

# 湘西的再发现与民俗学的民族更新路径

## ——谈沈从文的苗人故事系列

尚晓进

**内容提要** 沈从文的创作脱胎于中国现代民俗学的文化语境，从 20 世纪 20 年代末至 30 年代早期，他经历了对湘西民俗学再发现的历程，苗人故事系列标志着作家从自传式乡土记忆转向立足湘西、关切民族的自觉书写。在《龙朱》第一系列短篇小说中，他倾向于将苗人他者化，将之想象为一种民族更新的理想范型，之后在更贴近的考察中，发现苗乡民俗与巫楚文化的关联，以“蛮夷”他者更新民族的想象至《凤子》中转换为沟通民间非儒学传统与西方现代文明的民族更新路径。沈从文的苗人系列呈现出民俗学方案的理路与内在悖论，也映射出 20 世纪早期中国民族国家建构的历史困境。

**关键词** 苗人系列；民俗学；民族更新；内在悖论

从 20 世纪 20 年代末至 30 年代早期，沈从文发表了一系列专门描写苗人或以苗人为主的作品<sup>[1]</sup>，这一系列包括短篇《龙朱》《媚金、豹子与那羊》《神巫之爱》《七个野人与最后一个迎春节》《月下小景》和中篇小说《凤子》<sup>[2]</sup>。研究者一般从地域文化的层面来阐释沈氏对苗人的兴趣，将之视为其笔下湘西世界的有机组成部分，或者从作家的家族血缘关系入手，将之看作族群身份认同的必然。然而，不容忽视的是，沈从文是在民俗学运动的中心开始其创作生涯的。20 世纪 20 年代中后期，作家经历了一个对湘西的民俗学再发现的过程，民俗学引发他对湘西苗人的新兴趣，也启发他从民俗学的视野下重新看待作为地方和民间的湘西。从这一角度来看，有必要重新审视沈从文的苗人故事，探究湘西再发现的民俗学机制，进而追问该系列如何敞开以民间非儒学传统更新民族共同体的想象。

### 一 民俗学与湘西的再发现

1926 年 12 月沈从文在《晨报副刊》上陆续发表《算人谣曲》，次年发表《算人谣曲选》，两者

根据家乡一带的山歌整理而成，“符合当时歌谣搜集的标准、要求和规范”，是记录和研究湘西民谣最早的民俗学文本<sup>[3]</sup>。对沈从文研究而言，这或许是值得关注的事件，因为沈氏不仅是在新文化运动中心，也是在民俗学热潮中开始其创作的。“1918 年到 1937 年这 20 年是中国现代民俗学形成和发展最重要时期”<sup>[4]</sup>，民俗学以北京大学为发祥地，1922 年《歌谣周刊》创刊时“到民间去”已成为流行一时的口号。1923 年沈从文来到北京，次年开始在北京大学旁听，由此进入民俗学的运动中心，其早期创作呈现出“民俗学与文学互相融合的特点”<sup>[5]</sup>。金介甫可能是最早注意到沈从文与民俗学关联的学者，但并未追问民俗学对于沈从文创作的整体意义，认为“对于民俗，沈从文是业余爱好”<sup>[6]</sup>。近年来，有学者开始更系统地考察沈从文的民俗学活动，不仅追溯其民俗学活动的轨迹，也揭示了其早期民俗学兴趣与后期物质文化研究之间的内在关联<sup>[7]</sup>。这些研究提醒我们，民俗学引导了作家对湘西的重新发现，需要进一步探讨的是，民俗学给了他哪些观念或意识形态的预设，并由此参与了其作品的生产？

民俗学与民族国家的发展同步，“从一开始，

就是一门‘政治科学’，一门与民族主义政治意识形态密切相关的学问”<sup>[8]</sup>。民俗学者以“重新创造或重构本土神话历史、诗意风景和黄金时代”为手段，“服务于新兴民族争取民族国家地位的目的”<sup>[9]</sup>，自觉或不自觉地参与了民族国家的独立、构建和合法化进程。中国民俗学与民族主义的发生也几乎是同步的，“民族主义的兴起激发了人们对于民俗和‘民众’的普遍兴趣”<sup>[10]</sup>，这种共生关系甚至被视为“‘民族主义-民俗学综合症’的另一案例”<sup>[11]</sup>。另一方面，中国民俗学又产生于新文化运动的土壤中，“五四新文化运动的代表人物大多是中国现代民俗学的创始人”，可见新文化运动从来也不是“全盘反传统的”<sup>[12]</sup>。鸦片战争之后，深重的民族危机导致对儒家传统的质疑乃至否定，然而全盘西化并非五四时期知识界的唯一选择。很多知识分子仍致力于“保存中国文化中积极因素，以保全其自身的民族身份认同”，新文化运动尤其是白话文运动将注意力转移到民间文化上，关注“民众、民间方言口述文学以及这些传统对民族非儒学方面的贡献”，因为民族构建“需要新的、未受玷污的象征，中国现代知识分子于是转向民间发掘这些象征”<sup>[13]</sup>。民众和民间文化成为儒学和西化之外的第三条路径，至20年代“中国知识分子头脑中的‘民众’的概念，与‘民族主义’的概念，逐渐结合在一起”<sup>[14]</sup>；“民众”在社会经济的层面上意味着平民，在中国的语境下，又几乎等同于“农民”，“中国民俗学者也大致接受了‘民众’即‘农民’的狭窄定义”<sup>[15]</sup>。“民众”指向“农民”，民间几乎又等同于“农村”，但民俗学运动拥有纵向和横向的双重维度，不仅意味着从贵族走向平民/民众、从城市走向乡村，也包含从庙堂或主流文化中心向地方或边缘的位移，在这一位移中，民族和民族国家始终位于关切的中心。

1926年底《算人谣曲》的整理发表标志着沈从文民俗学意识的自觉，民俗学引发了他对于湘西苗民的崭新兴趣。随民俗学和民间文化运动的发展，非儒家正统的、下层的、少数民族的文化逐渐进入知识分子的视野，不仅催生地方和区域意识，也推动了对少数民族文化和社会生活的研究。洪长泰注意到，在二三十年代的中国，不仅民俗学圈内

关注少数民族的生活和文化，“其他领域也出现了一批热心搜集少数民族文学和文化资料的人士，沈从文就是其中之一”，但洪长泰又断定，沈氏与民俗学运动没有多大关联，纯粹是因为对湘西苗族民歌的欣赏才把它们融入自己的作品中<sup>[16]</sup>。这一观点很有代表性，几乎是海内外沈从文研究的一种定见，然而，作家对苗民的兴趣明显是民俗学意义上的。在《算人谣曲·前文》中，他表达了向外界介绍苗子习俗和苗人故事的愿望，甚至觉得“应当把苗话全都学会，好用音译与直译的方法，把苗歌介绍一点给世人”<sup>[17]</sup>。显然是怀着这样的自觉意识，沈从文创作了苗人系列。在《龙朱》系列故事中，作家倾向于将苗人他者化和理想化，将之想象为一种民族更新的理想范型。到30年代创作《凤子》时，作家从苗人及民俗仪式中辨认出被历史湮没的巫楚文化遗存，作为特定文化空间的湘西世界开始现出其清晰的轮廓。

更重要的是，民俗学牵涉一整套理念，以民族国家为总体视野，预设了一套看待乡土与地方的视角，不仅规划城市/乡村、贵族/平民、中心/边缘的对立格局，而且为中国在儒学和西化路径之外构想了第三条民族更新方案。沈从文对湘西的书写在民俗学的视野中展开，这就意味着，他对湘西苗民与民间传统的思考始终投射有民族的维度。在《算人谣曲·前文》中，沈从文交代了他收集整理谣曲民俗的直接动因：作家远离故乡，秋日里，他想起在乡下，“这样的天气，适当挖蕨折包谷的时节，工作的休息里正不知是给了若干年青男女们的娱乐的方便”，然而城里缺乏这种“健康的娱乐”，“连借此来表示两者希望的山歌也不能闻”，他怀疑这类人并非没有这类需要，只是近于都城学会了守着死样的沉默<sup>[18]</sup>。两种文化或生存状态的对立格局在此隐约呈现，搜集镇筵山歌的动力来源于一种差异性的体验，镇筵所拥有的丰沛恰好呼应着京城的匮乏。诚然，沈从文作品中的城乡对立格局是学界的公论，研究者一般将之归结为现代性批判的主题，这一结论无疑是正确的，但如果忽略其民俗学视野，可能会仅仅停留在现代性批判这一结论，且无法回答一些评论者在此问题上的疑问：如果承认20世纪上半叶

的中国并不具有垄断资本主义和现代工业的特征，“当下学界对沈从文人为拔高的‘现代想象’的再想象，是否有着过度阐释之嫌？”<sup>[19]</sup> 尽管属于欠工业化国家，至20世纪上半叶，中国已被深刻卷入世界资本主义和殖民主义的体系之中，与此同时，“城市与乡村的传统关系在世界范围内得以彻底重建”<sup>[20]</sup>，表征为现代性的问题与民族国家危机问题必然纠缠在一起，城市/乡村的对立在此隐约投射出西方/民族的对立关系。中国“民俗学者普遍认为，城市被形形色色的外国文化所包围，纸醉金迷，因而农村完美无瑕的神话被进一步强化”<sup>[21]</sup>。在分析20世纪上半叶中国知识界对民间、乡村与原始文化的迷恋时，我们不能忽略更深层的经济秩序的变动以及总体性的民族国家危机。如果我们承认，沈从文在民俗学和民间文化运动的热潮中重新发现了湘西，沈氏的现代性批判将不仅仅或者不完全是现代性批判，它与民族危机始终缠绕在一起，投射出深沉的民族关怀。

## 二 他者化的苗人： 民族更新的理想范型

沈从文出身军人家庭，家族在地方有一定地位，儿时接受的是私塾正统教育，看待苗人的态度无异于当地人，也并无特别的情感认同，关于苗族祖母的家事只是在成年后离家之际才听说。在《我的小学教育》里，他这样描述作为湘西缩影的家乡：“在镇算……是苗人占三分之一，外来迁入汉人占三分之二混合居住的。虽然多数苗子还住在城外，但风俗，性质，是几乎可以说已彼此同锡与铅样，融合成一锅后，彼此都同化了。时间是一世纪以上。”<sup>[22]</sup> 苗汉杂处、文化杂糅是沈从文对湘西世界的准确定位。初入文坛之际他并未格外凸显苗人的独立存在，正是得益于民俗学的启发，才开始把苗人视为一个独特的族群，并将之作为创作的中心，以《龙朱》为代表的苗人系列正是这一兴趣的产物。相对于他早期和后期乡土作品，苗人系列故事更像神话，尽管融合有不少民俗学方面的资料，文本中的苗族世界与现实的苗人苗乡相距甚远，苏雪林和夏志清等人对此都提出过尖锐的批评。这类

批评不无道理，但需要深究的并非是沈从文的人类学上的准确性，而是他为何要将苗人推向一种神话的高度，这仍需在民俗学的视野中加以阐释。

在苗人神话中，作家的首要意图是展示一种民族的理想范型。它是照见中华民族衰败的镜像，也投射出民族更新的理想。在强调苗人与汉族/儒家的差异性时，作家明显表现出一种他者化的倾向。换言之，他是将苗人作为主体民族的理想化他者来书写的，而理想化他者的塑造又基于民俗学的一些理念，这些理念可回溯到维科和赫尔德等人对原始人的重新估价，尤其是经浪漫主义播散的“高贵的野蛮人”的信念，即认为在自然、乡村与未被现代文明侵染的文化中仍保有原初自然的德性与生命活力。对蒙昧生活图景及原始人的崇拜又被称为尚古主义（primitivism），其渊源可回溯到卢梭，“二十世纪初的人类学家对原始人都怀有一种特别的迷恋，这种情绪没有完全摆脱自卢梭时代以来对群体和淳朴生活的恋古的普遍向往”<sup>[23]</sup>。不同于西方学者的是，沈从文的尚古主义首先指向民族国家救赎这一总体性目标。最初洞悉这一主题意蕴的是苏雪林，她认为沈氏作品的理想就是“把野蛮人的血液注射到老迈龙钟颓废腐败的中华民族身体里去使他兴奋起来，年轻起来，好在廿世纪舞台上与别个民族争生存权利”<sup>[24]</sup>。这句话隐含有中国民族衰老的论调，其源头可回溯到赫尔德的民族有机论，他认为每个民族都必然经历荣枯兴衰的生命周期，而中国是一个已经停止发展的民族，仿佛“一具木乃伊，周身涂有防腐香料”<sup>[25]</sup>。斯宾格勒等后世西方学者进一步阐发并播散了关于中国民族衰老、文化停滞的观念，20世纪初叶以来，包括周作人在内的很多中国文化人也援引这一理论来阐释民族危机。沈从文同样为民族衰老的问题所困扰，他反复言及的阉寺性是都市文明的病症所在，更是民族衰败的隐喻，它是生命力的衰微，也是德性的溃败，两者都与西方的入侵相关，从根底上损毁了民族健全的价值观念，这是沈从文以文学家的直觉对时代困境作出的诊断。民族衰败引发知识界关于民族更新的探讨，这一命题自然也是民俗学、民间文化运动的题中之义，这些学者转而拥抱一条非西化、非儒学的民族救赎路径。在未受西方文化侵

蚀、也未被儒家文化征服的湘西地区，沈从文看到“少年中国形象”，从湘西苗人中“重新找到青春和活力的源头，在傲慢无礼的西方和推行蒙昧主义的中国旧知识阶级之外，找到一种文明力量的以太”<sup>[26]</sup>。

基于这一文化语境，沈从文创作了一系列以苗人为对象的故事。在此系列中，作家“蓄意神化苗族故事”，刻意模糊时空，给人一种时间之外、永恒之地的感觉，唯一有迹可循的是《七个野人与最后一个迎春节》，影射的是改土归流这段历史，但又隐去具体的历史指涉，“至于是哪一朝的那一代皇帝，则全然不知”<sup>[27]</sup>。作家对人物加以美化，赋予他们以神性，使之高于其笔下的乡土现实。《龙朱》中的同名主人公是一位异族的人间之神，仿佛以阿波罗神为模型塑造的，“美丽强壮像狮子，温和谦逊如小羊。是人中模型。是权威。是力。是光……”<sup>[28]</sup>《神巫之爱》中的神巫更像天上的人，有完美的身体和高尚的灵魂，风仪令所有女人倾倒；他沟通神灵，为众人祈福，跳傩时，“神巫的周围与本身，全是精灵所在”<sup>[29]</sup>。《媚金、豹子与那羊》中媚金是“白脸苗中顶美的女人”，豹子是“凤凰族相貌极美又顶有一切美德的一个男子”<sup>[30]</sup>；《月下小景》中的青年男女情感发乎自然，人心“与自然的神意合一”<sup>[31]</sup>，宁愿殉情也无视当地的初夜权禁忌；《七个野人与最后一个迎春节》中的师傅和六个徒弟具有“一个完人应具的一切”<sup>[32]</sup>，师傅堪称人类首领的典范，六个徒弟勇敢质朴。在这些苗人神话中，人是美与德性完备的完人，元气淋漓、质朴刚健，情感发乎自然，无算计心和功利目的，不人为的习俗惯例所束缚。他们是“高贵的野蛮人”和“自然之子”的翻版，生命安然自在，保有原初的善与和谐，他们体现的是浪漫主义者想象的未曾异化的原初自然。

作为民族的理想范型，苗人系列反衬出主体民族衰败的现状，同时也敞开了关于民族更新的想象。沈从文的祖母为苗族、母亲为土家族，在《龙朱》的题记中他将作品献给祖母及其族人，同时感叹自己“血管里流着的你们民族健康的血液”，“有一半为都市生活所吞噬”，“所有值得称为高贵的性格”早已消失殆尽<sup>[33]</sup>。不少研究者

将这段话视为作家苗族身份认同或构建苗族文化主体性的依据，但这类解读的问题在于错位挪用后殖民主义话语，既无视“民族”这一范畴的历史建构过程，也无视沈从文创作脱胎的民俗学语境。沈从文对苗族的认知与其说是现代民族范畴的，毋宁说更符合儒家文野、夷夏秩序的概念界定，即处于华夏文明边缘的蛮夷族群。书写湘西苗族是基于他的民族忧患意识，而非源于对苗族的身份认同，在回望故乡之际，和民俗学者一样，沈从文从湘西边缘文化群体中发现了粗犷的力与蛮野的生机，试图以此“浇灌奄奄一息的民族生命力，希望民族有再生的可能”<sup>[34]</sup>。如果关注到顾颉刚在1920年代提出的民族“输血论”，我们会更深入地理解沈从文苗人神话的意味。1923年底，顾颉刚回北大研究所担任《歌谣》周刊编辑，至1926年以民俗学和史学成就闻名于北大学术圈，在北大旁听过的沈从文应当了解顾颉刚的一些观点。1923年，顾颉刚提出“打破民族出于一元的观念”，即认为中华民族的起源是多元的；后来他进一步指出“假如没有五胡、契丹、女黄、蒙古的入侵使得汉族得到一点新血液，恐怕汉族也不能苟延到今日”<sup>[35]</sup>。“输血论”重新评价了少数民族在中国历史与文化上的影响力，“是从传统夷夏观到现代民族平等观转变过程中重要的一环”<sup>[36]</sup>。无论是否受过直接影响，沈从文的苗人神话与顾颉刚的“输血论”确有契合之处，杜赞奇也指出：“顾颉刚预设了一个历史比喻，即外来者与边缘居民周期性地给予中华文化以活力，这类‘他者’形象可以从沈从文等小说家的作品中找到。”<sup>[37]</sup>在主体民族衰微之际，沈从文设想以“蛮夷”文化反哺华夏文明，既是对少数民族的重估，也是对华夷之辨思想传统的创造性翻转。

苗人系列建构了一种民族的理想范型，但这也决定这些作品多少带有一种他者化的倾向，是儒学失效、主体民族衰微的历史境况下，作家对边缘和非儒学文化群体投射的一种理想化的想象。作家“把它们当成现在文明社会业已不复存在的理想范型提供给读者”，它们只能以“黄金时代”神话的形式存在<sup>[38]</sup>，然而这也就暗示了一种不可抵达性。

### 三 巫楚文化意识： 民族自我的辨析与认同

主体性的形成与他者密切相关，民族主体对于自身的认知与界定同样在“我”与“他者”的张力关系中展开，在对他者的区分、划界与对照中界定自我，当然，这种认同机制包含很多想象或建构的成分。在民俗学视野下，苗人被作为一个别于主体民族的族群区分开来，作家忧患于主体民族的衰老，将更新的愿望投射到作为蛮夷的苗人群体上，苗人由此被建构为理想化的他者。然而，这一认同机制在沈从文写作《凤子》时发生了奇妙的扭转。《凤子》不再有神话化苗人的倾向，欧化痕迹淡了许多，人物语言更真实，穿插的歌谣也更具地方民歌风味。文风的变化表明，沈从文开始更贴近地考察苗乡文化遗存，从中辨析出湘西民间文化更为久远的渊源。作家认识到，将苗人视为蛮夷是一种误认，苗人实则衔接了已被儒学遮蔽的巫楚文化体系，即中华文化传统的内部他者。由此，对族群他者的想象转化为对民族自我非儒学面目的辨析与认同。

在《凤子》中作家首次指出以苗乡为核心的文化形态并不外在于中华文明，它与族群无关，而是上承《楚辞》的流风遗韵，指向先秦时代的巫楚文化。1926年前后在其民俗学意识成熟之际，沈从文已隐约意识到苗人与巫楚文化的内在关联，此间发表的《还愿》副标题为“拟〈楚辞〉之一”，表明他“是在效法屈原为代表的楚辞的章法意蕴而写诗”<sup>[39]</sup>。继1920年代末的苗人系列之后，作家开始淡化作为特别族群存在的苗人，更多强调作为特殊地域文化空间的湘西世界，或者说，一个包括苗人在内的特殊文化空间。刘一友可能是最早研究沈从文与楚文化关系的学者之一<sup>[40]</sup>，他指出，楚亡后，楚文化并未完全消亡或者融入中原文化，“楚文化民间一支进入辰沅”，以活化石形态存在留存于此间，“在近世，只有沈从文一再描述了它的存在，看出了其间今古的联系”<sup>[41]</sup>。巫楚文化与苗文化并不等同，但两者肯定存在密切联系，周仁政认为，楚国灭亡后，湘西苗族成为“生活在于屈原

时代统一文化氛围中的楚先民的子遗”<sup>[42]</sup>，苗族先民溯河西迁，巫楚文化得以“作为一种自然形态的文化遗存”留存于社会文化最底层<sup>[43]</sup>。在中华文化的演化历程中，巫楚文化最终成为被儒学主流遮蔽的他者。有理由认为，在对民间信仰与祭祀仪式的民俗学探究中，沈从文发现了苗文化与楚文化的渊源关系；另一方面，对民族的关切也使得他更倾向于将苗人纳入巫楚文化体系内思考，而不是强调它独立的族群身份或蛮夷属性，《凤子》折射了作家民俗学意识的流变，尽管它仍以苗乡为聚焦点，但立足点是作为整体的巫楚文化体系。

《凤子》主体故事时间为辛亥革命后，地理空间具体到镇筴及镇筴西北二十里外的苗乡。作家这样写道：“凡是有机遇，追随了屈原溯江而行那条常年澄清的辰河，向上走过的旅客和商人，皆应明白‘镇筴’是一个可以安顺他的行李，是可靠也是舒服的地方。”镇筴和附近的苗乡被置于屈原溯江而行的路线上，地理空间映现出古楚国的轮廓。作家以地方志的笔法，交代镇筴的历史和地方风土人情，“兵皆纯善如平民”，“农民皆勇敢而安分”，“人人洁身信神，守法爱官”，“一切皆保持到一种淳朴遵从古礼”<sup>[44]</sup>，所谓古礼，是祭祀拜神的各种仪式，作家关于古礼的几笔描述隐约召唤出一种古老的民间文化体系。从镇筴往西北二十里，即是更偏远的苗乡。工程师深入苗乡，一个斑斓多彩的异质文化空间也随之敞开，这就是作为活化石的巫楚文化遗存。小说中的总爷提醒工程师要注意苗人对歌时“歌尾曳长的‘些’字”，他认为，这是“楚辞的遗音，足供那些专门研究家去讨论的”<sup>[45]</sup>。这很可能是沈从文本人的文化发现，歌吟中的楚音提示工程师，他们行走在古楚国的疆域之中。在第十章中，总爷邀工程师去看谢土还愿的傩祭仪式，作家以近三页的笔墨铺陈请神、迎神、献牲、娱神以及送神的场面。值得注意的是，在《神巫之爱》中，作家同样写到盛大的傩事场面，但并未提到与楚辞或楚文化的联系，这也证实，至30年代，作家对湘西民间文化有了更深的体认。盛大的仪式令工程师意醉神迷，他感慨道：“我现在才明白为什么二千年前中国会产生一个屈原，写出那么一些美丽神奇的诗歌，原来他不过是一个来到这地方的

风景记录人罢了。屈原虽死了两千年，九歌的本事还依然如故。若有人好事，我相信还可以从这口古井中，汲取新鲜透明的泉水！”<sup>[46]</sup>工程师设想，此地存留的巫楚文化或许仍能为民族提供新的灵感与源泉，当然，这也正是沈从文意欲在小说中探索的问题。

萌发于《凤子》中的巫楚文化意识贯穿沈从文的后期创作，深刻形塑了他的民族意识，是他借以思考民族国家构建的一个支点。在《湘行散记》《湘西》和《长河》等三四十年代的篇章中，作家反复提起屈原、《楚辞》和楚地的酬神仪式。在《湘行散记》中，作家乘舟沿沅水旅行，联想到：“在这条河里在这种小船上作乘客，最先见于记载的一人，应当是那疯疯癫癫的楚逐臣屈原”<sup>[47]</sup>；在《湘西》的题记中，作家追古抚今，遥想起屈原：“战国时被放逐的楚国诗人屈原，驾舟溯流而上，许多地方还约略可以推测得出，便是这个伟大诗人用作题材的山精洞灵，篇章中常借喻的臭草香花，也俨然随处可以发现。尤其是与《楚辞》不可分的酬神宗教仪式，据个人私意，如用凤凰县大傩酬神仪式作根据，加以研究比较，必尚有好些事可以由今会古”。<sup>[48]</sup>

该文集再次提及苗巫在神前相互问答或合唱，“尾声照例用些‘些’字，或‘禾和些’字，借此可知《楚辞》中《招魂》末字的用处”<sup>[49]</sup>，这显然重复了他在《凤子》中提到的观点。楚辞遗音确认了湘西两千年来的文化传承，作家甚至以楚人自居，“感觉到楚人血液给我一种命定的悲剧感”，这种悲剧意识牵连着家国情怀，他忧患的是“阉宦似的阴性人格”妨碍“整个民族向上发展”<sup>[50]</sup>。沈从文的巫楚文化意识与民族国家始终相关，它超越地域认同，更超越所谓的苗族认同。他明言“必须把湘西当成中国的湘西”<sup>[51]</sup>，湘西是屈原行走过的古楚国，也是陶渊明《桃花源记》所投射的地理空间，是为中国文化反复铭刻的地理空间。有意味的是，沈从文笔下的湘西山水投射出中国画的笔意，尤其是在游记中，“风景为都市知识分子的凝视所铭刻，这目光是文化的语言，而风景成为崇高美学的智性活动场所”<sup>[52]</sup>。山水与书画、自然与人文彼此投射，构成繁复的互文关系，湘西在此承

担了民族的转喻修辞功能。留存于湘西尤其是苗乡的巫楚文化遗存是中国文化潜隐的源流，因未被儒学传统同化而具有鲜明的异质性，也因此民俗学的视野下具有了民族更新的潜力。《凤子》的思辨主要围绕这一主题展开，以巫楚文化为立足点，作家的民俗学方案具有了更深沉的民族意味，在谈及楚国和楚人血脉时独具悲怆的家国意识。

从苗人神话到《凤子》标志着沈从文创作中的一个微妙转向，它指向作家在民族更新路径上的重要变化，即由从蛮夷他者转向从中华文化内部汲取资源的思想变迁。但研究者大多忽略这一转向，这可能也造成对沈从文的一些误读：或者将苗人系列视为构建苗族身份的努力，或者将苗乡风俗与巫楚文化笼统地放在一起，视为作家对湘西地域文化的再现。两种解读都遮蔽了作家以民俗学更新民族的想象性尝试，也忽略了其民俗学路径的复杂性。

#### 四 《凤子》的叙事僵局： 民俗学方案的内在悖论

沈从文在《凤子》的《题记》中明确提出民俗学的理念：高雅文化传统“不适宜于作这个民族目前生存的工具”，它“救不了目前四万万人的活命”，所幸的是“俗气”或“生气”仍蕴藏于民间<sup>[53]</sup>。但单纯拥抱民间或边缘文化并非民俗学的宗旨，《凤子》试图探讨的问题是，在西方现代性进逼的历史情境中，有没有可能立足非儒学传统，找到一种有别于西方现代化的发展路径？

《凤子》中的工程师是理性、科学与技术的代言人，其湘西苗乡之旅象征着现代性向中国内部侵入的历史进程。有研究者认为，工程师的原型为地质学家丁文江，在1923—1924年所谓科学与玄学的论战中，丁文江站在科学派一方，认为科学方法是解决中国危机之道<sup>[54]</sup>。无论沈从文是否关注到这场论战，《凤子》都折射了他对现代化力量的关注，作家深知现代化进程势不可挡，“一切皆以一种迅速的姿势，在改变，在进步，同时这种进步也就正消灭到过去一切”<sup>[55]</sup>。至20世纪30年代，沈从文家国忧患意识愈显强烈，他意识到因循守旧、拒绝进步是没有希望的，在《湘西散记》

(1936)等散文作品中,怀旧与对变革的憧憬常矛盾地交织在一起。在箱子岩,他看大端午节欢庆,想起楚国逐臣屈原也曾目睹这些惊心动魄的景物,但随即感喟,这些人似乎与历史毫无关系,“他们的生活却仿佛同‘自然’已相融合,很从容地在那里尽其性命之理,与其他无生命物质一样,惟在日月升降寒暑交替中放射、分解”<sup>[56]</sup>,然而,在安分守己和毫无担当之外,他深知还有另一种选择的可能性,这也是西方启蒙运动推动的历史进程:“与自然毫不妥协,想出种种办法来支配自然……慢慢改变历史,创造历史”。他甚至思忖,是否可以改造酬神仪式的狂热精神,将之倾注到新的竞争方面,“放弃过去对自然和平的态度,重新来一股劲儿,用划龙舟的精神活下去?”<sup>[57]</sup>《凤子》的创作时间延续到1937年,《湘行散记》中这些议论可与《凤子》参照阅读。工程师在苗乡勘探矿山的过

程中,发现当地矿产储量丰富,但土法开采技术落后,他感叹道,当地提炼朱砂水银的技术千年不变,大概汉朝方士就在用了。借工程师之口,作家在抨击中国科技落后的同时,也表达了对西方现代文明的憧憬。作家意识到,边缘文化群体的血液或许可以确认民族性并激活民族活力,但社会发展和国家再造似乎仍需借助现代化的力量。

那么,究竟在何种意义上可以融合两种异质文化形态?沈从文所思考的也正是殖民地或第三世界国家普遍面对的问题。工程师随总爷深入苗乡腹地,进入一个有神的瑰丽世界。巫楚文化为一种原始拜物教文化,作家有意淡化巫楚文化繁复的自然神体系,而只强调它“泛灵论”特点。总爷认为,神创造自然的一切,神即自然,“一切生成的现象,不是人为的,由于他来处置”<sup>[58]</sup>;在支配自然之外,神只是一个抽象的东西,是美与德性的源泉。巫楚文化空间的异质性尤其表现在其语言风格上,苗乡语言充满比喻、类比、双关和反讽等修辞格,尤其又以隐喻为主导机制,语言机制作用于更大文化的系统,隐喻自然也构成苗乡文化的主导思维模式。在卡西尔看来,“隐喻式思维”是人类最原初最基本的思维方式,以“部分代替整体”为最基本的运思原则,作用于语言和神话之中<sup>[59]</sup>。沈从文描写的酬神娱神彰显了先民感应世界的神话思维模

式,体现了巫术的联想和巫术的交感规则。另一方面,神话思维又以情感为基质,将万物看成一个不中断的连续整体,“一种基本的不可磨灭的生命一体化(solidarity of life)沟通了多种多样形形色色的个别生命形式”,生命与自然事物的所有区别“被一种更强烈的情感湮没”<sup>[60]</sup>。工程师在酬神仪式召唤的奇异状态中,的确感受到万物和融的喜悦,也真切地感觉到神的存在:“声音颜色光影的交错,织就一片云锦,神就存在于全体。在那光景中我俨然见到了你们那个神。”<sup>[61]</sup>

在《凤子》里,沈从文将民俗学方案的疑问设置为:神是否可以在现代世界存在?西方思想史已证明,启蒙主义的自然神论完全可以为神或上帝留出存在的空间,就像总爷提出的,神并不反对人求知和模仿神迹。问题可进一步归结为两种运思模式能否并存?巫楚文化最吸引沈从文的,是它盛大酬神仪式及由仪式所展示的初民感知与回应世界的方式,不同于后世以分析和推演为特质的逻辑思维,神话思维是综合的而非分析的,对待生命的方式是“交感式”的,其生命一体化的情感完全区别于西方理性主义,尤其是现代工具理性的取向。工程师其实深刻地意识到两种文化形态的本质性区别,在写给朋友的信中,他感慨,现代生活的一切,包括人自身都被理性所分割、算计和规划,被降格为枯燥的数字、表格和可被代替之物,自然与人的存在都呈现出一种异化的状态。然而,民族的生存与更新需要现代技术的力量,这一观点贯穿了沈从文30年代的思考。1938年在《谈保守》一文中,他明确提出知识和技术是民族生存和进步的保障。<sup>[62]</sup>

在《凤子》中,总爷说苗乡同样拥有支配自然的力量与意愿,这里不仅有“人与自然的默契”,还有“人和野的争斗”<sup>[63]</sup>,但这与现代技术征服自然本质上是不同的。海德格尔以他自创的“集置”(Ge-stell)一词来界定现代技术的本质,它促逼人“以订造方式把现实事物作为持存物而解蔽出来”<sup>[64]</sup>,不仅“针对作为能量的主要贮备器的自然”,也将人促逼入订造之中,成为持存物而存在<sup>[65]</sup>。以苗乡的矿山而言,在现代技术的摆置下,它将为生产矿石而被摆置,而矿石又为水银之类的

材料而被摆置,换言之,现代技术彻底规制了人与自然的属性以及两者的关系,现代技术的引入必然会改变巫楚文化空间的属性与苗人的存在状态。

对于两种文化形态是否可以并存的问题,沈从文无疑是存有疑虑的,《凤子》的叙事僵局暗示了民俗学方案的内在矛盾。作家以爱情来隐喻两种文明的融合,工程师深入苗乡腹地邂逅一位美丽的女子,然而,他意识到两人属于不同的世界,爱情的不可能暗示两个世界的某种不可通约性,异质文明的融合其实无法想象。《凤子》拉长的创作过程与叙事困境可能直接相关,它一开始就预设工程师退隐的结尾,这其实更像一种抵抗而非融合西方现代的姿态。小说第五章的标题——“一个被地图所遗忘的地方 被历史所遗忘的一天”——已清晰地揭示出问题的症结所在。苗寨是一方被遗忘的时空,它所封存的是巫楚文化的活化石,巫楚文化已经属于一个失落的世界,被更为理性的儒家文化取代,如学者所言,“尚巫之俗是与‘周礼’不同或有矛盾的”,“受到崇尚‘经世致用’的儒学政教文化所挤压和排斥毫不足怪”。<sup>[66]</sup>相对于儒家正统而言,巫楚文化遗存无疑处于更衰微的地位,这也令人怀疑其更新民族的潜力。另一方面,面对西方现代性的冲击,巫楚文化遗存与儒家传统一样难以避免被冲击的命运,尽管存在异质性,两者同属一种文化秩序,即东方的、前现代的文化体系,是席卷全球的现代化进程势必要瓦解的世界。1937年,作家为《凤子》增补了第十章,盛大的仪式场景描写之后,故事戛然而止,从情节上看,小说仍处于未完成状态。形式的未完成性呈现出意识形态上的深层矛盾,民俗学者试图从民间和非儒学传统中寻求民族更新的活力,然而,却忽略了全球资本主义的世界格局与中国特定的历史情境:一方面,中国被迫卷入西方现代化的历史进程,现代化的推进势必带来工业资本主义的均质化效应,但另一方面,民族国家的深重危机又激励民族主义者从内部寻求更新与自我定义的文化资源。《凤子》的叙事僵局提示,本土传统与西方现代之间,更多是紧张的冲突与对峙关系,这一矛盾注定民俗学路径充满悖论,同时,也是难以实现的。

概言之,对于沈从文而言,湘西是民俗学意义

上的再发现。民俗学意识赋予作家一种统摄性的观照视角,并敞开一个有别于上层的、都市的和儒家正统的文化空间。在神话与现实、牧歌与现代的张力中,沈从文得以超越基于个体经验和记忆的自传式叙事,抵达民族国家寓言的高度。以民俗学为入口,对沈从文的湘西世界进行辨析,可清晰呈现出作家对民族国家的思考,同时也能有效揭示西方现代性批判话语在中国语境下出现的裂痕或矛盾。

[本文系国家社会科学基金项目“西方浪漫主义与中国现代文学中的民族国家认同研究”(批准号17BWW023)的阶段性研究成果]

[1] 沈从文对民族和族群的理解是需要仔细甄别的问题,他本人一直坚持使用“苗人”“苗民”而拒绝“苗族”的称谓。袁先欣指出,沈从文写作高峰的20世纪20至40年代,汉满蒙回藏以外的民族,尤其是苗族正处于一个逐渐被建构出来的过程中,确定的民族身份乃是50年代以来大规模民族识别的产物。参见袁先欣会议发言稿《沈从文的湘西叙述中的区域、民族与文明》(“二十世纪中国文学与‘新文明’的再造”学术研讨会,2018年上海大学文学院主办)。本文作者赞同这一观点,认为作家是在华夷之辨的概念下书写湘西边缘文化群体的。按当代民族划分,湘西传统上被视为“蛮夷”的族群,主要为苗族或沈从文所言的“苗人”,本文沿用作家的称谓将该系列称为“苗人系列”。

[2] 《凤子》前九章陆续于1932年发表于《文艺月刊》,1933年以《凤子》为书名出版,1934年再版时增加了《〈凤子〉题记》,1937年增补《神之再现——凤子之十》。

[3][5] 张永:《论沈从文早期的民俗学意识》,《东吴学术》2018年第1期。

[4][12] 赵世瑜:《眼光向下的革命:中国现代民俗学思想史论(1918—1937)》,第2页,第58页,北京师范大学出版社1999年版。

[6][23] 金介甫:《沈从文笔下的中国社会与文化》,虞建华、邵华强译,第70页,第61页,华东师范大学出版社1994年版。

[7] 参见朱恬骅:《民俗学史视角下沈从文的创作与研究:1926—1949》,《文艺评论》2016年第5期。

[8] Wolfram Eberhard, *Studies in Chinese Folklore and Related Essays*, Bloomington: Indiana University Research Center for the Language Sciences, 1970, p.2.

- [9] Lauri Harvilahti, "Romantic Nationalism", Charlie T. McCormick and Kim Kennedy White (eds.), *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2010, p.1115.
- [10][13] Sandra Eminov, "Folklore and Nationalism in Modern China", *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 12, No. 2/3 (1975), p.268, p.259.
- [11] Li Jing, "Chinese Folklore Studies: Toward Disciplinary Maturity", *Asian Ethnology*, Vol. 74 Issue 2 (Fall 2015), p.259.
- [14][15][16][21] 洪长泰:《到民间去——中国知识分子与民间文学, 1918—1927》, 董晓萍译, 第23页, 第13页, 第205页, 第20页, 中国人民大学出版社2015年版。
- [17][18] 沈从文:《沈从文全集》第15卷, 第20页, 第17页, 北岳文艺出版社2002年版。
- [19] 赵学勇:《传奇不奇: 沈从文构筑的湘西世界》, 第274页, 商务印书馆2016年版。
- [20] Raymond Williams, *The Country and the City*, New York: Oxford University Press, 1973, p.280.
- [22] 沈从文:《沈从文全集》第1卷, 第263页。
- [24] 刘洪涛、杨瑞仁:《沈从文研究资料》(上), 第190页, 天津人民出版社2006版。
- [25] Johann Gottfried von Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, trans. T. Churchill, London: J. Johnson, 1800, p.325.
- [26] 金介甫:《他从凤凰来: 沈从文传》, 第9页, 新星出版社2018年版。
- [27][54] 彭小妍:《沈从文的乌托邦世界——苗族故事及乡土故事研究》,《中国文哲研究集刊》1991年第1期。
- [28][30][33] 沈从文:《沈从文全集》第5卷, 第324页, 第352页, 第323页。
- [29][31] 沈从文:《沈从文全集》第9卷, 第380页, 第227页。
- [32] 沈从文:《沈从文全集》第4卷, 第185页。
- [34] 赵学勇:《沈从文与东西方文化》, 第33页, 兰州大学出版社2005年版。
- [35] 详见顾颉刚:《答刘、胡两先生书》,《顾颉刚古史论文集》第1卷, 第202页;《古史辨自序》,《顾颉刚古史论文集》第1卷, 第77页, 中华书局2011年版。
- [36] 景凯旋:《顾颉刚民族与边疆思想述评》, 博士学位论文, 第1页, 第61页, 陕西师范大学, 2016年。
- [37] Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago, 1999, p.42.
- [38][39] 刘洪涛:《湖南乡土文学与湘楚文化》, 第233页, 第38页, 湖南教育出版社1997年版。
- [40] 凌宇也很早关注到沈从文与巫楚文化的关联, 同样认为苗族文化是古代巫文化传统的延续与遗留, 但过于强调沈从文的苗族血缘, 将苗汉对立起来分析, 未能更充分地论述沈从文作品民族性的一面。参见凌宇:《从苗汉文化和中西文化的撞击看沈从文》,《文艺研究》1986年第2期。
- [41] 刘一友:《论沈从文与楚文化》,《吉首大学学报》1992年Z1期, 第132页。
- [42][43][66] 周仁政:《论沈从文与巫楚文化》,《文艺争鸣》2016年第7期。
- [44][45][46][53][55][58][61][63] 沈从文:《沈从文全集》第7卷, 第107页, 第150页, 第164页, 第70页, 第106—107页, 第123页, 第164页, 第166页。
- [47][48][49][56][57] 沈从文:《沈从文全集》第11卷, 第238页, 第327—328页, 第374页, 第280页, 第280—281页。
- [50] 沈从文:《沈从文全集》第12卷, 第39页。
- [51] 沈从文:《沈从文全集》第16卷, 第385页。
- [52] Janet Ng, "A Moral Landscape: Reading Shen Congwen's Autobiography and Travelogues", *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol. 23 (Dec., 2001), p.90.
- [59] 恩斯特·卡西尔:《语言与神话》, 于晓等译, 第109页, 生活·读书·新知三联书店1989年版。
- [60] 恩斯特·卡西尔:《人论》, 甘阳译, 第104—105页, 上海译文出版社2004年版。
- [62] 沈从文:《沈从文全集》第17卷, 第259页。
- [64][65] 海德格尔:《存在的天命: 海德格尔技术哲学文选》, 孙周兴编译, 第145页, 第143页, 中国美术学院出版社2018年版。
- [作者单位: 上海大学外国语学院]  
责任编辑: 高华鑫