

《山海经的文化寻踪》

图书基本信息

书名：《山海经的文化寻踪》

13位ISBN编号：9787216039260

10位ISBN编号：7216039262

出版时间：2004-1

出版社：湖北人民出版社

作者：叶舒宪,萧兵

页数：2254

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《山海经的文化寻踪》

内容概要

本书从跨学科的视角对中国古代“天下第一奇书”进行研究，分别从民族历史、政治地理观、神话传说、文本等角度进行理论探讨，并进行考释。

《山海经的文化寻踪》

精彩短评

- 1、上下两册太多了，挑着读的，内容很广
- 2、看吐血了 最后去看插图版了
- 3、读了上部理论部分，读到前面的我族中心主义，再读到韩国学者的论述部分，隐约有种打脸的感觉= =。下半部萧兵的考释部分对我这种门外汉来说就太专业了。
- 4、确实认真地诠释了“想象”二字。
- 5、2000多页，如果何新再来插一脚就好玩了。。。

1、這本書包羅廣泛，現只略略看過，還未深入研究。先記下一個有趣之處。在「身體裡的山河經神話」這一小節裡，作者先舉了《淮南子》一段話：『故頭之圓也，象天。足之方也，象地。天有四時五行九解三百六十六日，人亦有四肢五臟九竅三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。』再道：「後代的醫學著作更明白地表現出人作為小宇宙而存在的道教的身體話語觀念。朝鮮前期繼承道教內丹學基本立場的許浚在《東醫寶鑑》中也談道：『天地之內以人為貴，頭圓象天，足方象地，天有四時，人有四肢，天有五行，人有五臟，天有六極，人有六腑，天有八風，人有八節，天有九星，人有九竅，天有十二時，人有十二經脈，天有二十四氣，人有二十四俞，天有三百六十五度，人有三百六十五骨節，天有日月，人有眼目，……地有泉水，人有血脈，地有草木，人有毛髮，地有金石，人有牙齒，皆稟四大五常假合成形。』」許浚是韓國一代名醫，出生於西元1546年，卒於西元1615年，值是時為中國明代盛期。比照成書在《淮南子》之前，卻都為西漢初著作的中醫聖典《黃帝內經》，其中也有提及作者所謂「人作為小宇宙而存在」的道理：『天圓地方，人頭圓足方以應之。天有日月，人有兩目；地有九州，人有九竅；天有風雨，人有喜怒；天有雷電，人有聲音；天有四時，人有四肢；天有五音，人有五臟；天有六律，人有六腑；天有冬夏，人有寒熱；天有十指，人有手十指；辰有十二，人有足十指，莖垂以應之，女子不足二節，以抱人形；天有陰陽，人有夫妻；歲有三百六十五日，人有三百六十五節；地有高山，人有肩膝；地有深谷，人有腋膕；地有十二經水，人有十二經脈；地有泉脈，人有衛氣；地有草蕒，人有毫毛；天有晝夜，人有臥起；天有列星，人有牙齒；地有小山，人有小節；地有山石，人有高骨；地有林木，人有募筋；地有聚邑，人有膕肉；歲有十二月，人有十二節；地有四時不生草，人有無子。此人與天地相應者也』（《黃帝內經》靈樞·邪客第七十一）。可以發覺兩者相似又不同，有些地方可以看出是翻譯上的簡略問題，比如《內經》以「地有草蕒，人有毫毛」，而《東醫寶鑑》以「地有草木，人有毛髮」；《內經》以「地有泉脈，人有衛氣」，《東醫寶鑑》以「地有泉水，人有血脈」。前面一個沒啥問題，但後面一個就有問題了，《內經》用泉脈比擬衛氣是有緣故的。所謂營衛之氣，在《內經》內有解釋：『人受氣于穀，穀入于胃以傳與肺，五臟六腑皆以受氣。其清者為營，濁者為衛，營在脈中，衛在脈外，營周不休，五十而復大會，陰陽相貫如環無端。』由於衛氣在脈外流行，所以地表淺層的泉水才可以用來比擬衛氣。《東醫》裡將血脈混在一起談，這不免過於簡略了。有些代換的詞語也很有意思。如《內經》以「天有列星，人有牙齒」，《東醫寶鑑》以「地有金石，人有牙齒」，《東醫寶鑑》純粹以金石之堅比擬牙齒，可能是不了解為何列星可擬牙齒之故，也可能是列星之稱不符合朝鮮當地觀測之故。何謂列星？列星意指恆星，古中國將天球之黃道與赤道附近的天空畫分為二十八星區，春秋戰國時便有通行，亦稱二十八星宿。古中國人的牙齒有多少顆？以今日成人牙齒來看是有三十顆左右，差誤之間正可比擬星宿。至於《內經》以「天有五音，人有五臟，天有六律，人有六腑」，《東醫寶鑑》以「天有五行，人有五臟，天有六極，人有六腑」，這就有些問題。中醫學源出道家，五音者：宮、商、角、徵、羽，凡此五音，便包納自然之四時五行的原理，《東醫寶鑑》說「天有五行」，但地難道沒有五行嗎？五行者，金、木、水、火、土，是代表五種性質，並不是物質，這是有問題之一。二者，「天有六律，人有六腑」，古中國的音樂是依天地時氣、陰陽流變的道理而入樂的，所謂十二律呂，律是陽律，呂是陰呂。律呂可應易理中的十二辟卦，標示著時氣由冬至（復卦、黃鐘、子時）到立冬（坤卦、應鐘、亥時）的一周循環，這也正是氣血在六腑內循環的次序，所以可以為比擬。而《東醫寶鑑》裡說「天有六極」，未免牽強。事實上《內經》所舉實為道家黃老之學，所謂「人與小宇宙」等那是今人說法，古時這些道理是屬於「人天同元、人天同序、人天同參、人天同律及人天同體」的學問。先列以上，待後讀再紀之。05.26.2006

2、这两本厚的像字典的书提供了大量的中国上古时期的资料和作者的研究。可贵的是三位作者中有一位是韩国人。多方观点汇集在这本书里，看起来十分开阔眼界，而且对中国上古神话时期以及后续的发展有了大概的认识。想要继续研究，只需按照书中的指引，去找资料的出处即可。对研究中国上古历史有相当的贡献作用。本书的副标题叫做“‘想象地理学’与东西文化碰撞”。所谓东西文化指的是我国古代两大神话中心：昆仑中心和蓬莱中心。由此也可以看出汉民族的产生是中国北方各个民族相互融合相互碰撞的产物。对中国上古历史感兴趣的话，这是本不得不看的好书。

3、——叶舒宪、萧兵和韩国学者郑在书合作撰写的《山海经的文化寻踪——“想象地理学”与东西文化碰撞》一书，洋洋一百七十余万字，利用跨学科的“综合证据”考释追索“中国古人的世界观

如何在权力和意识形态的作用之下呈现出来”，视野宏阔，立意深远，是迄今为止规模最大、也最具启发性的一部关于千古奇书《山海经》的研究著作。不过，由于三位作者横跨了不同的国家和学术背景，全书又是在各人分头独立撰写的基础上汇总，其文风、观点也就不尽一致。萧兵负责的以个案分析为主的“考释”部分，主要沿袭传统的考证方法，未见得十分重视权力和意识形态的维度；而叶舒宪和韩国学者郑在书联袂撰写的“理论”部分（叶负责第一至八章，郑负责第九至十五章），虽然同样借鉴了当代后殖民主义思想家萨义德的“想象地理学”（*imaginative geography*）的理论资源，却因为采用了不同的解读方案而分流异趋，某些地方甚至针锋相对。二

叶舒宪对《山海经》的论述建立在如下“大胆假设”的基础上：《山海经》是“具有国家级权力背景的官修之书，其政治蕴含潜藏在荒怪叙事的‘小说’表象背后”（《山海经的文化寻踪——“想象地理学”与东西文化碰触》，第50页，以下凡引用该书不再标出书名）。其主要理由是：“从《山海经》的渊博和严整性上看，当时的个人著述水平是难以企及的。试想：若不是国家级图书文献的管理者，有谁能够获得如此开阔的视野，洞观五方之山、八方之海？又有谁能够有如此大的魄力，在数万言的叙述中把天下的山川地理、物产风俗处理成一个秩序井然的整体？从某种意义上说，敢于并能够做出这种叙述的只有社会权力的代言者。这也就是说，《山海经》的内容尽管与主流意识形态未必吻合，但是它的成书有一定的官方背景。”（第46页）他进而认为，无论是文明国家出现以前的酋邦社会、部落社会，还是诸侯割据的春秋、战国时代，都不可能产生《山海经》所表述的“洞观四海、俯视八荒的宏伟世界图景”，唯有天子级的国家政权才有能力做到这一点。问题在于，所谓“天子级的国家政权”究竟何指？显然不是汉帝国，因为汉朝人一般都将《山海经》的著作权远溯至夏禹或益，且司马迁在《史记·大宛列传》末尾提到它时，认为该书内容过于怪异而“不敢言”。西汉去秦不远，因此也不可能是秦帝国。而夏、商又尚不具备广阔的疆域和宏伟的“天下”观，用排除法得出的选项便只能是曾令孔子感叹“郁郁乎文哉，吾从周”的西周。叶舒宪为此提出了几项证据：

一是童书业先生对西周疆域的论述：“春秋时所谓‘中国’，似较西周之势力范围稍狭，惟各地区较西周时益开发耳。根据考古资料及文献资料观察，西周时周人势力所及，北面似已越出今长城以北，或至今长城附近。南面则至今江陵附近及江南区域，‘于疆于理，至于南海’。东至海隅，西至今甘肃境内，前人所谓西周‘疆域’较春秋时‘中国’为大，亦有一定之理由也。”（第48页转引自《春秋左传研究》，童书业著，上海人民出版社1980年版，第220~221页）二是对《山海经》的文本分析：“《山海经》共有十八篇三万多字，其中有些篇仅有三四百字，唯《西山经》、《北山经》字数多至五六千，这种详此略彼的现象除了说明该书‘原系出于众手’之外，还可以说明什么呢？我们知道，与夏商相比，周人兴起于西北，或以为原来就是‘氏羌中的一种’。《山海经》中记述西北方面的地理较为详细，是不是与作者所掌握的周代文献较为丰富有关呢？”（第71页）上述两条都属于史学上“实证”性质的证据，但它们只能说明《山海经》主要取材于西周人的记录资料，并不能证明它是一部“天子级国家政权”的“官修之书”。事实上，叶舒宪的核心论证，不是遵循历史学的“实证”路径，务求每立一义必信而有征；而是将“最佳说明推理”（*Inference to the Best Explanation*）运用于文本分析，追求整体结论的综合解释力。关于这一点，下文还将详细论述。

和叶舒宪相比，郑在书对《山海经》成书由来的推测要保守得多：“学者们大抵认为，其书约是由战国时期（公元3世纪至4世纪）燕、齐、楚地区之巫师或方士之类的人物所编撰而成……学者们普遍认为此书的内容从很久以来，即以口传或图画的方式流传，直到战国时代，才以文字将其记录下来……最后才在中心主义高潮时期，由官方学者赋予说明。”（第192~193页）——换言之，他认为《山海经》并非官修之书，却被后世的官方学者赋予了“额外意义”，使其完全有可能“貌似”官修之书。对于前面提到的叶舒宪的反问：“有谁能够有如此大的魄力，在数万言的叙述中把天下的山川地理、物产风俗处理成一个秩序井然的整体？”郑在书则暗示读者，所谓“一个秩序井然的整体”，未尝不是叶舒宪和历代官方学者的主观解读造成的印象：“《山海经》的世界结构，就表面上看，它是一个安定的形势，好像周边的四方护卫中央的中国似的，此一表面上的整合，当是由于初期之编辑者与历代之注释家将口传之《山海经》不断合理化而建立的。”（第194~195页）三 叶舒宪之所以将《山海经》判定为西周官修之书，盖因他认为西周人已经具备了对大一统政治的追求：“在华夏历史上建立第一个大一统帝国的虽是自西向东运动的秦人，但同样是自西向东的周文化在战胜殷商之后，实际上已经在某种程度上预演了一次文化大一统的伟业……费正清从中华历史传统中看到的那种‘帝国式的知识和感觉结构’，直接的源头在于秦帝国，其远源则可溯源于西周以来日渐成熟的‘中央情结’。”（第71~72页）而这种

“中央情结”又是高度宗教性的：“商之灭夏，周之伐商，在当时政教尚未完全分离的状态下，也可以理解为来源不同的地方文化对中原最高祭司地位和教化权力的争夺。周人好言天命，实际上是把周王装扮成上天意志的人间代表。”（第72页）叶舒宪认为，这种宗教性的“中央情结”也决定了《山海经》的文本性质和功能：“《山海经》虽然乍看起来确实很像一部地理书的架势，甚至还会给人以科学实录的假象：不厌其烦地论述山川河流、地形地貌、物产资源、方向里程等等，但这些仅仅是些虚实难辨的陈述，总体上看则是服务于特定功利目的的政治想象图景。”（第54页）“《大戴礼记解诂》目录注引曾子曰：‘圣人为天地主，为山川主，为鬼神主，为宗庙主。’天地山川既然都是为圣人宗主天下而设定的，那么叙述地理和物产方面的知识也当然是为圣人治天下所用。这就是具有古代中国特色的政治地理观。受此影响，有关国土的观念当然是以某种山川地理的集体表象为根基的，不过，这种集体表象却又同史前信仰密切相关。《山海经》一书对此种古老的联系提供了很好的例证。书中每述及一地一山，必要交代当地的祭祀情况，各种奇异的鬼神形象也是屡见不鲜……只有通过世代相沿的祭祀礼仪的象征作用，圣王对国土的控制才会得到传统信仰上的支持。地理知识对于维系政治权力的绝对必要性也是通过祭祀活动而得到突出表现的。”（第57页）“《山海经》一书的构成，带有明确的政治动机，它之所以出现，和上古文化走向大一统的政治权力集中的现实需要密切相关……只要从祭政合一（或政教合一）的远古社会的政治特色着眼，《山海经》的巫术性质和功能便容易理解了。那就是为走向一统的文化权力话语提供神权政治的空间证明，通过对各地山川祭祀权的局部认识和把握，达到对普天之下远近山河实施一种法术性的全盘控制。”（第52页）

明眼人不难看出这里存在循环论证：一方面，《山海经》因为是官修之书从而带有明确的政治动机；另一方面，带有明确的政治动机可以说明它是一本官修之书。此种循环论证显然脱离了“实证”方法的常轨，但并非荒诞无稽，事实上它运用了科学研究中常用的“最佳说明推理”，亦即“通过说明引导推理，结论虽然难以从证据推断出来，但只要它可以作为对证据的最佳说明，则承认该结论”。在此不妨举一个科学中使用“最佳说明推理”的例子：例如，恒星退离的速度说明了为什么它的特征光谱会按指定的量发生红移，但是，观测到的红移现象可能是天文学家认为该恒星是以特定速度退离的主要理由，自明的说明呈现出一种奇特的循环论证，但这种循环论证是有益的。用退离说明红移，然后，用红移确证退离。（《科学哲学指南》，〔英〕牛顿·史密斯主编，成素梅、殷杰译，上海科技教育出版社2006年11月版，第222页）也就是说，如果将《山海经》视为一部首尾一贯、整齐划一的“著作”，则叶舒宪对其成书由来、文本性质和功能的判断大致可以成立。然而，郑在书恰恰对这种将《山海经》视为“著作”的传统解读方案发起了冲击。四 叶舒宪判断西周已经具备了走向大一统的“中央情结”和现实政治需要，与此相反，郑在书援引金翰奎、夏含夷等人的研究成果，认为“殷商与西周只是散布在黄河中游的许多城邑国家群之一……当时周朝不仅在政治上没有统治边国（淮夷），而且两者还是维持着彼此互纳贡物的平等关系。”（第189页）所谓“中央情结”直到汉代方才形成。“中国的认同意识基本上确立于汉代。换言之，对于汉代以前的文化情况之了解，自不可以后代晚出之独尊立场来加以衡量。”（第190页）如果上述观点成立，那么它对叶舒宪的论述真可以说是釜底抽薪，因为郑在书随即顺理成章地推断：“不仅中国代表的神话资料集，而且在现今可称为东方精神源泉的重要古代典籍——儒家、道家以及诸子百家的著作，大部分都完成在汉代以前。质言之，它们所反映的情况是上述的多元的文化事实。然而对它们的解释——即注释工作，均完成于中心主义与自我同一的观点确立的汉代以后，一直到明清时期。所以，在此我们不难找出中国神话解释上的问题——就是古代的存在论（*sein*）与后代的当为论（*sol len*）之间的严重乖离。这时，我们有必要经验对于中国神话及古代典籍在解释上的革命，不是‘中国中心的’，而是以对许多‘周边的’文化并存时期中多元文化事实的考察为根据的。”（第190页）他进而呼吁把中国神话和古代典籍视为可容纳多种解释的“文本”（*Text*）而非处在所谓“中国”作者支配下的“著作”（*Work*），同时也“不能对后代亚洲文明中心的中国与上古地域文化之相互构成体的中国等同视之”（第188页）。这种将中国神话和古代典籍视为“文本”而非“著作”的解读方案，可以通过郑在书对《山海经》中“渤海”一词的考察窥其端倪。《山海经》中关于渤海的记录如下：“又东五百里，曰丹穴之山，其上多金玉。丹水出焉，而南流注于渤海。”（《南次三经》）“河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海。”（《海内西经》）“潦水出卫皋东，东南注渤海，入潦阳。”（《海内东经》）郑在书指出，若以通常意义上的“中国”为中心，渤海应当位于东北方，但事实上在《山海经》文本中它出现于除了北方之外的所有方向。他由此认为《山海经》文本的某些部分最初“系以渤海的北方一带或渤海湾沿岸的文化为中心来加以叙述的”（

第197页)，而后世的注释家如郭璞等人刻意掩饰了相关痕迹，使人觉得《山海经》的世界结构是以通常意义上的“中国”为中心的。他在进一步分析《山海经·海内经》关于“帝俊”的记载与古朝鲜神话的关系之后指出：“《山海经》的某些重要组成部分，乃是以帝俊—古朝鲜—渤海等之神话、地理因素为枢轴的文化体系为基础。换言之，此书之根源的成立主体，至少不只是现今所认定的自我同一式中国文明的担当者。”（第198页）郑在书的论述诚然言之成理，但是否足以推翻那种将《山海经》视为“著作”尤其是“官修著作”的观点呢？未必。首先，即使西周事实上并未统治像淮夷这样的边国，但这并不等于说西周人在观念上不具备走向大一统政治的需求。正如叶舒宪所援引的许倬云先生的论述：“新创之周实际上是一个诸部族的大联盟。周人在这个超越部族范围的政治力量上，还须建立一个超越部族性质的至高天神的权威，甚至周王室自己的王权也须在道德性的天命之前俯首。于是周人的世界，是一个‘天下’，不是一个‘大邑’；周人的政治权力，铸成了一个文化的共同体。周人克商，又承认商人曾克夏。这一串历史的递嬗，代表了天命的交替，代表了一个文化秩序的延续。这是周人‘华夏世界’的本质。”（第72页转引自《西周史》，许倬云著，三联书店1994年版，第315~316页）其次，像前述“渤海方位”这样的例子，如果接受叶舒宪的观点，即《山海经》所呈现的是“认识空间”（Mental space）而非“客观空间”（Objective space），就很容易理解了。虽然乍看起来渤海在《山海经》文本中出现于“南”、“西南”、“东南”方位，但稍加注意便不难发现，这里的“南”、“西南”、“东南”分别是就“丹水”、“河水”、“潦水”的流向而言，并不能和其自身的方位划等号。郑在书以为渤海在文本中出现于除了北方之外的所有方向，未免胶柱鼓瑟，把《山海经》径直当成了实用的地图册。其实历代注家一般都认为《山海经》的旨趣是“主名山川”、“主记异物”、“命山川、类草木、别水土”，正如乾隆时期的清朝官员可以不知道也不在乎英吉利国的具体方位却毫不犹豫地将其列为天朝藩属一样，如果《山海经》是一部官修著作，那么旨在“名山川”、“记异物”的著者也大可不必在意渤海在客观空间中的具体方位，重要的只是作出“渤海”的命名。对此叶舒宪指出：“在‘有名万物之母’的逻辑支配下，山川和动植物等在未得到神圣命名之时似乎根本就不存在。掌握‘名’的知识者往往拥有超常的认知能力或预卜能力，因而可以成为神秘信息的传授者。”（第31页）——因此，郑在书只能证明《山海经》部分内容取材于“帝俊—古朝鲜—渤海等之神话、地理因素为枢轴的文化体系”，却无法否认《山海经》如叶舒宪所说的那样是一部“官修著作”。两人还是打了个平手。

当然，毋庸置疑，郑在书的上述解读方案和结论，很大程度上是由于他作为韩国学者的身份意识所决定的。这也可以说明他何以将萨义德的“想象地理学”作为对《山海经》进行“文本”式解读的理论依据。五 “想象地理学”是萨义德在《东方学》中提出的概念，意指西方人对“东方”的研究是出于西方中心主义的想象。他指出，所谓“东方”这个命名本身就把“欧洲以外的那片无限大的土地”变成了一块封闭的地域、一个附属于欧洲的舞台，即所谓“东方化东方”。西方学术界的“东方学”对“东方”的研究纯属解剖和罗列，运用来自西方文化的观念和术语对“东方”的事物进行分类，将其归整为一个个容易驾驭的“单位”，从而以一种偏执狂的方式将“东方”系统化地表述为西方的附庸。在东亚文化的语境中，郑在书把萨义德对“西方中心主义”的批判推广到了对“华夏（中国）中心主义”的批判：“中心主义大抵是通过以下两个阶段来完成对他者文化的支配。首先，当对他者的掌握尚未完全成熟时，便以神秘之情境来加以描写，幻象式的异国情调（exoticism）就是这一阶段的产物。然后，过一段时间，当对他者比较熟悉之时，便以自我中心的观点来说明他者，并试图将之归纳于自己的体系之中……在此一过程当中，他者从其原来应有的地位中下降成为边缘。在边缘化的过程里，他者固有之文化价值都被视为不正常、低级、落后。在历史上，西方对东方、中国对周边的优越意识，都是以此种方式来加以强化的。”（第194页）“举例而言，箕子之朝鲜开国说、徐福之日本开国说、殷人之发现美洲说等，这些均是按照‘自我中心主义’来解释神话及传说的结果。”（第188页）当然，所谓箕子开国朝鲜、徐福开国日本以及殷人发现美洲的说法，一向不为中国学术界的主流学者认可，不足为病。能够说明中国学者“自我中心主义”的例子，当属自鲁迅以降的中国神话学者对“体系神话”的关注：“这些神话学者认为，中国神话一定要有‘自己同一’的‘体系性’。此一心理，或可视为是近代初期神话研究者有感于希腊神话等西方神话之完整性、体系性，以西方神话为标准而提出的观点。亦可说是企图把中国文明解释成是单一根源所发展成的。可是，反映出多样文化情况之中国上古文明及中国文化为何一定要有‘自己同一’的体系呢？首先，我们必须先要扬弃只有‘体系神话’才是‘完整神话’的偏见。中国神话的非体系与在一定地域被一种民族整理的希腊神话之有体系的神话一样，是件极为自然的事，二种情况并不相悖。”

(第187页)事实上,“中国文化越是溯源到古代,其‘中国化’的色彩越加淡薄,而呈现出与周围文化共存的互文性的状态。”(第201页)——因此“华夏(中国)中心主义”在韩国学者郑在书看来是一种应当予以揭露和批判的权力话语的“层累构造”。就此而言,叶舒宪虽然未必是郑在书的同道,却无疑是他的知音。关于“华夏(中国)中心主义”的权力话语,叶舒宪指出:“把中国与‘非中国’统合在同一种空间架构之中的,应该是历史上最早出现的一统性政治信念,诸如‘普天之下’、‘率土之滨’等。以政治强制性话语来创设和维系地缘上的一体认同,这是对地方主义各自为政局面的挑战。因为多元分立则为统治者带来离心的麻烦。大一统政治不肯容忍政治肌体破裂的现象。所以总要消解多元,要竭力把各种各样的差异放置于众星拱月式的闭锁性空间结构之中,使‘多’成为‘一’的向心环绕展开方式。”(第63页)作为中国学者,他承认“中心主义”的历史合理性:“随着多民族统一国家的形成,一统天下的政治观有必要取代小国寡民式地方主义。”(第63页)——但他当然也承认这种权力话语造成了对周边文化的幻象化、边缘化乃至妖魔化,并将对“文化他者”的神话性建构视为解读《山海经》的重要维度。六 叶舒宪对“文化他者”之神话性建构的分析,其实主要得力于比较文学学科中的“形象学”(Imagologie)理论,而非萨义德的“想象地理学”,毕竟后者更像是一种话语策略而非专门学问。所谓“形象学”就是研究某国某民族文学作品如何理解、描述、阐释作为“他者”的异国异族。“文化他者作为参照,越是被说得异常,就越能反证自我的正常,越是被描绘得丑怪化,就越能反衬自我的优越与完美。正是从这种相反相成的意义着眼,形象学才得出关于异国的幻象都是自我幻象之反面的结论。这种有意无意之中歪曲被观察对象的心理错觉,是形象学和跨文化认识论的核心问题之一。”(第152页)那么,《山海经》这样一部神话著作是如何与作为“文化他者”的异国异族扯上关系的呢?清末民初的廖平先生在《四变记》一文中早已点出其中奥妙:“学者以祭祀鬼神讥之,实则所称鬼神,皆为彼世界之人。至其时鬼神往来如宾客,亦如今外交部与外国相交涉。”(第40页转引自《廖平学术论著选集(一)》,巴蜀书社1989年版,第553页)叶舒宪通过将《山海经》与古希腊人希罗多德的《历史》、古罗马人梅拉的《宇宙位置》等西方典籍相参照,进一步证明了廖平先生的观点。例如《山海经》中多次提到的“一目国”和希罗多德所说的“独目人”颇相一致;《宇宙位置》中提到无头的布雷米亚人以胸脯为脸,恰对应《山海经·海外西经》中提到的刑天“乃以乳为目,以脐为口”;类似的例子不胜枚举,详见萧兵执笔的本书“考释”部分。叶舒宪因而得出结论:《山海经》中“过去令人们困惑不已、百思不得其解的‘远方异人’之怪异形象,其实都是古人按照文化误读的类似形式在幻想中建构出来的……因为想象者先入为主地把他者视为‘异己’的偏见作用,他们总是在报告或描绘所观察到的现象时不由自主地歪曲了对象。”(第150~152页)和前述郑在书将中心主义对他者文化的支配过程划分为两阶段相类似,叶舒宪指出,对“文化他者”的神话性建构存在着丑怪化和理想化两种模式:“如果对‘文化他者’的建构主要出于确证文化自我的正统性和强化文化自满的价值,那么被建构的形象必然走向丑怪化和畸形化;如果对‘文化他者’的描述主要满足批判现实社会和文化自我的局限性之功能,那么他者形象的建构就会出现乌托邦化或理想化的色调,体现出某种超现实的价值追寻。”(第166页)“华夏(中国)中心主义”对异国异族之人的丑怪化在历史上屡见不鲜:“所谓南蛮、西戎、北狄、东夷的周边异族名称,至少‘蛮’与‘狄’二种均采用了兽的偏旁来作符号归类的标记。至于标示南蛮不同地域的‘蜀’字和‘闽’字,也都同样表明造字者心目中并不把这些南方异族视为和自己同质的人类。甲骨文中诸如‘犬方’、‘鬼方’、‘羌方’、‘马方’之类的方国地名,当是此种丑化、兽化异族之人现象的较早见证。”(第158页)但《山海经》的叙事与此种歧视丑化有所不同,“更多地表现出对远方异国的神奇化和神圣化。”(第180页)——这却正好验证了前面提到过的郑在书的观点:“此书之根源的成立主体,至少不只是现今所认定的自我同一式中国文明的担当者。”(第198页)也就是说,即使《山海经》是一部官修著作,也是诞生在“华夏(中国)中心主义”尚未形成气候的早期,著者几未受其浸染,和后世注释者如郭璞等人的中心主义取向不可同日而语。虽有将《山海经》视为“著作”、“文本”之差异,叶、郑两人对《山海经》和“华夏(中国)中心主义”之关系的看法却是异曲同工。七 前文提到,郑在书对《山海经》的解读方案和结论很大程度上缘于他作为韩国学者的身份意识,倘以“非我族类,其心必异”的逻辑视之,自是不免跟中国文化“叫板”的嫌疑。对此他坦然剖明心迹:“于此个人所采取之立足点,盖以多元主义的观点来重新阅读中国神话,其重点决不在一味地强调周围文化,以贬低中国文化之固有价值。事实上,我们对过去存在于中国与周围文化之间的互惠的交流关系的新认识,可以使我们再认清所谓的中国文化绝不是被某一特定地区所独占的遗产,而应该是东亚的,进

《山海经的文化寻踪》

而世界可共享的，具有普遍性的人类文化资源。”（第199页） 叶舒宪对此所见略同：“在当今时代，各文化传统之间的隔膜正在打破，文化间的交往和认知要求比以往任何时代都显得迫切和必不可少。研究各族有关‘远方异人’神话的建构规则及其所由产生的‘文化误读’、意识形态化和乌托邦化的‘前理解’等现象，有助于纠正‘我族中心主义’的价值偏见，破除文化自大自满心态；发现跨文化认知中的死角和盲点，增进交往和理解的深度和广度。《山海经》作为上古奇书，也是华夏文化对文化他者神话想象的总根源，因而可以作为人类学和形象学的典型个案和本土化教材，加以新的发掘和阐释。”（第166~167页）——不妨说，虽然对《山海经》的具体解读方案和结论颇具差异，但就现实关怀和价值取向而言，两位学者又可谓殊途同归。（《山海经的文化寻踪：“想象地理学”与东西文化碰触》，叶舒宪、萧兵、〔韩〕郑在书著，湖北人民出版社2004年4月版，128.00元）

《山海经的文化寻踪》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com