猛进为显赫外观的近代自然科学的进展已经从根本上改变了人类生存状态和思想风貌,强有力地促进着社会变革乃至大笔改写着世界文明史。然而,人类认识和控制自然能力的空前增长同人类认识自身行为和处理社会人生问题的能力的停滞不前,恰恰形成鲜明的反差,其强烈程度似不亚于任何一种龟兔赛跑。从泰勒士仰观星象诱发的探索欲望至今不过两千余年,人类的旗帜已经不可思议地飘扬在外星之上,而我们对人性和社会历史的探讨却比柏拉图、亚里士多德时代并未进步多少。欧洲知识界的几代精英为了在纷纭万变的人文历史领域中摸索着总结出哪怕近似于古典物理学或古生物学的法则和规律的东西,殚精竭虑,绞尽了脑汁,结果仍不免失败,只是孕育出了一些争议颇多的“早产儿”、

一些半是推理半是想象的准科学怪胎。如斯宾格勒的巨著《西方的没落》被柯林武德氏讥讽为神智不健全的产物,“甚至 19 世纪的实证主义思想家们,在他们错误地试图把历史转化为一门科学时,也都没有更进一步地不顾一切和肆无忌惮地篡改事实”。^① 不管这一批评中肯还是过激,我们在此所体验到的只是人文学者莫大的悲哀:难道人文知识分子中的最杰出天才都注定要在“科学性”上败给任何一个平庸的自然科学家吗? 难道除了接受奥特迦的如下告诫,彻底打消龟追兔式的游戏幻想,就别无选择了吗? “我们必须使自己摆脱对人文因素的物理的或自然的研究途径。”

在这里有没有指望一场像哥白尼革命那样的壮丽的科学革命景观呢? 就在柯林武德氏指斥历史学家照搬自然科学的种种恶果时,一位名不见经传的美国人类学家却跃跃欲试地要向世人宣告人文领域中一场哥白尼式的发现。这个人就是克鲁伯(Alfred L. Kroeber, 1876—1960),他的发现乃是人们早已司空见惯的一个词——文化。

把文化确认为科学术语的一门新兴学科便是 19 世纪后期形成的人类学。

自从被称为“人类学之父”的英国学者泰勒(E. B. Tylor)在 1871 年的《原始文化》一书中提出文化的定义,并在第一章“关于文化的科学”中为这门学科规划轮廓,几代学者都怀抱着如下雄心壮志:可以通过对文化的研究认识人类普遍生存条件和进化规律,从而创建出解答人文社会方面问题的新的科学构架。受此鼓舞,大家都希望晚出的人类学能够效法自然科学并且后来居上,在人类文化领域发现和确认普遍规律,使之成为类似自然规律那样可以验证的东西。早期人类学家的这种希望和抱负反映着自启蒙时代以来西方理性精神至上的乐观主义态度,以及达尔文进化论给困惑中的人文社会科学带来的追赶自然科学的热情和理想。

古典进化论派的人类学家们分别写出大部头著作(仅 J. G. Frazer《金枝》全本就有十二卷之多)。从今天的立场看,这些著作对现代主义文学

^① R. G. 柯林武德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,中国社会科学出版社 1986 年版,第 207 页。

的影响要大于它们在人类学专业领域的影响。这主要是因为当年的学术理念——使人类学变成“科学”——并未得到后起人类学家的普遍认同和继承。在他们看来,关于人类文化进化的普遍规则与阶段划分,似乎属于大而无当的理论假设,也就是今日的后现代主义者所要消解的那种“宏大叙述”。

为什么这样看呢?美国人类学家阿伦斯(William Arens)解释说:从学科史角度看,“以前视为重要的问题一个也没解决,这一点姑且不论。且说把这门科学和定义继承到20世纪的后裔者们,他们大大缩小了兴致的范围,把注意力集中到比较精确定义的问题方面。……他们认为学说的创始者们沉醉于漫无边际的理性冒险……他们认为不是轻易地下结论,而是只有规规矩矩进行实地考察搜集资料,才能够明确问题的实质”^①。当普遍的理论假设不能甚至也无助于实际问题的解决时,寻找规律的宏大理论热情就渐渐消退了,“代之而起的是人类学家走向遥远的岛屿和偏僻的内地村落,成为居住在那里的人类集团的解释者”^②。当然,每当对具体的、特殊的文化群体的解释积累到一定程度时,在此基础上重建理论假说的尝试还会再度出现,这也就是20世纪中期以降的结构人类学、新进化论和生态人类学的用武之地。

在结构人类学的代表人物列维-斯特劳看来,人类学的首要任务还是追求客观性的知识:“客观性(objectivity)不仅能使观察者摆脱个人的信仰、爱好和偏见的限制,而且那种客观性也是所有社会科学的特性,没有这一特性,它们就不成其为科学了。”^③不过,这种使人类学朝向科学发展的意向,在20世纪后期已渐渐失去了普遍的号召力。一种引人注目的新倾向使这门学科转向较为相对化的“软科学”方向。

“文化超有机观”首倡者克鲁伯在20世纪20年代就提出,与其说让人

① William Arens: *The Man-Eating Myth*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 2.

② William Arens: *The Man-Eating Myth*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 3.

③ Claude Levi - Strauss: “The Place of Anthropology in the Social Sciences and Problems Raised in Teaching It,” *Struaural Anthropology*, vol. 1, translated by C. Jacobson and B. G. Schoepf, New York, Basic Books, Inc., 1963, pp. 363 - 364.

类学倾向于自然科学或历史科学,不如在二者的结合部寻找新学科的生长点。从这一立场出发,他反驳了那种把人类学叫作“达尔文的宠儿”的说法,指出达尔文对有机界的进化机制做出的理论推测不能照搬到复杂得多的人类历史中来。纯粹达尔文式的人类学只能是一种误用的生物学。这种效法自然科学的机械尝试或许还会派生出诸如“哥白尼式人类学或牛顿式人类学”。^①

美国人类学家吉尔兹(Clifford Geertz)在20世纪60年代发表《文化概念对人的概念之影响》一文,揭示自人类学开辟文化研究以来,西方思想中起源于启蒙时代的关于人的概念已经发生重要改变。由于文化的深层整合作用日益清晰地得到证实和确认,那种认为人类可以分层次考察的旧见解已经过时,即在人的生物本性之上加上社会本性的通行观点。吉尔兹认为,“文化不是覆盖在人的生物性之上的外层包裹物”,只有把生物性和文化视为人类系统中的统一部分才有助于对人类的理解。“生物性使文化成为可能,然而文化反作用于人类生物进化的过程”^②,必须在两方面的综合之基础上方可把握完整的人性。

吉尔兹在20世纪70年代为自己的一本人类学论文集命名时采用“文化的阐释”(the interpretation of culture)的提法,并在其中明确提出人类学究竟是“科学”还是“解释学”的方向问题,引起人类学界和整个人文社会科学界的广泛关注。他认为,文化概念实质上是一个符号学的概念:

马克斯·韦伯确信人是悬挂在他自己编织的意义之网上的
一种动物,我则把文化看作是那些网,因而对文化的分析就不是
一种寻求规律的实验科学,而是一门寻求意义的解释学。^③

文化解释的核心问题实际上是跨文化理解的合理性问题:究竟应该用

① Alfied L. Kroeber: *Anthropology*, New York, Harcourt, Brace and Com., 1923, p. 8.

② C. Geertz: *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, *Issues in Cultural Anthropology*, ed. by D. W. McCurdy, Boston, Little Brown and Com., 1979, pp. 35 - 48.

③ C. Geertz: *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, Inc., p. 5.

西方科学理性的观点去分析土著部落的文化呢,还是从土著文化的内部去理解它呢?吉尔兹倾向于后一种选择。由此引发的认识论差异表现为一系列的二元对立项:

内部视角/外部视角

第一人称/第三人称

现象学的/客观主义的

认知的/行为的

贴近的体验/距离的体验

设身处地/冷眼旁观^①

相当一批人类学家认同吉尔兹的立场,给人类学理论方法带来了大转型的契机。20世纪80年代以来在美国人类学界形成了关注文化主体方面的“人类学诗学”(anthropological poetics)一派,将文学和审美的方法引入人类学的研究和表达^②;而文学研究方面则出现了深受文化解释学影响的新历史主义、文化研究、形象学研究等新理论和新领域。新历史主义代表人物葛林伯雷在阐述他的“文化诗学”构想时写道:“我在本书中企图实践一种更为文化的(cultural)或人类学的批评——说它是‘人类学的’,我们是指类似于吉尔兹……的文化阐释研究。……他们确实认同一个信念,即认为人天生是一种‘未经加工琢磨的动物’,生活现实并不像它们看上去那样缺少艺术性,而那些特殊的文化及其研究者都不可避免地走向一种对于现实的隐喻性把握,并且还认为,人类学阐释工作应当较多地关心某一社会中的成员在经验中所应用的阐释性构造,而不是去研究习俗与机构的制动关系。与此类工作有着亲缘关系的文学批评,因而也必须意识到自己作为阐释者的身份,同时有目的地把文学理解为构成某一特定文化的符号系统的一部分;这种批评的正规目标,无论多么难以实现,都应当称之为

① C. Geertz: "From the Native Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding," Bulletin of the American Anthropology, October, 1974.

② 叶舒宪:《西方文学人类学研究述评》(下),载《文艺研究》1995年第4期。

一种文化诗学。”^①文化诗学的提出意味着文学批评界正式接受了 20 世纪的文化人类学为全球一体化进程而提前准备的思想礼物——文化相对主义。博克(Philip K. Bock)在《文化震撼》一书导言中精辟地指出：

既然文化震撼总是让人感到不适应和不愉快,那么,为什么世界上的人还应当去寻找此种体验呢?对这一问题的答案已如前述:直接面对一个陌生的社会是学习相异的生活方式和反观自己文化的最佳途径。这正是为什么对每一个文化人类学家的训练都少不了至少一年的“田野作业”之缘故。^②

受人类学的这一启示,文学批评家和文学史家开始改变自古以来的“党同伐异”的思维定式。在人文研究领域寻求与异文化的对话成为 20 世纪以来学术创新发展的一个重要源泉,而且越来越趋向于普遍的自觉选择。批评家詹姆逊的下述说法便体现着跨文化阐释原则的启发作用:“为研究某一种文化,我们必须具有一种超越了这种文化本身的观点。”^③中国古诗“不识庐山真面目,只缘身在此山中”可以借来为此作注。

人类学从科学走向解释学,在知识形态上意味着它不再盲目认同自然科学的准则和目标,追求普遍而客观的知识,而是转向对人类生活意义的理解。从理论上讲,现象学和解释学已成功地表明,科学研究的对象并不是给定的事实世界,而是在渗透了历史-文化色彩的生活世界的基础上建构出来的非实体性世界。就此而言,“所有的科学都是人文科学”^④,“而人种学还在最初‘汲取’、筛选、加工材料的时候,就已经活动在关于人的

① 中国社会科学院外文所《世界文论》编委会:《文艺学和新历史主义》,社会科学文献出版社 1993 年版,第 79—80 页。

② Philip K. Bock: *Cultural Shock*, Alfred Knopf, 1970, p. 5.

③ 詹姆逊:《后现代主义与文化理论》,唐小兵译,陕西师范大学出版社 1986 年版,第 11 页。

④ D. 佛克马、E. 蚁布思:《文学研究与文化参与》,俞国强译,北京大学出版社 1996 年版,第 14 页。