

中央民族大学“985工程”中国少数民族语言文化与边疆史地研究基地文库

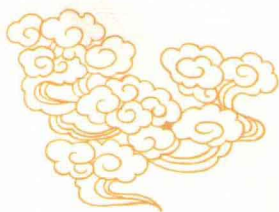
文学理论与民族文学研究丛书

丛书主编 ◎ 钟进文

李长中 主编

生态批评与民族文学研究

SHENG TAI PI PING YU MIN ZU WEN XUE YAN JIU



中央民族大学“985工程”中国少数民族语言文化与边疆史地研究基地文库

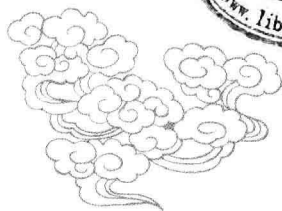
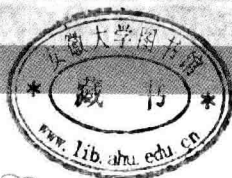
文学理论与民族文学研究丛书

丛书主编 ◎ 钟进文

李长中
主编

生态批评与民族文学研究

SHENG TAI PI PING YU MIN ZU WEN XUE YAN JIU



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

生态批评与民族文学研究 / 李长中主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1960 - 0

I. ①生… II. ①李… III. ①少数民族文学评论 - 中国
IV. ①I207.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 303258 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
责任校对 王雪梅
责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京奥隆印刷厂
装 订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2012 年 12 月第 1 版
印 次 2012 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.5
插 页 2
字 数 278 千字
定 价 45.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换
电话: 010 - 64009791
版权所有 侵权必究

目 录

导论：生态批评如何适应于民族文学研究	(1)
--------------------------	-----

第一章 当代少数民族生态文学的概述性研究

人与自然：当代少数民族文学生态创作概述	王 静 (23)
危机寻根：民族文化的认同与现代性反思	
——对少数民族作家生态小说的一种综观	雷 鸣 (31)
草原文学特性初探	金 海 (42)

第二章 族别或区域生态文学研究

民族文化生态悲歌

——以四川少数民族文学为例	邓经武 (51)
试论广西少数民族作家作品的生态美	银建军 (59)
生态美学视野中的仡佬族文学	银建军 钟纪新 (68)
游牧文化与诗意栖居的想象	
——新时期蒙古族草原生态小说研究	丁 琪 (79)
重构山海大地的生态伦理	
——论台湾少数民族作家的生态写作	王志彬 (90)
“生态写作”的不同面相	
——以人口较少民族文学生态书写为例	李长中 (100)

第三章 个案研究

- 乌热尔图的生态文学与生态关怀 王云介 (113)
- 自然与人：乌热尔图小说的生态冲突 王 静 (117)
- 书写森林狩猎文化的温情和痛楚
——乌热尔图小说的文化解读 杨玉梅 (127)
- 空间的生态伦理意义与话语形态
——叶广芩秦岭系列文本解读 李 玫 (137)
- 试论满都麦小说传统重建理路中的生态美学意义 马明奎 (147)
- 看护大地：生态意识与郭雪波小说 汪树东 (155)
- “空山”之痛 严英秀 (164)
- 论李传锋生态动物小说“物性真实”的审美价值 ... 王 平 贺天忠 (174)
- 论李传锋动物小说审美取向流变 王 平 (184)
- 新世纪中国动物叙事文学的转型
——以蒙古族作家格日勒其木格·黑鹤为例 侯 颖 (193)

第四章 国外理论之窗

边缘的崛起

- 族裔批评、生态女性主义、口头诗学对少数民族
文学研究的意义 刘大先 (205)
- 美国少数族裔生态批评：历史与现状 石平萍 (220)
- 美国少数族裔生态批评在中国 石平萍 (231)
- 生态女性主义：生态批评的一枝奇葩 韦清琦 (241)

导论：生态批评如何适应于 民族文学研究

—

齐格鲍曼曾说，如果认为现代性引起了人类历史上一系列灾难的话，生态灾难应该是其中最为突出和更为严重的灾难。吉登斯则把生态危机称作“风险景象”（risk profile）。尽管中国的现代性发展是一种外源后发性现代性，是在资本主义完成了工业革命之后的对他者的被迫选择，生态危机或生态灾难还没有达到西方国家的范围和程度。但是，新时期以来，由现代化的快速发展所引发的生态问题也日益严重，环境污染、生态破坏、洪灾、旱灾、冰灾、地震等各种问题日益凸显。作为始终关注人的生存价值取向的文学自然开始关注这些问题。生态文学渐趋成为新时期以来一种重要的文学现象。当代文学中一些以生态问题为主题或题材的作家作品开始为读者所熟悉，并成为（可能成为）中国文学史中极富地域特色和民族特色的重要文学现象。

中国是由 55 个少数民族组成的多民族的国家，各少数民族文学的发展和繁荣已成为当代中国最为重要的文学现象，各少数民族文化自然是国家整体文化的组成部分。新时期以来，中国各少数民族地区或主动或被动地被纳入现代性，特别是经济发展的现代化轨道，尽管它们的现代性发展还处于相对落后或不充分阶段，还没达到东南沿海城市的现代化发展程度。但是，经济发展和资源开发所引起的传统与现代、保守与开放间的矛盾依然给予民族地区的生态环境以极大的破坏，鄂温克族作家乌热尔图在新时期之初对此就有切身感触：“这里原有整片整片的密林，短短几年被砍伐得七零八落，残

存的孤木变成不起眼的点缀，好似婴儿的嫩发”，在《敖鲁古雅祭》中，作者以鄂温克老人玛丽娅·索诉说自己故事的方式，完整描写了鄂温克族自然环境破坏的历程。以“年轻的时候”、“从前”、“过去”、“早先”、“那时候”等以显示过去与现在对比的意味，“我们就是这样打猎、放驯鹿，过了一年又一年。过去，打猎、放驯鹿的地方挺大的，方圆上千里……一直到黑龙江省呼玛县境内都去过。不管多远的路，我们都牵着驯鹿走。过去，到处都有犴、鹿、灰鼠子，现在不一样了，到处都有人，到处都有偷猎的人。这才过去几年呀，可现在我们连自己落脚的地方都没有了，放自己驯鹿群的地方也没有了！”在《生态人的梦想》中，作者反思说如何对待大自然，如何对待野生动物群体，这是人类社会共同面对的问题。而到了20世纪90年代，少数民族地区的环境破坏问题日趋严重，阿来的《空山》就是这一灾难的隐喻化写作。《空山》的故事发生在一个叫机村的有着浓郁的藏族风俗与人情的边远乡村。传统的“机村”是一个自然的、静止的、原生态的村落，有着神秘的丛林、神出鬼没的飞禽走兽、美轮美奂的色嫫措神湖、古老的歌谣、祖先国的传说，以及在这一文化土壤中生活的与自然和谐共处的淳朴善良的人们。随着修路开林、鞭炮炸响，外面世界的滚滚洪流漫过机村的日常伦理传统，与世无争的机村宁静不再，原有的平衡被彻底打破，变成了一个飞散传言、欺负弱小的“倾斜”的村落，“在机村，人与人之间的冷漠与猜忌构成了生活的主调”；在《空山》之《轻雷》中，20世纪90年代的机村一切都在变化，就连两条山泉汇流、古来叫做“轻雷”的地方也被改叫了双江口——那泉倒是再也发不出轻雷一样的轰鸣了（语言是民族文化的最重要载体，母语的流失又给少数群体带去更为严重的危机）；年轻人都不再唱当地的民歌，也不再相信任何神灵，只相信金钱；人们不再种庄稼，跟木材生意有关的人都发财了，有门道的人可以通过各种手段获得政府主管部门批给的准许买卖木料的条子，没有门道的人就偷偷盗伐林木卖给木材贩子；原始森林几乎被砍伐殆尽。机村这一代的山林涵养的水源从山谷里奔流成下游的河流，但是现在森林没有了，下游干旱得庄稼都枯死了，上面派来了人工降雨的技术员，可是“因为森林砍得太多，不但地面无法涵养水分，空气的潮湿度也太低了”，根本催不下几滴雨，整体的生态系统就这样瘫痪了。

出于对生态危机的“创伤性内核”的内在化，当代少数民族作家才集体无意识地以生态作为文学创作的主题或题材，如鄂温克族作家乌热尔图、仫佬族的赵剑平、蒙古族作家郭雪波、蒙古族作家满都麦、藏族作家阿来、

藏族作家朗确、白族作家张长、土家族作家李传锋、满族作家关仁山、满族作家叶广芩、达斡尔族作家萨娜、彝族作家纳张元等无一例外地都关注起生态问题，特别是动物叙事的渐成潮流，更凸显出少数民族文学生态写作的独特性，以此呈现出少数民族地区生态问题的严重性。裕固族作家杜曼·扎斯达尔在《腾格里的苍狼》中，以一匹年老体衰的狼为叙述者，叙说着自己家族在历史变迁中逐渐沦落的故事，由于传统中人与自然、人与人、人与文化和谐共处的关系在现代化进程中渐趋瓦解，作为裕固族民族图腾的狼的生存愈加艰难，叙述者“狼”不得不对人与动物的冲突问题产生了疑问：“这群远离故土、背井离乡的民族已不把我们当作色楞格河畔、金山深处的图腾了，难怪他们会丢了信仰。丢了文字，而如今被寄养在腾格里大坂的崇山峻岭之中。”特别是他们文本中所一再凸显的“最后一个”书写模式，更强化了少数民族生态问题的严重性，如李传锋的《最后一只白虎》、张长的《最后一根菩提》等，即使有的文本没有标示出“最后一个”模式，但在文本深处仍然烙上“最后一个”的痕迹，如叶广芩的《老虎大福》、《黑鱼千岁》，赵剑平的《獭祭》、《困豹》，郭雪波的《狐啸》、《沙狐》、《银狐》……都在集中书写“最后一个”问题，随着“最后一个”的消失，由“最后一个”所传承的种族基因、文化命脉、生存经验也将随之而去，这种难以言说的痛苦使少数民族文学的生态书写始终弥漫着浓重的悲剧氛围和感伤情结。基于此，如何以生态批评的理论或方法（视角）对当代少数民族文学的生态书写现象加以研究，渐趋成为学界亟须加以理论探讨和实践总结的问题。

从根本上说，理论是一种地方性知识生产，在特定历史时期、特定文化语境中生成的理论不能套用于其他文学现象。因为一是理论的限度性，二是理论旅行所造成的理论的变异性。当前，国内学界对西方文论话语的反思和检讨之声越来越强烈，这种反思和检讨对长期以来不加批判而随意套用外来理论话语的理论界是必要的，对建构本土理论话语、对增强本土学者的话语自信是也是有益的。但是，随着这种反思的日益展开，另一种对抗性思维开始抬头，特别是后殖民主义理论在国内大行其道之后，凡是外来理论皆被我们斥为“他者”，是“殖民话语”。现在一种流行的说法是，任何理论都有一种生成和演化的文化土壤，是针对具体文化语境而发言的地方性言说。一旦脱离产生它的土壤，理论便会发生语境与适用对象的错位；而且，理论的传播和接受还要经受“旅行”后的变异问题。这句话出自后殖民理论家萨义德。萨义德指出，任何理论或观念的旅行过程都包含三个或四个阶段：第

一，有一个起点，或类似起点的发轫环境，使观念得以发生或进入话语。第二，有一段得以穿行的距离，一个穿越各种文本压力的通道，使观念从前面的时空点移向后面的时空点，重新凸显出来。第三，有一些条件，不妨称之为接纳条件或作为接纳所不可避免之一部分的抵制条件。正是这些条件才使被移植的理论或观念无论显得多么异样，也能得到引进或容忍。第四，完全（或部分）地被容纳（或吸收）的观念因其在新的时空中的新位置和新用法而受到一定程度的改造。所以，萨义德认为：“某一观念或者理论，由于从此时此地向彼时彼地的运动，它的说服力是有所增强呢，还是有所减弱，以及某一历史时期和民族文化中的一种理论，在另一历史时期或者境域中是否会变得截然不同。观念和理论从一种文化向另一种文化转移的情形特别值得玩味。”^① 这种理论观点本身是没有问题的，反而能够给我们提供一种观照或让我们省思外来理论本土化过程中存在的问题。但目前的问题是，萨义德的“理论旅行”往往被当作一种反对外来理论的借口和幌子，在思维方式上以对抗性立场反对对外来理论的理性的、合法性的、批判性的吸收和借鉴，这就影响到对外来理论如何适应于本土的探索的“生态批评与民族文学研究”论丛的编选，其目的即如此：生态批评能否适应于民族文学研究？能否拓展既有民族文学研究的广度及深度？在应用过程中存在什么样的困境及其症结等。

日本神户大学教授滨下昌宏认为，生态文学批评这一概念的提出，可以追溯到20世纪70年代，始于美国，是在全球环境危机日趋严重的情况下产生的，它旨在探讨文学与自然环境的关系。1972年，约瑟夫·米克在《生存的喜剧：文学生态学研究》中提出“文学生态学”的概念，以“对出现在文学作品中的生物主题进行研究”。1978年，威廉·鲁克特在其论文《文学与生态学：生态批评的实验》中首先使用了生态文学批评这一术语，提出“把生态学以及和生态学有关的概念运用到文学研究中去”，目的是要在文学领域促进人们对生态文学有更深入的了解和认识。随着全球环境的日趋恶化，生态文学批评也越来越得到大家的关注。也存在差异。一般意义上说，生态写作具备如下特征：（1）以生态系统的整体利益为最高价值的文学，而不是以人类中心主义为理论基础、以人类的利益为价值判断之终极尺度的文学。（2）是考察和表现自然与人的关系的文学。生态责任是生态文学的

^① [美] 萨义德：《世界 文本 批评家》，李自修译，生活·读书·新知三联书店2009年版，第400页。

突出特点。(3) 生态文学是探寻生态危机的社会根源的文学, 文明批判是生态文学作品的突出特点。(4) 生态写作在很大程度上可以被看成是表达人类与自然万物和谐相处的理想、预测人类未来的文学, 生态理想和生态预警是生态文学作品的突出特点。^① 质言之, 一般性生态写作是以人类中心主义为批判对象、以对现代性反思为批判手段、以呼唤人与自然和谐相处为价值取向、以生态系统整体利益为最高目标的文学, 渗透着深邃的生态忧患意识、承续着传统的人文情怀。理论在本质的意义上是一种观照问题的视角, 不同的理论会使同一对象的意义以不同的方式或不同的意义呈现出来。也就是说, 如果我们不把理论作为一种毫无批判意识的随意套用, 而是让理论成为我们观照对象的一种省思方式、一种视角, 那么理论的介入就有可能敞亮出原有研究对象更多的价值空间及其艺术特征。正如萨义德所说, “研究东方学的目的主要不是为了考察东方学与东方之间的对应关系, 而是为了考察东方学的内在一致性以及它对东方的看法……不管其与‘真正’的东方之间有无对应关系。”在这种意义上说, 生态批评作为一种世界范围内的理论话语, 是能够适用于当代少数民族文学研究的。问题只是在于, 如何以生态批评理论呈现出当代少数民族文学的生态书写的异质性特征和差异性艺术价值。

二

我国各少数民族大多生存生活于地理位置偏远、交通通讯闭塞的高山峡谷, 大漠纵横、林密草深、河流密集的边缘区域, 正是在这种环境下形成了他们对生态环境的感知方式、认知方式和思维方式, 也形成了他们对待生态问题的伦理取向和价值标准, 甚至形成了建立在与环境相融为一基础上的生态意识、生态文化。20 世纪 80 年代之后, 现代性与全球化趋势加剧, 多元文化间的碰撞、互动与融合, 全面而深刻地渗透到相对封闭和保守的各少数民族地区, 因为“较高文化形态的支配优势在于它比较低文化形态能够更有效地开发更大的能量资源, 较高形态相对地‘不受环境控制’, 即比较低形态适应更多的环境变量”^②。少数民族无论是主动选择还是被动接受, 都不得不纳入现代化的发展潮流之中, 工业化、程序化、理性化的现代经济手

① 王诺:《欧美生态文学》, 北京大学出版社 2003 年版, 第 7 页。

② [英] 托马斯·哈定等:《文化与进化》, 浙江人民出版社 1987 年版, 第 30 页。

段冲击到少数民族传统的生计方式，特别是资源的无序开发更是严重影响到少数民族传统中的生态意识，同时，各少数民族日益与其他民族频繁和深入的交往弱化了本民族的思维方式和伦理取向，这在一定程度上也影响到少数民族的生态意识。正是基于上述因素的综合作用，当代少数民族文学的生态书写不同于主流民族（汉民族）的生态文学。^①

一般来说，主流的生态文学是对环境污染、资源枯竭、灾荒频发所引发的现代性危机的一种被动反映。也就是说，生态文学是以文学的方式对现代性的反思和批判，生态文学是现代性的结果。所以，在主流的生态文学文本中，往往掺杂着大段地描述生态危机如能源短缺、环境污染、人文精神失落等的话语模式，注重对人类中心主义的批判和对生态中心主义、生态整体主义的理论倡导，在一定程度上说，生态文学作家的生态意识是在现代性出现问题这一语境下孕育出来的，所以，生态文学往往是作家道德良知的体现，是社会责任意识的担当。而我国各少数民族的生态意识则是在长期与自然水乳交融状态下形成的，是自发的、主动性的。少数民族的生命记忆及其生存智慧都与自然生态相关，并能使之内潜于生存环境之中而成为“血液的记忆”，由此也形成了他们独特的文化记忆、思维方式和价值判断准则，生命的灾难与生态的灾难如影随形，如同生命基因代代因袭。也就是说，族群所居住的环境与民族身份、文化命脉、生命之源紧密相关，一旦环境不再，民族群体的生命也将难以延续而渐趋消失，由此引发的痛苦是不同于主流民族生态文学的，这是我们经常在少数民族文学的生态写作中，总能够触摸到浓重的忧患意识和无奈情怀的根源所在，以生态哀歌的集中呈现来展示少数民族对失去土地、环境的价值立场和伦理取向，即使在他们的口头传说、神话、民谣等民间文学中也无一不在表达着与自然的和谐以及这种和谐被破坏后的哀伤体验。裕固族作家铁穆尔在《失我祁连山》中说：“我迎着冬天的狂风站在这个山顶，凝望着祁连山。我的胸中却装满了我癫狂地爱着的整个亚欧大草原，那就是从万里长城以北的内蒙古边远牧区和祁连山以西绵延不断地到伏尔加河的整个游牧世界。我满耳都是数不尽的种族用数不尽的语言尽情的呐喊声和那万马奔腾大陆颤抖的声音。我的眼里充满了对她的亘古美色的迷恋和狂喜。我干枯的心里渐渐产生了已经泯灭的美好感情。”叙事者

① 正是基于对上述问题的思考，笔者不把当代少数民族文学的生态书写称为“生态文学”，以标示出其与一般意义上的“生态文学”的生成机制、价值取向、审美风貌等方面的差异，更能清晰地呈现出当代少数民族文学生态书写的复杂性和异质性特征。

之所以如此充满对民族传统生存状态的追忆和痴迷，是在于随着“无止境的开垦草原、庞大而密集的灌溉农业、林木的滥砍滥伐和采矿引起的是祁连山水源的干涸，雪山雪线的不断上移或消失”，作者最后不得不沉痛地指出，“我明白随着一枝古老的游牧文明的终结，一种在亚欧大草原上形成，又绵延了数千年的一种独立不羁的精神、一种高尚的情操、一种对大自然的爱和正义感、一种对世上的万世万物充满爱和温情的非常天然的心灵都将无踪无影”。鄂温克族作家乌热尔图也认为鄂温克人生活在大自然的怀抱中，确立了一种依附与顺从大自然的生存姿态，他们对大自然深怀敬畏，族群整体遵从一种俭朴的生活态度，并以传统文化及习俗约束猎手的行为，倡导保护母兽和幼崽，唾弃盲目滥杀野兽的冲动。由于千百年来形成的迁徙与游牧的生活习惯，鄂温克人不愿为任何一种形式的物质所累，习惯于轻装简从，顺其自然成为鄂温克族文化价值观的核心。一句话，以一种最低需求的生存方式与大自然和谐共处，遵从森林里周而复始的自然节律。渔人只在规定的季节出海。这种敬山畏海的态度，不仅获得了大自然丰厚的馈赠，也形成了他们健康的生态伦理观念。不涸泽而渔、焚林而猎，面对生生不息的自然环境，自觉以节俭、适度、自由和随性的态度取用自然资源，不储存不预备，不贪求不攫取，轻财而好施，是他们生活的哲学。乌热尔图经常回忆起他在20世纪60年代末回到族人怀抱时的情境，他骄傲地写道：“我被故乡大兴安岭的壮美所折服，挺拔的落叶松，秀美的白桦林，可以说铺天盖地与悠远的苍天相连；而充盈的河流交织如网，河水清澈见底，蓝天碧云交映生辉。还有成群的野鹿，旁若无人的棕熊，难以尽数的飞禽走兽，栖息在这茫茫林海，大兴安岭真是它们的天然乐园。……那数十条湍急的河流，经大兴安北麓广阔的原始森林，汇入远去的额尔古纳河，鄂温克猎人在此饲养近千只驯鹿，在方圆百余里的范围内自由自在地游牧，与大兴安岭的群峰峻岭融为一体。”令人痛心的是，随着森林工业的开发、外来人的剧增，森林的锐减，鄂温克人的生存家园大兴安岭已是千疮百孔。而到了新世纪之后，同为鄂温克族作家的涂克冬·庆胜在《杰雅泰》一文中，通过人物其其格之口呈现出了这一地区生态持续恶化的现实：“我们苏木人不多，大概有两千多人。可是周边都是农区，他们人口多，有二十多万人吧。她听老人讲这儿几十年前全是牧区，是一片水草丰美的大牧场，夏天里草有一人多高。周围这些小山包上全是树木，里面尽是野生动物。这个旗最大的特点是淖儿（湖泊）多。水多得就像南方的江南。三十多年中，人口增加了几十倍，现在全旗几乎都变成农区，只有白音塔拉一片草地，这就像汪洋大海中的孤岛。她听老

父亲讲，本旗曾经是有名的牧场，过去盛产马匹，还出了不少著名的摔跤手。”民族地区自然生态的恶化不仅发生在狩猎、渔猎或牧业的北方森林、草原地区，即使在西南边疆少数民族传统的农业区、采集区也在发生着生态恶化的问题。普米族诗人鲁若迪基在《神话》组诗中则以诗的语言对生态破坏后对人类的灾难作了真实的揭示，“给我们家园的土地/给我们粮食的土地/给我们爱情的土地/此时张开了龟裂的嘴/嗓子也冒烟了/那些藏着雨的云不知哪里去了/那些河水不知为何断流了/太阳火一样炙烤着大地/看着枯萎的庄稼/我的心/比焦渴的土地还要焦渴/”。环境的恶化使各少数民族群体普遍性存在着生态创伤。

创伤 (trauma) 原是一个医学用语，通常指对生命和身体的完整性的伤害，或者是个人遭受暴力或者与死亡擦肩而过。卡鲁斯在《沉默的经验》中首次将创伤定义为“一种突如其来的、灾难性的、无法回避的经历。人们对于这一事件的反应往往是延宕的、无法控制的，并且通过幻觉或其他闯入方式反复出现”^①。目前，创伤研究的重心已经从个人心理创伤的动因探寻与防治向文化研究层面转移，发展为涉及心理学、文学、历史学和文化研究等多个领域的跨学科研究，文化意义的创伤作为一种比喻用来塑造个人和民族的经验。依据耶鲁大学 Jeffrey C. Alexander 的界定：“当个人和群体觉得他们经历了可怕的事件，在群体意识上留下难以抹灭的痕迹，成为永久的记忆，根本且无可逆转地改变了他们的未来，文化创伤 (cultural trauma) 就发生了。”这个定义最主要的内容是：文化创伤不是一个自在的经验事实，而是一种自觉的文化建构，具有自觉性、主体性和反思性，它是在一个特定的文化系统中发生的对经验事实的特定书写和表征；文化创伤带有群体维度，是一种群体性的受伤害体验，它不只涉及个体的认同，而且涉及群体认同。^② 所以，卡普兰把创伤记忆看做现代性的后果之一，“创伤常被视为与现代性有本质联系。……现代性与帝国主义、消费主义和法西斯主义深深交织……形成 20 世纪的基本体验，如灾难事件和全球跨文化冲突”^③。少数民族地区的生态环境因其封闭性、脆弱性和不可再生性而犹如孩子手中的玻

① Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, History*, Baltimore, MD: Johns Hopkins UP, 1996, p. 26.

② Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

③ *Trauma Culture: The Politics of Terror and Loss in Media and Literature*, London: Rutgers UP, 2005.

璃制作的工艺品，具有先天性的免疫力弱化问题，这种免疫力弱化强化了少数民族作家的生态保护意识，他们的生态保护意识反过来又强化了少数民族文学对生态书写的纯粹性和均质化，二者间的持续性循环导致少数民族文学的生态书写文本普遍性弥漫着“创伤记忆”。鄂温克族作家乌热尔图率先体验到了这种创伤，在《老人与鹿》中，当至死不忘听到鹿鸣的老人意识到鹿已被人用铁丝网弄死之后，“‘它（指鹿——笔者注）没来，真的没来。它来的话，能回答我的。’老人忍耐着心灵上的创伤，他知道这伤口还在淌着血。他声音嘶哑、微弱了。……老人下了一个痛苦的结论”。文体的叙事语气充斥着浓重的创伤氛围，文中一再使用表示“结束”、“完成”、“没有”等意的一系列句号，又强化了这种创伤；普米族诗人曹翔则直接以《受伤的村庄》作为诗的题目：“越野摩托的轰鸣声/早已盖过村庄奔马的嘶鸣/村民们的心被浮躁熏得乱了方寸/而一个个游人/踏着若有若无的波涛/在我的村庄和湖边/想入非非……（《受伤的村庄》）。”现代性的发展犹如潘多拉的盒子，一旦打开就再无关闭的可能，诗人不得不把这一过程看做“更大的风暴”，表述着现代文明所造成的创伤记忆，“……/今夜不长不短的雨/走过松软的沙滩/打破了泸沽湖的宁静/而更大的风暴还在路上//这时，湖岸那些百年的古树/在闹市灯火的升腾中/在黑夜无限的喧嚣里/散发着不容觉察的忧伤——《雨悄悄来临》”。在《揪心喜欢》中，曹翔对在现代化冲击下和谐宁静的乡村、美好纯洁的灵魂、传统生产生活方式的消失，深感忧伤，即使仍充满着对民族文化的挚爱，这种爱也成了“揪心”的爱，“感到我是一群人，失去了故乡/如果我的召唤失败了/我所神往和聆听的年代/它记得鸟声灼伤成最后一道创伤”。这种创伤在普米族诗人鲁若迪基的《愤怒的海》中同样得到真实的揭示：“一条河/经过一座城的时候/受伤了/它捂着伤口/急切逃离/却被阻挡在/一个个工厂/错过了四季和爱情浑浊的眼/看不到向海的路/满沟的忧伤/无人能懂/当它怀着一身的病/投入海的怀抱/它已奄奄一息/海愤怒了/一次次咆哮着/向岸扑去……”蒙古族诗人阿尔泰的诗大多为草原而歌，他的《贝丽花》描写的却是回到故乡再也见不到碧绿草原后的痛苦：“去年/我回故乡/贝丽花把我忘了/去年/我为何要回故乡//我回到乌力雅斯太怀抱/那里已是不毛之地//我那摔在地上的笑声/像干塘里的鱼儿翕张着嘴//我盼贝丽花/出来/迎接我/她原是/我的太阳/常送给我晨曦/贝丽花/没出来/她忘了我/那天/我没有晨曦……从刈草场回来/我孤寂的心上/留下了一道道/镰刀的创伤。”朴素的语言里饱含沉痛的哀伤，催人泪下。正是基于这种体验，少数民族作家才一再强调要尊重生命、敬畏自

然。普米族诗人鲁若迪基在《路遇》中说：“雨后/指头那么大的蛙/满地跳来跳去/我走在路上/小心翼翼/怕不小心要了它们的命/有时，不得不停下脚来/仔细辨认那灰色的一点/是不是小蛙 如果有什么/从我们头顶走过的时候/也能小心翼翼/我不知道/还有什么比这更幸运。”这是一种强烈的生命意识和生态意识，是人与自然和谐相容、彼此敬畏的一种价值观。达斡尔族作家萨娜对内蒙古“三少民族”文学中的创伤记忆作过总结，有助于我们的思考：正如那些放下猎枪的游猎者一样，工业化和商品经济的冲击让他们力不从心，无所适从。他们从思想上和心理上都缺乏准备和过渡，无法自然地穿行于两种文化两种文明之间的巨大峡谷。这个瞬息万变的世界在他们看来如此喧闹和矛盾。人类原始宗教和文化将成为记忆的遗忘，人与自然的关系不再是和谐、密不可分的，伟大的马文化随着草原的退化和森林的毁坏而最终消逝。人是有思想的，却没有灵魂，所以变得无所不能，而罪恶以各种形态公然繁衍。他们失掉的东西绝不是眼下几件电器产品和五彩缤纷的电视画面所能弥补的。

为了疏解因生态危机而带来的创伤，当代少数民族文学的生态书写常专注于“乌托邦家园”的审美营造，以抵制现代性的日益进逼。仫佬族作家王华在《家园》中尽力描述“安沙”这一世外桃源。在这里，人们和睦相处，与草木山水、虫鸟走兽和谐亲善、共生共荣。人们的物质生活虽然贫乏，但精神却很充实，他们没有交易、没有尊卑等级观念、没有犯罪、没有尔虞我诈、没有男盗女娼，他们有干净的河水、碧蓝如洗的天空、苍翠清幽的山峦，有亲情、乡情、友情、爱情，人与自然如同一家人。他们心中的一切都很美好，即使连最残酷的死亡在“安沙”人眼中也是一件快乐的事情。他们把死亡看做“回老家”。但是，在当前这一多元文化互渗、全球化潮流加剧、城乡空间日益“杂糅”语境下，同一、均质化的民族传统空间还能否存续，如果不能，又该如何处理民族地区的生态和谐与现代化发展间的关系？作者也痛心地看着这一问题的存在，并以无可奈何的故事情节设置呈现出这一问题的尴尬。小说主人公依那这个早先从“文明世界”出逃的男人，回来后面对自己的骨肉亲人表现得如同陌生人，生活在这一片人与自然和谐共处的故乡也因水库的修建而即将消失。这一结局既是作者个人两难情感的表述，也是对少数民族地区如何融入现代语境的思考。

另一方面，民族文学的生态写作在很大程度上是一种自发性行为，也就是说，因少数群体长期与自然为伍，与自然亲密接触，能够和自然水乳交融，和谐共处，这就形成了他们融入自然的生态意识，这种意识是根深蒂固

的，是代代相传的，是指导自己行为处世的基本原则。一棵树、一棵草的死亡，在汉民族群体和作家心中是无关紧要的，而在少数群体看来则是灾难性的，也许隐喻着一种文化的消亡、民族群体的瓦解、文化根基毁灭的忧患，所以自然环境的稍许改变对他们来说，就不仅仅是可无可有的事情，而是危及他们生存的问题，所以，民族文学的生态写作常常是将人物的生态意识与生态触目惊心的破坏相撞击，他们的文本不仅是揭示一种生态问题，而是在传达一种文化消失后的哀痛心态，一种身份迷失后的彷徨心态，文本显得厚重而深刻，甚至沉重而悲凉。达斡尔族作家萨娜在《伊克沙玛》中就把家园环境的破坏看做民族文化、文明的崩溃。“她的家园不复存在了。往昔宁静而丰饶的小城，往昔飘着袅袅炊烟和奶茶香味儿的居住地，往昔河水清澈、山林茂密的自然全都变了。变得面目皆非，变成一处貌似繁荣的巨大废墟。她还有兴趣留下来继续观看，人们因为渺小的需求而给自然带来更大的洗劫吗？无论她愿不愿意，她和她的族人都会被他们困惑的、外来的文明同化掉。”她甚至把自己的一篇文章的题目直接命名为《流失的家园》，在《进入当代文明的边缘化写作》一文中，萨娜深有感触地说：“对文学认识仍旧滞留于古老而淳朴的遗风，因为他们对现代化当中反文明的敏感和抵抗。他们运用非母语的汉语写作，用博大的汉语承载着他们对民族悠久文化的传唱，对世界和生命轮回式的古老解说，他们依然沿着亘古的心灵之歌寻找通向明天的道路。他们相信人类和人类之外的世界是永恒的，相信人与自然的和谐关系，相信森林和森林里的动物会重新繁茂起来，甚至相信，当人们的灵魂迷失方向时，会从他们辽远的歌唱里找到回归家园的途径。”^①相对而言，主流的生态文学作家对生态问题的忧患是源于对环境破坏所带来的生存问题的忧患，归根结底仍是对环境问题的关注，因缺乏这种深入骨髓的生态意识和生态伦理，尽管他们也揭示了生态破坏后的危机，反思现代性的严重后果，但是，因他们对生态危机的感受难以上升到文化危机的高度，也就难以逼真地描述出人物内在灵魂的挣扎和文化消亡的悲怆，目前主流的生态文学在总体上存在模式化、雷同化的创作倾向，因为他们的创作是一种自觉行为，是理性意识到现代性对自然环境的影响而作出的理性反映，他们的创造是在反映问题，而不能从根本上去揭示人在自然破坏后的心理感受、心灵的挫败感、身份的流亡感，其生态文学几乎可以称为“问题文学”。

据人类学/民族学的研究表明，民族地区独特的生态文化保护意识及其

① 萨娜：《进入当代文明的边缘化写作》，《山花》2004年第8期。

相应的知识体系起着巨大的作用。主要表现出对于自然界怀有的敬畏情感，此种敬畏包含两层意思：尊敬与畏惧。因其尊敬而赋予自然万物与己相似的生命和灵魂，形成“万物有灵”的自然观念；因其畏惧而对于自然万物保持一定距离，不贪婪、不过度，始终与自然和谐共处。同时，又因对自然的“尊敬与畏惧”而形成具有法律意义上的禁忌体系和宗教信仰，对少数群体的行为起到类似于法律意义的规范或约束作用。如纳西族的“署谷”仪式对于砍伐高山树木、打猎、捕鱼、珍惜江河水源等都有严格的规定；白族的本主崇拜以及佛教文化的规约对于寺庙所在地范围内的树木、水源制定了严格的保护措施；中甸藏族的本教以及藏传佛教等宗教规约同样不乏保护神山、树林等的规定；基诺族则将自己所属社区划分为寨神林、坟林、村寨防风防火林、水源林、山梁防火林、轮歇耕作林等几部分。伊利亚德在探讨“空间的宗教价值”时曾提道：“对于农耕者而言，‘真实的世界’就是那个他所生活于其中的空间：房屋、村庄和耕地。‘世界的中心’就是由仪式和祈祷而圣化的地方，因为正是在那里，与超人类的存在沟通才是有效的……或多或少地，居所都被认为是一个世界的缩影。”^① 据云南学者的田野调查，彝族、哈尼族、纳西族、傈僳族、阿昌族等民族，都有植物崇拜的痕迹。生活在云南富民的彝族，以竹为图腾，认为竹的兴衰象征族人的兴衰；怒江的傈僳族，往往以动植物为自己氏族的名称，如茶树氏族、紫柚木氏族，等等，而这些植物都是禁伐的。少数民族的这种文化集体无意识广泛存在，彝族、白族、哈尼族、拉祜族、普米族等也有把虎作为图腾的做法。因此他们主张同自然应当和谐相处。正是基于对生态的重视和自发状态的生态保护意识，各少数民族自然形成了依据生态原则处理人际关系的准则。如大理洱源的白族对于亡者不直接说“死”，而是说，“他们到山里守森林去了”……人类学家本尼迪克特认为，“个人生活史的主轴是对社会所遗留下来的传统模式和准则的顺应。每一个人，从他诞生的那一刻起，他所面临的那些风俗便塑造了他的经验与行为，到孩子能说话的时候，它已成了他所属的那种文化的小小造物了”。在这种文化土壤中孕育而成的民族文化，必然是和谐的、生态化的民族文化，这种文化因同原始宗教万物有灵的思想紧密相连而赋予一切生物以灵魂，并以巫术、图腾、自然崇拜等形式表现出来，共同形塑了少数群体的生态意识。

^① [美] 米尔恰·伊利亚德：《宗教思想史》，晏可佳等译，上海社会科学院出版社 2004 年版，第 40 页。