

文化符号变迁视阈下的羌族释比文化生态空间*

邓宏烈

提 要：文化符号变迁视阈下羌族释比文化依赖的原生动力文化生态空间余留有三：一是释比自身的存在和发展；二是以村寨为中心的文化生态环境的营造；三是羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性以及相依相存的实际。故本文在考察释比文化自身生态空间变迁之挑战和释比文化所处文化生态环境变化之压力的基础上，阐明文化符号变迁视阈下羌族释比文化依赖的原生动力文化生态空间余留。

邓宏烈，哲学博士，四川大学马克思主义学院教授，硕士生导师。

关键词：释比文化 生态空间 原生动力 空间余留

文化是人类智力的符号性产物。一方面人类依赖自己创造的文化来稳定社会环境，促使人们彼此联系。“文化允许我们相互传谕真和善的观念，通过把每一件事或对象与它物并置而赋予经验以意义”^①，使我们能够把握事物或现象的本质。另一方面文化并不根植于绝对之中，它是人类行动和思想的产物。这就是说文化的元素是人为的、创造出来的、可变的，表面上虽然持恒久长，实际上也会淹没在历史的尘埃之中。正如美国文化人类学家托马斯·哈定（Thomas Harding）所言：“文化是从事某事、使人类生命及其自身不朽的组织。根据逻辑和经验的必然性，随之而来的是由于生存问题殊异，而产生相应的文化变迁，这些文化经历了发生和适应的演化。”^②而“全部文化（文明）依赖于符号。正是由于符号能力的产生和运用才使得文化得以产生和存在；正是由于符号的使用，才使得文化有可能永存不朽”^③。我们可以这样认为，文化符号变迁是指文化的发展主要体现为文化符号的发展，在不同的历史时期，文化都是属于其时代的标出性符号，而同一个符号在不同时代也有不同的意义，符号本身处于一种动态的变化之中，会根据不同的空间或时间做出相应的变化，其本身的意义也在场域的变迁中得到发展。故本文基于多年对岷江上游羌族地区的田野调查，运用人类学文化符号变迁理论，就羌族释比文化生态空间进行思考，在分析释比文化自身生态空间变迁之挑战和释比文化所处文化生态环境变化之压力的基础上，来展开对释比文化依赖的原生动力文化

生态空间余留的理论分析。

一、释比文化面临自身生态空间变迁之挑战

生态环境或生态空间属于生态学范畴的概念。生态学主要研究生长在不同的自然环境中的植物怎样摄取和贮存阳光中的能，处于不同“社区”的植物和动物怎样通过相互影响，和通过土壤、降雨等自然条件的无机物的作用来利用阳光中的能。同一社区的有机物摄取、交换和使用能的系统称为生态系统。美国著名人类学家、文化唯物论的倡导者马文·哈里斯指出：“因为文化有许多用途，所以在很多生态系统中人尽管是重要的因素，但不是必不可少的因素。生态系统主要是研究人与人类各种文化和其他有机及无机环境在生态上的关系，生态系统的研究即是人文生态学（或称文化生态学）。”^④而美国学者斯图尔德则更确切地指出：“文化生态学是就一个社会适应其环境的过程进行研究。它的主要问题是确定这些适应是否引起内部的社会变迁或进化变革。但是，它还结合变革的其他过程来分析这些适应。这一方法要求对社会和社会机构之间以及它们与自然环境之间的互动进行考察。”^⑤简而言之，上述人类学家所阐述的文化生态学的意义在于确定人类各种文化在生态上的关系，以及是否引起人类社会变迁。

释比作为羌族宗教文化的代表者和传承者，在羌族传统社会中也是知识的拥有者和传授者。人们通常把由释比在社会生产中参与或推动而产生、形成、发展的，反应羌族文化传统的诸如神

话传说、信仰观念、图腾崇拜、法事占卜、唱经图经、习俗礼仪、宗教祭祀、象征仪式乃至文化艺术、思想道德、精神风貌等的文化现象称为“释比文化”。就释比在羌族社会和羌族文化传统中的重要地位而言，释比文化可称之为羌文化或羌族宗教文化的核心内容。因此，基于当前社会的急剧变化与遭受现代文明冲击造成的某些羌族释比文化正在消失的现状，如一批颇有见识的老释比的相继谢世而后继乏人，古老的祭山大典趋于减少，某些释比唱经和释比图经逐渐鲜为人知等，使得我们发掘、保护和传承羌族释比文化具有十分强烈的时代紧迫性。特别是 5·12 汶川大地震后，羌族释比文化遭遇的处境十分严峻，释比文化自身生态空间变迁面临不可逆转的趋势。可见文化符号变迁视阈下羌族释比文化生态空间的考察研究具有极其重要的现实意义。

事实上，文化变迁始终存在，伴随人类社会历史发展的进程之中。正如马林诺夫斯基所言：“文化变迁是一个社会的现有秩序，即社会、精神和物质文明从一种形式转变为另一种形式的过程……从最广泛的意义上说，文化变迁是人类文明的永恒因素；它无处不在，每时每刻都在发生。它可能是由各种因素引起并在社区内自发产生，也可能是通过不同文化的接触而发生。在第一种情况下，它采取独立进化的形式；在第二种情况下，它构成了在人类学中通常称之为扩散的过程。”^⑥依此论之，释比文化自身生态空间变迁之挑战来自何处？5·12 汶川大地震对羌族地区造成的毁灭性的破坏已是众所周知的事实，但地震对羌族村落社会细微入深的影响却是鲜为人知的符号记忆——房屋倾塌、村落消失、水源中断、重建家园、产业转型、异地搬迁、寻根访祖，等等。在此不可抗拒的外力推动之下，众多羌人不得不加快了融入现代文明生活的步伐。对此，2018 年 11 月笔者在理县桃坪乡增头寨的田野访谈中感受颇深。增头寨无论从建筑风貌还是地理位置都可称之为典型的高山羌寨，但地震后传统的石砌房屋建筑已成断垣残壁，留守村落的基本上是 50 岁左右的中老年人、妇女和学前儿童。村里的原生产队长、年逾古稀的周大爷告诉我们，被颂之为羌族神林、神山、白石祭坛、神树以及祭祀大典等之类的释比文化的表现内容，那都是解放前听说的故事，解放后这一切都没有公开出现在村民的视野之中。改革开放后为了文化旅游宣传的需要，人们热心挖掘和传播，但对村民的社会生活和生产活动没有太大影响和价值意义。周大爷说，像他家的火塘三脚架只是专门放在一间屋子里供游客参观的一件器物，对他们

的生活已产生不了任何的实际作用。特别是震后大多数年轻人选择离开故土，到条件优越的地方就业工作。甚至从幼儿学前教育开始，人们便倾向于到山下的乡镇上或县城购买房屋或租房屋居住，以便让孩子从小就接受比在山寨中更为优质的教育。^⑦由此可见，释比文化自身生态空间已悄然发生变化。我们知道，释比文化自身生态空间是由人的因素、环境的因素、文化的因素构成的文化生态系统，在此系统中培育出释比文化的信仰内涵、思想精髓和精神实质。故释比文化自身生态空间变迁必然对释比文化的发展带来实质性的挑战。

毋庸置疑，地震使大量羌寨村落、民居、建筑、碉楼等古羌文化的标记从人们的视野中消失，许多羌人被迫背井离乡，告别养育他们和孕育他们的文化、记叙他们的历史的村落，就此而论，释比文化的根魂何在，何以为续？客观地说，释比文化自身生态空间变迁之挑战已如期而至。在我对羌族地区几位健在的有较高威望和影响力的释比的调查与了解中，他们也感觉到了自己传承的文化已经快到濒危境地，尽管他们也热爱着自己的文化，但迫于社会经济文化迅速发展带来的冲击和诸如地震等自然灾害对羌族地区自然生态的破坏，当代羌族年轻人对释比文化的心态已经是敬而远之了，释比们已招收不到门生了，如理县薛城镇三寨的余全生释比告诉笔者，他精通羊皮鼓舞、祭祀、法事、唱经等，却在古稀之年早已无有徒弟伺候左右了，而他自己懂得的释比文化精髓也只有偶尔在邻里相邀时感受到一点礼仪上的至尊，或有时在田野调查者的期望中被捧入文化展演的殿堂。^⑧再有茂县沟口镇水若村二里寨的肖永庆释比，肖释比说他懂唱经、礼仪、庆典、祭祀、占卜等，特别精于茂县地区流行的释比占卜“索卦”。^⑨据茂县文化界人士讲，肖释比在羌族地区有很高威望，但肖释比的境遇与羌族地区所有的释比是一样的，甚至比其他释比面临更大的无法传授自己掌握的释比文化而让其失传的危机。^⑩笔者认为，这种危机最主要的原因是肖释比自身已经脱离了释比文化赖以生长和发展的文化生态空间，简单地说就是羌族传统村寨。肖释比作为当地有名的非物质文化遗产传承人，早在 21 世纪初就已经住进了他在县城里的住所，而他在二里寨的老家已经变得十分清冷，只作为他偶尔的栖歇之所。肖释比曾经一度在茂县古羌城与其他释比及其众多羌文化展演者一道，为传播和弘扬羌族传统文化尽职尽责。释比的职能已在悄悄地发生某些位移，诸如脱离生产劳动、远离故土村落、告别神山神林、淡漠

白石神像、疏漏经文传诵、少有徒弟培养,等等。释比职能的变化预示着释比自身的原生动力文化生态空间正在被压缩或缩小,释比正在或有可能成为人们传说中的文化符号象征。如若释比自身的存在和发展难以为续,释比文化自身生态空间将不复存在。现实的紧迫性是,在可以预见的情形中,释比自身生态空间的改善靠释比自身来解决和推动已无可能,这对释比文化来说一个严峻的挑战。释比文化是释比的内在涵化和外在雕塑,故此,释比文化传承人的培育是释比自身生态空间良好转变的先决条件。

释比在羌族社会中整体的存在和影响正在受到削弱,甚至是趋于消亡的地步。在传统意义上讲,释比作为一种历史存在,作为羌族文化传统的符号象征,在羌族社会中具有崇高的地位和产生着重要的影响。因为“人在其符号世界中——在语言、艺术、科学中——他开启了一条新的路程,这条路程,是一条逐渐地和持续地把他引向对客观世界有一种崭新的理解的理论生活或反思生活的路程”^⑩。从古代到近现代,直至中华人民共和国成立之前,地处岷江河谷沿岸和周围半山或高半山的羌人,偏居一隅,交通落后,消息闭塞,经济凋敝,人们日常生活和村落社会经济活动对释比的依赖性很强,那时基本上一个村寨就有一个或者几个释比,释比在羌人中享有崇高威望,在羌族社会生活和日常生产劳动中起着重要作用。但随着羌族地区社会的发展进步和生产水平的提高,释比已是人们简言可述和屈指可数的存在。据官方调查,目前汶川有 23 位释比,理县有 14 位释比,茂县有 12 位释比,共计 49 位释比。^⑪这种现状告诉我们,羌族释比文化处于十分艰难的境地,保护工作任重而道远。虽然学界重视羌文化保护传承的研究,并做了诸多有益的实际调查和科学探讨,取得了不少积极的成果。但岷江上游羌族释比文化内蕴深厚,抢救与保护工作又迫在眉睫,开展岷江上游羌族释比文化可持续性保护研究,仍然是学术界义不容辞的责任。

释比作为羌族宗教信仰的代表者是沟通人与神之间的桥梁,而作为羌族文化的传承人则是羌族社会中知识文化的集大成者。由于释比承载的羌族的历史和文化时代久远,可以说释比是羌族历史存在和文化符号的表征,我们考察研究羌族释比理应具有历史的视野和文化的认知。这就如台湾学者王明珂所指的“历史心性”。他说:“我以‘历史心性’来指人们由社会生活中得到的,一种有关历史、时间与社会构成的文化概念。而我所称的‘历史心性’,却只是一种模糊化的叙事倾向。在许多‘兄弟祖先故事’中,我们可以

了解此叙事倾向;同时,每一叙事中的符号,都可能或多或少地修饰、改变此叙事倾向。”^⑫所以,就羌族的历史演变和现实分布状况论之,各地区羌族释比的表现特征差异较大,其呈现的文化现象也各有不同。再有,羌族有语言无文字的历史演变深深地烙印在羌族释比文化口传心授的文化传统之中,因而各地羌族释比传承的文化内容也因人而异,这些历史缘由、地理分布和文化传统等客观因素基本规定着羌族释比的历史存在、现实状况和未来走向,同时也是释比文化应对自身生态空间变迁之挑战的内在张力和协调各方力量谋求自身发展的符号动力因子。

二、释比文化所处文化生态空间变化之压力

整个文化可以被看作是人类社会对特定环境相互作用的一种生存系统。构成文化的各种特征在生存系统适应中的作用是不同的。文化生态学主要是了解那些与环境作用关系最密切的文化特征。^⑬根据我们对文化生态学的已有认知,一种文化的构成因素,如语言、文字、技术、社会习俗、精神信仰、人生礼仪以及行为习惯等诸特点,在其相互适应的过程中有着不同的反应。故考察文化生态过程必须衡量其文化自身发展的张力大小及其与周围环境的适应程度,这是文化生态空间应有的属性和内涵。据此考察分析,笔者认为,以村寨为中心形成的羌族释比文化生态空间主要由羌族民居、建筑、碉楼、祭坛,以及被冠以原始宗教色彩的神山、神林、神树等文化符号元素构成,是羌族释比文化赖以生存的文化土壤或文化生态环境,是岷江上游羌族释比文化可持续性保护的基本保障。这里,笔者主要就田野调查亲历,反映释比文化所处文化生态环境变化之压力的几个主要羌寨村落,即汶川县阿尔寨、萝卜寨、羌锋村、布瓦寨,理县箭山寨等做一大的介绍和阐释。

汶川龙溪乡的阿尔寨,可称得上是“释比世家”之地,是汶川县的释比文化传承之地。这里由已故老释比余明海为中心组成的祖孙三代的释比世家把阿尔寨的释比文化营造得非常浓郁。早在 2006 年笔者借参加中国汶川首届古羌文化节之机造访了阿尔寨。阿尔寨的羌族民居建筑、碉楼、宗教祭坛、白石神像、释比唱经、释比法器、猴头帽、神杖等深深地吸引了我。古羌文化节闭幕次日,阿尔寨举行了隆重的祭山会。祭山会仪式在 94 岁高龄的余明海释比的率领下,由杨贵生、朱金龙、朱光亮、余世荣释比共同主持。在阿尔寨寨子旁边林地的祭坛上,四周围满观看的人群,气氛庄重、肃穆、神圣。释比击鼓

念经，先是向祭坛顶端的白石神敬香，在祭坛顶部插柳枝，然后杀鸡，并把鸡血淋在白石上，再杀羊祭献白石神。祭祀仪式充分显示了羌族对白石神的虔诚信仰，也是对释比文化信仰内核的完美诠释。祭山大典或祭山会是羌族的主要宗教祭祀活动，由祭司“释比”主持。祭山实际也是祭天，因为羌族的祭祀活动中，祭天最为经常，祭山时必祭天。祭天，最早见于《北史·宕昌传》，曰：羌人“国无常法……唯征伐之时，乃相屯聚；不然，则各事生业，不相往来。……俗无文字，但候草木荣落，记其岁时。三年一相聚，杀牛、羊以祭天”^⑧。表明羌人的祭天习俗古已有之。2008年5·12汶川大地震，阿尔寨遭到极大的破坏，幸无人员遇难，但地震对这个峡谷中的古老村寨打击巨大。2016年10月29日当笔者再次站在这片神圣的土地上，眼前的一切已发生极大的变化。寨里的碉楼、祭坛、民居建筑等已然涂上了灾后重建的痕迹。余世荣等几位释比在接受我们的访谈中讲道，灾后寨子里有30多户人家的房屋全部坍塌，其余人家房屋不同程度地遭到破坏。同时，道路被毁、碉楼坍塌，自然生态环境遭遇严重破坏，一定程度上具有山体滑坡的次生灾害风险。在地震灾害初期，阿尔寨为了规避周围的地质、生态等方面的危害，由于缺乏科学的考察、判断、分析，在不成熟、周全地整体性临时搬迁过程中导致村寨群众的经济损失和村里非物质文化遗产的流失、损坏等。^⑨从这些来自阿尔寨民众不经意的言谈之中，我们大致可以看到阿尔寨释比文化生态空间面临的压力。

汶川县雁门乡萝卜寨，地处海拔1970米的高山台地上，是汶川地区规模最大的黄泥建筑的羌族寨子，也是羌族非物质文化遗产“文化生态空间”保留最为完整的地方。笔者曾于2005年、2006年等多次在萝卜寨做田野。寨子有200余户人家，大约1000余人。萝卜寨是羌族民居和民俗保存完好的最古老的寨子，素有“云朵上的街市”“古羌王的遗都”之称。寨子中民居建筑大多以黄泥夯实或片石和泥土垒砌为墙，上用木材、树枝和泥土覆盖为屋面，以三层为多，也有二层、四层。^⑩2006年7月1日，首届中国汶川古羌文化节在萝卜寨隆重开幕，一个有着悠久历史的民族在这古老的村落上展示其灿烂、神奇和多彩的文化习俗。首届古羌文化节的胜利召开，也让这个古老的村寨一举成名。据《汶川县抗震救灾志》记载：萝卜寨——中国最大、最古老的羌寨，在2008年5·12汶川特大地震中瞬间被夷为平地，226户人家的房屋全部倒塌，寨内72

条巷道无一完好，有5000余年历史的古老房屋建筑变为废墟。^⑪据统计，萝卜寨在这次地震中共有44人遇难，文化资源和其他设施也基本被破坏。萝卜寨原有的龙王庙古迹及附属设施、塑像、庙中设备等也损毁严重，东岳庙也全部被毁坏。特别是93岁的释比张福良，在地震当天遇难，他是羌区有名的羌族释比之一，这是羌族释比文化的一大损失。^⑫萝卜寨在震前，无论是自然生态环境还是人文地理环境在整个羌族地区都是无与伦比的。笔者至今仍然清晰记得2005年暑期第一次看见萝卜寨时的景致——寨子依山而建，200多户由黄土墙构筑的土木结构房屋簇拥在一起，二至三层，错落有致，层层叠叠，井然有序。整个寨子由4条主要通道和16条辅助通道连通。通道环环相扣，连通各家各户。站在高处远望，整个寨子掩映在绿荫丛中，宛如一座铜黄色的神秘古堡，散发出古朴的民俗遗风；东岳庙遗址、莲花庙、古老的神树、白石神像、石敢当、古羌建筑等为寨子包裹着浓郁的古羌文化芬芳，让人注目遐思。如今，遭遇劫难的萝卜寨，在灾后重建中已焕发出更加蓬勃的生机，但逝去的文化遗产名目如何在如潮的新生事物的冲击下培育和成长，这应该是释比文化生态空间寻求自身张力需要力求考量的问题。因为“在自然环境和人的活动之间，总有一个中间项：一个特定目的和价值的综合，即一个知识和信仰的实体。换句话说，就是文化型式。文化本身不是静止的，对自然条件既能适应又能改变”^⑬。

汶川绵虬镇羌锋寨，古名簇头，位于绵虬镇南两公里的岷江西岸、簇头沟旁。簇头沟溪水在此汇入岷江，二者之间山嘴形若箭头，羌民在此依山建房而居。羌锋寨是汶川县境内建在岷江边的少数几个羌寨之一，也是由成都通往羌族居住区所见的第一座羌寨，素有汶川“西羌第一村”之称。羌锋寨拥有典型的羌族民居和碉楼，民俗风情浓郁，精美的羌族民间刺绣工艺远近驰名。1996年文化部授予羌锋寨“中国民间民族艺术之乡——羌绣之乡”称号。^⑭羌锋寨有60多户人家聚居，垒石为室，白石神供奉于门上或屋顶四角。寨后最高处有水池一座，从远处引来溪水然后依势流到各家各户，表现出羌民善于利用水利的聪明睿智。寨中有一座石砌古羌碉，高11层，约25米，突兀挺拔，历经风雨考验而坚不可摧。古碉位于簇头沟旁，呈四角式样，由泥土、石块、木材堆砌而成，底部有道十分低矮的门，内部有木楼梯能攀到碉顶。碉楼已有很久的历史，就连村里最老的老人也说不清它的来历。但可以肯定的是，碉楼经历了1933年的叠溪大地震而

完好无损。在 5·12 汶川大地震中，羌锋村 95% 的房屋倒塌，冠有“千年不倒之碉”的碉楼也遭到了极大的损坏，它的塔体出现了裂缝，顶部和底座遭到严重破损。特别是碉楼墙面上由著名社会学家费孝通先生冠名的“西羌第一村”也只剩下了个“羌”字及费先生的名字。显而易见，地震对羌族文化资源的损坏程度难以估量，正如灾后地方抗震救志等文献记述，汶川龙溪乡阿尔村、雁门乡萝卜寨村等地被夷为平地，龙溪“羌人谷”、绵鹿羌锋村等羌文化原生态资源受到严重破坏。^②羌锋寨的远近闻名还与一位时年 86 岁的释比老人有关。王治升老人是土生土长的羌锋寨人，是汶川县第 3 批国家级非物质文化遗产名目羌年代表性传承人。王治升自幼跟随父亲学习释比文化，后又受到堂兄王治国的指点，掌握了释比文化的精髓。王治升懂释比唱经、祭祀、还愿、羊皮鼓等，经常受邀参加羌年节庆活动和大禹祭祀活动，充当庆典和祭祀仪式的主要引领者。在采访中有村民告诉笔者，羌锋寨周围自然生态环境比较脆弱，每到雨季常有山体滑坡和泥石流灾害发生，这是制约羌锋寨经济、文化发展的一个很重要的因素。由于客观条件的影响，留守村寨的主要是老人和妇女，年轻人大多在县城或内地谋发展，这是寨子里冷清的原因之一。^③当笔者问及释比文化发展最核心的问题，即释比文化传承人是否后继有人的话题时，村民们都报以惋惜的声音，这也是笔者每次拜访王治升释比总为他不及自己徒弟之事所感到的困惑。如果我们要对此给出一种解释，让释比文化在时空中飞升，成为羌族文化传统中的永恒主题，从符号学的视阈阐释，释比文化即是羌族宗教文化的象征，而“一个象征符号体系，它所做的是在人们中间建立强有力的、普遍的和持续长久的情绪动机，依靠形成有关存在的普遍秩序的概念并给这些概念披上实在性的外衣，它使这些情绪和动机看上去具有独特的真实性”^④。应该说，羌锋寨是羌族释比文化的一扇窗口，虽然经历岁月风尘之洗礼，遭遇自然灾害的毁坏，经受文化变迁的冲击，但释比文化在此自身生态空间变化之压力下仍然努力保持着发展的态势和展示着人们心愿的情绪外衣——释比文化，羌族文化传统的符号意指：文化长青，文化生态空间长存。

在汶川村落的调查中，布瓦寨给我留下了极为深刻的印象。布瓦寨位于汶川县威州镇东北，地处岷江支流杂谷脑河与黑水河交汇处的保子关山梁上，海拔 2100 多米。在我已有的认知中，布瓦寨最留得住人们记忆的是全国首屈一指的黄泥羌碉和感人至深的龙山太子坟的民间传说

故事。当然，黄泥羌碉让布瓦寨远近闻名。而龙山太子坟，曾经家喻户晓的故事，如今已成为文化与品牌的象征。就是这个故事还原了今天的布瓦寨，把历史和现实连在了一起。^⑤在布瓦寨的释比文化中，有许多关于羌碉和太子坟传说的故事。让人痛心的是，5·12 汶川大地震改变了这一切，摧毁了人们心中古老、美好的文化遗产——黄泥碉楼、黄土房屋建筑，等等。布瓦寨黄泥羌碉在震前尚保存完好的有 5 座，并于 2006 年被列入国务院公布的第六批全国重点文物保护单位。布瓦黄泥羌碉在地震中受损严重，目前保存较好的只有两座，均在灾后恢复重建中得到了很大程度的加固和修复。^⑥布瓦黄泥羌碉修建的历史悠久，建筑技术精湛，是古代羌人建筑艺术和劳动智慧的真实写照。笔者在与住在碉楼旁的一对老年夫妇的访谈中了解到，布瓦寨共有 4 个村民小组，大多数人家的房屋在地震中毁于一旦，没有倒塌的房屋其内部结构损毁也相当严重，根本不适合人居。灾后寨子里的年轻人求学深造的、谋求发展的、远嫁他乡的等都纷纷融入到了国家经济社会发展发展的浪潮中。寨子里作为释比文化符号象征的神树林在大跃进时期被砍完。山后有座求雨较灵验的东岳庙现已不复存在。两位老人特别告诉我们，地震之前他们寨子里人们的饮用水为井水，地震后井水突然干涸，无水可打，所以只能从山上修沟引山泉水饮用。两位老人还告诉我们，羌族释比文化中的祭山、崇拜白石的风俗习惯已不多见。^⑦诚然，布瓦寨在羌族释比文化中的文化生态学意义远不是“布瓦（木娃）”这样一个对村寨的称呼或命名，而更深刻的是在文化内涵上雕塑着羌人的内心世界和精神信仰。“木娃”，羌语为“天之子”，这样的称号可以溯源于羌族创世史诗与英雄祖先神话。“布瓦”是今天人们对这个“在云朵上的村寨”的称呼，“木娃”则是羌族内心世界对自己的一种认同。“布瓦（木娃）”具有的这种文化内涵，赋予了布瓦寨神奇、独特、诗意的图景。^⑧

理县薛城镇的箭山寨是一个典型的羌族世居村落。箭山寨海拔约 2800 米左右，是一个高山羌寨。寨子背靠山林，依山而建。寨子周围是村里的耕地，因其位于高山上，受气候、地势等因素影响，耕地普遍干旱。5·12 汶川大地震前的箭山寨是我所见过的羌寨中最为典型的村落，一个从服饰、语言、饮食、习俗、礼仪等方面体现出纯正的南部羌语特征的羌寨。之所以这样认为，是有如下方面的认定：一是其房屋建筑采用羌族的传统建筑方法，即房屋的墙体全部是石头砌成，房顶四角安放白石，里面用木头分层构

架和布局——底层牲畜住，中层人居，顶楼神栖。箭山寨 50 户左右的人家，几乎家家房屋都是这样的建筑，房屋高大，气势雄伟。二是房屋大门的钥匙和锁均用木材做成，采用从里向外开锁的方式，充分体现了羌人的智慧。三是箭山寨的房屋几乎是户户相连，家家相通。据调查询问，这样布局村落，首先是为防卫，其次是为了节省石材，所以箭山寨的房屋建筑背背相靠，整个村寨形成一个可以相互联系、相互策应的统一体。四是寨子后面的山林里有神树林、祭坛、神树等羌族原始宗教文化信仰符号。神树林显得格外的庄重和神圣，不允许人、畜进入。五是箭山寨的名称，羌语为“泽达贝”，意思是“神居之所”。六是箭山寨是考古发现之新石器文化遗址。当年四川大学考古队在童恩正、林向的带领下在箭山寨（建山寨）考古发掘，发现“有与甘肃仰韶文化相似的彩陶”^⑧，说明古羌人很可能与西北向南的迁徙活动有关。七是箭山寨有位著名的释比，当时人们叫他朱端公。朱释比懂古羌语，善于做法事驱邪治病，击鼓念经，祭祀还愿，等等，是一位远近闻名的释比。可惜，这一切都已成为历史的尘埃，随风逝去。箭山村在 5.12 大地震后，因全村房屋都不同程度的出现了裂缝，成为危房不能居住，于是被推倒，夷为平地，村落所在地改为耕地，一个经历千百年的集中的羌族建筑群落就这样消逝在社会变迁的洪流中。我曾经这样认为，像羌族这样有语言无文字，具有悠久历史的古老民族，村寨是他们的根，文化是他们的魂。如今，自古以来供他们栖居的房屋不仅被毁，而且彻底化为灰烬，成为过往的记忆。正如汶川县前文化馆馆长汪老先生所言，羌族传统村落的身影渐渐远去，羌族释比文化的根脉何以续。这样的境遇对于羌族释比文化而言，其文化生态空间变化带来的压力，某种程度上是制约释比文化发展的决定因素。^⑨

羌族释比文化生态空间的变化带来的挑战是空前的。除了上述之例，还有笔者田野调查足迹所到之地的理县的山寨、九子寨、增头寨、休溪寨、大蒲溪寨、桃坪羌寨，茂县的黑虎寨、二里寨、坪头寨、牟托寨，松潘县的小性乡，北川县的陈家坝，邛崃的直台寨、木梯寨等，这些羌族村落都不同程度地存在着释比文化自身生态空间变化的压力。特别是像从汶川龙溪乡整体迁徙到邛崃南宝山的直台寨和木梯寨，这里的释比文化的培育与发展更是面临十分艰难的境地，释比文化生态空间的构建或重塑举步维艰。正如直台寨村民何大爷所言，他们仍然十分怀念曾经生活的故土，那里的高山、森林、药材、野兽；那里的

神山、神树、白石神像；那里金灿灿的土地，玉米、土豆、青稞、麦子、荞子；那里尽显羌人建筑艺术的石砌房屋、建筑、碉楼，等等，是他们祖祖辈辈历史积淀的文化生态遗留，是释比文化生态空间的活态呈现，然而这些都已成为他们心中的永远的念想。^⑩这应该是释比文化发展面临的普遍性的问题。这是因为，一是地震后释比文化原有文化生态环境确实遭到破坏或损毁，二是震后羌人迁徙所面对的新的文化生态环境及其适应程度，三是整个社会经济、科技、文化、信息的日新月异的发展对释比文化造成的文化生态的处境化变迁的影响。

三、释比文化依赖的原生动力文化生态空间余留

羌族释比文化是记录羌民族历史心性的优秀民族文化，在西南少数民族中具有独特的比较研究价值，是中华民族传统文化的组成部分。保护好岷江上游羌族释比文化，是增强中国文化软实力的文化战略和国家战略的组成部分。鉴于当前一批颇有学识的老释比相继谢世而后继乏人，古老的祭山大典趋于减少，某些释比唱经、图经的逐渐鲜为人知等现状，反映出羌族释比文化正在消失，更凸显抢救、保护羌族释比文化的时代紧迫性。基于羌族地区自然生态环境趋于恶化，灾后村寨破损严重，释比文化自身生态环境急剧变化，释比文化生存发展面临严峻困境和挑战的状况，从实际出发阐明释比文化依赖的原生动力的文化生态空间余留，这应该是实现释比文化原生动力文化生态空间余留的最佳途径或行之有效的方法。文化人类学意义上的原生动力该如何理解或解释，目前还没有现成的定论。美国著名人类学家罗伯特·F·墨菲的观点或许会给我们很大的启发，他说：“文化的能力、创造和运用符号的能力，同时也就是抽象思维的能力，这是一种独特的人类属性。”^⑪就此深入领会和理解，笔者认为，文化的原生动力应该是某种文化内在的促进该文化生长和发展的并表现该文化特质的因素或属性。

首先，释比文化的原生动力就是以村寨为中心的文化生态环境的营造。因为以言传身教和口述记忆为主要传承手段的羌族释比文化，离开其赖以生存发展的以村寨为中心的文化生态环境和传承人，必将面临十分尴尬的境地。保护好释比文化生态环境，抢救、保护和培养释比文化传承人，探索研究羌族释比文化的可持续性发展道路，符合岷江上游羌族村寨文化生态空间余留的实际情况，是岷江上游羌族释比文化可持续性保护的必然选择。故笔者这里阐明，羌族释比文化

生态环境是以村寨为中心的文化符号表征,由羌族民居、建筑、碉楼、祭坛,以及被冠以原始宗教色彩的神山、神林、神树等文化符号元素构成的文化生态有机体,它是羌族释比文化赖以生存的文化土壤或文化生态空间,是岷江上游羌族释比文化可持续性保护的基本保障。但就当前羌族释比文化生态环境营造的考察来看,要完全满足其上述文化符号表征和文化符号元素构成已不大可能。基本的事实是,释比文化依赖的原生动力文化生态空间余留已经发生重大变化。其中的因由复杂,但最为主要的是经济社会现代化发展的冲击对羌族传统村落结构和社会生活方式造成的影响。故我们“研究文化变迁必须考虑三个现实因素,即较高文化的影响,它所指向的本土生活的实质,以及在两种文化之间的反应所导致的自主变化现象”^③。照此阐释分析,2008年5·12汶川大地震前,羌族人已经感受到社会进步和经济、技术、文化现代化发展对自身的推动作用并快步跟上社会发展的潮流。羌族年轻人认为,改变贫困落后的首要选择是读书考学,而落选的高中生、初中生也激流勇进,进城学技术,外出务工,经商创业等。留在村寨里的年轻人也因地制宜,响应政府的号召和引领,依靠科技振兴乡村经济。可以说羌人的认知结构发生着根本性的变革,传统的民居、建筑、碉楼、祭坛、神山、神林、神树等,对他们来说只是唤起他们记忆深处民族心性的符号象征,即使这些作为民族特性的象征符号完整无缺地以实物性的存在呈现在羌族人面前,它也抵挡不了经济飞速发展带来的物质和精神上的愉悦对羌族人的吸引和依附。而这一切又在5·12汶川大地震后引起突破性的变革,羌族传统的建筑结构、房屋样式、经济模式、服饰装束、行为礼仪、信仰习俗等,乃至社会生活的方方面面无一不在朝着现代社会的发展方向迈进。这可以解释为:“文化朝着人对自然力的更大控制和人获取更大的生命保障方向运动,在这个意义上说,文化过程是进步的。简而言之,文化是一种符号的、持续的、积累的、进步的过程。”^④笔者认为,地震等自然灾害对羌族传统村落结构和社会生活方式造成的影响主要有如下几个方面:一方面是地震造成房屋建筑等居住空间的破坏,人们被迫远离原来以村寨为中心的文化生态环境,这样便加剧了释比文化依赖的原生动力文化生态空间的缩小;另一方面是地震带来羌寨经济结构的巨大变化,虽然这一变化在地震前就已开始,但地震使人们认识到加速促进经济发展模式变革的必要,由此引起羌寨村落社会生活的巨大变迁;再一方面灾后重建、灾后援建等

国家和社会力量的介入使羌族地区基础设施、经济建设、社会生产、信息技术、生活方式和水平等有了跨越式的发展,这使人们对自己的事业和生活的规划有了更为广阔的选择性空间。在上述大背景的直接影响下,以村寨为中心的释比文化原生动力的文化生态环境的营造倍加艰巨和困难,需要十分周全的考量和科学的规划。

其次,释比文化的原生动力就是要充分利用羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性以及相依相存的实际。岷江上游羌族释比文化可持续性保护,如果缺少对羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性以及相依相存的实际的全面把握和充分利用,就不可能有效展开对羌族传统文化的抢救与保护,故准确把握释比文化依赖的原生动力的空间余留也是应对羌族释比文化生态环境遭受自然灾害的冲击和社会现代化影响的一项重要措施。笔者认为,像羌族这样在中华民族历史上没有自己的文字而用语言、服饰、建筑、村落、白石、神林、神山、羊皮鼓、崇拜、礼仪、传说、神话等文化象征符号来承续自身历史和保有自身文化特性的古老民族,其村寨是他们的根,文化是他们的魂。就羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性论之,羌族以村寨为中心形成的文化符号群,记录和演绎着羌族的民族心性,可以说村寨是羌族文化的诞生之地或发祥的摇篮,村寨是羌族“家”的集合体。羌语“家”发音为“机国”,意为“神护佑之地”,这是有特别文化内涵的符号象征。这里主要谈三点。一是羌族房屋的建筑构造具有明显的文化区分,即底层牲畜住,中层人居,顶楼神栖。这一点已鲜明体现了羌人在神的护佑中生活着。二是羌族堂屋中的火塘三脚架具有的特定的文化内涵,即火塘的三脚架分别代表火神、男祖先神和女祖先神。这表明羌人在日常生活的细节上时刻与护佑着他们的神灵产生着膜拜或敬仰上的期许和展望。三是羌族房屋顶四角位置摆放的白石和中央位置设置的白石神祭坛。我们知道白石是羌族神灵的象征,而房顶中央白石神祭坛供奉的白石却是羌族最高神——天神的象征。还有,羌族崇拜树神,在白石神塔上插树枝,在房屋的外墙上画上一颗树,等等。所有这些可以推论羌族以“家”的文化符号构成的房屋是沐浴在神性光辉之下的人神共居的圣殿。由这样的家与家的集合形成的村寨聚落便是羌族释比文化发祥的摇篮,再由村寨聚落向四周扩散形成和演变的诸如碉楼、祭坛、神林、神树、神山、猴头、神杖、羊皮鼓等文化象征符号,它们既是羌族村寨的文化记忆,又是羌族释比文化的外在表现和符号象征。“文化符号

的任意性并不意味着他们是异想天开、反复无常或莫名其妙的东西。它仅意味着符号的意义由人类设定，并不是绝对的或固有的。虽然他们具有任意性，符号却是社会生活的结合剂和人类思维过程的组元。他们具备只有于相应的社会背景中方可理解的深远意义和重要目的。”^⑥这应该就是羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性，或者说羌族以村寨为中心形成的文化符号群既是羌族传统文化的重要表征，也是羌族释比文化的重要表征。羌族村寨是释比文化的生根之地，释比文化在羌族以村寨为中心的文化符号群中生长开来，变得枝叶茂盛，成为羌族传统文化的核心和灵魂。故我们所谓“村寨是根，文化是魂”就是为了阐明羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性，二者相依相承，互为你我。但在文化符号变迁视阈下，二者之间的张力在不断拉大。由于羌族以村寨为中心的文化生态空间遭遇地震等自然灾害的破坏和经济社会现代化发展的冲击，这给释比文化依赖其原生动力某得自身良好发展带来严峻挑战，也是羌族村寨和释比文化自身处境化变迁导致在二者协调发展、共同繁荣羌族传统文化所面临的实际困难。

再次，释比文化的原生动力如何在充分利用羌族村寨和释比文化共有和相通的文化特性以及相依相存的实际中实现突破是释比文化未来发展繁荣的关键性命题。一方面随着全社会现代化进程的不断推进，羌族地区的产业结构、基础设施、房屋建筑、生活条件等同样在加速变革和快速发展之中，羌族人民也在全方位地融入现代社会的发展潮流之中，享受着经济发展和技术进步带来的丰厚物质生活和现代文明给予的优质精神生活的喜悦与快乐，羌族传统的物质的和精神的生活方式在人们越来越多的选择性遗忘中逐渐稀释，这是释比文化原生动力遭遇的文化生态空间变迁的一个突出问题。另一方面在地震等自然灾害的影响下，羌族以村寨为中心的传统文化生态环境连同其自然生态环境遭受极大的破坏，许多村寨已不再适合居住，人们被迫整体性地向周围或山下河谷地带迁徙，有些村寨甚至异地迁徙安居，羌人从此告别他们祖祖辈辈千百年来生长的故土。村落的损毁，村寨的消失，房屋化为乌有，神山、神树、白石神塔和祭坛等成为远望的光景，释比文化赖以生长的文化生态环境遭受如此严重的破坏，这可以说是对释比文化原生动力的极大的削弱，因为释比文化没有了自身赖以生长的土壤，其发展前景确实令人担忧。再一方面 5·12 汶川大地震后的这 10 多年来，羌族地区在国家灾后重建工程的推动下，社会生产力发展

水平、经济技术、信息化程度、交通运输条件等方面上了一个很大的台阶，这个台阶放在通常的发展速度上来讲至少需要 30 年到 50 年的时间。羌族地区经济社会这样的快速发展推动着当代羌族人思想认识上的突破性变革，他们开始站在现代社会物质文明和精神文明发展的崭新端口上思考着自己民族的未来和发展方向，既执着于追求技术进步和信息化发展以振兴羌山大地，又致力于发挥民族文化传统优势以造福子孙后代。这样的目标让人称赞，令人神往，催人奋进。问题是在技术进步和信息化发展的前提下，羌族传统文化的优势却遭遇着艰难的抉择。如今的羌族年轻人已经很少有人愿意拜释比为师学习释比文化，而释比则基本上是无徒弟可带，羌族释比文的传承面临后继无人的境地。所以说释比文化的原生动力如何在未来的发展中实现实质性的突破，这确实是一个关键性的命题，需要各方科学决策，搭建有效性的发展平台。

文化叙事符号图景中的羌族释比文化生态空间，是一个古老的话题，也是一个常新的话题。说它古老，是由于在这组文化符号中释比的人物故事具有神话般的色彩。如果说我们认定羌族的古老可以在甲骨文中找到其文化符号的象征，而释比人物的古老我们只能依据其神话传说的语言符号加以佐证。照此分析，我们今天讨论羌族释比文化是在 21 世纪的时代叙述一个古老文化的故事。然而，文化的古老性决定了文化本身的可持续性或永续发展的可能性，这是我们当下讨论羌族释比文化的基本依据，也是我们认定羌族释比文化是一个常新话题的符号学意义规定。正如前苏联当代美学家鲍列夫认为：“在艺术中，符号就是思想的具体感性基础的袒露。”^⑦又说：“符号的功能造成了符号的关系场，要领会一个符号，必须首先知道它所代表的那个对象（符号的对象意义）并理解符号本身的意义（符号的涵义）。”^⑧从鲍列夫话语符号的话外音中我们可以懂得把握羌族释比文化生态空间余留的两个最基本的符号要素，即释比人物故事和释比文化，前者正日趋变成真正的现实的传说符号，后者将逐渐在符号叙事图景中建构其可持续性发展的文化符号世界的崭新图像。

结 语

文化的发展，说到底人的发展。在人类文化符号学的视阈下，人是符号的主体。不言而喻，在我们对羌族释比文化可持续性保护的目标中，对释比文化传承人的保护是首要的和基本的目标。这也是本文阐释“文化符号变迁视阈下的

释比文化生态空间”的主旨。需要强调的是，释比文化从哪里来，到哪里去，这是符号叙事图景中的两个端口。回答释比文化从哪里来的问题我们已经有了足够的依据或符号指称，诸如有关释比文化的神话、传说、白石、神山、神林、神杖、猴头帽、羊皮鼓等，这些用语言表达出来的文化符号使我们对释比的起源、职能等有了比较全面系统的认识 and 了解。然而，我们目前对释比文化到哪里去的问题则感到多少有些困惑，甚至是看不到方向或希望，这并非危言耸听。而事实是，在释比文化生态环境遭到自然灾害的严重破坏和现代化冲击的文化符号语境下，我们力图寻找一条释比文化可持续性发展的有效路径。诚然，羌族释比文化作为羌族宗教仪式、神话、艺术、文学、礼仪、习俗等的符号象征，向我们展示着其对于宇宙、世界、人类社会的认知和看法，形成保持文化自身规律发展的特性。文化的这种特性可以使我们认清其可持续发展的目标，虽然枝叶繁杂，我们总能依据释比文化自身的实际情况和现实发展的可能性，把握其生态空间的总体目标，即羌族释比文化传承人的保护与培养、羌族释比文化保护平台的建立、羌族释比文化保护机制的建立、羌族释比文化产业平台的建立。这当中，首要的核心的目标是羌族释比文化传承人的保护与培养，这是释比文化得以保持可持续性发展或永续发展的最终动因，是释比文化发展的最根本的内在动因。在此意义上讲，在学术上就文化符号变迁视阈下羌族释比文化生态空间的研究，是积极应对和参与羌族文化生态保护工程的重要内容之一，同时也是新时代中国特色社会主义生态文明建设的题中应有之意。

(责任编辑：今雨)

* 本文系国家社会科学基金项目“岷江上游羌族释比文化可持续性保护研究”(14BZJ041)的阶段成果。

- ①②③ [美] 罗伯特·F. 墨菲著，王卓君、吕道基译：《文化与社会人类学引论》，北京：商务印书馆，1991年，第35、36、35—36页。
- ④ [美] 托马斯·哈定著，韩建军、商戈令译：《文化与进化》，杭州：浙江人民出版社，1987年，第20页。
- ⑤⑥ [美] 怀特著，曹锦清等译：《文化科学——人和文明的研究》，杭州：浙江人民出版社，1988年，第31、133—134页。
- ⑦ [美] 马文·哈里斯著，李培荣、高地译：《文化人类学》，北京：东方出版社，1988年，第49—50页。
- ⑧ [美] 斯图尔德著，潘艳、陈洪波译：《文化生态学》，《南方文物》2007年第2期，第107页。
- ⑨⑩ Bronislaw Malinowski, *The Dynamics of Culture Change—An Inquiry into Race Relations in Africa*, Copyright © 2013 Read Books Ltd. printed in the USA, pp 1, 26.
- ⑪ 2018年11月25日笔者在理县桃坪乡增头寨的田野访谈。
- ⑫ 2015年11月7日笔者在理县薛城镇三寨的田野访谈。
- ⑬⑭ 2006年8月23日笔者在茂县沟口镇水若村二里寨的田野访谈。
- ⑮ [德] 卡西尔著，李小兵译：《符号 神话 文化》，北京：东方出版社，1988年，第118页。
- ⑯ 四川省少数民族古籍整理办公室主编：《羌族释比经典》上卷（羌族主要释比名单），成都：四川民族出版社，2008年。
- ⑰ 王明珂著：《英雄祖先与兄弟民族》，北京：中华书局，2009年，第28页。
- ⑱ 陈淳：《考古学文化与文化生态学》，《文物季刊》1997年第4期，第91页。
- ⑲ 《北史》卷96《宕昌传》，[唐] 李延寿撰：《北史》，北京：中华书局，1974年，第10册第3192页。
- ⑳ 2016年10月29日笔者在汶川县龙溪乡阿尔寨的田野访谈。
- ㉑⑳㉒ 汶川县史志编纂委员会办公室编纂：《“5·12”汶川特大地震汶川县抗震救灾志》，北京：中国文联出版社，2013年，第51、71、71页。
- ㉓ 贾银忠主编：《濒危羌文化——5·12灾后羌族村寨传统文化与传承人生存状况调查研究》，北京：中国文联出版社，2009年，第16页。
- ㉔ [美] 斯图尔德著，王文华译：《文化生态学的概念和方法》，《民族译丛》1988年第12期，第8—9页。
- ㉕ 汶川县史志编纂委员会编：《汶川县志》，成都：巴蜀书社，2007年，第548页。
- ㉖ 2016年10月28日笔者在汶川县绵虬镇羌寨的田野访谈。
- ㉗ [美] 克利福德·格尔茨著，韩莉译：《文化的解释》，南京：译林出版社，2014年，第111页。
- ㉘ 参见拙文：《四川民族村落田野随笔系列之五 汶川布瓦寨》，《天府新论》2017年第5期，封二。
- ㉙⑳㉚ 2016年10月28日笔者在汶川县威州镇布瓦寨的田野访谈资料整理。
- ㉛ 参见拙文：《四川民族村落田野随笔系列之五 汶川布瓦寨》，《天府新论》2017年第5期，封三。
- ㉜ 林向、童恩正：《四川理县汶川县考古调查简报》，《考古》1965年第12期，第617页。
- ㉝ 2018年11月7日笔者在汶川县威州镇的田野访谈。
- ㉞ 2019年11月25日笔者在邛崃南宝山直台寨的田野访谈。
- ㉟⑳ [苏] 鲍列夫著，乔修业、常谢枫译：《美学》，北京：中国文联出版公司，1986年，第485、486页。