

# 文字的魔力：关于书写的人类学

王铭铭

**提要：**本文基于对“无文字主义”人类学的反思，思考文字的“通神明、类万物”作用及其潜在的对于社会科学论述的启发。过去人类学总是注重研究“无文字社会”，民族志也多迷失于对文明与野蛮的二分中。用一种文字人类学观点，研究文字与巫术的继承性及文字的“通神明、类万物”作用，将有助于我们理解二者之间的连续性及文明的实质内涵。知识人是“文字阶级”，这个“阶级”在文明对“原始文化”的继承和发挥上起到了关键作用，其论述无论是“神话式的”，还是“逻辑式的”，都含有某种巫术力量。认识这种魔力的存在和表现方式，就是认识“话语”的拜物教与理性的双重实质。

**关键词：**文字 巫术 文明 理性 拜物教

最近有一两个作者将文字贬低为教士与统治者集团用来奴役更有用的劳动者的工具。这件事是真的。但倘若没有文字，那么，这些作者也不可能为我们揭示不公平的现实了。无疑，这些作者若是想对不公平论个是非曲直，那也需要凭靠文字。（Minns, 1948: xi）

文字学家迪令格尔（David Diringer）60多年前著述《字母：人类史的一把钥匙》一书，剑桥大学考古学教授敏斯爵士为他写了序言，提出了以上观点。

敏斯并未详细解释缘何文字与文字的批判者都需凭靠文字，而作者迪令格尔也未直接触及文字的价值问题，但按我的理解，《字母》一书意在表明：人类自有所谓“文化”以来，就有了文字。这也就意味着，文字很可能先于集权政体与阶级发生，也因此，它成为统治者与知识人所无法摆脱的“文明母体”。敏斯的书写指出，近代以来，不少知识人越来越相信文字与不平等之间存在密切关系，甚至相信，是后者（社会的不平等）造就了作为统治文化的文字，这就使文字蒙上一

层阴影。

就文字史而言，人类学不幸可以充当敏斯此一观点的一个“脚注”。

这门学科从 19 世纪中期到 20 世纪初期，对于文献与文字学十分关注；“摇椅上的人类学家”不仅通阅文献，而且借助文字学对不同文化（或文明）之间的关系加以“猜测”。20 世纪初以来，人类学家对于“摇椅上的人类学家”的所作所为加以批判，认为凭靠文献与文字，人类学家做的，不过是对于历史的猜想；若要做符合人类文化实在的研究，要理解文化的真面目，人类学家必须亲身进入“原始社会”，目睹其生活方式，聆听其口述的传奇。正是在这个所谓“方法论革新”的年代里，人类学家越来越偏重于对只有口头语言而没有文字的社会的研究。本来，他们研究的社会再“原始”，也会有自己的文字或受到文字体系的影响（Goody, 1968），但他们却总是相信，口头语言比文字记述的东西更可信。文字与文明社会意识形态的密切关联，使多数人类学家对之保持警惕。在人类学家看来，文字似乎总是与不平等的思想和政治统治相结合，不反映“原始人淳朴的原貌”，“原始人淳朴的原貌”以口头语言为特征，这是比文字更为直接的交流工具，且口语交流比文字交流更真诚。

比如，20 世纪最伟大的人类学家列维-斯特劳斯在其《忧郁的热带》中明确否认书写文字之发明给人类带来的好处，否定文字有“前事不忘后事之师”的作用，认为文字的历史，总是与城镇与帝国的历史相关，本身即是国家文明史的组成部分。作为早期国家统合社会、划分阶级的工具，书写文字是“用来做剥削人类而非启蒙人类的工具”，文字“用作智识及美学上的快感的源泉等等，是次要的结果”（列维-斯特劳斯，2000：385）。

“看透”文字的本性之后，人类学家淡忘了一个事实：若说文字的记述有其虚假面，那么，这个“虚假面”也存在于人们的口头表达中。历史学家就时常不把口头表达当回事，那是因为他们认为只有文字记述的东西才是“证据”，而近期亦有专治口述史的人类学家指出，口述者常常会为了自身叙事的权威性，而不顾事实依据（Tonkin, 1992）。

另外，如敏斯指出的：学者指责文字的不公正，但他们为了表达这个观点，亦无法摆脱文字这个工具。

人类学家书写民族志，声称依据的是他们自己的观察与被研究者自己的口头表达，可民族志还是用文字写的。人类学家没有意识到，正是民族志传统的创造导致了一个不公正的后果——民族志文字对

于所有其他文字的排斥。这一排斥，典型地表现在作为后现代主义人类学经典的《写文化》(Clifford & Marcus,1986)一书中。“写文化”(writing culture)，意思是说，人类学是一种书写的实践——虽说人类学家描述他人的文化，但他们自己的描述也构成一种文化。《写文化》承认人类学是书写的实践，却没有承认，这一书写的实践是与其他抒写的实践同时存在、互相映照的；更没有承认，民族志的失败，恰常与其作者漠视其他书写实践之存在这一事实相关联。

无疑，人类学中还是有关于“识字”(literacy)的跨文化研究(Street, 1993)和社会结构研究(Graff, 1979)的。其关注的是“识字”作为社会-政治过程的反映，研究者多数如列维-斯特劳斯那样，强调“扫除文盲的战斗和政府对于公民的权威的扩张紧密相联”(列维-斯特劳斯, 2000: 386)，却很少想到对“字”本身进行研究，从而忘却了“字”自身的历史古老性及对于这一历史古老性的研究对于人类学研究的潜在的启示。

## 一、无文字主义

人类学表达形式有别，但或多或少都带有“无文字主义”色彩；即使是在有文字的文明社会的人类学研究中，“无文字主义”也找到了自己的位子。于此，将现代人类学原理付诸乡土中国研究实践的费孝通在《乡土中国》(1985)一书中的有关讨论是个例证。《乡土中国》有一个论点是，无文字的乡野(即西方人类学家所说的不同于“文明”的“原始”、“野蛮”、“未开化”社会)是先于有文字的文明存在的，而若说中国社会有什么延续性，那么，它正表现在乡土社会的无文字性上。在费孝通看来，乡土社会的一个特点，就是这种社会的人是在熟人里长大的，他们构成“面对面的社群”。在“面对面的社群”里，人与人之间交流的主要方式是语言而不是文字。费孝通认为，对于“面对面的社群”而言，文字的传情、达意作用是不完整的。文字本质上是“间接接触”的符号手段，文字的信息不完整性与间接性，使其自身在传情达意方面存在无可补救的缺陷。人们在利用文字时讲究文法、讲究艺术，都是为了避免文字的“走样”。现代交流工具如电话、广播、传真等等，都是为了弥补文字的缺陷而发明的；当这些技术发达之后，人们可以更直接地通过这些媒体用口语交流，此时文字的必要性就成了问题。从

这个角度看，只有口语而没有文字的乡土社会，不仅不是“愚”的表现，而且还接近于发达社会的特征（费孝通，1985：8-13）。

在费孝通看来，在乡土社会里，文字既有缺陷又无必要，对于乡土社会的“面对面的社群”而言，“连语言本身都是不得已而采取的工具”；在有语言之前，人们是靠象征来交流的，而无论是象征，还是语言，都是“社会的产物”：“因为只有在人和人需要配合行为的时候，个人才需要有所表达；而且表达的结果必须使对方明白所要表达的意义。所以象征是包括多数人公认的意义，也就是这一事物或动作会在多数人中引起相同的反应。因之，我们绝不能有个人的语言，只能有社会的语言”（费孝通，1985：12）。

文字出现的原因是社会规模的扩大。在无需文字的“面对面的社群”里，人们可以使用“特殊语言”来交流，而“特殊语言”就是指有着相同经历的人使用的象征，其特点是离开这种语言存在的特殊生活团体，语言便无法被理喻。随着人群的扩大，为了使更多人相互理解，语言必须趋于简单化，舍弃其他面对面表达方式，如“眉目传情”、“指石相证”等等。

费孝通对于“文字下乡”的论述，与人类学关于“识字”的论述一脉相承。费孝通并无批判文字的意图，他的论述，回应的是20世纪前期中国的“扫盲运动”，但如他所说，他“决不是说我们不必推行文字下乡”，相反，作为现代主义者，他认为，“在现代化的过程中，我们已开始抛离乡土社会，文字是现代化的工具”，他用同情的眼光看待无文字的乡土社会，“要辨明的是乡土社会中的文盲，并非出于乡下人的‘愚’，而是由于乡土社会的本质”（费孝通，1985：13）。

在“再论文字下乡”里，费孝通进一步从人的生活、学习、记忆等方面诠释了语言与社会生活的密切关系：

在一个每代的生活等于开映同一影片的社会中，历史也是多余的，有的只是“传奇”。一说到来历就得从“开天辟地”说起；不从这开始，下文不是只有“寻常”的当前了么？都市社会里有新闻；在乡土社会，“新闻”是稀奇古怪，荒诞不经的意思。在都市社会里有名人，乡土社会里是“人怕出名，猪怕壮”。不为人先，不为人后，做人就得循规蹈矩。这种社会用不上常态曲线，而是一个模子里印出来的一套。

在这种社会里，语言是足够传递世代间的经验了。当一个人

碰着生活上的问题时，他必然能在一个比他年长的人那里问得到解决这问题的有效办法，因为大家在同一环境里，走同一道路，他先走，你后走；后走的所踏的是先走的人的脚印，口口相传，不会有遗漏。那里用得着文字？时间里没有阻隔，拉得十分紧，全部文化可以在亲子之间传授无缺。（费孝通，1985：29-30）

然而，不同于人类学家笔下的“原始社会”，中国社会显然是有文字的。那么，我们如何解释这个所谓“无文字的乡土社会”文字系统的发达？费孝通的回答是：

中国社会从基层上看去是乡土性，中国的文字并不是在基层上发生。最早的文字就是庙堂性的，一直到目前还不是我们乡下人的东西。我们的文字另有它发生的背景，我在本文所需要指出的是在这基层上，有语言而无文字。不论在空间和时间的格局上，这种乡土社会，在面对面的亲密接触中，在反覆地在同一生活定型中生活的人们，并不是愚到字都不认得，而是没有用字来帮助他们在社会中生活的需要。我同时也等于说，如果中国社会乡土性的基层发生了变化，也只有发生了变化之后，文字才能下乡。（费孝通，1985：30）

早在1930年代，费孝通已翻译过马林诺夫斯基的著作，后又亲赴伦敦师从于他，其《乡土中国》带上了马氏理论的深刻烙印。他认为，在乡下，语言能充分满足人的需要，所以，乡下人只懂得语言，而不识文字。他把语言排成语言-文字-语言三段式，认为无论是古老的语言还是未来的电子通讯，都是口头性的、工具性的，比起作为间接的语言的文字而言，更接近于实用的技术，这就十分接近马林诺夫斯基对于巫术-宗教-科学的论述，后者认为，巫术与科学一样，是技术性的、理性的，而宗教则不同，这种高高再上的庙堂与经典“大传统”，与人的基本需要关系不大（Malinowski, 1948）。

生活于一个有文字的文明，费孝通对于文字的社会价值必有深刻认识，在其同时期发表于《皇权与绅权》一书中的论述里，他表露出一个不同于《乡土中国》的观点，即士大夫是“文字造下的阶级”，且耗费大量笔墨，渲染文字对于士大夫自我认同与政治地位的意义（费孝通、吴晗等，1983）。然而，在论述乡土社会的识字问题时，费孝

通则采取一种“无文字主义”观点，认为存在的就是合理的，又依顺马林诺夫斯基巫术-宗教-科学三段式来理解语言与文字的历史关系，用口语-文字-口语三段式来理解文字史。这种按照人类“基本需要”的图式来解释文字的历史局限性的做法，显然有别于按照中国文明的基本特质来理解士大夫与文字的直接关系的做法；后者更接近于历史学，前者则更接近于人类学。《乡土中国》让人深感，作为人类学家的费孝通，在试图真切体会“无文字的乡土社会”的优点时，有意无意地借用了人类学对于“不公正的文字”的批判观点，从而在一个有文字的文明社会中复制了无文字的部落社会的形象。

## 二、巫术作为文字的源头

人类学研究要改弦更张，应重新认识文字的文化意义，而要重新认识文字的文化意义，则不妨回到诸如《字母》那样的书里（Diringer,1948）。

《字母》一书分“书写的非字母体系”与“字母文字”两大部分，对世界诸文明的文字加以详细介绍。作者认为，相比于“非字母书写体系”，“字母文字”是“最高度发达、最方便使用、有最高适应力的文字”（Diringer,1948：37）。“字母文字现在被文明民族普遍采用”，这是因为这种书写形式便于儿童学习，相较于诸如汉字这样的“非字母文字”，更易于把握。迪令格尔与不少近代学者一样，将“字母文字”的方便性等同于它的优势，在论述其优势时说，“没有一个汉学家认识约有45,000个之多的汉字符号。中国士人一般只掌握大约9,000个字，这已是大为便捷了；而若是只有22或24个符号，那事情该有多简单啊！”（Diringer,1948：37）迪令格尔还认为，“字母文字”远比“非字母文字”更易于跨文化传播，对于文化内部而言，“字母文字”也更有便于普及，更易于使文字脱离祭司之流的上等阶层，实现社会的文明化。

认定“非字母文字”先于“字母文字”，意味着认定“字母文字”比“非字母文字”先进。与一般现代文字学家一样，迪令格尔在这点上流露出了他的西方中心主义文明观。然而，迪令格尔还是有别于一般现代文字学家，他的著作有三点引起了我的关注。

1.在论述“最先进”的欧洲字母文字的起源时，迪令格尔指出，如果说古希腊文字是欧洲文字的根的话，那么，这个“根”并不是单独存

在，它深受希腊周边的部落之影响。而“字母文字”不仅不是欧洲自身的发明（它分布于远比欧洲更广阔的欧亚大陆文明中），而且最接现代“字母文字”的字母，多数发源于亚欧之间的文明板块。

2.将“非字母文字”放在先于“字母文字”的历史阶段上，迪令格尔还有一个有别于一般现代文字学家的意图：他试图论证一个看法，文字文明发源于更接近于原始文化的“非字母文字”中。

3.迪令格尔《字母》一书的核心篇章论述了世界不同文字体系的历史沿革，但其导论则提出了一个更具广泛影响力的论点：文字与巫术、艺术、算术及交流的符号同源。

以上三点各有其重要性，而此处，我们尤其关注第三点。

多数现代语言文字学家采取语言-文字-语言三段式来解释人类文明史，认定，在人类有文字之前必然有一个只用声音来表达和交流的漫长的“原始阶段”。不同于一般的观点，迪令格尔认为，要深入研究文字史，就要看到，在“语音书写”（phonetic writing）之前，存在过几个“非语音书写”的阶段。迪令格尔承认，“非字母书写体系不总是早于字母文字”，而常常是与字母文字同时发生的，且可能持续存在到现代，因而，对文字史进行阶段性的划分，本身含有高度的不确定性。不过，为了清晰地表明自己的论点，他强调，文字的原初发育经历了几个阶段，包括“胚胎文字”、“绘画文字”和“语音文字”。关于“绘画文字”，迪令格尔主张，人们往往将单个的原始图画或图形形容为“绘画文字”，其实，多数原始绘画文字是由不同的图画或图形组成的，为了将图画或图形组合成“句子”，原始人一般会用抽象的线条将这些单个的元素联系起来。在“图画文字”和“表意文字”里，描绘的符号与用声音表达的“名”之间没有关系，这到了“语音文字”阶段，则出现了变化，此时，“书写成为记录话语的图形性表达方法”（Diringer, 1948: 36），文字进入了一个高级阶段。迪令格尔认为，最原始的文字是“胚胎文字”，它们可包括岩画阶段作为“交感巫术”（sympathetic magic）的偶像绘制、结绳记事及传递信息过程中用的“符”，其中，偶像绘制是核心的。偶像绘制阶段——与图画文字相连续的——是文字的最早阶段。在这个阶段中，文字与巫术及艺术都是没有区分的。作为最原初的文字的岩画起自旧石器时代晚期，这种原始文字，有的表示动物，有的表示几何图形或实物，在世界各地广泛地分布着。

迪令格尔指出，文字与绘画不分这一事实，在古代埃及与希腊用来表示文字的词汇中得到印证。古埃及表示文字的词是“s-sh”，古希

希腊表示文字的词是“graphein”，无论是前者还是后者，都有双重含义，即“文字”与“图画”。迪令格尔用“交感巫术”来解释原始图画文字的作用，指出，原始人创作岩画，“可能的目的在交感巫术或仪式方面”（Diringer, 1948: 22），原始文字不用来记载重要事件，也不用来表达观点。

迪令格尔采用的“交感巫术”概念源于古典人类学家弗雷泽的《金枝》，在该书中，弗雷泽指出，“交感巫术”包括两种，其中一种基于“相似律”，以比拟或模仿的方式施展巫术，可称为“模仿巫术”；另一种基于“接触律”，通过对一事物的某一部分或与一事物相关的东西来施展巫术，以期影响该事物，可称为“接触巫术”（弗雷泽，1987：上卷：75-91）。迪令格尔并未具体论述到底原始图画文字如何作为“交感巫术”起作用，只是一般地将岩画与生活于旧石器时代的狩猎人的萨满巫术相联系，认为狩猎巫术有“神秘参与”的力量，或是为了回归于“无时间”的神话状态，或是为了安抚即将被猎杀的猎物。

迪令格尔未对作为“交感巫术”的“胚胎文字”加以详细论述，但他借助考古资料明确表示，巫术时代已存在文字，其时，“胚胎文字”离人们的生活并不远，是人们赖以与万物沟通并获得自身生计的工具，书写这些文字的多为巫师。巫师并不以施展书写的技艺来迎合统治者的政治需要，其书写的技艺，全然与常人的生活相关。另外，迪令格尔还表明，语音文字的前身字母，也起源于象形文字，且是借用部落文化的符号得来的；起源时代的文字与所有象征表达均不可区分，尤其与艺术、记数和财产标记相通。

迪令格尔的《字母》一书更集中于呈现世界诸文明文字的衍化进程，文字兴发于巫术这一观点，不过是他进入文字史的叙述的“入口处”。不过，也正是因为他选择了这个特殊的“入口处”，所以他的文字史观才有了自己的境界。

迪令格尔不否定在他所谓的“胚胎文字”与相对系统化的书写体系之间存在的鲜明差异，但他重视从二者之间的连续性看待文字史。他表明，世界诸文明的文字体系，起初要么与祭祀有关，要么与占卜有关，要么与非常事件的记录有关。这一事实表明，“胚胎文字”的巫术力量在系统的文字出现后依旧保持着。

此外，虽然迪令格尔相信语音文字是世界上最便捷、最“文明”的，但是，他的具体论述的前提预设却不同于一般文字史，他不用“否定之否定”的观点来认识历史，不认为处在“原始”、“乡土”状态下的人只有

口语，而认为，运用“胚胎文字”这样的象征符号，是人类自古以来普遍具备的“能力”。

我认为，至少在上述这两个方面，迪令格尔的看法深有启发。

对于迪令格尔触及的“胚胎文字”意象，中国文字学家并不陌生。在费孝通写作《乡土中国》之前，陈梦家已于1943年在其《中国文字学》一书中指出，“我们从文字发展的历史，知道愈古的文字愈象形，愈接近于图画，因此文字之前身是图画，是从图画中蜕变而来的”（陈梦家，2006/1943：253）。与迪令格尔不同，陈梦家主张，原始的、自然生发的文字不止于图画，而有形符文字与音符文字两类；与此同时，他还在图画与文字之间作更鲜明的区分，将文字视作比图画更具有“民族性”的符号体系（陈梦家，2006/1943：255）。不过，虽有这些不同，但陈梦家与迪令格尔对文字史的一个重要方面的看法是一致的。陈梦家引用中国汉代及汉代以前的文献指出，古代中国“文字”的名称经过三个时期，第一个时期，文字称为“文”，第二个时期，文字称为“名”，第三个时期，文字称为“字”。他还指出，“文”、“名”、“字”分别代表“象形”、“音读”与“形声相益”。也就是说，依照事物的形象书写或“绘制”出来的符号叫做“文”，这是最早的文字，这种文字后来得到了音读，成为“名”，汉字的最后形态是在“文名合一”中得到意义的形声字。陈梦家还引用仓颉造字等说，呈现了汉字萌芽时文字与占卜、农工之事及社会分工、祭祀等之间存在的密切关系（陈梦家，2006/1943：250-251）。在文字起源于图画及早期文字的用途两个方面，陈梦家与迪令格尔的观点不谋而合。

### 三、占卜与文字的通神明、类万物作用

《易经·系辞下传》说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象於天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使

民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。是以自天佑之，吉无不利，黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。（吴怡注译，1995：139-146）

这段文字本论述华夏诸种技术及文明生活形态生成的过程；其有关“发明”的观念，可谓文化英雄主义的，在其中，包牺、神农、黄帝、尧、舜、“后世圣人”，被列为八卦、农工商、舟楫等交通手段、建筑及书契的发明者。<sup>①</sup>

《易经》没有将文字割裂于其他技术（这里的“技术”是广义的），而是将其放在一个文化整体里论述。但许多文字学家从中读出了中国文字史的基本进程。陈梦家即取“古者包牺氏之王天下也，仰则观象於天，俯则观法於地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，及“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬”两段，指出，“文字发展的次序，先有包牺氏的八卦，进而为神农氏的结绳，更进而有仓颉的书契……八卦、结绳、书契三事，是由简单而渐趋于繁复”（陈梦家，2006/1943：250-251）。陈梦家说，包牺、神农、仓颉都是“圣人”，但我们从“古者包牺氏之王天下”一句可见，这些“圣人”同时能“王天下”，且其之所以能够如此，乃因有文化上的奠基性贡献，其中，文字创造上的贡献是极其关键的。从《易经》罗列的圣人名单可以看出，包牺、神农等都是有名号的，而“后世圣人”则是一个统称。这一差异到底出于何种原因？兴许是因为相比于八卦与结绳这种“原始文字”而言，书契更加繁复，须由专业化的“圣人”而非圣王合一的“圣人”来制作。假使这个猜想得到证实，

<sup>①</sup> 固然，我们不应轻信文中所言，相信古代的发明是个别的王或圣人的作为，而应关注到所有的发明都与文化间知识的流动有密切关系，从这个意义上讲，发明者的伟大之处在于他们本身是传播中的思想的接受与发挥者。

则另一个推论亦是可行的，那就是，上古文字的衍化过程，经历了从圣王不分的阶段到圣人-王者开始出现分化的两大阶段，这个转变之结果，也就是“士”这个“文字阶级”的出现。固然，我认为另一种可能也是存在的，那就是，包牺、神农、皇帝、尧、舜这些古代王者的名号，都不过是时代的标志，说他们发明了什么，就是说他们那个时代产生了什么，在那个时代的“圣人”替他们做了什么。从这个可能看，陈梦家的说法也是准确的。

文字学家多用狭义的文字定义来理解《易经》的上述内容，认为，无论是八卦、结绳还是书契，都不是严格意义上的文字，它们只不过是文字的前身。因而，陈梦家在借助《易经》来论述中国文字史的早期时，着重指出，八卦明显与占卜有关，而结绳与书契，都只不过是古人交换中使用的券契符书（陈梦家，2006/1943：251-253）。

然而，我们不应因文字学家对文字与“非文字”有严格界分，而轻视二者之间的关系。

不同文化的“原始文字”会制约其后来的文字特点，这一点在文字学中是得到承认的。埃及人、阿兹特克人、玛雅人的原始文字，主要内容是国家的历史记事和祭祀方面的，其早期特征是图画的，记述中则充斥专有名词，后来这些文明也保留了图画文字和专有名词的特征。晚期的埃及宗教祭祀文献保留的埃及圣书体文字、信奉伊斯兰教的各族人民的文献中保留的古阿拉伯文、天主教文献中保留的古拉丁文、东正教祭祀文献中保留的教派式斯拉夫文，也都是祭祀文字延续影响的证据。而苏美尔人的早期文献主要涉及经济计算，其图画文字较早分解为单个的表词字符号（数字符号加图画符号），这使后来的苏美尔文字有鲜明的表词字特征（伊斯特林，1987：557-558）。

中国古文字显然有国家记事、祭祀及经济计算的综合性，如果说“正式的汉字”之前身为八卦与结绳—券契符书，那么，这两种形态的“原始文字”，同样会在“正式的汉字”中留下深刻的印记，甚至影响其特征之形成。而因八卦先于结绳—券契符书出现，它才是中国的“原始文字”，它对于“正式的汉字”的影响也广受关注。

对于古代中国占卜文字在文明兴起的阶段中起到的作用，考古人类学家张光直作了系统的阐述。在“文字——攫取权力的手段”一文中，张光直考察了早期中国文字的流变（张光直，1993）。张氏的观点深受列维-斯特劳斯的启发，后者除了阐述文字与国家的紧密关系之外，还说，“每个人都要识字，然后政府才能说：对法律无知不足以构成借

口”（列维-斯特劳斯，2000：386）。张文指出，中国史前遗址出土的陶器上有不少符号刻画，这些刻画常被识别为数字和作坊的徽记，其实，它们中的相当大部分是“赋予亲族政治和宗教权力的符号”——族徽。“文字的力量来源于它同知识的联系；而知识却来自祖先，生者须借助于文字与祖先沟通”（张光直，1993：88）。张光直解释说，史前文字作为“族徽”这一事实表明，“知识由死者所掌握，死者的智慧则通过文字的媒介来显示于后人”（张光直，1993：88）。这种古老的知识观持续影响了商周王朝，其时，“有一批人掌握了死者的知识，因而能够汲取过去的经验，预言行动的后果”（张光直，1993：89）。这里张光直所指的显然是知识阶级的前身——巫师，他认为，这一知识阶级的前身，是文字诞生的历史的缔造者。有必要指出，张光直笔下的早期知识阶级，不是一般意义上的巫师，而是占卜的专门家。占卜师服务于王，如在商代，他们替商王贞问非常事的宜忌。占卜的结果来自于逝去了的祖先的智慧；占卜师也会记录占卜的结果以备查询。商代的占卜有几道程序。一开始占卜师代表商王卜问，进行甲骨占卜，观察裂纹，做出吉凶判断；接着，他们刻辞，再将甲骨编入档册。张光直认为，在商代已出现占卜师与专司刻辞的卜官的分工，后者“可能是惟一文字书写的人，而贞人和卜人只需集中精力从事宗教活动”（张光直，1993：92）。尽管有这些分工，但从事占卜的不同人群构成一个神职人员阶层，他们既是巫师又是史官。

不少文字学家承认，在世界众多文字体系中，汉字是与原始“胚胎文字”（尤其是“图画文字”）最有继承关系的一种。而在我看来，张光直对中国文明的考古学研究则补充指出，汉字的延续性与中国文明整体的延续性是两相映照的。张光直认为，国家起源于原始社会向阶级社会的转变中，这个转变是世界性的，但在不同地区有不同的实现方式。西方式的文明是断裂性的，而以中国为代表的另一种方式（主要包括亚洲与美洲方式）则是延续性的，前者的特点是文化与自然的割裂，而后者则建立于二者的巫术式联系关系之上。张光直认为，萨满巫术在中国文明起源中占有基础性地位。在原始时代，萨满巫术为任何人所用，人们借助巫的帮助与天相通（张光直，1993：147-157）。国家兴起之后，为了“攫取权力”，统治者割断了百姓与天地交通的渠道，自身控制了沟通天地的手段，通过握有统治的知识，来掌握权力。因之，巫成为宫廷中的成员（张光直，1993：53-82）。

在对王与巫关系的论述上，张光直有自相矛盾之处：他一面认为，巫是一个掌握祖先与“天”的智慧的群体，另一面又认为，三代王朝的王，是“巫的首领”。不过，在文化这一方面，张光直则一贯主张萨满巫术理论。与迪令格尔一样，他认为艺术与文字同源，都是原始巫术的组成部分。原始人普遍借助我们今日称之为“艺术”（包括“原始文字”）的手段来沟通天地，与非人的物的世界形成纽带。国家出现之后，这一手段成为王者攫取权力的方法。例如，商周艺术中的动物纹样是巫觐沟通天地的主要媒介，因之，对带有动物纹样的青铜礼器的占有，就意味着对天地沟通手段的占有，也就意味着对知识和权力的控制。

张光直的观点深得《易经》的启发。《易经》说，“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”（吴怡注译，1995：139-146）。作为“原始文字”，八卦自身是天地万物的纹样，是世界的抽象，其作用在于“通神明之德”、“类万物之情”。《易经》的“王天下”三个字，也在张氏的理论解释中留下了深深的烙印。将最早的、有系统的书写文字与“王”紧密联系起来，使张光直忽视了问题的另一面：尽管上古中国部分通天巫已服务于早期国家的事务，但对于同一阶段的巫医、巫舞的研究则表明，握有书写文字技术的巫，亦持续地通过“生育巫术”服务于一般人类群体所必须的种族繁衍事务，并保持着其出世的“浪漫文学”色彩，这一色彩的局部，可为国家祭祀所用的礼乐制度所运用，但也有自身“浪漫文学”的自主性（周策纵，1989）。

敏斯若是健在，一定会对张光直的学说给予双重评价。一方面，这个学说与其推荐的迪令格尔“文字兴于巫术论”相互印证，对我们理解文明的原始之根，提供了延续而非断裂的解释；另一方面，这个学说因基于考古学及结构人类学的文明观，而将文明直接与国家的起源相联系，致使其“文字兴于巫术论”成为国家权力论的附注，即使是采用一种延续性的文明起源解释，仍旧赋予了这个延续性一个过于鲜明的断裂线条。

与费孝通“文字下乡”意象中的“乡土中国无需文字说”相比，张光直的文字学论述有其明显的优点。这位注重文明史研究的考古人类学家，并没有因为人类学注重研究无文字社会而在研究中国时牵强地找出一个无文字社会的局部来形容中国这个整体，而是能够集中探究这个有文字的文明体系中文字的功用。然而，虽则如此，他的解释却依

旧有一个地方与费孝通的看法相近。在张光直的笔下，文字本源于巫术，且为一般人民所运用，但到了上古国家兴起之时，它便被抽离出了这个原本的土壤，而成为宫廷与术士的政治工具。这个进化论考古学的衍化理论，绘出了一幅知识与权力合并的文字史图像，给人留下的印象是，文字与它的巫术力量一旦被当权者垄断，就会离开“乡土原野”，即使是尚存知识阶级的独立性，也无以恢复其远古时代的淳朴身份了。无论是费孝通的“文字下乡”，还是张光直的“文字离乡”，都将文字形容成乡土之外的文明，都将之视作手段，而非有“能动性”的存在。

幸而，熟知古史的张光直，尽管强调“文字离乡”的历程即为国家权力扩张的历程，但在具体触及文字的效用时，却未曾漠视与自己的解释相左的材料。

其实，“文字——攫取权力的手段”一文的开篇，说的是《淮南子》的一段话：“仓颉作书而天雨粟，鬼夜哭”（张光直，1993：63）。这本成书于公元前2世纪的书籍告诉我们，“天雨粟，鬼夜哭”这些怪异的现象都因仓颉作书而生。张光直从这个说法一下转入文字作为沟通天地的手段的论点，却未关注到，《淮南子》此处所言含有的一种与一般的文字观大相径庭的看法。这个看法有两个要点；其一，系统化的文字产生之后，自然界与神明界才出现了非常而不吉的现象和征兆；其二，文字是仓颉创造的，但自从它出现之后，就出现了“异化”，摆脱了人，自身成为一种“魔力”，以至于能够导致包括“天雨粟，鬼夜哭”之类的危机征兆。

《淮南子》对文字施加的“妖魔化”表明，长期以来，在中国文明中也存在一种不同于“巫王合一”的文字观的文字观。政治权力意义上部分“游离在外”的知识人是进行文字“妖魔化”的人物；如敏斯所言，“作者若是想对不公平论个是非曲直，那也需要凭靠文字”，这些人物也使用文字，但不见得对文字的政治属性缺乏反思。

文字这种起“通神明、类万物”作用的交流和表达工具，除了成为王者攫取权力的手段，也可以作为其他“手段”存在。除了辞赋般的通灵特质之“浪漫文学”价值之外，通过灾异的书写，“奉天以约制皇权”也是文字的一种运用方式。汉代董仲舒的祥瑞灾异之说即为最重要的范例。萌芽于孔子“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”（徐志刚译注，2000：105）等思路，到董仲舒那里被“理论化”，祥瑞灾异之说以“天—地—人”统一的宇宙论为“逻辑”，倡导“天人感应”，为研究祥瑞、灾

异与人事（政治得失）之间相关性提供了一种“因果解释”，其基本思路是，帝王为政的好坏，可凭靠知识阶级对于祥瑞、灾异的观察与分析来判断。如董仲舒所说：“美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也……帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物故以类相召也……《尚书》传言：‘周将兴之时，有大赤鸟衔谷之种，而集王屋之上者。武王喜，诸大夫皆喜。周公曰：茂哉！茂哉！天之见此以劝之也。’恐恃之。”（董仲舒，1989：76《春秋繁露·同类相动》）

将主张“屈民而伸君，屈君而伸天”（董仲舒，1989：12《春秋繁露·玉杯》）的董仲舒视作汉代官方意识形态的拟定者，可能是错误的，因为他的论述，除了将天视作民意代表之外，当中还包含的一种对“国家之失”的宇宙论思考，如董仲舒说：

凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。（董仲舒，1989：54《春秋繁露·必仁且知》）

董仲舒的祥瑞灾异说，亦可谓对占卜巫术的继承，只不过比巫术更为系统化和理论化了。这一学说有深远的历史影响，到西汉末之后，为谶纬所继承。谶纬，一方面是“验”，即以隐语、符、图、物等形式来预告人事之吉凶。“纬”，是“经”衍生出的意义解释，纬以配经，成“经纬”，谶以附经，成“经谶”。所谓“谶纬”，即贯通天人，像八卦那样“通神明、类万物”，形成一个自然与社会统一的思想体系，用来判断人事得失。在“谶纬”里，文字依旧被当作神明的智慧与万物的纹样的表达，它固然有宣扬天命论以维护统治者统治的作用，但也有“奉天以约制皇权”、表达民意的作用。而无论其政治作用为何，它自身的魔力是得到充分的信仰的。作为神明的智慧与万物的纹样的表达，文字自身的力量被视作可怖的、外在于人的——它不简单是人的“手段”。

天人感应、谶纬，都同时是“理论”和“技术”，其源流悠长，不应简单归结为董仲舒之类人物的个人性创造，而应追溯到图文不分的巫术年代。这套“理论”与“技术”在汉代之后有兴衰，但在宫廷之外长期存在，尤其在王朝更迭之时，易于星火燎原。魏晋之后，谶纬又与道教和佛教融合，依托后者，弥散于民间，经久不衰（Jordan & Overmyer, 1986）。

扶乩（或称扶箕、扶鸾）对于说明汉字的巫术力量有重要意义。扶乩到底起源于何时，并无确切历史记载，但一般认为，它本是占卜的变种，魏晋期间开始有记载，到宋以后，则更多流行于文人官僚当中，明清时期最为普及，当时科举制度发达，几乎每府每县的城里都有箕坛，供文人扶乩问试题、功名（许地山，2004）。扶乩出现于士人部分丧失了“奉天以约制皇权”的地位、膺服于帝国官僚体制之后，兴许既源于其对道统的屈服，又与其权力的梦幻有关。不过，扶乩者的范围似不局限于文人圈子，扶乩者可以是士大夫、道士，也可以是普通人；它的举办地点可以是庙宇，也可以是家中；扶乩的时间有时与节日重合（如正月十五日），有时则视必要而定。扶乩人称“乩人”或“扶手”，多为因与神祇有缘而能与之沟通的凡人，但也要经过一定训练和修身养性。扶乩前先准备带有细沙或灰土的木盘，将乩笔插在一个箕箕、竹圈或铁圈上。扶乩的前提是神明或历史人物附体，被附体的乩人在附体后己身成为空无，而来临的神明或历史人物则借其身，表达“思想”。此时，乩人拿着乩笔，因被附体而身手颤动，口中念某某神灵或人物附降在身，于是，沙盘出现一些混乱的纹样。这些纹样是一般人不能识别的灵异之象，但乩人左右有识别这些神秘符号的专家，他们将纹样记录下来，或现场“翻译”成常人理解的文字，而这些文字就是神谕，经整理或附会为诗词、故事后，成为有灵验的经文。乩人为神明或人物附体，与神秘主义的感应论是一致的；而扶乩仪式中沙盘上出现的纹样，接近于上古占卜仪式中出现的纹样，这些纹样得到言辞或文字的再表达，则亦与上古占卜仪式出现的卜辞相当。扶乩得到的结果——神谕，有明确的信息，也有意义比较模糊的诗词或传说，这些最终被收录成集，成为“鸾书”。扶乩虽生发于文字高度发达的文明时代，但其中文字的界定，却依旧是巫术时代的神谕。扶乩及其神谕在明清时期之后，通常与民间秘密教派结合，说不上有什么“奉天以约制皇权”的理想，却常与地方社会克服天灾人祸等危机及重建秩序的努力相关联。

不应否认，中国文明的“乡土”这一局部，识字的人远比城里人少；而如迪令格尔所说，汉字这一保留着“胚胎文字”巫术性的体系，掌握起来远比音符文字体系困难得多，其普及也有限得多，故其神秘色彩也更为浓厚。

结合了文字与券契符书特征的汉字，在历史上也别用作符篆，其巫术力量被转化为医术力量，被相信可以治愈一些特殊的疾病。比如，

在病人额头画出道符，被相信可以治愈疑难杂症（包括心理病症）；而将写有文字的纸张烧成灰烬，被认为可作为一方有效的药服用治病。文字的神秘力量之广泛存在，还表现在文字时常被用以在节日期间表达家庭的期望，春联是一个典型事例。另，中国的“宗教”，似有一种不同于以经典“传诵”为主要仪式内涵的犹太—基督教—伊斯兰教，无论是道家还是佛教，经书对于凡人而言都是难以理喻的、深不可测的神圣之物，它无需“信徒”诵读，只需由专家“代理”。

然而，具有高度神秘色彩的文字却似乎从未因它的神秘性而对乡土社会毫无影响。其实，文字因有了神秘性，反倒可能成为乡间必不可少的符号。

科举制度之发达部分解释了百姓崇拜文字的原因，但这绝对不是惟一的原因。文字的神秘意义甚至可以说是促成科举制度发达的动因；而兴许也是这个动因，使乡间广泛存在崇拜文字的“风俗习惯”。“敬惜字纸”是“乡土中国”研究者务必关注的现象。这种风俗或传统出现的年代肯定在造纸术发明之后，但我们不能因此说，相近的风俗，在刻木、铸铜、竹简时代不曾存在。“敬惜字纸”一方面是一种教化的风俗要求，即要求即使是不识字的人，对于写有字的废纸都不可随意处置；另一方面是一种礼仪性的规则，它规定人们将写过字的纸张存放在特制的字纸篓里，并集中起来，于特殊时间，将之焚烧成灰。焚烧成灰的带字的纸称为“字灰”，也不得随意丢弃，而应收集起来，按照一定的时间规定，用以祭造字之仓颉。“敬惜字纸”仪式的最后关，是将“字灰”送至江海中，称为“送字灰”或“送字纸”。与“敬惜字纸”风俗和仪式相关。乡间亦广泛存在专为焚烧字纸的“惜字塔”。“惜字塔”又名“惜字楼”、“字库塔”、“圣迹亭”、“敬字亭”等等，都是集中焚烧废纸残书，将之变成“字灰”的场所（萧登福，2005）。

教化式的“敬惜字纸”仪式与道教式的符箓—字灰治疗方法，显示的还是文字的巫术力量；如果说这力量是一种“手段”，那么，也可以说，这是一种既可被用于攫取权力又可被用于克服不公正、灾异、病痛，并想象美好生活的“手段”。作为一种“技术”的成果，文字自身有力量，其力量的施展固然会得到其他力量的参与，但这一力量本身的存在，是其施展的前提。文字虽然是人为的、为人的，可一旦文字起到“通神明之德”、“类万物之情”的作用，则文字自身获得了生命与生命的力量，成为一种具有魔力的体系，具有引发诸如讖纬、扶乩、敬惜纸字、符箓治疗法等“文字拜物教”的作用。

#### 四、书写文字的“拜物教”与“理性”

在以上论述中，我们对于文字得出了以下三点认识。

1.文字兴发于巫术，是人为了“通神明、类万物”而发明的“交通手段”，因早期文字的发明者不以为其表达等同于人自身的观念的表达，故这一“交通手段”亦可谓神明与万物的“形象的复本”。

2.掌握着文字符号（包括“胚胎文字”）的巫师、祭司、知识人，有时服务于人民，有时服务于支配他们的武士和王，有时服务于他们自己，但他们的身份必须有别于“享用服务者”，而其身份的标志，正是文字自身。可以认为，文字既是一种符号，又是一种广义上的“文字阶级”（包括巫师与祭司）的“手艺”（技术）。知识人之所以是社会中特殊的成员，乃是因为他们掌握的“手艺”相比于支配者的“政统”和被支配者的“生产与交换”更神秘。神秘的文字体系的运用，必然涉及非文字因素对于文字因素的渗透，但由于文字因素保持自主性，是其运用的前提，因此，二者之间总是相互“区隔”的。

3.一个社会、一个文化、一种文明，虽都有碎片、缩影和局部，但其整体性的关系纽带是其存在的前提。我们不能因考虑到掌握文字“手艺”的巫师、祭司、知识人有别于其他“阶级”，而将他们视作与其他“阶级”无关的人。区分是为了明确关系，“文字阶级”之有别于其他“阶级”，结果是明确了关系。而这无疑表明，逻辑上讲，用一个“不识字阶级”来形容一个包含着“文字阶级”的社会（或文明体）整体，用“文字阶级”来形容包含着“不识字阶级”的社会，都是不恰当的。而在历史实际中，那种视“无文字社会”为可能的人类学并无根据。研究表明，文字与人类文化共始终，不要以为“原始人”没有文字。就人类学研究所可能触及的历史长度看，“原始人”即使连“胚胎文字”都没有，也必定被周边有文字的部落或文明包围着，并且，因心态上深受这些部落或文明的魅惑、影响，而可能将自身化为这些有文字的部落或文明的组成部分。对于所谓“乡民社会”而言，同样的关系也广泛存在。“无文字的乡土社会”，总是最易于受文字的魅惑力的牵制，而最易于保留和崇拜诸如占卜、讖纬、扶乩、敬字亭之类的“士大夫手艺”。

有鉴于上，讖纬、扶乩、敬惜纸字、符篆治疗法等我称之为“文字拜物教”的东西，其起源都与“文字阶级”的长久存在有关。有必要指出，“文字拜物教”之所以可能，乃因在“胚胎文字”阶段，文字已具有了巫

术—宗教内涵，这一持续存在的内涵，为其后来的诸种“变相”作了铺垫。另外，也有必要指出，文字虽与“文字阶级”关系密切，但作为“拜物教”的对象，它往往能成为“文字阶级”之外的“阶级”的崇拜对象。在“无文字”或“不识字”的“乡土社会”中，文字一向有其神秘力量，不像“文字下乡运动”的推动者和批判者想象的那样，“疏离在外”。

这种“内在于人”的文字观，与现有人类学的文字观有何差异？让我们回过头来对列维-斯特劳斯提到的一个“反例”加以思索。

列氏曾到过巴基斯坦吉大港山脉，住在村人不知如何写字的村落里。他发现，尽管村人不会写字，但他们都知道有文字存在，且在需要的时候都会运用这种交流工具。与我们不同的是，他们自己不书写，而是凭靠“代书”来书写。村人是文字的“外在者”，文字在他们看来与外面的世界紧密关联，不是他们内部的事。村人内部用口语来沟通，但村人与外界则通过文字来沟通。代书不是村里人，他们流动于村落之间，担任代人写字的工作。他们的知识给他们带来权力，结果是，代书通常也放贷。要放贷就要会写字，而代书正是会写字的人。代书因而成为可以通过知识和经济掌握他人的人（列维-斯特劳斯，2000：383）。

列氏顺着这个事例的线索，进入了关于文字作为攫取权力的工具的论述，其前提预设是，对于通常的村人而言，文字是外在的，掌握文字的外人可以控制不掌握文字的村人，犹如掌握书写的国家文明，可以控制不掌握文字的人民一样。

这个“文字外在论”的观点，与列氏时常强调的群体不能单独存在的观点有矛盾。群体对于其他群体的依赖，被列氏看作是社会人生活的基本结构。照这点看，文字在沟通不同群体与社会阶层中起到的“交通作用”，显然是个“内在于社会”的事实。而为了揭露文字天然含有的不平等关系——掌握与被掌握的关系，列氏将流动于群体与阶层之间的文字视作一个近乎“反社会”的因素，将作为群体与阶层之间的纽带的书写者（代书）形容为一个利用知识与金钱的优势来剥削百姓的“阶层”。因有“文字外在论”，列氏全然忽略一个事实：村人对于代书的依赖，体现的恰是他主张的相互依赖性。

另外，列氏承认，村人虽不懂写字，但知道文字的存在与重要性——不同于列氏，他们并不排斥文字，而是必须依靠文字来与外面的世界打交道。我认为，不识字的村人与代书之间的关系，与“原始时代”中常人与巫师之间的关系及生活与巫术之间的关系异曲同工。尽管不

是所有人都会施巫术，但多数人都依赖巫术处理危机。这也就意味着，尽管巫术不是所有人都做，但常人对于巫术的效用的信仰，及他们对于巫术“原理”的“迷信”，在程度上恐怕不仅不低于巫师，反倒可能超过巫师。从这个角度看，尽管文字不是所有人都会写，但不会写字的人对于文字的依赖及“信任”，却是文字与写字者存在的基础。

讖纬、扶乩、敬惜纸字、符箓治疗法等，都可能被人类学家“解析”为术士、卦师、儒家、道士用以掌握不懂这些“文字巫术”信众的工具。但问题也可以倒过来看：不懂“文字巫术”的信众对于文字的拜物教般的依赖，为这些“文字巫术”的长期存在提供了基础。这无疑意味着，研究这些似乎外在于被研究群体的“文字巫术”（似可包括“扫盲运动”），也就是研究“不懂文字巫术”的被研究群体本身的运行规则。

文字学界一向存在宗教—唯心主义与历史—唯物主义解释的争论，但学者对于文字衍化规律似乎还是有某种共识：文字史的早期，思维的“蒙昧”决定着书写有神秘主义，但随着时间的推移，逻辑思维渐渐萌发，且对文字提出了要求，于是，文字更接近于语言分析意义上的完善化，适应于准确地表达口语，脱魅的文字越来越集中地服务于表达与交流的使命。鉴于口语依旧是不完善的语言，不少文字学家相信，文字的最后一个阶段是书写符号摆脱声音语的制约，变成概念的独立承载者，或成为作为表意符号的科技符号。理性思维是文字的未来，这已成为人们的“常识”或信仰。

在文字进化观中，汉字是一个特例。这一文字体系之早期，最鲜明地表达了文字的通神明、类万物作用，时常被视作文字兴于巫术之说的最佳例证。而因为有巫教—认识双重性，汉字既是观念形态的载体，又有高度表意作用。

这一双重性时常引发科技史研究者的争议，有人相信这种带有巫教性质的“语言”的内涵是政治性的，是集权国家控制社会的手段，有碍于科技的发育（Wright, 1979: 222），有人则持相反看法，认为，恰是它的双重性中的一重——“类万物”作用——蕴含着某种“有机唯物论”（organic materialism），这是一种不同于形而上唯理主义又不同于机械论的宇宙哲学，它认为，“任何一种现象都与其他现象依某种等级次序形成关系”（Needham, 1981: 14），这种重视物之间关系的宇宙哲学，使古代中国有可能比其他文明更早出现科技（Needham, 1981: 14-15）。

在逻辑思维、理性、科学成为人们的信仰的时代，文字的不完美，

成为思考文字的未来的理由。而文字的未来的思考者，如同文字的不公正的批判者，依旧需要用文字来表达其畅想。在这样一个时代，对文字的魅惑展开思考，与任何一个历史时期一样，都是“历史的要求”与“时代的要求”。

对文字的魅惑力展开思考，我们面对一个吊诡：恰是最不强调文字的人类学，对于解释文字的本质特征提出了一个最具启发性的观点，这一观点通常也表达在人类学对于其他现象的论述中，尤其是对于艺术的本性的论述中。

人类学家总是相信，在艺术与理性之间存在着差异，若说逻辑思维、理性、科学属于知识的范畴的话，那么，艺术作为“另类知识”，则是一种“模糊推理”（abduction），相比于归纳推理和演绎推理，都包含更多的不确定性，或对于远不确定的知识的某种模糊的补充。“模糊推理”一词本也意味着艺术带有一种神秘的力量，可使艺术的“受众”被“劫持”入一个非常的“魔法状态”中，如受到巫术的作用一般。相比于通常所谓“知识”，艺术有“模糊推理”、社会性、宗教性，是作为一种关系的中介及有魔力的“技术”存在的（Gell, 1998: 13-16, 1992: 40-43）。

艺术既与巫术相通，则若我们把文字与巫术时代的艺术相联系，便也不能不用人类学家的艺术论来观察文字。我们说，文字有通神明、类万物的作用，这也是在说，文字如同艺术一样，有着不同于逻辑思维的作用，其属性与巫术—宗教难以分割。

文字的这一“艺术面”，已得到不少学者的关注。除了接受张光直等对于文字的巫—王表征的讨论外，一位著名汉学家还说，“文字的威力肯定可以说明中国官僚阶层独特的政治制度”（谢和耐，2004: 199）。对于书法的政治性的研究，也延续了考古学家和文字学家在占卜研究中提出的观点，强调书法在表现帝王的特殊政治地位和士人在官僚制度中的具体政治作用方面的功能（Krauss, 1991）。

不过，如果包括书法在内的艺术可以划归宗教领域，可被视作科学理性的补充，那么，其艺术向来也不是单为政治支配服务的，例如，在历史上，借助龙飞凤舞的“书法巫术”来实现精神的退隐、逃避与叛逆，无疑有不少事例。另外，文字与艺术之间无疑还是存在差异的。文字不仅“通神明”，而且“类万物”，因之，除了宗教—巫术属性之外，还作为分类体系，成为知识表达与传承的方法。

将“模糊推理”与“归纳—演绎推理”两分，也是将“神话思维”与“逻

辑思维”两分。这个两分的“认识型”，尽管可以解释艺术，却不见得可以解释文字，因为，文字既如同艺术那样具有魅惑力，也长期作为“逻辑思维”的工具发挥着作用，孕育着科学。

作为混合体，文字始终包含着神话思维与逻辑思维这对内涵，其在历史中的衍化，表现为这两种因素的势力消长。所谓“势力消长”，意思是两种因素总是持续地存在，但二者总是处在“比重关系”中，作为一个总体的文字，有时更多具有“通神明”作用，有时更具“类万物”作用，有时二者势均力敌。倘若我们可以如马林诺夫斯基那样将思维史分为巫术—神话、哲学—宗教、理性—科学几个阶段，则这些阶段具有的不同特征，即为神话思维与逻辑思维“势力消长”的关系特征（也因之广义的“书写者”可以大致被分为巫术操作者—神话讲述者、哲学家—祭祀—教士、科学家几类）。而无论在何种情况下，都不存在一方彻底消灭另一方的状态：古代士人的巫师色彩，近代科学家的教士色彩，都是明证。因而，对于某些学者而言，文字可以始终是巫术；对于另一些学者而言，文字可以始终是作为攫取权力的手段的知识存在。作为混合体，文字既可以长久地作为巫术起到其“社会作用”，也可以不断地作为宗教与理性排斥巫术的工具。因知识人承载的是作为混合体的文字，因而，他们即使是以理性人自居，在论证理性时，也难以避免要使用有魅惑力的文字；同样地，他们即使是以巫师自居，也难以避免要使用有“说服力”和“效用”的文字。

#### 参考文献：

- 陈梦家，2006/1943，《中国文字学》，北京：中华书局。
- 董仲舒，1989，《春秋繁露》，上海：上海古籍出版社。
- 费孝通，1985，《乡土中国》，北京：三联书店。
- 费孝通、吴晗等，1983，《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社。
- 弗雷泽，《金枝》，1987，汪培基、徐育新、张泽石译，北京：中国民间文艺出版社。
- 列维-斯特劳斯，2000，《忧郁的热带》，王志明译，北京：三联书店。
- 吴怡注译，1995，《易经系辞传解义》，台北：三民书局。
- 萧登福，2005，《文昌帝君信仰与敬惜字纸》，载《人文社会学报》第4期。
- 谢和耐，2004，《中国人的智慧》，上海：上海古籍出版社。
- 徐志刚译注，2000，《论语通译》，北京：人民文学出版社。
- 许地山，2004，《扶箕迷信的研究》，北京：商务印书馆。
- 伊斯特林，1987，《文字的产生与发展》，左少兴译，北京：北京大学出版社。

- 张光直, 1993, 《文字——攫取权力的手段》, 见张光直《美术、神话与祭祀》, 台北: 稻乡出版社。
- 周策纵, 1989, 《古巫医与“六诗”考》, 台北: 联经出版公司。
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.) 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Diringer, David 1948, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*. New York: Philosophical Library.
- Gell, Alfred 1992, “The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology.” In Jeremy Coote & Anthony Shelton (eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.
- 1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Goody, Jack (ed.) 1968, *Literacy in Traditional Societies*. London: Cambridge University Press.
- Graff, Harvey J. 1979, *The Literacy Myth, Literacy and Social Structure the Nineteenth Century City*. New York: Academic Press.
- Jordan, David & Daniel Overmyer 1986, *The Flying Phoenix : Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Krauss, Richard 1991, *Brushes with Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy*. Berkeley: University of California Press.
- Malinowski, Bronislaw 1948, *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*. New York: Free Press.
- Minns, Ellis 1948, “Foreword.” To *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, by David Diringer. New York: Philosophical Library.
- Needham, Joseph 1981, *Science in Traditional China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Hong Kong: The Chinese University Press.
- Street, Brian (ed.) 1993, *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tonkin, Elizabeth 1992, *Narrating Our Pasts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Arthur 1979, “Chinese Civilization.” In Harold D. Lasswell, Daniel Lettler & Hans Speier(eds.), *Propaganda and Communications in World History*, vol.1, “The Symbolic Instrument in Early Times”. Honolulu: University Press of Hawaii.

作者单位: 北京大学社会学系

责任编辑: 罗琳

文章来源: 《社会学研究》2010年第2期

中国社会学网 [www.sociology.cass.cn](http://www.sociology.cass.cn)