

原生态文化与中国传统

□ 徐杰舜, 梁 枢, 郑杭生/ 等著

[摘 要] 第九届人类学高级论坛于2010年6月23~25日在贵州省凯里学院举行。会议期间,《光明日报》国学版主编梁枢先生组织了一个关于“原生态文化与中国传统”的小型座谈会,会议由广西民族大学徐杰舜教授主持,参加人员有中国人民大学郑杭生教授、中国社会科学院叶舒宪研究员、四川大学徐新建教授、厦门大学彭兆荣教授、中国人民大学陆益龙副教授、浙江师范大学林敏霞博士等。座谈会就原生态文化与中国传统文化尤其是国学的关系展开了深入探讨。

[关键词] 原生态; 传统; 国学

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2011)01-0002-12

Primitive Culture and Chinese Tradition

XU Jie-shun, LIANG Shu, ZHENG Hang-sheng

Abstract: The 9th Forum on Anthropology was held in Kaili University in Guizhou Province on June 23-25, 2010. During the meeting, Mr Liang Shu of Guangming Daily organized a seminar on the topic of "primitive culture and Chinese tradition", which was chaired by Prof. Xu Jie-shun and attended by Prof. Zheng Hang-sheng, Prof. Ye Shu-xian, Prof. Xu Xin-jian, Prof. Peng Zhao-rong, Prof. Lu Yi-long, and Prof. Lin Min-xia. They had an in-depth discussion on the relationship between primitive culture and Chinese tradition (especially studies of Chinese ancient civilization).

Key Words: primitive; tradition; studies of Chinese ancient civilization

时 间: 2010年6月23日下午2:00~4:30

地 点: 凯里学院会议室

主 持 人:

徐杰舜(广西民族大学教授)

梁枢(光明日报国学版主编)

参会人员:

郑杭生(中国人民大学一级教授)

叶舒宪(中国社会科学院文学所研究员)

徐新建(四川大学教授)

彭兆荣(厦门大学教授)

陆益龙(中国人民大学副教授)

林敏霞(浙江师范大学博士)

叶荫茵(贵州大学教师)

石甜(桂林金钟山旅游研究院副研究员)

韦小鹏(桂林金钟山旅游研究院副研究员)

一、开场

徐杰舜: 今天非常荣幸能够请到郑杭生教授出席我们这样一个小型的聊天会。2007年,我在这里首次参加原生态民族文化节,几百人戴着银花花的帽子走动,短裙苗,长裙苗,非常壮观。那时“原生态”这个词就开始叫响了。所以去年我们在内蒙古呼和浩特开会就想以“人类学与原生态文化”为(下一次会议的)主题。现在这个会终于在凯里学院召开了,在这个筹备过程中,我就在思考一个问题,原生态文化和中国传统文化有什么关系吗?

原生态文化在中国是作为一个符号,从它的内涵看,它的根在哪里?应该是在中国传统文化当中。中国传统文化实际上就是在世界背景下的一种文化形态,或者是叫文化表达,是当下在全球化浪潮中,人们对地方性知识的重视而凸现出来的。所谓地方性知识,实际上是一种草根文化,或者是叫小传统,

它的特质就是草根性。我们中国的传统文化,同样是从草根来的,《诗经》不是那个时候的“草根”民歌吗,《易经》也是民间搞占卜用的。从根本上来讲,它具有草根性。那么,原生态文化与中国传统文化有没有关系?如果有的话,是一种什么关系,如果说没有的话,那又是为什么。现在是世界大危机的时候,大家都在寻找解决办法。这几年,无论是中国学者还是西方学者,到原来的文化里面去找,西方学者回到古希腊、罗马那里,那就是它的那种原生态。有没有找到答案?好像还是找不到。那有可能又到印度文化里去找。印度文化关怀的主要是来世,它的神性可能更多一些。那只有到中国的原生态文化,就是中国传统文化,或者是中国的国学里去找,发现有很多东西可以解释、解答、解读,可以拿来用。这就是一种原生态的,或者(就像)今天张应强教授讲的“流动的原生态文化”。梁枢先生把我们召集在一起,让我们对原生态文化看法提升到一个更广阔的背景下去思考,我们要在更大的背景下去看原生态文化。我看是否能请我们的郑杭生教授给我们先讲一下。

二、传统和现代的关系

郑杭生:可以。昨天晚上我弄了一个提纲,题目叫《原生态民族文化的一点思考》,副题叫做《一种传统和现代关系的视角》。“民族文化”一词,在中国通常有狭义和广义两种理解,今天我看凯里学院杂志的英文,不是 minority(少数民族),而是 national culture(民族文化)。他讲的是广义的意思。狭义的民族文化特指少数民族的文化,是 minority,例如民族干部就是指少数民族的干部。广义的是泛指包括汉族文化在内的各民族的文化。原生态民族文化同样也有着两种意义,在广义上使用的话,汉族和其他少数民族一样,也有自己的所谓原生态的民族文化。我要申明的是,就是在任何意义上,我也不反对在狭义上使用原生态民族文化。

我个人认为,对于原生态文化,必须采取分析的态度,必须要正确全面地认识。它主要涉及两个问题:第一,这里的原生态是不是具有绝对的意义,还是只能有相对的意义,这是一个问题。第二,对原生态民族文化,是否能采取无条件肯定的态度,还是应该采取一种扬弃的态度,也就是肯定其中应该肯定的地方,否定其中没有生命力的东西。这就是我所说的,建设性的、反思批判精神,这样一种态度。对原生态民族文化进行分析时,应该是传统和现代关系的视角,也就是现代的成长,与传统的被发明的视角。原生态民族文化既涉及过去,又涉及传统,同时

又与现代发生不可分割的关系。传统和过去,既有联系又有区别,传统源于过去,但并不意味着传统等于过去。以下讲这么几个观点。

第一,传统是保留在现代人记忆、话语和行动当中,对现在仍然起作用的那一部分过去。从这个观点来看,作为一种传统的原生态民族文化,也是一种保留在现代人记忆、话语和行动当中的,仍然对现在起作用的那一部分过去。昨天我们从贵阳到凯里的中巴上听到的被标以原生态文化的苗乡侗寨的诸多民歌就是这样,就是对现在起作用的那一部分过去。

第二,传统就是被现代人从过去当中精选出来的,是现代人通过对过去的重构或者新构的方式所构建起来的。由于现代人的选择,这一部分过去,才得以保留下来,也成为现代生活的一部分。作为一种传统的原生态民族文化,也是被我们现代人从过去当中精选出来的,通过对过去的重构和新构的方式所建构起来的,由于我们现代人的选择才得以流传下来,也同样是现代生活的一部分。这样一种原生态,不可能有绝对的意义。在各个民族文化当中,你找不到哪种纯粹的、完完全全的、本来意义的原生态。所以现在你要用原生态文化,只要我们不从绝对意义上用,在相对意义上是可以用的。他们凯里学院就这样用原生态文化,是可以的。

第三,就是由于现代人的反复实践和运用,这些留存的过去影响、制约着某一个地区、某一个群体的社会成员及其家庭的生活和行为。这种传统往往以这个群体的亚文化的形式和习俗的方式出现。我们现在听到的作为原生态民族文化面貌出现的苗乡侗寨的诸多民歌,也同样影响着现代的生活方式,并成为现代生活方式的一部分,也就是我们现在称为的“非物质文化遗产”。在这个意义上说,作为传统的原生态文化、民族文化,也是现代的一种发明。“原生态民族文化”,作为一种被发明的“传统”,在现代生活当中发挥了重要的作用。比如说,社会整合剂的功能,大家都唱这个东西,达到我们认同,认识我是什么族。行为合法性的功能。谁要违背了这个功能,谁的行为就非常不得体。起到社会准则、规范功能等等。所以作为传统的原生态文化,作为一种现代的发明,也具有这样一些功能。

第四,作为一种传统的原生态民族文化,也像一切传统一样,既包含有生命力的东西,也包含缺乏生命力,或者丧失生命力的东西,也就是说,它是一种死去了的过去。譬如说,在汉族当中,像妇女缠足这样的陋习,它就是一种死去了的过去,这种死去了的过去,它曾经是传统,但现在它已经不是什么传统了。它既没有现在,更没有将来。这样的例子,在各

民族的历史上都有。譬如说,用活人祭神、猎头祭神的习俗,少数民族当中我们都碰见过,用活人殉葬、陪葬等等,这都是死去了的东西。它们曾经是相应时代的原生态民族文化,汉族和其他少数民族都有这样的习俗。像我们那时候读中学的课本上,西门豹破除用活人祭祀的故事,就反映这一点。少数民族当中也有很多这样的例子。所以,它曾经是相应时代的原生态民族文化,但是现在它是一种野蛮、残忍的记录,是必须加以否定的。

第五,那种不为人所知的过去。譬如说,没有发掘的地下文物只是一种潜在的传统,一种潜在的原生态民族文化。只有把它发掘起来,经过鉴定、考证,赋予它现代的意义,譬如说,它给我们解开某一个历史谜团、有何种价值等,它才能成为名副其实的传统和具有原生态意义的民族文化。像古代的这个墓,没有发掘出来,只是潜在的传统。像西安的地下有很多没有发掘的陵墓,你不能确定它是什么东西,只有发掘起来,经过考证才行。所以,我们时时刻刻有一种激活原生态文化的作用。原生态文化需要激活,你不激活,它不成为所谓的原生态文化。

总之作为一种传统的原生态文化,源于过去,但它是一种活着的过去,是一种能够活到现在的那一部分过去。而作为活着的过去,它也就是现在,甚至是未来。它们往往蕴生着更加长久的社会趋势。作为传统的原生态民族文化,构成了现代开拓和成长的因素,构成了现代发展的一种资源。这也是作为传统的一种原生态民族文化的一种魅力和价值的所在。在原生态民族文化这个问题上,我个人认为,完全肯定原生态文化的全部意义,在现实当中是行不通的。就像叶(舒宪)教授所说的,如果从绝对意义上说,这个原生态文化只是一种想象当中的原生态文化,这是一方面。但是另外一方面,如果你把原生态文化全部否定了,同时也有问题。我们只是在相对意义上承认原生态文化还是存在的。它在不同的历史时代,经过现代人的加工,也就是现代的成长和传统的被发明。这两者是我们现代性之所以推进的一种动力。缺了这个任何一方面,这个现代性是推进不了的。我们要回到整个原生态社会是不可能的。比如说,我们都经历过的农村的那种厕所,你受得了么。谁喜欢停留在哪里?所以我的观点就是,保存原生态文化,要有利于这个原生态文化的主体,有利于他们的进步,有利于改善他们的生活,这是一个最重要的标准。我当然也很同意彭(兆荣)教授,原生态文化涉及知识产权保护的东西。像苗乡侗寨的这个文化,不付出任何价值就被人家盗走了,怎么保存?所以这里面具体涉及很多问题,但是我今天说的,一方面,它是没有绝对的意义;另一方面,是不

都是好的,无条件地否定或肯定,都是片面的。我就说这些吧。

三、原生态和传统

梁枢:我们在做国学版的过程中也一直在思考这个问题,什么叫传统。从社会学的角度,郑先生给了一个概念性的东西。我只说跟国学界互相认同的,比如说,传统是一个一再被它的时代一再肯定的东西。在从过去走到现在的不同时代中,传统跟它所处的时代进行一个能量交换,它在今天保存着一部分过去。那么希望郑先生再做一个补充的说明,原生态和传统究竟是一个什么关系。比如说,我们讲“传统”,是某一种传统,它是一种具体的东西,那么这种传统和“态”,这个原生态的“态”,有没有出入?一讲到“态”,我的理解是,它是一个形态,一个体系,是一个整体性的、在各方面表现出来的东西;讲到传统,只是一部分过去,进入到今天的生活。

某种传统中的某种东西,被新的时代淘汰了,那么进入的是被后来的时代所选择的结果。换句话说,原来那个整体性,被肢解了、被打破了。就像今天我们所看到的传统文化一样,是一种分散状态。那么这个原生态和传统究竟是什么关系,这是第一个问题。第二个问题,这个传统进来了,把原生态的东西从里头分解出来了,进入到下个时代,那么这个传统又成为一种新的形态,跟现在的时代结合成一种东西,按照我们对过去传统文化的理解,它也是一个可以重构关系的。就是说,它可以从不同形态表现出来,所谓大传统和小传统,就是草根和经典文化形态,这两个东西是什么关系。我对这个感兴趣。

郑杭生:你第一个问题是原生态这个,民族文化究竟是什么。所以我用了这么一个词,“作为传统的原生态文化”。那么作为传统的原生态文化,它有资格成为传统吗?它肯定不是过去的全部过去,而是过去的一部分,是被现代人选择、精选、重构、新构的这一部分东西。例如我们这个民歌,它调子其实不复杂,几种类型,有童谣的一种形式,有表达爱情的一种形式,有表达对自然赞同的一种形式,所以记住几个调子的,自己去填词,就能产生出很多的民歌来。所以他可以对歌,比如说是情景的一种东西,什么“我爱你爱你”哪些方面对吧,那每个人唱就不一样了,它没有固定的这个形式。

所以它是可以分类型的一种,可以流传下去的,今天的人,根据这个调,可以填新词,这个是一种发明,随时在发明。所以原生态,就像张应强教授说,是一种“流动”,“流动的现性”是鲍曼说的,说流动的原生态文化,是能成立的。鲍曼这个流动的现

代性,是相对于过去那种沉重的、固态的现代性而言的,现在则是流动的,变轻、变小了。所以 small is beautiful(小的是美丽的)。如果你要搞大的,反而容易被淘汰。就是说,作为一种传统的原生态民族文化,已经是被选择的,经过后人加工的。随着时代的进步,又出现新的传统,把这个过程概括称作现代的成长与传统的发明,或者叫“被发明”。整个的现代性的成长其实就是这两者的相互推进。原生态文化也是这样的,它是不断在推进,不推进就没有生命力。国学,事实上也是一种相对意义的原生态文化,但是国学这个概念本身就太含糊了,这一点,需要很好的定义。

梁枢:我再追问一下,今天这个会议实际上是顺着上午翁乃群先生那个话,原生态“被”国学了一下,国学“被”原生态了一下。翁先生他讲,“礼失求诸于野”,传统是会流失的;第二句话就是说,文化都是交流的产物。传统或许会流失掉,求诸于野,或者是被交流;那交流的,也是流失了,没有原来的东西。可是我们今天下午谈的恰恰是这个传统,有一些传统是没有的,流失了的。

郑杭生:传统是一种基因,只有在基因的意义上来理解。

梁枢:每个时代内形成一种新的传统,或者叫“原生态”,传统的原生态,形成一个整体,有一部分是过去的,然后又跟这个时代又整合成一个态的东西。这个态的东西,有不同的态,有生活形态的,草根形态的,有理论化的,都是那个时代的东西。十三经也是从六经慢慢增长的,有一个经典构建的过程,每个时代都有一个不同态的一个东西。从这个角度看,是人类学研究的一个原生态。是草根,是小传统。这两个态之间,是重构的,只不过它的形式不一样,一种是理论的,一种是生活的,如果要这样的理解的话,那么我相信这个结论对国学界是很有启发的。

郑杭生:有野史,有正史。好多东西都是野史当中的。现在为什么有社会史,因为过去就是帝王将相史。现在就是一个新的倾向,社会史就是涉及老百姓的日常生活问题,你这个社会到底是怎样的。

梁枢:国学界有一种说法叫做“六经皆史”。

四、人类学的反思

彭兆荣:“原生态”这个概念,最早的“生态”是一个隐喻,一个借喻,就像我们所说“政治生态”,“人文生态”,它是一个借喻。而原生态那个“生态”,最早是青年歌手大赛时被提出来的。真正大规模在媒体上被传播是青歌节原生态唱法,才传播出来的。

这是被规定了的。

“原生态”概念有几个可以值得我们反思的地方,甚至包含了正面评价。第一,它原来就是一个隐喻。它的指向是对现代文明的一种反思。人们试图通过这个概念的隐喻,去检索、去追索,去怀旧,或者是去恢复某一种我们传统有的东西。第二,中国近代以来,基本上没有自己的词汇,主要借用西方词汇,比如科学、民主、民族、族群,文明、发展等等。尽管“原生态”这个词也不全部是中国词汇,但是毕竟这个词是在中国组装出来的,这个概念是中国人自己的。在文化建构和文化转型的时候,你不能做出大的知识体系和价值体系,至少,我们不一定完全要用完全的西方理论。不管这个概念有多么大的欠缺,但是这种努力,是我们本土化要做的。本土化,你要从概念做起,你给我从最简单的知识分类做起。我倒觉得像舒宪的“想象的原生态”,翁乃群的“被原生态”,这都没有关系,这不是一个负面评价。

今天的原生态可以主张在同等的权力之下,所有的文化形态都可以有发展、独立存在的空间。都市文明、商业文明、资本主义文明,在某种方面需要我们现在还存在西部的这种原生态也好,原住民文化也好,去获得一种比照。现在人类学就有一个很大的反思,举一个例子,在非洲有一个民族叫做布须曼人(Kung),那个是从来都被认为是最原始的、最野蛮的民族,可是在今天,布须曼人、澳大利亚土著人,不断地得到肯定。最新出版的萨林斯的一本书《石器时代经济学》,非常出名,1998年出的,他举的例子就是布须曼人和澳大利亚土著人,他就是把他们的生活形态当成今天现代文明的一种反思。

五、从讨论背景而作的回应

徐新建:我现在先谈谈我的观点。首先是希望我们之间的对话能保持以前的传统,也就是展开真正的讨论和争鸣。对话跟专题演讲不一样,目的在于激起更多的讨论和反思。

我想把几个相关的问题整合起来。第一个是“人类学高级论坛”和《光明日报·国学版》,由这两个平台来观照对“原生态文化”的讨论,可以形成一个互动和提升。由此再往前推一点,之前《读书》杂志已在今年第二期首篇刊发了一组关于原生态文化的文章。这也算是一个信号,就是说知识界对此已经卷入了。本届的人类学高级论坛以此为题则更能说明问题,这体现出时代的特殊推动:变动中的社会对学术提出了新的需求。

这是一种标志,从今年的春季到夏季,假如今天

的对话不久见报的话,那将被视为学术界的连续性姿态。这是其一。其二,我们今天是不是把这个话题再分辨一下,分出可以讨论的几个方向来,比如说学科史、学术史和思想史。从学科史的角度看,意味着人类学跟国学再次的短距离交谈。

我的看法概要就是三点:第一,“原生态文化”是个比喻,你说警喻也好,隐喻也好,都意味着只是一种形容,或主观、外在的认知。其次,由于主要是政府和媒体的推动,“原生态文化”已成为广受关注的社会现象,在一定程度上甚至成了一场波及各地的运动。第三,“原生态文化”成了一个社会问题和学术问题。在这三个方面,是有连续性的。从《读书》到“论坛”到“国学版”,我们这些人的跨学科与超学科对话,同样体现了这样的特点。

从全球同构的角度看,“原住民文化公约”、“新时代运动”与“原生态文化”新潮都属于跟现代性的“发展主义”及“进化论世界观”并置的浪潮,双方补充。从表面看强调“原”的运动是在往后拖。其实不然。它不是历时性的,而是在生命的维度里。它是往内收的——向人性的内在需要回收。所以我以“侗族大歌”为例来谈文化的“原生态”,谈的也是其与现代、都市的“发展主义”的因果对比。

当“发展”到了完全不受监督、毫无限制的时候,其结果就是毁坏地球,也就是毁坏人类自己。从生命的幸福指数来看,过度的发展给人们带来了幸福指数的提高了吗?看看现在的都市人状况吧!如今你随便走进一个超大城市,到北京、上海、广州……到这些“发展”后场域的地铁和大街上去观察统计,你还能遇到多少由衷的笑容和轻快的神态?你再到远离都市的乡村去看“侗族大歌”,再以其为例做一下同类的对比,情况又会如何?相比之下后者的GDP或许有所不及,但你能在其中见到真正的愉快和开心……

彭兆荣:人类学面对国学,值得思考。国学的兴起有一个背景。我昨天晚上做了一个报告,就是《中国的遗产体系纲要》。为什么我们现在会兴起遗产热、国学热、孔子学院,其实是当一个民族和国家足够强大的时候,就是文化战略的牌一定要打。所以国内的国学热和海外的孔子学院,跟遗产运动,跟怎么复振、恢复传统文化,传统的民间智慧,这个是一脉的。我再讲萨林斯的《石器时代经济学》,他的意思就是说,我们人类要从远古的时代去找到治人类命运的良方。在这个意义上来说,原生态也好,原住民也好,原始文化的复振也好,其实都是一种在当今意义下被反思的一个具体表现。对中国来说,如何通过国学热,来把我们传统最原本的东西,最与自然结为一体的东西,没有过分发展的东西跟天人合

一,跟自然节律保持一致的这种东西,这是在国学热之后的“脉”。国学其实只是一个“象”,后面的“脉”是什么,“脉”是在今天社会过度发展,我们要到我们过去中去寻找的东西。国学热看上去轰轰烈烈,但是追问起来——比如为什么国学在中国政治、经济快速发展,综合国力的空前提升的今天成为一种被追捧的对象?这种追捧为什么不是昨天?不是改革开放之初?我们谈任何事情,不能背离特定的语境。发展同时暴露了许多问题,人们在变化之中发现,一种我们曾经拥有的价值,包括与自然友好相处的关系,有不少消失了,人们开始质问:难道中国式的快速发展必须以快速消失自己的传统为代价?必须以污染的环境、污秽的河流、污浊的空气为交换条件?中国古代的知识和智慧中早已经达到过“天人合一”的理想境界,至少是作为理想来表达。所以,与其说“国学热”是当下人们的一种践行方式,不如说是一种对发展的反思——对既往曾经美好的现代怀旧。国学中包含着不言而喻的,与自然节律合拍的景象:一种安居乐业、安步当车、安分守己、安身立命的态度和价值。所以,在我看来,“国学”在今天语境下的“走热”其实只是“象”,而“脉”却是在“国学”的温暖中追味、追求中国人几千年来——特别是农业民族习惯了的,真实的却又无法言尽的身体力行的价值,同时又表现出对现代社会快速发展覆水难收的怅然。在“国学”中寻找一种具有“中国特色”的治疗现代病的良方,这便是我说的“脉”。而过去这个东西是什么,当然可以从“原”那个角度,可以对接的。“原生态”是什么,我们不做绝对的定义,所有的文化都在变,但是我们有一个相对的“脉”。这个“脉”就是根植在每一个民族、每一个族群、每一个区域、每一个人群跟自然的关系之间。所以我们中国古代的智慧也好,天人合一也好,老庄思想也好,道家精神也好,其实都是符合这种精神的,这个是国学发展的“脉”。而不是去仅仅读读四书五经,不是这样的。大概可以从这个方面来做一个对接。

徐杰舜:彭兆荣讲的比喻很有意义,隐喻更恰当,就是无论是国学也好,青歌赛也好,原生态也好,它都是一种“象”,而真正的“脉”在国学的传统里。原生态和中国文化的关系,一个是“象”,一个是“脉”。实际上我们无时无刻在表达,这种表达就是“象”。国学兴起本身,就是在寻找我们原生态文化到底在哪里。我们这个文化在恢复与复兴当中,叫做中华民族的复兴,在复兴等于是在重建、在重构。那你拿什么来建,你盖房子要砖瓦,那就是只有在我们原生态的文化当中去找这些东西来,盖成21世纪现代中国的精神大厦。所以原生态文化和国学的关系,就是和中国传统文化的关系,这是一个在更高、

更大、更顶尖的层面上去思考原生态文化,给原生态文化注以更加有力的生命力吧。

梁枢:国学到底是什么,是不是就是这个儒学,经史子集,是不是还有别的东西。这个倒是个挺有深度的问题,所以我今天是带着这个问题来的。

叶舒宪:这个会议在某种意义上能相对解答你这个问题。

梁枢:彭兆荣教授刚才说的很有价值的地方,他在指向上给梳理清楚了,就是说回到原生态,回到国学,这些东西是一个趋势的不同表现和表达,都是想回去。刚才徐教授说了一句话,传统文化的“脉”,然后不同的“象”,哪个“象”和哪个“象”对应,我们来具体地分析一下。

六、大传统与小传统

叶舒宪:我的想法是这样的,这概念不能含混。彭兄的意思是说,外国没有原生态的概念,我们讲原生态唱法,就可使整个概念成立。这在学术上恐怕不易站住。坚持学术的态度,需要从教科书上说清楚,什么是“原”,什么不是“原生态”。从比喻的意义上来说也好,从想象的意义上来讲,有没有原生态,人类学其实就是在这个现代以来的原生态话语中起最决定性作用。相对来说,人类学研究的对象是所谓的“生态人”。他刚才举的这个布须曼昆人(Kung),在人类学教科书中是生态人的典范。如今地球上还有一种人,相当于石器时代的生产水平,连粮食都不种,但是生活质量怎么样?人类学家用数量统计来计算,7天内5天在唱歌跳舞,2天的狩猎采集。这为什么对西方人的震动那么大,甚至一下子变成教科书中的一章?我早上的发言稿没有讲出来,老庄所向往的“小国寡民”,后人都以为是想象,现在看来人类学给出了报告,它不是想象,人类几百万年就这样过来的。在我们想象当中,原始人落后,有洪水猛兽,吃不饱。人类学家Richard B. Lee在那里做了几年,把那个部落生活完整地呈现出来。他用营养学来分析了他们餐桌上的54种肉类食物,包括什么蚂蚱、田鸡,一共是54种,用最先进的营养来衡量,其营养价值远远超过当今世界平均水平,甚至不亚于美国人、北欧人。昆人就是5天玩,2天工作。主要就是串门、唱歌跳舞和送礼。人类学把这叫做“生态人”。没有人类学的报告以前,我们只知道说原始即落后,一定要走工业主义的发展那条道路。人类学给出了这些调查案例以后,震动非常大。外星尚没有发现生命,现在要找没有陷入环境危机的人,拯救的希望就在这个地球上,找谁?那就是我们最新看到的“原生态”人。

徐杰舜:他们是一面镜子。

叶舒宪:就是反照文明社会的镜子。那这个跟咱们说的国学是什么关系?国学中以前就有的,就是老庄思想。为什么说老庄有大智慧,他不是说有意的就是要“反”文化,“反”文明,“反”礼教。他就是有生态智慧在里边的。你三百年的工业主义反生态阶段和三百万年的原生态狩猎进化史是无法相比的,完全不成比例。要认识原生态,首先要克服现代性价值及其所造成的短视和遮蔽。

道家在文本中留下来的说法,就是一个“道法自然”,对于人则称“无为”。什么是原生态?道家以为自然的才是原生态。如今要用原生态理念,资源可以在本土的国学里面找到,不用等到西方20世纪的什么生态批评出现。当今缺乏原创的学人普遍崇洋,却把自己的本土智慧遮蔽了。只有人类学的知识把地球上仅存的原生态人及其狩猎采集式生产模式还原出来,我们才发现老庄背后确实带有一种逝去的文化记忆。庄子还说:“上古之时,人民少而禽兽众。”这是典型的生态思想。指向人口与资源的比例关系,即人与自然之间的关系。

没有人类学的报告,我们真是无法判断到底这些说法是虚构的还是真实的,但是人类学家的报告让我们明白了什么是人类的大传统。所以我对雷德菲尔德提出的大传统与小传统,做出反向改造。什么是大传统?文明以前,没有文字书写的,那才是真正的great tradition(大传统)。后来建构出来的才是小传统。在人们熟知的道家儒家背后,有一个过去所不知的深远的大传统,等着今日国学研究者去深入探讨。

在我看来,两千多年是绝对的小传统。人类学长时段的视野厉害就厉害在这儿。国学的视野原来受限制于汉字,无法看到五千年至一万年以上去。人类学通过它的考古实证,碳14测年等,将旧石器时代、新石器时代这一套人类进化的完整过程还原出来了。如今讲如何重建国学,是对整个中华文化传统的一种全新认识。刚才讲了道家,其实儒家也有原生态的思想,如孔子。今天我们讲先进文化,这个词从哪来的,《论语》里有一篇题目就叫“先进”,取的就是这一篇开篇前两个字,“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也”。按通常的理解,孔子是最讲君子的,那他怎么会认为野人先进,君子后进?孔子还有一个判断,如果让他选择,“吾从先进”。他是站在野人这一方的。那野人是什么?就是咱们说的文明与野蛮(原始)的对照吧;也有人说指在朝在野。不管怎么说,孔子没有站在君子这一方。而且在孔子讲的古礼中,夏礼,夏朝的“礼”,“吾能言之”;殷礼,“吾能言之”。他说他全能以口头方式表述;写成

文献的,对不起,“不足征”。这说明什么?说明儒家背后也牵连着一个大传统,那是十万年的口传文化传统。他不相信用汉字书写下来的,也就是后来汉武帝时候建构出来的,被当成国学正宗的新传统。人类学让我们重新理解了国学背后那个失落已久的、大概有十万年之久的口传文化传统。孔子告诉人们,他“述而不作”。什么意思,述,就是口述,作,就是作文,写作。

孔子要能写的话,他为什么坚持口述而不写作?一部《论语》都是他的再传弟子根据回忆又重构出来的。他没写,问题在哪?《论语》里已经告诉了答案:“何必读书,然后为学。”到孟子那儿,叫做“尽信书不如无书。”道家也是一样怀疑文字书写的。这些人对新建构的、文字书写权力的这个传统是不信任的,或者说是保持坚定的距离。其实从现代版权意义上,没有一行字是孔子的。就“论语”这俩字,你就看明白:什么是论,什么是语?一看从言字旁,就知全是oral(口头的),就是今天说的“口传与非物质文化遗产”。在我看来,书写文字三千多年,是小传统;而原来被看成是小传统的,口传的文化,有十万年,那才是大传统。推崇音乐和诗歌的孔子,实际是维护大传统的价值观。儒家、道家,都源于大传统,就是国学背后的那个根脉,通过人类学,我们找到的是真正的大传统,那才是原生态。

徐新建:人类学给国学视野带来的变革和动力是什么?

叶舒宪:还是倾向于从国学自身去寻找“野”的视角,即大传统的视角:儒家讲野人,却不大讲黄帝;司马迁是怎么写黄帝的?依靠从民间采集的口碑材料,类似今日的田野调查一类口传材料,他没有用这个词,但是他联通了口传的大传统和文字的小传统。我们今天才敢说5千年的东西。实际上,孔子向往野人,司马迁追慕黄帝,包括儒家的“礼失而求诸野”,他们是非常关注民间这个文化。他们知道,这个是源远流长的大传统。小传统的东西是新建构的,新发明的。大传统的东西是源远流长的。

七、原生态和中国传统的践行

徐新建:如今被“国学”现在认可的,主要是儒学,是孔子,包括现在全球广布的“孔子学院”。但究竟该如何理解《论语》?《论语》第一句话讲的是“学”和“习”的关系,强调一对并列概念。“学而时习之”的这个“习”,是个非常重要的概念。它讲的就是实践,是发用,是身体力行。

在这样的层面上,我们再回到第二个问题:怎么理解传统?我不同意继续用“大传统”和“小传统”来

作区分。这是等级偏见。若硬要分的话,也该作结构性和中性的分。比如,传统的层面和表现形式不一样的,有“书面传统”,“文本性传统”以及“口头传统”和“践行性传统”,也就是前几年我们谈到的“文本中国”跟“实践中国”那样的区别。对后一种传统,无论是被强调为草根也好、民间也好,或实践性与日常性也好,都是认知本土不可或缺的层面。对于“国学”应当由此而作全面观。在我看来,如果说有一种“儒学精神”存在的话,其核心就是“学而时习之”,强调的是内与外以及知与行的双向统一。

第二个话题是“礼”和“野”。今天翁乃群教授也只讲了一半,就是讲到“礼和野”的关系是“求”的关系——“礼”失之后到“野”去求。可需要问的是:为什么可以到“野”那里求?答案涉及更深的层面:礼产生于野。所以在失掉之后才可能,也只能从“野”里重新找回。

所以就“礼”和“野”的关系来看,面对传统,我们的“礼”肯定已经没有了。怎么办?“求诸野!”

再者,所谓的“野”不一定是原住民,不一定是少数民族。作为与“礼”相对的存在,在“国学”自身的传统里面就有,我们不能把国学限于经典和精英。比如我们可以看一下《三字经》。《三字经》可视为一种习得的传统和实践的国学。其最初的两句话道出了很深的人与文化之道理:“人之初,性本善;性相近,习相远。”其中也有两对概念,就是“性”和“习”,也突出了“习”的问题。对于这段话,我曾用了很长一段时间来作人类学阐释。其讲的内容很深刻!其道理与我在今天论坛的主题发言里所强调“生命之维”有关。

它讲的“性”是汉语里面最重要的一个概念,关涉到性命问题。“性本善”的“善”,不是伦理学意义上的那个“善”,更是“完好”、“完备”的意思。也就是讲人之本性是否展开和完备。是则善,否则非。人之初,亦即所有人的开始、起头,皆是完整的状态,所以说“性”是“相近”的,人与人因性而“近”(亲近、交通),却因“习”而远离。这个“习”,就是后天的习得、习惯,也可以说社会和文化,亦即文明的东西影响。习得不同,差异出现了,继而矛盾冲突也随之产生。

“性相近,习相远”,既然“习”使人相远,所以我们可以倒过来强调“性”使人的相近。这个“性”的界定的意思,不完全是经典的那种解读。在“国学”的演变史上有一个王阳明革命,就是从文本的经典回到自我的心“性”。王阳明革命的意义在于在经典已被过度阐释的时候重申个人,回到自我的心性。

我还是收回来讲这个国学。国学的话语空间非常大。它是一个符号,但是不要(被)表面的两个字僵化了。“国”,一个边界;“学”,一种文本,若仅此而

已,两者都会异化。国学作为一个符号,应是立体的诠释系统,包括刚才所讲的智慧、身体力行的实践层面以及不断演变的历史过程,应当包括心、性和见习等这样一种完整的知行合一形态。

我之前在贵州大学做过一次有关“原生态文化”的演讲,有学哲学的朋友提出补充,提到《易经》一句话,“乾道变化,各正性命”。其中关涉的也就是我强调的“生命之维”。各正性命,就是人本拥有的“原生态”。

另外,关于历史和时间,我们的讨论中存在一个问题。许多人使用“原生态文化”这个词语的时候,将其假定为“传统”和“前现代”,意味着认可了人类发展的单一维度和线性坐标,而且不可逆转。这种不可逆转的单线时间观是危险的。根据这种假定,人类社会一往无前,不可逆转,任何文化一旦改变就“回不去了”。于是本来可理解为本性展开还是异化的问题就变成了社会形态在时间上可否逆转的问题。

以前还有人说“返”、“归”,都不是在说时间上的问题,而是在指出性命的“正”与否问题。比如说,有人今天犯了错,明天再改正过来,那当然是可以的。所以不是回去,而是恢复、复兴。一味提“回去、回不去”是很危险的,其结果会导致悲观和消极,甚至破罐子破摔:反正都回不去了,哪管它洪水滔天!这是一个很大的问题。

历史不仅表现为单线发展,也表现为循环乃至蜕变。

林敏霞:其实我们是站在整个人类文明发展史,或者说是整个世界格局这个角度去谈这个问题的。我们有可能把国学看成一个世界文明的原生态去寻找资源。道家的也好,孔孟的也好,他们都是讲人与自然、人与社会的和谐,这些都是被保留下来的。很过去的过去,我们找不了。那么,是不是我们可以从近一点的,中国四五千年文明里去寻找一个治疗方案。

徐杰舜:国学概念和原生态文化,那么这两者之间,相通吗?能打通吗?这两者本身就是相通的。国学在本质上和原生态文化相通的就是一个“脉”和“象”的关系。国学的根,回到我们中国传统文化里面,这个国学跟原生态文化,相通就相通在这里。本身就是中国的传统文化,也是中国的原生态文化最早的东西。

叶舒宪:实际上就是重新认识中国传统文化。由于五四以来认为封建社会是吃人的,要将传统打倒,用西方的现代性文化取代之。那时叫做“自强保种”,外国来的所有东西都好。

徐杰舜:对,就是讲国学也好,或者是中国传统

文化也好,或者讲原生态文化也好,它在中国的历史文化这个时黎时薪的道路上,真的是起伏很大,重复不断。

八、传统文化与生态智慧

叶舒宪:从学理的意义可以划分原生和次生。我叫次生态,你也可以叫原生态。从比较文明史的角度来看,印度、埃及、中国这几大文明本身,五千年也好,三千年也好,山顶洞人三万年也好,东亚是地球上唯一催生出持久生命力的文明之地。华夏文明的最大特点在哪里?以前的国学,它不探讨这个问题。今天的社会学家、人类学家要解答:黄河流域的原住民是谁?这里生态条件相对简陋,其文化是怎么从石器时代 survive(生存)下来,绵延至今。华夏的生态比尼罗河、两河流域都很差,早期没有灌溉农业的条件,但是养活了最多的人口。在尼罗河文明、两河流域古文明灭绝后,它依然在持续。它最大的智慧就是生态智慧,这是以前的国学根本谈不到的经验。这个现代性的、三百年来的工业主义文化,我把它叫做“反生态”,在此之前的这几千年农业传统,叫做“次生态”。这个次生态,不一定就不好,它已经进入农耕文明,但发展非常缓慢。几十年前,学界探讨得最多的一个问题就是,中国这个封建社会为什么延续得这么长?那时是把它当做一个负面问题来讨论的。我们现在可以从正面审视发展慢的积极意义。

林敏霞:其实我们是在向传统寻找生存智慧。

叶舒宪:华夏是一个次生态的文明,其中包含有原生态的成分。它生态条件这么差,人口这么多,还是 survive(生存)下来。而且它是仅存的一个,这就是大智慧才能揭示出来的问题。以我的一点有限的生态人类学知识,得出的第一点就是,中国地域广大而包容多元:也就是上午张海洋兄讲的那个,中央一边疆,你缺了这个张力是不行的。一代代的边缘和中央之间互动互补,把广大地域的丰富的生态智慧整合起来。生态智慧就是每一特定人群,有其适应环境的独门诀窍,在特定的生态环境中能适应并游刃有余地存活。老天给你这块地方,四五千年前只能种小米,这个相对贫瘠的土地,能够养育出生命力最持久的古文明。它靠的是什么?就是这个广大的、生态适应性的、整合性的智慧。过去讨论为什么中国封建社会一直延续这么长,没有进入资本主义萌芽。就是它的缓慢变化,能够解决它的生态问题。现在最需要探讨的就是,资本主义不断陷入危机,全世界都在看你中国能否拯救全世界,那你自己的经验是什么,中国模式是什么,中国道路是什么。全世

界等着要看你这一套独特经验是什么。

这里有天时地利人和各种因素。冰岛只有适应近北极圈的那种生态。那么中国就能整合,它南边的佤族,台湾原住民,南到太平洋上了。北京山顶洞人遗址的人骨分析表明,有来自爱斯基摩人种和南方人种的多元成分。它整个把欧亚大陆的所有的生态智慧集中到这样一个相对比较差的生态环境中,所以华夏文明主体的 survive(生存)能力,远远地超出于其他的文明。

梁枢:叶兄给了两条固定关系,回到主题上来,看我梳理得对不对。一个固定关系就是,他说的那个传统,怎么说?

叶舒宪:我从时间上的长短来划分大小传统;而流行的划法是从社会空间上看的:精英文化为大传统,乡民文化为小传统。

梁枢:就是说,他那个传统不是绝对意义上的,是相对意义上的原生态。就是要回到前周秦时期,老子、孔子思想,也就是源头的地方。现在的国学应该跟那个对接,这是一层对应关系。第二层意思,把前周秦时期以及后来这几千年发展,看成一个整体。相对这三百年来的,这个整体是属于原生态的东西。这个原生态里头,有草根的,有经典形态学的,也就是国学的东西,这俩是对应关系。现在问题来了,一是,这两个对应关系,矛盾不矛盾?还有一个,今天我们怎么办?21世纪的中国人,今天的国学家,怎么对待这个传统?

叶舒宪:完全重新认识。

梁枢:我就想请你们沿着这两个问题往下再谈。

叶舒宪:就是郑老师讲的,原来讲述帝王将相的史学现在变成文化史、社会史、生活史,比如明代哪一个村落怎么生产盐的,这过去史学家谁管这个,二十四史里没有这个。

现在就要看盐从哪来的,是传播的,还是就地,价格怎么样,整个文化生态才能还原。所以今天必须用新的、多学科的眼光,重新进入。这个新史学的视野,尤其是这个长时段的眼光,最厉害,能够找到过去不知道的大传统,小传统的问题才能看明白。

梁枢:你实际上说的就是说,这个长时段的等于原生态,和国学有对应关系,那个国学本身是有问题的。

叶舒宪:我的三分法是将一万年以前的,或者是五千年以前的传统看作原生态。汉字以来的书写传统为次生态,工业主义的为反生态。有了汉字,有了文明,有了城市,开始为国族而战争,叫次生态。相对当今的工业文明,农耕文明也能长时间发展。仰韶文化居然一两千年,进入文明史一个朝代平均寿命三百年。

梁枢:发展慢的,可持续时间长久,也就是说你说的次生态的国学。

叶舒宪:国学的传统中蕴含着高度的智慧,而且是属于全世界的。只有这一个地方的传统延续至今,汉字还在用。但是没有自觉,没有世界的眼光重新去把握它。

梁枢:这么理解行不行,你说的那个跟次生态相对应的国学,本身是有缺陷的。就是说,它对那些帝王意识形态传统,是这个传统下来的。

叶舒宪:传统史学。

梁枢:对草根的东西?

叶舒宪:根本是没有地位的。

梁枢:不在它的视野之内。

叶舒宪:《西南夷列传》,你听这名字就知道。

梁枢:今天的任务就是说,要建立跟这个次生态相对应的,新的国学。

叶舒宪:回到多元的,复杂的,互动新生的那个传统上去。

郑杭生:如果这么说,我有一点提议,先秦这一套确实提出了几乎所有的问题,后面把它传承过渡下去。它毕竟是大传统,一直这样那样统治或影响着。先秦提出了问题,并没有解决问题。所以从儒学的发展,到宋的时候,那就是另外一套了。到王阳明的时候,又是另外一套了,这个大传统也是不断发展过来的。这个过程当中,各种民间的传说,各种各样的野史,都很丰富。这些小传统,同时推进了中国文明的前进。近代以来,要革命,主要是针对这种传统文化,特别是以孔家为代表,所以那时候要打倒孔老二,多少次都是以他为代表。儒释道,这三者有非常密切的联系。儒外道里,儒里道外,都有。

梁枢:互相融合。

郑杭生:是互相融合,是这样东西,好多人都比较承认这个东西,你要说这个不是大传统,那改成次传统,好像很难接受。

叶舒宪:相对的嘛。

林敏霞:相对的,时间上而言。

叶舒宪:那我问你,三星堆你去过吗?

郑杭生:三星堆我去看过。

叶舒宪:距今三千年了;两米六高的青铜人,那是大传统还是小传统?

郑杭生:这个,看你怎么看了。

叶舒宪:你看它以前。

郑杭生:那你怎么看?

叶舒宪:我看是大传统,你看。

郑杭生:在中国,只能是小传统。

叶舒宪:你那是空间意义上的小传统。

郑杭生:不完全是。

叶舒宪: 它的时间, 它比你讲的汉儒传统还要早。

郑杭生: 它对中国历史上没有起到那么大的作用; 就现在, 挖掘出来, 很奇怪, 怎么竟然有三星堆这样的东西, 是一种发现, 是一种传统的发现, 它成不了大传统。

叶舒宪: 你认为大小就是空间的概念?

郑杭生: 不是空间的概念, 而是看其对中国历史究竟起了什么作用来看。

叶舒宪: 它比汉朝还早近千年, 你怎么能说它是小传统。

郑杭生: 在实际社会生活起什么作用, 这是重要标准, 不是空间的。三星堆, 不管它多么新奇, 没有在中国历史上起那么大的作用。

叶舒宪: 你怎么知道没有?

郑杭生: 你怎么知道它起了作用? 我反问你。

叶舒宪: 今天的学者正在探讨三星堆青铜文明的源流问题。

郑杭生: 我们的正史里没有它的地位。

叶舒宪: 是中原王朝史的视角中没有它, 但它的重要性无可怀疑。

郑杭生: 但它在我们实际生活当中没有起到那样的作用, 即大传统的作用, 它没有成为对历史起主导作用的传统。

叶舒宪: 不知道不能说没有。

郑杭生: 迄今我们不知道它对中国历史起了这样作用, 你根据什么说他起了作用。

叶舒宪: 它是被书写给掩埋了。

郑杭生: 那掩埋了, 为什么会被掩埋?

叶舒宪: 为什么被掩埋, 被权力所掩饰。

郑杭生: 那它为什么被权力所掩饰? 它没有起那样的作用, 而且它的作用很小, 我敢说。而你说它的作用很大, 它表现在哪里?

叶舒宪: 表现在哪里, 以它为代表的青铜文化, 一直延续到马来半岛。

郑杭生: 那是你现在说的。

叶舒宪: 不是我现在说的。

郑杭生: 当时历史上没有起到那么大的作用。

叶舒宪: 那博物馆的铜鼓你看了没有?

郑杭生: 我都看了, 博物馆里的都看了。

叶舒宪: 你到马来半岛去看, 还是那个东西。

郑杭生: 博物馆的展览并不能说明它实际所起的作用。

叶舒宪: 它是一个文化的传播带。不是起作用, 它是断代, 有年代在那放着。

郑杭生: 那又有什么作用, 它没有对实际生活起到作用。你说它对中国, 对人们的实际生活, 哪个政

策, 起到什么作用, 三星堆, 你说说!

叶舒宪: 那按照你这么一说, 国外金字塔后边的, 小传统, 它对今天的埃及人, 它除旅游外, 它没有作用。

郑杭生: 今天它对埃及来说是大传统。

叶舒宪: 它对全世界来说也是大传统。

郑杭生: 首先我所说的, 对埃及来说是大传统; 对全世界, 可以讨论。

叶舒宪: 都是大传统。

郑杭生: 对中国来说不是大传统, 它为什么是大传统? 这个事情, 完全看你怎么说。这个事情不能那么说的。

徐新建: 有个误区。第一个误区, 我们现在引用一个西方人类学家使用的(了这个)英语概念的翻译, 就是它对 great tradition(大传统)的改造。这里面, (不是,) 第一, 不是要争论它的界定, 两位的界定不一样。

郑杭生: 那不见得, 你说三星堆是中国的大传统。

徐新建: 不是, 你们两个讲的不是一个。

叶舒宪: 三星堆有这么长的黄金权杖, 你说它是小传统。它是王权的象征。我们现在搞学术就是要认识这些过去不认识的东西。

徐新建: 你们两个争论的标准不是同一的。郑先生是说, 虽然从来源上讲, 漫长的时间可能是大传统, 但是一旦进入历史, 比如说秦以后, 它就有可能由小变大了。这个“大”, 是另外一个标准, 就是权力和政治。而舒宪讲的传统的大和小, 是另外一对概念。这当然是可以再争论的, 可以由此形成对大小传统的不同界定。我要强调的是, 我们现在的讨论有很多危险, 不少概念其实都值得重新界定。比如说“国学”, 我们使用时是不是也非得用大小传统来分呢? 这样的分类有时有帮助, 有时却会导致麻烦。从这个词在人类学领域使用的情况来看, 其最初就是有等级和从属含义的, 带有明显的价值判断, 强调小传统从属于大传统。

郑杭生: 历史上的事实就是这样。

叶舒宪: 它是次生的。

郑杭生: 事实上的, 人类学要完全平等是做不到的。历史上本身就是这样。我也不完全赞同对大传统小传统的区分, 界定是可以的。一个传统在一个社会生活中究竟起什么作用。这是重要标准。

徐新建: 对, 但是这个讨论, 在西方人类学界里, 它有自身的一个话语逻辑, 就是说, 它已经假定了某种文化的标准中心和边缘的关系, 西方和非西方的关系。

郑杭生: 在学术的世界格局中, 你得承认我们在

边缘,人家在中心。

徐新建:好,对,但是这个只是现代社会的一个缩影,我们如果讨论传统中国。

郑杭生:这是一个事实。

徐新建:这是一个事实,但这个事实有很大的一个麻烦。比如说,我们讨论先秦文化以来的这个时候,是有现成的更多更活的词语来表达,比如“礼”和“野”,“礼”和“野”这个词,还有“雅”和“俗”,这个词的灵活性、包含性,它有可以等级化的(意思),就是大传统和小传统的含义,但是它大于这个概念。所以长期以来,我比较抵制西学东进以后的,用传统的这套术语和范式来改写本土的文化现象。比如说用“萨满”这个词,我也觉得是不对的,这个词只在一定范围内、讲通古斯语的某种万物有灵论的现象,但是你泛滥以后,所有这个中国的巫师……

郑杭生:都是萨满了。

徐新建:都是萨满了,这个有严重问题。

郑杭生:对。

徐新建:还有图腾一词。

叶舒宪:这也不只是中国人的用法,国际学界、非洲现在也叫萨满,这是一种符号了。

徐新建:这是一种,我的观点很清楚,这是一种话语暴力。

郑杭生:是,我也是非常抵制的,所以我提倡理论自觉,我们中国人在西方垄断的话语权当中,要做出我们自己的贡献。

徐新建:所以这个贡献都不要去贡献了,只要捡回已有的这些说法,真是很好的。特别是在国学里,要理解这些词,这么好,要继续使用、继续阐释以后,把它翻译成英文。

叶舒宪:孔子说的“野人”。

徐新建:这个“野”字含义多,它有原野、田野、在野,它不是“野”,我们翻译过来就是“野蛮人”的“野”的词义了。(其实)不是(这样的),这个“野”,生动活泼,就是你刚才讲的,“先进”跟那个“野”的区别。你看“雅”跟“俗”这个词是很活的。

叶舒宪:“先进”与“后进”。

徐新建:“俗”这个词,我们现在把它用滥了,好像是很低级的。

叶舒宪:我们说“大传统”,它就是一个时间的判断,什么叫“先进”,什么叫“后进”,先后之间有差别。

徐新建:那只是在一个语境当中对一个,“礼”跟“野”的有限的界定,它这个词,活得很啦,在不同的时候,这个“野”是正面的词,在道教的意义上,这个“礼”是有问题的。

叶舒宪:汉武帝以后的国学把儒家讲的“野”基本排斥掉了。那个《西南夷列传》里边的东西,要讲

也是那个少数民族来进贡什么的,已经不是把它当成平等的了,更不会将“野”当做先进的。小传统凌驾并遮蔽了大传统。

叶舒宪:三星堆这个黄金王杖,中原文明起初是没有黄金的,二里头也没有,殷墟妇好墓里面出了700多件玉器,400多件铜器,也没出现金器。三星堆和金沙遗址有这么大的金器,现在中国旅游文化遗产的标志就是金箔凤凰。这个文化从哪来的,你说它是一个小传统,黄金的生产,五千年前,中亚、西亚,都开始了。

郑杭生:都没有搞清楚它源自于哪儿。

叶舒宪:对嘛。

郑杭生:你怎么肯定它是大传统?

叶舒宪:我现在不是正在说着嘛,中国境内发现的最早的黄金,属于四坝文化,什么位置?甘肃玉门火烧沟,这就明白了吧?你跟三星堆这样一连,中原原先没有金,中亚,西亚五千年前就有金。

郑杭生:它对中国历史起了什么作用?

叶舒宪:文化传播。

郑杭生:那它起到“大传统”的作用了吗。

叶舒宪:肯定起作用了。这文明的三大标志,一是城市,二是文字,三是青铜冶炼技术。

郑杭生:我们有青铜,青铜也是。

叶舒宪:青铜,现在学界有观点认为青铜也是西边来的。中亚地区青铜早得多,从黑海到乌拉尔山,六千年前的铜矿都挖出来了。

郑杭生:今天所有的青铜器,就像酒器,酒文化就很重要。

叶舒宪:不是,这物质文化背后就是文化传播和影响,物也能叙事。

郑杭生:问题是现在发现的,它没有实际起到大传统的作用。

九、总结

徐新建:把国学命名为原生态是很危险的。

徐杰舜:不是把国学命名为原生态,而是在思考这个所谓的“传统”,它实际上是原生态文化在历史上的沉淀、一种传承。每一个阶段,都有东西可以传承下来,可以说是建构,在重构,儒学本身每一个阶段的发展都是这样的。

梁枢:我们是在讨论对应关系。两个对应关系你已经提出来了,就是说国学跟传统的原生态文化的关系,国学和次生态的对立关系。

还有一个,就是国学是原生态,没有这样说。

徐新建:对,没有这样说。作为原生态的中国传统,即是一种传承,我们现在的一个符号,大家也认

同,这个符号就是国学。国学和原生态的关系在哪里,怎么打通,我的理解是:国学最基础的东西,都是更早的,述而不作也好,作而不述也好,总的是沉淀下来,记录下来的。这种关系就是就是彭兆荣讲的,一种“象”和“脉”的关系。现在的世界也是在动荡之中,中国的国学,或者说中国的传统文化当中,我们应该做的,或者说能做得好的,就是把这样的东西提炼出来,再根据现代社会所需,来给予回答和解读。我们现在还没有打通这个问题,费孝通先生做了一些,讲什么“和而不同”,“文化自觉”,“美美与共、天下大同”这些,“大同”那只是一种表象。国学和中国文化,原生态文化,它的关系能打通,就是有这种基因的传递。

梁枢:今天我的一个比较大的收获,就是把这个一段历史给它贯通了,就是叶兄讲的三百年,其实就

是从五四以后,历代的杰出的思想家和学者,做的同一件事情,就是建立新国学,就是把传统意义的那个经典的东西,和活生生的那个东西重新结合,跟现代时代的东西,按照郑先生说的那个,把那个传统的东西重新选择,重构,形成一个新的形态。你可以叫它新国学也好,你可以叫它人类学在中国的本土化也好,都可以,但是是一个趋势。这是我今天一个很大的收获。谢谢大家,非常清楚的讨论。

[录音整理/石甜、叶荫茵、韦小鹏]

收稿日期 2010-11-03

[责任编辑 胡宝华]

[责任校对 韦琮瑜]

本刊编辑黄世杰撰写的学术论文获得广西第十一次社会科学优秀成果奖(论文类)二等奖: 盘古化生神话文化的重要发祥地在广西大明山(上下)

发表于《青海民族研究》2009年第3、4期,50千字

作者黄世杰,广西民族大学副研究员

盘古是中华民族开天辟地的神话人物,是中华民族历史文化伟大开端的一个不朽的象征,对中华民族的团结凝聚起到了重要作用。但是盘古化生神话文化的重要发祥地在何处?源自什么民族?这是历来备受学术界关注的热门话题。

历史不是对过去的再现,而是对过去的组织和理解。基于这样的认识,在该文章中,作者在人类学整体观的观照下,认为各地人们对盘古的崇拜在地理上相连成片,形成了盘古信仰圈。盘古信仰圈的出现说明壮侗语族诸民族先民——百越民族中的西瓯、骆越和南越民族世居地都可谓盘古文化的重要发祥地。从盘古信仰圈的凝聚力出发,就地理、堪舆、图腾、敬祖、活化石、民俗等六个方面论证南朝梁任昉《述异记》所记的“亘三百里的盘古氏墓”的具体方位就在广西大明山:它有史料记述,还有与众多的文物遗迹双重印证,故事地点明确,史实依据充足。广西大明山就是后人附会“追葬盘古之魂”的地方!六个方面的证据之间互为补充,互为促进,尽管它们总有进一步提高的余地,却没有被推翻的危险。这六个方面的证据构成了一个系统性的证据,是辩证统一的,可以充分支撑笔者的观点,证明广西大明山是盘古化生神话文化的重要发祥地。

在盖天说这种地方性宇宙学说观照下的古代中国文明“宇宙/世界”同构秩序中,四海中的南海其中心区域可以确定在广西桂中地区。远古时期的广西桂中地区有一个神话上所谓的“乐园”叫“都广之野”,都广之野上分布有一颗神树叫建木。在古代,建木是“居于天地中央的天梯,就是各方的天帝或上天或下地的梯子,他们就是缘着这棵直入云霄的细长的树爬上去爬下来。”建木生长的地方具体位置就在广西大明山上。具有显赫景观形象和浓厚礼法含义的广西大明山其人文地理特征与南朝梁任昉《述异记》卷上所记录的南海“亘三百里的盘古氏墓”相吻合。

现在的大明山地跨武鸣、马山、上林、宾阳等四县,在古代大明山处于西瓯和骆越的交错杂居地区,大明山是西瓯、骆越人的神山,过去,大明山被很多西瓯、骆越人视同于自己的生命、视为生命和灵魂的归宿——精神家园。在近现代大明山正好处在岭南腹地的桂中地区,以大明山为中心,往北部可达河池—宜州甚至贵州、湖南,往东部可达柳州、贵港、广东,往西部南部可达大新以及东南亚等,前文所提到的有盘古崇拜的地方在地理上可相连成片,都处在百越民族中的西瓯、骆越和南越民族世居地范围之内。而大明山地区一带就是盘古化生神话文化的重要发祥地的中心区域。传奇神话为大明山这座千古文化名山平添了几分灵异神彩。如今,大明山上的天坪、龙头山等地方风物遗迹在壮族神话谱系里具有崇高的地位,它们既是盘古神话故事中的重要佐证,也成为盘古神话故事可以印证在大明山的“可信物”。

(黄杰)