

大传统的思想意义

赵周宽

(西安外国语大学 汉学院,陕西 西安 710061)

摘要:从叶舒宪大传统的观念背景和思想谱系出发,运用观念阐释的方法归纳了这一观念在文学人类学和人文学学科整体中的启发意义。分析认为,这一观念将重新审视大众文化与精英文化的价值评判问题,示范性阐明人文学科中实证性与阐释的关系,为文化起源之谜的解决提供新的求解思路,在文化与人类的关系问题上提出具有批判意义的省思,并开拓出思想考古的新田野。

关键词:大传统;精英文化;大众文化;文化起源;思想考古

中图分类号:Z206.7

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2014)02-0109-07

在文学人类学的新近研究中,叶舒宪提出大传统的观念^[1-7]。这一观念的提出具有怎样的观念背景和方法论背景?大传统观念对文学人类学的后续深入研究具有怎样的方法论指导作用?这一观念能否拓展文学人类学的研究视野,并在人文学科的整体领域中产生积极的理论效应?本文尝试以以上追问为研究视角,对大传统观念作出初步的理论探讨。

一、大传统概念的思想谱系

叶舒宪提出的大传统和小传统概念,在概念谱系上讲,是对雷德菲尔德(Robert Redfield)的同一对概念的能指-所指关系的逆转。雷氏在其《乡民社会与文化》^[8]中,将民间的、非体系的观念和思想称作小传统;与之相对,那些借经典著作和重要思想家得以保存和表述的文化被称作大传统。雷氏的大小传统分野,与中国传统文化中的士大夫文化和乡野文化的分别相对应;在凸显“经史传统”的国学传统中,这一区分则表现为具有典型意识形态特点的官修史传与稗官野史分道而行的“二元叙事”。在宽

泛的意义上讲,大传统既是精英文化,往往也是官方文化。关于大传统的精英性和官方性的合一,马克思曾给出经典的解释:任何社会占统治地位的思想都是统治阶级的思想^[9]。福柯(Michel Foucault, 1926~1984)则在对文化表述深层逻辑的探讨中揭示了官方文化中的“权力叙事”的压制性^[10];当代西方马克思主义者葛兰西的“文化霸权”理论,并不如同其字面意义所示,要通过“文化”实施“霸权”,而是要研究如何使得统治阶级的意志为被统治阶级自愿接受。这一概念中蕴含的政治哲学考量,使得我们可以将其看作是雷氏大传统的政治哲学版的表述^[11-12]。

叶舒宪对雷德菲尔德概念的逆转,是从分析雷氏大小传统的特点开始的。在叶氏看来,雷德菲尔德的大传统主要是以文字记录下来的文化,而与之相反的小传统往往并没有文字的记录,主要以口耳相传的形式世代保存。在开拓文学人类学研究视野的多重证据中,尤其是在对“第四重证据”的搜集整理中,叶氏逐渐意识到文字对于悠久文化的遮蔽作用。叶氏大传统观念的提出,除了对传统精英文化

收稿日期:2014-01-18

基金项目:陕西省社会科学基金项目(13J265)

作者简介:赵周宽(1971-),男,陕西扶风人,讲师,文学博士。

中的文字遮蔽作用的警醒,更重要的是,在文明探源的深远历史中,他逐渐在历史深景中探明了一个影响广泛、历时久远的玉时代^[13-18]。中国先民礼玉、崇玉的悠久传统只有在上古典籍中有依稀的记录,而在所谓思想观念理性化的轴心期以后的精英文化中,玉器时代几成绝响,文化研究者、思想家开始了在文字中讨生活的“文心”、“雕龙”研究。对文字之遮蔽作用的揭发和对玉器时代的再次“开显”,是叶氏逆转大小传统的秩序等级并力主大传统之原发性的两个相互关联的思想和观念契机。依据口传文学之原发性和玉崇拜之久远性,叶氏将那些并没有被文字记录下来的久远的文化演进历程中的口耳相传的文学传统,称为大传统。这一传统之“大”所彰显的重要性,源自其原发性和久远性。与这一大传统相对,后世以典籍记录下来的是小传统,只是这一大传统的微弱回响和模糊记忆了。如果不借助于非文字的图像或出土文物,大传统只能保持在诗意的“大音希声”状态中。而囿于文字的现代人永远无望把握文明之源的脉动。在出土玉器中,远古崇玉传统的景象在叶氏视野中逐渐清晰起来,而究极探源的学术旨趣也在他对非文字的大传统的揭蔽中得到升华。

叶氏的大传统和小传统,在表面的所指与能指的易位互转之外,核心着力点在于突出文字记录之前的久远文明史,并重新焕发出这一深远历史对当下文化建设与重构的阐发力,借助于对“大传统”的彰显,试图对当下的文化、思想和文学研究起到补偏救弊之功效。

大传统所凸现的无文字、文化样态,如果仅仅存在于考古博物馆中,以文化残骸的形式供人凭吊,那么对于这种文化的彰显,除了考古学的兴味之外,还能为当下的文化研究和文学研究提供怎样的借鉴呢?如果叶氏只是想借助口传文化的大传统将我们视线牵向历史极深处,则在考古学的兴趣之外,当下文学研究和文化研究的任务显然是被耽搁了。如果叶氏投向历史深处的眼光只是一探究竟的知识性好奇,则在人文学的求真意志与阐释眼光之间的紧张关系就毫无悬念地偏向前者了。大传统所具有的思想启迪意义只有在回应以上质疑时,才能充分出来。大传统的深远思想意义,需要在文化复原和重建的诸多相关领域中仔细探查。在此意义上,可以说N级编码理论是对大小传统之间相互阐释程序的系统化^[19-27]。

二、大众文化与精英文化的关系

在既往的文化史研究中,有一道技术难题一直困扰着理论家。这一问题,如果用雷德菲尔德的大小传统概念来表述就是,作为大传统的精英文化如何可能对民众的小传统产生现实影响?那些为文化精英所共享的精神、观念和思想如何可能对普通民众产生影响?这一问题困扰理论界的表征之一是,如果一位研究者不能在精英文化与大众文化之间的关系中做出机智而弹性的处理,其研究或者可能被指为坐而论道、凌空蹈虚(只限于论述精英文化的内在逻辑),或者因过分紧贴大众文化而被指限于枝节或偏离文化主题(限于经验材料,未能从民众思想经验中提炼出思想主题)。如果能够梳理出精英文化与大众文化之间的互动关系并对两者做出相互的阐发,则会达到思想与其现实根基的有机融合,使思想史研究更具有说服力。那些能够弹性处理以上技术难题的思想研究,往往能够凭借对思想世界的全息透视而获得透彻的阐释力。在叶氏文化大传统观念自觉之前,这方面的例子,我们可以举出黄仁宇《万历十五年》、余英时《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》等为例。另外,美国的“中国研究”学者约瑟夫·列文森《儒教中国及其现代命运》也在思想史的解读中,会通哲学思想、官僚制度、社会心理和理想人格等思想研究诸领域,形成对中国传统思想及其社会存在背景层展开全息透视的整体性思想史观。在历史研究领域中,布罗代尔所代表的年鉴学派则将历史的发展放在长时段中,试图勾勒出一幅贯穿不同思想层面的整体性历史^[28-29]。这些不同的理论探索,可以看作是沟通精英文化与大众文化,实现对这两者的贯穿性理解的积极尝试。

叶氏所揭明的大传统观念,对于处理思想史研究中的上述技术难题具有明显的启发意义。依照大传统视野来看,既往思想史中的技术难题实际上是观念屏障所致,因而本质说来是一个观念难题。

传统上将精英文化作为大传统,而将乡民社会的文化视为小传统,大小对举中的价值评判显而易见。这一基本的二元格局决定了思想研究的思维空间。治思想史,如果能使这分裂的二元弥合无间则为佳境,而多数研究者往往因二元分裂备受诟病,或虽有弥合却不能融通。文化人类学的研究在更广阔的历史视野中看待大小传统的关系,并没有完全脱

离二元分裂的格局,最多是默认这一分裂并试图尽力弥合。在以佛罗贝纽斯(Frobenius, 1873 ~ 1938)等为代表的人类学传播学派所设想的格局中,精英文化以某一点为圆心,逐渐向外扩展,距离圆心越远,受精英文化的影响越微弱。在时代巨变、文化易辙时,远离中心的文化社区则因受影响较小、较缓而较多地保存传统文化的印记。人类学的传播学派所构想的这一精致模型,可以解释中国古代所谓“礼失求诸野”的探寻理路。然细究之,其理论前设依然是精英文化的主宰与优先性。可以说,这种产生于西方思想中的人类学方法,与基督教的神圣光源、普洛丁的“流溢说”,甚至与柏拉图的“理式论”都有着内在的呼应。精英主义的前设观念并没有随着人类学对于原住民文化之特殊性的认可而彻底消散。如果在精英-俗众的高低二元格局中进行思想和文化探源,俯就或屈就的文化姿态就必然会限制对于文化的更真切把握。

从概念谱系上讲,叶氏的大传统概念是对于雷德菲尔德概念的逆转,而在思想观念和方法论上看,则有望彻底颠覆西方文化观念中隐含的精英主义取向,代之以让文化实事自己言说的“现象学式”文化研究新路径。可以说,让口传的前文字的文化传统享有原发性 and 初始性地位,有似于现象学在纠传统形而上学之偏时采取的“让事实说话”的思想取向。如果保存在文字中的精英文化并非无文字文化的启蒙者和救赎者,而是恰恰相反,它的源头还须回溯到口传非文字的文化中去探寻,那么既往的思想研究中困扰着研究者的二极关系,就得到了崭新的阐释空间。这样,根本无需追问在那些无文字的文化中“习得”到或“积淀”着多少精英文化的种子,相反,我们需要参照大传统,看看在精英文化中的口传文化哪一条光谱还没有被准确折射,哪一种言说还没有得到回响。传统思想史研究所面临的问题,使得一些有清醒方法论意识的思想家,不得不为其偏重精英文化而做出自我辩解^[30]。

三、实证与阐释的关系

叶氏以口传文化的大传统和玉器崇拜的思想观念所展现的前文字历史时期图景,无疑得到考古学的证实。叶氏如果要竭力凸现这一历史事实的先在性和重要性,会不会在人文学的研究中单向度地偏向实证而置阐释性于不顾呢?进而言之,如果人文学萎缩、僵化为自然科学式实证求真,甚至委身于考

古学的一个实证性角落^[31-32],则人文学科会自行取消其作为精神科学的价值取向,屈从于事实,进而取消自身的合法性。概而言之,叶氏在对大传统的揭示中所表现出的鲜明实证精神,会不会招致对其文学人类学的人文学科资质的质疑呢?面对这一质询,需要从大传统的历史事实中求得辩词。非文字的口传文化的客观存在,既是一个坚硬的事实,又是一个有待阐释的实事。作为事实,它具有自然科学研究对象的客观性;而作为实事,它曾经并将得到不同的阐释。对于无文字社会的不同态度,表明对这一实事进行不同阐释的必然性。在西方文化人类学克服掉文化中心主义和对原住民的偏见之前,无文字的文化曾被视作野蛮、蒙昧和落后的代表。文学人类学对于无文字文化的不同解释显示出,即使是对于同一实事,人文学者的阐释也会截然相反。将无文字文化视作精英文化之根,视作原发性文化,正是对于传统文化视野中二元价值的倒转。这一倒转中所蕴含的人文性,只有在西方形而上学的思想宰制受到根本清算、后学的反思成为思想自觉、多元世界秩序成为可欲对象的当今世界,才有望得到本色表达^[33]。在学科层面上领悟同一客观事实蕴含的不同解释潜能,我们可以求助于海德格尔对于实事的厘定。在海德格尔的现象学中,实事是有待思的、可思的事实,是开展阐释的前提和酵素^[34]。实事的开放性和阐发潜能,使得任何在实证与阐释之间简单划界的做法不再可行。口传文化大传统的实事,作为人类文明的背景,向文化和思想的发明者发出召唤,也正是在这样的广阔深远背景中,作为思想者和阐释者的人的能动性才有了切实的根基。文化精英主义在文化起源中遇到的起源神话,也可一并得到更新的解读。

海德格尔现象学所彰显的存在论与阐释学的统一,或中国传统思想中“六经皆史”的观念,正是实证与阐释相统一的不同版本的表述。中国思想史上不断解经的传统与西方哲学不断回溯思想源头进行阐发的冲动,充分显示了人文学科之实事的无尽感召力。中国传统学术中证经补史,可以看作是阐释学向实证性探究的归拢,而以《左传》为依据阐发春秋大义,则可以看作是在史实基础上对于经学义理的阐发。后世对中国文化进行的理论概括之一,就是称中国文化为史官文化,这一概括或许对历史学的意识形态价值有过高的估价,但是说明史在中国文化中的重要地位^[35]。深究中国史官的源头,不可忽视的事实是,史官是从负责沟通天人、观察并记录

天象的祭司即天官发展而来的(《礼记·礼运》)。可以说,世俗性政治意识形态(政制)的根源及合法性证明均来自具有人神沟通能力的巫史^[36]。叶氏借全新的大传统观念所指出的,正是在文字记录之前的,以神秘仪式实现天人沟通,确证自身合法性的世俗政治的前史。这一前史经过儒家理性的规约和压制后,就成为正式的文化史之前可有可无的序曲了^[37-38]。在对无文字的大传统的思想复原工作中,实证与阐释之间的张力被极大激发出来,这对人文学科朝向历史深处的推进提出极端严峻的考验^[39]。

四、文化起源之谜

关于文化起源问题,唯物主义历史观给出的答案,往往是依据考古发现,紧贴先民的生存环境,从物质性存在的决定作用出发,引出文明发展的第一缕线索(大河流域充足的水源、季节性天气提供的节奏感等)^[40]。这种解答提供的求解框架无疑是历史主义的,但这种历史主义的解答却不能把握历史的细部。特别是,由于书写历史的限制,文字记录之前的漫长文化史完全淹没在迷雾中。因而,对于文化起源问题只能提供一个大致求解思路。唯物主义的解答,尤其是以恩格斯的最终决定论策略表现的,实际上正是面对历史迷雾无可奈何的困境。唯心主义的解答,似乎有对历史细部的深入关切,但对于精英文化(或史华兹所谓的“高层文化”^[30])依然不能做出准确的发生学解读。雅斯贝尔斯的“轴心说”表明,在不同文明的几乎同一时期,出现了精英主义文化的勃兴。但贝氏“轴心说”依然只是对于一个客观事实的汇报,其中更多表现的是希腊式的“惊奇”。余英时以文明的突破来阐发精英主义的勃发,显示了中国式的问题意识。余氏所面对的问题同样是文化起源的历史之谜。精英文化的起源之谜是文化起源之谜的核心^[41]。传统上在探究文化起源问题上的真正所问,并不是那些百姓日用之中的现实性观念如何形成的;而是那些得到经典表达的体系化精英文化是在什么情况下结茧成型的。因而,从本质上讲,文化起源问题本身就包含着文化精英主义的价值取向。叶氏将无文字的口传大传统作为精英文化的广阔背景,借助于四重证据而凸显出来,蕴含着对于精英主义文化取向的反拨。如果以大传统作为文化起源的现实性背景,则不仅古典的发生学解释,无论是“神授天书”还是缪斯之神的掌管,无论是“河出图,洛出书”,还是最后一位信使的

传信都已不敷用,甚至于各种现代版的文化发生学理论,也因强化人类的主体性而显得太过一厢情愿。以现代主体(人)作为文化源点的观念,是启蒙时代以来现代人的先天预设,这一主体性条件是在笛卡尔和康德的思想中得到初步建构的,黑格尔以对主体性的极端化处理宣告了主体的死亡。在黑格尔的主体性自行消解过程中,文化起源的“主体性方案”已经可以预见其破产的命运了。黑格尔要为达乎自觉的精英主义文化寻找客观性的逻辑线索,但客观性绝对精神的演进须借助于有强烈主体性之嫌的“自我意识”^[42]。黑格尔体系的内在矛盾,以思辨的方式表现了精英主义文化起源理论的内在僵局。大传统观念能否避开这一僵局而为文化起源问题提供理论支援,取决于以下条件:第一,这一观念能否提供比以往更加广阔的现实和观念背景;第二,这一观念能否为文化与人的关系做出更具情境性的勾画。在笔者看来,大传统观念基本具有以上两种特质。口耳相传、不立文字的大传统比精英主义的文化观更加具有在文化整体中的融渗性和社会粘合性。在关注原住民生活实景而又不夸大个体之重要性方面,口传文学所具有的社会粘合作用,使得它更像是社会机体的维生机制,而非某一独特社群的或个别知识精英的夸张性自我表现^[43]。在叶氏所描述的以口头吟唱医病疗伤(叶舒宪编《文学与治疗》)的案例中,文化与人类生存的有机关联得到真实展演。

五、文化与人类的关系

将文化视作“人工制成品”,在迷狂般陶醉于巫术仪式中的先民看来,这种观点是现代主体性魔症的极端爆发。然而,以神秘主义的“神授天书”或柏拉图式的“回忆说”依然不能把握文化起源的核心关节。文化起源之谜的进一步“迷思化”使得研究者在文化与人的关系问题上满足于俗见,裹足不前。人与文化的相互共属性以及这一共属性所揭示的人类生活的有机整体性,被借文字之功效而自伐其功的喋喋不休的现代人淡忘了。现代人囿于文字记载的历史,将这一记录工具——文字的重要性推至无以复加的高度。中国古代甚至有仓颉造字使得“天雨粟、鬼神泣”《淮南子·本经训》的奇效。人类对于文字的极端崇拜所强化的,是对其在文字烛照的短暂历史时期内文明成就自足性的论证和辩护。叶氏以大传统所呈现的无文字的漫长历史时期,突破了文字的囿限,将人们对于文化起源的问题推至

遥深的发生学情境中。要在这一情境中凸现人的能动性,已显得太自不量力了。在大传统面前,不仅精英主义的文化起源观念显得太自以为是,我们甚至有必要从根本上为“文化中的人”,即主体性原则严格设限。主体性的生成史,在西方文化中有清晰的脉络,而在启蒙时代以来,主体性原则尤其是作为一个思想动力学原则被毫不置疑地坚守着。然而,把口传文化中人与自然的和谐一致以及社会机体的高度自洽性,与现代性以来人类自造孽的一幕幕悲剧进行对比,我们就会幡然醒悟,文化并非外在器具一样的人工制成品,而是人类得以生存的精神性血肉。叶氏以口传大传统复现了无文字民族的文化景观,昭示出文化与人类的一种更为本源的关系,即一种非现代性的关系。现代性的主体动力性文化观被一种有机人文化观念所取代,不是人文化(Humanitize),而是人文化(Culturalize)。“文化”一词在西语中的“园艺”本义,可以用于创制了文化的人。人其实也像植物、花草一样,是被文化所培育的。

“人是文化动物”这一论断中所包含的两方面意蕴都应得到强调。一方面,人必然具有其独特文化;另一方面,只有归属于特定文化,人才成其为人。人与文化并非空间性的相互归属,而是意义性的相互确认。大传统所呈现的非文字口传文化,使任何一个个体都可能得到自我表达;而文化又会以口传形式准确而全息地表达独特社群的集体性格。文化对任何个体而言具有“向来我属性”(海德格尔),在口传文化中,以“集体人格”(Collective personal)(荣格)的形式为每一个个体所分享。叶氏在中国文化传统的视界内,将崇玉、礼玉的观念与传统作为华夏民族独特集体人格的一个表征。这种作为“第四重证据”的实物性表达,超越精英文化的书写限制与外在物质性历史性差异,成为华夏民族思想观念的永恒标记^[44]。古玉藏家所深谙的“人藏玉”和“玉藏人”的关系,可以说是人与文化间双向阐释关系的非文字性表述。

作为人之体己性胎记的文化,又是人类群体的保护神。叶氏揭示了在无文字的先民族群中“巫医一体”现象的文化学涵义,那些在巫术仪式中具有通神本领的巫师,同时是救治疾病的神医。巫覡所具有的护佑众生的神奇本领,可以看作是文化疗病与社会整合功能的活态表现^[45]。叶氏所梳理与展现的文学疗救作用,可以认为是对于文化的保佑个体之作用的临床指认。2008年汶川地震后,文学人类学研究者积极参与灾后的心理治疗,这一事件是

文学治疗功效的体现,在更深的层面充分说明了文学和文化对于社会个体的体己性^[46]。

这一功能在以“审美性”为鹄的现代性文学理论和美学理论中被彻底遮蔽了,只有借助于前现代或反现代的艺术形式(比如甲壳虫乐队),这一基本功能性特质才有望得到彰显。但这种功能性特质又与现代学科所抽象出的“本质”截然不同。这些功能与特质正是文化自身,也是人之为人的根基。通过对“人与文化”问题的辐射与启发,大传统所具有的思想考古意义也将逐渐展露出来。

六、“思想考古”的新田野

“思想考古”这一时下知识界广泛使用的词汇,内在具有知识学和观念的张力。在福柯的知识考古学之后,从知识体系背后搜寻权力和意识形态的潜在规定性已经成为知识人的自觉意识。但知识考古的视野很少超越文字典籍的范围,暗含精英主义预设的知识考古学所具有的颠覆作用,只在文字典籍记载的思想史中有效。知识批判的早先思想案例中卓有成效者有马克思的意识形态批判和尼采的“柏拉图主义”反思,福柯揭示出在文字记录的体系化思想中的压制性力量^[10,47],弗洛伊德则指出,这种压制力不仅限于典籍所载,而且直达人心。德里达和后现代主义者是把现代性规划作为总体性的压制性力量来揭露的。反思现代性的“后学”批判(后殖民主义、女性主义)所指向的靶心,正是现代性规划的人为性和强主体性。可以说,从马克思对思想压制性的揭示到一切“后学”对现代性的反动,这一条线索显示了西方知识精英对现代性实施疗救的努力。

“字里乾坤”中所进行的揭露和批判工作,在形而上学的“语音中心主义”批判和语言哲学的“对不可知者保持沉默”的悖论性处境中达到极致。这种借助语言来批判语言的悖论性处境,强烈预示了一种超越语言从而展开本质性批判的必要性。而进行这种批判的初步工作,则是对前文字的口传文化进行情境性复原。叶氏对大传统的彰显,可以看作对这种必要性的自觉和回应。大传统观念的提出,激活了思想的原发境遇,使“思想考古”的内在知识学和观念性张力得到显露。“思想考古”的内在张力在于既往的思想史研究中,“思想”仅仅以文字典籍为依据,“考古”云云仅限于精英主义的体系化思想;而考古新发现的材料则不断对思想史的成见提出挑战。因而,精英主义的“思想考古”,在面对无

文字的深远大传统背景时仅止于纸上谈兵,难免有缘木求鱼之嫌。囿于文学的精英主义的“思想考古”,有考古之名,无考古之实。没有思想大传统做支援的“思想考古”,只是无意识地划出未来思想史溯源工作的基本任务,自身却无望完成这一任务,甚至于核心任务本身还没有被认识到。“思想考古”概念的这一内蕴张力,在知识学上表现为现代性知识体系对于“知识”和“考古”两者的分疆划界。更深的观念悖论则是,前文字的历史是一片浓郁的迷雾,根本无望对其进行思想的研究,考古的任务所提供的实证性经验材料,与精英主义的思想体系互不相干。

文学人类学的大传统观念激活了惯常的“思想考古”概念中习焉不察的悖论性张力,并使这一悖论性张力成为继续前行的动力,在语言的边沿处开辟出思想复原工作的广阔田野。叶氏在实证性的考古田野和精英主义的思想田野之间进行的贯通性工作,使得大传统既有对以往思想研究的继承,又能在传统研究的研究视力不及处开出新领域。大传统之大,作为一个实证性事实,在于其前文字历史中的深远影响;而作为一个有待阐释的实事,则在于这一观念融贯和统合诸多研究路径的功效。借助于“四重证据”的多角度透视,大传统中被文字遮蔽了的文化信息才能与文字典籍一起全息化地展现出来。

七、结 语

叶舒宪的大传统概念,是立足文学人类学的观念革新和人文学科整体视野拓展而进行的一项积极的理论探索工作。大传统概念更新了传统的精英文化与乡民文化关系这一理论难题的求解思路,将这两者阐释为一个浑然不分的文化整体;大传统观念深化了人文学科阐释性与实证性的关系,并为文化研究与文学研究做出朝向历史深处的有效指引。借助于大传统观念,文学人类学自然地具有了“思想考古”的理论指向。文学人类学理论视野中提出的大传统概念,不再仅仅具有某一学科领域的启发意义,而且必将对人文学科整体具有深远的影响。

参考文献:

- [1] 叶舒宪. 中国文化的大传统与小传统[J]. 传承, 2012(9): 42-44.
- [2] 叶舒宪. 探寻中国文化的大传统: 四重证据法与人文创新[J]. 社会科学家, 2011(11): 8-14.
- [3] 叶舒宪. 四重证据法重建中国非物质文化遗产体系: 以玉文化和龙文化的大传统研究为例[J]. 贵州社会科学, 2012(4): 4-11.
- [4] 叶舒宪. 红山文化玉蛇耳坠与《山海经》珥蛇神话: 四重证据求证天人合一神话“大传统”[J]. 西南民族大学学报: 人文社会科学版, 2012(12): 186-190.
- [5] 谢美英, 权雅宁. 走出小学科 探寻大传统: 叶舒宪的学术之路[J]. 民族艺术, 2012(3): 10-14.
- [6] 叶舒宪, 阳玉平. 重新划分大、小传统的学术创意与学术伦理: 叶舒宪教授访谈录[J]. 社会科学家, 2012(7): 13-17.
- [7] 唐启翠. “旂铃”与“圣人振铎”神话: 从文化大传统探寻“工史”如何“书世”[J]. 百色学院学报, 2012(4): 23-30.
- [8] Redfield R. Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization[M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- [9] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集: 第1卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局, 译. 北京: 人民出版社, 1995.
- [10] 米歇尔·福柯. 规训与惩罚[M]. 刘北成, 杨远婴, 译. 北京: 三联书店, 2007.
- [11] 安东尼奥·葛兰西. 论文学[M]. 吕同六, 译. 北京: 人民出版社, 1983.
- [12] 安东尼奥·葛兰西. 狱中札记[M]. 曹雷雨, 姜丽, 张跳, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [13] 叶舒宪. 西王母神话: 女神文明的中国遗产[J]. 百色学院学报, 2011(5): 14-20.
- [14] 叶舒宪. “玉器时代”的国际视野与文明起源研究: 唯中国人爱玉说献疑[J]. 民族艺术, 2011(2): 31-41.
- [15] 叶舒宪. 苏美尔青金石神话研究: 文明探源的神话学视野[J]. 中南民族大学学报: 人文社会科学版, 2011(4): 140-148.
- [16] 叶舒宪. 伊甸园生命树、印度如意树与“琉璃”原型通考: 苏美尔青金石神话的文明起源意义[J]. 民族艺术, 2011(3): 32-45.
- [17] 叶舒宪. 女娲补天和玉石为天的神话观[J]. 民族艺术, 2011(1): 30-39.
- [18] 叶舒宪, 唐启翠. 玉石神话信仰: 文明探源新视野: 叶舒宪先生访谈录[J]. 社会科学家, 2011(11): 3-7.
- [19] 叶舒宪. 文化文本的 N 级编码论: 从“大传统”到“小传统”的整体解读方略[J]. 百色学院学报, 2013(1): 1-7.
- [20] 叶舒宪. 中国文化的编码与解码自觉: 序《中国灯谜年鉴》[J]. 百色学院学报, 2013(5): 1-7.
- [21] 柳倩月. 古代中国的文化编码自觉: 以《周易》为例[J]. 百色学院学报, 2013(5): 8-15.

- [22] 赵周宽. N级编码理论与挖不透的表象之墙[J]. 百色学院学报, 2013(5): 16-24.
- [23] 黄理红. 从“桐叶封弟”“司马牛致邑与珪”看玉文化传统的中心地位[J]. 百色学院学报, 2013(5): 25-29.
- [24] 黄悦. 从文学寻根到知识考古: 论 N级编码的文学史意义[J]. 百色学院学报, 2013(2): 15-18.
- [25] 代云红. 论“N级编码理论”的思想内涵、理论要义及问题[J]. 百色学院学报, 2013(2): 1-9.
- [26] 夏陆然. 一以贯之的神话: “N级编码系统理论”的评述与思考[J]. 百色学院学报, 2013(1): 28-31.
- [27] 苏永前. 文学人类学与中国文化“编码”的解码: 闻一多《伏羲考》的学术贡献[J]. 百色学院学报, 2013(2): 19-25.
- [28] 布罗代尔. 地中海与菲利普二世时代的地中海世界[M]. 唐家龙, 曾培耿, 吴模信, 译. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [29] 布罗代尔. 论历史[M]. 刘北成, 周立红, 译. 北京: 北京大学出版社, 2008.
- [30] 本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程刚, 译. 刘东, 校. 南京: 江苏人民出版社, 2004.
- [31] 陈淳. 文明与国家起源研究的理论问题[J]. 东南文化, 2002(3): 6-15.
- [32] 王巍. 追寻中华文明的源头: 就“中华文明探源工程”答河北学刊主编提问[J]. 河北学刊, 2008(5): 254-258.
- [33] 叶舒宪. 现代性危机与文化寻根[M]. 济南: 山东教育出版社, 2009.
- [34] 马丁·海德格尔. 演讲与论文集[M]. 孙周兴, 译. 北京: 三联书店, 2005.
- [35] 顾准. 顾准文集[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1994.
- [36] 白川静. 常用字解[M]. 苏冰, 译. 北京: 九州出版社, 2010.
- [37] 李泽厚. 美的历程[M]. 北京: 文物出版社, 1989.
- [38] 葛兆光. 中国思想史: 第1卷[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [39] 叶舒宪. 从文学中探寻历史信息: 《山海经》与失落的文化大传统[J]. 文艺理论研究, 2012(2): 24-31.
- [40] 陈淳. 文明与早期国家探源: 中外理论、方法与研究之比较[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2007.
- [41] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [42] 黑格尔. 精神现象学[M]. 贺麟, 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [43] 余英时. 中国思想传统的现代诠释[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1998.
- [44] 叶舒宪. 玉人像、玉柄形器与祖灵牌位: 华夏祖神偶像源流的大传统新认识[J]. 民族艺术, 2013(3): 23, 28, 49.
- [45] 叶舒宪. 文学人类学教程[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2010.
- [46] 徐新建. 灾难与人文关怀: “汶川地震”的文学人类学纪实[M]. 成都: 四川大学出版社, 2009.
- [47] 米歇尔·福柯. 性经验史[M]. 余碧平, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005.

Ideological significance of grand tradition

ZHAO Zhou-kuan

(School of Chinese, Xi'an International Studies' University, Xi'an 710061, Shaanxi, China)

Abstract: The paper concludes the inspirations of grand tradition in literature, anthropology and cultural study based on YE Shu-xian's notion background and the ideological genealogy of the term grand tradition through using the method of interpreting concepts. This paper argues that with the help of the term, we will be able to re-examine the value assessment of the relation between the mass culture and the elite culture. The term raises a new way to re-think the relationship of demonstration and interpretation in the humanities. Also the term will help to give us a new way to probe into the question of cultural origin, and open up a new field of the ideological archaeology.

Key words: grand tradition; elite culture; mass culture; cultural origin; ideological archaeology